

「国語国文学研究」第四十九号 抜刷

平成二十六年三月六日 発行

古代心性表現論序説

森

正

人

古代心性表現論序説

森 正 人

本論文は、古代日本人の心とその働きに関する表現をめぐつて基礎的な問題を検討する。ただし、ここで扱われる表現とは、思想的あるいは宗教的思弁に基づくものではなく、人が現実世界を生きるなかで自分自身を含めた人間の言動に濃やかな観察の視線を向け省察することを通じて感得し、表出されたものである。もちろん和歌や物語や説話の表現者たちが、仏典や漢籍に学ばなかったというのではない。既成の知識や観念を生硬に表出するのではなく、彼らがそれを血肉とし、自ら選び取った言葉を通じて実現されたものに迫ろうとするものである。

一 言葉と心

古今和歌集は、その序文に和歌の起源と本質を次のように説いている。

やまと歌は、人の心を種として、万の言の葉とぞ成れりける。世中に在る人、事、業、繁きものなれば、心に思ふ事を、見るもの、聞くものに付けて、言ひ出せるなり。

和歌とは人間の心を基とし、それが外界のさまざまのことがらに觸発され、作用し、そのような心の働きが、言葉として表出されたものであるという。これに、「生きとし生けるもの」で歌を詠まないものはないと続け、さらに、逆の方向から、

力をも入れずして、天地を動かし、目に見えぬ鬼神をも哀れと思はせ、男女の仲をも和らげ、猛き武人の心をも慰むるは、歌なり。

と、天神地祇、鬼神、人間の心に働きかけるものが歌である、としてその効用を説く。こうして、言語を媒介として、歌う者と聞く者とが互いに心を響かせあうところに、和歌の本性を見ていることが知られる。

また、源氏物語は、光源氏の口を借りて物語について次のように述べ説かせている。

よきもあしきも世に経る人のありさまの、見るにも飽かず聞くにもあまることを、後の世にも言ひ伝へさせまほしきふしぶしを、心にこめがたくて言ひをきはじめたるなり。

(「蜚」巻)

物語が人間の心を擬りどころとして、外部に喚起されて作用し表現を得るといふ捉え方は、古今和歌集と重なるところが多し。というより、源氏物語のこの言説は、古今和歌集の序文を想起させるように書かれているのではないか。文脈は異なるものの、

世中に在る人―世に経る人

見るもの聞くものに付けて―見るにも飽かず聞くにもあまること

言ひ出せる―言ひ伝へ

のように、類似する措辭を選ぶとともに対照させて、物語が〔語り―聞く〕ことを通じて伝承されるものであるという特徴を言ひ表している。「言ひ伝ふ」とはたしかに伝承という物語の基本的性格を言ひ表す言葉であった。

その煙いまだ雲のなかへたち昇るとぞ、言ひ伝へたる

(竹取物語)

光君といふ名は、高麗人のめできこえてつけたてまつりける、とぞ言ひ伝へたるとなむ (源氏物語「桐壺」巻)

「物語」という言葉の基本的な語義は、「雑談」「とりとめのない話」であるが、この言葉の最も古い用例は万葉集にある。その一つ。

忌(忘)哉 語 意遣 雖過不過 猶愁「わするやとも
のがたりして ころろやり すぐせとすぎず なほこひに
けり」 (万葉集卷第十二)

物語をもってしても忘れられず、ついつやまぬ恋心を詠む歌であるが、そうすると物語という営みには「心やる」はたつきが期待されるものであった。このような効用は、時代が降つて書かれ、読まれるものとなつたものについても、「物語と云ひて女の御心をやる物」(三宝絵 序)と言われている。

このように「心(を)やる」という表現には、「むすはほれ」た心(内面)を外部に向けて開放するという意味合いがあり、「心ゆく」という表現とも通う。つまり心というものは、心の主、単純化していえばそれを収める身体から離れることのできるものと觀念されていたことが知られる。

こうした古代の人々の心身観については、改めて説くを要しないほどよく知られていることではあるが、和歌は、人の深い思いについてしばしば心が身を離れるという捉え方を通じて表出する。

東の方へまかりける人によみて遣はしける

伊香子淳行

おもへども身をし分けねば目に見えぬ心をきみにたくへて
ぞやる (古今和歌集卷第八 離別歌)

人を訪はで久しうありける折にあひ怨みければ、よめる
身をすてて行きやしにけむ思ふより外なる物は心なりけり

(古今和歌集卷第十八 雑歌下)

古代の人々は、心というものが、みずからのものでありながら思うにまかせないという感覚、さらにはいえば、心は外部にさ

えあるという感覚を抱いていた。「心付く」という表現の存在がこれをよく示している。

わすれなむと思心のつくからに有りしより異にまづぞ恋しき
(古今和歌集巻第十四 恋歌四)

身つらくて、厄にもなりなばやの御心つきぬ。

(源氏物語「柏木」巻)

心というものは、外部から寄(憑)り付くものでもあった。こうした、心の他者性についての感覚に基づきながら、心をめぐる表現は生成する。「心の鬼」という言葉もそこに生まれることになる。^①

としごとには人はやらへどめにみえぬ心のおにはゆくかたもなし
(異本賀茂保憲女集)

儼なの行事において年の末に罪や汚れとして、世間の人が追い払う鬼とひきくらべて、「心のおに」は私を離れることがないという。このように詠まれる心の内にわたかまる「おに」こそ、人間にとつて本来は外部の存在であり他者の最たるものであった。

二 鬼の映像

「おに」という言葉は、一般に「鬼」という漢字をもつて表記する。しかし、古代において「鬼」という文字を常に「おに」と読むわけにいかないことはよく知られている。

たとえば、万葉集の次の歌に用いられる「鬼」字は「しこ」あるいは「もの」と読まれている。

大夫哉 片恋將為跡 嘆友 鬼乃益卜雄 尚恋二家里「ますらをやかたこひせむとなげけどもしこのますらをなほこひにけり」
(万葉集巻第二)

天雲之 外従見 吾妹兒尔 心毛身副 縁西鬼尾「あまぐものよそにみしよりわぎもここにころもみさへよりにしも」
(万葉集巻第四)

