

# 國學院大學学術情報リポジトリ

## 古代の歌と歴史叙述

メタデータ	言語: jpn 出版者: 公開日: 2023-02-13 キーワード (Ja): キーワード (En): 作成者: Fukuzawa, Takeshi メールアドレス: 所属:
URL	<a href="https://doi.org/10.57529/00002476">https://doi.org/10.57529/00002476</a>

第一部 『日本書紀』における歴史叙述



## 第一章 推古紀二十一年条片岡遊行説話の聖徳太子像

### 一 はじめに

『日本書紀』推古天皇二十一年十二月条には、聖徳太子片岡遊行説話が載せられている。

十二月の庚午の朔に、皇太子、片岡に遊行です。時に飢者、道の垂に臥せり。仍りて姓名を問ひたまふ。而るを言さず。皇太子、視して飲食与へたまふ。即ち衣裳を脱きて、飢者に覆ひて言はく、「安に臥せれ」とのたまふ。則ち歌して曰はく、

しなてる 片岡山に 飯に飢て 臥せる その旅人あはれ 親無しに 汝生りけめや さす竹の 君はや無  
き 飯に飢て 臥せる その旅人あはれ (紀一〇四)  
とのたまふ。

辛未に、皇太子、使を遣して飢者を視しめたまふ。使者、還り来て曰さく、「飢者、既に死りぬ」とまうす。爰に皇太子、大きに悲しびたまふ。則ち困りて当処に葬め埋ましめ、墓固封めしめたまふ。数日之後、皇太子、

近習の者を召して、謂りて曰はく、「先日、道に臥せし飢者、其れ凡人に非じ。必ず真人ならむ」とのたまひ、使を遣して視しめたまふ。是に、使者、還り来て曰さく、「墓所に到りて視れば、封め埋みしところ動かす。乃ち開きて見れば、屍骨既に空しくなりたり。唯衣服のみ畳みて棺の上に置けり」とまうす。是に、皇太子、復使者を返して、其の衣を取らしめたまひ、常の如く且服たまふ。時人、大きに異びて曰はく、「聖の聖を知ること、其れ実なるかも」といひて、逾懼る。（『日本書紀』推古天皇二十一年十二月）

推古紀二十一年条の聖徳太子片岡遊行説話の形成過程について、高辻至は、「1、法隆寺領境で、太子道にあり、昔から神聖な地として比較的知られていたと思われる片岡に対して、地界信仰としての神聖感が法隆寺側の人によって觀念されていた。2、領境を巡幸する靈格として、聖徳太子の片岡遊行が語られた。3、遊行に付随して、飢人救済譚と真人邂逅譚ができた。4、両者が一つにまとめられ、真人邂逅譚には神仙譚や高僧伝を模する部分が二次的に付加された」とまとめている。一見して分かるように、この高の意見は推古紀の片岡遊行説話を法隆寺との関連から考察しようとするものである。高は、『上宮聖徳太子伝補闕記（補闕記）』に載せられる片岡遊行説話に「舎人調使麻呂」の名が見えることに着眼して、また、その序に「日本書紀、曆録、并四天王寺聖徳王伝、具見行事奇異之状」、未<sub>レ</sub>尽<sub>レ</sub>委曲<sub>一</sub>、憤々不<sub>レ</sub>懌、因<sub>レ</sub>斯略訪<sub>レ</sub>耆旧<sub>一</sub>、兼<sub>レ</sub>探<sub>レ</sub>古記<sub>一</sub>、償<sub>レ</sub>得<sub>レ</sub>調使膳臣等<sub>二</sub>家記<sub>一</sub>、雖<sub>レ</sub>大抵同<sub>レ</sub>古書<sub>一</sub>、而説有<sub>レ</sub>奇異<sub>一</sub>、不<sub>レ</sub>可<sub>レ</sub>捨<sub>レ</sub>之。故録。云尔」とあることから、片岡遊行説話を「調使家記」から出たものと推定している。そして、調使との関連から法隆寺との関連を説いている。片岡遊行説話への調使の関与については、藏中進が「何よりも調使家記なる書は、平安朝になってからの補闕記にはじめてその書名が見えるもので、養老四年書紀撰上以前の存在は甚だ疑わしい」として、調使は「後世の説話改更者であつても説話形成者乃至純粹な管理者ではあり得ない」としているが、この指摘に従うべきであると考ええる。後世の『補闕記』から、『日本書紀』へと無媒介に溯ることはで

きないだろう。また、調使と法隆寺との関連自体も明確ではない。もともと、『七代記』に割注のかたちで「彼飢者蓋達摩歟」とあるのに着目して、片岡遊行説話は達磨禪及び達磨伝説の知識によって形成されたものであると推定し、その説話形成者に法隆寺の僧徒、特に初期の禪宗に関心を寄せた僧徒を想定している。『七代記』は天平宝字七年（七六七）～宝龜二年（七七二）の間に成立したとされる『明一伝』の写本もしくはダイジェスト版であったと考えられているものであり、『明一伝』『七代記』は共に『日本書紀』の記事を土台にして、それに若干の加筆したかたちで成っている。蔵中の着目した「彼飢者蓋達摩歟」という割注は、おそらく『明一伝』の段階で書き加えられたものであり、八世紀末の解釈を示すものであっても、これを以て推古紀の片岡遊行説話が達磨伝説を基にしていることを示す資料とすることはできない。当然、『七代記』から推古紀の片岡遊行説話と法隆寺との関係を説くこともできないと考える。

松尾雅裕<sup>1)</sup>は、法隆寺系の寺伝資料を収集して成ったと考えられる『上宮聖徳法王帝説（法王帝説）』に片岡遊行説話が収載されていない点から、この説話は法隆寺系資料の中に無かったことを推定している。では、推古紀の片岡遊行説話の出典となった資料はどのようなものであったのだろうか。坂本太郎<sup>2)</sup>によれば、『日本書紀』の聖徳太子関係の記事の出典資料として「太子伝」（松尾は、この「太子伝」と『日本書紀』以後に成った太子伝とを区別するために、これを「古太子伝」と仮称しているが、本稿もこれに従う）の存在が想定できるといふ。坂本は、『日本書紀』の聖徳太子関係記事の分析を通して、この「古太子伝」の特質として「政治的な事件をとりあげることは少なく、もっぱら太子の聖者であることを強調するものであったこと」「仏教一辺倒の立場から太子をとらえず、儒教・道教にも広くその基礎をおいた人として記していること」「法隆寺の所伝や資料に一切目をつむっていること」の三点を挙げている。「古太子伝」が法隆寺関係の資料を無視したことの証左として、坂本は、聖徳太子薨去の年月日が『日本書紀』と「釈迦像光背銘」「天寿国繡帳」などと異なること、『日本書紀』に法隆寺造立や「三経義疏」の製作についての記事が見られないこと

を指摘している。「古太子伝」の存在を推定する手掛かりは『日本書紀』以外になく、この「古太子伝」がどこで誰によって纏められたものであるか、不明である。しかし、法隆寺との関連という問題一点に絞ってみても、『日本書紀』が法隆寺関係の資料を意識的に採用しなかった理由は見当たらないことから、法隆寺から離れたところで成立した「古太子伝」を『日本書紀』が資料として使用したことの蓋然性は高いと考える。

推古紀の片岡遊行説話が聖徳太子讃仰を目的とすることについては、異論はないだろう。問題としたのは、この説話がどのようなかたちで太子讃仰を行なっているかという点である。中村啓信は、『日本書紀』と『補闕記』の片岡遊行説話の比較を通して、『補闕記』が道教的表現としての「真人」の語を避けていることを指摘して、「太子は一人の偉大な仏法護持者としてのみ存在したのではなく、もつと国家的多面性の中で生きたはずであるから、日本書紀は多面的に太子像を描いている。補闕記は一面に収斂する力の作用で、描く世界を小さくした。つきつめれば法隆寺という世界である」と述べている。この中村の意見は、『日本書紀』が独自の方向で太子讃仰を行なっていることを指摘するもので、考察の基本的な立場を指し示すものとして重要であると考える。本稿では推古紀の片岡遊行説話の描く聖徳太子像を考察することを目的とする。『日本書紀』に話題を限定する限り、その考察に際しては法隆寺との関係を前提にすべきではないと考える。また、後世の太子伝との関係についても、ここでは問題にしない。この説話について、どのように変化したかではなく、どのようにであったかという点を問題にしたいと考えているからである。問題とするのは、『日本書紀』の描く聖徳太子の歴史なのである。

## 二 行路死人歌

推古紀二十一年条は庚午朔条と辛未条の二段から成っている。そこで、それぞれ庚午朔条と辛未条を検討すること

で、推古紀二十一年条の聖徳太子像とはどのようなものを考察してみたい。

最初に庚午朔条の検討から入る。庚午朔条を考察するに際しては、『万葉集』卷三挽歌部の冒頭に載せられる次の歌が参考になると思われる。

上宮聖徳太子、竹原井に出遊でましし時に、竜田山の死人を見悲傷びて作らず歌一首

家ならば妹が手まかむ草枕旅に臥せるこの旅人あはれ(万3四一五)

庚午朔条及び紀一〇四と万四一五との間の共通点として、共に聖徳太子の歌であること、「臥せるその(この)旅人あはれ」の詞章が共通することが挙げられる。この共通点から見て、紀一〇四と万四一五との間に相互関係があることは明らかである。この万四一五は、

柿本朝臣人麻呂が香久山の屍を見て悲働して作る歌一首

草枕旅の宿に誰が夫か国忘れたる家待たまくに(万3四二六)

などのような行路死人歌と呼ばれるグループの歌に含め得る作歌状況・表現を持つ。古橋信孝(註)の定義によると、行路死人歌とは「うたい手が自分の居住する空間とは別の場所で、身元不明の屍を見、うたつたという状況」「死者の現在の死に様と家にあった場合の様子が対比されるといいうたの構造」という二つの要素を持つものであり、万四一五、四二六以外の例として、『万葉集』の2二二〇、9一八〇〇、13三三三五、三三三三六、三三三三九が挙げられる。庚午朔条及び紀一〇四を検討してみると、行路死人歌に現れる作歌状況・表現とは異なる点が見られる。この点を検討していけば、自ずと庚午朔条の聖徳太子像が浮かび上がってくるはずである。よって、以下庚午朔条及び紀一〇四と万四一五の対比を行なっていきたいと思うのだが、その前に処理しておかねばならない問題がある。それは、庚午朔条と紀一〇四の関係についての問題である。

庚午朔条と紀一〇四の関係を示すものとして、紀一〇四の「旅人」がある。庚午朔条の地の文には「飢者」とある

のみで、それが「旅人」であったことは何等記されるところがない。一方、万四二六は「草枕旅の宿に」とあるように、行路死人を「旅人」であるとうたう。

…家知らば 行きても告げむ 妻知らば 来も問はましを 玉鉾の 道だに知らず…(万二二二〇)

…国問へど 国をも告らず 家問へど 家をも言はず…(万九一八〇〇)

…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 泣く子なす 言だに問はず…(万13三三三六)

…家問へど 家道もいはず 名を問へど 名だにも告らず…(万13三三三九)

右の行路死人歌に類型的に見られる国・家との断絶をうたう表現は、その死人が「旅人」であるという前提のもとに成り立ち得る表現である。すなわち、行路死人歌でうたわれる死者は必ず旅人であったと考えてよい。また、この関連で問題となるのは、紀一〇四が「臥せる」とうたっている点である。「臥す」は、『時代別国語大辞典上代編』の解説によれば、「横たわっているの尊敬語。臥ユ(上二段)に尊敬の助動詞スが接したもの。…(中略)…臥ユに対する敬語ではあるが、用例のほとんどが人の死をあらわすのに用いられている。『考』臥ユや、伏スには特に死の描写に用いるという傾向は著しくない。敬意を含むコヤスにこの傾向が顕著に認められるのは、死者に対する畏敬の念に基づくものか」とある。「臥す」の用例を見ると、

…なにしかも 我が大王の 玉藻のまころ 臥せば 川藻のごとく なびかひの 宜しき君が 朝宮を 忘れたまふや…(万二一九六)

のように、死の描写として用いられていない例もあるが、

逆言の狂言とかも高山の嶺の上に君が臥せる(万三四二二)

…心ゆも 思はぬ間に うちなびき 臥しぬれ…(万五七九四)

\*：ますらをの 行きのまにまに ここに臥せる (万9一八〇〇)

：なにとすとか 身をたな知りて 波の音の 騒く湊の 奥つ城に 妹が臥せる： (万9一八〇七)

\*：恐きや 神の渡りの しき波の 寄する浜辺に 高山を 隔てに置きて 浦淵を 枕にまきて うらもなく  
臥せる君は： (万13三三三九)

\* 浦淵に臥せる君を今日今日と来むと待つらむ妻し悲しも (万13三三四二)

\* 浦波の来寄する浜につれもなく臥せる君が家路知らずも (万13三三四三)

とあるように、死の描写として用いられる例は圧倒的に多く、さらに、行路死人歌及びその反歌（\*を付した用例）において、死人の様を描写するに際しては「臥す」が多く用いられていることに注意したい。この「臥す」の用例から見て、紀一〇四の「臥せる」も死人の様を描写する表現として捉えるべきであると考ええる。庚午朔条の地の文には「飢人」とあるのみで、それが死者であったことも記されない。紀一〇四は、「旅人」と「臥せる」から見ると、本来は庚午朔条から独立した歌であると考えられるもので、『万葉集』の行路死人歌のグループに含められる歌であったと考えられる。

紀一〇四と万四一五の相互関係については、澤瀉久孝『万葉集注釈』に「万葉の作は右の推古紀の作の異伝と思はれ、推古紀のものが古く、伝誦の間に万葉の短歌形式にかへられたものと云はれてゐる」とあるのに代表されるような伝承過程での変化と見る意見や、伊藤博の「万葉の太子の歌は、書紀的伝承の単なる『異伝』ではなくて企図をもつ。改作<sup>⑩</sup>だということになる」という意見が出されている。右は、伝承と見るか改作と見るかの違いはあるものの、いずれも庚午朔条及び紀一〇四を原形と見て、万四一五はその変形であると考ええる点で共通している。しかし、紀一〇四が行路死人歌として伝承されていた段階を想定せざるを得ないということであると、この点に付いては別の捉え方が必要となるだろう。森斌は万四一五について「太子に仮託されて伝承された慈悲を示す歌があつて、それが行

路死人を哀れむ内容のあるものであって、歌に物語が添えられて伝承される過程で万葉集に定着した」と述べているが、紀一〇四についても同様の過程を想定する必要があると考える。すなわち、紀一〇四が何らかのかたちで変化して万一五が生み出されたのではなく、紀一〇四と万四一五には基となる伝承歌が共通してあり、それがそれぞれ『日本書紀』『万葉集』へと定着したと考えたい。短歌体として整えられている万四一五に比べると、紀一〇四の歌体は整ったものではない。だが、このことによつて紀一〇四を古い伝承歌であるとすることはできないだろう。そもそも、行路死人歌自体がそんなに古い時代に溯り得る歌の型式ではない。このことは、紀一〇四と万四一五を除くと、行路死人歌の最も早い用例が持統朝の柿本人麻呂の歌（万二二〇、四二六）であることから推定できる。行路死人とは役夫などとして故郷を離れざるを得なかつた人々の成れの果てであり、これは律令国家体制が生み出した社会的な矛盾であつた。したがつて、律令国家がある程度整備された段階でなければ、行路死人歌は発生することはないのである。以上、紀一〇四について行路死人歌として庚午朔条から独立して伝承されてきた段階が想定できることを述べてきた。ただし、紀一〇四は、万四一五などの行路死人歌の表現をそのまま受け継いでいるものではない。次にこの点について述べる。

### 三 「親無しに 汝生れけめや さす竹の 君はやなき」

紀一〇四と万四一五を比較してみてもその相違点として気が付くのは、紀一〇四に「飯に飢て」という独自の詞章があることと、紀一〇四に「親無しに 汝生れけめや さす竹の 君はやなき」とあり、万四一五に「家にあらば妹が手まかむ」とあることである。

まず、「飯に飢て」から見ていきたい。行路死人歌においては、

…鶏が鳴く 東の国の 恐きや 神のみ坂に…(万9一八〇〇)

…恐きや 神の渡りは 吹く風も 和には吹かず 立つ波も 凡には立たず とる波の ささふる道を…  
(万13三三三五)

…吹く風も おほには吹かず 立つ波も 和には立たぬ 恐きや 神の渡りの しき波の 寄する浜辺に…  
(万13三三三九)

とあるように、死者が横たわる場所は神が支配する異空間であるといつかたちで提示される。峠(坂)・渡り以外でも死者はいたはずであるのに、それらは歌の題材として取り上げられない。異空間での死人に特別な意味があったと見られる。これは『風上記』に多く見られる、

此の里に舟引原あり。昔、神前の村に荒ぶる神ありて、毎に行人の舟を半ば留めき。ここに、往來の船、悉に印南の天津江に留まり、川頭に上り、賀意理多の谷より引き出でて、赤石の郡林の潮に通し出しき。故、舟引原といふ。(播磨国風土記 賀古郡)

といった荒ぶる神の伝承と関連させて捉えるべきであるといふことは、以前述べたことがある<sup>(註)</sup>。行路死人とは山や川を支配する荒ぶる神によつて止められた者なのであり、神の威力の証明なのである。行路死人歌の発想には、死人を通して神の威力を称え、土地の無事な通過を祈る心情が基盤にあったと考えている。行路死人歌においては死者が倒れた具体的な理由についてはうたわれない。これは、その場所が神が支配する異空間であることをいえば、それで充分な説明となつていたからであろう。一方、「飯に飢て」は、死の原因を神とは無関係な所で求めようとするものである。これは、今述べた行路死人歌の発想からはみだす表現として注目されるものである。この「飯に飢て」によつて、紀一〇四の「旅人」は死者から庚午朔条の地の文に見える「飢者」へと転換されている。同じく、「臥せる」も死人の様子を描写する表現から、「飢者」が倒れている様子を描写する表現へと転換されている。前に紀一〇四は本来は

行路死人歌であったと述べたが、それは庚午朔条と結び付けられる以前の段階のことで、庚午朔条と結び付けられる段階においては説話との矛盾をなるべく解消しようとして詞章に改変が加えられていることが、「飯に飢て」から分かる。その改変の方向性については、「親無しに 汝生れけめや さす竹の 君はやなき」から見出すことができる。紀一〇四の「親無しに 汝生れけめや さす竹の 君はやなき」、万四一五の「家にあらば妹が手まかむ」は共に家にあつた場合の描写として理解される部分であるが、行路死人歌において死者の現在の死に様と家にあつた場合の様子が対比されるのは死者をその帰属する共同体に掬い上げるためのものであり、このようにうたうことが死者への鎮魂となるということは古橋の説くところである。行路死人歌でうたわれる帰属すべき共同体とは国や家であるのだが、さらに具体的にいえば家で待つ妹や父母ということになる。

…家知らば 行きても告げむ 妻知らば 来も問はましを 玉鉾の 道だに知らず おほほしく 待ちか恋ふらむ は愛しきは(万二二〇)

小垣内の 麻を引き干し 妹なねが 作り着せけむ 白たへの 紐をも解かず 一重結ふ 帯を三重結ひ 苦しきに 仕へ奉へて 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…(万九一八〇)

…いさな取り 海の浜辺に うらもなく 臥したる人は 母父に 愛子にかあらむ 若草の 妻かありけむ…(万13三三三六)

…高山を 隔てに置きて 浦淵を 枕にまきて うらもなく 臥せる君は 母父の 愛子にもあらむ 若草の妻もあるらむ…(万13三三三九)

万四一五にも「妹が手まかむ」とあり、その例外ではない。一方、紀一〇四では「さす竹の君」とあり、妹についてうたわれていない。この点を解消するためか、日本古典文学大系『日本書紀』の頭注は「さす竹の君」を「優しい恋人」と解している。しかし、川上富吉が指摘しているように、「さす竹」は「皇子」「大宮人」「舎人」の

