

万葉集卷三——二七一歌の語るもの

横 倉 長 恒

はじめに

『万葉集』卷三には、羈旅歌八首として掲載される歌群が二つある。周知の柿本人麻呂のそれと、高市黒人のそれである。従来「八首」の「八」については格別問われる事もなかったが、高崎正秀は「特別の意味を有する神聖数」の故とした。旅の歌に何故「特別の意味を有する神聖数」をかかわらせたかと言えば、即座に古代に於ける旅の容易ならざる状況性が想像され、そこに『万葉集』編纂者の物の考え方捉え方の一つが垣間見られて興をそそられる。高崎説は確かに古代の言いまわしの中にもどして説得力があるようだ。「大政祝詞」に於ける「八潮道」、『古事記』（以下『記』と記す）に於ける「八束ひげ」「八俣の大蛇」「八咫鳥」等、『日本書紀』（以下『紀』と記す）に於ける「八咫鏡」「八坂瓊曲玉」等、『万葉集』に於ける「八衢」「八度」等、「八」は、「八十」「八百」「八千」等々とも用いられ、その例はまさに枚挙に遑がない。「八千矛神」が出て来て、『記』『紀』『万葉集』のいずれにも出現するとあっては、何らかの形で高崎説が響きあっている事を認めない訳にはいかないだろう。

今、「八」について『万葉集』の編者がそのような考え方を踏まえて

いたとすれば、少なくとも西暦七六〇年前後の現『万葉集』が編纂される以前に於いて、「八」は現代の単なる数字の八ではない多様の意味を負うていた事になり、言葉が人間の伝統と共に在った事が理解されるばかりでなく、その「八」の字のもとに集められた一群の意味さえないがしろに出来ない研究上のテーマを提供する所となる。もちろんそればかりではない。そうした「八」の中に数えられるに至った一首一首の負う意義も又検討されなくてはならなくなる。

当面はあたかも「叙景歌」として何の問題も含まないかに思える黒人の「八首」の中、二七一歌について、その我々に語り示すものを探ってみたい。

一 「折口論文」の検討

高市黒人は、『万葉集』に残された短歌十八首（高市古人歌も黒人歌とみなす）の読後感の抽象より、叙景歌人と位置づけられて今日に至っている。

大正十五年、折口信夫は「叙景詩の発生」という周知の論文を認めたが、そこでは「叙景詩」発生の条件を細々と述べた上で、それを生み出した人として高市黒人をあげている。

折口は云う。⁽³⁾

日本人固有の表現法からして、外界を描写する態度の、そろ／＼発生して来たものが、宴歌殊に旅の新室の宴席の当座詠によつて、愈、正式な叙景の姿をとりはじめたところへ、多少、支那の宮廷文学の匂ひが、此にかかつて来た。其為、叙景詩は藤原都の時代には、既に意識に上つて来て居た。さうして、抒情詩が、容易にかけあひ・頓才・感情誇張・劇的刺戟を去る事の出来ないで居る間に、人麻呂の才を以つてしても、純恋愛詩、抒情詩の本格を握ることの出来なかつた間に、既にまず高市黒人の観照態度を具備した叙景詩が生れた。さうして、直に続いて、山部赤人が現れて、叙景詩の本式なものを示して居る。

かかる把え方は、黒人歌群を論ずる際の定石となつていゝ言つても過言ではない。折口は黒人の近江荒都歌二首について次のように述べ、黒人の個人的素質にも言及する。

黒人は静かに自身の悲しみや憧れる姿を見て居た人である。抒情詩人としてはうつつつけの素質である。数少い作物の内、叙景詩には、優れた写生力を見せ、抒情詩にはしめやかな感動を十分に表してゐる。さうした態度の意識は恐らくなかつたらうが、素質にさうした心境に入り易い純良で、沈静した処があつた為、創作態度を自覚した時代に入るに、第一要件だつた観照力が自ら備つて居たのであらう。

しかも黒人は、「没主観の芸道を会得してゐた様である」とも、「此が今の『写生』の本體である」とも指摘され、他の歌の出現する要因として、既に存在していた「ほかひ人」の在り様を取り上げている。「ほか

ひ人」は「遠國に露命を繋ぐ貴種の流離物語や、ますら雄といふ意識に生きる、純で、素直な貴種の人が、色々な艱難を経た果が報いられずして、異郷で死ぬる悲しい事蹟などを語る叙事詩」を撤き散らし、「しなやかな物のあはれに思ひしむ心を展開させた」と言うのである。

『記』『紀』に古歌の伝統を探り、後期飛鳥時代の政治状況にふれ、中国文学の影響も考慮すると云う多岐に渡る考察は六十年後の今日も説得力を失つてはいないものと私は思う。特に前掲論文第五で言及する「叙景詩」即ち「人事以外の物を詠む事に価値を認める」歌が生み出される原因の一つを、「国家意識」が盛んになり、「日本の版図の中を出来るだけ見ようとする企て」を生み、「遠國への旅行が、わりに自由にせられる様になったのは、国家意識の行き互り」と、「東國の或る部分を除いて」「あぶない敵國の地」がなくなり、「旅行」が出来るようになった事に求める考え方は魅力的だ。《景の相対視を可能》とさせると考えるからだ。

