

Title	『日本靈異記』における仏教施設と在地仏教
Sub Title	Buddhist institutions and local Buddhism in Nihonryoiki
Author	藤本, 誠(Fujimoto, Makoto)
Publisher	三田史学会
Publication year	2003
Jtitle	史学 (The historical science). Vol.72, No.1 (2003. 2) ,p.1- 56
JaLC DOI	
Abstract	
Notes	論文
Genre	Journal Article
URL	https://koara.lib.keio.ac.jp/xoonips/modules/xoonips/detail.php?koara_id=AN00100104-20030200-0001

慶應義塾大学学術情報リポジトリ(KOARA)に掲載されているコンテンツの著作権は、それぞれの著作者、学会または出版社/発行者に帰属し、その権利は著作権法によって保護されています。引用にあたっては、著作権法を遵守してご利用ください。

The copyrights of content available on the KeiO Associated Repository of Academic resources (KOARA) belong to the respective authors, academic societies, or publishers/issuers, and these rights are protected by the Japanese Copyright Act. When quoting the content, please follow the Japanese copyright act.

『日本靈異記』における仏教施設と在地仏教

藤 本 誠

はじめに

今日の日本古代仏教史研究において、現在までその中心的位置を占めてきたのは、「国家仏教」の研究⁽¹⁾であった。このことについては既に吉田一彦氏の指摘がある。

近年、吉田氏は、古代仏教のあり方を「国家仏教」と規定するには問題があり、古代仏教には「国家仏教」以外にも多様な仏教が存在していたことをより評価すべきことを指摘された⁽²⁾。吉田氏の指摘は研究史上重要なものがあり、基本的視点については継承すべきであると考えられる。ただし「国家仏教」という用語の使用を一度停止し、国家レベルの仏教を「国家の仏教」と表現し、「この語を、宮廷の仏教、地方豪族の仏教、民衆の仏教、などと並列的に、同質の語として用いる」という提言については聊

『日本靈異記』における仏教施設と在地仏教

か違和感を覚える。本稿においては、全面的に「国家仏教論」を論ずる術を持たないが、さしあたって吉田説の問題点を二点指摘しておきたい。第一に、「国家仏教」と「国家の仏教」という用語の違いが明確に指摘されていないこと、第二に、吉田氏には国家レベルの仏教の役割を軽視される傾向が見うけられることである。「日本古代には様々な層による様々な仏教が存在し、官度僧尼、私度僧尼、がいまじりあって、これを担っていた」と述べておられることに異論はないし、そのような各階層における仏教信仰が重層的に存在していたと考えられることについても首肯できる。しかし、だからといって古代社会における古代国家の仏教政策の影響が他の階層による影響と比較して同等であったとは思われない。古代国家の仏教政策、とりわけ古代国家による官大寺僧の生

産については留意すべきである。古代の在地社会において官大寺僧が及ぼした影響は軽視できないものがある。彼らは宗教的権威と高度な仏教的知識だけでなく、古代国家によって生産されたことによる中央の権威によって在地社会において広範囲に活動できたのであり、その交通を通して在地社会の秩序の形成と維持に大きな役割を果たしていた。⁽³⁾ 本稿では、在地の仏教の階層性を問題とするが、その問題を通して官大寺僧が在地社会においていかなる役割を担っていたのかということについても言及していきたい。

在地社会の仏教の研究における先駆的研究としては、中井真孝氏の研究⁽⁴⁾があげられる。中井氏の研究で特に注目されるものは、在地の仏教における信仰形態としての「知識結」の存在である。⁽⁵⁾ これは、個々人が応分の財を持ち寄り、写経や造仏などの仏教的作善を行なうことにより、知識の参加者に均しく仏の功德がいきわたるといふ原理による信仰形態である。中井氏はこれを「村落共同体の再編」や「地方豪族層による自己の宗教権威の補完」などのために行なわれたものと指摘⁽⁶⁾されている。しかし知識結の存在形態は、史料制約から、いわゆる「家原邑知識経」などに代表される中河内地域の知識⁽⁷⁾、

行基を中核とした知識⁽⁸⁾、そして「光覚知識経」という光覚の政治的関係や人間関係を媒介にして勧められた知識⁽⁹⁾などを考察対象とした研究が大部分であり、史料的には国史や一部の写経跋語などに研究対象が限定されていたのが現状である。加えて知識結という形態は、仏の衆生に対する平等性の原理に基づいているため、写経跋語などの史料を中心とする研究では、知識結を構成する人々の階層性が平等性の原理のもとに埋没してしまうという問題があり、その結果これまでの研究は、在地社会の仏教に存在する階層性を軽視することに繋がっていたのではないだろうか。

したがって本稿では、上記のような日本古代における在地社会の仏教の研究の動向の中で、従来使用されてきた史料では容易に解明できないと思われる在地における仏教の階層性の問題について、『日本霊異記』にみえる仏教施設を手がかりに論じていきたいと思う。

なお、本題に入る前に『日本霊異記』(正しくは『日本国現報善悪霊異記』、以下、『霊異記』)の史料性について述べておきたい。『霊異記』は周知のように、薬師寺僧景戒が編纂した仏教説話集であり、上中下三巻で一六話の説話が収められている。成立は延暦六年原撰で、

弘仁末年までに完成したとするのが通説となっている。⁽¹⁰⁾

『靈異記』の研究史は国文学・歴史学共に膨大であり、⁽¹¹⁾ 詳述は避けるが、本稿と関わるこれまでの研究史上の問題点を二点指摘しておきたい。

一つめの問題点は『靈異記』という史料は、薬師寺僧景戒による編纂物という位置づけが従来より非常に強固であったことがあげられる。確かに、編者が景戒と判明している以上、そのように見るのがスタンダードであるのかもしれない。しかし、『靈異記』編纂以前の原史料の存在（後述）や『靈異記』が「官大寺僧の都鄙間交通と在地での活動が産みだした成果」⁽¹²⁾ であるという指摘を踏まえれば、もはや景戒の作品論に収斂させることはできないはずであり、またそのような平板な見方では、『靈異記』から個々に判明する成果が、景戒個人の思想的営為や社会認識という位置づけに矮小化されてしまい、『靈異記』の描き出す奈良後期～平安初期における、多様な在地社会の姿について、正当な評価をすることはできないのではなからうか。⁽¹³⁾

ここで、従来の『靈異記』研究史の中から、『靈異記』の編纂以前の原史料の存在を推定させる研究を簡単にまとめておきたい。

『日本靈異記』における仏教施設と在地仏教

第一に文体論である。松下貞三氏は、『靈異記』の漢文における破格の有無について検討し、①破格のなかった縁、②漢文の語序や「奉」・「賜」などの補助動詞の挿入によって破格が認められる縁、という二種類の文体を指摘された。⁽¹⁴⁾ また、上田設夫氏は①四字句を主体とする正格的漢文体、②国語的口誦的文体の変体漢文という二種類の文体が存在することを指摘され、⁽¹⁵⁾ さらに同語異表記が見られる説話の存在も指摘されている。同語異表記の見られる説話とは一般的な『靈異記』における説話表記が、中国仏典説話の影響をうけ、同語は同一漢字によって表記するのに対し、一部に中国の六世紀初頭の修辭法の影響をうけた変字法が出現している説話が見られることから、氏によって「現存の変字法を持つ説話は、もとの文献史料の書記年代や筆録者の嗜好を忠実に残存しているもの」⁽¹⁶⁾ と位置づけられた説話である。

第二に、虎尾俊哉氏の研究により、⁽¹⁷⁾ ①表現上同一の特徴が孤立して存在すること、②「本記」（上巻五縁：以下「上五」と記し他も同様に記述する）・「有記」（上二五）など原史料の存在を示す語句が存在することから、明らかに『靈異記』編纂前段階の原史料が想定されると指摘された説話の存在である。

第三に、中村史氏によつて標題(タイトル)と説示(説話の意味づけをする説話末の文)との間に意味のズレが存在することが指摘されている説話の問題である。⁽¹⁸⁾

この中の特徴的な例として「賛」があげられる。「賛」は『靈異記』に十五例あり、基本的に説話末に附され説話の主人公を称えるものである。「賛」は、『靈異記』において多く氏族を称える内容となつており、善悪の因果を説こうとする景戒の編纂意識とはズレが見られること、また景戒がその十五例のみを選んで「賛」を附したとは考えがたいことから、原史料が存在していた説話とみなすことができる。

第四に、「釈義覚」など「釈」+僧侶名という表現が見られる説話である。この表現は『梁高僧伝』・『続高僧伝』などに数多くあり、『靈異記』が影響を受けた『冥報記』にも見える表現で、釈迦の弟子であることを示す語である。吉田一彦氏は、「釈某」という表記は、我国では、八世紀初頭頃から用いられるようになった、中国風の、最新の法名表現」であり、「広く普及していたとはいえない」表記であると指摘されている。⁽¹⁹⁾ そのような表現を、景戒が『靈異記』において上一四の「釈義覚」、上一〇の「釈惠勝」、中七の「釈智光」、下三九の「釈善

珠」の四例のみに記したと考えるのは不自然であることから、中国説話に影響を受けた僧侶が作成した原史料の存在が想定される。

その他、上序に「能巧所雕、浅工加力」という記述が見られることや、下巻になるほど説話の時と場所に関する記述が詳しくなるので書承性が高いという原田行造氏の指摘もあげられる。⁽²⁰⁾

以上の点から、右の諸条件が該当する説話は全一六話の中の六〇例にのぼる。ここに『靈異記』編纂以前の原史料の存在が推定できるのである。

近年、鈴木景一氏は、『靈異記』と『東大寺諷誦文稿』の比較検討によつて、官大寺の僧侶が在地有力者の要請により在地の寺堂で説法し、在地社会に規定された仏教を担うことによつて、在地社会の形成・維持のために大きな役割を果たしていたことを明らかにし、⁽²¹⁾ 『靈異記』の各説話は、そのような法会で使用された説法の案文が集められたものと指摘された。鈴木論文により『靈異記』の史料論的位置づけがなされ、その結果、今後の『靈異記』研究は、『靈異記』という史料を奈良後期〜平安初期における在地社会と官大寺僧の交通が生み出した歴史的産物と位置づけることが不可欠となった。

『靈異記』の研究史の問題に戻って、二つめの問題点として、方法論の問題があげられる。これまで、日本古代史の『靈異記』研究において、説話内容の文学性や論理を考察対象とする国文学の研究成果は軽視され、個々の説話のどの部分が歴史的に扱えるかということのみが注目されてきた結果、説話の一部を断片的に用いてきた傾向がある。しかしながら、『靈異記』という史料自体を奈良後期～平安初期における歴史的産物と位置づける立場に立てば、『靈異記』から窺うことのできるあらゆるもの（舞台設定・内容・文体・説話の論理など）は当該期の何らかの側面を示していると考えるべきであろう。⁽²²⁾本稿では、それらを積極的に利用することにより『靈異記』から可能な限りの情報をひきだすことも目的の一つとしている。

つぎに、『靈異記』の仏教施設についての研究史を簡単にまとめておきたい。

『日本靈異記』の仏教施設については数多くの研究があるが、研究年代から、大きく二期にわけて整理することができると。第Ⅰ期は一九五〇～七〇年代までで、第Ⅱ期は一九八〇～二〇〇〇年代となる。

第Ⅰ期の研究は、「寺」については米沢康氏・江谷寛

『日本靈異記』における仏教施設と在地仏教

氏・田中重久氏⁽²⁴⁾などによる研究があったが、その後の研究に絶大な影響を与え、現在まで継承されている先駆的な研究は、直木孝次郎氏の「日本靈異記にみえる「堂」について」⁽²⁶⁾である。この論文については、後に詳しく検討するが、直木氏は、「仏を祭り信仰の中心となる場所として、「寺」と「山寺」と「堂」の三種が記事の中にあらわれ、それが程度区別して用いられているらしいことに気がつく。」と述べ、更に各仏教施設の特徴を指摘された。ついで井上光貞氏も、同じく仏教施設の区分について述べ、その中で「著者（『靈異記』の編者景戒のこと―引用者）は広義での寺院を寺と堂とに使いわけている。堂はしばしば道場ともいわれるが、この堂は道場は村里にあつて寺としての規模のとのわかないものであり、律令の用法にもかなっている。」⁽²⁷⁾という重要な指摘をされている。その後の研究には継承されていないが、仏教施設を狭義に「寺」と「堂」の二区分で扱っている点など継承すべき点が多い。また、佐々木虔一氏は仏教施設の区分については直木説を継承されたが、『靈異記』の「堂」を「草堂」と捉え、「堂」の機能として写経に伴う法会や漢神を祀ることが、出挙の貸借関係と同様に村落における有力農民と一般村落民との関係を維

持、強化していく側面を有していたことを指摘された⁽²⁸⁾。この研究はそれ以前において仏教施設の区分論に止まっていた研究を村落との関係で考察したという意味で一歩進めたものといえる⁽²⁹⁾ことができる。

第Ⅱ期の研究は、一九八〇年代後半から始まるが、これはこの時期に関東の集落遺跡を中心に「仏堂施設⁽³⁰⁾」と呼ばれる集落の仏教施設が多数発掘されるようになった⁽³¹⁾ことと無関係ではないだろう。第Ⅱ期の研究は、宮瀧交二氏に始まる⁽³²⁾。氏は、中世以降の「堂」を視野に入れた上で、『靈異記』の「堂」を「村堂」と規定した。また、宮瀧氏は仏教施設の区分については直木説を継承したが、直木氏が『靈異記』には寺が出挙したり商業を営んだりした記事が見えるが、それらはいずれも「寺」の場合で、「堂」はそのような宗教以外の行為には関係しない。信仰の純粹性は、かえってこれら農村の「堂」にあったともいえよう。」と述べられた部分について再検討を行った。それによると、氏は、個々の説話から「堂」の機能的側面として、①旅人の宿泊②共同飲食器の保管⁽³³⁾③病者の居住の三点を指摘され、必ずしも「堂」の機能は宗教的側面のみならず収斂されないことを明らかにし、更にその機能は「宗教的施設としての「堂」が村落内に建立さ

れてから後は、その本来的性格に加えて、各村落社会と密接な諸機能が付加されていった⁽³⁴⁾という重要な指摘もされている。また造営主体について、直木氏は「村の首長程度の土豪」とされたが、宮瀧氏は一歩進めて、村落首長層とは異なる「富豪層」とみられる「一村程度の土豪」とより具体的に述べられた⁽³⁵⁾。

寺院と村落の関係については、太田愛之氏の研究がある。氏は中三二の検討から、寺院が「村人からの知識によって得た稲を出挙すること」によって村人の生産サイクルに組み込まれることにより、八世紀段階の村落における階層分解による共同体の崩壊を繋ぎとめ、村落を再編していったと結論づけた。またそのような寺院の機能が七世紀後半からの造寺ラッシュの背景にあったこともあわせて指摘された⁽³⁶⁾。

仏教施設の形態については、有富由紀子氏の研究がある。氏は、直木氏の指摘した仏教施設の三区分の、特に「寺」の存在形態について、現在明らかになっている寺院跡と比較することによって検討され、『靈異記』における「寺」と「堂」を区別する基準は、建立者の創建背景よりもその形態にあり、特に、「塔」の有無がその名称の違いの根拠になったことを明らかにし、更に『靈異

記』の「寺」の形態が単に『靈異記』内でのことにとどまるものではないことを指摘された。⁽³⁷⁾ また菅原章太氏は、直木氏も指摘されている「道場」について再検討され、「堂は単一の建物のみで成り立っていたのではなく、修行の場である道場を中心の建物として、鐘堂や塔など複数の建物で構成され、堂域は一定の広がりを持っていたことが想定される。」⁽³⁸⁾と指摘されている。

信仰形態については、鈴木景二氏の研究が注目される。氏は『靈異記』と『東大寺諷誦文稿』との比較検討から『靈異記』の史料論的位置づけをすると同時に、従来までの在地社会の仏教の研究の中心であった知識結とは異なる「利他行の原理」という信仰形態を析出された。「利他行の原理」とは、在地有力者が自らの寺堂で開く私的法会に、村里の人々が何の物品も喜捨することなく参加し、法会を聴聞することによって、法会における功德の恩恵を一方的に受けるというものである。⁽³⁹⁾ 鈴木氏の研究は単に『靈異記』の分析にとどまらず宗教形態を媒介とした在地と中央のネットワーク（交通）の実態を明らかにしたという意味で、古代における在地の仏教の研究に新たな視点を提供したものとして高く評価できる。しかしながら、前述した従来までの在地の仏教の研究

