

禪師の恋

——久米禪師の相聞をめぐつて——

寺 川 眞知夫

久米禪師娉石川郎女時歌五首

水薦菫 信濃乃真弓 吾引者 宇真人佐備而 不欲常将言可聞

〔禪師〕 三薦菫 信濃乃真弓 不引為而 強佐留行事乎 知跡言莫君一 (二一九六)

〔郎女〕 梓弓 引者隨意 依目友 後心乎 知勝奴鴨 〔郎女〕 (二一九七)

〔禪師〕 梓弓 都良絃取波氣 引人者 後心乎 知人曾引 〔禪師〕 (二一九九)

東人之 荷向篋乃 荷之緒尔毛 妹情尔 乘尔家留香間 〔禪師〕 (二一〇〇)

とある。「表面戯れながら愛情を交してきたものが、この結びの歌でまじめになり、結婚が成立したことが暗示されている。以上五首

はじめに

『万葉集』の時代は『古事記』・『日本書紀』・『続日本紀』の時代と重なり、これらの記録が『万葉歌』の解釈に多く援用されてきた。

『日本靈異記』の成立はやや遅れるが、所収説話の時代もまた『万葉集』の時代と重なる。『靈異記』も巻頭の時代設定が雄略朝であることが論じられたり、¹⁾ 雷岡の歌(三一―三三五)の解釈に利用されたりしている。²⁾ 久米禪師の禪師が敬称であることも、「字名依網禪師俗姓依網連故以爲字」(中巻第十一縁)の注記を用いて指摘され

ている。³⁾ このように『靈異記』も『万葉集』の解釈に援用しうる部分をもつ。本稿では久米禪師が石川郎女を娉した時の相聞五首の解釈について、『靈異記』も関わらせてみたいと思う。

「近江大津宮御宇天皇代」に位置づけられるこの歌群は、

禪師の恋

は典型的な妻どいの歌として享受された歴史を持つものかもしれない⁴⁾と説かれるように、最初の四首が贈答、五首目は妻間の成就を歌っている⁵⁾。これらを含む天智朝から天武朝にかけての相聞には、女性が男性の歌の表現を逆手にとるような答歌を返している。こうした相聞の歌群を戯笑の歌ととらえる理解、密室的でない場でなされた戯笑の相聞⁷⁾、あるいは物語的に構成された歌群とする理解も行われる。相聞が戯笑性をもつことは、仲の定まった男女間の相聞と矛盾しないであろうから、本稿では歌の内容や形式が題詞と矛盾しないかぎり、基本的に『万葉集』の時代配列および題詞の記述内容を尊重する立場をとる。もとよりこの歌群に関しては、現実になされた娼の相聞、仮構された相聞、物語的構成を意図した創作、いずれの理解とも矛盾しない。この歌群には、題詞の「禪師」の用語の時代性の問題があるが、題詞と内容の矛盾も、時代設定と歌の形式の矛盾もない。しかし、宴席など人前での仮構の戯笑の相聞とみると、宴席での相聞ゆえに雑歌に収められたとされる大海人皇子と額田王の相聞（二十・二十一番歌）と当歌群の扱いが何故異なるのか説明が必要であろう。他方、磐姫歌群（二一八五・九〇）は配された時代と歌の形式の矛盾や『古事記』歌謡に異伝をもつ歌を含むことで物語的に構成された歌群¹⁰⁾あるいは物語をともなつた歌群と想定されるが、題詞や左注に説明を加えないから、当歌群も物語的構成

を意識して編集された可能性も否定できない。もとより物語を伴ったとみると、石川郎女と大伴田主の相聞、巻第十六の三七八六・三八一五番歌のような題詞や左注がないのはなぜか説明を要するかもしれない。逆に個人の完全に私的な相聞とみると、戯笑性がなぜ必要であったか、秘密の歌がなぜ採集され得たかが問題になる。しかし『伊勢物語』は禁忌を守るべき齋宮が、男のもとに忍びゆく時にさえ童を伴ったと描く。平安女流文学もまた密会の場面に側近がいると描く。密会には他人に知られない密室が必要と考える現代人と、近侍に空気ごとき意識しかもたなかった人々とは感覚が異なる。同じく万葉時代の貴族の意識は我々の意識と異なる故であろう。しかし、戯笑性は双方の心の深まりとかわるとともに、側近を含めた贈答という性格ともかわり、説話形成の際に供人や弟子が主人や師匠の秘密を世間に伝えたのと同様に、側近が秘密の歌を世間に漏らす役割を担ったとも考えられる。ともあれ、ここでは題詞の表現にこだわりつつ考えてみたい。

この歌群は天智朝に配されるが、相聞の形式および応答の表現は、前後の歌、すなわち藤原鎌足と鏡女王の相聞（九三・九四番歌）、大伴安麻呂と巨勢郎女（一〇一・一〇二番歌）と違和感をもつものではない。したがって、位置と時代設定に問題はない。また近江遷都後の歌が、天智称制の時代の歌か明確でないにしても、歌の理解

には大きくは響かない。題詞の禪師と歌の表現とのかかわりは従来注意されてこなかったが、『靈異記』を視野に入れると、歌群成立の理解も含めてかかわりをもつようみえる。

では禪師と歌との関係は如何に理解されてきたか。注釈類は題詞の久米禪師の禪師が固有名か敬称かを論じるが、管見の範囲では論文に取り上げたものはない。論文では相聞相手の石川郎女と他歌の作者としてみえる石川女郎との異同を論じるものが多い¹³ようである。

久米禪師については契沖が、「久米禪師考ル所ナシ。久米ハ氏ニテ、俗ナレトモ禪師ヲ名ニ付ケタル人歟。又在家ノ入道ナリケルカ」(『萬葉集代匠記』精撰本)と言及して以来、名称と詠作時期に言及されてきた。整理大別すると次の二説となる。

