

「反魂の秘術」から「生活続命の法」へ

— 中世の人造人間説話の変容をめぐって —

はじめに

中世の人造人間説話の中で、際立っているのが「西行於高野奥造人事」（『撰集抄』）の人造人間説話である。西行の「造人」の動機とされるのは、

高野の奥に住みて、月の夜ごろには、ある友だちの聖ともろともに、橋の上にゆきあひ侍りてながめながめ侍りしに、此聖、「京になすべきわざの侍る」とて、情なくふり捨ててのぼりしかば、何となう、おなじ憂き世を厭ひし花月の情をもわきまへらん友こひしく侍りしかば、

である。この「おなじ憂き世を厭ひし花月の情をもわきまへらん友」への恋しさという動機は、『山家集』下雑の

高野の奥の院の橋の上にて、月明かりければ、もろともにながめ明かして、その頃、西住上人京へ出でにけり。その夜の月忘れ難くて、また同じ橋の月の頃、西住上人の許

中村 一基

（二〇〇一年六月二十七日受理）

へ言ひ遣はしける

こととなく君恋ひわたる橋の上にあらそふものは月の影のみ

（一一五七）

かへし 西住

思ひやる心は見えで橋の上にあらそひけりな月の影のみ

という西行の心情の反映だ。西行が、高野山に草庵を結んだのは、久安五年（一一四九）頃だとされている。風雅への傾倒は、歌の贈答によって解消することなく、「おなじ憂き世を厭ひし花月の情をもわきまへらん友」を造るといふ伝奇的世界へと踏み込んでいく。「高野奥」の「橋の上」とは「高野の奥の院の橋の上」であり、そこにかかる橋とは、奥の院玉川に掛かる一の橋である。『撰集抄』が西行作と信じられていた時代は江戸時代までつづく。『撰集抄』の読者は、この人造人間説話をどのように受けとめたであろうか。「西行伝から窺われる経歴とその資質からは、彼は本話の主人公にはおよそ不相応な人物と思われる。」¹⁾というふう²⁾に受けとめたであろうか。西行が骨をもって人を造るといふ話に驚きはあったとしても、「不相応な人物」とは思わなかったのではないだ

ろうか。なぜなら、西行と高野山の納骨信仰との結びつきを、読者が想起しないはずはないからだ。平安末から高野山の納骨信仰が全国に広がっていったという。江戸時代の高野山案内記『野山名霊集』には、高野山納骨の由来について次のように記す。

当山ハ法爾として大日如来の浄土なり、大日は覺王と申て一切仏菩薩の本地なり、故に此仏の浄土には諸仏の浄土悉備て一としてかくることなし、依之衆生の願に隨て、或ハ兜卒或ハ極樂乃至十方無辺の浄土も皆此山中に顕現すへし、然れば骨髮等を当山におさむるは、其人の願に隨て其仏の浄土にくるの意なるへし、仍て古人も高野山は日本の惣菩提所なりといへり（「当山に墓を築き日月牌を立る利益の事」）

「造人」の行われた「ひろき野」は、奥の院の墓原を思い浮かばせる。高野山における納骨信仰の広がり、高野聖の活動があった。研究史的には、西行高野聖説は「西行に高野聖の所業のあったことも事実であるが、それは徳大寺家並びに皇室と西行との特殊な関係範囲のもの」とその活動の範囲についての是正が行われているが、西行が西住の死に際して、高野を下り葬儀に立ち会い、骨を高野に納骨したことが、寂然との贈答歌（『山家集』八〇七・八〇八）によって知られるなど、高野聖西行のイメージは拭いがたい。さらに、「三昧聖」の姿を西行に投影させるならば、この人造人間説話があり得ると読者に思わせる力を持っていたと思う。