同様、鈴木氏の研究においても、「村人が協同して建てた堂も、現実には有力者が檀越となり、彼らの私的法会もそこで行われるから機能面では豪族の寺も在地の堂も同様の役割を果たしていた」と述べられているように、⁽⁴⁰⁾ 在地社会における「寺」と「堂」の同質性を強調し、その階層性を軽視する傾向も指摘される。

以上、二期に分けて研究史を整理してみた。第Ⅱ期の研究は第Ⅰ期に比べ、「堂」の具体的な機能や考古学を含む他の史料との比較の面について見るべきものがある。しかし、ほぼ全ての論文が直木氏の三区区分とその特徴を細部に渡って継承していることに気がつく。確かに、直木論文は先駆的なものであり、『靈異記』における仏教施設研究の根幹となった。ただし、その一方で、なお再検討すべきところがあるように思う。特に「寺」と「堂」の区分は、単に存在形態や概念の問題に止まることなく、それぞれの仏教施設をめぐる階層性やそれに伴う信仰世界の違いと関わってくる極めて重要な問題である。本稿では、直木論文を批判的に継承し、「堂」（なお本稿における「堂」とは宮瀧氏が規定した「村堂」をさす⁽⁴¹⁾）と「寺」の経済的側面から「寺」と「堂」の区分（階層性）の問題について論じていきたい。

一 直木説の再検討

ここで、『靈異記』の仏教施設研究における先駆的研究であり、現在においても通説的位置を占めている直木孝次郎氏の論文について触れておきたい。直木氏は、『日本靈異記』に仏教関係の記事が多いことはいうまでもないが、仏を祭り信仰の中心となる場所として、「寺」と「山寺」と「堂」の三種の記事の中にあらわれ、それがある程度区別して用いられているらしいことが「寺」と「山寺」と「堂」の三種の記事の中にあらわれ、それがある程度区別して用いられているらしいことが「寺」と「山寺」と「堂」の三種の記事の中にあらわれ、それがある程度区別して用いられているらしいことが「寺」と「山寺」と「堂」の三種の記事の中にあらわれ、

① 「寺」

大ていは官寺で修行した官僧が常住し、いわゆる寺院としての設備・内容が整っていた。また官・国または有力な貴族・豪族によって建てられ、寺院としての体面を備えている。ただし、「貴志寺」のように、村人の力で作られたものを寺と呼んでいる例もあるので厳密な統一はない。

② 「山寺」

僧侶の修行の場所として建立されたもので、国家あるいは特定の貴族・豪族や村落との関係はほとんど見られない。

③ 「堂」

- (1) 里名・村名を堂の名とするものが多い。
- (2) 常住の専門僧侶がいない。多くの堂は正式の資格をもつ僧侶によって経営・管理されていない。
- (3) 仏像は木像・塑像の中でも粗末な方に属する。
- (4) 土地の有力者または村人の力によって建てられる場合が多い。
- (5) 檀越が管理している。

以上の各仏教施設の基本的性格についての直木説は概ね認められるものであるが、さしあたり以下の点で問題がある。

- ① 直木氏は、下二三の仏教施設を「寺」に含めて考えられているが、下二三に見える「氏之寺」は「堂」とも記されている。また、中五の「那天堂」は「寺」とも記されているにも関わらず、直木氏は「堂」に含めて考えられている。

- ② 直木氏は、上五の「豊浦堂」について、「蘇我氏のような大豪族の寺院を「堂」と呼ぶのは例外で、村の首長程度の土豪の建てたものと、村人の協力で建てたものとを「堂」というのが普通であったのではなからうか。

なぜなら豊浦堂は日本でほとんど最初の寺院で、一般の例となしがたいこと、『靈異記』の中でも別の場所では「豊浦寺」と称していること(上一)、またさきに述べたように、藤原氏や三谷郡の大領や小泉郡の大伴連など郡程度以上の豪族の建てたものは「寺」と呼ばれた例が少なくないこと(下二四、上七、下二三)などから、豊浦堂は一応別に考えるのが穏当と思われるからである。」と述べられている。⁽⁴²⁾しかし、氏は上一・下三八に「豊浦寺」と見えていることとの違いについて十分に説明されていない。

③ 直木氏は、下二八の「貴志寺」について「やや例外に属するもの」とし、五つの「堂」の特徴に共通しているので実質的には「堂」に準ずるものとされ、①本尊は同じ木像でも、丈六仏像であって、建物や設備もかなり整っていた、②塔を作る計画があったことが知られ、一般の「堂」よりは進んだ形態であった、という二点から、「寺」と「堂」の中間的存在、「形態上「寺」の最下位に位置するもの」と述べられた。直木説を継承した佐々木虔一氏・宮瀧交二氏・菅原章太氏は、「貴志寺」を「堂」の範疇に含めて考えられたが、有富由紀子氏は「寺」の範疇にも含めて考えられている。おそらく前者

は主に「堂」の機能について検討し、後者は主に「寺」と「堂」の形態を検討したことによる違いであると思われる。しかし、私は後述するように仏教施設形態の相違を単に形態だけの問題にすませられないものと考えている。

以上の三点は、いずれも直木説の根拠が不明確な部分である。これは基礎的な整理が不十分であるため、「ある程度」区別されているだけであり、「厳密な統一はない」という前提が存在することによると考えられる。無論、仏教説話集であり薬師寺僧景戒の編纂物という史料の性格からそのように述べられていると思われるが、編纂物であることは、かえってその内容や表記において景戒が矛盾なく理解できたことをも示しているといえよう。本稿では、上記の立場から、『靈異記』という仏教説話集全体の基礎的な整理に基づき、右の問題点について具体的に検討していきたい。

ただし、直木説の問題点のうち、②の上一の「豊浦寺」と上五の「豊浦堂」については、既に有富由紀子氏が「話の内容をみると、上巻五話は豊浦寺の創建当初の話であるので、その当時豊浦寺がまだ「寺」と呼べるほどの規模をもっていなかったということで豊浦堂と呼ばれ、

上巻一話の方は、話は仏教もまだ伝来していない雄略天皇の時代の話だが、豊浦寺は『靈異記』の著者景戒が平安時代初期の読者にわかりやすいように、あるいは話が伝来してくる途中で当時の人びとがわかりやすいように単に地理的説明のために出てくるので、そのころには「寺」としての規模、設備を備えたものであったために豊浦寺と出てくるのであろう。⁽⁴³⁾と的確に指摘されている。有富氏の指摘に従うべきであろう。

したがって、本稿では、直木説の問題点の①・③を主たる考察対象としていきたい。⁽⁴⁴⁾

二 『靈異記』における「堂」についての基礎的考察

—下巻二三縁をめぐって—

(一) 『靈異記』にみえる「堂」

『靈異記』に見える「堂」は、その全てが文脈上、仏教施設であることが確認できる。下序に「天上宝堂」という表現が見えるが、これも弥勒仏の浄土を示す表現と考えられるのでその範疇に含められる。

ここではまず説話の中で「堂」がどのような構造的特徴をもつものとして描かれているかを見ていきたい。表

①は『靈異記』の中に使われている「堂」の構造的特徴

についてまとめたものである。それによれば、①「戸」がある(上三・中二一・下一一)、②「堂」という建築物の内部で説話の登場人物が具体的な行為をしている(上一〇・一八・中一五・三四・下一八・二四①・二四②・二八・三八)、③寺院内部には「金堂」や「鐘堂」があった(上三三・中三六・下一七②・三〇)、という三つの特徴が指摘され、下三の「白堂」は「堂に白す」、つまり人々の願いごとを仏に取りつぐ意と考えられるので、この「堂」は仏像を安置する建物を示す事例となる。また下一七①の「弥氣山室堂」は、「堂」・「坊」・「鐘堂」の三つの施設によって構成されており、その三つの施設のまとまりを「弥氣山室堂」と呼称していたことがわかるので、菅原氏が指摘されたように⁽⁴⁶⁾一定の広がりをもつ堂域を形成していたことが指摘できる。

一方、「弥氣山室堂」という「字」(＝通称)に冠されている「室」は、『靈異記』の中で仏教施設を示す語句としては、僧房をさしている。⁽⁴⁷⁾ここから、「室」が「字」として冠されていることは、「弥氣山室堂」を象徴するもの、少なくともその特徴として特記されるべきものであったと考えられる。すなわち「弥氣山室堂」のように僧房を付属施設としている「堂」は極めて稀であっ

たのである。したがって、『靈異記』に見える「堂」は基本的に「単一の建物からなる仏教施設」であったと理解することができる。

つぎに、「寺」と「堂」の説話上に見える表記上の相違点を表②によって見ていきたい。『靈異記』説話において、「寺」と「堂」の両者に関わる表記として比較的多くみられるものに、「造寺(堂)」・「住寺(堂)」・「於寺(堂)有仏像」・「詣寺(堂)」の四つがある。表②によれば寺説話においては、基本的に「造寺」・「住寺」・「於寺有仏像」・「詣寺」という表記が使われ、堂説話においては「造堂」・「住堂」・「於堂有仏像」・「詣堂」という表記が使われているので、「寺」と「堂」が使い分けられていたことが指摘できる。⁽⁴⁸⁾

また、「寺」と「堂」に関わる施設・財物などを表③に示してみると、寺には①「寺北路」・「寺之前路」・「寺(之)前」②「寺内」③「寺門」④「寺庭」(対照表記の「堂庭」は、中一五の一例しか見られず、しかもこの例は「堂」が邸宅内にあることによるもので「堂」一般にある表記ではない。)などの表記が見られるが、「堂」にはない。

仏教施設の財物に関しても、①「寺物」(対照表記の

『日本靈異記』における仏教施設と在地仏教

「堂物」は一例しか見られず、しかもこの例は後述するように例外的である。)②「寺人」・「寺悪奴」③「寺産業」・「寺田」という表記が見られるが、「堂」にはないことがわかる。

以上から、あくまで概観にすぎないが、「寺」と「堂」が区別されているらしいことは想定できよう。

(二) 下巻二三縁にみえる仏教施設について

『靈異記』の仏教施設の研究史においては、井上光貞氏が下二三に見える仏教施設は「堂」であるとの確に指摘しておられるが、多くの研究者は直木説を継承しているために「寺」に含めて考えられ、「堂」の用例として扱われていない。以下、下二三に見える仏教施設を中心に検討していきたい。⁽⁴⁹⁾

(A) 用寺物復将写大般若建願以現得善惡報縁

第廿三

(B) 大伴連忍勝者、信濃国小県郡嬢里人也。大

伴連等、同心其里中作堂、為氏之寺。忍勝為欲写大

般若經、発願集物、剃除鬢髮、著袈裟受戒修道、常

住彼堂。宝龜五年甲寅春三月、倏被人讒、堂檀越所

打損而死。(檀越者即忍勝之同属。)眷属議曰、「令

表① 『靈異記』における「堂」の構造的特徴

13	12	11	10	9	8	7	6	5	4	3	2	1	縁	項目	「堂」の構造的特徴	仏像の有無
中36	中34	中26	中21	中15	中14	中5	上33	上18	上10	上8	上5	上3		金堂	下毛野寺には金堂があったことが記されている。	○
			絹索堂	堂	服部堂	那天堂	金堂	堂	(堂)	堂	豊浦堂	鐘堂		堂	孤児である嬢の父が裕福であったため、「隔家」を「仏殿」としたが、それは「堂」とも呼ばれていた。孤児の嬢は貧しかったのでその堂内に参入し、仏像にかけた繩を引き福を願っている。	○
		岡堂													禪師広達が、知識を結んで作った仏像を安置した場所として見える。	○
															光を放つという靈験を示した執金剛神が、絹索堂の北の戸に立っていたと記されている。	○
															子の物を盗んだために牛に転生した高橋連東人の母が、それを証明するために法会の導師に向って「説法堂裏、為我敷座。我当上居」と導師の夢の中で述べている。	
															一人の貧しい女王が、宴を開くことができなかつたため、服部堂に参詣して、その仏像に對面して拜んでいる。	
															富める家長公が、仏教に帰依した時、家に幢を立てて寺として仏像をおいた。その寺を「那天堂」といった。	○
															寺の辺にいた賢婦が努力して作った画像が八多寺の金堂に置かれていた。ある時、其の堂は盗人によって焼かれたがその画像だけは焼けなかつたと記されている。	○
															法華經の持經者が、自分の前世にいた家の堂の内に入り、法華經を取って開き見る場面が見られる。	△
															子の稻を盗んだために牛に転生した「家長」の父が、それを証明するために法会の導師の僧に向って、「為我設人坐。我当上居」と語っている。	
															衣縫伴造義通が、義禪師を屈請するために、地を掃き堂を飾ったことが見える。	
															鳴大臣が仏像を安置した場所として見える。	○
															童子が鐘堂の四角に四つの燈を置いている。鐘堂には戸がある。	×

27	26	25	24	23	22	21	20	19	18	17	16	15	14
下 38	下 34	下 30	下 28		下 24		下 23	下 18	下 17		下 11	下 3	中 39
堂	大谷堂	金堂	堂	③七間堂	②九間大堂	①堂	堂	野中堂	②鐘堂	①弥氣山室堂	蓼原堂	白堂	鵜田堂
景戒が自分で作った堂。ある時、堂の壁が狐に掘られ堂内に進入され、「仏坐」が汚されたことがあったと記されている。	巨勢咎女と行者忠仙が巨勢咎女の病氣治療の為に共に大谷堂に住み読経をしていたことがみえる。	観規の作った仏像は「能応寺之金堂」に安置されたと見える。	貴志寺で修行していた優婆塞が、ある夜に呻き声を聞き、「起巡堂内、見堂人無。」かったことが記されている。	陀我大神の祟りにより「九間大堂」が倒れてしまったので、新たに「七間堂」を作ったことが記されている。	山階寺の満願大法師が檀越であった寺の「九間大堂」が、陀我大神の祟りによって倒れ、仏像も折れ砕けたとみえる。	御上嶺の神の社の辺に堂があり、大安寺の僧惠勝が住み修行していたことがみえる。	大伴連氏が心を同じくし、「其里中作堂、為氏之寺」としたことがみえる。大般若経書写のために住むことになった大伴連忍勝が、堂の物を多く使ったことにより殺害され地獄に落ちたことが記されている。	「発願人」による法華経書写が、野中堂にて経師と女衆によって行われていた時、雨が降って来たので、「避雨入堂、堂裏少故、経師与女衆居同処。」とみえる。	弥氣山室堂の本堂に付属する鐘つきの堂のことで、本話では壊れた仏像の保管場所としても見える。	本尊である弥勒の仏像を安置した場所。	眼の見えない女が蓼原堂に参詣に来ている。蓼原堂には戸があつたことが記されている。	沙門弁宗の説明として、「天年有弁有。白堂為宗、多知檀越、高得衆氣。」とある	廻国の僧が「鵜田里造堂、居尊像」き、「今号曰鵜田堂」とある。
○		○	○		○				△	○	○		○

表② 「寺」と「堂」の表記上の相違点

上 32	上 27	上 26	上 23	上 22	上 20	上 17	上 15	上 14	上 12	上 11	上 10	上 7	上 6	上 5	上 4	上 3	上 1		
大安寺	春米寺	法器山寺	(寺)	禅院寺	延興寺	寺	—	百濟寺	元興寺	濃於寺	寺	三谷寺	興福寺	吉野竊寺	高宮寺	法林寺	元興寺	豊浦寺	寺堂名
			○	○		○						○							造作・ 建寺
	○	○		○				○					○		○				住止・ 居寺
														○					於○○寺有 (安置・居) 仏像
○				○			△(僧房)			○									詣(入・出・ 向・至・奉 請・参入)寺
									○		○						○		寺僧
																			造作・ 建堂
																			住止・ 居堂
																			於○○堂有 (安置・居) 仏像
																			詣(入・出・ 向・至・奉 参入)堂