① 禪師は僧の称号とみる。

a 娉の歌を詠んだのは禪師の身分においてである。¹⁴

b 娉の歌を詠んだのは在俗の時である。¹⁵

② 禪師を固有名とみる。¹⁶

久米禪師については、稲岡耕二氏が「日本靈異記の依網禪師や『万葉集』の笠沙弥などの例にならって考えれば、久米氏の出身で、のちに禪師になった男性ということになる。禪師とは、とくに修験があり、病をなおし幸福を招来する特殊な僧侶に冠せられる称号で(仏教語大辞典)、講義に説くように、禪師を固有名と考える可能性

は乏しいようだ。その久米禪師の在俗時代の作歌か」と説かれた。¹⁷詠作の時期を出家以前とされたのは、禪師の身分での娉はありえないとの考えによるう。

確かに僧侶は仏教修行の基本としての戒と僧団維持のための律を守ることになっていった。戒についてみると、基本的な五戒の一つに邪淫がある。官度私度をとわず、僧侶は不邪淫を誓った存在である。出家を願う者は出家して沙彌戒を受けて小僧となり、淨行に励んで具戒を受けて大僧になった。日本で具戒を授ける正式の戒壇が成立したのは周知のとおり鑑真和尚の来朝を待たねばならなかったが、それ以前でも官僧は師について戒を受け、自度も自誓受戒していた。最澄は十善戒と大乘戒としての十重四十八輕垢戒を説く梵網戒を重んじ、小乘戒・小乘律による受戒を否定した(『山家学生式』)が、律ははやく鑑真が東招提寺で教え、『靈異記』には近江東部で『六卷抄(四分律行事抄)』が学ばれていた話(下巻第二十四縁)を収め、『正倉院文書』にも律書が多くみえるように、奈良時代には律も学ばれていた。小乘戒・大乘戒いずれによっても、禪師の結婚はありえない。しかし、日本では僧団が自律的でなかったからか、出家には朝廷の度牒(出家許可証)を必要としたからか、はやく『養老令』には異例の律的性格をともなった「僧尼令」が加えられた。「僧尼令」の制定は中国に学んだにしても、僧侶に戒律に背くもの

がいた現実をも窺わせるといえる。延暦年間の末のことながら、『類聚国史』（第百八十六仏道十三・僧尼雜制）条には、

廿三年正月丁亥。勅したまはく、頃年諸国の緇徒、多く戒行を虧き、既に法教を汚す。先、擯出に従へ。然して殊に弘恕を降して、耆宿を厚優せよ。其の過を改むる者有れば、本寺に住するを許せ。又智行称すべき、人の師たる者を簡び、擢きて講師に任じて、釈侶を化導せよ。聞くが如くは、苟も講師を忝くし、或は姦濫を事とし、詐りて過を改むと称し、未だ妻孥を捨てず。此乃ち僧綱簡括して失する所なり。国司阿容して意に任す。教に違ひ、法を慢る、斯に過ぎたる甚しき無し。宜しく此の類有れば一に擯却に従ふべし。其僧綱国司猶俊革せずは、情を量りて科貶せよ。

とあり、諸国の講師のなかにも妻子をもつものがいた現実を伝える。こうした僧侶の乱脈は聖武・孝謙・称徳の時代に展開した面をもつていたのは確かである。しかし、僧侶を統制する僧綱制度は最初俗官を含めて推古三十二年に成立していた（『日本書紀』）が、いつの時代にも十分機能しない面をもっていた。『靈異記』は不邪淫戒を犯す俗的生活をする僧を描き、編者景戒も妻子を養っていた（下巻第三十九縁）。説話の世界では十世紀に高僧が女性への愛欲を断てず鬼に転生した話が成立する（『天台南山無動寺建立和尚伝』）。『万葉集』巻二も他に「藤原宮御宇天皇代」の歌として「三方沙彌、園

臣生羽の女を聚りて、未だ幾時も経ずして病に臥せりて作る歌三首」を収める。はやく沙弥とはいえ妻帯の現実があった。この歌群は天智朝に位置づけられるが、禪師の妻帯も決してありえぬことではなかった。しかも『万葉集』の例は少ないが、編者は僧侶の結婚に寛容であつたようにみえる。

したがって、久米禪師の石川郎女への娉が事実であつたかどうかはともかく、この歌群は久米禪師が僧侶の立場で詠んだ歌と理解することは可能なのである。

（二）相聞の表現と禪師

まず最初の二首からみると、久米禪師が、

み薦苺る 信濃の真弓 吾が引かば 貴人さびて 否と言はむ

かも (二一九六)

と歌いかけたのに対し、石川郎女が、

み薦苺る 信濃の真弓 引かずして 強佐留行事乎 知ると言

はなくに (二一九七)

と応じたのである。これらの歌は軽い調子の歌とみなされ、評価は高くない。¹⁸「引く」の序詞に「み薦苺る 信濃の真弓」と表現し、一〇〇番歌にも「東人の荷前」の表現がみえるので、二人を東国に縁故ある者とも説かれる。¹⁹確かに信濃国に久米舍人が見える（『類聚国史』巻第八十七刑法部）から、関係者といえなくはない。ただし、

信濃の弓は『延喜式』兵部省条では他国に比べて特に多くはないが、「信濃国猷梓弓一千廿張。以充大宰府」「以信濃国猷弓一千四百張充大宰府」（『続日本紀』大寶二年三月甲午・慶雲元年夏四月条）とあり、信濃は強い弓を貢納する地として関係者に知られていようし、荷前も諸社や諸陵に奉る貢納物たる東国からの時を定めた調とする、季節の風物として都人は誰しも知っていたであろうから、作者の出身地を特定するほどの根拠にはなりえない。

