

筑波大学博士（文学）学位請求論文

平安時代における自文化意識の形成

坂口 健

二〇二三年度

平安時代における自文化意識の形成	目次	頁数
凡例	.....	iii
序章	.....	1
第一章 自文化意識の萌芽	.....	8
第一節 『靈異記』と景戒	.....	8
一 『靈異記』の編纂意図	.....	8
二 景戒の経歴と出家	.....	11
三 表現にみる景戒の生活	.....	16
第二節 『靈異記』の自土意識	.....	20
一 権力への姿勢と「自土」	.....	20
二 基準としての仏教	.....	26
三 仏国土の確信	.....	30
第二章 自文化意識の表出	.....	38
第一節 『靈異記』の成立時期	.....	38
一 『靈異記』の成立事情	.....	38
二 『靈異記』編纂期の社会と景戒の同時代認識	.....	40
第二節 嵯峨朝の自文化意識	.....	45
一 嵯峨朝の漢詩文興隆	.....	45
二 自文化への意識	.....	51
第三章 自文化意識の自覚化	.....	56
第一節 興福寺大法師等の長歌	.....	56
一 仁明天皇四十算賀	.....	56
二 藤原良房と和歌	.....	62
第二節 興福寺大法師等の自文化意識	.....	67
一 興福寺大法師等の長歌の表現	.....	67

二	仁明朝の歴史的位罫	72
三	自文化意識と僧侶	76
第四章	自文化意識の継承	84
第一節	平安時代前期の対外姿勢と自文化意識	84
一	貞観十一年の新羅海賊事件	84
二	貞観十三年の渤海使来着とその対応	92
三	渤海と新羅への待遇差	96
四	自文化意識と対外姿勢	97
第二節	宮廷社会における自文化意識	99
一	詩と歌との対置	99
二	自文化たる歌、外来文化たる詩	102
三	「漢家」と「日域」	105
四	自文化としての詩	109
終章		115
主要史料出典一覧		120
参考文献一覧		122
図表一覧		
表 1	『靈異記』における俗的生活の表現	18
表 2	『靈異記』下三九における天皇の表現	23
表 3	『靈異記』の善行	28
表 4	『靈異記』の悪行	28
表 5	神仏の感応による善悪報	32
表 6	仁明四十算賀一覧	60
表 7	貞観十一年新羅海賊襲撃事件への対応	86
表 8	『三代格』太政官符の上卿	88
表 9	『三代美録』貞観年間の日羅間外交問題	91
表 10	貞観十三年渤海国使関係記事	94

## 凡例

一、年代表示は元号を原則とし、必要に応じて西暦を併記した。ただし、暦法の違いにより元号と西暦とでは完全には一致しないので、その元号と最も重複する西暦を表記した。なお、先行研究文献の発表年については、西暦によって表記した。

例：嘉祥三年（八四九）

一、歴史上の人名は、その人名が本論文中で初出である場合には氏・名を記し、以後は名のみを記した。ただし、一度言及してから間隔を置いて言及する場合には、再度氏・名を記した。

例：藤原良房→良房

一、天皇名は、最も一般に通用する諡号または追号により表記した。天皇号の成立以前と考えられる人物についても天皇号を用いて表記した。また、その天皇名が本論文中で初出である場合には天皇号を用いて記し、以後は天皇号を省略した。ただし、一度言及してから間隔を置いて言及する場合には、再度天皇号を用いて記した。

例：仁徳天皇→仁徳

一、引用史料の底本は論文末尾の出典一覧の通りである。引用の際には、割注は山括弧で表記した。また、必要に応じて文字・返り点・句読点を底本から改めた場合がある。改めた箇所が史料解釈の上で特に重要である場合には、改めた旨を本文または注に記した。

iii

一、各史料名について、それぞれ下記のように略称した。ただし、書名自体について言及する場合には、必要に応じて略称せず正式な書名を掲げた。

『日本書紀』	↓『書紀』	『続日本紀』	↓『続紀』
『日本後紀』	↓『後紀』	『続日本後紀』	↓『続後紀』
『日本文徳天皇実録』	↓『文徳実録』	『日本三代実録』	↓『三代実録』
『日本紀略』	↓『紀略』	『類聚三代格』	↓『三代格』
『日本国現報善悪霊異記』	↓『霊異記』	『古今和歌集』	↓『古今集』
『後撰和歌集』	↓『後撰集』		

一、『霊異記』の各説話を指示する際には、巻名と縁数のみを表記した。

例：上巻序→上序　上巻第一縁→上一

## 序章

先行研究において、平安時代の文化に対するアプローチは二つの方法がとられてきた。

第一の方法は、平安時代の文化を如何に捉えるかという理論的な視点からのアプローチである。そこでは、平安時代の文化はしばしば「国風文化」と呼称される。「国風」とは、元来は中央の風俗に対する地方の風俗のことをいった語である<sup>1</sup>が、日本では十一世紀頃から「日本風」の意味で用いる例が見え始める<sup>2</sup>。「国風文化」とは、「国風」の後者の用例に基づいた語で、日本風の文化という意味の語である。平安時代の特に九世紀後半以降の文化が日本的な文化であるという認識に基づいて、この時期の文化を「国風文化」と呼称したのである。

しかし、「国風文化」とは具体的に如何なる文化のことを意味しているのか、「日本的」な文化とは如何なる文化をいうのかについては、必ずしも共通理解は存しない。そのことは、早くは一九六二年に門脇禎二氏が、国風文化とか日本的文化とかいう言葉は広く使われているが、その「国風」や「日本的」の具体的な内容は明確な説明がされていない、と指摘している<sup>3</sup>。近年では、西村さとみ氏が、「国風文化」は現在でも平安時代の文化の特徴を表す語として広く用いられているが、「国風」という言葉のイメージは人ごとに異なっており、それ故に「国風文化」についての議論も積極的な議論には至っていないと指摘している<sup>4</sup>。

さらに、西村氏は、従来の研究が平安時代の文化を「日本的」な文化と評価してきたことについて、「日本的」あるいは「日本化」といった言葉のなかに解消されてきた問いがあることを問題とすべきであると指摘する。従来の研究ではしばしば、「日本」や「日本人」といった概念はなかば自明のものとして扱われてきた。しかし、近年では、「日本」という概念それじたいが歴史的に形成されたものであるとして、「日本」とは何であるかが再検討されている<sup>5</sup>。そうした「日本」とは何であるかという議論を踏まえて、西村氏が指摘したように、「国風文化」についても「日本的」や「日本的な文化」とは具体的に如何なる文化のことを意味するのかが問われている。

第二の方法は、平安時代の文化が如何にして形成されたのかを、政治や社会の動向から解明しようとする実証的な視点からのアプローチである。こうした方法は、平安時代の文化を日本的な「国風文化」と捉える上述の考え方と関連しつつ、何故この時期に「日本的」な文化が形成されたのかが問われてきた。

かつては、平安時代になって「国風文化」が興隆したことについて、寛平六年（八九四）の遣唐使派遣中止に象徴されるような対外交流の機会の減少が原因であるとする見解があった<sup>6</sup>。対外交流の機会の減少が大陸文化の流入や影響の減少へと繋がり、日本独自の「国風文化」の形成をもたらしたという理解である。こうした理解は、話の筋は通っており理解しやすいこともあって、一般的な共通理解とまでなっていた。もともと、遣唐使の派遣中止が「国風文化」形成の唯一の原因と考えられたのではないが、その重大な要因のひとつ、ないしは象徴的な出来事と捉えられていた。

ところが、平安時代の対外関係史の研究の進展によって、実際には遣唐使が派遣されなくなった後も海商の頻繁な来航・貿易が存在しており、むしろ唐王朝の厳しい管理下にあった遣唐使時代よりも外来のものが日本に入る機会は増大していたことが明らかにされた。

文学研究の進展によって、和歌・仮名文学などに『白氏文集』をはじめとした中国文化の影響が大きいことが明らかにされたこととも相まって、遣唐使停止によって外来文化の流入が途絶えた事実はないと指摘された。これにより、「国風文化」の興隆原因を、遣唐使の停廃やそれに伴う外来文化の流入の途絶ないし減少に見出す見解は否定された<sup>7</sup>。対外関係史の実証研究の進展によって、「国風文化」に新たな理解がもたらされたのである。

ただ、これらの研究は対外関係史の研究として行われたものであった。それ故、「国風文化」興隆の原因は対外交流の途絶ではないことが指摘された点では成果があつたものの、そこからさらに進んで、では何故「国風文化」は興隆したのかという原因を解明し、従来いわれていた原因とは異なる新たな原因を提示する方向へ議論が展開することはなかつた。こうした研究成果をもたらした研究者の関心が、「国風文化」興隆の原因よりも、豊かであつた平安時代の対外関係とは具体的にどのようなものであつたかを詳らかにすることに向いていたからである。対外交流が減少した結果として日本独自の性格を持つ「国風文化」が興隆したとする従来の見解は、事実関係の面で誤つた理解であると指摘されたが、筋道としては理解しやすい。これに対して、対外交流が増加する時期に日本独自の性格をもつ文化が興隆したとする見解は、何故そのような現象が起こるのかそれなりの説明を要しよう。しかし、現状では、そうした現象があるという点が指摘されているだけに過ぎず、その現象が歴史的に如何なる意味を持つのかを位置付ける研究が必要である。

こうした実証的なアプローチからの研究として、近年の成果で最も重要なのは、木村茂光氏の研究<sup>8</sup>である。木村氏は、表象としての文化的諸作品だけを対象とするのではなく、平安時代の政治や社会の状況と関係させながら、その時代状況下にあつて当該期の人々が如何なる文化意識を抱いていたかを軸として、「国風文化」が形成された時代状況を考察した。「国風文化」を狭義の文化としてだけ把握するのではなく、政治史・社会経済史・対外関係史の成果を取り入れて、当該期の社会全体のなかで位置付けようとした。

木村氏は、「国風文化」形成の前提として以下の二点があると結論づけた。木村氏によれば、「国風文化」の形成をもたらしたのは、第一に「在地社会・都市空間、とりわけ国際関係の変容という時代の変化」である。なかでも木村氏は、貞観十一年（八六九）に新羅海賊が博多津で税の輸送船を襲撃した事件などによって日本と新羅との間の関係が悪化し、日本側では新羅への敵対感情が高揚したことを重要視する。そこで日本に形成された「新羅との関係を軸とした神国思想に基づいた閉鎖的で消極的で、かつ差別的な対外意識」を前提として、「国風文化」が形成されたのであると指摘している<sup>9</sup>。

また、木村氏は「国風文化」形成の第二の前提として、九世紀末頃から漢文学的な教養が広く貴族社会に受容され、和歌とならんで貴族層一般の基本的な知識として定着したことが挙げられるとする。そして、この漢文学的教養を通じて日本に関する知識が集成されることが、「国風文化」形成の前提として重要であつたと指摘する<sup>10</sup>。

上記の第二の指摘、すなわち「国風文化」は漢文学的教養を持った担い手たちによって形成されていったという木村氏の指摘は妥当であると思う。しかし、第一の指摘については、平安時代の人々がその時代の文化を規定するほどの排外意識をもっていたとするには疑問を抱く。確かに、本論文で考察する『靈異記』や「興福寺大法師等の長歌」といった諸史料においては、説話や詩歌について、外来のものと日本のものとを対置したうえで、日本のものを尊重しようという姿勢を明確に表明している。しかし、それは外来のものを

尊重しつつ、人々が不当に軽視している日本のものも尊重しようという考え方である。そこには、外来のものを排斥しようという「閉鎖的で消極的で、かつ差別的な対外意識」は見られない。このことは、第一章以下の各史料の検討を通じて具体的に明らかにしていく。

対外関係とそれに伴う対外意識の変化は、外来のものと日本のものとの関係を如何に位置付けるかに影響するから、「国風文化」が如何なる意識のもとに形成されたかを考える際の重要な問題である。平安時代の対外意識が如何なるものであつたかは、木村氏の見解を含めて再検討する必要があると考える。

以上検討してきたこれまでの「国風文化」研究を踏まえて、以下の二点を本論文の課題として掲げたい。第一に、「日本的」な文化とは如何なる文化のことであるのかを、平安時代の文化に即して解明すること。第二に、対外関係をはじめとした九世紀の時代状況は、平安時代人のなかに如何なる自我認識や文化意識を育んだのか。そして、そのことが、九世紀後半以降にそれ以前とは様相の異なる文化が形成されるにあたって如何なる関連があつたのかを詳らかにすること。本論文ではこの二点を課題として設定し考察することによって、平安時代の文化形成の過程と原因、およびその文化の性格を解明することを目指す。

こうした課題を解決するためには、「国風文化」の語を用いることについて再考が必要である。西村氏が指摘したように、「国風文化」の語は、用いる人それぞれに異なるイメージが形成されてしまっており、「国風文化」の語を用いること自体が議論の妨げになりかねないからである。ただし、それは従来の「国風文化」論を否定するということではない。「国風文化」という語を用いて九世紀後半以降の文化を捉え、九世紀後半以降の文化には「日本的」な文化という特徴があるという点でそれ以前の文化と区別できると考えてきた姿勢は、基本的な枠組みとしては受け継いでよいと思う。

もつとも、「日本的」な文化とは何かは自明のことではない。また、平安時代の文化に「日本的」という概念を適用してよいかも自明ではない。このことについて、酒井直樹氏<sup>11</sup>は、日本が古代以来常に「中国」との対照によつて自己指定を行つてきたという見解が広く受け入れられているものの、この見解は近代以降に形成された国民としての日本人や中国人という概念を前提とし、近代以降に形成された考え方を過去に非歴史的に投射した見解であると指摘している。酒井氏の考えに従えば、「日本的」な文化という概念は近代以降に形成された考え方に基づいたものであり、平安時代の文化に適用すべきではないということになる。確かに、平安時代において文化の主な担い手であつた貴族が、平安時代の日本列島に住む人々と日本国民としての一体性を共有していたとは考えられない。そうした意識はあくまでも近代国民国家の形成によつてはじめて作られた意識であつた<sup>12</sup>。したがつて、平安時代の文化を現代の立場から見て「日本的」か否かと評価する行為自体が誤りであるとする酒井氏の見解には、従うべきであると思う。

しかし、平安時代の史料による限り、そこには明らかに外来文化に対してそれとは異なる自分たちの文化の存在を自覚的に認識し、その自分たちの文化を尊重しようという意識を見ることができる。たとえば、『靈異記』上序(弘仁十三年、八二二)では、世間の人々が「他国の伝録」ばかりを尊重していることを批判して「自土の奇事」を尊重すべきことを主張する。『興福寺大法師等の長歌』(嘉祥二年、八四九)では、天皇の長寿を祝賀・祈願するにあたり「唐の詞」ではなく「此の国の本つ詞」によつて長歌を詠んだことを強調する。『日観集』序(天慶七年〜九年、九四四〜九四六)では、世間の人々が「漢家の謡詠」

ばかりを尊重していることを批判して「日域の文章」の重要性を主張する。

ここには、それぞれの史料を記した人々が、中国を意味する「他国」「唐」「漢家」と日本を意味する「自土」「此の国」「日域」とを対比的に認識していたことが表れている。確かに酒井氏の指摘するように、平安時代には近代国民国家としての「日本」やその国民である「日本人」は存在しなかった。しかし、平安時代には平安時代なりの「日本」の枠組みが存在した。そして、他国との対比のなかで、「日本的」な文化の存在が意識されていたのである。

なお、国号「日本」が制定されたのは七世紀末頃と考えられている<sup>13</sup>から、平安時代に日本列島に存在した国家は「日本」の国号を名乗っていた。また、上であげた各史料については、『靈異記』はその正式名称を『日本国現報善悪靈異記』といい、「日本国」の語を書名に持つ。「興福寺大法師等の長歌」は冒頭に「日本の野馬台の国」という表現がある。『日観集』の書名の「日観」とは日本の異称である。もとより、これらの「日本」の意味内容が同一であるか異なるかは検討が必要である。しかし、少なくとも書名に「日本」やそれに類する語を冠することからは、九世紀以降のこれらの史料を記した人々の意識のなかに「日本」という枠組みが存在していたことを物語る。その枠組みがそれぞれの人や場合において具体的に如何なるものであるかは、本論のなかで考察し解明すべき事柄である。

平安時代の文化が「日本的」であるか否かを考察するにあたっては、平安時代に文化を担った人々自身が、何を「日本的」な文化だと考えたのか。そして、その意識は具体的に如何なる意識であったのかを詳らかにすることが重要である。平安時代の文化に対して現代の立場から「日本的」か否かの判断を下すのではなく、平安時代の人々自身の立場に即して「日本的」とは何かを考えるのがよい。平安時代の人々にとって「日本的」とは如何なるものであったのかを解明することによつて、「日本的な文化」とは如何なるものであるのかを明らかにすることができる。それが、酒井氏が批判する「近代の、国民共同体が、对他且つ対自的に自己を構想する図式を非歴史的に、過去に投射した」見方を克服することにも繋がる。

そこで、本論文では、平安時代人の文化意識を解明するために、「自文化」とそれに対するものとしての「外来文化」という語を用いる。平安時代の人々が自分たちの文化だと考えたものを自文化とし、それに対して外来の文化だと考えたものを外来文化とする。「自文化」と「外来文化」の語を用いることによつて、平安時代の人々自身の立場に即して、何を自らの文化と捉えたのか、その自文化を外来文化との関係性のなかで如何に位置付けていたのかを考えたい。

以上のような視角に基づき、具体的な考察対象としては、『靈異記』『興福寺大法師等の長歌』『古今集』『日観集』といった九世紀から十世紀半ばにかけての文献史料上を用いて、そこに外来文化と自文化とを対比して自文化を尊重しようとする意識を自覚的に提示した表現が見えることに着目する。そして、その表現を手掛かりとして、それぞれの場合における自文化への意識が如何なるものであるかを明らかにすることを目指す。

無論、平安時代の人々といつてもその考え方は様々ではない。何を根拠や基準として自文化や「日本的」と認識するかは人や場合によつて様々である。したがって、それぞれの史料やその執筆者の置かれていた個人的・社会的・歴史的な状況を踏まえて、何をどのように「自文化」として捉えているのかを詳らかにする必要がある。ここでは、上述の木村



茂光氏が「国風文化」を考察する際に用いた方法が有効かつ重要である。本論文では、木村氏の方法を継承して、『靈異記』をはじめとする文化的諸作品だけを考察の対象とするのではなく、それぞれの史料が形成された歴史的背景との関連のなかで位置付ける方法をとる。

また、もとより、自文化と外来文化との関係性は、必ずしも九世紀から十世紀半ばの平安時代前期という特定の時期に限定して考察されるべき出来事ではない。たとえば、榎本淳一氏は、「外国文化が日本の社会に定着・浸透するためには、つねにこのような「国風化」がおこなわれたのであり、この平安時代中期にかぎったことではない」と指摘している<sup>14</sup>。ただ、平安時代前期には、「自土の奇事」「此の国の本つ詞」「日域の文章」と表現される自文化を尊重しようとする考えを、文字によつて明確な形で表現するようになった。これは、それ以前にはなかったことで、この時期の大きな特徴といつてよい。こうした考えを明確に表明するようになったことは、九世紀に自文化を自覚的に認識して尊重しようとする意識が鮮明になったことを示している。それ故、自文化と外来文化の関係性という問題を考えるに際しては、九世紀から十世紀半ばの時期に何故そうした意識の変化が起きたのかを検討することが重要事である。こうした理由から、他の時期ではなくこの時期を考察対象とすることに積極的な意義が見出せる。

以上の視点から、本論文では、自文化への意識が言語化された過程に注目し、言語化された意識を考察する。おのずから、そこには方法上および史料上の限界もある。第一に、そうした文献史料から捉える意識は、あくまでも文字を使用して現在まで残存する文献史料を記すことのできた、貴族や僧侶といった知識人の意識である。民衆の意識は本論文の対象ではなく、また本論文で用いる史料に拠つては民衆の意識を考察することはできない。第二に、言語化され文字によつて表現された文章を手掛かりとする以上、本論文が対象とするのは自覚化された表層意識である。文化の形成は必ずしも自覚的な意識のみによつてなされるのではなく、無自覚的な深層意識の反映もある。しかも、歴史は必ずしも意識した方向へ進むとは限らない<sup>15</sup>。

こうした限界を認めつつも、以下の理由から、本論文では文字を用いて表現された意識を考察するという方法をとる。第一に、平安時代において文化を主導したのは文字を使用することのできる貴族や僧侶といった知識人であったこと。第二に、自文化を尊重しようとする自覚的な意識に則つた史料が複数表れていることは、平安時代前期に特徴的な現象であり、こうした意識が何故形成されたかを問うことで平安時代前期の性格の一端を解明できること。第三に、文化意識は言語化されたもの以外に絵画・建築などにも表現され得る。ただ、特に文字を用いて表現する場合には、その史料の筆者自身が自らの文化意識を自覚したうえで、それを他者に伝えるために明瞭に表現する必要がある。それ故、筆者に自覚的な意識が存在したことが明らかであり、かつ史料から文化意識を読み取りやすい。以上の点から、文字を用いて表現された史料を手掛かりとする方法が、平安時代の人々の意識を考察するという面で有効であると考えられる。

以上の視角と方法とに基づいて考察を進め、平安時代において如何なるものが「日本的」と捉えられていたのか、それは時代状況と如何なる関係にあるのかを解明するという課題に取り組むために、本論文では以下のような構成をとる。

第一章「自文化意識の萌芽」では、九世紀前半に編纂された『靈異記』に表れた自文化

意識を考察する。『靈異記』上序では、「自土の奇事」と「他国の伝録」とを対置したうえで、「自土の奇事」を尊重する姿勢を明確に表明している。ここに、『靈異記』の編者である景戒が、「自土の奇事」を自文化として位置付けていることがわかる。自文化と外来文化とを対置したうえで、自文化を尊重しようとする意識を言語化して明確に表現したのは、『靈異記』が最初である。したがって、本論文で自文化意識を考察するにあたっては、まず、自文化意識が表れた最初の事例である『靈異記』において、自文化としての「自土の奇事」を尊重しようとする意識が如何なるものであったのかを詳らかにする必要がある。その際には、『靈異記』の編者である景戒が如何なる人物であるのか、その経歴や思想を踏まえることで、彼の自文化意識の様相も明瞭にすることができる。そこで、本章においては、『靈異記』を手掛かりとして景戒の人物像を描きながら、彼の自文化意識が如何なるものであったのかを解明する。

第二章「自文化意識の表出」では、『靈異記』と同時期の社会が如何なる状況にあったのかを考察する。『靈異記』に見える自文化意識は、景戒が社会のなかで生きることによって形成された意識であり、また、景戒が彼の生きた社会に対して発信するために表現されたものである。したがって、『靈異記』の自文化意識が形成された背景としての時代状況を明らかにすることが重要である。それにより、景戒個人の自文化意識としてだけ考えるのではなく、その時代のなかで形成された意識として、歴史的に位置付ける。

第三章「自文化意識の自覚化」では、九世紀半ばに詠まれた「興福寺大法師等の長歌」（『統後紀』所載）に表れた自文化意識を考察する。長歌では、「此の国の本つ詞」と「唐の詞」とを対置して、「此の国の本つ詞」によって詠んでいることを強調する。ここに、「此の国の本つ詞」を自文化として位置付ける意識が表れている。この長歌は、明確に自文化意識が表現された史料としては『靈異記』に次ぐ成立である。しかも、南都の僧侶によって表明された意識であるという点では、『靈異記』と共通する。それと同時に、この長歌は仁明天皇の四十歳の祝賀行事である算賀で奉獻され、六国史のひとつ『統後紀』に採録されたという点では、長歌で表明された自文化意識が貴族にも受容されたことを示す。つまり、この長歌は、自文化意識が僧侶によって形成された後に貴族に受容されて、宮廷社会でも自文化意識が自覚化され確立していく過程を示している。したがって、自文化意識を検討するうえでは、『靈異記』に次の段階として興福寺大法師等の長歌の検討が重要であると考え、この長歌で如何なる自文化意識が形成・表明されたのか、そしてその長歌を契機として貴族にも自文化意識が自覚化されていく様相を詳らかにする。

第四章「自文化意識の継承」では、九世紀末から十世紀半ばにかけて貴族が表明した自文化意識を、『古今集』や『日観集』に基づいて考察する。自文化意識は、九世紀半ば頃までには僧侶によって形成され表現された。それが貴族にも受容され、さらには貴族自身の手によって自文化意識が表現されたのが、『古今集』や『日観集』である。これらの史料は、宮廷社会において自文化意識が確立した様相を示している。平安時代において文化を中心に担ったのは、天皇・貴族による宮廷社会であった。それ故、自文化意識を手掛かりとして平安時代の文化を考えるにあたっては、その宮廷社会のなかから自文化意識が表現されたことは、考察のうえで欠くことのできない重要事である。そこで、本章では宮廷社会で貴族によって表明された自文化意識が如何なるものであり、また如何なる時代状況のなかで形成されたものであるのかを詳らかにする。

以上の四章によって、九世紀前半の『靈異記』に自文化意識の萌芽が表れ、それが次第に僧侶だけでなく宮廷社会にも広がっていく様相を、その時代背景と関連付けながら考察する。それにより、平安時代前期における文化形成の過程と原因とを、文化を担った人々自身が何を自文化と考え、何を尊重しようとしたのかという意識の観点から解明する。

- 1 村井康彦「国風文化の創造と普及」(『岩波講座日本歴史』四、岩波書店、一九七六年)。
- 2 『本朝文粹』巻一一和歌序、藤原有国「讚、法華經廿八品、和歌序」(新日本古典文学大系二七、三三三頁)では、「和歌」という名称について「国風之始也、故以和為首。吟詠之至也、故以歌為名」とあり、名称の意味を説明している。これによれば、「国風」であるから「和」というとする。中国語での「諸地域の文化」という意味を前提としつつ、「国風」を特に「和風」の意味で用いている。この和歌序は長保四年(一〇〇二)の成立で、「国風」を和風・日本風の意で用いた最古の用例である。
- 3 門脇禎二「文化の国風化」(『講座日本文化史』二、三一書房、一九六二年)。
- 4 西村さとみ「唐風文化と国風文化」(『平安京』、日本の時代史五、吉川弘文館、二〇〇二年)、『平安京の空間と文学』(吉川弘文館、二〇〇五年)。
- 5 酒井直樹「死産される日本語・日本人」(『思想』八四五、一九九四年十一月)。網野善彦『「日本」とは何か』(日本の歴史〇〇、講談社、二〇〇〇年)。
- 6 たとえば辻善之助『日本文化史』二(春秋社、一九五〇年)三三頁。
- 7 榎本淳一「『国風文化』と中国文化―文化移入における朝貢と貿易―」(『古代を考える 唐と日本』、吉川弘文館、一九九二年)。
- 8 木村茂光『『国風文化』の時代』(青木書店、一九九七年)。
- 9 同右書、一三五頁。
- 10 同右書、一三六頁。
- 11 酒井直樹、前掲注5論文。
- 12 木畑洋一「世界史の構造と国民国家」(『国民国家を問う』、青木書店、一九九四年)。
- 13 岩橋小弥太『日本の国号』(吉川弘文館、一九七〇年)。吉田孝『日本の誕生』(岩波新書、一九九七年)。
- 14 榎本淳一、前掲注7論文。
- 15 E・H・カー、清水幾太郎訳『歴史とは何か』(岩波書店、一九六二年。原著一九六一年)六五〜七三頁。

## 第二章 自文化意識の萌芽

### 第一節 『靈異記』と景戒

#### 一 『靈異記』の編纂意図

薬師寺の景戒が編纂した『靈異記』は、八世紀末から九世紀初頭頃に成立したとされる、日本最初の説話集である。その上序<sup>1</sup>に、

諾楽右京薬師寺沙門景戒録

原夫、内経外書伝於日本而興始代、凡有三時。皆自百济国浮来之。輕嶋豐明宮御、宇養田天皇代、外書来之。磯城嶋金刺宮御、宇欽明天皇代、内典来也。然乃学外之者誹於仏法。読内之者軽於外典。愚痴之類懷於迷執、匪信於罪福。深智之儔觀於内外、信恐因果。

唯、代々天皇、或登高山頂起悲、住雨漏殿、撫于庶民。或生而高弁兼委、未事、一聞十訴一言不<sub>レ</sub>漏。生年廿五受天皇請、説大乘經。所造經疏長流未代。或発弘誓願、敬造仏像。天隨所願、地做宝蔵。亦大僧等、徳伴十地、道超二乘。秉智燭以照昏岐、運慈舟而濟溺類、難行苦行名流遠国。今時深智人、神功亦罕測。

於是諾楽薬師寺沙門景戒熟瞰世人也、才好鄙行。翹利養貪財物、過磁石於拳鉄山以嘘鉄。欲他分惜己物、甚流頭於粉粟粒以啖糠。或貪寺物、生慣債債。或誹法僧、現身被災。或殉道積行而現得驗。或深信修善、以生髑<sub>レ</sub>枯。善惡之報如影隨形。苦樂之響、如谷心音。見聞之者甫驚徑、忘一卓之内、慙愧之者、倏悸惕、忿起避之頃。匪呈善惡之状、何以直於曲執而定是非。匡示因果之報、何由改於惡心而修善道乎。

昔漢地造冥報記、大唐国作般若驗記。何唯慎乎他国伝録、弗信恐乎自土奇事。粵起自矚之、不得忍寢。居心思之、不能默然。故聊注側聞、号曰日本国現報善惡靈異記。作上中下参卷、以流季葉。然景戒稟性不<sub>レ</sub>儒、濁意難澄。坎井之識、久迷太方。能巧所雕、淺工加刀。恐寒心、貽患於傷手。此亦崑山之礪。但以口説不<sub>レ</sub>詳、忘遺多矣。不<sub>レ</sub>昇貪善之至、慄示濫芋之業。

後生賢者、幸勿嗤嗤焉。析覽奇記者、却邪入正。諸惡莫作、諸善奉行。

とある。序文は、その作者が作成の意図や事情を示すものである。『靈異記』は上中下の三巻構成で各巻に序を持つが、なかでも上序は全体の冒頭に置かれるものであるから、上巻の序というだけでなく『靈異記』全体の序としての意味を持つ。そこで、この上序には編者たる薬師寺僧景戒が、何を考えてこの『靈異記』を編纂したのかが明示されている。

すなわち、上序によれば、養田天皇（応神天皇）の時代に外典が、欽明天皇の時代に内典が、百済から日本に伝来した。しかし、外典を学ぶ者と内典を学ぶ者は互いに相手を軽んじている。愚かな者は悪には罪の、善には福の報いがあることを信じないが、深い智慧のある者は因果応報の理を信じ恐れている。

代々の天皇のうち、ある天皇は高い山に登って慈悲の心を発して自ら雨漏りのする宮殿に住んで民を慈しんだという。これは、『書紀』仁徳天皇四年二月甲子（六日）条<sup>2</sup>および三月己酉（二十一日）条<sup>3</sup>にいう、仁徳天皇が高い山から国内を見渡したところ飯炊き

の煙が立っていないことから民の窮乏に気付き、自ら質素な生活をして民の負担軽減に努めたところ、三年後には飯炊きの煙も増え民は仁徳をたたえるようになったという、いわゆる「国見」説話を典拠とした表現である。つまり、景戒はまず代々の優れた天皇の一人として仁徳天皇を挙げている。

またある天皇は生まれながらに賢く先のことを見通し、十人の訴えを同時に聞いて一言も聞き洩らさず、二十五歳の時には天皇に請われて大乘経を講義し、後世に長く残る仏典の注釈書を書いたという。これは、聖徳太子のことをいつている。ここで記された人物像は、『書紀』推古天皇元年（五九二）四月己卯（十日）条4に厩戸皇子（聖徳太子）の人物像として見える表現である。また、『書紀』以外では聖徳太子が大乘経を講義したことが『法隆寺伽藍縁起并流記資材帳』に5、大勢の話を一度に聞き分けたことが『上宮聖徳法王帝説』6にも見えている。また、仏典の注釈書としては、『三経義疏』が聖徳太子の著作として伝わる。聖徳太子は天皇に即位していないので、厳密には「代々天皇」には相当しない。しかし、皇太子・摂政として国政を主導したことから、ここでは「代々天皇」に含めているのであろう。

またある天皇は、発願して仏像を造り、天はその願いを聞き入れて宝蔵を開いたという。これは、聖武天皇が東大寺大仏を建立したこと、及びその大仏塗金用の金が不足していた時に陸奥で金が産出して奉獻されたことなどをいう。したがって、ここでは優れた天皇として聖武天皇を挙げている。

また大僧たちは、徳は高く行いは大乘に至り、智慧の光によつて暗い世界を照らし、慈悲の船によつて溺れる者を救い、難行苦行ぶりは遠国まで伝わっていた。また、今の世の深い智慧を持つ人も、その力は測り難いものであるという。ここでいう大僧は、「等」として個人に限定しない表現である。その高德さを称える表現も、上記の天皇たちを指す表現と比べれば具体性が薄い一般的な表現で、特定の人物を指してはいないようにも思える。しかし、これについて出雲路修氏は、「名流「遠国」とは行基と婆羅門僧正（菩提僊那）の関係かとして、この「大僧」を行基と想定している<sup>8</sup>。婆羅門僧正はインドで生まれ、はじめは唐で僧侶として活動していた。日本の遣唐使の要請を受けて天平八年（七三六）に来日し、天平勝宝四年（七五二）東大寺大仏開眼会の導師を務めた人物である。おそらくは東大寺大仏造立を主導した行基との交流もあつたかとも思われるが、実際にどのような交流があつたかはよくわからない。米山孝子氏は、婆羅門僧正は行基の要請を受けて来日したわけではないが、行基の死後、行基の弟子によつて行基と婆羅門僧正との間に深い交流があつたかのように誇張・粉飾されていつたと指摘している<sup>9</sup>。『靈異記』説話では行基は優れた僧侶として描かれており、景戒が行基を尊敬していたことがうかがわれる。

「名流「遠国」とは、まさにこうした誇張・粉飾の一環と捉えることができよう。出雲路氏の見解に従い、この「大僧等」は行基を念頭に置いた表現と考えてよい。「今時深智人」については、上記の各表現と同じく特定の人物を想定しているかもしれないが、「神功亦罕測」だけでは手掛かりが少なく誰のことを想定しているかよくわからない。

以上のように、ここでは、代々の天皇や僧侶のなかに優れた人物がいたことを述べている。その具体的な人名を直接的には挙げていないものの、その表現は六国史などに典拠のある表現であり、仁徳天皇、聖徳太子、聖武天皇、行基を指していることがわかる。

上序は続けて、このように優れた人物もいるが、今、奈良薬師寺の僧である景戒が世の人を見ると、才がありながら悪い行いをする者がいる。利益を得ようと財を貪つたり、他

人の物を欲して自分の物を惜しんだりすることが甚だしい。ある者は寺の物を貪つて子牛に生まれ変わって償い、ある者は法と僧を誹謗して現世に災いを被る。逆に、ある者は正しい道を求めて修行を積んで現世に良い報いを得、ある者は仏法を深く信じて善行を修めて生きながら福を受けている。善悪の報いとは、形あれば影が必ずあるように、行為に対して必ず報いがあるものである。善悪の報いがあることを見聞きする者は驚き、罪を恥じる者は心が痛む。善悪とはどのようなものであるかを示すのでなければ、何を以て間違つた行いを改めて善悪を決めることが出来ようか。善行には善の、悪行には悪の報いがあることを示すのでなければ、何によつて悪心を改めて善行を修めることが出来るだろうか、という。

ここでは、前段の優れた人物たちとは逆に、今の世には悪行をする人が多いことが述べられている。景戒は、そうした人々が善行をするように改心させるためには、まずどのような行いが善であり悪であるのかを示し、次いで因果応報の理を示すことによるしかないと考えた。次節で具体的に検討するように『靈異記』は善行をした結果善報を受けた話や、悪行をした結果悪報を受けた話が多く採録されている。したがつて、『靈異記』は、何が善行であり何が悪行であるかの価値基準を具体的に示すと共に、現実因果応報の理が存在することを示している。『靈異記』は上序にいう人々に善行を修めさせるための手段であり、同時代の人々に悪行をやめさせて善行を修めさせたいというのが、『靈異記』の第一の編纂意図であつた。

序では続いて、中国に『冥報記』や『般若験記』があると述べる。『冥報記』は初唐・唐臨が因果応報譚を集めた説話集、『般若験記』は盛唐・孟献忠が金剛般若経の靈験譚を集めた説話集である。『般若験記』は『金剛般若経集験記』ともいう。こうした中国の説話集に対して景戒は、「何唯慎乎他国伝録、弗信恐乎自土奇事」と述べる。どうしてただ他国の伝録だけを慎み信じて、自土の奇事を信じ恐れないのか。そのことを考えると居ても立つてもいられない。故にいささか耳にした話を書き記して、『日本国現報善悪靈異記』と名付けたという。

ここに、景戒の第二の編纂意図が表れている。第一の意図だけでは、既に中国に因果応報譚を集めた説話集があるから、それをういればよい。ところが景戒はそうしなかつた。敢えて自ら新たに説話集を編んだのは、先行の「他国の伝録」だけではなく「自土の奇事」をこそ信じ恐れなければならないという意識があつたからに他ならない。こうした景戒の「自土の奇事」を尊重しようとする意識のことを、多田一臣氏は「自土意識」と呼んだ<sup>10</sup>。

「自土」とは「他国」と対比されている。つまり、「自土」とは、他国に対して自国としての「日本国」のことをいう。『靈異記』の正式な書名は『日本国現報善悪靈異記』である。書名に「日本国」の語を冠していることから、景戒のいう「自土」が「国」を前提としていることが看取できる。

『靈異記』所載説話を見ると、全部で一六ある説話のうち、ごく少数の例外を除いて殆どが日本列島を舞台とした説話である。『靈異記』説話の舞台の分布には偏りがあり、先行研究では、それが景戒の説話採集ルートや人間関係圏を示すという指摘がある<sup>11</sup>。ただ、とりあえずここでは説話の舞台として見える最北が「奥」すなわち陸奥国（下四）、最南が肥後国（下一九）であることを抑えておけばよい。この範囲は景戒と同時期の律令国家が統治した地理的範囲とおおよそ合致する。したがつて、景戒における「自土」の空間的範

困は、律令国家の支配範囲と同様であると考えてよい。この点は、「自土」への認識をめぐる重要事であるので、次節でさらに詳細に考察することにする。

なお、『靈異記』には例外的に中国大陸が舞台となる説話も存在する。それは、日本僧が高句麗に留学中、橋が壊れて渡河できず困って観音に祈ると、観音の化身である老人の助力を得て無事に渡河できた話（上六）、白村江の戦いで捕虜となって唐の島に送られたが、観音に祈願したことで無事に日本に帰れた話（上二七）である。つまり、これらの話は舞台こそ日本国内ではないものの、留学や戦争という国家間の出来事によって日本から高句麗や唐に渡った人の話である。したがって、これらの話もやはり「自土」すなわち「日本国」と関連する話ということができる。

実際に収録された説話が確かに日本を舞台とする説話ばかりであり、高句麗や唐を舞台とする説話であっても日本と関連する話であるということは、景戒の「自土の奇事」を尊重しようとする姿勢が、実際の編纂作業にも生きていたことを物語る。「自土の奇事」を尊重することは、『靈異記』の重要な編纂意図であった。

景戒はその「自土の奇事」を信じ敬うべきであると主張している。ただし、「何唯」と言っているように、ただ「他国の伝録」だけを信じることを批判しているのである。「他国の伝録」を信じること自体を批判しているのではないことに注意しなければならない。『靈異記』説話では、中心的な話としては日本の説話を述べた後に、類話として中国やインドの説話を引用・参照することがある。また、序に「他国の伝録」の例として掲げている『冥報記』や『般若験記』からの翻案的な説話もいくつかある。景戒は「他国の伝録」と「自土の奇事」とを共に尊重する姿勢が最も望ましいと考えていた。

序は最後に、自身の非才を謙遜した後、繰り返すように「祈覧奇記者、却邪入正。諸悪莫作、諸善奉行」とあって、『靈異記』を読む人が誤った邪な行いを正して、善き行いをすることを望む、と述べる。

要するに、『靈異記』編纂の目的は、第一には、人々が悪行を多く行っているので、人々に善悪の基準や因果応報の理を知らしめて悪行をやめさせ善行をさせること。第二には、「他国の伝録」ばかりを敬って「自土の奇事」を軽視する傾向があるので、日本の奇事を示して、人々に日本の奇事も敬わねること、という二点にあった。その意味で、『靈異記』は、悪行をする人や日本の奇事を敬わない人に対して啓蒙しようとする意図があつたと言いうことができる。『日本国現報善惡靈異記』という書名は、日本国の現報と善惡を示す靈異の記という、まさに二つの編纂意図を明示した書名である。そして、この二点はそのまま『靈異記』の因果応報譚や日本の奇事という『靈異記』の特徴を形づくっている。

この第二の特徴である「自土の奇事」を尊重しようとする姿勢は、外来文化に対して自文化を尊重しようとする意識によるものであり、平安時代の文化形成と関係する意識である。かかる観点から、本章では「自土の奇事」の尊重が如何なるものであるかを詳らかにしたい。

## 二 景戒の経歴と出家

『靈異記』において「自土の奇事」を尊重する意識が具体的に如何なる姿を見せるかを考察する前に、まず編者景戒の経歴を踏まえておきたい。景戒の立場や経験が、彼の考え方にもおのずから影響を与えているはずだからである。

先行研究でも、景戒の経歴を手掛かりとして「自土の奇事」を重視する意識を解明しようとする見解がある。そこでは、景戒が私度僧の経験を持っていたことが、「自土の奇事」を重視する意識に影響したとしている。律令制のもとでは、僧侶でない人（俗人）が僧侶としての資格を得る沙弥・沙弥尼と呼ばれる段階に進むためには、国家の監督のもとで得度という儀式を受ける必要があった。しかし、僧侶になると免税特権が付与されたこともあり、国家の許可を得ずに得度する者もあつた。許可を得ない得度を私度と呼び、私度によつて僧侶となつた者を私度僧と呼ぶ。景戒もそうした私度僧の一人であり、そのことが『靈異記』にも反映されているとする見解である。

例えば、益田勝美氏は、景戒が私度僧であつたことが『靈異記』の内容や性格を決定付けているとする考えから、『靈異記』の性格を「私度僧の文学」と規定した<sup>12</sup>。益田氏の規定を受けて、河音能平氏は、景戒のいう「自土」とは古代国家権力組織のことではなく、社会変動の中で生きている人々の集団や、その共通の生活舞台のことであると見た<sup>13</sup>。また、神野志隆光氏は、景戒の自土意識は、支配秩序の内側からではなく、支配秩序に抵抗する民衆的世界の運動の中ではじめて獲得されたものであるとした<sup>14</sup>。これらの先行研究によれば、景戒には国家の規制に捉われない私度僧としての経験があつたことによつて、土着の「自土の奇事」を尊重する意識を獲得したというのである。

これらの先行研究の背景には、第二次世界大戦の終戦以降、国家の支配に諾々と従うだけではない古代の人々の姿が模索されたことが挙げられる。古代における国家支配への抵抗の例として、国家の規制に捉われずに活動する存在として景戒が注目されたのである。その意味で、景戒や『靈異記』の私度僧的性格を特に強調する見解は、時代状況を反映した見解であつた。

ところが、実は、『靈異記』には景戒を私度僧であるとする明確な記述は存しない。景戒が私度僧であつたか否か、『靈異記』の性格を「私度僧の文学」と規定することが適当であるか否かについては、検討の余地がある。また、「自土」を国家ではなく生活舞台であるとする河音氏の見解についても、上述の通り「自土」は「日本国」と関連するから、再考の必要がある。むしろ、後述するように『靈異記』には私度僧的な性格は希薄であり、景戒は国家の枠組みのなかで自己を規定していたのではないかと思う。そのことを検討するためにも、まず景戒の考え方の背景となるべき彼の経歴を解明しておきたい。

景戒については同時代の他の史料に名を見ることできない。そこで、彼の人となりや経歴を知るためには彼の著作たる『靈異記』の考察によるほかない。そして、『靈異記』において景戒が自身の経験ないし経歴について直接に記述しているのは下三八の後半部のみである。ちなみに、原田行造氏は、下三八の構成と前半部の記述を手がかりとして、景戒が大伴氏に連なる出自を持ち、大伴家持を首謀者とする藤原種継暗殺事件に連座して没落したのではないかと推定する<sup>15</sup>。景戒自身の経験や関与を記していない箇所であつても、景戒の出自と関わる可能性もあるということである。ただし、ここでは、確実に景戒の経験・経歴として記されている後半部を中心的な対象とする。

下三八後半部<sup>16</sup>には、景戒が自分の経歴について、次のように記している。

同天皇（筆者注、桓武天皇）御世延暦六年丁卯秋九月朔四日甲寅日酉時、僧景戒、  
発<sub>レ</sub>慙愧心、憂愁嗟言、嗚呼恥哉<sub>レ</sub>哉。生<sub>レ</sub>世命活、存<sub>レ</sub>身無<sub>レ</sub>便。等流果所<sub>レ</sub>引故、  
而結<sub>レ</sub>愛網業、煩惱之所<sub>レ</sub>纏、而繼<sub>レ</sub>生死、馳<sub>レ</sub>乎八方、以<sub>レ</sub>炬生身。居于俗家、  
而蓄<sub>レ</sub>妻子、無<sub>レ</sub>養物、無<sub>レ</sub>菜食、無<sub>レ</sub>塩。無<sub>レ</sub>衣無<sub>レ</sub>薪。每万物之無、而思愁之、我心不



安。昼復飢寒。夜復飢寒。我、先世不修布施行。鄙哉我心。微哉我行。然而寢之  
子時夢見。乞食者來於景戒之家、誦經教化云、修上品善功德者、得一丈七尺  
之長身。修下品善功德者、得一丈之身。爰景戒聞之、廻頭而睇乞人者、有  
紀伊国名草郡部内桶見栗村之沙弥鏡日也。徐就見之、其沙弥前、有長二丈許、広一  
尺許板札。於彼札者、一丈七尺与一丈一印也。景戒見之問、斯是修上品与下  
品善功德人之身印耶。答、唯然也。爰景戒発慙愧心、彈指而言、修上品下品  
善者、得身長如是有也。我先唯不修下品善功德。故我受身唯有五尺余矣。  
鄙哉。彈指悔愁。有側之人聞之皆言、嗚呼当哉。即景戒、將炊白米擊半升許、  
施彼乞者。彼乞者咒願受之、立出書卷、授景戒言、此書写取、度人勝書。景  
戒見之、如言能書、諸教要集也。爰景戒愁、何無紙。乞者沙弥、又出本垢、  
授景戒言、於斯写之哉。我往他處、乞食還來。然置札并書而去。爰景戒言、  
斯沙弥、常非乞食之人。何故乞食耶。有人答言、子数多有。無養之物、乞食養也。  
夢答未詳。唯疑聖示矣。沙弥者觀音變化。何以故、未受具戒、名為沙弥。  
觀音亦爾。雖成正覺、饒益有情故、居因位。乞食者、普門示卅二身也。上  
品一丈七尺者、淨土万徳之因果也。一丈者為果数。田滿故。七尺者為因数。不  
滿故。下品一丈者、人天有漏之苦果也。発慙愧心、彈指恥愁者、本有種子、加  
行智行者、遠滅前罪、長得後善也。慙愧者剃除鬢髮、披著袈裟。彈指者、  
滅罪得福也。我受身唯有五尺余者、五尺者五趣因果也。余者不定種性、廻心  
向大也。何以故、非尺非丈、数不定故。又為五道因也。擊白米獻乞食者、  
為得大白牛車、発願造仏、写改大乘、勲修善因也。乞食咒願而受者、觀音  
心所願也。授書者、新重種子、加行人宗智也。授本垢者、過去時、本有  
善種子之菩提、所覆久不現形、由修善法、後心得故也。我往他處、乞食  
還來者、往他處乞食者、觀音無縁大悲、馳法界救有情也。還來者、景戒所願  
畢者、令得福德智慧也。常非乞食之人者、景戒不発願時、無所感也。何故  
乞食者、今心所願、漸始福來也。子有数多者、所化衆生也。無養之物者、  
無種性衆生、令成仏無因也。乞食養者、得人天種子也。又僧景戒夢見事、延  
曆七年戊辰春三月十七日乙丑之夜夢見。景戒身死之時、積薪燒死身。爰景戒之魂  
神、立於燒身之邊而見之、如、意不燒也。即自取、栴、所燒己身榮菓、申、梔返燒。  
云、教先燒之他人言、如、我能燒之。己身之脚膝節骨、臂頭、皆所燒斷落也。爰景戒  
之神識、出聲而叫。有側人耳、当口而叫。教語遺言、彼語言音、空不所聞者、  
彼人不答。爰景戒惟忖、死人之神者無音故、我叫語之音不聞也。夢答未來。唯惟  
之者、若得長命矣、若得官位。自今已後、待夢見答而知之耳。然延曆十四年  
乙亥冬十二月卅日、景戒得伝灯住位也。同天皇平城宮治天下、延曆十六年丁丑夏四  
五兩月頃、景戒之室、每夜々狐鳴。并景戒之私造堂壁、狐掘入内、仏坐上屎矢穢、  
或昼向於屋戸而鳴。然經之二百廿余箇日、以十二月十七日、景戒之男死也。又十八  
年己卯十一十二箇月頃、景戒之家狐鳴、又時々蟻鳴也。次來十九年庚辰正月十二日、  
景戒之馬死也。又同月廿五日馬死也。是以当知、災相先兼衰、後其災災來也。然景戒  
未推軒轅黃帝之陰陽術。未得天台智者之甚深解。故不知免災之由、而  
受其災。不推除災之術、而蒙滅愁。不応不勤。不可不恐也。

ここでは、景戒は自身が経験したいくつかの出来事について、時系列順に記している。  
ここに記されている景戒の経験を簡潔にまとめ、それぞれに【A】から【I】までの記号

を付して列記すると次のようになる。

- 【A】延暦六年（七八七）九月四日夕、自身の行いを反省して慙愧の念を発す。
- 【B】同日夜、沙弥鏡日と対面して会話する夢を見る。その後、夢解きをする。
- 【C】延暦七（七八八）年三月十四日夜、自身が死んで火葬される夢を見る。  
その後、夢解きをする。
- 【D】延暦十四年（七九五）十二月三十日、伝灯住位を得る。
- 【E】延暦十六年（七九七）四・五月頃、部屋で狐が鳴く声がある。  
狐が景戒の堂に侵入して仏座を汚し、鳴く。
- 【F】同年十二月十七日、景戒の男子が死ぬ。
- 【G】延暦十八年（七九九）十一・十二月頃、景戒の家で狐や蟬が鳴く。
- 【H】延暦十九年（七八〇）正月十二日、景戒の馬が死ぬ。
- 【I】同月二十五日、景戒の馬が死ぬ。

上述の通り、景戒が自身の経験や経歴について直接に言及している箇所は、引用した下三八後半部に限られる。したがって、先行研究でも引用箇所は景戒の経歴を考える主要な史料として用いられてきた。ただし、景戒にとっては、引用箇所は自身の経験や経歴を読者に提示すること自体が主目的ではないようである。

下三八の表題は「災与善表相先現而後其災善答被縁」であり、災いと善との「表相」が先に現れて、その後に災いや善の答えを被るという表題である。下三八末尾にも、結論として「是以当知、災相先兼表、後其美災来也」とある。それまで述べてきた【A】から【I】までの話によって、災いの「相」がまず現れその後に実際の災いが来るということがわかるとしている。したがって、下三八の主題は表題の通り、災難や吉事が起こる前にはまず前兆が現れ、次に実際の災難や吉事が起こるということである。景戒にとって下三八の執筆目的は、景戒自身の経歴を記すことではない。物事にはまず前兆があることを示す具体例として自身の経験を述べているのである。

そこで、下三八の主題を踏まえて景戒の経歴を見ると、主題通り、前兆とその回答という形で対応関係にあることがわかる。すなわち、【C】で自身が火葬される夢を見てそれが長命または官位を得る前兆かと考えて夢の答えを待ったところ、【D】で伝灯住位を得た。伝灯住位とは、朝廷から与えられる僧位の一つである。僧位制は天平宝字四年（七六〇）に制定された。僧位には伝灯・修行の二系列があり、各系列にそれぞれ上位から法師位・満位・住位・入位を置き、両系列に共通の最高位として大法師位を置いた<sup>17</sup>。この僧位のうち、景戒は伝灯住位を得ている。言わば、この時景戒は官僧として出世したのである。したがって、景戒の夢解きの通り、【C】が僧位を得る前兆でありその回答として【D】で僧位を得たという対応関係にある。なお、延暦十七年に景戒が伝灯住位を得たということは、この時景戒は官僧として律令政府の保護と統制を受ける立場にあつたことをも示している。

また、【E】と【F】・【G】と【H】・【I】の間には「狐が鳴く→死」という類似の関係があり、それぞれ前兆と回答の対応関係にあると考えることができる。これらの対応関係は、まず前兆にあたる出来事が某日にあつたことを記し、ついで「然」某日に前兆の答えが現れたと記す。表現上もそれぞれ対応関係が明示されている。【H】は「然」ではなく「次」とあるが、これも【G】の後に【H】および【I】が起こつたことをいうのであり、対応関係を示した表現といつてよい。

ちなみに、下三八前半部では、八世紀に起きたいくつかの政治的事件を取り上げて、それらの政治的事件が起きる前にはその事件を暗示する歌が流布していたり、天文現象が起こったりしたということをも「表相」として挙げている。要するに、下三八の主題は事件の前には「表相」が現れることを示すことであつて、そのために個々の具体的事例を挙げている。

以上のように、下三八で挙げられた殆どの事例は内容的にも表現的にも対応関係で理解することができる。ただ【A】と【B】とについては、慙愧の念を発したことと夢を見たこととの関係を、前兆と回答の対応関係として理解することは少し難しいように思つので、説明を加えておきたい。

【B】によれば、景戒の見た夢の内容は、次の通りである。景戒の家に沙弥鏡日が食物を乞ひに来て、景戒と会話を交わした。景戒は自分の身長が低いのは前世に功德を積まなかつたからであると考えて慙愧の念を発し、鏡日に白米を施した。鏡日は『諸教要集』なる書と紙とを与えて書写するよう言つて帰つていった。景戒が普段は食物を乞ふことをしない鏡日が乞ふてきたことを不審に思つと、ある人が、鏡日には子が多くいて養うための物がないので乞うているのだと答えた。

この夢について、景戒は「夢答未詳。唯疑聖示矣」として、何の前兆であるかは未詳であるが仏の啓示であろうかとする。「夢答」という表現からは、夢は前兆でありその答が存在するはずであると位置付けていることが看取できる。

夢を何かの前兆とする考えは、『靈異記』において数例現れている。榊原史子氏は、『靈異記』に現れるそれぞれの夢について検討し、『靈異記』の夢が「表相」の役割を果たしていることを指摘した<sup>18</sup>。【C】の夢が【D】の前兆である例のほかにも、例えば中二〇に、母が娘に関する悪夢を見たので僧に頼んで読経してもらい、三宝の力によつて娘は遭難を免れた話がある。ここでは、母が娘に関して見た悪い夢を「夢見悪相」や「凶夢相」として、娘の遭難という凶事の前兆と位置付けている。また、下三六に、藤原家依が父藤原永手に関する悪夢を見た。家依はこの夢は悪しき「表相」であるとして仏に祈願するよう永手に進言したが容れられず、結果として永手は死に、家依は病になるという話がある。ここでも、家依の見た夢を「表相」、すなわち前兆とする考えが現れている。

したがつて、【B】の夢も、何かの前兆となるはずの夢である。もつとも、下三八ではその夢が何の前兆であるかは明示されていない。しかし、この夢を「聖示」とすることや、夢解きから考えて、景戒はおそらくこの夢を自身の出家の前兆と考えたのではないかと思う。

夢の中の景戒は、自身が前世で善行をしなかつたことに慙愧の念を発した。夢の翌日に夢解きをした景戒はこのことについて、「慙愧者剃除鬢髮、披著袈裟」としていて、慙愧の念を発すれば剃髪し袈裟を着て出家すると意味付けている。景戒が慙愧の念を発したのは夢中においてだけではない。夢を見る前の【A】でも自身の行いを反省して慙愧の念を発している。慙愧の念を発したことを繰り返して記述していることは、自身が慙愧の念を発したことを特に重要事であるとする景戒の認識を示す。そして、慙愧すれば出家すると意味付けをする。もし景戒が既に出家していたとすれば、慙愧すれば出家するという意味付けは意味がない。この時は未だ出家していなかつたからこそ、慙愧と出家が関連付けられて、重大事として認識されたのである。

さらに、鏡日が普段は乞食しない人であるのに夢では乞食したことについて夢解きして、

景戒が願を起ささない時には何も応じないが、景戒の願いに応じて福が来ることを表していると意味付けをする。つまり、景戒の内心に変化があつたことによつて、夢で鏡日が景戒の家に乞食に来たとしている。景戒の内心の変化は、【A】で自身の生活を振り返つて慙愧の念を發したことしか描写されていないから、当然これを指しているであろう。つまり、この時景戒は慙愧の念を發して出家の決意をし、観音がその決意に感応して沙弥鏡日の姿で景戒の夢に現れたのである。

つまり、景戒は【A】で慙愧したことで【B】の夢を見た。それは、【A】が前兆、【B】が回答という対応関係にある。それだけでなく、【A】と【B】とで慙愧したことは、いずれもその後出家したことの前兆となっている。夢を「聖示」とするのも、この夢が景戒を出家へと導いた重要な夢であつたからである。

したがつて、延暦六年九月四日の時点では、景戒は出家して僧侶となつてはいなかった。この日、慙愧の念を發して夢を見たことで、出家を決意したのである。ただし、【B】の夢中で会つた鏡日とは以前から知己であつたらしいことや、夢で『諸教要集』<sup>19</sup>を与えられてすぐに「如し言能書」と理解できる程度には『諸教要集』についての理解があつたと見えることから、既に仏教についての知見はあつたようである。そして、これまでの生活を振り返つて慙愧の念を發したところ、観音が沙弥鏡日となつて夢中に現れた。その夢を受けて、景戒は出家の決意をした。結局この夢が全体として何を意味するのか、何の前兆であるのかははっきり示されていない。しかし、これまで述べてきたことを踏まえると、この夢は景戒が俗生活を離れて出家する前兆であつたと考えることができる。

