

# 日本における舍利伝承の展開

— 敏達紀から『今昔物語集』まで —

寺川眞知夫

## はじめに

本稿は『日本書紀』の馬子関係の伝承から始まる日本の仏舍利伝承の展開を展望しようとするものである。敏達紀の舍利出現と大野丘北塔建立にかかわっての研究は、典拠<sup>①</sup>・考古学・建築<sup>②</sup>などについて歴史学の方からなされ、通史的な研究もある<sup>③</sup>。典拠や史料については参考にすべきものはあるが、伝承の展開に絞ってなされているわけではないので、本稿では『今昔物語集』までの伝承の展開に絞って考察を加えてみたい。

周知のとおり、如来身は常住であるが、衆生を化す方便として釈迦は生滅を示したとされ（宋代沙門慧嚴等依泥疑經加之『大般涅槃經』卷第九「月喻品」第十五）『大正新脩大藏經』卷第十二第六五七頁上）、涅槃後荼毘に付されたが、その遺骨は八つに分配され（『大般涅槃經』卷第二十「高貴德王菩薩品之二十」『大正新脩大藏經』卷第一二第七三七下）、釈迦の滅んだ肉体の一部であったにもかかわらず、仏舍利は常住のものとして信仰の対象となったとする（後秦弘始年仏陀耶舎共竺仏念訳『長阿含經』卷四「遊行經」『大正新脩大藏經』卷第一一九頁中）。

さらに阿育王（在位は紀元前三世紀半）が肉身舍利を得て八万四千の塔を建てたという阿育王塔伝承が説かれ（宋天竺三藏求那跋陀羅訳『雜阿含經』卷第二十三）『大正新脩大藏經』卷第二一六四頁下）、西晋安息三藏安法欽訳『阿育王伝』卷第一）『大正新脩大藏經』卷第五十第九頁下）第一〇三頁中）、梁扶南三藏僧伽婆羅訳『阿育王経』卷第一）『大正新脩大藏經』卷第五十第一三二頁下）一三五頁中）、さらには『法華経』や『大般涅槃經』などの説く舍利信仰の功德の説に支えられながら展開される。日本仏教におおきな影響を与えた後秦龜茲国三藏法師鳩摩羅什奉詔訳『妙法蓮華経』にも、舍利信仰は見えている。例えば、

① 仏、此の夜滅度したまふ。薪の尽きて火の滅するが如し。諸の舍利を分布す。而して無量の塔を起つ。

（序品・『大正新脩大藏經』第九卷五頁上）

② 諸仏、滅度し已りて、若し人に、善軟の心あらば、是の如き諸の衆生は、皆、已に仏道を成ぜむ。諸の仏、滅度し已りて、舍利を供養する者は、万億種の塔を起てて、金銀及び頗梨、車磔と馬腦、玫瑰、琉璃と珠をもって、清浄にして広く嚴飾し、諸の塔を莊校し、或は、石廟を起てて、梅檀及び沈水、木檜并に余材、埴瓦、泥土等をもって、若しくは曠野の中において、土を積みて仏廟と成せば、乃至、童子の戯に、沙を聚めて仏塔を

為れば、是の如き諸の人等は、皆、已に仏道を成ぜむ。若し人、仏の為の故に、諸の形像を建立し、刻彫して衆相を成せば、皆、已に仏道を成ぜむ。或は七宝を以て成し、鍮・石・赤白の銅・白鐵及び鉛・錫、鉄・木及び泥と或は膠・漆・布を以て、嚴飾して仏像を作れば、是の如き諸の人等は、皆、已に仏道を成ぜむ。彩画して仏像の百福莊嚴の相を作るに、自ら、若しくは人をして作らしめば、皆、已に仏道を成ぜむ。乃至、童子の戯れに、若しくは草・木及び筆、或は指の爪の甲を以て、画きて仏像を作れば、是の如き諸の人等は、漸漸に功德を積み、大悲心を具足し、皆、已に仏道を成ぜむ。

(方便品・『大正新脩大藏經』第九卷八頁下)

などである。①は文殊師利の解説で、仏の滅度のとき無量の塔を建てることのできる舍利が得られたという。②は仏の舍利を納めた塔の建立と仏像仏画の制作は多大な功德を積むことになると説き、舍利を祀る塔の建立と造像とを勧めている。造像はともかく、仏の墓としての塔を建立することが功德になるとしても、また無量の塔が建てられたといっても、塔建立のためには肉身舍利が必要であるとすると、後世には常識的にみて建立不可能になる。後代ならずとも天竺以外の地ではやはり肉身舍利の入手は困難であり、まして仏滅後長い時を経て仏教の伝わった、遠隔の地域においてはなおさらである。

中国においても天竺・西域僧による将来を説くか、舍利出現の奇蹟を語る以外、塔を建てるにあたって肉身舍利を得たとはいえなかった。呉へやってきた西域僧康僧会の場合は祈りによって舍利を出現させた(梁建初寺沙門釈僧祐撰『出三藏記集』卷第一三)、『大正新脩大藏經』第五五卷九六頁中、梁会稽嘉祥寺沙門釈慧皎撰『高僧伝』卷第一(『大正新脩大藏經』第五〇卷三二五頁中)と語るほかなかった。慧達の場合は阿育王伝説に支えられて阿育王塔の舍利を発見したと語った(『高僧伝』卷第一三(『大正新脩大藏經』第五〇卷四〇九頁中))のである。

さらに時代が下ってから仏教が伝来した粟散辺土の日本においては、もとより肉身舍利の入手など不可能であったし、阿育王塔の存在など語るべくもなかったのである。<sup>4)</sup>しかし、日本に仏教が定着してくると、康僧会の舍利を祈りだした伝承など仏舍利出現の奇蹟のモチーフを借りながら、舍利出現の奇蹟が語られ始める。その初例が、『日本書紀』敏達天皇十三年是歳条の司馬達等が齋食の上に舍利を得て、蘇我馬子に奉ったという仏舍利出現伝承である。この後に続くのは『日本霊異記』中巻「塔を建てむとして願を発し、時に生める女子、舍利を捲りて産まる縁第三十一」すなわち磐田寺縁起である。これは東国の遠江国の磐田の老夫婦が塔の建立を願いながら果たせないとすると舍利を持った子が生まれ、塔を建てたと説く。これも今昔に受け継がれてゆく(遠江/国/丹生/茅上、起塔

語第二(卷第十二)が、他の舍利伝承は塔の建立を説かない。すくなくとも仏教伝来以後、紀編纂の時までに既に多くの大寺院が建立され、塔も多く建立されていたのであるが。また法華経からしても、靈異記の伝承からしても、日本でも塔は釈迦仏の舍利を納める器としての意味をもつものと認識され、飛鳥元興寺の塔の柱の元からも舍利容器が出土している<sup>(5)</sup>のであるが、塔建立にあたっての舍利入手にかかわる靈驗伝承は、形成されても失われたものか、形成されなかったのか、他に見いだせない。もとより他に舍利出現伝承がないのではない。伝教大師にかかわる舍利出現伝承(仁忠撰『叡山大師伝』〔統群書類従〕第八輯下)、「伝教大師巨唐伝天台宗帰来語」第十〔今昔物語集〕卷第十一)や、加賀国翁和尚の舍利出現伝承(「加賀国翁和尚説誦法花経語」第十四〔今昔物語集〕卷第十三)では、中国の舍利の靈異伝承を受容して舍利出現の靈異を語るが、塔の建立と結びつけない。これらは、水晶などで塔型に造った容器に舍利を納めて堂内や僧房に安置し、礼拝するといった信仰形態とかかわっていたものと想像される。

