

神仙思想と大伴旅人(二)

林 田 正 男

(一九九五年一月二〇日受理)

承 前

『雲笈七籤』(一一二二卷北宋の張君房の撰。『道藏』道教の教義・修法・史伝等を体系的に整理してまとめた書)によれば、もしも魂が六〇日間その身に帰らないと、魄が活動をはじめ、陰気と通謀してその身を亡ぼしてしまう、という。ここでは魄が復活できない状態となったので「鏡の山を宮と定むる」鏡の山を永久の宮殿とお定めになった、というのである。したがって二首目の「待てど来まさず」三首目の「すべの知らなく」ということになる。つまり一首目の歌は中国の魂魄思想を踏まえ、魄の機能にしたがって詠まれたものである。それを受けて二、三首の歌が詠まれた。用字面でも三首目の「否知苦」の「苦」の仮名には「苦痛」を連想させる文字選びがなされている。^④

地縁を重んじた上代人にとって、鏡山を墳墓の地と定めることはまことに重大なできごとであった。しかし河内王と香春・鏡山との関連性については不明である。逸文『豊前国風土記』によれば、神功皇后がこの鏡山で勅祈ひをされ、鏡を安置されたのでその名があると記す。河内氏(かわちうじ)は河内国河内郡を本拠とした百済系氏族だという(『日本

古代氏族人名辞典』吉川弘文館)。「王」とあることにはやや不審が残るが、百済王などの例もあり、渡来系の人と見るべきか。河内王の系譜は明らかでない。

香春の地は香春銅山の採鉱精錬などの技術にたずさわった人々などが住み一つの外来文化圏をなしていた所と思われる。これらの人々が奉祀したのが香春神である。その宮司の赤染連は天平十九年八月常世連と改姓されている。常世神信仰は道教と神仙思想に関係ぶかいものである。三首歌は中国の魂魄思想を踏まえた歌であることは明らかである。この香春産の銅は宝鏡として宇佐八幡宮に献納されている(『宇佐宮造営日記』放生会の条、一四二〇年)。ちなみに道教でも鏡(明鏡)と剣を神器とみる思想信仰がある(『道教と古代日本』福永光可)。

香春は現在は福岡県田川郡香春町に属している。その隣に位置する所に嘉穂郡がある。万葉時代は嘉摩郡^{かまのこほり}といいその郡家は今の稲築町鴨生^{かもちう}あたりという。ここで神龜五年(七二八)七月筑前国守山上憶良は嘉摩三部作(巻五・八〇〇〜八〇五)といわれる作品群を脱稿した。その最初の作品を次に示す。

惑^かへる情を反さしむる歌一首并せて序

或人、父母を敬ふことを知りて、侍養を忘れ、妻子を顧みずして、脱履よりも軽にし、自ら倍俗先生と称く。意気は青雲の上に揚がれども、身体は猶し塵俗の中に在り。未だ得道に修行するの聖に験あらず、蓋しこれ山沢に亡命する民ならむか。所以に三綱を指し、五教を更め開き、贈るに歌を以てし、その惑ひを反さしむ。歌に曰く、

父母を 見れば尊し 妻子見れば めぐし愛し 世の中は かくぞ
ことわり もち鳥の かからはしもよ 行くへ知らねば うけ杵を
脱き棄るごとく 踏み脱きて 行くちふ人は 石木より 生り出し
人か 汝が名告らさね 天へ行かば 汝がまにまに 地ならば 大
君います この照らす 日月の下は 天雲の 向伏す極み たにぐ
くの さ渡る極み 聞こし食す 国のまほらぞ かにかくに 欲し
きまにまに 然にはあらじか (巻五・八〇〇)

反 歌

ひさかたの 天路は遠し なほなほに 家に帰りて 業をしまさに
(八〇一)

右の長歌をはじめとする三篇は国守の職務上のことを歌ったとみる窪田空穂(「山上憶良」)、『方葉集講座第一巻』春陽堂)土屋文明『方葉集私注』、土橋寛『万葉開眼』などがある。一方、作者の内面に即した文芸作品とみるべきだとするものに中西進『山上憶良』、井村哲夫『憶良と虫麻呂』などに代表される論がある。またその中間的な論考も多い。

本稿の目的は憶良作品の文芸性の追求ではない。大伴旅人とその周辺

の神仙思想についての考察が目的である。したがって、憶良作品もここではたんにその資料としてもちいることにする。

「惑」は仏教にいう煩惱で、「煩惱にまみれた心の迷を直させる歌」の意。「脱履」は脱ぎ捨てた草履。「倍俗先生」は世俗に背を向けた隠遁者。「未だ得道に修行するの聖に験あらず」は仏道のさとりを得るために修行した聖人としてのあかしもない。「得道」は道教では不老長生の仙道を体得することを意味する。「山沢に亡命」は戸籍を脱して山野に逃亡する。賊盗律に「もし山沢に亡命し、追喚に従はざる者は謀叛を以て論ぜよ」とある。つまり絞首刑という重罪の規定である。「三綱」は君臣、父子、夫婦の大切な道。「五教」は父は義、母は慈、兄は友、弟は順、子は孝、という儒教の五常の教。

長歌の「めぐし愛し」は、いとをしく、かわいい。「もち鳥のかからはしもよ」は恩愛の絆を譬喩したもの。「天雲の……」以下四句は祝詞(祈年祭)の類似句を使用し、王土讚美を行っている。

反歌の「天路は遠し」に『全集本』は「天路は天への道のり。ここは神仙思想の仙道をいうか。以上二句は、長歌の『天へ行かば汝がまにまに』を受けて、その不可能を示す。」と注している。同じく『集成本』は全体に対して、「倍俗先生は道教の『真』にかぶれた人。対する憶良は儒教の『善』を追う。が、憶良は倍俗先生に人間的な理解を寄せている。憶良は、ともすれば『真』と『善』との相剋に悩んだのであろう。」と述べる。ドナルド・キン氏は『日本文学の歴史』で「この歌の趣旨は、たとえ俗縁を断ち切ったという道士でも、天皇には忠誠をつくす義務があるということだろう。」と述べるが、これらの論は傾聴すべきである。

『統紀』によれば慶雲四年(七〇七)七月十四日、和銅元年(七〇八)正月十一日、養老元年(七二七)十一月十七日などに課役を忌避し、山

沢に亡命するものが多かったことを示す記事がある。山沢亡命を禁じる詔勅が正史に何回も記載されることは、それだけ多数輩出していたことを意味する。

彼等は王臣家の「資人」となることを望み、また仏道につき「得度」を願う者。さらには、長屋王事件をきっかけとする天平元年四月三日の『統紀』に、

内外の文武の百官と天下の百姓と異端を学習し幻術（人の眼をくらす術）を蓄積し壓（厭）魅呪咀ひて百物を害ひ傷る者あらば、首は斬、従は流。如し山林に停まり住み、詳りて仏の法を道ひ、自ら教化を作り、伝へ習ひて業を授け、書符を封印し、薬を合せて毒を造り、万方に怪（万人をあやませる）を作り、勅禁に違ひ犯する者あらば、罪亦此くの如くせよ。

と異端（正しくない道。左道と同じ）の道教や仏教を禁止する勅を出している。前の資人や得度の望みを断たれたものは公私の寄口（人）や奴婢となるか、または浮浪者となり諸国をさまようことになる。

「惑える情を反さしむる歌」の作の文芸性はともかく、国守の任務の一つとして五教の訓諭と勸農がある。また「地なら大君います……」などこの作には律令官僚らしい教化的発想や教訓的姿勢が感じられることは否めない。

私は憶良の文学を「述志」の文学（自己の思考を詩賦に託して志を述べる）とみている。したがって『嘉摩三部作』は上司である大伴旅人に奉った作と考える。

嘉摩三部作は「惑へる情を反さしむる歌」「子等を思ふ歌」「世間の住

み難きことを哀しむる歌」の三部よりなる。では何故「惑へる情を反さしむる歌」を最初にとり挙げたか。端的にいえば、それは嘉摩郡という地域性にあると思われる。前にも触れたが、豊前の香春神社のある郡とは隣り合せの郡である（現在は福岡県田川郡）。上田正昭氏『古代の道教と朝鮮文化』は、「渡来神を祭祀したものがすべて渡来系集団であったとは限らない。そうした短絡的な思考を」いましている。渡来神の様相も多岐であり、またその地域と時代によって多様である。地域性の面からいえば、修験道の霊山である彦山（英彦山。田川郡添田町）も近い所にある。これについて中野幡能代は、

さて八幡神が応神天皇として現われたという菱形池辺の聖地「鍛冶場」は実は小椋山を祀る聖地であり、この山に始め北辰神が祀られていたとある。北辰神は玄天上帝で道教の最高神であるが、この神が彦山仏教の事を八幡に指示したことが『託宣集』巻五にみえる。同書にある彦山は豊国の代表的霊山で、此処を含め豊国には古くから大陸の民間道教の影響の強い宗教者がいて医療にも当たっていたらしく、『新撰姓氏録』などにみる「豊国奇巫」がそれである。

と説くように、隣り合せの嘉摩郡にも倍俗先生と自称し山沢に亡命する民もあつたとみられる。

朝廷の勅は道教的、仏教的な異端者つまり、みだりに厭魅呪咀を行ったり、妖言をもって衆を惑わす者、薬を調合して毒薬をつくる者への処罰の勅である。課役を忌避して、道教・仏教に名を借りて山沢に亡命する異端者も多かったことを前の勅は示している。

『日本霊異記』（上二八話）には仏法修行者が神仙の術を会得し仙人と

なつた話を載せている。これは修験道行者の祖といわれる役小角説話の現存する最も古いものである。

また『靈異記』には道教の飛仙になることすら仏教の功德であることを読説く説話を載せる。「女人の風声なる行を好み（身を清らかにし超俗的で高潔な行為をし）、仙草を食ひ、現身を以て天を飛びし縁 第十三」である。次にその原文と大意を示す。

