

万葉八九四番歌の 言霊について

松尾 光

一、言霊の存在

『万葉集』（日本古典文学全集本）には、山上憶良が天平五年（七三三）三月三日に大唐大使・多治比広成に詠み送った「好去好来」の歌一首「反歌二首」が載っている。

神代より 言ひ伝て来らく そらみつ 大和の国は 皇神の
厳しき国 言霊の 幸はふ国と 語り継ぎ 言ひ継がひけり
今の世の 人もことごと 目の前に 見たり知りたり 人さば
に 満ちてはあれども 高光る 日の大朝廷 神ながら 愛で
の盛りに 天の下 奏したまひし 家の子と 選ひたまひて
勅旨「反して、大命と云ふ」 戴き持ちて 唐の 遠き境に 遣
はされ 罷りいませ 海原の 辺にも沖にも 神留まり うし
はきいます 諸の 大御神たち 船舳に「反して、ふなのへに
と云ふ」 導きまをし 天地の 大御神たち 大和の 大国御
魂 ひさかたの 天のみ空ゆ 天翔り 見渡したまひ 事終は
り 帰らむ日には また更に 大御神たち 船舳に 御手うち
掛けて 墨繩を 延へたるごとく あぢかをし 値嘉の岫より

大伴の 三津の浜辺に 直泊てに み舟は泊てむ つつみなく
幸くいまして はや帰りませ （巻五・八九四）

反歌

大伴の 三津の松原 かき掃きて 我立ち待たむ はや帰りま
せ （巻五・八九五）

難波津に み舟泊てぬと 聞こえ来ば 紐解き放けて 立ち走
りせむ （巻五・八九六）

とあるのがそれだ。

神代より言い伝えられたこととして、「大和の国は神の威徳のい
かめしい国、言霊の助ける国だと語り継ぎ、言い継いできた」。そ
して「それは現代の人もことごとく目のあたりに見て知っている」。
八世紀前半のいま、日本の言葉にこもる言霊が遣唐大使の一行を苦
難から守るであろう。すなわち、「つつみなく 幸くいまして は
や帰りませ」という言葉をここで発しておけば、発せられた言葉に
こもっている言霊の力が助けとなって、遣唐使一行が「つつがなく
お元気に早く帰って」こられると信じてよい。そういう意味である。
多田一臣氏は、この八九四番歌を採り上げ、

言挙げにおけることばの呪力の発動は、おそらく言霊のはたら
きとして意識されていた。事実、この反歌では、『倭の国』を
『事（言）霊の佐くる国』と呼んでいた。遣唐使の無事な帰還
は、言挙げにおける言霊の作用によって実現されると信じられ

ていたのである。言霊とは、すでに西郷信綱氏があきらかにしているように、自国語の独自の価値を積極的に誇示しようとする言葉だった。しかも、その裏側には当時の大国である中国への屈折した自負の念がつよく宿されていた（「言霊論」）。……（中略）ことばを通じた自国の独自の価値の発見、その誇らかな肯定を意味していた。言挙げにもまた中国に対する屈折した自国意識がつよく影を落としていたのである。

とされている。

日本には言霊が存在する。発された言葉には霊魂が宿っていて、その霊魂の力によって発された言葉の内容が実現する。言霊はものであって、そうさせる物理的な力を持っている、というのだ。

言霊それ自体が動き回ってものとしての威力を発揮するのは、助けや保護を求める場面よりも、むしろ相手にいまわしい呪いをかける場面の方が多く見受けられる。言挙げ・呪文・呪言などと言葉は違っている、その言葉のなかに言霊が籠もっていて、言葉の霊力がそれに見合った力を発揮するということでは同じである。

史料を見ると、まず『日本書紀』（日本古典文学大系本）では、

① 神代下・第九段一書第二

皇孫問ひて曰はく、「汝は是誰が子ぞ」とのたまふ。対へて曰さく、「妾は是大山祇神の子。名は神吾田鹿葦津姫、亦の名は木花開耶姫」とまうす。因りて白さく、「亦吾が姉磐長姫在り」

とまうす。皇孫の曰はく、「吾汝を以て妻とせむと欲ふ、如之何」とのたまふ。対へて曰さく、「妾が父大山祇神在り。請はくは垂問ひたまへ」とまうす。皇孫、因りて大山祇神に謂りて曰はく、「吾、汝が女子を見ず。以て妻とせむと欲ふ」とのたまふ。是に、大山祇神、乃ち二の女をして、百机飲食を持たしめて奉進る。時に皇孫、姉は醜しと謂して、御さずして罷けたまふ。妹は有国色として、引して幸しつ。則ち一夜に有身みぬ。故、磐長姫、大きに慙ぢて詛ひて曰はく、「仮使天孫、妾を斥けたまはずして御さましかば、生めらむ兒は寿永くして、磐石の有如に常存らまし。今既に然らずして、唯弟をのみ独見御せり。故、其の生むらむ兒は、必ず木の花の如に、移落ちなむ」といふ。

とあり、磐長姫が口にした「其の生むらむ兒は、必ず木の花の如に、移落ちなむ」というのが、呪詛の内容である。そしていまもその言葉の働きの結果として、子孫は長久の生命を失っている。そう理解された上で、この部分は記述されている。

このほか、『日本書紀』の例は以下のようである。

② 『日本書紀』神代下・第十段一書第一

便ち之を得て、乃以彦火火出見尊に授る。因りて教へまつりて曰さく、「鉤を以て汝の兄に與へたまはむ時には、詛ひ言はま、貧窮の本、飢饉の始、困苦の根」といひて、後に與へた

まへ。又汝の兄、海を渉らむ時に、吾必ず迅風洪濤を起てて、其をして没溺し辛苦めむ」とまうす。是に、火火出見尊を大鰐に乗せて、本郷に送致りまつる。

③『日本書紀』神武天皇即位前紀・戊午年九月戊辰条

夢に天神有して訓へまつりて曰はく、「天香山の社の中の土を取りて、香山、此をば介遇夜摩と云ふ。天平瓮八十枚を造り、平瓮、此をば毘邏介と云ふ。并せて巖瓮を造りて、天神地祇を敬ひ祭れ。巖瓮、此をば怡途普と云ふ。亦巖呪詛をせよ。如此せば、虜自づからに平き伏ひなむ」とのたまふ。巖呪詛、此をば怡途能伽辞離と云ふ。天皇、祇みて夢の訓を承りたまひて、依りて将に行ひたまはむとす。……(中略)……時に、群虜、二人の人を見て、大きに咲ひて曰はく、「大醜大醜、此をば軼奈瀾備句と云ふ。の老父老嫗なる」といひて、則ち相與に道を闢りて行かしむ。二人の人、其の山に至ること得て、土を取りて来帰る。是に、天皇、甚に悦びたまひて、乃ち此の埴を以て、八十平瓮・天手抉八十枚手抉、此をば多衢餌離と云ふ。巖瓮を造りて、丹生の川上に陟りて、用て天神地祇を祭りたまふ。則ち彼の菟田川の朝原にして、譬へば水沫の如くして、呪り著くる所有り。天皇、又因りて祈ひて曰はく、「吾今当に八十平瓮を以て、水無しに飴を造らむ。飴成らば、吾必ず鋒刃の威を仮らずして、坐ながら天下を平けむ」とのたまふ。

