

折口信夫『死者の書』ノート

「金色の髪に豊かに垂れかゝる片肌」について

浅* 田 隆

—

折口信夫の『死者の書』は、筆者にとって実に魅力的な作品である。以下に述べるような考証は、筆者にとっても、かえってその感興を殺ぐ行為であり、民俗学にも古代学にも、また折口研究にも疎い一人の読者として、その感興を享受し続けることに徹する方が幸福であるように思うのは、『死者の書』には、筆者にそのように思わせる不思議な魅力があるからだろう。しかしながらまた一方で、門外漢に以下のような考証をさせる魅力を、作品自体が持っていることも事実である。堀辰雄は対話体の小品「死者の書」古都における、初夏の夕ぐれの話¹（43・8『婦人公論』）の中で、

あの「死者の書」は唯一の古代小説だ。あれだけは古代を呼吸してゐるよ。まあ、ああいふ作品が一つでもあつてくれるので、僕なんぞにも何か古代が描けさうな気になつてゐるのだよ。僕ははじめ大和の旅に出るまえに、あの小説を読んだ。あのなかに、いかにも神秘的姿をして浮かび上つてゐる葛城の二上山には、一種の憧れさへいだいて来たものだ。さうして或る晴れた日、その麓にある当麻寺までゆき、そのごごしい山を何か切ないやうな気もちでときどき

仰ぎながら、半日ほど、飛鳥の村々を遠くにながめながらぶらぶらしてゐたこともあつた。

と記している。この『死者の書』に対する堀の感動は筆者のものでもあり、当麻の里にそびえる二上山は筆者にとって、何時の頃からか大津皇子の二上山としてではなく、折口信夫の『死者の書』の中將姫が仰ぐ二上山と意識するようになってしまつていた。

しかしながら、くり返し読むうちに、中將姫が憧れる佛人が「金色の髪に豊かに垂れかゝる片肌」と描かれている部分に、何時とはなく、ある疑問を抱き始めたのである。筆者の疑問にかかわる部分に絞って、作品を要約しておこう。

東大寺大仏開眼²（七五二）の頃。藤原南家の郎女（中將姫）は藤原家の祖先の霊に仕える齋姫（巫女、神の嫁）として、藤原の邸の深窓にあった。ところが太宰帥であつた父豊成から太宰府の土産として、大陸新来の新訳仏典「称讚浄土仏撰受経」を渡される。そして姫は經典に描かれた仏説浄土の世界に感じ、その千部手写を発願した。

やがて、写経に専念する日々の中で、何時の頃からか姫は、春秋の彼岸の中日、姫の部屋からはるか西の方³、夕日が二上山の鞍部に落ち

*国文学研究室（平成元年9月30日受理）

かかる頃、一面に映える夕日の中に尊貴な人の姿（おとぎ）を見るようになる。そして、年に二度にすぎぬこの佛人との対面を心待ちにし、次第に恋い慕い始めた。ところがある春の彼岸中日、あいにくの雨のため、佛人の姿を拝することが出来なかったのである。

その翌朝、深窓に育ちそれまで一步も一人歩きに出たことのない姫であるにもかかわらず、二上山の麓の万宝蔵院（当麻寺）の女人結界を冒し、落慶直後の塔の下に立っている自分を発見する。姫は昨夜、何ものかにおびかれるように無自覚裡に邸をさまよい出、雨をついてここにたどり着いていたのである。以後姫は、結界を冒した咎を自らつぐなうため、この万宝蔵院内の庵室に籠る。

一方藤原南家にあつては、姫が神かくしに合った如くさまよったのは姫の肉体から魂が遊離しているからだとして、さまざまの魂を再び姫の肉体に取り戻すべく、魂ごいを行う。大和国と他国との各国境いに差し向けられた白装束の神人の一団は、当麻路を河内国側に下った辺りで魂ごいをした。ところが、このすぐ近くに滋賀津彦（大津皇子）が葬られており、天皇への叛逆者として処刑され二上山雄岳山頂に葬られていた滋賀津彦の魂も、五十余年間のさまよいから肉体に呼び戻されることとなり、漆黒の石棺の中で次第に蘇生し始める。

滋賀津彦はかつて磐余の池のほとりでの処刑の直前、処刑を見に来ていた耳母刀自に一眼見て惹かれたまま死んだ。この耳母刀自とは中将姫の曾祖父不比等の妹（藤原鎌足の娘）で、姫と同じ藤原家の一の姫であったため、滋賀津彦には耳母刀自も中将姫も同一と意識され、その結果滋賀津彦の魂は庵室に籠る中将姫を訪う。姫はこの滋賀津彦を無意識に「なも阿弥陀ほとけ。あなたふと 阿弥陀ほとけ」なうくあみだほとけ」と讃えていた。ところで庵室に籠る姫に未生以前をかきくどく当麻真人の氏の語部の姥によると、姫を訪うた滋賀津彦とは

同じく叛逆者として処刑された天若日子であり単別でもある。肉体から離れて浮遊する滋賀津彦・天若日子・単別の魂が峻別されないままあるいは同一のものとして中将姫を訪い、これに対して姫が「あなたふと 阿弥陀ほとけ」と呼びかけていたのである。

中将姫はやがて二上山の鞍部に現われる荘嚴な佛人が、肌もあらわで寒そうにしているのを思い、佛人に着せかける衣を蓮糸で織り上げその布に描き上げた画こそ阿弥陀浄土の曼陀羅であった。

複雑な要素を縦横にからみあわせて構成されたこの作品の梗概を、本稿のテーマに即しきわめて単純化してみれば以上のようなことになる。折口自身はやや否定的ではあるが、この作品の背景には「山越しの阿弥陀像」と言われる古くからの仏画の構図があり、これを論じた「山越しの阿弥陀像の画因」（44・7「八雲」）の文学的形象化という側面がある。

「山越しの阿弥陀像」とは二コブラクダのように連なる双峰の山の鞍部から、阿弥陀如来を中尊とする三尊仏がこちら向きに半身像をのぞかせ、その背後には後光が輝いているという図のことで、聖衆来迎図と阿弥陀浄土変相図の折衷の様相を呈する仏画のことである。