九七番歌は相聞の答歌の表現の常として、久米禪師の表現を受けて石川郎女が切り返した歌とみてよい。しかし、「強佐留行事乎」の訓が定まらないところに問題がある。

「強佐」については早くより誤字説がある。契沖は「強」は「弦」の誤字、「佐」は西本願寺本の「作」を正字とみて「ツルハクルワザ」と訓んだ（『萬葉集代匠記』）。契沖説を承けた賀茂真淵は「ヲハグルワザヲ」と改訓した（『萬葉考』・『萬葉集私注』）。山田孝雄氏はさらに「ヲハクルワザヲ」と改訓し（『萬葉集講義』第一巻）、『古典文学大系萬葉集』等が承ける。これに対し、誤字説をできるだけ避けようとする澤瀉氏は、そのまま「シヒサルワザヲ」と訓み、「強ひるとは『いなと云はば強ひめやわが背』（四一六七九）とあるによって明かなやうに、強引にせまる事である。従つて強ひざるわざとは、強引にせまる事をしないのである。上の『引かずして』の

意をもう一度強くくりかへした形である。私の心を誘はうともなざらず、強ひてともおっしやらないでゐて、その事を『知る』といふのは、云々」（『萬葉集注釈』）と解釈される。しかし、この解釈は、「ざる」が連体形であるのに連用形に読んで、文脈の続きを変えた理解である。「その事」は「否ということ」なのかやわかりにくく、後者とするとの前の歌との対応は相聞としてはふさわしいにしても、一首の文脈の理解に無理が生じよう。

相聞の常套的表現としては確かに九七番歌が九六番歌を切返していと理解される。したがって「強佐留行事乎 知るといはなくに」は、「貴人さびて 否と言はむかも」を切返した表現と理解することは可能である。意味的対応を求めると、「貴人ぶつて否といふか確かめもしないで、解っているといわないのですよ」といった類の表現がくることになる。しかし、それはあまりに即きすぎである。上三句に禪師の歌の表現をそのまま用いている以上、下句まで対応させると、平凡を免れがたい。九八・九九番歌も、初句と四・五句が表現上対応し、二句三句も一応異なりながらなお、三句に前の歌の「引く」を用いたために平凡な歌になつてはいるけれども、この歌まで同様に解する必要があるまい。

相聞の答歌は贈歌に対応する意味を含めているが、必ずしも完全に表現に対応しなければならないものでもない。贈歌の意味をとら

え、切り替えしをする傾向が前後の相聞にはみられる。中大兄と鏡王女の相聞（九一・九二）などはそのような例である。鏡皇女と藤原鎌足の相聞（九三・九四）は初句のみ対応させ、贈歌の意味を無視する形で切返し、しかも思いの上では一致しているといえる例である。したがって、上三句が対応する以上、下句二句の表現までを対応をさせる必要はない。つまり、表現の上では離れていても、意味上、贈歌に対応しておればよいのである。稲岡氏は在俗の時の歌とみ、「ヲハクルワザヲ」の訓をとって、「及び腰で、本気になって迫りもしない相手に対して、痛烈なシッペ返しをしたものとすれば、「あなたは『信濃の真弓吾が引かば』」などと言われるけれど、弓を引くどころか、弓弦の張り方さえ御存知なのではないかしら」と擲揄を返したものと思われる。下句の寓意が何かは、あまり問題ではなく、久米氏の男性を弦の張り方さえ知らないと擲揄することに作者の意図はあったようだ（『萬葉集全注』）。下句の寓意についてはともかく、下句を無視してよいとは考えられないが、贈歌を受けて「擲揄を返した」という理解は十分成り立ち、歌の理解を深められている。

久米氏を区分しないで、論じているものもあるが、久米氏には紀岡前久米連・久米直・久米部・伊予久米部・久米舍人造・久米舍人・久米朝臣・久米臣がいる。『古事記』の、天孫降臨条の同伴氏

の祖天忍日命と久米直の祖天津久米命が、「天の石鞞を取り負ひ、頭椎の太刀を取り佩き、天の波士弓を取り負ひ、天の真鹿兎矢を手挟み」、天孫の御前に立ったという伝承や、神武東征条の戦鬪歌謡久米歌からすると武人の家柄と目されるのは久米直である。しかし、天武十二年九月に宿称・連姓を賜った連・直クラスには久米直はみえない。賜姓に預からない弱小氏族となっていたか、山部連や久米舍人造に継承されていたのであろうか。『延喜式』大嘗祭条をみても、久米直はもはや大嘗宮の門の衛護には携わっていない。天武十三年九月に朝臣を賜った久米臣は蘇我系であり、他に皇別の久米臣（「新撰姓氏録」）あるいは久米舍人がいる。したがって、単純に久米氏と弓の関係をいえないが、大伴家持が大久米主命を自氏の祖とした（十八―四〇九四）ように、久米朝臣も久米直との関係を主張していたかもしれない。久米禪師の出自はいずれの氏族か不定ながら、他方で禪師の身分もっていた。『私注』や『注釈』が注意し、先にも触れたように、禪師の結婚もありえたとすると、題詞の禪師を歌の理解にかかわらせてよいことになる。禪師については九八・九九番歌の部分でみることにし、ここでは禪師も僧であり、平安時代末には僧侶にも武器をもって戦う僧兵が現れるにしても、奈良時代にはまだ五戒の一つ不殺生戒を守り、一般的には武器を捨てた存在であったことだけを確認しておきたい。

そのうえで稲岡氏の説かれたところを進めて、禪師ともかわらせると、九七番歌は、

あなたは弓を引くとおっしゃるが、(久米氏の出身とはいえ、

禪師でいらっしやるからか、本気で私の気持ちをお引きにならないでいて、弦の張り方を知っているなどとおっしゃらないことね、(否というだろうかなどとおっしゃって)