しかしながら、折口説は一方で「国家意識」の隆盛とそれによる「旅行」を重視しながら、一方では「ほかひ人の流布して歩いた」事を黒人歌出現の前提にしている。この「ほかひ人の流布して歩いた」事と、藤原時代の例えば黒人のような旅する人間とはどうかかわるのだろうか。

「ほかひ人が流布して歩いた」事は、素直に考えれば、「旅行」の中に含まれるのではないか。

又「あぶない敵國の地」を通らずに旅行出来る事も条件の一つに数えているが、古く「魏志倭人伝」の証言によれば、中国に日本の状況が記されるに至った時、「舊百余国」をなし、「漢の時朝見する者有」⁽⁴⁾って、魏への使譯通ずる所三十国⁽⁵⁾であったと言う。話はそれるかもしれないが、その辺を内外の文獻を通してうすこしえぐってみよう。

例えば対島国についての言及に着目すれば「良田無く、海物を食して自活し、船に乗りて南北に市糴^{かいよ}す」と記し、「良田」は無くともそれ

外の田の存在を暗示し、「市糶」とは中国語で「穀物を買入れる事」だから、対島で自給できない分を、それ以外の国にたよっていた事がわかる。もし対島が、「穀物」を欲するとすれば、まさに「南北」に友好関係を樹立して置く必要があったはずだ。「一大国」と記し、「壹岐」であると注される国情も同様である。

「倭」の風俗を記す中には、「尊卑各々差序有り、相臣服するに足る。租賦を収む。邸閭有り。国国市有り有無を交易し、大倭をして之を監せしむ。」とある。「国国市有り。有無を交易し、大倭をして之を監せしむ」を目にしては、もはや、国々が敵対している状況は克服していると思え、諸国を檢察せしむ。諸国之を畏憚す。常に伊都国に治す。國中に於いて刺史の如き有り。」と記す所からは、「刺史の如き」存在が認められ、「刺史」とは「漢代の中央派遣の官人」の意であるから、藤原朝の官人の存在に似通う立場は既に三世紀前半に存在した事になる。この「刺史の如き」職を帯びた人達は、自由に旅が出来なかったのだろうか。この存在は、持統藤原京成立と共に現われる官僚層の、その本質性としての農耕にたづさわらない性格にも通うものを持っていたはずだ。

「王、使を遣わして京都・帶方郡・諸韓國に詣り、及び郡の倭國に使用するや、皆津に臨みて搜露し、文書・賜物の物を伝送して女王に詣らしめ、差錯するを得ず。」とある所からは日本人の中国・朝鮮への出向が再確認されるばかりか、その「文書」の存在にも注目する必要に迫られる。思うに、考古学の発掘品によって知り得る我が国最古の文字例は、志賀島発掘の金印「漢倭奴國王」なのだろう。この年が西暦五七年、この倭國では攻伐が続いた訳だが、折口が「敵対関係」により旅が出来ないと言っているのはこうした状況をさすのではなからう。言わば、国と国が対立関係にある事を基本とするけれども、それは、国と国との関係を形成せしめる政治的な理由が、必然性として存在しなかった時代

を考えるしかないだろう。どうしようもなく関わりを持たなければならなくなった時、それは先に示した「交易」の例から類推されるが、生命維持の止むなき条件の爲になされるような行為によって、異郷を旅する事を余儀なくされたのだと思われる。後世の手向けの風習とか、高市黒人歌そのものの中に歌われている論理、

ささ浪の 国つ御神の うらさびて 荒れたる都 見れば悲しも

(一一三三)

すなわち、王者天皇の行為さえも、国つ神の心のさびれにより滅亡を余儀なくされると云う考えなどから、「国」には國の神があつて、その神の意向に従わねばならないとする、「国々」の共通理解が生れるようなそんな段階を想定すべきなのだろう。例えば古橋信孝氏の言葉(5)を借りるなら、「村落共同体」段階が、新たな方向に動き出しつつあるようなそんな段階である。尤も、神の存在を想定するのもつまるところ人間な訳だから、国つ神云々を言わずとも良いと云う事にもなりそう。ただ神の觀念を導入する場合には、自國の神は通常はその國の住人の生命をその願ひによって守ってくれる神であり、異國の神はともすれば荒ぶる神として異國の民には害を与えるものであつた。そうした神の心を和らげむとしてなされたのが道中の手向けであつたのに違ひない。折口の云う、旅に於ける新室ほかひは、人間の行動範囲が広がって、自らの居所の神の加護を得むとしてなされた本来的な新室ほかひと、来訪する神の加護を期待してなされる新室ほかひの伝統の次に来る、新しいものであつたのに違ひない。来訪する神とは、異國、異郷にこそ力あるものが存するといふ考えのもとに生れる考え方であらうから、小さな村落共同体の段階にとどまるものでない事は明らか事だろう。従つて奴國以来、邪馬台國に至つて更に中国とかかわり、「親魏倭王」の称号を得た卑弥呼

