

平成四年四月三十日発行

萬葉學會

タカヒカル・タカテラス考……………橋本達雄(一)

人麻呂挽歌の一考察……………三田誠司(三)

——石中の死人を見る歌——

古事記上卷「神參拾伍神」考……………西宮一民(六)

書評

本田義寿著『記紀万葉の伝承と芸能』を読む……………駒木敏(六)

予告……………(七)

会員名簿補訂……………(七)

萬葉

第百四十二號

平成四年四月

第四百四十一號 目次

表筒男・中筒男・底筒男の三神……………吉井 巖

人麻呂泣血哀慟歌の異伝と本文……………鉄野昌弘

——「宇都曾臣」と「打蟬」——

「完了の助動詞」考……………吉田茂晃

——万葉集のヌとツ

報告

会員名簿補訂

タカヒカル・タカテラス考

橋 本 達 雄

一 はじめに

万葉集には「日」にかかる枕詞がいくつもあるが、主として「日の御子」にかかるものとして「高光」・「高照」と「高輝」とがある。「高光」は古事記歌謡に「多迦比迦流」(記二八)「多加比迦流」(記一〇〇)など一字一音で表記したのが五例あるところから一般にタカヒカルと訓まれており、「高照」は一字一音の例はないが、「照」の字をヒカル・ヒカリと訓む例のないところから一般にはタカテラスの訓がおこなわれている。「高輝」は人麻呂に一例(3・二六一)あるだけで、タカヒカルかタカテラスか説が分かれている。また、「高光」にしても「光」の文字は、ヒカリ・ヒカルのほかテルと訓む例が万葉集などに多いので、これもタカテラスと訓むべきだとする説もあつて、必ずしも意見が統一されているとはいいがたい。

そこで本稿では「高光」「高照」をどう訓むかというところか

ら出発し、問題のある「高輝」の訓に及び、それぞれの表記・表現のもつ意味および付随しておこる諸問題について考えてみたい。

二 高光

まず「高光」について述べる。集中の用例は左の五例である。

1 高光わが日の皇子の万代に……(2・一七一、日並皇子の宮の舍人)

2 高光わが日の皇子のいましせば……(2・一七三、
カ)

3 やすみしし わが王 高光 日の皇子……(2・二〇四、
置始東人)

4 やすみしし わが大王 高光 わが日の皇子の……(3・
二三九、人麻呂)

5 ……高光 日の大朝廷おほみかど 神ながら 愛での盛りに……
(5・八九四、山上憶良)

制作年代は1と2が持統三年（六八九）薨去した皇太子草壁に対する挽歌で、その年か翌四年の作。3は文武三年（六九九）薨じた弓削皇子に対する挽歌。4は年代未詳だが長皇子讚歌である。この歌についてはのちに触れる。5は天平五年（七三三）の遣唐使に贈る祝福の歌である。従って万葉で「高光」が使用された年代幅は四十三、四年間にわたる。

次に従来の諸説を顧みると、1（二七一）の歌について古写本は、金類「たかくてる」、古紀「タカクテル」、西矢京「テラス」青、とあり、タカクテル、タカテラスとあったのを、『代匠記（精）』が、「高光ハ、タカヒカルト読ヘシ。古事記下、仁徳天皇段、建内宿祢哥、并雄略天皇段、大后御哥、並云。多迦比迦流、比能美古。是ヲ証トス。下此ニ效フヘシ」と述べ、タカヒカルと訓むべきであるとした。ただしこの部分はのちの増補のためか、『代匠記』はその後の2〜5いずれの場合もタカテラスとしたままである。

この契沖説との関係は不明だが、『童蒙抄』は、1・2・3についてはタカヒカルとし、4・5はタカテラスと訓んでいて統一がなく、またその理由についての説明がない。しかし、春満は『僻案抄』の巻一・四五歌「高照」の項で、古事記にタカヒカルの仮名書例があることをいい、「古語なれば、訓をあらためがた

し」といつてタカヒカルと訓んでいるので、これによれば、すべてをタカヒカルと訓むべきと考えていたことがわかる。

これを受けついだのが真淵である。真淵は今の五例に「高照」とあるものも含めて、すべてタカヒカルと訓むべきことを、古事記の「多加比加流」を根拠としてあげ、「古へより古言のまゝによみ来し」と見て、「高照の字も、同じ記によりて、たかひかるとよむべき也、今の万葉の訓はわろし」（『冠辞考』）と述べている。ただし巻三の「高輝」については訓を付していない。この部分は真淵の草稿をのちに整理したところなので、その草稿に訓がなかったであろうが、『万葉考』は枕詞については「冠辞」と注するのを通例とするが、ここはただ「五言」とのみあるので、あるいは枕詞と考えていなかったのかもしれない。

それはともかくとして、この真淵のタカヒカル説は以後近世を通じてほとんど踏襲され、宣長（『古事記伝』二二八）、槻の落葉、略解、攷証、古義、檜孀手、新考（安藤、）註疏などがこれに従い、「高光」は「高照」とともにタカヒカルと訓まれてきた。

しかし、かかる趨勢のなかにあつて、富士谷御杖の『燈』のみが、巻一・四五歌の「高照云々」に注して、

古事記に多加比加流比能美古。とあれば、こゝも、たかひかるとよむべしといふ説あれど、此集中高光とかかれたる所は

さもあるべし。すでに、日神の御名を天照大御神とも申せば、たかてらすともよむべきなり。

といい、「高光」と「高照」とは別々に訓むべきで、「高光」はタカヒカル、「高照」はタカテラスと訓むのがよいとしたのであった。

近代に入ってからはおおむねこの『燈』の訓み分けに従う立場がとられ、美夫君志、新考(井上)、講義、全釈、精考、評釈(金子)、評釈(窪田)、全註釈、評釈(佐佐木)、私注、日本古典文学全集『万葉集』、全注(稲岡)等、ほとんどの注釈書の従うところとなった。

しかるに『注釈』(沢瀉)は、1(二七一歌)の「高光」について、従来タカヒカルと訓まれてきたことに触れ、

人麻呂は日の皇子の枕詞として「高光」(三・二三九)、「高輝」(三・二六一)、「高照」(一六七、一・四五)の用字が見え、高照はタカテラスと訓むべき事前(一・四五)に述べたが、照の字はヒカルと訓んだ例なく、光はヒカルともテルとも訓んでゐるが、特に人麻呂及び人麻呂集にはヒカルと訓んだ例なくテルと訓んだ例(十一・二三五三、二三五四)はあるところを見ると、今の「高光」もタカテラスと訓むべきでないかといふ富山奏君の説が正しいと思ふ。例の人麻呂の自

由な漢字駆使と見るのである。

と述べ、人麻呂以外の他のすべての「高光」もタカテラスと訓んだ。これに従うものに伊藤博氏校注『万葉集』(角川文庫)がある。

また、「高光」五例のうち、4(3・二三九)のみをタカテラスと訓み、他の四例をタカヒカルと訓む日本古典文学大系『万葉集』、新潮日本古典集成『万葉集』もある。説明はないが、4だけが人麻呂の歌だからであろうか。それにしても同じ用字を訓み分けるのは問題がある。

以上を要するに、「高光」は旧訓タカテラス、タカクテルとあつたのを『代匠記』がタカヒカルと改めて以来、ほとんどその説が行われてきていたが、近年になって沢瀉氏がまたタカテラスをよしとして戻したというのがそのあらましである。

そこで「高光」はどう訓むべきかが再度吟味されねばならなくなる。たしかに「光」の文字は注釈のいうごとく、テルともヒカルとも訓まれており、万葉にはヒカルとともに多くのテルがあり、人麻呂集に三例(人麻呂作にはない)のほか十二例の用例がある。煩をいとわず列挙してみると、

- 1 ……押光おしひかり 難波の国に……(3・四四三)
- 2 ……出でくる月の遅く将光ともひかり(6・九八一)

3 ……水底さへに光及てるまでに…… (10・一八六一)

4 ……あかねさし所光月夜てるるに…… (11・二三五三、人麻呂集)

旋頭歌)

5 ……天地に通り雖光てるとも…… (11・二三五四、人麻呂集 旋頭

歌)

6 ひさかたの天光月あまてるの…… (11・二四六三、人麻呂集 略体

短歌)

7 ……うながせる 領巾も光蟹てるかに…… (13・三二四三)

8 橘てるるの光有長屋に…… (16・三八二三)

9 ……天光あまてるや 日のけに干し……忍光おしてるや 難波の小江の……

(16・三八八六)

10 ……山橘てるの実の光も見む (19・四二二六)

11 ……君待ち香光がてり (3・三七〇)

12 ……向へ舟かた待ち香光がてり (7・一二〇〇)

13 ……かた待ち香花光がてり (10・一九〇〇)

14 ……月待ち香光がてり (12・三一六九)

のようで、9に二例出る。しかし一覧してわかるように、テル・テリはあるが、テラスにあてた例はない。そしてテラスにあてる用字は一字一音表記を除くとすべて「照」の文字が用いられている(「高照」七例、「天照」一例を除いて十例)。このことは万葉

では、「光」をテルと訓むところには用いてもテラスと訓むところには用いなかったことを思わせる。また、今見たように「光」をテルと訓む例は十五例にのぼるが、テル・テラスと訓ませる場合はやはり「照」と表記するほうが圧倒的に多く、一字一音表記と「高照」「天照」を除いて六十六例にも及ぶ。そのほかの漢字では「曜」(6・一〇三九)の一例があるのみである。

一方、ヒカル、ヒカリは一字一音表記と「高光」を除くと、「明」(7・一〇七五)と「耀」(6・一〇五三)と表記された二例のほかの十二例が「光」と表記されている。

「光」の文字は『説文』に「光明也、从火在几上光明意也」とあり、『篆隸万象名義』にも「光古光反明」とある。また『広雅釈詁三』には「光、照也」とあり、「明」は『説文』に「照也」とある。その点で「照」に通じるところが大きく、万葉にも「光」をテルと訓む例も多いのだと思われるが、万葉の用例の方向はやはりヒカリ、ヒカルと訓む方を支持しているのではないかと思われる。

また、『文選索引』により「光」(熟語を省く)を調査すると、一六一例のうち、宮名、人名、光陰、恩沢、おおいに、などの意や読みのできるものを除くと、テル・テラスはわずか五例に過ぎず、大方はヒカリ、カガヤキの意に用いられているということが

できる。⁽¹⁾

日本書紀もまた『總索引』によれば四八例の「光」があるが、人名・経名などの一五例を除く三三例のうち、テル・テラスは八例である。

古事記はこれに反して、序文を除く八例のうちテル・テラスに五例も用いられていることが注意をひくが、これらの調査によれば、「光」はやはりヒカル、ヒカリと訓むのがもつとも穏やかであらうと思われる。

そのうえ、さきにも触れたように古事記歌謡には一字一音で表記したタカヒカルが景行記、仁徳記、雄略記に五例ある。だからといってそれがただちに用いられた年代を示すことにはならないが、大王が太陽神の子孫であるとする信仰は岡田精司氏によれば五、六世紀までさかのぼるものといわれている。⁽²⁾もつともその段階では天皇家の守護神であつて、祖先神になるのは大化以後とする直木孝次郎氏の説や、⁽³⁾それよりももう少しさかのぼらせうとする松前健氏の説などがあつて正確にはしがたいが、遅くとも大化前後の時代には「日の御子」を讃える「高光る」なる枕詞が創り出され、以後伝統的に慣用されてきたものと考えられる。一方では次に述べる「高照」が人麻呂によつて創始されたと思われるが、その後になつても置始東人や憶良がこれを用いているのは、

「高光」と「高照」とに使用上の区別があつたと考える必要もあると思うが(後述)、やはり伝統的枕詞を忠実に使用したからであらう。

三 高照

本節では「高照」の訓について考えてみたい。用例は次の六首七例である。

1 やすみしし わが大王 高照 日の皇子……(1・四五
人麻呂)

2 やすみしし わが大王 高照 日の皇子……(1・五〇
藤原宮の役民作歌)

3 やすみしし わご大王 高照 日の皇子……(1・五二
藤原宮の御井歌)

4 ……やすみしし わが大王 高照 日の皇子……うまこり
あやにともしき 高照 日の御子(2・一六一 持統天皇)

5 ……神下し いませまつりし 高照 日の皇子は……
(2・一六七 人麻呂)

6 やすみしし わご大皇 高照 日の皇子の……(13・三二
三四 作者未詳)

このうちでもつとも古い用例は5で、持統三年(六八九)薨じ

た草壁皇子への挽歌で人麻呂作である。次は1で、草壁の遺児皇子が安騎野に宿る時の人麻呂作で持統六、七年冬の作となる。

2・3は作者不明ながら藤原京遷都ころの持統七、八年作。4は持統八年(六九四)九月、天武天皇の為の御齋会の折の持統天皇作で、ここに二例出る。最後の6は、年代・作者とも未詳だが、宣長の『玉かつま(三)』以来、持統六年三月の伊勢行幸時か大宝二年(七〇二)十月、持統上皇の参河国行幸時の作かといわれており、諸注もそのいずれかであろうとする説が多い。従って年代的には持統三、四年、人麻呂によって使われ始めたことを思わせ、下限をひとまず大宝二年とすれば、その間十一、二年で、「高光」より年代幅は狭く、持統在世中に限られることが注意される。

さて、以上のことをおさえて、これまでの訓について顧みると、旧訓はタカテラスまたはタカクテルであり、4の後者についてはタカテラスまたはタカテルと訓まれてきた。それを契沖は『代匠記(精)』で、1(四五歌)の注において、本文ではタカテラスと訓みつつ、

高照ス日ハ日神ナリ。^朱へ古事記下雄略天皇ノ段ニ天語ノ哥

トテ三首アリ。其中ノ詞ニ皆多加比加流比能美古トアレハ、今モ高照ヲタカヒカルト点スヘキカ

と述べたのであったが、この部分は後の書入れのためか、2以下

6までの六例はすべてタカテラスと訓んでいる。また、4の二例目は多くタカテルと訓まれていたが、これもタカテラスと上に同じく訓むべきことを述べている。

僻案抄・童蒙抄では、「高光」の場合もそうであったように統一的でなく、1、2、3はタカヒカル、4の二例はタカテラス・タカテル、5はタカテラス、6はタカヒカルとしている。しかし、「高光」の場合に触れたように春満はすべてタカヒカルと訓むべきと思っていたようで、これを継承して一律にタカヒカルとしたのが真淵の『冠辞考』であった。以後近世を通じて、これも前に述べた「高光」と「高照」とは分けて訓むのがよいとした富士谷御杖の『燈』を除き、すべてタカヒカルと訓まれてきた。

近代に入ってから、この『燈』の訓み分けが正しいとされ、「高照」をタカヒカルと訓むことは行われていない。このことは前節「高光」のところでも沢瀉氏『注釈』を引用したように、「照」の字を万葉ではヒカル・ヒカリと訓む例がないことにもよっているよう。

古事記には神名を除いて四例の「照」があるが、すべてテル・テラスで、日本書紀も神名・人名を除くと九例の「照」がすべてテル・テラスで問題はない。参考までに『文選』では七八例(熟語を除く)の「照」のうち、アキラカ(五例)、カガヤク(二例)、

ヒカリ(三例)と訓みうるもののほかの六八例がテル・テラスと訓むべきところに用いられている。

『説文』によれば「照」はもと「昭」で「明也从火昭声」とあり、この文字について『広漢和辞典』は「昭は、あきらかの意。火であかるい・てらすの意」と解説する。『篆隸万象名義』には「照之曜反燭・明・暁・炤同上」とある。「燭」「炤」はテラスに同じく、『集韻』に「炤光也」ともあるが、「暁」は『説文』に「明也」とあり、アキラカの意である。『大漢和辞典』は①としてテラスをあげ、②にテル・カガヤク・光るを挙げる。『広漢和辞典』も①に「てる。光を放つ。あきらかにかがやく」をあげ、②に「てらす」③に「てり。ひかり」をあげている。これらのことは「光」と通う点もありながら、やはりテル・テラスを本義として示すことを示すものであろう。このように見てくると「高照」をタカテラスと訓むことはほとんど問題がないといえよう。だとすれば、古くから用いられてきたタカヒカルの枕詞のうえに、人麻呂の時点で新しくタカテラスが加わり、双方がともに使われたことになる。

四 高輝

では次に集中唯一の「高輝」をどう訓むかについて考察してみ

よう。これははじめにも触れたように、人麻呂が新田部皇子に献る歌(3・二六一)で用いたもので、この「輝」の文字は万葉ではここにしか出ない。また、人麻呂は「高光」と「高照」の両方を用いてもいるので、タカヒカル、タカテラスのどちらに訓むかは単純にきめがたいのである。

ここは旧訓はタカテラス、タカクテルであって、『代匠記』もタカテラスと訓んでいるが(『校本万葉集』によれば代匠記初稿本書入れにはタカヒカルとあるという)、『童蒙抄』はタカヒカルと訓み、『万葉考』には既述のごとく訓が付されていない。しかし真淵は枕詞と認めたとすればタカヒカルと訓んだにちががなく、以後、梶の落葉、略解、攷証、古義、檜孀手など近世を通してこの訓が踏襲されてきた。

近代に至り、井上『新考』は「タカテラス(旧訓)タカヒカル(久老)いづれにても可なり」としたが、『全釈』は「輝の字、神田本に耀とある。いづれでもヒカルとよんでよい」としてタカヒカルを採った。『講義』もまた、どちらによんでも意味は同じだといいつつ、

されど「輝」の字は「光輝」と熟語をなす字にして類聚名義抄には「ヒカル」の訓ありて、「テラス」の訓なければ、「タカヒカル」の方よしとすべし。

と述べてタカヒカルを採った。以後『全註釈』もやはり名義抄にヒカルの訓があるのでタカヒカルがよいとし、そのほか『總釈』（吉沢義則）、『評釈篇』卷之上（斎藤茂吉）、佐佐木『評釈』などがこの訓によっている。

しかし、金子『評釈』は、契沖及び古義のタカヒカルの訓は拘つてゐる。輝又は照とある時はタカテラス、光とある時はタカヒカルと訓むがよい。といい、タカテラスを主張した。

また、窪田『評釈』、『私注』、日本古典文学大系『万葉集』もタカテラスと訓むが、理由に言及していない。そして『注釈』は、「輝」を旧訓テラスとあつたのを諸注ヒカルと改めたが、輝は類聚名義抄にヒカル（僧、下）ともあるが、テル（仏、下、末）とあり、今も主としてテルと訓むやうに、ここもテラスと訓む。

とし、近年では日本古典文学全集『万葉集』、新潮日本古典集成『万葉集』、旺文社文庫本（桜井）、講談社文庫本（中西）、角川文庫本（伊藤）等、ほとんどテラスの訓をとり、稲岡耕二氏も名義抄にヒカル・テル両訓のあることに触れつつ、さらに、

新撰字鏡に「暉暈」の注に「或作輝輝」とも「弓良須」とも記されていて、「輝」をテラスと訓む蓋然性はかなり高い

と思われる。⁽⁵⁾

といい、タカテラスを採っている。

しかるに『全注』（西宮）は『注釈』が述べたように、名義抄に両様に訓む例のあるのをあげつつ、

旧訓テラスを校本万葉集所引代匠記初稿本書入れにヒカルとした。二三九番歌の「高光」^{タカヒカル}と同じく「高輝」^{タカヒカル}と訓んでよい。

とした。理由はないが、二三九番歌と同じ巻三にある人麻呂の作だからであろうか。

また、吉田義孝氏は、漢字本来の成りたちから、段玉裁の説文解字注に「輝、俗作輝」とあり、説文に「輝、光也」とあるごとく、もとヒカリ・ヒカルをあらわす輝の俗字にほかならなかつた。輝の字義は、すべてそこに発しているのであつて、

と、いくつかの例をあげ、「何れも光り輝やくさまをあらわしており、テル・テラスの字義は全くこれを認めることができなものである。」と述べて、タカヒカルをよしとした。⁽⁶⁾

このように、同じ文献を用いながらも、現在ではタカテラス・タカヒカルの両説が行われて決着がつかず、大勢としてはタカテラスが有力ではあるが、決定的でないといえる。

ではいったい「輝」はいかなる意味をもち、いかに訓まれる文字なのであろうか。

「輝」の文字は『説文』および段注によれば吉田氏が引用しているように、本来ヒカリ・ヒカルと訓む方に分のある文字のようである。『篆隸万象名義』もまた、「輝欣歸反光」とし、『玉篇』も「輝許歸切耀光也」とし、「耀」には「弋照切光也」としている。

『大漢和辞典』『広漢和辞典』はともに説文、段注を掲げており、このほか、ともに『集韻』に「輝、火光也」とあるのを挙げ、『広漢和辞典』はさらに『広韻』の「輝光也、輝上同」をあげている。いずれもヒカリ・ヒカルを本義とすることを示しているといえよう。したがって『大漢和辞典』は「輝」に㊦ひかり。かがやき。㊧ひかる。かがやく。と注し、「輝」にも㊦ひかる。ひかり。かがやく。かがやき。などをあげ、『広漢和辞典』も「輝」に①ひかり。かがやき。と注し、②で、ひかる。てる。かがやく。とはじめて「てる」を挙げている。「輝」のところにはこの「てる」はあげていない。

白川静氏は「輝」について、「燦々たる光でなく、『かぎらふ』という明るさである」(『字統』)といい、友人の中国文学者松原明氏は、「輝(輝)」について、

光輝と熟するように、光とほぼ同義であるが、「朝旦為輝、

日中為光」(三国志、魏志、管輅伝の注)とあるように、相対的には、日中の陽光(光)ほどに強くないひかりを指すものと思われる。したがって、朝日・夕日・月光に用いられることが多い。「光」が他者へ積極的に働きかけるテラスの義にもしばしば転化し、動詞用法が少くないのに対し、「輝」は大部分が名詞用法(『文選』の「輝」の用例四二例のうち動詞用法は五例のみ)である。

