

上代文芸の一傾向

— 神仙思想のもたらしたもの —

山崎正之

『日本書紀』に描かれた聖徳太子の動向が、かなり注目にあたいするものであることは、すでに知られているところであろう。その一端については、かつて私も触れたのであるが、それがどのような意図にもとづいたものであつたのか、説明は必ずしも果たされているとはいえないようだ。

たとえば坂本太郎氏は「摂政としての太子の事績を挙げるよりも、聖者としての太子の偉大さを説くことに主眼をおいたものと言えよう」と述べる。氏はそれら太子関係の記事の典故に、すでに出来上つていた「聖徳太子伝」の存在を想定しておられるが、尋常ならざるものを含む記事内容の事態と頻繁な登場とは、それだけ太子の偉大さをあらわすものであるうし、まとまつた伝記を考えてもおかしくはない情況が認められるということのようである。

推古女帝の摂政として、太子が政治の局面に圧倒的な力量を發揮したとは言っていない、とすれば『日本書紀』の編者は何をもつて太子の偉大さを強調しようとしたのか、「聖者としての太子の偉大さ」であるとみると、そうであることの理由について考えてみる必要がある。

田村圓澄氏に次のような指摘がある——「聖徳太子を、「聖人」の座に据えたのは、法隆寺と太子関係仏寺の僧のみではない。大陸文化の移植・吸収に、積極的な努力を傾倒した官人・知識層のあいだにも、聖徳太子讃仰の気運がおこりつつあつた³⁾。むしろそうした背景が大きく作用していたことは、おそらく間違いないところだつたと思われる。それから太子をめぐつて語られている「聖者」たる様相には、田村氏のいわゆる「片岡飢者説話」（推古紀二十一年十二月条）と「慈悲歎説話」（推古紀二十九年二月条）とがあげられよう。田村氏は前者について「聖徳太子その人が『聖』であることを示すにあつたと考えられる⁴⁾」とされ、後者では『日本国』の聖徳太子が聖人・大聖であることを、『異国』にある慧慈をして語らしめるにあつた⁵⁾（傍点著者）といわれる。そしてこれらのことどもは「日本人に向かつてではなく、新羅や高句麗の朝鮮半島の人々や唐の人々を予想し、その人々に告げる形で形成せられた」のであつて、「日本における偉大な文化的先駆者としての聖徳太子を、誇示しようとする動機に支えられている⁶⁾」と位置づけられる。

確かに『日本書紀』が対外的な目的を負つていたと察せられる以

上、その線に沿った配慮が文体をはじめ表現・素材の選択等に働いたであろうことも理解できる。その場合、原資料として『聖徳太子伝』の存在を考え、そこから『日本書紀』の所期の目的にしたがつた太子像を描きだすための選別が行われ、それが現在の内容だとするならば、このままで太子が「日本における偉大な文化的先駆者」（傍点稿者）であることありやうを「誇示」しているといひ得る体裁を持つたものなのであるうか。

用明紀元月正月条に「万機よろづのまかりごとを総撰ふまねかりて、天皇事みかどわざしたまふ」、また推古紀元年四月条に「仔りて録撰まつごとととらふ政らしむ。万機よろづのまかりごとを以て悉ことごとくに委ぬ」とある内容の実態に関しても、蘇我馬子との関係からおして、聖徳太子の前例を見ない特殊なあり方を示しており、それが現実の政局に対処した動向として、一方的に太子のみをクロオズアツプすることには多くの問題がありそうである。

そこから偉大なる太子像は、おのずから別途の方法によつてつくりだされてこなければならぬ。そしてそれらの展開されて行く場は、おそらく政治的な条件を第一義とはしなないところであるはずだと思われ。上にみた「片岡飢者説話」、「慧慈悲歎説話」でいうと、前者では『日本書紀』のほかに『日本靈異記』、『上宮聖徳太子伝補闕記』、『聖徳太子伝暦』、また後者では同じく『補闕記』、『伝暦』と『上宮聖徳法王帝説』などに記載せられているのであるが、上記の田村氏によれば、前者においては「ライト・モチーフである聖徳太子を『聖』にまで高める欲求は『書紀』において最も積極的であり、また高揚されているが、それ以後の伝記では、次第に消極的ないし無関心になつて