大倭国宇太郡漆部里、有風流女。是即彼部内漆部造磨之妾也。天年風声為行、自悟塩醬存心。七子産生。極窮无食、養子无便。无衣綴藤。日々沐浴潔身、著綴。每臨於野、採草為事。常住於家、浄家為心。採菜調盛、唱子端坐、含咲馴言、到敬而食。常以是行為身心業。彼氣調恰如天上客。是難破長柄豊前宮時、甲寅年、其風流事神仙感応、春野採菜、食於仙草、飛於天。誠知、不修仏法、而好風流、仙菓感応。如精進女問経云、「居住俗家、端心掃庭、得五功德」者、其斯謂之矣。

『日本古典文学全集』による。

大和国宇陀郡漆部の里に、心の高潔な女がいた。この女は、同じ漆部の里の管内にいた漆部の造（姓）磨（名）の側妻であった。彼女は、生まれつき高雅な気品に満ち、その行動はまことに清らかであり、またその人柄は、家政一般に意を用い、特に料理のことなどに常に心をかけていた。七人の子を産み育てた。家はたいへん貧しくて、食べるものもなく、育児にも事欠いた。着るものもないので、自ら藤の皮の繊維で布を織った。毎日水を浴びて体を潔めてから、粗末な着物を身に着けるのを習慣としていた。野原に行くごとに、

野草を摘んで帰るよう心がけた。またふだん家にいる時は、部屋をきれいに掃除することを心がけていた。摘んできた菜を調理し終ると、食器に盛りつけ、子供たちを呼んできちんと座り、にこやかに笑い、和やかに語り、楽しく感謝の心で一同食事をする。日常の暮しぶりは、すべてこういう調子で行動することを心がけていた。その超俗で清廉な生活ぶりは、まるで天から天下つて来た仙女のようであった。さて、難波の長柄の豊前の宮で天下を治められた孝徳天皇の白雉五年、彼女のこうした高潔な心ばえが、神仙の心に通じて、その験があらわれたのであろう、彼女が春の野原で野草を摘んでいた時に、はからずも仙草を食べ、仙人と化して天上に飛んで行った。なにも仏法を修めなくとも、高潔に徹し、自己の信念に基づきその道一筋に身を処していると、仙菓もこれに感応して現われるものだということが、よく理解できる。『精進女問経』に、「俗人の家に住んでいても、心を正しくして仏塔のある場所を清め掃くと五つの福德を得る」と述べておられるのは、まさにこの話のような場合をさしているのである。

この説話は仏教説話の中に載せるものであるから終りに『精進女問経』にいう「五功德」（浄土に往生して後に得る五つの福德）を引き、仏教の功德により、飛仙になることすら出来ると説く。

右の説話は一庶民の女性が飛仙となったことを語る簡潔な文体で描写している。

大宝元年（七〇一）第七次遣唐使の少録として渡唐の経験を持つ憶良であるから、中国における仏教・道教の「得道」を受けることが容易な修業では得られないことを熟知していた。したがって、父母妻子を捨て

て、山沢に亡命する民に「汝が名告らさね」というのである。さらに大君の治められる秀れた国であることを述べ「然にはあらじか」(物の道理は私の言うとおりのものではあるまいか)と長歌を結んでいる。反歌では天路の遠いこと(不可能なこと)を示し「なほなほに家に帰りて業をしまさに」と詠じている。

嘉摩三部作は上司の大宰帥大伴旅人に謹上されたものようであるが、旅人がそれに答えた形跡はない。

天平二年正月十三日、帥の老(大伴旅人)の邸宅に集まって、盛んな梅見の宴会をくりひろげた。いわゆる梅花宴である。大宰府管内の諸国の国司や府の官人達の歌三十二首を巻五に載せる。この歌群には序文を付している。序文は正格の漢文による四六駢儷体を用いた美文である。契沖の『代匠記』に王羲之の「蘭亭集序」にならったと指摘してより通説となった。『全集本』はこれにくわえて王勃・駱賓王などの初唐詩序の構成や語句などを学んだ点が多い、と説く。序文の作者については、旅人・憶良・某官人説など異論がある。しかし「宜しく園梅を賦して、聊かに短詠を成すべし」は、梅花宴の主人である旅人から列席の諸人(もろびと)に呼びかける体裁をとり、これに応じて各歌は詠物歌として歌作されている。つまり序文は主人の旅人作として諸人に機能しているのである。

王羲之の「蘭亭集序」を踏まえそれに学んで作ったことは前に述べた。だとすれば序文だけでなく、宴を開いた趣旨も蘭亭を模した雅宴とみるべきである。これに関して小尾効一氏は、

晋の王羲之が、永和九年(三五三)三月、会稽の蘭亭において、時の名士らと、美しい風光を眺めつつ宴遊し、詩を作ったが、ここに参集した人々は、すべて老荘賛美の詩を作っている。……「蘭亭集」

の孫綽(そんしゃく)の序には「屢(しばしば)ば山水を借りて、以つて其の鬱結(うつけつ)を化す」といつている。

晋の詩人たちは山水の自然に接することにより煩わしい世俗を超越した気持にひたつた。それは「無為自然」を尊び、自然な状態にこそ、老荘にいう究極の「真」(道)が存在すると考えていたからである。

右にある「鬱結」は憶良(巻五・八六八序)、家持(巻十七・三九一一序)も使用している。「心のもやもやしたものを詩歌によって晴らすこと。中国の詩論による。『全集本』。蘭亭では自然の風光をめでつつ詩作する。一方、梅花宴は梅花をめでながら歌作するという相違はある。しかし大陸渡来の梅花を遠の朝廷(みやかど)でめであるという風流な雅宴はかつて類例(都でも)を見ない。奈良の宮廷で行われる詩人・文人たちの詩宴に匹敵する都風な文雅へ近づける意図は十分にあったと思われる。しかしそれ以上に羲之の蘭亭の詩宴を意識した宴であった。

万葉人にはテシ羲之(巻三・三九四)。テシ手師(書の師)、テシ大王(巻七・一三三二)(羲之の子の王献之も手師として高名であったので父を大王、子を小王と呼んだ)と表記するほど著名であった。ちなみに三九四の例は、旅人の資人である余明軍(渡来系の人物)の用例である。王羲之の法帖は東大寺献物帳(天平勝宝八年六月二日)や『唐大和上東征伝』にも書名がみられる。

梅花宴は「園梅を賦して、聊かに短詠を成すべし」とあり、梅を題材にした詠物歌である。したがって蘭亭で詠まれた漢詩と比較することは出来ないが、旅人は宴そのものも蘭亭の雅宴を模し、それを趣向していたとみるべきである。中西進氏は、

そこで羲之は、ここに風雅の趣を述べ、序の最後を「後之覽者亦將有感於斯文」(後に覽る者もまた、この文に感ずるところあらむ)と結ぶ。つまりわが心境の理解者を後世に求めている。とすると旅人が、当然この「後之覽者」たらんとしたことがわかる。

と説くように旅人は隱逸の心を羲之に合わせようとした。また中西氏は梅花の序文は蘭亭序にむしろ積極的にこの内容になぞらえた趣があると説く。このように旅人は海彼への憧れをもつて、国際都市の大宰府で大陸渡来の梅樹を詠んだ梅花の宴を催したのである。

(五)

『万葉集』卷十七の巻頭近くに「追和大宰之時梅花新歌六首」(三九〇一〜三九〇六)の歌を載せる。元暦校本の左注によれば「右、十二年十二月九日、大伴宿祢書持作」とある。書持作とするのは元暦校本のみで、他の諸本は家持作とし、十一月九日とある。

この六首を家持作とみれば、万葉の家持の総歌数は四七九首となる。近時の諸注釈は佐佐木信綱『評釈』と土屋文明『私注』は家持作とするが、その他の諸注すべて書持作として今日に至っている。

窪田空穂『評釈』は、「歌風から見て、家持よりは粗野で、一本気で、生硬で、明らかに異なった趣があるので、書持と思われる。」とし、武田祐吉『全註釈』は、「家持の作のように、慣用句による安易性が少なく、率直であつてただどしく、素人らしく、また万葉目録にも書持としてゐるから、書持とするにべきである。」と説く。また沢瀉久孝『注釈』も「家持の作の素直さがなく、生硬であり、これは書持の作と見るべき

であらうと思ふ。」と述べる。

元暦校本による書持作とする六首の歌は、

大宰の時の梅花に追和ふる新しき歌六首

(一)み冬ゆき継つぎぎ 春の来れど 梅の花 君にしあらねば 招く人もなし

(卷十七・三九〇一)

(二)梅の花 み山としみに ありともや かくのみ君は 見れど飽あかに

せむ (三九〇二)

(三)春はる雨あめに 萌もえし柳か 梅の花 共に後おくれぬ 常の物かも (三九〇二)

(二)

(四)梅の花 何時は折らじと 厭いとはねど 咲きの盛りは 惜しきものなり (三九〇四)

(五)遊ぶ内の 楽しき庭に 梅柳 祈りかざしてば 思ひなみかも

(三九〇五)

(六)園その生ふの 百木ももの梅の 落る花し 天あめに飛び上がり 雪と降りけむ

(三九〇六)

右、十二年十二月九日、大伴宿祢書持作。

右の六首の歌に対して、『全集本』(4)は次のように頭注している。

天平十二(七四〇)年。太陽暦の十二月三十一日で、梅の花期には早すぎる。この六首は実際の梅花を見て詠んだのではなからう。底本には「十一月九日」とあるが、元暦校本の「十二月」を尊重しこれによる。(筆者注「書持は」この当時二十歳前後か。底本には「家持作」とあるが、元暦校本の「書持」とあるのによる。用語に未熟

などところがあり、家持の作品のように慣用句にたよる安易性が少ない、ともいわれ、書持の作に相違なかるう。天平十二年の冬は内舎人家持には多忙な時期で、聖武天皇の伊勢行幸に供奉し、十二月九日は、近江の犬上頓宮を発ち蒲生郡に到着した日である。

