

天皇の「恥」が意味するもの——『日本靈異記』上巻第一縁考——

伊藤 由希子

一、『日本国現報善悪靈異記』の執筆意図

『日本国現報善悪靈異記』は平安時代初期に葉師寺の僧、景戒きやうかいによって著された。その上巻の序で、景戒はその執筆理由を次のように記している。

善悪の状じやくを呈あはすにあらずは、何を以てか、曲執まがしを直して是非を定めむ。因果の報むくを示すにあらずは、何に由りてか、悪心を改めて善道を修めむ。

昔、漢地にして冥報みやうほう記を造り、大唐国にして般若はんにや驗記げんぎを作りき。何ぞ、唯ただし他国の伝録をのみ慎みて、自土の奇事を信じ恐おそりざらむや。……故ゆゑに聊いさかに側かた二

聞きけることを注しよし、号なうけて日本国現報善悪靈異記と曰いふ。⁽¹⁾

この言に見られるように、この書は、ひとびとに出来事としての「善悪の状」「因果の報」を示すことで「善道」へと導くことを意図して著された書物であり、いわゆる因果応報譚を集めた書である。

景戒は「日本国」という「自土」における「奇事」をこの書にまとめたのであるが、その背景には、「唯し他国の伝録をのみ慎みて、自土の奇事を信じ恐おそれないひとびとの存在がある。『冥報記』や『般若驗記』などの「他国」の説話を「善悪の状」「因果の報」として真摯に受けとめる一方で、ひとびとが「自土の奇事」をそれとして信じ恐

れないのは、「自土の奇事」が「善悪の状」「因果の報」だということに、ひとびとが気づかないからである。

その理由のひとつとして、「日本国」と「他国」では、「善悪の状」「因果の報」のありようが異なるということが考えられる。漢や唐における「奇事」も「自土の奇事」も、「善悪の状」「因果の報」であることには変わりがない。にもかかわらずひとびとが「自土の奇事」をそれとして認識しないのは、そのあらわれ方が、「日本国」と「他国」では異なるためである。

そのようなひとびとのため、「日本国」における「善悪の状」「因果の報」のあらわれ方の具体例を示し、ひとびとに「善悪の状」「因果の報」をそれとして気づかせるために、景戒は『日本国現報善悪霊異記』を、上・中・下巻、全百十三話にまとめた。つまりこの書には、「善悪」や「因果」という、漢や唐をはじめとする、あまねく空間・時間を貫徹するもの——景戒の考える普遍的な理法や世界のあり方が描かれていると同時に、それが、「自土」「日本国」という個別・具体の場にかにしていあらわれているか描かれているはずである。

多田一臣は、そのような「日本国」に対する景戒の高い関心（自土への積極的な関心）に注目し、それを「自土意識」と言いあらわした。多田は、本書が原則として年代順

に説話を配列していることに、「我が国における仏教史の展開を跡づけようとする歴史意識の介在を明瞭に認めることができる」と見る。そして、このような歴史意識は、「仏法そのものの含みもつ世界的な普遍性（均質性）」の中にこの日本国が位置づけられたこと「へとつながるものであるとし、景戒の「この日本国（景戒は自土とよぶ）を、天竺・唐土に比肩すべき仏法興隆の土地として、一種の矜持をもつて捉えていこうとする視点」に本書の独自性を見ている。

しかし、景戒において、そのように「積極的」に捉えられた「日本国」は、次のような一面も抱え込んでいる。

仏の涅槃したまひしより以来、延暦六年の歳の次丁卯に迄るまで、一千七百二十二年を徑たり。正像の二つを過ぎて、祀頃より末法に入れり。然して日本に仏法の伝はり適めてより以還、延暦六年に迄るまで、二百三十六歳を徑たり。（下巻序）

仏の証・行も失われ、教のみがわずかに残る末法という時代に入ろうとする頃になって、この日本に仏法は伝来した、そして、景戒が生きる時代は、まさに末法の時代である、景戒は捉えているのである。

釈迦在世から、時間的にも空間的にも遠く隔たった「日本国」において、仏の教えをいかに受けとめうるか——。

釈迦との時間的・空間的隔たりとは、その教えからの隔たりでもある。そしてその隔たりゆえ、日本にあるひとびとは、仏の教えの断片にしかふれることができない。その断片からいかにして仏の教えの核心に到達することができるかということは、日本仏教がつねに抱え続けてきた問題であった。

仏とのそのような隔たりを埋めるべく、日本の学僧たちの多くは経典を学び、それをさかのぼり、仏の教えの全容にたどり着こうとした。景戒が「薬師寺の沙門」(各巻序)であった西暦八〇〇年前後、薬師寺を含む南都六宗は、そのような学僧たちに支えられていたことであろう。しかし、日本に仏教が伝えられた頃にはすでに膨大な分量が作られ、質の面でもきわめて深遠な仏教経典を正確にさかのぼろうという試みは、特に才覚にすぐれた学僧にとっても、甚だ困難なことで捉えられていたに違いない。

では、僧侶ではない者、あるいは僧侶でも卓越した才を持ちあわせていない者は、いかに仏の教えの核心に近づくことができるのか——。ひとびとがそれぞれに、さまざまなる方法・可能性を模索した歴史こそが、いわば日本仏教の歴史を作りあげてきたのである。平安初期の最澄・空海等による日本仏教の新たな展開は、その画期的なさきがけとも言える。そして彼らとほぼ同時代に『日本国現報善悪靈

