

〔公開シンポジウム「日本文学における死と救済―怪異の視点から―〕

「火車」を見る者たち

——平安・鎌倉期往生説話の〈死と救済〉——

藤 井 由紀子

要旨 本稿は、平安・鎌倉期の往生説話における「火車」の存在意義を考察することによって、当時の人々の〈死と救済〉の概念を探ったものである。まず、『今昔物語集』の濟源伝を、『日本往生極楽記』に載る異伝と比較することによって、「火車」が「罪」と結びつくものであることを指摘した。さらに、『今昔物語集』と『宝物集』に載る悪人往生の「火車」説話を比較し、その罪が「五逆」に相当するような大罪であることを明らかにした。『宝物集』や『発心集』に載る「火車」説話は、『往生要集』を源泉として、臨終行儀と深く結びつくことによって成立している。それに対して、『今昔物語集』の「火車」説話は、その事件性に主眼があり、第三者の視線にさらされる「火車」の姿を示すことによって、のちに妖怪化する「火車」の怪異性を、先見的に示すものであったと位置づけた。

キーワード：火車、〈救済〉としての往生、第三者の視線

はじめに

平安文学における〈死と救済〉を考えるにあたって、まず、あまりにも有名なくだりながら、次の『更級日記』の記述を思い起こしておきたい。

さすがに命は憂きにもたえず、長らふめれど、後の世も思ふにかなはずぞあらむかしとぞ、うしろめたきに、頼むことひとつぞありける。天喜三年十月十三日の夜の夢に、ゐたる所の家のつまの庭に、阿弥陀仏立ちたまへり。(中略) こと人の目には、見つけたてまつらず、われ一人見たてまつるに、さすがにいみじくけおそろしければ、簾のもと近く寄りてもえ見たてまつらねば、仏、「さは、このたびはかへりて、後に迎へに来む」とのたまふ声、わが耳ひとつに聞こえて、人はえ聞きつけずと見るに、うちおどろきたれば、十四日なり。この夢ばかりぞ後の頼みとしける。

(三五八頁)

作者の見た阿弥陀来迎の夢は、「後に迎へに来む」という仏の声によつて、極楽往生を保證するものとなつた。「頼むことひとつぞありける」「この夢ばかりぞ後の頼みとしける」とくり返される「頼む／頼み」ということばから、不如意な人生を送つた作者が、この夢に〈救済〉を求めていたことが見てとれる。言うまでもなく、仏が「迎へに来る」「後」とは、作者の臨終の時を指す。すなわち、平安の人々にとつて、往生が約束されているのならば、〈死〉こそが〈救済〉に他ならなかつたのである。言い換えるならば、いかにして〈死〉を〈救済〉とするのが問題なのであつて、高僧の往生伝をはじめとするさまざまな往生に関わる説話は、その範例として提示されたものであつたと位置づけることができるだろう。

さて、そのような往生説話を〈怪異〉という視点で辿り見るとき、いくつかの説話に描かれる「火車」という存在が注目される。「火車」は、近世になると、「葬式のとぎ、あるいは墓場で死体を奪う」²⁾妖怪と化す。まさに〈怪異〉的な存在へと発展する³⁾のであるが、平安・鎌倉期の往生説話に見られる「火車」は、死を目前にした者の目に映る、地獄の迎えとしてある。それを念仏の力によって退け、無事に極楽往生するというのが、諸説話に共通して見られる「火車」譚の基本的な型である。

本稿では、『今昔物語集』を主軸に、鎌倉期の説話も視野に入れながら、〈怪異〉と結びつく「火車」の描かれる往生譚を考察していくこととする。なぜ、「火車」は現れるのか。その存在意義を考察することによって、当時の人々の〈死と救済〉の概念を探っていくこととしたい。

一 『今昔物語集』の「火車」

「火車」が本朝の説話に現れるのは、平安時代も末期に至ってからである。おそらくは、次に挙げる『今昔物語集』巻十五―四「薬師寺济源僧都、往生語」などが、最も古い例となる。

今昔、薬師寺ニ济源ト云フ人有ケリ。(中略)老ニ臨テ、既ニ命終ラムト為ル時ニ成テ、念仏ヲ唱テ絶入ナムト為ルニ、起上テ弟子ヲ呼テ告テ云ク、「汝等年来見ツラム様ニ、此ノ寺ノ别当也ト云ヘドモ寺ノ物ヲ犯シ不仕ズシテ、他念無ク念仏ヲ唱ヘテ、命終レバ必ず極楽ノ迎ヘ有ラムト思フニ、極楽ノ迎ハ不見エズシテ、本意無ク火ノ車ヲ此ニ寄ス。我レ此ヲ見テ云ク、「此ハ何ゾ。本意無ク、此クハ不思デコソ有ツレ。何事ノ罪ニ依テ地獄ノ迎ヲバ可得キゾ」ト云ツレバ、此ノ車ニ付ケル鬼共ノ云ク、「先年ニ此ノ寺ノ米五斗ヲ借テ仕タリキ。而ルニ、未ダ其ヲ不返納ズ。其ノ罪ニ依テ此ノ迎ヲ得タル也」ト云ツレバ、我レ、「然許ノ罪ニ依テ地獄ニ可

墮キ様無シ。其ノ物ヲ可返キ也」ト云ツレバ、火ノ車ハ寄セテ、未ダ此ニ有リ。然レバ、速ニ米一石ヲ以テ寺ニ送リ可奉シ」ト云バ、弟子等此ヲ聞テ、忽テ米一石ヲ寺ニ送リ奉リツ。其ノ鐘ノ音聞ユル程ニ、僧都ノ云ク、「火ノ車ハ返リ去ヌ」ト。其ノ後暫ク有テ、僧都ノ云ク、「火ノ車返テ、今ナム極楽ノ迎ヘ得タル」ト云テ、掌ヲ合セテ額ニ充テ、泣ミク喜テ、念仏ヲ唱ヘテゾ失ニケル。(後略)

