

# 帰化人の服属儀礼・その形成と意義

——東・西文忌寸部の呪詞をめぐって——

湯 川 久 光

## 一、序

延喜式卷八には祝詞が数多く載せられている。その中でとりわけ異彩を放つのが「東文忌寸部献横刀時咒<sup>西文部</sup>」の一篇であろう。大祓の儀礼の核として奉上されたこの呪詞は全文が漢文体で記され、ほかの所謂「宣命体」の祝詞と趣を異にする。更に、中臣や齋部という神祇専任の氏族の手に委ねられるのではなく、東西の文氏がこれを奉る点、極めて特殊なものといえよう。ここに出雲国造家が献ずる神賀詞と並び、祝詞の中に当該呪詞が独自の位相を占めることが予想されるのである。

無論、そうした異例たる要素は詞章そのものにも窺える。その内実は「祝詞」なる觀念を裏切るかのように、漢文の呪詞そのものなのである。詳しくは後述するが、

これは決して幼稚な文体ではない。漢文体で敢て表現するに足る整ったものだ。その限りでは、収録された全祝詞中、最も例外たる資格であろう。

何故、当該呪詞のみが漢文体の体裁をとり、かつその担い手が渡来系氏族なのか。その祝詞としての意味はいかに考えるべきなのか。更にどうして右の詞章のみが例外的に祝詞と同列に扱われるのか、等々。この一篇の作品は極めて刺戟的な問題を孕んでいるように映る。おそらく、そうした問題は当時の渡来系氏族の動向や、王権にとつて祝詞がいかなる位相を占めるかといった点と切り離して論ずることはできない。以下の考察はその多角的な課題に対するささやかな試みである。

## 二、呪詞の思想

### (1) 道教の影

まず、作品そのものを次に示し、その表現をめぐって問題の糸口を検討しよう。

謹請、皇天上帝、三極大君、日月星辰、八方諸神、司命司籍、左東王父、右西王母、五方五帝、四時四氣、捧以<sub>三</sub>祿人、請除禍災。捧以<sub>三</sub>金刀、請延<sub>三</sub>帝祚。咒日、東至<sub>三</sub>扶桑、西至<sub>三</sub>虞淵、南至<sub>三</sub>炎光、北至<sub>三</sub>弱水、干城百國、精治萬歲、萬歲萬歲。

冒頭に謹請とあり、以下に続く神々に禍災を除くこと及び天皇の在位が長からんことを祈願する。更に、特別な呪言が加わり天下の安らかなことを言ほぐのがその内容である。これが六月及び十二月に行なわれた大祓の儀礼の一環たる次第は明らかなのだが、同時に実修される中臣氏の詞章と比べるとより、予祝性に傾くとまずはいえそうである。就中、後半の「咒日」以下は呪詞そのものの中にまた特殊な文句が入る恰好で、精治萬歳と言挙げするところだから、十分その特異さに留意すべきだろう。

ついで興味深いのは、右の神々が皇天上帝をはじめとして、いずれも蕃神であることだ。渡来系氏族たる東文

忌寸部（あるいは西<sub>かち</sub>文部）が祭る儀式という点では、それは一見見自明のことのように映るかも知れない。だが、先学の説くように、これらの神々がいずれも道教の神格ならば、ことはそう容易ではないだろう。というのは、両氏族に道教との緊密な接点が必要しも認め難いためである。古い渡来の家柄を自負する彼らにはやはり仏教こそが似つかわしい。彼らの一族としての歴史が何よりもそうした事情を如実に物語っている。それ故、道教の神々が何の必然性も持たぬままに、当該呪詞の請願の対象となる不自然さが別個の問題として浮上しよう。

さて、右の神々に捧げられる供物がまた独特のものである。一方の金刀はともかく、祿人の方はいささか当惑せざるを得ない難物である。この他の祝詞にも若干は同類の献上品を認めうるが、決して一般的な供物ではない。かかる異質な供物が登場するのは、祭るべき対象が旧来の伝統的な神々とは峻別されるからに相違なく、おそらくはこれらもまた道教的な裝飾品と見て大過あるまい。そして、次の点にも道教と当面例との関連性の深さが窺える。