異記』(以下『靈異記』と略記)を著した景戒は、「日本国」における「善悪の状」「因果の報」のあらわれをそれとして受けとめることに、仏の教えの核心に近づく端緒を見出し、それをひとびとに示そうとしたのである。

景戒がとった説話集編纂というその方法自体は、『靈異記』にもその書名が見える『冥報記』や『般若験記』等の先例が他国にすでにあり、景戒独自のものというわけではない。しかし、「唯し他国の伝録をのみ慎みて、自土の奇事を信じ恐れなさいひとびとに対し、「自土の奇事」を記すことで、そのような「他国の伝録」ではわからない、「日本国」における「善悪の状」「因果の報」のあらわれ方の具体例を示そうとした点に、——つまり、「日本国」においては、どのような状況で、どのようなものにおいて、「善悪の状」「因果の報」があらわれるのかを示そうとした点に、景戒の独自性があつたと言えるであろう。景戒は、いかなれば、「日本国」において仏の教えとひとびとを媒介するものを示そうとしたのである。

そのような景戒の意図は、たとえばその説話選択にもあきらかにあらわれている。『靈異記』に影響を受けた後代の説話集の代表例として、『三宝絵詞』や『今昔物語集』があげられるが、これらはまず歴史上の人物としての釈迦に関する話から始まり、そこから現在の日本における仏教

のあり方へと話を進めており、その意味で、多田が言うような、「仏法そのものの含みもつ世界的な普遍性（均質性）の中にこの日本国が位置づけられ」という「自土意識」を持ったものである。対して『靈異記』は、時代順に説話が並べられてはいるものの、その開巻話である上巻第一縁は雄略天皇とその臣下に関する記事であり、また、それに続く説話も「日本国」にかかわるものに限られており、その歴史意識もあくまで「日本国」に限定されたものであることがわかる。

そもそも、景戒は、次のように『靈異記』の記述を始めている。

原夫（たうらむ）れば、内経（ないきやう）・外書（げしよ）の、日本に伝はりて興り始めし代（よ）には、凡そ二時（ふたとき）有りき。皆、百済の国より浮べ来りき。輕嶋（かろしま）の豊明（とよあきら）の宮（みや）に宇（う）御メタマヒシ誉田（ほんだ）の天皇（てんかう）のみ代（よ）に、外書来りき。磯城嶋（いそきじま）の金刺（かねさし）の宮（みや）に宇（う）御（み）めたまひし欽明天皇のみ代（よ）に、内典来りき。（上巻序）

景戒にとつて、「原夫」るべきもの——「原」とは、「内経・外書」の、日本に伝はりて興り始めし代（よ）」なのであり、「日本国」伝来前の仏の教えは、景戒が本書においてとりわけ問題とするところではない。景戒にとつての問題は、あくまで「日本に伝はりて興り始めし」仏教のあり方なのであり、それをひとびとに示すことなのである。

この序に続く上巻第一縁（以下、上・一と略記）「電（いづら）を捉（とら）へし縁」は、次の文章で出雲路修（いづのぢゆ）が述べているように、以上のような景戒の意図とも本質的にかかわるであろう問題を孕（むす）んでいる。

上巻一縁は、雄略天皇の肺腑（しふふ）の侍者（わいせき）小千部（せうせんべ）栖輕（せいき）が雷（かみ）をとらえた説話である。文中に「豊浦寺（とよのうらでら）」がみえるが、雄略朝の説話であり、仏教には無関係な説話というべきであろう。「日本の仏法僧のはじめ」（下巻序）よりもさらに以前の説話の〈時〉が示されている。しかも、たとえば、仏教伝来以前にはかくも人心が乱れていた、といった仏教側の視点から描かれているわけではない。たんに、仏教に無関係な説話（4）が示されているのである。出雲路が言うように、この上・一を一瞥して、因果応報を含めた仏教的要素を見とることは難しい。そのような話が冒頭に置かれていることをいかに理解するかということは、仏教説話集としての『靈異記』の性格を論じる際に、必ずと言つていいほど問題となつてきた。たとえば出雲路は、本話は他の因果応報譚との「（アヤシシ）」という共通性によつて『靈異記』に追加された増補部分であると理解し、あるいは寺川眞知夫が「本縁は、仏の靈異や功德を説く話ではなかつたが、仏教を信じず、固有信仰を保つ人々が崇拜する固有神の代表的存在、雷神の衰微を説く。その内容

は仏菩薩やその眷属神の信仰と功德を信じるよう勧める立場からすると好都合なものであった」と考えているのはじめとして、この開巻話に關しては、さまざまな視点からの解釈がなされてきた。

そのような先学の研究を視野に入れつつも、本稿では、『靈異記』が景戒の考えるところの「日本国」における仏教のあり方を示そうという意図のもとに書かれた書物であるという、さきに述べてきたような理解とのかかわりにおいて、この上・一が『靈異記』の開巻話として置かれていることの意味を読み解いていきたい。

二、天皇の「恥」

上・一は次のような話から始まる。

少子部の栖輕は、……雄略天皇の隨身にして、肺脯の侍者なりき。天皇、磐余の宮に住みたまひし時に、天皇、后と大安殿に寐テ婚合したまへる時に、栖輕知らずして参り入りき。天皇恥ぢて輟ミヌ。

