

書きのメモもあった。広範多義にわたる内容が僅かに絞られしまったけれど断片としてまとめてみましたのでご報告申し上げます。

参考文献

- 大島清著『萬葉人の宗教』(山本書店) 一九七九年。
日本古典文学大系『萬葉集』一、四卷(岩波書店) 一九八四年。
日本古典文学大系『日本書紀』上・下(岩波書店) 一九七四年。
澤瀉久孝著『萬葉集注釈』一、二〇卷(中央公論社) 一九七四年。
中西進著『萬葉集』一、四卷(講談社文庫) 二〇〇〇年二八刷。
梅原猛著『万葉を考える』著作集十三卷(集英社) 一九八二年。
久松潜一著『萬葉集の新研究』(至文堂) 一九四二年。
下出積与著『神仙思想』(吉川弘文館) 一九八六年。
久松潜一監修『萬葉集講座』一、六卷(有精堂) 一九七五年。
実用法律雑誌『象徴天皇制』NO・九三三(有斐閣) 一九八九年。
歴史群像特編集『日本文化起源論』(学研) 一九九〇年。
『萬葉図録』(清文社) 昭和十五年発行。
Rudolf Otto: Das heilige, 1917 München
山谷省吾訳『聖なるもの』(岩波書店) 一九六八年。


注 引用文の出典は文中で括弧に入れて表示しておいた。

MAN-YO-SIOU. 9

SOUHAITS DE NOUVEL AN
ADRESSÉS A L'EMPEREUR

あたらえき
と名のはぢ
りのはつは
るのけふふ
ゆきのいやま
けよこと

Atarasiki tosi-no hazime-no hatsū haru-no
keb furu yūki-no iyasike yo-goto¹.

 UE votre bonheur soit inépuisable comme
la neige qui tombe, en ce jour du prin-
temps naissant, (au commencement) de
la nouvelle année.

Ces vers ont été composés à l'occasion d'un banquet donné
par l'empereur, le premier jour de l'an, dans le pays de Ima-ba.
Ils ont pour auteur Oho-tomo-no Sūku-ne Yaka-motsi¹, auquel

¹. Man-yō-shū ryak-hai, vol. XX, p. 40.
・大伴宿禰家持

□ 一 一 一 詩歌撰集

萬葉図録(靖文社)
昭和15年発行

詩歌撰集 (Anthologie Japonaise, poésies anciennes et modernes des insulaires du Nippon) は、佛人レオン・ド・ローニー (Leon-Louis-Lucien Prunol de Rosny) が日本古今の各種の詩歌を集めて、原文に羅馬字及び佛譯を附して刊行したもので、西暦一八七一年のラブレター (Ed. Laboulaye) の序、一八六九年の著者の緒言があり、一八七二年(明治四年)に巴里で出版せられた。萬葉集は本書の二十四頁を占め、長短歌合せて十首。(別冊「萬葉図録解説」による)

銀も金も玉も何せむに勝れる宝子に及かめやも（五・803）

これは特定の人物を除いて、子供を慈しんで養育するすべての親のすがたであることは、昔も今もかわりはないと思う。突然にその子供の命が奪われるような事になったら親の悲しみは筆舌に尽くしがたい。「男子の、名は古日に恋ひたる歌（904）」（母に代わって詠む）によれば憶良自身にもそのような体験があったかと推定される。ここで再び「この世は空し」の嘆きに押し戻される。しかし古日への挽歌には死を越えた親の愛がある。反歌の一、
稚ければ道行き知らじ弊は為む黄泉の使負ひて通らせ（五・905）
（まだ稚いので死への道行きも知らないだろう。贈り物をしよう。あの世への使いの者よ。どうかわが子を背負って通っていただきたい。）

第三歌序は『大般涅槃經』『最勝王經』『文選』『禮記』等による（『注釈』）。
集ひ易く排ひ難きは、八大辛苦（生、老、病、死、愛別離苦、怨憎会苦、求不得苦、憂悲惱苦）にして、遂げ難く尽し易きは、百年の賞樂なり。古人の嘆きし所は、今亦之に及ぶ。故に因りて一章の歌を作り、
以ちて二毛の嘆き（黒髪に白髪が交じる）を揆ふ。

その歌に曰く。長歌は略して反歌。

常磐なすかくしもがもと思へども世の事なれば留みかねつも（五・805）

神龜五年七月二十一日 嘉摩郡にて撰定す。筑前國守山上憶良

以上の三首も挽歌と共に旅人の手に渡り、更に家持に伝わっているにちがいない。家持の「結びの松」への祈願は、憶良への唱和をなしているからである。けだし家持は歌を作ることをもって永遠性の価値を地上に繋ぎとめることを信仰に近い信念となしていたように思われる。その点がリアリストの

憶良よりも家持のほうがロマンチストであった。憶良の辞世の歌「土やも空しかるべき万代に語り継ぐべき名は立てずして（六・978）」の左注によると藤原朝臣八束が川辺朝臣東人を使わして、病氣のお見舞いをした時の歌とある。涙を拭って悲しみ嘆いた。どうも憶良は泣き虫のようだ。この歌に込められた涙の奥には、努力に相応じた地上の榮譽が得られなかったという悔し涙の跡もありはしないか。後世から見れば、万葉集に残した憶良の文芸的成果の大きい事を告げずに済ますことはできない。

上述からして旅人と神仙思想について云々するのは僭越であるが、結論的に云へば、旅人は仙境に遊ぶことを憧れる老荘思想の教養を詩人的魂で受け止め、それを作品に反映させて満足していたにすぎない。その本音には亡妻への追慕と、次第に逞しく成長する長男の同伴家持への期待が、旅人の心底を支えていたと考えられる。さらに神仙境は水江の浦島子伝説の説く常世の国の思想となつて寓話化され、変容されながら民衆にも親しまれる説話となった。国家的規模では聖徳太子によつて基礎が確立された仏教樹立の夢が東大寺建立によつて現実に結ばれる。皇祖を祭る伊勢神宮と全国各地に散在する神々への信仰が共存することによつて、日本における多彩な宗教文化が形成された。そのことによつて日本人は偉大な存在を尊敬し、その力に救いを求めて祈るという精神的情操を養つてきたのである。その意味において伝統を保持しながら万葉人がいかに外来宗教を摂取し選択してきたは興味ある課題であることに着目し、その断片を覚え書きとしておこうと思つた。

