

博士論文

論文題目 日本上代文学における倫理と禁忌

氏名 蝦名 翠

日本上代文学における倫理と禁忌

蝦名  
翠

目次

序章——上代日本文学における倫理と禁忌	4
第一部 記紀万葉の王権禁忌をたどって——愛と死と	
第一章 記紀の「ハヂ」と「ウラミ」	1 1
第二章 上代文学における「王権の中の死」——反乱者の場合	2 2
第三章 王権に忠実なる裏切り者	4 0
第四章 「大津皇子物語」 ——『日本書紀』『懷風藻』そして『万葉集』卷二相聞歌群	5 7
第五章 穂積皇子・但馬皇女相聞歌群	8 3
終章——第一部のまとめにかえて	9 8
第二部 日本霊異記における性と王権	
第一章 「慚愧」のもたらすもの——『日本霊異記』において	1 0 3
第二章 『日本霊異記』中卷第十三縁考 ——『日本霊異記』における仏教者の「性」	1 1 3

第三章	『日本靈異記』における女性像——優婆夷、そして母——	126
第四章	『日本靈異記』における女性仏道修行者	139
第五章	『日本靈異記』の語る政変考	155
第六章	『日本靈異記』の語る天皇と性交	169
第七章	『日本靈異記』の語る歴史	181
終章	——第二部のまとめにかえて	190
結	——上代日本文学における倫理と禁忌とハヂ	192
参考文献		194

昭和四十年代から平成初年にかけて、上方落語界の爆笑王として一世を風靡した二代目桂枝雀は、質屋に預けられ放しの質草が夜な夜な魂を宿して怪異を起こすという内容の落語「質屋蔵」の枕として、次のように語っている。

「幽霊の正体みたり枯れ尾花」面白いことが言うてございますね。人間というものは面白いもんで、怖い怖いと思つとりますと、どんなもん見ましても何か怖いものに見えるのでございますね。幽霊とか化け物とかいうようなものたぐいは、これは実在するわけではございません。(中略)一人で、日が暮れましてからでございませぬえ、薄暗いところにいるとか、暗い夜道を歩くとかいうときに、「何か出てくるのじゃないかな」と、何故そういう……同じ想像力ならもつと楽しいことを想像してもええようなもんでございますが、それが、しないのでございますね。何故かちゆうと、人間には原罪がございます。後ろめたいんです。悪いことしてんです。(中略)いわゆる、あなたと私は別物であると考えることが、これ悪いことなんです。これが原罪なんですね。あなたと私とは違うもんである、と。ですから私は私の身を守るわけですね。私さえよかつたらいいと、ま、言わばね。ですから私の幸せが続けばよいもんであるからして、それを何か壊すものが、それを脅かすものが、出てくるのじゃないかなあ、というようなものが、そういうもの。ですから、本当に人間というものをはつきりと、これは本当は大餅なんだ、大きな大きな魂のプールから、たまたま個別になっているだけで、本来は私もあなたもないのであるという本当のことがわかれば、幽霊なんか出てくるわけないんです。そらそうです。枯れ尾花見たつて、枯れ尾花と私とを別に見るから、枯れ尾花が何かに見えるわけです。私が枯れ尾花なれば、何も見ないわけです。私が枯れ尾花で、枯れ尾花が私なんですから。「俺は河原の枯れすすき」なんですから。こうなれば、私もお前もないわけですから、怖いもん見ないわけですね。ですからまあ、そういうことで人間は、寂しいところにおるとそういうものを見るというのは、やっぱり原罪、悪いことしてんですね。その上へもつて、かてて加えて、いわゆる本当に道徳的な社会的な、あいつにあんなことをしてやった、してやったから何かされるんじゃないかなとか、あんな奴にあんなことをされた、悔しい悔しい、というような恨みつらみがその上へ乗っかかりますと、いや増してそういうもの

を見るというような、仕方のないことになってございますねえ。(注一)

枝雀は人間の恐怖を生み出す心理システムについて、彼自身の解釈をもって、怪異譚の性格の濃い落語「質屋蔵」の導入としている。仏教に造詣が深かった(注二) という彼の発言は大乗仏教の思想を下敷きに行っているが、それを差し引いても、分かりやすいことばで人間の存在についての「幻想」を鋭く突いているように思われる。

「自」と「他」を区別するところから「我」が始まり(枝雀のいうところの「原罪」)、「怖いもんを見る」——「おそれ」が生まれる。「おそれ」は「恐れ」でもあり、「畏れ」でもある。それを克服しようとするところみ、あるいは「自」と「他」の観念にとらえられた人間たちの集う「社会」「共同体」を機能させるにあたり利用しようとした、その歴史があるいは「文学」の歴史であるのかもしれない。その「おそれ」の名は、時には「恥」とも呼ばれ、「恨み」を呼ぶことにもなる。これらは、社会の中で——すなわち、人間関係の中でしか生まれ得ない——ものであるといえよう。

混沌の中から世界が生まれ、「自」と「他」を峻別する——それは筆者に、『古事記』に登場する、世界誕生の姿をも連想させる。

臣安万侶言す。夫、混沌元既に凝りて、氣・象未だ効れず。名も無く為も無ければ、誰か其の形を知らむ。然れども、乾坤初めて分れて、參はしらの神造化の首と作り。陰陽斯に開けて、二はしらの靈群の品の祖と為れり。所以に、幽・顯に出で入りして、日・月、目を洗ふに彰れたり。海水に浮き沈みして、神・祇、身を滌ぐに呈れたり。故、太素は杳冥けれども、本つ教に因りて土を孕み島を産みし時を識れり。元始は綿邈けれども、先の聖に頼りて神を生み人を立てし世を察れり。寔に知りぬ、鏡を懸け珠を吐きて百の王相続き、劍を喫み蛇を切りて万の神蕃息りしことを。安の河に謀りて天の下を平げたまひ、小浜に論ひて国土を清めたまひき。

もちろん、混沌から世界が生まれるというモチーフは世界じゅうにみられるものであり、決して日本独自のものではない。特に『古事記』『日本書紀』の描き出す世界誕生像は、『古事記』序文の「混沌」「乾坤」「陰陽」の語からもうかがえるように、『列氏』『老子』をはじめとした漢籍——特に陰陽思想——の影響が明確である。しかし、『古事記』序文にて、「臣安万侶」こと太安万侶が、それこそ一種の畏れをもって綴る「国土」誕生の様子は、日本において初めて、「自」と「他」との最初の区別が文筆によって描かれた瞬間といえる。「自」と「他」の区別は、まずは共同体の内外を分けるところから始まったとみてよい。

その各々の共同体が、やがて、近畿は奈良を中心とする一大政権——その頂点に君臨する

者をはじめ大王、後に天皇と呼ばれることとなる——のもとに統一される。「国家」が生まれる。「国家」は、他の「国家」を否応なしに意識せざるを得なくなる。日本——倭Ⅱ大和国の場合は、大陸や朝鮮半島の諸国である。それらの「国家」と張り合うためにも、また、一大共同体「国家」の内部を統一させるためにも、「国家」は己が「歴史」を必要とする。その過程で生まれたのが、『古事記』であり、『日本書紀』をはじめとする六国史であろう。文学は、その背景にある国家や時代を映す鏡である。特に、天皇を頂点に置いた中央集権国家としての基礎がほぼ築かれた奈良時代に生まれた文学は、その歴史的背景・国家意識と切り離して捉えることは不可能である。また、大陸から輸入された思想(儒教)・宗教(仏教・道教)の浸透も甚大な影響を与えた。

倫理は、倫理の根幹たる規範のみでは成り立たない。規範が破られた際の罰、あるいは報復をも含めた禁忌あってこそその倫理であろう。古代日本における、禁忌侵犯に対する罪及び罰は、たとえば祝詞や、一応とはいえ律令が整備された後の『令義解』『令集解』などから知ることができる。しかし、いわば制度化された姿とは別の、古代日本人の心に深く宿っていた倫理と禁忌、さらには禁忌侵犯に伴う報復——それは死や共同体からの排除といった、目に見える具象的な報復だけでなく、「おそれ」「恥」「恨み」「怒り」などといった心理面のものも含む、むしろ文学からは、禁忌侵犯から生まれるある種の負の感情が、いかに具体的な報復へと導いてゆくか、その過程をよりあからさまに知ることができる。以上が、論者が、日本上代文学において禁忌侵犯やそれにもなう「恥」の問題から、古代日本の倫理観を少しでも探ってゆきたいと考えるようになった理由である。

本論では、二部構成——第一部「記紀万葉の王権禁忌をたどって——愛と死と」、第二部『日本書紀』における性と王権』をとって、日本上代文学から伺える古代日本人の倫理と禁忌について考察し、論じてゆく。

表題どおり、第一部は『古事記』『日本書紀』『万葉集』を中心に、第二部では『日本書紀』を中心に、日本上代文学に登場する禁忌と倫理を、王権に関する問題を中心に論ずる。第一部は、大宝律令・養老律令の制定や遷都などを経て、天皇を頂点に据えた中央集権国家としての形を整えてきた奈良時代に、天皇の勅命を受け国家の歴史書として編まれた記紀や、宮廷歌集としての性格の強い『万葉集』が、その古代的倫理観を各々のロジックでどのように歴史を、儒教の影響を受けながらも古代的倫理観のもとで禁忌の歴史を語っていったかについて考察する。第二部は、儒教と同様、大陸からもたらされた「新しい思想」であり「信仰」となった仏教が古代的倫理観にいかなる影響を与え、また逆に古代

的倫理観の中に吸収されていたかを、日本最初の仏教説話集『日本霊異記』における性にまつわる説話から天皇や歴史に関する説話までを俎上に載せて考察する。

第一部「記紀万葉の王権禁忌をたどって——愛と死と」では、

第一章 記紀の「ハヂ」と「ウラミ」

第二章 上代文学における「王権の中の死」——反乱者の場合

第三章 王権に忠実なる裏切り者

第四章 「大津皇子物語」——『日本書紀』『懷風藻』そして『万葉集』巻二相聞挽歌

群

第五章 穗積皇子・但馬皇女相聞歌群

の五章立てで、『古事記』『日本書紀』『万葉集』そして時には『懷風藻』も交えて、王権を舞台とした禁忌侵犯のモノガタリについて論ずる。

第一章では、『古事記』『日本書紀』に登場する「ハヂ」という視点から、記紀に登場する禁忌侵犯のモノガタリが、王権を語る史書の中で果たす役割について論ずる。

第二章は、『死生学研究』十一号〔平成二十一年三月〕にて発表された、拙論「上代文学における「王権の中の死」 反乱者の場合」に加筆したものである。ここでは、上代日本文学の中で描かれる王権侵犯者の死と鎮魂について考察する。『古事記』『日本書紀』からは特に、仁徳天皇に想いを寄せられた女鳥王と天皇の求愛を伝えるに來た皇弟速総別王との愛と謀反と死の歌謡物語、允恭天皇の皇太子木梨輕太子と実妹輕太郎女との近親相姦と破壊の歌謡物語、さらに『万葉集』天武天皇の第三皇子で父帝の崩後草壁皇太子に対する謀反のかどで処刑された大津皇子に関する歌物語にそれぞれみられる、王権侵犯者の死を悲劇の死として王権の中に取り込む上代文学の在り方について、それぞれの影響やロジックの相違点などに着目しつつ論ずる。

第三章は、『東京大学国文学論集』二号〔平成十九年五月〕にて発表された拙論「王権に忠実なる裏切り者——「大津皇子物語」における川島皇子」の加筆・改稿である。記紀や『懷風藻』『万葉集』に登場する、王権に忠誠を誓ったために友人や主君を裏切った、いわゆる「王権に忠実な裏切り者」について、川島（『懷風藻』では河島）皇子の『懷風藻』伝における描写——「莫逆」の友でありながら、大津皇子の謀反計画を即座に朝廷に告げた——や、彼の作歌という設定になっている巻一・三四番歌との関係を中心に、履中天皇記の曾婆訶理のモノガタリなども含めて考察する。

第四章は、『日本書紀』『懷風藻』そして『万葉集』巻二相聞歌群を中心に、高貴な出生



と優れた才に恵まれながらも政争に敗れ若くして処刑された大津皇子の、これら三つの書の中での描かれ方を、比較しつつ論ずる。三つの書物の中の大津皇子像に、魏国の皇子にして詩人・曹植の影が時折彷彿することなども指摘しつつ、王権に背き王権によって斃された皇子の鎮魂が、正史・時の王権に滅ぼされた近江朝に深いシンパシーを寄せる漢詩集・宮廷歌集とそれぞれ異なったロジックのもとになされていることを確認する。

第五章は、『国語と国文学』八四・一〔平成十九年一月〕にて発表された拙論「但馬皇女・穂積皇子「歌物語」考」に加筆したものである。大津皇子の異母弟妹であり、「大津皇子物語」の後輩ともいえる、穂積皇子と但馬皇女の歌物語について、記紀における歌謡物語——特に『古事記』允恭天皇記の木梨軽太子とその同母妹・軽太郎女の禁忌の近親愛の歌謡物語に大きな影響を受けつつも、「大津皇子歌物語」とは異なったロジックで「歌物語」が展開していることについて論ずる。

第二部 『日本霊異記』における性と王権」では、

第一章 「慚愧」のもたらすもの——『日本霊異記』において

第二章 『日本霊異記』中卷第十三縁考——『日本霊異記』における仏教者の「性」

第三章 『日本霊異記』における女性像——優婆夷、そして母——

第四章 『日本霊異記』における女性仏道修行者

第五章 『日本霊異記』の語る政変考

第六章 『日本霊異記』の語る天皇と性交

第七章 『日本霊異記』の語る歴史

の七章立てて、『日本霊異記』のセクシャリティ(愛欲・邪淫)や「ハヂ」「慚愧」の問題を中心にしつつ、『日本霊異記』編者・景戒が抱えている王権観・倫理観に少しでも迫ってみる所存である。

第一章は、『東京大学国文学論集』三号〔平成二十年五月〕にて発表された拙論「慚愧」のもたらすもの——『日本霊異記』において」の改稿である。『日本霊異記』中に登場する「慚愧」「ハヂ」の用例を検証し、このふたつの言葉が『日本霊異記』においてどのような役割を果たしているか確認する。

第二章は、『国文学 解釈と観賞』七十二・八〔平成十九年八月〕にて発表した『日本霊異記』における「慚愧」の改稿である。優婆塞の性的欲望に満ちた願を叶える吉祥天女の霊験譚が本題であると従来解されてきた『日本霊異記』中卷第十三縁について、願を叶えられた優婆塞が「慚愧」し「媿ぢ」ている描写に着目して考察する。

第三章・第四章では、『日本霊異記』に登場する女性像について考察する。第三章では、在俗の女性修行者である「優婆夷」と、しばしば研究者の間では清浄な存在として定義される「母」について、主にセクシヤリテイの側面から考察する。第四章では、『日本霊異記』に登場する女性仏道修行者の問題についてさらに考察を深める。

第五章は、「上代文学」百四号〔平成二十二年四月〕にて発表された『日本霊異記』の語る政変考」の改稿である。『日本霊異記』に登場する歴史的事件の描写について考察し、親王や太政大臣といった高位の権力者であれ悪報を免れ得ないとする一方、天皇に限っては不信も破戒も不問、または悪報に抵触しないように描いていることについて論じている。

第六章は、『日本霊異記』上巻第一縁の雄略天皇と、下巻第三十八縁前半部に登場する称徳天皇（＝皇后）について、その性交の描写から、『日本霊異記』の王権に対する意識について考察する

第七章は、『日本霊異記』の天皇の描写を重点的に読解しながら、景戒が『日本霊異記』を編纂するにあたり持っていた歴史意識についてまとめる。

以上、本論は二部十三章にて構成される。

（注一）桂枝雀『桂枝雀爆笑コレクション5 バコとに面目ない』（ちくま文庫・平成十八年）所収）

（注二）上田文世『笑わせて笑わせて 桂枝雀』（淡交社・平成十五年）

第一部

記紀万葉の王権禁忌をたどって——愛と死と

日本上代文学における恥について、呉哲男氏の卓越した見解がある。呉氏はイザナキ・イザナミ神話を念頭に、次のように述べている。

共同体はその内部の安定を保持するために様々な禁忌を設け、その外側に神の世界や死者の世界を作り出しているが、それは共同体内部の自己表出にすぎない。したがって、どんなに異次元空間への接触を禁止してもそれは不可避免的に侵犯されるし、また逆に、共同体は存続させなければならぬので禁忌の侵犯は不可能である、というトポロジカルな矛盾を抱えることになる。

「はぢ」もこうした共同体内部の自己疎外の一つであることは、見ることを禁じられたイザナミの「膿沸き蟲流る」(『日本書紀』「無気味(ウンハイムリツヒ)」な状態が、二神の「親密(ハイムリツヒ)」な関係にもとづいていることから明らかである(フロイト)。イザナキとイザナミが夫婦神であることは、共同体内部の婚姻制度にもとづくものであるし、また『日本書紀』ではイザナミが「族(うから)、吾をな看ましそ」(一章第十)と、イザナキを「族(うから)」で称しているのはそこに血縁関係を認めているからであろう。さらに二神は互に「愛しき我が汝妹の命」「愛しき我が汝夫の命」と呼び交す仲である。こうした「親密」な関係を外化することで「膿沸き蟲流る」「無気味」な状態が出現するのである。この一事を以ってしても黄泉国という異世界がいかに共同体に内属しているかが判るであろう。黄泉国の世界を「恐怖の共同性」としていかにおどろおどろしく語ったとしても、それは「我をな視たまひそ」の一語にもとづくものであるし、「はぢ」もそこから派生することばであった。しかし、二神の絶縁は禁忌を侵犯した結果であるから、それに対する負い目こそ共同体存続に不可欠な感情なのである。この意味で「はぢ」とは共同体自らの要請に成るものであった。(注一)

呉氏が説くのは、同じ共同体に属し同じ世界観を共有するからこそ、そしてその共同体を存続させるために禁忌が存在し、その禁忌を侵犯することによって「自己疎外」としての恥が生まれる、ということである。同じ世界観・価値観を共有しない限り、禁忌もなければ禁忌の侵犯もなく、そこから恥が生まれることもない。逆説的にいえば、同じ共同体

に属する者の裏切り——禁忌侵犯がなければ、その共同体の存在を証明することは難しい、ということではなからうか。

共同体を崩壊へと導きかねない禁忌侵犯者や裏切り者は、共同体に不可欠というジレンマである。もちろん、これらの侵犯者や裏切り者により、共同体が実際に滅びてしまつては本末転倒である。禁忌侵犯者や裏切り者を出しながらも、彼らに共同体が勝利し、そしてあくまで共同体の中で彼らを葬ることにより共同体を完成させる。それが、日本文学のみならず、世界の古代伝説や文学の帯びていた性格であり役割であつたといえるのではないか。

「ハヂ」という感情は、他者の存在なしでは成立しない。他者の視線にさらされることにより、「ハヂ」が生まれる。「ハヂ」は狭い範囲では個人の関係の中で、広い範囲では共同体において、生成される感情である。呉氏が例として挙げた「視るな禁忌」を犯した末の「ハヂ」は、逆説的にいえば、これらの「ハヂ」は、イザナミやトヨタマビメによる、「見られる者」からの前もつての禁止の言葉を犯すことから生み出されるといっても過言ではない。

二一

呉氏が挙げられたイザナキ・イザナミ神話は、『古事記』の中で初めて「ハヂ」の語が登場するモノガタリでもある。

是に、其の妹伊耶那美命を相見むと欲ひて、黄泉国に追ひ行きき。爾くして、殿より戸を膝ぢて出で向へし時に、伊耶那岐命の語りて詔ひしく、「愛しき我がな妹の命、吾と汝と作れる国、未だ作り竟らず。故、還るべし」とのりたまひき。爾くして、伊耶那美命の答へて白さく、「悔しきかも、速く来ねば、吾は黄泉戸喫を為つ。然れども、愛しき我がなせの命の入り来坐せる事、恐きが故に、還らむと欲ふ。且く黄泉神と相論はむ。我を視ること莫れ」と、如此白して、其の殿の内に還り入る間、甚久しくして、待つこと難し。故、左の御みづらに刺せる湯津々間櫛の男柱を一箇取り闕きて、一つ火を燭して入り見し時に、うじたかれころろきて、頭には大雷居り、胸には火雷居り、腹には黒雷居り、陰には析雷居り、左の手には若雷居り、右の手には土雷居り、左の足には鳴雷居り、右の足には伏雷居り、并せて八くさの雷の神、成り居りき。

是に、伊耶那岐命、見畏みて逃げ還る時に、其の妹伊耶那美命の言はく、「吾に辱を

見しめつ」といひて、即ち予母都志許売を遣して、追はしめき。爾くして、伊耶那岐命、黒き御鬘を取りて投げ棄つるに、乃ち蒲生子りき。是を撫ひ食む間に、逃げ行きき。猶追ひき。亦、其の右の御みづらに刺せる湯津々間櫛を引き闕きて投げ棄つるに、乃ち笄生子りき。是を抜き食む間に、逃げ行きき。且、後には、其の八くさの雷の神に、千五百の黄泉軍を副へて追はしめき。爾くして、御佩かしせる十拳の剣を抜きて、後手にふきつつ、逃げ来つ。猶追ひき。黄泉比良坂の坂本に到りし時に、其の坂本に在る桃子を三箇取りて待ち撃ちしかば、悉く坂を返りき。爾くして、伊耶那岐命、桃子に告らさく、「汝、吾を助けしが如く、葦原中国に所有る、うつしき青人草の、苦しき瀬に落ちて患へ惚む時に、助くべし」と、告らし、名を賜ひて意富加牟豆美命と号けき。

最も後に、其の妹伊耶那美命、身自ら追ひ来つ。爾くして、千引の石を其の黄泉ひら坂に引き塞ぎ、其の石の中に置き、各対き立ちて、事戸を度す時に、伊耶那美命の言ひしく、「愛しき我がなせの命、如此為ば、汝が国の人草を、一日に千頭絞り殺さむ」といひき。爾くして、伊耶那岐命の詔ひしく、「愛しき我がなに妹の命、汝然為ば、吾一日に千五百の産屋を立てむ」とのりたまひき。是を以て、一日に必ず千人死に、一日に必ず千五百人生るるぞ。故、其の伊耶那美神命を号けて黄泉津大神と謂ふ。亦云はく、其の追ひしきしを以て、道敷大神と号く。亦、其の黄泉坂を塞げる石は、道反之大神と号く。亦、塞り坐す黄泉戸大神と謂ふ。故、其の所謂る黄泉ひら坂は、今、出雲国の伊賦夜坂と謂ふ。『古事記』神代記・上（注二）

黄泉の世界の住人となり、「うじたかれころろけ」るおぞましい姿と成り果てていた伊耶那美命（以下イザナミ）は、その姿を夫神・伊耶那岐命（以下イザナキ）に目撃されたことを「ハヂ」、追跡劇の末に事戸渡し＝夫婦の断絶に至る。ここでは、イザナミの「辱」は死者たる自分の醜い姿を夫神が見てしまった——禁忌を破ってしまったことから発せられ、その禁忌はイザナミの「我を視ること莫れ」という言葉によってすでに呈示されていた。禁忌は、愛する夫でありながら生者であり他者でもあるイザナキが、死者イザナミを訪ねてきたからこそ生まれたものであり、その禁忌は前もつての制止の言葉によって明示される。

同じことは神代記紀（注三）のトヨタマビメの出産譚にも言える。

是に、海の神の女豊玉毘売命、自ら参り出でて白ししく、「妾は、已に妊身みぬ。今、産む時に臨みて、此を念ふに、天つ神の御子は、海原に生むべくあらず。故、参り出

で到れり」とまをしき。爾くして、即ち其の海辺の波限にして、鶉の羽を以て葺草と為て、産殿を造りき。是に、其の産殿を未だ葺き合へぬに、御腹の急かなるに忍へず。故、産殿に入り坐しき。

爾くして、方に産まむとする時に、其の日子に白して言ひしく、「凡そ他し国の人は、臨産む時に臨みて、本つ国の形を以て産生むぞ。故、妾、今本の身を以て産まむと為願ふ、妾を見ること勿れ」といひき。是に、其の言を奇しと思ひて、窃かに其の方に産まむとするを伺へば、八尋わにと化りて、匍匐ひ委虵ひき。即ち見驚き畏みて、遁げ退きき。爾くして、豊玉毘売命、其の伺ひ見ることを知りて、心恥しと以為ひて、乃ち其の御子を生み置きて、白さく、「妾は、恒に海つ道を通りて往来はむと欲ひき。然れども、吾が形を伺ひ見つること、是甚忤し」とまをして、即ち海坂を塞ぎて、返り入りき。是を以て、其の産める御子を名けて、天津日高日子波限建鶉葺草葺不合命と謂ふ。

然くして後は、其の伺ひし情を恨むれども、恋ふる心に忍へずして、其の御子を治養す縁に因りて、其の弟玉依毘売に附けて、歌を献りき。其の歌に曰はく、

赤玉は 緒さへ光れど 白玉の 君が装し 貴くありけり

爾くして、其のひこち、答ふる歌に曰はく、

沖つ鳥 鴨著く島に 我が率寝し 妹は忘れじ 世の悉に 『古事記』神代記・下

海の神の娘豊玉毘売命（以下トヨタマビメ）は出産にあたり、夫であるにとどまらず天孫の子であり他者でもある火遠折命（以下ホヲリノミコト）に、「凡そ他し国の人は、臨産む時に臨みて、本つ国の形を以て産生むぞ。故、妾、今本の身を以て産まむと為。願ふ、妾を見ること勿れ」と念を入れ、その上で出産時の姿を夫神に見られてしまう。そのことに彼女は「心恥し」と思い、「妾は、恒に海つ道を通りて往来はむと欲ひき。然れども、吾が形を伺ひ見つること、是甚忤し」と恨みごとを言い残して夫神のもとを去り、故郷の海へと帰ってゆく。ここからうかがえるのは、予め設定された禁忌の侵犯が「ハヂ」をもたらし、その「ハヂ」が、お互いの愛情にも関わらず取り返しをつかない破局へと導くというモノガタリの一展開である。逆に言えば、禁忌侵犯とそこから生まれ出た「ハヂ」によってそれまでの円満な関係が断絶したとはいえ、お互いの愛情や未練までは破壊しきれないさまが描かれているといってもよい。

鎌田東二氏は記紀神話における「ハヂ」について、次のように考察されている。

この黄泉国訪問神話で興味深いのは、イザナミが自分の醜く穢ない姿を見られたのを

「辱(ハヂ)」だと思って、かつての愛しき夫神に恨みと憎悪を抱く点と、それが両世界の交通の遮断をもたらす点である。神々の世界においても憎むべきは「罪」ではなく「恥」だったのである。なぜなら、「罪」は褻や祓によって浄めることができるが、「恥」ばかりはそれによって浄められることがないからである。「恥」は死をもって償うべきだとの観念の萌芽がここにみられるといえるだろう。

罪穢れは祓い浄めることができる。しかし「恥」ばかりは褻祓いによってもいかにともしがたい。それをそそぐには死をもつてあてるほかない。恨みや憎悪の中でも「恥」の感情がいかに深く根源的であったか、これを見ても分かるであろう。(注四)

『古事記』では、豊玉毘売と火遠折命は、別離をしたものの、玉依毘売を介して歌を交わし合っている。もしふたりが完全に断絶した関係に置かれたならば、「作し」とうらみごとを述べて海に去った後でも歌を詠みかけることはなく、また、火遠折王も、歌を返すこととはない。むしろ、断絶の後もなお「恋ふる心」が残り続けていたことに注目するべきであろう。

トヨタマビメも、イザナミも、「ハヂ」をかかされたが故に夫婦関係を自ら断ち、それは生の世界と死の世界、陸の世界と海の世界との断絶をももたらしたが、彼らの「恋心」や「愛」までも断ち切ることはできなかった。禁忌侵犯とそれによってもたらされた「ハヂ」と断絶が、かえって生と死、陸と海の切っても切れないつながりを逆照射しているといつてもよい。禁忌侵犯が親密な関係を崩壊させ、世界の分離を招くがゆえに、そのもはや戻らぬ親密さを恋うる心が、悲劇性という形で際立つという表現も可能であろう。

たとえ約束を破られようと、恥をかかされて関係の断絶がもたらされようと、それでもなお思いは絶えない。それこそが神、もしくは神の子たる天皇の祖の持つ絶対的な霊力であり、魅力であるといえよう。

### 三

一方、神もしくは天皇が恥をかかされた場合、恥をかかされた人間——巫女の受ける断絶は、罰そのものとなる。崇神天皇紀の倭迹迹日百襲姫命の物語は、その好例であろう。

是の後に、倭迹迹日百襲姫命、大物主神の妻と為る。然れども、其の神常に昼は見えずして、夜のみ来ます。倭迹迹姫命、夫に語りて曰はく、「君、常に昼は見えたまはねば、分明に其の尊顔を視たてまつること得ず。願はくは暫し留りたまへ。明旦に仰



ぎて美麗しき威儀を覲たてまつらむと欲ふ」といふ。大神対へて曰はく、「言理灼然なり。吾、明旦に汝が櫛笥に入りて居む。願はくは吾が形にな驚きそ」とのたまふ。爰に倭迹迹姫命、心の裏に密に異しび、明くるを待ちて櫛笥を見れば、遂に美麗しき小蛇有り。其の長さ大い衣の紐の如し。則ち驚きて叫啼ぶ。時に大神、耻ぢて忽ちに人の形に化り、其の妻に謂りて曰はく、「汝、忍びずて吾に羞せつ。吾、還りて汝に羞せつ」とのたまふ。仍りて大虚を踐みて御諸山に登ります。爰に倭迹迹姫命、仰ぎ見て悔いて急居つぎ。「急居、此には菟岐子と云ふ。」則ち箸に陰を撞きて薨ります。乃ち大市に葬る。於大市。故、時の人、其の墓を号けて箸墓と謂ふ。『日本書紀』崇神紀十年九月条)

このモノガタリでも、大物主神が正体を妻の倭迹迹日百襲姫命に見せるにあたり「願はくは吾が形にな驚きそ」と願ったにもかかわらず、その正体を見た姫が「則ち驚きて叫啼ぶ」という反応をみせたため、大物主神は「恥」をおぼえ、「汝、忍びずて吾に羞せつ。吾、還りて汝に羞せつ」と宣言し、そのとおりの「羞」に満ちた報いを与える。いわば「驚くな」という前もつての制止——禁忌を設定した上での禁忌侵犯、そこから生まれる「ハチ」と引き続き破局という点ではイザナミやトヨタマビメの物語と共通している。決定的に異なるのは、破局の際に大物主神が一切の未練をみせることなく、姫に罰を与えてそのまま去ってゆく点であろう。

このグロテスクともいえる大物主神と倭迹迹日百襲姫命との破局のモノガタリについては、恥をかかされた神が、神から一動物神に転落するから「恥じる」のである、と土橋寛氏（注五）をはじめ多くの研究者が指摘している。その側面は否定できない。ただし、たとえ転落するとしてもその屈辱を、そのまま屈辱で返す——それも、箸が陰部に刺さるといふ、性交をそのまま顕わにした「死」という形の罰で与えた大物主神は、それゆえに「神」としての尊厳を保ったといえる。その代わり、ここにはもはや、禁忌侵犯により崩された親密さの名残りは無い。恥をかかされた神の報復を受けた神の妻——巫女の無残な死が、冷たく心に残るばかりである。そこには神に対する限りない畏怖と、神と人間との間に横たわる乗り越え難い、深い溝がうかがわれる。

この「恥」は、逆に神もしくは天皇から人へとかかされた「恥」の場合にも共通する点がある。垂仁天皇記と、垂仁天皇紀十五年八月一日条には、天皇が前皇后の死後、その遺言を守る形で四人の妃をいったん娶ってはみたものの、容貌が「甚凶醜」といふ理由ゆえに一方的に離別したふたりの妃の片割れ、円野比売命の悲劇が描かれている。

又、其の後の白しし隨に、美知能宇斯王の女等、比婆須比売命、次に、弟比売命、次に、歌凝比売命、次に、円野比売命、并せて四柱を喚し上げき。然れども、比婆須比売命・弟比売命の二柱を留めて、其の弟王の二柱は、甚凶醜きに因りて、本主に返し送りき。是に、円野比売の慚ぢて言はく、同じ兄弟の中に、姿醜きを以て還さえし事、隣き里に聞えむは、是甚慚し」といひて、山代国の相楽に到りし時、樹の枝に取り懸りて死なむと欲ひき。故、其地を号けて懸木と謂ひき。今、相楽と云ふ。又、弟国に到りし時に、遂に峻しき淵に墮ちて死にき。故、其地を号けて墮国と謂ひき。今、弟国と云ふ。(垂仁記)

秋八月の壬午の朔に、日葉酢媛命を立てて皇后としたまひ、皇后の弟の三女を以ちて妃としたまふ。唯し竹野媛のみは、形姿醜きに因りて本土に返しつかはしたまふ。則ち其の返しつかはさえしを羞ぢ、葛野に到り、自ら輿より墮ちて死す。故、其の地を号けて墮国と謂ふ。今し弟国と謂ふは訛れるなり。(垂仁紀十五年八月一日条)

『古事記』の円野比売、『日本書紀』の竹野媛は、己の姿が「醜」いがために天皇に棄てられたことを「ハヂ」として、自ら命を絶つてしまう。しかし、天皇によつて「ハヂ」をかかされたといつてもよい彼女の、「ハヂ」がもたらすべき攻撃性は、「ハヂ」をかかされた天皇に対してではなく、自分自身へと向けられてしまう。そして天皇もまた、この見捨てられた妃の哀れな最期に憐れみなり悲しみなりの気持ちを表出することもない。垂仁記では円野比売が「ハヂ」を覚える対象として、「隣き里に聞えむ」という、共同体のシステムそのものに向けられていることにも着目されるが、神と神とが相對した神代記ではなく、「人の世」となったこの時代では、もはや人間は天皇に対して「ハヂ」を返すことも、「ハヂ」で断られたがゆえにかえつて強調される、切れない心理的なつながり——愛情を分かち合うこともできない。神および天皇に否定された人間は、その否定という烙印を「ハヂ」、否定されたことを共同体全体に知られることを「ハヂ」で、自ら滅するほかに攻撃の方法を持たない、ともいえるかもしれない。

王権に負の影響を為す存在は、王権に対する謀反や禁忌侵犯の恋愛などにとどまらない。王権Ⅱ天皇の拒否や神の怒りもまた、王権にとつては「異端」であった。拒否された側は「ハヂ」を受け、もしくは「ハヂ」を心にとどめて滅びてゆく。その「ハヂ」から生まれる怨みは、王権を脅かしかねない。王権に拒まれ、「ハヂ」と怨みを抱えて死んでいった者たちを鎮魂するために、文学という形で、もしくは祀りという形で、王権は犠牲者たちを悼んだ。「ハヂ」を抱えて死んでいった者たちの伝説を記紀に掲載しているのも、その一環

ではなかっただろうか。

それでは、天皇が先の天皇に対して怨みを持ち、「ハヂ」をかかせたいと感じていた場合はどうであろうか。雄略天皇に父を殺され、流浪を経て帝位についた顕宗天皇とその兄・仁賢天皇（意祁命）の、すでに亡き敵に対する「復讐」の描き方をみてみよう。

天皇、其の父王を殺しし大長谷天皇を深く怨みて、其の靈に報いむと欲ひき。故、其の大長谷天皇の御陵を毀たむと欲ひて、人を遣す時に、其のいろ兄意祁命の奏して言ひしく、「是の御陵を破り壞たむには、他し人を遣すべくあらず。専ら僕、自ら行き、天皇の御心の如く破り壞ちて、参る出でむ。爾くして、天皇の詔ひしく、「然らば、命の隨に幸行すべし」とのりたまひき。是を以て、意祁命、自ら下り幸して、其の御陵の傍を少し掘りて、還り上りて、復奏して言ひしく、「既に掘り壞ちつ」といひき。爾くして、天皇、其の早く還り上りしことを異しびて詔ひしく、「如何にか破り壞ちつる」とのりたまひき。答へて白ししく、其の陵の傍の土を少し掘りつ」とまをしき。天皇の詔ひしく、「父王の仇を報いむと欲はば、必ず悉く其の陵を破り壞たむ。何ぞ少し掘りつる」とのりたまひき。答へて曰ひしく、「然為つる所以は、父王の怨を、其の靈に報いむと欲ふは、是誠に理ぞ。然れども、其の大長谷天皇は、父の怨と為れども、還りては我が従父と為り、亦、天の下を治めし天皇ぞ。是に、今単に父の仇といふ志を取りて、悉く天の下を治めし天皇の陵を破らば、後の人、必ず誹謗らむ。唯に父王の仇のみは、報いずあるべくあらず。故、其の陵の辺を少し掘りつ。既に是の恥めを以て、後の世に示すに足れり」と、如此奏せば、天皇の答へて詔ひしく、「是も亦大きに理なること、命の如し。可し」とのりたまひき。（『古事記』顕宗天皇記）

かつて父王を理不尽に殺害し帝位を確立させた大長谷天皇Ⅱ雄略天皇は、新帝顕宗とその兄・意祁命にとり許しがたい敵であるが、同時に先の代の天皇である。この「孝」とち「忠」の板挟みに遭った兄弟は、それぞれ異なった対応を見せる。弟天皇は父の敵・雄略天皇への「怨み」を捨て切れず、その「御陵を毀」つことによつてすでに亡き雄略天皇に「恥め」を与えて父の「靈に報い」ようとす。それに対し、意祁命は、「父の怨」が「尽く天の下を治めし天皇」であることも重視し、天皇の尊厳を傷つけない程度に「恥め」を示すべく、「陵の辺を少し掘」ることで解決する。すでに儒教を輸入してある程度年月も経ち、その儒教思想によつて律令国家を強化しようとしていた白鳳・奈良時代において、もはや天皇を「父の怨」という理由で仇討ちすることもできず、とはいえ、「父の怨」を晴らさずにおくのも「孝」にもとる。このようなジレンマを描くモノガタリが、『古事記』下

巻に登場するのである。都倉義孝氏は次のように論じる。

父の遺命を守るのは孝である。しかし、孝は私の道徳である。私の道徳を超えるのが公の道徳である。記は、下巻を通じて、そのような道徳性を強く主張していると考えられる。特に下巻末尾の伝承「袁祁命物語」において、兄オケが天皇である弟ヲケに諫言して、「父王の怨みをその靈に報いむと欲ほすは、これ誠に理なり。然れどもその大長谷天皇は、父の怨みにはあれど、還りてはわがをぢにまし、亦天の下治らしめししし天皇なり。ここに今ひとへに父の仇という志を取りて、悉に天の下治らしめしし天皇の陵を破りなば、後の人必ず誹謗らむ。唯父王の仇は報いざるべからず。故、少しその陵の辺を掘りつ。既にかく恥みせつれば、後の世に示すに足らむ。」と述べたことばには、公私の軽重がよくうかがえる。すなわち、父の仇を報ずる孝は私の小乗的道徳であって、これは否定されるものではないが、先帝の祀りを尊ぶのは公の大乗的道徳であって、この公が私に優先されるべきものと説くのである。それこそ、律令制を支える基であった。(注六)

都倉氏の指摘するとおり、敵とはいえ天皇を罰してはならないとするこのモノガタリの理論は、「私」より「公」、いや「孝」より「忠」が優先されているといえなくもない。しかし、意祁命が述べているとおり、「父の怨」も無視はできない。『古事記』も『日本書紀』も、史実はともかく表向きは神武天皇以来万世一系の思想を貫いて書かれている。そのためには、たとえ敵であれ、前の天皇に対する「父の怨」を表に出すことは難しくなっていた。それは、雄略天皇や顕宗天皇らの時代の道徳というよりは、記紀が記された時代——奈良時代前半の道徳がそうさせたといえよう。さらに都倉氏は述べる。

公に対する私なる個という観念を成り立たせたのは、王権の近代である。古代主義が自己の専制を図るために推進した律令制確立への道程こそ、古代における個の成立への過程と重層する。大化の改新以後の私有地私有民の否定、古代豪族の解体と官僚化、官吏登用の制度がそれぞれ契機や梃子となって、個の覚醒をうながしたと考えられる。王権は、おのれの支配の徹底化を図る近代組織という仕掛けが予期せずに生み出した個なる人間の自覚というおのれの内なる反体制的なものと対決しなければならなかった。『書紀』推古十二年四月の十七条憲法第十四に「私に背きて公に向くは、是臣が道なり。凡て人私あるときは、必ず恨あり。」とあるのは、右の事情に即応した、現実の次元における論告であろう。(注七)

記紀、こと『日本書紀』においては、公は私に優先される、という儒教的な思想が優先

された。しかし、公の中に屈服しきれない「私」も存在する。公にあらがい、もしくは公に一方的に否定された感情が「ハヂ」となり「ウラミ」と化す。その「ハヂ」や「ウラミ」を、否定し排除した——「ハヂ」を与えた側である公の側から描くことにより、王権の絶対性を逆照射しているといえよう。三浦佑之氏は述べる。

全社会的な禁忌は、正統的な権威として絶対多数に支持されることで、それを拒否して行為する〈個〉を異端として排除しようとする。そして、この、正統性にはじき出された異端者が悲劇的な存在として語られる。しかも、その語り手は常に正統の側にしかない。なぜなら、異端として排除された人々は、過去に葬り去られた存在なのだから。

この、正統と異端、語る者と語られる者との対立的な在り方の中で、悲劇は矛盾に満ちて存在するといえよう。そして、ここにこそ、欺瞞的と言われる悲劇の本質はある。しかも、その欺瞞性の源は、この伝承では異端を排除してしか定立しえない禁忌、あるいは道德そのもの内にあるともいえる。(注八)

三浦氏が的確にも「欺瞞性」と述べておられるが、その欺瞞的な性格をも内包してこそその「正史」であろう。道德は、倫理は、その道德や倫理に反する者を罰し否定してこそその道德であり倫理である。逆に言うと、禁忌あってこそその道德であり倫理である。記紀にみられる古代日本人の道德・倫理は、禁忌を犯した——神の怒りを買った、もしくは否定された人間が「ハヂ」を懐いて滅びてゆく、その姿を描くことにより、神の——神の子孫たる天皇が頂点に立つ王権の絶対性を描くことにあったとみることができよう。そしてその絶対性は、表向き万世一系を貫く記紀にあつては、天皇どうしの間に生まれる「ハヂ」や「ウラミ」は、儒教の「忠」に形を借りてその中に解消されるよう、細心の注意を払って描かれていることにも注意しなければならない。その意味でも、記紀は徹底して、まさに「正史」であり「王権の書」と呼ぶにふさわしい仕組みを備えた史書であり文学作品であるといえる。

(注一) 呉哲男「共同体のパラドックス 古代の「恥」、又は神話の解体について」(『古代言語探究』〔五柳書院・平成四年〕所収)

(注二) 以下、本論では『古事記』本文・訓読は主に新編日本古典文学全集『古事記』(山口佳紀・神野志隆光校注・訳〔小学館・平成九年〕)に依る。

(注三) 以下、本論では『日本書紀』本文・訓読は主に新編日本古典文学全集『日本書紀』(小島憲之・直木孝次郎・西宮一民・蔵中進・毛利正守校注・訳〔小学館・平成六年・平成十年〕)に依る。

(注四) 鎌田東二「記紀神話における御霊信仰」(『国文学 解釈と鑑賞』六三・三〔平成十年三月〕所収)

(注五) 土橋寛『古代歌謡全注釈 日本書紀編』(角川書店・昭和五十一年)

(注六) 都倉義孝「大雀命物語論」(都倉『古事記 古代王権の語りの仕組み』〔有精堂・平成七年〕所収)

(注七) 都倉義孝「軽太子物語論——『古事記』の構造に関連して——」(『早稲田商学』三〇五〔昭和五十九年〕所収)

(注八) 三浦佑之「軽太子軽太郎女の伝承——道德意識の悲劇性——」(『日本文学』二二三・九〔昭和四十九年九月〕所収)

人間が社会の中で生きてゆく以上、本来は個人的なものであるはずの死もまた、社会との関わりを避けることはできない。むしろ社会が人間の「死」を定義するのだともいえる。人間が共同体を作り、その中で生活するようになった時以来、「社会の中の死」は始まっている。共同体が国家に発展すると、「死」は国家の中でとらえ返され、位置づけられるようになる。

古代日本では、律令制によって支えられた中央集権国家の体裁を整えてゆく過程で、「死」は律令という法によって定義され、制度によって整えられる道をたどることになる。大化二年（六四六）三月二十二日、孝徳天皇・中大兄皇太子らを中心とする政権は薄葬令を發布して葬儀・埋葬を制度化している。同時に発布された旧俗の改廃に関する詔では、当時はしばしば起きた路上死をめぐるトラブル——家の前で役民が病死した時、家の者が死者の同伴者に財物を要求することや、川で溺れ死んだ者の仲間から祓除を強要することを禁じている。死が穢れとして忌避された当時は、この祓の習慣は、死者の穢れがその地に宿り、その地に住む人間やその地を通過する旅人たちを脅かすと考えられていた。その「損害」を死者の関係者に祓わせようとして起こるトラブルの是非について、律令は否定した。死に対する人の心・因習に、法が直接介入した最初期の例である。

ムラにムラヲサが、クニに王があつたように、国家には中心となるべき帝王またはそれに準ずる者が必要とされる。帝王、または彼らと縁深い（配偶者・近親など）人物の死は、国家内で盛大に悼まれ祀られ、鎮魂される。逆に、国家を揺るがそうとした反逆者は死を以て罰せられる。これら王権に仇なし、王権によって滅ぼされた者の魂は、悪霊と化して王権をむしばむとされ恐れられた。まして、その「王権によって滅ぼされた者」が皇族であつた場合はなおさらである。桓武天皇の御世、藤原種継暗殺事件（延暦四年〔七八五〕）に連座して皇太子の身分を廃され憤死した早良親王が悪霊と化して桓武や后皇子に祟つたと恐れられ、ついには崇道天皇を追号された事件は有名だが、それ以前にも「王権に滅ぼされた皇族の祟り」は存在したようである。

例えば『薬師寺縁起』には、朱鳥元年（六八九）に草壁皇太子への謀反の罪で誅された

大津皇子が、「悪龍」と化して毒を吐き天下を脅かしたため、その霊魂を鎮めようと龍峰寺が建立されたという逸話が登場する。『薬師寺縁起』の成立は平安時代中期と考えられるが、この伝説の原型、おそらく大津皇子の事件からさほど遠くない時期に生まれていたと考えられる。このような伝説があらわれる背景には、大津皇子の怨念に世が、朝廷が脅えていたことがうかがわれる。大津皇子の変の三年後、持統称制三年（六八九）に草壁皇子は即位することなく薨去しており、その夭逝に世人が、草壁のために斃された大津皇子の崇りをみようとすることは想像に難くない。薬師寺が大津・草壁両皇子の父であった天武天皇と、草壁皇子の生母持統天皇と結びつきの深い寺であり、称徳天皇まで続く天武皇統ゆかりの寺でもあることを鑑みても、大津皇子悪龍伝説が『薬師寺縁起』に書かれていた意味は重い。また、『日本霊異記』中巻第一縁では神亀六年（天平元年、七二九）に讒言により妻子と共に自殺に追い込まれた長屋王（『日本霊異記』では長屋親王）の説話が語られるが、長屋親王の遺骨は「焼き末くたき、河に散らし、海に擲すて」られた末に土佐国に漂着した末に崇りを発し、土佐国の民を多く殺したため、平城京により近い紀伊国海部郡あまのこほりは椒抄はじかみの奥嶋おきのしまに移されるという展開をたどる。いずれのエピソードも、王権のために滅ぼされた者たちの残した怨念に対する王権の、天下の恐怖が決して小さくはなかったことがうかがわれる。これら王権を滅ぼしかねない怨霊をいかに浄化させ、王権の中に取り込んでゆくかが、天皇を頂点に据えた中央集権国家化を進めていた当時の日本の王権の大きな課題であった。

現存している上代文学でも代表的な『古事記』『日本書紀』は天武皇統の天皇たちのもとで編まれた天武王権の歴史書である。日本最古の和歌集『万葉集』は宮廷歌集の性格が強い。特に天武天皇皇子女の相聞歌群・挽歌群が多く占めている巻二については、『古事記』中・下巻の描く宮廷史の伝統を継承するもので皇子・皇女の相聞歌群の源流が記紀に登場する反乱や禁忌侵犯の恋の伝承にあるとする森朝男氏の研究（注一）や、奈良時代に天武王権の嫡系皇子である首皇子（後の聖武天皇）の即位を念頭に置いて天智朝を元明朝の「始原」として、また天武・持統朝を天智朝を継承するものとして位置づけようとしたとする小川靖彦氏の研究（注二）など、その性格が現在もさまざまに議論されている。（注三）王権の聖性・正統性を謳うこれらの文学に登場する、王権を脅かす謀反・反逆の物語は、当然ながらいずれも王権の力によって鎮圧され破滅する結末を迎える。反逆者が打ち斃されることによって王権の聖性はいよいよ高まり、正統性は保証される。しかしだからこそ、王権の犠牲となった反逆者たちの魂は手厚く鎮められなければならない。反逆者が王



族（皇族）である場合はなおさらである。王権に仇なす悪霊と化すのを防ぎ、王権の側にその魂を回収しなければならぬ王権の中に身を置きながら王権に叛旗を翻し、王権によって破滅させられた者たちを描く時、いくつかの形式をもって描かれていたことが明らかになってきている。

ひとつは、その死をあたかも天皇の死のように擬す方法である。反逆者ではないが、景行記、文帝を裏切った兄を手足をねじ切ってうち捨てような「建く荒き情」を当の文帝に恐れられて王権からはじき出され、都から遠く離れた異郷で無念の死を迎えた倭建命の場合がそうだ。彼の死後、大和に残っていた后や子供たちが詠ったとされる以下の四首の歌謡は、後に「大御葬歌」として天皇の殯宮儀礼の際に詠われるようになった。

なづきの田の 稻幹に 稻幹に 這ひ廻ろふ 野老蔓

浅小竹原 腰泥む 空は行かず 足よ行くな

海処行けば 腰泥む 大河原の 植葱草 海処は いさよふ

浜つ千鳥 浜よは行かず 磯伝ふ（『古事記』三四―三七）

居駒永幸氏は倭建命の死をめぐって歌われた「大御葬歌」が天皇の大御葬の歌の起源となった理由について、「うたは基本的に王権に専有されるものと考えられるから、ヤマトタケルの死は大御葬のうたの起源として語られることによって、王権の側から鎮魂されることになる」と指摘し、即位することなく異国で薨じた倭建命の悲劇的な死を天皇の死に擬することで王権の側に回収し、魂を慰め鎮めようとしたのだと述べている。（注四）従うべきであろう。

反逆者として死を賜った皇族が天皇の死に擬制されている例としては、『万葉集』巻三挽歌部に収録されている四一六番歌が挙げられる。大津皇子が死を目前にしたその時に詠まれたとされる歌である。

大津皇子の被死らしめらしめ時に、磐余の池の般にして涕を流して作りませる御歌  
一首

ももづたふ磐余の池に鳴く鴨を今日のみ見てや雲隠りなむ（『万葉集』巻三・四一六）  
右は藤原京の朱鳥元年の冬十月。

磐余の池に鳴く鴨も今日で見納めかと詠う大津皇子は、自らの死を「雲隠り」と表現している。『万葉集』に登場する「雲隠る」の表現内容としては文字通り「雲に隠れて見えなくなる」ものの他に、「神が雲に隠れる」ことから「神の存在を示す」もの、転じて「天皇または皇族の所在を示す」もの、そして「貴人の死を示す」ものがある。人の死を「雲隠

る」と表現する歌語を用いた歌は『万葉集』中には他に三首みられるが、うち一首は、長屋王の死後に彼の縁者と思われる倉橋部女王くらはしきが詠んだ歌、

大君の命かしこみ大殯おほみらきの時にはあらねど雲隠ります(三・四四一)  
が含まれることは注目される。

「雲隠る」、すなわち天上に在る「雲」に「隠」れるという表現には明らかに、死者の魂が天上に昇るという思想が見え隠れしている。例えば『万葉集』巻二挽歌部に収録される「大君は神にし座せば天雲の五百重が下に隠り給ひぬ」(置始東人・二・二〇五)には、「大君」が「神」であるからこそ、「天雲の五百重が下」に「隠」れたという思想が明確にあらわれている。近藤信義氏は、天皇をはじめ皇子らの日の御子たちは天孫降臨の思想に従い、死と共に天上の世界に帰ると認識されていたことを確認し、「雲隠り」の背景に天孫降臨思想をみている(注五)。なぜ大津皇子に、天孫降臨思想を担った死の表現「雲隠り」が用いられたか。多田一臣氏は近藤氏の説に賛意を表した上で、天皇でもなければ皇太子でもない大津皇子の死がなぜ「雲隠る」と表現されなければならなかったのかについて、四一六番歌においては大津皇子は天皇に準じた人物として位置づけられていたのであり、それは四四一番歌で倉橋部女王「雲隠り」「大殯」の語を詠み込んだのと同様、「非命に倒れた大津に対する最高の鎮魂の方法」であり、王権によって斃された彼らの死を「最高位の人物の死として形象し、あわせてその亡魂の鎮撫を意図しようとした」のだと考察している。(注六)「大殯」は天皇の殯宮を表現する時に用いられる。実際は無実ではあったが長屋王は、その神たる天皇の創り上げた王権に反抗し、倒された。大津皇子も同様である。しかし彼らを、やはり天皇の子——神の子と定義づけることで、彼らの死を王権の側に回収しようとしたのではないだろうか。

## 二

王権の中に身を置く者の叛乱を描く方法として典型的な形式としては他に、王権侵犯を恋の禁忌侵犯として描き、恋の悲劇として描くことで、その悲惨な死を昇華させようとする形式がある。反逆者は天皇の妃や皇太子妃など「王権の所有する女」に恋をし、その愛を勝ち取るうとすることで王権の聖性に挑戦するが、結果として必ず滅ぼされる。天皇の后妃または皇太子妃を得て皇位を篡奪しようとするところみる最初の物語は、神武記の終盤、神武崩後にその子当芸志美々命たぎしみみのみことが、継母にあたる神武皇太后いすけよりひめの伊須気余理比売いすけよりひめを娶り、そ

の上で伊須気余理比売腹の三人の異母弟を殺して皇位を奪おうとする下りにみられる。皇后は天皇の正式な妻として後宮を治めるだけでなく、天皇の御代を守る王権の巫女としての役割を担っていたと考えられる。森朝男氏は、彦姫制（兄妹など血族関係にある男女が男は政、女は祭をそれぞれ分担し協力して支配する古代小国の支配機構）を踏まえ、天皇と后妃も王権の中で擬制的に兄妹の関係となると指摘する（注七）。国の政を司る天皇に対し、皇后は国の祭祀を担う。王権の巫女たる皇后を我がものにすることは、王権の靈力・権力を手に入れることにもつながる。古来、年長とはいえ天皇の庶子である当芸志美々命は先帝の后を娶ることで帝王としての靈力を得ようとしたとみるべきであろう。

仁徳天皇記紀に登場する速総別王（『日本書紀』では「隼別皇子」）と女鳥王（『日本書紀』では「雌鳥皇女」）の反乱の物語は、恋の禁忌侵犯と王権侵犯を共に語った物語の典型といえる。仁徳帝は異母妹にあたる女鳥王に求婚するため、異母弟速総別王に仲人を命じるが、速総別王は女鳥王と結ばれてしまい復命しない。ことの次第を知った仁徳は寛大にも黙認するが、やがてこの禁断の恋人たちは、天皇に対して謀反を企て始める。さしもの仁徳もこれには黙っておられず軍を差し向け、恋人たちは逃避行の末誅殺される——というのが大筋である。天皇または皇太子に命じられて妃候補のもとに出かけ、その妃候補を横取りするという筋書きは、景行天皇に命じられて美女を求めた大碓命が女たちを我がものにして復命しないエピソード（景行記・景行紀）や、履中前紀、皇太子時代の履中天皇に命じられて太子の婚約者黒媛に使者として赴いた皇弟住吉仲皇子が、皇太子と偽り黒媛を得る物語にみられる。大碓命は双子の弟である倭建命（景行紀では「日本武尊」）とは対照的に皇族にふさわしからぬ卑劣な皇子として描かれ記紀ともに皇位を継ぐことはなく、住吉仲皇子はこのことがきっかけで皇太子に謀反を起こす。王権の聖性を汚し対抗する、あるいは王権を受け継ぐにふさわしくない皇子の行動を語る話型として、すでに定着していたのであろう。速総別王（隼別皇子）はその点ですでに、王権に反する存在として浮かび上がっている。

景行記と景行紀では恋の主導権（それは王権に対する謀反の主導権でもある）を握っている人物が異なる。『日本書紀』の方では、隼別皇子は宮の総力を挙げて謀反を試み、雌鳥皇女はひたすら隼別皇子に従う。しかし『古事記』では、恋愛関係をもちかけるのは女鳥王であり、謀反をそそのかすのも女鳥王である。天皇の結婚の使いとしてやってきた速総別王に、女鳥王は次のように言う。

大后の強きに因りて、八田若郎女を治め賜はず。故、仕へ奉らじと思ふ。吾は、汝命

の妻とならむ。

大勢の後妃の愛を得て後宮を円満に治めることは、天皇の重要な徳のひとつであった。しかし仁徳天皇の皇后石之日売（景行紀では「磐之媛皇后」）は仁徳への深い愛ゆえに非常に嫉妬深く、仁徳は皇后の嫉妬に振り回されていた。仁徳が異母妹の八田若郎女（仁徳紀では「八田皇女」）を娶った時には、皇后は嫉妬のあまり、一時的に都を離れてしまっている（仁徳紀ではとうとう都に帰ることのないまま崩じ、仁徳は皇后に八田皇女を迎える）。女鳥王は「大後の強き」に天皇が負けて後宮を治めきれなかったことを理由に、仁徳の愛の支配から背を向けることを宣言し、自ら速総別王のものとなってその言葉を実行する。その後訪ねてきた仁徳の、「女鳥の 我が大君の 織ろす服 誰が料ろかも」という歌いかけに対し、「高行くや 速総別の 御襲衣料」と詠い、仁徳に自らの口で決別を告げる。女鳥王の心が自分ないことを知った仁徳は引き下がるが、女鳥王が「夫」速総別王に、

雲雀は 天に翔る 高行くや 速総別 雀取らさね（六八）

と、仁徳（皇子時代の名は大雀命）を雀に、速総別を天翔ける雲雀よりも優れた雀に喩え、叛意を吹き込むに至り、仁徳はふたりの謀反の意志を認め、王権の秩序を守るために軍を起こし征討する決意を固める。

禁断の恋に落ちた皇族の男女が謀反を企てる具体的な描写がなくとも、禁忌の恋の侵犯を描写することで王権に背いてしまったことを描く話型もある。允恭記の木梨之軽太子と軽太郎女の近親相姦の物語がその典型といえよう。軽太子は允恭天皇の崩後、即位を控えた皇太子の身分でありながら、同父同母の妹である軽太郎女に通じ、二首の歌謡を歌う。

あしひきの 山田を作り 山高み 下樋を走せ 下訪ひに 我が訪ふ妹を 下泣きに  
我が泣く妻を 今夜こそは 安く肌触れ（七八）

笹葉に 打つや霰の たしだしに 率寝てむ後は 人は離ゆとも 愛しと さ寝し  
さ寝てば 刈薦の 乱れば乱れ さ寝しさ寝てば（七九）

この後、百官と天下の人々はみな軽太子から心が離れ（「是を以て、百官と天の下の人等と、軽太子を背きて、穴穂御子に帰りき」）、異母弟の穴穂皇子を支持する。軽太子は事態を畏み、大前小前宿禰の邸に逃げて兵器を作るも、結局は穴穂皇子の軍に囲まれ、大前小前の配慮によって捕縛され異母弟に降服、伊余湯に流される。軽太郎女もその後を追いつたりは共死をする。皇太子がその地位を追われるという異様な事態を招いたものは、同母妹との近親相姦という皇太子自身の禁忌侵犯にあった。

允恭紀でもこの兄妹（允恭紀では「木梨軽太子」と「軽大娘皇女」）の禁断の愛は書か

れるが、軽太子自身の失脚とは直接は結びつけられず、允恭在位中の出来事とされる。しかしこの恋は、天皇の食事の羹汁しるが夏だというのに凍りつく怪事を天皇が怪しんで占わせたところ、「内の乱有り。蓋し親親相奸けたるか」と近親相姦を思わせる結果が出、さらに木梨軽太子が軽大娘皇女と通じていると注進する者があって調べたところ明らかになる、という顛末をたどる。古代日本の王権においてト占は新都となるべき土地の吉凶や戦鬪の勝敗、病の原因などを知るためだけでなく、謀反にも深い関わりがあった。時代はやや下るが奈良時代半ば、淳仁天皇の御代、藤原仲麻呂が反乱を起こす前に陰陽頭大津大浦に事の吉凶を問うていたとある。大浦は自分のト占を当てにする仲麻呂の逆心を「知」り、朝廷に密告した。彼は仲麻呂が乱を起こし討伐された天平宝字八年（七六四）、従四位上と大津宿禰姓を賜っている。彼が仲麻呂の反逆を「知」ったその手段は、やはりト占であったと思われる。あるいは仲麻呂と敵対していた孝謙上皇（仲麻呂の変の後称徳天皇として重祚）派の命を受けたスパイのような役割を果たしていたのかもしれない。仲麻呂側と孝謙上皇側、ト占を味方につけ有効活用することのできた後者が勝利し、ト占に見放された前者が敗死の憂き目をみたこの事実は、当時のト占が国家においてどのような位置づけだったのかをうかがわせる。軽太子と軽大娘皇女の恋はこのト占によって暴かれた。皇太子と同母妹の姦通は、国家を傾けかねない事件としてとらえられている。允恭紀では軽太子は罰せられず軽大娘皇女が伊予国に流されるが、允恭亡き後、軽太子が人心を失うのは変わらない。その理由は、「暴虐行て、婦女に淫けたまふ」（安康即位前紀）である。婦女に淫するというのには、軽大娘皇女との近親相姦も含まれているであろう。允恭紀では軽太子は同母妹との恋によっては罰せられないとはいえ、皇太子の資格を失ったも同然であった。