と解せる。真意は、「武門の出身とはいえ、出家でいらっしやるからか、私の気持ちを本気で引いてみないでいて、女性に対する男として心得をわかっているなどとおっしゃらないものよ、女の心を知らないでためらっていらっしやって」といったところではないかと考える。女郎は断るつもりはなく積極的であれと促している。女郎も憎からず思う気持ちを伝えるべく、第三首目の歌をやはり弓で歌ったのである。

梓弓 引かば随意に 依らめども 後の心を 知りかてぬかも

(二一九八)

これに対して久米禪師は、

梓弓 弦を取りはけ 引く人は 後の心を 知る人ぞ引く

(二一九九)

と応じた。九八番歌の理解においては、「梓弓を引く」と「依る」の関係が問題になる。何が寄るのか問題があるが、平安時代には、

春道列樹

梓弓ひけば本末わか方によるこそまされ恋の心は

(『古今和歌集』第十二一六一〇)

百首歌中

従二位家隆卿

あづさ弓引けばもとすゑよるよるはいるのともししかやかなしき
(『夫木和歌抄』三〇九五)

といった歌がみえ、『伊勢物語』梓弓の段(二十四)にも、

あづさ弓引けど引かねむかしより心は君によりにしものをの歌があつて、この注には「よる」は弓を引くと本末が寄るとろから、「弓」の縁語²⁰⁾とされている。『古今集』の歌から弓の本末が射手の側に寄るという理解、『夫木抄』の歌から弓の本末が寄るという理解があつたと知られる。しかし、直ちにこれを『万葉集』の注に及ぼし得るかどうか問題は残る。これと別に呪術的信仰的な意味を認め、「梓弓を引き鳴らすと靈魂が寄るといふ連想にもとづく」とし「ヨルは弓の縁語」とする説がある。ブラッカーは、梓弓の魂寄に関連してこの説を受け、「この弓が古代から霊を招くのに使われていたということは、八世紀の偉大な歌集である『万葉集』に、梓弓という言葉が使われていることから立証されよう。(中略)弓と一絃琴は共に、おそらく最も単純な琴の祖先であつたと思われるが、琴は神功皇后の時代にはすでに神々を招来する道具であ

った云々」⁽²⁾と説いている。『全集万葉集』の頭注は縁語の説明で、意味上に働くとみていない。「引く」と「弾く」の表現の問題もあるが、序詞とみて歌意に及ぶ意味を認めたいと思うが、ここに踏み込むには禪師と弓の関係が問題になる。

そこで禪師についてみると、久米禪師の「禪師」は、巻二では氏族名とともに位階や姓名を記すのに、ここでは直・朝臣など姓をつけないから、僧侶の称とみてよく、久米氏出身とする禪師といつてよい。禪師の性格は「全注」のよる『仏教語大辞典』の説くとおりである。禪定は仏教の基本的な修行法であり、中国でとくに北魏末にきたインド僧達磨を初祖とする禪宗が成立する。禪師は禪定の修行をする僧の意であるが、『梁高僧伝』巻十一、『唐高僧伝』巻十六から二十は習禪の部を設け、前者は竺僧頭以下二十一人、後者は正伝に七十五人の僧をあげるものの、所収の僧をすべて禪師と称するわけではない。禪師の称は他の巻にもみえ、また山林禪定を行う者でも日本のように呪験力によって看病に従事することはない。看病僧は『梁高僧伝』では巻九・十の神異にみえる。

日本での禪師の初例は敏達紀六年十一月条に、「百済の王、還る使大別王に付けて経論若干卷并て律師・禪師・比丘尼・呪禁師・造仏工・造寺工、六人を献る。遂に難波の大別王の寺に安置らしむ」とあるもので、百濟から来朝した僧である。べつに呪禁師がみえる

から、この禪師も習禪の僧であったとみられる。道照卒伝には玄奘三蔵のもとに留学したとき、「経論は深妙なり。究竟すること能はず。如かじ禪を学びて東土に流伝せむには」と教えられ、「和尚、教を奉りて、始めて禪定を習ふ。悟る所稍く多し」という。帰朝後「元興寺の東南の隅に、別に禪院を建てて住む。時に天下行業の徒は和尚に従ひて禪を学ぶ」（『続日本紀』文武天皇四年三月己未条）という。これは唯識の瑜伽行であろうが、道照を禪師と称してはいない。『続日本紀』にみえる禪師は、

Ⅰ①医師、禪師、官人各一人を左右京および四畿内に遣はし、疹疾の徒を救療せしむ。（『続紀天平勝宝八年四月二十九日条』）

②勅すらく、禪師法榮、立性清潔、持戒第一なり。甚だ能く看病す。此れに由りて、辺地に請く。医薬に侍せしめ、太上天皇験多敷得たり。信重きこと人に過ぎたり。他の医を用あず。云々。

（『続紀天平勝宝八年五月二十三日条』）

③禪師秀南・広達・延秀・延惠・首勇・清浄・法義・尊敬・永興・光信、或は持戒称するに足る。或は看病著声なり。詔して供養を充て、並に其の身を終へしむ。当時、称して十禪師と為す。其の後闕有らば、清行の者を扱ひて補へ。

（宝龜三年三月六日条）

★僧法蓮に豊前国の野四十町を施す。医術を褒めてなり。

(大宝三年九月二十五日条)

★詔して曰はく、「沙門法蓮、心は禪杖に住し、行は法梁に住す。尤も医術に精し。民の苦を濟ひ治む。善なるかな若のごとき人。

何ぞ褒賞せざらむや。其の僧の三等以上の親に宇佐の君の姓を賜

ふ」とのたまふ。(養老五年六月三日)

