

# 仏教説話集における神の説話の意義

——日本靈異記上巻第一話——

説話がそこにあるということ

——「今昔物語」は、野性の美しさに充ち満ちている——（芥川龍之介『今昔物語鑑賞』）幸か不幸か、我々の耳の底には、いまだに芥川龍之介のこの言葉が残っている。それは芥川の鋭い眼光が説話にふれた瞬間が、説話が文学として目覚めた最初の時であったことへの驚きが、まだ私達の記憶の中に強い印象として残っているからである。芥川が興味を引かれた説話の多くは、本朝の部、特にその中の「世俗」並びに「悪行」の説話である事は、彼自身が語るところである。すなわち彼にとっては、説話集全体よりも、彼の特異な眼光に映じた説話がより興味深いのである。説話の中に野蠻に輝いている生々しさは、芥川龍之介の、あの世紀末の悪鬼の様に鋭い眼光の中でこそ、より生々しく生きていたのである。彼の仏教説話を見る眼においても、彼のあの世紀末の悪鬼の眼は、より一層奇怪に輝いている。我々も、あの世紀末から思わずにはいられない精神の病が、亀裂として意識の上に痛みを憶えさせる（しかし今や病は、

久保田 実

忘れられるほど精神を犯しはじめている）限りにおいて芥川との共感の世界に引き込まれてゆく。しかし芥川の見ている説話と説話集の中で見る説話とは別である。彼は、説話集の中で生命を持つている説話を個々の説話に分解し、その中で彼の眼に興味深く映じた説話を説話集から独立させてしまう。その時、説話は説話集の中の説話とは別ものになってしまう。そしてそれら特別な説話に共通な特性で説話集を評価する。そしてそこから彼の世界にまで引きずってゆき、彼独自の意味さえ与えて名作を完成するのである。

説話研究のある種のものが、こういった方法によっている様に思える。そしてその方法によれば、説話の選択の違いと感受性の違いによって、多様な成果が期待できるのである。そしてこの方法は次の様な研究方法をも可能にするのである。それは分解した説話を、他の説話集の中の個々の説話と結びつける方法である。これが説話の比較研究である。そしてこの方法は説話文学全体を考える上で、より便利に整理されてゆくのである。西尾光一氏は、自分の研究は

「中世説話集の中から、主観的に見て文学的だと思われる説話を個々に引き出してきて、それが中世説話文学なのだ、といっているかのように受けとられるおそれがある」（『中世説話文学論』）といっているが、このおそれの方向に説話の比較研究が向かいやすいことは事実である。そしていつまでも芥川龍之介が思い出されるのは、説話が文学に目覚めた最初の時であったことへの印象とともに、こういうおそれの方向に説話研究が向かうからであろう。しかし我々が、芥川を離れようとしているのは、次の様に言う時である。すなわち説話は、そこにある様にあるのであると。

今昔物語集の中の説話は今昔の中で、宇治拾遺物語集の中の説話は宇治拾遺の中でこそ、そこにある様に生きている。説話集には濃い薄いはあっても、集として説話をまとめている意識があり、意図がある。説話はその多様な表われである。すなわち説話は、集としての意識・意図との関係においてそこにあるのである。そして説話集とはその関係の束であるのである。こういった考えは、ある強い意図を持った説話集に対して有効である。ここにこそ仏教説話集の考察の地点を見い出すのである。すなわち仏教説話集の考察は、芥川のような眼を離れた所にこそ、十分な可能性を見い出すのである。

色々な説話集の中で、特に強い意図を感じさせる仏教説話集は、文学としてはともかく、説話集の歴史の中では大きな流れを形成している。仏教説話集には、『日本霊異記』・『三宝絵詞』・『今昔物語』<sup>注1</sup>・『打聞集』・『宝物集』・『撰集抄』・『発心集』・『沙石集』等がある。仏教説話集以外の説話集を仮に一般説話集と呼ぶ。一般

説話集には『宇治拾遺物語』・『十訓抄』・『古今著聞集』等がある。一般説話集の中にも仏教に関する説話は少なからずあるが、説話集として見る時には、仏教的意図を軸としているとは考えられないので一般説話集として区別するのである。もし芥川のような眼で見ると、一般説話集の中の仏教説話は、説話集からぬけ出て、他の説話と共に仏教説話群として分類することもできる。これと同じことが仏教説話集の中の非仏教説話についても一応言うことができる。しかし先に考えた様に説話はそこにある様にあるのであるという考えを進めるとその様には言えないのである。すなわち一般説話集の中の仏教説話は、一般説話集の中にある様にあるのであり、仏教説話集の中の仏教説話とは若干違ったあり方を示すのである。また同様に、仏教説話集の中の非仏教説話についてもその様に言えるのである。たとえば『日本霊異記』の上巻第一話が仏教説話集の中の非仏教説話である。これに続く第二話・第三話も同様である。第一話は天皇が従者に雷神を捉えさせる話であり、地名説話の型をしている。この説話は、一般的な説話の比較分類に従えば「神話・神祇説話群」に含まれ、他の類似の説話と比較されるであろう。しかし日本霊異記内の説話として考える時には、その評価は少し変わってくる。まず序文の態度から考えて「因果の状を示す」説話の一つであると評価する事もできよう。また説話が年代順に配列されていることより考えて、我国の古くからの信仰の姿として配列したとも考えることができる。さらに柳田国男氏の様に、事によると編者である警戒も、その説話を信仰していた一族の一員であったかもしれないと考える事もできる様である。この様に、仏教説話集の中の