④『日本書紀』神功皇后四十七年四月条

百済の王、久氏・弥州流・莫古を使して、朝貢らしむ。時に新羅国の調の使、久氏と共に詣り。是に、皇太后と太子誉田別尊と大きに歓喜びて曰はく、「先の王の所望したまひし国人、今来朝り。痛しきかな、天皇に逮さざることを」とのたまふ。群臣、皆流涕びずといふこと莫し。仍りて二の国の貢物を檢校ふ。是に、新羅の貢物は、珍異しきもの甚多なり。百済の貢物は、少く賤しくして良からず。便ち久氏等に問ひて曰はく、「百済の貢物、新羅に及かざること、奈之何に」とのたまふ。対へて曰さく、「臣等、道を失ひて、沙比の新羅に至りぬ。則ち新羅人、臣等を捕へて囹圄に禁む。三月を経て殺さむとす。時に久氏等、天に向ひて呪ひ詛ふ。新羅人、其の呪ひ詛ふことを怖りて殺さず。則ち我が貢物を奪りて、因りて、己が国の貢物とす。新羅の賤しき物を以て、相易へて臣が国の貢物とす。臣等に謂りて曰はく、『若し此の辞を誤てらば、還らむ日に及びて、当に汝等を殺さむ』といふ。故、久氏等、恐怖りて従へらくのみ。是を以て、僅に天朝に達ること得たり」とまうす。

⑤『日本書紀』雄略天皇即位前紀(安康天皇三年十月是月条)

是の月に、御馬皇子、曾より三輪君身狭に善しかりしを以ての故に、慮遣らむと思欲して往でます。不意に、道に邀軍に逢ひて、三輪の磐井の側にして逆戦ふ。久にあらざして捉はる。刑

せらるるに臨みて井を指して詛ひて曰はく、「此の水は、百姓のみ唯飲むこと得む。王者は、独飲むこと能はじ」といふ。

⑥『日本書紀』武烈天皇即位前紀（仁賢天皇十一年十一月戊子条）

大伴金村連、太子に謂して曰さく、「眞鳥の賊、撃ちたまふべし。請らくは討たむ」とまうす。太子の曰はく、「天下乱れなむとす。世に希れたる雄に非ずは、済すこと能はじ。能く之を安みせむ者は、其れ連に在らむか」とのたまふ。即ち與に謀を定む。是に、大伴大連、兵を率て自ら將として、大臣の宅を囲む。火を縦ちて燔く。擣く所雲のごとくに靡けり。眞鳥大臣、事の濟らざむことを恨みて、身の免れ難きことを知りぬ。計窮り望絶えぬ。広く塩を指して詛ふ。遂に殺戮されぬ。其の子弟さへに及る。詛ふ時に唯角鹿海の塩をのみ忘れて、詛はず。是に由りて、角鹿の塩は、天皇の所食とし、余海の塩は、天皇の所忌とす。

⑦『日本書紀』欽明天皇二十三年（五六二）六月是月条

或、馬飼首歌依を譜ちて曰はく、「歌依の妻逢臣讚岐の鞍の鞆異なること有り。就而熟視れば、皇后の御鞍なり」といふ。即ち収へて廷尉に付けて、鞆問極切し。馬飼首歌依、乃ち揚言して誓ひて曰はく、「虚なり。実に非ず。若し是実ならば、必ず天災を被らむ」といふ。遂に苦め問はるるに因りて、地に伏して死れり。死りて未だ時も経ざるに、急に殿に災あり。廷尉、

其の子守石と名瀬氷と守石・名瀬氷、皆名なり。を収へ縛りて、火の中に投れむとして、火に投れて刑するは、蓋し古の制なり。呪りて曰はく、「吾が手をもて投るるに非ず。祝の手を以て投るるなり」といふ。呪り訖りて火に投れむとす。守石が母、祈み請して曰さく、「兒を火裏に投れなば、天災果して臻らむ。請ふ、祝人に付けて、神奴に作らしめたまへ」とまうす。乃ち母の請に依りて、許して神奴とす。

⑧『日本書紀』用明天皇二年（五八七）四月丙子条

物部守屋大連、邪睨みて大きに怒る。是の時に、押坂部史毛屎、急て来て、密に大連に語りて曰はく、「今群臣、卿を凶る。復將に路を断ちてむ」といふ。大連聞きて、即ち阿都に退きて、阿都は大連の別業の在る所の地の名なり。人を集聚む。中臣勝海連、家に衆を集へて、大連を随助く。遂に太子彦人皇子の像と竹田皇子の像とを作りて厭ふ。俄ありて事の濟り難からむことを知りて、歸りて彦人皇子に水派宮に附く。水派、此をば美麻多といふ。舍人迹見赤禱、勝海連の彦人皇子の所より退くを伺ひて、刀を抜きて殺しつ。

右のあわせて八例がそれで、①はすでに述べた通りで、②では彦火火出見尊が釣針を返すとき、『貧窮の本、飢饉の始、困苦の根』と口にするよう教えている。③では、「嚴呪詛をせよ」と告げられているが、それにあたるのは「吾必ず鋒刃の威を仮らずして、坐な

がら天下を平けむ」とあるうけひのなかの呪言であるらしい。④では、久氏らが「天に向ひて呪ひ詛ふ」とあるが、その内容はわからない。しかし「新羅人、其の呪ひ詛ふことを怖りて殺さず」とあるから、新羅人には聞こえた。つまり音声で呪詛したのである。⑤では、御馬皇子は井戸を指さして「此の水は、百姓のみ唯飲むこと得む。王者は、独飲むこと能はじ」と口に出して呪詛した。⑥では、眞鳥大臣が「広く塩を指して詛ふ」のだが、その文言は分からない。下文に「詛ふ時に唯角鹿海の塩をのみ忘れて、詛はず」とあるから、いちいち名を挙げて呪詛したことが分かる。⑦では、刑吏の「吾が手をもて投るるに非ず。祝の手を以て投るるなり」といった言葉が「呪り」にあたるようだ。⑧では、中臣勝海連が「太子彦人皇子の像と竹田皇子の像とを作りて厭ふ」とあるが、呪詛の具体的な文言は明らかでない。

『日本書紀』の雄略天皇即位前紀・武烈天皇即位前紀の例では井戸の水や塩に呪いをかけているのだが、似ている話としては『播磨国風土記』（日本古典文学大系本）賀古郡条にも、

年ありて、別嬢此の宮に薨りまししかば、即て墓を日岡に作りて葬りまつりき。其の戸を挙げて、印南川を渡る時、大き飄、川下より来て、其の戸を川中に纏き入れき。求むれども得ず。

但、匣と褶とを得つ。即ち、此二つの物を以ちて其の墓に葬りき。故、褶墓と号く。ここに、天皇、恋ひ悲しみて、誓ひたま

ひしく、「此の川の物を食はじ」とのりたまひき。此に由りて、其の川の年魚は、御贄に進らず。

とある。ただしここでは呪詛でなく、うけひの場での言葉である。なお『日本書紀』天武天皇四年（六七五）十一月癸卯条には、

人有りて宮の東の岳に登りて、妖言して自ら刎ねて死ぬ。是の夜に当りて直せる者に、悉に爵一級賜ふ。

とある。この妖言が日本語での呪詛だったのか、道教的などの異教の呪詛だったのか、どちらとも確定できない。

ついで『古事記』（日本古典文学大系本）には、応神天皇段秋山之下水壯夫条に、

爾に愁ひて其の母に白しし時、御祖答へて曰ひけらく、「我が御世の事、能く許曾此の二字は音を以あよ。神習はめ。又宇都志岐青人草習へや、其物償はぬ。」といひて、其の兄の子を恨みて、乃ち其の伊豆志河の河島の一節竹を取りて、八目の荒籠を作り、其の河の石を取り、塩に合へて其の竹の葉に裹みて、詛はしめて言ひけらく、「此の竹の葉の青むが如く、此の竹の葉の萎ゆるが如く、青み萎えよ。又此の塩の盈ち乾るが如く、盈ち乾よ。又此の石の沈むが如く、沈み臥せ。」といひき。如此詛はしめて、烟の上に置きき。是を以ちて其の兄、八年の間、干萎え病み枯れぬ。故、其の兄患ひ泣きて、其の御祖に請へば、即ち其の詛戸を返さしめき。是に其の身本の如く安らかに平ぎき。