(三八一頁)

薬師寺の僧・濟源の往生譚である。臨終の際に見えた「火ノ車」は、それを引く「鬼共」によって、「此ノ寺ノ米五斗」を借りたまま返していない「罪」のために現れたものだと説明される。それを聞いた弟子たちが、急いで寺に「米一石」を返したことにより、「火ノ車」は消え、「極楽ノ迎へ」を得たという話である。

周知の通り、『今昔物語集』巻十五は、極楽往生譚を集めた構成となっており、その多くが、『日本往生極楽記』や『日本法華経験記』に取材したものとなっている。濟源の往生譚も、『日本往生極楽記』に収載されるものであるのだが、しかし、注目すべきは、より古い形であるはずの『日本往生極楽記』の濟源伝には、「火車」の存在が描かれていないという点である。今、その全文を見ておこう。

僧都濟源は、心意潔白にして世事に染まず、一生の間念仏を事となせり。命終るの日、室に香氣あり、空に音楽あり。常に騎るところの白馬、躓きてもて涕泣す。米五石を捨てて薬師寺に就けて、諷誦を修せしめ、陳べて曰く、我昔、寺の別当となりしに、借用せしところこれのみ。今終に臨みてもてこれに報ゆるなりといへり。

(二三頁)

ここには、『今昔物語集』と同様、借用していた「米」（「五石」と量は異なる）を寺に返したことは語られてい

るものの、それは、済源が「一生の間念仏」に専念し、「心意潔白」であったことを表すためのエピソードとして示されており、「火車」の入り込む余地はないことは明らかである。では、なぜ、『今昔物語集』の済源伝には「火ノ車」が登場するのであろうか。『今昔物語集』の当該話とほぼ同内容の説話が、『宇治拾遺物語』にも見られる（巻四―三「薬師寺別当事」）ことから、『今昔物語集』以前に、「火車」の登場する済源伝は既に存在していたことがうかがわれる。よって、『今昔物語集』が独自に「火ノ車」を付け加えた可能性は低いものの、それにしても、『日本往生極楽記』を参看していたことはたしかな状況下において、なぜ、「火車」譚のほうが採用されたのか、その意味を考える余地は残されていよう。

そもそも、「火車」とは何か。ここで、その原初的イメージを確認しておくこととしたい。

「火車」という語自体は、多くの仏典に散見することができる。それは「火車輪」や「火車爐炭」などといった表現で、地獄の責め具として描かれている。このような地獄における「火車」のイメージは、『地獄草紙』などにも描かれ⁽³⁾、平安時代には広く浸透していたものだったと考えられる。

一方で、死にゆく者を迎えに来る乗り物としての「火車」の早い例としては、『大智度論』が指摘されている。仏の足指を傷つけ、尼を殺した提婆達多が生まれたまま地獄に引きずり込まれる際に、「地自然破裂、火車来迎」（巻十四）と、「火車」が「来迎」したことが語られている。また、『今昔物語集』との関わりにおいて注目しておきたいのは、『三宝感応要略録』の例である。巻上―九は、殺生を生業としていた「安良」なる者が、落馬によって命を落とすが、兄が釈迦像を造った際に「錢三十文」を寄進した功德によって生き返るという話であるが、生き返ってから語られた絶命直後の様子が、「二人馬頭牛頭。以火車来投入吾身。猛火烧身。苦痛無量」と描写されている。「火車」に投げ入れられるやいなや、猛火によって焼かれているところから、責め具としてのイメージは保持されたままであると言えるが、「馬頭牛頭」が「火車」を引いて「来」という描写から、地獄の迎えとして

の「火車」の造型が既に成り立っていたことが見て取れる⁽⁴⁾。

このような中国の仏教書・説話集に見られる、地獄の迎えとしての「火車」のイメージが、直接的に『今昔物語集』に影響を与えたと見ることは容易いが、しかし、否応なく生者を地獄に引きずり込む「火車」と、臨終を迎えようとする者の脳裏に映る「火車」との間には、いまだ隔たりがあるのもたしかであろう。

今、この隔たりを埋めるために、本朝の説話に視点を戻すと、『日本往生極楽記』の次の話が注目される。

延暦寺の僧明靖は、俗姓藤原氏、素より密教を嗜み、兼て弥陀を念じたり。暮年に小病あり。弟子の僧静真を召して語りて曰く、地獄の火遠く病の眼に現ぜり。念仏の外誰か敢へて救はむ者ぞ。須く自他共に念仏三昧を修すべしといへり。即ち僧侶を枕の前に請じて、仏号を唱へしむ。また静真に語りて曰く、眼前の火漸くに滅え、西方の月微妙しく照す。誠にこれ弥陀引撰の相なりといへり。命終るの日、強に微力を扶け、沐浴して西に向ひて気絶えぬ。

(三〇頁)

延暦寺の僧・明靖の往生譚である。ここには「火車」は登場しない。死を前にした明靖の目に映るのは「地獄の火」である。しかしながら、その「地獄の火」が念仏を唱えることによって「漸くに滅え」、「西方の月」という極楽往生の証しを得た上で臨終を迎えるという筋立ては、多くの「火車」譚と軌を一にするものであり、従来、これを「火車」説話の嚆矢とする見方がなされてきた⁽⁵⁾。そのこと自体に異論はないのだが、ただ、ここで『今昔物語集』に話を戻すならば、この明靖伝もまた、巻十五に収められるものであり(十「比叡山僧明清、往生語」、しかしながら、やはりそこでも「地獄の火」は「地獄ノ火」のままであるということに留意しておきたい。該当部を引いておく。

