

古事談

— 浦島子伝 —

生 井 真 理 子

『古事談』第一王道后宮の第二話はいわゆる浦島伝説である（以下一・2と表示）。一見、巻名にそぐわない話材だが、それは伝説

を掲載すると捉えるからであつて、淳和天皇の代の出来事とすれば、決してそうではない。それも、単純に淳和天皇の代に起きた出来事としても書かれてゐるわけではない。伊東玉美氏は浦島子の記事が第一王道后宮にある理由を、『古事談』が浦島子の逸話を怪異とみなしたためであろう」とし、それが当時の通念だったと見る。しかしそれでは、同時代の藤原俊成がこの「怪事件」を祝歌に詠み込んだことになってしまう。^②事は意外に複雑である。本稿では浦島伝説そのものを追うのではなく、浦島子伝承が作品中にどのような役割を担っているのかを考察することにより、『古事談』という世界を明らかにしてゆくための手がかりの一つとしたい。

一、三百年

一・2の構造を見ると、前半（Aとする）は浦島子の帰還、後半（Bとする）は浦島子の仙界訪問で、それを結びつける一文は「但嶋子辞郷之後。經三百年還故郷。其容顔如幼童云々。此事」の但し書きである。重松明久氏のように本来一つのものであったのを、『古事談』編者が二分して位置顛倒を行い、帰還部分を強調したと見る意見もあるが、雄略天皇廿二年とするのは『扶桑略記』であつて、『扶桑略記』が「已上統伝略抄」と示した『統浦島子伝記』にはないこと、その『統浦島子伝記』は「浦島子者」と始まるのを『扶桑略記』は「水江浦島子」と始めること、及び中途で切り上げる部分が『古事談』は『扶桑略記』と一致すること等から、『古事談』後半B伝は『扶桑略記』の「統伝略抄」をほぼそのまま転載し

ていると見るのが穏当だろう^④。そして、「古事談」A伝に酷似するのは、長承三年（一一六四）に没した藤原範兼の著した「和歌童蒙抄」である。

同書第二巻「夏夜」では、「夏夜は浦島の子が箱なれや」の歌の説明に、出発年は「日本書紀」雄略紀廿二年の条を引用、帰郷年は「委見國史」として、「天長二年乙巳丹後國余佐郡人水江浦島子」と始める。以下和文に書き下していると見られ、若干の異同はあるが、「古事談」A伝と元を同じくすると見られる。最大の相違点は最後の部分に、

但、浦島子かへる時若きわらはのごとし。箱をひらいて後老大すみやかに至りて行歩にたへずなん有ける。彼雄略天皇廿二年より、此の淳和天皇天長二年にいたるまで三百四十八年といふにかへり来れり。

とするのを、「古事談」A伝は次のように〈書き換える〉。

但嶋子辞郷之後。經三百年還故郷。其容顔如幼童云々。

天長二年（八二五）に浦島子が帰郷したというのは、「水鏡」や「和歌色葉」も簡単に触れており、「古事談」編者生存当時に流布した説であつたらしい。ただし、「水鏡」は三百四十七年と数えるから、「和歌童蒙抄」に拠つたのではあるまい。この年数の差が計算法の相違によるとすれば、「水鏡」は「古事談」や「和歌童蒙抄」

の典拠となったものを見ている可能性が高い^⑤。玉匣から立ち上った紫雲が〈西〉にたなびくと書かれるのは、管見の及ぶ限りではこの三書だけだからである。

では、「和歌童蒙抄」が「委見國史」と引用した「國史」は何であつたのか。まずは散逸して現在伝わらない「日本後紀」天長二年の条が想起される。ただ、「日本後紀」に天長二年とありながら、官撰の「丹後風土記」逸文が雄略天皇の時代から「三百余年」後に帰郷とし、「和歌童蒙抄」が第六の「玉匣」の項で引用する延喜三年（九〇三）の「浦島子伝」、延喜二十年（九二〇）と記載する「続浦島子伝記」が「齡過三百歳」とするのは、その長さを強調したい心理から考えると、実質三百五十年近い歳月の表現とは少々かみ合わない。「日本紀略」が「日本書紀」から雄略天皇廿二年の浦島子出発の記事は抄出しながら、「日本後記」から抄出する部分で浦島子には触れないというのも不審である。

また、別の意味で十二世紀初頭頃の成立と見られる「扶桑略記」の記事も疑問が残る。「扶桑略記」は雄略廿二年七月の項に、二種の浦島子伝承を掲げた。最初に書かれるのが典拠を明らかにしない丹後国余社郡の浦島子伝承（Cとする）であり、次に「続伝略抄」として「続浦島子伝記」を抄出して付加する（Dとする）。浦島子の故郷が丹後と住吉の二系統の伝承があることへの配慮だろう。そ