と教示された。これらによれば、ほぼ間違いなくヒカル・ヒカリと訓むべき文字ということになる。

そこで念のため、記紀ではどうなっているかを調査してみる。古事記には「輝」「輝」の文字は一度も用いられていず、日本書紀には「輝」はなく「輝」の二例を見る。しかし、その一つは天武紀十四年十月の条に「百濟僧常輝」とある人名である。残る一例は推古紀二十九年二月の条で、聖徳太子の薨去に際し、

皆曰、日月失輝、天地既崩、自今以後、誰侍哉とある。この「輝」はヒカリあるいはカガヤキと訓むことに疑問はない。

しかし、用例が少ないので『文選』『玉台新詠』の例を總索引によって調査してみると、「輝」は『文選』に七例、『玉台新詠』に三例の用例がある。一例ずつ掲げておく。

卷二・西京賦「金祀玉階彤庭輝輝」(文選)

卷四・夢還詩「朧朧窓裏輝」(玉台新詠)

前者はひかりかがやくさま、後者はひかりで、他の八例もすべて、ヒカリ、ヒカル、カガヤキ、カガヤクである。

また「輝」は『文選』に四二例、『玉台新詠』に二二例ある。すべてを示すことはできないので、それぞれ一〇例と五例を索引の順に掲げておく。はじめに『文選』の例は、

卷六・魏都賦「踰長庚之初輝」(ひかり)

卷五六・石闕銘「浹日初輝」(かがやく)

卷一三・月賦「降澄輝之藹藹」(かがやき)

卷一七・文賦「石韞玉而山輝」(かがやく)

卷一八・琴賦「仰箕山之餘輝」(ひかり)

卷二〇・責躬詩「車服有輝」(ひかり・かがやき)

卷四七・漢高祖功臣頌「寵命有輝」(ひかり)

卷二〇・皇太子宴玄圃宣猷堂有令賦詩「體輝重光」(ひかり)

り)

卷二〇・大將軍讌会被命作詩「絶輝照淵」(ひかり)

卷二三・贈五官中郎將四首「華燈散炎輝」(ひかり)

のようである。『玉台新詠』の例は、

卷四・古意二首(遊禽暮知反)「空度明月輝」(ひかり又

はかがやき)

卷五・和繆郎視月「輝輝光稍沒」(きらめく)

卷六・華光省中夜聞城外擣衣「瀝滴流星輝」(ひかり・かがやき)

卷六・春郊望美人「金輝起步搖」(ひかり)

卷九・擬北樂府三首(其一)「顧繡領兮含輝」(かがやき)

で、これまた同様である。なかには『文選』卷二六・登江中孤嶼一首「雲日相輝映」のように照り輝くの意のものや、卷五七・宋孝武宣貴妃詠の「燭代輝梁」は「燭^{テラス}代・梁^ヲ」を互文の構造に分解したものと考え、テラスと訓むべきとする前記松原氏の教示もあるが(全釈漢文大系『文選』は「代を燭らし梁を輝かす」と訓む)、ほかでは太陽の意の「靈輝」(文選卷五五・演連珠五十首)、美しい顔かたちをいう「容輝」(玉台新詠卷一・答詩一首、同卷六「答外詩(二)」)など少数の例外を除き、すべて「輝」の場合に述べたのと同じく訓むべきところに用いられている。

すなわち漢字本来の意味および用例もヒカリ、カガヤキと訓むことを支持しているといえる。したがって『注釈』その他が類聚名義抄にヒカルとともにテルの例のあるのを挙げているのは、テルとヒカルとは相通うところがあるので、後世「輝」をテルと訓むことを許容したことを示すものであるらしく、^(?)人麻呂時代、お

そらく人麻呂の用字を伝えると思われる「高輝」はタカヒカルと訓むのがもつとも正統であろうと考えられるのである。

では人麻呂は一方で「光」を用いながら、なぜことさらに「輝」と表記したのかということになるが、「光」は先述のようにテルと通うところが大きく、記・紀・万葉に多くの例のあることからすると、「光」よりもより厳密にヒカルと訓ませたかったために「輝」を用いたのではないかと思われる。

五 「高光る」と「高照らす」の使い分け

前節までの考察によれば、人麻呂は伝統的な枕詞「高光る」に対し、新たに「高照らす」を創造したことになるが、ではその意図はいかなるところにあったのか、ここではその点を考えたい。

「高光」と「高照」とは従来ともにタカヒカルと訓んだ真淵やタカテラスと訓んだ『注釈』などはいうまでもなく同じ意として捉えてきたのだが、両者を区別して訓むべきだとする人々もまた、意味の相違に言及しているものは少ない。たとえば『美夫君志』が、

タカテラス
高照、此照は天照大御神の照と同じくて氏流を敬語に氏良
須といふなり、さて日といふ言に冠らせたるなり、(巻一下)
と述べているように、テラスはテルの敬語とする点にその相違を

見る程度であった。この敬語説を採る注釈書は多いが、必ずしも敬語と言及しないものも多く、これによれば四段活用の他動詞と解したものになる。語義についてはあとで触れるが、「高光る」から「高照らす」への推移について、思想上の変化が背景にあるとする見方をはじめて示したのは桜井満氏であったと思われる⁽⁸⁾。氏は「高照らす」について次のようにいう。

日の皇子の枕詞。スは尊敬の助動詞。高く照りたまう意で日にかかる。日の皇子は日神天照大神の子孫としての天皇・皇子。『古事記』の歌謡にはタカヒカルとあり、本集にも「高光」の文字で五例みられる。それが、タカテラス(「高照」七例、「高輝」一例)へ表現が推移したことは、思想上の重要な変化があるものとみられる。タカヒカルもタカテラスも、その表現は、伊勢の日神信仰と関わりが深く、これがタカテラスというように敬意を深めてくるのは、日の御子天武天皇の霊に対する深い畏敬の念から、持統朝に人麻呂の周辺で固定した発想であろう。

稲岡耕二氏もまた、

タカヒカルとタカテラスとを比較した場合、前者よりも後者に敬意が深いと感ずるのは、語形や語義から考えても自然なようである。

といい、西郷信綱氏がアマテラスについて、

藤原基経を太政大臣に任ずる宣命で、「朕が食国を平けく安く天照し聞食す故は、この大臣の力なり」（三代実録元慶四年）と、天皇が「天の下治ろしめす」というのとほぼ同義に用いられているのに注目しよう。事実、アマテラスといいかたは決して自然発生的ではなく、光りかがやく君臨をあらわす。書紀に、「この子、光華明彩しくして、六合の内に照り徹る」とあるのも同様である（『古事記注釈』第一巻）と述べているのを参考に、

タカテラスも君臨をあらわす語として使われたのであり、したがって「ス」という敬語を含んでいるのだと解されよう。と進めて考えたのであった。

両氏の考察のように、タカテラスはタカヒカルより、いつそう天皇の威光が大きく臣下を覆って君臨する意を強調する語となっているということができよう。私も以前、「ス」を敬語とする立場からではないが、

「高照らす」は古くから寿歌系統の歌に見られる「高光る」を、「日の皇子」にかかる枕詞としては、自動詞の「光る」よりも他動詞の「照らす」の方が帝徳のあまねく覆う意味でふさわしいと思つて、多分人麻呂が創案したものであろうが、

「天照らす」が推敲の結果のものとすれば、この「高照らす」を更に応用し創始した枕詞が、神名として固定していったことも考えられる。

と述べたことがある。そこでテラスはテルの他動詞か敬語かということになるが、西宮一民氏は、アマテラスのテラスを本居宣長（『古事記伝』巻六）以来、「照り給ふ」と敬語で考えられてきていたのに対し、「照る」には敬語スはつかずマスがつくことをいい、アマテラスの語構成は「天十照らす」と他動詞と見るべきである、とされているので、ここもそれに従い、他動詞と見ておくことにしたい。

さて、人麻呂はかかる枕詞を日並皇子挽歌で初めて用いたのである。その創造を人麻呂に働きかけた契機としては、その歌、

……天照らす 日女の尊一に云ふ、さしのぼる日女の命 天をば 知らしめすと 葦原の 瑞穂の国を 天地の 寄り合ひの極 知らしめす 神の命と 天雲の 八重かき別けて一に云ふ、天雲の八重雲別けて 神下し いませまつりし 高照らす 日の皇子は……

の文脈、使い方からして、必ずや「天照らす」が対比的に強く意識されていたに相違なからう。「天照らす」には異伝があり、初案は「さしのぼる」であつたらしいので、人麻呂はまず「高照らす」を創案したあとで対比的に「天照らす」を考え出したのであ

ろう。が、そうであったとしても、この神話の筋は、天を統治するのは天照日女命であり、瑞穂の国を統治するのは天孫である高照らす日の皇子—天武天皇であるとする意識をはつきりと表明しているのである。従って「高照らす日の皇子」は天皇以外であつてはならないということになる。

事実、その用例は前掲のように、卷一・四五が軽皇子を指すほかはすべて天皇に対して用いられている。すなわち、卷一・五〇、五二、卷十三・三二三四の三例は持統天皇を指し、卷二・一六七は既述のごとく天武天皇、そして一六二の二例も天武天皇である。では唯一の例外軽皇子の場合はどう説明できるであろうか。この歌は、

やすみしし わが大君 高照らす 日の皇子 神ながら 神
さびせすと 太敷かす 都を置きて……

と、わずか十歳の皇子に対する表現とは思われぬほど重々しく莊重に歌い出す。冒頭の「やすみしし」は本来天皇である「わが大君」に限って冠せる枕詞であつたのを、人麻呂がこの歌ではじめて皇子に拡大・応用したものであることは別に述べたが、⁽¹²⁾ 続く「神ながら神さびせすと」の二句も同じ人麻呂が吉野讚歌（1・三八）において持統天皇を讚える句として用いるほか用例なく、「太敷かす」も同じく天皇の統治をいう句である。ここを持統天

皇が太敷いていらつしやると解するむきもあるが（日本古典文学全集本）、文脈的には軽の行動であろう。「太敷く」は『時代別国語大辞典上代編』によると、「居を占めて統治する。フトシルと同じく、壮大な宮殿を造営することをいう場合にも使われる」とあるが、万葉の場合はほとんど「宮柱太敷き（太しり）」であつて、この歌のように統治する意で用いられているのは、やはり人麻呂の二例、

……飛鳥の 浄の宮に 神ながら 太敷きまして……（2・一六七）

……定めてし 瑞穂の国を 神ながら 太敷きまして……（2・一九九）

が存するのみであつて、天武天皇の行為として表現されている。ちなみに、古事記には「太敷く」はなく「太しり」であり、祝詞には「太しり」「太敷く」のほか「広敷く」もあるが、すべて宮柱について用いられていて統治の意の例はない。

すなわちこの歌は軽皇子の行動を天皇の行動として歌っているにほかならない。そこで人麻呂はなぜこの歌に限ってこうした表現をとつたのか。作品の主題が問われなければならない。この問題については近年すぐれた論考が相継いでいて傾聴すべき点が多いが、その一人上野理氏はその叙述に触れ、「皇子が立派に成人

し、天皇に等しい神性をそなえたことを主張するようだ」とし、「皇位継承者の資格を有することを人々に示す」ための歌だと捉えられた。⁽¹³⁾

また森朝男氏も、「天武―日並―軽という三代の系譜は、人麻呂作品においては、徹底して皇位継承のそれとして描かれる」といい、その主題のものとして読まれねばならないことを述べている。⁽¹⁴⁾ 身崎寿氏もまた、作品分析を通してこの行旅の目的を「究極的には天武直系の軽皇子がもつとも正しい王権の継承者であることを主張することにほかならない」と述べている。⁽¹⁵⁾

細かい紹介は省いたが、三氏の考察は着眼を異にするところがありつつも、結論的には軽皇子が皇位継承者としてもつとも正統であることを主張するための歌であるとする点で一致する。私もまた、かつて全体的な歌い方について同趣旨の指摘をしたことがあるが、⁽¹⁶⁾今は省略する。人麻呂はかかる歌であるからこそ、天皇以外には使用されてはならない「高照らす」を意識的にここに用いたのだと考えられる。それゆえに「高光る」の場合は「日の皇子」だけでなく「日の宮人」「日の御門」へもかかるのを許容するが、これは例外なく「日の皇子」のみにかかるのであろう。⁽¹⁷⁾

六 稲岡説にふれて

しかし、以上のような使い分けという見方とは別に、人麻呂が時代的に表現を進歩・発展させていったと見る稲岡耕二氏の説がある。最後にそのことに触れておきたい。

稲岡氏は人麻呂作長皇子讚歌（3・二三九―二四一）の制作年代を表現を通して考え、これまで文武三年（六九九）ころの作と推定されていたのを持統初年（六八九ころ）の作とすることを述べているが、多くの根拠の中の一つとして、この歌に「高光る」とあることを挙げている。「高光る」が伝統的な枕詞であったのを人麻呂が新たに「高照らす」を考案したことは既述のとおりで、稲岡氏もこの点では同意見であるが、異なるところはそれを使用された時代の目安として、

同歌が日並皇子挽歌や安騎野の歌などよりも前に作られた、比較的早い時期の作歌であったことをあらわしていると言えるのではないか、先にも触れたとおり、タカテラスがタカヒカルよりも敬意を深め、天の下しろしめす天皇および皇子の君臨をあらわす性格をいちだと強めたものであるなら、タカテラスから後にタカヒカルというふうにな麻呂の表現の変化を推測することは困難である。⁽¹⁸⁾

のように捉えるところにある。すなわち人麻呂はひとたびタカテラスなる枕詞を創案するや再びタカヒカルを用いることは考えがたいとするのである。しかし、人麻呂には先述のごとくタカヒカルと訓むべき新田部皇子に献る「高輝」と記した歌があった（この歌の作歌時期については後述する）。また、人麻呂ではないが、文武四年（七〇〇）薨じた弓削皇子への挽歌（2・二〇四）にタカヒカルを用いた置始東人の歌もある。人麻呂がタカテラスを用いてより、人麻呂周辺の人が作ったと思われる役民の歌や御井の歌、それに持統天皇の歌にはいずれもタカテラスが用いられていて、東人は十分承知していたはずなのに、なぜそれに習わずタカヒカルを用いたのか。またこれはさきにも少し触れたが、記紀歌謡を除き、「やすみしし我が大君」を天皇以外の皇子に使用した例は人麻呂と東人のみで、東人は人麻呂に習ったものと考えられる。そのような東人がここだけどうしてタカヒカルとしたのか。これらの疑問はやはりタカテラスは天皇に対してのみのもとする認識があったのだと考えるべきであろう。したがって長皇子讃歌が、たとえ持統初年の作であったとしても、タカヒカルを用いていることをもって持統初年の作とする根拠とはなしがたいのである。

そこで次に「高輝」をタカヒカルと訓むべきとした新田部皇子

讃歌の制作年代を考えてみたい。それというのも、この作品も一般には文武朝の作と考えられてきたが、稲岡氏は作歌の場所（八釣）や長歌の表現、反歌の頭書のあることなどを理由に持統朝初年の作と考え、

長皇子および新田部皇子に対する賛歌にこだわったのは、年代未詳のこの二作が持統朝前半の作歌で、日並皇子挽歌以前の初期長歌の作風を伝えると思われるからである。人麻呂は日並皇子挽歌以後公的な儀礼歌をつくるようになったのではない。すでに遣外使を送る歌をつくり、長皇子および新田部皇子にたてまつる歌も詠んでいた。そうした実績のうえに、日並皇子挽歌の制作を命ぜられたのであった。⁽¹⁹⁾と、きわめて重大な見解を述べているからである。

これまでに天武天皇の皇子の出生順・年齢について考えた論としては、早く青木和夫氏の説があり、出生順を次のように考えた⁽²⁰⁾

高市・草壁・大津・忍壁・磯城・舎人・長・穂積・弓削・新田部

まずこれに従って新田部の年齢を考えてみよう。この十人のうち、年齢のわかるのは大津までの上位三人と舎人だけである。今は上の三人は無関係なので、舎人の年齢に注目してみると、皇子

は『公卿補任』天平七年（七三五）の条に、「十一月十四日乙丑薨。年六十」とある。『続日本紀』には年齢はないが薨年・月日

が一致しているので、この「年六十」は信じてよいと思われる。

舎人より下の四皇子は長と弓削が同母であるほかは異腹なので、年齢差ははかり難いが、あとで言及するように新田部の初叙位は弓削のそれより七年もおくれているので、少くとも各皇子が一歳ずつはちがうと考えることができる。これによると新田部は舎人より四歳は下になる。また、舎人と新田部は同年に没しているの⁽²¹⁾で没時は五十六歳になる。これをさかのぼらせると生年は天武九年（六八〇）、日並皇子薨去の持統三年（六八九）は十歳になる。

しかし、青木説の出生順については忍壁の順序をめぐって阿蘇瑞枝・直木孝次郎両氏に批判⁽²²⁾のあるところであり、今は直接かわりがないが、直木氏は以下の出生順についてもその論文の注で、『続日本紀』の序列について、

舎人・長・穂積・弓削・新田部の順序は、穂積・長・弓削・舎人・新田部の順序に訂正すべきであると考えが、別稿で

論ずる予定である。

と述べている。別稿はまだ発表されていないようだが、直木氏の着目は諸皇子の順序からみて、初めて叙位された順を重んじたも

のと推考されるので、その点を見ると、

穂積	持統五年（六九一）正月	浄広弐
長・弓削	持統七年（六九三）正月	浄広弐
舎人	持統九年（六九五）正月	浄広弐
新田部	文武四年（七〇〇）正月	浄広弐

のように同じ位階を授けられている。ここでも舎人の年齢を基準にすると、舎人の初叙位は二十歳となる。舎人の母は天智皇女の新田部皇女。新田部の母は鎌足の娘の五百重媛である。血筋からいえば舎人がよく、新田部の場合、二十歳より若く叙位されたとは考えがたいが、仮りに舎人と同年齢で叙位を受けたと考えると、文武四年からさかのぼって天武十年（六八一）の誕生となり、没年は五十五歳になる。日並皇子薨去の持統三年は九歳である。どちらによって推定しても大きな差はなく、新田部の年齢はこの辺が妥当なところなのではあるまいか。

万葉集にはさきにあげた穂積・長・弓削・舎人の歌は残されており、人麻呂歌集には弓削・舎人への献歌と舎人自身の歌もあるが、新田部の作歌は見られない。このことも他の皇子よりかなり年下だったことと無縁ではなからう。

こう見てくると、人麻呂の新田部皇子讚歌は、仮りに十五歳の時献ったとしても持統八、九年（六九四、六九五）の作となり、

叙位を受けた二十歳の時とすれば文武四年（七〇〇）作になる。
『万葉集年表』（土屋氏）がこの歌を文武四年のところに配したの
は不当な年代とはならないのである。

あるいは人あつて、人麻呂はわずか十歳ほどの軽皇子に安騎野
の歌を献呈している例もあるので、これも十歳前後の皇子に献つ
たとしてもおかしくないというかもしれない。だが、安騎野の歌
は既述のように、政治的配慮から皇位継承者としての正統性を強
調したもので、軽に献つたというよりは、持統天皇に対する歌と
してよく、新田部讚歌が、「……雪じもの 往き通ひつつ いや
常世まで」と直接皇子への奉仕を歌っている点で大きく異なる。
また、新田部の場合は皇位から遠い存在であり、長歌もわずか十
一句で、人麻呂のものとしてはもつとも軽く、簡潔であつて、即
興的に作つて献つた趣のあるものである。かかる内容・性格の讚
歌を、皇位から遠い立場にあるわずか十歳ほどの皇子に人麻呂が
献ずることはまずあり得ないことと言わねばなるまい。このよう
に見てくると、人麻呂はタカヒカル枕詞を後年にも使つたとい
うことになる。

しかも稲岡氏はこの歌の「高輝」をタカテラスと訓んでいるの
である。さきにはタカヒカルとあることを根拠の一つとして長皇
子讚歌を持統朝初年の作とし、この場合はタカテラスとあるにも

かわらず持統朝初年の作とするということは、人麻呂作歌の制
作順を長皇子讚歌、新田部皇子讚歌、日並皇子挽歌と考えている
ことになる。だとすればこの歌はタカテラスと詠んだ最初の歌だ
ということになる。これはかなり無理なことだと思ふが、もしそ
う考える可能性を認めたとしても、この歌でタカテラスと歌いは
じめたとする必然性は、日並皇子挽歌でアマテラスとの関係から
対比的にタカテラスを創案したと考えた必然性には遠く及ばない。
これらのことも、やはりこの歌を持統朝初年の作とすることを拒
む要因となるであろう。

稲岡氏の論法は、ことタカヒカルとタカテラスの先後の問題に
とどまらず、人麻呂作品における反歌と短歌の頭書の先後、枕詞
の使用法、対句などの表現法、あるいは人麻呂歌集の略体・非略
体表記の先後の問題など、すべての面にわたり、人麻呂はひとた
び新しい表現や表記法および作歌態度を獲得すると、その後は再
び旧い方法や態度をとらなかつたとする、いわば進化論的ともい
うべき捉え方をする点に大きな特色がある。私はこうした論法に
対し、以前氏の名著『万葉集の作品と方法』を書評した際に、

人麻呂は果して持統六年以後、反歌の称は絶対に用いなかっ
たといえるのだろうか。また、枕詞も氏のいう持統朝前半的
な傾向が指摘できるにしても、持統朝の後半にはそうした枕

詞を用いなかったと言いつつ、対句にしても同様な疑問がある。時々の作歌意識とも関連しつつ、措辞もまたもう少し柔軟で弾力的なものではないのか、と述べ、人麻呂が軽易の風から重厚な動乱調へと発展的に自己改革していったとする氏の捉え方についても、

ひとたび動乱調を体得した人麻呂は、そのあと軽易の風を作をなさなかつたなどとはおそらく言えないのではなからうか。作品の性格・内容・発表の場などの変化に応じ、人麻呂は重厚な動乱調も軽易な作品も並行して作ったと考えるのが自然だ⁽²³⁾と思うのである。