反魂の秘術

貴族達の間浸透していた反魂の秘術とは、骨を素材にして人間を造る術である。その点、死者の霊だけを呼び戻す「反魂香」

とは異なる。白楽天の「李夫人」という詩に「反魂香降夫人魂／夫人魂在何處／香煙引到焚香處／既來何苦不須臾／縹緲悠悠還滅去」とあるように、死者の霊は香が焚かれていた僅かな間だけ、その姿を見せると考えられている。この「反魂香」は「又令方士合靈藥／玉釜前鍊金爐焚」とあるように、方士が鍊丹術によって造った香である。「反魂香」は神仙思想にもとづく。ところが、西行の行った「反魂の秘術」では香は「反魂香」として機能することを拒否される。西行が「沈と香とを焚きて反魂の秘術を行ひ侍りき」と述べたのに対して、師仲は「香をばたかぬなり。その故は、香は魔縁をさけて聖衆をあつむる徳侍り。しかるに、聖衆生死を深くいみ給ふほどに、心の出くる事難き也。沈と乳とを焚くべきにや侍らん。」と答える。ここで、注意すべきは、「香は魔縁をさけて聖衆をあつむる徳侍り」と述べているところだろう。香を焚くことで、「聖衆」がやってきた。その「聖衆」は「生死を深くいみ給ふ」者たちだったので、西行の造った人間に「心」を与えることに手を貸すことはなかった、と師仲はいう。「生死を深くいみ給ふ」「聖衆」とは、仏教の菩薩達であろう。そして、反仏教の「魔縁」が「鬼」であった。鬼がやってくることで、「反魂の秘術」は完成するはずだった。「我は、思はざるに四條の大納言の流をうけて、人をつくり侍き。」という師仲の言葉から、反魂の秘術にも流派があることが伺い知れる。おそるべき反魂の秘術の公家達への浸透力である。この秘術を最も受け入れやすい鬼との繋がりを持つ宗教として、陰陽道が考えられる。事実、この説話では、「土御門の右大臣」も反魂の秘術を行っている。多くの公家が、反魂の秘術を行っている以上、「土御門の右大臣」も、当然と言わざるを得ないが、土御門家は周知のように陰陽道の家である。他の貴族達とは、その行為についての立場が異なる。ここで、注目すべきは、その事を際立たせるかのように、人間を造った夜、夢に

「翁」が頭れて、

我身は一切の死人を領せる物に侍り。主にものたまひあはせで、なんぞ此骨をばとり給ふにや

と恨める気色を見せたので、土御門の右大臣は反魂の秘術を日記などに書いておいて、自分の子孫がそれを読んで「霊」に取り殺されることになるのも無意味だと思って日記を焼いたというのである。反魂の秘術は陰陽道の術ではなかったのか。土御門の右大臣が夢で見た「翁」が、自らを全ての死者を統括する存在と述べている点、さらに土御門の右大臣の異常なほどの恐れから、泰山府君と考えられる。田中久夫によれば、平安時代、身体の形が残っている白骨は凶癘魂が付着していると信じられ、そのような白骨に対峙したのが陰陽師であるという。では、「西行於高野奥造人事」という話が、そのような白骨観のもとに本当に成立したのだろうか。西口順子によれば、平安貴族の間でも、かならずしも骨が不浄とのみされていなかったという。その例証として、西口は『小右記』長和五年（一〇一六）六月十九日条の、人骨が出土したため、金峰山参詣の精進を中止すべきかについて、藤原実資が藤原道綱に問われたのに対して、「又骨すでに湿気有らば、もしくは三十箇日内の骨か、白骨というべからず」と答えたという記録をあげる。この記録は、白骨であれば、精進を続けて参詣してもよいのだが、湿気があればいけない。つまり、白骨といえるのは湿気がなくなつた骨で、時間的には三十日以上を経過したものをいい、白骨であれば穢にはならないのだと解釈される。田中の言う凶癘魂の付着した骨が、白骨化してもバラバラになることもなく連なっている骨であるとするならば、「ひろき野に出て、骨をあみ連ねてつくりて侍りし」とか、「廣野に出て、人も見ぬ所に

