

説話と事実

——靈異記下の卅五縁をめぐって——

寺川真知夫

二六

(一)

説話の面白さは、説話がどれほど確かな構造と豊かな表現を獲得しているか—如何に迫真性のある形象化を遂げているか—と云うことと大きくかかわっている。しかし、説話は事実を素材として成立するものであり、面白さの根本を事実性に求めるものであること^①も確かなことである。説話としての形象化を遂げたものの中から、素材としての事実を探り出すことは必ずしも容易なことではないが、『日本靈異記』下巻第卅五縁はある程度、それが可能な説話であるので、本縁によって、説話と事実の関係について考察してみたいと思ふ。

まず第卅五縁の概要を示すと次の通りである。

光仁天皇の時代のことであった。肥前国松浦郡の人、火君氏が急

死し、琰魔国に至るが、死期に合わず返される。還る途中、釜のよ
うな地獄で煮られていた、遠江国榛原郡の物部古麻呂という男に呼
び止められ、在世中白米の綱丁を勤めていた時の悪行によって苦を
受けているので、法華経を書写して罪を救ってもらいたいと頼まれ
る。生還した火君の氏は、この見聞を解状に記して大宰府に送る。
大宰府はこれを朝廷に転送するが、大弁官は信用せず放置して二十
年が経つ。菅野真道が左大弁となってこれを見、桓武天皇に奏上す
る。天皇は施岐僧頭に二十一年間に物部古麻呂は苦を免れ得たか否か
尋ねられ、地獄の一日一夜は、人間の百年なので、苦を受け始めた
ばかりであるとの答を得て、勅使を遠江国に遣して、解状に記す古
麻呂の事蹟を調査させられる。その結果、解状の報告は事実の通り
であることがわかったので、これを信じ、天皇は延暦十五年三月七
日から知識を募って写経を始められ、善珠大徳、施岐僧頭などを招

いて、平城京の野寺で、古麻呂のために法華經講読の大法会を設けてその苦を救われたのである。

この説話は天皇が一庶民のために法会を設けられたことを説くものであるから、桓武天皇の厳しい仏教統制策や天皇と一庶民の關係などと考え合わせて、虚構にしかすぎないと見る人はあるかもしれない。けれども、天皇は決して仏教不信の方ではなかったのであるから、気まぐれであったとしても、善行としてこのような法会を営まれることは全くなかったとまでは云えまい。天皇による法要の行われたことに就いては、このような消極的な主張しかなし得ないが、火君氏の解状が事実を含み得るものであり、菅野真道が二十年間放置された解状を発見したことも十分事実としての可能性があるので、法要も実際に行われたものと考えられよう。また、この法要は、景戒の靈異記原撰時にほぼ接して催されたことでもあるから、説話の伝える通りのものでないにしても、実際行われたことであろう。したがって、この説話は、おそらく伝燈住位を得て間もない景戒が、法会とそいささつを直接見聞して、自ら纏めあげたものであり、その意味で事実に基づいて形成されたものと云えよう。

物部古麻呂のための法会が催されることになった直接の契機は、「従四位上菅野朝臣真道、其の官の上に任じ、彼の状を見て、山部天皇に奏す。」というところにあるが、彼の左大弁任官の時期は、

説話と事実

本縁と『日本後紀』との間に少くとも一年のずれがある。このことの意味は後に考えることとし、いずれを採るべきかと云えば、『日本後紀』の延暦十六年三月一日説を採るべきであろう。とすれば、真道が延暦十五年三月以前に火君氏の解状について奏したのは、左大弁就任によるものではなく、他の事情によるものであったと考えねばならない。また真道は学者官僚^⑧であったにしても、左大弁に就任したからといって、二十年間も放置されてきた解状を無意味に再吟味するなどということは、ほとんどありえないことであろう。では、どうして解状を発見し得たかという点、注目されるのは、彼が『続日本紀』撰輯の責任者であったことである。その任務は云うまでもなく、解状を含む古記録と縁の深いものであるから、先の解状発見はこの任務とかわらせて考えることができるであろう。

『続日本紀』の撰進は二度に分けて行われ、全四十巻のうち、後半二十巻、天平宝字二年から延暦十年まで三十四年分は第一輯として、延暦十三年八月十三日に右大臣従二位皇太子傅中衛大将藤原朝臣繼縄によって撰上され^⑨、前半二十巻、文武天皇元年から天平宝字元年まで六十二年分は第二輯として、延暦十六年二月十三日に、正五位上行民部大輔兼皇太子学士左兵衛佐伊予守菅野朝臣真道を代表者として撰上されたことになっている^⑩。しかし、繼縄と真道の、それぞれの撰進の上表文によると、『続日本紀』全巻の撰輯作業の実

質的な責任者は真道であったことが明かであり、おそらく継繩は藤原氏の代表者として、編纂の基本方針などの画定に参加しただけで、具体的な作業は学者官僚である真道に委ねていたものであるう。