と説くように書持作とみるべきである。とすれば、書持は集中に短歌十二首を残すことになる。しかし、歌に対する評価は低い。たとえば『作者類別年代順万葉集』は、「歌に韻律的美、無し。日常の談話をきくが如し。歌材が、殆ど橘、黄葉、杜鵑に限られる事も、歌が型にはまりかけた当時の通弊を暴露せり。」と評している。

歌に対する評価は低いことは前に述べたが、その内容の二、三を次に示す。『大系本』は(一)の歌に注して、「み冬つき―冬について。原文、民布由都藝。民は一般に少ない仮名で卷十七に四例しかない。この歌には、この他、八に芳、ヲに遠を用いているが、極めて目立つ用字である。これは、天平二年の梅花の宴に追和するという気構えによる、特別な、風流な用字をしようとしたことの現われと思われる。」と述べる。(二)の歌について武田祐吉『全註釈』は、「梅花が山の如くあったとしても、なおかつ君は、かくばかり見つつ飽きないだろうの意であるが、意が余って詞足らず、調子が潤滑を失なっている。歌作に慣れない人の作のようである。」と述べる。同じく(三)については、「春雨にもえたか、または梅花と共に後れない物かと、両頭に疑っている。ヤナギが主になっている。表現が不完全で、十分に意をあらわしにくい歌である。」と説く。(六)について土屋文明『私注』は、「アメニトピアガリは今見ても突拍子もない表現で甚だ拙い。全体の感じ方も卑俗で旅人の作の格の正しいのとは比べものにならない。」という手きびしい評もある。

右に六首の歌に対する評の二、三を示した。概してこれらの評価は低いといえる。しかし、近時この六首の歌を正面きって扱った論者が発表された。

(ア)「大伴書持追和の梅花歌」(万葉第百十六号。『橋本四郎論文集万葉編』所収橋本四郎)

(イ)『大伴家持作品論攷』所収「大伴書持の追和歌―梅花の新しき歌六首の解釈をめぐって―」橋本達雄。同『万葉集全注』巻第十七

(ウ)「大宰の時の梅花に追和する新しき歌六首―前編―」『論集上代文学』(第十七册)、同(第十八册)所収「万葉集追和歌覚書―大宰の時の梅花に追和する新しき歌六首の論の続編として―」同「大伴書持小考」『論集上代文学第二十册』小野寛

(エ)「地にあるがままに―大伴書持の論―」『日本文学の視線と諸相』(山岸徳平先生追悼文集刊行会)。「万葉集の歌群と配列・下」(古代和歌史研究8)所収、伊藤博

右の四氏の論考は、共にその作者は書持とみる論である。(ウ)に挙げた小野論文は、諸説の事例を詳細に考察した結果、書持作へ戻ってゆかねばなるまい、と結論している。本稿も書持作とみて論を進める。

書持の六首の歌は題詞に「追和大宰之時梅花新歌六首」とあることから明らかのように、巻五の「梅花の歌」(八一五―八四六)に追和した新歌である。前に示した諸注や諸論にも指摘があるように梅花の歌(宴)の前半部(八首の内六首)を意識して詠まれている。次に巻五の梅花の歌八首を示す。

(1) 正月立ち 春の来らば かくしこそ 梅を招きつつ 楽しきをへめ
 (巻五・八一五) 大式紀卿

(2) 梅の花 今咲けると 散り過ぎず 我が家の園に ありこせぬか
 も (八一六) 少式小野大夫

(3) 梅の花 咲きたる園の 青柳は 縷にすべく なりにけらずや
 (八一七) 少式粟田大夫

春されば まづ咲くやどの 梅の花 独り見つつや 春日暮らさむ
 (八一八) 筑前守山上大夫

世の中は 恋繁しゑや かくしあらば 梅の花にも ならましもの
 を (八一九) 豊後守大伴大夫

(4) 梅の花 今盛りなり 思ふどち かざしにしてな 今盛りなり
 (八二〇) 筑後守葛井大夫

(5) 青柳 梅との花を 祈りかざし 飲みての後は 散りぬともよし
 (八二二) 笠沙弥

(6) 我が園に 梅の花散る ひさかたの 天より雪の 流れ来るかも
 (八二二) 主人

梅花歌の中の六首の歌と照応することを最初に指摘したのは鴻巣盛廣『万葉集全釈』である。『古義』にも部分的な指摘はあるが、六首全部の指摘は『全釈』による。その照応は、

- (1) 巻五 (八一五) → (一) 巻十七 (三九〇一)
- (2) (八一六) → (二) (三九〇二)
- (3) (八一七) → (三) (三九〇三)
- (4) (八二〇) → (四) (三九〇四)

- (5) (八二二) → (五) (三九〇五)
- (6) (八二二) → (六) (三九〇六)

のように順次意識的に照応させて詠まれている。その照応については前掲の諸論や諸注にも挙げているが、前挙の伊藤博氏の論は新しい文芸的な視点からの考察である。次にその評を示す。

(一)について、梅はいきなり満開から楽しむべきではない、心狂わせて待ち望む段階を経てこそ美しいのだと、書持は言いたげのようにさえ思われる。

(二)は、書持の幻想の世界にあるちらほら咲きの梅を珍重したのが第二首であって、このように解すれば、第二首は、開花することの待ち遠しさを歌う第一首をすなおに承けて立つことになる。……書持は今、梅はいきなり咲きの盛りを賞でるべきではなく、まずは、固いつばみからちらほら咲きへの推移を楽しむところに味わいがあるという認識に立っているように思う。

(三)は、第二首のちらほら咲きより進んで、梅が次第に咲き揃うに至ったことを、取り合わせの柳の芽吹きを通してほめている。……「柳」を「かづら」にすることを無視しているということは、梅はむろんのこと、取り合わせの柳すらも「かづら」にすること(手折りかざすこと)を否定しているということになる。かく言うことが恣意に走る発言でない証拠に、続く第四・五首において、梅および柳を手折りかざすことへの否定が真正面から歌われる。

(四)は、梅を折りかざすことの否定に立つ歌である。一首には、梅は、地に在り庭に在るのがままの天然の姿で味わうべきだという主張が託されていると言ってよい。

(五)は、歌の流れとしては、第四首の咲きの盛りからやや転じて、散り始めることへと関心が移行しつつあるわけで、なかなか心得たものと評さざるをえないが、この「散る」ことが、最後の第六首で大きく取り上げられることになる。

(六)は、六首連なるうち、最後の第六首のみが、きわめて率直簡明に追和の形を取り、第一～五首は、依拠した歌に、結束して対立している。これはいったいどういうことか。解答は、書持の追和の眼目が、父旅人の一首だけに応ずる点にあったと見る以外にない。ならば、書持は、対立・批判の姿勢を、五首の歌にもわたって、なぜわざわざ布石したのであろうか。いうまでもなく、父旅人の歌境、ひいてはその歌境への自らの共鳴の度合いを浮き立たせるためであったと考えられる。

右の伊藤氏の論は、さらに書持の死を悼む兄家持の挽歌(巻十七・三五七～三五九)にでる文章を挙げ、書持は、「花草花樹」をとくに愛好する性格の持主であった。そこに書持の自然観(風流観)があり、書持に根づいた本性であったと説く。新しい視点からの従うべき論考である。

前に挙げた梅花歌八首の中の二首(八一八・八一九)橋本『全注』は、「単純に追和できないむつかしさを感じ取り、二首はその前後とやや異質な性格の歌であるからとらなかつた」という『全注』の説は認められる。

さて、右の考察にもかかわらず次の二点はまだ不明である。橋本『全注』に「いかなる契機があつて追和したのかは分らない。」という点と、何故六首なのかということである。

筑紫の大宰の時の春苑梅花に追和する一首

春のうちの 楽しき終へは 梅の花 手折り招きつつ 遊ぶにある
べし (巻十九・四一七四)

右の一首、二十七日に興に依りて作る

この歌は大伴家持が「興味を覚えて作った」ものである。天平二年正月、大宰府で大伴旅人が催した梅花の宴の歌に追和したものであるが、このように一首か二首の追和歌であってもよいものを、書持歌は何故六首なのかという不審は残る。

梅花宴の序文は王羲之の蘭亭集序を模したことはもちろんであるが、宴そのものも蘭亭の雅宴そのものに積極的に模したという中西進氏の説を紹介した。羲之の蘭亭序の最後を再び挙げる。

故列_レ敘_レ時人、録_レ所_レ所述、雖_レ世殊事異、所_レ以興懷、其致一也。後之覽者、亦將_レ有感_レ斯文。

こうして今の世の人々(中国の)の名を列記し、その心をのべた詩を書きとどめる。世を異にし事態は変つても、人が感懷をもよおす理由は、結局一つである。後世これを見る人々は、やはりこれらの作品にこころ動かされるであろう。

小島憲之氏『上代日本文学と中国文学中』は、「今も見る如_レ」(巻一・八四、巻十七・三九九一、巻十八・四〇六三、巻二十・四四九八)の例を挙げ、一種の慣用句となっているこの語句も、王羲之の蘭亭序の結びなどが、やがて姿をかえ使用されたものと思われる。と述べるようにその影響によるものとみられる。

蘭亭序とは王羲之が会稽内史のときの永和九年（三五三）晩春三月の初め、風光明媚な山陰地方会稽の蘭亭に当時の同好の士をともなって雅宴を催したときの羲之が書いた序文である。集まった人々は羲之をふくめて四十二人。この四十二という数字に留意したい。というのは、この四十二という数に追和新歌六首をとく鍵があると考えるからである。

天平二年正月の梅花歌三十二首（巻五・八一五〜八四六）

追和歌四首（巻五・八四九〜八五二）

追和新歌六首（巻十七・三九〇〜三九〇六）

追和四首は大伴旅人の作かという。また追和新歌は書持の作である。

しかしここで大事なことは合計すると四十二という数になることである。蘭亭に集まった人は王羲之をふくめて四十二名であったからその数にに応じて和歌も四十二首にしたのが書持の追和新歌六首の作成であったとみる。