とあつて、約束したことを履行しない兄への報復として、その母が「此の竹の葉の青むが如く、此の竹の葉の萎ゆるが如く、青み萎えよ。又此の塩の盈ち乾るが如く、盈ち乾よ。又此の石の沈むが如く、沈み臥せ」と呪詛している。相手に聞かせるのでもないが、竈の上に置かれる前の呪言が言霊となつて残っている、というわけだろう。

『続日本紀』（新訂増補国史大系本）でも、同じような傾向が見てとれる。天平二年（七三〇）九月庚辰条に、

安芸・周防の国人等、妄に禍福を説きて、多く人衆を集め、死魂を妖祠して、祈る所有りと云ふ。又京に近き左側の山原に多人を聚集して、妖言し衆を惑はす。多きときは則ち万人、少きときは乃ち数千。

とある。これ以降でも、『日本紀略』（新訂増補国史大系本）延暦十四年（七九五）五月己巳条に、

右京人上毛野兄国の女、土佐国に流さる。自ら諸天を称し、妖言して衆を惑はすを以てなり。

大同二年（八〇七）九月壬子条に、

勅すらく、巫覡之徒、好く禍福を説き、庸愚之輩、深く妖言を信じ、淫祀斯く繁し。自今以後、一切禁断せよ、と。

とあり、妖言のたぐいが禁圧されている。

妖言については『続日本紀』天平三年十一月癸酉条に、

大惣管は、帯剣して勅を待つ。……其職掌は、京及び畿内の兵

馬を差発して、徒を結び衆を集め、党を樹て勢を仮り、老少を劫奪し、貧賤を壓略し、時政を是非し、人物を臧否し、邪曲冤枉の事を搜捕し、又盜賊妖言、自ら衛府に非ずして兵刃を執持するを断ずるの類、時を取りて国郡司等治績を巡察し、如し善悪を得れば即ち時に奏聞せしむ。

とあり、妖言する者の捕縛・処断が大惣管の特命任務とされていた。

以上の例を通覧すると、呪詛は音声として外部に発せられる形をとっており、妖言ももちろん発音されたものである。うけひもはじめに発言してあつた内容に合致する事象があるかないかを問うものであるから、言葉として発されたことが前提にある。それは外界に発された言葉に物理的な力があると思うからなのであり、その理解の前提として言霊に霊力があるとの社会的承認があつた。

こうした判断でよいとすれば、古代のこの時点で、日本人は日本語によつてなされる言挙げにとくべつな威力を感じとつていたわけである。

そうであるからこそ、冒頭に掲げた万葉歌のように、中国に行つてしまふ遣唐使一行に対して日本の言霊が守ってくれるように祈つたのである。だがそうならば、その裏で、日本人は日本の言霊しか守つてくれないものと理解していたことにならないか。

二、呪文の靈威

古代日本人は、日本語の言葉のなかに、日本語で表現された内容を実現できる力があると信じていた。それとおなじように、どの民族でも自国の言葉に言霊を感じていて不思議でない。だから中国音にも、言霊は感じられていたであろう。

伊藤博氏によれば、

稲岡耕二氏は【考】言霊について「言霊は、日本だけの特殊な観念ではない。W・J・オング『声の文化と文字の文化』に次のように記す」として「声の文化のなかで生きる人びとがふつう、そしておそらく、まず例外なしに、ことばには魔術的な力があると見なしている事実は、かれらのことばにたいするつぎのような感覚と、少なくとも無意識下では明らかに結びついている。つまりことばとは、かならず話されるものであり、音としてひびくものであり、それゆえ力によって発せられるものだ、という感覚である」とあるものを引いて注としている。ここでは、発音された言葉はすべからくというように書かれている。しかし暗黙の前提として、これはその国の言葉についてその国民が感じるものという意味であって、その国にとって外国語にあたる言葉に言霊の威力を感じるかどうかは、べつである。

とする。稲岡氏は「その国にとって外国語にあたる言葉に言霊の威

力を感じるかどうかは、べつである」と筆を留められたが、中国人は日本人のする言挙げになにも感じないし、日本人は中国語での言挙げに呪力を感じ取れない。

もし中国音の言霊が中国に滞在中の日本人を守ると思っていたのならば、山上憶良は遣唐使・多治比真人が中国で任務を果たし無事に帰還するよう祈るのに活躍の現場となる中国でこそ作動するはずの中国語の言霊に守られるよう祈ったろう。光明皇后も十数年後に「大船に 真楫繁貫き このあこを 韓国へ遣る 斎へ神たち」（巻十九・四二四〇）と詠んでいるが、もし中国に滞在しているときの日本人は中国の言霊によって守られると信じられたのであれば、甥・藤原清河の日中往來の行程の無事を春日の神に祈る必要などない。日本語の言霊や日本の神々の力にひたすら頼ろうとするのは、当時の日本人が中国に行っても日本の言霊に守られるはずで、中国語の言霊に守られはしれないと思っっているからだ。中国音で発音されたものには言霊を感じず、日本人を守ってくれると思わないのだ。

では、日本人は外国語による呪術的な行為をどう思っていただろうか。まったく反応しなかったろうか。外国語による呪文は日本人にわけがわからず、受け取る本人にとって意味が不明で通じていないのだから、無害・無益とみなされていたのだろうか。

呪いには、音声と文字によるものがある。まずは、そのうちの文字の例をみてみよう。

中国の文字による呪いすなわち呪符といえは、その一つに蘇民将来がある。

最近まで、蘇民将来の札は戸口などに貼られてきた。とはいえないのはじまったのかとなると明瞭でなく、現在のところ長岡京右京六条二坊六町の遺址から出土した木簡(図1)が早い。



図1

(「木簡研究」二三号、三六頁)

蘇民将来の信仰については、『備後国風土記』逸文(日本古典文学大系本)に関連する話が載せられている。それには、

疫隅の国社。昔、北の海に坐しし武塔の神、南の海の神の女子をよばひに出でまししに、日暮れぬ。彼の所に将来二人ありき。兄の蘇民将来は甚く貧窮しく、弟の将来は富饒みて、屋倉一百もありき。爰に、武塔の神、宿処を借りたまふに、惜しみて借さず。兄の蘇民将来、借し奉りき。即ち、粟柄を以ちて座と為し、粟飯等を以ちて饗へ奉りき。爰に畢へて出でませる後に、年を経て、八柱のみ子を率て還り来て詔りたまひしく、「我、

将来に報答為む。汝が子孫其の家にありや」と問ひたまひき。

蘇民将来、答へて申ししく、「己が女子と斯の婦と侍ふ」と申しき。即ち詔りたまひしく、「茅の輪を以ちて、腰の上に着けしめよ」とのりたまひき。詔の随に着けしむるに、即夜に蘇民の女子一人を置きて、皆悉にころしてほろぼしてき。即ち、詔りたまひしく、「吾は速須佐雄の神なり。後の世に疫気あらば、汝、蘇民将来の子孫と云ひて、茅の輪を以ちて腰に着けたる人は免れなむ」と詔りたまひき。

