

試される〈心〉

三 浦 佑 之

文学史のなかで、靈異記をどのように位置づけることができるかという課題に対して、わたしは、靈異記説話の新しさは、ひとりひとりの「心」を描こうとしたことにあると答えたい。ここでいう「心」とは、恋しいとか悲しいというような「比喩化できる心」ではなく、規範化され個々の人間のありようが試される「心」のことをいう。そして、それを取り出す表現と方法を手に入れたのが靈異記説話ではないかと思う。

比喩化できる心というのは、万葉集の相聞歌や挽歌に普遍的に見いだせるような共同体的な心だといえよ。それに対して靈異記が描こうとした「心」は、個別の、具体的な事例によってしか描けない「心」であり、ひとりひとりが個別に自覚しなければならなかった「心」である。なぜなら、善悪いずれの場合も、その結果をもたらしたの

は「個々の心」に起因する因果応報によって生じていると認識され、他者と共有することのできない心が求められたからである。おそらく、そうした「心」の発見は、八世紀という時代の、思想としての仏教と制度としての律令との合わせ技によってもたらされた。

そのことを本稿では、のちの昔話に大きな影響をあたえることになった動物報恩譚と、平城京という都市のなかに出現した家族や親子の関係を語る説話とを取りあげながら考察してみたい。

動物の恩返し

殺されそうになっている動物を、ある人が代価（犠牲）を払って助けてやる。ある時、その人が窮地に陥って困っていると、前に助けた動物が現れて助けてくれる。という、

私たちにはとても懐かしい昔話がさまざまに語られており、動物報恩譚と呼ばれている。関敬吾『日本昔話大成』の話型分類によれば、本格昔話「動物報恩」として、狼報恩・鶏報恩・猫檀家・猫又屋敷・枯骨報恩報恩など十五話型（大成話型番号二二八～二三九番）が登録されているほか、同じく本格昔話の「婚姻・異類婿」に分類された蛙報恩・蟹報恩（同番号一〇四A・B番）、「婚姻・異類女房」に分類された蛙女房・鶴女房（同番号一一・一一五番）なども含めて、よく知られた話が多い。

そして、これら動物の恩返しを語る説話や昔話を取りあげて、日本人の「心」のやさしさの証拠のように論じられることがしばしばある。しかし、ほんとうにそのような説明は可能かといえば、とても信じられない。おそらく、日本人の心というかたちで括ることができるような心など存在しないことは、今やだれもが認識しているはずだ。そして、この昔話なじみの恩返しモチーフが最初に登場するのが靈異記説話であるというのは、この問題を考える上できわめて重要なことである。

ただし、「最初に」という点については、補足が必要である。というのは、最初といえそうな話は、日本書紀のアメクニオシハラキヒロニハ（欽明天皇）の即位前紀条に、秦大津父という人物が伊勢の山中で狼を助ける話があり、

ここに報恩モチーフを見いだすことができるからである。しかも、その話が仏教公伝にかかわる天皇のエピソードとして語られているというのは興味深い。純粹に動物報恩譚といえるかどうかは判断を保留するが、靈異記説話につながる報恩モチーフの文学史的な萌芽が、ここにみられるということは指摘しておきたい。

またもう一つ、よく知られた古事記の神話「稲羽の素兔」を動物報恩譚と理解する人は多いと思う。しかし、この話は少年オホナムヂに「王の資格」があるかどうかを試す英雄神話であり、対立者としての八十の神々や主人公オホナムヂの「心」が問題になつてはいるわけではない。オホナムヂがシロウサギ（素兔）を治療するのは、「巫医」としての能力、つまり王となる資格を語るためであつて、決して「やさしさ」を語るためではないのだ。もちろん、そこに取り込まれている二者対立譚の構造は、「隣のじい」譚同様に「心」を抽出しやすい構造になっているために、容易に報恩譚に展開しうる話だということにはまちがいが無い。だから、教科書や絵本にリライトされる「稲羽の素兔」は報恩譚として語られもするのである。

靈異記には、「蟹・蝦の命を贖ひて放生し、現報を得る縁」（中巻一八）、「蟹と蝦の命を贖ひて放生し、現報を得て、蟹に助けらるる縁」（中巻一一二）、「布施せぬと放生

するとに依りて、現に善惡の報を得る縁」(中巻一六)など、いくつもの動物報恩譚が語られているが、ここでは、「龜の命を買い取つて放生し、現報を得て龜に助けられる縁」と題された上巻第七縁の説話を取りあげる。ここにおいて「現報」とは、この世での行為の結果がこの世において報いとして現れることをいう。その報いは善惡ともにいうが、靈異記の正式書名が、『日本国現報善惡靈異記』であることからわかるように、来世ではなく、現世における報いこそが仏法の力を誇示するものとして靈異記では重んじられた。