もとより、靈異譚をとまなわなない舍利がもたらされた伝承もある。崇峻紀の元年是歳条には、

是歳、百済国、使、并せて僧惠総・令斤・惠寔等を遣して、仏の舍利を献る。百済国、恩率首信・徳率蓋文・那率福富味身等を遣して、調進り、并せて仏の舍利、僧、聆照律師・令威・惠衆・

惠宿・道嚴・令開等、寺工太良未太・文賈古子、鑪盤博士将徳白味淳、瓦博士麻奈文奴・陽貴文・倭貴文・昔麻帝弥、画工白加を献る。

とあり、百済から舍利が献られたことが知られる。これがどこの塔に納められたか、靈驗も含めて伝えられるところはない。さらに、鑑真和尚も「如来の肉舍利三千粒」を伝えた(淡海三船撰『唐大和上東征伝』、『今昔物語集』卷第十一「鑑真和尚從震旦渡朝伝戒律語第八」)とか、慈覚大師円仁も唐で「如来舍利」を入手し(『慈覚大師伝』〔統群書類従〕第八輯下)、持ち帰って比叡山の舍利会の契機をつくったと説かれる(源為憲撰『三玉絵』下十六「比叡舍利会」、『今昔物語集』卷第十一「慈覚大師始建楞嚴院語第廿七」、同卷第十二「比叡山行舍利会語第九」)が、舍利の靈驗は語らない。もっとも、ここに慈覚大師の持ち帰った舍利は如来舍利であったというのは問題もある。というのは慈覚大師の『入唐新求聖教目録』には、「舍利五粒(菩薩舍利三粒辟支仏舍利二粒盛白蠟(蠟カ)小舎子并安置白石瓶子一口)〔『大正新脩大藏経』第五五卷一〇八七頁中)とあって、如来の舍利としていないからである。記述には脱字もあるが、同じく『日本国承和五年入唐求法目録』(『大正新脩大藏経』第五五卷一〇七六頁上)にも同様の記事が認められる。

このように、古代においては靈異を伴う舍利出現を語ることに禁欲的であったが、中世になると仏教布教の歴史の蓄積故か、阿育王

伝説に基づく塔出現の伝承も形成される。しかし、この場合も舍利の出現には触れていない。

本稿では、紀に始まる舍利出現の奇蹟を説く伝承とこれに資料を提供した中国の伝承を検討しながら古代における日本の舍利出現伝承の展開を見てみたい。

## (一)『日本書紀』の舍利出現伝承

日本に仏教が最初に伝えられた時には、舍利の提供はなかった。

欽明朝以後、仏教が順調に定着したわけではなかったが、伝承の上で舍利を納めた塔のことが語られるのは敏達紀十三年是歳条で、ここには次のような舍利伝承と舍利を納めた塔建立の伝承がみえる。

(十三年) 秋九月に、百濟より来る鹿深臣、彌勒の石像一軀有り。佐伯連仏像一軀有り。

是歳(十三年)、蘇我馬子宿禰、其の仏像二軀を請せて、鞍部村主司馬達等・池辺直氷田を遣して、四方に使用して、修行者を訪ひ覓めしむ。是に、唯、播磨国にして、僧還俗の者を得。名は高麗の恵便といふ。大臣、乃ち以て師とす。司馬達等の女嶋を度せしむ。善信尼と曰ふ。年十一歳。

又、善信尼の弟子二人を度せしむ。其の一人は、漢人夜菩が女豊女、名を禪蔵尼と曰ふ。其の二人は、錦織壺が女石女、名を恵善尼と曰ふ。馬子独り仏法に依りて、三の尼を崇ち敬ぶ。乃ち三

の尼を以て、氷田直と達等とに付けて、衣食を供らしむ。

仏殿を宅の東の方に経営りて、彌勒の石像を安置せまつる。三の尼を屈請せ、大会の設齋す。此の時に、達等、仏の舍利を齋食の上に得たり。即ち舍利を以て、馬子宿禰に献る。馬子宿禰、試に舍利を以て、鉄の質の中に置きて、鉄の錠を振ひて打つ。其の質と錠と、悉に摧け壊れぬ。しかれども舍利をば摧き毀らず。又、舍利を水に投る。舍利、心の所願の隨に、水に浮び沈む。是に由りて、馬子宿禰・池辺氷田・司馬達等、仏法を深信けて、修行すること懈らず。馬子宿禰、亦、石川の宅にして、仏殿を修治る。仏法の初、これより作れり。

十四年の春二月の戊子の朔、壬寅に、蘇我大臣馬子宿禰、塔を大野丘の北に起てて、大会の設齋す。即ち達等が前に獲たる舍利を以て、塔の柱頭に蔵む。(敏達紀)

これらは、百濟からもたらされた石像によって日本最初の寺を作る話であるが、これに付随して是歳、彌勒の石像を安置して寺を建て、齋会を行った時のこととして、舍利の出現と舍利そのものの奇蹟の話が説かれ、これが十四年条で塔を建立する伝承に繋がられて、塔には舍利が納められたとされる。

舍利を得たのは、日本最初の尼となった善信尼の父、司馬達等で、落慶法要の齋食の上で舍利を得て馬子に奉ったという。公開の席でのパフォーマンスのようにもみえる。事実であったかどうかはとも



かく、もしそうしたことが行われたとすると、渡来系の司馬達等はこうした舍利出現の奇蹟の知識を得ていて、自らそれを演じたことになろうか。彼は刹すなわち塔を作るには収めるべき舍利の必要なことも十分知っていたわけである。後にみるように、この敏達紀十三・四年条に多くの伝承は依拠しつつ、様々な改変を加えていく。その中で、『帝王編年紀』は舍利を入手した者を司馬達等から馬子に変えるものの、ほぼこの伝承を承けている。

ところで、ここに描かれる舍利の靈異を語る以下の三点は、中国の舍利出現伝承に見られるモチーフでもあり、書紀においてそれらを参考にして整備された伝承であったとみられる。舍利出現を含めてここに説かれる奇蹟的現象としては、

一は達等が舍利を齋食の上に得たこと  
二は馬子が達等から奉られた舍利を、試みに鉄の質の上に置いて、鉄の槌で打ってみたところ、質と槌が壊れたけれども舍利は砕けることがなかったこと

三は舍利を水に投げ入れたところ、心の願いにしたがって、水中を浮遊したこと  
の三点があげられる。

このうち、第二の舍利を打った鉄の質と槌が壊れて舍利は傷つくことがなかったというモチーフは『梁高僧伝』の康僧会伝に出るものとされているが、これはやや早く梁建初寺沙門积僧祐撰『出三蔵

記集』卷第一三が取り上げていることも指摘されている。<sup>①</sup>『出三蔵記集』には、

①権曰はく、「吾聞くならくは漢の明の夢に神稱を号して仏と為す。彼の事ふる所、豈、其の遺風に非ずや」と。即ち会を召して詰問す。「何なる靈驗有りや」と。会曰はく、「如來、迹を遷して忽に千載に逾ぶ。遺骨の舍利、神曜方無し。昔、阿育王、塔を起つること乃ち八万四千。夫の塔寺の興ること、以て遺化を表すなり」と。権以って誇誕と為す。乃ち、会に謂ひて曰はく、「若能く舍利を得ば、当に塔を造ること為さむ。其れ虚妄の如くあれば、国にては常に刑有らむ」と。会、七日を期すことを請ひて、乃ち、其の属に謂ひて曰はく、「法の興廢は此の一举に在り。今、誠を至さざれば、後に將に何か及ばむ」と。乃ち、共に静室に潔齋して、銅瓶を以て几に加はへ、焼香し礼して請ふ。七日の期畢りて、寂然として応無し。求めて二七を申すも、亦復た之の如し。権曰はく、「此れ欺誑なり。將に罪を加へむと欲ふ」と。会、更に三七を請ふ。権また特に聴す。会曰はく、「法雲応に被るべきに、吾等感無し。何ぞ王憲を仮りむ。当に死を誓ひて期と為すのみ」と。三七の日暮、猶ほ見はるる所無く、震懼せざる莫し。既に五更に入るに、忽に瓶中に鎗然と声有るを聞く。会自ら往きて視るに、果して舍利を獲たり。明旦、権に呈す。朝を挙げて集ひ観る。五色の光燭、瓶上に照耀せり。権手に自ら瓶を執りて銅盤