先にも構成の上で寸言した末部の「咒日」以下の叙述である。東西南北の限界に至るまで王権の統治があまねく行きわたるのを言ほぐわけだが、その四方の表現の仕

方が問題なのだ。「扶桑」以下の四極の地名はあくまで観念的な存在にすぎず、世界の辺境を古代中国人が神話的に想定したものにほかならない。いわば、中国の古層に根ざす習俗、信仰からそうした表現が生じているわけである。そして、かかる民間の宗教観を集大成する形で道教が発展してくる筋道(筋道)をここで確認しておきたい。すなわち、右の「咒日云々」も道教の影響下におくことのみ正當に理解できるのである。換言すれば、地の果てなる観念を漢文学の文脈に翻訳したのではない。道教の発想がそのままの形でここに現われているということなのだ。したがって、当面の呪詞には拭い難く道教思想の痕跡が露わなのである。それでは、何故かくまでも当面の詞章が道教的であらねばならぬのか。以下、この点を軸に言及しよう。

## (2) 影響の内実

右に顕在化した道教の要素は作品の内実にかかほどの影響を与えているのだろうか。単に表層の部分に及ぶ影響ならば、殊更とりあげてみる必要はない。したがって、先に指摘した影響関係をより掘り下げた段階で検討し確かめておくのがまず手順となる。

この場合、最も有効な測定法の一つは同時代の中国における道教の同様な実修法との比較に尽きるに違いない。

だが、この当然すぎる着想には大きな障得が立ち塞がっているのである。すなわち、道教なるものの宗教体系としての不備さ、さらには、道教研究の未熟さが、その全容の解明に遠く至らない現状があるのだ。まして、道教という漢民族固有の宗教は各々の時代によって、あるいは地域により、それぞれ異なった様相を呈す。これらの点で、当面の呪詞と直接に対応するに足りる道教の実態を特定するのは予想以上に困難であり、断念するほかはない。

したがって、ここでは次善の策として隋代の道教の祭祀儀礼を比較例にとりあげる。なぜなら、隋代のそれは唐代以降に整備される道教の基本形態と見なされる(窠)ものであり、同時に、前代からの原始的な状態にあった道教の面影を十分に残している余地を持つからである。その上、好都合なことに正史『隋書』卷三十五、(經籍志)にその儀礼の概略が記載されている点、資料としての信頼度が高いこともつけ加えられよう。更に、当面の呪詞にひきつけていえば、後に詳説するような双方の年代的な近さもこの対比を可能にする有効な要件である。

まず、大陸における道教祭祀のあり方を見よう。

有<sub>二</sub>諸消<sub>一</sub>災度<sub>レ</sub>厄之法。依<sub>二</sub>陰陽五數術<sub>一</sub>。推<sub>二</sub>人年命<sub>一</sub>。書<sub>レ</sub>之如<sub>二</sub>章表之儀<sub>一</sub>。并且<sub>二</sub>贊幣<sub>一</sub>。燃<sub>レ</sub>香。陳讀云。

奏<sub>二</sub>上天曹<sub>一</sub>。請<sub>レ</sub>為<sub>二</sub>除厄<sub>一</sub>。謂<sub>二</sub>之上章<sub>一</sub>。夜中於<sub>二</sub>星辰之下<sub>一</sub>。陳<sub>二</sub>設酒脯饌幣幣物<sub>一</sub>。歷祀<sub>二</sub>天皇太一<sub>一</sub>。祀<sub>二</sub>五星列宿<sub>一</sub>。為<sub>レ</sub>書如<sub>二</sub>上章之儀<sub>一</sub>。以奏<sub>レ</sub>之。名<sub>レ</sub>之為<sub>レ</sub>醮。

右に引いた道教祭祀の次第は次のように整理できよう。

(一) 祭儀の前に、対象となる者の年命を陰陽五行説に基いて推定し、その結果を章表の儀礼文(神に申し上げる形式の文体)のようになして作る。同時に供物を用意し、香を燃く。

