

昭和五十一年十二月二十五日発行

萬葉學會

貧窮問答の歌——短歌をめぐって——……………芳賀紀雄(一)

赤人の吉野……………坂本信幸(六)

ひと(人)かそ(父)おや(親・祖)……………森重敏(六)

——付けたり、オニ・モノ・タマ・カミについて——

書評

伊藤博氏著『萬葉集の歌人と作品』

上・下二巻を読む……………井村哲夫(七)

吉井巖氏著『天皇の系譜と神話 二』……………次田真幸(四)

八木毅著『日本靈異記の研究』について……………小泉道(五)

報……………(七)

會員名簿補訂……………(五・六)

萬葉

第九十三號

昭和五十一年十二月

第九十二號目次

漢籍享受の問題に関して……………	小島憲之
「色に出づ」考——慣用句と発想法——……………	駒木敏
礪波路と之乎路……………	黒川総三
令集解「古記」にみえる「魏徵時務策」考……………	東野治之
——大宰府出土木簡をめぐって——	
黄葉片々	
「澄」の仮名存疑……………	木下正俊

貧窮問答の歌

— 短歌をめぐって —

芳賀紀雄

風雜り 雨降る夜の 雨雜り 雪降る夜は すべもなく 寒く
しあれば 堅塩を 取りつづしろひ 糟湯酒 うちすすろひて
しはぶかひ 鼻びしびしに しかとあらぬ ひげかきなでて
あれを除きて 人はあらじと 誇ろへど 寒くしあれば 麻衾
引き被り 布肩衣 有りのことごと 着襲へども 寒き夜すら
を われよりも 貧しき人の 父母は 飢ゑ寒ゆらむ 妻子ど
もは 乞ひて泣くらむ この時は いかにしつつか 汝が世は
渡る

天地は 広しといへど あがためは 狭くやなりぬる 日月は
明しといへど あがためは 照りやたまはぬ 人皆か あのみ
やしかる わくらばに 人とはあるを 人並に あれもなれる
を 綿もなき 布肩衣の 海松のごと わわけさがれる かか
ふのみ 肩にうち掛け 伏せ廬の 曲げ廬の内に 直土に 藁
解き敷きて 父母は 枕の方に 妻子どもは 足の方に 囲み

貧窮問答の歌

居て 憂へ吟ひ かまどには 火気吹き立てず 甌には 蜘蛛
の巢かきて 飲炊く ことも忘れて ぬえ鳥の のどよひ居る
に いとよきて 短き物を 端切ると いへるがごとく しも
と取る 里長が声は 寝屋処まで 来立ち呼ばひぬ かくばか
り すべなきものか 世間の道 (卷五・八九二)

(八九三)

「貧窮問答歌一首」に「并」された短歌の、標題ないし長歌との
かわりをめぐっては、多岐にわたる付度の可能性がはらまれてい
る。ただ短歌のみについていえば、すくなくとも、問答歌を前提と
した憶良その人の、いつわらぬ詠懐と認めて、過誤はないだろう。^①
憶良の主眼は、「世間をうしとやさしと思ふ」志向を、みずから

封印せざるをえない悲嘆の表白に、置かれている。とはいえ、「鳥」の引き合いのもとに、「飛び立ちかねつ」と断念するのは、一見、唐突な印象すら与える。ここで憶良が、飛びゆく鳥に、いかなるまなざしを向けていたか、との設問をなすべきだとしても、伏線と覚しき事柄は、提示されていない。長歌の答において、「のどよひ居るに」の枕詞の資格で「ぬえ鳥の」を冠するが、両者の位相は、紛れもなく異なる。のみならず、短歌を答の部分と見る解（窪田氏『評釈』・武田氏『全註釈』）から、離反せしめる論拠のひとつもなろう。しからば、下の句に到ってのにわかな展開は、ひとまず短歌の表現自体に即して、模索されねばなるまい。

一首の「うし」は、近時「憂い」「つらい」と解されるのが、おむねである。しかし、つとに契沖が、「いとわしい」の意と捉え、うしは獸の字をかけり。うければいとわしいとわしきゆへなり

（代匠記・初稿本）

と注することは、改めて想起してよいだろう。関連して、世間をうしと思ひて家出せし吾や何にか還りてならむ

（卷十三・三二六五）

の歌への発言もまた、顧慮される。

日本紀ニ、出家トモ出俗トモ度トモ書テイヘデトヨメルハ、皆沙門トナル事ナリ。然レバ此哥ハ世ヲ厭ヒテ出家シタル人ノ、

サテモ有ハテズシテ又白キヌニ還ル時、……（同・精撰本）
大略これに尽きていようが、付言するならば、「世間をうしと思ひて家出せし」は、

釈慧韶、……悌友之至、聞ニ於閻闍、十二ニシテ厭レ世出家。

（続高僧伝卷六）

（馬勝）曰、釈種太子、厭レ世出家、成ニ等正覚、是我師也

（大唐西域記卷九）

といった仏書の行文を、さながら歌句に移したものと推断しうる。そこで憶良には、「從來厭ニ離此穢土ニ」（『日本挽歌』の詩）なる一句の残ることに留意したい。彼此勘合して、当面の「世間をうしとやさしと思ふ」にも、仏教的な「厭世」の意がこめられていると、まずもって予測される。

それは、第二句「うしとやさしと」の、句作りの吟味を通じて、同様に指陳できよう。

「やさし」については、知られるごとく、真福寺本日本霊異記

（下巻・第三十八話）の「嗚呼恥哉忝哉」に、「忝、夜佐斯」と見える。「忝（吝）」の訓は、説文に「吝、恨惜也」とあり、萬象名

義・新撰字鏡いずれも「惜也、恨也」とする。この二訓が通例であることに、疑義をはさむ余地はない。かくて、憶良の「やさし」を、「恨めしいの意にとることもできる」（日本古典文学全集『萬

葉集』二)、との注解の生じる所以がある。しかしながら、たとえば後漢書の、

三后成^レ功、惟^サ殷^ニ于^ツ民、皐陶不^レ与^マ焉、蓋^レ吝^レ之也

(楊震伝孫賜)

曷^イ若^下卑^レ体屈^レ己、美^レ言以相剋、鳴^ニ于喬木、乃金声^シ玉振^レ之、

用^ニ後黜[、]雪中^ハ前吝^上

(張衡伝)

などに、章懐太子賢注は、「吝、恥也」と訓を施し、また周易(繫辭上傳)の「悔吝者憂虞之象也」に関して、学令には規定されていないが、当時行われた^②という周易正義は、

吝者、当^レ事之時、可^ニ輕鄙恥^ニ故、云^レ吝也

と分析している。これらを踏まえて、

何をして身のいたづらに老いぬらむ年の思はむことぞやさしき

(古今集・雑体、一〇六三)

の「やさし」に対する、奥儀抄(下巻)の釈、「やさしとはづづかしと云ふこと也」も斟酌される。とすれば、「吝、恥也」(正字通には「吝、羞也」)の訓をもって、真福寺本に誤謬はないとし、なおかつ、憶良の例に援用できることを、再度確認して差し支えない^③。

それにしても、一首の理解のためには、「うし」と「やさし」を並立させる措辞についての注視が、不可欠である。「恥」の意をふくむ、「やさし」の用例の僅少さに由来するところもあろうが、成

句としては、けっしてなみなみではない。句作りに限っていえば、憶良の、類似の例に、「世間のうけくつらけく」(巻五・八九七)とあり、これまた先蹤を見出しえない。だが、後に家持の「挽歌一首」(巻十九・四二一四)に踏襲され、古今集にも、

世の中のうきもつらきも告げなくにまづ知るものは涙なりけり

(雑歌下・九四一)

なる詠を収め、やがて本歌を軸に展開していくと看取される。かたや「うしとやさしと」が、憶良のみで、とだえるかのごとくであり、孤立的な様相を帯びていることは否めない。つまりは、歌句としての違和感のきしみと、憶良独自の作為性を、認めぬわけにはいかないだろう。この場合、解釈の手がかりを、ひとつの対象に向かつて、「厭恥」「愧厭」「羞厭」する、などといった漢語の表現に求めることも、可能かと思われる。仏典の側で、比較的多く拾える語例である^④。

云何^イ悪^カ知識^ニ 現^ニ善友相^ニ者^ト 内心^ニ実^ニ恥^ニ厭^ト 口説^ニ我同心^ト

(雑阿含経卷三十五)

彼乃^ス依^ニ仏^ト或^ニ法^ト或^ニ僧^ト深^ニ生^ニ厭^ニ恥^ト、作^ニ是^ニ念^ニ言^ト……

(瑜伽師地論卷九十五)

無^レ有^下言^ニ我^ハ日^ニ夜^ニ受^ニ不^レ律^儀者^ト、以^ニ可^ニ羞^ニ厭^ニ故

(雑阿毘曇心論卷三)

是人先得_ニ厭心、今得_ニ定心_ニ故、於_ニ諸行中_ニ心便_ニ捨離、而自
愧_レ厭、不_レ喜不_レ樂
(諸法無行經卷上)

右のような文言からの撰取と判断するに、先に掲げた、契沖の、「厭(厭)」の字の指摘も参考となる。「世間をうしとやさしと思ふ」は、いわば「世間を厭恥する」の心組みであった、と解してよい。ここで「やさし」は、憶良の、世にあること自体を恥じる表情を、あらわに示してもいよう。とまれ、上の句をつらぬく主情は、仏教的な「厭世」の念だと見て、あながち不当ではあるまい。語を換えれば、解脱への志向ともいえるだろうか。

かく把握してみると、「飛び立ちかねつ鳥にしあらねば」における「鳥」は、おのずと限られた意味合いを備えることになる。ふたたび契沖の釈だが、

飛たちかねつは毛詩栢舟曰、静言思_レ之、不_レ能_ニ奮飛_一。文選魏
文帝雜詩云、願_レ飛安得_レ翼、欲_レ濟_レ河無_レ梁

(代匠記・初稿本)

とあり、わけても毛詩の例が、吉川幸次郎氏(「中国文学の日本における受け入れられ方」全集十七卷)及び黒川洋一氏(「憶良における陶淵明の影響の問題」「萬葉」九十一号)によって支持されている。憶良には、疑うべくもなく、熟知の詩句であった。ただし、「厭世」を吐露する、上の句との対照を考えるに、たとい「鳥」

を、憧憬・願望などの象徴と捉えるにしても、「不_レ能_ニ奮飛_一」「願_レ飛安得_レ翼」の投影のみと、理解するところにとどまることは、許されまい。おそらくは、内的な観想のもとに、仏教にいう、世間の種々の縛著から離脱した、自由の姿を具備するものとして迎えられていよう。すなわち、「沈痾自哀文」の一節、「吾以_ニ身已穿_レ俗、心亦累_レ塵」と真向から対立する、解脱への希求のうちに、「鳥」を浮き彫りにしている憶良の心事を察すべきである。ならば、同じく仏典において、

若人憊_レ解脱_一 心不_レ樂_ニ生死_一 生死不_レ能_レ縛 如_ニ鳥飛_ニ虚空_一

(正法念処經卷三)

若心無_レ著者 猶如_ニ空中鳥_一 如是知_レ具足 是實沙門法

(仏説象腋經)

善能解_レ了_ニ一切法_一無_レ性無_レ生無_ニ所依_一如_ニ鳥飛_レ空得_ニ自在_一

此大智者之住处 (実叉難陀訳、華嚴經卷七十七)

所行無_ニ動乱_一 所行無_ニ染着_一 如_ニ鳥行_ニ虚空_一 当_レ成_ニ此妙用_一

(同右)

などと、鳥を、智者の自在さの譬喩的な表象とする行文に、依拠したうで詠じている物腰が透かし見られる。「飛び立つ」は、解脱という、確然たる方向性をも暗示するものであった。「鳥にしあらねば」の「鳥」には、その、かなわぬ悲哀の視線が、そそがれてい

たにちがいない。

二

もとより、この短歌が「貧窮問答歌」に添えられたことは、「世間をうしとやさしと思ふ」の契機が、おおかた「貧窮」にある経緯を語りかけていよう。短歌も、そうした照合を拒むものではないと思われる。

「貧窮問答歌」は、井村哲夫氏（「貧窮問答歌の論」『憶良と虫麻呂』）によれば、憶良が、仏教の「苦」の思想に導かれて、観照的立場から、「貧窮困苦」を形象化した作品だという。氏は、さらに短歌の「やさし」について、「沈痾自哀文」の「嗟乎媿哉、我犯ニ何罪、遭ニ此重疾」を配慮しつつ、先掲靈異記の「嗚呼恥哉忝哉」で始まる、景戒の告白との近似を指摘されている（「山上憶良の作品」同書）。

僧景戒、発ニ慚愧心、憂愁嗟言、嗚呼恥哉忝哉、生レ世命活、存レ身無レ便。等流果所レ引故、而結ニ愛網業、煩惱之所レ纏、而繼ニ生死、馳ニ乎八方、以炬ニ生身。居ニ于俗家、而蓄ニ妻子ニ無ニ養物、……昼復飢寒、夜復飢寒。我先世不レ修ニ布施行、鄙哉我心、微哉我行。

とどのつまり、「等流果」としての貧窮を慚愧すべきだとする念が、

貧窮問答の歌

憶良の発想の基底にあったことになる。これを受ければ、短歌は、仏教思想の痕跡をとどめるものとして、全円的な調和を保つかに見える。

しかるに、両者の接点には、およそかなめのところで、微妙な亀裂が生じてきはすまいか。景戒のいう「等流果」が、貧窮のみに即せば、「我先世不レ修ニ布施行」なる「同類因」に応ずることは瞭然である。これは、

今人貧賤疾苦、莫レ不レ怨尤前世不レ修ニ功業

（顔氏家訓・帰心篇）

貧者惡レ貧、悔ニ宿サキノヨニ不レ施、亦能近取レ譬、不レ起ニ慳心、故今

世雖レ貧、将来必富（維摩經義疏卷中・弟子品）

のごとき例を俟つまでもなく、仏教に普遍の言説に立脚している。

憶良にもどって、「沈痾自哀文」の一節だが、

況乎我從ニ胎生、迄ニ于今日、自モトヨリ有ニ修善之志、曾無ニ作惡之

心謂レ聞ニ諸惡莫作諸善奉行之教ニ也所以礼ニ拜ニ三宝、無ニ日不レ勤毎日誦經發露懺悔也敬ニ重百

神、鮮ニ夜有レ闕謂レ敬ニ拜天地諸神等ニ也嗟乎媿哉、我犯ニ何罪、遭ニ此重疾

謂レ未知ニ過去所造之罪、若是現前所犯之過、無レ犯ニ罪過、何獲ニ此病ニ乎上

の間に、「敬ニ重百神」が、「礼ニ拜ニ三宝」の対句として挿まれて

いるにせよ、総体的に、仏説の因果の理に力点のかかった叙述ではある。ただここで、「我從ニ胎生」のもつ意味は、きわめて重いと

せねばなるまい。「胎生」は、分類もしくは出生形式の一として言及されるのが、大概である。それを憶良が、「生を受けて」の意で用いること、諸注の示すごとくであろう。なるほど、憶良は、「四生起滅」「三界漂流」（「日本挽歌」の文）との輪廻転生の思想、あるいは「業寿」をいうと察せられる「其寿夭者業報所_レ招、随_ニ其脩短_ニ而為_レ半也」（「沈痾自哀文」）といった因果応報の教理を、知識としてなら蓄えている。ひるがえって、おのが身に引き比べる際には、「從_ニ胎生_ニ」と、現世的な尺度に帰着してしまっているではないか。しかも「業病」などの、前世の因による報いには思い到ることなく、「乃知、我病蓋斯飲食所_レ招、而不_レ能_ニ自治_ニ者乎」のように、卑近な推断を導くのみで終っている。もっとも、この一文は、任徴君の言とかいう「病從_レ口入、故君子節_ニ其飲食_ニ」を引証とし、また、仏教においても、今世の身病（内病）の因のひとつに「飲食不_レ節^⑥」をあげるだけに、それなりの説得力は有する。にもかかわらず、憶良の結論が、すくなくとも、前世への顧慮を遮断したところに成り立っていることは、紛うべくもない。「我從_ニ胎生_ニ」の言は、一般の傾向とされる、仏教の現世的受容の反映と捉えてもよく、先掲の、景戒のたぐいとは、根本からして差異が認められるだろう。そこでひとまず、現世に限っては、「嗟乎媿哉、我犯_ニ何罪_ニ、遭_ニ此重疾_ニ」が、「貧窮問答歌」の短歌の「やさし」に、相応するように

も解せる。だが、この文言にしても、「自有_ニ修善之志_ニ、曾無_ニ作惡之心_ニ」を前提とする割注の、「未_レ知」と突き放し、かつ「無_レ犯_ニ罪過_ニ、何獲_ニ此病_ニ乎」という口吻によって、反発されるかたちになっている。けれど、仏説に一往従って、内省的な慚愧の念を表白したままでのことであって、即座に否定する氣息が汲みとれよう。その対案が、ほかならぬ「乃知、我病蓋斯飲食所_レ招、而不_レ能_ニ自治_ニ者乎」であった。

かく脈絡をたどってみると、憶良の思考が、全体に因果の教説に馴致しているとは、想定しがたい。「貧窮問答歌」の根底に、「苦」の思想が影を落としていることは、是認されるとしても、貧窮の「苦」を、とりもなおさず「業苦」と受けとめる姿勢には、欠けるところがある。短歌の「うし」についても、あるいは、

積曰、菩薩見_下有_上衆生、由_ニ貧窮苦_ニ厭_ニ惡_ニ生死_ニ心恒現前_ト……

（真諦訳、撰大乘論積卷十二）

といった例との類想を、あげつらいうるかも知れない。しかし、いずれにせよ、貧窮を「苦」と観ずるにとどまり、憶良は、「業苦」とは別途の方向を凝視していたと思われる。

いうまでもなからうが、短歌の「世間を」の歌い起こしは、問答歌において、答者に結びとして慨嘆せしめた、「かくばかりすべなきものか世間の道」を引き取る構図となっている。ここで、憶良の

言及する「世間」は、「世間の道」との理念的な提示によっても明瞭なように、あくまでも抽象性をおびた、ひとつの場である。と同時に、直前に苛斂誅求の「里長」を登場させることと相俟って、律令体制そのものと重層するかのごとくであるところに、憶良の照準のありかが、はしなくも露呈されていよう。もちろん、それは体制への抗議を意味してはいない。かえって、「世間」のありように嘆息しつつも、「すべなし」とせざるをえない態度が、うかがい知られるばかりである。収奪機構の先端に属する里長でさえ、批判の対象というよりは、むしろ、「いとのかきて短き物を端切るといへるがごとく」とある語り口を勘案すれば、衆庶の窮状に、さらなる悲惨さを添える役割を担わされているにすぎないだろう。つまりは、「すべなきものか世間の道」なる結論が、構想の当初から予定されておき、諸句を、ことごとくこれに流注すべく整えている、とも考えられてくる。のみならず、末尾の二句は、他の述作に徴するまでもなく、いかにも憶良らしい想念の発露とするほかはない。かく見ると、結構としては、問答歌における答者の嗟嘆でありながら、憶良自身にもまた、すでに、これにのめりこんでしまうだけの要因が存したのではなからうか。憶良は、中西進氏（『貧窮問答』『山上憶良』）の説かれるごとく、「民苦」をつぶさに写し、かつ「言上」するといった意図を、一方においては保ちつづけただろう。加うる

貧窮問答の歌

に、「貧窮」という主題をめぐって、描くべき窮民と立場こそ違え、同じ体制のなかで、「すべなきものか」と受けとめざるをえない心情が、潜在していたものと看取される。たしかに、憶良は従五位下に叙せられ、末席ではあるが、いわゆる貴族の座に連なりおおせた。とはいっても、それがために貧とは懸隔し、「貧窮」に客観的に対処しえた、とする単純な推論は、この際無用であろう。もっぱら内的に、題の「貧窮」と、何らかのかたちでかかわるような意識が、憶良の胸奥にわだかまっていたのではないか。

三

憶良は、周知のごとく、「貧窮問答歌」以降の諸作において、自署に官職名を付さない。理由は、みずから必要を認めなくなったか、よち齡七十を過ぎての病身のゆえをもって致仕が聴ゆるされ、散位となつたか、そのいずれかであろう。多治比広成に謹上した「好去好来歌」に、「良宅ニテ対面」と追記することは、