は、一方で、「鬼道に事え、能く衆を惑わす。年已に長大なるも、夫婿無く、男弟有り、佐けて国を治む。王と為りしより以来、見る有る者少なく、婢千人を以て自ら侍せしむ。唯々男子一人有り、飲食を給し、辭を伝え居處に出入す。宮室、樓觀、城柵、敵かに設け、常に人有り、兵を持して守護す。」と云う、旧来の在り様のうちにあり、かつ「其の俗挙事行来に、云為する所有れば、輒ち骨を灼きて卜し、以て吉凶を占い、先ず卜する所を告ぐ。其の辭は令龜の法の如く、火圻を視て兆を占う」と云うのが古代日本の一般であったような状況の中に、「金印紫綬」をもつてその地位が保証されると云う、全く新しい方法を知ったことになる。もちろん、奴国に於いて既に経験している事ではあるが……。

この方法は、神に代って人が保証するものである。石母田正の考えによれば、卑弥呼の二つの顔という事になるのだが、国内対策としては「王となりしより以来」の行為をなし、国外に対しては大国中国に難升米等の使を遣わして前述の称号を得ると云う、言わば内に向っては伝統の神によって保証をし、外に向ってはその論理の人間によって保証を得ると云う、二重の在り様を示していた事になる。これは、支配階級に於いては、神の相対化を余儀なくされた事を意味するものと解釈できる。この後、大陸文化を受容するのにそれほどの困難を感じなかったように印象づけられるのは、実際問題として、二重性を経験していたからなのではない。圧倒的に高い文化水準を誇る大陸はまさに後進国日本にとって神の国とも考えられたらうし、それは再び古橋氏の言葉を借りれば、「理想の国」ともなったはずだ。仏像に対して「蕃神」と言ったらしい「欽明紀」の記載は、その経路が必ずしも中国大陸に直結する訳ではないが、仏像という偶像を得た事で、神觀念に重大な変化をもたらす所となった事を想像させる。現人神などというのは、この偶像崇拜の後に成立して来るものなのではない。

さて、石母田正は、この卑弥呼と男弟の関係はこの後、推古天皇と聖

徳太子の関係に及んで行くと言う。言い過ぎを恐れずに言えば、あるいは齊明天皇と中大兄の関係もいわゆる「ヒメ・ヒコ制」を取っている事になる。この間の大陸との交渉はたびたびに及んで、ついに聖徳太子は十七条憲法を試み、冠位十二階を定め、政治色を前面に出して（その方法はかつて卑弥呼が対外関係に余儀なくされた方法）、人がつくり、人が定めた位に組織化されるという大陸の方法が三百五十年余の時間を経て実現される所となった訳だ。思うにこの方法の採用も支配者の側からなされたものであった。被支配者にとっては、全く一方的になされた組織化と云う事だっと思う。「隋書倭国伝」によれば、当時の日本には、「文字無し、唯々木と刻み縄を結ぶのみ」の文化水準しかなかったと言う事だから、金印以来、文字に接していたとはいえ、それを用いて物事を記すとかの応用には未だ至ってなかったと見える。「百濟に於いて仏経を求得し、始めて文字有り」とある所は、金印を授けた国にふさわしくない書き様だが、六一一年の『勝鬘經義疏』に始まる、以後六一三年の『維摩經義疏』、六一五年の『法華經義疏』の三經義疏を著す程度の、理解し、考察し、表現すると云う意味に於ける「文字有り」であったとすれば、五五二年伝来以来、半世紀を経ての在り様は画期的であったと見なければならぬだろう。この五五二年の仏教公伝の時、聖明王は次のような文章をよせたと云う。

是の法は諸の法の中に、最も殊勝れています。解り難く入り難し。周公・孔子も、尚し知りましたまふこと能はず。此の法は能く量も無く辺も無き、福德果法を生じ、乃至無上れたる菩提を成辨す。譬へば人の、隨意宝を懷きて、用べき所に遂ひて、盡に情の依なるが如く、此の妙法の宝も然なり。祈り願ふこと情の依にして、乏しき所無し。且夫れ遠くて天竺より、爰に三韓に泊るまでに、教に依ひ奉け持ちて、尊び敬はずといふこと無し。是に由りて、百濟の王臣明、謹み