父の旅人が王羲之の蘭亭序の「後之覽者」たらんとして催した梅花宴の歌群に六首追和して数の面で応じたのが新歌六首である。

老荘を讚美した詩を作った蘭亭の隠逸の思想は旅人の梅花宴に承けつがれ、またそれを書持によって継承され数の面で完成をみることになった。前の伊藤氏の六首歌の自然観（風流観）の考察は、自然のままなる山水に接する隠逸の思想にも通ずるところがある。伊藤氏は「地に在るがままに」という書持の自然観を、書持に根づいた本性と捉えているが、私見は書持の六首歌には本性にくわえて老荘隠逸の思想の影響があるとみる。

(六)

壬申じんしんの年の乱らんの平定しんじつまりにしのち以後の歌二首

大君は 神にしませば 赤駒の 腹はら這はふ田居を 都と成しつ（巻十九・四二六〇）

右の一首、大將軍贈右大臣大伴卿の作

大君は 神にしませば 水鳥の すだく水沼を 都と成しつ（四二六一）

作者未だ詳らかならず

前の歌の作者は大伴連御行である。壬申の乱に功があり、大宝元年（七〇二）大納言正広參で没した。正広式右大臣を追贈された。長徳の子。大伴旅人の父である安麻呂の兄。右の歌の左注に「右の件くだりの二首は、天平勝宝四年の二月の二日に聞く。すなはちここに載す。」とある。勝宝四年二月二日に家持が二首の歌のあることをきき、すぐにそのままここに載せたのである。「大君は神にしませば」について『集成本』は次のように注する。「天皇の権力の集中が行われた天武・持統朝に見られる思想で、天皇を現代神あらひとがみとして尊び、その威力を讚える慣用句。作られた時代からいえば最も古い例。」と述べる。歌は飛鳥浄御原に遷都された帝業を讚美したもの。「赤駒の腹はら這はふ田居」駒が沼田であるから「代搔しろかき」に難澁する様をいう。田居は、水田。牛は本来は水を堰せき止める所。ここは水田。「水鳥のすだく水沼」スタクは鳥が群集して騒ぐ意。ミヌマは水のある沼池。

右の二首は飛鳥（明日香）京の讚美と見るのが一般的である。しかし

土橋寛氏は、持統天皇の藤原京讚美の歌とする。そして、

右の二首を、詞書どおりの作歌とすれば、天武天皇の飛鳥浄原宮のあつた飛鳥京の風景を歌つたということになるが、「大君は神にし座せば」という神仙思想に基づく天皇観が、人麻呂以前の天武朝初期（壬申之乱平定以後）に、『万葉集』には他に一首の歌も残していない大伴御行によつて歌われていることになり、しかもそれは飛鳥浄原宮を中心とする飛鳥京を歌つたもの、ということになるが、……それにしても興味ふかいは、「大君は神にし座せば」という、天皇の神仙的イメージを表す柿本人麻呂ら宮廷歌人の表現を、右の二首では、湧水過剰の藤原京の讚美に転用していることで、この二首こそむしろ本当の讚美になっている。

と説く。飛鳥・藤原京の問題はおくとして、「大君は神にしませば」は前にみた福永光司氏も道教の神仙思想によるものであることを説いている。⁶³ それにしても神仙思想による「大君は神にしませば」と、早い時期に大伴御行にその表現があるのは驚きである。御行は壬申の乱の功臣であり、大伴氏の氏上にもなっている人物である。大伴旅人の伯父にあたる。御行は壬申乱の時、皇太弟大海人皇子（天武天皇）が、「横河に及らむとするに、黒雲有り。広さ十余丈にして天に経れり。時に、天皇異びたまふ。則ち燭を挙げて親ら式（道教の占いの器具）秉つて、占ひて曰はく、『天下兩つに分れむ祥なり。然れども朕れ遂に天下を得むか』とのたまふ」（天武紀元年六月）。のことや、天武紀の冒頭部分の「天皇は壯なるに及びて雄抜神武天文遁甲を能くする」こと。さらに四年正月「始めて占星台を興され」、同四月「風神を龍田の立野に祠つた」にで

る記事のその行為は、御行も熟知していたと思われる。

右にみた道教と密接に関連した行為は、天武天皇は仏教とともに道教の奉祀者でもあつたとみるべきである。天武十三年の「八色の姓」第一の「真人」第五の「道師」はともに道教の用語である（真人は皇族のみに与えられる）。天武天皇が道教の神学教理と密接な関連を持つことは、天皇の崩後の諡号に「瀛真人」と諡（死後にその人の生前の徳や行状をあらわしておくる名）にも現れている。靈力に満ちた瀛州に住む神仙の意。「瀛州」は、東海の神仙が住むとされる蓬来、方丈、瀛州の三神山の名に基づく（『史記』秦始皇本紀⁶⁴）。この諡号を贈つたということは、後の持統天皇を始め周囲もそのことを認めていたことを証している。

天武十三年十二月二十八日『日本書紀』は次の記事を載せる。

淨広肆広瀬王、小錦中大伴連安麻呂、及び判官、録事・陰陽師・工匠等を畿内に遣して、都つくる地を視占しめたまふ。

これは唐の都になつた中国式都城の建設を決意した天武天皇が、都の選定のため陰陽師に占定を命じたものである。その中に大伴旅人の父である安麻呂の名があるのは、大変興味深い記事である。安麻呂は右大臣大伴長徳の次男で、壬申の乱では馬来田・次負・友国らとともに天武方として活躍した。安麻呂は慶雲二年大納言となり、大宰帥を兼ね、和銅七年正三位をもって没した（贈従二位）。

大宰少貳石川朝臣足人の歌一首

さすだけの 大宮人の 家と住む 佐保の山をば 思ふやも君

（巻六・九五五）

帥大伴卿の和ふる歌一首

八隅知之^{やすみしし} 我が大君の 食す国は 大和もここも 同じとそ思ふ
(九五六)

「さすだけ」は「大宮」(巻七・一〇四七)、「君」(紀・一〇四)「皇子」(巻二・一六七二)、「舍人」(巻十六・三七九二)、「齒隠」(巻十一・二七七三)などにかかるが、かかり方未詳。足人の歌は、佐保の山をあなたはなつかしく思っておいでですか、と問いかけた趣の歌。これに対して、旅人の歌は官人的または儀礼的な答え歌となっている。帥赴任後まもなくのことであろうか。佐保山の山麓には長屋王の佐保楼を始め貴族の邸宅が多くあり、旅人の邸宅もここにあった。⁵⁵⁾

「やすみしし」は枕詞で、「我が大君」「我、ご大君」にかかる。万葉には「やすみしし」の用例が二十七例ある。その表記は「安見知之」六例、「安美知之」一例、「八隅知之」二十例である(『万葉集表記別類句索引』日吉盛幸編)。「安見知之」は、安らかにお治になる。「八隅知之」は、八方を統べ治める意と解されている。多くは儀礼的雑歌・挽歌の長歌にもちいることが多い。旅人のように短歌にもちいる例は少ない(旅人以外に巻二・一五二、巻三・三三二九)。また全二十七例のうち、柿本人麻呂の四例(巻一・四五、巻二、一九九、巻三・二三九、二六一)と置始東人の一例(巻二・二〇四)を除き、すべて天皇に対してもちいている。

右の枕詞「やすみしし」の原義を考察した論考に橋本達雄氏の論がある。⁵⁶⁾

枕詞「やすみしし」は記紀歌謡の使用例を検討するに、推古二十年

(六一二)正月の歌が初出と思われること、原義は道教の神学にもとづき、全世界を知らしめす意であること、そして外廷的な場と同じく推古朝から用いられ始めた「天皇」の称号と表裏の関係にあり、おもに内廷的な儀式・儀礼の場に供される讃歌や挽歌などの和歌に、はじめは天皇に対してだけ用いるものであったこと、……

と説く。この「やすみしし」の原義が道教の神学用語より来たものであることを認めるとすれば、旅人はこの原義を知っていたかということになる。旅人は霊龜元年五月中務卿、養老二年三月中納言となっている。中務省は天皇の国事行為に関する事務や後宮関係事務を担当する。卿は内記の作成した詔勅の文案を審査し署名する。天皇の勅及び上表(天皇に奉る書)はすべて中務を経由することになっていた。この職掌や旅人の漢籍に造詣が深いことを勘案してみると、その原義は知って使用したと思われる。「やすみしし」は慣用句といってよいが、旅人以前に短歌に用いたのは舍人吉年(巻二・一五二)の一例のみである。(大伴四綱の歌(巻三・三三二九)は当面の歌(巻六・九五六)より後と思われる。また「やすみしし 我が大君の 食す国は」と続くのは旅人の一例のみである。

万葉では天皇を表わす「おほきみ」の表記は万葉仮名以外に次のように用いている。「王」「大王」「大君」「皇」「大皇」「天皇」とあり、おほきみと訓じている。「天皇」と表記するのは次の八例である。巻一・七九作者未詳、巻二十・四三三二、大伴家持、四四〇八家持、巻十三・三二九一作者未詳、巻四・五四三笠金村、巻六・九四八作者未詳、巻六・一〇三二家持、巻十九・四二二四家持(前掲表記別類句索引による)。

右の七九の歌は、平城京遷都の和銅三年(七一〇)の時のものである。

但し、「或本」の歌である。或本の歌は天平十七年の段階で十六巻本を編んだときに併されたもの（伊藤博『万葉集の構造と成立』上下）。とすればその際に「天皇」と表記された可能性はある。作者未詳歌を除けば、次に古いのは九四八の金村の歌で神龜元年（七二四）のものである。外は家持の用例である。作者未詳歌を除けば万葉での「天皇」の表記は比較的新しい用例といえる（第三・四期）。