年老致仕、退居私第一（続日本紀、宝亀元年十月丁酉条）
延暦四年上レ表乞身、以散位ニ帰第焉一

（同、延暦八年十月乙酉条）
などの記事との親近さをうかがわせる。また、以前に執拗なまでに、「筑前国守」「筑前国司」を冠した姿勢からすれば、後者の蓋

然性はきわめてたかい。「沈痾自哀文」の「是時年七十有四」を信ずるはかないとして、憶良は、選任令（養老選叙令、官人致仕条）の規定に従い、天平元（七二九）年、ひとたびは「骸骨を乞う」たはずである。筑前守の現任にとどまったのは、むろん「不聴」という優詔があつてのことにはちがいない。しかし、憶良が「沈痾自哀文」に縷述する病状を斟酌するに、時務に堪えず、ほどなく再度の上表に及んで、致仕せざるをえなかつたと推察される。それが、筑前守解官に直結するか否かは、もとより不明で、京官に転じて後の仕儀となつたかも知れない。いずれにせよ、帰京後の最初の作と見られる「貧窮問答歌」は、おそらくは致仕してからの詠でもあろうと想定しうる。

この作品が、「貧」をうたう一事において、和歌史上破格の存在であることは、贅言を要しない。表裏をなす「富」を俎上に載せることもまた、「老身重_レ病経_レ年辛苦及思_二兒等_一歌」の第三反歌、
とよひと 富人の家の子どもの着る身なみくたしすつらむ_{きぬ} 絶綿らはも

（巻五・九〇〇）

の「富」の語が、集中唯一の例であるとの検索を俟つまでもなく、同じ特異さに帰着するだろう。してみると、右の反歌と対_つひの、
 荒たへの布衣をだに着せかてにかくや嘆かむせむすべをなみ

（九〇一）

をも含めて、二首を「貧窮問答歌」の反歌に加えた『萬葉考』（『古義』も同様）の態度も、無理からぬように察せられる。もちろん、諸本の配列を破つてまでの付会を、改めて復活させる心づもりはないが、それを可能ならしめた均質性が、両者から感得されることは、否定しがたい。しかも、揃って、致仕したであろう情況で、ものされた歌群だけに、補完的な把握も、相応の意義はあると思われる。

そこで、一往、主題に関連する憶良の生活の資を、基本的に明白な給与の面からのみでも、確認しておくべきだろう。禄令によれば、散位従五位下の場合には、季禄（京官・大宰府）・職田（大宰府・国司）を受領する資格は失う。だが、帯官しての給与においても、かなりの比重を占める位田・位禄は、旧来のごとくである。位分資人も同じい。従って、先掲の反歌、なかんずく「荒たへの布衣をだに着せかてに」といった生活状態は、憶良については考えうべくもない。ために、「やはり貧者に代わつて言う態度で作つたのであるう」（『全註釈』）との評も生じてくる。しかし、それでは、当面の二首が、「老身重_レ病経_レ年辛苦及思_二兒等_一歌」のなかで、浮きあがることは必定である。からくも、子供への愛を披瀝する点で、一篇の趣旨にかなうだけとなる。ここは、憶良の極端なまでの誇張と解して、さしあたり、裏に潜められた実意を探るのが穏当だろう。

反歌第三首の初句、「富人」^{とみひと}は、漢語「富人」の訓読語であるという（日本古典文学全集『萬葉集』二）。後世にも、歌語として用いられた顕著な形跡はなく、他方で、毛詩（小雅・節南山之什・正月）に、「智矣富人、哀此惇独」と見えるのをはじめ、内外の兩典にわたって広く検出しうるところから、承服すべき指摘である。手近な例では、

古記云。問、義倉之意。答、取富人物、賑給貧人、謂之義倉也
（令集解卷十三、賦役令義倉条）

聖武天皇御代、讚岐国香川郡坂田里、有二富人。夫妻同姓、綾君也
（日本靈異記中卷、第十六話）

などとあって、とくに「綾君」は、地方豪族を指す。さらに「富」に執すれば、

王公卿士、及豪富之民。
（続日本紀、養老五年三月乙卯条）
因茲、殷富之人、多蓄魚酒、既樂産業之易就、貧窮之輩、僅弁蔬食、還憂播殖之難成

（類聚三代格卷十九、延暦九年四月十六日官符）
のごとき富裕の民（「富豪層」）も、「富人」に相違はない。ただ、ここで憶良のいう「富人」を案ずるに、まずは「家の子ども」に目を注ぐ必要があるだろう。「家」に尊称的な意味をふくめる場合が見られ、従ってまた、「家の子」が、家門を同じくする謂とともに、

由緒ある高貴な家柄の子弟を示すことがある。その初見の用例としては、憶良の「好去好来歌」から、

天の下 奏したまひし 家子と 選びたまひて
（卷五・八九四）
があげられることが多い。かさねて、

然此家乃子止毛、朕波良可良仁在物乎
夜

（続日本紀、天平宝字三年六月庚戌条）
をも数えうるだろう。なるほど「家の子」は、一般には「若君・公達」といった語感を持ち、件の反歌のそれは、長歌に「五月蠅なすさわく子ども」（卷五・八九七）、第二反歌に「此ら（子どもたち）に障りぬ」（八九九）とある気脈より推して、弱子を対象にすると、相互のずれは認められる。だが、時を隔てぬ「好去好来歌」の例からすれば、憶良が、長幼を問わず、「家の子ども」に尊称的な感觸をたしかめつつ詠じたことも、十分に考えられよう。つまり、「富人の家の子ども」は、逆に、憶良の脳裏にある「富人」に、ひとつの限定を賦与しているように想察される。そこで、憶良の身分、従五位下を勘合して、

六曰、議貴。謂、三位以上
（名例律・六議条）

依律、称貴者、皆擧三位以上。其五位以上、即為三通貴
（令義解・戸令七出条）

とされる「貴」^⑩の意を、濃厚に宿すものと見做してよいだろう。多言するまでもなく、その「貴」を出す資格をもつ家は、固定しつゝあったわけで、総じて、いわば上級貴族が、憶良にとっての「富人」の謂ではなからうか。ちなみに、個人に着目して「富」の実質を跡づけてみるに、禄令の体系による、三位以上と四・五位との待遇の較差は、尋常ではなく、たとえば三位（正三位）と従五位との間には、給与すべてを米に換算して、二〇数倍ものひらきが存する^⑪。上級貴族の家が、まさしく「富人」と称されるにふさわしい禄を食み、財富を貯えていたことは、争えない事実である。その反映は、後に藤原仲麻呂らが、

……爾来臣等因^{ヨリテ}籍祖勲、冠蓋連^ネ門、公卿奕^{カサマ}世。方恐^ニ、富貴難^レ久、榮華易^レ凋（続日本紀、天平宝字元年閏八月壬戌条）

と、一族についていう上表文の、「富貴」の語にも徴しうるだろう。

また、下の句に、「くたしすつらむ絶^{きぬ}綿^{わた}らはも」とある「絶」は、集中こここのみの用字例になる。ところが、これは位禄・季禄として、現物支給されるもののひとつである。続日本紀に頻出する賜物の記事においても、「絶」が、綿・布と並んで、他を圧倒している。従って、憶良にすれば、何の奇をてらったわけでもなく、ただ支給される身近さのゆえに、「絶」の字を選んだと推断できる。もとより、この「絶」が、通常は最良の布地とされ、かつ調庸の名目

で収取の対象となったことは、あまねく知られている。多分に地方豪族層・富裕農民の生産にかかり、如上の階層での豊かな蓄積も予見される。にもかかわらず、憶良が、「富人」の象徴として、ありあまる「絶」を、その字を用いて点出したことは、自身と立場をひとしくする、官人についてのものいいを示しているよう。加えて、おそらくは內衣まで絹づくめで^⑫、なおも「くたしすつらむ」とされるのは、貴族、それも上級貴族の家にこそふさわしい、と見なければなるまい。

対する第四首の「布衣」^{ぬのきぬ}の語も、「富人」と同じ様相を呈し、やはり訓読語と認められる。多くは麻衣であることに彼我の差異はなく、これを着るのは貧者であり、賤者である、という漢語のおおむねの意も、損われずに移されていよう。のみならず、「絶」「綿」に「布」を添え、禄及び賜物にも連なる素材の取り合わせをもって、背後にある、身分給的な、収入の大きな落差をも、ほのめかしている。観察される。そこからは、ものほしげな愁嘆のもとに、たんなる貧富の差を、対比的な効果に訴えつつ強調するだけにはとどまらぬ心情が、顔をのぞかせているだろう。「富」と「貧」との具体的な事柄を扱いながらも、上級貴族の家を「富人」とする、その裏返し、自己の身分にかかわる料簡が、これら一対の反歌に作用していはすまいか。先引の義解に従えば、憶良が「通貴」とされる外貌

は、しばらく措く。上級貴族に対する意識のうえで、従五位下という末端に据え置かれる自身を、主観的に「貧」とし、「賤」とする卑下の念が発露されたものと、想見できるだろう。憶良の「臣」姓が、門地の低さを証するだけに、この念は胸底に根ざしていた、と捉えることも、さほどはなほだしい逸脱ではない。また、「沈痾自哀文」の「無福至甚、惣集于我」は、積年の病を、おおぎょうに呪咀するのみであろうか。憶良は、蔭子孫の制に代表される門閥的な体制の恵みに、ついで浴することのなかった人である。思うに、そもそもこの辺を前提として、生涯にわたる不遇への悲嘆が、一句には重層せしめられていよう。なかんづく、第四反歌の「かくや嘆かむせむすべをなみ」と映発して、病のために、やむをえず致仕した状態のもとで、みずからの官途を、応分のものと自足してはいない口吻すらうかがえる。

ふたたび「貧窮問答歌」にかえるに、そうした憶良の心意を、黙過するわけにはいかないと考えられる。

四

長歌における問答の主体は、いずれも「われ」「あれ」で統一されている。答者の「あれ」が、律令体制下で呻吟する公民であることとは見やすい。だが、問者はいかがであろう。両者とも、あくまで

も一篇の表現のうえでの主人公として提示され、かく享受されることを、憶良もまた、もくろんでいるとするのが、適切な判断かも知れない。さりとて、問者の「あれを除きて人はあらし」について、しばしば言及されるごとく、とりわけ前段への、憶良の意識の反映も、否みがたいものがある。

その点で、問題とすべきは、「われよりも貧しき人の」という句であろう。あきらかに「われ」が、「貧しき人」の範疇に包含されているわけで、問者を貧者と見做す解も、多分にこの句を拠りどころとしている。他方、「堅塩」「麻衾」などが、貧の象徴的素材とはなりえない、との提言^⑤も妥当と思われる、憶良が日常親しむこともあったかと推測される。ならば、問者として登場する「われ」の「貧しさ」は、すこぶる主観に傾くと受け取ってよい。素材との齟齬は、かかって、「われ」を造型した憶良の態度に因由するだろう。もっとも、「われよりも貧しき人の」をめぐって、高木市之助氏（『貧窮問答歌の論』Ⅳ）は、前段の三度にわたる「寒さ」の反復に着目し、「寒さこそが彼の貧しさに対する或る核心的な素因である」と説かれる。しかしながら、これは、嚴寒の夜の設定のうえで、問者の「われ」が、紛れもない貧窮者の飢寒に思いを致し、かつ「この時はいかにしつつか汝が世は渡る」と尋ねかけるための導入として、効果的に繰り返されているにすぎないだろう。「寒さ」

が、必ずしも、「貧しさ」の自認へと収束する脈絡には、なっていないように読み取れる。むしろ、おそらくは身边に素材を仰ぎつつも、叙上のごとく、憶良の、自己を貧賤とする意識が、「われよりも貧しき人の」に投影していると案ずるべきではなからうか。かくして、問答歌を「ある人と貧窮者との問答」とする、『全註釈』の所説も無視しえないことになり、「ある人」が、自身を貧者ときめこむかたちを構える。

そこからは、「あれを除きて人はあらしと誇るへど寒くしあれば……」などと共々、憶良が、自嘲的に問者（「ある人」）を素描しているという印象を受けざるをえない。とすれば、短歌については、憶良が問者に負托した擬装をかなぐり捨て、貧窮者の心境の代弁を兼ねて、みずからの感懐を吐露したものと定位することも、あるいは可能ではないかと思われる。すでに触れたごとく、長歌に添付された短歌の「世間」が、「すべなきものか世間の道」に応ずる結構となることは、憶良も先刻承知であっただろう。一面で、長歌における問答は、ひとまずの完結を遂げている。それでは、短歌は、あまりにも答者につきすぎ、問者の影が薄くなる結果を招く。だが、先のような構成が意図されていたとするならば、短歌は当初から、問答歌に対して、ほぼ均衡のとれた位置を保っていたわけである。まさしくその意味で、「われよりも貧しき人の」という「われ」に

投入された、憶良の貧賤の自覚が、短歌の「世間をうしとやさしと思ふ」の、端的な要因として、確実に浮かびあがってくると察知される。

従って、憶良に限るなら、短歌の抽象的な表現、わけでも「やさし」の内実は、根底的には契沖のいう、

邦有^{ルニ}道、貧且賤^{ナルハ}焉、恥也。邦無^{キニ}道、富且貴焉、恥也

（論語・泰伯）

の前半の教諭に支えられた姿勢に由来するところ、大とすべきではないか。ちなみに当時用いられた皇侃の義疏は、

国君有^{レバ}道、則宜^ニ運^ニ我才智、佐^レ時出^レ仕、宜^レ始^レ得^ニ富貴。而已独貧賤^{ナルバ}、則是才德淺薄、不^レ会^ニ明時^ニ故、為^レ可^レ恥也

と敷衍する。憶良が、これらの文辞に無縁であったとは、到底考えられまい。試みに憶良に及ばせば、いまだ「富貴を得る」には到らず、反面「才德淺薄」とは、およそかけ離れた、「あれを除きて人はあらし」という自恃の念の片鱗を示していることになる。それだけに、「通貴」とされながらも、和銅七（七一四）年の従五位下昇叙以来、はや二〇年に手も届こうかとする据え置きに、甘んじがたいものがあっただろう。つまるところ、自身を貧賤と見做し、とりもなおさず、論語における意味での「恥」も、ひとしお強かったと捉えてしかるべきである。けだし、この場合、たとえば藤原武智麻

呂が、大宝元（七〇一）年鎌足の蔭嫡孫で正六位上に叙せられた際に、不比等の家令が「心内不_レ喜、面有_二媿色_一」の体であったという逸話（『藤氏家伝』下）にもうかがえるごとき、官人としての位官に対する意識を看過しえないからである。中西進氏（前掲論文）は、短歌の「やさし」が、景戒の告白と等質の仏教的慚愧のみならず、「儒教倫理の中に立つ官人としての自省」をも含意するとし、「儒仏の一体化」と結論される。だが、儒教を標榜する国家での、いわば体制内的な思惟を、濃厚に反映するものと、絞って解しても、当を失してはいまい。後代の例にはなるが、

詔曰、……生_天方_官位_乎賜_利昌_、死_豆善_名乎_遠世_爾流_伝（ナガヒサ）

（続日本紀、神護景雲三年十月乙未条）

といった発想が、憶良の進退を、根本から規定していたであろうことは、「沈痾之時歌」、

士_をも_もむ_なしく_ある_べき_萬代_に語_りつ_ぐべ_き名_は立_てず_して

（巻六・九七八）

が、いみじくも物語っていると思われる。

一首の「士」は、「をのこ」と訓むにしても、おそらくは、

詔曰、人_稟三_五常_、仁_義斯_重、士_有三_百行_、孝_敬為_先

（続日本紀、養老四年六月己酉条）

勅曰、……吁_哉卿_士、戒_之慎_之。敬_順三_神教_、各_修三_爾職_、

貧窮問答の歌

勤_存三_撫育_、共_致三_良治_一（同、天平宝字二年二月己巳条）

といった、中国の士（士大夫）と等価の、官人としてのあり方を示している。その「士」が、右の詔勅に宣揚されているごとき倫理・政治において卓越し、あわせて文言の能力をも備える、人民の代表者と把握されることは、やはりいずれにも共通している。ここで、憶良のいう「名」の実体を、ことさら文名に限定する要はない。かえって、先掲、神護景雲三年十月の詔に酷似するかに見える。すなわち、重心の所在を探れば、むしろ官位と不可分とすべき、文官としての声誉を望むものと思案してよいだろう。従って、憶良には、もはや得られるはずもない「名」であったし、「拭_レ涕_悲嘆_、ロ_コ吟_此歌_一」（左注）のも、余儀ない次第であった。

憶良の詞章をたぐってみると、かような心術が根底に介在するため、「貧窮問答歌」の「すべなきものか世間の道」は、内奥では憶良の嘆声となって先取りされつつ、貧窮者の言と二重写しのかたちで提示されているのではないか、と察せられる。また、短歌の「やさし」が、「沈痾之時歌」の伏線となっている、との中西進氏（前掲論文）の示唆も領けよう。畢竟、短歌における、「世間」にあることを「厭恥する」想念は、おもだって憶良の官人意識に端を発し、さらに仏教的な「厭世」と結んだものであった。その表白は、あるいは未練と執着との裏返しにすぎなかったかも知れぬが、まずは世

俗の拙さを覚知した人の言でもあっただろう。とすれば、「従来厭離此穢土」の句も、たんに仏教的知識をてらったのみではなく、ややもすると世俗への執着にけおされるかのごとくでありながら、憶良の内部では持続していたと、ここで認めて支障はないだろう。そうした解脱への志向を擁しつつも、所詮憶良は、仏教に全的にはすがりえなかった。短歌一首において、もろもろの縛著から脱却しえた「鳥」のイメージを、否定的に点描したところに、憶良の、自虐的な哀感がこめられていた、と思われてならない。

(昭和五十一年十二月八日)

注

- ① 伊藤博氏「貧窮問答歌の成立」(『萬葉集の歌人と作品』下)
- ② 小島憲之氏『国風暗黒時代の文学』第一篇第二章一「学令の検討」
- ③ もちろん「玉島のこの川上に家はあれど君をやさしみあらはさずありき」(巻五・八五四)をも顧みるべきだが、ひとまず「優美だ」の意に解して(日本古典文学全集『萬葉集』二)、あえて除外した。
- ④ 老子河上公本に「厭恥」章(第十三章)があるが、内容から推して、「恥(恥辱)を厭う」意味での命名と察せられる。
- ⑤ 本文では触れなかったが、中西進氏(『萬葉の詩と詩人』「山

上憶良」)に、陶淵明詩からの影響について論及があり、このように結論されている。

- ⑥ 大智度論(巻八及び巻十)参照。なお、摩訶止観(巻八の上)でも、病の起る因縁を六分類し、第二に「飲食不節」をあげる。

- ⑦ 津田左右吉氏『文学に現はれたる国民思想の研究』第一篇第五章「シナ思想及び仏教思想」、第八章「政治・道徳・宗教に関する思想及び人生観」。中村元氏『東洋人の思惟方法』第四編第二節二「現世主義」

- ⑧ 北山茂夫氏「貧窮問答歌の成立」(『萬葉の世紀』)、井村哲夫氏「貧窮問答歌の論」(本文に掲載)

- ⑨ 令集解(巻十七)の「古記」に、「問、聴致仕、任意以不。答、必令致仕、但身才強幹、堪時務者、臨時有_レ不_レ聴耳」とある。

- ⑩ 高橋崇氏『律令官人給与制の研究』第五章三「食封条の検討」

- ⑪ 吉田孝氏「律令制と村落」(岩波講座『日本歴史』3)

- ⑫ 令集解(巻十・戸令七出条)の「古記」に、「娶時賤後貴、謂五位以上為_レ貴也」ともあるが、名例律・義解に従う。

- ⑬ 竹内理三氏「律令官位制に於ける階級制」(『律令制と貴族政権』第一部)。注⑩の第一章二「基本的性格」

- ⑭ 関根真隆氏 『奈良朝服飾の研究』 本文篇、第四章「衣服類」
 ⑮ 植垣節也氏 「貧窮問答歌の一解釈」(「国語教育相談室」一六

二号)。西宮一民氏 「『堅塩』考―萬葉集訓詁の道―」(「萬葉」
 八十三号)