『日本靈異記』における仏教施設と在地仏教

中31	中29	中28	中24	中23	中22	中21	中18	中17	中16	中13	中12	中11	中9	中8	中7	中1	中序	上35	上34	上33
磐田寺	故京元興寺 大安寺	大安寺	葛木尼寺	尽恵寺	金鷲	高麗寺	岡本尼寺	寺	血滄山寺	深草寺	桑原之狭屋寺	寺	生馬山寺 富尼寺	鋤田寺	左京元興寺	寺	平群山寺	信部寺	八多寺	
○					○			○				○								
					○	○				○	○			○	○			○		
			○	○	○		○		○									○		○
					○	○														
							○					○	○	○						

下 20	苑山寺																		
下 19	大安寺																		
	矢羽田大神寺																		
下 17	国分寺																		
	元興寺																		
下 12	薬師寺																		
下 9	真木原山寺																		
下 8	山寺																		
下 6	海部峯																		
下 5	井上寺																		
	信天原山寺																		
下 3	泊瀬上山寺																		
	大安寺																		
下 2	寺																		
中 42	穂積寺																		
中 38	馬庭山寺																		
中 37	珍努上山寺																		
中 36	下毛野寺																		
中 35	下毛野寺																		
中 34	殖槻寺																		
中 32	薬王寺																		

『日本霊異記』における仏教施設と在地仏教

中 26	中 15	中 14	中 5	上 18	上 10	上 8	上 5	下 38	下 36	下 35	下 33	下 30	下 29	下 28	下 26	下 25	下 24	下 21		
岡堂	堂	服部堂	那天堂	堂	(堂)	堂	豊浦堂	豊浦寺	西大寺	法華寺	野寺	別寺	弥勒寺 (能心寺)	(石寺)	貴志寺	三木寺	国分寺	山階寺	大安寺	薬師寺
												○		○						
														○						
												○	○							
																	○		○	○
																	○			
				○																
○							○													
		○		○																

その他	寺と成(為)す	法会	写経の場	檀越	人	奴婢	産業	仏教施設の財物							
大安寺之西里(中24・28)・故京元興寺之村(中30)・諾樂右京殖槻寺之辺里(中34)・井上寺之里(下5)・薬師寺東辺里(下12)	以宮成尼寺(中17)・成東大寺(中21)	於左京元興寺備大法会(中1)・於彼寺備法事(中11)・於平城宮野寺備大法会(下35)	奉写法花経於麻殖郡苑山寺(下20)	寺之檀越(中32)	寺人(中32)	寺悪奴(上3)	寺産業(中32)	寺田(上3)	其寺有一牒(上20)	寺息利酒(中32)・寺薬分之酒(中32)	(中42)・大安寺修多羅宗分錢(下3)・償寺(下3)	大安寺修多羅分錢(中24)・寺交易錢(中24)・寺商錢(中24)・大安寺大修多羅供錢(中28)・大安寺常修多羅供錢(中28)・大安寺成実論宗分錢(中28)・千手院修理分之錢(中42)・彼寺之錢	寺銅(中22)	其寺壳金丹(上7)	寺物(中9)・三木寺進入家内雜種財物(下26)
	己家立幢成寺(中5)・其里中作堂為氏之寺(下23)	飾堂(上8)	於其堂奉写法花経(下18)	堂檀越(下23)										多用于住堂之物(下23)・償堂物(下23)	

断于殺人之罪」。故転不焼失、点地作冢、殯収而置。然歴五日乃甦、語親属言、「召使五人、共副疾往。往道頭有甚峻坂。登於坂上、而躊躇見、有三大道。一道平広。一道草生荒、一道以藪而塞。衢中有王。使白言、『召』。王示平道言、『従是道将』。王使衛往。道末有大釜。釜湯氣如焰。湧沸如波。吼鳴如雷。即生取忍勝、并投彼釜。釜冷破裂、而成四破。(C)爰三僧出来、問忍勝言、『汝作何善』。答、『我不作善。唯欲写大般若經六百卷故、先発願、而未書写』。于時出三鉄札、按之如白。僧告之言、『汝実発願、出家修道。雖有是善、而多用于住堂之物故、摧汝身。今還畢願、後償堂物』。纔放還来、過三大衢、従坂而下。即見甦返。斯乃発願之力。用物之災、是我招罪。非地獄咎矣」。大般若經云、「凡錢一文、至廿日、倍一百七十四万三貫九百六十八文在。故竊一文錢莫盜用也」者、其斯謂之矣。

下二三の概要は、主人公の同伴連忍勝が「堂之物」（「堂物」）を多く用いていたために檀越である同属に殺されて地獄に堕ちてしまったが、生前に大般若經の書写を發願していたため、地獄にいた僧侶によって救われることができた、というものである。

最初の問題点は、傍線部(B)に見られるように、固有名称(〇〇寺・△△堂など、以下『寺』・『堂』と記す)としての寺名や堂名は出てこず、一般名称の寺(以下、〈寺〉と記す)を表す「氏之寺」という表記と一般名称の堂(以下、〈堂〉と記す)を表す「堂之物」・「堂檀越」という表記しか見られないことである。したがって、本説話の仏教施設を固有名称としての『寺』と見るか『堂』と見るか判断し難く、近年の研究でも「寺」と「堂」が混用されている⁵⁰事例とされているのである。しかし前述したように、①「作堂」・「住堂」という『堂』にしか見られない表記があること、②「堂檀越」は「寺之檀越」(中三二)の、③「堂物」は「寺物」(中九など)の、対照表記と考えられることから、固有名称としては『堂』であったことが推測できる。更に「為(成)寺」という表現が見える。この表現は表③によれば、本説話を除き三例見られるが、中二一に見える「成東大寺」は本説話とは違う用法なので除外し、他の二例を見てみると、中一七では「以宮成尼寺」とあり、中五では「己家立幢成寺」とある。これらはいずれも「宮」・「家」など、「寺」(≡伽藍)でないとは明確に区別されるものを「寺」に「成(為)」した(転用した)と

いう意味である。したがって、下二三の「其里中作堂為氏之寺」という文は、「寺」とは区別される『堂』という仏教施設を一般名称で「氏之寺」(へ寺)と記したものであり、『堂』と『寺』が仏教施設として明確に区別されていたことを示しているのである。

それでは、ここでの「へ寺」と『堂』との関係をどのように考えるべきであろうか。中五でも、「己家立幢成寺、安仏修法放生。從此已後、号曰那天堂矣。」とあり、「那天堂」が「寺」とも記されている。しかし一般名称としての「寺」(へ寺)と固有名称としての「那天堂」(『堂』)が同じ仏教施設をさす表現であることは、以下のように考えることによって矛盾なく理解することができる。

仏教施設の固有名称について、他の用例を見てみると、下一七に「法名」は「慈氏禪定堂」、「字」は「弥氣山室堂」とあるように「堂」の部分に混用はない。また、下三〇において「先祖造寺、有名草郡能応村。名曰弥勒寺、字曰能応寺也。」とあることから「寺」の部分に混用はない。このように仏教施設の固有名称を混用する例は、『靈異記』には見られない。一方、へ寺の用例としては下二九が挙げられる。ここでは、子供が遊びで作ったも

のが「石寺」と記され、「石を累ねた」ものが「塔」と記されている。この「石寺」は正式名称や字ではないので、へ寺であると考えられる。子供が彫って作った仏像もあることから、仏教施設とわかるものであったに違いない。このように実物と比べればとるに足りないものに対し「寺」と記されていることは、仏教施設全般をさす一般名称としては、いくら粗末であっても「堂」とは記されず、「寺」と記されたことを示しているのではないだろうか。中一六の「能人作寺」という格言らしきものにも「寺」が使われていることも傍証となる。すなわち、へ寺は、『寺』と『堂』を含めた仏教施設全般をさす用法であつたと考えられるのである。

また、関東の集落遺跡を中心とする「仏堂施設」出土の墨書土器に、「〇〇寺」と記されているものと単に「寺」と記されているものとの二種類があることも参考になろう。したがって、下二三・中五において、『堂』がへ寺とも呼ばれていることは矛盾なく理解することができるのである。

(三) 『靈異記』にみえる「牛の論理」

下二三は標題と説示の内容との間にズレがみられる説

話である。中村史氏によれば、標題（説話の冒頭にあるタイトル）のことで、確実に景戒が記した部分・本文（中村氏は素体という）・説示（説話末の評語）は区別して考える必要がある⁽⁵¹⁾、内容にズレがあるとすれば、『靈異記』編纂以前の原史料の存在を示すと考えられる。つまり本話は、景戒の編纂以前に原史料が存在していたと考えられる説話であり、鈴木説を踏まえれば、その原説話は在地の状況にあわせて作られたものと想定することができる。

さて、寺説話⁽⁵²⁾において『寺』が牛を所有していることが窺える説話は上二〇・中九・中三二・下二六⁽⁵³⁾の四話であり、全ての話は「寺物」を用いて返さなかったことによる負債返済のため、寺物盗用者が『寺』の牛に転生したという話である⁽⁵⁴⁾。上巻序文において景戒は、「或貪寺物生贖償債。」と記しているので、寺物を盗んで牛になるといふ筋は『靈異記』における典型的な説話のプロットであったと考えられる。しかるに、景戒が最も影響を受けた唐の仏教説話集の『冥報記』によれば、同様に動物に転生する説話が存在するものの、古くから多くの指摘があるように⁽⁵⁵⁾、転生する動物は牛に限らず、転生理由も寺物盗用ではない。転生した動物は、羊が二例、騾馬

が一例、牛が一例の計四例である。とすると、『靈異記』に見られる化牛説話とは、『靈異記』独自のプロットと見なすことができる⁽⁵⁶⁾。そこで死後に転生する動物が、牛でなければならなかった事情について考えていきたい。

まず、仏教の教義的な影響はどうであろうか。中三二の説示には、「所以成実論云、「若人負債不償、墮牛羊驢鹿驢馬等中、償其宿債者。」とあり、転生する動物が必ずしも牛でなければならぬ理由は見られない。中三〇の説示には「所以出曜經云、「負他一錢塩債故、墮牛負塩所駝、以償主力」者」と「牛」が見えるが、後述のように牛に墮ちた原因は塩を盗んだからではなく、牛が「塩を負う」動物であったことによる。下二六の二番目の説示には、「如經説。「債物不償、作馬牛償云々。」とあり、牛だけでなく馬への転生の可能性を示している。したがって、仏教の教義的な問題とは無関係に生み出された論理であることがわかる。

つぎに、牛以外の動物に生まれ変わる可能性について見ていきたい。上二一は、瓜を売る人が馬に常に重い荷を載せ、馬が動けなくなったら殺すという行為を続けていた結果、あるとき両目が抜け落ちて釜で煮られてしまったという話である。説示には「雖見畜生、而我過去父

母。六道四生我所生家、故不可无慈悲也。」と記されている。つまり、この説示の解釈によれば、説話に見える馬は前世の父母であったのである。下二六の三番目の説示には、「唯雖負物、而徵非分、返作馬牛、更役償人。」と見える。下二六では寺に馬牛が実際にいたことが記されているので、『靈異記』においても、寺物を盗用した人が馬など他の畜生に転生する可能性は十分にあったと認められよう。

さて、牛に転生しなければならなかった事情であるが、先に言及した中三〇の説示の分析を通して考えていきたい。中三〇の説示部分は古典的研究によつて『諸経要集』引用の「出曜経」からの孫引きと指摘されている箇所である⁽⁵⁸⁾。

当該箇所は既に指摘されているように、『諸経要集』では「負君一錢塩債。故墮牛中以償君力」とし、字句が若干異なっている⁽⁶¹⁾。特に『靈異記』に見える「負塩所駢」という文言が『諸経要集』には見られないことは注目される。その理由としては、『諸経要集』の当該箇所の前文を見ると、ある人が病氣により死んだ後、「生在牛中為人所駢。駄塩入城。」とあるように、牛に転生し塩を背負っていたことがわかるので、その部分を参

照していた説示作成者が、『諸経要集』のままの引用では、自分の意図を十分に伝えられず説示としての機能を果たさないのではないかと考え、字句を改変したものと想定される。

周知のように『諸経要集』は下三八（下三八では『諸経要集』）に見え、景戒が使用していたことが確実とされる書物であり、この部分は景戒が作成した蓋然性が極めて高い⁽⁶²⁾。要するに、「負塩所駢」という字句を書き加えたことは、景戒が『諸経要集』の文を引用した時に、「塩を盗むと、塩を背負う牛に転生する」という因果の論理を明確に示したかったことを物語っている。この論理は表④に見るように『靈異記』の化牛説話全体に貫徹していたことが窺える。とりわけ、上二〇で寺の薪を盗んだ僧が、薪を背負う牛として転生していることは、稲・酒を盗んだ場合に、寺田の牛耕に従事させられていたであろうことを推測させる。景戒は『靈異記』序文で、「或貪寺物生贖償債。」などの因果の論理を示す例を列挙した直後に、「善悪之報如影随形、苦楽之響、如谷応音。」と善悪報の因果は貫徹されるものであることを述べているが、その論理は転生する畜生にまで貫徹していたのである。中一五で母親が転生した牛が「女牛」・「牝

表④ 「靈異記」に見える化牛説話

	原因	結果	備考
上 10	「椋家長公」の父が子の稲十束を盗んでいた。	「椋家長公」の父が、子の「家」の牛として転生し、労働によって債を償うことになった。	標題に「偷用子物、作牛役之示異表縁」とある。
上 20	延興寺の沙門恵勝が寺の薪を盗んでいた。	恵勝が「寺」の「牛」に転生し、「長大之後、駕車載薪、无憇所駈」された。	
中 9	寺の檀越である大伴赤麻呂が「借用寺物、未報納」のまま死んだ。	大伴赤麻呂が、「寺」の「牛」に転生した。その「牛」の班文に「赤麻呂者、檀於己所造寺、而随恣心、借用寺物、未報納之死亡焉。為償此物故、受牛身。」とあった。	標題に「己作寺用其寺物作牛役縁」とある。牛がどのような労働をしているかについても「寺物」として何を盗んだかについても明らかではないが、説示に「寧飢苦所迫雖飲銅湯、而不食寺物。」と見えることから、稲であった可能性が認められる。
中 15	高橋連東人の母が「偷用子物」していた。	高橋連東人の母が、子の「家」の「牛」として転生し、労働によって債を償うことになった。	上10と類話であり、牛に生まれ変わった高橋連東人の母が盗み用いたという「子物」の内容も稲を想定してよいと思われる。
中 32	物部麿が寺の「薬料物」(稲)から作られた酒を借りたまま死んだ。	物部麿が、「受牛身」け、「償酒債」うため「寺人」によって「寺産業」に「追駈使」されることになった(中一六で「産業」には「管農」が含まれることがわかる)。	標題に「賦用寺息利酒不償死作牛役之償債縁」とある。
下 26	田中真人広虫女が、「一者三宝物多用不報之罪。二者沽酒加多水、取多直之罪。三者斗升斤両種用之、与他時用七目、乞徴時用十二目而収。」などの罪を犯していた。	死後、広虫女は、半牛半人で転生し、罪報を贖った後に再び死ぬ。(「自腰上方、既成牛、額生角長四寸許。二手作牛足、爪皴似牛足甲。自腰下方成人形。」)	田中真人広虫女は、酒に水を薄めて売ったり、出挙の時に斤を使い分けるなど、特に稲を徴たることが著しかったことがわかるので、「三宝物多用之」いた中に稲が多く含まれていたであろうことが想定できる。

牛」であったことなども傍証となろう。

以上をまとめると、寺物を盗用した人が、死後牛に転生するという『靈異記』独自のプロットは、寺の中核的労働力として牛が存在し（中三二で「寺産業」に「牛」が「駆使」されていたとみえる）、特に、寺田では牛耕が行われていたことなどの理由から牛が寺と深く関わっていたこと（中三二）、また寺が寺田から収穫される稲や酒を出挙していたこと（中三二）、そして寺の檀越が寺の稲などを横領していたこと（中九）、などの歴史的背景から汲み上げられてきたものと評価することができよう。寺における檀越の専横は『続紀』・『後紀』・『三代格』などに多く見られるが、『靈異記』の世界はまさしく奈良後期から平安初期における在地社会の姿を反映していたのである。