禪師弘濟は、百濟の国の人なり。百濟の乱るる時に當りて、備後の国三谷の郡の大領の先祖、百濟を救はむが為に軍旅に遣さる。時に誓願を發して言はく、「若し、平けく還り来らば、諸の神祇のために伽藍を造立せむ」と。遂に災難を免る。すなはち、禪師を請けて、相共に還り来る。三谷寺はその禪師のもちて造立する所の伽藍なり。多く諸寺に超え、道俗觀て共に欽敬をなす。

禪師、尊像を造らむが為に京に上り、財を売り、すでに金丹等の物を買ひ得て、還りて難破の津に到る。時に海辺の人、大龜四口を売る。禪師、人に勤めて買ひて放つ。

すなはち人の舟を借り、童子二人を將て、共に乘りて海を渡る。日晚れ、夜深けて、舟人欲を起し、備前の骨鳥の辺に行き到り、童子等を取りて、海の中に擲げ入る。然る後に禪師に告げて云はく、「速かに海に入るべし」と。師、教化すといへども、賊なほ許さず。ここに願を發して海の中に入る。

水、腰に及ぶ時、石の脚に当たれるをもちてその暁にこれ見れば、龜の負へるなり。その備中の海浦の海辺にして、その龜、三つ領て去る。疑はくはこれ放てる龜の恩を報いるか、と。

時に賊等六人、その寺に金丹を売る。檀越、まづ過りて価を量り、禪師後に出でて見る。賊等、忙然に退進を知らず。禪師、憐愍びて刑罰を加へず、仏を造り塔を嚴りて、供養し了る。後、海辺に住み、往來の人を化す。春秋八十有余にして卒る。

畜生もなほ恩を忘れずして返りて恩を報ゆ。何ぞいはむや、義人にして恩を忘れむや。

白村江の戦い(六六三年)に惨敗した直後の、東アジア情勢が激動する時代、広島県北部(三谷郡は現在の広島県三次市のあたり)を本拠とする豪族が建立した寺院に、百濟から招かれた僧の徳を讃える話である。日本書紀には、その戦さのために二万七千人の兵士が海を渡ったと伝えら

れている。しかし、倭と百済との連合軍は、唐の船団にひとたまりもなく敗れた。当然、多くの人が戦死する中で、三谷郡の大領の男は、まことに幸運にも帰国することができた。その遠征のさなか、生還できれば寺院を造るという願掛けをするというのは、いかにもありそうな話である。ちなみに、大領というのは郡の長官のことで、土着の豪族が、中央政府から代々世襲的に任命される役職であった。そして、靈異記説話を讀むと、大領をはじめとした郡司層が私寺を建てたり地方寺院のパトロン(檀越)になったという話があり、彼らが地方に仏教を広めるのに大きな役割を果たしたことがわかる。

たとえば、豊前国宮子郡の少領であった膳臣広国は、みずからの冥界体験を語り伝え仏教を広めた(上巻―三〇)。和泉国泉郡の大領であった血沼泉主倭麻呂は烏の邪淫を見て出家し、禪師信嚴と呼ばれた(中巻―二二)。讃岐国(香川県)美貴郡の大領であった小屋泉主宮手は、女房は慳貪で仏罰を受けたが、三木寺を建てるなど仏教を信仰していた(下巻―二八)。

地方行政の中核ともいえる郡の実権を握る土着の郡司層は、経済力と権力に物を言わせて寺院を建立し、在地における権勢を示すとともに、東大寺などの官寺にさまざまな財物を寄進することによって、天皇や中央との絆を強めよ

うとする。ここに登場する三谷郡の大領家も、そうした氏族のひとつであった。なお、建立されたという三谷寺については、最近の発掘により、広島県三次市向江田町寺町の寺町廃寺がそれであろうと推定されている。