ような宮廷関係の語にかかる枕詞である（「皇子」にかかる例：『万葉集』の2一六七、2一九九。「大宮人」にかかる例：6九五六、6一〇四七、15三七五八。「舍人」にかかる例：16三七九一）点から見て、「君」はやはり主人・主君の意と解するのが妥当であると考えられる。さらに、川上は、

一に曰はく、和を以ちて貴しとし、忤ふことを無きを宗とせよ。人皆党有り。亦達る者少なし。是を以ちて、或いは君父に順はず、乍いは隣里に違ふ。然れども、上和ぎ下睦びて、事を論ふことに諧ふときは、事理自づからに通ふ。何事か成らざらむと。（『日本書紀』推古天皇十二年四月、十七条憲法第一条）

に代表される十七条憲法の各条文が一貫して「君主と人民、主人と従者、上と下、親と子」という規範を強調していることと、紀一〇四の「親無しに 汝生れけめや さす竹の 君はやなき」が対応していることを指摘して、「日本書紀」における「飢人」はイコール「聖者」であり、聖徳太子もまた「聖者」であり、「あはれ」も、皇子の隣憫や慈悲心であり、親子・君臣・主従という縦社会における上下関係で捉え、上から下への支配であり、公的上位者の下位者に対する憐憫・慈悲の形で描かれているのにくらべ、『万葉集』では、「妹が手巻かむ」というように、妹と背が互いに手枕巻く一対の男女の愛の姿というまったく私的な男女関係の愛の営みの裡に捉えているのである」と指摘している。「妹」とうたうことで血縁的な共同体の中に死者を掬い上げて鎮魂する行路死人歌に対して、紀一〇四は「親」「君」をうたうことで、秩序から外れて「飢人」として倒れる者をあわれんだ歌、すなわち、為政者の悲しみをうたう歌となっているのである。

庚午朔条で描かれている「飢人」に施しを与える聖徳太子の姿は、『延喜太政官式』行幸条に「其行幸路傍百姓窮困者賑恤」とあることと重なる。この『延喜太政官式』行幸条の規定は中国の天子巡守の制に倣ったものである。中国の天子巡守は、「天子五年一巡守。歳二月東巡守。至于岱宗」。柴而望「祀山川」。覲「諸侯」。問百年者就見<sub>レ</sub>之。命「大師」陳<sub>レ</sub>詩。以覲「民風」。（『礼記』王制）に見られるように、山川望祀（望祭）と、諸侯・民風の朝覲を目的とし

て行われたものである。望祭については『礼記』郊特性には「天子適四方先柴。是燔柴為祭天告至也」とあり、諸侯・民風の朝覲について『尚書正義』卷三、舜典には「王者所為巡守者。以諸侯自專一國。威福在己。恐其擁遏上命。沢不下流。故時自巡行。問民疾苦」とある。すなわち、天子は巡守を通して施政が順調に行なわれているかを確認し、自らに命を下した天を祀つてその成功を報告するのである。中国の天子巡守は今見てきたような儒教的な思想に基づいて天子の徳を天下に広めるために行なわれたもの（『初学記』巡狩に「左云曰、天子非展義不巡狩。杜預注云、天子巡狩、所以宣布德義」とある）であり、その巡守に際しては百姓に対して賑恤・大赦・租税免除などの恩恵が施された（『旧唐書』玄宗本紀開元十一年正月条「己巳。北都巡狩。勅所至處。存問高年鰥寡尙独征人之家。減流死罪一等。庚辰。幸并州潞州。宴老父。曲赦大辟罪已下。給復五年」を代表例として挙げる）。律令制が日本に導入されるに際して、母法である唐令において存在した箇箇令は日本令では継受されなかつたが、天皇行幸（仁藤敦史が、律令制以前の行幸を大王行幸、律令制以後の行幸を天皇行幸として整理しているのに従う）は中国の天子巡守に倣つて行なわれており、浄御原令公布後に行なわれた持統六年三月の伊勢行幸でも、「詔して、天下の百姓の、困乏しくして窮れる者に稲たまはらしむ。男には三東、女には二東」（『日本書紀』持統六年三月二十九日）とあるように、百姓に対して賑恤を施している。この持統六年の伊勢行幸が天皇行幸の最も早い例である。『延喜太政官式』行幸条は、持統朝から奈良朝にかけて天皇行幸が繰り返されて行く過程で整備されていった規定が成文化されたものと考えられる。庚午朔条の聖徳太子像はこのような儒教的天子像を基盤とするのであり、紀一〇四もその太子像に合わせて詞章に改変が加えられているのである。

## 四 聖天子としての聖徳太子

次に辛未条について述べる。辛未条に見える戸解仙説話については、早く津田左右吉が「片岡の飢者の物語は、神仙説にいふ戸解仙の話であつて、神仙伝などに多く見えるものであるが、仏家もまた僧徒の神異を語るためにそれを利用したので、高僧伝の仏図澄、竺仏調、涉公、などの伝にそれが記されている」と指摘している通りで、辛未条は道教的な色彩が強い。一見すると、儒教的色彩が強い庚午朔条との辛未条との間には、その聖徳太子像に差異があるように見えるが、そうとばかり言い切れない面も存する。

前に引用した『礼記』王制には岱宗（泰山）での望祭のことが記されていたが、この望祭は必ずしも天への報告のみを目的として行なわれた儀礼ではなかつた。『史記』封禪書には、秦の始皇帝や漢の武帝が封禪（泰山を祭ること）をして神僊（神仙）を求めたことが記される。天子は徳を積めば命を受けて封禪を行なうことができ、そこで神僊に会つて不死の薬が手に入るといふ道教思想がその背景にある。福永光司<sup>17)</sup>によれば、封禪は齊の方士達によつて帝王の祭祀として戦国末期に形成されたものであるといふ。封禪を支える思想には儒教的なものと道教的なものとが融合しているように見えるが、本来、道教とは中国古来の鬼道を基盤として、その上部に墨家の思想信仰、儒家の神道や祭礼の哲学、老荘道家の形而上学、仏教の教理儀礼を重ねた複合的に取り入れることによつて成つたものであることは福永の説<sup>18)</sup>と一致するところであり、このように道教を捉えた場合、封禪の儒教的要素と道教的要素を対立的に捉えることは難しくなる。神僊に会うための施設は山上に作られ、観と呼ばれた。封禪書には、漢の武帝が、公孫卿の「僊人可<sub>レ</sub>見。而上往常遽。以<sub>レ</sub>故不<sub>レ</sub>見。今陛下可<sub>レ</sub>為<sub>レ</sub>觀如<sub>レ</sub>緱氏城<sub>一</sub>置<sub>レ</sub>脯棗<sub>一</sub>。神人宜<sub>レ</sub>致。且僊人好<sub>レ</sub>棲居<sub>一</sub>」という進言をいれて、長安に蜚廉觀・桂觀、甘泉宮に益延寿觀を作らせたといふ。『日本書紀』齊明天皇二年条に「田身嶺に、冠らしむる

に周れる垣を以てす。復、嶺の上の兩つの楓の木の辺に、觀を起つ。号けて兩槻宮とす。亦は天宮と曰ふ」とあるが、この兩槻宮が觀と記されていることから、これを漢の武帝の故事に倣つて神僊に会うために作られた施設であるとする指摘がある。兩槻宮が実際に觀として使用されたとすると、道教的な解釈に基づく儀礼が斉明朝に行なわれたことになる。

ここで推古紀二十一年条に戻る。庚申朔条は、巡守を行ない、道のほとりの飢人に賑恤を施す理想的な支配者としての聖徳太子像を語るものであった。その巡守は、「皇太子、片岡に遊行す」とあるように、片岡を目的地としている。これは万四一五題詞「竹原井に出遊しし時、竜田山の死れる人を見て」で、竜田山が通過点として描かれていることと大きく相違する。紀一〇四に「しなてる 片岡山に」とあるが、山上は神僊と出会うことができる場所であった。真人は偶然に片岡（片岡山）にいたのではなく、片岡は真人出現に相応しい神聖な場所であり、だからこそ聖徳太子は片岡に遊行したのである。神僊は理想的な支配者の前に姿を現す。辛未条で飢人が実は真人であったと説明されるのは、聖徳太子と神僊との出会いを語ることによって、理想的な支配者である聖徳太子を讃仰しているのである。すなわち、庚申朔条は辛未条の伏線としてある。以上の点から見て、庚申朔条と辛未条は一体であり、共に聖徳太子を中国の理想的支配者、すなわち聖天子に擬せようとするものなのである。

推古紀元年四月条の聖徳太子誕生の記事に「生れましなから能く言ふ。聖の智あり」とある。これは、『史記』黄帝本紀の「生而神靈、弱而能言」を踏まえるものであり、この「聖」は黄帝の如き資質を備える聖天子のことを指すと解せられる。吳哲男は、聖徳太子が臍で生まれたと記されることについて、古代中国において竜と馬が密接な関係を持つことから、漢代以後の中国に流行した王朝始祖神話としての感生帝説話の類型を踏まえたものであると説いている。また、二十九年二月の薨去の記事においても、「玄なる聖の徳を以て、日本の国に生れませり。三統を苞み貫きて、先聖の宏猷に纂ぎ、三宝を恭み敬ひて、黎元の厄を救ふ。是実の大聖なり」とあるように、太子を「聖」と

して讃仰しているが、ここに見える「三統」とは、古典文学大系『日本書紀』の頭注によれば、夏殷周の三代の暦のことで、具体的には聖天子の代といわれる禹王・湯王・文王のことを指すという。聖徳太子の誕生・薨去の記事によって典型的に示されているように、聖徳太子を聖天子に擬せようとする構想があり、その構想の中に推古紀の片岡遊行説話も位置付けることができる。では、その構想とは推古紀のものなのか、その資料として想定される「古太子伝」のものなのかという点が問題になるが、これは「古太子伝」の問題としてまずは捉えておく必要がある。聖徳太子を聖天子に擬するのは太子崇拜を目的としたものであり、推古紀が天皇を差し置いてまで太子崇拜を行なう理由を見出すことは困難だからである。

『日本書紀』によれば、推古朝は宮廷儀礼・制度を整備することによって、古い氏族制度からの脱皮を試みた時代であったと記される。推古紀十九年、二十年、二十二年の五月五日条には、葉狩の記事が載せられる。また、推古紀二十年正月条には推古天皇と蘇我馬子との唱和(紀一〇二一三)の様を記されるが、その唱和は冠位十二階の制定によって新たに生み出された君臣の意識を宮廷儀礼の場でうたうものであった。これらの記事はいずれも推古朝において宮廷儀礼が整備されたことを語るものである。岸正尚<sup>(2)</sup>は、推古紀の歌を含む記事(推古紀二十年正月条及び当該の推古紀二十一年十二月条)が葉狩の記事と共に推古天皇十九年から二十二年の間に集中して現れることに注意して、そこには推古朝の絶頂期の理想的な形態が示されていると説いている。また、岸は推古紀の記事は意図的に配列されていることを指摘しているが、そのように配列したところに『日本書紀』の構想がある。聖徳太子を聖天子に擬するかたちで記述する「古太子伝」の記事は、推古朝の絶頂期の一翼を担うものとして『日本書紀』に位置付けられている。徳によって世を治める「古太子伝」の聖徳太子像は、推古朝を新しい体制の始まった時代として描こうとする『日本書紀』にとっては、その時代に最もふさわしい支配者の姿であった。すなわち、「古太子伝」の聖徳太子像と『日本書紀』の求める支配者像が一致したのである。これが「古太子伝」が『日本書紀』に資料として採用された理由なの

であり、片岡遊行説話が推古朝の新体制の典型を語る記事として転用された理由であると考えられる。

注

- (1) 高辻至「上代伝承試論——聖德太子片岡説話をめぐって——」(『万葉』五三、一九六四)。
- (2) 蔵中進「聖德太子片岡説話の形成」(『万葉』六一、一九六六)。
- (3) 田中嗣人「聖德太子信仰の成立」吉川弘文館、一九八三。
- (4) 松尾雅裕「聖德太子説話の生成と展開——片岡遊行説話の変遷を中心として——」(『国学院大学大学院紀要——文学研究科——』一五、一九八四)。
- (5) 坂本太郎「日本書紀と聖德太子の伝記」(『古事記と日本書紀』吉川弘文館、一九八八。初出、一九七二)。
- (6) 松尾雅裕「聖德太子説話の生成と展開——『日本書紀』片岡遊行説話の背景——」(『国学院大学大学院紀要——文学研究科——』一四、一九八三)。
- (7) 中村啓信「片岡山説話の系譜」(『日本書紀の基礎的研究』高階書店、二〇〇八。初出、一九八九)。
- (8) 古橋信孝「万葉短歌の表現構造——行路死人歌のばあい——」(『古代和歌の発生』東京大学出版会、一九八八。初出、一九八二)。
- (9) 伊藤博「舒明朝以前の万葉歌の性格」(『万葉集の構造と成立 上』塙書房、一九七四。初出、一九六三)。
- (10) 森斌「上宮聖德皇子歌の特質」(『万葉作家の表現』和泉書院、一九九三。初出、一九八一)。
- (11) 神野志隆光「行路死人歌の周辺」(『柿本人麻呂研究』塙書房、一九九二。初出、一九七三)。
- (12) 本書第一部第二章「行路死人歌の発想」。
- (13) 古橋前掲8。
- (14) 川上富吉「聖德太子伝承像」(『万葉歌人の伝記と文芸』新興社、二〇一五。初出一九四八)。
- (15) 仁藤敦史「古代王権と行幸」(『古代王権と官僚制』臨川書店、二〇〇〇。初出一九九〇)。

- (16) 津田左右吉『日本古典の研究下(津田左右吉全集第二卷)』岩波書店、一九六三。初出、一九四八。
- (17) 福永光司「封禪説の形成——封禪の祭祀と神徳思想——」(『道教思想史研究』岩波書店、一九八七。初出、一九五四)。
- (18) 福永光司「鬼道と神道と真道と聖道——道教の思想史的研究——」(『道教思想史研究』岩波書店、一九八七。初出、一九八〇)。
- (19) 福永光司、千田稔、高橋徹『日本の道教遺跡』朝日新聞社、一九八七。
- (20) 本書第一部第三章「片岡考」。
- (21) 呉哲男「古代文学の変革・断章——聖徳太子説話に関連して——」(『古代日本文学の制度論的研究』おうふう、二〇〇三。初出、一九八一)。
- (22) 眞壁典子「推古紀蘇我馬子寿歌の表現」(『野州国文学』四一、一九八八)。
- (23) 岸正尚「片丘山における聖徳太子の歌謡」(『万葉集と上代歌謡』青柳堂、二〇〇七。初出、一九九三)。
- 補 本稿(一九九五)より後に推古紀二十一年条の成立について述べた論として、榎本福寿「聖徳太子の片岡遊行をめぐる日本書紀伝の成り立ち」(『古事記年報』49、二〇〇六)がある。榎本は、「聖」に注目して、「聖王」としての聖徳太子像が推古紀で強調されていることを指摘している。

第二章 行路死人歌の発想

1 讃岐の狭岑の島にして、石の中に死人を見て、柿本朝臣人麻呂が作る歌一首

玉藻よし 讃岐の国は 国からか 見れども飽かぬ 神からか こだ貴き 天地 日月とともに 足りゆかむ  
 神の御面と 継ぎ来る 中の湊ゆ 船浮けて わが漕ぎ来れば 時つ風 雲居に吹くに 沖見れば とる波立ち  
 辺を見れば 白波騒ぐ いさなとり 海を恐み 行く船の 梶引き折りて をちこちの 島は多けど 名くはし  
 狭岑の島の 荒磯面に 虚りて見れば 波の音の 繁き浜辺を しきたへの 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 玉鉦の 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)

2 上宮聖德皇子、竹原井に出遊でましし時、竜田山の死人を見悲傷して作らす歌一首

家ならば妹が手まかむ草枕旅に臥せるその旅人あはれ (三四一五)

3 柿本朝臣人麻呂が香具山の屍を見て、悲傷して作る歌一首

草枕旅の宿りに誰が夫か国忘れたる家待たまくに(3四二六)

4 足柄の坂を過るに、死人を見て作る歌一首

小垣内の 麻を引き干し 妹なねが 作り着せけむ 白たへの 紐をも解かず 一重結ふ 帯を三重結ひ 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 鶉が鳴く 東の  
國の 恐きや 神のみ坂に 和たへの 衣塞らに 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 ここに臥せる(9一八〇〇)

5a 玉鉾の 道行き人は あしひきの 山行き野行き にはたづみ 川行き渡り いさなとり 海道に出でて  
恐きや 神の渡りは 吹く風も 和には吹かず 立つ波も 凡おほには立たず との波の ささふる道を 誰が  
心 いたはしとかも 直渡りけむ 直渡りけむ(13三三三五)

b 鳥が音の かしまの海に 高山を 隔てになして 沖つ藻を 枕になし 蛾羽の 衣だに着ずに いさなとり  
海の浜辺に うらもなく いねたる人は 母父に 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 泣く子なす 言だに問はず 思へども 悲し  
きものは 世間にあり 世間にあり(13三三三六)

c 或る本の歌

備後国の神島の浜にて、調使首、屍を見て作る歌一首

玉鉾の 道に出で立ち あしひきの 山行き野行き にはたづみ 川行き渡り いさなとり 海路に出でて 吹  
く風も おほには吹かず 立つ波も 和には立たぬ 恐きや 神の渡の しき波の 寄する浜辺に 高山を 隔  
てに置きて 浦淵を 枕にまきて うらもなく 臥せる君は 母父が 愛子にもあらむ 若草の 妻もあるらむ  
家問へど 家道もいはず 名を問へど名だにも告らず 誰が言 いたはしとかも との波の 恐き海を 直渡り

けむ(13三三三九)

一 はじめに

本稿で扱う行路死人歌とは、右の1〜5に挙げた五つの歌群である。『万葉集』には、行路死人歌という部立はない。行路死人歌については、古橋信孝が「うたい手が自分の居住する空間とは別の場所で、身元不明の屍を見、うたつたという状況」「死者の現在の死に様と家にあつた場合の様子が対比されるといいうたの構造」という二つの要素を持つものであると定義しているが、本稿でもその定義に従う。また、行路死人歌に関連する歌群として、次の6・7がある。

6 和銅四年、歳次辛亥、河辺宮人、姫島の松原に嬢子の屍を見悲傷して作る歌二首

妹が名は千代に流れむ姫島の小松が末に苔生すまでに(2二二八)

難波潟潮干なありそね沈みにし妹が姿を見まく苦しも(2二二九)

7 和銅四年歳辛亥、河辺宮人、姫島の松原に美人の屍を見て、哀慟して作る歌四首

風速の三種の浦廻の白つつじ見れどもさぶしなき人思へば(3四三四)

みつみつし久米の若子がい触れけむ磯の草根の枯れまく惜しも(3四三五)

人言の繁きこのころ玉ならば手に巻き持ちて恋ひざらましを(3四三六)

妹も我も清の川の川岸の妹が悔ゆべき心は持たじ(3四三七)

右は、案ふるに、年紀并せて所処、また、娘子の屍を作る人の名と、すでに上に見えたり、ただし、歌辭相違ひ、是非別き難し。因りて累ねてこの次に載せたり。

右の6・7の題詞は身元不明の嬢子の屍を見てうたうという行路死人歌としての型式を持ちながらも、歌の表現は、死者の現在の死に様と家にあつた場合の様子が対比されるという形式を持っていないので、いわゆる行路死人歌とは異なるものである。神野志隆光<sup>24</sup>は、6・7は内容的に異なるものであるとして、これを行路死人歌から切り離している。一方、古橋は前掲の定義と共に、「行路死人歌」とは研究者による歌のまとめ方であることを指摘して、題詞に類似の記述がある以上共通性を論ずべきであると説く。6・7を考察の対象に含むか否かは、「行路死人歌」をどのよう<sup>25</sup>に定義付けるかという立場の違いが反映している。本稿では、行路死人歌のうたわれた場を重視する観点から考察を進めていきたいと考えている。歌の場から考えようとする場合、当然題詞に目を向けねばならないはずで、類似する題詞を持つ歌はその歌われた場も類似するものという前提から出発したい。すなわち、本稿では、古橋と同様、6・7は行路死人歌と関連する歌群であると<sup>26</sup>する立場から論じていきたい。