とある。この説話で武塔神は宿を貸してくれた蘇民将来に感謝し、数年後に茅の輪の護符を腰につけておくよう蘇民将来と娘・娘婿に教えた。これによりほとんどの村人が疫死したのに、蘇民将来とその娘だけは死を免れた。そして人々は近年まで「蘇民将来子孫之門」「蘇民将来子孫繁昌」などと書いて戸口に貼り、疫神を避けるまじないとしてきた。ここには、音がない。神の言葉が「腰の上に着けしめよ」であり、「茅の輪を以ちて腰に着け」ていれば災厄を免れる。いまの人もとくに蘇民将来の子孫と声高に叫び続けなくとも、茅の輪や貼紙・木簡に書くことで済ませている。文字だけで、音を発しない。つまり外国語の言霊の作用を期待していない。

古代木簡の呪符といえは、いまひとつ代表的なものとして「急急如律令」木簡がある。



図2

〔木簡研究〕一六号、四二頁)

図2は、藤原京右京九条四坊・西四坊坊間路址の東側溝から出土した木簡である。いまのところ日本で確認される最古のもので、七世紀末のものとされている。ほかにも伊場遺跡出土木簡に「百恠咒符百々恠宣受不解和西恠□亡令疾三神宣□□／宣天岡直符佐□當不佐亡急々如律令」(『静岡県史』資料編4古代、九六二頁)云々とあって、これがより古いかもしれないが、この年代観は定まっていない⁽³⁾。普及度は広く、古代日本の東西から出土する。東北地方・多賀城跡三十七次調査のさい多賀城東南辺築地附近で「……百恠平安符未申立符」[□戌□□平□奉如實急々如律令]〔木簡研究〕三三号、三九頁)が出土し、九州地方の豊前国府址で「(符籙) 急々如律令」〔木簡研究〕八号、一〇三頁)と書かれた木簡が出土した。多賀城址のは奈良時代より平安時代で、豊前国府址のは十二世紀後半ごろのものかと思われる。

この急急如律令の語句としての意味は、「いそいで律令に示されているような状態になる(なれ)」ということになるだろうか。しかしそこにある「律令」の語句については、飛鳥浄御原律令・大宝律令・

養老律令のような法律的なものなのか、あるいは天上界など宗教世界に君臨するとされる人物の命令の意味なのか、見解がわかれてい⁽⁴⁾る。山里氏のまとめを参考にして概観すると、①律令に明示されている事項を施行する場合は文末に「如律令」と記し、そうでない場合は「如詔書」と記した。この書式のために国家の絶対的権力を象徴する文言と見なされた。そこから呪符の文言となった(滝川政次郎氏説)。②律令とは雷辺の捷鬼のことで、雷のように迅速にせよという意味(李匡父説)。③律令の前に天帝が省略されたもので、冥界の最高神である天帝の命令の通りにせよという意味(坂出祥伸氏説)。上記のような解釈がある。

律令の意味や発布主体を探ることも重要だが、いま当面する問題としてはこれは読まれたのかどうかである。だが、おそらく呪符木簡は声を立てて読み上げるものではなかったろう。というのも、どうにも読みよのない木簡があるからである。

山里氏が現在日本最古の呪符木簡と紹介されているが、

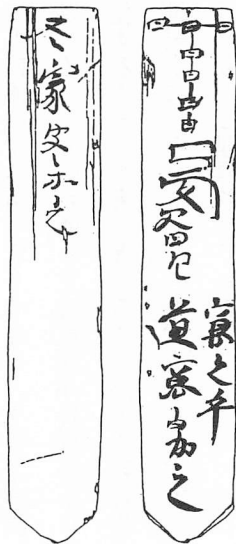


図3

〔木簡研究〕一四号、五七頁)

という呪符(図3)が大阪市東住吉区桑津四丁目の桑津遺跡から出土している。この木簡の出土地は旧百済郡にあたり、その年代観は七世紀前半とされている⁽⁵⁾。

釈文は明瞭でないが、藤沢一夫氏の案では、表面に「文田里道意白加之」「募之乎」、裏面に「各家客等之」という文字が読みとれるとする。その上にはT字に配された七つの四角形のなかに点が書き込まれ、それらが線で結ばれている。とくにこの四角形と線で連なったいわゆる符籙は、声に出して読みうるものでない。

すなわち蘇民将来の札は戸口に貼っておくもので、急急如律令も読み継がれたようがなく、桑津遺跡出土木簡では図であって読まれない。これらからすれば、呪符木簡は、書かれていることに意味があるが、人々に声を立てて読まれることがなから期待されていない。

ところで、どちらの呪符もその初出がさほど早くない。それは偶然でなく、呪符の理解という呪的な文字に恐怖心を懐く感覚がそもそもなかったためらしい。呪的な記載が理解できなければ、もちろん恐れる心は生じないわけである。

日本人が中国文字に触れたのは、たしかなところでは弥生後期の魏との外交交渉あたりからだろう。それでは漢字に日本人の感覚として威力を感じるようになるのは、いったいいつからだったか。

近年の研究によれば、大宝律令の施行が強調されている。

大宝律令の施行によって、文書での遣り取りが頻繁になった。なんでも口頭による遣り取りでなく、文書で申請し、それが記録・保存される。このいわゆる文書主義が貴族層から下部へと浸透し、文字化すること、文書に纏めることが求められる。『万葉集』などが八世紀末に作られていくのも、こうした文書主義の機運のなかで成り立ったものと理解されているようだ。

たとえば伊藤高雄氏⁽⁶⁾は、

一般に四期に区分される万葉の時代を、歌の担い手のあり方からそれぞれ……(中略)、④廷臣の時代と呼んでいるが、言語伝承の世界では、おおよそ口誦による神事のコトバが律令国家体制の確立に伴って整備されつつ、一方でみやびな漢詩賦と文雅の宴がもてはやされ、記載のコトバと文字による(記し継ぐ)発想が定着してゆくのである。律令制や文字の文化と(言霊)のかかわりが問題となる由縁である。

とし、

『万葉集』中に『記す』という表現は、卷十六の戯歌に一例(三八五八)、卷二十の防人歌に一例(四三六六)みえ、『記し継ぐ』という表現は、天平勝宝三年(七五一)に越中から上京する路上、大伴家持が興に依って預め作った侍宴詔歌(卷十九の四二五四)にみえる。どれも万葉後期の作品であり、おそらく『記す』という表現が歌の世界に現れるのが万葉第四期の廷臣の時

代の発想であることは注意しておいてよい。

とされて、「廷臣の時代における口承から書承への転換の断面を鮮やかに示している歌といえよう」と結んでおられる。

平川南氏は、

古代社会においては、ごく限定された階層の人々が文字を基礎から練習し、習熟することができた。それに対して写経生、郡書生のように、文字を書写する技術を一定程度、習得することにより職を得ることができた人々は、一般集落の文字普及に一定の役割を果たしたといえるが、その習熟度は意外と低かったのではないかと推察される。

とされ、社会全体への文字文化の普及の浅さについて述べられた。また同氏は、

郡の役人が里の一番末端の人に出す木簡に限ってめちゃくちゃ大きいわけです。つまり、わざと通常の木簡の倍の長さの大きな木簡に文字を書いて示す。これはおそらく文字の権威、威力が、まだ文字が十分行き渡らない末端の里の人たちをおどかす、あるいは屈服させる効果があったのではないか。そういう面で非常に象徴的な資料ではないかと思うんです。文字の権威を政治的に利用する、という意味では、はじめの方で出てきた下賜された剣も、同様ですね。

と指摘され、人々を召喚したり命令を下達する郡符木簡が作成され

るなかで、郡の役人たちは人々を威圧し屈服させる効果が文字にあることを自覚していた。律令制下の文書が効力を発揮していくなかで、文字の威力がひろく感じ取られていった。そうした趨勢を、木簡などを通して推測されている。