『続日本紀』第一輯には四年間を費しているが、この間に、三十四年間の記録類は総覧され、史料としての採否が検討されたはずで、その中には、弁官に保存されていた大宰府からの解状も含まれていたであろう。「白壁天皇の世」に、大宰府から転送され、二十年も放置された解状が、真道によって発見され、奏上されたのは何時であるか本縁には記されていないが、古麻呂の追善のために写経を始めたのが、延暦十五年三月七日であるから、かりに古麻呂の事蹟調査に半年を要したとすれば、天皇への奏上は延暦十四年九月頃、発見はそれ以前ということになる。『続日本紀』第一輯の撰上は延暦十三年八月に行われているので、火君氏の解状の真道たちによる発見は、それ以前になされているはずであるが、この解は急を要して奏上しなければならない筋合のものではないから、実際は何かのついでに天皇の耳に入ったものと見るべきであろう。臆測の域を出るものではないが、その経緯は、『続日本紀』の史料に大宰府の解状を検討する際、真道が作業チームの誰かが、火君氏の解状を見つけ、地獄が実在するものか否かということが話題となって真道

の記憶にとどめられ、何らかの機会に、天皇に奏上したというのが実情なのではあるまいか。天皇は真道の話を聞かれると、その場に居合せた施咬に地獄で苦を受ける期間について尋ねられ、さらに火君の解状に述べる古麻呂の故事についても試みに調査されたものであろう。遠隔地の者の行状の報告が果して真実でありうるか否かということとは、おそらく興味ある事柄であったはずである。この間のことは偶然的の積み重ねとでも云わざるを得ないが、火君氏の解状に記された古麻呂の故事だけは確かに真実を伝えたものであったために、天皇の信じられるところとなり、火君氏の申し出の通り、古麻呂のための法華經書写と講読の法会が営まれたのであろう。

(二)

本縁では物部古麻呂のための法会が催されたのは延暦十五年三月のこととし、ことの起りをそれ以前の真道の左大弁任官に結びつけているが、すでに述べたように『日本後紀』によれば延暦十六年三月一日に左大弁に任命されている。また位階も、本縁では従四位上とするが、『日本後紀』によれば延暦十六年二月一日に『続日本紀』撰進の功績によって従四位から正四位下に二階級進んでいる。このとき、同じく撰進に携った秋篠安人、中科巨都雄も二階級昇進しているから、不自然なことではない。そうすると、真道は従四位上の

位階には就かなかったことになるが、『公卿補任』は何によったものか、この時従四位上が授けられたとしており、異説もあるから、景戒はこれに依ったということも考えられるかもしれない。が、いずれにしても、これらの官職、位階は、延暦十六年三月以後のものであって、延暦十五年の法会当時のものではない。これは本縁の述作が延暦十六年三月以後に行われたことを示し、述作当時の真道の位階、官職を延暦十五年に溯らせて用いたものと考えるべきであろう。

景戒の出自は十分明かにされてはいないが、紀伊国名草郡の郡司層の出身であることにはほぼ間違いないであろう。出家した彼は南都薬師寺の下級僧侶であったから、真道が『続日本紀』の撰輯に携わっていることなど知る由も無かったであろうが、一方、彼は郡司層の出身であったから、解状が弁官に送られることは知っていたので、法会で聞いた真道の解状発見のことを、左大弁の任官と結びつけて理解したものではあるまいか。もし、真道の解状発見の真の契機を知っていて、このように記したとすれば、話はより誇張されている方を好む説教の聴衆の反応を計算して、劇的な効果を狙ったものかもしれない。

次に施皎僧頭であるが、彼は説話の中で、天皇に古麻呂のことを調べようという持気を起させる重要な役割を担っている。施皎とい

う僧都は『僧綱補任』には見えないが、真道、善珠など、実在の人物が配されていることからしても、実在の人物と考えられる。彼に近いのは、延暦十二年に律師となり、延暦十六年一月十四日に少僧都に任ぜられた施暁である。皎は「ケウ」、暁は「ケウ、ゲウ」であるから、施暁の名を普通の文字で表記したものと考えられる。本縁では、現に古麻呂を古丸とも記し、人名ではないが、僧都を僧頭と表記しているのである。したがって、既に指摘されているように、施皎は施暁少僧都であるとしてよいであろう。

