

平成四年九月三十日発行

萬葉學會

日本靈異記と続日本紀……………小泉道(一)

古事記上卷、岐美二神共に生める

「嶋・神参拾伍神」考……………毛利正守(二六)

宴の席——意吉麻呂の物名歌……………浅見徹(四)

会員名簿補訂……………(五)

萬葉

第百四十四號

平成四年九月

第四百十三號 目次

上代日本語の母音変化……………	毛利正守
— $V_2 \langle V_3$ 、 $V_3 \parallel V_4$ の場合—	
「かざし(す)」と歌うこと……………	平舘英子
黄葉片々	
『日本書紀』三則—その本文に即して—……………	小島憲之
全国大会開催要項	
報告	
会員名簿補訂	

日本靈異記と続日本紀

小 泉 道

一 はじめに

——日本靈異記上32縁と続日本紀の記事——

『日本靈異記』の上巻に、「三宝に帰信し衆僧を欽仰し誦經せしめて現報を得る縁第三十二」(以下「上32縁」と略称する)と題する善報譚がある。そのあらすじは次の通り。

神龜四(七二七)年九月に聖武天皇一行が添上郡で狩をした時、追われた鹿が細見里の人家に逃げ込み、それと知らずに殺して食べた十余人が逮捕された。そこで彼らは、衆生の願の叶えられることで知られる大安寺の丈六仏におすがりし、寺僧に頼んで誦經して貰い連行時の拜仏なども実現した。ところがまさに皇子の誕生に当る大赦により釈放。その上お祝儀も賜わり大喜びであった。

知られている通り、この説話に史実の裏づけのあることが『続日本紀』に載る次の記事により確かめられる。

(聖武天皇、神龜四年)○閏九月丁卯、皇子誕生焉。○(冬十

月)癸酉、^(五日)天皇御^ニ中宮^一。為^ニ皇子誕生^一、赦^ニ天下大辟罪已^一下^一。又賜^ニ百官人等物^一。及天下与^ニ皇子^一同日産者、布一端、綿二屯、稻廿束。⁽¹⁾

以下、十月六日条には王臣以下に禄を賜わる記事があり、十一月二日条にも立太子の布告などの記事がつづく。

右の説話と史書の記事におけるように、日本靈異記の研究においては適宜続日本紀を引用して説話記事などの裏付けとし、一方、続日本紀の研究分野でも世態人情の説明などに日本靈異記の記述が引かれることが少なくない。この両作品の相互関係の研究については、ジャンルの異なるゆえでもあるだろうが、このように双方の記事を部分的に利用する程度にとどまっているようだ。研究成果を踏まえた関係刊行物が最近目につき、啓発されるにつけて、両作品を見渡しての比較研究めいたこともそろそろ始まってよさそうに思われ、これを試みる次第である。

二 日本靈異記と続日本紀の編纂

・編者（景戒と真道）をめぐって

まず、両作品に収める記事の年代を確かめることから出発する。日本靈異記三卷一一六縁は、五世紀後半の第二十一代雄略天皇の登場する説話から始まり、第五十二代嵯峨天皇の弘仁十三（八二二）年と推定される記事のある最終話まで、ほぼ年代順に配列されている。一方、続日本紀四〇巻は、『日本書紀』の後を受けて、第四十二代文武天皇元（六九七）年から第五十代桓武天皇の延暦十（七九一）年に至る、九代九十五年間の編年体の形をとる。

こうして両者を並べてみると、前者の年代の中に後者のそれが完全に入る。前者の条々で言えば、上28縁（役優婆塞伝）あたりから下巻の終り近くまで、合計八十数話、つまり全体の約四分の三に当る説話が、後者の時代に属することになる。この多量にわたる年代の重なることが、両作品の研究上、資料を相互利用できる要因の第一にあげられること、言うまでもあるまい。

次に、編著者と成立過程とをそれぞれ確かめた上で、両作品におけるそれらの関わり合いをめぐって追究してみる。

日本靈異記について、撰述者が奈良薬師寺の僧景戒であることは、各巻の序文に自ら明記し、各巻首にも大尾にも記名する所であるが、成立に関しては記事も他の資料も皆無である。景戒の一

生については、末尾の一つ前の下38縁（詳細は本稿第五節参照）の後半部に、延暦六（七八七）年九月から同十九（八〇〇）年一月まで十四年間の身の出来事が逐次記され、これが彼に関する現存唯一の資料である。これは当時まとめたものであろうが、次縁の最終話に弘仁十三（八二二）年とみられる記事があるから、当書は、自伝的記事の約二十年後の弘仁年間頃の成立と推測されるのである。

続日本紀の修史次第については、前半部（巻一〜二〇）と後半部（巻二一〜四〇）とが複雑な経過を経て別々に編纂されたらしい。⁽³⁾後半部の方が先に成立し、藤原継繩・菅野真道・秋篠安人らによって、光仁朝に成った原案を延暦十（七九一）年頃から改編し同十三年八月に巻二一〜三四として奏進、爾後引き続き残りを同十五年までに編集。淳仁朝の原案が光仁朝で再撰されていた前半部については、後半部より遅れて真道・安人らが再訂して延暦十六（七九七）年二月に完成、こうして全巻揃えて奏進されたという。

その延暦十三年八月十三日と同十六年二月十三日との二度の奏進に際し、各上表文に名を連ねる編者のうち、両方に携わったのが真道と安人であり、真道の方がより上位である。『日本後紀』（延暦16・2・13）によると、彼の肩書きは「從四位下行民部大輔兼左兵衛督皇太子学士菅野朝臣真道」と多彩である（延暦十三年の

上表文では「正五位上」。その彼が、右の後文にある同日付の詔では、続日本紀撰進の功によって「正四位下」に特進している（他の二人も特進）。そういう編纂代表格の真道が、日本霊異記の巻末近い下35縁に登場することに注目したい。

ここで日本霊異記に筆を戻す。上述した通り撰述次第の記事は当書にないが、下巻の自序の中に「延暦六年」が繰返されている。

仏の涅槃したまひしより以来、延暦六年歳の次り丁卯に迄るまで一千七百二十二年を遡たり。正・像の二つを過ぎて末法に入れり。然して、日本に仏法の伝はり適めてより以還、延暦六年に迄るまで二百三十六歳を遡たり。⁽⁴⁾

この後文にも「既に末劫に入りぬ。何ぞ仂めざらむ」と戒めているが、この延暦六年とは、下38縁によると、まさにその年の九月に景戒が回心を決断し、十四年間に及ぶ自伝記事を始めた年でもある。当書の原撰が成った年とみる説もあり、その確証はないものの、少くとも編纂途上における重要な意味を持つ年であることは言えるであろう。

ともあれ、日本霊異記の編纂については、相当の年月を要して曲折を経たものと思われる⁽⁵⁾。記事は弘仁年間を下限とするが、編纂自体は、上述した下巻序や下38縁の記事から推して、ちょうど続日本紀の編纂時にはかなり進捗していたものとみてよからう。

ついでながら、景戒の生年については、その自伝的記事から逆算して、孝謙初年から光仁初年（七四九〜七七〇）頃の間とみられる⁽⁶⁾。すると、天平十三年生れで弘仁五年没の菅野真道（七四一〜八一四）に遅れて世に出たが、数十年間にわたり同じ時代を生きていたものとみて差支えあるまい。

さて、景戒がそういう直道を登場させている下35縁について、そのあらすじは次の通り。

光仁天皇代に急逝した肥前国の火君が、死期に合わぬと琰魔国（後文「黄泉」）から帰される途中、釜地獄で責め苦を受ける人に呼び止められる。遠江国の物部古丸と言ひ、役人の折に民を苛酷に扱った応報を受けているよしで、滅罪の写経を頼まれる。火君はこのことを大宰府に上申、さらに朝廷に達したが、「大弁官」は代々この件を処理せず二十年経た。「従四位上菅野直道」が「其の官の上」^{かみ}（左大弁）になり当の解状を見て、桓武天皇に奏上。そこで勅による現地調査で確認の後、延暦十五年三月七日写経されて、国をあげて大法会で追善供養がなされた。

この説話により、菅野真道が文書の点検処理に熱心な能吏であったこと、また天皇の親任が厚かったことも知られる。さらに、真道の解状披見が延暦十五年を溯る遠くない時点であることに注目

したい。まさしく続日本紀の編纂総仕上げの頃なのである。すると、右解状の内容の真偽はともかく、代表格に当る真道の史料編纂ぶりが当話の下敷となつて、南都薬師寺の景戒の所に伝わつて来たことは動くまい。

以上、日本靈異記と続日本紀とは、記事の年代にかなりの重なりがあるのは勿論のこと、編纂の時期においても、また編著者自体ともに、案外近い存在同志であつたとみてよいであろう。こんな事情のあるゆえもあるうが、双方を読み合わせながら各記述に分析検討を加えてゆくと、種々のことが見えてくると思われるのである。

三 日本靈異記と続日本紀の登場人物について

日本靈異記と続日本紀とは、ほぼ同時代の作品として同一内容記事の共有が目につくが、詳細に本文を読み合わせてみるにつけ、さすがに差違がある。狩谷掖斎は、この点『日本靈異記攷証』で個々に注記し、日本靈異記の方の誤とみる傾向が強い。が、別々の依拠資料によるがゆえの問題とする方がよさそうだ。

ここで、両作品に載る行基の記事についてこれを見よう。行基は、かつて薬師寺にあつて法相を定着させるなどした先輩として、景戒が七説話も収め最も私淑している。一方、朝廷でも東大寺造

宮に多大の貢献をして聖武天皇に重用され、初の大僧正位を授けた。従つて、寺側でも朝廷側でも重要な人物として関係資料も残していたと思われる。遷化の日付は天平二十一年二月二日で、さすがに両作品が一致する。ところが、大僧正就任の日付は、天平十七年正月二十一日(聖武紀)と、「天平十六年甲申冬十一月(中7縁)とある通り明らかに異なる。この違いは単なる誤写とは思われず、寺側の伝承資料に帰するのが穏当であろう。

先に紹介した下35縁における菅野真道の官位や任用日付にもその問題がある。日本靈異記では「従四位上」。しかし、前掲『日本後紀』に記す通り、特進のためこの位に居たことはなかつた。

『攷証』は「正四位下」誤写説を提起するが、言われる通り、當時真道が就任した「大弁官の上」(左大弁)に相当する位であるがゆえに生れた伝承なのである。『公卿補任』にも「従四位上」(延暦16・2・13)とあつて、日本靈異記と一致する。今一つの違ひは左大弁の任用年月である。『日本後紀』では延暦十六年三月十一日とするが、日本靈異記では同十五年三月七日以前である。ただし、その日付の箇所⁽⁸⁾に本文異同があつて伝本問題とも関わるから一筋縄ではいきかねる。

ともあれ、下35縁には史書などの他の文献に載る人物たちが登場する点にも注目したい。真道と桓武天皇の他に、確かな人物と

して名僧善珠が大法会の講師となる。その読師をつとめる施皎は、『日本後紀』（延暦16・1・14）に善珠とともに載る施暁とみられる。その他、肥前国の火君は、同国の風土記などによると在地の豪族であり、解状を扱う立場にあつたであろう。また、遠江国の物部古丸は『万葉集』防人歌（四三二七）に同じ氏名があり（郡名は違ふ）、同一人か否かは別にして、東国から派遣された防人に関する出来事を原にした伝承が本話の下敷をなしたのであろう。このように、本話の底には実在しないしそれに類する人々が縦横に活躍した相応の史実があつたにちがいない⁽⁹⁾。

たしかに日本霊異記の説話には有名無名の総計四〇〇名を超す人物が登場し、その多くは厳しい因果の理に律せられたりする。中に続日本紀にも載る人物があつて、両作品でその扱いの異なる記事などから、問題を見出すことができる。その場合、僧などの伝がよくとり上げられる。例えば、小島憲之氏は、『日本書紀』⁽¹⁰⁾において重視されなかつた仏家や官人の伝が続日本紀に載ることを指摘し、その道照伝（文武4・3・10）をあげて、日本霊異記の道照説話（上22縁）の先蹤と位置づけている。この点、両者の記事に関わりも認められるが、宇治橋造営を彼と記す文武紀に対して、日本霊異記ではこれを道登（上12縁）とするなど、別伝承らしい点もあり、また、命終に際して文武紀は日本の火葬の創始と記すが、

上22縁は端坐放光往生譚で結ぶなど、別視点による叙述も見逃してはなるまい。

両作品に登場する人物の記事の比較については、志田諄一著『日本霊異記とその社会』（一九七五、雄山閣）に明快な論がある。氏は各人物記事を分析した上で、続日本紀の道慈・良弁・光明皇后・鑑真たちの記事の中に景戒好みの奇異譚があるのに、日本霊異記にこの人物を載せない点を重視する。彼らと、両作品に伝を載せる道照・行基・道鏡たちとを対照させて、日本霊異記の中に、自身の属する法相宗の教学を主張し薬師寺を擁護しようとする、撰述者景戒の姿勢を鋭く捉えている。一方、正史にない大部屋栖野古（上5縁）や老僧観規（下30縁）の記事に、日本霊異記らしい人物選びとその伝が見られよう。また、日本霊異記の伝をめぐっては、翠川文子氏や蔵中のぶ氏の各論⁽¹¹⁾にも注目したい。

ここで、人物の称号問題を取り上げよう。平城京の長屋王宅跡の発掘調査で「長屋親王」とある木簡が発見され、「長屋王」と記す続日本紀（『万葉集』『懷風藻』同じ）の称号との違いが話題となったことは耳新しい。彼は天武天皇の孫、高市皇子の子であるから、以前は「親王」と記す日本霊異記（中1縁）の本文の誤写説さえあつた。その中1縁では、本文の六例において諸本みな「親王」とあり、これを享受する『今昔物語集』（二〇〇ノ二七）もまた

「親王」である。これの信憑性が新出木簡により裏づけられたのである。なお、「親王」と同等の称とみられる「長屋殿下」（和銅五年大般若経願文跋文）や「長屋王子」（思託『大和上鑑真伝』）の例も新たに報告され、結局皇位継承候補者として浮上していた可能性⁽¹²⁾がある⁽¹²⁾とみられている。

右の問題について、私は日本靈異記の中から類例をあげて補強しておく。それは景戒の自伝のある下38縁に登場する「道祖親王」。彼は聖武天皇の遺詔により「儲君」即ち皇太子となつたが、凶兆をなす歌謡の流行後の天平宝字元年に獄死させられたよしの経緯を叙している（本稿第五節参照）。続日本紀でも同様に、「遺詔、以ニ中務卿從四位上道祖王ニ為ニ皇太子ニ」（天平勝宝8・5・2）と記す十一か月後に、その皇太子の諒闇における不謹慎ゆえに孝謙帝の勅で廃される（天平宝字元・3・29）。こうして奈良麻呂の乱に連座して果て、「悪逆」「賊臣」等と続日本紀では称している。天武天皇の孫、新田部親王の子としてこんな一生を送つた人物に対し、日本靈異記は、本文四例とも「親王」の称で待遇している。たとい後で失脚の憂き目に遇つても、皇太子位に在つた人物の「親王」の称は変えないとする、政治上の体制に関わる事件にこだわらない日本靈異記の姿勢をここに見たい。「長屋親王」の称においてもこれと同様に扱つて然るべきであろう。なお、下38縁

の本文の中で、道祖親王と同じ乱に連座した兄の「塩焼王」については、勿論「王」と称して「親王」は濫用していないのである。

以上、総じて人物の扱いをめぐつて、両作品の持つ独自性を追究することも興味深い。

四 日本靈異記と続日本紀における

〈時〉の記述について

日本靈異記の説話配列はほぼ年代順であるから、わが国における仏教の史的展開を意図した編纂によるともみられ、この点にも、編年体の史書で、年月日の順に即した記事の並ぶ続日本紀と、深く関わる要因がありそうである。

さて、日本靈異記の説話一一六縁における〈時〉に関する記述をみると、説話単位では、年時（年ないし年月日）を記すものが四〇縁以上、聖代（「〇〇天皇代」）だけのものが約五〇縁あり、それらのないものと「昔」だけのもの計約二〇縁をはるかに上回る。なお、年月日まで記す延べ数は約四〇例である。右の数値を他の説話関係作品に照してみると、『風土記』（五風土記と主たる逸文）では、年月日を完全に記す記事は、『出雲国風土記』意宇郡安来郷条で語臣猪麻呂の女がワニに食われた一件のみである。他は聖代を含む年どまりが延べ約一〇例ほどで、やはり「古老曰」

等の形式をとり「昔」の伝承を記す記事が目立ち、〈所〉を重視する姿勢が看取される。一方、日本霊異記から多数の説話を享受する『三宝絵詞』と『今昔物語集』の各当該条についてみても、全般に〈時〉の記述が稀薄になっている。以上によっても、日本霊異記の説話はとりわけ〈時〉の記述に意を用いていると思われる。

日本霊異記の〈時〉の記述で続日本紀のそれと異なる例のあることは、菅野真道の例(下35縁)や行基の例(中7縁)をあげた所であるが、冒頭にあげた上32縁の例もここで検討しておく。その本文に「神龜四年歲次丁卯九月中」とあつて、神龜四年紀の「閏九月(三十九日)丁卯」とに少異がある。右の「〇月中」とは、先年発見された埼玉県稻荷山古墳の鉄剣銘にこれがあつて、問題にされたこともあるが、日本・朝鮮・中国にわたつて広く金石文や古代史料の中の用例がかなりその後報告されているから、古代の確かな用語例として扱うことができる。⁽¹³⁾

右の上32縁については、聖武天皇代の出来事を記した類話の中28縁にもあり、同じ大安寺の丈六仏を信心する寺の近くの善女譚で、両話とも寺の周辺の民衆の語り伝えた靈驗縁起譚とみられる。同じ縁起でも、天平十九(七四七)年編『大安寺伽藍縁起并流記資財帳』は寺側の公的資料であり、これに丈六仏が二体載るから、