て、死人の骨をとり集めて、頭より足手の骨をたがへでつづけ置きて」といった描写からは、連なる白骨のイメージはない。むしろ、散乱した骨のイメージの方が強く、凶癘魂説は受入れ難い。むしろ、この説話で、注目すべきは、霊魂だけでなく、遺骨までも泰山府君の統括とされている点であろう。中国流に言えば「魄」の統括である。

白骨という磁場

『撰集抄』「西行於高野奥造人事」では「白骨は単なる物であり、材料である。造られた人も人形である。」という一面もあるが、「反魂の秘術」を骨を材料に行うという面を考えたとき、「霊魂の依代としての『骨』という觀念のレベル」も働いていると思われる。ただ、問題なのは、この「反魂の秘術」を、濫澤龍彦のように、「魂気天に歸し、形魄地に歸す」（『礼記』郊特牲篇）という觀念に基づいたものとして「西行が拾いあつめた死者の骨は、まさしく地上に残つた魄であつて、反魂の秘術は、この魄から脱け出した魂を呼びもどす術と考えることができるだろう。」と断定してよいかということである。確かに、形態的には、骨を依代にした招魂再生なのである。ただ、この説話においては、散乱した骨がなぜ高野山の廣野にあったのかが問題になる。やはり、ここでは高野山納骨の風習を無視することはできない。則ち、高野山の廣野に散乱した骨は穢れた骨ではなかったということが重要なのだ。骨が不浄ならば、空海の廟所奥の院に清浄の地に、納骨が行われることは理解できない。西口によれば、高野山納骨についても葬送後一定の期間をへて、骨が清浄とされることで、聖域への納骨が可能となるとの予測は、白骨を穢と見ないところに成り立ち、白骨が遺骨崇拜の対象になったのは舍利信仰の流布による

という。さらに、西口は「舍利への信仰が、開山や高僧の墓所や遺骨への信仰をともなっていたことは、ほぼまちがいないであろう。まず、弟子たちのなかで礼拝の対象とされ、遺骨の聖性はたかまった。それが普遍化されたとき、骨はもはや穢とはみなされなかった。むしろ遺骨は仏とおなじく礼拝すべきものとなった。」と述べ、高野山奥の院弘法大師御廟で、空海の遺骨が拝され、浄土に導く機縁となっていたこと、人びとの骨は、開山の周辺に加わることによって清浄性を獲得したことを論証している。遺骨崇拜の発生に関わる重要な論証であろう。ただ、「西行於高野奥造人事」における白骨は遺骨崇拜の対象ではない。単純に、遺骨崇拜の対象としての白骨ならば、浄土往生のための高野山納骨の動きにそったものであり問題ではない。山折哲雄はこの時代を「死穢過敏感」からの転換期」ととらえ、遺骨に対して二つの観念が共存した事に注意を促している。それは、「遺骨の保存」と「遺骨の尊重」という二つの観念である。さらに、「遺骨の尊重」という観念は遺骨にたいする祭祀をともなうのにたいして、遺骨の保存はかならずしもそれをとまわらない」と相違点をあげ、原理的な相違を「靈魂の依代としての『骨』という観念のレベル」と「遺骨そのもの」にたいする崇拜、すなわち骨フェティシズム」と捉えた。西行の行った「反魂の秘術」は、確かにこの意味では、「魂降し」(「シヤマニズム」)である。ただ、「死者は再び〈この世〉に現れることとなる」と言っても、その「死者」とは魄を媒介にした死者の靈魂のことであり、すなわち、招魂再生とは厳密に言えば、靈魂の再生であり、靈肉の再生を目指したのではない。日本には白骨・魄の観念が成立しなかったのだ。平安時代に「完全なる死」と「不完全なる死」という二つの死の観念が存在している。「完全なる死」は穢れではなく、「不完全なる死」は穢れである。その事を象徴的に示しているのが、平安貴族の「骨は死穢だが、

