

ずにはありえなかつたろう、という思いを制しがたい。
5、古代文学会の第四回古代文学講座（昭50・11）における講義「民衆と

恋」

五、古代文学の終焉

——靈異記説話の出現——

一

ここでいう〈古代文学〉の範囲は、一般的な文学史の時代区分でいえば、上代とか古代前期とか呼ばれている時代に含まれる文学をさすものであり、現存文献でいえば、古事記・日本書紀・風土記・万葉集などを中心としたものである。それが、本特集を企画した『古代文学』編集部の意図でもあろうし、私がかろうじて義務を果しうる限界でもある。そして、このように限定しても、なおかつ『古代文学の終焉』というテーマにどう立ち向かえばよいのか、視点を定められずに悩んでいる。このテーマを与えられるまで、〈終焉〉という視座で古代文学を考えたことなどなかったからである。以下述べてゆくことは、私が考え得たことのみとまじりない素描であることをお断りして、古代説話（ウタに対する散文伝承をひとまず便宜的にこう呼んでおく——ここでは書かれたものを対象としてゆくの）で〈文〉という言い方も許されると思う）における〈終焉〉について考えてゆく。

十世紀以降の物語文学と古代説話との質的な違いや断層をみると、確かに古代文学の終焉ということは意識せざるをえない。たと

三 浦 佑 之

えば、異郷と人間との関わりを対象にしているという意味で並べることの可能な、垂仁記の多遲摩毛理伝承と『竹取物語』のくらしの皇子の物語とにおける、両者の違いを思い浮べてみる。タヂマモリは呪的世界を背後にもって常世の国への往還を果す。その結末が〈死〉であることによって異郷は人間の往還を本質的には否定しているとしても、呪性が人間を人間ならざる存在にする力をもつものとして描かれているということにおいて、古代説話の一つの典型とみてよい。一方、くらしの皇子はどうか。かくや姫の要求を満すためのたくらみの狡猾さと、姫と爺との前で蓬萊山往還の「大うそ」を得意気に語るしたたかさとは、くらしの皇子のもちえた力なのだといってよい。それこそ、人間の力といえる。経済力と権力とに裏打ちされた現実を背負った人物だといってもよい。象徴的ないい方をすれば、ここにあげた二人の人物の間に横たわる溝こそ、古代説話と物語文学との溝だと考えることができる。換言すれば、両者のはざまに古代文学の終焉は見つけられるはずなのである。それはもちろん、歴史的な時間の問題ではない。人間をどのように描くかの問題である。

記紀風土記など文献に残された古代説話は、七世紀以前の世界を

舞台にもっている。書物としての成立は国家の確立期、律令制の始まりの時点だといってよいし、そうした政治的社会的な状況がこれらの文献をつくり出してきたわけだが、説話の基盤は七世紀及びそれ以前にあった、と概括的にみておいてよい。そして、〈終焉〉をみようとすると、八世紀がどう描かれているかということに目を向けてゆくのが一つの方法であろうと思われる。

二

八世紀がどう描かれているかということを考えることは、律令制下における人間がどう描かれているかということを考えることでもある。そして、それをみることでできる説話は、唯一日本靈異記であるといつてよい。靈異記には、八世紀の、生の人間が登場する。そこに描かれた人間が仏教思想というフィルターを通して造型されていることはいうまでもないことだが、そのことはここでは別段支障になることではない。人間をどのように見つめ、そのことがどのような表現を可能にしていたかということがわかればよいのである。その意味で、靈異記という作品は重要な文献である。

1

田中真人ひろむねは、讃岐国美貴郡の大領、外従六位上小屋県主みやう宮手が妻なり。八の子を産み生なし、富貴にして宝多し。馬牛・奴婢・稻銭・田嶋等たはた有り。天年道心無く、慳貪けんこんにして給与すること無し。酒に水を加えて多くし、沽りて多くの直あたひを取る。貸す日は小さき升にて与へ、償る日は大きな升にて受く。出挙すいこの時は小さき斤はかりを用ゐ、大きな斤にて償り収む。息利いしりを強ひて徴たること、太甚いとはなはだし。非理に或いは十倍に徴り、或いは百倍

に徴る。債もののかひを人より渋り取りて、甘心を為なさず。多あまたの人方まさに愁へ、家を棄て逃れ亡げ、他国に跼まじりふること、此の甚だしきより逾すぎたるは無し。……〔以下、省略〕……〔下巻第二十六〕「非理を強ひて以て債もののかひを徴り、多あまたの倍を取りて、現に悪死の報を得し縁」

