

神仙思想と大伴旅人

序

『懐風藻』『万葉集』などの上代詩歌に道教による神仙思想の投影があることは、今までも多く説かれるところである。上代における老荘ないし神仙思想との関連性については、儒教、仏教と異なり体系的な成立道教は伝わらなかつたとみるのが一般的である。

しかし、中国の道教は日本に伝播し、日本文化に影響を与えたことは確かである。しかるにその中国の道教信仰が、どのような経路により、いつ如何なる目的で日本に伝来し、どのように伝播したかを明らかにすることは極めて難しいことである。中村璋八氏^①は、道教の日本への伝来について、

日本には、すでに紀元前二世紀頃から朝鮮半島を経て中国の漢字によって表現される文化の波が押し寄せていたし、また、五世紀前後(応神・仁徳の頃)にも、多数の半島を中心とする地域から、さらに中国揚子江デルタ地域からの帰化人が、大陸の文化を携えて渡来している。さらに中国の六朝時代の後半期五世紀中葉から六世紀の始

林 田 正 男
(一九九四年九月一七日受理)

め(日本では雄略朝から欽明朝)には、華北でも江南でも道教教団の組織が固まり、王朝によって認められた頃には、それら帰化人の数はますます増加していった。大和朝になると、その人々が中央や地方の各分野で重要な地位を占め、盛んに活躍するようになってくる。それらの帰化人は、道観に住する道士というような道教に直接のかかわりのある人でなかったにせよ、当時、中国や朝鮮半島で盛行していた道教の要素となった古代からの知識人の思想・知識や道教的信仰を、意識的にしろ、無意識にしろ持っていたと思われる。そこで、中国からの思想や道教的信仰は、それらの人々を通して、色々な型で日本に伝来し、あるいは漢字表現としてだけ、あるいは日本人の生活文化の類似した要素を受け皿として吸収されていったことは当然考えられる。

推古・舒明兩朝に仕えた王仁^{わに}の子孫である河内松岡山の王後の古墳や、大和葛城郡の新山古墳など多くの場所から発掘された神獸鏡^{しんじゅう}には、道教的神である東王父や西王母の名が記され、また、「延年益寿」とか「寿如金石」とかの道教的成句も、しばしば見えている。これらの神獸鏡は、中国の後漢時代のものであるが、これらの舶載鏡が日本にも多く伝来し、日本人の眼にも触れ、そこに記さ

れた道教的なものにも、当時の人々は次第に共鳴して親しみを感じずるようになっていったと思われる。

と説く。(長い引用となったが、) 右に挙げた新山古墳(奈良県葛城郡広陵町)で発掘された「三角縁神獸鏡」の銘文を上山春平氏が紹介されている。^②

吾作明竟(鏡) 甚大好 上有神守及龍虎 身有文章口銜巨(矩)

古有聖人東王父 西王母渴飲玉泉 五男二女長服保 吉昌

私のつくった鏡は大へん出来がよい。その裏面には神守と竜虎の像がある。その身には文様があり、口には矩ましかねをくわえている。むかし東王父とうおうふと西王母せいおうぼという仙人がいて、のどが渴けば不老長寿の玉泉を飲んだ。この鏡の持主は、五男二女にめぐまれ、これを長く身につけていけばよいことがある。

中国の魏の鏡は、縁の断面が三角形に突出していることから日本の考古学者たちは「三角縁神獸鏡」とよんでいる。鏡面の裏の文様に神仙思想に由来する神や神獸を描いたものが多い。ちなみに『魏志倭人伝』によれば、女王ヒミコが魏の景初三年(三三九)に、魏の明帝に使節を送った。そして帝から「親魏倭王」の称号と金印をはじめ種々の贈物を与えられたという。その贈物の中に「銅鏡百枚」というのがある。

「三角神獸鏡」の出土は以前からみられるものであるが、その出土数は全国で約七百面ほど出土しているという。^③ その出土について、小林行雄氏^④は、

最多は京都府大塚山古墳三十二面、ついで奈良県佐味田古墳十二面、岡山県車塚古墳十一面、福岡県石塚山古墳七面(ただし七面は現存数で、実際は十四面出土した)、奈良県新山古墳七面、大阪府万年山古墳六面、大分県赤塚古墳五面、京都府南原古墳四面、福岡県原口古墳三面、奈良県丸山古墳三面、山口県竹島古墳二面などとなっている。

重松明久氏^⑤に、「三角縁神獸鏡」を五面以上ものかなりな数を出しながら、「三角縁神獸鏡」のみで、他の鏡を出さない古墳は、豊前の石塚山古墳ならびに赤塚古墳があるにすぎないという示唆に富む指摘がある。

石塚山古墳は福岡県京都郡苅田町にあるが、この種の鏡のみ十四面。赤塚古墳は大分県宇佐市高森にあり、同じくこの種の鏡のみ五面を出している。

さらに重松明久氏^⑥は、

最も原始的な前方後円墳の様相を呈する宇佐赤塚古墳は、箱式石棺内の四壁の前に四面の三角縁神獸鏡が立てられた形で発見されている。他の三角縁神獸鏡の一面は、中央部に伏せられた形で置かれていた。赤塚古墳における鏡の埋納状態は、正に四規を地で行ったものと推察せざるをえない。道教の慣行に、極めて忠実に埋納されていることに気付かれる。前方後円墳そのものは、道教系の大円地方の理念のもとに、その墳形が考案されたものである。

と説く。そして、赤塚古墳の箱式石棺内に、三角縁神獸鏡が四規の形に埋納されていたことは、その被葬者を道教的鬼道の権威者と推測すべく、有力な物証となしえよう。と結論している。この指摘は後述する本稿にとっても重視する必要がある。

北部九州と朝鮮半島のほぼ中ほど、玄界灘の荒波に浮かぶ孤島「沖ノ島」から国際色豊かな豪華な祭祀遺物が発見され「海の正倉院」と呼ばれている。この華麗な多くの祭祀遺物の中に、金銅製龍頭、形代（金銅製人形）「三角縁神獸鏡」（九面）などがあることは大変に興味深い。ちなみに神獸鏡の中には東王父・西王母と記す鏡もある（『宗像沖ノ島』総括編。『古代を考える沖ノ島と古代祭祀』小田富士雄編）。

前に新山古墳の銘文を挙げたが、京都府大塚山古墳出土の吾作銘五神四獸鏡の銘文を重松明久氏も紹介されているので次に示す。

吾作明竟甚大好、上有東王父西王母、仙人王高赤松子、渴飲玉泉（飢）几食棗、千秋万歳不如老兮

とある。「王高」は王子喬のことであるが、赤松子とともに代表的な神仙であり、東王父・西王母は道教の男女の仙神とされている。

『淮南子』泰族訓に、

王喬・赤松・塵埃の間を去り、羣愚の紛を離れ、陰陽の和を吸ひ、天地の精を食ひ、呼して故を出し、吸して新を入れ、虚を踐んで軽く擧り、雲に乗り霧に遊ぶ。

訳・王喬と赤松（子）は俗塵の間を去り、紛々たる諸悪を離れ、陰陽の和気を吸い、天地の精気を食らい、息を吐いては古い気を出し、吸っては新しい気を入れ、虚空を踏んで軽々と飛翔し、雲に乗り霧中に逍遙した。

前稿で『懐風藻』・『万葉集』で、神仙思想の影響を受けている事柄について考察した。したがって、論を進めるためにその二三を挙げることにする。

最初に日本古典文学大系本により『懐風藻』の老荘ないし神仙思想の影響のある詩の番号を示す。

11 31 32 45 48 72 73 80 92 98 99 100 102 計十三首

『懐風藻』計百二十首中に吉野を詠んだもの十六首、そのうち神仙思想に関連のある詩は右の十三首である。これによれば、老荘ないし神仙的な嗜好はすでに文人貴族間の風潮となっていたと捉えることが出来る。^⑨中西進氏『万葉集の比較文学的研究』によれば、「吉野詩と柘枝伝説との結合は吉野從駕十六首中十一首にみられ、老子・淮南子に典拠をもつ語句四十五例を数え、又一首の老荘的思想に立脚するものも少くない」と説く。

五言。吉野宮に扈從す。一首（紀男人）

73 鳳蓋南岳に停まりたまひ、追い尋ね智と仁とを。谷に嘯きて孫と語らひ、藤を攀ぢて許と親ぶ。峰巖夏景變はり、泉石秋光新し。此れの地は仙靈の宅、何ぞ須るむ姑射の倫。

五言。扈從吉野宮。一首。

(73) 鳳蓋停南岳。追尋智與仁。嘯谷將孫語。攀藤共許親。峰巖夏景變。泉石秋光新。此地仙靈宅。何須姑射倫。（訓は日本古典文学大系本による）

鳳蓋は天子の車のきぬがさ、天子御車。南岳は吉野山、吉野宮。智、仁は山川の意。論語雍也「子曰、智者樂水、仁者樂山、智者動、仁者

静、智者楽、仁者寿」にもとづく。孫は文筆の士である孫綽のこと。遊天台山賦などの作がある。許は孫綽と並び称される許詢のこと。姑射は藐姑射の山。仙人の住む山。『莊子』（逍遙遊）に、

藐姑射之山有_二神人_一居焉。藐姑射の山に神人有りて居る。

肌膚若_二冰雪_一、淖約若_二處子_一、肌膚は冰雪の若く、淖約として處子の若し。

不_レ食_二五穀_一、吸_レ風飲_レ露、五穀を食はず風を吸ひ露を飲み、

乘_二雲氣_一、御_二飛龍_一而遊_二乎四雲氣_一に乗り、飛龍に御して、四海の外に遊ぶ。

海之外_一。

とあるのによる。

『万葉集』にも儒仏思想とともに老荘ないし神仙思想の投影した歌は多い。次にその若干を示す。

春二月、諸の大夫等、左小弁巨勢宿奈麻呂朝臣の家に集ひて宴する

歌一首

海原の 遠き渡りを みやびをの 遊ぶを見むと なづさひそ来し

(巻六・一〇一六)

右の一首、白き紙に書きて屋の壁に懸著く。題して云はく。蓬萊の仙媛の化れる囊纒は、風流秀才の士の為なり。これ凡客の望み見る所ならじか、といふ。

右の歌は仙媛の立場で作った歌。蓬萊はよく知られている中国の伝説における想像上の山。神仙の住む霊山で渤海にあるという。諸の大夫等

の間に神仙趣味が既に存しており、それを前提として歌を示していることに留意すべきである。山上憶良や大伴家持にも『遊仙窟』語の使用は多い。家持の一例を示す。

夢の逢ひは 苦しかりけり おどろきて 搔き深れども 手にも触

れねば (巻四・七四一)