いる」といわれ、後者にあつても「高句麗の慧慈の口を通して、聖徳太子を『聖人』『大聖』と称揚せしめた『書紀』の意図は、その後の聖徳太子伝において、そのまま継承せられず、太子を聖とする態度が著しく後退している」（傍点著者）との指摘がなされている。

こうしたことから、聖徳太子の「聖人」像としては『日本書紀』がもつとも中心的な役割を果たしたとみられる。『日本書紀』がそれだけ熱心に太子をマークした意図を、考えてみるのも大事なことだろう。

中村元氏は「七世紀後半から八世紀にかけての日本は、民族意識を高揚し、律令国家体制を確立する必要に迫られていた。このような背景のなかで、聖徳太子が理想的治世者・理想的日本人として発見され、以後、社会の要請に答える形で神話的色彩にいろどられた太子像が急速に成立していくのである」と説かれる。思うに『日本書紀』の描いた太子像は、当代のもつとも求められたスタイルによつて修飾のつけられた、特殊人格なのであつた。そこでは、政治家としてすぐれた状況をことさらに飾りたてる要はいささかもないばかりではなく、どだい宗教者としても後世の範たるがごとく卓抜な位置を占めたと称し得るのだろうか、疑問がないわけではない。

『日本書紀』の太子の、他の如何なる人にも真似のできない「聖人」の姿こそ、正面にすえたかつた作者の意図とみなければならぬはずである。

それらとの関連のもとに、みておきたい見解がある。

中村氏「聖徳太子は、一面では悲劇の人でもあつた。危機的な古代

天皇制の渦中に生まれ、感じやすい少年期から青年期にかけて天皇家の惨劇を目のあたりにしたという事実だけをとりあげても、そのように呼ぶことは可能であろう」……「太子の悲劇性を決定的にしたのは、没後二十二年目に起こった上宮王家の滅亡という運命である」——

太子を悲劇の人として認める事由のなかで、太子の長子山背大兄王を中心に展開された悲惨な過程を、太子そのひとの上に直結させることには問題はないのであろうか。というのは、坂本太郎氏の推定では「舒明即位前紀の皇位継承事件、皇極二十一年紀の滅亡のいきさつなどは、この王の動静を詳しく記す。それらについては当然もとにした史料があつたと思われるが、上來考えてきた太子伝の続きと考えるには、少し無理があるであろう¹⁰⁾」といわれる。

『日本書紀』にみる聖徳太子一代のありようの限りでは、悲劇的な様相を帯びる経過とは受けとり難く、編者の側としても、太子をそうした位相におこうとした明白な考えを持つていたとは思われない。ただし、さきに見た『上宮聖徳太子伝補闕記』、『聖徳太子伝暦』などには没後のことまでを含めて記述しているのは、そのことによつて何ごとかを訴えようとした意図を内包しているようか。後世から太子および太子一族のたどつた軌跡をながめやつたとき、そこに心情的なもの、揺曳を否定すべくもない立場のあらわれてくるのも事実だろう。それは、しかし太子に一辺倒といえる肩入れみいたいな寄りの印象が強い。『日本書紀』での「聖人」、また超人的能力の発現が、太子の公人生活の上で具体的にプラスした旨の記述は見られないのである。編者の姿勢には、太子に対する心情的なもの、そのこまでの傾注は認め難い。