- ⑯ 注②に同じ。

- ⑰ 野村忠夫氏 『律令官人制の研究』 第二篇第一章第二節(ロ)「蔭
 位制の実態」

(付記) 本稿は、昭和五十一年度萬葉学会大会(十月二日〜四日)
 における研究発表を骨子とする。発表後から成稿に到るまで
 に、小島憲之・伊藤博・井村哲夫の各先生より、貴重なご教示
 を賜わった。末尾ながら、ここに記して、あつく感謝したい。

会員名簿補訂

○新入会員

稲垣考俊	441-12	愛知県宝飯郡一宮町大字金沢字内貝津
岩野佳美	710	倉敷市西田五四〇
緒方礼子	868	熊本県球磨郡相良村川辺一七六四
梶原晃	300-31	茨城県新治郡桜村 筑波大学学生宿舍二七―二三〇
倉方春子	153	東京都目黒区目黒二丁目一四―二
後藤智恵子	371	前橋市千代田町五丁目一三―一二
親和女子大学 図書館	651-11	神戸市兵庫区鈴蘭台北町七―二三―一
菅原保	662	西宮市大社町一―四一―三〇五
田中みどり	511	桑名市東方一三二七 弥生荘八
田中宮義	532	大阪市淀川区十三本町二丁目一〇―一六
塚本澄子	161	東京都新宿区上落合三―一五―四 白樺荘
綴敏子	862	熊本市若葉一丁目三〇―一三
仲田美美子	631	奈良市中山町泉ヶ丘二〇〇―一五三
永原琢平	574	大東市北条一丁目一三―一九
松本公子	861-42	熊本県下益城郡城南町鰐瀬一三六六
山口堯二	612	京都市伏見区西奉行町 伏見合同宿舍九三二

赤人の吉野

坂本信幸

一六

古代の吉野は「たまふり」の聖地として特別な意味をもった土地であった。このことについては、大浜巖比古先生が「持統天皇はなぜ吉野へ行ったか」(『国文学解釈と鑑賞』第三十四卷第二号)に論じておられる。

天武天皇の歌

よき人のよしとよく見てよしと云ひしよしのよく見よよき人よく見。(卷一・二七)

が、吉野を徹底的に讚美しながらそのよき吉野をよく「見る」ことを強調しているのは、「見ることのたまふり」としてのものであったという。吉野は天武にとって「たまふり」のこの上ない霊地であり、しかもそれは国家統治の力をふりつけた聖なる霊地であった。

森重敏先生の「萬葉集の『見』」(『萬葉』第二十四号、『文体の論理』所収)に、文体論の立場からこの天武の歌を、「法制」的な統治、す

なわち「知る」ことの形式として、「ひと」と「もの」とを外面に「見る」ことにおいて「所有」するという性格をもつ『国見』の見のような意味を暗に含むものであったかも知れぬと看破されていることをも思い起こすべきである。天武の崩御後天武の遺志を継いだ持統天皇にとっても、同様に吉野は国家統治者としての「たまふり」の聖地であり、夫天武の形見の地というよりも、もっと切実で厳肅な統治者としての力をふりつける土地であった故に、あの持統のおびただしい吉野行幸がなされたのだと大浜論文はいう。この点については、歴史家の方からも(村井康彦氏『古京年代記』)賛意の寄せられているところである。

ところで、天武の歌において決定付けられた吉野における「たまふり」の見は、持統の時代には、柿本人麿において

やすみしし 吾大君の 聞し食す 天の下に 国はしも 多に
あれども 山川の 清き河内と 御心を 吉野の国の 花散ら
ふ 秋津の野辺に 宮柱 太敷きませば 百磯城の 大宮人は

船並めて 朝川渡り 舟競ひ 夕河渡る 此の川の 絶ゆる
ことなく 此の山の いや高知らず 水激く 滝のみやこは
見れど飽かぬかも (卷一・三六)

反歌

見れど飽かぬ吉野の河の常滑の絶ゆることなくまた還り見む

(卷一・三七)

と、「見れど飽かぬ」という表現により受け継がれ、儀礼的讃歌詞章として展開された。長歌末尾をそのまま反歌の初句に取り込んでいるのは、初期の反歌の在り様としてのものとはいえ、なお詳しくは、反歌結句に「また還り見む」と応じているように、「見る」ことを徹底させたものと考えらるべきであろう。天武の歌の「見る」ことの強調に対応して、執拗に意欲的な「見る」ことを詠み込んだのである。

このように、人麿の吉野讃歌において「見る」ことの典型として成立した「見れど飽かぬ」という讃美表現は、その故に、以降の吉野讃歌に決定的な影響を与えた。萬葉集中における土地讃め詞章としての「見れど飽かぬ」という表現の用例中の三分の一が吉野において用いられていること①の理由は、ここに存する。家持・福麿等第四期の歌人の、伝統から遠い「見れど飽かぬ」の例を除外すれば、その半数が吉野において用いられているのである。それほどに、吉

野において「見る」ことは重視されていたのである。

宮廷歌人として人麿の流れをくむ笠金村の歌にも、当然のことながら「見る」ことは受け継がれ守られている。

滝の上の 三船の山に みづ枝さし しじに生ひたる とがの
木の いや継ぎ継ぎに 萬代に かくし知らさむ み吉野の
秋津の宮は 神からか 貴くあるらむ 国からか 見が欲しか
らむ 山川を 清みさやけみ うべし神代ゆ 定めけらしも

(卷六・九〇七)

反歌二首

年のはにかくも見てしかみ吉野の清き河内の激つ白波

(九〇八)

山高み白木綿花に落ち激つ滝の河内は見れど飽かぬかも

(九〇九)

或本反歌曰

神からか見が欲しからむみ吉野の滝の河内は見れど飽かぬかも

(九一〇)

み吉野の秋津の川の萬代に絶ゆることなくまたかへり見む

(九一一)

泊瀬女の造る木綿花み吉野の滝の水沫に咲きにけらずや

(九一二)

あしひきの み山もさやに 落ち激つ 吉野の川の 川の瀬の
清きを見れば、上辺には 千鳥しば鳴く 下辺には かはづ

あかねさす日並べなくに我が恋は吉野の川の霧に立ちつつ
(九一六)

つま呼ぶ ももしきの 大宮人も をちこちに しじにしあれ
ば 見るごとに、あやにともしみ 玉かづら 絶ゆることなく

と、なお「見る」ことは撰取されている。
「止む時なしに思ほゆる君」とあるこの「君」が、都に留まった

萬代に かくしもがもと 天地の 神をそ祈る 恐くあれど
も (九二〇)

皇太子(後の聖武天皇)を指すのであり、この時(養老七年五月)
の行幸には聖武即位を容易ならしめようとする元正女帝の政治的意

反歌二首

萬代に見とも飽かめやみ吉野の激つ河内の大宮所 (九二一)

図があつたのでないか、と想定する清水克彦氏の御説(『養老の吉野
讚歌』境田教授喜寿
記念論文集 上代の文学と言語)所収)が正しければ、一層「我

皆人の命も我もみ吉野の滝の常磐の常ならぬかも (九二二)

のみして清き河原を見らくし惜しも」という表現における「見る」

また、もっぱら個の立場に立ち、相聞の私情を中心に詠出した車

ことは意味合いの深いものになる。

持千年にしても、

ところが、「……赤人の長歌九二三は、そのすべての句が、この

うまこり あやにともしく 鳴る神の 音のみ聞きし み吉野

人麻呂の作(坂本注、卷一・三六・三九)を踏まえているものように

の 真木立つ山ゆ 見下せば、川の瀬ごとに 明け来れば 朝

に思われる。」(清永克彦氏「赤人の吉野讚歌―作歌年月不審の作群について―」

霧立ち 夕されば かはづ鳴くなへ 我のみして 清き河原を

『萬葉』第九十一号)と述べられているごとく、人麿の影響の著しい

見らくし惜しも (九二三)

山部赤人の吉野作歌はどうであろうか。

反歌一首

やすみしし わご大君の 高知らず 吉野の宮は たたなづく

滝の上の三船の山は恐れと思ひ忘るる時も日もなし (九一四)

青垣ごもり 川なみの 清き河内ぞ 春へには 花咲きをを

或本反歌曰

り 秋されば 霧立ち渡る その山の いやますますに この

千鳥鳴くみ吉野川の川の音の止む時なしに思ほゆる君

川の 絶ゆることなく ももしきの 大宮人は 常に通はむ

(九一五)

(九二三)

反歌二首

み吉野の象山のまの木末にはここだも騒く鳥の声かも

(九二四)

ぬば玉の夜のふけゆけば久木生ふる清き川原に千鳥しば鳴く

(九二五)

この赤人の歌だけは、徹底して人麿の吉野讚歌の影響の下に、人麿の歌句を踏襲して詠まれているにもかかわらず、吉野讚歌として最も重要な歌句「見れど飽かぬ」を切り捨ててしまっているのである。これは一体どうしたことであろうか。

「見れど飽かぬ」という讚美表現を切り捨てたばかりではない。それどころか、続く九二六番の歌では

やすみしし わご大君は 見吉野乃 飽津の小野の 野の上に
は 跡見すゑ置きて み山には 射目立て渡し 朝狩に 鹿猪
踏み起こし 夕狩に 鳥踏み立て 馬並めて み狩ぞ立たす

春の茂野に

と、四、五句を、その表記において「見吉野」と見を出した上で「飽津」(飽きつ)と続けて、まことに隠微な形で見る吉野を拒絶している。「見吉野」の表記については、既に前掲大浜論文に旅人の吉野の歌に関して指摘されているが、ここでも「ヨシノをミル」という気持を暗にこめたものと解することができよう。そして「飽

津」と続けた時、吉野讚歌にとって「見れど飽かぬかも」という表現が一つの儀礼的讚美詞章であっただけに、これは看過しえないのである。むしろ「飽」には獣の意のほかに満の意もあり(新撰字鏡)、その意からは「満ち足りた野」として、好ましい表記とも受けとれるが、萬葉集にあつては「不飽」が讚美表現の一形式として固定している以上、それとの対比上、また前の歌に「見」を切り捨てていくことも相俟って、「飽津」の表記に讚美の意味合いを汲み取ることはできない。「飽津」という地名表記が、萬葉集中においてこの赤人歌だけのものであることも重要である。

赤人の歌句に見られる疑問はもう一つある。それは「其山のいやますますに此河の絶ゆることなく」という部分である。この部分も、赤人は人麿の歌句を踏襲しながら人麿のものとは違えている。すなわち、人麿の吉野讚歌では「此川の絶ゆることなく此山のいや高知らず」と「此川」「此山」となるのに、赤人歌では「其山」「此川」と変っていることである。むしろ、人麿の「川―山」の順序が赤人歌において「山―川」になっているについては、赤人歌においては「山」「川」の対比的表現を徹底させ、前の「たたなづく青垣隠り(山)河なみの清き河内そ(川)春へには花咲きををり(山)秋されば霧立ち渡る(川)」という歌句の順序に合わせて、対句としてより完成度の高いものにしたものと解することができよう。し

かし、指示語が人麿の「此山」から「其山」に変わっているのには、やはり何らかのわけがあるろう。萬葉集中の長歌の対句においては同じ指示語を用いるのが通例で、一首の対句に「この」と「その」二つの指示語が用いられているのは集中この赤人歌のみであることも十分考慮されるべきである^②。

ところで、赤人には周知のように卷六にもう一組の吉野讚歌がある。天平八年の聖武天皇行幸時に詠まれた「八年丙子夏六月、吉野の離宮に幸す時に、山部宿禰赤人、詔に応へて作る歌一首并せて短歌」という題詞を持つ一〇〇五、一〇〇六番の歌である。そして注目すべきことに、この一〇〇五番の歌には上記の二つの疑問は見られない。

やすみしし 我が大君の 見したまふ 吉野の宮は 山高み
雲そたなびく 川速み 瀬の音そ清き 神さびて見れば貴く
宜しなへ 見れば清けし この山の 尽きばのみこそ この川
の、 絶えばのみこそ ももしきの 大宮所 止む時もあらめ

「見れど飽かぬ」という表現はなされていないとはいえ、吉野讚歌の伝統的語句「見」を、「見れば貴く」「見れば清けし」と二回にわたり確かに用いているし、指示語においても、「この山」「この川」と長歌対句表現における通例の指示語表現を用いているのである。これは、この長歌が「詔に応へて作る歌」と明記されている

こととかかわりがあるのではなからうか。

二

卷六・九二三～九二七番の山部赤人の吉野での長短歌は、「神龜二年乙丑の夏五月、吉野の離宮に幸す時に、笠朝臣金村の作る歌一首并せて短歌」という九二〇～九二一番の金村の作品に続けて載せられ、その題詞には「山部宿禰赤人の作る歌二首并せて短歌」とあるだけで、作歌年月も作歌事情も記されていない。九二七の左註には「右、先後を審らかにせず。ただし、便を以ての故に、この次に載す」と記されているが、従来この左註の解釈に関しては、九二三～九二七の五首を指したとする説と、九二六・九二七の長短歌を指したとする説と、二通りの説があった。この点について、最近清水克彦氏は前掲「赤人の吉野讚歌——作歌年月不審の作群について——」という論文において、作品の内実と史実とにそくして鋭い御考察を加えられた。清水氏の御説はおおむね次の三点に要約できよう。

- (イ) 九二三～九二七の赤人作歌は、卷一・三六～三九の二組四首の柿本人麿の吉野讚歌を踏まえて構想されたものであり、これら赤人の二組五首の歌群は、同時に作られた一つの作品と見るべきでないか。

- (ロ) これら赤人の作品が神龜二年夏五月の笠金村の吉野讚歌（九

二〇〇九二二を意識しているとする説があるが、これは否定すべきであり、それにより赤人の作を金村の作の後に創作されたものと決めることはできない。

(ハ) これら赤人の作品は、続日本紀に見える神龜元年春三月の聖武天皇の吉野行幸のさい、宮廷の人心を聖武新帝に帰一させることをねらいとする政治的意図により、詔に応じて作歌し、献上されたものでないか。

右の清水氏の御見解はすぐれたものであり、その大半に賛同したい。赤人の二組五首の歌が人麿の作を踏襲し、前は国讃め後は君讃めという体裁を持つ一まとまりの作群となっていることは明らかであり、これは別の観点ではあるが、前に「見れど飽かぬ」を切り捨て後に「見吉野乃飽津」と表記したという呼応の点からも正しく思える。また、卷六前半の赤人の作品は、伊藤博氏（『萬葉の私家集』『萬葉集の歌人と作品』上）所収、原田貞義氏（『萬葉集の私家集』『国語国文研究』第四二号）のいわれるように、その大部分は笠金村集に収録されていた可能性がある。おそらく、原資料においては、金村集に収録されていたとしても、赤人歌は赤人歌として年月不明のまま一まとまりにまとめられていたと推測されるが、卷六前半部においては、それら赤人の宮廷歌を、年月の明らかな笠金村の作にあわせて割り当てていったものと考えられ、吉野行幸歌においては、たま

たま金村の作品に、神龜元年春三月行幸時の作がなく、神龜二年夏五月の作しか存しなかったために、「右、先後を審らかにせず。ただし、便を以ての故に、この次に載す」と注して九二〇〇九二一の金村の作の後に載せたのではないかと推測することができる。そういう事情であれば、九二六に「……春の茂野に」とあることから、赤人作を神龜元年春三月の聖武新帝行幸時の作と考える清水氏の御説は、極めて蓋然性の高いものといえよう。

しかしながら、既に述べたように、作られた歌は体裁としては典型的な讃歌の体裁を保ちながら、聖地吉野においては最も重視すべきタマフリの伝統的歌句である「見」は隠微な形で拒絶されている。このように「見る」ことを拒絶した吉野作群が、讃歌として聖武新帝の最初の吉野行幸という「宮廷の人心を聖武新帝に帰一させる」（前掲清水論文）意図を持った行幸時に、詔に依りて献上されたものとは我々には考え難い。もしも、聖武新帝のために詔に依りて献上された歌ならば、何よりも「見る」という伝統的な讃美表現がタマフリのために詠み込まれねばならなかったはずだからである。^④

とすれば、天平八年の聖武天皇行幸時の赤人の作には「応詔作歌」という記述があり、ここには二度にわたり「見」が詠み込まれていたことから、神龜元年春三月の吉野行幸時には、聖武新帝は

赤人に歌を召すことがなかった、応詔でなかったが故に赤人は「見」を捨てたのだ、と考えることができよう。

三

本来は、赤人にとっては、新帝即位後最初の吉野行幸であれば、宮廷歌人として天皇の面前に列し、天皇の詔を受け、聖なる吉野のタマフリの讃歌を直接奏上する一世一代の栄をになうべき晴れの場であるべきはずであった。新帝は天武の直系、待ちに待たれた男帝聖武である。その昔、柿本人麿が誇らかに高らかに歌を奏上した白鳳の盛時の再現を、ここに赤人は夢見てもよいはずであった。ところがどういふ事情からか、この時の行幸に赤人は歌を召されることがなかった。それ故に歌によるタマフリはなされなかったのではないか。

このことと、卷三・三一五番の例の同伴旅人の『暮春の月に、吉野の離宮に幸す時に、中納言大伴卿、勅を奉りて作る歌一首并せて短歌』が、「未だ奏上を逕ぬ歌」となっていることとは無縁ではあるまい。伊藤博氏が「未逕奏上歌」『国語国文』第三九卷第十二号、『萬葉集の歌人と作品下』所収)において、神亀元年の吉野行幸時にはいかなる理由からか「新帝は倭歌を召さなかった」として、「大陸風に心酔する主班長屋王の宰領によって、この折はもっぱら漢詩が奏上

されたのであろう。」と推定されているのは、このところを考えるにあたって重要な参考となるろう。

この当時の赤人達の立場について考察して伊藤博氏は「詩は、時代の推進を担う高官や知識人たちの満悦や風雅のために、いうならば、唐風文化による治道の隆盛を誇示し、その誇りにみずから酔い知れるためにうたわれたのに対し、歌は、むしろ、月並みな教養、保守的な儀礼として、そういう世界に奉仕するためにうたわれたものと考えられる。ひとしく吉野の肆宴において公表されたといっても、歌は詩よりも、歌人は詩人よりも、そして歌壇は詩壇よりも、常に劣等の位置に立ち、精神的物質的に不遇であったはずである。」(『天平の宮廷歌人』『言語と文芸』第四十一号、後『萬葉集の歌人と作品下』所収)といわれる。加えて、同じ宮廷歌人の間でも赤人は笠金村、車持千年の下級に位置する官人であつたらしい(風巻景次郎「山部赤人」『萬葉集大成9』)。歌の召されることのない吉野は、赤人にとって己が身の不遇を自覚させる地ではなかったらう。歌あつてこそ天皇の前に列することもできようが、そうでなくて赤人のごとき下級の官吏が天皇の前に列することは不可能であつたらう。貴人高官達の豪華な詩宴の歓声をよそに、赤人は寂しく歌を作ったと思われる。天皇が聞こすことはなくても、天皇や貴人高官のグループとはまた別にサブグループの宴席はあつたであらうし、そこで歌を望ま

れることがあっても不思議でない。その時赤人はひそかに、聖なる吉野の伝統にのっとったタマフリの和歌の奏上のなされなかった体制に批判をこめたのではなからうか。歌は赤人により人々の前で朗唱されたであろう。典型的な讃歌の体裁をとってカモフラージュされたこれらの歌は、聞く者の耳には人麿歌を踏襲した完璧な吉野讃歌であったに違いない。だが、赤人の満たされぬ思いは隠微にも「見」を切り捨て、続く歌の表記に「見吉野乃飽津」と記すことによって、歌を聞く大宮人には知られることなく、やるかたない憤懣を記し込めたのでないか。天皇に奏上することのない讃歌に「見」はいらない。宮廷讃歌の伝統の失なわれ、詩宴にとって代られた吉野は「見飽きつ」なのだ。

