

狭岑嶋の石中死人を視て作る歌

寺川眞知夫

はじめに―『万葉集』行路死人歌における狭岑嶋の歌の位置

「讃岐の狭岑嶋に石の中の死人を視て柿本朝臣人麻呂の作る歌一首并に短歌」(二二二二〇～二二二二二)は題詞によるまでもなく、旅の途次、讃岐国狭岑嶋で屍をみたという設定で詠まれた歌である。

『万葉集』には、死人をみて詠んだとする設定で詠まれた歌は五群十一首、もしくは六群十三首数ええる。特に多い歌群ではないが、行路死人歌として注目されてきた。六群目にあげられて問題になるのは「和銅四年歳次辛亥、河辺宮人、姫嶋の松原に嬢子の屍を見て悲しみ嘆きて作る歌二首」(二二二二八・九)であるが、その六歌群の題詞の関係部分を表現に注意して、並べてみると、

1. 讃岐の狭岑嶋に石の中の死人を視て、 (二二二二〇～三)
2. 足柄の坂を過ぎる時、死にたる人を見て、 (九一八〇〇)
3. 備後の国神嶋の浜に(中略)屍を見て、
(二二二二二～二二二二四)
4. 龍田の山に死にたる人を見たまひて、悲しみ傷みて、
(二二二二五～二二二二七)
5. 香具山の屍を見て、悲しび慟みて、
(二二二二八)

6. 姫嶋の松原に嬢子の屍を見て、悲しみ嘆きて、

(二二二二八・九)

となる。1～3は「視(見)て」から「作る」に続く(1は人麻呂の名を間にいれる)のに対し、4～6はその間に、「悲しみ傷みて」の類の表現を加えていて、一つのグループをなす。6の姫嶋の松原の嬢子の屍を見て詠んだ歌の題詞もその意味では4・5の題詞の表現と共通の型をもつことは確かであるが、歌の内容にそぐわないところがある。

ここに取り上げる二二二〇番歌は、その作者をそのまま信じれば、今見てきた一連の歌の中で、時代的には三番目か四番目に位置する歌になるが、人麻呂の行路死人歌を嚆矢とする説があり、これに従いたい。

人麻呂はなぜこうした歌を詠み始めたのか。旅先で目にした死者に対し、自分の身に重ねての同情のみを契機として死者の妻・家族のことを歌い悼んだと解されてきただけではない。これに加えて死者の死霊の祟を恐れて霊を慰め鎮める心をもって詠まれた歌、さらにはこれに加えて現場で旅の安全を祈る意味での呪術的鎮魂歌と解されている。もともと、はやく人麻呂は、死者を神とみたり、呪術的な目的からこうした歌を詠むことから解放されていたとする説もみえる。死者が道端に転がっておれば、すぐさま事件として扱われる現代と異なり、飛鳥時代には日常的とまでいいえないとしても、

珍しくない状況があったと想定されるが、当時の人々が道端の屍に如何なる感情をいだき、如何に対処していたか、すなわち埋葬したのか、放置したのかは必ずしも明確ではない。行き倒れの死者に土地の者が穢を意識していたことは大化の改新の詔によつて知られる。さらに奈良時代の初頭に行路死人を埋葬もしくは火葬するように国司に勅がでてゐるのに照らすと、当時行路死人を特別のものとして扱わず、放置するのが通常であつたとみえる。

『万葉集』の竹原井の歌は、『日本書紀』や『日本霊異記』の片岡山説話の変奏とみられるが、これらが聖徳太子の神異性を説くのに対し、竹原井の伝承と歌では太子の仁慈の心を強調している。すなわち、

上宮聖徳太子、竹原井に出遊ましし時、龍田山に死にたる人を見たまひて、悲しみ傷みて作りませる歌

家にあらば 妹が手まかむ 草枕 旅にこやせる この旅人あはれ
(三二四一五)

とあり、舞台が龍田山になつてゐるだけでなく、紀などと異なり、道端にいたのは病気の乞食ではなく、死者とし、太子はこれを見て悲傷して憐情を寄せる歌を詠んだとする。行路死人が放置される時代状況の中で、太子の行為を一般人の通常の対応と異なる、特別の優れた行動として扱おうとする意図があつたと読みえる。この「家」と「妹」は行路死人歌に必須の語とみられてゐるが、妹のいる家を

現状と対比的な安住の場として歌う。太子の歌は伝説歌で、何時の時代の歌か、問題にならなくてはならないが、人麻呂の行路死人歌は、こうした歌の先蹤をなす範型となつたのであろう。

ここで、同じく行路死人歌群に属する他の歌も概観しておきたい。まず、成立時期は不明ながら、卷十三の挽歌の部の九首の纏まりの中、長歌でいうと三番目にあたる三三三九番歌からみる。題詞をもたない長歌二首の後に、「或る本の歌」として、「備後国神嶋の浜に調使首屍を見て作る歌一首并に短歌」なる題詞を付した長歌が短歌四首とともに配されている。

玉梓の 道に出で立ち あしひきの 野行き山行き にはたづみ
川行き渡り 鯨魚取り 海路に出でて 吹く風も おほには吹かず 立つ浪も のどには立たぬ かしこきや 神の渡のしき浪の 寄する浜辺に 高山を へだてに置きて 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 家問へど 家道もいはず 名を問へど 名だにも告らず 誰が言を いたはしとかも とぬ浪の かしこき海を 直渡りけむ (三三三三九)
母父も 妻も子どもも 高々かに 来むと待つらむ 人の悲しき (三三三三〇)
家人の 待つらむものを つれもなき 荒磯をまきて 伏せる君かも (三三三四一)

浦淵に こやせる君を 今日今日と 来むと待つらむ 妻し悲
しも (三三四二)

浦浪の 来寄する浜に つれもなく 臥せる君が 家道知らず
も (三三四三)

この歌でも家・父母・妻が歌われ、死者への同情が表明される。
題詞は「調使首」の歌とするものの、後に付加されたもので、

三三三九番歌は、前に配された以下の二首、すなわち、

玉梓の 道行く人は あしひきの 山行き野行き にはたづみ
川行き渡り 鯨魚取り 海道に出でて 畏きや 神の渡は 吹
く風も 和には吹かず 立つ波も おぼには立たぬ とみ波の
立ち塞ふ道を 誰が心 いたはしとかも 直渡りけむ 直渡り
けむ (二三一三三三五)