ここでは、どちらも帰郷することになったところで筆を止めており、『続浦島子伝記』の「齡過三百歳」という記事は省いている。これは、後巻のどこかで帰郷してからの部分を入れるつもりだったからではないだろうか。それが天長二年であれば、「齡過三百歳」を切り捨てる理由も判然とする。天長二年は雄略廿二年から数えて足掛け三百四十八年となり、表現に無理が生じるからである。天長二年の巻は今も散失して伝わらないが、『水鏡』が『扶桑略記』を抄出して和文化しているという指摘や、『古事談』が一・二のB伝を『扶桑略記』D伝から取っているという点から考えて、『扶桑略記』のC伝の残部が『古事談』一・二のA伝の可能性もある。A伝が「丹後國余社郡人水江浦島子」と始まるのがC伝と全く同じ表現であること、帰郷してからの展開部分に相当すると見ても齟齬しないことから、A伝がC伝の残部であつてもおかしくない。そして、この『扶桑略記』の記事か、あるいはその原資料が『水鏡』や『和歌童蒙抄』の天長二年説の根拠となつていゝのではあるまいか。

この憶測が正しいかどうかは別として、このような点を考慮に入れると、『古事談』では「但嶋子辞郷之後。經三百年還故郷」の文が「其容顔如幼童」の前に存在する意味が見えてくる。『古事談』編者は『続浦島子伝記』の記事は『扶桑略記』から取つたが、『和歌童蒙抄』や『続浦島子伝記』を知らなかつたとは限らない。三百

年という数字がそれを物語る。歌作の人であつた『古事談』編者源頭兼が、『和歌童蒙抄』や後鳥羽院に奉られた『和歌色葉』の内容に関心を持つていて当然だろう。『和歌童蒙抄』は第二巻では天長二年説を紹介しながら、第六巻の「玉匣」の項では延喜三年の『浦島子伝』の歌を引いて「よはい三百歳に過たれど形若し」と書く。「四条大納言抄」に、浦島子は雄略天皇の時の人也」と繰り返しつつも、ここでは天長二年帰郷の記事は記さない。三百四十八年でも三百才以上ではあるが、どこか不自然を感じたのだろうか。『古事談』編者はまず天長二年に浦島子が帰郷したと言う傳承Aを示す。当時歌学の世界では話題になつていたのであろう説の根拠の傳承であり、『和歌童蒙抄』に出てくる順でもある。しかし、『和歌童蒙抄』第六巻にも触れている『浦島子伝』では「齡過三百歳」のはずでず。『幼童』のように若かつたのだから、約三百年になるはずだ。それならば、出発したのが雄略廿二年では計算が合わないではないかと、次にB||Dの傳承を揭示して天長二年説の齟齬を突いてみせるのである。何故この時にC伝を『扶桑略記』から採録しなかつたかといえ、おそらくそこには三百年という数字がなかつたためであり、また、『続浦島子伝記』そのものを抄出せず、『扶桑略記』からわざわざ取つた理由は『続浦島子伝記』には雄略廿二年七月に出発と書かれていなかつたからだろう。

二、重複

『古事談』は説話の中に編者の個人的な意見や感想はほとんど入れない。付け合ひ式に伝承に伝承を付けることによって、編者の批評や意思表示がなされる方式である。したがって、ある伝承を批判する場合はその異伝を以て先の伝承を否定的に扱うというのも一つの方法となる。『古事談』にはある事件に関して異なる伝承が重複している箇所が、ままた見られるのはそのためだと思われる。『古事談』においては異伝の並列は単に二つの伝承があることの紹介ではない。必ず、後続の異伝が先行の伝承を凌駕し、次話に連接する関係にあると思われる。読む順⇨語る順で言えば、こういう伝承がある、しかしこのように他では伝えていと表されれば、読者は先行の伝承を批判的に見るように心理操作されるからである。浦島子伝説の場合はたまたま話が分断されて順が逆転しているかのように見えるために、単純に帰還の部分強調していると錯覚されやすいが、やはり異伝の重複なのである。だが、『古事談』編者の目的は天長二年帰郷説の批判だけではなかった。前後の話との連関で浦島子伝承は意外な働きをしているのだが、構造が複雑なために、まず、異伝の重複が典型的に表れている第五神社仏寺の巻の第三話で『古事談』の配列の構造をおさえておきたい。この話もまた、実は藤原氏

や興福寺に対する編者の視線という意味で浦島子伝承の場合と共通する面があり、前後の話との関連で『古事談』の配列に秘められた意図がむしろわかりやすい部分だからである。