折口はこのような図柄・仏画の構図がなぜ形成されたのかということについて、右の論文で考察し、「日迎え」「日送り」といった古来の習俗からうかがえる、仏教渡来以前からあった日本古来の「日を拝む信仰」日輪崇拜と、渡来した仏教思想の中にある「日想観」とが習合した結果であるとみる。つまり、日本古来の個有信仰と新しく渡来した仏教思想とが糾合し、西の山に沈む夕日を崇敬するというスタイルはそのままに保ちながら、夕日を媒介に阿弥陀浄土を拝む形が重ね

られ、二コブラクダのように連なる山の鞍部から阿弥陀仏がこちらを向いている図柄が成立したということになる。

『死者の書』の動機やテーマについては種々の議論がある。折口自身も「私の物語なども、謂はゞ、一つの山越しの弥陀をめぐる小説、といつてもよい作物なのである。」と言いながら、一方では、

山越しの弥陀の図の成立史を考へようとするつもりでもなければ、また私の書き物に出て来る「死者」の佛が、藤原南家郎女の目に、阿弥陀仏とも言ふべき端嚴微妙な姿と現れたと言ふ空想の拠り所を聖衆来迎図に出たものだ、と言はうとするのではない。

と「山越しの阿弥陀像の画因」という文章の執筆意図を述べているがやはりこの論文と小説『死者の書』とは切り離すことの出来ない関係にある。

二

さて、長々と作品の沿革について述べて来たが、筆者の疑問はなぜ二上山の夕日の中に現われる佛人を金髪の貴人として折口が描いたのか、ということにつきる。

金髪の貴人出現の部分を見てみよう。

I 春秋の彼岸中日、入り方の光り輝く雲の上に、まぎ／＼と見たお姿。此日本（註）の国の人とは思はれぬ。だが、自分のまだ知らぬこの国の男子たちには、あゝ言ふ方もあるのかも知らぬ。金色の鬘、金色の髪（註）の豊かに垂れかゝる片肌は、白々と袒（註）いで美しい肩。ふくよかなお顔は、鼻隆く、眉秀で夢見るやうにまみを伏せて、右手は乳の忍に挙げ、脇の下に垂れた左手は、ふくよかな掌を見せて……。あゝ、雲の上に朱の唇、匂ひやかにほゝ笑まると見た……その佛（四節）

II 去年の春分の日の事であつた。入り日の光りをまともに受けて、姫は正座して、西に向つて居た。日は、此屋敷からは、稍坤（註）によつた遠い山の端に沈むのである。西空の棚雲の紫に輝く上で、落日は俄かに転き出した。その速さ。雲は炎になつた。日は黄金の丸になつて、その音も聞えるか、と思ふほど鋭く回つた。雲の底から立ち昇る青い光の風——、夕闇の上に、目を疑ふほど、鮮やかに見えた山の姿。二上山である。その二つの峰の間に、あり／＼と荘嚴な人の佛が、瞬間顕れて消えた。後は、真黒な闇の空である。（六節）

などである（傍点筆者）。作中の時間の順序としては佛人の最初の出現を回想する形で描かれているのがIIであり、またつぎの出現は右のIIにつづく形で「雲がきれ、光のしづまつた山の端は、細く金の外輪を靡かして居た。其時、男嶽・女嶽の峰の間に、あり／＼と浮き出た髪頭肩胸——と見える。Iの方は三度にわたる出現を拝した佛人のトータルなイメージということにならう。

以上のように描かれている佛人を最初に読んだ折は、尊貴な仏体の莊嚴（註）として、紫磨金色に光り輝く姿の表徴として、意に介するところはなかつたのである。例えば『日本国語大辞典』（小学館）には「自見其身、身既紫磨金色体」（往生要集）、「あひ忍て病者のいふに随て其はだへをねぶり給に、舌の跡紫磨金色と成ぬ。其仁をみれば又薬師如来の御身なり」（古今著聞集）などの他「観無量寿経」や「金光明最勝王経」などの用例が示されており、いずれも尊貴な仏体の莊嚴の嚴飾として金色や紫磨金色が用いられていることを思うと、折口もまた、このような通例に従つたものと考えていたのである。

また筆者も彼岸中日に二上山に沈む夕日を見たことがある。雨あがりの雲がちぎれて少し空に残っていたこともあって、それは実に美し

い神々しさであり、さながら金色の後光がくるめきながら山の彼方に落ち、何か尊いものが隠れていることを暗示するような、実に感動的な光景であった。そのゆえにまた、折口のこの表現を無条件に受け入れていたように思う。⁷⁶

しかしながら、くり返し読むうちに、右の引用文Ⅰの中の傍点部分「金色の鬘、金色の髪を豊かに垂れかゝる片肌」の部分の妙に気になり始めたのである。折口は郎女に「あて人を讃える」言葉として「あなたふと 阿弥陀ほとけ」と唱えさせており、またⅠの文中の「右手は乳の辺に挙げ、脇の下に垂れた左手は、ふくよかな掌を見せて」という俳人の手の形が阿弥陀の来迎印を示しているの以上、明らかに俳人は阿弥陀仏として描かれているはずであるが、さらに複雑な何かをさり気なく描き込んでいるのではないかと考え始めたのである。

一般に阿弥陀仏は仏体が金色、頭髪は紺青ということである。そして、日本に渡来した仏像・仏画に見られる阿弥陀仏の頭部は螺髪と呼ばれるちぢれ毛で覆われており、いかに螺髪が伸びようとも、「豊かに垂れかゝる片肌」というイメージには結びつかないように思われる。

しかし仮りに日本に例が無くとも、中国や朝鮮に螺髪でない阿弥陀の例を相当数確認し得るならば、国際的な視野も持つ民俗学者の作品の中に金髪の垂れかゝる姿が描かれたとしても、一応納得は出来るのである。

逸見梅栄『仏像の様式』（70・10 東出版）や高田修『仏像の起源』（67・9 岩波書店）には仏像様式成立の起源やその伝播に関する解釈に相違がありはするものの、拙稿で問題にする仏頭の様式に限定したとき、折口の『死者の書』の俳人を阿弥陀仏と考える限り、片肌に垂れかゝる金髪を発想する必然性がどこにも見当たらないのである。⁷⁷つまり、中国型・ガンダーラ型・マツラ型のいずれもが、波状結髪であったり螺髪であったり、金髪が肩に垂れかかる可能性は無いので