律令国家の形成への動きや律令の文書主義の普及が、口承から筆記へという動きを生じさせる。それは、そのとおりであろう。

しかし書記する文化が隆盛となることで、そのまま漢字ほんらいの意味が理解されるのか。そしてほんらいの意味を理解することで、その発展の延長線上に漢字の文字としての呪力・威力が感じとられるようになっていくのか。そう考えてよいのだろうか。

また律令条文にじかに接する人は数多くないし、条文の内容を理解した上でその実現力に驚異を感じる人はごく一部にすぎまい。また郡里などに回された木簡の内容を受け取った側が実行しなければならぬとしても、その内容ではなく書かれた文字に圧力を感じるというのも、一般の人々が広く文字に対する畏怖・呪力を感じるまではないなとお時間がかかりそうだ。

三、皇極天皇と蘇我蝦夷の対決

では、冒頭の万葉歌にも示された言霊、すなわち音声の霊威の方でしょうか。ここではもちろん中国語の漢音の言霊のことだが、それに対して日本人は言霊を感じられたろうか。

漢音で表現される呪文としては、仏教寺院で行なわれる読経がその代表だろう。読経は経文の内容を知らしめることであって、言霊の威力云々とは異種だと見なす向きもある。しかし読み上げられたものに威力を感じられたとすれば、それは読み上げられたものなかに言霊を感じたからだろう。仏教経典には膨大な理論の裏付けがあるからとうぜんの威力が示されたといってみても、それだけなら道教の呪文でも日本の言挙げでも、それはそれなりの宗教的な確信・裏付けを主張しうる。経文のみを別格として扱うことはできない。そうだとすれば、読み上げられた経文に言霊を感じられるのかどうか、感じられるとすればそれはいつからか。日本の言霊思想の受容・変遷において、中国音でも霊威を感じるようになったとすれば、それは大きな習俗の画期である。

日本人が朝鮮・中国からかすかずの仏教経典を持ち込み・受け入れてきたことは、よく知られている。個人的な受容・信仰にはじまつたとしても、それにとどまらず、公然たる場面で読経されてきた。それは『日本書紀』などの記事で跡づけられる。

推古朝から天武朝の読経記事を列挙してみると、『日本書紀』の巻による記事の採り方にかたよりもあろうが、天武天皇の時代に講説・読経・法会がたびたび催されている。

①『日本書紀』推古天皇十四年七月条

天皇、皇太子を請せて、勝鬘経を講かしたまふ。三日に設き

竟へつ。

②『日本書紀』推古天皇十四年是歳条

皇太子、亦法華経を岡本宮に講く。天皇、大きに喜びて、播磨国の水田百町を皇太子に施りたまふ。因りて斑鳩寺に納れたまふ。

③『日本書紀』推古天皇二十九年二月是月条

上宮太子を磯長陵に葬る。是の時に当りて、高麗の僧慧慈、上宮皇太子薨りましぬと聞きて、大きに悲ぶ。皇太子の為に、僧を請せて設斎す。仍りて親ら経を説く日に、誓願ひて曰はく、「日本国に聖人有す。上宮豊聡耳皇子と曰す。固に天に縦されたり。玄なる聖の徳を以て、日本の国に生れあせり。三統を苞み貫きて、先聖の宏猷に纂ぎ、三宝を恭み敬ひて、黎元の厄を救ふ。是実の大聖なり。今太子既に薨りましぬ。我、国異なりと雖も、心断金に在り。其れ独り生くとも、何の益かあらむ。我来年の二月の五日を以て必ず死らむ。因りて上宮太子に浄土に遇ひて、共に衆生を化さむ」といふ。是に、慧慈、期りし日に当りて死る。是を以て、時の人の彼も此も共に言はく、「其れ独り上宮太子の聖にましますのみに非ず。慧慈も聖なりけり」といふ。

④『日本書紀』舒明天皇十二年五月辛丑条

大きに設斎す。因りて、惠隠僧を請せて、無量寿経を説かしむ。

⑤『日本書紀』白雉二年十二月晦条

味経宮に、二千一百余の僧尼を請せて、一切経読みしむ。

是の夕に、二千七百余の燈を朝の庭内に燃して、安宅・土側等の経を読みしむ。

⑥『日本書紀』白雉三年四月壬寅条

沙門惠隱を内裏に請せて、無量寿経を講かしむ。沙門惠資を以て、論議者とす。沙門一千を以て、作聴衆とす。

⑦『日本書紀』齐明天皇五年七月庚寅条

群臣に詔して、京内の諸寺に、盂蘭盆経を勧講かしめて、七世の父母を報いしむ。

⑧『日本書紀』天武天皇二年三月是月条

書生を聚へて、始めて一切経を川原寺に写したまふ。

⑨『日本書紀』天武天皇五年是夏条

是の夏に、大きに早す。使を四方に遣して、幣帛を捧げて、諸の神紙に祈らしむ。亦諸の僧尼を請せて、三宝に祈らしむ。然れども雨ふらず。是に由りて、五穀登らず。百姓飢えす。

⑩『日本書紀』天武天皇五年十一月甲申条

使を四方の国に遣して、金光明経・仁王経を説かしむ。

⑪『日本書紀』天武天皇六年八月乙巳条

大きに飛鳥寺に設齋して、一切経を読みしむ。便ち天皇、寺の南門に御して、三宝を礼ひたまふ。是の時に、親王・諸王及び

群卿に詔して、人毎に出家一人を賜ふ。其の出家者は、男女と、長幼と問はず、皆願に随ひて度せしむ。因りて大き齋に会ふ。

⑫『日本書紀』天武天皇九年五月乙亥条

勅して、纒・綿・糸・布を以て、京の内二十四寺に施りたまふこと、各差有り。是の日に、始めて金光明経を宮中及び諸寺に説かしむ。

⑬『日本書紀』天武天皇十四年九月丁卯条

天皇の体不子したまふが為に、三日、経を大官大寺・川原寺・飛鳥寺に誦ましむ。因りて稲を以て三の寺に納めたまふ。各差有り。

⑭『日本書紀』天武天皇十四年十月是月条

是の月に、金剛般若経を宮中に説かしむ。

⑮『日本書紀』朱鳥元年七月是月条

諸王臣等、天皇の為に、観世音像を造れり。則ち観世音経を大官大寺に説かしむ。

⑯『日本書紀』朱鳥元年八月庚午条

僧尼并て一百を度せしむ。因りて、百の菩薩を宮中に坐えて、観世音経二百巻を読みしむ

⑰『日本書紀』朱鳥元年五月癸亥条

天皇、始めて体不安れたまふ。因りて、川原寺にして、薬師経を説かしむ。宮中に安居せしむ。

⑱『日本書紀』朱鳥元年七月丙午条

一百の僧を請せて、金光明経を宮中に読ましむ。
などとある。

このうち天武天皇五年是夏条の「諸の僧尼を請せて、三宝に祈らしむ」はおそらく読経だろうが、内容は不明。これら一連の齋会では、一切経が「経・論・律の三藏その他、釈疏を含む經典の総称。大藏経」(『日本国語大辞典』第二版)のことなら仏典のすべてとなつてしまふが、その内容の実否はともあれ個別には勝鬘経・法華経・無量寿経・土側経・安宅(要妙神呪)経・孟蘭盆経・金光明経・仁王経・金剛般若経・觀世音経・薬師経の名が見受けられる。