### 三 表現にみる景戒の生活

下三八を、その主題である前兆と回答という観点から読むと、【A】の時点での景戒はいまだ出家しておらず、この時に出家して僧侶になることを決心したと考えられる。しかし、先行研究では、これとは別の観点から、【A】の延暦六年時点での景戒が既に出家得度した僧侶であつたとする見解がある。

それは、景戒自身の生活ぶりの表現を根拠とした見解である。【A】では、延暦六年の景戒が自身の生活を反省するなかで、「居<sub>レ</sub>于俗家<sub>一</sub>」との表現がある。この表現について、日本古典文学大系本は「僧となつて、俗生活を営む」と注す<sup>20</sup>。日本古典文学集成本は「僧となつても俗生活を営む」と注す<sup>21</sup>。新編日本古典文学全集本は「俗生活を営んでいる。景戒は僧でありながら妻子を養い、世俗の人と同じような生活をしているのをいう」と注す<sup>22</sup>。これら諸注釈では、延暦六年の景戒が僧であると考え、僧であるのに俗的な生活を営んでいるとしている。

諸注釈が延暦六年の景戒を僧と考える根拠は、僧でありながら俗的な生活を営む者が『靈異記』に数例登場することにある。具体的には、「即<sub>レ</sub>俗貸<sub>レ</sub>錢、聳<sub>レ</sub>養妻子<sub>一</sub>」といった生活をする「大僧」（下四）、「即<sub>レ</sub>俗収<sub>レ</sub>家、當<sub>レ</sub>造産業<sub>一</sub>」といった生活をする「牟婁沙弥」（下一〇）、「著<sub>レ</sub>俗當<sub>レ</sub>農、聳<sub>レ</sub>養妻子<sub>一</sub>」といった生活をする「老僧觀規」（下三〇）が登場する。諸注釈では、景戒の生活である「居<sub>レ</sub>于俗家<sub>一</sub>」に注してこれらの僧侶の生活を参照している。景戒の生活は僧侶でありながら俗人のような生活をするという点で「大僧」「牟婁沙弥」「老僧觀規」と同様であると考えられている。

なお、諸注釈では、こうした僧侶でありながら俗人のような生活をする人物に対する「即

「俗」「著、俗」の表現について、大系本は「在俗生活の生き方に従つて」、集成本は「俗人の生き方に従つて。在俗生活を営む」、新編全集本は「一般民衆の生き方に従つて」、新大系本は「俗人としての生活をする事。経済活動についていうか」と注釈している。

確かに、下三八によれば、延暦六年の景戒は妻子と共に生活していた。それ故、諸注釈では、景戒も下四、下一〇、下三〇の僧と同様の状況にあつたとみている。しかし、今挙げた三例は俗的な生活をする僧の生活を「即、俗」「著、俗」と表現している。これに対して景戒の生活ぶりの表現は「居、于俗家」である。上記三例の僧侶の場合とは表現が異なる。先行研究では両表現の相違に頓着していないが、この表現の相違は、両者の生活のあり方が異なることを物語るのではないか。

そこで、景戒の生活に対する表現である「居、于俗家」と類似の表現を『靈異記』説話中に求めると、「俗家」の語は上二三<sup>23</sup>に次のように見える。

大倭国宇太郡漆部里、有「風流女」。是即彼部内漆部造磨之妾也。天年風声為「行」、自悟墻「舊存」心。七子產生。極窮无「食」、養「子」无「便」。无「衣」綴「藤」。日々沐浴潔「身」、著「綴」。每「臨」於野、「採」草為「事」。常住「於家」、淨「家」為「心」。採「菜」調盛、「唱」子端坐、「含」咲馴言、「到」敬而食。常以「是行」為「身心業」。彼氣調恰如「天上客」。是難彼長柄豊前宮時、甲寅年、其風流事神仙感応、春野採「菜」、食「於」仙草「飛」於天。誠知、不「修」仏法「而好」風流、「仙菓」感応。如「精進女問経」云、「居「住」俗家」、端「心」掃「庭」、得「五」功德「者」、其斯謂之矣。

大倭国に住む女が日々沐浴して身を清めたり、家を浄めたり、感謝の心を持って食事をしたりするような高潔な行いをしていたことによつて神仙の感応を得、仙草を食べて仙人になつたという話である。その話末に、「誠知」以下、この話に対する景戒の意見が記されている。

『靈異記』説話では、まず説話の本文に相当する出来事を記した後、最後に景戒の考えを記すという構成をとつている。以下、本論文ではこの末尾の部分を話末評語と呼ぶことにする。話末評語では、上で述べた話は経典のこの文言のことであるとか、インド・中国に類似の説話があるとかいったことを記して景戒の考えを述べる。ちなみに、上掲の下三八も同様の構成である。【A】～【I】は出来事の記述であり、その出来事を受けて、物事には必ず前兆があるという景戒の意見が話末評語として記される。

上二三の話末評語では、この女は仏法を修めていたのではないが、「風流」を好んだために仙菓の感応があつたとしている。さらに「精進女問経」を引用して、「居「住」俗家」していても心を正しくして庭を掃除すれば五つの功德を得るとしている。この「精進女問経」の引用文のなかに、「居「住」俗家」との表現がある。景戒の生活に対する「居、于俗家」という下三八の表現と類似した表現である。

「精進女問経」は「無垢優婆夷問経」ともいう経典である。「無垢優婆夷問経」に上二三の出典を求めると、上二三と全く一致する箇所はないが、「仏告「無垢優婆夷」言、掃「仏」塔地、「得」五福報」<sup>24</sup>という一節がある。表現は異なるが、掃除をすれば良い報いがあるという趣旨は上二三の話末評語と共通するから、景戒はおそらくこの大意をとつて上二三に引用したのであろう。ただし、既に黒須利夫氏が指摘しているように、景戒による引用の際に内容や表現に変化が見られる<sup>25</sup>。特に、ここで問題にしたい「居「住」俗家」という語句は引用元の「無垢優婆夷問経」に存在せず、上二三にしか存しない。

景戒が上二三に「無垢優婆夷問経」の原文通りの引用をしなかつたのは、仏法とは無関

表1 『靈異記』における俗的生活の表現

説話番号	生活主体	生活についての表現
上13	風流女	居 <sub>レ</sub> 住俗家、端 <sub>レ</sub> 心掃 <sub>レ</sub> 庭、得 <sub>レ</sub> 五功德者
下4	大僧	即 <sub>レ</sub> 俗貸 <sub>レ</sub> 錢、蓄 <sub>レ</sub> 養妻子
下10	牟婁沙弥	即 <sub>レ</sub> 俗収 <sub>レ</sub> 家、營 <sub>レ</sub> 造産業
下30	老僧觀規	著 <sub>レ</sub> 俗營 <sub>レ</sub> 農、蓄 <sub>レ</sub> 養妻子
下38	景戒	居 <sub>レ</sub> 于俗家、而蓄 <sub>レ</sub> 妻子、無 <sub>レ</sub> 養物

係な生活を送っているも日々高潔な生活をしていれば仙人になれるという話の内容と、引用経典の内容を合致させるためであると考えられる。上二三は、仏法を修めていなくとも高潔な生活をした女が仙人になったという趣旨の話である。そうであるにもかかわらず、「仏が在家の女性信者である優婆夷に対して、塔のある地を清掃することで五福の報を得ることができると告げた」という「無垢優婆夷問経」の文章をそのまま引用したのでは、結局仏法を修める功德を説くことになり、説話内容と話末評語との間で齟齬をきたす。それ故、景戒は「掃<sub>レ</sub>仏塔地、得<sub>レ</sub>五福報」の表現を「端<sub>レ</sub>心掃<sub>レ</sub>庭、得<sub>レ</sub>五功德」に改めたのである。「無垢優婆夷問経」に存せず上二三にのみ存する「居<sub>レ</sub>住俗家」の表現も、仏法を修めていなくとも高潔な生活をすれば良い報いがあるという説話内容を受けて、上二三の女の「不<sub>レ</sub>修<sub>レ</sub>仏法」という生活を指して景戒が加えたといえる。したがって、上二三の「居<sub>レ</sub>住俗家」を「僧が俗的な生活をする」の意味に解釈しては、主人公が仏法を修めていなかったという説話内容や趣旨と合致しないので不適切である。非出家者が俗生活をする意味で解釈するのが妥当である。

以上の考察をもとに、『靈異記』にみられる俗的生活の表現について、それが誰の生活ぶりを示したもののなかを表1に示した。この表に掲げた各説話の表現によれば、「大僧」「沙

弥」「老僧」といつた得度して僧侶となった人々が妻帯や貸金業などの俗的な生活を送っている場合には、「即<sub>レ</sub>俗」「著<sub>レ</sub>俗」としている。これに対して、上二三における「居<sub>レ</sub>住俗家」の表現は、出家得度せずに在俗生活を送る意味である。出家者が俗的な生活を送ることを「居<sub>レ</sub>住俗家」と表現する例はない。少ない事例ではあるが、表現の使い分けをしていると考えてよいと思う。そして、延暦六年の景戒の生活ぶりは「居<sub>レ</sub>于俗家」と表現していて、上二三における「居<sub>レ</sub>住俗家」とほぼ共通である。上述した諸注釈では、「即<sub>レ</sub>俗」「著<sub>レ</sub>俗」と表現される僧の存在を参照して、下三八の「居<sub>レ</sub>于俗家」の記述を、景戒が僧でありながら妻子と同居する俗的な生活をしていたことを意味すると解釈していた。しかし、むしろ表現の類似から考えると、上二三の「居<sub>レ</sub>住俗家」の表現を参照するのが適切である。そして、上二三の表現を参照すれば、下三八【A】にみえる「居<sub>レ</sub>于俗家」は、【A】の時点では景戒は出家していなかったことの根拠とすることができる。

なお、下三八の【A】の冒頭で景戒は自身を「僧景戒」としている。しかし、これは【A】の延暦六年時点で既に僧であったということではなく、下三八を書いている時点で僧侶であるという立場から、回顧して下三八を書いていると考えるのが適切である。

ところで、下三八を手掛かりに景戒の経歴について検討してきたのは、景戒が私度僧であったことが「自土の奇事」尊重に関係しているという先行研究の見解が存することを

受けて、景戒の経歴を再検討するためであった。しかし、下三八を読む限り、景戒は自身が私度僧の経験があるとは書いていない。ちなみに、『靈異記』には「私度」の表現は皆無であり、類似の表現として「自度」が用いられている。そうでありながら、『靈異記』を「私度僧の文学」と呼んだのは、私度と自度とが同じ意味だと見なされてきたからである。

景戒は、自身の得度について、私度ないし自度であるとも官度であるとも書いていない。しかし、例えば益田勝美氏は、「景戒もみずから経歴を語っているように、私度僧時代を持っている」としている<sup>26</sup>。ただ、『靈異記』を読む限りでは、景戒が自身を私度僧としている箇所はないので、益田氏の見解がいかなる根拠に基づいているのかは詳らかではない。また、黒沢幸三氏や小泉道氏は、下三八【A】の「居于俗家而蓄妻子」という生活ぶりを、僧でありながら妻帯しているという意味に解釈して、この記述を根拠に景戒は自度僧であったとしている<sup>27</sup>。律令制下にあつては、僧は僧尼令によつて妻帯を禁止されており、僧が妻帯することは違法行為であり、妻帯は官僧の取るべき行いではなかつた。ゆえに、黒沢氏や小泉氏は、景戒が妻帯していることを根拠に、景戒は国家の統制を受けない自度僧であったとしている。しかし、上述の如く「居于俗家而蓄妻子」は、この時には景戒はまだ出家していなかつたという意味の記述であることが明らかとなつたから、黒沢氏や小泉氏の解釈は妥当ではない。確かに延暦六年の景戒は妻子と共に生活していたが、それは彼が僧となる前のことであつて、その後に関心して僧となつたのである。妻帯を根拠として景戒の僧としてのあり方を考えることはできない。

寺川真知夫氏は、景戒が儒教の素養を持つことや政治・歴史に関心を抱いていることを手掛かりとして、景戒は若い頃に官僚を目指して学び、地方官僚として勤めたことがあるのではないかと推定している<sup>28</sup>。そうであるとすれば、景戒には元来官僚的な志向があり、反体制的・私度僧的な志向を持っていなかつたことの傍証と考えることができるかも知れない。景戒の出家前の経歴については『靈異記』に表れていないので、寺川氏自身もいうように実証は困難である。ただ、景戒が【C】の夢に長命か官位を得る前兆かと夢解きしていることは、官位の獲得を喜ばしいことと捉えていたことを物語るように思える。景戒はどちらかといえば官のなかでの出世を求めるような、寺川氏のいう官僚的志向があつて、体制批判的な姿勢はあまりなかつたのではないかと思う。また、宇佐美正利氏は、悪行をして悪報を得た説話を検討して、地方豪族層や富裕農民層の悪行は経済的行為の伴う善行によつて相殺され、例えば地獄に墮ちた者が蘇生することもあるのに、一般農民層の場合には悪報を受けた後の救済の方法は提示されておらず、地方豪族層・一般農民層に有利な論理展開となつていると指摘している<sup>29</sup>。こうしたことから、景戒が権力に抵抗しようとする姿勢を持っていたのではなくて、むしろ地方豪族のような権力に親和的な立場をとつていたと考えたほうが良いであろう。景戒と権力との関係については、次節で更に詳しく論じることとする。

景戒の出自については、所載説話の舞台の偏りから紀伊国名草郡の地方豪族大伴氏の出身ではないかとする指摘が有力になされている<sup>30</sup>。その見解に従えば、景戒が権力に親和的な姿勢は彼の出自に影響された姿勢であるといえる。景戒は延暦十七年に伝灯住位を得ているから、この時には官僧として国家に認められた存在であつたことは確実である。景戒の僧としての経歴がはじめから官僧として出発したのか、はじめは私度であつたのがある時期に官度したのか、その詳しい事情はよくわからない。もつとも、少なくとも『靈異記』には、彼の出家が私度であつたとするに足る証拠は存在しないし、また反国家的・反

権力的な姿勢も見ることにはできない。『靈異記』の性格に、景戒が私度僧であったことの影響を見出そうとすることつまり、景戒には国家の支配に抵抗しようとする意識があつて、その延長上に「自土の奇事」尊重の姿勢があると考えることは適當ではない。

## 第二節 『靈異記』の自土意識

### 一 権力への姿勢と「自土」

景戒は伝灯住位の僧位を持ち、官大寺である薬師寺に所属していた。それは、国家から統制と保護を受ける官僧という立場にあつたことを意味する。つまり、彼自身、権力に連なる存在であつた。かつ、自らの肩書きとして「諾楽右京薬師寺沙門景戒」<sup>31</sup>とか「諾楽右京薬師寺伝灯住位僧景戒」<sup>32</sup>と称するということは、権力に連なる存在として自己規定しているということである。この官僧という立場が、景戒の考え、なかんずく権力に対する態度に影響を及ぼしている。

権力に対する景戒の考えを示す記述として、下三九<sup>33</sup>に注目したい。下三九は、内容から三部分に分けることができる。それぞれに【A】から【C】までの記号を付して次に掲げる。

【A】尺善珠禪師者、俗姓跡連也。負母之姓而為跡氏也。幼時隨母、居住大和国山辺郡磯城嶋村。得度精勤修学、智行双有。皇臣見敬、道俗所貴。弘法導人、以為行業。是以天皇貴其行德、拜任僧正之。而彼禪師之願右方、有大驪也。平城宮治天下、山部天皇御世延曆十七年之比頃、禪師善珠、臨命終時、依世俗法、問飯占時、神靈託卜者言、我必宿於日本国王之夫人丹治比嬢女之胎、將生王子。吾面驪著生以、知虛實耳。命終之後、延曆十八年之比頃、丹治比夫人誕一王子。其願右方驪著、如先善珠禪師之面驪。不<sub>レ</sub>失而著生。故名号大徳親王。然經三年許、存世而薨。向問飯占時、大徳親王之靈託卜者言、我是善珠法師也。暫問生国王之子耳。為<sub>レ</sub>吾燒香供養者矣。是故当知、善珠大徳、重得人身、生人王之子矣。内教言、人家々者、其斯謂矣。是亦奇異事矣。

【B】又伊予国神野郡郷内有山。名号石鎚山。是即彼山有石鎚神之名也。其山高峯而、凡夫不<sub>レ</sub>得登到。但淨行人耳、登到而居住。昔諾楽宮廿五年治天下、勝宝心真聖武上天皇之御世、又同宮九年治天下、帝姫阿倍天皇御世、彼山有淨行禪師而修行。其名為寂仙菩薩。其時世人道俗、貴彼淨行、故美称菩薩、帝姫天皇御世於九年壬子二年歲次戊戌年、寂仙禪師、臨命終日、而留録文、授弟子告之而言、自我命終以後、歷廿八年之間、生於国王之子、名為神野。是以当知、我寂仙云々。然歷廿八年、而平安宮治天下、山部天皇御世延曆五年歲次丙寅年、則生於山部天皇皇子、其名為神野親王。今平安宮疏十四季、治天下、賀美能天皇是也。

【C】是以定知、此聖君也。又何以知聖君耶。世俗云、国皇法、人殺罪人者、必隨法殺。而是天皇者、出弘仁年号、伝世、応殺之人成流罪、活彼命以人治也。是以旺知聖君也。或人誹謗非聖君、何以故、此天皇時、天下旱厲有。又天災地妖飢饉雖繁多有、又養鷹犬、取鳥猪鹿。是非慈悲心。是儀非然。食国内物、皆国皇之物、指針許末、私物都無也。国皇隨自在之儀也。雖百姓敢誹之耶。又



聖君堯舜之世、猶在「旱厲」故、不可、誹之也。

【A】は、善珠が死に際して卜者に憑依し、王子として転生することを予言し、その言葉通り大徳親王として転生したという話である。「是故当知」以下はこの話に対する話末評語である。景戒は善珠が「人王」の子として重ねて人の身を得たことが分かり、それは仏典にいう「人家々」であるとする。「人家々」とは、「阿毘達磨俱舍論」によれば、欲を断つたことで人界に再び生まれ変わり、いずれは悟りを迎える者のことをいう<sup>34</sup>。したがって、「人家々者、其斯謂之矣」とは、単に善珠が大徳親王として生まれ変わったということだけでなく、その転生を成しえた善珠が煩惱を断つた高德な行いの聖人であったことも含意している。ここで話末評語があるのは、善珠が大徳親王に転生した【A】の話はいつたん区切りがついていることを示す。続く【B】以下では、舞台設定や登場人物が代わって、類似だが異なる内容の話が続く。

【B】は、伊予国石鎚山で修行した寂仙が、死に際して弟子に遺言して、死後桓武天皇の子として転生することを予言し、その言葉通り転生した。現在の天皇である嵯峨天皇が、まさにその寂仙の転生した皇子であるとする。

【C】は下三九全体の話末評語であると同時に、【B】の話末評語にも相当する箇所である。ここでは、まず【B】の説話によつて嵯峨天皇が聖君であることがわかるとする。さらに、世の中には嵯峨を聖君とする意見と聖君でないとする意見があるが、景戒は嵯峨を聖君とする立場をとることを表明して、非聖君論に対して反駁している。この【C】は、嵯峨が聖君か否かという議論を景戒が机上で闘わせているため、「聖君問答」とも呼ぶことがある。

すなわち、世俗の人の言うことには、「国皇之法」では殺人者は死刑と定められているが、嵯峨は流罪として人命を活かしているので聖君だという。これについては狩谷椽齋が、弘仁元年（八一〇）九月の平城上皇の変に際して、上皇に呼応して挙兵するも捕えられた阿倍清継について、嵯峨は死罪を減じて遠流としたこと<sup>35</sup>を指すと指摘している<sup>36</sup>。

続いて、逆に、「世俗」が言う嵯峨は聖君ではないという論拠として、嵯峨治世には日照りや疫病があること、天災や飢饉が相次いでいるのに鷹や犬を飼つて鳥・猪・鹿を狩つているのは慈悲の心ではないことを挙げる。嵯峨治世に天災や飢饉が相次いでいたのは事実らしい。嵯峨の在位期間は、大同四年（八〇九）の即位から弘仁十四年（八二三）の讓位までの間である。椽齋や李宇玲氏によれば、この期間は旱害・水害に起因する凶作・飢饉・疫病、あるいは大風・暴風雨・地震などの天災が頻発して常態化していた<sup>37</sup>。また、「世俗」が批判する嵯峨の狩猟については、椽齋が『類聚国史』をもとに事例数を挙げており、在位十四年間で七十二回の狩猟を行っている。これは、同じく狩猟回数が多い桓武と共に、前後の他の天皇と比較すれば回数が多い。また、秋吉正博氏は、嵯峨朝は養鷹の制度改革の到達点であるとし、日本で最初の養鷹書である『新鷹修経』の勅撰もなされたことを指摘している<sup>38</sup>。このことは単に嵯峨が鷹狩を愛好したという個人的嗜好に帰すべき問題ではないが、狩猟の回数が多いことと考え合わせれば、嵯峨に養鷹や鷹狩への積極性があつたことを物語る。「世俗」による嵯峨批判は単なる文飾ではなく、確かな事実に基づく批判であつたと言つてよい。

こうした「世俗」の批判に対して、景戒は嵯峨を聖君と見る立場から反駁している。すなわち、支配する国内の物は全て「国皇」の物であり、「国皇」はあらゆる物を自在に用いてよいから、百姓といえども誹謗することはできない。また、中国の伝説的聖君である堯

や舜の時代にも旱害や水害があつたのだから、嵯峨治世に旱水害があつても嵯峨を誹謗することはできないという。旱水害についての景戒の反駁は論理的にも妥当な反駁である。しかし、狩猟については、「世俗」の批判は災害が起きるなかでの狩猟が慈悲心に欠けた行為であるという趣旨であるのに、景戒の反駁では慈悲心ではなく「国皇」としての権利の有無に転化されていて、反駁として成立していない。

先行研究では、【C】の聖君問答を検討することで景戒の天皇観ないし国家観を明らかにしようとする研究がある。特に「食国内物、皆国皇之物、指針許末、私物都無也。国皇随自在之儀也」とあるのが天皇権力を絶対視する考え方であるとして、多田一臣氏や伊藤孝子氏は、景戒を「国家主義者」や「体制的」であつたとしている<sup>39</sup>。このような見解に従えば、景戒には国家側の体制擁護的な性格が強かつたということになる。

こうした見解に対して、寺川真知夫氏は、下三九全体を見れば、景戒が天皇を絶対視する考えを持つていたとは言えないと指摘している<sup>40</sup>。【C】で嵯峨を聖君とする第一義的な根拠は、その冒頭に「是以定知、此聖君也」とある。「是」とは文意や構造から考えて【B】の説話内容を指す。嵯峨聖君説の根拠は、まずは聖人たる寂仙が転生して嵯峨となつたことに求められている。それ故、寺川氏は、あくまでも仏教の枠組みのなかで嵯峨を聖君と評価しているのであり、天皇の絶対性もまた所詮仏教の土俵の中においてのものに過ぎないと指摘する。このように、下三九やその聖君問答をめぐっては、景戒の天皇や権力への姿勢が如何なるものであつたかについての議論がある。

ところで、下三九では、同じ天皇という地位にある者に対して「天皇」「国皇」「国王」という三つの異なる表現が用いられている。こうした表現の相違は、景戒の天皇に対する意識の表れであろう。したがつて、景戒の天皇や権力への姿勢が如何なるものであつたかを考える際には、この表現の相違について考慮する必要がある。ただ、先行研究では、この表現の相違は見過こされている。

『靈異記』の下三九以外の説話では天皇のことを表すのに「国皇」「国王」は用いられず、この表現上の区別があるのは下三九の特徴である。そこで、下三九におけるこれらの表現と、関連する「皇子」および「王子」を抽出して、表2に示した。なお、「天皇」「国皇」など天皇の表記についての語句をゴチツクにて掲げた。また、この表現の区別については、『靈異記』の現存する諸本に異同は存しない。筆写の際の誤りではなく、景戒が意図的に区別した表現であつたと考えるのがよい。

表2を見ると、「国王」「王」は専ら善珠の遺言、善珠が転生した大徳親王の遺言、寂仙の遺書といった、仏教者による会話文のなかで用いられることが多い。「天皇」は「某宮某年治天下某天皇」といった類型的表現や、「山部天皇」「帝姫天皇」といった個人名と複合して用いられる。また、「是天皇」「此天皇」のように指示語を伴つたり行基を僧正に任命した際の天皇であつたりして、特定個人を指す表現として用いている。

これに対して「国皇」は「国皇之法」と「是天皇（嵯峨）が対照的に位置付けられているように、いわば個別の天皇と対比される天皇一般や天皇という地位のことを指している。「国皇随自在之儀也」というのも、嵯峨個人の権力というよりも、天皇権力の超越性をいう表現である。また、表題の「智行並具重侍人身生国皇之子縁」は、善珠も寂仙も共に桓武天皇の子として転生したので、表題の「国皇」とは桓武のことだと考えても一応文意は通る。しかし、下三九を読む限り特に桓武息として生まれることが重要事であるとは見なせない。そうではなく、どの天皇でも良いから天皇の子として転生することに意味

表2 『靈異記』下三九における天皇の表現

表 記	所出箇所	原 文
	【A】	是以天皇貴其行徳、拜任僧正也
	【A】	平城宮治天下山部天皇御世延曆十七年之比頃
	【B-1】	昔諾葉宮廿五年治天下勝宝応真聖武太上天皇之御世
	【B-1】	同宮九年治天下帝姫阿陪天皇御世
	【B-1】	帝姫天皇御世於下九年宝字二年歳次戊戌年上
	【B-1】	平安宮治天下山部天皇御世延曆五年歳次丙寅年
天皇・皇子	【B-1】	則生於山部天皇皇子
	【B-1】	今平安宮疏十四季治天下賀美能天皇是也
	【B-2】	而是天皇者出弘仁年号伝世、心殺之人成流罪、活彼命以人治也」
	【B-2】	「此天皇時、天下早厲有」
	【A】	善珠 「我必宿於日本国王之夫人丹治比孃女之胎、將生王子」
国王・王子	【A】	丹治比夫人誕生一王子
	【A】	「我是善珠法師也。暫間生国王之子耳」
	【B-1】	自我命終以後、歴廿八年之間、生於国王之子
	表題	智行並具重得人身生国皇之子縁
国皇	【B-2】	「国皇法、人殺罪人者、必随法殺」
	【B-2】	食国内物、皆国皇之物、指針許末、私物都無也
	【B-2】	国皇随自在之儀也

注、会話文については、鍵括弧を付けて掲げ、所出箇所欄に発言者名を記した。

があるというのが下三九の趣旨である。つまり、「国皇」は天皇一般を示す語として用いられている。

要するに、「天皇」は天皇位にある特定個人を指す場合、「国皇」は天皇位そのものや天皇位にある者一般を指す場合に用いられ、「国王」は主に仏教者の発言において用いられているというように、基準に即って使い分けられている。殊に「国皇」は六国史では見られない語であり、景戒の造語であると推定できる。造語までしている以上、景戒は何らかの意図をもって、意識的に呼称の使い分けをしていると考えるのがよい。

『靈異記』において天皇への呼称が「天皇」「国皇」「国王」と使い分けられていることに対する指摘は、先行研究ではほとんど存しない。唯一、秋吉正博氏が、「国皇」と「天皇」の区別について言及している<sup>41</sup>。秋吉氏は、「国皇」は制度としての天皇を意味する語で、「国王」の王を「天皇」の皇に置き換えた造語かと推定する。これに対して「天皇」は人格としての天皇を意味する語であるとしている。そして、「国皇」と「天皇」は相対し合うものであると指摘している。秋吉氏の指摘は、所出例の検討から得られた「天皇」は特定個人を指し「国皇」は一般論としての天皇を指すとする結論と合致し、従うべきである。

景戒は、聖武天皇や嵯峨天皇といった天皇位にある一個人（＝「天皇」）と、天皇という地位ないし制度（＝「国皇」）とを明確に区別していたということである。その表現上の区別は、両者に対する景戒の態度の相違を物語る。すなわち、「天皇」に対しては、寺川真知夫氏の指摘のように、嵯峨が聖君である根拠を第一義的には寂仙の転生であることに求めるように、仏教の立場から嵯峨の聖性を保証している。これに対して、「国皇」は国内の物を全て自由自在に用いることのできる存在とするが、その根拠は示されない。「国皇」とはそのようなものだと言うだけである。

つまり、景戒は、制度としての天皇が日本国内において絶対的な権力を持つとしたうえで、個々の天皇の評価については仏教の立場から評価するというように、両者を区別している。両者の表現上の区別は、景戒の両者への姿勢に基づいて自覚的になされた区別であったと考えるのがよい。先行研究では景戒が天皇を絶対視したか否かで異なる見解があるのであるが、景戒はその両面を持っていたと言うべきである。

ただし、国家や天皇の権力を否定する姿勢は見られないものの、権力の行使が僧侶や寺院の財産を侵害したり修行を阻害したりする場合には厳しく断罪する。下二四<sup>42</sup>では、近江国野州郡随我神社付近の堂に居住していた大安寺僧惠勝の夢に猿が現れて、

我東天竺国王也。彼国有修行僧徒者数千所、農業怠（数千者千余教之数千也）。因我制言「徒者真多。其時我者、禁「徒衆多」、不「妨」修道。雖「不」禁「修道」、因「妨」徒者、而成「罪報」。猶後生受「此獼猴身」、成「此社神」。故為「脱」斯身、居「住此堂」。為「我」説「法華經」。

と語る。この猿はもと東天竺国の王であった。王であった際、修行僧の徒者が多く農業を行わなかったので徒者の数を制限した。すると、その罪報を受けて猿の身となり今随我神社の神となった。その身を離脱するために法華経を読む惠勝に依頼したのである。仏教者を迫害した罪報として神の身を得、その神身離脱を願って法華経を読むことは、仏を神の上位に位置づける考え方の表れである。それと共に、国家権力による仏教統制を厳しく批判する姿勢が見られる。農業を行わない千人余の徒者の存在は、国家にとっては税収の減少につながる問題事である。それ故、今は猿となったかつての東天竺国王は、徒者の数が過度に多くならないよう制限を加えたのであろう。猿自身の言によれば、僧侶の仏道修行

そのものを規制したのではなく、従者の人数を規制したのであるが、それでも罪報が与えられた。景戒はこの説話の話末評語で「夫妨修善道儻得成彌猴報。故僧勸催猶不可妨。得惡報故」と言っている。東天竺国王であった猿の行為は、善道を修めるのを妨げる行為であり、惡報を得る行為として断罪している。そこには、国家権力が仏教者に規制を加えるに至る事情に理解を示そうとする姿勢は見られない。

また、下三六では、藤原永手が法花寺の幢を倒したり、西大寺の塔を計画では八角七層であったのを四角五層にしたりした罪の報いとして、死後地獄で眞苦を受けていることが語られる<sup>43</sup>。幢は莊嚴のための道具である。松浦貞俊氏は、天平神護二年に隈寺毘沙門像から出現した舍利を法花寺へ運んだ<sup>44</sup>が、後に実はそれが基眞の造作した偽りの舍利であったと発覚した事件<sup>45</sup>を受けて、永手が法花寺の幢を倒したのではないかとする<sup>46</sup>。そうであるとすれば、永手の行為は偽りの舍利を奉じた法花寺への批判であり、全く正当性を欠いた暴挙とまでは言えないようにも思える。また、西大寺の塔が当初八角七層の計画で工事が進められていたことは、発掘調査によつて確認された<sup>47</sup>。文献上も『日本高僧伝要文抄』所引の『延暦僧録』従高僧沙門釈思託伝<sup>48</sup>によれば「景雲年勅西大寺造八角塔様」とあり、神護景雲年間（七六七〜七七〇）には八角塔の設計図が作られ、当初は八角の計画であったことがわかる。ところが、宝龜十一年（七八〇）成立の『西大寺資材流記帳』<sup>49</sup>には「塔二基（五重各高十五丈）」とあつて、完成した塔は五重であった。このように、下三六のいう計画変更は、発掘によつても文献によつても確認できる。ただ、太田博太郎氏は、永手が計画変更の発案者か否かは未詳であり、左大臣であった永手が責任者とされて説話に残つたのであろうとする<sup>50</sup>。計画変更の事情については、太田氏は西大寺造営を推進した称徳の崩御と道鏡の追放とが影響したとし、浅野清氏は経済的負担の軽減を挙げる<sup>51</sup>。つまり、法花寺の幢を倒したことも、西大寺塔の計画変更も、八世紀後半の政治的事情のなかでなされた行為であり、また永手の立場から見ればそれなりに正当性を見出し得る行為でもある。しかし、景戒はそうした永手側の事情には配慮せず、地獄で過酷な眞苦を受けるべき悪行として厳しく断罪する。

下二四や下三六に見えるように、権力者が僧侶や寺院の財産を侵害したり修行を阻害したりする場合、景戒は必ず仏教者の側に立つて厳しく断罪する。ただし、その場合であっても、景戒はあくまで東天竺国王や藤原永手による仏教ないし僧侶への規制を仏教迫害として断罪するのであつて、その規制を行うことを可能としている権力の存在そのものを問題視する姿勢は見られないことは留意しておかねばならない。長野一雄氏は、貴族や役人などの政治的権力を持つ者が悪事を行つて現報を受けた説話を検討して、権力者が権力を笠に着て悪行を働くような話であつても、景戒はあくまでその権力者個人の仏法に対する非認識を問題視するのであつて、権力そのものを問題視することは一切ないと指摘している<sup>52</sup>。これは、景戒の天皇に対する姿勢と同じである。権力は所与の存在として従つたうえで、権力の発露としての行為が仏教の立場から見てどうかという観点から評価をしている。

ただ、このように考えてくると、下三九【C】の聖君問答において、災害や飢饉の頻発する状況下で狩猟をする嵯峨は慈悲心がないとする「世俗」の批判に対して、嵯峨には慈悲心があるという趣旨の反駁をせず、「国皇」の権利の問題に論をすり替えて嵯峨を擁護している点是不審である。景戒は仏教の立場から価値判断・評価をしているということを踏まえると、嵯峨の慈悲心の有無は嵯峨が聖君か否かの評価基準として重要な論点であるは

ずだと考えられるからである。この問題は、景戒が同時代の最大の権力者であった嵯峨を如何に位置付けていたかという点で、景戒が「自土の奇事」を尊重する自文化意識を獲得した時代背景が如何なるものであったかを考える際の重要な論点である。そこで、これについての詳細は次章で検討することとして、今は景戒が権力そのものに対して批判や抵抗する姿勢が特に見られないことを確認しておく。

景戒には権力の存在そのものを問題視する姿勢は見られない。このような景戒の権力への姿勢は、彼の編纂意図の一つである「自土の奇事」の性格を規定している。彼のいう「自土」とは、採録された説話の舞台が陸奥国から肥後国までであることから、およそこの時代の律令国家の統治領域であることは前節で既に述べた。それに加えて、権力そのものを問題視しない姿勢の故に、「自土」が単に地理的空間としてだけではなく、律令国家によって統治される「日本国」の範囲であるという政治的空間としての意味を併せ持つ。

その端的な例として、下三一<sup>53</sup>がある。処女懐胎した女が二つの石を産んだところ、神が卜者に託宣してその石は我が子だと伝えたという話である。その話末評語に、

往古今来、未<sub>レ</sub>都<sub>レ</sub>見聞。是亦我<sub>レ</sub>聖朝奇異事矣。

とある。「是亦奇異事矣」とは『靈異記』の話末評語にしばしば使われる定型的表現であるが、ここでは「我聖朝」に着目したい。

朝廷、さらにはその統治する国家のことを、「本朝」と称することがある。『靈異記』にも上六に「從<sub>レ</sub>日本国使、以<sub>レ</sub>養老二年歸<sub>レ</sub>向本朝」<sup>54</sup>とあり、唐に渡っていた僧が「日本国使」つまり遣唐使に従って「本朝」に帰った。唐から日本へという空間的な移動であるが、その日本のことを「本朝」と表現している。「本朝」とは自国の朝廷、またその朝廷の統治する国を意味するから、単に地理的空間として日本列島に帰ってきたということだけでなく、政治的に形成される空間である「日本国」に帰ってきたということである。その「本朝」を特に聖なるものと考えるとき、これを敬って「聖朝」と称する。下三一の説話を「我聖朝奇異事」と位置付けるということは、単に地理的空間としての日本列島で起きた出来事というだけではなく、聖なる国である「日本国」において起きた出来事と位置付けているということである。

景戒は説話の舞台を「自土」や「日本国」と表現するが、その説話の舞台はまた、「聖朝」とも称される空間であった。つまり、景戒にとって「自土」とは、地理的空間としてだけではなく政治的に形成される空間としての意味をも含んでいると考えるのがよい。景戒の「自土」とは、河原能平氏が指摘したような国家とは異なる民衆の生活舞台のことではなく、まさに国家として存在するものであったのである。

こうした考えは、景戒が官僧であったという立場に起因するものと考えられる。『靈異記』には彼の出家得度が官度か私度かを明確に判断する材料はなく、あるいははじめは私度僧であったのがある時期に官僧として認められたのかもしれない。ただ、仮にそうであるとしても、彼自身の自己規定はあくまで薬師寺所属の伝灯住位を持つ官僧であって、国家権力に連なる存在であった。それ故、彼の「自土」も権力によって形成された政治的空間を意味するのである。同時に、彼はあくまでも僧侶であったから、物事の評価や価値判断に際しては、仏教の立場から価値判断をしていた。

## 二 基準としての仏教

『靈異記』編纂の第一の目的は、悪行を行っている人に悪行をやめさせ、善行をさせることにあった。景戒は、その目的のために、何が善で何が悪であることを示し、善行をすれば良い報いがあり、悪行をすれば悪い報いがあること、すなわち因果応報の理を示すことを目指した。そこでは、寂仙の転生であることを根拠に嗟嘆を聖君としたように、仏教の立場からの基準があつたと想定できる。

そこで『靈異記』説話に具体例を求めると、例えば下一八55に、

丹治比經師者、河内国丹治比郡人。姓丹治比故、以為し字。其郡部内、有「道場」。号曰「野中堂」。有「癡願人」、以宝龜二年辛亥夏六月、請「其經師於其堂」、奉「写」法花經。女衆參集、以「浄水」加「經之御墨水」。時未申之間、段雲雨降。避「雨」入「堂」、堂裏狭少故、經師与「女衆」居「同处」。爰經師姪心熾榮、踞「於」嬖背。拳「裏」而婚。随「閻人」閉、携「手」俱死。唯女口漚嚙齧出而死。晰知、護法刑罰。爰欲之火、雖「焦」身心、而由「姪心」、不「為」穢行。愚人所「貪」、如「蛾」投「火」。所以律云、弱眷自姪「面門」。復涅槃經云、知「五欲法」、無「有」欲樂。不「得」暫停。如「犬」齧「枯骨」無「飽」獸期者、其斯謂也矣。

とある。表題「奉」写「法花經」經師為「邪姪」以現得「惡死報」縁」に簡潔にまとめられているように、「法華經」を写経していた經師が、邪姪を行ったために、惨たらしい死という報いを得た話である。經師とは、書写や製本などを行って經典を作る技術者のこと。邪姪とは、時・場・相手などをわきまえない性行為のことである。仏教の在家信者が守るべき五戒では、邪姪を行ってはならないと規定されている。下一八では、丹治比經師が依頼を受けて堂内で写経するにあたって、女たちが集まって手伝っていた。ところが、俄かに雨が降ってきたので女たちは雨を避けて堂内に入った。堂は狭かったので經師も女たちも同じところにいた。經師は淫らな心を起こし、女を犯してしまう。すると、たちまちのうちに經師も女も死んでしまったという話である。「晰知、護法刑罰」以下が景戒による話末評語で、經師と女が死んだのは、「護法」すなわち仏法を守護する神である護法神によって刑罰が与えられたのであるとしている。さらに、「律」「涅槃經」という仏典を引用して、愛欲を貪ることの非を説く。ここでは、写経の最中であり清浄にしなければならない堂内で性行為に及んだことが、邪姪という悪行であると断罪されている。

この説話は、邪姪が悪行であるという価値判断と、そのような悪行をすると悪報として死を得るという因果応報の理を示している。そして、何が悪行であり何が悪報であるかは、表題に明確に示されている。『靈異記』所載の各説話には、下一八のように表題によって悪行と悪報とが明確に示される説話のほかに、「罵」僧与「邪姪」得「惡病」而死縁」(中一一)のように表題に「報」の語は含まないものの、説話展開や話末評語によって「罵」僧「邪姪」が悪行であり「惡病」が悪報であることが明らかな説話もある。また、解釈によつては因果応報譚と見なすこともできるが表現上必ずしも因果応報譚と判断しきれない説話や、明らかに因果応報譚ではない説話も相当数ある。

表題・説話展開・話末評語により明らかに因果応報譚である説話を抽出してみると、『靈異記』の全一一六話のうち、五六話が該当する。割合は約四八・二%、ほぼ半数である。うち、善行に対して善報が与えられた説話は一九話、悪行に対して悪報が与えられた説話は三三話、同一人物が善行も悪行もしたため、善悪それぞれを考慮して適当な報いが与えられた説話が四話である。

これらの因果応報の説話において善行や悪行とされる行為について、それぞれ何を善行

とし何を悪行としているかを類型化し、善行を表3として、悪行を表4として掲げた。なお、一つの説話で複数の善悪行がある場合があるので、行為の合計数は話数の合計数よりも多い。なお、『靈異記』では単純に盗む行為だけでなく、借りた物を返さないままに死ぬことや、貸し付けた物を不当に多く取り立てることも窃盗と同罪としている。要は、他者の財産を不当に得る行為が問題視されているということであり、「窃盗」として一括した。上述の通り、ここに掲げた説話以外にも解釈によっては因果応報譚と見なし得る説話も複数存在しているので、暫定的なものではあるが、『靈異記』において何が善行とされ何が悪行とされるのか、おおよその傾向を掴むことはできる。

表3 『靈異記』の善行

類型	所出説話	所出数
經典護持・写經	上8、上14、上18、上32、下22、下32	6例
仏への祈願	上6、中14、中34、下3、下25	5例
放生	上7、中5、中8、中12、中16	5例
仏教信仰	上5、上17、中21	3例
慈悲	上12、上25、中25	3例
忠義	上25	1例
清浄な生活	上13	1例
未詳	中4	1例

表4 『靈異記』の悪行

類型	所出説話	所出数
窃盗	上10、上27、上30、中9、中30、中32、 下22、下23、下26、下35	10例
仏教・僧侶の 迫害	上15、上29、中40、下14、下15、下24、 下33、下36	8例
僧侶侮辱	上19、上27、上30、中11、中18、下20	6例
殺生	上11、上30、中5、中10、中40	5例
親不孝	上23、上24、上30、中3	4例
邪姪	上30、中11、下16、下18	4例
無慈悲	上16、上21、中16	3例
貪吝	中38、下16	2例
仏像破壊	下29	1例
未詳	下37	1例

表3、4をもとに『靈異記』における善悪行を通観すると、仏への祈願、經典の護持や写經、仏への信仰といった仏教的行為を善行としていることがわかる。放生や慈悲心による行為は、必ずしも仏教的な立場からでなくても善行と見なし得る。それに対して、仏への祈願・經典護持・仏教信仰を善行とする価値判断は、仏教的な立場からでなければ行われない。同様に、窃盗・殺生・親不孝などは仏教的にも世俗的にも悪行と判断され得るが、仏教や僧侶への迫害や僧侶への侮辱を悪行とするのは、仏教者としての立場からの判断といえるであろう。要するに、景戒は善悪の判断基準を、仏教に拠っているということであ



る。

なお、前節では、仏教信者ではない女が清浄な生活をしたことで天を飛んだ（仙人となった）話である上二三に言及した。この説話はどちらかといえば仏教色が薄い説話で、仙草を食べて天を飛んだという表現からは、神仏思想的な要素が濃い。しかし、それにもかかわらず話末評語で仏典を適当に改変してまで引用するのは、景戒がこの説話をあくまで仏教説話として位置付けていることの表れである<sup>56</sup>。上述の通り、典拠となった経典では「仏塔地」を清掃することが善報を得るとされていたのを、上二三では庭を清掃することで善報を得たとしている。家や庭を清掃することは仏教的観点からも善行となる行為である<sup>57</sup>。したがって、上二三は主人公が仏教信者ではなくとも、仏教的な善行をしたからこそ善報を得た説話である。景戒が、あくまで仏教を基準として価値判断していることがわかる典型的な事例である。

ちなみに、現報については、善報とされているのは命を救われることが十例、財産を得ることが五例、名声を得ることが二例であり、その他に、天寿を全うすることや、病気が治癒することなどがある。悪報は、惨たらしい死を得るのが十五例、地獄へ行つて厳しい責め苦を受けるのが七例、牛・蛇・猿などの動物に生まれ変わるのが五例、口が歪むなどの身体に損壊を受けるのが三例、悪病を得るのが一例などである。

このように見ると、善報については、財産や名声の獲得といった世俗的なものがほとんどである。その甚だしきは、観音に銅錢一万貫・白米一万石・見目麗しい女を与えるようお願い、修行の験力と観音の威徳によつてこれらの「大福德」が与えられる話（上二三）がある<sup>58</sup>。行為の善悪については仏教の枠組みの中で判断していたが、現報については必ずしもそうではないように思える。これは、因果応報によつて人々を教化・善導しようとしたことに原因がある。善報には人々が是非とも善行をしたいと思うようなことを、悪報には人々が悪行を止めようと思うようなことを提示する必要があつたために、こうして世俗的な現報が示されているのであろう。

下二八と同じく邪姪が原因のひとつとなつて悪報を得た説話に中一一<sup>59</sup>がある。その話末評語では、

雖不<sub>レ</sub>加<sub>レ</sub>刑、而発<sub>レ</sub>惡心、濫罵<sub>レ</sub>令<sub>レ</sub>恥、不<sub>レ</sub>恐<sub>レ</sub>邪姪、故、得<sub>レ</sub>現報<sub>レ</sub>也。口生<sub>レ</sub>百舌、  
雖<sub>レ</sub>万言白、慎莫<sub>レ</sub>誹<sub>レ</sub>僧。條蒙<sub>レ</sub>災故也。

とある。僧侶を直接殴つたのではないが、悪心から罵つて辱めたうえに邪姪を恐れなかつたので悪報を得た。僧を誹謗中傷してはいけない、たちまちのうちに災いを蒙るからであるという。ここでは「慎莫<sub>レ</sub>誹<sub>レ</sub>僧。條蒙<sub>レ</sub>災故也」とあつて要するに僧を誹謗中傷しないように教化しているのである。注意すべきなのは、僧を誹謗中傷してはいけない理由を「條蒙<sub>レ</sub>災故也」として、誹謗した者が災いを蒙るからだとして理由付けしている点である。上序にいう「臣<sub>レ</sub>示<sub>レ</sub>因果之報、何由改<sub>レ</sub>於惡心、而修<sub>レ</sub>善道<sub>レ</sub>乎」という考え方、すなわち「因果之報」を示すことだけでしか人々の悪い心を改めさせて善い道を修めさせることは出来ないという考え方に基づいた即物的な手法である。人々の道徳心に訴えるよりも、病や死といった現実的かつ世俗的な悪報の存在を提示することこそが有効であると考へたのであろう。

僧侶を敬わなければならないというのは、仏教者の発想である。『靈異記』の享受者は必ずしも仏教篤信者とは限らないから、そうした非仏教信者に対しても僧侶を敬わせるために、僧侶を誹謗中傷すると死や病の悪報があるとしているのである。ただ、それは『靈異

記』だけに特徴的な姿勢というわけではない。例えば、『靈異記』には僧を侮辱したために口が歪むなどの身体損壊の悪報を得た話が複数採録されている。それらの話末評語では、「法華經」を読む者を侮辱した者は身体損壊の報いを得るという「法華經」の記述を引用している。その意味では、「法華經」などの経典が教化のために報いを提示していたのを『靈異記』が継受しているといえる。

要するに、何が善で何が悪かという価値判断は仏教という基準によつて行つたのが景戒の基本的な姿勢であるということである。このことは、下三九で嗟峨が寂仙の転生であることを根拠に聖君とするのと同じ立場である。また、前節では上序に代々天皇のうち優れた人として数人の天皇を挙げているのを見た。そこで彼らが優れているとされた理由は、それぞれ慈悲心ある政治（仁徳天皇）、高井で仏教への深い見識を持つこと（聖徳太子）、東大寺大仏造立（聖武天皇）であった。聖徳太子の事績として十七条憲法とか遣隋使派遣とかではなく大乗經の講義や仏典注釈書の執筆を挙げていることに見られるように、仏教的な見地からそれぞれの人物を評価しているのである。したがって、景戒はあらゆる事柄について、仏教を基準として価値判断を行うというのが基本的な姿勢であつたといえる。

### 三 仏国土の確信

下一八では、経師は邪姪という悪行によつて悪死という悪報を受けた。その悪報は「護法刑罰」であり、護法神が刑罰として与えたものであつた。したがって、悪行と悪報とは、悪行をすると無媒介的に即座に悪報を得るという関係にあるのではなく、間に刑罰を与える存在としての護法神が介在してはじめて成立するものだといえる。

悪行に対する悪報が護法神からの刑罰として与えられる一方で、善行に対しては、神仏からの褒章として現報が与えられる。なお、ここで神仏というときの神とは、神祇信仰の神のことではなく、下一八で悪報を加えた護法神や、次に掲げる中一四で善報を与えた吉祥天女のような、仏教の枠組みにおける神のことである。

下一八とは逆に、善行に対して神仏が善報を与える話として、中一四<sup>60</sup>には次のような話がある。

聖武天皇御世、王宗廿二人結同心、次第為食設備宴樂。有窮女王、入宴衆列。廿二王以次第設宴樂已訖。但此女王、獨未設食。備食無便。大恥貧報、至王諾樂左京服部堂、對面吉祥天女像而哭之曰、我先世殖貧窮之因、今受窮報。我互為食入於宴會、徒瞰人物、設食無便。願我賜財。于時其女王之兒、忿々走来、白母曰、快從故京、備食而來。母王聞之、走到見之、養王乳母。乳母談之曰、我聞得客故、具食來。其飲食蘭、美味芬馥、無比無等。無不具足物。設器皆鍔。使荷之人卅人也。王衆皆來、受饗以喜。其食倍先王衆、讚稱富王、不然何貧、敢能余溢飽盈。佐我先設。儻歌奇異、如鈞天樂。或脫衣以与、或脫裳以与、或送錢絹布綿等。不勝悅望、捧得衣裳、著之乳母。然後參堂、將拜尊像、著之乳母衣裳、被之其天女像。疑之而往問之、乳母答之不知。定知菩薩感應所賜。因大富財、免貧窮愁。是奇異之事矣。

聖武天皇の時代、二十二人の王が順繰りに宴会を主催していたが、主人公の女王は貧しく、次は自分が主催する番だということに、満足に宴会を主催できる財力がなかつた。その貧しさは前世の報いであると恥じて、財物を与えてくれるよう吉祥天女に祈ったところ、

乳母が現れて援助してくれ、無事に宴会を主催することが出来た。宴会の後、吉祥天女像のところに近づいてみると乳母に謝礼として与えたはずの衣を吉祥天女像が着ており、当の乳母は何も知らなかったという話である。

話末評語では「定知、菩薩感応所賜」としている。つまり、女王の宴会を援助し女王が衣を与えたのは、実は乳母の姿をした吉祥天女であり、吉祥天女は女王の祈りに「感応」して女王の宴会主催を援助し、財産を与えたのである。表題にも「窮女王帰敬吉祥天女像得現報縁」とあり、吉祥天女像を敬い帰依したという善行によつて、財産を得るといふ善報を受けたことがわかる。ここでは、下一八において悪行と悪報が護法神を媒介として繋がっていたのと同様に、善行と善報が、善報を与える主体である吉祥天女を媒介として繋がっている。善行が自ずから善報をもたらしたのではなく、女王の善行に感応した吉祥天女の働きかけによつて、善報がもたらされた。善行と善報の因果応報関係は、吉祥天女の働きかけによつて成り立っている。

以上のような、善行に対しては神仏が感応して善報が与えられ、悪行に対しては神仏の罰として悪報が与えられるという因果応報のあり方は、下一八や中一四のほか、表5にあげるように多数の説話に見られる。したがつて、『靈異記』においては、人間が何らかの行為をすると、神仏が人間に対してその行為の善悪や当否によつて適切な現報を下すという構造にあるといえる。つまり、因果応報の理ははじめから当然のものとして成立しているのではなく、人間に賞罰を与える超越的存在としての神仏が存在するが故に因果応報の理が成立しているということである。景戒が、行為には例外なく必ず現報があると主張するのは、現報は神仏によつて与えられるものという認識に起因している。換言すれば、景戒は神仏の存在を確信していたからこそ、神仏による因果応報の実現を確信しており、因果応報は例外なく成立すると考えていたということである。

逆にいえば、善悪の行為に対してそれぞれに忠した現報が現れるということが、神仏の存在の証でもあったのではないか。清浄であるべき写経中の堂内で邪淫に及んだ経師と女がたちまちのうちに死んだという事実や、僧侶を誹謗中傷したことで口が歪んでしまうという事実は、仏教に対する冒瀆的行為に対して悪報を与える護法神が確かに存在していることを実感させるに足る。景戒にとっては、護法神のような神仏が存在するからこそ因果応報が成立するのであるし、逆に因果応報が成立することが神仏の存在を証明する。

このことがより明確に表れている例として、下一九<sup>61</sup>には次のような話がある。

紀伊国海部郡仁嗜之浜中村、有二愚痴夫。姓名未詳也。自性愚痴、不知因果。海部与安諦通而往還山、有山道。号曰玉坂也。從浜中指正南而踰、到乎秦里。当里小子、入山拾薪、其山道側戲遊。木剋以為仏像、累石為塔、以戲剋仏而居石寺、時々戲遊。白壁天皇之世、彼愚夫、咲戲剋仏、以斧殺破棄之。而去之不遠、拳身覺地。從口鼻流血、両目抜、如夢忽死。諒知、護法非無。何不恭敬。如法花經說。若童子戲木及筆、或以指爪甲、而画作仏像、皆成仏道。復拳一手、小低頭、以此供養仏像、成無上道。是以慎信矣。

子供が戯れに作った仏像を破壊した男が、そのすぐ後に無惨な死を迎えた話である。話末評語では「諒知、護法非無」とする。護法神が存在することは自明であつて論ずるまでもないと考えているのであれば、あえて「諒知、護法非無」とする必要はあるまい。護法神の存在は知覚できないから、實在に疑念があるのは無理からぬことである。護法神の實在は、仏像を破壊した男がしばらくもしないうちに口鼻から流血し目が抜けて死んだ

表5 神仏の感応による善悪報

説話番号	感応する神仏	善悪報	説話上の表現
上6	観音菩薩	化身による助力	誠知、観音威力難思議矣。
上8	方広経	病氣治癒	感応之道諒不虛矣。
上9	天	前世の父母との再開	誠知、天哀所資
上13	仙菓	昇天	仙菓感応
上17	観音菩薩	捕虜からの無事脱出	何況是菩薩而不応乎。
上25	諸天	降雨	諸天感応、竜神降雨。
上31	観音菩薩	財産・美女の獲得	是乃修行験力、観音威徳。更不応乎。
上32	大安寺丈六仏	罪からの恩赦	誠知、丈六之威光、誦経之功徳也。
中1	護法、善神	失脚、自害	護法嗔喊、善神憎嫌
中13	吉祥天女	交合	諒委、深信之者、无感不応也。
中14	吉祥天女	化身による助力	定知、菩薩感応所賜。
中20	三宝	生命保全	乃知、誦経之力三宝護念也。
中22	聖靈	盜賊の捕縛	定知、聖輟甚恵而示是瑞。
中27	三宝	大力の獲得	是以当知、先世作大故餅、供養三宝衆僧、得此強力矣。
中28	釈迦丈六仏	財産獲得、長命	諒知、尺迦丈六不思議力、女人至信奇表之事矣。
中34	観音菩薩	化身による助力	観音所示
中35	護法	悪病	護法加罰
中42	千手観音菩薩	化身による助力	闍知、是咸観音所賜。
下3	観音菩薩	財産の助力	方知、観音大悲、法師深信矣。
下4	方広経、諸仏	生命保全	誠知、大乘威験、諸仏加護。
下5	妙見菩薩	化身による助力	定知、是非夷鹿、菩薩所示矣。
下6	天	魚の経典への変化	知天守護。/天感齊道。
下7	観音菩薩	生命保全	脱殺全命之者、観音助救也。
下8	弥勒菩薩	財産の助力	誠知、弥勒之高有兜率天上、応願所示。
下10	護法	火災からの経典保護	護法神衛、火呈靈験。
下12	観音菩薩	病氣治癒	誠知、観音徳力、盲人深信也。
下13	法華経、観音菩薩	生命保全	是乃法華経神力、観音最眞。
下18	護法	悪死	晰知、護法刑罰。
下19	神人	悪死	神人自空降、以梓将棠僧。
下21	金剛般若経	病氣治癒	般若験力、其大高哉。
下25	釈迦如来	生命保全	全命存身、寔尺迦如来是威徳、海中漂人之深信矣。
下29	護法	悪死	諒知、護法非無。
下32	妙見菩薩	生命保全	定知、妙見大助、漂者信力也。
下33	護法	悪死	更不可疑、護法加罰。
下34	諸経典	病氣治癒	実知、大乘神咒奇異之力、病人行者積功之徳。

という下二九の話を受けてはじめて確認される。これは、景戒自身にとつての確認であると共に、必ずしも仏教篤信者ではないかもしれない享受者に対しても、護法神が確かに存在することを確認している。そして、護法神は実在しており下二九のように因果応報は必ず成り立つから、決して悪行をしないようにと説いているのである。