さて、従来、行路死人歌は死者への鎮魂歌であると説かれ、その側面が強調されてきた<sup>27</sup>。しかしながら、行路死人歌の性格を死者の鎮魂という側面のみで捉えるだけでは、その反面しか捉えていないと考える。行路死人歌は土地通過の儀礼に関わる歌として捉える必要があるということが、本稿の基本的な問題意識である。本稿では、土地通過の儀礼に関わる歌として行路死人歌を捉え、この観点からその発想を明らかにし、そこから生み出された表現がどの様な機能を持っているか考察していきたい。

## 二 行路死人歌と土地通過の儀礼（手向け）

はじめに、行路死人歌がうたわれた場として、土地通過の儀礼（手向け）が想定できることについて述べる。ここ<sup>28</sup>でいうところの土地通過の儀礼とはどの様なものか、まず、その概念を示しておく。土地通過の儀礼については、次

のような「荒ぶる神」とその祭祀を語る説話から述べておきたい。

この里に舟引原あり。昔、神前の村に荒ぶる神ありて、毎に行く人の舟を半ば留めき。(『播磨国風土記』賀古郡) 佐比岡 佐比と名づくる所以は、出雲の大神、神尾山に在しき。この神、出雲の国人の此処を経過ぐる者の、十人の中五人を留め、五人の中三人を留めき。故れ、出雲の国人等、佐比を作りて、此の岡に祭りしに、遂に和び受けざりき。(『播磨国風土記』揖保郡)

姫社の郷 此の郷の中に川あり、名を山道川と曰ふ。その源は郡の南に流れて御井の大川に会ふ。昔者、この川の西に荒ぶる神あり。行路く人、多に殺害され、半ば凌ぎ半ば殺にき。(『肥前国風土記』基肆郡)

昔、大神あり。天津鰐と云ひけり。鰐と化為りてこの山に下止りけり。十人往けば、五人は去き五人は留みぬ。(『撰津国風土記』逸文)

昔、この塚の上に鹿猛ぶる神ありて、往来の人半は生き半は死せにき。(『筑後国風土記』逸文)

右の説話は、山や川などの交通の難所、いわゆる境界に坐す荒ぶる神の威力を、そこを通る人間の半数がとどめられたという表現によつて語っている。これらの説話に見られる類型表現は、事故が頻繁に起こる危険な空間には荒ぶる神の存在を感じていたことを示している。さらに言えば、行路死人を見たとき、その土地は危険な空間であると感じ、行路死人の背後に荒ぶる神の威力を感じたのである。増田茂恭は、境界とは線状にあるものではなく、恐るべき神の支配する異空間として認識されていたと説く。すなわち、行路死人の横たわる土地は荒ぶる神が支配する異空間であった。ここから考えると、行路死人とは荒ぶる神によつて帰るべき家とのつながりを断たれ、その支配する異空間にとどめられたものであると理解される。そして、土地のための通過の儀礼とは、この様な危険な空間である境界で、そこを支配する荒ぶる神を祀ることによつて、そこを無事通過することを祈念する儀礼であると捉えておく。

ここで1〜5がうたわれた場所を見てみると、2「童田山」・3「香具山」・4「足柄の坂」のような陸路の難所である

山、1「狭岑島」・5「神島の浜」のような海路の難所である島というように、境界でうたわれている。そして、その地の様子については、4の波線部に「鵲が鳴く 東の国の 恐きや 神のみ坂に」とあり、5についてもaの波線部に「恐きや 神の渡りは 吹く風も 和には吹かず 立つ波も 凡おほには立たず とみ波の ささふる道を」とあり、またcの波線部にも類似する表現が見えるが、ここから行路死人歌が、前掲の『風土記』の説話と同様、死者の背後に神の存在を感じとっていることは明らかである。行路死人歌では荒ぶる神と明記されていないが、ここに見える神とは交通妨害をするものであり、荒ぶる神と同一の性格を持つと考えて大過ないように思われる。また、1についても、波線部がやはり神を意識した表現であると考えるが、この点については後述したい。以上から分かることは、行路死人歌（特に長歌）に共通する要素は、その土地が交通の難所であること、そしてそこに荒ぶる神が坐すと考えられていることである。行路死人歌がこの様な荒ぶる神を意識した表現を持つことは、荒ぶる神を祭祀する場である土地通過の儀礼でうたわれたことを示している。

### 三 行路死人歌の機能

以上、行路死人歌のうたわれた場として土地通過の儀礼が想定できることを述べてきた。次に、土地通過の儀礼という場の中で行路死人歌がどのような機能を果たしているかを考えていきたい。それには、行路死人歌と関連する歌である6・7及びその関係歌から見ていくのがよいように思われる。

6・7の中でまず取りあげたいのは、6の一三八である。この歌に見える姫島については、  
比売島の松原。

右は、軽島豊阿伎羅の宮に御宇ひし天皇の世、新羅の国に女神ませり。その夫ゆ遁去げ来りて、暫、筑紫の国の

伊波比乃比売島に住みたまひき。乃ち曰りたまひしく、「この島は、猶し是遠くはあらじ、若しこの嶋に居まば、男神尋め来なむ」といひて、乃ちまた還り来まして、遂にこの島に停まりましき。故もとつ所を取り、住みし地の名とし、以ちて嶋の号とせり。(撰津國風土記)逸文)

とあるように、新羅の国の女神に関わる地名起源伝承があることは注目される。一方、二二八については古橋に「この女の死によって姫島という知名が生まれたかのように、姫島という地名に死者の不明の〈名〉を見立てるといふ表出が成されている」という指摘がある。二二八では、他に新羅の女神の地名起源伝承があるのにもかかわらず、嬢子の死を一つの物語として伝承しようとする態度がここに窺われる。また、7の四三五には姫島との関係が不明である久米若子の名が見える。この点については、資料段階で生じた錯簡であるとする澤瀉久孝『万葉集注釈』の意見もあるが、7の左注に「但し、歌の辞相違ひ、是非別き難し」とあることは、少なくとも編者は内容に疑問を感じていないことを示しているので、一概に錯簡とは断定できない。久米若子が姫島に関わるとすれば、嬢子と久米若子の恋物語が姫島の地名起源となつていたものか。伝承上の人物である久米若子と嬢子が結び付けられることによって、嬢子の死を物語化していると考えられる。久米若子が伝承世界の主人公であることは、

はだすすき久米の若子が、いましける三穂の岩屋は見れど飽かぬかも(三〇七)

から窺える。三〇七は、久米若子を悼んでいる歌である。三穂の岩屋には、久米の若子にまつわる伝承が伝えられていたのである。その土地にまつわる伝承をうたい、その主人公を追悼する歌は、伝承歌を初めとして『万葉集』中には多く見られるものである。尾畑喜一郎は、若子伝承について考察し、若子を祖神の分身の意であると述べている。ここでは、6・7において、嬢子の死を物語として扱い、それを姫島の地名に関わるものとしてうたわれていることを確認しておきたい。

ところで、右の三〇七と7の四三五は共に久米若子を回想する歌であり、内容的に近似する。ここで注意しておく

たい点は、三〇七は、久米若子の伝承を回顧し、さらに「見れど飽かぬかも」という土地讃美の類型表現を用いて、三穂の石室を讃美していることである。ここから、土地に関わる伝承を想起することによってその土地を讃美する発想が窺える。この発想が顕著に現れている例として、次の資料を挙げることができる。

長田王、筑紫に遣はされて、水島に渡る時の歌二首

聞きしごとまこと貴く奇しくも神さびをるかこれの水島（三二四五）

葦北の野坂の浦ゆ船出して水島に行かむ波立つなゆめ（三二四六）

二四五に見える「聞くがごと」という詞章は、

壬申に、海路より葦北の小嶋に泊りて、進食したまふ。時に、山部阿弭古が祖小左を召して、冷水を進らしめたまふ。是の時に適りて、島の中に水無くして、所為を知らず、則ち仰ぎて天神地祇に祈みまうすに、忽に寒泉岸の傍より湧き出づ。乃ち酌みて猷る。故、其の嶋を号けて水嶋と曰ふ。其の泉、猶今に水嶋の崖に在り。（『日本

書紀』景行天皇十八年）

とあるような水島に関する地名起源伝承を意識したものであって、水島の讃美が伝承を想起することによって行われている。三〇七と二四五とを併せ考えると、6・7もまた土地（姫島）の伝承を想起しうたう歌なのであり、6・7で姫島は讃美されていることが分かる。さらに、水島を讃美する二四五と共に、航海の安全を祈念する二四六があることはここで注意しておきたい。このことは、土地に関わる伝承を想起しそれをうたうことによって土地を讃美する歌が、土地通過の儀礼と関わることを示唆する。先に述べたように、土地通過の儀礼とはそこに坐す荒ぶる神に対して行われるものである。そこで伝承を想起することが讃美となる理由を考えていく場合、荒ぶる神がそこにどの様に関わっているかが問題となる。この点について考えていくときに、次に挙げる有間皇子自傷歌<sup>8</sup>と追悼歌群<sup>9</sup>が参考になる。

8 有間皇子自ら傷みて松が枝を結ぶ歌二首

岩代の浜松が枝を引き結びま幸くあらばまたかへり見む(2-141)

家があれば筍に盛る飯を草枕旅にしあれば椎の葉に盛る(2-142)

9 長忌寸意吉麻呂、結び松を見て哀咽する歌二首

岩代の崖の松が枝結びけむ人はかへりてまた見けむかも(2-143)

岩代の野中に立てる結び松心も解けず古思ほゆ(2-144)

山上臣憶良の追和する歌一首

鳥翔成あり通ひつつ見らめども人こそ知らね松は知るらむ(2-145)

大宝元年辛丑、紀伊の国に幸せる時に、結び松を見る歌一首

後見むと君が結べる岩代の小松がうれをまた見けむかも(2-146)

9の追悼歌群については以前述べたことがあるので、まずその要点から述べておく。伊藤博は「くを見る」型、「くを過ぐ」型の題詞を持つ歌に注目して、それが「露旅の途次、ある場所を通過するにあたってあるモノを見てうたう歌」、すなわち土地通過の儀礼と関わりと指摘している。そこで9に目を転じてみると、9は「結び松を見る」という題詞を持つところに特徴があることから、やはり9も土地通過のための儀礼と関わる歌と考えられる。また、9は岩代の地に関わる有間皇子物語をうたうものであり、それは有間皇子の鎮魂を目的とするものであると共に、岩代の神への手向けであったと考えられる。以上二点が以前述べたことの要点である。

さて8の一四一で、有間皇子が松が枝を結んだのは岩代の神への手向けであることは、一般的に支持されている見解でありここで改めて再説する必要はないように思われる。8は、手向けの儀礼を歌にうたいそれによって土地の無事通過を祈念する歌なのである。一方9では、同じ「結び松」をうたっているのにもかかわらず、その詠嘆は有間皇

子に集中し、一四一で有間皇子が松が枝を結んで手向けをした岩代の神は存在していないように見える。しかし、今述べたように、それでも9は土地通過の儀礼と関わる歌であり、8と同様土地の無事通過を祈念する歌と考えねばならない。一見有間皇子の追悼にのみ目的があるように見える9が、なぜ土地の無事通過を祈念する儀礼の中で機能するかというと、有間皇子が岩代で死んだということは岩代の神が何らかの形でそこに関与していたと考えられていたためである。すなわち、有間皇子の死は岩代の神の威力を証明するものであった。その土地で人が死んだことを語るのが神の威力の証明であることは、前に挙げた荒ぶる神の記事などから分かる。そして、有間皇子の死をうたうことは、岩代の神の威力を証明し、さらにいえば岩代の神の讚美となつているのであり、ここから9は土地通過の儀礼の歌として機能する。

そこでおさえておかなくてはならないのは、有間皇子と岩代の神との関係の保証として、8の背後に存在する有間皇子物語があることである。有間皇子追悼が岩代の神への讚美となり得るのは、この様な保証するものの存在が不可欠であるためと考える。この点については、次の巻一の三四から述べたい。なお、この歌は「山上の歌」として、巻九の一七・一六にも重出している。

#### 10 紀伊国に幸せる時に、川島皇子の作らす歌

白波の浜松が技の手向けくさ幾代までにか年の経ぬらむ(一三三)

右の歌では「結び松」の永遠性が称えられ、それを通して岩代の神が讚美されている。同じ「結び松」をうたう歌であっても、9のように「結び松」を通して有間皇子を回想していない。9には傍線部に示したような明らかに有間皇子を意識した表現がみられるが、10には特にその様な表現は見られない。8の一四一は、「結び松」の接しかたが10と共通する歌である。ここで、先に触れた伊藤の意見をもう一度見ておきたい。伊藤は「くを見る」型「くを過ぐ」型の題詞を持つ歌について、旅先の自然物をうたう歌と、旅先で見た滅びたものをうたう歌の二群に分類して、この

二群は共に「羈旅の途次、物ボメをするもの」であり「旅の安全を祈るタマフリの所作」であると述べている。伊藤が説くところの「旅の安全を祈るタマフリの所作」とは、本稿の論旨に添う形に直せば荒ぶる神への讃美となる。ここでは、自然物も旅先で見た滅びたものも共に「物ボメ」の対象であることに注意しておきたい。換言すれば、自然物も旅先で見た滅びたものも神讃美のための景物なのであり、さらにいえば、自然物も死者の伝承と関わるものも、また死人さえも、みな神の威力を証明する景として等価的にあるものなのである。「結び松」が両様に現れる9と8・10のありかたがこのことを証明している。その等価的な景のグループの中から特にその景が選ばれるときには、神とその景とをつなぐ保証が必要であった。8・10が「結び松」を神讃美のための景として選ぶのは、松を結ぶ儀礼によって岩代の神と「結び松」との關係が保証されているからである。一方、9は「結び松」を有間皇子に関わる景として選ぶとついているもので、これが景として選ばれているのは、有間皇子物語が岩代の神との関わりを保証しているからである。ここで言う有間皇子物語とは、8の背後に存在していると考えられるもので、「結び松」と有間皇子との関わりを語るものであることは、別に述べたところである。また、6・7についても嬢子の死を地名起源伝承として扱っていることは先に述べたが、これも9と同様な構造を持つものと考えられる。仮構された伝承が嬢子の死と姫島との關係を保証し、さらにその背後に姫島の神の存在を浮かび上がらせる。そして、その伝承をうたい込むことで、6・7は姫島の神を間接的に讃美する歌として機能しているのだと考えられる。なお、前掲の三四について、緒方惟章<sup>11)</sup>は、この作者である川島皇子が大津皇子謀反事件に関わったことから、この歌を有間皇子を通して大津皇子に向けられた哀傷の詞章であったと述べている。このように三四を捉えた場合、三四の背後には有間皇子物語が保証として存在していることになる。

以上の点をまとめると次の通り。その土地にまつわる死者の伝承とは、そこに坐す神と死者との關係を保証するものである。そして、その保証によって伝承の中の死者は神の威力を証明する景として、初めて土地通過の儀礼の歌の

中に位置付けられているのである。

#### 四 荒ぶる神と行路死人歌の表現

ここで1く5の行路死人歌に戻る。土地通過の儀礼との関連で考える以上、6・7などと同様に行路死人歌も、死者は神讃美のための景として取り挙げられ、そしてその死者をうたうことによってその土地の荒ぶる神の威力を称え、無事な通過を祈念する歌として捉えるべきであると予測される。そこで、行路死人歌の表現から、この点を確認してきたい。

行路死人歌の表現は、まず1・4・5の長歌に限って見てみると、波線部の土地の提示、傍線部の死人の描写、二重傍線部の死者への詠嘆の三つからなるものであると捉えることができる。

まず波線部であるが、これは、4と5の表現から、行路死人が横たわる土地が荒ぶる神が支配する異空間であるというかたちで、その土地が提示されていることは前に述べた。また、1の波線部で「道行き」の詞章を用いて行路死人の横たわる狭岑島を誉め、特にそこに至る海路の様子を「時つ風 雲居に吹くに 沖見れば とる波立ち 辺を見れば 白波騒ぐ いさなとり 海を恐み 行く船の 梶引き折りて」と表出しているのは、狭岑島の神が海路を支配していると考えられていたことと無関係でないだろう。島の神が海路を支配していたことは、

神嶋。伊刀嶋の束なり。神嶋と称ふ所以は、この嶋の西の辺に、石神在す。形、仏のみ像に似たり。故れ、因りて名と為す。この神の顔に五色の玉あり。また、胸に流るる涙あり。是も亦五色なり。泣く所以は、品太の天皇のみ世に、新羅の客來朝けり。すなはちこの神の奇偉しきを見て、非常之珍の玉と為ひ、その面色を磨りてその一瞳を掘りき。神、因りて泣く。ここに、大く怒るすなはち暴風を起こし、客の船の打ち破りき。高嶋の南の浜

に漂ひみみて、人悉に死亡りぬ。すなはちその涙に埋めき。故れ、号けて韓浜といふ。今に、其処を過ぎる者は、心に慎み固く戒み、韓人と言はず、盲の事に拘らず。(『播磨國風土記』揖保郡)

の記事などから窺える。すなわち、海路を支配する神が坐す場所として狭岑島を意識し、そこを啓めることによってその無事を祈っているのである。1の波線部は、4・5の波線部のように直接的に神の存在をうたうものではないが、背後に荒ぶる神の存在を感じている点では共通する。波線部は、土地の提示を通して荒ぶる神の存在を浮かびあがらせているのである。

次に続く傍線部は、その異空間で横たわる行路死人を描写するものであるが、多田みや子は、<sup>(13)</sup> 死人の描写は一般の挽歌には見られないもので、ここに行路死人歌の特殊性があると指摘している。行路死人歌で死人の描写がなされるのは、行路死人歌が土地通過のための儀礼の中でうたわれることと無関係でない。その土地で死んだ死人とはそこに坐す神の威力の証明であり、そこから考えれば、死人も神讚美のための景であることは、前述した。すなわち、景としての死人のありさまをうたつて神を讚美するものと、景としての自然物をうたつて神を讚美するものとは、同一の位相で捉えることができるもので、行路死人歌に死人の描写が見えることは、死人を景として扱っているからである。最後に二重傍線部であるが、これは例えば4に「国間へど 国をも告らず 家間へど 家をも言はず」とあるように、国・家との断絶をうたうことで死者への詠嘆を行っているものである。行路死人とは、荒ぶる神によって異空間にとどめられたものであることも、前に述べたが、死者が荒ぶる神の支配する空間の土地にとどめられることを、行路死人歌において故郷である家・国とのつながりを断たれたと表現される。このように二重傍線部は捉えるべきであろう。また、死者が故郷である家、国とのつながりを断たれたとき、その死者に残されているものは、その横たわる土地、そしてその土地を支配する荒ぶる神とのつながりのみであると考えられる。二重傍線部は、行路死人に残されたただ一つの現世とのつながりである荒ぶる神との関係を浮かび上がらせている表現なのである。ここから考えれば、

この表現は死者と神との関係を保証していくものであると理解される。6・7は伝承を仮構することによって神との関係の保証を求めるものであったが、1―5は伝承を背景としてない代わりに二重傍線部のような表現を持っている。すなわち、死者と神とのつながりの保証として二重傍線部があることによつて、波線部・傍線部にある土地の提示と土地の景である死者の描写とが神讚美として機能し得るのである。