鳥が音の きこゆる海に 高山を 障になして 沖つ藻を 枕
になし 蛾羽の 衣だに着ずに 鯨魚取り 海の浜辺に うら
もなく 宿れる人は 母父に 愛子にかあらむ 若草の妻か
ありけむ 思ほしき 言伝むとや 家問へば 家をも告らず
名を問へど 名だにも告らず 泣く児如す 言だに問はず 思
へども 悲しきものは 世間にある 世間にある
(二三一三三三三六)

の表現を繋ぎ合わせ、一部の句を修正増補して形成した歌とみえ
る。もつとも二首の歌い物が伝誦過程で一首になったとみる説、書

く行為によって再構成され、一首にされたとみる説がある。反歌の
第一首も三三三六番歌の反歌をそのまま利用したものである。二首
の歌が、書承によって一首の歌に再構成されたとすると、その意
図、意味は何か問わなければならない。またこの歌になぜ作者とし
て「調使首」なる人物を配したのか、また元の二首を何故併存して
掲載しているのは何故か、問題にはならないであろうか。

長歌ではあるが、遣新羅使の当所誦詠古歌などを視野に入れ
と、あるいは「調使首」なる者が後二者を視野に入れて、「備後国
神嶋」のあたりの浜での実体験として詠んだかのように歌ったとも
いえる。この歌群においても、行路死人歌の定型的表現が用いら
れ、妻子あるいは父母のいる安らぎの場としての家が重要な構成要
素として、そこに戻れないことに同情を表明するために用いられて
いる。

その家は国とともに人麻呂の香具山の屍をみての歌にも詠まれて
いる。すなわち、

柿本朝臣人麻呂香具山の屍を見て悲しび働みて作る歌一首
草枕 旅のやどりに 誰が夫か 国忘れたる 家待たまくに
(四二二六)

である。これは藤原京でいえば京城の中でのこと、旅人は地方出身
者で、運脚夫か雑徭で上京した者と想定されよう。出身の国、家は
確かにあっても、どこの誰とも不明な以上、告げ遣えることはできな

いとこの歎を潜めている。「家」は安らぎの場であるにもかかわらず、現状においてはもはや戻り得ない隔絶された場として、死者に対する歌い手の同情の念の発現・強調のみならず聞き手・読み手の同情を誘発する重要な語として選ばれているといえる。

人麻呂の狭岑嶋の行路死人歌や三三三九番歌を踏まえたかと思われる歌に田辺福麻呂の歌があり、東国と境、足柄の坂で出会った死者を見て詠んだとする。その歌、

足柄の坂を過ぎる時、死にたる人を見て作る歌一首（左注

「石の七首、田辺福麻呂の歌集に出ず」の一首）

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 仕へまつ
りて 今だにも 国にまかりて 父母も 妻をも見むと 思ひ
つつ 往きけむ君は 鳥が鳴く 東の国の かしこきや 神の
み坂に 和膚の 衣寒らに ぬば玉の 髪は乱れて 国問へど
国をも告らず 家問へど 家をもいはず ますらをの 往きの
すすみに ここに臥せる (九一―一八〇〇)

では、福麻呂はこの死人は足柄坂を東国に帰郷すべく越えようとしていた者とみているようである。難路において力尽き、同行者がいても、埋葬されることなく放置されていた死者への同情を歌う。もちろん一人旅でありえたが、集団の旅であっても同僚から手厚く扱われるほどの身分の者でなかったためか、人里を離れ、穢を問題に

されることのない場所で死んだために放置されたのであろう。

姫嶋の松原で嬢子の屍を見て河辺宮人の詠んだ、

和銅四年歳次辛亥、河辺宮人、姫嶋の松原に嬢子の屍を見
て悲しみ嘆きて作る歌二首

に 妹が名は 千代に流れむ 姫嶋の 小松が末に こけむすまで
(二二二―二二八)

難波瀉 塩干なありそね 沈みにし 妹が光儀を 見まく苦し
も (二二九)

という歌は題詞からは行路死人歌の中に入りそうにみえ、そのように扱う説もあるが、二二八番歌の「妹が名は 千代に流れむ」の表
現からすると、作者は死者の嬢子の姓名を知っていた、むしろ知己
であったかのようである。行路死人歌の特徴的要素としてあげられ
る死者の無名性に^{（注）}抵触するようにみえる。また、二二九番歌の「難
波瀉 塩干なありそね 沈みにし」の表現も題詞とずれている。娘
子は水底にあるかのようで、何らかの事故に遭遇して水死したと想
定できなくもない。宮人は任務とかかわってこの歌を詠んだとみ
え、女性も宮中に仕えた女性で、難波行幸の折に姫嶋での遊樂に加
わって遭難した、もしくは官人に行した難波津の遊行女婦などで
姫嶋で遭難した、つまり何らか行事の折に事故に遭って水死した女
性が発見された時の歌と解しえる。すると人麻呂の吉備津采女や出
雲娘子を歌った挽歌に近づき、行路死人歌からは外れる。

この歌について神野志隆光氏は歌の内容が相聞的であるとし、題詞との乖離を説かれた。^(注10) 挽歌と相聞は全く歌の範疇が異なり、両者は一致しないのが当然であるが、他方で死者にむけての慰撫の表現は生者に向けての愛の表現や発想に通うものがありえる。この歌の場合、姫嶋の名に想をえたことも考えられ、『万葉集』がかかる題詞を付して収めたことに注意が必要であるとしても、歌の型からして伝説歌の類型に属するとするとみてよかろう。^(注11)

人麻呂の行路死人歌は、すでに少なからぬ研究が重ねられており、主題は死者への同情と鎮魂を歌ったという理解は動かないようにみえるが、歌われた場所が現場であったのか、そこを離れていたのかによって理解は異なるものになる。先にみた折口氏や伊藤氏は現場を基本において理解されたが、清水氏は現場を離れた宴において理解された。

本稿の、二二〇番歌の理解は行路死人への鎮魂の思いを表明しているが、現場を離れた宴での歌とみる説に与したいと考えている。以下、狭岑嶋の歌について考えるところを述べてみたい。

(一) 狭岑嶋石中死人歌の詠まれた旅程

ここではまず、二二〇番歌を提示し、この歌の詠まれた旅の一端に触れておきたい。

讃岐の狭岑嶋に石の中に死人を視て柿本朝臣人麻呂の作る

歌一首并に短歌

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 天地と 日月とともに 足り行かむ 神の御
面と つぎきたる 那珂の港ゆ 船うけて 吾がこぎ来れば
時つ風 雲居に吹くに 沖見れば とみ浪立ち 辺見れば
白浪さわく 鯨魚取り 海をかしこみ 行く船の 楫引き折
りて をちこちの 島は多けど 名ぐはし 狭岑の島の 荒
磯面に いほりてみれば 浪の音の しげき浜辺を してきた
への 枕になして 荒床に ころふす君が 家知らば 行きて
も告げむ 妻知らば 来も問はましを 玉梓の 道だに知ら
ず おほほしく 待ちか恋ふらむ はしき妻らは(二二二〇)
妻もあらば 摘みてたげまし 佐美の山 野の上のうはぎ
過ぎにけらずや (二二二一)