ある。

さらに一つの実にユーモラス（と言っては失礼ながら、ユニーク）な仏像様式がある。東大寺勸進所阿弥陀堂の「五劫思惟阿弥陀如来座像」がそれである。図録『東大寺展』（69・4）によると、この様式の像で現存するのは七例にすぎないが、五劫という無限に近い時間にわたって剃髪することもなく坐禅・思惟し続けたため、阿弥陀の頭髪は伸び放題となり、顔面・頭部を厚く覆うようになってしまっているのである。これは頭髪の長さによって逆に坐禅・思惟の時間の長さを視覚的に表現しようとした像である。しかしこの像においても、あの螺髪状のままに頭髪は伸びており、仏像様式の伝統においては、いくら伸びたとしても片肌、垂れかかるという発想には結びつかないということになる。

以上のように仏教美術の伝統様式の中に垂れかかる髪が無いにもかかわらず、折口はなぜこのように描いてみせたのだろうか。

中村真一郎は「『死者の書』私観」（『折口信夫全集』24巻「月報」49・10 中央公論社）で、

この小説の女主人公の憧憬した理想的美男子、永遠の恋人の姿が、金髪で白い肌の男として描かれているのは、博士の無意識世界へ私たちが参入して行く場合の、ひとつの鍵となるのではなからうかと私は秘かに想像している。博士のなかには、やはり明治の知識人独特の文明感覚が根強くあり、それと博士の学問の探求とは無関係ではなからうと思う。

と述べている。管見によれば『日本近代文学大系 折口信夫集』（72・4 角川書店）の注釈にも言及はなく、これは作品中の金髪の貴人の風姿について触れた唯一の発言であるように思われる。確かに明治期にあっては西洋崇拝が強く、現実を越えた彼岸への憧れとして西洋が

意識される傾向もあり、この世の人とも思えない尊貴な佛人を描出するに際して、折口内部に無意識裡にあったかもしれない西洋崇拜が顔をのぞかせているのだとする解釈は、魅力的である。しかし『日本評論』誌への初出(39・1・3)を青磁社から単行本として出版(43・8)するに際し、作中の時間関係を「わかりやすくする」ため(加藤守雄「座談会 全集にそって」全集24巻「月報」)に構成を改めた際、全般的な加筆や削除を行っており、ここで問題としている箇所についても「金色の冠、金色の髪」となっていた「冠」を「鬘」に改めているのである。「金色の冠」を「金色の鬘」に改めた背後には、注8に記したように「宝冠などの蔽身具を佩用しない」という如来像の伝統様式への配慮があったのかとも思われるが、ここで注意しておきたいのは、折口が、中将姫の憧れる佛人の風姿について検討しているという点である。つまり、仮りに中村が言うような形で、西洋人的な風姿を描くという形で折口の無意識界の露頭があったとしても、初出稿を推敲する過程で、折口の意識による検討が行われている以上、この貴人の風姿はむしろ、折口の執筆意図に沿うものとして残されたと考えるべきであろう。

三

長々と筆者の疑問について述べてみた。これは要らざる詮索であり瑣末主義にすぎないとの批判を買うようにも思っている。また古代研究や折口研究の門外漢の無知な揚言として、失笑を買うのが落ちであるようにも思うが、一つの蓋然性を提出してみたいと思う。

筆者の結論を先に述べるならば、「金色の髪の豊かに垂れかゝる」貴人の風姿によって、折口は、渡来仏教の中に習合したキリスト教を示唆

しようとしたのではないかということである。

日本へのキリスト教の伝来は一五四九(天文18)年に天主教(ローマ・カソリック教)イエズス会のフランシスコ・ザビエルが鹿児島に上陸したのを嚆矢とする。また中国へはこれより早く元の時代(一二四六)に天主教が伝えられている。しかし中国へのキリスト教の伝来はそれより約六〇〇年も早く、唐の時代に東方教会系のネストリウス派キリスト教(中国名景教)が、ペルシャ人宣教師阿羅本によって伝えられ、大いにその教勢をのびたという事実がある。中国西安市の碑林に現存する「大秦景教流行中国碑」の碑面に刻された碑文「景教流行中国碑頌并序」がその証跡である。阿羅本の入唐は唐の貞観九年(六三五)で、その三年後には皇帝太宗が詔を発し、景教を公認するとともに朝廷経費によって景教寺院大秦寺を建立し、二一人の景教僧を置くにいたった(佐伯好郎「支那基督教の研究I」, 43・7 春秋社)。

この「景教」ならびに「大秦寺」という名称は後のもので、伝来当初は「波斯教」「波斯寺」と呼ばれており、唐玄宗皇帝の天宝四(七四五)年に「大秦景教」「大秦寺」と改称せられたようである。ちなみに、このネストリウス派キリスト教(景教)宣教師阿羅本の長安入りは、日本が犬上御田鋤を最初の遣唐使節として派遣(六三〇)した直後のことでもある。そしてまた、佐伯(同前)によれば、突如来朝した異教徒や宣教師を国家が盛大に迎え援助するということは常識的に考えられない以上、この阿羅本の入唐に先き立つ相当以前に、景教の布教活動が開始されていたとすべきである。そして相当以前から、非公式に渡来し「波斯教」「弥施訶教」「迷師訶教」「也里可温(福分士)福音分与士」教などとさまざまに呼ばれていたキリスト教が阿羅本入唐二〇年後に「大秦景教」と改称統一されたのである。

ところでジョン・スチュアートは『東洋の基督教景教東漸史』(40・4 豊文書院、賀川豊彦・熱田俊貞訳)で、佐伯の言葉を引き

第八世紀、九世紀中、大唐の首都長安に流行した多少でも有益なもので、日本に輸入されなかつたものは殆んどなかつた。また、晩かれ早かれ、奈良の都の日本人によつて模倣されなかつたものとは殆んどなかつた

と述べている。「殆んどなかつた」か否かはともかくも、古代日本にとって隋唐の影響が絶大であつたことは否めまい。

「景教」とは略述すると、四三一年にエペソで開かれた第三回ローマ帝国宗教会議において聖母マリアをめぐる論争に敗れて異端の烙印を押された東方教会系コンスタンチノープル教会教父ネストリウスの教説を捧じ、その本拠地である東ローマ帝国大業から波斯に渡り、回教に弾圧されるまで波斯で教勢をのばし、さらにアジア各地に布教活動を行った、キリスト教団正系からすれば異端に属する教派である。