ここで万葉人の宗教性を取りあげたのは、本学教授であつた故新崎先生から大島清著『萬葉人の宗教』を頂戴したままになつていたのである。鉛筆

わが園に梅の花散るひさかたの天より雪の流れくるかも（五〇二二）

雪が流れるように梅花が天から降りそいで落ちるといふ清らかな歌。まさに新春を寿ぐ梅花の宴にふさわしく、旅人は上機嫌で追歌をする。一方憶良の方は、かの亡妻挽歌の際のような共感が湧かないかのように見える。

春さればまづ咲く宿の梅の花独り見つつや春日暮さむ（五〇一八）

憶良にとってはおよそ華やかな宴会は苦痛だったのであろうか。これとは別に、憶良が宴を罷る時の歌一首がある。

憶良らは今は罷らむ子泣くらむそのかの母も吾を待つらむそ（三三三七）

これが旅人の開いた酒宴での事とすれば主人に対してまことに失礼な態度である。何しろ旅人の酒好きは無類なのだから。酒讚歌十三首に次の歌が、

あな醜賢しらをすと酒のまぬ人をよく見れば猿にかも似る（三三三四）

賢しみと物いふよりは酒飲みて酔泣きするしまさりたるらし（三三三四）

この世にし楽しくあらば来む生には虫にも鳥にもわれはなりなむ（三三三四）

48）

生者ついに死ぬるものあれば今ある間は楽しくをあらな（三三三四）

憶良からすればこのような享楽主義は厳しい現実から目を背けている一種の逃避主義ということになろうか。勿論旅人は享楽主義者を自認している訳ではなく、現実の苦痛をフイクションの世界に心を遊ばせることによって融和のできる自由人であった。執着を離れてこの世を達観することができる。その柔軟性が憶良には欠けている。生真面目な憶良にとって老荘の自由は現実逃避の態度とってよいことになる。「この世は空し」と知りながら空しい此の世から生きる力を得ようとして、此の世に執着し、挑戦し、此の世を

愛する。あくまでも現実的であろうとする憶良の個性が万葉歌人としては異色の存在と解されている。日本挽歌と同じ日付の長歌三首とそれに序文と反歌がある。憶良が国守として部内を巡行中、たまたま嘉摩郡で推敲を加えて、挽歌は旅人に、あとの三首は「職務上のことを歌った（私柱）」とある。

その一「惑へる情を反さしむるの歌」。

その二「子らを思ふ歌」。

その三「世間の住まり難きを哀しむる歌」。

漢文体の序によって思想的背景を示し、それを基準に道を踏み誤っている者を諭すという構成を取っている。およその内容は、父母を敬う事を知りながら孝養を忘れ、妻子も顧みず自らを倍俗先生と称し、意気は青雲の上に揚がるといえども、身体は塵俗のなかにあつて、修業して聖者の験があるといふのではなく、それはただ「山沢に亡命する者」（戸籍を離れ、生業を捨てて山沢に入る民が多く、朝廷はこれを禁じた）というだけの者である。それ故に三綱の道を示し、五教の教えを明らかにし、歌を贈ってその迷いの心を変えさせようと言うのである。続く長歌は略して反歌、

ひさかたの天路は遠しなほなほに家に帰りて業を為まさに（五〇〇一）

「人生は空し」と知って嘆くばかりなのではなく、人生に対する無限の執着から離れることはできない、というのが憶良の正直な告白である。

第二歌の序は、釈迦の愛に劣らぬ人間の子等への愛が述べられる。釈迦如来の金口に説きたまわく、「等しく衆生を思ふこと羅摩羅のごとし」と。至極の大聖すらも子を愛する煩惱をもっておられる。ましてや世間の蒼生の誰か子を愛しない者があろうかという。長歌は略して反歌。

基準になる。逆算すると、彼の出生は斉明六年（660）。そして百濟からの渡来者ではないか。憶良の幼児期に白村江の戦いがあった。その頃父と共に日本に來たのではないか（中西）。無位無姓の憶良が大寶元年に遣唐使少祿に任命されたと『統紀』に名が載る。在唐中の憶良について「則天武后の死による政權崩壊を目のあたりにして」、儒教原理による官僚制度の複雑さ、道教の現実性、仏教をはじめ各種宗教が入り乱れているのを膚で感じ取った何かがある。憶良の帰国は慶雲四年（707）と推定される。次は関連の短歌。

山上憶良大唐にある時、本郷を憶ひて作れる歌。

いざ子どもはやく日本へ大伴の御津の浜松待ち恋ひぬらむ（一・63）

大阪湾に面した土地に古く大伴の領地があったらしい（岩波万葉頭注）。靈龜二年（712）に伯耆国守、養老五年（721）に東宮（首皇子）侍講者の一員として任命される。この時期に『類集歌林』が編述されたのか。神龜三年（726）六十七歳の頃に筑前国守となって九州に赴任。前年の神龜二年の歌に、

倭文手纏数にもあらぬ身にはあれど千年にもがと念ほゆるかも（五・903）

この時既に憶良には病があったと言われる。聖武天皇が即位され、それに伴う地方官としての役柄を担って「遠の朝廷」に赴いた。引き続き追うようにして神龜五年末には大宰帥大伴旅人が筑紫に到着することとなる。