今昔、比叡ノ山ノ□□ニ明清ト云フ僧有ケリ。(中略)如此ク勤メ行フ間、年漸ク積テ、明清老ニ臨テ、身ニ聊ノ病ヲ受タリ。其ノ時ニ、明清、弟子靜真ト云フ僧ヲ呼ビ寄セテ、告テ云ク、「地獄ノ火、遠クヨリ現ゼリ。我レ年来見ツラム様ニ、偏ニ念仏唱ヘテ極楽ニ生レム事ヲ願ヒツルニ、本意無ク今地獄ノ火ヲ見ル。然リト云ヘドモ、尚念仏ヲ唱ヘテ弥陀如来ノ助ヲ蒙ラムヨリ外ハ、誰カ此レヲ救ハム。然レドモ、我レモ人モ共ニ心ヲ至シテ念仏三昧ヲ可修キ也」ト云テ、忽ニ僧共ヲ請ジテ、明清ガ枕上ニシテ念仏ヲ令唱ム。其ノ後暫ク有テ、亦明清靜真ヲ呼ビ寄セテ、告テ云ク、「我レ前ニ告ツル地獄ノ火、眼ノ前ニ現ゼリツルニ、今其ノ火既ニ滅シテ、即チ西方ヨリ月ノ光ノ様ナル光リ、来リ照ス。此レヲ思フニ、実ニ念仏三昧ヲ修セルニ依テ、弥陀如来ノ我レヲ助ケテ迎ヘ可給キ相也ケリ」ト云テ、泣クテ彌ヨ念仏ヲ唱フ。(後略)

(三九〇頁)

一読してわかる通り、『今昔物語集』の明清伝は、『日本往生極楽記』の明清伝にほぼ忠実なものとなっており、「地獄の火」も、決して「火車」に置き換えられることはないのである。明清伝に見る「地獄の火」が、「火車」の始原的な位置にあることは動かないとしても、もし、「火車」説話の展開を単純な「成長過程」⁶に置いて見るとが正しいとするならば、既に地獄の迎えとしての「火車」を描きうることできた『今昔物語集』においては、「地獄の火」は、むしろ「火ノ車」に置き換えられて当然だったと言えはしないか。事実、『日本往生極楽記』にはなかった「本意無ク今地獄ノ火ヲ見ル」という一文は、先に見た濟源伝における「本意無ク火ノ車ヲ此ニ寄ス」という表現と酷似しており、念仏による極楽往生という「本意」と対極の位置にあるという点において、「地獄ノ火」と「火ノ車」が同様の役割を果たすものであることは疑いない。しかし、それでもなお、『今昔物語集』は、あえて「地獄の火」を「地獄ノ火」のままとし、「火ノ車」に置き換えることをしなかったのである。それは、両者は決して入れ替えることのできない性質の違いがあることを示しているのではないだろうか。

そのような視点で、『今昔物語集』における濟源伝と明清伝を比較してみると、そこに、大きな主題の差異が浮かび上がることは明白であろう。明清伝は次のように結ばれている。

此レヲ思ニ、往生ハ只念仏ニ可依キ事也トナム語り伝ヘタルトヤ。

(三九一頁)

明清伝は、ただひたすらに念仏の功德を説くものであり、実際に、なぜ明清が「地獄ノ火」を見なければならなかったのか、その理由は判然としない。これに対し、先に見た通り、濟源には「米五斗」を返済していない「罪」があった。濟源伝の結びも見ておこう。

此ヲ思ニ、然許ノ程ノ罪ニ依テ火ノ車迎ニ来ル。何ニ況ヤ恣ニ寺物ヲ犯シ仕タラム寺ノ別当ノ罪、思ヒ可遣シ。

(三八二頁)

ここには、明清伝とは逆に、まったく念仏の功德は触れられていない。「火ノ車」が「罪」によって立ち現れたことが、重ねて確認されているのみである。すなわち、「火車」とは、理由なく立ち現れるものではなく、往生の妨げとなる「罪」があつて初めて動き出すものであると捉えられるのである。

実際、「極楽ニ生レム事」を願っていたにもかかわらず、「今地獄ノ火ヲ見」てしまった明清は、自身が既に地獄の入り口にある状態であると読み取れるのに対し、「極楽ノ迎ヘ有ラム」と思っていたにもかかわらず、「火ノ車」が「此ニ寄」せられてしまった濟源は、まだこの世に留まる存在であると位置づけられる。「火ノ車」は、あの世からこの世へとはみ出してくる存在なのであり、その駆動源には、迎えられるものの「罪」があつた。「火車」と