非仏教説話の評価は、その説話集全体のあり方と密接に関係している。単にそこに説話があるわけではないのである。何故仏教説話集の中に、その様な非仏教説話が入ってきたかを考える事は、説話集全体の評価にかかわる重要な問題を持つのである。

その非仏教説話の中で、特に神話・神祇説話や古代民間信仰の説話は重要な意味を持っている様に思える。なぜならそれは仏教以前に民衆によって信仰されていたものであるからである。すでに信仰を持っていたであろう人々に、仏教が新たに受け入れられる為には、外来の仏教説話では親しみのある実感を与えることはできなかったであろう。まして高遠な思想を示しているだけでは彼らの宗教的感情を満たすはずがなかった。仏教がこういった民衆に受容される為には、仏教が民衆に受け入れられる様に変わらなくてはならない。当然仏教説話集は、古代民衆の仏教以前の宗教感覚に大きな影響をこうむりながら受け入れられたのである。すなわち仏教説話集の民衆への適応である。仏教説話集のあり方、また民衆への適応のし方を知る為には、仏教説話のみでなく、仏教説話集の中の非仏教説話の世界を知り、その仏教的意図との関係を知ることが必要である。これは神祇説話のみならず、笑話・怪異談・貴族説話も同じである。

#### 霊異記編纂の意図と歴史意識

薬師寺僧景戒は「つらつら世の人を瞰るに」その「善悪の報」に「驚き怪み」「悸き惕」むのである。そこで「善悪の状を呈すにあらずば」「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」と思い、中国伝来の冥報記や般若験記にならって、「聊か側に聞くことを注し、號けて日本国現報善悪霊異記」とした。略して日本霊異記という。

「然れども、景戒性を稟くること儒しくあらず、濁れる意澄し難し。坎井の識、久しく大方に迷ふ。能巧の雕れる所に、浅工力を加ふ。恐らくは寒心するところ、患を手に傷ふに貽さむ。此れも亦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。善を貪ふことの至りに昇へ不、濫竿の業を示すことを慄る。後生の賢者、幸しくも嗤ふこと勿かれ、祈はくは奇記を覽る者、邪を劫け、正に入り諸悪作すこと莫く、諸善奉行せむことを。」(『日本古典文学大系』以下同じ)

ここで上巻序文は終っている。我々にとって日本霊異記の意義は重要であるが、景戒自身は、自著に対して非常に憂いを抱いている。景戒のこうしたコンプレックスは、彼の生い立ちと関係しているかと思われるが、その多くは不明である。ただ下巻三八話に簡単な告白風自叙が記されている。そこでも

「嗚呼恥しきかな、希しきかな、世に生まれて命を活ひ、身を存ふることに便無し。等流果に引かるるが故に、愛網の業を結び、煩惱に纏はれて、生死を継ぎ、八方に馳せて、生きる身を炬す。俗家に居て、妻子を蓄へ養ふ物無く、菜食無く鹽無く、衣無く薪無し。毎に萬の物無くして、思ひ愁へて、我が心安くあら不。晝も復飢急寒い、夜も復飢急寒ゆ。我、先の世に布施の行を修せ不。鄙なるかな我が心、微しきかな我が行」

とあって、自ら「憂愁へ嗟」いている。この文によって、景戒の

仏教へのめざめに、生活苦の一因があった事がわかる。生きてゆく便のない事のみじめさを、景戒は身体で知っている。食べるものなく、着るものもない。身体をあたためる薪もない。あとは飢えこごえているだけだという最低生活のみじめさ。このみじめさは、当時の農民達が一樣に味わってきた道だった。当時の農民達は、働いても働いても重い租税の為に苦しんでいた。こうした苦しい徒労からのがれる道は、家を捨てて、逃亡・浮浪するか、それとも重い租税のかからない僧になるかしかなかった。しかし自度の僧は僧尼令によって固く禁じられていた。こうした民衆の苦しい生活と同じ様にもじめな生活を景戒は送ってきたのであろう。また景戒は、戒律を犯して妻子を持って俗家に生活していた。鑑真の来朝以後、日本三戒壇が建立され、それが権威を持っていた当時である。やはり戒律を犯した僧は、相当の負い目であったろう。こうした景戒のコンプレックスが、彼の眼を民衆に向けさせたのである。そしてそれが自ら信じている仏法を民衆に伝える使命を感じさせたのであろう。しかし彼は、清僧の様にあまり清い理想や教義を語り修行に邁進できる僧ではなかった。それは彼の宿命が許さなかったのである。彼は民衆と同じ様に苦しみ、戒律を犯していた。ゆえに民衆を救うことは、自らを救うことであり、自らが救われることは、民衆が救われることであつた。ゆえに景戒は、「庶はくは地を掃ひて共に西方の極楽に生まれ、巢を傾けて同じく天上の宝堂に住まむとするものなり」と望んだのである。そして彼が民衆に伝えようと思ったのは、先の序文に示されていた様に「善悪の状」とその「因果の報」を民衆に示すことであつた。「因果の報」とは、善因楽果、悪因苦果の

因果応報のことであり、人の行いには必ずや結果があり、その報をのがれる事はできないことを言うのである。景戒はその現実性を示す為であろうか。現報という思想を強調している。題名にもこの文字を配し、また説話にもこの内容のものがかなりあるのである。現報とは、景戒が参考にした冥報記によると「於此身中作善悪業即於此身而受報者皆名現報」と説明している様に、今生に業を作り、今生に受ける果報のことである。果報には、この現報の他に、次生に受ける順生報、来々世以後に受ける順後報があるが、現報はそれらの中で、その因果の直接的であることによって最も切実で現実的なものであろう。