「天皇」の称号が中国の道教、神仙思想に由来することを早く指摘したのは津田左右吉であった。⁵⁷ 近くは福永光司氏などにより、そのことが強調されている。⁵⁸ 福永氏は、中国古代の天文学で北極星を神格化した宇宙の最高神「天皇帝」は中国の土着宗教である道教の神学用語であった。それを日本の古代の国家元首を新しく呼ぶ言葉として「天皇」を採用したと説く。

「天皇」や前にみた八色の姓の第一の称号の「真人」及び天武天皇の和風諡号「天淳中原瀛真人天皇」など中国の道教で用いられ神学用語であることは、ともに事実である。ただ、その称号に転化した経緯の説明やその内容（日本では異なった意味を包含して用いているとか）及びその性格の検討など慎重な史料の読みと十分な論証が必要である。

上代の日本人の中国文化崇拜の風から『懐風藻』の漢詩文の作者達のように神仙的語句の踏襲は有るが、真の道教の信者ではなかった。これを道教の日本への伝播と捉えることは出来ない。これは老荘的の神仙世界への憧憬より来たものである。

(七)

大宰帥大伴旅人が、香椎宮（廟）参拝を終って香椎浦で詠んだ歌（巻

六・九五七、九五九）は前に紹介した。香椎宮は、仲哀天皇・神功皇后を祭神とする。『香椎宮編年記』によれば、元正天皇の養老七年（七二三）神功皇后の御神託があり、朝廷より九州に詔して、大廟を建立し、神功皇后を祭ったという。そして「仍て、これを太宰府より朝廷に奏し、即時に詔して課役を九州に出して、大廟を建つ。神龜元年冬十二月二十日、本宮まづ成れり。殿は南面すらくのみ。朝廷の尊崇は、当廟を伊勢太神宮に統り、勅使浼酒に降し、即位をよび国家の事、小大となく幣を奉じて告玉へり。」とある。神龜元年の造営であれば、旅人の参拝は神龜五年（通説）であるから造営から四年目ということになる。

香椎廟宮と大伴氏との関係について、伊藤常足の『大宰管内志』に次の記事がある。

膳伴宿禰此家を世々御田氏と称す。日臣命の後大伴建日大連の御子大伴武以連公の裔なり。武以大連公、神后に随ひ三韓を征して其勲功大なり。因て、神龜中勅して其苗胤大伴友国連の子友綱宿禰に香椎の廟司に補し、天平二年庚午二月廿一日叙正六位上、任中務少輔、名を友範と改め（編年記作範綱）同三月廿一日当所に下向し、天平宝字六年壬寅九月十七日逝す。寿八十四歳。是より世々廟司として中小路に館す。此宅趾に今猶大伴氏祖神の祠あり。

大伴武以連（仲哀紀九年春二月）の神功皇后征韓に従った功によって、大伴の氏人が神龜年中に香椎廟司に補され、以後世々の廟司が大伴氏であったとする。これによれば香椎廟宮と大伴氏は大変に深い関係にあったことになる。現在でも香椎宮内に「大伴武以大連」と「清原真人（うじま）氏貞」を合祀した末社（早辻神社）がある。

大伴旅人には神功皇后を正面より取り挙げた歌はない。一方、山上憶良には「鎮懐石の歌」(巻五・八一三)、「松浦佐用比売の歌」(巻五・八六九)で「足日女神の命・帯日売神の命」とそれを主題として詠んでいる。原田貞義氏は、旅人の関連する松浦河の歌群(巻五・八五三〜八六〇)と序は「憶良から『鎮懐石』を示された旅人は、そうした多くの神功伝承の中からファンタスティックな伝説の一つである松浦河における鮎釣りの行事に因んで歌文を制作したと説く。

松浦河歌群は神功皇后の鮎釣の伝説を踏まえ、ないしは柘枝伝説などに暗示を受けたことは確かである。ただ神功伝説を正面に取り挙げた歌群ではない。神功皇后の伝承が広く(西日本を中心に)伝播していたことは憶良の鎮懐石歌に「右の事を伝へ言へるは、那珂郡の伊知の郷蓑島の人、建部牛磨なり」とあることや、巻十五の遣新羅使の某人の

足日女 み船泊てけむ 松浦の海 妹が待つべき 月は経につつ
(三六八五)

などの歌によってもそれが知られる。

前にも触れたが、旅人の次の歌、

大宰帥大伴卿の大式丹比県守卿の民部卿に遷任するに贈れる歌
一首

君がため 醸みし待酒 安の野に 独りや飲まむ 友無しにして
(巻四・五五五)

ここに出る「醸みし待酒・安の野」は共に神功皇后にも関連した語句

である。前者は皇太子が角鹿から都に帰られた時、その母君である息長帯日売命は、皇太子の無事を祈って待酒を造って、その御酒を皇太子に差し上げられた(記中巻)。

その時の歌に、

この御酒は 我が御酒ならず 酒の司 常世に坐す 石立たす 少
名御神の 神寿き 寿き狂ほし 豊寿き 寿き廻ほし 献り来し御
酒ぞ あさず食せ ささ

とある。この歌には「酒楽の歌」という名称がつけられ、元来は酒宴の場で歌われた飲酒歌としての独立歌謡であったと思われる。「酒の司」は酒を司どる首長のことであり、クシ(奇し・靈妙)で、酒の意。少名御神は大国主神に協力して国作りをした少名毗古那神で、やがて常世国に帰っていった神。

右の酒は神よりの賜り物として神聖視しているところが、旅人の場合と異なる。ただ旅人の場合も、『播磨国風土記』(宍粟郡)や職員令集解造司条古記の記事などによれば、当時既に麴による酒造りが行われていた。

味飯を 水に醸みなし 我が待ちし かひはさねなし 直にしあら
ねば (巻十六・三八一〇)

「待酒」は右の歌の例のように、普通は女が自分のもとを訪れる男に対して用意する酒のことである。旅人の場合はそれを転用し、県守のため用意した酒をいう。

「安の野」は大宰府址より東南一二キロメートルほどの福岡県朝倉郡夜須町一帯の野。貝原益軒の『筑前国統風土記』に「東小田、四三島、鷹場、三村間、七板原といふ広き平原有。方一里余あり。是則安野也。方一里許の間には田畠なし。其西北に東小田村の枝邑あり。福島といふ。又福島は西北に東小田村あり。是も安野の内にあり。此外に田畠なし。皆平なる野原なり。」とある。神功前紀に、この地で羽白熊鷲という賊を討伐し「我が心則チ安シ」と神功皇后が言われたことからその地名があるという。和名抄に「夜須郡」とある。「醸みし待酒・安の野」は、偶然であろうか上代の文献には神功皇后と旅人の歌だけにしか見られないことが注意される。

神功皇后について、手本の『日本古代史事典』（大和書房）は次の如く述べる。

神功皇后 じんぐうこうごう

『古事記』『日本書紀』『風土記』などに見える伝承上の人物。『紀』によると、仲哀天皇の皇后で、名を氣長足姫尊（おきなながたらしひののみこと）といい、父は開化天皇の曾孫・氣長宿禰王（おきなながすねのおおきみ）、母は葛城高類媛（かづらぎのたかねのみめ）と伝える。『記』の所伝は、これとやや異なり、父は開化の玄孫、母は新羅国の王子・天之日矛（あめのひぼこ）の五世の孫に当たるといふ。

仲哀が熊襲が討つため筑紫の檀日宮（かしのみや）（香椎宮）に来たとき、天照大神と住吉三神が皇后に乗り移つて託宣を下したが、仲哀はこれを信じなかつたために急死した。そこで神功は臨月であつたにもかかわらず新羅を討ち、帰国後、筑紫の宇美（うみ）でのちの応神を出産、さらに大和に帰還して鹽坂（しほさか）・忍熊二王（おしくま）の反乱を鎮定したという。『紀』には、さらには多くの日朝関係記事が記され、なかには干支二運（かんし）（一二

〇年）ないし三運下げれば史実と考えられる記事もある。また、四ヶ所にわたって『魏志』や『晋起居注（しんのききよちゆ）』が引用され、編者が神功を倭の女王（卑弥呼）に比定していたことは疑いない。

さて、いままで先学は、この物語に対してどのように考えてきたか。戦前では史実とみなす考え方が一般的であつたが、天皇制研究のタブーが解かれてからは「記紀批判」が進展し、そのまま史実とみなしえないことが明らかとなつた。その結果、研究も造作の目的や方法の解明を中心に展開され、一九六〇年代以降には、いわゆるモデル論が有力な学説として定着した。神功は推古・斉明（皇極）・持統の三女帝をモデルとして構想された人物ではあるまいか、とする説がそれである。物語のなかに七、八世紀でなければ説明できない要素が存在していることを指摘したこの学説は、高く評価されねばならないであろう。しかし、疑点がないわけではない。伝説というものは、必ずしもモデルとなる事実が必要であるわけではなく、かくあつてほしいと願う荷担者の思い入れにより、長い年月をかけて徐々に形作られてゆく場合が多いからである。この意味で注目されるのが、四七八年に倭王武（む）（雄略）が順帝（たてまつ）に奉つた『宋書』所載の「上表文」である。これによると、武の祖先たちは「渡りて海北（朝鮮半島）を平ぐることに九十五国」に及んだという。この伝承は史実ではなく、当時の支配層の願望を表していると理解すべきものであるが、ここで重要なのは、四七〇年代の大王の手もとに朝鮮半島平定の伝承が既に存在していたことである。おそらく神功伝説の核となつたものはこうした伝承であろう。

要するに神功伝説は、古くから朝廷に伝えられていた朝鮮半島南部平定の伝承に、各地で語られていた母子神信仰に基づくオホタラ

シヒメ(香椎宮)の伝承や、京都府綴喜郡に居住していた古代豪族・息長氏おきながうじの伝承などが加わり、さらに七、八世紀に古代天皇制のイデオロギーによって潤色され、最終的に「記紀」に定着したものと考えられる。塚口義信