農民たちにとって天皇や中央貴族たちが支配者としてどれ程実感されていたかは、たいへん疑わしい。防人歌などでは、「大君の命かしこみ」と歌われていたりするが、地方農民にとって天皇は觀念的な存在としての、大和の支配者でしかなかったはずである。現実の権力として、律令体制下における支配者、搾取者として農民の前に厳然と存在したのは、おそらく郡司階層だっただろう。厳しい税の取り立てや私出挙による富の蓄積、それによる農民たちの逃亡。

律令制下における矛盾の一端がこの説話にはよく描かれている。広虫女は大領の妻であるが、この説話では典型的な搾取者として描かれている。子宝と富とに恵まれながら尽きることのない物欲——もちろん、靈異記はそうした人間を許さない。病臥し、死んだのち、棺の中から半牛半人の醜い姿で蘇生するといふきびしい現報を受ける。後半に語る現報こそ靈異記の主眼とするところであり、ここに引用した広虫女の行為は、現報を受けることが必然であるための、現世における〈悪〉の具体的描写である。しかし、文学史の上では、その描写こそが重要なのである。

記紀風土記のなかで、これだけ具体的に一人の人間の行為を描いた説話があるだろうか。水増しの酒を高く売り、大小二つの升やばかりを使いわけ、膨大な利息を請求する。それは本文にもみえる〈慳貪〉という一語を具体的に描いているのだ。そして、そのことによって、単に〈へけんどん〉と語られることに数倍する広虫女の実

像が、具体的にイメージ化される。といつても、広虫女を實在の個人と考える必要はない。いや、そう考へては誤りだらう。靈異記は、史実化（実話化）することで説話の真実味を益せようとする意図が明瞭で、それは、地名や人名や日付などの詳細さや広虫女にみられる如き人物造型の具体性などによって示される。広虫女は、「美貴郡の大領、外従六位上小屋原主宮手」の妻とされているが、宮手なる人物が歴史的に實在したか否かを問うことは不可能であり、無意味なことである。ましてや、その妻が広虫女という名でここに描かれた如き悪女であったかどうかなど、探りようがない。しかし、少くとも、説話の中ではまさに實在の人物なのであり、この詳しい履歴も、それを裏打ちするために必要なのである。そして、それを確認するかのようには、具体的な悪の数々を列挙する。日付についても、広虫女は「宝龜七年六月一日」に病臥し、七月二十日に死に、七日後に半牛半人の姿で蘇生すると語るなど、ルポルタージュ風な詳しさである。これもまさに実話化の手法であり、こうしたあり方は既に、書紀が編年体をとることを含め、風土記の説話のいくつかに認められる年代意識にもみられるものである。^(注1) 靈異記の場合、日付はそれぞれの説話の内部により深く入りこんでいるのであり、それが世間話的な実話性を高めてゆく一助となっている。

右に述べた如きこの説話における描写の特徴は、明らかに書くこと、とによって獲得されたものだということができる。書くことに対立する言語表現としての語ること、そこでは、右に述べたような描写の多くは排除されている。〈昔語り〉を想起すればよい。時は「あるとき」、場所は「あるところ」でよい。よいというより、そうであることによって、昔語りはその表現の様式を獲得してゆく。それ

が〈昔語り〉の本質だといつてしまうと神語りや伝説などと呼ばれている口承伝承を排除してしまうことになり、穩当を欠くが、書くことと語ることを象徴的にいつたとき、全くの的はずれとはいえないからう。

広虫女という女性の性格は、「天年道心無く、慳貪にして」とまとめられる。「道心無く」は靈異記の類型的描写としてあり、それは仏教思想から出てくる表現であるからここではひとまず擱くとして、〈慳貪〉は、昔語りにおいても典型的な人物造型である。それは〈またうど〉（正人）と〈けんどん〉との二者の対立的設定をとる多くの昔語りをみればわかる。^(注2) そして、〈またうど〉の真似をし、必ず失敗してひどい目に会う〈けんどん〉は、「けち」「よくばり」「いじわる」という三語の組合せによって、その性格が語られる。昔語りにおける典型化された登場人物の一人〈けんどん〉をイメージ化するのに必要なことばがその三語で十分であるところに、〈語り〉の特徴は如実に現われているといつてよい。〈またうど〉はもっと簡潔に、「やさしさ」の一語でよい。それは、神語りの登場人物の「うるはし」にも重なってゆく。昔語りの〈けんどん〉を引くことに異議をとなえる人には、備後風土記で、「屋倉いへくら一百」ある弟の将来が、武塔の神の請宿を断る理由として「惜しみて借さず」と語っていることを指摘すればよいだろう。