のように評したことがある。要は和歌観、人麻呂観、広くいえば文学観の相違にもとづく問題であろうが、本稿の主題に即していえば、少くともタカヒカル・タカテラスの先後の問題については、稲岡的方法では処理しきれないといえるのではなからうか。

七 むすび

本稿では、最初に「高光」「高照」「高輝」をいかに訓むべきかについて歴史的に触れつつ、それぞれタカヒカル、タカテラス、タカヒカルと訓むべきことを述べ、次に古くからあったタカヒカルに対し、人麻呂が新たにタカテラスを創案したこと、および天

皇と特定の「日の皇子」に限って用いられたこととその意義などについて述べた。そして最後にタカヒカルとタカテラスとの使い分けとは別の見解をとる稲岡氏の所説に対する私見を述べた。大方の御批判を仰ぎたい。

(一九九〇年九月二八日稿、一九九一年一月八日補定)

注

- (1) 『文選』の詩文の訓みは、全釈漢文大系『文選』一―七に
よる。また、後出の『玉台新詠』の場合は新釈漢文大系『玉
台新詠』上・下による。以下も同じ。
- (2) 岡田精司氏『古代王権の祭祀と神話』第II部第五
- (3) 直木孝次郎氏『日本古代の氏族と天皇』III
- (4) 松前健氏『古代伝承と宮廷祭祀』第二章
- (5) 稲岡耕二氏「長皇子讚歌は人麻呂晩年の作か」小島憲之博
士古稀記念論文集『古典学藻』所収
- (6) 吉田義孝氏『柿本人麻呂とその時代』第七章
- (7) 『類聚名義抄』は十一、二世紀の交に法相宗の学僧によつ
て原撰本が編纂され、その後、数十年から百年ほどの時期に、
真言宗の学僧によつて、抜本的に改編されたものと推定され
ている(『日本古典文学大辞典』簡約版による)
- (8) 桜井満氏『万葉びとの憧憬』、ただし引用は同氏、旺文社

文庫『万葉集』上巻一・四五歌の補注による

(9) 注5に同じ

(10) 拙稿「天地の初めの時」(『専修国文』第二〇号、昭和五一年(一九七六)十一月、のち『万葉集の作品と歌風』に収録)

(11) 西宮一民氏「古事記『天照大御神』考」石井庄司博士喜寿記念論集『上代文学考究』所収

(12) 拙稿「『やすみしし我が大君』考」未発表、吉井巖氏古稀記念論文集『記紀万葉論叢』に掲載予定

(13) 上野理氏「安騎野遊獵歌」古代の文学2『柿本人麻呂』所収。この論文では「高照らす」は「高光る」とは別で、「本来、天皇に使用する言葉であった」とも述べている。「高輝」の訓は理由にふれることなくタカヒカルと訓み、詳しい考察を経たものではないが、注目すべき発言である。

(14) 森朝男氏「柿本人麻呂の時間と祭式」中西進編、鑑賞日本古典文学第三巻『万葉集』所収。のち森氏『古代文学と時間』に収録

(15) 身崎寿氏「柿本人麻呂阿騎野の歌」『万葉集を学ぶ』第一集

(16) 拙著『謎の歌聖柿本人麻呂』第十一章

(17) 本節で述べた「高光る」と「高照らす」の使い分けの問題

について述べたものとしては、すでに寺川真知夫氏「天照大御神」(花園大学『国文学論究』第十三号、昭和六十年十月)および吉田義孝氏『柿本人麻呂とその時代』(昭和六十一年三月)のあることを、寺川論文については同氏から、吉田論文については、第四節でふれた「高輝」の訓のことと共に岡義隆氏からそれぞれ教えていただいた。先説への配慮の至らなかつたことをお詫びするとともに、簡単に紹介し、本稿とのかかわりを述べておきたい。

寺川論文はアマテラスとの関連からタカテラスに及び、「ほとんど持統天皇周辺でのみ用いられ、しかも天武天皇・持統天皇・日並皇子の子軽の皇子(文武天皇)を指す日之皇子にのみ集中的に冠せられた枕詞であった。『高輝・高光(タカヒカル)』が新田部皇子・長皇子・弓削皇子を指す日之皇子に冠せられたのと異なるのである」とし、「使用範囲を制約し、一般的な使用をしなかつたようにみえる」と述べておられる。結論的には本稿と同趣旨と思われるが、なぜ軽皇子(軽は皇子とあるが、当時は王の立場である)に例外的に使用されているのかの説明はなく、また「高輝」の訓も論の性格上からか、検討を経たものではない。

吉田論文は、伝統的・慣用的讃辞①「高光る日の皇子」に

対し、人麻呂は②「高照らす日の皇子」の新造語を編み出し、

ど、考察の余地を残すものといえよう。

さらにそれを荘厳化した③「やすみしし我が大君高照らす日

(18) 注5に同じ

の皇子」を作り、持統朝で常套的に用いられ、②と③は天

(19) 稲岡耕二氏、王朝の歌人1『柿本人麻呂』第四章

武・持統・草壁・軽の四者、すなわち王権の担い手に限定さ

(20) 青木和夫氏「日本書紀考証三題」『日本古代史論集』上所

れていた。文武朝では②と③は姿をひそめ、④「やすみしし

収、新日本古典文学大集『続日本紀一』補注1 巻第一

我が大君高光る日の皇子」が出現するが、その対象には皇位

(21) 完訳日本の古典2『万葉集』の3・二六一歌の脚注は、根

継承者は含まれていない。その理由は文武朝において皇位か

拠は示していないが、「同七年没。五十六歳か」と記してい

ら遠ざけられた諸皇子を皇位継承者に準じて礼遇する目的で

る。

人麻呂によって案出された、とするのである。歴史的・政治

(22) 阿蘇瑞枝氏「柿本人麻呂と忍壁皇子」(『国語と国文学』昭

的背景を重視してその推移を述べたもので、小稿とは立場を

和四七年一〇月号)、直木孝次郎氏『飛鳥奈良時代の研究』

異にする点はあるつつも、使い分けを強調した先説であって、

II所収「忍壁皇子」

これまた貴重であるが、持統六、七年における軽皇子をただ

(23) 拙稿「稲岡耕二著『万葉集の作品と方法』を読む」(『国語

ちに王権の担い手の中に入れて点、新田部・長皇子讚歌

と国文学』昭和六一年七月号)

を通説により、詳しい考察もなく文武朝の作としている点な

(はしもと たつお・専修大学教授)

人麻呂挽歌の一考察

——石中の死人を見る歌——

三 田 誠 司

一、序

讚岐の狭岑の島にして、石中の死人を見て、柿本朝臣人麻呂

呂が作る歌一首 并せて短歌

玉藻よし讚岐の国は 国からか見れども飽かぬ 神かむからかこ
こだ貴き 天地日月とともに 足り行かむ神の御面みおもと 継ぎ
来る那珂の港またゆ 船浮けて我が漕ぎ来れば 時つ風雲居に吹
くに 沖見ればとる波立ち 辺見れば白波騒く 鯨魚取り海
を畏み 行く船の梶引き折りて をちこちの島は多けど 名
ぐはし狭岑の島の 荒磯ありそも面に廬りて見れば 波の音の繁き浜
辺を 敷栲の枕になして 荒床にころ伏す君が 家知らば行
きても告げむ 妻知らば来も問はましを 玉梓の道だに知ら
ず おほほしく待ちか恋ふらむ はしき妻らは(2二二〇)

反歌二首

妻もあらば摘みて食べまし沙弥の山野の上のうはぎ過ぎにけ

らずや(二二二)
沖つ波来寄る荒磯を敷栲の枕とまきて寝なせる君かも(二二二)

右は、柿本朝臣人麻呂が讚岐の狭岑島(現在の香川県坂出市沙弥島)で見た死人を傷む歌である(以下石中死人歌と略称する)。歌は、まず讚岐の国が神代から受け継がれて来たすばらしい土地であると讚美し、その讚岐の「那珂の港」から船出した「我」が風波の難を避けて「狭岑の島」に停泊し、死人を目にしてこれを傷むという次第になっている。

万葉集には、他にも旅中の死人を見て作る歌、いわゆる行路死人歌が収められている。今、題詞だけを書き抜いて示すと次のようになる。

①上宮聖徳皇子出遊竹原井之時見龍田山死人悲傷御作歌一首(3四一五)

②柿本朝臣人麻呂見香具山屍悲慟作歌一首(3四二六)

③ 過足柄坂見死人作歌一首（9一八〇〇）

④ 題詞なし（13三三五・三三三六〜八）

⑤ 備後國神嶋濱調使首見屍作歌一首（13三三三九〜四三）

右のうち、①②は短歌、③は田辺福麻呂歌集出の長歌、④は長歌二首と反歌からなる一組で、⑤は④の或本歌として掲げられた長反歌である。これら行路死人歌の中に、人麻呂の石中死人歌を据えてみると、特徴的なことがいくつかある。その第一が、冒頭部分の荘重な国土讚美の叙述であり、古来、検討が加えられてきた。

斎藤茂吉『柿本人麻呂評釈篇卷之上』（昭和十二年）は、伊藤左千夫などが人麻呂歌の事々しさを批判するのを受けて、荘重な冒頭部分は当時の死者に対する「祓ひのやうな動機」に基いて生まれたと論じた。一方、武田祐吉『萬葉集全注釈』（昭和二十三年。後、増訂版昭和三十一年）は、死者と人麻呂とが共に旅にあるという境遇の類似によつて、人麻呂自身（「我」）の旅が語られたとしつつも、讚岐国に対する讚美の叙述は序としての意味を有するだけとする。また、土屋文明『萬葉集私注』（昭和二十四年）も、重々しい冒頭部分は人麻呂の「常用手段」であるとして、その評価は低い。以上の論は、おのおの論の方向を異にしながらも、冒頭部分の表現を死人を傷むことと直接に関係しない存在と判断

する点で一致している。

これら先行する諸説を総合的に批判して、清水克彦「石中の死人を見て作れる歌」（『萬葉』第四十号昭和三十六年七月）は、この歌を「人麻呂の公務出張にかんしての公開された出張報告」ととらえた⁽¹⁾。清水論は、冒頭部分には天皇の支配する国土としての讚岐を讚仰する意図があり、片や死人を哀悼する叙述の中には人麻呂の宮廷人としての「ますらを意識」が窺えんとする。つまり、歌の文脈自体は統一された「詩的世界」を構成しておらず、歌の前半と後半とは分裂したまま、宮廷人士を前にした発表の場が両者を統括していると見るわけである。

しかし、死人を悼む叙述に「ますらを意識」を認めることには無理があるのではないか。清水論は、「家知らば行きとも告げむ妻知らば来も問はましを」の対句を指して、「ますらを」である人麻呂が自ら嘆くのをはばかって、死人の妻に嘆きの主体を転嫁した表現とする。主格を妻に転換する点は考えなければならぬけれども、家人を持ち出して死人を慰める手法は、他の行路死人歌にも見られることであつて、ことさら「ますらを意識」を読みとるまでもないように思われる（この対句については後述）。以後、研究は、分裂しているかに見える石中死人歌を貫く基本線を、歌自体の構造の中に探る方向に進む。

伊藤博「近江荒都歌の文学史的意義」(『萬葉』第五十四・五十五号昭和四十年一・四月)は、石中死人歌を「ある場所を通過するにあたってそこでのあるものを見てタマフリを行ない鎮魂の歌をうたう習俗」を背景とする点で近江荒都歌と構造を等しくする作と位置づけた。⁽²⁾これは、作品としては「挽歌」であると同時に、歌中に登場する「我」の立場からすると羈旅の歌であるという見方といえよう。「畏懼すべき環境の象徴」として石中死人をとらえることは、冒頭部の国土讚美と後半の死人哀悼とを結ぶ点で注目される。しかしながら、同じような状況で詠まれた他の行路死人歌に国土讚美の叙述が存しない点を思うならば、伊藤論の指摘する構造の上に展開された石中死人歌に独自の表現を見つめなおす必要があるだろう。

ついで、青木生子「柿本人麻呂の時間意識」(『萬葉集研究』第八集昭和五十四年)は、長歌に見える順接の助詞「ば」に着目し、「神話的悠久な時空の中に、一個のむくろが悲哀を湛えて、ただそこに横たわっているという構図」を提言している。⁽³⁾が、その死人の「悲哀」の内実によつては、ただ横たわる一個のむくろという捉え方にも揺れが残るように思われる。

このような先行諸説を受け継ぎ、石中死人歌の特殊性を考えるためには、他の行路死人歌を視野に入れつつ、作品の構造を見定

めてゆくより他はあるまい。それには、まず、これまで類型として処理されることの多かつた死人哀悼の叙述を検討する必要がある。というのも、死人哀悼の叙述こそが、人麻呂が死人をいかなる存在として造型しているかを示す一篇の重心と考えられるからである。作品の構成は、この重心を検証することを通して明らかになるように思われる。

二、死人の描写

狭岑島にたどりついた「我」が目にした死人を人麻呂は「浪の音の繁き浜辺を敷栲の枕になして荒床にころ伏す君」と描写する。集中の他の行路死人歌においては、死人は次のように描かれる。⁽⁴⁾

①家ならば妹が手まかむ草枕旅に臥^たやせるこの旅人あはれ(3四一五)

②草枕旅の宿りに誰^たが夫^{つま}か国忘れたる家待たまくに(3四二六)

③：鶏^{とり}が鳴く東の国の 畏きや神の御坂に 和栲^{にきたへ}の衣寒らにぬばたまの髪は乱れて 国問へど国をも告らず 家問へど家をも言はず ますらをの行きのまにまに ここに臥^たやせる(9一八〇〇)

④鳥が音の神島の海に 高山を隔てになして 沖つ藻を枕にな

し 蛾羽ひむしの衣だに着ずに 鯨魚取り海の浜辺に うらもなく
臥ふやせる人は： (13三三三三六)

⑤：畏きや神の渡りの しき波の寄する浜辺に 高山を隔てに
置きて 浦ぶちを枕にまきて うらもなく伏ふしたる君は：
(13三三三三九)

家人の待つらむものをつれもなき荒磯をまきて伏ふせる君かも
(三三四一)

浦ぶちに伏ふしたる君を今日今日と来むと待つらむ妻し悲しも
(三三四二)

浦波の来寄する浜につれもなく伏ふしたる君が家道知らずも
(三三四三)

(①)~⑤の数字は前節の題詞にそれぞれ対応する)

右五群を見ると、旅中、不慮の死を遂げた者は、「伏す」「臥や
す(臥ゆ)」「宿る」と表現されていることが窺える。これらの語
は死を直接に表現することを避ける、いわゆる「敬避表現」(森
本健吉「萬葉集挽歌に於ける敬避性」『国語と国文学』第十七卷
第十号昭和十五年十月)といえよう。

石中死人歌の「ころ伏す」は原文「自伏」とあって、集中他に
例を見ない語である。かつて山田孝雄「萬葉集訓義考」(『萬葉集
考叢』昭和三十年)は、旧訓のコロフスをヨリフスと改訓し、

「下の床に依り伏す義」とした。しかし、大野晋「奈良朝語訓釈
断片」(『関西大学国文学』第五号昭和二十六年九月)は、甲乙の
仮名違いによって「自」を「寄る」意のヨリとは訓めないことを
指摘し、古語に自分自身を意味するコロの語の存することを認め
て旧訓を復し、「みずから一人で伏す」意ととらえた。⁽⁵⁾この「こ
ろ伏す」もまた敬避表現の一つであり、「ころ」の語を冠するこ
とによって、死人の孤絶した印象を表現した例と考えることがで
きるであろう。「ころ」の語は特殊ながら、死人の描き方として
は他の行路死人歌の場合と近いといえる。

ところが、人麻呂は、この歌において他に類を見ない敬避の語
をもう一つ用いている。作品の閉じめとなる第二反歌に見える
「寝なせる」がそれである。

沖つ波来寄る荒磯を敷栲の枕とまきて寝なせる君かも (二二
二)

「寝なせる」は「寝な」の尊敬態「寝す」に助動詞「り」の接続し
た語で、死人を敬つての言葉であることはいうまでもない。けれ
ども、「寝す」は、

奥山の真木の板戸をとど押して我が開かむに入り来て寝なさね
(14三四六七)

：門に立ち夕占問ひつつ 我を待つと寝なすらむ妹を 逢ひて

はや見む (17三九七八)

…真玉手 玉手さし枕き 百長に 寐は寝さむを… (古事記

歌謡3)

のように、相聞的な文脈で用いられるのが一般で、挽歌にあつては人麻呂の右二二二以外には例を見ない。尊敬態ではない「寝」という語自体についても死者が横たわる様をいうのに用いられた例はなく、第二反歌の「寝せる」は注目に値する。にもかかわらず、この語は「伏す」「臥やす」などと比べてあまりにも当然の語と見られたのか、古来、言及されたことがない。しかし、人麻呂石中死人歌の性格を考えると、この一語は鍵となるように見受けられる。

とはいえ、「寝せる」も横たわることと相違はない。よって、単独例であることをもって特殊とするにはあたらないという見方もあろう。けれども、死者を「寝せる」存在と意識することと、「伏す」あるいは「臥やす」存在と意識することとは隔りがあるのではないか。この点を明らかにするためには、それぞれの語の性格を捉える必要がある。

「伏す」の仮名書例は集中六例。うち二は鹿が伏す例(ア)、一例は額づいて神に祈る例(イ)、残る三例は病床に横たわる例(ウ)である。

ア安達太良の嶺に伏す鹿猪のありつつも我れは至らむ寝処な去

りそね (14三四二八)

さを鹿の伏すや草むら見えずとも子ろがかな門よ行かくしえ

しも (14三五三〇)

イ：天つ神仰ぎ祈ひ禱み 国つ神伏して額つき… (5九〇四)

ウ：玉梓の道に隈みに 草手折り柴取り敷きて 床じものうち

臥い伏して 思ひつつ嘆き伏せらく 国にあらば父とり見ま

し 家にあらば母とり見まし 世間はかくのみならし 犬じ

もの道に伏してや 命過ぎなむ (5八八六)

…うつせみの世の人なれば うち靡き床に臥い伏し かくし

てや荒し雄すらに嘆き伏せらむ (17三九六二)

次に、「臥やす」の仮名書例としては、

…年月もいまだあらねば 心ゆも思はぬ間に うち靡き許夜

斯ぬれ… (5七九四)

が挙げられ、これは「伏す」のウの例に近い。また、「臥い伏す」と複合した形で、右ウに二例が見える。

「伏す」は、ア・イの例から知られるようにうつぶせになる意

であり、「臥やす」にはア・イに相当する用例がない。このこと

は、「臥やす」が

およづれのたはこととも高山の巖の上に君が臥やせる (3

四二一)

のように他の挽歌にも用いられるのに対し、「伏す」の場合には行路死人歌に限られるという現象にも関連するように思われる。動物のように「伏す」死を異常な死と捉える意識の反映であろう。これに比べると「臥やす」の方は、屍の状態を冷静に「横たわっている」と叙述することによって、むしろその悲しみを際立たせるように思われる。

右のような違いはあるにしても、「伏す」「臥やす」は基本的には横たわる動作・状態を示す語であって、横たわる主体が生者か死者かという判断とは無縁と考えられる。行路死人を「伏す」「臥やす」という場合、その状態を客観的に叙述することになる。

これに対して、石中死人歌第二反歌の「寝せる君かも」は、屍の姿を見たままに描写した表現とは考えにくいのではないかと。この「寝」もまた動作・状態をいう語ではあるけれども、ただ横たわるだけでなく、睡眠という生者だけの行為を表わす語であるからである。しかも「寝」は男女の共寝を意識して用いられることが多い。

関なくば帰りにだにもうち行きて妹が手枕まきて寝ましを
(71036)

このころの寐の寝らえぬは敷栲の手枕まきて寝まく欲りこそ

(122844)

ただし、一人寝を嘆く歌も集中には多い。

己夫にともしき子らは泊てむ津の荒磯まきて寝む君待ちかて
に(102004)

右は、人麻呂歌集の七夕歌。この「寝む」は織女の一人寝を歌い手が思いやつの語であり、それ自体が「共寝」を意味するわけではない。しかし、夫を待ちかねて、その夫が来るはずの荒磯を「まく」という心情からすれば、この「寝む」も、ただ睡眠を意味するだけではなく、共寝を理想とした上で、かなわぬ現実を嘆くという意を含み持つ表現のように思われる。このような発想は、

沫雪の庭に降りしく寒き夜を手枕まかずひとりかも寝む(8
一六六三)

我が恋ふる妹に逢はさず玉の浦に衣片敷きひとりかも寝む

(91692)

のように、愛する者と離れて「ひとり寝」とうたう例(集中三八例)にも共通するとえよう。

もつとも、実際の生活においては、恋慕の情とは無縁の睡眠も、もちろん存した。

宮人の安寐も寝ずて今日今日と待つらむものを見えぬ君かも
(15三七七二)

右の歌にうたわれる「宮人の安寐」は、心安らかな熟睡を意味し、共寝を意味する「味寐」とは別語と考えられる(坂本信幸「宮人の安宿も寝ず」『萬葉』第七十八号昭和四十七年二月)。また、

：奥床に母は寐ねたり 外床に父は寐ねたり 起き立たば母
知りぬべし 出でて行かば父知りぬべし：(13三三一二)

のような文脈においては、睡眠以上の意味を読み取るのは無理であろう。

とはいえ、「安寐」あるいは「安く寝」とうたわれる場合について言えば、いずれも「安寐」自体を希求するわけではなく、恋情ゆえに眠ることができないありさまを対比的に強調するため用いられている。とすると、右三三一二のような少数の例外はありつつも、およそ「寝」という行為が万葉歌に詠み込まれるのは、恋慕の情の表現としてであるということができよう。つまり、一人の場合には、恋しい人に逢えない現実を嘆く表現に用いられ、共寝の場合には恋情の充足を表わすという傾向がきわめて顕著なのである。「寝」は感情に関わる語ということができ、この点、「伏す」などの語とは性質を異にしている。