したがって、景戒にとつて、因果応報譚を採集するということは、因果応報譚がかくも多く存在していることを確認することによつて帰納的に神仏の実在を確認する作業であつた。その個々の説話を『靈異記』という一個の説話群として体系付けたとき、個々の説話の時・場・登場人物はそれぞれ違っているにもかかわらず、あらゆる時、あらゆる場、あらゆる人に対して間違いなく常に因果応報が成立しているということは、帰納的に神仏の実在を証明することになる。換言すれば、個々の説話がばらばらに伝承されていたときには意識されていなくとも、『靈異記』という形でまとまつたとき、各説話の持つ多様性は、「因果の理」が時・場・人を限定すること無く普遍的に機能しているということを示すということである。そのためにこそ、景戒は全一一六縁という多くの説話を採集し編纂して、『靈異記』として一個の体系付けられた説話群としてまとめたのである。

もとより、論理的には、神仏が実在するならば因果応報が成立するということと、因果応報が成立するならば神仏が実在するということが、同一ではない。しかし、神仏の存在は実際に確認することが出来ない以上、因果応報が必ず成立しているということを経験として、神仏の実在を確認したのではないかと思う。

そして、景戒は、護法神が実在することだけを確認していたのではない。すなわち、下二九の話末評語では、子供が戯れに仏像を作つた場合でも彼らは皆仏道を修得するという「法華經」の一節を引用して、下二九の説話内容が「法華經」の一節と類似であるとしている。下二九では子供が戯れに仏像を作つたのであるが、たとえそれが戯れであり、稚拙であつたとしても、その仏像は作つた子供たちに仏道を修得させる立派な仏像であつて、価値の低いものではなかつた。そうであるから、この仏像を馬鹿にして破壊した男は悪報を得たのである。つまり、下二九に記された出来事があつたことによつて、「法華經」に書かれている教えが確かにその通りであることを現実に示すのである。したがって、因果応報が成立していることを以つて護法神をはじめとする神仏の実在を確認していたと同様に、「法華經」の記述を証する出来事が起こっていることを以つて、「法華經」の正しさを確認しているのである。

『靈異記』は各説話の話末評語でしばしば經典の一節を引用する。それは説話の補足をするという意味もあるが、それだけではなく、經典に記述されている仏法の理が現実世界においても機能していることの確認と証明でもあつた。多田一臣氏は、景戒が各説話の末尾で經典を引用することは、經典にある天竺の奇瑞・靈驗が、この日本においても生じたことの証としての意味を持つものであり、因果の理が日本に及んでいることを示すことに他ならないと指摘している<sup>62</sup>。多田氏の指摘の通りである。

もつとも、景戒は因果の理を重視してはいるが、それだけに限定し拘泥しているわけではない。すなわち、『靈異記』は因果応報譚だけで形成されているのではない。明らかに因果応報譚と断言できる話は全体の半数程度であり、解釈によつては因果応報譚と見なし得る話を加えれば比率は高まるが、因果応報譚とは見なすことが困難な話も多い。しかし、そうした説話であつても、景戒は、仏法の理が現実世界にも機能していることを確認していたと考えられる。

明らかに因果応報譚ではない説話として、例えば次の中三六<sup>63</sup>がある。

聖武太上天皇世、奈良京下毛野寺金堂東脇土観音之頸、无<sub>レ</sub>故断落也。檀主見<sub>レ</sub>之、明日将<sub>レ</sub>奉<sub>レ</sub>繼。經一日一夜、而朝見<sub>レ</sub>其頸自然如<sub>レ</sub>故繼。加以放<sub>レ</sub>光。誠知、理智法身、常住非<sub>レ</sub>无。為<sub>レ</sub>令<sub>レ</sub>知<sub>レ</sub>於不信衆生<sub>レ</sub>所<sub>レ</sub>示也。

首が切れ落ちた仏像が自然にもとのように戻り、なおかつ光を放っていたという話である。話末評語は「為<sub>レ</sub>令<sub>レ</sub>知<sub>レ</sub>於不信衆生<sub>レ</sub>所<sub>レ</sub>示也」といい、仏法を信じない人々に仏の力を知らしめるために、仏が不思議な力を示したのであるという。

この説話は因果の理を示す説話でもなければ、善悪を示す説話でもない。この説話は「理智法身、常住非<sub>レ</sub>无」というように、仏が常に存在することを示す事例なのである。因果応報譚が護法神のような神仏の実在を証明する説話であつたと同様に、中三六は仏の実在を証明する説話である。切断された仏像の首が自然に戻つた話を通じて、仏の超常的な力が実在していることを示すことによつて、仏教を信じず悪行を行う人々に仏の力の存在を信じさせようとした説話である。だからこそ、因果応報譚でもなく善悪を示す説話でもない、こうした説話が『靈異記』には採録されているのである。

したがつて、景戒にとつて『靈異記』編纂という作業は、神仏の超常的な力が実在し、仏法が現実世界に機能していることを示す事例を収集し、それまでばらばらに存在していた説話を一個の説話集として体系づける作業であつた。それによつて、あらゆる時・場所・人物に対して普遍的に仏法が機能することを示そうとしたのである。それ故、『靈異記』が話の筋立ての類似した説話を複数採録していることも、編纂の未熟を意味するのではなく、あらゆる場で同様のことが起きるといふ仏法の普遍性を示した結果であると考えるのがよい。

したがつて、『靈異記』において「自土の奇事」が重視されているということは、景戒は日本において仏法が機能していることを重視しているということである。これまで明らかにしてきたように、景戒はあくまでも仏教者の立場から価値判断をする人物であつた。『靈異記』が「自土の奇事」を尊重するのをもまた、仏教者の立場からの判断であつたと考えるのが妥当である。

『靈異記』は、「自土の奇事」を採集・編纂することによつて、説話の舞台である自土すなわち日本には人間の行為に対して現報を与える神仏が確かに存在し、仏教經典に書かれた理が普遍的に機能していることを証明している。換言すれば、日本を仏法の理が機能する地、仏国土であるとする証明となつたのである。それは「他国の伝録」によつては決して成し遂げられない証明である。

そして、景戒自身や彼が『靈異記』を通じて教化すべき人々が生きるのは、ほかならぬ「自土」たる日本であつた。したがつて、「他国」ではなく「自土」にも確かに仏の顕現たる「奇事」が存在することは、「自土」において生活や布教活動をする景戒にとつて、自身の僧侶としての存在意義に直接的に関わることであつた。だからこそ、『靈異記』は「自土の奇事」によつて編纂されなければならなかつた。

客観的な現象としての「奇事」それ自体は、ただの不思議な出来事に過ぎない。しかし、その「奇事」を、仏の実在を証明する事例であると認識した景戒にとつては、もはやただの不思議な出来事ではない。「自土の奇事」は、景戒や『靈異記』享受者自身の生きる「自土」たる日本がインドや中国と同じく仏国土であるという特徴と価値とを示す自文化として、最大限尊重されるべき対象であつた。

ただし、既に指摘した通り、景戒は「自土の奇事」だけを尊重すべきだと考えたのではない。「何唯慎乎他国伝録、弗信恐乎自土奇事」とは、ただ「他国の伝録」だけを尊重して「自土の奇事」を軽視することを批判したのである。景戒は、「他国の伝録」に対して「自土の奇事」が優越するとか、「他国」に対して「自土」が優越するといったことは一切主張していない。景戒はそうした考えを持つていなかったと考えるべきである。むしろ、そうした優越性を主張することは、規範としての仏教典籍に記されたインド・中国のあり方からかけ離れてしまう。それは、景戒にとってあるべき自文化尊重のあり方ではなかった。

したがって、景戒が『靈異記』で表明した自文化意識とは、第一義的には仏教者としての立場に基づいて形成されたものであった。そして同時に、彼自身の官僧としての立場や彼自身の活動範囲とあいまって、そこでの「自土」は政治的空間たる「日本国」を前提とした意識であった。つまり、景戒自身が仏教と国家との重層的な関係のなかで生きて人であったことが、『靈異記』の自文化意識を形づくっていったのである。

- 1 『靈異記』上序（新編日本古典文学全集一〇、一九〇―二三頁）。
- 2 『書紀』仁徳天皇四年春二月朔甲子条（新訂増補国史大系一、二九六頁）。
- 3 同右、仁徳天皇四年三月朔己酉条（前掲書、二九六頁）。
- 4 同右、推古天皇元年夏四月朔己卯条（前掲書、一三六頁）。
- 5 『法隆寺伽藍縁起并流記資材帳』（『寧楽遺文 中』、三四四頁）。
- 6 『上宮聖徳法王帝説』（群書類従五、三二九頁）。
- 7 『統紀』天平二十一年二月丁巳条（新訂増補国史大系二、一九七頁）。
- 8 出雲路修校注『靈異記』上序脚注（新日本古典文学大系三〇、三頁）。
- 9 米山孝子「行基説話伝承考―婆羅門僧正との和歌贈答説話の生成―」（『密教文化』一六八、一九九〇年一月）。「行基説話の生成と展開」（『勉誠社』、一九九六年に再録）。
- 10 多田一臣「『靈異記』と景戒―自土意識をめぐって―」（『国語と国文学』五三十一、一九七六年一月）。「古代国家の文学―日本靈異記とその周辺―」（三弥井書店、一九八三年に再録）。
- 11 橋川正「『靈異記』の研究」（『芸文』一三十一、一九七二年三月）。「原田行造『靈異記説話』における書承性と口承性」（『金沢大学教育学部紀要』一九、一九七〇年十二月）。「日本靈異記の新研究」（桜楓社、一九八四年に再録）。
- 12 益田勝実『説話文学と絵巻』（三一書房、一九六〇年）八二頁。
- 13 河音能平「『国風文化』の歴史的位置」（『講座日本史』二、東京大学出版会、一九七〇年）。
- 14 神野志隆光「『靈異記』と『三宅絵』をめぐって」（『国語と国文学』五〇―一〇、一九七三年十月）。
- 15 原田行造「『日本靈異記』の編纂者の周辺とその整理」（『金沢大学教育学部紀要』二〇、一九七二年十二月）。「日本靈異記の新研究」（桜楓社、一九八四年に再録）。
- 16 『靈異記』下三八「災与し善表相先現而後其災善答被縁」（前掲書、三五二―三六六頁）。
- 17 『統紀』天平宝字四年七月庚戌条（前掲書、二七三頁）。なお、僧位制については議論がある（山田英雄「古代における僧位」、『続日本紀研究』一二二、一九六四年）。「日本古代史放」（岩波書店、一九八七年に再録）。「舟ヶ崎正孝「宝字僧位制の僧綱奏案をめぐる諸問題」（『大阪教育大学紀要』一七、一九六八年）。「若井敏明「奈良時代の僧侶類型」（『続日本紀研究』三三五、二〇〇一年十二月）が、通説である石原正明『冠位通考』の説に従う。すなわち、僧綱は伝灯・修行・誦持の三系列に法師位・満位・住位・入位を置き、共通の最高位として大法師位を置く案を提出した。律令政府は僧綱案を修正し、修行と

- 誦持を一系列に統合して伝灯・修行の二系列九階として施行した。
- 18 榊原史子『日本靈異記』と夢』(『日本靈異記を読む』、吉川弘文館、二〇〇四年)。
- 19 「諸教要集」は「諸経要集」かとも思われるが、未詳。「諸経要集」ならば、唐・道世が諸経典の要文を抜粋・編纂した書。
- 20 遠藤嘉基・春日和男校注『日本靈異記』下三八(日本古典文学大系七〇、四三九頁)。
- 21 小泉道校注『日本靈異記』下三八頭注(新潮日本古典集成六七、三〇三頁)。
- 22 中田祝夫校注『日本靈異記』下三八頭注(新編日本古典文学全集一〇、三五六頁)。
- 23 『靈異記』上二三「女人好風声之行」食「仙草」以「現身」飛「天縁」第十三(前掲書、六二〜六四頁)。
- 24 「無垢優婆塞問経」(大正新脩大藏経一四、九五〇頁下)。
- 25 黒須利夫「古代における功德としての「清掃」―『日本靈異記』上巻第十三縁の一考察」(『奈良仏教と在地社会』、二〇〇四年、岩田書院)。
- 26 益田勝美、前掲注12書、八五頁。
- 27 黒沢幸三『日本古代の伝承文学の研究』(瑞書房、一九七六年)二五〇頁。小泉道、前掲注21書、下三八頭注(三〇三頁)。
- 28 寺川真知夫「景戒と外教」(『日本靈異記―土着と外来―』、三弥井書店、一九八六年)。
- 29 宇佐美正利「説話にみられる宗教意識―『日本靈異記』の場合―」(『日本人の宗教の歩み』、大学教育社、一九八一年。『日本靈異記とその時代』、おうふう、一九九五年に再録)。
- 30 原田行造、前掲注15論文。
- 31 『靈異記』上序(前掲書、二三頁)。
- 32 同右、下跋(前掲書、三七二頁)。
- 33 同右、下三九「智行並具禪師重得」人身「生」国皇之子「縁」第卅九(前掲書、三六七〜三七二頁)。
- 34 「阿毘達磨俱舍論」卷二四 分別賢聖品第六之三(大正新脩大藏経二九、二二四頁上)。
- 35 『後紀』弘仁元年九月甲寅条(新訂増補国史大系三、八九頁)。
- 36 狩谷椽斎『日本靈異記放證』(日本古典全集一 狩谷椽斎全集二、一九二六年。原著一八二一年)一八三頁。
- 37 狩谷椽斎、同右書、一八三〜一八五頁。李宇玲『古代宮廷文学論―中日文化交流史の視点から―』(勉誠出版、二〇一一年)二四七〜二四九頁。
- 38 秋吉正博『日本古代養鷹の研究』(思文閣出版、二〇〇四年)二三九〜二四〇頁。
- 39 多田一臣「『靈異記』と景戒―自土意識をめぐって―」(『国語と国文学』五三十一、一九七六年一月)。「古代国家の文学―日本靈異記とその周辺―」、三弥井書店、一九八三年に再録。伊藤孝子「『日本靈異記』編纂と景戒―その体制的側面を中心として―」(『大正大学大学院研究論集』四、一九八〇年三月)。
- 40 寺川真知夫「『靈異記』下巻第二十九縁とその聖君問答」(『論集 説話と説話集』、和泉書院、二〇〇一年)。
- 41 秋吉正博「『日本靈異記』にみる天皇像」(『説話文学研究』三四、一九九九年五月)。
- 42 『靈異記』下二四「依」妨「修行人」得「猴身」縁 第廿四(前掲書、三〇八〜三一三頁)。
- 43 同右、下三六「滅」塔階「仆」寺幢「得」惠報縁 第卅六(前掲書、三四五〜三四八頁)。
- 44 『統紀』天平神護二年冬十月壬寅条(前掲書、三三五〜三三六頁)。
- 45 同右、神護景雲二年十二月甲辰条(前掲書、三六〇頁)。
- 46 松浦貞俊『日本国現報善悪靈異記註釈』(大東文化大学東洋研究所叢書九、一九七三年)四七一〜四七二頁。
- 47 浅野清「西大寺東西両塔跡の発掘」(『仏教芸術』六二、一九六六年)。
- 48 『日本高僧伝要文抄』第三 延暦僧録第一 従高僧沙門釈思託伝(新訂増補国史大系三一、七九〜八〇頁)。



- 49 『西大寺資材流記帳』卷一 堂塔房舍第二(大日本仏教全書 寺誌叢書二、一五八頁)。
- 50 太田博太郎 『南都七大寺の歴史と年表』(岩波書店、一九七九年)一六四頁。
- 51 浅野清、前掲注47論文。
- 52 長野一雄 「中卷三十五縁考―景戒の対権力・対体制意識」(『古代研究』二二、一九八〇年九月)。「権力と体制に対する景戒の意識―中卷三十五縁考―」と改題して『古代説話の文学的研究』、井関書店、一九八六年に再録。
- 53 『靈異記』下三二 「女人產生石以之為神而齋縁 第卅二」(前掲書、三三二〜三三三頁)。
- 54 同右、上六 「薄し憑念觀音菩薩得現報縁 第六」(前掲書、四六〜四八頁)。
- 55 同右、下一八 「奉し写し法花経経師為邪姪以現得惡死報縁 第十八」(前掲書、二九二〜二九四頁)。
- 56 松浦貞俊、前掲注46書六六頁。原田敦子 「女人昇天―『日本靈異記』上卷十三縁の一考察」(『国語と国文学』五三二一一、一九七五年十一月)。
- 57 黒須利夫、前掲注25論文。
- 58 『靈異記』上三一 「慇懃婦信觀音願福分以現得大福德縁 第卅一」(前掲書、一〇一〜一〇三頁)。
- 59 同右、中一一 「罵し僧与邪姪得惡病而死縁 第十一」(前掲書、一五四〜一五六頁)。
- 60 同右、中一四 「窮女王帰敬吉祥天女像得現報縁 第十四」(前掲書、一六一〜一六三頁)。
- 61 同右、下一九 「村童戯剋木仏像愚夫斫破以現得惡死報縁 第廿九」(前掲書、三二六〜三二七頁)。
- 62 多田一臣、前掲注10論文。
- 63 『靈異記』中三六 「觀音木像示神力縁 第卅六」(前掲書、一三五頁)。

## 第二章 自文化意識の表出

### 第一節 『靈異記』の成立時期

#### 一 『靈異記』の成立事情

景戒が『靈異記』を編纂することを志すのは具体的にどのような時代状況であったのか。そして、『靈異記』の自文化意識は当該期の時代状況のなかで如何に位置付けられるのか。そのことを明らかにするために、まず『靈異記』の編纂事情や時期を踏まえておきたい。

先行研究によれば、『靈異記』は延暦六年（七八七）におおよその形が出来上がり、その後増補改訂を経て弘仁十三年（八二二）頃に現在の形で成立したとされる<sup>1</sup>。その根拠は、下序<sup>2</sup>に、

其善悪因果者、著於内經。吉凶得失、載諸外典。今探是賢劫尺迦二代教文、有三時。一正法五百年。二像法千年。三末法万年。自仏涅槃以來、迄于延暦六年歲次丁卯、而經二千七百廿二年。過正像二而入末法。然日本從仏法傳適以還、迄于延暦六年而經二百廿六歲也。

とあることにある。仏の涅槃から延暦六年までに一七二二年が経ち、日本へ仏法が伝来してから延暦六年まで二三六年が経ったとして、延暦六年を基準として年数を計算している。延暦六年を基準として年数を計算している理由について景戒は言及していないが、先行研究では、おそらく延暦六年に下序が書かれたから延暦六年を基準として年数を計算しているのであろうとして、下序の成立時期を延暦六年とする。さらに、序文は全体の方向付けをするものであるから、序文を書くということはその時点で概ねの構成が成立していたと考えられるということ、で、『靈異記』全体の成立も延暦六年頃であろうと推定している。ただし、『靈異記』には延暦六年以後の出来事を題材にした説話など、明らかに延暦六年以後に書かれた箇所も存在する。特に、第一章で引用した下三九【B】（以下、第二章で下三九を引用する際に付した記号を用いる）の末尾には「今平安宮疏十四季、治天下賀美能天皇是也」とあって、「今」が嵯峨治世十四年目にあたる弘仁十三年であると解釈できる<sup>3</sup>。そこで、延暦六年に原撰本と呼ぶべきものがひとまず完成し、その後の弘仁十三年までに増補改訂がなされて、現在の『靈異記』となったと考えられている。

延暦六年原撰説には、かつては異論もあった。その根拠となるべき下序の上掲箇所が、以前は『靈異記』の伝本のうち前田家本系統にしか存在しなかったため、後世の偽作ではないかという見解があった<sup>4</sup>。しかし、昭和四十八年（一九七三）に新たに発見された来迎院本に上掲箇所が存在したため、後世の偽作ではないことが明らかとなった<sup>5</sup>。そして、現在では下序の記述を根拠として『靈異記』の原撰を延暦六年とする見解が定説となっている。

ところで、延暦六年は、前章で指摘した通り、景戒が慙愧の念を発して出家を志した年であった。この時、景戒は既に沙弥鏡日と知己であつたり、「諸教要集」を知っていたりして仏教の知見を既に持っていたらしいが、少なくとも出家して仏道修行をしていたようには思われぬ。そうでありながら、同じ延暦六年のうちに多数の説話を採集したうえでそれぞれに仏典の引用を付して『靈異記』のような説話集を編纂することが可能であるのか、不審である。

さらに、下序には、自身を謙遜して、

羊僧景戒、所、学者未、得、天台智者之問術。所、悟者未、得、神人弁者之答術。

とある。「羊僧」とは「啞羊僧」ともいう<sup>6</sup>。「大方広十輪経」によれば、僧は第一義僧・淨僧・啞羊僧・無慚愧僧の四つに分類でき、善悪や罪の軽重などを知らぬ者を啞羊僧という<sup>7</sup>。下序で景戒は自身が「天台智者之問術」や「神人弁者之答術」を会得していない不見識な愚僧であると謙遜して、自身を「羊僧」と表現している。しかし、もし先行研究の言う通り下序が延暦六年に書かれたとすると、下序執筆の時点で景戒は僧侶ではなかったはずであるから、自身のことを「羊僧」と表現するとは考え難い。

なお、下序はいつたん延暦六年に成立し、後に景戒が出家してから自身を「羊僧」とする表現を加える形で改訂されたと考えすることは出来ない。下序に延暦六年を基準とした年次記述があることが下序の執筆年次を示すのであれば、後に下序を改訂した際にはその改訂年を基準とした年次記述に変更するはずだからである。したがって、下序冒頭部の記述を根拠として下序が延暦六年に執筆されたとする見解には従えない。

下三八によれば、延暦六年という年は景戒にとって重要な意味を持つ年である。この年に景戒は仏の啓示を受けて出家を決意したのであり、人生の転機となる年であった。したがって、下序が延暦六年を基準とした年数計算をしていることは、この年が景戒にとって重要な意味を持つ年であったからと考えるのがよい。

つまり、下序が執筆されたのは延暦六年ではなく、延暦六年以後に景戒が出家した後である。おのずから、『靈異記』の成立も延暦六年より新しい時期と考えなければならない。

従来の研究で『靈異記』の編纂時期を議論する際には、前田家本の下序前半部が後世の偽作か否かという観点から『靈異記』編纂の時期が議論されていた。そして、来迎院本が発見されて下序前半部の偽作説が否定されたことにより、延暦六年原撰説が定説となった。しかし、私は下序前半部が偽作ではないとの立場をとった上で、延暦六年の景戒の状況や「羊僧」といった表現の存在を根拠として、『靈異記』の成立を延暦六年とすることは出来ないと考える。

では、いつを成立時期と考えるべきか。『靈異記』中で最も新しい時期のことに言及した記述は、下三九【C】の「今平安宮疏十四季、治天下賀美能天皇是也」である。この記述によれば、「今」は賀美能天皇（嵯峨天皇）が平安宮で十四年間天下を治めた年、すなわち弘仁十三年（八二二）である。「某宮某年治天下某天皇」という表記は『靈異記』が天皇を表記する際の定型的な表記の一つであるが、「今」の語が用いられているのはこの箇所のみである。したがって、この記述は単に嵯峨の在位期間を記しているのではなく、「今」が弘仁十三年であるという立場から書かれている。また、翌弘仁十四年には嵯峨が讓位して淳和が即位するのに、【C】の聖君問答の内容は嵯峨の在位を前提とした議論であることも、聖君問答が行われている「今」が弘仁十三年であることを物語る。そして、【C】の聖君問答は、過去に起きた出来事を記した箇所ではなく、景戒自身の意見を記した話末評語である。その【C】にかかる記述が見えることは、景戒が下三九を執筆している時期が弘仁十三年であることを示している。

下三九は『靈異記』全体の最終話である。もとより、最終話が必ずしも『靈異記』編纂作業の最後に執筆されたとは言い切れない。ただ『靈異記』の最末尾に景戒についての「今」を弘仁十三年に位置付ける記述がなされていることから、『靈異記』の完成も弘仁十三年であると考えるのがよい。

したがって、景戒は延暦六年に仏の啓示を受けて出家を志し、その後「善悪の状」と「因果の理」を示そうと考え、かつ世の人が軽視している「自土の奇事」を尊重すべきであると考えて『靈異記』の編纂を開始した。『靈異記』の編纂が開始された時期がいつ頃かは、はっきりとはわからないが、およそ桓武朝の末年から平城朝を経て嵯峨朝の初頭頃まで（八〇〇～八一〇頃）と想定したい。この時期は完成の十数年前にあたる。十数年は説話を採集して編纂するための時間としてはさほど無理のない期間であろう。また、延暦六年に出家を決意してから十数年後に相当する。出家を決意してすぐ『靈異記』の編纂に取り掛かるという状況は想定しづらく、僧として経験を踏んだ後に編纂に取り掛かったと考えれば妥当な時期ではないか。さらに、下三九によれば延暦十四年には伝灯住位を待っているから、これ以降の景戒は官僧として一定の地位を持って、所属する薬師寺等の官寺が所蔵する経典や書籍・文書を閲覧して編纂に資したり、各地方とのルートを使って各地の説話を採集したりすることも行いやすい立場にあったと思われる<sup>8</sup>。時期や立場から考えて、景戒の『靈異記』編纂作業の開始をこの頃に想定することに大きな過誤はないと思う。

そして、最終的に『靈異記』が現在の形で完成したのは、出家を決意した延暦六年から三十五年後の弘仁十三年であった。景戒の年齢は未詳だが、延暦六年の時点で既に妻子を持つていたから、弘仁十三年の完成時には既に六十歳前後の高齢であったであろう。なお、『靈異記』の編纂過程で、ある時点でいったん原撰本と呼ばれるべき本が成立したという事情は考えることができる。先行研究では、下序の記述だけではなく、内容の観点からも『靈異記』が数回の編纂を経て成立したとする見解が有力である<sup>9</sup>。ともあれ、原撰があったとしても、それは従来言われる延暦六年より後の成立であることは間違いない。

上序に明確に示された「自土の奇事」を尊重する姿勢は、『靈異記』を編纂する動機の一つであり、実際に『靈異記』は「自土の奇事」によって編纂されている。したがって、「自土の奇事」の尊重は『靈異記』を貫く基本姿勢であり、編纂当初からこの姿勢に沿って説話が採集されたと考えるのがよい。

したがって、『靈異記』の編纂が開始された時期が桓武朝末から嵯峨朝初め頃と想定できることを踏まえると、この頃には世の人々が「他国の伝録」ばかりを敬って「自土の奇事」を軽視する風潮が一般にあつて、景戒はその時代状況を受けて、それに対する反発ないし批判として『靈異記』編纂を志したということになる。もともと、当初からその意識は存在していたが、編纂中にいつそう強まったということも想定できるから、編纂の背景となる時代状況としては、編纂が開始された時期だけに特別こだわる必要はない。編纂途中にあたる時期も含めて、もう少し広く桓武朝から嵯峨朝ころの時期を背景として想定してよいであろう。

## 二 『靈異記』編纂期の社会と景戒の同時代認識

景戒が第一に「善悪の状」と「因果の理」とを示すこと、第二に「自土の奇事」を尊重すべきことという二つの意図をもって『靈異記』を編纂したことは、彼が想定した『靈異記』の享受者層を物語る。つまり、悪行をやめさせるために「善悪の状」と「因果の理」を示そうとしたことは、仏教に不信心な人を教化する目的があつた。『靈異記』説話で現報を受ける登場人物は身分や地位も様々である。たとえば、在地豪族や富裕農民があまりにも苛烈な借金の取り立てをした悪行により悪報を受ける説話（上三〇、下二二）もあれば、

逆に富裕でない農民が借金を返さない悪行により悪報を受ける説話（中三二）もある。教化という観点からいえば、景戒は享受者の身分や地位を限定せず、貴族から農民までを広く視野に入れていたと考えることができる。また、その教化の際には享受者自身が読むだけでなく、法会の場で僧侶による説教の台本として用いられることも想定していたと考えてよいだろう。

これに対して、「自土の奇事」を尊重すべきであるという主張は、「他国の伝録」ばかりを尊重している人々に向けた批判であった。したがって、この観点で彼が想定する享受者層は、主としては「他国の伝録」に接する機会がありそれを読むことのできる人々であったはずである。そのような想定享受者層とは、基本的には彼と同じ僧侶であったであろう。また、識字層として貴族の仏教信者も享受者に想定していたかもしれない。『靈異記』は源順『和名類聚抄』や源為憲『三玉絵詞』に引用されていて、十世紀前半の文人貴族が『靈異記』を読んでいたことが確認できることは、その傍証となる。実際の享受者層と景戒の想定した享受者層が一致するとは限らないが、文人貴族が『靈異記』を読んでいたのは景戒の想定に沿ったあり方と考えてよい。もともと、『靈異記』が説教台本としても用いられたらしいという事情を念頭に置くと、「自土の奇事」尊重の主張はただ識字層だけに向けた主張ではなく、僧侶を通じて間接的には民衆にまでも向けたものであったと考えられる。

したがって、景戒が世の人は「自土の奇事」を軽視しているがこれを尊重しなければならぬという考えを抱いて『靈異記』を編纂した背景事情としては、桓武朝末から嵯峨朝の時期の僧侶や貴族がどのような状況にあったかが重要事である。しかし、桓武朝末から嵯峨朝頃の時期に、僧侶や貴族が「他国の伝録」ばかりを尊重して「自土の奇事」を軽視するという上序のいうような状況があったのか否か、直接的にその事情を示す史料は見当たらない。そこで、その周辺事情から、景戒が『靈異記』編纂を志した時代状況を考えてみたい。

志田諄一氏は、『靈異記』編纂の背景となった時代状況とそれによる編纂意図として、薬師寺と法相宗との立場から、薬師寺と法相宗とを自己擁護する必要性から『靈異記』が編纂されたと指摘している<sup>10</sup>。すなわち、『類聚国史』所載の『後紀』逸文延暦十七年（七九八）九月壬戌（十六日）条<sup>11</sup>および同二十二年正月戊寅（二十六日）条<sup>12</sup>では、朝廷が南都六宗のうち法相宗は興隆して三論宗は衰退している状況を問題視して、三論宗と法相宗の得度人数を同数にすることで事態を改善しようとしている。また、同二十一年正月庚午（十三日）条<sup>13</sup>によれば、三論宗と法相宗は激しく争っていたらしい。勢力的には法相宗が優勢であったが、それ故に法相宗は朝廷の庇護を受けづらいう状況にあった。また称徳朝に台頭するも最後は失脚した道鏡も法相宗の僧侶であり、道鏡の台頭への反省も法相宗の立場を弱くすることとなった。志田氏は、このような状況を背景として、『靈異記』には法相宗の寺院や僧侶の活躍を描く説話が採録されていることから、景戒が法相宗の自己主張と、彼自身が所属した法相宗を重んじた薬師寺の自己擁護として『靈異記』が編纂されたと指摘する。

さらに、志田氏は、都が南都を離れたことも薬師寺や景戒に動搖を与え『靈異記』の述作になんらかの関係をもたらしたことも考えられるとする。志田氏はこの点について「なんらかの関係」というのみで具体的な言及はしていないが、阪口玄章氏は最澄や空海の新仏教が貴族や民衆に勢力を拡大するなかで、旧仏教側の景戒が刺激を受けたことが『靈異記』編纂に繋がったと指摘する<sup>14</sup>。現在では、天台宗・真言宗と南都仏教とを新旧仏教と

して区分することは、両者の連続性を踏まえない見解として否定的に捉えられる<sup>15</sup>が、台頭する天台宗・真言宗に対して南都薬師寺の景戒が危機感を持ったことまでをも否定する必要はない。最澄・空海は延暦二十三年（八〇四）に入唐して学んだ後、最澄は翌延暦二十四年、空海は大和元年（八〇六）に帰国した。空海は南都仏教との間にそれほど強い対立を惹起しなかったが、最澄は嵯峨の後見を得て南都仏教界との激しい論争を繰り広げながら勢力を拡大していった。阪口氏の指摘するように、薬師寺に所属する景戒は、この状況を座して看過することは出来なかったと考えてよいと思う。

唐からの帰国後、最澄が朝廷に提出した将来目録として「伝教大師将来台州録」と「伝教大師将来越州録」が、空海が提出した将来目録として「御請来目録」が伝存する。目録に記載された文献には現存せず内容未詳のものも多いが、経典のほか「南岳高僧伝一卷」<sup>16</sup>のような伝記と見られる文献も将来されている。最澄らが新たに将来したこれらの文献は朝廷や仏教界に重宝されたと思われる。世の人がそればかりを敬う「他国の伝録」として上序に列挙されるのは『冥報記』『般若験記』であるが、「他国の伝録」をそれだけに限定する必然性はない。時期的にも最澄や空海の帰国は『靈異記』の編纂時期と合致するから、景戒のいう「他国の伝録」には最澄や空海の将来文献の一部が意識されていると考えてよからう。『靈異記』の根幹のひとつたる「自土の奇事」尊重の意識は、中国から最新の学説や多数の経典・漢籍を将来して台頭した最澄や空海の活躍に刺激を受けて形成されたものであると考える。

もともと、仏教は大陸から日本に伝来した経緯があり、その後も経典などは中国から繰り返し将来されたほか、日本国内で判断できない事柄は唐の学僧の見解を聞く「唐決」の制度をとっていたように、日本仏教は中国仏教を必要に応じて受益する立場にあつた。それ故、景戒も「他国の伝録」を否定する姿勢は取っていない。その立場にあるうえで、中国から新たに将来した学説や漢籍を以つて台頭した最澄らに景戒が対抗し得る手段が、最澄らを「他国」、自身をそれと異なる「自土」の側に位置付けることにより、「他国」側の価値をも認めながら「自土」側の自身の価値を主張することであつた。

景戒の南都薬師寺僧としての立場を踏まえると、桓武朝から嵯峨朝にかけて仏教統制政策が取られたことも、彼にとって看過できぬことであつたはずである。たとえば、中村恭子氏は、桓武朝に出された仏教統制令と『靈異記』との関連を指摘している<sup>17</sup>。すなわち、『三代格』延暦十七年（七九八）九月十七日太政官符<sup>18</sup>に、

太政官符

忝<sub>レ</sub>糺<sub>レ</sub>正僧子仮<sub>レ</sub>蔭出身<sub>二</sub>事

右大臣宣稱、奉<sub>レ</sub>勅、僧或有<sub>レ</sub>子、多事<sub>レ</sub>仮<sub>レ</sub>蔭、違<sub>レ</sub>教犯<sub>レ</sub>法、理合<sub>二</sub>改正<sub>一</sub>。但為<sub>レ</sub>有<sub>レ</sub>所思、特從<sub>二</sub>寬宥<sub>一</sub>、以往<sub>レ</sub>仮<sub>レ</sub>買、更莫<sub>二</sub>追論<sub>一</sub>。自今以後、息<sub>レ</sub>子之僧、一切還俗、以懲<sub>二</sub>将来<sub>一</sub>。親姻隣保藏而不<sub>レ</sub>告<sub>レ</sub>科<sub>二</sub>違勅罪<sub>一</sub>、不<sub>レ</sub>聽<sub>二</sub>蔭贖<sub>一</sub>。

とある。僧には子がある者がいて、多くの者が親の蔭を仮りて教えに違い法を犯している状況を改善する。ただし、思うところがあつて特別に過去のことを問題視して追論することはない。今後、子を儲けた僧はすべて還俗させて将来の戒めとせよ。親類や近隣に息子を持つ僧侶がいて申告しない者には違勅罪を科し、蔭贖は認めない、という内容である。勅には僧の子が「多事<sub>レ</sub>仮<sub>レ</sub>蔭、違<sub>レ</sub>教犯<sub>レ</sub>法」とあるが、官符名は「忝<sub>レ</sub>糺<sub>レ</sub>正僧子仮<sub>レ</sub>蔭出身<sub>二</sub>事」とあるから、具体的には僧の子が親の蔭で「出身」つまり官位につくことを糺すという趣旨であろう。

「自今以後、息<sub>レ</sub>子之僧、一切還俗、以懲<sub>レ</sub>將來<sub>一</sub>」とは、今後新たに子を儲けた僧侶を選俗させるという趣旨であり、既に子がいる僧侶までをも選俗させる趣旨ではない。景戒は延暦六年の時点で既に妻子を持っていたが、それを直接の理由として選俗を迫られるような内容ではない。しかし、景戒に選俗を迫る内容ではなかったとしても、子を持つ僧侶である景戒にとって心中穏やかではないはずである。

しかも、この格を受けて選俗した僧侶もいた。『類聚国史』所載の『後紀』逸文延暦十九年（八〇〇）八月辛巳（十五日）条<sup>19</sup>には、

薬師寺僧景国言、己元撰津国西成郡大国忌寸木主也。為<sub>レ</sub>性遲鈍、不<sub>レ</sub>堪<sub>レ</sub>修学。謹案<sub>レ</sub>格旨、息<sub>レ</sub>子之僧、一切還俗、以懲<sub>レ</sub>將來<sub>一</sub>者。伏望還俗附帳。許<sub>レ</sub>之。

とある。薬師寺僧景国が、自分は生来愚鈍であり仏教の修学についていけず、「息子之僧、一切還俗、以懲<sub>レ</sub>將來<sub>一</sub>」の格、つまり上掲延暦十七年格を受けて選俗したいと願いでて許された。ただ、本条による限り、景国が選俗を願いだした理由は景国自身の愚鈍さであつて、彼に子がいることではない。延暦十七年格を受けて選俗を願いだしたというのは、実際に記されている選俗理由とはずれがある。本条には記載されていないが景国には子がいた、あるいは、景国は親の蔭により僧侶となつたが愚鈍で修学についていけないので格を受けて選俗したなどの事情も考えられるが、詳しい事情はわからない。ただ少なくとも、延暦十七年格が契機となつて景国が選俗を願いだしたことは間違いない。

景国は景戒と同じく薬師寺僧であるから、景国の選俗を知らないとは考えられない。中村恭子氏は、景戒は景国の選俗によつてかなり強いショックを受けたのではないかと指摘する。従うべき見解である。

こうした桓武朝の仏教統制策は嵯峨朝にも継続される。たとえば、『後紀』弘仁三年（八一）四月癸卯（十六日）条<sup>20</sup>に、

勅、僧尼之制、事明<sub>レ</sub>令<sub>一</sub>条。男女之別、非<sub>レ</sub>無<sub>レ</sub>礼法。頃者諸寺僧尼、其教最繁、外託<sub>レ</sub>勝因、内虧<sub>レ</sub>戒律。精進之行無<sub>レ</sub>頭、淫犯之徒屢聞。僧綱顏面、不<sub>レ</sub>加<sub>レ</sub>捉搦、官司寬容、無<sub>レ</sub>心<sub>レ</sub>糾正。又法会之時、懺悔之日、男女混雜、彼此無<sub>レ</sub>別。非礼之行、不<sub>レ</sub>可<sub>レ</sub>勝論。敗<sub>レ</sub>道傷<sub>レ</sub>俗莫<sub>レ</sub>甚<sub>レ</sub>於斯。永言<sub>レ</sub>其弊、理合<sub>レ</sub>懲肅。宜<sub>レ</sub>令<sub>レ</sub>京職并諸国、榜<sub>レ</sub>示<sub>レ</sub>部内諸寺及所<sub>レ</sub>有道場寺、令<sub>レ</sub>加<sub>レ</sub>禁斷。若不<sub>レ</sub>遵承、輒<sub>レ</sub>容<sub>レ</sub>受<sub>レ</sub>一人已上<sub>一</sub>者、三綱并入者等、並科<sub>レ</sub>違勅罪。所司不<sub>レ</sub>糾、亦与同罪。其病者可<sub>レ</sub>就<sub>レ</sub>寺治<sub>レ</sub>疾及請<sub>レ</sub>僧看病<sub>一</sub>者、經<sub>レ</sub>僧綱若講師、聽<sub>レ</sub>其处分。擅越有<sub>レ</sub>可<sub>レ</sub>勾<sub>レ</sub>当内雜事<sub>一</sub>者、聽<sub>レ</sub>令<sub>レ</sub>暫入。不<sub>レ</sub>得<sub>レ</sub>因<sub>レ</sub>此經<sub>レ</sub>留連。但寺家奴婢及尼寺鎮等不<sub>レ</sub>在<sub>レ</sub>禁限。

とある。僧尼についての規定は僧尼令に示されており、男女の間は礼による区別がある。しかし、近年では僧尼の数が増え、うわべは真面目に修行しながら、実際には戒律を守っていない者がいる。僧綱や官司もそれを取り締まっていない。また法会や懺悔においても男女が共にあつて非礼な行為が数多い。これは仏教の道を破り風俗を乱すものである。そこで、京職と諸国に命令して、諸寺・道場に立て札を掲示して男女が所を同じくすることを禁止せよ。もし一人でも混入するのを容認した場合には、三綱と混入者に違勅罪を科せ。官司が糾さないときは同罪とせよ。ただし、病人の治療の場合は僧綱や講師の許可をとれ。擅越が寺内の雑事に関わる場合は短期間であれば許可する、という内容である。

この勅を背景として、同年八月には薬師寺僧良勝が「以<sub>レ</sub>与<sub>レ</sub>女同<sub>レ</sub>車<sub>一</sub>」の罪状で多櫛島（種子島）に配流されている<sup>21</sup>。ただ、弘仁九年（八一八）には、異性が所を同じくすることの禁止を厳密にすると礼仏したい者も寺に行くことができないうことで、規制の

対象が夜間に限定されて、昼間は男の尼寺への出入りや女の僧寺への出入りが自由となるように規制が緩和された<sup>22</sup>。とはいえ、良勝は約二十年後の天長十年（八三三）まで許されず、また弘仁九年以降も僧侶が男女関係で処罰されている<sup>23</sup>。緩和されたとはいえ、桓武朝より前と比べれば、僧侶の異性問題がより厳しい規制の対象となったことに変わりはない。自身も妻子を持っていた景戒にとって、こうした国家権力による規制の強化は脅威であつたに違いない。

しかも、既に前章で指摘したように、景戒は国家権力による仏教者への規制には批判的であり、国家権力側の事情に配慮を示すことはない。『靈異記』から看取される景戒の姿勢を考慮すれば、上述の如き仏教政策をとつた桓武や嵯峨には批判的であつたのではないかと推定できる。

確かに、下三九の聖君問答によれば、景戒は嵯峨を聖君とする立場からの記述をしている。しかし、前章でも指摘した如く、災害や飢饉が続く状況下で狩猟をすることが慈悲心ではないとする「世俗」の批判に対して、嵯峨には国内の全ての物を自由にできる権利があるから問題ではないとして反駁するのは、批判に対して適切に反駁できているとは言えない。この点については、寺川真知夫氏も、景戒の反駁は論理のすり替えであつて批判に対する有効な反論には成り得ないと指摘している<sup>24</sup>。長野一雄氏が指摘したように、景戒は『靈異記』において、究極的にはすべての問題を個人の信仰心の有無に帰着させている<sup>25</sup>から、嵯峨に慈悲心があるか否かは景戒にとって嵯峨が聖君か否かを論ずるうえで決定的に重要な要素であるはずである。その証に、上序では優れた「代々天皇」の一人として仁徳天皇を挙げ、仁徳が「起悲」して「撫于庶民」る政をしたことを記す。慈悲心があることが仁徳が聖君であることの根拠になっている。ところが、下三九では嵯峨の慈悲心の有無という論点を避け、権利の問題に論を転化するの是不審である。

「世俗」による批判と、それへの反駁になりきっていない反駁を記したことについて、寺川真知夫氏は、景戒は本心では狩猟を行う嵯峨を称揚してはしなかつたが、下三九で嵯峨を聖人とはいえ一介の僧侶に過ぎない寂仙の転生としたことが権力による弾圧を惹起しかねないと予想したため、弾圧を避けるための策として嵯峨の狩猟を是認する表現を加えたもので、景戒の思想に根ざした主張ではないと指摘する<sup>26</sup>。聖君問答での反駁が『靈異記』の他の箇所と比較して異質であり、景戒の思想に根ざした本心ではないとする見解は同意できる。しかし、嵯峨を寂仙の転生としたことに対する弾圧を避けるための策として景戒が嵯峨の聖性を主張したいのであれば、彼自身も十分に反駁ができないような「世俗」による批判を敢えて引用する必要はない。嵯峨には慈悲心がないという批判とそれへの不十分な反駁は、かえつて嵯峨に慈悲心があるという擁護が出来ないことを浮き彫りにして嵯峨の聖性を損ねる結果に終わっている。

景戒の本心は嵯峨に対して批判的であつたのではないか。『靈異記』から看取される景戒の考え方に従えば、慈悲心のない天皇は聖君とはなりえない。景戒の目的が嵯峨称揚にあるのであれば、徹底した反駁を加えるか、あるいは擁護できなければ批判そのものを引用しなければよい。敢えてこうした記述をしたところに、景戒の嵯峨への批判的認識が表れていると考えたい。それを「世俗」の意見にかこつけ、自身は聖君問答を嵯峨称揚の立場から記述することで、本心を隠しつつ嵯峨批判を行つたのである。

その批判的精神は、直接的には嵯峨の慈悲心の欠如を根拠としている。それと同時に、景戒には桓武朝から嵯峨朝にかけての仏教統制政策に対する否定的な感情もあつたと思う。



景戒は『靈異記』において直接的には嵯峨を批判してはいないが、優れた天皇として上序に挙げた仁徳天皇、聖徳太子、聖武天皇とは違って、同時代の天皇である嵯峨やその政治は批判されるべき存在であった。

## 第二節 嵯峨朝の自文化意識

### 一 嵯峨朝の漢詩文興隆

一般的に嵯峨朝は「唐風文化」が興隆した時代であったとされる。しかし、「国風文化」とは具体的に何がどう日本風であるのかが詳らかにされねばならないように、「唐風文化」とは具体的に何がどう唐風であるのかが問題となる。

『統後紀』承和九年（八四二）十月丁丑（十七日）条<sup>27</sup>の菅原清公薨伝によれば、

文章博士従三位菅原清公薨。（中略）（弘仁十筆著注）九年有詔書、天下儀式、男女衣服、皆依「唐法」。五位已上位記、改従「漢様」。諸宮殿・院堂・門閣、皆著「新額」。

又肆「百官舞踏」。如此朝儀、並得「閑説」。

とある。清公は古人の子で、若くから学問に優れていた。遣唐判官として入唐して徳宗に謁見した経験もある。子に是善、孫に道真がいる。ここでは、弘仁九年には、儀式・衣服・位記を「唐法」「漢様」に改めた。また諸の宮殿などの呼称を変更して新たな額を付け、百官舞踏も改訂した。これらの朝廷での施策にはいずれも菅原清公の関与があつたとする。

ここに、嵯峨朝の制度改革が唐の法律や様式に拠つて行われたことがわかる。特に、「天下儀式、男女衣服、皆依「唐法」」については、『紀略』弘仁九年（八一八）三月丙午（二十三日）条<sup>28</sup>にも

詔曰、云々。其朝会之礼及常所服者、又卑達、貴而跪等、不、論「男女」、改依「唐法」。

但五位已上礼服、諸朝服之色、衛仗之服、皆縁「旧例」、不、可「改張」。

とある。ここでは詔により儀礼や服装、低位の者が高位の者に会った時の跪礼の方式が男女を問わず「唐法」によるように改められた。ただし、五位以上の者の礼服と諸々の朝服との色、および警衛につく者の服は旧来通りとして改めてはならないとされた。すべてではないが、儀礼や服装を「唐法」によつて改めることを意図した詔である。政治を行う嵯峨や清公に、中国のあり方に近づけようとする意図があつたと見ることができる。

これは、儀礼や服装という表面的なあり方だけを中国のあり方に近づけようとしたのではない。嵯峨朝においては、文章経国思想に基づいて政治が行われていた。文章経国思想とは、魏・文帝「典論論文」<sup>29</sup>の一節に

蓋文章経国之大業、不朽之盛事。

とある、詩文の作製は国家経営の重要な事業であり永久に不朽であるという句に基づいた考え方である。日本では特に嵯峨朝（八〇九〜八二三）および淳和朝（八二三〜八三三）において、詩文の作製が国家事業として政治と関連しつつ尊重された。その具体的な表れとして、嵯峨朝には『凌雲集』『文華秀麗集』といった勅撰漢詩集が初めて編纂され、続く淳和朝には同じく勅撰漢詩文集として『経国集』が編纂された。以下、この二つの勅撰漢詩集を総称して勅撰三集と呼称する。

その一方で、和歌は個人的な感情のやり取りに用いられるに留まり、国家事業として和歌集が編纂されることはなかった。また、勅撰漢詩集の編纂は嵯峨・淳和朝以降は行われ

ずこの時期の特徴であることから、小島憲之氏はこの時期を「漢風謳歌時代」「国風暗黒時代」と呼称している<sup>30</sup>。小島氏によれば、嵯峨・淳和朝の勅撰三集の特徴は応製や奉和といった「君臣唱和」の詩が多いことにある。つまり、嵯峨の詠作を受けて臣下が詩を詠む、あるいは逆に臣下の詠作を受けて嵯峨が詠むというように、嵯峨を基軸とした関係性のなかで詩が詠まれていた。

仏教者においても、詩を媒介として嵯峨との関係が結ばれていた。弘仁九年成立の『文華秀麗集』梵門部には、「澄澄公奉献詩」と題する嵯峨の詩が存する<sup>31</sup>。「澄公」は最澄のことで、嵯峨と最澄が詩を媒介として人間関係を結んでいたことがわかる。梵門部にはこの他、最澄やその弟子光定の作に和した詩や、光定の山院での詠作、桓武が創建した梵釈寺に行幸した際の詠作が収められている。最澄・光定関連の詩が多く収められる一方、南都仏教界との関連にある詠作は存しない。嵯峨の比重は南都僧よりも最澄にあつた様子が窺える。九世紀初頭は、嵯峨を基軸として漢文学が興隆した時期であり、最澄もまたそのなかで嵯峨との関係を保ちながら勢力を拡大していった<sup>32</sup>。

このように、嵯峨・淳和朝は漢詩文が興隆した時期であるということが出来る。こうした認識は、既に平安時代から存在していた。平安時代において日本の漢文学史について言及した史料としては、共に『朝野群載』所載の大江維時『日観集』序<sup>33</sup>と大江匡房「詩境記」<sup>34</sup>とがある。前者の『日観集』序は、日本の漢文学史を

昔者弘仁・天長之世、有『凌雲集』・『文華秀麗集』。其後百余年間、絶而不續。とする。嵯峨朝の弘仁年間（八一〇～八二四）、淳和朝の天長年間（八二四～八三四）には『凌雲集』『文華秀麗集』があつたが、その後現在までの百余年間、詩の興隆は続いてないという漢文学史の理解である。天長以後も個人の詩集である別集は編纂されたが、ここでは『凌雲集』のように様々な詩人の詩を集めた総集が編纂されていないことをいう。なお、『凌雲集』『文華秀麗集』はいずれも弘仁年間の成立である。天長年間に成立した『経国集』に言及しないのは、「弘仁・天長之世」という記述と齟齬がある。そこで、北山田正氏は、もとは『経国集』の記述もあつたのが脱落したかと推定している<sup>35</sup>。首肯できる見解であるが、ただ、確かに『経国集』は天長四年（八二七）に成立したものの、『経国集』に採録された詩文は慶雲四年（七〇七）から天長四年（八二七）までの詩文である。『凌雲集』『文華秀麗集』が嵯峨天皇とその周辺の人々の詩を中心として採録しているのに対して、『経国集』は奈良時代初頭にまで遡るかなり古い詩文をも採録している点に特徴がある。したがって、『日観集』序が弘仁・天長に詩作や詩集編纂が盛んであつたことをいうとき、弘仁・天長年間の詩文だけでなく古い詩文をも採録している『経国集』はあえて名を挙げなかつたという事情も考えられる。

これに対して大江匡房「詩境記」では、中国における漢文学史を概観した後、日本について、

我朝起於弘仁・承和、盛於貞観・延喜。中興於承平・天曆、再昌於長保・寛弘。

とする。匡房が弘仁（八一〇～八二四）、承和（八三四～八四八）を日本の漢詩文の出発点に置いているのを見る事が出来る。「詩境記」については、川口久雄氏が大江匡房による漢文学史の理解として注目し、これに基づきつつ漢文学史を描写している<sup>36</sup>。川口氏は、各時期の代表的な詩人として、「弘仁・承和」は嵯峨天皇・菅原清公・小野篁など、「貞観・延喜」は都良香・菅原道真・紀長谷雄など、「承平・天曆」は菅原朝綱・菅原文時・源順な

ど、「長保・寛弘」は一条天皇・源為憲・藤原公任などを挙げています。「詩境記」によれば最盛期は「貞観・延喜」であるが、「弘仁・承和」も詩の始まった時期として挙げています。なお、ここで「起於弘仁・承和」というのは弘仁から承和にかけてという意味に解釈するのがよく、その間にある天長年間を除外しているのではない。

『日観集』序と「詩境記」とでは、弘仁年間を最盛期とするか出発点とするかという点で相違がある。もともと、「詩境記」は「我朝起於弘仁・承和」とするが、詩そのものは弘仁年間よりも早くから詠まれていた。それが、弘仁年間に勅撰三集に代表されるような興隆を見せたことで、弘仁以前と以後とは隔たりがあることから、「詩境記」は出発点を弘仁としているのであろう。したがって、『日観集』序と「詩境記」とはいずれも、弘仁年間がそれ以前と比べて際立って漢詩文が興隆した時代であると認識している点では共通している。嵯峨朝の弘仁年間を漢詩文が興隆した時代であるとする認識は、平安時代から存在したのである。

嵯峨朝における漢詩文興隆の特徴は、上述の通り文章経国思想を基調としている点にある。それと共に、秋山虔氏は、『文華秀麗集』所載の詩を引いて、嵯峨朝の詩は中国の詩の表現に基づく風景を日本の地に演出する意識が明白であり、中国詩の表象に膚接する模写の姿勢の前に、眼前の実風景は奉仕させられているといつてもよいかもしれないと指摘する<sup>37</sup>。つまり、日本の風景と中国の風景は実際には異なるものであるのに、嵯峨朝の詩においては、日本の風景をあたかも中国の風景のように表現している。中国のあり方を規範として、日本をそれになぞらえるという姿勢である。

これは、『靈異記』が仏典に見えるインド・中国の説話を敬いつつも「自土の奇事」をも尊重しようとしていたのとは異なる姿勢である。それ故、『靈異記』が「自土の奇事」を採録していることを強調するのは違つて、勅撰三集の序では日本の漢詩であるということは特に強調されない。

このことを具体的に示すために、勅撰三集それぞれの編纂動機を検討したい。『凌雲集』序<sup>38</sup>には、編纂に至った動機について、

伏惟 皇帝陛下、握レ宸紫極、御レ弁丹青、春台展レ熙、秋荼剪レ繁。睿知天縱、艷藻神授、猶且学以助レ聖、問而増レ裕。属レ世機之静謐、託レ琴書而終レ日。歎レ光陰之易レ暮、惜レ斯文之将レ墜。爰詔レ臣等、撰レ集近代以来篇什。

とある。嵯峨天皇は帝位について政治をとるや、春の高楼に君臣で楽しみ、秋の雑草のように煩わしい刑法を破棄した。その聡明さや文才は天が授けたものだが、さらに学問をして聖人となることを助け、問うて知識を増した。世間の太平な時にあつて、音楽や書物により時を過ごしている。時が過ぎるのが早いことを嘆き、詩文が墜れて失われようとすることを惜しんだ。ここに、嵯峨は臣（序作者の小野岑守）らに命じて最近の詩文を撰集した、という内容である。嵯峨が、時が経つて詩文が失われるのを惜しんだことが編纂動機となっている。

次いで、『文華秀麗集』序<sup>39</sup>には、

凌雲集者、陸奥守臣小野岑守等之所撰也。起於延暦元年、逮于弘仁五載。凡所綴輯九十二篇。自厥以来、文章間出。未逾四祀、卷盈百余。

とある。『凌雲集』は小野岑守らが撰集し、延暦元年（七八二）から弘仁五年（八一〇）までの詩文九二篇を掲載している。その編纂以後、文章は続々と作られ、未だ四年を超えないのに百余篇にも満ちた、という。これが、『文華秀麗集』の編纂動機である。

最後に、『経国集』序<sup>40</sup>には、

伏惟 皇帝陛下、教化簡樸、文明鬱興。以為、伝聞不<sub>レ</sub>如<sub>レ</sub>「親見」、論<sub>レ</sub>古未<sub>レ</sub>若<sub>レ</sub>「徵<sub>レ</sub>今」。

爰詔<sub>レ</sub>正三位行中納言兼右近衛大将春宮大夫良岑朝臣安世、令<sub>レ</sub>「臣等鳩<sub>レ</sub>訪斯文」也。

とある。淳和天皇は臣下への教化は飾り気がなく、徳は盛大である。淳和は、「百聞は一見にしかず、また、古い詩文を論じることは今の詩文を明らかにするには及ばない」と考えた。そこで、良岑安世らに命じて詩文を収集させた、という。ここでは、編纂当時の文壇状況への関心が編纂動機となっている。

以上の勅撰三集それぞれの序によれば、いずれも、特に日本の漢詩によつて編纂したということは強調されない。勅撰三集に採録されている詩には、朝貢してきた渤海人の詩なども含まれてはいるが、ほとんどは日本人が詠んだ漢詩である。そのことを強調する意図があれば序に記されてしかるべきである。それがなされないのは、自文化を尊重しようという意識が、『靈異記』ほどには強く意識されていないからである。

しかし、それは、勅撰三集の編纂を命じた嵯峨・淳和や、編纂や序の執筆に携わったそれぞれの貴族が、勅撰三集に掲載された詩を軽視していたというのではもちろんない。そうではなく、彼らには、自らが詠んだ詩や編纂した詩集を自文化として外来文化と対置するという発想が存しなかったと考えるのがよい。