この様に景戒の説話集編纂の意図は、民衆世界に向つて現実的な重みのある因果の理を示し、民衆世界に即した善悪を顕示することにあつた。この意図のもとに説話は、説話集の中のそこにあるのである。

そこにあることをもつと別の形で考えてゆくこともできる。高取正男氏は、日本霊異記が上・中・下の三巻よりなり、その配列が歴史的であることから説き起こして次の様に論じている。聖武天皇の天平時代の説話と、同時代に民衆の中で活躍した仏教僧行基に係する説話の合計三十六話のうち、三十四話が中巻に収められており、中巻四十二話の大部分を占めている。また中巻冒頭に天平時代の開始を上げている天平元年（七二九）の長屋王の変の説話を収めたことを景戒の見識として評価している。これらのことから

「景戒を含めて、当時一般の人々が『天平』という年号のもとに聖武天皇と行基の事蹟を一体のものとしてとらえ、統一して把握

していたことの現われ」

として見ようとしている。また

「そこには、東大寺大仏や諸国国分寺・国分尼寺建立を中心とするいわゆる聖武朝の仏教政治の興隆にもとづき、天平以前と天平以後というふうに時代の変遷を彼らなりにとらえていたことが窺われる」

と論じている。（『靈異記の歴史意識』 仏教史学第九卷第二号）すなわち説話が、そこにその様にあるのは、景戒の右の様な歴史意識によるというのである。

日本靈異記の説話の歴史的配列について、今少し詳しく説明すると、上巻に三五話、雄略天皇の時代（五世紀末）から聖武天皇の神龜四年（七二七）までの説話、中巻は四二話、聖武天皇の天平元年（七二九）から淳仁天皇の天平宝字七年（七六三）までの説話、下巻は三九話、称徳天皇の時代（七六四）ごろから嵯峨天皇の時代（八二三）ごろまでの説話よりなる。説話の内容は、その時代の歴史的事件に関するものは少ない。それは説話の持つ性格であり、また景戒の編集の意向が民衆に向っている事とも関係している。しかし少ないけれども歴史的な事件が記されていることは、景戒の歴史意識を知る上では重要である。高取氏は、この中の長屋王の変に関する説話に注目しているものである。

さてこの歴史意識の問題であるが、もちろん景戒が歴史を語っているわけでもなく、日本靈異記に景戒の歴史意識が濃厚に存在するわけでもない。しかしここで言う歴史意識とは、我々が近代に至って獲得した歴史意識のことではない。すなわちレオポルド・ランケ

の言う様な「真の事実」を求めようとする歴史意識のことではない。こういった意識の根底には客観性を獲得しようとする強い意欲がある。我々はこうした歴史意識に対して異常なほどに自意識的である。しかしその意識においても歴史は決定的ではない。またそういった意識のみが歴史意識ではない。思うに歴史の本質は過去から現在に至る時間の記憶である。そしてここでのいう歴史意識とは、そういう時間に対する感受性である。だからこういった意味において、景戒が説話を時代順に配列した時、そこには歴史意識が働いていたのである。

次に景戒の歴史意識に対して「重要な問題が投げかけられなくてはならない。それは説話の歴史的配列と、その最初に神に関する説話を配置する景戒の意識のことである。歴史における時間は、不可逆的な時間である。これに対立する時間は、可逆的な時間であるが、それは神話の時間によって代表されるのである。神に関する説話は、必ずしも神話ではないが、景戒の歴史の時間の中に、異質な時間の感覚が含まれていることは考えられないことではない。この意味で、景戒の歴史意識に対して重要な意味を持つものは、その最初に位置している神に関する説話の問題である。以下、景戒の説話の配列の意図を、この歴史意識をも含めて考察してみたいと思う。その前に神話に関して考えておく事は無駄ではあるまい。

#### 靈異記成立前夜の神々の世界

我々が日本の神話を語ろうとする時に、すぐ思い出されるのは、古事記や日本書記の神話である。しかしこの記紀の神話は、津田左

右吉氏によって作為性を指摘されてから、政治的神話としてその性格の特異性が説明されている。これに対して、直接に民衆から取材した風土記の神話は、部分的ではあるが、より神話のものと姿を残していると考えられる。しかしこれとても官撰である為に、神話の原型をゆがめているのである。今日、我々は地方の民衆の祭りや芸能の中にわずかに神話の命脈を見い出すことがある。記紀の時代には、こういった民衆の中に神話の命は保たれていたことであろう。

この様に当時の神と神に対する人々との関係は、記紀のような中央世界での神々のあり方、風土記のような知識階級の神々の見方、地方豪族達と神々のあり方、そして民衆の神々のあり方という様に、各々性格を異にしており、多次元多層的になっていたと思われる。我々が当時の神話を語る時に最も注意しなくてはならないのは、この点である。それでは神話の本来の姿とはどの様なものであったのであろうか。我々は未だにこの答を見い出してはいない。そこでここでは神話の一般的定義に従っておくとするほかはない。

古代人にとって「模範的モデルを欠くものは、何であれ『無意味』なこと即ちリアリティを欠くのである。」<sup>注4</sup>すなわち最もリアリティのあるものは模範的モデルを持っているものである。神話とは神話期の出来事であり、模範的モデルである。すなわち神話によってすべては意味と、根拠と、リアリティを与えられるのである。古代人にとって神話が真実なのである。古代人は現実に対して、意味と、根拠と、リアリティを与える為に、神話を模倣する。それが祭式であり儀礼である。祭式・儀礼は、聖なる空間で、聖なる時間に行なわれる。すなわち神話は聖なる空間と聖なる時間に属するので