このような万葉歌における「寝」の用法を思うならば、石中死人歌第二反歌の「寝せる君かも」を、従来のように横たわる死人と捉えるだけでは不十分なのではないか。すなわち、人麻呂は、この「君」を妻に焦れつつ一人寝る存在として描いているのではないか。

では、先に挙げた行路死人歌②に見える「宿る(宿り)」の場合はどうであろうか。「宿る」は名詞形「宿り」を含めて集中二十六例。そのうち②と同様に死者について用いた例が四例存する。卷十五の次歌A Bがそれである。

A：時も過ぎ月も経ぬれば 今日か来む明日かも来むと 家人
は待ち恋ふらむに 遠の国いまだも着かず 大和をも遠く離
りて 岩が根の荒き島根に 宿りする君(三六八八 作者不明)

石田野に宿りする君家人のいづらと我れを問はばいかに言は
む(三六八九)

B：世間の人の嘆きは 相思はぬ君にあれやも 秋萩の散らへ
る野辺の 初尾花仮廬に葺きて 雲離れ遠き国辺の 露霜の
寒き山辺に 宿りせるらむ(三六九一 葛井連子老)

黄葉の散りなむ山に宿りぬる君を待つらむ人し悲しも(三六

九三)

ABはともに遺新羅使人の雪連宅満が壱岐島で没した折に、同行の使人たちが詠んだ挽歌である。「宿る」は「屋やを外に取る」ことが原義と思われ、旅中の仮宿を意味するのが一般である。したがって、死人である宅満を「伏せる君」あるいは「臥やせる君」とせず、「宿りする君」と表現することには、客観的な一つの屍としてではなく、一行と離れて一人「宿る」旅人としての死人の像を浮かび上がらせる効果が存する。

「宿る」も「寝」も、元来、生者の行為を表す語である。それを行路死人に用いるのは、それぞれの語の持つ属性を、死人に付与するためと考えられる。特に、「寝」が人麻呂作歌に詠み込まれる時は、必ずツマと関係している(2131・135・138、194、210・213・217など)。今問題としている石中死人歌の「寝せる君かも」だけを、これらと切り離して考えるのはむしろ不自然といえよう。

この「寝せる君かも」と関わって無視できないのは、「沖つ波来寄る荒磯を敷栲の枕とまきて」という上接する四句である。「荒磯を」の「を」は、「枕とまく」を述部とする格助詞である。けれども、諏訪嘉子「万葉集に於ける助詞『を』」(『萬葉』第三号昭和二十九年十月)が指摘するように、万葉集に見える「を」は感動性が強く、格提示や接続の機能などが完全には分化

していない状態にあることが多い。山口堯二『古代接続法の研究』(昭和五十五年)は、「を」の上下の成分が構文上矛盾関係にあることの自覚化に伴って、接続の機能が確立したと説く。

思ほえず来ましし君を佐保川のかはづ聞かせず帰しつるかも

(61004)

鳥とふ大をその鳥のまさでにも来まさぬ君をころくとぞ鳴く
(143521)

右は、その中間段階の例として山口氏が挙げる歌である。どちらも、まずは格助詞でありつつ、「客語的対象のあり方(「を」)に上接する部分——筆者注)と述語の担う現実との矛盾性が暗示されている点」からすると、接続助詞とも見ることができ例であろう。⁽⁶⁾

目下の第二反歌についても右の思考は有効に働く。すなわち、第二反歌は、「沖つ波の打ち寄せるこんな荒磯なのに、その荒磯を枕として妻に恋い焦がれつつ一人旅寝しておられる君よ」という意を読み取ることができると思われる。

「荒磯を」に下接する枕詞「敷栲の」に関して、稲岡耕二「人麻呂の枕詞について」(『萬葉集研究』第一集昭和四十七年)に、人麻呂の歌の場合、男女の共寝のイメージをしばしば有するといふ指摘がある。これは、同じく「枕」「衣」などに掛かる枕詞

「白栲の」との比較から導かれた従うべき結論と思われる。石中死人の場合、一人で「寝」ているのではあるけれども、「荒磯」が、この君にとって「枕とまきて寝」すべく所ではないのにといい含みを、この枕詞は示している。

このように見てくると、「敷栲の枕とまきて寝せる君かも」は、現実にはその場に存在しない妻に対する死人の心情を一首に呼び込み、孤独な旅人としての死人の姿を強調するために大きな意味を持つ表現といえることができる。

三、長歌後半部分の特殊性

第二反歌の検討を通して、妻との関わりにおいて死人を規定する人麻呂の視点が窺えることになった。これは、第二反歌だけではなく、長歌後半部から第一反歌を経過する文脈とともに考える必要がある。 「寝せる君」と死人を表現することに然るべき意図があり、独自の表現になっているとしても、それが何故、文脈に据えられたのが問題として残っているからである。

人麻呂が、作品の閉じ目に、行路死人歌には類のない「寝せる」という語を用いた理由として、ただちに思い浮かぶのは、長歌末尾が、

…ころ伏す君が 家知らば行きても告げむ 妻知らば来も問

はましを、玉梓の道だに知らず おほほしく待ちか恋ふらむ
はしき妻らは

のように、死人その人から「家」「妻」へと一気に収束しているという事実であろう。けれども、「家」「妻」をうたうことは、他の行路死人歌にも共通する。にもかかわらず、他の行路死人歌には死人を「寝せる君」と言った例はない。であるならば、この末尾の文脈が、「寝せる」と密接に響きあうものであるか、否かを確かめねばならない。仮に、人麻呂による叙述が、他の行路死人歌と変わらないようであれば、「寝せる君かも」という表現は登場の由縁が不明瞭になってしまうからである。

①家ならば妹が手まかむ：(3415)

②：誰が夫か国忘れたる家待たまくに(3426)

③：苦しきに仕へ奉りて 今だにも国に罷りて 父母も妻をも

見むと 思ひつつ行きけむ君は：国問へど国をも告らず 家

問へど家をも言はず：(91800)

④：うらもなく臥やせる人は 母父が愛子にかあらむ 若草の

妻かありけむ 思ほしき言伝てむやと 家問へば家をも告ら

ず 名を問へど名だにも告らず：(133336)

母父も妻も子どもも高々に来むと待ちけむ人の悲しさ(三三

三七)

⑤：うらもなく伏したる君は 母父が愛子にもあらむ 若草の妻もあらむ 家問へど家道も言はず 名を問へど名だにも告らず：(三三三九)

母父も妻も子どもも高々に来むと待つらむ人の悲しき(三三四〇)

家人の待つらむものをつれもなき荒磯をまきて伏せる君かも

(三三四一)

浦ぶちに伏したる君を今日今日と来むと待つらむ妻し悲しも

(三三四二)

浦波の来寄する浜につれもなく伏したる君が家道知らずも

(三三四三)

(数字は前節の①～⑤にそれぞれ対応)

神野志隆光氏は、これら行路死人歌に頻出する家郷への意識について、「へ問ふ」という形で死者に係わりその「無名性」を確認するとともに、家なる妻を喚起することにおいて彼を傷むことが必要だった」(「行路死人歌の周辺」『論集上代文学』第四冊昭和四十九年)とし、「いはひ」待つ妻と旅する者との共感関係の影響を重視された。これは、「その死人や家族に対する人間的な同情」(木下正俊「龍田山と狭岑島」『萬集』第三十五号昭和三十五年四月)の背後にある古代的な状況を探る論と位置づけることが

できよう。

しかしながら、各歌に共通する状況を底に持ちつつも、一方でそれぞれの歌に特有な表現が存することも見落とせない。事実、人麻呂の石中死人歌には、同じく長歌である③～⑤には見える「父」「母」「子」が詠み込まれていないという相違点が存在している。もっぱら妻をうたうというこの違いは、第二反歌の存在を思いあわせると、無視しえないように思われる。この事態は、歌い手の死人に対する視点の差に基づくのではないか。

もとより、行路死人の帰郷を待ち焦れている親族の様相は、歌い手が想い描くほかない。③～⑤は、近親の父母・妻子を列挙してその死人が家人すべてから待たれる存在であることを表わしたと理解される。では石中死人歌はどうか。単に「妻」以外は省略したに過ぎないのであるか。

注目されるのは、文脈上最初に家郷への言及がなされる「家知らば行ききても告げむ 妻知らば来も問はましを」の対句である。先に挙げた神野志論においては、この部分を③④⑤の点線部とともに「無名性」の確認」の表現と見て一括している。

この対句には、既に触れた清水論が指摘したように、主格の転換が認められる。つまり、歌い手である「我」が死人の「家ヲ知らば」というのを承けて、その「妻」が「死人の居所ヲ知らば」

というのがこの対であろう。「行く」に対して「来」、「告ぐ」に
対して「問ふ」と対称的な方向性を持つ語の対になっていること
から見て、「我」が「妻ヲ知らば」と主格を上句に揃える考え方
を採ることには無理がある。とするならば、「妻知らば来も問は
ましを」は、家郷で待つ「妻」の行為を推量した句であつて、③
④⑤の対句が「国問へど国をも告らず 家問へど家をも言はず」
③のように「我」の側に終始しているのとは明確に異なる。

この対句のあり方は、積極的に死人と妻という一対を構成しよう
とする人麻呂の姿勢のあらわれではないか。

実際に横死者のもとへ家人が訪れることは、万葉集に例を見な
いばかりでなく、記紀においても、天若日子の死に際して父の天
津国玉神と妻子が高天原から下つた例と、伊勢の能褒野で客死し
た倭建命のもとに后・御子たちが赴いた例とをわずかに数えるだ
けである。衆庶の習俗として一般的であつたとは想定しにくい。
「妻知らば来も問はましを」という反実仮想は、古代の習俗に拠
るのではなく、死人と妻との深いつながりを思いやった上でなさ
れた人麻呂独自の表現というべきであろう。
というのも、状況は横死ではないけれども、ツマを亡くした者
がそのツマを追い求めて行くという発想が、人麻呂の挽歌に二例
見受けられるからである。

：そこ故に慰めかねて けだしくも逢ふやと思ひて一には「君も逢ふや」と
玉垂の越智の大野の 朝露に玉裳はひづち 夕霧に衣は
濡れて 草枕旅寝かもする 逢はぬ君ゆる(2一九四)

右は、川島皇子の死に際して泊瀬部皇女と忍壁皇子とに献つた
挽歌の後半部である。ここでは、越智野に葬られた川島皇子を追
つて皇子に恋い焦がれつつ皇女が「旅寝」するとうたわれている。
今一つは、泣血哀慟歌で、亡くした「妻」を追い行く「夫」が
描かれる。

：嘆けども為むすべ知らに 恋ふれども逢ふよしをなみ 大
鳥の羽がひの山に 我が恋ふる妹はいますと 人の言へば岩
根さくみて なづみ来しよけくもぞなき うつせみと思ひし
妹が 玉かぎるほのかにだにも 見えなく思へば(2二二〇)

右はその第二長歌。この夫（「我」）は、妻が「大鳥の羽がひの
山」にいと聞かされて出かけてゆく。石中死人歌の妻は夫の死
を知らずに「待ちか恋ふ」ているのであるが、もし「妻」が知っ
たならば「来も問はましを」という発想の根底にあるのは、右に
挙げたような亡き人を追い求める姿であろう。その姿は、実は、
泣血哀慟歌の第一長歌にも見ることができ。

：沖つ藻の靡きし妹は 黄葉の過ぎてい行くと 玉梓の使の
 言へば 梓弓音に聞きて一には「音のみ 聞きて」といふ 言はむすべ為むすべ知
 らに 音のみを聞きてありえねば 我が恋ふる千重の一重も
 慰もる心もありやと 我妹子がやまず出で見し 軽の市に我
 が立ち聞けば：(二〇七)

第一長歌における夫が赴くのは妻の生前に関わる地であつて、
 先の二つとは異なるけれども、妻の死を知らされて、能動的に妻
 の姿を希求する点は共通している。以上のような例からすると、
 人麻呂にとって、「妻知らば来も問はましを」という推量はかり
 そめのものではなかったと考えられる。

「家知らば」「妻知らば」の対句は、他の行路死人歌が家郷で
 待つ者に死を知らせようものをとという段階に留まるのに対して、
 妻の側の心情を「来も問はましを」という推量を通して一首に呼
 び込む新しい表現といふべきであろう。つまり、「家知らば」と
 「妻知らば」とは因果関係を成す対であり、「あなた(死者)の
 家を知ることが出来るならば、行つてここに居ると告げましょう、
 それによつて妻が、ここにあなたが居ることを知ることが出来た
 ならば、あなたを求めてきつとやつて来ましょう」と妻の心情
 に関心を絞り込む役割を果たしている。

この「妻知らば」という反実仮想を支点として、長歌末尾は、

夫のもとに至るべき「玉梓の道だに知らず おほほしく待ちか恋
 ふうむ はしき妻らは」と、現在の妻を推量して結ばれる。「は
 しき妻」が「待ちか恋ふうむ」というのも推量ではあるけれども、
 上の反実仮想に裏打ちされて現実味の強い推量として理解される
 構成となっている。ここには、一貫して夫と妻との一对を印象づ
 ける意図が働いているといえよう。

死人の妻を積極的に歌中に呼び込む姿勢は反歌第一首にも受け
 継がれる。

妻もあらば摘みて食^たげまし沙弥の山野の上のうはぎ過ぎにけ
 らずや(二二二)

人麻呂の眼前にあるのは、屍と盛りを過ぎた「うはぎ(嫁菜)」
 とにすぎない。そこに「うはぎ」を食べさせる「妻」を仮定する
 のは、長歌の「妻知らば」を承けて、それを新たに展開したもの
 といえよう。

この第一反歌について、井上通泰『萬葉集新考』(大正四年)
 は、「海岸の屍をしばらく餓死したるものと断定し、その傍によ
 め菜の多く生ひて盛過ぎたるを見てモシ妻ヲ具シタラバ此ヨメ菜
 ヲツミテクハスベクサラバ餓死ニモ及バジヲといへるなり」とい
 う。以後、山田孝雄『萬葉集講義』(昭和七年)、窪田空穂『萬葉
 集評釈』(昭和二十二年)がこれに従っている。

旅中の飢えが死につながることは、

しなてる片岡山に 飯に飢て臥せる その旅人あはれ 親なしに汝生りけめや さす竹の君は無き 飯に飢て臥せる その

の旅人あはれ (日本書紀歌謡一〇二)

からも知られるけれども、石中死人を単に餓死者と捉えたとする
と、食べさせる主体として妻を持ち出す理由があいまいになる。

「妻もあらば摘みて食べまし」を餓死と直接に結びつけるのは、
やや行き過ぎではあるまいか。

春日野に煙立つ見ゆ娘子らし春野のうはぎ摘みて煮らしも

(10一八七九)

春雑歌の「詠煙」の題詞のもとに収められた右の歌からすると、

「うはぎ」は春菜摘みの素材の一つであることが知られる(集中

「うはぎ」を詠み込むのは以上二首のみ)。春菜摘みは、娘たち

が春菜粥を若者たちに食べさせる行事であり、これは一年を予祝

する行為であるとともに、婚約の場でもあつたらしい(土橋寛

『古代歌謡と儀礼の研究』昭和四十年)。人麻呂二二一の「うは

ぎ」もまた、そのような繁栄の行事を想起させる素材であつたの

ではないか。すなわち、「妻もあらば摘みて食べまし」は、春菜

摘みの様子を背景とする反実仮想と思われるのである。一首は、

「妻がいて生命力あふれる新芽を食べさせたならば、死に至るこ

ともなかつたであろうに、その妻もおらず、『うはぎ』はいたずらに盛りを過ぎてしまった」と、孤独な死を傷んだ歌と考えられる。⁽⁷⁾

「おほほしく待ちか恋ふ」より他にない「はしき妻」を、「妻知らば来も問はましを」といい、「妻もあらば摘みて食べまし」といつて、再三、死人の傍らに引き寄せようという心情は他の行路死人歌には見られない。石中死人歌の後半は、妻とともにあることを理想とし、その理想とかけはなれた現実を対比的に悲しむという構造を貫くものと見受けられる。とすれば、他の行路死人歌に見える「父」「母」「子」を人麻呂が歌い込まなかつたという現象は、単なる省略ではなく、死人である「君」とその「妻」という一対を作品の全面に押し出した結果にちがいない。逆にいえば、「妻知らば」から「妻もあらば」に至るたたみかけるような独自の表現は、「父」「母」「子」が併存する文脈では効果を充分に与えられず、これを排することによって成立し得たということができるであろう。

一群を結ぶ第二反歌に至つて、集中に類例のない「寝せる君かも」という表現が存するのも、右の構造に即しているといえよう。この第二反歌は、長歌の「波の音の繁き浜辺を敷栲の枕になして荒床にころ伏す君が」をほぼ繰り返したような形になっているけ

れども、それはただの反復ではない。妻との断絶を通して死人を傷む長歌末尾から第一反歌への文脈の帰結として、第二反歌は存在しているのである。

四、死人を見る存在

以上の論述からすると、人麻呂は死人の「死」そのものを嘆くよりも、死人が妻と離れており、しかも、二度と逢えないという事実を嘆くことに重心を置いてるように思われる。中西進『柿本人麻呂』（日本詩人選2昭和四十五年）は、

この叙述（長歌末尾―筆者注）は、実は死者という命おわたもの、その生の喪失を歌うものではない。もっぱら歌われるのは「家」「妻」を欠くこと、「君」が喪失した家郷である。あるべきものが家郷であり、その中にあることへの願いが、屍を生者のごとく語りかける結果を将来したのだ。

と端的に述べている。石中死人にとって、「家郷」が実は「妻」そのものである点は、すでに述べたとおりであるけれども、右の発言は、一首の基本的な構造に関わるものといえよう。この歌が独自に構築する作品世界において、「君」が必ずしも客観的な一個の屍としてはうたわれていないことは、「和栲の衣寒らにぬばたまの髪は乱れて」③、「沖つ藻を枕になし蛾羽の衣だに着ず

に」④のような屍の具体的な様相の描写が欠落していることから見る事ができる。

この石中死人は、「おほほしく待ちか恋ふらむはしき妻」がありながら、共にあるべき「妻」と離れて一人「寝せる君」として造形されている。この点において「君」は一個の屍というよりも、永遠に家郷に恋い焦がれる旅に封じ込められた旅人であるということもできよう。眼前の屍をこのような「君」として捉えた主体は、いうまでもなく「我」である。石中死人歌の前段は、この「我」に関わる叙述が占めている。

冒頭、讚岐は「国からか見れども飽かぬ神からかここだ貴き」と形容される。同様な表現は、以後、雑歌の国土讚美の叙述に見ることができ。つづく「天地日月とともに足り行かむ神の御面と継ぎ来る那珂の港ゆ」は、諸注指摘するように、古事記の国生み神話を背景として、時間的に讚岐をたたえる。「神の御面」は、記によれば讚岐国を指す。その伝承を受け継ぎ今に伝える地として「那珂の港」を指定するのは、これから海を渡る「我」の起点として、特に讚美を必要としたためと考えられる⁽⁸⁾。

旅人が異郷を讚美するのは、躍動する自然の生命力を得て、行路の安全、すなわち無事に帰郷することを願う行為であったらしい（土橋寛『見る』ことのタマフリの意義『萬葉』第三十九号

昭和三十六年五月、及び伊藤博「題詞の権威」『萬葉』第五十号
昭和三十九年一月参照。冒頭部分の入念な国土讚美は、旅行く
「我」にとって不可欠な叙述であったといえよう。

旅路の安全を祈る心情は、つづく海上における描写にもうかが
える。「我」が「行く船の梶引き折りてをちこちの島は多けど名
ぐはし狭岑の島の荒磯面に廬り」することになった契機は「時つ
風」であった。この風は、

時つ風吹くべくなりぬ香椎瀉潮干の浦に玉藻刈りてな（6九
五八）

のように、時を定めて吹く強風であつて、予想のつかない風では
ない。「我」は、「沖」の「とる波」（うねり撓み立つ波の意。北
條忠雄「『跡位浪』考」『文学』第十卷第十号昭和十七年十月）、
「辺」の「白波」を見て、危険を察して進路を変えたのである。

「沖」と「辺」の整然とした対句は、海の猛威に対する一種の讚
仰の姿勢を示しており、「鯨魚取り海を畏み」という敬虔な心情
につながるものといえよう。さらに、「をちこちの島は多けど名
ぐはし狭岑の島」という表現も、多数の中からとりわけすぐれた
ものを称揚する讚美の表現であり、海の猛威から一行を守る威力
ある土地として狭岑島をたたえている。

このように、歌中の「我」は、一貫して異郷を讚美し、無事に

家郷に至ることをひたすらに願う旅人である。かかる「我」であ
ればこそ、「君」の心情に深く独自の推測を展開しえたのではな
いか。他の行路死人歌の長歌には、たとえば、「玉梓の道行く人
はあしひきの山行き野行きにはたづみ川行きわたり」（④13三三
三五）のように、死人のこれまでの旅路を思いやって歌い起こす
ことがある。この場合、歌い手の立場は明らかにされないので、
全体が客観的な叙述とならざるを得ない。このことは、父母妻子
を等しく詠み込む姿勢と呼応しているといえよう。ところが、人
麻呂は、旅人たる者の心情を「我」の行動を通して歌中に持ち込
んでいる。その裏づけをもとに、同じ旅人である「我」の主観と
して「君」と「妻」という完結した一对を構築しているのではな
いであろうか。

武田『全注釈』は、

この場合、作者も自分の妻を故郷に置いて来ていることを思
い、またこの風波に遇つて、或るいは自分もこの死人と同じ
運命に置かれたかも知れないことを思っている。そこにこの
歌の意義が存するのである。（引用は増訂版に拠る）