のを」

万葉集で「鬼乃志許草」(巻第四・七二七等)と表記されて、古くは「おにのしこぐさ」と訓まれ、平安時代以降は歌語として扱われてきた言葉は、現在は「しこのしこぐさ」と訓まれる。「おに」という言葉は万葉集の時代にはまだなかったという判断にもとづいている。

では、「おに」という言葉はいつ頃成立したのであろうか。

『古語大鑑』(東京大学出版会 二〇一二年)は、「おにび」の用例として石山寺金剛波若集験記平安朝初期点「鬼火(オニヒトホス)」の例を挙げる。これが「おに」の最古例であろうか。

一〇世紀に入ると仮名文献にも見られる。

ある時には、風につけて知らぬ国に吹きよせられて、鬼のやうなるもの出いきて、殺さんとしき
(竹取物語)

鬼はや一口に食ひてけり。
(伊勢物語第六段)

力をも入れずして天地を動かし、目に見えぬ鬼神をも哀れと思はせ
(古今和歌集序)

これらの物語の記述から、「おに」というものが、人間を襲い、人間を食う恐ろしい妖怪であるとする映像がほぼ完成している
と認められる。そして、古今和歌集仮名序の「おにかみ」は漢
語「鬼神」の翻訳とみられること、延喜式第三十七「典葉寮
諸国進年料雑葉 大和国三十八種」条に「鬼箭ウツヤク」という用例
があること、和名類聚抄にも、

鬼 四声字苑云鬼居律反「和名／於爾」、或説云隱字「音
於尔ノ訛也」鬼物隱而不欲顯形故俗呼曰隱也、人死魂
神也（以下略）
（和名類聚抄）

という記載があるところから、一〇世紀初にはすでに「おに」という言葉を「鬼」字で表記することが一般化し、「鬼」字に対して「おに」という訓が確立していることが知られる。

ただし、このように「鬼」に「おに」の訓が確立したからといって、上代の「もの」や「しこ」という言葉が「おに」という言葉に置き換わったと単純に言うわけにはいかない。「しこ」は「しこな」などの複合語を除いて平安時代には用いられなくなるが、「もの」とその複合語は依然多用される。「おに」という言葉の出現は、指し示す範囲の広すぎる「もの」のうちから、特徴的な性質を有する一群を取り立てて呼ぶ必要が生じたからである。その契機となったのが、中国文化の移入と浸透であろう。それに伴い新しい鬼あるいは鬼的なものが持ち込まれ、日本古来の「もの」の映像が多様化し、「鬼」字と「おに」という言葉や概念との関係も流動的になっていったからである。

たとえば、先の和名抄には「人死魂神也」という説明が添えられているが、竹取物語や伊勢物語に登場する「おに」と、「鬼」字の本義ともいうべき死者の靈魂、先祖の霊との間にずれの生じていることは否めない。漢語の「鬼」字には右のほか、神靈、超越者、天地自然の支配者という性質をも表すことがあつて③、これを受け入れた日本の「鬼」おに」は、こうして複雑な性質をそなえるに至ったのである。

日本の「鬼」おに」の性質と映像を、さらに複雑にしたのは仏教文化である。漢訳經典にも「鬼神」「鬼」の語が見え、「夜叉（業叉）」「羅刹」など漢語の「鬼」、和語の「おに」に類同する存在が多数出現する。それらは、説話、絵画、彫塑像等を通じて享受される機会が多かったから、日本の「おに」観念はいっそう複雑さを増すこととなった。特に、平安時代後期になると、仏教における地獄の罪人を責めさいなむ獄卒が「おに」と呼ばれ、あるいは「鬼」と記述されるようになり、その「鬼」は六道輪などを通じて広く流布したから、整理に難渋する事態が引き起こされ、現在に引き継がれている。

しかし、こうした野蛮で残忍な鬼の映像と齟齬するかのような言説もある。代表的な一つは「目に見えぬ鬼神」（古今和歌集序）、そしてこれを受けたと見られる「目に見えぬ鬼の顔などのおどろおどろしく作りたる物は」（源氏物語「帚木」巻）に言われていることである。これもまた古代における通念的な鬼観であった。先に示した伊勢物語第六段においては、女が鬼

に食われたといつても、男は鬼の姿を見たわけではない。そのほか、たとえば今昔物語集巻第二十七に登場する鬼で、残虐な死を引き起こし現場に跡を残しながら、ついに姿を見せないものは多い。

こうした姿を見せない鬼を、凡河内躬恒は次のように詠んでいる。

同「延喜十八」年つごもりの夜なの陣をみて

おにすらもみやのうちとてみのかさをぬぎてやこよひひと
にみゆらん（西本願寺本躬恒集。正保版本歌仙歌集本第二
句は「宮このうちと」）

詞書に言う通り、大晦の「儼」(追儼)に当たり追いやらわれべき鬼を詠んだものである。一年中の罪や汚れを負わされて追われ、宮中から内裏の門外へ、都からさらに都城の外へ、ついには畿内から日本の外へと放たれる鬼は、本来姿が見えない存在であった。それが今宵だけは姿を見せるとすれば、蓑笠を脱ぐ時にほかならない。次に掲げる歌とかかわらせると、隠れ蓑笠は鬼の宝物として、それを身につけることによつて姿が見えなくなると考えられていたことが知られる。

忍びたる人のもとに遣はしける 平公誠

隠れ蓑隠れ笠をも得てしがなきたりと人に知られざるべく
(拾遺和歌集巻第十八 雑賀)
蓑や笠というものが単に雨や日射しから身体を保護する道具でなく、異界より訪れる聖なる存在の装束であり、それについて

の古代的な感覚は民俗社会に長く受け継がれてきた。それゆえ、尊重され敬待される神と、忌避され追放される鬼とは表裏の関係にあつたといわなければならぬ。

平安時代に「久米路の橋」という言葉は、

中絶えて来る人もなき真城の久米路の橋は今も危し

(後撰和歌集巻第十三 恋五)