このあとは周知のことながら、天平十三年二月、聖武天皇が全国に国分寺・国分尼寺を建て、そこで金光明経・最勝王経が読まれた。国家鎮護の効能を期待され、読経はさかんになっていく。もちろん聖武天皇の仏教への傾倒は、国分寺・国分尼寺建設にはじまるものでない。天平初期には、すでに国家が命じた読経をとまなう法会がもたれていた。

たとえば「天平四年越前国郡稻帳」首部には、
読誦金光明経捌卷、金光明最勝王経壹拾卷、齋会之日、用稻參

〔大日本古文书(編年文书)〕一卷四六五頁、以下「古一四六五頁」などと

略記)

とあり、中央宮廷はもとより、諸国国庁でも国分寺建立詔以前から国費を用いた読経行事がさかんになされていた。

いったいこの仏教經典は、どのように読み上げられていたのだろうか。音読か訓読(いまでいう読み下し)かという疑問である。現代なら、筆者の接するものの多くは音読である。声明がいまに伝わるように昔から音読であったとすれば、平安時代は音読すなわち中国音であったことになる。また能読がそうした声明の技術の上に成り立したのであれば、「中国音での読経が平安時代に確実になされていた」と押さえられる。确实なところとなると、『塵添壺囊鈔』(天文元年「一五三二」成立)には、「音訓二読経勝劣事」の項目があつて、音読の方が訓読に勝るとされている。¹⁰⁾ 呉音などの漢音は聖言だから、悟りを得られる。訓読は多くの解釈のうちの一つを大和言葉で表現したのだから、功德が浅い。そうだという。この時点以降なら、經典を読み上げるときには音読が確実に基本であろう。しかしこれを溯って古代の読経が音読・訓読のいずれであったかとなると、筆者の力量で確かめようとしても、明瞭にできそうにない。

そうではあるが、律令体制下の古代寺院や法会では、おそらく現在のよう(中国音(漢語の音読))で音を立てて読むことが基本だったろう。そう思うのは、当時の学習の仕方がそうした体制だったからである。

湯沢質幸氏の指摘¹¹⁾によると、以下のようになる。

すなわち、大学寮の積奠においては、さきんじて音博士による音読が行なわれ、そのあとに明経博士による講義、つづいて議論を繰り広げた。訓読は平安時代を通じて音読を圧倒するようになったが、そもそもは音読すなわちその語順のとおりに中国音で読み上げていくという素読の伝統があった。たしかに『懐風藻』などの詩でも、日本の貴族層は中国音を理解して漢詩を作っていたはずだ。そうであれば対句の技法はともかくとしても、脚韻を踏み、平仄の規則を守るといふ基本的な作業ができない。中国音で聞かずに訓読していたのでは、参席している人々に漢詩としてのリズム感や美しさがまったく感じ取れない。日本宮廷では、中国で通用している音の摂取に敏感に対応し、唐音の導入と使用を強制していた。そうした努力をしつづけていたからこそ、渤海使との宴の場でも漢詩のやりとりができた。これも筆談ではなく、一字ごとの音韻を彼我共通して弁えているからこそできた。このように当時の貴族は、中国の文字を中国音で読めたとし、読んできたのである。ただし、読経は唐音でなくて、一昔前に入った呉音によって行われた。仏教界にも唐音を採用するようにとの圧力はかけられたが、その強制の徹底の度合いに差があった、という。

以上の湯沢氏の指摘からすると、仏教界で呉音を保存したということとは、すなわち經典が中国音で素読されていたこととなる。

しかし呉音での經典音読がおもになされたのだとすると、古代日

本の人々はその音声になにを感じえたらうか。言霊を感じるの日本語で発声されたものだけだとすれば、中国音での読経の音に何の靈威も効能も感じえなかったのではないか。

『日本書紀』皇極天皇元年（六四二）七月戊寅条・庚辰条・辛巳条・壬午条には、

戊寅に、群臣相語曰はく、「村村の祝部の所教の隨に、或いは牛馬を殺して、諸の社の神を祭る。或いは頻に市を移す。或いは河伯を禱る。既に所效無し」といふ。蘇我大臣報へて曰はく、「寺寺にして大乘經典を転讀みまつるべし。悔過すること、仏の説きたまふ所の如くして、敬びて雨を祈はむ」といふ。／庚辰に、大寺の南の庭にして、仏菩薩の像と四天王の像とを蔽ひて、衆の僧を屈び請せて、大雲經等を読ましむ。時に、蘇我大臣、手に香鑪を執りて、香を焼きて願を發す。／辛巳に、微雨ふる。／壬午に、雨を祈ふこと能はず。故、經を読むことを停む。

とあるが、これにつづく皇極天皇元年八月甲申条には、

甲申の朔に、天皇、南淵の河上に幸して、跪きて四方を拝む。天を仰ぎて祈ひたまふ。即ち雷なりて大雨ふる。遂に雨ふること五日。溥く天下を潤す。或本に云はく、五日連に雨ふりて、九穀登り熟めりといふ。是に、天下の百姓、俱に称万歳びて曰さく、「至徳まします天皇なり」とまうす。

とある。

この記事は、こういう筋書きだ。早魃になりかけている農村の救済のために、蘇我大臣（蝦夷）と大王（皇極天皇）が知恵を出した。蘇我蝦夷が仏教經典の力をもって降雨を祈ったが、微雨しかふらなかった。しかし皇極天皇には村々の祝部の頂点にたつような巫女の力も備わっていたから、いちどの祈りで五日連続の恵みの大雨をもたらして農村を救った。在来の祈禱が、新来の仏教の威力よりまさったという話である。

もとより宗教的な力が眼前の現実をほんとうに変えられるかどうか疑問だが、『日本書紀』がこの話を採録したのは宗教的呪術に現実的な効力があると認めているからだ。勝ち負けや効能の大小はともあれ、微雨があつたと記したのは、『日本書紀』が仏教經典の威力を認めたことだ。

だが、それでも皇極天皇の祈禱に対し、明らかにひけをとっている。それはまた、仏教經典の威力が十分に感じ取られていないことを物語っている。呉音で読み上げられたであろう経文の音の発する靈威が言霊として日本社会にただちに受け入れられたのならば、効力をもたらさぬはずがない。しかし皇極天皇元年七月の大雲經の読経は、十分に効果を上げないとされた。あるいは、中国語の聞き慣れないふしぎな発音に言霊は感じなかったが、舶来・異種のものとしての靈力を感じたという推測もできる。異国の不可思議な呪文、

宗教的なとくべつの呪言と受け取られた。呪文であれば、いや呪文であるからこそ、日本語としてなにも意味をもたない音の方が靈驗あらたかな雰囲気があつて効き目を感じられる、と。だが、いまその理解できたとしても、そう理解すべきだという根拠がない。また日本の言霊とは異なる発想で受け入れられていたと解釈しようとしても、最初からそう理解できていたのなら、大雲經はやはり威力を発揮したことにされているはずだ。仏教の威力に恃むところがあつた時代に編纂されているにも拘わらず、それでも効果がなおすくなかつたとしたのは、経文の言霊にかつて物足りなさを感じとつていたからであろう。

そののち、律令国家のもとで読経がさかんに行なわれ、やがて平安時代にかけて經典の能讀が成立していく。⁽¹²⁾言霊を中国音での読経に感じるようになったといふべきか、あるいは経文に言霊が入つたとみなされたといふべきか。いずれにせよ、読まれた経文の音に、日本人は効力を認めるようになる。それはいかにして可能になったのだろうか。

読経に効力を感じるには、時間をかけた社会的な合意の形成が必要不可欠である。大雲經を素讀してみても、読んだ側にも經典内容がほとんど理解されておらず、聴く側にも内容がとうてい理解できないものだったとしたら、効果の上がろうはずがない。