はその「罪」を、明確な形で具現化したものであったと位置づけておきたい。

二 「火車」と「罪」

前節で、「火車」とは、死にゆく者の「罪」の象徴であると定位したが、そのことは、『今昔物語集』に見られるもう一つの「火車」説話に、端的に表されている。

今昔、 国ニ一人ノ人有ケリ。罪ヲ造ルヲ以テ役トセリ。殺生・放逸惣テ無限シ。如此クシテ 年来ヲ経ル間、人有テ教テ云ク、「罪ヲ造レル人ハ必ず地獄ニ墮ル也」ト。此ノ人此ノ事ヲ聞クト云ヘドモ、敢テ不信スシテ云ク、「罪ヲ造ル人地獄ニ墮ツ」と云ハ極タル虚言也。更ニ然ル事不有ジ。何ニ依テカ然ル事有ラム」ト云テ、弥ヨ殺生ヲシ、放逸ヲ宗トス。而ル間、此ノ人身ニ重キ病ヲ受テ、日来ヲ経テ既ニ死ナムトス。其ノ時ニ、此ノ人ノ目ニ火ノ車見エケリ。此レヲ見テヨリ後、病人恐テ怖ル、事無限クシテ、一人ノ智リ有ル僧ヲ呼テ、問テ云ク、「我レ年来罪ヲ造ルヲ以テ役トシテ過ツルニ、人有テ、「罪造ル者ハ地獄ニ墮ツ」ト云テ制セシヲ、此レ虚言也トノミ思テ、罪造ル事ヲ不止ズシテ、今死ナムト為ル時ニ臨テ、目ノ前ニ火ノ車来テ我レヲ迎ヘムトス。然レバ、罪造ル者地獄ニ墮ツト云フ事ハ実ニコソ」。年来不信ザリケル事ヲ悔ヒ悲ビテ、泣ク事無限シ。僧枕上ニ居テ、此レヲ聞テ云ク、「汝ヂ、罪ヲ造テ地獄ニ墮ツト云フ事ヲ年来不信ズト云ヘドモ、今火ノ車ノ来ルヲ見テ信ジツヤ」ト。病人ノ云ク、「火ノ車目ノ前ニ現ジタレバ、深ク信ジツ」ト。僧ノ云ク、「然レバ、弥陀ノ念仏ヲ唱フレバ必ず極楽ニ往生スト云フ事ヲ信ゼヨ。此レモ仏ノ説キ教ヘ給ヘル所也」ト。病人此レヲ聞テ、掌ヲ合テ額ニ充テ、「南無阿弥陀仏」ト懺ニ千度唱フルニ、僧病人ニ問テ云ク、「火ノ車ハ尚見ユヤ否ヤ」ト。病人答テ云ク、「火ノ車ハ忽ニ失ヌ。金色シタル大キナル蓮花一葉ナム、目ノ前ニ見ユル」ト云

卷十五—四十七「造悪業人、最後唱念仏往生語」である。その題に明らかな通り、ここで「火ノ車」を見るのは、「罪ヲ造ルヲ以テ役トセリ」という極悪人である。「罪造ル者ハ地獄ニ墮ツ」という忠告を無視してきたこの悪人が、それが本当のことであったと信じることになるのは、病に伏して「火ノ車目ノ前ニ現ジタレバ」であった。ここに、「火車」と「罪」とが不可分の関係にあることを改めて確認することができる。ただし、このような「火車」の象徴性が、はたして『今昔物語集』以外の「火車」説話にも共通して見られるものなのか、考察の範囲を広げる必要がある。

右に挙げた説話は出典未詳とされるものであるが、同内容の話が『宝物集』にも収められている。

ある人、一生涯の間、仏法を信ぜずして、このみて罪をつくり、病悩をうけて後、はじめて善知識を請じて、臨命の時、善知識の聖人に云、「我、一生涯の間、仏法を信ぜずして、一善なき故に、いま地獄のむかへを得て、火車すでに眼の前に現ぜり」とかなしむ。善知識教へていはく、「罪をつくれば地獄のつかひを得、(仏ヲ念ズレバ聖衆ノ来迎ニ預ル者ナリ。)南無阿弥陀仏と十度申せ」とをしゆ。罪人、善知識の教にまかせて、南無阿弥陀仏とこゑをあげてとなふならば、善知識いまだ十べんにみたざるに、問ひて云、「たゞ今、何の相を見る」、罪人こたへて云、「火車轆を返して、蓮花台来りてむかへん」とす」とぞ申ける。「火車自然去、蓮台即来迎」ととくは是也。こまかには法鼓経にぞ申たる。

(卷七・三一三頁)

一見してわかる通り、『宝物集』の内容は、『今昔物語集』に比べて簡潔なものとなっている。『今昔物語集』では、

「罪ヲ造テ地獄ニ墮ツト云フ事」を信じるという悪人に対して、それができたのであれば、「弥陀ノ念仏ヲ唱フレバ必ズ極楽ニ往生スト云フ事」も信じられるはずだという僧の返答が、いわば話の〈肝〉となつていたのであるが、『宝物集』にはそのような込み入ったやりとりは語られていない。僧は「南無阿弥陀仏と十度申せ」と教えるのみであり、そのことによつて「蓮花台」の迎えを得たことの真实性を、「火車自然去、蓮台即来迎」とくは是也」と、「法鼓經」なる經典の一句を引くことで裏打ちしようとしているのである。

この「法鼓經」については、『安樂集』の引く偽經『法句經』であることが指摘されている⁽⁷⁾。ただし、『法句經』には、「火車自然去、蓮台即来迎」という偈文自体は存在せず、直接の出典は不明のようだ。だとしても、この「火車自然去、蓮台即来迎」というフレーズが、本朝において、なかば慣用句的に受容されていたことはたしかである⁽⁸⁾。それが完全な形で示される『孝養集』を見ておきたい⁽⁹⁾。

亦知識問て言べし。何事か見えさせ給ふやと。又病者もありのままに答へよ。若し妄念の由を云ば。知識其に随つて教化せよ。又魔縁の由を云ば。其対治先に申しつるが如し。又歌うたふ様な音。常に聞ゆると云り。尚尚仏を念じ。能能懺悔をし給へ。其則地獄の声なり。然りといへども。能く弥陀を念じ給はば。其罪は遁れ給ふべきなりと。經に曰。