『経国集』では、上掲の編纂動機を記した箇所の前に、文学史を記した箇所がある。ここでは、

楚漢以來、詞人踵<sub>レ</sub>武、洛汭江左、其流尤盛。楊雄法言之愚、破<sub>レ</sub>道而有<sub>レ</sub>罪、魏文典論之智、經<sub>レ</sub>國而無<sub>レ</sub>窮。是知<sub>レ</sub>「文之時義大矣」哉。雖<sub>レ</sub>齊梁之時、風骨已喪、周隋之日、規矩不<sub>レ</sub>存、而沿<sub>レ</sub>濁更清、襲<sub>レ</sub>故還新。必所<sub>レ</sub>擬之不<sub>レ</sub>異、乃暗<sub>レ</sub>合乎曩篇。夫貧賤則懼<sub>レ</sub>於飢寒、富貴則流<sub>レ</sub>於逸樂。遂營<sub>レ</sub>目前之務、而遺<sub>レ</sub>千載之功。是以古之作者、寄<sub>レ</sub>身於翰墨、見<sub>レ</sub>意於篇籍。不<sub>レ</sub>託<sub>レ</sub>飛馳之勢、而声名自伝<sub>レ</sub>於後。在<sub>レ</sub>君上<sub>レ</sub>則天文之壯觀也、在<sub>レ</sub>臣下<sub>レ</sub>則王佐之良媒也。才何世而不<sub>レ</sub>奇、世何才而不<sub>レ</sub>用。方今梁園望宴之操、瞻臺精英、縉紳俊民之才、諷託驚拔。或強識稽<sub>レ</sub>古、或射策絶<sub>レ</sub>倫。或苞<sub>レ</sub>蓄神奇、或潛<sub>レ</sub>摸旧製。

とある。楚・漢以来、詩人が先人の跡を継ぎ、北方も南方もその文の流れは盛んになった。前漢・楊雄の『法言』の愚説は文の道を否定して罪がある。また魏・文帝の『典論』の卓説は文章が経国の大業で極まりないといった。ここに、文の意義が大なることを知るのである。齊・梁の時代には表現の心と文辞とが失われ、北周・隋の時代には表現の規範が存在しなくなったけれども、濁った表現に寄り添いながら清い表現もなされ、古い表現から新しいものも生まれた。先人の文章と異ならず、偶然一致するものもあつた。そもそも、人は貧しく賤しい時には飢えや寒さを恐れ、富み貴い時には遊び楽しみをほしいままにする。それで、目先の務を行い、永遠に伝わるような功績を忘れてしまう。そこで、古い時代の詩人は筆・墨をもつて文章の作製に携わり、自分の考えを書籍に表現した。飛び馳せるような権力者の勢いをかりず、名声は後世に伝わっている。作品が君上にあるときにはその作品は壯観な天の眺めのようにあり、作品が臣下にあるときにはその作品は君主を助ける良い仲介者のようである。文才はどの世においても獨創性のあるもので、どの世においても文才は用いられる。今、梁の庭園における宴のような文の高まりは優れた詠作を生み出し、貴族や優れた民の文才は驚くほど優れた詠作を生みだしている。君主は深い知見により古のことを考え、臣下は対策での応試の文に優れた詠作をつくる。君主は優れた表

現のあやを内にたくわえ、臣下は君主の古い詠作を模倣している、という。

この後、上掲の編纂動機を記した箇所が続く。ここで、『経国集』に至る文学史として位置付けられているのは、楚・漢以来の中国における文学史である。その文学史を受けて、今、日本では優れた詠作が多くつくられているという認識を示す。その認識をもとにして、「伝聞」の「古」の詩ではなく「親見」の「今」の詩を重視すべきであるという考えによって『経国集』の編纂がなされた。こうした『経国集』序にみえる文学史の認識は、既に波戸岡旭氏が指摘しているように、中国漢詩史を記述することに終始しており、日本漢詩史を一顧だにしていない<sup>41</sup>。日本における「方今」の詩文の興隆は、楚・漢以来の文学史の流れのなかで位置付けられている。その位置付けは、文才はどの世でも獨創性を持ち世に用いられるものだという、文才を普遍的な価値のあるものとする考えに基づいて成立している。

『経国集』においては日本の詩と中国の詩という区別は存在しえない。日本の詩を中国の詩と同一視して、その直接の後継者であると位置付けているのである。上述した秋山虔氏が指摘したような、日本の風景をあたかも中国の風景であるかのように表現していることも、こうした姿勢に起因している。自らの詩を中国の詩と同一視する以上、その表現も中国の詩と同様でならなければならない。また、波戸岡氏は、勅撰三集の各序で用いられる表現の典拠を検討して、後の詩集ほど中国古典の句文を直接引用する表現手法が顕著であり、日本の知識人が異国意識を持たずに漢文学へ傾倒していった証左ではないかと指摘している<sup>42</sup>。これもまた、日本の詩と中国の詩とを同一視し、また積極的に同一のものとしようとした結果であると考えることができる。

文才の普遍性に基づいて日本の詩と中国の詩とを同一視する『経国集』の姿勢は、仏法の普遍性に基づいて「自土の奇事」と「他国の伝録」が同一の価値を持つとした『靈異記』の姿勢とも類似する。ただ、両者が決定的に異なるのは、『靈異記』は「自土」と「他国」との奇事が本質的には同一でありつつも具体的な表れとしては相違があることを自覚・表現しているのに対して、『経国集』にはその相違の自覚や表現が存在しないことである。したがって、『経国集』は『靈異記』と違って自文化と外来文化という区別が存在していない。このことは、『経国集』に限らない。勅撰三集には、自文化意識が存在していないのである。

漢文学史として中国漢詩史を語るだけの『経国集』序に対して、上述したように大江維時『日観集』序は日本漢詩史をこそ語る。そして、詳しくは第四章第二節にて後述するが、『日観集』序では「漢家の謡詠」ばかりを尊重することを批判して、「日域の文章」を尊重すべきことを主張する。『日観集』序には、中国の詩と日本の詩とを違うものとする認識が明瞭に表れている。しかし、『経国集』序をはじめ嵯峨・淳和朝の勅撰三集には、中国の詩と日本の詩とを区別する意識は存在しない。ここでは、勅撰三集と『日観集』とのその相違を確認しておく。

ただし、勅撰三集の序を比較したとき、『経国集』序には自文化意識へと繋がり得る意識も見出すことができる。淳和の言では、伝聞では親しく見るには及ばないという考えが示され、それ故に「古」の詩よりも「今」の詩を知るべきであるとして『経国集』の編纂が行われた。これは、時間的に遠く「伝聞」とならざるを得ない詩よりも、身近で「親見」することができる詩を重視するという姿勢である。上述の通り、『経国集』は先行の『凌雲集』『文華秀麗集』に採録されている詩よりもさらに古い時期の詩文も採録しており、その『経国集』序において「今」を重視しているのは多少の違和感がある。しかし、『経国集』

序では文学史として楚・漢以来の中国における文学史のみを記述しているから、「古」の詩とは具体的にはそれらの中国の詩のことである。それと比較すれば、奈良時代初頭でも「今」に近いことになる。しかも、「古」ではなく「今」の詩を尊重する姿勢を押し進めれば、時間的にだけでなく空間的にも遠く「伝聞」とならざるを得ない中国の詩よりも、身近で「親見」が可能な日本の詩を尊重する姿勢に繋がりが得る。確かに『経国集』ではそうした姿勢は表現されていないが、そうした姿勢を獲得する可能性や端緒は見えている。

したがって、勅撰三集には日本の詩と中国の詩とを同一視する姿勢が濃厚にみられるが、同時に、そのなかには両者の違いを自覚して自文化意識へと繋がる端緒も見えている。この二つの考え方は単純に二項対立の関係にはなかった。

日本と中国とでは言語も異なり、また詠む対象となる風景や人の性情も異なるから、日本人が日本にいながらにして中国の詩と全く同じように詠むのは、非常に困難なことである。それ故、日本人が詩を詠む場合、文法や語感の面で、同時期の中国においてはなされないような表現がなされることがある。日本の詩と中国の詩との間にそうした相違があるからこそ、その相違に視線が向けられれば、中国の詩とは異なる自文化としての日本の詩の存在を自覚的に認識し、それはそれとして価値を認めて尊重しようとする意識が形成される可能性がある。しかし、勅撰三集では、中国とは異なる日本のあり方への視線は見られず、日本の詩を尊重しようとする意識は未成熟である。その端緒が僅かに見えているという段階である。

上述の通り、こうした嵯峨朝における漢詩文興隆は、一般に「唐風文化」と呼称され、九世紀後半以降の「国風文化」と対比される。しかし、序章で「国風文化」があくまでも後世からの視線による規定でしかないことを指摘したように、「唐風文化」の語も、同様に後世からの視線による規定に過ぎない。少なくとも勅撰三集による限り、嵯峨天皇をはじめとするその担い手自身は漢詩文興隆を「唐風文化」とは認識していなかったと考えるのが妥当であろう。

ところで、景戒は下二八で口語による民間歌謡を取り上げており、日本語による歌謡への着目はあった。しかし、それは物事には前兆が存在するという観点から着目しているのである。この点で、次章で考察する「興福寺大法師等の長歌」が明確に漢語や漢詩文を外来文化と位置付け、和語や和歌を自文化と位置付けて対比させたのとは相違がある。あくまでも景戒は、奇事という観点について、「自土」のものを尊重すべきであると主張しているだけである。

したがって、景戒が仏教的立場から嵯峨に批判的であったとはいえ、景戒が嵯峨朝の漢詩文興隆という文化政策にまで批判的であったとはいえない。しかし、景戒が批判したような、「他国の伝録」ばかりを尊重して「自土の奇事」を軽視する考え方は、中国のものは規範として尊重するが日本のものにはそれと同等の価値を認めていないという点で、以上のような嵯峨朝漢詩文のあり方と共通している。しかも、景戒が「自土の奇事」を尊重すべきことを主張した対象は僧侶や貴族である。彼らは立場や身分に応じて程度の差はあれ嵯峨を中心とした漢詩文興隆と無縁では有り得なかった。嵯峨朝の漢詩文興隆からみえる相違への無自覚と自文化意識の欠如は、漢詩文興隆を担った貴族や僧侶の意識を反映したものであり、それはおのずから彼らの「伝録」「奇事」への姿勢にも影響を与えたはずである。それが、「他国の伝録」だけを尊重して「自土の奇事」を軽視する風潮を支えたのではないかと思う。

その意味で、景戒が「自土の奇事」を尊重すべきことを主張せずにはいられないと考えた時代背景としては、嵯峨朝の漢詩文興隆を置いてよい。漢詩文の興隆そのものは景戒にとって直接的に批判する対象ではなかったが、その漢詩文が興隆する時代のなかでそれと関連しながら「自土の奇事」軽視の風潮も存在した。そして、その風潮への抵抗や批判として『靈異記』の編纂がなされたのである。

## 二 自文化への意識

『経国集』が自文化意識へ繋がり得る端緒であるように、あるいは『靈異記』自身が嵯峨朝における自文化意識の萌芽であるように、また嵯峨朝の異なる面においても自文化の自覚やそれによる自文化意識へ繋がる端緒を見出すことができる。

『後紀』弘仁三年（八二二）六月戊子（二日）条<sup>43</sup>によれば、

是日、始令参議従四位下紀朝臣広浜、陰陽頭正五位下阿倍朝臣真勝等十余人読日本紀。散位従五位下多朝臣人長執講。

とある。この日、朝廷で『書紀』の講読が行われた。奈良時代および平安時代には、このように公式行事として『書紀』を講読することがあり、「日本書紀講書」や「日本書紀講筵」と呼ばれた。本論文では、以下「書紀講書」または単に「講書」と呼称する。

書紀講書については多数の先行研究がある<sup>44</sup>ので、以下先行研究にしたがってその概略をおさえておく。康保二年（九六五）の「日本紀講例」（『釈日本紀』所引）<sup>45</sup>や六国史の各記事によれば、書紀講書は養老五年（七二二）、弘仁三年（八二二）、承和十年（八四三）、元慶二年（八七八）、延喜四年（九〇四）、承平六年（九三六）、康保二年（九六五）の合計七回開催された<sup>46</sup>。この七回の講書のうち、養老五年の講書は『書紀』完成の翌年にあたる。そこで、養老講書は完成した『書紀』を披露してその存在を知らしめることが主目的であったと考えられる。その後、弘仁講書は養老講書から九十年程の間隔があり、以後はほぼ二十年間隔で行われている。弘仁講書は養老講書からの時間的な隔たりが大きく、また養老講書は完成披露という一回性の特殊な事情によるものであるから、弘仁講書は養老講書の系譜上に企画されたものではない。『書紀』を読み込んで内容理解を深める目的により新規に企画された行事である。

書紀講書の受講者による講義録が四種類現存し、それぞれ「日本書紀私記」甲本、乙本、丙本、丁本と呼ばれている。「私記」というのは、これが受講者の個人的な記録であることを示す。このうち、甲本は講義録本文の他に序をもち、序によれば甲本は弘仁講書の受講者の講義録であることがわかる。そこで、甲本は「弘仁私記」、序は「弘仁私記序」と呼称されている。もともと、弘仁私記序は嵯峨讓位後、つまり講書の十年以上後に記憶を頼りに書かれたらしく参加者の官位等について多少の齟齬があることや、現存する弘仁私記本文は書写の過程で当初の原型からは形を変えていることが指摘されている<sup>47</sup>。

「弘仁私記序」および上掲の『後紀』によれば、弘仁講書は弘仁三年六月二日に開始された。終了日時は未詳だが、「私記序」に「一季為周」とあるので講書は一年行われて翌四年に終了したと思われる。参加者は、『後紀』によれば、「執講」つまり講師を多人長が務め、受講者は紀広浜・阿倍真勝および「十余人」であった。また「弘仁私記序」によれば、受講者として大春日顯雄、藤原菊池麻呂、安倍威繼、滋野貞主、嶋田清田、美努清庭の名が見える。開催場所は外記曹局。また、書紀講書では竟宴が催されることがあるが、弘仁

講書では竟宴についての記録が「弘仁私記序」にも『後紀』にも存せず、開催されなかつたらしい<sup>48</sup>。なお、「弘仁私記」および序の筆録者は、推定されている人物が数名いるが、いずれも決定的ではなく未詳とせざるを得ない。

「弘仁私記」は弘仁講書を開催した朝廷の公式な記録ではないが、弘仁講書をめぐる事情についてはこれにより看取することができる。粕谷興紀氏は、「弘仁私記序」に弘仁期に氏姓制度の乱れがあつたことが記されており、弘仁講書はその乱れを正すという時代的要請のもとに行われたと指摘している<sup>49</sup>。ここで氏姓制度の乱れというのは、例えば『高橋氏文』に、宝亀六年（七七五）以来高橋氏と安曇氏が神事の際の立ち位置の先後関係をめぐって対立していたことが見えるように、氏族間の関係や職掌が混乱していたことをいう。この対立の時は、高橋氏と安曇氏がそれぞれ提出した「私記」と『書紀』を調査して、高橋氏が先に立つことが定められた。こうしたことから、長谷部将司氏は、八世紀末から九世紀初期には『書紀』が諸氏族の姓の基本台帳的な役割を果たしていたと指摘する<sup>50</sup>。弘仁講書もまた、こうした氏姓の混乱を解決するために『書紀』を用いることの一環であつた。

ただし、粕谷氏は同時に、弘仁講書は氏姓問題解決のためという急務に応える狭い意味だけで行われたものでないとも指摘している。目下の問題解決と同時に、『書紀』を訓読することそれ自体も一定の目的として考えられていたということである。この点については、田中卓氏が、『書紀』成立から約百年を経て古典解読のための研究を必要としていたであろうし、氏姓問題解決の典拠としての古典の再認識は、外来文化に対する批判的な風潮や復古的国家的な意識に裏付けられて、『書紀』への関心をよび醒ましたと見るべきであると指摘する<sup>51</sup>。また、坂本太郎氏は、講書全体の意義として、三十年に一度の講書は成人が一生に一回は経験するもので、日本の歴史を回顧する機会となり、暗黙の間に日本的なものへの関心を養う上で意義があつたであろうと指摘する<sup>52</sup>。つまり、弘仁講書が行われた背景には、氏姓をはじめとした日本の社会や歴史への関心があり、また講書によつてその関心が高められる効果があつたと考えられている。

ところで、弘仁講書の行われた嵯峨朝は、上述のように一般には「唐風文化」が興隆した時代であつたと考えられている。その嵯峨朝において、日本の歴史や社会への関心に支えられ、またその関心を高めていくような効果を持つ書紀講書が公式行事として行われたことは、いかにも「唐風」興隆という時代状況と合致しないように思える。そこで、太田晶二郎氏は、弘仁講書が行われていることを根拠として、嵯峨朝の「唐風」は粉飾・うわべであつて時代を規定するに足りないものと指摘する<sup>53</sup>。太田氏以外には、嵯峨朝の漢詩文の興隆という時代状況と弘仁講書とを積極的に関連させて把握する視角は存しないようである<sup>54</sup>。

しかし、弘仁講書は朝廷の公式行事として行われたが、『後紀』および「弘仁私記序」に嵯峨天皇の出席は見えない。これに対して、『類聚国史』所載の『後紀』逸文弘仁七年（八一六）六月己酉（十五日）条<sup>55</sup>には、

外従五位下勇山連文継授「従五位下」。皇帝受「史記於文継」至「是而畢。仍有「此授」。とあり、弘仁七年頃、嵯峨が勇山文継を侍読として『史記』を講読し、その講読が終わつたので文継に従五位下を授けたことが見える。天皇が『史記』を講読したことのわかる記述として、六国史で最も古い記述である。さらに、『凌雲集』に賀陽豊年「史記竟宴、賦「得太史公自序伝」と題する詩がある<sup>56</sup>。『史記』講書が終了した際の竟宴で「太史公自序



伝、すなわち『史記』末尾にある司馬遷の自叙伝を題に与えられて詠んだ詩である。『凌雲集』は延暦元年から弘仁五年までの詩を収集しているから、弘仁五年までに『史記』講書があつたことになる<sup>57</sup>。また、『文華秀麗集』には、同じく『史記』講書終了時の竟宴で嵯峨が詠んだ「史記講竟。賦得張子房」と題する詩がある<sup>58</sup>。張子房は前漢・高祖(劉邦)に従つて活躍した張良のことで、嵯峨が自ら『史記』を講読し、竟宴で『史記』を題材として詩作をした様子がうかがえる。弘仁の書紀講書に嵯峨の参加が窺えないことや、竟宴がなかつたと思われることと比較すると、嵯峨の書紀講書に対する熱意は『史記』講書への熱意ほどではないように見える。

本論文では、嵯峨朝の人々は漢詩文興隆を「唐風」とは認識していなかつたと指摘した。その意味においては、嵯峨朝は「唐風文化」が興隆した時代ではなかつたと考える。しかし、漢詩文の興隆は確かにあつたし、弘仁講書は時代基調と成り得るほどの同時代的な存在感を発揮していないから、太田氏のように弘仁講書をあまり過大に評価して漢詩文の興隆をうわべの粉飾に過ぎないとする考えにも賛同できない。

過大な評価はできないとしても、嵯峨朝に日本の歴史書である『書紀』への関心から書紀講書が行われたことはやはり重要事である。長谷部氏の指摘するように『書紀』は弘仁講書以前から氏姓を明らかにする典拠として用いられていたから、宮廷社会で『書紀』やそこに記された日本の歴史や社会への関心がなかつたわけではない。しかし、書紀講書が朝廷による公式行事として行われたこと、殊に、養老講書が完成した『書紀』の披露に目的があつたのに対して、弘仁講書が『書紀』の読解そのものに主眼を置いて行われた初めての講書だつたことは、弘仁期に一段と『書紀』への関心が高まつたことを示唆する現象と考へてよい。

ただし、『書紀』やそこに記された歴史を外来文化に対する自文化として自覚的に認識して、その認識を養現することはなされていない。日本の歴史が自文化となるためには、それと対比されるべき外国の歴史の存在を認識して、その相対的な関係のなかで自他の区別が行われなければならない。弘仁講書においては、日本の歴史への関心は見られるものの、それを自文化として認識するには至っていない。『靈異記』のような自文化意識は未だ形成されていない。

とはいえ、こうした日本の歴史への関心の高まりに支えられて弘仁講書が行われたことは、宮廷社会においても自文化意識へと繋がる端緒が存在していたことを示している。『靈異記』においては、同時代の他史料には見られない自文化意識を明確に自覚し、かつその意識を言語化して表現したところに、景戒の卓抜した認識力が表れている。だが、それは景戒が時代とかけ離れていたのではなく、彼の自文化意識はあくまで九世紀初頭の桓武朝から嵯峨朝という彼の生きた時代の影響を受けながら形成されたものであつた。また、その時期には、景戒ほど明確に自文化意識を形成するには至らなかつたものの、その端緒となり得る動きは様々な面に表れていた。九世紀初頭という時期には自文化意識の端緒が社会のいくつかの面に表出しており、『靈異記』もその一環として歴史的に位置付けることができるのである。

1 八木毅「日本靈異記の撰述年時について」(『愛知県立女子大学紀要』一六、一九六五年十二月)、『日本靈異記の研究』(風間書房、一九七六年に再録)。遠藤嘉基・春日和男「解説」(『日本靈異記』、日本古典文学大系七〇、一九六七年)。中田祝夫「解説」(『日本靈

- 異記』新編日本古典文学全集一〇、一九九五年)。
- 2 『靈異記』下序(新編日本古典文学全集一〇、二四四頁)。
  - 3 板橋倫行「日本靈異記の撰述年時について」(『国語と国文学』七二、一九三〇年二月)。
  - 4 武田祐吉『上代国文学の研究』(博文館、一九二二年)。板橋倫行、前掲注3論文。
  - 5 八木毅、前掲注1論文。小泉道『日本靈異記諸本の研究』(清文堂出版、一九八九年)。
  - 6 狩谷椽斎『日本靈異記放證』(日本古典全集一 狩谷椽斎全集二、一九二六年。原著一八二二年) 二二六頁。
  - 7 「大方広十輪經」第五(大正新脩大藏經二三、七〇三頁上(中))。
  - 8 『靈異記』説話の採集経路については黒沢幸三「薬師寺をめぐる景戒の動向」(『日本靈異記の世界』三、弥井書店、一九八二年)。加藤謙吉「聞く所に従ひて口伝を選び……」(『日本靈異記を読む』吉川弘文館、二〇〇四年)参照。
  - 9 代表的なものとして八木毅前掲注1論文。出雲路修「日本国現報善悪靈異記」の編纂意識(『国語国文』四二二・二、一九七三年一月・二月。『説話集の世界』岩波書店、一九八八年に再録)。原田行造「日本靈異記終末部の構想と景戒の意図」(『名古屋大学国語国文学』二二、一九六八年六月。『日本靈異記の新研究』桜楓社、一九八四年に再録)。
  - 10 志田諄一「日本靈異記と景戒」(『茨城キリスト教短期大学紀要』六、一九六六年三月)。
  - 11 『類聚国史』卷二七九 仏道部諸宗(得度者附付) 桓武天皇延暦十七年九月壬戌条(新訂増補国史大系六、二二七頁)。
  - 12 同右、延暦二十二年正月戊寅条(前掲書、二二七頁)。
  - 13 同右、延暦二十一年正月庚午条(前掲書、二二七頁)。
  - 14 阪口玄章『日本仏教文学序説』(国書刊行会、一九七二年。原著一九三五年) 七七頁。
  - 15 上島亨「平安仏教」(『平安京』日本の時代史五、吉川弘文館、二〇〇三年)。
  - 16 「伝教大師将来目録」(大正新脩大藏經五五、一〇五六頁中)。
  - 17 中村恭子『靈異の世界』(筑摩書房、一九六七年) 一五頁。
  - 18 『三代格』卷一九 禁制事 延暦十七年九月十七日太政官符 応、糾正僧子飯、蔭出身事(新訂増補国史大系二六、六二二頁)。
  - 19 『類聚国史』卷一八七 仏道部還俗僧(叙位附出) 延暦十九年八月辛巳条(新訂増補国史大系五、三二二～三三三頁)。
  - 20 『後紀』弘仁三年四月癸卯条(新訂増補国史大系三、一一二～一一三頁)。
  - 21 同右、弘仁三年八月癸巳条(前掲書、一一六頁)。
  - 22 『三代格』卷三 僧尼禁忌事 弘仁九年五月二十日太政官符 応、許屋日男入、尼寺女人、僧寺上事(前掲書、一三九～一四〇頁)。
  - 23 『類聚国史』卷八七 刑法部配流 弘仁十四年二月庚戌条(前掲書、五三四頁)。
  - 24 寺川真知夫「靈異記下卷第三十九縁とその聖君問答」(『論集 説話と説話集』和泉書院、二〇〇一年)。
  - 25 長野一雄「中卷三十五縁考―景戒の対権力・対体制意識」(『古代研究』二二、一九八〇年九月。「権力と体制に対する景戒の意識―中卷三十五縁考―」と改題して『古代説話の文学的研究』井関書店、一九八六年に再録)。
  - 26 寺川真知夫、前掲注24論文。
  - 27 『統後紀』承和九年十月丁丑条(新訂増補国史大系三、一四六頁)。
  - 28 『紀略』弘仁九年三月丙午条(新訂増補国史大系一〇、三〇六頁)。
  - 29 『文選』卷五二 魏・文帝「典論論文」(中国古典文学叢書、二二七二頁)。
  - 30 小島憲之『国風暗黒時代の文学』中(上)(塙書房、一九七九年)。
  - 31 『文華秀麗集』卷中 梵門 七一 嵯峨天皇「答澄公奉献詩」(日本古典文学大系六九、二五八頁)。
  - 32 小島憲之「釈最澄をめぐる文学交流」(『伝教大師研究』早稲田大学出版部、一九七三

- 年)。
- 33 『朝野群載』卷一 文筆上 大江維時「日觀集序」(新訂増補国史大系二九上、七頁)。
- 34 同右、卷三 文筆下 大江匡房「詩境記」(前掲書、六四〇―六五頁)。
- 35 北山田正「大江維時「日觀集序」注釈」(『神戸女子大学文学部紀要』三六、二〇〇三年三月)。
- 36 川口久雄『三訂 平安朝日本漢文学史の研究』上(明治書院、一九七五年。原著一九五九年)五頁。
- 37 秋山虔「王朝の文学空間」(『国文学』二二―七、一九七六年六月。『王朝の文学空間』東京大学出版会、一九八四年に再録)。
- 38 『凌雲集』序(群書類従八、四四九頁)。ただし、小島憲之『国風暗黒時代の文学』中(中)(塙書房、一九七九年)を参考に修正を加えた箇所がある。
- 39 『文華秀麗集』序(前掲書、一九三頁)。
- 40 『経国集』序(群書類従八、四九〇頁)。ただし、小島憲之『国風暗黒時代の文学』中(下)Ⅰ(塙書房、一九八五年)を参考に修正を加えた箇所がある。
- 41 波戸岡旭『上代漢詩文と中国文学』(笠間書院、一九八九年)二七三頁。
- 42 波戸岡旭、同右書二八〇頁。
- 43 『後紀』弘仁三年六月戊子条(前掲書、二二四頁)。
- 44 太田晶二郎「上代に於ける日本書紀講究」(『本邦史学史論叢』上、富山房、一九三九年。『太田晶二郎著作集』三、吉川弘文館、一九九二年に再録)。関晃「上代に於ける日本書紀講究の研究」(『史学雑誌』五三―二二、一九四二年。『関晃著作集』五、吉川弘文館、一九九七年に再録)。北川和秀「日本書紀私記」(『国史大系書目解題』下、吉川弘文館、二〇〇二年)。坂本太郎『六国史』(吉川弘文館、一九七〇年)。長谷部将司『続日本紀』成立以降の『日本書紀』(『歴史学研究』八二六、二〇〇七年四月)。水口幹記「奈良時代の『日本書紀』読書―養老講書をめぐって―」(『史料としての『日本書紀』―津田左右吉を読みなおす』、勉誠出版、二〇一二年)。
- 45 『釈日本紀』卷一 開題 日本紀講例(新訂増補国史大系八、一四〇―一六頁)。
- 46 なお、第三回の講書について、「講例」は三度目の講書を承和六年、『続後紀』は承和十年六月としており齟齬がある。ここでは年代が近いこともあり『続後紀』を採る。「講例」が承和六年としたのは、承和十年の講書が開始されたのが六月であったことの混同か。
- 47 北川和秀、前掲注44論文。
- 48 長谷部将司、前掲注44論文。
- 49 粕谷興紀「日本書紀私記甲本の研究」(『芸林』十九―二、一九六八年四月)。
- 50 長谷部将司『日本古代地方出身貴族の研究』(岩田書院、二〇〇四年)。
- 51 田中卓「弘仁私記の研究―主として序文をめぐる諸問題―」(『古典籍と史料』、田中卓著作集二〇、国書刊行会、一九九三年)。
- 52 坂本太郎、前掲注44書九六―一〇二頁。
- 53 太田晶二郎、前掲注44論文。
- 54 この点については、あたらしい古代史の会平成二十四年六月例会において、水口幹記氏の御教示を得た。
- 55 『類聚国史』卷二八 帝王部天皇読書 弘仁七年六月己酉条(新訂増補国史大系五、一五八頁)。
- 56 『凌雲集』賀陽豊年「史記竟宴 賦」得太史公自序伝」(前掲書、四五九頁)。
- 57 小島憲之『国風暗黒時代の文学』中(中)(塙書房、一九八一年)一五八二―一五八三頁。
- 58 『文華秀麗集』卷中 詠史 四二 嵯峨天皇「史記講竟 賦」得張子房」(前掲書、二二〇頁)。

### 第三章 自文化意識の自覚化

#### 第一節 興福寺大法師等の長歌

##### 一 仁明天皇四十算賀

『続後紀』嘉祥二年（八四九）三月庚辰（二十六日）条1には、この日、興福寺の僧侶が仁明天皇の四十歳を祝賀して種々の奉獻を行ったことが記される。その奉獻物のひとつには、仁明の四十歳を祝賀して更なる長寿を祈願する長歌がある。同条では、その長歌の全文を引用している。この長歌は、自文化意識を明確に言語化したものとして、『靈異記』に次ぐ時期の成立であり、自文化意識の形成を考えるうえで重要である。同条には、次のようにある。

興福寺大法師等為<sub>レ</sub>奉<sub>レ</sub>賀<sub>三</sub>天皇宝算滿<sub>二</sub>于其四十<sub>一</sub>、奉<sub>レ</sub>造<sub>二</sub>聖像卅軀<sub>一</sub>、写<sub>二</sub>金剛壽命陀羅尼經卅卷<sub>一</sub>、即<sub>レ</sub>轉<sub>二</sub>誦<sub>二</sub>四万八千卷<sub>一</sub>。竟更作<sub>二</sub>天人不<sub>レ</sub>捨<sub>レ</sub>芥、天衣罷<sub>レ</sub>払<sub>レ</sub>石、翻擊<sub>二</sub>御菓<sub>一</sub>、俱来祇候、及浦嶋子暫昇<sub>二</sub>雲漢<sub>一</sub>、而得<sub>二</sub>長生<sub>一</sub>、吉野女眇通<sub>二</sub>上天<sub>一</sub>而  
来且去等像<sub>上</sub>、副<sub>二</sub>之長歌<sub>一</sub>奉獻。其長歌詞曰、日本乃、野馬台國選、賀美侶伎能、宿  
那毘古那<sub>加</sub>、葦菅選、殖生<sub>高川</sub>國固米造<sub>亦牟理</sub>、瀛波、起川每年<sub>亦</sub>、春波有<sub>禮度</sub>、今年之  
春波、每物<sub>亦</sub>滋栄、天地乃、神毛悅<sub>比</sub>、海山毛、色声変<sub>志</sub>、梅柳、常<sub>与</sub>殊<sub>殊</sub>、敷栄、  
咲<sub>乃</sub>比開<sub>天</sub>、鸞毛、声改<sub>是</sub>、八千種<sub>亦</sub>、奇事被<sub>高刺</sub>志<sub>天照</sub>國乃、日宮乃、聖之御子<sub>能</sub>、瓠葛、  
天龍梯建、踐歩<sub>美</sub>、天降<sub>利坐</sub>志<sub>志</sub>、大八洲、天日嗣<sub>能</sub>、高御座、万世鎮<sub>亦</sub>、五八<sub>能</sub>、春<sub>亦</sub>  
有<sub>氣利</sub>。我国之、聖乃皇<sub>被</sub>、尊毛、御坐<sub>加</sub>、日宮<sub>能</sub>、聖之御子<sub>能</sub>、天下<sub>亦</sub>、御坐<sub>天</sub>、御世御  
世<sub>亦</sub>、相承襲<sub>是</sub>、每皇<sub>亦</sub>、現人神<sub>止</sub>、成給、御坐<sub>世被</sub>、四方之國、隣皇<sub>被</sub>、百嗣<sub>亦</sub>、繼  
云<sub>止</sub>毛、何<sub>加</sub>、等人有<sub>亦</sub>。所以<sub>亦</sub>神毛順<sub>比</sub>、仏<sub>左傍</sub>、敬給<sub>亦</sub>。益益<sub>亦</sub>、令我帝<sub>被</sub>、往古<sub>亦</sub>毛、  
不御坐<sub>志</sub>。将来<sub>毛</sub>、何<sub>申</sub>、積迦之法、弘米給<sub>与</sub>、出家之人、法<sub>乃</sub>族<sub>選</sub>、罪有<sub>度</sub>赦<sub>賜</sub>。  
咎有<sub>止</sub>、有<sub>米</sub>賜<sub>賜</sub>。無<sub>レ</sub>譬<sub>誠</sub>、御患<sub>乃</sub>、異広<sub>久</sub>、御坐<sub>世被</sub>、出家人、法族<sub>選</sub>、御世<sub>選</sub>、恒<sub>亦</sub>  
惜<sub>亦</sub>、年月<sub>選</sub>、堰<sub>加</sub>倍留<sub>天</sub>、不<sub>レ</sub>過<sub>須</sub>、鎮<sub>亦</sub>許<sub>曾</sub>、誓願<sub>比</sub>、禱申<sub>勢</sub>。然<sub>禮度</sub>毛、世之理<sub>度</sub>、  
歛之、春<sub>亦</sub>有<sub>氣利</sub>。何<sub>悉</sub>、帝之御世、万代<sub>亦</sub>、重飾<sub>是</sub>、奉<sub>レ</sub>令<sub>レ</sub>栄<sub>度</sub>、柘之枝<sub>乃</sub>、由  
求<sub>禮波</sub>、仏<sub>許曾</sub>、願成<sub>亦</sub>倍、聖而已、驗伊<sub>乃</sub>万世。所以<sub>亦</sub>帝<sub>選</sub>鎮<sub>亦</sub>、駢<sub>乃</sub>須、陀羅尼<sub>乃</sub>御法、  
卅卷<sub>亦</sub>、写<sub>志</sub>繕<sub>倍</sub>、護成<sub>須</sub>、聖之御像、卅軀、奉<sub>レ</sub>造<sub>与</sub>、卅之師<sub>乃</sub>、悟開<sub>亦</sub>天、行<sub>亦</sub>人<sub>選</sub>  
調<sub>曾</sub>、誠<sub>平</sub>致<sub>志</sub>、四万<sub>亦</sub>、八千卷添<sub>是</sub>、誓願<sub>亦</sub>、奉<sub>レ</sub>誦<sub>利</sub>、飾<sub>祈</sub>、鎮申<sub>世利</sub>。行<sub>倍</sub>留<sub>倍</sub>、此之所  
為<sub>態</sub>、何<sub>志</sub>天、陳<sub>倍</sub>聞<sub>江</sub>止、茜刺<sub>須</sub>、終日<sub>須</sub>加<sub>長</sub>、鳥玉<sub>乃</sub>、狭夜通<sub>左右</sub>、時日經<sub>天</sub>、思  
付<sub>亦</sub>、落湍<sub>乃</sub>、堰<sub>倍</sub>毛賀<sub>祇</sub>天、世中<sub>乃</sub>、伊須賀<sub>志</sub>態<sub>選</sub>、添<sub>倍</sub>、申<sub>倍</sub>曾<sub>上</sub>留。就中<sub>亦</sub>、大海<sub>乃</sub>、  
白浪開<sub>是</sub>、常世島、國成建<sub>天</sub>、到住<sub>美</sub>、聞見<sub>人</sub>被、万世<sub>能</sub>、壽<sub>選</sub>延<sub>倍</sub>、故事<sub>亦</sub>、云語<sub>来</sub>留  
澄江<sub>能</sub>、淵<sub>釣</sub>釣<sub>志</sub>、皇之民、浦嶋子<sub>加</sub>、天女、釣<sub>良</sub>来<sub>是</sub>、紫、雲泛<sub>引</sub>、片時<sub>亦</sub>、將<sub>是</sub>  
飛<sub>住</sub>天是<sub>曾</sub>此<sub>乃</sub>、常世之國<sub>度</sub>、語<sub>良</sub>比<sub>是</sub>、七日經<sub>加</sub>、無<sub>レ</sub>限<sub>久</sub>、命有<sub>是</sub>被、此嶋<sub>亦</sub>許<sub>曾</sub>、  
有<sub>亦</sub>良<sub>志</sub>。三吉野<sub>亦</sub>、有<sub>志</sub>熊<sub>志</sub>祇、天女、来通<sub>与</sub>、其後<sub>被</sub>、蒙<sub>レ</sub>譚<sub>天</sub>、毘<sub>禮</sub>衣、着<sub>是</sub>飛<sub>亦</sub>文<sub>度</sub>  
云。是亦、此之嶋<sub>根</sub>乃<sub>人</sub>許<sub>曾</sub>、有<sub>度</sub>云<sub>那</sub>。五種<sub>乃</sub>、宝雲<sub>被</sub>、大悲者<sub>乃</sub>、千種<sub>乃</sub>御手<sub>乃</sub>、  
人<sub>乃</sub>世<sub>選</sub>、万代延<sub>留</sub>、一種<sub>平</sub>、別<sub>亦</sub>莊<sub>天</sub>、万代<sub>亦</sub>皇<sub>平</sub>鎮<sub>倍</sub>。磯上之、緑松<sub>被</sub>、百種<sub>乃</sub>葛<sub>亦</sub>

別、藤花、開采<sup>譽</sup>、万世<sup>皇</sup>鎮<sup>儼</sup>。鶯<sup>渡</sup>、枝<sup>不</sup>遊<sup>天</sup>、飛<sup>舞</sup>、鸛<sup>歌</sup>、万世、皇<sup>鎮</sup>。沢鶴、命<sup>長</sup>美、浜<sup>出</sup>、歎<sup>舞</sup>、滿<sup>潮</sup>乃、無<sup>斷</sup>時、万代<sup>皇</sup>鎮<sup>儼</sup>。薰<sup>修</sup>法之、力<sup>平</sup>廣<sup>美</sup>、大悲者之、護<sup>厚</sup>美、万代、大御世成<sup>渡</sup>、如<sup>二</sup>八十里<sup>一</sup>、城芥子拾<sup>布</sup>、天人<sup>被</sup>、拳<sup>手</sup>、不<sup>拾</sup>成<sup>忽</sup>。如<sup>二</sup>八百里<sup>一</sup>、磐<sup>根</sup>、毘<sup>礼</sup>衣、裾<sup>垂</sup>飛<sup>渡</sup>、私<sup>人</sup>、不<sup>私</sup>成<sup>天</sup>、皇<sup>乃</sup>、護<sup>之</sup>法<sup>乃</sup>、藥<sup>平</sup>、擊<sup>持</sup>、來<sup>候</sup>。如<sup>是</sup>、鎮<sup>儼</sup>留<sup>事</sup>者、每<sup>事</sup>、雖<sup>劣</sup>、每<sup>物</sup>、非<sup>教</sup>、旅<sup>人</sup>、宿<sup>春</sup>日<sup>奈</sup>留、山<sup>階</sup>乃、仏<sup>聖</sup>乃、奉<sup>獻</sup>。大御世<sup>平</sup>、万代<sup>祈</sup>利、仏<sup>毛</sup>、神<sup>毛</sup>、申<sup>上</sup>流、事<sup>之</sup>詞<sup>渡</sup>、此<sup>国</sup>乃、本<sup>詞</sup>、逐<sup>倚</sup>天、唐<sup>乃</sup>、詞<sup>平</sup>不<sup>復</sup>、書<sup>記</sup>須、博士<sup>不</sup>履<sup>須</sup>。此<sup>国</sup>乃、云<sup>伝</sup>、日本<sup>乃</sup>、倭<sup>之</sup>國<sup>渡</sup>、言<sup>玉</sup>乃、幸<sup>国</sup>、古<sup>語</sup>、流<sup>來</sup>。神<sup>語</sup>、伝<sup>來</sup>。伝<sup>來</sup>、事<sup>任</sup>、本<sup>世</sup>乃、事<sup>尋</sup>者、歌<sup>語</sup>、詠<sup>反</sup>、神<sup>事</sup>、用<sup>來</sup>利。皇<sup>事</sup>、用<sup>來</sup>利。本<sup>乃</sup>世<sup>、</sup>依<sup>遵</sup>、仏<sup>毛</sup>、神<sup>毛</sup>、拳<sup>陳</sup>、袴<sup>里</sup>、丁<sup>寧</sup>、聞<sup>許</sup>、食<sup>互</sup>。嬰<sup>兒</sup>乃、咳<sup>語</sup>、折<sup>箸</sup>乃、本<sup>未</sup>不<sup>知</sup>、乱<sup>米</sup>乃、乱<sup>天</sup>有<sup>禮</sup>、九<sup>重</sup>、御<sup>垣</sup>之下<sup>、</sup>常<sup>世</sup>雁、率<sup>連</sup>、狹<sup>牡</sup>鹿<sup>乃</sup>、膝<sup>折</sup>、候、聞<sup>言</sup>、何<sup>尔</sup>以<sup>聞</sup>、汗<sup>流</sup>、兢<sup>恐</sup>。何<sup>尔</sup>以<sup>聞</sup>、斯<sup>道</sup>已<sup>墜</sup>。今<sup>至</sup>、隨<sup>存</sup>、古<sup>語</sup>。可<sup>謂</sup>、則<sup>求</sup>、之<sup>於</sup>野<sup>。故</sup>探<sup>而</sup>載<sup>之</sup>。即<sup>於</sup>、是<sup>、</sup>大<sup>法</sup>師<sup>等</sup>、萬<sup>一</sup>居<sup>右</sup>大<sup>臣</sup>家、遣<sup>右</sup>近<sup>衛</sup>少<sup>將</sup>、朝<sup>臣</sup>真<sup>直</sup>、宣<sup>勅</sup>、慰<sup>之</sup>。即<sup>施</sup>、賜<sup>、</sup>雜<sup>色</sup>卅<sup>余</sup>人<sup>調</sup>布、各<sup>有</sup>差。

本条は、内容によつて三つに区分することができる。すなわち、【A】興福寺大法師等が仁明天皇の四十歳を賀すために聖像四十軀を奉獻し、「金剛壽命陀羅尼經」四十巻を寫經・転読し、続いて天人の像と浦嶋子・吉野女等の像に長歌を副えて奉獻したこと。【B】奉獻された長歌の全文の引用。【C】『続後紀』が長歌を掲載した理由の説明と、使者を派遣して右大臣藤原良房邸に寓居している興福寺大法師等に御被や布を下賜したこと。以上の三要素によつて成つてゐる。さらに、【B】の長歌については倉野憲司氏の見解<sup>2</sup>を参考にして内容面から【B-1】から【B-15】までに区分することができる。その区分を踏まえたいうで、宣命体である長歌を訓読して再掲すると、次のようになる。

【A】興福寺大法師等為<sup>し</sup>奉<sup>賀</sup>、三<sup>皇</sup>宝<sup>算</sup>滿<sup>二</sup>其<sup>四</sup>十<sup>一</sup>、奉<sup>造</sup>、聖<sup>像</sup>卅<sup>軀</sup>、寫<sup>二</sup>金<sup>剛</sup>壽<sup>命</sup>陀<sup>羅</sup>尼<sup>經</sup>卅<sup>卷</sup>、即<sup>転</sup>読<sup>四</sup>万<sup>八</sup>千<sup>卷</sup>。竟<sup>更</sup>作<sup>ト</sup>天<sup>人</sup>不<sup>拾</sup>芥<sup>、</sup>天<sup>衣</sup>罷<sup>、</sup>私<sup>石</sup>、翻<sup>擊</sup>、御<sup>乘</sup>、俱<sup>來</sup>祇<sup>候</sup>、及<sup>浦</sup>嶋<sup>子</sup>斬<sup>昇</sup>雲<sup>漢</sup>而<sup>得</sup>長<sup>生</sup>、吉<sup>野</sup>女<sup>妙</sup>通<sup>上</sup>天<sup>而</sup>來<sup>且</sup>去<sup>等</sup>像<sup>、</sup>副<sup>之</sup>長<sup>歌</sup>奉<sup>獻</sup>。其<sup>長</sup>歌<sup>詞</sup>曰、

【B-1】日本<sup>の</sup>野<sup>馬</sup>台<sup>の</sup>國<sup>を</sup>、賀<sup>美</sup>侶<sup>伎</sup>の宿<sup>那</sup>毘<sup>古</sup>那<sup>が</sup>、華<sup>鬘</sup>を<sup>殖</sup>多<sup>生</sup>ほ<sup>し</sup>つ<sup>つ</sup>國<sup>固</sup>め<sup>造</sup>り<sup>け</sup>む<sup>より</sup>、瀧<sup>つ</sup>波<sup>起</sup>つ<sup>年</sup>は<sup>に</sup>春<sup>は</sup>有<sup>れ</sup>ど、今<sup>年</sup>の<sup>春</sup>は<sup>物</sup>ごと<sup>に</sup>滋<sup>み</sup>榮<sup>え</sup>て、天<sup>地</sup>の<sup>神</sup>も<sup>悦</sup>び、海<sup>山</sup>も<sup>色</sup>聲<sup>変</sup>じ、梅<sup>柳</sup>常<sup>より</sup>殊<sup>に</sup>敷<sup>き</sup>榮<sup>え</sup>咲<sup>ひ</sup>開<sup>き</sup>て、鶯<sup>も</sup>聲<sup>改</sup>て、八<sup>千</sup>種<sup>に</sup>奇<sup>し</sup>き<sup>事</sup>は、茜<sup>刺</sup>し<sup>天</sup>照<sup>國</sup>の<sup>日</sup>の<sup>宮</sup>の<sup>聖</sup>の<sup>御</sup>子<sup>ぞ</sup>薔<sup>葛</sup>の<sup>天</sup>の<sup>梯</sup>建<sup>踐</sup>み<sup>歩</sup>み<sup>天</sup>降<sup>り</sup>坐<sup>し</sup>し<sup>大</sup>八<sup>洲</sup>、天<sup>の</sup>日<sup>嗣</sup>の<sup>高</sup>御<sup>座</sup>、万<sup>世</sup>鎮<sup>ふ</sup>五<sup>八</sup>の<sup>春</sup>に<sup>有</sup>り<sup>け</sup>り。

【B-12】我<sup>が</sup>國<sup>の</sup>聖<sup>の</sup>皇<sup>は</sup>尊<sup>く</sup>も<sup>御</sup>坐<sup>し</sup>ま<sup>す</sup>か、日<sup>の</sup>宮<sup>の</sup>聖<sup>の</sup>御<sup>子</sup>の<sup>天</sup>の<sup>下</sup>に<sup>御</sup>坐<sup>し</sup>ま<sup>して</sup>、御<sup>世</sup>御<sup>世</sup>に<sup>相</sup>承<sup>け</sup>襲<sup>ぎ</sup>て、皇<sup>こと</sup>に<sup>現</sup>人<sup>神</sup>と<sup>成</sup>り<sup>給</sup>ひ<sup>御</sup>坐<sup>し</sup>ま<sup>せ</sup>ば、

四方の国、隣の皇は、百嗣に継ぐと云ふとも、何でか等しく有らむ。所以に、神も  
順ひ、仏さへ敬ひ給ふ。益益に、今我が帝は、往古にも御坐しませじ。将来にも  
何に申さむ。釈迦の法、弘め給ひて、出家の人、法の族を、罪有れど赦し賜ひつ。  
咎有れど宥め賜ひつ。譬へ無き御恵の異に広く御坐しませば、出家の人、法の族  
は、御世を恒に惜しむと年月を堰かへ留めて過ぐさずて鎮はむとこそ、誓ひ願ひ侍  
り申せ。然れども、世の理と飲びの春に有りけり。

【B一三】何にして帝の御世万世に重ね飾りて栄えしめ奉らむと、柘の枝の由求  
むれば、仏こそ願ひ成したべ、聖のみ験はいませ。所以に、帝を鎮ふに、験ま  
す陀羅尼の御法四十巻を写し繕へ、護り成す聖の御像四十軀造り奉りて、四十の  
師の悟り開けて行ふ人を調べて誠を致し、四万に八千巻添へて誓ひ願ひ読み  
奉り、飾り祈み鎮ひ申せり。

【B一四】行へる此の所為態を何にして陳べ聞えむと、茜刺す終日すからに、鳥玉  
のさ夜通ふまで、時日経て思ひ付けるに、落湍の堰かへもかねて、世の中のいすがし態  
を添へ飾り申しぞ上ぐる。就中に、大海の白浪開きて常世島、国成し建てて到り住み  
聞き見る人は万世の寿を延べつ。故事に云ひ語り来る、澄江の淵に釣りせし皇の民  
浦の嶋子が、天つ女釣られ来りて、紫の雲泛引きて片時に将て飛び住きて、是ぞ  
此の常世の国と語らひて、七日経しから限りなく命有りしは、此嶋にこそ有りけれ  
し。み吉野に有りし熊志祢、天つ女の来り通ひて、其の後は、謹め蒙りて毘礼衣  
着て飛びにきと云ふ。是も亦、此の嶋根の人にこそ有りきと云ふなれ。五種の宝の  
雲は、大悲者の千種の御手の人の世を万世延へる一種を、別に荘りて、万世に皇を  
鎮へり。磯の上の緑の松は、百種の葛に別に藤の花開き栄へて、万世に皇を鎮へ  
り。鶯は、枝に遊びて飛び舞ひて囀り歌ひ、万世に皇を鎮へり。沢の鶴、命を  
長み浜に出て飲び舞ひて、満つ潮の断ゆる時なく、万世に皇を鎮へり。薰修法の力  
を広み、大悲者の護りを厚み、万世に大御世成せば、八十里なす城に芥子拾ふ天つ  
人は、手拳きて拾はず成りぬ。八百里なす磐が根を毘礼衣裾垂れ飛ばし私る人、私  
はず成りて、皇の護りの法の薬を撃げ持ち来候ふ。是の如、鎮へる事は、事ごと  
くに劣なけれども、物ごとに教にあらねど、旅人に宿春日なる山階の仏聖の奉り  
たまふなり。

【B一五】大御世を万世祈り仏にも神にも申し上ぐる事の詞は、此の国の本つ詞  
に逐ひ倚りて、唐の詞を仮らず、書き記す博士雇はず。此の国の云ひ伝ふらく

日本の倭の国は、言玉の幸ふ国とぞ、古語に流れ来れる。神語に伝へ来れる。伝へ  
来る事の任まに本の世の事尋ぬれば、歌語に詠ひ反して、神事に用ひ来れり。皇事に  
用ひ来れり。本の世に依り遵ひて、仏にも神にも挙げ陳べて祈りし誠は丁寧と、  
聞こし食してむ。嬰兒の咳語に、折り箸の本末知らに、乱れ糸の乱れて有れど、  
九重の御垣の下に、常世雁率る連ねて、さ牡鹿の膝折り反し、候ひ聞えぞ言す。何  
に以聞えむ。汗流し、兢ち恐まる。何に以聞えむ者。

【C】夫倭歌之体、比興為先。感動人情、最在茲矣。季世陵遲、斯道已墜。今  
至僧中、頗存古語。可謂禮失則求之於野。故採而載之。於是、大法師  
等寓居右大臣家、遣右近衛少將橘朝臣真直、宣勅慰之。即施御被、  
賜雜色卅余人調布、各有差。

本条は興福寺僧が仁明の四十歳を賀したことを記す。このように特定の年齢を迎えた  
ことを祝賀する行事を、算賀と呼ぶ。算賀については、既に複数の先行研究がある<sup>3</sup>の  
で、それらに基づいて基本的な性格を踏まえておきたい。

算賀は四十歳からはじめ、以後十年ごとに行つた。その場合、特に年齢を冠して四十  
算賀、五十算賀などと呼ぶこともある。日本における算賀の最も古い記録としては、『懷  
風藻』に刀利宣令の「賀五八年」<sup>4</sup>や、伊支古麻呂の「賀五八年宴」<sup>5</sup>と題され  
た詩がある。両詩は長屋王の四十歳を祝賀しての詠作である。長屋王は天平元年（七二  
九）に自害しており、その時の年齢は『扶桑略記』によれば四十六歳<sup>6</sup>、『懷風藻』に  
よれば五十四歳<sup>7</sup>である。したがって、長屋王四十算賀が行われたのは、『扶桑略記』  
に従えば養老七年（七二二）、『懷風藻』に従えば靈龜元年（七一五）となる。どちらで  
あるか確定はできないが、いずれにしても記録に残っている算賀としては、日本で最も  
古い算賀である。

長屋王四十算賀に続いて、早い時期の算賀としては『東大寺要録』天平十二年（七四  
〇）十月八日条<sup>8</sup>に、良弁が聖武天皇四十算賀に「華嚴經」を講じたとある。ただ、『東  
大寺要録』はかなり後の嘉承元年（一一〇六）の成立で、聖武四十算賀は他史料に見え  
ず、『東大寺要録』が引く聖武四十算賀の典拠は未詳である。六国史での初見は、『類聚  
国史』所載の『後紀』逸文天長二年（八二五）十一月丙申（二十五日）条<sup>9</sup>および同月  
戊戌（三十日）条<sup>10</sup>に、皇太子正良親王（後の仁明天皇）と群臣が嵯峨上皇の四十歳を  
祝賀したことが見える。嘉祥二年の仁明四十算賀はこれに次いで早い時期の例である。  
清和朝以降には記録に残る算賀の回数は増加するが、仁明朝までは記録に残る数は少な  
い。また、算賀は年齢によつて五十算賀、六十算賀と続くが、仁明朝までの比較的早い  
時期の史料には、四十算賀の記録しか存しない。

算賀で具体的に如何なることをするかは場合によつて様々である。以上に掲げた仁明  
朝までの算賀では、祝賀の対象となる人物を讃える文の上表や詩の詠作、物品の献上、  
飲食や音楽を伴う饗宴、經典の書写・転読・講義などを行つたことが記されている。

ところで、算賀は長寿の祝賀行事ではあるが、袴田光康氏は、唐では四十歳は壯年で  
あつて初老とする考えはないこと、養老律令の規定では六十一歳以上を「老」としたこ  
と、平安時代の成人男性貴族の平均年齢は六十歳程度であることから、四十歳は古代日

表6 仁明四十算賀一覧

日 時	賀 者	算賀の内容
3月26日	興福寺大法師等	観音像の造像、「金剛寿命陀羅尼経」の書写・転読、長命伝承像・長歌の奉献
8月11日	三河国守安倍氏主	白馬・牛・クチナシの奉献
10月10日	薬師寺僧等	「薬師経」の書写・奉献
10月23日	嵯峨太皇太后(橘嘉値子)	机・食物などの奉献、饗宴
11月22日	皇太子道康親王(後の文徳天皇)	上表、机・食物などの奉献、饗宴
11月25日	同上	食物の奉献、饗宴
11月27日	皇子11人、源氏2人	食物の奉献、饗宴
12月26日	右大臣藤原良房	食物の奉献

紀末には算賀であると認識されていた。また、十一月壬申(二十二日)条<sup>12</sup>では、「皇太子上表、奉<sub>レ</sub>賀<sub>二</sub>天皇卅宝算<sub>一</sub>」とあり、皇太子道康親王が仁明の四十歳を祝賀するために上表・奉献したと明示されている。同月二十五日・二十七日の各記事では算賀と明示されていないが、二十二日と日時が近いうえ、同じく道康を中心とする人々による奉献である。したがって、両日の記事も二十一日と一連のものとして、仁明四十算賀のための奉献と考えてよい。そこで、『続後紀』では算賀と明示されない三例についても、算賀の一環と理解しておく。要するに、嘉祥二年には、年間を通して様々な人々が仁明の四十歳を祝賀したのである。彼ら賀者には、算賀という儀礼を通じて、仁明との人間関係を再確認する意図があつたと思われる。

本論文では、これら数回行われた仁明四十算賀のなかでも、特に長歌が奉献された興福寺僧による算賀に主眼を置く。そこで、以下、単に仁明四十算賀といえは三月二十六日の興福寺僧による算賀を指すことにする。また、仁明四十算賀で奉献された長歌を「興福寺大法師等の長歌」および「本長歌」と呼称する。

算賀で本長歌を奉献した「興福寺大法師等」は、中心となる「興福寺大法師」に加えて、算賀で「金剛寿命陀羅尼経」の転読を行つた四十人の興福寺僧たちを指している。

本においても老境に入るには早い年齢であると指摘している。そして、四十歳は社会の現役を引退するべき年齢ではなく、社会のなかで周囲への後見を期待され社会的に重みを増す年齢であつたとしている<sup>11</sup>。したがって、四十算賀も、長寿の祝賀行事によつて人間関係を構築・確認し、今後の庇護や後見を期待する儀礼であつたと思われる。本条に見える興福寺僧が仁明の四十歳を賀したことも、それによつて興福寺と仁明との連帯や関係を確認する意図があつたと考えることができる。

嘉祥二年には上掲の興福寺僧による算賀だけではなく、幾度かの仁明四十算賀が行われた。『続後紀』に見える仁明の四十算賀を表6に整理して掲げた。なお、上掲の三月庚辰条では「為<sub>レ</sub>奉<sub>レ</sub>賀<sub>二</sub>天皇宝算満<sub>二</sub>于其四十<sub>一</sub>」とあつて、算賀としての奉献であることが明示されているが、表6に掲げた記事のなかには記事中で算賀と明示されないものもある。十一月二十五日、二十七日、十二月二十六日の記事がそれである。だが、それらも含めて表6の各記事はいずれも『類聚国史』帝王部天皇算賀に類聚されていて、九世



大法師とは、僧位の最高位である<sup>13</sup>。この「興福寺大法師」については先行研究で特定されていないが、興福寺が天皇算賀を行うにあたっては、別当の関与が想定される。『興福寺別当次第』寿朗律師条<sup>14</sup>によれば、