時に当りて、空に電鳴りき。即ち天皇、栖輕に勅して詔はく、「汝、鳴雷を請け奉らむや」とのたまふ。答へて白さく、「請けまつらむ」とまうす。天皇詔言はく、「爾らは汝請け奉れ」とのたまふ。栖輕

勅を奉りて宮より罷り出づ。……輕の諸越の衢に至り、叫囂びて請けて言さく、「天の鳴電神、天皇請け呼び奉る云々」とまうす。然して此より馬を還して走りて言さく、「電神と雖も、何の故にか天皇の請けを聞かざらむ」とまうす。走り還る時に、豊浦寺と飯岡との間に、鳴電落ちて在り。栖輕見て神司を呼び、輿籠に入れて大宮に持ち向ひ、天皇に奏して言さく、「電神を請け奉れり」とまうす。時に電、光を放ち明り炆ケリ。天皇見て恐り、俤シク幣帛を進り、落ちし処に返さしめたまひきと者へり。今に電の岡と呼ぶ。

雄略天皇の侍者栖輕が、天皇と皇后の「婚合」の場に入らずに入つていってしまい、天皇は「恥ぢて輟」める。そのときちょうど雷が鳴り、天皇の「汝、鳴雷を請け奉らむや」という「勅」に心えて、栖輕は雷を捕らえてきたが、雷が光るさまを見た天皇は「見て恐り」、それを元の場所にもどさせた。ここまでがこの話の前半部である。

『日本書紀』雄略天皇七年七月条には、この上・一と同じ出来事と思われる記事が、次のようにある。

天皇、少子部連螺羸に詔して曰はく、「朕、三諸岳の神の形を見むと欲ふ。汝、誓力人に過ぎたり。自ら行きて捉て来」とのたまふ。螺羸、答へて曰さく半、「試に往りて捉へむ」とまうす。乃ち三諸岳に登り、大蛇

を提取へて天皇に示せ奉る。天皇、齋戒したまはず。其の雷虺かみひりひめ魁まなこ赫かか赫かか。天皇畏おそみたまひて、目を蔽おほひて見たまはずして、殿中おほとのに却か入れたまひぬ。岳をかに放たしめたまふ。仍まりて改めて名を賜たまひて雷いかづちとす。

両書を比較すると、大きな相違点として、第一に、『靈異記』の方が雷を捕らえる過程の描写が詳細であることがあげられる。特に、天皇と栖軽が発した言葉が丁寧に記されていることを指摘できるが、このことについては第四節で論じる。第二に、『靈異記』では、天皇と后が「婚合」ケウカウしているところに栖軽が入っていったという、『書紀』には描かれていないところから話が始まっている。まずはこの第二の点について確認してきたい。

この天皇と皇后の「婚合」ケウカウについては、「天皇の共寝は、元來、神の降臨を仰ぎ農業生産を促進するための秘儀であったともいう」⁹⁾、「昼間婚合すると落雷があるというような民間の迷信があつたのかもしれない」¹⁰⁾等、雷との関係が多く考えられてきたが、「ここではむしろ、天皇が「恥ぢて」交わりをやめたこと、つまり、雷を捕らえるという出来事の前提として、栖軽の闖入に天皇が「恥ぢ」たことが語られていることに注目したい。本書の最終話である下・三十九で、景戒は、天皇という存在が、「食す国の

内の物は、皆国皇の物にして、針を指す許の末だに、私の物都て無し。国皇の自在の随の儀なり」というように、「日本国」にある種の専有性・絶対性をもつて君臨する特権的存在であることを確認して、『靈異記』を閉じている。にもかかわらず、本書の冒頭、上・一では、そのようなある種の絶対的存在である天皇が、臣下に対して「恥ぢ」たという出来事を、わざわざ記しているののである。そのような問題も含め、雷を捕らえるというこの一連の出来事が、天皇が「恥ぢ」て性交をやめたそのことから書き起こされていること——、事の発端としての天皇の「恥」は、この上・一においていかなる意味を有しているのか。この天皇の「恥」ということについては、違ふところではいささか論じたことがあるが、以下、本論に必要なかぎり確認しながら、論を進めていきたい。

「恥」「羞」「辱」等が、話の展開上、重要なはたらきをしていると考えられる話として、たとえば、黄泉国での伊邪那美命の恐ろしい姿を見た伊邪那岐命が「見畏みて逃げ還り」、伊邪那美が「吾に辱見せつ」と追ってきた話¹¹⁾（「古事記」）や、夜にしか通つてこない大物主神の姿を見たいと願った倭迹迹日百襲姫命が、「願はくは吾が形にな驚きましそ」という大物主神の言葉にもかかわらず、「美麗しき小蛇」となったその姿を見て「驚きて叫啼」¹²⁾び、大物主神