Ⅱ①文武百官に詔して太政大臣禪師を拜賀せしむ。

(統紀天平神護元年閏十月二日条)

②法臣大僧都第一修行進守大禪師円興

(統紀天平神護二年十月二十三日条)

③法參議大律師修行進守大禪師正四位上基真

(統紀天平神護二年十月二十三日条)

などで、Ⅰの諸例は看病のために活躍した僧、Ⅱの諸例は特別の僧侶への敬称のようである。道鏡も「禪行を以て聞ゆ。是に由りて内道場に入り列りて禪師と為る。宝字五年。保良に従幸す。時に看病に侍し稍に寵幸せらる」とあるように看病禪師として孝謙上皇に侍して栄達した(『統日本紀』宝龜三年夏四月丁巳条)。円興・基真も同様の僧であろう。しかし、国家が呪験力で看病に従事する僧を公的に禪師と呼んだ時代は天平勝宝八年に下る。大宝三年九月癸丑条に在野で医術を褒められた法蓮は、養老五年六月戊寅条で「心住禪杖」としながら禪師と呼ばない。禪師を呪験力をもった僧と解する

と用語の時代の問題が潜み、この歌群は奈良時代後期に久米禪師に仮託されたと解さねばならぬかねない。しかし、民間ではもっと古く遡りえるのではあるまいか。

『靈異記』にも禪師が登場する説話は十六話ある。編纂の時代は下るが、説話では早い時代も扱う。その禪師は説話中ですべて看病や山林修行をしているわけではない。呼称の例(上巻第七縁、中巻第二縁、下巻第三十九縁Ⅱ善珠)、悪霊が引き起した病氣治療のために請じられる例(上巻第八縁、第二十六縁、第三十一縁、下巻第二縁、第三十六縁)、呪願(中巻第十二縁)・呪縛解除(上巻第十五縁)・法会(上巻第十縁、下巻第二十六縁)などに請じられる例、また山林修行僧の例(中巻第二十六縁、下巻第一縁、第六縁、下巻第三十九縁Ⅱ寂仙)、密教系観音たる十一面観音の悔過に招かれた例(中巻第十一縁)、十一面観音に祈願していたので禪師とみられた例(下巻第三縁)もある。上巻の「持戒の比丘淨行を修して現に奇しき験力を得る縁 第廿六」の場合、「大皇后の天皇の代、百濟禪師有り。名を多羅常と曰ふ。高市の郡の部内法器山寺に住む。勤修し、看病第一なり。死ぬべき人も験を蒙りて更に蘇り、病者を呪する毎に奇異有り。云々」と紹介される。彼は持統朝に錫杖に錫杖を立てて、密教の呪儀に用いる楊の枝を取る行為も行ったという。また、下巻第二縁は永興が紀伊国牟婁郡能野村での修行の時、狐が

ついた病人を呪して看病したと説き、下巻第三十六縁は家依の看病のために禪師が手に熾る炭火を置いて呪願したと伝える。『靈異記』の禪師の用語は『靈異記』成立の時代のものとみるべきかもしれないが、斉明・天智朝に設定された上巻第七縁でも百済の僧弘済に用いる。

早い時期に公的に用いられた禪師は習禪の僧の称のようであるが、後には、山林禪定し、雑密の修法・古代山岳信仰・シャーマニズムなどともかわり、呪験力を得、看病に力を發揮する僧を、民間で呼ぶのにも用いられたとみられる。彼らは呪験力によって民間で看病や悪霊の制圧を行い、奈良時代中期以後には高貴の身分の者や国家鎮護の儀式などにも関与するようになって歴史に登場する。しかし、平安時代以後になると真言宗や天台宗の密教僧にとって代われ、特別の存在を除いて禪師の名も消える。文学の世界でも禪師がみえなくなるわけではないが、『靈異記』の禪師の説話も『三宝絵』や『今昔物語集』では僧の説話として受容される。つまり禪師は平安時代初期以前に仏教以外の修法をも習合し、呪験力を得た僧に用いられた尊称といえる。禪師は看病に招かれたが、治療法は多様で、シャーマンの用いた弓をもちいて病気を起こしている霊を呼び寄せて和める手立などを取る者もいたと考えうる。天智朝の久米禪師は単なる習禪の僧なのか、呪験力をもつ僧なのか問題であり、後者の

理解には天智朝の実在の人物なのか、奈良時代になってから物語的に形成された人物なのかの問題が伴うが、また時代的にはやや早いようにも思われるが、ここでは呪験力をもつ天智朝の僧とみておきたい。

ところで、弓の場合、弦を引いて打ち鳴らす行為は悪例を追い払い遠ざけるものとしても用いられる。ことに武人の行う弓を引く行為は目に見えるもの、目に見えないものを含めて、敵対するものを降伏させる行為であった。これについては有名な『源氏物語』の「夕顔」の巻の何がしの院における夕顔怪死事件の場が思いおこされよう。夕顔が「汗もしとどになりて、われかの景色」になつたとき、預の子を召して源氏が、「紙燭さして参れ。『隨身も、弦打して、絶えずこわづくれ』と仰せよ」と命じると、預の子は、滝口であつたので、「弓弦、いとつきづきしく打ち鳴らして、『火、危し』といふいふ」、雑司の方に行つたと描く。「弦打」と表現され、弓を引くと表現されていないのが難点であるが、『万葉集』巻一、元明天皇の和銅元年の歌、

ますらをの 軛の音すなり 物部の 大臣 楯立つらしも

(一一七六)