そして既述のように六三五年にペルシャ僧阿羅本によつて中国における正式の布教活動が開始された。これはちょうど唐僧玄奘三蔵が仏典を求めて天竺に旅した時期(六三三―四五)にも重なり、中国仏教が道教・儒教に伍して大いにその教勢を拡大した時期である。また日本では法隆寺創建(六〇七)など、斑鳩の仏教文化が開花し始めた頃で、『死者の書』の時代に先立つこと約二〇年であるが、作中で中将姫が千部手写したとされる「称讚浄土仏撰受経」とは、鳩摩羅漢漢訳「阿弥陀教」の異訳本であり、訳者はこの玄奘三蔵なのである。

シルクロードを経て伝来した西方文物が、中国や朝鮮を経て我が国にもたらされたことは周知のとおりであるが、先のジョン・スチュアートは「日本は知らず識らずの中に、支那經由の西域伝来文化の深い影響を受け、唐朝の黄金時代を通じて、間接ではあるが、唐代の衣服、

を纏うキリスト教的思想を受け取つた」と述べている。「死者の書」の貴人の風姿を考えようとするとき、「唐代の衣服を纏うキリスト教的思想」という言葉は示唆に富むように思われる。

四

さて、松本清張は飛鳥地方に残存する使途未詳の石造遺物の謎を解く鍵として、ペルシャのゾロアスター教(中国名祆教)の東漸に注目している。日本に伝来した祆教が高明天皇によつて用いられ、その祭祀遺跡として残つたのが飛鳥の石造遺物であるという方向で、小説『火の路』(75・11、12 文芸春秋社)や『眩人』(80・11 中央公論社)及び紀行『ペルセポリスから飛鳥へ』(79・5 日本放送出版協会)を発表し、ゾロアスター教(祆教)の日本伝来の記載資料上の痕跡として『続日本紀』の記述をあげているのである。

しかし、景教研究の方面からもこの『続日本紀』の記述は注目されており、佐伯好郎氏は『景教碑文研究』(11・12 待漏書院)に、つぎのように述べている(ジョン・スチュアートにも既出書の中に同趣旨の発言がある)。

其聖武天皇記に曰く

天平八年秋七月、庚午入唐副使從五位上中臣朝臣名代等唐人三人波斯人一人拜朝

又曰く

十一月戊寅天皇臨朝、詔授入唐副使從五位上中臣朝臣名代從四位下、景人甫東朝、波斯人李密医等授位有差

と聖武天皇の天平八年は唐玄宗皇帝の開元二十四年即西曆七百三十六年なり景教か唐太宗皇帝の貞觀年間に支那に伝来せし以来既に一百余年を経過したるの後にして当時景教宣教師か概ねエデサ若くは

波斯の医学修道院の僧徒たりしを思ははこの我国に來朝せし波斯人李密医か如何なる人物なりしや付度するに難からざるなり

(圈点原文)

と述べている。さらに続けて佐伯は、当時の唐朝廷の宰相であった張九令の文集『曲江文集』(未見)によると「この李密医が玄宗皇帝の宮中に入し其我国に使用するに当り玄宗皇帝の勅書を齎したるの証」が記されており、この『曲江文集』には玄宗の勅書も掲載されていると言ふ。さらに佐伯やイー・エー・ゴールドンは景教の日本傳來についていくつかの傍証を示している⁽¹³⁾。

ところで、右の佐伯の『続日本紀』解釈にしても注13に列記した内容にしても、いずれも日本への景教の傳來や弘法大師と景教との関連に関する解釈的傍証にすぎず、これが歴史的事実か否かということになると疑問が残るのである。

ただ、小稿においては、右のような推論が史的事実か否かということとを問題とするのではなく、折口の『死者の書』の垂れかかる金髪を考えようとするとき重要なのは、折口がこのような諸説についてどのような立場を取っていたのかということであろう。

しかしながら、我々が手にすることの出来る『折口信夫全集』全三巻の別巻「総索引」や『折口信夫全集ノート編』全一八巻の別巻「ノート編総索引」によるかぎり、「景教」「波斯教」「弥施訶教」などの項目は見えず、折口が、全集編者諸氏に注目されるような形では、このことに言及していないということは確かなようである。

五

『折口信夫全集』二四巻に編者によって「死者の書 続篇」(以下「続篇」と記す)と名付けられた未発表未完成の草稿が収録されてい

る。この作品について加藤守雄(既出)はつぎのように語っている。

先生は頼長ぐらい偉い人物はみたことないといっていましたね、学者でもあるし。だけど、これでは短くて全然わかりません。もう少し残っているとよかったのに。ただこれは「続」ではないかもしれないませんが、ぼくが「続」と考えたのは、こういうことなんですよ。

「死者の書」のテーマである神の嫁が発展して、それが今度は主人公が女ではなくて、頼長、そして阿弥陀仏の代りにミイラになった大師の尊像が用意されてるのではないかといつつもりなんです。「神の嫁」「死者の書」「死者の書 続篇」、「続」というのは、どうかわからないけど、もうひとつ時代のさがったところの御仏の出現ですね。新たな知恵の出現といった方がいいかもしれない。ただ小説としての統編⁽¹⁴⁾ではないということですね。

示唆に富んだ発言である。短い草稿が残っているばかりであり、展開の方向性を示唆する程にも書かれていないため、奇妙な作品の発端という印象を抱くことにもなるが、この草稿の中に気になる部分が見える。草稿は高野山に登った木幡の右大臣と高野山の半⁽¹⁵⁾恵律師との会話体で進行する。詳細は注14にゆずり、ここでは注目したい部分のみを文中の話者にかかわりなく列記する。

1. 大師が唐土から將來せられたといふのは、易の八卦ばかりでは御座いません。もつと西域の方から長安の都に伝つて居ました日京⁽¹⁶⁾といふ、物の枝を探つて虚空へ投げてトふ術まで伝へて還られました。

2. 波斯人とやらが傳來した法かも知れぬ。
3. やゝ長めな二本の桜の木やうの物を持つて、何やらあやしげな事をいたし居ります。それを色々をこつかした末に、大地の上に立てます。其が大日尊の姿だとか申して、その二本の枝を十文字に括りつけます。此が尊者の身のゆき身のだけ、この堅横の身に、うき世の