ここで、聖徳太子の『日本書紀』における形象化と並べて、同じく『日本書紀』景行紀に綴られている日本武尊の場合を考慮しておきたい。

誕生（双生児として）から異郷での死に至るまでが描かれ、その生涯はひたすら天皇への忠誠によつてつらぬかれていく。その意向からすれば『日本書紀』における日本武尊の死は、一つの絶頂を成しているのであつて、その死に対する父景行天皇の悲歎は、他に例をみないまでに痛哭をきわめたものといつていい。しかもその内容は「天皇事」に触れており「今より以後、誰人とも与にか鴻業を經綸めむ」との言葉の持つひびきは重く、また群卿・百寮に命じてノボノ陵をつくらせていることも含めて、日本武尊はすぐれて公的な位相にあつた（その点、『古事記』の場合とまったく対照的であることについては、かつて述べたので繰りかえさない¹¹⁾）。その葬られた直後、知られているように陵から白鳥と化つてヤマトを指して飛び去り、棺纒を開いてみると屍骨が無くなつていた——道教でいう「尸解仙」であつた、ということになる。上述の聖徳太子の「片岡飢者説話」が同じケースのといえようが、その神仙的情况の設定では大きなへだたりがある。日本武尊が主人公自身であることと、片岡の飢者のそれを見抜いた聖徳太子も、「聖々仙人」としたのとでは、直接に結びつかない。が、歴史上に実在した人間として、その特異性を道教的世界のなかで位置づけようとするとき、年月日の明記ということからも、ここまですが限界であつたのではないか。『古事記』『日本書紀』の日本武尊（倭建命）は伝承上の人物とみななければならないわけで、聖徳太子と同じ場に立

つものとなすことはできないだろう。しかし、繰り返すようになるが『日本書紀』では明らかに太子を道教的神仙の存在とするべく形成しているのであつて、そうした意味では日本武尊とまつたく同一の志向を持つといわなくてはならない。つまり、『日本書紀』の記述態度からするならば、この二人については共通の関心のもとにあると考へる。

日本武尊の沿革の要約として景行紀二年条に「幼くして雄略しき氣有します。壯に及びりて容貌魁偉し。身長一丈、力能く鼎を打げたまふ」と記す。

聖徳太子については推古紀元年条に「生れましながら能く言ふ、聖の智あり。壯に及びりて、一に十人の訴を聞きたまひて、失ちたまはずして能く弁へたまふ。兼ねて未、然を知るめす」とある。

然も、両者ともこの言辞の直前に、それぞれ誕生をめぐつての平常ならざる説話的狀況が語られていることもあわせて、はなはだ酷似した扱いを示す。そして聖徳太子はその名号のごとく皇太子であり、日本武尊も『古事記』では太子三人のうちの一人、『日本書紀』では太子との明記はないが七十余人の御子の中で『古事記』と同じ三人別格の一人となつており、上にみた通りその死に際して天皇の悲歎は皇位との関わりを伝えている。この二人、いずれもついに即位することなくその生涯を終えたというのも、『日本書紀』の英雄形象の志向するものを考えるとき、重要なポイントであるように思われる。

いささか前後するが、見たように日本武尊の死に際し真正面に景行天皇の痛哭を押しだしているのに反して、聖徳太子の場合、推古天皇

の動向がまつたく認められず、まして大臣の馬子の登場もないのは、いつたいどのような理由によるものであろうか。「慧慈悲歎説話」は、あくまで太子個人にのみ連なるのであつて、衆庶等の慟哭の姿は記されても、そこで、太子の死の公的位相には一切触れるところがない。政治の局面での太子は、やはり重きをなしていなかつたことを暗示しているというのであるか。いまの私には理解のどかない事柄としかいいようがない。一方で、何事もなかつたごとく馬子の変わりなく大臣としての動きが記述されている。もつとも、馬子の死にあつても天皇の言葉はみえず、それがかえつて現実の流れの変わりようのない非情さを伝えている、といへば、その反射から日本武尊伝承の虚構が浮かび上がつて来ようというものだ。

誤解を恐れず、あえて図式的にいふならば、日本武尊は公的に、聖徳太子は私的に、その英雄像の形象化が果たされている、と考える。その際、外来思想である道教的神仙思想に依ることでは同一であつた。となると、この外来思想の受容が当時どのようなものであつたか、が探られなければならないだろう。