再び旅人に戻ることにしよう。

旅人の亡妻悲傷歌がどのようなかたちで憶良の手に入ったのか。思いもよらない憶良からの追悼歌に旅人は動揺したにちがいない。悲しみの涙を拭い、

都での優雅な詩宴を鄙の地、筑紫で育てようと密かに思ったことであろう。

衰退期にあったとはいえ由緒ある大伴家の出身で、大宰帥という要職にあった長者の風格をもった彼は、老莊を好み、幻想の世界に遊ぶことを楽しむことができた。久松潜一はこれをもって大伴旅人への享楽思想の影響と解釈している。けだしその根底にはこの世の無情の人間観が流れている。もしこの痛みを抱えていなかったとするならば、享楽主義は浅薄な快樂主義に陥ってしまっていたことであろう。心の奥に傷みを抱えていたればこそ他人をいたわる心の広さを持ち、多くの人々から慕われる存在となっていた。しかし心は京の中央政界を夢に描いて都にいる藤原房前に書簡を添えて日本琴を贈らずにはいられなかった。（天平元年（729）十月七日付）。この大伴淡等謹状の文章と構成は、大筋を『文選』の『琴調譜』から、なお「高唐賦」も活用し、『遊仙窟』『莊子』なども利用した技巧的書簡ではあったけれど、個々の言葉を集める主体は旅人自身に他ならず、そこに創意があり、これが奈良朝文化人の誇り高い風潮でもあったことであろうか。十一月八日付の房前からの丁寧な礼状は、儀礼的であったかもしれないにしても、旅人の孤独感に安らぎを与える都からの嬉しい便りになったことであろう。

ここで氣力を回復した旅人は、天平二年（730）正月十三日、帥の官邸において、大宰府管轄下の官人たちを集めて華麗な宴会を開いた。梅花を主題にして三十二人がそれぞれに梅の花を歌に詠んで新年を祝した。これはまさに壮観な光景で、集中でも例のない催しであった。四六駢儷体の美文調によって綴られた華麗な序文。作者に問題はあったが、現在では旅人創作説が有力となった。旅人が最高に輝いた時とってよいのかも知れない。

後の、間も無くの時に発令されたものといつてよいであろう。

冒頭「禍故重畳し、凶問累集す」と妻の死に更に都からの凶問が重なる。世の中は空しきものと知る時しいよよますます悲しかりけり(五・793)妻の死ばかりではなく、他者の死を重ねることによって世の空しさを認識する。人間ではどうすることもできない無常の前に旅人は涙するよりほかに術がないのである。これは仏教人間観の出発点、無情の現実性が旅人の心に深く食い込み、冷酷な現実性にさらされた旅人の心は一層深く傷つく。山上憶良による「日本挽歌」が傷心の旅人に捧げられたのが、神亀五年七月二十一日、弔問よりおよそ一ヶ月後のこと。これは旅人の妻の死のことなのか、あるいは少し前に憶良の妻が亡くなっていて、旅人の悲嘆がわがことのように痛感せられていたとも考えられる。例えば「妻が見し棟の花はちりぬべしわが泣く涙はまだ干なくに(598)」などは憶良自身の感傷が込み出ている。

日本挽歌は、漢詩序文に對峙して特徴づけられた表題である。まず序文を見ておこう。序文は「蓋し聞く」として以下、仏典をはじめ莊子、その他の漢籍からの言葉を援用してこの世の空しさが説かれる。「四生の起滅は夢の皆空しきがごとく、三界の漂流は環の息まぬがごとし・云々」。維摩大士も方丈にあつて疾病を憂い、釈迦能仁も沙羅双樹の下で死の苦しみを逃れる術はなかった、やや皮肉に捉え、「三千世界のなかでは誰も死の暗黒から逃れられない：黄泉路の門が一たび閉ざされれば、再び見るよしはない」と、ここまででは特に目新しい発想は見当たらず、此の世は空しとなるが、詩文の最後に問題あり、後代に加えられたのであろうと言われるのが次の詩句。

愛河の波浪はすでに滅え、苦界の煩惱も亦結ばほるといふことなし。

従来この穢土を厭離す。本願をもちて生を彼の淨利に託せむ。

「本願淨土」を岩波万葉頭注のように「どうかあの淨土に生を寄せたい。あの淨土に生を託することを本願とする」というのであればこのような思想は法然をもって成立するゆえに後代の加筆という意見が出てくる。序文に続く長歌の内容は旅人の「亡妻悲傷歌」に続いて旅人の亡き妻を追悼する詩文。

大君の 遠の朝廷と しらぬひ 筑紫の国に 泣く子なす 慕い来まして
息だにも いまだ休めず 年月も いまだあらねば：(五・794)

五首の反歌が続き、上掲の「棟の花」一首も含まれている。最後の歌は、大野山霧立ち渡るわが嘆く息嘯の風に霧立ちわたる(五・799)

神亀五年七月二十一日 筑前国守山上憶良上る

ここを出発として人生を語る限りでは旅人と憶良は、「此の世は空し」と観るのと同じ地平に立った訳である。この「諸行無情」の認識を出発点としながら各自の人生へのとりくみ、ひいて創作活動の成果に相違が現れる。旅人と憶良とは、まさに対照的な態度をとる結果となる。

卷五は、雑歌を部立てとしながら相問と挽歌を加えるという特異な総合的構成をとっている。内容的にも長歌十首は全て山上憶良の作。それに代わる大伴旅人や吉田宜には長い漢文の序が付加されている。圧倒的に歌の数は憶良が多い。また卷五の筆録者について諸説が立てられているなかで憶良説を最も有力として採用する久松説があり、それが妥当ではないかと思う。