白骨は清浄である」という観念ではなかったか。同じ骨でも、湿気の有無・三十日を経過しているか否か、という条件次第で、その骨の淨穢が決定した。この条件は生命との関わりを意味する。即ち、「不完全なる死」とは、生命を引きずっているものである。骨は生命現象の消滅という条件を満たしたとき、靈魂の依代という資格を獲得できるという観念があるのではないか。白骨とは「虚体としての骨」と認識された骨であり、靈魂の依代としての骨としての資格を得た骨である。そして、おそらく、ここに日本に魄の観念が定着しなかった秘密が隠されているのではないか。それは、遺骨崇拜という現象が魄の観念に基づかず、靈魂の観念に基づかざるを得なかった原因と関連しよう。平安末期、骨は「淨穢を転移する媒体」という観念が成立していたのだ。白骨と舍利信仰との融合が、その事を顕著に示しているよう。そして、この説話の舞台である高野山に納骨信仰が定着していくのも、この時代である。そして、「西行於高野奥造人事」という説話が、興味深いのは、死人の骨で人を造るという骨による「反魂の秘術」(『撰集抄』)の思想的水脈の深さであった。久保田淳は次のように指摘する。「骸骨、白骨は無常の思いを掻き立てる一方では、生への執着をも呼び覚ます。たとえば、一休のごとき高僧は、あたかもレントゲン写真のように、美女の身体を透視してその白骨を見ることが可能であるかもしれない。しかし、説話の語り手は白骨を目の前にして、その生前の美しかったであろう身体を思い描く。」と。我々は「西行於高野奥造人事」の西行が、まさに、「無常の思い」と「生への執着」を兼ね備えた人物として造形されていることを知る。前述したように、西行が主人公であることについては、小林は「西行伝から窺われる経歴とその資質からは、彼は本話の主人公にはおよそ不相応な人物と思われる。」としながらも、編者がこの話を『撰集抄』の中に加えることに違和感を覚えなかった背

景として、「直談物の中にも人造人間説話が採られていることに通じる認識、つまり人造人間話は生命体の創造話であり、延命や蘇生の実現が仏教者の役割の一つであることからすれば、生命創造話もまた仏教関係話の範疇に入るべきものとして扱って差し支えないという判断があったのではあるまいか。」と直談物の中の人造人間説話との関わりから推測した。その推測に影響を与えたのは、広田哲通が紹介した『法華経直談鈔』に見える「離婆多の話」であつたが、それは、小鬼が手足を抜かれた離婆多の死骸に、別の死骸の手足を繋ぎ、呪術で生き返らせるという話である。まさに鬼の「反魂の秘術」である。蘇生した離婆多は、「仮和合」と呼ばれたという。そして、『法華経直談鈔』によれば、「仮和合」とは「法界ノ五大、仮リニ和合シテ人トハ成ル也。我レト云フモ人ト云フモ別ニハ有ルベカラザル唯一ノ五大也云々」と解説しているという。確かに、小林の言うように「人間新造の話はその生成原理を説明するために例示されたもの」であろう。この「仮和合」は〈五蘊仮和合〉とあって、仏教では身体と心は、色（かたち）・受・想・行・識（こころ）の五つの要素である五蘊が仮に集まって構成されると考える。密教では五大、すなわち地・水・火・風・空の五つの要素として説かれる。藤井正雄によれば、〈五蘊仮和合〉の考えは死によって五蘊は離散する運命にあるのであつて、仮りの存在体である身体そのものに重きをおくものではない考であるという。では「西行於高野奥造人事」における西行はどうか。いろんな骨を集め人間を造るという意識には、確かに、或る特定の身体・遺骸に対する執着はない。朱雀門の鬼には、美女を造るという目的があつたので、「諸々の死人の良かりし所どもを、取り集め」〔長谷雄草紙〕だが、西行は骨を選択することはない。しかし、小林の言うように、〈五蘊仮和合〉を成り立たせている「人間存在の実相を虚仮視する観点」も明確ではない。