ところで、2・3の短歌では、土地の提示と土地の景である死者の描写の表現がなく、その表出の中心は死者への詠嘆となつている。その詠嘆は、やはり家との断絶をうたう表現をとつており、荒ぶる神とのつながりを浮かび上げさせるものとして、長歌と本質的な差異はないように思われる。2・3に土地の提示と土地の景である死者の描写の表現がないのは、短歌という様式からくる規制にその原因を求めるべきか。この点については、さらに考察する必要がある。

行路死人歌において、死者は境界を支配する神を讚美するための景として取りあげられ、その死者をうたうことによつてその土地の荒ぶる神の威力を称え、無事な通過が祈念されていること、そして、死者が神讚美のための景であることの保証として、家との断絶をうたう表現があることを述べてきた。土地の提示・死人の描写・死者への詠嘆といふ行路死人歌の表現は、その類型性を支える発想の基盤に土地通過の儀礼が関わっている。なお、本稿では、土地通過のための儀礼の側面から行路死人歌を考えることを目的としたものであったので、もう一つの重要な側面である死者の鎮魂については触れる余裕がなかった。行路死人歌の中で、土地通過の儀礼と死者の鎮魂がどのような形で関わっているかという問題については、別に考察する必要がある。

## 注

- (1) 古橋信孝「万葉短歌の表現構造——行路死人歌のばあい——」〔『古代和歌の発生』東京大学出版会、一九八八。初出、一九八二〕。

- (2) 神野志隆光「行路死人歌の周辺」(『楠本人麻呂研究』塙書房、一九九二。初出、一九七三)。
- (3) 古橋前掲1。神野志前掲2。多田みや子「万葉集に於ける挽歌表現の一変容」(『古代文学の諸相』翰林書房、二〇〇六。初出、一九八八)。
- (4) 増田茂恭「万葉行旅長歌の呪祝表現」(『論究日本文学』四七、一九八四)。
- (5) 古橋前掲1。
- (6) 尾畑喜一郎「若子伝承の語るもの」(『古代文学序説』桜楓社、一九六八。初出、一九六二)。
- (7) 本書第二部第四章「有間皇子自傷歌の形成」。
- (8) 伊藤博「伝説歌の源流」(『万葉集の歌人と作品 下』塙書房、一九七五。初出、一九六四)。
- (9) 伊藤前掲8。
- (10) 本書第二部第四章「有間皇子自傷歌の形成」。
- (11) 緒方惟章「天智系の皇子たち」(『万葉集作歌とその場』桜楓社、一九七六。初出、一九七三)。
- (12) 「道行き」と土地讚美の關係については、野田浩子「園見と道行様式としての自然」(『万葉集の叙景と自然』新典社、一九九五。初出、一九七九)がある。
- (13) 多田前掲3。

補 本稿(一九八九)は、行路死人歌と『風土記』の「荒ぶる神」の説話との関連を指摘して、行路死人歌に、土地を通過するための儀礼(手向け)の歌としての性格があることを述べた。ただし、行路死人歌に、死者の鎮魂を行う機能があることを否定するものではない。本稿(一九八九)以降に発表された論で、行路死人歌が鎮魂の歌として機能するシステムとその文芸性について考察した論として、伊沢正俊「行路死人歌唱和論——再死の呪歌——」(『上代文学』六二、一九八九)、多田みや子「行路死人」(『古代文学の諸相』翰林書房、二〇〇六。初出、一九九四)、三田誠司「行路死人歌」について(『万葉集の羈旅と文芸』塙書房、二〇一一)がある。

## 第三章 「片岡」考

十二月の庚午の朔に、皇太子、片岡に遊行でます。時に飢者、道の垂に臥せり。仍りて姓名を問ひたまふ。而るを言さず。皇太子、視して飲食与へたまふ。即ち衣裳を脱きて、飢者に覆ひて言はく、「安に臥せれ」とのたまふ。則ち歌して曰はく、

しなてる 片岡山に 飯に飢て 臥せる その旅人あはれ 親無しに 汝生りけめや さす竹の 君はや無  
き 飯に飢て 臥せる その旅人あはれ (紀一〇四)  
とのたまふ。

卒末に、皇太子、使を遣して飢者を視しめたまふ。使者、還り来て曰さく、「飢者、既に死りぬ」とまうす。爰に皇太子、大きに悲しびたまふ。則ち因りて当処に葬め埋ましめ、墓固封めしめたまふ。数日之後、皇太子、近習の者を召して、謂りて曰はく、「先日、道に臥せし飢者、其れ凡人に非じ。必ず真人ならむ」とのたまひ、使を遣して視しめたまふ。是に、使者、還り来て曰さく、「墓所に到りて視れば、封め埋みしところ動かず。乃

ち開きて見れば、屍骨既に空しくなりたり。唯衣服のみ畳みて棺の上に置けり」とまうす。是に、皇太子、復使者を返して、其の衣を取らしめたまひ、常の如く且服たまふ。時人、大きに異びて曰はく、「聖の聖を知ること、其れ実なるかも」といひて、逾惶る。(『日本書紀』推古天皇二十一年十二月)

## 一 はじめに

第一部第一章「推古紀二十一年条片岡遊行説話の聖德太子像」(以下、前論と記す場合は、第一部第一章の論考を指す)において、稿者は、右の『日本書紀』推古天皇二十一年十二月条と、

上宮聖德皇子、竹原井に出遊でましし時に、竜田山の死人を見悲傷して作らず歌一首  
家ならば妹が手まかむ草枕旅に臥せるその旅人あはれ(万3四一五)

との比較・検討を行ない、

庚申朔条は、巡守を行ない、道のほとりの飢人に賑恤を施す理想的な支配者としての聖德太子像を語るものであった。その巡守は、「皇太子、片岡に遊行す」とあるように、片岡を目的地としている。これは万・四一五題詞「竹原井に出遊しし時、竜田山の死れる人を見て」で、竜田山が通過点として描かれていることと大きく相違する。紀・一〇四に「しなてる片岡山に」とあるが、山上は神徳と出会うことができる場所であった。真人は偶然に片岡(片岡山)にいたのではなく、片岡は真人出現に相応しい神聖な場所であり、だからこそ聖德太子は片岡に遊行したのである。

と述べた。『史記』封禪書の語るところによれば、秦の始皇帝や漢の武帝は、封禪(泰山を祭る儀式)を行ない、神徳(神仙)を求めたという。天子は徳を積めば封禪を行なうことができ、そこで神徳に会って不死の薬を手に入れることができ

るといふ思想がこの基底にある。神僊に会うための施設は観と呼ばれ、山上に作られた。すなわち、神僊の現れる場所は山上であると考えられていた。推古紀二十一年十二月条は、辛未条の最後の「聖の聖を知ること、其れ実なるかな」といふ時人の言葉が端的に示すように、聖徳太子が聖であると語るところをその目的としている。太子が聖であることの保証は、辛未条で語られる真人との出会いであつた。その出会いの場所として設定されている片岡山は、山上であるといふ点から見て神僊（真人）の現れる場所として相応しいといえる。以上の点から、前論では「片岡は真人出現に相応しい神聖な場所であり、だからこそ聖徳太子は片岡に遊行したのである」と述べた。しかしながら、右の説明は聖徳太子が山上で真人と出会つたことの理由を述べるのみであつて、何故その山が片岡山でなければならなかつたか、といふ点に付いての説明は不十分であつた。そこで、本稿では片岡（片岡山）について検討し、その地が真人出現に相応しい神聖な場所であることを確認しておきたいと考える。

## 二 法隆寺と「片岡」

まず、推古紀二十一年十二月条に見える片岡（片岡山）とはどこか、といふ点に付いて確認しておきたい。当該条以外で『日本書紀』に見える片岡の記事は、次の通りである。

会、手研耳命、片丘の大窰の中に有り、独大牀に臥せり。（『日本書紀』綏靖即位前記）

六年の秋九月の戊戌の朔にして癸卯に、大日本根子太瓊天皇（孝靈天皇）を片丘馬坂陵に葬りまつる。（『日本書紀』

孝元天皇六年）

冬十月の丁未の朔巳酉にして、弘計天皇（顕宗天皇）を傍丘磐杯丘陵に葬りまつる。（『日本書紀』仁賢天皇元年）

二年の冬十月の辛亥の朔にして癸丑に、小泊瀬若鷓鴣天皇（武烈天皇）を傍丘磐杯丘陵に葬りまつる。（『日本書紀』

継体天皇二年)

是歳の冬に、倭国に高市池・藤原池・肩岡池・菅原池を作る。(『日本書紀』推古天皇十五年)

『常陸国風土記』『延喜式』を見ると、片岡は他に常陸国・遠江国にも見出だすことができるが、『日本書紀』に見える片岡はすべて大和国の片岡である。大和国の片岡の所在については、『大和志』葛下郡の条に「片岡・片岡莊今泉村ニ在リ」とあるのが参考になる。今泉村とは現在の奈良県北葛城郡香芝町今泉である。『日本書紀』の片岡関係記事の半数は天皇陵関係の記事が占めるが、ここに見える孝靈天皇陵・顕宗天皇陵・武烈天皇陵は、いずれも奈良県北葛城郡香芝町並びに王子町にある古墳に比定されている。その他、大和国の片岡と関係する資料として、

片岡坐中上【名神大。月次・新嘗】(『延喜式』卷第九・神名上、大和国葛下郡)

又戊午年四月十五日、請上官聖德法王、令講法華勝鬘等經<sup>註</sup>、…(中略)…是以聖德法王賜而、此物私可用物<sup>附</sup>

<sup>敬</sup>非有止為而、伊河留我本寺、中宮尼寺、片岡僧寺、此三寺分為而入賜<sup>註</sup>。(『法隆寺伽藍縁起并流記資財帳』)

甲午年三月十八日聰大寺德聰法師片岡王寺令弁法師飛鳥寺弁聰法師三僧、所生父母報恩、敬奉觀世音菩薩、

依此小善根、令得无生法忍、乃至六未知四生衆生、俱成正覺。(『法隆寺所藏「觀世音菩薩造像記」』)

がある。右に見える片岡坐神社、片岡僧寺、片岡王寺は、いずれも現在の王子町にある。高<sup>上</sup>壯至は、片岡坐神社が王子町王子にあることから、古代の片岡の範囲はすこぶる広く、香芝町から王子町にかけての地であるとして、法隆寺側からその領の地界としてある神聖感を以て観念された、と述べている。高の定めた片岡の範囲は妥当であり、従うべき意見であると考ええる。また、片岡を法隆寺領の境界として解釈することも可能であり、この地に片岡僧寺・片岡王寺が置かれたことについては、この点との関連から考えてみる必要があるだろう。しかし、孝靈天皇陵・顕宗天皇陵・武烈天皇陵がこの地に作られたことなど、他の片岡関連記事を全て法隆寺との関わりから説くことはできない。また、推古紀二十一年十二月条についても、この説話と法隆寺との関連が想定できるとした場合には、片岡を法隆寺との関

連から考察することは必要となるが、『日本書紀』の片岡遊行説話と法隆寺は切り離して考えるべきことは、前論で述べた。では、この大和国の片岡について、どのように考えるべきか。

### 三 乞食者詠と「片山」

片岡という地名を持つ土地のイメージを考える上でまず注目したいのは、大和国の片岡ではないが、次の『常陸国風土記』の例である。

茨城の里。此より北に、高き丘あり。名を嘯時臥の山といふ。古老の曰へらく、兄と妹と二人あり。兄の名は努賀毗古、妹の名は努賀毗咩といふ。時に妹室に在れば、人あり、姓名を知らず。常に就て求婚ひ、夜来りて昼去る。遂に夫婦と成りて、一夕に懐娠めり。産むべき月に至り、終に小さき蛇を生めり。明くれば言なきがごとく、聞るれば母と語る。ここに、母と伯と驚き奇しみ、心に神の子ならむと挾ふ。すなはち淨き杯に盛り、壇を設けて安置けり。…(中略)…決別する時に臨みて、怒怨に勝へずて、伯父を震り殺して天に昇りき。時に、母驚動きて、盆を取りて投げしかば、子に触りて昇ることを得ず。因りて、この峯に留まりき。盛りたる瓮と甃は、今も片岡の村に在り。その子孫、社を立て祭を致し、相續ぎて絶えず。(『常陸国風土記』那賀郡)

右の『常陸国風土記』那賀郡茨城里条の舞台となつている茨城里は、最後に「盛りし瓮と甃とは、今も片岡の村にあり」とあることから分かるように、片岡村とも呼ばれていた。これは、冒頭に「此より北に高き丘あり。名を嘯時臥の山といふ」とあるように、里が「高き丘」の傍らの地にあつたからである。前引の『日本書紀』の例が、「傍丘」と表記されていたことがここで想起される。茨城里条では、波線部に示したように三輪山型説話が語られている。ここから分かるように、片岡とは神が来訪する場所なのであり、また、二重傍線部で示したように神祭が行われる場所

なのである。先に引用した『延喜式』卷第九・神名上、大和国葛下郡条の片岡坐神社、また、同じく延喜神名式に、

片岡神社〔延喜式〕卷第九・神名上、遠江國蔡原郡)

とある片岡神社など、片岡に神社があることはここが神祭の行われる土地であることを示している。

次に、片岡とはほ同義の語として理解される片山について見ていく。先に引用した『常陸國風土記』那賀郡茨城里条に「此より北に高き丘あり。名を嘯時臥の山といふ」とあったが、ここでは「丘」を「嘯時臥の山」としている。ここから見て、丘と山は交錯する空間であり、「片岡」「片山」はほとんど重なるものとして考えてよい。片山について、最初に見ておきたいのは『万葉集』卷十六に収められる乞食者詠である。乞食者詠には、鹿の為に痛を述べて作った歌と、蟹の為に痛を述べて作った歌がある。まず、鹿の為に痛を述べて作った歌を見ていく。

いとこ 汝背の君 居り居りて 物にい行くとは 韓国の 虎といふ神を 生け取りに 八つ取り持ち来 その皮を 疊に刺し 八重疊 平群の山に 四月と 五月との間に 藥狩 仕ふる時に あしひきの この片山に 二つ立つ 櫟が本に 梓弓 八つ手挟み ひめ鏑 八つ手挟み 鹿待つと わが居る時に さ雄鹿の 来立ち喚かく たちまちに 我は死ぬべし 大王に 我は仕へむ 我が角は み笠のはやし 我が耳は み墨珪 我が目は ますみの鏡 我が爪は み弓の弓頭 我が毛らは み筆はやし 我が皮は み箱の皮に 我が肉は み鱧はやし 我が肝も み鱧はやし 我がみげは み塩のはやし 老いはてぬ 我が身一つに 七重花咲く 八重花咲くと 申しはやさね 申しはやさね (万16三八八五)

乞食者にはホカヒヒトという訓が当てられる。乞食者≠ホカヒヒトであることを直接示す資料はないが、

乞児：(中略)：楊氏漢語鈔云、乞索兒保加比比止。今案、乞索兒即乞兒是也。和名加多井。(十卷本『倭名類聚抄』

卷第二)

乞句【二合カタキ又云保甘比止】(『日本書紀』上、聖德太子示表縁第四)

とあるように、乞児・乞匄をホカヒヒトと訓む資料があり、ここから乞食者リホカヒヒトであることが類推されている。ホカヒヒトについては、鹿持雅澄が『万葉集古義』の中で、「ほかひは、大殿寿、酒寿などの寿にて人家の門に立て、くさぐさの寿詞をうたひて物を乞ひありくよりいへるなるべし」と述べているように、乞食者詠は鹿踊り・蟹舞いとでも称すべき芸能とあわせてうたわれた芸であるらしい。鹿や蟹の芸能の持つ意味については、農作物を荒らす存在である鹿や蟹が服従を誓うことよって、その年の豊作を予祝するのが原初的な形態であると想定されるが、土橋寛<sup>1)</sup>が、応神記の「この蟹や いづくの蟹 百伝ふ 角鹿の蟹 横去らふ いづくに至る」(記四〇)を例にとつて指摘しているように、後に服属儀礼としての御贄献上と結びつく。土橋によれば、記四〇は和珥氏の族長に蟹を献上する時に秦せられた歌であり、このように族長への服従を誓う歌が発展して、天皇への服属を誓う宮廷歌謡となる。三八八五も、「たちまちに われは死ぬべし 大王に われは仕へむ」と言つて、以下、鹿自身の口を借りるかたちで、その角・耳・目・爪・毛・皮・肝・胛の全てが御料として役立つことを述べるのは、鹿を御贄として献上する時にうたわれた面影を残している。この歌の前半部の「あしひきの この片山に」から「たちまちに 吾は死ぬべし」までの部分は、鹿が捕えられたときの描写である。御贄として献上される鹿は、「片山」で捕らえられた鹿であつた。すなわち、この歌では「片山」は献上される鹿の素晴らしさを保証する表現のキーワードとして用いられているのである。この点は、次に挙げる蟹の為に痛を述べて作つた歌についても同様である。

おしてるや 難波の大江に 虜作り 隠りて居る 葦蟹を 大王召すと 何せむに 我を召すらめや 明けく  
 我が知ることを 歌人と 我を召すらめや 笛吹きと 我を召すらめや 琴弾きと 我を召すらめや かもかく  
 も 命受けむと 今日今日と 明日香に至り 立つとも 置勿に至り つかねども 都久怒に至り 東の 中の  
 御門ゆ 参り来て 命受くれは 馬にこそ ふもだしかくもの 牛にこそ 鼻繩著くれ あしひきの この片山  
 の もむにれを 五百枝剥ぎ垂れ 天照るや 日の異に干し さひづるや 韓白に搗き 庭に立つ 手白に搗き

おしてやるや 難波の小江の 初垂を 辛く垂り来て 陶人の 作れる瓶を 今日行きて 明日取り持ち来 我が  
 目らに 塩塗りたまひ 腊はやすも 腊はやすも (万16三八八六)

三八八六の末尾には「腊はやすも」という詞章が繰り返してたわれている。この「腊はやすも」とは干肉にして賞味することである。ここから見て、三八八六は干し蟹を献上する時に奏された歌であると考えられる。三八八六は先に触れた記四〇と類似する場であつたわれた歌であると理解される。三八八六で献上される干し蟹の製法は後半の「あしひきの この片山」から「わが目らに 塩塗り給ひ」までの部分で述べられているが、その中で蟹が「片山」の木で干すことが記されている。すなわち、この歌でも、「片山」は献上される蟹の素晴らしさを保証する表現のキーワードとなつてゐるのである。

以上、乞食者詠では、献上される鹿・蟹の素晴らしさを保証するものとして、「片山」が用いられていることを見てきた。同様の事実は、次に挙げる顕宗即位前紀の室寿の後半部においても認められる。

脚日木の 此の傍山の 牡鹿の角 挙げて 吾が舞へば 旨酒 御香の市に 直以ちて買はず 手掌も 櫻亮に  
 拍ち挙げ賜へ 吾が常世等 (『日本書紀』顕宗天皇即位前紀)

右の傍線部に「脚日木の 此の傍山の 牡鹿の角 挙げて 吾が舞へば」とあることから分かるように、この歌は鹿踊りに類する芸能と共にうたわれたことが推測される。そこで注目されるのは、その踊りが、「この傍山(片山)」の牡鹿の角を使つてゐることである。ここで「片山」が歌われることは、踊りに使われる鹿の角の素晴らしさを保障し、さらによれば、その踊りの素晴らしさを保証するものと考えられる。この歌は鹿踊りの踊り手の立場であつたわれており、鹿の立場であつたわれる三八八五とは異なる点もある。しかし、「片山」からもたらされる鹿に特別な意味があることを示しており、この語が三八八五・三八八六と同様の機能を果たしていることが分かる。以上の例から、「片山」にある神聖なイメージがあると考えられる。すなわち、「片山」に神聖なイメージがあるために、そこからもたらさ

れるものは特別なものであると考えられていたのである。延喜神名式に載せられている片山と名の付く神社として、

片山神社〔延喜式〕卷第九・神名上、伊勢国鈴鹿郡)