など、和歌には男女の中絶えを意味するものとして詠まれている。それはよく知られた伝説に基づく。今、三宝絵巻中第二によつて示せば、

役行者が「あまたの鬼神」を召して、「葛木山と金峰山とに橋をつくりわたせ」と命ずる。鬼神たちは、「ひるは形みにくし」「よるにかくれてつくりわたさむ」と言つて、夜に造つていたところ、行者が腹立ち「形をかくすべからず。すべてはなつくりそ」と、一言主の神を捕らえて「呪をもちて神をしばりて」谷の底に置いたという。

仏教に隷従せざるをえなくなつた神は、「鬼神」という呼称と醜い容貌を与えられて、否定的に造型される。しかし、本来として神は姿を見せない存在、あるいは姿を持たない存在であった。それは神が夜に活動することとほぼ同義であろう。たと

えば、日本書紀巻第五崇神天皇十年、箸墓について、
故、時人、其の墓を号けて箸墓と謂ふ。是の墓は、日は人作り、夜は神作る。

と伝えられるのは、「久米路の橋」伝承の本来的な姿を示すも

のといえよう。すなわち、「目に見えぬ」鬼が次第に恐ろしい姿で想像され、記述されるようになることと対応している。醜く恐ろしいから姿を見せないのでなく、姿が見えないからこそ恐ろしいものとして想像されたのである。

そして、人間社会の秩序の外部に属し、人が生活の営みを休止する夜を選んで活動する鬼に、人間が遭遇してしまうことがあるとすれば、その場所は境界としての門であり、橋であり、その時間帯は夜が明ける少し前、あるいは日が沈んだ少し後の薄明であった。^⑤

とはいっても、鬼はけっして人間とかけ離れた存在ではなかった。たとえば、多数の鬼が列をなして夜間横行するという百鬼夜行、その恐ろしい場面。

或八目一ツ有ル鬼モ有リ、或八角生タルモ有リ、或ハ手数^{たぢ}夕有モ有リ、或ハ足一ツシテ踊ルモ有リ。

(今昔物語集卷第十六第三十二)

おほかたやうやうさまざまなる物ども、赤き色には青き物をき、黒き色には赤き物をたうさきにかき、大かた、目一つある物あり、口なき物など、大かた、いかにもいふべきにあらぬ物ども、百人斗^{はぢり}ばかりひしめき集まりて

(宇治拾遺物語第三)

ここには、三宝絵上巻第十に「其の形猛く恐ろしくして、頭の髪は焰の如く、口の齒は劍の如し。目を瞋らかして」と描かれたような典型的な鬼でなく、まことに多様な姿の鬼たちが登場

している。多様であるように見えて、同時に気づかされるのは、鬼は人間の身体を基準としてその四肢や器官が少しばかり過剰であるか、不足しているか、そのようなものとして描かれているということである。のみならず、鬼は人語を解する。とすれば、鬼はどの動物よりも人間に近い存在であり、あるいは鬼は人間をわずかに逸脱している存在であった。

三 鬼と母

鬼は外部から侵入しては、人間の安寧を脅かす存在であった。そのような鬼は、全身を見せることなく、闇の奥から手をこちら側に指し伸ばして、掴み、引き入れ、引き上げるといふ行為に、その特徴を示す。今昔物語集卷第二十七第十七、東国から上京して河原の院に宿を借りた夫婦の妻が、夕方建物の奥から差しのばされた手に掴まれ、引きずり込まれ、吸い殺されるといふ事件が起きた。部屋の奥には妻の死体のみがあつて、殺害者は何者とも知れなかつたが、当時の人々は鬼のしわざと考へた。鬼の正体不明性がよく示されているといえよう。また、大鏡巻第二、紫宸殿の御帳の陰で藤原忠平の太刀を掴むものがあつた。探ってみると「毛はむくむくとおひたる手の、爪ながく刀の刃のやうなる」が触れ、これも鬼であつた。鬼は忠平の一喝によつて退散するが、この場合も全身を現すことはない。「目に見えぬ」鬼の身体は闇に溶け込み、差し伸ばされる手だ

けでその恐ろしい形相を暗示させる。これらは、外部の、暗黒の、混沌の中に棲息する鬼が間隙をねらつて日常世界の秩序を侵犯し、人間を無秩序の中に引きずりこむ凶暴さに対する不安と恐怖を余すところなく語っているといえよう。^⑦

これらに対して、今昔物語集巻第二十七「獵師の母、鬼に成りて子を噉くはんとする語第二十二」は、獵師を掴み引き上げようとした鬼が母親であつたという点で趣の異なる恐怖を呼び起す。

獵師の兄弟が、木の上から下を通る獲物を弓で射るといふ獵を行つていた。ある闇夜、何者かが手を指し下ろして兄の警もとどりを掴んで引き上げようとする。兄は弟に急を知らせ、弟が声を見当に雁股かりまの矢を放ち、手首から射切ることができた。兄弟が家に帰ると、立ち居もままならぬ老母の住んでいる小屋からうめき声が聞こえる。兄弟が、先ほどの何者かの手を見ると母の手である。小屋の戸を開けると、母が掴みかかろうとするので、手を中心に放り込んで戸を閉めた。やがて、母は死んだ。母の手は果たして、手首より切られていた。鬼になつて子を食らおうとしたのであつた。

山中に棲息し、闇夜に出現し、そして人を食らうべく掴み引きずり上げるというのは、鬼の習性の典型ではある。そして、鬼は先に見た通り外なる存在であり、あるいは外に放逐すべき存在であつた。ところが、このように、子供に最も深い愛情を注ぐはずの母が鬼になるといふできごと、すなわち親子といふ

最も原初的で最も濃密な人間関係の内部に外部が孕まれていたという点は、この説話を読む者に強い違和感を呼び起すかも知れない。

しかし、鬼退治譚にはしばしば母の影がちらつく。今昔物語集巻第二十七「近江国の安義の橋の鬼、人を噉くふ語第十三」には次のような説話が載る。近江守に仕えている武士が同僚と賭をして、鬼が出るという噂のある橋を渡ることになる。武士は、出現した鬼の追跡を振り切つて逃げおこせる。ところが、家に物怪ものかけと呼ばれる変異があり、陰陽師の占いに従ひ物忌みに入り家に籠もつているところに、母を伴つて遠く陸奥に赴いていた弟が訪ねてくる。はじめは入れまいとするが、母の死を告げに来たと聞いて家に招き入れる。じつは、これは報復のために鬼が弟に化けて来たのであつた。鬼は、警戒を解かせるために肉親の名を騙ると合理的に解して十分かもしれない。

