

日本〈仏舍利〉信仰史

はじめに

日本において、《遺骨》はどのような思想的な意味の中に置かれたのか。そのことを考える視点として、釈迦の遺骨（＝仏舍利）に焦点を当ててみる。このことを考えることは、仏教をめぐる《聖遺物信仰》を考えることでもある。仏像が《偶像崇拜》を象徴するように、仏舍利は仏像以前からの《聖遺物信仰》の象徴であった。その意味で「舍利信仰は仏教のもっとも根源的な信仰の姿を伝えている」（内藤 榮、「仏舍利と宝珠」展概説）、奈良国立博物館編『特別展「仏舍利と宝珠―釈迦を慕う心―」、二〇〇一年、一七二頁。本稿の基本的な構成・趣旨は、この概説に沿っている。）仏舍利を納める仏塔とともにアジアへ広がった。遺骨の聖性は釈迦に限定された特殊なものだったのか。《遺骨》は舍利信仰と接触することで、聖性への契機を掴んだのでないか。山折哲雄氏は仏教と結びついた舍利崇拜は、上層階級に受け入れられ、漸次一般に浸透していったが、「あくまでも「仏」という特定のカリスマの「舍利」にたいする崇拜」であり「例外的な遺骨崇拜」である（「死と民俗―遺骨崇拜の源流―」『死の民俗学』岩波書店、一九九〇年、四八頁）という前提に立ちながらも、五来重氏の元興寺極楽坊の納骨器研究に着目、「わが国における仏

中村 一基

舍利崇拜と納骨信仰とが共通の文化的土壌から生み出された同血の信仰形態であるという点に、とくに注意を喚起しておきたい」（同、六〇頁）と述べておられる。筆者も仏舍利崇拜と我が国における遺骨崇拜に基づく納骨の習俗とが、接点をもっているのではないかと考える。本稿は、そのことを明らかにするために、印度・中央アジア・中国・朝鮮・日本と釈迦の遺骨が《仏舍利》という崇拜の対象として辿った道筋を、日本の仏舍利信仰を中心に歴史的に俯瞰しながら、日本の《遺骨崇拜》形成にどのような思想的接触を持っていったかを探りたいと思う。ただ、「日本の舍利信仰は「舍利は釈迦の遺骨である」という常識を一度払拭しないと理解できないほど、複雑に入り組んでいる」（内藤 榮、前掲概説、同頁）のも事実である。

一 聖遺物信仰

仏舍利信仰は日本伝来以前、中央アジアでその信仰を明らかにしていった。山田明爾氏によれば、中央アジアの仏教遺跡にある札拜対象の特色として、仏塔の盛行・舍利容器の豪華さなどから舍利崇拜が定着していたことが伺えるという。そして、その舍利信仰の担い手は、在家信者であるという（「舍利信仰のひろがり」

『仏教東漸—祇園から飛鳥まで—』思文閣出版、一九九一年、一三二—一三三頁。）。在家の舍利信仰は、仏教以前からの土俗信仰として、聖者の遺骨に特殊な力があると信じていたらしい。釈迦の遺骨に対する信仰も、その信仰を基盤にした、ということでは、仏教も受容されやすい形で在家信者に受容された、ということである。それは《聖遺物信仰》の象徴としての舍利として、である。また、仏教以前の、土俗信仰としての精霊の宿る《樹霊信仰》と舍利塔とが同一視されたという。舍利信仰は「仏典」を通しての仏教ではなく、仏塔とともに「遺構遺物」を通しての仏教の姿を如実に現している。さらに、山田氏によれば、出土した舍利容器には、釈迦の舍利とは認めがたいものが、仏舍利として納められていたという。「これらは何らかの儀礼的な神聖手続きを経ることにより、信仰レヴェルで仏舍利と認められたものであろう。」（同、一四一頁）という事実は、釈迦の遺骨以外が仏舍利として認められるなどの、仏舎利の概念の広がりすでに起こっていたことの証しであろう。その点については、内藤氏も「当時は釈迦以外の人物の遺骨も舍利として崇拜された可能性が高く、それを裏付ける出土例も多い。」（前掲概説、一七四頁）というように、インド・中央アジアにおいて、仏舎利は単純に釈迦の遺骨とは言えない、聖遺物とは言えない段階に入っていたのである。遺骨が聖遺物と認識されるのは、聖人崇拜による。釈迦以外の聖人の遺骨も崇拜される可能性はもちろんあり、実際そうであったことがわかった。聖なる遺骨の広がりには、仏教の範囲を越えていた。