そうすると、延暦十五年当時、施皎はまだ律師であったにもかかわらず、本縁では僧都としてしているのである。施皎のばあいは菅野真道と異なり、仏教界の指導的立場にある人物であり、延暦十四年末に、景戒に伝燈位位を与えた僧綱の一員なのであるから、彼がその僧綱を知らなかったはずはないのである。したがって、このずれは、一般的には真道のばあいと同じく、説話述作当時の僧綱職を法会の催された当時に溯らせて用いるという、他にも見られる官位表記の方法に基づくものといえよう。しかし、それと同時に、施皎のばあい、その所属寺は近江梵釈寺であるが、行基の孫弟子であったということに注目しておく必要があるだろう。施皎は、行基が死ぬ時、四十九院を託した、第一の弟子、久米多寺の僧光信（宝龜三年の十禅師の一人）の弟子であった。彼は当時、行基直系の法燈を継ぐ僧

の代表と見做され、中央仏教界で華々しく活躍していたので、行基を崇拜し、意識、行動のうえでもその流れにながろうとしていた景戒が、特別の感情を持って配慮を加えていた可能性もあるのである。施暉は、行基の流れに立つ者として当然であるが、山修行に深い関心を持ち、その立場に立った発言をしているから、やはりそこに関心を寄せていた景戒にとっては、好ましい人物であったはずである。本縁において、施暉が重要な役割を担っていることも、こうしたことと無縁ではないかもしれないのである。

以上、本縁に登場する人物の官位や職務が正史の記録と時期的にずれるところには、説話受容者の反応を配慮して、時間を溯らせても記録時の登場人物のそれを説話の中に持ち込もうとする景戒の作意が働いていること、したがって、それらは説話の記録された時期を伺わせるものであることは云うまでもないが、そこには、説話の登場人物に対する景戒の心情的なかわりも働いていることを述べた。他にも、ここに見られるような何でもない説話と正史の齟齬に、事実が説話として扱われる際に働く、受容者の反応への計算、話者の心情の投影は見られるであろう。

(三)

天皇の調査によると、火君氏の解状に記された、物部古麻呂の故

事に関する部分が真実であったと云うのであるが、それはありうることであった。常識的に考えて、古代のように交通が不便で、情報の伝達される範囲の限られていた時代に、一介の私人にすぎない遠江国の物部古麻呂のことが肥前国まで達するはずもなく、肥前国から発せられた古麻呂のことに関する報告が真実でありうるはずがないというのが当然であろう。しかし、両国間に人の交通があり、情報の伝達が可能であったとすれば、そうしたことは十分ありうることである。したがって、もし、両国間を往復した防人に注目するならば、殊更に火君氏の古麻呂に関する報告が真実ではありえないと主張する必要もないであろう。

肥前国の人々と遠江国の人々の交流する機会には、古麻呂の務めていた白米の綱丁のように、都への租・調の輸送、遙役などの際に考えられようが、西海道諸国は大宰府の管轄下にあり、調庸をはじめ租も大宰府に納付されているようであるから可能性は少いであろう。火君氏の解状が、防人と関係の深い肥前国松浦郡から上申されていることからしても、物部古麻呂のことを火君氏が知りえたのはやはり防人を通じてであったのではあるまいか。次に、火君氏を探ることによって、この事情を明かにしてみよう。彼については、ほとんど不明であるが、いま必要なことは、周辺をも探ることで、ある程度推測可能であろうと思つ。

火君は、神八井耳命を祖とし（神武記）、直接の祖は、朝廷から肥後国の土蜘蛛を伐ちに遣わされた健緒組であるとする（肥前国風土記）が、もともと肥前肥後に土着して、筑前筑後にまで勢力を張った地方豪族であった。大和の肥直は（新撰姓氏録大和皇別）、九州から移った者であろう。君姓は地方豪族で半独立的な勢力を持つ者に与えられたといわれ、火君も、その例であろう。『肥前国風土記』の冒頭の肥国の国名起源伝承は、そのまま火君の氏族名起源伝承であることからしても、奈良朝初期の肥前国における火君の勢力の大きさは十分伺える。奈良朝末に至れば、当然変化はあったことであろうが、一族は各地にあって、それぞれの勢力は確保していたことであろう。本縁に登場する、松浦郡の火君氏も、当然この流れを汲む者の一人であったと云えよう。

このことを念頭において、本縁を見ると、火君氏が地獄から生還するとすぐ、その見聞を解状にして大宰府に送っていることが目に付く。このことは、彼の立場を明かにする手掛となりそうである。すなわち、彼が容易に解状の作成を思いつき、上申し得たとすれば、それ相応の地位や知識を持っていたからと云うことになろう。彼は文字を知り、文を書き得ただけでなく、解状に関する公式令^⑤も知っていたと云ってよい。彼はおそらく、松浦郡に勢力を持つ火君の一人で、地方官僚機構に属するか、その経験を持っていたかで

あろう。靈異記に解状のことがでてくる説話は他に三話（中1・下26、37）あるが、その送付者を、国司、郡司と明記しているのは下巻第二六縁のみであり、他の解状の送付者の階層ははっきりしないが、常識的に考えて以上のようなことは云えると思う。解状を容易に送りえていることはまた、彼が松浦郡でも郡家近在の者であったことを推測させるもので、そうすれば防人集団と接触する機会を持ちえていたと云うことは考え得るのである。