(二) 天の神々に当人の災厄が除かれることを請願し、これを上章という。

(三) 夜、星のきらめく中で、いろいろな供物を設け、天皇たる太一の神以下の星の神々をまつり、先の上章の文のように書を作ってまた奏上する。これを醮という。

以上が隋代の災厄除けの道教の呪法である。いうまでもなく、これは実際の詞章そのものではなく、手順を解説したにすぎない。しかも、それは個人の禍災を防ぐ目的の祭祀だろうから、<sup>(注10)</sup>当面の如き国家次元のものと単純に比較するのは正当ではない。だが、そうした差異を十分認めた上で尚、双方の対比は有効性を失うまい。たと

え見せかけの規模が異なると、秘儀の核たる領域は常に一定の構造を保持し、その本質は不変であるためだ。したがって、相互に共通する要素がその核たる部分に認定できれば問題はないのである。

それでは、双方にいかなる具体的な関連が見出せるだろうか。まず、両者の似た要素、すなわち共通項から検討する。祀る対象の神は疑う余地なく共に道教的である。確かに彼我の神名列挙の方法に、順位の変動と呼称の不一致は認められるが、その神々の性格は同類性を示すから、当面の呪詞が道教に基づく点は決定的である。

しかし、海彼の例と比べて、日本の場合により詳しく神々が挙げられ、ピラミッド的な神統譜をなしていることは留意すべきと考える。おそらく、唐代以降に始められた道教の体系化と同時に整備されていく神統譜の知識を当該呪詞が援用することに、こうした相違は起因すると推測されるからである。換言すれば、当面の大陸風の祭祀が早くとも唐代以前に溯って成立することはありえないことになるわけだ。

今一つ右の神名列挙の比較から軽視しえぬ事柄が指摘できる。それは日本の最上位を占める皇天上帝の意味である。一般的に中国では唐以後、<sup>(注11)</sup>道教の至上神は「元始元尊」とするのが普通である。したがって、唐以後の成

立を持ち出してこの彼我の最高神の相違は依然として残ることになる。また、左東王父、右西王女が当例では司令らの後に位置する恰好だが、これもまた中国道教の代表的な神統譜との喰い違いを見せる。こうした点から、中国の道教の知識を必ずしもそのまま導入したと思えぬ節も窺えるわけだが、大枠のうちでは、唐代以降の新知識を軸に当該呪詞が形成されていたと捉えて誤りはないだろう。

次に呪詞の中に更に特別な言葉が奏上される点も共通京の一つにあげられる。『隋書』にいう「醮」がそれで、当面の例では「咒日」以下の部分が全体から区別された秘儀の核心部で先の例と対応する。呼称が相互で異なるようだが、海彼の例でもこの呼び方は決して厳密とはいえず、機能的に同一のものであろう。たとえば、『大上老君中経』の一節には次のような例がある。<sup>〔注13〕</sup>

#### 第五神仙

經日道君者一也。皇天上帝中極北辰中央星是也。

——中略——

八節之日及晦日日暮夜半時祝日、

天靈節榮真人王甲願得長生太玄之一守其甲身形五藏

君候願長安寧（傍点稿者）

右のように、「醮」ではなく呪言が「祝」と称される

ことがわかる。また、この『老君中経』は正確な成立年次がわからぬながら、道教、それも当面の例と等しく皇天上帝にまつわる厄払いの一例である。とすれば、隋書が欠く道教祭祀の具体性を補う一助となるわけだ。しかも、長生、長安寧を願うという核の部分は、当該呪詞の請延帝祚と同様の発想と捉えられよう。更に、双方の実修の時期が似ている点も看過できまい。海彼の儀礼が晦日などに特定されているのが、東文忌寸の呪詞の奏上日である六月及び十二月の晦日と期せずして一致するからである。元来、大祓は臨時の祭式として行われたらしい。国家の儀礼としてこれが制度化される際に、その期日の定着に大陸の影響をこうむったとさえ考えられるのではないか。