記紀によれば、神功皇后が軍船を率いて朝鮮に出兵し新羅を討ち、百濟・高句麗を帰服させた中心人物として描かれている。しかし右にも述べるように史実ではなく、記紀編纂時に日本を中国のような大国として位置づけるためにつくられた架空の説話とするのが通説のようである。^⑧神功伝承の一つの重要な核をなすものは朝鮮半島平定の伝承である。これについて原田貞義氏は、

こうした多面的な性格を有する神功皇后伝承の中にあつて、その核心をなすのは三韓平定であり、とりわけ新羅を藩国化したという点にあることは言うまでもない。神功伝承をこれほど多くの紙幅を費やして記紀に挿入したそもその目的が、新羅の服属を史実として語る点にあつたのだから当然とも言えよう。もつと果断に言えば、記紀編纂の大きな目的の一つがそこにあつたともいえるのである。

と説く。万葉第三期の旅人や憶良(大宰府下向以後)の時代に神功伝承の説話が定着していたことは前に述べた。原田氏の新羅の服属を史実として位置づけようとしたという説は、次の『統紀』の記事がそれを証している。

孝謙天皇天平勝宝四年六月十七日

詔して曰く、新羅国、来りて朝廷に奉ることは、氣長足媛皇太后の彼の国を平定むけたくらけたまひしより始りて、今に至るまで、我が蕃はん屏へいと為る。

これは新羅王子・金泰廉たいれんらを朝堂で饗した時の孝謙天皇の詔の一部である。神功皇后の伝承を史実として挙げ、宗主国Ⅱ日本―付庸国Ⅱ新羅という臣従的観念を持って臨んでいる。しかし、この宗主国Ⅱ日本―付庸国Ⅱ新羅の、藩屏的・臣従的観念は、七一〇年(和銅三)頃から、新羅側の反発と抵抗により形骸化の方向を辿っていた。^⑨今ここでは詳しい日羅関係はおくことにするが、香椎廟宮が正史に初めて見えるのは、続日本紀の天平九年(七三七)に、

夏四月乙巳、使を伊勢神宮、大神社、筑紫の住吉・八幡の二社と香椎宮とに遣して、幣を奉りて新羅の礼无むなき状を告さしむ。

当時日羅関係に円滑さを欠いていたことは前にも述べた。この四年前の天平四年三月の新羅使が朝貢を三年に一度に減らそうと言つて来たこと。さらに今回の使節は「貢調使」と呼ばれていないことである。新羅使の韓奈麻かなまが拜朝して進めたのは「賤物」であつて「調物」ではなかつた。つまり新羅側は、新羅国王と日本の天皇を同位同格であるという新しい方向をうち出そうとしていた。この時期に派遣されたのが前の天平九年の使節である。その結果が、「新羅国、常の礼を失ひて使の旨を受けず」ということになった。そこで朝廷(聖武天皇)では、それぞれ諸司の長官などとみられる五位以上および、六位以下の官人など四十五人に意見を提出させた。その新羅対処には「使を遣してその由を問はしむ」

「兵を発して征伐を加へむ」という一つの意見が上陳された。

前の諸神への奉幣も新羅対処に関連してのものである。新日本古典文学大系『続日本紀二』は「八幡社」(補注)に「本条の記事が「新羅无礼之状」という外交問題であることから、主神たる応神ひいては神功皇后の新羅遠征の伝承と関連づけて、北九州における有力な地方神を奉幣に加えたものと理解される」と述べるように、八幡社、香椎宮(廟)への奉幣は、神功皇后の新羅遠征の伝承に基づいての行為とみられる。

神功皇后の伝承は、『記紀』をはじめ『統紀』や『肥前国風土記』『豊後国風土記』『播磨国風土記』や諸国の逸文風土記などにも見えている。これらによれば、この伝承は西日本を始めとして、東は常陸から畿内の摂津、播磨、四国の土佐などに至るまで広く伝播している。神功伝承はその大きな目的の一つが新羅の服属を史実として『記紀』に位置づけたところにある。この伝承が形成されてゆく背景などについては、論考も多い。ここでは直木孝次郎の説を示す。^⑤

もとより伝説の全体が一挙に作製されたのではなく、仲哀天皇死去のことは斉明天皇の急死の事実から、新羅王の降服は推古朝における新羅征討の事実から、応神天皇の誕生は草壁皇子の誕生の事実から、あるいは神功皇后の女帝的地位は、推古朝以降における女帝の頻出という一般的情勢から、というふうな徐々に形成され、新羅打倒について六世紀以来朝廷内部にひきつづいて存したげしい願望が原動力となつて、一つのはなばなし新羅征討の物語にまとめあげられたのであろう。単に願望だけではない。こうした物語の成立は、日本による新羅支配の正当性を根拠づけるためにも、征討に際して出征の将士の士気を鼓舞するためにも、實際上必要である。

…：对新羅関係の險悪となつた推古朝および斉明・天智朝の現実の要求が、こうした物語の形成を促進したものである。持統朝でも、その三年五月に、来朝した新羅使に下した詔の中で、新羅の服属の歴史を述べ忠勤をあげむべきことを命じている。物語を発展させる空気は持統の朝廷でも濃厚であつたのである。記紀に定着するまでには、そのほかたとえば、津守氏と住吉神社に関係ある物語や香椎宮のことなど、いろいろの伝説・伝承が加えられたことであろう。こうしてできあがつた物語が、応神以前のこととされ、中心人物が応神の母とされたのは、新羅に対して日本の優越する関係の成立がかなり古く、当時存在が確実に知られていた最古の天皇である応神天皇以前にさかのぼるといふ漠然たる知識が存していたからであろう。

なお個々の部分については多少の疑問は残るが、神功伝説の大綱は、このように主として七世紀以降に成り、神功皇后は推古・斉明(皇極)・持統三女帝をモデルとして構想されたものとみて、大過はないと考える。一般に記紀の原型となつた旧辞は、帝紀とともに六世紀前半に成立したとする津田左右吉の見解が、ほとんど定説となつている。この小論は、津田の研究を基礎としながら、意外にも結果においては、旧辞の一部である神功伝説は七世紀の成立であるという結論となつた。

右の直木氏の論考は津田左右吉の『日本古典の研究・上』の論を大すじはほぼ認め、伝説形成の時期を修正し、または論を補強、進展させた論考である。現時点で、神功伝説の成立の事情を可能なかぎり解明した卓論であると思う。

神功伝説には多くの論考があるが（『日本古代史事典』参照）、これには実的な多方面からの解明追求が必要である。ここでは留意すべき二三の点を挙げることにする。

前に引用した『日本古代史事典』に「また、四ヶ所にわたって『魏志』や『晋起居注』が引用され、編者が神功を倭の女王（卑弥呼）に比定していたことは疑いない。」と述べる。それは、仲哀天皇が筑紫の訶志比の宮（香椎宮）にあって熊襲を討とうとしたとき神功皇后は神懸りして、新羅を服属させ授けよ、という神託があった。一方、神託を信じなかった天皇はやがて神の怒にふれて崩御することになる。

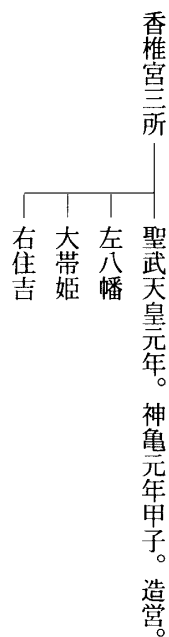
神功皇后を『魏志』倭人伝の卑弥呼に擬す説（『日本書紀』を含めて）は、この巫女性に共通性を認めたからである。神功皇后は『記』の所伝によれば母は新羅国の王子・天之日矛（紀では天日槍と書く）の五世の孫に当たるといふ。だとすれば神功皇后は系譜的には渡来系の血を引く女性シャーマンということが出来る。

次に前にも述べたが、新羅の国の神が自ら渡来したという香春神社は、延喜式神名帳に「辛国息長大姫大目命神社」とあり、『三代実録』には「辛国息長比咩神」とある。神功皇后の息長大目命（記）、息長足姫尊（紀）と、まったく名のよく似た神名の女神であることに留意したい。

一般的には「香椎宮」は「福岡市香椎にある元官幣大社。仲哀天皇・神功皇后を祀る。檀日（かしい）宮の旧址に当るといふ。香椎廟。」また「宇佐神宮」は「大分県宇佐市にある元官幣大社。祭神は、応神天皇・比売神（ひめがみ）、神功皇后。全国八幡宮の総本社で、古来尊崇された。社殿は八幡造の代表。豊前一の宮。宇佐八幡。」（広辞苑第四版）と解されている。

香春・宇佐・香椎の三社の共通もしくは類似する点を挙げると、(一)共に女神（ひめ神）が祀られていること。

『八幡宇佐宮御託宜集第二』には



と記されている。「大帯姫」が神功皇后をさすことは言うまでもない。

(二)対外的（中国・朝鮮）な時に奉幣や参拝が行われていること。香春神には延暦年中（七八二〜八〇五）最澄が渡唐の無事を祈って参拝している（『香春社古縁起』にひく『伝教大師流記』）。この香春社の司祭者の一家に赤染氏がいる。赤染氏は染色・祭祀に携わった渡来氏族。姓は造。赤染氏は秦氏と同族もしくは同一の生活集団を形成した氏族で、朱や丹を塗る（散布する）ことで器物や土地を浄聖にする赤色呪術を掌っていたとみられる。天平十九年（七四七）以降、常世（とこよ）連と改氏姓するものが散見するように、赤染氏は常世神に対する信仰をもっていたらしい（『日本古代氏族人名辞典』吉川弘文館）。とあるように秦氏と同系の帰化氏族で常世神（道教）の信仰と関係が深い。豊前が秦氏および秦氏系（某勝・秦部）の集団居住地であったことは前稿でも述べた（大宝二年豊前国戸籍残簡）。