大化改新の詔の防人の記事は任地に触れていないが、天智紀三年の記事は「是歳、対馬嶋、志岐嶋、筑紫国等に、防と烽とを置く。」と明記する。ここには肥前国の名は見えていないが、記紀の神功皇后の朝鮮出兵はこの地から行われたことになっているし、『風土記』の比嶺振山伝説も、欽明朝における、この地からの朝鮮出兵と結びつけられており、地理的にみても、この地は朝鮮半島との交渉、海辺防備の上で重要な位置を占めているから、この「等」の中に肥前国が含まれ、松浦郡に防人が置かれたことは確かなことであろう。

同時に、この地には水軍を中心とする在地軍も形成されていたと見られる。欽明紀十七年に百濟王子恵を送るにあたって、筑紫国の舟師のほか、筑紫火君が勇士一千を率いて守ったというのは、この地における火君水軍の存在を推測させるものである。その伝統はこの時代にも残っていたはずで、有力在地豪族の一人であったと考

えられる火君氏もこの水車の有力成員であったであろう。

防人は軍団単位で自給自足の生活をしていたようであるが、在地軍の有力成員の者や、この地の官僚たちは、彼らとの接触の機会を持つていたと見てよい。防人の対馬、壹岐への海上輸送には、勿論大宰府管下の水軍があつたであらうか、在地水軍もこれを補助していたとすれば、その機会は更に増えよう。

このように松浦郡の郡司層の者が防人と接触する機会を持ち得たとすれば、在地側の火君氏が、防人のうちにいた遠江国の軍団から、物部古麻呂にまつわる話を聞くこともできたであらう。火君が聞いたものが、単なるゴシップにしかすぎなかつたものか、一度は物部古麻呂と直接知り合い、自ら求めた彼の消息であつたものか、その事情は明かでない。一つの可能性としては、防人は国単位で軍団を形成していたと云われるから、その軍団内に故郷での経験談や人物のゴシップが語られ、それらの中には、繰返し語られて説話的な真実性を獲得して伝承されたものもあり、火君の耳に達した物部古麻呂の悪行譚もその一つであつたと云えるかもしれない。それは、彼をよく思わない者たちによって説話化され、既にその段階で地獄に落ちたことになつていたとも考えられよう。そうしたものが、火君氏の体験談となり、彼の解状となつたのかもしれないのである。また、もう一つの可能性は、物部古麻呂が防人に出たとき火君氏知

り合いになつていたと考えられることである。もし、本縁に「遠江国榛原郡人物部古麻呂」とある「榛原郡」が、靈異記の当面の受容者である旧都の人々にとつてなじみのある地名を配するという意図に基く改変であり、実は「長下郡」であつたと云いうるならば、この物部古麻呂は実在の防人であつたことになり、その可能性は強まる。遠江国防人「長下郡物部古麻呂」の名が見えるのは、万葉集卷廿である。物部古麻呂の名は、平凡なものであるから、偶然に記録に残された二つの名をもとに、所属国が同じであるからと云つて、所屬郡が異なるのを無視して、安身に同一人物であると云うのは危険である。しかし、両者は同時代の人物であり、本縁では郡名改変の可能性もあるから、同一人物であつたかもしれないということは云えよう。このことを踏まえると、火君氏が物部古麻呂と知り合い、のちに彼の消息を求めた事情は次のように想定されよう。

防人の筑紫への派遣には于余曲折があるが、当面かかわりのある天平九年からの経過を見ると、天平九年九月、東国の防人は廢止される。その後、どのような経緯を経たのか、天平勝宝七年二月には復活されているが、それもこの年の防人の任期の切れる天平宝字元年八月に再び停止され、天平神護二年までの十年間は中絶するのである。そして、この年の四月に大宰府の要請が容れられ、東国から防人は一部復活されて延暦年間まで続くのである。^⑧

遠江国長下郡の物部古麻呂が筑紫へ防人として下ったのは天平勝宝七年であり、この時既に結婚して家に妻を残して任務に従っているのが、常識的に考えると天平宝字元年には帰郷しているはずである。また、肥前国松浦郡の火君氏が解状を出したのは、延暦十四年を二十年ほど溯ったということであるから、宝龜六年の頃である。宝龜六年は、物部古麻呂の防人の任期が切れた天平宝字元年から十九年目にあたり、天平神護二年に一部復活した東国の防人が四度目の任務に就いた翌年である。(もちろん、正確には火君氏の解状の出されたのが宝龜六年であったのかどうかはわからない。)