そのどちらかが右民間伝承の対象仏になっていたであろう。続日本紀にも大安寺関係記事が二十余例あつて、法会・誦經・祈願など公的なものが目につく。これらの資料と対照させてみるにつけて、日本霊異記の説話はやはり独自の伝承に拠るもので、その中の〈時〉の記述の依拠もその伝承と思われる。総じて、年月日を詳細に記す条は、さすがに年代の下る景戒の時代にほど近い下巻に多いが、全巻通してみる場合、法相宗・大伴氏・紀伊国名草郡などの各関係条や、命名由来関係条に目立つよう⁽¹⁴⁾でもある。

次に、〈時〉の記述に用いる干支の注記について検証する。続日本紀では日付をすべて干支のみで示す。対して日本霊異記の場合、数字の日付の後に干支を付記する。その他、年次にも用いて、数字の併用と干支専用とあり、また一日の時刻を十二支で示す例もある。以上の干支使用は説話条により多少の偏りが存するようだ。右のうち、日付に付記する例は延べ九例(五縁)のみで、うち七例は正史などの干支に合致するが、「慶雲二年乙巳秋九月十五日庚申(略)逕之三日、戌日申時」(上30縁)と、「神護景雲三年歲次己酉夏五月廿三日丁酉午時」(下10縁)の二例は異なる。前者は「壬辰」、後者は「庚寅」が正しい。前者は豊前国の郡司の死、後者は紀伊国の沙弥の家の火事の各時点であり、それぞれ奇異な事が起こっているが、両者の間に関連はなさそうだ。おそらく原

資料にそうあつたのであろう。

年次における干支注記は延べ数約五六例(三五縁)、うち正史などと異なるのが次の三例である。紀伊国の觀規の命終日を「延暦元年癸亥春二月十一日」とする下30縁と、美乃国の女人が石を産んだ「延暦元年癸亥春二月下旬」の記事を持つ下31縁、さらにその次の下32縁も大和国の漁人の遭難を「延暦二年甲子秋八月十九日」と、三縁連続する。しかも、正史などの「癸亥」は延暦二(七八三)年、「甲子」は同三年であるから、一年ずつずれている。すると、この三縁は同一グループ伝承からの収録ないし景戒の加筆ともみられるが、右第一例の直前の本文では「白壁天皇世宝(七七九)龜十年己未」、また右第三例の後続説話では「延暦四年乙丑」(下33縁)・「延暦六年丁卯」(下34縁)とあつて、いずれも正史などに合致する。一方、景戒の自伝的記事のある下38縁で彼も「延暦三年歲次甲子」と正しく注している。以上により結局、延暦と改元されながらまだ平城京に都していた二年間(長岡京遷都は延暦三年)の干支注記に限ってみな一年のずれを持っている、という事実を指摘し、さらに後考を俟つ。

右の下30縁の舞台である紀伊国の一私寺では、老僧觀規も弟子も暦を用いて仏涅槃日を確認するなど、暦の生活が描かれている。日本靈異記における如上の「時」の記述を通して、律令制の頒暦

システムが、郡司階層・仏教施設を経て民衆へと普及した状況が知られるようだ。⁽¹⁵⁾ 下38縁の自伝的記事における詳細な「時」の記述によつて、景戒自身が暦を利用する日常であつたことも推測される。

ところで、日本靈異記の各説話の文章を仔細にみてゆくと、上述来の年月日や干支のある記事とともに、「昔—今」・「先—今」・「先—後」などの「時」の先後を示す用語の対比が、わが古代作品の中でとりわけ目立つ。継時的事態を対照的に表すこの様式を用いて「因果の理」を説得するのが、日本靈異記の文章の典型と考えられ、これを「(因)—後—(果)」様式の文章と称したい。⁽¹⁶⁾ 景戒は、こういう文章で叙述した個々の説話をほぼ年代順に配列し、編年体に準じるような編纂をした。その上、各巻の序文とも仏教の伝来の記述から始めている。従つて、日本仏教史の構想のもとにこれを展開する意図をもつて撰述したとみられ、確かに彼は相応の歴史眼の持ち主であつたと推測される。「因果」「三世」「六道輪廻」等の織りなす説話を集録し、そういう仏教的時間意識をもつて生きたであろう景戒の広い意味での「時」に関する記述を問題視することは、続日本紀と読み合わせるにつけてやはり重要な意義を持つと思われる。

五 日本靈異記下38縁と続日本紀(その一)

——祥瑞を中心に——

日本靈異記の説話条の中で、他の諸縁と違って景戒自身が継時的出来事を次々と叙述した特別な長文、それが下38縁である。その文中に続日本紀の記事と関わる例が多々あるので、それらを随時とり上げて考察してみる。まず、下38縁の大体は次の通り。

(一)政治上の出来事

(A) 天下流行歌詠を前兆とする、聖武から桓武に至る帝権の推移

① 「年若く失する王……」→天平宝字改元(七五七)。仲麻呂・道祖親王らの運命。

② 「法師らを裙着きたりと……」「わが黒みにそひ……」「正に木の本を相れば……」→道鏡、称徳女帝と交通して政を摂る(七六五)。

③ 「朝日さす豊浦の寺の……」→光仁帝即位、宝亀改元(七七〇)。

④ 「大宮に直に向へる……」→桓武帝即位(七八一)。
(B) 天文の異変

⑤ 延暦3(七八四)年11月8日、流星雨→同11日長岡京遷都。

⑥ 延暦4(七八五)年9月15日、月食→同23日亥時、藤原種継

(二) 景戒の私事

(C) 慚愧した後の夢

⑦ 延暦6(七八七)年9月4日慚愧の夜に鏡日來訪教化の夢→
観音の変化、聖示?

⑧ 延暦7(七八八)年3月17日焼身の夢→長命・官位? 延暦
14(七九五)年12月30日、伝燈住位。

(D) 身辺の怪異

⑨ 延暦16(七九七)年4月~5月、狐が家周辺で鳴き堂内を汚穢
→12月17日男子死。

⑩ 延暦18(七九九)年11月~12月、狐・蟻が家で鳴く→延暦19
(八〇〇)年1月12日と25日、馬死。

まず(A)、奈良時代後半頃に天下を「周行」(訓釈「メグリアルク」)した歌謡六首を年代順にあげて解説を付し、それぞれ改元・即位等の帝権推移の前兆を示す歌とする。(B)は長岡京遷都頃の天文異変二つをあげ、それぞれ遷都ならびに関連事件の前兆とみる。以上の政治上の出来事を列記したあと、延暦六年以降の景戒の私生活を告白する。(C)で自身の夢二つをあげてそれぞれ夢解きをした後、(D)に身辺に起こる怪異を次々記し、凶兆となって息子と馬二匹が相次いで死ぬという結末に至る。

暗殺。

右(A)(B)(C)はまさしく続日本紀の時代である。①②③④⑤⑥の出来事の詳細は続日本紀の記す所であるが、日本靈異記の関心の焦点は事件そのものにあるのではない。本縁の標題「災と善との表相先づ現れて後に其の災と善との答を被る縁」に云う通り、「表相」(前兆)が先に出現した後に「答」(応報)が訪れる、つまり凶事と吉事とは予め前兆のあることを信じるという、いわゆる表相思想をテーマにしている。

全般に日本靈異記の説話はある人物の行為とかある奇蹟的な出来事を核として展開する。景戒はそれを種に現報善悪や因果応報を説き三宝を称えるなどして、僧俗を仏道に導くことを旨としており、各序文にもこれを繰返している。しかるに、本縁ではその主張が全く影を潜め、結局、(D)息子の死と愛馬の死に大ショックを受けている。おそらく景戒はこの悲心を機に、これまで因果の理では割り切れなかつた公私にわたる事件とこの悲劇とを同一原理で貫かせ、もって自らを納得させるべく叙述した。こうして本人の私生活まで述懐せずには居られなかつた本縁には、まさに景戒の本意が吐露されているのではないか。彼は長文の本縁の末尾を次のように結ぶ。

然るに景戒、未だ軒轅黄帝の陰陽の術を推ねず。未だ天台智者の甚深の解を得ず。故に災を免るる由を知らずして其の災

を受く。災を除く術を推ねずして滅び愁ふることを蒙る。勤めずあるべからず。恐りずはあるべからず。

本縁に列挙した数々の事態は、各当事者の行為に原因する現報善悪の世界とは違い、いずれも当事者自身の力の及ばない所での所産であつた。だから、現れ来る「表相」をそれと察知して、やがて到来する「答」の被災を除くべく、畏れ修行しなければならぬと、景戒自身で戒めているのである。

さて一方、続日本紀に目を転じてみると、各聖代において、吉・凶につけて現れ来る前兆をそれと把握し、適宜政治的方策を立てて対応するといった、いわゆる祥瑞・災異思想に即した記事が目につく。こういう記述の中に、表相思想に即した日本靈異記下38縁の条々に深く関わる例が見出せるので、以下これらをあげて検討を試みる。

まず、(A)の歌謡の中で両作品に載る③の歌を例にあげる。

諾楽の宮に二十五年天の下治めたまひし勝宝^(聖武)応真大上天皇のみ代に、天の下挙りて歌咏ひて言はく。

朝日刺す 豊浦の寺の 西なるや おしてや 桜井に おしてや おしてや 桜井に 白玉沈^{しづ}くや 吉き玉沈^{しづ}くや おしてや おしてや 然しては 国ぞ栄えむ 我家ぞ栄えむや おしてや

是くの如くに詠ふ。後に帝姫阿陪^(称徳)天皇のみ代の、神護景雲四年の歳の庚戌に次れる年の八月四日に、白壁^(光仁)天皇、位に即きたまふ。同じ年の冬十月一日に、筑紫の国、亀を進り、改めて宝亀元年として天の下を治めたまふ。是を以て当に知れ、先の歌詠は、是れ白壁天皇の天の下を治めたまふ表相の答なることを。

右と殆ど同じ歌謡が続日本紀(光仁即位前紀)と催馬楽とにあり、いずれも囃子詞「おしてや」の繰返し詞などに少異があり、冒頭「朝日刺す」を「葛城の寺の前なるや」とする他、前者のみ「白玉」を「白壁」、後者のみ「桜井」を「江乃波為」(榎の葉井)とする。⁽¹⁷⁾この歌は、もと聖なる水の涌き出る井を称える井讚め歌とみられるが、祭具の白玉が隠れた貴人に目立てられ、それが世に出て国も家も栄えるようにと願う予祝歌になったのであろう。各所収歌なりの伝承の跡をとどめている。

ところで、右の歌謡について説明を加えている前文と後文をみると、日本霊異記では右掲本文の通り、これが聖武天皇代に流行した後、神護景雲四(七七〇)年八月四日に光仁天皇が即位、同十月一日に「亀」が献上されて「宝亀」と改元。従つてその「表相」としての歌であると説いており、表相から二十ないし四十年後の「答」になる。これに対して続日本紀においては、前文に白

壁王の性情行動や世情を述べたあと「又嘗て龍潜の時、童謡に曰はく」として歌を引き、後文に「時に井上の内親王、妃たり。識者^{おも}以為へらく『井は則ち内親王の名、白壁は天皇の諱たり。蓋し天皇登極の徴なり』と」と記す。つまり、歌の「井」と「白壁」とを妃と天皇とにそれぞれ見立てる「識者」(続日本紀の編者か)の解釈まで加え、歌が天皇の即位の「徴」を示す「童謡」であったとみている。この説明は、日本霊異記が「表相」と「答」との関係で捉えた姿勢と同一であり、この点特筆に値する。

続日本紀にはさらに別条の後文があつて、八月四日条には称徳天皇の崩御と白壁王の立太子を記し、十月一日条には光仁天皇の即位と改元のことを記したあとに、長文の詔を載せる。この詔の中に八月五日と同十七日とに肥後国の人(人名略)が相次いで「白亀」を献上したよし記し、「此は則ち並びに大瑞に合へり。故天地の貺へる大瑞は受け賜はり歡び受け賜はり貴ぶべき物に在り」と判断して改元のことばに及んでいる。これらの後文を上掲した日本霊異記の記事に比べると、さすがに詳細であり、特に亀の扱いに大きな差がある。そこで、次にこの亀の記事をめぐつて考えてみる。

日本霊異記において、説話としては百済の渡来僧の放生した亀の報恩譚(上7縁)があり、その先蹤は中国。わが古代伝承では、

亀の甲で釣をする国つ神(神武記)や、浦嶋子の亀比売(丹後国風土記逸文)などがあり、日本靈異記ではこれらの古代伝承の方を向いているようだから、「宝亀」と改元する機縁になった亀に対する関心は低いと言えるだろう。

対して続日本紀においては、「凶負へる(神しき)亀」(天平元・8・5、『万葉集』五〇番歌)とか、「白亀一頭(中略)形象異常」(天平18・3・7)などが献上される場合には、詔勅が下って「大瑞」と判定されており、しばしば改元(靈龜・神龜・天平・宝龜)や即位(元正・聖武・光仁)の機縁になっている。その亀の献上記事十三例のうち十一例までが「白亀」であるから、祥瑞としての認定に白色が重要な規準であつたらしい。⁽¹⁸⁾ 当面の記事が日本靈異記と違つて二例とも「白亀」とある意義は重い。

祥瑞といえ、『日本書紀』と続日本紀では、動物において亀を筆頭に雉・鳥・雀・馬・鹿など種々登場する。それらの中には日本靈異記に然るべき役割をもつて活躍するものもあつて、その性格の違いについて考えるのも興味深い。祥瑞として上申ないし献上されるのは、動物の他に植物(木連理など)・鉱物(黄金など)・自然現象(雲など)等多岐にわたつており、舶載された陰陽道の文献などにより「大瑞」以下、「上瑞」「中」「下」と判定される(「治部省式」に例あり)。格別な場合には詔勅や宣命が下

り、政策上に利用される。以上、下38縁の(A)の③の歌謡を説明する両作品の本文の一語一句も、疎かにできないものである。

さて、そもそも祥瑞の裏返しに当るのが、後掲する災異であつて、歐陽詢撰『芸文類聚』においても、卷末に「祥瑞部」(第九八・九九巻)と「災異部」(第百巻)とを置いて大尾としている。この祥瑞と災異とは、陰陽の二気の調和・不調和によりそれぞれ起こり、それは為政者の徳・不徳の各反映によるものとみる、いわゆる天人相関思想に基づく所産である。⁽¹⁹⁾ これはわが国の律令政治の中にもとり入れられており、後の『三代実録』の序にも、「祥瑞、天之所_レ祚_ニ於人主_一、災異、天之所_レ誠_ニ於人主_一、理燭三方策_一、撮而悉載_レ之」と記される通りである。

日本靈異記においては、「祥」「瑞」の文字の個々の例は若干⁽²⁰⁾あるが、「祥瑞」という熟語はない。右の天人相関思想に即した叙述といえ、説話条には見当らず、僅かに序文の二例がそれに当るであろう。「天は願ふ所に随ひ、地は宝蔵を敞く」(上序)と「瑞応の華は競ひて国邑に開く」(中序)とで、前者は大瑞に当る黄金の出土献上⁽²¹⁾、後者には上文に「芝草」(瑞草)も登場する。この二例とも、景戒の畏敬する仏徒天皇である聖武帝を讃える文章中にある点、注目される。これらの文例により、景戒も祥瑞思想についての認識は持っていたことがわかる。

六 日本靈異記下38縁と続日本紀(その二)

——災異を中心に——

前節の初めに概説した日本靈異記下38縁の(B)「天文の異変」の記事⑤⑥について問題にすることから、本節を始める。⑤は、延暦三(七八四)年十一月八日夜の戌寅の間に流星雨らしい異変があり、その三日後に長岡京への遷都。⑥は、次の年九月十五日夜に月食があり、その八日後の亥の時に、長岡京の造営・遷都の推進者であった藤原種継が反対派により暗殺された。景戒は右二件についてそれぞれを「表相」と「答」の関係で捉えている。この二つの天文記事は続日本紀に記さないが、前者は『水鏡』、後者は神田茂編『日本天文学史』によって裏づけられている。続日本紀に月食の記事は皆無。しかし、日食をはじめ、月と星ないし星相互の蝕合(星食)などの天文記事が随所にある。その場合、異変として適宜対応されていることに注目したい。

例えば、天平九(七三七)年五月一日の日食について、「日有_レ蝕之。請_ニ僧六百人_一、于_ニ宮中_一令_レ讀_ニ大般若經_一焉」と記す通り、凶兆とみて除災措置が講じられている。星食についても、天平十五(七四三)年二月条に、「月掩_ニ熒惑_一(25日)・「月掩_ニ太白_一(27日)とか、「月犯_ニ熒惑_一(神龜元・4・18)など、「掩」「犯」字を用いて記録され、異常事として忠実に注したものであろう。ここ

で、天文記事の目立つ神龜二(七二五)年条に例をとると、「犯_ニ填星_一(閏正・3)・「太白昼見」(6・22)・「昼太白与_ニ歳星_一芒角相合」(10・29)・「日有_レ蝕之」(12・1)など、異変が続いて現れるため詔が二度も下っている。七月十七日の詔では、社寺の清浄維持を命じ、僧尼に鎮護国家の読経をせしめる。また、九月二十二日の詔では、陰陽が調和し災害が除かれる聖賢の治世の故事を引き、「天示_ニ星異_一、地顯_ニ動震_一」という責は予に在るとして、三千人の出家と七日間の読経による「災異」の解除を祈念している。その十年後の天平七年五月にも、四日条に「夜天衆星交錯乱行、无_ニ常所_一」の流星雨などの記事のあと、二十三日条の詔に、「朕以_ニ寡德_一臨_ニ馭万姓_一。(中略)廼者、災異頻興、咎徵仍見。戦々兢兢、責在_レ予矣」とあって、大赦と賑給とを実施している。このように、天文異変とその対応の記事が目につく。

以上、天文の異変を確かめ、これを凶兆と捉えて記録することは、両作品の一致する所である。ところで、撰述者の景戒については、曆法に精通していたらしいことは第四節で論じたが、さらにここで天文にも通曉していたことが推測される。となると、その両方を柱とする陰陽道に関する理解も深かったと思われるのであ(23)る。すると、続日本紀に記録されているような、災異とその対応方法などについての洞察力も、ある程度は持っていたものとみら