沖つ波 来寄る荒磯を してきたへの 枕とまきて 寝せる君
かも (二二二二)

この歌についてまず確認しておきたいのは、作者は狭岑嶋で死人を見てこの歌を詠んだとしているが、これは事実たりえるのであるうか。狭岑嶋はおそらく当時においては有名な島でも、特別目を引く島でもなかったとすると、瀬戸内の多くの島の中からフィクシヨンの場として特別選び出すほどの島でもないことになり、実際の経験として人麻呂は狭岑嶋に上陸して死人を見たとしてもよかろう。

ではこの旅は如何なる旅であつたか。人麻呂作歌には、

柿本朝臣人麿、筑紫国に下りし時、海路にて作る歌二首

名くはしき 稲見の海の 沖つ波 千重に隠りぬ 大和島根は

(三一三〇三)

大君の遠の朝廷とあり通ふ島門を見れば神代し思ほゆ

(三一三〇四)

という歌があり、これに照すと、二二〇番歌は筑紫からの帰途(注12)の歌と解しえる。人麻呂の筑紫からの帰途はまた、大宰府から娜の大津に出、四国北岸に南下、熟田津を経由して東上するコースを選んだ可能性が高い。九州への下向は、長田王の筑紫下向に従つた旅ともみられる(注13)。長田王の筑紫下向は、

長田王、筑紫に遣はされて水島に渡る時の歌二首

聞くが如 まこと貴く 奇しくも 神さび居るか この水島

(三一二四五)

葦北の 野坂の 浦ゆ 船出して 水島に行かむ 波立つなゆ

(三一二四六)

また、長田王の作る歌一首

隼人の 薩摩の迫門を 雲居なす 遠くもわれは 今日見つる

かも (三一二四八)

の歌によって知られる。

人麻呂が筑紫に下つた時の歌は、播磨沿いの海路の歌で、九州の

景そのものを詠んだ歌ではない。この歌とは少し間をおいているが、長田王の筑紫に下つた歌三首の歌は案内者かと思られる石川大夫の歌一首を挟んで、人麻呂の「羈旅八首」の歌の前に配されている。これらを一連の歌ということはできないが、この中にも九州に下る時の歌が含まれている可能性もないわけではない(注14)。ともあれ、人麻呂の一行は筑紫からの帰途、著名な伊予の石湯(道後温泉)に立ち寄り、往路とは異なる四国北岸コースを選び難波を目指したと想定できる。

ただし、彼らが那珂の港を出て後如何なるコースをとつて難波を目指したかは明らかではない。斉明天皇の石湯へのコースの逆のコースを辿つた可能性が強ろうが、この場合も邑久港(岡山県邑久郡邑久町牛窓)を出港してから伊予の湯までのコースは不明である。邑久港から西南に航路を取つて宇野から直島の西もしくは豊島と直島の間、もしくは邑久港から南下して豊島と小豆島との間か、豊島と直島の間を抜けて四国北岸に出、西に向かつて熟田津に着いたとすると、人麻呂の旅は逆に那珂港から沙弥島の東を抜け、乃生岬・大崎鼻の沖を経て直島の西から宇野港、もしくは直島と豊島の間か、豊島と小豆島との間を抜けて邑久港を目指し、播磨南岸を経由して東上したと想定するのが最も素直であろう。

ただし、今触れたとおりこの歌には如何なる旅の行程で、沙弥島付近を通過しようとしたか一切触れていない。コースも旅の性格も

不明なので、これ以上はいえないが、あえていえば、人麻呂作歌の羈旅八首の中に、瀬戸内海の北側、山陽道沿いの沿岸（北航路）を航海していた時の作とみると理解しにくい歌が一首みえるのが注意される。その歌は、

飼飯の海の 庭好くあらし 刈薦の 乱れて出づ見ゆ 海人の

釣船 (三二二五六)

一本に云ふ、武庫の海の 庭よくあらし いざりする 海人の
釣船 波の上ゆ見ゆ

である。このように「飼飯の海」には「武庫の海」の異伝がある。いずれが本来の表現か、何ともいいがたいが、大阪湾の航海ならば、難波からの西下、難波を目指しての東上のいずれにおいても、西宮から芦屋にかけての「武庫の海」を通過し、問題のない表現になる。しかも、羈旅八首の内の第八首目の歌で、明石海峡を過ぎての東上の歌と解する立場からすると、武庫の海の方が相応しいのに、羈旅八首は「飼飯の海」を本文としている。

「飼飯の海」は、現在の地名でいえば、淡路島三原郡三原町（南淡路市）の「慶野松原」の沖合と理解されている。ここは明石あたりからの遠望と解されるが、実景とみると遠すぎてこうした表現は成立しない。イメージによる表現とみると別であるが、実景としての遠望の景とすると、四国の海岸沿いを東に進み、高松あるいは志度津、あるいは津田を経て淡路島に近づき、その西岸沿に野島もし

くは明石を目指すコースからのものとみた方がよい。今は小豆島と屋島の間を通るコースが航路として利用されている。古代においても紀ノ川川口から鳴門を経て志度津に至るコースも想定される。が、いずれにせよ、狭岑嶋と坂出市の間を経て東上する行程で詠まれた歌ではあつたといえる。

人麻呂一行は那珂の港を出発して間もなく、行き先に見える風波の様子をみて恐れ、狭岑嶋に宿つたとしている。四国の北岸を東上し、難波を目指して航海しているとの設定とみて問題はない。四国北岸を東上するのは、石見からの帰途ではなく、先に触れたように九州からの帰途の旅であつたとみてよい。

では、歌の表現から如何なる情況を詠んだと理解できるか。このことを念頭において、歌に詠まれたコースに今少しみると、沙弥島は坂出市に属するが、綾歌郡宇多津町と坂出市の堺の沖になる。今は坂出から瀬戸大橋の下に沿って埋め立てられており、陸続きとなつている。このように坂出市の北岸からそれほど離れたところにあるわけではない。ただ、この東南には番の州があり、これを意識して、狭岑嶋の北側に出て航海していたのか、狭岑嶋と四国本島の間を航海していたのか問題になる。