人の罪穢れを吸ひとつて、トひ清めるのだとか申します。

4.西域の占象だよ。占象では当らぬかな。招魂の法——あれだ。『波斯より更に遙かにして、夷人極めて多し。中に、招魂千年の法を伝ふるあり。謂は、千年の旧き魂をも招き迎へて、目前に致すこと、生前の姿の如し。』と云ふ。(中略)昔、神変不可思議の術を持つた一人の夷人が居てね。その不思議な術の為に訝まれ疑はれて、磔物にかゝつて死んだ。其後夷人の教へが久しく伝つて、今も行はれてゐる。長安の都にも、その教義をひろめる為に、私に寺を建てて者があつて、盛んに招魂の法を行つて、右の夷人の姿を招きよせて礼拝する。(中略)空海和上が入唐したのが大唐の貞元から元和にかけての間であつたから、(傍点筆者)

以上である。既述のように折口の文章には「景教」への言及はない。また右の文中に見える「日京ト」についても、この「統篇」以外には見えない語彙である。一体この「日京ト」などという呪法を折口は何をヒントに案出したのであろうか。

諸賢には、筆者の意図についてすでにおよその了察をせられたものと思われるが、「景教」の「景」の字は文字構成から見て、「日」と「京」とに分解することが出来るのである。

ところで、折口は世界文庫刊行会の『世界聖典全集 前輯』の第一〇、一一巻『死者之書』(20・2・7)を愛読していたらしい(藤井貞文 全集24巻「月報」)。この『死者之書』はエジプトのピラミッド中から発掘された死者の冥福のための文書の総称であり、折口の『死者の書』の題名もここに起因することは周知のとおりである。ところが、この『世界聖典全集 後輯』に『世界聖典外纂』(23・5 世界文庫刊行会)があり、世界の宗教について三〇項にわたって概説がなされており、折口もここに「琉球の宗教」を執筆している。そし

てこの同じ『世界聖典外纂』の中に、佐伯好郎の「景教」についての概説が収録されており、その冒頭に近いところで佐伯はつぎのように述べているのである。

「弥施訶」教と云ふ文字が「キリスト」教たるを示し、「波斯」教と云ふ文字が景教伝来の故国を示す俗称たるは云ふまでもなし。然れどもこの支那伝来の「キリスト」教が、何故に自ら称して「景教」と唱へしかは実に興味ある問題なりとす。

今之を景教碑文に徴するに「真常之道、妙而難名、功用照彰、強称景教」とある。「功用照彰」の四文字より察すれば「景」の字を冠したる理由は「キリストは世の光なり」「キリストは正義の大陽なり」と云ふ觀念をその名称に含ましめんとするにありしを疑ふこと能はざるなり。蓋し、之を字義より攷ふるに「景」は「光」也。(中略)又「景」は「京」なり而して「京」は大なり。(中略)「景」の字は「日」及び「京」の二文字より成ると見る。而して「日」は日輪なり、光線の本源を表はす。又、「京」は「大」なり。魚の大なるを鯨とし、大なる都を「京都」又は「京師」と云ふが如きこれ也。

(傍点筆者)

と述べ、「景教」の字義について解説しているのである。これとて蓋然性の域を出ず、折口が「琉球の宗教」を執筆した『世界聖典外纂』に収録された「景教」の中で佐伯が右のように述べているというにすぎないのではあるが、折口が「統篇」の中で案出した「日京ト」なる呪術の名称が、先に引用した「統篇」の内容を踏まえて考えたとき、右の佐伯の「景教」概説の字義解説から案出されたものである可能性が濃厚となつて来るように思う。

佐伯は右につづいてつぎのように述べており、その部分はさらに、「統篇」の「其が大日尊の姿だとか申して、その二本の枝を十文字に

括りつけます」という部分にかかわって来るのではなからうか。

「ネストリアン」派が支那に來り自ら稱して「景教」と唱へしにより(第一)「光」及び「日」の觀念と(第二)其「光」及び「日」は「大きな光」若くは「大なる日」なりと云ふ觀念を其宗教の名稱に含ましむることに於て成功したりとす。而してこの「景教」と云ふ名稱が當時、既に長安に於て流行を極めし「大日教」の勢力を多少なりとも「景教」の伝導に利用することを得せしめたるは争ふべからざる事実なりとす。蓋し未だ仏耶兩教の性質を充分に了解せざりし当時の長安人士に対しては、単に支那の文字上よりすれば「大日」の教も「景」即ち「日大」の教も殆んど同性質のものとの速断せられ兩者の間、何等違ふところなければ也。

と、景教宣教師達の布教活動における苦心の痕跡に触れている。いささか荒っぽさを感じはするものの、景教を示唆すると思われる「日京ト」が「大日尊」に結びつく理由と言えよう。

佐伯の景教研究は『景教碑文研究』『景教の研究』(35・11 東方文化学院東京研究所)、『支那基督教の研究』『中国における景教衰亡の歴史』(55・9 東方文化講座委員会)などの大著によって明らかにされているが、中国の景教の特徴についてつぎのようなことを言っている。つまり、ネストリウス派はローマ帝国宗教会議において異端とされ、教団ならびにローマ帝国から追放された教派であるため「羅馬帝国官製の独断的教理を固守する」ことが出来ず、「波斯帝国崩壊後は景教を支援する本国」もなく、したがって、「唐代に長安に來りたる景教の宣教師団は徹頭徹尾支那依存主義」となり、儒教や道教・仏教の語彙を自らの宗教概念の表現に用いるにとどまらず、その内容をまで取り込み同化をはかることとなった。そして、この試みが逆に景教的要素を備・仏・道教の中にも同化させることとなったという

のである。

「統篇」と景教との関係の可能性については以上である。しかしこれだけでは『死者の書』との関連性については不十分と言わねばならない。『死者の書』の「金色の髪の豊かに垂れかゝる片肌」を解釈してみようとすると、『死者の書』とその「統篇」と名付けられた作品との連続性が問題となって来よう。

「統篇」では、丰惠律師と日京トについて話した木幡の右大臣が、高野山から京都への帰途、急にその道を「本道から入りこんだ村里へ」枉げられた。当麻の村に「幾日か前からあるべき苦の知らせもなく」突然に立ち寄るのである。そして草稿は、当麻寺に着いた大臣の目を通して葛城山系の峰々を南側から北に眺め、

葛城のこゞせ山、それから梢低くこちらへ靡いてゐるのが、かいな嶽。その北に長い尾根がなだれるやうに続いて、この寺の上まで来てゐる。さうして、門を圧するやうに立つてゐるのが、二上山である。