弘済という高僧は、難波津で売られていた亀をみずから買い取って放すのではなく、他人に助けるように説いている。これは、「善を勧めて教化するのが僧侶の勤め」だと解釈すればよい(小泉道校注、新潮日本古典集成『日本靈異記』頭注)。ただ、海に投げ込まれた二人の童子はどうなったのか、弘済だけが救われていいのかという疑問が生じないわけではないが、この話では、そこにはまったく興味を示さず、助けた亀の恩返しというところに焦点が絞られてゆく。

助けた亀が恩返しをするという話は、わたしたちにはずいぶんなじみ深い展開である。それは、だれもが浦島太郎という昔話の主人公を思い出すからだ。この昔話をどう読むか、浦島太郎にどのような歴史があるかという点については、拙著『浦島太郎の文学史』(五柳書院、一九八七年)に譲るが、浦島さんの話に恩返しモチーフが登場するのは、室町時代に成立した短編小説(お伽草子)「浦島太郎」以降のことである。浦島太郎の原型とされる浦島子を主人公とした古代の物語には、亀は登場するが「報恩」モチーフ

が描かれることはない。

「不殺生」 戒と放生

わたしたちは、何の根拠もなく、昔話や中世以降の説話に多い恩返しの話、たとえば昔話「鶴女房」などを聞いたり読んだりすると、男の心根のやさしさが、動物の報恩を導き出していると思ひ込んでしまう。たしかに、やさしさがあるが、これらの昔話を支えているとは言えるだろう。そうではあるが、そのやさしさはどこから出てくるのかということとを、あまり深く考えようとはしない。意味もなく、日本人の心のやさしさが思ひ浮かべられてしまうが、それはまづい。

日本人にはやさしい人もいるし、いじ悪な人もいる。ただそれだけであって、日本人が特別な存在ではありえない。そのことは、昔話において大きな話型を構成する「隣のじい」譚を思ひ浮かべてみればわかるだろう。「花咲かじい」でも「大歳の客」でも、「隣のじい」譚に分類された昔話では、やさしいおじいさんとおばあさんの隣には、かならず、いじ悪なじいさんとおばあさんが住んでいる。そして、どちらかといえば、いじ悪で欲張りなおじいさんとおばあさんのほうにリアリティを感じてしまうことが多いのではないか（三浦『昔話にみる悪と欲望 増補新版』青土社、

二〇一五年）。

昔話におけるやさしさを考える上で必要なことは、現実には存在しえないようなやさしい心を美德とする登場人物を創り上げたのは何だったのかというふうと考えてみることである。すると恩返しには、動物を助けるという行為が、つねに前提として存在することに気づくはずだ。お伽草子「浦島太郎」では、釣り上げた亀を逃がしてやるのだし、靈異記説話の弘済の場合は、難波津で売られていた四匹の亀を他人に勧めて買わせ放させたことが、恩返し的前提になっている。それが「放生」モチーフであり、報恩は放生とセットとして成り立っている。逆に言うと、「放生」がなされなければ恩返しはない。

一方、靈異記説話を読んでいると、動物報恩譚とは反対の、動物を虐待して悪報を受けたという話がとても多いことに気づく。たとえば、大和の国（奈良県）に生きものを殺すことを喜びとする男がおり、兔をつかまえては皮を剥いで野に放していた。すると、体中に瘡が^{かさ}でき肌が爛れ、ついには叫びながら死んだ（上巻一一六）。河内の国（大阪府東南部）に瓜売りの男がおり、馬に重い荷を積んでこき使い、瓜を売り終えると馬を殺すというような生活をしてきた。するとある時、湯の煮えたぎった釜に近づくと、男の両方の目が抜け落ち釜で煮られてしまった（上巻一二

一)。ある男が、狐の子をつかまえて串刺しにして巢穴の入り口に立てた。怨んだ母狐が、祖母に化けて男の幼な子に近づき、その子を、男が狐の子にしたのと同じように串刺しにして自分の巢穴の前に立てた(中巻一四〇)。

いずれの話も、動物を虐待するのに特別な理由はない。二つめの話は瓜を売るために馬を酷使したという理由がいちおうはあるが、殺す必然性はまったくくない。ほかの二つは、現代社会においてしばしばニュースになる、愉快犯による動物虐待といってもよさそうな話である。そして、これらの話は、仏教説話の王道としての、「殺生」禁断(「不殺生」戒)を語ろうとしているはずである。