夕さらば 屋戸開け設けて 我待たむ 夢に相見に 来むといふ人を (七四四)

右の歌は大伴家持が坂上大嬢に贈った十五首の中の二首。前者は『遊仙窟』に「少時ニシテ坐睡スレバ、則チ夢ニ十娘ヲ見ル。驚キ覚メテ之ヲトレバ忽然ニシテ手ヲ空シクス。心中悵快ニシテ、マタ何ゾ論ズベケンヤ」とあるによる。後者は同じく『遊仙窟』の「今宵戸ヲ閉スコトナカレ、夢裏渠ガ辺ニ向カハム」とある。

『遊仙窟』は唐代初期の仙郷艶情小説で、作者は張文成である。さて、ここで注意すべきは、『遊仙窟』を踏まえたこの歌を贈った相手が女性であることである。贈られた相手は当然に『遊仙窟』を熟知していることを前提とする。この一例からみても当時、神仙的な嗜好が流布していたことが知られる。

詩歌ではないが次に道教との関連を示す一例を挙げる。

東の文の忌寸部の横刀を獻る時の呪

勤鏑、皇天上帝、三極大君 日月星辰、八方諸神、司命司籍、左

は東王父、右は西王母、五方の五帝、四時の四氣、捧ぐるに祿人を

もちてし、禍災除かむことを請ふ。捧ぐるに金刀をもちてし、帝祚延べむことを請ふ。呪に曰く、東は扶桑に至り、西は虞瀛に至り、南は炎光に至り、北は弱水に至り、千の城百闕、精治萬歳、萬歳萬歳。

右は『延喜式』所収の宮廷大祓の「東、西文の忌寸部の横刀を献る時の呪」である。

この祝詞について、福永光司氏は次のように解説する。¹⁰⁾

このなかには「皇天上帝」「三極大君」などの『書経』や『易经』に基づく道教的な神々の名と共に「東王父」「西王母」などの道教そのものの神々の名が挙げられています（銀人を捧げるのも道教の宗教儀礼と関係をもちます。）そして、このような祝詞を読むことこの目的については、天皇が長く皇位に在ることを祈願するためであると、祝詞の文章それ自体が説明しています。『延喜式』は十世紀の初め、平安時代に成った書物であります。これよりも更に古く、八世紀の初めに成った『養老令』の神祇令文武帝（大宝二年、七〇二）の条などにも同じような祝詞（東西の文部の祝詞）や同じく『続日記』に読んでいたことが記録されています。

我国における道教との関連については、儒教、仏教と異なり成立道教は伝わらなかつたとみるのが一般的である。事実、道観を中心とする道士や女冠の活動した記録やその明確な遺跡は現在までみい出せないという。成立道教（教団道教）は我国に伝わらなかつたと見るのが通説のようである。

しかし、前に示したように老荘ないし神仙的な嗜好は『懐風藻』や『万葉集』によれば、すでに文人貴族（女性も含めて）間の風潮となっていたと捉えることが出来る。ただ神仙思想の影響のある文芸作品を挙げ、即、日本への道教の伝播と捉えることには疑問がある。その現象に対して実証的な考証を経ることが必要である。

さて、ここではもう一例だけ神仙思想に関連する事例を挙げる。

悲劇の宰相といわれる長屋王は『大般若経』（玄奘訳六百卷）の写経を和銅五年（七一二）と神龜五年（七二八）の二度にわたって行っている。いわゆる長屋王願経である。この神龜願経の跋文は、

神龜五年歲次戊辰五月十五日

仏弟子である長王は、至誠発願して、大般若経一部六百卷を写し奉る。その経の行行には華文を列ね、勾勾（香氣）として深義を含んでいる。読誦する者は、耶（邪）を除き、また悪を去るといふ。披閱する者は、福を納め榮を致すといふ。この善業をもって、登仙二尊（父母）の神靈に奉る。それぞれ、本願は上天（有頂天）に往來することである。弥勒に頂礼（五体投地のごとき礼）し、淨域（淨土）に遊戲し、面は弥陀に奉る。ともに正法を聴聞し、ともに無生（空）を悟る。また、この善根をもって現御禹天皇（聖武）ならびに開闢以来代々の帝王のために仰ぎ資すものである。三宝（仏・法・僧）覆護し、百靈影衛せよ。現在（いますぐ）争いて五獄に榮え、寿を千齡に保つことである。登仙の者は淨國に生まれ、天上に昇り、法悟の道を聞き、善を脩め覺を成せば、三界（欲界・色界・無色界）の含職（生き物）、六趣（六道）の稟靈、無願（無目的の願）の不遂、有心（衆生）必ず明を獲よう。因果罪福に達し、六度（彼

岸への修行)は因満して、四智(輪廻終了の智)は果円であろう。^⑩

右の跋文は「仏弟子長王」という表現で始まり、まず、父母の霊にたいする追善供養を願ひ、続いて聖武天皇の国家安寧と歴代天皇への供養を願った願文である。ところが、この願文に「登仙二尊の神霊」「登仙の者は浄国に生れ、天上に上り、」と登仙を二回もくりかえしている。つまり長屋王の父母は仙人となって昇天したということになる。これは道教の屍解仙を意味している。仏教の教えでは、死者の霊は浄土に向かうべきである。また上代の日本人の死後観は記紀などによれば、黄泉の国かあるいは常世の国に行くと考えるのが、当時の日本人の死後観であった。ここに登仙とあることは仏教思想と神仙思想が混合しているとみなければならぬ。

二思想の混合といえば、奈良の薬師寺の東塔の捺銘に天武天皇の崩御を「龍駕登仙」と表現しているのもその一例である。^⑪

(一)

大伴宿祢旅人は神亀末年から天平初年にかけて、大宰帥として筑紫に下向していた。一方、筑前国守に山上臣憶良が就任していた。この二人を中心に多くの歌を万葉集に残している。これを近代の短歌結社の呼称を便宜的に踏襲し、万葉集筑紫歌壇と呼称している。^⑫そして、私は両者の文学について次のように述べた。

遠の朝廷といわれる大宰府の地で旅人・憶良は、共に中国文学の述志の文学の系統につながる漢倭混淆の新文学を生成した。両者の

主題・歌材は異なるが、大宰府という地理的位相とその文化が彼等の創作に寄与するところ大であった。この知識人である両者を得ることによって、和歌の抒情の世界に以前には類を見ない漢倭混淆の新文学を作り出したのである。この筑紫歌壇の特異な新文学は、上代文学に類例がないものであり、文学史の上でも高く評価されるべきである。

従来、憶良の作品に仏教、儒教の影響が強いことやまたその思想に造詣が深いことは多く論じられている。

一方、道教についても憶良は巻五「沈痾自哀文」では神仙思想に対して並々ならぬ関心の高さを示す。沈痾自哀文は千二百数十字に及ぶ長文で、十七箇所に自注を付している。自注を付すことは、読者を意識していることであろう。

小島憲之氏は^⑬

特に抱朴子の借用利用は著しく、その論旨の半ばは抱朴子内篇の諸篇を切斷し、接合し、整理し、老い先の短い彼は、なほも心競って自己の「文學ごころ」を沸き立たせたのである。特に自注を加へたのは、手控ではなく、他人の披覽を願ふものであり、文藝としての述作をねらふ。そこに、老齡重病の際に自己の歎きを筆に残した文學者としての憶良の意欲の面を評價すべきであり、上代人と云ふ思想性の乏しい中において、漢籍を綴合せてともかくも一應思想的な内容を示したところに彼の文才をみる。

小島氏の説くように儒学思想をもつ外篇でなく、神仙術の理論と実践

の法を説く内篇を盛んに引用する。そして老いて病に苦しむ自身の心情を詳述し、病気の原因や病状をことこまかに述べる。さらに生命の至高と凡愚の嘆きを詳細に説き、仏典や中国古代の名医の名などを多く挙げる。その中に前述の葛稚川（普の葛供のこと、『抱朴子』の著者）を挙げ、『抱朴子』を引用し次のように記す。

若夫群生品類、莫不皆以有盡之身、並求無窮之命。所以道人方士、自負丹經、入於名山、而合藥之者、養性怡神、以求長生。抱朴子曰、神農云、百病不愈、安得長生。帛公又曰、生好物也、死惡物也。若不幸而不得長生者、猶以下生涯無病患者為福大哉。今吾為病見惱、不得臥坐。向東向西、莫知所為。無福至甚、惣集于我。

そもそも生きとし生けるもの、皆いつかは死ぬ身なのに、誰も無限の命を求めない者はない。道人方士（神仙の術士）たちが、みずから丹經（仙薬の処方書。「丹」は長生不死の鉱物）を背負って、名山にはいって、不老不死の薬を調合するのも命を養い心を楽しませて、長寿を求めためなのである。抱朴子に「神農」（中国古代の伝説上の皇帝）が『百病も治らないのにどうして長生することができる』と云った」とある。帛公（帛公略説）も「生は好ましく、死は忌わしきもの」と言っている。もし不幸にして長生することができないのならば、やっぱり生涯病気のない者こそ、大きな幸せというべきであろうか。今、私は、病いに悩まされ、臥したり坐ったりすることもままにならない。どうにもこうにもなすすべを知らない。不幸の最もはなはだしいものが、ひとえにわたしに集中してい

る。

と説く。

自哀文は「仰ぎて願はくは、たちまちにこの病を除き、さきはひに平のごとくなること得む。」と、ひたすら重病の平癒を願って文を結んでいる。

卷五の日本挽歌序（七九四前文）、嘉摩三部作（卷五・八〇〇〜八〇五）などでは盛んに道徳上の儒仏の思想を説いた憶良が、沈痾自哀文では特に『抱朴子』（内篇）を多用したり、また道家的傾向の濃厚である『淮南子』を引用している。固い経書（儒学の経典、四書・五経など）の引用でなく道教的な神仙思想を説く二著を引用していることは大変に興味深い。いつもなら固い経書などを引用する憶良であるが、ここでは道教的な神仙思想にも救いを求めている。これは反面からいえば、いかに憶良が老年の重病に苦悶し、その辛苦を取り除き長生を願っているかを示しているといえる。