に湧す。舍利盤を衝きて、即ち破碎す。権肅然として驚き起ちて曰はく、「希有の瑞なり」と。会、進みて言ひて曰はく、「舍利の威神、豈に光相に直ひて已みならむや。乃ち劫燒の火も、能く焚くことあたはず。金剛の杵も能く壞くあたはず」と。権、鉄槌砧を取らしめて、力士をして之を撃たしむ。砧は槌つに並せて陥むも舍利は異なること無し。権、大きに嗟服して、即ち為に塔を建て以て始めて仏寺有り。故、建初寺と曰ふ。因りて其の地を名づけて仏陀里と為す。是によりて江左に大法、遂に興る。

〔大正新脩大藏經〕五五卷九六頁中（下）

とあり、『高僧伝』も、一部に付加した部分はあるが、ほぼこれを踏襲している。これらは、「仏教を信じない呉の孫権の命で康僧会が六七日をかけて舍利を祈り出して奉ると、孫権は疑いをもって試みに舍利を鉄の砧の上に置いて、力士に鎚で撃たせた。砧は窪んだのに対して、舍利は損なわれることがなかった」という。敏達紀十三年の話はこれと重なる。康僧会伝では偶然でなく祈りによって舍利を出現させているが、当時日本にはこうした僧が居なかったためか、切迫感をともなう舍利入手の必要性を語る必要がなかったためか、書紀はこのモチーフを採用していない。帝王編年紀になると、馬子は聖徳太子に塔建立には舍利が必要だといわれて、自ら祈って舍利を出したとしている。

両者は間違いなく、影響関係にあるとみてよいが、問題はなぜ紀

はこのモチーフを用いたかである。というのは、この康僧会の伝において孫権が舍利を疑い、本物かどうか確かめるために鉄の砧の上に置いて鉄鎚で打つ行為に及んだとするのは、まだこの時点では彼は仏教不信者であったからで、彼の取るに相応しい行動として設定されている。しかし、馬子も権力者であったとはいえ、紀は日本に仏教が伝えられた時、最も早く仏教の外護者となった人物であるとしている。そうしながら、馬子が仏教不信の者と同じ行為をしたと描くのは、何故であろうか。後に見るように、僧の中にも舍利を確かめるために同様の行為に及んだと語られる者も見える（『神僧伝』第五、釈惠祥）から、この記述者が道慈であったかどうか、記述者は意図せずに、単に舍利の靈異を語るために単純に『出三藏記集』等の康僧会伝のモチーフを利用したにすぎないとしても、結果的には、馬子は政策的に仏教を受け入れようとしていたけれども、その実、それはまだうわべだけの信心で、彼はまだこうした不信の行為をとる存在であったのだと描いていることになる。馬子の行為には、そうした意味が浮び上ってこよう。すなわちこの設定であれば馬子は自ずと罰当たりなことをする者として形象されているように見えてくる。ともあれ、このモチーフの導入者の意図は舍利を信じないで試す行為を行った者の不信の様を説きながら、舍利の靈異に焦点を当て、これを際立たせようとするところにあったとみて間違いない。その点で、後の聖徳太子伝関係の舍利の扱い方や後にみ

る伝教大師伝關係の舍利の扱い方とは異なっているといえる。

書紀にみえる他の二つのモチーフは康僧会の伝にはみえない。これも偶然性を語る設定ではないからであろうが、それぞれに必要な応じたモチーフが設定もしくは選ばれているのである。敏達紀十三年の記事では、もとより康僧会伝以外の舍利出現もしくは靈異伝承から、ヒントを得たとみるべきであろう。その依拠した典拠は何であったのか、次にこのことを検討してみたい。

まず第一の齋食上に仏舍利を偶然得る話であるが、漢籍のなかにはこうした例はそれなりにある。それは岑文本にかかわる奇蹟であるが、これを伝える最も古い書物は、唐臨撰『冥報記』である。その中巻に、

中書令岑文本は江陵の人なり。少くして仏を信ず。常に法華經普門品を念誦す。嘗って、呉江に乗船す。中流にして船壞れ、人尽く死ぬ。文本、水中に在りて、人の言有るを聞く。「但、念仏せよ。必ず死なざるなり」と。是の如く三たび言ふ。既にして波に隨ひて涌き出で、已に北岸に著き、遂に免る。後に江陵に齋を設く。僧徒、其の家に集ふ。一の客僧有りて独り後に去る。文本に謂ひて曰はく、「天下方に乱れんとす。君、幸に其の交に類せざれば、終に太平に逢ひて富貴を致さむ」と。言ひ畢りて趨に出ず。既にして文本、食の椀の中より、舍利二枚を得たり。後、果して其の言の如し。(文本自ら臨に向ひて説きて爾云ふ。)

〔大正新脩大藏經〕第五一卷七九五頁上)

といった話がみえる。『冥報記』は唐の永徽年中(六五〇～五五)の成立である。ここには齋食という表現はないけれども、文脈から齋食と読むことができる。さらに同じ岑文本を扱った宋咸淳四明東湖沙門志磐撰『仏祖統紀』(宋咸淳五年(一二六九)成立)の伝には、これを明確にして、「文本、齋に就きて、復た食の椀に、舍利二つを得たり。」(『大正新脩大藏經』第四九卷三六六頁上)とし、齋食に得たとする表現がみえる。『冥報記』のものは、本人が著者唐臨に語ったとしているが、齋食と表記するかどうかの違いであったのである。西明寺沙門釈道世撰『法苑珠林』巻第四十舍利篇には岑文本の伝はみえず、会稽の「安千載伝」があり、ここには、

齋食の上の一つの舍利の紫金色なるを得たり。椎にて打つも砕けず。以て水行す。光明照発せり。

〔大正新脩大藏經〕第五三卷六〇一頁中)

といった表現がみえる。この安千載にかかわる伝承は、他に、唐道宣の『集神州三宝感通録』にもみえ、該当部分は同じく、

齋食の上の一つの舍利の紫金色なるを得たり。椎にて打つも砕けず。以て水行す。光明照発せり。

〔大正新脩大藏經〕第五二卷四二一頁上)

とあって異なる。この時代設定は宋元嘉八年(四三一年)とされておられ、古い伝承ということになる。ただ、『法苑珠林』や『集

神州三宝感通録』は何に依拠したかを示していない。少なくとも正倉院文書には『法苑珠林』や『集神州三宝感通録』の名はみえないから、紀執筆にあたってこれらを参考にした証拠はないが、説話に登場する「宋元嘉八年」にこだわれば、安千載伝の如きが早く成立し、何らかの書物を通して日本にもたらされていたといえなくはない。しかし、この「齋食上得一舍利紫金色」とある表現の「紫金色」は敏達紀の方に欠けている。この伝承には、槌で打っても砕けなかったこととともに、水中を移動して光を放ったことなどの靈異にも触れ、敏達紀に見えた奇蹟の三要素を具えている点で注目される。ただ前者は簡単な叙述であり、後者は書紀の記述とはずれる。したがって、これだけが書紀の表現の典拠になったとはいいがたく、書紀は他にも視野にいれるものがあつたとみてよからう。