ところで、下二三の標題をみると、「用寺物復将写大般若建願以現得善惡報縁」とあり、景戒が本説話を「寺物」横領を主題とする説話と見なしたものであることが判明する。⁽⁶⁴⁾しかし、下二三の内容は他の化牛説話と異なり、堂物盗用者である「大伴連忍勝」が『堂』の牛には転生せず、地獄で罪を償い「堂物」返却の為に蘇生するという筋になっていた点は注目に値する。

『日本靈異記』における仏教施設と在地仏教

そこで本説話における「堂物」の内容を考えてみたい。

本説話における「堂物」は二通りの内容が考えられる。一つめは、「大伴連等」が「家産」を施入したことによって仏物となった「堂物」である。⁽⁶⁵⁾二つめは、大伴連忍勝が大般若経書写の為に集めた「物」、すなわち、知識物である。一つめの根拠は、忍勝が地獄から解放された時に、「今還畢願、後償堂物」とあるように書写事業とは区別して記されている部分が見られることである。しかるに、本説話は善報と悪報の両方の因果が正確に貫徹されることを主題とした説話である。とすると大般若経書写の発願によって集めた「物」を盗用したというストーリーでは、発願による善報を説く効果が薄れてしまう。このことは当該箇所が説話作成者によって改変される可能性を示唆している。一方、二つめの根拠は、「為欲写大般若経、発願集物」とあるように「物」を集めたことが明確に記されていることである。どちらとも決まかねるが、いずれにしても「住堂之物」とあることから堂に保管されていた「物」であることがわかる。

田中史生氏は下二三の事例を、大伴連氏を構成する各「家」が「家産」を寺に施入し檀越としての地位を手に入れることによって、その経営目的には宗教的活動内と

いう制限が加わるものの、実質的には寺を介した「家産」管理をしていた様子を描いたものと理解されていると思われるが、私は氏のように本説話における「堂」が経営体として「家産」を管理していたとは考えない。

なぜならば、本説話で「寺物」を盗用したとされる大伴連忍勝は『堂』の牛として転生していないからである。つまり「寺物」を盗用した場合、寺の牛に転生し寺で駆使されることによって償いをするというのが、在地の実態を反映した『靈異記』の論理であった。本説話において、「堂物」の内容が、各「家」の「家産」の集められた「物」でも、知識物でも、稲は当然含まれると考えられることからすれば、忍勝は牛に転生するはずであったと思われる。中国の仏典説話の強い影響を受けている⁽⁶⁷⁾『靈異記』の論理からすると、物を盗んだ場合（特に標題で「用寺物」とある場合やそれについて説示で明示されている場合）、何らかの畜生に転生する（畜生道に堕ちる）ことには必然性がある⁽⁶⁸⁾。とすれば、本説話成立の背景として、「大伴連等」が作った『堂』は、「牛を所有していなかった」事実を認めることができよう。そしてかかる事実が、前述の牛と『寺』の経営との関わりの深さからすれば、本説話の『堂』は牛を必要とするほどの

本格的な経営がなされていなかったことを物語っていると考えられるのである。

ここで他の堂説話についてみると、上一〇・中五・一五・三四に牛が登場しているが、いずれも邸宅内に建てられた『堂』の話である。また、負債の返済のために牛になつている話は上一〇と中一五の類話であるが、ここでは『堂』の物を使ったために『堂』の牛に生まれ変わった話にはなっていない。両話とも家長の稲を父母が盗んだために「家」の牛になつたという話である。「堂」は「家長」主催の法会の場にすぎない。中五・三四においても「家」の牛であったことが確認できる。すなわち、これらの『堂』は『寺』と異なり表向きにも経営主体として成立していなかったものであり、在地豪族などの「家」の経営に包摂されるものであったのである。

在地の仏教施設の在り方は様々であった。村里における「堂」だけでなく、上八・中三四・下三八には邸宅内に立地した持仏堂としての「堂」が見え、上一〇・中一五の「堂」は檀越の邸宅内にありながら、「利他行の原理」による法会が行われていた。中五の「那天堂」は檀越の病を契機にして建立されている。また下一一に見える「蓼原堂」は里名をその名に冠していながらも、里の

人々にとって必ずしも開放的なものではなく、里人は特別なことがない限り堂内に入って礼拝することができなかった様子が記されている。⁶⁹ これらのことは「堂」という仏教施設がいずれも檀越の私的所有物的な側面が強かったことを物語っているのではないだろうか。そしてそれらがいずれも「堂」と統一的に呼称されていたことは、少なくとも官大寺僧にとって『寺』とは明らかに区別される仏教施設と認識されていたからであろう。したがって、既に見たように経営体ではなく、在地豪族などの「家」の経営に包摂されるという『堂』の特徴も、「堂」という仏教施設が檀越の私的所有物であるという側面をもっていたことに由来すると考えられる。

以上の考察結果をまとめると、第一に、①『靈異記』全体における『寺』と『堂』についての表記の整理から『寺』と『堂』は区別されるものであったこと、②『寺』の用法として、固有名称としての『寺』という狭義の用法と、一般名称の「寺」としての広義の用法があり、広義の用法は『堂』をも含む仏教施設全体を表す用法であったことを指摘した。第二に、①『靈異記』における化牛説話の分析から、一般的に『寺』は牛の所有主体となっていたのに対し、『堂』は牛の所有主体となっ

ていなかったこと、②牛の所有が『寺』の経営と密接に結びついていたこと、そして『堂』が牛の所有主体になっっていなかったことから、『堂』という仏教施設自体が経営体ではなく、『堂』の経営は檀越である在地豪族などの「家」の経営に包摂されていたと考えられることを指摘した。

また、『堂』が『寺』と区別されて呼称された要因として、①『堂』が基本的に一つの建造物からなる仏教施設だったという形態的側面と②檀越の私的所有物としての側面が強く経営体として成立していなかったという機能的側面が指摘できる。これらの側面はいずれも檀越の経済力に起因していると考えられるとすれば、『堂』と『寺』の造営主体間には経済的な格差があったと推定することができるであろう。

三 『靈異記』における「堂」と「寺」をめぐる諸問題
—下巻一七縁と下巻一八縁との比較を中心に—
(一) 「寺」と「堂」の存在形態について

ここでは下二七に見える「弥氣山室堂」と下二八に見える「貴志寺」を比較検討することによって、『堂』と『寺』との間に見られる相違点について見ていきたい。⁷⁰

下二八の「貴志寺」の性格付けについては、直木氏の有力な説がある。前述したように、直木氏は「貴志寺」を「形態上「寺」の最下位に位置する」と述べられている。この指摘からすると、直木氏は「貴志寺」を『寺』に含めて考えられていたのではないかと思われる。しかし、佐々木虔一氏以降の研究は、「貴志寺」を『堂』の範疇に含まれるものと直木論文を解釈し、現在にいたるまで継承され、通説となつていく感がある。直木氏はあくまで「実質的に『堂』に準ずる」論拠として、「堂」の五つの特徴にあてはまることを挙げておられるが、果たして、それが「貴志寺」を『堂』と扱う論拠となり得るかについて、直木説の(1)〜(5)を中心に検討を加えたい。

(1)の「里名・村名を堂の名とするものが多い。」ことについては、あくまで『堂』の傾向であつて、『靈異記』の中だけでも里名を冠する「別寺」(下三三三)、村名を冠する「能応寺」(下三〇〇)、郷名を冠すると想定される「深長寺」(中一一二)・「勢多寺」(中三三二)など容易に見つけることができるのであつて、『堂』とする積極的な論拠にはなりえないだろう。

(2)の「常住の専門僧侶がない。多くの堂は正式

の資格をもつ僧侶によつて経営・管理されていない。」ことについては、『続日本紀』靈龜二年五月庚寅条からも知られるように、寺が檀越に専横されていく僧侶が住んでいない状況は八世紀代において珍しいことではなく、『出雲国風土記』の新造院の中にも無住のものが見られるように、奈良時代の一般的な状況であつたと考えられること、そして『靈異記』の『寺』の全てに僧侶が確認されたわけではないので、これも「貴志寺」を『堂』に含める条件とはならない。

(3)の「仏像は木像・塑像の中でも粗末な方に属する。」ことについては、「貴志寺」の仏像が弥勒の丈六仏であるので問題とならない。

(4)の「土地の有力者または村人の力によつて建てられる場合が多い。」ことについては該当するが、一方で『寺』が土地の有力者や村人の力で建てられていないという積極的理由を見出すことはできないので、これも『堂』に含める条件とはならない。

(5)の「檀越が管理している。」ことについては、(2)と同様に『寺』にも当てはまるので認められない。したがつて、直木説によつて「貴志寺」||『堂』と解釈することは認められず、再検討の余地がある。

ところで、鈴木景二氏は、「彼らは（官大寺僧―引用者）、伝統も縁起もない寺堂に屈請された時には、他所で得た説話を読み換えて提供したと想像される。それは説話の交通であり、類型化であった」と述べられている⁽⁷²⁾がこの指摘は、『靈異記』説話の類話を考える際、特に重要である。以下に挙げる下一七と下二八は類話であり、内容も非常に似ているばかりか表記が変わらない部分も多く見られる。そしてこの両話は『寺』に最も近い『堂』と指摘されてきた「弥氣山室堂」と、『堂』に最も近い『寺』と指摘されてきた「貴志寺」の話であり、両話を比較することは、『堂』と『寺』の相違点を見る上で有効であると考えられる。⁽⁷³⁾そこで、両話の比較表を表⑤に示そう。

表⑤から窺える具体的な相違点を挙げてみると、両話は内容が類似する部分において基本的に対応表現が認められるが、

- ① Bで、下一七は「沙弥信行」についての詳しい説明があるが、下二八の優婆塞にはない。
- ② Eで、下一七の「弥氣山室堂」には「沙弥信行」が常住していたのに対し、下二八の「貴志寺」では「優婆塞」が一時的に住んでいた。

『日本靈異記』における仏教施設と在地仏教

③ Gで、下一七は「從夜半有呻声」とあるのに対し、下二八には「于時寺内音而呻」とあり、下一七には「寺内」への対応表現が見られない。

④ Gで、下一七は「沙弥信行」が「即起巡坊、覓無病人。」とあるのに対し、下二八では「起巡堂内、見堂無人。」とある。つまり、下一七では「沙弥信行」の起きた場所は「坊」であったのに対し、下二八で優婆塞の起きた場所は「堂」であったという違いが見られる。

⑤ Kで、下一七の「弥氣山室堂」には「左京元興寺沙門豊慶」が住んでいたのに対し、下二八の「貴志寺」にはそのような僧侶は登場しない。

⑥ 下一七の「弥氣山室堂」では仏像を修復するために長い年月を要しているが、下二八の「貴志寺」では即座に修復している。

という伽藍形態(③・④)・僧侶の存在形態(①・②)・⑤)・経済力(⑥)からなる六点の相違が認められる。

③と④は「弥氣山室堂」と「貴志寺」の仏教施設としての存在形態の違いがわかる箇所である。③については、まず『靈異記』にみえる「内」という語の用法を見てみると、「部内」・「国内」のような抽象的な表現を別にす

表⑤ 下卷十七縁と下卷二八縁の比較表 (傍線部は作成者、割注・細字は()に示す)

L	K	J	I	H	G	F	E	D	C	B	A
<p>今安置弥气堂、以居乎弥勒脇土之菩薩是也。(左大妙声菩薩、右法音輪菩薩。)誠知、願無不得、無願不果者、其斯謂之也。斯亦奇表之事也。</p>	<p>「咄大法師、起心聞之矣」、具述呻状。於茲豊慶与信行、大怪大悲。<u>率引知識</u>、奉捨造畢。設会供養。</p>	<p>彼病呻音、累夜不息。不得乎忍、起窺見之、呻有鐘堂。</p>			<p>淹逕數年、白壁天皇代宝龜二年辛亥秋七月中旬、從夜半有呻声。言「痛哉、痛哉」。其音細小、如女人音、而長引呻。信行初思越山之人、得頓病宿、即起巡坊、覓無病人。怪之嘿然。</p>	<p>願之言「当有<u>聖人</u>、令得因縁」。</p>	<p>信行沙弥、常住其堂、打鐘為宗。</p>	<p>鐘堂。檀越量曰「斯像隱藏乎山淨処」。</p>	<p>其里有一道場。号曰弥气山室堂。其村人等、造私之堂故、以為字。(法名曰慈氏禪定堂者。)</p>	<p>捨俗自度、剃除鬚髮、著福田衣、求福行因。</p>	<p>未作畢捨攝像生呻音示奇表縁第十七</p>
<p>夫聞、仏非肉身。何有痛病。誠知、聖心示現。雖仏滅後、而法身常存、常住不易。更莫疑之焉。</p>	<p>行者見之、告知檀越。檀越等悵、復奉造副、恭敬供養矣。</p>	<p>明日早起、見堂内、其弥勒丈六仏像頸、断落在土。大蟻千許集、嚼摧其頸。</p>	<p>然最後夜、倍於常音、響于大地、而大痛呻。猶疑塔靈也。</p>	<p>其時有塔木。未造淹仆伏而朽。疑斯塔靈矣。彼病呻音、每夜不息。行者不得聞忍故、起窺看、猶無病人。</p>	<p>于時<u>寺内</u>音而呻言、「痛哉、痛哉」。其音如老大人之呻。優婆塞、初夜思疑行路之人得病參宿。起巡堂内、見堂無人。</p>		<p>白壁天皇代、有一優婆塞、而住其寺。</p>	<p>紀伊国名草郡貴志里、有一道場。号曰貴志寺。其村人等、造私之寺故、以為字也。</p>		<p>弥勒丈六仏像其頸蟻所嚼示奇異表縁第廿八</p>	

れば、「内」という語は圍繞施設のある空間もしくは建築物の内部をさす場合に用いられるという特徴がほぼ確認できる。⁽⁷⁴⁾

したがって、下二八にみえる「寺内」とは何らかの圍繞施設、もしくは視覚的に区別されるような結界の存在を示す可能性が高く、一方、下一七の「弥氣山室堂」にはそれが存在しなかったために対応表現がないものと考えられる。

従来、塔の建立計画が『寺』と『堂』を区別する基準と指摘されてきた。⁽⁷⁵⁾ 塔の有無は確かに寺概念を考える上での重要な指標の一つであると思われるが、史料から窺える実態としての『寺』を考える際には、前述の「堂」の存在形態や下二八に見える「寺」の存在形態から、視覚的に内外を区別する結界の存在が想定されることは、在地の仏教施設の具体的な存在形態を知る上で重要である。

そこで、『寺』における視覚的な結界が、『靈異記』説話の中でどのように描かれているかを見ていきたい。

中二二は、盗人が尽恵寺の仏像を盗んで分解している時に、仏像が声を出したために盗人の居場所が発覚してしまい捕らえられてしまった、という話である。その後、

『日本靈異記』における仏教施設と在地仏教

その盗人は、「不刑罰而捨。路人繫之以送于官、閉囚圍。」という処罰を受けたと記されている。勝浦令子氏は、「このような寺院での刑罰の有無を、『靈異記』が」とさらに明記していることは、寺院がアジールとしての性格を持っており、寺院での犯罪には寺院に処分権が存在していたことを予想させる。そしてその処分には、実刑よりも、追放という伝統的な罪の処分方法がとられていたといえる。中卷二二話には「刑罰た不して捨つ」とあるが、この「刑罰」は日本古典文学大系本では、中卷一話との用例ともあわせ、『字類抄』の「刑ウツ」と『名義抄』「罰ウツ」から、「ウタズ」と訓じている。つまり身体刑を免除して、「捨てる」という追放刑をしているといえる。この「捨てる」という追放は、盗みという災いや罪をハラへもしくはハフルことに通じる処分の方法である。⁽⁷⁶⁾と指摘されている。

『寺』の敷地との関係で考えて見ると、犯罪に際しての『寺』の処分権は、『寺』の敷地内に犯罪者がいるときのみ有効であって、『寺』の外部に犯罪者が出た瞬間、古代国家の警察権が発動され律令法が機能したことがわかる。したがって伝統的な追放刑が行われるような時に際して、『寺』の内部と外部は明確に区別されるものと