わたしがわざわざ解説するまでもないことだが、仏教におけるもっとも重要な戒律として、「五戒」がある。そして、そのまっさきに挙げられるのが「不殺生」戒であり、生きものの命を断つことは、仏教にとってもっとも許されない行為だというのは、だれもが知っている。そして、わたしたち日本人のなかに、動物を殺したり苛めたりしてはいけないという観念や心情が生じることになったのは、仏教思想の流入によってであったということは忘れないほうがいい。縄文時代を想像してみればわかるように、動物はわたしたちの命をつなぐ食料として殺され消費された。弥生時代だって古墳時代だって、そうした状況に変化はなか

つたはずだ。

それが奈良時代になると次第に「不殺生」戒が主張されるようになり、平安時代に入ると表向きには肉食が禁止され、それは近代になるまで続いた。その理由はひとえに、仏教の教義としての「不殺生」戒に基づく思想のためであった。ただし、肉食禁忌の発生は、仏教思想だけで説明できるほど単純ではない。原田信男が論じているように、天皇制の象徴として稲作が聖化されるとともに、その反対側で「穢れ」として認識された狩猟が仏教の戒律を犯す「殺生」として強調されていったというような側面も考慮しなければならぬからである(『歴史のなかの米と肉』平凡社、一九九三年)。しかし、そうした構造を生み出していた最大の理由は、仏教思想における「不殺生」戒が認識されたためだというのは明らかである。

そして、殺生禁断というもっとも重要な戒律を保証するために、あるいは戒律を侵犯した時に生じるさまざまな災厄や罪を回避するために、「放生会」が執り行われることになる。これは、仏教伝来以前から存在した宗教的な行為である「大祓」における罪の犯しとその解消という構造と、たいそう似通った儀礼行為だと考えるとわかりやすい。大祓の場合は、個人の行為というより共同体の犯しが意識され、社会全体の穢れを浄化することに眼目があった。とこ

ろが仏教の場合は、共同体の問題ではなく、個々の人間の「心」や行動が問題になったのである。そして、その意識は、前世とか来世とかを問題にする輪廻思想によって支えられている。それ以前には考えたこともなかったであろうが、個人個人にとって、今のおのれの行為が、恐ろしいことに死後の生活にさえ影響してしまうというのである。こうした観念は、仏教以前には考えられないことであつた。そして、そこで強調されるのが、個人の行動規範としての「心」の善・悪だったのである。

靈異記説話が描こうとした「不殺生」戒の教えは二つの方向に向いている。その一つは、動物虐待という行為がいかにも恐ろしい報いを受ける悪行であるかということとを語る話である。それが兎や馬を虐待した男たちへの悪報として描かれる。そして、もう一つが、生きものを大切にしないとすばらしい善報がもたらされるかということとを伝える話であつた。それが報恩譚ということになるが、動物の報恩は、当然、人が良いことをしなければ起こりえない。そして、その場合の良い行いというのが、「放生」だったのである。

殺されそうになつていた蟹の命を、身に着けていた衣や裳と引き換えに助けた女が、蛇に犯されそうになつたところを蟹に救われた（中巻一八、同一二）。売られていた牡

蠣十枚を買い取つて海に放生した男が、死後、牡蠣の報恩を受け、極楽の宮殿に住むことになつた（中巻一六）。

蟹の報恩譚は、蟹満寺縁起として知られた話であるが、蛇に魅入られ犯されそうになつた女は、神婚神話でいえば、まさに神を迎える巫女の立場にいる。それが、靈異記では、蟹によつて救われるというかたちで、神婚という神話的な要素を払拭してしまう。動物と人とのあいだの関係性の変容が、両者の違いを生み出しているのである。

放生と報恩を語る説話が本格的に登場するのが、最初に編纂された仏教説話集である日本靈異記であつたというのは、報恩譚（放生譚）の発生がどこにあつたのかということとを考へる時、大きなヒントを与えてくれる。そして、日本文学史の問題としていえば、そうした「心」を表現の上に投影し、人びとの個々の「心」を問題にしたという点で、日本靈異記という作品が大きな意味をもつということがわかるのである。

仏教思想によつて生みだされた動物報恩譚は、昔話において大きく発展し、日本昔話のなかでもっとも中核的な話型として語られることになつた。その場合、助けられた動物は、女の姿で男の前に現れて結婚するとかうかたちで展開する婚姻型がとても多い。たとえば、昔話「鶴女房」がそうであるように、助けた動物が美しい女になつて男のも