しかし、鬼が母の名をかたつて報復に来る伝承もある。平家物語「劍卷」、太平記巻第三十二には、渡辺綱の鬼退治譚が載る。綱は一条戻橋で鬼と遭遇し、あるいは鬼が出るとの噂のある大和国の宇多の森に行き、その警を掴んだ鬼の腕を切り落とす。「劍卷」では綱が物忌みに入り、太平記では鬼の腕を献上された源頼光が物忌みに入る。そこに、それぞれの母が訪ねてくる。綱と頼光はやむなく母を家に入れるが、それは鬼が母に化けて腕を取り戻しに来たのであつた。

こうした事例を視野に収めて、浅見和彦は、鬼退治譚につい

て「遠い始源には母に対する懐かしい郷愁とおぞましいばかりの嫌悪の氣持が未分化のまま存在していたはずである」として、そこには親殺しのテーマが潜んでいると指摘している。⁵⁵

英雄たちが切り落とすのは、いずれも鬼の腕(手)である。先に見たように、それは鬼の邪悪な意志そのものであった。

しかし、鬼が母であり鬼が母であったとすれば、その手は抱き、撫で、襦袢や食の世話をし、病の時は手当を施し、子を慈しむ心を具現するものにほかならない。そのような慈愛の手にかかわる、未遂の母親殺しの説話が伝わる。日本霊異記中巻「悪逆なる子、妻を愛び母を殺さむことを謀りて、現報に悪しき死を被る縁第三」、母を伴つて防人として築紫にある男が、武蔵国に残してきた妻を恋う余り、母を殺そうとする。母の喪に服し、役を免れて故郷に帰ろうと考えたのである。男が母を誘いだして刃を向けるや、男の足下の地が裂け、陥る。母は「すなわち起ちて前み、陥る子の髪を抱き」天を仰いで子の罪の許しを願ひ、「なほ髪を取り子を留む」るものの、子は遂に地の底に陥る。

この説話は、先の獵師の母が鬼となる説話とさまざまの点で対照的に語られている。われわれは、自分を殺そうとした我が子の命をそれでも救いあげようとする母親の姿に、無償の愛情を見いだして安堵したがるかもしれない。しかし、自らを殺そうとした息子の髪を掴んで引き上げようとする手と、我が子を食うために木の上から髪を掴んで引き上げようとする鬼の手と

は、一見対照的に見えながら、ともに子に強く執着する母の手であることに変わりはない。すなわち子を掴む母の手は母の心そのものである。右は、やや特殊な操作を経て導き出した読みにはちがいないが、今昔物語集における獵師の母の鬼の説話は、深い真実味を含んでいたといえよう。子を噉おうと母が鬼になるとは現実にはありそうもないが、心的には体験しうるからである。

こうして、珍しくも恐ろしいできごとが、単なる事実譚であることを超えて、人間の心の奥深い部分に一閃の光を投げかける力を有することが示されている。

鬼と母とをめぐって、いま一つ見過ごしがたい説話がある。今昔物語集巻第二十七「産女、南山科に行き鬼に値ひて逃ぐる語第十五」。

あるところに宮仕えをしていた女が、はつきりした夫もなく懐妊した。女には両親も縁者もなく、思い余つて山中で密かに産み落とそうと考えていた。産み月になって、女童一人を伴い、東山に入った。北山科(表題の記載と本文とは相違する)の山荘めく所を見つけ、そこに一人住んでいた白髪の老女の親切で無事に男児を産んだ。棄てるつもりであったが、かわいいので傍らに寝かせ乳を飲ませて、二、三日経った。女が昼寝をしていると、老女が赤子を見て「穴甘氣、只一口」と言ったのをほのかに聞いた。女は「然レバ、此レハ鬼ニコソ有ケレ。我ハ必ズ被噉ナム」と考え、

老女が昼寝をしている時に、ひそかに赤子を女童に背負わせて逃げ出し、京に戻った。子は人に与えて養わせた。

老女の言葉は「一口に食ひてけり」（伊勢物語第六段）という鬼の習性を想起させ、その通り鬼であつたならば、「心賢こゝろさとし」^⑩女は命拾いをしたことになる。しかし、土方洋一が説いたように、「親子の生き延びる葛藤を反映した説話である」と考えることができるならば、鬼のような老婆は可愛い我が子を邪魔なものに思う女自身の心を鏡に映した形象であつたという解釈が十分に成り立つ^⑪であらう。とすれば、真に命拾いをしたのはむしろ子の方であつた。ただし、鬼は女の内面の投影であるとは近代的な人間観による解釈であるとはいえる。^⑫しかし、それは近代人でなければかなわない洞察であらうか。この説話をこのように構成し、このように語つた、あるいは記述した者（それが今昔物語集の編者であつたとは限らない）は、真相を見抜いていたとしか考えられない。

というのも、老女のつぶやきを耳にして、女が案じたのは「我ハ必ズ被くはは瞰くははナム」とまず我が身の上であつたとして、とつさの際の人間の心の動きを別扱している。また、女はここでできごとを「老ナ後二語」つたとするのは、土方が説くようにこの説話には「深層においては懺悔物語の面影」がうかがわれ、主題が「女の内面における劇的な葛藤とその超克にあることを示唆する」。つまり女は、自己の内面を老女に投影し外化するこ

このように、鬼は外部にばかり棲んでいるわけではない。われわれのように分析的ではないかもしれないが、説話は密かに、しかし確かにそのように語つていた。説話を語り聞くことはそういうことであつた。ということが言い過ぎなら、短小な事実譚をもつてはじめて語りうる内面を古代人は有していたらしい。^⑬