て陪臣怒明期致契を遣して、帝國に伝へ奉りて、畿内に流通さむ。仏の、我が法は東に流らむ、と記へるを果すなり。

『日本書紀』（岩波古典大系本）頭注によればこの文章は、唐の義浄の訳した金光明最勝王經の文を用いて『紀』編者が修飾したものとするが、『元興寺縁起』の記述に原史料に近いものの影を想定出来る事も勘案すれば、これに近い内容が漢文体で届けられていたろう事は想像に難くない。従って、こうした内容に接した欽明天皇が、「歡喜び踊躍りたまひて、使者に詔して云はく、『朕、昔より来、未だ曾て是の如く微妙しき法を聞くこと得ず。然れども朕、自ら決まじ』と言ったと云う事もうなづける。「西蕃の献れる仏の相貌端厳し。全ら未だ曾て有ず、礼ふべきや不や」と群臣に相談する所も良くわかる。この場合には、導入された仏教をいかに処理するかと云う事なのだが、伝統の百八十神を祭る物部大連尾興、中臣連鎌子は、仏像も「蕃神」として、「国神の怒を致したまはむ」事を恐れ、排斥しようとする。しかし、蘇我大臣稻目は「西蕃の諸国、一に皆礼ふ。豊秋日本、豈独り背かむや」と言って、欽明天皇より、「試に礼ひ拝ましむべし」の言を得ている。排仏派に取っては、旧来の觀念を一変せられる程の事件ともなりかねなかった訳だから、その後にくつく対し方も理解できる。裏を返せば、それ程重大な事であったのなら天皇は卑弥呼以来の秘儀によって決すべきであった。なぜなら推古朝に至ってさえ、卑弥呼以来の方法が生きていたらしい言及に出くわすからだ。例えば「隋書倭国伝」では先程の記事の次に「卜筮を知り、尤も巫覡を信ず」る日本人の風俗を記す。又「盟神探湯」の記事などもある。しかるに群臣に相談したと云う欽明の行爲はとりもなおさず、政治的決定が神の教示によるものではなく、群臣と云う人間達の決定に委ねられる方向に向きを変えていたと云う事だろう。

今、再び蘇我稻目の言に着目すれば、諸外国は仏教を礼っていると云

う訳だから、その考えは外交の基盤として、同等の水準の必要性を被歴したものとする。言わば、卑弥呼に於ける対中国策に通じるものであった。一方物部、中臣氏は、百八十神を負うた伝統の在り様によろうとしたのだから、この方向は対内策としての卑弥呼の方法に通じるものとして良からう。しかし、決定は群臣の判断にまかされている。この崇仏派・排仏派の対立は五八七年に至り一つの決着を見、蘇我馬子が聖徳太子等と結び、物部氏を滅ぼすに至る。崇仏派の勝利は従って、国際的に受容されていたとされる仏教を、対内策の一つとして何らかの意味での規範とする事につながったろうし、排仏派からは旧来の百八十神に代る蕃神を規範とする方向への転換と見なされたと考えられる。

こうした中で、六〇七年の遣隋使が「国書」を持って渡航したのが注目される。なぜなら、当然と云えば当然だが、ここで漢文がつづられている事に辿り着くからである。「文字」の無い国と認識した国に対して漢文の国書を持参したと云う訳だ。金印の文字を目にして以来五百五十年の歳月を経ている。この国書を記し得た能力が、この後の「三経義疏」を、「天皇記」「国記」等を編ませる所となったのだろう。外国語を書き読める人々の出現と云う事になる。文化の二分極化と見て良いと思う。言うまでもなく、文字使用者が支配権を強化する。

しかし興味深いのは、崇仏派、開明派の蘇我稻目の次の言葉である。欽明十五年、百濟聖明王が暗殺され、その報告が翌十六年二月に日本にもたらされた時、百濟の王子恵に、その禍の原因をただしているが、稻目の論理は、次のようだ。

昔在、天皇大泊瀬の世、汝の国、高麗の為に逼められて危きこと果卵よりも甚し。是に、天皇、神祇伯に命して、敬ひて策を神祇に受けしめたまふ。祝者、廻ち神の語に託けて報して曰さく、『邦を建てし神を屈請せて、往きて亡びなむとする主を救はば、必ず當に國家謚靖

りて、人物又安からむ」とまうす。是に由りて、神を請せて往きて救はしめたまふ。所以、社稷安寧なりき。原れば夫れ、邦を建てし国とは、天地割け判れし代、草木言語せし時に、自天降来りまして、國家を造り立てし神なり。頃聞く、汝が國、輟てて祀らずと。方に今、前の過を悔めて悔いて、神の宮を修ひ理めて、神の靈を祭り奉らば、國昌盛えぬべし。汝當に忘るること莫れ。

彼の頭の中には、禍のもとと建国神を輟てて省みない事だという考え方が存している。これは基本的に排仏派、保守派と同じ事であろう。しかしそうでありながら崇仏家たり得た所に確かな新しさが存在した。結果的に見ると、百八十神を墨守して伝統的であった物部氏にも、百済王子惠をさとした蘇我氏にも、滅亡の時が待ち受けている。蘇我氏一族についてのみ滅亡が訪れるのであれば、稲目の言が後々の『紀』編者による潤色とも見れようが、まさに建国の神も含めた百八十神を祀ったであろう物部氏も滅んでいる所を見ると、「建国神を祀る事」が、禍を遠ざけるといふ考えは完全に相対化された事となろう。

この後生き延び得たのは、中臣氏であった訳だが、物部氏の論理の時代にそぐわぬ在り様、蘇我氏の独走、それに聖德太子に於ける儒仏の論理の中から、中臣氏は周孔の論理を採用し、中大兄の次、すなわち、常にナンバー・IIの立場にあって、全く新しい時代をつくりあげて行ったのに違いない。それが大化の改新だったのだと思う。しかしこれは、あくまで支配者側の、それも一部、有力豪族達の確執であった。従って、その大半を占める民衆層にあっては、そうした事とは没交渉に営々と伝統の生活を送り続けていたのに違いない。