沙弥島には断崖、磯、砂浜、いずれもある。南西中央の西の浜、北東側に東南から北西へ塩浜（今は港がある）、ナカンダ浜、川田順の柿本人麻呂の碑が立つオソゴエの浜がある。オソゴエの浜の海

中には岩礁もあり、人麻呂の上陸した浜と確定できるわけではない。

那珂の港を出るときにすでに浪の様子が悪ければ、おそらくは出港しなかったであろう。時津風が季節風か時間を決めて吹く風か問題ながら、突然の浪を起こした風はどちらから吹いたのか、沖も四国北岸も視野にいれながら、なお沙弥島に宿つたとすると、あるいは宇多津と沙弥島の間を、番の州と沙弥ノ瀬の間から抜けようとして狭岑嶋近くにいたために宇多津の側に寄りにくかつたことにならう。東南の風ならば、向かい風となり、四国本島の側に船を寄せず、狭岑嶋に停泊したと考ええる。人麻呂の停泊した場所は、東の権現山の部分と西の城山部分を繋ぐ西の浜が良さそうであるが、東南の風ならば、風波が吹き寄せるので、北東に回り込んで風を避け、今集落と漁港のある塩浜に着岸した可能性もある。

このように死体発見の理由は四国の北岸を東上する航海の途中、番の州の西で、決まった風のために波の状態が悪くなり、遭難を恐れて狭岑嶋に上陸し、廬を立てたあとで遭難者であつたか、屍を磯に見つけたという。しかし、陸路ならばともかく、孤島に旅人が一人遭難して死ぬことはありえるのか、問題もなくてはならない。もちろん船から海に落ちるなり難破するなりしての漂着はありえるわけであるが、死者は如何なる者であつたのか。漁師、旅人、捨てられた死体、いずれの可能性もありえる。この島には古墳もあり、人が住む前に

たとえば、墓地として利用される島であり、この屍は埋葬されることなく放置された可能性もあるが、人麻呂は旅装によるものか、遠く故郷を離れた旅人と理解している。

如何なる人の屍であれこれは死霊が宿るとも重い死穢の塊であるともみただであろう。こうした場合祭や祓などを行つて現場を去るか、それを行つた上で死穢に感染することを避けて埋葬したかであろうが、人麻呂が本歌をこの現場で即興で詠んだとすると、祭か死者を埋葬する儀式において詠んだといえるかもしれない。死者に同情を示すのは屍に留まると想定された死霊の及ぼす災いを防ぎ、旅の無事を願うために慰霊し、鎮魂すべく、死者への同情を歌つたと解される。しかし、人麻呂はこの歌を現場で歌わず、現場を離れた後に詠んだとすると、このような解釈は成立しなくなる。

そうしたことを考えると、人麻呂はこの歌を如何なる旅の、如何なる場で詠んだのが問題となる。そこで、こうしたことを念頭に置きつつ、歌の表現を検討してみよう。

(二) 行路死人歌の表現

歌は歌の内部の表現によってのみ理解すべきだという説がある。それは一つの主張たりえるが、これが唯一絶対的な理解の方法というわけでもない。如何なる作品も歴史的存在であり、時代の刻印を受けていることも間違いない事実である。したがって、歌の表現

に即して理解するにしても、その表現は詠作時の様々な歴史的要素を含んだ言葉によつて規制されている以上、表現が如何なる時代的要素を含んでいるかを探ることも必要である。つまり、歌に想定される時代の要素を持ち込んで理解するのも意味ある方法である。たとえば、この歌に古代的呪性を認めようとするのも、一定の意味はある。問題は表現の中にその要素を認めえるかどうかである。

こうした立場に立ち、以下、順次歌の表現に即しながらこの歌を読みすすめ、歌の意味を探つて、人麻呂がこの歌を詠んだ事情を考えてみたい。

冒頭で、人麻呂は「玉藻よし 讃岐の国は 国からか 見れども 飽かぬ 神からか ここだ貴き」と歌う。これは土橋寛氏の言葉で言えば、国讃めの表現である。^(注17)

続いて「天地と 日月とともに 足り行かむ 神の御面と つぎきたる」「那珂の港ゆ」という部分においても国讃的序詞を「那珂の港」に冠し、その流れを受けさせる。

この一連の表現に、神話的な表現の流れが読み取られるが、「神から」「神のみ面」に記紀の国生み神話に繋がる意味を読み取ることは限定的でなければならない。^(注18) 人麻呂はこの歌で神話を語ろうとしているわけではなく、あくまで国讃歌の表現手法としてこれを用いている。いふなれば国の美しさは神の性格によるといふように賛辞の中に神話的発想に基づく表現を選び取ったのである。

こうした表現がみえる古代歌謡においては、国讃歌の代表的な歌としてあげられるのは、

大和は 国の真秀るば

豊なづく 青垣 山籠れる 大和しうるはし

(記三〇)

である。前半は国讃そのもので、後半も国讃的序詞「豊なづく 青垣 山籠れる」という鳥瞰的な叙景、おそらくは青垣のいずれかの山頂からみた大和の景を描き、最後に「うるはし」によつて国讃そのものを行っている。国讃めの歌としては、

纏向の 日代の宮は 朝日の 日照る宮 夕日の 日影る宮

竹の根の 根足る宮 木の根の 根蔓ふ宮

八百土よし い杵築の宮 真木栄く 松の御門

新嘗屋に 生ひ立てる 百足る 槻が枝は 云々 (記一〇〇)

と七つの述語表現を用いて日代宮を讃めあげる。この歌では宮を主語として、その讃辞の中に宮を取り巻く景物を列挙し、素晴らしさを称える手法をとる。序詞的な表現を用いた国讃・宮讃歌においては、讃辞の位置を逆転して修飾語として用いる。序詞は誉める対象の連体修飾表現となる。そのような連体修飾語的讃歎表現による宮讃的表現のみえる古代歌謡としては、続く、

大和の この高市に 小高る 市の高処

新嘗屋に 生ひ立てる 云々

(記一〇一)

がある。序詞による国讃・宮讃においては讃詞を重ねることで、讃

めようとする意図を強く押し出す。基底にながれる讃歎意識は序詞の一部と重なり、特別のものではない。古代歌謡の流れに立つのか、これに先立つのか、問題はあがるが、『万葉集』において序詞的に国讃表現を用いた歌としては、

大和には 群山あれど とりよろふ 天の香具山 (二二二)