ただ、そうだからといって、「人間製造への強い工作的関心という、やや珍奇な興味に傾いたまま直談物の説示性からは遠いものに終わっている」と言い切れるだろうか。小林は、さらに、「そこそこそ伝承をそのままに伝達するというだけではない、創作性の濃厚な説話を少なからず含む『撰集抄』の編纂者のもう一つの面目があつたのかも知れない。」と、『撰集抄』編纂者の積極的な説話化への取り組みをみている。その見方も可能であろう。ただ、西行が正確な人造人間の造り方を学びながら、「よしなしと思ひかへして、其後はつくらずなりぬ。」「無益のわざと覚え侍り。」と、「人間製造への強い工作的関心」から離れたという事をどう読むのか。「人間存在の実相を虚仮視する観点」の復活とは思えないのだが、「反魂の秘術」とスタンスをとる西行が、そこに描かれていることには間違いはないのだ。ここに、何を読むか。溢澤龍彦は、

おそらく、神のみに許された人間創造の事業を纂奪しようとする、人造人間造出の野望に伴う宿命的な不吉の匂いを、おぼろげに感知したのである。神の創造の秘密を盗む行為に、なにか悪魔的なものを感じたのである。本人（あるいは説話の作者）がはっきり意識していたかどうかは疑問であるが、それは一種の形而上学的な不安といつてよいであろう。

と「一種の形而上学的な不安」を読む。西行が造つた人造人間を失敗であると判断した、最も大きな理由は「すべて心も侍らざりき」げにも、人は心がありてこそは、声はともかくにも使はるれ。「心のなければ、ただ草木と同じかるべしと思へば、人の姿也。」「聖衆生死を深くいみ給ふほどに、心の出くる事難き也。」と心の不備であつた。『長谷雄草紙』では「百日過ぎなば、真の人

になりて、魂定まりぬべかりけるを」と魂であるのに、なぜ、「西行於高野奥造人事」では「反魂の秘術」と言いながら、魂ではなく心なのであろうか。私は、そこに、仏教的な道心、発心という言葉が象徴するように中世が心重視の時代だったこと、さらに、日本での魂魄観の不在とが関連している事態を考えたい。

朱雀門の鬼

仮名草子『安倍晴明物語』において、芦屋道満に殺された安倍晴明を、師の伯道上人が晴明の埋められた塚の前で復活させる場面がある。

伯道、直につかに行てミれば、上に柳をうへたり。伯道すなはち、柳をほり、草を引すて、土をうがちてミるに、十二の大骨、三百六十の小骨、みなはなれて、四十九の皮、九百分の肉。十二の脉ハ、朽爛てなれたり、伯道、これを一所にあつめて。生活統命の法を、おこなひ給ひしかば。晴明、夢のさめたる心ちして、もとのすがたとなりて、よミがへりたり。

安倍晴明は実体として蘇るのである。まさに、復活するのである。「西行於高野奥造人事」との相違点は、まさにそのことによる。すなわち、肉体の構成物（大骨、小骨、皮、肉、脉）を集め、生活統命の法を行うのである。その法は、断るまでもなく陰陽道における「反魂の秘術」となっている。この「反魂の秘術」は「人の骨をとり集めて人につくりなす」のではない。同じ人間を復活させるのである。その為に必要なのは、その人間自身の大骨、小骨、皮、肉、脉なのである。ここには、鬼の「反魂の秘術」に感