して意識されていたことになるだろう。

類例の上七は、盗人が禪師弘濟から仏像の材料を盗み、それを売りはらおうとしたところ、偶然、弘濟のいる『寺』に売りにきてしまったために捕まってしまった、という話であるが、この時、盗人は、「禪師憐愍不加刑罰。」とあるように処罰されなかった。この場合も仮に追放刑ではなかったとしても、⁽⁷⁷⁾『寺』の内部における犯罪の処分権を『寺』が持っていたことは認められるので、少なくとも、『寺』が犯人の処分権を発動する時に際し、『寺』の内部と外部は意識的に区別される性格をもっていたと考えられる。

中三二は、薬王寺が出挙していた酒を借りたまま返さないで死んだ男が、牛として転生し、薬王寺で負債を返済するまで駆使されたという話である。ここで注目したのは、この男が牛に転生した後で『寺』の所有物とされる過程である。そこでは、「時有斑犢。入薬王寺、常伏塔基。寺人擯出、又猶還来而伏不避。怪之問他曰「誰家犢」。一人而无言我犢者。寺家捉之、著繩繫餒。送年長大、於寺産業所驅使、歳経之五年。」とある。牛の帰属に関して、勝浦氏は「ここでは、まず寺域内に入りこみ一度は追放したが、また寺域内に戻るといふ現象(す

なわち牛自身がその地に居たがること)を確認している。そして、しかも本主が出現しなかったことから、寺への帰属関係が生じ、寺が飼育して使役している。敷地内に入り込んだ本主不明の牛馬の使役権は、このような手続きと判断によつて、その敷地の所有者に発生する慣習があつたといえよう。敷地内の使役権の存在が推定される。⁽⁷⁸⁾」と指摘される。

『寺』の敷地との関係で考えてみると、「寺人」が牛を追いつけていることは、日常的に『寺』の内部空間が、『寺』の財産や『寺』に関わるもののみが存在する場所という意識があり、それ以外のものは排除される排他的な空間であつたことを示している。

上一二もまた「門」の内外が意識されている事例である。この話は元興寺の道登が、宇治橋を造る為に元興寺と宇治橋を往復していた時に、髑髏が人や獣に踏まれていたのを見たため、従者万侶に命じて木の上に置かせたところ、十二月の晦になってその髑髏が人の姿でやってきて万侶に恩返しをした、という話である。ここで注目したいのは、髑髏が十二月の晦にやってきた場面である。そこでは、「迄于同年十二月晦夕、人来寺門白、「欲遇道登大徳之従者万侶者」。万侶出而遇之。」とある。日常的

に『寺』の門の内側は、『寺』の関係者以外は無断で立ち入ることのできない空間であったことがわかる。恐らく『寺』は築地か何かで囲まれていたことが推測できる。このように寺地と俗地が区別される境界として何らかの結果が意識されていたと思われる。

上四には「法林寺東北角有守部山」という表現が見える。この記述は様々な解釈が可能であるが、仮に「守部山」が築地の東北角を切っていて厳密には囲まれていなかったとしても、その部分は「寺東北角」と明確に意識されていたことがわかる。

上一四には、釈義覚が「百済寺」の僧坊で「心般若経」を念誦したところ、「其室裏四壁穿通、庭中顕見。吾於是生希有之想、従室而出廻瞻院内、還来見室壁戸皆閉。」とあり、誦経によつて僧坊の壁がなくなったことが記されている。僧坊の外を「院内」・「庭中」という語で表していることから、築地で囲まれていたことが指摘できる。

右のことから、少なくとも寺側にとつては、『寺』の敷地というものが、特に犯罪の処分権を發動する時や『寺』の所有物と関わる時に際し、視覚的・意識的な境界を伴つて認識されるような空間であつたと思われる。

『日本霊異記』における仏教施設と在地仏教

しかし、日常的には元興寺のような官大寺(下一二の薬師寺では、日中の鐘が鳴ると盲人が食事をもらいに入ることができると)はともかくとしても、中三二の薬王寺に牛が勝手に入つてきていた例からも、『寺』がそれほど厳密なチェックをしていたわけではなかつたことが窺える。『霊異記』には、俗人が寺の内部に何の障害もなく入つてくる様子が描かれている説話が数多くある(上一・一五・三二・中八・一一・一二・一三・一八・二一・二四・二八・四二・下二・三・六・八・九・一二・二〇・三三)。このことは、日常的には『寺』の視覚的・結果は何ら意識されることなく、『寺』が参詣や病氣の治療と関わつて密接に在地社会と繋がっていたことを物語っているといえよう。

つぎに④について考えていきたい。④は、下一七において、「沙弥信行」は「弥氣山室堂」の「坊」に住み、下二八において、「優婆塞」は、「貴志寺」の「堂」に住んでいたと思われる事例である。つまり「弥氣山室堂」には僧房があり、「貴志寺」には僧房がなかつたと考えられる。

従来、常住僧や優婆塞や病人の居住場所について、直木孝次郎氏は「堂内の鐘堂」には、元興寺の沙門豊慶が住

していた。⁽⁷⁹⁾(傍線―引用者)と述べられ、宮瀧交二氏は、「痛きかな、痛きかな」という声を耳にした沙弥信行が先ず連想したのが、「鐘堂」に宿泊する急病の旅人の呻き声であった⁽⁸⁰⁾(傍線―引用者)と述べられているが、両氏には誤解があるように思う。細かな点であるが重要な部分であるので詳述しておきたい。

「弥氣山室堂」には「字」に「室」という文字が冠されている。前述したように「室」という語が『靈異記』の仏教施設に見られる時は僧坊を示す。Gで病人が苦しんでいると思つて、信行がまず巡つたのは「坊」であるので、病人が宿泊していた場所も「坊」であつたと想定される。呻き声が「鐘堂」から聞こえたのは、壊れた仏像が「鐘堂」に置かれていたことによる結果であり、「鐘堂」が日常的な宿泊場所であつたからではない。恐らく信行も僧房に住んでいたと考へて大過ないであろう。Kにおいても、「左京元興寺沙門豊慶、常住其堂。」とあるが、豊慶を起こすときに信行は「室戸」を叩いているので、豊慶も僧房に住んでいたことは間違いない。

右に見たことは、一見、鐘堂や僧房のある「弥氣山室堂」の方が「貴志寺」より仏教施設として整っているように見える。しかし、「弥氣山室堂」において、その付

属施設である「鐘堂」は常に「沙弥信行」が鐘を打つていたという記述から、時を告げる鐘であると推定できる。また「坊」(≡「室」)は常住僧である「沙弥信行」が住む場所であると共に、時には「左京元興寺沙門豊慶」や旅人・病人が来て宿泊する場所であつた。つまり二つの施設は村里の日常生活や仏教信仰の為に有効に機能している。このことは二つの施設が村里における必要性や仏教信仰の在り方に応じて「堂」(弥勒菩薩と脇士を安置する本堂)に付属していったものと考えられるのではないだろうか。

一方、下二八の「貴志寺」は、築地などの視覚的結果が形成されていたとすると、そこには門も付随していたと想定される。また、計画が頓挫したものの「塔」を造りかけていることは「貴志寺」が計画性をもって建立されたことを意味する⁽⁸¹⁾。そのような計画をたてることのできるか否かは、各仏教施設の造営主体間における経済的格差を端的に示している。すなわち、「弥氣山室堂」と「貴志寺」の相違は大きいと見られよう。

檀越の経済力については、⑥についても併せて考えていきたい。『寺』に金銅仏・塑像が多く、『堂』には粗末な木像が多いことは直木氏によって指摘されたことであ

るが、その修理能力については言及されていない。

『堂』において仏像の製造・修理過程を見ることができるのは、中二六・三九・下一七であるが、いずれの『堂』も自力で仏像を修理する能力（経済力）を持ち得なかったことが窺える。特に中二六では、「未造仏了而棄木」が椅にされていたことがわかる。すなわち村里の人は、木材を用意することまではできたものの、仏像を完成させることは困難であったのである。

仏像を仕上げるためには、まず「勸人集物」（中二二八）、「引率知識」（中三九）、「率引知識」（下一七）、などであるように経済的な裏付けが必要であり、更に「彫造」（中二二八）、「捻造」（下一七）の技術をもち、「阿弥陀仏弥勒仏観音菩薩等」（中二二八）などについての高度な仏教的知識をもった「禪師広達」（中二二八）・「沙門豊慶」（下一七）のような僧侶や仏師（中三九）が必要であったのである。

上三〇には様々な現世での功德に対する死後の見返りについて記されている部分がある。そこには「凡布施米一升之報、得卅日之粮。布施衣服一具之報、得一年分衣服。令読経者、住東方金宮、後随願生天。造仏菩薩者、生西方无量寿浄土。放生之者、生北方无量浄土。一日齋

食者、得十年之粮。」とあり、齋食は特別だとしても、造像や放生はいずれも「浄土に生れる」という見返りがあり、他の功德とは区別されている。要するに、それらは相当の経済力がなければ容易になしえない行為であるという認識が存在していたことを物語っているのである。したがって、かかる事実が、『堂』において仏像を作ることはもとより修理することでもさえも困難な経済的基盤しか有していなかったことを示している。

一方の『寺』は、中三六で「奈良京下毛野寺金堂東脇土観音之頸、无故断落也。檀主見之、明日将奉繼、經一日一夜、而朝見、其頸自然如故繼。」とあり、下一八でも仏像の頸が断れ落ちた後、「檀越等悵、復奉造副、恭敬供養矣。」とありいずれも即座に修理していることから、修理レベルについては問題のない経済力を有していたことが窺える。

下一七と下一八は説話内要素が極めて類似していることは既に表⑤に示したとおりである。下一七において、Bの沙弥信行の説明と塔の有無から生じたH・I、そして説示であるLを除くと、下一八と対応しない部分は表⑤のD・F・Kの部分であるが、これらの対応していない要因を求めれば、そのいずれもが「弥氣山室堂」にお

いて、仏像が「淹逕数年」るまで修理されていなかったことに関わる部分であることがわかる。しかも、Fの「沙弥信行」が仏像の修理を常に願っている場面は、説示の「誠知、願無不得、無願不果者、其斯謂之也。」という記述と直接的に繋がる重要な部分である。要するに、仏像の修理能力の違い、つまり経済的格差こそが、この両話の違いを生み出したといっても過言ではないのである。

したがって、これまで「貴志寺」は『堂』に準ずるものとみなされてきたが、説話の記述を子細に読むと『堂』の中で『寺』に近いとされる「弥気山室堂」でさえも、『堂』に近いとされる「貴志寺」とは、明確な施設の差や経済的格差があったと読みとることができよう。

(二) 「寺」・「堂」における在地の仏教

―在地の仏教施設に居住する僧侶をめぐって―

ここでは下一七と二八の相違点の②・⑤について考察する。

直木氏が『堂』の特徴として指摘されたことの中に「常住の専門僧侶がない。多くの堂は正式の資格をもつ僧侶によって経営・管理されてはいない」というもの⁽⁸³⁾

があった。「僧」・「沙弥」が住んでいる『堂』の事例は、下一七・二三・二四・三四の四例見られる。

下一七の元興寺僧豊慶と下二四の大安寺僧惠勝は修行にやってきた官大寺の僧であり、このような中央と在地とを結ぶ僧侶が数多くいたであろうことは既に鈴木氏も指摘された通りである。⁽⁸⁴⁾ また、官大寺の僧侶が『寺』にいる事例(上一一・中一一・下一九)の全ては法会の講師として請じられるというものであったことは官大寺僧が『寺』における法会の講師として必要とされていたことを端的に示している。

ところが『堂』において見られる僧侶は多様な側面を見せる。下一七に見える元興寺沙門豊慶は、説話の後半で沙弥信行と共に知識を結び仏像を完成させるという役割を果たしていた。これはFの部分で信行が仏像を修理してくれる経済的援助者(「聖人」)を求めていたことを思えば、豊慶こそその人であったといえる。

中二六に見える禅師広達は物を集め仏像を完成させていた。中三九の鵜田堂では廻国の僧侶によって『堂』そのものが建立されていた。これらの説話では、「勸人集物」(中二六)、「引率知識」(中三九)、「率引知識」(下一七)と官大寺僧がいずれも知識結を作り出す主体(知

表⑥ 『靈異記』における知識

	知識頭首	目的	達成度	中心となる仏教施設
上27	石川沙弥	造塔	×	春米寺か
上35	練行の沙弥尼	造仏・放生	○	平群山寺
中31	丹生直弟上・国司・郡卿	七重塔建立	○	磐田寺
中32	三上村の人	薬王寺運営	○	薬王寺
下5	常住僧	妙見菩薩に燃燈を奉る	○	信天原山寺
下8	行者	瑜伽論百卷書写	○	山寺
下13	国司	法華經書写	○	×
下24	山階寺の満預大法師	六卷抄読經	○	浅井郡にある寺
下28	不明	貴志寺建立	△	貴志寺
下35	桓武天皇	法華經書写	○	×
中26	禅師広達	造仏	○	岡堂か
中39	廻国の僧	仏像修理	○	鵜田堂
下17	沙門豊慶・沙弥信行	仏像修理	○	弥気山室堂
下18	発願人	写經	×	野中堂
下23	大伴連忍勝	大般若經書写	×	堂(氏之寺)

識頭首⁽⁸⁵⁾としての役割を果たしていたことがわかる。

ここで表⑥により『靈異記』における知識について見てみると、知識頭首は天皇から村人まで様々であるが、『靈異記』の中に見える知識結の多くは中核となる仏教施設を持っていたことがわかり、右の堂説話の事例を除くとそのほとんどが『寺』であったことがわかる。

勿論、堂説話においても、知識結が他に見られないわけではない。前述した下二三の大伴連忍勝を知識頭首とする大般若經書写、そして下一八には「発願人」が知識頭首となった法華經書写の二例が見られる。しかしこの二例は『寺』における知識結とは異なった側面が窺える。

まず、下二三の大般若經書写

について述べていきたい。『靈異記』における写経に關わる説話はいずれも写経事業の完成（供養の法会までを含む）をもって説話が終ることが特徴的である。⁽⁸⁶⁾ その特徴は、『靈異記』における説話が「法会開催にあたって檀越から僧へ提示され筆録された⁽⁸⁷⁾」ものであったとすれば、知識結という信仰形態の原理と不可分の關係にあつたと考えられる。すなわち法会で語られる説法は、檀越を中心とした知識事業の完成の話をするることによつて、法会の参加者である知識結の結縁者を称えるとともに、仏の功德が彼らに行きわたつたことを知らしめる内容である必要があつたと考えられるのである。ところが本説話の場合、大般若經六百卷の書写が達成されたことが記されていない。類話である下二二において写経の完成を示す供養の法会が一つの重要なテーマとなつてゐることと比べて対照的である。本説話において、「先発願、而未書写」、「汝実発願」、「今還畢願」、などと繰り返して写経事業が「発願」の段階で滞つていたことが記されている。このことは忍勝を知識頭首とした大般若經書写事業が長期間にわたり進まなかつたことを物語つてゐる。そもそも本説話の標題において「将写大般若建願」とあるように、写経に關わる説話では例外的に写経そのもので

はなく「発願」のみが主題となつてゐる理由もここに求められよう。そして、前述したように写経の完成を示す供養の法会が記されていないことからすれば、恐らくは下二三における大般若經書写事業は完遂できなかったであらうことが推定され、その原因として知識頭首の力不足による経済的破綻が予測されるのである。

つぎに下一八の「野中堂」の法華經書写事業について述べていきたい。本説話において「発願人」が経師を屈請し、「堂」において法華經書写を行つたとき、「女衆參集、以淨水加經之御墨水」という行為がなされていた。何ゆゑに法華經書写が「女衆」だけで行われていたかは不明であるが、恐らくは「発願人」の法華經書写事業に参加するための知識行為であると考えられないであろうか。知識とは、大仏造立の詔に「如更有入、情願持一杖草一把土助造像者、恣聽⁽⁸⁸⁾之。」とあることからわかるように、原理的にはわずかな労働行為によつても参加できるものであつた。すなわち、『堂』レベルの知識結においては知識に参加する人の経済力が脆弱であつたため、このような形態をとるに至つたと思われるのである。恐らくは写経事業後には、鈴木氏の指摘した「利他行の原理」による法会が行われるはずであつたのではなからう