があるだけである。人麻呂自身はこれらに学んだものか、

玉櫛 畝火の山の 檀原の 日知の御代ゆへ或は云ふ、宮ゆへ
生れましし 神のことごと 樛の木の いやつぎつぎに 天
の下 知らしめししをへ或は云ふ、めしけるへ 天にみつ大和
を置きて (二二二九)

では、後に記・紀が記述する歴史的事実には即さないが、大和を誉める言葉として歴代天皇が都を置いた地という性格をあげて大和を評価する国讃表現をなす。これらはいくまで土地や宮の場を讃えることを目的とする。同様の表現は、当該歌においても、

をちこちの 島は多けど 名ぐはし 狭岑の島 (二二二〇)

とみえる。これは二番歌の表現に近い^(注20)。こうした表現が、何故用いられたのか、つまり、出立地の那珂の港や緊急避難地として選んだ狭岑嶋をこうした表現によって讃える必要が何故あったのか。人麻呂自身は吉野宮讃歌においては、宮の地の景物や奉仕する人々の叙景的描述によって対象を賛美する手法を用いたが、ここではやや観念的神話的表現を選んでいる。ここに働く心性は何か。おそらく讃

歌的表現は、端的にいえば言霊信仰に支えられ、願わしいことの実現を目論む予祝的な表現といえたいると同時に、権力者の心に叶う表現の一つであった。官僚歌人たちは権力者の心に叶い、高い評価をえられる修辞として言霊信仰に支えられた讃歌的表現を用いたといつてよい。

これに対して、本歌の場合は、航路の安全を願う呪的表現とみる説もあつたが、しかし、そうした願いを込めて詠まれた、いわゆる予祝的な歌とみることはできない。なぜなら、歌の詠まれたとき、一行はすでに航海において最悪の条件に遭遇し、狭岑嶋に停泊せざるをえなかつたし、狭岑嶋に宿った時にも願わしくない死人との遭遇を経験したと歌うからである。後にこの時のことを回想して歌い、改めて讃歌的表現を用いたとすると、こうした讃歌的な表現は修辞のためと解する外あるまい。

これについて、村田右富実氏は讃歌的表現は、二つともその後の悪い事象によって崩壊したことを表現するために用いたと論じられた^(注21)。前者においては、那珂の港を讃めるのに、「船うけて 吾がこぎ来れば 時つ風 雲居に吹くに 沖見れば とみ浪立ち 辺見れば 白浪さわく 鯨魚 取り 海をかしくみ 行く船の 楫引き折りて」という結果を招いたと歌い、後者においては讃めた「狭岑の嶋の 荒磯面に いほりてみれば 浪の音の しげき浜辺を しきたへの 枕になして 荒床に ころふす君が」先客としてに遭遇したと展

開する。そこで、讃歌的表現は二つの事実によって崩壊したといわれる。この表現をそのまま解釈するとき、納得できる解釈といえる。

しかし逆に、人麻呂はそうした言霊の呪力が働かないということを目的としてこの狭岑嶋の石中死人の歌を詠んだといえるかと問うてみると、この解釈はこの歌の一面の事柄のみをとらえた解釈になる。つまり、人麻呂が讃歌的表現を用いたのは、それが現実において機能しないことを認識した上で、なお讃歌的表現として選んだと考えるべきだからである。「石中死人歌」においては、言霊信仰にもとづく讃歌的表現が現実においては何ら機能せず、効果もなく、無意味であるという事実を主張するためにこれを用いたのではなく、歌の文芸的表現においては、仮構であつても言霊信仰が働くという約束のもとで讃歌的表現を修辞として用いることが必要であると考へたが故に選んだのである。

人麻呂は讃歌的表現を多用した歌人である。人麻呂はすでに、言霊信仰に支えられた讃歌的表現を駆使しており、言霊信仰は実質性をもたないことを認識していたとしても、それは文芸的仮構表現においては重要な方法と認識し、長歌の表現においては必須のものとする文芸意識によって用いたのだとみるべきである。いふなれば文芸的修辞として「かのように」表現することの必要上、言霊信仰に支えられた讃歌的表現を用いたということである。とくに天皇・皇子・皇女にかかわる歌においては、文芸的表現だけではなく、社会

的要請としても用いるよう求められたとみてよい。人麻呂はその二つの方向をみながら、讃歌的表現を用いたのであり、定型的讃歌表現も文芸性を高める一助になるとみていたというべきなのである。

このように意図的に「かのように」表現したものとして思い合はされるのは、『紫式部集』に、

かたかきたるうしろに、おにゝなりたるものめを、こほ
うしのしはりたるかたかきて、おとこはきやうよみて、も
のゝけせめたるところを見て

なき人にかことはかけてわつらふものをかこゝろのおにゝやは
あらぬ
(四四)

返し
ことはりやきみかこゝろのやみなれはおにのかけとはしるく
みゆらむ
(四五)

と詠みながら、紫式部は『源氏物語』で生霊を語ったことである。この歌によれば、紫式部は生霊や鬼などというものは現実には存在せず、それは皆自らの心の闇の反映にしかすぎないのだという冷徹な認識をもっていたことを示す。彼女はそうした眼をもちながら、『源氏物語』においては六条の御息所の生霊を描いたのである。当時の人が受け入れ易い物語性を高めるためには生霊や鬼の活動を現実であるかのように描くことが効果的である、つまり物語の構成においてはそうした描写が必要があると認識していたとみられよう。(注22)

人麻呂の讃歌的表現もこうした意図と通じあうところがあるように思われる。

人麻呂は吉野讃歌などにおいて持統朝の官人としては当然のこととして政治的意図が露骨に表れた讃歌も歌った。こうした歌においては、人麻呂は言霊信仰をもつかのような表現を行った。しかし、これらによって、彼は言霊を信じて表現したといえるかどうかはわからない。むしろ、言霊信仰をもはや失いながら、権力者の要請に応え、自らの歌の表現性を高めるためにそれを最大限利用した可能性のほうが高からう。政治性をもたない当該歌においても、讃歌的表現を用いることが、歌の文芸的効果をあげると判断したから用いたのであって、それが村田右富実氏の指摘されたような現実の厳しさそのものを表現することにもなった。ここに文芸意識を明確にもった歌人人麻呂の像が浮かんでくる。かつて茂吉は、人麻呂は全力でもって歌ったと評価した。^(注23)確かに人麻呂は歌うことに強い情熱をもっていたといつてよいが、この表現には冷静で、醒めた目をもって、「かのように」いいなす技巧を用いていたといえる。