大伴旅人と神仙思想といえれば誰でもが卷三の讚酒歌（卷三・三三八〜三五〇）、卷五の松浦河の序文と歌（卷五・八五三〜八六〇）、梧桐日本琴の書簡文と歌（卷五・八一〇〜八一二）などを思い浮かべることであろう。本稿でも論の性質上これらの作品にも触れることにする。

大宰帥大伴卿、酒を讚むる歌十三首

- (1) 験なきものを思はずは一杯の濁れる酒を飲むべくあるらし（卷三・三三八）
- (2) 酒の名を聖と負せし古の大き聖の言の宜しさ（三三九）

- (3) 古の七の賢しき 人たちも 欲りせしものは 酒にしあるらし (三四〇)
- (4) 賢しきと 物言ふよりは 酒飲みて 酔ひ泣きするし 優りたるらし (三四一)
- (5) 言はむすべ せむすべ知らず 極まりて 貴きものは 酒にしあるらし (三四二)
- (6) なかなかに 人とあらずは 酒壺に なりにてしかも 酒に染みなむ (三四三)
- (7) あな醜 賢しらすと 酒飲まぬ 人をよく見ば 猿にかも似る (三四四)
- (8) 価なき 宝といふとも 一坏の 濁れる酒に あにまさめやも (三四五)
- (9) 夜光る 玉といふとも 酒飲みて 心を遣るに あにしかめやも (三四六)
- (10) 世の中の 遊びの道に すすしきは 酔ひ泣きするに あるべからし (三四九)
- (11) この世にし 楽しくあらば 来む世には 虫に鳥にも 我はなりなむ (三四八)
- (12) 生ける者 遂にも死ぬる ものにあれば この世なる間は 楽しむをあらな (三四九)
- (13) もだ居りて 賢しらするは 酒飲みて 酔ひ泣きするに なほしかずけり (三五〇)

右の讃酒歌十三首とその出典については、契沖『万葉代匠記』以下諸注も詳しく触れている。したがって、典拠の通説化しているものについ

ては文献名は挙げない(以下本稿はこれによる)。

十三首全体の構成について、『集成本』は (1) 238 (4) 341 (7) 344 (10) 347 (13) 350が柱となり、その間にある二首ずつが一組をなす構造になっていると説く。これは従うべき構成論と思われる。

(1)(8)の「濁れる酒」はいわゆる「どぶろく」であるが、当時は清酒も既に醸造されていた。「須弥酒」(飛鳥板蓋宮址出土木簡)、「清酒五升、濁酒六斗五升」(『四時祭式』上)。冒頭に濁酒をもちだしたのは次の歌に中国の故事を踏まえること。さらに村田正博氏の説によれば『文選』にでる「濁酒」が隠士の風貌を彷彿させることから、そういう漢詩文の隠士の世界をも呼び込もうとしたと説く。讃酒歌は老荘的な自由の思想に憧れる気持で詠まれていることから村田説は認められる。(1)は十三首の序論をなす歌。

(2)「酒の名を聖と負せし」は『魏志』徐邈伝に、太祖の禁酒令に対して酔客は清酒を聖人、濁酒を賢人と呼んだ故事を踏まえ前歌の主張を裏付けようとしている。

(3)「古の七の賢しき」は『世説新語』(任誕篇)に、晋の阮籍・嵇康・山濤・劉伶・阮咸・向秀・王戎の七人の隠士が酒を飲みながら琴を弾じ、清談にふけたとある。『芸文類聚』(魏略、酒)には「太祖酒ヲ禁ズ。而ルニ人竊カニコレヲ飲ム。故ニ酒ト言フコトヲ難ミシ、白酒ヲ以テ賢者ト為シ、清酒ヲ聖人ト為ス」とある。

(4)賢しみを否定し、酔い泣きを肯定した歌。後の(10)(13)にも用い酔い泣きを賞讃している。「酔ひ泣き」はいわゆる泣き上戸のこと。泣き上戸の酔人でも「利口ぶる、賢ぶる」人よりもまだましらしい、というのである。

(5)極まりて貴き、巻五の憶良作の「沈痾自哀文」に「生ノ極貴、命

ノ至重」とある。「極貴」漢語の訓読語。

(6) 『瓊玉集』嗜酒篇に、酒好きの呉の鄭泉は、数百年の後自分の死体が土と化したら酒壺に作り、窯の側に埋めよと遺言したという故事による。(4)の「賢しみ」と同じく、ここでも「分別くさい」人間を否定している。

(7) 賢しらの人を小賢しい猿に見なして嘲弄している。この歌の「賢良」と(13)の「賢良」は、字面の上では形容詞の「賢し」に接尾語「ら」の結合したもの。しかし契沖『代匠記』(精撰本)にもう一説を挙げる。『賢良方正』(賢にして良、方にして正)の意。この漢語の意をも含むものと辰巳正明氏¹⁷⁾、村田正博氏はみる。

『史記』(平準書)「是の時に当りて、方正・賢良・文学の士を招尊し、或は公卿大夫に至る」とある。「賢良方正」とは、中国の隋代に始まる、いわゆる「科挙」の制度、つまり官吏登用試験(考試)に他ならない。「賢良」とは儒教の思想を以って、仁政(徳政)を達成するための政治的重要性を帯びた賢人、儒者の推挙の制であった。

「賢良」は、二重の計算の上に立って選ばれた用字であり、「賢」はサカシ、「良」はラを表記する用字でありつつ、同時に漢語「賢良」を連想させるように仕組まれたのが、この「賢良」であると説く(辰巳・村田論採意)。

儒教的な徳を否定し、濁酒を貴しとする讃酒歌は中国の故事に身をよせる。そして老荘的な隠逸な自由の思想に憧れる気持を詠んでいる。また漢語・仏典語・翻訳語を造語したものも多い。こうした傾向からみて、「賢良」も二重の意をもって選ばれた語句であるともみるべきである。「賢良」は中国文学的教養の持主の間では共通に理解できた表記であったとみられる。讃酒歌十三首に、もし後人の手が加わったとしても

漢語は書き替えないだろう(モの申乙などは書き替えても)。讃酒歌の享受者は律令官人もしくはそれに準ずる人物であることを忘れてはならない。

この歌を十三首の中心の位置におき、しかも初句切としたのは享受者に強く印象づけようとする意図があったからである。

(8) 価なき宝といふとも、は仏典に例が多い。『法華経』(巻四)五百弟子受記品第八「無価宝珠」もその一例。無上の法を譬えた語句であるが、その仏法の教えにもまして酒こそ無上の宝だという。

(9) 夜光る宝、『文選』を始め漢籍に多く見える夜光の玉。具体的に夜光珠を挙げ飲酒のもたらす境地には及ばない、という。

(10) 世間、は仏語の「世間」の訓読語。仏教思想を否定し、酔い泣き、が一番の遊びだと賞讃した歌。この作まで「らし」を五首もちいている。

(11) 原文「吾羽」の「羽」は上句の「虫・鳥」を意識して羽をもちいた。前歌の酔い泣きを受けて、仏教にいう「飲酒戒」を破っても現世享楽(飲酒)がよいと詠んだもの。

(12) (10)を承けて、世間無常の仏説をさかてに取り、現世享楽の方が好いという。

(13) 賢しらと酔い泣きを対にして、酔い泣(三回)を賞讃すべきことを確認し、十三首の総まとめとした歌。

讃酒歌十三首の構造について、伊藤博氏は²⁰⁾

三三八から三四一に至り、その三四一を経て三四七に至るまでは、推量の助動詞もしくは疑問の助詞を用いて、事を婉曲に叙して来たのであるが、結びの三五〇に至っては、いわゆる回想(過去の詠嘆)

の助動詞ケリを用いて、まさしくけりをつけているのである。このケリに関連してナホの語も注意すべく、ナホ……ケリは、客観的な姿勢を取って熟慮反省して来たことの結果、つまり、文脈的には、前十二首の抒情の帰趨として存在する表現である。この十三首に、何かしらよそごとのような感じを与える「らし」の語がしきりにあらわれること、しかも、それが、前半に集中的に使用されていることも、熟慮反省からナホシカズケリの終着へと流れる展開と無縁ではないはずである。三五〇の一首は、十三首中、この位置以外のどこにもすわることの許されない歌なのであり、作者旅人の慎重な配慮を経過しての存在であることが確かである。

右の伊藤博氏の論は間然する所がない従うべき論考である。題詞に「大宰帥大伴卿、酒を讀むる歌十三首」とあるので旅人が大宰府で詠んだことは確かである。それではこの作品群は誰かに披露されたか。披露されたものであれば、その場や享受者は誰かということになる。伊藤氏は讚酒歌の前と後に歌を載せる。小野老・大伴四綱・山上憶良・沙弥満誓の四人を挙げこの歌群の享受者に推定している。

ただしこの推定は今一つ決定的でない。というのは讚酒歌の前の歌は、

山上憶良臣、宴を罷る歌一首

憶良らは 今は罷らむ 子泣くらむ それその母も、我を待つらむ
そ (卷三・三三七)

右は著名な憶良の歌である。題詞に「宴を罷る」とある。マカルは退

キ去ルの謙讓体で、尊い所を退出する。ここは旅人主催の宴から退出すること。これについて、西宮一民氏は、

注釈は、憶良壮年の日の作で、大宰府で宴飲の集いがしばしば催されるにつけて、「また山上長官の罷宴歌を謡はうぢやないか」というようなことになった。と臆測しているが、その見方が正しいと言わべきである。繰返し言うが、この歌の戯笑性によって、「お聞き」の歌代わりに歌われていたと見るべきで、酒宴に対する反発だとか、中座の挨拶だと見てはならない。

右の憶良壮年の作か否かはおくとしても、「らむ」の音を三度もくり返しているが、これは「誦詠」に適している。さて、宴の「お開き」「中座」いずれにしても宴を退席したことに変りない。だとすればその後には載せる讚酒歌を披露した相手とみることは矛盾する。もっとも宴席では披露されたが、讚酒歌は十三首と多いので一括して後方に収載したとも考えられないこともないが、今一つ苦しい。

伊藤氏の説のなかに沙弥満誓を享受者の一人とみることは確かである。旅人の讚酒歌の次に、

沙弥満誓の歌一首

世間よのなかを 何に喩たとへむ 朝開き 漕こぎ去いにし舟の 跡なきごとし
(卷三・三五二)