ト占によって恋が発覚するモチーフは、『万葉集』巻二にもみられる。大津皇子と石川女郎（石川女郎）と呼ばれる女性をめぐるの相聞歌群（一〇七―一一〇）である。

大津皇子の石川女郎に贈れる御歌一首

あしひきの山のしづくに妹待つとわが立ち濡れし山のしづくに（二・一〇七）

石川女郎の和へ奉れる歌一首

吾を待つと君が濡れけむあしひきの山のしづくに成らましものを（二・一〇八）

大津皇子の竊かに石川女郎に婚ひし時に、津守連通のその事を占へ露はすに、皇子の作りませる御歌一首

大船の津守が占に告らむとはまさしに知りてわが二人宿し（二・一〇九）

日並皇子尊ひなみしのみこのみことの石川女郎に贈り賜へる御歌一首〔女郎は字を大名児おほなごといへり〕

大名児 彼方野辺をちかたのべに刈る草の束の間もわれ忘れめや（二・一一〇）

『万葉集』には、「大津皇子歌物語」とも呼ばれるべき歌群が卷二相聞・挽歌部から卷三挽歌部にわたって登場する。都倉義孝氏は、『日本書紀』『万葉集』『懷風藻』に登場する、大津皇子を主人公とした文学作品群について、全て後世の仮託であると主張し、『日本書紀』持統天皇称制前紀や『懷風藻』に載せられている大津皇子伝にみられる、大津皇子の文筆の才の過大評価がすでに奈良時代にはできあがっていたこと、皇位継承争いに巻き込まれ滅ぼされた大津皇子に同情するあまり、彼を主人公にした悲劇的に粉飾された物語が生まれ成長していったことを指摘し、「大津皇子物語」の生まれる発端には、大津皇子を滅ぼさざるを得なかった時の権力者の悔恨と畏怖の念があったと考察する。卷二相聞部に収録される一〇七―一一〇番歌も、実際に起きた事件を受けて実際に詠まれた歌とみるよりは、大津皇子という人物を中心に据えた物語的構成を持つ歌群としてとらえるべきであろう。

皇子が山の中でしづくにうたれながら女を待つという現実の恋としては異常な設定のもと詠み交わされた一〇七・一〇八番歌では、山の中で逢う約束をするほどに隠されなければならぬ恋——禁忌の恋が暗示される。そして一〇九番歌に至り大津皇子はついに、石川女郎（郎女）と「竊かに」結ばれる。「占」によってそのことをあらわしたのは津守連通、元明・元正朝に陰陽道の第一人者として名を馳せた実在の人物である。大津皇子らの時代からは約四十年近く離れているが、むしろ津守が陰陽としての実力を認められ活躍していた元明・元正期に作られた歌である可能性が考えられる。「竊」は『万葉集』題詞・左注中には一〇九番歌の他には以下の五箇所が登場するが、いずれもが恋の歌であり、かつ物語的という特徴を持つ。

大津皇子の竊かに伊勢の神宮かむみやに下りて上り来ましし時に、大伯皇女の作りませる御歌  
二首

わが背子を大和へ遣るとさ夜深けて 暁露あかときつゆにわが立ち濡れし

二人行けど行き過ぎ難き秋山をいかにか君が独り越ゆらむ（二・一〇五―一〇六）

但馬皇女たぢまの高市皇子たけちの宮いままに在しし時に、竊かに穂積皇子あに接ひて、事すでに形あはれて  
作りませる御歌一首

人言ひしごとを繁こみ言痛こみ己が世にいまだ渡らぬ朝川渡る（但馬皇女・二・一一六）

おのれゆえ嘗らえて居れば聡馬の面高夫駄に乗りて来べしや

右の一首は、平群文屋朝臣益人の伝へて云はく「昔聞かく、紀皇女竊に高安王と嫁ひて噴はえらえし時に、この歌を作り給ひき」といへり。ただ、高安王は、左降して伊与国守に任せらゆ。(紀皇女・十二・三〇九八)

昔者壮士と美しき女とありき。「姓名はいまだ詳らかならず」二の親に告げずして竊に交接を為せり。時に娘子の意に親に知らせむと欲す。因りて歌詠を作り、その夫に送り与へたる歌に曰はく、

隠りのみ恋ふれば苦し山の端ゆ出で来る月の頭さば如何に(十六・三八〇三)

事しあらば小泊瀬山の石城にも隠らば共にな思ひわが背

右は伝へて云はく「時に女子ありき。父母に知れずて竊に壮士に接ひき。壮士その親の呵噴はむことを悚惕りて稍に猶予ふ意あり。これに因りて娘子のこの歌を裁作りてその夫に贈り与へき」といへり。(十六・三八〇六)

一〇五・一〇六番歌は、大津皇子が天武王権の王権神を祀る伊勢神宮に私的に参拝し、同母姉で伊勢齋宮を勤める大伯皇女と「竊かに」邂逅した際、大伯皇女が詠んだとされる。従来はただひとりの実姉大伯皇女に会いにいったという設定の重要視された解釈が多かったが、彼が国家の王権神を祀る伊勢神宮に「竊かに」参り、天皇の代わりに王権神を祭る第一の巫女たる大伯皇女に会ったというもうひとつの設定を軽視することはできない。彼は自らに敵対する朝廷の神宮を私的に参拝し、王権の巫女に会っている。そのことそのもので、当時の読者は、「王権への挑戦」という文脈を読み取ったであろう。

伊勢神宮は王権神を祀る神宮であると同時に、皇族でありながら王権からはじき出された者たちが身を寄せる地としてもとらえられていたようだ。景行記の倭建命は王権をも破壊しかねないその強暴な力を恐れられ、天帝によって東国征伐の勅命という名目のもと都から追われるが、東国に向かう前に伊勢神宮に参り、時の齋宮である叔母の倭姫命に「天皇の既に吾を死ねと思ふ所以や、何」と、天帝に疎まれ遠ざけられる哀しみを訴える。また仁徳紀の隼別皇子は雌鳥皇女を連れて伊勢神宮に参ろうとし、果たせぬまま途上で殺される。何ゆえ彼らは、自分たちを滅ぼそうとする権力の守護神の膝元に身を寄せようとする

るのか。謀反あるいは謀反の嫌疑などで朝廷と戦わなければならなくなった者たちはその大半が、己が本拠地に身を寄せるが（注八）、王権の限りなく近くにいなから王権と敵対することになった皇子女たちには、身を寄せることのできる地がもはやない。準別皇子と雌鳥皇女の場合は、仁徳天皇の放った軍勢に本拠地を追われて留まることができなかつたとと解せるだろう。倭建命の場合は天皇の勅命を背負い、王権神の加護を得に叔母斎宮のもとを訪れるのであるが、それは天皇の名代として東国征伐に向かう皇子を加護すると同時に、天皇に疎まれていた皇子を加護することにもなる。

慌しく伊勢に参り都へと戻る大津皇子を見送る大伯皇女の歌は男女の恋歌そのもの、特に一〇六番歌は旅路にある恋人を思う女の歌の形式が使われている。それは、生きて帰れるか分からない危険な旅へと向かう恋人への思いの表現が、結果的に死地となる都へとただひとり帰ってゆく大津に対する大伯の不安への表現と共通するゆえである。題詞の「竊」は、大津が無断で天武王朝の王権神が祀られる伊勢神宮に参る、すなわち、国家——天武王権に対する謀反を表現していると考えられるが、相聞歌そのものである一〇五・一〇六番歌を読んだ受容者は、「竊」に恋愛禁忌の意をも受け取ったのではないか。その禁忌とは、木梨之輕太子と輕大郎女のように、同母の姉弟が愛し合う近親相姦の禁忌をさしているだけではなく、王権を護る伊勢神宮の頂点に立つ斎王が、実弟とはいえ反逆者に強い愛情を抱いてしまうという禁忌をも内包していたのではないだろうか。一〇五・一〇六番歌は、大津皇子の謀反の存在を「大津皇子歌物語」の受容者に知らせる歌群であると同時に、伊勢斎宮という公の立場と大津皇子の姉という私の立場とからもたらされた自己矛盾の愛の悲劇を知らしめる歌群でもあったのではないだろうか。そこには王権の巫女・伊勢斎宮としての立場と、反逆者の弟の守り手としての立場で揺れ動く大伯皇女の感情を、弟への恋慕という物語形式を用いることで昇華させようという意図が感じられる。

「竊」の問題に戻る。一一六番歌作者とされる但馬皇女は天武天皇皇女、年の離れた異母兄で持統天皇のもと太政大臣を務めていた高市皇子の宮に身を置きながらも、別の異母兄穂積皇子と恋愛関係に落ちた。三〇九八番の紀皇女も天武皇女で、高安王の他に、異母兄弓削皇子や石田王とも関係があったとする歌が『万葉集』中に収録されている。三〇九八番歌左注によると、高安王との仲は「嘖はえられ」る、すなわち叱責を受けるような、そして高安王が伊予に左遷されるような、禁じられた関係であつたらしい。三八〇三・三八〇六番歌は物語性・伝承性の強い歌を多く集めた巻十六前半に配置されており、また「壮士」「美女」との呼称などから、背景に何らかの伝説があつたと考えられる。三八〇三番歌、



三八〇六番歌の恋人たちは、親に関係を告白することで晴れて「婚」の段階に進める可能性があったが、逆にその恋を許されず、仲を引き裂かれる可能性も同じくらいにある、非常に不安定な状態にあった。

川口常孝氏は、「竊」の登場する六首がいずれも男女の密通の意に用いられていると指摘している（注九）。一〇九番歌はもちろん、一一六番歌では太政大臣高市皇子の妃であったらしい但馬皇女が穂積皇子と、それぞれ道ならぬ恋に走った際の歌であり、三〇九八番の場合は、恋の露顕ゆえに紀皇女は叱責され、高安王は左遷される。これら三首で詠われる恋は密通——非公認の、禁忌の恋であったと認められる。一〇五・一〇六番歌は、人目を避けて王権神に参った謀反者大津皇子を想う大伯皇女の歌である。従って、「竊か」に隠れて遂げられなければならない。允恭紀二十三年三月七日条の、木梨軽太子と同母妹軽大娘皇女との密通を「遂竊通」と表現しているのも、同じ禁忌の恋を遂げるための「竊か」である。「竊か」は、何らかの事情——禁忌のために、世間や国家に対して隠されている状態の恋、または、未だ親や世間の公認を受けていない恋を合わせて、「隠されている状態の恋」のことを題詞で表現する時に用いられたと思われる。それは、禁忌の恋のみを表現するというよりは、禁忌の恋になり得る可能性を持っている、秘められた恋全般をさしたといえるだろう。一〇九番歌で大津皇子は、「竊かに」禁忌の女性である石川女郎と逢ったのだ。しかもそれを明るみにしたのは、朝廷に重用されている陰陽師（津守通）である。ト占によって暴かれるものは、王権侵犯そのものである。それを知った上で大津皇子は、「わが二人宿し」と、傲然と恋の成就の宣言を行なっている。

卷二相聞の「大津皇子物語」歌群は、一一〇番歌で石川女郎が「日並皇子尊」から求愛されていたことを明らかにしていったん閉じられる。日並皇子尊は『万葉集』中で用いられる草壁皇子に対する尊称である。石川女郎は草壁皇子に愛されている女性だったのだ。皇太子の愛する女を奪った大津皇子が朝廷側にスパイされるのは当然のことであり、大津皇子の反抗する相手が王権そのものであることが判明する。なお、一一〇番歌には石川女郎からの反歌はない。女鳥王の心を得られなかった仁徳天皇と同様、皇太子の身分にありながら石川女郎を大津皇子に奪われた草壁皇子は「恋愛に敗北した王」となる。しかし、恋愛において王を破った謀反の皇子はそのままではいられない。恋愛禁忌の侵犯という名の王権侵犯はあらわにされ、破滅へと導かれてゆく。

記紀や『万葉集』が王権の書である以上、もちろん謀反者・反逆者は王権のもとに斃されねばならない。謀反者は処刑の後、どのように葬られたか。正式な埋葬などは行なわれなかったであろうことが記紀からはうかがえる。皇極四年（六四五）六月十三日条には、賊徒として死に追いやられた蘇我蝦夷・入鹿父子の屍を墓に葬ることと、「哭泣」を許可している。後年、やはり反逆の汚名を着せられ自決した長屋王とその妃吉備内親王の葬について、『続紀』天平元年（七二九）二月十二日条には、葬儀を醜くせぬようにとの詔が出ている。これらの詔はいずれも、謀反人・反逆者の葬儀を見苦しくなく行なうのが異例であったことを逆説的に示している。先に挙げた『日本靈異記』中巻第一縁の長屋親王の遺骸は、その骨を焼き砕かれて河海に撒かれるという取り扱いを受ける設定になっており史実と食い違いが、この描写には、謀反人の死骸が古代日本においてどのように処されたかをうかがわせる。多田一臣氏は『日本靈異記』の長屋親王の遺骸処置は「その霊の再生・報復を避ける意味をもっていた」と考察する（注十）。

謀反を起こした者は滅ぼされた後、死骸を損なわれ、さらされる、正式な埋葬や鎮魂を受けることはまずなかった。「王権の中の王権侵犯者」たちの物語の場合はどうであったか。

謀反の皇族の遺骸についてのエピソードでは、仁徳記の速総別王・女鳥王の死後の物語が印象深い。宇陀の蘇邇そにでふたりを討った軍の將軍山部大楯連は、女鳥王の手に巻かれていた玉鈕たまぐしほ（玉に紐を通して作られた腕飾り）をはぎ取り、自分の妻に与える。後に豊明とよあかりが行なわれた時、氏族の女たちがみな参内する中、大楯連の妻は女鳥王の玉鈕を手に巻いて参り、石之日売命に見とがめられる。石之日売命は、皇后から各氏族の女たちに賜る大御酒おほみきの粕を、大楯連の妻には与えず、その夫を召して次のように断ずる。

詔のりたまはく、其の王等、礼無いきに因りて、退け賜ひつ。是は、異しき事無けくのみ。夫の奴や、己が君の御手に纏ける玉鈕を、膚はだも焔あたたけきに剥ぎ持ち来て、即ち己が妻に与へつ」とのりたまひて、乃ち死刑しんじつを給ひき。

謀反人とはいえ皇族であり、臣民の主人たる存在であった女鳥王の装身具を、死して間もないうちに奪って妻に与えることは死刑に値する、と仁徳皇后としての石之日売命は考へ命じる。この時、女鳥王の遺体は王権に反抗して滅ぼされた遺骸としてのみではなく、非業の死を遂げた皇族の遺体としてもとらえられている。この場合は女鳥王の遺体に損害が加えられたのではなく、彼女の装身具である玉鈕が奪われたのだが、主人の所有物を奪って我がもの（妻のもの）とすることそのものが王権に対する侵犯、重罪として扱われる。

また当時、玉の装身具は魂——靈魂が込められているものとして認識されていた。ほかならぬ女鳥王の「玉鈕」を奪ったことは女鳥王の靈魂を汚すことにも等しい。大楯連の犯した罪は、女鳥王の遺体を損なつたのとほぼ同等と当時はみなされた、と推測するのは行き過ぎであろうか。「王権の中の王権侵犯者」としての女鳥王の死の尊厳は、王権に逆らいながらも出自は王権に身を置くがゆえに、王権に守られているかのように描かれる。一方仁徳紀では、雌鳥皇女と準別皇子の討伐軍を送る際に八田皇后が「雌鳥皇女、寔に重き罪に当れり。然れども其の殺さむ日に、皇女の身を露にせまほしみせず」と仁徳に訴え、そのように將軍たちに命じさせる。將軍たちは命令に背き雌鳥皇女の玉を探り、裳の中から目的の玉を見つけて復命するが、その際にも皇后は「若し皇女の玉を見きや」と念を押す。そしてトヨノアカリの日（仁徳紀では新嘗祭のトヨノアカリ）にことが発覚すると、八田皇后は將軍を殺そうとするも私有地を献上して死を贖おうとする將軍を結局は許す。仁徳記とは相違点がいくつかあるが、「皇女の身を露にせまほしみせず」と望む八田皇后の言葉には、逃避行先で誅殺されるであろう女鳥王の遺体の無事を案じ、天皇に乞うている。身崎壽氏は、物語の終盤で高められた、受容者の女鳥王（雌鳥皇女）への共感と同情を、玉の後日談を加えることで將軍の卑劣な犯罪の物語に転嫁させ、「論理のすりかえ」を行なうことで王権への不満の感情をそらしているとする（注十一）が、むしろここでは、王権の娘である女鳥王（雌鳥皇女）の皇族たるアイデンティティが、たとえ誅殺されたとしても守られていることにも着目するべきであろう。まさにその扱いによって彼女は鎮魂されているともいえる。

もうひとつの問題——死地あるいは埋葬地を歌に詠み込むことは、死者の鎮魂に必要であった。仁徳記、仁徳天皇の軍に追われ、死を覚悟した逃避行を試みた速総別王が女鳥王に詠いかけた、

梯立の 倉椅山を 嶮しみと 岩懸きかねて 我が手取らずも

梯立の 倉椅山は 嶮しけど 妹と登れば 嶮しくもあらず（速総別王・六九―七〇）

の二歌謡は、いずれも死への旅路のさなかに越えようとしている地「倉椅山」を詠いこんでいる。他にも、仲哀記の神功皇后新羅征討では皇后とその太子（後の応神天皇）に逆らった皇子忍熊王が追いつめられ、腹心の伊佐比宿禰と共に琵琶湖に身を投げるまさにその時に、

いざ吾君 振熊が 痛手負はずは 鴉鳥の 淡海の湖に 潜きせなわ（二三八）

と詠っている。また、追いつめられての覚悟の死ではないが、太子の地位にある末弟宇遲能

和紀郎子を滅ぼそうとして、逆に彼と次弟大雀命（後の仁徳天皇）のかけた罾にはまり川に投げ落とされた大山守命は、

ちはやぶる 宇治の渡に 棹執りに 速けむ人し 我が許に来む（五〇）

と詠う。これらの歌謡の共通点は、皇位を狙い太子と争った皇子たちが、死ぬ際に、自分の死地を詠み込んだ歌謡を詠っている点である。記紀の王権侵犯者たち——速総別王・忍熊王・大山守命が、その死の際に死地を読み込んでいるのは、正統なる王者あるいは後継者（仁徳天皇・神功皇后と応神天皇・宇遲能和紀郎子と大雀命）と王権を争った末に横死した地を歌に詠み込むことでその死地を讃えると共に、王権によって辺境の地で死を押しつけられた彼らの魂を鎮める目的があったと考えられる。行路死人歌が客死した旅人の鎮魂のために詠われるのと同様の方法で、記紀での王権の犠牲者には、王権に崇りをなさぬよう、鎮められることが求められたのではないだろうか。武烈紀で平群鮪が奈良山にて武烈の放った軍によって殺された時、その恋人影媛が、

あをによし 乃楽の谷に 鹿じもの 水漬く辺隠り 水灌く 鮪の若子を 漁り出な猪の子

と詠ったように、犠牲者の死地を詠ってくれる人物（妻など）がその場にいる場合を除いては、犠牲者は自ら死地を詠うほかない。

これは、記紀だけでなく初期万葉の「歌物語」でも同様である。『万葉集』巻二挽歌の最初を飾るのは、孝徳天皇の唯一の皇子でありながら、父帝崩後の斉明四年（六五八）、斉明天皇と皇太子中大兄皇子に対し謀反を企てた罪で処刑された有間皇子が詠ったとされる「自傷歌」二首である。

有間皇子の自ら傷みて松が枝を結べる歌二首

磐代の浜松が枝を引き結び真幸くあらばまた還り見む

家にあれば筥に盛る飯を草枕旅にしあれば椎の葉に盛る（巻二・一四一—一四二）

有間皇子は斉明四年十一月五日、飛鳥宮にて留守官蘇我赤兄に逮捕され紀伊国牟婁温湯に行幸していた斉明と中大兄皇子のもとに護送、九日には同地で中大兄皇子の尋問を受け、都に帰る途上の藤白坂で絞首刑に処されている。一四一番歌で詠われる「磐代」は現和歌山県日高郡南部町岩代。都から紀伊国へ護送される途中通過した地と考えられる。死地ではないが、死への道行きとなった護送の途上、磐代の地で有間皇子ははかなくも我が身の安全を祈願する歌を詠んだとされた。磐代の松の枝を結ぶことで己の魂を込め、自らの無事を土地神に祈る歌である。その後、紀伊国行幸の際に官人たちによる、「磐代」の松が枝

をモチーフにした歌が詠まれるようになった。磐代の松が枝に込めた願いかなわず、都に帰ることなく死を賜った有間皇子の無念に共感し、同情する歌である。高桑枝実子氏は、紀伊行幸時に天皇一行が磐代を無事に通過するために、同地で松が枝に「また還り見む」との願いを込めた自傷歌を詠った有間皇子の鎮魂が必要不可欠であったと指摘する（注十二）。王権によって滅ぼされた有間皇子の叶えられなかった願は呪いとなり、磐代の地を蝕むおそれがあった。その無念を解消し、呪いをほどくためにも、官人たちは有間皇子の怨みの残る磐代の地で、磐代の結び松を詠み込み彼に共感する歌を詠ったと考えられる。

大津皇子の場合はどうか。処刑後、彼に残された最近親は同父同母の姉、大伯皇女であった。天武崩御と大津皇子の刑死を受けて斎宮の任を解かれ飛鳥浄御原京に帰還した大伯皇女によって詠われたとされる、非業の死を遂げた弟を想う挽歌群が巻二挽歌に登場する。

大津皇子の薨かむあがりましし時に、大来皇女の伊勢の斎宮より京に上りし時に作りませる御歌二首

神風の伊勢の国にもあらましをなにか来けむ君もあらなくに

見まく欲りわがする君もあらなくになにか来けむ馬疲るるに（二・一六三・一六四）

大津皇子の屍かばねを葛城の二上山ふたかみやまに移し葬りし時に、大来皇女の哀しいたび傷みて作りませる御歌二首

うつそみの人にあるわれや明日よりは二上山を弟世とわが見む

磯の上に生ふる馬酔木あしびを手折らめど見すべき君がありと言はなくに（二・一六五・一六六）

右の一首は今案かむがふるに、移し葬れる歌に似ず。けだし疑はくは、伊勢の神宮かむみやより京に還りし時に、路の上ほとりに花を見て感傷哀咽あいえつしてこの歌を作れるか。

四首の挽歌は、大伯皇女が都に戻った時に詠ったという前半二首（一六三・一六四番歌）と、大津皇子が二上山に移葬された時に「哀しび傷びて」詠んだという後半二首（一六五・一六六番歌）に分かれている。移葬された、ということはその前には別の地に埋葬されていたということでもあるが、最初の埋葬地は詠われない。大伯皇女は、大津皇子の最初の埋葬地を詠み込もうにも詠み込めなかったのではないか。謀反者である大津皇子は、はじめは正式な殯も行なわれなまま、ごく簡略に葬られた可能性が高い。従って一六三・一六四番歌の時点では大伯皇女は大津皇子の埋葬地を詠うことができず、「何しか来けむ 君もあらなくに」と、ただひたすら弟の不在を嘆かざるを得ない。見方を変えると、「何しか来けむ 君もあらなくに」不在を徹底的に嘆くことによって、弟の鎮魂をはかっている

もいえる。

鎮魂のためにその死地を詠み込むべき人——それは倭建命の後や、平群鮪の愛人影媛のように、妻あるいは姉妹といった女の身内である必要があった——を死の瞬間身近に持たなかった大津皇子の場合、姉である大伯皇女の帰還を待つてその鎮魂の歌すなわち一六三・一六四番歌の「埋葬地のない挽歌」によって詠われるが、大津皇子の鎮魂を成し遂げるには、その真の安らぎの地——大津にふさわしい埋葬地が歌中に詠まれなければならぬ。

近親者による悲嘆という鎮魂の過程を経た後、一六五・一六六番歌では、「移葬歌」、いわば埋葬地に収まる鎮魂の最終段階へと入り、大津皇子は正式な埋葬地に葬られる、すなわち埋葬地を詠み込むことができる。一六五番歌では、「うつそみの人にあるわれ」——と死者大津皇子との断絶を描き分ける。挽歌では、常に生者たる詠み手と、死者との断絶が描かれてはいる。それは、愛する者もはや逢うことのできぬ悲しみを表出すると同時に、死者にその死を自覚させ、慰める意味があったと思われる。特に、大津皇子のように恨みを抱いて死んでいった、悪霊化しかねない（あるいは悪霊化してしまった）霊魂に関してはおさらであつたはずだ。ましてその死の原因が王権の暴力にある場合は、彼らの霊魂が王権に仇なす悪霊となるのを防ぐために最大限の努力が払われた。大伯皇女が「うつそみ」としての「われ」を自覚し強調するのは、「うつそみ」ではない——死んでしまった大津皇子にも、その死を自覚させる必要があつたのではないか。それは、葬地「二上山」に「弟背」——大津皇子が投影される、すなわち二上山に彼の魂が鎮まることでもある。かくして大津の霊魂は、正式な葬地・二上山に鎮められる。

一六六番歌の「ありと言はなくに」という定義づけによって、大津皇子の死という厳然たる事実が再確認される。「あしび」を「見」せるといふ流れに大津皇子の魂の復活をまだ望んでいることがうかがえるが、それも結局は弟の死というどうにもならない現実を再確認するための設定と化し、深い諦念が漂っている。それは大津の霊魂に死を改めて自覚させ、二上山に永遠に鎮まらせるのに必要であつた。かくして天武王権の犠牲となつた大津皇子の「歌物語」は、霊魂の鎮定をもって幕を閉じる。

#### 四

王権を担う一員でありながら王権に反逆し、王権によって滅ぼされた者たちは、その怨

みのために王権の安寧を脅かしかねない危険があった。従って彼らの魂は鎮められ、王権の中に回収し直さなければならなかった。本稿では『古事記』『日本書紀』『万葉集』を中心に、上代文学において彼らの魂をいかなる方法で鎮めようとしたか、確認できるいくつかの形式を取り上げた。天皇や皇太子の后妃を奪う、または近親相姦など恋の禁忌を破る、恋の禁忌侵犯によって王権侵犯を描く形式を中心に、その死を天皇に擬して鎮魂を図る型、挽歌に死地を詠い込む型などを明らかにした。

朱鳥元年（六八六）大津皇子の変を最後に、皇族が実力行使で王権に挑戦したという理由で滅ぼされる事態は、神亀六年二月十三日の長屋王一家の自決までしばらく途絶える。律令が整備されて法制国家化が進むにつれ、法によって嫡系相続が保障され、いよいよ特別化されていった天皇と嫡系の皇族以外の皇子女・王族は、その皇族としての聖性を次第に失い、天皇の臣として、貴族たちともども「官僚化」されていく流れにあった。その中で、禁忌の恋のモチーフは直接的な王権侵犯から離れ、叶わぬ恋の苦しさそのものに次第に重点を移していった。『万葉集』巻二相聞部には天武の若い子供たち、穗積皇子と但馬皇女の歌物語の恋愛歌群が登場するが、但馬皇女を所有するのは天皇や皇太子ではなく、年の離れた異母兄で太政大臣の高市皇子である。ふたりの恋は穂積皇子が勅命で志賀の山寺に送られる事態を招くが、ふたりが王権によって滅ぼされることはない。森朝男氏は、時代が下るにつれて『万葉集』の相聞・挽歌は、その基調に存在する恋の規制と反乱の結合という記紀の形式が崩れ、男の反乱者としての像が薄れてゆく傾向にあると指摘している（「恋の古代文芸の継承と展開」）。それは、相聞歌が宮廷の公的な場から、私的な恋愛の抒情歌へと移り変わる過程でもあったのかもしれない。

（注一）森朝男「雑歌・相聞・挽歌」（森朝男『恋と禁忌の古代文芸誌』〔若草書房・平成十四年〕所収）

（注二）小川靖彦「始原としての天智朝——『万葉集』巻二の成立と編集（その一）（書物としての『万葉集』——）」（『青山語文』三四〔平成十六年三月〕所収）

（注三）第二章を参照のこと。

（注四）居駒永幸「天翔るヤマトタケル——歌謡物語の成立をめぐる——」（『記紀万葉の新研究』〔平成四年〕所収）

（注五）近藤信義「謀反——大津皇子の悲劇を中心として——」（『万葉の虚構』〔雄山閣出

版・昭和五十二年」所収)

(注六) 多田一臣「大津皇子をめぐって」(多田一臣『古代国家の文学』(三弥井書店・昭和六十三年一月)所収)

(注七) 森朝男「婚の禁忌の諸段階」(森『恋と禁忌の古代文芸誌』所収)

(注八) 垂仁天皇に逆らった沙本毘古・沙本毘売兄妹(紀では狭穂彦王・狭穂姫)は兄の宮に築かれた稲城へ、敏達天皇の崩後謀反者の汚名を着せられた三輪君逆は三輪山へ、孝徳天皇のもとで右大臣まで勤めながら謀反者と讒言された蘇我山田石川麻呂は山田寺へそれぞれ身を寄せている。

(注九) 川口常孝「あかときつゆ」(川口常孝『万葉作家の世界』(桜楓社・昭和四十六年)所収)

(注十) (注六)に同じ。

(注十一) 身崎壽「女鳥王物語論」(身崎壽『古事記 古代王権の語りの仕組み』(有精堂出版・平成七年)所収)

(注十二) 高桑枝実子「有間皇子自傷歌群の示すもの——挽歌冒頭歌とされた意味」(『上代文学』八三(平成十一年)所収)、「死と挽歌——『万葉集』挽歌表現の考察」(『死生学研究』二〇〇三年秋号(平成十五年)所収)



持統四年（六九〇）正月、持統天皇は夫帝天武の崩後三年間の称制期間を経て、この年の正月に即位した。その年の九月十三日から十月二十四日にかけて、女帝は紀伊行幸を挙行した。紀伊——熊野という土地は東征に向かう神武天皇一行が苦難に遭いながらも、その苦難を乗り越え旧き神々を平らげることによって天皇の王権が確立した、と、みなされ、太古の神々の息づく神々しい土地と認識されてきた。

この行幸の際詠まれたとされる歌が、『万葉集』巻一に登場する。

紀伊国に幸しし時に、川島皇子の作りませる御歌〔或るは云はく、山上臣憶良の作といへり〕

白波の浜松が枝の手向け草幾代までにか年の経ぬらむ〔一は云はく、年は経にけむ〕

日本紀に曰はく、「朱鳥四年庚寅の秋九月、天皇紀伊国に幸す」といへり。〔『万葉集』・

一・三四）

川島皇子（題詞注では山上憶良）が詠ったとされる三四番歌は、左注に「日本紀」からの引用という形で、「朱鳥四年庚寅の秋九月」に行われた紀伊行幸の際に詠まれたことが示唆されている。しかし、「日本紀」すなわち『日本書紀』持統天皇紀では、「朱鳥四年」という表現は使われていない。天武天皇が危篤状態となった西暦六八六年七月二十日に改元された「朱鳥」なる元号が『日本書紀』で用いられているのは、天武天皇最後の一年となる六八六年の一年間であり、持統紀に収められている翌六八七年は「元年」と記され、その後も二年、三年……と、一部の例外（孝徳紀の大化・白雉など）を除き各天皇紀で用いられたとおりの、時の帝の治世の年をそのまま数えてゆく形になっている。それに対して、『万葉集』の基本的姿勢は持統称制元年（六八七）を朱鳥元年と設定している。従って「朱鳥四年庚寅の秋九月」の紀伊行幸は、持統四年（六九〇）九月十三日から二十四日にかけて行われた行幸のことをさしている、とみてよい。

三四番歌そのものには、「紀伊」または紀伊と関連する具体的な地名（磐代〔二四一番歌ほか〕・玉津島〔九一七番歌ほか〕・一六九番歌の三名部の浦〔一六九番歌〕など）は登場しない。しかし、題詞に書かれている「紀伊」と、歌中に登場する「浜松が枝」の取り合

わけは、あまりに有名な巻二挽歌冒頭の有間皇子自傷歌、

磐代の浜松が枝を引き結び真幸くあらばまた還り見む（有間皇子・二・一四一）

や、後世の官人たちが一四一番歌をモチーフとして詠った、

磐代の岸の松が枝結びけむ人は帰りにまた見けむかも（長意吉麻呂・二・一四三）

磐代の野中に立てる結び松心も解けず古思ほゆ（長意吉麻呂・二・一四四）

天翔りあり通ひつつ見らめども人こそ知らね松は知るらむ（山上憶良・二・一四五）

後見むと君が結べる磐代の小松がうれをまた見けむかも（二・一四六）

を連想させる。斉明四年（六五八）、紀伊行幸中の斉明天皇と中大兄皇太子に対して計画した謀反が発覚し、取り調べを受けるため紀伊へ護送された有間皇子が、磐代の地で「自ら傷みて」詠ったとされる一四一番歌は、熊野の入り口である磐代の松の枝を結ぶことで己が魂を込め、自らの無事を土地神に祈る歌である。

この事件の後行われた二度の紀伊行幸（持統四年九月、大宝元年〔七〇一〕九月）の際官人たちは、磐代の松が枝を結んで願をかけたにもかかわらず、都に帰ることなく藤白坂で処刑された有間皇子の無念に共感する歌を詠んだ。一四六番歌は題詞に「大宝元年辛丑、紀伊国に幸しし時に結び松を見たる歌一首」とある。一四三・一四五番歌はいつものような状況下で詠まれたかは明示されていないが、大宝元年にはすでに第七次遣唐使メンバーに選ばれていた憶良（注一）は、同年九月の紀伊行幸に従駕していたかについては疑問が残り、憶良作の一四五番歌と、一四五番歌が追和している一四三・一四四番歌は持統四年の紀伊行幸時に詠まれた歌と考えられる（注二）。王権の力によって斃された有間皇子の、叶えられることのなかった願は呪いとなり、磐代の地を蝕む可能性があった。紀伊行幸の際に有間皇子に共感する歌を官人たちが詠っているのは、高桑枝実子氏が「彼らが磐代を無事に通過するために有間皇子の鎮魂が必要不可欠だった」（注三）と指摘するとおり、有間皇子の怨みの残る磐代の地で鎮魂としてこれらの歌を詠うことで彼の無念を解消し、呪いをほく必要があつたからであろう。

三四番歌は「浜松が枝」を結ぶのではなく、捧げられてから相当時間の経っているとみられる「手向草」を詠っている。旅先での「手向」は旅の安全を祈願するものである（注四）から、三四番歌も「紀伊」と結びつけられなければ、以前「白波の浜松が枝」の生えているこの地を通りかかった旅人が捧げたらしい「手向草」に思いを馳せる歌として受け取られようが、「紀伊」という地名がここからむと、神への「手向」はどうしても有間皇子の悲劇と結びつけられてとらえられたのではないか。「幾代」の語がその傾向を後押しす

る。「幾代」は、三四番歌（そしてほとんど内容が同じである一七一六番歌、後述）の他には、『万葉集』中では七首に登場するが、

大汝少彦名の座しけむ志都の石室は幾代経にけむ（生石真人・三・三五五）

一つ松幾代か経ぬる吹く風の声の清きは年深みかも（市原王・六・一〇四二）

……古ゆ あり来にければ ころしかも 巖の神さび たまきはる 幾代経にけむ…

…（十七・四〇〇三）

鳥総立て船木伐るといふ能登の島山 今日見れば木立繁しも幾代神びそ（十七・四〇二六）

のように、過去——三五五番歌や四〇〇三番歌、四〇二六番歌では神代にも遡る、ほとんど伝説的な遠い過去——を起点とし、そこから現在に至るまでの時に思いを馳せる時に用いられる歌語である。そこからさらに、

天飛ぶや軽の社の斎槻幾世まであらむ隠妻そも（十一・二六五六）

のような、長い時間を誇張する表現にも用いられる。また、

わが命を長門の島の小松原幾代を経てか神さびわたる（十五・三六二二）

草枕旅行く人を伊波比島幾代経るまで斎ひ来にけむ（十五・三六三七）

のように、羈旅歌に用いられる時は、古い歴史を持つ土地の靈力を寿ぐ語として使われている。その点では、古代の神々の息づく土地紀伊への行幸の際に詠まれたとされる三四番歌が「幾代までにか年の経ぬらむ」と詠うことは決して不自然ではない。ただし、三四番歌が詠う「幾代」は、「浜松が枝」に「手向草」が捧げられた過去から現在に至る長い時間を表わす「幾代」である。この「幾代」のさす、思い起こされるべき過去としての起点に、有間皇子が無事を祈って手向けとして松の枝を結んだ「過去」があったとみるべきであろう。

## 二

ところで三四番歌は、題詞によると川島皇子の作とされているが、題詞注に「或は云はく、山上臣憶良の作」とあり、編纂の時点ですでに作者について異論があったことがうかがえる。卷九には、「山上の歌一首」という題詞で、

白波の浜松の木の手向草幾代までにか年は経ぬらむ（九・一七二六）

が収録されている。「浜松が枝」が「浜松の木」となっている以外は、三四番歌と全く同じ歌である。左注には、「右の一首は、或は云はく「川島皇子の作りませる御歌なり」といへ

り」とあり、作者を題詞「川島皇子」題詞注「山上憶良」としている三四番歌との関連から、はじめに憶良の原案があり川島皇子が結句に手を加えるなどして旅先の宴会などで誦したとする説（注五）、名義上の作者が川島皇子で実作者は憶良だとする説（注六）などがある。中西進氏は、『万葉集』中他に用例をみない「白波の浜松が枝」や「手向草」という表現、未来の到達点に向けられているはずの「幾代までに」が「年の経の経ぬらむ」（三四番歌）「年は経にけむ」（三四番歌）「一は云はく」「年は経ぬらむ」（二七一六番歌）と現在推量・過去推量で受けていることの異様さを指摘し、その「漢文体風な口ぶり」に、若き憶良の個性をみている（注七）。

本論では、三四番歌（二七一六番歌）の特異性や、作者の問題（川島皇子と憶良との関係など）については踏み込まず、『万葉集』巻一雑歌部に「川島皇子の作りませる御歌」として収録された三四番歌の背後に存在すると考えられる「モノガタリ」について考察する。三四番歌が、有間皇子の自傷歌を踏まえたものであるとした時、『万葉集』の受容者はこの歌に、有間皇子の悲劇の他にいまひとつの「モノガタリ」を連想したのではないかと、思われるふしがある。

『懐風藻』河島皇子伝に登場する川島皇子は、「莫逆」の友大津皇子の謀反計画を朝廷に告げて王権の危機を救い「忠臣」となったものの、友を裏切り「塗炭」の苦しみへと追いやった薄情さを疎んぜられるという複雑な立場に置かれた人物として描かれている。無論、日本初の宮廷歌集である『万葉集』と日本初の漢詩集『懐風藻』とは形式も目的も異なった書であり、両者を安直に結びつけ比較することは避けるべきだが、川島皇子には『懐風藻』にそのような人物として描かれる要素・エピソードが、少なくとも『懐風藻』の完成した天平勝宝三年（七五二）までには存在したのではなからうか。緒方惟章氏（「天智系の皇子たち」『万葉集講座』五（有精堂・昭和四十七年）所収）や伊藤博氏（『全注』『釈注』）は、川島皇子が三四番歌を詠んだ際に、有間皇子の像に自分が裏切った大津皇子を重ねていたのではないかと説くが、むしろ、三四番歌を読んだ受容者側の方が、川島皇子が詠んだとする三四番歌に、大津皇子と川島皇子との関係を有間皇子の悲運に重ねて受け取っていたという可能性があったのではないか。

### 三

川島皇子。天智天皇の皇子で、母は宮人の色夫古娘（忍海造小童女）。母方の身分は決し

て高くない。生年は不明だが持統五年九月九日に薨去、『懐風藻』伝に享年三十五歳とあることに従って換算すると、斉明三年（六五七）生まれとなる。壬申の乱の起きた天武元年（六七二）には、まだ数え十四歳の少年であった。

壬申の乱により父帝の築いた近江朝廷が崩れた後、川島皇子は天武の朝廷に身を置く。天武八年五月六日に行なわれた吉野会盟には天武の皇子たち（草壁皇子・大津皇子・高市皇子・忍壁皇子）、天智皇子で川島皇子にとっては異母弟にあたる志貴皇子と共に参加。吉野会盟は、母の異なる天武四皇子と天智皇子たちを天武と鷓野讚良皇后の子として位置づけると共に、これら有力な六皇子の序列を定めて皇位継承権をめぐる争いを防ごうとしたものとみられる。川島皇子を含めた六皇子は、同じ父母から生まれた兄弟の如くに親しくし、皇位をめぐる争いなどは断じて起こさないと誓った（天武紀八年五月六日条）。川島皇子の序列は、草壁・大津・高市皇子に続き第四位とされた。

会盟後の川島皇子は、天武十年三月、忍壁皇子らと共に帝紀及び上古諸事の編纂を命ぜられる（天武紀十年三月十七日条）。遡って同九年八月には舍人王の卒去にあたり勅使として高市皇子と共に派遣され（天武紀十年八月二十六日条）、また同十四年正月には浄大参位を、朱鳥元年八月には百戸を賜るなどしており（天武紀十四年正月一日条、同紀朱鳥元年八月一日条）、天武の朝廷で重んじられていたことがうかがえる。天武が崩じ、持統紀に移ってからは、持統五年正月十三日条の百戸を賜ったという記事と、同年九月九日の薨去の記事の二記事のみが川島皇子の消息を伝えている。『万葉集』には先の三四番歌が自作として紹介されている他、川島皇子の葬儀の際に柿本人麻呂が天武皇女泊瀬部皇女とその同母兄忍坂部皇子に献上したとされる巻二挽歌部の一四四・一九五番歌がある。

正史『日本書紀』と、『万葉集』にみえる川島皇子の情報には右が全てであるが、『日本書紀』より三十年ほど遅れて編まれた漢詩集『懐風藻』には、第二番目に川島（『懐風藻』では河島。以後、『懐風藻』における川島皇子のことは「河島皇子」と表記し、『万葉集』『日本書紀』の川島皇子のことは「川島皇子」と表記する）皇子の項が置かれ、彼の伝と、彼の作とされる漢詩が一篇紹介されている。

皇子は、淡海帝の第二子なり。志懐温裕、局量弘雅。始め大津皇子と、莫逆の契を為しつ。津の逆を謀るに及びて、島則ち変を告ぐ。朝廷其の忠正を嘉みすれど、朋友其の才情を薄みす。議する者未だ厚薄を詳らかにせず。然すがに余以為へらく、私好を忘れて公に奉ずることは、忠臣の雅事、君親に背きて交を厚くすることは、悖徳の流ぞと。但し未だ争友の益を尽くさずして、其の塗炭に陥るることは、余も亦疑ふ。『懐

## 風藻』二 河島皇子伝)

『懐風藻』伝の叙述は、河島皇子の人物像を「志懐温裕。局量弘雅」と描写した上で、『懐風藻』伝の叙述は天津皇子との関係についての話題へと転ずる。曰く、河島皇子は始め天津皇子と「莫逆之契」を為すほどに親しい間柄であった。それほどの仲でありながら、天津皇子が謀反に及ぶと見るや、河島皇子は朝廷にそのことを密告した。朝廷は河島皇子の「忠正」を「嘉」したが、友人たちはあつさりと密告に走った彼の「才情」を「薄」んじた。議論する者は、河島皇子の態度の「厚薄」は是非についてははっきりさせていない、判断に迷っている——と語った上で、伝作者自身が見解を述べる。「私好」を忘れて公に仕えることは「忠臣之雅事」——忠臣として正しい行動であるとし、さらに「君親」君主や親に背いてまで友人との交わりを厚くすることは「悖徳之流」であると断ずる。

伝作者は、友情という名の私情に溺れ公を蔑ろにして徳義に反するという過ちを犯すことなく、友情を犠牲にして朝廷に忠義を示した河島皇子の行動を高く評価しているのだが、この直後「但」と刀を返す。河島皇子が「争友之益」を尽さずに密告し、天津皇子を「塗炭」に陥れたことについては「余亦疑之」、すなわち「才情」を「薄」んじた友人たち同様、伝作者もまた疑わしく思う、と。「争友」は不善を戒める良友の意で、『孝経』諫争章に「士有<sub>二</sub>争友<sub>一</sub>、則身不<sub>レ</sub>離<sub>二</sub>於<sub>レ</sub>令名<sub>一</sub>」、『荀子』子道に「士有<sub>二</sub>争友<sub>一</sub>、不<sub>レ</sub>為<sub>二</sub>不義<sub>一</sub>」とあるように、「士」にとつて身を誤らせないようにしてくれる「争友」こそが真の友であることみなされていた。その「争友」としての役割を河島皇子は尽すことなく、謀反計画をそのまま朝廷に密告してしまったことで天津皇子を謀反人としての捕縛そして賜死という「塗炭」の苦しみに陥れた、との認識を伝作者は示している。すなわち、伝作者は河島皇子を、国家には忠実であると褒め称えてはいるものの、同時に、友人としては薄情の誇りを免れないと、当時の「朋友」の口を借りる形（「朋友薄<sub>二</sub>其才情<sub>一</sub>」）と自らの意見を述べる形（「但未<sub>レ</sub>尽<sub>二</sub>争友之益<sub>一</sub>。而陷<sub>二</sub>其塗炭<sub>一</sub>者」）を使って遠回しに非難しているのだ。

もっとも、このエピソード——川島皇子が天津皇子の謀反計画を知った上で皇太子らに密告した——が真実か否かについては疑問が残る。従来、国家を傾ける謀反などの変事を未然に密告した者に関しては、朝廷から少なからぬ報酬を受け取るのが常であった。例えば乙巳の変から数ヶ月後、吉野に逃れていた古人大兄皇子の謀反の企みを密告した吉備笠垂は功田二十町を賜っている（天平宝字元年十二月九日条）。また斉明朝の頃、有間皇子の変を紀温湯の斉明天皇と中大兄皇子に報告した蘇我赤兄は中大兄皇子の厚い信任を得、後に中大兄天皇と天智天皇の政權下にて左大臣の地位に就いている。聖武天皇の治世下、長屋王

の変を讒言した漆部君足（当時従七位下）と中臣宮処東人（当時無位）は、変の収束後、功績を讃えられて、それぞれ外従五位下の位階と封戸三十戸、田十町を授けられている。

それに比べて、川島皇子の場合、大津皇子の変収束後何らかの恩賞も厚遇も受けた様子がみられない。最晩年の持統五年（六九一）正月十三日条、諸皇子・諸臣の食封の加増の際に百戸の加封を受けているのが、大津皇子の変後の『日本書紀』における彼の唯一の記事である。この加封は時期からみても――変からすでに四年半近くの月日が流れている――加封の規模からみても、大津の変の際に彼の果たした何らのはたらきに対する恩賞だとは考え難い。彼の受けた加封は太政大臣高市皇子の二千戸どころか、おそらく彼より年少と想定される穂積皇子（注八）の五百戸にも遠く及ばない。天武朝の頃は順調に出世していた河島皇子が、天武の死後はほとんど活躍する様子もなく生を終える姿をみると、むしろ天武崩後は冷遇されていたのではないか、という印象すら受ける。正史に残された川島皇子の消息と、その他の密告者たちの得た報酬を比較すると、川島皇子が積極的に大津皇子の謀反計画を朝廷に密告したとは考えにくい。

『懐風藻』伝における河島皇子と大津皇子のエピソードは、実話に基づいたものというよりは、「大津皇子物語」を彩る創作のひとつであった可能性が高いとみるべきだろう。都倉義孝氏は、『懐風藻』河島皇子伝の密告記事について、「これなども、もし密告の事実があれば河島の功として紀が書き留めたであろうから、まず後代の虚構であろう。仮に、事実であったにしろ、それを書き留めたところに、懐風藻編者の大津に対する意識を読み取りたい」（注九）とし、いわゆる「大津皇子物語」の悲劇性を高めるための虚構であると説く。従うべきであろう。

都倉氏は、『万葉集』や『懐風藻』に、大津皇子を悲劇の主人公とした、いわば「大津皇子物語」とも呼ぶべきものが存在したと述べている。そしてその所以を、皇位にも近い高貴な身分でありながら、父帝天武の崩後朝廷の実質上の支配者となった草壁皇太子と鸕野讚良皇太后Ⅱ持統天皇のために滅ぼされた大津皇子に対する畏怖と哀惜に求めている。持統の後宮で大津皇子の鎮魂を目的に「歌語り」が生まれ、奈良時代の後宮にも継承され、また大津皇子の悲運に共感した奈良朝の守旧派貴族たちによって大津皇子を名目作者とする「臨終」（七）や「述志」（六）の後人聯句が創作された、さらに漢詩の発想が和歌へ移し変えられたのが『万葉集』四一六番歌・一五一二番歌であったとする。都倉氏は『万葉集』『懐風藻』に収録された大津皇子作の歌・詩を全て仮託であるとし、その背景に、王権の犠牲となった大津皇子の鎮魂のための「物語」があったと考察した上で、その「物語」

から生まれた『万葉集』の「歌語り」と、『懐風藻』の詩の世界とが、互いに影響を与え合っていることを示唆している（注十）

都倉氏の説が事実であるかを立証するのは、現代に残された史料の限られている現代では難しいと言わざるを得ない。しかし、『万葉集』の「大津皇子物語」の世界と『懐風藻』の「大津皇子物語」の世界が共に共通のエピソード・「モノガタリ」を下敷きにした上で、「大津皇子物語」をそれぞれの形式で——『万葉集』は「歌語り」という形で、『懐風藻』は伝と詩で——表現したという可能性は十分に考えられる。

『懐風藻』の大津皇子は、その伝にて、

皇子は、淨御原帝の長子なり。状貌魁梧、器宇峻遠。幼年にして学を好み、博覽にして能く文を属<sup>つ</sup>る。壮に及びて武を愛み、多力にして能く劍を撃つ。性頗る放蕩にして、法度に拘れず、節を降して士を礼びたまふ。是れに由りて人多く附託す。〔懐風藻〕

大津皇子伝

と描写されている。『日本書紀』の処刑記事に付随した伝においても、

皇子大津は、天淳中原瀛真人天皇の第三子なり。容止墻岸にして、音辞俊朗なり。天命開別天皇の為に愛まれたまふ。長に及びて弁しく才学有しまし、尤も文筆を愛みたまふ。詩賦の興り、大津より始めり。（持統前紀朱鳥元年十月三日条）

と、美しく描かれている大津皇子だが、『懐風藻』の伝はさらに深い同情を湛えて大津皇子を描いている。

『日本書紀』の大津皇子伝にはなく『懐風藻』の大津皇子伝にて語られるもうひとつのエピソードとしては、新羅の僧行心の物語がある。行心は実際、朱鳥元年十月二日に大津皇子の謀反が発覚した際に逮捕されており、同月二十九日に発せられた詔で、

皇子大津の謀反けむとするに与すれども、朕、加法するに忍びず。

とされ、飛驒国の伽藍に左遷されている。後年、道鏡が失脚した際も死刑ではなく流刑にされている（『続日本紀』称徳天皇紀宝龜元年八月二十一日条）ことからもうかがえるように、この頃僧の処罰には死刑が用いられることはなく、流刑が最も重い罪とされた。朱鳥元年十月二十九日の詔では、

皇子大津、謀反けむとす。誑誤かえたる吏民・帳内は已むこと得ず。今し皇子大津、已に滅びぬ。従者の皇子大津に坐れるは、皆赦すべし。但し、舍人礪杵道作は伊豆に流せ。

と、変の連座者についてはあくまで大津皇子に欺かれたのだとする姿勢をとり、連座者の



ほとんどが赦免されている。例外として処罰を受けているのが大津皇子の腹心の舎人礪杵道作と行心であり、このふたりは謀反計画において看過しがたい役割を負っていた、とみなされたのであろう。

行心がこの謀反計画においていかなる役割を果たしていたのか『日本書紀』は何も語らないが、『懐風藻』大津皇子伝では行心と大津皇子のかかわりについて次のように書かれている。

時に新羅僧行心といふもの有り、天文卜筮を解る。皇子に詔げて曰はく、「太子の骨法、是れ人臣の相にあらず、此れを以ちて久しく下位に在らば、恐るらくは身を全くせざらむ」といふ。因りて逆謀を進む。此の誑誤に迷ひ、遂に不軌を図らす。嗚呼惜しき哉。彼の良才を蘊みて、忠孝を以ちて身を保たず、此の奸豎に近づきて、卒に戮辱を以ちて自ら終ふ。古人の交遊を慎みし意、因りて以みれば深き哉。時に年二十四。『懐風藻』大津皇子伝)

「天文」そして「卜筮」をよくした行心は大津皇子に対し、人臣の相ではないと持ち上げ、人の下についていると身が全うできないと述べて、「逆謀」をそそのかした。この「奸豎」すなわち悪賢い小坊主の口車に乗せられ、大津皇子は謀反者として身を誤るという「誑誤」を犯すことになる——それが『懐風藻』大津皇子伝の語り口である。ここには十月二十九日の詔にもみえる「誑誤」の語が登場するが、二十九日の詔が、大津皇子が「吏民」を「誑誤」に導いたとすのに対し、『懐風藻』伝では、大津皇子本人が行心によって「誑誤」に陥られる、という形をとっており、悲劇性がさらに強調されている。

『懐風藻』伝にみられる行心と大津皇子のような関係——すなわち、下の者の教唆に乗せられて謀反を計画する皇子という関係——は他にもみられる。例えば斉明紀四年十月三日・九日条によると、有間皇子が謀反を決意したのも、天皇の紀伊行幸中の都の留守官、蘇我赤兄の政府批判がきっかけである。

十一月の庚辰の朔にして壬午に、留守官蘇我赤兄臣、有間皇子に語りて曰く、「天皇、治らす政事に三失有り。大きに倉庫を起てて、民財を積聚む、一なり。長く渠水を穿りて、公糧を損費す、二なり。舟に石を載せて、運び積みて丘にす、三なり」といふ。有間皇子、乃ち赤兄が己に善しきことを知りて、欣然びて報答へて曰く、「吾が年始めて兵を用ゐるべき時なり」といふ。『日本書紀』斉明天皇紀四年十一月二日条)

甲申に、有間皇子、赤兄が家に向き、楼に登りて謀る。夾膝自づからに断れぬ。是に、相の不祥なるを知り、俱に盟ひて止む。皇子帰りて宿る。是の夜半に、赤兄、物

部朴井連鮪を遣し、造宮る丁を率ゐて、有間皇子を市経の家に囲ましめ、便ち駅使を遣して、天皇の所に奏す。(同四年十一月五日条)

戊子に、有間皇子と守君大石・坂部連葉・塩屋連鯛魚とを捉へ、紀温湯に送りたてまつる。舍人新田部米麻呂、従なり。是に皇太子、親ら有間皇子に問ひて曰はく、「何の故か謀反けむとする」とのたまふ。答へて曰さく、「天と赤兄と知らむ。吾全ら解らず」とまをす。(同四年十一月九日条)

庚寅に、丹比小沢連国襲を遣して、有間皇子を藤白坂に絞らしむ。(同四年十一月十日条)

有間皇子と共に具体的な謀反の計画を立てていたにもかかわらず、赤兄はその夜のうちに皇子の家を囲み、謀反を天皇・皇太子へ密告する。行幸先である紀温湯に護送された有間皇子が中大兄皇子の「何の故にか謀反けむとする」との尋問に、「天と赤兄と知らむ。吾全ら解らず」と答えるその言葉には、赤兄の口車に乗せられた無念があふれている。

『懐風藻』伝での大津皇子の謀反が『日本書紀』の有間皇子の場合と同様、家臣(ここでは僧)にそそのかされて謀反に駆り立てられたものとして描かれているのに対し、『日本書紀』での大津皇子の謀反がそのように描かれていないのは、反逆者を誅する天武王権側の出した詔と、天智朝を聖代とみなし、その子で壬申の乱に敗れた大友皇子を皇太子と称し、大津皇子に対しても哀惜の念を隠さない『懐風藻』とのスタンスの違いであろう。

有間皇子が抵抗したのは中大兄皇子Ⅱ天智天皇の政権であり、天武王権に対してではない。従って、『日本書紀』においては家臣に謀られ裏切られた悲劇の皇子として彼を描いても問題はない。一方、大津皇子が抵抗したのは、『日本書紀』では天武王権の正統な後継者とみなされている草壁皇子と鸕野讃良皇太后Ⅱ持統天皇の政権である。非業の運命に斃れた大津皇子を鎮魂のために美化して描いたとしても、彼を被害者として描くことはできなかった。『日本書紀』における有間皇子と大津皇子との差は、彼らを謀反へと導いた家臣の立場にもよる可能性も高い。有間皇子をいわば罫にはめたといつてよい蘇我赤兄は、天智天皇の最晩年に左大臣に任命され、大友皇子の政権下を代表する政治家であったが故に、壬申の乱後は失脚し流刑とされた人物である。(注十) 一方、大津皇子の変に連座したときれながらも刑を免ぜられた者たちの中には、老伎博徳や中臣意美麻呂など、後に返り咲いて活躍した政治家も複数見受けられる。有間皇子にとつての蘇我赤兄のように、彼らを「悪役」として描くことはためらわれたのではなからうか。

『日本書紀』と比較すると、『懐風藻』において大津皇子は一貫して、自ら進んで諸臣を

謀反に引き込んだ反逆の皇子ではなく、狡猾な外国僧に惑わされ謀反へと陥れられた被害者、悲劇の皇子としてとらえられている。そして、『懐風藻』の行心は、悲劇の皇子大津を謀反に駆り立てる悪臣・佞臣という位置づけで描かれている。しかし河島皇子は私情（友情）を殺して王権の危機を救った忠義の人であると同時に、「莫逆之契」を交わした友を諫めることもなく朝廷に売った裏切りの友として描かれる。そこに矛盾が生まれる。

#### 四

『懐風藻』河島皇子伝における河島皇子はいわば、「王権に忠実な裏切りの友」といった立場にあるが、従来国家の忠臣と身内に対しての裏切り者とは紙一重の存在であり、『古事記』や『日本書紀』には、これら「王権に忠実な裏切り者」たちの物語がいくつか登場する。「王権に忠実な裏切り者」の矛盾を最も明確に描き出しているのは、履中天皇記冒頭の反逆物語に登場する人物、『古事記』履中天皇記では曾婆訶理、『日本書紀』履中天皇記では刺領巾と呼ばれている隼人の物語であろう。

『古事記』履中記の物語の筋書きは次の通りである曾婆訶理が近習として仕えている主君墨江中王は兄帝履中に反逆し、兄帝を難波宮から石上神宮に追いやった。彼らの弟水歯別王は長兄である帝に謁見を願うも疑われた。水歯別王がその言葉どおり「穢邪心」を持たない証明として、次兄墨江中王を誅せよとの詔を受ける。難波に赴いた水歯別命は曾婆訶理に、

若し汝吾が言に従はば、吾は、天皇と為り、汝を大臣と作して、天の下を治めむ。那何に。

ともちかけ、口車に乗せられた曾婆訶理は墨江中王を殺す。奪われた王権を正統な支配者である兄帝の手に戻すために曾婆訶理の「裏切り」の力を借りた水歯別王は、曾婆訶理の処遇に悩む。

曾婆訶理は、吾が為に大き功有れども、既に己が君を殺しつること、是義ならず。然れども、其の功を賽いずは、信無しと謂ひつべし。既に其の信を行はば、還りて其の惶情に惶りむ。故、其の功を報ゆとも、其の正身を滅ぼさむ。（履中天皇前記）

曾婆訶理は謀反者である墨江中王を討ったという点でいわば王権の危機を救った存在といえるが、直接の主君墨江中王を手にかけてという側面から見ると不忠の裏切り者以外の何者でもない。水歯別王の求めに応じて謀反者を討った曾婆訶理の功績に報いようとする

と、主君殺しという「義」にそむく行動をとった者を称えることになってしまう。が、曾婆訶理の、謀反者を倒したという「功」を無視すると「信」を欠くことになる。実際水齒別王は、自分の言葉に従ったならば自分の即位の暁には大臣の位を与えると、方便とはいえず曾婆訶理に約束してしまっている。十七条憲法第九条に、

信は是義の本なり。事毎に信有るべし。其れ善悪成敗、要ず信に在り。群臣共に信あらば、何事か成らざらむ。群臣信无くは、万事悉に敗れなむと。

とあるように、「信」は「義」と切り離せない関係にあり、君臣関係の根本をなす倫理的規範とされていた（注十二）。

危機にさらされた王権の守護者であり、履中の後継者として皇位を継ぐことになる水齒別王は、正統な皇位継承者として、「信」も「義」も守らなければならない。しかしその「信」に従うと、主君殺しをはたらいた曾婆訶理の「惶<sup>二</sup>其情<sup>一</sup>」と、水齒別王は考える。「惶」は、『古事記』景行天皇記にて、天皇がヤマトタケルの「建荒之情」を「惶<sup>おそ</sup>れる」という表現にみられるように、畏怖の念を表す意ではなく、秩序を壊しかねない強暴な力に対する恐れを表現する言葉でもある。最終的に「情」の惶ろしさを理由に挙げて処刑を決心する時点で、主君殺しの曾婆訶理の「不義」は、王権の擁護という本来の意味からそらされる。曾婆訶理は隼人であり、隼人は奈良時代になっても、「隼人昏荒、野心未<sup>レ</sup>習<sup>二</sup>憲法<sup>一</sup>」（『続日本紀』元明天皇紀和銅七年（七一四）三月十五條）とみなされている。曾婆訶理の行為は、蛮族としての隼人の異端性・反逆性に転化され、主君殺しを押し付けた王権に責任が回ってくるのではない。巧みな構成である。中西進氏は、履中から疑いをかけられ「穢邪心」無きことを証明する必要にかられた水齒別命には儒教的条理である「信」・「義」で自分の行動を飾ることでそれを証明したのだと説く（注十三）。傾聴すべき論だが、儒教に基づく「信」と「義」を守った行動をとることでその忠実を証明した水齒別王の影で、「王権に忠実なる裏切り者」としての曾婆訶理の立場が（あえて）曖昧にされていることを見逃してはならない。