(89)
か。

以上の二例から窺うことができたように、『堂』レベルにおける知識結は、檀越や知識頭首の在地社会における影響力の小ささにより、小規模に留まらざるを得なかったのであり、その結果として経済的基盤の弱さから知識事業自体も容易に成立し難かったと考えられる。鈴木景二氏は「(官大寺僧の「引用者」) 在地とのつながりと都鄙間交通が、大規模な交通施設の修造や、広範囲のさまざまな人たちを結ぶ知識結の形成をも可能にしていたのだらう⁽⁹⁰⁾」と指摘されているが、『堂』には経済的基盤を補うために官大寺の僧侶の力が必要であったのである。下一七における「聖人」とは単なる経済的援助者を示す言葉でなく、知識頭首となりうることを含めての表現であろう。したがって、『寺』を建立できるほどの経済力や在地社会に対する影響力を持つ檀越や知識頭首が、大規模な知識結を生み出す力も持っていたと結論づけることができよう。

ところで、下一七のCでは「法名曰慈氏禅定堂。」、Lには「左大妙声菩薩、右法音輪菩薩。」という細注が見られた。これらはいずれも弥勒菩薩自体についての高度な仏教的知識に基づいたものと見られることや、例外的

に自度の沙弥に「信行」という法名が付けられていたことなども含めて、恐らく豊慶のような官大寺の僧侶が在地社会に持ち込んだものと考えられる。

中二六でも「阿弥陀仏弥勒仏観音菩薩等像」を三尊像としたのは「禅師広達」であった。このように仏教施設や仏像の正式名称が官大寺の僧侶によって与えられたことは、単に仏教的知識を在地社会に持ち込むことのみならず、与えられた在地社会にとっては権威づけの意味をも持っていたと考えられる。また説話中に具体的な形で見ることはできないが、恐らく『寺』への昇格を志向していたであろう『堂』の檀越にとつては、『堂』での法会を権威づけるために『寺』以上に官大寺の僧侶が導師として招かれることが望まれたであろうことも推測できよう。

つぎに、『堂』に住む官大寺僧以外の僧侶を見ていくと、下一七の「弥気山室堂」には「弥气里人」の「自度」僧の「沙弥信行」が、下二三の『堂』には「嬢里人」の「大伴連忍勝」が、下三四の「大谷堂」には「埴生里人」の「巨勢皆女」がそれぞれ住んでいた。常住者はいずれも『堂』の立地していた「里」の「人」であったことがわかる。信行は「自度」の沙弥であるが、他の

表⑦ 『靈異記』にみえる「沙弥」

計	下39	下34	下33	下23	下19	下17	下15	下13	下10	中24	中15	中7	中1	上35	上29	上27	上19	
	沙弥鏡日	巨勢咎女	伊勢沙弥	大伴連忍勝	舍利菩薩	沙弥信行	乞食沙弥	沙弥	牟婁沙弥	沙弥仁耀法師	乞者	沙弥行基	沙弥	練行沙弥尼	乞食沙弥	石川沙弥	沙弥	名称
			○			○	○		○							○	○	自度
		○		○						○		○						戒
		○	○	○	○	○	○		○		○						○	袈裟
		○		○	○	○			○		○							剃髮
								○			○		○		○			鉢
	○				△	○				○		○						名

二人については、大伴連忍勝が「為欲写大般若經、發願集物、剃除鬢髮、著袈裟受戒修道、常住彼堂」とあり、巨勢咎女は重病にかかった因縁を消すために「剃髮受戒、著袈裟、住其里於大谷堂」とあるのみである。

沙弥の特徴をまとめた表⑦を見てみると、『靈異記』における「沙弥」とは、袈裟を着て鬢髮を剃っていることが主たる特徴であることがわかり、右の二例もこれを満たしている。問題なのはこの二人がいずれも「受戒」していたことである。これを果たして具足戒や沙弥戒と見るべきであろうか。

ここで戒の用例について見てみると、『靈異記』には「八斎戒」（中一一）や「五戒」（中八）のような俗人の守る戒に関しても「受」と記されていることがわかる。またこの二人は法名を持っていないのも留意される。これは「自度無名。」（上二七・下一〇）などとあるように自度の沙弥に多く見られる特徴であり、『靈異記』において正規の沙弥には必ず法名がある。

したがってこの二人は私度僧であったとみるべきである。ここでの「受戒」がどのようなものであったかは不明であるが、「受戒」という記述の存在は下一七と同様に下二三と三四の『堂』がいずれも『寺』にいる正規の

僧侶と繋がりをもっていたことを示す事例と考えられ、『寺』と『堂』の関係性の一端を窺うことが出来る。⁽⁹²⁾ いうまでもなく正式な得度出家は、国家の定める基準を満たす必要があり、また在地有力者の囑請なども主要な契機であったので、⁽⁹³⁾『堂』の常住僧が私度僧であったことは必然的な結果であったと考えられるのである。しかしながら、村里にとって私度僧であることが大した問題ではなかったことは、これらの『堂』において確実に活動している様子からも窺えよう。

常住僧の『堂』における役割を見てみると、下一七の「沙弥信行」は鐘を常に打つことを仕事としていたが、壊れた仏像の処分については檀越が決めており、その処分権を有していなかったことが窺える。すなわち、「沙弥信行」は後文で元興寺の豊慶と共に知識頭首となっていたことからすると、宗教的役割は期待されていたものの、『堂』の経営には預かれない立場であったことがわかる。

下二三の「大伴連忍勝」は、大般若経書写事業の知識頭首となり、その書写事業遂行のため『堂』に住むことになったことが記されているので、下一七と同様に宗教的役割は期待されていたことはわかるが、恐らく「堂

物」を用いたことが原因で殺害されたと考えられるので、「堂物」の処分権を有していなかったと考えられる。つまり経営面から見れば、「堂物」の「番人」にすぎなかったのである。

下三四の「巨勢皆女」は、自分の病を治す為に修行していたことについては既に述べたが、宮瀧交二氏は、「彼女が二十八年の間、生活を営むことが出来たという事実の背後に、こうした病者とそれを扶養する村落との関係を垣間見ることは出来ないであろうか。」と述べられ、「健全者と共に日常的な再生産活動に従事できない以上、：村落の平穩を仏に祈ると共に、「堂」に備え付けられている村落共有の財産を守ることによって村落構成員の一員としての役割を分掌し、この任務を遂行することによって村人からその飲食を提供されていたのではないだろうか。」と推測されている。⁽⁹⁴⁾ この推測には妥当性が認められるとすると、上記の三例はいずれも『堂』の所在する村里の人が私度僧として、村里のための宗教的行為をしていたと考えることができる。

『堂』に常住する私度僧は、『堂』の立地する里の人中で、宗教的役割を担うために住まうことを許された者であり、⁽⁹⁶⁾ 経営的な側面には全く影響力を持っていなかった

表⑧ 『靈異記』にみえる優婆塞

	名称	概要	他の呼び名	寺にいる例
上3	優婆塞	元興寺に住んでいた。「寺衆僧」に許されて得度出家をする。	—	○
上4	優婆塞	円勢師の弟子で高宮寺に住んでいた。後に近江に住む。	—	○
上28	役優婆塞	山林修行によって孔雀の呪法を習得し、鬼神を駆使するなど不思議な験力を用いる。姓は賀茂役公で字となっていた。	役行者	—
上31	優婆塞	粟田卿の娘が病になり、「禪師優婆塞」を問い求めた時に、吉野山で修行していた。	御手代東人	○
中13	優婆塞	信濃国から和泉国の血渟山寺にやってきて修行していた。弟子をもっていた。	—	○
中16	優婆塞	綾君の使用人が牡蠣十匹を放生したところ、地獄で「法師五人」と「優婆塞五人」によって守られて生還したと見える。	—	○
中19	利苺優婆夷	常に般若心経を読み、その声が美しいという評判が閻羅王のもとにまで届いた。姓は利苺村主で字となっていた。	—	×
中21	金鷲優婆塞	金鷲という山寺に住んでいた。天皇に得度出家を許される。時の世の人に称賛され「金鷲菩薩」とも呼ばれていた。	金鷲行者・金鷲菩薩	○
下1	優婆塞	永興禪師が「優婆塞一人」に一人の禪師の道案内役をさせたことが見える。	—	○
下8	—	瑜伽論の書写の為に修行しているうちに山寺に至り、長い間住んでいた。	行者	○
下14	優婆塞	千手陀羅尼を常に誦持して修行していた。	小野朝臣庭磨・修行者・行者	—
下24	優婆塞	近江国浅井郡の寺で「堂童子優婆塞」が、六巻抄を読む準備をしていた。	—	○
下25	—	「発心し世を厭ひ、山に入り修法す。」と見える。	紀臣馬養	—
下26	優婆塞	田中真人広虫女の供養の法会に請われたものとして「禪師優婆塞三十二人」と見える。	—	○
下28	優婆塞	「貴志寺」に住んでいた。	—	○
下36	優婆塞	藤原家依が病になった時に請われてきたものとして「禪師優婆塞」と見える。	—	○

たことを指摘したが、一方そのような私度僧は、鐘を打つことを役割としていた信行を除き、いずれも大般若経書写、病の看病といった特別な契機によって『堂』に住むことになっていた。つまり、彼らの住む以前において『堂』は無住であったのであり、彼らにおいても目的が達せられた際には『堂』から立ち去る可能性が十分あったと推測されることからすれば、この二例も他の『堂』と同様、「無住」が基本的な存在形態であったのである。それは、『堂』の中で例外的に僧坊が付属していた「弥気山室堂」のみに確実に常住僧といえる信行が住んでいたことから傍証することができよう。したがって、『堂』は基本的に僧侶が住むことが予想されていなかったと考えられるのであり、仏教施設であるといっても僧侶の常住は自明ではなかったのである。持仏堂と考えられる上八の「堂」には僧侶が屈請され、邸宅内の「堂」である上一〇・中一五も法会に際して僧侶が請じられていた。指摘されているように『諷誦文稿』には「来牒」という「出講を請う書状」⁽⁹⁷⁾により僧侶が『堂』に出向いていたことが記されている。説教の案文ともいべき史料にこのように記されていることは、『堂』には一般的に僧侶が居住せず、法会のために講師を他から請じてい

たことを示唆しているといえよう。

最後に、下二八の「貴志寺」に「優婆塞」がいたことについて考えていきたい。既に指摘されているように優婆塞は「行者」と言い換えられることが多い⁽⁹⁸⁾（優婆塞以外では上一一の慈心と下三四の忠仙）ことや説話中でも山林修行者が多いことから、『靈異記』における優婆塞の一般的なイメージとして修行者という特徴がある⁽⁹⁹⁾。

表⑧を見ると、優婆塞は、全十六例のうち十二例が『寺』を拠点として活動をしていたことがわかる。内訳としては、第一に、居住場所は不明であるものの「法師優婆塞」や「禪師優婆塞」という表記で出てくる例が四例（上一三・中一六・下二六・三六）みられる。これらは上一三において、粟田の卿の娘が病気になったときに、「粟田卿遣使八方、令問求禪師優婆塞」とみえるように、主に看病の為に請じられている優婆塞の例である。第二に、寺に居住し僧と師弟関係にあったと思われる例が四例（上一三・四・下一・二四）みられる。これらは上四において、優婆塞が「願覚」という僧侶の不思議な行動を「円勢師」に報告している場面で、「時円勢師弟子之優婆塞見之白師。師言、「莫言默然。」とみえるように、僧侶の弟子として寺内で修行していた者たちである⁽¹⁰⁰⁾。後者

の四例はいずれも『寺』に居住していた例であることと、官僧は基本的に『寺』に居住していたことを考え合わせると、前者の四例も優婆塞が『寺』に居住していた例としてよいであろう。第三に、主に山林修行をしていた優婆塞の例が四例(中一三・二一・下八・二八)あげられる。これらは、中一三において、「和泉国泉郡血滄山寺、有吉祥天女孺像。聖武天皇御世、信濃国優婆塞、来住於其山寺」などとあるように、主に「山寺」にやってきて住み、修行をしていたと考えられる例が多い。したがって、優婆塞はいずれも『寺』を拠点として修行を行っていたのであり、『堂』において優婆塞が修行していた例は一例も見られないことが判明する。

この理由の一つを考えてみると、上三の「寺衆僧、聽令得度出家、名号道場法師。」という記述が参考になる。実際、いわゆる「優婆塞貢進文」においても、基本的に優婆塞は師主である官僧の承認を得て、はじめて得度出家することができたことが知られている。したがって官僧の常住する『寺』を拠点として修行していたことは当然の結果であり、基本的に正規の出家者が常住しない『堂』を拠点として修行していたとは考え難いのである。

しかし下二八の「貴志寺」には多くの『堂』と同様に

常住僧がいなかったと考えられる。それにも関わらず優婆塞が住していたことについては、『寺』でも正規の僧侶を常住僧とするのが困難であったことに原因がある。それに対して、優婆塞が『堂』に居住し修行した例がないのは、『堂』が檀越の私的所有物としての側面が強いため、そもそも僧侶が常住するための仏教施設ではなかったこと、例え僧侶が住む場合であっても『堂』が村里出身者による村里のための宗教的行為が求められる場であったこと、などの理由が想定される。すなわち、上三一・中一三の優婆塞のように自らの現世利益を求めたり、中二一の「欲出家修学佛法」という優婆塞の修行する目的は、村里において求められていた『堂』における活動と相容れないものであった可能性がある。そのため下二八の「貴志寺」に優婆塞が住んでいたのは、優婆塞が修行する仏教施設を求めた時、『堂』には住むことが出来なかつたという消極的な理由も想定でき、その結果、無住の『寺』を選択したと考えることもできよう。下三四の「大谷堂」に来た「行者忠仙」が巨勢皆女のために看病していたことは、決して偶然ではなく『堂』において求められていた行為であったのだろう。

したがって、下一七に「沙弥信行」が常住していたこ

とと、下二八に「優婆塞」が一時的に住んでいたという相違点は偶然ではなく、『寺』において行われていた仏教と『堂』において求められた在地仏教の質的な差異によって規定された結果として見なければならぬ。説話冒頭部（Bの部分）で、下一七には「沙弥信行」についての詳細な説明があったのに対し、下二八の「優婆塞」についての説明が全くなかった（相違点の①）ことについても、それぞれの村里における宗教者の位置づけの違いを明確に示していると考えられるのではないだろうか。

むすび

本稿での考察結果を要約すると以下ようになる。

第一に、従来、『靈異記』の仏教施設研究において、中五・下二三にみえる仏教施設は、『寺』と『堂』が混用されている事例とされ、その結果、『寺』と『堂』は明確な区別ができないものとされてきた。しかし、『靈異記』における「寺」という語が、①仏教施設全般を指す広義の用法と②『堂』と階層的に区別される仏教施設（『寺』）を表す狭義の用法、の二つの用法で使用されていることを明らかにした結果、中五・下二三の仏教施設が『堂』であったことを指摘した。

『日本靈異記』における仏教施設と在地仏教

第二に、『靈異記』における化牛説話の分析から、「寺物を盗用すると、死後、寺の牛に転生する」という説話のプロットは、奈良後期～平安初期における『寺』の中核的な労働力が牛であったという実態が反映したものであることを指摘した。また、下二三は「堂物」を盗用した説話であるにも関わらず、寺物盗用者が牛に転生しなかった唯一の説話であるが、その原因として、下二三の『堂』が牛の所有主体ではなかったという背景が存在したことを推断し、他の堂説話との比較から、『堂』は経営体ではなく、檀越の「家」の経営に包摂されていたことを指摘した。

第三に、下一七の「弥気山室堂」と下二八の「貴志寺」を比較検討した結果、(イ) 仏教施設の存在形態については、『堂』は基本的に築地などの視覚的結果が伴わないのに対し、『寺』は計画的に築地などの視覚的結果を造営していたと考えられることを指摘した。(ロ) 各仏教施設居住の宗教者の存在形態については、『堂』は基本的に無住の仏教施設であったが、何らかの事情のある『堂』には村里出身の私度僧が常住することがあったこと、『寺』には主に官度僧と優婆塞が居住していたことを推定した。(ハ) 各仏教施設における官大寺僧の