四 人間の内なる龍蛇

崇神紀によれば、昼は人が作り、夜は神が作ったという箸墓には、神の人間界への顕現に関する伝承もそなわつていた。

倭迹迹日百襲やまとととひもも姫命ひめのみことは大物主神の妻となつた。神は昼は見えず、夜のみ通つて来た。姫は、神の麗しい姿を見たいと訴えた。神は、朝、そなたの櫛くし筒つづみに入つていようと云つた。翌朝姫が櫛筒を見ると、美麗な小蛇こづみが入つていたので、叫び声をあげた。神は、たちまち人の姿になつて、そなたは自分に恥を見せたので、自分もまたそなたに恥を見せようと言つて、空中を踏んで御諸山みもろのやまに登つていった。姫は仰ぎ見て、後悔して急に座した。その時、箸を陰に突いて死んだ。姫を葬つて築造したのが箸墓である。

神が人間界に出現する時、蛇体を現すことが多い。それは、蛇がただちに神として崇められ、祀られることを意味するものではなく、神靈は蛇体に宿ると、正確にいえば形を持たず目に見えぬ神靈はしばしば蛇体を借りて顕現するとみなされること

によって、注意深い扱いが求められたのである。

日本靈異記中巻「蟹と蝦との命を贖ひ生を放ちて現報に蝦に助けらる縁第十二」には、右の崇神紀に語られる神と人との婚姻譚に見られた、人間の神に対するかしこまりの意識が変化して、忌避あるいは嫌悪、恐怖の情意が表れている。蛙を呑もうとしている蛇に向かつて、娘が「是の蝦を我れに免せ。多くの帛の賂奉らむ」と言い、なお放そうとしないので、「汝を神として祀らむ」と言い、ついに「吾れ汝が妻と為らむ」と約束してしまう。娘は、しかし、仏教への信仰と助けてやった蝦の力によって、難を逃れることができたと言られる。仏教の威力を説くために、神人婚姻譚が利用された跡は歴然としている。仏教と在来の宗教との関係は、日本靈異記の説話がさまざま興味深い事例を伝えているが、右のようにそれらが対立的にばかり表現されているわけではない。

上巻「雷の煮を得て子を生ましめ強き力在る縁第三」には、仏教と固有信仰の調和が次のように語られている。敏達天皇の代、農夫の前に雷が墜ち、小子の姿を示す。農夫は雷が天に昇るのを助けてやる。その時、雷は「汝に寄りて子を胎ましめて報いむ」と言う。農夫には子が生まれ、その子は「頭に蛇を纏ふこと二遍、首と尾とを後に垂れて」生まれたという。雷神は農夫に憑依し、農夫を介してその妻の胎内に宿り、生まれたのである。つまりその子は雷神の子であった。雷神の子であることとしるしは、頭を纏う蛇体に加えて、童子でありながら脊

力の強いこと、優婆塞として元興寺の田を豊かに実させたことに示されている。ここには、土着の神が新来の仏法に組み込まれていった歴史が刻まれていると見てよい。

しかしながら、仏教の移入と定着、流布に伴い、蛇をはじめとして動物に対する日本人の視線は変化していった。それは、畜生として六道のうちの劣った存在として忌避され、おとしめられ、憐れまれるものとなった。

動物への転生譚は、主として唐代の靈驗記類に見られる語り方を範型として日本に舞台を移して、日本靈異記、本朝法華驗記、今昔物語集等の説話集に多数載録されている。これらには牛や蛇に転生する説話が目に付く。牛への転生は經典にも中国説話にも載るほか、日本においても牛が人のために荷を負い、車を引くなど苦しみの多い家畜として人の目に触れることが多かったからであろう。

なかに、日本靈異記下巻「強ひて理にあらざして、償を徴りて多く倍して取りて現に悪しき死の報を得る縁第二十六」は、饑饉で、酒に水を加えて売り、また二つの秤を用いて不正に利を得る行いがあったために、死んで牛となって蘇る女の説話である。棺の蓋が開くと、中にいたのは半人半獣の存在である。腰より上の方は、既に牛と成る。額に角生え、長四寸ばかりなり。二の手牛の足と作り、爪被けて牛の足の甲に似たり。腰より下の方は人の形と作る。

こうしたおぞましい姿は、この説話に接するものに強い恐怖感

を呼び起こすはずである。概して日本靈異記には、現報のすさまじさ、因果応報の理の厳しさをことさら強調する叙述態度が見られる。¹³

錢に執着した人間が転生することが多いのは龍蛇¹⁴である。

日本靈異記中巻には「慳貪に因りて大蛇と成る縁第三十八」として、奈良の真庭山寺の僧が、三十貫の錢を隠し蓄えて死んだために「大きな毒蛇」の身を受けたという。このように転生譚においては、蛇はしばしば「毒蛇」と表現される。この毒に含意されているのは、人の劣悪な心のありようで、煩惱の根本ともいべき貪瞋癡の三毒である。

此の三毒通ねく三界一切の煩惱を撰す。一切の煩惱は能く衆生を害す。其れ猶ほ毒蛇の如く、亦毒龍の如し。是の故に喩説に就きて名づけて毒と爲す。

（大乘義章卷第五本 大正藏第四四卷五六五¹⁵）

こうした龍蛇觀を背景として、道成寺説話も生まれた。これを記載する最も古い本朝法華験記には、女が僧に執着するあまり変身した蛇を「毒蛇」と呼んでいる。その毒蛇は、鐘の中に隠れた僧を、鐘に巻きつき口から吐く炎で焼き殺してしまう。この炎は女の愚かな愛欲と怒りのかたちで、經典の字句を借りれば「三毒」としての炎であった。すなわち、

衆生の生老病死憂悲苦惱愚癡闇蔽三毒の火を度し、教化して、阿耨多羅三藐三菩提を得せしめんがためなり。

（法華經 譬喻品第三）

この説話は、能「道成寺」、御伽草子「日高川の草紙」を経て、浄瑠璃、歌舞伎など多様なジャンルにおいて作品化が続けられたのは、物語の展開の巧みさばかりでなく、人間が愛欲の果てに蛇になってしまうという深刻さ、非現実的な展開でありながら人の心に迫る真実味によるであろう。