仁明 長壽 寿朗律師（律宗（師イ）凡僧）

承和十四年比也。經「十三年」。或云、廿年。俗姓□□、本是元興寺僧也。後入「修円御弟子」律宗也。不「歷三會講師」。或云、承和十四年為「別當」、仁壽元年七月任「律師」。或云、行基別正門徒也。貞觀五年卒、治「六年」。或云、不「經三會講師」。

とあって、算賀が行われた嘉祥二年時点の興福寺別当は寿朗である。これによれば、寿朗が僧綱の一人たる律師に任じられたのは仁壽元年（八五一）である。これは仁明四十算賀の二年後にあたり、算賀時には未だ僧綱の役職に任命されていない。僧綱の役職に任命されていれば、僧位ではなく本条文名のように役職名により「寿朗律師」と呼称される。「興福寺大法師」との呼称は、その人物が僧綱の役職に就いていなかったことを示唆する。こうした呼称から考えても、興福寺の責任者という立場から考えても、算賀を行った興福寺の中心人物である「興福寺大法師」は寿朗に比定するのが最もふさわしい。

もともと、本長歌を寿朗自身が詠作したか否かは詳らかでない。寿朗は算賀の興福寺側責任者であり、したがって算賀で奉獻する本長歌の内容も把握し了承していたに違いないが、直接の詠作者を寿朗にまで特定することはできない。また、『統後紀』が寿朗の名を記していないこともあり、本論文では、本長歌の詠作者を寿朗個人に限定せず「興福寺僧」と呼称しておきたい。

本長歌については、倉野憲司氏が、本長歌の【B15】で「唐の詞」ではなく「此の国の本つ詞」を用いたことを強調することに着目して、漢文学に対する国語を尊重する自覚の表れであると指摘している。倉野氏の指摘する通り、仁明の長寿を祝賀・祈願する場で長命伝承像に副えて奉獻されたという本長歌の詠作事情を考慮すれば、殊更に「唐の詞」ではなく「此の国の本つ詞」を強調する必要はないはずである。

他の算賀においても、詩の詠作や上表・言上がなされ、その内容が記録に残っているものがある。仁明四十算賀までのものとしては、長屋王四十算賀の宴で詠まれた詩<sup>15</sup>、嵯峨四十算賀における皇太子正良親王の言上<sup>16</sup>、皇太子道康親王が行った仁明四十算賀における道康の上表文<sup>17</sup>が記録に残っている。それらはいずれも、算賀対象者が素晴らしい人物であることの称揚、四十歳を迎えたことの祝賀、算賀対象者が更なる長命や栄華を得ることの祈願という内容から成っている。確かにそれだけの内容があれば四十歳を迎えたことの祝賀としては充分であろう。また、奈良・平安前期の賀者もそれで充分であると考えたから、実際に算賀に際してそうした内容の詩や文が作られたのである。

ところが、本長歌においては、称揚・祝賀・祈願にとどまらず、「唐の詞」ではなく「此の国の本つ詞」で詠んだことを強調している。ここには、外来文化である「唐の詞」に対して自文化である「此の国の本つ詞」を尊重しようという意識が見えている。算賀での奉獻歌として考えれば、こうした意識を表現する必要はなく、他の算賀でも例がない。つまり、本長歌が敢えて「此の国の本つ詞」を強調したことは、詠作者たる興福寺僧にとって、そうした自文化意識を表現する必要性があったことを物語る。したがって、本長歌の「此の国の本つ詞」を尊重しようとする意識の特徴を詳らかにすることで、平安時代前期の自文化意識が如何なるものであったかの一端を解明できると考える。

## 二 藤原良房と和歌

「興福寺大法師等の長歌」は、それ単体としてではなく、『統後紀』において仁明四十算賀の記事の一部として引用され残存している。そこで、まず長歌を取り巻く環境の一つとして、本長歌を掲載した『統後紀』や、掲載する判断をした編纂者の性格を踏まえるべきであろう。

坂本太郎氏は、『統後紀』編纂について記した『統後紀』序<sup>18</sup>および『文徳実録』斉衡二年（八五五）二月丁卯（十七日）条<sup>19</sup>から、『統後紀』の編纂事情を詳らかにした<sup>20</sup>。すなわち、文徳天皇が斉衡二年に藤原良房、伴善男、春澄善繩、安野豊道に命じて『統後紀』の編纂を開始させた。ところが、編纂者の異動・死没・失脚によって編纂事業からの脱落と補填があり、最終的に貞観十一年（八六九）に完成したときの編纂者は藤原良房と春澄善繩の二名であった。

編纂者に入りがあるといふ編纂事情から、坂本氏は、『統後紀』には編纂の最初から最後まで関わった良房と善繩の影響が濃く表れていると指摘する。春澄善繩は、『三代実録』貞観十二年（八七〇）二月十九日条<sup>21</sup>の薨伝によれば、幼くして明晰で、文章得業生から対策に及第して、内記、東宮学士、文章博士などを歴任し、貞観二年（八六〇）には参議に上る。人柄は慎み深く謙虚な性格であつたらしい。善繩は学問をもつて立身出世した学者であつたから、『統後紀』の実際の執筆にあつたのは善繩であつた。坂本氏は、『統後紀』は本文の記事の不足を注で補うなど全体的に読者に親切な記述であり、かつ儀式などの記述では克明に情景を描写する点に特徴がある。この特徴は執筆者たる善繩の性格に起因すると指摘し、仁明四十算賀の記事も、儀式に関する記述の詳細なことの具体例として挙げている。

そして、『統後紀』編纂のもう一人の中心人物たる藤原良房は、藤原冬嗣の二男として生まれた。謀略によって対立者を失脚させ、自身は天皇の外戚として権勢を奮い、ついに人臣として初めて太政大臣に上つた。坂本氏は、良房は自己主張の強い人で、『統後紀』の各所に、特に良房の名を出す必要性の薄い箇所でも、積極的に良房の名を出して自身の名と事績を残そうとする意識が働いていると指摘している。仁明四十算賀の記事【C】において、「於是、大法師等寓居右大臣家、遣右近衛少将橘朝臣真直、宣勅、慰之」として興福寺僧が右大臣家、つまり良房の邸宅に寓居しているとする記述があるのも、良房の自己主張の一環としてよからう。素晴らしい歌をもつて仁明四十算賀を祝った興福寺僧が良房の影響下にあることを誇示する意図があつたとみてよい。

『統後紀』には編纂の中心人物である藤原良房と春澄善繩の二人の特徴がよく表れており、仁明四十算賀の記事もその一例と見ることができる。ただ、善繩が親切で詳細な記述を心がけ、良房は自身の事績を史書上に残すことに腐心したとはいえ、本長歌の全文を掲載したうえ、後述するように孔子の言を引いて本長歌を高く評価していることは、それだけに留まらぬのではないか。川尻秋生氏は、天皇算賀の記事ならば祝賀があつたことだけを記せば良いのに、長歌全文を採録しているのは異例であり、良房が和歌を好んだことが影響していると指摘している<sup>22</sup>。私も、川尻氏と同様に、『統後紀』が本長歌を掲載したのは良房の影響があると考えたい。

良房は、和歌を好んだらしい。『大鏡』太政大臣良房条<sup>23</sup>によれば、良房が冬嗣の二

男であるとの出自や、太政大臣・摂政・関白を歴任したとの経歴を記した後、

和歌もあそばしけるにこそ。古今にも、あまちはべるめるは。「前のおほいまうち君」とはこの御ことなり。多かる中にも、いかに御心ゆき、めでたくおぼえてあそばしけむと推しはからるるを、御女の染殿後の御前に桜の花の瓶にさされたるを御覧じて、かくよませたまへるにこそ。

年経ればよはひは老いぬしかはあれど花をし見ればもの思ひもなし

后を、花にたとへ申させたまへるにこそ。

とある。『大鏡』によれば、和歌をよくし『古今集』に多く入集しているようだとい、特に優れた歌として「年経れば」の一首を引く。この歌は『古今集』春歌上五二番歌 24 に、

染殿後の御前に、花瓶に、桜の花を挿させ給へるを見て、よめる

前太政大臣

年ふればよはひは老いぬしかはあれど花をし見れば物思ひもなし

とある歌である。「染殿の后」とは文徳天皇に嫁した良房女の明子のこと、染殿第と呼ばれた良房の邸宅に住んでいたためにこう呼ばれた。また、『大鏡』に「前のおほいまうち君」とはこの御ことなり」とあるように、詠作者の「前太政大臣」とは良房を指す。

この歌では、娘の明子の前にある瓶に差された桜の花を見て、花を明子に見立てて、自分は老いたが花(明子)を見れば何の物思ひもないという。明子が生んだ惟仁親王(後の清和天皇)が皇太子となり、自身と藤原北家の権勢が磐石となったことへの満足感を詠んだのである<sup>25</sup>。この歌が『古今集』に採録され、さらにそのことによつて、『大鏡』では良房は和歌をよくした人物であると評価された。『大鏡』における良房の記事は出自・官歴を除くと全て和歌に関わる記述で、良房と和歌の親近性が認識されていたことを示している。

もとより、『大鏡』における良房と和歌の親近性は、基本的には『大鏡』作者の良房像である。『大鏡』の成立時期や作者は諸説ある<sup>26</sup>が、概ね十一世紀半ば以降の成立と推定される。したがって、良房の存命時期とは時間的に二百年ほどの隔たりがあり、『大鏡』の良房像と良房自身の志向とはまた別問題ではある。また、『大鏡』では「古今にも、あまちはべるめるは」とあるが、実際には『古今集』所載の良房詠は「年経れば」の一首のみである。そうであるにもかかわらず、『大鏡』が「あまた」と表現したのは、良房が和歌との親近性があるという『大鏡』作者の良房像を強調するためであろう。

もつとも、和歌と関連深いという『大鏡』の良房像は、良房の実情とそれほど乖離したものである。『古今集』に良房の歌が採られているのに加えて、『文徳実録』仁寿元年(八五一)三月壬午(十日)条<sup>27</sup>によれば、

右大臣藤原朝臣良房於「東都第」、延「屈智行名僧」、奉「為」先皇、「講」法華経。  
往年、先皇有「聞」大臣家園桜樹甚美、「戲」許「大臣」、以「明年之春有」「翫」其花。  
俄而仙駕化去、不「遂」遊賞。属「春來花発」、大臣恨曰、「先皇所「期」之春、今日是也。春來依「期」、仙去不「帰」。花是人非、不「可」堪「悲」。道俗会者莫「不」為「之」流涕。公卿大夫或賦「詩」述「懷」、或和「歌」嘆「逝」。

とある。仁明天皇は生前に良房邸の桜の評判を聞いて、翌春に見たいものだと言っていた。しかし、嘉祥三年(八五〇)、俄かに崩御してしまい見ることができなかつた。そこで良房は、崩御の翌仁寿元年の桜の季節に、故仁明のために法会を開催した。参会した

僧侶・俗人は皆涙を流し、「公卿大夫」はある者は詩で想いを述べ、ある者は歌で崩御を嘆いた。「公卿」は三位以上、「大夫」は五位以上をいう。したがって、参加した五位以上の官人がそれぞれに詩や歌を詠んだということである。

小沢正夫氏や村瀬敏夫氏は、この追悼法会で詩と歌とが共に詠まれたことを、歌が宮廷社会において復権しつつあることを示す事例として、「興福寺大法師等の長歌」と共に挙げている<sup>28</sup>。もともと、村瀬氏は仁明朝前後の貴族社会での本流はあくまで漢詩文であり、歌は遊戯的なものに留まっていたことも併せて指摘している。この追悼会は、良房主催により良房邸で催されたもので、良房の意向が反映されていると見るべきであろう。歌と詩とが共に詠まれ対等の地位を得ているというのも、宮廷社会全体がそうであったわけではないという村瀬氏の指摘に従い、主催者たる良房の和歌尊重の意向に即したものと見たい。もちろん、良房邸でのこととはいえ、天皇の追悼行事に五位以上の官人が参集して歌と詩とを詠んだことは、宮廷社会のなかで次第に歌の地位が高まってくる一環として位置付けることが適当であり、小沢氏や村瀬氏の指摘に従ってよい。

本長歌においても、【C】によれば算賀を行った興福寺僧は右大臣家すなわち良房邸に寓居しており、本長歌が良房の影響下に成ったことを物語る。もとより、本長歌を奉獻した興福寺は藤原氏の氏寺であり、関係は密接である。『延喜式』興福寺別当三綱条<sup>29</sup>によれば、

凡興福寺別当三綱者、不<sub>レ</sub>依<sub>レ</sub>諸大寺之例、随<sub>レ</sub>氏人簡定<sub>レ</sub>補之。

とある。興福寺は諸大寺の例とは違って、寺院経営を主導する別当・三綱は檀越である藤原氏の氏長者によって選定された。このことは、興福寺の経営にあたる僧が藤氏長者との人格的な関係のなかで選任されたということであり、興福寺の活動には藤氏長者の意向がかなりの程度で反映され得たことを示唆している。「興福寺大法師」に比定できる寿朗は、上掲の『興福寺別当次第』によれば良房が藤氏長者の時に別当に補任されており、良房との緊密な関係を想定できる。

また、本長歌中には常世島の景物として藤の花が読み込まれている。新聞一美氏はこの藤の花は藤原氏を暗喩すると指摘している<sup>30</sup>。藤の花が藤原氏の比喩として詠まれる例は、島田とよ子氏によれば、『統紀』天平宝字二年（七五八）二月己巳（二十七日）条<sup>31</sup>に、

勅曰、得<sub>レ</sub>大和国守從四位下大伴宿禰稻公等奏稱、部下城下郡神山人<sub>レ</sub>奇藤。其根虫彫成文十六文字、王大則并天下人此内任大平臣守昊命。即下<sub>レ</sub>博士議之、咸云、臣守<sub>レ</sub>天下、王大則并、内任<sub>レ</sub>此人、昊命太平。此知、群臣尽<sub>レ</sub>忠、共守<sub>レ</sub>天下。王大覆載、無<sub>レ</sub>不<sub>レ</sub>兼并。聖上拳<sub>レ</sub>賢、内任<sub>レ</sub>此人、昊天報<sub>レ</sub>德、命其大平者也。加以、地即大和神山。藤此当今宰輔。事已有<sub>レ</sub>効。更亦何疑。

とあるのが最も早い例である<sup>32</sup>。大和国守大伴稻公から、虫が根に「王大則并天下人此内任大平臣守昊命」の十六文字を彫った「奇藤」が発見されたと報告された。生物が文字を成すことは、この前年の『統紀』天平宝字元年（七五七）八月己丑（十三日）条にも、駿河国の人である金刺舎人麻呂が、蚕の卵が「五月八日開下帝釈標知天皇命百年息」の文を成したのを奉獻したことがみえる<sup>33</sup>。なお、この奉獻時の元号は天平勝宝であったが、この奉獻を受けて群臣に議論させた結果、瑞祥であると判定されたことを受けて、同月十八日には天平宝字に改元された。

「奇藤」にあらわれた文字についても、この十六文字を博士に議論させたところ、「臣

守「天下」、王大則并、内任「此人」、昊命太平」と読めると判定された。すなわち、臣下が天下を守り、王の法則に心をあわせている。内の政治を「此人」に任せれば、天命は太平であろう、という内容である。この瑞祥が確かであることの根拠として、「奇藤」が現れた地が大和国の神山であることを挙げる。さらに「藤」は今の「宰相」であるからこの文字は既に事実と一致しているとして、瑞祥としての信憑性が確認されている。

「奇藤」に表れた文字には「此人」の具体的な名は記されない。しかし、この文字が表れたのがほかならぬ「奇藤」であることから、この文字列は「今宰相」、つまりこの時紫微内相として権勢をふるった藤原仲麻呂についての文章として認識されたのである。

「藤此当今宰相」という表現からは藤が単なる植物としてだけではなく、藤原氏、この場合は仲麻呂を象徴する存在として認識されていることが明らかである。

また、『伊勢物語』一〇一「あやしき藤の花」<sup>34</sup>にも同様に藤が藤原氏の栄華を象徴する存在として歌に詠まれている。左兵衛督在原行平が左中弁藤原良近を自邸で饗宴した際に、出席者は飾られている藤の花を題に歌を詠んだ。そこで行平の弟である業平が詠んだ歌について、

咲く花の下にかくるる人を多みありしにまさる藤のかげかも

「などかくしもよむ」といひければ「おほきおとどの栄花のさかりにみまそがりて、藤氏の、ことに栄ゆるを思ひてよめる」となむいひける。みな人、そしらずなりにけり。

とある。藤の花の下に入つてかくれる人が多く、以前にもまして偉大になる藤の花のかげであることよ、という歌である。他の客はこの歌を聞いて、なぜそのように詠むのかと問うた。詠作者である業平は「おほきおとど」すなわち太政大臣が栄華の絶頂にあつて藤原氏が殊に栄えているのを思つて詠んだのだと答えたので、人々は非難しなくなった、という。

この歌については、業平の説明を受けて人が誇らなくなったということから、「などかくしもよむ」という問いは単に歌の趣旨を問うただけでなく非難めいたものであつたらしい。それは、この歌が藤原氏の栄華に対して露骨にへつらうようにも、あるいはそのへつらい方が露骨すぎて逆に皮肉や風刺のようにも解せる歌であることとも関連しよう。ただ、本論文ではこの歌に込められた業平の真意の解釈はひとまず措いて、『伊勢物語』での表題でもある「あやしき藤の花」が藤原氏の栄華の象徴として詠まれていることに注目したい。

ここで藤に譬えられた「おほきおとど」とは誰か。この話では在原行平と藤原良近との官位が記されているので、それがこの話の年代設定を知る手掛かりとなる。『三代実録』によれば、在原行平は貞観六年（八六四）三月八日に左兵衛督に任じられ<sup>35</sup>、同十五年（八七三）十二月十八日に大宰権帥に任じられて左兵衛督を離任した<sup>36</sup>。藤原良近は『三代実録』所載の卒伝によれば貞観十六年（八七四）に左中弁となり、翌十七年八月には神祇伯に遷り、同年九月に卒した<sup>37</sup>。つまり、行平が左兵衛督である時期と良近が左中弁である時期とは共に貞観年間で近接しているものの、実際には両者の官位をともに満たす時期は存在していない。ただ、官位に事実との相違があるものの、行平が良近を自邸で饗応するという事情を考慮すれば行平の大宰権帥任命後とは考えづらい。この話の年代設定は、実際には良近が左中弁ではなく右中弁であつた時期ではあるが、行平が左兵衛督であつた貞観六年から十五年頃と考えるのがよい。そして、その時期の「おほき

おとど」とは、天安元年（八五七）の任命から貞観十四年（八七二）の薨去まで太政大臣にあつた藤原良房のことである。なお、良房の薨去後は元慶四年（八八〇）に良房の養子である藤原基経が太政大臣に任じられるまで太政大臣は空位であつた。元慶四年は業平の没年でもあり、良近没の五年後でもあるから、「おほきおとど」を基経と考へては登場人物と齟齬がある。「おほきおとど」は良房としか考へられない。

すなわち、本長歌の詠作や享受に深く関わつた藤原良房も、その栄華が藤に譬えられているのである。したがつて、本長歌に神仙境である常世島の景物として藤が詠み込まれていることも、ほかならぬ良房の栄華を念頭に置いた表現であると考えるのがよい。

しかも、本長歌においては、ただ良房の関与を暗示するためだけに常世島の景物として藤を描いているのではない。島田氏によれば、中国では藤は軟弱なために自立できずに樹木に絡みついて生長する性格と、一旦絡みつくとその樹木を枯死させるという性格として捉えられていた。つまり、中国では、藤は賞美されるような植物ではなかつた。ところが、日本ではこうした中国における藤のイメージを受容せず、むしろ逆に、栄華や永遠性を示す植物として捉えられていた。

永遠性という特徴で捉えられる植物としては、藤のほか松がある。島田氏は、藤と松とを組み合わせる表現は、中国よりも日本のほうが多い。そして、藤と松を組み合わせる場合には、中国では藤を永遠性のある存在とは描かないのに対して、日本では藤と松とが共に永遠性を持つ存在として描く。日本では藤が松と組み合わせて表現されることが、藤を永遠性のある植物とする独特の認識が定着した要因であると指摘している。

このような藤と松とを組み合わせる詠むという表現の最古の例が、本長歌である。本長歌では、藤と松とが共に神仙境の常世島にあつて「万世に皇を鎮へ」るような永遠性を持つ植物として描かれている。こうした詠み方は中国にも日本にも先例がなく、本長歌における創出であつた。

本長歌において、そうした新たな表現を創出したのは、藤原氏の栄華の象徴である藤を永遠性のある植物として詠むことによつて、藤原氏の栄華が永遠なることを祈願する意図があつたと考へるのがよい。その後、こうして藤を永遠なる存在として描く表現が多く用いられることによつて、軟弱さや枯死という中国でのイメージとは異なる、松と通じる永遠性という日本独自の藤のイメージが定着した。

本長歌は直接的には興福寺僧が詠作・奉獻した歌である。しかし、以上で見てきた詠作者や歌の表現からは、本長歌の詠作には藤原良房の影響が大であつたことが明らかである。したがつて、興福寺僧が殊更に漢詩ではなく和歌をもつて仁明四十算賀にて奉獻したことも、興福寺僧に自文化意識があつたというだけでは充分ではない。良房にも、興福寺僧と同じか否かは別として、和歌尊重の意識があつたと言わねばならない。良房を中心として編纂された『統後紀』が本長歌を高く評価することも、本長歌が良房の影響下で詠作されたことが原因である。

また、本長歌奉獻の際には、良房の意向と共に仁明の意向も影響したはずである。仁明は『白氏文集』をはじめとして漢文学を好んだが、和歌に否定的ではなかつた。仁明の周辺には小野篁や良岑宗貞（後の遍昭）など和歌をよくする者もあつたし、何より仁明自身が和歌に否定的であれば、その庇護を期待する儀礼たる仁明四十算賀において興福寺僧が本長歌を献上するはずがない。仁明も和歌への理解があつたと考へるべきである。

### 第三節 興福寺大法師等の自文化意識

#### 一 興福寺大法師等の長歌の表現

本長歌の形成にあたっては藤原良房や仁明天皇の影響もあったが、実際に「此の国の本つ詞」を尊重する意識を長歌の一節として言語化したのは興福寺僧である。したがって、本長歌の自文化意識を考察するうえでは、興福寺僧が如何なる意図に基づいてこうした長歌を詠んだのかを解明する必要がある。そのためにまず、本長歌が何を詠んでいるのかを詳らかにしたい。

本長歌は、倉野憲司氏が指摘するように、上掲の【B―11】から【B―15】までの五段落に区分することができる。

まず【B―11】では、毎年春は来るが今年の春は殊のほか栄えており、特に仁明が四十歳を迎えた年であるとして、仁明が四十歳を迎えたことを寿ぐ。

続いて、【B―12】では、仁明が古今に比類なき天皇であるとして称揚する。すなわち、日本の天皇は神代より代々受け継いで現人神となっているので、周辺国の君主や唐の皇帝が百代続いたとしてもなお、天皇の方が優れている。その天皇のなかでも、仁明は仏教を弘め、僧侶の罪を許したので拔群に優れているとして、仁明の高徳を称揚する。

ここで、仁明が「釈迦の法、弘め給ひて」とあることについて、山口博氏は、仁明朝には興福寺維摩会の講師を務めることが宮中最勝会の講師を務める資格として規定され、僧侶としてのエリートコースの出発点が興福寺維摩会に位置付けられた。これは仁明による興福寺の優遇であり、その優遇に対する返礼として算賀を行い、本長歌で仁明を称揚するのであると指摘している<sup>38</sup>。

ただ、本長歌には「出家の人、法の族を、罪有れど赦し賜ひつ。咎有れど宥め賜ひつ」とあるので、山口氏の指摘する興福寺優遇は算賀の背景として重要ではあるが、本長歌が直接的に念頭に置いたことではないように思う。もとより本長歌のこの表現は天皇の恩赦を慈悲心ある政治として称える一般的な表現ではあるが、しかしその対象を「出家の人、法の族」と限定していることは、一般論としての慈悲心ある政治ではなく、具体的な出来事を想定していると考えるのがよい。

そこで、長歌の表現に即して、仁明朝に罪のある僧を許した例を『統後紀』に求めると、『統後紀』天長十年（八三三）閏七月癸未（二十九日）条<sup>39</sup>に、

勅、弘仁年中犯<sub>レ</sub>罪僧薬師寺良勝、被<sub>レ</sub>配<sub>二</sub>多槻嶋<sub>一</sub>、西大寺泰山隱岐国、興福寺康信石見国、元興寺永継信濃国、今並特令<sub>レ</sub>還<sub>二</sub>入京都<sub>一</sub>。

とある。弘仁年間に罪を得て配流されていた薬師寺僧良勝、西大寺僧泰山、興福寺僧康信、元興寺僧永継を許して京都に還入させたことがみえる。良勝は、第二章でも言及した、弘仁三年（八一二）に女と同じ車に乗ったという理由で多槻嶋（種子島）に配流された人物である<sup>40</sup>。康信と永継は、弘仁十四年（八三三）に「縁<sub>二</sub>姪犯<sub>一</sub>」として遠江国に配流された<sup>41</sup>。本条では康信は石見国、永継は信濃国から京に戻されているので、この二人ははじめ遠江国に配流され、途中でそれぞれ石見国・信濃国に移配されたのであろう。良勝・康信・永継の三名はいずれも異性関係による処分である。したがって、第二章でも言及した、僧尼が異性と同じ場所にいることを禁止した弘仁三年（八一二）の

勅<sup>42</sup>を背景とする処分であると考えることができる。泰山は他条に見えず罪状は未詳だが、良勝ら三人と共に許されていることから、あるいは泰山も異性関係による処分であろうか。

つまり、嵯峨朝における仏教界の綱紀肅正に関わって処分された僧侶が、天長十年に仁明によって許されたのである。許された中には興福寺僧も含まれており、興福寺僧による本長歌で仁明の寛大さを詠う題材としては適当なものである。この点は、本長歌の性格上重要な事柄であるので、次節において詳しく論じる。

【B―三】では、仁明の長寿のための祈願について詠う。すなわち、【A】に記された「金剛壽命陀羅尼經」四十卷の写經、仏像四十軀の奉獻、四十人の僧による「金剛壽命陀羅尼經」四万八千卷の転読である。「金剛壽命陀羅尼經」は不空訳、全一卷であるから、四十部を写して四十人の僧によって転読したのである。

【B―四】は、仁明の長寿を願う気持ちを伝えるために、「世の中のいすがし態」を飾り立て申し上げるという。「いすがし」の語は、『書紀』繼體天皇二十四年十月条に「毛野臣為人傲佞、不閑治体」とある「佞」を、平安時代末頃の前田本訓点では「いすがしくして」と訓んでいる<sup>43</sup>。そのことから、一般的には「いすがし」は「心や性質がねじ曲がっている」の意で解釈されている。しかし、本長歌ではそれでは文意が通らない。

本長歌の「いすがし」の意味として、鹿持雅澄は、「重しく大きなる事」の意である「いし」が語源とし、これ以下に述べる事を優れた事として称賛しているのであるとする<sup>44</sup>。『書紀』の例と雅澄の指摘は、いずれも「いすがし」が普通ではない様をいう語とする点で共通しており、本長歌においては、雅澄の指摘に従って、以下で挙げる浦嶋子、吉野女、天人がいずれも非常な長寿であり、普通ではなく優れたことである様をいつた表現と考えるべきである。その一つとして、長寿の人が住むという常世島について言及し、常世島に関わる伝承として浦嶋子および柘枝の伝承を詠み込んでいる。

浦嶋子の伝承は、『丹後国風土記』逸文<sup>45</sup>（『釈日本紀』所引）、『万葉集』「詠水江浦嶋子一首」<sup>46</sup>、『続浦嶋子伝記』<sup>47</sup>（延喜三十年、九二〇成立）などに見られる<sup>48</sup>。各所伝にはそれぞれ異同があるが、浦嶋子が女と結婚して共に神仙境へ行き、故郷へ戻ってみると数百年が経過して、妻から別れ際に貰った箱を開けることによって妻との離別や自身の死といった悲劇的結末を迎えるという大筋は共通している。九世紀頃までには、これらの浦嶋子伝を通じて浦嶋子伝承は宮廷社会に広く享受されていた。

柘枝伝承は、『万葉集』卷三「仙柘枝の歌三首」<sup>49</sup>や『懷風藻』<sup>50</sup>に関連する詠作が見られる。それらによれば、ウマシネ（味稻、美稻）という男が吉野川で漁をしていた際、柘の枝が流れ来て梁にかかった。その枝が仙女柘媛となりウマシネと結婚したという話のようである。ただし、いずれも話の全貌を伝えるものではなく、全貌は未詳である。『万葉集』『懷風藻』の柘枝伝承関連の詠作者は七世紀末から八世紀前半の人物である。また『懷風藻』には詩題から吉野宮行幸に従駕した際の詠作であることが明らかな詠作がある。八世紀前半までには天皇を中心とする宮廷社会で柘枝伝承が享受されていたことがわかる。なお、『万葉集』「仙柘枝の歌三首」のうち三八五番歌の左注によれば「柘枝伝」なる文献も存したらしいが、現存せず内容未詳である。

浦嶋子と柘枝の伝承は、いずれも最終的に主人公の死や愛する者との離別といった悲劇的結末を迎える話であるが、本長歌では話の筋よりも登場人物や舞台が神仙的で長命



を持つ点を取り上げて、仁明の長命を祈願するための題材として用いている。こうしたことは算賀ではしばしばあつたらしい。たとえば、寛平七年（八九五）の源能有五十賀では菅原道真が小宴に供える屏風に書く五篇の詩を詠んだ。そのひとつ「劉阮遇溪辺二女詩」<sup>51</sup>には、詩題に道真自らが注して

劉阮遇溪辺二女詩（幽明録曰、漢永和五年、剡県劉晨阮肇、共入天台山、迷不得反。經十三日、粮尽云々。遥望山上、有一桃樹、大有子実云々。攀緣藤葛、乃得至、各瞰救救、而飢止云々。一大溪辺、有二女云々。令各就一帳宿、女往就之。言声清婉、令人忘憂。遂停半年、氣候草木、是春時、百鳥鳴啼。更懷悲思、求歸去云々。女子三四十人集会、奏声共送劉阮、指示還路。既出、親旧零落、邑屋改異。無復相識。問得七世孫云々。）

とある。この自注によれば、この詩は劉宋・劉義慶『幽明録』にいう、劉晨と阮肇という二人の人物が天台山に迷い込んで二人の女に出会って共に暮らし、半年後に故郷が恋しくなつて帰つたところ、七世の孫の代となつていた、という話を典拠としている。話の筋としては浦嶋子伝承と似た話であり、必ずしも幸せな結末ではないが、道真は典拠を換骨奪胎して算賀の題材に用いたのである。本長歌における伝承の利用も、算賀における神仙伝承利用のあり方の一例と見ることが出来る。

浦嶋子と柘枝の伝承はいずれも常世島に関連して詠まれたもので、長歌ではさらに五色の雲、磯の上の緑の松と藤の花、枝に遊ぶ鶯、浜に舞う鶴を詠み、全体として常世島の洲浜の情景を表現している。ここに藤の花を詠み込むことについては、藤と松とを組み合わせる表現が本長歌の創出であり、藤に象徴される藤原良房の栄華が永遠に続くことの祈願であること、既に詳述した通りである。

続いて、【B一三】に詠まれた写経・転読や観音像の造像、および【B一四】前半の常世島伝承に基づく祈願によつて仁明が長寿を得た後の情景を詠んで、芥子を拾う天人が拾わなくなり、石を払う天人が払わなくなり、粟を捧げ持つという。芥子を拾う、石を払うとは仏典説話に由来する表現である。例えば『大智度論』卷五<sup>27</sup>に、四千里の石を百年に一度ずつ衣で払い、摩擦で石が消滅してもなお劫は尽きない。四千里の城に芥子を満たして百年に一粒ずつ拾い、芥子を拾い尽くしてもなお劫は尽きない。劫とはそれほど長い時間を意味するという譬えがある。つまり芥子や石を拾うとは、非常に長い時間を意味する表現である。その天人が「手捧きて拾はず成りぬ」「払はず成りて」というのは、天人が芥子や石を払い尽くしてもなお尽きない程の、劫にも匹敵する長寿を仁明が得たことを表現している。

その天人が「皇の護りの法の薬を撃け持ち来候ふ」とする直接の典拠は未詳であるが、薬に関連して『統後紀』嘉祥三年（八五〇）三月癸卯（二十五日）条<sup>52</sup>には、

奉葬。天皇於山城国紀伊郡深草山陵。（中略）帝叡慈聰明、苞綜衆芸、最耽經史、講誦不倦、能練漢音、弁其清濁、柱下漆園之説、群書治要之流、凡厥百家莫不通覽。兼愛文藻、善書法、学淳和天皇之草書、人不能別也。亦工弓射、屢御射場。至鼓琴吹管、古之虞舜、漢成而帝不之過也。留意医術、尽諳方經、当时名医不敢抗論。帝嘗縱容謂侍臣曰、朕年甫七歳、得腹結病也。八歳得脊下絞痛之病、尋患頭風。加元服後三年、始得胸病、其病之為体也。初似心痛、而後稍如錐刺、終以增長如刀割。於是服七氣丸、紫苑生姜等湯、初如有效、而後雖重剂、不曾効驗。

冷泉聖皇憂之、勅曰、予昔亦得此病、衆方不効、欲服金液丹并白石英。衆医禁之不許、予猶強服、遂得疾愈。今聞所患、非草藥之可治、可服金液丹。若詢諸俗医等、必駁論不肯、宜喚淡海海子細論問、隨其言說服之。虔奉勅旨、服茲丹藥、果得効驗。兼為救解右癘、設自治之法。世絶良医、倉卒之變可畏故也。今至晚節、熱癘多變、救解有煩。世人未知朕躬之本病、上皇之勅旨、必謂妄服丹藥、兼施自治而敗焉。宜記由来、令免此謗。恭遵詔旨、記而載之。

とある。仁明の生前の言葉として、生来病弱であつたが、淳和上皇の勧めで鉱物系の仙薬である金液丹を服用したところ快癒した。また自ら治療法も考案した。このことを記して仙薬への批判をやめさせよ、という談話が掲載されている。金液丹は仙薬のひとつ『和名類聚抄』などにもその名が見える。東晋・葛洪『抱朴子』には、金や丹と呼ばれる仙薬を精製する方法として、砒石を利用した製法が記されている。仁明が服用した金液丹が『抱朴子』の金・丹と同様の製法であつたとすれば、服用すると砒素中毒の危険があるから、服用が危険視されて批判があるのは当然ではあつた。

ただし、服部敏良氏は、『抱朴子』の製法は神秘的なもので、平安時代に『抱朴子』の記述通りの製法で精製していたとは考えられないとも指摘する<sup>53</sup>。金液丹の製法は『和名類聚抄』にも見えず未詳だが、少なくとも、医者が金液丹の服用に反対したこと、仁明はその反対にも関わらず服用し、むしろ自ら製薬も行い、仙薬への批判をやめさせようとしたことがわかる。ここに、仁明の神仙思想への接近が見られ、興福寺僧が浦嶋子や柘枝といった神仙伝承を用いて長寿祈願をした背景として想定することができよう。天人像が捧げ持つ薬も、仁明自身が服用・製薬したような仙薬を念頭に置いた表現と考えてよい。

以上の浦嶋子、吉野女、天人の伝承は、仁明の長寿祈願を目的として詠み込まれた。本長歌と共に奉獻された天人、浦嶋子、吉野女の像は、本長歌においては言葉によつて表現された伝承を、具体的に目に見えるような形で物として表現している。つまり、奉獻像は、歌に詠まれた神仙伝承を具象化する役割を果たしている。本長歌はこれらの像と共に奉獻されたのであるから、この【B―四】が本長歌の主題・中核となる。

【B―五】では、「此の国の本つ詞に逐ひ倚りて、唐の詞を仮らず、書き記す博士屋はず」として、本長歌を「唐の詞」ではなく「此の国の本つ詞」によつて詠んだことを強調する。そして、伝承によれば日本は言霊の幸う国であり、古い時代は「唐の詞」ではなく「此の国の本つ詞」を神事・皇事に用いてきたと言い、伝承を根拠として「此の国の本つ詞」を用いることの正当性を主張する。日本は言霊の幸う国であるとする考えは、『万葉集』の山上憶良「好去好来歌」<sup>54</sup>の冒頭にみえており、本長歌が前時代の長歌の影響下にあることを示している。

なお、本長歌では、神仙に祈願する言葉としての「此の国の本つ詞」の価値を言っているのであり、「此の国の本つ詞」が「唐の詞」に対して一方的ないし全面的に優越すると言っているのではないことは留意する必要がある。それは、『靈異記』が「自土の奇事」を尊重すべきことを主張しながら、それは「他国の伝録」に対する優越の主張ではなかつたことと共通する。それを踏まえてなお、こうした表現がなされたことから、本長歌には「唐の詞」を強く意識したうえで「此の国の本つ詞」を尊重しようとする姿勢があると考えるのがよい。

こうした「唐」ではなく「此の国」のものに拠ろうとする意識は、「詞」のみならず、神仙伝承の選択にも表れている。本長歌では、他の算賀、たとえば上述の『菅家文草』にみられる源能有五十賀と違って、中国の神仙伝承に取材していない。「唐」ではなく「此の国」のものに拠ろうとする意識があったために、日本の神仙伝承である浦嶋子と柘枝伝承を用いたと考えたい。両伝承について、「澄江の淵に釣りせし皇の民浦の嶋子」「み吉野に有りし熊志祢」として、主人公が日本の人物であることを長歌中に明示することは、この意識の表れである。

最後に、【C】では『統後紀』が本長歌を載録した理由を述べる。【B】はすべて長歌の引用であり、【C】が『統後紀』による地の文章である。ここでは、和歌が衰退している様子を「斯道已墜」という。「斯道」は『論語』雍也第六に「子曰、誰能出不<sub>レ</sub>由<sub>レ</sub>戸、何莫<sub>レ</sub>由<sub>レ</sub>斯道也」とあつて『論語』に典拠のある語で、梁・皇侃『論語義疏』55では「道、先王之道也」とされ、人が生きる上で拠るべき道をいう。『統後紀』が和歌の衰退した状況を「斯道已墜」というのは、和歌を孔子の教えである「斯道」にも譬えられる存在と位置付けている。

さらに、宮廷社会では衰退した和歌が僧中より出でたことを「可<sub>レ</sub>謂<sub>レ</sub>礼失則求<sub>レ</sub>之於野」というのは、礼が衰退している状況では野に礼を求めるという意味の言葉である。

この表現の典拠は、『文選』前漢・劉歆「移<sub>レ</sub>書議<sub>レ</sub>太常博士」56に

夫礼失求<sub>レ</sub>之於野、古文不<sub>レ</sub>猶愈<sub>レ</sub>於野乎（漢書班固曰、仲尼有<sub>レ</sub>言、礼失而求<sub>レ</sub>諸野）。

とある。そこで李善注のいうように『漢書』芸文志諸子略57に

仲尼有<sub>レ</sub>言、礼失而求<sub>レ</sub>諸野。方今去<sub>レ</sub>聖久遠、道術欠廢、無<sub>レ</sub>所<sub>レ</sub>更索。彼九家者、不<sub>レ</sub>猶愈<sub>レ</sub>於野乎。若能修<sub>レ</sub>六芸之術、而觀<sub>レ</sub>此九家之言、舍<sub>レ</sub>短取<sub>レ</sub>長、則可<sub>レ</sub>以通<sub>レ</sub>万方之略矣。

とあり、「礼失而求<sub>レ</sub>諸野」が孔子の言葉として見える。なお、この言葉は『論語』には見えず、『漢書』の編者である班固が孔子の言葉とした典拠は未詳である。劉歆がこの言葉を孔子の言と認識して引いたかは判然としないが、少なくとも『統後紀』は『漢書』を受けて孔子の言と認識していたであろう。

劉歆や班固は、自身の置かれた時代が礼を失した状況にあると認識していた。そこで、彼らはそれぞれ「古文」や「九家之言」（陰陽家、儒家、墨家、法家、名家、道家、縦横家、雑家、農家の言説）に規範を求めた。それらを規範とすることを正当化するにあたって引用されたのが「礼失而求<sub>レ</sub>諸野」の言である。礼を失した状況では野にすら礼を求めるものであり、「古文」や「九家之言」は野に勝るものであるからこれを規範とすることが正当であるという論理である。

これに対して、『統後紀』では野たる「僧中」に出でた本長歌に求めており、実際に孔子の言通りに野に礼を求めているか否かという点で両者の立場には相違がある。もつとも、これは本質的な相違と考えるべきではなく、孔子の言を踏まえての姿勢であることは三者共通である。

このように、『統後紀』は、孔子の言葉に典拠を取って表現している。これは、単に表現の典拠が孔子の言であるということだけではない。『統後紀』は本長歌、あるいは和歌そのものを孔子の教えや礼に譬えているのである。宮廷社会で和歌が衰退した状況で僧から本長歌が出たことが礼の衰退と復興に譬えられるほどに、和歌が価値ある道と位置

付けていることの表れである。

【C】では次いで、右大臣藤原良房邸に寓居する興福寺僧に褒美を与えたという。本長歌には様々な面に良房の影響が見られることは既に前項で指摘した。興福寺僧が良房邸に寓居していたこと、またその寓居の事実を『統後紀』に殊更に記載することも、本長歌の成立と享受に良房の影響力が及んでいたことを示している。

以上のように、本長歌の表現を見てくると、本長歌が「唐の詞」ではなく「此の国の本つ詞」で詠んだことを強調することと、中国の神仙伝承ではなく敢えて浦嶋子と柘枝の伝承を用いたことには、中国のものではなく日本のものを用いるという点で、共通する意識を見出すことができる。先行研究では「此の国の本つ詞」を尊重する姿勢が特に着目されていた。その着眼は適切であるけれども、本長歌はただ「此の国の本つ詞」を尊重するというだけではなく、殊更に日本の神仙伝承に由来する像を奉獻し、漢詩ではなく長歌を詠んで奉獻し、その長歌に日本の神仙伝承を詠み込んでいる。したがって、この算賀や長歌が、日本のものを用いようとする意識を基調として成っていると考えるのがよい。それ故、本長歌を考察する上では、この意識が何故、どのようにして獲得されたかを明らかにしなければならない。

## 二 仁明朝の歴史的位 置

興福寺大法師等の長歌が詠まれたのは、仁明朝（八三三〜八五〇）である。この時期について、後藤昭雄氏は、文化の転換期だと指摘している<sup>58</sup>。後藤氏は、その根拠として、仁明朝に和歌が復興の萌芽を見せていること、和歌の性格が私的なものから公的なものへ変質しつつあること、『白氏文集』伝来などによつて漢詩も大きく変化したこと、宮廷行事の存在が大きくなり宮廷文化が成立したこと、音楽制度の改革によつて外来風の音楽を日本風に改めたこと、の五つを挙げている。後藤氏は、それぞれの分野の先行研究を踏まえ、仁明朝の文化を総体的に見ることにより、仁明朝が様々な分野で文化の転換期となっていると指摘した。そして、後藤氏は仁明朝を、それまでのあまりにも唐風に傾斜した時代風潮から離脱し、王朝文化の形成が創始された時代と位置付けている。

特に和歌については、後藤氏も指摘するように、上述の仁明四十算賀や良房邸の仁明追悼会で和歌が詠まれたということは、和歌が個人間の思いを伝えあうためだけではなく、宮廷社会での行事に組み込まれつつあることを示している。後藤氏の指摘するような文化の転換点であるという指摘は妥当であり従うべきである。ただ、注意しておきたいのは、仁明朝は「あまりにも唐風に傾斜した時代思潮から離脱」した時期であるとはいえ、「唐風」とされる外来文化を否定してはいないということである。むしろ、仁明朝では中国からの文物の摂取に積極的であった。

仁明朝では、後藤氏も挙げた『白氏文集』の伝来が特に注目される。『白氏文集』は唐の詩人白居易の自撰詩文集で、唐の会昌五年（八四五）に全七十五巻が完成した。日本には最終的な完成以前から、会昌四年に留学僧惠萼が筆写した六十七巻本などが伝来した。その後、宮廷社会で人気を博し、日本の漢詩文に大きな影響を与えた<sup>59</sup>。

日本における白居易の詩文の人気や地位を示す具体的な事例として、『文徳実録』仁寿元年（八五一）九月乙未（二十六日）条<sup>60</sup>には次のようにある。

散位従四位下藤原朝臣岳守卒。岳守者、従四位下三成之長子也。天性寛和、士無

賢不肖、傾心引接。少遊大學、涉獵史傳、頗習草隸。天長元年侍於東宮、應對左右、拳止閑雅、太子甚器重之。三年拜內舍人。七年喪父。孝思過禮、幾於毀滅。太子踐祚、拜右近衛將監。俄遷為內藏助。承和元年授從五位下。三年兼為讚岐介、遷為左馬頭。讚岐介如故。五年為左少弁、辭以「停耳不能聽受」、出為大宰少貳。因檢校大唐人貨物、適得元白詩筆奏上、帝甚耽悅、授從五位上。十二年授正五位下。十三年授從四位下。特拜右近衛中將、兼為美作守。嘉祥元年出為近江守。人民老少、俱皆仰慕、歸罷之後、無復榮望。論者高之。卒時年四十四。

藤原岳守の卒伝である。岳守は天長元年（八二四）から皇太子正良親王（後の仁明天皇）に近侍し、皇太子は彼の才氣を重用した。その後、仁明が即位すると右近衛將監などを経て、承和五年（八三三）には左少弁に任命されたが聴力に問題があったので辞退して大宰少貳となった。その在任中、唐人の貨物を検校した時にたまたま「元白詩筆」を発見して奏上したところ、仁明は大いに喜んで從五位上を授けたという。

元白とは元稹と白居易とを併せていう表現である。元稹は白居易の親友で、彼も優れた詩人であり、二人を併せて元白と呼んだ。「元白詩筆」は二人の詩文を集めた作品集であろう。岳守が「元白詩筆」の奏上によって從五位上を授けられたことは、仁明が元白の詩文を好んだことと共に、宮廷社会において元白の詩文が如何に高い地位を得ていたかを示している。

もともと、岳守は承和元年（八三三）に從五位下に任ぜられた後、讚岐介や大宰少貳を経て承和六年に從五位上に任ぜられたから、順当に勤務をこなして昇進したといえる<sup>61</sup>。他の官人の例と比較しても、一連の岳守の昇進が異例の速さであるとまではいえ、元白詩筆の奏上だけによる抜擢という訳ではないようである。とはいえ、『文徳実録』にかかる記述があることは、岳守が「元白詩筆」の奏上によって昇進したという社会的認識があったことを示している。大宰少貳在任中における「元白詩筆」の奏上は彼の特筆すべき事績と考えられていたようで、元白の詩文の価値や地位の高さを証する記述であることは間違いない。

ちなみに、日本では『白氏文集』の伝来以降、佳句選に採られる句の半数以上が白詩に拠るほどに、李白・杜甫など中国の他の詩人と比べて圧倒的な人気を誇るようになる。これは中国の文壇とは異なる日本の特異な状況であり、白詩の享受に関して日本なりの事情が考えられなければならない。ただ、それは享受の段階の問題であり、『白氏文集』の伝来初期の時点でこれを拒否することなく積極的に受容したことは、仁明朝やその後の時期において外来文化を拒否する姿勢のなかつたことの証左としてよい。

また、仁明朝における外来文化の摂取や対外交流として重要なものに、承和度の遣唐使事業がある。遣唐使は天長十年（八三三）に立案され、一度の失敗を経て承和五年（八三八）に渡海に成功した。前回の遣唐使は延暦二十三年（八〇四）で、約三十年ぶりの企画であり、結果として史上最後の遣唐使ともなった。承和度遣唐使については、諲曇僧として入唐した円仁の日記『入唐求法巡礼行記』によって詳細を知ることができる。そこでは、遣唐使の唐での活動や唐の社会の様子、そして不法滞任によって唐で修行することを選択し、修行途中で武帝による廃仏に遭って経典や仏像を日本へ持ち帰るために奔走する円仁の姿を見ることができる。ただ、円仁のような個人は求法のために入唐し、熱意をもって修行したが、遣唐使事業を企画した朝廷としては目的は別にあつたら

しい。森公章氏は、承和度遣唐使の主目的は人の交流以上に、唐物の獲得という点にあったと指摘している<sup>62</sup>。遣唐使を派遣したことを考えれば、仁明朝に唐の文物への関心が薄れている様子はなく、むしろその撰取に積極的であるといえる。

このほか、この時期の対外交流としては、渤海使がある。日本から使者を派遣する遣唐使とは逆で、渤海からの使者の受け入れである。仁明朝では承和八年（八四一）と嘉祥元年（八四八）に来航している。もともと日渤関係は神亀四年（七二七）にはじまった。日本は渤海を朝貢国と位置付けたので交流初期には摩擦があつたが、渤海が交易収入のために妥協して臣従する姿勢を見せると、基本的には良好な関係が築かれた<sup>63</sup>。

仁明朝に先立つ淳和朝の天長四年（八二七）に渤海使が来航した。実は、わずか四年前には、渤海使来航に伴う儀礼や回賜品等の財政支出が莫大であるという理由から、今後は一紀（十二年）に一度の来朝とするように指示していた。しかるに早々に渤海使が来航したので、日本側は渤海の年紀違犯を咎めて渤海使の入京を拒否したのみならず、滞在中の食糧支給を半減したり、破損船に代わる新船の支給要請を拒否したりして、徹底的な冷遇を加えた。そこで、年紀違犯への日本側の対応の苛烈さを受けてか、続く仁明朝の承和八年（八四一）には年紀を守つて来航し、日本側もこの時は年紀を満了した満期入朝であるから入京を許可している。

ところが、それから七年後の嘉祥元年（八四八）に再び渤海使が来航した。年紀違犯であるから本来ならば入京させずに放還とすべきところであつたが、漂着し船が破損したという事情を考慮して特別に入京を許可することになった。今回の大使は極端な冷遇を加えた天長四年の渤海使で大使を務めた王文矩であり、かつ王文矩はそれ以前にも来日して日本にも知己が多くいたため、日本側には天長四年の冷遇への同情と反省があつた。それで、年紀違犯ながら入京を許可し、渤海使への授位としては歴代最高の従二位を授与するなど厚遇したと上田雄氏は指摘している<sup>64</sup>。

このように、仁明朝における二度の渤海使への対応は、天長四年の渤海使への極端な冷遇の反省に立つた対応が取られていて、渤海使に対しては比較的厚遇している。なお、朝廷は年紀を設定して渤海使の来航を制限しているが、それは饗応のための莫大な財政支出を嫌つたもので、渤海使そのものの否定ではない。九世紀においては、渤海は日本に朝貢する唯一の国であつた。それ故、朝廷にとっては、渤海使の来航とその饗応は、日本が中華であり周辺諸国が蕃国であるとする支配秩序を維持するために不可欠であつた<sup>65</sup>。だからこそ、頻繁な来航は規制しながらも、渤海使そのものを否定する姿勢は渤海の滅亡までついに見られない。

また、天長四年（八二七）に渤海使が但馬国に到着したことを受けて、翌天長五年正月二日には太政官符を発給した<sup>66</sup>。そこでは、但馬国司に対して、大使以下に食料を供給すること、船を修理すること、交易を取り締まること、渤海使が提出した文書を書写することを指示している。その第三点である交易の取り締まりについて、太政官符には、

一 応<sub>レ</sub>禁<sub>二</sub>交<sub>一</sub>関<sub>二</sub>事

右蕃客売物私交関者、法有<sub>二</sub>恒<sub>一</sub>科。而此間之人必愛<sub>二</sub>遠<sub>一</sub>物、争以貿易、宜<sub>レ</sub>嚴加<sub>二</sub>禁<sub>一</sub>制、莫<sub>レ</sub>令<sub>二</sub>更<sub>一</sub>然。若違<sub>レ</sub>之者、百姓決杖一百、王臣家遣<sub>レ</sub>人買、禁<sub>二</sub>使者<sub>一</sub>言<sub>二</sub>上。国司阿答及自買、殊<sub>レ</sub>處<sub>二</sub>重<sub>一</sub>科。不<sub>レ</sub>得<sub>二</sub>違<sub>一</sub>犯。

とある。蕃客の持参した商品を私に交易することは法で禁じられているにも関わらず、舶来品を愛して争つて交易する者がいるので厳しく規制するよう指示している。百姓は

杖百、王臣家が人を派遣した場合は拘束して報告、国司がこうした交易を規制しなかったり国司自身が交易したりした場合は特に厳しく罰するとして、交易する者の立場により罰則を定めている。様々な人々が唐物を争って欲しており、来着した渤海使と百姓や王臣家使者が交易し、本来はそれを規制すべき国司までもが自ら交易に関与することが有り得たことがわかる。貴族たちにとって、渤海使は欲してやまない唐物を入手する機会として活用された。

ところで、遣唐使や渤海使によって比較的安定した関係であった日唐・日渤関係に対して、新羅との関係は奈良時代以来悪化の一途をたどっていた。日本が唐以外の周辺諸国を朝貢国と位置付けたことに対して、渤海は妥協して臣従の姿勢を示したので日渤関係は円滑に進んだが、新羅はしばしば対等関係ないし新羅上位を主張して摩擦が生じた。日羅関係は互いに相手が礼を失するとして咎めることが続き、ついに宝亀十年(七七九)の新羅使来航を最後に新羅使の来日は途絶した。

仁明朝でも日羅関係は不調であった。例えば、承和度遣唐使の派遣にあたり、新羅に漂着した場合の保護を事前に依頼した際には、交渉の席で新羅との摩擦があつて失敗し、日羅関係の更なる悪化を招いた(紀三津事件)。また、承和九年(八四二)には、新羅の王位継承争いの余波が日本にまで及んだうえ、その処理の過程で前筑前守文屋宮田麻呂と新羅商人の密貿易による貿易トラブルが発覚した<sup>67</sup>。

このような新羅との対外関係上の問題の発生により、新羅人を警戒して忌避しようとする動きも起こる。『続後紀』承和九年八月丙子(十五日)条<sup>68</sup>には、

大宰大貳從四位上藤原朝臣衛奏上<sub>二</sub>奏四條起請<sub>一</sub>。一曰、新羅朝貢、其來尚矣。而起<sub>レ</sub>自<sub>レ</sub>聖武皇帝之代、迄<sub>二</sub>于聖朝<sub>一</sub>、不<sub>レ</sub>用<sub>二</sub>旧例<sub>一</sub>、常懷<sub>二</sub>奸心<sub>一</sub>、苞直不<sub>レ</sub>貢。寄<sub>二</sub>事商賈<sub>一</sub>、窺<sub>二</sub>國消息<sub>一</sub>。方今民窮食乏、若有<sub>二</sub>不虞<sub>一</sub>、何用防天。望請、新羅國人、一切禁斷、不<sub>レ</sub>入<sub>二</sub>境內<sub>一</sub>。報曰、德沢洎<sub>レ</sub>遠、外蕃歸<sub>レ</sub>化。專禁<sub>二</sub>入境<sub>一</sub>、事似<sub>二</sub>不仁<sub>一</sub>。宜<sub>レ</sub>比<sub>二</sub>于流來<sub>一</sub>、充<sub>レ</sub>糧放還。商賈之輩、飛<sub>レ</sub>帆來着、所<sub>レ</sub>齎之物、任聽<sub>二</sub>民間令<sub>レ</sub>得<sub>二</sub>廻々<sub>一</sub>、了即放却。

とある。大宰大貳藤原衛が、新羅人は常に奸心を持ち、商売にかこつけて日本の情報を窺っていて、民が窮乏している現状では万一の時に防衛できないので、新羅人の入国を全面禁止するよう申請した。朝廷は、天皇の徳を慕って来航する新羅人の入国を全て禁止するのは徳のある行いではなく不適當として、漂着者に准じて食料を与えて放還、商人は民間で交易させた後に放却することを決定した。朝廷は衛の要求したような新羅人の全面的な入国禁止措置までは取らなかつたものの、新羅人の帰化を認めないように方針を変更した。新羅を「常懷<sub>二</sub>奸心<sub>一</sub>」と見なすような警戒感が表出し、朝廷もその警戒感を否定せずに衛の申請を一部受容したことからは、日本側の対新羅感情の更なる悪化を見出すことができる。

このように、仁明朝の日羅関係は不調で、日本側の対新羅感情も悪化した。ただし、文屋宮田麻呂のような密貿易事件が起こる背景には、新羅商人が持参する唐物に対して、日本側に大きな需要があつたことが挙げられる。渤海使の交易品に人々が群がる様子は上掲の天長五年太政官符に見た。しかしその規制はあまり効果がなかつたらしく、天長八年(八三一)には、朝廷は新羅商人から唐物を購入するために競って大金を払う者が多いことを問題視し、大宰府に対して厳重に規制するよう命じている<sup>69</sup>。仁明即位の数年前にあたる天長年間には、唐物への需要が過熱していたことを示している。仁明朝で

も宮田麻呂のような密貿易者が存在することを考慮すると、こうした規制がさほど有効であったとも思えない。日羅関係から見ても、仁明朝の唐物への希求と需要は大きいと見るべきであろう。

以上を要するに、仁明朝の対外文化交流を概観すれば、国家レベルでは、新羅との個別的な関係は悪化しているが、それはあくまで奈良時代以来の日羅間の政治的事情に起因するもので、全体としては遣唐使派遣や渤海使饗応などによつて唐・渤海との関係を維持し、外来文化を取り入れる姿勢が見える。個人レベルでは、国家の規制にも関わらず唐物を食欲に求める日本人の姿がある。仁明朝において外国や外来文化を排斥しようとする動きは見られず、外来文化の摂取に積極的な時代であった。

興福寺大法師等の長歌が詠まれて奉獻されたのは、このような仁明朝という時代であった。外来文化が多く流入して受容される時代のなかで、かえつて、「唐の詞」ではなく「此国の本詞」を尊重する本長歌のような、自文化意識を鮮明に打ち出した動きが現れる。このように見てくると、自文化意識は対外交流の断絶によつて形成されたのではなく、外来文化との接触のなかで生まれたと考えなければならない。