大臣は、……

で終っている。これは筆者にとって実に暗示的である。日京トという弘法大師が唐から伝えた呪法について強い関心を示した右大臣は、高野山に登るまで(と言うよりも、丰惠律師から日京トについて聞くまで)は予定をしていなかった当麻詣を突如行っているのである。つまり『死者の書』の中將姫が「なも 阿弥陀ほとけ。あなたふと」と狂おしい思いをこめて佛人を仰ぎ見た二上山を、「日京ト」について聞いた直後の大臣もまた当麻寺から仰ぎ見るやうに描かれているのである。ここには、高野山の日京トやそれによって暗示されるものと、当麻寺(中將姫)や佛人とを木幡の右大臣を媒介に結ぼうとする折口の

意図が感じられるのである。

また大臣は高野山を降る直前「死者の書」の中將姫と似た経験をしたように描かれている。つまり、雨の彼岸中日の夜の姫の夢遊状態やその中で意識下の世界をさまざまよう経験や、姫が庵室にこもるのを佛人が訪うのに似た経験である。

以上のように見て来たとき、『死者の書』には定かに描かれてはいないが、二上山鞍部に現われる佛人、「金色の髪の豊かに垂れかゝる片肌は、白々と袒いで美しい肩。ふくよかなお顔は。鼻隆く、眉秀で夢見るやうにまみを伏せて」「朱の唇、匂ひやかにほゝ笑まれる」主は、日本の神であるとともに阿弥陀仏であり、さらには「唐代の衣服を纏うキリスト」を暗示するものであったのではないかと考えるのである。

つまり、渡来した仏教の中に、中国においてすでに景教が習合していたということを暗示したのではないか。

「続篇」においてはかなり明瞭な形で景教の伝来を示唆している折口が、『死者の書』ではほとんど手がかりを示してもいないのは、当代の景教研究においては奈良時代の景教伝来説がすべて傍証にすぎないという事情によるようにも思われる。

小稿を草するにあたり、佐伯好郎その他の景教関係の文献の多くについて、天理大学付属天理図書館蔵書を借覧するという恩恵にあづかった。記して深謝申し上げる。

また、私事にわたることながら、昨年一月二十七日逝去された本学教授本田義寿先生ご霊前に小稿を捧げたい。このような拙い考察を捧げることは先生に對してかえって失礼とも思うが、御退院後の小康の折、上代文学ご専門の先生に筆者の『死者の書』に関する右のような大

法螺をお聞きいただいた。「かなりアクロバットのだけれどもおもしろいことはおもしろい。可能かどうかやってみては」という先生のことばに力を得たのであった。大学院の頃の大学紛争のさなか、O・Bの立場から事態の解決に尽力される先生と知り合い、以来、かなり年令に開きがありながら親しくお付き合いをいただいた。軽佻浮薄気味の筆者には、先生の人となりに接することで自戒するところが大きかったように思う。深謝申し上げるとともにご冥福を祈りたい。

注

(1) この東大寺の大仏は盧遮那大仏であり、盧遮那・毗盧遮那は Vairocana (遍照) の意味を持ち大日でもある。そしてこの大日は後述のように、筆者のテーマに関わる。

(2) 奈良東城三条七坊の中將姫の邸から西方を仰げば生駒山が見えるはずであり、作中に設定されている二上山ははるか南南西となる。本多秋五が「『死者の書』メモ」(73・9「文芸」)で言うように彼岸中日の夕日は二上山にはかからない。またこの位置からは二上山は双峰にはならない。しかし一方では「日は、此屋敷からは、稍坤によつた遠い山の端に沈む」と見える。とは言え坤^{ひもと}南西寄りでも方角は合わない。位置関係について言えば、中將姫の邸は奈良右京三条七坊とも見える。平城京には右京に七坊は無い。またその位置を想定すると、二上山はほとんど南の方角となる。東城とも作中に見えるので左京の間違いとすべきである。

折口は奈良県郡山市に幼時里子に出されたそうで、作中に記された実在の地名の位置関係は知悉していたと思われる。その折口が二上山に沈む彼岸中日の夕日を奈良に住む中將姫にあえて見させた背景には、中將姫と二上山の大津皇子と夕日を結びつけて描きかけた意図があったからと思われる。

(3) 化尼めいた「当麻語部嬪」の言うところでは、二上山頂に葬られている滋賀津彦の「霊」の「力におびかれて、この当麻までお出でになった」ということ。つまり中将姫への魂こいによって滋賀津彦もその肉体に魂を取り戻すが、魂こい以前から「霊」がさまよっており、さまよっているゆえに呼び戻し得るという設定なのだろう。この辺りに、国家的に整序され「神道」化する以前の、日本の神々のあり方、あるいは折口の考えが形象化されている。日本の神々は仏教の伝来以前にも、古代国家統一過程で殺されていったのである。

この辺りの問題については角川文庫版『古代研究VI』(77・10)の長谷川治の「解説・折口信夫研究」や、「史論・小説・語り手」(84・3)「東横国文学」が興味深い。長谷川はそこでメレジュコフスキーの「背教者ジウリアノ」との関連をもちからめて論じている。

(4) この部分について佐藤えみ子「『死者の書』―試論―」(76・3 都留文科大学「国文学論考」)に鋭い指摘がある。

万宝蔵院の庵室に籠る中将姫を訪うた滋賀津彦(大津皇子)を姫は、「阿弥陀ほとけ」と讃える。この声を聞き、滋賀津彦の魂はスッと中将姫への呪縛を解く。これは「純粹に神を信じ神に奉仕するはずの巫女の心に、自分とはまったく違うものが宿っている。その思いの前で大津は畏縮し、郎女に対して自由に振舞えなく」なったからだとする。「大津の俤はその時姫の心を満たしていた阿弥陀ほとけと結びついてしまったのである。

(5) 「観無量寿經」に言う十六観の第一。海上はるかに沈む夕日を拝して阿弥陀が住む西方極楽浄土を観想する方法。

(6) モチーフの一つとして「山越しの阿弥陀像の画因」の中で「何とも名状の出来ぬ、こぐらかつたやうな夢」が語られ「夢の中の自分の身が、いつか、中将姫の上になつていた」という部分を重視し、加藤守雄によって明らかにされた折口の中学時代の友人辰馬桂二への、折口の恋心に注目する説もあるが、川村二郎は「『死者の書』について」(61・10

「三田文学」)において痛烈に批判している。作品のテーマに関しては筆者が読み得た三〇余編にかぎっても錯綜しており、作品の難解さを感じられる。それは「近代小説研究必携3」(88・8 有精堂出版)に収められた高橋広満のコンパクトな要約によっても明らかである。