れる。

さて、景戒は下38縁の(B)において、天文異変とその直後に起こった出来事とを、それぞれ表相と答との関係で記述したあと、こゝには慚愧に端を発した私生活の開陳に筆を転じる。上掲した(C)自分の夢判断記事、さらに(D)身边に次々と起こる怪異記事を、逐次記録している。以下、(D)の異常な出来事二つ(上掲⑨⑩)について、同様に追究してみる。

一つ目は、延暦十六(七九七)年四〜五月頃のこと、狐が景戒の室(薬師寺の僧房か)や住居で夜昼鳴き、私堂に上り込んで仏座を糞で穢した。すると、その二百二十余日後の十二月十七日に息子が亡くなった。二つ目は、その二年後の十一月〜二月頃のこと、やはり私宅で狐が鳴き、また時々蟻が鳴いた。すると年あけの延暦十九(八〇〇)年一月十二日に家の馬が死に、続いて同二十五日もまた馬が死んだ。景戒はこの二件を淡々とした筆致で並べたあと、前掲した歌謡の場合、また天文異変の場合と全く同様に、「是を以て当に知れ、災の相まづ兼ねて表れて、後に其の實の災来らむといふことを」と結び、表相と答との関係で捉えている。次に、この狐の扱いを両作品についてみてゆくことにする。

日本靈異記には狐の登場する記事が右の他に三縁にあり、これらの狐の性能は二類に分けられる。第一類は美濃国の狐直の始祖

伝承の形をとっている、上2縁の欽明天皇代の狐女房譚であり、古代の異類婚姻特有の超能力が賦与されている。その点、人間に有益な面を持っている。第二類は、母狐が怨んで人間に報復する中40縁、ならびに狐の怨霊が病人にとり憑く下2縁であり、いずれも八世紀後半という時代で、怪異的で人間に有害な面を持つ狐である。下38縁に記す、景戒の身边に出没したという狐は、この第二類の方に属する性能を持っていたことになる。

一方、続日本紀に登場する狐についてみると、やはり二類に分けることができる。一つは祥瑞に属する狐である。例えば、靈龜元(七二五)年一月一日条に、慶雲が現れた上、白狐と白鴿も献上されたので、同十日付で大赦の詔が出ている、この白狐の献上記事は、養老五(七二二)年と天平十二(七四〇)年の各元日にもある。また、和銅五(七二二)年七月十五日条には「玄狐」が献上、同九月三日条でこの「黒狐」は「上瑞」に当たるとして大赦の詔が出ている。この「白狐」と「玄(黒)狐」とは、治部省式でも上瑞に入っている。これらの狐は、人間の都合からみて、日本靈異記の第一類にも通じる、有益な面を持つものに属することになる。

ところが、天平十三(七四二)年閏三月十九日条に、「難波宮鎮怪。庭中有狐頭断絶而無其身。但毛屎等散落頭傍」という奇怪な記事がある。「鎮怪」つまり災いの神に奉幣して鎮謝した

というのである。これ以後、続日本紀には第一類の祥瑞としての狐の記事は全く現れず、「野狐」が主に出現する。宝龜三(七七二年)六月二十日「有野狐、踞于大安寺講堂之薨」とか、同六(七七五年)五月十三日「有野狐、居于大納言藤原朝臣魚名朝座」など。ここらの後半分に「白狐」が唯一例「重閣門白狐見」(延暦元へ七八二)・4・13とあるが、この記述はもはや祥瑞の扱いを受けていない、「野狐」と同然の筆致であり、神性失墜の姿がみられる。下38縁の景戒の身边に出没するのは、まさにこの続日本紀の第二類と同じ姿なのである。

以上、両作品に登場する狐にそれぞれ二種類の扱いが見られる点、実に興味深い。一類は、異類婚姻の対象(靈異記)あるいは祥瑞の対象(統紀)となった狐で、人間に幸せを賦与する性能を持つ。これは両作品とも前半部の時代に現れて後半部では姿を消す。代って後半部に登場するのが二類目の怪異性を持つ狐である。民間伝承を地盤にする日本靈異記の説話には、さすがに狐憑きの怨報譚まで収められており、続日本紀では「鎮怪」の対象とされてその出沒程度で記事が止まっている。

そこで、それ以後における狐の動向について、索引を利用して正史の記事を追ってみる。『日本後紀』では「野狐」が現れる程度である(大同3・8・16、弘仁3・7・5)。『三代実録』になっ

ていよいよ怪異性の強まる記事がある。

是月、諸衛陣多怪異。右近衛陣、大将以下将曹已上座、狐頻遺屎。府掌下毛野安世宿侍陣座、狐溺其上。(中略)胡籬緒、為狐所嚙去、人驚而引之、狐猶不_レ放。(元慶5へ八八一)・1)

東宮狐昼鳴。自辰至申、其声不_レ絶。(元慶6へ八八二)・4・10)

散位從四位上文室朝臣卷雄卒。(中略)及_レ為少将、白昼有_レ狐、走_二東宮屋上_一。卷雄奔登、拔_レ劔斬之。凡其驍勇過_レ人、皆此之類也。(仁和3へ八八七)・8・7)

右は、日本靈異記において景戒が直面した狐を髣髴せしめるであろう。なお、時代は降るが、鎌倉時代の百科辞書『二中歴』⁽²⁴⁾に載る狐の記事に、十二支の日付ごとの凶事が示されている。これによつてみるに、景戒の時代にも、狐の出現を凶兆とする民間信仰がすでに行われていたと推測される。そのため両作品などに如上の記事が収められたのであろう。

なお、下38縁に狐とともに現れた「螻」については、他の古代資料に見当たらない。これには訓釈が施され、真福寺本の訓は判読しがたい(類從本「_那」)。前田家本は「_蟀師自夏_{卒之}」で、シシゲムシなどと訓んでいたが、この訓はシジとナツムシ(夏虫)との並記

注とみるのがよいようだ。また、字書によると「螻」は蟬の一種とあるから、本文では時ならぬ真冬の鳴声(シジは擬音)として異変の兆と聞きなしたか。⁽²⁵⁾ただ、前田家本の一訓「師自」については、「夏牟之」との並記で「師自(牟之)」つまりシシ虫とも解される。シシ虫については、『口遊』『二中歴』などに「志々虫鳴(時)哥」等と題する呪歌が載り、死凶を予告する虫とする民間信仰が行われていたらしい。よって、それを踏まえた加點ともみられる。⁽²⁶⁾しかし、本文「螻」(真福寺本「螻」)との関わりなど不明な点もあつて、後考を俟つ。ともあれ、この虫は狐と相俟つて景戒の叙述した表相と答との文脈末に出現させる虫として、まさに打って付けのはずである。

さて、如上の怪異的出来事が宮中で起こると、前掲した天文異変におけると同様な対応がなされている。例えば、宝龜八(七七七年)三月条では、十九日に「大穢。為_三宮中頻有_二妖怪_一也」とあり、さらに同二十一日にも「屈_二僧六百口、沙弥一百口_一、_三転_二読大般若經於宮中_一」とあるなど。また、延暦元(七八二年)七月二十九日条の右大臣・参議たちの奏上の件では、「災異荐臻、妖徴並見」という事態を龜筮で占わせ、神祇官と陰陽寮の見解を徴して、諒闇中の奉幣について、「吉凶混雜。因_レ茲伊勢大神及諸神社、悉皆為_レ祟。如不_二除_レ凶就_レ吉、恐致_二聖体不予_一歟」云々と叙し

ている。総じて凶を除き吉に就く対応を講じたのであるが、それにつけて、聖武(稱徳朝)頃は仏教が主体であり、光仁朝以降はこのような神祇ならびに陰陽思想が進出してきている。⁽²⁷⁾

右の吉凶さらにその対応については、日本靈異記の記事ではいかが。「吉凶」の用語は説話条には⁽²⁸⁾なく、序文のみに二例ある。一つは中巻序に「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」とあり、この吉凶は、善悪の応報の表れとして仏教思想の範疇に収斂されている。対句の上文「瑞応の華」云々は、前節末に論じた通り聖武(稱徳)天皇を称讃する所であるから、ここはいわゆる国家仏教全盛を反映した叙述とみられる。

他の一例が下巻序の冒頭文の中にある。

夫れ善悪因果は内経あらはに著れたり。吉凶得失は外典に載せたり。つまり、善悪因果が仏典の世界に属するのに対して、「吉凶得失」は仏典以外の範疇のものだと峻別する。これは中巻序の解釈と対立する点で注目したい。下巻序は、右につづけて正・像・末の三時を説き、第二節に引いた延暦六年の末法入りを告げて、その後文にも「既に末劫に入りぬ」と記す。さらに末劫の災から免れる方法に僧への資施と不殺戒を勧め、また、無記作罪の怨報を説いたあと、自省の一文を次のように書いている。

羊僧景戒、学ぶる所は未だ天台智者の問術を得ず。悟る所は

未だ神人弁者の答術を得ず。

天台智者とは、その教学大系を樹立した智顛、神人弁者とは神道者や儒・道教の徒をさすともみられる。冒頭文の「善悪因果」云々がこの「天台智者の問術」と、「吉凶得失」云々がこの「神人弁者の答術」と、それぞれ響き合っているのではなからうか。

景戒が自己の無力さを告白するこの文が、第五節にあげた下38縁の結文とほぼ同主旨であることは、一読して知られる。その上、どちらの執筆も延暦六年とそれに端を発した延暦年間である。従って、この一文は、当時点における景戒の本音が述べられたものである。また、同時代編纂の続日本紀に載るような、「吉凶」の意味内容やその政治的対応についてもある程度踏まえつつ、書かれたものとみたい。結局、景戒は「表相」に対してそれと予知できず、続日本紀にあるような予防措置が講じられない状況で、災異のなすがままの「答」を身に蒙ってしまった。末法・末劫に入った世にあつて、従来勤めてきた程度の学術や悟道ではその対応ができないとし、さらに深く仏道精進に徹する以外にないと自戒する彼についても、続日本紀との如上の読み合わせによつてこそ、よりの確に把握できるであろう。

七 日本靈異記と続日本紀の用語・用字

——付、上代文献の「奇異」「靈異」など——

日本靈異記と続日本紀とを読み合わせながら絶えず気にかかっている一事に、用語・用字の問題がある。最近漸く「総索引」⁽²⁹⁾も出揃い、新日本古典文学大系本など関係諸書も刊行中とて、研究成果の多くを今後に期待して、ここでは若干の思い付き程度の調査を記しておく。

まず、固有名詞の表記問題としてナニハの例をあげる。日本靈異記の古写本では、興福寺本・来迎院本は「難破」専用、他に「難波」専用本と右両表記混用本とがある。⁽³⁰⁾この本文異同を検討し、各巻の最古鈔により原本表記を「難破」と推定する。一方の続日本紀では、百余例のうち「難波」が大多数、「難破」が八例ある(人名を含む)。「田辺史難波」(神亀2・閏正・22)を例にとると、下文(天平9・4・14)に「——難破」表記を三例交え、しかも写本ごとにまた両用がある。従つて、原本の用字の検討について、例えば新大系本に付される「難破朝」(大宝元・1・15)の校注「破は波とあるべきか」(一三三三頁)などは、さらに一言ありたい所である。ほぼ同時代の資料として、両作品の同一語の表記ないし用字についての問題にも着目したい。

同様に用語についても問題があるだろう。例えば、「播磨(中

略)伊予等国飢。賑_ニ給_一。又勿_レ収_ニ負税_一 (文武元・閏12・7)の「賑給」とは、国が人民に食糧等を施与する意の律令制用語で、特別な読み(音読)もあつたらしく(新大系本(一)二五五頁)、続日本紀に頻出する。これが日本靈異記にも一例、下25縁にある。海難に遭い淡路島に漂着した人を島民が救つて国司に言上した。そこに「国司聞見之、悲賑給糧」と記す。官庁用語の通りに使われ、その筋經由の伝承かもしれない。問題は、「賑」の訓釈のメグミテ⁽³¹⁾を用いて、「悲しび賑ミテ糧を給ふ」とよむ訓読である。訓釈の成立とも関わるが、当時はたしてこれが和語化していたか、それとも官庁用語のままか。

両作品それぞれに多用されている用語として、約二十例ずつある「部内」をあげてみる。日本靈異記では、「至_ニ丹波後国加作郡部内_一」(上9縁)、「展_ニ転彼加賀郡部内_一之山_一」(下14縁)、「和泉国日根郡部内有_ニ盗人_一」(中22縁)など、郡名に下接する例が多い。続日本紀では、「大宰管内諸国、疫病時行、百姓多死。詔、奉_ニ幣於部内諸社_一以祈禱焉」(天平9・4・19)、「勅、撫_ニ育百姓_一糺_ニ察部内_一、国郡官司同_ニ職掌_一也」(延暦5・6・1)、「大政官奏曰、美作国言、部内大庭・真嶋二郡、一年之内、所_レ輸庸米」(神龜5・4・15)、「河内国司言、右京人尾張王、於_ニ部内古市郡古市里田家庭中_一、得_ニ白亀一頭_一」(天平17・10・28)。以上、各下文省

略)など、詔勅や国の申請文など公的文書に多い。大宰府、国、郡などの行政区画内のことがらについて、管轄者の関係する記事で、国司の所管例が最も多い。その点、日本靈異記の本文では、右掲第一例の主語は村人(幼児の父)、第二例では修行者であり、第三例は冒頭文。このように大多数が行政管轄者とは無縁の叙述記事の中にある点に差違がある。「部内」とは『令義解』にも見え、行政区画内を意味する。律令制の官庁用語で、続日本紀では勿論のこと、日本靈異記でもそれに即した用法に「国司巡_ニ行部内_一給_ニ於正税_一」(下33縁)と一例ある。しかし日本靈異記の用例の殆どが右掲の通りで、正史と異なる説話集の用語例としての特色が窺える。その郡名下接例が多いのは、郡司の登場し活躍する説話が当書の中に目立ったり、景戒の郡司階層出自説もあるなど、下敷にあつたかと臆測される伝承(郡司ルート?)によるか。ともあれ、同時代の両作品に記す同一語をめぐって、如上の相違などが存するようであり、今後の究明が期待される。

さて、日本靈異記のキーワードとして、「奇異」など一連の語がよくあげられる。そこで、両作品に記す「奇異」グループ語についての調査結果の概要を付記する。

日本靈異記においては、「奇」「異」「靈」の各文字が同じアヤシの意で、「噫呼奇哉」(中19縁)・「嗚呼異哉」(下32縁)等と用い

られ、また、「奇異」など熟字としても多用されている。各縁末の結文にも「是日本国奇事矣」(上3縁)・「是亦我聖朝奇異事矣」(下31縁)の「アヤシキ事」で締め括る例が多い。各縁の標題末にも「示_二異表_一縁」(上4縁)・「示_二靈表_一縁」(中39縁)・「示_二奇表_一縁」(上20縁)の「示アヤシキ表」のグループがある。景戒は現報善悪に関わる日本の説話を集録した当書をさして、「奇記」(上序)・「注_二奇異事_一」(下序)・「録_二靈奇_一」(下跋)と自ら記している。この用語は右記した結文や標題の用語例と呼応するとみられ、当書の編纂に当ってこの「奇事意識」が重要な核となっていたこと証となるであろう。なお、これらのアヤシの字例では、一字は「奇」が比較的多く、熟字は「奇異」がとりわけ多く三十一例に及ぶ。「靈奇」「異奇」「異靈」もわずかにあるが、「靈異」は全然ない。出雲路修氏⁽³²⁾によると、「靈異」という語は、もと神仙的な超自然的なことに關して多く用いられ、仏教の世界でも仏力の超自然的な現象をさし、賛仰すべきものの意をもつ語になつてゐるものと解される。景戒はこれを本文中に使用せず、書名だけの格別な語として扱っていた。

この「奇異」グループ語の、続日本紀における使用例についてみると、用例はさほど多くなく、しかも限られた文中にある。

延暦四(七八五)年五月十九日条に詔が下り、さる四月晦日に皇

后宮に現れた赤雀について「兒甚閑逸、色亦奇異」と称え、孫氏瑞応凶によりこれを瑞鳥とし、とくに上瑞と認めて(治部省式同じ)、慶事を行い行政に及ぼした記事がある。また、神護景雲元(七六七)年八月十六日条の、瑞雲が次々現れる祥瑞を慶祝して改元する宣命(第四二詔)に、「奇異」グループ語が多用される。ま

ず六月十六日に「東南之角_尔当天_{甚奇}久_尔麗_岐雲七色相交_天立登_天在」とあるのに続き、翌日に「五色瑞雲」、七月十五日に「美異雲立_天在」、同二十三日にも五色の雲のことなど、各所からの奏上記事をあげ、

如是_久奇異雲_乃蹟在_流所由_乎令勘_尔、式部省等_我奏_久、瑞書_尔細勘_尔是即景雲_尔在。実合大瑞_止奏_{世利}。然朕念行_久。如是_久大仁貴_久奇異_尔在大瑞_波聖皇_之御世_尔至徳感_天(以下略)と記す。さらに、この雲は「三宝_毛諸天_毛天地_乃神_{多知}共_尔示現賜_{弊流}奇_久貴_伎大瑞_乃雲」と思召して、「故是以奇_久喜_之支_{大瑞}云々と続ける。右の「奇異」「異」「奇」の繰返しは、大瑞としての最高の讃辞と判断される。

続日本紀における熟字「奇異」の用例は、右の二詔延べ四例のみであり、同類語「異奇」も同じく宣命にある。仏舎利の示現を称える、天平神護二(七六六)年十月二十日条の第四一詔は、冒頭に「无上_岐仏_乃御法_波至誠心_乎以_天拜尊_備献_礼波_必異奇_驗乎_{阿良}

波之授賜物^尔伊末^{志家利}」と記し、「特^尔久須之^久奇事^乎思議^{許止}極難^之。(中略)如此^久奇^久尊^岐驗^波頭賜^{弊利}」云々と続く。これは仏法の靈妙な驗現を祥瑞の示現と等し並みに称えた叙述である。なお、右に大字「久須之久」とあるから、下接する「奇」の訓みは「アヤシキ(事)」とみられる。ついでながら、「異」には小字「尔」を下接するから、「コトニ」であろう。次に、「異奇」の第二例が、神護景雲三(七六九)年十一月二十八日条の第四六詔、新嘗に吉事を慶祝する文中にある。伊予国から白祥鹿が献上され、「諸臣等^止共^仁異奇^久麗白^{伎形}乎奈毛^{見喜流}」と記し、翌(宝亀元)年五月十一日条にこれを受けて「白鹿是上瑞」(治部省式も同じ)とある。