二 インドの仏舎利崇拜

インドでの仏舎利崇拜にもう少し目を留める。仏舎利の八分化（八塔造立）については『大般涅槃經』等に記載しているが、日本にも、この話が伝わっていたことは『今昔物語集』巻第三第三十

五話「八国王、分仏舎利語」などで知られる。始め、舎利の奉祀は釈迦の人格追慕にもとづき、舎利崇拜による靈驗期待にもとづいてなかったという（『葉憲香「古墳時代と仏教時代との接続—舍利崇拜と祖靈祭祀—」』『龍谷大学論集』三三三、一九五六年、二九四頁。）。また、後に、アシヨカ王が七塔を壊して新たに八万四千塔を建立したという（『法顯伝』。『今昔物語集』巻第四第三話「阿育王殺后立八万四千塔語」）。このアシヨカ王の八万四千塔伝説は中国にまで広がった。唐代の仏教百科辞典『法苑珠林』などにはアシヨカ王造建の仏舎利塔として多くの中国の塔があげられている（「舍利埋納」、飛鳥資料館編『仏舎利埋納』飛鳥資料館図録第二十一冊、一九八九年、一九頁。また、インドではすでに水葬・火葬・土葬・林葬（鳥葬）といった葬送が行われていたが、藤井正雄氏は「この両葬法（土葬・火葬）の結合が、ヒンドゥー文化の聖者崇拜という文化的伝統下に仏舎利崇拜を生み出したとみることが可能である。」（『骨のフォークロア』弘文堂、一九八八年、一五七頁）とみる。仏舎利信仰が仏教独自の教義から生まれたものではないことは、共通の認識であったと考えてよいだろう。もちろん『大般涅槃經』のなかに、釈迦の入滅、舎利の分配が詳しく書かれていることから仏教教団内部の問題として「仏舎利の信仰は、教団成立のごく初期の段階から、宗教活動の内に大きな比重をもち、經典によつて正式に裏づけられた有力な教義となっていた。」（「舍利埋納」、一六頁）と捉える視点も可能である。聖者の舍利崇拜の中で突出したのが、（釈迦の遺骨）崇拜、すなわち《仏舎利》崇拜だったのだ。

三 中国・朝鮮の仏舎利信仰

中央アジアから仏教が中国に渡ってきた。紀元五六年には、洛陽に中国最初の寺院白馬寺が建設され、經典漢訳の事業が始まっ

た。仏舍利信仰ももちろん仏塔とともに伝来した。そして、中国において仏舎利の奉籠法が変化した。インドでは塔形舍利容器に収まっていた舍利が、中国では仏塔に塔下に埋納されるようになったという（「インド・中国・朝鮮の仏舎利荘嚴」、奈良国立博物館編『仏舎利の荘嚴』同朋舎、一九八三年、二六八頁）。そして、三世紀中頃、呉の孫権の伝説的な建初寺の塔建立以来、六朝時代には中国各地に仏塔の造立が行われるようになる（「舍利埋納」、一七頁）。阿育王の造塔伝説は六朝時代に広がり、実際はシルクロードを伝来した舍利が、阿育王から直接受け継いだものと考えられるようになった。中国で出版されている仏教概説書にも、この伝説を事実としているもの（『仏教征服中国』）、事実ではないとするもの（『漢魏両晋南北朝仏教史』）があるが、六朝時代、伝説と呼ぶのかのように阿育王の名を冠した寺塔が建てられたのは事実である。そして、仏舍利そのものが神託的要素を持つようになった（西脇常記「舍利信仰と僧傳におけるその叙述―慧洪『禪林僧寶傳』叙述の理解のために―」『禪文化研究所紀要』一六、一九九〇年、二〇一頁）。舍利による瑞祥・靈性が民衆を巻き込み、舍利札拝が広まった。中国における仏舎利信仰が最高潮に達したのが隋の文帝の治世にあたる仁寿年間（六〇一～六〇四）であり、「仁寿舍利塔」と称される多くの造塔が行われた（「インド・中国・朝鮮の仏舎利荘嚴」、二六九頁）。インドと中国との舍利崇拜の違いを、一葉憲香氏は「純粹な人格的崇拜、大乘仏教の実践を呼び起こす契機」から「超人的なその感応の期待」へと移行した点にあるという（前掲論文、二九五頁）。日本の仏舎利信仰も「靈験の期待」という流れに属する（同）。陝西省法門鎮の法門寺（古くは阿育王寺）の仏舎利は、唐憲宗元和一四年（八一九）正月、勅令をもって禁中に迎えられ、三日間の供養のち、京内の寺に転送され札拝された。韓愈が「論仏骨