という。「或るいは自分も」という推論は、清水論（先掲）に批
判があるように行き過ぎとしても、同じ旅人の視点からなされた
作であるという指摘は注目すべきであろう。

以上の考察からすると、かつて主題とは無縁と思われた長歌前半の叙述こそが、石中死人歌の独自性を支えているということになろう。他の行路死人歌が、死人について様々に思いやりつつも、ついに第三者的態度に留まるのに対して、人麻呂の石中死人歌は、死人を見る「我」を作品中に据えることによってはじめて死人と対等に切り結ぶことが可能になったと思われる。「我」にとつてはいずれとも知りえない家郷で「おほほしく待ちか恋ふらむはしき妻ら」を、「来も問はましを」と思いやり、荒磯の死人を「敷栲の枕とまきて寝せる君かも」と言い表すことは、みずからもまた家郷を偲ぶ旅人である「我」の登場なくしてはありえなかつたと考えられる。

第二反歌の妻に焦がれつつ「沖つ波来寄る荒磯を敷栲の枕とまきて寝せる君」の姿は、生死を異にしているけれども、「我」の旅人としての姿にもつながるように思われる。人麻呂が見た石中死人は、いわば、「死人」であるよりも「旅人」であつたと言ふことも可能であろう。

人麻呂の数々の作品の中では、石中死人歌は論を集めることのない歌の一つである。元来、石中死人と人麻呂とは何の関係もない。それが、旅中において行き逢つたという一点でつながり、この作品が生まれたのである。その死人を見る時、「妻」との関

わりにおいて死人を捉えるという姿勢を人麻呂が示すことは、他の行路死人歌との比較においても際立つた特徴であつた。人麻呂という歌人の個性を考える時、石中死人歌は注目されるべき作品であると思われる。

注

(1) のち、『柿本人麻呂—作品研究』(昭和四十年)に所収。所収に際して「出張報告」の語は改められたが、以後の論への影響を考え、初出論文に拠つた。

(2) のち、『萬葉集の歌人と作品』上(昭和五十年)に所収。

(3) のち、『萬葉挽歌論』(昭和五十九年)に所収。

(4) ここに挙げる①⑤の行路死人歌は、作者とは無縁であり、かつ家郷も知ることができない死人の死に関する歌である。やや広く、旅中の死者に対する挽歌を挙げるならば、588六、153688八〜3696などがある。別に引用する措置を採つたけれども、表現の上で関わる面は多い。

(5) 神田秀夫氏は、「ころ伏す」の「ころ」と、叱責する意の「ころふ」、殺す意の「ころす」などの「ころ」とを同源とされ「社会的関係を遮断された個」を表すとされた(『とこ』『あま』『ころ』に就いて)『武蔵大学人文学会雑誌』昭和四十九年三月。のち、『万葉集の技法』昭和五十八年に所収。

(6) 「を」が、格提示でありつつ逆接的な意味を持つ場合の具體的な考察として、伊藤博「萬葉歌釈義」(『筑波大学文芸言語研究文芸篇』第五号昭和五十六年三月)がある。

(7) 食事が、俗事としてだけでなく、魂や生命力の受け渡しに関わる面をも持っていたことについては、岡田精司『古代王権の祭祀と神話』が参考となる。

(8) 「継ぎ来る」は旧訓ツキテクル。これを、先行諸注を検し「ツギキタル」とされた澤瀉久孝『萬葉集注釈』の説に拠る。この文脈について、遠山一郎氏は、古事記神話とは別個に、神である讃岐の、その「面」として「那珂の港」があるという関係を説かれた(『石中死人歌における朝廷の神話』『国語』

と国文学』第六十七卷十二号)。しかし、「国」の一部を「面」という例がなく、また、当時の聞き手に古事記に記されたような讃岐国が神の面であるという意識が存在しなかったとは考えにくいように思う。よって、「讃岐のその那珂の港」と補いつつよむ『注釈』の説に従う。

〈付記〉

稿を成すに際して、伊藤博先生、渡辺護先生の御指導を賜りました。また、内田賢徳先生、編集委員の諸先生方から貴重な御意見をいただきました。記して謝意を表します。

(みた せいじ・共立女子大学国際文化学部助手)

古事記上卷「神參拾伍神」考

西宮一民

一、資料

古事記上卷の「国生み」と「神生み」の段の本文設定をし（拙著、桜楓社本『古事記新訂版』の本文によるが、後述するやうに※印の箇所のみ改めて示すことにする）、また特に数に着目する論述の性質上、算用数字を付して掲示する。割注はへゝ内に一行書きとした。

○「国生み」の段

(一) (伊耶那岐命と伊耶那美命とが) 御合、生子、淡道之穗之狭別嶋。次生²伊豫之²名嶋。此嶋者、身一而有²面四。每¹面有¹名。故、伊豫国謂¹愛上比売、讚岐国謂²飯依比古、粟国謂³大宜都比売、土左国謂⁴建依別。次生³隱伎之三子嶋。亦⁵名天之忍許呂別。次生⁴筑紫嶋。此嶋亦、身一而有²面四。每¹面有¹名。故、筑紫国謂⁶白日別、豊国謂⁷豊日別、肥国

謂⁸建日向日豊久士比泥別。熊曾国謂⁹建日別。次生⁵伊岐嶋。亦名謂¹⁰天比登都柱。次生⁶津嶋。亦名謂¹¹天之狭手依比売。次生⁷佐度嶋。次生⁸大倭豊秋津嶋。亦名謂¹²天御虚空豊秋津根別。故、因此八嶋先所¹³生、謂¹³大八嶋国。

(二) 然後、還坐之時、生¹吉備兒嶋。亦名謂¹³建日方別。次生²小豆嶋。亦名謂¹⁴大野手上比売。次生³大嶋。亦名謂¹⁵大多麻上流別。次生⁴女嶋。亦名謂¹⁶天一根。次生⁵知訶嶋。亦名謂¹⁷天之忍男。次生⁶兩兒嶋。亦名謂¹⁸天兩屋。へ自¹⁸吉備兒嶋至¹⁸天兩屋嶋并六嶋。ゝ

○「神生み」の段

① 既生¹国竟、更生¹神。故、生神名、大事忍男神。次生²石土毘古神。次生³石巢比売神。次生⁴大戸日別神。次生⁵天之吹上男神。次生⁶大屋毘古神。次生⁷風木津別之忍男神。次生⁸海神、名大綿津見神。次生⁹水戸神、名速秋津日子神、次妹速

秋津比売神。へ自大事忍男神至秋津比売神、并十神。へ

①此速秋津日子・速秋津比売二神、因河海持別而、生神名、沫那藝神。次沫那美神。次頰那藝神。次頰那美神。次天之水分神。次国之水分神。次天之久比奢母智神。次国之久比奢母智神。へ自沫那藝神至国之久比奢母智神、并八神。へ

③次生風神、名志那都比古神。次生木神、名久能智神。次生山神、名大山上津見神。次生野神、名鹿屋野比売神。亦名謂野椎神。へ自志那都比古神至野椎、并四神。へ

④此大山津見神・野椎神二神、因山野持別而、生神名、天之狭土神。次国之狭土神。次天之狭霧神。次国之狭霧神。次天之闇戸神。次国之闇戸神。次大戸或子神。次大戸或女神。へ自天之狭土神至大戸或女神、并八神也。へ

⑤次生神名、鳥之石楠船神。亦名謂天鳥船。次生大宜都比売神。次生火之夜藝速男神。亦名謂火之炫毘古神。亦名謂火之迦具土神。因生此子、美蕃登見炙而病臥在。多具理迹生神名、金山毘古神。次金山毘売神。次於屎成神名、波迹夜須毘古神。次波迹夜須毘売神。次於尿成神名、弥都波能売神。次和久産巢日神。此神之子、謂豊宇氣毘売神。故、伊耶那美神者、因生火神、遂神避坐也。へ自天鳥船至豊宇氣比売神并八神也。へ

凡伊耶那岐・伊耶那美二神、共所生嶋壹拾肆嶋。又、神參拾伍神。へ是伊耶那美神、未神避以前所生。唯、意能碁呂嶋者、非所生。亦、蛭子与淡嶋、不入子之例也。へ

(注) 右の※印の「生」は、拙著に「成」としたものであるが、今回「生」の字に改めたことを示す。その理由については本稿の第四節に述べる。

二、問題点及び諸説

前掲資料の末尾は、伊耶那岐・伊耶那美二神の「島生み・神生み」の「総括記事」(従来、私はこれを「本文注」とか「事注」とか呼んできたが、「注」とは「割注」をさすと言はれてみると、これは「注」ではないので避けて、「総括記事」と呼ぶことにする)であるが、その傍線部において、島数の「壹拾肆」は「国生み」の段の(一)の「八嶋」と(二)の「六嶋」とで14島となるけれども、神数の「参拾伍」は、「神生み」の段の(一)~(五)を合計しても、そのままでは35神にならないので、端的に言へば、古事記研究が始まって以来、まだ決着がつかない著名な問題となつてゐる。以下、年代順に、代表的な説の要点や特徴を記し、併せて批判をも加へることにする。

A、謂ニ參拾伍神一者、八島八神、六島六神、自ニ大事忍男一
 秋津比売一十神、自ニ志那都比古一
 至ニ和久産巢日一七神、總三十五神也。(度会延佳『鼈頭古事
 記』)

B、○持別而とは、同水戸の内を、河に因れる方と、海によれ
 る方と、二柱神の別て持坐を云なり、さて持別而生とつづ
 きたれども、持別は此神たちの凡の上を云るにて、生にかゝ
 れることには非ず、(本居宣長『古事記伝』五之卷、筑摩版
 全集9、二〇八頁)

◎神參拾伍神、此数誰も疑ふことなり、まづ大事忍男神
 より悉く数れば、四十柱なり、其中に速秋津日子速秋津比
 売の生坐る八柱と、大山津見野椎神の生坐る八柱と、豊宇氣
 比売神と、并て十七柱を除けば、二十三柱なり、【延佳が、
 此数を合さむとて云ることは誤れり、まづ八嶋八神、六嶋六
 神と云るひがことなり、嶋は嶋にて神にあらねば、此数に入
 べきに非ず、若強て入ば、伊余之二名嶋に四神、筑紫嶋に四
 神の名あれば、八嶋と六神の神合て二十神なるをや、はた天
 鳥船より和久産巢日神まで七神と云るも違へり、其は九神に
 こそあれ、】故つらく思ひ、くさぐさ数試に、凡て四十柱
 の中にて、石土毘古石巢比売を一柱とし、速秋津日子速秋津

比売を一柱とし、大戸惑子大戸惑女を一柱とし、金山毘古金
 山毘売を一柱とし、波邇夜須毘古波邇夜須毘売を一柱として
 数れば、三十五柱なりけり、如此比古比売と並坐をば、一柱
 として数ふること、故あるべし、【此比古比売と並坐神たち、
 書紀にはみな一柱づつのみなるも、此に由あり、】然数ると
 きは、上に、自天鳥船一
 至ニ豊宇氣毘売神一
 并八神、とあるも
 合り。又下段に、大年神子云々、并十六神、とあるも此例に
 て其数あへり、【但大事忍男より速秋津比売まで并十神とい
 ひ、天狭土より大戸惑女まで并八神といへるは、又右の例に
 合はず、此は比古比売を分て数へつるなり、】(同上、二二二
 一三頁)

右のA説については、B説の◎の【延佳が、……】内的的確なる
 批判が見られる。すなはち、「嶋は嶋にて神にあらねば、此数
 (35神といふ数)に入すべきに非ず」といふ理由と、もう一つは
 「七神」は「九神」の数へ違ひといふ点から、35神にはならない
 ので、A説は否定される。

そこでB説について見よう。○印の説明によると、水戸神(速
 秋津日子・速秋津比売二神)が「持別けて生む」と続かないと言
 つてゐるので、「生」の主語は伊耶那岐・伊耶那美二神だといふ
 のかと誤解を招く文面であるが、宣長は「生」にはすぐかからな

いと言つてゐるだけと読むべきものである。次の◎印になると、明らかに「速秋津日子速秋津比売の生坐る八柱と、大山津見野椎、神の生坐る八柱」と述べてゐるやうに、「生」の主語は岐・美二神ではなくて、その二神の〈孫神〉として認識してゐることが分かる。従つて、「豊宇氣比売神」も岐・美二神の〈孫神〉であるから、「并て十七柱」といふ計算をしてゐるのである。このことを端的に示すものがある。それは、「大御代の継継御世御世之御子等」の系図（『記伝』二之巻、筑摩版全集9、八四―五頁）において、右の17神を、岐・美二神の孫に位置づけてゐることで明白である。さうすると、総数40神の中から、岐・美二神の孫神を差引くと23神しか残らない。これでは、岐・美二神の子神35神には全然及ばない。

そこで宣長は全く別の数へ方を発見する。それは、総数40神から、男女対偶神を1神と数へると、それは五組あるので5神となる、それを差引くと、まさに35神となる。宣長の、この数へ方の発見についての喜びの感懐は、「三十五柱なりけり」といふ言葉遣ひに表れてゐると思ふ。これを仮りに「男女対偶一柱法」と称しておくが、この計算法によると、まさしく35神なのだから、後学に踏襲されることになつた。しかし、この「男女対偶一柱法」は、宣長が前に逢著した〈孫神〉問題の解決を放棄して、つまり

未解決のまま、全く別の見地からの提言であるから、酷評すれば「数合せ」のためのみの理窟になつてしまつたのである。その結果、前に〈孫神〉と認定した神々及び明白な〈孫神〉の豊宇氣比売神をも、岐・美二神の〈子神〉35神の中に含めてしまふといふ大矛盾を犯してゐることになつた。従つて、順序としては、「男女対偶一柱法」に入る前に、〈孫神〉問題を解決するのになければ、学問的に正しくないわけである。

C、大事忍男神以下四十神だが、その中で速秋津日子・比売、沫那藝・那美、頰那藝・那美、金山毘古・毘売、波邇夜須毘古・毘売は二神を一神として数へれば、三十五神になる。

（中島悦次氏『古事記評釈』昭和五年四月、山海堂出版部）

右も〈子神・孫神〉への考察を欠き、「男女対偶一柱法」に依つたものとして賛成できない。のみならず傍線部はギ（男）・ミ（女）による男女対偶とみての説であるが、これはナギ（凧）であること）・ナミ（波立つてゐること）の意と解せられる。従つて、これらは男女対偶神とは考へられない。

ここで男女対偶神について触れておく。「国生み・神生み」の段での、男女対偶神は「伊耶那岐・伊耶那美」、「速秋津日子・速秋津比売」、「大戸或子・大戸或女」、「金山毘古・金山毘売」、「波邇夜須毘古・波邇夜須毘売」の如く、男女に傍線部の共通部があ

つて、それに男女を意味する語が下接する場合をいふと考へたい。さうすると、前のB説において「石土毘古・石巢比売」を対偶神としてゐるが、「石土・石巢」では共通とは言へないので外れるであらう。もしさうなれば、宣長の計算は一柱の誤差を生ずるわけである。

D、国土の神格化せられたもの十八柱の外に、大事忍男以下迦具土神までの諸神から孫神を除いた数を合すれば、正に三十五柱に達するのである。(松岡静雄氏『紀記論究』神代篇一、創世記、昭和六年三月、同文館)

右は「孫神」の語を用ゐ、それを除いて計算することを明確に述べたものとして注意される。第一節の「資料」に掲示した「国生み」の段の~~~~線(1)~(18)の「亦名」の数を神名とし、「神生み」の段の①の10神、③の4神、⑤の3神と合計して35神といふのである。神数では17神で、35神に及ばないから、島数を加算したのがA説であつたが、これはB説によつて否定された。しかしこのD説は、島の神格化せられた「亦名」の計算において誤算はなく、島も神だとの認識に立てば、この説は成立つかに見える。

しかし、「淡道之穗之狭別嶋」は「亦名」らしくもあるのに「亦名」ではなく、「佐度嶋」に「亦名」がないのが不審である。

一方、「嶋は嶋にて神にあらねば」といふやうな考へからではなく、古事記自身が「国生み」と「神生み」とを区別して記し、最後の「総括記事」で島数と神数とを別々に記してゐるといふ点から考へて、神数を数へるのに島数の記述とかかはつて数へるといふのは、やはりをかしいやうに考へられる。裏返せば、「正に三十五に達するのである」といふ「数合せ」の系列に属することになるのではなからうか。もつと根本的に問直しをするなら、「孫神」だと言ふけれども、果してさうなのか、といふ所からの反省が必要なのである。

E、先づ大事忍男神から火之夜芸速男までは十七神である。速秋津日子神と妹速秋津比売神の御子が沫那芸神以下八神あり、大山津見神と鹿屋野比売神との間に生れた神は天之狭土神以下下戸惑女神まで八神あるからして、以上総計すると三十三神となる。以上の神神に金山毘古神と金山毘売神とを加へると総計三十五神となる。これが古事記で云ふ伊耶那岐・伊耶那美二神の生める神三十五神に相当すると思ふ。(安津素彦博士「古事記国生みの段の三十五神について」『神道宗教』16、昭和三十三年四月。後、同氏著『神道思想論叢』昭和四十七年九月、白帝社刊所収「国生みの段三十五神考」一六三頁) 右の論文は、本稿の論の進行上、後(第四節)に再度とりあげ

るが、ここに引用した部分だけでも分るやうに、二種の「八神」はともに岐・美二神の「孫神」であるとして認定しながら、「孫神」として合計してしまつてゐるのである。これは基本的に非学問的である。そして、35神と数へる根拠は、AとD説とは全く異なつて、「生神」とあるのをのみ数へると、巧まらずして35神になるのだとする。確かに「成神」を数へず、「生神」のみを数へると35神になる。しかし、「孫神」も「子神」も皆「生神」とあるからと言つて、それが岐・美二神の「生んだ神」かと言へば、決してさうではない。皆「子神」だといふことを証明してからでない、さういふことは言へない。が、もし「孫神」だと言はれてゐる神が「子神」であるとしたら、「生神」のみを数へると、35神になる可能性はある。要は「孫神」だといふ認定の是非の問題解決に立戻らねばならない。

F、神の三十五神というのは実は四十神である（天鳥船から豊宇気毘売神まで八神とあるのも実は十神である）。そこで同名の男女対偶の神、速秋津比古・速秋津比売、大戸惑子・大戸惑女、金山毘古・金山毘売、波邇夜須毘古・波邇夜須毘売の四対を各一神に数え、伊邪那美命の子でない豊宇気毘売を除くと三十五神となつて数が合う。（倉野憲司博士、日本古典文学大系本『古事記』頭注、岩波書店、昭和三十三年六

月）

右は、Bの「男女対偶一柱法」を採用し、かつ一方では、豊宇気毘売を「孫神」として除くことによつて35神を導いた。私もこの説に従つてきたが、それは誤りであつた。何故なら、右の「孫神」一神を岐・美二神の「子神」から除くのはよいが、かねがね問題の他の「孫神」とされてゐる神々を「子神」であると証明しなければ、この論が成立しないからである。

G、実総数は四十神なのであるが、島数を十四、神数を三十五としてゐるのは、「七」の倍数に整理したために生じた無理である。（三谷栄一博士『日本文学の民俗学的研究』有精堂、昭和三十五年七月、一六〇—一八頁の要約）

右の説は、古事記の神数の合計は他にもあるが、7の倍数にと見られるものは一例もなく、このみそのやうに考へるべき理由はない。

H、「天」に裝飾された神名の五神（天之吹上男神・天之水分神・天之久比奢母智神・天之狭土神・天之閻戸神ヲサス）は『古事記』完成時にはじめて現れたと推定できるから、「記述総数三十五神は、神名が「天」に裝飾され変化しない前の合計数であり、実総数は「天」に裝飾され終つて現存本の様態となつた時点でのものと言ふことになる。」（吉井巖氏『天

皇の系譜と神話(一)』塙書房、昭和四十二年十一月、三一一—三二二頁の要旨)

右は「天之狭霧神」が数へ落されてゐるので、それを入れると合計が違つてくる。

I、神生みの条で、岐・美二神の子でない神は、豊宇氣毘売神と十六神(速秋津日子・速秋津比売の生んだ八神と大山津見神・野椎神の生んだ八神)の計十七神である。何故ならば、「因河海持別而」(また「因山野持別而」と「生」の間で主語の転換をはかるのは無理であり、さらに「次」の用字に注目すれば「生」の主体は速秋津日子・比売(また大山津見・野椎)であることが言へるからである。次に、島の記述数「十四」が島生みの終りの所で記されず、神生みの条の後で記されてゐるのは、「凡伊邪那岐・伊邪那美二神、共所_レ生」が、島生みと神生みとを一続きのものとして理解すべきことを示してゐる。かくして、島生みの段の「神と考へられた十八神」(本稿第一節の「資料」の(一)(二)の~~~~線部(1)~(18)の18神をさす)プラス「総数40神から孫神17神と成神6神を引いた十七神」で、「三十五神」となる。(毛利正守博士「古事記上卷三十五神について」『皇学館大学紀要』11、昭和四十七年十月、の要旨)

右は、A・Dの考へ方に連るものであるが、しかし計算の理由を与へたものとして、以後の研究に大なり小なりの影響を齎した。私もこの説を容れ、末尾の「総括記事」の本文設定を、

凡伊邪那岐・伊邪那美二神、共所_レ生嶋壹拾肆。又、嶋・神参拾伍神。

とした(『古事記』桜楓社、昭和四十八年一月、三二二頁)。従来は、卜部家系統本によつて、その本文を、

凡伊邪那岐・伊邪那美二神、共所_レ生嶋壹拾肆嶋。神参拾伍神。

としてきた。しかし、右の毛利説の如く、島も数へるべきだといふことになつてくると、真福寺本系の「嶋壹拾肆。又、嶋・神参拾伍神」の通りでよかつたといふわけである。ところが、私はその後考へを改めることになることだけをここに記しておく(第三節以下参照)。

J、二神が共に生んだ神といへば、

大事忍男神から秋津比売神までの十神。

風神から野神までの四神。

天鳥船から火神までの三神。

の計十七神でなければならぬ。それを参拾伍神と大字で記してゐるので、何とかしてこの三十五といふ数に合せようと

して、記伝をはじめ、多くの人々によつて種々の計算法が試みられてゐるが、納得の行く説は一つもないと言つてよい。

(倉野憲司博士『古事記全註釈』第二卷、上巻篇(上)、三省堂、昭和四十九年八月)