以上、続日本紀に用いられた「奇異」グループ語が、いずれも詔勅、その大多数が宣命にあることから、以下三点指摘できる。第一は、宣命用語として表記されているとみられる点から、そのアヤシなどの用語が口語に属していた証となることである。すると、同時代の日本靈異記においてキーワードの「奇異」グループ語を用いた僧俗への唱導教化は、口語を柱にしてその効果を高からしめたと思われる、甚だ興味深い。第二は、「奇異」グループ語が祥瑞の記事と密接に関わっていて、そのアヤシとは具象的な事物の超自然性を表していること。第三に、そういう祥瑞の出現は

天皇の善政に感応した天地・仏神などの示驗によるから、御代を慶祝する効果を持つ用語でもあったとみられることである。なお、以上の諸例は、称徳天皇治政以降に現れていることを付記しておく。⁽³³⁾

ところで、類語「靈異」が続日本紀に二例ある。第一の例は、天平勝宝元(七四九)年二月二日条の行基大僧正遷化の伝にあって、その行状を称えて「和尚靈異神驗触^レ類而多。時人号曰^ニ行基菩薩」と記す。続日本紀に載る僧伝の中で生き菩薩と称えられる唯一例である。日本靈異記における行基については、第三節に述べた通りであり、やはり生き菩薩と称えられ、「変化の聖人」「隱身の聖」(中7・29各縁等)などと結文で評して、景戒の最も尊敬する先輩僧とみられる。従って、右記した遷化伝の中に記す「靈異」が、日本靈異記の「靈異」への橋渡しになったと指摘する⁽³⁴⁾こともできるであろう。

第二の例は宝亀十一(七八〇)年十二月二十二日条、鹿島神宮に所属する神賤(奴婢)の神戸としての解放を願う、常陸国からの申請を許可する但し書きにあつて、「但神司妄認^ニ良民^一、規為^ニ神賤^一、假^ニ託靈異^一、侵^ニ擾朝章^一。自^レ今以後、更莫^ニ申請^一」と記す。これは神官に対して、妄りに神の靈驗によるよし仮託することを禁じた記事と思われる、「国分二寺亦宜^レ准^レ此。不^レ得^下假^ニ事神異^一」

驚中「人耳目上」(天平神護2・9・5)と同じ趣旨で、「神異」も類語に入る。

右の「靈異」二例は、仏教関係の僧伝と神社に関係する文書とに用いられており、他の「奇異」グループ語がすべて詔勅、宣命にあつて、上掲した三点の特質を持っているのに比べると、明らかに一線を画している。従つて、日本靈異記における「靈異」と並べてみると、本文に用例のある点では相違するが、他の「奇異」グループ語と違つて特別扱いされている点では共通する。この点は同時代の作品の用語例として特筆したい。

ついでながら、日本靈異記と続日本紀の二作品以外の、主要な上代文献にある「奇異」グループ語の熟字について、各総索引を利用しながら調査した概要を付記しておく。『古事記』『日本書紀』『風土記』『万葉集』『懷風藻』のうち、右語のあるのは前者であり、うち「靈異」は『日本書紀』だけにあるにすぎない。

まず、『古事記』と『風土記』について、前者に二例、後者には逸文のみに三例を数える。前者の上巻、山幸彦の海宮訪問条に「從婢、持_二玉器_一將_レ酌_レ水之時、於_レ井有_レ光。仰見者、有_二麗壯夫_一。(訓注略)以_二為甚異奇_一」、また、仁徳記の三色奇虫条に「有_二変_二三色_一之奇虫上(中略)天皇詔『然者吾思_二奇異_一故、欲_二見行_一』とあり、それぞれ人物と虫という具象的なものを見てア

ヤシと思う表現に用いている。後者では、丹後国の浦嶋子伝承(『新日本紀』所載)の心内表現「得_二五色龜_一、心思_二奇異_一、置_二于船中_一即寢」のほか、近江国の伊香小江伝承(『帝皇編年紀』所載)に「遙見_二白鳥_一、其形奇異」、また肥後国の關宗岳伝承(『新日本紀』所載)に「天下靈奇、出_二茲華_一矣」という姿形の状況を表現する。以上、『古事記』と『風土記』(逸文)の「奇異」グループの熟字語は、いずれも具象的な物を見てその異常なることに對する驚きを表すもののごとくである。その場合、殆どが他界・他国から来た生きものを対象にしており、具象的な物が対象である点では続日本紀の例に通じるものの、祥瑞として梓付けされるのは続日本紀のみと知られる。

最後に『日本書紀』について。神代上下と卷十五とに、「靈異」計三例と「奇異」一例を数える。神代上(五段)では、「光華明彩、照_二徹於六合之内_一」という状況の大日靈貴の出生を喜ぶ諾冉二尊のことばの中に、「吾息雖_レ多、未_レ有_二若此靈異之兒_一」云々と称えている。また、神代下(九段一書の五)では、天孫に一夜胎みを疑われた吾田鹿葦津姫が火中生誕により天神の胤であることを証した時の、天孫のことばの中に、「亦欲_レ明_下汝有_二靈異之威_一」、子等復有中_レ超_レ倫之氣上」と称えている。さらに卷十五の清寧即位前紀においても、「生而白髮、長而愛_レ民」という天皇に対する父

君の対応ぶりについて、「於諸子中、特所^ニ靈異^一」と記している。以上三例とも、対象とする所は物ではなくて人物である。しかもその人物たるや、第一例は皇祖、第二例がその天孫の胤を宿す女神、第三例が皇統を継ぐ天皇であるから、まさに皇統に関する讚辞の役割をも担う用語とみてよさそうだ。

では、唯一例の「奇異」はいかがが。右第三例に続く顕宗即位前紀にこれがあり、播磨国に難を逃れていた弘計王(天皇)が室寿ぎの折の歌詠で名を顕す場面。これを国司の伊予来目部小楯が見出し、「小楯由是、深奇異焉」と記されている。この例においても、皇統を継ぐべき王が対象になっており、右「靈異」三例と全く同然である。すると結局、『日本書紀』における「靈異」と「奇異」とは、皇祖以来一系の皇統が引継がれている天つ日継の御稜威を讚仰するという、格別な意味用法を担わせた同義の讚辞と考へたい。⁽³⁶⁾

なお、この「靈異」と「奇異」の二語の関係における問題について一言。上述来の日本靈異記や続日本紀はじめ上代諸文献の中で、『日本書紀』におけるこの二語の用法だけが同義と見なされる点に、また問題が生じてくる。これについて、巻ごとの編者あるいは依拠した漢籍の潤色によるものとみる立場で考えるのがよいのか。それとも、例えば文脈に即した語義の違いに帰する⁽³⁷⁾など⁽³⁸⁾

して、上記諸文献と同様にこの二語に差違を見出す立場をとるのがよいのか。もし後者によるならば、巻の編者ないし潤色を超えて全巻にわたる用語法に基づく例となるのだが。これらの問題についての検討は、なお後考に俟ちたい。

注

- (1) 誕生した皇子の名は基王。なお、『続日本紀』の本文は「新訂増補国史大系」本による。以下同じ。
- (2) 上28縁より前の上22縁に文武朝に没した道照伝もある。また、上25・26両縁は持統朝の話だから『日本書紀』の時代であり、その前後の縁は聖代不明。よって明確な説話数は出せない。
- (3) 『国史大辞典』(吉川弘文館)の「続日本紀」(吉岡真之執筆)、ならびに新日本古典文学大系『続日本紀』(一)の「解説」(笹山晴生「続日本紀と古代の史書」)参照。
- (4) 訓読文は、おおむね小泉道校注『日本靈異記』(新潮日本古典集成)による。以下同じ。なお、本稿には右に校注した諸注・解説・付録を利用することも多い。
- (5) 日本靈異記の編纂については、原撰部と増補部とに大別する出雲路修説が注目される(『日本国現報善悪靈異記』の編纂意識『国語国文』一九七三・一〇二)。同著『説話集の世界』(岩

波書店)所収)。

- (6) 八木毅「日本靈異記の撰述と景戒」(『説林』19号、一九七〇・一二。同著『日本靈異記の研究』(風間書房)所収)、ならびに、日本古典文学全集本「解説」参照。
- (7) 松浦貞俊著『日本国現報善悪靈異記註釈』四六五〜六頁。
- (8) 日付を含めた本文「以延曆十五年三月朔七日、始召_ニ經師四人、為_ニ古曆_一」の存するのは真福寺本のみ。対校本(来迎院本・前田家本)にこの二十字を欠く。各伝本の性格などは小泉道著『日本靈異記諸本の研究』(一九八九、清文堂)を参照されたい。
- (9) 寺川真知夫「説話と事実―靈異記下卅五縁をめぐって―」(『同志社国文学』9号、一九七四・二)
- (10) 小島憲之著『日本上代文学と中国文学』(下)(一九六五、塙書房)第七篇第一章。
- (11) 翠川文子「日本靈異記と伝」(『説話文学研究』11号、一九七六・六)、藏中しのぶ「和光同塵・上代高僧伝の思想―『日本靈異記』行基物語化の背景―」(『上代文学』66号、一九九一・四)
- (12) 新日本古典文学大系『続日本紀』(二)「補注」五三四頁。
- (13) 「九月中」はそのまま訓んで「九月に(おいて)」の意。校注書の中に「九月ノ中ゴロニ」と補読する例や、『今昔物語集』(二二ノ一六)の享受本文「神龜四年ト云フ年ノ九月ノ中旬ノ比」とあるはいかが。
- (14) 曾田文雄「日本靈異記中の日付けを有する縁」(『訓点語と訓点資料』62輯、一九七九・三)
- (15) 館江順子「『靈異記』にみえる日付と古代の曆知識」(平野邦雄編『日本靈異記の原像』一九九一、角川書店)
- (16) 小泉道「日本靈異記の文章管見―(時)―に関する記述をめぐって―」(『論集日本文学・日本語』(1上代)一九七八、角川書店)
- (17) 日本古典文学大系「古代歌謡集」による。続日本紀の「白壁」を「白壁」と改める説もあるが、大系本の土橋寛校注説による。なお宮岡薫著『古代歌謡の構造』(一九八七、新典社)参照。
- (18) 新日本古典文学大系『続日本紀』(二)「補注」五〇一頁参照。
- (19) 東野治之「飛鳥奈良朝の祥瑞災異思想」(『日本歴史』二五九号、一九六九・一二)参照。
- (20) 「祥」は下19縁の卵生譚に「謂_ニ為_レ非_レ祥」(「祥」の訓釈ヨキシルシ)、「瑞」は中21縁の賛に「人皇慎_ニ驗瑞_一」(「瑞」の訓釈「印也」)、とそれぞれ本文にある。
- (21) 上文に「或_ニ発_ニ弘誓願_一、敬造_ニ仏像_一」とあって、ここは陸奥国での黄金の発見献上をさし、続日本紀(天平勝宝元・2・22)

にその記事がある。なお、これを寿ぐ宣命(同年4・1)に、三宝・天神地祇・天皇御靈たちの恵みによる「貴き大瑞」とある。

- (22) 新日本古典文学大系『続日本紀』(二)「補注」五一・六一・六〇六〜七頁等参照。なお、「熒惑」は火星、「太白」は金星。後文の「填星」は土星、「歳星」は木星。

- (23) 黒沢幸三「靈異記の編者景戒をめぐって」(『古代文化』25巻7・8号、一九七三・八。同著『日本古代の伝承文学の研究』〈塙書房〉所収)

- (24) 『二中歴』の第九「怪異歴」の狐の記事を摘記する(「改訂史籍集覧」による)。

狐鳴 子日^{卅日北家} 丑日^{十五日東} 寅日^{十九日東北} 酉日^{卅日東人死}
人死 子日^{北家} 丑日^東 寅日^{東北} 酉日^{東人死}
 狐屎下 子^{里邑丑母死} 寅^{財得} 巳^{十五日西人死}
女死 子^{北家} 丑^東 寅^{東北} 巳^{西人死}

- (25) 春日和男「前田家本日本靈異記の性格―「師自夏牟之」考―」(『文学研究』65輯、一九六八・三。同著『説話の語文』〈桜楓社〉所収)。同論文に真福寺本の訓を「那ツム之」と推定、首肯される。

- (26) 小泉道「螻と志々虫など―靈異記訓釈考証補遺―」(『訓点語と訓点資料』36輯、一九六七・一一)

- (27) 注(19)に同じ。

- (28) 日本靈異記の説話条には、熟語「吉凶」も、「吉」と「凶」の対照的本文もない。いわゆる「吉」あるいは「凶」の意の用例としては、中20縁に「悪しき瑞相」「凶しき夢相」と繰返される夢兆の一例のみ。この凶兆は誦經の力で除災される。なお、続日本紀に夢兆の記事は見当たらない。

- (29) 星野聰・村尾義和編『続日本紀総索引』(一九九二、高科書店)。なお、日本靈異記には春日和男・原栄一編『説話の語文―日本靈異記漢字索引―』(一九七五、桜楓社)がある。

- (30) ナニハは上巻と中巻のみ。興福寺本(上、8例)と来迎院本(中、2例)は「破」専用、真福寺本(中)のみ「波」専用、国会図書館本(上中)は両者混用。

- (31) 「賑」の訓としては、真福寺本「日久多」(存疑)、前田家本「女久三天」、国会図書館本「メクミテ」。

- (32) 注(5)に同じ。

- (33) 祥瑞を寿ぐ宣命において、聖武天皇代には単に「貴瑞」(六詔)・「貴大瑞」(一一詔)と記す所を、称徳天皇代になると、例示した通り「奇^久尊^岐驗」(四一詔)・「奇^久貴^伎大瑞」「奇^久異^尔在大瑞」(四二詔)などとある。

- (34) 注(11)の蔵中論文参照。

- (35) 『日本書紀』図書寮本の傍訓に「ク□ニヒアヤシキ」。また、

次の例（清寧紀）の「靈異」に「クシヒニ。クシヒアシフ」と（ママ）と傍訓がある。

(36) 関連して、格別な意義を持ち全巻に機能する訓注として、ミコト（「尊」「命」の別）とヤマト（「日本」）の二例がある。

（「小泉道」「日本書紀の訓注について」「光華女子大学研究紀要」30集、〈予定〉）

(37) 例えば『書紀集解』によると、第一例には『文選』、第四例には『漢書』の各典拠をあげる。第二・三例には注なし。

(38) 例えば各文脈における主体者について考えてみて、「靈異」では諾冉二尊・天孫（瓊々杵尊）・父君（雄略天皇）という皇統に属する人物、「奇異」では国司小楯という臣下に、それぞれよ

るとみる。

付記 本稿は、平成三年度の当学会全国大会を光華女子大学で開くに際し、公開講演をつとめることとなった草稿を原に、編集子の勧めに乗って改めて書き下したものである。最近相次ぐ続日本紀関係の研究成果刊行物に啓発されるにつけて、これと日本靈異記と相對峙させながらの思いつき。両作物の持っているはずの同時代性とその中における独自性とをめぐって模索しながら、あえて見切りをつけてこれを本誌に寄せ、諸賢の御示教と今後の究明に俟つ次第である。 （一九九二、三、三一）

（こいずみ おさむ・光華女子大学教授）

古事記上巻、岐美二神共に生める「嶋・神参拾伍神」考

毛利正守

一

古事記上巻で、伊邪那岐と伊邪那美の二神は、天降りをした後に、島と神とを生成する。その島生み・神生み段の最後に、

凡伊邪那岐、伊邪那美二神、共所生嶋壹拾肆、又嶋・神参拾

伍神。是伊邪那美神、未神避以前所生。唯意能著呂嶋者、非所生。亦蛭子與淡嶋、不入子之例也。

と、岐美二神が共に生んだ島と神の数が明示されている。従来、「嶋壹拾肆」の方は疑われることはなかったが、「嶋・神参拾伍神」については、実際に生まれる実数とこの記述数「参拾伍神」とが合わないといった理由で、その数え方に多くの説が提出された。その主な論考を掲げると次の如くである。

- (a) 度会延佳『鼈頭古事記』
- (b) 本居宣長『古事記伝』五之巻(筑摩書房の全集9)
- (c) 松岡静雄『紀記論究 神代篇一 創世記』(同文館、昭和6年3月)
- (d) 安津素彦「古事記国生みの段の三十五神について」(『神道宗教』16、昭和33年4月)
- (e) 倉野憲司『古事記』(日本古典文学大系本、昭和33年6月)
- (f) 吉井巖『天皇の系譜と神話一』(塙書房、昭和42年11月)
- (g) 森重敏「諸神生出——古事記上巻について(三)——」(『国語国文』第43巻10号、昭和49年10月)
- (h) 西宮一民「古事記上巻文脈論」(『国語と国文学』第53巻5号、昭和51年5月)
- (i) 毛利正守「古事記上巻、島・神生み段の『参拾伍神』について」(『国語国文』第45巻10号、昭和51年10月)
- (j) 野口武司『古事記及び日本書紀の表記の研究』(桜楓社、昭和53年3月)
- (k) 神野志隆光「『古事記』注解の試み(五)——天之御柱、国生み・神生み——」(『論集上代文学』18、平成2年10月)
- (l) 戸谷高明「記上巻における神々の総数記事——『参拾伍

神』に及ぶ——」（『国文学研究』10、平成2年10月）

(m) 青木周平「古事記『国生み』段の表現——『因河海（山

野）持別而』を中心に——」（『国語と国文学』第68巻5号、

平成3年5月）

(n) 西宮一民「古事記上巻『神参拾伍神』考」（『萬葉』142号、

平成4年4月）

最後の(n)の論考は、ここに見る、(n)論以前に発表された論考すべて（その他も含む）をとり挙げ、その問題点を逐一指摘し批判を加え、その不備並びに成り立たない理由を示すと共に、岐美二神の子神と孫神の把握の仕方、「生神」と「成神」のあり方、文脈の捉え方、同腹の兄弟姉妹同志の結婚に対するタブーの問題などを論じ、それらに関連づけてあらたな論拠を提示し、最終的に、神生み段における「生神」とあるすべてが岐美二神の子神であつて、それを数えることによつて「参拾伍」が得られる、と結論づけてある。詳細はこの論考に就いて見られたい。この(n)論から教示される面が少なくなかったが、従い難いところもある。よつて、ここにあらためて自らの考えを示して、ご批正を請うことにする。