表」（『唐宋八大家文誥本』卷二）を皇帝に提出して、仏舎利を宮中に入れるべきでないと諫め、広東に流された事件はよく知られている。中国の仏舎利信仰が高僧の遺骨をもその信仰圏に巻き込みはじめたのは、唐末からで、火葬の流行とともに、高僧の舍利記述は『宋高僧傳』等で本格的になり、高僧舍利は仏舎利と同じく靈性を有すると考えられた（西脇、前掲論文。この唐末から起こった現象は、後述するように、日本の『近世往生伝』の世界で、日本の高僧の靈性をも証明する現象となる）。仏教伝来、聖者崇拜は高僧崇拜へとスライドし、仏舎利の靈性は高僧舎利の靈性にまで拡大した。それは、自然な動きといってもいいものだった。ただ、それだけで遺骨そのものの崇拜にまでいたることはなかった。中国から朝鮮半島に仏教が伝わったのは、四世紀頃とされている。百濟を経由して、日本に仏教が伝来されたのは、欽明天皇一三年（五三八）。仏舎利も百濟から伝来されたことは、『日本書紀』崇峻元年の条に「是の歳、百濟國、使並びに僧惠総・令斤・恵□等を遣して、仏舎利を獻る。」によつて知られる。新羅の記録には、真興王一〇年（五四九）、梁から舍利を贈られ、百官でこれを迎えたとあり、『三国遺事』には以来数々の舍利將來の記事があるという（「舍利埋納」、一八頁）。

四 日本の仏舎利信仰

日本の仏舎利信仰は、次のような仏舎利出現の逸話に始まる。それは、敏達一四年（五八五）、蘇我馬子が大野丘に起こした日本最古の塔の舎利の逸話である。『日本書紀』第二十敏達天皇一三年（五八四）の条に、蘇我馬子が司馬達等たちと、

大会の設齋しき。この時に達等、仏の舍利を齋食の上に得たり。すなはち舍利を馬子の宿禰に、試みに舍利を鉄質の中に置き、鉄の槌を振り打ちしに、その質と槌と悉に摧き壞きて、

しかも舍利は推き毀つべからざりき。また舍利を水に投れしに、舍利心の願へるまにまに水に浮き沈みき。(傍線―筆者)

という逸話である。『日本書紀』は続けて、この仏舎利の奇瑞によつて、蘇我馬子の仏法への帰依が始まったこと、自宅に「仏の殿」(飛鳥寺)を創つたことを記している。注目すべきは、「仏の法の初、茲より作れり。」と、日本における仏法の始まりが、馬子が仏教の教義ではなく、仏舎利の靈験による衝撃によつて、仏法に帰依したと記されていることである。塔建立者も「仏舎利の法力に國家あるいは、自分の一族の繁栄、平安を託した」(「舍利埋納」二二頁)のたうと考えられる。ただ、この《舍利感得》の逸話が、呉の孫権の建初寺創建に関わる由来(『出三蔵記集』第十三)の変形であることがすでに指摘されている(二葉憲香「日本仏教史の始源に関する日本書紀の記述について」『龍谷大学論集』三四一。「舍利埋納」一八〇―一九頁)。馬子においては、舍利崇拜と祖靈信仰とは並存していた。「巨墳に於ける祖靈祭祀と、舍利塔に於ける釈尊祭祀とは、民族宗教的靈験信仰を地盤として両立した。」「祖靈はただの靈ではなくて神性を有し靈験を有して特別なものである。仏舎利の崇拜が、特別な靈験を期待して行われることに於いては、右と相似た立場」(二葉、「古墳時代と仏教時代との接続―舍利崇拜と祖靈祭祀―」『龍谷大学論集』三五三、一九五六年、二九九頁)という視点は、日本に於ける祖靈信仰と遺骨崇拜の形成を考える契機となるだろう。日本の場合、平安時代院政期、浄土教が浸透していった。末法の認識のなか、極楽浄土への道を保証するものとして、《遺骨の清浄性》が強く求められた。《聖なる遺骨》と《遺骨の清浄性》とが交錯する場が強く求められていった。それが実現可能と予感させる場が《靈場》であった。