松浦郡の在地豪族火君氏は、天平勝宝七年に防人として筑紫へ下って来た物部古麻呂と何かの機縁で知り合うが、彼が任期を終えて帰国したあとは、防人が中絶されたため音信不通になってしまう。十年後の天平神護二年に再び東国の防人が来るようになる。その後四度の防人の交替の間には遠江国の防人が松浦郡での任務に就くこともあったであろう。そうしたなか、物部古麻呂の消息に通じた者を探しあて、その近況を聞くと、彼は白米の綱丁を務め、しかもその立場を利用して収奪を行い悪い評判を取っただけでなく、既に死んだことを教えられる。そこで、火君氏はそのことを当時行われていた地獄訪問譚に結びつけ、自ら地獄を訪ね、そこで白米の綱丁として悪事を働いた報に苦業を受けて、法華経書写による救済を求

めていた、遠江国の物部古麻呂に会ったという体験談を形成し、解状として大宰府に送ったものであろう。それが朝廷に転送され、一度は無視されるが、二十年を経て、『続日本記』撰輯の際に菅野真道に発見され、桓武天皇の耳に達して、天皇が物部古麻呂のために法要を営まれるきっかけをつくったのではないかと考える。もちろん、これは、単なる推測にすぎない。しかし、火君氏の解状に記された物部古麻呂の事跡が正確でありえたのは、遠江国の防人が関与していたからであることは間違いないことであろう。

本縁には防人は登場しないが防人にかかわる話であるとすれば、靈異記には防人に関係した話が、中巻第三縁とともに、二話あることになる。しかも、二話とも悪報譚となっている。靈異記には善報譚も多いから、これは偶然のことではある。しかし、それは、説話が、人間の悪行にも積極的に目を向け、それを具体的にえぐり出すものであることよって起りえたのである。行為そのものの具体的な叙述と云うことでは、本縁のばあい、不十分なものではあるが、非常時における清冽な自己表白の結晶である万葉集防人歌が形成した防人の世界の背後に隠されてしまった、どろどろとした世界を、中巻第三縁ともにかすかながら垣間見させてくれるものであるように思われる。このような説話を収録するところに、靈異記の一つの意味を見いだすことができるであろう。

ところで、火君氏が、地獄訪問の解状を作成し、大宰府へ送ったことの意図は何であつたろうか。この点も十分明らかにはなし得ないが、彼ははやく仏教信者となり、仏教的倫理観から、地位を利用して行われる悪辣な収奪を快く思わず、それを放置する大宰府、朝廷を諷諫する意図があつたかもしれないと考えることもできなくはないが、遠江国の男のことを取りあげたところには、奇表を語って大宰府、朝廷の注目を引こうとする、田舎豪族の自己顕示欲が働いていたというのが当を得たところではあるまいか。

以上、下巻第卅五縁は、防人による伝承（情報の伝達）がもたらした説話であり、ここに展開された出来事は、火君氏の地獄訪問を除いては（夢幻の中におけることとすれば考慮の余地はあろうが）、現実に起り得るものであつたことを、菅野真道と火君氏の周辺を探ることによって述べた。なお多くの問題はあがるが、本縁はこうした事実に基いて形成された説話であると考ええる。

四

本稿では、「説話」の語を一般に用いられているよりは狭い範囲に限定して用いている。すなわち、世間話のうち伝承に堪える構造と表現を獲得したものを説話と云うことにしている。説話は世間話の延長線上にあり、形式的には一定の語り口調を持たず、内容

的には現実の次元での異常な出来事、聞くに足る珍しい出来事を扱^②い、機能的には人々の好奇心を満足させる（但し、仏教説話では、人々を信仰に導いたり、悪行をとどめ、善行を勧めようという目的を持つから、それに対応する機能を持つ）ものと云うことになる。

世間話は現実世界における事件をとらえて伝えるものであり、報道の機能を持つから、説話もその性格をうけついでいる。それは、当然共時的伝承ということになるが、説話は構造と表現において世間話の域を抜け出ており、通時的な伝承も行われることになる。すると、内容の神秘性や通時的な伝承と云う面からは、神話や伝説との区別は必ずしも明確でないということにもなる。現に、靈異記には雄略天皇の時代以来の、元来、神話、氏族伝承、伝説であつた説話も収録されている。それにもかかわらず、靈異記を（仏教）説話集と規定して、所収説話を考えようとすれば相應の説話に対する概念規定をしておく必要はあろう。具体的な説話に即さないため、抽象的にならざるを得ないが、一応伝説・神話と説話の区別について述べておきたい。

伝説は、説話と同じく一定の語り口調を持たないが、現存する物や土地にかかわって伝承され、内容そのものよりも、物とのかかわりに大きな比重がかかっている。それはまた、物や土地にかかわる地域集団によって信じられ伝承される。これに対し、説話では物や