ある。ここでいう聖という概念は、ルドルフ・オットーの『聖なるもの』によって適切な説明を得ることができる。オットーは神概念の合理性を批判して、その中の非合理的側面を指摘した。そして「聖なるもの」という概念は「概念的把握が全く不可能なので『言い難いもの』『述べ難いもの』なのである。」そしてそれにヌミノゼなる名称を与えた。そしてヌミノゼの我々に抱かせる感情を「被造者感情」とし、それに「接近不可能な」「魅するもの」「巨怪なもの」「崇高なもの」などをその諸要素として考えた。これらは矛盾していたり、反発したりして合理的ではない。聖なる空間と聖なる時間は、オットーが考えた様な合理的要素と非合理的要素の全体からくるような力を帯びている。したがって聖なる空間とは「力を帯びた意味深遠なる空間」である。そしてこの力を帯びた空間の最大の高まりは世界の中心と考えられていた。この世界の中心においては、聖なる力によって、天上界（神界）と地下界（死者の世界）に交流ができるのである。そしてこの世界の中心は、柱・梯子・山・樹・蔓等によって表現される。すなわち世界の中心は、上下にのびて一本の軸となり宇宙と結ばれている。ゆえにこの中心のシンボルから広がった聖なる空間はコスモス（宇宙）なのである。この空間に対して「聖ならざる一定の構造と一貫性を持たない要するに△形を成さぬ▽空間の領域」を考えたのが、ミッチャル・エリアードである。彼によれば、

「原初的伝承社会は、周りの世界をひとつの小宇宙として認識する。この閉ざされた世界の最果てに、未知の未形成の領域が始まるのである。一方には人が住み、組織を形成しているがゆえ宇宙

と化している空間があり、他方この親しまれた空間の外側には悪魔・怨霊・死者・よそのものの未知の恐ろしい領域つまりカオス・死・夜があるのだ。<sup>注4</sup>」

この様に聖なる空間の外側は敵対する破壊力に充ち満ちている。そこで時としての敵の襲撃から宇宙を守る必要がある。その聖なる空間を守る為には、聖なる中心の力の充溢が保障されねばならない。そしてそれは神話の模倣によって達成される。なぜなら神話こそが、聖なる空間に意味と根拠を与えるものだからである。特に宇宙創造の神話は、神々がカオスをコスモスに作り変えたという意味で、強力に聖なる空間を保守する根拠となる。そこで宇宙創造の神話は、聖なる中心において模倣され、聖なる中心の力の充溢を保障する。その時、人々は宇宙の太初の時を見るであろう。人々は祭祀・儀礼の助けをかりて、通常の俗なる時間から聖なる時間へ移行する。「聖なる時間は本質的に逆転可能である。それは本来、再現された神話の原時間である。宗教的な祭・祭典の時は、すべて神話の過去へ太初Vの時の聖なる出来事の再現を意味する。<sup>注4</sup>」

神話とは、大体右の様なものであったろう。これが記紀や風土記の様に、表層から基底にかけて多様に表われてくるのは次の様な姿においてである。「たとえば各地の国魂神は、それぞれその地方の神であったのが、全国的に統一されると大国魂神となつてとりあげられ、一つの機能を分担した神ともなつてくる。」(原田敏明『日本古代思想』原始宗教の形態)そしてついに氏神の放置、無信も起り、それは「時の尖端を行く上流人所謂文化人達の方から行われていった。(『和歌森太郎』『中世協同体の研究』)また古代日本におい

て、宗教的崇拜の対象となったものの中で、蛇が最も多くその記録をとどめている。わが国において「栽培植物を実らせ、それによって動物を養う大地のアニマ、それが本来蛇であった。」(木下順二編『日本の民話』「民話の歴史」松本新八郎) こういう蛇信仰が古代では大きな比重を占めていた。この信仰もしだいに変わってくる。三輪山信仰が、本殿を欠く古い形の信仰を保持しており、その神が蛇体であることは、すでに多人の人が知る所である。青木紀元氏の研究(『解釈と鑑賞・特集日本神話の世界』「日本神話の伝承と展開」)によれば、三輪の人々の信仰していた三輪の神は、大ミワの神となる事によりその勢力を拡張した。そして大和朝廷に脅威を与えていた。しかし大和朝廷の勢力増強により減退し、ついには出雲の神の力を借りることによって、その力の保全を計った。そしてその出雲の神が大和朝廷に組み込まれると共に、三輪の神も大和に奉仕する側となった。そしてついに療病禁厭の神という新しい性格を展開させ、自らの農耕祭祀の神という性格を捨ててしまったという。これは三輪の神を信仰している人達の、大和朝廷という大きな勢力との接触によって起きた神觀念の変化を端的に示している。この様に大まかに言って神の歴史は没落の歴史であった。しかし記紀の時代の神々のあり様は、より複雑に思える。なぜなら新しい神々の支持や、神々の強化がそこには見られるからである。だからそこにおける神々の姿は、没落として見るよりも混乱としてとらえる方が、より適切である。

神々の多次元的多層的な分化発展による混乱は、聖なる時間と聖なる空間に縛られている神話の一部を解放し、記録によって説話化

し、民衆に新しい信仰の進入する余地を与えていった。堀一郎氏によれば、こうした神々の混乱は、より広い外方の世界を知ることになり、自己の所属する神の聖なる時間と聖なる空間の占有領域を限界として感ずる事となる。その為に未知の外方の自己以上に強力な他者に、依存しようとする態度と心理を生み、より超越的な呪術や宗教を受け入れて、自己を防衛、強化しようとする態度が生み出されたという。（『日本宗教の社会的役割』）