五 聖徳太子と仏舎利信仰

法隆寺に舍利殿がある。そこに祀られているのは、聖徳太子が一歳の春二月十五日に、握りしめていた両手を合わせ東方に向かつて南無仏と唱えたときに、その両手の間から零れおちた白色の仏舎利だと言われている(『太子伝古今目錄抄』)。我々は《舍利感得》の類似例を、さらに舍利塔造建を悲願とする老夫婦に奇跡のように生まれた女子が「年七歳に至りて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一粒有り。」(『日本書紀』中巻第三十一話「塔を建てむとして願を発す時に生める女子舍利を握りて産るる縁」という話に見出す。法隆寺に舍利塔が造建されたのは、保延四年(一一三八)八月であり(高田良信編『法隆寺銘文集成』上巻)、さらに、仏舎利は《南無仏舎利》と呼ばれ、承久二年(一二二〇)に舍利殿が建立されて以来、舍利殿に祀られてきた。さらに、鎌倉時代、貞応元年(一二二二)から、毎日、正午に仏舎利を奉出して舍利講が営まれ(現在も、正月の三が日、舍利講が行われている)、舍利殿は法隆寺でも最も庶民の信仰を集める殿堂になった(藤井正雄『骨のフォークロア』「舍利の習俗」弘文堂、一九八八年、一五八頁―一五九頁)。中世の太子信仰の隆盛のなか、徳治二年(一一三〇)五月「二歳南無仏」の像が造頭され舍利殿の本尊と崇められた(「聖徳太子二歳立像胎内裏墨書銘」高田良信編『法隆寺銘文集成』上巻)。遺骨の聖化に関して注目すべきは、徳治三年(一一三〇)九月、舍利殿内に竹筒納骨器が納められたことである(「竹筒納骨器側面墨書」、前掲書)。舍利殿が納骨習俗と融合していつている様子が伺える。法隆寺は《聖地》であった。納骨習俗を誘引していくのは《聖なる舍利》であった。聖なる力が、遺骨を浄めていくという觀念が成長している。さらに、聖者の《遺骨崇拜》へと、《遺骨崇拜》のひろがりをおぼせるのは、中

世の（聖徳太子舍利信仰）の成立である。建仁三年（一一〇三）五月、二人の僧が磯長の聖徳太子の廟に侵入して太子の齒の遺骨を盗み出したという事件が起きた（『百鍊抄』第十一）。その背景に、末法の仏教徒にとつて、神仏と結縁することが、聖徳太子の遺骨を介して可能になるという信仰があった（老沼九象「中世における聖徳太子舍利信仰の成立―特に太子廟盗掘事件を契機として―」、日野照正編『歴史と仏教の論集』自照社出版）。そして、このことが、『遺骨崇拜』成立の契機になるのは、高僧舍利と同じく「聖徳太子の遺骨は釈迦の舍利と全く同じではないからこそ、特別な価値があった」（同、二八一頁）という受容のされ方であろう。『聖徳太子舍利信仰』の浸透を伺わせる説話として、鎌倉時代末期の『沙石集』巻第二話「仏舍利感得の人の事」の仏舍利感得の志の強い入道が、太子廟に詣でて、舍利を得たという話である。著者無住は「この入道無智の在家人なれども、真実の信心有りければ、感応むなしからず。」と、『舍利感得』は信仰の度合いを測るものという認識を語っている。

六 唐僧鑑真と仏舍利信仰

唐僧鑑真が天平勝宝六年（七五四）に請来した仏舍利三千余粒が、『金龜舍利塔』に納められて唐招提寺にあるという。明徳三年（一一三九）に、『金龜舍利塔』は後小松天皇によって勅封され、時の將軍足利義教の花押封がなされた当時のままであるという（藤井、同書、一六〇頁）。舍利塔は舍利殿（鼓樓）の厨子に安置されていて、この中から日拝用に分けられた三十粒の仏舍利が「日供舍利塔」として礼堂本尊前に安置されているという（同上）。この鑑真の仏舍利請来が、仏舍利信仰の形態に大きな変化を招来したのは、それらの仏舍利が仏塔の心礎に納置されたのではなく、舍利殿に奉安され礼拝の対象になったことである。舍利

が安置され、舍利悔過（正月）、舍利会（六月）と仏事の中に着実に定着していったことである。また、そのことに関連して、『金龜舍利塔』や透明古代ガラス壺など舍利の荘嚴化が進んだことである。さらに、比叡山に戒壇が設けられて以来、激化した南北朝北嶺の対立に、鑑真請来の仏舍利が奈良（南都）の精神統合の中心となる。さらに、鎌倉時代に入ると、法然などの新仏教に對峙するシンボルとして機能した。建仁三年（一一〇三）、興福寺の解脱上人の釈迦念仏が契機になった、大和諸寺の不断念仏の行のとき、「日供舍利塔」は三重の厨子に入れられ、第一重は唐招提寺、第二重は薬師寺、第三重は興福寺と施錠されたという（藤井、同書、一六一頁）。一方、奈良時代にすでに、仏舍利が（釈迦の遺骨）という概念を越えた形で認識されていた。聖武天皇発願の諸国国分寺の塔に、金光明最勝王經が納められたという記録も「この時代（天平神護年間）の舍利は「法舍利」として經典を塔に納めることが主流となっていた」（岡本敏行「舍利莊嚴具から鎮壇具への伝世―飛鳥寺から元興寺へ―」『山田明爾教授還暦記念論文集 世界文化と仏教』永田文昌堂、二〇〇〇年、三二〇頁）と解される。釈迦の遺骨（「身骨舍利」）に對して、すでに遺法が教理に信仰の重点を置く「法頌舍利」として現れたのである。舍利と称しながらも、それは遺骨ではない。膨張していく舍利信仰によって、その靈験は拡大していく。ただ、その靈験と「遺骨の清浄性」は逆に接点を持ちづらくなっている。