じた神秘感はない。むしろ、医学的とも言える合理的な思考があらわである。この変質を招いたのは何か。ここに、『撰集抄』よりも、百年ほど後の成立だと言われている絵巻『長谷雄草紙』を『撰集抄』「西行於高野奥造人事」の「鬼の、人の骨をとり集めて人につくりなす例」と、中世後期〔安倍晴明物語群〕に描かれた陰陽師の「生活統命の法」との間に置く。その内容は、要約すれば、朱雀門で、長谷雄と鬼が、全財産と絶世の美女を賭け双六の勝負を行うが、長谷雄が勝ち、美女を手に入れる。鬼との約束は百日間、女と契つてはならないということ。もし、約束を破れば、失望する結果になるだろうということだった。が、鬼の忠告を無視して、八十日を経て長谷雄は女を抱く。その結果、「女、水になりて流れ失せにけり。」というように、女は水となって溶け去ったという話である。絵巻の末尾に、鬼の正体、女の正体が、次のように明らかにされる。

この男は朱雀門の鬼なりけり。女といふは、諸々の死人の良かりし所どもを、取り集めて人に造りなして、百日過ぎなば、真の人になりて、魂定まりぬべかりけるを、口惜しく契を忘れて、犯したる故に、皆溶け失せにけり。

その鬼は「朱雀門の鬼」であったとされる。ここには、鬼が反魂の秘術を行うという思想の継承がある。ただ、「諸々の死人の良かりし所どもを、取り集めて人に造りなして」が、「人の骨をとり集めて人につくりなす」法と同じかということだ。小松和彦は『「良かりし所ども」とは、おそらく、生前に美女であった者の欠損のない骨、ということであろう。』と同じに考える。しかし、『長谷雄草紙』とはほぼ同時代の成立と思われる狛朝葛の『統教訓抄』の中の類話では、「件ノ女ハ鬼死人ノ肉共ヲ切集天以テツクリタ

リケルナリ」とある。ここには、すでに中世後期に現れた「生活続命の法」へと移行していく解釈が見られる。小松は、両者を比較して、

いずれの伝説も、長谷雄や西行の伝説に見られるような、暗さや怪奇さは薄れている。これは鬼の秘術が宗教者の秘術へ、骨から新しい人を作る秘術から骨になった人間を再生させる秘術へと変化したためであるが、同じ信仰伝統から生まれたことを充分にうかがわせる伝説である。²⁸⁾

と述べているが、我々の文脈において確認しておきたいのは、なぜ、そのような変化が起きたのかという点である。それは、骨(魄)の靈魂の依代としての神秘的な力よりも、肉体の構成要素(骨・肉・皮・筋)の集合という、即物的な觀念が有力視される時代へと入っていった事を証明するのではないか。単純に「同じ信仰伝統から生まれた」ということで纏めてしまうことに同意しかねるのは、「鬼の秘術」から「宗教者の秘術」への変化の意味が大きいと思うからである。その変化は、既存の宗教体制に対しての反秩序・反体制の術であったものが、宗教的体制に取り込められたことを意味するからである。これは、大きな変化である。反秩序・反体制的存在である鬼と秩序・体制を護持する存在である陰陽師へと秘術の実行者が変化したのである。説話では朱雀門(羅城門と置換可能)は鬼の住処である。それらの鬼は風雅を解する鬼として説話に登場する。『撰集抄』には都良香が朱雀門のほとりで詩の上の句を詠み、下の句を打案じていたとき、門の上から赤鬼が下の句を付けたという話がある(第三 朱雀門鬼詩事)。「江談抄」「十訓抄」ではこの舞台が羅城門となっていて、その事から、朱雀門と羅城門とが同義的に把握されていた事が了解され

る。さらに紀長谷雄と鬼との関わりという視点から、『今昔物語集』巻二十四には紀長谷雄が月の明るい夜に、朱雀門の楼上に「靈人」をみた話が注目される(「北辺大臣と、長谷雄中納言との語 第一」)。こうして、『長谷雄草紙』の説話的背景が浮かんでくるが、「鬼の秘術」の視点からどうしても見逃すことが出来ない説話が、芥川龍之介が「羅生門」の典拠にした『今昔物語集』巻第二十九「羅城門登上層見死人盗人語第十八」であろう。その説話は、羅城門の上層で、若い女の死体から髪を抜く老婆とそれを見た盗人とのやりとりを描いたものだが、なぜ、上層に死体があったかという疑問に答えるように、