結局履中記の水齒別王は、「故、其の功を報ゆとも、其の正身を滅ぼさむ」と決意する。その夜宿泊した山口にて仮宮を造って俄かに豊樂を行ない、自らを天皇に擬した上で約束どおり曾婆訶理に大臣の位を賜い百官に彼を拝礼させ、彼に対する「信」を守ってから、「志を遂げつ」と喜ぶ彼を殺し、裏切り者を処罰するという「義」をも守っている。「若し汝吾が言に従はば、吾は、天皇と為り、汝を大臣と作して、天の下を治めむ」という水齒別王の言葉が方便であったとはいえ、天皇の位を望み王権を揺るがす危険性ははらんだもので

あることはすでに指摘されているところだが（注十四）、水齒別王が自らを天皇に擬して豊樂を行い、たとえ偽りの儀式とはいえ天皇として曾婆訶理に大臣の位を与え百官に拝ませているのは、曾婆訶理に対しての「信」を守るためと同時に、理由はどうあれ皇位を狙い王権を脅かした反逆者墨江中王を斃した「忠臣」としての曾婆訶理に王権が褒賞を与えるという構想が入っていたと考えられる。

曾婆訶理の裏切りを、彼の「隼人」としての異端性へと論理をすりかえることで、曾婆訶理の矛盾した立場と行為についての説明が曖昧にされてはいるものの、履中記で、天皇と王権に対する忠義と個人にとつての主君に対する忠義との矛盾と葛藤に目を向けた物語が描かれていることは注目されてよい。『日本書紀』履中天皇前紀では、曾婆訶理に相当する刺領巾を討とうと決断するのは瑞齒別皇子ではなく、木菟宿禰の、

刺領巾、人の為に己が君を殺す。其れ、我が為に大功有りと雖も、己が君に慈無きこと甚し。豈生くること得むや。

という進言がきっかけとなる。履中記の水齒別王が自らの思考と意志のみで曾婆訶理の誅殺を決めているのに対し、履中紀は王臣の献言に瑞齒別皇子が背中を押されるといふ構成で、未来の王権を担うべき皇子が抱えるはずの矛盾——刺領巾の、王権に忠義を尽くしたことに對して約束どおり厚く報いるべきか、己の主人を不忠にも討つたことを罰するべきか——がさらに脇にそらされている。その上、瑞齒別皇子が、

我が為に皇子を殺せ。吾必ず敦く汝に報せむ。

という刺領巾への約束に「報」いることはない。

『日本書紀』は、「王権に忠実な裏切り者」に対しては厳しい態度をとっているといつてよいだろう。例えば景行紀、景行天皇と熊襲梟帥の娘市乾鹿文とのエピソードでは、天皇が市乾鹿文を偽って寵愛し、熊襲梟帥の討伐に協力するよう仕向けたものの、念願叶って熊襲梟帥を倒した後、自分〓天皇のために実父を破滅に追いやった市乾鹿文の「不孝之甚」を憎み、熊襲梟帥討伐の一の功労者である彼女を誅殺する（景行天皇紀十二年十二月五日条）。天皇たる己に忠誠を、そして愛を尽くした女を、「不孝」の理由で切り捨てる景行天皇の姿は現代の視点から見れば非情といわざるを得ないが、景行紀本文には、無論、彼の行為を非難するようなニュアンスは一切みられない。（注十五）

曾婆訶理／刺領巾の同じ物語に対して、『古事記』はまがりなりにも皇子が矛盾に気づいて苦悩するのに対し、『日本書紀』ではその矛盾をあえて無視しているといった違いはあるものの、「王権に忠実なる裏切り者」は殺されるべき、という結果は記紀共に共通している。

そこには無論儒教の影響がみられるが、同時に、天皇・皇族が中央集権国家を目指して、あるいは正統なる皇位継承者の地位を狙って外に内に闘争を続けつつその支配範囲を広めてゆく過程で、王権という名の「大きな公」と、主従・親子・兄弟・友人などの間柄の「小さな公」との対立と矛盾が無視し難い問題になっていたという事実が浮かび上がる。

『懷風藻』の河島皇子の場合、大津皇子は主君ではなく友人であり、彼自身が皇子であるが、王権と個人の挟間に揺れる人物として描かれていることに変わりはない。大津皇子を「註誤」に導いた行心が「奸豎」と切り捨てられているのに対し、謀反計画に走る大津皇子を諫めることもせず朝廷に密告した河島皇子が、私情を殺して王権を護った「忠正」と、「争友之益」を尽すことなく朝廷に密告し大津皇子を破滅へ追い込んだ「才情」の「薄」さを共に並べ、いわば賞賛と批判を共にを行っている点で、王権と個人の人間関係とのせめぎあいそのまま現れてしまっているといってもよい。

## 五

『懷風藻』冒頭の五詩人には伝が附されている。うち、大友皇子・河島皇子・大津皇子が詠んだとされる詩には、伝と内容の合致したものが選ばれていることは注目に値する。

例えば「年二十三。立為皇太子」と伝で表現される大友皇子の詩、

道徳天訓を承け 塩梅真宰に寄す 羞づらくは監撫の術無きことを 安ぞ能く四海に臨

まむ (「述懐」(二))

に登場する表現「監撫」は「監国撫軍」の略で、「君行則守。有守則従。従曰撫軍。守曰監国」(『春秋左氏伝』閔公二年)とあるように、天子の親征に国の留守を努めるのが監国、従軍するのが撫軍で、これはどちらも太子の役目とされたものである。『懷風藻』では大友皇子を「皇太子」としており、その皇太子たるべき大友皇子の詩として、「監撫」を詠い「安能臨四海」と天下の支配について思いをめぐらせる「述懐」詩は、まさに『懷風藻』の「皇太子」大友皇子にふさわしい。

大津皇子の場合、『懷風藻』序の時点で「龍潜王子」と表現され、伝でも「浄御原帝之長子」と書かれ、皇位をうかがいながらもついに身を全うし得なかった皇子として位置づけられている。彼の詩「述志」(六)において、

天紙風筆雲鶴を画き 山機霜杼葉錦を織らむ

の後に、「後人聯句」として、

赤雀書を含む時至らず 潜竜用ゐること勿く未だ寝も安みせず

が追加されている。「赤雀含書」は曹植『瑞応図』に「赤雀者、王者動作応<sub>レ</sub>天時則銜<sub>レ</sub>書来」とあるように、王者が天子の位につくべき時に書を口にくわえて飛んでくるとされる瑞鳥で、「潜竜」は天子の徳を持ちながらも天命を受けるべき時がまだ来ておらず、隠れている皇子をさす。小島憲之氏は、本来大津皇子が立派な詩文を作りたいたの「述志」を詠んだのに対し、「後人」が天子の位を望む意に解して、天時を待つべきであるのに大津皇子が安眠することなく策をめぐらし破滅するという聯句を加えた、とした（注十六）。小島氏の指摘どおり、「後人聯句」は帝王の徳を持ちながらも天時を得ず、身を潜めたまま安眠もできない「潜竜」大津皇子を描いており、それは序や伝の大津皇子像と合致する。

河島皇子の場合はどうか。河島皇子の詩として、『懐風藻』に収録されているのは次の五言絶句一首である。

五言 山斎 一絶

塵外年光満ち 林間物候明らけし 風月遊席に澄み 松桂交情を期す

本来は親しい者たちとの宴席で詠まれたらしい、松や桂の如く変わらぬ交友を願う内容である詩を、河島皇子の詩として選び据え置いたのは、直前の河島皇子伝と無関係ではあるまい。伝で示された「裏切りの友」河島皇子の作った詩として不変の友情を詠い上げた詩は、読み手には皮肉な効果をもたらしたに違いない。『日本書紀』や『万葉集』の「大津皇子物語」には登場しない川島皇子だが、『懐風藻』の「大津皇子物語」の中には、王権の危機を守るため莫逆の友を裏切った皇子として河島皇子が登場し、その自作の詩までもが、『懐風藻』の河島皇子像を補完するものとして機能しているといえる。

もつとも、伝の描く「大津皇子の謀反を密告した河島皇子」像の下敷きとなる何らかの史実に基づくエピソードは存在したと思われる。あるいは、実際には川島皇子は大津皇子と親しい仲でありながら、大津皇子の謀反が発覚すると自分に火の粉が降りかからないように無関係を装った程度のことだったのかもしれない。重要なのは、『懐風藻』河島皇子伝で描かれる河島皇子像が、たとえ朝廷に忠義を尽したとはいえ、大津皇子と同じ皇子という身分、大津皇子を止め得た立場にありながら彼を見殺しにした卑怯さに光を当てたものであることは否めない。『懐風藻』河島皇子伝に示されているのは、いわば「大津皇子物語」の主人公の裏切り者としての河島皇子像であるといってもよい。

謀反を図り、王権の力によって無念の死を遂げた大津皇子が、『万葉集』三四番歌の題詞に「川島皇子の作りませる御歌」とあることで、受容者は『懐風藻』河島皇子伝を生み出

した川島皇子像に思いを馳せた可能性があるのではなからうか。有間皇子の悲劇と大津皇子の悲劇が二重写しとなり、人々は、「莫逆之契」を交わした友大津皇子を裏切らざるを得なかった川島皇子の悲劇を思い起こしたのではないだろうか。

(注一) 憶良が少録として参加した第七次遣唐使が唐へ向けて本格的に出発したのは大宝二年(七〇二)六月二十九日だが、その前年の大宝元年六月、九州から船出を試みたものの天候不良のため延期するという事情があった。従って憶良が大宝元年の紀伊行幸に参加することは難しかったと思われる。(『続日本紀』文武天皇紀大宝二年六月二十九日条)

(注二) 中西進「磐代にて」『中西進万葉論集8 山上憶良』(講談社・平成八年)所収。

(注三) 高桑(池田)枝実子「有間皇子自傷歌群の示すもの——挽歌冒頭歌とされた意味」『上代文学』八三(平成十一年)所収。

(注四) 万葉歌で代表的なものとしては、「周防なる磐国山を越えむ日は手向よくせよ荒しその道」(山口若磨・四・五六七)、「(前略) 参上る 八十氏人の 手向する 恐の坂に 幣奉り われはぞ追る 遠き土佐道を」(六・一〇二二)、「(前略) 近江道の 相坂山に 手向して わが越え行けば……(後略)」(十三・三二四〇)など。「手向」は「峠」に通じ、巻十七・四〇〇八番歌は、旅の安全を祈る「峠||手向の神」に幣を奉って恋人の無事の帰還を祈るさまを詠っている(「礪波山 手向の神に 幣奉り 吾が乞ひ祈まく 愛しけやし君が正香を ま幸くも あり徘徊り 月立たば 時もかはさず 石竹花が 花の盛りに 相見しめとそ」)。

(注五) 伊藤博『万葉集全注』『万葉集积注』など。

(注六) 金井清一『万葉集全注』巻九など。

(注七) (注二) 参照。

(注八) 穗積皇子の生年は不明であるが、天武八年五月の吉野会盟には参加していないこと、持統五年正月十三条の加封記事にて初めて政界の表舞台に登場することなどから、少なくとも天武八年には成人とみなされない年齢であったと考えられる。

(注九) 都倉義孝「大津皇子とその周辺——畏怖と哀惜と——」『万葉集講座』五(有精堂・昭和四十七年)所収。

(注十) (注九) 参照。

(注十一) 同じく大友皇子政権下で右大臣であった中臣金は乱後に処刑されている。赤兄



が金のように処断されずかろうじて一命をとりとめたのは、彼の娘（太薙娘）が天武に嫁いでいたからであろう。

（注十二） 山口佳紀・神野志隆光校注・訳『日本古典文学全集 古事記』（小学館・平成九年）注、都倉義孝「履中記の論」戸谷高明編『古代文学の思想と表現』（新典社・平成十二年）所収。

（注十三） 中西進「清明心」『太田善磨先生古稀記念国語国文学論叢』（群書・昭和六十三年）所収。

（注十四） 阿部誠氏は履中記の水歯別王と曾婆訶理のエピソードを、水歯別王の模範的な即位を語ることにその意義があり、水歯別王が皇位継承の有力者であることを示唆する意図があったのだと解く（阿部誠「古事記・墨江中王反乱伝承について」『古事記年報』三十三年（平成三年）所収）。

（注十五） 大館真晴氏は、『日本書紀』の天皇に不可欠な資格であり皇位継承の明確な理由となるもののひとつとして「孝」があったと明察されている（大館真晴『「日本書紀」の作品論的研究——人物造形のあり方を中心に——』）。その論理に従うと、愛人たる天皇（＝王権）に誠を尽くそうとするあまり父殺しを働く市乾鹿文の「不孝」を憎み討つ景行天皇は、「孝」を軽んずることのない、まさに天皇にふさわしい人物ということになる。もつとも、その「孝」を重んずる景行天皇その人が、敵とはいえ市乾鹿文を父殺しに走らせることには矛盾を感じずにはいられない。

（注十六） 日本古典文学大系六九『懐風藻』（岩波書店）本文注。

天武天皇の第三皇子であり、優れた才能を發揮し将来を期待されながら、父帝崩後謀反のかどで二十四年の短い命を散らした大津皇子は、『日本書紀』『万葉集』『懷風藻』といったほぼ同時代といってもよい作品群において美しく描かれ、以後現在に至るまで、悲劇のヒーローとして多くの日本人の心をつかんできた。

まず、正史たる『日本書紀』までもが大津皇子の文人としての徳を讃え、その死を悲劇的に美しく描いている跡がみられる。

辛酉に、南庭に殯し、即ち發哀たてまつる。是の時に当りて、大津皇子、皇太子を謀反けむとす。〔『日本書紀』天武天皇紀朱鳥元年（六八六）九月二十四日条〕

冬十月の戊辰の朔にして己巳に、皇子大津の謀反けむこと發覺れぬ。皇子大津を逮捕め、并せて皇子大津が為に註誤かえたる直広肆八口朝臣音檀・小山下老伎連博徳と、大舍人中臣朝臣麻呂・巨勢朝臣多益須・新羅沙門行心と帳内礪杵道作等、三十余人を捕む。（持統天皇即位前紀朱鳥元年十月二日条）

庚午に、皇子大津を詔語田の舎に賜死む。時に年二十四なり。妃皇女山辺、被髮し徒跣にして、奔赴きて殉る。見る者皆歔歔く。皇子大津は、天淳中原瀛真人天皇の第三子なり。容止墻岸にして、音辞俊朗なり。天命開別天皇の為に愛まれたまふ。長に及びて弁しく才学有しまし、尤も文筆を愛みたまふ。詩賦の興り、大津より始めり。（持統即位前紀朱鳥元年十月三日条）

丙申に、詔して曰はく、「皇子大津、謀反けむとす。註誤かえたる吏民・帳内は已むこと得ず。今皇子大津、已に滅びぬ。従者の皇子大津に坐れるは、皆赦すべし。但し、礪杵道作は伊豆に流せ」とのたまふ。又詔して曰はく、「新羅沙門行心、皇子大津の謀反けむとするに与せれども、朕、加法するに忍びず。飛驒国の伽藍に徙せ」とのたまふ。（持統即位前紀朱鳥元年十月二十九日条）

十一月の丁酉の朔にして壬子に、伊勢神祠に奉れる皇女大来、還りて京師に至る。（持

『日本書紀』持統称制前紀朱鳥元年十月三日条の大津皇子の賜死記事では、大津皇子は容姿にすぐれ音声もさわやか、そして何より文筆に長けた秀才皇子として描かれている。「長に及びて弁しく才学有しまし、尤も文筆を愛みたまふ。詩賦の興り、大津より始めり」という、文人としての最大限の讃辞には、『三國志』魏書・任城陳蕭王伝第十九「陳思王植伝」の主人公、曹植の姿がオーバーラップする。魏の太祖である武帝曹操の子で、少年の頃から『詩経』『論語』及び『楚辞』漢賦数十万字を朗誦し、「言出為<sub>レ</sub>論、下<sub>レ</sub>筆成<sub>レ</sub>章」と自ら言い切ったこの皇子は、曹操の寵愛するところであり、一時期は同母兄曹丕を越えて太子にとまで期待されたこともあったが、それゆえに曹丕文帝の御代になると兄帝の不興を受け、不遇の生涯を送った。曹植の悲劇的な境遇は、優れた能力を持ち周囲からも期待を受けながら、やはり兄・草壁皇子によって皇位継承への道を閉ざされ、破滅させられた大津皇子と重なるものがある。

また、天智天皇に愛されていたという記述は見逃せない。母も正妃も天智の皇女であり、早くに生母を失ったからはこの母方の祖父のもとで育てられた可能性があり、父が祖父と対立し吉野へ下った時も近江大津京にとどまったこの皇子について、その祖父天智との縁が強調されているのは、実際はどうであれ父帝天武の王朝と対立する皇子として意義づけられている性格を持っている。後に大津皇子が謀反を起こした際、彼の周囲に附託した貴族・豪族の大半が旧近江朝廷派であることも、『日本書紀』の編者が彼を天武系というよりは「天智系の皇子」として位置づけた理由のひとつでもある。

正史、すなわち王権側の立場で歴史が語られる『日本書紀』において、反逆者大津皇子が美化されて描かれる理由としては、多くの研究者が指摘しているとおり、大津皇子を倒して皇位を勝ち取った天武嫡系天皇や皇族たちの、大津皇子に対する後ろめたさ、崇りに対する恐れというものがあつたに違いない。

さらに、平安時代初期に成立したとされる日本最古の漢詩集『懷風藻』では、大津皇子のことを「長子」と称し、その天才性と悲劇的な運命を言を尽くし、構造にも念を入れて、力を込めて語っている。

#### 大津皇子。四首。

皇子は、淨御原帝の長子なり。状貌魁梧、器宇峻遠。幼年にして学を好み、博覽に

して能く文を属る。壯に及びて武を愛み、多力にして能く劍を撃つ。性頗る放蕩にして、法度に拘れず、節を降して士を礼びたまふ。是れに由りて人多く附託す。時に新羅僧行心といふもの有り、天文十筮を解る。皇子に詔げて曰はく、「太子の骨法、是人臣の相にあらず、此れを以ちて久しく下位に在らば、恐るらくは身を全くせざらむ」といふ。因りて逆謀を進む。此の註誤に迷ひ、遂に不軌を凶らす。嗚呼惜しき哉。彼の良才を蘊みて、忠孝を以ちて身を保たず、此の奸豎に近づきて、卒に戮辱を以て自ら終ふ。古人の交遊を慎みし意、因りて以みれば深き哉。時に年二十四。

五言。春苑言に宴す。一首。

衿を開きて靈沼に臨み 目を遊ばせて金苑を歩む 澄清苔水深く 曖曖霞峰遠し  
驚波絃の共響り 啼鳥風の與聞ゆ 群公倒に載せて帰る 彭澤の宴誰か論らむ

五言。遊獵。一首。

朝に扱ぶ三能の士 暮に開く萬騎の筵  
嚮を喫みて俱に豁矣 蓋を傾けて共に陶然なり

月弓谷裏に輝き 雲旌嶺前に張る

曦光已に山に隠る 壮士且く留連れ

七言。志を述ぶ。一首。

天紙風筆鶴を画き 山機霜杼葉錦を織らむ

後人聯句。

赤雀書を含む時至らず 潜竜用ゐること勿く未だ寝も安みせず。

五言。臨終。一絶。

金鳥西舎に臨らひ 鼓声短命を催す 泉路賓主無し 此の夕家を離りて向かふ

『懷風藻』の大津皇子伝では、持統天皇・草壁皇子側の立場で描かれた『日本書紀』に比べ、大津に対する同情が著しい。『日本書紀』では大津皇子は文筆に優れながらも、野心を抱いて皇太子に対抗し滅ぼされた皇子として描かれていたが、この『懷風藻』では、むしろ大津皇子こそが本来は正統な後継者であったような印象さえ抱かせる記述となっている。

『日本書紀』では「第三子」とされていた大津皇子は、ここでは「浄御原帝之長子也」と紹介されている。この「長子」は、おそらくは血統比較においての「長子」を意味しているであろう。大津皇子の早世した母は大田皇女、本来ならば天武の後宮においては鷓野

讚良皇后よりも上席にあるはずの女性であった。大田皇女さえ健在で皇后の地位についていたならば、第二の妃に過ぎなかったはずの鸕野讚良皇女から生まれた草壁皇子などではなく、大津皇子こそが正統な後継者の座にあつたはずだ。『懐風藻』の大津皇子伝を書いた編者は、そのことを念頭に入れて、あえて『日本書紀』の「第三子」ではなく「長子」を選んだのではなからうか。

大津皇子の人となりを示す「状貌魁梧、器宇峻遠。(中略) 壯に及びて武を愛み、多力にして能く劍を撃つ。性頗る放蕩にして、法度に拘れず、節を降して士を禮びたまふ」の表現については、都倉義孝氏が、

記紀に伝えるヤマトタケル像に酷似していることはだれの目にも明らかである。悲劇の皇子ヤマトタケルが大津のイメージの上に投影しているといえよう。それだけ理想化され物語化されていたのである。(注一)

と述べている。脾力並々ならず、容貌に優れ、かつ王権の粹からはみ出しかねない逸脱の英雄であったヤマトタケルの姿が——特に、『古事記』の倭建命の姿が大津に投影されているという指摘には肯けるものがある。『日本書紀』での大津皇子の容貌は、「容止墻岸」と麗しく記されている。允恭天皇紀で木梨輕皇子が「容姿佳麗。見者自感」、輕大娘皇女が「亦艷妙也」と表現され、『懐風藻』で大友皇子の容姿が「魁岸奇偉、風範弘深、眼中精耀、顧眄煒燁。(中略) 此皇子。風骨不<sub>レ</sub>似<sub>二</sub>世間人<sub>一</sub>。実非<sub>二</sub>此国之分<sub>一</sub>」と描写されているように、(主に王権との争いのために) 非運に斃れた皇子は、その容貌の美しさ、偉容を強調して描かれる特徴があつたようだ。この容姿の立派さの記述については『日本書紀』でも共通している。

他に、「法度に拘らず」という描写は『三国志』魏書「陳思王植伝」にて、

性簡易不<sub>レ</sub>治<sub>二</sub>威儀<sub>一</sub>、與馬服飾、不<sub>レ</sub>尚<sub>二</sub>華麗<sub>一</sub>。

植任<sub>レ</sub>性而行、不<sub>二</sub>自彫羈<sub>一</sub>。

と、放縦であつたと伝える曹植を想起させる。『日本書紀』での描写といい、ヤマトタケル(倭建命)と共に曹植は伝説的な悲劇の皇子としての大津皇子像のモデルのひとりであつたのではないか。

大津皇子が詠ったとされる詩の中で、特に印象的なのが、七言述志詩の「後人聯句」である。このような形式は『懐風藻』中にはこの詩にしかみられない。

「後人聯句」部分の「赤雀含書」は、曹植作の詩『文王赤雀贊』に、

西伯積徳 天命攸顧 赤雀含書 爰集昌戸 瑞為天使

とあり、『瑞応図』には瑞兆赤雀（朱雀）が、王者の治世が天に応じる時に書を運んでくるとする。受命の天子が現れた際に丹書をくわえて飛んでくるといふ祥瑞のことだと沢田総清氏は解釈している（注一）。「潜竜」は身を潜める竜（天子）、天子の徳を持ちながらも天命を受けるべき時がまだ来ておらず、隠れている皇子をさす。『古事記』序文には、

潜竜元に体ひ、洩れる雷期に応へき。（中略）然れども、天の時未だ臻らずして、南の山に蟬のごとく脱けましき。

と、皇位を望みながらもまだ「天時」が来ていなかったがために「南山」吉野に身を潜めた「潜竜」大海人皇子を描いている。すなわちこの「後人聯句」の部分では、帝王の徳を持ちながらも天時を得ず、身を潜めたまま安眠もできない「潜竜」の皇子としての大津皇子を詠っているのだ。

この「後人聯句」は、林古溪『懐風藻新注』に文章・詩賦の雄麗なるを願うと指摘しているように、空に雲の鶴を描き山に霜の杼で葉の錦を織る、そのような詩を書きたいと文人としての志を述べている大津皇子の前二句と、内容も表現もあまりにかけ離れている。なおこの前二句を、語や表現を工夫しながら短歌に作り変えたものが、『万葉集』巻八に見える。

「後人」を大津皇子の同時代人として解釈し、大津皇子の前二句にこの内容の聯句をつけたとは、まず考え難い。山田正氏がいうように、「大津皇子自身が前半二句に「寓意」をこめて、その「決起」の結末を転・結の二句に作られることを身近な者に期待したのではなかったか」（注二）のような事情があったとしても、この七言述志詩に天下を望むような意味が暗喩されているとはまず思われない。少なくともこの「後人聯句」には、多分にその「後人」の意図が——大津皇子を、徳を持ち天皇の位を望みながらも、ついにその時を得ず死んでいった皇子として描こうとする意図がうかがえる。

『懐風藻』冒頭の五詩人（大友皇子・河島皇子・大津皇子・釈智蔵・葛野王）には伝がついているが、うち多分に物語的な粉飾のされた伝を持つ初めの三人——大友皇子・河島皇子・大津皇子が詠んだとされる詩には、その伝と内容の合致したものが選ばれているのは注目に値する。「年二十三。立為皇太子」と表現されている大友皇子は、「侍宴」と「述懐」のふたつの詩を残しているが、うち「述懐」の、

道徳天訓を承け 塩梅真宰に寄す 羞づらくは監撫の術無きことを 安ぞ能く四海に臨  
まむ

は、「太政大臣として」（江口孝夫『全訳注』）ではなく、皇太子としての立場と心構えを詠

ったものであると思われる。「監撫」は監国撫軍の略、『春秋左氏伝』閔公二年には「君行則守。有守則従。従曰撫軍。守曰監国」とあり、天子の親征に国の留守を努めるのが監国、従軍するのが撫軍で、これはどちらも太子の役目とされた。『日本書紀』では大友皇子の地位は太政大臣どまりであったが、『懷風藻』では彼は「皇太子」として描かれている。その皇太子たるべき大友の歌として、「監撫」を詠い「安能臨四海」と天下の支配について思いをめぐらせるこの「述懷」詩を選んで、もしくは、『日本書紀』のように大友皇子の地位が太政大臣で止まっていたならば、皇太子としての詩を創作して配置したとも考えられる。大津皇子と「莫逆之契」を交しながら、その叛意を朝廷に告げて大津皇子を裏切った河島皇子が詠んだとされている詩「山斎」は、「塵外年光満 林間物候明 風月澄遊席」松桂期「交情」という、友情を詠い上げた五言絶句である。この詩と河島皇子伝との関連が全くないとは、とても考えられない。むしろ伝の内容に合わせて、あえてこの友情の詩を選んだ、あるいは河島皇子の詩として配置したのではないか、という疑いが生まれる。

『懷風藻』序には、大津皇子は「龍潜王子」として表現されている。『懷風藻』の中では大津皇子は天皇にふさわしい器量を持ち、本人も皇位をうかがいながら、ついに身を全うし得なかった皇子として定義づけられているのがうかがえる。「後人聯句」によって大津皇子の叛意を受容者に印象づけた「述志」の次に配置されているのが、大津皇子がその刑死の直前に詠んだという設定の「臨終」である。『懷風藻』内での、大津皇子事件の描き方と大津皇子像には一貫性がみられる。

## 二

『日本書紀』や『懷風藻』がおのの目的をもって、おのの手法によって、「大津皇子物語」を描く中、『万葉集』もまた、「歌物語」とでも呼ぶべき形式によって、「大津皇子物語」を語っている。卷二の天武皇子女歌物語と呼ばれる歌群について、いわば歌の羅列が「モノガタリ」として体裁を護ってゆける——受容者に「モノガタリ」と読ませるのは、歌の配列と題詞・左注、そして「相聞」「挽歌」といった歌の分類である。「大津皇子物語」は、六首の相聞歌と五首の挽歌から成立している。

大津皇子の竊かに伊勢の神宮に下りて上り来ましし時に、大伯皇女の作りませる

御歌二首（卷二・一〇五・一〇六）

我が背子を大和へ遣るとき夜更けて暁露に我が立ち濡れし  
二人行けど行き過ぎ難き秋山をいかにか君が独り越ゆらむ

大津皇子の石川郎女に贈れる御歌一首

あしひきの山の雫に妹待つと我立ち濡れぬ山の雫に（巻二・一〇七）

石川郎女の和へ奉れる歌一首

我を待つと君が濡れけむあしひきの山の雫にならましもものを（巻二・一〇八）

大津皇子の竊かに石川女郎に婚ひし時に、津守連通のそのことを占へ頭はずに、王子の作りませる御歌一首

大船の津守が占に告らむとはまさしに知りて我が二人寝し（巻二・一〇九）

日並皇子尊の石川女郎に贈り賜へる御歌一首〔女郎は字を大名児と曰へり〕

大名児が彼方野辺に刈るかやの束の間も我忘れめや（巻二・一一〇）

大津皇子の薨りましし後に、大伯皇女の伊勢の齋宮より京に上りし時に作りませる御

歌二首（巻二・一六三・一六四）

神風の伊勢の国にもあらましを何しか来けむ君もあらなくに  
見まく欲り我がする君もあらなくに何しか来けむ馬疲るるに

大津皇子の屍を葛城の二上山に移し葬りし時に、大伯皇女の哀傷びて作りませる御

歌二首（巻二・一六五・一六六）

うつそみの人にある我や明日よりは二上山を弟背と我が見む

磯の上に生ふる馬酔木を手折らめど見すべき君がありと言はなくに

大津皇子の死らしめらえし時に、磐余の池の陂にして涕を流して作りませる御歌一

首（巻三・四一六）

百伝ふ磐余の池に鳴く鴨を今日のみ見てや雲隠りなむ

右は、藤原宮の朱鳥元年の冬十月。

第二章では、大津皇子の流涕歌・四一六番歌と、大伯皇女挽歌・一六三・一六五番歌の問題について論じた。本章では、第二章でも考察した巻二相聞歌群について、より深く考察を重ねてみる。

『万葉集』にみられる「大津皇子物語」の冒頭を飾るのは、大津皇子の実姉で当時伊勢齋宮をつとめていた大伯皇女である。巻二・一〇五番歌・一〇六番歌である。巻二「大津皇子の竊かに伊勢の神宮に下りて……」の題詞については、古来よりさまざまな解釈がな



されてきた。伊勢下向を実際の出来事として解するものとしては、謀反の勝利祈願のために伊勢に参ったとする説（『古義』・伊藤『釈注』）、謀反の計画が発覚した後で大伯皇女に別れを告げに伊勢に下ったとする説（鴻巣『全釈』）などがみえる。

近年の研究の中で、実際に天武の死後、大津皇子が伊勢神宮に下ったとする説を出しているのは岡田精司氏（注四）である。岡田氏は、伊勢神宮が天武の即位以前から古代王権の国家神を祀る神宮であったとの前提の上で（壬申の乱時に天武が伊勢の方角に祈ったのは、王権神がすでに伊勢に祀られていたとみるべきであるとしている）、それゆえに伊勢神宮と皇位とが密接につながっていたとする。従って、皇位を望む者は、神宮に奉幣祈願する可能性が出てくる。それを防ぐため、朝廷は神宮に幣帛を奉る者を三后と皇太子に限り、さらに奏上の義務を付したのだ、と岡田氏は論ずる。私の幣帛供進を禁ずるのは、正式な祈願は幣帛＝供物と不可分、すなわち私に王権神に祈願すること——天皇の地位を狙うことと同義になるからだ。岡田氏は大津皇子もこの「私の幣帛祈願」を行なったことが王権への侵犯、「謀反」となった、と解釈している。

さらに岡田氏は、仁徳紀の隼別皇子の逃避行の目的地が伊勢神宮であったことを指摘している。叛意を時の帝にして異母兄・仁徳天皇に知られた隼別皇子は、雌鳥皇女を連れて伊勢神宮に参ろうとし、果たせぬまま途上で殺される。この挿話は『古事記』にはない。岡田氏はこの展開が紀の編集段階で挿入されたと推測している。仁徳紀に隼別皇子の伊勢神宮参拝計画の物語が追加された理由は「私幣禁断の制を前提として設定したものと思われる」として、日本書紀編者たちの念頭に大津皇子の事件があったとする。岡田氏によると、天武紀下朱鳥元年九月二十四日条の大津皇子が謀反を企てたという記事は、この日に大津皇子が、天武の殯に明け暮れている飛鳥浄御原宮を離れ、伊勢に下ったことを示すのだという。持統称制前紀朱鳥元年十月二日条の謀反の発覚の記事については、この数日前に飛鳥浄御原宮に帰還した大津皇子が、この日に伊勢神宮参拝の事実——「私の幣帛祈願」を行なった事実が発覚したのだ、と説く。同様の説は、和田萃氏（注五）・桜井満氏（注六）によっても唱えられている。

岡田氏らの主張のとおり、実際に大津皇子が天武天皇の崩後、伊勢神宮に向かうことが可能であったか否かを確かめることはできない。ここでは、『万葉集』一〇五・一〇六番歌が、「大津皇子の竊かに伊勢の神宮に下りて」という場面のもと、伊勢斎宮であり大津皇子の実姉である大伯皇女によって歌われたという、歌物語の設定としてとらえることがより重要となろう。岡田氏の論証に補足を加えると、『古事記』では確かに速総別王と女

鳥王が向かうのは伊勢神宮ではなく、倉崎山であるが、天武七年春に「倉梯河上」に齋宮を設けたことから、「倉梯（倉崎）」が王権に関わる神聖な地として認識されていたふしをみることができる。その意味では、「倉崎山」に向かう速総別王・女鳥王と「伊勢神宮」に向かう隼別皇子・雌鳥皇女とは、共通点を持つていえる。反逆者として追われる皇子は、王権を護るべき齋宮に身を寄せるのだ。この特徴は、『古事記』の倭建命の伊勢齋宮参宮にもみられる。王権をも破壊しかねないその強暴な力を恐れられ、王権の中心にある父帝によって、東国征伐の勅命という名目のもとに中央から追われる倭建命は、東国に向かう前に伊勢神宮に参り、時の齋宮たる叔母、倭姫命に「天皇既所、三以思<sub>二</sub>吾死<sub>一</sub>乎」から始まる有名な嘆きを述べるのである。倭建命は反逆者ではないが、王権を脅かす（と認識されている）存在として追われる皇族という点で、隼別皇子（速総別王）と雌鳥皇女（女鳥王）とは共通点を持つていえる。そして大津皇子も、ということになる。

王権内に身を置きながら王権に敵視された者たちは、結局敗れるとしても、王権の力を借りて対抗するほかない。それは東国征伐という名の一種の追放の前に伊勢神宮の加護を祈りに出かけた倭建命にしても、おそらくは王権神を自らの味方につけようとしたと読解できる隼別皇子と雌鳥皇女にしても、自分たちを敵視する者たちの神にすがるしかないという点では共通している。そのこともまた、王権への侵犯へとなり得た。彼ら反逆者は、王権の論理の中から抜け出すことができない、というのが記紀・『万葉集』に共通した論理である。

『万葉集』での大津皇子の伊勢行きも、その論理で読み解くことが可能であろう。最後の庇護者ともいべき武帝天武を失い（あるいは失おうとしており）、父の王権の正統なる後継者とされている草壁皇太子と鸕野讚良皇后との対立はもはや避けようがない。天武王権に敵視された大津皇子は、もはや生き延びるにせよ戦うにせよ、都にとどまることはできない。彼に用意されたいわば最後の逃げ場所として、伊勢神宮が登場することが必要なのである。

「大津皇子の竊かに伊勢の神宮に下りて……」の題詞を目にした時、当時の受容者は、倭建命の伊勢神宮参詣を、隼別皇子と雌鳥皇女の伊勢目指しての逃避行を、そして彼らが伊勢神宮に向かった理由を、連想したのであろう。そこに、王権内での居場所を失った皇子の、最後の拠り所としての王権神の祭祀の地という文学的意味が、そして好む好まざるに関係なく、王権と対立することになった皇子の、王権神への侵犯という意味があったと思われるからである。

さて、一〇五番歌・一〇六番歌がきわめて恋歌的であることは、すでに多くの研究者によって指摘されているところである。一〇五番歌の「わが背子」は恋人への呼びかけとして用いられるものである。また、続く「大和へ遣ると」の表現に仁平道明氏は、国家によって中央や筑紫に徴用された夫を送り出す東国の女たちの嘆きをみた上で、「男と二度と会うことがないのではないか、男をこのまま失ってしまうのではないかと強い不安と深い嘆きを託す類型表現」が生まれ、一〇五番歌もその類型表現を踏まえて、もはや二度と逢えないかもしれない弟への大伯の不安と嘆きを託しているのだとする（注七）。もともと「遣る」という動詞は、行かせたくないという本心に反して行かせるといような状況に使われることが多い。大伴宿奈麻呂の五三二番歌「うち日さす宮にゆく児をまがなしみ留むれば苦しやればすべなし」の「やれば」は、「聴去者」と表記されている。

さらに、「露に濡る」表現はその多くが、愛する人の訪れもしくは旅からの帰還を待つ、恋人に逢いに行く、または恋人の帰りを見送るモチーフとなっている。そこには無論、「愛する人と今離れている状態にある」という背景がある。その遠くに居る愛する人は、時には配偶者であり、時には恋人であり、時には親（子）である。「来」「逢う」「行く」「別る」「待つ」などといった、二者の距離を如何する動詞が歌に入っていない場合でも、「露に濡る」というフレーズだけで離れている恋人を思う意味が詠い込まれることがある。「朝露にぬれて」は、一夜の関係の後、男が女の家を出て帰ってゆく女を見送る女の描写であると同時に、別れのモチーフの役割も果たしている。たとえば、「露に濡る」が内包する「愛する者との距離」は、現実の距離のみならず、生と死の埋められない距離をも表現し得る。泊瀬部皇女とその兄忍壁皇子のために、泊瀬部の夫河島皇子の挽歌を詠んだ柿本人麻呂は、もはや逢うことのかなわぬ河島皇子の姿を求めてさまよう妻・泊瀬部皇女の姿を次のように詠い上げている。

……玉垂の 越智の大野の 朝露に 玉裳はひぶち 夕霧に 衣は沾れて 草枕 旅宿  
宿かもする 逢はぬ君ゆゑ (柿本人麻呂・巻二・一九四)

大伯皇女は一五番歌で、この露に、「さ夜ふけて暁露に」、すなわち宵の時刻から夜半へと夜が「ふけて」、さらに暁に至るまでの時間、立ち濡れ続けていたと詠っている。暁は原文「鶏鳴」と表記されており、これは推古紀十九年五月五日条に「鶏鳴時」を「アカツキ」と訓ませており、恋人たちに、別れの時刻の訪れを知らせるものでもあった——の時刻が暁ととらえられていたのがうかがえる。『万葉集』中には、「五更」と書いて「アカツキ」と訓ませるものもある（巻十二・三〇六一）。「五更」は約午前四時前後、太陽が昇る

前の未明の時刻をさす。朝の露ではなく、本来ならば逢瀬の時刻といってもよい夜から、別れの訪れる暁に至るまで露に濡れ続ける女の姿に、男への強い未練と永訣の予感が漂う。

一〇六番歌では、「ふたり」と「ひとり」の対比に、恋歌的表現が濃厚に漂う。愛する者どうしがふたり寄り添っていること、同じ場所と同じ時間を共有しているということは、恋人たちにとって満たされた、理想の状態であった。だからこの理想の状態は長く続かないのが常である。恋人たちは一人寝を嘆き、せめて夢の中でも愛する者に逢おうとし、旅に出た恋人の無事帰還を祈って潔斎し、今はもはや逢えぬ亡き妻を思つて嘆く。「ひとり」から「ふたり」になることこそが、恋の理想の姿であるのだ。だからこそ、逆説的に、「ふたり」が恋の歌——相聞歌であつても挽歌であつても——に詠み込まれる時は、そのほとんどが「ふたりあらましかば……」という反実仮想的な内容、本当は孤独な状態にあることを示すものである。「ふたり」を引き裂くものは、夜明け、親または恋敵の妨害、禁忌の關係、勅命や公務、心変わり、そして死とさまざまである。「ふたり」を分ついまひとつの要因には、旅が挙げられる。

〈A〉

栲衾新羅へいます君が目を今日か明日かと齋ひて待たむ（巻十五・三五八七）

真幸くて妹が齋はば沖つ波千重に立つとも障りあらめやも（巻十五・三五八三）

〈B〉

……馬の蹄 筑紫の崎に 留り居て 我は齋はむ 諸は 幸くと申す 帰り来までに

（倭文部可良磨・巻二十・四三七二）

〈C〉

朝霧に濡れにし衣干さずして独りか君が山道越ゆらむ（巻九・一六六六）

国遠み直に逢はなく夢にだにわれに見えこそ逢はむ日までに（巻十二・三二四一）

在千潟あり慰めて行かめども家なる妹いおほほしくあらむ（巻十二・三一六一）

旅は元来危険なものであり、旅人を待つ家人——主に妻——は潔斎し、夫の無事を祈つた（A）。ひとり旅行く男もまた家人のために潔斎した内容の歌が残っている（四三七二番歌）（B）。また、旅人と家人とは、しばしば互いの姿や現在の状態を想像して、もしくは夢みて歌つた（C）。留まれる者の靈力を旅する者のもとに送ることで、また旅する者と留まれる者が互いに思い合うことで、「ひとり」である旅人は「ふたり」の満たされた状態を

擬似的にでも作り上げ、無事に旅を終えて（無事に留守の間を過ごし）ふたたびめぐり逢えるようにと願ったのだ。

そして無論、できることならば、旅路はひとりよりも愛し合うふたりで行く方が安全であり、理想的であった。次の三三二七番歌は、そのような背景なしには詠まれることのない歌であった。

馬買はば妹歩行ならむよしゑやし石は踏むとも吾は二人行かむ（卷十三・三三二七）

愛する「妹」と一緒に行けるのならば、旅を安楽に進めることのできる馬を買うよりも、石の転がる険しい道歩くような苦しい徒歩の旅の方が良い、というのである。ここには愛する人と共に行動する喜びと共に、馬さえも見返られる、一種の安心感がみられる。それは記紀歌謡においても同じだ。仁徳記では、仁徳帝の軍に追われた速総別王と女鳥王が倉崎山に逃げた際、速総別王が次のような歌謡を詠う。

梯立ての 倉崎山を 嶮しけど 妹と登れば 嶮しくもあらず

さて、一〇六番歌では、「二人行けど行き過ぎ難き秋山」と詠われている。満たされた状態であるはずの「二人」でさえも越え難い、険しいものとして定義されている「秋山」を一人で越えなければならぬ弟に寄せる大伯皇女の思いは、より強いものとなる。「秋山」はそれほどまでに険阻なものとしてとらえられる背景には、大津皇子が戻ってゆく都が、彼の死地となるのではないかという予感の存在がある。いつ死に襲いかかれるか分からない旅路にある恋人を思う女の感情は、死が待っているとしか思われない都に戻ってゆく大津皇子を見送る大伯皇女のそれと重なり合っている。大伯皇女は暁まで露に濡れつつ、大津皇子を思つて——大津皇子との再会を願つて立ち尽くし、危険な山をただひとり越えてゆく大津皇子に思いを馳せる。それはまさに、男との次の逢瀬を望む女の姿でもあり、旅人を待つ女の姿でもあるのだ。

一〇五・一〇六番歌題詞に登場する「竊」は、大津が王権神たる伊勢神宮に、人目を盗んで参詣したことを表現するものとする説が多く、論者もその説には異論はない。一方で、その「竊」に、もうひとつの意味——大津皇子と、同父同母の姉齋宮大伯皇女との近親相姦的な恋愛をみようとする研究も存在する。吉永登氏は、大伯・大津姉弟の緊密な関係に、近親相姦的な愛情を連想している（注八）。この説もまた、必ずしも穿ち過ぎではないように思われる。

題詞の「竊」は、大津が無断で天武王朝の王権神が祀られる伊勢神宮に参る、すなわち、国家——天武王権に対する謀反を表現してはいる。しかし、相聞歌の要素を備えていると

いうよりは相聞歌そのものである一〇五・一〇六番歌を読んだ受容者は、「竊」に恋愛禁忌の意をも受け取ったのではないか。ただし、その禁忌とは同母の姉弟が愛し合う近親相姦の禁忌とは限らない。王権を護る伊勢神宮の頂点に立つ齋王が、実弟とはいえ反逆者に強い愛情を抱いてしまうという禁忌をも内包していたのではないだろうか。いわば、公と私との分裂である。男女の愛情であれ、肉親の愛情であれ、過剰な愛——それも王権に仕える側と、王権に背く側との間に生まれる愛は、王権を揺るがしかねず、「禁忌」の裁量に入ってしまう危険をはらんでいる。一〇五・一〇六番歌は、大津皇子の謀反の存在を「大津皇子歌物語」の受容者に知らせる歌群であると同時に、伊勢齋宮という公の立場と大津皇子の姉という私の立場とからもたらされた自己矛盾の愛の悲劇を知らしめる歌群でもあったのだろう。

一〇五・一〇六番歌は、王権と対立した大津皇子が「竊」に、王権神の祭祀所でありながら王権の外にはじかれた皇族の拠り所でもある伊勢神宮に参詣するという設定から、巻二相聞の「大津皇子歌物語」の中ではいわば「謀反の提示」の役割を果たしている。本来は皇族でありながら、王権と対立し王権を侵犯するという矛盾した二重性を、大津皇子の姉にして伊勢齋宮という立場、国家のオナリ神でありながら謀反者のオナリ神でもあるという矛盾の存在（注九）の苦しみに引き移させ、その苦しみを、死が待ち構えているやもしれぬ旅路につく旅人を送る恋人の愛の苦しみに投影させることで表現しているともいえる。

### 三

一〇五番歌・一〇六番歌に続くのは、大津皇子と日並皇子（≡草壁皇子）、そして石川郎女（女郎）との三角関係の恋を描いた相聞歌群（一〇七・一一〇番歌）である。大津皇子と日並皇子との間で争われる女性の呼称が一〇七・一〇八番歌（石川郎女）と一〇九番歌（石川女郎）、一一〇番歌（大名児）とでそれぞれ異なることが問題となるが、今回はあくまで歌を中心に、この「歌物語」のありかたに迫ってみたい。ただし、わずかに四首の歌において主人公たるべき女性それぞれ呼称が異なることは、この四首がはじめから一組の「歌物語」として成立していたというよりは、それぞれ異なった資料から歌と「モノガタリ」を持ち寄り、「歌物語」として再構成した可能性が高いことが推測される。

一〇七番歌では二回、一〇八番歌に一回、「しづく」という言葉が詠まれている。「しづく

く」は、葉や梢、岩角などから垂れる水滴、現在の「雫」をさす言葉であるが、一〇七・一〇八番歌を除くと、『万葉集』中には大伴家持が、都へと戻る朝集使の秦忌寸石竹に「餞」をした際に詠んだという次の一首にしか登場しない。

あしひきの山の黄葉に四頭久あひて散らむ山道を君が越えまく(家持・十九・四二二—五)

このことに鑑みると、「しづく」は大津の時代(万葉第二期)はもちろん、家持の時代(第四期)にもなじみの薄い歌語であったのではなからうか。しかし、恋人を待つて露に濡れるというモチーフは、古くから存在した。そして、男が、それも皇子という高貴な人物が、「山」で臣下の女を山中で待つという、当時の常識からはズレている事態がここで現れる。山は旅人たちとその家族にとっては、故郷と未知の土地との境となる、言ってみれば“異界への入り口”であった。また死者の身内や友人にとっては、死者の姿が見られるといわれる“他界”でもあった。そのような場所で男が、恋人と逢引の待ち合わせをするということは、当時としては稀だったと思われる。

先の折口氏の解釈に従うと、「山」のふもとあるいは山中に女(石川郎女)の家があったということになる。山のふもとならばともかく、山中ならば中央貴族の女の家が——それも「石川郎女」の家がそのような場所にあるとは考え難い。このことから、「妹待つ」とは「妹がやつてくるのを待つ」とそのままの意味であったと思われる。

一〇七・一〇八番歌の題詞と作者を一切省いて、歌のみを見てみた場合、この二首には宮廷内の(現実的な)恋愛とは大きく離れた世界が舞台となる。あるいは、歌垣的ともいってもいい世界観が見出せるといってもよい。

春と秋に行なわれた歌垣は、海浜や市で開かれることもあったが、山で行なわれることも多かった。『常陸国風土記』には筑波山が国見歌垣の山として記され、『万葉集』にも筑波山の歌垣のさまを詠んだ歌が登場する。

筑波嶺に登りて燿歌会をせし日に作れる歌一首 并せて短歌

驚の住む 筑波の山の 裳羽服津の その津の上に 率ひて 未通女壮士の 行き集  
ひ かがふ燿歌に 人妻に 吾も交らむ わが妻に 他も言問へ この山を 領く神  
の 昔より 禁めぬ行事ぞ 今日のみは めぐしもな見そ 言も答むな 「燿歌は東  
の俗語にかがひと曰ふ」

反歌

男の神に雲立ちのぼり時雨ふり濡れ通るともわれ帰らめや

右の件の歌は、高橋連虫麻呂の歌集の中に出づ。(九・一七五九・一七六〇)

一七五九番歌からもうかがえるように、「歌垣」は、日常の護られるべき性のタブーが破られる特殊な時であり、この時ばかりは禁忌とされている人妻への求愛が自由に行なわれた。男と女は普段自分たちを縛る規制を忘れ、性の歓楽に浸ることができた。それは、規制を受けるべき人間が、何者からも自由な神に擬された時でもあった。森朝男氏は、恋を秘め事すなわち禁忌ととらえながら、恋を高らかに詠いあげる『万葉集』の恋歌の構造を、歌垣の祝祭性・反秩序性に求めている(注十)。青木生子氏は、歌垣の歌の本質を相手に歌い勝つことであつたと指摘し、歌垣の掛け合いの機知や拒否的態度、諧謔といった特徴が、万葉相聞歌の基盤となり抒情歌へとつながっていると解いている(注十一)。歌垣的性格を持つ相聞歌の大きな特徴のひとつとしては、相手が使った歌語をテーマにし、詠み込んだ上で切り返すというものがある。卷二には、歌垣の影響の色濃い相聞歌が多くみられる。

玉葛実ならぬ樹にはちはやぶる神そ着くといふならぬ樹ごとに(大伴安麻呂・二・一〇一)

玉葛花のみ咲きて成らざるは誰が恋ひにあらめ吾が恋ひ思ふを(巨勢郎女・二・一〇二)

玉くしげ覆ふを安み開けていなば君が名はあれどわが名し惜しも(鏡王女・二・九三)

玉くしげみむまど山のさなかつらさ寝ずはつひにありかつましじ「或る本の歌に曰はく、玉くしげ三室戸山の」(藤原鎌足・二・九四)

大夫や片恋ひせむと嘆けども醜の大夫なほ恋ひにけり(舍人皇子・二・一一七)

嘆きつつ大夫の恋ふれこそわが髪結の漬ちてぬれけれ(舍人娘子・二・一一八)

男が「女」を山(山中で逢引の待ち合わせをしたにせよ、山中あるいは山のふもとに女の邸宅があるにせよ)で待つという、当時の常識から外れた設定、一〇七番歌の、旋頭歌・集団性の強い歌を思わせる「山のしづく」の繰り返し、そして男の歌に対する女の甘えかかるような切り返しといった要素を合わせて鑑みると、一〇七・一〇八番歌は本来、集団の受容者(聴き手)を意識した歌、おそらくは宮廷や宴席で歌われ楽しまれた擬似恋愛の相聞歌であつた可能性が出てくる。

しかしこの二首が、“大津皇子歌物語”の中に周到な順番設定をもって組み込まれることで、二首の集団的・戯笑的な二首の性格が大きく変化させられる。いや、二首の解釈が変化を余儀なくされる。一〇七・一〇八番歌を“大津皇子歌物語”の一環として享受する受容者の目には、皇子ともあろう男が恋する女を山中で待つという設定自体に不穏なもの



が見い出されたであろう。皇子が恋人を山中で迎えなければならぬという事態、それはすなわち、ことさら隠されなければならない恋——軽太子や速総別王（隼別皇子）の場合と同様、王権に抵触する禁忌の恋と受け取られたであろう。一〇七・一〇八番歌に歌垣の匂いをみた場合も、結果としては同様になる。袁祁王が思いを寄せる大魚に志毘臣が詠いかけたのは、皇太子時代の武烈に目をつけられた影媛と平群鮠とが逢瀬を交そうとしたのは、歌垣であった。歌垣は妻問いの場、そして妻争いの場でもあった。古代の王権をめぐる物語の論理では、妻争いがそのまま王権侵犯にあいなった。武烈天皇前紀で、武烈が平群鮠を反逆者として誅する直接の理由は、歌垣の場で影媛を争った末、鮠に詠い負かされたことにある。その前に、鮠の父親平群真鳥臣の傲慢な越権行為について書かれてはいるものの、武烈に鮠の誅戮を決意させたのは歌垣の一件である。

卷二相聞の「大津皇子歌物語」の構造論から見れば、一〇五・一〇六番歌〈謀反の提示〉の後に続く部分としては、〈謀反の内実〉を表現する内容の歌が必要とされる。それも真相をすぐに示してしまうのではなく、複数の資料から複数の歌を引き、構成することによって、謀反の内実（そして露頭）を、段階を追って受容者の目に明らかにしてゆく。〈謀反の内実〉第一章として、ここでは、皇位に二番目に近い高貴な皇子と臣下の女との、激しい、そして異常な、道ならぬことを暗示させる恋の存在を受容者に提示することが必要となる。そのため、一種歌垣的・言葉遊び的・宴会の戯笑的な、一〇七・一〇八の両歌が選ばれたのではないだろうか。

続く一〇九番歌には、一〇五番歌・一〇六番歌題詞と同様、「竊」の文字が登場する。大津皇子と石川女郎が「竊」に逢ったという詞書、そして津守連通によって露見された「竊か」かな恋は、何らかの事情——禁忌の恋および禁忌の恋になり得る可能性を持っている、秘められた恋全般をさしたといえるだろう。津守連通は奈良時代に活躍した、陰陽道の占いを職掌とした人物である。陰陽や占いで密通が暴かれるというモチーフは、允恭紀に登場する。

二十四年の夏六月に、御膳の羹汁、凝りて氷に作る。天皇、異しびたまひて、其所由を卜へしめたまふ。卜者の曰さく、「内乱有り。蓋し親親相奸けたるか」とまをす。時に人有りて曰さく、「木梨軽太子、同母妹軽大娘皇女に奸けたまへり」とまをす。

木梨軽太子と軽大娘皇女の近親相姦は、天皇家の秩序の根幹を揺るがすといっても過言ではない、反国家的・反王権的な恋でもあった。実際、『続日本紀』には、卜占と謀反とは深い関わりがあったことがうかがえる記述がみえる。光仁紀宝龜六年五月十七日条、陰陽

頭大津連大浦の卒去記事には、藤原仲麻呂が反乱を起こす以前に、大浦に事の吉凶を問うていたとある。大浦は自分の卜占を当てにする仲麻呂の逆心を「知」り、朝廷に密告したと書かれている。彼は仲麻呂が乱を起し討伐された天平宝字八年、従四位上を授けられ、大津宿禰姓を賜っている。ここからは、卜占が政変等に関して大きな位置を占めていたことがうかがえる。

大津と、皇太子の女であるところの石川女郎の反逆の恋が卜占で暴かれるのは、軽兄妹のエピソードと二重写しになっていると同時に、「逆心・謀反を暴くもの」としての機能も果たしているのではないだろうか。それはまた、『古事記』や『日本書紀』の歌語的記述、『万葉集』題詞における「竊」に行なわれる逢引きが文学上どのようなものとして認識されていたかを示している。

「まさしに知りて」の「マサ」は「まさまざと」の「まさ」と同じ。この言葉が詠み込まれている歌は、『万葉集』中には他に三首登場する。

言霊の八十の衢に夕占問ひ占正に告る妹はあひ寄らむ（十一・二五〇六）

武蔵野に占へ象焼き現実(まさで)にも告らぬ君が名占に出にけり（十四・三三七四）

鳥とふ大をそ鳥の真実(まさで)にも来まさぬ君を児ろ来とそ鳴く（十四・三五二二）

「大津皇子物語」と卜占といえ、『懐風藻』大津皇子伝に登場する新羅僧行心の影をみた方が自然であるかもしれない。行心はその大津皇子伝にて「解<sup>二</sup>天文卜筮<sup>一</sup>」と紹介されており、津守連通同様、占星術に長けた人物として登場し、大津皇子に謀反をそそのかした張本人として描かれている。『懐風藻』そして『万葉集』、いずれの「大津皇子物語」にも、卜占が絡むのは興味深い。

枕詞「大船」は「津」、すなわち「津守」の氏族名を呼び起こす役割を果たす。摂津を本拠地とする津守氏は本来はその氏名の如く、津を守る一族——航海神である摂津住吉の神を祀る一族であるから、「大船」はこの氏族を引き出す枕詞にふさわしい。枕詞としての「大船」は、『万葉集』中の歌においては、「津」の他に「渡り」「真楫」などにかかるが、動詞「たのむ」（思ひたのむ）を引き出す場合も少なくない。死の危険と常に隣り合わせであった当時の航海事情を考えると、小型船・中型船に比して「大船」は、少しでも安全に航海を進めることのできる、あるいはそう思うことのできる「たのむ」ことのできる船であった。

大船の思ひたのめる君ゆゑに尽す心は惜しけくもなし（十三・三二五二）

大船の 思ひたのみて さね葛 いや遠長く わが思へる 君に依りては……（十

だがそれゆえに、肯定的なイデオム(思ひ)「たのむ」を引き出す「大船」が、実は肯定的な展開をもたらすよりも、暗転をもたらすことの方が多いことに留意したい。「思ひ」の「たのむ」ものとして登場した「大船」が、その安定性の信頼を覆す展開を引き出すものとしても作用している歌は複数登場する。

……わご玉 皇子の命の 天の下 知らしめしせば 春花の 貴からむと 望月の  
満しけむと 天の下 四方の人の 大船の 思ひ憑みて 天つ水 仰ぎて待つに い  
かさまに 思ほしめせか……(柿本人麻呂・卷二・一六七)

……狭根葛 後も逢はむと 大船の 思ひ憑みて 玉かぎる 磐垣淵の 隠りのみ  
恋ひつつあるに 渡る日の 暮れぬるが如 照る月の 雲隠る如 沖つ藻の 靡きし  
妹は 黄葉の 過ぎて去にきと……(柿本人麻呂・卷二・二〇七)

大船の思ひたのみし君が去なばわれは恋ひむな直に逢ふまでに(巻四・五五〇)  
……波のむた なびく玉藻の かにかくに 心は持たず 大船の たのめる時に ち  
はやぶる 神や離くらむ うつせみの 人や禁ふらむ……(坂上郎女・巻四・六一九)  
……何時しかも 人と成り出でて 悪しけくも よけくも見むと 大船の 思ひ憑む  
に 横風の にふぶかに 覆ひ来ぬれば……(山上憶良・巻五・九〇四)

……わが大君を 烟立つ 春の日暮し 真澄鏡 見れど飽かねば 万歳に かくしも  
がもと 大船の たのめる時に 泣き言ふに 目かも迷へる……(巻十三・三三二四)  
「大船」は「たのむ」を引き出すと同時に、「たのみ」にしていたものを裏切られる展開をも導き出している。「大船」が安心感・安定感を喻えるものであればあるほど、その信頼を裏切られた時の衝撃は大きい。「大船」は安定感を喻える語であると共に、逆説的に、その安定性の揺らぎの衝撃——不安定性をも伝える語となるのである。一一〇番歌の「大船」にも、同様の効果があったであろう。「津守の占」は、外れることのない、見逃すことのない、絶対的な安定性を持った占であった。だからこそ、大津と石川女郎との密通も占い顕わし得たのである。この「大船」の安定性は、「津守の占」のみでなく、おそらくそのバツクに控える草壁皇太子の権力——王権の存在をも示している。だが、その強力な「津守の占」を「まさしに知」った大津皇子は全く恐れず、それどころか津守やその「占」の力を嘲るかのように平然と、皇太子の女・石川女郎と「宿」るのだ。「津守の占」を「まさしに知」った上で、大津は、そんなことなど一瞥もくれてやるかと言わんばかりの語気で、「わが二人宿し」と、皇太子の女石川女郎との関係を言い切る。「津守の占」の強大さ、さらに

はその背後に控えているはずの皇太子——王権の力の強大さに対して恐れるところを知らぬ大津の傲岸不遜と反逆性が、言い換えると反逆者としての英雄性が、この表現から立ち上ってくる。

#### 四

このような一〇九番歌の傲岸さに対して、草壁皇子Ⅱ日並皇子作とされる一一〇番歌は、その平凡さ・温順さ・民謡性などをしばしば指摘され、日並皇子が恋においては大津皇子の敗者となっていると論じられてきた。しかし、果たしてそうであろうか。

