

熊凝の志を述ぶる歌

—— 孝悌論存疑1 ——

東 茂 美

一

大伴君熊凝の歌二首 大典麻田陽春の作

国遠き道の長手をおほほしく今日や過ぎなむ言問ひもなく (卷5八八四)
朝露の消やすき我が身他国に過ぎかてぬかも親の目を欲り (卷5八八五)

熊凝のためにその志を述ぶる歌に敬みて和する六首并せて序 筑前国守山上憶良

大伴君熊凝は、肥後国益城郡の人なり。年十八歳にして、天平三年六月十七日を以て、相撲使某国司官位姓名の従人となり、京都に参る向かふ。天に幸あらず、路に在りて疾を獲、即ち安芸国佐伯郡高庭の駅家にしはゆまうまやて身故りぬ。終りに臨む時に、長嘆息ひて曰く、「伝へ聞く、仮合の身は滅易く、泡沫の命は駐め難しと。所以に、千聖も已に去り、百賢も留まらず。況や凡愚の微しき者、いかにしてか能く逃れ避らむ。ただ我が老いたる親、並に庵室に在す。我を待ちて日を過ぐさば、自らに心を傷る恨みあらむ。我を望みて時に違はば、

必ず明を喪ふ泣を致さむ。哀しきかも我が父、痛きかも我が母。一身の死に向かふ途は患へず、ただ二親の生に在す苦しびを悲しぶるのみ。今日長に別れなば、何れの世にか観ゆること得む」といふ。乃ち歌六首を作りて死ぬ。その歌に曰く

うちひさす 宮へ上ると たらちしや 母が手離れ 常知らぬ 国の奥かを 百重山 越えて過ぎ行き いつ
しかも 都を見むと 思ひつつ 語らひ居れど 己が身し 労はしければ 玉梓の 道の隈回到 草手折り
柴取り敷きて 床じもの うち臥い伏して 思ひつつ 嘆き伏せらく 国にあらば 父取り見まし 家にあら
ば 母取り見まし 世間は かくのみならし 犬じもの 道に伏してや 命過ぎなむ 一に云ふ「我が世過ぎな
む」
(巻5八八六)

たらちしの母が目見ずておほほしくいづち向きてか我が別るらむ (巻5八八七)

常知らぬ道の長手をくれくれといかにか行かむ糧はなしに 一に云ふ「干飯はなしに」 (巻5八八八)

家にありて母が取り見ば慰むる心はあらまし死なば死ぬとも 一に云ふ「後は死ぬとも」 (巻5八八九)

出でて行きし日を数へつつ今日今日と我を待たすらむ父母らはも 一に云ふ「母が哀しき」 (巻5八九〇)

一世には二度見えぬ父母を置きてや長く我が別れなむ 一に云ふ「相別れなむ」 (巻5八九一)

相撲部領使某の従者となり、肥後国益城郡から出立し都に向かった熊凝とよばれる十八歳になる人物が、安芸国佐伯郡高庭の駅舎で病没したらしい。その死を悼んで作られたのが、麻田陽春の歌二首であり憶良の歌六首である。相撲使は天平三年（七三一）七月七日に催される相撲節会に参加するための上京であり、この相撲使一行が任をおえて帰郷するおりに、大宰府の政庁にたちより、大典であった陽春に熊凝の死を報告したのである。

すると、熊凝が都を見ることなしに客死したという、この報告が陽春のもとにとどき、彼が哀悼の歌を作歌し、

さらに憶良が敬和したのはこの年の八月の初旬か。大伴旅人は前年の十二月に大納言を拜命して帰京し、すでに大宰府にはなく、この三年七月二十五日には六十七歳で薨じている。村山出氏の説かれるように、憶良が熊凝の歌を創作した頃には、旅人逝去の知らせも大宰府にとどいていたかもしれない⁽¹⁾。憶良が筑前国守の任を解かれたのも、この三年の秋頃か。そうであれば、かつて旅人離任の饞宴で「奈良の都に召上げたまはね」（巻5八八二）とうたった憶良が、しきりに都へこころを馳せていた頃であろう。大久保廣行氏は、部領使である肥後国司某から伝聞した「熊凝の死をめぐる哀話」に「強く心動かされた陽春は」「まずは孝子を喪った老親の慰撫のために」「一夜のうち創作した両首を肥後守に託し、親元に届けたのではなからうか」、そしてその創作が「いたく憶良を感銘させ、創作意欲をそそって長編の一作を生み出す契機になったものと」論じられている⁽²⁾。

ところで、この憶良の熊凝の歌については、従来あまりかんばしい評価がみられない。はやくに『私注』は、歌のそれぞれを次のように評している。摘記してあげてみよう。

・…今ならば差しあたりフィクション派など言はれる所であらうか。彼にさうした興味を持たせたものは中国文学などであつたかも知れないが、結局彼は中国文学の皮相を学んだのだと言はれても致方あるまい。…陽春なり憶良なりが、たとへヂレットタント趣味からでも、此等の作をなしたことは多としなければならぬとも言へよう。しかしそれと出来上つた歌の高下は、自ら別に考ふべきものであらう。…文学の問題も亦むつかしいわけだ。（八八六）

・…理は通じて居て、人を動かす声のないのは、動機が代作である以上当然と言はねばならぬ。（八八七）

・…「かりては無しに」など言ひ過ぎて、書生芝居の幽霊の様にしてしまった。（八八八）

・わざとらしさが無いが、それだけに平凡に終つて居る。（八八八）

- ・平凡ながら嫌味のない一首である。憶良の心に自然にうまれたのは第四句「君待たすらむ」の形ではあるまいか。それで自然なのである。熊凝にかはつての趣向の失敗といはねばならぬ。(八九〇)
- ・之も理が入りすぎて、感じがのつて来ない。(八九一)

『私注』のいう「書生芝居の幽霊」をどのように理解してよいかわからないが、⁽³⁾「人を動かす声のない」「理が入りすぎて、感じがのつて来ない」という歌評は、やはり重要であろう。高庭の駅舎のさして上質でもなかったであろう病床から、「父取り見まし：母取り見まし」と嘆く熊凝の声が、憶良の歌からは耳底に響かないからである。「文学の問題も亦むつかしいわけだ」と、やや憶良に同情をよせてはいるものの、『私注』は憶良の理にうがちすぎたうたい口に、注釈家としてよりも歌人土屋文明としての立場から、歌が喚び起こすはずの「感じ」の乏しさを指摘するのである。たとえ実作者が憶良であったにせよ、歌が熊凝の立場でうたわれるものなら、その表現から熊凝の肉声として鑑賞者をつき動かす強い「主観」が感じられないかぎり、それを秀歌とはいわないのであろう。

もともと、『私注』は陽春の歌を評しながら、陽春が熊凝の客死を聞いて哀れを感じたのが作歌の動機となったのであろうが、それだけでは作歌動機としては「薄弱」であり、「自分を自分としてでなく、当事者の身になり代るなどは、幼稚な作歌者の今もなほ試みる所であるが、散文的小説的作品ならいざ知らず、抒情詩としての歌では全く駄目なことである」ともいう。歌人の文明にとって歌たるものが「代作詠」であることそれ自体、じつは問題なのである。陽春や憶良らが『私注』のいうように、*Distantism* によって創作したとは考えられないが、文明がくだした熊凝歌への一連の評価は、今日の通説でもそれほど変わっていないように思われる。

たとえば、同じ憶良の手になる「筑前国の志賀の白水郎の歌十首」(巻16三八六〇～三八六九)と較べながら、はやくに阪下圭八氏は「序・長歌・短歌いずれも詩的充溢に欠け」「親子恩愛の情と仏教観念の安易な癒着が平板と通