仏教經典の導入の当初、読み上げられた音には、専門家たる僧侶

以外にだれも効果を感じない。それは内容の理解が浅いからだともずはいえよう。そこで、前掲の推古朝からの読経史料を一瞥すると、はじめは講説が中心となっている。やはり内容の理解が、たいせつにされたのである。だから、仏典の訓みと内容の理解に力を尽くし、疑問点などを解決するために留学僧が多数派遣されていったのである。

そのつぎまたは併行して、經典の和訳すなわち訓読がなされていった。そのながい道程と達成されていく姿を、「優婆塞貢進解」「優婆夷貢進解」にすこしく垣間見ることができる。

①僧靈福謹解 申貢度人事

根本連堅満侶（年廿八／左京三条二坊戸主従八位上根本連大食戸口）

読経

法花経一部音訓

即開題

最勝王経一部音訓

涅槃経一部音訓

注維摩経一部訓

方広経一部音訓

弥勒経一部音訓

金剛般若一卷音訓

千手経一卷音訓

仏頂経一卷音訓

摩訶摩耶経一卷音訓

浄飯王経一卷音訓

誦経

法花経第一卷

理趣経一卷

薬師経一卷

千手陀羅尼 了

仏頂陀羅尼

百法論

浄行八年

天平十四年十一月廿三日

（古二一三一九頁～三二〇頁）

②弓削寺僧行聖謹解 申貢度者事

星川五百村（年卅六／因幡国高草郡古海郷戸主星川君虫麻呂戸口）

読経

法華経一部音

薬師経一卷

理趣経一卷

金剛槃若経一卷

千手経一卷

阿弥陀経一卷

誦 千手陀羅尼

仏頂陀羅尼

槃若陀羅尼

浄行十年

天平十四年十二月卅日（古二一三四頁～三二五頁）

ここには音・訓という注記が見られるが、音は呉音での発音、訓が和訳であろう。

①の根本堅満侶はほとんど音訓の両方で読めるが、一部だけ訓のみでの読経となっている。②の弓削寺の僧行聖の方は、音・訓のいずれなのかについての注記がほとんどない。この場合、「音」読と一箇所だけ注記されているのは、ほかのものはすべて訓読なのか、または音訓の両方ができるという意味であろう。いずれにせよ、この表記では、ほとんど訓読ができていくようだ。音訓という注記のあるうちの二例しかあげなかったが、提出する国や人によって記載のしかたがそれぞれ異なっている。その多くの優婆塞・優婆夷の貢進解では、格別の注記がない。そうであれば、なかにはどちらかですしか読めない場合があったとしても、注記を要しないほど音訓両方を弁えているのがとうぜんという雰囲気だったと見られる。

当否はいずれにせよ、經典の訓読がなされるのは、考えてみればしごくとうぜんのことである。

中国では、インドから持ち帰ったサンスクリッドの經典の意味を理解しつつ中国語に訳し、中国の言葉にしてその内容を吸収していった。日本が中国語經典の意味を理解しつつ日本語に訳し、日本の言葉にしてその内容を吸収していくのは、辿るべきとうぜんの過程だ。音読のままに読経するのは、いわば中国でサンスクリッド語經典をサンスクリッド語のまま読み上げるようなもの。これではだれもとはいわないが、おおくの人には理解できない。読み上げられたものに、聴く者たちは何の感想も持てない。一般の人々への仏教の普及も、それではありえない。だから中国語に翻訳したのである。とすれば日本でも、訓読という形で日本語訳をつくり、その形で受け入れていくのが自然である。

こうして仏教經典の訓読がひろく行われ、經典が日本語で語られることで、日本語としての言霊が經文の言葉のなかにも感じられていくようになった。經典の訓読が成立して、中国語の經典ははじめに日本語の言霊の靈力を取り込み・含み込んで、靈威を感じられるものとなる。このような経緯をあいだに挟み込んで考えないと、読經に言霊の靈威を感じさせることを説明しがたいと思う。

では、どうして訓読の読経がなくなっていくのか。訓読の読経は伝わらないのか。

もとより訓読の読経がいつなくなっていくのか、そうさだかではない。現在も訓読の読経はある。しかし中世に、訓読の価値が低くみられていたことは前掲の『塵添壺囊鈔』の「音訓二読経勝劣事」で明らかである。そこでは、訓読が多くの解釈のうちの一つを大和言葉で表現したものだから功德が浅いとされていた。妥当性のいかんはともあれ、訓読は劣勢ですたれたものと思われる。

その理由について、教理のことは門外漢で判らないが、もっとべつの技術的な事情もあつたらう。

それは、古代に訓読をしても、各人の訓読の訓み方と内容が異なるからではなかったか。個人的に読経するのならば、各人がそれぞれの訓みによって執行すればよい。しかし法会において、数十人・数百千という衆僧を招いて唱和するときに、訓読では発せられる音が揃わなくなる。訓み方しだいで長さもことなり、とうてい合わせられない。となれば、衆僧を招いて唱和する方式をとる場合には、読経は音読によるほかない。統一的に唱和する形は、音読でなければ達成しがたい。

もしも日本で玄奘三蔵のような特定の個人または国家組織を中心にして統一的な訓読の經典を作り、それが全国に普及していったのならば、統一的な文言での訓読の読経・法会もありえたらう。

しかし『古事記』序文に、

上古の時、言意並びに朴にして、文を敷き句を構ふること、字

に於きて即ち難し。已に訓に因りて述べたるは、詞心に逮はず、全く音を以ちて連ねたるは、事の趣更に長し。是を以ちて今、或は一句の中に、音訓を交へ用ゐ、或は一事の内に、全く訓を以ちて録しぬ。即ち、辞理の見え回きは、注を以ちて明らかにし、意況の解り易きは、更に注せず。亦姓に於きて日下を玖沙訶と謂ひ、名に於きて帯の字を多羅斯と謂ふ、此くの如き類は、本の隨に改めず。

とあるように、とうじの日本語表記は自在でなかった。

万葉仮名のような表記法は成立しかけていたろうが、⁽¹³⁾もしもその万葉仮名で記したとすれば、經典の漢字本文と仮名としてつかう万葉仮名の漢字が混ざって、長大でかつ見づらいものとなる。しかももしも經典の訓読をさせるとして、中国語表記の經典を各人が入手して各地域でそれぞれに読み下して訓読の表記をしていっても、それぞれに訓み方も表記のしかたも異なったものにしかない。飛鳥・白鳳という仏教の導入期・經典の普及を促すべきときに、日本にはせつかく意味がわかつて、訓読を書き記すに都合のよいしかも統一された表記法がなかったのである。

すなわち訓読・日本語訳をし、日本語表現の音には言霊を感じる。そうではあるが、統一的な読経の場面では、音読で統一をはかった。そうした重なり合う両方の場面があって、中国語でしかない読経の音声にもじよじよに靈威を感じるようになっていくのであろう。

音読に靈威を感じるようになるのはどの時期からかを示すべきところだが、非力でそうしたことを物語る史料が見つけれない。

しかし繰り返しになるが、読経の音を当初からサンスクリット語・中国語による一種の呪文として受容していたとは考えがたい。もし当初から字音による呪文として受け入れていたのなら、そのままの表記での発音にしてこそ意味がある響きを、訓読すればみすみす権威のないものとしてしまふと考えるに違いないからである。