役割については、『寺』では主に法会の講師として請じられたが、『堂』では①法会の講師、②仏教に関わる様々なものへの法名の命名などの権威づけの役割、③『堂』の経済的な脆弱さを補うための知識頭首、としての役割を求められて請じられたことを指摘した。

したがって、以上の三点から『靈異記』に見える『寺』と『堂』は、その造営主体間において明確な経済的格差があり、それは各仏教施設の存在形態や宗教者の違いと結びつき、そのような階層性が結果として在地における仏教の質的な差異を生み出していたと結論づけることができる。また、『堂』は、①立地場所が邸宅内か邸宅に近いこと、②経営体でないこと、③基本的に無住であること、の三点から、『堂』が檀越の私的所有物的側面の強い仏教施設であると考えられ、認識レベルにおいて『堂』は、狭義の『寺』とは明確に異なる仏教施設と意識されていたことについても合わせて指摘することができる。

最後に、今後の課題となるが、『寺』の経営の問題について触れておきたい。従来の寺院経済史の研究では、古代国家の仏教政策や官大寺の寺領荘園の研究が中心であり、⁽¹⁰⁾在地の寺院経営については史料制約により研究

が進んでいなかったように思う。しかし近年、考古学の発掘成果などによって、在地の寺院において様々な経済活動が行われていたことが指摘されている。⁽¹⁰⁾また、『額田寺伽藍並条里図』の研究が進められ、その結果、寺院経営と密接に関わる額田寺周辺の景観が復元されつつある。⁽¹⁰³⁾本稿に関わることとしては、額田寺の南大門前の寺田は、①佐保川の洪水の脅威から守るために古くから作られた「古堤」と自然堤防（新堤）によって守られた後背湿地であること、②唯一の用排水用の溝の描写があること、③「竈門田」・「槻本田」など寺院地の「竈屋」、南大門前の大槻と強い関連性を示す小字的地名が存在し、これは、「寺田」という記載がなくても済むほど強い結びつきをもっていたことを示すと考えられることから、「額田寺の直営田のないし門田的な性格の田」⁽¹⁰⁴⁾であったことが指摘されており、その他に「寺田」と記載されている場所も額田寺の寺院地周辺に集中していることがわかる。本稿第二章第三節において「寺物を盗んだ者は、死後に寺の牛として転生して負債を償う」という『靈異記』における「牛の論理」には、奈良後期から平安初期における寺の経営において牛が重要な労働力であったという背景が存在していたことを指摘した。法会における

説法の内容は、聞き手にとって身近に感じることができ
るものを題材としなければ効果が薄れてしまう。したが
って、牛の論理⁶は、寺田における牛耕が身近な風景
として存在していたことを示している。これは、『靈異
記』からして、当該期における在地寺院の一般的な寺田
の存在形態と考えることができよう。

以上、本稿の結論について簡単に見てきた。奈良後期
から平安初期における在地仏教は、『靈異記』に見られ
る『寺』と『堂』のような信仰世界の階層性が存在した。
しかしながら古代の在地社会はそのような階層性を前提
として、官大寺僧の都鄙間交通や様々な在地社会内部の
交流によって、『寺』と『堂』の世界は密接に繋がり重
層的な仏教信仰の世界を形成していたと想定される。古
代国家は、恐らくそのような重層的な信仰世界を
『寺』・『堂』の階層性という形で把握していた。また古
代国家が再生産し続けた官大寺僧は在地社会、とりわけ
『堂』レベルの階層で大きな影響を及ぼしていた様子が
窺えた。私はいわゆる「国家仏教論」というものは、具
体的な在地の仏教の様相を明らかにしていく中で捉えな
おしていくべきものであると考える。奈良時代から平安
初期にかけて在地の仏教信仰が各地域で展開していたが、

『日本靈異記』における仏教施設と在地仏教

それらはいずれも国家レベルの仏教と全く無関係に存在
していたとは考えられない。そのような国家レベルの仏
教の影響を十分踏まえた上での複雑で重層的な在地の仏
教信仰世界の解明は、地域差の問題も含めて、今後の課
題である。

註

- (1) 近年の研究としては、本郷真紹「日本古代の王権と
仏教」(『日本史研究』二九五号、一九八七年)、同「古
代王権と宗教」(『日本史研究』三六八号、一九九三年)
等。
- (2) 吉田一彦「国家仏教論批判」(『日本古代社会と仏
教』吉川弘文館、一九九五年)。
- (3) 鈴木景二「都鄙間交通と在地秩序―奈良平安初期の
仏教を素材として―」(『日本史研究』三七九号、一九九
四年)。
- (4) 中井真孝『日本古代の仏教と民衆』(評論社、一九七
三年)。
- (5) 知識についての先行研究として、竹内理三「上代に
於ける知識に就いて」(『史学雑誌』四二―一九、一九三一
年)。井上正一「奈良朝における知識について」(『史
泉』二一九、一九六四年)などがある。
- (6) 中井真孝前掲註(4)著書、一九四頁。
- (7) 赤井靖子・井山温子・福住日出雄・峰陽子「中河内

地方の仏教文化とその背景」(『古代史の研究』第一〇号、一九九五年)等。

- (8) 勝浦令子「行基の活動と畿内の民間仏教」(『日本古代の僧尼と社会』吉川弘文館、二〇〇〇年、初出速水侑編『論集日本仏教史二奈良時代』雄山閣、一九八六年)等。

- (9) 勝浦令子「光覚知識経の研究」(『日本古代の僧尼と社会』吉川弘文館、二〇〇〇年、初出『続日本紀研究』二四二号、一九八五年)等。

- (10) 中田祝夫「解説」(『日本靈異記』日本古典文学全集六、小学館、一九七五年)等。

- (11) 一九七〇年以前の研究史については、高橋貢「日本靈異記」研究史」(『説話文学』、日本文学研究史料刊行会編、有精堂出版、一九七二年)、一九七〇年以後の研究史については、中村史「『日本靈異記』研究史―説話として・説話集として―」(『日本靈異記と唱導』三弥井書店、一九九五年)を参照。

- (12) 鈴木景二前掲註(3)論文、五五頁。

- (13) 最近の研究においても、堅田理氏が「『靈異記』はあくまでも説話集であるので、そこに描かれた事象は、特定の年代に対応する史実そのものとはもちろんいえない。また、景戒自身の仏教史観に基づく編集を経た一つの作品であるともいま一つの前提となる。しかし、それは単なる絵空事ではなく、八世紀末の時点における一人の官僧のリアリティーのある社会認識として受けと

める必要があると思う。」(八世紀における僧尼の交通と地域社会『南都仏教』第八〇号、二〇〇一年、一〇二頁)と述べられている。

- (14) 松下貞三「『日本靈異記』における漢文和化の問題」(『論集日本文学・日本語』1・上代、角川書店、一九七八年)。

- (15) 上田設夫「日本靈異記の文体に関する一試論―その多層性の意味するもの―」(『古代説話の場』和泉書院、一九九四年、初出『仏教文学』第一四号、一九九〇年)。

- (16) 上田設夫「日本靈異記における同語異表記について」(前掲註(15)著書、一六三頁)。

- (17) 虎尾俊哉「日本靈異記覚書」(『古代典籍文書論考』吉川弘文館、一九八二年、初出「日本靈異記二題」『弘前大学国史研究』三二号、一九六二年、「日本靈異記雑考―素材・成立事情―」『弘前大学国史研究』四〇号、一九六五年、「顕録して流布しき―日本靈異記の一素材―」『日本歴史』二二二号、一九六六年)。

- (18) 中村史「『日本靈異記』の唱導的性格とその編纂」(中村史前掲註(11)著書)。

- (19) 吉田一彦「僧旻の名について」(『日本仏教の史的展開』塙書房、一九九九年)一〇〇―一三頁。

- (20) 原田行造「靈異記説話における書承性と口承性―説話の整備度から眺めた編成過程の研究―」(『日本靈異記の新研究』桜楓社、一九八四年、初出『金沢大学教育学部紀要』第一九号、一九七〇年)。

(21) 鈴木景二前掲註(3) 論文。

(22) 青木和夫「説話文学と史学」(『日本古代の政治と人物』吉川弘文館、一九七七年)。平野邦雄「序」(『日本靈異記の原像』角川書店、一九九一年)、吉田一彦「史料としての『日本靈異記』」(『新日本古典文学大系月報』七三、一九九六年)

(23) 米沢康「郡名寺院について」(『大谷史学』六号、一九五七年、『日本古代の神話と歴史』吉川弘文館、一九九二年に再録)。

(24) 江谷寛「日本靈異記に見える寺院」(『歴史研究』二、一九六四年)。

(25) 田中重久「日本靈異記に見える寺院址の研究」(『奈良朝以前寺院址の研究』白川書院、一九七八年)。

(26) 直木孝次郎「日本靈異記にみえる「堂」について」(『奈良時代史の諸問題』塙書房、一九六八年、初出『続日本紀研究』第七卷第一二号、一九六〇年)、以下直木説については全てこの論文による。

(27) 井上光貞「説話集からみた平安朝の民間仏教」(『日本古代の国家と仏教』岩波書店、一九七一年)二〇五頁。
(28) 佐々木虔「八世紀の村落における仏教」(『民衆史研究』九、一九七一年)。

(29) この他に、中井真孝前掲註(4) 著書があげられるが、「寺」と「堂」については直木説を継承し、概略的な記述にとどまっている。

(30) 考古学では、須田勉氏の提唱した「村落内寺院」(須

『日本靈異記』における仏教施設と在地仏教

田勉「平安初期における村落内寺院の存在形態」『古代探叢Ⅱ』早稲田大学出版会、一九八五年)という概念が用いられているが、既に多く指摘があるように(上原真人「仏教」『岩波講座 日本考古学Ⅳ 集落と祭祀』岩波書店、一九八六年。笹生衛「古代仏教信仰の一側面」房総における8・9世紀の事例を中心に)『古代文化』第四六卷第一二号、一九九四年など)、集落遺跡の仏教施設の存在形態について考える際に、「寺院」という概念を用いることには問題があると思われる。本稿では仏教施設の存在形態を重視する立場から、池田敏弘氏によつて提唱されている「仏堂施設」の用語を用いたいと思う(池田敏弘「仏堂施設における瓦塔出土状況について(素描)」土浦市・根鹿北遺跡出土瓦塔をめぐって)『土浦市立博物館紀要』第九号、一九九九年)。

(31) 代表的な論考として、須田勉「東国における古代民間仏教の展開」(『国士館大学文学部 人文学会紀要』第三二号、一九九九年)。同「東国における双堂建築の出現——村落内寺院の理解のために——」(『国士館史学』第九号、二〇〇一年)。笹生衛「村落内寺院」における堂宇建物と仏教信仰」(『野中徹先生還暦記念論集』、一九九三年)。富永樹之「村落内寺院」の展開(上・中・下) (『神奈川考古』第三〇〜三二号、一九九四〜一九九六年)。木村衡「古代の地方山林寺院について」(圭室文雄編『民衆宗教の構造と系譜』雄山閣、一九九五年)、同「地方における古代の仏堂——神奈川県厚木市愛名宮地

遺跡の事例を中心に」（地方史研究協議会編『都市・近郊の信仰と遊山・観光』雄山閣、一九九九年）、「特集・古代中世の山岳寺院」（『考古学ジャーナル』三八二号、一九九四年）、出越茂和「古代石川における山と里の寺」（『杉野屋専光寺遺跡』一九九八年）、林健亮「灯皿型土器から見た仏教関係遺跡」（『出雲古代史研究』第一〇号、二〇〇〇年）、『研究紀要第十八集』（財）千葉県文化財センター、一九九八年）、『仏のすまう空間―古代霞ヶ浦の仏教信仰―』（上高津貝塚ふるさと歴史の広場、一九九八年）、『仏堂のある風景』（しもつけ風土記の丘資料館、一九九九年）等がある。

- (32) 宮瀧交二「古代村落の飲食器」（『立教日本史論集』四、一九八八年）へA論文、同「古代村落の「堂」―『日本靈異記』に見る「堂」の再検討―」（『塔影』本郷高等学校紀要二二、一九八九年）へB論文、同「日本古代の村落と開発」（『歴史学研究』六三八号、一九九二年）へC論文、同「日本古代の民衆と「村堂」」（野田嶺志編『村のなかの古代史』岩田書院、二〇〇〇年）へD論文。

- (33) 宮瀧交二前掲註(32) A論文。
 (34) 宮瀧交二前掲註(32) B論文。
 (35) 宮瀧交二前掲註(32) A論文。
 (36) 太田愛之「古代村落の再編―『日本靈異記』の説話にみえる村落の構造モデル―」（『日本史研究』三七二号、一九九三年）。

- (37) 有富由紀子「『靈異記』に見える「寺」の存在形態」（『日本靈異記の原像』角川書店、一九九一年）。

- (38) 菅原章太「古代の道場について」（『奈良古代史論集』第三集、一九九七年）。

- (39) 鈴木景二前掲註(3) 論文、四二頁。

- (40) 鈴木景二前掲註(3) 論文、三九頁。

- (41) なお、「村堂」以外の「堂」、例えば貴族の邸宅内の「堂」については、勝浦令子「古代の「家」と僧尼―八世紀の貴族層の公的「家」を中心に―」（『日本古代の僧尼と社会』吉川弘文館、二〇〇〇年、初出『日本史研究』四一六号、一九九七年）参照。

- (42) 菅原章太氏による「豊浦堂」についての「日本最初の寺院が「堂」と称呼されていたことに注目する必要があるだろう。豊浦堂にこそ後世の堂、道場の性格や役割が大きく示されている」（前掲註(38) 論文、一三二頁）という指摘は重要である。

- (43) 有富由紀子前掲註(37) 論文、八六―八七頁。

- (44) 直木氏の分類した中の「山寺」については、①「山寺」が「寺」とも記されている事例が見られること（上三五の「平群山寺」、中二一の「金鷲」）、②「山寺」を分類すると、下一七の「弥気山室堂」は、「山堂」に分類しなければならぬこと、の二点から、本稿では狭義の「寺」に含められるものと考えている。「山寺」については稿を改めて考えていきたい。

- (45) 吉田一彦氏は「白堂とは、おそらくは、堂前に跪き、

堂の扉をあけて仏像に直面し、祈願の言葉を申しあげる、という行為であった」と述べられている。(「寺と古代人」前掲註(2) 著書所収、二二三頁)。「白堂」という表現は、『類聚三代格』弘仁九年五月二十九日太政官符に見える。この官符は尼寺に男が入ったり、僧寺に女が入ったりすることを禁じたものであるが、それに加えて僧侶が村里に住んでいることがあり、そのような者は「挙衆白堂咸令懺悔」とし、三回告げても改めないものは還俗にすると記されている。また『平安遺文』一三九号の僧綱牒には「寺之修理」に関することが記され、最後に別筆で「以四日到來、即日白堂已了、就坐之」とある。

(46) 菅原章太氏前掲註(38) 論文。

(47) 『靈異記』には「室」は全部で一・二例見え、その内、上四・一四・二二・中七・三八・下序・二・五・一七の九例は寺堂にある事例であり、全て僧坊を示すと考えられる。また『平城宮発掘調査出土木簡概報』(七)(一九七〇年、八頁)に「山階寺中室自南端第三房」と見え、奈良時代〜平安時代において僧坊が「室」と呼ばれていたことが知られる。

(48) 下二四の「九間大堂」と「七間堂」は、①山階寺の満願大法師や比丘・優婆塞・堂童子が存在すること②僧房があること③文脈、の三点から明らかに「寺」の中の一施設と認められる。

(49) 本稿のテキストは、中田祝夫校注『日本靈異記』(日

『日本靈異記』における仏教施設と在地仏教

本古典文学全集六、小学館、一九七五年)を使用し、適宜他の校注本も参照した。なお、細字・割注は()で示した。傍線部は引用者による。

(50) 鈴木景二前掲註(3) 論文、三九頁。

(51) 中村史前掲註(11) 著書、一一〜一四頁。

(52) 本稿では、『靈異記』説話の中で、『寺』が出てくる説話を「寺説話」、「堂」が出てくる説話を「堂説話」と表現することにする。

(53) 下二六は三宝の物を多く用いて返さなかった田中真人広虫女が、死後半牛半身となって生まれ変わったが、罪報を贖うために三木寺と東大寺に財物や牛馬などを「進入」した結果成仏することができたという話である。この話も、寺物盗用者が負債を牛に転生して返し損ねた事例であり「寺」が牛を所有していたことが窺える説話と考える。