また、本朝法華験記卷下第九十三、金峰山の転乗法師は生来「恚み憤る心」を有していたという。夢によつて、前生は「毒蛇の身」を受けていたが、法華経を聴聞して「毒氣を納めて」人の身を得たものの、法華持者となった今も「毒忿の心」があるのは、「毒蛇の習氣」であると知ったという。

このように人間が激しい感情によつて龍蛇に転生し、あるいは毒蛇が人間に生まれ変わりもするとすれば、人は自らの心と龍蛇とを結びつけ、あるいは自己の内部に棲みついている龍蛇を自覚することになる。こうした人間觀は、畜生に対するまなざしを変化させてゆく。本朝法華験記の道成寺縁起説話、僧を追いかけたきた蛇は、僧の隠れている鐘を全身で巻き込め、尾をもつて龍頭をたたいた。恐れおののく道成寺の僧たちの目の前で、鐘は毒氣のために焼けてしまう。蛇については次のように記述される。

毒蛇両の眼より血の涙を出し、堂を出で、頸を挙げ舌を動かし、本の方を指して走り去りぬ。

（本朝法華験記第一二九）

血の涙は深く激しい悲しみのあらわれである。愛欲と憤怒に狂

う女ニ蛇は、一方で畜生である故の苦しみと哀しさを味わっている。法華験記の編者は、これに恐怖や嫌悪の視線を向けるかわりに、人が生きながら畜生となってしまう宿命に寄り添い、人間の内なる畜生性ニ貪瞋癡を自らのものとして引き受けようとしていると読める。¹⁷

しかし、龍蛇は神仏の顕現する姿でもあった。本朝神仙伝によれば、越の国を本拠として活動していた秦澄は、肥後国阿蘇社の池の上に九頭の龍王の姿を見た。真実の姿を示すようにと言うと、金色の千手観音の姿が現れたという。元亨釈書巻第十八の白山明神条にも、白山頂上の池でまったく同じように千手観音の姿を出現させたという。救済されるものであり、一方で救済する存在でもある龍蛇、その両義的な性格は、本朝法華験記巻下第一一二、今昔物語集巻第十六第六、梅沢本古本説話集下第六十四、宇治拾遺物語第八十七などに載る鷹取救済譚に、深い意味を湛えて精妙に語られている。外部を語りつつ内面を表現する方法は、説話にもそなわっていた、あるいは説話という方法にしてはじめて可能であった。¹⁸

五 鏡と影

母による子殺しの行為と鬼の問題は、時代が降り、かたちを変えらるもの、子返し（間引き）絵馬に描かれている。嬰兒殺しを戒めるために描かれ、仏堂社殿に掲げられた子返し絵馬は、

北関東から東北地方にかけて多く分布している。

いま、その一つの事例を、柳田國男「故郷七十年」（定本柳田國男集 別巻第三）「布川のこと」に少年時代の鮮烈な記憶として再現されたものによって示そう。

約二年前を過ごした利根川べりの生活を想起する時、（中略）あの川畔に地藏堂があり、誰が奉納したものか、堂の正面右手に一枚の彩色された絵馬が掛けてあつたことである。／その図柄が、産褥の女が鉢巻を締めて生まれたばかりの嬰兒を抑へつけてゐるといふ悲惨なものであつた。障子にその女の影絵が映りそれには角が生へてゐる。その傍に地藏様が立つて泣いてゐるといふその意味を、私は子供心に理解し、寒いやうな心になつたことを今でも憶えてゐる。

この絵馬は、茨城県利根町徳満寺に現存する。茨城県立歴史館等のウェブサイトに掲載される写真では、地藏菩薩の部分が剥落しているものの、柳田の記憶の通りの図柄である。角の生えている母親の影絵とは、傍らにある行燈の灯によって背後の障子に投影されたものである。

子返し絵馬のなかには、顔をそむけて嬰兒に手をかける母の姿が描かれ、そむけた側に鏡が置かれ、そこに鬼の顔が映っているという図柄を持つものもある。¹⁹また、これらと関係深いものとして、子孫繁昌手引草と題して幕末、明治の頃に刊行された数種の類似の絵入り板本が知られている。その絵には「子

がましのゑづ」と題され、嬰児を抑えつける母の頭の部分から吹き出しがあり、そこに同じく嬰児とそれを抑えつける鬼の姿を描くという構図である。ほかにもまた、同様な絵を具えて育子篇と題される板本等が、寛政（一七八九〜一八〇一）の頃に刊行されているという。²⁸

子孫繁昌手引草の「こがましのゑづ」絵には、周囲に解説の言葉が書き込まれている。たとえば、

此のをんな。かほはやさしげなれど。わが子をさへころすからは。まして。たにんの子をころすことはなにともおもふまい。さすれば。おにのやうなこゝろにて。かほつきに。にあはぬ。どうよくなをんななり。

とあり、鬼については「子かへしをする人のこゝろのすがた」と説明する。こうした解説を聞かなくとも、絵馬にあつて、障子に映る影と鏡に映る影とが女の心を表していることは誰にも一目瞭然であつた。一般的には本体に從属するもの、実体にあらざるものとされる影が、絵馬を見る者にこうした理解を暗黙のうちに与えることができたのは、影について日本人がある觀念を共有しているからである。

鏡という器物が、それに対するものの姿を映し出す機能を持つことは誰もが知ることであつたとしても、古代中世の人々はその働きの不思議さに心を攝さぶられた。

対鏡

（前略）

此愁何以故 此の愁へ何を以ての故ぞ

照得白毛新 照らし得たり白毛の新たなることを

自疑鏡浮翳 自ら疑ふらくは鏡翳を浮かぶるか

（中略）

知不失其真 知りぬ、其の真を失はざることを

（菅家文章卷第四）

ます鏡底なる影にむかひて見る時にこそ知らぬ翁にあふ心地すれ

（拾遺和歌集卷第九 雑下 旋頭歌）

鏡を見て、そこに思いがけないものが映っていることに気づく。はじめは鏡の塵かと疑い、あるいは我が目を疑うが、それがまぎれもなく自分の真実の姿であると気づかされる。こうした詩歌は仏教の教理にも通い、古代中世人はそれをしばしば釈教歌に詠む。