俗をもたらしして」おり、『熊凝』はみじめな失敗におわり、『志賀の白水郎』はユニークな成果をおさめた」とされ、⁽⁴⁾また「男子の名を古日といふに恋ふる歌三首」（巻5九〇四〜九〇六）と較べながら、村瀬憲夫氏は「古日の歌の方が格段に感銘深いのはなぜであろうか」とされている。⁽⁵⁾その原因として『私注』のいう「理が入りすぎ」ていること、村瀬氏のいわれる「自分（の思想）をあまりにも強く語り過ぎた」ことにあるとするのが、一般的であろう。さらにいえば、井村哲夫氏は、「いったい何が、憶良をして、まるで他人の不幸にとびつくような熱心さで、代作をさせているのであろうか」とし、いわゆる代作詠は、「あるエゴセントリックな発想法があるのであり、実は「他者の不幸に涙を注ぐ同情や慰めというような暖い性情の産物と言うより、旺盛な我意我情の表白意識が、自分一個の体験や生活状況の狭さにとどまり得ないで、他人のそれを恰好な舞台として利用し、はけ口を見出している」と言うべき、極めて自己中心的な性情の所産である」と論じられている。⁽⁶⁾井村氏の説かれるところにしたがっていえば、憶良の「熊凝の歌」とは、「愛別離苦のモチーフ」を「熊凝のマスクをかぶって」演出したものであった。こうして十八歳にして世を去った熊凝の行路死を契機として、「熊凝の歌」が憶良自身の儒教倫理にもなった「孝子順孫」の称揚、たとえば久保昭雄氏が「長短六首の嘆かいは、社会的に無名の者の死を特に取り上げ、少年の至孝を顕彰すること自体にあったように思われる。『他者としての熊凝像』を画くことなどは、憶良にとっては、二の次の問題だったかもしれない」とされるような、⁽⁷⁾いわゆる孝悌論による作品の理解がなされることになるのである。しかしながら、熊凝は顕彰されるほどの「孝子」（大久保論）であろうか。

二

「熊凝の歌」を孝悌論から理解する場合、しばしば取り上げられるのは、『続紀』和銅七年十一月四日の次のよう

な記事である。

大倭国添下郡の人^{やまと}大倭忌寸^{やまと}果安^{はたやす}、添上郡の人^{ならのこ}奈良許知^ち麻呂^{まろ}、有智郡の女^う四比^{しひ}信紗^{しな}、並に身を終ふるまで事なからしむ。孝義を旌^{あらは}すなり。果安は、父母に孝養し、兄弟に友^いあり。若^もし人の病^いみ飢^ううること有らば、自ら私の糧^{かて}をもちて、巡^{めぐ}りて看養^{かんやう}を加^くふ。登美^{とみ}・箭田^{やた}の二郷の百姓、ことごとく恩義に感^かんじて、敬愛^{けいあい}すること親の如し。麻呂は、立性^{ひとしなり}孝順にして、人と怨^{うら}なし。かつて後母^{こうも}にしこぢられて、父の家に入ること得^えざれども、絶えて怨むる色なし。養いよいよ篤^{あつ}し。信紗は、氏直果安が妻なり。舅姑^{きうこ}に事へて孝を以て聞^きゆ。夫^{をひと}亡^なせし後も、積年志を守りて、自ら孩穉^{をきなご}、并せて妾^{せふ}が子、すべて八人を提^たげて、撫養^{ぶやう}するに別^べなし。舅姑^{きうこ}に事^{つか}へて、自ら婦の礼を竭^{つく}す。郷里に歎^{なげ}せらる。

果安は父母をあつく孝養し、兄弟には友愛をもつて接し、そればかりか病の人や飢える人がいれば、私糧をもつてそれを看養したという。麻呂は人となりが孝順で、継母に冷遇されてもそれを怨むことなく、ますます孝養を尽くしたという。逆に継母の立場であつた信紗は、舅姑によくつかえ、実子も継子もわけへだてなく愛育したというのである。

右のような記事が正史に収載されるのは、いうまでもなく憶良自身も「俗道の仮合即離し、去り易く留め難きことを悲しび嘆く詩一首并せて序」(巻5八九七の右)において記している「五教」、すなわち「父は義、母は慈、兄は友、弟は順、子は孝」の倫理に則つた徳治と、その具体的な教化を職責として負つた国守らの手によつて、奏上されたことによる。『戸令』によれば、

凡そ国の守は、年毎に一たび属郡に巡り行いて、風俗を覩、百年を問ひ、囚徒を録し、冤枉を理め、詳らかに政刑の得失を察、百姓の患へ苦しぶ所を知り、敦くは五教を諭し、農功を勧め務めしめよ。部内に好学、篤道、孝悌、忠信、清白、異行にして、郷閭に発し聞こゆる者有らば、挙して進めよ。不孝悌にして、礼を悖り、常を乱り、法令に率はざる者有らば、糺して繩せ。（以下略）

とある。『職員令』にも、民部省の管轄として「掌らむこと、諸国の戸口の名籍のこと、賦役、孝義、優復、蠲免、家人、奴婢、橋道、津濟、渠池、山川、藪沢のこと、諸国の田の事」、国守の職掌として「祠社のこと、戸口の簿帳、百姓を字養せむこと、農桑を勧め課せむこと、所部を糺し察むこと、貢奉、孝義、田宅、良賤、訴訟、租調、倉廩、徭役、兵士、器仗、鼓吹、郵駟、伝馬、烽候、城牧、過所、公私の馬牛、闡遺の雑物のこと、及び寺、僧尼の名籍の事」云々と、遂行すべき諸政務とならんで、孝子順孫と義夫節婦の教化が国守の職責となっている。

このような徳治とそれを推進するための「孝子」称揚という時代を背景として、陽春と憶良の熊凝の歌はつくられたとするのである。孝悌論の立場から、憶良が熊凝の歌を創作するにいたる過程を詳説されるのは、辰巳正明氏であろうか。⁽⁸⁾辰巳氏は、しばしば人のいうように、「孝子」称揚のために序文と六首の歌を創作したと解されているわけではないが、熊凝の「孝」から人としての道理をとらえ、「人間のへ道理」といった憶良の志向する詩題の中に位置すべき作品（辰巳論）としてよまれたものと、述べられている。やや氏の説かれる論をたどれば、こうである。

熊凝が死の間際に親の苦悩を慮って嘆いたという内容から、これが『戸令』にみる「篤道」として推挙されるべき「孝悌」であつたことがうかがえ、そのことは肥後国の国守が認定するところのもので、熊凝の「孝」の事実が語り伝えられていたものを、憶良が伝聞した。国守の職責として「篤道」者の推挙は、憶良にも意識されていたは

ずであり、ことに漢文序の前段にみる書式は、きわめて公文書的な性格をもつものであつて、漢文序の書式は国守が「篤道」者を挙進したおりの報告書のスタイルではないか。おそらくは、憶良は熊凝の死の経過と彼が老父母に孝を尽くした「篤道」者である、すなわち「孝子」であるという報告書（公文書）を陽春から提示され、さらに熊凝の歌二首も贈られて、それらを参考にしながら序文を記したのではなかつたかというのである。

辰巳氏の論を以上のようにまとめて誤りなければ、どうあつても「篤道」者としての熊凝がおり、熊凝の死が老いた父母に「孝」をつくした「篤道」者の死であつたという公文書がなければならぬが、はたして熊凝の行動とその死の床での嘆きは、「篤道」者として推挙されるほどのものであつたかどうか。

たしかに、陽春の役職は大宰大典であり、その職掌は「事を受けりて上抄せむこと、文案を勘署し、稽失檢へ出し、公文読み申さむこと」であり、授受した公文書を記録しまた公文書案を勘造する、あるいは公務遅滞や公文書の過失など、公文書の管理を責務としていたところから、もし熊凝の死に関する公文書が肥後国守の手によって作成され、大宰府に届けられていたのであれば、陽春から憶良へわたつた可能性も否定しがたい。

とはいえ、それは職掌上の想定であつて、陽春の熊凝の歌にもその題詞にも、そうした「篤道」者挙進の公文書があつたかどうかを、うかがい得るところはない。このあたりは詳しくは後に論じよう。辰巳氏の論じられるところでもまず注目されるのは、憶良の序文が、公文書の様式や作成および施行上の諸規定、駅鈴・伝符・駅の運用・官人の服務規定・訴訟手続きなどを規定した『公式令』にみられる「過所式」の様式に、類似しているとされる点であろう。「過所式」は、