上に旅人の略歴を述べたので、次に憶良について少し触れておこう。

旅人より五歳年長で、その死は旅人よりも三年遅れている。彼の生没を算定する基準は天平五年の自伝的な作「沈痾自哀文」の「是時年七十有四」が

三、外来宗教思想による反映の側面

狩猟採集から農耕の時代へ。

日本の原始社会は縄文時代として特徴づけられる。一般に狩猟採集文化は土器を伴わない。日本のように土器をもった狩猟採集文化は高度な様式である。というのは土器が豊かな食生活をもたらすからである。考古学研究によればそれがおよそ一万年ほど続き、紀元前三世紀頃に稲作農耕文化が日本列島に上陸した。稲作文化の流入経路は早くから朝鮮半島がいわれていたが最近の研究によって長江(揚子江)流域の江南文化から直通で運びこまれた。しかも幸運にも麦でなく稲作がもたらされた。稲は温暖湿润地帯に最も適していたからである。これによって「豊葦原の瑞穂の国」の観念も誕生した。しかも陸穂ではなく、水穂であったことから耕作は平地となり、山々の樹木や森が残されることとなった。山川草木への自然崇拜の宗教性は、稲作に象徴される農耕の恵みに対する感謝のあらわれでもある。文化の移動を運ぶのはいうまでもなく人間。身体と精神をもった人間は、身体を養う条件ばかりではなく、精神の糧をも運んでくる。魂の永生を願う観念が死体を埋葬する墓制の形式に影響を与え、変容をもたらしている。

万葉の歌に思想的影響を与えている主な流れに神仙思想と仏教がある。両思想に影響されたといわれてきた代表的万葉歌人に大伴旅人と山上憶良の場合があるので、次に両者を取りあげて比較しておくことにしよう。

旅人は大伴安麻呂の五人の異母兄弟妹の長男。旅人、田主、宿奈麻呂、坂上郎女、稻公。五人のうち母親の名前が判明しているのは田主(巨勢郎女)

と坂上郎女(石川郎女)だが、旅人と宿奈麻呂の母も巨勢郎女と推定されている。没年が『懐風藻』に「年六十七」とあり、逆算すると天智天皇四年(665)の生まれ。憶良より五歳年少だが、憶良より三年前に没している。

四十五歳までの消息は不明。名前が初めて記録に登場するのは『統紀』の和銅三年(710)一月一日。この日、左將軍として朱雀大路(平城か)の拝謁行進の先頭に立っていた。この武門の自覚は長男の家持に受け継がれている。当時の貴族は文武両道に秀い出ていなくてはならず、旅人は漢籍の教養も豊かであった。その後中務卿として官職につき、養老二年(718)には中納言に昇進。養老五年(721)正月、長屋王は右大臣となり、同日に武智麻呂が中納言となって旅人と肩を並べる。同年三月に旅人は、長屋王、武智麻呂と共に帯刀資人四人を賜り、藤原氏と駒を並べて進めていた。

神亀元年(724)元正天皇の讓位によって聖武天皇が即位。二月に武知麻呂、房前と共に旅人は正三位を授かり、増封があった。天皇は三月一日から五日にかけて吉野に行幸、旅人にとつての唯一の長歌が「勅を奉りて作れる歌一首(併せて短歌、この歌ははまだ奏上を経ざる歌)」と題詞にあるように遂に奏上されることはなかった。旅人は期待を裏切られ、ひどく落胆したにはちがいない。それだけに吉野離宮はいつまでも彼の心に残ったのである。大宰帥に任命されて当地に赴くとまもなく妻の大伴郎女が亡くなった。その「凶問に報へる歌一首」の日付が神亀五年(728)六月二十三日となっている。旅人の悲しみに共鳴して亡妻挽歌を詠んだ山上憶良の「日本挽歌一首」のなかに「息だにも いまだ休めず」の言葉がある。このことからしても旅人の大宰府への赴任の時期が『統紀』には無いが、吉野離宮行幸に従駕した

ば 物部の 八十伴の男を 撫で賜ひ 齊へ賜ひ 食国の 四方の人をも
遺さはず 恵み賜えば 古昔ゆ 無かり瑞 遍まねく 申し給いぬ 手措
きて 事無き御代と 天地 日月と共に 萬世に 記し続がむそ……

(十九・4254)

反歌一首

秋の花種々にありと色毎に見し明らむる今日の貴さ(十九・4255)

色彩豊かな秋の花のそれぞれをご覧になって御心を安んじ給うようにと平和な天平の世が偲ばれるような皇統賛歌である。

家持のこの作は『日本書紀』にのみ記載されている「天磐船神話」によつてゐる。饒速日命が天磐船に乗つて天空を翔けて大和の国に降りてきたので、この国を「虚空見(そらみつ)やまと」というとする。いずれにせよ日神に由来する「天の日嗣」に皇位継承者としての権威があることを詠み上げたものであるが、この時代はすでに律令制度によつて政治が動いているとなれば、皇統賛歌の政治的意味は異なつてきているものがあつたのではないか。『古事記』の方は『日本書紀』の権威に押されて公表されることはなかつたにしても。人麻呂の場合は記・紀書成立以前のことである。人麻呂は皇統賛歌の背景をなす神話の資料を何処から手に入れていたのであろうか。これに関する研究は既になされており、さらなる追究には非常な興味があるけれど主題が逸れるので中断することにおきたいと思う。

さてここで唐突ではあるが、天皇制にかかわる現代の問題にひとつだけ触れておくことにしたい。

太平洋戦争が終わつたとき、天皇制の存続の是非が問われていた。一九四

五年末には、民主化された形で存続が決定、一九四六年一月一日に昭和天皇は人間宣言をされ、最高権力の象徴としての神の座を降りられた。新しい象徴天皇制の存続は形式的にも神権的天皇制の否定を条件としている。国民一般にとっては、神秘に包まれた「神聖天皇」にもまして、慈愛に充ちた、より親しみのある日本国憲法の定めるところによつて護られた「国家の元首」、もしくは平和を愛する「日本国民の統合の象徴」としての天皇は、戦後においても熱狂的な歓迎をもつて国民に迎えられることとなつたのである。国民の期待する象徴天皇制のさらなる課題は、憲法第二条の皇位継承に関する世襲制である。現行の規定によれば「皇位は、皇統に属する男系の男子が、これを継承する」という条件が厳然と与えられているからである。天皇制の確固とした基盤が与えられた奈良時代を顧みると、豊かな後宮制度に支えられながら、男系の男子による皇位継承の理想を充たすことが困難で、とりわけ女帝の擁立の目立つた時代であつた。民主的現代国家においてもなお男系の男子に固執するのは困難のように思われてくる。奈良時代の女帝の輩出に絡まる緒条件も問われることになるのではないであらうか。また「大君は神に座せば……」の天皇賛歌への回顧は、現代からすれば一種のアナクロニズムに陥ることになるかも知れないが、王家の尊貴性に寄せる国民の敬愛の心情についていうならば、万葉人に流れる心情は、今日にいたつても、依然として変わることなくして、脈々と続いている、といつてよいのではないかと考えるものである。