若作五逆罪。得聞六字名。火車自然去。華台即来迎^文。

文の意は。若し五逆をつくるといへ共。終る時。南無阿弥陀仏と云六字を聞事あらば。地獄の迎へ去て。極楽の迎可来と云り。既に六字の名を聞てさへ。地獄の迎へ去て。極楽の蓮台来るべしと云り。況んや一心にして自唱んに。さり共とこそ覚え候へなどと云へ。亦既に仏を奉見と云ば。弥心をつよくして念仏を申し給へと云べし。

(卷下・二九頁)

たとえ「五逆罪」をなしたとしても、南無阿弥陀仏の「六字」を唱えれば、「火車」は去り、「華台」が来迎する
というその言説は、念仏の功德を説くものであることは疑いない。ただし、今、確認しておきたいのは、「火車」
の位置づけである。ここでも「火車」は「罪」と結びつく形で表されているが、その「罪」とは「五逆」という大
罪なのであり、その大罪に対応する「魔縁」として「火車」が挙げられているのである。

思えば、前節で見た『今昔物語集』の濟源伝では、「米五斗」の借用というささいな罪で「火車」が出現したこ
とに対して、「然許ノ程ノ罪ニ依テ火ノ車迎ニ来ル」という驚きが語られていたのであった。つづく「何ニ況ヤ恣
ニ寺物ヲ犯シ仕タラム寺ノ別当ノ罪、思ヒ可遣シ」という評言には、「火車来迎」以上の「罪」がどれほどのもの
かという恐れが示されているのであって、これを逆説的に踏まえるならば、本来的には、「火車」は、「五逆」のよ
うな重い罪を犯した者の前にもみ現れるものであったと言えるのではないか。ここで、『発心集』も見ておきたい。

或る宮腹の女房、世を背けるありけり、病ひをうけて限りなりける時、善知識に、ある聖を呼びたりければ、
念仏すすむる程に、此の人、色まさをになりて、恐れたるけしきなり。あやしみて、「いかなる事の、目に見
え給ふぞ」と問へば、「恐ろしげなる者どもの、火の車を率て来るなり」と云ふ。聖の云ふやう、「阿弥陀仏の
本願を強く念じて、名号をおこたらず唱へ給へ。五逆の人だに、善知識にあひて、念仏十度申しつれば、極樂
に生る。況や、さほどの罪は、よも作り給はじ」と云ふ。即ち、此の教へによりて、声をあげて唱ふ。しばし
ありて、其のけしきなほりて、悦べる様なり。

(卷四一七・一八三頁)

この話も、死を目前にした「或る宮腹の女房」と「善知識」たる「聖」の問答を中心として構成されており、『今
昔物語集』『宝物集』の「火車」説話とその骨格を同じくするものであることが確認できる。そして、ここで注目

すべきは、「火の車」を見たという女房に対して聖の発した台詞、「五逆の人だに、善知識にあひて、念仏十度申しつれば、極楽に生る」である。これが、「若作五逆罪」の偈文と、その内容において重なり合うものであることは明らかであろう。この女房の犯した罪は、具体的には語られない。ただ、聖の「況や、さほどの罪は、よも作り給はじ」ということばによって、それが到底「五逆罪」に相当するような大罪ではないことが示されている。すなわち、ここで聖が述べているのは、本来、女房は「火車」を見るはずがないということであり、だからこそ、念仏の力でそれを退けることは容易いという励ましなのである。事実、『発心集』の「火車」は、このあと、「玉のかざりしたるめでたき車」、そして、「墨染めの衣着たる僧」と、「さまざまに形を変へて」女房を「たばかりける」（二八四頁）こととなる。「さほどの罪」を作っていない女房の見た「火車」は、あるいは〈死〉への恐れによって生み出された、こう言つてよければ偽りの、「火車」であつたのかもしれない。このように考えれば、この説話もまた、「火車」と大罪の結びつきを前提とし、それを反転させる形で生み出されたものであつたと理解できるのである。

以上のように「火車」説話を概観したとき、「五逆」によって「火車」が出現するという思想は、平安末期から鎌倉初期にかけて、既に広く浸透していたものであつたと捉えることができる。「火車自然去、蓮台即来迎」という偈文もまた、その思想を端的に表すものとして、「火車」説話の発展とともに広まったものであつたのだろう。それぞれの説話の展開には差異があるものの、その根底には、〈死〉に対する恐れがある。その恐れが罪の意識と結びつくことよつて「火車」となつたことを、そこにはたしかに読み取ることができるのであつた。

三 「火車」を捉える視線

前節で見た『宝物集』の「火車」譚には、以下の文がつづいている。

目を見れば涼しく、日にあたればあたたか也。弓をとれば物の射たく、筆をとれば文字の書たきなり。それがやうに、善知識にあへば善を修し、悪人にあへば悪をなすなり。

(三一三頁)

『宝物集』の当該話は、極楽往生のための十二門中、第十門⁽¹⁰⁾「善知識にあひて仏に成べし」に位置する。「火車」が大罪と結びつく存在であることはこれまでに確認してきた通りなのだが、『宝物集』の話は、かといって、その「罪」について語ろうとしたものではない。この話は、あくまで「善知識の教へ」に視点があるのであって、「火車」を見た悪人に焦点は合わせられていないのである。すなわち、『宝物集』の主眼は、〈死〉そのものではなく、まさしく〈救済〉のほうに置かれているのだと言えるだろう。そのことは、『孝養集』を参看することによって、より明確なものとなる。『孝養集』巻下は、まさに臨終行儀を扱ったものであり、病者を看取る立場での心構えが語られる中に、「火車」の偈文も引用されているのであった。