其の事云々。其の関を度え、其の国に往くといへ。某の官位姓。三位以上は、卿称せよ。資人、位姓名。年若干。若し庶人は本属称せよ。従人ならば、某れの国某れの郡某れの里の人姓名年。奴の名年、婢の名年。其の物若干。其の毛

の牝^{をめ}牝^{ひらぶ}の馬牛若干の疋頭。

年月日 主典位姓名

次官位姓名

の書式であり、たしかに憶良の序文の

大伴君熊凝は、肥後国益城郡の人なり。年十八歳にして、天平三年六月十七日を以て、相撲使某国司官位姓名の従人となり、京都に参る向かふ。

といった書式を示唆する。熊凝は相撲使某の従者として上京しているのであって、この事実から相撲使某の名とともに「従者、肥後国益城郡人。大伴君熊凝年十八歳」と記述された公文書があったのは確実であろうし、また「過所式」に「右の過所式は、並に式に依りて具に二通録し、所司に申し送らしむ。所司勘ふるに同せば、即ち式に依りて署せよ。一通は留めて案と為よ。一通は判り給へ」とあるところから、大典であった陽春の手元にその公文書の控えが残されてもいたであろう。しかしながら、そうした公文書が存在から、「熊凝の死の経過と熊凝が老父母に孝を尽くした篤道者であることを記した報告書（公文書）」（辰巳氏言）というのは、やや強弁にすぎるとはいないか。これはあくまで過所（関の通過許可書）でしかなく、そこに熊凝が「孝子」であり「篤道」者であるといった内容の記事が書かれるはずはないからである。

ましてや、「過所式」による公文書の発行手続きは、筑前国の国守である憶良にとってみれば、自ら文案を作成することはないにせよ、筑前国の掾である門部石足が作成した文書に署名し国印を捺す機会は、国守の職掌として幾

度でもあつたはずで、とくに陽春から手渡された文書がなくとも、やすやすと書くことができたであろう。序文の冒頭が「過所式」に類似するところから、熊凝が「篤道」者であると記された公文書の存在を想定するのは、まず不可能であろう。

もし仮に熊凝の孝養が実態として存在し、それが特記されるべきものとして肥後国守某から報告されていたと想定してみよう。それでもなお、公的な文書は「過所式」の文面であつたとは思われない。いまだ適当な史料を管見にして見いだせないが、たとえば次のような「解式」にしたがつて、書かれていたとみるのが穩当ではないかと思われる。

丹後国司解 申進上奴婢事

合賤肆人 奴二婢二 價稻肆仟束 口別一千束

奴津麻呂年式拾柒 印左口辟下黒子 加佐郡戸主外正八位上椋橋部乙理之奴 價稻壹仟束

奴倉人年式拾陸 印目間黒子 熊野郡戸主大私部広国之奴 價稻壹仟束

婢袁太須伎女年式拾 印右高頬黒子 加佐郡戸主漆君三使之婢 價稻壹仟束

婢真玉女年式拾陸 印左頬黒子 竹野郡戸主家部広足之婢 價稻壹仟束

以前、被民部省去九月廿日符称、被太政官今月十七日符称、被大納言正三位藤原朝臣仲麻呂宣称、奉勅、奴婢伍人、年卅已下十五已上、容貌端正、用正税充價直、和買貢進者、省宜承知、依前件数、仰下諸国、令買貢上、但不論奴婢、随得已者、国宜承知、依状施行者、謹依符旨、簡買如件、但所以欠数者、或齒老、或容悪、因斯欠数、今僅随有、遥附朝集使目從八位上尾張連張人進上、以解。

天平勝宝元年十二月十九日

従八位上行目尾張連朝集使 従五位下行守柿本朝臣「市守」 従六位下行掾當麻真人「若麻呂」
以二年正月十日換取已訖、判官田辺史「真人」

主典葛井連「根道」

右の文書は、もちろん「孝篤」者の挙進に関するものではない。いわゆる「東大寺奴婢帳」のうちの奴婢売買文書の一部である。天平勝宝元年（七四九）九月十七日の官符によって、丹後国から買い上げられて貢進された奴婢の売買文書で、諸国から三十歳以下十五歳以上の「容貌端正」な奴婢五名が、正税で買い求められ東大寺に施入されたおりのものである。丹後国守である柿本市守は、津麻呂、倉人、袁太須伎女、真玉女らを、朝集使とともに都へ送っている。ただし、官符では各国五人の奴婢が定数であったはずで、この時期丹波国には、条件にかなう者がいなかったらしく一名の欠員をだしている。かれらは稲千束の値であった。上京の後に官奴司の選定を経て、東大寺に施入されたようである。

もう一例、地理的な側面を考慮して、大宰府政庁に隣接して建立されていた観世音寺の「奴婢帳」に見てみよう。この史料も憶良の時代よりやや下る。

早良郡額田郷人夫戸主三家連息嶋戸口三家連豊継解

申稲代物進奴婢等事

合伍人 奴三人婢二人

奴賀比麻呂年卅一 充直稲彦仟式佰束准銀卅兩

奴奄美年十五 充直稲玖佰束准銀廿二兩半

奴粳麻呂年十五 充直稻玖佰束准銀廿二兩半

婢宅売年卅七 充直稻壹仟束准銀廿五兩

婢小黒売年六 充直稻陸佰束准銀十五兩

惣充價稻肆仟陸佰束准銀一百一十五兩

右豊繼父三家連息嶋預觀世音寺稻事仕奉、此上件稻不進、身命死亡、今男子豊繼、件奴婢等補代物、於寺家進入既畢、仍録具狀申送、以解。

天平宝字二年十二月廿一日 奴婢主三家連豊繼

母早良勝飯持売

証人早良勝足嶋

三人人大足

觀世音寺から四六〇〇束の稻を預かっていた筑前国早良郡額田郷の三家連息嶋が、決済をする前に死亡したため、その子の豊繼が母早良勝飯持売とともに、かわりに奴婢五人を貢進したものである。奴婢の値をそれぞれ稻束で示すとともに、准銀で示してあるのに注視してよいであろう。小黒売はこの年六歳で、直稻にして六〇〇束、准銀にして十五兩であり、いま引用は割愛するが、翌年の八月五日の日付の「国政所牒 觀世音寺三綱」によれば、宅売の娘であることが記されている。母子は准銀四十兩の値で移っていったのである。天平宝字二年（七五八）といえ、すでに憶良が筑前国を去って久しいが、こうした奴婢移籍は憶良の在任中と大きく変化しているとは思われな⁽⁹⁾い。やや熊凝の歌に引きよせてみれば、熊凝が没したのは十八歳。奴の奄美と粳麻呂はそれよりも年若い十五歳であった。

もとより右に掲げた史料は、熊凝が死の間際に親の苦しみを慮って嘆いたという内容からは、ほど遠いのであるが、すくなくとも書式としては、『戸令』にみる篤道者の挙進も、右に見るような「解式」の文書をもっておこなわれたと考えてよい。それでは、すでに述べたように、もし「熊凝の死の経過と熊凝が老父母に孝を尽くした篤道者であることを記した報告書（公文書）」（辰巳論）があったと仮定するならば、具体的にはどのような内容がつづられていたと考えられようか。憶良が序文を作成するにあたって参考にしたろうことが、しばしば説かれるのであるが、はたして憶良の序文から憶測されるようなものであつたらうか。それを明らかにするための糸口を、前掲した添下郡の大倭忌寸果安、添上郡の奈良許知麻呂、有智郡の四比信紗らの言動、すなわち彼らの孝養を称賛した『統紀』の記事にもとめてみよう。