大君は神にし座せば天雲の雷の上に廬らせるかも(三二35)

この歌には特定の天皇の名前が記されていない。そこで人麻呂が宮廷歌人となった持統三年以降のことを考えれば、持統女帝を指すともいえ、内容的にはむしろ天武天皇の方が適切ではないかという意見もある。ある本の歌には語句を少し変えて忍壁皇子に献上されたともあり、類歌に筆を加えた儀礼的なものではないか(沢瀉)とも言われる。とすれば、どの天皇の名前を代入してもよいとすることができる。日の御子であるかぎりの天皇は、どの方も神である。むしろ重要なのは、「いかづち」が神として恐れられていたとすれば、雷の神を越えた天皇の權威を示そうとしたのではないか。稲光を発したり、雨を降らせたりはしないが、天皇は尊貴性において、雷の神以上の威力を備えておられる。ここにいわゆる「祀られる神」の非人格性に対して「祀る神」の人格性に神秘な力の実在性が与えられて優位を獲得する。更に「祀る神」は、次には「祀られる神」となって上昇する。

この上昇と降臨の生命の反復によって血脈の論理が連続と継続する。このような皇統の理想的連続性が人麻呂の歌のなかには見事に告げられている。

過二近江荒都一時、柿本朝臣人麿作歌

玉手次 畝火之山乃 檀原乃 日知之 御世從(或云、自宮) 阿礼座師
神之靈 樛木乃 弥繼嗣尔 天下 所知食之乎(或云、食來) 天尔滿
倭乎置而 青丹吉 平山乎超(或云、虚見 倭乎置 青丹吉平山越而)
何方 御念食可(或云、所念食可) 天離 夷者雖有 石走
淡海国乃……(一29)

近江荒都歌といわれ、多くの人々の関心が後半に向けられてきたが、むし

ろ前半に重要な詩句がある。山麓の檀原の地を都とした天皇が次々と天下を統治されたこと、即ち神聖な統治の場所についてのモニュメントが記載されている。この雑歌が近江の崇福寺における草壁皇子の法会に際して持統天皇に献上された歌かも知れないという説もあるが題詞はただ荒都を過ぎる時とある。行幸に従駕して詠んだ人麻呂の天皇賛歌は、女帝への媚びではないかとの酷評をたまにはうけることもある。そうではなく神話と皇統との連続性を儀礼的な長歌に詠み込むことによって、国の安泰を訴え続けようとした宮廷歌人のイメージを描いて見ることも重要ではないか。それは同時に国の騒乱に雄々しく立ち向かった天武帝への追慕の情感に連続するものであろう。

これ以外の樛木による皇統連続の象徴的表現は、大伴家持が奈良の都を詠んだ四二六六番歌があるのみ。人麻呂につぐ宮廷歌人山辺赤人からは皇統賛歌は形を変え、自然美への賛歌に融合している。また田辺福麻呂の奈良から久邇京への遷都の際の歌詠、山上憶良の遣唐使献上の好去好來の歌などは、いずれも記紀神話を前提にしてはいても、人麻呂のように記紀神話そのものを取り上げているのは、彼以外では大伴家持のみ。但し家持は時期的にも記・紀書が献上された以後のことで、特に『日本書紀』の方は、養老五年に講読会が行われている。家持には『古事記』には記載されていない神話伝承によって詠んだつぎのような長歌と短歌一首がある。

京に向ふ路上にして興に依りてかねて作れる侍宴心詔の歌一首併せて短歌
秋津島 大和の国を 天雲に 磐船浮かべ 櫓に舳に 真權繁貫き い漕
ぎつつ 国見し為して 天降り坐し 掃ひ言向け 千代かさね いや嗣繼
に 知らしける 天の日嗣と 神ながら わご大君の 天の下 治め賜へ

神、天照大神の直系：天武天皇は明日香浄御原を治めて、再び天上に神あがりまして永生の国の神となり賜わった。天の石門を開いて、その彼方の聖なる天空に還りたもうた。その皇位後継者としての期待を、一身に集めていた日並皇子尊がお隠れになった。「いかさまに 思ほしめせか 由縁もなき真弓の岡に」お鎮まりになられた。その悲しみへの追悼歌が反歌二首に続いて、皇子を慕う者たちによって捧げられている。

このように天武天皇に捧げる人麻呂の熱い追慕の心情は、持統十年の高市皇子への挽歌によっても推定することができる。

高市皇子尊の城上の殯宮の時、柿本朝臣人麻呂の作る歌一首併せて短歌かけまくも ゆゆしきかも（一は云はく、ゆゆしけれど）言はまくもあやに畏き 明日香の 真神が原に ひさかたの 天つ御門を かしくも 定めたまひて 神さぶと 磐隠ります やすみしし わご大君の きこしめす 背面の国の 真木立つ 不破山越えて 高麗剣 和璧が原の 行宮に 天降り座して 天の下 治め給ひ（一は云はく、掃ひ給ひて）食す国を 定めたまふと 鶏がなく 吾妻の国の 御軍士を 召し給ひて ちはやぶる 人を和せと 服従はぬ 国を治めと（一は云はく 掃へと）皇子ながら 任し給へば……（二一九九）