このように、「火車」説話の多くは、病者と善知識の間答というその内容に明らかな通り、臨終行儀のいわば実践譚としての側面を持つものであった。言うまでもなく、それらの根源には『往生要集』があるのだが、『往生要集』の中に、既に、「火車」と結びつく記述を見出すことができる。

かくの如く病者の気色を瞻て、その応ずる所に随順し、ただ一事を以て最後の念となし、衆多なることを得ざれ。その詞の進止は殊に意を用ふべし。病者をして攀縁を生ぜしむることなかれ。問ふ。観仏三昧経に説くが如し。

仏、阿難に告げたまはく、「もし衆生ありて、父を殺し、母を殺し、六親を罵辱せん。この罪を作りし者は、命終の時、銅の狗、口を張りて十八の車に化す。状、金車の如し。宝蓋、上にありて、一切の火焰、化し

て玉女となる。罪人、遙かに見て心に歓喜を生じ、「我、中に往かんと欲す」と。風刀の解くる時、寒さ急しくして、声を失し、むしろ好き火を得て、車の上にありて、坐して燃ゆる火に自ら爆られんと。この念を作し已りて即便ち命終る。揮擽の間にして、已に金車に坐す。玉女を顧り瞻れば、皆鉄の斧を提りて、その身を折り截る」と。
(四五頁)

卷中・大文第六末尾の問答において、偽りの「蓮華の来迎」の例として挙げられる『観仏三昧海経』卷五の二節には、「火車」ということは自体はないものの、「罪人」を迎えに来る「火焰」をまとった「車」のさまが描かれている。その罪人の「罪」が「父を殺し、母を殺し、六親を罵辱」という大罪であるという点においても、これまでに見てきた「火車」の性質と通底するものがあることは明らかであろう。『往生要集』は、このあと、偽りの「蓮華」を見抜く「四義」について述べ、「看病の人は、能くこの相を了り、しばしば病者の所有のもろもろの事を問ひ、前の行儀に依りて、種々に教化せよ」(五〇頁)として、大文第六を結ぶ。つまり、「看病の人」の「種々の教化」を説明するために、「火車」の例は用いられているのであった。

『観仏三昧海経』の右のくだりが、直接的に特定の説話の源泉となったかどうかは別としても¹¹⁾、『往生要集』から『宝物集』、そして『発心集』へと見通すときに、「火車」説話が、臨終行儀と密接に結びつく形で成立・展開していったことはたしかなことであると考えられる。病者の目に映る「火車」をどうやって去らせるのか、その〈救済〉の方法が重要なのであり、「善知識」や「念仏」の重要性を説くために、大罪の象徴である「火車」は出現したのだと捉えられよう。

さて、しかしながら、そのような見取り図の中に『今昔物語集』を置いたとき、必ずしもそこに整然とは収まりきらない、主題のズレのようなものを感じざるをえない。先に挙げた悪人の見た「火車」の話にはつづきがある。

其ノ時ニ、僧涙ヲ流シテ悲ビ貴ビテ返ニケリ。此レヲ見聞ク人、不貴ズト云フ事無シ。此レヲ思フニ、仏ノ説キ給フ所ニ露モ不違ネバ、只念仏ヲ可唱キ也トナム語り伝ヘタルトヤ。(四五五頁)

「念仏」の功德を説いて結ばれる点において、たしかにそれは、他の「火車」説話と共通するものではあるのだが、しかし、『宝物集』と同源の話を用いながら、『今昔物語集』は、「善知識」の重要性についてはまったく触れていないのである。さらに留意しなければならないのは、「此レヲ見聞ク人」と、第三者の視点が導入されていることであろう。臨終行儀を土台として「火車」が語られる場合、それは、病者とそれを看取る者との一対一の関係性の中に立ち現れるものとしてある。それに対して、『今昔物語集』の「火車」は、巷間へと広まっていくのである。そのことによって、善知識たる「僧」は、噂の情報源として定位され、「涙ヲ流シテ悲ビ貴ビテ返」っていくその姿は、「不貴ズト云フ事無」き人々と同列の扱いにまで相対化されていると云えるのではないか。

『今昔』撰者には修行過程に対する関心が薄く、(中略)往生に至る過程で生じた靈験の、事件としての不可思議さの方に多く関心が赴くのである」と言われる⁽¹²⁾ように、この「火車」譚も、「念仏」という簡便な方法での往生への関心はありこそすれ、それを臨終行儀の中に位置づけ、「善知識」の重要性を説くことはまったく意図されておらず、むしろ、悪人が「火車」を見たにもかかわらず往生できたという、その事件性のほうに焦点が当てられていると考えられる。事件であるからこそ、それは、多くの人々に「見聞」されなければならないものであったということになる。だが、そのことこそが重要なのである。(「死と救済」という問題が普遍的なものであり、市井の人々にとっても等しく重大な関心事であったとするならば、『今昔物語集』の語る噂の世界こそが現実を反映したものであったと云えるのではないか。

「火車」は、死にゆく者の「罪」の象徴であり、それを看取る者の視線の中で生み出され、成長していったこと

は間違いない。ただし、それが現実的な存在感を得るためには、第三者の視線が必要であった。『今昔物語集』の「火車」説話は、決して第三者の視線から「火車」を捉えたものではないが、第三者の「見聞」にさらされる「火車」譚の行方を末尾に呈示し、臨終行儀という枠組みの外に「火車」を据えたという点において、その後の「火車」のイメージの変容へと繋がるものであったと位置づけられる。