このような状況性を『紀』等から読みとるとすると、当面考えている「叙景詩」発生のメカニズムにつき、折口説だけではおおい得ない面を見ない訳にはいかない。

二 黒人歌考察の前提

さて、文献の上に辿り得る日本人の生活規範のいくつかを見て来た訳だが、想定可能な狭い地域に他とは独立に存在した、と古橋氏が仮定した「村落共同体」から、「国」成立への過程の最中、共同体間の関係が芽生え、そこに戦いと協調、征服と服従等々の関係が生れる中で、「他国」が意識される事となる。この延長には「外国」が存する。外国、異民族との出合いは、文化状況の異質さを体験させるから、人々は多様さの中に生命を育む事が出来るようになる。新しい経験は、必然的にその子孫達に影響を与える。変らざるを得ないと云う事にもなるだろう。この中で最も著しいものの一つは、神との関係であったと思う。

倭の五王時代を代表する雄略でさえ、「神祇伯に命じて、敬ひて策を神祇に受けしめたまふ」有様だったとすれば、人格神さえ未だ期待出来ない状況であったと考えられる。

この神に対する対し方を考えてみると、ここにもあるように「敬う」事であると言って良からう。その「敬い」方が重要なのだと思う。その方法には、行為によるものと、言葉によるものが考えられる。異性を断って忌み籠る事とか、初穂を供えるとか、舞いを奉納するとかは広く、行為の中にくまれよう。『万葉集』巻一一の国見歌などは、土地讃めの論理として言葉による「敬い」の例に入れる事が出来る。その他多くを挙げようが、基本的には「神に対する対し方」として、「敬う」という基本理念が人々の考え方の中に存在する訳である。

叙景を考える場合、折口が指摘したような「古くから外界に向いてゐた眼を逸す事なく、譬喩化する事なく、人事以外の物を詠む事に価値を認める心」の由来を問わねばなるまい。

折口は言うけれど、古くから外界に向いてゐた眼などとは、人間を内面的なものという前提に立ったものでうなづけない。外に眼が向いてゐ

て、外を対象化し得たからこそ人間たり得、いわゆる自然を喪失する事になったのだらう。そこに観念化、内化が始まるのだと思う。従って「人事以外の物を詠む事」を価値付ける観念がどこから出て来るかを考えなければならなくなる。

再度稲目の言を引いてみる。「原れば、夫れ、邦を建てし神とは、天地割け判れし代、草木言語せし時に、自天降来りまして、国家を造り立てし神なり」がそれだが、垂直型と水平型のいずれが先なのかは別として、少なくとも「草木言語せし時」を意識に置いている所が重要だ。『記』『紀』の基本認識と同様「天地分かれ」た後に神が生れる。『紀』の一書には、「天地の初めて判るゝとき、始めて俱に生りいづる神ます」と記すものがあるが、「元始に神天地を創造たまへり」と記す『聖書』の認識と異なる。神の力を絶対とし偶像を認めない『旧約聖書』の世界は、イスラエル人の住む環境に由来し、荒寥とした状況の中で、人々は絶対の神に一切を委ねなければならなかったとは良く言われる事だ。しかし日本の場合には神が降臨する前に在った。だから、神を權威づける為には、人に先立って神が存在する、即ち、神は時間的に人間に先行するという論理か、地上に住む人間に対して天上に住む神と云う、人間の立ち得ない空間、即ち天を神の居処として論理づけるかのいずれかになるのだと思われるが、日本の場合には天を神の住む所として人間と区別した。

ササノヲ命が奇稻田姫を伴って「婚せむとする處を覓む」時、「興言して」「吾が心清清し」と言い、「即ち彼處に宮を建つ」とあるのに着目しよう。この話がいつのころのものか知る由もないが、考えさせられる事がある。それは、ササノヲをして、「清清し」とさせる所が存在したと言う事だ。これは、その感じを興させた所が、他の土地とは異って、宮殿をつくるにふさわしい所という価値観に通じるものだ。しかし、それも実は「神」あるいは神に準ずる者の住むべき所という一つの観念を

前提にしたものと取れる。従って、神との関わりで自然、景を考える限り、先にあげたような考え方は出るはずもない。出る可能性はあってもそれは全て神に収斂されてしまう。これは歌に於いても同様のようだ。

八雲立つ 出雲八重垣 妻籠に 八重垣造る その八重垣を

この歌に於ける「八雲立つ 出雲」とは「其地より雲立ち騰りき」と『記』に記す所をさすと思われるが「八重」が讃辞であるとしても、雲の立ち上る様を叙したものとしてはまさしく「叙景」なのだ。しかし、その「叙景」は「叙景」の為の叙景ではない。生氣、靈氣に満ちた土地である事を述べる為の叙景である。

狹井河よ 雲立ちわたり 歟火山 木の葉騒ぎぬ 風吹かむとす

(『記』二二)

歟火山 昼は雲と居 夕されば 風吹かむとぞ 木の葉騒げる

(『記』二二)