こうした見方は近代的な穿った見方ともいわれかねないが、ともあれ、言葉を尽くして国柄を讃めても時津風を阻むことはできず、島の姿を讃めてみても死者にあうという最も忌むべき事態を免れることはなかったと歌うことで旅の厳しさを表現し、その厳しい現実遭遇したときも、いかなれば人間性を失わずに、いにかえれば、

士大夫としての意識をもって、恐るべき死霊が宿り穢そのものである死者を厭わず、手厚く葬むるなどの処置をとったことを言外にいうために歌ったのである。よりよい状況を願っても叶わず、むしろ最悪の条件の中に置かれながら、旅の一行は死者を忌避せず、情をかけ、しかるべき処置をとったことを言外に歌うためにふさわしい表現として讃歌的表現を選びとったと考えられる。ここには、彼の官僚としての歌人の一面が浮かんで来ることになる。それは、決して国家が役民を救うといった宣伝のための歌^(注24)なのでない。そうした表現をなしたのは何故か。以下いささか触れておきたい。

(三) 屍と穢

行路死人歌とほぼ同時代のこととして『続日本紀』に、

諸国の役民、郷に還る日、食糧絶乏して、多く道路に饑餓、溝壑転填すること、その類少なからず。国司らよろしく勤めて撫養を加へ、よりに賑恤すべし。もし死する者あらば、かつ埋葬を加へ、その名を録して本属に報ぜよとのたまふ。

(『続日本紀』和銅五年正月十六日条)

との詔がみえる。これは、「養老令」賦役令赴役身死条にひびきあう。さらに「飛鳥浄御原令」・「大宝令」を継承したもので、「大宝令」の実施を命じたものとみうる。後にふれるように人麻呂も浄御原令のそれを知っていたとみてよい。

和銅五年の記事の前半は、大和朝廷の徵発する労働に従事した地方の人々が帰郷のさいに病氣や飢えによって行き倒れとなることがあり、政府は責任上国司にその救済を指示した。これは奈良時代の初め頃の事実として、少なからぬ行路死人を生じ、道端の溝壑などに放置される状況が現出していたことを語っている。

こうしたことも踏まえ、『万葉集』の行路死人歌については死者への同情を基本にいたった鎮魂歌というのが、早くからの理解であった。すくなくとも、聖徳太子の歌は太子が慈悲を説く仏教、もしくは仁を説く儒教の徳をもつと説く意図が働いている。また、人麻呂の香具山の死人を見て作った歌も、流れとしては聖徳太子の歌と通底する表現をなしている。ここには天皇に仕える国司あるいは官僚の役民の屍に対する対応は如何なるものでなければならぬかを明示する。このことはやはり重視すべきである。

折口信夫氏は、先にみたように死者への人間的な同情や哀れみを主眼に置いた表現をめざした歌というよりは、不慮の死を遂げ寿命を全うできなかった死者の齎す災を祓除しようとする呪術的機能に重点を置いた鎮魂歌としての性格が強いとされ、伊藤博氏はこうした理解を前提として、歌の詠まれた動機ないし理由は死霊のもたらす災いが旅行している自分たちの集団に及ぶことを恐れ、それを防御し、無事に帰郷が果たせるように願って霊を慰めるところにあると解された。^(注26) そうして、現在ではこうした理解は一定の支持をえて

いる。

確かに、不慮の死を遂げた者の屍に対する恐れは、祟が齎されることにあつたと柳田国男は説いた。^(注27) 祟は基本的にはある共同体に向けられ、災は集団の長や集団全体に及ぶと考えられた。したがって、祟る物には近づくかず、もし遭遇すれば、祟を回避するために祭をするのは一つの知恵であつたから、折口氏、さらには伊藤氏の理解は一定の意味をもつ。なぜなら、行路死人は間違いなく家郷を目指しており、途中で力尽き妻子父母あるいは恋人に会うことへの執着を残して死んだ者と想像され、執着を残しつつ不慮の死を遂げた人の屍は、執着故に霊が残り、祟ると恐れをもって見られたとすれば、伊藤氏のような理解も成り立たないわけではないからである。

ただ、狭岑嶋には人の住んだ形跡もあるようであるが、島の山にあたる部分には古墳が多くあり、当時は死者を葬る島であつて住み着く者もいなかったとすれば、死人は遭難し、死んで漂着したのではなく、捨てられた可能性もある。餓死や病死したのならば、その災は看病に意を用いなかった村里の人々へと向けられたはずである。また旅人が偶然出会った行路死人の祟を恐れ、災を防ごうとするだけであつたとすると、歌よりは死霊の祟を避ける祭や呪術をし、丁寧に葬ることで足りたのではないか。歌を詠むとしても短歌ではなく、長歌を詠んだのは何故か。たまたま死者の霊を慰撫しようとして歌を詠んだというべきなのであるか。長歌を詠んだとこ

るに別の意味があつたのではないか。

行路死人の屍が道端などにあつて祟をなすとすると、風土記などにみえる地触の祟る神とほぼ同様の存在になる。風土記などではそうした場合、祭りをして神を鎮めたという。もとより、歌も呪術性をもつから祟回避の工夫の一つとして鎮魂の歌を詠むことがあつたとしても、不自然ではない。つまり行路死人歌の詠まれた場が旅の途次であり、詠まれた契機は屍との出会であるからには、旅の途次で出あつた死者を地触の神の位置にすえ、祟を避ける鎮魂のために行路死人歌が奉られたと解することにもそれなりの妥当性がある。そのことを承知したうえでなお、考えてみたい点もある。

死人の場合、今ひとつ考慮にいれねばならないのは觸穢である。死は重要な穢であつた。その觸穢にかかわる記事として大化改新詔をみると、

また、役はるる辺畔の民あり。事了りて郷に還る日に、忽然に疾を得て路頭に臥せりて死ぬ。ここに路頭の家、すなはち謂りて「何のゆゑにか人をして余が路に死なしむる」といひて、よりて死にたる者の友伴を留めてあながちに祓除せしむ。これによりて、兄路に臥せりて死ぬといふとも、その弟収めざる者多し。