とを訪れ、女房になって暮らす。しかし、その結末は、見るなのタブーを破つたために別離に至るのだが、他の話の場合も、結末の別離は一般的である。そのように語られるのは、人間と動物が何ごともなく最後まで添い遂げるというの、現実的に考えて無理な展開をもつからだろう。

仏教が伝来することによって、ひとりひとりの心が、間われることになった。やさしさやいじ悪といった昔話にあって定番の心根は、自明のこととして日本人のなかに存在したわけではないのだということ、当たり前のことながらも、調しておきたい。というのは、律令による口分田・税・戸籍・刑罰などの諸制度は、日本列島に住む人間を、ひとりひとりの個体としてはじめて対象化することになったからである。わたしと他人とを明確に認識する上で、律令という制度と、「心」を問題にする仏教は大きな役割を果たした。そこから言えば、現代につながる「日本人」を創ったのは、仏教思想と律令制とであったということができるのではないかと思う。

そういふ点でいうと、よく知られた万葉集の歌において、世のなかはむなしきものと知るときしいよよますますかなしかりけり (五七九三、大伴旅人)

世間は常かくのみとかつ知れど痛き情は忍びかねつとも (三四七二、大伴家持)

というかたちで歌われた「心」は、相聞歌などにおける比喩化される心とはまったく別の、個別化された「心」なのである。そして、そのような「心」を歌うことができるようになったのも、靈異記説話において個別化された「心」が語られるようになったのと、文学史的にいえば同じだということになる。

ここに付け加えると、昔話の主人公にとって重要な、正直といじ悪という関係も、ここに述べた「心」の問題とながっている。昔話において、欲張りやけちんぼを象徴する言葉として、「慳貪」がしばしば登場するのだが、この語について、正直者をいう「マタヒト／マタウド」の対として用いられることを指摘したのは、佐竹昭広『民話の思想』(平凡社、一九七三年)であった。そして、佐竹は指摘していないのだが、その「慳貪」という語が最初に見られるのが、靈異記説話であるというのは、文学史の問題としてもきわめて興味深いことである(中巻―二三「慳貪に因りて、大きな蛇となる縁」、下巻―二六「強ひて非理に債を徴り、あまたの倍を取りて、現に悪死の報を得る縁」の二話に「慳貪」の語が用いられている)。それは、慳貪という概念もまた、仏教による「心」によって見いだ

され、律令によつてもたらされた貨幣・蓄財などの経済活動と運動して表面化するということを暗示する。

乳の代価

平城京（律令）の成立と核家族の誕生はおそらく対応し、そこに仏教的な個々の「心」の善悪が介在することによつて、日本列島における家族関係は大きく変貌せざるをえない状況に追い込まれた。靈異記説話はそこに現れる。象徴的にいえば、そうした親子関係は、母子家族（母系的な親子）から父系的な家族（律令的な「家父長制」家族）への移行過程のなかに見いだされたのである。

よく知られた次の話を読んでみたい。錢に対する欲望が絡まることによつて家族崩壊へと突き進む母と息子との話で、「凶人、房の母に敬養せず、もちて現に悪死の報を得る縁」と題された上巻第二三縁の話である。

大和の国添の上の郡に、ひとりの凶しき人あり。その名いまだ詳ならず。字を瞻保と曰ふ。これ難破の宮に宇御めたまひし天皇の代に、学生に預かれる人なり。徒に書伝を学びてその母を養はず。

母、子の稲を貸りて償ふべき物なし。瞻保、たちまちに怒りて逼め徴る。時に母は地に居り、子は朝床に坐り。党朋視て寧く居ることを得ず。党朋、語りて曰

はく、「善き人、なにすれぞ孝に違ふ。ある人は、父母の奉為に寺を建て塔を立て、仏を造り経を写し、衆の僧を屈請して、安居を行はしむ。汝が家は、財に饒かなり。貸しの稲多くしてよし。なにぞ学びに違ひて、また親母に孝せざる」と。瞻保、伏はずして曰はく、「無用なり」と。時に、衆人、その母に代りて償を償のひ、みなともに起ちて疾く避る。

母、その嬭房を出して、悲しび泣きて曰はく、「吾、汝を育てしに、日に夜に憩ふこと無かりき。他の子の恩に報ゆるを觀て、吾が児のかくのごときを待む。反りて迫め辱しめらる。願はくは、心の違ひ謬らむことを。汝、負へる稲を徴る。吾もまた乳の直を徴らむ。母と子との道、今日に絶えぬ。天知る、地知る。悲しきかな、痛きかな」と。瞻保、ここに言はずして、起ちて屋の裏に入り、出拳の券を拾り、その庭の中にしてみなすずに焼き滅ぼす。