ところで、「日本評論」初出時にはエピソードに「穆天子伝」巻六の寵姫盛姫の死に関する部分が抄出されている。これについて折口は、「山越しの阿弥陀像の画因」の中で「かうすると、倭・漢・洋の死者の書の趣きが重つて来る様で、自分だけには、気がよかつたのである」と記してはいるが、青磁社版の出版に際しこれを削除しているところを見ると、現行の『死者の書』の構想の中では不要という判断があったものと思われる。が、川村二郎は「『死者の書』再説」の中でこの問題に注目し「実現としての形式と、可能性としての形式とこの二重性」を読み取っている。

折口が抄出したのが『穆天子伝』の巻六に限定されており、周穆王の壮大な旅程について記した作品の最後尾の一部分ということでもあるので『穆天子伝』中に記されている西王母との交会まで折口が意識の中に含み込んでいたかどうかもわからない。

『穆天子伝』について、周穆王の史実の記録と見る小川琢治『穆天子伝考』(28・2)『狩野博士還暦記念 支那学論叢』弘文堂書房)などの研究もあるが、折口自身は「日本文学の内容」(38・12『俳句研究』)などによると「民間の大拙」系統のものと考えていた模様である。となると「民間」に伝承される過程(中国古代から伝承され汲冢出土の竹簡に記載されるまで)において民俗によって生成する過程が意識されていたとも言えよう。

土居光知は「穆天子伝について」(61・11)「心」や「古代説話と文学」(62・3 岩波書店)において「極東における太陽神後裔の旅行」という方向で解釈している。折口の解釈は詳らかでないが、土居の解釈を『死者の書』に関連づけるならば、太陽神崇拜という点で気がかりな部

分が生じてくる。また、折口は「壽詞をたてまつる心々」(38・5「日本評論」)で、メレジュコフスキイの「背教者じゆりあのー神々の死」が「私に与へた感激は、人に伝えることが出来ないほど」と述べている。この「背教者ジウリアノ」との関係は注3の論文で長谷川政治が「神々の死」や「史論」の問題として考察しているとおりで、このローマのコンスタンチヌス一世の子ユリアヌス皇帝はローマ帝国の国教キリスト教を捨て「ミトラ教」に帰依しており、太陽崇拝の「ミトラ教」という形で、また「死者の書」の世界に気がかりな点を投げかけるようにも思う。

このように見て来ると、エジプトの「死者の書」のラー、日本古来の太陽崇拝・阿弥陀如来・「穆天子伝」・ユリアヌス皇帝などは、いずれも太陽神崇拝の系譜として結びつくようにも思われる。

また御手洗勝「『穆天子伝』成立の背景」(63・7「東方学」)では「穆天子伝」の西王母と穆王の交歓に注目し、穆王の大旅行を「シャーマンのイニシエーション的試練に看守される、生↓死↓再生という宗教的体験の含む逆説性の空間的表現」と解釈し、西王母が住む崑崙山は「シャーマンの天人合一の宗教的体験の象徴としての、天地を連結する山嶽だ」と言う。この解釈を「死者の書」に重ねると、中将姫の神かくしは仏教と日本古代シャーマニズムのイニシエーションの形象化、二上山は死者(神・聖・天)としての佛人との交歓の場であり、一種の「入神」状況において「蓮系曼陀羅」が完成した、と読めなくもない。

(7) 無条件に受け入れる筆者の意識下に、折口が見ようとする古代から連綿と受け継がれて来た民族の集合意識のようなものを見るべきかも知れない。

(8) 逸見は、五世紀頃までは中国独自に造像がなされインドの影響は見られない。中国像の波状結髪とガンダーラの波状結髪には相違が見られるとする。簡単に言えば、ガンダーラ式如来像は額中央生えぎわから左右にゆるやかにウェーブした髪がのび、それが頭頂部に梳き上げられ結髪

する。中国式は額中央生えぎわの少し上に百合根のような中心があり、その中心から左右と上方に向かって百合根の鬚様の頭髪が広がって行く形である。しかし逸見によると、この中国式波状結髪は我国では数十例にすぎず、「わが国の著名な如来像のほとんどが螺髪」とのこと。さらに「釈迦如来の像は宝冠などの嚴身具を佩用しない。他の如来も出家修行を経た覚者であるから釈迦如来と同じ姿をとる」と言う。また高田修によれば、「波状の頭髪はガンダーラ仏の頭著な特色の一つであり」「螺髪の形式が現われてくるのは、様式的におそい作品からであり、これにはマトウラー仏の影響が考えられる」とのことである。

(9) 注6に記したような事情から、ユリアヌス皇帝が象徴する死にゆく神々と重ねるべく、この西洋人的貴人にユリアヌスが重ねられていると仮りに考えた場合、ロンドン美術館所蔵石造ユリアヌス皇帝像は冠らしきものをしており、初出稿の「金色の冠」に重ねることは出来る。

(10) 「この阿羅本を首長とする景教僧の長安に到着したことは、唐の朝廷と波斯政府若くは景教本山との間に予め打ち合せがあつて公式的に乗り込んで来たのでなくてはならない(中略)何故となれば何等の打合せも交渉もなくして来たものを賓迎する筈はない」と佐伯は言っている。

(11) ジョン・スチュアートは佐伯が一九一六年にロンドンで出版した「The Nestorian Monument in China」から引用しており、「景教碑文研究」とは内容を異にしているようなので、そのまま引用することにした。

(12) 「景教」は宗教会議において異端と決定された教派であるため、ネストリウスの文書や彼についての直接資料は完全に抹殺されているとのこと。佐伯の「景教の研究」(35・11「東方文化学院東京研究所」)によると、当時のローマ帝国内の東方教会と西方教会の教団内部における勢力争いが原因であり、聖母マリアの解釈をめぐる理論闘争の形をとってはいたが、「宗教改革の英傑と仰がる、マルチン・ルーテルすらも(中略)充分に景教の異端性を把握して居なかつた」とのことである。つまり、異端と裁定されねばならない理論的根拠など見当たらないということである。