五・27は長谷寺の有名な十一面観音像に関してで、第一伝には「縁起」、第二伝には「為憲記」(⇨「三宝絵」)から引用した「徳道縁起文」からの抄出が並ぶ。『扶桑略記』の神龜四年(七二七)三月三十日の記事と全く同じ構成で、文章は「扶桑略記」を再略抄したと思われる(年代と日付けは異なる)。^⑤『扶桑略記』の編者にとっては異伝の並置であっただろうが、『古事談』世界においては配置の意味するところは大きい。まず、第一伝の「縁起」によると、近江の国から流出した「霹靂木」はいたる所で疫疾を起こし、道明と徳道がこの木で仏像を作ろうとするが果たせず、藤原房前が天皇に奏上して造料を賜り、十一面観音菩薩像一体を完成させて神龜二年(七二五)に供養、導師は行基であった。観音像を安置する場所⇨台座の石と観音堂の方は「雷公降臨。破作方八尺盤石。令為其座矣」とあって、雷公信仰と結びつく霊木で造られた神祕の仏像の由来と藤原房前の功績が特徴である。だが、第二伝「徳道縁起文」では「霹靂木」ではなく、洪水で流出した「橋木」であり、崇りをなして疫病を起こす。この霊木を仏像としようとして果たせず、徳道が無力を嘆いて霊木に祈願すると、藤原房前に対して突如天皇から

繪旨が下されて、観音像は完成した。徳道はまた夢に神人の教えを受け、北峰から「方八尺盤石」を掘り出し、この石の上に観音像を安置したという。この話からすると、藤原房前は天皇の命に従ったまでで（同系統の伝承を引く『今昔物語集』でも「飯高ノ天皇、自然ラ此事ヲ聞シ食テ、思ヲ垂給フ」とする）、^⑩ 徳道の祈りは不思議にも天皇に直接届いたことになり、供養する行基の登場はない。この二つの伝承が眼前に並べられた場合、歴史的事実はともかく、この信憑性は当然仏像を造った徳道自身が書いた「徳道縁起文」に分がある。とすれば、第二伝によって否定されるのは、藤原房前行基たちの功績である。

藤原房前の功績を否定するのは、この話に次の五・28を「古事談」編者が付けたことで一層判然とする。五・28は孝謙天皇が西大寺を建立しようとした時に、藤原永手は「国土之費」となることを諫めて、八角七重の予定を四角五重にさせたために、冥途で「抱焼銅柱」という苦を受けていたのが、永手の子家頼の病氣のために焚いた香の煙が冥途まで届き、閻魔王に許されたというもの。永手は前話に登場した藤原房前の子である。家頼の病気で想起されるのは、房前・麻呂・武智麻呂・宇合の藤原四兄弟が天平九年（七三七）に天然痘の大流行の中で次々と没したことである。五・27の第二伝「徳道縁起文」では霊木の崇りの面が第一伝「縁起」よりもはるか

に強く描かれる。しかも、疫病の流行を引き起こすほどの強い霊力を持つ木で作られた仏像に、天皇の命を受けた房前は観音像を安置する台座と堂を用意しなかったかのように読める。伝承そのものは本来仏像だけでなく、仏像を立てる石の台と、あるいは険しい山中に観音堂を建てる平地出現という場所そのものにもまでも神秘性を持たせようとしたものであったのだろうか、^⑪ 読みようによっては房前が観音堂を永手のように（儉約）したとも取れよう。「怒りをなした霊像の崇りで房前たちは疫病にかかって死んだのではないか」という揶揄が付け合いの中にほの見える。

長承三年（一一三四）の成立とされる『東大寺要録』第六卷末寺章第九の長谷寺の項によれば、もともと長谷寺は東大寺の末寺であったのを、正暦元年（九九〇）に興福寺の平伝律師が「横押取」をしたという。長谷寺創建当時の真相は今ほ措くとして、ある時期から東大寺の末寺であったのが、十世紀末から藤原氏の氏寺である興福寺の末寺へと転換した。それは当然縁起の内容にも反映して、第一伝の「縁起」のように、藤原房前がいかに長谷寺建立の外護者であるかのような、寺史の改竄の疑いを持たせる。興福寺の僧実観の著とされ、『古事談』にも話材を提供したと見られる『建久御巡礼記』でも、房前が徳道の願いを知って造像に協力、「自其、此寺ニハ特藤氏奉祝、舊古宇治殿。近松殿。參マラセ給へル、佐保殿跡追給

「ヘルベシ」と記して、藤原氏との関係を強調する。興福寺側の主張と東大寺側の主張が、そのまま『古事談』の第一伝と第二伝に反映されていると見れば、『古事談』編者は明らかに東大寺派である。母は石清水八幡別当紀光清女、父は村上源氏である源頼兼にとつて、東大寺が勸願の寺であり、八幡神がその鎮守神であるからには、興福寺側の伝承世界における侵犯Ⅱ縁起の改竄と見なされる部分に敏感に反応する。