然る後に山に入り、迷惑ひてなすところを知らず。髪を乱りて、身を傷ひ、東西に狂ひ走る。また還りて路を行き、おのが家に住まらず。三日の後に、たちまちにして火起りて、内外の屋・倉、一時にみな焚く。遂にその妻子等をして生活ふこと能はざらしむ。瞻保、憑むところなく、餓え寒りて死ぬ。

現報遠くはあらず。豈、信ならずあらむや。

このゆゑに、経に云はく、「不孝の衆生は、かならず地獄に堕ちむ。父母に孝養すれば、浄土に往生す」と。これ、如来の説く所。大乘の誠言なり。

主人公の瞻保は孝徳天皇の時代（六四五―六五四年）に学生だったというから、それから相当の年月を経ていても、この事件が起こったのは七世紀後半ということになる。しかし、内容的にみればきわめて八世紀的な説話である。そして、八世紀（律令国家）の到来を象徴する時代として孝徳天皇は説話のなかに登場するのが常である。これは、孝徳天皇が「乙巳の変（大化の改新）」によって即位した天皇であるという事実と呼応している。中大兄皇子と中臣鎌子とによって仕組まれたクーデター「大化の改新」は、律令国家（天皇集権による法治国家）の始まりとして歴史上に位置づけられている。もちろんそれは、事実か否かというレベルではなく、八世紀の歴史観の問題である。

ここに描かれた男は、名前も明らかではないというから、たいした家柄の出ではないはずだ。「瞻保」という呼び名は、ミヤスと訓読するよりセンポと音読して中国風の「字」を自ら名乗っていたとみるのがよい。彼は、その「字」に象徴され、「学生に類ある人」「往に書伝を学ぶ」

と語られているように、律令を頂点とした諸制度とともに中国からもたらされ、「大化の改新」によって日本に根づくことになった儒教に代表されるころの、新たな思想や観念を身につけた最初の世代を象徴する人物であった。

ここに見いだせるのは、典型的な都市（律令）型知識人の誕生である。

瞻保は、身に付けた学問と才気で財を蓄え、律令に制度化された「出挙」によって、新興富裕層に成り上がっていったのである。こうしたありようは瞻保という個人を超えて現れてくる。この時代になって、土地を基盤とした旧豪族層とは別の、貨幣あるいは稲・酒・布など財物の貸付けや蓄財あるいは交易による利潤などによる都市型富裕層が出現したことを意味している。そして、それを促したのは、律令国家の経済政策であったということになる。

そのことは、「美濃国戸籍」が各戸を資産差によって九等に区分しているとか、献金や献物の額に応じて位階を与えるとか、銭の流通を促進させようとしていたとかいう事実によって窺うことができる。そうした時代を象徴するかのように、靈異記には、「南无、銅銭万貫、白米万石、好女多徳。施したまへ」と祈る、金と女がすべてといった修行僧が登場することにもなるし（上巻―三二）、先にふれた「慳貪」という語がはじめて登場することにもなるので

ある。

母は子の稲を借りて返済できず、息子に責められて切羽詰まって乳の代価を要求する。その母は、「われ、汝を育てしに、日に夜に憩ふことなかりき」と自ら語っているように、前代の親子関係の規範からいえば、まさに理想の母親として存在する。規範として言えば、息子は、庇護し養育する慈しみ深い母に守られて成長する。そこでは、求められるまでもなく母はいかなる場合も「聖母」であり、その象徴が、子どもに与えられる「乳」として語られる。

本来なら理想の母の証しとしてある「乳」に対して、瞻保の母が、もっとも即物的な代価を要求するという行為こそが、母と息子との絶対的な断裂を意味しているに違いない。もちろんそれは、息子が母に貸した稲の返済をきびしく迫るといふ行為に対して心ならずも発せられた言葉として語られているが、母の側もまた、「母」性の証しである我が子の養育を経済行為としての「銭」に換算してしまつたのである。母は、自らの拠りどころとしての「母」性を自らの手で棄てた。しかし、それを母自身の決断だといふには、あまりにも苛酷な選択ではあるのだが。