伊藤氏は右の歌について

「世間」の語は、「讃酒歌」の末尾三四七の歌に「世間の遊びの道に云々」と見え、同類の語は、三四八・三四九に「この世」という用法で見えている。内容も、「この世なる間は楽しくをあらな」「この世にし楽しくあらば来む世には云々」というのは、「漕ぎ去にし船の跡なき如」きものが「世間」であるとの無常を誘発する要素を持つていたのであって、一首は、「讃酒歌」の結末、すくなくとも、「讃酒歌」が基調とする寂寥と哀調に照応するといつてよい。

満誓の歌は、「讃酒歌」を披露せられたが故に形成されたもので、「讃酒歌」を前提とし下地とする作に相違ないと思う。

右の満誓の歌は古来、仏教的無常観を詠んだ歌として著名である。それが讃酒歌の直後に位置すること。旅人と満誓は親しい関係にあった(梅花宴、巻五・八二一、旅人との贈答、巻四・五七二(五七五))。伊藤説のように「世間」の語の使用と一首の内容からみて伊藤説は肯定さるべきである。

中西進氏²³は、旅人は老壮思想に共鳴して十三首を作ったのではない。酒が交友の具であったゆえに、友をいざなうべき風雅の世界として酒の世界を展開させたのである。と説くが、旅人には「友」を詠んだ歌が二首ある。

君がため 醸みし待酒 安の野に ひとりや飲まむ 友なしにして

(巻四・五五五)

草香江の 入江にあさる蘆たづの あなたづたづし 友なしにして

(巻四・五七五)

万葉には「友なしにして」は旅人のこの二例のみである。前の歌は大式丹比県守の民部卿に遷任するのに旅人が贈った歌。カムは古くは蒸した米を噛んで酒を造った。酒を醸造したことをいう。「待酒」は接待用の酒。県守は養老五年正四位上に進んでいるので、官位の上からも友と呼ぶにふさわしい人物である。ちなみに彼は『懷風藻』に神仙的な吉野の詩二首(九九・一〇〇)を載せている。

後の歌は当面問題としていいる沙弥満誓に旅人が贈った歌である。タツタツシは、頼りない、心許い、の意。満誓は俗名を笠朝臣磨といい、慶雲元年(七〇四)に従五位下、美濃守となり、同二年九月善政を賞され、また同七年閏三月吉蘇道開通の功績を賞されている。さらに養老元年(七一七)の多度山の美泉への行幸に際して国守として従四位上を授けられた。ここで留意すべきは、美泉(醸泉)の瑞兆は神仙思想と大いに関係があるということである。同三年七月尾張・参河・信濃の按察使となる。同四年右大弁となったが、翌年元明天皇の病氣平癒を祈願し出家し、満誓と号した。同七年二月造筑紫観世音寺別当となる。天平二年正月の梅花宴にも出席し歌を作っている(巻五・八二二)。ここでは賓客として遇され主人旅人の前に歌を載せている。筑紫で詠じた短歌計七首を残す。

満誓は旅人に友と呼ばれるにふさわしい人物であり、讃酒歌の享受者の一人とみる伊藤説は確実に当を得たものである。

次に讃酒歌だけにみられ、他の作者に見られない用語の「弧語」²⁴を示す。

- (1) 「一坏」「濁れる酒」。(2) 「聖」「よろしさ」。(3) 「七の賢しき人」。
- (4) 「酔泣」。(5) 「極まりて」。(6) 「酒壺」「酒に染みなむ」。(7) 「あな

醜「猿」(8)「価なき宝」「あにまさめやも」。(9)「夜光る玉」「あに
しかめやも」。(10)「遊びの道」。(11)「虫」(夏虫、高橋虫麻呂歌集巻九・
一八〇七のみ)。計十六

右によれば計十六の弧語がみられる。このひとことを取っても讚酒歌
が特異な歌群であることを示している。

(一)

巻五の松浦川に遊ぶ序と歌群にはその作者について異論がある。『私
注』は序文と歌も憶良の作とみる。ただし諸論は序文とその歌群に旅人
が関連するとみることには異論はないようである(全体を旅人とみるこ
とには異論もある)。

松浦川に遊ぶ序

余、暫に松浦の県に往きて逍遙し、聊かに玉島の潭に臨みて遊
覧するに、忽ちに魚を釣る女子等に値ひぬ。花の容双びなく、光
りたる儀、匹なし。柳の葉を眉の中に開き、桃の花を頬の上に発
く。意気雲を凌ぎ、風流世に絶えたり。僕問ひて曰く、「誰が郷
誰が家の児らそ、けだし神仙ならむか」といふ。娘等皆咲み答へ
て曰く、「児等は漁夫の舎の児、草の庵の微しき者なり。郷もなく
家もなし、何ぞ称げ云ふに足らむ。ただ、性、水に便ひ、また心山
を樂しぶ。あるときには洛浦に臨みて徒らに玉魚を羨しび、ある
ときには坐峽に臥して空しく煙霞を望む。今邂逅に貴客に相遇ひ
ぬ。感応に勝へず、輒ち歎曲を陳ぶ。今より後に、豈借老にあら

ざるべけむ」といふ。下官対へて曰く、「唯々、敬みて芳命を奉は
らむ」といふ。時に、日は山の西に落ち、驪馬去なむとす。遂に
懷抱を申べ、因りて詠歌を贈りて曰く、

あさりする 漁夫の子どもと 人は言へど 見るに知らえぬ うま
ひとの子と (巻五・八五三)

答ふる詩に曰く

玉島の この川上に 家はあれど 君をやさしみ 表はさずありき
(八五四)

蓬客等の更に贈る歌三首

松浦川 川の瀬光り 鮎釣ると 立たせる妹が 裳の裾濡れぬ
(八五五)

松浦なる 玉島川に 鮎釣ると 立たせる児らが 家道知らずも
(八五六)

遠つ人 松浦の川に 若鮎釣る 妹が手本を 我こそまかめ (八
五七)

娘等の更に報ふる歌三首

若鮎釣る 松浦の川の 川なみの なみにし思はば 我恋ひめやも
(八五八)

春されば 我家の里の 川門には 鮎子さ走る 君待ちがてに
(八五九)

松浦川 七瀬の淀は 淀むとも 我は淀まず 君をし待たむ (八
六〇)

後の人の追和する詩三首節老

松浦川 川の瀬速み 紅の 裳の裾濡れて 鮎か釣るらむ (八六
一)

人皆ひとみなの 見らむ松浦の 玉島を 見ずてや我は 恋ひつつ居らむ
(八六二)

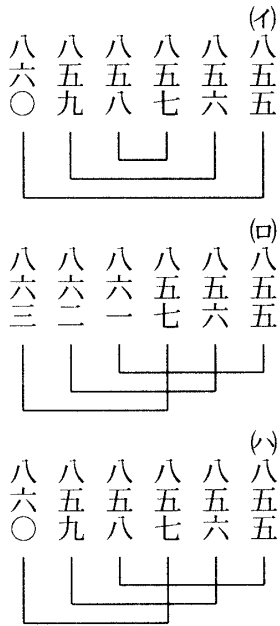
松浦川 玉島の浦に 若鮎釣る 妹らを見らむ 人のともしき
(八六三)

右の序文と歌群の作者については論も多い。この序と歌群は作者名を記さないで、作品の帰属をめぐっての論文も多く発表されている。

松浦川を逍遙する旅人たびとが松浦川で鮎を釣る娘子(うまひとの子)に心をひかれ、歌を贈答し、終に結婚しようとしていたる両者の抒情を詠じている。貴族(貴客)らしき旅人たびとと赤裳の裾をなびかせた仙女をおわせる松浦の美女。背景は仙境に見立てられる景勝の地松浦川の七瀬、これはまるで幻想をはらむ歌劇の世界を思わせる。

松浦川に遊ぶ序と歌群については前稿で考察した²⁶⁾。したがって重複するところがあるが、結論を端的に示すことにする。

「後の人の追和する詩三首 帥老」の三首は、松浦逍遙に参加できなかった人が後で追和した形の歌。「追和」と「帥老」については後に触れることにし、まず歌群の対応についてみることにする。渡瀬昌忠氏²⁷⁾は、この歌群は対座して唱和されたものと考え、次のような対応があると説く。(イ)波紋形の対応。(ロ)流水形の対応。



右の(イ)(ロ)は対座した人びとが唱和し対応するように歌いつがれたという興味深い指摘である。(イ)は筆者の説で、このような対応も考えられる。

梅花宴(5・八一五〜四六)の序文には「帥老之宅」、卷六・九六二の左注「饗于帥家」、卷八・一五二左注「帥家作」卷八・一五二六左注「帥家集會」と記す。しかし、いずれも「宅」「家」とその行事の行われた場所を示すものである。したがって、松浦川の追和歌の場合も追和された場所を示すものと解される。つまり「之宅」「之家」などの文字が脱したものともみべきである。一連の作の主人公は「蓬客等」と「娘等」である。ここでは意識的に作者をとうかいをとうかいししようとしているのに個人の名を示す「帥老」の注記があるのは何といっても不審である。ここは「帥老之宅」「帥老之家」などのように注記してあったとみるべきである。万葉には「某宅」「某家」「某館」などと表記した宴席などの歌は多くある²⁸⁾。「帥老」の注記が「之宅」「之家」などが脱したものであれば、帥老の邸宅で宴が開かれ、その時に追和されたのが三首の歌となる。何よりも三首歌の内容がそれを有弁に物語っている。何も旅人・憶良に必要以上に拘泥こうぬいしなくてもよい。旅人のもとには府の官人を始め兼従等(卷十 七・三八九〇〜九九)、資人余明軍(卷三・四五四〜五八)などもいた。筆者は作者について、今は次のように考える。

漢序と八五三、八五四(大伴旅人)

蓬客等更贈歌三首(松浦逍遙に参加した別人)

娘等更報歌三首(松浦逍遙に参加した別人)

後人追和之詩三首(参加出来なかった別人、帥老宅で追和)

というふうに旅人の主催する雅宴で披露されたとみる。右は用字法の面

からも支持される（稲垣耕二『万葉表記論』三五九頁）。それは旅人を中心とした大宰府官人の諸人の共作で、前に示した(イ)(ロ)の形の対応によって誦詠されたと考えられる。松浦逍遙に参加するしないは別にしても少なくとも形式的には右のような様式をとる宴席歌である。