これらの人々が中心となり奉祀したのが新羅国神＝香春神であった。また『三代実録』に「豊前規矩郡銅」（採銅所村は田河郡と規矩郡の郡境にある）とある銅産や鑄造技術のことに携わった。そして我国の銅産・鑄造の面で重要な役割を果している。

東大寺の大仏造立にさいして、まだ造仏に成功しないでいるとき、八幡神が現れ「神われ天神地祇を率ひ誘ひて、必ず成奉らん、事だつに非ず、銅あがねの湯を水となし、わが身を草木土に交へて障ることなくなさん」と託宣したという(『統紀』天平勝宝元年十二月。宣命第十五詔)。実際に「西海の銅」が用いられている『東大寺要録』。この天神地祇を率いてとは、本来、天照大神でなければ出来ないことである。これは八幡神が一地方の地方神から国魂神へと昇進したことを意味しよう。

さて、本稿は八幡神の探求やその信仰の考察を目的としたものではない。したがって、ここでは先学の説を紹介し、論を進めることにする。

『道教と古代日本』福永光司(人文書院)

宇佐八幡大神が香春岳の麓の河原に住むという新羅系の渡来人たち、ないしは彼らの採銅・造鏡の技術と密接な関係を持ち、一方また私の郷里の隣村、下毛郡大幡村おほはたに鎮坐して巨大な灌漑用水池をその神域に持つ薦八幡神社をその本宮とし、池中に生育する水草の薦をその神体として祭礼を行なっていること、換言すれば、この八幡大神とは、もともと中国大陸から朝鮮半島を経由してわが日本国に伝来した、銅鉄の金属器と水稲・稲作すいとうとに代表される弥生式文化の守護神としての性格を顕著に持つ異国の神ではなかったかということ、またそのことを有力に裏づけるかのように、八幡大神ご自身が天平二十年(七四八)戊子九月一日、みずから「古え吾れは震旦国(中国)の霊神なりしが、今は日域(日本国)鎮守の大神なり」と託宣しておられること(『宇佐託宣集』巻二および巻六)などを知ったのは、齢も耳順みみわいを超える遙か後年のことであつた(あとがき)。

次に氏神から国魂神へとなった八幡神を日本文化史―精神史―の面から検討した佐々木孝二氏『日本文化と八幡神』(八幡書店)の論を挙げ

る。

八幡神はその発生から現代に至るまで、日本人の歴史とともに存在し、その信仰が沈下衰退してしまつたことはほとんどなかつた。しかも、あらゆる身分、階層の人々と関わりをもち、精神文化に深く根づくとともに生活習慣にも抜き差しならぬ影響を与えつつ展開してきた。その意味では、まさしく日本歴史、日本文化史の指標たるにふさわしい神であつたと考えられる。

原始八幡神は、海人族が普遍的伝承形態として保有していた玉依姫信仰たまよひを基盤にもつ、宇佐地方の豪族の信仰神と考えるのが穏当だと思われた。やがて、そこに辛国の新たな文化を担う辛嶋氏かみが介入してくる。宇佐氏はこの新たな文明を生活圏に取り込むことにより、生活水準の向上を図り、辛嶋氏は宇佐氏の支配圏内に定着する基盤を確保した。両氏は共存共栄の道を選択したのである。両者の神も、もとより発生的にまったく相反するものではなく、それぞれに日神ひのかみや海神信仰かいじんに裏打ちされた祖霊信仰それいをもつていたので、根本的に対立する要素は存在しなかつた。ただ辛嶋氏は、すでに韓国において中国伝来の道教、仏教などの信仰、思想体系と固有の伝統的氏族信仰との融合を果たしていた可能性がある。

いずれにしても、新たな思想体系は新たな文明を伴っており、弥生時代の農耕社会に新たな生産具―具体的には鉄器、青銅器を含むすぐれた農具など―を導入し、豊穰を招来する呪術的農耕儀礼と病災害を防ぐ同様の呪術を文明としてもたらした。したがって、宇佐

氏も辛嶋氏も対立よりは相互に利益を享有する地域協同体として発展し、それぞれの祭祀神も同じ生活慣習のもとで融合する可能性をもっていた。しかも、この筑豊の地は大陸文化受容の先端基地的条件をもち、さらに韓国渡来の帰化族として、そうした文明をいちはやく受容・同化する柔軟性に富んでいた。これは八幡神の性格を將來にわたって規定していく重要な特性となる。

八幡神と仏教との習合に関する事など問題となる観点も多い。豊前(筑前の一部)の秦氏系の居住する地域については前に述べた。そこから白鳳時代(寺院址、瓦窯址)とみられる新羅系瓦(一部百済系瓦もある)が発掘されている。

宇努首男人が隼人の乱の時に豊前国守であったことも前に述べた。彼は百済系の出身である。この当時の豊前国の掾は藤井連毛人であった『八幡宇佐宮御託宣集』(五)。彼は『続紀』によれば神龜三年正月条に正六位上から従五位下に叙位されているが、彼も百済系の渡来氏族である。

右によれば次のようなことが想定できる。つまり三教という高度の文明と銅産と鑄造技術を持った地方豪族の集団が豊前を中心に居住していた。「三教」とは、『東南アジアを知る事典』によれば、

中国系大乘仏教と儒教。道教の3宗教をいう。東南アジアではおもに華僑社会とベトナムにみられる。現在これらの3宗教は独立しているのではなく、融合しており、華僑やベトナムの寺院には、観音・地藏などの仏像と玉皇上帝、閔帝、媽祖、土地神などの道教系神像、および孔子像までもが合祀されていることが多い。全般的に

不老長生を目的とする神仙思想に、占術、讖緯(予言)などが加わった多神教である道教の影響が強い。道徳的哲学である儒教も、華僑社会では道教神である文昌帝君をまつて孔子祭に代えることがある。

中国における三教融合の最古の議論を記した牟子(牟子)の《理惑論》は、3世紀ころに交州(広東、広西、ベトナム北部を含む地域)で著されており、中国文化圏南部と三教融合の関係は早くから生まれている。華僑の海外進出が盛んになる10世紀以降、中国では三教融合の文化が民衆にまで広がり、華僑社会の宗教も三教融合を深めていったと思われる。この動向の中で、16世紀に福建で林兆恩が唱えた三教融合的思想は、今も福建系華僑間で三一教として信仰されている。

と説くような三教融合した国際的な文化や技術を有する地域を形成していた。前稿でみた万葉歌はその一面を如実に示しているといえる。つまり律令制に基づく政治面では儒教が重じられ、宗教の面では仏教、道教の信仰がありそれを奉祀し崇拜されていた。後の二者の融合や変容については本稿では割愛する。

(八)

天平勝宝元年十二月十九日、八幡大神は託宣して京に向う『続紀』とある。京では八幡神を迎えるため臨時の使を設け、「五位十人、散位二十人、六衛府の舍人各二十人を遣して、八幡神を平群郡に迎へ」、二十七日、「八幡大神の禰宜尼大神朝社女その輿は紫色なり一ら乘輿に同じ。」

と記す。その日、天皇の行幸があり、共に東大寺の大仏を拝している。そして、大神に一品、比咩神に二品の品階を奉獻されている。また尼社女に從四位下、主神大神田麻呂に外五位下を授けられた。

さて、ここでは「紫色」と分注していることに留意したい。「紫」について(白川静『字統』は、形声 声符は此。〔説文〕一三上に「帛の青赤色なるものなり」という。間色の美しいものであるから、〔論語、陽貨〕に「紫の朱を奪ふを惡む」の語がある。紫宸・紫禁など、多く宮中の語に用い、紫霞・紫宮はまた神仙のことをいう語である。天帝の居るところは北斗の北にあって紫微という。と記す。福永光司氏は、

紫色が西暦前三―二世紀、秦漢の時代から宇宙の最高神として文献上に出現する太一神の住む宮殿を象徴する尊貴な色とされ(『淮南鴻烈』天文篇)、ないしは太一神を祭る漢の皇帝たちの甘泉宮に設けた祀壇もしくは祭場の幄を象徴する聖なる色とされるのは(『漢書』礼楽志、『文選』揚雄「甘泉賦」、太一神が漢代に北極星の神格化されたものと解釈され、その北極星の天空から地上に放つ光芒が紫色とされたからであった。

宇宙の最高神としての太一神は、西暦紀元前後、中国の前漢末期から後漢初期にかけて多数成立するいわゆる『緯書』の中に見える宇宙の最高神・天皇大帝と、その最高神である唯一絶対性の故に同一視され、この天皇大帝の住む天上世界の宮殿がまた紫宮もしくは紫微宮(紫宸殿)と呼ばれるに至る。

と述べる。そして、日本国の天皇(天子)もしくはは天皇家を象徴する聖なる色を紫とする思想信仰もまた、この北魏の王朝にその源流を持つと

見てよいだろうと説く。

聖武天皇の皇后である藤原光明子のために設置された官司である「紫微中台」がある。その名称は唐の則天武后の中台(尚書の改号)、玄宗皇帝の紫微省(中書少の改号)に倣ったものといわれる。

玄宗は儒・道・仏の三教を進め、道教にもかなり力を入れており、『三洞瓊』(道藏の前身ともいうべきもの)の編纂、『道経音義序』の執筆、七二一年天台の道土司馬承禎から法録をうけ、七二五年泰山で道教の神々を祭った。また七三二年『孝子道德経』を士庶の家ごとに蔵させるなど道教尊崇の態度は厚かった。

皇后の則天武后が道教の尊崇者であったことは前稿で詳しく述べたのでここでは割愛する。

さて、前の八幡神の「紫色」(尊貴な色)、「紫微」(天皇の宮居)などが道教の思想信仰と密接な関係を持つものであることは言うまでもない。

右のことは道教と日本文化の密接な関連があることを示す一端といえる。『万葉集』で「紫」といえば誰もが次の歌を思い出されるだろう。

天皇、浦生野に遊獵する時に、額田王の作る歌

あかねさす 紫野行き 標野行き 野守は見ずや 君が袖振る
(巻一・二〇)