この挽歌は、万葉集のなかでも最も壮大な長篇で、「二大連続声調」（齊藤茂吉「柿本人磨評釈篇之上」と称揚せられる。世にいう壬申の乱（672）で戦う天武天皇と高市皇子に寄せる限らない親愛の情が短い詩句のなかに響き渡っている。ここから人麻呂の壬申の乱従軍説も出てくる。それに異議を唱える人は行宮の所在について人麻呂では「和璧が原の 行宮に 天降り座

して」とあるが、『天武紀下』では、野上を行宮として和璧に赴き、高市皇子を通して全軍の指揮をとったことになっている。この点が人麻呂の認識と異なる。ゆえに彼は近江へは行っていないと。とくにそれにこだわる必要はないので、天皇が高市を通じて指揮を取った和璧を行宮と見做したと解釈すればよい。

「大君は神にしませば……」の有名な皇統賛歌が『万葉集』に現れるのは壬申の乱の後で、天皇のみではなく皇子たちにも神の尊称が与えられる。

壬申の乱の平定りし以後の歌二首

大君は神にし坐せば赤駒のはらばふ田居を都となしつ（十九・4260）

右の一首は、大將軍贈右大臣大伴卿の作なり。

大君は神にし坐せば水鳥のすだく水沼を都となしつ（作者未詳）（4261）

右の件の二首は天平勝宝四年二月二日に聞きて、即ち茲に載す。

この二首は卷十九にあり、左注の天平勝宝四年（752）は、考謙天皇の時代。大伴家の壬申の乱の功績を回顧するかのよう「書いてここに載す」とある。大伴卿とは大伴御行のこと、何らかの功績によって贈右大臣の功績をたまわっていたのを家持が書き留めたものといえる。

『古事記』（712）、『日本書紀』（720）の神話記載以後に記録されたもので、歌詠の年代はそれ以前になる。神話的伝統を背景にして「大君は神」と歌い上げた最初の宮廷歌人は柿本朝臣人麻呂といえる。壬申の乱という古代における最大の騒乱を経過して天皇神性思想が確立されたのではないか。その権威の由来する根源は日の神によって授与された皇統の連続性である。

天皇、雷丘に御遊しし時に柿本朝臣人麻呂の作れる歌一首

が誕生する。

神話に登場する神々は、人間のもつ思考と感情と意志とをもつて行動する。とはいえその行動は人間的レベルではなく、人間の能力を遥かに超越した神靈的行動をとるので、人間はそこに不可思議な魅力を抱くとともに、絶大な力に圧倒される。『古事記』の上巻や『日本書紀』の巻一、二は神話によって構成されている。『古事記』の中・下巻においても、神が人間を支配しており、何か事が起こると神力を期待（久松）する。磐余彦命の大和鎮撫の場合、日本武尊の東国遠征に際して、神功皇后が新羅に向かう時など、神力を背景にして事柄が成就したのである。このような神と一体となった天皇賛歌を詠むことによって万葉宮廷歌人の人麻呂は、「ある意味で神話と人間をつなぐ役割」をはたしてきた存在と言われる。人麻呂は大和の柿本氏という神話を伝承する家柄に生まれ、帝皇日嗣や先代旧辞を誦習した稗田阿礼に接して神話を身につけた（久松）と推定される。持統三年に宮廷歌人となつて持統女帝に仕えた人麻呂は、皇統の神話的背景をひたすらに歌うのである。

日並皇子尊の殯宮の時、柿本朝臣人麻呂の作る歌一首併せて短歌
天地の 初の時 ひさかたの 天の河原に 八百万 千万神の 神集ひ
集ひ座して 神分ち 分ちし時に 天照らす 日女の尊（一は云はく、
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 知らしめすと 神の命と 天雲の 八重かき別
きて（一は云はく、天雲の八重雲別けて） 神下し 座せまつりし
高照らす 日の皇子は 飛鳥の 淨の宮に 神ながら 太敷きまして

天皇の 敷きます国と 天の原 石門を開き 神あがり ありがたいましぬ
（一は云はく 神登り いましにしかば） わご王 皇子の命の

天の下 知らしめしせば……（二一167）

天の河原には、「天之河原」（2092）、「天漢原」（1997）などの七夕の歌に使われる設定がある。『古事記』では八百万神々の集う場所は「安之河原」である。柿本朝臣人麻呂歌集（自作）では、「天漢 安渡丹」（2000）を「天漢 安河原」（2033）とするので、作者は「天の河原」と「安の河原」を同じと見做しているようだが、右の挽歌では天の川のことではない。そうではなく形而上的天上世界の高天原として想像された天の河原である。上掲の挽歌は前提部をなし、歌意を汲みとれば天武天皇のことで、それに続く後半から草壁皇太子の喪を傷むという構成になっている。口説を参考にする。

「天地創造の始め、遙か彼方の天の河原に、八百万、一千万という大勢の神々が神々しくお集まりになり、神々をそれぞれの支配すべき国々に神としてお分かちになった時、天照大神（一ハ云ハク、空へさしのぼつて行く日の女神）は、天を支配なさるといので、その下の葦原の中つ国を天地の接する果てまで統治なさる神の命として、天雲の八重に重なる雲をかき分けて（一ハ云ハク、天雲の八重雲を別けて）神々しくお下し申した。天高く輝く日の御子は、明日香の淨御原に神として御統治なさり、やがて天上を、天皇のお治めになる永世の国として、天の石門を開いて、神としておのぼりになった（一ハ云ハク、神としておのぼりになった）。その後……皇統の神話的基础づけが端的な言葉によって見事に表現されている。日の