妻争いにおいて反逆者に敗れ、その後謀反の鎮圧という形でその反逆者を滅ぼす王者としては、まず仁徳天皇が浮かぶ。速総別王（隼別皇子）と女鳥王（雌鳥皇女）の反逆の恋物語では、仁徳天皇が日並皇子の立場、恋の戦いに敗れる王者の役割を果たす。仁徳は『古事記』では女鳥王の拒絶の歌を聞いて一旦引き下がり、彼女の謀反の宣言ともいえる「鷓鴣取らさね」の歌を聴いた直後に恋人たちを殺すべく軍を発している。『日本書紀』では仁徳の、反逆の恋人たちへの恨みが積もり、彼らを滅ぼそうと決意するまでを順序を追って丹念に描かれている。すなわち、仁徳は『古事記』のように雌鳥皇女の口から隼別皇子との関係を知るのではなく、何も知らずに雌鳥皇女の殿に赴き、雌鳥皇女の織女たちの「ひさかたの 天金機 雌鳥が 織る金機 隼別の 御襲料」と詠うのを聞くことよって初めて隼別の裏切りを知る。その時点ですでに仁徳は隼別皇子に「恨」を抱くものの、皇后八田皇女の諫言もあり、また兄弟としての義にひかれ、「而忍之勿罪」——あえて耐えて、異母弟の裏切りを罰しなかった。ところが、隼別皇子と雌鳥皇女の寝物語にあらわれた、鷓鴣と隼の比較に寓した天皇への愚弄の言葉に仁徳の押さえ込まれた恨みはさらに積み重ねられ、ついに隼別の舍人らの「隼は 天に上り 飛び翔り 斎が上の 鷓鴣取らさね」なる歌謡がとどめとなって、

朕、私恨を以ちて、親を失ふを欲せず、忍びてなり。何の譽ありてかも、私事をもて社稷に及さむとする。

と、仁徳は隼別皇子を滅ぼすことを決意する。仁徳は自身の決意が女を奪われた「私恨」ではないこと、むしろ「私恨」のために血を分けた弟を殺すのを避け、屈辱を忍んだことを言明している。この言明は、聖帝としての仁徳のアイデンティティを保持するためには、少なくとも『日本書紀』においては必要不可欠であったはずだ。

王権の侵犯者が恋の略奪という形で、あるいは歌で、その攻撃性と反逆性・不安定性を表現するのに対し、王権を体現するもの、すなわち天皇や皇太子の歌には、揺るぐことのない安定性が求められたふしがある。

また、王権侵犯の恋ではないが、仁徳紀の磐之媛皇后の嫉妬の道行きに、仁徳は彼女の後を追う。天皇の後宮の支配者たるべき皇后の出奔に、仁徳は嫉妬に狂う彼女の心を自分の方へ寄せようと後を追ひ、歌謡を詠むが、ついに磐之媛は天皇のもとには戻らない。その時仁徳がとった態度は、

是に、皇后の大きに忿りたまふことを恨みたまへども、而も猶し恋し思すこと有しませす。

というものである。彼は嫉妬深くかたくなな皇后——天皇の支配下にある後宮を飛び出し、王権に背いた后にさえも慈愛を注ぐ、情け深い天皇の姿でもある。大津皇子に女を奪われながらも、なおその女に心からの愛情を詠いかける草壁の姿には、この『日本書紀』の仁徳像が投影されているとはいえないだろうか。その意味で、「束の間もわれ忘れめや」と、一途な愛を詠いかける一一〇番歌は、本来は、文武・元正・聖武・孝謙と続く天武王権の帝王の祖の歌として、ふさわしいものとして選ばれたのではないだろうか。

草壁皇子Ⅱ日並皇子は即位することなく夭逝したため、仁徳のような聖帝になる機会を得ることもできなかった。しかし彼は、天武・持統両帝の血を継いだ、文武から聖武へと脈々と流れる王権の系譜の祖ともなる重要な人物として認識されていた。そして彼こそが、結局は禁忌侵犯——謀反により身を滅ぼす大津皇子に相對する、王権の象徴ともいふべき人物であった。大津皇子の変に関しては古来から現在に至るまで、彼を滅ぼした王権の頂点として立っていた人物として鷗野讚良皇太后を挙げて疑われない。しかし、彼女は『日本書紀』『万葉集』さらに『懷風藻』では、大津皇子の変絡みでは名前が挙がることはない。

『日本書紀』では大津皇子の謀反は皇太后に対してではなく、皇太子に対してとなつてゐる。それは、和田葦氏が指摘している（注十二）とおおり、彼女が皇后として殯宮内部に籠っていたことを示す。天皇の葬儀の際に皇后が殯宮に籠もり、招魂などの儀式を行なっていたことは、用明紀元年五月条にもうかがえる。敏達天皇の崩後、皇位を狙う穴穂部皇子は、殯宮に押し入って炊屋姫皇后（後の推古天皇）を奸そうとするも、三輪君逆に防がれる。皇子といえども、殯宮に男が無断で入ることは、王権の侵犯と受け取られていたことがこの記述からうかがえる。上野誠氏は、皇后が籠り秘儀を行ない、さらに天皇に代わって誄や慟哭・発哀などを受ける、殯宮内部と、王権儀礼としての葬礼が行なわれる殯宮

外部には明確な区別があったとして、殯宮内部は皇后を中心とした「天皇家政機構」——内政的と言い換えることもできよう——の差配下にあり、殯庭は外政機構が差配した場であると述べている（注十三）。従うべきであろう。

実情はどうあれ、『万葉集』においても、大津皇子と敵対する設定として登場するのは、その薨去を柿本人麻呂の渾身の挽歌や舍人たちの挽歌群によって惜しまれ、文武天皇の偉大な父皇子として詠われる日並皇子＝草壁皇子である。

一〇七・一一〇番歌の配列からみる限りでは、女に大胆に詠いかけ、女の心をつかむ大津に対し、草壁の一一〇番歌は遠くから女に片恋を詠みかけるもので、大津のような挑戦性・攻撃性には全く欠けているといってもよい。しかし、この攻撃性・積極性の欠如は、むしろ“王権の正統なる継承者”としての草壁の歌としては必要であったのではなからうか。

なお、『懷風藻』や『日本書紀』に大津皇子のモデルとしての姿をちらつかせる曹植には、兄・文帝の後であった甄氏との恋愛譚がほとんど伝説化されている。甄氏は、もとは曹操と天下を争った袁紹の次男・袁熙の妻で絶世の美女とされたが、袁紹が本拠地としていた鄴を曹操軍が攻め落とした際、後の文帝である曹丕が見染めて娶った。彼女は後に、魏国二代目皇帝の曹叡（＝明帝）を生んでいる。しかし後年文帝の寵愛を失い、ついには後宮のライバルである郭皇后の讒言を受けて夫帝から死を賜わった。処刑後は郭皇后により、糠を口に詰められ髪を乱された状態で葬られる、という最大級の侮辱を受けている。まさに、戦乱の世の悲劇のヒロインにふさわしい女性といえよう。

曹植が詠んだ「洛神賦」は、黄初三年（二二三年）に、曹植が洛陽から鄆城への帰途、洛水を渡った際に詠んだ、洛水の女神との交歓の賦であるが、『文選』李善の注では、この「洛水賦」のモデルとして、「感甄記」が挙げられている。

（曹子建）記曰…魏東阿王、漢末求甄逸女、既不遂。太祖回與五官中郎將。植殊不平。晝思夜想、廢寢與食。黃初中入朝、帝示植甄后玉鏤金帶枕、植見之、不覺泣。時已為郭后讒死。帝意亦尋悟、因令太子留宴飲、仍以枕賚植。植還、度輶轅、少許時、將息洛水上、思甄后。忽見女來、自云…我本託心君王、其心不遂。此枕是我在家時從嫁前與五官中郎將、今與君王。遂用薦枕席、懽情交集、豈常辭能具。為郭后以糠塞口、今被髮、羞將此形貌重睹君王爾言訖、遂不復見所在。遣人獻珠於王、王答以玉珮、悲喜不能自勝、遂作感甄賦。後明帝見之、改為洛神賦。

これによると、曹植は少年の頃から、美貌の誉れ高い甄氏に惹かれていたが、彼女は兄・

曹丕のもとに嫁ぐこととなり、恋が叶わず苦悶した。それから幾年月、甄氏が非業の死を遂げた後、曹植が洛陽に参内すると、兄・文帝は甄氏の枕を取り出し曹植に与え、曹植は愛する女の遺品を見て涙を流した。その帰途、曹植が洛水にさしかかると甄氏の幻が現われて、己の不幸な最期と、本心では彼女も曹植を愛していたと告白した。幻が消えた後、曹植は感極まり、この賦を作つて「感甄賦」と名づけたものの、明帝（曹丕と甄氏の息子）の目にとまつたため「洛神賦」に改められた——という内容である。

すでに李善注『文選』を知っていた受容者は、あるいは『万葉集』巻一〇七・一一〇に、曹植の「洛神賦」のモデルとして李善が挙げた「感甄記」——曹植と結ばれることなく非業の死を遂げた甄氏への愛憐の心堪えぬ曹植が、彼女の夢をみて詠ったとされる——を思い浮かべ、女は失わなかったものの己が身を滅ぼしてしまった大津皇子を、曹植に重ね合わせたやもしれない。

## 五

『日本書紀』『懷風藻』『万葉集』、いずれもそれぞれの形で、大津皇子という王権の犠牲者をたたえ哀悼する「モノガタリ」を語っている。そこまで大津皇子の物語が熱心に語られた、語られなければならなかった理由としては、やはり多くの研究者が指摘しているとおり、大津を倒して皇位を勝ち取った持統—草壁皇子系皇統の、大津皇子に対する後ろめたさ、崇りに対する恐れというものがあつたに違いない。その後ろめたさと恐れを裏付けるような記事が、『薬師寺縁起』の記事にみられる。

### 大津皇子

持統天皇四年庚寅正月禁大津親王等。即害殺也云々。

今案。伝言。大津皇子厭世籠居不多神山。而依謀告被禁掃守〔司蔵〕七日矣。皇子忽成惡龍。騰雲吐毒。天下不静。朝廷憂之。義淵僧正者皇子平生之師也。仍勅修円令咒惡靈。而盆氣未平。即修円仰空呼一字千金。惡靈承諾。仍為皇子建寺。名曰龍峰寺。在葛下郡。掃守寺是也。又七月廿三日。被賜宣旨於薬師寺。請定六十口僧。差威従四人。七箇日間令伝読大般若經。其布施。在信乃国也。

『薬師寺縁起』によると、大津皇子は憤怒のあまり「悪龍」と化して毒を放ち、天下を脅かしたのだとする。大津皇子への脅威の念は、かなり早い時点から生まれていたとみななければならない。

都倉義孝氏は、『万葉集』に残されている大津皇子の歌は全て仮託作であると論ずる。

大津を処刑したことに、個人としての持統が何らかの後めたい気持を抱いたであろうことは想像に難くない。父天智がその才をこよなく愛し、夫天武が私的愛着を持ち、そして亡姉大田の忘れ形見である大津をわが子草壁の地位の安泰と国家太平の犠牲に供したことに、彼女が呵責を感じなかったはずはない。彼女が亡夫の意志を如何に尊重し遵守したかは、持統文武朝の数々の事蹟、三十二回にも及ぶ吉野行幸などを考えればじゅうぶん理解できる。そういう持統であつてみれば亡き父・夫・姉の遺志を尊重しようとするのが当然である。しかるに彼女は大津を生かし得なかった。死者の遺志にそむいた時、人はどうするであろう。そむいた故に畏怖されるべきものとなった死者を犠牲を丁重に慰撫するほかはない。原始古代における神祭りの犠牲の鎮魂儀礼の壮大さについては世界的に多くの事例が報告されている。大津は古代王権と律令国家の安寧秩序の犠牲である。持統の大津への「鎮魂のやみがたい思いがあつたであろう。」(注十五)という推測は確かなものといわねばならない。

(中略)

畏怖と哀惜は表裏のものである。それを土壌として大津の歌語りは生まれ継承されていったのである。聖武の出現を待ち、持統の意志を受動的に継承した女帝たちの後宮において、畏怖すべき靈魂の一つとしての大津への鎮魂の感情もまさしく受け継がれていたと見るべきである。それが、天武の再来としての聖武帝のつつがなき実現を期待する心でもある。聖武帝の実現こそ中継天子たる女帝たちの至高なる願いであつたことはすでに論じられたところである。そして、十六卷本万葉集はそうした女帝中心の後宮で求められたものであれば、大津の歌語りの鎮魂賦としての意味、その存在、恋物語の形式を採ること、女の嘆きが大きな位置を占めることの必然性も認識できよう。(注十四)

卷二に登場する大津皇子関連の歌は、相聞部も挽歌部も、「藤原宮御宇天皇」、すなわち持統天皇の歌群の先頭に配置されている。これは、大津皇子の変と彼の死によつて持統朝の幕が開いたと認識されている証拠であろう。持統天皇は天武天皇の遺志を継ぎ、その政治路線を継承した天皇として受け止められることが多い(注十六)。確かに、彼女は政治面でも、また血統を護るといふ面でも、天武の良き後継者であつた。天武の嫡子草壁皇子(日並皇子)が即位せぬまま夭逝し、嫡孫輕皇子へと皇統をつなぐために自ら皇位を継いだ持統の御代は、天武王権において天武朝と同等の重要性を持っていたと思われる。彼女が皇



統を守らなければ、高市皇子をはじめとした“傍系”の天武皇子らに皇統の流れが奪われてしまう危険性があった。その危険を防ぎ、無事に軽皇子——文武天皇に皇位を渡した持統は、神功皇后の如き強さと、天武王権の母系の祖としての重さ、両方が加わり、偉大な女帝として認識されていたと思われる。彼女が帝王として持っていた徳のひとつには、「母儀」（持統前紀）を強調されている。

そのような、天武Ⅱ持統王権にとって最重要な御代であった持統朝の初めにまず王権を脅かしたのが、大津皇子の変であった。大津皇子と彼に関連する歌は、卷三挽歌に収録されている四一六番歌以外は、いずれも持統朝の部（「藤原宮御宇天皇代」）の冒頭に配置されている。これは、大津皇子の変と彼の死が、持統朝の幕開けとなったと認識されているからに他ならない。

持統朝は、その女帝の漢風諡号の「持統」からもうかがえるように、壬申の乱の勝利の末天武の打ちたてた王朝を保持し、さらにはその嫡系血統を持続させることに意義があった。持統天皇は、草壁皇太子の薨後、その子軽皇子が成長するまで、天武帝の残したほかの「傍系」の皇子たちから皇位を護り抜くために即位した。草壁・大津亡き後、最大の實力と地位を持っていた高市皇子を皇太子に準ずるとされる太政大臣に任命しはしたが、彼女の本意はあくまで嫡孫軽皇子にあった。持統十年（六九六）七月の高市の薨後、彼女は皇位継承者を正式に決めるべく御前会議を行ない（『懐風藻』五 葛野王伝）、軽皇子の立太子にこぎつけ、翌年八月に讓位を実現させている。この時新帝文武はわずか十五歳であった。

天武系の天皇の系譜はその後、文武の夭逝（慶雲四年（七〇七））を経てその母親の元明天皇、さらには文武の実姉の元正天皇と女帝が続いた上、神亀元年（七二四）、文武と藤原宮子夫人との間に生まれた首親王が聖武天皇として即位し、二十五年もの治世を経て、光明皇后との間に生まれた女性皇太子阿倍内親王に讓位（孝謙天皇）、彼女は天武の傍系皇子（舍人皇子）の子である淳仁天皇にバトンタッチするも政争のため再び孝謙上皇が称徳天皇として重祚し、彼女の崩御と共に、実質的には終焉を迎えることとなる。淳仁を除き、文武・元正・聖武・孝謙（称徳）はいずれも、天武と持統の間に生まれた草壁皇子の血筋である。元明は草壁の正妃である。天武嫡系の帝王としての祖に、天武と持統があった。持統天皇という人物は、乱を平定して新王朝を創り上げた偉大な帝王とその正統なる後継者の相次ぐ死という皇統の危機を乗り越えた女帝であると同時に、天武嫡系皇統の母祖にあたる人物でもあった。また持統が、天武王権嫡系帝王の母系の祖に位置する人物であつ

たということも同程度の重さで認識せねばなるまい。持統朝とは、天武王権においてその創始者の御代と同等かそれ以上に重要な王朝として認識されていたであろう。

そのような人物の王朝が、大津皇子の変を鎮定することで初めて幕を開けた。大津皇子の変は、天武嫡系の皇子が主となるべき王権にとって、初めての大きな危機と定義されたのであろう。大津が勝利を収め、皇太子草壁やその家族、当時は鷗野讚良皇太后と呼ばれていた持統を滅ぼしたならば、天武嫡系皇統を護るために誕生した持統朝はなく、そこで天武Ⅱ持統王権は潰える運命にあった。

大津皇子を破り、皇統の危機を守り抜いた持統、そして天武嫡系の天皇たちには、天武王権の犠牲となった大津皇子の魂の鎮魂が必要であったといえる。記紀にみえる王権侵犯の物語は、王権が危機を乗り越えてさらに聖性を強めてゆく過程を描く役割も担っているが、悲劇として描くことによって、これら王権の犠牲者たちの魂を鎮める要素もある。ましてや、『薬師寺縁起』に悪龍となったという伝説の残されている大津皇子の魂を慰めることが、天武嫡系皇統の無事と繁栄を祈るには不可欠であった。

『日本書紀』『懷風藻』にみられる「大津皇子物語」と呼んでもよい悲劇の皇子の物語は、都倉氏の指摘するとおり、王権の犠牲となり恨みを残して死んだ大津の霊魂を慰め鎮めるためとみてよい。『日本書紀』に、歴代天皇を除いて大津皇子と同様のまとまった伝が現れるのは日本武尊や聖徳太子が、『懷風藻』に伝を持つ皇子は近江朝廷の主となるはずであった大友皇子とその嫡子葛野王、天智皇子の河島皇子である。「大津皇子物語」の登場人物としての色彩が強い河島皇子を除くと、いずれも皇位に最も近い地位にありながら、天皇になることなく死んでいった皇子たちである。大津皇子は、母大田皇女が天武即位の時点までに生き長らえてさえいれば、父帝の後を受け即位した可能性の高い皇子であった。そして、皇后を母に持つ草壁皇子に皇太子位を見返られても、皇位継承順位は草壁に次いで第二位にあった。皇位に近くありながらも、その皇位を力づくで願った謀反の発覚という理由で死を賜った大津は、その生と死を天皇に擬して描かれる必要があった。

王権の祖・天武天皇から、本来皇位を継承するはずであった草壁皇子の代役かつその母系の祖としての持統天皇、持統から文武天皇、文武から女帝たちを経て聖武天皇へと継承される天武王権の歴史を和歌、それも雑歌（巻一）・相聞・挽歌（巻二）という形で表現した『万葉集』において、大津皇子の変を歌物語の形で描き、彼の犠牲を悼み弔う意義があったのだ。この犠牲を詠い継ぎ読み継ぐことによって、大津の魂は鎮められ、さらには天武王権の今後をも守護する意味があったのではなからうか。

- (注一) 沢田総清『懷風藻註釈』
- (注二) 山田正「大津皇子の歌と詩——「仮託の作」と「実作」——」(愛知大学国文学二  
十二・二十三〔昭和五十八年三月〕所収)
- (注三) 都倉義孝「大津皇子とその周辺——畏怖と哀惜と——」(『萬葉集講座』五 久松  
潜一編〔有精堂〕所収)
- (注四) 岡田精司「古代文学における伊勢神宮——皇子の参宮伝承を中心に——」(『上代  
文学』六十三〔平成元年十一月〕所収)
- (注五) 和田萃「殯の基礎的考察」(森浩一編『論集終末期古墳』〔塙書房・昭和四十八  
年〕所収)
- (注六) 桜井満「万葉の心——大伯皇女と大津皇子と——」(『日本文学会誌』五〔平成六年  
三月〕所収)
- (注七) 仁平道明「大津皇子関係歌群——「占へ露はず」もの——」(『解釈』三七・一 平  
成三年一月)
- (注八) 吉永登「大津皇子とその政治的背景」(『万葉——文学と歴史のあいだ——』〔創元  
社・昭和四十二年〕所収)
- (注九) 西郷信綱『万葉私記』、桜井満「万葉の心——大伯皇女と大津皇子と——」(『日本  
文学会誌』五〔平成六年三月〕所収)
- (注十) 多田一臣編『万葉集ハンドブック』(三省堂・平成十一年)より。
- (注十一) 青木生子「万葉集の恋愛歌の本質」(青木生子著作集二『日本古代文芸における  
恋愛(上)』〔おうふう・平成十年〕所収)
- (注十二) (注五)に同じ。
- (注十三) 上野誠「天武天皇殯宮の芸能——王権・儀礼・文学——」(『芸能史研究』一一  
三〔平成四年四月〕所収)
- (注十四) (注三)に同じ。
- (注十五) 深沢忠孝「悲劇の風景——大津皇子への鎮魂——」(『日本文芸論攷』一 所収)
- (注十六) 伊藤博「持統万葉から元明万葉へ」など。

第五章 但馬皇女・穗積皇子「歌物語」考

但馬皇女の高市皇子の宮に在しし時に、穗積皇子を思ひて作りませる御歌一首

秋の田の穂向きの寄れる片寄りに君に寄りな言痛くありとも(二・一一四)

穗積皇子に勅して近江の志賀の山寺に遣はしし時に、但馬皇女の作りませる御歌一首

後れ居て恋ひつつあらずは追ひ及かむ道の阿廻に標結へわが背(二・一一五)

但馬皇女の高市皇子の宮に在しし時に、竊かに穗積皇子に接ひ、事すでに形はれて作りませる御歌一首

人言を繁み言痛み己が世にいまだ渡らぬ朝川渡る(二・一一六)

但馬皇女の薨りましし後に、穗積皇子の冬の日雪の落るに遥かに御墓を望みまして、

悲傷流涕して作りませる御歌一首

降る雪はあはにな降りそ吉隠の猪養の岡の塞為卷尔(二・二〇三)

一

『万葉集』巻二には、天武天皇の皇子女に関する歌群が登場する。その中でも、大津皇子(一〇五・一一〇)、日並皇子(一一〇)、弓削皇子(一一一・一一三、一一九・一二二)、但馬皇女(一一四・一一六)は、同じ巻の挽歌部に、その死を詠う挽歌が載せられている。しかもそれらの歌群はいずれもそれぞれ物語性を持っている。題詞、左注、歌の配列がその物語性を保証する。こういった構造の歌群を「歌物語」と呼ぶとして、なぜ巻二には天武皇子女関連の「歌物語」が多く載せられているのかが問題とされてきた。

『万葉集』巻二の性格については、近年の研究では、巻二の編纂された時期を元明朝とし、首皇子(聖武天皇)の即位を念頭に置いて天智朝を元明朝の「始原」、天武・持統朝と天智朝を継承するものとして位置づけようとした歌集であるとする小川靖彦氏の研究(注一)などがあるが、森朝男氏は、『万葉集』前半の六巻が編年式で編まれ宮廷史書の構造をとっていることを指摘した上で、『万葉集』巻一・巻二の相聞部・挽歌部は『古事記』中・下巻の描く宮廷史の伝統を継承するもので、皇子・皇女の相聞歌群の源流は記紀にみえる反乱や禁忌侵犯の恋の伝承にあると解いた。(注二)

森氏の見解に従うと、巻二相聞・挽歌部における天武皇子女関連歌群は、いわば「歌物

語」という形で描かれた天武皇統譜であり、天武皇子女の禁忌の恋やその悲劇的な結末を描くことで、天武王権の聖性を明示しようとしたという見方ができるだろう。

本稿で取り上げるのは、『万葉集』巻二相聞部の一一四・一一六番歌と挽歌部の二〇三番歌、「但馬皇女・穂積皇子歌物語」とも呼ぶべき歌群である。

穂積皇子と但馬皇女はいずれも天武天皇の子で、異母兄妹の関係にある。一一四番歌と一一六番歌の題詞には、「在<sup>二</sup>高市皇子宮<sup>一</sup>」とあり、彼女がもうひとりの異母兄高市皇子の庇護下にあつたことがうかがえる（注三）。高市皇子は持統天皇の即位した持統四年（六九〇）七月に太政大臣に任命されているが、当時の太政大臣はかつて近江政権の後継者と目された大友皇子が太政大臣に任命されたことからうかがえるように、皇太子に準ずるといつてもよい重大な地位であつた。「歌物語」の観点からみれば、この題詞の「高市皇子」も、権力者という概念でとらえられていたと思われる。

但馬皇女は、そのような人物の「宮」に身を寄せていた。「宮」は、天皇・皇子の霊力が支配する空間でもある。日並皇子挽歌で柿本人麻呂や日並皇子の舎人たちが「島宮」の荒廃を嘆く歌を詠み、明日香皇女挽歌で人麻呂が、亡き皇女が夫君と愛の日々を過ごした「宮」を見捨てて薨じてしまったと詠うのは、「宮」の原動力ともなるべき霊力が「宮」の主の死によって失われてしまう（そして荒れる）という現実を詠むことこそが、死者の鎮魂に必要なことからであろう。また、岡内弘子氏が指摘する（注四）ように「宮」は皇子とその妃（皇女とその夫）が、満たされた幸福な夫婦生活を築く場でもあつたことは、明日香皇女挽歌からも明らかにうかがえる。

ひさかたの天見るごとく仰ぎ見し皇子の御門の荒れまく惜しも（柿本人麻呂・巻二・一六八）

島の宮上の池なる放ち鳥荒らびな行きそ君座さずとも（巻二・一七二）

高光る我が日の皇子の座しせば島の御門は荒れずあらしを（巻二・一七三）

み立たしし島をも家と棲む鳥も荒らびな行きそ年かはるまで（巻二・一八〇）

み立たしし島の荒磯を今見れば生ひざりし草生ひにけるかも（巻二・一八一）

明日香皇女の城上の殯宮の時に、柿本朝臣人麻呂の作れる歌一首（并せて短歌）

飛ぶ鳥の 明日香の川の 上つ瀬に 石橋渡しし「一は云はく、「石並」 下つ瀬に 打橋渡す 石橋に「一は云はく、「石並に」 生ひ靡ける 玉藻もぞ 絶ゆれば生ふる 打橋に 生ひををれる 川藻もぞ 枯るれば生ゆる 何しかも 我ご大君の 立たせば 玉藻のまころ 臥やせば 川藻のごとく 靡かひし よろしき君が 朝宮を

忘れたまふや 夕宮を 背きたまふや うつそみと 思ひし時 春へは 花折りかざし 秋立てば 黄葉かざし 敷栲の 袖携はり 鏡なす 見れども飽かず 望月のいや愛づらしみ 思ほしし 君と時々 幸して 遊びたまひし 御食向かふ 城上の宮を 常宮と 定めたまひて あぢさはふ 目言も絶えぬ しかれども「一は云はく、「そこをしも」」 あやに悲しみ ぬえ鳥の 片恋嬢「二は云はく、「しつづ」」 朝鳥の「一は云はく、「朝霧の」」 通はす君が 夏草の 思ひ萎えて 夕星の か行きか 行き 大船の たゆたふ見れば 慰もる 心もあらず そこゆゑに せむすべ知れや 音のみも 名のみも絶えず 天地の いや遠長く 偲ひ行かむ 御名に懸かせる 明日香川 万代までに 愛しきやし 我ご大君の 形見にここを（柿本人麻呂・巻二・一九八）

それゆえ、「在高市皇子宮」という表現に、当時の受容者が、但馬皇女を高市皇子の「宮」に身を置く、影響下にある女性——明日香皇女とその夫のように、（表向きは）高市皇子の愛情を受けて彼と共に円満に暮らす妃として受け取った可能性は相当に高い。

時の権力者である高市皇子の「宮」に身を置き、彼の支配下にある但馬皇女は、しかし、穂積皇子に心を寄せた——という前置きが題詞でなされた上で、一一四番歌が登場する。一一四番歌において、但馬皇女の心は、「秋の田の穂向」が片寄りに寄るが如く、穂積皇子の霊力（魅力）によつて、彼の方へと引き寄せられている。恋人の霊力は、

吾が身こそ関山越えてここにあらめ心は妹に寄りにしものを（中臣宅守・巻十五・三七七七）

のように、たとえ身が離れていても、その心を否応なしに引き寄せるものとして認識されていた。

しかしこの歌には、但馬皇女と想定されている詠み手のただならぬ強い意志が表現されている。「君に寄りなな」の句では、完了の助動詞「ぬ」の未然形と自ら冀う願望の終助詞「な」の接続した「なな」を用いることにより、同じ願望の終助詞の接続でも、「なむ」よりもさらに強い希望が表され、穂積皇子の方へと「すっかり寄り添ってしまいたい」という強い願いが表明される。

また、この一一四番歌ですでに「言痛くありとも」と詠われていることは重要である。一一四番歌そして一一六番歌に登場する「言痛し」、または一一六番歌に登場する「人言」は、但馬皇女の歌に特徴的な形で現れる。巻八に但馬皇女の作として載せられている、

言しげき里に住まずは今朝鳴きし雁に副ひて去なましものを（但馬皇女、一書子部王・

からも、「(人)言」を厭う女の像が浮かび上がる。これは但馬皇女という女性像を貫くひとつの典型であり、「(人)言」は但馬皇女を思い起こさせるキーワードでもあったと考えられる。「人言」の問題については後述する。

高市皇子の宮に「在」る、すなわち高市皇子の支配下にある但馬皇女の心は、穂積皇子の方へとひたすらに向かわされており、但馬皇女自身も我が身がすっかり彼のものになつてしまいたい、と強い語気で願っているという状況が、一一四番歌とその題詞からは読みとれる。

二

一一五番歌題詞で、穂積皇子が「近江の志賀の山寺」に勅命で派遣されるという新展開が示される。「志賀の山寺」は崇福寺のこととされているが、穂積皇子が勅命を受け崇福寺に派遣されたという記事は『日本書紀』にはみえず、この一一五番歌題詞にのみみられる。この派遣については諸説あるが(注五)、この情報が正史に全くみえず『万葉集』にのみ登場する事実には留意すべきだろう。穂積皇子の崇福寺派遣を実際の事件としてとらえるよりも、「歌物語」の設定という視点から考察する方が適切と思われる。

穂積皇子を但馬皇女から引き離すのは、「志賀の山寺」に遣わすという「勅」である。例えば『万葉集』巻十五目録、三七二三番歌から三七八五番歌の中臣宅守と狭野弟上(茅上)娘子の相聞歌を紹介する文の冒頭にみえる「勅」、「中臣朝臣宅守、娶<sub>二</sub>蔵部女婦弟上娘子<sub>一</sub>時、勅断<sub>二</sub>流罪<sub>一</sub>、配<sub>二</sub>越前国<sub>一</sub>也」では、禁断の恋人どうしである中臣宅守と狭野弟上娘子を引き裂くのは、宅守を流罪に断ずるという「勅」であり、この展開は、『古事記』の木梨軽太子と軽太郎女の兄妹が王権の力によって引き裂かれるのと同種である。男の方が流されるという展開には、特に木梨軽太子が伊予に流される筋書きと重なる。但馬皇女の相聞三首が、巻二冒頭の磐姫四首(八六・八九番歌)とそれに付け加えられた九〇番歌Ⅱ『古事記』允恭天皇記の木梨軽太子・軽太郎女兄妹の「歌謡物語」中の八八番歌謡の影響を受けていることはすでに久松潜一氏によって指摘されている(注六)。一一五番歌題詞の場合も、「勅」によつて都を追われるのは男の穂積皇子の方である。愛し合う男女のうち、男の方が中央を追われるモチーフは、当時の悲恋物語の一形式であったのだろう。

一一五番歌の題詞については、例えば『古事記』の軽兄妹の「歌語り」でも中臣宅守と

弟上娘子の歌群でも男が都を去る理由は予め明示されているにも関わらず、但馬皇女と穂積皇子との関係が露顕したと初めて明示されるのが末尾の一一六番歌題詞においてであり、一一五番歌では理由も明らかにされぬまま、穂積皇子が勅によって「志賀の山寺」に遣られるという展開が問題にされる。稲岡耕二氏のように一一五番歌の時点ではまだ露顕はなかったという設定にされているのだとし、穂積皇子の「志賀の山寺」行きが但馬皇女との恋に関連するものではないと説く(『万葉集全注』) 説もある。

『古事記』の「歌謡物語」でも、允恭記の木梨軽太子・軽大郎女兄妹の「歌謡物語」のように、散文部分と歌謡部分の矛盾が問題とされることがある。身崎壽氏は、『古事記』の「歌謡物語」において「ウタ」と「モノガタリ」の結合は、「ウタの表現のある限定された部分(語句あるいは情感などもふくめ)」に注目し、その部分にモノガタリとの連係を託してしまふ「性格のものであると主張し、安易に「ウタ」と「モノガタリ」との間に完全な整合性を求めようとする読みに警鐘を鳴らす(注七)。身崎氏の主張に従うと、ドラマの展開を担う「モノガタリ」に対し、「ウタ」は登場人物の情感や意志を表現し、両者の構成によって「歌謡物語」が成り立つことになる。

散文形式を持たない『万葉集』の場合、「歌謡物語」の「モノガタリ」に相当するのは題詞と左注である。例えば「大津皇子歌物語」の場合も、別資料から抽出されたとみられる歌を題詞と左注によって結びつけ、悲劇の皇子の愛と謀反の物語に仕立て上げている。

但馬皇女相聞三首の場合、一一五番歌の展開は流刑となった允恭記の軽太子の後を軽大郎女が追っていったように、「勅」によって都を離れた穂積皇子の後を追ってゆこうと但馬皇女が宣言する歌になっている。題詞に示されている展開と歌の配列にみられる展開からは、ふたりの恋がすでに露顕していたという設定が浮かび上がる。天皇に穂積皇子の「志賀の山寺」派遣の勅を出させた理由が欠けているため、後世の研究者たちの解釈に揺れを生じさせたが、天皇が「勅」を出した王権の力により都を去らざるを得なくなったという展開は、天皇にはふたりの恋が露顕していたのと同義であろう。設定が明記されていないにせよ、一一四番歌の「人言」をもっともせぬ強い恋慕の歌、そして一一五番歌題詞の「勅」を目にした時に、当時の受容者には、特に矛盾を感じることもなく恋の露顕が読み取られたのではないか。

一一五番歌で「道の阿廻に標結へわが背」と但馬皇女は詠う。一一五番歌に詠まれる「標」は、「道の隈々ありて迷ぬべき所には、しるしを為置せたまへとなり」(代匠記)、「目標即ち道しるべ」(鴻巣盛広『万葉集全釈』)のように、従来は但馬皇女が穂積皇子の後を追う



の道に迷わないようにするための道しるべ・印としての「標」とする解釈が多勢を占めていたが、その「標」道しるべ説」に疑問を呈したのが浅見徹氏である。浅見氏は『万葉集』の「標」の用例を調べた上で、「標」を、紐状のものを結び合わせるか棒状のものを地上に刺し立てて広く一般の人の注意を喚起するようにした標識で、その標識より先の進入を拒否する意味を示すものとして定義づけ、一一五番歌の「標」も「道しるべ」ではなく、進入を拒否する印としての「標」であると主張する。(注八)

浅見氏はもうひとつ、「女が離れ離れになった恋人を追って追いついた後には破滅が待っている」という話の型が古代に存在したという重大な指摘をしている。(注九) 例えば允恭記の木梨軽太子と軽太郎女の「歌謡物語」は、伊予に流された軽太子に、軽太郎女が「夏草の あひねの浜の 蠣貝に 足踏ますな あかしてとほれ」(八七番歌謡)と詠った後、故、後また恋ひ慕ひ堪へずて、追ひ行きし時、歌ひたまひしく、

君が往き け長くなりぬ 山たづの 迎へを行かむ 待つには待たじ (八八)  
とうたひたまひき。故、追ひ到りましし時……(後略)

のように展開する。八八番歌謡は『万葉集』巻二相聞冒頭の磐姫四首に付け加えられた九〇番歌と同じ歌である。岡内弘子氏は一一五番歌と八八番歌謡を比較し、両者に登場する「後れ居て」と「君が往き」の関連の深さ、一一五番歌の「追ひ及かむ」と八八番歌謡直前の「追ひ行きし時」の類似性を指摘し、一一五番歌成立の背景に八八番歌謡の存在があったこと、当時の受容者も八八番歌謡を土台に一一五番歌を読み取ったであろうと論じている(注十)。その指摘はおそらく正しい。軽太郎女は愛する軽太子のもとに「追ひ到」った後、彼と心中する。他に垂仁天皇記(紀)にみえる皇后沙本毘売(垂仁紀では狭穗姫)も、兄沙保毘古(狭穗彦)が謀反を起こし稲城を築いて夫の天皇と戦った時、兄を追って共に稲城にこもり、兄と共に滅びている。両者には、愛する男を「追う女」——愛する男の後を追って彼と共に死ぬ女のもティーフがみられる。

一一五番歌に視点を戻す。但馬皇女は、「後れ居て恋ひつつあらずは追ひ及かむ」と詠う。『万葉集』中の「後れ居て」と詠う歌のみに限れば、恋人の後を追う、あるいは「後れ居て恋ふ」苦しい状況から逃れるなど理想の状態を望みつつ、現実にはあり得ないその願望を、自発的行動を伴わない「まし」を用いた「ならましものを」などで閉じる例はあるものの、一一五番歌のように「追ひ及かむ」という表現で「後れ居て恋ふ」状況からの脱却の意志・願望を詠うものはみえない。

また、『万葉集』中に登場する「恋ひつつあらずは」を詠う歌の多くが、

秋萩の上に置きたる白露の消かもしなまし恋ひつつあらずは（弓削皇子・巻八・一六〇六）

劔刀諸刃の上に行き触れて死にかも死なむ恋ひつつあらずは（巻十一・二六三六）  
住吉の津守綱引の泛子の緒の浮れか去なむ恋ひつつあらずは（巻十一・二六四六）

いつまでに生かむ命ぞおほかたは恋ひつつあらずは死なむまされり（巻十二・二九一

三）

など、恋の苦しみに耐えかね死さえ望む歌である。それに対して、一一五番歌のように「恋ひつつあらずは」を恋の成就のための行動を決意する動詞で受けられるのは異例である。

すなわち一一五番歌は、「後れ居て恋ふ」状況を「追ひ及かむ」という意志で打破しようとする、『万葉集』においては異例な歌といえる。その背後に「迎へに行かむ 待つには待たじ」と、「待つ女」であることを振り捨てて男の後を追ってゆく、軽太郎女のような「追う女」の姿がある。岡内氏は国家権力によって引き離された恋人を追ってゆく女としての但馬皇女の原型として軽太郎女をみているが、前述のとおり、記紀に描かれる物語には、恋愛のモチーフとしての「追う女」の像があったことがうかがえる。但馬皇女はその「追う女」像を踏襲しているとみるべきであろう。

但馬皇女は「隈廻」に「標」を結ってほしい、と穂積皇子に詠いかける。元来、隈は異界との境であり、何か恐ろしいものがひそんでいる場所とされた（注十一）。また、神代紀下、大物主神が国譲りを承諾した直後に隠れるのは「八十隈」であるように、隈は神が隠れる——死の世界へと赴く通路でもあった。死の世界へと導かれる危険をはらむ場所である隈、特に「隈」の「廻」——道の曲がり角、目につかない部分は、『万葉集』八八六番歌（山上憶良・巻五）で、道中死病にとりつかれた男が「隈廻」に死の床を敷くことから分かるように、死の世界に近いとされた場所である。

その「隈廻」に「標」を結ってくれと但馬皇女が詠うのは、彼女が穂積皇子を追ってたどる道々に潜む、死への危険をはらんだ「道の隈廻」に標を結うことで、彼女の邪魔をするもの——それは旅人に危害を加えようとする邪悪な霊や、死者の世界へのいざないであったりする——を、一切封じ込めてほしいとの意思表示であるとみるべきであろう。進入拒否の印である「標」がそれゆえに悪霊を封じ込める役割を果たすのは、巻二天智天皇挽歌の一首、

かからむの懐知りせば大御船泊てし泊まりに標結はましを（額田王・巻二・一五一）  
からもうかがえる。

そのまま安全に、まっすぐに、穗積皇子の後を追って再会を果たせるように、「標結へ我が背」と詠む歌が置かれるのは、但馬皇女が穂積皇子との再会の前に死んではならないからだ。前述の、「追う女」のモチーフに従うならば、但馬皇女が死ぬのは恋人と再会を果たした後でなければならない。

### 三

一一六番歌、題詞には「竊かに穂積皇子に接ひて」とある。「竊」は本来「ヌスム」(『類聚名義抄』)義であり、恋に関して使われる時は文字通り人目を偷んで逢うことを意味する。『万葉集』中、左注・題詞に「竊」が登場するものは一一六番歌も含め六箇所(巻二・一〇五・一〇六題詞、同一〇九題詞、巻十二・三〇九八左注、巻十六・三八〇三題詞、同一八〇六左注)だが、そのいずれもが恋の歌であり、かつ物語的という特徴を持つ。川口常孝氏は「竊」の登場する六首いずれもが男女の密通の歌であると指摘している(注十二)。

一一六番歌の解釈についてはふたつの問題がある。まず、但馬皇女が「朝川」を渡り向かった先はどこなのか。穂積皇子のもとへ向かうところなのか、それとも穂積皇子との逢瀬を終えて「高市皇子宮」へ戻るところなのか。もうひとつの問題は、但馬皇女は「人言」を繁み言痛み」は「己が世にまだ渡らぬ」にかかるのか、それとも、「朝川渡る」にかかるのか。前者にかかる場合は、これまでは「人言」を恐れて「朝川」を渡らなかった但馬皇女がいに「人言」に対する恐怖を振り切ったということになるし、後者にかかる場合は、但馬皇女は「人言」を恐れるがゆえに、あえて「朝川」を渡るという展開になる。

本来「朝」は上代の時間意識において、昼の時間区分の最初に位置するものであり(注十三)、一一六番歌の「朝川」は稲岡耕二氏が「すっかり明けてしまつて日もまぶしいほどの朝川」(『万葉集全注』)と指摘するとおり、決して暗い時間帯ではない。その点で、「人言」を恐れて「朝川」を渡るという解釈には無理がある。本来男たちが逢瀬から帰る時間帯は夜の時間区分に配される「暁」であるが、『万葉集』中で「朝」を詠う歌には、「朝」もまた恋人との別れの時刻としてとらえられていたふしが見受けられる。例えば「朝戸」は、朝に男が戸を開けて女のもとを去るところから生まれた表現である。それではそのような「朝」に川を渡る但馬皇女は、やはり穂積皇子との逢瀬から帰る際に川を渡ったのか。ところが『万葉集』中に登場する、川を「渡る」表現の中に「目的地へ行く」ものは登場しても、「自分の本拠地へ行く(帰る)」ことをさす例は見られない。相聞歌の場合も、逢

瀬の目的を果たしに恋人の家に向かうため川を「渡る」表現は登場しても、帰りに川を「渡る」ものは見えない。それでは、但馬皇女が穂積皇子との逢瀬に向かうため「朝川」を渡ると考えるとどうなるか。但馬皇女は、恋人との逢瀬のために、当時の常識ならば恋人が人目を避けつつ帰宅する時間帯である「朝」の「川」を「渡る」ことになる。これは、当時の恋愛の常識を覆す衝撃的な行動に他ならない。

さらに、男が女に逢いにゆくという通常の相聞歌の男女関係も、一一六番歌では覆されている。女が川を渡って男に逢いにゆくという展開自体がまず非現実的なものである。だがそれは、允恭記の軽太郎女をはじめとした「追う女」のモチーフには合致する。

一一六番歌は、これまで佐佐木信綱氏(『万葉集評釈』など)によって指摘されてきた「女が男に逢いに行く」逆転に加え、さらに「別れの時間であるはずの朝に逢いに行く」という、二重の逆転を抱えた特異な歌である。それゆえ、「追う女」但馬皇女の「歌物語」の展開としては、より現実的な「穂積皇子と逢った帰りに「朝川渡」る」よりも「朝川渡」つて穂積皇子に逢いに行く」設定の方がふさわしきろう。世の常識や良識をもものともせぬ皇女但馬の強烈な恋が浮き彫りにされる。従って、「人言を繁み言痛み」は「己が世にいまだ渡らぬ」にかかるとみるべきだ。

但馬皇女がもはや恐れないと詠う「人言」は、第一節で述べたとおり一一四番歌にも登場し、但馬皇女の歌のキーワードともいえる言葉である。古代において言葉——言魂を持つもの——の威力・脅威は現代に生きる我々の想像を超えるものがあつた。言葉が直接に人を損なう例としては讒言があり、讒言された当事者が自らの無実を証明するためには時に命さえも賭けなければならなかつたことが雄略記の栲幡皇女の物語などにみられるが、恋の噂——秘められてあるべきものとして存在する恋が、「人目」につき「人言」にのぼる脅威については、森朝男氏が、

(稿者注男女関係が)ことばによって顕在(実在)化され、禁に対する(犯し)があらからさまに決定づけられてしまうことであつた。(注十四)

と述べている。従うべきであろう。『常陸国風土記』香島郡の童子女松原の伝承で、愛の語らいの最中に朝を迎えてしまった那賀寒田郎子と海上安是嬢子が松に変化したのは、「人の見むことを愧ぢ」たがゆえだつた。

「人言」を恐れ「言痛」く傷つけられることを恐れるゆえに、恋人たちが逢瀬をはばかるといふ事態が起こる。『万葉集』中に表れる「人言」「言痛し」は、こと相聞歌に関しては、逢瀬を妨げるものとしてとらえられるものが多い。また、「人言」を恐れて恋が堰かれ

ることは、逆に、「人言」に「言痛」く傷つけられることを恐れずに恋を貫き通す、恋心の強さを示す表現にもつながる。

「人言」や「言痛」い事態を恐れず恋を貫き通そうと詠うのは、大伴家持の「恋死なむそこも同じそ何せむに人目他言言痛みわがせむ」（四・七四八）などのように、従来、男性とみなされていた。それでは女性の場合はどうであったか。高田女王の歌（巻四・五三八・五三九・五四一番歌、「高田女王の今城王に贈れる歌六首」）に登場する「人言」「言痛し」は反実仮定の表現を交え半ば諦めながら詠われたり（五三九番歌）、「人言」のない「来む生」での逢瀬を願って詠われ（五四一番歌）、但馬皇女のように自ら「人言」を乗り越えて恋を成就させようとする歌は登場しない。五三九番歌で、高田女王が今城王に「わが背子し遂げむと言はば人言は繁くありとも出て逢はましを」と熱望しているのも、「人言」を恐れずに愛を貫く決意をするのが男性であるという通念あってこそそのものだ。

それに対し、但馬皇女は一一四番歌の時点ですでに「人言」に挑戦的である。女性が、「言痛」い目に遭わされることを前提に、それでもなお恋を遂げたいと自ら強く願う、この姿勢は特異といってもよい。そして一一六番歌、かつては「人言」を憚り渡らなかつたという「朝川」——本来男が逢瀬から帰る時間帯であるはずの「朝」に川を渡って穂積皇子に逢いにゆく但馬皇女は、もはや「人言」も「言痛し」苦しみも、乗り越えてしまっているともみるべきだ。

#### 四

愛する穂積皇子との再会を願い後を追った但馬皇女のその後は、『万葉集』巻二相聞からほうがい知れないが、同じ巻二の挽歌部に収められた、但馬皇女亡き後に穂積皇子がその墓を望んで詠んだとされる歌がある。二〇三番歌である。

二〇三番歌は一種の難訓歌で、第二句の「安幡」はそのまま訓むと「アハ」となるが、「淡」と解すると「雪よ淡くは降るな」の意となってしまう（注十五）。『万葉考』でこの「アハ」を、量の多い意の形容詞「佐幡（サハ）」に改訓する説が出されている。井上通泰氏は「案ずるにアハはサハの誤にあらでアハ即ちサハにてサハは元来サアハの約即アハにサの添へるなるべし」と、「サハ」は本来「アハ」がサ行に変化したものであり、「アハ」も「サハ」も共に大量を示す形容詞であると解した。現在では主だった注釈書が「サハ」の原型としての「アハ」説を採用している（稲岡耕二『全注』・伊藤博『釈注』・新潮古典集成など）。

一方で、『万葉集攷證』（粟原説）や土屋文明氏（粟ヶ谷説）の地名説も根強い。「アハ」は謎の多い語ではあるが、現時点では、歌の意味が通り、音韻変化の証拠も確かな「サハ」の原型として解したい。従って第一・二句は、「降る雪はひどくは降らないでくれ」という解釈を採用する。

しかし二〇三番歌の一番の問題は第五句目の「塞為卷尔」で、この「塞為」を「寒有」の誤写として「サムカラマクニ」と訓む説が『檜婦手』以来有力で、現代でも中西進氏（講談社文庫版『万葉集』・『万葉秀歌』など）や稲岡耕二氏（『万葉集全注』）らが「寒有」誤写の「サムカラマクニ」を採用している。しかし、「寒有」誤写説の根拠となるのは、「塞」を「寒」と表記した金沢本のみで、他の古写本は全て「塞」を採用している。もしも「寒」が「塞」と混同されやすいのならば、金沢本以外の古写本でも同様の異同がみられるのではないか。「寒有」の誤写説が現在もなお高い支持を受けているのは、『万葉集緊要』の「塞」の字は、寒を誤れるにて、皇女の御墓の寒からんに、ふる雪は、多く勿つもりそ、との給ふなり。かの漢国の教えに、いませが如くせよと云ば、設けてする也。又中昔の連歌に、孝子の追善の附合に『さればとて墓に衾もきせられず』と云を、いみじきものにいひたれど、是もたゞ設けたる詞たる也。こゝに御墓のさむからんにとの給へる、いにしへの真実也」という解釈が説得力を持っているからであろうが、果たして『万葉集』の時代に「墓に衾もきせられず」式の感傷があつたかどうか。『万葉集』中に登場する百五十五首の雪の歌には、雪を讚美する対象としたり、道を覆い交通を妨げるものとして詠ったりするものが多いが、「寒し」と直接結びつくのは数首のみである。そもそも「塞」は、『類聚名義抄』に「フサク　ヘタツ」とあるように、AとBの間を隔てる、AとBの間をつなぐ道を関所のようにふさぐ意を持つ。雪が順調な交通を妨げ、逢瀬を妨げるとするならば、雪が道を「塞」ぐセキとなるという発想が生まれてもおかしくはない。

また古写本で「為」を「有」としているものは見当たらず、「塞為卷尔」では解釈不明になるという理由で「為」を「有」の誤写と解するのは本末転倒であろう。「為卷尔」を「ナサマクニ」と訓むか「ナラマクニ」と訓むかという問題があるが、ここでは稲岡耕二氏（『万葉集全注』）や影山尚之氏（注十六）の、「為」を「ナル」と訓む例がないという指摘に従い、「ナサマクニ」と訓みたい。第五句「塞為卷尔」に誤写はなく、訓は「セキナサマクニ」、歌意は「降り積もる雪が『吉隠の猪養の岡』への道を塞ぐ『セキ』となつてしまふ（だから雪はひどく降らないでくれ）」と解したい。

二〇三番歌の「塞」が「吉隠の猪養の岡」の「セキ」となる雪であると解釈した上で、

この「塞」が何のための「セキ」であるのかが問題となる。「塞」＝「セキ」説を採用している過去の研究では、穗積皇子が但馬皇女の陵墓に通うのを止める「セキ」とするもの（井上通泰『万葉集新考』・黒沢幸三「穗積皇子と但馬皇女」『文学』四十六・九・昭和五十三年九月）など、但馬の陵墓への奉仕のために向かう人々の邪魔をする「セキ」とするもの（窪田空穂『万葉集評釈』）などがあるが、近年では影山尚之氏が、題詞にある表現「遥望」に儀礼的意義——影山氏は死者の陵墓に常幣を献ずる「荷前」を想定している——をみようとし、題詞の表現「冬日」から十二月晦日の死者の霊魂を祭る「御魂祭」との関連を推測している（注十七）。「御魂祭」との関連については疑問が残るが、影山氏の「遥望」に対する指摘は重要である。「見る」という行為は元来呪的な性格を持ち、土橋寛氏によると「タマフリの」、すなわち地霊や国の神・魂といった自然の霊との共感のはたらきを促すものであり、「見る」ことで霊の鎮魂も果たしたとされる。（注十八）『万葉集』にも「うつそみの人にあるわれや明日よりは二上山を弟世とわが見む」（大伯皇女・二・一六五）など、「見る」ことによって死者の鎮魂をはかるさまを詠う歌が少なからず登場する。しかし、雪が降り積り、猪養の岡への視界を隠してしまつては、見ることもできない。

二〇三番歌の「塞」は、藤原京から猪養の岡への視界を堰く「セキ」とみることができるところではないだろうか。雪の「セキ」によって塞がれる道とは、「吉隠の猪養の岡」を見る視線の道なのだ。愛する但馬皇女を失った穗積皇子は、彼女の墓（の方角）を見やることで、せめて彼女の霊を慰めようとした。彼が、降りしきる激しい雪に「あはにな降りそ」と詠いかけるのは、降り積もる雪によって、彼が墓の方角を「見る」のを妨げられるのを恐れたからと解することができる。

悲劇は、その当事者が葬られて初めて終結する。取り残された穗積皇子が、亡き恋人但馬皇女を、その墓を見ることで魂を鎮めようとする歌——猪養の岡への視界を隠してゆく雪に、恋人への鎮魂の儀式を妨げられまいとして詠う歌——によって、但馬皇女と穗積皇子の「歌物語」は閉じられる。

禁忌の悲恋が恋人の片割れの死によって終結するというモチーフは、さほど古いものではなかったようだ。木梨軽太子と軽太郎女、速総別命（隼別皇子）と女鳥王（雌鳥皇女）、恋人とは明記されていないものの多分に恋人的な要素を含む沙穂毘古・沙穂毘売兄妹と、王権に抗した禁断のカップルはいずれも共死という形で最期を迎えている。但馬皇女・穂積皇子歌群が木梨軽太子・軽太郎女の悲恋物語の影響下にあることは先に指摘したとおりだが、この「歌物語」を締めくくる二〇三番歌では、死ぬのは但馬皇女のみであり、残さ

れた男（穂積皇子）による彼女を悼み鎮魂する挽歌がそれを締めくくる。

二〇三番歌に限らず、『万葉集』中の悲恋を詠った物語的な長歌や歌謡の多くは心中を詠わず、むしろ、菟原処女（葦屋処女）の長短歌（巻九・一八〇一・一八〇三、一八〇九・一八一―／巻九・四二一一・四二二三）、桜児（縷児）の長短歌（巻十六・三七八六・三七八七、三七八八・三七九〇）、吉備津采女の挽歌（人麻呂・巻二・二二七・二一九）など恋人の死――ほとんどは女――を、残された片割れ（男）が嘆く形のものが多い。森朝男氏は、この流れがさらに高橋朝臣亡妻挽歌や家持亡妾悲傷歌のような「亡妻挽歌」へと転じていく、と述べている。その後の展開を森氏は女に先立たれた男の悲嘆のモチーフの源泉を柿本人麻呂の「泣血哀慟歌」に求め、「恋の規制と反乱の結合という記紀の形式が万葉の時代には崩れて、男の反乱者としての像が薄れ、むしろ心弱い女が懊悩の果てに死を選ぶというふうなものになった」（注二十）としている。森氏によると、相聞・挽歌は時代を経るに従い、その公的性格から私的な関係を詠うものに変貌してゆくという（注十九）。その過程で、男が反乱者である必要性も薄れ、悲恋物語も王権侵犯のロジックのひとつとしてではなく、純粹な恋の悲劇へと移動していったと解している。

二〇三番歌には、こうした恋人の死別を詠った物語的挽歌の影響をみるべきではなからうか。森氏の指摘を踏まえた上で但馬皇女・穂積皇子「歌物語」を位置づけるとすると、ちょうど記紀の「恋の禁忌侵犯」と「反乱」が結び付けられて語られる最後の作品にあたりと思われる。しかしその「反乱」はもはや、大津皇子のそのような、謀反や皇位篡奪といった性格を持たない。しかもその「歌物語」は、女（但馬皇女）の死を残された男（穂積皇子）が嘆き悼む歌で閉じられている。『万葉集』巻二では、『古事記』的な歌謡物語の流れがまだ生きていた。天武皇統譜を「歌物語」という形で残そうとした巻二において、最後はやはり死の歌で閉じられなければならないかったのだ。ここでの死は王権が侵犯者に対して下した罰ではなく、恋人たちの死別という悲嘆のモチーフを描いたものと化しており、この点でも、但馬皇女と穂積皇子の「歌物語」はそれまでの王権をめぐる恋の歌物語からは一步抜け出しているように。

『万葉集』巻二にみられる但馬皇女と穂積皇子の恋に関連する四首の構成は、次のようになっていると考えられる。

【但馬皇女・穂積皇子「歌物語」の順序・構成】

一一四番歌（但馬・秘めたる禁断の恋）



一一五番歌

(王権の力(勅命)によって引き裂かれる恋人たち・追放される男を追う女)

←  
一一六番歌(追ってゆく——再会と結合)

(1)

二〇三番歌(恋人の死と残された男の嘆き)

(注一) 小川靖彦「始原としての天智朝——『萬葉集』卷二の成立と編集(その一)〈書物としての『萬葉集』——」『青山語文』三四・平成十六年三月」所収)

(注二) 森朝男「雑歌・相聞・挽歌」〔森朝男『恋と禁忌の古代文芸史』〔若草書房・平成十四年〕所収〕

(注三) この「在」の解釈については、従来、但馬皇女が高市皇子の妻妾として彼の宮で暮らしていたとするものが多いが、「在」という表現のみでは婚姻関係をみることはできないとの主張もある(賀古明「但馬皇女と穂積皇子との恋」『国文学』十一・十三・昭和四十一年所収)、今西英麻「二万葉集」卷二・但馬皇女歌群考——採録の方法と歌の背景との関係——」〔『古代中世国文学』十六・平成十二年所収〕など。

(注四) 岡内弘子「但馬皇女御作歌三首」〔『万葉学藻』平成八年〕所収

(注五) 穂積皇子の崇福寺派遣については、勅勘説と純粹な政治的勅命説の両者がある。前者については、古くは賀茂真淵の「左右の御歌どもを思ふにかりそめに遣さるる事にはあらじ。右の事(論者注:但馬皇女と穂積皇子の密通) 頭れたるに依て此寺へうつして法師に為給はんとにやあらん」〔『万葉考』〕がある。現在ではこの法師説を採る研究者はほとんどないが、当代第二の権力者である高市皇子のもとに身を置く但馬皇女と穂積皇子の禁断の恋とそれにもなう高市皇子と穂積皇子の軋轢、そして世間の噂を懸念した持統天皇が介入したのだとする説は近年でも根強い(沢瀉久孝氏『万葉集注釈』、伊藤博氏『万葉集釈注』など)。後者の立場としては、岸本由豆流が「持統文武の御代、たえずこの皇子の位を昇し、封をも益したまひし事ありしにて、法師とて遣はされしにはあらぬをしるべし」と勅勘説を否定し「造立の事か、またはさるべき法会などありて、勅使に遣はされしなるべし」と論じている〔『万葉集攷証』〕。

(注六) 久松潜一「記紀歌謡と初期万葉」(『万葉』六〔昭和二十八年一月〕所収)

(注七) 身崎壽「軽太子物語——『古事記』と『日本書紀』と——」(『古事記の歌』〔高科書店・平成六年〕所収)

(注八) 浅見徹「標結へ我が夫」(『万葉学論攷』〔続群書類従完成会・平成二年〕所収)

(注九) (注八) に同じ。

(注十) (注四) に同じ。

(注十一) 延喜式卷三『臨時祭』「障神祭」の項には、

右客等入京、前二日、京城四隅為「障神」祭

とあり、蕃客の入京を前に京の四隅で障神を祭ることになっていた。同巻には「宮城四隅疫神祭」の紹介もみえ、『続日本紀』宝亀元年六月二十三日条では疫神を「京師四隅、畿内十堺」に祭ったという記事が登場する。

(注十二) 川口常孝「あかときつゆ」(川口常孝『万葉作家の世界』〔桜楓社・昭和四十六年〕所収)

(注十三) 大野晋『日本語の年輪』〔新潮社・昭和四十一年〕

(注十四) 森朝男「恋の禊ぎ」(森『恋と禁忌の古代文芸史』所収)

(注十五) 新編日本古典文学全集(小学館)では、「アハ」をそのまま地名の「安幡」とする説が提示されているが、ここではその説は採らない。

(注十六) 影山尚之「但馬皇女挽歌の再検討——その儀礼的背景」(『上代文学』六十七〔平成三年十一月〕所収)

(注十七) (注十六) に同じ。

(注十八) 土橋寛『古代歌謡と儀礼の研究』〔岩波書店・昭和四十年〕

(注十九) 森朝男「恋の古代文芸の継承と展開」(森『恋と禁忌の古代文芸史』所収)

(注二十) 森朝男「万葉集の構成の時間」(森『恋と禁忌の古代文芸史』所収)

## 終章 第一部の結びとして

第一部「記紀万葉の王権禁忌をたどって——愛と死と」では、五章立てで、『古事記』『日本書紀』『万葉集』そして時には『懷風藻』も交えて、王権を舞台とした禁忌侵犯のモノガタリについて考察した。