語りのなかでならば〈けんどん〉ですんだ広虫女の性格を、靈異記では前引の如く、数々の具体例を引いて描いてゆく。類型化されることで表現の中に自立してくる語りの主人公にとっては不要な、こうした詳細な描写は〈書くこと〉が必然的に紡ぎ出す人物造型だといつてよい。そうした描写が、靈異記説話にとって不可欠な〈真

実を可能にし、説話における広虫女の実在性を強くしてゆく。広虫女が実在しその行為が真実であることによって、はじめて、靈異記の語らんとする〈現報〉は言語表現の上に実現されるのである。共同体的な基盤をもつことによって可能となる〈語り〉の様式性をもつことのできない、観念的な思想をテーマにもつ仏教説話が表現として可能になるのは、まさに、〈書くこと〉を通してでしかなかったといってもよい。それを象徴的にいえば、語りは類型化・様式化されることによって表現の〈真実〉を求めてゆくのに対して、靈異記説話は個別化し具体的な描写を与えられることによって〈真実〉を描こうとしたといえるのである。それは、書記言語と口承言語との違いによるのだといつてよいだろう。

記紀風土記も、書かれた作品である。しかし、靈異記とは違って、古事記(書紀はひとまず別にして)にとつて、書くことは、語られていることをいかに文字化するか、ということに関わつて意識される。いわば、文字は語りの記号化にすぎないといえる。それに對して、靈異記は書く行為の中から、広虫女という人物を創り出してゆく。もちろん、靈異記に描かれた説話の多くが、民間における伝承や世間話などを背景に出ていることは否定できない。しかし、そうした口承の表現がそのまま文字に移されていったものではないところに、新たな文学表現としての靈異記説話の一面を考えなくてはならないのである。文字を問において、説話と説話文学との違いを強調したのは益田勝実であった(『説話文学と絵巻』)。ここで述べたことは、そのことの私なりの粗描にしかすぎないかもしれないのだが、書くことによってはじまる新たな表現の出現は、一方で、古代文学の一つの終りを告げるものであるという意味で、本稿

のテーマに欠かせない。

広虫女に限らず、悪人を描くというのも靈異記の特色である。〈現報〉を描くには悪人を設定するのが描きやすかつたということもあるだろうが、それだけではなく、広虫女の如き人物こそ、あり得る人間あるいは、ありふれた人間であつたからこそ、描かれたはずである。もちろん、それは時代的な特性ではない。悪人ならいつでもいる。いつでもどこにでもある人間が、表現の中に現われてきたのが靈異記であつたといえれば正しい。記紀にも悪なる存在はいない。しかし、それはいわゆる〈悪〉ではない。権力に對する敵対者、まつろわぬ者どもとしての異端者である。それらを国家にとつての〈悪〉≡異端とすれば、靈異記の描く〈悪〉は社会における普遍的な〈悪〉であり、人間自身の内に宿るものの象徴化としてみることもできる。それが、仏教という外来思想を通して見据えられてきたということは重要なことかもしれない。^(注3)と同時に、仏教説話が律令体制における内部矛盾、人間が本質として宿す悪を引き出し、言語表現化することの背後には、それを受け入れそれを支える存在の成立を認めなくてはならない。そして、八世紀とは、まさにそうした人間の出現する時代であつたといつてできるのである。

2

靈異記における人物造型と表現とについて考えてきたのだが、視点を變えて、人間関係のあり方をみてゆくことにする。特にここでは、親と子との関係を描いた説話をとり上げるが、それは、律令制下における新たな人間関係が象徴的に現われていると思われからである。

社会的にも経済的にも、村落共同体あるいはその集合体としての地域の共同体の範囲で完結していた人間の関係や生活は、律令制の成立によってうち壊され、国家の中の人間として「個人」が位置づけられることになる。当然、それ以前の共同体は崩壊せざるをえない。なぜなら、家族こそが最小の単位であった共同体的な社会から、人間を単位とした社会への移行が、律令制の成立によって生じたからである。班田収授・租庸調といった制度の施行は、人間を単位として国家を維持する体制の確立を意味している。それによって、「家」の人間としてではなく、一個の存在として人間が擬制的な共同体としての国家に位置づけられることになるのである。律令制の成立は、よく言われるように共同体の崩壊を招いたわけだが、それは、律令制が個を単位とすることにおいて、最小単位としての「家」をつき崩してゆくことになったということに起因するといつてよい。そうした状況の中で、親と子は悲惨な運命をもって描かれてゆく。