と重ねられよう。この歌は弓の弦の音ではなく、弓の弦が軛を打つ音を歌う。武芸の訓練や出陣式などと説くむきもあるが、これらが

弓の弦が鞆を打つ音が天皇の耳に直に聞こえるような場所で行われることはありえない。大臣を大将と解しもされるが、なぜ楯を立てる行為を推定したのかも不審である。物部氏が大嘗宮において楯を立てることは契沖が指摘した（二代匠記）。持統紀は天皇の大嘗祭の時には触れないが、四年正月の即位式の時には「物部麻呂朝臣、大盾を樹つ」とする。この場合は大臣石上麻呂が大嘗祭に楯を立てるにあたって、周辺を清めるために鳴弦したのであり、その鞆の音が天皇の耳に入ったと想定するのが蓋然性があるろう。天皇は鳴弦の際の鞆の音で麻呂の楯を立てる行為を推定しているのである。このように武人の弦打には悪霊の退散を促すものもあつた。

先にも触れた、ブラッカーが梓弓を琴と同じく魂寄せに用いる例として紹介したイタコの霊降しのばあいも、梓弓は引くのではなく打つようである。²⁴

ところで、天智朝に禪師と呼ばれた僧侶の範囲にも、山林禪定を行う雑密系の密教僧が含まれていたかどうかは確かではないが、密教では金剛杵のように悪魔を打破る呪具として武器を用いる。弓もまた用いられ、千手観音の持ち物には宝弓と宝箭がある（「千手抄」『大日本仏教全書・覚禪鈔三』九五九頁）のほともかく、後世の呪儀ながら、調伏の法としての「六字経法」（『大日本仏教全書・覚禪鈔二』一八〇二頁）は弓を用いる。密教の呪具に弓が用いられただけ

でなく、禪師のなかにシャーマン的なものも継承していた者、ことに武門の家を意識する久米氏出身の禪師のばあい、弓を悪魔を打ち砕く呪具として、また霊を呼び寄せる呪具として用いたことも想定できなくはない。想像の域を出ないが、こうしたことを思いあわせると、「のちの心を知」というのは、病の治療のために病を引き起こしている霊を高圧的に制圧するのではなく、呼出して和め、病人から退散させるよう言い含めることをいうのではないかと考えられる。東北地方の盲目の巫女「いたこ」の弓を用いての霊降し、すなわち口寄せが修験者の流れを承けるのならば、背後に古代に繋がる霊降しの流れをみることもできよう。仲哀記には、神託を聞くために天皇が琴を引いて神霊を呼び寄せる場面が描かれる。巫女のなす行為に病を起こしている霊の思いを語らせ、霊が何を求めているかを知り、しかるべく和める祭をするような営みがなされていたならば、この表現はそのような方向において理解しえよう。

つまり、久米禪師が治療行為に弓を用いたがゆえに、二人の了解事項としてこの表現をなしたということである。文脈と関係なく、ただ「弓を引く」と「寄る」との関係のみで表現したのではなく、二人の間で、あるいはこれらの歌群を享受する同時代の人々に面白いことと理解される現実的文脈があつての表現であつたと解したい。武門の久米氏のみにかかわらせると、弓を引く行為は矢を射るか悪

靈を退散させる意味となり、石川女郎の歌でそれなりに意味をもつても、禪師の歌では十分機能しえない。ところが、久米氏の禪師という呪術者の僧侶の働きをかかわらせると二つの意味がともに働さうる。石川女郎の歌では、二つの意味をもたせて、「靈呼びの弓引く音かと思つて寄ろうと思ふけれども、寄つてみると靈を追い払う音であつて、後々まで信じきれない」というのに対し、久米禪師の歌では「私は禪師だから靈を制圧するだけではなく、後々までのこと、靈をなごめることを知っている」と強調することで、生きてくる表現になりえるのではないか。

では禪師と石川女郎との関係、ひいてはこの歌群の成立はどのようにに解釈しえるのか、次にこの問題を考えてみよう。

(三) 禪師の恋

ここではこうした時代状況、現実を踏まえながら、このような贈答のなされた背景に言及してみたいと思う。

石川女郎は『万葉集』に繰り返しみえる女性で、郎女とあり身分は高かった。

石川は河内の東南部金剛葛城の山麓を北流し、大和川に合流する川の名で、天智天皇の嫌疑をうけて自殺した蘇我倉山田石川麻呂にみられるように蘇我氏の一族が負うていた。石川氏は『新撰姓氏録』左京皇別の条に、「孝元天皇皇子彦太忍信命之後也。日本紀合」

とする。「蘇我」を名乗るのは「河内国皇別」の「蘇何」氏だけである。蘇我氏の本流が大化の改新と壬申の乱で没落したあと、蘇我一族の核、また建内宿禰系の氏族の中心として勢力を保ったのが、石川氏であった。「万葉集」にみえる石川朝臣は複数であるが、身分はもっとも高く四位相当である。しかし、『続日本紀』には、「石大弁從三位石川朝臣宮麻呂薨。近江朝大臣大紫連子之第五男也。」(和銅六年十二月六日)とあるほかに五人の從三位以上の人物がみえ、奈良時代に入っても、地位を保っている。石川女郎は大伴坂上郎女と同じく氏名と住居の場所の名によって呼ばれた女性で、蘇我石川一族の身分ある女性であったとみてよい。天智は蘇我倉山田石川麻呂を冤罪で自殺に追いやったが、後に名譽を回復した。天智は娘の越智娘を妻に迎え大田皇女・持統を生し、二人は天武の後妃となつている。石川麻呂の弟の赤兄は天智朝の右大臣である。石川女郎は蘇我石川麻呂と関係をもつ、しかるべき身分の女性たりえる。

『万葉集』には石川女郎を名乗る女性は、他に「大津皇子贈石川女郎御歌一首」(二一一〇七)・「日並皇子尊贈賜石川女郎御歌一首」(二一一一〇)とみえ、字を「大名兒」(二一一一〇)と呼ばれた、大津皇子と日並皇子が心を寄せた女性がいる。この石川女郎は「大津皇子竊婚石川女郎」(二一一〇九)とあるように、実質的には