松浦川は佐賀県東松浦郡の玉島川で今の松浦川とは違う。七山村浮岳の南方から鮎返りという勢いの激しい流れを経て、南山の玉島神社を過ぎて浜崎で唐津湾にそそぐ。

序および歌は、『遊仙窟』や『文選』の情賦群などを模倣し、玉島遊覽を下地においた虚構の文芸作品である。松浦の地（唐津）一帯は日本本土の対大陸交渉の前進基地であることもこの作品群に関係している。

序文の「魚を釣る女子等」は、神功皇后が四月上旬にこの地で鮎を釣ったという故事を踏まえた表現。それ以後そのころになると土地の女たちは鮎を釣ることが習わしとなり今に絶えないとある『神功前記』。「花の容双びなく……」以下四句は『遊仙窟』に「眉間二月出デテ夜ヲ争フガ疑ク、頬上ニ花開キテ春ヲ闘フニ以タリ」、「眉上ニハ冬天ニ柳ヲ出ダシ、頬中ニハ早地ニ蓮ヲ生ズ」など類同の表現に学んだものであろう。「僕、問ひて……」は『遊仙窟』に「余問ヒテ曰ク、此ハ誰ガ家舎ゾ。女子答ヘテ曰ク」とある。「性水に使ひ……」は『論語』雍也篇の「知者ハ水ヲ楽シビ、仁者ハ山ヲ楽シブ」による。旅人にも「山」「水」（雍也篇）を踏まえて吉野の離宮をほめた対句表現の讃歌がある（卷三・三一五）。「洛浦」『文選』洛神賦の洛川、ここは玉島川。「巫峡」は同じく高唐賦に見える巫山という名の神仙峡。洛浦とともに玉島峡を神仙境に見立てたもの。洛水の神女、巫山の神女はともに『遊仙窟』にもみられる。『驪馬』純黒毛の馬。ここは主人公の乗る馬。洛神賦に「日既ニ西ニ傾キ、車殆ク馬煩ム」とある。

以上『文選』や『遊仙窟』などからその典拠を挙げた。しかしこれは参考にしたというより、模倣したというのが適当だろう。

ただ次の点は高く評価されるべきである。漢序は『遊仙窟』や『文選』の情賦群などに典故を依存し、故事に身を寄せている。故に叙事的であり、具体的抒情や情景は欠如している。一方、短歌群は神功伝説（鮎釣）を踏まえ、ないしは柘枝伝説などに暗示を受けて、抒情的で情と景に大きくかわわっている。この序文の叙事と歌群の抒情とが一体となった新しい文芸作品を作りあげている。この漢倭混淆の新文学は筑紫歌壇以前にはみられないものである。

旅人の文学観ないしは文人的気質が、魏晋の貴族官僚の文学意識に近いものであることを波戸岡旭氏が指摘する^⑧。そして、要するに「遊於松浦河」にしても『懷風藻』の吉野詩にしても、実は神仙譚によってかもし出される超俗的な清浄感と、幻想的な浪漫性を追求している。とみる説に結論的に同意する。

卷五には旅人と都の藤原房前と贈答した、書状と歌（卷五・八一〇・八一）を載せている。ここでは、『文選』嵇康の琴賦、『莊子』山木篇や「知音」の故事を踏まえ、その構想は『遊仙窟』の娘子と下官との関係に負う虚構の物語の書状をものしている^⑨。ここでは作品を挙げることは割愛する。

宜い啓す。伏して四月六日の賜書を奉はる。跪きて封函を開き、拜みて芳藻を読む。

心神の明け朗かなること、泰初が月を懐くに似、鄙懐の除え祛ること 楽広が天を披くごとし。

辺城に羈旅し、古旧を懐ひて志を傷ましめ、年矢停まらず、平生

を憶ひて涙を落とすがごときに至りては、ただし、達人は排に安
みし、君子は悶へなし。伏して冀はくは、朝に翟を懐けし化を
宣べ、暮に龜を放ちし術を存め 張・道を百代に架け、松・喬を
千齡に追ひたまはむことを。

兼に垂示を奉はるに、梅宛の芳席に、群英藻を擣へ、松浦の玉潭
に、仙媛の答へを贈りたるは、杏壇各言の作に類ひ、衡臯税駕の
篇に疑たり。耽読吟諷し、戚謝歛怡す。

宜の主に恋ふる誠は、誠犬馬に逾え、徳を仰ぐ心は、心葵菴に同
じ。而れども碧海地を分ち、白雲天を隔つ。徒らに傾延を積み、
いかにしてか勞緒を慰めむ。孟秋節に膺る、伏して願はくは、
万祐日に新たならむことを。今相撲部領使に因せ、謹みて片紙を
付く。宜い謹みて啓す、不次。

諸人の梅花の歌に和へ奉る一首

後れ居て 長恋せずは み園生の 梅の花にも ならましものを
(巻五・八六四)

松浦の仙媛の歌に和ふる一首

君を待つ 松浦の浦の 娘子らは 常世の国の 海人娘子かも
(八六五)

君を思ふこと未だ尽きず、重ねて題す歌二首

はろはろに 思ほゆるかも 白雲の 千重に隔てる 筑紫の国は
(八六六)

君が行き 日長くなりぬ 奈良路なる 山斎の木立も 神さびにけ
り (八六七)

天平二年七月十日

員外、故郷を思ふ歌兩首

我が盛り いたくくたちぬ 雲に飛ぶ 葉食むとも またをちめや
も (巻五・八四七)

雲に飛ぶ 葉食むよは 都見ば いやしき我が身 またをちめべし
(八四八)

右の書簡文と歌(四首)は、吉田連宜が大伴旅人に宛てた返事である。
書簡文に「都を離れた大宰府にさすらい、在し日を懐かしんでは心を傷
め、年月は早く去って帰らず、若い当時に思ふでは落涙なさると仰せに
なっています」とあり、辺城にある旅人を慰撫する気持を示している。
しかし、反面からいえば宜に宛てた旅人の書簡文の一部を示したことに
もなっている。さらに「梅宛のすばらしい宴席で、多くの歌人の方々が
作られた歌、また松浦川の美しい淵で仙女と贈答を交されたその作は、
孔子と門弟たちが講壇でそれぞれの志を述べた作にも劣らず、また曹植
が洛川で神女に逢った篇かと思われるほどです。むさぼり読んだり吟誦
したりして、心から感謝し喜であります。」とある。これにより旅人が書
簡文と梅花宴の序と歌群、松浦川の序と歌群を宜に贈ったことが知られ
る。文中の松・喬は赤松子と王子喬のことで共に有名な仙人。右にみた
孔子と門弟たちのことは『莊子』漁父篇に出る記事である。
書簡文の次の短歌四首は題詞の示す通りである。「常世の国」は海の彼
方にあるとされた不老不死の神仙境。三首目に「白雲」とある。書簡文
にも「白雲天を隔つ」とある。旅人も

ここにして 筑紫やいづち 白雲の たなびく山の 方にしあるら
し (巻四・五七四)

この歌は帰京した旅人が大宰府の沙弥満誓の贈歌にこたえた歌である。

『懐風藻』にも「青海千里ノ外、白雲一ニ想思フ」（百済公和麿呂）、「心ヲ馳セテ悵望ム白雲ノ天」（藤原宇合）、「徒ラニ弄ブ白雲ノ琴」などがある。「常世」「白雲」といえば何か神仙的な感じを持つが、「白雲」は遠別の悲愁と再会の祈願を表すという^⑩。

四首目の「山斎の木立も神さびにけり」山斎は築山や池のある庭園。後年帰京した旅人に、

妹として 二人作りし 我が山斎は 木高く繁くなりけるかも
(巻四・四五二)

と詠じた歌がある。最後の二首は梅花宴の三十二首に員外として追加したものである。作者は旅人とみる説が有力である。

我が盛り またをちめやも ほとほとに 奈良の都を 見ずかなり
なむ (巻三・三三二)

『注釈』は、員外二首と右の歌を比べて見れば、二首が旅人の作であることは十分に認められるとしている。また用字法上からの支持もある(土居光知『古代伝説と文学』、稲岡耕二『万葉表記論』)。

井村哲夫氏は、

二首は、後の「後に追和ふる梅の歌四首」(八四九〜八五二)や松浦河に遊ぶ歌(八五三〜八六三)と共に、梅花宴歌三十二首に添えて、都の友人吉田宜に送られたものである。一々署名が無いのも作者旅人のもとに一括された稿であったからである。送った相手の宜

が医者であり、方士として名のあった人(家伝下)であるによって、「雲に飛ぶ葉」という発想もあったのであろう。

と説く。巻五に載せる吉田宜の返書の内容からみても、したがうべき論である。

「雲に飛ぶ葉食む」は、飲めば天空を自在に飛行することができるという仙薬。「抱朴子」金丹篇、仙薬篇に種類や製法を種々説いている。『芸文類聚・月』に姮娥が西王母の不死の仙薬を盗んで月の世界に走ったという話を載せるのは著名である。

「をつ」は若返る意の上二段の動詞。原文「麻多遠知米也母」である。「変若ましにけり」(巻四・六五〇)、「老人の変若といふ水」(巻六・一〇三四)のように「つ」「変若」の二字を当てるのが多い。

宜は医者で方士『家伝下』としても著名であったから、旅人は前の二首のような神仙的な趣の歌を添えたのである。

(三)

帥大伴卿、吉野の離宮を遙かに思ひて作る歌

隼人の 瀬戸の巖も 鮎走る 吉野の滝に なほしかずけり (巻六・九六〇)

「隼人の瀬戸」は今の鹿児島県長島(天草の南端の島)と本土側の阿久根市黒之浜との海峡。黒の瀬戸という。

『和名抄』の「薩摩出水郡勢門」の地。「吉野の滝」吉野離宮があり、その吉野宮滝や巨岩の間を流れる激流のこと。「なほしかずけり」やはり及ばないなあ、の意。前の讃酒歌のところで述べたように、旅人は「ら

し」推量の助動詞もしくは疑問の助詞を用いることが多い。しかし、ここでは讃酒歌の最後の歌(三三〇)の結句と同じ「なほしかずけり」を用いた強い表現をとっている。

長田王、筑紫に遣はされて、水島に渡る時の歌二首

開きしごと まこと尊く 奇しくも 神さびをるか これの水島
(卷三・二四五)