二

神話がとり挙げられるとき、人間行為の規範性とか人間界におけるものの基準といったものをそこにそのまま持ち込み、そうした規範や基準でもつて神話の世界を律してしまうことは慎まねばなるまい。もつとも神話と言えども古代人の豊かな想像力の産物であつて、自然界や人間界で起こつた様々な出来事が神々の行為として語られる面の多いことを想えば、当然そこには人間の思考の反映があり、どれほどかは人間行為の規範性も映し出されるはずである。ただし、そもそも人間の行為を超越する内容が神話で話られないというわけではない。生成一つをとつてみても、人間の行為を越えたところで、あるいは人間の世界とは無関係なところで、神々の生成があつたりもする。屎や尿に成る神などその一例である。人間の行為と同様、二神から生まれる場合もあるが、一方で人間の行為としては考え難いことではあつても、それが神話の世界で淡々と語られもするのである。あるいは人間の尊厳性や種の保持などからして、人間の行為としては禁忌タブーされることではあつても、神話の世界でならば語られることもある。否、むしろ人間界におけるタブー故に神話の世界でかえつてそれが語られることもあるであろう。しかも神話ゆえにそれがそのま

まストレートに現れる場合もあれば、それなりに変形されたかたちで語られる場合もあるはずである。

たとえば、婚姻上のタブーは、集団生活の安泰や幸福を保つ必要から行われ、ことに同腹の兄弟姉妹の間での結婚または子を生むことは、人類全般にわたって早くからタブー視されてきたことであつた。ただし、我が国の祝詞(六月晦大祓)では天つ罪と国つ罪とに分けてそれぞれの罪を挙げており、天つ罪の中にもないが、⁽²⁾国つ罪としても「生膚断ち・死膚断ち・白人・こくみ・おのが母犯せる罪、おのが子犯せる罪・母と子と犯せる罪・子と母と犯せる罪・畜犯せる罪」等と種々挙げる中で同腹の子同志のものは挙げてはいないということがある。が、いずれにしても同腹の兄弟姉妹同志のそれがタブー視されていたことは確かであろう。一例を挙げれば、とくに軽皇子と衣通王との関係に対する社会的制裁をみると、衣通王がたぐい稀な美女であつた故に一層話題になつたということもさることながら、同腹系通婚のタブーであつたことがここからも窺える。しかし、だからと言って、事実そうしたこと(同腹通婚)がなかつたというわけではなからう。事実としてはそのこと自体あり得たことではある。⁽³⁾そうして、一方で、⁽⁴⁾そうした事実が神話の世界に登場してもまた不思議なことではない。その場合、人間界のタブーがそのまま意識的に(意識的故の変形も

含めて)とり込まれることもあろうし、神々のこととして、人間界を越えたかたちでそれが淡々と語られることもある。⁽⁵⁾とはいふものの、同腹の兄妹婚が神話の中に認められるか否かについては、現在までに、両説が対立する形で行われてきてもいる。手近なところで言えば、認めない立場は西宮氏のn論考であり、認める立場は西郷信綱氏の『古事記研究』である。こうした対立する問題を、しかし、いまここで正面からとり挙げ論じることが任が重すぎる。そこでそうした問題とは別に、あるいはそうした問題を論じる前に、たとえば古事記なら古事記を丹念によみ、そのよみを通して、またそうしたよみを積み重ねることによつていくらかはかかる問題に近づくことも可能かと思われるので、いまは古事記の文脈を虚心にたどり、じっくりと読んでいくことにする。なお、本稿では、岐美二神の生んだ三十五神についてそれを認定することになるが、あくまでそれは結果的に導かれることであつて、まずは古事記本文、またその文脈を客観的に眺めていくことが望まれるはずである。とくに留意した点である。

三

三十五神を考えるにあつて、次のことが問われている。「此速秋津日子、速秋津比売二神、因河海持別而生神名、沫那藝神、

次沫那美神、次頼那藝神、次頼那美神」云々（「此大山津見神、野
椎神二神、因^ニ山野^一持別而生神名」云々も。以下、こちらを省いて説
明することがあるが同じことである）の「生」の主語が、速秋津日
子、速秋津比売二神なのか伊邪那岐、伊邪那美二神なのかである。
その際、ひとまず「因河海持別而」（「因山野持別而」も）が具体
的にどういう意味をもっているかが問題である。これはむずかし
い問題を含むが、およそ宣長のいう「水戸は、河水の海へ落る所
の戸口にて、〔河口といふこともあり、〕河と海との際なるを、此^ト
神一柱は其河の方に倚坐、一柱は海の方に因坐てなり」〔持別而
とは、同水戸の内を、河に因れる方と、海によれる方と二柱神の
別て持坐を云なり〕が一般に認められており、この解釈によつ
てよいかと考えられる。水戸のうちを、河の方と海の方とに別け
て保持するのである。⁽⁶⁾その役目をもつ「此二神」（速秋津日子と速
秋津比売）は、しかし神ゆえに行動もすればまた活動もする。境
界を保つことが神の行動（「生」する行為など）の停止を意味する
わけではない。しっかりと管理保持する神がそこから一步も動け
ないとか「生」する行為ができないなどと考える必要はなからう。
そのあたりのことを宣長は別の観点からであるが、「持別而」が
直接「生」にかかるのではないという説明で、「さて持別而生と
つづきたれども、持別は此神たちの凡の上を云るにて、生にかゝ

れることには非ず」と述べている。「持別」が直接「生」を修飾
するのではなくて、言うならば「此二神」が持ち別けるのであり、
「此二神」が生むのであるという並立的であることを述べている
のであり、当を得た解釈と言つてよい。さて主語の問題であるが、
これはしかし、次のように古事記の構文から見えていくときさして
大きな問題ではないように思われる。まず、ここに見るように、
「主語＋述語（動詞）＋而＋述語（動詞）」の形、即ち主語が明示さ
れ、動詞と動詞の間に接続語「而」をもつ形は、古事記中、事例
が少なくない。それらの形をみると、いずれも「而」の前後の動
詞の主語は、そこに明示される主語であつて、「而」の前と後で
主語が変わることはない。これが古事記のあり方である。

伊邪那岐命、見畏而逃還之時（上巻）

速須佐之男命、乃於湯津爪櫛取成其童女而刺御美豆良（上巻）

宇沙都比古、宇沙都比売二人、作足一騰宮而獻大御饗（中巻）

倭漢直之祖、阿知直盜出而乘御馬（下巻）

初めの例で言えば、「而」の中にはさむ「見畏」と「逃還」の
主語は「伊邪那岐命」であつて、下の「逃還」の主語が変わるな
どということはないのである。その後の諸例も含め、古事記はみ
な同じである。主語が変わる場合には、

布刀玉命、布刀御幣登取持而、天兒屋命、布刀詔戸言禱白而、

天手力男神、隠立戸掖而、天宇受売命、手次繫天香山之天之
日影而為緡天之真折而(上巻)

のように「而」の後に主語が確実に明示される。こうした古事記の在り方を無視しては、古事記の解釈を誤ることになる。「特別而生」の「特別」も「生」も、主語はここに明示される速秋津日子、速秋津比売二神であるともみてよい。このことは以下に述べることから容易に理解できることである。

神生みならば神生みの段を考える場合、ある一部分だけをとり挙げるのではなくて、総体のなかで見届けていく必要がある。島生みから神生みにかけて、たしかに、岐美二神が子を「生む」とが主題となっている。それは間違いないところであるが、たとえば神生み段には、明らかに岐美二神から生まれた子ではない神が含まれている。波邇夜須毘古神・波邇夜須毘売神・彌都波能売神・和久産巢日神・豊宇気毘売神などがそれである。その場合、それと同じようなことが神生み段に他にもあるかどうかは、一応、検討事項に属すると言ってよからう(この段に岐美二神以外からの子が存在しないならばそうしたことをさして問題にしなくてよいかも知れないが)。

島生み・神生み段には、生まれる子神が第二子以下、「次生——次生——」と「生」が省かれることなく記される場合と、

「次——、次——」のように「生」が全然記されない場合とがある。この相違は、岐美二神の子の場合が前者の記載であり、岐美二神以外の子の場合が後者の記載であると私は考えるが、これについて、たとえば、沫那藝神と沫那美神、頰那藝神と頰那美神の如く対応する神だから、「次生——、次生——」のように「生」が記されないのだという見方がある。が、その場合はなぜ対応する神ならば「生」が省かれるのか、説明し難いと言わねばならない(対応する神の場合でも、「生_三沫那藝神、次沫那美神_一、次生_三頰那藝神、次頰那美神_一、次生……」等という形であつてよいわけだから)。そうしたところに理由があるのではない。たとえば、岐美二神の子神の場合は、対応する神であつても、「次生石土毘古神、次生石巢比売神」(この二神の対応は、沫凧と沫波などと大差はない)と「次生——、次生——」の如く「生」が記されてお⁽⁷⁾り、一方、岐美二神の子神でない場合は、対応する神でも対応しない神(「彌都波能売神・次和久産巢日神」)でも「次」だけで記され「生」がないのであつて、その点を見定めるべきである。

仮に、問題の「因河海特別而生神名」の「生む」主体が岐美二神であるならば、島生み・神生み段で、岐美二神が生むことを連綿と継承していくことを示す「次」が記されるはずであり(「多具理邇成神名」の頭に「次」がないのも同じこと。なお、ここが岐美

二神が主体であるならば、蓋し、「次以_二此速秋津日子、速秋津比売二神_一因_二河海_一持別而生神名——、次生——」の如き形をとったであろう⁽⁸⁾、それ(次)を持たず「此速秋津日子、速秋津比売二神」からはじまる始まり方はまさにそこが独立していることを示す。冒頭部の「此」は二神(速秋津日子と速秋津比売)を取り出した表現であつて、以下の文はこの二神を主語としていくのである。その文に「生」があつてもなくてもそれは関係ない。たまたま有る場合もあれば無い場合もある。たとえば、記中の大年神の神裔段(上巻)で、

〔大年神〕娶天知迦流美豆比売、生子・奥津日子神

← 次 奥津比売命
 ← 次 奥津諸人以拜竈神者也
 ← 次 大山咋神
 ← 次 庭津日神
 ← 次 阿須波神

故、其大年神、(略)娶天知迦流美豆比売、生子、奥津日子神。次奥津比売命、亦名、大戸比売神。此者諸人以拜竈神者也。次大山咋神、亦名、山末之大主神。此神者、坐近淡海国之日枝山、亦坐葛野之松尾、用鳴鑄神者也。次庭津日神。次阿須波神。次波比岐神。次香山戸臣神。次羽山戸神。(後略)の如く、傍線の冒頭部の「此」が前の神を取り出し、独立して以下「此」「此神」が主語となつていく。大年神が子を産むこととは全く関係ない。これと同じことなのである。大年神の子の場合、次のように示すことができよう。

次 奥津比売命
 ▼此者諸人以拜竈神者也
 次 大山咋神
 ▼此神者、坐近淡海国之日枝山、亦坐葛野之松尾、用鳴鑄神者也
 次 庭津日神
 次 阿須波神

次 波比岐神
←
次 香山戸臣神
←
次 羽山戸神

しかも、子を生むことが大年神だけであるこの段では、その子神は「次——、次——、次——」と記されるのに対して、岐美二神の段では、同じ段の中に、岐美二神の子とそれ以外の神(速秋津日子・比売など)の子とが記される故に、岐美二神の子はあくまで「次生——、次生——、次生——」と記し、それ以外の神から生まれる(成る)子を「次——、次——、次——」と記して区別しているのである(本稿最後の系譜参照)。

要するに、「生神」とあっても岐美二神の子神でない神があるということ、その神はまず速秋津日子と速秋津比売二神から生まれる八神と、大山津見神と野椎神二神から生まれる八神の十六神である、ということである。

四

島生み・神生みの段に、島々または神々を小計した注記がある。

その中で、神生みの最後に(イ)「自天鳥船至豊宇気毘売神、并八神也」という小計が示されている。この小計は、「参拾伍神」の数え方と直接対応しているわけではない。⁽⁹⁾「参拾伍神」は岐美二神が共に生んだ子の数である。火之迦具土神とそれ以下の神(なお、金山毘売神とそれ以下の神とで分かれているわけではない)とで分けて小計が示されているならば、つまり岐美二神の子とそれ以外の子とで小計が分かれておれば、あるいは「参拾伍神」と対応した小計のあり方ということにもなるが、実際はこの両者を引括めた形で小計がある。この(イ)の小計より前にも小計があるが、それらの小計に、この(イ)の小計のあり方を加えるとき、小計全体(五ヶ所)では「参拾伍神」との直接的な対応はないと言わなければならない。
ろう。

そのこととは別に、天鳥船から豊宇気毘売神までの実数は十神であるが、小計では八神となっていることについて触れておきたい。ここに含まれる神々のうち、金山毘古神と金山毘売神が岐美

二神から生まれた神なのか、美一神から成った神なのかが問題となるからである。

小計の八神は、従来言われているように、男女対偶二神が一神として数えられたことによるとみて誤りがないと考えられる。蓋し、金山毘古神と金山毘売神、波邇夜須毘古神と波邇夜須毘売神がそれに当たるとみてよからう。ただし、神生みの段全体では、如何なる神が対偶神となるか、その捉え方には諸説があつて一定していない。西宮一民氏は男女対偶神を i 「速秋津日子・速秋津比売」、ii 「大戸惑子・大戸惑女」、iii 「金山毘古・金山毘売」、iv 「波邇夜須毘古・波邇夜須毘売」の如く、男女に傍線部の共通部があつて、それに男女を意味する語が下接する場合のものを考⁽¹⁰⁾えたいとされている。この考えに拠るとき、しかし、i・ii の「速秋津日子・速秋津比売」と「大戸惑子・大戸惑女」の対偶二神は、それぞれの箇所での小計が一神ではなく二神のまま数えられていることが注意される。しかもこれら i・ii の対偶神は成った神ではなくて生まれた神である。一方、iii・iv の「金山毘古・金山毘売」と「波邇夜須毘古・波邇夜須毘売」の対偶二神は小計で一神として数えてあると看做し得た。いつたい、一方は二神で一方は一神で数えるというこの両者の相違は何に由来するの⁽¹¹⁾か。神生みというまとまった段の中に小計が五ヶ所あるわけだが、これ

らの小計を神生み段の総体の中でみると、i・ii は「生神」であり(i または ii の二神のどちらかが一神として数えてあれば話は別であるが、そうはなっていない)、iv の波邇夜須毘古神と波邇夜須毘売神とが確実に「成神」であることが言えるとき、i・ii と iii・iv との相異は、どちらも対偶神ではあつても、生まれる神と成る神との違いがそこにあると言つてよいのではないか。その違いが、前者(i・ii)を一神とは数えず、後者(iii・iv)を一神と数えていとみて誤りないのではないか。少なくとも、この段での小計の数え方の違いはここに求められてよからう。こうした観点からも、金山毘古・比売は「成神」の方で捉えてよいと考えられる⁽¹²⁾。既に青木周平氏がそのことを適確に論述しておられるので参照願いたい。更に言えば、「多具理邇」の前には「於屎」や「於尿」の前にある「次」が位置しておらず、「多具理邇」が独立しており、(それは、その意味で、速秋津日子・比売二神、大山津見・野椎二神が独立しているのと同じである)、そこから屎や尿に続いていること、しかも、「多具理邇」以下から岐美二神の第二子以下に用いられる「次生」の記され方がなされておらず、単に「次」と記されていることなどを熟慮すれば、金山毘古神以下から成った神であつて、岐美二神の子神ではないと捉えられる。

やはり、金山毘古・毘売二神を「生神」と把握することには無

理があると言わねばならない。仮名書きの「多具理」に接する音仮名の助詞「邇」(多具理邇)が訓字の「於屎」や「於尿」の「於」と同じ意に捉えてよいことは前稿で述べた。場所をあらわす語は、記中、他にも音仮名で「久美度邇興而生子」(上巻)などと存在する⁽¹⁴⁾。

なお、上代で助詞ニに「く時に」の意を見出せなくはない。たとえば、書紀神代卷上(第五段一書第一)に「又首を廻して顧眄之間に、則ち化する神有す。是を素戔嗚尊と謂す」とあり、「顧眄之間、此には美屢摩沙可梨爾」との訓注がある。このニがその意かと思られるが、これは「見る真つ最中」という時間をもつ語句に続くニである。同じく祝詞に慣用的に何回も現れる「朝日能豊逆登爾」(廣瀬大忌祭、龍田風神祭、大嘗祭などのニもその点同じであり、やはり朝日が登るといふ時間をもつ句に続いており、しかも固定化された用いられ方である。こうしたニをここの「多具理」からはじまる「多具理邇」に当嵌めるのは、唐突であつて妥当性に乏しいと言わねばなるまい⁽¹⁵⁾。それにもまして注意しなければならぬのは、古事記で、「く時に」を表す場合には、つねに「次に水の底に滌時に成れる神の名は」(上巻)、「各天安河を中に置きて宇氣布時に」(上巻)、「故問ひ賜之時に」(上巻)、「其の殿の内に押機を作待時に」(中巻)の如く、「時」が記されている

ということである。「タグル時に」または「タグリシ時に」ではない「多具理邇」のニに「く時に」の意をみるのは当たらないと言つてよい。なお、d論や1論などにみるタグリニの解釈に対する批判は、西宮氏のn論に詳しいので参照願いたい。

日本書紀と古事記とを同等に扱うべきではない。そのことはしつかりと認識しておかねばならない。が、書紀(第五段一書第四)をみると、イザナミがカグツチを生んだあと、「因為吐。此化為神。名曰金山彦。次小便。化為神。名曰罔象女。次大便。化為神。名曰埴山媛」という内容を伝える。タグリとユマリとクソという、古事記と同じ三ヶ所が語られており、書紀もこの三ヶ所に子神が化成したと記す。古事記のタグリのみが異質なのではなくて、両書ともに三ヶ所に成神とする発想が自然なかたちで現れていると見てよいであろう⁽¹⁶⁾。