土地にまつわる不思議や興味ある事件そのもの、つまり事柄により大きな比重がかかっている。しかも、物に直接かかわる地域を超えて、地域に無縁の人々によっても信じられ伝承されるのである。靈異記にも多く収められている仏像靈異譚や縁起譚などは、本来伝説と呼ぶべきものであるが、その形成された地域を離れ、ゆかりの無い人々に向って語られるようになり、あるいはそれを意図してここに収められたとき、説話に転化したと云えるのではあるまいか。靈異記に、その形成された土地を離れた多くの説話が収められているのも、説話は土地や人物を明記しようとするにしても、本来、それらにまつわる靈異そのものに関心の重点があり、現にある土地や物との結合を不可分のものとはしなかったからである。

神話との対比で云うならば、神話は本来一定の語り口調を持っていたと考えられ、神秘的活動や靈異を示す神々について語られる。それは神を祭る氏族集団や地域集団の内部において伝承され、そこでは、その伝承は共同体成員個々の意識とは無関係に、共同体の意志でもって信じられなければならない。それを語ることは共同体の紐帯関係を維持強化するという現実的な目的を持っていたのである。これに対し、説話においては、神々が登場しても、単に素材として扱われるにすぎない。それは、氏族や地域とは無関係に話され、信不信は個人の意識にかかわり、伝承も話の内容に対する興味

によってされるのである。

奈良時代末期は氏族共同体の崩壊した時代であり、靈異記に収録された神話は、伝承の場と機能を失い、神々とは無縁の者によって、奇異性故に伝承される説話となっていると云ってよいであろう。

説話は氏族共同体や地域共同体の制約を受けない人々によって伝承される。それが集団の場で話され、信じられるにしても、氏族共同体のような、一種の運命共同体と云った場ではなく、仏教信者の集団のような任意集団であるから、集団成員各個の意識によって信じられるはあいと本質的には変らないであろう。説話は聞く者に信じることを強要しない。不信の者の存在をも許すのである。その代り、如何に奇異、不可思議な出来事であろうと信じる者には事実として受容され、伝承される。そのことは、説話の獲得した事実性とかかわっていたはずである。このように考えるとき、「説話は個人の意識によって捉えられた現実的な驚きの文学」であると云うことは、説話の基本的な性格として確認しておく必要があると思う。

本縁は、説話としての発展過程の結節点にそうした個人の説話をとらえる意識が重要な役割を担っていることを示している説話であると云える。発展の過程は、先に見て来たところであるが、それは一つの話が他の話を吸収して発展する（外来説話の受容には多く例

が見られる) だけでなく、説話が事実そのものとして報告され、更にはそのように認められて、別の出来事を誘発し、新たな説話を形成すると云うものである。このような発展の仕方は、説話を事実として受容する個人の存在によって可能となったのである。そして、そのことは、逆に本縁が順次前の説話を吸収することで、量的に成長はしても、質的にはほとんど発展を遂げないと言う結果をもたらししている。説話の発展は、聴衆の反応に対応して構造と表現を豊かにするのが一般的な姿であるとすれば、本縁のばあいむしろ特異な例である。しかし、説話が本来、報道の機能を持ち、個人の意識に働きかけ、それによって事実として受けとめられるものとすれば、この発展過程は、その本来の性格とよく対応した例と云えるのである。しかも、その舞台は、肥前国、平安京、遠江国、平城京と広範囲にわたり、物部古麻呂とは縁もゆかりもない、平城京において最終的な説話の成立をみているのである。云わば、本縁は説話の受容と発展の原型的な姿を具体的に示している説話と云えるのであるまいか。

このように、本縁が少数の者の手によってしか発展させられず、最終的に定着する段階においても、ひとり景戒の手によって纏めあげられたと考えられることは、当然本縁の表現や構成の質にかかわっているはずである。たしかに、景戒は、本縁を扱うまでに多くの

説話を記録して来ており、また、自ら聴衆の前に説話を話した経験も持っていたと考えられるから、本縁を纏めるにあたって、そうした間に養われた力によって、読み、聞く人々の関心を引く事項や表現を選んでいくことは考えられはしよう。現に、そのような工夫の行われていることは菅野真道などについて見て来たところでもある。あるいは、「(法華) 経の六万九千三百八十四文字に宛てて知識を勸率し、皇太子、大臣、百官をあげて、皆悉に其の知識に加へ入る。」と云う部分のように、景戒の誇張したと考えられる部分も見られる。誇張は説話が迫真性を獲得するためには不可欠のものである。その豊かな表現を可能にし、文学的質を高めるものでもある。

ここに引いた例も、やはり単なる事実から飛躍し、説話的迫真性を獲得せしめようという景戒の狙いによるものと云えようが、それは一部にとどまり、全体の質を高めるまでに至っていないし、この部分とて、決して文学的評価に堪えるものとは云い得ないのである。