芦北の 野坂浦ゆ 舟出して 水島に行かむ 波立つなゆめ (二四六)

石川大夫の和ふる歌一首名欠けたり

沖つ波 辺波立つとも 我が背子が み舟の泊まり 波立ためやも
(二四七)

又、長田王の作る歌一首

隼人の 薩摩の瀬戸を 雲居なす 遠くも我は 今日見つるかも
(二四八)

旅人の「隼人の瀬戸」とこの「隼人の薩摩の瀬戸」は同じ所を詠んだもの。ハヤヒトは大隅薩摩に住む部族の称。勇猛果敢で行動が敏捷なことからその名があるという。

水島は熊本県八代市植柳の西南部、球磨川の分流の一つである南川の河口にある小島。周回四〇メートル前後の岩山からなる小島とする。一説にこの水島の対岸の大鼠蔵島のこととする(鶴久『水島』考)『万葉』昭和三四年四月)。

景行紀十八年四月壬申の条に、天皇がこの島に泊られたが水が無かったので、そこで天皇が天神地祇を祈られたら、たちまち清水が湧出した

という説話を踏まえたもの。

長田王は和銅四年(七一)四月從五位上より正五位となる。靈龜元年四月正五位上、同二年一月從四位下、同十月近江守となり、神龜元年二月從四位上となる。天平元年三月正四位下、同九月衛門督、同四年十月撰津大夫となり、同六年二月の朱雀門前での歌垣ではその頭を務める。同九年六月卒した。『家伝下』によれば神龜年中に六人の風流侍従の中に数えられている。

長田王の筑紫下向について『講義』は、

長田王の筑紫に遣はされし事も亦史に載せず。筑紫は太宰府の所在地なれば、その太宰府へ遣はされしをいふか、或は筑前守筑後守などに任せられて赴任せしをいふか。然れども赴任ならば任にて下る旨を注すべきなり。而して次に見ゆる水島は肥後国にして更に薩摩のせとをもよめるを思へば、これは太宰府の庁に遣はされしにあらざして太宰府の管内の巡察に遣はされしなることを見るべし。

と説くように題詞に「長田王被_レ遣_二筑紫」とあるので公務で派遣された下向とみるべきである。ではその公務の内容はといえば定かでない。堤千乃氏^③は右の四首について、「このような歌の内容からすると葦北は天皇にとって非常に神聖且つ重要な一地域として認識されていたものと思われる。……水嶋は王権の伝説的な神奈備の世界として描かれ、冷水の献上という形で天皇の内廷と密接に結び付いた地域としてとらえられていた。」と説く。そして風流侍従として聖武天皇の近侍者であった長田王が筑紫の葦北に下向したと推定する。

長田王には和銅五年四月「長田王を伊勢斎宮に遣はす時に、山辺の御

井にして作る歌」(卷一・八一〜八三)がある。その内の一首を示す。

山辺の 御井を見かてり 神風の 伊勢娘をとめ子ども 相見つるかも
(卷一・八一)

前の長田王の薩摩の迫門の歌の結句「今日みつるかも」と右の歌の結句「相見つるかも」は類似した表現である。これについて村田正博氏は、「相見つるかも」(5・八三五・8・一五五八・18・四二二〇)。「今日みつるかも」(3・二四八・7・一〇九二・7・一一〇五・17・三八九三)の歌のそのほとんどが、モノを見たよろこびに讚美を託したものである。それらには、宴席を場にもつことが示されたものが目につき、独詠歌と見なければならぬものは一つもない。かかる点からみて、山辺の御井を讚美した宴席歌であるとす。当面の四首の歌も宴席で披露されたともて一向に差し支えはない。

長田王が奇しき伝説をもつ水島の神々しさを讚美し、それを承けて、石川大夫が船旅の無事を祈願し、さらに波の心配はないと詠じる。それを承けて、長田王が遠くはるかではあるが、隼人の薩摩の瀬戸を實際に見ることが出来た感慨を述べるといふ趣向である。

『講義』に「黒ノ瀬戸は佐敷よりしても田浦よりしても、水島に行かむ海路よりすれば反対の直線上にありてさほるものなく遙かに見やらるる位地にあるなり。されば、この歌実景をよまれしこと明かなるが、長田王の任は肥後まで到るに在りて、薩摩まで到られりしことこれにして知られたり。」とあるのに従うべきである。

やはりこの四首は宴席で披露されたとみるべきである。その場は葦北の郡衙か肥後の国府などであつたらう。その下向の目的は「噂に聞いた

とおり、実に尊く、不可思議にも神々しくあるよ」と水島がまず称讚の的としてゐることから、冷水信仰(醜泉)などによる端祥を求めての派遣であつたと考えられる。

醜泉の発見は持統八年三月十六日(日本書記)にもみられるが、ここでは元正天皇の靈龜三年十一月十七日の養老改元の詔を挙げる『統紀』。

天皇、軒に臨みて、詔して曰はく、「朕今年九月を以て、美濃国不破行宮に到る。留連すること数日なり。因て当耆郡多度山の美泉を覽て、自ら手面を盥ひしに、皮膚滑らかなるが如し。亦、痛き処を洗ひしに、除き愈えずといふこと無し。朕が躬に在りては、甚だその驗有りき。また、就きて飲み浴る者、或は白髪黒に反り、或は類髪更に生ひ、或は聞き目明らかなるが如し。自餘の痼疾、咸く皆平愈せり。昔聞かく、「後漢の光武の時に、醜泉出でたり。これを飲みし者は、痼疾皆愈えたり」ときく。符瑞書に曰はく、「醜泉は美泉なり。以て老を養ふべし。蓋し水の精なり」といふ。寔に惟みるに、美泉は即ち大瑞に合へり。朕、庸虚なりと雖も、何ぞ天の賜に違はむ。天下に大赦して、靈龜三年を改めて、養老元年とすべし」とのたまふ。(訓は新日本古典文学大系『読日本紀』による。以下これに同じ)

と改元の理由を詔している。

やや時代は下るが、『統紀』神護景雲二年(七六八)九月「芦北郡刑部広瀬女、赤き目の白龜を献」じたこと。宝龜元年(七七〇)十月、即位改元詔中に「芦北郡日奉部広主売、益城郡山稻主」がそれぞれ白龜を献じたため、「宝龜」と改元したこと。宝龜三年(七七二)十一月十一

日条「肥後芦北郡、家部島吉、八代郡高分部福那理おのおの白亀を献ず。人ごとに絶十疋、綿二十屯、布三十端を賜ふ」等、白亀奉獻に関する瑞祥記事がみられる。やはり葦北は特異で神聖な地域であったとみるべきである。

景行天皇十八年四月十一日条に天皇を水島に案内した「山部阿弭古が祖小左を召して」とある。日本古典文学大系『日本書紀上』(一九四頁)は「山部を管掌する下級の伴造か。阿弭古は、我孫、吾彦などとも書き、原始的百姓。直木孝次郎は、皇室と密接な関係をもつ地方官的な古い伴造とする。と頭注している。井上辰雄氏は前に挙げた葦北の刑部、日奉部、家部の部民の存在を皇室部民としてとらえている。

以上にみたように葦北の地は大和朝廷と密接な関係を持つ地域だったとみるべきである。長田王が筑紫に遣わされたのは瑞祥の契機となる事柄を求めての下向であった。冷水(禮泉)を求めての葦北の水島に行ったのはその為である。但し、前挙の例のように白亀などの瑞祥でもよかった。

前に挙げた「石川大夫」(二四七)の歌の左注は、

右、今案ふるに、従四位下石川宮麻呂朝臣、慶雲年中に大式に任ず。又正五位下石川朝臣吉美候、神龜年中に少式に任ず。兩人のいづれかこの歌を作るかを知らず。

とある。吉美候(君子)は『続紀』によれば神龜元年二月正五位下、同三年正月従四位下であった。歌の作者の決定が必要であるが、ここではいづれにしる旅人の帥に赴任する以前のことであるという一点を抑えておく。

万葉には「隼人の瀬戸」(薩摩)を詠んだ歌は長田王と旅人の二首だけである。長田王の歌の方が先によまれたものである。だとすれば神龜五年頃に大宰帥に赴任した旅人は、府の官人等から長田王の下向の理由と、二首の歌が詠じられたことを聞かされたと察せられる。

旅人は養老四年三月征隼人持節大將軍として、この地に来ているので、隼人の瀬戸は熟知していた。ところで隼人の瀬戸は海峡であり、吉野は海峡の滝もしくは巨岩の間を流れる激流である。歌詞に「巖」とあるから海峡と海峡の比較でもよいといえようが、今一つ不審が残る。

暮春の月、吉野の離宮に幸す時に、中納言大伴卿、勅を奉りて作る歌一首并せて短歌 未だ奏上を経ぬ歌

み吉野の 吉野の宮は 山からし 貴くあらし 川からし さやけくあらし 天地と 長く久しく 万代に 変はらずあらむ 行幸の宮 (巻三・三二五)

昔見し 象の小川を 今見れば いよよさやけく なりにけるかも (三二六)

右の歌は旅人の唯一の長歌。聖武天皇の神龜元年(七二四)三月の行幸の時のものかという。「山」「水」は『論語』(雍也篇)「知者ハ水ヲ楽シビ、仁者ハ山ヲ楽シブ」、「万代に改らずあらむ」は聖武天皇即位の宜命「万代に不改(かはるまじじき)常典」を踏まえた表現である。

反歌は漢詩に例が多い昔と今を対比した表現をとる。「昔し見し」とあるから、旅人は吉野に幾度か出かけたものと思われる。

長歌は典拠を踏まえて離宮をほめた新しい讃歌であるという。「み吉野」と歌い出しているが、「地名に接頭語『み』を冠するのは、古代では

『吉野』『熊野』『越』に限られる。いずれも、格別の異境と意識され、靈威の地と見なされたからである。『吉野』は佳き野で、古くから大和朝廷の聖地とされた。『熊野』は隅野で、大和南端の隅の地、異界との境の地とされた。『隅』が異霊のさまよふところであること、……『越』は古事記神話に、八千矛神が沼河比売を求めて訪れた異境。大和北端の地と意識されたのであろう。『越』はまた、七世紀の大和朝廷にとっての直接の祖、継体天皇発祥の地でもあった。と説くように吉野は格別の地であった。