涅槃經の如於鏡中見諸色像の心をよめる

俊秀法師

清く澄心の底を鏡にてやがてぞ映る色も姿も

（千載和歌集卷第十九 釈教歌）

法師功德品／又如淨明鏡、悉見諸色像、菩薩於淨身、

皆見世所有

くもりなきかがみのうちぞはづかしきかがみのかげのくもりなければ

（発心和歌集）

このように、鏡はこれまで気づかなかつた自己の眞の姿を映し出すものであつた。映し出されたものが影にすぎなかつたと

しても。というより、影は、本体が光を受けて人に知覚されるものでしかないかのようで、本体と等価であり、本体とその本質を分有する。あるいは、影は本体以上にその性質を明瞭に示し、鏡は本体に隠されている真実をあらわにしてしまうのである。

鏡をめぐるこうした観念は漢籍にも語られている。いま、簡便に類書のなかから一例を読み下して示す。

仁壽殿 威陽宮「仁壽殿寫形注の中に見えたり、西京雜記に曰く、高祖初めて威陽宮に入るに、方鏡有り。廣さ四尺九寸、表裏に明有り。人來たりて之に照らせば、則ち倒まに見ゆ。手を以て心を掩おほひて來たれば即ち腸胃五臟歴然として礙ままたなし。」(初学記卷二十五 鏡第九)

ほかにもたとえば、冥府の淨玻璃の鏡は、閻魔王の前に引き出された罪人(死者)の過去の所行を容赦なく映し出すとされた。あるいは逆に未来を映し出す鏡もある。更級日記の作者が僧を代参に立てて長谷寺に奉納した鏡は、代参の夢のなかで作者の未来の姿を映し出したのであった。後年夫を亡くして悲しみにくれつつ、作者は思い起こし理解する。

初瀬に鏡たてまつりしに、ふしまろび泣きたるかげの見えけむは、これにこそはありけれ。

このような力は水鏡にもそなわっていると考えられていた。たとえば、金刀平本平治物語巻上は、信西入道の運命を次のように語る。信西在俗の時身支度を調えようとして、盥の水に「寸

の頸劍のさきに懸かかて空むかなるといふめんざう「面相」が映り、この未来の劍難を避けるべく出家したけれども、平治の乱での落命を避けることはできなかつた。

このような鏡のはたらきを、「大円鏡智」として一切のものをそのままの姿で曇りなく映し出す鏡になぞらえて、仏の知恵の比喩とする言説は経論の随所に見える。中国思想も鏡の働きを「無威無執 符子に曰く、至人の道也、鏡の如し」(初学記)などと、人間の精神の優れたありようにたとえるほか、長寿、歴史、規範、省察、道徳などの概念を表象することが多い。^②日本においては、鏡は祭祀の場で用いられたから濃厚な宗教性を帯びるようになった。すなわちそれは神の依り代であり、ひいては神そのものとして扱われる。斎藤孝は、こうした考え方は仏教にも引き継がれたとして、寺院に奉納され仏殿内に掛けられた鏡は単に莊嚴のためではなく、仏身を映し出す意味を有していたとする見通しを導いている。平安時代に入ると鏡面に仏像や神呪を刻した鏡が出現する。^③

鏡がこのように神仏を宿す機能を有するのは、それが形を持たないものをも映すと考えられていたこと、鏡面に像が映ったことによつて鏡に何かがとどまることもありうるという神秘に由来するであろう。たとえば次の一首。

亭子院歌合に

坂上是則

花の色をうつしとどめよ鏡山春よりのちの影や見ゆると

(拾遺和歌集巻第一 春)

また、

遠き国にまかりける人に、旅の具つかはしける、鏡の箱の裏に書きつけてつかはしける

おほくほのりよし

身をわくる事の難さにます鏡影許ばやをぞ君にそへつる

(後撰和歌集卷第十九 離別驛旅)

には、贈る鏡に自らの影が残るであろうとの期待がこもる。また、須磨へ赴くことになった光源氏が都に残す紫の上と読み交わす歌も同じ趣である。

身はかくてさすらへぬとも君があたり去らぬ鏡の影は離れじ

別れても影だにとまるものならば鏡を見てもなぐさめてまし
〔須磨〕

しかもこれらにおいて、影は単なる映像ではない。影という言葉の含意の広さと深さには注意を要する。^⑧すなわち影は非実体というより、本体の本質的な要素、たとえば心や魂を宿していると考えられた。それは、「身をわくる」歌が、先に掲げた思へども身をし分けねば目に見えぬ心をきみにたくへてぞやる
(古今和歌集卷第八 離別歌)

とほほ同じ趣旨であり、影を心に置き換えることさえ可能と見られるからである。これに限らず、光源氏が、

なきかげやいかが見らむよそへつつながむる月も雲がくれぬる
(源氏物語「須磨」巻)

に、亡き父帝を「なきかげ」と言うのは「無き姿」そしてつまりは「亡魂」であった。和名類聚抄の「霊」の項に日本書紀における「美太万」「美加介」の両訓を掲げるところからも、裏付けられる。如上が、映像や影に心、魂、本性を見る古代的な感性の背景である。

六 むすび

平安時代を中心に古代日本人の心性表現の諸相を概観した。

鬼、龍蛇、影は、人間にとって否定的な存在、嫌悪すべき存在、克服すべき存在、放逐すべき存在であり、一方で尊崇すべき存在、神聖な存在、本質的なものを内包する存在であって、神霊や人間の内面と深くかかわるものであった。これらの存在は、そのような意味で人間の心や魂の働きと表現を媒介するものとなっている。鬼、龍蛇、影は漢籍や仏典にもしばしば出現し、中国思想、仏教思想と深いかわりを有していたから、人間が、その内面を表現しようとするに当たり、これらの存在が深い意味を伴って用いられた。

古代においては、漢籍や仏典に学びつつ、心をめぐって思索を深め、表現の方法を広げていった。つまり古代の心性表現は、心を発見していく過程であり、古代日本人は言語表現を通じて心を再発見したといってもよい。もちろんそれまでの日本人が単純で、素朴な心の働きしか持たなかったというのではない。