要するに、金山毘古神以下の六神も岐美二神から生まれた子ではない。

五

島生み段で、たとえば、「隱伎之三子嶋」に「亦名」が「天之忍許呂別」とあり、「伊伎嶋」にも「亦名」が「天比登都柱」な

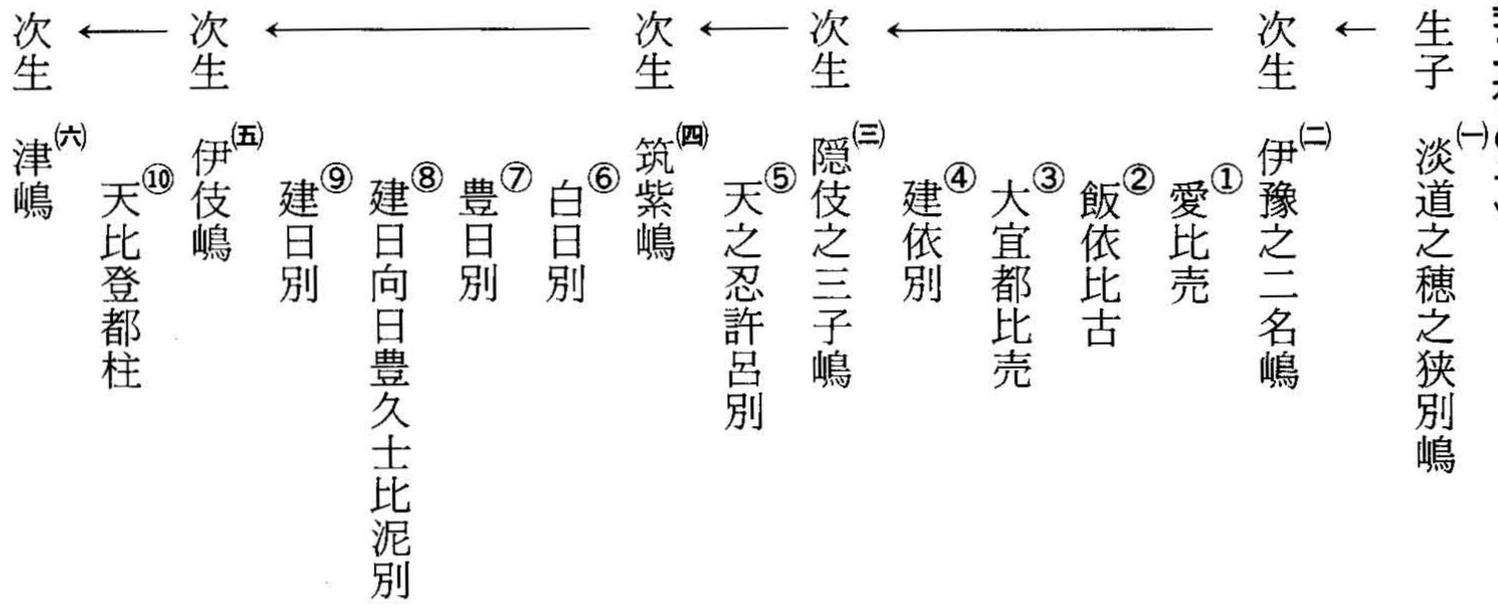
どとあるのに、「佐度嶋」がなぜ「亦名」がないのか不審である。そのことが不審であるということと、しかし佐度嶋を一つの嶋として数えること、及び「亦名」がないわけだから「亦名」があるものの中にそのないものを数え入れない、ということとは別問題である。即ち、佐度嶋を嶋一つと数え、「亦名」のないものを「亦名」の数の中へかぞえ入れないこと自体は何も不審なことではないのである。その点を弁える必要がある。同じように、「淡道之穂之狭別嶋」は「穂之狭別」を含んでいたりして「亦名」らしいのに、なぜ「嶋」とあるのか不審ではある。が、やはりその不審なことと、「嶋」の数をかぞえ、また一方で「亦名」の数をかぞえたりかぞえなかつたりすることとは別問題なのである。

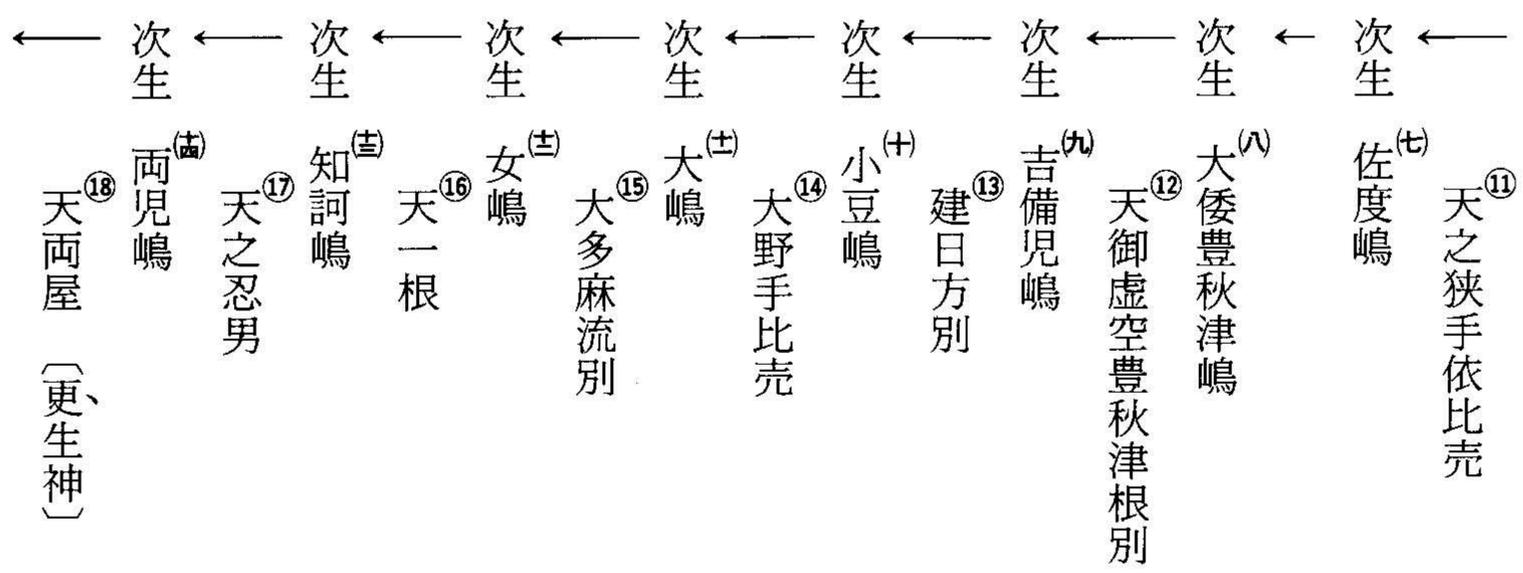
書紀には無いが、古事記には島生み段の島に人格化(神格化)された名が存在するわけである。また、そもそも島の数がなぜ島生みの最後の所で記されず神生みの所で記されるのかという問題がある。それと関わって、なぜ「意能碁呂嶋」等のことが神生み段の最後の注記で記されねばならないのかという問題、また「参拾伍神」の記述数の注記で真福寺本をはじめ、道果本・伊勢本などの古写本が「又嶋・神参拾伍神」という記し方をしていること⁽¹⁷⁾など、島生みと神生みとを切り離してしまえない問題が少なくない。

「島は島にて神にあらねば」と記した宣長自身、たとえば「伊余之二名嶋に四神、筑紫嶋に四神の名」があり、「八嶋と六嶋の神合て二十神」等と述べており、私自身も前稿でその点を更に追求し、島の「亦名」がほかの箇所にもみる「亦名」とは意義の異なることを先学の指摘に導かれて論じ、また「淡道之穂之狭別嶋」に対する考え方、「愛比売」以下に「神」の語のないことの意味、また島生み・神生みと「参拾伍神」の注記及びその細注部との関係などを論じた。本稿は前稿とは別の観点から論を進めてきたが前稿でとった立場は現在も変わっておらず、「参拾伍神」の捉え方・考え方そのものも基本的に変わるところがない。前の論も参照願えたらと思う。

最後に、島生み・神生みの段を次頁以下に私なりに把握した形で示して、島の数「壹拾肆」(一)と「嶋・神参拾伍神」(①)と⁽³⁵⁾を提示しておくことにする(なお、島生み段には全然「次——」の記載はない)。

〔岐美二神の子〕





古事記上卷、岐美二神共に生める「嶋・神参拾伍神」考

生神名 大事忍男神¹⁹

← 次生 石土毘古神²⁰

← 次生 石巢比売神²¹

← 次生 大戸日別神²²

← 次生 天之吹男神²³

← 次生 大屋毘古神²⁴

← 次生 風木津別之忍男神²⁵

← 次生 大綿津見神²⁶

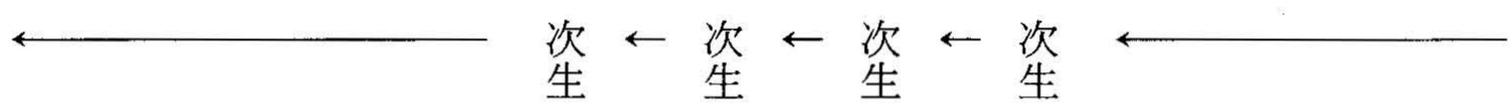
← 次生 速秋津日子神²⁷、次妹速秋津比売神²⁸

▼此、速秋津日子、速秋津比売二神、因河海特別而生神名・沫那藝神^①

〔岐美二神以外の子〕

← 次 天之水分神^②

古事記上卷、岐美二神共に生める「嶋・神参拾伍神」考



次生 ← 次生 ← 次生 ← 次生

志那都比古神⁽²⁹⁾

久久能智神⁽³⁰⁾

大山津見神⁽³¹⁾

鹿屋野比売神⁽³²⁾

▼此、大山津見神、野椎神二神、因山野持別而生神名・

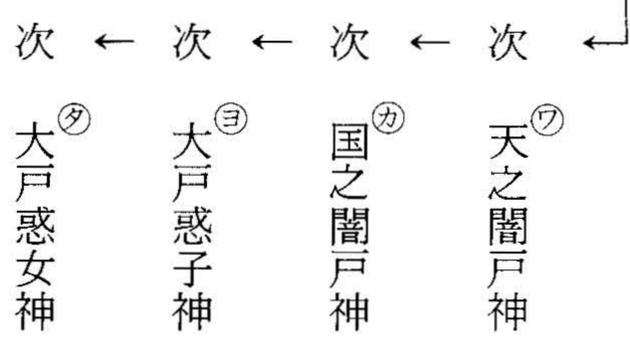
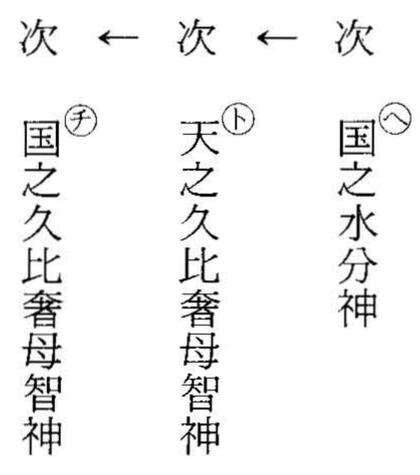
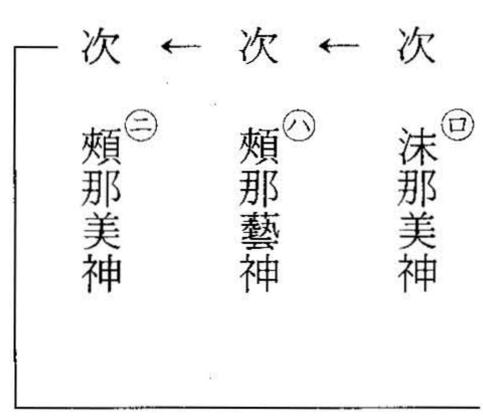
〔岐美二神以外の子〕

天之狭土神^(リ)

国之狭土神^(ヌ)

天之狭霧神^(ル)

国之狭霧神^(ヲ)



次生神名鳥之石楠船神^{③③}

← 次生 大宜都比売神^{③④}

← 次生 火之夜藝速男神^{③⑤}

因生此子、美蕃登見炙而病臥在

▼多具理邇成神名・金山毘古神^{①②}

〔岐美二神以外の子〕

← 次 金山毘古神^{①②}

← 次於屎成神名

← 次 波邇夜須毘古神^{①③}

← 次 波邇夜須毘古神^{①④}

← 次於尿成神名

← 次 彌都波能売神^{①⑤}

← 次 和久産巢日神^{①⑥}

此神之子、豊宇気毘古神^{①⑦}

以上、岐美二神が共に生んだ島は右の(一)~(四)であり、岐美二神

が共に生んだ神は①~③⑤であると看做してよいであろう。

注

(1) なお、たとえば伊邪那岐、伊邪那美二神は「御合」して子を

生むが、それは淡道之穗之狭別嶋の生成以降であつて、それよりも上文の「水蛭子」や「淡嶋」の生成では「御合」（また「娶」「婚」など）の表現はない。その際、下文の「御合」をもつて上文に当嵌ることは穏当なことではない。いったい「御合」がなければ神話の世界で子が生めないということでもない。

(2) 白柳秀湖「日本文学に現はれたる婦人問題」(『日本文学講座』第二卷)では「かやうな犯行に対する制裁の嚴重であつた裏面には、かやうな犯行の末だ頻繁に行はれて居たことを想像することが出来る」とも述べてある。

(3) その点、たとえば、同腹の兄弟姉妹であつたかが分からないということもあつたか、と考えられるが、そのことをも含めての事実である。なお、同腹の兄妹婚の問題を扱つた研究者は多く、はやくバコーフェン(『母権論』)、モルガン(『古代社会』)、プリフォート(『母』)、ベーベル(『婦人と社会主義』)等があり、我が国でも松村武雄(『日本神話の研究』へ第四卷、綜合研究篇)等が論じている。中でもC・レヴィストロースの『親族の基本構造』、『構造人類学』等の論は注目される。なお、こうした問題にはイモとセなども関わるが、これについては、犬飼隆「上代の兄弟姉妹概念とその語彙」(『古事記年報』28)、品田悦一「万葉和歌における呼称の表現性」(『萬葉集研

究』第16集)を参照。

(4) 逆に、神話の中に、同腹の兄弟姉妹の婚姻関係などが認められるにしても、だからといってそれを直ちに史実に当嵌めそこにその痕跡を見出そうとしたり、あるいは神話の世界で語られる故に現実でもそれがタブー視されてはいなかつたのだなどと論を展開させてはなるまい。

(5) 宣長が「大御代之継御世御世之御子等(系図)」(『古事記伝』二之卷)などで沫那藝神、沫那美神、頰那藝神、頰那美神等を速秋津日子、速秋津比売二神が生んだ子として岐美二神の孫神に位置づけているのは、断定はできないが、神話の世界のこうしたあり方を心得た上でのことか。

(6) 速秋津日子・比売二神等から生まれる子神は、この二神が境界を保持したことに関わるのであろう、それぞれ対応する神々を生んでいる。

(7) なお、(a)「次生」水戸神、名速秋津日子神、次妹速秋津比売神において妹の方が「次」であるが、ここは、(b)「生神名」、沫那藝神、次沫那美神」のような「生神名」ではない。「次生水戸神……」であつて、返り点は右に示す位置であり、両者(a)と(b)は区別される。

(8) 「次」と「生(成)」が離れている例としては、「次国稚如浮脂

(略) 因萌騰之物而成神名」など参照。

- (9) 小計が「参拾伍神」の数え方に直接対応しているわけではないのは島生み段での小計も同じである。「自吉備児嶋至天両屋嶋并六嶋」(伊勢本・伊勢本一本は「天両屋」、他はいずれも「嶋」あり。また、小計では「亦名」の方を挙げることも多い)も、本文の天両屋を、小計では嶋を付け、「天両屋嶋」とあることにおいて「嶋」として数えている。まさに「淡道之穂之狭別嶋」が「嶋」として数えられているのと同じである。一方は本文において、一方は小計においてそれがなされているのである。本文の「亦名」では「天両屋」に「嶋」がないことに注意。なお、嶋と人格化(神格化)された名については、(i)の前稿参照。

- (10) 西宮一民「古事記上巻『神参拾伍神』考」(『萬葉』142号)。ここには「伊邪那岐・伊邪那美」も含めてあるが、いま省略した。
- (11) 神世七代で、二神を一代としている。これは「成神」の二神が一つとして数えられた事例であり、また大年神の子の段で二神が一神として数えてあるのは「生神」の事例である。
- (12) 付け加えて言えば、金山毘古・毘売二神が、もし岐美二神の子であれば、「次生_三水戸神、名速秋津日子神、次妹速秋津比売神」と同じく、「次多具理邇生_三金山毘古神、次金山毘売神」と記されたであろう。「名」がないことによって返り点にみるよ

うな形で「生」は対偶二神を包み込む。「生神名」と「次生」、及び一神と対偶二神の生成される記載のあり方を観察すればおのずとその点は窺えよう。要するに、そうはなっていない金山毘古・毘売二神の記載は「於屎成神名——次——」「於屎成神名——次——」の側に属しているということである。

- (13) 青木周平「古事記『国生み』段の表現——『因河海(山野)持別而』を中心に——」(『国語と国文学』第68巻5号、平成3年5月)

- (14) 古事記の訓注についてはまた改めて考えたいが、たとえば、「久美度」がなぜ「訓_三隠処_二云_三久美度_二」または「訓_三奇御戸_二云_三久美度_二」などという、訓字及びそれに訓注を付けた形で記されないか等、種々の問題を含みもつ。

- (15) また、タグリニのニを「白木綿花尔落ちたぎつ」(萬葉7・一〇七)や「狭久那多利_尔下し賜ふ水」(祝詞、広瀬大忌祭)などにみる「_レの状態で」の意のニと解しようとする向きがあるかも知れない。しかし、このニは、たとえば「白い木綿が花ひらいたような状態で落ち流れる」といった意であり、こうしたニでは、子神が「タグリの状態でうまれる」ことになって、相応しくない。