### 三 自文化意識と僧侶

本長歌の自文化意識は、外来文化流入の時代のなかで生まれてきたものである。そして、その自文化意識の表明としての本長歌は、藤原良房の影響を受けながら、最終的には興福寺僧によつて詠作・奉獻された。したがつて、このような時代のなかで、興福寺僧がなぜ自文化意識を表明しなければならなかつたのかを解明しなければならない。

この点について、倉野憲司氏は、常に仏典に親しみ漢字仏語に明け暮れている僧徒が、漢詩漢文の排撃を高唱して国語尊重の毅然たる態度を取つたということは、今日からは想像も及ばない興味深いことであると指摘している。日常的に漢文に接しているはずの僧から、漢文ではなく「此国の本詞」を強調する主張がなされたことへの着眼は、傾聴すべき指摘である。

自文化意識の萌芽は、『靈異記』をはじめとした九世紀初頭に見えていたが、それが藤原良房の関与のもと宮廷社会の場で明確に表現されたのは本長歌が最初である。したがつて、自文化意識は仁明朝という外来文化と多く接触する時代のなかで形成・自覚化されてきた。そして、本長歌の詠作・奉獻を担つたのは、日常的に漢文に接している僧侶であった。これらのことは、いずれも、外来文化との接触によつて自文化意識の形成・自覚化が促されたことを物語る。

本長歌が僧によつてなされた自文化尊重の提言であるということを考えるとき、第一章で解明したように、『靈異記』上序が「他国の伝録」偏重を批判して「自土の奇事」を尊重すべきことを主張したこととも関連する構造であるといえる。景戒は仏典や『諸経要集』などの類書には通じていたし、『靈異記』説話には『真報記』などの「他国伝録」の影響を受けたと推定される説話も複数あつて、景戒が「他国の伝録」を読んでいたことは疑いない。景戒はそうした環境にあつて、「自土の奇事」を尊重する自土意識を獲得したのである。

このことは、倉野氏の指摘した、日常的には漢文の仏典を読んでいる興福寺僧が「此国の本つ詞」を尊重する考えを高唱したことと同種である。つまり、景戒と興福寺僧



はいずれも、外来文化である仏典や「他国の伝録」に接する中で、自文化を尊重しようとする姿勢を獲得した。その自文化の内実はそれぞれ「自土の奇事」であり「此の国の本つ詞」であつて同じではないが、外来文化に接するなかで自文化尊重の姿勢を獲得したという基本的な構造は同じと考えてよい。

もともと、自文化の尊重は僧侶のみが獲得した意識ではない。本長歌が藤原良房の関与の下に詠まれており、その良房が和歌をよくしたことを考慮すれば、自文化の尊重は僧侶だけではなく良房のような貴族にも意識されていたと考えるのがよい。良房もまた、外交を通じて他国や他文化の存在を認識する立場にあつたことで、自文化を尊重する意識を持つに至つたのである。しかし、『靈異記』や本長歌においては、自文化と外来文化と対比しつつ、自文化を尊重する姿勢を明確に文字化され表現しているのに対して、良房をはじめとする同時期の貴族にはそうした表現が存しない。九世紀末以降には、第四章で述べるように宮廷貴族の手によつて自文化を尊重する意識が表現され始めるが、九世紀半ばの時期には、僧侶の手になる『靈異記』と本長歌に限られる。

『靈異記』が編纂からさほど間もない九世紀半ば頃の興福寺僧にどの程度享受されたか、あるいは説教台本として活用されたかは、詳らかではない。それ故、『靈異記』と本長歌とが共に自文化を尊重する意識に基づいて作られたものであるといえども、両者の直接的な影響関係を指摘することには慎重にならざるを得ない。しかし、両者が共に僧侶、特に南都僧の手による成立であることは、九世紀前半から半ばに自文化を尊重する意識が論理付けられ言語化されていく形成過程において、僧侶が重要な役割を果たしたことを示唆している。

倉野氏は、日常的に漢文に接する僧侶が「此の国の本つ詞」を尊重する姿勢を表明したことを、「今日では想像も及ばない興味深いこと」としている。思うに、倉野氏は、日常的に漢語漢文に接している僧侶であれば「唐の詞」を尊重するはずで、しかるに本長歌では「此の国の本つ詞」を尊重していることが普通にはあるはずのないことと考えたのではないか。しかし、僧侶が自文化を尊重する姿勢を獲得して表明した事例として『靈異記』があることを念頭に置くと、むしろ逆に、僧侶は外来文化に接することが比較的多い環境にあり、それ故に自文化を尊重する姿勢を獲得することができたと考えたい。

日本にいて外来文化に接さない環境にいる者には、自文化を意識することもなく、したがつて自文化を尊重しようとする意識も生まれ得ない。外来文化に接するからこそ、それに対する自文化の存在を否応なく意識し、それを尊重しようとする意識も生まれるのである。したがつて、自文化とはあくまでも外来文化との対比のなかで認識されるような、相対的なものである。それぞれの場合の具体的な表現としては「他国の伝録」に対する「自土の奇事」、「唐の詞」に対する「此の国の本つ詞」として必ず対比で表現されており、かつそれぞれの場合によつて自文化として意識されるものも同一でない。

僧侶が外来文化と接する機会が多く密度も濃かつたこと、それ故、僧侶には特に自文化を意識する機会もあつたであろうことは、『靈異記』や本長歌以外にも、漢文の訓読作業に見ることができる。漢文に記号を付けて日本語の語順に直して読み下す訓読法は古くは奈良時代の写経などに見え、最初期には僧侶によつて行われていた<sup>70</sup>。

訓読はいわば他国語を自国語に翻訳する作業であるから、訓読の際にはおのずから他国語と自国語との相違を意識せざるを得ない。僧侶にとつて仏典の理解は必須であるから、訓読には熱意を以て当たつたであろう。だからこそ、訓点はまず僧侶によつて使わ

れたのであり、他国語と自国語の相違や自国語の存在を自覚的に意識する機会もあった。中村春作氏は、近世の漢語訓読のあり方の考察を通じて、歴史的に文化の翻訳・交渉・摩擦の場面で課題として表面化してきたことは、和語と漢語との交渉のなかで漢語をどう自らの内部に位置付けるかであった。そして、翻訳された文化の外來性の認識やそれへの反発が、自文化に対する言及に直接的に反映したと指摘している<sup>71</sup>。

如上の中村氏の指摘は近世に限定されるものではない。まさに本長歌においては、漢語を訓読するなかで獲得された外來性への認識が、他国語たる漢語とは異なる存在としての自国語である「此の国の本つ詞」を尊重しようとする意識へと繋がったのである。僧侶が訓読の主たる担い手であり外來文化と接触する機会が多かったことが、僧侶に自文化への意識を獲得させるに至り、「此の国の本つ詞」や「自土の奇事」のような自文化を尊重しようとする姿勢がまず僧侶から生まれ出でたのであった。

もつとも、貴族にとつても漢文を読解できることは行政文書作製作成のためにも必要な技能であった。したがって、訓点を用いて訓読することは僧侶だけの営為ではない。ただ、現存する古い訓点史料はもっぱら僧侶の手になる史料であるという事情もあり、僧侶が経典や漢籍の訓読を通じて自他の言語の相違を認識したことを指摘しておく。

さらに、金文京氏は、漢文を訓読する思想的背景として、「阿毘曇毘婆沙論」<sup>72</sup>などに、仏は全ての言語で説法するので全ての言語に貴賤聖俗はないという仏教の考えがあったことを指摘している<sup>73</sup>。こうした考えは九世紀初頭成立の「東大寺諷誦文稿」<sup>74</sup>に、

各於世界講說正法者、詞无尊解。謂大唐・新羅・日本・波斯・混(毘)崙・天竺(竺)人集、如来一音随風俗乃方言令聞。

と見えており、平安時代初期の日本で既に受容している。そして、この立場からであれば、漢文も和文も仏の説法を表記する言語として同価値である。つまり、仏教の立場からであれば、漢文をはじめとする中国文化の権威や規範性は絶対的なものではなく、相対化することができる。したがって、先進的で規範的な中国文化、ないしはそこから日本に伝来した文化を相対化し、自文化に価値を認めて尊重する姿勢は、僧侶による仏教の立場からであれば比較的生まれやすいといえる。はじめに僧侶の立場から自文化の尊重の姿勢が表れたのには、僧侶は外來文化に接しやすい環境にあることと共に、仏教の思想が外來文化の相対化を容易にしたという理由があった。

これらは、自文化意識が貴族でなく僧侶から表れた理由である。その僧侶のなかでも、特に興福寺僧によつて自文化意識が表現された理由としては、嵯峨天皇への不満を想定できる。本長歌では、嵯峨朝に仏教界の綱紀肅正の一環として処罰された僧を仁明天皇が許したことを詠み込んで仁明を称揚する。それは恩赦を与えた仁明の寛大さや高德を称えているのであるが、しかし同時に、そこには仁明とは逆に仏教統制を強化して良勝らの僧を罰した嵯峨の宗教政策への批判的な思いも見ることができるよう思う。ただ仁明は嵯峨の太子であるし、父子間に政治的その他の対立があつたわけでもないようだから、仁明四十算賀のような場で表だって嵯峨を批判することは考え難い。そこで、あくまでも仁明の称揚を前面に出すことによつて本音としての嵯峨への不満を奥に込めたのではないか。

確かに、本長歌では、嵯峨の批判は前面には表れていない。また、「此の国の本つ詞」を尊重する理由も、長歌の文言に即すならば、天皇の長命祈願は、日本では古くから「此の国の本つ詞」によつて行われていたからである。古来の伝統を殊更に強調して「此の

国の本つ詞」を重視する背景には、その古来の伝統を担って神仏に祈願してきたのが、ほかならぬ興福寺であるという自負が看取できる。第一節で指摘した通り、興福寺僧が仁明四十算賀を行った背景には、興福寺と仁明との人間関係を再確認して庇護を期待する意図があつたと思われる。その算賀という場において、興福寺が古くから天皇に奉仕してきた方法である「此の国の本つ詞」を強調することによって、天皇と興福寺との人間関係を再確認する意図があつたと考えることができる。

第二章でも指摘したように、漢詩文の興隆を直接に担った嵯峨らにとっては、漢詩文は「唐風文化」ではなかった。しかし、嵯峨朝の綱紀肅正や最澄の台頭によって危機感を抱いた興福寺が、「此の国の本つ詞」を根拠として天皇との関係を再確認しようとするとき、漢詩文は「此の国の本つ詞」とは対置されるべき「唐の詞」として認識された。こうした嵯峨への不満と、「此の国の本つ詞」によって奉仕してきたという自負とがあいまって、漢語ではなく和語こそが尊重すべき自文化であるとする意識が形成・表現された。

第二章では『靈異記』が嵯峨朝の仏教界の「他国の伝録」偏重への反発が編纂意図のひとつにあつたことを指摘した。本長歌もまた『靈異記』と同じく、嵯峨朝への批判として捉えることができる。この両史料は、『靈異記』は薬師寺僧景戒の手になり、本長歌は興福寺僧の手になるものである。九世紀初頭から半ばまでの時期において、自文化意識を明確に表明しているのはこの両史料に限られる。その両史料がいずれも南都僧の手により成立したことは偶然ではない。南都僧による嵯峨の宗教政策への反発が、嵯峨の文化政策への反発ともなつて、これらの自文化意識を形成し表現していったという面もあつた。また、前節で触れたように、嘉祥二年の仁明四十算賀は興福寺僧以外にも薬師寺僧も行っている。このことから、嵯峨ではなく仁明をこそ称揚する姿勢が、興福寺だけではなく南都にある程度共有された姿勢だつたことを想定してよいであろう。

こうした共通点とともに、『靈異記』と本長歌とは相違もある。第二章でも上述した通り、『靈異記』が「自土の奇事」を尊重すべきことを主張する際、景戒の想定する享受者は「他国の伝録」を読むことができる知識層であつた。そして、『靈異記』は文人貴族にも読まれはしたものの、その自文化の内容が仏の顕現たる「自土の奇事」である以上、その自文化意識を表明する対象はまずは僧侶であつた。

これに対して、本長歌は、仁明四十算賀という場で良房の関与の下に奉獻された。それは、僧侶によって論理付けられ言語化された自文化を尊重する姿勢が、『靈異記』よりも一層はつきりと、宮廷社会に対して表明されたということである。『靈異記』と本長歌とでは、その自文化意識を表明する対象に相違がある。

さらに、本長歌は藤原良房によつて『続後紀』に掲載され、宮廷社会で失われた「礼」たる「古語」としての和歌が、「野」たる「僧中」にあることの表れとして高く評価された。そこでは和歌が「礼」になぞらえられている。したがつて、本長歌が評価されたのは、なによりもまず本長歌が和歌として奉獻されたことに拠る。それは、「唐の詞」ではなく「此の国の本つ詞」によつて祝賀・奉獻するという本長歌の自文化意識と通じ合う意識である。

『続後紀』は国家によつて編纂された史書である。したがつて、『続後紀』が本長歌と通じ合う自文化意識を持ち、かくも高く本長歌を評価して掲載するということは、国家が本長歌の自文化意識を受容したことに他ならない。もちろん、そこには仁明や良房と

いった宮廷社会の側にも、彼ら自身が自文化意識を自覚的に獲得し言語化して表現することはできなかつたとはいえ、本長歌の自文化意識を受容する素地が存在していたからこそ受容することが可能であつたのである。そして、本長歌は『統後紀』に掲載されただけではなく、その自文化意識を評価する文章が『統後紀』の本文として記された。それにより、『統後紀』においては、その自文化意識はもはや本長歌を詠作した興福寺僧だけの意識ではなく、『統後紀』を編纂した国家の意識として組み込まれている。

これに関連して、平安時代には諸寺に官人の別当を配する俗別当という制度があつた。岡野浩二氏によれば、興福寺には藤原氏の官人が俗別当として充てられた。興福寺俗別当の初見は元慶八年(八八四)に藤原良房の弟藤原良世が充てられたことである。また、実際に俗別当が設置された時期については、氏長者の成立や維摩会の整備といった藤原氏側の事情と、諸寺に俗別当を置く仏教政策をとつた国家側の事情とが折り重なつて、承和年間(八三四〜八四八)から貞観年間(八五九〜八七七)頃に設置されたとしている<sup>75</sup>。したがつて、本長歌が奉獻された頃の興福寺は、明確な俗別当の有無や人物は未詳ながら、俗別当が置かれ得る状況にあつたといえる。さらに、岡野氏は、興福寺俗別当として充てられた人物は藤原氏であると同時に太政官の官人でもあるから、一見すると「氏寺」に見える寺院であつても、俗別当制度を通じて国家による監督機構が存在していたと指摘している<sup>76</sup>。つまり、興福寺の寺院運営には、興福寺僧や檀越藤原氏の意思だけでなく、俗別当を務める官人を通じて国家の意思も反映されていたということである。こうした岡野氏の見解を参考にすれば、興福寺が本長歌を詠作して算賀にて奉獻したことは、興福寺や藤原氏による自文化意識の表明であるのみならず、そこには国家の意思の反映をも見て取ることができる。実際に本長歌の表現を作り出したのは興福寺僧であるが、そこに表現された自文化意識は国家の意思にも沿うものであつた。だからこそ、本長歌は国家によつて編纂された史書である『統後紀』に掲載され、評価されたのである。

しかも、『統後紀』に掲載されることによつて、「此の国の本つ詞」を尊重する意識は、仁明四十算賀という一回的な場だけで提示された意識ではなくなる。『統後紀』という「正史」によつて正当性を担保されて、後世に『統後紀』を享受する者に対してもこの自文化意識は提示され続けることになる。

ここにおいて、僧侶によつて獲得された姿勢が、宮廷社会に提示され、宮廷社会側もそれを評価して受容し、さらに拡大していく様相を見ることが出来る。本長歌の奉獻と『統後紀』への採録を通じて、自文化を尊重する姿勢が、『靈異記』の享受者という狭い世界に留まらず、『統後紀』を享受する宮廷社会の貴族、仏教界の僧侶、郡司など在地豪族層にまで表明された。

自文化と外来文化を対比して自文化に価値を見出して尊重しようとする姿勢は、本質的には常に起き得ることであり、必ずしも僧侶に限定されるものではない。けれども、九世紀前半においては、特に僧侶が、自身の仏教的知識や政治的立場を反映させて論理付けし言語化したという特徴がある。それが、仁明や良房のような政治的指導者と繋がることによつて、宮廷社会に提示され拡大していったのである。本長歌は、宮廷社会において、自文化を尊重する姿勢が形成される一場面の縮図といえる。そこに、単に興福寺僧が「此の国の本つ詞」を尊重する姿勢を表明して和歌の復興がもたらされたということに留まらない、平安時代の文化意識が形成される重要な一場面を活写しているとい

う文化史上の意義がある。

本長歌の存在は、仁明朝の宮廷社会において自文化意識の端緒が形成されたことやその過程、自文化意識の形成のうえで仁明朝の占める位置が大きいことを示している。仁明朝の位置の大きさは、上述した後藤昭雄氏をはじめ先行研究で指摘されている通りであり、従うべき見解である。しかし、自文化を尊重する意識の先行例として、同じく僧侶の手になる『靈異記』序があることや、本長歌が嵯峨朝の宗教政策への反発という側面を有していることから、本長歌が嵯峨朝との密接な関係のなかで生まれ出でた意識と表現であるといえる。すなわち、仁明朝は、『白氏文集』や遣唐使などによる外来文物の流入による刺激によって自文化を尊重する意識が形成されたという点で自文化意識の形成の画期として重要な時期である。もともと、そうした自文化意識の形成は、仁明朝に突如として起こったわけではない。『靈異記』・勅撰漢詩集・書紀講書といった嵯峨朝の文化や思想のなかに見えていた自文化意識の萌芽を前提として、それが僧侶・貴族に自覚的に認識されることで、より明確に表現されたのである。

- 1 『統後紀』嘉祥二年三月庚辰条（新訂増補国史大系三、二二三〜二二五頁）。
- 2 倉野憲司「興福寺大法師等の長歌私注」（『文芸と思想』一六、一九五八年十月。『上代日本古典文学の研究』、桜楓社、一九六八年に再録）。以下、本章で倉野氏の見解に言及する場合はすべて同論文による。
- 3 江馬務「賀の祝に就いて」（『風俗研究』六一・六二、一九二五年六・七月。『江馬務著作集』七、中央公論社、一九七六年に再録）。中村義雄『王朝の風俗と文学』（塙書房、一九六二年）。村上美紀「平安時代の算賀」（『寧楽史苑』四〇、一九九五年）。小町谷照彦「算賀」（『平安時代の儀礼と歳時』、至文堂、一九九四年）。
- 4 『懷風藻』六四 刀利宣令「賀、五八年」（日本古典文学大系六九、二二七頁）。
- 5 同右、一〇七 伊支連古麻呂「賀、五八年宴」（前掲書、一七一頁）。
- 6 『扶桑略記』神龜六年二月癸酉条（新訂増補国史大系一二、八八頁）。
- 7 『懷風藻』六七 長屋王「元日宴、応詔」（前掲書、一三三頁）。
- 8 『東大寺要録』本願章第一 天平十二年十月八日条（筒井英俊校訂、国書刊行会、一〇頁）。
- 9 『類聚国史』卷二八 帝王部太上天皇算賀 天長二年十一月丙申条（新訂増補国史大系五、一六三頁）。
- 10 同右、天長二年十一月戊戌条（前掲書、一六三頁）。
- 11 袴田光康『源氏物語』の算賀―宮廷算賀と直系皇統の視点から―（『王朝文学と通過儀礼』、竹林舎、二〇〇七年）。
- 12 『統後紀』嘉祥二年十一月壬申条（前掲書、二二九〜二三〇頁）。
- 13 僧位については第一章注17参照。
- 14 『興福寺別当次第』卷一 春朗律師条（続々群書類従二、七一〇〜七一頁）。
- 15 『懷風藻』六四 刀利宣令「賀、五八年」（前掲書、二二七頁）。一〇七 伊支連古麻呂「賀、五八年宴」（前掲書、一七一頁）。
- 16 『類聚国史』帝王部太上天皇算賀 天長二年十一月戊戌条（前掲書、一六三頁）。
- 17 『統後紀』嘉祥二年十一月壬申条（前掲書、二二九〜二三〇頁）。
- 18 同右、序（前掲書、一頁）。
- 19 『文徳美録』斉衡二年二月丁卯条（新訂増補国史大系三、七二頁）。
- 20 坂本太郎「続日本後紀」（『六国史』、吉川弘文館、一九七〇年）。
- 21 『三代美録』貞観十二年二月十九日条（新訂増補国史大系四、二六六〜二六七頁）。
- 22 川尻秋生『揺れ動く貴族社会』（日本の歴史四、小学館、二〇〇八年）一九〜二二頁。

- 23 『大鏡』太政大臣良房条 (新編日本古典文学全集三四、六五〜六六頁)。
- 24 『古今集』卷一 春歌上 五二番歌 (新日本古典文学大系、三三頁)。
- 25 片桐洋一 『古今和歌集全評釈』上 (講談社、一九九八年) 四九七頁。
- 26 加藤静子 「解説」『大鏡』 (新日本古典文学全集三四)。
- 27 『文徳実録』仁寿元年三月壬午条 (新訂増補国史大系三、一七頁)。
- 28 小沢正夫 『古今集の世界』 (塙書房、一九六二年) 六八〜七四頁。村瀬敏夫 『古今集の基盤と周辺』 (桜楓社、一九七一年) 一八〜二三頁。
- 29 『延喜式』玄蕃寮 興福寺別当三綱条 (新訂増補国史大系二六、五四二頁)。
- 30 新間一美 「明石の姫君誕生祝賀歌と伝典比喩譚」 (『説話論集』一四、二〇〇四年。『源氏物語の構想と漢詩文』、和泉書院、二〇〇九年に再録)。
- 31 『統紀』天平宝字二年二月己巳条 (新訂増補国史大系二、二四六頁)。
- 32 島田とよ子 「明石中宮と藤の花」 (『源氏物語の探究』一〇、風間書房、一九八五年)。
- 33 『統紀』天平宝字元年八月己丑条 (前掲書、二四〇〜二四二頁)。
- 34 『伊勢物語』一〇一 あやしき藤の花 (新編日本古典文学全集二二、二〇二頁)。
- 35 『三代実録』貞観六年三月八日甲午条 (前掲書、一三三〜一三四頁)。
- 36 同右、貞観十五年十二月十八日己酉条 (前掲書、三三四頁)。
- 37 同右、貞観十七年九月九日戊子条 (前掲書、三六五頁)。
- 38 山口博 『王朝歌壇の研究 桓武・仁明・光孝朝篇』 (桜楓社、一九八二年) 三六七〜三六九頁。
- 39 『統後紀』天長十年閏七月癸未条 (前掲書、一五頁)。
- 40 『後紀』弘仁三年八月癸巳条 (新訂増補国史大系三、一一六頁)。
- 41 『類聚国史』卷八七 刑法部配流 弘仁十四年二月庚戌条 (前掲書、五三四頁)。
- 42 『後紀』弘仁三年四月癸卯条 (前掲書、一一二〜一一三頁)。
- 43 『書紀』繼体天皇二十四年十月条 (尊経閣善本影印集成二六、一四八頁)。
- 44 鹿持雅澄 『南京遺響』 (新註皇学叢書八、一九二八年。原著一八二〇年) 六二八頁。
- 45 『釈日本紀』卷二二 雄略 浦嶋子 (新訂増補国史大系八、一六五頁)。
- 46 『万葉集』卷九 一七四〇 「詠水江浦嶋子」一首 (新編日本古典文学全集七、四一四〜四一七頁)。
- 47 『続浦嶋子伝記』 (群書類従九)。
- 48 浦嶋子伝承については、重松明久 『浦嶋子伝』 (現代思潮社、一九八二年) 参照。
- 49 『万葉集』卷三 三八五〜三八七 「仙柘枝の歌三首」 (新編日本古典文学全集六、二二二〜二二四頁)。
- 50 『懷風藻』三二 藤原史 「遊吉野」 (前掲書、一〇〇頁)。七一 紀男人 「遊吉野川」 (前掲書、一三六頁)。九八 藤原万里 「遊吉野川」 (前掲書、一六〇〜一六一頁)。九九 丹墀広成 「遊吉野山」 (前掲書、一六一頁)。一〇〇 丹墀広成 「吉野之作」 (前掲書、一六二頁)。一〇二 高向諸足 「從駕吉野宮」 (前掲書、一六三頁)。
- 51 『菅家文草』卷五 三八八 「劉阮遇溪辺二女詩」 (日本古典文学大系七二、四二二頁)。
- 52 『統後紀』嘉祥三年三月癸卯条 (前掲書、二三八〜二三九頁)。
- 53 服部敏良 『王朝貴族の病状診断』 (吉川弘文館、二〇〇六年) 一四五頁。
- 54 『万葉集』卷五 八九四 山上憶良 「好去好来歌」 (新編日本古典文学全集七、七二〜七五頁)。
- 55 『論語義疏』第三 雍也 (懷徳堂記念会、二九丁表)。
- 56 『文選』卷四三 書下 前漢・劉歆 「移書讓太常博士」 (中国古典文学叢書、一九五五頁)。山柘弧内は李善注。
- 57 『漢書』卷三〇 藝文志 諸子略 (中華書局、一七四六頁)。

- 58 後藤昭雄「承和への憧憬―文化史上の仁明朝の位置―」(『文学論叢』、今井源衛教授退官記念文学論叢刊行会、一九八二年。『平安朝漢文学史論考』、勉誠出版、二〇二二年に再録)。
- 59 金子彦二郎「白氏文集と日本文学―主として平安朝の和歌との関係に就て―」(『国語と国文学』一五十四、一九三八年四月)。小島憲之『古今集以前』(塙書房、一九七六年)。
- 60 『文徳実録』仁寿元年九月乙未条(前掲書、三一頁)。
- 61 岳守卒伝では承和三年に左馬頭に任官されたとするが、『統後紀』承和十三年正月乙卯条(前掲書、一八四頁)には「従四位下藤原朝臣岳守為左馬頭」とある。これは、実際には『統後紀』の通り承和十三年に任官されたが、『文徳実録』編纂の過程で「十」が脱落して承和三年の任官と誤記されたのであろう。なお、『文徳実録』岳守卒伝では左馬頭任官が左少弁任官(承和五年)よりも先に記載されていることから考えて、『文徳実録』では当初から承和三年左馬頭任官とあつたはずである。伝写の際の誤りとは考えられない。
- 62 森公章『遣唐使の光芒』(角川書店、二〇一〇年)二二六～二二八頁。
- 63 石井正敏『日本渤海関係史の研究』(吉川弘文館、二〇〇一年)。
- 64 上田雄・孫栄健『日本渤海交渉史』(彩流社、一九九四年)二二七～二二九頁。
- 65 石井正敏「律令国家と東アジア」(『律令国家と東アジア』、日本の対外関係二、吉川弘文館、二〇一一年)。
- 66 『三代格』巻一八 夷俘并外蕃人事 天長五年正月二日太政官符(新訂増補国史大系二五、五七一～五七二頁)。
- 67 石上英一「古代国家と対外関係」(『講座日本歴史』二、東京大学出版会、一九八四年)。
- 68 『統後紀』承和九年八月丙子条(前掲書、一四三頁)。
- 69 『三代格』巻一八 夷俘并外蕃人事 天長八年九月七日太政官符 応し檢し預新羅人交関物事(前掲書、五六九～五七〇頁)。
- 70 春日政治「初期点法例」(『国語国文』二二二一〇、一九五二年十月。『古訓点の研究』、風間書房、一九五六年に再録)。小林芳規「奈良時代写経の角筆加点の性格」(『角筆文献研究導論』上、汲古書院、二〇〇四年)。
- 71 中村春作「『訓読』の思想史―(文化の翻訳)の課題として―」(『訓読』論―東アジア漢文世界と日本語―、勉誠出版、二〇〇八年)。
- 72 「阿毘曇毘婆沙論」巻四一(大正新脩大藏經二八、三〇六頁下～三〇七頁上)。
- 73 金文京『漢文と東アジア』(岩波書店、二〇一〇年)三四～四二頁。
- 74 「東大寺諷誦文稿」一四〇～一四一行(中田祝夫『東大寺諷誦文稿の国語学的研究』、風間書房、四二頁)。
- 75 岡野浩二「興福寺俗別当と勸学院」(『仏教史学研究』三四二一、一九九一年十月)。
- 76 岡野浩二『平安時代の国家と寺院』(塙書房、二〇〇九年)三七六頁。

## 第四章 自文化意識の継承

### 第一節 平安時代前期の対外姿勢と自文化意識

#### 一 貞観十一年の新羅海賊事件

貞観十一年(八六九)、新羅海賊が博多津で日本の輸送船を襲撃し掠奪する事件が発生した。『三代実録』貞観十一年六月十五日条<sup>1</sup>に、

大宰府言、去月廿二日夜、新羅海賊、乘<sub>二</sub>艦<sub>二</sub>艘<sub>一</sub>、来<sub>二</sub>博多津<sub>一</sub>。掠<sub>二</sub>奪<sub>二</sub>豊前国年貢絹綿<sub>一</sub>、即時逃竄。発<sub>二</sub>兵<sub>一</sub>追之、遂不<sub>レ</sub>獲<sub>二</sub>賊<sub>一</sub>。

とある。五月二十二日の夜に新羅の海賊が二隻の船で博多津に来襲し、豊前国の税である絹・綿を掠奪して逃走した。大宰府は兵を発して追捕しようとしたが、捕らえることは出来ず海賊は逃走した。この事件の顛末を、大宰府が朝廷に報告したというのが、本条の趣旨である。

大宰府の報告を受けて、朝廷は勅を発して対応を指示した。『三代実録』貞観十一年七月二日条<sup>2</sup>に、

是日、勅<sub>二</sub>譴<sub>二</sub>責<sub>二</sub>大宰府司<sub>一</sub>曰、諸国貢調使更領將、一時共発、不可<sub>レ</sub>先後零置離<sub>二</sub>其群類<sub>一</sub>。而令<sub>二</sub>豊前<sub>一</sub>一国独先進発。亦弱奸人、乘<sub>二</sub>餌虎口<sub>一</sub>、遂使<sub>二</sub>新羅<sub>一</sub>寇盜乘<sub>二</sub>隙致<sub>二</sub>侵掠<sub>一</sub>。非<sub>二</sub>唯亡<sub>二</sub>失官物<sub>一</sub>、兼亦損<sub>二</sub>辱<sub>二</sub>国威<sub>一</sub>。求<sub>二</sub>之<sub>二</sub>往古<sub>一</sub>、未<sub>レ</sub>有<sub>二</sub>前聞<sub>一</sub>。胎<sub>二</sub>於<sub>二</sub>後來<sub>一</sub>、当<sub>レ</sub>無<sub>二</sub>面目<sub>一</sub>。雖<sub>レ</sub>云<sub>二</sub>使人之可<sub>レ</sub>責<sub>一</sub>、抑亦府官之有<sub>レ</sub>怠。又或人言、盜賊逃去之日、海辺百姓五六人、冒<sub>二</sub>死<sub>一</sub>追戰、射<sub>二</sub>傷<sub>二</sub>一人<sub>一</sub>。事若有<sub>レ</sub>美、寧非<sub>二</sub>忠敬<sub>一</sub>。而府司不<sub>レ</sub>申。何近掩<sub>二</sub>善<sub>一</sub>。又所<sub>レ</sub>禁之人、雖<sub>レ</sub>有<sub>二</sub>嫌疑<sub>一</sub>、縁<sub>二</sub>是<sub>二</sub>異邦<sub>一</sub>最思<sub>二</sub>仁恕<sub>一</sub>。宜<sub>レ</sub>停<sub>二</sub>拷法<sub>一</sub>、深加<sub>二</sub>廉問<sub>一</sub>早從<sub>二</sub>放却<sub>一</sub>。

とある。勅は、諸国の調を運搬する貢調使は船団を成して航海するよう定めているのに、この度の豊前国船が単独で先に出発したことが、新羅海賊による掠奪を許した原因であると指摘する。この事件は前代未聞のことで、単に物資を失ったのみならず国威を損ねる事件であるとし、豊前国貢調使だけでなく大宰府にも責任があるとして譴責している。さらに、海賊と応戦した百姓の功績を大宰府が報告しなかったことも併せて譴責している。また、事件後、大宰府管内で拘束した外国人について、拷問を停止して放却し、仁徳を示すよう指示している。本条では、調を輸送する船が掠奪を受けたことについて、「非<sub>二</sub>唯亡<sub>二</sub>失官物<sub>一</sub>、兼亦損<sub>二</sub>辱<sub>二</sub>国威<sub>一</sub>。求<sub>二</sub>之<sub>二</sub>往古<sub>一</sub>、未<sub>レ</sub>有<sub>二</sub>前聞<sub>一</sub>」として、物資の被害以上に国威を傷つけられたことを問題視して、前代未聞のことであるとする。それ故、石上英一氏はこの新羅海賊の襲撃事件(以下、本論文ではこの事件を新羅海賊事件と呼称する)に対する朝廷の認識は深刻なものであり、以後の日本の対外姿勢を転換させたと指摘する<sup>3</sup>。

木村茂光氏は、この新羅海賊事件によって宮廷社会では外国なかならず新羅への排外感情が昂揚した。こうした閉鎖的・排他的な対外意識を前提として、「国風文化」が形成されたとする<sup>4</sup>。つまり、対外関係の考察を基に、「国風文化」の性格や、それが宮廷社会で高まりと広がりを見せた事情を規定しようとした見解である。

本論文では、『靈異記』や「興福寺大法師等の長歌」の検討を通じて、そこに表現された自文化意識は排外的姿勢に起因する意識ではないことを指摘してきた。もともと、



これらは僧侶の手になる史料であり、貴族の場合にはそれとは異なる事情もまた想定できる。だが、九世紀半ばにおいては、貴族が自文化と外来文化とに対する認識を明確に表現した史料が見当たらない。したがって、この時期の貴族の自文化への姿勢と、それと表裏の関係にある対外姿勢とを詳らかにするためには、木村氏のように対外関係上の事件とその処理を手掛かりとするのがよいと考える。もとより、『靈異記』のような説話集や長歌と史書とでは、史料としての性格が異なる。しかし、排外意識の有無という観点に着目すれば、それぞれの意識を取り出して比較することも可能である。

また、貞観年間（八五九～八七七）は藤原良房が太政大臣・摂政であった時期である。摂政は陣定の上卿を務めず個々の政務処理には関わらなかつたが、天皇にかわつて政務を決済する内覧をしていたから、国政の運営には良房の意思も反映されたと見てよい。良房は興福寺大法師等の長歌の背後にいた人物であり、彼の対外姿勢が如何なるものであつたかを詳らかにできれば、仁明朝以後の宮廷社会における自文化を尊重する意識が、いかなる対外姿勢に基づいて形成されたかを明らかにすることができる。

新羅海賊事件については、石上氏や木村氏のように日本の朝廷にとって極めて深刻な事件であり、その対外姿勢を閉鎖的ないし排外的な方向へ転換させたとする理解が一般的である。しかし、それとは逆に、山崎雅稔氏は、本条の時点では大宰府管内の新羅人への拷問をやめて放却するよう命じて仁徳を示そうとしていることや、事件後しばらくの間は海賊の再来に備えた軍事的・行政的対応が見られないことから、事件報告を受けた段階では、朝廷は特に事件への危機感を抱いている様子はないと指摘する。このように、朝廷による新羅海賊事件の認識については、先行研究でも評価が分かれている。

そこで、当該期の朝廷が新羅海賊事件をどのように捉えていたのかを明らかにするため、事件への対応を『三代実録』『三代格』より抽出したものが表7である。表に掲げた各史料によれば、朝廷がとつた対策は大宰府等の担当官司の新任人事、再度の襲来に備えた軍備増強、神仏に国土加護を祈願する神仏祈願、大宰府在住の新羅人を海賊に内通した疑いで東国へ移配する強制移住に大別できる。また、事件発生は貞観十一年（八六九）五月二十二日だが、しばらく対策が取られた様子はなく、同年十二月から翌一・二月の期間に様々な対策が集中的に取られており、事件発生から対策に着手するまでに半年ほどの期間があることがわかる。また、貞観十二年二月十九日には大宰府管内の新羅商人を新羅海賊との密通の疑いありとして陸奥に強制移住させる案を承認しており、上述の事件直後の貞観十一年七月二日勅では疑いはあるとはいえども新羅人への仁徳を見せるべきであるとしたのに比較すれば態度を硬化させている。したがって、事件直後からの半年間で、朝廷の姿勢を硬化させた何らかの要因があつたのではないかと想定できる。

山崎氏は、朝廷の姿勢を硬化させた要因として、『三代実録』貞観十一年十二月五日条6に、

先是、大宰府言上、往者新羅海賊侵掠之目、差遣統領選士等、擬令追討。人皆懦弱、憚不肯行、於是調発俘囚、御以膽略。特張意氣、一以当千。今大鳥示其怪異、龜筮告以兵寇。鴻臚中嶋館并津厨等、離居別处。无備禦侮。若有非常、難以応猝。夷俘分居諸国、常事遊獵。徒免課役、

表7 貞観十一年新羅海賊襲撃事件への対応

日	時	内容	種別	備考	出典
5月22日		新羅海賊が豊前国年貢を掠奪し逃走する。	事件発生		『三代実録』248
6月15日		大宰府、新羅海賊事件を朝廷に報告する。			『三代実録』248
7月2日		朝廷、大宰府を譴責する。			『三代実録』249
日時未詳		大宰府、大鳥の怪異を報告し、軍備増強を要請。	軍備増強	『三代実録』貞観11年12月5日条に「先是」としてある。	『三代実録』253
12月2日		長門国の史生1人を弩師となす。	軍備増強	『三代格』には11月29日とある。	『三代実録』253、 『三代格』215
12月5日		朝廷、大宰府の軍備案を修正して実施。	軍備増強		『三代実録』253-254、 『三代格』568-569
12月8日		藤原冬緒を参議・大宰大貳に任命する。	新任人事		『三代実録』254
12月13日		坂上瀧守を大宰権少貳に任命する。	新任人事		『三代実録』254
12月14日		伊勢神宮に使者を派遣し、告文を奉る。	神仏祈願		『三代実録』254-255
12月17日		神祇官陰陽寮、海賊・大鳥の怪異を、隣境の兵寇とト占し言上。五畿七道の諸社に奉幣する。	神仏祈願		『三代実録』255-256
12月25日		地震・風水・兵寇の終焉のため、五畿七道諸国で金剛般若経を転読させる。	神仏祈願		『三代実録』256
12月28日		坂上瀧守を大宰少貳として派遣する。	新任人事		『三代実録』256
同日		坂上瀧守、軍備増強案を奏上。朝廷、瀧守案に従う。	軍備増強		『三代実録』256、 『三代格』555
12月29日		石清水神社に使者を派遣し、告文を奉る。	神仏祈願		『三代実録』256-257
1月13日		大宰府の言上に従い、老岐島に胄・手纏を補充する。	軍備増強	『三代格』には1月15日とある。	『三代実録』259、 『三代格』562
1月15日		鴻臚館に甲胄を配置するよう大宰府に命じる。	軍備増強		『三代実録』259、 『三代格』562
2月15日		八幡大菩薩宮、香椎廟、宗像大神、甘南備神、仁明天皇陵、文徳天皇陵、神功皇后陵に告文を奉る。	神仏祈願		『三代実録』263-266
日時未詳		大宰府、管内の新羅商人潤清らを陸奥の空地に配置するよう進言。		『三代実録』貞観12年2月20日条に「先是」としてある。	『三代実録』268
2月20日		朝廷、大宰府の進言を容れ、大宰府管内の新羅人を入京させるよう命じる。			『三代実録』268
2月23日		大宰大貳藤原冬緒、四条起請を奏上する。朝廷、奏上に従う。	軍備増強	烽火の調練、豊前・長門国の馬の国外持ち出し禁止、庸米・雑米の適正管理、地子の交易の専任官の停止の四保侶(布製防具)の備え、食糧の備えの二条。	『三代実録』268-269、 『三代格』566
3月16日		対馬嶋守小野春風、二条起請を奏上する。朝廷、奏上に従う。	軍備増強		『三代実録』269-270
5月12日		大宰少貳坂上瀧守に大宰府の武器の管理修繕を命ずる。	軍備増強	大宰大貳藤原冬緒の起請。	『三代格』562-563

貞観十一年(八六九)

貞観十二年(八七〇)

注、出典は『三代実録』、『三代格』ともに新訂増補国史大系本により掲載頁を掲げた。以下の表も同様である。

多費<sub>二</sub>官粮<sub>一</sub>。請配置<sub>二</sub>处分<sub>一</sub>、以備<sub>二</sub>不虞<sub>一</sub>、分爲<sub>二</sub>二番<sub>一</sub>、番別百人。毎月相替、交相  
駈役。其粮料者、諸国所<sub>レ</sub>、拳夷俘料利稻之内、毎<sub>レ</sub>国令<sub>二</sub>運輸<sub>一</sub>。以給<sub>二</sub>其用<sub>一</sub>。  
とあることに注目している。すなわち、大宰府は先の新羅海賊事件では兵士が懦弱で  
戦いに行かなかったので、俘囚を徴発して警備を増強する許可を求めている。その際、  
再びの来寇危険性の根拠として示されたのが「大鳥示<sub>二</sub>其怪異<sub>一</sub>、龜筮告以<sub>二</sub>兵寇<sub>一</sub>」で  
あり、大鳥の怪異とその卜占であった。この大鳥の怪異とは、『三代実録』貞観十一年  
(八六九)十二月十七日条<sup>7</sup>によれば、

去夏、新羅海賊掠<sub>二</sub>奪貢綿<sub>一</sub>。又有<sub>二</sub>大鳥大宰府庁事并門楼兵庫上<sub>一</sub>。神祇官陰陽寮  
言、当<sub>レ</sub>有<sub>二</sub>隣境兵寇<sub>一</sub>。肥後国風水、陸奥国地震、損<sub>二</sub>傷廩舍<sub>一</sub>、没溺黎元。是日、  
勅命<sub>二</sub>五畿七道諸国<sub>一</sub>、班<sub>二</sub>幣境内諸神<sub>一</sub>、予<sub>二</sub>防後害<sub>一</sub>。

とあり、大宰府の庁・楼門・武器庫の上に大鳥が来たというもので、神祇官・陰陽寮  
によって「隣境兵寇」と卜占された。これを受けて十七日には風水害・地震と共に害  
の予防のために五畿七道諸国の諸神に奉幣をしたのである。また、『三代実録』貞観十  
一年十二月二十八日条<sup>8</sup>には、

遣<sub>二</sub>從五位上守右近衛少将兼大宰権少式坂上大宿禰瀧守於大宰府鎮護警固<sub>一</sub>。勅  
曰、鎮西者、是朕之外朝也。千里分<sub>レ</sub>符、一方寄<sub>レ</sub>重。况復隣国接<sub>レ</sub>壤、非常巨<sub>レ</sub>、  
期。今聞、大鳥示<sub>レ</sub>怪、龜筮告<sub>レ</sub>寇。機急之備、豈令<sub>二</sub>暫輟<sub>一</sub>哉。宜<sub>レ</sub>令<sub>二</sub>瀧守勾甲  
当縁<sub>レ</sub>警固<sub>一</sub>之事<sub>上</sub>。

とあり、坂上瀧守を大宰権少式として派遣して警固させるにあたり、その直接的な根  
拠は「大鳥示<sub>レ</sub>怪、龜筮告<sub>レ</sub>寇」に求められている。こうして、大鳥の怪異は、隣国新  
羅の軍事的脅威を象徴する怪異として度々引用されて強調される。山崎氏は、新羅海  
賊襲撃事件が危機感を持って認識されたのは大鳥の怪異以降であり、事件直後にはさ  
したる危機感はなかったと指摘する。事件への対応が大鳥の怪異の報告以降であるこ  
とは表7によっても明らかであり、山崎氏の見解に従うべきである。朝廷に新羅の軍  
事力への危機感を募らせたのは、海賊事件そのものではなく、むしろ大鳥の怪異であ  
った。また、十七日条によれば、新羅の兵寇は、肥後国の風水害や陸奥国の地震と共  
に社会の危機として認識されており、十四日の伊勢神宮への告文にも両災害と共に述  
べて、社会の平穏なることを祈願している。

海賊事件および大鳥の怪異以後に朝廷がとった対策を『三代格』によって見てみる  
と、そのほとんどが藤原氏宗を上卿としている。『三代格』によって貞観十一、十二年  
に発給された太政官符を一覧表にすると表8のようである。大鳥の怪異の報告のあつ  
た貞観十一年末以降、新羅の軍事的脅威への対策として軍備増強政策が立て続けに取  
られている。そして、これらの政策のほぼ全てで、氏宗が上卿を務めている。しかも、  
氏宗が上卿を務めたのはほぼ全て軍備増強政策に関する官符である。軍備増強政策以  
外の太政官符では、官位では氏宗より下位の藤原基経が上卿を務めている。この時は  
氏宗が太政官の最上位にあつたから、政策決定会議である陣定に氏宗が出席していれ  
ば、太政官符の上卿は氏宗となるはずである。したがって、氏宗は貞観十一年末から  
翌十二年にかけて、軍備増強に関わる陣定には積極的に出席していたことがわかる。  
氏宗は対新羅強硬派として、大鳥の怪異を根拠に軍備増強政策を推進した人物である  
と考えたい。

中央で軍備増強政策を推進した氏宗に対して、現地大宰府で軍備増強政策を担った

表8 『三代格』太政官符の上卿

日	時	巻	部立	太政官符名	上卿	備考	出典
2月1日		2	年分度者事	応依前後格毎年春秋各試度年分度者六人事	中納言 藤原基経		『三代格』 85-86
2月20日		15	職田位田公廩田事	応給鎮守府掌二人職田各二町事	中納言 藤原基経		『三代格』 482
3月7日		5	加減諸国官員并廃置事	応停史生一人補弩師事	中納言 藤原基経		『三代格』 215
4月16日		2	年分度者事	応准旧例令受戒事	中納言 藤原基経		『三代格』 83-84
5月7日		2	年分度者事	応任理課試年分度者事	中納言 藤原基経		『三代格』 76
9月7日		17	文書并印事	頒行貞觀格事	中納言 藤原基経		『三代格』 534
9月17日		18	軍毅兵士鎮兵事	応分番配置長門国軍毅兵士事	中納言 藤原基経		『三代格』 545
11月29日		5	加減諸国官員并廃置事	応停史生一人任弩師事	大納言 藤原氏宗	『三代実録』は12月2日とする。	『三代格』 215
12月5日		18	夷俘並外蕃人事	応配置夷俘備警急事	大納言 藤原氏宗		『三代格』 568-569
12月28日		18	統領選士衛卒衛士仕丁事	応例番外加役他番統領二人選士百人事	大納言 藤原氏宗	大宰権少式坂上瀧守の解状による。	『三代格』 555
同上		18	統領選士衛卒衛士仕丁事	応統領一人選士卅人甲冑卅具遷置鴻臚館事	大納言 藤原氏宗	大宰権少式坂上瀧守の解状による。	『三代格』 555
1月15日		18	器仗事	応甲冑并手纏足纏各一百十具遷置鴻臚館事	右大臣 [藤原氏宗]		『三代格』 562
同上		18	器仗事	応充冑并手纏各二百具事	右大臣 [藤原氏宗]		『三代格』 562
2月23日		18	関并烽候事	応試調烽候事	右大臣 [藤原氏宗]	参議大宰大式藤原冬緒の起請による。	『三代格』 566
5月2日		18	器仗事	応交替檢定府庫器仗事	右大臣 [藤原氏宗]	参議大宰大式藤原冬緒の起請による。	『三代格』 562-563
5月19日		5	加減諸国官員并廃置事	応以権史生雁高松雄遷補弩師事	大納言 藤原基経		『三代格』 214
7月19日		5	加減諸国官員并廃置事	応減史生一員置弩師事	大納言 藤原基経		『三代格』 213
8月16日		1	神宮司神主禰宜事	加置伊勢大神宮司員事	大納言 藤原基経	下と同一内容	『三代格』 24-25
同上		5	加減諸国官員并廃置事	加置伊勢大神宮司員事	大納言 藤原基経	上と同一内容	『三代格』 178
8月26日		14	出挙事	応科貢出挙収納之日有犯吏等事	右大臣 [藤原氏宗]		『三代格』 401

貞觀十一年(八六九)

貞觀十二年(八七〇)

12月25日	5	交替并解由事	可定国司已下不待解由与不入京並帰本郷科責事	大納言 藤原基経	『三代格』 249-250
同上	6	事力并交替丁事	可停給国司已下到任之後留京者力公麻田事	大納言 藤原基経	『三代格』 272
同上	6	事力并交替丁事	可改定受業師料数事	大納言 藤原基経	『三代格』 272-273
同上	8	農桑事	可耕食荒田更延年限事	大納言 藤原基経	『三代格』 322-323
同上	8	調庸事	可例損戸課丁与得戸丁同率事		『三代格』 344-345 脱文あり、上卿は記 載なし。
2月14日	5	加減諸国官員并廃置事	応減省働長二人事	右大臣 [藤原氏宗]	『三代格』 192
5月2日	1	神封物并祖地子事	応永附貢綿使運進任吉神封調庸綿事	右大臣 [藤原氏宗]	『三代格』 13
6月13日	18	駅伝事	応禁止諸国貢上御馬使雑色人等輒用公乗事	右大臣 [藤原氏宗]	『三代格』 583-584
8月10日	8	調庸事	応責大宰府貢物麁悪事	右大臣 [藤原氏宗]	『三代格』 333-334 国史大系本は基経に 比定するが誤り。
8月14日	17	文書并印事	応依実造進沽働帳事	右大臣 [藤原氏宗]	『三代格』 539
8月16日	5	加減諸国官員并廃置事	応停史生一員置寫師事	大納言 藤原基経	『三代格』 213-214
閏8月14日	8	農桑事	応禁止鴨河堤辺耕宮水陸田事	右大臣 [藤原氏宗]	『三代格』 324-325
閏8月28日	16	山野藪沢江河地沼事	定葬送并放牧地事	右大臣 [藤原氏宗]	『三代格』 503-504
9月7日	3	定額寺事	応令諸寺三綱檀越禁止秩滿別当恣犯用寺家財物	右大臣 [藤原氏宗]	『三代格』 118
9月8日	2	造仏々名事	応安置一万三千画仏像七十二鋪事	大納言 藤原基経	『三代格』 46
10月22日	17	文書并印事	頒行貞觀式事	大納言 藤原基経	『三代格』 534-544
12月27日	5	定官員并官位事	応加増卒博士位階事	大納言 藤原基経	『三代格』 223-224

貞觀十三年(八七二)

注1、太政官符に上卿が官職名のみ記されている場合は、比定して[ ]で表記した。  
注2、「太政官符名」欄では、軍備増強政策に関わる官符を、「上卿」欄では藤原氏宗を背景色を付けて表記した。

のは、貞観十一年十二月八日に大宰大貳に任命された藤原冬緒と、同十三日に大宰権少貳に任命された坂上瀧守であった。特に瀧守は、上にも一部引用した『三代実録』貞観十一年十二月二十八日条の後半部に、

是日、瀧守奏言、所以置選士設甲冑者、本為備警急、護不慮也。謹檢、博多是隣國輻輳之津、警固武衛之要。而郭与鴻臚相去二駟。若兵出不意、倉卒難備。請移置統領一人、選士卅人、甲冑卅具於鴻臚。又謹檢、承前選士百人、每月番上。今以尋常之員、備不意之御。恐機急之事、實難支濟。請例番之外、更加他番。統領二人、選士百人。詔並從之。

とある。新たに大宰権少貳として派遣された瀧守は、この日、二つの軍備増強案を奏上して許可された。第一に、兵の置かれている郭と鴻臚館が離れていて危急の時に対応するのが困難であるから、鴻臚館に兵・武具を移すこと。第二に、通常の毎月選士百人の番上では不意の防御には不十分であるから、統領二人・選士百人を追加配備すること。瀧守が現地大宰府での警固・軍備増強について主導的役割を担ったことがわかる。この軍備増強案については、『三代格』に同日付で同趣旨の太政官符「応三例番外加二役他番統領二人選士百人一事」<sup>9</sup>および「応三統領一人選士卅人甲冑卅具遷置鴻臚館一事」<sup>10</sup>があり、藤原氏宗が上卿を務めている。また、新たに大貳に任命された藤原冬緒も、烽火の調練や武器の修繕を申請し、許可されるにあたっては氏宗が上卿として太政官符の発給に関わっている。現地の冬緒・瀧守と中央の氏宗が両輪となつて軍備増強政策を担つたと考えることができる。

大鳥の怪異によつて示された兵寇を脅威と感じ、こうした軍備増強政策が採用された背景には、日羅間の関係悪化があつた。日本は新羅を朝貢国として対応したが、新羅はそれを日本の立場を認めず、八世紀以来日羅関係は摩擦を抱えていた。そのうえ、仁明朝の承和年間（八三四〜八四八）には、前章でも言及した紀三津事件や文室宮田麻呂事件などの外交問題があつて関係は一層悪化していた。そうした前提のうえで、貞観年間（八五九〜八七七）には新羅海賊事件をはじめ日羅間の外交問題が再び頻発した。貞観年間における日羅外交問題を『三代実録』より抽出したものが表9である。

このうち、『三代実録』貞観十一年十月二十六日条<sup>11</sup>には、

太政官論奏曰、刑部省断罪文云、貞観八年隱岐国浪人安曇福雄密告、前守正六位上越智貞厚、与新羅人同謀反逆。遣使推之、福雄所告事是誣告也。至是法官覆奏、福雄心反坐斬。但貞厚知三部内有殺人者、不举劾。仍応官当者。詔、斬罪宜減一等、処之远流、自余論之如法。

とある。刑部省断罪文によると、貞観八年（八六六）に隱岐国浪人安曇福雄が、前隱岐守越智貞厚が新羅人と共に謀反を計画していると密告したが、調査の結果、福雄の密告は誣告すなわち偽りであることが発覚した。そこで、太政官は、福雄を斬刑とし、貞厚は隱岐国内に殺人者がいたのに見過ごしていたという別件により官当すなわち官位解任処分とするよう論奏した。詔によつて福雄は罪を減じて远流、貞厚は論奏通り官当とされた。

この事件自体は福雄の偽りであり、貞厚が新羅人と共謀していた事実はなかつたらしいが、私はむしろこうした誣告がなされるということに注目したい。福雄は貞厚を陥れるためにこの密告が有効であると考えて、誣告を行つたのである。したがつて、新羅人と結託して謀反を計画することが、荒唐無稽ではなく現実に起こり得るとの認

表9 貞観年間の日羅間外交問題

日	時	内 容	出 典
貞観8年 (866)	7月15日	大宰府、肥前国基肄郡の郡司山春永らが新羅人から兵器技術を学んで対馬を奪取する計画を立てているとの密告があったことを報告。	『三代実録』 192
	日時未詳	隠岐国の浪人安曇福雄、前隠岐守越智貞厚が新羅人と共に謀反を計画していると密告。	『三代実録』 252
貞観11年 (869)	5月22日	新羅海賊襲撃事件。	『三代実録』 248
	10月26日	越智貞厚が謀反を計画しているという密告が偽りであったことが判明。安曇福雄を処罰。	『三代実録』 252
貞観12年 (870)	2月12日	対馬の人ト部乙屎麻呂、新羅の獄から逃げ帰り、新羅が対馬奪取を計画していると報告。	『三代実録』 262
	11月13日	筑後権史生佐伯真継、大宰少貳藤原元利麻呂が新羅国王と謀通していると密告。	『三代実録』 279
	11月17日	藤原元利麻呂ら5人を逮捕し、安倍興行を大宰府に派遣。	『三代実録』 279

識が福雄と朝廷にあつたということができない。佐伯有清氏は、円仁『入唐求法巡礼行記』に遣唐史生として越智貞厚の名が見え、『三代実録』写本に貞厚を貞原とする写本が複数あることから、承和度遣唐使に遣唐史生として参加した越智貞厚と、隠岐守越智貞厚が同一人物であると指摘する。彼は遣唐史生として入唐した後、帰国後は大宰大貳として大宰府での文書起家や署名に関わっており、対外交流に関わる職を務めていた。それ故、佐伯氏は、貞厚のこうした対外交流に関わった経歴が、新羅人との共謀が起り得ることと認識され、福雄の誣告を生んだのではないかと指摘している<sup>12</sup>。すなわち、この誣告事件は仁明朝以降の対外交流の展開のなかで起きた事件であった。

また、実際に、福雄の誣告があつた貞観八年には、肥前国で郡司が新羅人と結託して謀反を計画しているという密告があつた。福雄が肥前国の事件を知っていたか否かは未詳であるが、福雄のような誣告が発生するという事は、あるいは肥前国の例以外にも、『三代実録』に掲載されていないが同様の事件が発生していたのかもしれない。また、この時期には新羅を警戒して、諸国に兵士を鍛錬するよう指示したり<sup>13</sup>、諸国に四天王像を下して新羅の調伏を祈願させたり<sup>14</sup>といった対応もしている。隠岐国は日本海側にあつて新羅と近いという地理的な事情もあつて、新羅の兵寇への警戒心もあつたと思われる。こうしたなかで、貞観十一年に大宰府において新羅海賊事件や大鳥の怪異が発生したのである。新羅の兵寇を警戒して、相次いで軍備増強政策が採られたのは無理からぬことであつた。

ところが、その危機意識は長続きしなかつたらしい。『三代実録』元慶二年(八七八)七月十三日条<sup>15</sup>には、

詔令<sub>三</sub>大宰権少貳從五位下藤原朝臣仲直撰<sub>一</sub>行警固事<sub>一</sub>。去貞觀十一年、左近衛少將兼権少貳坂上大宿禰瀧守行<sub>二</sub>此事<sub>一</sub>。而殊罷入<sub>レ</sub>京、警戒停廢。今ト筮有<sub>レ</sub>告、隣敵窺<sub>レ</sub>隙。故亦為<sub>レ</sub>之。