然テ其ノ上ノ層ニハ死人ノ骸骨ゾ多カリケル。死タル人ノ葬ナド否不為ヲバ、此ノ門ノ上ニゾ置ケル。

と記されている。芥川は「門の上の楼へ上る、幅の広い、これも丹を塗った梯子が眼についた。」(「羅生門」)と描写するが、実は「門ノ上層ニ和ヲ搔ツリ登タリケルニ」(「羅城門登上層見死人盗人語」)とあるように、門には梯子はなかった。盗人はよじ登ったのだ。この梯子の有無は大きな差異だ。では、なぜ、わざわざそんな不自由な思いをしてまで、人々は門の上層に死体を棄てたのか。芥川の言うような、荒廃を象徴する現象ではなく、特殊な空間と意識されたからではないか。深沢徹によれば、梯子が掛かってないということは、上層は人間の立入りを拒絶する無意味な空間であり、それ故に楼上空間は底知れぬ力を秘めた聖なる場所でもあったという。さらに、鬼との関わりについては「鬼」とは、意味不在の楼上空間そのものであり、だから、その空間は「抑圧された無意識の領域や、母胎内の未成の空間にも通ずる、混沌とした異世界」なのだ²⁹⁾と説く。そのような視点を獲得すれば、

「鬼が造った美女（『長谷雄草紙』）」とは、楼上空間そのものが現出させた（非在の美女）と考えられる。では、死者が遺棄される楼上空間はなぜ現出したのか。深沢の言うように、羅城門、朱雀門の門前で行われた大祓の儀礼による様々な穢れや災いが、楼上空間に封じ込まれたとするならば、楼上空間こそ他界への通路と意識した平安人の行為が、楼上空間への死体遺棄だったことになる。

「溶解」という罰則

「西行於高野奥造人事」と『長谷雄草紙』には、後の人造人間の話にはない「禁忌―違反―罰則」の構造が働いている。師仲の言葉によれば「それとあかしぬれば、つくりたる人もつくりたる物もとけ失せ」という。即ち、タブーを破った者には死が襲うのだ。では、なぜ、身の危険を犯してまで人を造るという説話が出来たのか。内裏のなかを、本物の公家に混じって人造人間の「卿相」が歩き回っている事態は異常であり、説話ではその事は公家達の間では暗黙の了解事項であったことが伺える。系図外の公家のグループを認めていた貴族の意識は明らかにされていない。西行が師仲から、造り方の正しい方法を聞きながら、「よしなしと思ひかへして、其後はつくりずなりぬ。」と、人を造ることを放棄した気持ちには、異常さに慣れている貴族社会へのおぞましさも予測される。さらに、泰山府君の怒りとそれを恐れた土御門の行為を知ったことで、「無益のわざ」と覚えた、ということにその事を感じる。その意識に仏教的な身体観があったかという、はなはだ疑問だ。久保田淳はこの話を造った人物として「医書や医道に関する知識を有する人物」と想像する一方で、「通常無常の念を強く喚起せしめずにはおかない白骨を話題に上せながら、いささ

かもそのような口吻が窺えないこの説話者」を「白骨を扱い馴れている出家者」ではないかとも想像する。具体的には「邪法、外法とされる茶枳尼天の修法などに携わった出家者にとっては、髑髏・骸骨は無常の観念を掻き立てるよりは、祈禱のために欠くべからざるものであった。」と茶枳尼天の修法などに携わった出家者を想定している。そのような出家者として考えられるのは、真言密教の一派で、髑髏を本尊とした真言立川流であろう。作者の特定は不可能だとしても、密教・陰陽道に通じた知識人に間違いはないだろう。さて、「西行於高野奥造人事」の最後で西行が「反魂の秘術」を「無益のわざ」と深く感じたことと記す一方で、