すでに中国において民間信仰的側面を強力に發揮していた道教は、わが国でもそうした方向での浸透の度合いが相当に見受けられたものらしく、たとえば『続日本紀』聖武紀天平元年条にみえる異端幻術の禁止令は、かなり厳しい内容であり、その裏に大流行の動きをうかがわせるのに十分である（それ以前にも『日本書紀』皇極紀三年条の、秦河勝によるいわゆる“常世神”信仰の追放事件が、ほとんど同趣の傾向を伝える）。ひとくちに言いつくせるものではないだろうが、道

教から生みだされてきた神仙思想は、人間窮極の願望ともいふべき「不老長寿・不老不死」実現に対する期待であつた。そのためにこそ、様々な方法が案出され、技術が開発された。めざす境地は、仙人にならることにあつた。晋の葛洪の著述『抱朴子』に登場する「天仙・地仙・尸解仙」といつた分類は、それでもしなければそのこと自体が現実感を喪失してしまふ実態を承知していた結果だと思われる。

どのみち実際にはあり得ないことであるという事情が、やがて想像の世界に入つて行く契機をつくりだし、その定着はわが国固有の伝承の上にも明らかな影を落しているのである。その一例を『万葉集』巻九の「水の江の浦島の子を詠める一首（一七四〇）」にみよう。

わたつみの神の女と結婚した浦島の子は「常世に至り 海若の神の宮の 内の重の 妙なる殿に 携り 二人入り居て 老もせず 死もせずして 永き世に ありけるものを」両親に会いたくなり、再びここに戻りたかつたら開いてはならぬと渡された玉匣を持ち、故郷の村に帰つた——

常世(国)は、元来、祖霊の集うという海彼の一所であつて、固有信仰のひとつに考えられている。道教の神仙思想にもとづく仙人の住むという蓬莱山に対し、ト、コ、ヨ、ク、ニとの呼称をあてているのは、まさしく両者の混融を示すものである。当然のことながら常世楽土の様相を帯び、理想境としてとらえられ、その中心となる内容は「不老不死」であつた。浦島の子は常世に三年の歳月を送つたあと帰郷したのだが、村の有様は一変していた。それが此の世のどれほどの年数の経過と見合ふのか、『万葉集』では分らない。しかし、二世代や三世代

で「垣も無く 家滅せ」といつた状況にはなるまい。後代の三百年の数字の根拠は知らないが、「不老不死」の具体的実情を常世の三年という時間と此の世の時間経過との隔差に置き、とうてい現実とはなし得ない趣旨を、浦島の子の死をもつて主張した。玉匣からの白煙は常世辺になびき、一瞬のうちに青年から老人に変貌するさまは、思つてみるだけでもグロテスクなイメージではないか。

「不老不死」は常世でこそあるもので、此の世では望むべくもない。常世から帰ろうとした浦島の子を「世のなかの 愚か人の——」といつたのは、案外と作者の本音であつたかも知れない。

また、浦島の子に關しての『日本書紀』雄略紀二十二年七月条の記事は、ほとんど神仙思想による記述であり、記録と伝承と、共にそのこと以外に核心は考えられない主眼点を持つて、書かれている。さらに「丹後国風土記逸文」では、徹底した語りくちをいつそうおもてだつており、この伝承説話の方向を決定づけた。

外来思想である神仙思想をはずしては作品として成り立たない別の例は、同じく『万葉集』巻五の「松浦河に遊ぶ序」とそれに続く歌群（八五三〜八六〇）であろう。旅先で、たまたま行き逢うた鮎釣りの乙女たちを仙女と見立て、声をかけ一場の恋愛の風情を描こうと意図したようだ。神功皇后伝説をふまえたセツティングにも、慎重な作者（大伴旅人説が有力）の配慮を思わせるが、若い女性に対する浪漫的な憧憬をエキゾチックな仙女に托したとき、それはいかばかり新鮮な魅力を發揮したことであろう。とはいいい条、漢文の「序」に記されてある神仙的環境を作品の背景から除いたならば、それは単に行きずり