右は、かつてF説を唱へた倉野博士が、その自説を放棄して、挙句計算法が分らないといふことになつたことから、私はこれを「未詳説」として挙げることにした。なぜかういふことになつたかと言へば、F説の時に、A説ないしD説を克服した上での考察ではなかつたが故に、A・Dと同系のI説が出てみると、その説の克服を試みたところが、不成功に終つたためである。ならばI説を是認されたかと言へば、それにも同じかねて、結局未詳といふ形で終られた。

かくの如く、「参拾伍神」の問題は根が深く、本文設定にまで影響があるとなると、それは「数合せ」の問題ではなく、古事記を如何に正しく読むかといふ根本問題に立返る必要が生じてゐるのである。しかも「参拾伍」といふ大字が用ゐられてゐるのであるから、古事記撰者の文字使用の意図を考へれば、この数字について真剣に考へることが要求されてゐると言はねばならない。だからと言つて、それほどむづかしい数式であるわけはあるまい。せいぜい加減法の程度だからである。ただ、岐・美二神のへ子

神・孫神の問題が、諸説を生む根源となつてゐるのである。次節で、その問題について考察する。

三、「持別而、生神名」の主語

ここで、第一節の「資料」に揭示した「神生み」の段を、簡略化して再び揭示する。

①……次生_二水戸神、名_⑨速秋津日子神、次妹_⑩速秋津比売神。へ自_二大事忍男神_一至_二秋津比売神_一、并十神。へ

②此速秋津日子・速秋津比売二神、因_二河海_一持別而、生神名、_①沫那藝神。……次_⑧国之久比奢母智神。へ自_二沫那藝神_一至_二国之久比奢母智神_一、并八神。へ

③……次生_二山神、名_③大山_上津見神。次生_二野神、名_④鹿屋野比売神。亦名謂_二野椎神_一。へ自_二志那都比古神_一至_二野椎_一、并四神。へ

④此大山津見神・野椎神二神、因_二山野_一持別而、生神名、_①天之狭土神。……次_⑦大戸或子神。次_⑧大戸或女神。へ自_二天之狭土神_一至_二大戸或女神_一、并八神也。へ

右の①と④における——線の「生」の主語は何かといふ問題なのであるが、A・D・I説は「速秋津日子・速秋津比売二神(大山津見神・野椎神二神)」を主語とし、従つて岐・美二神から見

れば「孫神」説となり、他の諸説は、概括的に言へば「数合せ」的に「岐・美二神」を主語とし、従つてそれは「子神」説である。この両説を生ぜしめた理由は、古事記自体の文章にもあると言へば言へる。次に口語訳を与へてみよう。

(い)「此ノ速秋津日子・速秋津比売二神(此ノ大山津見神・野椎神二神)ガ、河・海(山・野)ニ因ツテ持チ別ケテ生ンダ神↓岐・美二神の「孫神」

(ろ)「此ノ速秋津日子・速秋津比売二神(此ノ大山津見神・野椎神二神)ガ、河・海(山・野)ニ因ツテ持チ別ケテ、「岐・美二神」ガ生ンダ神↓「子神」

となつて、文法的に誤りがあるわけではないと思はれたから、両説譲らず並行線を辿つた。果して、これまで見てきた説においても、お互ひに文法上の誤りを指摘して否定した論はない。ならば何れにも解し得るといふことで済まし得るかといふと、大字表記の「参拾伍神」とあるのだから、やはり何れかの解釈が正しいはずである。そこで、J説以後も、この問題を中心に飽くなき考察が続行されてゐるのである。以下、前節に継続して、K説から挙げる。

K、岐美二神の孫神をも「共所生」のものとして、その「神参拾伍神」に含めて考えることには何ら差障がない。という

のは、本書において、「子の子の子(つまり孫)」でも子と表記する事例を、天孫降臨段の「天照大御神、高木神之命以、詔天宇受売神、汝者雖有手弱女人、与伊牟迦布神一面勝神。故、専汝往将問者、吾御子為天降之道、誰如此而居……」という一駒において、天照大御神と高木神が自分たちの孫にあたる番能邇邇藝命(説明文略す)に対して「吾御子」と宣わせられているところの記述等にも見出しうるからである。(野口武司博士「古事記」神生み段の左註「神参拾伍神」について)『芸林』25の3・4・5、昭和四十九年六月・八月・十月。後、同氏著「古事記及び日本書紀の表記の研究」昭和五十三年三月、桜楓社刊所収、第三章第一節、四二八頁。今これによる)

右は、本稿第二節揭示のE説を卓説とし、なほ①④を「孫神」としながら、岐・美二神の「子神」としてゐるE説を補訂する意味で述べたものであるが、これは後掲N説にも批判があるやうに、岐・美二神の「子」といふのは「親子」の「子」の意味であつて、「孫子」の「子」の意味ではないので、この説は効力がない。

L、「これらの雙神、河海(山野)に因りて持ち別けて生みませる……」という字面は、一見、雙神を主語とする文脈であるかに受取られるが、それでは岐美二神の所生神は十六神も

減ることになって三十五神所生成ということとあわなくなる以上、右の字面をすべて岐・美二神を主語とし、この二神が「持ち別け」「生ん」だという意味の、すなわち、そのためには「これら雙神を」と対格に訓むべきはずの文脈であるとしなければならぬ。岐美二神が各雙神を、「河海（山野）に因りて持ち別けて」以下の各八神を、「生みませる……」というのである。（森重敏氏「諸神生出—古事記上巻について（三）—」『国語国文』43の10、昭和四十九年十月）

右は、35神から逆に数へると、岐・美二神所生の神としなければならぬ、さうすると、「雙神」を「対格」に読めばよいといふ新説になつた。もし原文表記がそのやうに読めるやうになつてゐればまさにその通りだと言へる。しかし「此速秋津日子・速秋津比売二神因河海持別而」を、「——二神ヲ河海ニ因リテ持チ別ケテ」と読めるかと言へば、和化漢文体表記だから読めないことはないが、やはり無理であらうと考へる。少くとも語序を変へるか、「使_レ因……」の如き表記にしたであらう。それ以上に、「数合せ」の方法が前提となつてゐるといふ弱点がある。

M、この問題を解く鍵は、本文注（今回は「総括記事」と改めた）の「参拾伍神」から逆算して、計算法を導くのではなくて、文脈論的立場からするものでなくてはならぬと考へる。すな

はち、この「岐・美二神の神生み」の条が、岐・美二神を主語として、その間に生まれた神々を列挙することを主題にしてゐること、

既に国を生み竟へて、更に（岐・美二神が）神を生みま
しき。

故、生みませる神の名は……。

①……生みませる神の名は……。

④……生みませる神の名は……。

次に生みませる神の名は……。

の如く、「生みませる神の名は」といふ同一の句が用ゐられて、すべて岐・美二神に主語が統一されてゐることが明白となる。……念のために、①④を合せて要点を解釈すると、

速秋津日子・速秋津比売（大山津見神・野椎神）が河と
海（山と野）とに拠つて分担して（場所ノ管理ヲシテ）、
岐・美二神がお生みになつた神の名は……

となる。（拙稿「古事記上巻文脈論」『国語と国文学』53の5、
昭和五十一年五月の要旨）

右は、「国生み」の段以下の主題に着目して、すべての「生」の主語は、岐・美二神であるとしたものである。へ文脈論的解釈によればさうなるといふのであるが、①④の「生」の主語は、雙

神二神ではないといふことを言はない限り、これで決するものはなかつた。

N、(符号など、本稿に合せて修正して示す)

(一) 岐美二神の子(如_レ此言竟而御合)、生子、淡道之穗之狭別島。次生——。次——。

(二) 然後……生——。次生——。……。

① 岐美二神の子(既生_レ国竟)、更生_レ神。故、生神名——。次生——。次生——。……。

② 岐美二神の孫(此速秋津日子・速秋津比売二神、因_二河海_一持別而、生神名——。次——。次——。……。

③ 岐美二神の子(次生——。次生——。……。

④ 岐美二神の孫(此大山津見神・野椎神二神、因_二山野_一持別而、生神名——。次——。次——。……。

⑤ 岐美二神の子(次生_レ神名、鳥之石楠船神、亦名謂_二天鳥船_一。次生——。次生——。……。

⑥ 美一神の子(多具理邇_{此四字}生神名、金山毘古神。次——。次_レ於_レ尿成神名、波邇夜須毘古神。次——。次_レ於_レ尿成神名、彌都波能売神。次——。

(△印は「成」だとする)

右の如き文型の差が、①④の「生」の主語を決定してゐる。

(毛利博士「古事記上卷、島・神生み段の『参拾伍神』につ

いて『国語国文』45の10、昭和五十一年十月の要点)

右は、同氏前掲論文I説の更なる補強論文の部分であるが、文型の相違が①④を「孫神」と解すべき根拠になる得るかと言へば、さうではないと言ふべきである。それは、①④の雙神(この言葉が妥当とも思へないが一括称呼としては便利なので、時に用ゐることにする)が生ムといふ文法とみれば、当然、岐・美二神の孫神なのであつて、文型が孫神であることを悟らせようとしてゐるのではないからである。然るに、M説の如き、①④は、岐・美二神が主語で、従つてその「子神」だといふ以前に、雙神が主語で、従つて岐・美二神の「孫神」だと断言できるN説にとつては、M説の「子神」説は不成立としか映らなくなつてしまふのである。

O、大山津見神と野椎神(上文の場合は速秋津日子と速秋津比売二神)は、男と女の神ではあるけれども結婚したとは述べていない、という決定的な理由が見逃されてきた。これによつて、この神々は「生みたまへる」の主語になりえない。したがつて、この神々はそれぞれの持場を区別して、岐・美二神が「神生み」をしやすいように管理したのである。このように、「生みたまへる」の主語を、岐・美二神と考えると、この「神生み」の条は、すべて岐・美二神の所生_{しよせい}であることを主題としてゐることも明瞭となつてくる。(拙著『古事記』

新潮日本古典集成本、昭和五十四年六月、三三頁頭注)

右は、①④の「生」の主語が、もしN説の如く「速秋津日子・速秋津比売二神(大山津見神・野椎神二神)」であるのなら、必ずや「御合」とか「婚」とか「娶」とかの、結婚を意味する語があるはずで、それが無いといふことは、これらの二神が「生」の主語ではないことを示すものといふ考へに基づく。伊耶那岐・伊耶那美二神は、神世七代の最後に男女対偶神として化成し、次に「命」と呼ばれるやうになつて、お互ひ身体の部分について確め合つて、「御合ひまして」(結婚して)子を「生」んで行くのである。そこで、もし異なる結婚があるなら、その男女の名と、結婚についての表現があるのであつて、それを省いて直ちに「生子」といふことはない。ならば今の場合、各二神についての「婚」の表現がないから、「生」の主語は岐・美二神だと考へ、それを以て「決定的な理由」と私はしたのである。しかし、それに対して、

古典集成本がハヤアキツヒコらについて「この神々はそれぞれ
の持場を区別して、岐美二神が『神生み』をしやすいよう
に管理したのである」とするのは認めがたい。「男の神と女
の神ではあるけれども結婚したとは述べていない、という決
定的な理由が見逃されてきた」(古典集成本)というが「決

定的」とはいえない。(神野志隆光氏「『古事記』注解の試み
(五)―天之御柱、国生み・神生み―」『論集上代文学』18、
笠間書院、平成二年十月)
とある。これによればO説は説得性がなかつたことになるが、右
の見解は新見を盛つたものではないので、諸説としての番号は打
たない。

P、「持別而生神」は、河海・山野それぞれの男女が岐美二神
に代り「持別而」生める神の意ではないか。日本書紀の国生
み神話に、島を「胞」(胎盤)として島を生んだとする諸伝
(第四段本文、一書第六・八・九)をみるが、男女二神の
「持別而」とは正に「胞」の役割を意味するものではなから
うか。二組の男女神を岐美二神の代役とするならば、B・D
(本稿の①④に当る)の十六神を岐美二神の生んだ男女神が
生んだ子で「孫神」になるからという理由で三十五から除く
のは適當ではない。すでに指摘されているように「孫」を
「子」と表記した事例がないわけではないが、ここでは二組
の男女神による子生みの代行と解すべきであろう。(戸谷高
明氏「記上巻における神々の総数記事―『参拾伍神』に及ぶ
―」『国文学研究』102、平成二年十月)
右は、「此二神」が子生みを代行したと解すると、岐・美二神

が子を生んだのと同じだから「孫神」ではないとする奇抜な着想である。しかし、次掲のQ説においても批判が見られるやうに、神代紀の「胞」(胎盤)は、兄(姉)に通じて、第一子の意味であつて、次々に生まれる子は第二子以下の弟(妹)である。この「胞」は第二子以下の親なのではないから、それを以て、子生みの代行とするわけにはゆかない。また「孫」を『子』と表記した事例の問題については、K説及びその批判で既述。

Q、「此二神、因河海特別而生神」は、「素直によれば」此の二神が「生」の主語で、岐・美二神からすれば「孫神」を生んだわけだが、何故「孫神」までを記したかと言えば、自然界の掌握を、子神が「物実」を介して孫神の神格を保証し、「自然神」を系譜化する形で語ったことになる。……この文脈には、「三貴子の分治」を頂点とする伊耶那岐命の子神による「統治領域」の確立の過程としての意味が認められるのではないかと思われる。(青木周平氏「古事記『神生み』段の表現——『因河海(山野)特別而』を中心に——『国語と国文学』68の5、平成三年五月)

右は、「此二神」の子を、岐・美二神の「孫神」だとした以上は、「参拾伍神」の計算以前に、「孫神」まで記さねばならぬ理由が説明されなくてはならない。その考へ方には賛成できるが、

「物実」(「物の基となるもの」の意)の理論はこの際妥当であらうか。氏の「物実の理論」とは、例へば、

如葦牙因、萌騰之物而成神名

……八神者因、御刀所生之神者也

の——線部は、すべて「成・生」神の「物実」である。それを端的に示してゐるのが、

是後所生五柱男子者物実因、我物所成。

先所生之三柱女子者物実因、汝物所成。

である。しかも「物実」が記されるのは、子の系譜を決定する重要な根拠とされる場合だといふ。そこまではよいが、今の場合の、

此二神因、河海(山野)特別而生神名

と比べると、「特別而」が介在してゐて、右の「因、物実生(成)」の形式とは異なるのである。つまり、「河海(山野)」は「生」の物実ではない。となると、この考へは当たらないことになる。

以上、AとQと、一応説をなした(Jのみは、放棄による「未詳説」であるが、区切る上で好都合であつたので、例外的に説として列せしめた)ものを、時代順に挙げ、批判を加へ、また問題のありかを指摘してきた。その結果、(一)(四)の「生」の主語のとり方で、岐・美二神の「子神」となつたり、「孫神」となつたりして、果てしなく論が続けられてゐることが明らかとなつたが、そ

の根本的な原因は、その何れを主語にする人も、文法的に正しいと考へてゐることにあるといふことに気がついたのである。そこで、この両説は何れも文法的に正しいのか、といふことから反省をしてみようと考へた。その結果は、何れか一方の説は誤りであると言へさうなのである。以下、三つの理由を挙げて論ずることにするが、念のために、本節冒頭の原文の要点を掲示する。

①此速秋津日子・速秋津比売二神、因河海^②持別而、生神名、沫那藝神。……次国之久比奢母智神。へ自沫那藝神^③至^④国之久比奢母智神、并八神。〳

④此大山津見神・野椎神二神、因山野^⑤持別而、生神名、天之狭土神。……次^⑥大戸或女神。へ自天之狭土神^⑦至^⑧大戸或女神、并八神也。〳

そして、この「生」をめぐつて対立する二説を、前に(い)(ろ)の口語訳で示しておいたが、それをここに転記すると、

(い) 「此ノ速秋津日子・速秋津比売二神 (此ノ大山津見神・野椎神二神)」ガ、河・海 (山・野) ニ因ツテ持チ別ケテ生ンダ神――岐・美二神の (孫神)〳

(ろ) 「此ノ速秋津日子・速秋津比売二神 (此ノ大山津見神・野椎神二神)」ガ、河・海 (山・野) ニ因ツテ持チ別ケテ、岐・美二神」ガ生ンダ神――子神〳

である。これを見る限り、文法的に誤りがあるとは見えない。事実、(い)(ろ)何れの説者も、対説の文法を誤りとして否定し、自己の説を出すといふ方法をとつたものはなかつた。精々、(ろ)について、「岐・美二神」を主語にするのは、短文における主語の転換で、唐突である。それに比べて(い)は同じ主語であるのが極く自然で、従つてそれが正当であるといつた程度の考へしか出されてゐない。しかし、以下さうではないことについて述べる。ただ「此ノ速秋津日子・速秋津比売二神 (此ノ大山津見神・野椎神二神)」を簡略化して、「此ノ各二神」と記す場合があることを断つておく。

第一に、(い)(ろ)とも「此ノ各二神」が、河・海 (山・野) ニ因ツテ持チ別ケテ」と口語訳したものの、具体的な意味内容は何か、について考察しなければならぬ。と言つても何らむつかしい言葉が使つてあるわけではないから、原文を訓読文に置換へたにすぎないやうな形で口語訳だなどとしたことにも不備があつたが、誰が読んでも、B説(『記伝』)の○印が述べてゐるやうな理解をするのではないかと思ふ。すなはち、同じ水戸の内を、河側と海側とに二神が「別て持坐」の意である。それで、これをもとにして、解釈文にすると、

「此ノ各二神」が、各自河側ト海側 (山側ト野側) トニ依拠シテ別ケテ保持シテ、

となる。さて、その次に「生」字があるわけだが、(い)ならば「此ノ各二神が、——ニ依拠シテ別ケテ、生ム」と続くことになる。しかし、宣長は、

さて特別而生とつづきたれども、特別は此神たちの凡の上を云るにて、生にかゝれることには非ず

と言ふ。「凡の上」とは「大体のこと」といつた意味なのであらうが、よく分らない。それはともかく、「特別」は「生」を修飾してゐるのではなく、「特別ケテ、ソシテ生ム」といふ二つの行為として理解せよと言つてゐるのであらう。ところがよく考へると、もし「此ノ各二神」が「子」を生むといふのであれば、「此ノ各二神」の持場を越えて通婚しなければできないことではないか。「持場を保持すること」と「通婚すること」とは、宣長の言ふやうな、同じ主語の二つの行為なのではなくて、背反する行為なのである。「此ノ各二神が——ニ依拠シテ、別ケテ保持スル」といふことをして、もし「通婚」するなら、それは「別ケテ保持スル」ことの放棄になるからである。このやうな、内容上の矛盾を無視して、或いは気づかずに、形式的な文法のみで理解してきたのが(い)説であつた、といふことになる。

ここではつきり言へば、「因」——「特別而」とあることが極めて重要なのであつて、「因」——「」だけでよいものを、さらに

「特別而」と述べてゐる点が、次の「生」の行為との断絶を意味してゐるのである。宣長が「特別」を「此神たちの凡の上を云るにて」と言つたけれども、私は逆に「此神たちの真の仕事^{まこと}を云るにて」、「生にかゝれることには非ず」と考へるのである。すると、期せずして、極く自然に「岐・美二神が生ム」となるのである。

本段の「国生み・神生み」の主語が「岐・美二神」で通してきて、「生む」ことが主題なのだから、(ろ)の解釈が正解となるのである。

第二に、(い)の解釈ならば、「此ノ各二神」は岐・美二神所生の神々だから、同母の兄妹で、この同母の兄妹が子を「生ンダ」とになる。これは内容的に認められるか。㊦の「速秋津日子・速秋津比売」は、その名からして男女で、その出生順から言へば兄妹である。㊧の「大山津見神・野椎神」はその名からは性別は不明で、もし男同士であれば、もはや論外だが、大山津見神は木花之佐久夜毘売から「僕父大山津見神」(上巻)とあるから男性であり、「野椎神」はその本名が「鹿屋野比売神」なので、女性であり、その出生順から言へば、これも兄妹である。

かくして、同母の兄妹が結婚するといふことは禁忌であつたのだから、(い)説は兄妹相姦を認めることになる。しかし、記紀神話には兄妹相姦の記述はない。神話といふ規範性において載せてゐないのであらうか。世界創世神話にありがちの、洪水型兄妹相姦

神話は、記紀神話の「岐・美二神」創世神話にはなくて、単に男・女対偶神として登場し、次いでお互ひの身体について尋ね合ひ、結婚し（「御合ひまして」と記に記す）、そして「子」を「生む」のである。「蛭児」の誕生は「第一子は出来損ひ」の類型説話で、兄妹相姦のせるではない。それが、允恭記・紀になつて、兄妹相姦で天下大騒ぎとなる。

もし、②④が同母の兄妹婚なら、八神づつ十六神も生れるのだから、誠に不穩な話ではないか。しかし、私は何も兄妹相姦の事実がなかつたと言つてゐるのではない。だからと言つて、「神話だから、そのやうなことを書いてないのだ」などといふやうなことは考へない。さうではなくて、岐・美二神の「神生み」の話の中に、後人が恐らく全く気づかぬほど、さりげなく、兄妹相姦の十六神を掲げねばならないのか、それこそ説明のつかないことではないか。(い)の解釈は、かくして無理といふより他はない。(ろ)なら、かかる問題は最初からない。

かつて私は、〇説において「此ノ各二神」が「結婚したとは述べていない、……これによつて、この神々は『生みたまへる』の主語にはなりえない」と、(い)解を否定すべき「決定的な理由」として述べたことがあつた。そのことと、今述べた、この十六神は兄妹相姦による子だとは考へられないといふことは、図らずも

呼応することとなつた。かくして内容的に見れば(ろ)の「岐美二神」が「生」の主語である。

第三に、「此ノ各二神」と「此」字を重視して、それは「生」までかかる力があると考へられやすいが、さうではなくて「持別而」までである。「此」は文法上最も近いものを承けるから、「各二神」であることを、指示してゐるだけのことであつて、「其」や「彼」よりも強調性があるわけではない。