源頼兼の辛辣な戯れの矛先は興福寺と同じ法相宗である行基に対してでも向けられる。第一伝の「縁起文」抄出では行基が供養の導師となったことが記されるが、「徳道縁起文」には行基は登場しない。この第一伝の「行基の供養」と、第二伝の「洪水による橋木流出」という語句で結びつく伝承といえ、『古事談』第三僧行の第4話の

神亀元年行基菩薩造山崎橋。造了後菩薩橋上大設法會。而俄洪水出來橋流了。人多死。

という記事である。その前にある三・3は東大寺大仏開眼供養にまつわる伝承の集成で、主として、行基が「異國聖者」婆羅門僧正の渡来を予言して、開眼の導師を辞退したことと、東大寺の初代別当である良弁僧正が若い時に金鐘行者という名であった頃、寺の建立を願う思いが聖武天皇に届き、東大寺創建の契機となったエピソード

ドで構成される。これに『古事談』編者が『扶桑略記』から抜き出したとおぼしい、先述の三・4の一文を付けたということは、行基の神通力の否定と彼の死を暗示しているよう。続く三・5は行基の臨終の場面である。『続日本紀』によれば行基は天平二十一年（七四九）二月二日に没しており、天平勝宝四年（七五二）の開眼供養に参加できようはずがない。その矛盾を行基が導師となった法会で死者を出すという不吉な事件で表すところに、戯れた皮肉がある。寺の創建に行基を恣意的に参入させ、その功績を謳って、寺と行基相互の権威化を図る伝承に対する、知戲的な批判の構造は、五・26と五・27でも繰り返される。長谷寺観音像の話の前に位置するのは、東大寺大仏造像と大仏に塗る黄金産出の話五・26なのである。陸奥国からの黄金献上にまつわる伝承といえ、日本国内から黄金産出があるという宇佐八幡の託宣と、良弁に聖武天皇が蔵王権現に祈請させたところ陸奥国から黄金献上があったというもので、ここに行基の関与はない。そこへ後続話の五・27の第一伝に行基が法会の導師となった話があつて、第二伝に洪水で流出した「橋木」が登場すれば、すでに第三僧行の巻を読んでいる読者は、山崎橋の一件を思い出出すことになり、『扶桑略記』の編者には思いも寄らなかつた効果を發揮しつつ、長谷寺創建にも同じく行基の関与はなかつたことを、編者はほのめかせるのである。

ここでちょっと視野を広げて、五・24から五・27までの流れを大きく見てみたい。

五・24 「室生龍穴事」

地中から龍王が上半身を現す

五・25 「聖徳太子未来記事」

聖徳太子の御廟近辺から宮を

掘り出す

五・26 「東大寺大仏事」

陸奥国から黄金を掘り出す

五・27 「長谷寺観音事」

山中から「方八尺大面石」を

掘り出す

とまとめてみると、室生寺の後の三話はすべて（掘り出す）モチーフで続いている。そして、室生寺↓聖徳太子の未来記を掘り出す↓東大寺建立という展開には、背後にどうやら建久二年（一一九一）

の「室生寺仏舍利盗掘事件」が意識されているらしい。この事件については五味文彦氏の『大仏再建』に詳しいが、^⑭『玉葉』と『吾妻鏡』の記事をもとに簡略に記すと次のようになる。重源と空誦が興福寺の末寺である室生寺から舍利を盗掘、怒った興福寺僧は実力行使も辞さないと訴えるが、重源は後白河法皇たちに舍利を献上、経文と未来記を読み聞かせて、これを「信解」したらしい後白河法皇は、重源なしに東大寺の再建は成り立たないという大義名分のもとに、重源たちは免罪という院宣を出したという。この事件には後白河法皇の近臣であり、『古事談』編者源顕兼の岳父でもあった高階

泰経も少々関与しており、顕兼は時に三十二才、『公卿補任』によれば従四位下の左兵衛佐であった。興福寺にしてみれば東大寺から苦杯をなめさせられた格好になり、時の摂政九条兼実も納得がたい気分を引きずった事件だったが、顕兼には痛快事だったかも知れない。紀氏出身の東大寺勸進上人重源の外護者の一人には村上源氏の師行がおり、^⑮石清水八幡も東大寺大仏再建成就の祈願の対象となつたなど、東大寺大仏再建は顕兼には強い関心をもたらしただろうし、遠い古代の歴史が現実と重なって繰り返し説かれる時期であったはずである。平氏の焼き打ちによって同じく灰塵と帰した興福寺も再興の最中であり、両寺の復興は天皇家・王孫と藤原氏の競合関係という視点で見える事もできる。