第一章では、『古事記』『日本書紀』に登場する「ハヂ」という視点から、記紀に登場する禁忌侵犯のモノガタリについて調査した。神と神（もしくは天孫）の間の禁忌侵犯と、そこから導き出される「ハヂ」においては、両者の関係に修復不可能な断絶をもたらしながらも、なおも互いに愛を失いきれない、という、互いの本来親密だった関係や神そのものの魅力を逆照射する内容であるのに対し、神対人、もしくは天皇対人の間で「ハヂ」がもたらされる場合は、「ハヂ」た神によって人が一方的に断罪され「ハヂ」を与えられ、もしくは自ら「ハヂ」で滅びるなど、神（天皇）と人との圧倒的な距離を強調する内容のものが目立つこと、また天皇対天皇の「ハヂ」の問題を、当時新しい学問であった儒教の思想を借りながらも天皇の尊厳を最大限に優先しつつ、個人としての怨みも否定しきらないという細心の注意を払った描写になっていることを確認し、これらのモノガタリが神や天皇、王権の絶対性を確認する性格を抱えていることが明らかになった。

これを受けての第二章・第三章・第四章は、禁忌侵犯という形で王権に背き、また否定された者たちの、愛と死のモノガタリについて、反抗と鎮魂という側面から考察したものである。古代王権については、その王権の聖性を保証するために謀反や反逆の「物語」が生まれた、とする森朝男氏の研究（『恋と禁忌の古代文芸史』〔若草書房・平成十四年〕と、都倉義孝氏の一連の研究（『古事記 古代王権の語りの仕組み』有精堂出版・平成七年）を基礎とした上で、「大津皇子物語」論を基礎とした上で、王権のもとで描かれた史書（『古事記』『日本書紀』）、宮廷で編まれた歌物語（『万葉集』卷二相聞歌群集）それぞれの、王権に対する禁忌侵犯という形の反乱と、その報いとしての死、彼らの死が怨霊化せぬよう、それぞれの書のロジックに基づいて鎮魂のモノガタリを作ったことを、随時比較しつつ研究した。第二章では、『死生学研究』十一号〔平成二十一年三月〕にて発表された、拙論「上代文学における「王権の中の死」 反乱者の場合」に加筆したものである。ここでは、上代日本文学の中で描かれる王権侵犯者の死と鎮魂について考察した。都を追われた反乱者たち——女鳥王と皇弟速総別王、また天帝天武の崩後叛意を抱えて姉の伊勢斎宮・大伯皇

女のもとへ「竊」かに走る大津皇子などを比較し、結局は王権の中で死んでゆく彼らの死地を歌とし詠み込むことにより、王権に崇りをなしかねない反乱者の魂を鎮めた、という傾向があることを確認し、記紀と『万葉集』の歌物語とのロジックの違いについて比較検証した。

第三章もやはり、ある意味では王権の犠牲者といえる人物、すなわち王権に忠誠を誓い友や主人を裏切る裏切り者に対する慎重な描写について、川島（河島）皇子を中心に考察した。王権に対する忠義と、王権に反抗した友人や主人に対する友情・忠義の板挟みとなる人物は、その王権を優先した態度を評価しつつも、友人や主人を見捨てたことに対する薄情さを批判することで、儒教の導入後さらに複雑になったと考えられる「矛盾する忠義」の問題に一定の解を与えたことが明らかとなった。それは、『古事記』履中天皇記にて、長兄である帝に反旗を翻した次兄を撃つべく命じられた弟皇子（後に即位）が、次兄の部下を詭弁で寝返らせて次兄を殺害させた後、自分の詭弁によって主君を殺し王権の安寧を守ったこの部下の処遇に迷い、王権に従った功績をたたえ詭弁の約束を形ながらも守った末に処刑したのに対し、『日本書紀』ではこの裏切り者を当時野蛮な未開人とみなされていた「隼人」であることを強調した上で、寝返りを弟皇子に進言したのが家臣であったり、弟皇子が裏切り者に対する詭弁の約束を一切守ることなく殺している点など、同じエピソードでも扱いの差がみられる。『古事記』よりも『日本書紀』では天皇みずから寝返りを利用して反逆者の兄を殺そうとするわけでもなく、裏切り者の王権に対する忠義や詭弁の約束などを一切気かけずに処刑している点から、儒教の影響だけでなく、天皇・皇族が中央集権国家を目指して、あるいは正統なる皇位継承者の地位を狙って外に内に闘争を続けつつその支配範囲を広めてゆく過程で、王権という名の「大きな公」と、主従・親子・兄弟・友人などの間柄の「小さな公」との対立と矛盾が無視し難い問題になっていたという背景がうかがい知られる。

第四章では、『日本書紀』『懐風藻』そして『万葉集』巻二相聞歌群を中心に、悲劇の皇子・大津皇子の「モノガタリ」がそれぞれいかなる描き方をされているかを比較しつつ、王権の犠牲となった悲劇の皇子像をこれら三つの書物においていかに描かれているかを比較論じた結果、ロジックの違いとは別に、三つの書物ともどもに、魏の偉大な詩人であり、父に愛されたものの兄帝の恨みを受け不本意な人生を送った曹植をモデルとした、あるいは髣髴とさせたくだりが、それぞれこの三つの書物にうかがえるという指摘をさせていた。『懐風藻』述志の後人聯句も、兄帝とその妃をめぐる三角関係と悲恋の伝説も、権

力者たる兄によってついに倒される大津皇子を連想させたのではないか、と指摘をした。要素が中の大津皇子像に、魏国の皇子にして詩人・曹植の影が時折彷彿することなども指摘しつつ、王権に背き王権によって斃された皇子の鎮魂が、正史・時の王権に滅ぼされた近江朝に深いシンパシーを寄せる漢詩集・宮廷歌集とそれぞれ異なったロジックのもとになされていることを確認した。

第五章は、いわば「大津皇子物語以降の歌物語」である。大津皇子の異母弟妹にあたる穂積皇子と但馬皇女の歌物語について、記紀における歌謡物語——特に『古事記』允恭天皇記の木梨軽太子とその同母妹・軽大郎女の禁忌の近親愛の歌謡物語に大きな影響を受けつつも、王権の反乱の色彩を濃厚に残しながらも、王権への反乱としての禁忌侵犯の色彩が薄れ、もっと消極的な、政治的派閥争いや世代交代といったようなものに後退してしまっている。最後は穂積皇子と但馬皇女の共死ではなく、但馬皇女の死を穂積皇子が悼むものとして描かれている。ここでは死は王権の侵犯者に対し王権が下した罰ではなく、恋人たちの死別という悲嘆のモチーフを描いたものと化している。王権に反した者の殲滅というラストになっていない点で、もはや二〇三番歌は従来の王権をめぐる恋の歌物語からは一歩抜け出している。

卷二相聞、但馬皇女の三首の後、舍人皇子と舍人娘子の琴瑟相和した相聞歌を挟んで続くのは、「弓削皇子の紀皇女を思へる御歌四首」である。

弓削皇子の紀皇女を思へる御歌四首

吉野川逝く瀬の早みしましくも淀むことなくありこせぬかも

吾妹児に恋ひつつあらずは秋萩の咲きて散りぬる花にあらましを

夕さらば潮満ち来なむ住吉の浅鹿の浦に玉藻刈りてな

大船の泊つる泊りのたゆたひに物思ひ瘦せぬ人の児ゆゑに (二・一一九・一二二)

天智の皇女(大江皇女)を母に持つ弓削皇子は、『懐風藻』葛野王伝に、持統の皇太子が葛野王の言葉で軽皇子に決定しかけた時に異見を述べようとして葛野に叱責されるなど、当時の権力に反した跡のみえる皇子であり、穂積皇子の同母妹にあたる紀皇女は、三〇九八番歌に高安王と密通して咎められた際に詠んだという左注がついているなど、当時「艶聞で聞えた女性」(角川文庫『万葉集』伊藤博校注)というイメージを持たれていたと思われる女性である。確かに一二二番歌には、人妻であるらしい紀皇女に恋心を抱いてしまった弓削皇子の苦悩が詠われており、恋の禁忌を読み取ることが可能だが、四首全体の中には禁忌と反乱の影よりも、遂げられない恋、思うようにならない恋心の苦しさそのものに

焦点が当てられているふしがある。

律令が整備され、法制国家化が進むにつれ、法によって嫡系相続が保障され、いよいよ特別化されていった天皇と嫡系の皇族以外の皇子女・王族は、その皇族としての聖性を次第に失い、天皇の臣として、貴族たちともども「官僚化」されていく流れにあった。その中で、禁忌の恋のモチーフは直接的な王権侵犯から離れ、叶わぬ恋の苦しさそのものに次第に重点を移していった。それは、相聞歌が宮廷の公的な場から、私的な恋愛の抒情歌へと移り変わる過程でもあった。「但馬皇女・穂積皇子歌物語」は、禁忌の恋の物語が王権への挑戦の物語から純粋な愛の悲劇へと転換する過程下の、最後の歌物語として解釈できよう。記紀の、禁忌侵犯の「ハヂ」と「ウラミ」、そして王権における反乱としての禁忌の恋と共死のモノガタリを経て、反乱が次第に収まり中央集権国家としての体裁が整うにつれ——いわば、書物が編纂された時代に近づくにつれ、「歌物語」そのものが王権侵犯の禁忌のモノガタリとしての力を減退させ、純粋な恋の焦燥や苦悩といった相聞歌としての性格を強めてゆく。記紀および『万葉集』にみる、古代的倫理観に基づく王権侵犯の論理と、その変質とをここにみることができよう。

第二部

『日本靈異記』における禁忌と歴史

『日本靈異記』（注二）中卷第十三縁「愛欲を生じて、吉祥天女の像に恋ひ、感応して奇しき表を示しし縁」は、吉祥天女像に愛欲を抱き、天女像のような美しい女を求め祈り続けた優婆塞が、夢の中で天女と交わるという感応譚である。翌朝天女像の裳の腰に「不浄」が染みているのを見てことの次第を知った優婆塞は、「慚愧」して「我、似たる女を願ひしに、何ぞ忝くも、天女専もはひに自ら交りたまふ」と述懐する。美しい吉祥天女像に愛欲を抱いたのは確かだが、あくまで「天女の如き」美女を願っただけなのに、吉祥天女像自身が夢を通して自分と交わったという事実によつて優婆塞は「慚愧」の念に駆り立てられる。

「慚愧」は『唯識論』卷六に、

云何なるをか慚となす、自と法との力に依りて、賢と善とを崇重するを性となす、無慚を対治し、悪行を止息するを以て業となす。……云何なるをか愧となす、世間の力に依りて、暴悪を軽拒きようこするを以て性となす、無愧を対治し、悪行を止息するを以て業となす。

とあり、また『北本涅槃経』卷十九・梵行品に、

諸仏世尊常に此言を説く二の白法びやくほうあり、能く衆生を救ふ、一には慚、二には愧なり。慚は自ら悪を作さず、愧は他を教へて作さしめず、慚は内に自ら羞ぢ、愧は発露して人に向ふ。慚は人に羞ぢ、愧は天に羞ぢ。慚愧なき者は名づけて人となさず、名づけて畜生となす。慚愧あるが故に則ち能く父母師長を恭敬す、慚愧あるが故に父母・兄弟・姉妹ありと説く。

と書かれているように、心に恥じ内省を促す「慚」と、それが人・世間・天といった外へと向かう「愧」で構成され、発心へとつながるといふ重要な心の動きである。

第十三縁そのものは、末尾の「諒しに委る、深く信くれば、感応せずといふこと无きことを。是れ奇しく異しき事なり」という結論、その直後に第十四縁「窮まうしき女王、吉祥天女の像に帰敬きんけいしまつり、現報を得し縁」が続く構成からも明らかのように、吉祥天女の靈驗譚が主題となっている。吉祥天女のような女を得たいと一途に天女に願ったことに感応して、吉祥天女が優婆塞と交わるといふ奇跡が生じたのだが、優婆塞がこのことを「慚愧」



し、さらに「媿ぢて」このことを秘密にしたことは無視できない。この秘密をひそかに知った弟子が、優婆塞に寺を追われた恨みから里人たちにこの一件を「訕りて」言いふらすことから、この物語で吉祥天女と優婆塞との交接が肯定的にとらえられているわけではないことがえる。淫欲の罪が罰せられる物語は『日本靈異記』にも登場し（中巻第十一縁・下巻第十八縁）、いずれもむごい死という罪報がたちどころに下っている。一方、仏道修行に打ち込む男が美女を求め観音菩薩に祈り、その願いがかなえられる靈驗譚もみえる（上巻第二十一縁「懇ねもじろに懃めて観音に帰信し、福分を願ひて、現に大福德を得し縁」）。このように一途な信仰の結果として求めていたとおりの現世的な福德——好色や富——を得るといふ物語はひとつの典型として存在するのだが、上巻第三十一縁の修行者と中巻第十三縁の優婆塞との違いは、前者が観音に祈願したとおりの「好き女」を複数得ることができたのに対し、後者が「天女の如き容好き女」を願うに過ぎなかったのに吉祥天女自らが彼と交わったという結果にある。第十三縁の結論が吉祥天女の感応を讃える一文と同時に、「涅槃経に云へるが如し。『多淫の人は、画ける女にも欲を生ず』とのたまへるは、其れ斯れを謂ふなり」と、優婆塞の愛欲の深さにも触れていることは重要である。

二

『日本靈異記』中に「慚愧」は中巻第十三縁の他に、中巻第七縁・第九縁、そして景戒の回心を語る下巻第三十八縁に登場する。特に第三十八縁の「慚愧」は、『日本靈異記』そのものの本質に触れる役割を果たしているといえよう。

同じ天皇（稿者注桓武天皇）の御世の延暦六年丁卯の秋九月の朔の四日甲寅の酉の時に、僧景戒、慚愧の心を発し、憂愁うれへ嗟なげきて言はく、「嗚呼、恥しきかな、としきかな。世に生れて命活き、身を存ながらへむに便すべ無し。等流果とうりくわに引かかるが故に、愛網の業を結び、煩惱に纏はれて生死を継ぐ。八方に馳せて生ける身を炬こがし、俗家に居て妻子を蓄ふ。養ふ物無く、食ふ物無し。菜無く、塩無く、衣無く、薪無し。毎に万の物無くして、思ひ愁へて、我が心安からず。昼も復飢多寒い、夜も復飢多寒ゆ。我、先の世に布施の行を修せずありき。鄙とびとなるかな、我が心。微いしきかな、我が行」といふ。

景戒は、僧の身でありながら妻子を抱えた貧しい生活に追われ、心の平安を得られぬ自らの人生のみじめさを振り返り、その原因を「先の世に布施の行を修」さなかつたためそれゆえであると結論し「慚愧」する。さらにその夜、彼は知己の沙弥鏡日さつじやうにちと邂逅する夢を

見、そこでもまた激しい「慚愧」の念にかられる。すなわち、鏡日の前にある一尺ばかりの札が、「上品と下品との善功德を修する人の身の印」であると知り、景戒は自身の五尺余りの身長を思い、

上品と下品の善を修すれば、身の長きを得ること、是の如きに有り。我、先に唯下品の善功德だにも修せずありき。故に、我、身を受くること、唯五尺余り有るのみ。鄙なるかな。

と「悔い愁ふ」のである。夢から覚めた景戒は自ら夢解きを図るが、その中で彼は、「慚愧」を次のように定義づける。

「慚愧の心を発して、弾指して恥ぢ愁ふ」とは、本有種子ほんうしゅじ、智力を加へ行へば、遠く前の罪を滅し、長に後の善を得るなり。「慚愧す」とは、鬢髪ひげかみを剃除そり、袈裟きさを被着きするなり。「弾指す」とは、罪を滅して、福を得るなり。

景戒は自らの慚愧の夢を、法相教学の本有種子にかかわるものであったと位置づける。本有種子は先天的に存在する悟りの種子で現行によって成長させられるものであり、他から現象によって植えつけられ現行によって薫習しんくんしゅじされる新熏種子がある。中村史氏は、景戒の夢告を己の過去生での不布施を懺悔する悔過行の象徴的再現であるとし、景戒の「慚愧」を「前世の不布施という罪を滅するため、これを告白し自ら辱めたもの」と定義する。(注二)従うべきであろう。景戒は夢中のあるモチーフ——鏡日の板札の印の意味を解き、自らの前世と現在の罪を悟ってその罪と恥を告白する(「慚愧」)ことによって、仏教修行に専念する決意へと至る。

景戒は中巻序の末尾に、「天に愧ぢ人に慙ぢ、忍びて事を忘れ、心の師と作りて、心の師とすること莫かれ」と記している。これは北本涅槃経卷十九・梵行品の、

慚は自ら悪を作さず、愧は他を教へて作さしめず、慚は内に自ら羞ぢ、愧は発露して人に向ふ。慚は人に羞ぢ、愧は天に羞づ。慚愧なき者は名づけて人となさず、名づけて畜生となす。慚愧あるが故に則ち能く父母師長を恭敬す、慚愧あるが故に父母・兄弟・姉妹ありと説く。

を踏まえている。『日本霊異記』が涅槃経の精神に強い影響を受けていることはよく知られているが、景戒が所信を表明する序文においてこの文を引いていることには注目される。下巻序にも、「遠く前の非を愧ぢ、長に後の善を祈ふ」という一文がある。景戒にとって、前世に犯した罪を恥じる——慚愧することは、彼の宗教人生を転回させるきわめて重要な行動であり、また『日本霊異記』を編纂するにあたり、大きな役割を果たす心理的動きで

もあつた。

中巻第九縁では自ら造営した寺の物を使って返さぬまま死んだ多摩郡大領の同伴赤麻呂が、その旨を記した斑点を身にもった牛に転生したのを目の当たりにした親族や仲間たちが、我が身の罪を振り返って「慚愧」する。寺物を使い返さないことに関する罪報譚は「四重五逆は我も亦能く救はむ。僧の物を盗む者は我が救はぬ所なり」（上巻第二十縁）と大方等経からの引用を加えて述べているように、極めて重大な罪として『日本霊異記』では繰り返し説かれている（上巻第二十縁・中巻第三十二縁・下巻二十三縁）が、ここでも赤麻呂の受けた罰が赤麻呂の関係者たちの「慚愧」と発心を促す。第九縁では赤麻呂のエピソードを紹介した直後、「冀はくは、慚愧无き者も、斯の縁を覽て、心を改め善を行はむことを」と、この縁を読む受容者に呼びかける。赤麻呂の罪報のありさまを記したこの縁を読んで、「慚愧」なき衆生にも「慚愧」を促しており、それがこの第九縁の持つ役割である。

中巻第七縁では官僧智光が、沙弥でありながら天皇の厚い信頼を得て大僧正にまで上り詰めた行基を嫉妬し誹謗した罪によって地獄の苦行を受け、蘇生後に行基に自らの罪を懺悔する際に「慚愧」が登場する。彼の犯した誹謗の罪は地獄での苦行によって償われたが、彼は余罪が後生に残ることを恐れて行基に自らの罪を告白する。菩薩である行基に対して発露懺悔ほつろすることによって、智光の口禍ははじめて完全に償われるのである。以後、智光は行基を菩薩であり聖人であると悟り、以後もつばら仏法を広め人々の教化につとめたとある。「天年聡明にして、智恵第一」と描かれている官僧智光が、私度僧や優婆塞らが支える民間仏教の星であった行基に帰依する過程には、地獄での罪業消滅のための苦行のみならず、行基への「慚愧」が不可欠だったのだ。梵網経卷下序文に「自ら罪ありと知らば常に懺悔すべし、懺悔すれば即ち安樂なり。懺悔せざれば罪益深し」とあるが、『日本霊異記』では中巻第七縁・第九縁、下巻第三十八縁ではいずれも、自らの罪を自覚させられた上での「慚愧」が発心・改心のプロセスとなっている。

## 三

「慚愧」に限らず、『日本霊異記』において計十九例登場する「ハヅ」もしくは「ハヂ」（「恥」・「愧」・「媿」・「慙」・「愧恥」）という感情は重要なファクターを担っている。漢字別に分類すると次のとおりである。

【恥】

上・一（昼に后と同衾中のところを少師部栖輕に見られて）

天皇恥ぢて輟みぬ。

中・十四（貧しさのあまり親族の王たちに宴席を設けられない女王が）

大きに貧報を恥ぢ、諾樂の左京の服部堂に至り、吉祥天女の像に對面して、哭きて曰さ

く……

中・二十九（猪の油を頭に塗つて法会を訪れた女が行基に叱責されて）

女、大きに恥ぢ、出で罷りき。

中・三十（前世で物を返さなかつた女が、転生した貸主である異常児に負債分を取り立てられる）

嗚呼恥しきかな。他の債を償はずして、寧ぞ死ぬべきや。

中・三十一（高齢で産んだ娘の手が生まれつき開かないことに）

嫗、時に非ずして子を産み、根具はらず、斯れ大きな恥とす。

中・三十四（貧しい女が、夫に出す食事を用意できずに）

恥を受けしむること莫かれ。

下・二十一（突然盲目になつた僧長義）

日に夜に恥ぢ悲しびて、衆の僧を屈請し、三日三夜、金剛般若經を誦誦す。

下・三十八

嗚呼、恥しきかな、しきかな。（中略）慚愧の心を發して、彈指して恥ぢ愁ふ。

【愧】

上・十（招かれた家で衾を盗もうとした僧が、家主の父の転生した姿である牛に諭されて）

是に僧即ち大きに愧ぢ、還りて宿れる処に止まる。

中・序

天に愧ぢ人に慙ぢ、忍びて事を忘れ、心の師と作りて、心の師とすること莫かれ。

下・序

遠く前の非を愧ぢ、長に後の善を祈ふ。

【愧恥】

下・二十六（大領の妻で慳貪な広虫女が死後半身半牛として蘇り衆目にさらされて）

大領と男女と、愧恥ぢ戚へ慟みて、五体を地に投げ、願を発すこと量無し。

【媿】

中・序

媿づるに勝へ、慮に忝く、顔酖りし、耳熱し。

中・十三（吉祥天女と交わったことを知った行者）

媿ぢて他人に語らず。

【慙】

中・序

天に愧ぢ人に慙ぢ、忍びて事を忘れ、心の師と作りて、心の師とすること莫かれ。

これらの「ハヂ」は、「道に外れた行いを恥じるもの（未遂含む）」と、「窮乏や身体障害など、現世で受けている自らの不幸を前世の罪報として恥じるもの」とに大別できる。

前者の例としては、たとえば盗みを働こうとしたのを責められ、「愧ぢ」て思いとどまる上巻第十縁「子の物を偷み用ゐ、牛と作りて役はれて異しき表を示しし縁」や猪の油を頭に塗つて法会に参加した女性が行基に叱られておぼえた中巻第二十九縁「行基大徳、天眼を放ち、女人の頭に猪の油を塗れるを視て、呵嘖せし縁」が挙げられる。また前者の場合、例えば中巻第三十縁「行基大徳、子を携ふる女人の過去の怨を視て、淵に投げしめ、異しき表を示しし縁」や下巻第二十六縁「非理を強て債を徴り、多の倍を取りて、現に悪死の報を得し縁」のように、「道に外れた行い」をした本人ではなく周囲の人間または語り手――编者景戒本人が受容者に訴えかける形で「ハヂ」るものも含まれる。中巻第三十縁では前世の債務者のもとに貸主が子として生まれ、払われなかつた負債分を取り返そうとした説話の後で、景戒自身が、「嗚呼恥しきかな。他の債もののかひを償つぐはずして、寧ぞ死ぬべきや」とコメントして、負債を支払わぬまま死を迎える罪深さを受容者に訴えかけている。下巻第二十六縁は、生前慳貪だった田中真人広虫女が死後半身半牛として蘇り、衆目にさらされる悪報を受けるが、広虫女の遺族は激しく「愧恥ぢ戚はへ慟いたみ」、滅罪の願をひたすら立てる。これらの「ハヂ」はいずれも、物語を仏教的な救済の展開へと導く役割を果たしている。

一方、後者の例としては、窮乏を恥じる中巻第十四縁「窮しき女王、吉祥天女の像に帰

敬しまつり、現報を得し縁」や中巻第三十四縁「狐の嬢女、観音の銅像を憑み敬ひ、奇しき表を示して現報を得し縁」、身体障害を恥じる中巻第三十一縁「塔を建てむとして願を發しし時に生める女子、舍利を捲りて産れし縁」や下巻第二十一縁「攝の神王の蹠光を放ち、奇しき表を示して、現報を得し縁」が挙げられる。この場合の「現世的な不幸」とは、生活の困窮や病氣・障害（先天的・後天的共に）などが挙げられる。前者の例は中巻第十四縁、窮乏した女王が親族の王たちに設けるべき宴席の食事を用意するあてもなく「貧報を恥ぢ」、「我、先の世に貧窮の因を殖ゑて、今窮報を受く」と吉祥天女像に訴える。現世での貧窮は「貧報」「窮報」「貧窮の因」という語からも明らかのように、前世に自ら植えた悪因によつて招かれるものとの認識があつた（中巻第二十八縁には「我、昔の世に福因を修せず」という表現も登場する）。貧窮を「恥ぢ」て懺悔し、前世の悪因が消え現世で幸福が得られることを願うのである。下巻第三十八縁で生活に苦しむ景戒の痛感する「恥」も同様である。後者は下巻第二十一縁、後天性の失明に苦しむ僧長義が「日に夜に恥ぢ悲しびて」、大勢の僧を招いて三日三夜『金剛般若経』を誦誦してもらふことによつて明を取り戻す。長義が恥じるのは、この失明が前世の罪業の報いによつてもたらされたと認識しているからに他ならない。また本人の障害ではないが中巻第三十一縁、生まれつき手の開かない娘を産んだ老夫婦は「嫗、時に非ずして子を産み、根具はらず、斯れ大きな恥とす」と述べる。ここで彼らが「恥」としているのは、本来子供の授かるはずのない高齢で子供を産んだということと、生まれた子供が「根」備わらなかつたということである。

古代の「ハヂ」は、人々の属する共同体のあり方と不可分である。呉哲男氏は、見る者と見られる者がそれぞれに覚える「ハヂ」を指摘する。そして、「共同体内部の一元性」すなわち共同体が内部の安定を保つため、越境の禁じられた異界を自ら設けながら（禁忌の設定）、本来は共同体に内属するはずの異界の侵犯——禁忌侵犯の際に生まれる心理的負い目が「ハヂ」であるとし、「共同体内部の親密な関係の中のみ生成する感情」と定義している。（注二）白鳳時代から奈良時代にかけて、天皇を頂点に置いた中央集権国家が形成されてゆくと、従来の共同体——家族・血族、そして村落——は国家の支配下に置かれ、変質を余儀なくされる。多田一臣氏は、共同体の変質によつてクローズアップされる個人の問題と関連して「ハヂ」を論じている。多田氏は、村落の成員が持つ個人的な矛盾が村落の理想の実現によつて解消されるという幻想があつたとする古橋信孝氏の論（注三）に賛同した上で、次のように述べる。

けれども、村落（共同体）が、国家の影にすつぽり覆われるようになると、村落の

秩序を支えていた幻想は変質する。国家は、一方で、村落の理念や価値観を超えて、その成員一人ひとりに直接力を及ぼすようになる。そうした中で、個体のもつ矛盾が、あらためて表面に噴き出てくるのである。しかし、変質した村落の理念は、もはやその矛盾をつなぎとめる力を持ちえない。そこで、その矛盾は、村落と国家のはざまに個体の不安として投げ出されることになる。すでに述べたように、その不安を克服するものとして受容されたのが仏教であったのである。仏教は、個体のもつ矛盾を個体の存在に即しながら宿縁として説明する。それが因果の理である。病や貧窮はこうして、個体の存在にかかわる倫理の問題として意識されるようになった。「恥」の意識の中で、おのれの心のありかたが痛切に自覚されるようになってくる理由がそこにある。

(注五)

病や貧しさを前世の悪報の結果であるとし、『日本霊異記』下巻第二十一縁や第三十一縁、第二十六縁の「恥」は、共同体の中でひとり疎外された「ハヂ」を感じるがゆえに生まれたものである。中巻第九縁や下巻第二十六縁、他のあまたの悪報譚からその「ハヂ」を見る者たち、「ハヂ」の物語を読む受容者たちも「ハヂ」を覚え、自らを見つめ直し、発心へと促される。「ハヂ」は共同体とのかかわりから生まれ、その「ハヂ」が仏教と結びついた時、「ハヂ」を覚えた全ての人間——当事者も目撃者も、そして受容者も——発心を促される。

#### 四

『日本霊異記』の「慚愧」に話を戻すと、中巻第七縁・中巻第九縁・下巻第三十八縁ではいずれも本人または周囲の人間、そして受容者たちの発心へと導く（促す）役割を果たしている。では、中巻第十三縁での「慚愧」はどのようなのだろうか。

一章冒頭でも触れたように、第十三縁の主題は吉祥天女の感応譚にあり、優婆塞が吉祥天女像を見て抱いた欲望や「天女の如き容好き女」を望む愛欲に満ちた願いに対する非難ではないが、優婆塞の愛欲や彼と吉祥天女との交接が手放して肯定されているわけでもない。第十三縁の結びについては、法華経写経中に女犯を犯し相手の女ともども悪死の仏罰を受けた経師の悪報譚である『日本霊異記』下巻第十八縁との対比から『霊異記』に説く善因の最高は深信である。（中略）在家仏教者において、罰せられるのは、人間自然の情たる愛欲ではなくて、無信ゆえに愛欲を超えた邪淫である」という景戒の意図を指摘する池辺実氏の論（注六）に代表されるように、愛欲とはいえ吉祥天女に願をたて祈る中巻第十

三縁の優婆塞の深い信仰に対する吉祥天女の感応こそを第十三縁の主題とする説がある。稿者もその説に異論はないが、吉祥天女の感応の結果、優婆塞が「慚愧」し「媿ぢて」いることが問題になる。永田典子氏が指摘するとおり、優婆塞は「天女像の感応を善報として体得していない」(注七)のである。

これまで見てきたように、『日本霊異記』中に「慚愧」が登場するのは、それらはいずれも本人あるいは第三者、そして受容者に「慚愧」を促し、発心へと導こうとする局面にさしかかった時であった。中巻第十三縁の優婆塞が「慚愧」を覚えたのは、吉祥天女像に染み付いた自身の不浄という形で吉祥天女像との夢中での交接を悟り、自分があくまで「天女の如き容好き女」を望んだにもかかわらず天女像自らが夢を通して交わったというあまりに重大な事実、そして自身の不浄によって天女像を穢してしまったという事実におののいたからである。それだけでなくこの優婆塞は、この吉祥天女の「感応」を通して、自らの愛欲に満ちた「願」の業の深さ、罪深さにも気づいてしまったのではないか。上巻第三十一縁のように、敬虔な修行者の愛欲の「願」が叶えられ、愛欲自体には何らの非難もされない物語は確かに存在するし、中巻第十三縁でも優婆塞の「願」がはっきりと断罪されることはない。しかし、吉祥天女の霊験を讃えながらも末尾に「涅槃経に云へるが如し。『多淫の人は、画ける女にも欲を生ず』とのたまへるは、其れ斯れを謂ふなり」と付け加えるのを忘れていないのは、この縁での優婆塞の愛欲の業の深さを改めて指摘しているものともいえるだろう。中巻第十三縁の優婆塞は、吉祥天女の「感応」により「慚愧」し、愛欲を捨てた信仰を改めて吉祥天女に向けたのではないだろうか。

中巻第十三縁は、主題として優婆塞の現世的欲望に満ちた願を叶える吉祥天女の霊験を説くと同時に、一途に仏教を信仰しながらも愛欲から逃れられず、吉祥天女の「感応」によって己の欲望の罪深さを悟る(そして発心する)一優婆塞の姿を描いたともいえよう。

(注一) 以下、本論の『日本霊異記』引用は多田一臣校注『日本霊異記』(ちくま学芸文庫)に拠る。

(注二) 中村史『『日本霊異記』下巻第三十八縁に於ける景戒の観音悔過体験』『論究日本文学』五十八年〔平成五年〕所収)

(注三) 呉哲男「共同体のパラドックス」(呉『古代言語探究』〔五柳書院・平成四年〕所収)

(注四) 古橋信孝「異郷論——神話の他界と仏教の他界——」(『大系仏教と日本人』一〔春



秋社・昭和六十年」所収)

(注五) 多田一臣「撰者としての景戒」(『靈異記・氏文・縁起 古代文学講座』十一〔平成七年〕所収)

(注六) 池辺実「『日本靈異記』中巻の第十三吉祥天女説話について」(『文学研究』四十七〔昭和五十三年〕所収)

(注七) 永田典子「吉祥天女感応譚考——『日本靈異記』中巻第十三縁について——」(『上代文学』四十五〔昭和五十五年〕所収)

延暦六年（七八七）九月四日の酉の刻、『日本靈異記』編者にして在俗のまま仏法修行に励む景戒は、突如として「慚愧」にかられ、次のように嘆いた。

同じ天皇（稿者注：桓武天皇）の御世の延暦六年丁卯の秋九月の朔の四日甲寅の酉の時に、僧景戒、慚愧の心を発し、憂愁へ嗟きて言はく、「嗚呼、恥しきかな、**忝**しきかな。世に生れて命活き、身を存へむに便無し。等流果に引かかるが故に、愛網の業を結び、煩惱に纏われて生死を継ぐ。八方に馳せて生ける身を炬し、俗家に居て妻子を蓄ふ。養ふ物無く、食ふ物無し。菜無く、塩無く、衣無く、薪無し。毎に万の物無くして、思ひ愁へて、我が心安からず。昼も復飢多寒い、夜も復飢多寒ゆ。我、先の世に布施の行を修せずありき。鄙なるかな、我が心。微しきかな、我が行」といふ。『日本靈異記』下卷第三十八縁「災と善との表相先づ現れて、後に其の災と善との答を被りし縁」

景戒は己の半生を振り返り、僧の身でありながら、妻子を抱え衣食にも事欠く貧しい生活に迫られる惨めな日々を、前世に「布施の行」を修めなかったからと結論づけて、己の心と行ないの卑しさを恥じ憂い、「慚愧」している。その夜、彼はある「夢」を見て、さらなる「慚愧」の念にかられることになる。

然して、寝てある子の時に、夢に見らく「乞食する者、景戒が家に来りて、経を誦し、教化して云はく『上品の善功德を修すれば、一丈七尺の長身を得む。下品の善功德を修すれば、一丈の身を得む』といふ。爰に景戒聞きて、頭を廻らして、乞ふ人を睨れば、紀伊の国名草の郡の部内楠見の村に有りし沙弥鏡日なり。徐く就きて見れば、其の沙弥の前に、長さ二丈許り、広さ一尺許りの板の札有り。彼の札には、一丈七尺と一丈とを印すなり。景戒見て問ふ、『斯は是れ、上品と下品との善功德を修する人の身の印なりや』といふ。答ふらく『唯然り』といふ」(同)

夢に現れたのは、知己の沙弥鏡日であった。夢の中で、乞食僧となっている彼は景戒の家を訪ねて読経し、「上品の善功德を修すれば、一丈七尺の長身を得む。下品の善功德を修すれば、一丈の身を得む」と、上品・下品の善功德を積む大切さと、前世の功德が現世に

報いられることを示す。鏡日の言葉を聞き、また彼の前に、前世において上品・下品の善功徳を積んだ人間の身長印が「長さ二丈許り、広さ一尺許り」の板に書かれているのを見た景戒は、二度目の「慚愧」の念を發す。

「爰に景戒慚愧の心を發して、彈指して言はく、『上品と下品の善を修すれば、身の長きを得ること、是の如きに有り。我、先に唯下品の善功徳だにも修せずありき。故に、我、身を受くること、唯五尺余り有るのみ。鄙なるかな』といひて、彈指して悔い愁ふ。側に有る人、聞きて皆言はく『嗚呼、当れるかな』といふ」(同)

高い身長が前世に善功徳を積んだ善報というのならば、五尺余りの身長の方は下品の善功徳すら積んでいなかった、ということだ。俗世にまみれ貧しい生活を送っている自分の不幸が因果応報によるものであったことを「夢」を通して改めて確認した景戒は慚愧し、「彈指して悔い愁ふ」のである。

夢から覚めた景戒は自ら夢を解こうとする。「慚愧」に関しての彼の夢解きは以下の通りである。

「慚愧の心を發して、彈指して恥ぢ愁ふ」とは、本有種子<sup>ほんうしゆじ</sup>、智力を加へ行へば、遠く前の罪を滅し、長に後の善を得るなり。「慚愧す」とは、鬢髮を剃除り、袈裟を被着るなり。「彈指す」とは、罪を滅して、福を得るなり。

本有種子は先天的に存在する悟りの種子で、現行によって成長させられる性質である。それに対し、外部からの現象によって植えつけられ現行によって薰習される、いわば後天性の悟りの種子が新熏種子である。景戒は、自分の心に芽生えた慚愧をさらに促すことになった夢を解くにあたり、その夢の中の慚愧を、法相教学の本有種子にかかわるものであったと位置づけている。

中村史氏は、景戒の夢告を己の過去生での不布施を懺悔する悔過行の象徴的再現であるにとらえ、景戒の「慚愧」を、「前世の不布施という罪を滅するため、これを告白し自ら辱めたもの」(注一)と定義している。従うべきであろう。景戒は、夢に登場した象徴的なモチーフ——鏡日の板札の印の真の意味を解き、そのことによって己の現世での不幸の由縁——前世での不信心によるものであることを確信する。そして、自らの前世と現在の罪を悟り、その罪と恥を告白し「慚愧」することによって、仏道修行に専心する決意をするのである。

「慚愧」は、心に恥じて内省を促す「慚」と、人や世間、さらには天といった外部へとそれが及ぶ「愧」で構成されている。『北本涅槃經』卷十九・梵行品では、「慚」は「自ら

悪を作さず」「内に自ら羞ぢ」「人に羞ぢ」るもの、それに対して「愧」は「他を教へて作さしめず」「発露して人に向」かい、「天に羞づ」ものであると定義されており、この「慚」と「愧」のふたつの「白法」あつてこそ、よく衆生を救済し得るのだ、と説く。「慚愧なき者は名づけて人となさず」の下りに、涅槃経に於ての、「慚愧」の重要性がうかがわれる。

諸仏世尊常に此言を説く二の白法あり、能く衆生を救ふ、一には慚、二には愧なり。

慚は自ら悪を作さず、愧は他を教へて作さしめず、慚は内に自ら羞ぢ、愧は発露して人に向ふ。慚は人に羞ぢ、愧は天に羞づ。慚愧なき者は名づけて人となさず、名づけて畜生となす。慚愧あるが故に則ち能く父母師長を恭敬す、慚愧あるが故に父母・兄弟・姉妹ありと説く。〔北本涅槃経〕十九・梵行品

とある。内省と、他者（天もまた他者である）に向かつての発露・懺悔により「衆生」は救われるのだ。

「慚愧」という感情は、景戒にとってはひとしお巨大な存在だったようだ。「慚愧」の語は、『日本霊異記』上巻序に共に登場する。

善悪の報は、影の形に随ふが如し。（中略）慚愧する者は、倏に悸きし惕み、起ち避る頃を忿ぐ。（上巻序）

また、中巻序の末尾「天に愧ぢ人に慙ぢ、忍びて事を忘れ、心の師と作りて、心を師とすること莫かれ」が、『北本涅槃経』梵行品の「慚は人に羞ぢ、愧は天に羞づ」の影響をあらさまにうけているのは明白である。下巻序には「慚愧」の語はないが、「遠く前の非を愧ぢ、長に後の善を祈ふ」という一文が登場する。景戒に於て、「慚愧」とは、その宗教人生の転回のきっかけとなる、重大な心理的動きであったといえよう。

## 二

『日本霊異記』において「慚愧」が登場する説話は、上巻序と下巻第三十八縁の他には中巻の第七縁・第九縁・第十三縁である。

中巻第七縁「智者、変化の聖人を誹り妬みて、現に閻羅の闕に至り、地獄の苦を受けし縁」では、「天年聡明にして、智恵第一」と讃えられる官僧智光が、聖武天皇の厚い信頼を受けて大僧正にまで上り詰めた沙弥行基に嫉妬し「吾は是れ智人なり。行基は是れ沙弥なり。何の故にか、天皇、吾が智を齒へたまはずして、唯し沙弥をのみ誉めて用ゐたまふ」

と非難し、その誹謗の罪はたちまち報いを受けることになる。病死した智光は地獄へと降り、「葦原の国に有りて行基菩薩を誹謗る」罪によって九日にわたり苦行を受ける。蘇生した智光は弟子たちに自分の体験を語った後、「大徳に向ひて、誹り妬む心を挙げしことを言さむ」と決意して行基を訪ね、次のように「発露懺悔」する。

智光、菩薩のみ所に、誹り妬む心を致して、是の言を作せり。『光は古徳の大僧、加以智光は智者なり。行基沙弥は浅識の人にして、具戒を受けず。何の故にか、天皇、唯し行基をのみ誉めて智光を捨てたまふ』といひき。口業の罪によりて、閻羅王、我を召して鉄・銅の柱を抱かしむ。経ること九日にして、誹謗の罪を償ふ。余罪の後生の世に至らむことを恐り、是を以て慙愧発露す。当に願はくは罪を免れむことを」といふ。(中巻第七縁)

菩薩の悟りを得、来世は「金の宮」に住むことが約束されている聖人行基に嫉妬し誹謗した智光の罪は、地獄での苦行によって償われた。にもかかわらず、蘇生した彼が直接行基に会い「発露懺悔」したのは、自分の余罪が償いきれずに後生に残ることを恐れているからに他ならない。行基「菩薩」に対して「慙愧発露」することで、智光の罪ははじめて完全に償われ、知識第一の官僧智光は、景戒をはじめとする私度僧や優婆塞らが支える民間仏教の星であった行基「菩薩」に帰依する。そのためには、地獄での罪業消滅のための苦行の他に、行基その人への「慙愧」が必要だったのだ。

中巻第九縁「己寺を作り、其の寺の物を用ゐて、牛と作りて役はれし縁」は、多摩郡大領をつとめる大伴赤麻呂が、自ら造営した寺の物品を使い返さないまま死に、牛に転生する物語だ。その牛の斑文が、赤麻呂の生前の罪とその罪報としての牛への転生を説明するものであったため、赤麻呂の「諸の眷属と同僚」は「慙愧の心」を発し、「罪を作すこと恐るべし。豈報无かるべからむや。此の事は季の葉の楷模に録すべし」と思うに至るのだった。

寺物を使つて返さないことについては、『日本霊異記』ではきわめて重い罪として扱われ、上巻第二十縁・中巻第三十二縁・下巻第二十三縁でも語られている。上巻第二十縁「僧、湯を涌かす分の薪を用ちて他に与へ、牛と作りて役はれ、奇しき表を示しし縁」では、大方等経からの引用として「四重五逆は我も亦能く救はむ。僧の物を盗む者は我が救はぬ所なり」と述べる。その姿勢は中巻第九縁でも変わらないが、牛に転生した赤麻呂の罪報が、赤麻呂の親族や同僚たちの「慙愧」と発心を促している点に着目したい。彼らは赤麻呂の受けた罪報におののくと共に、自分たちの身の上を振り返り、自分たちの罪を「慙愧」し、

心を改めて仏道に帰依したことであろう。中巻第九縁は、「此の事は季の葉の楷模に録すべし」の言葉のとおり記録されて諸人に伝えられたと書かれるが、その直後に、「冀はくは、慚愧无き者も、斯の録を覽て、心を改め善を行はむことを」と、この縁を読んでいる受容者に呼びかける。この罪報譚を読んで、「慚愧」なき衆生にも「慚愧」の心を発するよう促している。第七縁が、己の愚行に「慚愧」する物語であるとすれば、第九縁は他人の愚行を見て己の行動に思いを馳せ「慚愧」する物語である。

中巻第七縁・第九縁は、自らの罪を自覚させられた上での「慚愧」が発心・回心へとつながってゆく点、その発心・回心こそが説話自体の大きなテーマになっている点で、下巻第三十八縁の「慚愧」と共通している。

論者は第一章にて、『日本靈異記』において「ハチ」という感情が、己を見つめ直し発心へと促される性格のファクターとして機能していることを指摘した。共同体とのかかわりから生まれる「ハチ」が仏教と結びついた時、「ハチ」を覚えた全ての間人——当事者、目撃者、そして説話を通して「ハチ」を読む受容者、みなが発心を促される機能を果たすことになる。

『日本靈異記』中に登場する「ハチ」の説話については、仏道に外れた行ないを（既遂・未遂共に）恥じる「ハチ」。そして窮乏や病・身体障害など、克服のきわめて困難な現世での不幸を、前世での罪報として恥じる「ハチ」の二種類がみられる。

例えば上巻第十縁は、前者の「ハチ」の代表的なものである。方広経の法要に請われた路行の僧が、夜、「被」を盗もうとしてその家の牛に咎められ、さらには牛が前世家の主人の父であり、息子の稲を十束盗んだ罪報として牛に生まれ変わったことが語られた直後「汝は是れ出家なり。何ぞ輒く被を盗む」と言われ、「愧ぢ」ている。また中巻第二十九縁では、猪の油を頭に塗って行基の説法を聞きにきた女が、「彼の頭に血を蒙れる女は、遠く引き棄てよ」と嘖まれ、女は「恥ぢ」て退出する。「ハチ」を覚えるのは悪行の当事者だけではない。下巻第二十六縁、生前慳貪の限りを尽くし人々を苦しめてきた田中真人広虫女が死後、半人半牛の姿で蘇り衆人にそのおぞましい姿をさらした時、「愧恥ぢ」ているのは広虫女の夫である大領と子息たちだ。彼らはその「愧恥ぢ戚へ慟」む心に突き動かされるように、資財を投げうって寄進に励み、広虫女の罪業が消滅するようにとつとめる。上巻第十縁と中巻第二十九縁では仏道に外れた（外れようとした）者が「ハチ」で改心し、下巻第二十六縁では悪報を受けた者の家族が「ハチ」で、家族の救済のために仏道へと立ちかえる。

後者としては中巻第十四縁、中巻第三十一縁、下巻第二十一縁、下巻第三十八縁などが挙げられる。中巻第十四縁の主人公は零落し窮乏した女王で、親族の王たちに設けるべき宴席の食事を用意するあてもなく、「貧報」を「恥ぢ」る。信仰する吉祥天女像に向かい、彼女は「我、先の世に貧窮の因を殖多て、今窮報を受く。(中略)願はくは我に財を賜へ」と訴える。女王は、現在自分が貧しさに苦しんでいる原因を、前世に「貧窮の因」を植えたため、「窮報」を受けているのだと認識している。現世での貧しさは罪報であり、まさにそうなる因を前世に植えたことに由来しているのだ。また中巻第三十一縁と下巻第二十一縁は、病や障害に対する「ハヂ」である。下巻第二十一縁は後天性の失明をわずらった僧長義が「日に長に恥ぢ悲しびて」、多くの僧を招き三日三夜の『金剛般若経』読誦によって視力を取り戻す物語だが、長義はこの失明を前世の悪業の報いによってもたらされたと認識しているのが明らかだ。中巻第三十一縁では老夫婦が生まれつき手の開かない娘を産み、「嫗、時に非ずして子を産み、根具はらず、斯れ大きな恥とす」と述べるが、彼らのいう「恥」とは、本来子供が授かるはずのない高齢で子供を産んだということと、生まれた子供が「根」備わらなかったということであろう。

仏教から外れた行ないを恥じる「ハヂ」、現世でのどうにもならない不幸を前世の罪報としてとらえ恥じる「ハヂ」は、共に、現世と前世の違いはあれ、共に己の不信心を責め、物語を仏教的な救済の展開へと導く役割を果たしている点で、これらの「ハヂ」は共通している。「ハヂ」そして「慚愧」は、仏教説話集『日本霊異記』において登場人物を、そして受容者をも発心と救済へと導く、重要な役割を果たしているといえよう。

### 三

それに対し、中巻第十三縁「愛欲を生じて、吉祥天女の像に恋ひ、感応して奇しき表を示しし縁」の「慚愧」は、一見性格を異にしているようにみえる。

中巻第十三縁で「慚愧」にかられるのはひとりの優婆塞である。中巻第十三縁は、続く第十四縁「窮しき女王、吉祥天女の像に帰敬しまつり、現報を得し縁」と共に、厚い信仰と切なる祈りに対して吉祥天女が応える、という吉祥天女の感応譚・靈驗譚であり、主人公の「慚愧」は一見、その最大のテーマとは一種のずれがあるかのように写る。中巻第十三縁において、「慚愧」は説話としてのプロットにおいてどのような役割を果たしているのだろうか。

和泉の国泉の郡の血淳の山寺に、吉祥天女の 像有りき。聖武天皇の御世に、信濃の国の優婆塞、其の山寺に來り住みき。天女の像に睥ちて愛欲を生じ、心に繋けて恋ひ、六時毎に願ひて云はく「天女の如き容好き女を我に賜へ」といふ。優婆塞、夢に天女の像に婚ふと見る。明くる日に瞻れば、彼の像の裙の腰に、不浄染み汗れたり。行者視て、慚愧して言さく「我、似たる女を願ひしに、何ぞ忝くも、天女専に自ら交りたまふ」とまうす。媿こゝろちて他人に語らず。弟子、偷に聞く。後、其の弟子、師に礼なきが故に、嘖めて ひ去る。はれて里に出で、師を訕りて事を程す。里人聞きて、往きて虚実を問ひ、並びに彼の像を瞻れば、淫精染み穢れたり。優婆塞、事を隠すと得ずして、具に陳べ語りき。諒に委る、深く信くれば、感応せずといふこと无きことを。是れ奇しく異しき事なり。涅槃經に云へるが如し。「多淫の人は、画ける女にも欲を生ず」とのたまへるは、其れ斯れを謂ふなり。(中卷第十三縁)

山寺の吉祥天女像に、主人公の優婆塞は愛欲を覺えた。吉祥天女の塑像に「睥ちて愛欲を生じ、心に繋けて恋」う優婆塞の姿は、人間の女に恋い焦がれる俗人の男の姿と何ら変わりがない。「睥」は『類聚名義抄』に「ナガシメ」と付訓があることからもうかがえるように、主に異性の心をひくのを目的に流し目や色目をつかうことをさす。『日本靈異記』中では上卷第二縁、人間の男が美女(に化けた狐)の誘いに応えるのに、「睥」で応えている。本物の人間の女に対するかのように吉祥天女に激しく恋慕し、愛欲を抱いた優婆塞は、結果、六時毎——一日六度の勤行のたびに、「天女の如き容好き女」を我がものにできるような吉祥天女像に願をかけていた。

その願いが、「夢」という形を通して報いられることになる。ある夜、「天女の像」と「婚ふ」夢を見た優婆塞は、覺醒後、翌日、当の吉祥天女像の喪の腰の部分に「不浄」すなわち精液が染みついているのを発見する。靈驗譚には、仏が靈驗を現実に示した証が不可欠であり、中卷第十三縁の場合はその「不浄」こそが、吉祥天女像が夢を通して優婆塞と交わった証拠である。西郷信綱氏が指摘した(注二)とおおり、夢は魂の働きによって見られるものであり、それゆえに現実では不可能な、異世界との交流のチャンネルになり得た。言い換えると、現実に生きる人間である修行者が神仏の示現を得る機会は、夢しかなかった。従って人は「こもる」状況に我が身を置き、夢を求めるのだ。多田一臣氏は、

修行者のような宗教者にとって、夢が神(仏)と交流しうる特別な回路であったことを考えるべきだが、同時に夢の世界が現実とは異なるもう一つの實在であったとする古代的な心性の現れをここに見ることもできる。



とし、優婆塞が吉祥天女像と交わった夢の世界も、まさしく実在のものとしてとらえられていたと述べる(注三)。優婆塞は「夢」を通して現実に吉祥天女と交わってしまったのだ。

吉祥天女の示した靈験は、後日衆人(「里人」)の目にも呈示され、優婆塞の告白によって普遍化される。むすびに景戒がこの説話の主旨として述べるのは、「諒に委る、深く信くれば、感応せずといふこと无きことを。是れ奇しく異しき事なり」であり、まさしく吉祥天女への深い信仰が、この奇跡を呼んだのだという文脈である。三浦佑之氏は、本来個的な存在である「夢」が「不浄」という証によって表面化・現実化し、それが弟子を経由して里人に知られる——仏による共同体に支えられることによって、現実の仏の示現へと展開するのだ、と述べる(注四)。感応の証の「不浄」が里人の目にさらされることで、吉祥天女の感応譚は完成する。

しかしこの説話では、吉祥天女の靈験が衆人の目に触れるまでには少々回り道をすることになる。優婆塞の「慚愧」こそが、その最大の理由である。吉祥天女と夢を通して交わったことを、吉祥天女像の「裙の腰」に「不浄」が染みているのを見て知った優婆塞の反応は「我、似たる女を願ひしに、何ぞ忝くも、天女専に自ら交りたまふ」という「慚愧」であり、「媿ぢて」他人に語ろうとはしなかった。結局この事実が衆人に知れ渡るようになったきっかけは弟子の盗み聞きであり、この弟子が師によって寺を追われた恨みから、里人たちに師と吉祥天女像との一件を言いふらしたことにある。弟子が「訕りて」事実を明らかに出した、という表現からも、夢の中のこととはいえ、吉祥天女像と優婆塞との交接が、客観的にも必ずしも全肯定されて受け止められているわけではないことが読み取れる。実際、中巻第十三縁の末尾で、深い信仰に必ず感応してくれる吉祥天女の奇跡の讚美に続いて書かれているのは、涅槃經からの引用だという、「多淫の人は、画ける女にも欲を生ず」であり、「其れ斯れを謂ふなり」まさにこの優婆塞こそ、この「多淫の人」と同じことである、という指摘なのだ。

優婆塞は、あくまで美しい吉祥天女像のような美女を願ったのに過ぎず、吉祥天女像自身が夢を通して自分と交わったという事実におののき、「慚愧」し「媿ぢて」いる。彼の「慚愧」は、吉祥天女像との夢中の交接が現実のものであったことを吉祥天女像に染み付いた自身の不浄という形で目の当たりにし、自分の望みがあくまで「天女の如き容好き女」であったにもかかわらず天女像自らが夢を通して交わったという重大な事実にある。自身の不浄によって吉祥天女像を汚してしまったことに対する罪の意識も加えてよいだろう。

五戒に「不邪淫戒」が含まれていることを挙げるまでもなく、修行者の淫欲は厳しく戒められるべきものであった。不邪淫戒は主に在家信者に向けられた戒であり、その字のとおりに「邪淫」＝よこしまな性行為を禁じている。よって、その戒を破り「邪淫」を犯した者には、違わず罪報が下される——という説話は『日本靈異記』にもいくつか登場する。

中卷第十一縁「僧を罵ると邪淫するとにより、悪しき病を得て死にし縁」は、仏法僧を侮辱し「邪淫」を犯した「凶しき人」を主人公とする悪報譚である。その男は、八斎戒を守り悔過の法会に参加していた妻に怒り、導師をとめる禪師に「汝、吾が妻に婚す」などと罵詈雑言を吐いて妻を連れ帰ると、すぐさま妻を犯した。その応報は「卒爾に閨に蟻著きて嚼み、痛み死にき」という、きわめて迅速かつ直接的なものであった。景戒は、「刑を加へずと雖も、悪心を発し、濫しく罵りて恥づかしめ、邪淫を恐りぬが故に、現報を得たり」と結論し、僧を罵倒する罪と共に「邪淫」を犯す罪をも指弾している。「凶しき人」が犯したのは妻であったが、この妻は八斎戒を守っていた。八斎戒には僧尼に課せられる不姪戒——夫婦関係も含め性行為全般を禁ずる——が含まれるため、不姪戒を守るべき女性を、たとえ夫とはいえ強引に犯して戒を破らせることは重大な罪悪だったのである。(注五)

「邪淫」を犯した人間が直接的な悪報を受ける説話は他に、下卷第十八縁「法花経を写し奉る経師、邪淫を為して、現に悪死の報を得し縁」がある。法華経を写経中の写経師が手伝いの女を堂内で犯そうとして「閨の閨に入るに随ひて」まさにその瞬間に、手を携えたまま共死する。女は「口より漚を嚙齧み出して」死ぬというすさまじさで、彼らの苦悶の死について景戒は「護法の刑罰」であると解き、続けて次のように断ずる。

愛欲の火は身心を焦すと雖も、姪れの心に由りて、穢き行を為さざれ。愚人の食る所は、蛾の火に投るが如し。所以に律に云はく「弱脊自ら面門に姪す」とのたまへり。復涅槃経に云はく「五欲の法を知らば、歓楽有ること無し。暫くも停まること得じ。

犬の枯れたる骨を齧るに、飽厭く期無きが如し」と者へるは、其れ斯れを謂ふなり。(下卷第十八縁)

景戒は「愛欲」のすさまじさ、抑えがたい衝動を認めながらも、その衝動に押されて性欲に身を任せることを厳しく戒めている。下卷第十八縁の経師と女の死、女の最期の凄惨な描写はまさに、読み手に「邪淫」の罪の重さを強く印象づけることに役立つたであろう。

その点では、天性「姪洩」で「男に愛欲せられ、濫しく嫁」ぎ、自分の子供たちへの授乳を怠っていた女が死後、「乳の脹るる病」に苦しむ下巻第十六縁「女人、濫しく嫁ぎて、子を乳に飢ゑしめしが故に、現報を得し縁」にも同じことが言えよう。この女は「姪洩」な本性に従い、男たちからの「愛欲」を受けるままにして「邪淫」にひたつたことが母性の放棄へとつながり、「乳の脹るる病」という罪報を蒙ったのであり（「我、齡丁なりし時に、濫しく嫁ぎ、邪淫にして、幼稚き子を棄てて、壯夫と俱に寐ぬ。多の日を逕て、子乳に飢う」〔傍線は論者〕、下巻第十六縁もまた、「邪淫」の罪業の深さを、その報いの大きさによって告発した説話のひとつである。中巻第二縁「鳥の邪淫を見て、世を厭ひ、善を修せし縁」で、主人公の和泉国大領が鳥の「邪淫」をきっかけに世を捨て仏道に身をささげる。「邪淫」を目撃し、「邪淫」に象徴される欲望に満ちた現世に背を向けることがここでは改心へのプロセスになっている。

その一方で、仏道修行者の性的な願いがその信仰によってかなえられる、という説話も登場する。上巻第三十一縁「慙に懃めて観音に帰信し、福分を願ひて、現に大福德を得し縁」では、吉野山で仏道修行に励む男、御手代の東人が観音菩薩に「南无、銅錢万貫、白米万石、好き女多、徳施したまへ」と三年もの間祈り続けた結果、福德（富、地位〔五位〕、二度の良縁）を得る。最初から現世利益目当てで修行を始めた（吉野山に入り、法を修して福を求めき）東人の世俗的な願いは、その厚い信仰と観音の威徳によって見事に叶えられるのだ。

東人、現世に大福德を被りき。是れ乃ち修行の験力にして、観音の威徳なり。更に応へたまはざらむや。（上巻第三十一縁）

ここには、仏道修行者東人の金銭や色欲における素直な欲望に対しての非難や戒めはない。実際に観音菩薩が現世利益の仏であることもその理由のひとつであろうが、巻第三十一縁は何よりも、東人の一途な信仰に観音が応え願いを叶える、感応譚となっているのだ。この物語では、東人の厚い信仰心と熱心な修行、そして観音の「威徳」の偉大さを讃えることに力点が置かれており、東人の願いの内容そのもの——「銅錢万貫、白米万石、好き女多」に非難を向けることはないのだ。少なくとも上巻第三十一縁には、「好き女多」を望む東人の望みを、「邪淫」と断ずる様子はみられない。

中巻第十三縁の場合はどうだろうか。池辺実氏は、中巻の第十三縁の優婆塞が下巻第十八縁の経師と決定的に違う点として信仰の有無を挙げ、

『靈異記』に説く善因の最高は深信である。六時ごとに願っていた優婆塞の願に応じ

て、天女が感応し給うた事実は、優婆塞の深信の実証にほかならぬ、と編者は受け取った。(中略)在家仏教者において、罰せられるのは、人間自然の情たる愛欲ではなくて、無信ゆえに愛欲を超えた邪淫である。(注六)

と論ずる。そのとおり、吉祥天女の感応譚である中卷第十三縁は、吉祥天女に願を立て一途に祈る優婆塞の深い信仰に応える吉祥天女の靈験にこそ主眼があり、吉祥天女に対する優婆塞の愛欲よりもその信仰心を景戒は重視しているのである。

しかし同時に、吉祥天女の感応に優婆塞が「慚愧」し「媿ぢて」いることも明記されているのだ。永田典子氏は、

天女像の行為が優婆塞の「如<sub>レ</sub>天女」容好女賜<sub>レ</sub>我」という祈願の通りに応じたことにならないこと、更に、本来畏敬の対象である天女像を淫水で汚してしまったという後悔の念によって、優婆塞は天女像の感応を善報として体得していないことになる。(注

七)

と指摘する。深い信仰を捧げ、その結果として感応を受けた本人が善報として受け取っていない善報とは、いかなるものだろうか。また、優婆塞に恨みを持った弟子が里人たちに吉祥天女像と優婆塞の交接を「訕りて」暴露したのは、仏道に仕える身でありながら吉祥天女像に愛欲を抱き挙げ句に汚し奉った師を、不邪淫戒を破り仏像を汚したとして誹謗することに目的があつたらう。それを受けて里人たちが寺に押しかけ優婆塞に真相を話すよう迫ったことから、そのことが裏付けられる。吉祥天女の示した感応と、感応を受け止めた人間とその周囲の人間には、ズレがあるといつてよい。「慚愧」と「媿」、そして末尾の一節「多淫の人は、画ける女にも欲を生ず」は、吉祥天女感応譚としての中卷第十三縁において何らかの役割を果たしているのだろうか。