七 密教と仏舍利信仰

最澄が比叡山籠山をして日吉大宮（日吉禪院）の社頭に類すいたところ、社頭の香炉灰の中から仏舍利を得て、開山を決意したと伝わる（『比叡山大師伝』）。北嶺も十分に仏舍利信仰に染まっていたのである。十一世紀初頭、道長の時代、仏舍利信仰が貴族、

民衆を問わずその心を挿んでいた。そのことは「小女詣安養院、奉拝仏舍利、近日京中男女拳首参拝云々、事依功德所令参也」

（『小右記』万寿元年（一〇二四）四月十七条）、「天台座主
〔院源〕僧正於祇陀林寺、奉移叡山仏舍利供養之、院・宮並入道
大相国〔道長〕・関白左大臣〔頼道〕以下各以助成、結縁貴賤不
可勝計、有音楽舞」（『日本記略』万寿元年（一〇二四）四月二
十一日条）、「四月になれば、賀茂の祭として世騒ぎたるに、又山
の座主〔院源〕、山の舍利を女のえ拌み給はぬ事いといと口惜し
とて、舍利会せんとて、舍利はまづくだし奉り給へれば、世中の
人々参り拌み奉る。」（『栄花物語』巻第二十二「とりのまひ」）
といった記録からうかがえる。この万寿元年四月二十一日の様子
については、『今昔物語集』巻第十二第九話「比叡山、行舍利会
語」にも詳しい。源為憲は『三宝絵』下、四月の仏教行事「比叡
舍利会」に関して、尊子内親王に「仏ノ舍利ヲ供セムト、仏ノイ
マス身ヲ供スルトハ、功德トモニヒトシクシテ、果報コトナラズ。
一タビ舍利ヲオガムニ、罪ヲケシ、天ニ生ル。宝ノウツハ物ヲツ
クリテイレヨ。宝ノ塔ヲタテ、置。」と仏が仏舍利崇拜の功德を
説いたと、仏舍利信仰の由来を仏自身に寄せた。さらに、仏に骨
は存在しないのだが「末ノヨノ衆生ニ善根ヲウヘシメ給ハムタメ
ニ、大悲方便ノ力ヲモテ、金剛不壊ノ身ヲクダキ給ヘル也。」と
衆生への慈悲の心を説く。平安末には、仏舍利と釈迦の生身を同
体視することは、『覚禅抄』「舍利」の項に「生身佛與舍利功德
同」とあることから、ある程度通用の認識であったと考えられて
いる（谷口耕生「新薬師寺蔵仏涅槃図考―中世南都の涅槃儀礼及
び舍利信仰との関係を中心に―」『仏教美術』二五二、二〇〇〇
年、七九頁）。空海は中国からの帰国にあたって、師の恵果から
授けられた仏舍利八十粒を持ち帰った（『弘法大師請来目錄』）。
その実体に関しては、伝空海著『御遺告』によれば恵果が自ら作っ

た（能作生珠）（阿闍梨が舍利や香木、漆などを用いて練って作
る宝珠）であったという（内藤 榮「叡尊の舍利信仰と宝珠法の
美術」、松尾剛次編『持戒の聖者 叡尊・忍性』、二〇〇四年、
七六頁）。唐の高僧たちの間で、舍利を塔に埋納しないで所持す
る習慣、舍利を身近に拝する習慣が、舍利を本尊とする日本の法
会につながっていく（内藤 榮、同概説、一七八頁）。真言密教
では、仏舍利は教義のなかで重要な位置を占める。真言密教で仏
舍利を本尊とする密教修法として知られているのは、「後七日御
修法（こしちのみしお）」である。空海が、仁明天皇に進言。承
和元年（八三四）勅許が下り、毎年一月八日より七日間、宮中真
言院で実施される（現在は灌頂院で行われている）。この、「後
七日御修法」が仏舍利信仰史における画期的な意味は、内藤 榮
によれば次の四点にある。（一）仏舍利が人の眼に触れるようにな
った。仏舍利を入れる容器に関しては、宝塔形舍利容器が製作
されるようになる。（二）仏舍利が天皇（王権）を擁護する役割
を持った。即ち、仏舍利と王権との結合が明確化されたのである。