いずれにしても、道教思想はかなり正確な形で当面の呪詞に反映されていることが右の分析から明らかにした筈である。そして、双方に差異が認められる場合も、必ずしも決定的な相違とはいえない。彼我を比べて、確かに日本の例が中国のそれよりも一体に整っている印象は与える。だが、それは隋代の前半（中国）と唐代（日本）にそれぞれが成立した時代のズレに解消しう程度のものである。更には、公的なもの（日本）と私的なもの（中国）といった祭儀の場に双方の差異が生ずる理

由を求めるとも十分可能になる。唯一の例外は、当面呪詞の供物としてあげられている祿人だが、これは日本の捧げ物としても特殊な部類に属す。晦日の祭祀にのみ供えられるもので、おそらくは道教的な発想に拠るものと考ええてよいと思われ<sup>〔金15〕</sup>。

以上、当該呪詞の道教的要素の内実を中国隋代の道教の在り方と対比して検討を加えてきた。それによれば、当面の道教の受容がかなり正確なものであり、かつ隋代以後の新しい知識を導入する形で当該詞章が成立したと推定できる。一部でい<sup>〔金16〕</sup>われるよりもずっとこの呪詞の成立時は引き下げられ、おそく七世紀の後半以後に比定されるべきだろう。文献的なこの作品の初出が<sup>〔金17〕</sup>大宝二年以前に確認しえないのも、そうした事情の反映と見ればごく当然なのである。

さて、右に整理された条件はこの呪詞の担い手やその歴史的な意義と決して没交渉というわけにいくまい。以下、節を改めてこの新しく浮上した問題を軸に考えていく。

### 三、文忌寸と呪詞

#### (一) 文忌寸の職掌とその歴史

まず、当面の呪詞を担う氏族について見ておこう。『延

喜式』以前の文献、例えば「続日本紀」などでは東文忌寸部だけを強調して記すことはなく、<sup>〔金18〕</sup>東西文部として、この担当氏族を一对にするのが普通である。勿論、呼称の相違だけで実態に隔りがあるわけではない。ただ、この呪詞の担い手として、当時、二氏を一对のものとして考えていた点を看過できないのである。というのも、この両者の出自は共に古い渡来系という点では一致するが、決して同族でも<sup>〔金19〕</sup>対等の関係を持つものでもないからだ。すなわち、東文忌寸部は、応神二十年九月に來朝した阿知使主及其の子都加使王を祖と仰ぐ倭漢直一族の<sup>〔金19〕</sup>一系である。天武朝の賜姓(天武十一年五月十二日)以前は文直(書直とも書く)と称し、『新撰姓氏録』右京蕃別に載せる次の氏族である。

文忌寸 坂上大宿禰同祖 都賀直之後也。

坂上大宿禰 後漢帝男延王之後也。

一方の西文忌寸の系統は同じ応神十六年二月に渡來した王仁の直系で、初期渡來系氏族としては倭漢氏、秦氏と並ぶ雄族の一つである。天武朝以前は文首(書首)と称せられ、『新撰姓氏録』左京蕃別には以下の如く記せられる。

文宿禰 出自漢高皇帝之後鸞王二也

文忌寸 文宿禰同祖 宇爾古首之後也。

右に述べた相互の氏族の歴史から、東西の文部と一括されるのは西文忌寸にとって不当に映らう。確かに同じ職掌に双方が携わってきた故に、等しく史姓が与えられた経緯はある。だが、その過去の栄光の重さ、すなわち氏族の歴史の実態は自ずと東西文部を峻別するに足りる筈である。したがって、これは純日本紀以降のある段階で創作された意図的な呼び方というはかはない。

かかる觀念上の操作が予想される東西文部の扱いの背後には、先走っていえば律令体制の実現に伴う旧来氏族の解体、及びその再編成が考えられよう。制度上、右の新体制は支配と服従の図式を徹底化するのが前提となる。そこに初めて統一国家が発せしうるのであるから、王権にとつてはこれが最重要課題の一つであったのは想像に難くない。事実、従前の氏族制度は大化の改新を機に一変し、新しい関係へと組み換えられていく。一方、思想的にも国家神話の整備という形で王権の絶対化が図られる。各氏族が等しく大王家に忠誠を誓う、あるいは服従の証しを奏する構造がここに出来るわけである。