記紀では、神々の混乱という状況の中で、神話の説話化が行なわれた。その説話化とは古代民衆にとって最も真実なものを、政治的權威のもとに新たに配置し、記録することであった。それは民衆の神への依存を利用した政治的支配の強化であった。政治的權威を持つ巨大な神話を民衆に信じさせる試みは、神々の混乱という状況の中でこそ十分な成功を見せたであろう。なぜなら、もし神々の没落が民衆の意識の中で十分に起っていたら、民衆は新しい神にも依存しようとしなかったであろう。神への幻想は生きていたのである。その中では他の神への依存度が高まっていたのである。仏教が民衆に受け入れられてゆくのも同じであった。仏教は、神話のもつ民衆に対する真実性と矛盾する事は許されなかったのである。かくして仏教は民衆にとって新しい、より超越的な神であった。

#### 景戒の歴史意識と神の説話

景戒が靈異記を書く時代の神々の状況は、右の様であるが、景戒の歴史意識にとって神の説話はどの様な意味を持つのであろうか。その前に神の説話と神話について注意しておかなくてはならない。

靈異記冒頭の神の説話は、小子部栖軽が雷を捉える説話であるが、この説話は日本書紀にも記されている。その位置は、神の時代、すなわち神代には位置していない。人の代の話として記されている。雄略天皇の時代の話とされているのである。この意味では、この神の説話は神話とは言えない。神話に属さず歴史に属するのである。ジョルジュ・キュスドルフが『神話と形而上学』の中の知的意識の章の最初に「神話時代の終りと歴史のはじまりとは、人類の発展においてひとつの決定的な屈折点をなす。」と書き出したのは非常に印象的である。神話と歴史との間の決定的な屈折点は、時間の感覚において明確である。歴史における時間は不可逆的であり、神話における時間は可逆的である。しかしことに日本の場合、その屈折点は明確ではない。田中元氏は、仏教受容の前提として、この時間について詳しく論じている。

「古代日本においては、尋常の人間の世界と漠然たる神性の領域とは明確な境界なく連続していること、それは、人間世界の直進的な時間をさかのぼる形で連続していること、しかし漠然たる神性の領域では、そのような時間は無時間のうちに消え去る」のであり「また無時間が直進的時間に連続し、それを包むから神性は単に古えにのみあるのではなく、いつ、どこにも神を現わし出すことになる。」（『古代日本人の世界―仏教受容の前提―』）

すなわち日本においては、二つの異質な時間が融け合っているのである。この意味で、日本書紀において人の代に記されている説話にも神話的要素を見い出すことができるのである。近年こうした考えが多くの人々により出され、記紀の研究が進んだことはよく知ると



ころである。しかし注意しなくてはならないのは、「神話と歴史の雑炊を作らない」（『西郷信綱—「古事記研究」—』）ことである。この意味で私は、靈異記冒頭の説話が神話でないことを明言しておく必要がある。なぜならこの説話は、雄略天皇の歴史的事件として書かれているからである。しかしこの説話は、靈異記の中では、神話的意味を持つ説話として表われてくるのである。それは靈異記の説話の歴史的配列と、その冒頭に神に関する説話を配置する景戒の意識のことを考えると、その様に言えるのである。

この配列は景戒の歴史意識によるのであるが、このことを考えると、景戒の世から約一世紀前に成った古事記の事を思い出すのである。古事記は上・中・下の三巻よりなり、現存最古の史書である。

この史書の上巻全部が神代の事であり、そこに重点が置かれていることは、そこが重要な意味を持っていたからである。神話は歴史のはじまりの地点に属し神話を再現することによってあらゆるものが意義づけられる。神話はすべてのものに意味と根拠とリアリティを与えるものであり、古代人にとって神話が真実なのである。すなわち古事記においては、神代の巻を重視し、そこから歴史を語ることによってこそ、古事記編纂の目的である「邦家の経緯」「王化の鴻基」を明らかにし、社会の不穏な動きや緊迫の中に、天皇の統治力の充溢を持たらす事ができたのである。靈異記も同じ様に考えることができる。歴史の最初に神の説話を配置する事によって、すべての説話が、日本靈異記という説話集が、意味と根拠とリアリティを与えられ、意義づけられ、信仰の充溢を感じさせる事ができたのである。すなわち靈異記の説話の歴史的配列の最初に位置する神の説

話は、古事記という史書の最初に位置する神話に相当するのである。靈異記の冒頭の神の説話は神話ではない。しかしそれは靈異記の中では、神話的機能をはたしているのである。すなわち説話が、神の説話から記され、また語られる事によって人々はあの聖なる空間と聖なる時間に属する様な、あの聖なる儀式の時の様な、敬虔な気持ちに近づけられてゆくのである。そして説話の歴史的配列は十分な意義を持つのである。すなわち景戒の歴史意識は、神的なるものによって意義づけられる歴史意識である。

しかし景戒は、神の信仰を民衆に伝えようとしているのではない。新しい信仰である仏教を伝えようとしているのである。この景戒の意図は神の説話の内容を決定している。すなわち靈異記の意義を高めている神の説話に登場する神は、新しい信仰すなわち仏教が信仰される為に、没落せねばならないのである。しかしこの言い方は矛盾して聞えないであろうか。なぜなら、靈異記の意義を高めるほどの神の説話の主人公の神が没落すると言うのだから。しかしあなたは神の説話に見るであろう。不思議な神の説話の矛盾を。