とある。貞觀十一年に瀧守が大宰権少貳として赴任して以来、瀧守が外敵の警戒を行ってきたが、瀧守が京に戻ったことにより警戒が停廢された。今「隣敵窺<sub>レ</sub>隙」とのト占があつたため、瀧守の後任である藤原仲直に対して、再び警戒守備を行うように命じている。仲直のもとでは再度の新羅海賊襲撃への危機感は薄れて、警戒体制も弛緩していたようである。軍備増強の現地主導者である瀧守が任期を終えて交替しただけで「警戒停廢」となる程度であり、新羅の軍事的脅威への危機感は、現地である大宰府においてさえ共通認識ではなかつた。

このように、新羅への警戒感<sub>一</sub>は新羅海賊そのものによつてではなく、これ以前からの警戒感を前提としつつ大島の怪異によつて惹起された。しかも、その新羅への危機感が一時的には高揚したが長続きしていない。これを踏まえると、新羅海賊事件が日本外交に深刻な危機感を与え、日本外交のあり方を一変させたとする見解は疑問とせざるを得ない。もとより、この時期の対外姿勢が如何なるものであつたかは、新羅海賊事件<sub>一</sub>だけから理解できるものではない。新羅以外の国への姿勢と比較対照することで、そのあり方はより明らかになる。

## 二 貞觀十三年の渤海使来着とその対応

九世紀の日本は、新羅とのみ外交関係を持ったのではない。中国北東部の渤海とは、比較的良好的な関係を維持していた。

渤海は、大祚榮が唐・聖曆元年（六九八）に高句麗の故地である朝鮮半島北部から満州にあたる地域に震国を建国したのが始まりである。唐・開元元年（七一三）に唐から渤海郡王に封ぜられたことで、国名を渤海とした。渤海と日本の交流は、神龜四年（七二七）に大祚榮の子である大武芸が日本に使者を派遣したことに始まる。このとき渤海は北の黒水靺鞨と対立しており、黒水靺鞨を支援する唐との紛争にまで発展したので、日本に軍事的支援を求めて使者を派遣した。しかし、日本は渤海の軍事支援要請に応じず、また大武芸が唐に謝罪したことで唐渤海関係が改善したため、渤海が日本に軍事的支援を求める必要性は低下し、渤海使は専ら交易を目的とするように性格が変化した。また、交流当初、渤海は日本を同格と見なしたのに対して日本は渤海を格下の朝貢国と見なしたため、認識の相違から摩擦を起こすこともあつた。渤海使が交易収入を主目的とするようになると、渤海側が妥協して日本に朝貢する姿勢を見せたことで摩擦は解消され、以後は比較的安定した関係が築かれた<sup>16</sup>。日本側は、弘仁十四年（八二三）、渤海使への対応にかかる儀礼・回賜品等の財政支出が莫大であるという理由から、一紀（十二年）に一度の来朝とするように指示している。しかし、実際には渤海は年期を守らずに来航することがしばしばあり、後述するように問題を引き起こすこともあつた。

九世紀には、日羅間は疎遠で新羅からの使者派遣はなかつた。日本からは、前章でも言及したように、紀三津を派遣して承和度の遣唐使が新羅に漂着した場合の保護を依頼しようとしたが、かえつて外交問題を惹き起こして失敗に終わった。日唐間も承



和五年（八三八）に入唐した遣唐使を最後に遣唐使は派遣されておらず、唐使の来航もない。これに対して、日本から渤海への遣使は九世紀前半に途絶えたものの、それ以後も渤海は頻りに日本に使者を派遣した。つまり、九世紀日本にとって渤海は、唯一の安定した交流があつた国家であり、九世紀日本外交の重要な位置を占めていたといえる。九世紀日本の対外関係を考えるうえで、渤海の存在を措くことはできない。

度重なる対羅外交問題によつて日本で反新羅感情が高まる中にあつても、渤海との関係は継続された。新羅海賊襲撃事件から二年半後の貞観十三年（八七二）、渤海から楊成規を大使とする渤海使が日本に到着した（以下、この時の渤海使を貞観十三年渤海使と呼称する）。『三代実録』によりこの度の渤海使に対する朝廷の対応をまとめたのが表10である。これによれば、渤海使に対する日本側の否定的な対応が散見される。たとえば、『三代実録』貞観十四年（八七二）正月二十日条17には、

是月、京邑咳逆病発、死亡者衆。人間言、渤海客来、異土毒氣之令然焉。是日、大<sub>二</sub>祓<sub>一</sub>於建礼門前、以厭<sub>レ</sub>之。

とある。京に咳逆病が流行し、その原因を渤海使がもたらした異土の毒気にあるとする噂があり、建礼門前で大祓を行った。

また、『三代実録』貞観十四年三月二十三日条18には、

今春以後、内外頻見<sub>二</sub>怪異<sub>一</sub>。由<sub>レ</sub>是、分<sub>二</sub>遣使者諸神社<sub>一</sub>奉幣。便於<sub>二</sub>近<sub>一</sub>社道場、每<sub>レ</sub>社<sub>二</sub>転<sub>一</sub>誦金剛般若經。以<sub>二</sub>参議民部卿正四位下兼行春宮大夫南淵朝臣年名<sub>一</sub>、為<sub>二</sub>賀茂岡社使<sub>一</sub>。参議正四位下行右兵衛督兼近江守源朝臣勤為<sub>二</sub>松尾・梅宮岡社使<sub>一</sub>、参議正四位下行左大弁兼勘解由長官近江権守大江朝臣音人為<sub>二</sub>平野社使<sub>一</sub>。参議右大弁從四位上兼行讚岐権守藤原朝臣家宗為<sub>二</sub>大原野社使<sub>一</sub>、從五位上行少納言兼侍從和氣朝臣藝範為<sub>二</sub>石清水社使<sub>一</sub>。神祇伯從四位下藤原朝臣廣基為<sub>二</sub>稻荷社使<sub>一</sub>。石清水社告文曰（云々）、又辞別<sub>二</sub>天<sub>一</sub>申、去年陰陽寮占<sub>二</sub>申<sub>一</sub>、就<sub>二</sub>蕃客来<sub>一</sub>天、不祥之事可<sub>レ</sub>在<sub>二</sub>此<sub>一</sub>、占<sub>二</sub>申<sub>一</sub>世利。今渤海客隨<sub>二</sub>盈<sub>一</sub>紀例<sub>二</sub>天<sub>一</sub>、来朝<sub>二</sub>世利<sub>一</sub>。事不<sub>レ</sub>獲<sub>レ</sub>已、国憲<sub>二</sub>此<sub>一</sub>天可<sub>レ</sub>召。大菩薩比<sub>二</sub>状<sub>一</sub>毛聞食<sub>二</sub>天<sub>一</sub>遠客<sub>二</sub>参<sub>一</sub>近<sub>二</sub>此<sub>一</sub>毛、神護之故<sub>二</sub>亦<sub>一</sub>、無<sub>レ</sub>事<sub>二</sub>久<sub>一</sub>矜賜<sub>二</sub>世<sub>一</sub>恐<sub>二</sub>美<sub>一</sub>恐<sub>二</sub>美<sub>一</sub>申賜<sub>二</sub>世<sub>一</sub>止<sub>二</sub>申<sub>一</sub>。自余社文<sub>二</sub>准<sub>一</sub>此例<sub>二</sub>。

とある。内外に怪異が多いために、諸社に奉幣して金剛般若經を誦経した記事である。ここには、奉幣の際に石清水社に奉げた告文を掲載している。掲載する告文は「又辞別<sub>二</sub>天<sub>一</sub>申」から始まるから、全文が掲載されているのではなく、特に渤海使に関して神の加護を願った部分が抜粋されて掲載されている。告文によれば、「去年陰陽寮占<sub>二</sub>申<sub>一</sub>、就<sub>二</sub>蕃客来<sub>一</sub>天、不祥之事可<sub>レ</sub>在<sub>二</sub>此<sub>一</sub>、占<sub>二</sub>申<sub>一</sub>世利」とある。前年の貞観十三年に、蕃客すなわち渤海使が来朝したことにより不祥事があるとの占いを陰陽寮が言上した。渤海使の来朝を拒否することはできないので、神護によつて不祥事の起きぬように願つて告文を奉げるという内容である。「自余社文<sub>二</sub>准<sub>一</sub>此例<sub>二</sub>」とあるので、石清水社だけでなく、この時に使者を派遣した上賀茂社・下賀茂社・松尾社・梅宮社・平野社・大原野社・稻荷社の各社にも同様の告文を奉げたことがわかる。

告文という陰陽寮の占いとして該当するものを『三代実録』に求めると、『三代実録』貞観十三年（八七二）十二月十四日条19に、

陰陽寮言、明年当<sub>レ</sub>有<sub>二</sub>天行之災<sub>一</sub>。又古老言、今年衆木冬華。昔有<sub>二</sub>此異<sub>一</sub>、天下大疫、勅令<sub>二</sub>下<sub>一</sub>五畿七道諸国、頒<sub>二</sub>幣境内諸神<sub>一</sub>、於<sub>二</sub>国分<sub>一</sub>三寺<sub>二</sub>転<sub>一</sub>経。持<sub>二</sub>冥助<sub>一</sub>於<sub>二</sub>仏神<sub>一</sub>、銷<sub>二</sub>凶札<sub>一</sub>於<sub>二</sub>未萌<sub>一</sub>上。

表10 『三代実録』貞観十三年渤海国使関係記事

日	時	内 容	出典
貞観13年 (871)	12月 11日	渤海国入観使楊成規ら500人、加賀国に到着する。	『三代実録』301
	12月 14日	陰陽寮、翌年に天の災いがあると卜占する。	『三代実録』301
	1月 6日	菅原道真、美努清名を存問渤海客使に任命する。春日宅成を通事に任命する。	『三代実録』303
貞観14年 (872)	1月 20日	京に咳逆病が起こる。渤海客の異士の毒気が原因と言う者あり、建礼門前に大祓を行う。	『三代実録』303
	1月 26日	菅原道真に替えて大春日安守を存問渤海客使に任命する。	『三代実録』303
	3月 14日	存問渤海客使大春日安守、美努清名に領客使を兼任させる。	『三代実録』305
	3月 23日	内外に怪異あり、諸社に奉幣し金剛般若経を転読する。石清水社の告文に、蕃客が不祥事をもたらすとの占いについて神護を願う。	『三代実録』305
	4月 13日	大春日安守ら、楊成規との問答などを奏上する。	『三代実録』306
	4月 16日	都言道、平季長を掌渤海客使に任命する。多治守善、菅野惟肖を領帰郷渤海客使に任命する。	『三代実録』306
	5月 7日	掌渤海客使都言道、名を良香と改めることを請い、許す。	『三代実録』306
	5月 15日	山城国宇治郡山科村で渤海使を郊迎する。渤海使入京し、鴻臚館へ安置する。	『三代実録』306-307
	5月 17日	鴻臚館で渤海使を労問し、時服を賜う。	『三代実録』307
	5月 18日	渤海国王の啓と信物を検領する。	『三代実録』307
	5月 19日	渤海使に位階を賜う。去年の陰陽寮の占いに基づき、天皇は渤海使に引見せず。	『三代実録』307-308
	5月 20日	内蔵寮、渤海使と貨物を廻易する。	『三代実録』308
	5月 21日	京の人が渤海使と貨物を廻易することを許す。	『三代実録』308
	5月 22日	諸の市人が渤海使と私に市易することを許す。官銭40万貫を渤海使に賜い、土産を売り与える。伊勢興房を領帰郷客使通事に任命する。	『三代実録』308
	5月 23日	鴻臚館で渤海使を饗宴する。	『三代実録』308
5月 24日	楊成規、天皇と皇太子に土産を献上する。鴻臚館で渤海使に曲宴・御衣を賜う。	『三代実録』308	
5月 25日	鴻臚館で渤海使に勅書・太政官牒を授ける。渤海使、鴻臚館を出発し帰途につく。	『三代実録』308-309	

とあるのが該当するのではないかと思われる。本条では、陰陽寮が明年つまり貞観十四年に天災があると言上しているが、何が原因であるかは明示されない。しかし、石清水社告文にある「去年陰陽寮占申」に対応する記述は『三代実録』貞観十三年中の記事では本条のみであることや、本条は渤海使の加賀国来着三日後の記事であることから、渤海使の来着に起因する天災を言上したものである可能性が高い。この陰陽寮の占いは、渤海使の入京後にも影響を及ぼし、貞観十四年（八七二）五月十九日条<sup>20</sup>には、

去年陰陽寮占曰、就蕃客来朝、可<sub>レ</sub>有不祥之徴。由<sub>レ</sub>是不引見。

とある。この日、渤海使に位階を授ける朝廷主催の儀式が行われた。通常は天皇が渤海使に引見するが、今回は陰陽寮の占いが原因で渤海使と接見しなかった。

以上のように、貞観十三年渤海使に対しては日本側の否定的・消極的な対応が散見される。ただし、日本側は貞観十三年渤海使に対して否定的・消極的な対応ばかりを見せたのではない。表10に掲げた『三代実録』の記事によれば、平安京に滞在中の渤海使を頻繁に慰勞・饗宴したことや、渤海使が土産を購入する費用として官錢四十万貫を与えて市中で大規模に交易させたことがわかる。君主国として朝貢国に対する立場から、寛大な対応を見せているといえる。また、渤海使が入京している期間中の『三代実録』記事の大半を渤海使関連記事が占めることは、渤海使来朝が朝廷にとつての重大事であったことを物語る。上掲の『三代実録』貞観十四年三月二十三日条で諸社に告文を奉げたことも、渤海国使による災事を説く陰陽寮の占いがある中で、神護によって災事の無きよう願ったのであり、渤海使自体を拒否しようとする態度ではない。

ところで、九世紀の渤海使は、必ずしも毎回歓待を受けた訳ではない<sup>21</sup>。朝廷は、渤海使饗応の費用増大が財政を圧迫していることなどを理由に、弘仁十四年（八二三）に渤海使が来朝した際に、今後は十二年に一度の来朝とするよう指示した。だが、渤海は交易収入を求めて年期を守らずに渤海使を派遣することがしばしばあり、その場合には入京を認めないことがあった。弘仁十四年に年期を定めてから貞観十三年まで八回の渤海使来航があるが、そのうち入京を許可したのは半数の四回に過ぎず、残余の四回は入京を認めず放還している。特に天長四年（八二七）に年期違犯で来航した渤海使には、滞在中の食糧を規定から半減させたり、乗船が破損したため新船を下賜してほしいとの要求を拒否して従来の船を修理するよう命じたりする冷遇措置が取られた。十二年が経つたために来航した場合でも、天安三年（八五九）の渤海使では、文徳天皇の喪中と災害頻発を理由に、入京させず放還している。こうした他の渤海使の例と比較すれば、貞観十三年渤海使に対して陰陽寮の不吉な卜占や咳逆病の原因とする噂がありながら入京させ、歓待を加え、市中での交易を許していることは、優遇措置であるといえよう。少なくとも、九世紀の渤海使への対応を比較検討すると、貞観十三年渤海使への対応が特に冷淡や排外的であるとはいえない。

したがって、貞観十三年渤海使に対しては否定的な対応もあるものの、その点を過度に強調してはならず、全体としては概ね好意的に対応していると考えるべきである。前項で見た新羅および新羅人への強硬姿勢と比較すれば、渤海に対しては優遇する姿勢を示していると言つてよい。渤海使来朝は新羅海賊事件のわずか二年半後であるから、日本の一般的な対外姿勢が、海賊事件後に見られた強硬姿勢から、渤海使来朝時には優遇する姿勢に急転したとは考え難い。新羅には強硬姿勢で臨み、渤海には優遇

する姿勢で臨むという待遇の差があったと考えたい。

### 三 渤海と新羅への待遇差

日本の渤海と新羅への待遇の差は、両国の漂着船への対応の違いにおいていっそう顕著である。『三代実録』貞観十五年（八七三）五月二十七日条<sup>22</sup>によれば、

先、是大宰府言、去三月十一日、不知何許人、船一艘載六十人、漂着薩摩国甑嶋郡。言語難通、問答何用。其首崔宗佐・大陳潤等自書曰、宗佐等渤海人、彼国王差入大唐、賀平徐州。海路浪險、漂盪至此。国司推驗事意、不贖公驗、所書年紀、亦復相違。疑是新羅人、偽稱渤海人、來密覲边境。願將一船、向府之間、一船得風、飛帆逃遁。是日、勅、渤海遠蕃歸順於我、新羅曩爾久挾禍心。宜令府国官司審加推勘。實是渤海人者、須加慰勞、充糧糈歸。若新羅凶黨者、全禁其身言上、兼令管内諸国重慎警守。

とある。大宰府は、薩摩国甑嶋郡に崔宗佐を首領とする船一隻が漂着したこと、崔宗佐は取り調べに対して渤海国王の命を受けた入唐使であると自称していること、薩摩国司が取り調べた結果崔宗佐の言い分には齟齬があつて不審であり新羅人ではないかということ、大宰府への移送中に一隻が逃走したこと、以上の四点を報告した。朝廷はこれに返答して、渤海人であれば慰勞供給して出発させ、新羅人であれば拘束して大宰府管内に警戒させるように命じた。朝廷の渤海・新羅への認識は、「渤海遠蕃歸順於我、新羅曩爾久挾禍心」との表現に表れている。渤海を日本に朝貢・帰順する国としているのに対して、新羅は「曩爾」つまり小国であり、長年「禍心」を抱いている敵対国として捉えていることがわかる。

この時逃走した船は、後に肥後国天草郡に再度漂着した。『三代実録』貞観十五年七月八日条<sup>23</sup>には、

先、是大宰府馳駢言、渤海国人崔宗佐・門孫・宰孫等漂着肥後国天草郡。遣大唐通事張建忠覆問事由、審実情状、是渤海国人唐之使。去三月着薩摩国、逃去之一艦也。仍奉進宗佐等日記、并所贖帆封函子、雜封書、弓箭等。是日、勅、討覈宗佐等申状、知是渤海人。亦其表函牒書、印封官銜等、讎校先來入覲使在此間者、符合如一。崔宗佐等既非同隙之奸寇、可謂善隣之使臣。其飄泊艱洪、誠當矜恤。宜令在所支濟衣糧、所上贖封函子、雜封書等、全其印封、莫煩披閱。亦其隨身雜物、秋毫不犯、皆悉還与。其所乘一船、設有破損、勤加繕修、足以凌波、早得好去。但宗佐等、彼国名宦之人、蓋知我朝之相善、然則飄着之日、須露情實以望恩濟。而飛帆逃亡、還似奸賊。非我仁恕、何免重誅。宜責以過契、俾悔其非。

とある。漂着した崔宗佐の提出した申状や、持参していた唐宛ての文書を取り調べた結果、印封官銜などが上述の貞観十三年渤海国使のものと同様であったため、渤海人であることが明らかとなった。そこで、朝廷は大宰府に対して、崔宗佐らに食糧や衣料を供給すること、取り調べのために提出させた文書は全て再度封をすること、積荷は全て返却すること、船に破損があれば修繕することを命じた。崔宗佐らに対して、あら

ゆる配慮をしており、最大限の厚遇を与えている。勅では、新羅人を「伺、隙之奸寇」、崔宗佐ら渤海人を「善隣之使臣」と表現しており、両国への姿勢が正反対であることを示している。崔宗佐らへの厚遇も、渤海を厚遇する姿勢の一環と位置付けることができる。ちなみに、崔宗佐は翌貞観十六年六月にも石見国へ漂着して物資食糧の供給を受けている<sup>24</sup>。肥前国漂着時に入唐使であると述べていることから、石見国漂着時は帰路であろう。

「善隣之使臣」たる渤海人への厚遇に対して、「伺、隙之奸寇」たる新羅人への対応は強硬である。『三代実録』貞観十五年（八七三）十二月二十二日条<sup>25</sup>には、

先、是大宰府言、去九月廿五日、新羅人卅二人、乘、一隻船、漂、着对馬嶋岸。嶋司差、加使者、送、府。即禁、其身、着、鴻臚館。是日、勅曰、新羅人挟、奸年久、兇毒未、悛。疑亦流着之体、搆、候、隙之謀。宜、重加、搜檢、審、覈情状、早令、放、歸。

とある。大宰府が新羅人の漂着を報告したのに対し、朝廷は新羅人が漂着に偽装して日本側の隙を窺っているのではないかと疑い、取り調べの上、早急に放還するよう命じた。船の修繕や食糧供給のことは見えず、渤海人崔宗佐への寛大な対応との差が際立つ。対応を指示した勅には「新羅人挟、奸年久、兇毒未、悛」とあり、新羅人が年来日本への奸心を持つているとする警戒感・猜疑心を露わにしている。

このように、九世紀後半においては、日本は渤海には友好姿勢、新羅には強硬姿勢で臨んだ。両国のほか、唐人来航の事例は、漂着者ではないが商人の事例として、たとえば『三代実録』貞観十八年八月三日条<sup>26</sup>に、

大宰府言、去七月十四日、大唐商人楊清等卅一人、駕、一隻船、著、荒津岸。勅、宜、准、歸化例、安置供給。

とある。大宰府管内に来着した唐商人の楊清に対し、帰化の例に准じて安置供給するように命じた。新羅人への強硬姿勢とは異なり、渤海への姿勢と共通する寛容な措置である。こうしたことから、在唐新羅人が日本に来航して交易する場合、好待遇を得るために唐人を自称することがあった<sup>27</sup>。

日本が渤海と新羅に待遇に差を設けたのは、上述の『三代実録』貞観十五年七月八日条にも「渤海遠蕃、歸、順於我」、新羅曩爾久挟、禍心」とあるように、渤海は日本に帰順しているのに対して、新羅は帰順せず敵愾心を抱いていることに拠っている。つまり、新羅と渤海が日本に対してどのような姿勢で接しているかに起因する。日本が新羅に対して敵対的な姿勢を取ったからといって、九世紀後半の日本の対外姿勢が排外的であったとはいえない。

#### 四 自文化意識と対外姿勢

貞観期の対外関係上の諸事例を検討すれば、貞観期の日本の外交姿勢が一律に閉鎖的・排外的であったわけではないことは明らかである。この時期においては、新羅という特定の国を対象として、いわば排新羅感情が高揚しているのである。新羅以外の国、すなわち唐と渤海に対しては、排外意識と呼べるような対外姿勢は存在していない。したがって、排外的な対外姿勢の影響の下に自文化意識が形成されたとはいえない。『靈異記』や興福寺大法師等の長歌が、自文化を尊重する姿勢を表明しながらも、

同時に外来文化を否定してはいないことも、自文化意識が排外意識の影響で形成されたものではないことを示している。

また、前章でも言及した通り、新羅が日本に朝貢する姿勢を見せたのは八世紀の一時期だけであり、八世紀後半以降は朝貢の姿勢を見せていなかった。したがって、八世紀後半以来、日羅関係は常に不調であった。確かに九世紀後半には新羅海賊事件などの大きな事件も発生しているものの、それらは日本の基本的な対外姿勢を揺るがすほどの影響力は持ち待てない。したがって、自文化意識の形成にあたって、この時期の対外関係や対外姿勢が決定的な役割を果たしたとは考えにくい。

もともと、こうした対外関係や対外姿勢が、自文化意識の性格に影響を及ぼしたことは想定できる。九世紀後半の日本は積極的に他国と関わろうとする意欲を持っていなかった。九世紀には遣唐使の計画は延暦、承和、寛平の三度計画され、うち派遣されたのは延暦二十三年（八〇四）と承和五年（八三八）の二度だけである。また、遣渤海使も弘仁元年（八一〇）を最後に派遣されなくなった。貞観十八年（八七六）に来着した渤海使は遣渤海使の再開を要請する渤海王啓を持参したが、この度の渤海使は年期違犯のために入京させず、遣渤海使の再開も行われていない。八世紀には唐・渤海・新羅への遣使は九世紀よりも頻繁に行われており、九世紀には明らかにその頻度が減少している。殊に九世紀半ば以降の日本の対外姿勢は専ら消極的であり、国際社会と関わり自ら他国との外交関係を構築しようとする積極性には欠けていた。

もちろん、対外姿勢が消極的であることと排外的であることは異なる。九世紀後半の日本は、国際社会と関わろうとする意欲に欠けた消極的な姿勢であったが、同時に、朝貢や交易などの意図で日本に来航する渤海使や唐商らに対しては年期に違犯しない限り概ね好意的に対応した。いわば、敵意のない来航者は拒まないが、自ら外へ出ようとする積極性はないのが、九世紀後半の日本の基本的な対外姿勢であったといつてよい。

十世紀に入っても、日本から外国へ外交使節が派遣されることはないが、商人を媒介とした対外交流が活発化する。榎本淳一氏は、九世紀後半から十世紀の対外交流の活発化によって、外来文物の流入が飛躍的に増加したことを指摘している<sup>28</sup>。

ただ、十世紀に対外交流が活発化したとはいえ、他国と関係を持つようとする積極性に欠けているという国家としての基本姿勢に大きな変化はなかった。九世紀末の寛平年間には遣唐使派遣計画もあったが、結果的には未遂に終わり、唐滅亡後の中国王朝への遣使も長らく行われなかった。

また、渤海との交流は継続していたが、日本からの遣使がない状況は続き、延長三年（九二五）には契丹が渤海を攻め滅ぼして東丹を建国したことによって日渤海関係は終焉を迎える。延長七年（九二九）、東丹は渤海使として日本に来航したこともある裴璆を使者として国交を求めたが、日本は東丹が渤海を滅ぼしたことや裴璆の言動を咎めて国交を結ばなかった<sup>29</sup>。そのほか、新羅の後継を争った後百済や、唐滅亡後に勃興した五代十国のひとつ呉越が国交を求めて使者を派遣してきたことがあった。だが、日本は後百済・呉越をいずれも陪臣と見なして、陪臣とは関係を持たないことを原則とする立場に基づき、両国とは関係を結ばず、日本側からこれらの国に使者を派遣することもなかった<sup>30</sup>。

このように、十世紀に入ると国交を求めて来航する他国の使者を拒否することがし

ばしばあるが、これは排外意識に基づく対応というよりも、朝貢国渤海を滅ぼしたためや、来航者を陪臣と見なしたためという個々の事情に起因する対応である。ちなみに、新羅の張宝高が存命中の承和七年（八四〇）に使者を派遣してきたことがあつたが、この時も陪臣とは関係を持たないとする原則に基づいて拒否している。つまり、日本は陪臣とは関係を持たないとする姿勢は、少なくとも九世紀から外交原則として認識されていた。後百済や呉越との対応も、張宝高の場合と同様に外交原則に基づいて国交拒否をしたのであつて、両国との国交拒否が排外意識に基づくとはいえない。したがつて、商人をはじめとする友好的な来航者は拒まないが、自ら外へ出ようとする積極性はないという日本の基本的な対外姿勢は、概ね十世紀にも継続されていたといえる。

こうした対外姿勢が、宮廷社会で自文化意識が形成された九世紀半ばから十世紀の対外姿勢であつた。それ故、この対外姿勢は、自文化意識とその意識に基づく文化の形成、またその性格に影響を及ぼしている。すなわち、消極的で内向きの姿勢は、自文化の重視へと繋がつたのではないかと想定できる。歌や仮名文学が興隆するには様々の要因が考えられようが、その一つに、対外交流における積極性の欠如の影響を見たい。ただし、平安時代の文化は内向きではあるが、同時に外来文化の影響を受けつつ形成されたのであつて、あくまでも対外交流の中で産み出された文化であることは揺るがない。

以上のように、友好的な来航者は拒まないが自ら外へ出る積極性はないという対外姿勢が、自文化意識とそれに基づく文化の形成・興隆とその性格に関わつたのではないか。もとより、意識や文化の形成は様々な要因が絡み合つて為されたもので、原因を対外姿勢のみに求めることはできない。だが、その要因の一つとして、内向きで消極的な対外姿勢の存在を指摘したい。

## 第二節 宮廷社会における自文化意識

### 一 詩と歌との対置

九世紀半ば頃までは、自文化を尊重する意識は仏教者をおもな担い手としながら展開してきた。九世紀後半に入ると、その意識は前節で検討したような対外意識を背景としながら、宮廷社会において新たな展開を見せるようになる。特に、第三章で考察したように興福寺大法師等の長歌が奉獻され、それが評価されて『続後紀』に採録された流れを継承して、九世紀後半には宮廷社会においても和歌を自文化として漢詩と対置する意識が表現される。

その最初期の表れとして、寛平御時后宮歌合にて詠まれた歌をもとに編纂された『新撰万葉集』がある。『新撰万葉集』は上下の二巻構成でそれぞれに序があり、上巻序によれば寛平五年（八九三）成立とする。下巻序には延喜十三年（九一三）との記載があつて上巻序と齟齬があるので、下巻序は後補されたものかと推定されている。上下巻にそれぞれ序があるが、上巻序は上巻だけの序ではなく、『新撰万葉集』の編纂事情などを記して上下巻全体についての序でもあることは、同じく上中下の各巻に序のある『靈異記』と同様である。

撰者や序の作者は、『新撰万葉集』中では明示されていない。しかし、藤原清輔『興義抄』(十二世紀前半成立)序<sup>31</sup>に、

集はおほやけには奈良の御時の万葉集をさきとして、拾遺及び金葉集にいたるまで世々にえらび給へり。私には山上憶良類聚歌林より新撰万葉集(天神御撰。俗号「菅家万葉集」、樹下集(法眼源賢撰)といふまでに思ひくのしわざしげく聞ゆ。

とあり、和歌集の歴史を述べるなかで、私撰和歌集のひとつとして菅原道真撰『新撰万葉集』を挙げており、俗に『菅家万葉集』とも呼んだとある。このほか、『紀略』寛平五年九月二十五日条<sup>32</sup>にも、同日に道真が『新撰万葉集』二巻を撰進したことが見えるので、道真撰と考えてよい。

『新撰万葉集』上巻序<sup>33</sup>には、

夫万葉集者古歌之流也。非<sub>レ</sub>未<sub>レ</sub>嘗<sub>レ</sub>稱<sub>レ</sub>警策之名<sub>レ</sub>焉。況復不<sub>レ</sub>屑<sub>レ</sub>鄭衛之音<sub>レ</sub>乎。聞説、古者飛文染翰之士、興詠吟嘯之客、青春之時、玄冬之節、隨<sub>レ</sub>見而興既作、觸<sub>レ</sub>聆而感自生。凡厥所<sub>レ</sub>草稿、不<sub>レ</sub>知幾十<sub>レ</sub>。漸尋<sub>レ</sub>筆墨之跡、文句錯乱、非<sub>レ</sub>詩非<sub>レ</sub>賦、字对雜揉、難<sub>レ</sub>入難<sub>レ</sub>悟。所謂仰<sub>レ</sub>高蹟<sub>レ</sub>弥堅者乎。然而有<sub>レ</sub>意者進、無<sub>レ</sub>智者退而已。於是奉<sub>レ</sub>綸綍、綜輯之外、更在<sub>レ</sub>人口<sub>レ</sub>尽、以撰集成<sub>レ</sub>数十卷、裝<sub>レ</sub>其要妙、韞<sub>レ</sub>匱待<sub>レ</sub>価。唯媿<sub>レ</sub>非凡眼之所<sub>レ</sub>可<sub>レ</sub>及。当<sub>レ</sub>今、寛平聖主万機余暇、舉<sub>レ</sub>宮、而方有<sub>レ</sub>事<sub>レ</sub>合<sub>レ</sub>歌。後進之詞人、近習之才子、各獻<sub>レ</sub>四時之歌、初成<sub>レ</sub>九重之宴。又有<sub>レ</sub>余興<sub>レ</sub>同加<sub>レ</sub>恋思之<sub>レ</sub>詠。情見<sub>レ</sub>歌体、雖<sub>レ</sub>誠見<sub>レ</sub>古知<sub>レ</sub>今、而以<sub>レ</sub>今比<sub>レ</sub>古、新作花也、旧製実也。以<sub>レ</sub>花比<sub>レ</sub>実、今人情彩、剪<sub>レ</sub>錦多述<sub>レ</sub>可憐之句、古人心緒、織<sub>レ</sub>素少綴<sub>レ</sub>不整之艶。仍左右上下両軸、惣<sub>レ</sub>二百有首、号曰<sub>レ</sub>新撰万葉集。先生非<sub>レ</sub>苗賞<sub>レ</sub>倭歌之佳麗、兼亦綴<sub>レ</sub>一絶之詩、挿<sub>レ</sub>数首之左。庶幾使<sub>レ</sub>下家々好事常有<sub>レ</sub>梁塵之動、处处遊客鎮作<sub>レ</sub>行雲之遇。于<sub>レ</sub>時寛平五載秋九月廿五日、偷<sub>レ</sub>尽<sub>レ</sub>前世之美、而解<sub>レ</sub>後世之頤<sub>レ</sub>云爾。

とある。まず『万葉集』に言及し、『万葉集』は古歌から出でたもので、素晴らしいものである。聞くところでは古くは優れた文人が歌を詠み、草稿は多くあるらしい。ただ、その草稿を理解しようとしても難しい。天皇の命を受けて、既に集めていた歌の他、人口にある歌を併せて数十巻にまとめて評価を待った、という。ここで道真が『新撰万葉集』以前に勅命を受けて歌集を編纂したことがわかるが、この歌集についてはよくわからない。先行研究では、序冒頭で言及する『万葉集』のことを指すとする見解<sup>34</sup>と、伝存せず現在では名も知られない歌集(「無名歌集」と呼称)を指すとする見解<sup>35</sup>がある。後者の立場をとる吉川栄治氏の指摘するように、序からはこの歌集が『万葉集』だとは読み取りがたいので、本論文では吉川氏の見解にしたがって、道真が古歌を集めた現在は名も伝わらない歌集を編纂したと理解しておく。

続いて序では、寛平聖主(宇多天皇)が政治の合間に内裏を挙げて歌合を開催した。古歌と新作を比較すると、新作は花、古歌は実である。今の人の心は錦のように華やかで可憐の句を詠み、古人の心は素朴で艶やかさが少ない。そこで、歌合の左右の歌を上下二巻とし、すべて二百余首、『新撰万葉集』と名付けた。さらに「先生」が数首の左に漢詩を挿んだ。後の世の人にこの集が愛唱されることを願う、という。ここでは、『新撰万葉集』が宇多朝に行われた歌合を基としていることがわかる。具体的には、寛平元年(八八九)頃に開催された寛平御時后宮歌合のことで、『新撰万葉集』所載歌



の大半はこの歌合での歌から成っている。その歌合での新作を「花」、序の前半で述べたような古歌を「実」といい、ここでは新作の華やかさに価値を認めて歌集として編集したという。花と実の比喩は「花実論」と呼称されるもので、新聞一美氏によれば、もとは『論語』雍也第六<sup>36</sup>に

子曰、質勝<sub>レ</sub>文則野。文勝<sub>レ</sub>質則史。文質彬々、然後君子。

とあり、「文」と「質」が共に備わって初めて「野」（野人）でも「史」（文書係）でもない君子になれるとする。このように、『論語』では君子の資質として「文」と「質」とを求めている。これが、梁・皇侃『論語義疏』では「質」を「実」、「文」を「華」と言い換えており、君子の資質として「花実」が相備わることが重要とされた。新聞氏によれば、元来『論語』では君子論として「文質」や「花実」が求められたが、中国の六朝時代には文学論としても転用され、文学にも「花実」が相備わることが重要とされた。日本においても『新撰万葉集』序のほか『歌縫標式』や『古今和歌集』真名序などに花実論を文学論として用いる例がみられると指摘する<sup>37</sup>。なお、「花」や「実」として表現される文学的性格の具体的な内容は、それぞれの場合において異なっている。『新撰万葉集』序では特に表現や心の華やかさという点に主眼を置いて、これを「花」と呼称し、そうした性格を備えた新作に高い評価を下している<sup>38</sup>。

また、序からは、はじめ歌合の歌があり、その数首に「先生」が一首ずつ七言絶句の詩を挿入したことがわかる。ただし、序によれば「先生」は「数首之左」に詩を挿入したとあるが、実際には『新撰万葉集』にはそれぞれの歌に対応する詩があるから、多くの詩は序作者たる道真らが詠作したと考えることができる。なお、この「先生」の具体的な人名比定について、山口博氏は小野良材や紀長谷雄の名を挙げ<sup>39</sup>、新聞一美氏はこの両名に加えて大江千里の名を挙げる<sup>40</sup>が、明確にはわからない。また、本居宣長は、下巻の詩は韻律や平仄が整っておらず道真の詩と考えるにはあまりに拙劣で、後補されたものと指摘する<sup>41</sup>。宣長の見解に従えば、上巻の詩は道真によつて作られたが、その後道真が失脚して大宰府で没した後、門人などによつて下巻の序と詩とが後補されたといった事情が想定できる。

『新撰万葉集』では歌をもとに詩を詠み、しかも両者を一对のものとして併記する。歌と詩とを全く異質なものと認識していれば、こうした形式は取り得ない。両者を、情意を表現するための韻文として共通性のあるものと認識するが故に、一对での併記という形式を取っている。

同時に、歌をもとに詩を詠むという『新撰万葉集』の行為は、単に歌を詩に翻案したというだけの行為ではない。『新撰万葉集』の歌と詩との関係については、渡辺秀夫氏や呉衛峰氏が、詩は歌の単純な翻訳や説明ではなく、歌は歌の世界を、詩は詩の世界を展開したものであることを指摘している<sup>42</sup>。呉氏はその典型的な例として、巻上秋五七<sup>43</sup>の歌と詩とに、

奥山にもみぢ踏み分け鳴く鹿の声聞く時ぞ秋は悲しき

秋山寂寂葉零零  
麋鹿鳴音数处聆  
勝地尋来遊宴处  
無朋無酒意猶冷

とあることをあげる。歌は、紅葉を踏み分けながら鳴く鹿の声を聞いて、悲しさを感じたことを詠む。これに対して詩では、秋の山は静寂で葉がはらはらと落ち、鹿の音が所々から聞こえる。名所に来て宴会をするつもりだが、友人も酒もなくて寂しい、という気持ちを詠む。詩の後半二句に詠まれる内容に対応する箇所は元の歌に存在しない。

鹿の鳴き声を詩歌に詠む場合、歌においては『万葉集』以来、牡鹿が牝鹿を呼ぶ声を人間の恋心の譬えとして詠むのに対して、詩においては鹿が食べ物を見つけて仲間を呼ぶ声を君子が宴会をする譬えとして詠むことを、呉氏は指摘する。この詩歌においても、鹿の鳴き声を聞いて悲しさや寂しさを感じたという点では共通しているが、その「鹿鳴」のイメージや悲しさの具体相には相違がある。『新撰万葉集』が『万葉集』を絶賛しその名を書名に採っている以上、詩の詠作者は、歌においては鹿の鳴き声が恋心の譬えに用いられるものであることを承知していたであろう。本歌においても、「秋は悲しき」とは鹿の妻恋の声に惹起された歌の詠作者の恋心の表現となっている。しかし、その歌をもとに詩を詠むときには、そうした歌意に寄り添うのではなく、詩の世界の伝統にのっとり、鹿の鳴き声は宴会の譬えとして詠んでいる。歌には存在しない内容を含んでいる詩の後半二句は、『新撰万葉集』の詩が単なる歌の翻訳ではなく、詩としてふさわしい形として詠まれていることを物語る。

これは、詩の詠作者が、詩には詩の世界があり歌には歌の世界があるとして、両者の性格の相違を認識していたからこそ可能なことである。『新撰万葉集』の詩歌からは、詩と歌とが併記することができるという共通性と、両者の文学的世界の相違性とが存在するという認識のうえで、詩と歌とを対比的に認識していることが窺える。

歌と詩とを対比的に捉える視角は、前章で検討した「興福寺大法師等の長歌」にも見られたものであった。『新撰万葉集』においては、歌と詩とを併記する構成を取ったことにより、両者を対比的に捉える認識が表されている。

ただ、『新撰万葉集』においては、歌と詩とを対比的に捉える認識は明確であるものの、歌を自文化、詩を外來文化とする認識は明確ではない。確かに、「倭歌之佳麗」として「倭歌」の語を用いている点には、歌を「倭」つまり日本のものと位置付ける意識も看取できる。しかし、「倭歌」の語は興福寺大法師等の長歌を掲載した『統後紀』嘉祥二年三月庚辰条にも見えており、『新撰万葉集』の独創ではない。しかも、歌を日本のものと位置付けても、それに対置されるべき詩を外來のものとする表現は存しない。

## 二 自文化たる歌、外來文化たる詩

『新撰万葉集』において、歌を自文化とする自文化意識が未成熟であったことは、約十年後の延喜五年（九〇五）に勅撰和歌集として編纂された『古今集』序との比較によっていつそう明らかとなる。なお、『古今集』には漢文による真名序と和文による仮名序とがあり、その成立の前後については議論があるが、定説に従い真名序が先に成立し仮名序は真名序を参照しつつ成立したと考える<sup>44</sup>。そこで、本論文では『古今集』序としては真名序を中心に考察する。また、真名序によれば作者は紀淑望とあるが、真名序末尾には「臣貫之等謹序」ともあり、紀貫之を代表者としており、齟齬が

ある。それ故、真名序作者についても議論があるが、本論文では真名序の記述に従って紀淑望を直接の作者と考える。ただ、そこには貫之ら他の撰者の意向も反映はされたと考えてよい。

『古今集』真名序<sup>45</sup>には、

自<sub>三</sub>大津皇子之初作<sub>二</sub>詩賦<sub>一</sub>、詞人才子、慕<sub>レ</sub>風繼<sub>レ</sub>塵、移<sub>二</sub>彼漢家之字<sub>一</sub>、化<sub>二</sub>我日域之俗<sub>一</sub>。民業一<sub>レ</sub>改、和歌漸衰。

とある。真名序は大別すると、歌の本質と効用とを記述した箇所、歌の起源と歴史とを記述した箇所、『古今集』の編纂過程を記述した箇所の三つに区分できる。そのうち、引用箇所は、歌の歴史を記した箇所の一節である。大津皇子が詩を作つて以来、詩人や才能のある者が大津を慕つて跡をついで「漢家之字」を移し、それは「日域之俗」となった。すると、民の風俗は一変し和歌は衰退した、という。

「漢家之字」とは直接的には漢字を意味する語である。しかし、漢字そのものは大津皇子以前から既に用いられていた。また、「漢家之字」が広まる契機として大津皇子による「初作<sub>二</sub>詩賦<sub>一</sub>」を挙げていることから、真名序のいう「漢家之字」は単に文字としての漢字を意味するとだけ考えるのは不適當である。漢字を用いた文学である詩を含意していると考えるのが妥當である。また、「日域」とは中国においては東方の日が昇ってくる地域のことをいつた。日本においては、『後紀』延暦十五年（七九六）十月壬申（十五日）条<sup>46</sup>に、

先<sub>レ</sub>是、渤海国王所<sub>レ</sub>上書疏、体無<sub>二</sub>定例<sub>一</sub>、詞多<sub>二</sub>不遜<sub>一</sub>。今所<sub>レ</sub>上之啓、首尾不<sub>レ</sub>失<sub>レ</sub>礼、誠<sub>レ</sub>隸見<sub>二</sub>于詞<sub>一</sub>、群臣上表奉<sub>レ</sub>賀曰、（中略）伏惟、天皇陛下、仰<sub>レ</sub>天作<sub>レ</sub>憲、握<sub>レ</sub>地成<sub>レ</sub>規、窮<sub>二</sub>日域<sub>一</sub>而慕<sub>レ</sub>声、布<sub>二</sub>風区<sub>一</sub>而向<sub>レ</sub>化。

とある。この十三日前の十月二日、同年五月に遣渤海使として渡海していた御長岳岳らが帰国した。これまでの渤海からの国書は不遜なものがあつたが、この度の渤海王啓は礼に則り誠意が見えたので、群臣が慶賀して上表文を奉つた。その上表文の一節に、桓武天皇は天の助けを受け、地を掌握して法律を作つた。桓武は「日域」を支配して民はそれを慕い、また桓武は風化を広め民は教化されている、という。ここに「日域」の語が見える。中国においては東方を意味した「日域」の語を、ここでは天皇が支配・教化する政治的な範囲を表現する語として用いている。

したがつて、真名序が「漢家之字」が「日域之俗」となつたとするのは、詩が日本で興隆して日本の風俗となつたことによつて歌が衰退したという歴史を語つているのである。しかも、「漢家之字」は「彼」のものであり「移」されるものであつて、明らかに外来のものとして位置付けられている。そして、歌は詩が「日域之俗」になることによつて衰退するものであり、「彼」のものである詩に対する「我」のもものとされる。ここに、歌を自文化とし、詩を外来文化とする認識が明瞭に示されている。『新撰万葉集』には、このように詩を外来のものとする認識は表現されておらず、したがつて、歌を外来文化に対する自文化として強く意識もされていない。

もつとも、『古今集』では詩の興隆によつて歌が衰退したとはするものの、それは歌を尊重せんがために詩を排斥しようという姿勢とはならない。真名序の冒頭部<sup>47</sup>には、

夫和歌者、託<sub>二</sub>其根於心地<sub>一</sub>、発<sub>二</sub>其華於詞林<sub>一</sub>者也。人之在<sub>レ</sub>世、不<sub>レ</sub>能<sub>二</sub>無為<sub>一</sub>。思慮易<sub>レ</sub>遷、哀樂相變。感生<sub>二</sub>於志<sub>一</sub>、詠形<sub>二</sub>於言<sub>一</sub>。是以逸者其声楽、怨者其吟悲。可<sub>二</sub>以述<sub>レ</sub>懷、可<sub>二</sub>以発<sub>レ</sub>憤。動<sub>二</sub>天地<sub>一</sub>、感<sub>二</sub>鬼神<sub>一</sub>、化<sub>二</sub>人倫<sub>一</sub>、和<sub>二</sub>夫婦<sub>一</sub>、莫<sub>レ</sub>

直<sub>レ</sub>於<sub>レ</sub>和歌<sub>ニ</sub>。和歌有<sub>レ</sub>六義<sub>ニ</sub>。一曰風、二曰賦、三曰比、四曰興、五曰雅、六曰頌。とある。歌の本質と効用について記述した箇所であり、歌の文学論を提示している。ここで示される真名序の歌論は、もっぱら中国の詩論を援用して形成されている。小沢正夫氏は、文章の形式・語句・内容を検討し、真名序は『文選』序をはじめとする諸々の先進の漢文学を模範にしていると指摘した<sup>48</sup>。たとえば、真名序は歌の効用として「動<sub>レ</sub>天地<sub>ニ</sub>、感<sub>レ</sub>鬼神<sub>ニ</sub>、化<sub>レ</sub>人倫<sub>ニ</sub>、和<sub>レ</sub>夫婦<sub>ニ</sub>」とするが、これは『毛詩』大序の形式や表現を参考にしている。こうして詩論を基にして歌論が展開されるのは、歌が本質的には詩と共通だという意識の表れである。そこに、詩を排斥しようという意識は存在しない。

それは何より、和歌集の序たる真名序が、漢文によつて書かれているということによつても明らかである。『古今集』の成立当初においては、和歌集であっても漢文による序を持って成立したのであり、漢文なくして『古今集』が存立しえなかつたことを意味している。詩と歌とは対置される存在であるが、対立する存在ではなかつた。

こうして『新撰万葉集』と『古今集』における詩歌の位置付けを比較すると、両者とも詩と歌とを対置しているという点では共通するものの、歌を自文化、詩を外來文化として認識するのは『古今集』のみに見られる特徴である。この相違は、同時代認識の相違によるものだと考える。

すなわち、真名序では、和歌の衰退こそを『古今集』編纂の動機として位置付ける。真名序の一節<sup>49</sup>に、

昔平城天子、詔<sub>レ</sub>侍臣<sub>ニ</sub>、令<sub>レ</sub>撰<sub>レ</sub>万葉集<sub>ニ</sub>。自<sub>レ</sub>爾以來、時歷<sub>ニ</sub>十代<sub>ニ</sub>、數過<sub>ニ</sub>百年<sub>ニ</sub>。其後和歌棄<sub>レ</sub>不<sub>レ</sub>被<sub>レ</sub>採<sub>レ</sub>。雖<sub>レ</sub>風流如<sub>レ</sub>野宰相<sub>ニ</sub>、輕情如<sub>レ</sub>在納言<sub>ニ</sub>、而皆以<sub>レ</sub>他才<sub>ニ</sub>聞<sub>レ</sub>、不<sub>レ</sub>以<sub>レ</sub>斯道<sub>ニ</sub>顯<sub>レ</sub>。伏惟、陛下御宇、于<sub>レ</sub>今九載。仁流<sub>ニ</sub>秋津洲之外<sub>ニ</sub>、惠茂<sub>ニ</sub>筑波山之陰<sub>ニ</sub>。淵變為<sub>レ</sub>瀨之聲、寂々閉<sub>レ</sub>口、砂長為<sub>レ</sub>巖之頌、洋洋滿<sub>レ</sub>耳。思<sub>レ</sub>繼<sub>ニ</sub>既絶之風<sub>ニ</sub>、欲<sub>レ</sub>興<sub>ニ</sub>久廢之道<sub>ニ</sub>。

とある。『古今集』の編纂過程を記述した箇所の冒頭部にあたる。かつて平城天皇は臣下に『万葉集』を撰集させた。以後十代百年が過ぎた。その間、和歌は捨てられて顧みられなかつた。歌の風流さは小野篁、輕妙な情は在原業平といった代表者がいるが、彼らは他の才能によつて名声を得た人で、歌の道で名をあげた人ではない。伏して思うに、陛下（醍醐天皇）の世は九年目にあたり、その仁徳は日本の外にまで及び、恩恵は筑波山の木陰よりも茂っている。昨日は淵であつたところが今日は瀨となるという無常さを嘆く声はなくなり、さざれ石が巖となるほどの天皇の長寿を願う声が満ち溢れている。既に絶えてしまった歌を詠む風習を継ごうと思ひ、久しく廢れた歌の道を再興しようと思ふ、という。

詩の隆盛に押されて歌が衰退し廢絶に至つた中で、醍醐の治世という素晴らしい時機を得て歌の再興を企図したのが『古今集』だということである。したがつて、真名序によれば、『古今集』の編纂は、歌が隆盛しているから行われた事業ではなくて、歌が衰退している状況にあつて行われた事業であつた。

そして、真名序末尾<sup>50</sup>には、

適遇<sub>ニ</sub>和歌之中興<sub>ニ</sub>、以<sub>レ</sub>樂<sub>ニ</sub>吾道之再昌<sub>ニ</sub>。嗟呼、人廢既没、和歌不<sub>レ</sub>在<sub>ニ</sub>斯哉<sub>ニ</sub>。

とある。たまたま「和歌の中興」の時期に生まれ合わせ、我が道である歌道の再興を喜ぶ。ああ、歌の先達である柿本人麻呂は没したが、和歌はこのようにあるではない

か、という。一見すると歌が衰退しているという上掲箇所と反するようであるが、ここは、上述のように歌は長らく衰退期にあつたが、醍醐が『古今集』を編纂させたことによつて歌が再興したとして、醍醐を称揚しているのである。『古今集』を成立せしめた時代背景としては、歌の衰退が強く認識されていた。

これは、同じく自文化意識の表れた史料として前章までで考察してきた『靈異記』や興福寺大法師等の長歌とも共通する。『靈異記』では「他国の伝録」だけを尊重する風潮への反発が編纂動機となつていた。興福寺大法師等の長歌では歌が衰退しているという認識はあまり明確には表現されていないが、長歌を掲載する『統後紀』では「斯道已墜」とあつてその認識は明確である。これらに対して、『新撰万葉集』序には、同時代の宇多朝を、宮を挙げて歌合が行われるような歌の興隆した時代とする認識が表れている。

「自土の奇事」や「此の国の本つ詞」や歌を、本来なら尊重されなければならないものであるのに不当にも尊重されていないと考えるとき、それらが尊重されるべきものであることが主張される。その際に、尊重すべきである理由のひとつとして、それが自文化であることを強調する。逆に、対象が十分に尊重されていると考えれば、殊更に尊重すべきことを主張する必要はない。それ故、尊重すべき理由としてそれが自文化だという強い意識は形成されず、表現されもしない。

自文化意識が『靈異記』や興福寺大法師等の長歌や『古今集』においてはその特徴となり、逆に『新撰万葉集』や勅撰三集においては見られないのは、こうした同時代認識の相違に起因する。

### 三 「漢家」と「日域」

『古今集』においては、詩は「漢家」から移されたものであつて、自文化たる歌に対する外来文化とされた。詩と歌との関係についてのこの考えは、興福寺大法師等の長歌でも概ね同様である。しかし、十世紀半ばには、詩をも自文化とする意識も表現された。

川口久雄氏は、十世紀前半までの『懷風藻』や勅撰三集といった漢詩集の書名には日本を意味する語はないが、十世紀半ば以降の漢詩集には、書名に「本朝」や「扶桑」といった日本を意味する語を冠する事例が増えていることに着目し、「わが国の詩集だというアイデンティカルな意識の表れ」であると指摘し、その意識を本朝意識と呼称した<sup>51</sup>。川口氏は、漢詩集の書名に「本朝」と冠されるのは寛弘年間（一〇〇四～一〇一三）の『本朝麗藻』に始まり、そうした意識の始まりを物語るのは十世紀半ばに成立した『日観集』であるとする。「日観」とは後述するように日本を意味する語であり、また『日観集』序には日本の詩を尊重しようとする意識が表れていることから、本朝意識の出発点として位置付けられている。

『日観集』序については、第二章第二節において、日本漢詩史の出発点を弘仁年間に置いていることを言及した。『日観集』は十世紀前半に大江維時の編纂した漢詩集である。ただし、『日観集』は詩集としては現存しない。平安時代後期の十二世紀に三善為康が編纂した詩文・文書集『朝野群載』に、『日観集』序が採録されていることによつて存在を知ることができるのみである。

『朝野群載』日觀集序<sup>52</sup>には、

日觀集序

從四位下式部大輔兼學士大江朝臣維時

夫貴、遠、賤、近、是俗人之常情、閉、聰、掩、明、非、賢、哲、之、雅、操。望、青、山、而、對、白、浪、何、異、風、流。聞、糸、竹、以、賞、煙、霞、既、同、聲、色。我朝遙尋、漢家之謠詠、不、事、日、城、之、文、章。草、藁、滋、生、塵、埃、空、積。寔、可、重、心、咨、歎、者、也。昔、者、弘、仁、天、長、之、世、有、凌、雲、集、文、花、秀、麗、集。其、後、百、余、年、間、絕、而、不、統。天、慶、儲、宮、德、高、監、撫、學、長、誦、詠。從、在、藩、之、時、令、狎、近、之、輩、採、拾、風、人、墨、客、律、詩。起、於、承、和、洎、于、延、喜、十、人、入、選、廿、卷、成、功。留、心、異、才、分、部、同、類。方、為、日、觀、集、並、取、扶、桑、名、也。其、所、擢、用、者、相、公、野、實、大、夫、良、春、道、相、公、菅、是、善、相、公、江、音、人、相、公、橘、広、相、大、夫、都、良、香、丞、相、菅、道、相、公、善、清、行、納、言、紀、長、谷、雄、大、夫、江、千、古。只、弁、時、代、之、先、後、不、依、官、爵、之、高、卑。於、戲、望、苑、春、花、未、排、比、花、麗、之、作、桂、宮、秋、月、无、假、集、著、明、之、詞。豈、如、吾、君、不、墜、斯、文、乎、云、爾。

とある。なお、北山田正氏の見解<sup>53</sup>を参考に字や返り点を改めた。

序では、まず冒頭に『日觀集』の編纂動機を記す。遠いものを尊んで近いものを軽んじることが俗人の常ではあるが、これは賢者の取るべき行いではない。具体的には、「貴、遠」と「賤、近」とはそれぞれが、続く「遙尋、漢家之謠詠」と「不、事、日、城、之、文、章」に対応し、世の人々は「漢家の謠詠」を大いに尊重して「日城の文章」を軽視しているとの現状認識を示す。「漢家」は中国、「日城」は日本のこと。「謠詠」は詩歌を朗唱すること、「文章」は漢詩文を意味する。ここでは対句になっており、『日觀集』と同時代の日本では、中国の詩を朗唱することに熱心な一方で、日本の詩文は「不、事、すなわち朗唱していないとする。序はこの状況を批判するが、その批判の論拠となるのが、青山も白波も共に風流であることに相違なく、楽器の音色や霞の風景も興味があることに相違はないということである。これは、青山・白波・楽器の音色・霞の風景が表面上は異なるものであっても本質的には共通のものであるということと、漢家の謠詠も日城の文章も詩として本質的には共通であることの譬えとしている。

なお、「謠詠」と「文章」は厳密には語として同義ではない。しかし、ここでは、日中それぞれの詩への態度が違ふことを指摘して問題視する文脈において、対句表現によって「漢家の謠詠」と「日城の文章」を対照していることから、「謠詠」と「文章」の語義に大差があると考えるのは適切でない。いずれの語も、朗唱されることを前提とした詩を意味しており、同義の語として用いられていると考えるべきである。そして、序は、そのように日本の詩は朗唱されていないという状況があるために、日本では数多くの詩が生まれるも、読まれることなく空しく埃が積もっているとして、深く嘆息すべきことであるとする。つまり、序の冒頭で編者大江維時は、同時代の人々が中国の詩を尊重して日本の詩を軽視しているとの認識を示したうえで、その状況は改善されなければならないとの問題意識を提示している。

序は続いて、『日觀集』の成立に到る事情を記す。九世紀初頭の弘仁年間（八一〇～八二四）・天長年間（八二四～八三四）には勅撰漢詩集の『凌雲集』と『文華秀麗集』が編纂されて漢文学の隆盛を見たが、その後百年以上にわたり総集の編纂事業が行われていないことを指摘する。さらに、長らく漢詩集が編纂されていない状況を受けて、

「天慶儲宮」、すなわち天慶年間(九三八〜九四七)に皇太子であつた成明親王が近侍する者に命じて承和年間から延喜年間の詩人の詩を集めさせ、編纂したのが『日観集』であり、これに「扶桑」の名を冠したとする。この記述によつて、編纂下命者が成明親王、後の村上天皇であつたことがわかる。