事実、さらに時代が下ると、「火車」は第三者に直接目撃される存在となる。『沙石集』を見ておきたい。

ある通世門の僧、随分に後世の心ありて、念仏の行者なるが、時料の為、耕作なんどせさする事、さすがよしなく罪深く思ひける夜の夢に、ある山の辺に火車あり。これを師子に懸く。獄卒、これを遣る。炎おびただし。見るに怖しなんと云ふ許り無し。獄卒の云はく、「これ敵のあるを責むべきなり」と云ひて、何とも返答に及ばず。恐れ入りて過ぐ。その山の峯に、若き僧三人立ちて云はく、「獄卒が云ひつる事は御房聞きつるか」と宣ふ。「承り候ひつる」と答ふ。「あれは、耕作して多くの虫を殺す者を、敵として戒むべき者なり」とて、極楽へ参らん事を悦ばでなに歎くらむ穢土の思ひを

かく三反許り詠じ給ふと見て、夢覚めぬ。さて、耕作なんど思ひ留まりたる由、物語りし侍りき。地藏の御方便にや。忝くぞ覚え侍る。
(卷二・九八頁)

ある僧が夢の中で「火車」を見るのだが、その「火車」が向かう先は、僧が耕作をさせている者たちのところであつた。その「罪」は「多くの虫を殺す」というもので、「五逆」に比べれば、軽微な罪だと言わざるをえない。しかし、僧自身も、耕作を「よしなく罪深」いことだと自覚していたのだという。結局、夢から覚めたのち、耕作を「思ひ留ま」つたことにより、僧の「罪」は消えたと思われるのだが、では、小作人たちの「罪」はどうなった

のか。「火車」が向かったのは僧ではなかったはずである。「罪」の源は僧にあり、その僧が耕作をとどめたことで、小作人たちの「罪」も滅したと、一応は考えられるのであるが、では、なぜ、「火車」は僧を直接迎えに来なかったのか。

ここには、たしかに〈救済〉は描かれている。しかし、それは「地藏の御方便」とまとめられる通り、極楽往生へと直接的に繋がる〈救済〉ではなかった。僧がこれ以上の罪を作らないように、「若き僧三人」に化した地藏菩薩がそれを論じたのだと考えられる。だとすれば、それは、現世における〈救済〉であつて、だからこそ、「火車」が向かったその先の描写は必要なかったであろう。

「火車」は、あの世からこの世へとはみ出してくる存在であつたことは、既に第一節で確認した。しかし、初期の説話では、それはすぐにあの世へと引き返すものであつたはずである。病者の看取りという密室から「火車」が解放されたとき、それは、現世の地平を疾走するものとして、第三者に目撃されることとなつた。そのことによつて増幅するのは、「怖しなんと云ふ許り無し」という恐怖の念のみであろう。それが最も端的に表されている例として、最後に、『平家物語』を一瞥しておこう。

入道相国の北の方、二位殿の夢にみ給ひける事こそおそろしけれ。猛火のおびたたくもえたる車を、門の内へやり入れたり。前後に立ちたるものは、或は馬の面のやうなるものもあり、或は牛の面のやうなるものもあり。車のまへには、無といふ文字ばかりぞみえたる、鉄の札をぞ立てたりける。二位殿夢の心に、「あれはいづくよりぞ」と御たづねあれば、「閻魔の庁より、平家太政入道殿の御迎に参つて候」と申す。「さて其札は何といふ札ぞ」と問はせ給へば、「南閻浮提金銅十六丈の盧舎那仏焼きほろぼし給へる罪によつて、無間の底に墮ち給ふべきよし閻魔の庁の御さだめ候が、無間の無をば書かれて、間の字をばいまだ書かれぬなり」とぞ申

しける。二位殿うちおどろき、あせ水になり、是を人々にかたり給へば、きく人みな身の毛よだちけり。

(卷六・四四九頁)

清盛の死の直前、妻である二位殿は、「猛火のおびたたくもえたる車」を夢に見る。それが、「盧舎那仏焼きほろほし給へる罪」という大罪によって、清盛を「無間の底」に引き入れるためのものであったという点に、これまで見てきた「火車」から直接繋がるイメージを見て取ることはできる。しかし、そこには、〈救済〉は描かれず、語られるのは、ひたすら地獄に対する恐れのみである。「あせ水にな」った二位殿の姿だけではなく、その夢はさらに他者に語られることによって、「きく人みな身の毛よだちけり」と、恐怖のみが共有されていくこととなったのである。

〈救済〉する術を持たない第三者の視線によって描かれることによって、「火車」は、逃れがたい地獄の迎えとなった。ここから妖怪としての「火車」までの距離は、そう遠くない。

おわりに

慈円の『拾玉集』に、次のような和歌がある。

ひのくるまけふはわが門やりすぎてあはれいづちかめぐり行くらむ

(四七五)

「無常」という題で詠まれたこの歌は、言うまでもなく、非常に観念的なものである。しかしながら、ここで詠まれている「ひのくるま」が、いつ誰のもとにやってくるのかわからない〈死〉そのものを暗示していることは重

要であろう。ここに「罪」の形象からも解き放たれた「火車」の姿を読み取ることができる。

本稿では、「火車」の始原的な形を、『今昔物語集』を中心として考察してきた。それは、臨終行儀と密接に結びつきながら発生し、大罪の象徴として機能するものであったが、予想外に早く、一三世紀には、〈救済〉と切り離されたところで、〈死〉の象徴として屹立していくと見ることが出来る。「火車」の事件性に注目するという点において、『今昔物語集』の「火車」説話には、以降の〈怪異〉的な「火車」の姿が先見的に示されていたのだと見ることが出来る。