大和国添上郡に、一の凶人有り。其の名未だ詳らかならず。

字を贖保と曰ふ。是れは難破の宮に宇御めたまひし天皇のみ代に、学生に預かれる人なり。徒に書伝を学びて、其の母を養はず。母、子の稲を貸りて物の償ふべき無し。贖保、忽に怒りて逼め徴る。時に母、地に居り、子、胡床に坐り。「みかねた寶が返済してやる」母、其の嬭房を出して悲しび泣きて曰はく、「吾が汝を育つるに、日夜に憩ふこと无かりき。……(略)……汝、已に負へる稲を徴りたり。吾も亦乳の直を徴らむ。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」といふ。「それを聞いて贖保は、突然、出挙

の証文などを焼き捨てると、外に飛び出し狂い走る。三日後、家は火災に遭い、妻子は路頭に迷い、贖保は飢えと寒さで死ぬでしまう」(上巻第二十三「凶人、嬭房の母を敬養せずして、以て現に悪死の報を得し縁」)

有名な話である。ここでは、贖保を「凶人」とする立場から描いているため、親不孝者として位置づけられているけれども、ここにみられる母と子との関係の中に、新たな時代状況の象徴的なあり方を認めることができる。

贖保は、豊かな学問を身につけた教養人であり、しかも私出挙などによって富をも蓄えた富裕階層の人間である。孝徳朝に青年期を過ぎたと語られており、七世紀後半のこととして描かれているけれども、この説話の背後にあるのは、明らかに律令的な新しい秩序である。^(注4) そうした中で智力と経済力をもった贖保は、まさに新しいタイプの人間であり、律令制下における典型的な成功者であるといつてよい。時代の変革期において象徴的に現われてくる、新しい秩序を求める人間と古い秩序の中に生きようとする人間との葛藤として、この、子と母との関係は位置づけられる。個人と個人との関係において、貸した稲の返済を迫る贖保に対して、子の稲を貸りて物の償ふべき無^なき母は、家族という単位の中で自分と息子とを位置づけている。単に親子の断絶とだけではとらえきることのできないこの両者は、時代状況の問題としての決定的な対立を胎んでいる。だからこそ、母が開き直りともいえる形で個として贖保に立ち向かい「乳の直」を要求したとき、贖保は、新しい時代の中で築き上げてきたすべて(人格や経済力などすべて)を喪失することでは償なえない傷手と負債とを負わざるを得ないことになるのであ

る。親と子との関係はいかなる場合にも対立の要因を胎んでいるのだが、この場合、それが全く異質な二つの社会・文化のはざまにおける対立であることにおいて、埋めようのない溝が存在する。

靈異記が見据えた人間は、多く、こうした生々しさをもっている。それらの人間には現報が及ぶという、仏教思想を通した画一的な結末をもつのは、この書物の性格上いたし方のないことなのだ。が、靈異記説話が文学史の上で重要なことは、人間の〈現実〉が直視されているということである。しかも、登場人物は、特別の人間ではない、ごく普通の生活者である。ごく普通の人間の、ごく普通の生活が、表現をとるとき、いささかおおげさに誇張された〈現実〉が描かれることになる。そして、生々しさや誇張された現実が表現の真实性を可能にしてゆくというところに、靈異記説話のめざす実話体の文学があるのだといってよい。

瞻保と母との世代の対立、律令体制下の人間と旧時代の人間との対立、といったあり方が靈異記説話の一つの特徴である。上巻第二十四「凶女」、生める母に孝養せずして、以て現に悪死の報を得し縁」もそうした説話の一つである。短いから全文を引こう。

故京に一の凶婦有り。姓名未だ詳らかならず。曾て孝心無く、其の母を愛せず。母、齋日に当りて飯を炊かず、齋食を思念し、便ち女の辺に就きて飯を乞ふ。其の女曰はく、「今日、家長と我と亦齋食せむとす。此れを除きて以外に飯の母に供ふべき無し」といふ。時に其の母に稚き子有り。携へて家に還るに、俛して道の頭を視れば、遺したる褻の飯有り。拾ひて餓を慰むれども、猶し勞れて室に寝たり。夜中の後く、人有り、来りて戸を叩きて曰はく、「汝の女、高らかに吾が胸に釘有りと