ところが、「此ノ各二神」が、「岐・美二神」の「神生み」の中で、特に取り出された印象があるのは否定できない。といふのも、これらの神々は、共通した特徴をもつてゐるからである。すなはち、「水戸」（「河口」の意）は「河側」と「海側」との接する場所であり、もう一つの「山・野」も「山側」と「野側」との接する場所で、実はその境界が曖昧な場所なのである。そこで「此ノ各二神」が、「自己ノ領域ヲ別ケテ保持スルコト」が専任の仕事となるわけである。「速秋津日子」は河側、「速秋津比売」は海側であることは、「因^三河・海」とあることで分る。「大山津見神・野椎神」も「因^三山・野」とある通りで、その境界は区別がつきにくい。それを区別して保持する、己が領域を守る、といふことをわざわざ述べ立てたのが「因^三——持別而」なのである。従つて、「此ノ各二神」の行為は、次の「生」といふ行為とは、内容

「二神」を主語とすることによつて、文法上は勿論であるが内容上正しく意味が通るとし、①④の十六神は「岐・美二神」の「子神」であると判定した。そこで、これを踏へて、第一節の資料を、計数に着目して、再度揭示しよう。

① へ自大事忍男神至秋津比売神、并十神。↓岐・美二神の子神

② へ自沫那藝神至国之久比奢母智神、并八神。↓岐・美二神の子神

③ へ自志那都比古神至野椎、并四神。↓岐・美二神の子神

④ へ自天之狭土神至大戸或女神、并八神也。↓岐・美二神の子神

⑤ 次（岐・美二神ガ）生神名、鳥之石楠船神。亦名謂天鳥

船。次生大宜都比売神。次生火之夜藝速男神。……

因生此子、美蕃登見炙而病臥在。多具理迹生神名、金山

山毘古神。次金山毘売神。次於尿成神名、波迹夜須毘

古神。次波迹夜須毘売神。次於尿成神名、弥都波能売

神。次和久産巢日神。此神之子、謂豊字氣毘売神。故、

伊耶那美神者、因生火神、遂神避坐也。へ自天鳥船至豊

字氣比売神、并八神也。

凡伊耶那岐・伊耶那美二神、共所生嶋壹拾肆嶋。又、神。

参拾伍神。へ是伊耶那美神、未神避以前所生。唯、意能
碁呂嶋者、非所生。亦、蛭子与淡嶋、不入子之例
也。

（※印の「生」については後述。）

以上、①から⑤へと順次文章を読んで行つて、⑤の①②③は、「岐・美二神」の子神であることは明らかである。そして、火神を生んだために、美神はミホトを焼かれて病み臥つた。その次の文章は、

「多具理迹生」れた神の名は、金山毘古神・金山毘売神。次に「於尿成」つた神の名は、波迹夜須毘古神・波迹夜須毘売神。次に「於尿成」つた神の名は、弥都波能売神・和久産巢日神。この和久産巢日神の子は豊字氣毘売神。

といふわけである。これに対し、従来問題になつたのは、※印の「生」の字であつた。諸本に文字の異同はない。しかし、『記伝』は「生神は、次の尿尿に成神とある例に依て、此生をも那理麻世流と訓べし」（筑摩版全集9、一一九頁）と述べた。これは「生」を「成」と同義に解し、ナルと訓まうときへしたものである。田中頼庸『校訂古事記』では、この「生」字を「成」字に改めてしまつてゐる。私も、「生」「成」の草書体が類似してゐることから、他の文献ではあるが、誤写の実例のあることを挙げ、「多具理迹

生神」の「生」は、たとひ諸本に異同がなくても「成」であるべきだと主張し（拙著『日本上代の文章と表記』九九頁、昭和四十五年二月、風間書房）、拙著桜楓社本『古事記』（昭和四十八年一月）において「多具理迹成神名」とし、なほ今日の『古事記新訂版』（昭和六十一年十一月）も同じである。これについて、I説（毛利）も「成神」説を支持したが、K説（野口）は、私の「生↓成」誤写説はその例の僅少なるを以て否定した。対してN説（毛利）は、「多具理」が仮名書なので「於」を「迹」と仮名書にしたのであり、タグリニとあれば「くに成りませる神」と「成」であるべきだと駁した。かくして私の誤写説は、岩波思想大系本『古事記』（昭和五十七年二月）にも、また『論集上代文学』18（笠間書院、平成二年十月）所収論文「『古事記』注解の試み（五）―天之御柱、国生み・神生み―」（神野志）やQ説（青木）にも採用された。

ところが、早くE説（安津）に次のやうな言説が見られる。

罹病せられ病床にあつて非常に苦しまれたのである。そして嘔吐せられながら生みませる神が金山毘古・金山比売神であった、と解せられる。……病臥在中に吐もせられ尿も尿もせられたのである。然し「たぐりに」と「くそに」「ゆまりに」とは区別があると思はれる。「たぐりに」が「くそに」「ゆま

りに」と同様の意味ならば、「於屎」「於尿」の如く「於多具理」と書くべきで「多具理邇」と表記せられてあるのは考ふべきである。原文にはつきりと表記せられてあるのは、「たぐりに」は「くそに」「ゆまりに」と意味が違ふからであらう。その違ふ点はたぐりには、たぐりつつ、たぐりの最中に、との意にうけとれるし、於屎・於尿は屎から、尿からなります神の意と解かれる。素材的な意味をこの場合の「に」からうける。

右の説は「生神」のまままで考へるべきで、「成神」誤写説を否とする。理由は「原文にはつきりと表記せられてある」といふが、それでは理由説明にならない。次に、「多具理邇」の仮名書きと「於屎・於尿」の訓字表記と違ふから意味も違ふといひ、「邇」の方は「ながら・つつ・最中に」の意、「於」の方は「から」の意といふのだが、表記の差が意味の差を示すことの証明がなされてゐない。従つて、誰もこの説を認める者はなかつた。まして、第二節のE説では、〈子神〉〈孫神〉の区別をしなから——しかし〈孫神〉説の不成立なることは第三節の末尾で三つの理由を述べておいた——、それらをすべて「岐・美共所生」として数へるといふ矛盾を犯し、しかもそれを忘却したかの如く、「生」神とあるもののみを数へ、「成」神を数へなければ巧まずして35神にな

るといふ方法であつたから、この説は従来注目されるものとはならなかつた。後K説が、この説を最高と認め、矛盾点の補説をも試みたが、その補説は誤つてゐた（N説がそれを指摘）ので、やはり視界から遠ざかることになつた。

しかるに、近年のP説（戸谷）において、「生」を「成」に改める私の説を否定し、

なお、タグリについてつけ加えるならば、スサノヲの乱行を詔り直したアマテラスの「屎なすは、酔ひて吐き散らすとこそ、わがなぜの命、かくしつらめ。」という記述にみられるように、吐いた物と屎ではその行為や「汚れ」の上で区別されていたように思われる。

と説く。このP説は第三節では「子生みの代行」説——これはQ説（青木）が批判したことを述べたやうに是認できない——として挙げたが、ここでの論理によると、「嘔吐物」だから「成神」とは区別して「生神」だといふことになるが、さういふ関係が成立つとも思へないし、「嘔吐物」はやはり汚いと考へられてゐた証拠がある。それは日本書紀の例ではあるが、保食神が口から種々の物を出して月夜見尊を饗応した時に、尊は「穢しきかも、鄙しきかも、寧にぞ口より吐れる物を以て、敢へて我に養ふべむ」（神代紀上、第五段、一書第十一）と言つて、保食神を殺し

た話に見られる如くである。

かくの如く、「生」のまま認めようとする説が出てきても、なる程さうだと首肯するわけにも行かないが、私としては、35神の問題解決のためには、こここの問題も、大層重大なものになつてきたのである。そこで改めて考へることにする。今まで、私の誤写説をなさしめた理由は、「於_{そに}屎」「於_{ゆまりに}尿」の訓み方を「多具理迹」の仮名書きが示してゐるのだといふ、万葉集研究者の常識になつてゐる仮名書き例探索の癖がここに出てしまつたものと反省して思ふ。しかし古事記の表記研究の過程で知り得たことは、類義語の表記において、訓字表記語と仮名書き語とは異なるといふことである。例へば、本説話において重要な語である「美蕃登」の仮名書きは「女陰」（ミは敬語）を意味し、訓字の「陰」とは意味を異にする。これは男女の「陰部」の意である。また「陰上」（上巻・中巻）は「陰部の辺り」の意で訓字表記をしたもので、これは露骨さを臙化した表現である。しかし「訓_ニ陰上_ニ云_ニ富登_ニ」（上巻）の訓注を付したのは、実質的な意味で示したものである。それはともかく、ホトと「陰」を始め、イツクと「拝・祭」（拙著桜楓社本、六四頁頭注6、七五頁頭注4など）他、仮名書きと訓字とによる意味の書分けが見られる。

ここにおいて、「多具理迹」の仮名書きに注目しよう。もし

「嘔吐の場所に」の意ならば「於吐」とか「於嘔」とか訓字表記をして、例へばタマヒニとかツダミニとか紛はしいとなれば「訓吐(嘔)云ニ多具理ニ」とでも訓注を付けておけばよい。しかるに「多具理迹」とあるのは、「於尿」「於尿」とは異なる意味であることを表さうとしたものと考へられる。すると、「於尿」「於尿」は、「尿の場所に」「尿の場所に」といふへ場所の助詞ニである。それとは異なるニと言へば、〈時〉を表す助詞ニである。つまり、タグリは「嘔吐する」といふ意の動詞の連用名詞形で、それに格助詞ニのついた形である。この用例を、

又首を廻して顧眄之間に、則ち化する神有す。是を素戔嗚尊と謂す。(神代紀上、第五段、一書第一)

に見る。「顧眄之間、此には美屢摩沙可梨爾」の訓注にある如く、「見る真盛りに」の意であるが、そのサカリニといふのと同じ文法で、そのニは「時に」である。祝詞(広瀬の大意の祭)に、

朝日の豊逆登尔称辞意へまつらくを、

とあるトヨサカノポリニのニである。すると「多具理迹」といふのは、「嘔吐をした時に」の意を表さうとしたもので、「嘔吐の場所に」の意ではなかつたといふことになる。

そこで、必然的に次の反省が起る。私は、もともと「於尿(尿)」に倣って「於吐」の意と解したために、「於尿(尿)成」

とあるから「多具理迹成」だと類推して諸本に異同もなき「生」の字を、「成」に改めてしまつたのである。今さういふ意味ではないことを悟つたので、文字を戻さねばならぬ。すなはち、

多具理迹生神名、金山毘古神。次金山毘売神。

の本文で、その解は「嘔吐をした時にお生みになつた神の名は、金山毘古神。次に……」となるのである。この「生ム」とは、ミホトから生むのである。金山毘古・金山毘売神であるのは、嘔吐からの連想である。嘔吐をついたのは、火神出生により、熱病に冒されたためである。この点のみE説の理解に等しいが、E説はすべて証明を欠いてゐた。一方、日本書紀は次のやうになつてゐる。

伊奘冉尊、火神軻遇突智を生まむとする時に、悶熱ひ懊悩む。因りて吐す。此神と化爲る。名を金山彦と曰す。次に小便まる。名を罔象女と曰す。次に大便まる。神と化爲る。名を埴山媛と曰す。(神代紀上、第五段、一書第四)

今さら説明するまでもないが、この場合の「吐」は金山彦に化成したのであつて、「小便」「大便」と同じである。この点は古事記の場合と異なる。古事記は「吐」に化成したのではなく、「吐」の時に、金山毘古・金山毘売神がミホトを通じて生れてきたのである。それに対して、ミホトからのものではない所の、体

外に放出された「屎」と「尿」とに神々が化成したのである。ここに明らかな差があることを知るべきである。

この、金山毘古・金山毘売神は、火傷のミホトからの出生であるため、冶金の熱をもつてゐた。それで土（波迹夜須毘古・毘売神）と水（弥都波能売神）とが化成するのであつて、鎮火の思想による。我々は「水・匏・埴山姫・川菜をもちて鎮めまつれ」といふ鎮火祭の祝詞を想起すであらう。次に屎と尿から生産（和久産巢日神）と食物（豊宇気毘売神）を連想するであらう。この生産神は化成神である。

ここで「岐・美二神、共所生神参拾伍神」の問題に移る。「二神」が、「共に生む」といふ点に注意して数へると、本節冒頭に記したやうに、

①十神 ②八神 ③四神 ④八神

まではへゝ内の小計通り、岐・美二神のへ子神で、30神あつた。そして、⑤の①②③は問題無く、岐・美二神のへ子神であつた。そして、④金山毘古神と⑤金山毘売神とは、考察の結果、美神の嘔吐した時にミホトを通じて生れてきた二神であることが分つた。この二神は、美一神から生れたとよく言はれるけれども、ミホトを通じて生れた以上は、岐・美二神が「共に生んだ」と言ふことができるのである。そこで、

⑤三神十二神の五神も岐・美二神のへ子神

で、①②③④⑤の合計が35神となるのである。⑤の⑥⑦⑧⑨は、美神の体外に放出されたものに於いて化成した神々であるから、岐・美二神のへ子神ではない。⑩は岐・美二神のへ孫神である。

ところで、⑤の末尾にへゝ内の小計注があつて「八神」とある。

これは、④金山毘古・⑤金山毘売で男女対偶一神、⑥波迹夜須毘古・⑦波迹夜須毘売も男女対偶一神とすると、総計の10神から2神を引いて8神となるわけである。①②③④は、実数の合計をへゝ内に注してゐるのに、⑤では異なつた方法での合計を

へゝ内に記してゐることは不審である。もし強ひて理由を述べらるなら次の如くでもあらうか。⑤をへ十神とするなら総計40神としてしまひがちである。それを避けるには、男女対偶一神の計算法でへ八神とするより他はなかつた。然し、へ八神と記すことによつて、その方法を①②③④に及ぼせと言つてゐるわけではないことを自覚すべきである。その方法を主張したのが、Bの宣長説であつた。これは最後の「総括記事」の「神参拾伍神」といふ数字から逆算した時の方法であつて、ただ35神になればよいといふだけのことであつた。その結果、へ子神とへ孫神との區別のことも放置したままになつた。また、E説は、へ孫神もへ子神と同じといふ誤認をした上で、「生神」とある数を数へ

ると35神になつたとする。「生」と「成」との区別に着目したのはよいが、すべて証明を欠き直観的であるので注目されなかつた。ただ、「生神」のみで数へる着眼は是とせねばならないと考へる。

これは数へないとかの細注を施してゐるのである。以上、35神の数へ方——岐・美二神の所生神といふことに尽きるが——について論述した。

「総括記事」の大字「参拾伍神」は忽せにすべき数ではない。

(にしみや かずたみ・皇学館大学教授)

だからこそへゝ内に、美神死去以前に生んだ神だとか、これこ

本田義寿著 『記紀万葉の伝承と芸能』 を読む

駒 木 敏

本書は、一九八九年（平成元年）一月、五十九歳の若さにして永眠された故本田義寿氏の遺稿論集である。その成り立ちについては、ご友人の辻田昌三氏による「遺稿集を刊行するに際して」に詳しい。そこにも一斑が紹介されているように、著者は病苦の中にあってなお最後まで、本書の構想に渾身の情熱をかけておられた由である。各論の行間から伝わる熱気に満ちた生々しい語り口にも、そのような著者の執念を感じとることができる。

本書は、独特の視点と方法による古代のウタの考察の書であり、いわば「芸能史論的」方法に立脚する記紀・万葉のウタの解釈への新たな提言の書である。年譜によれば、収録された諸論は昭和四十七年以降の十年余に公表されており、古代芸能の復元を目指してのライフワークは、ある時期から大きな構想の下に集中的に書き継がれたことが知られる。

これらの所論がいかに一貫した視点に貫かれているかは、「伝

承」と「芸能」のキーワードが繰り返し用いられていることによっても瞭然である。ことに《記紀編》に収録された論稿のうちの四編は、初出稿の題目ないし副題に「芸能的側面」の用語を見る。さらに、《万葉編》に収録された論稿のうちの三編においてもこの術語をもつのであり、「芸能」としてのウタ、あるいはウタを通して古代の芸能のありようを復元することが、著者の宿願であったと諒解される。その意味では、本書は単なる論集といったものではなく、一つの有機的な体系に繋がれて、古代舞曲論としてのまとまりを示現している。

*

はじめに、本書の提論にかかわる基本的術語の若干を、各論から摘出し整理しておこう。

本書の目的は、「伝承的領域」を基盤に形成されてくる「芸能」の存在を、記紀・万葉に探ることであり、まず古代のウタを広く

「芸能」の範疇において措定する。「芸能」については、林屋辰三郎説（『中世芸能史の研究』）に拠りながら、「かつて土偶の果たした呪能的役割を人間じしんがになった」ところにその発生を見、かつ「反復的周期的」属性を認める（91）。また、「ドローメノンからドラーマへの展開にかかわって、舞唱する場所（オルケストラ）と観る場所（テアトル）」が区分された（J.B.ハリソン）ことも指摘される（91）。

次に「伝承」の術語については、「必然的に何らかの折ごとに繰り返し継承さるべき実体を持つ」（47）、「ハレの場の要請に」基づくものと規定され、さらに、「伝承」の語は「言語詞章と劇的所作の融合した文化遺産の継承という意味として用い」られる（91）。ほぼ「芸能」と同義である。しかし、「芸能」の成立には演じ手と観客との分離が前提であるとされるように、「伝承」は芸能の基盤、基層に属し、「芸能」はその整備されたものである。そして、対象として据えられる「芸能」はあくまでもウタの方法にかかわるそれであり、より具体的には「舞唱劇」である。歌謡と演劇（劇的所作）の不可分に融和する芸能として存在するウタ、つまり「舞唱曲」の実態が言語詞章と劇的所作との「融合」において存在したとする前提に発する。ところがそれらは、記紀・万葉（ことに万葉）においては「言語詞章」中心の記録として文字

化されている。ここで本書は「伝承」と「伝誦」とを区別する。すなわち、前述の「伝承」に対して「伝誦」には「伝承の領域のもの」から言語詞章のみが自立したものとする概念が付与される。このような視点の上に、記紀・万葉への接近の方法が開陳される。例えば、古事記は基本的に「伝誦」（言語詞章）であるが（91）、一方、「言語詞章と劇的所作の融合した伝承の領域」を「筆録したもの」（47）でもある。そこには、そもそも「記録されたものがすべてなのではない」との認識がある。すなわち、記録された言語の象徴性を解読することによって「劇的所作」を復元することが、本書の主張する「芸能性」を探る方法である（20）。より「伝誦」性に傾く万葉歌の分析に際しても、むしろこの方法は基本的に貫かれている。

右のような視点と方法からなる本書は、次の諸編から構成される（論述の都合上、それぞれの論文に番号を付した）。

- I、記紀編 ①「片歌」管見、②高佐士野の伝承、③履中記の歌謡伝承、④アキヅノの伝承の芸能的側面、⑤アキヅノとアキヅシマ、⑥雄略と袁杼比売の伝承、⑦軽太子と衣通王の伝承

- II、万葉編 ①万葉集巻頭歌の芸能的側面、②「磐姫皇后思天皇御作歌」の背景、③「山辺御井作歌」小考、④

藤原宮讚歌と志貴皇子、⑤万葉集における「長歌十短歌」の様式、⑥「献舍人皇子歌」と「舍人皇子御歌」、⑦大伴坂上郎女の旋頭歌、⑧高橋虫麻呂伝説歌小考、⑨高橋虫麻呂の旋頭歌、⑩「見河内大橋独去娘子歌」管見、

付編、 本田義寿年譜・著作目録

*

各論に就いて扱うのが礼儀であろうが、紙幅の関係上、各編ごとに扱うことにしたい。

まず、記紀編にまとめられる七編を概観して、本書が「芸能的」側面を追尋する際の手掛かりとされるものは次の二点に集約されよう。(一) 歌謡群の背後に「伝承」としての場が想定されること、(二) 歌謡の形式や歌曲名に芸能を窺わせる性格があること、である。むろん分析の過程では、それらは総合的に連動し、個別のウタの緻密な解釈を踏まえて各論のテーマへと収斂されている。

第一点に関連しては、舞唱曲の場を「成年式」とするもの(③⑥⑦)、「季節祭式」とするもの(②④)などがある。記紀の基層に、何がしかの「原伝承」を認めることは妥当であろう。その際研究が蓄積されている民俗や儀礼に重なるもの場合は、類推が

比較的容易である。例えば②論にいう伝承が歌垣などの儀礼的觀念とそこにおける歌謡の応酬などを枠組とすることに異議はないだろうし、⑥論なども、「金鉏の岡」と「豊楽の場面」とを一連と把握する方向は賛同されよう。ところが、語句や文脈の背後を「復元」する独自の読みが要請される「秘儀」の場合は、論旨の理解にやや難渋することがある。石上神宮のタマフリ伝承を復元する③の読みなどがそれで、『記』が石上神宮に触れるのは「かれ上り幸でまして石上神宮に坐」すとある該当部の末尾のみであり、記の「伝承」と復元される「伝承」との落差は大きい。『記』が歌垣的歌謡とおぼしき二首を挿入する点では、『反祝祭性』の再現とそれを克服しての『死と再生の象徴的儀式』を見るのも一案ではある。また、「剣刀太子王」(『履中紀』四年)の呼称を『大系書紀』説に従って「履中」と繋ぎ、背後に石上の伝承を想定するのも斬新な提起である(履中記の伝承論・形成論としては注目される)。が、それを直接『記』の該当部分に対応させるのにはなお性急の感が否めない。

総じて、芸能||舞唱劇の場としては「民俗」に押し戻され過ぎたきらいがなくもないが、これは記紀における舞唱劇がまだ「伝承」として混然たる位相にあるとの認識に基づくのかも知れない。(芸能の)「源流」という把握が何箇所かに見られる(②③)のは

ここに関係するのであろう。ともあれ、「芸能」ないし「舞唱劇」の視点を導入することで、一群の記述があるまとまりをもって理解しうる場合があるのは事実である。しかし、必ずしも説得的ではない論稿のあることも事実であらう。「書かれていない部分」を復元する読みに不可避的な困難さがそこにあると考える。