たゞし、呉竹の二子は、天老と云鬼の、潁川のほとりにてつくりいだせる賢者こそぞ申伝へたるなれ。

と、「呉竹の二子」が鬼によって造られた人造人間であると記するのはなぜか。小林保治によれば、「呉竹の二子」とは「孤竹の二子」と呼ばれた伯夷・叔斉を指すという。賢者が、「反魂の秘術」によって造られた人間であるという伝承を付加したところに、この「反魂の秘術」を「無益のわざ」に解消してしまわない心意が働いていると思われる。それが、古代中国の「死者再生」意識の肯定的受容だとすれば、作者像に儒学的素養を持つ学者を思い浮かべることが可能であろう。いずれにしても、密教・陰陽道さらに儒教にも通じた中世知識人達のなかで、鎌倉時代から室町時代という時代の変遷が、神秘主義から合理主義への接近を引き起こし人造人間説話の変容に影響を与えたと読むのは読み過ぎであろうか。

注

- (1) 小林保治『西行と反魂術』再説（今成元昭編『仏教文学の構想』新典社研究叢書九九、平成八年）二五三頁。
- (2) 五来重『高野聖』（角川書店、昭和五〇年）。
- (3) 『山家集』（新潮社、古典集成）後藤重郎解説。
- (4) 田中久夫『仏教民俗と祖先祭祀』第五節「平安時代の葬送習俗―骸骨の怪異について―」（永田文昌堂、昭和六一年）二五九頁。
- (5) 西口順子『女の力―古代の女性と仏教―』第二章「骨のゆくえ」四「開山の周辺」（平凡社、昭和六二年）九三頁。
- (6) 久保田淳「骸骨の話」（『文学』季刊第二巻・第一号）一〇一頁。
- (7) 山折哲雄『死の民俗学』第一章「死と民俗―遺骨崇拜の源流―」（岩波書店、平成二年）五三頁。
- (8) 澁澤龍彦「悪魔の創造」（『思考の紋章学』河出書房、昭和六〇年）一七八頁。
- (9) 西口順子、前掲論文、九〇頁。
- (10) 同上、九六頁。
- (11) 山折哲雄、前掲書、五三頁。
- (12) この点については、岩本通弥に「魂魄の魄という観念のない日本において、かつて遺骸や遺骨は、このようにさほど重んじられるものではなかった。」（岩本通弥編『覚悟と生き方』第五章「死に場所」と覚悟」筑摩書房、平成一年、一九八頁。）という指摘がある。
- (13) 久保田淳、前掲論文、一〇二頁。
- (14) 小林保治、前掲論文、二五三頁。
- (15) 同上。
- (16) 広田哲通「人造人間の説話と論理―生と死のはざまにて―」（『叡山の和歌と説話』世界思想社、平成三年）。
- (17) 小林保治、前掲論文、二五四頁。
- (18) 藤井正雄『骨のフォークロア』（弘文堂、昭和六三年）一〇八―一〇九頁。
- (19) 小林保治、前掲論文、二五四頁。
- (20) 同上。
- (21) 同上。
- (22) 澁澤龍彦、前掲書、一七六頁。
- (23) 『假名草子集成』第一巻、東京堂出版。
- (24) 『日本絵巻大成』第一巻。
- (25) 小松和彦「反魂の秘術」『長谷雄草紙』をめぐって（『NHK人間大学』『日本人と異界』平成五年）一八頁。
- (26) 同上、二三頁。
- (27) 深沢徹「羅城門の鬼、朱雀門の鬼―古代都市における権力産出装置としての楼上空間―」（『中世神話の煉丹術』人文書院、平成六年）四七頁。
- (28) 久保田淳、前掲論文、一〇〇頁。
- (29) 同上。
- (30) 同上。
- (31) 小林保治、前掲論文、二四九頁。