は「恥ぢ」て、「汝、忍びずして吾に羞せつ。吾還りて、汝に羞せむ」と言つて山に戻り、姫命は死ぬという話（『日本書紀』崇神十年九月条）などをあげることができる。

これらの話における、相手の姿を見て「見畏みて逃げ還」る、あるいは「驚きて叫啼」ぶというような反応は、自身の日常にはないもの、自身の存在を揺さぶるようなものと遭遇したときの、なまな反応である。それは自分の意思ではどうしようもない、いわばその存在自体がみずからしてそうせしめるような反応であり、その意味で、それはある物事に対する反応というにはとどまらず、自身がどのような場であり、どのような存在であるかをあらわすものでもある。それまでは夫婦として睦みあっていた相手の思いもよらぬ姿を直視したときの倭迹迹姫命と伊邪那岐命の反応は、相手が、彼らにとつてもはや安心して接することができないものであるということ、自身がある場とは異なる場に存在するものであることをあきらかにし、そして、そのような反応をされた当の者たち（大物主神・伊邪那美命）は、その反応の跳ね返りとして、「恥」「羞」「辱」という感を抱くのである。向坂寛『恥の構造』は、「はづ」という言葉に関して、葉、端、齒など、本体からハズれてはみ出した端にあるものと同語源の「外ず」に通じるのが「恥ず」であると説明し、「本来あるべき姿から外れている時、

恥を感じ」と言う。つまり、大物主神と伊邪那美命は、その姿を直視した者たちの反応に接したときに、相手と共にあつたであろう場——それが「本来あるべき姿から」かはともかくとしても——から自身が「外ず」れていること、相手のある場と自身のある場が違うことを、「恥」「羞」「辱」として感じとつているのである。

つまり、大物主神と伊邪那美命の「恥」「羞」「辱」、そしてその因となつた「驚きて叫啼ぶ」あるいは「見畏みて逃げ還」という倭迹迹姫命と伊邪那岐命の反応は、いずれも相手と自身のあり方の相違、相手と自身のある場の相違を示すものである。彼らのそのような反応を通して、互いの相違が顕在化し、それにともない、もとは夫婦としてあつた者同士の関係が破綻すると同時に、黄泉国と葦原中国、あるいは神と人とのあきらかな分断——分かる、と同時に分けられていく——が進む。「恥」や「驚」「畏」とは、そのような世界の立ちあがり、と再構成をもたらすものであると考えられるのである。

以上のように、「恥」が自身のあり方、自身がある場をあきらかにし、世界が新たなかたちで再構成される契機となるということを確認すると、『靈異記』上・一では、后との性交の場面を輕輕に目撃された天皇が「恥ぢ」たことで、「肺脯の侍者」というほどに天皇と密な関係にある随

身であった栖軽と天皇が、実際には異なる場に属するものであることが、天皇にとってあきらかとなったと考えられる。そして、そのように栖軽とのあいだにある種の境界があることを感受した天皇は、互いのある場の違いに応じた新たな関係を栖軽とのあいだに結び、それにともなつて、それまでとは異なるかたちで世界を再構成する必要に迫られる。そのようなときにちょうど雷が鳴り、天皇は「電」をめぐる出来事を通して、栖軽との新たな関係、そして世界の新たな秩序化を模索し始めるのである。

三、「聖」としての天皇

雄略天皇は、その「恥」によつて、自身と栖軽が相異なる場に存在することを感じとり、「肺肺の侍者」という表現に象徴されるような両者の円満なる一体性は一旦は否定され、両者は「電」をめぐる出来事を通して新たな関係を構築していく。

では、天皇が「恥」によつて気づいた、自身のあり方と栖軽のあり方とは、それぞれどのようなものであったのか。上・一の後半部は次のように続いている。

然る後時に、栖軽卒せぬ。天皇勅して七日七夜留めたまひ、彼が忠信を詠ひ、電の落ちし同じ処に彼の

墓を作りたまひき。永く碑文の柱を立てて言はく、「電を取りし栖軽が墓なり」といへり。此の電、悪み怨みて鳴り落ち、碑文の柱を踏エ踐み、彼の柱の折けし間に電撰リテ捕へらゆ。天皇、聞して電を放ちしに死なず。雷慌レテ七日七夜留りて在り。天皇の勅使、碑文の柱を樹てて言はく、「生きても死にても電を捕れる栖軽が墓なり」といひき。所謂古時、名づけて電の岡と為ふ語の本、是れなり。

雷を捕らえた出来事のと、栖軽は死んだ。天皇は七日七晩遺体を祀らせ、その「忠信を詠」んで雷の落ちた場所に墓を作り、碑文に「電を取りし栖軽が墓なり」と刻んだ。「悪み怨」んだ雷がその碑文を踏み倒そうとしたが、柱にはさまり、正気を失つたまま、七日七晩とどまつた。ふたたび碑文が立てられ、「生きても死にても電を捕れる栖軽が墓なり」と刻まれた。

奇妙なことに、さきの前半部が「今に電の岡と呼ぶ」という言で締めくくられていたのと同じように、この後半部の末尾においても、この話が「電の岡」という地名の由来であることが確認がされている。つまり、前半部では、雷を捕らえたという出来事が、その地名の由来として記されていたのであるが、この後半部では、栖軽の死後、天皇が「彼の忠信を詠」んで墓を立てたその碑文に雷がはさまつ

て捕らえられた出来事が、その地名の由来としてあらためて記しなおされているのである。『書紀』でも、この『靈異記』前半部の記述に対応するように、「仍りて改めて名を賜ひて雷とす」と、「雷」という名の由来として、螺贏すがるが雷を捕らえた出来事が記されていたのであるが、栖軽の死後の出来事を記した『靈異記』の後半部に対応する記事は、『書紀』にはない。『靈異記』の記事に見られるこのような重複に、「雷の岡についての、二つの地名説話を結びつけて、この話は形成されている」と見るむきもあるが、こう解するのであれば、この重複はあまりにも不用意ということになってしまうのではなからうか。このように、地名の由来をあらためて記しなおしている裏には、景戒のあきらかな意図がこめられているのではないか。