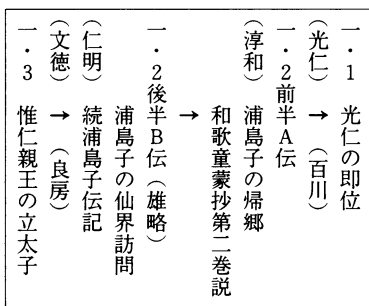
五・25における「聖徳太子未来記」発掘は、天喜元年（一一〇五）三月八月のできごとで、同年の三月に関白藤原頼通が平等院阿弥陀堂を供養した後であることを考えれば、頼通に迎合した捏造の感がある。『古事談』編者もこの点を意識していたものと思われ、次に對抗するがごとく五・26「東大寺大仏事」を持つてくる。東大寺には聖武天皇にもまた聖徳太子に関わる伝承があるからだろう。『東大寺要録』には「私云」として、救世観音⇨聖徳太子⇨聖武天皇という説があり、「耄舊云」として聖徳太子が没後に再び聖武天皇と生まれ東大寺を建てることを予言したとも言う。^⑯この東大寺の主

張からすれば東大寺の大仏は聖徳太子が造ったも同然で、これを念頭に置けば、聖徳太子の予言に適應するという頼通の平等院建立など何だ、こちらは聖徳太子の後身が建てたのだぞという連繫になる。『古事談』第五神社仏寺には興福寺も春日社も話題としてはまったく登場しないが、無視したのではなく、きわめて意識された存在であったことになる。伝承の選択と配列にあぶり出される天皇家対藤原氏の構図は、『古事談』の中できわめて大きな位置を占め、東大寺対興福寺もまたその構図の上にあるものと見られよう。五・27「長谷寺観音事」の二つの伝承の（並置）も、そのような構図の中で読まれるべきだと思う。

以上、長谷寺観音の例を通じて読み取れることは、『古事談』の配列の仕組みは、後続話が前話に対して編者のコメントの役割を果たすこと、近過去を含む「今」と「昔」が重層的に交錯していること、異伝の並置がなされる話もまたその法則の下にあることで、図式化するとX↑(Y↑↑)↑Zの関係になるだろう。一・2の浦島子伝承の場合も同じ構造になっており、前後の話の関連で見れば、やはり天皇家対藤原氏の構図がある。

三、長寿

一・1から一・3までの各話の関係を整理すると上図のようにな



で、後の展開が村上・崇徳以外は各代に言及されていることから見ると異例である。一・2に浦島子が登場するのは、まず一つには浦島子が時の流れを跳び越えて現れることに掛けた戯れの意味があるだろう。『和歌童蒙抄』第二巻の天長二年説を引いた「夏夜は浦嶋の子が宿なれや はかなく明て悔しかるらん」の歌が、早い時の流れを示してここで生きてくる。さらに、『古事談』編者が「但嶋子辞郷之後。經三百年還故郷」と（指摘）することに時間の流れを合わせる、雄略天皇二十二年から三百年後は、一・1に登場する光仁天皇の宝龜九年（七七八）に当たるのである。

光仁天皇は天智天皇の孫。称徳天皇の死で天武皇統は絶え、一代の断絶を経て天智皇統が復活、彼は平安京の王たちの直接的な始祖

る。話の流れから捉えると、一・

1は称徳天皇の死と光仁天皇の即位、一・2は浦島子伝承、一・3

は惟仁親王（清和天皇）の立太子

の話で、一・1の光仁の代から一挙に桓武・平城・嵯峨の三代を跳び越えて一・2の淳和の代に至り、

また仁明の代を飛ばして一・3の文徳の代の話題となるという具合

に当たる。村上源氏の『古事談』編者にとつても先祖である。淳仁天皇の廢帝の経緯や不祥事ともいふべき称徳天皇の奇怪な死因を語つて、天智皇統の断末魔の醜相を描き、皇位を伺う道鏡を排除して王家にとつて衝撃的な事態の收拾をなした光仁天皇の新たな系譜の出現を以て、『古事談』は冒頭を飾り、平安京の天皇の歴史を語り始めると見てよい。光仁天皇の母は贈太政大臣紀諸人女。『古事談』編者の母方紀氏の先祖が外戚となり、今は紀氏一族が石清水八幡宮の神主や別当として仕える八幡神の託宣によつて道鏡の皇位継承が阻まれ、その結果光仁天皇の即位が実現するという経緯もあつて、ゆかり深い天皇であつた。その光仁天皇の宝龜年間に浦島子が出現すると言ふのは、光仁天皇の長寿を象徴するらしい。一・一には称徳天皇の崩御時の年齢が五十三才と明記されるが、それ以後の清和天皇までの死亡年齢を列挙すると、