の男女の唱和にしか過ぎず、殊更に作品化する理由は失われてしまふに違いない。

いまひとつ同趣の傾向にあるものとして、『万葉集』卷十六の「竹取の翁」をめぐる漢文の序と翁ならびに娘子等の歌群（三七九一—三八〇二）があげられよう。——竹取の翁が晩春の丘辺から周囲を眺めやり、野原で草摘みをしている乙女たちと出会う。声をかけられ仲間入りして一時たつと、急に乙女らから疎外されてしまうのだ。「慮はざる外にたまたま神仙に逢へり。迷惑へる心敢へて禁ふる所なし。近く狎れし罪は、希はくは贖ふに歌を以ちてせむ」と詫びて、長歌を詠むのである。が、この場合も前の例と同じく歌に入ると神仙的状況はまつたなくなり、老人の青春回想につづくのは若者たちを論ずる内容のものとなる。乙女たちは翁の歌につき従い、自分たちの反省の意を籠めて歌をかえす。つまり、この作品は仙女も人間と同様は年若いて行くと認めているわけで、そのことだけでも作者の神仙観が問題にされて来るが、翁の長歌の最後に中国の棄老説話を取り入れてきていることや反歌二首の意味を含めて、老人の側からの告発にも似た調子があるらわである。ということとは、神仙的雰囲気はあたかも舞台装置のごとく、人々の興味を集めるための手段のように思われる。むろん固有の行事としての春の野草摘み、野遊びのたぐいは『万葉集』の中にも歌われている（卷十、一八七九—一八八三）し、そうした状況と『日本霊異記』上巻の「女人、風声の行を好み、仙草を食ひて、現身に天に飛ぶ縁 第十三」に描かれたような「春の野に菜を採り、仙草を食ひて天に飛」んだ女の話などと、はなはだ近いところで発想せられてい

ることは確かであろう。

「松浦河——」にせよ「竹取の翁——」にせよ、神仙思想の導入は、日常的現実とは別個のもうひとつの世界の実現を想定した、いわば文芸的なものへのそれは重要な契機としてはたらいっているとみるべきものだと言える。そのようにたどり来るならば、再び話をもどして日本武尊と聖徳太子に関しても、その形象化に際して何らかのカテゴリーを設けることができはしまいか、といつて前二者と同じ位置でみるのには、個人が当事者である内実から無理を生じてこよう。

さきに私は、この二人の記述に英雄形象を冠したが、そのまま英雄伝承の主人公として一括する目途とはならないであろうか。いま、私の前にエルンスト・ローベルト・クルツイウスの次のような言葉がある——

「英雄の際立つた特徴は、「精神的な意志」が充溢すること、および、衝動的な生に対抗してこの意志が集中されることである。これが彼の性格の偉大さをなす、即ち、別して英雄的な徳は克己・自制である。

しかし英雄の意志はこの範囲にとどまらず、さらに権力と責任と冒険を求めてやまない。そこで英雄は、政治家と將軍として登場する——より古き時代には戦士として登場したように」

短絡は避けなければならない。しかし、ここに共通項の存在することも確かであろう。考慮にあたいする一視点と認め、『日本書紀』の方法を検討すべきである。

〔註〕

- ① 「英雄の変貌―日本書紀の聖德太子―」・「文芸論叢」8号（昭和46年）
- ② 「日本書紀と聖德太子の伝記」・『古典と歴史』（昭和47年）51頁
- ③ 「片岡飢者説話・慈悲悲歎説話成立の背景」・『飛鳥仏教史研究』（昭和44年）275～276頁
- ④ 右に同じ・264頁
- ⑤ 右に同じ・270頁
- ⑥ 右に同じ・277頁
- ⑦ 右に同じ・前者269頁・後者272頁
- ⑧ 「聖德太子と奈良仏教」・『聖德太子』（日本の名著・昭和45年）66頁
右に同じ
- ⑨ 右に同じ
- ⑩ ②に同じ・49頁
- ⑪ 「上代説話の一傾向―ヤマトタケル伝承を通して―」・「立正女子大学短期大学部研究紀要・第15集」（昭和46年）
- ⑫ 「英雄と支配者」・『ヨーロッパ文学とラテン中世』（昭和46年）243頁