叫び、方に死なむとす。往きて看るべし」といふ。母、疲れ寝ねたるを以て、往きて活かすこと得ず。其の女終に死に、復相見ざりき。孝養せずして死ぬ。此れよりは、分を譲りて母に供へて死なむには如かじ。

ここでは、「凶婦」と呼ばれ最後に死ぬ女を悪として位置づけているが、本当に悪といえるのか。女もまた夫と齋食している。齋日に娘の家に食を乞うた母に落度はないのか。母の行為こそ疑問であり、しかも、娘の危機を知りながら（夢のお告げとみてよい）、「疲れ寝ねたるを以て、往きて活かすこと得ず」とは、母権の放棄とさえいってよい。不孝者の娘と子を見捨てた母と、ここにあるのは索漠とした親子の関係である。

中巻第二十「悪夢に依りて、誠の心を至して経を誦せしめ、奇しき表を示して、命を全くすること得し縁」は、地方官である夫ともにも任地に赴いた自分の娘とその子供の危険を、故郷に残った母が夢によって知り、経を誦すことで救うという話である。これを健全な母と子との関係であるとみると、瞻保と母や、凶婦と母における両者の関係は、明らかに親子の絆を放棄したところから出てきたものであるということが出来る。瞻保の母は「乳の直」を請求することでも、また一人の母はその危機を知りながら娘を放擲することでもに〈母〉たる立場を捨てたのである。女婿に金を貸し、一年後に倍の利息を取ろうとする義父と、その義父を殺そうとする地方官に任せられた男との関係（下巻第四「沙門、方広大乘を誦持して海に沈みて溺れざりし縁」）もまた、同様の、親子の間の新たな関係の出現を描いているといえる。

律令制下における、役人の地方赴任とそれに伴う親子の離別、個

人への自覚の反措定としての家の崩壊、そうした時代の状況が、こうした親子を生んでゆく。そして、そこに目を向け、見据えようとする説話作者にとっては、始祖譚など、遙か彼方の夢物語なのだといいてよい。新たな人間関係を関くことは、文字を通して獲得された新たな表現と、それを可能にした社会的な状況と、それを見据えることのできる人間の出現とによって可能になった。その意味で、ここに描かれた人間たちは、それ以前の説話の主人公たちとは全く異質な精神の持ち主なのであり、それを描くことのできた人間もまた、それ以前に説話を支えた人々とは全く異質な精神をもった人間なのだとすることができよう。

三

「古代文学の終焉」というテーマでありながら、靈異記における説話文学の新たな表現の獲得について述べてきた。それを述べることによって、終焉するものの存在を考えようとしたつもりである。説話世界の流れの上で、書かれた説話文学の出現が新たな人間の造型を可能にしたとき、一方に、それによって終るところの表現があるはずである。ここでは扱えなかったが、靈異記説話のうち、古代説話に連なると思われるものを考えてゆけばこの点は明確になるだろう。しかし、その作業は方向を誤ると、安易な伝承論になってしまう危険がある。あるいは、記紀風土記を「終焉」として位置づけてみることも可能だし、それは必要なことなのだが、そうした視座はここではとらなかつた。記紀風土記に終焉をみるときに、それに対する「古代文学」の、語られるものとして存在していたであろう言語表現を想定しなければならぬことになる。ここではそ

れが果せそうもなかつたからである。

靈異記の表現が文字を介して成立してきたこと、そして、そこでは、思想的なフィルターを通して生きたものであるという留保をしながらも、生々しい現実とそこに生きる人間が直視されているということを確認しておく。しかも、舞台としての八世紀が、律令制の時代であり、その、律令という政治制度が、新たな人間の位置づけを伴うものであることにおいて、人間の生きざまの本質のところに関わっていくものであったということも指摘しておこう。そして、それが新たな文学表現を生み出す基盤でもあったということである。歌の世界における、旅人や憶良そして家持といった歌人たちの出現の契機についても、同様の状況を考えてゆくことが可能なはずである。

それにしても、書くことに注目する限り、この程度のことしか言えないけれども、一方に、語られる言語表現の存在を無視しえないのが古代文学史なのだとこのことをつけ加えておく。そして、そうみた時、古代文学の終焉をどうとらえればよいのだろうか。