『日観集』の編纂年次は記されていないが、序では成明を「天慶年間の皇太子」の意味である「天慶儲宮」と表現しているから、成明が皇太子であつた時期の成立である。成明の立太子は天慶七年(九四四)四月二十二日であり、天慶九年(九四六)四月二十八日に即位したから、『日観集』の成立はその間ということになる。ただし、序に「從<sub>二</sub>在藩之時<sub>一</sub>、令<sub>二</sub>狎近<sub>一</sub>之輩、採<sub>二</sub>拾風人墨客律詩<sub>一</sub>」とある。「藩」とは親王の唐名の「藩王」の意である。つまり、成明は皇太子となる前の親王時代から、近侍する者に律詩を採集させていた。したがつて、『日観集』の編纂作業は親王時代の天慶七年前に開始され、皇太子時代の天慶七年〜九年に編纂が完了したと考えることができる。

序では編纂に至る事情に続いて、「方為<sub>二</sub>日観集<sub>一</sub>、並取<sub>二</sub>扶桑名<sub>一</sub>也」と書名を『日観集』としたことを記す。「日観」の語義について、川口久雄氏は日域の風雅を大観したものかと推定する<sup>54</sup>。また、北山田正氏は、「日観」は中国の泰山の東南峰のことで、日の出を最も早く見ることができるのでこの名があり、転じて東方に位置する日本の異称となつたかと推定する。ただし、北山氏は平安時代での他の使用例は未見としている。これについて、序では「方為<sub>二</sub>日観集<sub>一</sub>」に続けて「取<sub>二</sub>扶桑名<sub>一</sub>」とある。扶桑は東の海中にある神木の意で、日本においては、日本が中国の東の洋上にあることから、転じて日本の意で用いる。その扶桑の名を取つたということは、「日観」とは日本を意味する語だということである。北山氏の指摘の通り、日本の異称として用いられていると考えるのが適当である。

したがつて、『日観集』の書名が、日本の詩集であることを強調する意図から命名されたことは間違いない。日本の詩によつて成したことを強調する姿勢は、世の人が「日域の文章」を軽視していることに対して警鐘を鳴らした冒頭の問題意識と対応し、日本の詩を尊重し日本の詩によつて編纂するという姿勢が『日観集』序の全体を貫く基調であることを示している。

さらに、序は続けて、『日観集』に詩を採録した十人の詩人を列挙する。すなわち、小野篁、惟良春道、菅原是善、大江音人、橘広相、都良香、菅原道真、三善清行、紀長谷雄、大江千古である。ここに名を挙げる詩人十人がすべて日本人であることは、日本の詩を尊重するという姿勢が企画倒れに終わることなく、実際の編纂作業にも活かしていたことを示している。

このような『日観集』序を考察して、川口久雄氏は、『日観集』が「日域の文章」の詩集であり書名にも日本の名を用いているところに、本朝意識の存在を見出している。また、本朝意識の具体的なあり方を考察した小原仁氏は、『日観集』序にみえる「漢家の謡詠」と「日域の文章」とを対比させて捉え、しかも「日域の文章」を尊重しようとする姿勢が、『靈異記』の「他国の伝録」と「自土の奇事」との関係に類似しているとして注意を喚起している<sup>55</sup>。

遠いものを貴び近いものを賤しむのは賢者のすることではないとか、遙かに「漢家の謡詠」を尋ねるとかいった表現からは、「漢家の謡詠」を遠く尋ねるような外来文化

とし、これに対して「日域の文章」を「我朝」たる日本の自文化として対置しつつ尊重しようとする姿勢が明らかである。それは、第二章で検討した嵯峨・淳和朝の勅撰三集が日本の詩と中国の詩との相違を自覚していなかったのと違って、明らかに「漢家の謡詠」と「日域の文章」を異質なものとする認識に由来する自文化意識である。

こうした詩の相違の要因として、和習と呼ばれる現象がある。日本人にとって漢語・漢文は母語を表記するためのものではないから、日本語の語感によつて単語・文法・語感において誤つた和製漢語を用いることがある。これを和習と呼ぶ。和習はしばしば表現の稚拙さや誤用として否定的に捉えられる。しかし、菅野禮行氏は、菅原道真は「就暖」「後朝」の語について、意図的に中国の用例とは異なる意味で用いているという、意図的な和習があつたことを指摘している<sup>56</sup>。また、三木雅博氏は、道真は和語「にはふ」を表現するための漢語・漢語が存在しなかつたために、なんとかして「にはふ」を表現するために本来の字義を超越させて「句」字に「にはふ」の意味を持たせ、さらに「句」という国字を創造したと指摘する<sup>57</sup>。

つまり、漢語の修得の未熟さに由来する和習とは別に、中国とは異なる日本の事情に合わせるための意図的な和習も存在した。九世紀末以降には、日本の風景をあたかも中国の風景であるかのように表現した嵯峨・淳和朝の勅撰三集の詩とは違って、日本と中国とでは詠む対象となる風景・風俗・人の性情が異なり、詠まれた詩も相違のあるものだということが認識されていた。道真にはこうした認識があつたことが、彼の編纂した『新撰万葉集』において詩と歌との相違を自覚的に認識して、それぞれにふさわしい表現や展開をもつ詠作をすることを可能とした背景であつた。こうした九世紀末以降の詩人たちのなかに形成されていた詩への認識を前提として、『日観集』序の「日域の文章」を尊重しようとする自文化意識は形成され表現された。

そして、「日域の文章」を尊重すべきであるという主張は、あたかも青山・白浪・糸竹・煙霞が本質的には同じものであるように、「漢家の謡詠」と「日域の文章」とも本質的には同じだということを根拠としている。したがつて、本論文で考察してきた自文化意識を示す史料が皆そうであつたように、『日観集』序においても「漢家の謡詠」は否定されていない。

『日観集』を編纂して序を執筆した大江維時が中国の詩をも尊重していたことは、彼の別の著作である『千載佳句』によつても明らかである。『千載佳句』は、唐詩から佳句を採集して類別した著作である。金子彦二郎氏は、『千載佳句』に掲載するのは数例の新羅人・高麗人の作を除けば悉く唐人の詩句であること、掲載に及んだ詩人数は一四九人と多く、唐詩人の俊才をほぼ網羅すること、維時以前の詩に引用された詩句を多く含み、平安中期の日本で愛好された詩句を集成していることを指摘している<sup>58</sup>。つまり、『千載佳句』は維時が唐詩に通曉していたことを示し、日本で愛好された詩句にも心を配りながら編纂したということである。『日観集』序で維時は、「漢家之謡詠」だけを尊重して「日域之文章」を軽視する「貴し遠賤し近」という姿勢を賢者の行いでないとして退けたのであり、「漢家之謡詠」を尊重し愛好することを嘆いているのではない。中国の詩も尊重しつつ、不当な低評価しか与えられていない日本の詩も尊重すべきであるという考えが、『日観集』の基本的姿勢であり編纂動機であつた。

また、「日域の文章」が「不」事」とされる状況にあつて「日域の文章」を尊重しようとする意識を明確に表明することは、対象が衰退しているという同時代認識に基づ



いて自文化意識が形成されたという、前節で指摘した他のあり方とも共通である。

#### 四 自文化としての詩

「興福寺大法師等の長歌」や『古今集』においては、漢語や漢詩文は外来文化として位置付けられていた。しかし、『日観集』ではその詩が「日域の文章」と「漢家の謡詠」とに区別されて、前者が自文化と位置付けていることである。このことは、何を自文化とし何を外来文化とするかはあくまでも当事者の立場や認識に起因するものであり、詩や歌といった外形的な特徴が決定的要因ではないことを明瞭に示している。

『日観集』序によれば、編纂者は大江維時、編纂下命者は成明親王である。成明親王と大江維時の関係は、成明が学問や文芸へ接した最初の機会まで遡る。成明が学問や文芸に接した最初の機会は、『紀略』即位前紀によれば、承平二年（九三二）二月二十三日の読書始であった。この時、成明は七歳である。この読書始については、『貞信公記抄』承平二年二月二十三日条<sup>59</sup>に、

中宮小親王初読「御注孝経」。以「維時朝臣」為「博士」。公卿・文人等有「饗祿」とある。中宮小親王とは成明のこと、成明親王の読書始で『御注孝経』を読むに際して維時が講師を務めた。また、『本朝世紀』天慶四年（九四二）八月五日条<sup>60</sup>に、

三品成明親王於「承香殿」有「文選竟宴事」。博士從四位下文章博士兼大学頭大江朝臣維時、尚復大内記正六位上橘直幹也。大納言藤原実頼卿、中納言同師輔卿、参議左近衛権中将同敦忠朝臣并殿上侍臣十人許候「件座」。及「酒数巡」、賦「詩一篇」。大内記直幹作「其都序」、公卿博士尚復侍臣等賜「祿各有差」。

とあり、成明による『文選』の詩席で、維時が講師を務めたことがわかる。さらに、維時の経歴でも述べた通り、天慶七年（九四四）に成明が皇太子となった際には維時が東宮学士を務めた。これらのことから、成明が学問や文芸に接する最初から一貫して、維時が教育・指導にあたっていることがわかる。成明の下命を受けた維時が『日観集』を編纂した背景には、こうした両者の密接な関係があった。ちなみに、北山田正氏は、維時が親王に近侍したのが東宮学士になつてからだとするれば、当初の編纂に維時が関与していなかった可能性もあるとしている。しかし、維時は成明の幼少期から教育にあたり、かつ『日観集』の編纂開始と時期的に近い天慶四年にも『文選』を講義していることを考慮すれば、維時は成明の立太子以前から近侍していたとみて、『日観集』の編纂事業においても維時が当初から中心的な役割を果たしたと考えてよい。『日観集』序にみえる自文化意識は、編者たる維時と下命者たる成明の二人によって形成された意識である。したがって、彼らの経歴を踏まえることで、その自文化意識が如何なるものであったかは明瞭になる。

編者である大江維時について、『公卿補任』村上天皇天曆四年（九五〇）庚戌条<sup>61</sup>によれば、音人の孫、千古の子として仁和四年（八八八）に生まれ、延喜十六年（九一六）に文章生となり、文章博士、大学頭などを歴任して文人官僚として出世した。序に記す式部大輔に任ぜられたのは天慶七年（九四四）三月二十九日である。また、同年四月二十二日に成明の立太子に際して東宮学士、すなわち序に記す「学士」に任ぜられた。その後、参議、中納言を経て、応和三年（九六三）に薨じた。維時の著作には『日観集』のほか、唐詩から佳句を採集して類別した『千載佳句』がある。ただし、

『日観集』も『千載佳句』も他者の詩を編纂したものであり、維時自身の詩を編纂した詩集は存しない。以上のような維時の経歴・著作から、金子彦二郎氏は、維時は詩文創作の才はそれほどでもなかったが、博覧強記で学才に長けており、その特徴が纂集的著作の存在に表れていると指摘している<sup>62</sup>。いわば維時は、詩人としてよりも学者として活躍した人物であった。

また、『古事談』花名仮名書<sup>63</sup>によれば、維時が蔵人に着任した頃、醍醐天皇が庭を作るために維時に花の名を書かせた。維時が花の名を仮名で書くと、他の古参の蔵人が維時を嘲笑った。後日、醍醐が花の目録を漢字で書くよう指示したところ、維時はたちどころに漢字で書いて進上した。しかし、他の者はその漢字を一つも知らずに読むことができなかつたので、競つて維時のところに聞きに来た。そこで、維時は、このようであるから先日は仮名を用いたのだと言つた、という話がある。ここには、維時の漢字に対する博識ぶりが表れている。しかもそれだけではなく、花の目録を仮名で書くことを程度の低いこととして嘲笑する他の蔵人とは違つて、他者の理解のためには仮名で書くことも厭わない姿勢をもつていたことがわかる。これについて川口久雄氏は、「国字に対する進歩的見識をもつていたことを伝え」と指摘する。また川口氏は、維時が入唐して兵書を伝えたという伝説が存在することについて、彼が当代第一の学儒であつたので附会されたのであろうともしている<sup>64</sup>。

このような人物である維時が「日域の文章」を尊重すべきことを主張した理由には、『古事談』にみえるような「日域」的世界への接近を挙げるができる。上述の通り、維時の『千載佳句』は平安時代の日本で愛好された唐詩の句を多く採録しており、詩句としての出来と共に日本における詩の状況にも配慮した構成となつている。こうしたことから、仮名の使用や日本なりの漢詩の受容といった中国とは異なる日本の文学的事情について、維時がそれを否定するのではなく配慮していることがわかる。世の人が「漢家の謡詠」ばかりを重視して「日域の文章」を軽視していることへの批判は、維時のこうした意識に基づいた表現である。

そして、中国とは異なる日本の事情についての配慮をもたらした要因は、維時が詩才・学才によつて政治的地位を確立した文人官僚であつたことにある。「日域の文章」が顧みられていないということは、日本の文人官僚である維時にとっては、学才・詩才をもつて政治的・社会的地位を確立している自分たち文人官僚の存在意義が揺るがされているということである。そこで、自己の存在意義を維持するために、日本で詠まれた詩が中国の詩に劣らないものであることを主張する必要性があつたのである。

下命者の成明親王は、後の村上天皇である。『紀略』村上天皇即位前紀<sup>65</sup>によれば、延長四年（九二六）に醍醐の第十四皇子として誕生し、天慶七年（九四四）に皇太子となり、天慶九年（九四六）に即位した。皇位にあるまま、康保四年（九六七）に崩御した。文芸を好み、歌については『古今集』に続く第二の勅撰和歌集『後撰集』を編纂させ、私家集『村上御集』がある。詩集についても、摂関期の藤原行成の日記『権記』長保二年（一〇〇〇）二月三日条<sup>66</sup>に、『天曆御製詩草』の名が見える。滝川幸司氏は、村上は私的な詩的興趣による詩宴が他の天皇と比較して抜群に多く、詩宴でも自ら積極的に詩作を行つていたことから、詩作に対する意気込みは並々ならぬものであつたと指摘している<sup>67</sup>。『日観集』序の末尾にも「望苑春花、未し排比花麗之作、桂宮秋月、无し仮集著明之詞」として、皇太子時代に東宮で盛んに詩席を開

催していたことが記されており、文芸を好み関心が高かったことがわかる。幼少期から維時に教育を受け、詩作への熱意を持っていた成明にとつても、「日域の文章」が軽視されていることは納得しがたい状況であつたと思う。

しかも、「漢家」と「日域」という語をもつて対比する表現は、北山田正氏が指摘するように、『古今集』真名序に先例がある。すなわち、上述の通り、『古今集』真名序が歌の歴史を述べるなかで、「漢家之字」を日本に移して「日域之俗」としたことによつて日本の文化はすっかり様変わりし、歌は衰えたとある。中国や日本を表現する語としては「漢家」「日域」以外にもあり、たとえば『日観集』序でも日本を意味する語として「扶桑」を用いている。真名序と同じく「漢家」と「日域」とを用いて対比していることは、『日観集』序が真名序を念頭に置いていることを物語る。

上述の通り、成明は村上天皇として治世六年目の天曆五年（九五二）には『古今集』に続く第二の勅撰和歌集である『後撰集』の編纂を命じた。杉谷寿郎氏は、村上是治世にあたつて平安初期からの先例を重んじた。その中でも最も多く先例として重んじ、最も意識したのは父醍醐であつたと指摘している<sup>68</sup>。そして、『後撰集』の編纂についても、醍醐の編纂した『古今集』の世界を引き継ぎつつ、新たな世界を展開しようとしたのが『後撰集』であると指摘している。

成明が醍醐の政策を強く意識しているという事情を踏まえると、『日観集』序と『古今集』真名序との「漢家」「日域」の表現の共通は、『日観集』序が真名序を先例として意識していると考えるのが妥当である。しかも、それは単に表現面で学んだというだけではない。真名序における「漢家」と「日域」との対比は、「漢家之字」である詩だけではなく歌をも尊重しようという自文化意識の表明を企図した表現である。『日観集』序がその表現を用いて「日域の文章」の尊重を主張するということは、真名序の自文化意識をも摂取したと考えるのが妥当である。

したがって、醍醐を敬愛してやまなかつた成明が、醍醐の命で編纂された『古今集』の理念を継承し、漢詩文集にも適用することによつて、『日観集』序の形成をみたと考えることができる。しかも、「漢家の謡詠」に押されて衰退する「日域の文章」にとつて、一度は「漢家の字」によつて衰退した歌を再興せしめた『古今集』は、学ぶべき成功事例でもある。それ故に、衰退する「日域の文章」の再興を企図する『日観集』は、『古今集』真名序から学び取りながら序を形成した。

このことは、『古今集』の地位の変動とも関わっている。滝川幸司氏は、『古今集』編纂期には歌合などの行事はあつたものの、宮廷社会において勅撰和歌集編纂の機運が高まつていたとはいえず、いまだ歌の地位は低いものでしかなかつた。『古今集』という先例ができたことによつて、『後撰集』では貴顕の歌が多数入集し編纂のために撰和歌所が設置されて撰閑家の藤原伊尹が別当を務めるなど、歌の地位が醍醐朝とは比較にならぬほど向上したと指摘している<sup>69</sup>。こうして『古今集』が地位を獲得したからこそ、成明や維時が『古今集』に触発され、成功事例として『古今集』に学びながら、「日域の文章」を尊重する意識を明確に打ち出した『日観集』の編纂へ至つたのである。『日観集』が十世紀半ばに成立したのは、同時期までに『古今集』が宮廷社会の中で地位を獲得していったという歴史的背景に起因しているといえることができる。

九世紀前半の嵯峨・淳和朝の勅撰三集では詩を自文化や外来文化とする視角は存在しなかつた。しかし、それから百余年を経るなかで彼我の詩の相違も自覚され、また

興福寺大法師等の長歌が奉獻されて宮廷社会でも自文化意識が自覚されたこともあつて、九世紀末から十世紀には貴族の手によって自文化意識が表現された。そこでは、歌を自文化、詩を外来文化とする認識だけではなく、詩をも自文化として位置付けていくような認識も現れる。はじめ僧侶によって形成・表現された自文化意識は貴族に継承され、その性格は変化も伴いながら展開したのである。

- 1 『三代実録』貞観十一年六月十五日条(新訂増補国史大系四、二四八頁)。なお、「発、兵追之」の「之」字については、国史大系本の底本および対校諸本には存しないが、国史大系本頭注は「追、此下或当補之字」として、「之」字を補うべきかとする。本条は、四字を基調として構成されているので「発、兵追」の三字では不自然である。国史大系本頭注に従い、「之」字を補った。
- 2 同右、貞観十一年七月二日条(前掲書、二四九頁)。
- 3 石上英一「古代国家と対外関係」(『講座日本歴史』二、東京大学出版会、一九八四年)。
- 4 木村茂光『「国風文化」の時代』(青木書店、一九九七年)一二二～一二八頁。
- 5 山崎雅稔「貞観十一年新羅海賊来寇事件の諸相」(『国学院大学大学院紀要 文学研究科』三二、二〇〇〇年)。
- 6 『三代実録』貞観十一年十二月五日条(前掲書、二五三～二五四頁)。
- 7 同右、貞観十一年十二月十七日条(前掲書、二五四頁)。
- 8 同右、貞観十一年十二月二十八日条(前掲書、二五六頁)。
- 9 『三代格』卷一八 統領選士衛卒衛士仕丁事 貞観十一年十二月二十八日太政官符 応三例番外加一役他番統領二人選士百人一事(新訂増補国史大系二五、五五五頁)。
- 10 同右、卷一八 統領選士衛卒衛士仕丁事 貞観十一年十二月二十八日太政官符 応三統領一人選士卅人甲冑卅具遷上置鴻臚館一事(前掲書、五五五頁)。
- 11 『三代実録』貞観十一年十月二十六日条(前掲書、二五二頁)。
- 12 佐伯有清『最後の遣唐使』(講談社、一九七八年)一七五～一七六頁。
- 13 『三代実録』貞観八年十一月十七日条(前掲書、二〇三頁)。
- 14 同右、貞観九年五月二十六日条(前掲書、二一八頁)。
- 15 同右、元慶二年七月十三日条(前掲書、四三四頁)。
- 16 石井正敏『日本渤海関係史の研究』(吉川弘文館、二〇〇二年)。
- 17 『三代実録』貞観十四年正月二十日条(前掲書、三〇三頁)。
- 18 同右、貞観十四年三月二十三日条(前掲書、三〇五頁)。
- 19 同右、貞観十三年十二月十四日条(前掲書、三〇二頁)。
- 20 同右、貞観十四年五月十九日条(前掲書、三〇八頁)。
- 21 石井正敏、前掲注16書。上田雄・孫栄健『日本渤海交渉史』(彩流社、一九九四年)。
- 22 『三代実録』貞観十五年五月二十七日条(前掲書、三三五頁)。
- 23 同右、貞観十五年七月八日条(前掲書、三二八頁)。
- 24 石見国への漂着を記した『三代実録』貞観十六年六月四日条には「宗宇佐」とあるが、『紀略』および『類聚国史』の同日条にはいずれも「宗佐」とある。『三代実録』国史大系頭注は、「崔」字が脱絡したかと指摘する(二四二頁)。また、武田祐吉氏、佐藤謙三氏は『三代実録』の「宗宇佐」は「崔宗佐」の誤かと推定する(武田祐吉・佐藤謙三編『読み下し日本三代実録上巻』、戎光祥出版、二〇一二年、六三四頁頭注。原著一九三五年)。「宗」字と「宇」字は字形が似ており、筆写の際に誤って挿入されたかと考えることができる。国史大系本及び武田・佐藤の両氏の見解に従い、「宗宇佐」は「崔宗佐」の誤りと考える。
- 25 『三代実録』貞観十五年十二月二十二日条(前掲書、三三四頁)。

- 26 同右、貞観十八年八月三日条（前掲書、三八〇頁）。
- 27 渡邊誠「承和・貞観期の貿易政策と大宰府」『ヒストリア』一八四、二〇〇三年）。
- 28 榎本淳一「『国風文化』と中国文化―文化移入における朝貢と貿易―、『古代を考える 唐と日本』、吉川弘文館、一九九二年）。
- 29 上田雄・孫栄健、前掲注21書一四八〜一四九頁。
- 30 石井正敏「東アジアの変動と日本外交」『律令国家と東アジア』、日本の対外関係二、二〇一二年）。
- 31 『奥義抄』序（日本歌学大系一、二二三〜二三四頁）。
- 32 『紀略』寛平五年九月二十五日条（新訂増補国史大系一〇、五四一頁）。
- 33 『新撰万葉集』卷上 序（『新撰万葉集注釈卷上（一）』、四頁）。
- 34 中西進「続・万葉集の形成（下）」『成城国文学論集』一、一九六八年十一月）。山口博「菅原道真の万葉集綜輯」『和歌文学研究』二五、一九六九年十二月）。渡辺秀夫「和歌と漢詩」『国文学 解釈と教材の研究』三七一二、一九九二年十月）。
- 35 吉川栄治「古歌と万葉」『和歌文学研究』四六、一九八三年二月）。新聞一美「新撰万葉集序注釈」『新撰万葉集注釈』卷上（一）、和泉書院、二〇〇五年）。
- 36 『論語』雍也第六（新釈漢文大系一、一三六頁）。
- 37 新聞一美「花も実も」『甲南大学紀要』文学編四〇、一九八二年三月）。『平安朝文学と漢詩文』、和泉書院、二〇〇三年に再録）。
- 38 新作を「花」、旧製を「実」とする点では、『新撰万葉集』序と『古今和歌集』真名序は共通している。ただ、『新撰万葉集』が「花」たる新作を評価するのに対し、『古今和歌集』では新作は「花」ばかりで「実」がないと嘆いている。
- 39 山口博「新撰万葉集と寛平御時后宮歌合」『王朝歌壇の研究 宇多・醍醐・朱雀朝篇』、桜楓社、一九七三年）。
- 40 新聞一美、前掲注35論文。
- 41 本居宣長「玉かつま」卷六 菅家万葉集（増補本居宣長全集八、一五四〜一五五頁）。
- 42 呉衛峰「和歌と漢詩・詩的世界の出会い―『新撰万葉集』をめぐって」『比較文学研究』六七、一九九五年十月）。渡辺秀夫「和歌と漢詩―新撰万葉集から菅家万葉集へ―」『国文学』三七一二、一九九二年十月）。『新撰万葉集』論―上巻の和歌と漢詩をめぐって―』『国語国文』六七一九、一九九八年九月）。
- 43 『新撰万葉集』卷上 秋五七（『新撰万葉集注釈』卷上（二）、一〇九頁）。なお、原文では歌の表記は万葉仮名であるが、歴史的仮名遣いを用いて引用した。
- 44 滝川幸司「宇多醍醐朝の歌壇と和歌の動向」『古今和歌集の生成と本質』、風間書房、二〇〇四年）。『天皇と文壇 平安前期の公的文学』、和泉書院、二〇〇七年に「宇多・醍醐朝の歌壇」として再録）。
- 45 『古今集』真名序（新日本古典文学大系五、三四二頁）。
- 46 『後紀』延暦十五年十月壬申条（新訂増補国史大系三、五頁）。
- 47 『古今集』真名序（前掲書、三三八頁）。
- 48 小沢正夫『古代歌学の形成』（塙書房、一九六三年）六九頁。
- 49 『古今集』真名序（前掲書、三四六頁）。
- 50 同右、真名序（前掲書、三四八〜三五〇頁）。
- 51 川口久雄『平安朝の漢文学』（吉川弘文館、一九八一年）二〇一〜二〇二頁）。
- 52 『朝野群載』卷一 文筆上 日観集序（新訂増補国史大系一九上、七頁）。
- 53 北山円正「大江維時「日観集序」注釈」『神戸女子大学文学部紀要』三六、二〇〇三年三月）。以下、本章で北山氏の見解に言及する場合、当該論文に拠る。
- 54 川口久雄、前掲注51書二〇二頁）。
- 55 小原仁「摂関・院政期における本朝意識の構造」『日本古代中世史論考』、吉川弘

- 文館、一九八七年。『中世貴族社会と仏教』吉川弘文館、二〇〇七年に再録。
- 56 菅野禮行『平安初期における日本漢詩の比較文学的研究』(大修館書店、一九八八年)。
- 57 三木雅博「句」字と「にはふ」(『平安詩歌の展開と中国文学』和泉書院、一九九九年)。
- 58 金子彦二郎『増補 平安時代文学と白氏文集 句題和歌・千載佳句研究篇』覆刻版(芸林社、一九七八年。原版は一九五五年)四二三〜四二六頁。
- 59 『貞信公記抄』承平二年二月二十三日条(大日本古記録八、一五三頁)。
- 60 『本朝世紀』天慶四年八月五日条(新訂増補国史大系九、四九頁)。
- 61 『公卿補任』村上天皇 天曆四年庚戌 参議大江維時(新訂増補国史大系五三、一九二頁)。
- 62 金子彦二郎、前掲注58書、四二三頁。
- 63 『古事談』六十四〇、四二六 花名仮名書(新日本古典文学大系四一、五五六頁)。
- 64 川口久雄『三訂 平安朝日本漢文学史の研究』中(明治書院、一九八二年。原著一九五九年)四九五頁。
- 65 『紀略』村上天皇即位前紀(新訂増補国史大系二一、四七頁)。
- 66 『権記』長保二年二月三日条(増補史料大成四、一一〇頁)。
- 67 滝川幸司「村上朝の文壇」(『奈良大学紀要』三四、二〇〇六年三月。『天皇と文壇 平安前期の公的文学』和泉書院、二〇〇七年に再録)。
- 68 杉谷寿郎「後撰集の撰集―村上天皇と後宮―」(『文学・語学』一七、一九六〇年九月)。「村上天皇と後宮」として『後撰和歌集研究』笠間書院、一九九一年に再録。
- 69 滝川幸司、前掲注67論文。

## 終章

本論文では、平安時代の文化形成に影響を与えた平安時代人の文化意識について、九世紀前半に自文化を尊重する意識を明確に表明した嚆矢である『靈異記』からはじめ、仏教者が貴族に対して提言し受容された興福寺大法師等の長歌や、宮廷貴族によつて編纂された『古今集』や『日観集』を取り上げることによつて、それらが作者の経歴や時代背景といった個々の事情に応じて、如何なるものを「日本的」な自文化と捉えていたのか、またそれを尊重しようとする意識は如何なるものであるのかを考察した。さらに、これらと共通する点もありつつ自文化意識の表現にまでは至っていない勅撰三集や『新撰万葉集』を比較検討することによつて、自文化意識の特徴を考察した。

その結果、自文化意識が形成され展開していく過程を解明することができた。すなわち、自文化意識は、はじめは九世紀前半の『靈異記』に代表されるような僧侶の意識として形成された。だが、その意識は僧侶だけに留まらず、九世紀半ばの興福寺大法師等の長歌によつて宮廷社会に対しても提示された。九世紀半ばまでの宮廷社会においては自文化意識の形成や表現は未熟であつたものの、その萌芽は存在していたことで、興福寺僧の提示した自文化意識を受容し、さらに『続後紀』に掲載することでその意識を拡散していった。その結果、九世紀末以降には宮廷社会においても貴族によつて『古今集』や『日観集』にみられるような自文化意識が表現された。

こうして表現された自文化意識は、それぞれの作者の置かれた環境に応じて、具体的な形としては異なる表れ方を見せている。しかし、本論文で考察した自文化意識を、全体として通して見ると、いくつかの共通点を指摘することができる。

第一に、自文化意識は、政治的な空間である「日本国」を前提として形成されたことである。自文化意識を表明するとき、自文化は常に外来文化との対句表現によつて言語化される。そこでは、自文化は「自土」「此の国」「日域」のものとして表現される。これらの語は、いずれも国家としての日本を意味する表現である。

『靈異記』の「自土」とは、書名では「日本国」、説話中では「本朝」や「我が聖朝」とも表現されるような政治的な空間であつた。興福寺大法師等の長歌では、「日本の野馬台の国」「日本の倭の国」「此の国の本つ詞」といった表現が用いられており、「国」を前提としているとわかる。『古今集』や『日観集』の「日域」も、元来は東方を意味する語であつたが、平安時代においては、天皇の徳化が及ぶ地域として、国家による政治的な支配範囲を意味する語として用いられていた。

このように、自文化を表現するための語である「自土の奇事」「此の国の本つ詞」「日域の文章」は、いずれも政治的空間としての「日本国」を前提としている。自文化は、単に地理的な空間としての日本列島に存在する文化としてではなく、天皇の徳化の対象となるような政治的な空間として形成された国家に存在する文化として意識されている。

第二に、自文化意識は、外来文化の興隆によつて自文化が衰退しているという現状認識に基づいていることである。逆に、勅撰三集における詩や『新撰万葉集』における歌のように、それが現に興隆していると認識される場合には、詩や歌を自文化と位置付けることは行われていない。それ故、勅撰三集や『新撰万葉集』においては、自文化意識は未成熟である。これに対して、自文化を尊重すべきことを明瞭に主張する『靈異記』興福寺大法

師等の長歌、『古今集』、『日観集』においては、外来文化の興隆によつて自文化が衰退していると認識し、その認識が自文化を尊重すべきであるという主張をするに至る原動力となっている。しかも、このように外来文化と対置しつつ自文化を尊重しようとする際には、少なくとも本論文で考察した十世紀半ばまでの史料においては、自文化を衰退せしめた外来文化を否定する意識は表れない。

第三に、それぞれの場合において自文化とされた対象は、作者・編者にとつて、自身の存在意義に直結するものだという事である。景戒にとつて「自土の奇事」とは日本が仏国土であることの証であり、彼が日本で僧侶として布教活動をする正当性を担保するものであつた。『古今集』の撰者・序作者たる紀淑望や紀貫之らにとつて、歌は自身が宮廷社会で歌人として存在する意義や価値の源泉である。そのことは、真名序が、『古今集』の編纂によつて「和歌の中興」を迎えたことを「吾道の再昌」とすることにも表れている。歌は、淑望にとつて「吾が道」として彼の存在意義を支えるものであつた。同様に、『日観集』の撰者・序作者たる大江維時にとつて、「日域の文章」は自身が宮廷社会で詩人・文人貴族として存在する意義や価値の源泉である。したがつて、彼らが歌や「日域の文章」を自文化として尊重しようとする事は、彼ら自身の宮廷社会における存在意義を維持・確保する行為である。

これらに対して、興福寺僧にとつての「此の国の本つ詞」は、一見すると必ずしも彼らの本領とまでは言えないようにも思える。しかし、長歌では「此の国の本つ詞」を尊重する理由として、天皇の長命を神仏に祈願する際には、古くから「此の国の本つ詞」によつて祈願してきたとする。つまり、興福寺僧にとつて、「此の国の本つ詞」は、古来、興福寺が神仏祈願により天皇に奉仕してきた方法であつた。したがつて、興福寺が天皇との関係によつて社会に地位を占めるために、「此の国の本つ詞」は重要な存在でもあつた。興福寺僧が仁明四十算賀を行つたのは、算賀という儀礼を通じて仁明との人間関係を再確認するためであつた。そこであえて「此の国の本つ詞」を強調することは、興福寺僧にとつて「此の国の本つ詞」が、天皇との関係や社会的な立場という観点から、重要な存在であつたことを物語っている。

このような自文化意識の三つの共通性を考え合わせると、平安時代前期における自文化意識の性格が浮かび上がる。すなわち、自文化意識とは、平安時代の日本という国家のなかで特定の地位を得ている者が、その地位を根拠づけているものの国内的な価値が中国からの異文化の流入によつて減衰して、国家内での自己の地位や存在意義が危機にあることを実感したときに、その存在意義を取り戻そうとして形成・表明された意識だということができる。

したがつて、こうした自文化意識は、外来文化に対して「日本人」としての対抗意識から形成・表現されたものではない。だからこそ、それぞれの自文化意識の表明された史料においても、外来文化を否定する意識は存しない。むしろ、多くの場合、自文化と外来文化は本質的に共通であるとする論理によつて、外来文化は自文化を価値付けるために用いられている。外来文化は規範として尊重されるのである。自己を「日本人」として規定する立場から外来文化に対抗しようとするような排外的な意識は存在しなかつた。

本論文における各史料の考察を通して、平安時代前期の自文化意識について以上の点を解明することができた。以上のような自文化意識の性格を踏まえつつ、序章で提示し



た本論文の課題への回答を示したい。

本論文が序章で掲げた課題は以下の二点である。第一に、「日本的」な文化とは如何なる文化のことであるのかを、平安時代の文化に即して解明すること。第二に、九世紀の時代状況が如何なる自他認識や文化意識を育み、それが文化形成に如何なる関連があつたかを詳らかにすること。本論文ではこの二点を課題として設定し考察することによつて、平安時代の文化形成の過程と原因、およびその文化の性格を解明することを目指した。

第一の課題である、「日本的」な文化とは如何なるものであるかについて、序章でも西村さとみ氏や酒井直樹氏の見解に言及して指摘した通り、現代的な立場から見て「日本的」か否かを論ずることにはあまり意味はない。そうではなく、平安時代の人々にとって、如何なるものが、如何なる形で「日本的」とされたのが問われなければならない。

本論文で考察した自文化意識においては、自文化とされたものが日本を意味する「自土」「此の国」「日域」のものとされ、「他国」「唐」「漢家」のものと対置されて表現されていることから、自文化こそが「日本的」なものと位置付けられている。その際、言語や表現形式といった表面的な特徴は、必ずしも「日本的」か否かの決定的な要因とはならない。それは、興福寺大法師等の長歌や『古今集』においては歌が「日本的」な自文化とされて詩と対置されたのに対して、『日観集』においては詩にも「日本的」な自文化とそうでないものがあるとされていることに明瞭に表れている。それぞれの場合によつて、具体的に何が「日本的」とされるかは異なる。

具体的な表れは異なりながらも、それぞれの作者・編者にとって、「日本的」とした自文化は、彼ら自身の社会における存在意義でもあつたという点では共通している。彼らが自文化を「自土」「此の国」「日域」の「日本的」なものであるとしたのは、その自文化を衰退せしめた外来文化に対抗して、自文化を特徴付けるためであると考えることができる。たとえば、大江維時にとって「日域の文章」は彼自身の存在意義であつたが、読者は必ずしもそうではない。そこで、「日域」と「漢家」として対置し、「日域の文章」は身近で重要なものであるとした。それによつて、「日域」のものであるから日本人の読者にとつてもあたかも重要なものであるように思わせることで、「日域の文章」が顧みられていない現状を改善しようとした。つまり、「自土の奇事」「此の国の本つ詞」「日域の文章」が自身の存在意義として決定的に重要である作者・編者と、それほどには重要ではない読者とを結び付け、作者・編者が読者を説得してそれが重要であると思わせるための紐帯として、「日本的」という特徴付けをしたのである。

先行研究においては、序章で指摘したように、酒井直樹氏が「日本的」という考え方を近代以前に用いることを批判している。しかし、平安時代においても、「日本的」という考え方は存在していた。本論文では、個々の史料の検討によつて、それぞれの場合における「日本的」の具体的なあり方を解明した。それを踏まえて、各史料に共通する性格として、以上のような作者・編者と読者を結ぶ紐帯として「日本的」という考え方が利用されたという結論を提示したい。近年、「日本的」とは如何なることかが研究課題として問われているなかで、平安時代における「日本的」概念の具体相を詳らかにできたことは、本論文の研究史上の成果といえると思う。

第二の課題である、九世紀の時代状況と文化意識や文化形成との関連については、自文化意識の形成に影響を及ぼした時代状況として、特に次の二点を指摘したい。ひとつは、

九世紀における対外交流の増加である。上述の通り、自文化意識は、いずれの場合も、自文化が衰退したという認識を契機として形成された。そして、その衰退の認識をもたらしたのは、自文化と対置されるべき外来文化の興隆である。序章でも言及したように、先行研究では、かつては九世紀後半以降に対外交流が縮小したことによつて「国風文化」が形成されたと考えられていたが、実際には九世紀以降の対外交流はむしろ次第に増加していることが指摘されている。そうした対外交流の増加や、それに伴う文物の将来が刺激となつて、自文化意識の形成を促したのである。

自文化意識の形成に影響を及ぼしたもうひとつの時代状況は、「日本国」という枠組みの成立・浸透である。七世紀末には、それ以前の倭という国号に代わつて日本という新たな国号が制定された。また、八世紀初頭には大宝律令が制定されて、それ以前とは異なる国家の新たな秩序体系が形成された。確かに、八世紀以降にも律令以前の遺制とも呼ぶべき慣習は残存したし、新国号や律令が制定されたからといって列島に生きている人々そのものが入れ替わつたわけでもない。しかし、七世紀末から八世紀初頭に作られた新たな国家の枠組みは、以後の列島における基本的な枠組みとして機能した。

九世紀以降の自文化意識は、この国家の枠組みを前提として、その枠組みのなかでの自己の立場や地位を守ろうとして形成されたものであつた。したがつて、僧侶・貴族といった知識人層にとつて、国家の枠組みが、彼らの存在を規定するような強い規制力として機能したことを示す。換言すれば、知識人層にとつては、国家のなかで自己の立場を維持することが重要事であり、国家を離れたところに自己の存在意義を見出すことはできなかつた。それ故、その枠組みの内部における自己の存在意義が脅威に晒された時、自文化意識が明確に表現されたのである。

したがつて、文化意識の萌芽である『靈異記』が九世紀初頭に現れたのは、日本という国家の枠組みが僧侶や貴族といった知識人層に浸透し、かつ自文化意識を惹起させるような外来文化の興隆が起こつた時期が、ほかならぬ九世紀初頭であつたからだとすることができる。

本論文では、以上のような時代状況と自文化意識との関わりを、『靈異記』をはじめとする個々の具体的な史料の解釈を通じて解明できた。「国風文化」の要因を対外交流の途絶や排外意識に求めていた先行研究の見解を史料に即した形で修正し、時代状況と文化との関連についての議論を進展させることができた。

最後に、「国風文化」論に対して、自文化意識という概念を用いることの有効性を改めて確認しておきたい。

自文化意識を解明するために本論文で検討した史料は、説話集、長歌、和歌集、漢詩集であつて、外面的・形式的な性格はいずれも異なる。従来の「国風文化」論においては、形式的な相違のあるこれらの史料を一群として扱うことはなされてこなかつた。むしろ、特に『日観集』は漢詩集であるから、「国風」に対する「唐風」に位置付けられることも有り得る。しかし、本論文ではそれらの諸作品を、自文化意識が存在するという共通点を持つ史料群として捉えて比較検討した。それにより、それぞれの史料が形式的には異なる史料でありながら、そこに表れている自文化意識には共通点も多いことが明らかとなつた。形式的な面ではなく自文化意識の存在を切り口として史料群を設定したことが、その解明を可能にした。

また、それぞれの作者・編者にとっての自文化を考察するという方法をとったことによつて、それぞれの場合における自文化意識の様々な具体相が存在することが解明し、「日本的」という概念が平安時代においても人や場合によつて様々であることを指摘できた。そのことは、言語や表現形式といった文化の外面的な特徴を捉えて「日本的」や「国風」とであると規定する方法が、後世に形成された「日本的」の感覚に引きずられて平安時代の文化を理解してしまっている方法であり、作者・編者の意識とは必ずしも一致していないことを、具体的な史料の検討を通じて確認することにもなった。

自文化意識という語を用いることでこうした成果をあげることができたのは、この語を用いることによつて、従来の「国風文化」論とは異なるアプローチをとることが可能であったからである。つまり、これまでの「国風文化」論においては、その形成や性格について、政治的・社会的な状況が重視されてきた。しかし、平安時代の文化を構成している『靈異記』をはじめとする個々の史料やその作者・編者にとって、そうした政治的・社会的な状況は外部的な要因である。彼ら自身のなかに、『靈異記』や長歌を作らねばならないという強い意欲が存在したはずである。もちろん、彼らも社会のなかで生きている以上、政治的・社会的な状況に影響されて意欲が形成されることは当然ありえることではある。しかし、従来の「国風文化」論においては、そうした外部的な要因が過度に注目されていたように思う。本論文では、自文化意識の語を用いることにより、そうした「国風文化」論のアプローチとは違って、文化の直接的な担い手たるそれぞれの作者・編者が如何なる意欲をもつてそれぞれの作品をつくりあげたのかという、作者・編者の内面からのアプローチをとった。

その結果として、それぞれの場合における意識の具体相を解明するとともに、それぞれの意識を全体として自文化意識という共通の論理によつて見通すことが可能となった。ここに、本論文で用いた自文化意識という概念や方法論の有効性がある。

主要史料出典一覽

○叢書

新訂増補国史大系

『日本書紀』(日本古典文学大系も参照)、『続日本紀』(新日本古典文学大系も参照)、『日本後紀』、『続日本後紀』、『日本三代実録』、『日本文徳天皇実録』、『類聚国史』、『釈日本紀』、『本朝世紀』、『日本紀略』、『扶桑略記』、『類聚三代格』、『延喜式』(神道大系、訳注日本史料も参照)、『朝野群載』、『日本高僧伝要文抄』、『公卿補任』

日本古典文学大系

『懷風藻』、『文華秀麗集』、『菅家文草』

新日本古典文学大系

『古今集』、『本朝文粹』、『古事談』

新編日本古典文学全集

『万葉集』(日本古典文学大系も参照)、『日本靈異記』(日本古典文学大系、新日本古典文学大系、大東文化大学東洋研究所叢書、新潮日本古典集成も参照)、『伊勢物語』、『大鏡』

群書類従

『上宮聖徳法王帝説』、『凌雲集』、『経国集』、『続浦嶋子伝記』

続々群書類従

『興福寺別当次第』

寧楽遺文

『法隆寺伽藍縁起并流記資材帳』

大日本古記録

『貞信公記抄』

新釈漢文大系

『論語』

日本歌学大系

『奥義抄』

大日本仏教全書

『西大寺資材流記帳』

中国古典文学叢書

『文選』

中華書局版

『漢書』

大正新脩大藏經

『大方広十輪經』、『無垢優婆夷問經』、『阿毘達磨俱舍論』、『阿毘曇毘婆沙論』、『伝教大師将来目錄』

○その他

『東大寺要録』(筒井英俊校訂『東大寺要録』、国書刊行会、一九七一年)。

「東大寺諷誦文稿」(中田祝夫『東大寺諷誦文稿の国語学的研究』、風間書房、一九六九年)。

『新撰万葉集』(新撰万葉集研究会編『新撰万葉集注釈』巻上(一) および巻上(二)、和泉書院、二〇〇五～二〇〇六年)。

○著書

- 秋山 虔『王朝の文学空間』(東京大学出版会、一九八四年)。
- 秋吉正博『日本古代養鷹の研究』(思文閣出版、二〇〇四年)。
- 網野善彦『「日本」とは何か』(日本の歴史〇〇、講談社、二〇〇〇年)。
- 荒野泰典・石井正敏・村井章介編『律令国家と東アジア』  
(日本の対外関係二、吉川弘文館、二〇一二年)。
- 『通交・通商圏の拡大』(日本の対外関係三、吉川弘文館、二〇一二年)。
- 池田温編『古代を考える 唐と日本』(吉川弘文館、一九九二年)。
- 石井正敏『日本渤海関係史の研究』(吉川弘文館、二〇〇一年)。
- 出雲路修『説話集の世界』(岩波書店、一九八八年)。
- 出雲路修校注『靈異記』(新日本古典文学大系三〇、岩波書店、一九九六年)。
- 岩橋小弥太『日本の国号』(吉川弘文館、一九七〇年)。
- 井上俊・上野千鶴子・大澤真幸・見田宗介・吉見俊哉編『民族・国家・エスニシテイ』  
(岩波講座現代社会学二四、岩波書店、一九九六年)。
- 上田雄・孫栄健『日本渤海交渉史』(彩流社、一九九四年)。
- 宇佐美正利『日本靈異記とその時代』(おうふう、一九九五年)。
- E・H・カト、清水幾太郎訳『歴史とは何か』(岩波書店、一九六二年。原著一九六一年)。
- 榎本淳一『唐王朝と古代日本』(吉川弘文館、二〇〇八年)。
- E・J・ボブズボトム、浜林正夫・嶋田耕也・庄司信訳『ナショナリズムの歴史と現在』  
(大月書店、二〇〇一年。原著一九九二年)。
- 遠藤嘉基・春日和男校注『日本靈異記』(日本古典文学大系七〇、岩波書店、一九六七年)。
- 太田博太郎『南都七大寺の歴史と年表』(岩波書店、一九七九年)。
- 岡野浩二『平安時代の国家と寺院』(塙書房、二〇〇九年)。
- 小沢正夫『古今集の世界』(塙書房、一九六一年)。
- 『古代歌学の形成』(塙書房、一九六三年)。
- 小原 仁『中世貴族社会と仏教』(吉川弘文館、二〇〇七年)。
- 金子彦二郎『増補 平安時代文学と日本文集 句題和歌・千載佳句研究篇』覆刻版  
(芸林社、一九七八年。原著一九五五年)。
- 鹿持雅澄『南京遺響』(新註皇学叢書八、一九二八年。原著一八二〇年)。
- 狩谷椽斎『日本靈異記放證』(日本古典全集一 狩谷椽斎全集二、一九二六年。原著一八二二年)。
- 川口久雄『平安朝の漢文学』(吉川弘文館、一九八一年)。
- 『三訂 平安朝日本漢文学史の研究』上(明治書院、一九七五年。原著一九五九年)。
- 『三訂 平安朝日本漢文学史の研究』中(明治書院、一九八二年。原著一九五九年)。
- 木村茂光『「国風文化」の時代』(青木書店、一九九七年)。

- 金 文京『漢文と東アジア』(岩波書店、二〇一〇年)。
- 倉野憲司『上代日本古典文学の研究』(桜楓社、一九六八年)。
- 黒沢幸三『日本古代の伝承文学の研究』(塙書房、一九七六年)。
- 黒沢幸三編『日本靈異記 土着と外来』(三弥井書店、一九八六年)。
- 小泉 道『日本靈異記諸本の研究』(清文堂出版、一九八九年)。
- 小泉 道校注『日本靈異記』(新潮日本古典集成六七、新潮社、一九八四年)。
- 小島憲之『上代日本文学と中国文学』中(塙書房、一九六四年)。
- 『古今集以前』(塙書房、一九七六年)。
- 『国風暗黒時代の文学』中(上)(塙書房、一九七九年)。
- 『国風暗黒時代の文学』中(中)(塙書房、一九七九年)。
- 『国風暗黒時代の文学』中(下)Ⅰ(塙書房、一九八五年)。
- 後藤昭雄『平安朝漢文学史論考』(勉誠出版、二〇一二年)。
- 小峯和明・篠川賢編『日本靈異記を読む』(吉川弘文館、二〇〇四年)。
- 坂本太郎『菅原道真』(吉川弘文館、一九六二年)。
- 『六国史』(吉川弘文館、一九七〇年)。
- 重松明久『浦島子伝』(現代思潮社、一九八一年)。
- 新撰万葉集研究会編『新撰万葉集注釈』卷上(一)(和泉書院、二〇〇五年)。
- 『新撰万葉集注釈』卷上(二)(和泉書院、二〇〇六年)。
- 新聞一美『平安朝文学と漢詩文』(和泉書院、二〇〇三年)。
- 『源氏物語の構想と漢詩文』(和泉書院、二〇〇九年)。
- 菅野禮行『平安初期における日本漢詩の比較文学的研究』(大修館書店、一九八八年)。
- 滝川幸司『天皇と文壇 平安前期の公的文学』(和泉書院、二〇〇七年)。
- 武田祐吉『上代国文学の研究』(博文館、一九二二年)。
- 多田一臣『古代国家の文学 日本靈異記とその周辺』(三弥井書店、一九八三年)。
- 谷口孝介『菅原道真の詩と学問』(塙書房、二〇〇六年)。
- 津田左右吉『我が国民思想の研究』一(洛陽堂、一九一六年)。
- 寺川真知夫『日本国現報善惡靈異記の研究』(和泉書院、一九九六年)。
- 遠山茂樹『戦後の歴史学と歴史意識』(岩波書店、一九六八年)。
- 中田祝夫校注『日本靈異記』(新編日本古典文学全集一〇、小学館、一九九五年)。
- 長野一雄『古代説話の文学的研究』(井関書店、一九八六年)。
- 中村恭子『靈異の世界』(筑摩書房、一九六七年)。
- 中村春作・市來津由彦・田尻祐一郎・前田勉編
- 『「訓読」論—東アジア漢文世界と日本語—』(勉誠出版、二〇〇八年)。
- 西嶋定生『日本歴史の国際環境』(東京大学出版会、一九八五年)。
- 西村さとみ『平安京の空間と文学』(吉川弘文館、二〇〇五年)。
- 日本靈異記研究会編『日本靈異記の世界』(三弥井書店、一九八二年)。
- 根本誠二『奈良時代の僧侶と社会』(雄山閣、一九九九年)。
- 根本誠二・サムエルC・モース編『奈良仏教と在地社会』(岩田書院、二〇〇四年)。
- 長谷部将司『日本古代地方出身貴族の研究』(岩田書院、二〇〇四年)。
- 波戸岡旭『上代漢詩文と中国文学』(笠間書院、一九八九年)。

- 原田行造『日本靈異記の新研究』（桜楓社、一九八四年）。
- ピーター・バーク、長谷川貴彦訳『文化史とは何か』増補改訂版（法政大学出版局、二〇〇八年。原著二〇〇四年）。
- B・アンダーソン、白石さや・白石隆訳『想像の共同体―ナショナリズムの起源と流行』（NTT出版、一九八七年。原著一九八三年）。
- 益田勝美『説話文学と絵巻』（三一書房、一九六〇年）。
- 松浦貞俊『日本国現報善悪靈異記註釈』（大東文化大学東洋研究所叢書九、一九七三年）。
- 三木雅博『平安詩歌の展開と中国文学』（和泉書院、一九九九年）。
- 村瀬敏夫『古今集の基盤と周辺』（桜楓社、一九七一年）。
- 森 公章『遣唐使と古代日本の対外政策』（吉川弘文館、二〇〇八年）。
- 八木 毅『日本靈異記の研究』（風間書房、一九七六年）。
- 山口 博『王朝歌壇の研究 宇多・醍醐・朱雀朝篇』（桜楓社、一九七三年）。
- 『王朝歌壇の研究 桓武・仁明・光孝朝篇』（桜楓社、一九八二年）。
- 吉川真司編『平安京』（日本の時代史五、吉川弘文館、二〇〇二年）。
- 吉田 孝『律令国家と古代の社会』（岩波書店、一九八三年）。
- 『日本の誕生』（岩波新書、一九九七年）。
- 李 宇玲『古代宮廷文学論―中日文化交流史の視点から―』（勉誠出版、二〇一一年）。
- 歴史学研究会編『国民国家を問う』（青木書店、一九九四年）。

#### ○論文

- 秋吉正博『「日本靈異記」にみる天皇像』（『説話文学研究』三四、一九九九年五月）。
- 石上英一『古代国家と対外関係』（『講座日本歴史』二、東京大学出版会、一九八四年）。
- 伊藤孝子『「日本靈異記」編纂と景戒―その体制的側面を中心として―』（『大正大学大学院研究論集』四、一九八〇年三月）。
- 江馬 務『賀の祝に就いて』（『風俗研究』六一・六二、一九二五年六・七月。『江馬務著作集』七、中央公論社、一九七六年に再録）。
- 大隅和雄『古代末期における価値観の変動』（『北海道大学文学部紀要』一六十一、一九六八年二月）。
- 太田晶二郎『上代に於ける日本書紀講究』（『本邦史学史論叢』上、富山房、一九三九年。『太田晶二郎著作集』三、吉川弘文館、一九九三年に再録）。
- 粕谷興紀『日本書紀私記甲本の研究』（『芸林』十九一二、一九六八年四月）。
- 門脇榎二『文化の国風化』（『講座日本文化史』二、三一書房、一九六二年）。
- 金子彦二郎『白氏文集と日本文学―主として平安朝の和歌との関係に就て―』（『国語と国文学』一五―四、一九三八年四月）。
- 蒲生京子『新羅末期の張保皋の抬頭と反乱』（『朝鮮史研究会論文集』一六、龍溪書舎、一九七九年）。
- 河音能平『「国風」的世界の開拓』（『講座日本文化史』二、三一書房、一九六二年）。
- 『「国風文化」の歴史的位置』（『講座日本史』二、東京大学出版会、一九七〇年）。
- 北山円正『大江維時「日観集序」注釈』（『神戸女子大学文学部紀要』三六、二〇〇三年）。



- 三月)。
- 神野志隆光 「『靈異記』と『三宅絵』をめぐって」(『国語と国文学』五〇―一〇、一九七三年十月)。
- 呉 衛峰 「和歌と漢詩・詩的世界の出会い―『新撰万葉集』をめぐって」(『比較文学研究』六七、一九九五年十月)。
- 小島憲之 「釈最澄をめぐる文学交流」(『伝教大師研究』、早稲田大学出版部、一九七三年)。
- 近藤信義 「仁明天皇四十賀の長歌」の訓読」(『立正大学国語国文』四七、二〇〇八年)。  
「国風暗黒時代の和歌文化圏―仁明天皇四十賀の長歌―からの視点」  
(『水門 言葉と歴史』二三、勉誠出版、二〇一一年)。
- 酒井直樹 「死産される日本語・日本人」(『思想』八四五、一九九四年十一月)。
- 坂口 健 「『日観集』にみる国風化の様相」(『社会文化史学』五四、二〇一一年三月)。  
「『靈異記』における自土意識の背景」(『史境』六二、二〇一一年三月)。
- 志田諄一 「日本靈異記と景戒」(『茨城キリスト教短期大学紀要』六、一九六六年三月)。
- 島田とよ子 「明石中宮と藤の花」(『源氏物語の探究』一〇、風間書房、一九八五年)。
- 杉谷寿郎 「後撰集の撰集―村上天皇と後宮―」(『文学・語学』一七、一九六〇年九月)。  
「村上天皇と後宮」として『後撰和歌集研究』(笠間書院、一九九一年に再録)。
- 根本誠二 「奈良仏教と『靈異記』」(『仏教史学研究』四〇―二、一九九七年十二月)。
- 橋川 正 「『靈異記』の研究」(『芸文』一三十一、一九九二年三月)。
- 長谷部将司 「『続日本紀』成立以降の『日本書紀』」(『歴史学研究』八二六、二〇〇七年四月)。
- 原田敦子 「女人昇天―日本靈異記』上巻十三縁の一考察」(『国語と国文学』五三―一、一九七五年十一月)。
- 前田雅之 「和漢と三国」(『日本文学』五二、二〇〇三年四月)。  
「中古・中世における『日本意識』の表象―和歌・〈日本〉・起源―」  
(『上代文学』九二、二〇〇四年四月)。
- 益田勝美 「古代説話文学」(『岩波講座日本文学史』一、岩波書店、一九五八年)。
- 水口幹記 「奈良時代の『日本書紀』読書―養老講書をめぐって―」(『史料としての『日本書紀』―津田左右吉を読みなおす』、勉誠出版、二〇一一年)。
- 村井康彦 「国風文化の創造と普及」(『岩波講座日本歴史』四、岩波書店、一九七六年)。
- 山崎雅稔 「貞観十一年新羅海賊来寇事件の諸相」(『国学院大学大学院紀要 文学研究科』三二、二〇〇〇年)。
- 吉川栄治 「古歌と万葉」(『和歌文学研究』四六、一九八三年二月)。
- 吉田 孝 「八世紀の日本」(『岩波講座日本通史』四、岩波書店、一九九四年)。
- 米田雄介 「貴族文化の展開」(『講座日本歴史』二、東京大学出版会、一九八四年)。
- 渡辺秀夫 「和歌と漢詩―新撰万葉集から菅家万葉集へ―」(『国文学解釈と教材の研究』三七―一二、一九九二年十月)。  
「『新撰万葉集』論―上巻の和歌と漢詩をめぐって―」(『国語国文』六七―九、一九九八年九月)。  
「平安期の国文学と漢文学」(『歴史評論』六〇―二、二〇〇八年十月)。
- 渡邊 誠 「承和・貞観期の貿易政策と大宰府」(『ヒストリア』一八四、二〇〇三年)。