彼らは異国の思想や文学を撰取し、また日本語を文字に書きとどめることを通じて、人間の複雑で微妙な内面を反省的に理解し、これを自覚的に表出する方法を獲得していったのである。

漢詩や和歌、仮名日記や物語の諸作品には、そうした様相が明瞭に観察される。これにとどまらず、誰が語り始め、どのように伝えられ、多くは誰が書き留めたかも明らかでない説話にあっても、単純な構成と少ない言葉を通じて含蓄の多い表現を達成している。古代の説話はすべてを説明しようとする点において、これを聞き読むものにかえって深い意味を直感に働きかけて伝達することができたらしい。

【注】

- (1) 「心の鬼」に関しては、森正人「心の鬼の本義」〔『文学』「隔月刊」第二巻第四号、五号 二〇〇一年九月、十一月〕、同「門と車と鬼をめぐる贈答歌―基俊集と康資王母集を釈して心の鬼に及ぶ―」〔『国語国文学研究』第三七号 二〇〇二年二月〕参照。
- (2) この説明は誤って読まれることが多い。「鬼物おにものは隠れて形を顯すを欲せざる故に、俗に呼びて隠と曰ふ也」と読むべきであろう。
- (3) 出石誠彦「支那神話伝説の研究」〔中央公論社 一九四三年〕「鬼神考―特に鬼の由来とその展開に就いて―」等による。
- (4) 折口信夫の「まれ人」論をふまえつつ、白田甚五郎「衰をめぐって」〔『古典の新研究 第二』(明治書院 一九五四年)〕が、養笠と鬼との関わりについて論じている。

- (5) 多田二臣「万葉歌の表現」(明治書院 一九九一年) II 古代人と夜。
- (6) 森正人「今昔物語集の生成」(和泉書院 一九七六年) IV 3 霊鬼と秩序。

(7) このような鬼の性質については、森正人「説話世界の妖怪と悪霊祓い師」〔『説話文学研究』第三七号 二〇〇二年六月〕参照。

(8) 森正人「モノノケ・モノノサトシ・物性・恠異―憑依と恠異現象とにかかわる語誌―」〔『国語国文学研究』第二七号 一九九一年九月〕参照。

(9) 浅見和彦「説話と中世の伝承圏」(若草書房 一九九七年) IV 3 「鬼の母」と「母の鬼」。

(10) 新日本古典文学大系「今昔物語集五」(岩波書店 一九九六年) に当初「さかしき」と付訓したのは誤りで、後刷に訂正した。

(11) 土方洋一「封じられた萬章―『今昔』世俗説話一面―」〔『国語と国文学』第六四巻第二号 一九八七年二月〕。

(12) 『投影同一化』とは、小此木啓吾「フロイト思想のキーワード」(講談社現代新書 二〇〇二年) 第三章5の平明な説明を借りれば「自分の心の中の願望や衝動を自分の中から排出して、相手に投げ入れて投影し、あたかも相手がその願望や衝動を抱いているかのように知覚する仕組みである」。なお、このような心的機制については、『アンナ・フロイト著作集2 自我と防衛機制』(岩崎学術出版社 一九八二年) に詳細に説かれている。

(13) 本節は、「鬼も内―妖怪退治譚の深層」(高校通信/東書 国語 No. 313 一九九一年六月) の一部と重なる。

(14) 森正人「古代説話集の生成」(笠間書院 二〇一四年) 第七章2 唐代

仏教説話集の受容と日本的展開。

- (15) 龍と蛇とは別種の生き物には違いないが、形状や性質の類似によって同類のものとして一括して扱われることが多い。こうした龍蛇観については、森正人「龍蛇をめぐる伝承文学」(『台湾日本語学』第二六号 二〇〇九年二月) 参照。

- (16) 人間の内面に潜む龍蛇については、森正人「説話の変奏と創作―龍蛇・観音・母性―」(『説話とは何か 説話の講座1』勉誠社 一九九一年) 等参照。

- (17) こうした法華験記の姿勢については、森正人「場の物語論」(『若草書房 二〇二二年』VI「仏教説話と場」に論じた。

- (18) 「聖なる毒蛇」/ 罪ある観音―鷹取救済譚考―」(『国語と国文学』第七六巻第二二号 一九九九年二月) 参照。

- (19) 千葉徳爾・大津忠男「間引きと水子―子育てのフォークロー」(『社団法人農山村文化協会 一九八三年』等に掲載される。

- (20) 本庄栄治郎「育子教諭書について」(『経済論叢』第三三巻第四号 一九三二年一〇月)、同「再び育子教諭書について」(同第三三巻第六号 一九三二年二月) 参照。

- (21) 中国思想における鏡については、小南一郎「鏡をめぐる伝承―中国の場合―」(『森浩一編「鏡」社会思想社 一九七八年』) が行き届いている。また、森正人「場の物語論」III 2 「大鏡の語り手―世継の翁と昔物語―」、3 「大鏡と百鍊鏡―類型と題号」、同「翁と鏡と物語―大鏡論―」(『東アジアにおける社会・文化構造の異化過程に関する研究 平成6』7 (1994-95) 年度科学研究費補助金 一般研究(B) 成果報

告書」(『熊本大学文学部 一九九六年』) に展開している。

- (22) 日本の寺社における鏡の役割については、斎藤隆「古代の社信仰と鏡」(『森浩一編「鏡」社会思想社 一九七八年』) 等参照。

- (23) 影については、犬飼公之「影の古代」(『桜楓社 二〇〇一年』) に周到に論じられている。影像の問題については、森正人「今昔物語集の壺中蛇影譚」(『文学』「隔月刊」第八巻第一号 二〇〇七年一月) に展開している。

【付記】本論文の一部は森正人「心をめぐる古代的表現」(『熊本大学大学院社会文化科学研究科 二〇二二年』) に述べたところと重なる。該冊子のもとなった講演を本論文の草稿により行ったからである。

(も) もり まさと /

第一九回卒 / 熊本大学大学院社会文化科学研究科