第三の要素、舍利を水に投げ入れると、心中の願いのままに水に浮び沈んだというモチーフに関係するとみなされる水中で舍利が動きを見せるモチーフは、先の宋の安千載の他、『法苑珠林』巻四十舍利篇第三十七の晋の「潜董汪伝」の、

①視れば、乃ち舍利、水中に浮沈し、五色に晃昱せり。右に行くこと、三匝。後、沙門法常之を看るに、遂に高四五尺に騰踊し、

常の懷中に投じたり。〔大正新脩大藏經』第五三卷六〇二頁上〕

という表現、宋非濁集『三宝感心要略録』にみえる康僧会が舍利を祈り出す話、建切（初カ）寺縁起ともいふべき「呉王困寺執僧舍利

浮光於鉢上感応」の、

②会乃ち請齋して七日に神を現すことを期す。銅鉢を以て水を盛り、庭中に置きて食を畢ふ。義、乃ち光暉耀す。忽に庭の鉢に鎗然と聲有るを聞くこと有り。忽に舍利見はれ、握宇に明照して、鉢の上に浮かぶ。〔出異録宣驗等記〕

〔大正新脩大藏經』第五一卷八三四頁中〕

という表現、唐道宣撰『統高僧伝』巻第八所収「釈僧妙伝」の、

③舍利を水の鉢に置きて、請乞して行道するに、即ち三枚、相逐ひて水を上るを見る。器を旋りて右行すること七遍、既に満ちて、一時に沈下せり。

〔大正新脩大藏經』第五十卷四八六頁上〕

という表現の他、『集神州三宝感通録』等にも、舍利が水中で動く表現がみえる。ただし、ここには、舍利が祈る者の意志に従って動くモチーフはない。その中で、時代は下るが、『仏祖統紀』が取り上げる白馬寺の仏図澄建立の塔に関わる伝承、

④隆化元年。詔して屋都白馬寺の仏図澄造る所の塔を修して舍利三つを得て、盛るに宝瓶を以てし、広武王謡、水晶の鉢を置きて行道して祈請するに、舍利忽に水面に浮びて、右転すること七匝なり。〔大正新脩大藏經』第四九卷三五八頁上〕

では、舍利の水中での動きが祈請とかかわっているのが注意される。この伝承の時代設定、隆化元年は北斎の年号で西暦五七六年当たる。

これらのうち、①は水中に浮沈して光を放ったとあるが、意のままであるとはしない。②は孫権の話を孫で仏教を弾圧した孫皓の時代に移したものとみなされる、康僧会が銅鉢に水を盛って庭に置き、舍利を祈り出す話であり、水中かどうかわかりにくいところがある。③は舍利が水中で独自の動きを見せたと表現する。そのなかで④は明確に舍利が水中で祈請に応じて水面に浮き出たとあり、紀のモチーフにやや近いといえるが、紀と同じモチーフや表現をもつものは見いだし得ていない。

紀はこうしたモチーフを集めて司馬達等の舍利入手の話を形成・展開したもので、舍利を入手した者が僧ではなく俗人であったとするのは、『冥報記』に近い。

紀の仏教関係記事に道慈が関わったかどうか、日本最初の舍利伝承を馬子にかかわらせて形成しはしたが、そこに別の意図が潜められていたといえなくもないことは、先に指摘したとおりである。この伝承は、その後馬子に関わる独立した伝承としては扱われず、聖徳太子伝の一部として展開されることになる。しかも、多くの伝の場合、基本的には聖徳太子を引き立て、馬子の仏教信者としての頼りなさを印象づける役割を与えられている。

『聖徳太子伝暦』は、敏達紀の十三年条の司馬達等が齋食の上に舍利を得た伝承を記すものの、これを独立した伝承として終え、十四年条の馬子による造塔伝承とは繋げない。そうしてこれに、紀に

は説かない聖徳太子の関与の伝承を加えてふくらませる。すなわち、

（敏達天皇）十四年（乙巳）春二月。蘇我大臣塔を大野の嶽の北に起し、大きに齋会を設く。太子、儀に備へて、臨みて之を觀たまふ。比、要柱を立つるに及びて、合掌して三拝したまふ。左右に謂ひて曰はく、「是は仏舎利の器なり。舍利を置かざれば、則ち、塔と為すこと得ず。釈迦如来、滅度の後、骨舍利を砕き、応感して出したまふ。是に如来、外家に加へたまふ。聖人、豈遠からむや。大臣は舍利を安かず。此の塔必ず仆れむ」と。大臣聞きて舍利を感せむと念ふ。三七日の後、齋食の上に舍利一枚を得たり。大きき胡麻の如し。其の色、紅白なり。紫光四周し、水に浮きて沈まず。半ばを穿ちて居たり。舍利を水に投ずれば、心に願ふ所に隨ひて、水に浮沈す。鍛撃するも砕けず。彌、妙輝を吐く。馬子の宿禰、試みに舍利を以て鉄鎖の中に置き、鉄鎖を振りて打つ。其の鎖と鎚と悉く摧壊せられて、舍利は摧毀せず。大臣、瑠璃の壺に納めて、旦夕礼拝す。舍利、常に壺の裏を旋ること、或は二三と為し、或は五六と為す。定数有ること無し。毎夕、光を吐く。太子臨みて礼拝す。大臣に謂ひて曰はく、「是、眞形の骨舍利為り」と。大臣齋を設けて、塔の要柱の下に安く。云々と、馬子の舍利取得が太子の示唆によるものであったと展開する。ここでは紀より徹底して馬子の仏教信者としての頼りなさを描いているといえよう。すなわち、馬子は仏塔を建立する齋会を大々的に

行いながら、その実、塔が舍利の器であり、釈迦の墓であることを知らずにおり、聖徳太子に指摘されて気づいたとしている。さらに、馬子は自ら舍利を析って出現させながら、それを信じる事が出来ず、自らまたこれが本物かどうか確かめようと、不信の行い、舍利を鉄の鎖と錠で打って確かめているのである。そうして最終的にこれが肉身舍利であることを確認するのは聖徳太子であったとしているのであり、ここでは舍利の霊異と聖徳太子の超人的存在であったことを併せて説こうと意図しているのは明かである。馬子は間違いなく、その愚かしさによって聖徳太子の引き立て役を担わされている。聖徳太子伝であつてみれば仕方の無いことかもしれないが、紀の一面をふくませながら展開したといえる。

この設定は『扶桑略記』の他、『上宮太子御記』などの聖徳太子伝関係書に受け継ぐものがあるが、『三宝絵詞』の聖徳太子伝はこれを取り入れつつも、伝暦十三年条と十四年条を纏め直して、馬子による造塔の部分を次のように語る。

又百済国より弥勒の石の像をもてわたれり。時に大臣蘇我馬子の宿禰この像をうけて家の東に寺をつくりてすゑたてまつりてうやまふ。尼三人をすゑてやしなふ。大臣此寺に塔をたつ。太子の給はく、「塔はこれ仏舎利のうつは物也。釈迦如来の舍利自然にきたりなむ」と。大臣これをきゝて祈るに齋飯のうえへに仏舎利一をえたり。るりのつばにいでて塔におきてをがむ。太子と大臣