以上見て来たように、吉野は古くから大和朝廷の聖地とされ靈威の地と見なされていた。また格別な神仙的(『懐風藻』など)な異境とも意識された。故に旅人が吉野宮は山そのものがよくて貴い、と歌うのである。

唐突に「吉野の離宮」がでるのは、長田王の「隼人の薩摩の瀬戸」の詠を知ったからである。吉野離宮は景観だけではなく聖神性において「なほしかずけり」なのである。

(四)

養老四年二月二十九日大宰府が奏上して言うには隼人が反乱を起し、大隅国守陽侯史麻呂を殺したと報告した。そこで朝廷は中納言正四位下大伴宿称旅人を征隼人大將軍として征討に向かわせた。新日本古典文学大系『続日本紀二』は「この時の征隼人軍は大將軍一・副將軍二であるから軍防令24の規定により兵士二万以上からなっていたと考えられる」と注している。同じく同書の補注に

養老四年征隼人軍の編成。山田英雄によれば、このたびの征隼人

軍は大宰府管内の兵士が動員され、国司・郡司らが出征したとされる(『征隼人軍について』『律令国家と貴族社会』)。国司の例としては唯一例であるが、要略卷二十三所引旧記に、養老四年豊前守宇奴首男人が將軍として大隅・日向両国の隼人を伐殺したとある。但し將軍という肩書は誇張らしい。天平九年度豊後国正税帳および同八年度薩摩国正税帳にみえる勲位を帯びている郡司らの多くは、この時の征戦に従い、叙勲されたものと思われる。

と述べる。叙勲について、

豊後国天平九年正税帳(正倉院文書『寧楽遺文』上巻)

大領外正七位上勲九等日下部連吉嶋

少領外從七位上勲十等日下部君大國

右はその一例。征隼人の征討は春から盛夏にかけて行われた。朝廷は將軍の大伴旅人らを慰勞する詔をだす(四年六月二十日)。同四年八月十二日旅人のみ京に召還された。右大臣藤原不比等の病氣と関連しているであろう。副將軍以下は同五年七月七日に帰還の記事がみられる。そして「斬りし首、獲し虜合せて千四百余人」と記している。旅人帰京後、副將軍笠朝臣御室、臣勢朝巨真人らが征戦に従い、七日に凱旋したのである。

隼人反乱の発端となった大隅国守の陽侯史麻呂は百済系の渡来人であった。同じ百済系の国守に豊前国守の宇努首男人在る。男人のことは前にも引用したが、それによれば、当時豊前守であった男人が一方の將(軍)となり、宇佐八幡大神に奉請して征討に成功した。多くの隼人

を殺した償いとして男人は宇佐宮の放生会を始めた。これが石清水八幡の放生会の起こりとなったという（前挙『要略』）。

冬十一月、大宰の官人等、香椎の廟を拝みまつり、訖はりて退り
帰る時に、馬を香椎の浦に駐めて、各懐を述べて作る歌

帥大伴卿の歌一首

いざこども 香椎の瀉に 白たへの 袖さへ濡れて 朝菜摘みてむ
（巻六・九五七）

大式小野老朝臣の歌一首

時つ風 吹くべくなりぬ 香椎瀉 潮子の浦に 玉藻刈りてな
（九五八）

豊前守宇努首男人の歌一首

行き帰り、常に我が見し 香椎瀉 明日ゆ後には 見むよしもなし
（九五九）

「いざこども」は年下、または目下の親しい人々に対する呼びかけ。さあみんなの意。巻一・六三（憶良）、巻三・二八〇（黒人）に同じ句がある。「朝菜」の「な」は野菜、魚などの副食物をさし、ここでは海藻をいう。歌はいかにも大宰帥らしいおおらかさをもって、解放的に目下の者に呼びかけている。巻五の梅花宴の歌（八二二）などとともに旅人の文人的風雅の趣を示した代表作ということが出来る。

二首目の小野老は「大式」とあるが、当時は少式であったのでここは後の官によって記したのか。「時つ風」は干潮から満潮に変わる時に一時的に吹く風。時つ風が吹きだしそうな気配を感じて、早くその勧めに
応じようとした歌。

三首目の歌は香椎瀉を見られなくなることを嘆いた趣のものである。男人は遷任することが決定していたようである。

養老四年から神龜五年まで約九年の豊前守は長期にすぎるが、何か特別な事情があったかもしれない。

豊国の古代豪族には豊国造（豊国直の祖ウナデ『豊後風土記』）、国前臣（祖ウナデ『景行紀』）、豊国造の祖ウナノスクネなど、ウナデを祖とする系譜の豪族がいた。これに対して、宇佐国造（ウサツヒコ、ウサツヒメ『神武紀』ウサツヒコノミコト『国造本紀』）という豪族もいた。この両勢力について平野邦雄は、

この両勢の堺は、山国川であり、現在の福岡県と大分県の県境である。京都、仲津などの諸郡は山国川の北、つまり左岸で六世紀の安閑紀にみえる朝廷の屯倉も、この地域に集中して設けられる。肝等屯倉（京都郡苺田）、大坂屯倉（企救郡貫）、我鹿屯倉（田川郡赤）、桑原屯倉（田川郡桑原）、膝崎屯倉（企救郡門司）がそれで、これらの地はのちの京都郡苺田郷、苺田駅（和名抄、兵部式）、抜気、貫庄（万葉集、宇佐大鏡）、赤庄（住吉神社文書）、田河郡桑原（宇佐大鏡）、社崎駅（兵部式）にあたることから、郷土史家の地名比定は凡そみとめられてよいとおもう。

そしてこれらの地域こそ秦氏の濃密な分布圏でもあった。『正倉院文書』の大宝二（七〇二）年、豊前国戸籍をみると、某勝—秦部の構造をもつこの氏族は、仲津郡丁里、上三毛郡塔里（和名抄上毛郡多布郷）、上三毛郡加自久也里（和名抄上毛郡炊江郷）の人口の九三パーセント以上を占める。「勝」とは、「村主」のカバネとひとしく、在地の帰化族の小首長とみられている。戸籍にみえる塔勝（多

布郷・塔里)、丁勝(丁里)、狭山勝(狭度郷)、高屋勝(高家郷)大屋勝(大家郷)のように、仲津、上毛、下毛の各郡にわたる里(郷)名が多い。秦氏の勢力が宇佐郡にのびると辛島勝(辛島郷)も有力な在地首長となった。

さて、ここで再び隼人の乱にかえることにする。征討軍の一万余の兵士の総指揮をとったのは征隼人持節大將軍の同伴旅人である。『要略』所引の宇努首男人の「將軍」は一方の將として渡米系の多い豊前国の兵士を率いて参戦したことをいったものであろう。

大分県宇佐郡に鎮座する宇佐八幡宮は、オムダワケノミコト(応神天皇)、ヒメノカミ、オオタラシヒメノミコト(神功皇后)をまつる日本最古の八幡宮であり、宇佐は八幡信仰の発祥の地である。

本稿では八幡神の祭神の究明が目的ではない。しかし八幡神は隼人の乱に大きくかかわっているので論を進めることにする。やがて八幡神は土族神から中央神へとなり、朝廷の奉幣を遣わされるようになる。そして「八幡大菩薩」と呼ばれるようになるのは、神仏の習合が顕著となる平安時代以後のことであるという(『八幡信仰史の研究・上』中野幡能)。

田村圓澄氏は、

ところで五、六世紀には、田川・京都方面でも小国家が成立しており、この地方の古代住民が祖神としてまつる神は韓国神(香春神)であった。とくに由緒ある香春社鎮座の地、香春岳からは、この時期から銅が産出されており、大宝二年(七〇二)の「豊前国戸籍」には帰化系の者が多く、その神は鍛冶・採鉱・龜卜きぼくに関係し、大陸とのかかわりをもったシャーマン神であった。そしてこの祭祀の族

長は、八世紀になって大神・宇佐両氏と結びついて活躍した新羅系帰化人の辛嶋氏であった。当時の辛嶋氏は中央の秦氏に結びつき、豊前のミヤケの民秦部を統轄していた地方官であつたらう。

と説く。『豊前国風土記』逸文に香春神は新羅の国の神が自ら渡来したと明記している。

『八幡宇佐宮御託宣集』(巻六)によれば、八幡大神は、自ら託宣して「古へ吾レハ震旦国(中国)ノ靈神、今ハ日域(日本国)鎮守ノ大神ナリ」と告げたという。福永光司氏は「八幡大神が託宣のなかでいわゆる震旦国の靈神」とは、中国古代の靈妙な威力を持つ宇宙の最高神、すなわち中国土着の民族的な宗教『道教』における最高神「玉帝」「玉皇、太一神、元始天尊」を指すとも解することができよう。」と説く。つまり中国の道教の玉帝と八幡大神が同一神格であるとする。さらに福永氏は、

そして『宇佐託宣集』(巻五「菱形池辺部」)の記述によれば、「養老四年(七二〇)、大隅・日向両国の隼人ら襲来して、日本国を打ち傾けんと擬する間、「豊前国下毛郡野仲の勝境、林間の宝池に、みどりたま 瑑を挺ひ」きのべて生じた真薦草を苳り取り、八幡大神の御驗みしるしとして神輿に乗せ奉り、百王守護の誓いを発して隼人征討に向つた」という。その「林間の宝池」の「真薦草」も、出雲大神の出御を象徴する「真菰」と同じく、隼人征討に出御される八幡大神の「御驗」すなわち御神体とされているのである。

『続紀』によれば、養老五年六月三日僧法蓮は医術により褒章され、宇佐君の姓を賜わっている。これは表面は医術のことを賞しているが、彼

は大宝三年九月に豊前国の野四〇町を賜わっている。したがって今回の褒章と賜姓は前年の隼人征討に対する論功行賞の意味も含むと思われる。だとすれば前の『宇佐託宣集』の記事や同じく、禰宣辛嶋勝波豆米が神軍をひきい加わったと記録されていることも、一応史実として肯定されよう。さらに一方では、今回の褒章には大將軍大伴旅人の推挙があったとみるべきである。