光仁 七十三才、桓武 七十才、平城 五十一才、嵯峨 五十才、淳和 五十五才、仁明 四十一才、文徳 三十二才、清和 三十一才

となつて、光仁天皇が一番長寿を保っていることになる。天長二年には嵯峨太上天皇の四十の賀が行われた。浦島子の帰郷・天長二年説の誕生はこの事と関連があるのかも知れないが、三百年という数字を掲示することによつて、『古事談』編者はこれを否定し、戯れ

ではあるが、光仁天皇の最長寿を以て宝龜年間に帰還したことの証明とするのである。

この天長二年の嵯峨院の先例に倣つてであろう、嘉祥二年（八四九）に仁明天皇が四十才になったのを賀して、興福寺の法師たちが「浦嶋子暫昇雲漢。而得長生」等の像を造つて長歌を添え、天皇に奉つている。付け合ひ式で解くと、一・2 A 伝で一・1 の光仁天皇の長寿をほめかした後、一・2 A 伝に對して一・2 B 伝が付けられるわけだが、この一・2 B 伝の内容が、まさに興福寺の法師たちが奉つた長歌の「故事尔云。語來留澄江能。淵尔釣世志。皇之民。浦嶋子加。天女。釣良札來弓。紫雲泛引弓。片時尔。将弓飛往天是曾此乃。常世之國度。語良比弓。七日經志加良。無限久。命有志波。此嶋尔許曾有介良志」に相應する点に注意したい。法師たちの奉つた長歌には神仙好きが顕著だが、『続日本後紀』第二十卷の最後には淳和天皇や仁明天皇が神仙思想に結びつく「金液并白石英」などの丹薬を服したことを記しており、『続浦島子伝記』で故郷を澄江浦とする浦島子が地仙として「玉液」を飲んだことと重なつてくるだろう。法師たちは時の右大臣藤原良房邸に寓居しており、良房がこのパフォーマンズの中心人物であつたことは容易に推察できる。興福寺の法師たちは仁明天皇の長生を予祝してことほいだのだが、皮肉にも仁明天皇は翌年の三月二十一日に崩じ、

その四日後に良房の外孫たる惟仁親王が生まれている。文徳天皇第四皇子の惟仁親王は、第一皇子で紀名虎女所生の惟喬親王を抑えて、同年十一月に立太子。それを予言する童謡が一・三に登場することから、『古事談』編者は一・二B伝の内容から想起される興福寺の大法師たちの奉った長歌を意識して一・三を付けたものと思われる。長寿になるはずの仁明天皇は早々と死去し、良房が皇太子の外祖父として威を振るう世の到来とは何と奇妙なことであろうかとの含みがある。

本物の浦島子が現れた光仁天皇の時と異なり、藤原氏と興福寺の造った浦島子の像が出現してから翌年に仁明天皇は崩じ、文徳天皇や清和天皇は中でも特に短命で、この浦島子像は何の役にも立たないどころか、かえって凶事を呼んだことになる。『和歌童蒙抄』第六卷「玉匣」に引き、『統浦島子伝記』とも共通する歌と言えば、「水の江の浦島の子が玉くしげ あけての後ぞくやしかりける」で、これに仁明たちの薄命に引つ掛けていようである。『古事談』は『和歌童蒙抄』が引く二種の浦島子伝承を想起させるように「扶桑略記」風に構成しつつ、その歌をも下地として生かしているのではないだろうか。

では、この浦島子伝承と王道にどのような関係があるのかといえば、浦島子の前に現れた「靈龜」が、古代では王の徳を象徴する瑞

祥であったことに関連するだろう。「宝龜」という元号は、光仁天皇の立太子後に白龜が献上されたことに由来するが、この名から想起されるのは古注『蒙牛』の「毛宝白龜」の故事で、漁師に釣られた白龜を哀れんで買い取って放してやった毛宝が、揚子江で溺死するところをその白龜に助けられたという、いわゆる放生報恩譚である。一・1の道鏡の「奸謀發覺」に、皇太子となった光仁天皇は「先聖厚恩、不得依法入刑」として下野国薬師寺に道鏡を配流するにとどめた、という記事は光仁天皇の慈悲を感じさせる。配流を放生になぞらえれば、養老年間からすでに宇佐八幡宮では放生会が行われており、光仁天皇の治世はいかにも八幡神の意に叶っていたかに見えてくる。放生会は八月に行われるものであり、道鏡の配流も白龜の献上もまた八月であった。毛宝のように慈悲深い光仁天皇の世になったから白龜が現れ、元号も宝十龜^⑧白龜で、天皇も長寿を保ったと言語遊戯的に一・2へ展開させるわけである。