大津皇子の妻の一人となっている。後に「大津皇子宮侍石川女郎」と呼ばれ、大納言兼大將軍卿之第三子、大伴宿祢宿奈麻呂に歌を贈っている（二一一・二九）。ここでは「女郎字曰山田女郎也」と注されているから、蘇我石川氏出身で山田麻呂と縁ある女性でもあったであろう。彼女はまた佐保大納言大伴卿之第二子大伴宿祢田主にも歌を贈っている。田主は蘇我氏と血縁擬制で結ばれた巨勢氏の女を母としていた（二一一・二六）。これらの石川女郎と時代が重なる同名の女性に、「石大伴坂上郎女之母石川内命婦与安陪朝臣蟲満之母安曇外命婦同居姉妹同氣之親焉。云々」（四一六六・七）とみえる安麻呂の妻で、坂上郎女の母がいる。田主や宿奈麻呂への贈歌を見ると、判断に迷うところがあるが、時代的には同一人たりえる。他に、「冬日幸于鞠負御井之時」ただ一人歌を奏しえた内命婦石川朝臣（二二一・四三九）、同一人であったか、「薄愛離別悲恨」で歌を詠んだ藤原宿奈麻呂朝臣之妻石川女郎（二二一・四四九）もいる。これら複数の石川女郎には一人説²⁶⁾・三人説²⁷⁾・四人説²⁸⁾がある。大津皇子や日並皇子と交渉をもちえる身分で、山田女郎を字名とした女郎は、当時蘇我氏の本流に属する女性であった。また大納言大伴安麻呂の妻も、宇合第二子で曲折はあっても内大臣従二位にのぼった藤原宿奈麻呂の妻も、内命婦であった女性も身分は低くない。類推すれば、久米禪師の相手の石川女郎も身分の低い女性ではな

い。九六番歌に「うまひとさびて」とあるのも、身分の低い郎女への揶揄ではなく実体に対応した表現とみうる。

これに対して久米禪師の出自氏族久米氏は明確ではない。『統日本紀』に、

從四位下大伴宿祢旅人為左將軍。（中略）從五位下久米朝臣麻呂為副將軍。（和銅七年十一月二十六日）

と、新羅の使を迎える威儀を整えるために、儀仗隊の副將軍に任じられた久米朝臣麻呂は蘇我氏系ながら武門の家とみなされたのであろうか。久米朝臣の地位は若女が最上位で正五位上、他は從五位上・下以下で、石川朝臣と身分差はあった。久米の名をもつ他の氏族の場合はさらに低い。しかし、二人の身分的格差に関係のない出会の場は、同族に求めるまでもなく、多様でありえた。そこには久米禪師が出家であったという条件も加える。この場合、二人の恋愛、さらには夫婦関係は事実か、フィクションか、も問わない。物語であっても、時代背景として想定しえることなのである。

これらの歌群では禪師が先に女性を誘ったとの設定になっている。仏教の基本的な戒律、五戒の一つ邪淫戒に反した女犯の行為になる。それにもかかわらず、禪師の娼はありえたのか。無いとみれば、戯れの相聞と解されることは最初に触れたが、問題を残す。

この歌群は天智朝に配されているから、律令制成立以前、かつま

た戒壇成立以前のことであり、律令制下よりは自由で、禪師のような僧の恋愛や結婚はありえないことではなかったともいえる。もとより、出家は家を棄てた者であり、俗人の生活を棄てたはずであった。しかし、現実には一族の繁栄を祈る氏寺の僧となるためであったり、場合によっては公地公民制によって個人に課せられた税金逃れのためであったりした。そこに妻子を養い生産に従う者もいる現実が生まれた。『日本書紀』はこうした具体例に触れることはなく、『万葉集』も出家の結婚は先にみたとおり、他には三方沙弥の例のみで、天智朝の様子は不明であるが、先にふれた奈良時代の現実を踏まえると、土屋氏や澤瀉氏の説は尊重されるべきであろう。周辺

の歌も巻第十六「有由縁并雑歌」に「古歌曰」としてあげる、

橘の 寺之長屋尔 吾が率寝し 童放は 髪上げつらむか
(十六―三八二)

と巻八秋雑歌「故郷豊浦寺之尼私房宴歌三首」(二五五七―一五五九番歌)があるが、前者の左注は、「椎野連長年」が第二句の表現を不審とし、「それ、寺家の屋は俗人の寝る處に有らず」として「光有長屋尔」(十六―三八二三)と改めたという。尼でないにしても、長屋が尼房(僧房)であるとすると、男の出入りは「僧尼令」の本旨に背く。後者も私房というが、やはりそうした例になろう。

僧侶は不邪淫戒を守り、煩惱としての愛欲も断つことを修行の基

本とするが、禁は越えられたのである。禪師は看病を重要な役割とし女性に近づくこともあった。久米禪師と石川郎女との出会いと恋の背景にも看病を通じての交渉を想定することもできなくはない。

低い身分の出自であっても、出家して呪験力を身につけると、高貴の身分の者とも交渉が生まれ、看病によって女性に近づきえた。

平安時代初期に葛川を開き、また無動寺を建立するなどして活躍した相応をはじめ、密教僧は高貴の婦人を含む病人の看病の役割を担っている。彼は近江国浅井郡出身のいわば地方豪族の子であったけれども、出家し、慈覚大師に仕え不動明王法などを修行することで三条大納言藤原良相の庇護を得、葛川などで修行を重ねて呪験力を得、清和天皇をはじめ西三条女御、染殿后などの看病にも力を発揮した。染殿后の看病では、看病によって后に執心し、思いを遂げるために紺青鬼もしくは天狗に生まれ替わって悩ました空海の高弟、紀僧正真済の霊も制圧したと伝える(『天台南山無動寺建立和尚伝』)。このように、平安時代になると体系的な密教を修めた僧が担うようになる看病は、奈良時代には雑密など多様な修行をした禪師が担った。奈良時代に河内の物部一族の弓削連の出で、良弁の資人でもあった道鏡は呪験力を得て称徳天皇の看病をして庇護を受け、太政大臣禪師となったことは余りにも著名であるが、彼も葛城山で修行したとみられている⁹⁰⁾。彼には独身の女帝との恋も取り沙汰され