そもそも、ひとやもの、土地等に名を与えてさまざまなもの管理・統制することで「日本国」の統治を進めていくというのは、記紀の世界における天皇の基本的権能であり、天皇が「改めて名を賜ひて雷とす」という『書紀』の記事も、そのような出来事のひとつとして描かれていると言える。¹⁶ 天皇はあるものに名を与えることによって、それが何であるかを決め、示し、そのことを通して土地やひとびとを治めていく。このような天皇のはたらきに関して、大野晋は次のように言う。

占領する、統治するとは、物を残るくまなく自分のものにする。物を残るくまなく自分のものにするとは、単に所有、領有の意味をこえて、物の性質のすみずみまでも把握することを指すようになって行く。そこから、シル（知る）が誕生した。¹⁷

天皇が（領る）ことができるのは、天皇が（知る）存在であるからである。天皇は、それが何であるかを（知る）からこそ、あるものを（領る）ことができるのである。つまり、「日本国」を（領る）天皇は、「日本国」におけるあらゆるものを（知る）存在であるということになる。

栖軽の死後、天皇が立てさせた碑文には、「電を取りし栖軽が墓なり」と刻まれた。その碑文に雷がはさまれ、天皇はふたたび碑文を立てさせるのであるが、そこには、あらためて、「生きても死にても」という文言が追加される。この文言によって、ひとびとは、「柱の析けし間に電ハヤ探りテ捕へら」れたことが、栖軽が、生きていたときのみならず、その死後にも雷を捕らえたことをあらわしていること、そして、天皇がそのような栖軽の死後までも見通したということ、——目の前の世界を超えたものごとをも（知る）存在としての天皇のあり方、「物の性質のすみずみまでも把握する」というそのあり方を知らされるのである。いかなれば、栖軽が生前に雷を捕らえたことが「電の岡」とい

う地名の由来であるとする前半部の記事に続けて、栖軽がその死後にも雷を捕らえたというこの後半部の記事をあらためてその地名の由来として記すことで、警戒は、〈領る〉存在である天皇が〈知る〉範囲が、〈今・ここ〉という日常世界を超えたものやたらきへまでおよんでいることを、よりあきらかに示そうとしているのである。そして、それこそが、天皇が「恥ぢ」たことで自覚した、栖軽を含めたひとびととのあり方の違いのひとつであると言えるのではないか。

論者は前に、『靈異記』において「聖」「聖人」「聖皇」というように「聖」の字をもつてあらわされる存在について論じたことがある。¹⁰ごく簡単にまとめれば、行基や聖徳太子といった「聖」と名指される存在は、あるひとに関する因果や、道で出会った乞食が本当は「聖」であるといったような、目の前のものごとの背後に広がるものやことを見通して、ひとびとは異なる「聖」としてのその存在・あり方を示し、それによって、そのような存在とは対照的に、〈今・ここ〉という日常世界を超えたものやたらきを知ることでできない「凡人」¹¹「凡夫」という自身のあり方を、ひとびとに自覚させる。そしてひとびとは、その「凡人」「凡夫」という現在のあり方をもたらし、自身にまつわる因果に思いを致し、「凡人」「凡夫」というあり方

を抜け得るべく、仏の教えを奉じるようになるのである。そのようにしてひとびとが仏道へと向かう機縁を用意する「聖」という存在は、警戒が本書で示そうとした、「日本国」において仏の教えとひとびとを媒介するもののひとつであると言える。そして、栖軽の生前のみならず、死後までも見通し、「生きても死にても」という碑文の文言によってそのことをひとびとに伝える雄略天皇は、まさにこのような「聖」像と重なってくと考えられるのである。

そもそも、天皇とは、祭儀を通じて、「日本国」において神々——日常世界の背後にあるものと、ひとびとをつなぐ存在であった。上・一で雄略天皇が雷を呼びだすのも、そのような天皇のはたらきと考えられるのであるが、それが可能になるのも、雄略天皇に限らず、天皇という存在が、おしなべて、「日本国」を「残るくまなく」〈領る〉〈知る〉存在だからである。日常世界を「残るくまなく」〈領る〉〈知る〉には、その背後の世界をも見通すことができなければならぬが、天皇は、それが可能な存在であったということである。つまり、天皇という存在は、「日本国」においての、特別な意味での「聖」であったということであり、雄略天皇は「恥」において、〈知る〉存在としての「聖」という自身のあり方と、〈知らない〉存在としての

「凡人」「凡夫」というひとびとのあり方との違い、自身とひとびと（栖軽）がある場の違いを感じとったと考えられるのである。

四、天皇を頂く「日本国」への信

その「恥」によって、「聖」としての自身のあり方、そして「凡人」「凡夫」という栖軽のあり方を感じとった雄略天皇は、そのような両者のあり方の違いに応じたあらたな関係を、栖軽とのあいだに結ぼうとし始める。

天皇のそのような意思は、「恥」を感じたあと、雄略天皇が雷に対する姿勢に、端的にあらわれている。天皇は栖軽に、「汝、鳴雷を請け奉らむや」と「勅」し、後半部の碑文においても、「電を取りし栖軽が墓なり」と言つて、雷を神と名指していない。また、『靈異記』上・一の記事が『書紀』とは別種の資料に依っていると考えるその理由として、「書紀には雷を捉へたとあるのを、此方には奉請と書いてある」と、雷を捕らえることをいかに表現しているかにつとに注目したのは柳田国男であったが、雄略天皇は、栖軽への「勅」においてはたしかに「奉請」と述べてはいるものの、碑文には、「取電」「捕電」と記している。天皇のこのような雷への対し方は、天皇が、自身が今まで