（三）仏舍利の現世利益的な功德が提唱された。仏舍利の如意宝
珠との同一視が明確化された。（四）仏舍利が金胎冥合の存在と
して信仰されるようになる。即ち、仏舍利は法身大日如来と同格
という認識である（内藤、同論文、七七〜七八頁。前掲概説、一
七九頁）。以後、仏舍利に対する革命的な認識と信仰は、中世、
真言密教を中心に進展していくことになる。王権との結びつきと
いう点では、東寺の仏舍利が鎌倉時代建保四年（一二二六）盗難
に遇った際、探索を命じた官旨には「舍利者一代教主之遺身」、
その盗難は「仏法已衰微之期、王法又失鎮護之力」と、東寺仏舍
利が王法護持の象徴と捉えられていた（橋本初子『中世東寺と弘
法大師信仰』第三章「大師請来仏舎利の信仰」、思文閣史学叢書、
一九九〇年、一二二頁）。さらに、王権との関わりでは、東寺仏

舍利は、天下豊饒の時と国土衰危の時は、その粒数の増減によつて予兆をあらわすと言われていた(同、一一八頁)。平安末期より、天皇の東寺に対しての仏舎利の奏請がしばしば行われている。後醍醐天皇の仏舎利の奏請状(「後醍醐天皇仏舎利奏請状」東寺宝物館蔵)も現存する。また、東寺「教王護国寺」の講堂の諸尊には仏舎利が納入されていた。藤田昭弘氏は、空海が仏像に仏舎利を納入すること(現存最古の仏舎利納入)で、魂を入れようとしたこと、「生身仏」にしようとしたことがわかるという(「東寺の信仰と美術―仏舎利と曼荼羅を中心として―」『講堂諸尊修理完成記念 国宝東寺』東寺(教王護国寺)、二〇〇〇年、一五三頁)。この仏舎利納入による(生身仏)の意識は、炎上した大仏再建の際に、重源が大仏に仏舎利を納入した意識と通じる。藤田氏の「仏舎利の荘嚴が、仏教の荘嚴の原点である」(同、一四八頁)という指摘は、重要な視点である。舍利の力によつて、仏像は生きたものになる。仏像は《偶像崇拜》の対象から、《生身仏》として信仰される存在へと変容を遂げたのである。時空を越えて、仏たちと出会うことが可能となつたのである。舍利は《生》を吹き込む力を持った。

八 平安末期真言密教と仏舎利信仰

醍醐寺小野流は、平安時代末期の真言密教の(舍利法と宝珠法の研究)の拠点であつた。小野流は仏舎利の解釈をめぐつて醍醐三流と小野三流で対立した。(醍醐三流)(三宝院流ほか)は、「仏舎利と宝珠は同体なり。」と舍利・宝珠同体説の立場に立つた。この舍利・宝珠同体説は、中国六朝時代に訳された經典『悲華經』がルーツかとも言われている。仏舎利は宝珠法で祀られた(「如意宝珠法」「魔尼宝珠法」「如意輪宝珠法」)。舍利容器に宝珠を象つた舍利容器(「火焰宝珠形舍利容器」)が作られた