#### 神の説話の矛盾

小子部ちこぶ栖す軽かるは、泊はつせ瀬せの朝あさ倉くらの宮みやに二十三年天の下治めたまひし雄略天皇の隨身、肺しよ肺ふいの侍者しやくしやなり。天皇。磐い余よの宮みやに住すみたまひし時、天皇、后おのと大安殿おやすみどのに寝ねて婚く請かひしたまへる時に、栖す軽かる知らしずして参ま入いりき。天皇恥はぢて輟やみぬ。時に当ありて空いに雷かみ鳴なる。即ち天皇、栖す軽かるに勅たまして詔のたまはく「汝、鳴雷なるかみを請うけ奉たてまらむや」とのたまふ。答こたへて曰まをさく「請うけたてまつら將むす」とまをす。天皇詔のたまはく

「爾あらば汝請け奉れ」とのたまふ。栖軽勅を奉り宮より罷り出で、緋の縷を額に著け、赤き幡柀擧げて、馬に乗り、阿部の山田の前の道と豊浦寺の前の路とより走り往きて、軽の諸越の衢に至り、叫囁び請けて言はく「天の鳴雷神、天皇請け呼び奉る云々」といふ。然して此より馬を還して走りて言はく「雷神と雖も、何の故にか天皇の請けを聞か不らむ」といふ。走り罷る時に、豊浦寺と飯岡との間に鳴雷落ちて在り。栖軽見て即ち神司を呼び、輦籠に入れて大宮に持ち向かひ、天皇に奏して言さく「雷神を請け奉れり」とまをす。時に雷光を放ち明り炫けり。天皇見て恐り、俥しく幣帛を進り、落ちし処に還さ令めしかば、今に雷の岡と呼ぶ。(後略)

突然、空に雷鳴る。即ち天皇、栖軽に勅して詔はく、「汝鳴雷を請け奉らむや。」小子部栖軽は、天皇の勅によって降神を行う。栖軽の雷神勧請の出立ちは、「緋の縷を額に著け、赤き幡柀を擧げ」た姿である。「緋の縷を額に著け」る姿は、中巻七話に出てくる神人にも見られるものである。「赤き幡柀」は神の依代であろう。これでもわかる様に、栖軽の姿は神を祭る者の姿であり、聖なる宇宙での交流を許された者の姿である。栖軽はこの出立ちで馬に乗り、「阿部の山田の前の道と豊浦寺の前の路とより走り往く。そこは当時の中央街である。ここを通りぬけて「軽の諸越の衢に至る」。諸越も衢も、生活の場からはずれた場所を意味している。この場所から内側は、人々が生活し、コスモス(宇宙Ⅱ生活の場)を作っている聖なる空間である。これに対し、そこから外側は、未知で未形成

の恐ろしい領域つまりカオスの世界である。カオスの世界は悪魔・怨霊・死者などの徘徊歩く世界である。栖軽はコスモスとカオスの境に立って、外の世界に向って鳴雷神に呼びかけるのである。「天の鳴雷神、天皇請け呼び奉る云々。」その時、栖軽の持つ赤き幡柀、柀の先でゆらゆらとゆれたであろう。そして「たましひを振をこす、ゆらゆらとをこす」(梁塵秘抄口伝集卷第十四)のである。雷神の聖なる力、タマはこうして招かれるのである。そして本来ならば、雷神の聖なる力、タマは鎮められるはずであった。しかし栖軽はそうできなかった。天皇の勅は、それ以上の事を欲していたのである。そこで栖軽は馬を還して「雷神と雖も、何の故にか天皇の請けを聞か不らむ」と叫んだのである。いままさに雷神は、畏敬されながらも天皇の権威の下に位置づけられようとしている。そして雷神は聖なる高まりの中で墜落する。栖軽はそれを天皇の所まで運ぶ。その時雷神は「雷光を放ち、明り炫けり。天皇見て恐り、俥しく幣帛を進り、落ちし処に還さしむ」のである。その場所が、雷岡である。ここには天皇の権威と勧請してきた雷神の威力の葛藤が描かれているのである。ここでは天皇も畏れるほどの雷神であるが、時代が下ると天皇は上位に立つのである。

天皇の雷の岡に御遊しし時、姉本朝臣人麻呂の作れる歌一首  
皇は神にしませば天雲の雷の上に慮するかも(万葉集卷三―三三  
注5)

五―角川文庫本)

雷神の没落は、いかにして起ったのであろうか。このことへの理解の為に日本書紀の類似説話との比較をしてみよう。

天皇、少子部連蜷嬴に詔して曰はく、「朕、三諸岳の神の形を見

むと欲ふ。或いは云はく、此の山の神をば大物主神と為ふといふ。(略)  
 汝、贅力人に過ぎたり。自ら行きて捉て来」とのたまふ。蜾蠃、  
 答へて曰さく、「誠に往りて捉へむ」とまうす。乃ち三諸岳に登  
 り、大蛇を提取へて、天皇に示せ奉る。天皇、齋戒したまはず。  
 其の雷虺虺きて、日精赫赫く。天皇、畏みたまひて、目を蔽ひて  
 見たまはずして、殿中に却入れたまひぬ。岳に放たしめたまふ。  
 仍りて改めて名を賜ひて雷とす。(日本古典文学大系・日本書紀  
 ・雄略紀)