そうした古来の氏族の動向が渡来系氏族に全く無縁とすることはありえない。本来的に並称されることが不適当な東西文部なる呼び方に、現実的な氏族制度の再編成の痕跡が見出せる。また、その觀念的に創造された帰化

氏族が国家、すなわち天皇の支配を予祝する呪詞を奏上するのは、必然的な趨勢ではなかったか。ちょうど国津神系の氏族を代表して、出雲国造家が服属の寿詞を朝廷に献上するのにも似て。当面の東西の文忌寸なる存在は、それ故、国家に帰属する渡来系の氏族を構造的に代表すると考えられる。

以下、こうした視座を念頭におき、彼らが帰化人の象徴的な位相を占める必然性を、帰化人の歴史的展開の中に検証し、当面呪詞の成立意義に言及していくこととする。

古代の渡来人、あるいは帰化人の存在は、原理的にはともかく、必ずしも単一的な様態を示すわけではない。彼らの渡来の動機、来日後の職掌は多様であり、決して安易な枠組みに収まるものではなかったようである。その上、彼らの渡来時期により彼らに決定的な性格の相違が認められるという。<sup>金20</sup>先ず、そうした状況を前提に、当面の東文、西文の両氏族の性格を検討する。基本的に彼らは共に初期渡来系のグループに属す。早くから日本の社会に馴化し、彼らの識字能力と様々な技能を駆使し、朝廷内に独自の地歩を彼らは築いてきたといえよう。だが、彼らの躍進の基礎となった知識や技術は、やがて旧式の時代遅れの遺物となる宿命をも課せられていた。関

晁氏の指摘〔注21〕によれば、その傾向は六世紀中頃に顕在化し、以後初期帰化人としての特権は無化されるようである。因って、彼らの初期帰化人の活躍の場は、当初の特殊技能の独占を拠点とするものから、土着の地方豪族や下級貴族と寸分交らぬものとなっていく。〔注22〕無論両文部一族としてこの流れから自由でない。史官たる文姓は名ばかりで、七世紀に入ると文筆にかかわって名を残すことは彼ら一族でもほとんど稀なのである。当然、道教を始めとする大陸の新しい思潮、知識などは彼らの理解が遠く及ぶところではない。

そうした傾向の端的な現われの一つは、道教の構成要素の一つ陰陽道が受容される過程にも窺われる。この大陸から輸入された国家支配の有力な思想はほぼ新規の帰化人、就中百濟滅亡後の人々が専ら担うのである。〔注23〕かつて、その任にあたった初期帰化人、東西の文氏がここに割り込む余地は唯一の例外を除いて残されなかったといつてよい。以前、筆者が文氏の家学について考察した仮説〔注25〕は明らかに当を失したもので、彼ら一族の動向を、右の如く捉え直すべきと考える。

以上の如く、中国文化の受容と帰化人の関連を押える〔注26〕と、当面の呪詞の担い手は次のように理解できる。まず、当面の呪詞が文部家に伝来した詞章と解する見込は

成立の可能性が乏しい。当時において最新の道教思想を彼らが駆使しえる筈もないから、この点、賀茂真淵が夙〔注27〕に成立事情をめぐって次の発言をなしているのが妥当だろう。

こは文部が遠祖の時より伝れる、文とは聞えず、いと後に、から国、又は百濟などの巫祝が唱ふる詞によりて、作れる歟。

いわば、東西文忌寸は形式的な奏上者にすぎない。実作者は隋代以降の新知識を受容し、それを援用しえる帰化系の人々に比定される。そして、問題は何故に実作者と形式作者の二重性が生じてくるかという点だろう。換言すれば、この王権支配を予祝する呪詞はいかなる理由で東西の文部に託されたかということである。

もしその所以が、単に伝統的な古い帰化系氏族という規範ならば、先述した如く、西文氏は倭漢氏一族とこそ一対になるべきであろう。あるいは、秦氏も彼ら一族の由来を主張して鼎立状態になることも予想される。更には、東漢氏一門で七世紀後半から武勲を梃子に勢力を伸ばしてきた坂上氏が、東文忌寸に代わって登場しても不自然ではない。それ故、単なる歴史の反映でも、当時の実績が投影され、この両氏族が形式上の奏上者に選ばれたのでもないわけだ。次元の異なる論理がこの呪詞の担