片山神社〔延喜式〕卷第九・神名上、尾張国春部郡)

片山神社〔延喜式〕卷第十・神名下、近江国浅井郡)

片山御子神社〔大。月次・相嘗・新嘗〕〔延喜式〕卷第九・神名上、山城国愛宕郡)

片山日子神社〔延喜式〕卷第十・神名下、備前国邑久郡)

が挙げられる。これも「片山」の神聖性を示す資料として注目される。

#### 四 片山雉

「片岡」「片山」に神聖な地としてのイメージがどうして生じたか考えようとする時、

あしひきの片山雉立ち行かむ君に後れて現しけめやも(万12三二一〇)

に見える「片山雉」という語が参考になる。雉は、

…青山に 鶴は鳴きぬ さ野つ鳥 雉は響む 庭つ鳥 鶏は鳴く 心痛くも 鳴くなる鳥か 此の鳥も 打ち止  
めこせね…(記二)

…潮さるの 波を恐み 淡路島 磯隠り居て いつしかも この夜の明けむと さもらふに 眠の寝かてねば

滝の上の 浅野の雉 明けぬとし 立ち騒くらし…(万3三八八)

春の野にあさる雉の妻恋に己があたりを人に知れつつ(万8一四四六)

…野つ鳥 雉はとよむ 家つ鳥 鶏も鳴く さ夜は明け この夜は明けぬ…(万13三三二〇)

武蔵野のをぐきが雉立ち別れ去にし夕より背るに逢はなふよ(万14三三七五)

杉の野にさ躍る雉いちしろく音にしも泣かむ隠妻かも(万19四二四八)

とあるように、野の鳥としてうたわれるのが一般的である。ただし、

あしひきの八峰の雉鳴きとよむ朝明の霞見れば悲しも(万19四二四九)

とあるように、「八峰」、すなわち山の中で鳴くとする例も、一例ながらある。さらに、雉と野・山との関係を見ていくときに、注目されるのが次の例である。

雉鳴く高円の辺に桜花散りて流らふ見む人も(万10一八六六)

右の一八六六には、特に野とも山とも記されていないが、春雉の鳴く場所としてうたわれる「高円」に注意してみたい。「高円」は野とも山ともうたわれる地域で、「高円の野」とある例として、2二三一、二三三二、6一〇二八、8一六〇五、一六三〇、10一八七四、二二〇一、二二二二、20四五〇六、四二九五、四二九七、四五〇八、四五一〇があり、「高円山」とある例として、2二三〇、6九八一、一〇二八、8一四四〇、一五七一、一六二九がある。また、「高円の峰」とある例として、20四〇五七がある。すなわち、「高円」は野と山が交錯する空間であり、そこにいる鳥が雉なのである。ただし、野と山とのちようど中間ではなく、やや野に片寄ることは「高円の野」とある例が「高円山」とある例よりも多く見出だせることから分かる。これは、雉がほとんどの場合に野の鳥とうたわれ、一例だけ山の鳥としてあらわれることと対応している。以上の点を踏まえつつ三三二〇の「片山雉」を考えてみると、「片山」、そして「片岡」とはどのような場所かが明らかに思うられる。

「片」の意味は、『時代別国語大辞典 上代編』によると、「①対や一組になつたものの一片、すなわち不完全な形であることを示す。名詞または名詞形に冠せられるとき、この意になることが多い。②一方に偏していること。動詞につくことが多く、ひたすらの意になる」とある。岡・山はもちろん名詞であるから、「片岡」「片山」の語義を、①

の意味で考えてみると、岡とか山とかに完全になり切っていない場所がそのように呼ばれたのではないかと考えられる。また、「片岡」「片山」はしばしば「傍岡」「傍山」と表記されるが、ここで「傍」の字が用いられるのは、結果的にこのような場所は、里の傍らにあつたためであろう。すなわち、「片岡」「片山」とは、里と野と山の境界に当る地域を指すものなのであり、先に見てきた「片岡」「片山」の神聖性はこの点に起因するものと思われる。「片」の付く語で、やはり境界の意識が付随しているものに「傍国」がある。

時に天照大神、倭姫命に誨へて曰はく、「是の神風の伊勢国は、常世の浪の重浪帰する国なり。傍国の可憐し国なり。是の国に居らむと欲ふ」とのたまふ。(『日本書紀』垂仁天皇二十五年)

「傍国」は一例しか見られない語で、「傍国」の「傍」が「片岡」「片山」のように、不完全の意の「片」であるかはにわかには決めることはできない。不完全の意の「片」であるならば、常世と現世の交錯する空間であり、字義通り「傍ら」の意であるならば、常世の傍らの国ということになる。「傍国」の語義自体は未詳であるが、いずれにせよこれを常世と現世との境界と見る意識を見出だすことができる。

ここで、『日本書紀』の片岡に戻る。まず注意されるのは、孝靈天皇陵・顕宗天皇陵・武烈天皇陵が作られたとする陵墓関係記事が多いことである。「片岡」「片山」が異界との境界であることは今まで述べてきたところだが、この陵墓関係記事についても同様の視点から説明できるだろう。境界の地であるからこそ陵墓が多く設けられたのである。その他、緩靖即位前紀の手研耳命の伝承も注意される。手研耳命は片岡の大窰の中で臥していた時に神渟名川耳尊に射殺される。ここで、何故手研耳命が片岡の大窰の中で臥していたのかという点が問題になる。この点について藤原泉は、

山陵が終わった直後、後継者も定まらぬ時に、ひとり地中に「臥」したという手研耳命の行動は、異様としかいようがない。しかし、この場合、手研耳命の第一段の目的が庶弟を害することではなく、天皇の位につくこと

であったことを考慮すると、「片丘」はその目的に沿う所だったのではないかと推察できる。つまり、天皇靈のごときものを附着させるためのところであつたと考えれば、その異様さを払拭できるのである。

と説いた上で、類例として『日本書紀』神代下、第九段本書に見える天稚彦神話の、

其の矢落ち下り、則ち天稚彦が胸上に中る。時に天稚彦、新嘗して休臥せる時なり。矢に中りて立に死る。という一節を挙げている。藤原が説くように、片岡の大嘗の中で新嘗（大嘗）に類する祭儀が行なわれたか否かは、これ以上の資料もなく確認できないが、「片岡」の神聖性を論じようとする場合、大きな示唆を与えてくれる指摘であると思われる。なお、岸正尚<sup>（註）</sup>は、手研耳命が片岡の大嘗の中で臥していたことについて、「片岡」は世のすね者が住む場所であると解して、ここからこの「片岡」の周縁性を説いている。緩靖即位前紀の手研耳命の伝承をとのうに解釈するかは難しく、断定的な結論は一応避けておきたいと思うが、この伝承からも「片岡」を神聖な土地、または異界との境界であるとするイメージを見出だすことができる点について確認しておきたい。

以上、「片岡」「片山」を検討することを通して、この地が異界との境界と認識されていたこと、そして、そのことよってこの「片岡」「片山」に神聖な土地であるというイメージが付随するようになることを述べてきた。推古紀二十一年条に登場する真人には道教的な色彩が施されているものの、一種の神と考えられ、真人邂逅の舞台として「片岡」はふさわしいといえる。推古紀二十一年条は飢人を救済する庚午朔条と、真人邂逅を語る辛未条に分かれる。庚午朔条の部分のみが独立したと考えられる歌が、最初に引用した『万葉集』341-5である。ここでは「竜田山」が舞台となっている。後世の太子伝『七代記』『上宮聖徳太子伝補則記』『聖徳太子伝暦』などに載せられる片岡説話を見ると、飢人救済譚においては紀一〇四番（しなてる 片岡山……）の歌の異伝歌が載せられるのが普通の形態であるが、唯一、飢人救済譚において歌を欠く伝承として『日本霊異記』上、聖徳太子示異表縁第四が挙げられる。この伝承の舞台は、皇太子鵜の岡本の宮に居住した時に、縁有りて宮より出で遊観に幸行す。片岡の村の路の側に、毛有る乞匄の人

病を得て臥せり。

とあるように「片岡」である。真人邂逅譚を欠く万三四一五がその舞台を「竜田山」とし、歌を載せず真人邂逅に話の焦点を絞った『日本霊異記』がその舞台を「片岡」とすることとを考え合わせると、「片岡」が真人邂逅と深く関わる土地であることが分かる。

## 注

- (1) 高辻至「上代伝承試論——聖徳太子片岡説話をめぐって——」(『万葉』五三、一九六四)。
- (2) 推古紀二十一年十二月条と法隆寺との関わりを説く意見としては、高前掲一、藏中進「聖徳太子片岡説話の形成」(『万葉』六一、一九六六)がある。
- (3) 折口信夫「国文学の発生(第四稿)」(『折口信夫全集 第一卷』中央公論社、一九九五。初出、一九二七)。
- (4) 土橋寛『古代歌の世界』塙書房、一九六八。
- (5) ただし、三八八五・三八八六は、実際に鹿や蟹を宮廷などで献上したの時に奏せられた歌ではない。三八八五・三八八六では、滑稽感が強く、前面に出ている。例えば、三八八五に「わが耳は 御墨の柑 わが目らは 真澄の鏡」とあることと、わざわざ無理な用途を捻出している部分がそれに当たる。金井清一「乞食者の歌二首」(『万葉集を学ぶ 第七集』有斐閣、一九七八)は、三八八五・三八八六を宮廷歌謡の場から民間歌謡の場へと流出した後の段階ものとして位置付け、宮廷歌謡の場で重視された御贄献上という実用性が、民間歌謡の場では薄れたために、滑稽感が前面に出るようになったと述べている。したがって、三八八五・三八八六は御贄献上の歌そのものではなく、御贄献上の歌が形骸化し、パロディ化したものであると理解される。このような歌においては、芸能性が全面に押し出され、歌と共に御贄が献上されたかは疑わしい。しかしながら、形骸化した中にも、「片山」が繰り返し歌われているのは、やはり、本来の御贄献上の歌から継承された伝統的な詞章と関わるものであったと考えられる。

- (6) 藤原泉「乞食者詠——「片山」を中心として——」(『岡大國文論稿』一九、一九九二)。  
(7) 岸正尚「片丘山における聖徳太子の歌」(『万葉集と上代歌謡』青柿堂、二〇〇七。初出一九九三)。

第四章 推古紀と蘇我馬子の上寿歌

二十年の春正月の辛巳の朔にして丁亥に、置酒して群卿に宴す。是の日に、大臣、寿上て歌ひて曰さく、  
やすみしし 我が大君の 隠ります 天の八十蔭 出で立たす みそらを見れば 万代に かくしもがも 千代  
にも かくしもがも 畏みて 仕へ奉らむ 拜みて 仕へまつらむ 歌づきまつる(紀一〇二二)  
天皇、和へて曰はく、

真蘇我よ 蘇我の子らは 馬ならば 日向の駒 太刀ならば 吳の真刀 諾しかも 蘇我の子らを 大君の 使  
はすらしき(紀一〇三三)

一 はじめに

『日本書紀』推古天皇二十年正月七日条には、蘇我馬子の上寿歌(紀一〇二二)が載せられている。紀一〇二二について

は、その表現の新しさが繰り返し指摘されてきた。土橋寛<sup>1)</sup>は、

すなわち室寿の寿詞における家讚めは、家長の「長寿」の呪術的象徴として、家の細部をいちいち列挙して讚め、天語歌における宮讚めも、朝日・夕日の輝き、竹や木の根の蔓延、百足の根の枝の繁茂によって、呪術的・即物的に宮を讚めているのに対し、この歌の宮讚めの詞章「天の八十蔭」「出で立たす御空」は、宮殿の広大きを、偉大な支配力の象徴として讚めた抽象的称辞であるとともに、祝詞にもつながる天志向型の称辞であるといえよう。さらに古い宮廷寿歌では、天皇の長寿を寿ぐことがすべてであって、忠誠の誓いは歌の機能として存在するにすぎなかったが、この歌では忠誠誓約の言葉が「畏みて 仕へ奉らむ」<sup>2)</sup>「拜みて 仕へ奉らむ」という形で、前面に押し出されている点も、新しい特長であろう。

というように、紀一〇二の新しい「特長」として、

①「天の八十蔭」「出で立たす 御空」が「宮殿の広大きを、偉大な支配力の象徴として讚めた抽象的称辞」「祝詞にもつながる天志向型の称辞」である点。

②忠誠誓約の言葉である「畏みて仕へまつらむ」「拜みて仕えまつらむ」が前面に押し出されている点。

の二つを挙げている。紀一〇二の表現の新しさは、推古朝という時代の新しさと関連付けて説明されてきた。高野正美<sup>3)</sup>は、紀一〇二の新しさについて、内廷・外廷の未分化な宮廷社会が、官司制社会の成立によって外廷の機構が整備され、外廷の儀礼にふさわしい君臣和楽を目的とした新たな宮廷寿歌が生み出されたことによると述べている。また、高松寿夫<sup>4)</sup>は、紀一〇二を「新作歌」と捉え、新作歌が求められた状況的理由として、推古朝の、曆日意識・宮廷諸行事の整備・冠位十二階や十七条憲法の制定、遣隋使派遣など、「やがて来る律令制近代国家に向けた漢土の知識制度に倣った革新的な政策を模索する」様相を挙げている。

紀一〇二の新しさを時代の新しさから説明しようとする意見は、この歌を推古紀の文脈から切り離して、『万葉集』

の宮廷讃歌へと連なる文学史の中に位置づけようとする立場に依る。確かに文学史を考察するためには、記紀の歌をブレ万葉と捉える視点は有効だろう。しかし、この立場に立つと、推古紀の描く「歴史」に対する視点が不明瞭になってしまふ。野家敬一は「歴史哲学のテーゼ」として、

(1) 過去の出来事や事実は客観的に実在するものではなく、「想起」を通じて解釈学的に再構成されたものである  
 「歴史の反実在論」

(2) 歴史的出来事 (Geschichte) と歴史叙述 (Historie) とは不可分であり、前者は後者の文脈を離れては存在しない  
 「歴史の現象主義」

を挙げている(野家の提示するテーゼは六項目あるが、ここでは本稿の趣旨と直接関係する(1)(2)のみを挙げた)。つまり、「歴史」とは、ある時点から振り返って描かれた「歴史叙述」によって構成されたものであり、その内容は「歴史叙述」の解釈によって規制されるものなのである。推古紀の「歴史」について明確に意識しているのは、つぎの神野志隆光<sup>5)</sup>の発言である。

文字といえは、仏教は経という文字テキストぬきにはありえないのであり、ここに語られる全体は、要するに、文字の文化世界としてつくりあげたということに帰される。その達成の頂点が冠位十二階、憲法十七条であることはいままでもない。「天皇記・国記」もまた同じである。

そうした「古代」をになうものとして「上宮厩戸豊聡耳太子」であり、それにつらなつて持統天皇にいたる「歴史」があつたというのである。『日本書紀』は律令国家としていまあることをそのように根拠づけるのである。

神野志は、推古紀が描く聖徳太子の領導する世界は、持統朝が律令国家としてあることを根拠付ける「歴史」として「いま(『日本書紀』が編纂された奈良朝)」に書かれたものであると述べている。つまり、推古紀の「歴史」とは、律令制の成立を語ろうとする『日本書紀』の「歴史」の大きな流れの一つのピースとして、叙述されたものなのであ

る。推古紀の歴史記述が『日本書紀』の志向する独自の「歴史」観に規制されているものだとすると、推古紀の歌もその「歴史」観から考察していく必要があるだろう。なぜならば、歌も「歴史叙述」の重要な構成要素だからである。以上のような視点に基づき、本稿では、紀一〇二の意味を推古紀の文脈の中で捉え返し、この歌が推古紀の中でどのような「歴史」を描いているかという点を明らかにすることを目的とする。

## 二 紀一〇四と推古紀の「歴史」

まず、本稿の紀一〇二をどのように考察するか、その具体的な方法について、同じ推古紀の二十一年十二月条に載せられる紀一〇四を例にとって説明しておきたい。<sup>6)</sup>

十二月の庚午の朔に、皇太子、片岡に遊行でます。時に飢者、道の垂に臥せり。仍りて姓名を問ひたまふ。而るを言さず。皇太子、視して飲食与へたまふ。即ち衣裳を脱きて、飢者に覆ひて言はく、「安に臥せれ」とのたまふ。則ち歌して曰はく、

しなてる 片岡山に 飯に飢て 臥せる その旅人あはれ 親無しに 汝生りけめや さす竹の 君はや無  
 き 飯に飢て 臥せる その旅人あはれ (紀一〇四)  
 とのたまふ。

辛未に、皇太子、使を遣して飢者を視しめたまふ。使者、還り来て曰さく、「飢者、既に死りぬ」とまうす。爰に皇太子、大きに悲しびたまふ。則ち困りて当処に葬め埋ましめ、墓固封めしめたまふ。数日之後、皇太子、近習の者を召して、謂りて曰はく、「先日、道に臥せし飢者、其れ凡人に非じ。必ず真人ならむ」とのたまひ、使を遣して視しめたまふ。是に、使者、還り来て曰さく、「墓所に到りて視れば、封め埋みしところ動かず。乃

ち開きて見れば、屍骨既に空しくなりたり。唯衣服のみ疊みて棺の上に置けり」とまうす。是に、皇太子、復使者を返して、其の衣を取らしめたまひ、常の如く且服たまふ。時人、大きに異びて曰はく、「聖の聖を知ること、其れ実なるかも」といひて、逾惶る。(『日本書紀』推古天皇二十一年十二月)

右の紀一〇四は、聖徳太子が片岡山で飢者を見て作った歌である。この歌は、『万葉集』の行路死人歌と類似する表現を持つ。古橋信孝の定義によれば、行路死人歌とは「うたい手が自分の居住する空間とは別の場所で、身元不明の屍を見、うたったという状況」「死者の現在の死に様と家にあつた場合の様子が対比されるといふたの構造」といふ二つの要素を持つ歌のグループを指す。行路死人歌の条件に合致する聖徳太子の歌は、紀一〇四ではない。紀一〇四の異伝である万三四一五が、この二つの条件を満たしている。

上宮聖徳皇子、竹原井に出遊でましし時に、竜田山の死人を見悲傷して作らず歌一首

家ならば妹が手まかむ草枕旅に臥せるその旅人あはれ(万三四一五)

万三四一五は「龍田山の死れる人」を見て、「家」を想起し、死人を慰めるために「家ならば妹が手まかむ」と「家」を想起する。行路死人歌は、死者の妹・妻を思い起こしながら死者に対する同情をうたうのが定型化している。行路死人歌において、うたい手が死者の妹・妻を思い起こすのは、死者に対する鎮魂のためである。この表現がなければ、死者の魂は慰められることはない。ところが、紀一〇四は、「親無しに 汝生りけめや さす竹の 君はや無き」とあるように、死者の親や主君を思い起こしながら死者に対する同情をうたう。紀一〇四が親や主君を想起することに於いては、川上富吉は、推古紀十二年四月条に載せられる十七条憲法の第一条に、

一に曰はく、和を以ちて貴しとし、忤ふることを無きを宗とせよ。人皆党有り。亦違る者少なし。是を以ちて、或いは君父に順はず、乍いは隣里に違ふ。然れども、上和ぎ下睦びて、事を論ふことに諧ふときは、事理自づからに通ふ。何事か成らざらむと。

とある中の、「是を以ちて、或いは君父に順はず」と対応することを指摘している。万3四一五と紀一〇四との歌句の違いは、伝承過程における差異ではなく、歌の性格を大きく変えている。すなわち、万3四一五は旅の途中で倒れた旅人の魂を沈める歌であるのに対して、紀一〇四は十七条憲法の示した理想の世界が達成できないことに對する、太子の悲しみをうたうものであった。聖徳太子の為政者としての嘆きは、太子が「聖」に比定されるほどの優れた為政者であることの証明であった。推古紀二十一年十二月条では、それを裏付けるかたちで、尸解仙の出現と「聖の聖を知ること、其れ実なるかな」という贅辭が記される。