光仁天皇と対照的なのが藤原百川である。一・2の淳和天皇は一・1に登場する藤原百川の外孫である。『古事談』一・1で称徳天皇の病を治そうとした尼を斬り、称徳天皇を死に導いたとされる彼は、井上皇后と皇太子他戸親王を幽閉させて死に追いやり、井上皇后の怨霊に取り殺されたことと有名だが、彼の死は「浦島子出現」の翌年宝龜十年であった。仁明天皇の例が想起される。『水鏡』

は私心なく天皇に忠誠を尽くし、光仁天皇は「わが位を保てることはひとへに百川が力なり」と嘆いたと伝え、その無慈悲さもまた忠のためという功績を強調する。『古事談』編者が光仁天皇から一挙に淳和天皇への代へと話題を運ぶことから見て、言外に百川を匂わせているだろう。百川が無慈悲さゆえに四十八才の短命で終わり、慈悲ゆえに長命となった光仁天皇との落差は大きい。『古事談』は皇位継承を越権的に操作した百川を評価しない。いや、『古事談』の歴史語りには最初から藤原氏対天皇の構図があり、葉子の乱などの皇室内紛の時代は避けたのではないか。そういう意味で、浦島子伝承の配置はなかなかの巧技である。

以上述べてきたことについては、巻立てからして『古事談』に倣い、『古事談』をきわめて意識していることで知られる『続古事談』の編者も読み取っていたようである。『続古事談』第一王道后宮の巻の一・1は〈極寒ノ夜〉に民を思い遣つて衣を脱いだ、慈悲深い一条・醍醐両天皇の話。先述の「夏夜」の歌が思い合わされる。藤原伊周・菅原道真を皇位継承に関連して配流に処した、一条・醍醐両天皇の死亡年齢は三十二才と四十六才。陰徳の慈悲あつて短命の例である。次の一・2は、冷泉天皇が浦島子のように神璽の筥を開けて煙が中から出てきた話。村上第一皇子の冷泉天皇は宮から煙が出て翌年に死ぬ事はなく、六十二才の長命だった。ただし、神璽

の筥を開くような狂気故に早々に安和二年（九六九）の八月、退位させられ、在位期間は平安京の王の中でもっとも短命な一人であり、まさに「あけての後ぞくやしかりける」である。つまり、『続古事談』はすべて逆の取り合わせで『古事談』一・1と一・2に合わせしており、『古事談』の本文のみを読んではいなかった証となろう。

このように浦島子や長谷寺観音の話を通じて『古事談』という作品を見てみると、『古事談』編者は藤原氏功勞の宣伝材料となる伝承に対して抵抗し、王家に対する侵食として許さない姿勢が顕著である。彼には母方にゆかりある八幡信仰と王孫という血筋の誇りが強く、藤原氏に都合のよい〈歴史〉を語ることで藤原氏の優位性や存在価値に結びつけようとする伝承のあり方に、諧謔的に対抗しているように思われる。『古事談』の全体像を捉えるまでの道は遠く、単に「説話を集めた」抄物と見られてきたものを、付け合ひとして読み直す作業もなかなかむずかしいが、『続古事談』の対応ぶりから見ても、この方がはるかに当時の読み方に適うのではないかと思う。そういう意味では、浦島伝説を第一王道后宮の巻という意外な場所に、歌の世界とは一味違った形で活用した新趣向も、抄録による付け合ひ文芸の一つの成果として評価すべきなのではないだろうか。