のも、この時代であつた。一方、(小野三流)(隨心院流ほか)は、仏舎利と宝珠とは区別する立場に立つた。舍利は一字金輪仏頂の種子ポロンに姿を変えていると考え、小野三流の舍利法では「一字金輪仏頂尊」が本尊と考えられた。内藤 榮氏によれば、平安時代の後半から鎌倉時代にかけて、「後七日御修法」の本尊である舍利は宝珠あるいは宝生如来と見なす説が有力であつたという(「観尊の舍利信仰と宝珠法美術」、松尾剛次編『持戒の聖者 観尊・忍性』吉川弘文館、二〇〇四年、八八頁)。東大寺再建にも仏舎利信仰は大きく関与した。勸進聖重源は醍醐寺と深い関係があつたと言われている。重源が造つたと言われている「三角五輪」という独特の形式の五輪塔(「金剛三角五輪塔」)は、醍醐寺において、すでに用いられていたとも言われている。その重源の仏舎利信仰は、仏舎利信仰と阿彌陀信仰とが融合したものとされ、大日如来を象徴する五輪塔に舍利を奉安すること、阿彌陀への念仏が融合したものと考えられている。重源は大仏再建のおり、大仏などの仏像に、仏舎利を納入した(『南無阿彌陀仏作善集』)。その仏舎利には東寺の仏舎利が用いられた(橋本、前掲書、一三六―一三七頁)。その理由は、仏舎利を胎内に納めた仏像は、眉間から光明を放つといった靈験を現す「生身」(肉身)の像になるという(生身仏信仰)に基づくと考えられる。重源の仏舎利信仰は、建久七年(一一九六)、海を越えて、寧波の阿育王寺の破壊されていた仏舎利殿を寄進建立という行為にまで及ぶ(『東大寺造立供養記』)。阿育王寺は西晋の太康三年(二八二)創建と伝わる舍利宝塔のある寺である(阿育王寺発行「阿育王寺」案内)。アショカ王(阿育王)の八万四千塔の仏舎利塔のうち、十九の舍利塔が中国に造られ、その一つが阿育王寺の舍利宝塔である(同案内)と伝わる。重源は仁安三年(一一六八)、榮西とともに阿育王寺に来て仏舎利を拝したと、榮西の記録から

判明している（『興禪護國論』序）。

九 中世真言密教と仏舍利信仰

鎌倉時代の仏舍利信仰の拠点は、真言律宗西大寺であり、その中心人物は叡尊であった。叡尊は仏舍利信仰を鼓吹していった。叡尊にとつて仏舍利は伝来される物ではなく、「法華寺の御舍利」のように湧出てくる「生身の仏」そのものであった（『法華寺舍利縁起』）。また、それは『金剛仏子叡尊感身学正記』、『金剛仏子叡尊感身学正記』に「文永六年（六九歳）。八月六日。唐招提寺の御舍利一粒を感得した。（略）冬の頃、去る八月六日に感得した唐招提寺仏舍利を安置し奉るため、金銅造三尺の舍利塔を造立する発願をした。舍利はただちに瑠璃の宝瓶に入れ荘厳し奉った。」（長谷川誠編『興正菩薩御教戒聽聞集・金剛仏子叡尊感身学正記』真言律宗総本山 西大寺、一九九〇年、一八三頁）と記されている。なお、叡尊の同書には、以後、仏舍利に関する記事が多くなつていく。仏舍利涌出の奇瑞は、叡尊の帯びる靈性によつて起きると観念され、その靈性は生身仏そのものと信仰上の期待がかけられていったという（中尾 堯『中性の勸進聖と舍利信仰』、二〇〇一年、一二二頁）。中世の〈生身仏信仰〉は、重源や叡尊像（西大寺蔵）の胎内に〈法舍利〓經典〉が籠められ、中蔵月像（京都国立博物館蔵）の胎内に毘沙門天立像（左手には玉（水晶製）内部に伝最澄請来仏舍利）が納入されるなど、その像の〈生身仏〉としての期待にまで広がっていた。〈生身仏信仰〉は中世の《聖者信仰》の一形態であった。さらに、舍利の概念の拡大が起こっていた。法舍利（経塔）が仏舍利と同じ功徳があるとされ、宝篋印塔に納められことが慣わしとなった（藤井正雄、前掲書、一六七頁）。仏舍利信仰は、現実の仏像や僧を、実際に生きて活躍する仏と観念する靈的な〈生身仏信仰〉

に帰結していった（中尾 堯、前掲書、一二九頁）。中国では、仏舍利だけでなく、仏像を生身の釈迦に近づけるため、胎内に五臓が納入されることが多かったという（内藤、前掲概説、一八七頁）。

中尾氏の〈生身仏信仰〉論が《遺骨崇拜》形成という観点から興味深いのは、「仏舍利信仰はさらに拡大して、火葬骨に対する、独特の宗教観を生み出し、仏教信仰そのものを変化させていく。」（同、一二九頁）という指摘である。それは、『白骨』の聖性、清浄なる《遺骨》〓《白骨》への信仰の高まりを請来していく。中世、無常なる肉体のなかで《白骨》こそ、清浄なる《遺骨》として魂の器であるという観念が定着していく。