太子を聖として賛美することは、推古紀元年四月の太子誕生の記事において、太子について生まれながらにして「聖の智有り」と記されることや、二十九年三月の太子薨去の記事において、高麗僧慧慈が太子を「実の大聖なり」と称えたことと対応している。このように、推古紀ではこの時代に「聖」と称えられるような理想的な皇太子がいたことが一貫して語られている訳だが、紀一〇四の「親無しに 汝生りけめや さす竹の 君はや無き」という「親」「君」に焦点を当てる表現は、推古紀の太子を「聖」とする歴史叙述と対応するものであると理解できる。

紀一〇四が推古紀の描こうとする聖徳太子像と対応するものならば、同じ推古紀に載せられる紀一〇二（推古紀に載せられている歌は、紀一〇二一・一〇三と紀一〇四のニグルーブである）も推古紀の歴史叙述と対応するのではないか。居駒永幸（9）は、推古紀の歌について、「推古紀には、摂政の聖徳太子と大臣の蘇我馬子による治政という記述意識が見られる」ことを指摘した上で、「推古紀に記す二箇所（一〇二一・一〇三、一〇四）とその散文叙述は、この歴史意識と見事に合致する」と述べている。つまり、紀一〇四が推古朝を支えた一方の有力人物である聖徳太子の「深い慈悲と聖徳を描き出す」ように、紀一〇二・一〇三はもう一方の有力人物である蘇我馬子の事績を語り、推古朝のすばらしさを称えるものとして載せられたと理解できる。本稿では、紀一〇二の「畏みて仕へまつらむ 拝みて仕えまつらむ」という表現と、紀一〇二がうたわれた正月七日の宴について検討することを通して、紀一〇二と推古紀の歴史

叙述との関係を考察する。

### 三 紀一〇二と十七条憲法

紀一〇二の「畏みて仕へまつらむ 拜みて仕へまつらむ」という詞章は、上寿に際しての忠誠の誓詞であると指摘されてきた。上寿とは、河村秀根『書記集解』に、

後漢書明帝紀曰、集朝堂奉觴上寿。注云、寿者人之所欲。故卑下奉觴進酒、皆言上寿。

とあるように、「中國の宮廷の祝宴で、王公が天子に盃を獻じ、寿詞を奉ること」<sup>10)</sup>を言う。後漢書明帝紀の注には「上寿」と正月儀礼との関係は特に記されていないが、辰巳正明は、『樂府詩集』卷十三「燕射歌辭」に見える中国の上寿歌は、正月儀礼において服属の誓詞としてうたわれたことを指摘している。<sup>11)</sup>

服属の誓詞である「畏みて仕へまつらむ 拜みて仕へまつらむ」と推古紀の歴史叙述との関わりについて考えると、注目されるのは、真壁典子<sup>12)</sup>の次の指摘である。

推古朝においてまず注目されるのは、聖徳太子が摂政として登場した時代であったことである。太子の政治が目指したのは天皇権力の確立であり、それは後代の大化の改新につながる中央集権的律令国家建設の事業開始を予告するものであった。太子の下で制定されたものに、十一年の冠位十二階、そして十二年の憲法十七条が挙げられる。冠位十二階の政治的意義について、黛弘道氏は「諸豪族をあらためて新たな秩序のもとに再編し、皇室の手足とする」手段の一つと考えられている。この制度は諸豪族の政界台頭を防ぐことに意図を置くもので、古い氏姓制度からの脱皮を試みようとしたものである。これにより諸豪族は、これまでと違って、官僚としての行動を要請され、天皇の臣下としての意識を強く求められた。そして、憲法十七条は太子の政治理念を示すもので

ある。この憲法十七条の条文のなかで特に注目されるのは、「上和ぎ下睦びて」（二に曰く）「君をば天とす。臣をば地とす」（三に曰く）、「君言たまふことをば臣承る。上行ふときは下靡く」（三に曰く）、「国に二の君非ず」（十二に曰く）など、君臣の差というものを明確に打ち出した文章が見られることである。以上のように、推古朝とは君・臣の意識が顕著に表れてきた時代なのである。

眞壁の指摘にあるように、「仕へまつらむ」によって表出された馬子の「臣下意識」は、十七条憲法と関連する。十七条憲法は、先に引用した第一条に「上和ぎ下睦びて」あることや、第三条に、

三に曰はく、詔を承りては必ず謹め。君は天なり。臣は地なり。天は覆ひ地は載す。四時順行して、万氣通ふこと得。地、天を覆はむとするときは、壊るることを致さむ。是を以ちて、君言ふときは臣承る、上行ふときは下靡く。故、詔を承りては必ず慎め。謹まずはずからに敗れなむ。

とあるように、「君・臣の差」を明確に打ち出している。馬子がここで示した大王に対する忠誠心は、十七条憲法の目指す「君臣の差」という理念がここに実現したことを示している。紀一〇二で「畏みて 仕へ奉らむ 拜みて 仕へまつらむ」と「君臣の差」をうたうことによって、推古紀は二十一年の段階で十七条憲法の理念が実現されたという歴史を語ろうとしているのである。

紀一〇二が十七条憲法と対応していることは、「天の八十蔭」「出で立たす 御空」という表現、正月七日の宴でうたわれたこと、の二点からも確認することができる。

「天の八十蔭」「出で立たす 御空」は、「畏みて仕へまつらむ 拜みて仕へまつらむ」と同様、紀一〇二の「新しき」として指摘されていた表現である。「天の八十蔭」「出で立たす 御空」の解釈はまだ定まっていないが、本稿は、眞壁の説くところの、「天の八十蔭」は「天皇の宮殿を祭祀空間として見立てたときに、それを天上界のものとして認識し神聖化したもの」であり、「出で立たす 御空」は「宮殿から天皇の出御する様子を、天上界からの降臨として

神話化しているもの」であるとする理解に従う。「天の八十蔭」「出で立たす 御空」の特徴は天皇の御殿を天上のものとして描く点にあるが、このように紀一〇二で天上性が強調することも、先に引用した第三条に「詔を承りては必ず謹め。君は天なり。臣は地なり。天は覆ひ地は載す」とあるように、十七条憲法との関連から説明できる。推古紀が二十一年条で天皇の御殿を「天」「空」とうたう紀一〇二を載せるのは、十七条憲法の君が天であるという思想と対応している。

次に正月七日の宴について述べたい。紀一〇二・三が正月七日の宴でうたわれたと記されることもまた、十七条憲法の第四条、

四に曰はく、群卿百寮、礼を以ちて本とせよ。其れ民を治むるが本は、要ず礼に在り。上礼なければ、下齊らず。下礼無ければ、必ず罪有り。是を以ちて、群臣礼有れば、位の次乱れず。百姓礼有れば、国家自づからに治る。

を受けるものであると理解される。辰巳正明<sup>16)</sup>は、正月賀正礼は大化以降に儒教的な君臣観のもとに演出されて形成されたと述べている。日本書紀の正月七日の宴の記事を見てみると、天智朝以前は景行五十一年、清寧四年、推古二十年、天智七年と稀にしか記されていないが、天武朝以後は天武二年、四年、九年、十年、十二年、朱鳥元年、持統三年、五十二年というように天武・持統朝において一気に数を増す。特に持統朝においては、ほぼ毎年開催される。以上の点を踏まえて、北村進<sup>16)</sup>は、七日の宴を含む正月儀礼は天武朝にはじまり、さらに持統朝に整備されたものであると述べた上で、推古紀二十年条に正月七日の宴のことが記されるのは「書記編者の作為」であると説いている。二十年正月七日の記事の前後には、

十九年の夏五月の五日に、菟田野に葉獵す。鸚鳴時を取りて、藤原池の上に集ふ。会明を以ちて乃ち往く。粟田細目臣を前の部領とし、額田部比羅夫連を後の部領とす。(『日本書紀』推古天皇十九年五月五日)

夏五月の五日に、葉獵す。羽田に集ひて、相連りて朝に参趣く。其の装束、菟田の獵の如し。(『日本書紀』推古天

皇二十年五月五日)

とあるように、葉狹の記事が配されている。推古二十一年条の正月七日の宴の記事は、葉狹の記事と一連となつて、推古二十年前後に宮廷儀礼の整備がなされ、十七条憲法の第四条の理念が実現されたことを語っている。岸正尚は、推古紀の歌を含む記事(当該の二十年正月条と二十一年十二月条の聖徳太子片岡山遊行説話)と葉狹の記事が十九年から二十二年の間に集中して表れることに注目して、ここに推古朝の絶頂期の理想的な形態が示されていると述べている。岸が指摘した四つの記事については、述べてきたように、いずれも十七条憲法との関連性が指摘できることが注意される。すなわち、推古紀は推古朝の絶頂期を十七条憲法の理念の実現として描いているのである。十七条憲法は聖徳太子の定めたものなので、推古朝の絶頂期は神野志(カミノシ)が説いたように聖徳太子の領導によつてもたらされたと記されていると理解される。

なお、本稿では、推古紀二十年条の「礼」の側面を強調したが、この記事は「楽」の側面も持っている。「礼記」楽記篇には、「楽者為同、礼者為異」「大楽与天地同和、大礼与天地同節」「楽者、天地之和也、礼者、天地之序也。和故百物皆化、序故群物皆別」というように、楽は調和を表し、礼は秩序を表すことが繰り返し説かれている。「礼記」では礼と楽とがバランスよく組み合わされることで世の中は安定するという考えが示されている。紀一〇二において、「仕へまつらむ」で「君臣の差」、つまり「礼」が強調されると同時に、紀一〇三との唱和で、「楽」を通した「君臣の和」が語られている。「君臣の差」は第四条と対応するのに対して、「君臣の和」は第一条と対応する。十七条憲法も「君臣の差」だけではなく、「君臣の和」の重要性を共に説いている。ここで十七条憲法の理念が実現されたことを語るためには、推古紀二十年条は「礼」と「楽」が共に語られなければならない。このことによつて、紀一〇二・一〇三の「君臣和楽」が描かれているのである。

## 四 まとめ

従来新しさとして指摘されてきた紀一〇二の臣下意識・天上性はいずれも十七条憲法の理念の実現を示すものとしてうたわれたものである。このような表現を含み持つ歌について、天皇に匹敵する権力を持った蘇我馬子によってうたわれたと記すことによって、推古紀は推古朝の絶頂を記した。紀一〇二と十七条憲法との関係性は、推古朝の絶頂が聖徳太子の領導によってもたらされたことを強く主張するものであると理解される。

推古紀で大きく聖徳太子が取りあげられる理由については、『日本書紀』の歴史叙述の問題として考えると、推古天皇がはじめての女帝であることと関連する。『日本書紀』は、はじめての女帝の時代の時代が理想的な皇太子によって領導されたということ語っている。『日本書紀』において、以後女帝と皇太子の組合せとして語られるのは、齊明天皇と中大兄皇子、持統天皇と草壁皇子、持統天皇と珂瑠皇子がいる。また、『日本書紀』が編纂されたのは、元正天皇と首皇子の時代であった。推古天皇・聖徳太子の事績は、後世の女帝と皇太子という体制の正統性を保証する根拠として描かれていると考えられる。

## 注

- (1) 土橋寛『古代歌全注釈 日本書紀編』角川書店、一九七六。
- (2) 高野正美「宮廷寿歌の展開」、『万葉歌の形成と形象』笠間書院、一九九四。初出一九九三。
- (3) 高松寿夫「推古・舒明朝の宮廷儀礼歌」、『上代和歌史の研究』新典社、二〇〇七。初出一九九七。
- (4) 野家啓一「物語としての歴史——歴史哲学の可能性と不可能性——」、『物語の哲学』岩波書店、二〇〇五、初出一九九三。

- (5) 神野志隆光「『聖德太子』を成り立たせるもの」、『要奏される日本書紀』東大出版会、二〇〇九。初出二〇〇四。
- (6) 紀一〇四については、本書第一部第一章「推古紀二十一年条の聖德太子像」で詳しく述べた。
- (7) 古橋信孝「万葉短歌の表現構造」、『古代和歌の発生』東大出版会、一九八八。初出一九八二。
- (8) 川上富吉「聖德太子伝承像」、『万葉歌人の伝記と文芸』新典社、二〇一五。初出一九八四。
- (9) 大久間喜一郎、居駒永幸「日本書紀【歌】全注釈』笠間書院、二〇〇八。
- (10) 土橋前掲1。
- (11) 辰巳正明「正月儀礼と上寿酒歌」、『万葉集と中国文学 第二』笠間書院、一九九三。初出一九八六。
- (12) 「置酒の宴」と上寿」については、松田信彦「推古紀20年正月条の置酒の宴と上寿歌に関する二、三の疑い」(『日本書紀編纂の研究』おうふう、二〇一七。初出、二〇〇六)に詳しい。
- (13) 真壁典子「推古紀蘇我馬子の寿歌の表現」、野州国文学』四一、一九八八。
- (14) 真壁前掲13。
- (15) 辰巳前掲11。
- (16) 北村進「推古紀「上寿歌」に対する疑問と成立時期」、『古代和歌の享受』おうふう、二〇〇〇。初出一九九六。
- (17) 岸正尚「片丘山における聖德太子の歌」、『万葉集と上代歌謡』青柳堂、二〇〇七。初出一九九三。
- (18) 神野志前掲4。

## 第五章 孝徳紀大化五年三月是月条の語るもの——建皇子の母の死を語る物語——

## 一 はじめに

孝徳紀大化五年三月条には、右大臣蘇我倉山田石川麻呂の謀反事件が記される。戊辰（二十四日）、麻呂の異母弟である蘇我日向は、「僕が異母兄麻呂、皇太子の海浜に遊びませるを伺ひて、害はむとす。反きまつらむこと、其れ久しからじ」と、麻呂に謀反の意があることを、皇太子中大兄皇子に申し出た。麻呂は無実を主張したが、中大兄皇子は日向の申し出を信じ、麻呂の一族は天皇の派遣した軍勢の追討を受けることになる。己巳（二十五日）、追討軍によって山田寺に包囲された麻呂は、抵抗することなく、「願はくは我、生生世世に、君王を怨みじ」と誓った後、妻子とともに自殺した。庚午（二十六日）、追討軍の將軍たちは物部二田造鹽を召して、麻呂の首を斬らせた。甲戌（三十日）、麻呂の共謀者として、十四名が斬刑、九名が絞刑、十五名が流刑に処せられた。

『日本書紀』は、右の謀反事件の記事に続く是月条において、謀反事件の後日譚を記している。

まず記されるのは、麻呂の財産についての記事である。没収された麻呂の財産には、良書に皇太子の書、重宝に皇太子の物と記されていた。この報告を受けた中大兄皇子は、麻呂の心の「貞浄」であることを知って、「追ひて悔い

恥づることを生して、哀び歎くこと休み難し」という状態であったという。また、申し出を行った日向はその褒賞として筑紫大宰帥に任せられたが、これを世人は「隠流」であると噂したという。

続いて、麻呂の娘であり皇太子妃である造媛のことが記される。まず記されるのは、父の遺骸が物部二田造鹽によつて斬られたことを聞いて、造媛が「鹽（しほ）」という言葉をもどく憎んだため、造媛に近侍するものは、鹽とは言わず、「堅鹽（きたし）」と言ったという記事である。そして、それに続くのが、本稿で扱うところの造媛の死と野中河原史満による悲傷歌（紀一一三・紀一一四）の記事である。

造媛、遂に傷心に因りて、死するに致りぬ。皇太子、造媛徂逝ぬと聞しめして、愴然傷恨み哀泣びたまふこと極甚し。是に野中河原史満、進みて歌を奉る。歌して曰はく、

山川に鴛鴦二つ居て偶よく偶へる妹を誰か率にけむ 其の一（紀一一三）

本毎に花は咲けども何とかも愛し妹がまた咲き出来ぬ 其の二（紀一一四）

といふ。皇太子、慨然頽歎き褒美めて曰はく、「善きかも、悲しきかも」とのたまひ、乃ち御琴を授けて唱はしめたまひ、絹四疋・布二十端・綿二裘を賜ふ。（『日本書紀』大化五年三月）

右に記される紀一一三・紀一一四は、万葉の挽歌史において、抒情挽歌の嚆矢として取り上げられてきた。伊藤博は、葬儀に際して身振りや音曲を伴つてうたわれた儀礼的な「葬歌」に対して、紀一一三・紀一一四は「挽歌」へと脱皮しかかっている「新しい詩」であり、その「生きた人間が死んだ人間を追慕する徳びの言語としての性格」は万葉の挽歌と共通するものとして評価している。心情をうたう歌を抒情歌であると規定するならば、愛する妃を失った中大兄皇子の悲しみの心をうたう紀一一三・紀一一四は抒情歌としての文体を持つてしていると理解される。

では、なぜ、紀一一三・紀一一四は抒情歌としての文体を持ち得たのだろうか。表現の技術的な問題から見れば、中国詩の影響が大きいことは繰り返して説かれているところである。ただし、表現の技術が得られたとしても、それは

抒情歌の文体の採用へと直接つながらないだろう。表現の技術が存在したとしても、そのような歌をうたいたいという欲求がなければ、その技術は活用されないからである。従来、抒情歌をうたいたいという欲求は、人間に先天的に与えられた欲求であるかのように扱われてきた。人間が集団から個へと覚醒したときに、覚醒した人間は新たに獲得した個の心情を表出したいと欲求すると考えるのである。しかし、紀一一三・紀一一四が中大兄皇子の心情を表出するのは、この歌をつくった満や、この歌を献上された中大兄皇子が、個の意識に覚醒したからではないだろう。人間は個的な心情を表出したいという欲求を先天的に持つはずだという前提で古代の歌を扱うことは、古代の歌に近代の思考を無理に当てはめてはめていないのか。確かに、紀一一三・紀一一四は中大兄皇子の心情をうたいたいものである。しかし、それは個の心情を表出するという、近代的な文学観に基づく欲求によるものであるという前提については、反省的に見直してみる必要があると考える。

紀一一三・紀一一四の抒情が個の心情を表出しようとする欲求によって成立したものでないのならば、その抒情を成り立たしめた要因とは何なのだろうか。この点について考えるとき、前提となるのは、紀一一三・紀一一四は『日本書紀』の歴史叙述の中に置かれているという事実である。紀一一三・紀一一四が万葉の挽歌史の中で語られようとするとき、この二首は『日本書紀』の文脈から切り離されて語られてきた。しかし、紀一一三・紀一一四は歴史叙述を構成する記事として『日本書紀』に収められているのだから、この二首を『日本書紀』の文脈から切り離してしまふのは、その取り扱いに正当性を欠くのではないか。まずは、『日本書紀』の中でこの二首の歌が存在する意味を考えてみる必要があるだろう。

そこで、本稿は、紀一一三・紀一一四が中大兄皇子の心情を表出するのは『日本書紀』の歴史叙述の論理に基づくものであるという立場から、孝徳紀大化五年是月条及び紀一一三・紀一一四について検討したい。孝徳紀大化五年是月条は、中大兄皇子の造媛を思う心情が語られることを必要としており、その内容に見合うものとして紀一一三・紀

一一四がこの記事の中に置かれていると考えたいのである。

## 二 造媛と遠智娘との関係

紀一一三・紀一一四の『日本書紀』の歴史叙述の中における位置づけを考察するに当たって、まず確認しておきたいのは、当該条でその死が悼まれている造媛とはどのような人物であるかという点である。

造媛については、当該条で、中大兄皇子の妃であることと蘇我山田石川麻呂の女であることが記されるが、その他、『紀』には造媛についての記述はない。ただし、天智紀七年二月の天智天皇の後妃と皇子皇女に関する記事の中に、造媛と関連するのではないかと考えられる記述がある。