るが、曖昧な形ながらこれははやくも『日本靈異記』の下巻第三十八縁の前半にみえている。もう一例『靈異記』で注意したいのは、高貴の身分の女性、従三位粟田真人の女の看病のために呼ばれた禪師・優婆塞のうち、山林修行の過程で観音に「銅銭万貫、白米万石好き女多徳施せよ」と祈っていた優婆塞御手代東人が看病で力をみせ、女は優婆塞に心を寄せ、親の反対も押し切って優婆塞と結婚し、優婆塞は俗人の生活に戻った話（上巻第三十一縁）である。ここでは女性が積極的であり、また、看病者は優婆塞であったが、この位置には禪師も立ち得た。呪験力を得た禪師は出身身分は低くても看病によって高貴の女性に近づく契機を得た。久米禪師と身分をもった女性石川郎女との出会いも、宴席といった場だけではなく、禪師の行う看病の場をも想定できよう。久米禪師が石川郎女に唄した歌群は事実であれ、フィクションであれ、天智朝まで遡らせえるか問題ながら、奈良時代以前の看病に携わる禪師のありようを背景にもって成立したといえる。つまり、この歌群は禪師が看病によって近づいた女性に求婚・結婚したことを背後に想定して理解すべきものではないか、ということを一案として提示してみたいのである。もとより二人の後は不明ながら、禪師は結婚後、俗に戻ったことも想定しえなくもない。

後世、よく知られた話に久米仙人の話がある。飛行の途中で吉野

河で衣を洗う女性の白いはぎをみて心穢れ、神通力を失って女の元に墜ち、夫婦となって暮らし、後に高市郡に都が造られたときに扶助した功によって与えられた免田の収穫で建てたのが久米寺であるという伝説（『今昔物語集』巻第十二「第廿四語」）である。これを思い併せるとき、この贈答の後世における受容と変容であろうと考えられ、かつまた、この歌群には禪師と石川郎女の結婚と還俗の物語が伴っており、それを下敷きにして敷衍した話ではなかったかとの想像をそそられる。

注

- (1) 八木毅「日本靈異記からみた万葉集」『日本靈異記の研究』（昭和五一年一月）
- (2) 武田祐吉「萬葉集全註釈」第4巻（昭和三二年二月）
- (3) 山田孝雄「萬葉集講義」第2巻（昭和七年三月）
- (4) 伊藤博「萬葉集釋注」第1巻（平成七年一月）
- (5) 「新潮古典集成萬葉集」（昭和五一年一月）
- (6) 中西進「戯歌」（『万葉集の比較文学的研究』昭和三八年一月）【中西進万葉集論】第2巻所収）
- (7) 金井清一「古代談話会でのご教示」
- (8) 中西進「前掲論文」
- (9) 伊藤博「前掲注釈書」
- (10) 山本建吉・池田弥三郎「中公新書一九万葉百歌」（昭和三八年八月）
- (11) 澤瀉久孝「伝誦歌の成立」（『萬葉集の作品と時代』昭和一六年三月）

- (11) 土橋寛『万葉原論』(『万葉集―作品と批評』) 昭和三二年四月)
- (12) 長野嘗一『説話文学辞典』解説(昭和四四年三月)
- (13) 小野寺静子『石川郎女』(『万葉集歌人辞典』昭和五七年三月)
- (14) 土屋文明『萬葉集私注』第1巻(昭和二四年九月、昭和四四年版に
よる)
- 澤瀉久孝『萬葉集注釋』第2巻(昭和三三年四月)
- (15) 山田孝雄『萬葉集講義』第2(巻昭和七年三月)
- 稲岡耕二『萬葉集全注』第2巻(昭和六〇年四月)
- (16) 鴻巣盛広『萬葉集全釋』第1巻(昭和一〇年二月)
- 稲岡耕二 前掲『萬葉集全注』第2巻
- (17) 土屋文明 前掲『萬葉集私注』第1巻
- (18) 武田祐吉『萬葉集全註釈』第3巻(昭和三二年七月)
- (19) 『日本古典文学全集伊勢物語』頭注(昭和四七年二月)
- (20) 『日本古典文学全集万葉集』(昭和四六年一月)
- (21) ブラッカー『岩波現代選書・あずさ弓』(昭和五四年二月)
- (22) 横田健一『道鏡』(昭和三四年三月)
- (23) ブラッカー 前掲『岩波現代選書・あずさ弓』
- (24) 阿蘇瑞枝『石川郎女』(『上代文学論集』第7号(昭和五二年一月))
- (25) 川上富吉『石川郎女伝承像について』(『大妻国文』第6号 昭和五〇
年三月)
- (26) 阿蘇瑞枝 前掲『石川郎女』
- (27) 緒方惟精『石川郎女』(『和洋国文研究』第9号 昭和四七年九月・10
号 昭和四八年七月)「久米禪師と石川郎女の歌」(『万葉集を学ぶ』第
2集 昭和五二年二月)
- (28) 前掲『萬葉集全註釈』・『萬葉集私注』等
- (29) 拙稿「相応和尚像の変貌」(『叡山をめぐる人びと』平成五年一〇月)
- (30) 横田健一 前掲『道鏡』