とにかくこのハイルの二面的解釈はさらに生命の消長と密接な関係へと意味づけられる。精神や肉体の傷つきは、言わば、生命自体の傷つきである。肉体等の傷つきは、やがて生命の終局としての死に結びつく可能性もある。消極的な意味でのHeilは生命の癒しでもある。他方、生命の充実の上に更に栄えあれと願う、積極的な意味でのHeilは生命の栄えでもある。Heilのこの二つの面を一緒にして、生命の充実(Lebenserfüllung)ということもできる。つまりHeilは生命の充実。Heilを願うことは生命の充実を願うことである。宗教的にはHeilはめぐみ(又は栄え)、Unheilは禍いと理解すべきであろう。神にHeilを願うことは神に生命の充実の拡充を願うことであろう。またHeilの反対はUnheil。UnheilはNicht-Leben(非生命)、即ち死でもあるから、神にUnheilの来ないことを願うことはNicht-Leben(非生命)即ち死がないことを願うことにもなる。「神に、生命の支障となるもの、即ちNicht-Leben、即ち死がないように祈ることは、神にUnheil、即ち死がないことを願うことにもなる。……積極、消極の差はあれ、生命の充実を祈ることである(大島)」。

いのちあるものは、死を恐れ、死を憎む。そして死から免れようと祈る。これが素直ないのちの姿であり。いのちは死を厭い、生きることを欲する。このような生命の充実、個人的、もしくは家族的生命の充実に留まらず、国家、民族、種族、全人類へと拡充することが要請される。さらに生命は死を否定して、死後における生命の存続を考える。永遠の生命を希望、天国、極楽の世界を考える。万葉人には「常世の国」となって意識されている。

このようにハイルの概念を基準にして生命の充実と癒しの祈願を宗教現象の一形態として捉えるならば、呪術に関する問題にはどう答えられるか。呪術はいかなる限りで宗教性の領域に包括されるか。この問いについて安易な回答を与えることはできないにしても一つだけ私見を述べておきたい。呪術は禍いを取り除き幸運を招き寄せるために何らかの呪法を行うことで、その前提に神への祈りがある。フレーザーのいう「人に禍いをもたらすのを目的とする呪術」、いわゆる「黒い呪術(black magic)、あるいは邪術(sorcery)」に関連する呪詛の類は万葉集には一首もないということ。その意味では万葉人の占いは清浄であって、その呪法はハイルの概念をよく充たしているといえるのではないであろうか。

二、神話と天の日嗣の象徴的意義

万葉人にとって神はいたるところに存在していた。山の神(山つぎ)(やまつみ)、川の神(かはつみ)、海の神(わたつみ)、雷の神(いかづち)、風、島、森、樹、岩群等、その他、人々の生活圏をとりまく自然界のあらゆるところに神々は存在していた。このような自然物や自然現象と結びついた神々への信仰は古代人の意識に深く結びついていた。それは自然物や自然現象を現代人のように客観的物体として眺めていたからではなく、人間の力を越えて存在し、人間に恵みを与える偉大な存在として驚異の眼差しをもって観ていたからと考えられる。ここに古代人の多神教的信仰のルーツがある。このような自然崇拜の対象としての神々はいまだ非人格的で捉えとくのない靈性を放っている。この自然崇拜の神霊的雰囲気から人格性をもった神々の神話物語

て、その時の作には名前が載っていない。しかし巻九の一六七三番歌の左注に名が挙がっている。故に大宝元年に彼は、女帝に供奉してこの作をなしたのではないかと推定される。有間皇子が結んだ―あるいはそう伝える―松が残っていたのを見て、哀しみ詠んだのではないか。山上憶良の「追和」は後から追いて唱和したことだから憶良が意吉麻呂の二首をみて和したものであろうと推定される。というのは大宝元年の作が憶良の『類聚歌林』に長忌寸意吉麻呂の作として収められていたからというのである。最後の二四八番歌については編集に際して―家持と考えられる(沢瀉)―人麻呂歌集からこの作を見出し出して彼が付け加えたのではないかということ。それにしても有間皇子の事件は斉明四年のこと、大宝元年(701)から逆算すれば四十年前の出来事。「小松」と詠まれた皇子の松も当時はすっかり大木になっていたに違いないが、松を見る人は誰もが涙を流さずにはいられなかった。

後見むと君が結べる誓代の子松がうれをまた見けむかも(二一四六)

この「結松」の民間信仰について通常(岩波万葉頭注)は長寿への「呪法」と解されている。この「結松」による長寿への祈りは、当時における素朴な信仰心ではあるが、さらに「これは強いて民間信仰とか呪法とか言うよりも、むしろ、宗教信仰の現れであろう(大畠)」とするのである。すなわち習俗的見地からではなく、より包括的に、宗教学的、もしくは宗教現象学的解釈の試みをしてはどうかというのである。

そこで宗教学的カテゴリーとしてのハイル(Heil)の概念が解釈の基準として適応される。

ハイルはドイツ語の救い、恩寵を意味する(英語の神聖、holyは神に

捧げること)、その二面性に目が向けられる。すなわち積極性と消極性の二面。病気をしたり、怪我をしたりした時、これを癒すことをハイルン(heilen)。ハイルはその名詞形であって、救助、治療、宗教的用語としては、救い、さらに恩寵の意味をもつ。けだし恩寵という時には、ある状態に更に幸運を積み重ねることでもあるから、ハイルの積極面と捉えることができる。救いは何者かから苦痛をとり取り除くことを意味するので、ハイルの消極面と解することができる。一方神の恵みは現在特に不幸というのではない、むしろ幸福なのであるが、この幸福が将来にも続きますように、更に一層の幸福が与えられますようにという祈りに対する神の恵みの義となる。勿論救いと恩寵について、このような区別を立ててもよいかどうかには問題があるにしても、強いてハイルの二面性を指摘するならば、このような意味付けも可能なのではないか。

自然の巨大なる力に神々の神秘を観取した万葉人の宗教的情操を解明する理論にオットーの『聖なるもの』の概念がある。大畠氏も聖なるものの概念を以って整理している。オットーの理論は一時期多くの研究者の関心を引いてはいたがこの頃影を潜めているのは自然の神聖性が見失われつつあるからなのだろうか。万葉人にとって自然は恵みを与えると同時に恐れ謹んで接近すべき存在であった。したがって狩猟の恵み、豊饒、無災害であるための神々への人間の関係はハイルであることを願い、ウンハイルを排除することに集中され、そこから種々の儀礼的行為も生まれた訳である。神の恵みに与かるための前提に正義、愛の倫理的行為を必要とする宗教系譜とは異なるというべきであろうか。この両者の間隙はどのような立場から融合されるのか。