本稿では引かなかつたが、靈異記に、防人として召集され、故郷に残してきた妻への愛しさに耐えられなくなった男の話がある（中巻第三「悪逆の子、妻を愛して母を殺さむと謀り、現報に悪死を被りし縁」）。男は、一緒に連れていった母を殺し「其の喪に遭ひて服し、役を免すのだが、失敗し、かえって自分が報いを受けて死ぬことになる。この説話は、よく言われるように、親棄伝説に連なっている。『大和物語』にもあって、そこでは、一旦棄てた母への思いに耐えられず連れもどしてくると描かれている。靈異記では、例によっての母

五、古代文学の終焉

と子との関係が、「善行」の母への仏の加護として描かれ、大和物語では、息子の母への愛しみが和歌によって描かれ、ともに、どこかで屈折させられているように思われる。

それに対して、昔語りをぶつけてみる。『聴耳草紙』（佐々木喜善）の「打出の小槌」——嫁のいうままに母を捨てる息子（ここまでは大和物語などと等しい）。しかし、棄てられた母はたくましいのだ。棄てられた山中で鬼の子をだまし（このだまし方がまた面白い）打出の小槌を奪うと、その力で山の中に千軒の町屋を作り、その女殿様におさまってしまう。それを知った嫁は、例の如くに真似て死ぬ。

語りごとの世界を文学史の上で考えようとするとき、靈異記や大和物語などの描こうとする世界と、昔語りのたくましい母を語ろうとすることとの間の、断絶ともいえる大きな溝を前にして考えこんでしまう。昔語りの母こそ、古代の語りごとの世界に連なってゆくのか、あるいは、打出の小槌による夢のごときユートピアの出現こそ、古代の語りごとの終焉なのか、と。そのことへの答えは簡単には出せそうもない。ただ、こういうことは言い添えておく。古代文学、殊に古代前期の文学を文学史の中にとらえようとするとき、〈語り〉の世界をとらえることなくして正当な文学史は構築しえないのだということ。記紀風土記や靈異記など、我々の前に確かに現存する文字で書き記された作品は、古代文学史の異端児たちではないのだ、ということ。今まで、文学史は文字にこだわりすぎたのではないか。

〈注〉

1 たとえば、出雲風土記、意宇郡に記された語臣猪麻呂の伝承における、

「飛鳥の淨御原の宮に御宇しめしし天皇の御世、甲戌の年七月十三日」は有名である。この年（天武二年、六七四年）は、出雲風土記の成立からちょうど六十年前に当る。この時間的な近さと日付の詳細さから、実話だと主張する人が多いようだが、とんでもない誤りだといわなければならない。共同体的な〈語り〉が日常のレベル（世間話的な世界といえようか）に移行したところに、この日付が必要となる状況は考えられるべきなのである。

2 〈またうど〉と〈けんどん〉については、佐竹昭広『民話の思想』参照。佐竹は指摘していないようだが、〈けんどん〉という語が既に、靈異記に出てくることは昔語りを考える上で興味深いことである。

なお、本稿は書かれた説話を考える上で触れられないが、私なりの〈語り〉論は、最近発表した、「〈神語り〉拒否と受諾——〈昔語り〉への視座をこめて」（古代文学会編、シリーズ古代の文学4『想像力と様式』所収）及び、「〈昔語り〉論・試論」（共立女子短期大学文科『紀要』第二十二号）の二編で論じた。御一読いただきたい。

3 古事記に一人だけ、例外的な〈悪〉がいる。主君である墨江中王を殺す曾婆加里である（履中記）。彼は、中王殺しをそのかした水齒別（後の反正天皇）によって殺されるが、そのときの水齒別のソバカリ殺害が、「義」「信」といった儒教思想によって論理化されていることは興味深い。ただし、そこでの儒教思想はソバカリを〈悪〉とするためにしか働いていないという意味で、古事記の本質がみえてくる。もう一步深化したならば、反正天皇（水齒別）もまた兄殺しをそのかした〈悪〉として意識されることになるのだが。

4 大化改新によって即位した孝徳は影の薄い天皇だが、この時代は、説話の上では新たな、何ものかが始まる時代として位置づけられている。たとえば、麻多智という人物によって鎮められ社に祀られた夜刀の神は、壬生連麻呂が「此の池を修めしむるは、要は民を活かすにあり。……風化に従はざる」と言挙げし「目に見る雑の物、魚虫の類は、憚り懼るるところなく、随分に打殺せ」と命じることによって、住み処を追放されてしまう（常陸風土記、行方郡）。この、麻呂の出現が孝徳朝のこととして語られているところに、孝徳朝が果している役割は象徴化されているといえよう。まさに、律令体制のはじまりのときなのである。