天智紀七年二月条は、まず、古人大兄皇子の女である倭姫王を皇后としたことを述べた後に、四嬪について記す。その四嬪とは、蘇我山田石川麻呂の女である遠智娘と姪娘、阿倍倉梯麻呂の娘である橘娘、蘇我赤兄の娘である常陸娘である。天智天皇の後妃の中には造媛の名は見えない。ただし、造媛と同じ麻呂の女で、四嬪の筆頭とされている遠智娘についての記述の中に、遠智娘と造媛との関係を推測させる記述がある。

蘇我山田石川麻呂大臣の女有り、遠智娘と曰ふ。或本に云はく、美濃津子娘といふ。一男二女を生む。其の一を大田皇女と曰し、其二を鷗野皇女と曰す。天下を有らずに及びて、飛鳥浄御原宮に居し、後に宮を藤原に移したまふ。其の三を建皇子と曰す。唾にして語ふこと能はず。或本に云はく、遠智娘、一男二女を生む。其の一を建皇子と曰し、其の二を大田皇女と曰し、其の三を鷗野皇女と曰すといふ。或本に云はく、蘇我山田麻呂大臣の女を茅渟娘と曰ふ。大田皇女と娑羅羅皇女とを生むといふ。

天智紀七年二月条の正伝は、天智天皇の嬪として蘇我山田石川麻呂の女である遠智娘がいて、その遠智娘が大田皇

女・鷗野皇女・建皇子の一男二女を生んだというものである。これを系図に示すと次のようになる。

〈系図①〉



ただし、この記事にはいくつかの異伝が載せられている。まず、遠智娘について「或本に云はく、美濃津子娘といふ」という異伝がある。石川麻呂の女の名は遠智娘ではなくて、美濃津子娘であるというのである。この異伝には他のことが記されないもので、これ以外は正伝と同じ内容であると推測される。これを系図に示すと次のようになる。

〈系図②〉



その他、天智天皇と遠智娘との皇子皇女の出生の順が異なる異伝と、遠智娘が茅渟娘となっていて、その嬪が生んだのは大田皇女と姿羅羅皇女（持統称制前紀に鷗野讀良皇女とあることから、鷗野皇女と姿羅羅皇女は同じ人物を指していると理解される）の皇女二人であるとする異伝（系図③）がある。

〈系図③〉



系図②の美濃津子（みのつこ）娘は、当該条の造（みやつこ）媛と名前が似る。これを根拠として、造媛と遠智娘（美濃津子娘）を同一人物と見る意見がある。大系『日本書紀』頭注は、遠智娘について「蘇我造媛と同人であろう」とする。しかし、造媛と遠智娘は、同一人物でない可能性が高いことは指摘されている。

この点に言及したのは、土橋寛『古代歌全注釈 日本書紀編』である。土橋は、造媛が遠智娘と同一人物であるとすると、造媛は建皇子の母となる点に着眼して、建皇子の生まれた年と造媛の死んだ年に齟齬があることを指摘している。斉明紀四年（六五八）五月条には、「五月に、皇孫建王、年八歳にして薨せましぬ」とある。ここから逆算すると、建皇子は白雉二年（六五二）に生まれたことになる。ところが、当該条にあるように、造媛は大化五年（六四九）に死んでいる。『紀』の記述に従えば、造媛は建皇子の母ではあり得ないのである。したがって、造媛は遠智娘と別人ということになる。神田秀夫<sup>3)</sup>は、系図③に注目して、「茅淳娘は即ち造媛で、ただ、その造媛の死後、遠智娘が入内して、姉が遺した二皇女を養育したので、系譜には実母の如く伝えられたに過ぎまい」と述べている。造媛は茅淳娘で、茅淳娘は中大兄皇子との間に大田皇女と婆羅羅皇女の二人の子をもうけた。茅淳娘の死後、新たに入内した遠智娘は、中大兄皇子との間に建皇子を生み、姉の遺児である二皇女と共に建皇子を育てた。これによって、三人の皇女皇子は姉弟であるかのように記されたというのである。神田の推測が事実であるか確かめるすべはない。ここでは、造媛と遠智娘が同一人物でないことを確認するに止める。

## 三 皇位継承者としての建皇子

造媛と遠智娘とが別人であるとする、なせ、『紀』は美濃津子娘という異伝を持つてきて、両者を同一人物であるかのように記述しようとしたのだろうか。この点について、斉明紀四年五月・十月条に載せられる建皇子の死に関する記事との関連から考えてみたい。

五月に、皇孫建王、年八歳にして薨せましぬ。今城谷の上に殯を起てて收む。天皇、本より皇孫の有順なるを以ちて器重めたまふ。故、哀に忍びず傷慟ひたまふこと極めて甚し。群臣に詔して曰はく、「万歳千秋の後に、要ず朕が陵に合葬れ」とのたまふ。廻ち作歌して曰はく、

今城なる小丘が上に雲だにも著くし立たば何か歎かむ 其の一（紀二一六）

射ゆ鹿猪を認ぐ川上の若草の若くありきと吾が思はななく 其の二（紀二一七）

飛鳥川漲らひつつ行く水の間も無くも思ほゆるかも 其の三（紀二一八）

とのたまふ。天皇、時時に唱ひたまひて悲哭す。

（中略）

冬十月の庚戌の朔甲子に、紀温湯に幸す。天皇、皇孫建王を憶ほしいでて、愴爾み悲泣びたまひ、乃ち口号して曰はく、

山越えて海渡るともおもしろき今城の中は忘らゆましじ 其の一（紀二一九）

水門の潮のくだり海くだり後も暗に置きてか行かむ 其の二（紀二二〇）

愛しき吾が若き子を置きてか行かむ 其の三（紀二二一）

秦大藏造万里に詔して曰はく、「斯の歌を伝へて、世に忘らしむること勿れ」とのたまふ。

建皇子の死に関連させるかたちで、『紀』は、紀一一六―紀一二二の六首の歌を載せる。紀一一六―紀一二二について、居駒永幸は、「建王悲傷歌群は、日本書紀において特異な記事である。皇子の死を悼む歌が六首も記載されることなど他に見られないからである。それはたまたま斉明の歌が歌曲あるいは文字資料として伝えられていたという問題ではない。若き建王の薨去という出来事をどのように書くかという歴史叙述の問題である。建王の早世という出来事の歴史叙述は、祖母斉明の歌六首を中心に構成しなければならなかったと見るべきである」と述べている。『日本書紀』において建皇子の死が特別に取り上げられる理由については、『日本書紀』の歴史叙述の問題として考える必要があるというのである。具体的には、斉明紀四年五月・十月条によって『日本書紀』が何を語るうとしているか考える必要があるということである。

蘇我山田石川麻呂の女を母とする建皇子は、中大兄皇子の男児の中では最も出自が高い皇子である。建皇子の出自が高いことは、同母姉妹である鸕野皇女が後に持統天皇として即位することや、同じ麻呂の女である姪娘が生んだ安隋皇女が元明天皇として即位していることから分かる。建皇子は、八歳で死ななければ、有力な皇位継承者となっていたはずである。中大兄皇子の男児は、他に、忍海造小菟の女である色夫古娘が生んだ川島皇子、越道君伊羅都売が生んだ施基皇子、伊賀采女宅子娘の生んだ伊賀皇子（後の大友皇子）がいたが、その母の出自はいずれも建皇子とは比べようもない。

ただし、高い出自だけでは天皇とは成り得ない。天皇には、それにふさわしい資質が必要とされる。斉明紀四年五月・十月条は、八歳で死んだ建皇子が、高い出自だけでなく、優れた資質も持っていたことを語る。五月条を見ると、建皇子について、「天皇、本より皇孫の有順なるを以ちて器重めたまふ」と記されている。内田賢徳によれば、「器重」とは才有るものを重用することであり、「有順」は重用されるにふさわしい徳を持つことを表している。つまり、

本文では、「たとえ八歳に過ぎずとも、齊明がその資質を期待して建王を重んじた」ことが述べられているのである。天智紀七年二月条には建皇子について「啞にして語ふこと能はず」とあるが、齊明紀四年五月条の建皇子にはそのような面影はない。あくまでも、皇位継承者たるにふさわしい優れた資質を持つ皇子として、建皇子は描かれている。五月条には、さらに「万歳千秋の後に、要す朕が陵に合葬れ」というように、建皇子の合葬を指示する齊明天皇の詔が記されているが、この詔も天皇の建皇子に対する期待の表明であると理解される。天皇と皇子とが合葬された例は、他には推古天皇と竹田皇子（推古天皇の長子）の例しかない（推古紀三十六年九月）。

五月条の本文が建皇子の優れた資質を語ろうとするものであるならば、そこに収められている歌にも同様の意図が認められると予測される。齊明紀の意図が最も顕著に窺えるのは、紀一一七である。紀一一七は、「若くありきと吾が思はなくに」の解釈が問題となる。「若く」については、『積日本紀』が「私記曰、我孫齒、雖童稚、有老成之意。故、弥追感慕乎」というように、「童稚」であるとは思っておらず、「老成」していると思っていたのに、という解釈を示している。『古代歌全注釈 日本書紀編』は『積日本紀』の解釈について、「啞で物を言うことができなかつたと伝える八歳の建王を老成していたと言ふのは不自然であり、また幼い孫の死に逢った祖母の悲しみは、幼くて死んだことそれ自身にあるはずで、老成していたからとか、頭がよかつたからという理由によるものではあるまい」と否定しているが、本文との関連から考えれば、むしろ、『積日本紀』の解釈を取るべきであると考ええる。すなわち、紀一一七は、期待をかけていたのにもかかわらずあつて死んでしまった建皇子に対して、自分が思っていたよりずっと幼かつたことを嘆いていると理解するのである。内田は、本文の「天皇、本より皇孫の有順なるを以ちて器重めたまふ」について、八歳の子を若いと思っていなかつたとうたわれることに対する齊明紀の解釈なのであると述べているが、内田の説くように、紀一一七は本文と一体になって、齊明天皇の建皇子に対する期待を表出しているのである。

では、紀一一七以外の歌はどうかであるのか。紀一一六・紀一一八には皇子に対する愛情が繰り返し語られるが、この天皇の愛情が皇位継承者としての皇子の資質の証明であると考えられる。紀一一六では、建皇子の殯宮が営まれた今城の上に雲が立たないことへの嘆きがうたわれる。雲は遠く離れた恋人や亡くなった親しい人の魂の表象であり、会えなくてもせめて雲だけでも見たいという発想の歌は、

直に逢はば逢ひかつましじ石川に雲立ち渡れ見つつ偲ばむ (万二二五)

雲だにも著くし立たたば心遣り見つつも居らむ直に逢ふまでに (万二二四・二二五)

がある。今城の小丘の上に立つ雲も建皇子の霊の表象と理解されるが、紀一一六ではその雲すらも立たないという嘆きが表出される。この嘆きによって、万葉集二二五の「石川に雲立ち渡れ」と同じく、雲が涌き立つことを希求している。つまり、紀一一六では、建皇子を失った齊明天皇の皇子に再び逢いたいという強い思いがうたわれているのである。また、紀一一八は、

あしひきの山下とよみ行く水の時ともなくも恋ひわたるかも (万二七〇四)

に見られるような「行く水」のイメージを用いて、建皇子に対する齊明天皇の絶えることのない思いがうたわれている。五月条と同じ構造は、十月条にも見ることができる。紀一九一・一九二について、秋間俊夫は、宮廷の葬儀に従事する遊部によって伝承された葬送の歌であると推定しているが、この三首は、むしろ、儀礼性から離れたところで理解すべきであると考ええる。十月条は紀温湯行幸の一齣として記されており、齊明天皇の建皇子に対する思いは葬送儀礼とは無関係な場で繰り返し表明される。この表明によって、天皇の皇子に対する愛情の深さが説明されているのである。紀一九でうたわれるのは、どんなに遠くに離れても「おもしろき今城のうち」は忘れまいという天皇の心情である。「おもしろき今城」については、相磯貞三『古代歌全註解』が「建王を埋葬し申した今城の小丘の殯宮を指すというが、次に「おもしろき」とあるから、前の建王の御健やかでおられた頃の宮殿と見るべきである」と注して

いる。「おもしろき今城」は建皇子ゆかりの地であり、斉明天皇にとつては皇子の思い出の土地なのである。続く紀一二〇・紀一二一においては、その思い出の地から離れたくない心情が、「置きてか行かむ」という語句を繰り返すことよつて強調されている。この三首を口号したが、天皇の思いは絶えることなかつた。そこで、天皇は、秦大蔵造万里に「斯の歌を伝へて、世に忘れしむること勿れ」と命じた。それほどに、建皇子に対する斉明天皇の愛情は強かつたということが、十月条では語られていたのである。

『日本書紀』が建皇子の死を特別に取り上げたのは、皇子の皇位継承者としての資質を語るためであつた。それは、建王に対する斉明天皇の愛情の深さによつて示されていた。このことと、『日本書紀』が美濃津子娘という異伝を介して造媛と遠智娘とを同一人物であるかのように記述していることは、どのように関わるのか。造媛と遠智娘とが同一人物であることになると、孝徳紀大化五年三月条の造媛の死の物語は、建皇子の母の死の物語となる。その物語の中で中大兄皇子に対する造媛に対する思いが語られることによつて、建皇子は中大兄皇子によつて最も愛された妃から生まれた皇子として『紀』の中で位置づけられることになる。最も愛された妃から生まれた皇子であるということは、建皇子の皇位継承者としての資質をさらに高めることになるだろう。

#### 四 造媛に対する中大兄皇子の愛情の表出

そこで、建皇子の母の死を語る物語として、孝徳紀大化五年三月条（特に是月条）を見直してみたい。

大化五年三月是月条の造媛の説話については、『古代歌全注釈 日本書紀編』が『搜神記』を典拠として挙げている。漢の武帝は寵愛していた李婦人の死を悲しみ、斉の方士である李少翁にその靈魂を呼び寄せさせる。李方士は李夫人の靈魂を呼び寄せるが、帝は夫人の側に近寄ることができない。帝はそれを悲しみ、詩を作つて、楽師たちに命じて

琴に合わせてこの詩を歌わせたという。土橋は、この『搜神記』の記事について、「この説話から道教的な要素を取り去れば、中大兄と造媛の物語そっくりで、偶然の一致とはいえないように思う」と評している。土橋のいう道教的要素とは、李夫人の靈魂を呼び寄せたという部分であろう。これを除くと、武帝が夫人の死を悲しんで詩を作ったこと、それを樂師に命じて琴に合わせて歌わせたことになる。加藤有子は、大化五年三月是月条は『漢書』外戚伝の李夫人伝（『搜神記』は『漢書』の李夫人伝を典拠として成った）を参考にして書かれている可能性が高いことを指摘する。さらに、加藤は、『漢書』からはじまる中国の史書には李夫人伝を元とした「后妃の死」という類型が存在し、造媛の説話がこの類型を継承する可能性を説いている。「后妃の死」という類型がどのようなものか、今ひとつ明確ではないが、大化五年三月是月条を中国の史書の記述の類型の中で捉えることは、『日本書紀』も史書であることから考えても、高い蓋然性を持つ意見として注目される。

本稿の冒頭に示したように、大化五年三月条は、蘇我倉山田石川麻呂の謀反を語る戊辰・己巳・庚午・甲戌条と、その後日譚を語る是月条に分かれる。日付が記される戊辰・己巳・庚午・甲戌条には麻呂の謀反事件の経過が記されているが、是月条がなければ、この謀反が冤罪であったことは分からないかたちになっている。また、この事件によつて造媛を失った中大兄皇子の悲しみも、前半部に記されたい。是月条は、岡久生が指摘するように、麻呂の謀反事件を説話的に展開させるために付加された記述であると理解される。ただし、その付加は「歴史上の事件を物語として伝えていこうとする精神」に基づいて行われたものではない。その付加の意味は、『日本書紀』の歴史叙述の流れの中で考えて行かなくてはならない。繰り返すが、それは建皇子の母である造媛の物語を語ることに目的があったのである。

是月条では、まず、麻呂には謀反の心がなかったことが強調される。麻呂の財産の記述は、麻呂の心の「貞浄」であることを示すものである。また、日向の隠流についての記述も、麻呂の謀反が冤罪であったことの証明としてある。

建皇子の母の物語として見れば、ここで建皇子の外祖父に当たる麻呂の無罪が強調されることは当然であるといえる。建皇子は謀反人の孫であつてはならないのである。

次の造媛の死に際しては、まず、「皇太子、造媛徂逝ぬと聞きて、愴然傷祖みたまひて、哀泣みたまふこと極めて甚なり」というように、中大兄皇子の激しい悲しみが語られる。野中川原史満の奉つた紀一一三・紀一一四は、中大兄皇子の悲しみに対して見事にかたちを与えた。だからこそ、中大兄皇子は紀一一三・紀一一四を「善きかな、悲しきかな」と褒め称え、御琴を授けて唱わせたのである。野中川原史満についての記述は、紀一一三・紀一一四が中大兄皇子の心そのものであることの保証としてある。

では、紀一一三・紀一一四によってかたちを与えられた中大兄皇子の心とはどのようなものだったのだろうか。紀一一三・紀一一四については、中国詩の影響が繰り返し指摘されてきた。この点を踏まえつつ、紀一一三・紀一一四の内容を確認する。

紀一一三は、「山川に鴛鴦二つ居て」という景が、「偶よく」というつなぎ言葉を経て、「偶へる妹を誰か率にけむ」という情へと接続する構造を持つ。鴛鴦は、原文では「鳥志」となっているが、『和名抄』の「鴛鴦」の項に「和名、乎之」とあることによつて、鴛鴦の字が当てられる。崔豹『古今注』に「鴛鴦雌雄、未嘗相離。人得其一、則其一思而死。故名『匹鳥』也」とあるように、中国において鴛鴦は夫婦仲のよいものの象徴である。紀一一三は、鴛鴦のイメージを用いながら中大兄皇子と造媛の仲睦まじい様子をうたう。そして、鴛鴦に比せられるべき仲のよい夫婦であつたはずの造媛を、誰かが連れ去ってしまったことを嘆いている。万葉の挽歌には、誰かが連れ去つたいうかたちで死を表現した歌は見られない。吉井巖は、楽府挽歌である「蒿里」（蒿里誰家地。聚斂魂魄無賢愚。鬼伯一何相催促。人命不得少踟躕）と、紀一一三の「誰か率にけむ」との表現の共通性を説く。蒿里とは死者の集まる土地の名前である。そこに集まる死者の靈魂には賢愚の区別もなく、鬼伯（死神）の催促は急であつて、人の命はこの世に立ち止まるこ

とはできないという。鬼伯(死神)の催促は急であつて、全ての人に死は訪れるとうたわれた心情は、妹の死を「誰か率にけむ」とうたう心情と重なるものだろう。そこでうたわれるのは、最愛の人間であつても、死が容赦なくあの世へと連れ去つていくことに対する嘆きである。

『楽府詩集』には「古辭」として、「薤露」「蒿里」の二つの挽歌が並べられる。崔豹『古今注』によれば、この二つの歌が挽歌のはじまりであるという。

薤露・薤露並葬歌也。本出田横門人。横自殺。門人傷之為作悲歌。言、人命奄忽如薤上之露易晡滅也。亦謂。人死魂魄歸於蒿里。至武帝時李延年分為二曲。薤露送王公貴人。蒿里送士大夫庶人。使挽柩者歌之。亦謂之挽歌。