皇太子の答ふる御歌明日宮に天の下知らしめしし天皇、諡を天武天皇といふ

紫の にはへる妹を 憎くあらば 人妻ゆゑに 我恋ひめやも
(二二)

右の額田王歌は皇太子（後の天武天皇）との著名な贈答歌である。卷一・二〇（二）一番歌を三角関係の恋歌と見る古来からの説がある（伴信友『長等山風』）。近時、右の贈答歌を宴席における笑いの系譜に列なるものと見る説が有力のようである（『万葉百歌』山本健吉・池田弥三郎。『万葉集全注』卷第一伊藤博、その他）。

さて、ここでは右の歌の「紫」について考えることにする。前歌の「あかねさす」は「紫」にかかる枕詞として用いた。「日」「昼」などにもかかる。「紫」にかかるのはここだけ。アカネは茜科の多年草で根が赤く、その根から緋色の染料を採る。『全注』は「あかねさす」「紫」の枕詞。茜色の指し出る意で、紫草の根の赤いことをにおわす。とし「赤根の色紫、その紫草の野を行き……」と口訳している。この訳では今一つ理解しがたいところがある。古代紫は赤みを帯びた紫（深紫・浅紫）であるから「あかねのように赤みを帯びた紫」と訳すると理解しやすい。同じことは後の歌にもいえる。大系本は「にはへる」美しい顔をしている意。二は丹。ホ穂・秀の意で、外に現れること。ニホフはくつきりと赤や黄に色づくこと。転じて鮮やかに色の映えること。とし、「紫草のように美しいあなた……」と訳している。これも、「赤みを帯びたむらさきのように美しいあなた」と訳したほうが理解しやすい。卷十六（三七九一）の竹取翁の歌は、神仙趣味で脚色されているが、「さ丹つかふ 色なつかしき 紫の 大綾の衣」（赤みかかったいきな色合いの紫の派手な模様の衣の）『全集本』はそのことをよく示している。

右によれば「尊貴」な色として「紫」が讃美されている。文字通り「むらさきのにはへる妹」ということが出来る。

この紫色について芦名裕子氏は、「紫草は紫の染料になるので価値があるが、地味な草花で、額田王の美しさを表わす表現にはふさわしくな

いように思われる。」と述べ、「紫色をもっとも高貴な色とした道教との関連で見ると、紫色のように高貴なと解され、高貴さは年齢とは関係なく、天武天皇の表現も宴席の歌と考えずともよいのではないだろうか。また、紫色でもって額田王を称えた表現は道教を重んじる天武天皇らしいのではなからうか。」と控目な表現をされているが、したがうべき卓論である。

上田正昭氏は、「推古天皇十九年のころから宮廷の年中行事化する葉隠も道教の信仰とかかわってのならわしであり、天皇神観成立のその背景には、神仙の神観念がオーバラップしていた。」と説く。だとすれば前の二〇・二一番歌はそれにふさわしい詠歌ということが出来る。

「紫」は万葉には一六例ほどある。額田王の端麗な容姿を讃えたものに近い歌は、

韓人からひとの 衣染むといふ 紫の 心に染みて 思ほゆるかも（卷四・五六九）

大和へに 君が立つ日の 近づけば 野に立つ鹿も とよめてそ鳴く（五七〇）

右の二首、大典麻田連陽春あさだのむらじやす

右の歌は大伴旅人が大納言に任せられた時、筑前蘆城の駅家での送別の宴での歌である。作者麻田連陽春は渡来系の人で初め答本陽春といつたが、神龜元年正八位上の時、麻田連を賜った。「大典」は大宰府の四等官。養老職員令によれば「大典二人。掌らむこと、事を受けたりて上抄せむこと、文案を勘署し、稽失を檢へ出し、公文読み申さむこと」とある。「韓人」は中国や朝鮮の人をいう。「心に染みて」までシムを起こす序。

韓は工芸の先進国で、渡来人は当時の先進文化の担い手であった。紫の染色方法も韓(唐)から伝来した手法であるという。紫の鮮やかな深い色彩は高貴な色とされていた。紫色は三位以上の礼服の色と規定されていて、旅人は大宰府の官人のうち唯一人の紫衣を着用できる人物であった。

二首目の「とよめてそ鳴く」は、鹿が音声を響かせて鳴くことであるが、鹿が妻を恋うて鳴くのは秋が普通である。十二月に鹿が鳴いていたか疑問がもたれる。しかしこれは「野に立つ鹿のとよもしは、惜別の哀音として歌われながら、背後に『鹿鳴』をひめている。『詩経』の鹿鳴は今日に到るまでその義を伝えているが、万葉時代においてもひとしい」(中西進『万葉の時代と風土』)と考えられ、漢詩の『鹿鳴』をふまえたもの。中国の郷飲酒の儀礼には『詩経』小雅の「鹿鳴」を奉ずることになっていた。陽春もこのような漢詩のイメージを想起し、その詩心の交響の上に立って、旅人の大納言昇進を祝っているのである。

本稿では「神仙思想と大伴旅人」と題して稿を進めて来たが、旅人周辺の神仙思想の考察となった。まだ「大伴氏の伝承」「八幡神と農耕」「東アジアと西日本」などを始めとして、考察すべきことも多い。ここでは本稿なりの纏めを述べる。

上田正昭氏は、皇祖神化する天照大神の神話には、道教の最高の仙女ともいべき西王母の信仰が重層していると説くが、本稿の香春神・宇佐八幡神には道教の影響をうけていることが顕著である。同じ女神(神功皇后・ひめ神)を祀る香椎廟(宮)にもその影響がみられるのではなからうか。少なくとも『記・紀』に述べる物語上の神功皇后の影像是明らかに東アジアのシャーマン的な巫女である。

神龜五年ごろ大宰帥となった大伴旅人は赴任早々に正妻の大伴郎女を

失った。また都からも「禍故重疊し、凶問累集」した(巻五昌頭)。さらに自らも脚瘡のため死に瀕したこともある(巻四・五六七左注)。これらのことと老年の身で辺境の地である大宰府にあるということなど、亡妻挽歌(巻三・四三八〜四五〇)、巻五・七九三、巻八・一四七二)や望郷歌(巻三・三三二〜三三五、巻六・九六〇、巻八・一六三九)などでその思いを詠じている。

一方、右に述べたことなどが要因となり、不老不死を願う気持が強くなり道教にも強い関心を持つことになった。それが老荘的、神仙的な隠逸な文芸的自由の思想に憧れ、巻五の松浦河の歌群、梧桐日本琴の歌、龍の馬歌、梅花の宴の歌などをものすることになった。

巻三の讚酒歌は一見、儒教・仏教の徳を否定したかにみえる。しかしこれは中西進氏が説くように、酒が交友の具であったがゆえに、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。さらに筑紫歌壇を代表する梅花宴は、王羲之の蘭亭序をまねたものである。それだけではなく同じく中西氏が説くように、宴そのものが、隠逸の心を養之に合わせようとしたものである。つまり老荘を讚美する人々が蘭亭に集まった。この中国の先人に習って梅花宴を催したのである。そこには老荘的な神仙思想を趣向する旅人の姿がある。しかし旅人の歌は、中国の六朝期に盛んに作られた遊仙詩と同じく、神仙思想の影響を受けつつも、それに対する信仰のなから産み出されたものではない。

旅人の亡妻挽歌、望郷歌は別として、旅人の歌にはアジア的(彼海)見地よりの考察も必要である。また日本の辺境の地大宰府だけではなく、アジア的辺境の地大宰府という視点からの考察も必要である。これは文学だけではなく宗教や文化の研究にも同じことがいえる。(未完)

注

- ④7 『万葉集全注』巻第三西宮一氏
- ④8 『香椎瀉』第三六号(福岡女子大学)「述志の文学——山上憶良論——」林田正男
- 『万葉論集』清水克彦
- 『山上憶良の研究』『言志』の歌人憶良」村山出
- 新潮日本古典集成『万葉集二』など
- ④9 (注④4)に同じ。一八六、一八七頁)『八幡宇佐宮御託宣集』巻一四、『彦山流記』
- ⑤0 『日中文化研究』四「山に登り海に遊んだ詩人——謝靈運——」小尾郊一
- ⑤1 『筑紫万葉の世界』「万葉梅花の宴」中西進
- ⑤2 『持統天皇と藤原不比等』(中公新書)土橋寛
- ⑤3 (注⑩および注⑥5)
- ⑤4 (注⑩および注⑥5)
- ⑤5 『大伴家持』川口常孝
- ⑤6 『記紀万葉論叢』吉井巖編「『やすみしし我が大君』考」橋本達雄
- ⑤7 『津田左右吉全集』第三巻「天皇考」
- ⑤8 (注⑪に同じ)
- ⑤9 『万葉』八二号「詠鎮懐石歌」から憶良の『七夕歌』まで」原田貞義。同『筑紫万葉の世界』「神功皇后伝承と万葉歌」
- ⑥0 『日本史辞典』(角川第二版)など
- ⑥1 (注⑤9)「神功皇后伝承と万葉歌」
- ⑥2 『大宰府探求』田村圓澄
- ⑥3 『日本古代の氏族と天皇』「神功皇后伝説の成立」直木孝次郎
- ⑥4 『古代の日本』3九州「帰化人文化と大宰府」小田富士雄その他
- ⑥5 『道教と古代日本』福永光司
- ⑥6 『論輯』第二二号(駒沢大学大学院国文学会、平成五年五月)「万葉集に見る道教——天武天皇とその周辺——」芦名裕子。氏は額田王の年齢を四〇歳ぐらいと推定する。
- ⑥7 『古代の道教と朝鮮文化』上田正昭
- ⑥8 『道教第二巻』「遊仙詩について」遊佐昇