「その」と「この」の指示語の秘密もこの辺にあるのでないか。「その山」というのは、いわゆる文脈指示語、井手至氏（『萬葉集の指示語―「その」について―』『萬葉』五号）のいわれる連体詞的指示語、であるとも考えられるが、次に「この河」といった場合、これは現場指示語と考えるほかに、一首の対句をなしたる部分において、前句は文脈指示語、後句は現場指示語を用いたと見るよりは、人麿の例では当然「この川」「この山」とも現場指示語であるわけでもあり、この場合も前句「その山」を現場指示語と解した方が正しかろう。つまり、人麿がすべて近称に把えた吉野の山川を、赤人は遠

（中）称と近称の二つを用いて把えねばならなかったわけである。そこに、宮廷集団と一体になれなかった赤人、吉野の自然の中で疎外感を感じている赤人を見うるのではないか。彼此の区別を感じざるを得なかった赤人である。これは、君讚めの歌において、人麿が「やすみしし吾大王」（二三八）と直接呼びかけの喚体で歌ったのが、赤人においては「やすみしし我大君は」（九二六）と係助詞を用いて区別されていることとも無縁ではなからう。

もちろん、具体的な場の問題として、山寄りの場所に設けられた貴人高官達メイングループの詩宴を遠く見遣りながら、川近くの場所に立って歌を詠む赤人を想像することもできよう。が、ここでは赤人の精神状態に、遠（中）称と近称の二つを用いざるを得なかったものがあつたことを重視したい。高木市之助氏は「萬葉集の歴史的地盤」（『萬葉集大成1』）において、人麿の吉野従駕歌と赤人の歌とを比べて、「人麿にとって充ち足りた吉野の自然が赤人にとってなぜさびしくなったか」ということから赤人の長歌における「やすみししわごおほきみ」の歴史の意味に言及され、

……人麿の吉野の歌の持つてゐる一つの内容は、わご大君に對する或る誠に力強い充足感であつたが、吾々は赤人のこの歌には、もうさうした彼の充足感を感じずることは出来なくなつてゐる。充足感が無くなつてゐるといふよりもっと積極的に、そ

ここでは「わご大君」に対する或る空虚感が感ぜられると言った方がよささうである。

と述べられ、また反歌に及んで

梢の小鳥がこゝだも騒いだり、河原の千鳥がしば鳴くのにじつ

と耳を傾けてゐるこの作者は人麿の歌の場合のやうに群をなしてゐるとは考へられない。大君に充たされない作者は作者の社会にもみたされなかった。

と述べられているが、本論に述べたところは高木氏の卓説を或る程度やや具体的に裏づける意味合いを持ちはしないだろうか。

四

白鳳の盛時ははるか遠い夢でしかなかった。

長歌の「その山」「この川」は、反歌二首に

み吉野の象山のまの木末にはここだも騒く鳥の声かも

(九二四)

ぬばたまの夜のふけゆけば久木生ふる清き河原に千鳥しば鳴く

(九二五)

と相応じるが、「その」を用いた「山」に不特定多数の鳥が「ここだも」騒いでおり、その喧噪が一層赤人を孤独静寂の境地に引き込んでゆくという内容になっているのは興味深い。一方、「この」の

用いられたひさぎの生うる清き河原では、千鳥が「しば鳴」いているのである。「しば鳴く」は、回数多く鳴くことであるが、

……上辺には 千鳥しば鳴く 下辺にはかはづつまよぶ……

(六・九二〇)

……かは鳥の 間無くしば鳴く 雲居なす 心いさよひ 其の鳥の 片恋のみに……念ひそあがする あはぬ見ゆるに

(三・三七二)

……かぎろひの 春にしなれば……かは鳥は 間無くしば鳴く 露霜の 秋さり来れば……さ男鹿は 妻よびとよむ

(六・一〇四七)

かは鳥の間無くしば鳴く春の野の草根の繁き恋もするかも

(十・一八九八)

と用例に見られるように、継続的に何かを求め、恋い鳴く鳴き方で、数量、程度のはなはだしいという意味の「ここだ」とはやや異なる趣を持っているよう。極端に言えば一匹の鳥でも「しば鳴く」とは表現できるが、「ここだも騒く」は多くの鳥でなくてはならぬのである。その点で「ここだも騒く鳥の声」の方が喧噪であると言つてよい。「その山」の「ここだも騒く鳥の声」に宮廷集団の遊興の喧噪を見、「この川」の「しば鳴く」千鳥にそれらから離れていしえを思う赤人を見るのは私の行き過ぎではあろうが……。

ともあれ、千鳥はかつて人麿が

淡海の海夕浪千鳥汝が鳴けばこころもしのいにしへ思ほゆ

(三・二六六)

と歌った鳥である。赤人が千鳥をここに詠み込んだのは、赤人がいにしえを思っているということである。これはひさぎを詠んだことともかわる。「楸(ひさぎ)」は『芸文類聚』に

潘岳懷舊賦 望彼楸矣、感于余思。(彼の楸を望めば、余が思ひを感じしむ。)

と潘岳(潘安仁)の「懷舊賦」をあげる。海彼の詩句により、ひさぎもまたいにしえを思わしむるものとしてここに詠み込んでいるのである。和歌において人麿によりいにしえを思わしむる鳥とされた千鳥、漢詩の世界で潘岳によりいにしえを思わしむる木とされた楸、この二つを組み合わせ、赤人は白鳳の盛時への思いをこめたのである。天武の吉野、人麿の歌った吉野、そのいにしえの歌のよき時代——神亀元年の現実の吉野はあまりにも赤人にはみだされないう吉野ではなかったか。

注

- ① 吉野の例(三六・三七・九〇九・九一〇・一七二一・一七二三・一七二五・一七三六・三三三二)、吉野以外(五六・六五・二二〇・二九七・三〇七・三一九・一二三二・一一七七・一七

赤人の吉野

一一以上第四期除外、一〇六二・一〇六五・三三四〇・三六三〇・三六三五・三九九三・四〇〇一・四〇四六・四〇四九・四四五三・四五〇二以上第四期)

- ② 「その——、その——」の対句例(二五・二六・三一九・三二四三・三三九三・四〇九四・四一〇六・四一一一)、この——、この——」の対句例(三六・一〇〇五・四〇九八)。対句でなくて一首中に「この」と「その」の二つの指示語があらわれる例としては(一七五九・一八〇九・三八八五)の三首がある。この場合の「その」はいずれも文脈指示語と解すべきものであり、この点でも赤人歌は異様である。

- ③ 川口常孝氏「山部赤人」(『萬葉集講座第六卷』)、伊藤博氏「天平の宮廷歌人——吉野の赤人たち——」(『言語と文芸』第四十一号)の注二。

- ④ 九二六番歌の反歌には「あしひきの山にも野にも御狩人さつ矢手挟みさわきてあり見ゆ」(九二七)とわずかに「見」が詠みこまれているが、これは隠微な「見」の拒絶のカモフラージュとはなりえても、吉野の伝統的讚美詞章としての在り様から離れたものであることは、何よりも吉野という土地にかかるものでないこと、その俯瞰的「見」の在り方、佐竹昭広氏(『見ゆ』の世界)『国語国文』第三三卷第九号)のいう終止形につく「見」であることから推定できる。

- ⑤ この賦は『文選』にも載るが、『文選』では「余思」は「予思」である。書き下しは集英社刊『全釈漢文大系』27文選(小尾郊一著)を参考とした。

ひと（人）かそ（父）おや（親・祖）

— 付けたり、オニ・モノ・タマ・カミについて —

森 重 敏

ヒト（人）は、ヒのタ。という義から出たものであったであろう。

ヒトのヒは上代特殊仮名遣からすれば甲類のヒであり、トはオ列乙類のトに属するが、オ列乙類の音は一般に、またその大部分は、もとア列の音であったのであり、そのア列に、それこそが特殊仮名遣の乙類全般を成すことになる契機としてのイ（i）を加重して成ったのが、オ列乙類にほかならず、ここでもその原則からして、ヒトはもとヒタであったと考えられる。

ヒは、従来の語源説にもいうヒ（霊）であるが、いわゆる「天つ日継」にも明らかなように、それは代々継いでいくものであった。

「天つ日継」自体、アマデラス大神という日の神の霊性を、その末裔、いわゆる「天つ神の御子」でありながらすでに「御命長からぬ」（記神代—笠紗御前の段）限りで人でもある天皇が、そうであればこそその有限な命を無限に、いわゆる「子孫の八十綿連」に継いでいくことであった。ヒ（霊）はヒ（日）に象徴されるととも

に、「継」ということ、「子孫」ということとも別のことではない。

ヒには本質的に系譜の概念が含蓄されている。ヒコ（日子・彦）ヒメ（日女・姫）のヒはいまでもなく、ヲヒ（甥）メヒ（姪）オトヒ（弟・妹）のヒにも、輩行としての系譜の義があらわである。ヒ「ヒ」コ（曾孫）のヒは、ヒオホヂ（曾祖父）とともに、ことには継系の義が著しい。そのヒに宛てる「曾」の字自体、経・累・重の義をもち、「層」などに通じ、「カサヌ、カサナル」とも訓む（類聚名義抄）。「曾」には末の義もあり、「曾臣」は末臣の義である。トリヒコ（卵）ヒナ（雛）のヒ・ヒもこれらのヒであろう。また、へ（重・隔）もおそらくはヒと同根である。

タは、たとえば「継ぎ手」などという場合の「手」、すなわち、その者・人の義である。「手」の交替形は「手」であるが、その「手」にさらにイを加重した形がトであったにはほかならない。そのタは、人称にかかわる不定のいわゆる代名詞タ（誰）にそのままの

形で温存されてもいるが、タニ・テ(代)のタないしテ自体、ヒト(人)のトそのものであったともいうことができる。代は胤タニテとともに継ツギと別のものではありえなかった。層・累・隔をなす系譜に胤タニが必須なことはいうまでもない。ヒトとは、ヒ(靈・日)を代タニに継ぎゆく者の義であったと考えてよい。

ここに、胤ないし種のタネは、タメ(為)とも同根の語彙であったと思われる。メのマ行音とネのナ行音とは、たとえば「龍胆」を「美加奈、爾加奈」といい(康頼本草)、ミナ(蜷)ニホ(鳩)をニナ、ミホともいうように、相通性をもつ。タネはサネともいい、タナ・サナの形に交替もする。タメのメが乙類であるのは、タナ・サナに類推して考えられるタマの、そのイ加重形としてである。タメの形はタマ以上によく一語として切れるとともに、タメがタメニの形で形式副詞として用いられるときの派生副詞語尾ニとよく緊密化するという結果にもなる。

タネは単に植物の種の義をもつだけでなく、種が植物の中核・核心であることから考えられるであろうように、実質の義の実(サネ)とも別語ではない。また、種は実(ミ)となる目的への手段であることからして、資材・材料・材質といった料(タネ)でもある。 「女鳥の我が大君の織ろす機 誰が多泥タネろかも」(記仁徳)のタネ(料)のように、何ものかのためのもという義にもなるのも、

ひと(人) かそ(父) おや(親・祖)

目的―手段の概念が、製品―その原料との対に即してあらわれるからである。「高行くや速総別の御襲賀ガネ泥」(同)のガネ、すなわち、語源上、未来をカヌ(兼)ル物という義の語彙が右のタネ(料)とほぼ並びうるのも、タネ(料)に手段において目的の実現を兼ヌル義があるからである。

タネはタメを本来的に含蓄しているが、さらに、シロ(代)の義をも分ちがたくもつであろう。シロは、「たな霧らひ雪もふらぬか梅の花開かぬが代シロに擬ソへてだに見む」(萬葉―一六四二)の「代シロ」のように、本用に対する代用の義ともなるが、たとえば「この、後に生りませる五柱の男子は、物実モノサネ我が物に因りて成りませり」(記神代―天真名井の段)の、実質ないし原料としての「物実モノサネ」が、また「武埴安彦が妻吾田媛、密カニ来リテ、倭ノ香山ノ土ヲ取リテ、領巾ノ頭ニ裏ミテ祈ミテ曰サク、是レ、倭ノ物実モノサネトマヲシテ則チ返リス。物実、此レヲハ望能志呂ト云フ」(崇神紀十年九月)におけるように「物実モノサネ」ともいわれているところからは、タネと同語のサネがすなわちシロでもある、という以上に、シロ(代)が、単なる代用をを超えて端的に本用の代表であり、さらには象徴である義に迫り、すなわち、シロ(実)サネ(実)そのものに同じいまでになることもあるといわなければならない。このように、タネにおけるサネとシロとは密接不可分の関係にあり、シロはサネのシルキ(著)シルシ

(徴)でもあるが、なおそのシロ(代)からサネ(実)への、そのためのものという義は失われることはない。ナシロ(名代)にしても、名ある物の実のために別の実を種として代える代である。そこには目的—手段の概念が核義として厳存する。

こうして、タネもシロもタメと不可分であるならば、タネとシロとは本来同源同根であるのでなければならぬであろう。シロ(代)は、前引例の女鳥ノ皇女の、その珠を探り取った佐伯直阿能胡「の妻」が「己ガ私ノ地ヲ猷リテ死贖ハムト謂ス。カレ、其ノ地ヲ納メテ死罪ヲ赦ス。是ヲ以テ、其ノ地ヲ号ケテ玉代ト曰フ」(仁徳紀四十年是歳)という譚を引くまでもなく、テ(代)と類語であるが、そのテはけだし、一方においてシロのシと、また他方においてはタネ、ないしタメのタに通ずるものであるであろう。語形音相からも、シロ—タネ・タメは結びつきを考えうるのである。

色葉字類抄に「商布」を「タニフ、タニ」と訓むが、その「タニ」も、「商」の字義からしても、他物と交易する、すなわち、代える、「代」の義であつたはずである。また、ツギテ(次第)のテもテ(代)であるが、そこには系譜的なツギ(継)、すなわち、前代に代つて、次代が続いていくという意味での「代」という語彙が存しえたであろうことを思わせる。「御代(美多邇)二渡らす阿治志貴多迦比古泥の神ぞ」とは、この神がアマテラス大神の二世孫であると

いうその貴種たる御名を顕す趣旨のものであつたはずでもある(記神代—顕名夷振の段)。しかも、そのような「代」の継ぎのためには、タネ(胤)が必須である。タメのタネは、タニ(代)のテ(代)であり、系譜的世代へのシロ(代)でもあつた。「継ギ手」こそ代の次第を担った者、ヒト(靈者)であつたのである。

形式副詞としてのタメ「ニ」(為)は以上のような意味での名詞タネを語源とする。それが広義に目的—手段の、さらには反転しては原因—結果の相関関係を示すのも、その語源からの分化である。なお、タメ「ニ」は、「奈良の都に來む人の多仁」(萬葉一八〇八)のようにタニとも、「法の多能因縁となれり」(仏足石歌)のようにタノともなりえたところからは、その本義はタという一音節の語根にあつたのであり、メないしタネ・タナのネ・ナは本来はその語尾であつたのであろう。また、そういうえば、シロも口が語尾であろうこと著しく、シガテとタネ・タメのタとに対し通じたことが、むしろそうこそあるべきであつたとして確認されるのである。

カソ(父)はカサに戻すことができること、ヒト(人)がヒタであつたに同じい。カサは「カサヌ、カサナル」の「層」であり、継系する系譜の層々を意味しえた。カソはそのようなカサの、輩行として直系直上の尊族たる父に宛てての、意義限定に伴なう、加重形

であると考えられる。名義抄に「アガム、アフク、タフトシ、ムネ」などとする「崇」を「カサヌ、カシツク」とも訓む。「鎮」も「カサナル、カシツク」であり、また「ツ、シム」でもある。また、「ツ、シム、ウヤ〔マフ〕、ウヤ〔シ〕」の「恭」は「カサナル、カシコマル」である。「孝」も「ウヤマフ、ツカマツル、カシコマル」である。カサ・カシには立譜の精神に基づいて、おのずと尊族への崇・鎮・恭・孝の心的態度の義が含まれたものと思われる。カシヅク・カシコノ語根カシがカサ(層)と同根であろうことはほぼ疑いない。カサヌ(ナル)にしても、単に物を重ねるといっただけでなく、人の累代という義が著しかったのである。カソ(父)をカシコ(畏)の義かとする語源説も(名言通・大言海)つまりは当たっているといつてよい。カソ(父)とはカシコミ、カシヅクべきヒトの義である。

また、世次を数えるのは父をもってするところから、数フル義かとするのも(円珠庵雜記)外れてはいない。カズ・カゾフ(数)自体、カサ(層・嵩・量)と同源である。名義抄に「計」を「カス、カゾフ」と訓む。カズはカスと清音でもあった形跡がある。カソ(父)も平安朝以後カゾと濁音化した。なお、カソと連ねて「父子」(景行紀四十年七月)「父母」(神代紀上—四神出生ほか)といわれたイロ・イロハ(母)のイロも、同母というまさしく系譜輩行についての

ひと(人)かそ(父)おや(親・祖)

義をもち、その点でも同じ質のカソと結びつきやすかつたはずのものである。

ちなみに、カサ(層)は、物の上に物を置くという核義において、カサ(笠・蓋)でもありカサ(瘡)でもある。カシカマシ(囂)は、カマシ(囂)の上にカサ(カシ)を、あるいは同語のカマシを置いて、重なるようなカマシさをあらわした語彙であったであろう。また、名義抄に「讐」を「カシカマシ、ツ、シフ」などと訓む。言不止・忌の字義によるが、ここでもカシと「鎮・恭」の「ツ、シム」とが対義共義的である。さらに、カサ(層)はいうまでもなくコシ(層・腰)と同源である。これも名義抄に「級」「劫」を「カサナル、コシ」と訓む。

なお、カシヅクを、ヌカヅク(額付)などに類推して頭付の義とした『日本語源』(賀茂百樹)は、「又は恐付にて、付は齊のツクと同じ」とも述べている。「頭付」説は「頭を地につけて相手に敬意を表わすのが原義」というように敷衍されもしているが(岩波古語辞典)、カシヅクは、ヌカヅクが文字通り額を付ける原義であったようには、敬意の動作をいうものではなく、付き添って大切にすといふ心理に核義がある。すなわち、カシヅクのカシは「恐」コシのカシである。「高い地位にある者が、へりくだって娘などを大切に育てるのに多くいう」ということになるのも(同)、「頭を地につけて」

云々から出てくることではなく、畏^{カシユ}みて大切に心理に由来する。「恐^{カシツク}付」説、ないし「カシコミ(恐)ツクの略か」とする説(国語の語根とその分類・大言海)が当たっているのである。そして、そのようなカシ(恐・畏)は、右述のカサ(層)√カソ(父)の系譜性を前提とする崇・恭・孝などの義に同源として通ずるものといふべきである。「頭^{カシツ}」を単にカシとだけいった例も見ないが、ただし、カシツクのカシはカシラ(頭)と無関係ではなく、むしろ、カシラ自体、身体のカシコキ部分を指すというのが原義であったはずである。その部分がいわゆる頭^{アタマ}に当たったことはいうまでもないが、カシラ自体は本来畏^{カシユ}きものであった。またそうでなければ、アタマないしカウベなどは異なり、カシラが後代に首長の義になりえなくてはならない。

そもそも、カシコシ(恐・畏)とは、系譜上の尊族とか擬制上の首長とか、いずれにしてもヒト(人)への感情であり、また、そのようなものであったことには、いうまでもなく、その系譜や擬制の根拠としてのカミ(神)へのカシコミの感情があった。自然に對してカシコシという場合も、当然、自然の奥底に見通されるカミへの畏敬によつたのである。しかも、そのようなカシコキ畏敬は、オソル(恐)、ないしオツ(悚)オビユ(脅)の恐怖とは別である。カシコシを「海・山・坂・岩・風・雷など、あらゆる自然の事物に精

霊を認め、それらの靈威に對して感じる、古代日本人の身も心もすくむような畏怖の氣持をいうのが原義、転じて、畏敬すべき立場・能力をもった、人・生き物や一般の現象も形容する」と説くのは(岩波古語辞典)本末顛倒である。それは、カシコシのカシがカサ・カソと同源であること、したがって本来、ヒトないしその根拠としてのカミに関するものであったことから明らかである。