「火車」には、いかに〈救済〉されるかという人々の切実な願いと、それを阻む「罪」への大いなる恐れが表されている。平安・鎌倉期の「火車」説話は、〈死と救済〉という普遍的な問題を、「火車」という具現化された存在をいかにして滅するかというわかりやすい形で描くことによって、広く人口に膾炙されるものとなり、その「見聞」の現場においてこそ、「火車」の〈怪異〉性は獲得されていたのだと捉えたい。

注

(1) 村上健司編『妖怪事典』(毎日新聞社 二〇〇〇年)「火車」の項

(2) 本稿では、近世までの変遷を追うことはしないが、「火車」のイメージの変容を通史的にまとめたものとして、次の論文が参考になる。

勝田至「火車の誕生」(『国立歴史民俗博物館研究報告』第一七四集 二〇一二年三月)

(3) 東京国立博物館蔵模本『地獄草紙』には、鬼たちの引く車に罪人達が乗せられ、火あぶりにされている様子が描かれており、次のような詞書が付されている。

またこの地獄の罪人を猛火熾燃なる鉄車にのせて、鬼おほく前後二囲遶して、城のほかにくめぐりありくことあり、罪人身分やけとほりて、死生いくかへりといふことをしらす。

(4) 「安良」が「火車」に引かれていく場面を描いたものが、兵庫・極楽寺所蔵「六道絵」にあり、「わが国中世に広く流布し

た図像であったこと」が指摘されている（加須屋誠『生老病死の図像学——仏教説話を読む』筑摩選書 二〇二二年）。図像化される前段階として、この説話自体が人口に膾炙したものであったことがうかがわれよう。

(5) 青山克彌氏は、平安・鎌倉期の「火車」説話を、その「成長過程」によって五つの段階に分類しているが、当該話は、「病者が地獄の火を見る、というごく素朴なかたち」として、第一段階に位置づけられている（「火車来迎説話の形成——『発心集』巻四——四十四話を中心に——」（『鴨長明の説話世界』桜楓社 一九八四年）。また、前掲注（2）勝田論文においても、本朝の「火車」説話の最初に、この話が挙げられている。

(6) 前掲注（5）青山論文。

(7) 荒木浩「宝物集撰述資料雑考——「法鼓経」をめぐる——」（『愛知県立大学文学部論集（国文学科編）』第三八号 一九八九年二月）

(8) 時代は下るが、良忠『観経疏伝通記』（巻五）や、了慧編『拾遺黒谷上人語燈録』（巻下）にも、用例を拾うことができる。

(9) この偈文をめぐる『宝物集』と『孝養集』の関係性については、前掲注（7）荒木論文参照。

(10) テキストが底本とする吉川泰雄氏蔵本に従うが、多くの伝本は、これを第九門とする。

(11) 青山克彌氏は、『発心集』の「火車」説話について、『観仏三昧経』の当該箇所可依拠したフィクショナルな説話であり、「本話のモチーフが源信流の臨終行儀に拠るものであり、かつ『往生要集』を出典とする」ことを指摘している（前掲注（5）論文）。これに対しては、山田昭全氏の批判があり、「むしろ長明の大原時代の見聞にもとづく説話であつたらう」と推

測されている（『発心集』雑考）（大正大学国文学会編『文学と仏教（第一集）迷いと悟り』教育出版センター 一九八〇年）。

(12) 池上洵一「説話の選択——『法華験記』の受容——」（『今昔物語集の研究』（池上洵一著作集・第一巻）和泉書院 二〇〇一年）

※本文の引用は、それぞれ以下のテキストに拠った。読解の便宜のため、漢文資料には、私に返り点・句読点を施し、書き下し文のあるものはテキストに従った。

- ・『今昔物語集』『宝物集』……新日本古典文学大系（岩波書店）
- ・『更級日記』『平家物語』『沙石集』……新編日本古典文学全集（小学館）
- ・『発心集』……新潮日本古典集成（新潮社）

- ・『日本往生極樂記』……日本思想大系新裝版（岩波書店）
- ・『往生要集』……岩波文庫（岩波書店）
- ・『觀仏三昧海經』『大智度論』『三宝感應要略錄』……大正新修大藏經（大藏出版）
- ・『孝養集』……大日本仏教全書（講談社）
- ・『拾玉集』……新編国歌大觀（角川学芸出版）

**Those Who See *Kasha* (Fire Chariot):
Death and Salvation in the Buddhist *Setсуwa* on Pass-
ing into the Next Life in the *Heian* and *Kamakura* Peri-
ods.**

FUJII Yukiko

Abstract This paper examines concepts of death and salvation in the *Heian* and *Kamakura* periods by considering the reasons why *Kasha* appeared in the *Setсуwa* literature on passing into the next life. First, I point out that *Kasha* was connected with sin by comparing the biography of *Saigen* in *Konjaku monogatari shu* with a different version of it contained in *Nihon ojyo gokuraku ki*. Furthermore, the sin turned out to be a serious one, equivalent to *Gogyaku* (the five Buddhist deadly sins) through a comparison of *Kasha* stories on a sinners death in *Konjaku monogatari shu* and *Hobutsu shu*. *Kasha* tales in *Hobutsu shu* and *Hosshin shu*, whose source was *Ojyo yo shu*, were formed under the strong influence of *Rinju Gyogi* (*Ars Moriendi*). In contrast, an episode of *Kasha* in *Konjaku monogatari shu* focuses a dramatic aspect of the story. It adumbrated the strangeness of *Kasha* which would become *Yokai*, depicting its figure exposed to the eyes of the third party.

Keywords: *Kasha*, peaceful death as salvation, eyes of the third party.