い手には及んでいることになる。したがって次には、視野を拡大して、当該呪詞がいかなる歴史的な文脈に位置するかという側面からこの課題を追求していく。

(二) 楯伏舞と文忌寸

国家規模の儀礼に氏族としての文忌寸が参与するのは、実のところ当面の呪詞だけではない。今一つ、同様な例に楯伏舞(楯節舞)がある。文献的には持統二年十一月四日の条、及び天平勝宝四年四月九日の条の僅か二例にすぎないが、この楯伏舞の意義は存外大きく重たいといわれている。たとえば、林屋辰三郎氏は次のように述べ、その重要さを強調する。金注28

このように、土師宿禰にせよ文忌寸にせよ、一つは国内において、一つは国外から大和朝廷に服属した代表的氏族であり、前者は手工業生産の方面で、後者は文筆の方面で朝廷に奉仕したものであった。従って朝廷に服従する民衆の代表としての意味をもって、それぞれの「先祖等所仕状」を、歌舞として奉仕したものであらうと思われる。

すなわち、楯伏舞を他の多くの歌舞(久米舞)などと同しく朝廷への服属儀礼と見るわけである。その出現が律令体制の展開と軌を一にするところから見ても、右の見解はまず動かないだろうし、これを支持する有力な見

〔注29〕  
解もある。

さて、右の楯伏舞の担い手の一員、文忌寸が当面の呪詞の担い手と同一の氏族ならば、彼らが当時において帰化系氏族を代表するという観念があったのを是認してよい。その上、朝廷への服従を誓約する儀礼に彼らは欠かせぬ存在であったことにもなるといえよう。たとえ、当時彼らが実務的な勢力を既に失っていたとしても。

その楯伏舞の担い手は次のように文献に現われる。まずは『令集解』『雅楽寮』で古記の引く「楯臥舞——十人。五人土師宿禰等、五人文忌寸等、右着甲并持三刀楯。二ついで、先天平勝宝四年の条を詳細に紹介する『東大寺要録』に以下の如くある。「楯伏舞頭外従五位上文忌寸上磨及び「楯伏舞廿人楯前忌寸廿人」とあるのがそれだ。楯伏舞の初見は持統二年(六八八)、右の古記の成立は七三八年以前に想定され、更に天平勝宝四年(七五二)まで、一貫して文忌寸はこの儀礼に関与していたことになる。こうした永い期間に渡ってその職掌を維持しうるのは、無論、当該呪詞の担い手たる東、西のいずれかの文忌寸らを描いていないだろう。文直、文首両氏ともに忌寸賜姓以後は、文忌寸とのみ表記されるから、どちらかはこの点では特定できない。しかし、『東大寺要録』という檜前忌寸は東漢氏の支流であるから、この文忌寸とは同じ

東漢氏の流れをくむ東文氏を指すと考えるのが無難と思われ<sup>(注30)</sup>。したがって、楯伏舞の担い手も当面の呪詞のそれも等しく東西文忌寸が重要な役割り(國家への服屬)を演ずることになるわけである。

先に提示した当面呪詞の歴史的な位相は、この楯伏舞の存在によって確かめられたといつていいだろう。くり返せば、この一對の儀礼は新しい律令体制の下で、大王家の支配秩序を端的に示現するためのものである。朝廷に服屬の寿詞を奏上する出雲國造家、あるいは大王家に忠誠を約するための敗北の模擬儀礼たる隼人舞と同一の目的を持つものに違いない。しかも、これらいわば国津神系の儀礼がある程度の実態性を持つことに比して、当面の呪詞及び楯伏舞はその伝統の实在性が疑わしい。少なくとも当該呪詞が東西の文部伝来などというのは明らかなる虚構である。換言すれば、王権の聖化の狙いが国内の氏族の服屬だけに止まらず、国外勢力をも自らの權威に服従させるべく、右の婦化人の服屬儀礼を創設させたに違いない。中国の律令國家を範にとる以上、その小中華思想への指向は当然<sup>(金31)</sup>すぎる筈のものであるから。