勿論、本縁にそうした部分が全く無いと云うのではない。火君氏の解状の「還る時に見れば、大海の中に、釜の如き地獄有り。其の中に黒き椀の如き物有りて、涌き返り沈み、浮き出で、火君に告げて言はく『待て、物白さむ』といひて、即ち亦涌き返り沈み入り、復たひ浮きて言はく、『待て、物白さむ』といふ。是くの如きこと三遍、四つの遍に言はく、」と云う部分のように、常套的ではあるが

それなりに優れた表現も含んではいらぬ。しかし、全体としてみると、事件の展開に沿った構成は単純であり、表現も貧しいと云わざるを得ず、事件の報告の域から何ほどもでていないということになる。これは確に、景戒の力量の問題ではある。しかしまた、それは、説話が多くの人々の反応を糧として育つて来るものであるのに、本縁は法会に臨んだ景戒一人の手で纏められ、多くの聴衆の反応や伝承者による肉付の過程を経なかったと云うことも関係しているであろう。本縁は、比較的長い話であるから、話の骨組だけが示され、肉付は説教者にゆだねられたと考えられなくもないが、基本的にはそのように云ってよいであろう。

本縁は、既に九話収録されている地獄訪問譚の一つにしかすぎず、それらの中においても、決してすぐれた説話とは云えないが、靈異記の原撰時において下巻末に位置付けられていたとすれば、^⑧ 戒にはかなり重視されていたと云い得よう。すなわち、これらは、地獄における善悪の報が、現世における善悪の行為と因果関係にあることを説いて、善行を勧めようとするものであるが、本縁はそれらの中において一定の役割を担わせうるのであったと云える。

日本人は死後の世界として黄泉の国を考え、そこが往来も可能な所であるとは考えていた（黄泉帰り）が、その国は善悪の価値観とは無縁の存在であり、またそこに生起する事柄の現世との必然的

因果関係の存在などは全く想像もされないことであつたにちがいない。信仰はなかなか変化し難い性格をもつから、このような黄泉の国を信じる者にとって、仏教者の説く、現世と因果律で結ばれた恐しい地獄の存在は荒唐無稽のものであり、容易に信じ難いものであつたにちがいない。靈異記にも度々登場する、因果を信けざる徒として非難される者は、平安時代の初期においてもまだ多くいたと考えられる。彼らが、非合理的な世界観や信仰を持っていたことは確かであるが、日常生活においては、現代とは同質でないとしても、それなりに合理的な思惟を働かせていたことも確かなことであろう。説話は現実の日常生活に生起する驚くべきことをとらえて伝承するものであるから、彼らの合理的思惟を説得しうるものでなければならなかつたはずである。仏教説話は、仏教という信仰にかかわるものであり、一概にそのように言い切れないにしても、まだ仏教が滲透しきいていないなかで、不信者を相手に仏教信仰に導くことを狙つて説かれたとすれば、やはりそのような点に配慮をしなければならなかつたはずである。ところが、地獄訪問説話は、地獄と現世を結ぶ因果律の存在を、黄泉帰りということをとテコにして説いたのではあるが、それを、蘇生者の一方的証言、すなわち、実際には全く実証の仕様のないこととしてしか説き得なかつたのである。そのようななかにおいて、本縁では、先に見たように、蘇生者

である火君氏の証言が、天皇の調査で確認されただけでなく、地獄と現世を結ぶ因果律の存在が天皇によって認められ、地獄で苦を受けていた物部古麻呂のために供養の法会の営まれたことを内容とし、間接的であるにせよ、蘇生者の証言に対して、第三者の、しかも天皇によって事実という保証の与えられたことを説き得ているのである。云わば、多くの地獄訪問譚が、それなりに大きな効果をあげてきたのではあるが、聴衆の恐怖心に訴えて、地獄の実在と、現世と地獄を結ぶ因果律の実在を説いて来たのに対し、本縁は不信者の合理的思惟に訴えて因果律の存在を事実として信じさせる力を持っていると云えるのであり、少くとも、景戒にはそのように判断されていたのではないかと考える。

景戒は、本縁を「嗚呼な鄙るかな、古丸狐が虎の皮を借る勢を用ゐて、非理に政を為し、悪報を受けしは、因果を瞻み不る賤しき心の、大甚だしきなり。因果無きに非ざるなり。」と結び、因果律の存在を強調している。天皇によって与えられた、地獄の実在と因果律の存在への保証は、他の地獄訪問譚のみならず、すべての因果律の存在を説く説話、ひいては靈異記所収の様々な靈異を説く説話の眞実性の保証ともなり得るものであった。景戒は、そうした意味で、本縁を靈異記の下巻末に据えて、いわば要石の役割を与えたのではないかと考えられる。