この二首をめぐっては様々言われるけれども、「庶兄当芸志美美命、その嫡后伊須氣余理比売を娶せし時、その三はしらの弟を殺さむとして謀る間に、その御祖伊須氣余理比売、患ひ苦しみて、歌をもちてその御子等に知らしめたまひき」という文脈の中に置かれている事を無視してはなるまい。当歌が、古い新しいと云った議論を越えて、まさに「叙景」している典型的な例である事はまちがいになく、しかもその「叙景」が、危急を示さむとしてなされた「訴え」である所が重要だ。歌が日常の言葉の力以上の力を発揮している例ともとれるし、又古代の話として、歌は明らかに歌われているのに、どうして当芸志美美には伝わらなかった

のだらうかななどとも思いたくなる論理構成がなされている。秘かに口伝したのだなどと言うのは野暮と言うものだらう。当面は『記』が残された七〇八年に遡り、少なくともその頃に於いて、歌はかかる機能を持つものとして扱えられ、その歌は、「叙景」する事で他の目的を果す役割を負うていた事を確認して置こう。

山川に 駕鶴二つ居て 竝ひよく 竝へる妹を 誰か率にけむ

(『紀』一一三)

中国文学の影響云々は当然すぎる程と考えられるので置く。「妹と背」は元来が対としてあるべきもの。それが「背」のみになった時、「夫婦」の駕鶴を「山川」に置く事で、人間界の「妹」の欠如を扱えたものだ。あるべき理想の姿を「山川に 駕鶴二つ居て」と歌っているのは、実景をも含めて、心象の景とみる事が出来る。しかしこの「叙景」も目的ではない。方法である。

古代に於いて「自然が良く扱えられている」とか「客観視」しているなどと言及するのが多いが、例えば、

もとごとし 花は咲けども 何とかも 愛し妹が また咲き出来ぬ

(『紀』一一四)

とか、

飛鳥川 漲みなぎらひつつ 行く水の 間も無くも 思ほゆるかも

(『紀』一一八)

などは、「草木言語」⁽²³⁾する世界を「神代」の昔に想定し得た人々にとっ

ては、ごく当り前の扱え方であったはずだ。別の言い方をすれば、自然を良く見れなかったら、農耕は出来なかったかもしれない。いやそればかりではない。雷鳴を聞いて「カミナリ」などと云う名称を与える事さえ不可能であったのに違いない。音の由来に関心を払ったからこそ、音の出所のわからない現象に神のかかわりをもって説明したのだ。ヨーロッパ合理精神のもたらした物の見方で押し切ろうとすれば確かに従来の研究成果に近い結論を出し得るかもしれないが、もともと成立事情の異なる文化を同一尺度で切り割くと云うのは、物指しを持って重量をはかるようなものだ。従って、黒人を文学史上に位置付ける場合、無理に手柄を与える必要はないと思う。『古今集』巻二十一「〇七三歌は「しはつ山ぶり」と名付けられた「大歌所」の歌で、黒人歌とみなされるが、確かに歌い継がれて行く事実は確認し得る。しかしそれは「叙景歌」である事によるとは限らないだらう。むしろそれ以上に当歌が国見歌の方法を踏まえていた事とか、官人として大和を離れなければならないと云う制度上の制約の存在する中で、平安貴族の心にとまり、かつ、現代人の心にも響き得る内容とリズムを残し得た事こそ重要なのだと思う。以上の事を踏まえて、二七一歌に言及したい。

三 二七一歌の示すもの

実は、今まで述べて来た事は、当二七一歌を考える中でもたらされたものだ。従って今さらこれ以上の事は蛇足になるかもしれない。しかし、これまで意外な程「わかり切った」ように処理されて来たように思われるので、その指し示すであろう内容にふれておきたい。

桜田へ 鶴鳴き渡る 年魚市湯 潮干にけらし 鶴鳴き渡る

(二二七二)

文字通りに読めば何の変哲もないものとなる。桜田へ鶴が鳴き渡って行く。年魚市潟は潮が干たらしい。鶴が鳴き渡って行く事だ。二句目が五句で繰り返されている。感動が込められ強調されている。こうした記述の何と多かった事か。こんな事は指摘されるまでもない。読めばわかる事だ。当歌はこんな事で終るものであろうか。

黒人は今どこにいるのだろうか。大和であろうか。そうではあるまい。人麻呂は持統六年三月の伊勢行幸の際、京に留まって、

嗚呼見の浦に 舟乗りすらむ 乙女等が 玉裳の裾に 潮満つらむか

(一一四〇)

劍着く 答志の崎に 今日もかも 大宮人の 玉藻刈るらむ

(一一四一)

潮騒に 伊良虞の島辺 漕ぐ舟に 妹乗るらむか 荒き島廻を

(一一四二)

の三首を残した。「らむ」は現在推量と言われる。人麻呂は今、異空間の出来事を想像し、思いやっている。人麻呂個人の事か、折口の既に云っていたように留京官人を代表しての思いか。近代的な意味での個人でない事は確かであるが、人麻呂という一人の人間を通して出て来たものである事は疑い得ない。