右の図式に即していえば、何故数多い渡來系氏族の中から東西の文部が当該呪詞の担い手に白矢を立てられたのかも説明しやすい。王権の側にとって渡來系の人々の

第一義的な存在価値は、終始ついに知識と技術に尽きた。国津神系氏族が武力をもって朝廷を脅かし続けたのに似て、その精神的な知力は王権が是非ともその支配下に収めなければならぬ筈のものである。この時、知識と技術を氏姓に表象し、かつ永い伝統を持つ渡來系氏族たる文氏が朝廷への服従を奏上すべき形式的主体となる必然性が生ずる。それも一たび氏族の実態を解体し、新たな東西文部という極めて抽象的な存在としてである。

#### 四、結

六月及び十二月の大祓で東西の文忌寸が横刀を献る折に奏上した呪詞をめぐり、その形成、担い手、及び意義に私見を述べてきた。繰り返せば、問題の所在は当面呪詞が道教思想に基づく点にあったといえよう。しかも、その表現は正確な道教思想の受容に支えられ、中国での道教展開史を考慮した時、当該呪詞の成立が七世紀後半を溯ることはありえない。かかる、当時の最先端ともいふべき知識を東西文部が受け入れ、それを授用して王権を言はぐことは無理であろう。既に彼らの知に関する能力は旧式の時代遅れのものになっていたからである。實際の担い手は、おそらく百濟滅亡後の新しい渡來人と想定される。東西の文忌寸氏は形式的な奏上手として登場

するにすぎなかつたわけである。

何故、形式作者などというあり方を当面呪詞がとるのか。それはこの呪詞の意義と運動すると考えられる。すなわち、文忌寸氏が担う楯伏舞と同様、当面呪詞は王権への服属儀礼の一つと捉えられるのである。すなわち小中華国家を志向する日本へ、蕃国の民が服従を誓うという形での。かく、言葉という文化でその帰属が表象される以上、識字能力を支えとして古くから朝廷と結びついた初期の渡来人グループであり、かつ文姓を名告る氏族に、その役割りがまわってくるのは当然だろう。しかも、彼ら各氏族の実態はひとたび解体され、観念的に再編成された東西の文部が事にあたるという体裁をとるわけである。古代律令国家は右に述べてきた意匠をもつて、その支配と服属の構造を対外的にも確立しえたといえよう。そして、ここに帰化人なる差別を、政治的な國家の論理として創出したことになる。

〈注1〉『令 卷第三』「神祇令第六」にこの次第が詳しく述べられている。

〈注2〉同時に奏上される詞章「六月の晦の大祓」の祝詞は、けがれがいかに払われるかに関心がしぼられ、王権を讃えるといった意識はほとんど稀薄である。

〈注3〉賀茂真淵『祝詞考』一七八八頁 賀茂真淵全集第二

(弘文館)

〈注4〉西文氏と東文氏は共に仏教と関連する事業に名を連らねることが確認できる。『古代人名辭典』の両氏を参照されたいが、ここではその二、三の実例をあげよう。

東文氏（書直に同じ）

・書直縣……大宮・大寺を造る（皇極元年二月条）

・山東漢大費直麻高垢鬼、意等加斯……法興寺の造営（元興寺露盤銘）

西文氏（書直に同じ）

・書直大阿斯高君、支弥高……河内国西琳寺を建立（西琳寺縁起）

〈注5〉一部の注釈は「禄人」を「銀人」の誤りと見るが、諸本全て禄である。誤字説の乱用は避けるべきで、今諸本に従う。

〈注6〉『延喜式 卷二 四時祭下』によれば、『毎月晦日の御贖』に「金人像・銀人像各卅二枚」とあり、また『中宮の晦日の御麻』及び『毎月晦日の御麻』に「鉄人四枚」と見られる。いずれも晦日の供物で、他の日に献上される例は検出できない。