と一心にして三宝をひろめむとおもふ。

と語っている。ここでもやはり聖徳太子の関与を語り、馬子が自ら析って舍利を得たとしているが、『三宝絵』の性格からか、舍利を試みに打つモチーフは省かれており、その結果として馬子が愚かしく描かれることは避けられている。これを承けた『今昔物語集』「聖徳太子、於此朝始弘仏法語」第一(巻第十一)になるとさらに省いて、

亦、百済ノ国ヨリ弥勒ノ石ノ像ヲ渡シ奉リタリ。其ノ時ニ、大臣、蘇我ノ馬子ノ宿禰ト云フ人、此ノ来レル使ヲ受ケテ、家ノ東ニ寺ヲ造リ、此ヲ居ヘ(エ)テ養フ。大臣、此寺ニ塔ヲ起ムト為ルニ、太子ノ宣ハク、「塔ヲ起テバ、必ズ仏ノ舍利ヲ籠メ奉ルナリ」。舍利一粒ヲ得、即チ、瑠璃ノ壺ニ入レテ塔ニ安置シテ、礼奉ル。惣テ、太子、此ノ大臣ト心ヲニシテ、三宝ヲ弘メタマフ。(以下略)

『今昔物語集』巻第十一 本朝付仏法

として、一応塔の建立には舍利の必要なことを聖徳太子が発言したことにあつきり触れるだけで、舍利の出現を預言したとする部分も、馬子が舍利を確かめた部分もともに省き、聖徳太子は馬子と協力して塔を建てたとする。またここでは紀の司馬達等が齋食の上にて得たとする伝承と繋ぐこともなく、如何なる事情によって舍利を得たかも説明しない。この時代の聖徳太子の扱いはこの題からも明らかのように、日本の仏教興隆は聖徳太子に始まったとするもので、馬子



の活躍も太子のかかわりの中で説明される傾向にあったことからすると、このように伝暦や三宝絵の説いていた馬子の舍利取得への聖徳太子の関与のモチーフを曖昧化した意図は何であったのかわかりにくいところがある。ともあれ、この聖徳太子と馬子の関係の描き方に今昔の独自性が認められるのである。この時代になると、舍利の数が増大し、塔に納入するよりは、僧の手元に置かれて礼拝の対象されていた時代を反映したものか、そうしたことを窺わせる伝承の一端が次に触れる聖徳太子伝関係の伝承に認められるようになる。

今昔も含めて、後代になってくると、一部を除き、紀では仏教興隆の中心にいた馬子のイメージが薄められ、かわって聖徳太子の仏教興隆への関与が強調されてくる傾向にあり、舍利出現伝承についても、それは認められた。今昔もその流れに沿っていたが、他とはやや異なり両者の協力を説いたところに独自の認識を示したといえる。

## (二) 『日本靈異記』の舍利出現伝承

『日本書紀』の次に舍利出現伝承が語られるのは『日本靈異記』である。靈異記の舍利出現伝承はやや特異である。敏達紀の舍利出現伝承が、中国の舍利出現伝承のモチーフを吸収しながら形成されているのとは異なり、舍利出現伝承の流れに立ちながらも、日本

独自というか靈異記独自のモチーフをみせるのが、中卷第三十一縁の、「塔を建てて将として願を発し、時に生める女子、舍利を捲りて産まるる縁」と題された話である。これは、

丹生直弟上は、遠江の国磐田の郡の人なり。弟上、塔を作らむと願を発し、未だ其の塔を造らずして淹しき年を歴、猶願を果さむと睽みて、毎に懷を軫む。聖武天皇の御世に、弟上年七十歳、妻年六十二歳にして、懐妊して女を生む。左の方の手を捲りて、産生る。父母怪しびて、捲れる手を開くに、彌増に固く捲りて、猶故に舒べず。父母愁へて曰はく「嫗、時に非ずして子を産み、根具はらず。斯れ大きな恥とす。因縁を以ての故に、汝、我が子に生まる」といふ。迺ち嫌み棄てずして、慈び哺育みつ。漸く長大なるに隨ひて、面容端正し。年七歳に至り、手を開きて母に示して曰はく「是の物を見よ」といふ。因りて掌を瞻れば、舍利二粒有り。歎喜び異奇びて、諸人に告げ知らす。諸人衆、喜び展転ぶ。国の司、郡の卿、悉く喜び、知識を引率して、七重の塔を建て、彼の舍利を安みして、供養了はる。今磐田の郡の部内に建立せる磐田寺の塔是れなり。塔を立てし後、其の子忽に死にき。

闍かに知る、願として得ざるは無く、願として果さざるは無しといふは、其れ斯れを謂ふなり。

というものである。この話は、塔建立の願いを叶えさせるために、神異の者が舍利をもたらすという設定である。「塔を建立したいと

願いながら果たせずにいた七十歳と六十二歳の老夫婦が女子を設ける。その子は生まれつき左手を握ったまま開かず、七歳になって手を開いて両親に見せると、そこに仏舍利二粒を握っていた。父母はこのことを近隣に触れて知識を募り、資金が集まったので、仏舍利を納めた念願の塔を建てることができる。その子は塔が建立されると間もなく亡くなった」という。ここにみえる神異の子の出現は、後世の昔話にみえる授け子のモチーフと共通する。神に子を祈る申し子としての一寸法師やこんび太郎などは異なり、老夫婦が特に望んだわけでもないのに異界から、これを助ける授け子を与えられると語るもので、『竹取物語』のかぐや姫や昔話の桃太郎の如きと同じ設定である。

霊異記の中で、こうした神異の者の力で願が成就するモチーフをもつ話としては他に「彌勒菩薩、所願に応じて奇形を示す縁」(下巻第八縁)がある。こちらは授け子の代わりに霊異を示す存在が出現したと語る。すなわち、「近江国坂田郡遠江の里の人が、裕福であった時に『瑜伽論』の書写を志すけれども、まだ実行しないで長い年月を送るうちに家運が衰え、果たせなくなってしまふ。それでも願を果たそうと出家して憂えていたが、ある山寺に籠もっていた時、山内に一本の柴が生い立ち、その柴の枝の皮の上に彌勒菩薩像が化成する。この像に願の成就を祈っていると、聞き伝えた人々が知識となって、『瑜伽論』百巻を書写できる財を喜捨したので、願

を遂げることができ、供養も終えることができた。すると、彌勒の像は消えた」というもので、中巻第三十一縁は異常な赤子の出産、下巻第八縁は菩薩像の化成というふうに変化するが、神異の者が願を成就するために出現し、それを果たさせると消えるという話の構造は両者共通する。当時、こうした枠組みで、多様な霊験が語られていたものかと思わせる。

これらは、基本的には塔の建立や瑜伽論の書写の功德が大きいことを語るものといえる。すなわち、こうした善事の功德が大きいが故に神異の者がこの事業を助けようとして出現したことを語るものであったといえるのである。そうした基本的な考え方においては、敏達紀の舍利出現伝承と性格を同じくするといえる。

この中巻第三十一縁の神の寄せ子である児が手に舍利を握っていたという話は、赤子が手を握って生まれるところに着想したものと見られるが、先行説話には見られないモチーフのようである。ところが、これは後世、聖徳太子伝関係の伝承に転用され、継承される。『聖徳太子伝暦』にはまだ見えないが、『太子伝古今目録抄』(顕真撰、「本奥書云 嘉祿三年応鐘下旬中明於天王寺東僧房書之」)へ圭室諦成『校訂十七条憲法・聖徳太子御伝集』(雑誌「古典研究」第二巻第三号付録 昭和十二年三月)になるとその「舍利事」の条に、