四、今後への課題として

經典の音声と文字がどのような相関性をもつて受け入れられ、どのような効力を具体的に感じられていつ普及していったのかが明らかでなく、その説明はこれからの課題となる。

いちおうの素描を試みるならば、天武朝段階の法会・読経ではそこに参加した専門家たる僧侶以外の聴衆のほとんどがどれほどの意味も感じられなかったと思う。寺院内で行なわれた場合には、わかる人たちがつまり僧侶だけで行うからよいと考えても、開かれた法会に参列した貴族・官人たちにはほとんど理解できなかったろう。そのなかで日常的に講説や訓読での読経を聞いた者たちがふえて、その理解の上で写経をしたり法会に参加したりするようになる。一般の参列者が読経に力を感じられるようになるのは、八世紀以降のことと思う。

文字を写すことで功德を得ようとする発想なら、天武天皇十四年（六八五）五月に写された「金剛場陀羅尼經卷一」に、

歲次丙戌年五月、川内国志貴評内知識、為七世父母及一切衆生、

敬造金剛場陀羅尼經一部、藉此善因、往生淨土、終成正覺

教化僧宝林（『寧樂遺文』中卷、六一〇頁）

とあり、七世紀後半の畿内に居住した知識たちのなかにつとに確認できる。しかしそれは經文を書き写すことでの功德を信じたのであつて、音声化を伴わない。

しかもこうした考えは、のちにもある。天平十二年五月には、光明皇后が自愛經いわゆる五月一日經を写させている。

皇后藤原氏光明子、奉為

尊考贈正一位太政大臣府君尊妣贈從一位橘氏太夫人、敬写一切

經論及律、莊嚴既了、伏願、憑斯勝因、奉資冥助永庇菩提之樹、

長遊般若之津、又願上奉 聖朝、恒延福壽、下及寮采、共盡忠

節、又光明子自發誓言、弘濟沈淪、勤除煩障、妙窮諸法、早契

菩提、乃至伝燈無窮、流布天下、聞名持卷、獲福消災、一切迷

方、会帰覺路

（『寧樂遺文』中卷、六一六頁）

とあり、「敬みて一切經論及び律を写し」た「斯の勝因に憑り」とする。ここでも寫經に効能があると考えているが、読經による音声の靈威に期待を寄せているようには見えない。

しかし和銅五年（七一二）十一月に長屋王が写させた大般若波羅

蜜多經六〇〇卷には、

藤原宮御禹 天皇、以慶雲四年六月十五日登遐、三光慘然、四

海遏密、長屋殿下地極天倫、情深福報、乃為 天皇、敬写大般

若經六百卷、用盡酸割之誠焉

（『寧樂遺文』中卷、六一〇頁）

とある。これは和銅經とよばれ、文武天皇の崩御にともなう行為である。そこでは「敬みて大般若波羅蜜多經六百卷を写」せば「天皇の為に」なるとするのだが、さらに長屋王は、神龜五年（七二八）九月の「大般若波羅蜜多經卷二六七」に、

神龜五年歲次戊辰五月十五日、仏弟子長王、至誠發願、奉写大

般若經一部六百卷、其經乃行行列華文、勾勾含深義、讀誦者觸

耶去惡、披閱者納福臻榮

（『寧樂遺文』中卷、六一一頁）

と記している。これは父（高市皇子）・母（御名部皇女）および聖武天皇と歴代天皇のための寫經であるが、「披閱すれば福を納め榮を臻す」とするだけでなく、「讀誦すれば邪（耶）を觸き惡を去る。つまり文字に接しただけでも効果があり、同時に読經によって邪惡を除去できるとしている。

僧侶が經文の文字・読經の音声に力を感じるのとはうぜんだが、仏教の篤信者だったとはいえ、一般の俗界の人物たる長屋王が音声化された經文に力を感じるとしたのは注目される。ここで考えられているのが音読・訓読のどちらだったのか不明だが、僧侶でない人たちが読經の音声に靈威を感じられるようになっていたのだ。

經典の内容など仏教の基本的なことに疎いので一々の判断に疑問もなおのこるが、日本語で発された言葉のなかにしか言霊の力を感ぜないできた古代人が、いかなる過程をへて中国語の読経に霊力を感ぜるようになったのか、考えていく必要がある。この素描をもって、とりあえず問題提起としておきたい。

【注】

- (1) 『古代文学表現史論』（東京大学出版会刊、一九九八年）第一部古代文学の生成・第一章言霊と言挙げ、一七頁～一八頁。
- (2) 『萬葉集全注』（有斐閣刊、一九九八年）巻第十一、三七四頁～三七五頁
- (3) 浜松市教育委員会編『報告書第四冊・伊場遺跡遺物編2』は、木簡の包含層を八世紀後半から十世紀中頃としたが、芝田文雄氏は「百怪呪符」（竹内理三氏編『伊場木簡の研究』所収、東京堂出版、一九八一年）で内容からして七世紀末～八世紀前葉であって、平安時代にくだることはないとする。
- (4) 山里純一氏『呪符の社会史』（三弥井書店刊、二〇〇四年）第一部第三章『急急如律令』の呪句、五二頁。
- (5) 高橋工著『大阪・桑津遺跡』（「木簡研究」十四号）、五七～五八頁。
- (6) 『言霊の信仰』櫻井満氏監修『万葉集の民俗学』（おうふう刊、一九九三年）所収、二四六頁～二五三頁。
- (7) 「古代社会における文字の習熟度は、どの程度であったか」「国文学」四一巻六号、一九九六年五月「一二五頁。

学」四一巻六号、一九九六年五月「一二五頁。

- (8) 平川南氏編『古代日本の文字世界』（大修館刊、二〇〇〇年）一七七頁～一七八頁。

- (9) 和田萃氏は「五世紀後半までは、文字（漢字）は大和王権により専有されていたと思っています。つまり漢字は大和王権に専有され、王権による国家支配のシンボルとして用いられた。おそらくその背景には、大和王権は中国王朝の権威を背後に負っていることを具体的に示す手段として、文字が用いられたと思います。さらに漢字そのものに呪力があると観念されていたのではないのでしょうか」（平川南氏編『古代日本の文字世界』（大修館刊、二〇〇〇年）一七八頁）と述べられている。しかし、鉄剣に銘文などが彫り込まれていても、それが呪力を帯びていたとの確証はなく、流入しはじめた当初から漢字に呪力が感じられていたとは思えない。持ち込んできたであろう渡来系氏族にとって、日常的な実用の道具でしかない文字の多くを呪力あるものと神聖視されてはなはだ困ることとなる。内容しだいでは、と解しておくべきだろう。文字に力を感じるようになるのは、律令制度下の八世紀中葉以降とするのが穏当であろう。

- (10) 清水真澄氏『読経の世界―能読の誕生―』（吉川弘文館刊、二〇〇一年）「能読の誕生」一六七頁～一六八頁を参照。
- (11) 湯沢質幸氏『古代日本人と外国語』（勉誠出版刊、二〇〇一年）一四八頁～一五〇頁。ただし湯沢氏は、中国音が呪力をもっていたと推測されているが、それがいつからのことか明記されていない。
- (12) 清水真澄氏、前掲書の「能読の誕生」「読経の力」など参照。ただ

し、古代の読経が基本的に音読だったか訓読だったかの判断はかならずしも明瞭でないが、音読を前提として記載されているように見受けられる。

(13) 平成十八年十月、大阪市文化財協会・大阪市教育委員会の発掘調査により、大阪市中央区内久宝寺町の前期難波宮跡第六層で万葉仮名を記した木簡が発見された。「皮留久佐乃皮斯米之刀斯□」(はるくさのはじめのへし)とあり、一字一音の万葉仮名表記が、七世紀中ごろにすでに成立していたことがわかった。藤田幸夫氏「難波宮跡の調査と万葉仮名木簡」(第二十八回木簡学会・発表資料、二〇〇六年十二月)を参照。