にその役目として「日本国」においてなしてきた、神を勧請することをはじめとするそのはたらきが、栖軽をはじめとするひとびとの関係においていかなる意味を持つおこないであるかということ、を、「神」という枠を一旦はずすことによつて、あらためて受けとめなおしていることをあらわしているのではなからうか。

吉田真樹は、捕らえてきた雷が「光を放ち明り炫て」いたのを見た天皇が、「見て恐り、偉シク幣帛ミテクラを進り、落ちし処に返さしめ」たことは、天皇が「雷神を正しく神として捉えているということ」を示しているとし、「それに対して、栖軽は雷神を恐れていない。したがって神として正しく捉え得ていない」と言う。⁽²¹⁾しかし、ここまでに見てきたことを考えれば、「恐」れるということでの天皇の反応はむしろ、「恥」「驚」「畏」に並ぶ、まな反応——「日本国」における特別な「聖」としての天皇という自身のありかたをあらためて自覚した雄略天皇が、自身と栖軽（凡人「凡夫」）の關係のみならず、自身と雷（神）との關係をも根本から捉えなおそうとしている、そのときの反応と見るべきではなからうか。

そのような雄略天皇に対して、栖軽は、「天の鳴電神、天皇請け呼び奉る云々しかしか」「電神と雖も、何の故にか天皇の請けを聞かざらむ」「電神を請け奉れり」と、雷を一貫し

て「神」と名指し、また、雷を宮殿に運ぶ際には、「神司」を呼び、輿籠に入れて大宮に持ち向うというように、神に対する型通りの作法をもって遇している。第二節のはじめに、『靈異記』の方が、『書紀』にくらべて、雷を捕らえる過程の描写が詳細であること、特に天皇と栖軽が発した言葉が丁寧に記してあることを指摘しておいたが、以上のことを考えれば、そこには、雄略天皇が天皇としてのそのあり方を捉えなおしていることを、栖軽との対比において、より鮮明に描きだそうという景戒の意図があったとも考えられるであろう。

いふなれば、天皇が「恥ぢ」ることを機に、天皇と栖軽の関係はむろん、天皇と雷、天皇とひとびと、天皇と神々の関係、等々、天皇が君臨する「日本国」のあり方が根本的に捉えなおされ、「日本国」全体が、いわば再編成されたのである。

では、ここであらたに再編成された「日本国」とは、どのような国家であったのか。

雄略天皇と栖軽のやりとりが丁寧ていねいに描かれていることが、もうひとつ示唆していることは、そのあらたな「日本国」のあり方である。

「汝、鳴雷なるかみを請け奉らむや」「請けまつらむ」という天皇と栖軽のやりとり、あるいは「天の鳴電神なるかみ、天皇、請け呼び

奉らむ云々」「雷神なるかみと雖も、何の故にか天皇の請けを聞かざらむ」という栖軽の言葉からは、雷を捕らえるということにおいて、実際に行動したのは栖軽であるが、それはあくまで天皇の「勅」の實行としておこなわれていることがわかる。つまり、天皇はみずから雷を捕らえるのではなく、それを栖軽におこなわせることで、「日本国」において、ふだん日常世界の背後にあるものがひとびとの目の前にあらわれるときには、それとは見えなくても、そこには必ず「聖」としての天皇の存在がはたらいっているということを確認していると考えられるのである。

景戒は、中・序に、次のように記している。

勝宝しょうほう応真おうしん聖武せいぶ太上天皇たいじやうてんわうは、尤すくれて大仏だいぶつを造り、長とこしへ法種ほふしゆを紹ひげかみぎ、鬚ひげ髪かみを剃そり、袈沙けさを著き、戒けいを受け善ぜんを修しゆし、正ただを以て民たみを治ちめたまひき。慈あはれは動植うつくしにも及びて、徳とくは千古せんこにも秀すぐれたまへり。……瑞応ずいおうの華はなは競あそひて國邑こくいに開ひらけり。善惡ぜんあくの報むくいは現まにして吉凶きうこんを示しせり。故ゆゑにみ号なを勝宝しょうほう応真おうしん聖武せいぶ太上天皇たいじやうてんわうと称なづけたてまつる。唯ひとり以おもひば、是こゝろの天皇てんわうのみ代しろに録しるす所の善惡ぜんあくの表あらわは、多あま数ななりと者ものへり。聖ひじりのみかじ皇みかじの徳とく頭あたまかなるに由よりて、事ことは最も多おほし。

ここで景戒は、「勝宝応真聖武太上天皇」という名がおくられた理由として、大仏を作ったり僧形そうがたになつたりとい

う仏教的功績や徳治よりも、その治世に「善悪の報は現にして吉凶を示」したこと、つまり、善因善果悪因悪果の因果応報を示す出来事が数多く見られたことを重視している。日常の背後を見通すことができないひとびとの目の前に、「善悪の表」——因果応報の一端があらわれるときには、そこに天皇の存在がはたらいっているのであり、聖武天皇の治世にそのような出来事が数多くあったのは、「聖皇の徳顕かなるに由」るのだとして、景戒は、そのような「聖」としての聖武天皇をとりわけ称賛している。