- (16) 古事記の方は、書紀に比べて「因_レ生_三此子_二、美蕃登見_レ炙而

病臥在」を加えることにおいて、その後の子神が「生神」ではなく「成神」であることを一層明確にしているとみられよう。

この前後左右に「又」があるわけでもない）よりも、「又」が落ちたとみる方が自然であろう。

(17) 「又」がなくても本旨に直接影響はないが、写本の段階でのことを考えるとき、ここに「又」が入り込む理由（たとえば、

（もうり まさもり・大阪市立大学教授）

宴の席

意吉麻呂の物名歌

万葉集卷十六に「長忌寸意吉麻呂が歌八首」と題された一群の歌がある。

銚子きしなべに湯沸わかせ子ども櫟津いちひつの檜橋ひばしより来こむ狐きつねに浴あむさむ

(三八二四)

右の一首は、伝へて云はく、「あるとき、もろもろ集ひて宴飲す。時に、夜漏三更にして、狐の声聞こゆ。すなはち、もろ人、意吉麻呂を誘ひて曰はく、『この饌具、雑器、狐声、河橋等の物に閑けて、ただに歌を作れ』といへれば、すなはち、声に応へてこの歌を作る」といふ。

行騰ゆづり、蔓菁あをな、食薦すこも、屋梁むかばきを詠む歌

食薦すこも敷き蔓菁あをな煮て来うつはりむ梁むかばきに行騰ゆづり懸かけて休やすめこの君

(三八二五)

荷葉を詠む歌

浅見徹

蓮葉はぢすばはかくこそあるもの意吉麻呂が家にあるものは芋うもの葉にあらし

(三八二六)

雙六の頭を詠む歌

一二の目のみにはあらず五六三四さへありけり雙六すごろくの頭さえ

(三八二七)

香、塔、廁、屎、鮒、奴を詠む歌

香かう塗れる塔たふにな寄りそ川隅かはくまの屎鮒くそふな喫める痛いたき女奴めやつこ

(三八二八)

酢、醬、蒜、鯛、水葱を詠む歌

醬ひしほす酢ひるつに蒜か搗たひき合あてて鯛願たひふ吾にな見なせそ水葱なぎの羹あつもの

(三八二九)

玉掃、鎌、天木香、棗を詠む歌

玉掃たまばはきか刈り来こ鎌かま麻呂まろ天木香あまぎの木と棗なつめが本もととかき掃かむため

(三八三〇)

白鷺の木を啄くひて飛ぶを詠む歌

池神の力士舞かも白鷺の杵啄ひ持ちて飛び渡るらむ

(三八三二)

この一群の歌について、伊藤博氏の説くところを『万葉集の構造と成立』下巻第七章第二節から引いてみよう。

前項で触れた三八二五～三四の物名歌一〇首は、その題詞と内容の類同性によつて、資料的に一つのものであったことを疑えない。ところがその冒頭に立つ形の三八二四は、それ一つのみが、由縁をこまかく記し、小題を持たない。ひとしく物名歌と規定してみたものの、これだけが資料的に完全に異質であることを示しているのである。三八二四～三四の形態は、あきらかに、三八二四に三八二五～三四を併せた形である。思うに、この部分は、三八二四が、その前の三八一六(穂積親王御歌一首)や三八二二(児部女王囃歌一首)と同じように、「長忌寸意吉麻呂一首」という題詞に統括されつつ、三八二二まで由縁を明記しつと続く歌群に直結していると同時に、やはり同様な題詞を持ち由縁を明記する三八三五(献新田部親王歌一首)に直接つながっていたのではないか。その形に、後に三八二五～三四の一〇首を切り継いだものが、現存のこの部分の形態であろう。一〇首がここに切り継がれたのは、そのうちの七首(三八二五～三一)が同じく意吉麻呂

の歌であり、かつ一〇首全体が三八二四に類同する数種の物を詠んだ歌であるからにはかならない。三八二四の題詞が

「八首」に変わったのはむろん切り継ぎの段階である。

題詞・左注のあり方から巻の構成・成立事情を探るのは常道とはいえ、見事な成立論である。さりながら、これがこの一群の歌の解釈としては唯一のものであろうか。いささか考えられることを述べてみたい。

二

三八三〇番の歌に見える「玉箒」については、諸注、四四九三番の家持の歌を引く。

二年(天平宝字)の春の正月の三日に、待従、豎子、王臣等を召し、内裏の東の屋の垣下に侍はしめ、すなはち玉箒を賜ひて肆宴したまふ。時に内相藤原朝臣、勅を奉じ宣りたまはく、「諸王卿等、勘のまにま意のまにまに歌を作り、并せて詩を賦せ」とのりたまふ。よりにて詔旨に応へ、おのおのおの心緒を陳べ、歌を作り詩を賦す。いまだ諸人の賦したる詩、并せて作れる歌を得ず。

初春の初子の今日の玉箒手に取るからに揺らく玉の緒

右の一首は、右中弁大伴家持作る。ただし、大蔵の政に

よりて、奏し堪へず。

まさにその天平宝字二年の折の玉箒が正倉院に現存していることも、諸注の指摘するところである。

しかし、三八三〇番歌の解釈にあたっては、諸注、この箒を作る材料となる菊科の落葉低木「こうやぼうき」を指すものとしてゐる。確かに「刈り来」と詠うのであるから、その対象は、意吉麻呂が歌った歌の意味として見る限り、地に生えている植物を表現していることは疑いようがない。だが、それは題詞に示された、この歌の材料として詠み込むべき「玉掃」と同一のものであるろうか。そこに「玉」なる美称が付加されていることは、それが家持も見た、実際にガラス玉の付いた「玉箒」そのものであることを意味するのであろう。「玉」は「玉藻」をはじめ、松・小菅・かづらなど、植物名に冠せられることも多いが、それ以上に枕詞に多用される語である。「玉」を付して枕詞として用いるということは、それが特殊な意味を付与されると理解すべきだろう。

物名歌において、例えば、意吉麻呂の歌に続く三八三二番の忌部首の歌、三八三三番の境部王の歌、及びやや後の高宮王の三八五五番と三八五六番の歌の題詞には、「数種物」を詠むとあつて、その題詞による限り、その「数種の物」は無作為に何をならべてもよいと考えられるものの、実際はいくつかのグループに分かれ

るにせよ、相互に関連のある物の名が選ばれているのであつて、まったく無関係な物が並んでいるわけではない。むろん、三八三〇番歌にしても、鎌と関連付けるからこそ「玉箒」を植物とする解釈がなされるわけであろう。しかし、「鎌」が「鎌麻呂」と擬人化されたのに対して「ははき」に美称「玉」が冠せられたとするよりは、歌うべき題材としては、家持の歌う「玉箒」そのものであると見なす方が、この語のありようからいっても好ましい。

とすれば、この「玉掃」は、正倉院に現存する実物が語るように、「子の日の肆宴」の飾り物である。子曰宴の文献上の初見は、これも諸注の指摘するように、続日本紀の天平十五年の条である。正月壬子、石原の宮の楼に御して饗を百官及び有位の人等に賜ふ。勅有りて琴を鼓ち、その弾歌に任ふる五位以上に摺衣を賜ふ。六位已下に祿各差有り。

正倉院に残るこの日の飾り物は、この東大寺から献上された目利の箒二枚と手辛鋤二口であつて、帝王躬耕・后妃親蚕の象徴であつた。鎌の登場する証左はないが、あるいはこれも収穫行事の象徴としての飾り物に付け加えられて併置されていた可能性があるかもしれない。

この子の日に十二種の若菜を食して無病息災を祝う行事も中国に行われており、古くから宮廷儀礼に取り入れられていたものと

考えられる。文献的に確かめられるのは平安期に入ってからである。『西宮記』に、

延長二年正月廿五日、甲子、宇多院より若菜を内裏に奉らる。

とあり、『河海抄』所引の『宇多天皇御記』には、

御記に曰く、御賀の事、延長二年正月廿一日、右大将藤原朝臣来る、院より仰せ有り云々。近間寂然たり、甲子の日の朝若菜を摘みて入れ奉らん。廿五日甲子、此の日院より子の日の宴を賜ふ。延長御記に曰く、采女若菜の羹を調和して供進す。采女又余の羹を供進して侍臣に給ふ。

とある。『菅家文草』巻六に載る「雲林院に扈從して感嘆にたへず、聊か観ずるところを叙す」と題する詩の序には、

予亦嘗て故老に聞けることありき。曰く、上陽の子の日、野遊して老を厭ふと。その事如何、その儀如何といふに、松樹に倚りて腰を摩することは、風霜の犯しがたきことを習ふなり。菜羹を和して口に啜ることは、気味の克く調ほらむことを期するなり。

とある。

子の日の若菜の羹については、その他にも『西宮記』に

延喜十六年正月廿一日、子、一献羹を給ふ。女蔵人・公卿座を下りて跪き、受くるに内膳の汁椀を用ふ。

とか、『北山抄』に、

子の日に当たりては、一二献の後、女蔵人若菜の羹を以て土器に盛り、御前の簀子より進み、相分かれて王卿の座辺に坐す。王卿座を下り、笏を挿してこれを受く。

などの記事もある。万葉集の「若菜」「春菜」が子の日と直ちに結びつくか否かは問題であろうが、『古事記』仁徳天皇の条

乃ちその島より伝ひて吉備の国に幸行ましき。しかして黒比売その国の山方の地に大坐さしめて大御飯を献りき。ここに大御羹を煮むとして其地の菘菜を採む時に、天皇その嬢子の菘を採める処に到りまして歌ひたまひしく、

山県に蒔ける菘菜も吉備人と共にし採めば楽しくもあるかのような記述を見合わせれば、『年中行事秘抄』に云う

正月七日、七種の菜をもつて羹を作りてこれを食す。人をして万病無からしめんとす。

という行事の原型は、かなり古くから存在したものと考えてもよからう。

とすると、三八二五番歌の「蔓菁」も三八二九番歌の「水葱の羹」も、この子の日の宴に出された食物ということになる。こ

の若菜は、倉林正次『饗宴の研究(文学編)』に

この若菜十二種を各々折櫃に入れて、土高杯に据え、白木杖

に解文を付けて副え、蔵人がその文をとり奏聞する。

とある状態が古い姿を伝えるものだとするれば、三八二四番歌に詠み込まれた「櫛津」の中に隠された「櫃」も子の日の宴に関わる「饌具」の一つだということになる。

さらに、三八二五番歌の「食薦」についても、後世の『雅亮装束抄』が

机を立てて饗をば据ふるなり。その机の下にすごもといひて、御簾のやうに編みて、白きすずしのきぬの裏付けて、周りに白きへり刺したるが、机の広さなるを、机ごとの下に敷くなり。

と解説する饗応の道具と見てよいだろう。『播磨風土記』飾磨郡の条に、

手苺丘と号くる所以は、近き国の神、此処に到り、手を以て草を苺りて食薦と為しき。故、手苺と号く。一ひといへらく、韓人等始めて来たりし時、鎌を用ゐることを識らず。但、手以て稲を苺りき。故、手苺の村といふ。

とあるによれば、「食薦」を用いる習慣は古くからのものであったことは確かであろう。『延喜式』には、長さ六尺、幅三尺あるいは二尺五寸などの食薦がしばしば現れる。『皇太神宮儀式帳』などにも見えるように、祭儀などにも多用される。いずれも食物

を載せる机の下に敷くものである。そして、『播磨風土記』の記事が暗示するように、鎌は食薦を作るための道具と見なしてもよいし、あるいは、「掘串」と同様に若菜摘みに用いる道具と見ることも可能であろう。子の日の宴に無縁と断言すべき器具ではない。

この三八二五番歌にある「行騰」については、『大鏡』に、まこと、この式部卿の宮は世に合はせ給へるかひある折一度おはしましたるは、御子の日の日ぞかし。御弟の御子たちもまだ幼くおはしまして、かの宮大人におはしますほどなれば、世のおぼえ帝の御もてなしもことに思ひまうさせたまふあまりに、その日こそは御供の上達部殿上人などの狩装束馬鞍まで内裏の内に召し入れてご覧ずるはまたなきこととこそ承はれ。

とあつて、いわば異常のこととしているが、『小右記』には寛和元年の子の日のこととして、天皇上皇以下の公卿たちが紫野へ出向き、「即ち御在所におはしまして其の装束を幄に立て、板敷を敷き」というようにして座をしつらえて饗宴が行われたさまを描いているので、あるいは行騰も子の日の宴の座にあつた可能性もある。『令義解』が武官の礼服として衛府督佐について錦の行騰を指定しているように、古来乗馬の為には必須の服装であり、高

官もこれを用いているのである。

三

意吉麻呂の物名歌に続く三八三二番歌以下の物名歌は、「数種の物を詠む」という題詞が付けられており、詠み込むべき物の名のことごとくを列挙している意吉麻呂の歌とは、異質である。そして、意吉麻呂の歌についても、三八二六、三八二七、三八三一番歌のように一種の物の名だけが挙げられている場合と、いくつもの物の名が併存・列挙されている場合がある。「数種の物」と一括されている場合と、物の名が列挙されている場合もそうだが、題詞にいくつかの物が挙げられる歌と一種の物しかない場合とは、歌の成立事情にいささかの差があったためと考えたほうがよからう。数種の物の名が併記してある歌では、その題詞の物の名と歌中の名とは必ずしも一致しない(三八二八番歌では題詞の厠は川隅がそれに当たるとはいえ、カハヤの形では詠み込まれていないし、奴は女奴になっている)し、順序も一部異なる場合がある。

これら数種の物の名が詠み込まれている歌については、三八二四番歌の左注が端的に示すように、人々から注文を受けて作ったものである。注文は種類が適当に多い方がおもしろい。そして注文する物の名は、これもこの左注が描くように、その場にある

物、もしくはは感知・連想されるような物であったろう。むろん、注文は三題漸のように、本来一つに纏めることが無理であると考えられるような物を列挙するであろう。これを意外にも纏め上げる能力が要求されるのである。ただし、即席での注文であるし、多分別人によって次々に並べられる注文の品は、やはりその場に制約されて似たような物になるであろうということである。題詞は、その注文に従って並べられたものとすべきである。一方、一種の物を詠んだ歌は、他人からの注文に応じて、ではあるまい。一種だけの物を詠み込むことを注文するのは、座興にはなりがたい。むしろ意吉麻呂の方から自発的に詠んだ歌と考えた方がよい。

その二種類の歌が混在して並べられていることは、これらの歌が同一宴席で詠まれた歌であることを示すだろう。別の資料から抜粋した相互に無関係な別の宴席の歌であったならば、類似した題詞の歌を並べて配置するのが当然であろうと推測されるからである。三八二四番と二五番以下の歌の題詞・左注のあり方の差は、資料・出所の差に応ずるものではなく、いわば左注はこの八首に共通するもので、その注文された、あるいは意吉麻呂が自ら選択した物の名が三八二五番以下の題詞として生かされたものとすべきであろう。意吉麻呂の歌に続く物名歌が宴席とは関わりがない場で作られたものであるのに対して、この八首はいずれも宴席で

の歌であるとして異論は出まい。とすれば、むしろ積極的に同一宴席の場で、連続して作られた歌(いわゆる連作ではない)であり、配列の順序は歌の製作の順だ、と考えてみることは許されないであらうか。

同一の宴席での歌とすると、三八三〇番の歌が端的に示すように、また、今まで眺めてきたように、それは「子の日の宴」であったとすべきである。宴席に関わりあるか、として眺めてきたその他の器物と、子の日の宴以外の宴であることを積極的に主張するようなものはなかった。むしろ、蔓菁や羹は、子日宴にこそふさわしい。

このように考えた場合、三八二四番の左注は、ある意味で「右の一首」ではなくて、八首全体を覆うものとなる。では、なぜ「右の一首」なのかといえ、この左注の内容があくまで三八二四番歌の製作事情に深く関わっているからであろう。むろん、三八二四番歌に「饌具、雑器、狐声、河橋を詠む歌」という題詞を付して、最後の三八三一番の次に左注を付ける方法もなかったわけではない。というのは、しかし、現代の我々から見ての方策であって、卷十六編者、あるいはこの一群の歌を書き留めた者にとつては、三八二四歌の成立事情について、この左注を付けることがこの歌の説明としてもつともふさわしいと考えられたのである

う。事実、この一群の歌は、はじめから連作を意図して作られたのではなく、まさに左注のような事情で第一首が詠まれ、それが次なる一首を呼び起こしていったのである。そして、三八二五番歌以降にも同様な左注を付すことは、これはあまりにくだしく、小題を付すことで十分理解できると見たものと推察される。

次に、これらの一群の歌が子の日の肆宴の折のものであったならば、なぜ「一時衆集宴飲也」と書いたのか、という問題がある。これは、この意吉麻呂の詠んだ歌が四四九三番の家持の歌の場合のように、勅によって召された子の日のことほぐハレの歌ではなく、その肆宴も終わりに近づき、いわば無礼講と成り果てた中での高位の人々を慰めるための、求められた笑いに応じる歌であったためであろう。それ故に宮廷としての公的な肆宴に連なるものであることをわざとぼかした表現になったと思われる。あるいは宮廷の公式な肆宴の連続ではなく、宮廷内であつてもよい、有力貴族の私邸であつてもよい、場所を変えての、これもいわば二次会的な宴席であつたとした方がよいかもしれない。公式な肆宴は昼間に行われるから、その宴席が「夜漏三更」に及ぶこともあるまい。子の日の肆宴を双六禁止令が出た持統朝頃まで遡らせて考えることは可能だと思われるが、その実態、式次第の詳細などは確かめることは出来ない。

が、万葉集によれば、天平勝宝三年正月二日、越中守大伴家持の館で集宴が開かれ(四二二九)、翌三日内蔵繩麻呂の館で守・掾や遊行女婦も参加した宴楽があり、(四二三〇以下)、この会合は「酒酣に、更深け鶏鳴く」(四二三三)に至っている。これが正月賀宴の流れであることを思えば、肆宴流れの二次会の場を設定した方が実状に近いであろう。これとても子の日の宴に連なるものである。