扶桑舍利集に云はく、法隆寺の仏舍利一粒は、白色にして小角豆許の如し。銀の囊に納む。件の舍利は上宮王院の宝蔵に安く。

太子、胎内より掌を拳りて御誕生す。後、尚以て開かず。二歳の時の春、東方に向ひて南無仏と稱へたまひし時、掌の中の右より出し給ふなり。  
(原漢文)

と説く。ただし、『太子伝古今目録抄』と同本とみなされているが、『聖徳太子伝私記』（顕真撰〈藤原猶雪編『聖徳太子全集』第三卷 昭和十九年七月）は、このようには説明しない。こちらの「次御舍利殿内在種々宝物」の条には、

先の御拳の内の御舍利一粒。随時に其の色、黄白に變ず。即ち、神變なり。唯、不信の者有れば、拳の内に見えずと云ふ事云云。

此、不可思議外道也。二卷之伝を以て之を推すトモ、此レ分明に見ユナリ。即ち、二月十五日之朝に、南無仏と唱へたまふ。此、則ち、釈尊入滅の日なり。其の御舍利を表さんと欲ひて、此の日を点じ給ふなり。云々。  
(原漢文)

と説明をしている。さらに「又十二卷伝見之。〈在宇治宝蔵〉」ともある。続く注には、

今、此の御舍利の事は、委細は本蘭記に見ゆ。即ち、彼の記に云はく、「六卷太子伝を引きて曰はく、聖徳太子の拳りたまひし舍利は法隆寺に在り。〈等文〉又、扶桑略記に云はく、太子の拳りたまひし舍利。〈等文〉又、愚悪の輩有りて、法隆寺の御舍利は、拳の内に持したまふ所に非ずと、之に疑ひを成す者有らば、此、放逸不信の甚しきものなり。以下略  
(原漢文)

など見え、これ以前に、聖徳太子が手に舍利を握って生まれたとの伝承が成立していたことが知られる。これはさらに『三國伝記』の聖徳太子伝に受け継がれ、

太子二才ノ御<sub>レ</sub>時、二月十五日、始<sub>テ</sub>向<sub>テ</sub>東<sub>ニ</sub>称<sub>ス</sub>「南無仏」ト、右ノ御手<sub>ヲ</sub>把<sub>レ</sub>ル<sub>ル</sub>自開<sub>キ</sub>玉<sub>ヘ</sub>バ、白色ノ仏舍利<sub>アリ</sub>。今ノ法隆寺ノ御舍利是也。  
(卷第一「第三 聖徳太子事」)

と語られ、このモチーフが利用されている。このように、靈異記中卷第三十一縁の舍利を握って生まれるモチーフは、聖徳太子伝のなかで継承されていく。

ここで注意されるのは、靈異記中卷第三十一縁では、幼児が舍利を握っていたとしたのは、この子の神異性を強調するためではなく、そうした神異の者の助けをえることの出来た丹生直弟上の願の深さ、塔を建立することの功德の大きさを印象づけるものであった。しかるに、この舍利を握って生まれるモチーフが聖徳太子伝の中に持ち込まれると、舍利の靈異よりは、舍利を握って生まれた聖徳太子の超人性を浮き立たせる役割を与えられていることが注意されるであろう。

舍利を手に握って生まれるモチーフは中国の舍利伝承の中では見いだせないのであるが、幼児が塔の建立を願う者に自分のもつ舍利を与えて協力したという話は、『法苑珠林』の四十卷「舍利篇」にみえる。それは、

晋の咸和中に、北僧、安法開、余杭に至る。寺を建立せむと欲ふに資財無し。手索錢に貫きて之を貨とす。年を積みて錢三万を得、市の地に屋を作る。常に索を以て貫き、資と為す。刹を立てむと欲ふも舍利無し。羅の幼き者有り。先に自ら有り。開、求むれども許さず。及た開、寺に至りて礼仏す。幼きを見れば舎利の囊已に座前に在り。即ち幼きに告ぐ。幼き隨ひて来たり見る。喜悅して開に与ふ。共に余杭に寺宇を立つ。云々。

〔大正新脩大藏經〕第五三卷第六〇一頁上

とあり、舍利は不思議な幼児が与えたに見える。幼児の出現の仕方や舎利の与え方は異なっているにしても、幼児が舎利の入手にかかわる点で、靈異記と通うものがある。またこの伝承では塔建立の資金は安法開が自分で調達したと語るのに対し、磐田寺縁起の場合は建立資金については知識の協力をえたと説く点で異なるが、塔を建立したいという個人の強い願いが核になって、不思議な存在がこれを助ける設定も、靈異記とこの伝承では通うものがある。靈異記の中巻第三十一縁の場合、神異の者は塔の建立に縁を結ぶ知識を集めるために出現したとするのは、日本では知識寺や知識経を作っていた現実と、さらにいえば、布教のために様々な知識を募る活動が行われていた現実が存在したためになされた設定であったと思われる。知識は中国にもみえるが、こうしたところに中国の話と異なる面がみえる。おそらく、磐田寺縁起はこうした中国の話の構造を利用し

ながら、日本の授け子的な神異の者の誕生伝承のモチーフを取り込んで形成されたものであろう。

この靈異記の舍利出現伝承は、モチーフは特異ではあるが、このように伝承の構造には似たところがあり、また塔に舍利を祀ることの功德の大きさを説くことを基本とする大きな流れにはきちんと沿っているといえよう。

### (三) 『今昔物語集』の伝教大師舍利取得伝承

今昔には他に二つの舍利伝承がみえる。その一は、伝教大師にかかわる、「傳教大師、巨唐傳天台宗歸り来レリ語第十」〔今昔物語集〕卷第十一〕である。すなわち、その伝記の十二歳に出家した後、比叡山に草庵を造って修行しはじめた時のこととして、

十二歳ニシテ頭ヲ剃テ法師ト成レリ。始メテ、今ノ比叡ノ山ノ所ニ入リテ草ノ菴ヲ造リテ仏ノ道ヲ行フ間ニ、香炉ノ灰ノ中ニ仏ノ舍利出テ給ヘリ。是ヲ見テ、喜ヒテ、「此ノ舍利ヲ何ニ入レテ行ヒ奉ラム」ト思ヒ煩フ間ニ、亦、灰ノ中ニ金ノ華ノ器出テ来レリ。

此ノ器ニ入レ奉テ、昼夜ニ禮拜恭敬スル事无限シ。(以下略)

と語るものである。ここでは灰の中から舍利を見つけ、続いてこれを入れる金の器も見つけた靈験を語る。これは塔を建立する伝承には発展させず、舍利そのものを函に入れたまま恭敬礼拝したと語るのみである。舍利祭祀の功德を説くことを基本としてはいるが、聖

徳太子伝が掌中の舍利のモチーフを採用したところに認められたように、舎利の靈験や功德よりはそうした舎利を出現させた者の不思議な能力を語らために利用したもので、造塔伝承から外れ、個人的な舎利信仰の話として展開したものといえる。

ところが、この伝承は『叡山大師伝』にすでにみえており、ここでは、

即ち（父の）教誘を奉りて叡岳の左脚の神宮禪院に於て、修行懺悔す。未だ数日を歴ず、忽に香爐の中より、仏舎利一粒を出し顕したり。大きき麻の子の如し。又、少時を経て、灰中に於て金花器の一合子を（得たり）。大きき菊花の如し。即ち舎利を盛るに、宛も旧器の如し。頂戴礼拝し、供養恭敬す。多く神異有り。後、他縁に依り、数、礼敬を缺く。裏みて倉の宇に懸く。数日を経歴て、纒、暇時に望みて、舎利を憶念し、囊を取りて開き見るに、既已に漏失したり。恋慕して、啼泣く。鵠林朝の如し。幸い古人に聞くに言はく、「懸けし所の倉の下に、土を掘りて求覓めよ」といふ。心を至して誓願するに、土中より出現す。歡喜し頂戴して、懈倦有ること無し。（『続群書類従』第八輯下四五八頁上）とある。今昔はこの一部を取り出しているようであるが、なぜか全体を取り上げることはなかった。これは、仁忠の撰とされ、彼の生没は不明であるが、最澄の弟子といい、この伝の記事の最後は弘仁一四年六月なので、これ以後の近い時期に撰ばれたとみられている。