いふなれば、天皇とは、「日本国」を〈領る〉〈知る〉がゆえに、ふだん日常の背後にあるものがひとびとの目の前にあらわれるときにはつねに、いわば、その基底の場を司っている存在なのであり、「日本国」とは、そのような特別な「聖」としての天皇を頂く境域なのである。そして景戒は、上・一において、天皇と栖軽が発する言葉を丁寧に記し、栖軽が雷を捕らえたその背後に、天皇の存在があることをあきらかに示すことで、そこで雄略天皇があらためて確認しなおしている、日常の背後にあるものとひとびとを媒介する「聖」としての天皇を頂く「日本国」のあり方を描出しようとしているのである。

そして、「日本国」がそのようなあり方をしているということは、つまり、「日本国」のひとつには、日常を超

えたものやこと、あるいは因果応報の一端にふれ、そのことによつて「凡人」「凡夫」たる自身のありかたを自覚し、それをきっかけに仏道へと歩みいる通路が、天皇という「聖」によつて、すでに用意されているということである。天皇とは、「日本国」において、いわば基底的に、仏の教えとひとびとを媒介する存在なのである。

栖軽が「生きても死にても電を捕れる」ことを可能にしたのは、天皇が栖軽の死後に「詠」んだ、天皇に対する栖軽の「忠信」であるが、この「忠信」という表現は、ほかに上・二十五に見られる。ここでは、天皇の行幸が農業の差し障りになることを案じた中納言が、「その蟬の冠を脱ぎ、朝廷に撃げ」て中止を進言し、また彼が、日照りの際には自身の田の水口をふさいで、百姓の田に水が回るようにしたことを、景戒は「忠信」と評している。蟬の冠を賭けた上奏や、百姓のことを考えて中納言がおこなったことは、天皇の臣下、そして百姓の上に立つ者としての自覚のもとになされた行動であるが、それは、天皇を頂く境域としての「日本国」のあり方についての彼の信に基づくものであり、ゆえに景戒はそれを「忠信」と評していると考えられる。

このように、「忠信」が、天皇を頂点とする「日本国」のあり方に関する信にもとづく徳目であるとすると、上・

一の栖軽の「忠信」も、中納言のそれと同様のものであったと考えられる。栖軽が無理難題とも思える「勅」を受け、「電神ひるかみと雖も、何の故にか天皇の請けを聞かざらむ」と言っていたことは、この「日本国」は天皇を頂く境域であり、自身もその天皇の下にあるという、「日本国」のあり方と、そこにおいて自身がなすべきことについての信が、栖軽の「忠信」の内容であったことを示している。

そして、そのような「忠信」によって、栖軽は雷を捕らえるのであるが、さらに、栖軽が生前のみならず、死後も雷を捕らえたことで、天皇が日常の背後をも見通す存在——「聖」であることがひとびとに示された。もともと天皇の「肺脯ハツハの侍者」であった栖軽の「忠信」は、天皇が「恥ぢ」る前と後とで、何ら変わらないものであったかもしれない。しかし、天皇が、自身の今までの天皇としてはたらきを、因果を知り、日常の背後にあるものをひとびとに示すという「聖」のそれとして受けとめなおしたいま、栖軽の天皇に対しての「忠信」も、その「聖」としての天皇の下にある者として、その意味づけが変わったのである。雄略天皇が「恥ぢ」たことよって、天皇の役割とともにこの「日本国」のあり方も捉えなおされ、「日本国」は再編成された。天皇が「恥ぢ」たことを機に、仏教伝来前にすでに、「日本国」は「聖」としての天皇を頂く国家と

しての歩みを始めたのであり、つまり、この開巻話の出来事をきっかけに、「日本国」は、天皇をはじめとし、そこにあるものすべてが、仏の教えへと向かって進み始めたのである。²³

注

(1) 以下、引用文の訓読は中田祝夫校注・訳『日本霊異記』新編日本古典文学全集（小学館、一九九五）に拠る。

(2) 多田一臣『古代国家の文学——日本霊異記とその周辺』（三弥井書店、一九八八）。

(3) 論者は、景戒が薬師寺に属していたということをもって、その思想が法相宗、あるいは唯識教学に偏向し、他宗の教学や僧侶等を否定する傾向にあるとする考えは、さしあたりとっていない。その理由のひとつには、そのような先入見によって、テキストへの対し方が限定されることを避けるということがある。そしてもうひとつの理由としては、「それらの各宗（南都六宗のこと・引用者注）は、「大

学頭」を首長とする一応の集団組織を持っていたとはいえず、寺院との結びつきも固定的ではなく、いわば「緩やかな研究者集団」といった性格のものであった」（木村清孝『日本仏教のエートス』、『日本仏教論——東アジアの仏教思想』シリーズ・東アジア仏教4、春秋社、一九九五所収）

といった、歴史的背景があげられる。木村によれば、各宗派の独自性が鮮明になってきたのは、西暦八一七年の最澄と法相宗・徳一とのいわゆる三権実論争後であり、『靈異記』最終話である下巻第三十九縁が記されたと推測される弘仁十三(八二二)年の時点で、宗派間の対立がすでに激しいものであったと断じるのには難がある。