卜部をも八十の巷も占問へど君をあひ見むたどき知らずも (十六・38

12)。左注によれば、この作者は車持氏の娘で、その夫は長年のわたつて通つて来なかつた。娘はそのゆえに病に陥り、日増しに瘦せ衰えて、ついに死に至るようになつた。そこで使いをやって夫を呼び寄せると、「わが命は惜しくもあらずさ丹つらふ君に依りてそ長く欲りせし(3813)」と口ずさみながら、臨終に願いが叶つて永眠したそうである。

このような特に恋にかかわる占い、亀卜はあくまで個人的手段による個人的願望に留まり、「氏族、社会、国家」というような集団の運命と意識的に結びつけたものは見当らない(大島)。とはいえ恋の成就是個人の生命の充実であると共に、ひいては集団の生命発展につながる生命の栄えを意味する、というならば、恋の成就について神の導きを信じる事、それ故に「占いは神の心の現れ」とみなされる。

このような意味でならば、占いにも宗教的(信仰的)意味を与えてもよいとする大島説にも一つの道理があるように思われる。占いは方法によつて「ゆふけ」「みちゆきうら」「あうら」「いしうら」「みなうら」「占苗」「かたやく」「かめやく」などが挙げられる。このような占いは職業人によつてではなく、個人による願望の祈りの形式といえる。その限りで願望の純粹性を考えれば大島説も納得できようが、次のような場合はどうであらうか。

今日なれば鼻ひ鼻ひし眉痒み思ひしことは君にしありけり(2809)
「鼻ひ鼻ひ」「眉根かき」は思う人の訪れの前兆という俗信である。これに類する歌は卷十一に集中する。仮にこのような俗信が万葉人に流布されていたとしても、これは日常的出来事で俗信のレベルに留めておこう。

占いの事象に関連する「結び」の信仰的意味はどうか。今日ネットワークという社会的作業が重要性を帯びている。これは時空的に制限された現実の出来事であるが、万葉人にとつての結びの思想は個人の運命にかかわる形而上的意味を担っている。この意味が民間信仰としての結びの觀念が松の枝を結ぶということ象徴的に表現されている。

八千種くさの花は移るふ常磐なる松のさ枝にわれは結ばな(244501)
さまざま美しい花もいずれば枯れて色褪せてしまふ。常磐の松のように

永遠に願いを込めて松の枝を私は結びましよう。大伴家持は永遠の願いをかけて松の枝を結ぶ。これは万葉集のなかでも終わりに当たる。岩波万葉集頭注(四七五頁)によれば「結ばな」は「長寿を祈る呪法」という。家持にとつては歌集に寄せる永遠の願望も秘められているように私には思われてならない。幸運を祈つて詠まれた典型的な大津皇子の場合はどうか。

磐代の浜松が枝を引き結び真幸くあらばまた還りみむ(21141)
自傷の挽歌。反逆罪を問われた有馬皇子は、斉明四年(658)十一月九日に天皇の行幸先の紀の牟婁の湯に護送された。中大兄皇子から訊問を受けたが弁明が受け入れられず、帰途の十一日に藤白の坂で絞首された。往路において無事を祈つた「真幸きくあらば」の祈願はついに空しく消えた。

この悲劇への追悼歌が長忌寸意吉麻呂によつて二首、山上憶良の追和した歌が一首と、さらに柿本朝臣人麻呂歌集から一首が挙がっている。これは「大宝元年辛丑、紀の国に幸しし時に結びの松を見たる一首」の題詞である。これら三様の作者について『注釈』を参考に状況を設定してみれば、まず長忌寸意吉麻呂については、大宝元年に持統、文武両帝の紀伊への行幸があつ

萬葉人の宗教性について

—単なる断片の考察—

宮 地 た か

- 一、呪術の宗教性について
- 二、神話と天の日嗣の象徴的意義
- 三、外来宗教思想の反映の側面

はじめに

万葉人の宗教性について考えてみる。

ここで特に万葉人と断つたのは、歌を詠まない人々の心情をも含めて万葉から古代人の宗教心を探ってみようとしたからである。歌うとは、訴えること、心情の叫びである、と歌うことの意味をこのように捉え、作者として名を連ねていない人々の無言の声も万葉歌から汲み取ってみようと思うのである。また万葉集には無名の作者がある。およそ四千五百余首のうち半数が作者未詳歌である。万葉人と総称することによって広く古代人の意識の底流を流れる宗教心をよみとろうという拡張解釈を試みてみた。

さて万葉人の宗教性を特に主題的に扱った研究書に大島清著『萬葉人の宗教』があるが、大島氏は約五百首ほどの歌を例示して、万葉人の宗教心を詳

細に分析している。ここでその全体像を紹介しようというのではなく、差し当たりその成果を手がかりとして研究の端緒にしようと思図するにすぎないことをあらかじめ断っておきたい。また大島氏が冒頭に取り上げているのが呪術に関する宗教的意義である。この課題の扱いには曖昧性があつて苦慮してきたので、万葉歌を通して私なりに考えておくことにする。

一、呪術の宗教性について

上掲書は占いの考察から始まっている。

占いに関連して三十数首の歌が挙げられている。その殆どは、客観的には無邪気で、たわい無い恋の行方を占うもの。占うままに恋が叶うもの、逆に恋が叶わず、憔悴して嘆くもの。この哀れを誘う歌としては病床に伏す妻の悲痛な願いの長歌がある。「思ひ病む あが身一つそ ちはやぶる 神にもな負わせ 卜部座うらべ 龜もな焼きそ 恋こひしくに 痛いたきあが身そ：(38 11)」として、我が病気を神のせいにするのではない。卜師座え、亀甲を占つたりなどするではない。ただ恋しさのゆえに我が身が痛むというもの。