「身も心もすくむような」云々とは、オソル・オツ・オビユの方である。カミも、いわゆる「精靈」の「靈威」のような恐怖されるモノ(靈)、ことには、さらにその根源としてのオニ(鬼)を含むが、そのようなモノ・オニから昇華してヒトがヒトたるべくある根拠として畏敬されるものにまでならない限り、勝義においてカミであるといふことはできない。その勝義ないしそれへの過程にこそ、オソルなどならぬカシコシは成立したのであり、上代人のカミはもとより充分に後者の段階を完成していた。前者的な段階のカミが遺存もしていたことは、ヒトがそのようなカミに奇異のアヤシ(怪)という感情で對するといふ一屬性をもたせることにはなつたが、勿論、そのことはそれに上代のカミの本質を見るべきであるといふことにはならない。いわんや、上代のカミがおおかた恐怖畏怖すべき雷や狼やであったなどというのは(大野晋『日本語をさかのぼる』、上代の文献のなかの限られたカミという語彙の意義だけから

帰納した速断であり、右の本末顛倒とたまたま吻合しただけの偏見である。上代の文献は概して、しかも語彙ならぬ文章として、上代人がカミとは何かという問に答えた内容であるといっても過言ではなく、そこにこそ見るべき勝義の、単なる語彙の意義をも超えた文章の意味としてのカミの本質もあらわとなること、ことさら付言するまでもない初歩的なことである。上代人がカミを恐怖する段階にとどまるだけの原始性にあったとすれば、続く平安朝の文化は、それがどうして成り立ちえたのか、まったく考えうる余地がないということにもなるはずである。

オヨブ（及）とは、一が他に届き達することである。字鏡集に、進の義の「猷」を「オヨク」、尋究の義の「刷」を「オヨム」と訓む。オヨビ（指）も、体の届き達する最先端の部分である。ただ、これらオヨの諸語彙は、類義のシク（及）とは異なり、その達するのに達するまでの過程を重要な契機として意味把握されている。

オヨブの語幹オヨはオヤに戻しうるが、それを語幹とするオヤジ（同）は、他に比べられた一が他に近づき、ついに一つになりきったところを指す。オナジ（同）は勿論オヤジと音通する。また、オヨブのオヨは、ヨから類推しても、もとオヨであったであろう。それをアヤに戻せば、アユ（肖）を得る。アユ（肖）とは、比べられ

ひと（人）かそ（父）おや（親・祖）

た一を他に近づかせようとしながらもよく達しないところで、それなりに他に対して均衡をとることである。さらに、さきに触れた奇異のアヤシ（怪）は、近づかせようとするがなかなか達しない状態で起る感情である。超越極限としての他には、一の近迫極限的な方向はどこまでも究極することができないが、それでも一がなお迫ろうとし、ついに達しえないところで他に対して起す感情であるといってもよい。アヤシ（怪）の語源を感動詞アヤに求める説（俚言集覧・和訓栞・大言海・岩波古語辞典）は、文のいわば外に立つ点で特殊な感動詞が、文の中に位置して通常の語となる語彙の、ただちに語源とはなりがたいであろうこと、勿論まったくは無関係ではありえないが、ただちに結びつけることには無理があることから、いかがかと思われる。

一が他に達する過程には、その途中で方向さえ失うことがある。それをアユ（零）といった。アユ（零）は単に落ちることではなく、落ちてはならないものが、心ならずも、あるいははからずも落ちこぼれることである。アユ（肖）とは、そのよく達しないところで共義的であるとともに、均衡を失うところで対義的である。語源は同じい。また、アユ（零）には至らないが、アユそうになる過程をアヤフ（危）といった（山彦冊子）。アヤマル・アヤマツ（誤）は、ついにアユ（零）が現実になった場合である。これを「アヤ

(筋目)アマリ(余)の約。正しい筋目、基準、状態からはずれる意」(岩波古語辞典)とするのは誤りである。アマル(余)には、超える義はあっても、外れる義はない。

また、アエ(零)そうになりながらも一が他にあえて達しようとするのがオヨク(泳)であった。これとオヨブ(及)とが同源であることはすでに指摘されている(大言海)。また、オヨク(泳)におけるような、一が他に達しようとする過程のそのアエへの傾向を、特に反復する相のものとして把握したのがアヨク(揺・動)であった。アユム(歩)は、これに対して、アヨクと対義共義的に一が他に着実に達しようとするとしての過程に重点を置いたものである。アルク(行)は、その過程そのものが不定的で、あるいは浮動的でさえあるという、いわばアエかた・アヨキかたである。字鏡集に「アシナへ、アシヨル、ナヘク、クシク、ツマツク、タフル」でもあり「フム、ホトハシル、ヲトル、イソキテ」でもある「蹶」(一蹶)を「オヤク」とも訓むが、これもアヨク・アユム・アルクの類語であろう。

また、一が他から離れた位置にあつて、いわば達したと同様に他を動かすことをアヤツル(操)という。それはアヤシ(怪)いわざでもある。オヨヅレ(妖)もアヤシいアヤツリである。口々に言い伝える意で及連の義とする説(大言海)は、オヨを及に結びつけた点

では外れていない。また、一が他に達しようとするオヨは、達しようとする意志に即すれば、チカラ(力)と類義である。アヤナシは、そのオヨーアヤが対義的に力の意志を、達するでもあろう以前にアヤ(零)す過程的状态である。そうであっても仕方がない・かいたない・無意味だ、などの義とされるのがそれである。アヤナシはまた、理無として、筋が通らない・理窟にあわない・理由根拠いわれがない・理性的でない・わきまえの考えがない、などの義でもあるが、その語源のアヤ(理)は、アヤ(文)から来たものである。アヤ(文)は、本来、一から他への過程が視覚的な線条として見られ、かつその線条が他から一への方向をもって交錯し経緯するとしての模様である。それは糸の織り、ないし織られた物にもっとも端的であり、アヤオリ(綾織)アヤハトリ(漢機織)の語彙をもなした。アヤ(文)は交錯する経緯に核義があり、単なる「はつきりした線の形」(岩波古語辞典)をいうのではない。アヤ(文)をアザヤカ(鮮)の略というのも(日本釈名・紫門和語類集)推し当ての誤りである。また、綾や織りに著しいように、模様のアヤの線条には何らかの条理が伺える。アヤが理の義となるのもそのためである。

一方、一から他へのオヨが視覚的ならぬ時間の線が考えられるときは、オユ(老)となる。形容詞オヨシ(老)の存したことを見れ

ば、むしろオユからオヤ^ノオヨへである。また、時間が特に系譜として見られた場合には、親からの子がアヤであり、子から親へ、ないし遠く祖へのその親・祖がオヤとなる。方言としてアヤを、幼児、父・母・祖母ないし兄にいう地方がある。「或ル人、此処ニ山田ヲ佃リテ守リケリ。ソノ時ニ目一ツノ鬼来テ、佃ル人ノ男ヲ食ヒツ。ソノ時ニ男ノ父母、竹原ノ中ニ隠リ居ル時ニ、竹ノ葉動ケリ。ソノ時ニ、食ハエシ男「動、動」ト云ヒケリ」云々の譚（出雲国風土記—大原郡阿用郷）の「アヨ、アヨ」は、アヨク（揺・動）こととともに「父母」を「子」の男が呼び求めたことを懸けており、もとより感動詞でもある「アヨ、アヨ」は、「父よ、母よ」であり、かつは、男がその「父・母」からの「子」であること、つまり「子だ、子だ」の意味の呼びかけでもある。なお、この譚は、アヨ（父・母・子）ないしアヨク（揺・動）という通常の語である語彙の語源がアヨという特殊な語である感動詞にあるという例証にはかならずしもならない。諸語彙の懸けあわせには、必然とはいいがたいな偶然なものがあるからである。

オヤ（親・祖）の語源的本義は、以上、オヨブ（及）から辿った諸語彙の関連のなかではじめて明らかとなる。オヤ（親・祖）をオユ（老）から解いたものは従来少なくないが、また、たしかにオユも諸語彙関連のなかの、オヤにとってはこの重要な語彙ではある

ひと（人）かそ（父）おや（親・祖）

が、しかしながら、オヤの本質は、右の風土記の譚を顧るまでもなく、明らかに、人の老ないし死ではなくして系譜関係にある。親は老いた者であるとしても、祖は、いな親さえもが、すでに死者であり、ありうるし、オヤは系譜的に子の一から直上の親・祖の他へとオヨブ（及）ということからの意味把握で成った語彙であると考えてこそ自然である。その意味把握の仕方は、さきのカソ（父）と、さらにはヒト（人）と軌を一にした系譜の概念から来ているものである。

付けていう。上代人がモノ（物）に形をあらわすオニ（鬼）ないしそのヒト（人）において発動した形としてのモノ（霊）にアヤシ（怪）の感情を抱き、そこにカミ（神）の一属性を見てオソレ、少なからぬ奇異の譚をなしもしたことは確かである。勝義のカミはヒトの根拠であり、根拠たりうるのは、むしろオニないしモノがカミと一体的に表裏するものだからであるといつてよいが、オニ・モノがヒトの心にタマ（魂）となり、それを通してさらに昇華されきつてこそ勝義のカミに至りうるのであるにもかかわらず、そのことを仏教をも通じて論理的に把握しようようになった、たとえば、そこにも多くの奇異の譚を集めて奇蹟の観念を孕んで語る日本霊異記などをその初期にもちえた平安朝人とは異なり、またそれには及ば

ず、上代人がカミのなかなるオニ性・モノ性を、昇華以前のそれなりに対象化されたままの形で素材に見る傾向を脱しきらない段階をなお遺していたことも認めなければならぬ。系譜も、その原動力は、いわゆるムスヒ(生産霊)として、むしろモノに、さらにはその根源のオニにあるとも見ていた、ということも否定しえないところである。

しかしながら、系譜の本質が、ヒトの語源的原義にも端的であったように、上代当時すでにヒ(霊)を継ぐというところに見出されていた限りでは、その立譜の精神がモノ・オニをもカミへと昇華したところにあつてのものという段階に充分に出ている、ということはいふまでもない事実であつた。ヒは、モノ・オニのよりに素朴な形に向うに見られた、いふならば性ないしいわゆる生の盲目意志などではなく、すでにヒ(日)とも同源であることから明らかのように、自然というモノの奥底に、ということは対するヒトの心の内にも、けだしオニをさえも含み超えて見通されるカミ性の概念となつていたと考えられるからである。

上代人は、ヒトの心を、それを超えるものとしてのモノ・オニの方向に見ていたとともに、より以上に、心本来はタマとしてあるべく、また実にあるものとしていた。タマとしての心となることこそ、超えて心をとらえるオニ・モノをも心自体の内に主体化し、ヒ

トがヒトらしく自^みずからに由る者となる道であることを知っていた。生のオニがそこに形をあらわにするモノ(物)、自然としてのモノ、ないし心に多くは性として発動し来るモノが、ヒトの心の奥底に向つて含み超えられるとき、ただちにあらわれ来る心のありかたがタマである。それは、心がそのありかたとなればモノ(物)ならぬヒトを求め、ヒトとヒトとの間に生や性ならぬ恋の形に典型化されてくる、そのような心であるといつてもよい。心はタマとしてはいまひとつのタマを求め、男・女という性を遺す限りでモノ性を脱しきらないツマ(妻・夫)を、しかもついには性から自由なヒトとヒトととしてトモ(伴・友)をもつ。そして、ツマもトモもそれを求めて得ることは、まことに厳粛にもタマ(偶)の出会いにおいてであり、タマタマ・タマサカ(適)の邂逅だけによつてである。

タマとタマととしてのヒトとヒトとの出会い、邂逅は、それゆえにヒトとヒトとがどこまでもそれぞれでありつつ、あくまでもひとつであり、あくまでも同じでありながら、どこまでもさまざまであるということ、そしてそのようなありかたでしか人間はムツブ(睦)こともスベル(統)こともできないものであるということを見きわめさせ、その究極に、ヒトをしてそのようにしかあらせないもの、そのようになつてはじめてヒトがみずから進んで真に身^みずからに由る者となることになるもの、つまりはヒトの根拠としての勝義のカ

ミを思念させる。カミはこうして、上代にあってムツ（睦）―スビ（統）のムスビとして理念化され、ヒトの子のオヤはすなわちカミであるとしてカミからヒトへのヒの継ギを系譜に立て、その継ギにムスビの本質を典型化するようになりえていた。系譜立譜の原動力たるムスビ（生産霊）はモノ・オニにあったが、その向うに対象化された生や性も、ヒトのヒトらしい主体化、内面化の極、ここにムツ―スビ（睦統）のカミにまさしく昇華したのである。

モノはもとマナであったはずである。マナとは、性と不可分の愛欲であり、その根源にはオニが動いてるとさえ感得されていたであろう。マナはまたしたがって、オソルべきものとして、ヒトがそれをただちに見ることを「マナ」といいつつ禁じられたものでもあった。しかしながら、禁じられたということは何も見ていなかったということではない。禁ずるといふ形をとられればとられるほど切実な関心をもって、禁じられたなりの形で、すなわち直覚的な対象としてはよく見ていたのである。奇異、アヤシの譚はそのことをよくモノ（物）語っている。モノのヒトの心における発動は、モノの本性が、対立の一が他へと衝動するところ、すなわち、他が一の属性であり、一は他を結果とする原因として、対立が因果関係をなすところであり、であればこそ、ヒトの心を力をもってとらえ去りもするのである。タマはそのようなモノから出て、そのとらえ去る力

ひと（人）かそ（父）おや（親・祖）

をも心によく制しよく消化し、一と他とが一方的な属性関係にはなく、まさしく一と他ととしてあるべき偶性の関係へと心をヒトらしく確立したものであるが、これに反して、オニは、モノ以前として、一と他とがただちにオナジ（同）いという、対立さえもいまだない渾沌、まさに原生、盲動の実体であるところにその本性がある。けだし、オニと、さきに言及したオナジとは語源も同じいのであった。上代人のオニの観念は、論理的なその本質をまことに的確に意味把握していたといつてよい。

なお、カミの語源は、従来いわれてもいるように、隠れたる者の謂である。カミは、動詞カムの連用形名詞カミ（上）に並び、終止形カムのウ列ム（u）に、冒頭に触れたイ（i）を加重して出来るいまひとつのイ列乙類の名詞としてのカミ（iu）であった。カム自体は、それもそのカにイを加重したコム（籠）の形で上代に普通した動詞の、疑問の余地なく存したと考えられる推定溯源形の動詞である。一方、オニの語源として従来行なわれているものに、漢字音「隠」ないし「陰」の国語音化、隠・陰であるとするのがある（和名抄・日本釈名・東雅・藤原相之助『東亜古俗考』）。これによれば、オニもまたカミと同様の隠れたる者という原義となるが、これを認めた場合は、オニとカミとの論理上の本来的な表裏一体たるありかたが、あたかもよし、たまたま端的に示されえたとはいえることにな

る。そしてそのことは、それなりに、このオニ「隠(陰)」説を捨てがたいものに思わせる。また、という以上に、国語の語彙が、ことには上代において、しばしば漢語との交渉のなかで醸成されたという事実からも、語彙オニの成立に、オナジ(同)とともに「隠(陰)」がおそらくはその一半を担ったでもあろうとの思いを強くさせる。さらに、ヒトの心、ココロという語彙もが、蔵〔さ〕れたものということを原義とした(小稿「心(こころ)の語源」。オニもカミも、ヒトのココロを超えながら実はココロ一つの内なるものである。

なおまた、オニ(鬼)がオナジに同じいオヤジを介してオヤ(親・祖)と同源であったか、タマ(魂)がこれもさきに考えた胤・種のタナの類推形タマと同根であったか、そこまでは確実に辿ることは困難であるが、一応の注意をもつことも無駄ではないであろう。

(五一・九・六)

○住所変更(住居表示変更・改姓等を含む)

天野 令子	343	越谷市東越谷二一〇一七	五十嵐荘
井野口 孝	631	奈良市二名町七四一二	寺本ハイッB棟二〇三
今福 謙	536	大阪市城東区古市二七三〇	大阪信愛女学院高校
江間 秀明	432	浜松市入野町四七三四	
大井 重二郎	607	京都市山科区四ノ宮川原町二	
岡島 秀仁	632	天理市田井庄町二七八一二	
小野 寛	192	八王子市谷野町みつい台一―二三―九	
粕谷 興紀	519-06	三重県度会郡二見町庄小中野二七〇	
工藤 力男	502	岐阜市長良城之内	岐阜大学教育学部内
久保 昭雄	861-11	熊本県菊池郡合志町須屋上ノ原一九二七―二	
佐賀龍谷短期 大学付属図書館	840	佐賀市水ヶ江三一五―一三	
佐々木 民夫	990	山形市大手町一〇―二九	
辻田 昌三	659	芦屋市宮塚町三〇	
中村 宗彦	631	奈良市西登美ヶ丘八丁目四―一〇	
村田 正博	300-31	茨城県新治郡桜村妻木	紫峰荘A―二二七
山本 登朗	610-11	京都市西京区大枝西新林町四丁目五―三―三〇二	
渡辺 春美	222	横浜市港北区太尾町二九五	清光ハイッ二二二号
渡辺 護	700	岡山市津島東四丁目一八	H二―四〇五

伊藤 博氏著『萬葉集の歌人と作品』上・下二巻を読む

井村 哲夫

さながら萬葉史百数十年間を今に追体験しようとするかのごとき著者伊藤氏の執念の書であり、氏自身の半生の記録であろうという感動が、両巻と対座している間終始評者の心を去来した。氏が自らに課した、対象に「入る態度」（古代和歌史研究第一巻五頁）は、ここに時代と人間とその哀歓という具体と特殊の種々相に取組んで、より自在であり顕著であると見受けられた。私はしばらくその感動を抑えて書評という名の散文を書かねばならない。もとより後学の妄評、著者の御海容を切に乞う。

一

第一章 万葉歌の生誕

第一節 挽歌の創成／第二節 帰化人の述作

伊藤博氏著『萬葉集の歌人と作品』上・下二巻を読む

第二章 万葉時代の「歌」と「歌人」

第一節 萬葉の私家集／第二節 歌人と宮廷

第三章 万葉歌の伏流

第一節 女歌の命脈／第二節 地方歌の形成

第四章 御言持ち歌人

第一節 代作の問題／第二節 遊宴の花

* *

第一章は、萬葉史の開幕を説くに当って挽歌に照準を合わせた。正当の用意と思われる。魂招ぎの呪的儀礼の世界に属する倭建命物語の大御葬歌から、偲び・嘆きの言葉である近江朝挽歌群への飛躍に萬葉歌の生誕を見て、葬歌から挽歌へという単純な系列観を正す。造媛・建王・斉明帝らの死をめぐる哀傷歌に記紀の歌謡性を脱皮した抒情詩としての自立を見、やがて近江朝挽歌群の出来を必然として説く。その土壤に倭建命の白鳥物語等、記紀の歌謡物語の享受史を考えたのも新鮮である。高貴の人の死に際して伝統的な葬送儀礼や鎮魂の歌謡の場を揺籃としてほととぎすのように育ってゆく抒情詩——挽歌は葬歌の「鬼子」だったと氏は言っている。

葬送儀礼に限らない、晴の言葉を必要とするあらゆる宮廷生活の場面で、未開の言葉と開明の精神とがせめぎ合ったであろう。ここに帰化人系の作者が、漢語でなく倭語で献歌する条件も要請も生じ

てくる。そこで本書が第二節に「帰化人の述作」を配して、軍王の歌（1・五〇六）を取り上げ、その作品の時代を入念に検証し、その抒情の質を見定めようとしたのも当然の用意であったろう。「見山作歌」という羈旅歌の伝統を負う題詞を持って登場した軍王の「独り」の郷愁は、従駕集団を「代弁」するものであり、「表現の新しさ」もまばゆい、まさしき晴の場での「従駕歌」であると説いた。そのかなたに額田王の姿もほの見えてくる気がするのである。氏の構想に狂いはあるまい。「新しいことばを知り、研いだものの嘆き」を、氏の力有る文章によって知る。

「帰化人に和歌の詠出を要請するような……（中略）……時代と社会の在り方が、孝徳朝から斉明朝へと流れる初期万葉の時期に稔っていた」（四七頁）という第一章閉じめの記述は心残りである。私は第二・三章において第四章へ読み進んだ。「御言持ち歌人」という概念を規定して、開明の精神と未開の言葉を一気に止揚し、「和歌史上最初の専門歌人」額田王の出現とその作品を論ずる第四章において、第一章のタイトル「万葉歌の生誕」は実質的に完結するものであるかと私には思われた。