四

さて、そのように考えられるとすると、三八二六番歌に現れる「蓮葉」についても、いささか異なる解釈も生じてこよう。「蓮葉」について、伊藤博氏の『万葉集の歌人と作品』上巻第六章第二節から引用すると、

蓮葉の背後には美人が連想されていたと考えられる。宴飲の座に、蓮は事実生いしげっていたであろう。一つこの蓮をうたってくださいと出題されて、「蓮葉(美人)」というものはこういうものなんですな。今ぞ知りました。してみると、私の家のもの(妻)なんかは、それに似て非の芋のはっぱであるよ「うです」とうたったのが今の歌ではあるまいか。蓮を美人にたとえた詩や話は、詩経や遊仙窟ほか、中国に多い。……

「蓮」を美人にたとえ、「芋」をわが山妻にたとえ、表面は、今まで蓮の葉も芋の葉も存ぜなんだとうたったところに、この歌の真のおもしろさがあるのではないか。

「蓮」を直ちに美人に結び付けることには、小島憲之氏などの批判もある(『上代日本文学と中国文学』第五篇第七章)が、面白い発想である。蓮の葉は、少し先の三八三七番歌の左注にあるように、宴会の席で「饌食はこれを盛るにみな荷葉を用ふ」とあるように、この宴席に存在したものであろう。子の日の宴とすれば、季節的に蓮の葉は枯れ果てているはずである。あるいは、なんらかの形で保存されていた蓮の葉か、絵に描いた蓮の葉の食器を用いたか、あるいはその代用として実際には芋の葉を用いていたということ。想像してみることもできるかもしれない。高位高官の食器は銀器玉器であっても、垣下座に侍る下級官僚の分は芋の葉だったと。ともあれ、この歌の製作場面に「生いしげった蓮」を考えたり、わざわざ観蓮の宴を設定する(例えば、小学館古典全集本)必要はあるまい。

さらに、先にも触れたように、詠み込むべき物としてただ一種が指定されている歌は、「出題されて」と考えるよりは、むしろ意吉麻呂の方から自発的に詠まれたものと考えた方がよい。今までの子日宴の資料にも、「女蔵人」や「采女」の姿が散見したよ

うに、越中正月賀宴に遊行女婦が姿を見せたように、宴席には女性の存在が必須である。あるいは杯を勧め、あるいは歌舞音曲をもつて客を慰めるのが彼女達の役目である。当然着飾った美しい娘達はその任に当てられる。この歌の「蓮葉」が美女を暗示するものであつたなら、それはやはり子曰宴の饗応に現れた女性達と見てよい。しかし、芋(当然現在の里芋であるが)の葉は蓮の葉によく似ていて、実際に蓮の葉の代用として用いられる。となると、芋の葉に現代の芋娘的感觉を盛り込むのではなくて、「これほどの美人ではないが、せいぜい蓮の葉と芋の葉の違いくらいで、うちの女房だつて結構美人だぞ」という意を含んだ歌と思われる。同じ巻十六に「鄙人」が我が妻の美貌を賛嘆して作った歌という左注を持った歌(三八〇八)がありはするが、妻のことを人前で口に出さない風習は現代よりも強かつたろうし、まして美人であることを自慢した結果が不幸を招いた話も書紀などにある。それゆえにこそ、むしろこの歌が満座の哄笑を誘う歌となりえたのであるまいか。

意吉麻呂程度の者が、うちの女房は美人に程遠いと言つてみたところで、同座する高貴な方々の目には、当然のこととしか映らず、笑いにはなりはしない。数種の難題を含んだ歌を二首、巧みにこなしたあとで、ところでひとつ、とばかり、自ら進み出て、

いや、お美しいご婦人方がおられますな、だが、わしの女房だつて、と歌い上げたとすれば、意吉麻呂の勝利は確定的になつたであらう。意吉麻呂の年齢がどれほどであつたかはまったく推定の根拠もないが、むろん、新婚早々の若者であつたならば、笑いにはならない。憶良が「それぞれの母も」と歌つたのと同様に、盛りを過ぎた古女房を人々に想像させれば、宴席歌人としての腕は一流だといえよう。

さてその後で、座前にあつた「雙六の頭」を採り上げ、いかにも子細らしくつくづくと眺めながら、つぶやくように歌つたのが、次の三八二七番であり、それがまた次なる注文を引き出した、というのがこれらの製作事情ではあるまいか。この歌、双六の采を取り上げてあちこちとひっくり返しながら采の目を読んでいる姿が思い浮かべられるが、その最後の「四」には「詩」の意を利かせているであらうとは、坂本信幸氏のご教示であるが、それも面白い。とすれば、詩なるものに対する意吉麻呂のいわば個人的な(ということとは世間一般に反して、ということになるうが)解釈を盛り込んだ、つまり、戯笑歌、あるいは後世風に言えば俳諧歌の類も、これはこれで文学の範疇に入り得るものなのだ、という思いを忍ばせたとも考えられるからである。当然双六禁止令の出る以前のことであらうし、禁止令が出されるほどであるから、宮廷の内外

にこの遊びは流行したものである。宴の席の片隅に双六の道具が置かれていてもおかしくはない。

五

家持の子の日の宴における四四九三番歌の題詞には、「内裏の東の屋の垣下に侍はしめ」という言葉があった。この「垣下」について、倉林正次『饗宴の研究(文学編)』は、

垣下は平安朝の饗宴にみられる垣下座(かいもとのぎ、ゑんがのぎ)と関係がある。相伴役の者の着く座で、大臣大饗などでは廂や簀子座が用いられた。これは客人側の者の座ではなく、主人側の役の者の席である。

とあり、同儀礼編には、

母屋に宴会の座がしつらえられると、垣下座はその外側の廂に設けられたし、廂が宴会の座になれば、さらに一段下がって簀子がその座となった。……垣下は芸能の人々の座であった。……侍従堅子王臣等が垣下座についているのは、宴会の主客としてではなく、正客の陪食としての立場にあるのである。……音楽唱歌にたずさわる役割をもっているのである。そして、それは芸能・文学の者のための座である。内麻呂のすすめにより、諸王卿等は応詔の詩歌をものした。即ち、垣下

座は詩をつくり歌をものするための座であったのである。と解説する。

忌寸姓を有する意吉麻呂は宮廷に仕える中央官人の一員であっても、宮廷の肆宴ともなれば、その正客ではありえない。彼にふさわしいのは、芸能をもつてする接待役としての垣下座であろう。当然儀礼としての肆宴では、その場に居並ぶ人々とともに、その本来の役目を分担していただであろう。時が経ち宴が盛りともなれば、相伴役の座にも酒や食事が廻ってきて、無礼講的盛り上がりを見せるだろう。もちろん、身分差の壁が完全に消滅するものではない。一座の一人に高位の人から声が掛かることもある。ここで肆宴の接待役とは異なった接待の役割を見事に演じたのが、この意吉麻呂であったのである。このことは、私的な宴席の場を考へても同様であったろう。身分・家柄の差は往時の社会を律する最高のセオリーであったはずである。私的な二次会の場を想定しても、その席は宮廷肆宴の場の引き写しであったろう。無礼講的と称しはしたが、基本的に身分差が消滅する筈もない。ただ、それを弱めるのが酒の力である。

三八二五番歌は、宴も盛りとなって酔いの廻った高官達からの無理な注文を見事にこなした意吉麻呂の許に、あるいは一人の高官が近づき、次なる注文を出したのかもしれない。末句の「休め

この君」という言葉は、それではここにお席をしつらえますから（初句、二句）、どうぞ行騰もはずして、ここでごゆつくりなさつて、というほどの意味も含まれているのかもしれない。とすれば、この高官は行騰を着けた、あるいは着けるべき衛府の高官であつて、その行騰はかなり高い位置に懸けられていたこともありうるだろう。

三八二八番の歌がどのような状況のものであるか、従来、この歌の背景を克明に描いてみせた説明はないし、いかなる宴席を想定してみても、これらの物が身近に存在する可能性は少ない。思うに、「香」と「塔」、云うまでもなく仏教に関した聖なる器物であり、「廁」だの「屎」だのいう物は、それとは正反対の俗なる生活の中の、しかもおよそ歌の材料にはなり難い「汚穢・醜悪」（藤田寛海『長意吉麻呂』有精堂・万葉集講座第五巻）なる物である。説話の世界では記紀以来避けようとはしない材料ではあつても、歌や王朝仮名文学の舞台では忌避され続けた物であつて（このよきな性格が万葉集にも共通することは、別稿吉井巖氏記念の『記紀万葉論叢』に「蝶と髪一歌に詠まれぬもの」と題して一部を考えてみた）、俳諧の登場によつて文学的素材の位置を与えられる物である。この「香・塔」と「廁・屎」が同一の発想から出てくる物とは思われない。物の名が並列されている歌は三八二四番歌のように他人

からの注文であろう。誰ぞ二人であつても構わないが「香・塔」を挙げたのに対して、他の一人が面白半分に対照的な「廁・屎」を付けた、と見るべきだろう。更に次なる人物が「鮒・奴」を付け加えたのであろうが、これも二人であつてもよい。所詮は、この六種の物の名、これを並べるだけで一首の歌として許される音節数の半ばを費やす難題は、二度の注文を見事にこなした上、したり顔に女房の自慢をし、さりげなさそうに般などいじり廻してつぶやく意吉麻呂の姿に業をにやして無理を承知で無縁の物を並べ上げての意地悪だったのであろう。それを撥ね返された後は、むしろ常態に戻つて、三八二九番歌として、目の前の食膳にある物が出題されたのである。

三八二九番歌に出ている「鯛」は、この時代もやはり上等な料理で、垣下座に廻つてくるような代物ではあるまい。むろん、子の日の宴だから「水葱の煮物」は全員の卓に配られる。だからこそ意吉麻呂が「鯛願ふ」と歌つて、多少のおもねりと、その底にいささかの羨望なり皮肉なりを籠めて笑いを誘い出したものであろう。そして本日の宴のメインであつた玉箒が出題されることになつた。歌としては、さっきのあの玉箒を借りて来い、と懸詞で受け取ることも出来る。それこそこの宴にもっともふさわしいものだから。「棗」と「天木香」が実際にどのような場にふさわし

いかも明確とは言えない。ただ、「棗」は古くから薬用として用いられた。『本草和名』以下に頻出する。その実が薬用・食用になつていたことは疑いがない。食膳に添えられていた棗の実であつてもいいが、『延喜式』には正月上卯日に供進する杖の中に、棗の杖が含まれている。同じ正月の行事に関わる物としてこれを考えるのも一法であろう。また、歌としては、小島憲之氏の説かれるように（『上代日本文学と中国文学』第五篇第七章）、『遊仙窟』の影響を受けて、「早」の意を含め、同音を連ねて「棗」をかき「掃」うために「早」く「帚」を刈つておいで、の意を含んでいたと考えられる可能性もある。ムロの木は「天木香」の文字が示すように、香料として使われたか、と云う。とすれば、宴席の傍らに置かれていた状況を考えることも出来よう。

三八三一番歌については、白鷺が木をくわえて飛ぶような絵でも懸けてあつたか、と想像されるのが常であるが、どのような場にもそのような絵があり、それをマラフリ舞とも言われる猥雑な舞姿に見立てることがいかなる場にふさわしいのかは、説明出来ない。むしろ宴も終わりに近づいたときの人々の酔態を描いたものと見なす方がよいのではなからうか。宴が果てる頃になつても、垣下座にいる者は前後不覚になるまで酔い潰れることはあるまい。高官の中には朦朧たる意識で踊り出す者もあるだろうし、そ

して何人かは心地よい酔いに浸つてはいても意識のはつきりしている人もいるはずである。他人からの注文ではなく、ひそかにつぶやく意吉麻呂の歌を耳に止めて高笑いをした人もあつただらう。かくして宴は果ててゆく。

橋本達雄氏は、「人麻呂周辺の歌人——黒人・奥麻呂の位置」（国文学研究三六集）で、これら三人が同一の時代（持統朝）に属しながら、人麻呂が公的儀礼的性格の作品を作っているのに、黒人と奥麻呂にそのような歌がないのは、作る場が与えられていなかったのだ、と推定される。その理由として、疑いを残しながらも、彼らの身分差を指摘される。そして、それが三人のそれぞれの歌の別の分野における名声を引き出したのだとも。

巻十六で作者名が明記されて八首もの歌を残しているのは、意吉麻呂だけなのである。それもこれらの歌が一連のものであつて、抜粋することを許さぬ一群だということを示す傍証にならう。いわば、この一群の歌の成功によつて、意吉麻呂の歌人としての評価が定まり、忌寸姓の身分ゆえに公的儀礼歌とはいかずとも、行幸の折々は、時に特に詔にに応じて歌を披露するような榮譽に預かることにもなつたのではなからうか。

これら八首を一群のものと考えれば、当然、巻十六の構成や成

立の問題に対して、考え直さなければならぬ問題が生じてこよう。今は、八首を同一宴席で連続して作られた歌と解する可能性を探るにとどめて、これに続く問題は別の機会に譲りたいと考えている。

付記 この論は、松蔭女子学院大学学生であった前野由季君が一九

九〇年度の学部卒業論文として提出したものを基礎に置いている。

同君がさらに多少の研鑽を積んで論文として学界に投ずるのことも望ましいのであるが、諸般の事情でそれが不可能のよう

ある。埋もれるにはちよつと惜しい着想であると思われるので、指導教員であった私の名前と責任で、これを検討し直して論文化したものである。なお、一九九一年一月の万葉学会の有志研究会で口頭発表した折、少人数の気楽な研究会であったので、席上多くの方々から貴重なご意見を賜った。また、投稿後編集委員各位からきびしいご批判を頂き、再三にわたって書き直したものはあるが、それらのすべてを生かすきれてはいない。

(あさみ とおる・松蔭女子学院大学教授)

会 員 名 簿 補 訂

会
員
名
簿
補
訂

氏 名	〒	住 所	電 話 番 号
新入会員			
米 田 進	634	橿原市今井町3-7-7	
錦 織 厚 史	516	伊勢市河崎2-10-4メゾン岡出301	0596-23-7573
船 山 博 子	980	仙台市青葉区八幡3-3-3 根本コーポB-3	022-268-2924
森 田 美 香	639-11	大和郡山市千日町39-7	
変更 (改姓・変更・表示を含む)			
青 柳 隆 志	272	市川市東大和田2-7-2-204	0473-93-1627
粕 谷 興 紀	915	武生市中平吹町93-15	0778-21-2335
久保田智栄子	751	下関市生野町2丁目36-30 和ハイツ403号	0832-52-9505
林 崎 治 恵	516	伊勢市岩渕1-12-3メゾン大連202	0596-25-4268
原 田 留 美	816	福岡市博多区竹丘町2-3-9-1003	
藤 森 賢 一	716	高梁市八長2003-8	0866-22-6293
村 田 右 富 実	593	堺市深井沢町3341-1 ヴィラ深井402号	0722-70-7236
本 澤 雅 史	516	伊勢市前山町123-10	0596-28-1454
若 田 誠 子	703	岡山市西川原1-4-24-5 ブランシュ富士208号	

編輯後記

○殊のほか厳しかった残暑も過ぎて、漸く空
気も澄み、爽やかな秋風の吹く頃となつて
まいりました。皆様にはお変わりございま
せんでしょうか。百四十四号をお届けしま
す。本号がお手許に届く頃には全国大会も
終了していることかと思われます。内田賢
徳氏から編輯を受け継ぎ、粕谷の担当とな
りました。よろしくお願い致します。

○巻頭の小泉氏の論は、昨年の全国大会での
御講演をもとにおまとめ下さったものです。
毛利氏のは難問についてのかねての自説に、
更に新たな文脈的読みを加えての反論。
浅見氏の論は作歌の具体的な場を詳しく追
究されたものです。いずれも「ならでは」
と感ぜられる論文です。玩味下さい。
○これから次第に秋も深まりゆくものと思わ
れますが、「ひとり灯ともひのもとに文ふみをひろげ
て、見ぬ世の人を友とする」(兼好法師)境
地が慕われます。御研鑽の成果をどうぞ御
投稿下さい。
(粕谷興紀)

◇お願い◇

- 1 御投稿、書籍・雑誌の御寄贈は学会本部あ
て
- 2 入会申込み、住所変更・改姓等の届出、学
会費の現金(小切手・小為替)による納
入、本誌既刊号の購入等の事務事項は、す
べて下記の清文堂出版あてにお願いいたし
ます。

投稿規定

- 一、投稿資格は会員に限る。
 - 一、内容は萬葉に関連する各分野の研究論
文。
 - 一、分量は原則として四百字詰原稿用紙三十
枚程度(ただし「黄葉片々」欄は十枚以
内)。
 - 一、原稿は一切返却しない。採否決定は編輯
部に一任のこと。
 - 一、論文掲載の場合は、本誌十部を贈呈す
る。ただし、余分に入用の時は、あらかじ
め申出があれば実費でこれに應ずる。
- ### 萬葉學會会則
- 一、本会は萬葉學會と称する。
 - 一、萬葉研究者、愛好者は誰でも申込みによ
つて会員となることができる。
 - 一、会員の研究発表機関誌として季刊「萬
葉」を発行する。
 - 一、本会は随時、萬葉に関する見学旅行、文

献の展観、研究発表会、講習会、講演会、
図書出版、その他を行なふ。

- 一、会員は、年額三千円の会費(誌代を含
む)を年度初に納入する。

一、本会の事務は

大阪市住吉区杉本三丁目三番一三八号
大阪市立大学文学部国語国文学研究
室内(郵便番号五五八)
において行なふ。

平成四(一九九三)年九月二十五日印刷
平成四(一九九三)年九月三十日発行

頒価 七百五十円

〒558 大阪市住吉区杉本三丁目三番138号

大阪市立大学文学部
国語国文学研究室内
電話(〇六) 六〇五二四二四

編集・発行 萬葉學會

代表者 小島憲之

振替大阪〇二九一四七番

〒542 大阪市中央区島之内二丁目八番五号

清文堂出版株式会社内

発売所 萬葉学会事務室

電話(〇六) (三二一) 六三六五

印刷所 大阪書籍

平成四年九月三十日発行

萬
葉

頒価 七百五十円
送料 三十一円