注

- ① 『院政期説話集の研究』第一部第二章第一節「卷一王道后宮の収載話」（武蔵野書院 一九九六）参照。
- ② 『千載和歌集』卷十 賀歌 皇太后宮大夫藤原俊成（東洋文庫本による）撰政右大臣に侍ける時、百首の歌よませ侍けるに、祝の歌五首が中に読侍ける
- ③ 『浦島子伝』解説（四）（現代思潮社古典文庫、一九八一）。重松氏が挙げる『続浦島子伝記』と『古事談』の相違点は、「願合眼」と「願令眼」、「凌雲」と「陵雲」、「因健」と「自健」、「菖蒲」と「昌蒲」、「忽以到故郷澄江浦」と「忽到故郷澄江浦」、及び「蘭燈照銀床、而錦庭加彩」が「古事談」にない点だが、新訂増補国史大系「古事談」の頭注によれば、異本によっては語句が同一のものもあり、書写時の誤記・脱落・異体字等の可能性の範疇に十分入るものばかりである。
- ④ 渡辺秀夫氏は「浦島子伝」の検討―成立と表現をめぐって―（『東横国文学』十二号、一九八〇・三）で、「扶桑略記」と『古事談』の記事が同一であるとし、それが『続浦島子伝記』からの語句の抽出によって整えた略抄であることを論じている。
- ⑤ 『和歌童叢抄』と『水鏡』の年数の違いについては、『浦島太郎の文学史』（五柳書院 平成元年）第四章において、三浦佑之氏が言及している。
- ⑥ 『和歌童叢抄』は『日本書紀』以外の『続日本紀』『続日本後記』などの引用に際しても「委見日本紀」と記すが、ここだけ「國史」として『日本紀』と書かない。例外として、第六の「蛛」の項で「國史云」と引いてから最後に「續日本紀第二十卷にあり」と付加するものがある。『日本書紀』以外は「委見日本紀」だけで巻数が明記されない他の例からすると異例である。内容的には確かに『日本紀』に相当する文があり、『扶桑略記』や『日本紀略』にはないものもあって、「委見日本紀」の記述に矛盾はないのだが、「蛛」の例は後から確認を取った付加のようにも見え、典拠に別の史書や抄物も考えられる。
- ⑦ 岩波『日本古典文学大辞典』「水鏡」の項（益田宗氏担当）参照。
- ⑧ 田淵句美子氏「源頼兼についての一考察 歌人の側面から」（『中世文学』三十四号 一九八九・五）
- ⑨ 源為憲の『三宝絵』下巻五月「長谷菩薩戒」には「徳道々明らが天平五年にしるせる観音の縁起并に雑記等にもへたり」とあるのが、『扶桑略記』では道明の名が落ちて、「出天平五年徳道縁起等文」となっており、『古事談』も同じく「徳道縁起文」とする点から見ても明らかである。日付けに関しては、新訂増補国史大系の頭注によると『扶桑略記抄』『灌鵬抄』は三月廿日になっているなど（『東大寺要録』も同じ）、誤写などの可能性もあるが、年代のズレはきわめて意識的な作為の可能性が強い。というのも、三・四の行基の山崎橋の一件も『扶桑略記』では神亀三年であるのが、『古事談』では神亀元年になっていて、ともに二年ずつずらされているからである。これは聖武天皇が即位した年に行基の〈神通力〉が偽物であることが暴露されるかのように描き、聖武天皇の聖性を強調しようとしたものではなかったかと思われる。
- ⑩ 『今昔物語集』巻十一第三十五話「徳道聖人始建長谷寺語」
- ⑪ 『建久御巡礼記』（校刊美術史料寺院篇上巻）収載 中央公論美術出版 昭和四十七）では「此山寺、三丈六尺、十二面観音像、石上三奉立、御曾木楠木也、其上堂造覆へり、今観音堂是也」と説明する。
- ⑫ 『扶桑略記』神亀三年の条、参照。ただし、『扶桑略記』には「人流死。粗有其数云々」とあるのが、『古事談』では「人多死」となっている。
- ⑬ 『扶桑略記』天平廿一年正月四日「或記云、東大寺大佛料為買黄金企

遣唐使。然宇佐神宮託宣云。可出此土者。世傳云。天皇差使於金峯山。令折黃金之時出矣。託宣云云夢我山之金。慈尊出世時取可用。但近江國志賀郡瀬田江邊。有一老翁石座。其上作觀音像。敬致祈請。黃金自出焉。仍訪求其處。安置如意輪觀音像今石山寺是也沙門良弁法師祈誓件事。其後不歷幾日。從陸奥國獻金。件金先分百廿兩。奉宇佐神宮。『東大寺要録』第二卷縁起章第二（良弁）と第四卷諸院章第四（八幡）にも同種の伝承が記される。『続日本紀』では二月二十二日となっている。

⑭ 『大仏再建 中世民衆の熱狂』（講談社選書メチエ 一一九五）第四章 3 「頼朝上洛と法皇の死」参照。

⑮ ⑫に同じ。

⑯ 『東大寺要録』（国書刊行会、昭和四十六）第二卷縁起章第二参照。

⑰ 『続日本後記』三月二十六日条参照。

⑱ 光仁天皇と百川の描き方の差については、拙稿「古事談―連繫を読む―」（『同志社国文学』四十三号 一九九六・一）、「古事談―抄録の戯れ文芸―」（『日本文学』一一九六年九月号）参照。

※テキストには新訂増補国史体系『古事談』、日本歌学大系別巻1『和歌童蒙抄』、和泉書院研究叢書『続古事談注解』、新訂増補国史体系『扶桑略記』『続日本後記』、新典社校注叢書『校注水鏡』、群書類従本『続浦島子伝記』を用いた。