(4) 出雲路修『日本国現報善悪靈異記』の編纂意識(『国語国文』第四十二巻一号・二号、一九七三。同『説話集の世界』岩波書店、一九八八所収)。

(5) 同右。

(6) 寺川真知夫「捉雷縁」の仏教的意味(『島田勇雄先生退官記念・ことばの論文集』一九七五。同『日本国現報善悪靈異記の研究』和泉書院、一九九六所収)。

(7) 紙幅の制限上、ここではそれらに網羅的にふれることはしないが、上・一の研究史については、増古和子「『日本靈異記』の上巻冒頭話をめぐる小考」(『国東文庫編』中世説話とその周辺』明治書院、一九八七)、藪敏晴「『日本靈異記』の仏法と歴史叙述」(『説話文学研究』第三十号、一九九五)に詳しい。

(8) 『日本書紀(三)』岩波文庫(一九九四)。

(9) 小泉道校注『日本靈異記』新潮日本古典集成(新潮社、一九八四)頭註。

(10) 遠藤嘉基・春日和男校注『日本靈異記』日本古典文学

大系(岩波書店、一九六七)補注。

(11) 拙稿「(普通)と(特殊)を繋ぐもの——『日本靈異記』一試論」(『倫理学紀要』第十六輯、東京大学大学院人文社会系研究科、二〇〇九)。

(12) 引用は『古事記上代歌謡』日本古典文学全集(小学館、一九七三)。

(13) 『日本書紀(一)』岩波文庫(一九九四)。

(14) 向坂寛『恥の構造』(講談社、一九八二)。

(15) 守屋俊彦「肺腑の侍者——日本靈異記上巻第一縁考」(『國學院雑誌』第七十八巻第六号、一九七七)。「上巻第一縁考」として、同『続日本靈異記の研究』三弥井書店、一九七八所収)。

(16) このような天皇の権能における言葉のもつ力とは、『古事記』に見られる「ことあげ」「ことむけ」に関して、次のように説明されるところと、本質的に重なるものである。

ことゝふは、かけあいの詞を挑みかける義で、……覆奏を促す呪言の形式を見せている。ことあげはことゝあけの音脱らしく、対抗者の種姓を暴露して、屈服させる呪言の発言法であった。(傍線原文。折口信夫「国文学の発生」(第四稿)、『折口信夫全集』第一巻、中央公論新社、一九九五所収)

……『古事記』は王権の実現を、「荒ぶる神を言向けや

はす」という形でつかむのである。……天神および天神の血統を承けるものに服属を言上して誓うことよって秩序を共有するという「王化」の理念である。「言向け」の論理といえるものであり、「言」において顕されるといふ点で言語イデオロギーと呼んでいい。(神野志隆光『古事記の達成』東京大学出版会、一九八三)

雷捕捉をめぐる栖軽と天皇のやりとりは、広い意味での「ことあげ」と見ることもできるであろう。

(17) 大野晋『日本語の年輪』(有紀書房、一九六四)。

(18) 言うまでもなく、このことは「しろしめす(しらしめす)」という語の含意にも見てとることができる(小学館『日本国語大辞典』)。

(19) 拙稿「聖」と「凡人」——『日本靈異記』の執筆意図をめぐる(『倫理学年報』第五十八集、二〇〇八)。

(20) 柳田国男「若部宮と雷神」(『民族』一九二七)。「雷神信仰の変遷」として『柳田国男全集』第十一卷、筑摩書房、一九九八所収)。

(21) 吉田真樹『日本靈異記』の基底について(『思想史研究』第五号、二〇〇五)。

(22) 上・一の記述で、景戒自身の言葉において、「電を捉へし縁」「鳴電落ちて在り」「電探リテ捕へらゆ」「雷慌レテ七夜留りて在り」と、一貫して雷を「神」として扱っていないのは、雄略天皇による「日本国」の捉えなおしを、

景戒が意識的になぞっているためだと考えられる。

(23) 中・序は散逸部分が多く、真福寺本を底本とする岩波日本古典文学大系本ではこの引用後半部以下の多くの部分が欠けているが、本稿では現行の諸他本の記述にしたがう(24) 現に、『靈異記』全百十三話中、四十三話が聖武代の記事であり、このようにその序で聖武天皇の徳を称えた中巻の多くは聖武代の話となっている。

(25) 下・三十八で、景戒が、「僧景戒、慚愧の心を発し、憂愁へ嗟キテ言はく、「嗚呼恥しきかな、羞シきかな。世に生れて命を生き、身を存ふることに便無し。等流果(とうりうくわ)果(くわ)忠報(ちゆうほう)に引かるるが故に、愛網の業を結び、煩惱に纏はれて、生死を継ぎ、……」(「内は論者註」と自身あり方を省みたとき、景戒は(今・ここ)の背後にある、自身の「先の世」をまなざしている。むろん、「凡人」「凡夫」というあり方をしている景戒は、自身の「先の世」を見通すことはできないが、「恥」という感情において、景戒は、(今・ここ)にある自身の生を、その背後にある「先の世」や「等流果」といったもののなかにあらためて置きなおし、世界をあらためて捉えなおす糸口——、つまり、仏の教えへの糸口を、すでに手にしている。こうした景戒の「恥」や『靈異記』で描かれるさまざまなひとびとの「恥」も、そもそもは、雄略天皇が「恥ぢ」たことをきっかけに、その天皇を頂く「日本国」全体が、仏の教え

へと向かう歩みを始めたことに端を発することであつた。

(東京大学特任研究員)