本縁は事実譚としての性格が非常に強いだけでなく、一面においては天皇の權威にも依りかかっていると云える。このような説話を巻末に据え、天皇の權威によって、日常世界に生起する様々な靈異を説く所収説話を事実として印象付けようとしているのは、序文をはじめとして度々見られる景戒の權威志向によるものであると云えるが、一方では、靈異記においては、説話の形象性に不十分なものが多く、説話そのものの方法に頼りきることができなかったこともよるのであろう。靈異記には、上巻廿三縁のように、人間の悪しき性を見据えて、優れた形象化を遂げ、迫真性を獲得した説話をはじめとして、かなりの優れた説話は存在する。また、所収説話は、靈異記から離れて、単独の説話として説かれる時には、説教者の伎倆によって、聴衆の心に迫るものとなったことも確かであろう。しかし、靈異記という書物に、文字によって定着された多くの説話は、本縁と同じく、表現や形象性においてそれほど迫真性は獲得し得ていないのであるから、それらが事実であることを読者に印象付けるためには、外的な權威に依りかかることもやむを得なかったのではあるまいか。ここには、文献としての靈異記の享受層とのかわりで、なお考慮すべき問題はあるが、そのように言うてよいであらう。

本縁はそうした外的權威によって、因果律の実在を説き、それを

靈異記全体に及し得る説話であると、すくなくとも景戒には認識されてきたものであろうと考えるのである。

注

- ① 池田亀鑑「説話文学の特性」(『国語と国文学』昭和十六年十月号)
- ② 菅野真道は延暦四年十一月以後、東宮学士を勤め、七年六月から八年三月までは図書助、十年正月までは図書頭を兼ねてもいる。(『統日本紀』、『日本後紀』)
- ③ 『類聚国史』巻百四十七、文部下、国史。
- ④ 『日本後紀』
- ⑤ 注③、④に同じ。
- ⑥ 『帝王編年記』は、このことを述べて「仍真道。安人等叙_二二階_一。巨都雄敍_二一階_一。」とする。
- ⑦ 延暦廿四年の菅野真道の条。
- ⑧ 『日本後紀』
- ⑨ 武田祐吉『日本古典全書日本靈異記』頭注等。
- ⑩ 僧位の種類、順位については異論もあるようであるが、下から、入位、住位、満位となるのは確実であるようである。このことと、『延喜式』玄蕃寮の判授位記式にある「右満位以上勅授。入位以上僧綱判授。」とあることからすれば、伝燈住

説話と事表

位は僧綱判授となる。一方、『僧綱補任』によれば、施暁は延暦十二年二月廿日に律師に任命されているから、景戒が伝燈住位を授かったとき、彼は僧綱の一員であったことになる。従って、そのように言いうるのである。

- ⑪ 『僧綱補任』延暦十二年の条。
- ⑫ 『類聚国史』巻百八十七、仏道十四、度者。
- ⑬ 『延喜式』民部上・下(『新訂増補国史大系』62・延喜式)五六七頁・五八〇頁など。主計上。
- ⑭ 北山茂夫『日本歴史大辞典』6、「君」の項。
- ⑮ 『令義解』公式令の中には「凡国有_二大瑞及軍機。災異。疫疾。境外消息_一者。各遣_レ使馳駢申上。」とある。「異」を解して「異者。怪変咎徵之類也。」としている。地獄訪問のことが果してこの類に入るか否かは問題であろうが、他に「凡下司申解。雖_二无理、及事不_レ尽。皆為_レ受取。云々」の一条があり、そうした事柄も受理されうると考えていたことは推測し得るであらう。
- ⑯ 岸俊男氏は「防人考」(『万葉集大成』第十一巻所収)において、この筑紫火君は、大宝二年筑前国嶋郡川辺里の戸籍にみえる大領肥君猪手の祖であらうとしておられる。宝龜六年といえ、大宝二年からも七十余年後であるが、また川辺里の位置も

はつきりしないが、当時嶋郡は、島であつたであろうから、水軍は維持されていたことであろう。火君の嶋郡への進出が肥前国松浦郡からなされたものであるとし得れば、やはり松浦郡の火君も水軍を形成していたはずで、その伝統は存在していたと云えるのではあるまいか。

⑰ 四三七番の歌の作者。

⑱ 軍防令に「凡兵士上番者。向_レ京一年。向_レ防三年。不_レ計_二行程_一。」とある。

⑲ 『統日本紀』、天平九年九月癸巳の条。天平宝字元年閏八月壬申の条。天平神護二年夏四月壬辰の条。『万葉集』卷廿、四三二―番歌の詞書。『統日本後紀』承和十年八月戊寅の条。

⑳ 土橋寛『説話文学と歌謡』報告要旨〔「説話文学研究」第四号・昭和四十五年三月〕。

㉑ 柳田国男「口承文芸史考」(柳田国男集第六卷七〇頁)

㉒ 土橋寛、前掲論文。

㉓ 拙稿「日本靈略記の原撰年時について―延暦十六年以後原撰について―」(『国文神戸』第二号・昭和四十七年六月)