中卷第十三縁の優婆塞は、その「愛欲」ゆえに断罪された様子はみられない。寺に押しかけた里人たちが、優婆塞を責めたという記述もない。優婆塞が主人公の上卷第三十一縁は愛欲に満ちた「願」は無批判のまま受け入れられ、その敬虔な信仰心にと修行に応える観音の「威徳」のみに焦点が絞られている。だが中卷第十三縁では、深い信仰により吉祥天女の感応を得た優婆塞の「慚愧」が描かれており、その点で上卷第三十一縁とは明らかに一線を画している。人間の美女と吉祥天女像との大きな違いはあるにせよ、中卷第十三縁の興味がもしも吉祥天女の感応譚のみにあつたとしたならば、もう少し違った展開になつたのではなからうか。

優婆塞が吉祥天女像と夢の中で交接したことを悟った時、吉祥天女が自分の切なる「願」

に感応を示してくれたことを知っただけでなく、自らの愛欲に満ちた「願」の業の深さに気づいたからこそ、「慚愧」し「媿ぢ」たのではないだろうか。末尾の「多淫の人は、画ける女にも欲を生ず」は、優婆塞の愛欲の業の深さ——それはもちろん、受容者も、また景戒自身も含めた人間全ての愛欲の業の深さでもある——について、改めて念を押す役割を果たしている。吉祥天女は感応によって優婆塞の深信に応えただけではなく、優婆塞の愛欲を浮き彫りにさせて優婆塞に「慚愧」を内発させ、愛欲を捨てた純粋な信仰心を促した、とみるのは穿ち過ぎだろうか。その場合、「不浄」は吉祥天女の感応の奇跡を示す証であるだけでなく、信仰厚いとはいえ愛欲を捨てることのできなかつた優婆塞の「ハヂ」の証であるともいえる。その証を里人が目撃することによって、吉祥天女の靈威が衆人に示されるだけでなく、はじめ「媿ぢ」て隠されていた優婆塞の「ハヂ」が、衆人にさらされることでもある。そのことよってかえって、優婆塞の愛欲は浄化されたといえるのではないだろうか。悪報が衆人の目にさらされて「恥」を覚えることにより救済されるという論理が、古代には存在した。

優婆塞は愛欲に満ちた「願」を、心からの信仰心をもって吉祥天女像にかけた。その吉祥天女の「感応」により、「天女の如き容好き女」ならぬ天女像と交わり、かつ己の愛欲の深さを「慚愧」するに至った。中巻第十三縁は、修行者の現世的な欲望と深信という、一件矛盾した題材を扱いながら、まさに深信の「感応」によって己の欲望の罪深さを知り、「慚愧」して発心へと導かれる、感応譚にして教訓譚であるといえよう。

(注一) 中村史『『日本靈異記』下巻第三十八縁に於ける景戒の観音悔過体験』、『論究日本文学』五十八〔平成五年〕所収)

(注二) 西郷信綱『古代人と夢』〔平凡社・昭和四十七年〕

(注三) 多田一臣「古代の夢——『日本靈異記』を中心に」、『文学』六—五〔平成十七年九月〕所収)

(注四) 三浦佑之「靈異記説話の△夢▽——△こもり▽幻想における仏との出会い——」、『古代文学』十九〔昭和五十五年〕所収)

(注五) 寺川眞知夫(『『靈異記』の欲邪行説話——不姪戒・不邪淫戒と靈験と——』説話と説話論集の会編『説話論集』十一〔清文堂・平成十四年〕所収)

(注六) 池辺実『『日本靈異記』中巻の第十三吉祥天女説話について』、『文学研究』四十七

〔昭和五十三年〕所収）

（注七）永田典子「吉祥天女感応譚考——『日本靈異記』中巻第一三縁について——」『上代文学』四十五〔昭和五十五年〕所収）

若佛子。自姪教人淫。乃至一切女人不得故姪。姪因姪縁姪法姪業。乃至畜生女諸天鬼神女。及非道行姪。而菩薩應生孝順心。救度一切衆生。淨法與人。而反更起一切人姪不擇畜生乃至母女姉妹六親。行姪無慈悲心者。是菩薩波羅夷罪。

『梵網經』

一

『日本靈異記』には、性をテーマとする作品が複数登場する。男女の交接と婚姻そのものを描いたもの、あるいは、仏罰が降る悪報譚。五戒の「不邪姪戒」が含まれていることに鑑みても、仏教説話集たる『日本靈異記』が「邪姪」とその罪に対する悪報をテーマとする縁を収録するのも当然といえよう。反面、仏道修行者の性的欲望に満ちた願いが信仰心の篤さによって叶えられる、という内容の説話も存在している。上巻第三十一縁「慙に懃めて観音に帰信し、福分を願ひて、現に大福德を得し縁」では吉野山で修行に励む優婆塞が「南无、銅錢万貫、白米万石、好き女多、徳施したまへ」と極めて世俗的な願いを込めて三年間祈り続けた結果、見事に富と名誉と二度にわたる良縁を手に入れる。中巻第十三縁「愛欲を生じて、吉祥天女の像に恋ひ、感応して奇しき表を示しし縁」では、吉祥天女の美しい塑像に愛欲を覚えた優婆塞が「天女の如き容好き女を我に賜へ」と六時ごとに願ったところ、夢で吉祥天女像と「婚くながふ」という形でその願いが叶えられる。『日本靈異記』における性的な問題に対するいわば「曖昧な態度」については、すでに多くの研究者によって触れられている。

『日本靈異記』中に「邪姪」もしくは「邪淫」という語の登場する説話は四縁収録されている。中巻第二縁・第十一縁、下巻第十六縁・第十八縁である。

中巻第二縁

「鳥の邪淫を見て世を厭ひ、善を修する縁 第二」

(前略) 大領見て、大きに悲しび、心に愍び、鳥の邪淫を視て、世を厭ひ家を出で、妻子を離れ、官位を捨て、行基大徳に随ひて、善を修し道を求む。

(中略)

賛に曰はく「可しくあるかな、血沼の県主の氏。烏の邪淫を瞰て俗塵を厭ひ、浮花の飯を背きて常浄に趣く。身は修善を勧めて恵命を祈ひ、心は安養を尅みて解脱を期す。是れ世間に異に秀れにたる厭士なり」といへり。

中卷第十一縁

「僧を罵ると邪淫するにより、悪しき病を得て死にし縁 第十一」

(前略) 刑を加へずと雖も、悪心を発し、濫しく罵りて恥づかしめ、邪淫を恐りぬが故に、現報を得たり。口に百舌を生じ、方言に白すと雖も、慎、僧を誹ること莫かれ。倏に災を蒙らむが故なり。

下卷第十六縁

答ふらく「我は越前の国加賀の郡大野の郷の畝田の村に有る横江の臣成人が母なり。我、齡丁なりし時に、濫しく嫁ぎ、邪淫にして、幼稚き子を棄てて、壯夫と俱に寐ぬ。

(中略)

下卷第十八縁

「法花経を写し奉る経師、邪淫を為して、現に悪死の報を得し縁 第十八」

上に挙げたとおり、下卷第十六縁を除く三縁はいずれも表題に「邪淫」「邪淫」の語が使われており、「邪淫」の罪と悪報を説き戒めるという主題が前面に押し出されている。

仏道修行者を冒瀆した「邪淫」が、死という悪報をもって罰せられる悪報譚として代表的なのが、中卷第一縁「僧を罵ると邪淫するにより、悪しき病を得て死にし縁 第十一」である。以下、内容を挙げる。

僧を罵ると邪淫するにより、悪しき病を得て死にし縁 第十一

聖武天皇の御世に、紀伊の国伊刀の郡桑原の狭屋寺の尼等、願を發し、彼の寺に法事を備けき。奈良の右京の薬師寺の僧題恵禪師〈字を依網の禪師と曰ふ。俗姓は依網の連なり。故に以て字とす〉を請け、十一面觀音の悔過を奉仕る。時に、彼の里に一の凶しき人有り。姓は文の忌寸なり。〈字を上田の三郎と云ふ〉。天骨邪見にして、三宝を信けず。凶しき人の妻に、上毛野の公大椅の女有り。一日一夜に八齋戒を受け、悔過に参り行きて、衆中に居り。夫、外より家に帰りて見るに妻無し。家人に問ふに、答へて曰はく「悔過に参り行きぬ」といふ。聞きて瞋怒り、即ち往きて妻を喚ぶ。導師見て、義を宣べて教化す。信受ずして曰はく「無用の語を為す。汝、吾が妻に婚す。



頭罰ち破らるべし。斯下しき法師なり」といふ。悪口多言、具に述ぶること得ず。妻を喚びて家に帰り、即ち其の妻を犯す。卒爾に閨に蟻著きて噛み、痛み死にき。刑を加へずと雖も、悪心を発し、濫しく罵りて恥づかしめ、邪淫を恐れぬが故に、現報を得たり。口に百舌を生じ、万言に白すと雖も、慎、僧を誹ること莫かれ。倏に災を蒙らむが故なり。

ここで、「邪姪」を犯したのは「三宝」を信じない邪見の男・上田の三郎であり、彼は齋戒中の妻を僧と密通していると信じて僧を罵り、妻を無理やりに犯したことが「邪姪」の罪とされて、「卒爾に閨に蟻著きて噛み、痛み死にき」という、性の犯した罪に対するきわめて直截的な悪報を受ける。無理に犯された妻が悪報を蒙ることはない。

一方、下巻第十八縁「法花経を写し奉る経師、邪姪を為して、現に悪死の報を得し縁」では、「邪姪」を犯した「丹治比の経師」だけでなく、その相手となった女も悪報を受けている。内容は以下の通りである。

丹治比の経師は、河内の国丹治比の郡の人なりき。姓は丹治比なるが故に、以て字とせり。其の郡の部内に、一つの道場有り。号は野中堂と曰ふ。発願の人有りて、宝亀二年辛亥の夏六月を以て、其の経師を其の堂に請け、法花経を写し奉らしむ。女衆参り集ひて、浄き水を以て経の御墨に加ふ。時に未申の間に、段雲り雨降る。雨を避けて堂に入る。堂の裏狭少きが故に、経師と女衆と同じ処に居り。爰に経師、姪れの心熾りに発り、嬢の背に踞りをり、裳を挙げて婚す。閨の閨に入るに随ひて、手を携へて俱に死ぬ。唯女は口より漚を嚙齧み出して死にき。晰かに知る、護法の刑罰なりといふことを。愛欲の火は身心を焦すと雖も、姪れの心に由りて、穢き行を為さざれ。愚人の貪る所は、蛾の火に投るが如し。所以に律に云はく「弱脊自ら面門に姪す」とのたまへり。復涅槃経に云はく「五欲の法を知らば、歡樂有ること無し。犬の枯れたる骨を齧るに、飽厭く期無きが如し」と者へるは、其れ斯れを謂ふなり。

下巻第十八縁の筋書きは、光仁天皇の御世宝亀二年に信者の発願を受け、野中堂たる堂中にて写経を始めた「丹治比の経師」が、写経期間中の雨の日、水汲みを手伝っていた女衆のひとりに愛欲を起こして「婚くながひ」した結果、悪報として「閨の閨に入るに随ひて、手を携へて俱に」死んだというものである。男根を女陰に挿入したまさにその時に身体が結ばれたまま死んだという極めて直接的な悪死の描写、そして経師の相手となった女の「口より漚を嚙齧み出して死にき」という凄惨な最期がしばしば問題とされてきた。中巻第十一縁において犯された妻には何らの罰も降らなかつたのに対し、下巻第十八縁では経師の

相手である女が悲惨な死の悪報を蒙ったことについては、前者が妻の望まぬままに強引に夫に犯された、いわば一方的なものであったのに対し、後者は女の同意があったからである、とする説がある。近年では兼岡理恵氏が、下巻第十八縁を原話とする『今昔物語集』巻十四第二十六話「丹治の経師不信にして法花を写して死ぬる語」における「亦、経師ノ心ヲ発スト云フトモ、女忽ニ不可承引ズ。寺ヲ穢シ経ヲ不信ズシテ現ニ罰ヲ蒙レリ」の一文を引用して、経師と同じく写経に従事していた女も「非時」「非処」にて犯した「邪姪」ゆえに死の悪報を受けた、とされる。(注一)

上代日本文学において、「携手」および「携」という表現には、男女の性的なつながり、情愛を表現するニュアンスが多分に含まれていることは、『日本書紀』や『風土記』、『万葉集』などからも見受けられることができる。

a, 川上臯帥感其童女之容姿。則携手同席。舉坏令飲而戲弄。(景行紀二十七年十二月条)

b, 使倭采女日媛舉酒迎進。天皇見采女面貌端麗。形容温雅。乃和顔悦色曰。朕豈不欲觀汝妍咲。乃相携手入於後宮。(雄略紀二年十月六日条)

c, 自坂已東諸国男女、春花開時、秋葉黃節、相携駢闐、飲食齋賚、騎步登臨、遊樂栖遲 其唱曰『常陸国風土記』筑波郡)

d, 便欲二相晤一、恐二人知之、避自二遊場一、蔭松下一、携手促膝、陳懷吐憤。(『常陸国風土記』香島郡)

例えば a では、宴席にて美しい童女を目にした川上臯帥は、それが日本武尊の女装した姿と見抜けず、彼の手を取り(「携手」)席を共にして戯れる。また b では、采女日媛のたぐいまれな美しさに魅了され上機嫌となった雄略天皇が「相携手」(手をうつからびて)共に後宮へと入る。c では地元民の筑波岳に対する厚い信仰と歌垣の模様を語るくだりで、男女が手を取り合い歌垣へと向かう模様を「相携」と表現している。d では歌垣にて出会った那賀寒田郎子と海上安是嬢子とが長年の思慕愛情を打ち明け合う場面で、「携手」して互いの身体を密着させる。これらの例において共通しているのは、男の情愛・性欲ゆえの行動を、女(aの場合)は女装した男も甘受している点である。

同様の傾向は、万葉歌にも複数みられる。

うつそみと 思ひし時 携手(タツサハリ) 我が二人見し 出で立ちの 百枝槻の

木……(『万葉集』巻二・二二三・柿本人麻呂)

……娘子らが 娘子さびすと 唐玉を 手本に巻かし(或るはこの句ありて云はく、

「白栲の 袖振り交はし 紅の 赤裳裾引き」 よち子らと 手多豆佐波利提へてた  
づさはりて」 遊びけむ 時の盛りを……（巻五・八〇四・山上憶良）

……夕星の 夕になれば いざ寝よと 手乎多豆佐波里へてをたづさはり」 父母も  
上はな下がり 三枝の 中にを寝むと 愛しく 其が語らへば……（巻五・九〇四・  
山上憶良）

万代に携手居而へたづさはりて」相見とも思ひ過ぐべき恋にあらなくに（巻・十・  
二〇二四）

かき数ふ 二上山に 神さびて 立てる榊の木 本も枝も 同じ常磐に はしきよし  
我が背の君を 朝さらず 逢ひて言問ひ 夕されば 手多豆佐波利弓へたづさはり  
て」 射水川 清き河内に 出で立ちて 我が立ち見れば……（巻十七・四〇〇六・  
大伴家持）

我が背子と 手携而へたづさはりて」 明け来れば 出で立ち向かひ 夕されば 振  
り放け見つつ 思ひ延べ 見和ぎし山に……（巻十九・四一七七・大伴家持）

天地の 神はなかれや 愛しき 我が妻離る 光る神 鳴りはた娘子 携手へたづさ  
はり」 ともにあらむと 思ひしに 心違ひぬ……（巻十九・四二二六）

これらの歌では、「携手」「手携」という表現が、恋人どうしもしくは家族といったきわ  
めて親密な間柄の愛情ゆえの行為として詠われている。八〇四番歌は良き仲間、九〇四番  
歌では子と両親、その他の歌群は全て夫婦・恋人間の仲睦まじさを表現する言葉として機  
能している。以下に挙げる歌群からもうかがえるとおり、『万葉集』では「携」という言葉  
そのものが、愛する伴侶や恋人、家族や親しい友人と共に手を取り合う意を持つていた。

人もなき国にもあらぬか我妹子と携行而へたづさひゆきて」副ひて居らむ（巻四・七  
二八・大伴家持）

……わたつみの 神の宮の 内の隔の 妙なる殿に 携へたづさはり」 二人入り居  
て 老いもせず 死にもせずして 永き世に ありけるものを……（巻九・一七四〇・  
高橋虫麻呂）

黄葉の過ぎにし子らと携へたづさはり」遊びし磯を見れば悲しも（巻九・一七九六）  
人言は夏野の草の繁くとも妹と我とし携宿者へたづさはりねば」（巻十・一九八三）

あぢさはふ目は飽かざらね携へたづさはり」言問はなくも苦しかりけり（巻十二・二  
九三四）

……思ふどち 馬うち群れて 多豆佐波理へたづさはり」 出で立ち見れば……（巻

十七・三九九三・大伴池主)

……橋だにも 渡してあらば その上ゆも い行き渡らし 多豆佐波利(へたづさはり)  
うながけり居て 思ほしき 言も語らひ 慰むる 心はあらむを……(卷十八・四一  
二五・大伴家持)

……若草の 妻も子どもも をちこちに さはに囲み居 春鳥の 声のさまよひ 白  
栲の 袖泣き濡らし 多豆佐波里(へたづさはり) 別れかてにと 引き留め 慕ひし  
ものを……(卷二十・四四〇八・大伴家持)

一九八三番歌が詠っているとおり、手を「携」えることは睦言を交わし、愛を確かめ合  
い、そのまま共寝にもつながる、男女間の親密なボディ・コミュニケーションでもあった。  
『日本霊異記』下巻第十八縁の受容者は、仏典の知識あるいは当時の教養人の常識をもつ  
て、「携手」の一語から経師と女とが合意のうえで性交に及び共に罰を受けて死んでいった  
ことを理解したに違いない。

一一

ところで、『日本霊異記』にて注目されるのが、『日本霊異記』中に登場する母親の描写  
である。『日本霊異記』中で、「母」を話題にする作品は、次の通りである。

【慈母】

中巻第三縁「悪逆の子、妻を愛しびて母を殺さむと謀り、現報に悪死を被りし縁」

慈母、髪を持ちて家に帰り、子の為に法事を儲け、其の髪を管に入れ、仏の像のみ前  
に置き、謹みて諷誦を請けまつりき。母の慈しびは深し。深きが故に、悪逆の子にす  
ら哀愍の心を垂れて、其れが為に善を修しき。誠に知る、不孝の罪報は甚だ近し。悪  
逆の罪は、彼の報無きには非ずといふことを。

下巻第十六縁「女人、濫しく嫁ぎて、子を乳に飢ゑしめしが故に、現報を得し縁」

爰に諸の子、悲しびて言はく「我、怨に思はず。何ぞ慈母の君、是の苦の罪を受けた  
まふ」といふ。仏を造り経を写して、母の罪を贖ふ。

【長母】

中巻第二十縁「悪しき夢に依り、誠の心を至して経を誦せしめ、奇しき表を示して、命を  
まつたくすることを得し縁」

大和の国添の上の郡山村の里に、一の長母有りき。

【母公】

下巻第十六縁「女人、濫しく嫁ぎて、子を乳に飢ゑしめしが故に、現報を得し縁」

姉を問ふ時に、答ふらく「実に語るが如し。我等が母公、ははのむね面姿姝妙しくして、男に愛欲せられ、濫しく嫁ぎ、乳を惜しみて、子に乳を賜らざりき」といふ。

また、「慈母」「長母」「母公」のような尊称で呼ばれずとも、子の守護者としての「母」の姿を明確に表現する中巻第二十縁「悪しき夢に依り、誠の心を至して経を誦せしめ、奇しき表を示して、命をまつたくすることを得し縁」などは、子の守護者としての「母」の像を明確に表現している。

一方、母の無限の恩を裏切り子が不孝を為した結果、悪報を受けて無残な死を遂げる説話は、上巻第二十三縁「凶しき人、嬭房の母を敬養せずして、現に悪死の報を得し縁」、上巻第二十四縁「凶しき女、生める母に孝養せずして、現に悪死の報を得し縁」、そして中巻第三縁「悪逆の子、妻を愛しびて母を殺さむと謀り、現報に悪死を被りし縁」の三縁が挙げられる。上巻第二十三縁では、主人公である瞻保は知識人でありながら母親に貸した稲を横暴に請求し酷く苦しめた結果、悪報によって財産を失い、自身は野垂れ死にを遂げたという内容であるが、母親が親不孝息子に対して絶縁を宣言するくだりは有名である。

母、其の嬭房を出して悲しび泣きて曰はく「吾が汝を育てしに、日夜に憩ふこと无かりき。他の子の恩に報ゆるを覩て、吾が子の斯の如きを待みて、反りて迫め辱めらる。願ひし心は違ひ謬てり。汝は已に負へる稲を徴りたり。吾も亦乳の直を徴らむ。母と子の道、今日に絶えぬ。天知る、地知る。悲しきかな、痛きかな」といふ。

ここでの母の言葉はほとんど「呪詛」に近い。

『日本霊異記』における母親の重要性については、すでに複数の研究で触れられているところである。勝浦令子氏（注二）は日本歴史学と女性学の見地から、

女性の問題に関して女性忌避と母性崇拜という二面性を持っていた仏教が、日本で受容されていく時、古代においてはまず母性崇拜の面が日本の基層宗教の持っていた地母神的な母性崇拜と結び付いていき、仏教が受容されていくうえでの一助となった。

また、古代の家族のあり方や孝の思想とのかかわりもあって、母のために孝養をつくすことが重んじられていたが、これと仏教が結び付いて民間にも浸透していった。

とした上で、僧による「母の理想化」が仏教の女性忌避の裏面として母性崇拜が強調され

ていくという性格を持つようになり、

いわば母性の評価は時代の推移するに従い、その時代の一般的な女性の評価が低下していくのとは逆に高まっていき、より積極的に強調されていったと考えられる。

と説く。また、三浦佑之氏は、『日本靈異記』全般にわたり父親の影が薄いことを指摘した上で、

『古事記』や『万葉集』など、靈異記以前の神話や伝承には親子関係における母の優位性が濃厚に存在するのは明らかである。そして、父系的な論理が律令制度や儒教・仏教などの考え方によって急速に広がったものであるということは確認できるはずである。(注三)

と、『日本靈異記』という文学作品に、古来よりの母系制から律令制・儒教・仏教などの輸入により広まった父系性へと家族観が変化していった過渡を読み取っている。

山口敦史氏は、『大般涅槃経』の思想として、本質的に「悪」であり「淫欲」盛んである「女人」と、あくまで「子」との対関係において描かれる「母」とが分けられているとした上で、次のように述べている。

そもそも漢訳仏典には、女人の本性が〈悪〉で〈姪〉に満ちているという思想が随所に見られる。その一方で〈母〉は、〈子〉と関連して表現されていて、多くは、慈愛に満ちた善なるものという見方である。もちろん『仏説孟蘭盆経』のように罪を犯す〈母〉の像(「汝母罪根深結」大正蔵十六、七七九b)も存在するが、〈母〉は〈子〉の供養によって救済される。そして末尾は、「以報父母長養慈愛之恩」(七七九c)とあるように、子供は「父母」の「恩」に感謝するように諭される。母を孝養することが仏道の道にかなうことは、自明のことになっている。(注四)

いかにも、『日本靈異記』に登場する母親像は、その多くが「慈母」像を抱えており、また「慈母の君」とも呼ばれる。仏典における慈愛あふれる「母親」像は、大陸の律令制度を基として急速に中央集権化を進める日本国の「母親」像とも違和感なく合致した。

しかし、男との交わりで子を産むという女性性が最大限に発揮されている存在こそ「母」であるともいえる。『日本靈異記』における「母」は、果たして性的ステイグマに覆われた女性性と完全に分かれていたのであろうか。

『日本靈異記』中卷第四十一縁「女人、大きな蛇に婚せられ、薬の力に頼りて、命を全くすることを得し縁」は、河内国更荒の郡馬甘の里の女が二度にわたり蛇に犯され、一度目は薬師の治療の甲斐あつて一命をとりとめるが、三年後に起きた二度目の交接で死に至るといふ内容の説話である。この説話の内容については、女の死を語った後、次のように続く。

愛心深く入りて、死に別るる時に、夫妻と父母・子に恋ひて、是の言を作す。「我死にて復の世に必ず復相はむ」といふ。其れ神識は、業の因縁に従ふ。或いは蛇・馬・牛・犬・鳥等に生れ、先の悪契に由りて、蛇と為りて愛婚くまがひし、或いは怪しき畜生と為る。愛欲一つに非ず。

「愛心深く入りて」以降は狩谷椽齋が「恐<sup>ハ</sup>有<sup>シ</sup>ニ脱誤<sup>ニ</sup>」と指摘していることからもうかがえるとおり難解な個所であるが、ここでは二度犯された女が蛇に対し深い愛心を抱いたと解す。

そもそも「愛心」という言葉は、石田瑞麿『例文仏教語大辞典』では、「①人や物をいづくしみ愛する心。②愛欲にとらわれる心。愛欲の心」という意味であり、宇井伯壽監修『仏教辞典』によると、「愛は貪愛・親愛、欲は貪欲・樂欲。深く妻子などを愛する情。この愛欲が心の明を覆ひて、生死の中に苦悩せしむるを喩へて、愛河・愛海・愛毒・愛流などいふ」と定義されている。そのような「愛心」にとらわれ、「我れ死にて復の世に必ず復相はむ」という因業深い言葉を残して死んだ女の言葉を受け、ここからは畜生と交わり畜生として生を受ける悪業について語られ始め、ふたつの法話を経典から引用することで論理を強化せんと警戒は図っている。その第一は、次のような内容である。

経に説きたまへるが如し。「昔、仏と阿難と、墓の辺よりして過ぎしに、夫と妻と二人、共に飲食を備けて、墓を祠りて慕ひ哭く。夫は母に恋ひて啼き、妻は姨を詠ひて泣く。仏、妻の哭くを聞き、音を出して嘆きたまふ。阿難白して言はく『何の因縁を以てか、如来嘆きたまふ』とまうす。仏、阿難に告りたまはく『是の女、先の世に一の男子を産む。深く愛心を結び、口に其の子の聞をを嘆ふ。母、三年を経て、儻倏に病を得て、命終の時に臨みて、子を撫で聞をを嘆ひて、斯く言ひき。『我、生々世々、常に生れて相はむ』といひき。隣の家の人に生れ、終に子の妻と成り、自が夫の骨を祠りて、今慕ひ哭く。本末の事を知るが故に、我哭くらくのみ』とのたまへり」と者へるは、其れ斯れを謂ふなり。

引用された経典名は不明であるが、ここで語られる内容は、息子を溺愛していた母親が、

今際のきわに陰茎を吸いつつ、この先輪廻し転生する全ての世で息子と「相はむ」、すなわち夫婦として結ばれよう、と言挙げし、果たして死後ほどなく隣家の娘に転生して息子の妻となる、というものである。幼い我が子を愛するあまりその陰茎を吸うという衝動的な内容は、息子に対する母の愛が慈母の愛だけではなく、きわめて性的な「愛欲」の愛につながりかねないことを示している。また、この法話に因縁の夫婦が先祖の墓を祀り、妻Ⅱ前世での息子の母が、現世において夫（前世での息子）と共に、前世の自分すなわち現世の自分にとっては「姨」と、前世の夫とを「現世の夫の両親」として祀り嘆くというシークエンスを配していることには、まさしく母親が子供を愛し養う「慈母」としてだけでなく、女性性を備えた「母」であることを示すことにもほかならない。

この内容と良く似た物語が、仁賢紀六年是秋条に収録されている。

是の秋に、日鷹吉士、使に遣されし後に、女人有りて、難波の御津に居りて、哭きて曰く、「母にも兄、吾にも兄。弱草の、吾が夫怜矣」といふ。〈於母亦兄、於吾亦兄と言ふは、此には、於慕尼慕是、阿例尼慕是と云ふ。吾夫何怜矣と言ふは、此には阿我圖摩播耶と云ふ。弱草と言ふは、古者に弱草を以ちて夫婦に喩ふるを謂ふ。故、弱草を以ちて夫とす。〉哭声甚哀しくして、人をして腸を断たしむ。菱城邑の人鹿父、〈鹿父は、人名なり。俗、父を呼びて柯曾とす。〉聞きて前に向ひて曰く、「何ぞ哭くことの哀しく甚しきこと、此の若きや」女人答へて曰く、「秋葱の転双〈双は重なり。〉納、思惟ふべし」といふ。鹿父の曰く、「諾なり」といふ。即ち言ふ所を知れり。同伴者有り、其の意を悟らずして、問ひて曰く、「何を以ちてか知れる」といふ。答へて曰く、「難波玉作部鯽魚女、〈鯽魚女と言ふは、此には浮難謎と云ふ。〉韓白水郎嘆に嫁ぎて、〈韓白水郎嘆と言ふは、此には柯羅摩能波陀該と云ふ。嘆は、麦耕る田なり。〉哭女を生み、哭女〈哭女と言ふは、此には儼俱謎と云ふ。〉住道の人山寸に嫁ぎて、飽田女を生む。韓白水郎嘆と其の女哭女と、曾て既に俱に死る。住道の人山寸、上に玉作部鯽魚女を奸して、匏寸を生み、匏寸、飽田女を娶る。是に匏寸、日鷹吉士に従ひて、高麗に発向ふ。是に由りて、其の妻飽田女、徘徊顧恋し、失緒傷心し、哭声尤く切にして、人をして腸断せしむ」といふ。〈玉作部鯽魚女と韓白水郎嘆と夫婦と為り、哭女を生む。住道の人山寸、哭女を娶りて飽田女を生む。山寸の妻が父韓白水郎嘆と其の子哭女と、曾て既に俱に死る。住道の人山寸、上に妻の母玉作部鯽魚女を奸して匏寸を生む。匏寸、飽田女を娶る。或本に云はく、玉作部鯽魚女、前夫韓白水郎嘆に共ひて哭女を生む。更、後夫住道の人山寸に共ひ



て匱寸を生む。則ち哭女と匱寸と異父兄弟の故に、哭女の女飽田女、匱寸を呼びて、「母にも兄」と曰へるなり。哭女、山寸に嫁ぎて飽田女を生む。山寸、又鯉魚に淫けて匱寸を生む。則ち飽田女と匱寸と、異母兄弟の故に、飽田女、夫匱寸を呼びて、「吾にも兄」と曰へるなり。古者に、兄弟長幼を言はず、女は男を以て兄と称ひ、男は女を以ちて妹と称ふ。故、「母にも兄」と云へらくのみといふ。)

近親婚が身近でありかつ律令制導入以前は結婚・離婚のルールもゆるやかであった古において、異母兄弟・異父兄弟やその間での結婚は稀ではなかったが、この飽田女のような例にはやはり異常性を感じたからこそ、このような説話を導入したのであろう。国つ罪として、「己が母犯せる罪」「己が子犯せる罪」と、親子相姦の罪と並べて、「母と子と犯せる罪」「子と母と犯せる罪」とが禁忌とされるのは、世代の序列を乱すから、とは以前から説かれていたことである。そして仏教が輸入されたのちの、仏教説話集としての『日本霊異記』は、古代的価値観のみならず、「愛欲」に屈し乱れた家族関係の只中に置かれてしまった女の悪報譚を、邪姪を忌む仏教的価値観をもって、意識的に取り入れ、中巻第四十一縁の総括としているのである。

実際、仏典においても、「母」という存在は、決して「愛欲」とは無縁な存在とはいえない。『四分律』巻六に現れる蓮華色比丘尼は、最初の夫が母と通じ、次の夫が娘と通じるといふ業の深い人生を送った末に出家する女性、として描かれている。(注五) 蓮華色比丘尼の物語は、六月晦大祓の挙げる国津罪のひとつ、

己母犯罪・己子犯罪・母与子犯罪・子与母犯罪

と共通するものがある。先に挙げた仁賢紀に収録された物語と同様、儒教や仏教が輸入される以前からも、家族の関係を毀すような結婚は日本では禁忌とされてきた。決して、他人事ではなかったのである。

#### 四

高野正美氏は、『日本霊異記』における「愛欲」の問題について、次のように述べておられる。

愛欲の問題は人間として避けることのできないものであるだけに、それを否定する立場からすれば深刻であった。それだけに心胆を寒からしめるような世界を設定しなければならなかったのだが、逆にそうであることによって倫理観などではどうい

えることのできない、底知れぬ愛欲の世界を描き出している。これは愛欲の否定を通して不可解な愛欲の深部が照らし出されたといってもよい。愛欲もここまでくると単なる異様を通り越して、ある種の凄さがあるといえるが、これほどの異常な世界は、転生という設定なしにはとうてい不可能であつたらう。仏教的時間意識に支えられて構成された凄絶な世界である。(注六)

景戒は、仏道修行者の「愛欲」を必ずしも一方的に断罪していたとは限らず、また不信心な夫の邪姪ゆえに汚された女性に悪報を下さないなど、「邪姪」の定義をしっかりと持った上で『日本霊異記』を編纂した。しかしその中には、彼が「愛欲」を覚えさせる存在としての女性像も含まれているといつてよい。その罪は、女が母親に徹底した場合ですらも免れ得なかつた。『日本霊異記』における母親像の深奥には、従来指摘されている以上に深く暗いものがあるといえよう。また、関口一十三氏は、『日本霊異記』に女性の出家譚が少くないことに触れ、当時の既婚女性の出家が現実的に難しかったことが影響していると主張している。(注七)『日本霊異記』が女性の受容者に対して出家ではなく、現実的に彼女らを取り巻く愛欲や邪姪といった問題を在家信者としてどのように克服するかについて描く説話が多く見られるのにも、そのような背景が作用していると考えられる。

尼僧・優婆夷・人妻・母親・乙女。景戒が女性を主人公とする仏教説話を——その信仰の尊さをも、愛欲や邪姪をも描いた背景には、女性の受容者に対する教訓の心があつたこととは疑えない。愛欲に惑わされる母親像も、母親とはいえ愛欲からは逃れがたい現実から目を背けることなく、その上で女性の受容者に対しての警告を発したといえよう。

(注一) 兼岡理恵「邪姪の経師——下十八縁」(『国文学解釈と観賞』六十九・十二〔平成十六年十二月〕所収)

(注二) 勝浦令子「古代における母性と仏教」(『季刊日本思想史』二十一〔昭和五十九年〕所収)

(注三) 三浦佑之『日本霊異記の世界』(角川選書・平成二十二年)

(注四) 山口敦史『日本霊異記』の〈女性〉観」(『日本文学』五十二・一〔平成十五年一月〕所収)

(注五) 『四分律』卷六

「爾時佛在羅閱城迦蘭陀竹園中。時有女人名蓮華色。其父母嫁與鬱禪國人。後遂懷妊彼

欲產還父母家。產一女顏貌端正。彼蓮華色與其女共在屋內。時蓮華色夫與蓮華色母私通。時蓮華色有婢見之便語蓮華色。蓮華色聞已內自思惟。咄云何女與母同一夫何用女人身爲。即捨抱上女著屋內而去。往至波羅捺城住城外立。身蒙塵土塗跣足破。時城中有長者其婦命終。乘車將從出波羅捺城至園遊看。見此蓮華色在門外立。顏貌端正而身蒙塵土。塗跣足破。便繫意在彼。即至女前問言。汝屬誰。蓮華色報言。我無所屬。長者復問。若無所屬能爲我作婦不。答言可爾。即呼上車同載而歸爲婦。後於異時蓮華色夫大集財寶。從波羅捺往至鬱禪國治生。時值彼國童女節會戲笑之日。蓮華色所生女著好服飾亦在其中。此女端正長者見之即繫念在心。便問傍人。此是誰女。報言。此某甲女。復問住何處。答言在某處。復問在何街巷。答言在某街巷。長者復問。其家門戶何向。答向某處。即往其家問其父言。此是汝女耶。答曰。是我女。復問能嫁與我不。報曰可爾。長者問索幾許物耶。其父報言。與我百千兩金即便與之。其父便莊嚴其女。從鬱禪國還至波羅捺。時蓮華色遙見。便作所生女想視之。此女見蓮華色亦作其母意視之。遂久狎習。蓮華色與女梳頭。問言。汝是何國人誰家女耶。答言。我是鬱禪國人。復問家在何處在何里巷門爲那向父爲是誰。其女報言。我家在某處里巷某處門向某處父名某甲。復問。汝母何姓。女報言。我不識母。但聞人言。母名蓮華色。少捨我去。時蓮華色心自念言。此即是我女。便自怨責。咄何用女人身爲。云何今日母子復共一夫。即捨彼家而去。往至羅閱城迦蘭陀竹園。爾時世尊。與無數大衆圍遶說法。遙見世尊。顏貌端正諸根寂定得上調伏如調龍象如水澄清無有塵穢。見已發歡喜心。至世尊所頭面禮足在一面立。時世尊漸爲說微妙法。說施設持戒生天之福。呵欲不淨讚歎出離」

〔注六〕高野正美「靈異記の時間意識」〔『古代文学』十級〔昭和五十八年三月〕所収〕

〔注七〕関口一十三『日本靈異記』における女性の救いの問題——上卷十三縁を中心に——〔『古代文学』五十一〔平成二十四年二月〕所収〕

『日本靈異記』は、男性仏道修行者だけではなく、女性の信仰を描く説話も多い。以下、『日本靈異記』に登場する沙弥尼・優婆夷といった女性仏道修行者の登場する説話を、その内容と共に挙げる。

上巻第三十五縁「知識を結び、四恩の為に絵の仏像を作り、験有りて、奇しき表を示しし縁」…沙弥尼

……「河内の国若江の郡遊宜の村」の、「練行の沙弥尼」。平群の山寺に住み、「知識を率引して」四恩に報いるために仏の絵を描くが、その絵が盗まれる。尼は放生を思い立ち市へ生き物を求めにゆき、そこで盗人が篋に入れて持つ絵が生き物の鳴き声を立てるといふ不思議が起こり、再び絵を取り返す。

「尼等、歡びて放生し修福し、遂に本の寺に安きまつる。道俗帰敬しまつりき。斯れ乃ち奇しく異しき事なり」

中巻第二縁「烏の邪淫を見て、世を厭ひ、善を修せし縁」…大領の妻の出家

……雌鳥の「邪淫」に無常を感じて出家した和泉国泉郡大領「血沼の県主倭麻呂」の妻。夫の大領はつがいの雌鳥が夫と子を捨てて他の鳥と駆け落ちし、雄鳥が雛を抱いたまま飢え死にするという「烏の邪淫を視て、世を厭ひ家を出で、妻子を離れ、官位を捨て、行基大徳に随ひて、善を修し道を求む。名をば信嚴と曰へり」。妻は夫に捨てられても、「終に他心無く、心に慎みありて貞潔」を保つ。息子までも病で失い、「死にし子に恋ひ、同じく共に家を出で、善法を修め習ひき」。

中巻第八縁「蟹と蝦との命を贖ひて放生し、現報を得し縁」…尼の娘で行基に「供侍へ」、後に五戒を受ける置染の臣鯛女

……主人公「置染の臣鯛女」の母は、「奈良の京の富の尼寺の上座の尼」である「法蓮」。鯛女自身も「道心純に熟らかにして、初淫犯さず」。毎日常菜を摘み、行基に仕えていた。蝦

を救うために蛇との婚姻を約し、危機に陥り行基に救いを求めたところ、「汝、免れること得じ。唯し堅く戒を受けよ」と言われ、三帰五戒を受ける。その直後蟹を謎の老人（「聖の化」）から蟹を買い取り、行基に「咒願」してもらい放生。結果、蟹の報恩により蛇は倒され、鯛女は救われる。

「乃ち知る、贖ひ放てる蟹の、恩を報ずるなりけり。并せて戒を受くる力なりといふことを」

中巻第十一縁「僧を罵ると邪淫することにより、悪しき病を得て死にし縁」…一日一夜の八齋戒を守り、尼たちの発願した悔過に参加する人妻、上毛野の公大椅の女

…「凶しき人」である主人公「上田の三郎」の妻は、「紀伊の国伊刀の郡桑原の狭屋寺の尼等」が発願し薬師寺僧題恵禪師を迎えて行った十一面観音悔過に参加。激怒した夫は題恵禪師を「汝、吾が妻に婚す」と罵ったうえ妻を無理に連れ帰り犯すが、たちまち「闇に蟻著きて噛み、痛み死にき」。

「刑を加へずと雖も、悪心を発し、濫しく罵りて恥づかしめ、邪淫を恐れぬが故に、現報を得たり」

中巻第十二縁「蟹と蝦との命を贖ひて放生し、現報に蟹に助けられし縁」…因果応報の理を知り、五戒十善を受持する慈しみ深い女性

…主人公の女性は「天年慈しびの心蹟くして、因果を信く。五戒十善を受持し、生ける物を殺さず」。子供たちに食べられそうになっていた蟹を救い、義禪師に「咒願」してもらい放生。その後、蝦を救うために「汝を神として祀らむ」などと説得を試みた末、蛇の妻になる約束をする。両親の嘆きを受けて行基に救いを求める。行基曰く、「嗚呼、量り難き語なり。唯能く三宝を信けむのみ」。教えを受けて帰宅した女性は約束の当日、「屋を閉ぢ身を堅め、種々に願を発して三宝を信く」。結局蟹の恩返しによって救われる。

\*蛇と婚姻を約した女性が救われた理由として「戒を受くる力」をも挙げていた中巻第八縁に対し、中巻第十二縁では「乃ち知る、贖ひ放ちし蟹の恩を報ぜしなりといふことを。悟り无き虫すら、猶し恩を受くれば返りて恩を報ゆ」と、蟹の報恩のみを挙げている。

中巻第十七縁「観音の銅像、鷲の形に反りて、奇しき表を示しし縁」…尼

…聖徳太子発願の、「大倭の国平群の郡嶋やまとの村岡本の尼寺」の観音像十二体のうち半分

が盗まれ水中に投ぜられるも、「観音の変化」である鷺がその場所を知らせる。「尼等聞きて来てり見れば、実に其の像なり。塗れる金あはけ落つ。尼衆彼の像を衛み繞りて、悲しび哭きて云はく「我、尊像を失ひ、日に夜に恋ひ奉りしに、今邂逅に逢ひまつる。我が諸大師、何の罪過有りてか、斯の賊難を蒙りたまふ」といふ。然して、み衆を蔽り、像を安きて、寺に請け奉る」

中巻第十九縁「心経を憶持する女、現に閻羅王の闕に至り、奇しき表を示しし縁」…利刈の優婆夷

…主人公「利刈の優婆夷」は「天年澄情にして、三宝を信敬しまつり、常に心経を誦持し、以て業行と為しき」。『般若心経』を誦むその声は「甚だ微妙にして、諸の道俗の為に愛樂」された。ついには評判を耳にした閻羅王が優婆夷を呼び寄せて唱えさせ、「随喜」して優婆夷を礼拝するに至る。優婆夷は現世に帰った後、かつて書写した『梵網経』二巻と『般若心経』を取り戻す。

「若し見に人有りて善を修行せむには、名、天人に見れ、悪を修行せむには、名、地獄に見れむ」

中巻第二十三縁「弥勒菩薩の銅像、盗人に捕られて、霊しき表を示し、盗人を顕しし縁」…尼(寺)

…「諾楽の京の葛木の尼寺」付近の蓼原で、盗人に石をもって毀される弥勒菩薩が「痛きかな、痛きかな」と泣き叫ぶ。その弥勒菩薩は「葛木の尼寺の銅像」で、寺に戻される。

下巻第十九縁「産める肉団の作れる女子、善を修し人を化しし縁」…異形の尼「舍利菩薩」…母の産んだ肉団から誕生した、「無くして嫁ぐこと無し。唯し尿を出す寶のみ有り」という異形の女子、七歳以前に法華・八十花嚴を転読する聡明ぶりを發揮し、後に出家。猴聖と嘲られ迫害されながらも、すぐれた智識と深い信仰心をもって信仰を貫き、ついには「聖の化」であることが知られ僧・俗人みな彼女に帰依する。

下巻第二十縁「法花経を写し奉る女人の過失を誹りて、現に口喞斜みし縁」…法花経を写経する女人

…法花経を写経する忌部の首「多夜須子」。その過失をあげつらい誹った男は「口喞斜み、

面後に戻りて、終に直らざりき」。

「法花経に云はく「此の経を受持する者を諤らば、諸根闇鈍に、矧陋・犖蹙となり、盲聾・背僵にならむ」とのたまへり。又云はく「是の経を受持する者を見て、其の過悪を出さば、若しは実、若しは実ならぬも、此の人は現世に白癩の病を得む」と者へるは、其れ斯れを謂ふなり。当に慎みて信心すべし。彼の徳を讃むべし。其の欠を諤らざれ。大きな災を蒙らむが故なり」

下巻第三十四縁「怨病忽ちに身に嬰り、因りて戒を受け善を行ひて、現に病を愈すこと得し縁」…業病を治すため、剃髪・受戒し袈裟を着て長年修行に励む「巨勢の皆女」。

…：頸に巨大な腫瘍ができるという難病を患う「巨勢の皆女」、「宿業の招く所ならむ。但に現報のみには非じ。罪を滅し、病を差さむには、善を行はむには如かじ」と決心し、「髪を剃り、戒を受け、袈裟を着て、其の里の大谷堂に住む」。男性の行者「忠仙」の助力も得て、二十八年後に平復。

「実に知る、大乘の神咒の奇異しき力と、病人・行者の功を積める解くとなることを」

下巻第十八縁「法花経を写し奉る経師、邪淫を為して、現に悪死の報を得し縁」…写経を手伝う女衆

…：「丹治比の経師」が請われて法花経の写経をしていたある日、墨に加える水を汲む手伝いをしていた女衆のひとりと交わる。「闇の闇に入るに随ひて、手を携へて俱に死ぬ。唯女は口より漚を嘔齧み出して死にき」

「愛欲の火は身心を焦すと雖も、淫れの心に由りて、穢き行を為さざれ。愚人の貪る所は、蛾の火に投るが如し。所以に律に云はく「弱脊自ら面門に淫す」とのたまへり。復涅槃経に云はく「五欲の法を知らば、歡樂有ること無し。暫くも停まること得じ。犬の枯れたる骨を齧るに、飽厭く期無きが如し」と者へるは、其れ斯れを謂ふなり」

『日本霊異記』下巻第三十八縁「災と善の表相先づ現れて、後に其の災と善との答を被りし縁」

又、同じ大后の坐しまししに、天の下の国を挙りて歌咏ひて言はく、

法師等を 裙著たりと な悔りそ 之が中に 要帯に薦槌懸れるぞ 弥発つ時々 畏  
き卿や

又、咏ひて言はく、

我が黒みそひ 股に宿給へ 人と成るまで

是くの如くに歌咏ふ。

帝姫阿倍の天皇の御世の天平神護元年歳の乙巳に次れる年の始に、弓削の氏の僧道鏡法師、皇后と同じ枕に交通し、天の下の政を相撰りて、天の下を治む。彼の咏歌は、是れ道鏡法師が皇后と同じ枕に交通し、天の下の政を撰りし表答なり。

又、同じ大后の時に、咏ひて言はく、

正に木の本を相れば 大徳食し肥れてぞ 立ち来る

是くの如くに咏ひ言ふ。是れ当に知れ、同じ時に道鏡法師を以て法皇とし、鴨の氏の僧韻興法師を以て法臣参議として、天の下の政を撰りし表答なることを。

〔行基の法会に参加する女性〕

中巻第二十九縁「天眼を放ち、女人の頭に猪の油を塗れるを視て、呵嘖せし縁」…行基の説法を聴く女人

…元興寺の法会で行基が七日間にわたる説法を行なった際、行基は聴衆の中にいた女性を「彼の頭に血を蒙かぶれる女をみな」と責めて追い出す。彼女は頭に猪の油を塗っていた。

中巻第三十縁「行基大徳、子を携ふる女人の過去の怨を視て、淵に投げしめ、異しき表を示しし縁」…行基の説法を聴く女人

…行基が難波の江を開墾して造った港で説法を行なった際、「道俗貴賤」集った聴衆の中に河内の国若江の郡川派の里出身の子連れの女性。十余歳になっても足が立たず泣きわめく子供を行基は淵に捨てるよう女性に命じ、初めは拒んだ女性も再度の命令に子を淵に投ずる。子は前世において、女性に物を貸したまま返してもらえずに死に、前世の負債を子となって取り立てていたことが判明。

〔女性が性的欲望の主体となった邪淫を描く説話〕

下巻第十六縁「女人、濫しく嫁ぎて、子を乳に飢ゑしめしが故に、現報を得し縁」

…横江の臣成刀自女は「天骨淫洗」、複数の男に「濫しく嫁」いで子供たちを乳に飢えしめ、若くして死んだ後は「乳の脹るる病」に苦しむ悪報を受ける（「我、齡丁なりし時に、濫しく嫁ぎ、邪淫にして、幼稚き子を棄てて、壮夫と俱に寐ぬ」。寂林法師を通して事態



を知った子供たちが仏を造り写経して母を供養することによって救われる。

「誠に知る、母の両つの甘き乳、寔に恩は深しと雖も、惜しみて哺育はくくまずは、返りて殃罪つみと成らむといふことを。豈飲ましめざらめや」

この中で、はっきり「尼」という表記が登場するのは中巻第十一縁「僧を罵ると邪淫することにより、悪しき病を得て死にし縁」・中巻第十七縁「観音の銅像、鷲の形に反りて、奇しき表を示しし縁」・下巻第十九縁「産生める肉団の作れる女子、善を修し人を化しし縁」に限られている。中巻第二十三縁「弥勒菩薩の銅像、盗人に捕られて、靈しき表を示し、盗人を顕しし縁」は、「尼」自体は登場しないものの、「尼寺」が登場する。中巻第十七縁と同第二十三縁は、共に尼寺から盗まれた仏像が奇蹟的な「表しほ」を発してその所在を知らせるという内容である。中巻第十一縁の「紀伊の国伊刀の郡桑原の狭屋寺の尼等」は説話の中心人物ではないが、彼女たちが発願し薬師寺僧題恵禪師を迎えて行った十一面観音悔過がまさに説話の舞台となる。

中巻第二縁「烏の邪淫を見て、世を厭ひ、善を修せし縁」では「尼」という表記は出てこないが、郡の大領の妻が子供の死をきっかけに「出家」すると記されている。この「出家」は、「同じく共に家を出で」、すなわち先に仏門に入った夫と「同じく」と呼べるものであったことがうかがわれる。彼女の夫、郡の大領すなわち血沼の県主倭麻呂は、つがいの烏のうち雌が他の烏と駆け落ちし、残された雄烏が雛を抱いたまま飢え死にしたありさまを見て、「烏の邪淫をみて、世を厭ひ家を出で、妻子を離れ、官位つかさどを捨て、行基大徳に随ひて、善を修し道を求む」るに至り、「信敵」という戒名までも得る。戒名は本来、はじめて十戒を受ける際に与えられるものであり、俗を離れ行基の仏弟子として修行に励んだ大領と同様にその妻も仏門に入った、と解することができる。

下巻第三十四縁「怨病忽ちに身に嬰り、因りて戒を受け善を行ひて、現に病を愈すこと得し縁」では、業病にとりつかれた女性「巨勢のあざめ皆女」が、自分の病を現報だけではなく積もり積もった宿業によるものと自覚し「罪を滅し、病を差さむには、善を行はむには如かじ」と決意、剃髪・受戒し袈裟を着て地元の大谷堂にてひたすら仏道修行に励み、途中男性の行者忠仙の助力——皆女あざめを看病して咒護し、読経の願を立てる——をも得て、二十八年後にしてついに病が本復するという内容である。彼女もまた、俗を捨て仏門に入った女性である。

正式な具足戒を受けておらずいわば比丘尼見習いといってよい立場の「沙弥尼」が登場

するのは上巻第三十五縁「知識を結び、四恩の為に絵の仏像を作り、驗有りて、奇しき表を示しし縁」である。「練行」すなわち長年修行を重ねてきた沙弥尼が「知識を率引して」すなわち信者の講を結成、四恩——父母・国王・衆生・三宝——に報いるため仏画を描き供養するが、寺に安置していた画が盗まれてしまう。しかし、放生のために出かけた市で、盗人が篋あまはこに隠し持っていた仏画が生き物の声を立てたことがきっかけで、沙弥尼は再び画を取り戻すことができた——という靈驗譚であるが、ここでは沙弥尼は、民間の信者を誘い率いて講を結成し、仏画制作や放生などを実行する、民間仏教の担い手としての姿が描かれている。

彼女ら「尼」や「沙弥尼」、「出家」した女性たち以上に『日本靈異記』に多くみられるのが、在俗のまま仏門に心を寄せる女性たちである。在俗の女性仏道修行者を指す「優婆夷」とはつきり呼ばれているのは中巻第十九縁「心経を憶持する女、現に閻羅王の闕に至り、奇しき表を示しし縁」の主人公「利刈とかりの優婆夷」のみであるが、「優婆夷」と表記されずとも戒律を受け在俗のまま仏道に帰依した女性、写経をする女性、さらには写経の手伝いをする女衆なども登場する。

また、中巻第二十九縁「天眼を放ち、女人の頭に猪の油を塗れるを視て、呵嘖せし縁」・同第三十縁「行基大徳、子を携ふる女人の過去の怨を視て、淵に投げしめ、異しき表を示しし縁」では、行基の法会を聴講する女性が中心になる。これらも含めると仏教を信仰する在俗の女性像をとらえた説話は、『日本靈異記』においては決して少なくないことがうかがわれる。

吉田一彦氏は、下巻第十六縁「女人、濫しく嫁ぎて、子を乳に飢ゑしめしが故に、現報を得し縁」や下巻第二十六縁「非理を強ひて、債もののかひを徴り、多あまたの倍ましを取りて、現に悪死の報を得し縁」など、『日本靈異記』には女性を対象とした訓話としての性格の強い説話が収録されていることを指摘している。(注一) また、霧林宏道氏は、行基が実際に女性の教化にも力を注いだ事跡を確認したうえで、『日本靈異記』における行基説話——中巻第二縁・同第八縁・同第十二縁・同第二十九縁・同第三十縁——は、いずれも在家女性を教化するための説話であったとする。いずれも説得力のある指摘である。(注二) 行基説話や女性の悪報譚に限らず、『日本靈異記』に登場する在俗女性仏道修行者の信仰と靈驗譚は女性を対象とした信仰のあり方を示す訓話としての側面もありえたのではないか、とも考えられる。

これらの説話に登場する女性仏道修行者の造形について特に特徴的な点として挙げられるのは、女性仏道修行者を主体とした性的欲望に関する説話が登場しない、ということである。

ある。

『日本靈異記』には、五戒に「不邪淫戒」が含まれていることを踏まえ、戒律を破り邪淫に走った仏道修行者が悪報を受ける説話、あるいは仏道を信仰する女性を犯した男が悪報を受ける内容の説話が登場する。前者の例としては写経の期間中に手伝いの女と堂内で交わった経師が共に無慚な死を遂げる下巻第十八縁「法花経を写し奉る経師、邪淫を為して、現に悪死の報を得し縁」が、また後者には八斎戒を護り悔過の法会に参加していた妻を無理矢理犯した夫がその場で陽物を蟻に噛まれて死に至る中巻第十一縁「僧を罵ると邪淫するとにより、悪しき病を得て死にし縁」が該当する。中巻第十一縁の場合、不信心な主人公「上田の三郎」の妻は、俗世界に身を置く人妻ながら一日一夜の八斎戒を守り、「狭屋寺の尼等」が発願し題恵禅師を迎えた十一面観音悔過に参加している。夫はこれに激怒し、禅師を「汝、吾が妻に婚す」と罵ると妻を無理矢理に連れ帰り犯すが、はたして陽物に蟻が噛みつき「痛み死に」するという悪報がたちどころにくだる。この説話の末尾では、「刑を加へずと雖も、悪心を発し、濫しく罵りて恥づかしめ、邪淫を恐りぬが故に、現報を得たり」と、僧を罵倒する罪だけでなく、妻とはいえ戒律を守り悔過に参加していた女性を無理に犯した罪を「邪淫」として断罪し、現報がくだる当然の理由としている。

一方下巻第十八縁は、身を清く保つべき経師が写経期間中に、清浄たるべき写経所で、女衆と交わった「邪淫」ゆえに、男女共に「悪死」を遂げる内容である。この説話は、「愛欲の火は身心を焦すと雖も、淫れの心に由りて、穢き行を為さざれ」と邪淫を戒める言葉で締められ、さらに律の「弱脊自ら面門に淫す」そして涅槃経の「五欲の法を知らば、歡樂有ること無し。暫くも停まること得じ。犬の枯れたる骨を齧るに、飽厭く期無きが如し」という一節を引用し、飽くなき愛欲のおそろしさを示している。

一方、男性仏道修行者の性欲に関する願いが罰せられるどころか、まさにその信仰心の深さによって叶えられるという説話も登場する。上巻第三十一縁「慇に勤めて観音に帰信し、福分を願ひて、現に大福德を得し縁」は、吉野山で仏道修行に励む主人公が「南无、銅銭万貫、白米万石、好き女多、徳施したまへ」と観音菩薩に三年間祈り続けた結果、富や地位、二度の良縁といった福德を見事に得る説話である。何より現世利益の仏である観音菩薩の感応譚としての性格が強いこの説話には、主人公の世俗的な願いを叶える理由となった深い信仰心と観音の威徳を讃える言葉はあれど、仏道修行者である主人公の金銭欲・色欲に対しての非難や戒めはみられず、「好き女多」を望んだ主人公の願いは、上巻第三十一縁では「邪淫」とも呼ばれない。また、中巻第十三縁「愛欲を生じて、吉祥天女の

像に恋ひ、感応して奇しき表を示しし縁」では、吉祥天女の塑像に欲情し「天女の如き容好  
き女を我に賜へ」と祈った優婆塞が夢を通じて吉祥天女と交わり慚愧するという筋書きで  
あり、上巻第三十一縁と共通する「深信ゆえの願いの成就」を描くと共に、優婆塞に自身  
の愛欲の深さを「慚愧」させることによって発心へと導くという教訓譚の側面も持つてい  
る。

下巻第十八縁、そして上巻第三十一縁・中巻第十三縁は、いずれも男性の仏道修行者に  
起こった性的欲望が中心となった、いわば「性」の説話である。それに対して、女性の仏  
道修行者の心中に湧きあがった性的欲望を取り上げた説話は、『日本靈異記』にはみられな  
い。

逆に、男の性的欲望の犠牲となってしまう女性修行者が登場する縁が中巻第十一縁であ  
る。この妻は尼とも優婆夷とも書かれず、八斎戒を守る在俗の女性として描かれている。  
彼女は、まさに邪見な夫の「邪淫」の被害者である。

一方、女性の「邪淫」を直接描く物語としては、下巻第十六縁「女人、をみな みだりがは濫しく嫁ぎて、  
子を乳に飢ゑしめしが故に、現報を得し縁」が挙げられる。この女性、「横江の臣成刀自女」  
は、「邪淫にして幼稚をさなき子を棄て」た結果、死後乳房が腫れて膿むという悪報を受ける。彼  
女は寂林法師の夢を通して自分の悲惨な状況を訴え、救いを求めるが、自分の生前の罪を  
訴える際に彼女は、

我、よわひさかり齡丁なりし時に、みだりがは濫しく嫁ぎ、邪淫にして、おさな幼稚き子を棄てて、をとしこ壯夫と俱に  
寐ぬ。

と述べている。死後悪報に苦しむ彼女を救ったのは、子供たちの供養である。彼女自身は  
尼でも優婆夷でもない、在俗の女性である。

また、男性である経師が「邪淫」の主体となっているはずの下巻第十八縁「法花経を写  
し奉る経師、邪淫を為して、現に悪死の報を得し縁」では、彼に犯された手伝いの女まで  
が「口より漚あわを嚙齧かみ出して死にき」と、無惨な死にざまをさらす悪報を受けている。こ  
の女は、尼とも優婆夷とも表記されない在俗の女性であるが、結縁のために写経に奉仕し  
たという点では仏教と縁のある立場の女性といえる。その過酷ともいえる悪報は、八斎戒  
を守り悔過に参加していながらも不信心な夫のために無理矢理犯された中巻第十一縁の  
「上田の三郎」の妻とは全く違う扱いを受けているのとは対照的である。

『四分律』巻第二十二の「八波羅夷法」には、比丘尼が賊に襲われ犯された際、「初め入  
れ」た時・「入れ已」わった時・「出づる」時のいずれかに「楽」を感じた場合、「波羅夷」

の罪にあたるという。翻るとそれは、「初め入れ」た時・「入れ已」わった時・「出づる」時のいずれにも「楽」を感じなかったならば波羅夷罪にはならないということになる。「八波羅夷法」の波羅夷罪と「楽」との関係を当てはめると、中巻第十一縁の「上田の三郎」の妻が八斎戒中に襲われたものの悪報は被らず、一方下巻第十八縁の「女衆」が悲惨な最期を遂げたのは、全く「楽」を感じずに無理矢理犯されたか、あるいは受け身であってもその交合に「楽」を感じたかの差であるといえよう。山口敦史氏はこの「八波羅夷法」など戒律経典における「淫戒」のありかたが「行為者の心のありかた」によって罪の有無が決まるとした上で、『日本霊異記』の「淫」を扱う説話にもその思想が反映されていると考察され、「例えば、中巻第十三縁は優婆塞の「信心」が「覚知せざ」るもので、「受樂の心」的なものではないと解されたのだろう。一方、下巻第十八縁では経師は「淫れの心」「邪淫」「穢き行」と表現され、受樂の心」と見られたとも言える」と述べておられる。(注三)