ふりかえって第二章「万葉時代の『歌』と『歌人』」は、本書の序説とも総論とも見られる文章である。人麻呂・金村・福麻呂ら私家集を持つ「宮廷歌人」を定義し、その定義はまた第五章以下の各

論と相俟つ。第二節において、宮廷歌人の文芸を、表芸（宮廷ホキ歌）と裏芸（宮廷ロマン）の二面から見て、そうした二面性を解くキーワードとして天武・持統朝後宮社会の「トネリ文学」を定義した。その論理の運びの妙は第五章四・五節などの重厚な論に支えられて一層説得力があるであろう。

「宮廷歌人」なるものの定義や性格付けは今後とも揺れ動くかもしれない。それは歴史的な実在の概念ではなく、われわれが萬葉史を構想する為の方法の概念であろうから、その新しい定義が新しい万葉史観の提出であるとすら言ってもよい。表芸・裏芸の二面性を考え、その社会的立場や機能を考察する氏説は具象性に富み興味深いものであった。本章と雁行しつつ各々の視角と論理を構えた橋本達雄氏『万葉宮廷歌人の研究』第二・三章、中西進氏『万葉史の研究』三・第一章などと共に、今後の宮廷歌人論、人麻呂論のための絶好の指標となる。

二

第五章 柿本人麻呂とその作品

第一節 近江荒都歌の文学史的意義／第二節 人麻呂の表現と史実／第三節 人麻呂殯宮挽歌の特異性

／第四節 石見相聞歌の構造と形成／第五節 歌俳

優の哀歎／第六節 人麻呂終焉歌

第六章 人麻呂周辺の歌人たち

第一節 高市黒人の抒情／第二節 長意吉麻呂の物名歌

* *

第五章は人麻呂とその作品を六節にわたって論じ去り論じ来り、その人麻呂を原点として同時代の黒人・意吉麻呂の位置を第六章に見据え、両章合わせていわゆる萬葉史第二期を論じた二百頁である。

近江荒都歌が、人麻呂文学始発の意義を有するだけでなく、その後の萬葉史の展望へ遠く遙かな照射を与える記念碑的作品であることを証した力作の第一節は、かつて雑誌『萬葉』五四・五五号に連載され、私は身を入れて読み、作品論と文学史論を融合した自在な方法を学んだ覚えがある。

瑣細な解釈上の疑問一点を記す。

①いかさまに思ほしめせか 天離る夷にはあれど 石走る淡海の国 楽浪の天津の宮に 天の下知らしめしけむ……

右の①②③の意味の脈絡が従来も取沙汰され、著者も、④は「天離る夷の国なる」とある方が①と照応すると言ひ、しかるに「あれど」とあることにかえって表現的有效性を認めると言う二一五頁は私には難解である。思うに④は、天離る夷（貶辞）と、石走る淡海

の国の楽浪の天津の宮（頌辞）とを接続してアレドの逆接があるのであろう。滅びた都と国つ神への頌辞がこの逆接の脈絡に畏怖の心と共に看取し得るなら、一編が荒都に対する鎮魂の挽歌だという本節の主張にとっても一層有効ではあるまいか。

第二・三節は、献呈挽歌の表現と史実の関係をめぐる人麻呂の精神的姿勢、和歌史上の位相を論じ、第四節は石見相聞歌二群の製作過程をたどって創作心理に食いこみ、第五・六節に「歌俳優」としての彼の生きざまを語る。そこには、聴衆の反応をうかがいながら自ら試し自ら歓喜しつつ一語一句を彫琢する詩人の生身が、著者の熱とヒューマニティーをもって創造されているようである。著者は、「学術論文も本質的には文学である。……学徒にも、根柢において、かような眼の輝きが必要なのではないか。」（下巻四三〇頁）と言っている。創造的なヴィジョンに支えられた作家論と虚妄の弁舌とのわかれ目は著者の実践が示しているよう。

第六章一節「高市黒人の抒情」は、方法の面白さを示した。「はなやかな長歌仕立ては人麻呂一人のものとする文化圏の不文律に規制され」（二五八頁）、「長歌との対応を背負わされつつ『長歌』と絶縁する短歌だけの世界を歩まざるをえなかった……」（二五九頁）と言ひのは、黒人の短歌抒情の世界の創造をあくまで人麻呂の世界を磁場として考えようとした結果で、その方法が面白い。

黒人の世界はしかし、長歌からの「絶縁」と言うべき、即ちある

三

消極的な契機を一つ根底にもって成立してくるのだろうか。長歌は

下巻を手にする。

すでに古典的形式であり、人麻呂はいわば古典主義の作家、黒人はむしろ白鳳期なりのモダニズムの尖端を行く者であり、両者の創造のヴェクトルの相違を考えるべきではなからうか、などと私は恣意な空想にふけた。黒人の方から逆に人麻呂を照射できないか。黒人の不明の生涯と作品のなぞめく美しさは、人麻呂や前後の時代の和歌の流れにあたかもハレーションを生ぜしめ我々の目をくらませているところがあるとも思うのである。更に又四の項に、黒人と意

人麻呂伝統を受けた赤人・金村らの「天平のトネリ文学」、それに対峙する「貴族」と「学士」の文学・旅人と憶良。その二つの流れを受けとめた「内舎人」家持の文学、というように著者の強靱な構想力が、いわゆる第三・四期を覆いつくして展開されている。その構想を支えるものは細心柔軟な作品批評である。作品論と文学史が難無く融合せしめられているところに、著者の「入る態度」を可能にした思想が有るのであろう。

第七章 天平のトネリ文学

第一節 第一人者の宿命／第二節 吉野の赤人たち

／第三節 伝説歌の形成

* * *

吉麻呂の民族的背景を考えて、「伝統的な倭の六果にかかわりある歌人と開化的な帰化系出身の歌人というその育ちの相違」が、同じ短歌に執した両歌人の旅の歌人と宴の歌人との相違であるという考え方は、道理と思ひながらなお隔靴搔痒のうらみを禁じ難い。それらは私の読みの浅さでもあろう。氏説が一つの方法と視角を構えて黒人・意吉麻呂ら人麻呂圏の作者群に照明を与え、後学の目を開く好論であることを否定することはできない。

第二節は意吉麻呂の物名歌について、遊仙窟のかけ、民謡や地名伝説の下地など成立の由来を詳説して納得させられるところが多い。

第一節は、金村の志貴皇子挽歌（2・二三〇～二三二）が、「他人の短歌二首」（二三三、二三四）を改作して自らの長歌の反歌として併せることにより成立したと言う。ついで、吉野讚歌（6・九〇七～九一二）は、或本反歌↓長歌↓反歌二首の順序で製作されたと説く。二つの結論合わせて、それを金村の技法とし、第二期から三期へ移る長歌衰退期に、人麻呂を継ぐ第一人者として（同時に並

流として）立たねばならなかった金村の、これが「宿命」だったと論じた。

短歌の比較解析の微妙なところに評者の判断が迷うときもあったが、作家の文学史上の位相というおよそ抽象的な文章でしか記述しがたいテーマを、作品を産みだすときの作者の苦渋や、してやったりの表情さえ髣髴させる文章で記述している。著者の方法の成功した一好例を見る。

瑣末のことだが、二五頁最後の三行には従えない。たとえ忍びの仮葬であったとせよ手火は葬送に欠かせぬ具、闇黒の中では皇子の靈魂が迷うはずである。

第二節「吉野の赤人たち」は、華やかな天平詩壇を一方に配して、それと対峙し、社会的身分的には低い位置にある宮廷歌人赤人・金村・千年らの創作活動の三者三様のありかたを論じた。赤人の吉野の山水の歌が、宮廷讃歌の伝統をふみつつ、一方で懐風藻作者たちの吉野詩の技法を意識的に取りこんだものであり、奈良詩壇に対する倭歌の側（あるいは懐風藻作者に対する宮廷歌人の側）から存在主張であって、そこにまた赤人の叙景・讃歌の達成の契機を認めようとする。ここにも作者赤人の創造の哀歓が論理の冴えに支えられて印象深く読者に伝えられている。

一点、「四、赤人の精神構造」において、金村・千年・赤人三者

伊藤博氏著『萬葉集の歌人と作品』上・下二巻を読む

の氏族的背景や身分の序列をそのままパラレルに奈良詩壇（貴族的漢詩作者）に対する三様の反応の仕方に引きうつしたかのごとき、六十頁後半の記述はすこし性急の論理のように思われた。たとえば千年の場合を、「金村のごとく衆に立ち、赤人のごとく孤に徹底する立場」に立ち得ず、「迎合とも協調ともつかぬ無気力な満足感を持って、没個性的に歌を歌った必然性」が、その社会的身分的序列（金村に次ぎ赤人の上位にあるとして）からわかるようだというところなど、本書の中では珍しく端折った記述であるように感じられた。

第三節「伝説歌の形成」は、国ボメ、思国歌の伝統的系列に鎮魂性が稀薄となり、人間的関心が拡大してゆくという時代の趨勢を縫り合わせながら、伝説歌の成立展開を論じている。題詞の検討から作品の内実に入り込み、「羈旅の途次、ある所を通過するにあたって、あるモノを見てうたう歌」の伝統の中から、虫麻呂の物語的伝説歌が生れてくる経緯を詳説して正当の観察と信じた。

四の項に、「『個性』ということとは当然の条件であるから捨てよう」（八五頁）と言ひ、あえてそれを捨象して論を進められたのは本論文の考察目的から諒解できないではない。だが、たとえば不尽山歌（3・三一九～三二一）を赤人のそれ（3・三一七～三一八）と比較して、赤人の「讃歌性」に対する虫麻呂の「叙事性」をば、

宮廷歌人の主流に対する傍系からする「はり合う気持」「羨望」というような、いわば消極的な条件を論ずる結果を導いたのは、個性（乃至創造力）の捨象という方法上の隘路のせいではなかったろうか。果してまた虫麻呂は赤人や金村らの「傍系」であるのか。

著者が、『萬葉集の構造と成立』第四章で説き明したところの、巻九における人麻呂歌集の「古」に対して虫麻呂歌集が主張している「今」は、天平そのものではないのか。虫麻呂は、吉野も明日香故京もあずかり知らぬ天平っ子として、白鳳の人麻呂を鄭重に葬り、同時代のいわば新古典主義的作者赤人を慇懃に否定しようとした者ではなかったか。それはその独自の個性（創造力）と時代精神にもとづいている。本論文を読んで私はそのような思いにとらわれた。勿論まだ熟さぬあさらかな主観である。

四

第八章 天平の貴族文学

第一節 未逕奏上歌／第二節 学士の歌／第三節

旅人の亡妻挽歌／第四節 園梅の賦／第五節 貧窮

問答歌の成立／第六節 天平の女歌人

* * *

旅人と憶良、いわゆる筑紫歌壇の新文芸の論である。第一節は、

台閣に列する旅人が宮廷歌人芸とも言うべき吉野讚歌（3・三一五～三一六）を詠み、しかもそれが未逕奏上歌であった不思議から説き起し、白鳳に呼吸した旅人の主体性、漢詩の典拠をふまえた新文芸の自覚などを指摘しつつ、やがてその自覚が報凶問歌以後の詠作へと必然の脈絡をもって顕在化してゆくことを明証した。引用された清水克彦、大浜巖比古両氏の作品論とも相まって旅人の文学の出發を論じて、この作品の意義を重からしめたと言える。

第二節「学士の歌」は、憶良の日本挽歌についての諸説を批判して、旅人亡妻某七日に旅人に献上した歌であること、旅人の報凶問歌に応じた漢倭併用の新文芸であること、人麻呂らトネリ派と対峙せんとするものであること、長屋王時代の学士派優遇の時世、筑紫での旅人との幸福な出会い等々について、憶良文学の熱っぽい出發を種々の角度から論じたもので、評者もまた本論文によって多く啓発されたひとりである。

第三節は、巻三所収の旅人亡妻悲傷歌十一首を扱って、一つの主題による短歌十首前後で構成した連作形式の新しい意義を説いた。第五巻二章の讚酒歌の論と共に、旅人の、そして筑紫歌壇の文芸の新しい性格を明して最も貴重である。

第四節「園梅の賦」は、旅人邸梅花宴歌群の考察で、著者は三十二首のかれこれの間に発想や語句の呼応連環を見出し、そこから更

に宴当日の諸人の座席の次第に及ぶ推定を試みている。その推定の結果（一八一頁の図）の当否はおそらく著者の最重要事ではなく、旅人によって領導せられる筑紫歌壇のある日ある時の風流韻事の模様を紙上に活写してみようと試みられたものであるだろう。その試みは大久保広行氏の新考察をも呼び込んでいる。

なお、追記に述べられる、太陽暦二月八日に当るところ果して旅人邸の梅の開花をみていたかという問題は、太宰府天満宮に現在植栽されている百数十種の観賞梅でなく、野梅の白梅の開花期を調べてみなければならぬ。野梅系は大体において天満宮の観賞梅よりも早咲きの由であり、暖冬ならば「わが園に梅の花散る」ことも全くはうそでなく有り得たかもしれない。旅人邸あとと言われているあたり（小字内裏）、小高くて南にひらけており日当りもよろしく、若干梅樹も植えられているから、来春にでも尋ねてみたいものである。

第五節、貧窮問答歌の論。反歌の位置にある短歌一首（5・八九三）を、通例の反歌にあらず、長歌の問答に対する作者憶良自身の声（感想）だというのは至当で、この作品の理解もこれで行き届こう。謹上の相手を多治比広成と推定する過程にも蓋然性を認めて十分である。

以上第八章は、萬葉集の重みの半分（一一六頁）を対象に据えて

伊藤博氏著『萬葉集の歌人と作品』上・下二巻を読む

庄巻の百頁であった。いずれの論考も、評者が終始啓発されてきたものであることを記して改めて謝意を表したい。

第六節「天平の女歌人」は、金村ら宮廷歌人と、旅人・憶良ら筑紫文芸の両方の流れを受けとめて家持へとつなぐ坂上郎女の内容を、作品・生涯・社交圏の考察を通じて見定めている。郎女の内容の重さを痛感させられる。さて著者の筆の運びに導かれて古代和歌史の流れを下り、最後の激つ瀬を乗り切ったという印象も快い。

五

第九章 万葉終焉の歌人

第一節／内舎人の文学／第二節 春愁／第三節 最

後の独詠歌／第四節 歌日誌の空白

* * *

家持天平十一年秋の作・亡妻悲傷歌（長歌一首、書持和歌一首を含む計三群十三首）は、人麻呂・憶良・旅人の亡妻挽歌三編を受けとめた家持の、歌人としての出発の作品であることを明らかにした。氏説によって、坂上郎女はまことにいさぎよい萬葉史からの引退を誇り得ることになったし、またいわゆる第四期の始発を歌人家持の出発である天平十一年秋に定めようというのも、いかにも当然である。

かつまた、その製作を家持が内舎人となって、開かれた歌の場を持ち得たあたかもその時点に一致させ、この萬葉の終幕を演ずる立役者の文芸を「内舎人の文学」と規定する。その論証の妙は爽快である。

第二節においては、天平勝宝二年三月の秀吟十二首の製作を、妻大伴坂上大嬢の越中下向とびたりと重ねてみせた。もとより独詠・春愁のひとの創造の秘密に到る小径は一つや二つではあるまい。だがこの論文は、その中でも最も美しい小径を見つけて辿った幸福な文章であったと言えるであろう。

著者は第三節で、勝宝九歳秋をもって独詠の歌人であることをやめた家持は、橘奈良麻呂事件と歌友大伴池主の杖死？以来、積極的な行動の人へと転身を遂げたのだと言う。萬葉集末四巻成立過程を論じた第二巻十章一節、また家持歌日誌の空白からその実生活を浮かび上らせた本章第四節などと共に萬葉集成立形成にかかわる重大な提言をなす歌人論である。

さて家持は、天平宝字三年正月一日因幡国庁の新春賀宴における雪の歌一首をもってわが歌日誌を切り捨て、萬葉史を閉じめたのだ。かのひとの苦渋にみちた祈りを今最もよく語り得る人は伊藤博氏であろうと評者は信ずる。

* * *

以上、山に入って山を見ぬような瑣末の批評・感想の羅列に終ったことを著者と読者にお詫び申し上げる。言及しないでしまった章も二三ある。もともと片々たる書評で全貌をとらえて紹介できるような小著述ではない。

著者によって直接、間接に導かれた後学のすぐれた研究の幾つをも思い起せば、著者の学問と方法が萬葉研究史上に持つ意義も、本書が将来に向かって開かれた豊かな価値を随所に蔵している書物であることも、おのずから証明されているであろう。かかる大著の書評を非力をかえりみずお引受けしたのも、その安心の上に立ってであったし、何よりも、隗より始める譬えの通り後進の学徒が本書の威容に臆せず立ち向かうべきだし、立ち向かうであろうと願ったからである。

(伊藤博著『萬葉集の歌人と作品』上・下、古代和歌史研究3・4。昭和五十年四月及び七月、塙書房刊。A5判。上―四二二頁、六〇〇〇円。下―四六七頁、六七〇〇円。)

吉井 巖氏著『天皇の系譜と 神話 二』

次 田 真 幸

「古代史ブーム」とか「神話ブーム」という言葉が用いられるほど、ここ数年来古代史または記紀関係の図書の出版が盛んに行なわれている。しかし店頭を賑わせている古代史や神話関係の書籍の中には、科学的実証的な方法によらず独断的な恣意的な論を展開し、学問的には到底承服しがたい新奇な説を述べた書物が多く見受けられることは、周知のとおりである。

このような独断的な説を述べた書物が氾濫している一方、きわめて地道な科学的方法によって、実証的に記紀の問題を一つずつ解明しようとして、精力的に真剣な努力を続けている学者も少なくないのである。『天皇の系譜と神話』の著者吉井巖氏はその一人である。沢瀉久孝博士の薫陶を受けられた吉井巖氏は、萬葉集の研究から記紀研究へと進まれ、前著『天皇の系譜と神話 一』を発表されて以来、記紀研究に独得の地歩を占め、学界の注目を集めておられる篤

学の上である。

本書は、昭和四十三年から五十年にかけて、『萬葉』『帝塚山学院大学研究論集』『国文学』『文学』その他に発表された論文十六篇をまとめられたもので、次の諸論文が収められている。

- 一 タケミカヅチノ神
- 二 天若日子の伝承について
- 三 スクナヒコナノ神——神統譜から締め出された神——
- 四 佐太大神——古代出雲における太陽信仰——
- 五 「ヌシ」を名にもつ神々
- 六 倭の六の御景
- 七 崇神王朝の始祖伝承とその変遷
- 八 ホムツワケ王——崇神王朝の後継者像——
- 九 茨田連の祖先伝承と茨田堤築造の物語
- 十 シキツヒコノ命と大毘古命との二つの子孫記述をめぐって
- 十一 倭建命天皇説に加える一微証
- 十二 ヤマトタケル系譜の意味
- 十三 孤独な皇子ヤマトタケル
- 十四 石之日売皇后の物語

付篇

- 一 サヨヒメ誕生

二 弓削皇子

巻頭の論文「タケミカヅチノ神」において著者は、タケミカヅチのミカは土器の甕であって、「甕は地母神信仰の世界で、食物の貯蔵と言う機能を果たし、また埋葬される魂の依り代と言う機能を果たしてきた」ことを、考古学の立場から説明し、ミカ（甕）が神の依り代としての聖器であったことを明らかにされている。「斎瓮^{いはひぶ}」や「嚴瓮^{いげん}」が神霊の宿る神聖な瓮を意味する語であり、祭器であったことは明らかである。しかし「甕^{みか}」と呼ばれる場合は、それが祭器として用いられることはあるにしても、一般的には貯蔵用の土器を表わしたのではあるまいか。書紀第六の一書の火神を斬って三段とする伝承中に、劍の鏝^{つみは}より垂^{した}る血がそいでミカハヤヒ・ヒハヤヒ・タケミカヅチノ神が成ったとする伝承について、著者は「土器生産にたずさわった人々のもっていた火神伝承」であろうとされている。ミカ（甕）が神の依り代としての聖器であったという繩文時代から弥生時代にかけての信仰や習俗が、古墳時代まで行なわれていたとしても、劍の文化を背景とするカグツチノ神の物語に現われるタケミカヅチノ神を、「甕の神格化である」とする見解には疑問を抱かざるを得ない。また「武甕槌神」が甕の神格化として語られた伝承も、記紀に見出しがたいように思われる。