ひるがえってみれば、果安は「父母に孝養し、兄弟に友あり」という人物であつたらしい。この父母に孝行を尽くす「孝子順孫」が称揚されたのであろう。『戸令』にみる「部内に好学、篤道、孝悌、忠信、清白、異行にして、郷閭に発し聞こゆる者有らば、挙して進めよ」という国守の職掌の思想的な根拠は、『孝経』「庶人章第六」の「夫孝天之経也、地之義也、民之行也」や「開宗明義章第一」の「夫孝始於事親、中於事君、終於立身」にあるとみてよいであろう。さらに「紀孝行章第十」では、孝子が親につかえるということは、居は敬を致し、養は樂を致し、病は憂を致し、喪は哀を致し、祭は嚴を致す、この五つがそろつたならば、よく親に事えたということができるといふ。居、すなわち平常は親を敬うこと。養、すなわち飲食や衣服など、一切のやしないには、親の心をくんでこれを行い、親に満足を与えてたのしませること。病気のときには、日夜これを憂いながら看病すること。喪、すなわち死んだときには、哀しみの極みをなすこと。祭りには尊敬をつくし、祖先を嚴重にまつる。これらが「孝」なのであつて、この「五事」が完全におこなわれたときに、はじめて「孝子」といわれる人になるのである。

逆に、不孝な行為とは、『唐律疏義』によれば、祖父母・父母を告訴するもの、祖父母・父母を悪口するもの、祖

父母・父母の存命中に、子孫兄弟同士が別家するもの、祖父母・父母に対して、じゅうぶん供養しないもの、父母の喪中に結婚するもの、父母の喪中に奏樂をするもの、父母の喪中に喪服をつけないもの、祖父母・父母の喪をかぐすもの、祖父母・父母の喪を偽り称すもの、これらの行為は「不孝」として処罰すべきものと規定されている。

これらを具体的に記すのは『礼記』であろう。いま、抄書してあげる。

(1) 凡そ人の子たるの礼、冬は温かにして夏は清しくし、昏に定めて晨に省みる。醜夷に在りて争はず。(曲礼上)

(2) 父母疾有れば、冠者櫛らず、行くに翔せず、言惰らず、琴瑟御せず、肉を食ふも味はひを變ずるに至らず、

酒を飲むも貌を變ずるに至らず、笑ふも矧に至らず、怒るも罵るに至らず。疾止めば故に復る。憂有る者は側席して坐し、喪有る者は專席して坐す。(曲礼上)

(3) 親に事ふるには、隠す有りて犯すこと無く、左右に就養して方無し。勤に服して死に至る、致喪三年。(檀弓上)

(4) 何をか人情と謂ふ。喜怒哀懼愛惡欲なり。七つの者学ばずして能くす。何をか人の義と謂ふ。父は慈、子は孝、

兄は良、弟は弟、夫は義、妻は聽、長は恵、幼は順、君は仁、臣は忠なり。十の者之を人の義と謂ふ。(礼運)

(5) 父母舅姑將に坐せんとすれば、席を奉げ何くに郷はんかと請ひ、將に枉せんとすれば、長者席を奉げ何くに趾せんかと請ふ。少者、牀を執りて与に坐し、御者、几を挙げ、席と簞とを斂む。衾を懸け枕を篋にし、簞を斂めて之をつつむ。父母舅姑の衣衾篋席枕几は伝さず。杖履は、之を祗敬して敢て近づくること勿かれ。敦牟卮匱は、餽に非ざれば敢て用ふること莫かれ、与び恒の食飲も、餽に非ざれば之を敢て飲食すること莫かれ。(内則)

(6) 父母舅姑の所に在り、之に命ずる有れば、応唯して敬みて対ふ。進退周旋慎齊にし、升降出入に揖遊し、敢て噦噫、嚏咳、欠伸、跛倚、睥視せず、敢て唾洩せず、寒けれども敢て襲ねず、癢けれども敢て搔かず。(内則)

(7) 子婦の孝ある者敬ある者は、父母舅姑の命に、逆ふこと勿く怠ること勿し。若し之に飲食すれば、耆たしなまずと雖も必ず嘗めて待ち、之に衣服を加ふれば、欲せずと雖も必ず服して待つ。之に事を加へて、人之に代れば、己、欲せずと雖も姑しほらく之に与へて、姑く之を使せしめ、而して后のちに之を復す。(内則)

(8) 父母過あやまち有れば、氣を下し色を怡よろこばし、声を柔にして以て諫いさむ。諫若し入らざれば、敬を起し孝を起す。説よろこべば則ち復た諫む。説よろこばざれば、其の罪を郷黨州閭に得んよりは、寧ろ孰じゆくかん諫せよ。父母怒りて説よろこばずして、之を撻むちうち血を流すも、敢て疾しつあん恕せず、敬を起し、孝を起す。(内則)

『礼記』では、親の喪に関係して、ことに詳細にわたり規定しているが、当面の問題とは遠いところから、いまは省いた。それにしても、「孝子」たる礼は、父母に対して冬は温かに夏は涼しく過ごせるように配慮し、每晚寝具の世話をし、朝にはご機嫌をうかがい、兄弟朋友と争いごとを起こして心配をかけないようにといった基本的な生活態度(1)はまだしも、父母や舅姑の前ではおくび・くしゃみ・空咳・あくびをするな、片足で歩くな、物に寄りかかったり、流し目でみたり、みだりに唾を吐き洩はなをかんだりするな、寒くとも重ね着をするな、痒くても見苦しいほどに搔かくな(6)といった事項、さらに親の過ちを諫めるならば、声おだやかに諫め、諫めても聞き入れてくれなければ、いつそう孝行を尽くして機嫌をなおしてもらい、ふたたび諫め、父母が怒って杖で打ち鞭で打って血が流れようとも、耐えて恨まず、さらにいつそうの「孝」を尽くせという段(8)にいたっては、「孝」の実態は、ある意味ではほとんど隷属にひとしい⁽¹⁰⁾。

添上郡の麻呂の場合、継母にいじめられ戸外に閉め出されようとも恨むことなく、ますます孝養をつくしたという。これは、前掲する『礼記』の記述(8)とも重なる。さらに、すぐに想い起こされるのは『世説新語』の王祥故事であろうか。

(9) 王祥は後母朱夫人に事ふること甚だ謹めり。家に一李樹有り、子を結ぶこと殊に好し。母恒に之を守らしむ。時に風雨忽ち至り、祥樹を抱きて泣く。祥嘗て別牀に在りて眠るに、母自ら往きて闇に之を斫る。値々祥私に起ち、空しく被を斫り得たり。既に還りて、母の之を憾んで已まざるを知り、囚て前に跪きて死を請ふ。母是に於て感悟し、之を愛すること己が子の如し。(德行)

『世説』が引用する『王祥世家』や『晋陽秋』によれば、王祥は、父王融と高平の薛氏との間に生まれた子であるが、融は薛氏亡きあと、廬江の朱氏を後母(継母)として迎える。この朱夫人との間には王覧が生まれたようである。覧は母が異母兄の祥に無理強いをするたびに祥をたすけ、また祥の妻を虐げるたびに、妻とともに義姉をたすけたという。さて右の記事であるが、王祥は継母朱氏に「孝」を尽くすものの、朱氏は殺意さえいだくようになる。闇をしのんで行って切りつけたが、たまたま祥が小用で起きていたために、むなしくかけ蒲団を切り裂いたにとどまる。そこで祥は継母のまえに跪いて殺してくれるようにというのである。この異常な行動は、『晋陽秋』の次のような記事とあわせ考えてみると、礼になつた確かな「孝子」の行動なのである。

同じく王祥は、

(10) 晋陽秋曰、後母数譖祥、屢以非理使祥。(中略) 方盛寒冰凍、母欲生魚。祥解衣、将剖冰求之、會有処冰小解、魚出。

と、極寒の日に生き魚が食べたいという継母のために、氷を割り水に入って魚を捕らえようとしたという。至誠を尽くしたのである。

このような行動は、いうまでもなく『孝経』の「養は樂を致し」に根ざしているのであって、王祥を刺殺することに失敗し、「憾」の情をつのらせている継母に対して「孝子」としてとるべき態度は、「憾」を取りさり「樂」にいたらしめる、すなわち我が身を刺殺の対象として継母の前に投げ出すほどであり、また凍結した河に身をさらすこともいとわず「父母舅姑の命に、逆ふこと勿く怠ること勿し」(7)と、継母の要望のままにふるまうほどでなければならぬ。