さて、ここで注意しておきたいことは大寶三年（七〇三）九月二十五日の条に、

施^二僧法蓮豊前国四十町^一褒^二醫術^一也

とある。僧法蓮の「醫術」は「巫」がついている。つまり、法蓮は単なる僧侶ではなく、単なる医師でもなく、シヤマニステイックな巫僧でもあったということである。^④

八幡大神の禰宜が御^み驗^{しる}と神軍を擁して隼人征討に出御したことは、勿論大將軍である大伴旅人も承知の上のことである。おそらく豊前国守宇努首男人の推挙によるものであろう。後年の旅人の神仙老荘思想への傾斜や中国六朝詩人への憧憬^{しょうけい}はこの神との出合が契機となったとも考えられる。しかしこれは単なる推定にすぎないが可能性はある。大伴旅人は、上代の最大の乱である壬申乱の時、大海皇子（天武天皇）が親^{みづか}ら式（道教の占の器具）をとって占い「天下両つに分れむ^{しる}祥なり。然れども朕^{わが}れ遂に天下を得むか」といわれたことを想起したことであろう。養老四年の隼人の乱以後は隼人の反乱は起きていない。旅人も八幡神の加護に感謝したものと考えられる。

隼人の乱の八幡神の出御は後世の武神八幡大菩薩信仰にもつながるも

のと思われる。とすれば今回の隼人の乱の八幡神の行為はその嚆矢ということになる。

豊前の香春神（現福岡県田川郡）が新羅の神であり自から渡米したことは前にみた。香春岳は三山よりなり、南から北に一の岳、二の岳、三の岳と称する。その一の岳の麓に香春神社が鎮座する。神社を中心とする周辺には渡米系の人々が多く居住し、採銅、鑄造などにすぐれた技術を発揮し、またそれにとまなう宗教や文化にも密接な関係をもっていた。

椀^{くら}作^{つく}村^{むら}主^{ぬし}益^{えき}人、豊前国より京に上る時に作る歌一首

梓^{あじき}弓 引豊国の 鏡山 見ず久ならば 恋しけむかも（巻三・三

一一）

抜^ぬ気^き大^{おほ}首^{びと} 筑紫に任せらるる時に、豊前国の娘子紐児を娶^まきて作る歌三首（内一首）

豊国の 香春は我家 紐児に いつがり居れば 香春は我家（巻

九・一七六七）

河内王を豊前国の鏡山に葬る時に、手持女王の作る歌三首

大君の 親^{おや}魄^{たま}あへや 豊国の 鏡の山を 宮と定むる（巻三・四

一七）

豊国の 鏡の山の 岩戸たて 隠^{こもり}にけらし 持てど来まらず（四

一八）

岩戸わる 手力もがも た弱^よき 女^{をんな}にしあれば すべの知らなく

（四一九）

右の歌は香春の周辺に関する歌である。最初の歌の益人は天平六・七

年ごろ内匠寮大属として、その長官佐為王を饗応している（巻六・一〇〇四）。他は伝未詳。「村主」とあるから渡来系の人。スグリは古代朝鮮語の「村長」の意かという。土地について「恋し」という表現を用いるのは、作者が切実に見たいという感情を起させる土地に限られている（巻三・二五三・二五五・三八一・巻七・一一三二、巻九・一七二二）。「鏡山」は福岡県田川郡香春町の鏡山。

二首目の「抜気大首」は伝未詳。紐児も土地の遊行女婦か、というが伝未詳。「いつがり居れば」イは接頭語。ツガルは紐の縁語でつながる意。二句を四句で繰り返えず短歌は、記紀歌謡や初期万葉歌に例が多い。香春の地でうたわれていた歌謡か。

後の歌の河内王は、朱鳥元年（六八六）新羅よりの使節金智祥の接待役として筑紫におもむく。持統三年（六八九）大宰帥となり、同八年四月筑紫で没し、浄大肆（従四位上相当）の位と賻物を賜わった。手持女王は河内王の妻かというが、伝未詳。ここだけに出る人物である。

右の三首について『古典集成本』に「以上三首は、鏡・岩戸・手力（手力男神）の組み合わせによって、天岩屋戸神話を踏まえた連作と認められる」とある。しかし東茂美氏が説くように、この挽歌には復活を願う要素は感じられず、また「手力男が天照大御神の手を取って、引き出す」ことになっている。これらには「岩戸割る」行為はない。つまり「岩戸割る」という発想は、河内王葬歌に限るのである。このようにこの歌の発想は、手力男の行為からきたものではない。ここは反対に手の力のない「手弱き女」とあることからそれがいえる。つまりこの三首の挽歌は当時の葬送の一般的に認められた方法によるもので、天岩戸神話とは異質なものである。

問題は「親魄」にある。ニキタマはアラタマ（荒魂）の対で、靈魂の

温和な面をいうと解されるのが一般的である。それに相違ないが、これはもっと深い中国の魂魄思想を踏まえた表記である。「魄」は万葉ではこだけの表記である。魂でなくわざわざ「魄」と表記した用字にはそれなりの理由がある。（未完）

注① 『道教』(3)「日本の道教」中村璋八。

注② 『神々の体系』上山春平（中公新書）。

注③ 『古代東国物語』永岡治（角川選書）。舶載鏡（中国製）と仿製鏡（日本製）を数を数か。

注④ 『古墳時代の研究』小林行雄。

注⑤ 『古代国家と道教』三角縁獣鏡と道教」重松明久。

注⑥ 『古墳と古代宗教』重松明久に詳細な検討がある。

注⑦ (⑤)と同じ。

注⑧ 『九州大谷研究紀要』第二〇号「神仙思想と万葉」と林田正男。

注⑨ 『万葉集辞典』稲岡耕二編『老荘と神仙思想』芳賀紀雄（學燈社）。

注⑩ 『道教と日本文化』福永光司。関連する論に同氏著の『道教と古代日本思想』、同氏編『道教と東アジア—中国・朝鮮・日本』がある。

注⑪ 『悲劇の宰相長屋王』辰巳正明（講談社メチエ）の訓読による。

注⑫ 『万葉開眼・上』土橋寛（NHKブックス）。

注⑬ 『万葉集の表現と方法・上』伊藤博。

『筑紫万葉の世界』林田正男編『万葉集筑紫歌壇』林田正男。

注⑭ 『上代日本文学と中国文学・中』小島憲之。

『抱朴子』の影響が大きいことを説くものに。

『山上憶良』中西進。

『万葉集と中国文学第二』辰巳正明。

『山上憶良の研究』村山出。村山氏は「人生の無常を知る故に、かけがえのない生を最大に尊重する生命主義と、そのための養生説に憶良は生を慮る抛り所を見出したということではなかったか。思想を説くというよりは実践性を

尊重した『抱朴子』の性格が憶良の現実的希求と一致する面を持った」と説く。

注⑮ 新潮日本古典集成『万葉集一』。詳しくは注⑬伊藤著参照。

注⑯ 『万葉集を学ぶ』三「大伴旅人讃酒歌十三首」村田正博。

注⑰ 『上代文学』三四号「賢良―大伴旅人論―」後『万葉集と中国文学』所収

辰巳正明。

注⑱ (注⑰に同じ)。

注⑲ (注⑱注⑰に同じ)。

注⑳ (注⑳に同じ)。

注㉑ 『万葉集全注』卷第三西宮一民。

注㉒ 『国語と国文学』「旅人と満誓―卷三を中心に―」昭和四六年九月号。後

『万葉集筑紫歌群の研究』所収林田正男。

注㉓ 『万葉と海彼』中西進。同氏の『万葉集の比較文学的研究』「六朝風―旅人と憶良―」中国の隠士きどりの発想」という指摘がある。

辰巳正明氏『万葉集と中国文学』は、中国文学の、殊に劉伶・戴逵そして陶淵明といった、「酒」にかかわる詩文からの影響であることは否定できない。

おそらくは、それら反儒教的あるいは反政治的な隠逸の詩をいち早く受け入れ、和歌へ受容することが、当時の新風であったと見られる。

注㉔ 『貧窮問答歌の論』高木市之助で「孤語」を使用する。

注㉕ 『大伴旅人逍遙』平山城児。

注㉖ 『筑紫万葉の世界』林田正男編「帥老派の文学―松浦川に遊ぶ―」林田正男。

注㉗ 『美夫君志』二二二号「柿本人麻呂における贈答歌」渡瀬昌忠。

注㉘ 『万葉集研究』第六集「奈良朝歌人住宅地考」川口常孝。

注㉙ 『上代文学』第六六号「遊於松浦河」と『懷風藻』吉野詩―大伴旅人の文人氣質―波戸岡旭。

注㉚ 新潮古典集成『万葉集二』その他。

注⑳ 『上代文学』第七一号「旅人・房前の倭琴贈答歌文と詠琴詩賦」胡志昂。

注㉑ 『万葉集全注』(巻第五) 井村哲夫。

注㉒ 『異国と九州・歴史における国際交流と地域形成』地方史研究協議会編「古代の葦北」提千乃。

注㉓ 『万葉集を学ぶ』第一集「長田王の歌」村田正博。

注㉔ 『筑紫万葉の世界』林田正男編「態凝のためにその志を述ぶる歌」久保昭

雄。

注㉕ 『火の国』井上辰雄(一九七〇年)。

注㉖ 『万葉論集』清水克彦。

注㉗ 新潮日本古典集成『万葉集一』。

注㉘ 『万葉集全注』卷第一伊藤博。

注㉙ 『古代アジアと九州』(九州文化論集二)「九州における古代豪族」平野邦

雄。後「帰化人と古代国家」所収。

注㉚ 『古代の日本』3九州「宗像・宇佐・阿蘇信仰とその勢力」田村圓澄。

注㉛ 『心のなかの宇宙』日本の古代13「古代中国の『宇宙』最高神と日本」福

永光司。

注㉜ 『帰化人と古代国家』(一五七頁) 平野邦雄。

注㉝ 『八幡信仰』中野幡能(塙新書)。

注㉞ 『上代文学』第四二号「河内王葬歌の周辺」東茂美。

注㉟ 『万葉集筑紫歌の論』「天さがる夷歌」林田正男(『道教事典』発行以前に魂魄の機能を指摘した)。

『道教事典』(一九九四年三月初版発行) 平河出版社。

魂魄(こんぱく)たましい。鬼・靈魂・霊などともいう。人間の成長・活動をつかさどる根源的な活力・中国では古代から魂と魄を区別し、(魂は天に帰り、形魄は地に帰る)(『礼記』郊特牲)というように、精神を魂、形骸を魄といい、人死すれば魂は天に昇り、魄は地に帰すると考えられている。また陰陽説が加わって魂を陽、魄を陰とする。