これは弘仁一四年をあまり下らない時期の著述であるとすると、ずいぶん古い伝承になるが、この段階では伝教大師が特別の存在であったことともに舎利の靈異をも語っていたが、今昔は舎利の靈異の部分を除いて、伝教大師の超人的な能力だけを強調しようとするものに修正したといえる。

さて、ここにみえる香爐の灰の中から舎利が出現するモチーフであるが、これは今昔の成立よりはずいぶん下って編まれた宋志磐撰『仏祖統紀』卷第二十八に二例見いだせるものである。

① 憑瑀は遂寧の人なり。不動居士と号す。大学登第に由りて、初めて道を禪林に訪ふ。晩年、専ら浄業を崇め、「西方礼文」、「彌陀懺儀」を作る。郷郡に帰り、浄土会を作る。香爐の中より白光天に亘り、舎利応現するを感ず。靖康に兵名山を厄し蔵経多く燬く。瑀、俸資を積み大蔵経を造ること四十八蔵、小蔵四大部は亦、四十八蔵なり。云々

（『大正新脩大蔵経』第四九卷一八三頁下）

② 王闍は、四明慈溪の人なり。無功叟と号す。凡そ禪林の宗旨、天台の教門、洞達せざる無し。浄土自信録を著す。以て三身四土の旨を明す。晩年、専心に念仏し、西に向ひ加跣して化す。異香、室に満つ。龕を焚き舎利を獲る。菽の如きもの百八粒なり。

（『大正新脩大蔵経』第四九卷一八四頁中）

の二話であるが、志磐撰『仏祖統紀』の成立は、宋の咸淳五年（一

二六九年)とされるから、今昔はこの影響を受けているとは言い難い。今昔以前に成立していたであろう最澄が舍利を香爐の灰の中から発見する伝承は、中国説話の影響を承けずに成立したとみられる。ただし、『仏祖統紀』の説話の成立もこれ以前に成立しており、宋に留学した日本からの学問僧を通じてこうしたモチーフが伝えられ、伝教大師伝に組み込まれたとすれば、それなりの影響も想定できなくはない。しかし、叡山大師伝を視野に入れると、やはりこれはこうした中国の同類の伝承のモチーフの影響受けずに形成された伝承であったというべきであろう。

また、『仏祖統紀』を含めて、灰の中から金函が出現するモチーフは中国の伝承には見いだせない。ただ、舍利を入れる函が金函であったとするモチーフは、光を放つ塔の元を掘り出すと、そこに舍利の入った金函を見いだしたと語る伝承にみえる。これは阿育王塔の伝承とかわるものである。すなわち、『高僧伝』巻第十三 興福第八 釈慧達一には、

① 釈慧達。姓は劉、本名は薩河なり。并州の西河の離石の人なり。少くして田獵を好む。年三十一にして、忽、暫く死せるが如し。

日を経て還り蘇りて、備に地獄の苦報を見る。見一の道人を見るに云はく、「是、其の前世の師なり」と。其の為に説法訓誨して、出家せしめて、丹陽の会稽の呉郡に往きて阿育王塔と像を覓めしむ。礼拝悔過して以て先の罪を懺す。既に醒めて、

即ち出家学道し、名を慧達と改めて、福業に精勤す。唯、礼懺を以て先と爲す。晋の寧康中に京師に至る。先には是、簡文皇帝、長干寺にして三層の塔を造る。塔の成りし後、毎夕、光を放つ。達、越城に上りて顧望し、此の刹杪に独り、異色有るを見る。便ち往きて拜敬し、晨夕懇に到る。夜、刹の下に時に光有りて出るを見る。乃ち、人に告げて、共に掘る。掘り入ること丈許、三石碑を得たり。中央の碑、中を覆ひて、一の鉄函有り。函の中に又、銀の函有り。銀の函の裏に金の函、金の函の裏に三つの舍利有り。又、一爪甲及び一髪有り。髪は長さ數尺と申ふ。卷きて則ち螺を爲す。光の色にして炫耀く。乃ち周の敬土の時、阿育王、八万四千の塔を起つ。此、其の一なり。

〔大正新脩大藏經〕 第五〇卷四〇九頁中)

がそれである。これは単に舍利を入れる函として金の函が用いられていたとすにしか過ぎないが、香爐の中に舍利を入れるべき函を見いだすモチーフの成立に示唆を与え得るものではありえた。こうしたことを視野に入れても、この伝教大師の舍利発見の伝承の函の部分は、日本における工夫といえるのであろう。

他に中国の舍利出現伝承のモチーフを用いて形成された伝承としては、『今昔物語集』巻第十三(本朝付仏法)に取り上げられた、「加賀ノ国ノ翁和尚、読誦法花経語第十四」がある。これは、

(前略) 而ル間、和尚、法花経を讀誦スル事隙无クシテ、心ニ



請ヒ願ヒケル様、「我レ、年来、法花経ヲ持チ奉ル。此レ、現世ノ福壽ヲ願フニ非ズ、偏ニ後世爲ノ為也。若シ、此ノ願フ所可叶クハ、其ノ靈驗ヲ示シ給ヘ」ト。而ル間、経ヲ誦ツツレ。時ニ、我ガ口ノ中ヨリ一ノ齒攪ケテ経ノ上ニ落チタリ。驚キテ取リテ見レバ、齒ノ攪ケタルニハ非ズシテ、仏ノ舍利一粒也。此レヲ見テ、泣々ク喜ビ貴ヒテ、安置シテ禮拜ス。其後、亦、経ヲ誦スル時ニ、如此クノ口ノ中ヨリ舍利出テ給フ事、既ニ兩三度ニ成リヌ。然レバ、和尚、大キニ喜ヒテ、「此レ偏ヘニ、法花誦ノ力ニ依リテ、我爲ヲ可得瑞相也」ト知リテ、弥ヨ誦誦不怠ズ。(以下略)

〔今昔物語集〕卷第十三 本朝付仏法)

と説き、法華経誦の時に口の中から仏舍利が出てきたというものである。これは法華経信仰と舍利信仰を重ねたもので、法華経誦の功德を口からの舍利出現の靈異によって保証しようとする意図にもとづいて形成されたものである。併せてこの僧侶の精進をも顕彰しようという伝承であろう。その意味ではこれも舍利そのものの靈異よりは法華経誦の靈驗や僧侶の精進顕彰のために舍利が利用されたもので、『聖徳太子伝暦』以来の方法を継承したものといえる。ところで、『日本古典文学大系今昔物語集』の頭注は、これを食事中に食器に舍利を得た話の類話とみて、今昔第七卷二十八語を例にあげる。しかし、この話は『冥報記』の岑文本の話を訳したもので、先に齋食の上に舍利を得たとする話の類話としてあげたとこ

ろで、本話の類話として扱うには問題がある。では、中国には口から舍利がでたと語るものがないかというところ、これも二例はある。ただし、これらも誦経中ではなく、やはり食事中のこととして語る。