黒人は「らし」と推察した。その為には根拠が必要だと言われる。

「桜田へ 鶴鳴き渡る」がそれらしい。「鳴き渡る」とあるからやはり現在だろう。この場合、確かに、鶴が鳴き渡る景が叙べられている。その意味では「叙景歌」と言えなくもない。しかし、それが目的であったのか。

黒人には、鶴の鳴き渡って行く桜田、年魚市潟の方向にこそ目的があったのではなかったか。

諸注釈指摘するように『和名抄』には「愛知郡」の条に「作良」とあ

る。「桜田」とは、「作良」の地の田と考えられる。なぜ桜田なのか。良くわからない。しかし、文武二年(六九八)には、十一月二十三日に大嘗祭が行われている。そして尾張の国と美濃国の郡司百姓等に物が供せられている。もとより尾張と云っても広く、作良の田がそれに直接かわっていたとはなかなか言えないが、田中初夫氏によれば尾張は「悠紀」、美濃は「主基」に分類されると言う。尾張のいずれかももちろん卜定された訳であろうがいずれとも知れない。しかし、黒人の活動したであろう時代とずれてない所が興をそる。

それでは年魚市潟とは何なのか。『紀』神代上第八段一書第二には「草薙剣」に注し「今、尾張国の吾湯市村に在す。即ち熱田の祝部の掌りまつる神是なり」とあり、『和名抄』「愛知郡」が「年魚市」を指すと見て良いはずである。「愛知郡」の条には、「厚田」とある。あるいは「厚田」が悠紀田であつたろうか。『代匠記』は初稿本に「神代紀」の例を、「景行紀」の例は初稿本、精撰本双方に、精撰本には「催馬楽」を引いて「桜」を説く。⁽²⁶⁾恐らく、年魚市潟とは、黒人にとって、船旅の起点か終点を示す所だったのではないか。巻十五—三五九五には、「朝開き 漕ぎ出で来れば 武庫の浦の 潮干の潟に 鶴が声すも」とあり、三五九八には「ぬばたまの 夜は明けぬらし 玉の浦に あさりする鶴 鳴き渡るなり」ともあって、天平八年(七三六)の遣新羅使等の歌だが、黒人歌に通じるように思われる。

或は、巻一—七〇、忍坂部乙麻呂の「大和恋ひ 寐の寝らえぬに 心なく この洲崎廻に 鶴鳴くべしや」に通わして読むべきか。高安大島は「太上天皇」の難波行幸に際し、「旅にしてもの恋しきに 鶴が音も聞こえざりせば 恋ひて 死なまし」(一一六七)と歌っている。

即ち、黒人は桜田方面へ鳴き渡る鶴の音に望郷の思いを癒したのだろう。黒人は一方で「磯の崎 漕ぎ廻み行けば 近江の海 八十の港に 鶴さはに鳴く」(三一—二七三)とも歌っている。例えば家持の「港風

寒く吹くらし 奈呉の江に 妻呼び交し 鶴多に鳴く」(十七ー四〇一八)によると、妻呼ぶ鶴に触発されて妻を思ふ歌と解されるが、黒人歌のそれは、「近江海の八十の港に鳴き群れる鶴」のイメージだ。望郷の思いも在ってさしつかえないが、もっと異った内容を含むのではないか。

巻六一一〇六二歌は、「難波の宮にして作る歌」であり、伊藤博氏⁽²⁷⁾によれば、天平十六年(七四四)二月二十六日の事となるが、「やすみし我が大君の あり通ふ 難波の宮は 鯨魚取り 海片付きて 玉拾ふ 浜辺を近み 朝羽振る 波の音騒ぐ 夕なぎに 櫓の音聞こゆ 暁の 寝覚に聞けば 海石の 潮干の共 浦洲には 千島妻呼び 葦辺には 鶴が音響む 見る人の 語りにすれば 聞く人の 見まく欲りする 御食向ふ 味経の宮は 見れど飽かぬかも」とあって、宮讀めの論理の下にある事がわかる。もちろん「見る人の 語りにすれば 聞く人の 見まく欲りする」とある所からは、語り継がれる程に価値のある所であると云う論理も引き出せるが、「語る」事は、ただそうした方向にあるものではなかった。古橋氏は「語る」事に呪的鎮魂性を認めていた。一〇六四歌「潮干れば 葦に騒ぐ 白鶴の 妻呼ぶ声は 宮もどろに」の「白鶴の 妻呼ぶ声は」も、行幸の際の歌とすれば、望郷歌と見るのはおかしいだろう。「宮もどろに」とある結句からすれば、やはり讃歌の性格を見ない訳には行かないだろう。そもそも鳥がにぎわうイメージとは、讃に通じていたはずだ。舒明御製歌とされる一一二歌では、大和の国がうまし国である事の理由として「海原は 鷗立ち立つ」と歌われていた。八咫鳥の例、八尋白千鳥の例などを示すまでもなく、鳥は天に在って、神に近い存在であった。黒人が「よぶ子鳥」と一一七〇で歌った時も生物学的対象としての鳥ではなかったと見るべきだろう。思うに桜田へ鳴き渡る鶴は、近江の八十の港に多に鳴いていたイメージに通じる群れて鳴き渡る鶴だったのに違いない。