あり、ネストリウスの異端裁定は、完全に教団内の勢力争いの結果である。(13)「景教」伝来の証として挙げられている例のいくつかを列挙する。

佐伯は「大秦(禹豆麻佐)を論ず」(「景教碑文研究」収録)で京都市西郊の大秦は大秦系渡来人が群居していた証であり、ウズマサという語は以前からあったが、大秦をウズマサと読み始めたのは聖武の天平一四(七四二)年以後だとし、秦氏を秦の始皇帝の子孫とするのは訛伝にすぎないと言う。また、この近くにある大辟神社(式内社)はもと大關神社であり「大關」とはユダヤの王「ダビテの支那字なり」と言う。さらに大辟神社境内にあったとされる古井戸「伊佐良井」とはイスラエルの井戸のことだとする。

「景教碑文研究」では、法隆寺所伝の香木にシリヤ文字が記されているのは、「景教文字の伝来」を意味すると言う。

少し時代は降るが、平安時代に遣唐僧として渡唐した空海弘法大師について、彼の渡唐の時期(八〇四―六)は長安に景教が最も盛んであった頃で、空海・最澄が渡唐した時期の前後六〇年間、先述の「大秦景教流行中国碑」は唐長安に建てられたと見られ、イー・エー・ゴルドン(「弘法大師と景教の関係」「景教碑文研究」収録)は、二人は必ずこの碑を見ているはずだと言う。またゴルドンは「白鳥博士は『東西歴史』の示す所に依れば弘法大師が基督教より、或るものを学びたる点なかるべからず」と云へり(「未見」とも言っている。さらに、先の「大秦景教流行中国碑」の碑文選者である僧景浄は「貞元釈教録(般若伝)巻十七に依れば、景浄は仏教僧と共に仏書の翻譯に従事したり」として、般若三蔵と景浄とが「胡本六波羅密經。訳成七卷」を引き、弘法大師は入唐してこの般若三蔵に梵語を学んだことをあげ、その影響を示唆している(これは佐伯も「支那基督教研究I」で同様のことを述べている)。さらに、「弘法大師は支那より帰って、嵯峨天皇の灌頂、即洗礼を為したり、即、大日教の秘密に入るを示せるものにして、新約馬太伝(二十八卷―二十)の耶穌の言を味へばその意義明了なるべし」と言う。

佐伯も「支那基督教研究I」で「弘法大師の滯留せられた長安の西明寺と義寧坊の大秦寺との距離は信頼すべき長安城内の地図に拠れば、如何に多く計算しても十五六町を出でないのである。(中略)八日を要する南山に遊んで樓觀や仙遊寺に立ち寄りられたる程の余力のあつた我が弘法大師が、この長安の大秦寺に散策を試みられたことがないとは何人も断言は出来ない」と述べている。

佐伯は「初めて景教碑文を研究せし日本人」は幕府の書物奉行近藤重蔵正斎で、一八一四年(文化一四)に「嚴禁の切支丹邪問の文書」として禁書にしたとするが、「日本歴史大辞典」(河出書房新社)では、太田錦城(文政八没)が切支丹について「京都大秦の広隆寺はその影響を受けたもの」(藤谷俊雄)と言っているらしい。

(14)木幡の右大臣が丰惠律師に「やまには宿曜經を見る大徳が居るだろうな」と言ったのに端を発する。律師は宿曜くらいなら自分でも見るがと言い「大師が唐土から将来されたといふのは、易の八卦ばかりでは御座いません。もつと西域の方から長安の都に伝つて居ました日京トといふ、物の枝を探つて、虚空へ投げてトふ術まで伝へて帰られました。」と答える。興味を覚えた大臣は「其を聞かせてほしいものだ。……波斯人とやらが伝来した法かも知れぬ」と応じる。しかし「日京ト」については知ったものが山には一人も残っておらず、その記録も天火で焼けたか残っていない。しかし、開山大師の御廟でだけ二十年に一回行つ「トひ」がある。死後二〇〇年過ぎた今も廟内の開山大師の鬚髪がのびつづけており、その伸び具合を知る「トひ」で、この法を伝えてるのは、この山内に「下藤法師が屯する村」があり「荊堂の念仏聖と申す」頭を剃ることも許されていない者どもが伝えており、彼らは「大師大唐よりお連れ帰りの彼地の鬼神の子孫」であるとか。そして本文に掲げた引用3の説明に続けて、「行法終りますと、西の空へ向けて、西の山の端に舞ひ落ちようとする入り日に向けて、投げつけます。この礫物のやうに結ばれた棒が、峰々谷々の空飛び越へて、何処とも知れず飛び去ります。」

「その時、磔物の柱のやうな木の枝が、鬢髪伸びるがままに生ひ垂れた一人の高僧の姿となつて見へるさうに申します」と律師が説明する。これに続き、本文に掲げた引用文4が続き、律師は「ともかくにも、開山大師将来の日京トのなごりらしく伝へるものは、此だけで御座います」と言う。

以上が「日京ト」にかかわる部分である。「桜の木やうの物」というのもキリストがゴルゴダの丘に歩む際の荆冠を連想させ、この「磔物」めいた十字に組んだ枝を夕日に向けて投げると、そこに高僧の姿が現われるという辺り、気になるところである。

(15) この「続篇」を読んだ当初、これは「日京ト」ではなく「景ト」ではないかとも思った。つまり折口の草稿の「景」の文字が縦に長く記されていた結果、編者によって「日」と「京」とに分けた形で読み取られたのではないかと。しかし『新潮日本文学アルバム 折口信夫』(85・12)に掲出された草稿の当該部分の写真によれば、はっきりと「日京ト」と記されている。

(16) 羽田亨「景教経典志玄安楽経に就いて」(29・8 『東洋学報』)「大秦景教大聖通信法讃及び大秦景教宣元至本経残巻について」(51・3 『東方学』)、畑野忍「景教直接資料の研究」(55・4 『神学と人文』)などによると、残存する景教経典には、明らかに道教・儒教・仏教などとの同化の傾向が見られるとのこと。

(17) 「続篇」において大臣の知識や律師の「日京ト」についての説明が、既述の景教についての事実を照してはなはだ曖昧な印象をうける。これはあえて折口がこのような形で訛伝性を表現しようとしたと解釈される。つまり直接的な景教渡来を言おうとしたのではなく、間接的渡来の示唆を意図したと判断すべきだろう。「日京ト」とぼかしたのも、またわずかに「金髪の豊かに垂れかゝる片肌」とさり気なく描いているのも、同じ理由からと判断したい。

A private Essay on "SHISHA NO SHO" of Shinobu Orikuichi.

Takashi ASADA