さらに氏直果安の妻の信紗をみてみよう。信紗は、舅姑につかえて孝養をつくし、また我が子と妾の子の八人をわけへだてなく養育している。舅姑への孝養は、すでに掲げた(4)(5)(6)(7)などから知られるように、子としては「孝」をつくし、妻としては「聴」(従)をつくしていたというのであろう。妻や嫁としてどのような礼義をもって身を治めるべきか。『女誡』(曹大姑)に見てみよう。婦女は「四行」すなわち、

婦徳（清閑貞静、節を守り整齐、己を行ふに恥有り、動静法有り）

婦言（辞を択びて説き、悪語を道はず、時にして然る後言ひ、人に厭はれず）

婦容（盥浣塵穢、服飾鮮潔、沐浴するに時を以てし、身に垢つき辱めず）

婦功（専心紡績し、戯笑を好まず、潔らかに酒食を斉へ、以て賓客に奉ず）

をこころがけて暮らすものであって、その根本には「天地の弘義、人倫の大節」たる夫婦の道にのっとった「敬順」が要求されるのである。⁽¹¹⁾ 夫亡きあとも舅姑につかえ継母としても撫育につとめた信紗にやや引きよせ、やや長い引用になるが、『列女伝』から「宋鮑女宗」「陳寡孝婦」の二例をあげてみたい。

(11) 女宗とは、宋の鮑蘇の妻なり。姑を養ふこと甚だ謹しむ。鮑蘇、衛に仕ふること三年にして、外妻を娶る。女宗、姑を養ふこと愈々敬む。往来する者に困りて、その夫を請問するに、外妻に賂遺すること甚だ厚し。女宗の奴謂ひて曰く、「以て去るべし。」と。女宗曰く、「何の故ぞ。」と。奴曰く、「夫の人既に好む所あり。子、何ぞ留るか。」と。女宗曰く、「婦人一たび醮すれば改めず。夫死して嫁せず。麻桌を執り、絲繭を治め、紵を織り紉を組み、以て衣服を供し、以て夫室に事へ、酒醴を澈漠し、饋食を差めて、以て舅姑に事ふ。專一を以て貞となし、善く従ふを以て順となす。豈夫室の愛を専らにするを以て善しとなさんや。若しそれ淫意を以て心となし、夫室の好を扼ふれば、吾未だその善きを知らざるなり。それ礼に、天子は十二、諸侯は九、卿大夫は三、士は二。と。今、吾が夫は誠の士なり。二あるも、また宜ならずや。且つ婦人七つの去らるるあり。方に一の去る義無し。七去の道、妬正に首たり。淫僻・窃盜・長舌・驕侮・無子・悪病、皆その後に在り。吾が奴、吾に教ふるに居室の礼を以てせずして、反つて吾をして棄てらるるの行をなさしめんと欲す。将安くにかこれを用ふる所ぞ。」と。遂に聴かず、姑に事ふること愈々謹む。宋公これを聞き、その閭に表して、号して女宗と曰ふ。(卷二「賢明」)

(12) 孝婦とは、陳の少き寡婦なり。年十六にして嫁し、未だ子あらず。その夫、戍に行くに当る。夫、且に行かんとする時、孝婦に囑して曰く、「我が生死未だ知るべからず。幸い老母ありて、他の兄弟無し。吾が還らざるに備へ、汝肯て吾が母を養ふや。」と。婦応へて曰く、「諾。」と。夫果して死して還らず。婦、姑を養ひて衰へず、慈愛愈々固し。紡績以て家業となし、終に嫁意無し。喪に居ること三年、その父母、その年少く子無くして早く寡となりしを哀み、将に取りてこれを嫁せんとす。孝婦曰く、「妾これを聞く、『信は人の幹なり。義は行の節なり。』と。妾、幸いに襁褓を離れ、嚴命を受けて夫に事ふるを得たり。夫且に行かんとする時、妾に囑するにその老母を以てし、既にこれを許諾せり。それ人の託を受く、豈棄つべけんや。託を棄つるは不信、死

に背くは不義、不可なり。」と。母曰く、「吾、女の年少く早く寡となりしを憐むなり。」と。孝婦曰く、「妾聞く、『寧ろ義に載おこなひて死するも、地に載おこなひて生きず。』と。且つそれ人の老母を養ひて、卒をふる能はず、人に許すに諾を以てして、信なる能はずして、將何はたを以て世に立たんや。それ人の婦たる、固もとよりその舅姑を養ふ者なり。夫、不幸にして先に死し、人子たるの礼を尽すを得ず。今、また妾をしてこれを去り、老母を養ふ莫からしむるは、これ夫の不肖を明らかにして、妾の不孝を著あらはす。不孝不信にして且つ義を無なす。何を以て生きんや。」と。因りて自殺せんと欲す。その父母懼おそれて、敢て嫁せず。遂にその姑を養はしむること二十八年なり。姑、死してこれを葬り、終つひに祭祀を奉ず。淮陽の太守いぶん以聞す。漢の孝文皇帝、その義を高しとし、その信を貴とし、その行を美とす。使者をしてこれに黄金四十斤を賜ひてこれを復し、終身号して孝婦と曰はしむ。

（巻四「貞順」）

鮑蘇の妻某は、嫁してのち姑につかえて孝養を尽くしていたが、鮑蘇はそうした妻某とは別に妾をもうけ、金品を贈つて寵愛している。妻某の義姉は弟の義妹への愛が薄いことを嘆いて、実家に帰るよう勧めた。しかし、某はますます義父母につかえて敬順であったという。某の主張するのは、一妻一妾とする夫の行為は「礼」にかなったものであり、夫の愛が失せたからといって、それを恨んで実家にもどるのは、婦女としての「礼」に背くものであると主張し、婚家にとどまるのである。注目すべきは、某の主張の嫁した婦女が離別される原因となる、いわゆる七去をつよく意識した弁明であろう。去るべき原因はなにもなく、もし義姉の勧めにしたがって実家へもどれば、七去は「妬」をもって第一とするところから、夫が妾をもうけたことに嫉妬し婚家を去ることになるのであって、自ら七去の第一をおかすことではないか、これが某の主張するところである。この某は「女宗」（女の手本）と称せられ、撰者の劉向は「頌」を付して、

頌に曰く、宋鮑の女宗、礼を好み理を知る。夫に外妻あるも、ために己を変せず。婦道を称引して、その姪に聴かず。宋公これを賢として、その閭里に表す。

と記している。

さて、若くして寡婦となった陳の某の場合は、辺境の地で死んだ夫との約束をまもりつづけて、長きにわたって姑に孝を尽くし、「孝婦」の称号を贈られた婦女の例である。信沙が夫果安が没したのちも、舅姑に婦の礼を尽くしたというのに、ひとしいであろう。実の父母は、まだ若く子もない寡婦の我が子を不憫に思い、しきりに再婚を勧めるのであるが、寡婦の某は嫁して舅姑に孝養するのは婦女の礼であり、ましてや不幸にして逝去し母に孝行をつくすことのできなかつた夫から、生前姑の孝養を託されたのであってみれば、たがいの信頼を裏切つて婚家を去るのは、夫への背信でもある。不孝と不信とをおかし婦女の道を失つてまで生きる価値があるかどうか、これが寡婦某の導きだした結論であった。姑に事えること二十八年、「敬」「楽」「憂」「哀」「嚴」(『孝経』「紀孝行章第十」)の限りを尽くして、ふたたび嫁ぐこともなく婚家で老いたようである。『統紀』の信紗もまた大同小異であろう。