この日本書紀の説話は、靈異記の説話にくらべて簡単であり、次  
 の様な相違点を見せている。まず天皇は雷神を請け奉らむやとのた  
 まふのではなく、「捉て来」とのたまふのであった。またスガルも  
 神を請け奉るのではなく「提取へ」るのである。このことから書紀  
 の神はよほど没落していることがわかる。これは先にあげた柿本人  
 麿の歌の思想に近づいているものである。それにくらべて靈異記の  
 説話は、この雷神信仰において古い型を残している。相違点はこの  
 他にもある。靈異記においては雷神であるが、書紀における姿は大  
 蛇である。またその神は三諸岳の大物主神とされている。どうして  
 この様な相違点が生じたのであろうか。このことを理解する為に、  
 三輪の神・大物主神について考えてみる必要がある。

三輪山説話は記紀に記されている。それは三輪の神・大物主神を  
 中心とした神人通婚の説話である。書記によると、大物主神の妻と  
 なった倭迹迹姫は、見てはならないと言われた神の姿を見てしま  
 う。その結果、命を失ってしまうのである。この時の神の姿は蛇体  
 であった。姿を見られた神は、大空を踏んで三輪の山に帰ってしま

う。山中智恵子氏は、この大物主の性格を次の様に整理している。  
 (1)幽神(2)国つ神(3)岩に出て入る磐座の神(4)夢に頭つ神(5)託言の神(6)  
 蛇(7)雷神(8)農耕の神(9)巫女と墓と柱にかかわる神(10)鎮魂の神(11)祟り  
 神。(『三輪山伝承』)そしてその本質は死者の靈魂であるともい  
 う。(志田諄一『古代氏族の性格と伝承』)三輪の神については、  
 すでに神話を論じた所でも語った様に、大和朝廷の勢力増強により  
 減退して、出雲の神と結びつき、共に大和朝廷の作った神々の系譜  
 に組み込まれてしまうのである。鳥越憲三郎氏(『出雲神話の成立』)  
 によると、三輪の大物主神は出雲の大国主神とは全く無関係であっ  
 たが、「名称や属性が似ているということと同神と」され、出雲の  
 一大国の幻想を形作ることに役立った。そしてその国を天つ神に国  
 譲りすることによって、天つ神の子孫である天皇の権威は絶対的な  
 ものに確立されてゆくのである。この様に三輪の神は、政治的に利  
 用された神であったのである。

さて、この利用された神・三輪の大物主神の説話と靈異記の説話  
 の相違点を思い出してほしい。あの相違点は、単なる相違点ではな  
 い。雷神は雨や水を支配する神であり、「稲光」「稲妻」などの言  
 葉からもわかる様に、稲すなわち農耕の神でもある。また蛇は水辺  
 に住み、蛇神は水の神である。また水田耕作に関する神でもある。

この様に雷神と蛇神は、互いに似ているのである。そして雷神と蛇  
 神は、一体の神としても信仰されたのである。また蛇は「混沌、無  
 定形なるものの未だ頭われざるものの象徴である。」すなわちカオ  
 スのシンボルであり、靈異記の雷神が、軽の諸越の衢から外の世  
 界、すなわちカオスに属するのと同じである。また三諸岳は三輪の

神奈備であり、雷岡は飛鳥の神奈備である。また共に「みむろ」と言われていたともいう。この様に相違点は線で結ばれてしまうのである。それでは雷岡の神の説話が、三輪の神の説話になった理由は何であろうか。

説話に出てくる雄略天皇は、倭の五王の最後の武に想定されている人物である。そして雄略天皇は、応神天皇から始まった新王朝の天皇である。この新王朝は、直木孝次郎氏によって応神天皇が難波に作った新王朝として、応神王朝と名付けられた。上田正昭氏は河内王朝と呼び、水野祐氏は九州からの征服王朝とし、仁徳王朝と呼んでいる。いずれにしてもこの王朝は、雄略天皇で終わったと考えられている。この河内王朝よりも前に、三輪山をとりまく王朝があったという。そこでは三輪の神が信仰されていたであろう。しかし新王朝は、この三輪の崇祀圏を離れた河内に王朝を建てたのである。そして雄略天皇の時代のころ河内王朝家の日の神は伊勢の土着の大陽神と結びつくのである。雄略天皇は吉備・播磨・伊勢・葛城に軍を進めているが、このころ三輪にも行っている。この時に三輪の神を祭る巫子の悲劇、赤猪子の物語が生まれたのである。これは日の神を祭る天皇と三輪の神を祭るものの葛藤であった。こうした古代の三輪の神と天皇との葛藤の記憶が、天皇を現人神とする様な高まりと共に思い出された。そして天つ神と国つ神の対立という構想の中で、天皇の絶対的権威の確立にこの二神が利用された。その際に、三輪の神の没落を説明する為に、類似点を多く持った雷岡の説話を、三論の説話として利用したのであろう。このことは雷神を祭る少子部栖軽の祖が、大物主の系譜である神八井耳命と結びつくこと

とも関係を持っている。この結びつきは、天皇による日本支配の発展の為に、氏の系譜的統合により結びついたのである。すなわち説話のみならず、その説話を伝承していたであろう少子部も、三輪の大物主神の系譜に組み込まれていたのである。

このことが直ちに雷岡の神の信仰を没落させることにはならなかった。このことは靈異記に残る様な古い型の信仰を保ち続けたことから理解できよう。しかし今まで私は、故意に靈異記の雷神説話の後半部を語らなかつた。この部分は、雷神信仰のあり方において前半部よりも新しい時代のものである。

然して後時に栖軽卒せにき。天皇勅して留むること、七日七夜、彼の忠信を詠ひ、雷の落ちし同じ処に彼の墓を作りたまひ、永く碑文の柱を立てて言はく、「雷を取りし栖軽が墓」といふ。此の雷悪み怨みて鳴り落ち、碑文の柱を踊え踐み、彼の柱の折けし間に雷撲りて捕へらる。天皇聞きて雷を放ちしに死な不。雷慌れて七日七夜留まりて在り。天皇の勅使、碑文の柱を樹て言はく「生きても死にても雷を捕へし栖軽が墓」といふ。所謂古京の時に名づけて雷の岡と為ふ、語の本是れなり。