敬虔な女性仏道修行者が性的欲望のターゲットとされる説話は複数登場する。中巻第八縁「蟹と蝦かへとの命を贖ひて放生し、現報を得し縁」の主人公「置染の臣鯛女」は、「奈良の京の富の尼寺の上座の尼法邇」の娘で、毎日欠かさず行基大徳に摘んだ菜をささげ仕えている。彼女自身は出家者ではないものの、母親「法邇」は「富の尼寺」すなわち行基の建立したとされる『行基年譜』登美院に属する尼寺の、「上座」であったとされる。「上座」は三綱の一で、他の僧をまとめる立場にある役割にあるが、いわばそのような、行基に仕え尼僧たちを率いる立場の尼として設定されているということであろう。その娘である鯛女自身は男を知らず、清く身を保ち毎日行基に「供侍つかへ奉」っている。鯛女が蝦を救うために大蛇と婚姻の約束をしてしまい、行基に救いを求めたところ、彼は「汝、免るること得じ。唯ただ堅く戒を受けよ」と告げ、彼女は「乃ち全もら三帰五戒を受持」し、さらに蟹を放生することによって、蟹の恩返しという形で大蛇の淫欲から救われる。三帰五戒——仏法僧の三宝に帰依し、五戒を受けることによって、もともと敬虔な気持ちで行基に仕えていた処女の娘は真の在俗女性修行者、「優婆夷」として行基のもとから帰り、それに加えた放生によって救われたといえよう。この説話に関しては、蟹の報恩譚としての特色が注目されがちであるが、説話の末尾では、

乃ち知る、贖ひ放てる蟹の、恩を報ずるなりけり。并せて戒を受くる力なりといふこと<sup>とを</sup>。

とあるように、蛇から救われるために彼女が「三帰五戒」を受けた事実もまた重いといえよう。

この中巻第八縁とほぼ同種の内容である中巻第十二縁「蟹と蝦との命を贖ひて放生し、現報に蟹に助けられし縁」では、主人公の女性は「五戒十善を受持し、生ける物を殺さず」とある。彼女は鯛女のように行基に仕えてはいないが、蛇との婚姻の約束をした後、両親の嘆きを受けて行基に相談する。ここでは行基は「烏呼、量り難き語なり。唯能く三宝を信けむのみ」と答え、女性は「教へを承はりて」帰宅する。当日女性は戸を閉ざし潔斎して、願を發し三宝を深信した結果、蛇と約束する前に放生した蟹の恩返しによって救われる。

いずれも、女性の仏道修行者が愛欲事件の中心となる説話といえないことはないが、これらではあくまで女性は受身であり、いかに蛇の邪淫から逃れるか、そのために三帰五戒の深信がどれほど力を發揮するかを、彼女たちに救いの教えを授ける行基の偉大さをも交えながらアピールすることに重点が置かれている。両話の主人公たる女性たちの処女性、いずれも神婚譚の嫁たる巫女の面影を濃く残していることは古くから指摘されているが、そのような彼女たちを、もはや邪淫の主たる「蛇」から救ったのは放生に対する報恩だけでなく、三宝を深く信じ五戒を守る、「優婆夷」としてのあり方だったと読解できる。「蛇の妻」は三帰五戒に身を慎むことにより、蛇にけがされることなく敬虔な仏道修行者として身を全うすることができたのであろう。

二

ところで、『日本靈異記』には女性差別的な要素がみられないとしばしば言われる。吉田一彦氏は、『日本靈異記』には五障や変身男子といった大乘仏教の女性差別思想が見えないとし(注四)、田中貴子氏は尼を「仏と人とを媒介する役割」を担っていたとして「景戒の尼に対するあたたかなまなざし」を指摘する。(注五)

それらに対して、永藤靖氏のように、その描写にすでに「垢穢」の存在として女性性をとらえる景戒の視点がうかがえるとする論もある。永藤氏は、『日本靈異記』の描く女性の理想像が、上巻第十三縁「女人、風声の行を好み、仙草を食ひて、現身に天に飛びし縁」に登場する「漆部の造曆の妾」の、理想的な主婦であり清浄に身を保つ女性や、中巻第八縁の置染臣鯛女のような信心深く清らかな処女であることを指摘し、さらに下巻第十六縁の「横江の臣成刀自女」のように母性をないがしろにした女が母性の象徴である乳房の腐爛という悪報を得る説話が採録されていることなどから、「仏教は、女性の(性)の肉体的、

身体性を奪い」「女性の（性）」は産むという機能によってイへのなかに埋没していくほかはなかった」と説く。（注六）

『日本靈異記』に尼もしくは優婆塞と明示されている人物が主人公として活躍する説話としては、中巻第十九縁「心経を憶持する女、現に閻羅王の闕に至り、奇しき表を示し縁」や下巻第十九縁「産生める肉団の作れる女子、善を修し人を化しし縁」が挙げられる。中巻第十九縁の主人公、清らかな心で深く三宝を信じる「利刈の優婆夷」が常に唱える般若心経の声がきわめて美しく、その声にも俗人もみな心奪われ、果ては閻羅王までが彼女の唱える般若心経を聴くため彼女を一時的に呼び寄せ、随喜のあまり彼女を拝礼するほどである。超人的な能力を持った彼女の神々しいまでの姿は、景戒の見る女性仏道修行者——「優婆夷」の聖性を表現したものといえよう。

一方の下巻第十九縁では、肥後の国八代の郡に、卵の形をした「肉団」の殻を破って誕生した異常な誕生をした異形の天才尼僧の生涯が語られる。八ヶ月で身長三尺五寸に急成長し、「頭と頸と成り合ひ、人に異なりて頓無し」「閻無くして嫁ぐこと無し。唯し尿を出す寶のみ有り」という身体的障害を負った女性として成長した彼女は、七歳前に法華經・八十卷華嚴經を妙なる声で転読するという天才性に恵まれる。「猴聖」とあざけられ、時に僧たちから迫害を受けながらも信仰を貫き、ついには「聖の化」であることが知られた彼女は「舍利菩薩」と号されて僧・俗人みな彼女に帰依するという——という奇跡譚である。彼女を愚弄した僧ふたりが「神人」によって死に至らしめられたり、大安寺の高僧戒明が彼女に論破されるなど、その能力はまさに「聖の化」にふさわしい、神的な要素すら感じさせる。両話の優婆夷・尼は、いずれも清浄で深い信仰心を保つばかりでなく、仏に近い特殊な能力にまで恵まれている、という点で共通している。また、下巻第十九縁の「嫁ぐこと無し」は、中巻第八縁の鯛女の「初淫犯さず」と共通している。

古代日本の尼に巫女の影が濃くうかがわれることについてはすでに歴史学の方面からも指摘されているところである。桜井徳太郎氏は、日本最初の出家者が司馬達等の娘善信尼ら三名の女性であった（「佛法之初自而作」（敏達天皇紀十三年九月条））からもうかがえるように、初期仏教では尼僧数が多く、奈良時代にもその傾向は続いていると指摘し、その理由として、仏教伝来以前の倭国の社会にシャーマニズムの要素が強いことを挙げる。すなわち、ファミリィシャーマン（家巫）として女性が活動していたという歴史があり、初期の尼はその役割を継承するような存在であった、と定義する。（注七）

国文学の見地からも、『日本靈異記』の尼僧像には巫女的な要素が強いという見解は強固

なものになっているといえる。守屋俊彦氏は下巻第十九縁の「舍利菩薩」が生涯不婚だったことについて、蛇神の妻としての中巻題八縁の鯛女像などと比較した上で、「ここでは、肉体的に性的不能者であったので結婚しなかったように書かれているが、本来はそのような理由からではあるまい。彼女が巫女だったからである」と述べている。(注八) また、永藤靖氏が、『日本靈異記』中の女性像について、登場する説話の根底に女性の「性」の軽視・蔑視が流れていて「産む〈性〉」としてのみ認識され「イへ」の中に埋没してゆく傾向にあるとの考察の上に、次のように主張する。

巫女の〈性〉は、けっしてその女性性を否定するものではない。人間の男性との間の性的な関係は閉ざされているけれども、というより禁止されることによって神との交渉はより輝かしい、酩酊的な高い次元での合一が幻想されるはずである。しかも巫女の〈性〉は、神とかかわることで、共同の幻想においてすくいあげられ、個に属するはずの〈性〉そのものが共同性を帯びてくるのである。

これに対して尼の肉体的な欠陥は、ある意味では〈性〉の否定へとつながっている。そして、それが否定されることで仏教という宗教的な共同性を得ることになる。いいかえれば肉体的欠陥は個の全人生、あるいは彼女の前世とかかわることで個の罪障感と深くかかわっている。あるいは欠陥であることにおいて対社会的には負のステイグマを刻印され、それはケガレのひとつとして認定される。それは彼女自身が個として背負っていかなくてはならない運命でしかないのである。しかし、それは、仏教という共同性を獲得することで、すなわち出家、尼になることにおいてこのステイグマは逆転する。逆転はするけれども、そこでは〈性〉は否定されるものとして顕れてくる。「閻無くして嫁ぐこと無し」とは、臆を持たない女性のことである。しかし、この言い方は本来、矛盾している。臆を持たないとは、実は女ではないということだ。つまり彼女は自己の〈性〉を否定することで、負から正へとステイグマを逆転させ得たのである。この事実、仏教という宗教と女性の関係を奇しくも語っているといつてよい。(注九)

性の否定によって仏教という宗教的な共同性を得ることになる。“本来は負の要素としてとらえられる彼女の障害が、出家し尼となって仏教という共同体を獲得することにより、「性を否定する」ことで正の要素に逆転する”と、仏教説話集『日本靈異記』における女性性への厳しいまなざしを指摘しているのである。

『法華経』「提婆達多品」に、

女身は垢穢くそにして、是れ法器に非ず。



と書かれたように、そして「提婆達多品」の女人成仏がその間に变成男子のステップを踏まえているように、女性はその性・身体そのものが成仏の妨げであるにとらえられた。また当時、「僧尼令」では、僧が尼寺に、尼が僧寺に通うことは一部の例外を除いて禁じられていた。下巻第十九縁で、八十華嚴の講座の衆中に身を置いた舍利菩薩が講師の戒明法師かいみょうに「何いづくくの尼ぞ、濫みだりかはしく交まじるは」と叱責されるシーンは、正式な戒律を受けていない私度僧が「筑紫の国府の大国師」である戒明の主催する講座に無断で入り込んだことによる叱責だけでなく、尼僧が無断で僧の主催する講座の衆中に交わり聴聞していたことが咎められたことでもある。また中巻第二縁で出家した女性の夫・大領が出家したのは、雌の鳥が夫以外の雄鳥に恋慕して夫と子を棄て駆け落ちした「邪淫」を見て世の無常を感じたのがきっかけであった。しかし彼に捨てられた妻は「終に他心無く、心に慎みありて貞潔」と、浮気で邪淫を起こすような女とは対極の貞女であり、また臨終の息子の望みに従い乳を飲ませる慈愛深き母でもあった。「邪淫」の雌鳥と大領の妻とは明らかに対照的な存在であるが、この「雌鳥」と貞淑で後に出家する大領の妻とに、『日本霊異記』における――すなわち、当時の仏教界における女性観の一端がうかがえる。未だ日本仏教における女性蔑視が後世ほどあらわにされていないとはいえ、「邪淫」を引き起こす原因としての女性性と、妻としては貞淑母としては慈愛深い、女性の理想像としての「尼」像。その両者が端的に顔をのぞかせているのが中巻第二縁といえるのかもしれない。

『日本霊異記』には確かに、变成男子のモチーフも説話内に取り入れられることなく、女性をことさら「垢穢」として強調する論調もみられない。下巻第十九縁の「異形の聖尼」という形をとってはつきりと明示される女性の受け身の身体性、下巻第十八縁の「女衆」の最期にみられる、相手の邪淫を拒まなかった女性に対する無惨な罰などから、女性性が全く男性性と平等に受け止められているわけではないことがうかがわれる。『日本霊異記』では尼の邪淫を描く説話が登場せず、仏教を信じる民間の女性であっても性的欲望の主体とならないのは、三宝五戒を守ることにより古代の巫女的『日本霊異記』では、「尼」「優婆夷」は、女人という身体性を越えて、清浄たるべき存在として描かれていると考えられます。仏門に入った尼、あるいは法会に参加していたり戒律を守ったりする女性は、「女ならぬもの」――犯してはならぬものとしてとらえられていたと考えられていたのには、そのような背景が存在するといえるのではなからうか。

『日本霊異記』に主人公格で登場する尼および優婆夷は、性的な要素とは切り離された、清浄な、もしくは清浄たるべき、理想的な存在として描かれている可能性は否定できない。

その理想像とは、「嫁がず」、身も心も清浄に保ち、ひたすら信仰を仏に捧げる処女。もしくは、貞淑な妻であり慈しみ深い母であり、齋戒の時には夫といえど身を許さず戒律を守ろうとする。さらに、それゆえ彼女たちはあくまで受け身で、決して性的欲望の主体となることはない。そこには、顔を出し始めた、成仏の妨げとなる女性性に対する視線が逆説的にすでに顔を出しているともいえよう。

三

『日本霊異記』における女性仏道修行者に関しては、もうひとつ大きな特徴がある。出家し即位し、仏教優遇政策を敷いたはずの孝謙／称徳天皇の出家が描かれただけでなく、その母であり聖武の皇后であった光明皇后の厚い仏教信仰についてもほとんど触れられない。『日本霊異記』中に光明皇后が登場するのは下巻第三十八縁、「大后」としてのみであり、施薬院・悲田院を建て、聖武の大仏建立に積極的に協力した彼女の行動や信仰について描かれることはない。上巻第五縁「三宝を信敬しまつりて現報を得し縁」に、日本国に伝えられたばかりの仏教に理解を示し庇護につとめる「皇后」こと後の推古天皇が登場するものの、彼女は仏道修行者としては描かれない。

奈良時代において、男性の僧だけでなく尼僧もまた宮廷仏教において少なからぬ役割を担った時期でもあった。橘三千代は養老五年（七一九）に出家した後も宮廷に影響を及ぼし続け、和氣広虫こと法均尼も、宇佐八幡神託事件による一時的な失脚もあったものの、尼僧女官として活躍し最終的には死にあたり正三位を贈られるほどの重い地位を占めた。しかし『日本霊異記』では、それらを無視している。このことは、「私度僧の文学」ともいわれることのある『日本霊異記』の編纂態度の問題なのか、あるいは、行基だけでなく智光（中巻第七縁）や広達（中巻第二十六縁）、永興（下巻第一縁）など、中央で活躍した高僧も『日本霊異記』に登場することを鑑みると、あえて女性の宮廷仏教の側面のみに触れなかったのか。

景戒が決して女性信者に対する仏道信仰の重要性をおろそかにしていないことに鑑みると、彼にとり皇后や女帝の仏道信仰というものが在野の女性信者——尼僧や優婆夷——に比べて遠く、実状を知り難かったからかもしれない。しかしそれ以上に、景戒の目は、尼僧だけでなく沙弥尼や優婆夷といった在俗の女性仏道修行者により熱心に注がれていた。その一点からも、『日本霊異記』を編纂した景戒の意識、女性仏道修行者に対する意識がど

ここにあったかがえるのではないだろうか。

(注一) 吉田一彦『日本霊異記』の中の女性と仏教(吉田『古代仏教をよみなおす』(吉川弘文館・平成十八年)所収)

(注二) 霧林宏道『日本霊異記』における行基説話の一考察——女性教化説話の視点から——(『国学院雑誌』百二・十二(平成十三年)所収)

(注三) 山口敦史『日本霊異記』の性愛表現(『ケガレの文化史』(森話社・平成十七年)所収)

(注四) (注一)に同じ。

(注五) 田中貴子「尼と仏教——『日本霊異記』の世界から」(『駒沢大学仏教文学研究』八(平成十七年三月)所収)

(注六) 永藤靖「引き裂かれる〈性〉」(『古代仏教説話の方法』(三弥井書店・平成十五年)所収)

(注七) 桜井徳太郎「初期仏教の重要とシャーマニズム」(『日本のシャーマニズム』下(吉川弘文館・昭和五十二年)所収)

(注八) 守屋俊彦「日本霊異記下巻第十九縁考」(『日本霊異記の世界』(日本霊異記研究会編・昭和五十七年)所収)

(注九) 「聖なる病あるいは女性の身体性について」(『古代仏教説話の方法』(三弥井書店・平成十五年)所収)

『日本靈異記』下巻第三十八縁は、聖武の後継者問題に始まり桓武天皇即位に至るまでの政変を語る前半部と、編者景戒自身の夢解きとその人生にまつわる表相について描く後半部とに大別される。後半部では、景戒自身のみた夢や彼の周囲で起きた怪現象が、後に彼の人生に起きる事象を預言する「表相」として扱われるのに対し、前半部は、第三十八縁が、

夫れ善と悪との表相の現れむとする時には、彼の善厲の表相に、先づ兼ねて物の形を作し、天の下の国を周りに行きて、歌咏ひて示す。時に天の下の国人、彼の歌音を聞き、出で咏ひて伝通す云々といへり。(注一)

と始まり、政変が起こる前に世間で詠われたとされる「歌謡」が表相として扱われる。すなわち、まず歌謡という「表相」があつて未来の政治的事件を予言し、その「表相」を踏まえた上で事件が起こるといふ因果の不思議さに説話の焦点が絞られる。

下巻第三十八縁前半は、聖武太上天皇が藤原仲麻呂を相手に後継者についての構想を語る場面から始まる。この時聖武太上天皇は、

朕が子阿陪の内親王と道祖の親王との二人を以て、天の下を治めしめむと欲ほす。云何。是の語受くべしや不や。

と、阿陪内親王と「道祖の親王」との二人に天下を治めさせたいとの意向を仲麻呂に語る。そして仲麻呂が賛意を表したのを受け、彼を相手に「祈」を行ない、

若し朕が遠き勅を失はば、天地相嚙み、大きな厲を被らむ。汝、今誓ふべし。

と、後継者計画の遵守を誓わせる。聖武太上天皇の崩後、「彼の遠き勅詔の如くに」阿陪内親王は即位、道祖の親王が「儲の君」に立てられるが、彼は「彼の帝姫阿陪の天皇」と並大后の御世の天平勝宝九年の八月十八日に、改めて天平宝字元年」としたその年に、大宮から獄に下されて黄文王や塩焼王らと共に殺される。その後に皇位に昇った「大炊の天皇」こと淳仁天皇も廃されて淡路の国に流され、藤原仲麻呂らも滅ぼされる——という、橘奈良麻呂の変と恵美押勝の変に該当する反逆事件が語られる。

皇太子の廃位と処断、相次ぐ肅清、果ては天皇の廃位と流刑という大事件を語った後、

説話は道鏡法師の台頭を語る。重祚した孝謙太上天皇すなわち称徳天皇と道鏡との治世は、弓削の氏の僧道鏡法師、皇后と同じ枕に交通し、天の下の政を相摂りて、天の下を治む。

と記され、ふたりの関係は次の二歌謡によつて表現される。

法師等を 裙著たりと な侮りそ 之が中に 要帯に薦槌懸れるぞ 弥発つ時々 畏  
き卿や

我が黒みそひ 股に宿給へ 人と成るまで

これらの歌謡には、きわめて露骨な性的比喩が用いられており、道鏡と天皇の男女関係を喩えている。説話は続けて道鏡の法王就任と腹心の部下韻興法師の出世を語るが、この出来事の表相とされる歌謡もまた、

正に木の本を相れば 大徳食し肥れてぞ 立ち来る

と、性的な隠喩を含んだ歌謡となっている。

この『日本霊異記』下巻第三十八縁前半部は、後に『日本紀略』『扶桑略記』『古事談』などにも登場する、道鏡と称徳天皇の性的関係を記した最初期の記録であり、『日本霊異記』の編纂された平安時代初期にはすでに、ふたりが夫婦関係にあつたという噂が流布していたことがうかがわれる。その後、物語は「白壁の天皇」こと光仁天皇、そして「山部の天皇」こと桓武天皇の即位へと続いてゆく。今回は聖武太上天皇の皇位継承計画と相次ぐ政変、そして道鏡の台頭を描いている部分を重点的に論ずる。

まず着目されるのが、「大炊の天皇」の失脚を語る部分で、称徳天皇が「皇后」と呼ばれている点である。

又宝字八年の十月、大炊の天皇、皇后に賊たれ、天皇の位を輟めて、淡路の国に退きたまふ。

また、道鏡の台頭を語る部分においても、称徳天皇は「皇后」と呼ばれている。

弓削の氏の僧道鏡法師、皇后と同じ枕に交通し、天の下の政を相摂りて、天の下を治む。彼の咏歌は、是れ道鏡法師が皇后と同じ枕に交通し、天の下の政を摂りし表答なり。

このことに関して義江明子氏は、女帝の国政統治をあくまで「キサキ」としての役割のみをもつて描こうとする景戒の意図が感じられると解している。(注二)しかし義江氏自身も指摘しているとおり、『日本霊異記』中で称徳天皇を「皇后」と表記しているのは下巻第三十八縁前半部の中でも淳仁天皇の廃位と、道鏡との関係を語る三箇所のみであり、他は

聖武天皇が後継者問題を語る言葉の中で「阿陪の内親王」と呼んでいる以外は全て、

然して彼の帝姫阿倍の天皇と並大后の御世の天平勝宝九年の八月十八日に

帝姫阿倍の天皇の御世の天平神護元年歳の乙巳に次れる年の始に

後に帝姫阿陪の天皇のみ代の神護景雲四年歳の庚戌に次れる年の八月四日に

と、「帝姫阿倍の天皇」と表記されている。『日本靈異記』中に称徳天皇の名が登場する説話としては他に下巻第一縁と第七縁、第三十九縁があるが、これらの説話の中では称徳天皇はそれぞれ、

諾楽の宮にあめのした宇の大人嶋国御めたまひし帝姫阿倍の天皇（下巻第一縁）

帝姫阿倍の天皇（下巻第七縁）

又同じ宮に九年天の下治めたまひし帝姫阿陪の天皇（下巻第三十九縁）

と呼ばれている。「帝姫」という呼称には、『日本靈異記』で仏教を庇護した聖なる帝としてとらえられた聖武の姫という意識が強く表れているといえよう。これらの中では称徳天皇はあくまで「天皇」であり、「皇后」と表記されることはない。むしろ、「大炊の天皇」そして道鏡と相對した「皇后」として称徳天皇が描かれていることが問題となろう。

称徳天皇の寵愛を受けて法王にまで上り詰め、即位問題にまで発展した道鏡法師の事蹟については言を俟たない。道鏡は天平神護二年十月二十日に法王の位を賜り、同二十三日には法王の月料を供御になぞらえるようにとの詔が発せられている。宝龜三年四月六日条の道鏡没伝の次の記述からは、太政大臣禪師を経て法王位に就いた彼が、天皇に準ずるといっても過言ではない待遇を受けていたことと、政治の「巨細」区別なく携わった様子がかがえる。

道鏡、俗姓弓削連、河内の人なり。略梵文に涉りて、禪行を以て聞ゆ。是に由りて、内道場に入りて、列して禪師と為る。宝字五年、保良に幸したまひしより、時看病に侍して稍寵幸せらる。廢帝、常に言を為して、天皇と相中り得ず。天皇、乃ち平城に別宮に還りて居みたまふ。宝字八年、大師惠美仲麻呂謀反して誅に伏しぬ。道鏡を以て「太政大臣禪師とす。居ること頃ありて、崇むるに法王を以てし、戴するに鸞輿を以てす。衣服・飲食、一ら供御に擬す。政の巨細に決を取らずといふこと莫し。其弟淨人、布衣より、八年の中に従二位大納言に至れり。一門に五位の者、男女十人あり。時に大宰主神習宜阿曾麻呂、詐りて八幡神の教と称して、道鏡に誑耀す。道鏡信とおもひ、神器を覬覦む意有り。語は高野天皇紀に在り。宮車晏駕するに泊びて、猶威福由己に由るを以ひて、窃に僥倖を懷ふ。（『続日本紀』宝龜三年四月六日条）（注三）

天皇が乗る輿に乗り、衣食も天皇のそれに準じ、政治全般にわたり携わったとされる法王道鏡を、『日本霊異記』は「皇后」称徳に「交通」した人物——天皇の位置にあてはまる人物としてとらえている。そのような道鏡や、「大炊の天皇」との関係を描く箇所でのみ、称徳天皇が「天皇」としてではなく、「皇后」と呼ばれているのはなぜであろうか。

二

『日本霊異記』中には、長屋王（『日本霊異記』では長屋親王）の変を扱った中巻第一縁「己が高徳を待み、賤形の沙弥を刑ちて、現に悪死を得し縁」、謀反の疑いで処断された橘奈良麻呂（『日本霊異記』では橘諾楽麻呂）を主人公とした中巻第四十縁「悪事を好む者、以て現に利鋭に誅られ、悪死の報を得し縁」、法華寺の幢を倒させ西大寺の塔の規模を縮小させた藤原永手の墮地獄譚を描く下巻第三十六縁「塔の階を滅し、寺の幢を仆して、悪報を得し縁」など、高い身分の者が仏教を迫害したため悪報を受け滅ぼされることを主題とする説話が複数登場する。

従来、これらの奈良時代における政変にまつわる説話については、政変の実態を知るよしもない民間の仏道修行者たちが、犠牲となった権力者たちの破滅に仏教的な理由を求め、仏教や僧を迫害した権力者が悪報を受けて悲惨な最期を遂げるという内容の仏教説話として構成したものであると考えられてきた。例えば中巻第一縁は、「太政大臣」長屋親王が、元興寺の大法会の際に、供養の食事を配る列に割り込んできた沙弥を牙冊で打ち、そのわずか二日後に讒言を受けて子孫共々自害したという内容である。第一縁の末尾では、

誠に知る、自らの高徳を怙み、彼の沙弥を刑つ。護法嘔戚み、善神嚙み嫌ひたまふといふことを。袈裟を著たる類は、賤形なりと雖も恐らずはあるべからず。隱身の聖人も其の中に交はりたまへり。故に憍慢経に云はく「先生に位の上の人にして、尺迦牟尼仏の頂を履佩きて脚む人等の罪云々」とのたまへり。何に況むや、袈裟を著たる人を打ち侮る者は、其の罪甚だ深からむ。

という教訓で締めくくられ、高位の人間といえども己の身分に驕り「賤形の沙弥」を迫害することは、すなわち直ちに悪報を被るべき大罪であることを明示している。橘諾楽麻呂が絵に描いた僧の黒眼を弓の的にするという「悪事」を行なった末に天皇の怒りを買って斬殺されたと語る中巻第四十縁や、法華寺の幢を倒させ西大寺の八角の塔を四角に、階数を七層から五層に減らした「太政大臣」藤原永手の墮地獄譚を描いた下巻第三十六縁も、い

かに高名な政治家であっても仏教を迫害した者は悪報を免れない、という厳しい因果応報の論理を説くことが目的となっている。『続日本紀』では最高位が左大臣であった長屋親王や同じく左大臣のまま亡くなり死後に太政大臣位を追贈された藤原永手が、『日本霊異記』でははじめから「太政大臣」と紹介されているのは、左大臣よりもさらに上位である太政大臣にあえて設定することにより、天皇を除いて臣下の内では日本国で最も権威の高い地位にあることを強調する意図あつてのことと考えられる。かつては大友皇子や高市皇子が就任した皇太子に準ずるともいえる地位であつた太政大臣は、奈良時代には藤原不比等や藤原武智麻呂・房前らが死後追贈を受けた破格の地位であり、藤原仲麻呂（恵美押勝）が太政大臣に匹敵する太師に就任したのを除いてほぼ空席とされていた。

『日本霊異記』において「高位の仏教迫害者」を表現するキーワードのひとつが「太政大臣」であるならば、もうひとつのキーワードは「皇族」であろう。同時代の他資料では全て「長屋王」と記されている長屋が、『日本霊異記』中巻第一縁でのみ「長屋親王」と呼ばれていることについては、彼の邸宅跡から発掘された木簡に「長屋親王」と表記されていたことなどから根拠のあることと確認されたが、『日本霊異記』で景戒があえて「親王」を採用しているのは、「王」に対して皇位につく可能性のよりはるかに高い「親王」に長屋を設定することにより、皇位に近い人間とはいえ、仏教迫害の悪報を逃れ得ないことを強調する意図もあつたのではないだろうか。

また、実際に起きた政治的事件を題材にした作品とは言い難いが、中巻第三十五縁「法師を打ちて、現に悪しき病を得て死にし縁」にも同様の傾向がうかがえる。中巻第三十五縁は、道で行き会った僧諦鏡を執拗に打ちのめし彼の背負っていた経典入りの笈を打ち壊した宇遅王が、諦鏡の呪詛を受け病に苦しんだ末無慚な死を遂げるといふ悪報譚であり、高位の人間とはいえ仏教迫害の悪報から逃れ得ないというテーマが前面に押し出されている。宇遅王の遺族が聖武天皇に諦鏡への報復を願い訴えた時、聖武は次のように答え、遺族の願いを退ける。

朕も亦法師なり。諦鏡も亦僧ほふしなり。法師云何いかしてか法師を殺さむ。

ここでは聖武天皇は、日本国の頂点に立つ天皇としてではなく、諦鏡と同じ一法師としての立場で答え、宇遅王の家族による報復を禁じている。仏教が天皇という権威をも上回った瞬間を描いているとすらいえる。『日本霊異記』で仏教を護り奨める聖帝として描かれる聖武天皇の、面目躍如たる場面であろう。

一方で、天皇が仏教を信じなかったがゆえに、あるいは仏教を迫害したり破戒を行なっ



たがゆえに天皇に悪報が降りかかる、という説話が『日本霊異記』中にみられないことは注目に値する。八重樫直比古氏は、景戒が『日本霊異記』を編纂する際に大きな影響を受けたとされる唐代の仏教説話集『冥報記』と『日本霊異記』を比較し、『冥報記』が過去の王朝の政治に関わる説話は採録しても時の王朝唐の政治を取り上げた説話は除いているのに対し、『日本霊異記』には政治批判を含んだ説話が収録されていることを指摘している。

(注四) しかし、『日本霊異記』では景戒と同時代もしくは比較的近い過去の政治的事件を扱った説話を採録しているものの、天皇その人を不信心ゆえに批判するような説話は登場しない。たとえば『冥報記』には、後魏の太武帝が、宰相崔浩の進言に従い大規模な仏教弾圧政策を行なった悪報として非業の死を遂げるといふ説話が採録されている。このような説話は『日本霊異記』にはみられない。また、『冥報記』には鶏卵を好んで食した周の武帝が死後地獄に堕ちるといふ墮地獄譚が登場する。同様の内容の説話は『日本霊異記』にも中巻第十縁「常に鳥の卵を煮て食ひ、現に悪死の報を得し縁」として採録されているが、悪報を受けるのは和泉国和泉郡下痛脚村在住の姓名不明の「中男」であり、天皇ではない。

仏教を信じなかった古代日本の天皇としては、敏達天皇が挙げられる。「仏法を信じたまはず」(『日本書紀』敏達即位前紀)とされる敏達は、はじめ蘇我馬子の積極的な仏教輸入を黙認するものの、疫病流行を仏教輸入ゆえと主張する物部弓削守屋と中臣勝海の上奏を受けて、「灼然なれば、仏法を断めよ」と仏教禁止の詔を発し、守屋らによる仏教弾圧を認める(敏達紀十四年三月一日条)。後に馬子が病の療養を理由に仏教にすがりたいと願うと、敏達は、「汝し独り仏法を行ふべし。余人を断めよ」と、馬子ひとりの仏道帰依は認めるものの彼以外の崇仏はきっぱりと禁じている(敏達紀十四年六月条)。

『日本霊異記』でも、廃仏に走る守屋に仏教を信じない敏達という構図は現れる。上巻第五縁「三宝を信敬しまつりて現報を得し縁」では、仏教伝来をめぐり皇后(後の推古天皇)や「鳴の大臣」蘇我馬子らが積極的に伝導に賛成する一方、時の天皇敏達が不信を示し、「物部の弓削の守屋の大連の公」が排仏派として弾圧に走るさまが描かれる。しかしここでは、守屋が逆心を起こした挙げ句の果てに身を滅ぼすが明らかに仏教弾圧の悪報として描かれているのに対し、敏達天皇の不信心は責められることはなく、また悪報を受けることもない。

また、上巻第三十二縁「三宝に帰信し、衆僧を欽仰し、誦経せしめて、現報を得し縁」で聖武天皇が殺生となるはずの狩猟にふけり、獲物の鹿を殺してしまった百姓たちを罰しようとする部分では、日本において仏教を興隆せしめた聖天子としての聖武像と矛盾する

ことは、すでに多数指摘されている。『日本靈異記』の最後を飾る下巻第三十九縁「智と行と並びに具はれる禪師、重ねて人の身を得て、国皇の子に生れし縁」では有名な「聖君問答」が登場するが、ここで景戒は、狩猟を好み在位中にしばしば天災や飢饉に見舞われる嵯峨天皇に対しての「聖君に非ず」という批判に対し、次のように答えている。

食す国の内の物は、皆国皇の物にして、針を指す許りの末だに、私の物都て無し。国皇の自在の随の儀なり。百姓と雖も、敢へて誹らむや。又聖君堯・舜の世すら、猶し干厲在り。故に誹るべからぬことなり。

ここでは景戒は、天皇に対する批判など考えもつかないとの態度を示している。『日本靈異記』において天皇は、「百姓」などは誹ることができない、国家の頂点に立つ一種の超越者として描かれていると見てよい。景戒とほぼ同時代の僧侶である道昌が、天長七年（八三〇）の仏名懺悔の席上で時の帝淳和の問いを受け、臣下の口腹を満たすための「縦狩」よりも、「虞人供御者」による贄供御目的の狩猟（獺贄）の方が無駄な殺生が多く、「帝王殺生之罪」が臣下のそれを上回ると答えたエピソード（『日本三代実録』貞観十七年（八七五）二月九日条道昌卒伝）と比較すると、景戒の天皇を超越的な存在としてとらえる態度はいっそう際立つ。

このような、『日本靈異記』の天皇に対する批判の排除についてはすでに指摘されているところである。秋吉正博氏は、本郷真紹氏の整理した「国家仏教」「僧尼令」を中心とした律令制度に基づき、僧尼が官僧・官尼として国家の管轄下に置かれる、国家的・外廷的な性格を帯びた仏教体制と「宮廷仏教」（特定の僧尼により宮廷内で営まれた皇室の仏教）の分類に基づき、「宮廷仏教」の立場で発言した道昌と「国家仏教」の立場で『日本靈異記』を記した景戒との違いを指摘する。秋吉氏は『日本靈異記』を、景戒が「百姓」教化の書として編纂した説話集と定義し、聖武天皇の狩猟について何も触れない点や嵯峨天皇の殺生戒の賛否を問うことそのものを否定する点を説明する。（注五）佐藤長門氏は、『日本靈異記』が「天皇の行為に対してははじめから思考停止をしている」理由を、道昌が親しく天皇と接し「個性を有する『実存』としての天皇を体感できた」のに対して天皇と接する機会など持ち得ようもなかった景戒が「君主としての天皇を『観念』的に想像するしかなかった」ことに帰し、天皇を善行に基づく理想的存在として描こうとしたと解く。（注六）

『日本靈異記』において、「天皇」は唯一触れてはならぬ、善悪を超越した存在であったことは疑いない。「長屋親王」「宇遲王」といった皇族は悪報譚の主人公となり得るが、天皇が悪報譚の槍玉に挙げられることはないのである。

一方、『日本靈異記』に登場する「太后」「皇后」は、上巻第一縁「雷を捉へし縁」に登場する雄略天皇の「后」にせよ、上巻第五縁の「皇后」推古にせよ、また下巻第三十八縁の「太后」光明子にせよ、文字通り「天皇の后」として、「天皇」と対になって登場する。「皇后」という呼称からは、無論、その対存在であり夫たる「天皇」の存在がうかがわれる。従って、称徳天皇が「皇后」と呼ばれる時、「天皇」として意識されているのは「大炊の天皇」となり、また道鏡となる。ここでの「皇后」とは、男女の共同統治者のうちの女性統治者としての称徳天皇を、実際に即位した「大炊の天皇」や、彼女と「同じ枕に交通し」彼女と共に天下を治めた道鏡といった男性統治者に対して表現する呼称ではなかったか。

また、下巻第三十八縁冒頭で、聖武太上天皇が後継者として、娘の「阿陪の内親王」と、「道祖の親王」とを並列して挙げていることは着目に値する。その後「儲の君」となった「道祖の親王」は抹殺され、「帝姫阿倍の天皇」の後を継いだのは「大炊の天皇」であったが、「皇后」と呼ばれるようになった女帝は「大炊の天皇」を廃し、その後は道鏡が「皇后」と婚合し、「天の下の政を相摂りて、天の下を治む」すなわち共同統治者になったと書かれている。下巻第三十八縁前半部の皇位をめぐる混乱の物語は、「帝姫阿倍の天皇」にして「皇后」と呼ばれ、女性の皇位継承者として描かれる称徳女帝に、「儲の君」である「道祖の親王」、「大炊の天皇」、そして道鏡と、三人の男性支配者が配置される構成といってもよい。

### 三

孝謙天皇、重祚して称徳天皇と号したこの女帝は、歴史的には一度譲位した後に出家し、そのまま還俗することなく重祚した尼僧天皇ともいふべき、きわめて特異な存在であった。在位中に出家した聖武がほどなく譲位していることに鑑みると、その特異性は明らかである。しかし、『日本靈異記』中には彼女が出家したと記されることはない。在位中に出家し位を譲った父帝聖武について、出家した天皇であることがたびたび強調されているのは対照的ではある。聖武の正統な女性の後継者として描かれている彼女が尼僧であったこと、僧形のまま即位したことはなぜ記されないのだろうか。

本来、五戒に「不邪淫戒」が含まれているとおり、修行者の淫欲は厳しく戒められるべきものであり、戒律を破り「邪淫」を犯した者に過酷な罪報が下されるという説話は『日本靈異記』中にも登場する。八斎戒を護り悔過の法会に参加していた妻を無理矢理犯した

夫がその場で陽物を蟻に噛まれて死に至る中巻第十一縁「僧を罵ると邪淫するとにより、悪しき病を得て死にし縁」や、写経の期間中に手伝いの女と堂内で交わった経師が共に無慚な死を遂げる下巻第十八縁「法花経を写し奉る経師、邪淫を為して、現に悪死の報を得し縁」では、不邪淫戒の破戒の報いが凄惨なまでに描かれている。

しかしその一方で、仏道修行者の性欲に関する願いが罰せられるどころか、まさにその信仰心の深さによって叶えられるという説話も登場する。上巻第三十一縁「慇に勤めて観音に帰信し、福分を願ひて、現に大福徳を得し縁」は、吉野山で仏道修行に励む御手代の東人が「南无、銅錢万貫、白米万石、好き女多、徳施したまへ」と観音菩薩に三年間祈り続けた結果、富や地位、二度の良縁といった福徳を見事に得る説話である。この説話には、主人公の世俗的な願いを叶える理由となった深い信仰心と観音の威徳を讃える言葉（「東人、現世に大福徳を被りき。是れ乃ち修行の験力にして、観音の威徳なり。更に応へたまはざらむや」）はあれど、仏道修行者である主人公の金銭欲・色欲に対する非難や戒めはみられない。「好き女多」を望んだ主人公の願いは、上巻第三十一縁では「邪淫」と呼ばれることはない。観音菩薩が現世利益の仏であること、それ以上にこの説話が感応譚として書かれていることが理由に挙げられよう。中巻第十三縁「愛欲を生じて、吉祥天女の像に恋ひ、感応して奇しき表を示しし縁」では、吉祥天女の塑像に欲情し「天女の如き容好き女を我に賜へ」と祈った優婆塞が夢というチャンネルを通じて吉祥天女と交わり、その後慚愧するという筋書きであり、上巻第三十一縁と共通する「深信ゆえの願いの成就」を描くと共に、優婆塞に自身の愛欲の深さを「慚愧」させることによって発心へと導くという教訓譚の側面も持つ。

八斎戒を護る妻が犯される内容の中巻第十一縁を除き、上巻第三十一縁・中巻第十三縁・下巻第十八縁はいずれも男性の仏道修行者にまつわる「性」の説話である。それに対し、女性の修行者が主体となる「邪淫」の説話は、中巻第八縁「蟹と蝦との命を贖ひて放生し、現報を得し縁」に登場する、尼の娘で道心深い「置染の臣鯛女」のように、俗界に身を置きながら信心深いという設定の女性を除くと、ほとんどみられない。中巻第二縁「鳥の邪淫を見て、世を厭ひ、善を修せし縁」では、最愛の息子を失った悲しみに出家した母親が登場するが、彼女の夫で子供の父親にあたる男は、雌の鳥が夫以外の雄鳥に恋慕して夫と子を棄て駆け落ちした「邪淫」を見て世を厭い、妻子を捨てて先に出家し、行基のもとで修行を積む。

女性の仏道修行者が登場する説話としては、他に中巻第十九縁「心経を憶持する女、現

に閻羅王の闕みかどに至り、奇あやしき表しるしを示しし縁ゆかりや下巻第十九縁「産う生むめる肉しむら団なの作をれる女子をみな、善ぜんを修しゆし人を化けしし縁ゆかり」が注目される。中巻第十九縁は、清らかな心で深く三宝を信じる「利り刈ぎの優ゆう婆ぼ夷い」が常に唱なえる般若心経はんにやしんぎやうの声こゑがきわめて美しく、その声こゑに僧そうも俗ぞく人もみな心奪こぼわれ、果はては閻羅王えんらおうまでが彼女の唱なえる般若心経はんにやしんぎやうを聴きくため彼女を一時的いちじきに呼び寄せ、随喜ずいきのあまり彼女を拝らい礼れいするに至る。下巻第十九縁は、異常な誕生をした異形いぎやうの天才てんさい尼僧にそう「舍利菩薩せりぼさつ」が、時に僧そうたちから迫害を受けながらも信仰しんぎやうを貫つらき、ついには「聖ひじりの化け」であることが知られ僧そう・俗ぞく人ひとみな彼女に帰依きゐするという奇跡きせき譚たんである。これらの優婆夷うぱいや尼には、いずれも清浄じやうじやうで深い信仰しんぎやう心を保たもつばかりでなく、仏ぶつに近い特殊とくしゆな能力なりきにまで恵あづかまれている、一種いしゆの超越者ちやうえつじやうとして描えがかれている。そして、優婆夷うぱいや尼にが主体しゆたいとなった性的せいじきな説話せつわは『日本靈異記』には登場とうじやうしない。中巻第十一縁じゆんの、俗界ぞくがいに身を置おきながら八はつ齋戒さいがいを守り悔過くわいこの法会ほふかいに参加さんかする女性にょせいが犯かされる説話せつわは登場するが、優婆夷うぱいや尼にを主人公しゆじんくわうとする説話せつわとは区別くべつされている。

永藤靖氏は、『日本靈異記』の描く女性の理想像が、上巻第十三縁「女人をみな、風声みさをの行わざを好み、仙草せんそうを食たひて、現身げんしんに天あまに飛びし縁ゆかり」に登場する「漆部ぬりべの造磨みやつこまろの妾めかけ」の、理想的な主婦しゆまいであり清浄じやうじやうに身を保たもつ女性像にょせいざうであったり、中巻第八縁じゆんの置染おきぞめ臣しん鯛女たいにょのような信心しんじん深く清らかな処女像しよぢよざうであることに触れ、さらに下巻第十六縁「女人をみな、濫みだらがはしく嫁よめぎて、子を乳ちに飢うゑしめしが故ゆゑに、現報げんぱうを得し縁ゆかり」に登場する「横江よこゑの臣成しんじやう刀自女たうぢにょ」のように、母性ぼせいをないがしろにした女にょが母性ぼせいの象徴しやうていしゆである乳房にゅうぼうが爛うれるという悪報あくぱうを得ることなどから、「仏教ぶつぎやうは、女性にょせいの〈性せい〉の肉にく体性たいせい、身体性しんたいせいを奪うばい」「女性にょせいの〈性せい〉は産うむという機能きかんとくによってイへのなかに埋没まいぼくしていくほかはなかったのである」と、仏教説話集『日本靈異記』の女性の〈性せい〉の一面的な描写びやうぎやうを指摘しゆさひし、『日本靈異記』中の女性にょせいが登場する説話せつわの根底こんていに女性の「性せい」の軽視けいし・蔑視めいしが流れていて「産うむ〈性せい〉」としてのみ認識にんしきされ「イへ」の中に埋没まいぼくしてゆく傾向けいけうにあると考察くわくさつしている。(注七) 下巻第十九縁じゆんの主人公しゆじんくわうである尼僧にそう「舍利菩薩せりぼさつ」が「クボ無くして嫁よめぐこと無し」という身体障害しんたいしやうがいの設定ていけつで描えがかれていることについての永藤氏の、“性せいの否定ひていによって仏教ぶつぎやうという宗教しゆきやう的な共同性きゆうどうせいを得ることになる”“本来ほんらいは負おんの要素ようそとしてとらえられる彼女の障害しやうがいが、出家しゆたし尼にとなって仏教ぶつぎやうという共同体きゆうたいしんを獲得くわくとくすることにより、「性を否定ひていする」ことで正ただの要素ようそに逆転ぎやくてんする”という指摘しゆさひ(注八)は的確たつとくである。

『法華経』「提婆達多品」に「女身垢穢にょしんこうたい非是法器ひしはふぎ」と記されているとおり、そして「提婆達多品」の女人成仏にょじんじやうぶつがその間まに変成男子へんじやうなんしのステップすてっぷを踏ふまえているように、女性にょせいはその性せい・身体しんたいそのものが成仏じやうぶつの妨さまたげであるととらえられ、その思想しゆしやうは『日本靈異記』にもみられる。

その反動として、『日本靈異記』に主人公格で登場する尼や優婆夷は、性的なものとは切り離された、清浄な神聖な存在として描かれていた可能性がある。『日本靈異記』に、尼の邪淫を描く説話は登場しない。中巻第十一縁のような信心深い民間の女性をめぐる「邪淫」の物語の場合、八齋会を護り悔過の法会に参加中であつた妻を無理に連れ帰り犯した夫は、その「邪淫」ゆえに無慚な死という悪報を受けた。『日本靈異記』では、「尼」「優婆夷」は、女人という身体性を越えた、清浄たるべき存在として描かれている。

また、『令義解』「僧尼令」では、

凡寺僧房停<sup>ニ</sup>婦女<sup>一</sup>。尼房停<sup>ニ</sup>男夫<sup>一</sup>。經<sup>ニ</sup>一宿以上<sup>一</sup>。其所由人。十日苦使。五日以上。

卅日苦使。十日以上。百日苦使。三綱知而聴者。同<sup>ニ</sup>所由人罪<sup>一</sup>。(停婦女條)

と、僧が尼寺に、尼が僧寺に通うことは一部の例外を除いて禁じられている。下巻第十九縁で、八十華嚴の講座の衆中に身を置いた舍利菩薩に講師の戒明法師が「何くの尼ぞ、濫しく交<sup>まじ</sup>るは」と叱責するのは、正式な戒律を受けていない私度僧が「筑紫の国府の大国師」である戒明の主催する講座に無断で入り込んだことに対する叱責だけでなく、尼僧が無断で僧の主催する講座の衆中に交わり聴聞していたことに対する非難でもある。

そのような時代において、僧道鏡と尼天皇称徳が交わるという説話は、天皇を絶対的な存在とし批評の彼岸に置く『日本靈異記』には抵触する部分がなかったろうか。そこで求められたのが、僧が高貴な女性——「尼」でもなければ「天皇」でもない、「皇后」と記される女帝称徳と「交通」ぎ、彼女と共に天下を治めたという筋書きでふたりの関係を記すことだったのではないか。すなわち、称徳天皇が「大炊の天皇」＝淳仁天皇を滅ぼし、道鏡を「法王」にまで取り立てるくだりを「交通」と表現し露骨な歌謡によって示した下巻第三十八縁前半部においては、称徳天皇が「尼」であることを記さないことを必要としたのではないか。

下巻第三十八縁前半部の道鏡関連部分において称徳天皇が、その前後で呼ばれている「帝姫阿倍の天皇」ではなくあえて「皇后」と記されているのは、出家した尼天皇が僧と交わったという筋書きではなく、僧が天皇に準ずるほどの待遇を受けて天下を治めた物語として収録することで、称徳天皇の破戒と邪淫の罪を指摘される穴を極力塞ごうとした末の意図的な表記ではないだろうか。そのことにより、道鏡関連の筋書きの中心があくまで道鏡にあり、称徳天皇は彼の「皇后」として意図的に描かれる。尼が僧と交わるといふ破戒を天皇の身の上に起こさず、あくまで、僧として異例の出世を遂げ、「皇后」と「天の下の政を相摂りて、天の下を治む」るにまで至った道鏡法師に語りの焦点が絞られるようにとつ

とめて書かれているともいえよう。またそこには、女性支配者「皇后」としての称徳が男性支配者「天皇」に準ずる存在としての道鏡を迎える物語として描くことによって、太上天皇が現天皇を廃して重祚するという衝撃性を薄れさせる意図も含まれていたと考えられる。

下巻第三十八縁では道鏡と称徳の性的な関係は「交通し」と明示され、露骨に性的な表現を用いた歌謡を「表相」としている。とはいえ、ふたりに悪報が下ったという記述や、ふたりの関係を非難する言葉はみられない。ただ、「道祖の親王」の破滅や淳仁の廢帝と同じように淡々とふたりの関係を記すばかりである。たとえば、『日本紀略』に「天皇道鏡法師を愛したまひ、將に天下を失はんとす」とあるように、称徳その人を批判するようなくだりは、『日本靈異記』には登場しない。

景戒が日本仏法史における理想の代とした聖武天皇の御代とその前後は、実際はまさに混乱の時代であった。朝廷・貴族社会は相次ぐ政変とそれに伴う肅清・混乱に振り回され、民衆はつくられたばかりの律令制の施行による村落共同体の崩壊と、律令と社会の齟齬が呼びよせた生活苦・社会不安に苦しんだ。そのような時代を中心に据えた『日本靈異記』で、景戒は、「末法の世」を迎えたとされる日本国が独自の仏教的奇跡に満ちた仏教国であると語ろうとし、彼の生きた平安初期にまで続く社会不安を仏教の論理で語ることで解決しようとしたとされてきた。過去・現在・未来へと続く歴史における、因果の不思議を語ろうとした下巻第三十八縁において、同じ仏教徒であり、仏教が政治において最も大きな部分を占めることとなった道鏡の時代は、景戒にとっては無視できない時代であった。

称徳朝は、仏教が国家を護るべき神と地位を逆転させてしまった時代ともいえる。出家し、武力でもって藤原仲麻呂一派を斃し淳仁を廢位して重祚した尼天皇称徳は、道鏡の出世と共に、政治における仏教の比重を上げてゆく。その姿勢が特に顕著にうかがえるのが、発せられた詔であろう。天平神護元年十一月二十三日に発せられた詔は、称徳重祚後の大嘗祭を終えた後の豊明節会にあたり発せられたものである。その詔には、

今日は大新嘗のなほらひの豊明聞し行す日に在り。然るに此の遍の常より別に在る故は、朕は仏の御弟子として菩薩の戒を受け賜はりて在り。此に依りて上つ方は三宝に供奉り、次には天社・国社の神等をもみやびまつり、次には供奉る親王たち臣たち百官の人等、天下の人民諸を愍ひ賜ひ慈び賜はむと念ひてなも還りて復た天下を治め賜ふ。

と、本来捧げるべき「天社・国社」（天つ神・国つ神）をさしおいてまず三宝を優先し、三

宝を神祇に優先させるのは聖武太上天皇の遺勅であるとまで述べている。宇佐八幡神託事件の起きた直後、神護景雲三年十月一日に発せられた詔によると、聖武太上天皇は称徳天皇に、

天の下の政事は慈を以て治めよ。復上は三宝の御法を隆えしめ出家せし道人を治めま  
つり、次は諸の天神・地祇の祭祀を絶たず、下は天下の諸人民を愍み給へ。

と命じた、としている。まず三宝、次に（本来何よりも先に祀られるべきである）天神・地神、それから人民という順序は彼女に始まったことではなく、聖武太上天皇の遺志であるというのが、これらの詔に共通する認識である。詔の発せられた時期、また詔がその後、聖武太上天皇が称徳天皇に自分の判断で皇太子を定めよと勅を遺したと続くことなどからも、多分に政治的な言説ではあることは明らかである。しかし、自身尼僧の身である女帝称徳が聖武の遺志を実現しているのだという姿勢は、当時の仏教関係者に大きな感銘を与えたであろうことは想像に難くない。

そのような時代を、景戒自身としては下巻第三十八縁において語らないわけにはゆかなかった。しかし、清浄たるべき尼の身である天皇が僧侶と交わるといふ内容を記すことは、天皇の絶対性を疑わない『日本霊異記』の思想には抵触するものだったのではなからうか。

『日本霊異記』で語られる政変は、政変の犠牲者が仏教弾圧者として設定され、仏教を迫害したがゆえの悪報譚として語られることで仏教説話として成り立った。一方、仏教弾圧の悪報譚ではなく、奈良時代の王権を廻る混乱を歌謡という「表相」を用いて描いた下巻第三十八縁前半部は、混迷を極めた奈良時代の王権の歴史を冷厳なまでの因果の理論で語ることがむしろ目的となっている。景戒としては道鏡の所業を取り上げないわけにはゆかず、しかし出家した太上天皇があるろうことか時の天皇を破って流刑にし、寵愛する僧侶と通じたというスキヤンダラスな筋書きの説話の、タブーをぎりぎりで避けようとした。称徳天皇を「皇后」と呼び、「尼」の要素を消そうとしたのは、その結果ではないか。政変の流れを因果の論理で極力語ろうとしながらも、天皇が悪報と結びつけられる可能性をできる限り避けようとしたものが、下巻第三十八縁前半部に登場する道鏡関連説話ではないだろうか。

（注一）以下、『日本霊異記』本文は多田一臣校注ちくま学芸文庫版（平成十年）に依る。

（注二）義江明子「古代女帝論の過去と現在」（『天皇と王権を考える』七（岩波書店・平



成十四年九月」所収)。

(注三) 以下、『続日本紀』本文は新日本文学古典大系本(平成七年)に依る。

(注四) 八重樫直比古『冥報記』と『日本霊異記』(八重樫『古代の仏教と天皇』〔平成六年・翰林書房〕所収)。

(注五) 秋吉正博『日本霊異記』にみる天皇像——嵯峨天皇を中心に——(『説話文学研究』三四〔平成十一年五月〕所収)。

(注六) 佐藤長門『日本霊異記』における天皇像(『歴史評論』六六八〔平成十七年十二月〕所収)。

(注七) 永藤靖「引き裂かれる〈性〉」(永藤『古代仏教説話の方法』〔三弥井書店・平成十五年〕所収)。

(注八) 永藤靖「聖なる病あるいは女性の身体性について」(『古代仏教説話の方法』所収)。

『日本靈異記』冒頭を飾る、上巻第一縁「雷を捉えし縁」は、次のように始まる。

少師部の栖軽は、泊瀬の朝倉の宮に二十三年天の下治めたまひし雄略天皇（大泊瀬稚武の天皇と謂す）の隨身、肺脯の侍者なりき。天皇、磐余の宮に住みたまひし時、天皇、后と大安殿に寝て婚くがなひ合したまへる時に、栖軽知らずして参り入りき。天皇恥ぢてや輟みぬ。時に当りて空に雷鳴る。即ち天皇、栖軽に勅して詔たまはく「汝、鳴雷を請け奉らむや」とのたまふ。答へて曰さく「請けたてまつらむ」とまをす。天皇詔言はく

「爾らば汝請け奉れ」とのたまふ。（後略）（傍線部は後者による）

雄略天皇の「肺脯の侍者」である少師部の栖軽が、凶らずも天皇が皇后と「婚合」の最中のところに参上し、天皇が「恥ぢ」て「婚合」を中断してしまった。ちょうどその時雷が鳴り響き、天皇が栖軽に雷を「請け奉」るよう命じる——というのが上巻第一縁の冒頭部である。

この説話について守屋俊彦氏は、古代の天皇の、降雨を支配し（皇極紀元年八月条の雨乞いの記事）農業を支配する祭祀王としての性格を指摘し、農業の生産のために性を充実させる必要があり、それゆえに真昼に皇后と婚合したと説く。すなわち、いわば天皇の婚合は「農業の生産のための秘儀」であり、栖軽は「この共寝の産婆的役割」をすると共に「雷神の降臨を掌る司祭者」でもあって、「両者を、奥深いところで結合させる役割を果していたのではないだろうか」と論じている。（注一）天皇の生命力や性が自然・農業生産を支配していたと説くとおり、天皇の婚合、それも正妃たる皇后との「婚合」の神聖さについては言を俟たない。そのような「婚合」の最中を凶らずも栖軽に目撃され、「恥ぢ」て「婚合」を中断する雄略天皇像について、守屋氏や益田勝実氏は、偉大な帝王が后との性交を一介の家臣に目撃されて「恥ぢ」るという、権力者の失敗譚としての滑稽さが描かれているとする。（注二）ただし、上巻第一縁では天皇と皇后の昼間の「婚合」を、益田氏や守屋氏の指摘するような揶揄がたとえ含まれていたとしても、直接的な批判の対象としては決して描いていないことには注目される。たとえ「てれかくし」（注三）ではあっても、雄略天皇の発した命は「肺脯の侍者」栖軽にとって絶対であるだけでなく、雷神を拘束するほ

どに強力で絶対的なものであった。

そもそも、上巻第一縁にて雄略天皇と皇后の「婚合」はどのようにとらえられているのか。野田浩子氏は、天皇が儀式用の正殿たる大極殿で昼から皇后と共寝をしていたという異常な事態に着目した上で、次のように考察している。

これを天皇は神であるから昼も共寝をするともいえる。つまり特別の儀式でなくても天皇の存在すべてが神話的なもので、天皇にとっては日常的な行為である。だから栖軽が知らずに参入することになるのだが、天皇が恥じて婚合をやめたという説明は非日常の行為を日常レベルで行なっていることになる。(注四)

いわば、「神」たる天皇の日常と、「人」であり「臣」である栖軽の日常／非日常が交錯する、といえようか。天皇——神——の日常行為は人にとっては非日常そのものであり、上巻第一縁では神の行動が栖軽の参入とその視線によって「人」の日常にさらされ、「非日常」の、異常な行為として認識される、ということでもあろう。

また、雄略天皇の覚えた「恥ぢ」について伊藤由希子氏は、この「恥ぢ」が『日本靈異記』における「日本国」の根幹にかかわるものであると指摘されている。すなわち、栖軽に皇后との「婚合」をみられて恥じた雄略は、栖軽との円満な一体性をいったん否定されるものの、それを機に天皇と栖軽の関係、ひいては天皇が君臨する「日本国」の在り方が捉えなおされ再構築されたのだとする解釈である。天皇は「恥ぢた」後で、「聖」——因果を知り、日常の背後にあるものをひとびとに示すという「聖」としての天皇として己の天皇としてはたらきをとらえなおし、栖軽の天皇に対しての「忠信」も「聖」たる天皇の下にあるものとして意味づけられた。その「日本国」とは、仏教伝来以前にすでに「聖」としての天皇を頂く国家として歩み始めた、ひいては天皇をはじめとしたすべてのものが仏の教えへと向かって歩み始める契機を描いたのが上巻第一縁である、と説いておられる。(注五) 傾聴すべき意見である。上巻第一縁が——天皇が皇后との「婚合」を肺脯しふの侍者である栖軽に見られて「恥ぢて」行為を中断したことから始まる奇譚が、『日本靈異記』においてどのような位置を占め、意味を持っているのかについては、この「恥ぢ」そのものについて考察が不可欠となろう。

二

第一章で論じたように、仏教説話集という性格上当然ともいえるが、己の悪行を恥じる

もの、あるいは貧しさや障害を前世の悪因縁ゆえと恥じるものなど、『日本霊異記』中の「ハヂ」には、仏教的展開と密接につながっているものが目立つ。それらは、己の、あるいは他人の現在の道に外れた行いを罪業として「恥ぢ」るものであり、己の前世に思いを馳せその因果にあらためて「恥ぢ」ることもあるからである。それらを「恥ぢ」と記すことは、まさしく、その「恥じ」を契機に仏教に目覚め深信へと導かれることにもつながる。

そのどちらにも当てはまらない例外が、上巻第一縁の「恥ぢ」である。皇后との「婚合」を栖軽に目撃されて「恥ぢ」た天皇は、ちょうどその時（「時に当りて」）落ちてきた雷を捕らえるよう、栖軽に命ずる。天皇の真昼の「婚合」が雷を招いたか、それとも雷鳴を聞いて栖軽が参上し天皇の「婚合」を目撃する結果となったのかについては研究者によって意見が分かれる（注六）が、天皇の「恥ぢ」と、落雷く天皇の「汝、鳴雷を請け奉らむや」は、決して偶然でも無関係でもなく、そのまま直結していると考えるべきではないだろうか。いわば、天皇の「恥ぢ」が、栖軽に雷神を捕らえさせるといふ勅命を呼び起こすのである。それはただの「てれかくし」ですむようなものではなく、はからずも禁忌を破り、神たる天皇の神聖な「婚合」を目撃するという禁忌を犯した栖軽に課した一種のペナルティーと呼べるものではなかっただろうか。