ただ信沙には、果安との間に、一人とはいわず複数の子をもうけていたらしい。妾の子もあわせて八人の子をよく養育したという。妾はたんなる情婦ではなく、たとえば『儀制令』(五等条)に、

(13) 凡そ五等の親は、しん父母、ぶ養父母、をふと夫、こ子を、いちとう一等と為よ。祖父母、ちやくも嫡母、せいぼ継母、はくしふ伯叔父姑、けい兄弟、めい姉妹、ふ夫の

父母、つま妻、めかけ妾、てち姪、ひこ孫、こめ子の婦を、にとう二等と為よ。曾祖父母、はくしふ伯叔の婦、ふ夫の姪、けい従父兄弟姉妹、けい異父兄弟姉妹、

夫の祖父母、はくしふ夫の伯叔姑、こめ姪の婦、どうこ継父の同居、ふ夫の前の妻妾の子を、さんとう三等と為よ。高祖父母、けい従祖祖父姑、

従祖伯叔父姑、けい夫の兄弟姉妹、めかけ兄弟の妻妾、けい再従兄弟姉妹、ぐまそ外祖父母、きやうい舅姨、ひこ兄弟の孫、けい従父兄弟の子、ぐまそ外

甥、曾孫、孫の婦、妻妾の前の夫の子を、四等と為よ。妻妾の父母、姑の子、舅の子、姨の子、玄孫、外孫、女の躰を、五等と為よ。

と、一定の制限はあるものの、妻と二等身としてならば、両者の区別は明瞭ではない。こうした妾の子ども、信紗は引き取って育てた。同じ『列女伝』『母儀』に掲載された、魏の孟陽氏の娘で芒卯の後妻となった女人の記事に類似する。芒卯の後妻某は嫁して三子の「親子」（実子）をもうけたが、芒卯には前妻との間に五子がおおり、かれらは継母である某を母として認めようとしなない。しかし「仮子」（継子）のひとり罪をおかし、魏王の命令に背いて死をたまわるといふ事件が起こってより、某は我が身が瘦せやつれるまでに悲しみ、継子の助命に奔走するのである。日頃どれほど慈愛を尽くしても母の位置を与えられなかったのに、なぜそれほどまでに「仮子」のために心をくだくのか、周囲の人々の声に答えた某のことは、次のとおりである。

(14) 如し妾の親子ならば、妾を愛せずと雖も、なほその禍を救ひて、その害を除かん。独り仮子においてのみな
 さざれば、何を以て凡母ぼんぼに異ならんや。その父、その孤なるがためにして、妾をしてその継母たらしむ。継
 母は母の如し。人の母となりて、その子を愛する能はざる、慈と謂ふべけんや。その親しんを親したしてみて、その仮
 を偏する、義と謂ふべけんや。慈ならずして且つ義無くんば、何を以て世に立たんや。彼、愛せずと雖も、
 妾、安くんぞ以て義を忘るべけんや。（卷一「母儀」魏芒慈母）

こうして母としての「慈」をつらぬいた某によって、「仮子」は免罪されるのである。たんなる暗合にすぎないであらうが、芒卯の後妻某が育てたのも八子、有智郡の信紗が育てたのも八子で、ともに『礼』にいう「慈」によつ

て育まれたといえるであろう。

『続紀』において「孝子」「篤道」者とされる大倭国添下郡の大倭果安、添上郡の奈良許知麻呂、有智郡の四比信紗らを見ると、そこに記された内容は、『礼記』『世説新語』『列女伝』などに残された「孝養」あるいは婦の「義」、母の「慈」とほとんど同じで、類型的なものでしかないのに気づかれよう。これを逆にいえば、そうであるがゆえに三者は「孝子」「篤道」者として称揚されたともいえる。『続紀』の記事は、おそらく大和国庁で国印を捺して作成され朝廷に上申された文書が、もとになっていると思われる。そこに記述された内容は右にみてきた王祥らのように熾烈で極端ではないにしても、基調とするところはほとんど同じであったろう。

そうであれば、熊凝の場合も果安らとひとしく、「孝子」「篤道」者として称揚することができるであろうか。確かに死にゆく自らを顧みず、ひたすらあとに残される父母を思いやって嘆いたのであるから、心情的にそう理解できぬこともない。しかし、すでに述べたように「孝子」とは「敬」「楽」「憂」「哀」そして「嚴」をもって称揚されるのであって、父母を思い嘆くだけではなく、こうした五事にそった具体的な、ある意味で能動的な実践がともなうてこそ、はじめて「孝子」と称されるのである。ふたたび『礼記』から、「孝子」に関する記事をひろってみよう。

(15)君子の所謂孝いはゆるとは、国人称願して然りとして曰く、幸なるかな子有ること此の如しと。所謂孝なるのみ。衆の本教を孝と曰ひ、其の行を養と曰ふ。(祭義)

人々がみな、その実践を褒め羨みながら「孝子」として認め、あのような子をもった父母は幸せであるというようにあって、はじめて教訓の根本となる「孝」といえるのであって、その眼にみえるかたちが「養」なのである。

肥後国益城郡から出発して都に向かいながら、安芸国佐伯郡の駅家で客死してしまった熊凝の場合、その嘆きのへ思

いゝはともかくも、「孝子」「篤道」者として推挙されるほどの範疇に入るわけではない。果安らと熊凝とは、ひとしなみに扱うわけにはいかないのである。ことばを重ねていえば、「孝子」「篤道」者の顕彰とは、その〈思い〉の如何んによるわけではないことに、留意すべきであろう。

熊凝を「孝子」「篤道」者とするのは、熊凝の心情を重視するあまり、やや誤解があるように思われる。熊凝には「孝子」として称揚されるような行為そのものは、別に何も存在していないからである。

三

熊凝をもって「孝子」あるいは「篤道」者とみるのは、やはり誤りであろう。すでにみたように、たとえ「孝子」称揚の時代にあつても、熊凝を和銅七年の正史に記される大倭果安らと同じように位置づけることはできない。したがって、熊凝の死の経過と老父母に孝を尽くしたと記された、国守の上申書があつたとも考えられない。くりかえして確認すれば、人のいうように熊凝を「孝子」とする報告書が大宰府政庁の陽春の手にあり、それをもとにして、陽春が肥後の父母のもとに送るべく二首の歌を用意し、さらに陽春の歌を見た憶良が「熊凝の歌」を創作したとは思われない。

それでは憶良の「熊凝の歌」の作品自体が、公文書なみに熊凝の至孝を顕彰するにふさわしい創作といえるであろうか。一八〇字あまりで記された序文を読みなおしてみよう。

憶良は序文の冒頭に、熊凝の素性と彼が都へ向かいながら、不幸にして安芸国佐伯郡高庭の駅家で没したことを記したあと、熊凝の病床での嘆きをつづっている。ありていにいえば、死にゆく我が身を嘆くことなく、残される父母の嘆きと悲しみを思いやうたつたというのである。それを次のように述べている。序文から熊凝の台詞の

部分を再掲する。

伝へ聞く、仮合の身は滅易く、泡沫の命は駐め難しと。所以に、千聖も己に去り、百賢も留まらず。況や凡愚の微しき者、いかにしてか能く逃れ避らむ。ただ我が老いたる親、並に庵室に在す。我を待ちて日を過ぐさば、自らに心を傷る恨みあらむ。我を望みて時に違はば、必ず明を喪ふ泣を致さむ。哀しきかも我が父、痛きかも我が母。一身の死に向かふ途は患へず、ただ二親の生に在す苦しびを悲しぶるのみ。今日長に別れなば、何れの世にか観ゆること得む

郷里で帰りを待ちわびている両親が、我が身が異土で没したことを知れば、いかに悲しむであろうかという熊凝のことばは、なるほど熊凝が「孝子」であるかのようにもみえる。「必ず明を喪ふ泣を致さむ」の部分について、『私注』『注釈』『全注』『釈注』は、ともに『礼記』（檀弓上）から、子をうしなった子夏の嘆きのくだりを引いている。後述のために摘記して一読してみたい。