前半で栖軽は神を請け奉るのであるが、ここでは「雷を取りし栖軽」である。鎮められるはずの雷神を欺いた栖軽は、三輪の大物主神のタブーをやぶった倭迹迹姫のように死んでしまう。しかし栖軽は、天皇の為に貢献した者として讃えられる。雷神に今やただの怒り狂う雷でしかない。雷はその威力で栖軽の墓を裂いてしまいが、

そのさげめに自ら「撲りて捕へらる」のである。今はもう天皇が恐れる様な威力もない。かくして雷神は没落するのである。そしてこの場所は、古京の時に、雷の岡と名付けられたという。しかし地名の由来の説明は、前半で一応「今に雷の岡と呼ぶ。」と結ばれている。そして後半は後日談である。

説話前半のように恐れ敬まわれた雷神の説話は、三輪の大物主神の没落の説明に利用され、その影響は、説話後半のように雷岡の雷神を没落させたのである。この様に二つの異なった時期に成立した神の説話は、靈異記冒頭の神の説話を構成するのである。そしてそれは、説話集の神的なるものによる意義付けと、新しい信仰の前提としての神の没落を意味するのである。かくして私達は、靈異記冒頭の神の説話の矛盾を見たのである。そしてこの矛盾は、必然的に矛盾となって表われるような景戒の意図によってそこにある様にあるのである。

注1 今昔物語は文学史の中で見ると、本朝世俗という非仏教的な部分の評価が高く、仏教説話集に含まない傾向にあるが、本朝世俗の部分には集全体の一部分を構成しているにすぎず、集の大部分は仏教的説話である。またこの仏教的説話に関しても、その評価は遅れているが、低い評価にとどまる内容とは思われない、また集を形作っている構成の方法も仏教的であること等から、今昔物語は仏教説話集として評価した方が適當であると思われる。また本朝世俗の部分も、仏教と全然無関係とばかり評価するのはどうかと思われる。下化衆生の対象を如実知見しようとする僧の目のことを考えれば、本町世俗部が仏教的意図を全然持たないと断定できないと思うからである。また思想的には、

今昔物語以後にしだいに明確になってくる天台本覚思想の土壤ということを考えて、より仏教的に重要な問題を含んでいる様に思われる。この点については、より十分な研究が必要であると考えている。

注2 鑑真の来朝は天平勝宝五年（七五三）である。国家仏教が最盛期をむかえ、総国分持としての東大寺が完成するとともに、鑑真によってその東大寺に正式な戒壇が建立された。そして天平宝字五年（七六一）には、下野国薬師寺と築紫観音寺にも戒壇が建てられ、その三つの戒壇の権威は全国に及んでゆくこととなる。その後、道鏡などにより仏教が世俗化したのが、桓武天皇により、厳肅な仏教対策が実行された。特に得度制度の改革は、受戒に厳格さを加えた。こういった改革は、安逸にしていた僧たちに深刻な影響を与えたと思われる。ある僧は自分の非を悔い自らを律してゆこうとしたであろう。またある僧はその不満に精いっぱい反抗をしたであろう。こうした実状と、靈異記の説話・景戒の立場とを密接に関係させて理解しなくてはならない。

注3 日本の古代国家は、六七二年の壬申の乱のち、天皇を頂点とした体制を強固にしたのですが、白鳳時代にもなるとしだいに矛盾が表われてきます。そして藤原氏がしだいに勢力を持ってきます。長屋王は、この時皇親で左大臣にまでなり、長屋王時代ともいえる程であった。しかしそこには着実に勢力を伸ばしている藤原氏が、さらにその実力を示そうとしていた。その様な時に聖武天皇の皇太子が死んで、皇親の最高位にいた長屋王は、皇位をねらっているとの嫌疑によって自殺を余議なくさせられてしまったのである。その後の藤原氏の伸張は著しく、ついに藤原貴族の時代となるのである。つまり長屋王の事件を境に、皇親の力は決定的に弱まり貴族政治の時代に大転換して天平の時代となるのである。

注4 ミッチャル・エリアーデ『永遠回帰の神話』、『イメージとシンボル』、『聖と俗』その他参照。神話の一般的定義とは、とても困難な課題である。大林太良氏は『神話学入門』の『神話とは何か』の章で、この問題の困難さを「学者の数だけ、その定義が存在する」からであると言っている。そしてマリノフスキーとバウマンの神話概念を紹介している。私はM・エリアーデの考えを参考にまとめてみたのである。またここでいう聖と俗の概念は、日本でいうハレとケの概念に相当するものであり、またオットーの「聖なるもの」の概念は、原田敏明氏によれば、日本においては「かしこき」もの、畏るべきものとしてとらえることができるとしている。またその他の点でも日本の神話を考えに入れながらまとめてみた。

注5 万葉集卷三―二三五―、皇とは天皇のことである。この歌は、天皇の絶対的の神聖化に伴い作られた歌であり、天皇が雷岡の神よりも高い権威のあることを端的に表現している。

#### 執筆 者 紹 介

渡 辺 三 男 本 学 教 授

大 友 泰 司 本 学 大 学 院 生 ( 博 士 課 程 )

久 保 田 実 駒 沢 大 学 高 校 教 諭

山 田 巖 本 学 教 授

木 村 晟 本 学 助 教 授