国譲り神話でタケミカヅチノ神が、アメノヲハバリノ神に代わる神として、武神・劍神として登場するのは、劍神としての物部氏のフツヌシノ神を排除し、フツヌシノ神の劍神の性格をタケミカヅチノ神に割りあてたのである、と述べられたのは傾聴すべき見解であるが、なぜ物部氏のフツノミタマやフツヌシノ神を排除し、タケミカヅチノ神がこれに代わったのか、その事情は必ずしも明確にされていないようである。

藤原氏とタケミカヅチノ神とが結びついた事情について著者は、ト部から出た中臣氏が鎮火祭や道饗祭を掌り、宮廷の火の呪儀を扱うようになったので、火神の祭を通してタケミカヅチノ神と交渉をもったのであろう、とされている。しかし藤原氏の氏の神としてのタケミカヅチは、劍神・武神としてのタケミカヅチであろうと思われるから、著者の推論には納得しがたいものがある。なお、クラオカミ・クラミツハノ神の出現を語る記紀の伝承について、クラを火山にかかわる語と解し、クラオカミは火山現象を起こす神、クラミツハは温泉の神格化、火神の血が指の間から洩れるというのは、溶岩の流出や温泉の湧出の様と解されているが、この見解には異論が多いのではなからうか。

本論考は、タケミカヅチノ神の神名解釈として通説となっている記伝の説の可能性を認めながら、ミカを甕と考える新説を提唱され

た意欲的な研究であるが、通説を覆すだけの十分な説得力を有するものとはいえないように思う。書紀に「武甕槌神」「武甕雷神」と表記されていることを含めて、タケミカヅチノ神については、なお研究の余地が多く残されていると言わねばならない。

「天若日子の伝承について」の中では次のようなことが述べられている。葦原中国に降る天若日子は、聖器である弓矢を所持して出現し、巫女的女性に迎えられて支配者となるべき神であったが、支配者となることを天神に対する反逆と転義せられて、記紀の伝承に吸収せられたのであろう。また天若日子の物語と阿遲志貴高日子根の物語とは、本来密接な関連をもっていた同一神の物語であるとする説に従い、天若日子が鎮魂の呪儀をへて変身し、復活再生したのが阿遲志貴高日子根神である、と説明されている。さらにアヂシキタカヒコネノ神は、大和の葛城地方に葛城氏によって祭られた祖神であろうと推定し、この神の物語は葛城氏の伝承に出でたものであろうとされている。アヂシキタカヒコネノ神が記紀の神話伝承の構想の中で重視されていないのは、「葛城氏が五世紀において、その政治上の指導者的地位を失ったことと関連しているに相違ない。」とされたのは、首肯すべき説であると思う。

天若日子物語の意義を見事に解明された好論文であるが、ただア

ヂスキタカヒコネの神名について、アヂは味鴨、スキは村の意の朝鮮語と見て、「味鴨の村の立派な男の意」とされたのはいかがであらうか。アヂスキノ神については、農業神としての雷蛇神と見る説が有力である。一方、アメワカヒコのワカはウカの転じたもので、アメワカヒコは本来穀神ではなかったらうか、という説がある。そうだとすると、アメワカヒコが死んでアヂスキタカヒコネとして復活する話は、もともと年ごとに穀神が死んで新たに復活する、という農耕祭儀をモチーフとする物語であったと見ることができよう。

「ヌクナヒコナノ神」では、記紀神話のヌクナヒコナノ神の性格を追求し、この神が記紀の神統譜から排除されている理由を解明されている。オホナムチノ神の国作りに協力したというスクナヒコナノ神の原核は常世神であった。常世国の観念は、中国の神仙思想流入以前から存在した固有の観念である。スクナヒコナノ神は常世国から来臨し、共同体の生産の増進と安定をはかり、オホナムチノ神に協力して国作りをした神であると信ぜられた。ところが七世紀にはいって、記紀の神話が高天原と葦原中国との垂直表象的構成をとり、穀霊は天神の御子として天降るものとする降臨伝承が形成せられ、生産者儀礼から支配者儀礼に変わったために、水平のかなた常世国から来臨する常世神であるスクナヒコナノ神は、記紀の神統譜や

氏族の祖先系譜から排除されたのである、とされている。スクナヒコナノ神と同様、神統譜や祖先系譜から除外されている常世思金神についても、「去来する常世神として伊勢において農作業を指示指導した神で、天照大神にこの地位を譲った水平的世界の神であったがために、スクナヒコナノ神と同様な処遇を受けたと考えられる」とされているが、常世思金神が農業に関する神であるとする点は、やや説明不足の感がある。

記紀神話の世界が、水平的世界観と垂直的世界観との二重構造から成り、前者が古い世界観であったことは学者の認めているところである。常世神であるスクナヒコナノ神や思金神は水平的世界観による神であるから、垂直的世界観にもとづく宮廷神話の神統譜から排除されたとする著者の主張は、まことに妥当な見解であると思う。もっとも常世国の観念を、中国の神仙思想の影響によって成立したものでないとする見解には同感であるが、わが国固有の観念とされたのはいかがであろうか。これは沖縄諸島のニライカナイの信仰につながる異郷であって、常世神スクナヒコナは、ニライカナイから海を渡って豊年をもたらすとされる来訪神の信仰に関係がある、とする通説に従うべきであろう。著者は折口博士の「まれ人」説を引用して、折口説が「根本において正しい」とされているから、常世国や常世神の観念が、ニライカナイの信仰に源流を発して

いることを認めておられるものと思う。スクナヒコナノ神の伝承には、この神が穀霊・穀神であったことを示すものが多いが、この点からも常世国とニライカナイとの緊密な関係が説明できると思う。

「崇神王朝の始祖伝承とその変遷」では、崇神記に見える三輪山の神と活玉依毘売の物語、および崇神紀十年の条に見える大物主神と倭迹迹姫命の物語について、古事記の物語にも書紀の物語にも、重要な要素である「神の子誕生」を語る部分が欠落していることを指摘して、この二つの物語の源泉となった伝承は、三輪山の神と神女との聖婚儀礼と結びつく神婚伝承であった、と推定されている。そして記紀の三輪山伝承の共通の原型は、三輪山の神の祭祀を基盤とした伝承であると推測されるから、四世紀の崇神王朝と無関係のものとは思われない、とされている。崇神王朝が衰亡するころ、三輪山の神の祭祀が王室の手を離れ、茅渟県陶邑と結びつく三輪氏が祭祀にかかわるようになったのであって、その時期は五世紀以降であろうと推定されている。またミワは祭器としての土器で、陶邑の神直は祭祀用の須恵器の生産流通にかかわる氏族であったとされている。

本章で著者は、「崇神王朝の重い神としての三輪山の神の原伝承が、変質された形で、はつくに知らしし天皇とされる神武と崇神の

両天皇の御代にかけて語られていること、変質された伝承は、神武妃の出生伝承、三輪氏の祖先伝承、箸墓の起源伝承としての意味をもって記紀に語られていること」を、明快な論理で見事に解明されている。活玉依毘売の物語も倭迹迹姫命の物語も、原伝承の変形されたものであること、須恵器の生産に関係した三輪氏が、三輪山の神の祭祀にたずさわったのは五世紀以後であることなどを論証されたことは、古代史研究にとっても記紀研究にとっても、まことに有益な研究成果として高く評価しなければならない。

次に一、二疑問の点を附記しておきたい。著者は、神武妃の誕生に関する記紀の伝承の相違について、記が大物主神系の、紀が事代主神系の皇妃伝承を採用していることに関して、「神武妃出生の物語と系譜伝承において、皇妃の祖父を三島溝咋とし、その出生の物語において賀茂氏の丹塗矢伝承を採用していることは、記もまた事代主神系の伝承に対して並々ならぬ関心を寄せていたことをあきらかにしている」と述べられた。ここにいう「事代主神系の伝承」とは「賀茂氏の丹塗矢伝承」の意と思われる。この場合の事代主神は、三島嶋神社の事代主神だとしても、「賀茂氏の丹塗矢伝承」がこの神について伝承されていたと見るのは無理であるから、古事記が事代主神系の伝承に関心を寄せていた、とは言えないのではあるまいか。なお、セヤダタラヒメの神名の解釈として、セヤはソヤ

(征箭)の転音、タタラはタタレの古い名詞形で、「立つ」に助動詞「リ」の接した形であろうとされたのは、苦しい説明で承服しがたい。

「ホムツワケ王」の章は、記紀のホムツワケ王の物語とその系譜伝承とを中心として研究し、ホムツワケ王物語が天皇の物語であること、ホムツワケ王がホムタワケ王(応神天皇)と系譜の上で重なり合う人物であることを論証された注目すべき論考であって、著者の鋭い洞察力と重厚な研究態度を示す論文である。著者はまずホムツワケ物語が、他の多くの皇子の物語と異なる内容を語った異例のものであることを指摘した後、この物語の前半は、神聖な皇子誕生という意味をもって語られた可能性が大きいと述べ、後半の言語障害の物語は、皇子の変身の過程を語るいみじもりであったと説明し、鵠を見て物言うにいたるのは、「タマフリ」の呪術によって、皇子の回生変身が成就したことを意味している。」とされている。

そして著者は、ホムツワケ王物語は天皇にかかわる物語であり、ホムツワケ王は三輪王朝をつぐ存在であり、仁徳王朝の始祖的天皇像と考えられる応神天皇と同一性格の天皇となるが、実在の天皇ではあるまいとされている。ここで著者は『積日本紀』に引く「上宮記逸文」に、継体天皇の祖とされるホムタワケ(応神)の系譜的地

位に「凡^{ほむつわ}牟都和希王」と記されていることに注目して、応神天皇にあたる人物がホムツワケ王となっていることを指摘された。そして記紀のホムタワケから若野毛二俣王に至る系譜伝承を比較検討した結果、ホムツワケ王とホムタワケ王とは同一天皇像であったことを明らかにし、応神天皇の出自伝承が息長氏によって作為されているのに対して、ホムツワケ王を崇神天皇の後継者として創作したのは蘇我氏であろう、と推定されている。最後にホムツワケ王の成立は、啞の皇子であった建^{たけるのみこ}王（中大兄皇子の御子）の死後の、斉明朝から天武朝にかけてのころであろうと推定されている。

古事記を「天皇の神話の書」であり、「天皇の系譜の書」であるとされる著者が、もっとも熱意をこめて解明された論考である。著者独自の学風を示す創見に富んだ論文であって、学界を裨益するところきわめて大きい、と言わねばならない。

なお私見を加えるならば、サホヒメが皇子ホムツワケ王を抱いて稲城にこもり、稲城が焼かれる物語には、松前健博士や三品彰英博士の述べられたように、稲積みを焼く収穫儀礼や農耕祭儀が反映しているように見えるべきであろう。サホヒメのサホは神聖な稲穂、ホムツワケのホも稲穂を意味しており、ホムツワケ王の生誕には新たな穀神の生誕が語られていると見ることができると。このように考えると、ホムツワケ王物語が天皇にかかわる物語であるとする著者の主

張は、一層確かなものとして首肯されるであろう。

「茨田連の祖先伝承と茨田堤築造の物語」では、古事記に「茨田連、手鳥連の祖」と記されている「日子八井命」は「神八井耳命」とともに神武天皇の皇子とされているが、神武皇子としての日子八井命と、この皇子にかけて語られた祖先伝承は本来古事記にはなかったもので、姓氏録成立以後に附加されたものに相違ない、との注目すべき説が述べられている。著者は、茨田堤築造の物語に見える茨田連をはじめ、堤築造に使役された秦人、姓氏録や続紀に見える「茨田宿禰」「茨田連」らの茨田氏一族について詳細に調査し、さらに帰化氏族としての茨田勝と茨田連との関係を明らかにし、「河内国を基盤とする帰化系氏族には共通して皇別化への熱望」があり、次第に社会的地位を高めてきたことを述べ、姓氏録に見える茨田宿禰や茨田連は、「天武朝宿禰賜姓の茨田連本宗ではなく、聖武朝宿禰賜姓の茨田宿禰、文武朝連賜姓の茨田連を主体とするもの」と考えた方がより適切である」とされた。

一方、姓氏録の編輯者の萬多親王は、もと茨田親王と称したのを改めたのであって、この親王が茨田氏と関係のあったことが考えられるとして、前記のような結論に達しておられる。茨田氏を中心とし、帰化系氏族の動向をも詳しく調査された上での推論であるだけ

に、著者の主張には説得力があり、妥当な見解として首肯すべきものと思う。

本論考の後半では仁徳紀の茨田堤築造の説話が扱われている。仁徳紀十一年と六十七年の条には、川の淵に「全瓠」を投げ入れて瓠が沈むか否かによって、真の川の神か否かを判断することが語られている。これらの伝説に見える瓠について著者は、古代中国でひさごを浮袋の代用として利用し、これを表現した文献のあることを指摘し、このような生活体験から、瓠をもって水神を制する物語のモチーフが生まれたのであって、ひさごの話は中国の文物に習熟する帰化人たちが生み出したものであろう、とされている。

しかし古事記には「久比奢母智神」が見え、「汲匏持」の意であろうとされている。これは水分神と同様、灌漑を司る神と考えられる。神楽歌の採物歌にも「杓」が歌われており、古代では瓠は神霊または水霊の依り代と考えられたと思われる。仁徳紀の瓠の物語も、この観点から解釈するのが適切であると思われるから、瓠の物語を帰化人的発想と見る説には賛同しがたい。

「倭建命天皇説に加える一微証」「ヤマトタケル系譜の意味」「孤独な皇子ヤマトタケル」の三篇は、ヤマトタケルの系譜と物語に関する研究であって、前著『天皇の系譜と神話 一』所収の「古事記

皇族系譜の検討」「ヤマトタケル物語形成に関する一試案」「応神天皇の周辺」などの論考とも関連のある、著者の中心研究課題ともいべき注目すべき論考である。

まず「倭建命天皇説に加える一微証」では、著者は記紀の皇孫系譜の記述様式を検討し、景行紀にだけ唯一の例外として倭建命の子孫系譜が記述されていることに注目し、しかも倭建命系譜が各天皇の系譜と同様の形式で記述されていることを指摘して、かつて「倭建命が天皇として処置せられていた段階があり」記紀完成のとき、「天皇の系列からはずされ景行皇子として定着」したのであろう、と推定されている。

次の「ヤマトタケル系譜の意味」の章は、記紀の皇統系譜に

景行天皇――倭建命――仲哀天皇
――成務天皇

と記されており、成務（叔父）から仲哀（甥）へと、直系で続かず皇統系譜が歪んでいるのはなぜか、という疑問から出発する。著者は、記紀のヤマトタケル系譜を詳細に比較検討し、現ヤマトタケル系譜から原ヤマトタケル系譜への復原を目ざして、合理的な方法で一つ一つ疑問点を解決し、系譜改変のあとを推定し、慎重に考察を進めておられる。その結果「ヤマトタケル系譜はもともと崇神王朝をつぐ系譜として組み立てられていたのであろう」という結論に到

達し、

オシロワケ(原景行)——ヤマトタケル——ナカツヒコ(原仲哀)という系譜に改変が加えられ、ヤマトタケルを天皇として否定する成務が加えられて、現系譜となったものとされている。なお「孤独な皇子ヤマトタケル」の章では、原景行——ヤマトタケル——原仲哀の系譜を否定し、景行・成務・仲哀のタラシ系三代の天皇をつらねた皇統譜に改訂された時期は七世紀後半以後で、この改変は「オキナガタラシヒメから応神への連続を、皇統正系に附加記述しようとした息長氏の作為」によるものと推定されている。教えられるところの多い、まことに有益な研究として高く評価したい。

十一および十二の倭建命系譜に関する研究成果を踏まえて、古事記のヤマトタケル伝説の特異な文学性を追求し解明されたのが、「孤独な皇子ヤマトタケル」の章である。著者は古事記のヤマトタケルは、「一貫して天皇から疎外される皇子として描かれている」ことを指摘し、それゆえにヤマトタケルは魅力のある永遠に生きる人物として造形されている、と述べられた。ヤマトタケルの最期を語る抒情的な物語については、「ヤマトタケルの人物像は、政治や権力とはまったく異なった世界で、もう一度捉え直され、村々の祝祭の日々にあらわれる親しい像として、思慕の抒情的表現のなかに育てられていたのである。」と述べ、ヤマトタケルは「その挫折の

短い生涯が、共同体的感情を基盤に美しく抒情化されたこと、そこに代表的な古代の物語の主人公となり、今になお人々の心を捉える人たりえた理由があったと思う」と結ばれている。

本論考は、古事記のヤマトタケル伝説のもつ豊かな抒情性について、著者独自の系譜研究の結果に基づいて、合理的に「天皇から疎外される皇子」との観点から、皇子の悲劇的人間像をみごとに解明されたものであって、説得力に富んだ傾聴すべき論考であると思う。

以上は『天皇の系譜と神話 二』に収められた論考のうちの九篇を讀了して感じたことを率直に述べたものである。先にも記したとおり、吉井氏は鋭い洞察力と緻密な考察とによって、古事記の天皇系譜の分析的研究を行ない、随所に創見を発表されている。記紀の神話や伝説の研究には、こうした系譜の研究成果を十分に参考する必要があることはいうまでもない。私は、本書に示された著者の真摯な精力的な研究態度に深い感銘をおぼえると同時に、本書から多くの教示を受けたことを喜びまた感謝している。なお種々の事情で本書の全部の論考に触れることのできなかつたことをお詫びして、この書評を終わりたい。また文中、著者に対し非礼にわたる言辞もあったことと思うが、あわせてお詫びするしだいである。

(昭和五十一年六月 塙書房刊 A5判四四七頁 六三〇〇円)

八木 毅著『日本霊異記の研究』 について

小 泉 道

このところ日本霊異記の研究はいよいよ盛んである。年間に発表される論文は二・三十篇にもものぼるだろう。単行本も、昭和四十九年の守屋俊彦著『日本霊異記の研究』（三弥井書店）のあと、五十年には、志田諄一著『日本霊異記とその社会』（雄山閣）、春日和男・原栄一共編『説話の語文日本霊異記漢字索引』（桜楓社）、中田祝夫校注『日本霊異記』（小学館「日本古典文学全集」）が出版され、雑誌「日本文学」（24巻6号）は霊異記を特集した。明るる五十一年一月に刊行されたのが、この八木毅著『日本霊異記の研究』である。

夙に風土記や萬葉集等の文学的研究を手がけてこられた著者が、ここ十数年間次々と霊異記に関する論文を発表され、その学恩を蒙ってきた私だけに、本誌編集部からの書評の声をただちにお受けした次第であるが、荏苒日を過ごしたいま、A5版・五六四頁の大著に圧倒されて、なかなか筆が捗らない。

八木毅著『日本霊異記の研究』について

本書は二部に分かれる。第一部は、霊異記の成り立ちについて種々の角度から論究した八章から成り、第二部は、文学史的な観点から今昔物語集に受容された霊異記の説話を綿密に検討した二章から成る。まず、全体の体裁を一見した感想を記すと、第一部二〇八頁は文字通りの論文体であるが、第二部三五六頁は殆ど研究ノートの考証である。しかも、第二部は今昔物語集の方を主体とするものであって、それが本書の三分の二近くを占める実状からすれば、これを同一書名の下に入れるよりも、事情が許せば、むしろ二冊に分けて刊行する方がよかつたのではないかと思われる。

さて、第一部の八章について逐条順に見てゆこう。第一章は「日本霊異記の撰述年時について―その研究史的考察―」。副題に云う通り、研究史をまとめながら延暦六年原撰説に賛したものの。弘仁年間説を提起した椋斎の資料をはじめ、倉野・板橋両氏の論争など、諸氏の論点を挙げて丹念に整理検討しながら、池田亀鑑説をふまえて前田家本を他の諸本より編述過程の少ない「より古い本」とする。正面から撰述年時を論じてはいないが、爾後この問題と取組む場合の導入にもなりうる。なお、本章は次章における諸本の比較検討結果をも援用したものである。