雄略天皇は、時に「大悪天皇」時に「大徳天皇」と呼ばれ、『万葉集』でも巻一卷頭歌の作者として取り上げられた、日本上代文学においては非常に特殊な位置付けに置かれている天皇である。作品冒頭の作歌歌人／重要人物として登場するという点では、『万葉集』と『日本霊異記』は共通している。『万葉集』巻一冒頭歌作者に雄略天皇が選ばれた問題については、近年は小川靖彦氏が、天智・天武両天皇の父で持統皇統の祖にあたる舒明天皇との関係（彼にとって雄略天皇は母系をたどり曾祖父にあたる）に着目し、代々皇族を母としてきた持統皇統の《始祖》として雄略天皇が位置付けられた、とする。（注七）それぞれ異なる目的のもと編纂された『万葉集』と『日本霊異記』を単純に比較することはできないが、平安時代初期にも雄略天皇が『日本霊異記』の冒頭を飾るべき偉大な帝王として一薬師寺僧・景戒に認識されていた、その事実は見過ごすことはできない。

安康天皇紀元年四月一日条に、後宮に侵入し春日皇后を非常に驚かせて「慚愧」させてしまった罪を購うため、屯倉を献上した伊甚国造の逸話が登場する。

夏四月の癸丑の朔に、内膳卿膳臣大麻呂、勅を奉りて、使を遣して珠を伊甚に求めしむ。伊甚国造等、京に詣づること遅晩くして、時を踰えて進らず。膳臣大麻呂、大きに怒りて国造等を收縛り、所由を推問ふ。国造稚子直等、恐懼りて後宮の内寝に逃げ

匿る。春日皇后、直に入れるを知りたまはずして、驚駭きて顛れたまひ、慚愧ぢたまふこと已むこと無し。稚子直等、兼ねて闕入の罪に坐りて、科重きに当れり。謹みて専ら皇后の為に、伊甚屯倉を献りて、闕入の罪を購はむと請ふ。因りて伊甚屯倉を定む。今し分ちて郡と為し、上総国に屬く。

ここでは、皇后のおわします後宮に男の臣下が「闕入」した罪が非常に重いものである、という描かれ方である。伊甚国造稚子は、春日皇后が天皇と睦み合っているところを目撃したわけではない。しかし臣下である男の視線に不意にさらされた皇后は、「驚駭きて顛れ」、その後この上なく「慚愧」たという。このくだりは、神代紀のスサノヲの狼藉を連想させなくもない。

是の後に、素戔鳴尊の為行甚だ無状し。(中略) 又天照大神の方に神衣を織りて齋服殿に居しますを見て、則ち天斑駒を剥にし、殿の甕を穿ちて投げ納る。是の時に、天照大神驚動き、梭を以て身を傷ましめたまふ。此に由りて発愠りて、乃ち天石窟に入りまし、磐戸を閉して幽居す。(神代紀上・第七段正文)

神代記や一書では、稚日女命が梭で身を傷つけた上命を落としてしまうという展開になるが、もとはこのエピソードが天照大神のものであったこと、梭による受傷が性的なニュアンスを多分に含んだものであることはすでに古くから指摘されているところである。弟神の狼藉により「驚動き」身を傷つけた天照大神が発した感情は「愠」であったが、伊甚国造稚子に突然目撃された春日皇后がやはり「驚駭き」て「顛れ」た後に——この「顛れ」たという表現にも、神代記紀の天照大神や稚日女命の受傷の如く性的なモチーフを感じるのは穿ち過ぎとはいえない——覚えた感情は「慚愧」であった。

すなわち、夫であり神の子孫たる天皇以外の男——人間の男の視線にさらされることそのものが、天皇の正妻である皇后にとつては非常に恥辱なことであったということになる。天皇が神に擬されるならば、皇后はその神に仕える巫女である。人身たる家臣の身で皇后のプライベートでの姿を見ることは、巫女⇨皇后の、ひいては神⇨天皇への神聖性に対する冒流行為であり、その罪は購われなければならなかった。

『日本靈異記』が著された平安時代初期にも、天皇と皇后の神聖性は損なわれていなかった。ましてや栖軽が目撃してしまったのは皇后の、天皇と皇后の最大の神聖行為——「婚」そのものである。彼の犯した禁忌侵犯と、雄略天皇が覚えた「恥」は、これまで指摘されてきたような戯笑的で軽いものとは言い難かろう。確かに、『日本靈異記』上巻第一縁の雄略天皇の描き方には多分のユーモアと、ある程度の諧謔もうかがえる。しかし、その笑い

や戯笑性は、必ずしも禁忌侵犯の重さを軽減するとは限らない。

栖軽は罪を購わなければならなかった。その罪の購いとして、雄略天皇はとっさに、雷を捕らえることを求め命じたともいえる。昼日中に皇后と「婚」した禁忌侵犯の罰であるかのように降った雷を捕らえることは、天皇の罪と、栖軽に目撃されたことによる「恥」、そして栖軽自身の禁忌侵犯の罪とを同時に祓う目的があったのではなからうか。その意味では、『日本靈異記』上巻第一縁の「恥」と、それに引き続き栖軽への雷捕縛命令は、多分に「古代的」な——記紀にみられた「恥」を「古代的」といってよいのならば——「恥」であり贖いだったのではなからうか。

### 三

『日本靈異記』において、天皇の性交を取り上げているのは、ほとんど末尾に近い『日本靈異記』下巻第三十八縁「災と善の表相先づ現れて、後に其の災と善との答を被りし縁」前半部の、「帝姫阿倍の天皇」または「皇后」こと、称徳天皇と道鏡の「婚」を描く部分である。日本で初めて称徳天皇と道鏡の性的関係を取り上げた説話であり、これは下巻第三十八縁前半部を占める、聖武天皇崩後の政治的混乱と悲惨な粛清の歴史を語る部分に巧みに差し挟まれている。

然して彼の帝姫阿倍の天皇と並大後の御世の天平勝宝九年の八月十八日に、改めて天平宝字元年とす。即の年に儲の君道祖の親王を大宮の□殿より出し、獄に投れ居き殺死しつ。並黄文の王と塩焼の王と、又氏々の人等とを、俱に殺死しつ。

又宝字八年の十月、大炊の天皇、皇后に賊たれ、天皇の位を輟めて、淡路の国に退きたまふ。逼□並仲丸等、又氏々の人、俱に殺死しつ。彼の先に天の下を挙りて歌咏ひしは、此の親皇の 滅びたまふ表相なり。

又、同じ大後の坐しまししに、天の下の国を挙りて歌咏ひて言はく、

法師等を 裙著たりと な侮りそ 之が中に 要帯に薦槌懸れるぞ 弥発つ時々  
畏き卿や

又、咏ひて言はく、

我が黒みそひ 股に宿給へ 人と成るまで

是くの如くに歌咏ふ。

帝姫阿倍の天皇の御世の天平神護元年歳の乙巳に次れる年の始に、弓削の氏の僧道

鏡法師、皇后と同じ枕に交通し、天の下の政を相摂りて、天の下を治む。彼の詠歌は、是れ道鏡法師が皇后と同じ枕に交通し、天の下の政を摂りし表答なり。

又、同じ大後の時に、詠ひて言はく、

正に木の本を相れば 大徳食し肥れてぞ 立ち来る

是くの如くに詠ひ言ふ。是れ当に知れ、同じ時に道鏡法師を以て法皇とし、鴨の氏の僧韻興法師を以て法臣参議として、天の下の政を摂りし表答なることを。

「表答」として挿入される歌謡の、『続日本紀』及び『日本書紀』に登場する童謡との共通性・相違点についてはすでに考察されているところであるが（注八）、ここでは、道鏡との関係を語る時に限り、それまで「帝姫阿倍の天皇」と表記されていた孝謙／称徳天皇が、「皇后」と表記されることが問題となる。このことについては第三章にて既に論じたが、僧との「婚」を、天皇ではなく「皇后」と表記することで、史実では出家していた天皇の破戒の描写を避け、さらに「皇后」と「交通」する道鏡を「天皇」に準ずる地位の人物として暗に描くことに意味があったと考えられる。少なくとも、下巻第三十八縁では称徳天皇と道鏡との関係を悪しきもの、恥ずべきものとしては明確には描いていない。

『日本霊異記』の称徳天皇については、ほぼ一貫して「聖帝」として描かれる聖武天皇に対し、むしろ否定的なニュアンスで描かれているとする指摘が過去からなされてきた。例えば新編日本古典文学全集『日本霊異記』解説では、『日本霊異記』下巻序の冒頭で「景戒が現に執筆中の現在、延暦六年（七八七）が末法に入っていることを述べている」重要性に注目した上で、次のように説いている。

さらに下巻序は、日本に仏法僧が渡来してから延暦六年まで二百三十六年たったと述べる。『霊異記』の編纂意識もこの末法思想の影響を大きく受けている。上・中・下に分けられているのも、正・像・末の三時台と対応させているのではないかと思わせる。これは上巻が正法の時代、中巻が像法の時代というのではない。そうではなくて、聖徳太子に代表される仏教渡来の時代、聖武天皇に代表される日本仏教の盛時、以降の時代と、正・像・末と三分するのにならって日本仏教の時代を三分したのではなからうか。それは、時代が降るほど仏教が衰退するという考え方である。ともかく上巻序では聖徳太子・聖武天皇の徳をたたえ、中巻序でも聖武天皇の事跡をたたえているが、下巻序では称徳天皇の名すら見いだせないではないか。また、上巻第五話では、聖徳太子・聖武天皇・行基という景戒にとつての仏教史上の功労者を夢の中にしろ結びつけてたたえている。これに反して下巻第三十八話では称徳天皇と道鏡の不倫の恋

を「皇后と同じ枕に交通」とあからさまに述べて、末世に入った確証としているもの  
のようである。(注九)

また、義江明子氏は称徳天皇の「帝姫阿倍天皇」なる表記に着目し、『日本霊異記』では  
称徳天皇をあくまで聖武天皇の「帝姫」としてしか評価しておらず、さらに道鏡との共同  
統治を描く際に「皇后」と表記することによって「女性の国政統治を“キサキ”の行為と  
してのみ描こうとしている」と考察する。(注十) 八木毅氏は、下巻第三十八縁前半部全体  
について、

奈良末期が天武系の皇統の終焉であり、次の時代が天智系の御子によって継承され、  
新時代への息吹が、歌詠によって予兆され、天武系末期の宮廷腐敗から、天智系新進に  
よる皇統リフレッシュの進行過程が、摂理に基づいているものであることを示そうと、  
意図していることが分る。

と、天武系から天智系へという実際の皇統転換が『日本霊異記』にも大きく反映されてい  
ると説く。(注十一)

その一方で、景戒が道鏡や称徳天皇を否定的にとらえていたとは当たらないのではない  
か、とする考察もある。原田行造氏は、『日本霊異記』において、称徳と道鏡の治世を否定  
する政策を難じる内容の説話↓下巻第三十六縁「塔の階を減し、寺の幢はたはを仆して、悪報を  
得し縁」に着目し、この事件を実際にあったこととして、道鏡を失脚に追い込みその仏教  
重視政策を否定した永手に厳しい悪報が降る説話を収録した景戒自身は、道鏡をむしろ肯  
定的にとらえていたのではないか、と想定している。(注十二) 下巻第三十六縁は、法華寺  
の幢を倒させ西大寺の八角の塔を四角に、階数を七層から五層に減らした「太政大臣」藤  
原永手の墮地獄譚である。

正一位藤原の朝臣永手は、諾楽の宮に宇御めたまひし白壁の天皇の御時の太政大臣  
なりき。延暦元年の頃に、大臣の子従四位上家依、父の為に悪しき夢を見て、父に白  
して言はく「知らぬ兵士三十余人、来りて父の尊を召しつ。此は悪しき表相なり。故  
に謝み除すべし」とまうしき。然白し驚かずと雖も、父応へず。然して後に父卒りぬ。  
時に子家依、久しく病を得しが故に、禪師・優婆塞を請け召して、咒護せしむるに、  
猶し愈差まず。時に看病の衆の中に、一の禪師有り。誓願を發して言さく「凡そ仏法  
に憑りて修行する大意は、他を救ひて命を活けるにあり。今、我が寿を病める者に施  
し、身に代らむ。仏法実には有さば、病める人の命を助けよ」とまうして、命を棄てて  
睞ず。手の於に燭を置き、香を焼きて行道し、陀羅尼を読み、忽ちに走り転ぶ。時



に、病める人託ひて言はく「我は永手なり。我、法花寺の幢を仆さしめ、後に西大寺の八角の塔を四角に成し、七層を五層に減しき。此の罪に由りて、我を閻羅王の闕に召し、火の柱を抱かしめ、挫釘を以て我が手の於に打ち立ちて、問ひ打ち迫む。今、閻羅王の宮の内に煙満つ。王問ひたまはく『何の煙ぞ』とのたまふ。答へて曰さく『永手が子家依、病を受けて痛み、咒する禪師、手の於に香を焼く、彼の煙なり』とまうす。即ち閻羅王、我を免し擯ひ返し貶ふ。然れども我が体滅びて、寄宿る所無し。故に道中に漂ふ」といふ。是に食はずして病める者、飯を乞ひて食ふ。病差みて、起ち居りき。夫れ、幢は是れ転輪王の報を招く善因なり。塔は是れ三世の仏舍利を収むる宝蔵なり。故に幢を仆すに依りて罪を得、塔の高さを減すに由りて、罪を被るなり。恐りざるべからず。是れ近き現報なり。

下巻第三十六縁では、実際には左大臣追贈が最高位であつた永手が「太政大臣」と描かれていたが、同様の「改変」は、中巻第一縁「己が高徳を待み、賤形の沙弥を刑ちて、現に悪死を得し縁」の「太政大臣」である「長屋親王」にもみられる。第三章で考察したが、『日本霊異記』は元来、俗世の権力に対する仏教の優位を説き続けた説話集である。「太政大臣」長屋親王が元興寺の大法会の際に「沙弥」を牙冊で打ち、そのわずか二日後に讒言を受けて子孫と共に自害したと語る中巻第一縁、絵に描いた僧の黒目を弓の的にするような「悪事」を行なつた結果、天皇の怒りを買ひ斬り殺されたと描く橘諾楽麻呂の変を描いた中巻第四十縁「悪事を好む者、以て現に利鋭に謀られ、悪死の報を得し縁」は、それぞれ実際に起こつた政変をもとに、いかなる高位の権力者といえども仏教を迫害した悪報はまぬかれないと説く説話である。下巻第三十六縁もそれらと同種の説話とみてよいが、このことにより、景戒ら仏道修行者にとり藤原永手らによる称徳天皇・道鏡の仏教重視政策「修正」路線は、決して好ましいものではなかつたということもうかがえるのである。その点でも、『日本霊異記』が称徳天皇および道鏡に対して完全に否定的な姿勢をとつていたとは断言し難い部分が残る。

もつとも、『日本霊異記』が宮廷における女性の仏道信仰を描いていないことには注意を払うべきであろう。史実では自ら出家し過剰な仏教優遇政策を推進した称徳天皇が『日本霊異記』では尼とは描かれないうちに、後に厚い仏教信仰の徒として描かれる光明皇后については、下巻第三十八縁に聖武天皇の「大后」として名前が現れるのみで、その信仰には全く触れられていない。

このことは、『今昔物語集』と比較するとより鮮明に浮かび上がる。卷第十一第二十二話「推古天皇、本ノ元興寺ヲ造リタル語」は、『日本靈異記』にも仏教庇護者としての推古天皇が登場する点で共通しているが、『今昔物語集』には『日本靈異記』が撰ばなかった、奈良時代の女帝の仏教信仰をモチーフとした説話が複数収録されている。たとえば卷第十一の第十五話「元明天皇、はじめて元興寺を造りたる語」の前半く中盤は、天竺・新羅にあらたかな靈験を示し仏法を国内に広めたという弥勒像のことを伝え聞いた元明天皇が、この像を日本に遷し元興寺を建立して金堂に安置するという内容である。ここでの元明は仏教の信仰厚い帝王として描かれている。

サル間、ワガ朝ノ元明天皇、コノ仏ノ利益靈験ヲ伝へ聞キタマヒテ、コノ朝ニ移シタマヒテ、伽藍ヲ建立シテ安置シタテマツラムトオボス願アリケルニ、国王の外戚ニ僧アリ。仏ノ道ヲ行フ人ナリ。また心賢ク思慮アリ。国王ニ奏スルヤウ、「ワレ国王ノ宣ヲウケタマハリテ、カノ国ニ行キテソノ仏ヲ取リタテマツラム。ヨクヨク三宝ニ祈請シタマヘ」ト。国王喜ビタマヒヌ。僧カノ国ニ至リテ、暗夜ニカノ寺ノ堂ノ前ニ不船ヲ漕ギヨセテ、三宝ニ祈請シテ、密カニ仏ヲ取リテ船ニ入レタテマツリテ、漕ギ去リテ遙カニ――  
―イフニ、ワガ朝ニ仏ヲ渡シタテマツレリ。国王――  
―モチテ今ノ元興寺ヲ建立シテ、金堂ニコノ仏ヲ安置シタマヘリ。

また、同じ卷第十一の第十八話「高野姫の天皇、西大寺を造りたる語」は冒頭の数行を除き欠文となっているが、その冒頭部では高野姫天皇＝孝謙／称徳天皇は、内親王時代から仏教に心を寄せ、道場の建立を願う女性とされている。

今ハ昔、高野姫天皇ハ聖武天皇ノ御娘ニオハシマス。女ノ身ニオハシマストイヘドモ、心ニサトリ広クシテ文ノ道ヲ極メタマヒタリケリ。マタ、法ノ道ヲ知りテ、イカデ道場ヲ建立セムト思シメシケルニ、未ダ位ニモ即キタマハズシテ姫宮ニテオハシマシケル時ニ、初龍寺トイフ寺（以下缺）

表題のとおり、この説話が本来は、称徳天皇の西大寺建立までを描くつもりであったのだろう。景戒が西大寺の重要性を無視していたわけではないことは、下卷第三十六縁の存在で明らかである。称徳天皇と道鏡の仏教優遇路線を改革しようとした意図のもと、西大寺の規模を縮小したと思われる藤原永手が受けた悪報譚は、景戒が称徳天皇と道鏡の政策を決して否定的にはとらえていなかったことの証左となり得ることは先に述べた。しかし、おそらく意図的にか、景戒は下卷第三十六縁では、西大寺の建立に並々ならぬ情熱を傾け

た称徳天皇の名を出すことはない。

『今昔物語集』巻第十一第十八話に続く第十九話「光明皇后、法華寺を建てて尼寺となしたる話」は題のみで本文が欠けているが、仏教信仰者・庇護者としての光明皇后を描こうとしたことは明らかである。仏教信仰に厚い光明皇后像の萌芽がすでにここにてみられていたことがうかがえる。

『日本霊異記』では民間の優婆夷の信仰は複数取り上げられるのに比べ、宮廷における女性の仏教信仰はほぼ等閑視される傾向にある。例外としては、上巻第五縁「三宝を信敬しまつりて現報を得し縁」に登場する「皇后」こと後の推古天皇が挙げられるが、彼女の「信仰」も、主人公である大部の屋栖野古の仏道信仰を認め、排仏派である弓削守屋の弾圧から屋栖野古の信仰を守ろうとし、「疾く此の仏の像を隠しまつれ」即位後に「汝の功は長遠に忘れじ」と屋栖野古に大信位を授けるといふ、あくまで仏教の庇護者としての描写に徹している。景戒が聖徳太子や聖武天皇らを仏教を深信した「聖人」「聖帝」として描くのに対し、皇后や女帝の仏道信仰についてほとんど触れなかったのは、彼の置かれた環境——私度僧上りの薬師寺僧で、伝燈住位を得て光榮としている——の限界であったのかもしれない。景戒が決して女性信者に対する仏道信仰の重要性をおろそかにしていないことに鑑みると、彼にとり皇后や女帝の仏道信仰というものが在野の女性信者——尼僧や優婆夷——に比べて遠い、実状を知り難いものであったから、という可能性は高い。

#### 四

上巻第一縁では天皇と皇后の、昼間の婚合を、益田氏や守屋氏の指摘するような揶揄がたとえ含まれていたとしても、直接的な批判の対象としては決して描いていない。天皇の命を受けた少師部の栖軽が見事に雷神を捕える内容の上巻第一縁と、奈良時代の朝廷の混乱を通して表相の因果の深さを描く下巻第三十八縁前半部とを安易に比較することは難しいが、『日本霊異記』という説話集において、編者・景戒が天皇の性交をどのようにとらえていたかの証左にはなり得る下巻第三十八縁前半部の、称徳天皇と道鏡との「交通」を景戒が描いたことも、天皇と皇后の「婚」という面のみからみれば必ずしも忌むべきことではなかったかもしれない。「天皇」は「天皇」ではなく一介の僧、「皇后」は女帝であったことの方が、景戒にとつては問題だったのではなからうか。天皇と皇后ならぬ、「皇后」と「天皇の位置に限りなく近づいた僧」との婚合として描くのであれば許容範囲であったの

ではないかと考えると、道鏡と「皇后」称徳との関係をうたう歌謡がいずれも性的な内容なのも、必ずしも悪意を込めた表現ではないとも想定できる。

榎村寛之氏は、記紀に描かれる古代的信仰と仏教導入後の日本人の信仰心について、次のように論じておられる。

記紀に見る民族習俗と仏教の関係から見て、古代社会は、宗教や哲学としての仏教を受け入れたのではなく、在来の神と上下関係のある即物的な「神的存在」として受入れている。その背景には、開発の進行による生産力の増大が、社会変動を引き起こし、民衆がより強力な神を求め、在地首長層のイデオロギー支配が危機に瀕するといおう、社会全体の動揺があったものと考えられる。畿内の権力はこうした動揺を克服し、旧国造層に代表される在地の有力者を国家的に再編成するという目的の下、新しい技術や呪術を発信していた。仏教は最も効果的なその手段の一つだったのである。

仏教は、地域の祭祀体系の動揺を抑え、中央集権体制の下にイデオロギー編成を行う役割を果たし、新しい知識や技術、呪術の発信源として、地域に受け入れられていった。

こうした形の仏教の浸透は、長い目で見れば、神仏習合の下地を築いていたとはいえないだろうか。つまり、仏という哲学体系は本質的に受け入れられず、未発達の神概念の中で、より体系的・汎用性を持った「一変種」として理解されていたのに過ぎなかったように思えるのである。

日本では、仏は最初から神だったのかもしれない。(注十三)

榎村氏の主張に論者も賛成する。そもそも、儒教も仏教も、倭国＝日本国が導入したのはその宗教的思想というよりは政治システム、もしくは実用的知識の側面が大きい。白鳳から奈良時代初期の僧の性格が、知識人・テクノクラートのな扱いを受けていたことは『日本書紀』や『続日本紀』からうかがえる。また、仏教に傾倒し自ら出家までした聖武天皇や称徳天皇も、律令制にかわる支配システムとして仏教の持つ信仰・学術システムを取り入れた側面は否定できない。そして、施政者のみならず、仏教信仰を受け入れた貴族や豪族たちも、日本国が大陸にも対等に張り合えるための最新知識として仏教を受け入れた側面がある。いずれにせよ、「客教」として取り入れた仏教を受け入れる土壌は、仏教の影響を受けて変質した部分はある、破壊されずそのままに受け入れられていったといえる。『日本書紀』もまた、その、「古代的信仰」の中に受け入れられていった「日本的仏教」の原点を多分にとどめた説話集であるといえよう。

- (注一) 守屋俊彦「肺脯の侍者——日本靈異記上巻第一縁考——」(『國學院雜誌』七十一「八—六」昭和五十二年六月) 所収)
- (注二) 益田勝実「説話文学と絵巻」(『益田勝実の仕事1 説話文学と絵巻』(筑摩書房・平成十八年) 所収 所出三二書房・昭和三十五年)、守屋前掲論文。
- (注三) 益田前掲論文。
- (注四) 野田浩子『『日本靈異記』ノート・上巻第一縁』(『東横国文学』二十四「平成四年三月」所収)
- (注五) 伊藤由希子『『日本靈異記』における類話の意義』(『上代文学』一〇一「平成十九年」所収)
- (注六) たとえば丸山頭徳氏や多田一臣氏は、本来は雷鳴が響いたために栖軽が参上したのであるう、と考察している。
- (注七) 小川靖彦『万葉集 隠された歴史のメッセージ』(角川選書・平成二十二年)。
- (注八) 近藤信義「靈異記の歌謡——下巻第三十八話を中心として——」(『古代文学』一九「昭和五十五年三月」所収)、八木毅「日本靈異記の歌謡について」(『梅花女子大学開学二十周年記念論文集(国語・国文学)』(『梅花女子大学』昭和六十年三月) 所収)、河野貴美子『日本靈異記』の予兆歌謡をめぐって——史書五行志・『搜神記』・『法苑珠林』との関係』(『説話文学研究』三十七「平成十四年六月」所収) など。
- (注九) 新編日本古典文学全集『日本靈異記』(中田祝夫注(小学館・平成七年) 所収)。
- (注十) 義江明子「古代女帝論の過去と現在」(岩波講座『天皇と王権を考える』七「岩波書店・平成十四年九月」所収)。同様の主張は、田中貴子氏もなされている。(田中貴子「悪女」について」『叙説』十七「平成二年」) 所収)
- (注十一) 八木毅「日本靈異記の成立と構想」(『古代文学講座十一 靈異記・氏文・縁起』(勉誠社・平成七年) 所収)
- (注十二) 原田行造『『日本靈異記』下巻第三十六話の成立過程——道鏡政権の仏教政策と藤原永手——』(原田行造『日本靈異記の新研究』(桜楓社・昭和五十九年) 所収)
- (注十三) 榎村寛之「記紀にみる神仏習合——神仏習合の土壌——」(『国文学』解釈と鑑賞』六三・三「平成十年三月」所収)

『日本靈異記』こと『日本国現報善惡靈異記』は、編者である景戒の、次のような序文(上巻)から始まっている。

原夫れば、内経・外書の日本に伝はりて興り始めしみ代、凡そに二時有りき。皆百濟の国より持ち来りき。軽島の豊明の宮に宇御めたまひし誉田の天皇のみ代に外書来り、磯城嶋の金刺の宮に宇御めたまひし欽明天皇のみ代に内典来れり。然れども乃ち外を学ぶる者は仏法を誹り、内を読む者は外典を軽みせり。愚痴の類は迷執を懐き、罪福を信けず、深智の儔は内外を覩て、因果を信け恐る。唯し代々の天皇、或いは高き山の頂に登りて悲心を起し、雨の漏る殿に住みて庶の民を撫でたまひき。或いは生まれながらにして高弁に、兼ねて末の事を委り、一たびに十の訴を聞きて一言も漏らしたまはず。生年二十五にして天皇の請ひを受けまつりて大乘経を説きたまひき。造りたまへる経の疏は長に末の代に流はれり。或いは弘誓の願を發し、敬みて仏像を造りたまふ。天は願ふ所に随ひ、地は宝藏を敝きたり。亦、大僧等、徳は十地に侔しく、道は二乗に超えたり。智の燭を秉りては昏き岐を照らし、慈しびの舟を運らしては溺るる類を濟ふ。難行苦行して、名は遠国にも流はれり。今時の深智の人も、神功測り罕し。

是に諾樂の薬師寺の沙門景戒、熱世の人を瞰るに、方に鄙なる行を好めり。利養を翹みて、財物を貪ること、磁石の鉄山を挙して鉄を嘘ふよりも過ぎたり。他の分を欲ひ己が物を惜しむこと、流頭の粟の粒を粉きて糠を啖むよりも甚だし。或いは寺の物を貪り、憤に生れて債を償ふ。或いは法・僧を誹りて、現身に災を被る。或いは道を殉め行を積みて、現に験を得たり。或いは深く信け善を修め、生きながらに祐を霑(か)がふる。善惡の報は、影の形に随ふが如し。苦樂の響は、谷の音に応ふるが如し。見聞きする者は、甫ち驚き怪しび、一卓の内を忘る。慚愧する者は、倏に悸きし惕み、起ち避る頃を念ぐ。善惡の状を呈すにあらずは、何を以てか曲執を直して是非を定めむ。因果の報を示すにあらずは、何に由りてか悪心を改めて善道を修めむ。昔、漢地にして冥報記を造り、大唐国にして般若験記を作りき。何ぞ唯し他国の伝録をのみ慎

みて、自土の奇事を信け恐れざらむや。粵に起ちて自ら矚るに、忍び寝むこと得ず。居て心に思ふに、黙然ること能はず。故に聊に側に聞けることを注し、号けて日本国現報善悪靈異記と曰ふ。上・中・下の参卷と作し、季の葉に流ふ。

然れども、景戒、性を稟くること儒しくあらず、濁れる意澄まし難し。坎井の識、久しく太方に迷ふ。能巧の雕れる所に、浅工力を加ふ。恐るらくは、寒心、患を手を傷ふに貽さむことを。此れもまた岷山の一つの礫なり。但し、口説すること詳かならざるを以て、忘れ遺すこと多くあらむ。善を食ふことの至りに昇へず、濫竿の業を示さむことを慄る。後生の賢者、幸しくも噎り唾うことなかれ。祈はくは奇記を覽る者、邪を却け、正に入らむことを。諸の悪を作すことなかれ。諸の善を奉行へ。

『日本靈異記』上巻序文は、日本の仏教史を、仏教伝来以前の「外書」の時代から語り始める前半部と、景戒の『日本靈異記』編纂にあたっての所信表明ともいうべき中間部、それから景戒の謙遜を交えた上での『日本靈異記』の受容者に対する希望の表明、と大きく三部に分けることができる。

序文のうち、景戒の編纂意識がもつとも顕著にあらわれているのは中間部である。日本国における人々の、目先の利益に惑わされ仏法を蔑にするなどして悪報を受けたり、逆に仏法を深く信仰し善行を積んだ結果幸運に恵まれるさまを挙げた上で、「自土の奇事」を受け止め信仰を深めるべきであるとして、漢や唐で編纂された『冥報記』や『般若験記』の如き仏教説話集を編纂した、と景戒は宣言している。そこには、文化的にも仏教信仰の面でもいわば「先進国」である大陸にも負けず、むしろ日本こそが仏教の理想国であるべきとする、強い国家意識のあらわれがうかがえる。多田一臣氏は、政治的混乱や天変地異による窮乏、そして仏俗双方の腐敗が浮き彫りになった世相の中で、あくまで日本国の仏教靈験の奇事を集め、仏教国としての日本国像を訴えたとし、この景戒の国家意識の一種ともいえる意識を「自土意識」と呼んだ。そして、この自土意識が「日本国を仏験の靈異に満ちた聖朝・聖代と考える国家意識へと発展」してゆき、聖徳太子の転生を聖武天皇と定義し、行基を文殊菩薩の化身とするなど、『日本靈異記』が天平時代を聖代としてとらえていることを指摘している。(注二)

前半部ではまず、「外書」が伝来した御代として「誉田の天皇」すなわち応神天皇の御代を、「内典」伝来の欽明天皇の御代をそれぞれ挙げ、「外書」すなわち儒教などを学んだ者たちと「内典」仏法を読む者との対立、「愚痴の類」と「深智の儔」との対比が語られている。「愚痴の類は迷執を懷き、罪福を信けず、深智の儔は内外を觀て、因果を信け恐る」と

あるように、景戒の理想は、「内典」「外書」を共に拒まず受容し、因果を信じ受け入れて  
慎みおそれる「深智の儔」にある。そしてこの後、彼はまず「代々の天皇」の偉業を讃え、  
それから「大僧たち」の高徳を讃美するのである。

『日本靈異記』における天皇の位置づけは、中巻序文からもうかがえる。

竊に以れば、二つのみ代あり。宣化天皇より以往は外道に随ひて、卜者を憑みたま  
へり。欽明天皇より後は、三宝を敬ひて正教を信じたまへり。然れども、或るは皇臣  
にして寺を焼き、仏像を流しき。或るは皇臣にして寺を建て、仏法を弘めき。之が中  
に勝宝応真聖武大上天皇は、尤れて大仏を造り、長に法種を紹ぎ、**鬚**髪を剃り、袈裟  
を着、戒を受け善を修し、正を以て民を治めたまひき。慈しびは動植にも及び、徳は  
千古にも秀れたまへり。一を得て運を撫ち、三靈に居上りたまへり。此の福德に由り  
て、空を飛ぶ蟄も芝草を咋ひて寺を葺けり。地を走る蟻も金沙を構へて塔を建てたり。  
法幢は高く堅ちて、幡足は八方に**颯**けり。恵船は軽く汎びて、帆影は九天に扇げり。  
瑞応の華は競ひて国邑に開けり。善悪の報は現れて吉凶を示せり。故に、み号を勝宝  
応真聖武大上天皇と称めたてまつる。唯り以れば、是の天皇のみ代に録す所の善悪の  
表は、多数なりと者へり。聖皇の徳に由りて、顕るる事最も多し。漏るる事多しと雖  
も、今聞く所に随ひて、且載すらくのみ。

(中略) 庶はくは、拾文を觀む者、天に愧ぢ人に慙ぢ、忍びて事を忘れ、心の師と  
なりて、心を師とすること莫かれ。此の功德に藉りて、右の腋に福德の鬪を著けて、  
冲虚の表に翔り、左の脇に智恵の炬を燭して、仏性の頂に登り、普く群生に施して、  
共に仏道を成せむ。

上巻序文前半部と中巻序文では、欽明天皇の御代に仏教が伝来して以来、反発や弾圧の  
時期などを経た上で、「聖皇」聖武天皇の君臨する仏法の聖代が訪れる、という点で共通し  
ている。特に、自ら発願して大仏を建立するのみならず、自ら剃髪出家して仏法に従い日  
本国を治めた聖武天皇は、仏法の聖代をもたらした偉大な聖なる帝として最大限に讃えら  
れていると云ってよい。景戒本人が中巻序文で記しているとおり、中巻では聖武天皇の御  
代に起きた靈異と因果の説話が大半を占めている。確固たる「因果の理」に基づいた「奇  
事」が多く起こるのは、景戒の「聖の皇の徳に由りて、顕るる事最も多し」という言葉に  
従うと仏教の力が働いているからこそ、すなわち聖武天皇の御代が仏教の浸透した、仏教  
的に「理想の代」であったからとみられる。さらにいえば、「聖の」「帝の」「徳」如何によつ  
て、「奇事」が顕れる数が左右されるということにもつながる。帝の「徳」——いわばその



人に付随する靈力・勢い、この聖武天皇の場合は仏教の深信による「徳」でもある——その「徳」如何に左右される日本国の仏教世界が『日本靈異記』の描く世界である。

二

『日本靈異記』各巻の序のほかに、景戒自身の歴史観が明確にうかがえるのが、下巻第三十八縁「災と善の表相先づ現れて、後に其の災と善との答を被りし縁」である。

第三章・第四章にて、論者は、『日本靈異記』における称徳天皇の描写について、考察を重ねてきた。景戒は必ずしも称徳天皇を悪意を持って描いているわけではなく、出家した天皇が僧と姦淫を犯すという「禁忌」に触れぬよう注意を払いながらも、道鏡との関係を「皇后」として「交通」したと描くことにより、僧・道鏡が日本国の王権においても頂点に立ったことを、露骨な歌謡をも用いて描こうとしたというのが現在の論者の意見である。その称徳天皇の崩後の歴史を、景戒は後継者となった白壁王Ⅱ光仁天皇の即位の「表相の答」となる歌謡を織り込みながら語っている。

又諾楽の宮に二十五年天の下治めたまひし勝宝応真大上天皇のみ代に、天の下を挙りて歌咏ひて言はく、

朝日刺す 豊浦の寺の 西なるや 押してや 桜井に 押してや 押してや

桜井に 白玉磯著くや 吉き玉磯著くや 押してや 押してや 然しては

国ぞ栄えむ 我家ぞ栄えむや 押してや

是くの如くに咏ふ。後に帝姫阿陪の天皇のみ代の神護景雲四年歳の庚戌に次れる年の八月四日に、白壁の天皇、位に即きたまふ。同じ年の冬十月一日に、筑紫の国、龜を進り、改めて宝龜元年として、天の下を治めたまふ。是を以て当に知れ、先の歌咏は、是れ白壁の天皇の、天の下を治めたまふ表相の答なることを。

又諾楽の宮に国食しし帝姫阿陪の天皇のみ代に、国を挙りて歌咏ひて云はく、

大宮に 直に向へる 山部の坂 痛くな践みそ 土には有りと

是くの如くに咏ひて後に、白壁の天皇のみ代、天応元年歳の辛酉に次れる四月十五日に、山部の天皇、位に即きて天の下を治めたまふ。是を以て当に知れ、先の歌咏は、是れ山部の天皇の天の下を治めたまふ先の表相の答なることを。

景戒は「先の歌咏は、是れ白壁の天皇の、天の下を治めたまふ表相の答なることを」と解している。八木毅氏が述べたように、政変にまみれた旧い王朝を一新する帝の即位にふ

さわしい内容の歌謡ともいえる。ただし、歴史的には必ずしも称徳天皇の崩御Ⅱ天武朝の断絶であり、白壁王すなわち光仁天皇の即位Ⅱ天智朝の復活とは言い切れない部分も存在する。光仁の皇后井上内親王は聖武の娘で称徳の異母姉にあたる人物である。河内祥輔氏は、光仁天皇の即位は井上内親王との間に生まれた、いわば聖武天皇の外孫である他戸親王の即位を最大の目的としたものであり、むしろ聖武皇統の存続を目的としたものであった、とした上で、称徳天皇もまた他戸親王の即位を望んでいたものの、天皇制を仏教の力で護ろうとした彼女は中継ぎ天皇として白壁王よりも「法王」道鏡の方がふさわしいと認識したのではないか、と考察している。(注二) 河内論をさらに発展させた仁藤敦史氏は、聖武の正統な後継者であった孝謙／称徳天皇の死後は井上内親王の夫であり聖武の女婿である光仁天皇が即位し、その後の桓武天皇は光仁と井上内親王の娘で異母妹の酒人内親王を、桓武の後を継いだ平城天皇は桓武と酒人内親王の娘でやはり異母妹の朝原内親王を娶っていることにより、いわゆる天智系といわれる天皇たちも平城天皇までは聖武の系譜とからうじてつながりを持っていたことを指摘している。卓見といえよう。聖武とつながりが全くなくなるのは、嵯峨天皇の即位以降である。仁藤氏は、血縁関係と地位継承を混合したとされる古代系譜の研究を踏まえ、史実では皇后を迎えることのなかった淳仁天皇と孝謙太上天皇とは実際に擬制的な夫婦関係にあった可能性があるとしている。(注三)

このことを踏まえると、『続日本紀』に載せられている歌謡について「井は内親王の名」と井上内親王のことにまで言及しているのに対し、『日本霊異記』では井上内親王と「井」の関係には一切触れられていないことは注目に値する。井上内親王が立后の二年後にはその位を廃され、翌年には廃太子となっていた他戸親王ともども不審な最期を遂げたことについては、『日本霊異記』下巻第三十八縁では語られていない。そもそも井上内親王や他戸親王その人が、『日本霊異記』には登場しない。光仁天皇即位の表相の歌謡の次に登場するのは山部親王Ⅱ桓武天皇の即位を示す歌謡である。『日本霊異記』では井上内親王や他戸親王の存在が消され、光仁天皇から桓武天皇へとまっすぐに皇統が伝えられた、そのように歴史が語られている。

景戒が『日本霊異記』を編纂した時代の帝・嵯峨天皇を景戒は、『日本霊異記』の最後を飾る下巻第三十九縁「智と行と並びに具はれる禅師、重ねて人の身を得て、国皇の子に生れし縁」において、高僧寂仙菩薩の生まれ変わりとし、天変地異や狩り好きといった批判に対し熱心な擁護までして、「聖帝」として讃えている。その嵯峨の系譜の祖として存在するのが祖父・光仁天皇であり、父・桓武天皇である。

下巻第三十九縁に収録され説話集の最後を飾る形となる、景戒の生きる「現代」の天皇——嵯峨天皇の聖帝観を全面に押し出している点は、しばしば着目されているところである。(注四) 聖徳太子が仏教国日本の礎を築き、自ら出家の身となるほど信仰篤い聖武の御代に行基「菩薩」が活躍する聖代としての天平時代がさまざまな仏験譚によつて表現され、最後の最後で「末法の世」たる現代に視点を戻し、現在帝位についている嵯峨を「聖帝」と主張することで、天平の「聖代」の具現とまでは言わずとも、末法の世を克服しようとしているかのようにすら映らなくもない。

下巻第三十九縁は、神野の親王こと賀美能の天皇Ⅱ嵯峨天皇の前世が、その「浄行」ぶりに「菩薩」とまで呼ばれた寂仙法師であるとした上で、次のように閉じられている。

是を以て定めて知る、此は聖君なることを。又何を以て聖君なることを知るかとならば、世俗の云さく「国皇の法は、人を殺す罪人は、必ず法に随ひて殺す。而るに是の天皇は、弘仁の年号を出して世に伝へ、殺すべき人を流罪と成し、彼の命を活けて、人を治めたまふ」とまうす。是を以て臚あやひかに聖君なることを知るなり。或る人は、聖君に非ずと誹謗る。「何を以ての故にとならば、此の天皇のときに、天下干厲有り。又天の災・地の妖・飢饉の難、繁く多く有り。又鷹・犬を養かひて、鳥・猪・鹿を取る。是れ慈悲の心に非ず」とまうす。是の儀然らず。食をす国の内の物は、皆国皇の物にして、針を刺す許りの末だに、私の物都かつて無し。国皇の自在まにまにの随まにまにの儀なり。百姓と雖も、敢へて誹らむや。又聖君堯・舜の世すら、猶し干厲在り。故に誹るべからぬことなり。

『日本靈異記』には太政大臣・左大臣・親王といった行為の人間が仏法をないがしろにした結果悪報を受ける内容の説話が収録されている一方、天皇の罪は免責されていることが多いという特徴がある。たとえば、敏達天皇が仏教に対して懐疑的であり、物部守屋の仏教迫害を承認したという認識は、奈良く平安時代の仏教界にはすでに共通認識として存在していたと思われる。たとえば『元興寺伽藍縁起并流記資財帳』では、「太后大々王」と推古天皇が、蘇我稲目と欽明天皇の遺訓として仏法の護持を訴えたところ、「他田天皇」すなわち敏達天皇が、今となっては他の家臣たちが我々と同じ考えではないから、仏法を行うにしてもひそかに行うべきだと答えたところ。その後、蘇我馬子と共に仏法を擁護する推古天皇と「池辺天皇」すなわち用明天皇とは対照的に、「他田天皇」は自ら仏法排斥を乗り出す。

「他田天皇、仏法を破らんと欲たまふ」とあるとおり、ここでは大規模な仏教迫害を自ら望んだのは物部守屋ではなく、他田天皇Ⅱ敏達天皇本人である。物部氏の排仏政策を認

めた、詔を出して仏教を大々的に迫害した、それが当時の仏教界における敏達天皇に対する認識だったといえよう。その点では、仏像を彫るべき靈異あらたかな楠のしめす奇事を信じなかったとされるだけの、『日本靈異記』との違いは明瞭である。

敏達天皇皇后、すなわち推古天皇は、蘇我馬子と共に仏教を庇護しており、彼女の皇太子はかの聖徳太子である。『元興寺伽藍縁起并流記資財帳』では彼女が中心となって欽明天皇と蘇我稻目の遺訓を受け継ぎ、仏教の保護・発展につとめている。『日本靈異記』では聖徳太子の高徳を讃えた説話——上巻第四縁「聖徳の皇太子の異しき表を示しし縁」が収録されている一方、推古天皇は第五縁に登場するのみだが、彼女の敏達朝における積極的な活躍の描写は、彼女の「仏教の保護者」としてのイメージゆえであろう。

下巻第三十九縁でも、「嵯峨天皇聖君論」で、特に目を引くのが、人々が挙げる天皇の不徳として「鷹・犬を養ひて、鳥・猪・鹿を取る」という部分である。これに対して景戒は「食す国の内の物は、皆国皇の物」なのだから「国皇の自在の随の儀」であり批判は的外れである、と逆に反論している点である。『日本靈異記』に登場する「狩をする天皇」としては他には、上巻第三十二縁「三宝に帰信し、衆僧を欽仰し、誦経せしめて、現報を得し縁」の聖武天皇である。

神亀四年の歳の丁卯に次る九月中に、聖武天皇、群臣と添よの上の郡の山村の山にみ獵したまひき。鹿有りて、細見の里の百姓の家の中に走り入りき。家人、覺らずして殺して噉くひつ。後に、天皇聞しめして、使を遣はして其の人等を捕へしめたまふ。(上巻第三十二縁)

中巻に描かれる「聖皇」聖武天皇像との違いが指摘されるこの説話であるが、むしろこれこそまさに、下巻第三十九縁で景戒が主張する「食す国の内の物は、皆国皇の物にして、針を刺す許りの末だに、私の物都て無し。国皇の自在の随の儀なり」を具現化した光景ではないだろうか。平安時代初期、嵯峨帝の御代を生きる私度僧上がりの薬師寺僧景戒にとり、仏教を深信し日本国を偉大な仏国土として導く「聖皇」と、己が国土で大規模な狩獵を行ない、御獵地の獲物を知らずに奪ってしまった民を処罰する古代的な天皇像とは、少しも矛盾をきたすものではなかったのはなからうか。

第五章では、この部分について秋吉正博氏や佐藤長門氏の論文(注五)を踏まえた上で、『日本靈異記』において天皇が唯一善悪を超越した、アンタツチャブルな存在であることの傍証としたが、むしろ、景戒は帝王の儀式として狩獵を行なう聖武や嵯峨像を、「聖帝」像の破綻とは感じ得ていなかったのではないだろうか。

秋吉氏や佐藤氏は共に、景戒のこの態度を、天長七年（八三〇）の仏名懺悔の席上で淳和天皇の問いを受け、臣下の口腹を満たすための「縦狩」よりも、「真人供御者」による齎供御目的の狩猟である齎齎の方が無駄な殺生が多く、「帝王殺生之罪」が臣下の罪をも上回ると答えたという『日本三代実録』の道昌卒伝からのエピソード（貞観十七年（八七五）二月九日条）と比較している。

天長七年始延請。奉御所佛名懺悔導師。于時帝試問曰。帝王殺生之罪孰与臣下。道昌對曰。帝王重。臣下輕。左右侍臣皆以爲。法師年少。輒發妄言。爲之寒心。帝默然。良久曰。帝王罪重。寧有說乎。道昌奏言。小僧竊見真人供御者。株鮮數十。以一供膳。一御之費。多兼飛走。所費雖少。所殺稍多。故其罪重。至于臣下不然。山澤有禁。不聽縱獵。弋釣所獲。纔資口腹。故其業輕。帝曰。善。自此省遊虞之事。緩山澤之禁。

『日本三代実録』卷二七 貞観十七年（八七五）二月九日条

秋吉氏は「宮廷仏教」の立場で発言した道昌と「国家仏教」の立場で『日本靈異記』を編纂した景戒との違いを指摘し、佐藤氏は、「個性を有する『実存』」としての天皇と接する機会を持っていた道昌と、そのような機会など持ち得ようもなく「君主としての天皇を『観念』的に想像するしかなかった」（注四）景戒との差を強調する。いずれも傾聴すべき指摘であるが、佐藤氏が述べるように景戒が天皇を「観念」的に想像する場合、その想像は仏教の帝王像だけでなく、古代の理想的な帝王像の姿が反映されていることは否定できない。それは、嵯峨天皇に——天皇に限らず、いわば古代的帝王観、ひいては倫理観——と仏教史料に登場する「王法」とのせめぎあいがあるまま反映されているのが『日本靈異記』ではなかるうか。

かつて私度僧であった薬師寺の官僧・景戒の持っていた倫理感覚は、『梵網經古迹記』などをはじめとした經典に影響を受け、彼自身が属する法相宗を基本とした仏教信仰に染まりながらも、古代的な自然観・倫理観とは無縁ではいらなかったことがうかがえる。したがって景戒の天皇観も、古来の理想的な帝王像に、仏教的な理想の帝王像を重ねたようなものにならざるを得なかったのではないか。

『日本靈異記』上巻序文を、景戒は次のように締めくくっている。

析はくは奇記を覽る者、邪を却け、正に入らむことを。諸の悪を作すことなかれ。諸の善を奉行へ。

『日本靈異記』に集められた奇事を記録した「奇記」に触れることにより、仏法の因果の理をさとり、悪を避け善を為すようにすべきというのが、景戒が『日本靈異記』に込めた

最大の希望とあってよい。その「奇事」は、まさに「自土」たる日本国で、前半部にて挙げられている時代に起きた「奇事」を集めた「奇記」であるといえる。その理想を景戒は、聖武天皇の治めた天平の世に求め、いまや末法の世に近づきつつある彼にとつての「現代」において、「今上」嵯峨天皇にその「聖皇」の役割を見出そうとした。そのためには、古来を代表する天皇である雄略天皇の御代から語り始めることが必要だったのだ。そのような願いを込めて編纂されたのが、『日本霊異記』ではないだろうか。

(注一) 多田一臣「自土意識をめぐって」(多田一臣『古代国家の文学』(三弥井書店・昭和六十三年一月)所収)

(注二) 河内祥輔『古代政治史における天皇制の論理』(吉川弘文館・昭和六十一年)

(注三) 仁藤敦史「聖武朝の政治と王族——安積親王を中心として——」(『家持の争点』

2 平成十四年)。

(注四) 秋吉正博『日本霊異記』にみる天皇像——嵯峨天皇を中心に——(『説話文学研究』三四〔平成十一年五月〕所収)・佐藤長門『日本霊異記』における天皇像(『歴史評論』六六八〔平成十七年十二月〕所収)

(注五) 佐藤長門『日本霊異記』における天皇像(『歴史評論』六六八〔平成十七年十二月〕所収)

終章——第二部のまとめにかえて

第二部『日本靈異記』における性と王権』では、『日本靈異記』のセクシヤリティ(愛欲・邪姪)や「ハヂ」「慚愧」の問題を中心にしつつ、『日本靈異記』編者・景戒の持つ性に対する意識から、ひいては王権観・倫理観に至るまでを、特に「ハヂ」「慚愧」に着目して論じる試みであった。

第一章から第四章にかけては、いずれも、『日本靈異記』にて取り上げられている「性」の問題——仏道修行者をめぐる性の説話(第一章・第二章)・女性仏道修行者に対する意識(第三章・第四章)・罪深い「女」に対して清浄なる存在として論じられがちな「母」が、やはり性的な要素からは逃れられないこと(第三章)について考察し、景戒が明快な意識をもって、性の問題や女性の問題に向き合い編纂していることを確認した。

第一章・第二章で仏道修行者の性に関する説話を考察し、第三章・第四章で女性の信仰の問題に着目したのは、『日本靈異記』では中心的存在として描かれる信仰厚い聖武天皇の娘であり、本人も出家してから重祚、僧道鏡を重用しつつには皇位まで与えようとしたといわれる孝謙／称徳天皇を景戒がどのようにとらえていたかについて考察するためにはこれらの問題を避けて通ることができないと判断したからである。景戒は『日本靈異記』を編纂するにあたり、ある程度明確な歴史観・王権観を持っていた。

第五章では、景戒が、たとえ親王であろうと仏教迫害の悪報を免れ得ないという厳格な仏教優位の思想を前面に出す一方、天皇を超越的な、決して悪報の下ることのない存在として描いていることを確認し、天皇と仏教との関係性から『日本靈異記』における歴史観を明らかにした。

そして第六章では、『日本靈異記』上巻第一縁の雄略天皇と、下巻第三十八縁前半部に登場する称徳天皇(＝皇后)について、その性交の描写を考察し、彼の天皇やその性に対する意識が、記紀からもうかがえるような古代的倫理観を捨てぬまま、仏教における愛欲についても重く意識して、超越者としての天皇像と、可能な限り無謬であるように注意を払って記述していること(道鏡関連の説話では称徳天皇を「皇后」と記し、決して尼僧であることには触れないなど)について論じた。

第七章は、まさに景戒と同時代の帝であった嵯峨天皇の聖帝ぶり・無謬性について、『日本靈異記』のさまざまな天皇の描写と比較しながら、末世を迎えた日本の救いとなってく

れるであろう嵯峨天皇への期待と賛美で最終の縁を閉ざしている景戒の歴史観について迫った。

景戒が、雄略天皇の昔から彼にとつての「現代」である醍醐天皇の御世までを全三巻をもって仏教説話集という形でつづつたのは、「自土意識」と呼ばれることもある、仏国土・日本に対する強烈な意識に裏打ちされたものであることがうかがえる。ただ、それはかならずしも「自土意識」あるいは対外的なナショナリズムのみに固まっていたわけではない。彼は、混迷の中にある平安時代初期において、一介の僧として仏国土・日本の仏教の歴史を語ることに、末世である現代に希望を持ち、また信者たちにも希望を持たせようとしたのではなからうか。仏教徒であるはずの彼の手放しでの天皇尊崇の姿勢などに、僧としての彼の思想の浅さを指摘するふしもあるが、むしろ多くの僧侶や信者たち——私度僧や優婆塞・優婆夷、あるいは景戒のように私度僧上がりの下級官僧——にとつては、古代的王権観・倫理観を捨てきれないまま仏教の信仰を重ね合わせた、『日本靈異記』の世界のようなあり方がより彼らの実情に近かったのかもしれない。そのような意味でも、『日本靈異記』は、当時の仏道信仰者の心や「思想」をうかがうにも第一級の資料であり、文学作品であると呼んでも過言ではなからう。



結——上代日本文学における倫理と禁忌、そして「ハヂ」

以上、本論では、仏教が上代日本文学に本格的な影響を与える以前の文学——『古事記』『日本書紀』『万葉集』を中心とした第一部「記紀万葉の王権禁忌をたどって——愛と死と」、そして、日本初の仏教説話集として、古代的倫理観に仏教思想を染み込ませた倫理観のもとと仏教的教訓を語り、さらには歴史をも語った『日本霊異記』に焦点を当てた第二部『日本霊異記』における性と王権」の二部構成で、日本上代文学から伺える古代日本人の倫理と禁忌について考察を試みた。

第一部では、王権のもとで編纂された歴史書『古事記』『日本書紀』、宮廷歌集としての性格の強い『万葉集』、そして記紀とは明確に異なった歴史観のもとに編纂された『懷風藻』の語る、王権に対する禁忌侵犯とそれによる破滅という視点からのモノガタリ——歌謡物語・歌物語含む——と、その変化（変質）について追っていった。第二部では、仏教という新しい思想を取り入れた日本の倫理観がどのように変化し、また変化しなかったかについて、私度僧を経て薬師寺の官僧となった一仏道信仰者・景戒の編纂による仏教説話集『日本霊異記』を通して探っていった。

第一部・第二部を通じて論者が拘り続けていたのは、「ハヂ」の問題である。禁忌を犯した際に発生し、関係を断絶に導く——そのことによりそれ以前の親密だった関係や、「ハヂ」によって関係が断たれてもなお魅力的である神の存在を逆照射したり、また一方的に関係を断絶して人間に「ハヂ」を与え破滅へと追い込む神及び天皇の超越性を表現した——古代王権を語る文学における「ハヂ」が、『日本霊異記』では仏教思想や仏教用語「慚愧」の存在も加わり、律令国家において変質を余儀なくされつつあった共同体の中で、「ハヂ」によって非力な罪深い己を認識し仏道に目覚めさせるとした。そこに登場する「ハヂ」は、記紀に登場する「ハヂ」とは変質しているようでいて、「ハヂ」を覚えることにより旧来の己を否定されて「ハヂ」、その孤独の中から、社会において新たに位置付けられるという点では共通するものがある。日本において仏教ははじめから「神」だったのではないかと、とする説を第二部にて紹介したが、時代の流れ——ここでは仏教の輸入と受容——が、人間や彼らの所属する共同体の抱える価値観や倫理観に大きな影響を与えながらも、その価値観・倫理観に飲み込まれてゆくさまの一端を、この日本上代文学における「ハヂ」からもうかがうことができるのである。

本論にて論者が少しでも明らかにしたかったこと、近づきたかったことは、

「飛鳥く平安時代初期を生きた日本人がどのような倫理観のもとに生きていたか」

「古代日本の倫理観が、外来の思想（儒教・律令制）や宗教（仏教）の輸入を経て、どのような変遷を遂げ、それがいかに文学に反映されたか」

ということであった。史料の限られた古い時代における「倫理観」もしくは「禁忌」といった、明確にはされ難いものについて識ることは非常に難しい。まず不可能に近いといつてすらいい。

飛鳥・白鳳時代のように、「史実」すら正史どおりとはゆかず——そも、歴史や歴史観が実は非常に主観的なものである以上、そのまま「正史どおり」に進行したことは現在に至るまでないといえるのであるが——むしろそれゆえに、「正しい歴史」としてではなく、「文学の中の歴史」及び「文学に反映された思想」を検証することは、「正しい歴史」を追わぬがゆえに、

論者は今後も、文学と歴史の関係、文学と思想の関係を、あくまで文学に主軸を置きながら研究を進めてゆく所存である。それは上代日本文学とは何者であるか、東京大学文学部進学時に『万葉集』と出会い直して以来私が懐き、悩まされ続けてきた問題を少しでも明らかにする鍵であり、また、「私」——論者個人を越えて、人間にとって歴史とは、文学とは何であるのか、現在混迷を極めている日本という国の成り立ちを確認することにも、わずかにでも役に立つのではないかと信じているからである。

参考文献

【本文】  
本文・訓読は、

『古事記』…新編日本古典文学全集『古事記』（山口佳紀・神野志隆光校注・訳〔小学館・平成九年〕）

『日本書紀』…新編日本古典文学全集『日本書紀』（小島憲之・直木孝次郎・西宮一民・蔵中進・毛利正守校注・訳〔小学館・平成六年・平成十年〕）

『万葉集』…基本として『万葉集 全訳注原文付』（中西進訳注〔講談社文庫・昭和五十三年・五十八年〕）／『万葉集全解』（多田一臣訳注〔筑紫書房・平成二十一年・平成二十二年〕）

『日本霊異記』…ちくま学芸文庫『日本霊異記』（多田一臣校注〔筑摩書房・平成九年・平成十年〕）

『懐風藻』…日本古典文学大系69『懐風藻 文華秀麗集 本朝文粹』（小島憲之校注〔岩波書店・昭和三十九年〕）  
に拠る。

【校本・参考・注釈書等】

『校本万葉集』

狩谷掖斎『校本日本霊異記 日本霊異記攷証 京游筆記』（覆刻日本古典全集）  
契沖『万葉集代匠記』（『契沖全集』巻六・七 岩波書店・昭和四十九年）

鹿持雅澄『万葉集古義』（精分館・昭和十二年）  
岸本由豆流『万葉集攷證』（『万葉集叢書』第五輯 武田祐吉校訂 古今書院・大正十三年・十五年）

井上通泰『万葉集新考』（国民図書株式会社・昭和三年・四年）  
山田孝雄『万葉集講義』（宝文館・昭和三年・十二年）

鴻巣盛広『万葉集全釈』（広文社・昭和五年・十年）  
窪田空穂『万葉集評釈』（東京堂・昭和十八年・二十七年）

武田祐吉『万葉集全註釈』（改造社・昭和二十三年・二十六年）

佐佐木信綱『評釈万葉集』（六興出版部・昭和二十三年・二十九年）  
土屋文明『万葉集私注』（筑摩書房・昭和二十四年・三十一年）  
沢瀉久孝『万葉集注釈』（中央公論社・昭和三十二年・四十三年）  
『万葉集全注』（有斐閣・昭和五十八年・平成十年）

卷二・稲岡耕二 卷三・西宮一民

伊藤博『万葉集釈注』（集英社・平成七年・十一年）  
『古事記』倉野憲司校注（岩波文庫・昭和三十八年）  
『日本書紀』上・下 坂本太郎・家永三郎・井上光貞・大野晋校注（岩波書店『新古典日本文学大系』昭和四十年）

『続日本紀』一・五 青木和夫・稲岡耕二・笹山晴生・白藤禮幸校注（岩波書店『新古典日本文学大系』平成元年・十年）

『古代歌謡全注釈 古事記編』土橋寛（角川書店・昭和四十七年）

『古代歌謡全注釈 日本書紀編』土橋寛（角川書店・昭和五十一年）

『懷風藻』江口孝夫訳注（講談社学術文庫・平成十二年）

『懷風藻研究 注釈編（一）』日中比較文学研究会

『公卿補任』（新訂増補国史大系 吉川弘文館）

『本朝皇胤紹運録』（『群書類従』第五輯 続群書類従完成会本）

『令義解』（新訂増補国史大系 吉川弘文館）

『祝詞全注釈 延喜式祝詞 中臣寿詞』青木紀元（右文書院・平成十二年）

『新撰姓氏録』（神道大系 神道大系編纂会）

『扶桑略記』（新訂増補国史大系 吉川弘文館）

『太神宮諸雜事記』（神道大系 神道大系編纂会）

『上宮聖德法王帝説』中田祝夫編（勉誠社・昭和五十六年）

『三国志』魏書・任城陳思王伝第十九「陳思王植伝」（長澤規矩也編・汎古書院）

『文選』

『曹植集校注』趙幼文校注（人民文学出版社・平成十年）

【辞典類】

『角川古語大辞典』（角川書店・昭和五十七年・平成十一年）

- 『時代別国語大辞典 上代編』上代語辞典編集委員会（三省堂・昭和六十年）
- 『日本国語大辞典』日本国語大辞典第二版編集委員会・小学館国語辞典編集部編（小学館・平成十三年・十四年）
- 『国史大辞典』国史大辞典編集委員会（吉川弘文館・昭和五十四年・平成九年）
- 『新編国歌大観』新編国歌大観編集委員会（角川書店・昭和五十八年）
- 『万葉集事典 万葉集全訳注原文付別巻』中西進編（講談社文庫・昭和六十年）
- 『万葉集ハンドブック』多田一臣編（三省堂・平成十一年）
- 『例文仏教語大辞典』石田瑞麿著（小学館・平成九年）
- 『仏教辞典』宇井伯壽監修（大東出版社・昭和十三年）

他、参考とした書籍・論文は、章ごとに提示した。