〈第八段〉

また、百姓ありて、河に溺れ死ぬ。逢ひたる者、すなはち謂りて「何のゆゑにか我に溺れたる人を遇はしむる」といひて、より

て溺れたる者の友伴を留めてあながちに祓除せしむ。これによりて兄河に溺れ死ぬといふとも、その弟、救はざる者衆し。

〈第九段〉

〔『日本書紀』孝徳天皇大化二年三月甲申廿二日〕
ここでは觸穢を口実した不当な祓除、祓除料の要求を指弾し、禁止を命じているが、こうした不当な祓除の要求が成り立つのは、民衆に強い觸穢の意識とそれを回避するには祓が有効であるとの考えがあつたからである。死穢を重い穢とすること自体は民衆も貴族官人層も大きな差はなかつた。平安時代における死穢への異常な反応に継承され、死穢へのかかわり方やこれにたいする忌みの期間の軽重の判定が重要な意味をもつた。^(注29)死者の場合、死霊に対する恐れからの慰撫の志向とともに、相反する形で働く穢への忌避意識があつたはずである。

ここで『靈異記』のいわゆる枯骨報恩譚を参考に考えてみたい。

a 往にし大化二年丙午、宇治橋を営りて、往き来せし時、髑髏奈良山の溪に在りて、人畜の為に覆まる。法師悲しびて、従者万侶をして木の上に置かしむ。云々。

b 爾れより以還、多に年歳を経たり。往來の人畜、皆我が頭を踏む。大徳慈を垂れて苦を離れしむるが故に、見に汝の恩を忘れず今宵、報ゆるのみ。云々。

〔人畜所履髑髏救収示靈表而現「報」縁第十二へ上巻〕

a 品知牧人、正月の物を買はんがために、同国深津郡の深津市に向かひて往く。中なる路にして日晩る。葦田郡葦田竹原に次る。宿りし処に呻く音有りて言はく、痛目といふ。牧人聞きて、竟夜寝ずして踞る。明日見れば一の髑髏有り。笋目の穴に生えて申かる。竹を掲きて解き免し、自ら食ふ餉をもて饗して言はく、吾に福を得しめよといふ。市に至りて物を買ふに、買ふ毎に意の如し。疑ふらくは、彼の髑髏の祈によりて恩を報ゆかとおもふ。市より還り來り、同国竹原に次る。時に彼の髑髏、生ける形を現して語りて言はく、云々。

(「髑髏目穴笋独脱以祈之示霊表縁 第二十七」(下巻))
である。ここでは、麻呂は道登の指示で、牧人は骸骨の呻くのを哀れんで髑髏を木の上に置いたり、目の穴の竹を抜いたりして救っている。これらによるまでもなく骸骨は髑髏の意識が屍より軽かった。こうした話は、日本の中で自ずと形成されたものではない。これらは句道興撰『搜神記』(『敦煌変文下』所収)に収められた「候霍」および「候光・候周」と密接な関係にある。候霍の話は、

a 昔、候霍あり。白馬県の人なり。田に在りて、嘗作す。哭く声あるを聞けども、その形を見ず。経ること六十日に余れり。秋の間、よりて、田に行くに、露湿りて入りがたし。すなはち、畔より褰衣を上げて、地の中に至り入る。遂に畔に近き辺に一死人の髑髏あり。半ばは地上に在り、半ばは地中に在り。まさに眼匡の

裏に一枝の禾生ひ、早く以て秀でむとす。霍愍びて抜き却く。その髑髏は土をもつてこれを擁ひ、遂に小墳を成す。これより以後、哭く声遂にすなはち絶えぬ。云々。

(句道興撰『搜神記』「候霍」・『敦煌変文下』所収)
と髑髏の眼窩の禾を抜き取り埋葬するモチーフをもち、下巻第二十七縁と一部共通する。「候光・候周」の話は、

a 郭欽、田に在りて、この地のほとりを嘗作す。林の中にして鳥鵲、遼乱して鳴く。郭欽怪しんで、往きて看る。すなはち一死人を見る。心に哀愍を生じ、遂にすなはち、家に帰り、鍬鑿を將ちて、すなはち為に埋蔵し、嘗作を休みて罷る。中間、毎日家人食飯を送り來て祭る。経ること九十日、粟麦収め了はる。家に帰らむと擬し、遂に死人に辞し、呪願して、「我すなはち你的死屍を埋む。靈ここに在れば、毎日祭祀し、三個月を経たり。汝の姓の何字の誰なるかを知らず。今より已後汝を祭らず。汝自ら、努力せよ」と曰ひて、すなはち相ひ分別る。

(句道興撰『搜神記』「候光・候周」・『敦煌変文下』所収)
とあり、屍を発見して埋葬し、祭るモチーフをもち、「養老令」賦役令赴役身死条に重なる表現が認められる。

しかるにこれらを承けた『靈異記』の二話は、報恩の部分の後者のモチーフを暮れの魂祭との関係で変形しつつ受容しながら、死者の発見はいずれも前者の候霍の髑髏のモチーフを採用し、両者とも

屍の埋葬のモチーフは用いていない。上巻第一二縁は觸體を人の踏まない、浄所としての木の上に置いたとするが、下巻第二七縁では觸體の眼窩に生えた竹の子を抜き放ち、觸體を祭ったというのみである。二話はともに埋葬を自明のこととしているわけでもない。屍や觸體の埋葬の有無は日本の習俗や俗信とかかわり、とくに觸穢観や靈魂観さらには仏教の靈魂観や屍観も反映されていると想像されよう。報恩が魂祭の時になされているのは習俗の問題であるが、日本では客死しても、その死者の霊は家族に受け入れられ祭られているとする。枯骨のモチーフの受容にはさまざまな要素が微妙にかかわっている。

觸體もしくは屍の発見場所は、候光・候周の話は出作の田の近く、候霍の話も田畑周辺と生活空間の中である。ともに耕作中に異常を認めて捜し、発見している。場所的には『万葉集』の3・5の歌の状況に近い。ところが『靈異記』では奈良山の沢（上巻第一二縁）や野宿した竹原（下巻第二七縁）で、ある種の境界である。発見者も非俗の者、非日常的な旅人で、小旅行の途次にあるとする。ここにも日本的な受容のありようがある。こちらは『万葉集』の行路死人歌の詠まれた場所や事情と重なってくる。

死者の様態は、候光・候周の話では死体、候霍の話では觸體であるが、ともに亡骸を発見すると哀れんで埋葬し祭る。中国でも屍を忌まなかったわけではない。「人死すれば、ここにこれを悪くむ。