(16)子夏其の子を喪ひて、其の明を喪ふ。曾子之を弔ひて曰く、吾之を聞く、朋友明を喪へば則ち之を哭す、と。曾子哭す。子夏も亦哭して曰く、天なるか、予の罪無きに、と。曾子怒りて曰く、商よ、女何ぞ罪無からんや。吾女と夫子に洙泗の間に事ふ。退きて西河の上に老い、西河の民をして女を夫子かと疑はしむ、爾の罪一なり。爾の親を喪ひて、民をして未だ聞くこと有らざらしむ、爾の罪二なり。爾の子を喪ひて、爾の明を喪ふ、爾の罪三なり。而るに爾何ぞ罪無しと曰ふか、と。(以下略)

『礼記』は別に、親の喪に服した高子臯が三年もの間、泣けば血の涙を流し齒を見せて笑うことがなかったという記事も記しているが、右のくだりで注視したいのは、子をうしなった子夏が、何の罪があつてこのような悲運に遇うのかと哭した時の、それに対する曾子の理解（それはとりもなおさず『礼記』の理解にはかならない）である。曾子は子夏には三つの罪があるのではないかと主張している。その一に、その気取つた言動でこのあたりの人々に孔子すなわち「夫子」と思い誤らせている、その二に、子夏の父が亡くなった時の服喪の作法で、人々の模範となり得たものがひとつもない、その三に、子に死なれ嘆きのあまりに失明してしまった。このような曾子の批判に対して、子夏が杖を投げ捨て「吾過あやまてり、吾過てり」と、その過失をみとめて弁解しているところからみれば、子をうしない嘆きのあまりに失明してしまうのは、それ自体が親たる子夏の罪に値するのである。かならずしも諸注釈書は、憶良の「明を喪ふ」を右の『礼記』（檀弓上）が典拠であると指摘しているわけではないものの、憶良が仮に熊凝を「孝子」としてかたどろうとするのであれば、以上のような「明を喪ふ」の言辞を、熊凝のことばとして記すはずはあるまい。

前後するが、熊凝は我が身を厭わずに、もっぱら親が味わうであろう苦しみ^に心をくだしている。これは『孝経』（紀孝行章第十）にいう五事の「樂」を意識した表現として、理解することが可能であろう。ところが憶良は、熊凝をして、「仮合の身は滅び易く、水泡のような人命はとどめがたい。だから聖人賢者も世を去り命ながらえないのだと聞いている」（『全注』訳）と言わせている。はたしてこれは、「孝子」たる者のことばか。「仮合の身」に『注釈』が『維摩経』（文珠師利問疾品）から「四大合する故に仮に名づけて身と為す。四大主無し。身亦我無し」を引いており、「泡沫の命」には『全注』が『涅槃経』（序品）から、「是の身堅からざること、猶し蘆葦、伊蘭、水沫、芭蕉の樹の如し」を引いている。「四大」とは、「地」「水」「火」「風」であり、そうした因種がさまざまな縁により和合したのが「身」であつて、衆縁によつて和合したにすぎないこの「身」はやがて離散していくという。のちに憶良

は「俗道の仮合即離し、去り易く留め難きことを悲しび嘆く詩一首并せて序」(巻5八九七の前)でも「仮合」を用い、その仮合離散は「撃日の間」(まばたきをする間)、「申臂の頃」(臂をのばす間)という須臾にして起きるとつづっている。

こうした「仮合の身」「泡沫の命」という認識は、「孝子」熊凝を称揚するには不都合であろう。なぜなら、「孝子」であるなら、そもそもその「身」は「父母の遺體」あたいでなければならぬ。『礼記』から、ふたたび若干の引用をこころみよう。

(17)曾子曰く、身は父母の遺體なり、父母の遺體を行ふ、敢て敬せざらんや。：養は能くす可きなり、敬は難しと為す。敬は能くす可きなり、安んずるを難しと為す。安んずるは能くす可きなり、卒る^{をは}を難しと為す。父母既に没すれば、其の身を慎み行ひて、父母の悪名を遺さ^{のこ}ず、能く終ると謂ふ可し。(祭義)

(18)樂正子春、堂より下りて其の足を傷つけ、数月出でず、猶憂色有り。門弟子曰く、夫子の足癒ゆ、数月出でず、猶憂色有るは何ぞやと。樂正子春曰く、善い如爾^{かなんぢ}の間や、善い如爾の間や、吾^{これ}諸を曾子に聞き、曾子は諸を夫子に聞けり。曰く、天の生ずる所、地の養ふ所、人より大為るは無し。父母全くして之を生む、子全くして之を帰^{かへ}す、孝と謂ふ可し。其の體を虧^かかず、其の身を辱めざるは、全くすと謂ふ可し。(祭義)

曾子は人の「身」は父母の形見であり、その父母の形見である「身」を取り扱うのに、慎重でなくて何が「孝」といえるのかという。ただ孝養することはできても、父母を敬重して養うのは難しいし、たとえ敬重して孝養をつくしても、じゅうぶんに安心してもらうことは難しい。たとえそれができたにしても、それだけではなく父母が没した後も、我が身の行ないを慎みながら、父母の名を汚すことなく一生を終える、そこではじめて「孝」をつくし

たといえるというのである。⁽¹²⁾ 楽正子春は曾子の門人で、曾子の以上のことばを具体化する例として登場している。楽正子春は、父母の形見であるその「身」を迂闊にも傷つけてしまった。傷は癒えたのに、数か月の間外出もせず、いつも憂鬱な顔をしている。そこで門人が原因を問うと、楽正子春は、父母が完全なかたちで生んでくれた「身」を傷つけてしまい、ここらならずも「孝道」に背いてしまったという。こうした楽正子春の憂いが、『孝経』（開宗明義第一）の「身体髮膚、之を父母に受く。敢て毀傷せざるは孝の始めなり」に起因するのは、言を俟つまでもあるまい。⁽¹³⁾

先に、殺してくれるよう継母の前に我が身を投げた王祥の例を引いたが、これは他でもない母のために、自らの生死をその手にゆだねたのであり、いたずらに「身」を軽んじたわけではない。継母から不快な思いを拭いさり「楽」にいたらしめることこそ、なによりの「孝養」であったからである。「身」は父母によつて与えられたものなのである。熊凝が「孝子」であるなら、まずその「身」をそこなうことへの慚愧の思いがなければなるまい。「仮合の身は滅易く、泡沫の命は駐め難し」とその「身」を形容してよいはずはない。つまり、熊凝を称揚すべく憶良が序文をつづるのであれば、それなりの表現があつたはずである。

「身」の処遇は、すでに別に述べもしたように、⁽¹⁴⁾ 儒仏道三教にみられる第一の争点であるのを想起してもよいであろう。いま一例だけを「喻道論」（孫綽）に見る。

(19) 或るひと難じて曰く、周孔の教は孝を以て首と為す。孝徳の至は百行の本なり。孝立ちて道生じ、神明に通ずるなり。故に子の親に事ふれば、生きては則ち其の養を致し、没しては則ち其の祀を奉ず。三千の責、後無きより大なるは無し。體は之れ父母なれば、敢て夷毀せず、是を以て楽正は足を傷むれば、終身愧を含む。而れども沙門の道は所生を離るるに委かす。親を棄てて即ち疏、鬚髪を刑剃してその天貌を残す。生きては色養を

廃し、終に血食を絶す。骨肉の親も之を行路に等しくす。理に背き情を傷る、此れより之れ甚しきは莫し。(以下略)