歌謡自体を手掛かりとする第二点は、ウタと歌形ないし詞形の相関性からして、より直接的に問題が見通しやすい。舞楽曲と歌の形式の関係を整理すると、「長歌十片歌」(①)、片歌形式の問答(②)、複数の短歌(③)、長歌(④)、長歌短歌の複数歌群(⑦)など多様である。また歌謡以外の表現＝語りもこれに参与するとされる(②)。それだけ記紀の段階(源流)には一般的に想定されるわけであろう。就中、芸能としての整備度が高いといわれる対象を扱う①、⑦の論稿には、本書の意図をより明確に読み取ることができる。①の「片歌十長歌」様式は後に万葉編で述べられる「長歌十短歌」様式に連続するものとして一貫し、曲名をもつ歌謡が集中する⑦の対象にも、言われるように、芸能としての「整備」度が想定しやすいからである。

①論は「片歌」の歴史性を追いながら、「長歌十片歌」様式に「叙唱十詠唱」の舞唱性を指摘する。いわゆる片歌体の考察は「片歌」と明記される二例に基づくべきだとする指摘は鋭く、

「片歌形式」(広義の片歌)が「歌謡風な言語詞章として、前後句の対立をその構造原理とする」「歌謡の構造にかかわるもの、との把握も同感である。この詞形が自立的に扱われるのは歌謡(歌体)に対する自覚的意識の確立と無縁ではないであらう。本論はその自覚化を「芸能」の成立と絡めて定位する。万葉への展開を見通し、これを広く「長歌十短歌」様式と包括する論旨も明確である。本論の趣旨は以後の片歌論へも引き継がれて、その「声楽的」ないし「歌曲の場」にかかわる様式としての側面は肯定的に展開されている(神野志隆光「片歌をめぐって―旋頭歌の成立序説―」『万葉』106号)。

⑦論の扱う対象は早くから演劇性との関係が指摘されるものであり、本書の視点からもその徴証が多く認められている。ただし、反乱(謀反)の物語の場合、「伝承」を保証する「場」の認定とも絡み、その類型を「伝承」と把握しようとする際の難点がある。本論は「成年式」などに舞唱される「愛の芸能」「宮廷芸能」と把握するが、なおその場の具体的追究は残るであろう。かつて益田勝実氏の提起された「大王伝承」の視点(『記紀歌謡』、『古事記』)などもそこを解こうとする提言であった。氏もこの部分に「演劇的場面」を想定し、「これらが簡単な所作を伴ううたの唱和―『歌謡劇』の資料と記憶とから組み立てられている」(『古事

記』と把握する。「古事記」のこの伝承のまとめ手は、自分の覚えている伝承物語の筋に、楽府の《歌謡集》から歌詞を抜き出してアレンジし、自分が実際に見て覚えている《歌謡劇》として演じられたときの所作の記憶も加えて、叙述している」(同)とする主張は、本論と重なり合う。ただし、古事記編纂の現在に歌謡劇を想定する本論に対して、益田論は古事記以前、歌謡物語の基盤にそれを想定し、《伝承中の人物になりきって抒情しえたウタの段階》Ⅱ「プレ抒情」と把握する点で異なる。芸能(演劇)の成立と享受の基盤など、古代演劇論の立脚点においてなお詰められるべき課題の大きさが知られる。

なお第三点として、伝承中の登場人物と芸能性の関係も手掛かりとされる(②の大久米命、③の阿知直、⑥のヲドヒメⅡワニ氏)。古事記の筆録に「楽家多氏」と「歌舞的性格」を繋ぐ点(Ⅱ-②)からは、全体を貫く視点であることも窺えるが、いずれにしても、これは補助的な要素であり、分析に際しては前二点を中心となっているといえよう。

以上、記紀編についてやや恣意的に小見を加えてきた。「伝承」の分析においてなお評者の理解の届かない点もあるが、ある種の歌謡群の配置や記述のされ方の背後に、広い意味での儀礼的枠組みがあること、またある種の歌謡や言葉が伝承の来歴に基づく重

層的意味を担うであろうことも認めたい。ただ、そのことと、それらが記紀のテキスト全体の中でいかなる部分や意味を担うかということとは、次元が異なるのも事実であろう。本編では、元来『古事記』が歌謡劇的な構成を意図していたかに想定されるが(「古事記編者の享受者に対する観せる者としての配慮が、こういう構成の背後にあった」-⑥、「《伝承》は当時の享受者を意識して構成された」-⑦)、記(紀)の構成要素の部分から歌謡劇を発掘、復元する本編の意図とは別に、記(紀)論としては課題を残すところであろうか。

*

万葉編の十論は個別の歌(群)に芸能的側面を認める視点では一貫し、分析の方法も記紀編に同じいが、なお、(一)万葉集の根幹部に舞曲の復元を目指す諸論(①-⑤)、(二)虫麻呂(歌集)と芸能性の関係を考察する諸論(⑧⑩。家集と芸能性の関係とみれば⑥も一連)(三)旋頭歌体の歴史性を解明する諸論(⑦⑨)のように類別することができよう。

第一の類は本編の屋梁の体をなし、力のこもった論稿が目立つ。ここでは、「ハレの場の様式」たる舞曲が《長歌+短歌》様式を指標として整備、完成される様相(第二期)が追究される。論点が集約的に表われていると思われる④、⑤に沿って見てみよう。

④は、卷一・五〇～五三番の三組の歌を《藤原宮讚歌》として括り、一群が「藤原宮讚頌のための舞唱組曲」——《男性群舞（五〇番）・志貴皇子の詠唱または独舞（五一番）・女性群舞（五二、五三番）》——として構成されたことを、「御井歌」を中心に展開する。まず、「御井歌」（1・五二、五三）が「古代歌謡の様式の完成されたもの」であり、「句法の整備という点では万葉集第一」の「形式美」を備えていることを、四連の対句と主題（讚歌の意図）とのかかわり、所作の反復と即応する独自の音数律（57の律動と56の律動）との関係で捉える。次に五一番・志貴皇子歌について、その経歴から「群舞の『頭』」とでもいうべき統率者の位置に皇子を置き、その「詠唱」が二群の群舞の間に配列されるのはこのためとする。五一番歌については、「配列の上から見れば、新都造営の讚歌（五〇）と新都讚歌（五二～五三）との中間とに位置し、新都のために旧都を惜しむ役割を果たしていることも無視してはなるまい」（伊藤『全注』）といわれる通りであって、三首を「藤原宮讚歌」と括ることは基本的に首肯されよう。さらに、「御井歌」が「作者未詳」であるのは三首が「撰言善司達」の「合作性」によると解釈する。分析が「御井歌」を中心として進められることもあり、三首を統一する論述において不満を感じることとも否めない。しかし、対句や音数律の面

からの「御井歌」の表現の特徴や芸能的整備度などの指摘は説得的であり、「御井之清水」はシミツと訓んでよいとする訓詁的考察も、急所を鋭く突いている。

⑤論は、「長歌+短歌」様式の短歌が卷一・二においてのみ「反歌」・「短歌」の両様に頭書される意味を問い、頭書「短歌」とある歌の「様式と場」の関係を芸能性において把握し、「反歌」（伝承的領域から伝誦的領域へ転換した言語詞章に重点を置くもの）に対する「短歌」（伝承的領域に属し「芸能」へと整備された舞唱歌曲）の差異を取りだす。

この点で問題が集中する人麻呂の歌については、歌が「公的」か「私的」かの点から分ける。この整理は、日並皇子挽歌の一九番脚注に「或本以件歌為後皇子尊殯宮之時反歌也」とあるのを「その時が動揺する」（吉野行幸歌のように）とすること、亡妻挽歌（頭書「短歌」）について「亡き妻へのなみなみならぬ愛恋思慕」がこの様式をとらせたことと共に、個別「作品」の多様な研究史と相俟ち、なお問題なしとはしないであろう。

頭書「短歌」の唯一の作者未詳歌たる「御井歌」の場合は、宮廷芸能として整齊された「一連の舞唱組曲」の一つであること（④に詳説）、さらに、卷二卷末の「志貴皇子薨時」の挽歌の場合、長歌の「問答の形式」に「追慕哀悼のための劇的所作」が

付随したとの推定を根拠に、共に頭書「短歌」の意味を芸能性との関係で位置づける。なお諸説がある右二例の「短歌」に志貴皇子（関係）の介在を見る見解は、有効な一案であろう。

本論の執筆は稲岡耕二氏「人麻呂『反歌』『短歌』の論―人麻呂長歌制作年次攷序説―」（『万葉集研究』第二集、昭48・4）が公表された段階であるから、おそらくこれを意識して、独自の「反歌・短歌」論が主張されたものと思われる。この論のためには、稲岡論と切り結ぶことのなかつた点が惜しまれてならない。

さて右の類は、芸能的側面を視点とする独自の万葉編纂論の構想と表裏をなしている。すなわち、巻頭歌を「登場人物の劇的所作」を側面から歌う「傍唱」と捉え（①）、芸能性を指標とする巻頭歌の「規範性」が他の部分に継承されていることを、「イ」原巻一卷末（檜孀手）にあたる「藤原宮役民歌」（五〇）と「藤原宮御井歌」（五二・五三）、「ロ」巻一卷末歌（八一と八三）、「ハ」巻二冒頭歌（八五と八八）、「ニ」巻二巻末歌（二三〇と二三二）などの各論によって裏づける（イ||④、ロ||③、ハ||⑤）。そして、「ある日の万葉集は志貴皇子と深くかかわりつつ、舞唱歌曲をもって完結する意図を持っていた」との推定は自らの構想を主張して大胆である（④論）。論点は異なるが、大浜巖比古氏の「天智の裔の歌語り」（『万葉幻視考』）を想起される読者もある

う。一連の論は伊藤博氏の緻密な編纂論（『万葉集の構造と成立』）とも重なり、目配りは周到である。「舞唱歌」集としての原万葉集の論が編纂論と結んでいかに検証されるのかは、さらに今後に残された課題であろう。

以上の公的な群に対して、万葉の一面としての舞唱歌は「自由なケの場」においても想定される。人麻呂歌集の段階に「比較的自由」なそれを論じ（⑥）、虫麻呂歌の例に後期の貴族のサロンとそれとの関係を論じる（⑧⑩）第二の類がそれである。

⑧は、虫麻呂伝説歌が伝説「本来の意図」においてではなく、その「再構成」を意図したものと位置づける。⑩も「物語風に潤色されている」当該歌に、伝説歌と同様の「文芸意識」を認め、周知の犬養孝・井村哲夫両氏説などを包括して、「美的愛へのあぐがれ」の世界の構築を見る。芸能性の視点から「伝説歌人」の概念を具体的に限定し、「伝説を素材として独自の文芸的領域を展開したがゆえに伝説歌人と呼ぶ」とする点は、傾聴すべきである。ただし、⑧論が《「珠名娘子」「真間娘子」「菟原処女」「浦嶋子」》の「二連の構成」を想定する点は、各作品がそのまま自分で結んでいると読めること、巻九の編纂過程に絡む諸点などからなお問題を残すと思われる。「家集」段階への目配りを全く怠っていないのではないが、前案の構成について「この順に虫麻呂歌集に

記録されている必要はない」とし、他方に試みられる「家集への復元」作業（五味智英氏）や巻九の配列と原本資料との緊密な関係についての諸説（原資料の形態―用字・配列など―が比較的巻九に持ち込まれているとの指摘）をあえて視野の外におかれる。第一類での対象の扱いとに差異のあることが気掛かりである（このこと、⑥論にも関連する）。

旋頭歌を扱う⑦・⑨は、「舞楽曲」の論とはやや範疇を異にする。その趣旨は、民謡から抒情詩へと転換する段階で言語詞章としての整備を遂げた様相、本書のいう「伝承」から「伝誦」への過程におけるウタの様相（坂上郎女と虫麻呂の旋頭歌の「文芸性」）の考察である。むしろこれらの論も、歌体を糸口とする点では本書の他の論と呼応しあい、旋頭歌を媒介に万葉歌の伝承的、芸能的側面が見据えられていることになる。ことに⑦論は歌体としての旋頭歌史論とも言うべき厚みを有していて、旋頭歌を扱う際の必読の論といえると思う。

以上見てきて、万葉編の切り口の特徴の一つも歌体ないし様式への着眼にあると考える。歌謡と万葉歌とのきわめて可視的な境界線は、一つには歌体の担う歴然とした差異によって引かれうる。ところが、万葉歌の古代性とも認むべき点は、依然として集団的な場を前提とし、口誦ないし朗唱の方法にかかわる性格（歌謡

性）をもつと見られることである。歌集の配列・構成において群をなす歌のありようが「場（座）の構成」や伝承ないし公表の形態を通して論じられ、万葉歌の歌謡性が問われてきたところである。本書はこれら研究史をも周到に踏まえ、とくに伊藤博氏の「歌語り論」と緊密に関連しつつ、なお独自の「芸能」―「舞楽曲集」の論へと展開させているように思われる。伊藤論は、主として短歌の世界に属する「歌語り」と同時期に、「公的な詩型で叙事的傾向」の長歌と「私的な詩型で抒情的傾向」の短歌を取り合わせる「長反歌型式」の確立を指摘される（『万葉集の表現と方法』上）。本書の「長歌＋短歌」様式の論はここにかかわり、それを「ハレの世界」の歌謡劇の方法と位置づけること、既述のとおりである（II―①）。

研究史的にいえば、歌体の整備や複数歌群の構成をめぐる第二期以降の文字記載の方法的定立とそれが促す表現意欲の自覚化などにその因を求める立場がある。純粹に歌集編纂の次元でそれらを認定する立場もむしろありうる。これらの視点が有機的にかみあって万葉歌の全体が明らかにされるべきであろうが、著者の提起された視点と方法も、そこに投じられた重要な一石であると思う。

*

浅薄な物言いを承知で、本書読後の小見を述べてきた。いちいち触れえなかつた細部の分析・考証から学びえた多くの事柄は別として、「舞楽曲」集の構想を提起する本書の眼目に就いて発言することは、正直のところ、今の評者には手にあまる大きな課題である。

記紀の研究において、演劇的観点を導入する立場は早く土居光知氏『文学序説』などに始まり、研究史的に決して浅いものではない。しかし、それらの多くは、概して印象批評的な発言か部分的な指摘に留まり、本格的な研究は近年になってのことである。本書はその視点を独自に深め、さらに万葉にまで広げて、明確に古代演劇論の方向を示唆して屹立する。迫られているのは、記紀・万葉歌の一面に「芸能的」な「舞唱」と密接に融合した歌の伝統を前提として認定するか否かであるが、本書が繰り返すように、ある種の歌謡や和歌が純粹に言語詞章によってのみ自立し完結するのではないことは認めざるをえまい。本書の価値は、歌謡として歌われるウタが不可避にもつ「劇的所作」、「詠唱」の実態にまで踏み込んだところにあり、その点こそが他の追隨を許さない獨創性である。とくに、舞踊に即応する「傍唱」「叙唱」「詠唱」などの概念の具体的提起は、歌謡レベルでの唱謡の形態とも絡むこと必定である。提起されたところを、評者としてはひと

まず歌体・様式の次元で受けとめ、すべてはこれからの課題とせざるをえない。

思うに、その業半ばにして逝かれた著者の御論稿の集成であつてみれば、その構想はなお十全には具現化されていないかも知れない。しかし、そう見えるのはまた、本書の提言がそれだけ斬新で、獨創性に満ちているためでもある。著者の構想し意図するところは、評者などの理解を超えて遙かに遠大なのに違いない。歌の彼方に、歌唱の形態と身体所作の営みを復元しようとする発想は、舞踊の実演者たる著者ならではの視点といえる。そして、頑ななまでに自らの立場に執し自らを語る本書は、おそらくそのゆえに、切り口の鮮かさをもって刺激的なのである。本書の提論は、芸能史・演劇史論の領域のみならず、歌謡・和歌史論の領域においても、検証され活かされていかねばならないであろう。ここに、本田氏の記紀・万葉論の全貌を展望しうる形で本書が編まれたことは、学界にとってほんとうに僥倖であった。著者が「書かれていないもの」の復元に傾けられた執念と情熱は、確実に読む者を魅了するに違いない。あらためて、本書の誕生に労をとられた方々に感謝の念を捧げたい。そして、一冊の学術書とともに豊かに自己の「生」を語りえた著者の生涯を羨みつつ攞筆する。合掌。(和泉書院、一九九〇年五月刊、A5版、260頁)

本田義寿著『記紀万葉の伝承と芸能』を読む

(ごまき さとし・同志社大学教授)

村田右富実	011	札幌市東区北13条東2丁目277-4 大沼マンションC-101	
杜鳳剛	562	箕面市百楽荘1-10-16	0727-21-2855
森田昭二	669-11	西宮市青葉台1丁目19-9	0797-84-2551
柳沢朗	384	小諸市大字加増394-3 メゾン21小諸東201号室	
柴田美保	610-11	京都市西京区大原野西境谷町3-8-75	
渡辺隆毅	545	大阪市阿倍野区王子町1-5-20-508	

予 告

○萬葉学会第四十五回全国大会

今年度の全国大会を高岡市万葉歴史館との共催により、左記のように開催する予定です。

記

開催日 平成四年十月三日(土)～六日(火)

。第一日 十月三日(土)午後

公開講演会

講師

聖心女子大学教授 山口佳紀氏
関西大学教授 木下正俊氏
学会代表 小島憲之氏

懇親会

。第二日 十月四日(日)全日

研究発表会

。第三・四日 十月五日(月)・六日(火)

萬葉研修旅行

▽研究発表者募集

平成四年度萬葉学会全国大会での研究発表者を募集します。

内容 上代の言語・文学に関する各分野の研究

時間 三十分(発表時間二十五分、質疑応答五分)

応募締切 六月二十日

発表ご希望の方は、題目・氏名・所属を明記の上、要旨

(八〇〇字以内)を添えて、学会本部(大阪市立大学内)

宛にお申し込下さい。

会 員 名 簿 補 訂

氏 名	☎	住 所	電話番号
新入会員			
沖 島 正 俊	852	長崎市大宮町9-21	0958-57-9597
新 間 一 美	606	京都市左京区下鴨宮崎町60-14	075-702-9557
変更 (改姓・変更・表示を含む)			
青 柳 隆 志	280	千葉市若葉区貝塚町1220-11	043-232-6060
池 田 三 枝 子	187	小平市美園町2-19-17-306	0423-42-6970
浦 前 正 巳	633	桜井市戒重37	07444-2-5146
大 濱 真 幸	630	奈良市春日苑 1 丁目1846-26	0742-34-1629
笠 井 昇	634	橿原市白檀町 3 丁目11-1-202	
河 野 頼 人	803	北九州市小倉北区金田 2 丁目 12-18-1007	093-561-8663
清 田 せ い	344	春日部市備後東8-37-1	048-735-8999
高 潤 生	516	伊勢市常磐 2 丁目2-6メソンあず ま101	0596-27-2023
白 鳥 永 興	604	京都市中京区釜座通夷川上ル亀屋 町331フローラルOKD105号	075-212-8281
鈴 木 豊	274	船橋市飯山満町2-482-22A-511	0474-62-5359
高 橋 清 隆	420	静岡市安東柳町 2 番地	054-248-7184
辻 奈 保 子	798	宇和島市築地町 1 丁目2-18	
中 川 千 里	502	岐阜市長良杉乃町2-11-1 コーポエイト503	
西 澤 一 光	141	東京都品川区大崎3-14-13	03-3491-7090
平 野 由 紀 子	280	千葉市中央区葛城3-6-8加藤方	0472-21-5286
前 田 淑	816	福岡県春日市春日公園団地14-301	

編輯後記

○本年度の第一号をお届けする。季刊誌という会則の規定に外れないよう鋭意努めるつもりである。

○橋本氏の論は昨年度の大会講演のもの。三田氏は人麻呂の石中死人を見る挽歌に整合的な読みを試みる。西宮氏の論は、古事記上巻の古くからのアポリアに幾度目かの解を求められたもの。本田義寿氏の遺著に、駒木氏から書評をいただいた。

○このところ投稿が順調にあって、係としてはありがたい。ワープロ原稿がだいぶ増えてきた。一度その是非が話題になった。抵抗のある人の感じ方にそれなりの意味はあるが、現在の普及と、そしてそれ以上にこの装置を通してこそ初めて自分の文字をもったという経験が存在することを考慮して、投稿者の選択に任せるといふ常識的な結論になった。但し、手書きのものに比してワープロ原稿は推敲の甘さを印象づけられるという指摘もあった。ついでにこれはお願いだ、ワープロ原稿の場合、四百字詰原稿用紙で何枚になるかを明記していただきたい。一つの単位としてはまだまだ有効な目安であろうから。

○ちなみに私は論文は手書き、この後記のよ
うな場合はワープロという折衷派で、そして
どちらでも下手である。

(内田)

◇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
べて下記の清文堂出版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。採否決定は編輯
部に一任のこと。

一、論文掲載の場合は、本誌十部を贈呈す
る。ただし、余分に入用の時は、あらかじ
め申出があれば実費でこれに應ずる。

萬葉學會会則

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、年額三千円の会費(誌代を含
む)を年度初に納入する。

一、本会の事務は

大阪市住吉区杉本三丁目三番一三八号

大阪市立大学文学部国語国文学研究

室内(郵便番号五五八)

において行なふ。

平成四(一九九二)年四月二十五日印刷

平成四(一九九二)年四月三十日発行

頒価 七百五十円

〒558 大阪市住吉区杉本三丁目三番138号

大阪市立大学文学部

国語国文学研究室内

電話(〇六)六〇五二四四

編集・発行 萬葉學會

代表者 小島憲之

振替大阪〇二九一四七番

〒542 大阪市中央区島之内二丁目八番五号

清文堂出版株式会社内

発売所 萬葉学会事務局

電話〇六(三二)六三三

印刷所 大阪書籍

平成四年四月三十日発行

萬
葉

頒価 七百五十円
送料 三十一円