それではなぜ群れて鳴き渡る鶴の彼方に潮干の年魚市潟を想像しなければならなかったのか。もちろん鶴のエサ場だったのである。飼のない所に鳥は渡る訳がない。とすれば、鶴のにぎわう港と云うのは、生命力にあふれた豊饒の港と云う意味を示すだろう。黒人が「磯の崎 漕ぎ廻み行けば 近江の海 八十の港に 鶴さはに鳴く」と歌った時、彼は旅の安全を願うべく、近江海の在り様を讃えていたのに違いない。近江の地の国つ神は、天智大津宮を「うらさびて」の後荒廃させていたではないか。三一二七五「何処にか 吾は宿らむ 高島の 勝野の原に 此の日暮れなば」も「高島」は『和名抄』巻五に近江の国と云うから近江の国つ神とのかかわりで考えられよう。三一二七四歌「吾が船は 比良の港に こぎ泊てむ 沖へなさかり さ夜ふけにけり」も同様である。無理をせず、ありのままにふるまうのも謹しみとして神を「敬う」結果になると云う事だろうか。

年魚市潟は、もちろん年魚市潟の神も存したではあるが、その近辺の安全は、熱田神宮の神によって守られたはずだ。鶴の群れて渡り行くかなたに豊饒の海を想像した時、黒人は熱田の神によって守護された近辺の讃美をイメージしていたのではなかったか。

おわりに

以上考える所を述べた。かつて旧い伝統を負う家柄に生れ、今来郡と呼ばれた地に育ち双方の在り様のうち、どちらかと言えは新しい大陸文化により、新基軸の歌を作り出した黒人像を見て来たが、古文獻の中に別け入って再考してみると、我々の現代人の目には映りにくい古い像が、信じられない程見えて来るものらしい。赤人の歌九二四の「み吉野の 象山の際の 木末には ここだも騒ぐ 鳥の声かも」とか、九二五の「ぬばたまの 夜の更けゆけば 久木生ふる 清き川原に 千鳥しば鳴く」なども、九二三歌の讃の論理からはずしてみる事は出来まい。な

ぜなら、確かに景を叙しているかに見えるが、それはそれを目的にしているのではないからである。赤人に於いても、「叙景」は方法でしかなかったのだと思う。

自然の中に神を見ようとする限り、あるいは自然の景が神の力(天皇の力も含めて)によるものとの考えが存する限り、自然を叙し、景を叙する歌は存在しないという事だと思ふ。

黒人の旅の歌は、行程に当る土地の神とのかかわりに於いておこり来る不安を、当時考えられていた一般的方法に乗っかって解消しようとした所に生れた古代論理に負う、新しい顔をした歌という事になるうか。

極論を言えば、自然が美の対象とされるのは、西洋でさえも最近になっての事だ。日本に於いても物のとらえ方の時代的な型を無視し得まい。とすれば、「叙景歌」などとは軽率に言えない事になるかもしれない。

注

- (1) 『万葉集大成』9巻六七頁。(平凡社)
- (2) 『折口信夫』全集1巻四一八頁より。(中央公論社)
- (3) (2)に同じ。四三七頁。
- (4) 『魏志倭人伝・後漢書倭伝・宋書倭国伝・隋書倭国伝』三七頁。(岩波書店)
- (5) (4)に同じ。四七頁。
- (6) (5)に同じ。
- (7) (4)に同じ。五七頁。
- (8) 『古代歌謡論』(冬樹社)『万葉集を読みなおす』(NHK出版)
- (9) (4)に同じ。四八頁。
- (10) (4)に同じ。四六頁。
- (11) 『日本の古代国家』八頁。(岩波書店)
- (12) 『日本書紀』(古典文学大系本) 欽明十三年冬十月条。
- (13) (4)に同じ。「宋書倭国伝」の五王の在り様を見る。
- (14) (4)に同じ。七二頁。

(15) (14)に同じ。

(16) (12)に同じ。欽明十三年十月条。

(17) 「当に聞く、仏法は既にこれ世間無上の法、その国も亦修行すべきなり」とある。日本思想大系20巻八頁。(岩波書店)

(18) 人文研究。4号。二一—三〇頁。(長野県短大)

(19) (4)に同じ。七四頁。

(20) 『皇極紀』二年正月条。

(21) 「神代紀」。

(22) 「神武記」。

(23) 岩波古典文学大系本。『日本書紀』補注に「草木言語」についての解説がある。

(24) 『統日本紀』参照のこと

(25) 『踐祚大嘗祭研究編』四四頁。(木耳社)

(26) 「さくら人 其の船止め 嶋津田を 十町作れる 見て帰り来むや そよや 明日帰り来むや そよや 言をこえ 明日とも言はめ 遠方に 妻さる 夫なれば 明日もさね来じや そよや 明日もさね来じや そよや」とある。

(27) 『万葉集』上巻。(角川書店)

(28) 「高市黒人試論」『研究誌』10号。(吉祥女子高校)