仏教を誹謗する或る人物は、その教えは周孔の教えである「孝」に背くではないかという。沙門たるや、生みの親を離れ肉親を棄て、鬚髪を剃りおとして生れつきの容貌をそこない傷つける。父母の生存中には孝養を尽くさず、その死後には祭祀を絶っている。それは親を路傍のひとと同じように見做しているのであって、道理に背くことで、これより甚だしいものはないと主張している。こうした批判に、孫綽がどのように反駁しているかは後に触れるが、沙門もまた、父母があつてはじめて生まれたのであり、その「身」は確かに父母によって与えられたのであつてみれば、難仏教論の側から、その「身」の処遇と「孝」の実践倫理との矛盾が争点としてもち出されてくるのも、無理からぬことであつたといふべきであろう。おそらく、右の一文は、すでに憶良の読書域にあつたはずであり、そうした憶良が、「孝子」たる者の「身」を「仮合の身は滅易く、泡沫の命は駐め難し…一身の死に向かふ途は患へず」と記しつつ、「孝子」称揚の一作を創作するはずはない。

ただし、留意しなければならないのは、憶良のちに「俗道の仮合即離し、去り易く留め難きことを悲しび嘆く詩一首并せて序」(巻5八九七の右)で、

竊かに以みれば、釈慈の示教は、先に三帰五戒を開きて、法界を化け、周・孔の垂訓は、前に三綱五教を張りて、邦国を済ふ。故に知りぬ、引導は二つなれども、得悟は惟一つなることを。(以下略、割注略)

と、儒仏の一致をつづつてもいるように、仏教で「孝子」や孝養が成立しないというわけではないことであろう。

先にあげた難仏教論に対する孫綽の論は、こうである。

(20) 夫れ父子一體、唯だ命之を同じくす。故に母其の指を嚙めば、兇心に懸はるかに駭おどろくは、同氣の感なり。其れ同じなれば、間無し、故に唯だ其の歡心を得、孝の尽なり。父隆さかんなれば則ち子貴し。子貴ければ則ち父尊し。故に孝の貴為る、能く立身行道、永く厥その親を先にするを貴ぶ。若し匍匐ほふく懐袖せば、日に三牲を御するも、而も万物をして已を尊ばしむること能はざらん。举世我に頼り、之を以て親を養はば、其の榮や近し。夫れ督に縁りて以て經と為し、柔を守りて以て常と為し、形名兩絶、親我交々忘る。養親の道なり。(以下略)

孫綽は、難仏教者を「誠に窮俗の甚しく惑ふ所、倒見の大謬為り」、すなわち田舎者のひどい誤解であり、本末転倒した間違いであると決めつけている。万里を離れていても母が指を嚙めば、胸さわぎがして孔子のもとを辞した曾子の例をあげ、親子は一体であり運命をともにするものとしながら、ひたすら親の心を歡ばせることをもって、「孝」の最上のものとしている。しかしながら、それは身を立て道をおこない、ながく後の世に親の名をかがやかせることであつて、こまごまと親の世話をし、日々三牲（牛・羊・豕）のご馳走を供するだけでは、最大の「孝」とはいえない。世の人に尊敬され、世を挙げて自分に頼るようになってこそ、親に対する最大の「孝」であり、そのためには「形」（肉体）も「名」（名誉）も超越しつつ、親と自分とのどちらも忘れ万世に利沢を施してこそ、真に親に孝養を尽くしたことになる主張している。

孫綽の説くこのような「孝養の道」は、『孝経』の思想を核とし徳治主義において称揚されるべき「孝子」「孝道」の枠を大きく逸脱してはいるものの、「哀しきかも我が父、痛きかも我が母」と嘆きながら、父母の愛に執着する熊凝の姿は、じつは内典の側から見ても、「孝子」とはなり得ないのである。

序文にみるかぎり、憶良にとって、孝養の倫理に即した「孝子」として熊凝を顕彰しようという意図は、当初からなかったというほかあるまい。つまり称揚されるほどの「孝子」熊凝は、どこにもいなかった。都をめざす相撲部領使某の従者の男が、親に看取られることもなく、安芸国佐伯郡高庭の駅舎でみじめに死んでいった。ありふれた行路死のひとつ、ただそれだけである。

(以下、続稿)

〈注〉

- (1) 村山出氏「熊凝の歌―表現の位置―」『奈良前期万葉歌人の研究』。
- (2) 大久保廣行氏「熊凝哀悼歌群」『筑紫文学圏論 山上憶良』。
- (3) 「書生芝居」(壮士芝居)は、明治期、書生あるいは壮士と呼ばれる青年知識階級が自由民権思想を民衆に啓蒙すべく起こした新演劇をいうのであるが、土屋文明は理にうがち過ぎた憶良の創作姿勢を、読みとっていたのかもしれない。他方、窪田空穂『評釈』は「憶良の序は、これを歌との関係から見ると、適當を失つたものである。序で抒情の部分までも云ひつくしてゐるので、歌の中心となるべきその方面は単なる繰返しとなり、主客顛倒した形となつてゐる」としながらも、「単純ではあるが哀切の情をたたへてゐる」(八八七)、「現在から見ると甚しく空想的な空疎なものに感じられるが、この当時には感を誘ひ得るものであつたらう。…この糧のことを案じてゐる心は、この当時にあつてはあはれの深いこととして、読む人を領かせたものであらうと思はれる」(八八八)、「歌の続きとしては、死を思ふと共に、冥途を思ひやつた心が、母を慕ふ心になつて来たので、人間としての心理の實際に即したものの」(八八九)と、やや好意的である。
- (4) 阪下圭八氏「熊凝と志賀の白水郎」『日本文学』昭42年7月号。
- (5) 村瀬憲夫氏「熊凝の為に志を述ぶる歌」『万葉集を学ぶ』第4集所収。
- (6) 井村哲夫氏「Egotist 憶良―作品形成の契機としての性情論」『憶良と虫麻呂』。ただし後に『全注』(考)では「憶良が自ら熊凝少年のマスクをかぶつて演出してみせた真率の愛情こそ、人の世にかけがえない永遠の価値であり「凡俗の愛の至情」をうたつたと評されている。井村説をあげるとすれば、後者をもってすべきか。この「愛別離苦のモチーフ」については、続稿で考えたい。

- (7) 久保昭雄氏「熊凝のためにその志を述ぶる歌」『筑紫万葉の世界』所収。
- (8) 辰巳正明氏「孝悌―熊凝悼亡歌序―」『万葉集と中国文学』。
- (9) 熊凝が十八歳であることをもって、少年熊凝とも形容される場合があるが、『戸令』によれば「…十六以下を小と為よ。廿以下を中と為よ。其れ男は、廿一を丁と為よ。六十一を老と為よ。六十六を耆と為よ」とあり、「中男」は課税対象者となっている。養老元年(七一七)には「中男」は調を免除されて庸・調の負担が免除されているものの、課口であったことにはかわりない。憶良の作品が喚び起こしてくるイメージが父母への思慕、ことに「たらちしや 母が手離れ」「家にあらば 母取り見まし」「たらちしの母が目見ずて」「家にありて 母が取り見ば」「母が哀しさ」といった母への思慕であるにしても、それがそのまま熊凝の真情であり史実であったとみて、そこにあどけない少年熊凝を想定してしまうのは、やはり避けるべきであろう。
- (10) こうした延長上に、いわゆる「孝子割股」のエピソードが生み出されていく。
- (11) このあたりは、拙稿「私愛と公義と」『大伴坂上郎女』で論じた。
- (12) 憶良は「沈痾自哀文」の中で「曾子曰く、『往きて反らぬは年なり』」を引用しているが、これは『琴操』(漢の蔡邕の撰か)からの引用らしい。曾子が年老いた二親に孝行するために故郷に帰り、泰山を耕したという記事にある語句である。つまり曾子の場合もまた、実践があつてこそはじめて「孝」なのである。出典が『琴操』であること、拙稿「過去の〈遊〉―憶良『沈痾自哀文』―」(『万葉の風土・文学』所収)参照。
- (13) 天平宝字元年(七五七)四月に孝謙天皇は詔をもつて、この『孝経』をひろく領布すべく命を發している。これは大宝三年(七四四)、唐の玄宗が『御注孝経』を家ごとに一本を備えさせたのにならつたのであろう。
- (14) 拙稿「感情の理―六朝仏教と山上憶良」『国語と国文学』昭61年11月。