第二章は「日本霊異記の成立に関して」。副題に「前田家本と真福寺本との比較から」とある通り、両本について、下巻各説話の文

末、本文の字句や表記、訓釈順序等を比較検討し、それらが靈異記成立の問題と深く係わり合うものであることを論究する。即ち、前田家本は未精撰であり、流布もせず、古い形態を存するものと性格づけ、さらに、延暦六年原撰のあと弘仁末年に至る間に同本後半部ができ、平安末期までに真福寺本のような増補本が形成されたものと推定している。私はかつてこの論文〔語文〕24輯〕に啓発されて批判的な一稿を公にしたことがある〔訓点語と訓点資料〕34輯〕。このことを著者は本章の末尾に付記され、「稿を改めるべき箇所もあらうかと思ふが部分的な補訂にとどめた」と結んであるが、特に前田家本に関しては問題がある（詳細は右拙稿ならびに岩波大系本の解説〔諸本〕参照）。その一例として各条末の結語の有無に係わる問題（三二～四頁）を取り上げておく。靈異記の「云々」の用法は、前田家本を除いた諸本各巻とも、(イ)經典の引用文の文末、(ロ)会話文の文末、の二者に限られると私考する。前田家本前半に限って条末を「云々」で終えて結語を欠く例が目立つが、これについて本書は、「文末が「云々」で終るのは、真福寺本にも、例へば下14・15・21・22などにあつて、説話文学の一つの文末表現形式とも見られる」（一七頁）と述べて、前田家本を原初本の姿の伝来とし、後人略記と見ない。しかし、真福寺本の下14・15は右(イ)で処理できる（下14は条末でない）。また同本下21・22に「云々」は無い（誤記か。下26・33

に(イ)の例、下38・39に(ロ)の例があり、いずれも条末ではない。しかも、前田家本の条末には説話の主題からみて半端のまま「云々」と終る結語もある。また、同本の用字・用語には、かなりの合理的・統一的な添削のあとが窺われる（春日和男「前田家本日本靈異記の性格」『説話の語文』等）。従つて、これはやはり後人略記とみるのが妥当であろう。総じて、前田家本の性格は一筋縄では律しきれないから、靈異記成立の問題と係わらせうる事象の列举については、厳密な検討を経なければなるまい。

第三章は、「日本靈異記と冥報記」と題し、靈異記とその先蹤である冥報記とを多面的に比較検討する。特に一覽表（七二～八二頁）は便利である。第四章の「日本靈異記の撰述と景戒」では、靈異記の撰述は下↓中↓上の巻順で編纂されたとする推定（次章でも検討）、また、これを「私度僧の文学」とみる通説への批判（著者は序文で「等流果の文学」と称する）など、標題に係わる問題をめぐって独自の諸見解が披露され、研究上重要な提言を蔵している。第五章の「日本靈異記の序文」では、三巻ごとに序文を持つ意味を追究しながら、全体の構成や撰述の次第にも及んでいる。新出の来迎院本の中下巻序文をも用いて手堅い校訂を試みる点も注目され（山本信吉「幕本による来迎院本を利用した学界最初の論文であろう」、各序文を詳細に比較検討して景戒の心情に迫らんとする著者の気魄を感じる。

第六章の「日本靈異記における世界解釈と教訓―地獄と殺生戒と―」は五〇頁に及ぶ。著者のことばを借用すると、「景戒には、源信に見られるやうな仏教哲学は未だ成熟してゐず、末世的切迫感と、官僧的使命観とが、日本靈異記の執筆へと彼を駆りたてたと思はれる。そのやうな景戒が達成した表現を通して、如何なる世界解釈がそこに示されてゐるかを、〈地獄〉と〈殺生戒〉の二つの部面において尋ねて見よう」と(二二八―九頁)したもので、靈異記の世界を窺うべき必読の力作であろう。第七章の「日本靈異記研究における説話の分類」は新作であつて、古典全書本の解説など、従来の諸観点、各方法による分類をあげて検討し、景戒の意図・主体的立場の考慮を常に要することを提唱している。なお、第一部には、余章として「日本靈異記から見た萬葉集―巻一、巻三の巻頭歌に關聯して―」を付する。これは、靈異記の巻頭説話が、雄略天皇―雷丘―小子部栖輕の三者を契機として成り立っている点に着目して、萬葉集の巻一巻頭歌(雄略御製)と巻三巻頭歌(雷丘の歌)との関連をめぐって、種々追究を試みたものである。

第二部は、第一章の「今昔物語撰者は日本靈異記をどのやうに受容してゐるか」と、第二章の「今昔物語における靈異記の受容」とから成る。後者は、約八十話にのぼる各説話個々における受容状態を綿密に検討した各論である。対して前者は、それを踏まえた総論

八木毅著『日本靈異記の研究』について

であつて、靈異記の現伝諸本と今昔物語、類話配列、聖代表記、標題、忠実な和文、改変、誤読・誤解、補文、欠文、まとめ、の十項に整理されている。なにぶん膨大な頁数で問題も多岐にわたるので、文献学的な扱い上気づいた点についてのみ、私見を述べておく。

一例として、靈異記下25とそれを受容した今昔卷12ノ14(各論二六一―七頁、総論二一四―五頁)をあげよう。著者は、ここで靈異記の二伝本(真福寺本と前田家本)の異同をあげて今昔と比較検討し、その結果を重要な資料に用い、今昔の依拠した靈異記について、現伝本のいずれとも「特定し得ない」(二二五頁)と結論する。しかし、異同抽出項目表(二一四頁)の今昔の本文は、三昧院本系の善本である国会本とすべて一致するのである。各論の異同表(二六五―六頁)については若干の相違はあるものの、例えば、15「若シ此レ魂カ」は、三昧院本「若是魂矣」と同一で、真福寺本「若是固魂矣」・前田家本「若鬼魅歟」「歟」を「乎」とするのは本書の依拠した全書本による誤か)よりも近い。著者は、上中巻では三昧院本を用いて同文例を確認しながら(二二二―三頁)、なぜ下巻は略したのか惜しまれる。

私は、今昔の依拠した靈異記は三昧院本系の溯及本ではないかと臆測している。それは、今昔の本文の字句との一致例が諸伝本の中

で最も多い点のはかに、約八十の受容説話において下26以下が皆無であること(二四三〜五頁の「目次(二)」参照)が、三昧院本が下26の中途以下逸する事実とまさに符号する点、また、「和名抄」の依拠をはじめ三昧院本系の利用度がかなり高かったとみられる点(「愛媛大学法文学部論集」5拙稿)などによる。要するに、第二章のごとく両作品の本文を個々に比較検討するに際しては、諸本の資料を十分に整えた上で厳密な作業を進めるのが肝要であろうが、「凡例」(二四五〜六頁)の記述においても、特に古典全書本を底本とする点にも、問題があるように思われる。また、個々の異同の検討方法についても、単なる誤写・脱文と異文とを識別してゆくなど一層の配慮が望ましかろう。

この第二部は、今昔に受容されている靈異記の個々の説話を文芸として比較してみたという(跋、傍点小泉)から、依拠伝本の詮索の問題は第二義的なものとも思われる。しかし、文献学的な検討はやはり必須の基礎作業であろう。靈異記の文章についての考察においても、厳密な校訂は欠かせない(『大坪教授退官記念 国語史論集』拙稿)。ここで、文献学と文学と深く係わる漢字一字の校訂例を示しておく。靈異記上31↓今昔16ノ14に登場する後妻は、「妹の娘」↓「妹自身」と改変されたとして従来扱われている(二二五頁、三七二頁)。が、靈異記の「妹」は、興福寺本「妹(セウト、兄)」に従うのがよい(小学館

本)。なお、これについては近刊別稿にゆずりたい。

以上綴ってきたこの書評について、文献学的立場に偏していると批判されそうだが、実はこれが私の精一杯のところなのであるから、著者も読者諸氏もご寛恕願いたい。著者は序文に云う、「本書ではどの章でも撰述主体としての景戒に焦点が当てられてゐる。この十余年、日本靈異記に親しんで来て、私は一つ一つの説話を靈異記説話に纏め上げていった主体としての景戒に想到しないではをられなかつた。彼は善悪を越えてとても日本的な人物である」云々と。率直に言って、上代文学に精通する著者が、靈異記に対し、同時に景戒に対して注がれた情熱のほどが、全篇から伝わってくる。そういう本書から啓発される点は実に多い。跋文にある通り、靈異記研究には、まだ「前途に山また山が重畳してゐる」。本書はその途上における一金字塔と称せられよう。「いづれはこのペンで、日本靈異記を文芸として遇する注釈書を書かねばならない」と云われる著者の健筆を期待してやまない。

(昭和51年1月31日 風間書房刊、A5判五六四頁、一一四〇〇円)

予告

○昭和五十二年年度萬葉学会大会概要

当学会昭和五十二年年度大会を、武庫川女大学との共催により、左記要領により開催いたします。

一、日程 昭和五十二年十月一日(土)・二日(日)・三日(月)

第一日(一日(土)午後) 公開講演会・懇親会

第二日(二日(日)全日) 研究発表会

右両日の会場 武庫川女子大学

(663西宮市池開町六一四六(〇七九八)四七一一二二二)

第三日(三日(月)全日) 萬葉旅行 見学地等未定

二、研究発表者募集

発表内容 萬葉集に関する各分野の研究

発表時間 三十分 応募締切 七月十五日(金)

申込み先 564吹田市千里山東三丁目 関西大学文学部国文学研

究室内 萬葉学会「研究発表」係

申込手続 題目・氏名・所属と要旨(八〇〇字以内)を御提出

ください。

三、宿舎 お取り扱いいたしませんので、秋の行楽シーズンの折

でもあり、お早めに各自御都合ください。

なお、研究発表については、右の正規お申込み以前にも、御予約だけでも受けますので、学会本部にお申込みください。

報告

○昭和五十一年度萬葉学会大会(十月二日(土)～四日(月))

第一日 公開講演会(二日(土)午後一時半～五時半)

会場 人吉市民会館

放課後列車を乗り継いで馳せ参じた高校生、早朝出発してやっと間に合ったという市民、振替休日を都合して来たという公務員、とさまざまであるが参会者約二五〇名。(司会・講師紹介 熊本大学教授 迫徹朗氏)

挨拶 人吉市長 永田正義氏

九州の萬葉学と書入本 九州大学教授 春日和男氏

―青柳種信と中島広足―

心情と風土 大阪大学名誉教授 犬養孝氏

―萬葉紀路の旅から― 甲南女子大学教授

挨拶 大阪市長 小島憲之氏

懇親会(同日午後六時より) 会場 平安閣

この懇親会から加わる者も多く、四六名出席。熊本県の無形文化財に指定の「臼太鼓踊り」、民謡「球磨の六調子」等に合わせたの踊りの提供もあり、座興・話題は口あたり酔い心地のよい地酒や特産の焼酎ともになかなかに尽きず、すこぶる盛大であった。

第二日 会場 人吉球磨信用組合会議室

研究発表会(三日へ日)午前九時半〜午後四時五〇分)
作者名記載の有無より萬葉集編者の意図を考える

岡嶋秀仁氏
坂本信幸氏
赤人の吉野

「漁する人を見ませ」 広岡義隆氏
大伴家持における枕詞の一傾向 久保昭雄氏
貧窮問答の歌―短歌をめぐって― 芳賀紀雄氏
大伴坂上郎女と卷十三 清原和義氏
萬葉集編纂資料として見たる「遣新羅使人の歌」

原田貞義氏
河内王を悼む歌三首 林田正男氏
挨 拶―聴聞所感― 学会代表 小島憲之氏
萬葉・球磨の歌 郷土史家 高田素次氏

萬葉旅行見学地解説

熊本女子大学 本田義彦氏

しめやかな狭霧に包まれて朝は快く明けた。分宿先から集う者、列車から下り立ち会場に直行した者、あわせて参加者約八〇名。落成後間もない、設備整い小ぢんまりとした、とても町中にあるとは思えない静かな会場で、質疑応答の時間不足をかこちながら行なわれた。

第三日 萬葉旅行(四日へ月)午前九時 人吉市五日町出発)

臨地指導 本田義彦氏

球磨(球磨川下り)―球泉洞―水島―野坂の浦―薩摩の迫戸

後夜からの雨脚も、川下りの発船場(五日町)に到着したころから次第に弱まり、参加者三五名に鮎壽司・栗弁当等の予約の弁当を手渡し、球磨焼酎を積み終え、二艘に分乗した一行が纜を解き、宿舎代表の見送りを受けるころから小止みとなった。それにしても、この天候に阻まれて、菅笠を冠り、手甲を着け、季節の着物で装ったガイドさんの小粋な姿、船頭さんたちの向う鉢巻、法被を羽織ったいなせ振りを仰げず、記録にとどめ得なかったのは残念である。やがて、一部の者の宿舎であった国民宿舎くまがわ荘あたりにさしかかるころには、さきは

どまでの雨は他所事ではなかったかと思われるほどまでになった。ガイドさんたちは、一行の精進の良さを褒めてくれるが、その口で右の晴れ姿を語るのだから小憎らしくも思われる。しかし、それも束の間のこと。空が、さいぜんとはうって変わって、にわかには晴れ間を増しはじめ、一同を喜ばせる。船の雨除けのテントを取り外すまでにいたれば、清めの雨を賜うた天にひたすら謝する。遠くの山々も近くの樹々も水辺の鳥たちも目に新しい。

下るにつれて、瀬毎に水しぶきを浴びる者の数を増す。ガイドさんが案内の合間に「水しぶきに好かれるお方は人のよいお方です」と慰めの言葉を挿む。「濡れたくもあり濡れたくもなし」と思う間合いを見計らったガイドさんいわく「しぶきを受けぬお方は運に恵まれたいたって幸せなお方です」。お土産にと求めた球磨の名酒を振舞ってくださる方あり、杯を重ねるうちに、また美景に見とれて、しぶきに嬌声を挙げる余裕をなくする。ガイドさんの正調「五木の子守唄」ほかに聞き惚れ、手拍子を合わせる。「珍しくお行儀のよい団体さんですね」といわれ、どう返事したものかと戸惑う。揺られ揺られて、食欲しきりに起こり、早昼をしたためる。取り換えっこして弁当を味わうなどは、まったく久方振り。お天気はよし、機嫌よけれ

ば、陸の人と手を振って挨拶するにいたり、すっかり船人のさまになる。楽しみ極まって、やがて九州最大の鐘乳洞という球泉洞の崖下の岩場に着く。この間約二時間半。国道二一九号線わきの駐車場にたどり着くまでに顎を出した方もあるが、大方は先年愛媛大学探険部の発見にかかる、神秘に包まれた「大過去の世界」「地下の博物館」球泉洞を見学する。観光用に通路が整備され、科学的な説明板がいたるところに立てられ、少々味気ない思いを懐く。ただし、危険なしに限々まで見学できるのはありがたい。

午後はバスを仕立て、八代を経てまず水島に向かう。「水島に行かむ雨降るなゆめ」と祈る心のなかったゆえか、球磨川の南川河口に近附くや、誰が雨を呼んだかにわかには降りはじめ、「水島に渡りし時」は、「雨に濡れ神さび居るかここ水島に」という「まことくすしき」状態であった。時間の遅れを取り戻すべく一路南下して「芦北の野坂の浦」をもとめ佐敷にいたれば、またまた、雨が降ったとはまるで嘘のよう。うつろいやすいは「秋の空」。

解散予定時刻というより、列車（鹿児島本線上り）との接続を心に留めて「隼人の薩摩の迫戸」を目指す。十年以前に訪れたころとはひどく様変わりした沿線・瀬戸周辺に目を見張り、

その故地を訪う。いくら時間にせかされても、現地に立てば眺望に魅せられて佇み、あるいは浜木棉の種子を珍らしみして、出発予定時刻をまたもや超過する。かくて、まさに時間の瀬戸際に立つ。「出水」駅で連絡できない方々のために、「米ノ津」まで列車と競い、滑り込みセーフ。映画もどきのスリルを味わう。第一陣の出発を見送り、再び「出水」へとって返す。乗車券等を調える人々を待つうちに、陽が見事に海に沈み、夜の帳が下りる。夕食を兼ねて、三々五々、駅前食堂で、名残りを惜しんでグラスを傾ける。腸に沁みる。素面で語ることがなぜか勿体なく思えて、喉を潤しては語り続ける。引続き乗車後も――。

「報告」を了えるにあたり、右記の五十一年度大会においてお世話に預った関係方面・諸氏の芳名を、一括にて失礼ながら、ここに録し、心からお礼を申し上げる。(講演会講師等を除く。順序不同。) 編集子不敏のゆえに、あるいは失念失礼なきかをおそれる。非礼のことあれば、なにとぞ御海容願いたい。

熊本女子大学(阿波保喬学長、本田義彦教授)、人吉市(永田正義市長、市長公室(松本邦雄秘書課主幹)、教育委員会(長谷川清社会教育課長)、商工観光課、市民会館)、人吉球磨信用組合総務部、平安閣

○会費計算書について

学術刊行物には振替用紙以外は挿み込んではいけません。従来は振替用紙通信欄に会員名と会費計算のみを記入してお知らせいたします。それによって引続き会費をお振り込み願います。したがって、お手元に会費計算書は残りませんので、御入用の向きはお書き留めください。また、振替によるお払い込みに対しては、原則として領収書は発行いたしません。郵便局で発行する受領書もってこれに代えさせていただきます。なにとぞ御了承のうえお取り置きください。

編集後記

○本年度の学会大会を別項「報告」どおり、諸方面の御協力を得て終了した。関係諸氏（「報告」に記さなかったが、新宮菊、本田義則両氏を含め）に、改めて厚く御礼申し上げます。

○その折の研究発表のうち二篇を本号に収める。他の諸氏相次いで御投稿を期待する。

○引続き、武庫川女子大学の野中春水・清原和義両氏の御尽力によって、明五十二年度の大会「予告」を掲げるを得た。御予定・御期待を乞う。

○妙なことで明け暮れした一年であった。研究者がそれらの報道に気を取られたわけでもあるまいに、編集の不如意をしきりに覚え、果ては、つくづくわが身のつたなさを嘆く。

○「上代の言語・文学に関する各分野の研究論文、研究のための資料」をお寄せくださるよう前号の後記においてお願いした。新年の正月配付に間に合うようにと本号の編集を了えたいま、重ねて、会費の御納入同様、新年度も御寄稿賜わるよう切にお願いする。
(神堀)

◇お願い◇

- 1 御投稿、書籍・雑誌の御寄贈は学会本部あて
- 2 入会申込み、住所変更・改姓等の届出、学会

費の現金(小切手・小為替)による納入、本誌既刊号の購入等の事務事項は、すべて下記の京都「大地」あてにお願いいたします。

投稿規定

- 一、投稿資格は会員に限る。
- 一、内容は萬葉に関連する各分野の研究論文。
- 一、分量は原則として四百字詰原稿用紙三十枚程度(ただし「黄葉片々」欄は十枚以内)。
- 一、原稿は一切返却しない。採否決定は編集部に一任のこと。
- 一、論文掲載の際には本誌三部を贈呈する。

抜刷の作製(実費執筆者負担)は、あらかじめ希望のある場合に限る。

萬葉學會會則

- 一、本会は萬葉學會と称する。
- 一、萬葉研究者、愛好者は誰でも申込みによつて会員となることができる。
- 一、会員の研究発表機関誌として季刊「萬葉」を発行する。
- 一、本会は随時、萬葉に関する見学旅行、文

献の展観、研究発表会、講習会、講演会、図書出版、その他を行なふ。

一、会員は、年額二千四百円の会費(誌代を含む)を年度初に納入する。

一、本会の事務は

大阪府吹田市千里山東三丁目

関西大学文学部国文学研究室内(郵便番号五六四)

便番号五六四)

において行なふ。

昭和五十一年十二月二十日印刷
昭和五十一年十二月二十五日発行

頒価 六百元

〒564 大阪府吹田市千里山東三丁目

関西大学文学部国文学研究室内

電話(〇六)三八八一―一二二一

(内線三九四)

編集・発行 萬葉學會

代表者 小島憲之

振替 大阪二九一四七番

〒603 京都市北区小山堀池町二九

発売兼事務取扱 大

地

代表者 廣部重汪

電話(〇六三)二一―一三六一

昭和五十一年十二月二十五日発行

萬葉

頒価 六百元
送料 二十円