「薤露」「蒿里」は、もとは田横が自殺したときにその門人たちが作った悲歌を、漢の武帝の時に李延年在二つに分けた。以後、王公貴人の柩を挽くときに「薤露」が、士大夫庶人の柩を挽くときに「蒿里」がうたわれたため、この二つの歌は挽歌といわれるようになったという。「薤露」(薤上露。何易晡。露晡明朝更復落。人死一去何時歸)については、塚本澄子<sup>(註)</sup>が、紀一一四との発想の類似性を説いている。薤とはニラのことである。ニラの葉の上の露は消えやすいものだが、露は消えても次の朝には再び葉の上を下りる。しかし、人はいったん去れば二度と帰つてこないと嘆くのである。自然と人間を対比して、人間の死の取り返しが付かないことを嘆くという心情は、紀一一四でうたわれる、花は再び咲くのに、妹は二度と帰つてこないという嘆きと共通するものである。内田<sup>(註)</sup>は、「蒿里」と「薤露」は、死の空間性と時間性ということに抽象できるような二つの契機で成り立っており、紀一一三・紀一一四はそれぞれに対応する。つまり、空間的に連れ去られ、時間的に再生しないということは、二つの詩の主題に一致している」と述べている。紀一一三・紀一一四は、挽歌の起源として伝えられる「薤露」「蒿里」の文体を取り込むことによって、造媛の死を悲しむ中大兄皇子の心情にたち与えた。紀一一三・紀一一四でうたわれる中大兄皇子の嘆きの深さは、「薤露」

「萬里」の文体によって保証される。そして、中大兄皇子の嘆きの深さによって、造媛が中大兄皇子の最愛の妃であることが保証されるのである。

## 五 まとめ

紀一一三・紀一一四でうたわれる中大兄皇子の造媛に対する深い思いとは、建皇子の母の死を語ろうとする『日本書紀』の歴史叙述の中で要請された。孝徳紀大化五年三月是月条によって、建皇子は、中大兄皇子（天智天皇）にも愛された妃の生んだ子としての位置を与えられる。最も愛された妃の子であるがゆえに、建皇子が中大兄皇子（天智天皇）に最も愛された子であるということ、『日本書紀』は語ろうとしているのである。『日本書紀』において、造媛・建王の母子の死に関わる記事にいずれも抒情的な挽歌が付いているのは、偶然ではない。『日本書紀』は建王の正統性を、父である皇太子中大兄皇子と祖母である斉明天皇の愛情という感情によって証明しようとした。このときに必要とされたのが、中大兄皇子や斉明天皇の強い悲しみを表出する歌であった。

紀一一三・紀一一四が「薤露」「萬里」を基に生成されたのは、中大兄皇子の造媛に対する愛情という、個人的な感情を表出するためのものとして、新しい文体が要求されたからであろう。この二首を作ったのは、魏の曹植の後裔と称する野中川原史満であるとされる。『新撰姓氏録』河内国諸蕃に河原連・河原藏人があるが、いずれも陳思王植の後裔であると称している。紀一一三・紀一一四を満が実際に作ったかは分からないが、個人的な感情を表出するための新しい文体は、中国の漢詩文に通じた帰化人の関与が必要であったことがここに示されている。

紀一一三・紀一一四を『日本書紀』の文脈の中に置いてみると、この二首の歌の持つ抒情性とは、『日本書紀』の歴史叙述の中で要請されたものであることが分かる。つまり、その抒情性とは、抒情歌に対する欲求によって生み出

されたものではない。史書である『日本書紀』が、歴史を叙述する中で効果的な方法として選び取ったものなのである。紀一一三・紀一一四を『日本書紀』の文脈から切り離して、この二首に対して抒情挽歌の嚆矢と評価する従来の挽歌史は、紀一一三・紀一一四が『日本書紀』に収められている歌であるという観点から、再検討する必要があるのではないか。

注

- (1) 伊藤博「挽歌の創成」(『万葉集の歌人と作品』上) 塙書房、一九七五。初出、一九七〇。
- (2) 伊藤前掲1、阿蘇瑞枝「入麻呂の挽歌」(『柿本人麻呂論考』) おうふう、一九九八。初出、一九七〇) など。
- (3) 神田秀夫「初期万葉の女王たち」 塙新書、一九六九。
- (4) 居駒永幸「斉明紀と建王悲傷歌群」(『古代の歌と叙事文芸史』笠間書院、二〇〇三。初出、一九八二)。
- (5) 内田賢徳「『斉明紀』挽歌六首」(『万葉の知』塙書房、一九九二)。
- (6) 内田前掲5。
- (7) 谷口雅博「斉明紀の歌——一七番歌の表現性——」(『古事記の表現と文脈』おうふう、二〇〇八。初出、一九九二)は、「若」を「生長の初期、或いは生長途上の段階にあるものを意味する」と捉え、紀一一九は、「建王の「若さ」を否定しているのではなく、「若くあった」と過去の事実にしてしまうことを否定しているのである」と解釈している。
- (8) 居駒前掲4。
- (9) 秋間俊夫「死者の歌」(『文学』四〇—三、一九七二)。
- (10) 加藤有子「挽歌前史——「孝徳紀」造媛哀傷歌の周辺——」(『日本文学研究(大東文化大学日本文学研究会)』三四、一九九五)。
- (11) 岡久生「孝徳紀造媛挽歌の文学史的位位置づけ——「是月条」にあることと関連して——」(『日本文学論究』

- 六一、二〇二)。
- (12) 中国詩及び万葉歌における鶯鶯のイメージについては、身崎壽「野中川原史の歌一首」〔言語と文芸〕七九、一九七四)、内田賢徳「孝徳紀挽歌二首の構成と発想」〔万葉〕一三八、一九九二)が詳しい。
- (13) 内田「孝徳紀」挽歌二首」〔万葉の知〕塙書房、一九九二)。
- (14) 吉井巖「河内飛鳥の渡来人と挽歌史」〔門脇禎二・水野正好編「古代を考える 河内飛鳥」吉川弘文館、一九八九)。
- (15) 塚本澄子「孝徳・斉明紀の挽歌における詩の成立の問題——類歌性をめぐって——」〔万葉挽歌の成立〕笠間書院、二〇一一。初出、一九七〇)。
- (16) 内田前掲12。前掲13にも同様の指摘がある。

第六章 飛鳥川漲らひつつ行く水の——紀一一八の表現と歴史叙述——

五月に、皇孫建王、年八歳にして薨せましぬ。今城谷の上に殯を起てて收む。天皇、本より皇孫の有順なるを以ちて器重めたまふ。故、哀に忍びず傷慟ひたまふこと極めて甚し。群臣に詔して曰はく、「万歳千秋の後に、要ず朕が陵に合葬れ」とのたまふ。廻ち作歌して曰はく、

今城なる小丘が上に雲だにも著くし立たば何か歎かむ 其の一（紀一一六）

射ゆ鹿猪を認ぐ川上の若草の若くありきと吾が思はなくに 其の二（紀一一七）

飛鳥川漲らひつつ行く水の間も無くも思ほゆるかも 其の三（紀一一八）

とのたまふ。天皇、時時に唱ひたまひて悲哭す。（『日本書紀』齊明天皇四年五月）

齊明紀四年条には皇孫建王薨去の記事が載せられている。建王の殯は今城谷の上に造営された。本稿で扱う紀一一八は、その建王悲傷歌の三首目に位置する。

紀一一八は、序詞「明日香川漲らひつつ行く水の」で提示された「行く水」のイメージが、主題部「間もなくも思ほゆるかも」を導き出す構造を持つ。塚本澄子は、紀一一八の序詞と主題部との間に「ズレ」があることを指摘した。塚本によれば、「間なく」思う心情の比喩としては、

大和路の鳥の浦廻に寄する波間もなけむ我が恋まくは（万4551）

醉蛾鳥の夏身の浦に寄する波間も置きて我が思はなくに（万112727）

のように「波」が用いられ、一方、「行く水」のイメージは、

秋山の木の下隠り行く水の我こそまき思ほすよりは（万292）

明日香川水行き増さりいや日異に恋の増さらばありかつましじ（万112702）

あしひきの山下とよみ行く水の時ともなくも恋ひ渡るかも（万112704）

のように「増す」「時ともなく」の比喩に用いられる。「間なく」と「時ともなく」との違いが分かりにくいのが、前者は「波」のように間隔があり、後者は「行く水」のように間隔がないものとして捉えられるという。連続性のある「行く水」が、間隔のある「間なく」の比喩となっているのは、紀一一八のみである。塚本は、紀一一八における「ズレ」を捉えて、「既存の歌の発想法があったとしても、一つの風景をえらびとったのは、自己の心情を表現しようとする詩の営みであったと思う」と述べている。序詞と主題部との「ズレ」によって、類型に収まらない「個的」な心情が表出されていると捉えるのである。

齊明紀の建王悲傷歌（紀二一六〇一一八、紀二一九〇二二二）については、記紀歌謡と初期万葉歌との間をつなぐものとして扱われることが多かった。つまり、建王悲傷歌の表現から、初期万葉歌につながる「個的」な心情の萌芽を讀み取ろうとするのである。塚本の指摘した「詩の営み」もまた、歌から歌へという文学史的な枠組みの中で、必然的なかたちで発見された「個的」な心情なのであった。

紀一一八の序詞でうたわれる「飛鳥川」は、

今行きて聞くものにもが明日香川春雨降りて激つ瀬の音を（万10一八七八）

明日香川行く瀬を速み早けむと待つらむ妹をこの日暮らしつ（万11二七二三）

明日香川高川避紫越え来しをまこと今夜は明かさず去なめや（万12二八五九）

とあるように、激流としてうたわれている。紀一一八は、序詞に激流として名高い「飛鳥川」の「漲らひつつ行く水」の景を敢えて提示することによって、愛する孫を失った斉明天皇の悲しみの激しさを表出しようとしている。その激しい悲しみは、斉明天皇にしか感じる事ができない心情であるという点において、「個別的」なものであると言える。大浦誠士は、景と情とのつながりについて「…モノやコトの叙述、すなわち〈叙事〉〈叙景〉が、〈ココロ〉の叙述に先行するという現象を広く認めることができるのである。そしてその形式こそが、歌の抒情における「共感」を生み出す形式と見られるのである。歌は〈叙事〉〈叙景〉を先立てることによって、共感を手に入れるという様式を持っていたのだ」と述べている。紀一一八の序詞が特殊ならば、導き出された心情は「共感」を得る道筋を失う。結果、その心情は、他の人に感じ取れない「個別的」なものとして表されることになる。

ただし、紀一一八が斉明天皇の「個別的」な心情をうたうのは、そこに抒情詩を生み出そうという文芸意識があった訳ではない。紀一一八が斉明朝の作であるかは明確でないが、少なくとも斉明朝において抒情詩が目指すべき文芸として想定されていたとは考えられない。

斉明紀における建王薨去の記事には、建王悲傷歌以外の散文の記述がほとんどない。斉明紀の建王薨去の記事は、建王悲傷歌を根拠として構成されている。<sup>5)</sup> 建王悲傷歌は、建王薨去についての歴史叙述を構成する主要な要素であり、建王悲傷歌と『日本書紀』の歴史叙述とを切り離して理解することはできない。紀一一八の表現を斉明紀の歴史叙述との関係から考えるならば、斉明紀は、なぜ斉明天皇の「個別的」な心情をうたう歌を必要としたかという問いを立て

る必要がある。斉明紀の歴史叙述が、天皇の「個的」な心情（愛する孫を失った悲しみ）をうたう歌を要求したと考えたいのである。

『日本書紀』が皇孫の死を記録するのは、異例である。まして、その死を悼む歌を六首も記録しているのは、さらに異例であると言える。『日本書紀』が建王の死を大きく取り上げるのは、建王の出自と関係がある。建王は、中大兄皇子と蘇我山田石川麻呂の女である遠智娘の子である。建王の同母姉に大田皇女、鸕野皇女（持統天皇）がいる。中大兄皇子の皇子女の中で蘇我山田石川麻呂の女を母とする皇子女の出自が高いことは、同母姉の鸕野皇女が持統天皇、同じ石川麻呂の女である姪娘が生んだ安隋皇女が元明天皇としてそれぞれ即位していることから分かる。孝徳紀大化五年三月是月条には、建王の出自のすばらしさを称える物語が、紀一一三〜紀一一四を伴うかたちで記録されている。

孝徳紀大化五年三月是月条は、造媛の死のことを語る。造媛は、建王の母である遠智娘と同一人物であると考えられている。

造媛、遂に傷心に困りて、死するに致りぬ。皇太子、造媛徂逝ぬと聞しめして、愴然傷恨み哀泣びたまふこと極甚し。是に野中川原史満、進みて歌を奉る。歌して曰はく、

山川に鶯鶯二つ居て偶よく偶へる妹を誰か率にけむ 其の一（紀一一三）

本毎に花は咲けども何とかも愛し妹がまた咲き出来ぬ 其の二（紀一一四）

といふ。皇太子、慨然頽歎き褒美めて曰はく、「善きかも、悲しきかも」とのたまひ、乃ち御琴を授けて唱はしめたまひ、絹四疋・布二十端・綿二裘を賜ふ。

孝徳紀が皇太子中大兄皇子の悲しみを強調するのは、建皇子の母の死を語ろうとする『日本書紀』の歴史叙述の文脈の中で要請されたものである。孝徳紀大化五年条によって、建皇子は、中大兄皇子（天智天皇）に最も愛された妃

の生んだ子であり、その故に中大兄皇子に最も愛された子としての位置が与えられている。紀一一三〜一一四は、中大兄皇子の悲しみを保証するものとして記述されている。紀一一三〜一一四は、「薤露」「蒿里」などの中国の挽歌を基にした、新しい文体を持った挽歌であると言われるが、このような新しい文体の歌が求められたのは、中大兄皇子の造媛を失った悲しみという「個人的」な感情にかたちを与える必要が、『日本書紀』の歴史叙述の側に求められたからである。

孝徳紀大化五年三月是月条が建王の出自のすばらしさを称える物語であるのに対して、斉明紀四年条は建王の資質のすばらしさを称える物語である。斉明紀四年条は、建王の死に対する天皇の強い悲しみを語ることによって、建王のすぐれた資質を語る。斉明紀四年五月条には、まず、斉明天皇が建王の「有順」であることよって「器重」であったことが記される。内田賢徳<sup>9)</sup>によれば、「有順」は重用されるにふさわしい徳を持つことであり、「器重」とは才有るものを重用することを表している。続く悲傷歌では、斉明天皇の建王の死に対する悲しみの深さがうたわれる。紀一一六〜一一八で表出される悲しみの深さが建王の「有順」「器重」の証明となるという構造は、紀一一三〜一一四で表出される悲しみの深さが皇太子の建王の母に対する愛情の証明となつていふのと同じである。

紀一一六〜一一八は、殯宮という儀礼的な場から離れたところでうたわれたと記述される。斉明天皇の悲しきは、儀礼に制約されない場において表出されたのである。『日本書紀』は、このように記述することで、斉明天皇の悲しみの深さを強調している。建王の殯宮が立てられた「今城谷」とは、「新漢槻本南丘」（雄略紀即位前期）のある吉野郡大淀町今木、「今木墓」（皇極紀元年十二月）のある御所市古瀬などが比定されている。いずれも飛鳥から遠く隔たった場所である。塚本澄子<sup>10)</sup>は、紀一一六の「今城なる小山が上」は今城を遠望しての言いであること、紀一一八の「飛鳥川漲らひつつ行く水」は飛鳥川の流域にあった斉明天皇の宮殿からの叙景であることを根拠として、紀一一六〜一一八が殯宮においてうたわれたものではないと述べる。紀一一六〜一一八は、斉明天皇の日常の中で表出された

記述することによって、天皇の悲しみの深さが浮き彫りにされるのである。

続く斉明紀四年十月条においてさらに天皇の悲傷歌（紀一九一―二二二）が三首加えられるのは、斉明紀四年五月条で語られた斉明天皇の悲しみの深さをさらに強調するためである。

冬十月の庚戌の朔甲子に、紀温湯に幸す。天皇、皇孫建王を憶ほしいでて、愴爾み悲泣びたまひ、乃ち口号して曰はく、

山越えて海渡るともおもしろき今城の中は忘らゆましじ 其の一（紀二一九）

水門の潮のくだり海くだり後も暗に置きてか行かむ 其の二（紀二二〇）

愛しき吾が若き子を置きてか行かむ 其の三（紀二二二）

秦大藏造万里に詔して曰はく、「斯の歌を伝へて、世に忘らしむること勿れ」とのたまふ。（『日本書紀』斉明天皇四年十月）

紀一九一―二二二は、紀二一六―二一八と同じように殯宮とは異なる場においてうたわれたと記されている。建王の死から五ヶ月が経った十月に行われた紀伊行幸においても、天皇は建王を忘れることができず、その死を悲しむ歌を口号した。そして、その悲しみが忘れられないように、秦大藏万里に紀一九一―二二二の伝誦を命じた。紀一九一―二二二は、紀二二〇、二二二に「置きてか行かむ」と繰り返したられるように、愛する孫を置いて飛鳥を離れる天皇の悲しみがうたわれている。

斉明紀四年条は、六首の悲傷歌によって、斉明天皇の建王に対する愛情の深さを語る。悲傷歌が殯宮以外の場でうたわれたと記されることによって、天皇の愛情の深さは強調される。紀二一三―二一四において、中大兄皇子の造媛を失った悲しみという「個的」な感情にかたちを与えるために、新しい挽歌の文体が求められたことを述べたが、齊

明紀四年条の六首の悲傷歌についても同様の事情を考えることができる。齊明天皇の愛する孫を失った悲しみという「個的」な感情にかたちを与えるために、「個的」な感情を表出する歌の文体が求められた。紀一一八が独自の序詞を持つ理由は、この歴史叙述の側の要求から考えなければならぬ。紀一一八が敢えて類型から外れる「飛鳥川」の景を提示するのは、齊明天皇の悲しみに歴史的なりアリテイを与えるために求められたものなのである。

『日本書紀』が建王を特別に取り上げるのは、同母姉の鷗野皇女（持統天皇）と関係する。建王が皇太子中大兄皇子（天智天皇）の正統な後継者として取り上げられれば、鷗野皇女も天智天皇の正統な後継者となる。鷗野皇女の血統的な卓越性は、皇女の天武天后后妃の中における地位の卓越性を保証すると共に、その皇子である草壁皇子の正統性をも保証する。さらには、草壁皇子の正統性がその皇子である軽皇子の正統性を保証することになる。『日本書紀』は、持統紀十一年八月、持統天皇が皇太子軽皇子に譲位することを記して終了する。『日本書紀』が語るのは、軽皇子の即位に至る歴史である。建王の記事は、『日本書紀』が語るうとする歴史の文脈と密接に関わっているのである。

注

- (1) 塚本澄子「孝徳・齊明紀の挽歌における詩の成立の問題——類歌性をめぐって——」（『万葉挽歌の成立』笠間書院、二〇一〇。初出一九八〇）。
- (2) 「間なく」思うの比喩には、他に「樹の音」「鳥の声」「雨」「波む人」「玉の緒」がある。また、「行く水」は、他に「常」「継ぎて」「絶えず」を導くために用いられる。
- (3) 大浦誠士「共感の様式（二）——〈叙事〉〈叙景〉〈抒情〉——」（『万葉集の様式と表現』笠間書院、二〇〇八）。
- (4) 神永あい子「齊明紀「建王挽歌」について——類歌と作者——」（『青山語文』二七、一九九七）は、紀一一六―一一八の成立について、「『日本書紀』編纂過程に於いて、「修正整文者」の手に拠って為された仮託である」と述べている。
- (5) 居駒永幸「齊明紀と建王悲傷歌群」（『古代の歌と叙事文芸史』笠間書院、二〇〇三。初出一九八一）。

- (6) 土橋寛『古代歌全注釈 日本書紀編』(角川書店、一九七六)。
- (7) 本書第一部第五章「孝徳紀大化五年三月是月奈の語るもの——建皇子の母の死を語る物語——」。
- (8) 塚本前掲1、吉井巖「河内飛鳥の渡来人と挽歌史」(『古代を考える 河内飛鳥』吉川弘文館、一九八九)、内田賢徳「孝徳紀挽歌二首の構成と発想」(『万葉』一三三八、一九九二)。
- (9) 内田賢徳「『齊明紀』挽歌六首」(『万葉の知』塙書房、一九九二)。
- (10) 塚本澄子「齊明天皇——その歌人的性格について——」(『万葉挽歌の成立』笠間書院、二〇二二。初出一九八三)。