一〇 近世往生伝と仏舍利信仰

近世往生伝は平安時代の往生伝（慶滋保胤『日本往生極楽記』、大江匡房『統本朝往生伝』など）とは、様相を一変した。仏舍利は往生のしるしとなった（藤井、前掲書、一七一頁）。享保一七年（一七三二）刊の『遂懷往生伝』巻之下「月西」の「火葬の後胸の間に舍利あらば往生とするべし」という遺言を残して亡くなった僧月西の「胸の間に舍利あらわれ、赤心の臓とをほしき所より臍とりに浜いづること数万粒、色形さまざまにわかれ、恰も仏舍利のごとく」（笠原一男編『近世往生伝集成』一、山川出版社、一九七八、一四七〜一四八頁。藤井、前掲書、一七一頁）と舍利が往生の証しとして描かれている。これら、高僧たちの遺骨から、仏舍利が現れたということは、高僧たちの遺骨の聖化を意味しないだろうか。そして、このような往生伝を喧伝したのが、密教ではなく浄土教勢力であった（藤井、前掲書、一七三〜一七四頁）。往生伝の作者が京都とその附近の浄土系の僧であり、さらに舍利説話が多く見られるのは京都、大阪、江戸、尾張

といった都市部であるという（内藤正敏『日本のミイラ信仰』法蔵館、一九九九年、一〇六頁）。そのことを、内藤氏は「都市部の火葬地帯に浄土教勢力が舍利往生の信仰をもって布教につとめた姿」（同）と捉える。藤井氏は仏舍利信仰が「骸骨、髑髏をもつて無常を知る方便とされたプロセスを踏まえて、往生思想の展開、火葬の普及にあわせて、わが国独自の遺骨崇拜の生成・発展を促した要因として働いたことはいままでもないであろう。」

（藤井、前掲書、一七五頁）と我が国の遺骨崇拜へ影響を考える。遺骨崇拜が存在するためには、遺骨の聖性が認められる必要がある。言わば、遺骨が仏舍利のような存在になればいいのである。その点で、舍利信仰から遺骨崇拜への道筋に対する、西口順子氏の「舍利への信仰が、開山や高僧の墓所や遺骨への信仰をもなっていたことは、ほぼ間違いない。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。むしろ遺骨は仏と同じく礼拝すべきものとなった。開山や中興として信仰された僧の墓所の周辺には、死後の安穩を願って人々が納骨した。それは、開山の周辺が、現世の浄土と認識されていたからであった。人々の骨は、開山の周辺に加わることによって清浄性を獲得した。」（『女の力—古代の女性と仏教—』第二章「骨のゆくえ」平凡社、一九八七年、九七頁）という視点は非常に示唆的である。とりわけ、遺骨が穢れから脱却できる契機を、末法、弘法大師という聖者の「高野山」が、弥勒浄土信仰と結びつくことで指し示した。

一 白骨と仏舍利信仰（まとめ）

釈迦の遺骨を《仏舍利》と称したときから、それ固有の歴史を歩み始めた。遺骨ではない物（宝珠等）も《仏舍利》と見立てら

れ、経典も《法舍利》と称され、《仏舍利》として考えられるようになった。また、一方、《舍利感得》のように信仰の深さに呼応して現出するものでもあった。内藤氏も「日本の舍利信仰の独自性は平安時代以降の密教的な舍利信仰にある」としながらも、「密教における舍利信仰は、舍利を釈迦の遺骨という本来の意味から遠ざける結果となった。」（前掲概説、一八八頁）と指摘している。（遺骨）をめぐる景観を、東アジアにおける死と生の景観の一場面としてとらえていくことは、肉体でも靈魂でもなく、洗骨改葬などの東アジアの葬送習俗を通して、「白骨化が成仏のしるし」（藤井、前掲書、一七六頁）など、東アジア海域民族の死生観・他界観も明確になると考える。遺骨の白骨化が、遺骨の聖化という観念と同義であるということを確認したい。東アジアの風葬—洗骨の葬法が、遺体の白骨化を目指し、白骨化—祖霊化が実現するという観念が、納骨の習俗に生きているはずである。この点で、示唆的なのは、内藤氏の「浄土教系の遺骨崇拜、舍利往生の信仰が生まれる思想的背景には、（略）白骨の図を眺めて人間の無常を観する浄土教の行法が作用しているように思われる。」（『日本のミイラ信仰』一〇七頁）という視点である。この「浄土教の白骨観行法の流行が、火葬の普及と結びつき、遺骨崇拜を生み、さらに舍利往生の信仰を生んでいったものかもしれない。」（同、一〇八頁）という観点は、密教では明確化できなかった白骨清浄観を導きだしている。この点に関しては、一八年度、研究を続行していく計画である。

なお、本稿は文部科学省科学研究費補助金特定領域研究（平成一七年度発足、平成二二年度終了）「東アジアの海域交流と日本伝統文化の形成—寧波を焦点とする学際的創生—」【東アジアにおける死と生の景観】研究班の「（遺骨）をめぐる思想的景観の研究」（中村担当）の平成一七年度実績報告書である。