(54) 『靈異記』の牛にかかわる論文として、平野邦雄『靈異記』における牛・馬の原像(『日本靈異記の原像』角川書店、一九九一年)、塩塚恵理香『日本靈異記』における化牛説話―その特徴と外国説話との比較―(『筑紫語文』八、一九九九年)などがある。平野氏は、「牛は…貴族・寺院・富裕な在地豪族が所有し、これらの仏教観からすれば、牛は前世または現世の罪業の応報によって、人の生まれかわったもので、生前の罪を償うために苦役に服する存在と意識されている。」(一一頁)と述べられ、仏教観の問題としている。上田設夫氏

は、「わが国の古代社会において牛が神仏の用に供されるということは、この世ならぬ世界に牛が入ることを意味していよう。そのような牛に前世の業を見出すのは、きわめてわかりやすい論理といえる。こうした牛と社寺との関係が、仏教説話において化牛譚を生みだす機縁となったのである。」(『日本霊異記』における類話の論理」前掲註(15)著書、一〇五―一〇六頁、初出『国語と国文学』第六四卷第二号、一九八七年)と述べられている。

『霊異記』以外の牛に関する近年の研究としては、朝野聖園「古代日本における牛の飼育に関する一考察」(『早稲田大学大学院文学研究科紀要』第四三輯、第四分冊、一九九八年)があり、「馬牧と牛牧の官牧としての整備に差異があったことは『厩牧令』の文言から確認できる。馬に関しては、官牧における飼育・管理が早期に整い、そこから順調に寺院等の国家的な造営事業にも大量に供給されていた。一方牛に関しては、牛牧よりはむしろ献物叙位の対象たる在地富豪層によって飼育され、そこが供給源として機能していたのではなからうか。」(二五頁)と述べられている。

(55) 渥美かをる『日本霊異記』説話の発想と趣向―主として『冥報記』との関係において―(『説林』第一八号、一九六九年)

(56) 勝浦令子氏は、「親子の間での盗みによる家畜転生は『冥報記』に類例が多いが、寺物の窃盗・負債の未済の罪による家畜転生は類例がなく、『霊異記』説話の特徴

となっている。」(『霊異記』にみえる盗み・遺失物をめぐる諸問題」(『日本霊異記の原像』角川書店、一九九一年、一九九頁)と指摘され、また、『霊異記』の話は、ほとんどが「役身折酬」することを前提とした牛への生まれかわりの話になっているところに特徴がある。この特徴の背景の一つは、日本では家畜動物を食用に利用するのではなく、使役に利用することが多かったことによると考えられる。そしてもう一つは、窃盗や負債を賠償する方法として、役身することが多かったことによると考えられる。∴牛の使役と窃盗や負債を賠償する時の犯人や債務者の使役とを結びつけて理解しやすかったといえよう。」(二〇〇頁)と述べられている。梅村恵子氏は「彼らの身近にいる家畜であり毎日休むことなく追い使われる牛の身に生れ変るといことが、彼らにとって最も想像しやすい苦しみとして写ったことであろう。霊異記の描写からは地獄へ堕ちることよりも、むしろ畜生道へ転生する報いの方がより重い冥罰であるような印象を受ける。」(『日本霊異記の悪報譚―日本古代社会における律の実効性をめぐって―』『東洋文化』第六〇号、二〇〇頁)と述べられている。

(57) 禿氏祐祥「日本霊異記に引用せる経卷について」(『東洋印刷史研究』日本書誌学大系一七、青裳堂書店、一九八一年、三二―一頁、初出『仏教研究』一卷二号、一九三七年)では、「墮牛」の部分を「墮中」としてあるが誤りであろう。

(58) 禿氏祐祥前掲註(57) 論文。菊池武『日本靈異記』

仏典考」(『日本史籍論集』上巻、吉川弘文館、一九六八年)。

(59) 禿氏祐祥前掲註(57) 論文では、「墮」ではなく「隨」としているが、『大正新修大藏經』(第五十四卷・辭彙部下・外經部全、八一頁)によれば「墮」が正しい。

(60) 『諸經要集』は『大正新修大藏經』(第五十四卷・辭彙部下・外經部全、八一頁)より引用。

(61) 禿氏祐祥前掲註(57) 論文、三二頁。

(62) 本經である「出曜經」の相当文は、禿氏祐祥前掲註

(57) 論文によれば「生受手形為人所駈駄塩入城」また『羅漢説曰、我弟昔日負君一錢塩価』などの語がある。

(63) 『統紀』靈龜二年五月庚寅条・『三代格』大同元年八月二七日官符・貞觀一三年九月七日官符・『後紀』延暦二四年正月癸酉条など。

(64) 本文には「堂物」とあり表記にズレがあることについては、前述の考察から、下二三の仏教施設は『堂』であるので、恐らく在地において『堂』と呼称されていた仏教施設を、景戒は広義の「寺」と捉え「寺物」と記したと考えることができる。

(65) 田中史生氏は本説話を、「寺の財があくまで寺に帰属するものであって、寺の建立者やその一族さえも、それらを自己の財として寺から切り離して着服できないことを語っている」(『七世紀の寺と「家」』『国史学』第一六九号、一九九九年、一〇一頁) 事例として理解されている

『日本靈異記』における仏教施設と在地仏教

る。

(66) 田中史生前掲註(65) 論文、一〇二頁。

(67) 上田設夫「靈異記説話の構造」(『国語国文』第五三巻第七号、一九八四年)、同「日本靈異記説話と仏典」(『国語国文』第五四巻第八号、一九八五年)

(68) 中三八で、錢を隠していた僧は蛇に転生している。

(69) 『靈異記』下二一では、二つの目盲ひたる女人が蓼原堂を訪れた場面で、「迄于其堂、向薬師仏像、願眼而曰、「非惜我命一。惜我子命。一旦已一人之命。願我賜眼」。

檀越見矜、開戸入裏、向像之面、以令称礼。」と見える。

(70) 近年、下二七と下二八を比較した研究としては、堅田理前掲註(13) 論文がある。

(71) 意宇郡山国郷、榎縫郡沼田郷、出雲郡河内郷、神門郡朝山郷・古志郷などの新造院。

(72) 鈴木景二前掲註(3) 論文、五五頁。

(73) 下二八の原文「而」(E) から「優婆塞」(G) までは完全に判読できるのが前田家本のみであるが、別系統の来迎院本では「其寺」・「内」・「哉」が判読不能であるものの、他は同じであり、真福寺本にも、「文字脱敷」とある。そもそもこの部分が存在しないとすると、文脈的な整合性にかけるため、諸本全てが前田家本を採用していることに従う。

(74) 『靈異記』における「内」の用法については二九例見え、そのうち、上二一の「家内桑林之中」、中四の「小川市内」、下三二の「家内」は堀などの存在を文中から

- 確認することはできない。しかし、それ以外の用例の中では、例えば中一〇で、「一中男」は常に鳥の卵を食べていた為に、現世で火の燃え盛る島の中に入れられるが、その時「走廻島内」と見える。これは後文にて島から助け出される時に、「從籬之外、牽之而出」とあるので、「島」を囲む「籬」があったことが窺える。中一五では、「門」や「堂庭」と記され明らかに囲いをもっていたと考えられる「家」に、法会の導師である「乞者」を請じたとき、「一日一夜、家内隠居」と見える。これは「家」を囲む塀かなにかの内側の空間をさす表現と見るべきである。また、そもそも「内」という字は「口」と入の合字。口は覆、覆ふものは物の外部にあるから、入と合して外より其の内に入る意とし、転じて、入る処、即ち裏の意とし、外に対して内部をいふ。」という言葉であり(白川静著『字通』平凡社、一九九六年)、『靈異記』における「内」も視覚的結界の表現とみて、差し支えないと考える。
- (75) 直木孝次郎前掲註(26) 論文、有富由紀子前掲註(37) 論文。
- (76) 勝浦令子前掲註(56) 論文、一九五頁。
- (77) 勝浦氏は、「おそらくこの場合も、寺院や禪師としては刑罰を加えずに犯人を寺院から追放したと推定したい。」(勝浦令子前掲註(56) 論文、一九五頁)と述べられている。
- (78) 勝浦令子前掲註(56) 論文、一七四頁。
- (79) 直木孝次郎前掲註(26) 論文、三八七頁。
- (80) 宮瀧交二前掲註(32) B・D論文。
- (81) この点に関しては、直木孝次郎前掲註(26) 論文、佐々木虔一前掲註(28) 論文、有富由紀子前掲註(37) 論文など、先行研究によって繰り返し指摘されている。
- (82) 中三四には観世音菩薩の銅像を鑄ることが記されているが、文脈から「村堂」というより持仏堂の如く記されているので、ここでは一応除外して考える。
- (83) 直木孝次郎前掲註(26) 論文。
- (84) 鈴木景二前掲註(3) 論文。
- (85) 中井真孝「共同体と仏教」(『日本古代仏教制度史の研究』法蔵館、一九九一年)三八五頁。
- (86) 『靈異記』の写経説話として、上三〇・中一五・一六・下八・九・一〇・一三・一六などが見られ、いずれも講読供養して写経が完成している。同様に、造仏説話においても供養法会にて説話が終る形が典型的である。
- (87) 鈴木景二前掲註(3) 論文、五五頁。
- (88) 『続日本紀』天平十五年十月辛巳条。
- (89) 鈴木景二前掲註(3) 論文、四二頁。
- (90) 鈴木景二前掲註(3) 論文、五四頁。
- (91) 中井真孝氏は、「奈良時代の民衆仏教の担い手は、れつきとした僧とまったくの俗人との中間にある、いわば「非僧非俗」の仏道実践者の層であった。彼らのあるものは清行・練信のウバソク、あるものは私度の沙弥とよばれ、またはみずから菩薩号を称したのである。」(前掲

註(4)著書、一八四頁)と述べられ、優婆塞と私度僧を同一視するが、少なくとも『靈異記』の中では両者は外見や存在形態において区別されていたと思われる。

(92) 吉田一彦氏は、国史の事例から、法名をもつ沙弥が官寺に居住していたことを指摘されている(『古代の私度僧について』前掲註(2)著書)が、それらは古代国家によって例外的に登用された私度僧の事例であり、『靈異記』に見える村里の『堂』における私度僧の存在形態とは区別して考える必要があると思われる。

(93) 佐藤文子「優婆塞貢進の実像とその史的意義」(『史窓』第五〇号、一九九三年)。

(94) 宮瀧交二前掲註(32) B論文。

(95) 吉田一彦氏は、私度僧の課役の問題という観点から、「『日本靈異記』に見える白度沙弥達について—引用者—」(『日本靈異記』)に見える白度沙弥達について—引用者—彼らの中には遊行の者もいたが、村落に定住する者も少なくなかった。彼らは村落共同体の一員として、他の村人達と生活空間を共にしていた。そうした存在が摩擦なく村内で生活するためには、様々な負担を共に負う必要があったのではなからうか。たとえば、前述の牟婁の沙弥は、村内で宗教活動を行なうかたわら、俗人同様の生業を営んでいたという。そうした存在がただ一人のみ、他の村人と異なつて公の負担をのがれることなどできたのであろうか。彼もまた、他の村人同様、課役をはじめとする様々な負担を負っていたと考える方が自然のように思われる。(吉田一彦前掲註(92)論文、九二

頁)と述べられているが、首肯すべきである。

(96) 吉田一彦氏は、古代日本では、「私度僧尼は多く容認され、あるいは登用されるものもいた、と私は考える。政府は実際に僧尼として活躍しているものに対しては、たとえ身分上疑わしいところがあったとしても、いたずらにこれを辱めることはせず、多く容認したのであった。古代社会においては、今日考えるよりずっと宗教は権威を持つていたのであろう。宗教家は、一般に尊敬されたと見るべきである。法上の身分を云々する以前に、その宗教に対する畏れと尊敬とが存していたのではないか」(吉田一彦前掲註(92)論文、九四頁)と述べられている。

(97) 鈴木景二前掲註(3)論文、四三頁。

(98) 出雲路修校註『日本靈異記』(新日本古典文学大系三〇、岩波書店、二二五頁脚注)

(99) 佐藤文子氏は、「異なる内包をもったべつべつの類型について」(『優婆塞(夷)』)という同一の人称を用いる『靈異記』独特の手法は、当時実にはさまざまなかたちで流布していた話を仏教説話にまとめあげた作者の苦労の跡でもあり、また彼自身の宗教者観の表れでもあるが、このことが優婆塞を反律令的存在というイメージで概括してきた論理的誤謬を引き起す一因となつてきたように思う。「(『日本古代における得度前行者の存在形態』『仏教史学研究』第四四卷・第一号、二〇〇一年、二八頁)と述べられているが、この説は『靈異記』を景戒の作品

論に矮小化しているという意味で認め難い。佐藤氏は上二八の「役優婆塞」や中一九の「利苜優婆夷」を「およそ得度をめざしているとは思われない在野宗教者」と述べられているが、研究史上、既に指摘されているように「一般在俗信者と区別せられた修行者」（二葉憲香「古代における仏教と世俗—優婆塞・優婆夷と在俗信者」『日本古代仏教史の研究』永田文昌堂、一九八四年、三六四頁、初出『民衆と仏教』日本仏教史研究五、一九八四年）という意味で捉えれば、何ら矛盾なく理解することができる。

(100) 佐藤文字氏は「一人前の僧侶になることをめざし、得度前行につとめる俗体の仏教者たちで、日常寺内に住していたり、僧侶に師事して従者として仕えるなどの形態をとる」者について、「寺内優婆塞」という用語を使用されている（前掲註（99）論文、二八頁）。

(101) 竹内理三『奈良朝時代に於ける 寺院経済の研究』（大岡山書店、一九三二年）等。

(102) 須田勉「古代寺院の経済活動—関東のいくつかの寺を中心として—」（『国土館史学』第四号、一九九六年）。

(103) 「共同研究」古代荘園絵図と在地社会についての史的研究」（『国立歴史民俗博物館研究報告』第八八集、二〇〇一年）。

(104) 黒田日出男「古代荘園絵図読解の試み」（『国立歴史民俗博物館研究報告』第八八集、二〇〇一年）六二頁。

（二〇〇二年九月稿）

【付記】

本稿は、二〇〇二年一月に慶應義塾大学大学院文学研究科に提出した修士論文の一部を成稿したものである。また本稿の論旨は、名古屋古代史研究会・三田古代史研究会・歴史学研究会日本古代史部会例会での口頭報告がもとになっている。以上の報告の場においては多くの方から貴重なご意見を頂き、また成稿に際しては、三宅和朗先生よりご指導を賜った。この場を借りて謝意を表したい。

本稿脱稿後、三舟隆之「『日本靈異記』に見える「堂」と「寺」」（『続日本紀研究』第三四一号、二〇〇二年十二月）に接した。三舟論文の結論は、『日本靈異記』の「寺」と「堂」は区別して書き分けられていないというものであり、本稿の結論とは正反対の立場に立つ。三舟説の問題点としては、①確たる根拠なく、和歌山県海草郡野上町所在の「大般若経」に見える「御毛寺」・「御氣院」と「靈異記」下一七の「弥気山室堂」とを同じ仏教施設とされていること、②確たる根拠なく、『靈異記』下一八の「野中堂」と「野中寺」とを同じ仏教施設とされていること、③「寺」と「院」の区別がないことと、「寺」と「堂」の区別がないことを同次元で考えられていること、などの点があげられる。また、三舟氏は、「古代の民衆に「寺」と「堂」の区別が存在していたかどうか」（十八頁）という疑問を呈しておられるが、『靈異記』は決して「古代の民衆」の意識と直結した史料ではなく、『靈異記』における「寺」と「堂」の区分の問題は「古代の民衆」の意識とは別問題なのではないだろうか。以上の諸点から、三舟説はただちに継承すべきではないと考えられる。