〈注7〉下出積與氏『道教と日本人』15頁

〈注8〉『延喜式』の祝詞には同じ発想ともいえるべきものがいくつか認めうる。たとえば「天の壁立つ極み、国の退き立つ限り、青雲の靄く極み、白雲の向伏す限り、

云々」(六月の月次の祝詞)などだが、これらはほとんど観念的で実体の伴なぬ修辭である。先学の指摘(中西進氏『万葉集の比較文学的研究』180頁以下など)の通り、祝詞一般が漢文学の影響下に形成されたと考えるべきだろう。

〔注9〕 窪徳忠氏『道教史』210頁

〔注10〕 国家と道教が密接な関係を持つてくるのは、唐代以後まで待たなければならぬ。就中玄宗は七十二(開元九)年、帰依するまでに心酔したと伝えられる。

〔注11〕 注9の同書 24頁

〔注12〕 アンリ・マスペロ『道教』(東洋文庫) 145頁

〔注13〕 真淵も『祝詞考』で引用するが、成立年次は不明である。引用は『雲笈七籤之十八』一三二頁(四部叢刊)

〔注14〕 『律令』(日本思想大系3)の補注 539頁 などによれば、恒例化した時期は統記の大宝二年十二月三十日条を上限とすることになる。定例化していたから文献に記載されなかったとも考えられるが、国家儀礼の整備の趨勢から見ても、比較的新しく制度化された可能性はるかに高い。

〔注15〕 繰り返し述べるように、道教の宗教体系の全容が解明されていない現状では類似の事例を検出し難い。したがって、日本の固有の祭具である余地を否定できないわけだが、同時に奏上する中臣氏はこの供物と全く交渉を持たないのも事実である。ここでは一応、道教

史の進展を期待し、かく考えておく。

〔注16〕 岡 泰雄氏『延喜式祝詞評釈』268頁

〔注17〕 『続日本紀』大宝二年十二月三十日の条に次の記事がある。「癡大祓、但東西文部解除如常」

〔注18〕 『養老律令』(七一八年成立)及びその注釈たる『古記』(七三八年頃の成立)では共に東西文部とある。尚、文献資料に登場する彼ら一族は、延喜式の如く東及び西の文忌寸と記されることはなく、単に文忌寸某とされる。東か西かの区別にはほとんど無関心といつてよい。

〔注19〕 関 晃氏『帰化人』50頁

〔注20〕 注19の前掲書 16頁及び140頁

〔注21〕 注19の前掲書 109頁

〔注22〕 漢氏が中央官人的コースを選ぶ一方、秦氏は地方豪族的コースに向い、その勢力を拡充していくという。

(上田正昭氏『帰化人』139頁)

〔注23〕 注19の前掲書 149頁

〔注24〕 文献に実存するその人物は文忌寸廣麿で、養老二年以前の官人考試帳に陰陽師と明記されている。おそらく「学令第十一」の規定(凡大学生。取五位以上子孫。及東西史部子<sub>レ</sub>為<sub>レ</sub>之。)によって、廣麿はこの地位を得たと思われる。家学として彼が陰陽道に通暁していたなら、同族に廣麿と等しい存在が頻出して当然だろう。それが認められない以上、彼と陰陽思想との

出会いは偶然と見るべきだ。

〈注25〉 拙稿「天武挽歌と陰陽道——天武挽歌論序説——」

上代文学第四十七号 48頁

〈注26〉 次田 潤『祝詞新講』 330頁 ほか注釈書の概ねは

こうした見解をとる。

〈注27〉 注3の前掲書 一七八九頁

〈注28〉 林屋辰三郎氏『中世芸能史の研究』 169頁

〈注29〉 注22の前掲書 131頁

〈注30〉 当面の文忌寸氏を東文忌寸と同様の職掌を持つ別族とする説（林屋氏 注28の前掲書 169頁）もあるが、

これは明らかな誤りである。阿直岐の末裔を東文忌寸と不用意に見たための単純なミスで、根拠は乏しい。

尚、阿直岐の子孫は東文忌寸ではなく阿直岐史が正しい筈である。姓氏録、右京蕃別の安勃連がそれである。

〈注31〉 『日本の朝鮮文化座谈会』上田正昭氏の発言 19頁