乳の代価の要求という母の側が持ち出した論理は、決して母の側から必然的に出てきたものではない。新しい世代としての息子の側の論理に対抗するために、そちらの側か

ら強いられるようにして出さざるを得なかつたのだと読まなければならぬ。

そもそも、母が子への負債を返済するとかしないとかいふことが話題になるということ自体、第三者からみれば異常なことだし、だからこそ説話のなかでも、その場に居合わせた瞻保の友人がいたたまれなくなつて母の負債を代弁しているのだが、こうした認識が説話を構成し、それを聞いたり読んだりする人びとに受容される背景には、親子や家族の關係に本質的な変容やずれが抱え込まれているからだと思われる。そして、それは律令的な觀念によつてはじめて生じうる認識だつたのではないか。

母は前代の規範に従つて子を産み育ててきた。それに対して、息子は貨幣経済体制の進行するなかで成長し、古い親子關係から逸脱した人物であつた。その両者を象徴するのが、一方は「出拳」の証文であり、一方は「乳」であつた。

瞻保の父（母の夫）についての記述が何もないということにこだわり過ぎるのは説話の論理からいって問題もあるが、夫（父）のいない母と息子との同居（母子型家族）は、前代における母を中心とした親子關係の典型を示している。それに対して、新世代に属する瞻保は妻や子どもと同居する夫婦同居型の生活を営んでいるらしい。つけ加えれば、

実態は別にして、律令の理念としては家父長的な家族関係が基軸としてあり、「戸籍」などのありようからみても、夫婦同居型の結婚形態を指向していたとみてよい。しかも、その同居は、夫方同居とみなしうる。

瞻保の場合、律令的な夫方夫婦同居という結婚システムの中に置かれ、母と瞻保との関係は「単親（母子）家族」として描かれている。これは、八世紀的な夫方同居の上には、七世紀的な母子家族が乗ったかたちであり、そうした二つの家族関係が組み合わされて、ここに語られた三世代「大家族」は構成されるとみなすことができる。その相容れない二つの世代による二重構造のなかで、悲劇的な親子の断裂は生じることになったのである。

結果的には瞻保は気が狂って死に、妻子も路頭に迷ってしまい、老いた母だけが残される。その母にしたところで、「乳」＝理想の母という唯一の生の証しまで棄ててしまわなければならなかったわけで、この説話では救済される者はいない。景戒は、例によって「父母に孝養すれば、浄土に往生せむ」という呑気を評で説話を締めくくっているが、ことはそれほど単純ではない。

母の、老後には親孝行な息子に面倒を見てもらえると想って育てていたのというような発言は、母の立場をあやうくさせる。それが息子の身勝手な振る舞いに対して心な

らずも発せられた言葉だとしても、無償の愛こそが慈母の振る舞いだと考える世間の人びとが投げかける冷たい視線を、母は浴びなければならぬからである。ここには、孝とは何か、慈愛とは何かといった根源的な問いを経ることなしに孝養を説くことの無意味さが露呈している。

おわりに

とりとめもなく述べてきたことを、シンポジウムのテーマである文学史的な位置づけとしてまとめるとすれば、日本靈異記は、「古代の転換点」に位置する作品として存在するというふうの説明できよう。そしてそれは、あくまでも、作品の背後にある仏教的教義としての「心」によってもたらされたのであり、万葉集における後期の作家たちの作品（その代表的な歌人としての山上憶良）なども通底するはずだ。

ただし、日本靈異記が見いだした「心」は、その後の文学史のなかでどのように展開したかということについては、追跡と検証を行うことができないままである。はたして、どのように史たりえたのだろうか、あるいはどこかで消えてしまったのであろうか。そこに掬いとられた「心」は、異種として排除されたようにもみえるのである。というのは、山上憶良の作品と思想を受け継ぐ歌人として、平安以

降の和歌世界はどのような歌や歌人を生み出したのか、残念ながら思い浮かべることかできないからである。

あるいは、「和歌」という範疇のなかに憶良的な作品を定位させることはできなかったのかもしれない。そして、それと同様に、日本霊異記が見いだした「心」も、定着しないままに過ぎていったということであらうか。

(付記) シンポジウム報告を文字化した本稿は、拙著『日本霊

異記の世界 説話の森を歩く』(角川選書、二〇一〇年)

および『平城京の家族たち ゆらぐ親子の絆』(角川ソ

フィア文庫、二〇一〇年)に基づく点が多いことをお

断りしておく。願わくは、両書をお読みくださらんとを。