①宋の元嘉十五年。南郡凝の隱衡山の徴不出は五斗米道を奉じて仏法を信ぜず。夢に人の地を去ること数丈にして曰はく、「汝、疑ふも、方に解覺して悟るに及ぶには、旦夕、勤めて半年に至るまで礼仏せよ」といひ、忽に額の下に紫光有るを見ると見る。瑞光の処に舍利二枚を得て、剖擊するも損れず、水行して光出づ。後に食する時、口中に隠れたる齒、吐き出すに光有り。妻と息、又、一枚獲たり。合せて五枚有り。後、又、失ふ。爾を尋ねて又得たりと云ふ。

〔集神州三宝感通録〕上卷『大正新脩大藏經』第五二卷四一頁中)

②釈惠祥。姓は周氏、十五にして出家し、頭陀乞食す。黙して自ら禪誦し、衆と同じく与せず。年十九にして患に染み、三月救療するも微無し。夜中に、宴に坐して歎じて曰はく、「大丈夫なれば本より身を以て道に従ひ、末法の中に、非法を推き伏せむと欲ふ。如何か、此の志、未だ病の為に困する所に従はず。將に曉むとして、一人、長丈余なる有りて謂ひて曰はく、「但、涅槃を誦して愁無くは差えず。且に至りて即ち三日誦すれば便ち瘳ゆ。大業の末、夏中に困りて食する口中に舍利を得たり。弁せずして地に棄つ。輒ち還りて口に在り。是の如くすること

数四。疑ふらくは是れ、真身ならんかと。砧と槌に砕けず。遂に声鍾して衆に告ぐ。白黒咸く集ふ。祥、涕泣して香を焚き、威力を願ひ降す。須臾にして五色の光と異香を放ち郭に遍す。衆覩て希有なりとす。二云々。

〔神僧伝〕卷第五〔大正新脩大藏經〕第五〇卷九八一頁中〕

である。①は五斗米道を信じて仏教不信の者を教化するために、半年の信仰生活の後に、口中から舍利を出したのであるが、『集神州三宝感通録』の成立は、宋代に下る。②は『大般涅槃經』を誦する僧の口中から舍利が出たと語るもので、当面の話に比較的近い。

『神僧伝』の成立は明代とも、清代ともいわれ、一七世紀の始めに下るので、問題がなくてはない。ただし、説話自体の時代設定は隋の大業(六〇五〜六一六)末とされており、これによれば、惠祥伝は何によったか問題ではあるが、これ以前の成立であり、今昔への影響も想定できる。これらの説話にみえる法華經も涅槃經ともに、仏舍利信仰の利益を説くところがあり、こうした伝承形成には相応しい經典であってここに見えるのに相応しい。

ここに見た伝承もヒントを得たという程度のもかもしれないが、日本の舍利出現の靈異を語る伝承は、何らかの形で、中国の仏舍利出現伝承の影響下にあり、それなりの工夫をしつつ伝承の意図に沿いつつ利用されたものであったことは確認できるであろう。

ここまで見てきたところで明らかかなように、今昔の時点までは、

阿育王塔の伝承をふまえた舎利の靈驗は語られていないが、中世にはいつてくると舎利講式なども成立し、日本でも様々な舎利伝承が成立するようであるが、『源平盛衰記』卷第七「近江石塔寺事」には舎利伝承とは繋がらないものの阿育王塔の伝承が見えるにいたる。すなわち、

大江定基三河守に任じて、赤坂の遊君力寿に別て、道心出家して其後、大唐国に渡、清涼山に参たりければ、寺僧毎朝に池を廻る事あり。寂照故を尋れば、僧答て曰、昔仏生国の阿育王、八万四千基の塔を造、十方へ抛給たりしが、日本国江州石塔寺に一基留り給へり、朝日扶桑国に出れば、石塔はるかに影を此池に移し給ふ。故に彼塔を拜せんが為に此池を廻る也とぞ申ける。寂照上人聞給て、信心骨に入、随喜肝に銘じて、墨を研、筆を染、其子細を注しつゝ、震旦にして大海に入たりけるが、播磨国僧位寺へ流寄たりけるも、角やと思ひ知られたり。

などに見える。この伝承では、近江国の石塔寺が阿育王塔であるだけでなく、その影が中国の清涼山の池にまで移り、中国の僧がこれを拝するために池を巡っているなどと語っている。中国の事情をそれなりに知り得る時代ではあるとともに、世の中は混乱した時代ではあったが、日本仏教の独自の展開のなかで、ある種の自信をもった時代であったことを象徴しているのかもしれない。しかし、ここには舎利との関わりはみえないのである。

## おわりに

以上見てきたところでわかるように、日本古代においては、舍利信仰と塔建立の功德を説く法華経が広く受容されたことから想定されるように、事実また塔が多く建立されたように、舍利信仰は塔の建立と連動して広く浸透していったと思われる。しかし、説話の世界では禁欲的であったのか、自信がなかったのか、舍利出現の靈異譚はあまり多く語られていない。その中で、敏達紀の司馬達等の舍利発見や馬子の舍利を試す伝承が、塔建立の功德とかかわらせて、中国の舍利出現伝承のモチーフを受け入れつつ、その先鞭を付けることになった。これは馬子もしくは聖徳太子にかかわる伝承として継承され続け、他の同様の話を誘発したわけではなかった。この他には、『日本靈異記』中巻第三一縁のように、日本の伝承の枠のなかに舍利出現伝承を取り込んで形成されたとみられる話も認められたが、これも塔建立と連動して新たな展開をみせたわけではなかった。この話はまた聖徳太子伝承に取り込まれ、前者とともに聖徳太子の神異性を説くために利用され、展開される。この他、伝教大師などが舍利を感得する話も発見者の超人性を説きながらもお舎利の神異性を説こうとする意図を強く見せていたが、やがて読経の功德によって舍利が出現したといった説話を含めて、舎利の神異性を前提としてこれにかかわる者の超人性を説く方向に主眼が移り、舎利そのものの靈異性を中心に据えて説こうとする話はみられなくなっ

いく。『今昔物語集』もそうした伝承を時代の流れに沿って受け入れやすいように修正しつつ収載したとみられる。

## 【注】

- 1 津田左右吉 『日本古典の研究』下 第四篇第三章（昭和二五年二月）
- 2 景山 春樹 「舍利信仰の変遷」『國學院雜誌』第七八巻九号昭和五二年九月）  
神谷麻理子 「大野丘北塔の舍利安置に関する一試論」〔名古屋女子大学・紀要（人文・社会篇）〕第四七号 平成一三年三月）
- 3 景山 春樹 前掲論文
- 4 景山 春樹 前掲論文  
『法苑珠林』巻第三八に「今惟此神州即是東境。故此漢地案諸典籍尋訪有二十塔。並是育王所造。若更真引。佛法東流已來道俗所造感通者。則有百千。且述育王二十一塔内。逐要感徵。同見聞者略述二十一條。餘之不盡者。」〔大正新脩大藏經〕第五三巻第 五八五頁上〕とみえる。
- 5 景山 春樹 前掲論文
- 6 津田左右吉 前掲書
- 7 景山 春樹 前掲論文
- 8 拙 稿 「武蔵国における外来伝承の受容」注3〔日本国現報善惡靈異記の研究〕平成八年三月）
- 9 山田 昭全 「叡山大師伝」〔群書解題〕第二 昭和三六年十一月）

本稿は同志社女子大学の海外出張補助を得て参加した二〇〇四日本文学研究会

第九届年会（西安外国语学院）における口頭発表、「仏教文学としての説話の展開」の原稿に基づき、舍利出現伝承に係わる部分を中心に資料を補って纏め直したものである。