能くすることなければ、ここにこれに倍むく。この故に絞衾を制し、蓐蓐を設く。人をして悪むなからしめむがためなり。」（『礼記』「檀弓下第四」）とあるからである。しかし、候霍の話と候光・候周の話が屍や觸體を埋葬するモチーフをもつのは日本ほど屍の穢を重視せず、縁者のみならず偶然出会った屍であってもこれ丁重に扱うことを重視する思想・信仰があったのかもしれない。自らの体について言ったことではあるが、儒教ではたとえば、「身体髮膚は父母に受く。あへて毀傷せざるは孝の始めなり。」（『孝経』「開宗明義章第一」）、あるいは、「曾子いはく、身は父母の遺体なり。父母の遺体を行ふ、あへて敬せざらむや。居処、莊かならざるは孝にあらざるなり。云々」（『礼記』「祭儀第二十四」）と生きている肉体を父母の遺体として重視する。また、『礼記』は死者を悼む葬礼を重くすることを説く。儒教さらにはそこに結集された中国人の葬儀を重んじる意識が、候光・候周あるいは候霍の話で行路死人の屍や觸體に対しても丁寧な埋葬と祭をするところに反映されているといえる。

『靈異記』はこれらの話を受容しながら、觸體に限定して展開した。これはやはり穢意識とかかわっている。『靈異記』の枯骨報恩の二話は日本人の屍にかかわる意識を反映しつつ、古くなった骸骨の話として受け入れた。屍が日常的に目に触れたかどうかは問題ながら、そうしたものに怯まず、人間的情愛をもって接すること

が、国司をはじめとする官人には求められていたとすると、二二〇番歌はこうしたこととの関わりも視野にいれて理解しなければならぬ。また、死者の魂は家族のもとで祭られていることにも注意が必要かもしれない。

(四) 死穢と仁慈の心

この行き倒れの死者の問題は、先行研究において論じられているが、律令制の時代にはいつて、地域を越えた人の移動が強制的に求められるようになったとき、大きくクローズアップされた。律令制社会の成立は大化の改新によってか、「近江令」、「飛鳥浄御原令」によってかはともかく、こうした時代にはいつて、豪族の私的収奪から公地公民・班田収授の制度に象徴される公権力による租税徴収に変わることによって遠隔地の一般人の旅が始まった。すなわち、兵役、雑徭、租・調の運搬などが、もともと旅に縁のない農民を旅に出させた。しかも、旅に出た人々の中に途中で死ぬ者も多く出、旅に出れば帰れるかどうか、あるいは旅に出た者が戻ってくるかどうか、不確実であった。それにもかかわらず、地方に赴任する官人も含めて、少なからぬ人々が旅に出ることを要請されるようになった時代を背景として、羈旅歌は詠まれている^(注30)

行路死人歌も、こうした時代状況の中で発生する行き倒れ者に出会った同じく旅する官人が歌う鎮魂のための歌、あるいは祟を回避

するための歌と解されていることはすでに触れた。もとより、ここには表現の問題など、多様な考慮すべき点があり、そうしたところも考慮にいれなければならない。またこれらの歌を扱うとき、神野志隆光氏が注意されたように^(注31)、共通して歌われるのは家人・父母・妻・妻子であることにも注意が必要である。旅の安全が家人との共感関係によって保たれていたことは古代においては羈旅歌の表現からしても考え得るところで、それが行路死人歌の表現を支えたことも確かであろう。青木生子氏は、この死者の喪失してしまっている「家」や「妻」を歌い、「叶わぬ嘆きをもつばら中心に据えているのは、死者を超えて人間の生、愛の価値への願いが人麻呂の基底に抱かれているからであった。」とされる^(注32)。

こうした指摘は本歌の理解において重要であるが、しかし、行路死人にかかわらせて、基本的に考えておかねばならないのは、なぜ行路死人に関心が向けられ、長歌が詠まれるのかである。その解答の一つが先に触れた祟回避の為の鎮魂説であった。しかし、単なる死者の霊魂への慰め、祟の回避のためなら祭や祓など他の方法もありえた。歌なら短歌でもよかった。ところが、なぜか、行路死人歌には長歌がみえる。

古代においてはまた、死霊のなす祟への恐れとともに、死穢もまた重要な意味をもった。その最も重い死穢への觸穢を冒してまで行路死人に関心を向けさせ、官僚歌人たちに觸穢への恐れを超えさせ

たかのようにみえる歌を詠ませた動機は何か。死霊の祟への恐れは觸穢の不安よりも強かったのか。複数の歌が詠まれた状況を考慮してみる必要がある。

死の穢に触れることを忌む意識の強かったとみられるのに、『万葉集』の行路死人を詠む歌はこうした状況に積極的にかかわっていかうとしているようにみえるのは祟への恐れからであろうか。

ここで注目すべきは、先にも触れた「養老令」の次の条である。

凡そ丁匠役に赴きて身死なば、棺給へ。道に在りて亡しなば、所在の国司、官物をもつて作りて給へ。ならびに路の次にして埋み殯めよ。牌を立て、あはせて本貫に告せよ。もし家人の来たりて取る者なくは、焼け。人の迎へ接ること有らば、分明に付け領けしめよ。

(「賦役令」赴役身死条)

これは「養老令」であるのに対し、人麻呂の歌は「大宝令」成立以前のものであるから、これをみていたとはいえない。しかし、先に触れたようにこの条文は「大宝令」さらには天武朝に定められ、持紀三年六月に施行された「浄御原令」にさかのぼりえるとすれば、人麻呂も知っていた可能性はある。

今見てきたように屍にたいする日本人の穢意識は強く、説話の世界、あるいは民衆の世界では、枯骨報恩のモチーフのみを受容していたし、このモチーフは後まで継承されていく。それにもかかわらず、『万葉集』の行路死人歌では屍を歌ったのは、ここにみえる精

神と関わっているのではなからうか。

中でも『万葉集』の聖徳太子の歌は前にみた書紀の片岡山の飢者を哀れむ歌よりもいっそう深く行路死人を痛み哀れむ、人間としての情を正面に据えており、行路死人歌一般に通じる。聖徳太子の屍を見て悼む姿を描くのはその仁の徳を語ろうとするもので、ここには儒教的な徳を備えた太子像を形成しようとの意図が働いている。このことは他の歌の理解にも及ぼしえよう。

人麻呂は狭岑嶋や香具山の道で行路死人をみて歌を詠んだ。これは彼の属する集団に死霊の災が及ばないように慰撫する、鎮魂のための歌とされた。屍や枯骨に執着する霊が宿っており、場合によっては災を与えるとするれば、否定すべきことではない。しかし、屍を穢とみて祓だけで終らせず、死者に深い同情を示す歌を詠んだのは、路傍に行き倒れた役民の身の上を思いやり、死者の霊を慰むべしとする賦役令や儒教精神を基盤とする意識が官人に働いていたからであろう。そうして行路死人歌を詠むのもこれを表明するためであったようにみえる。旅の途中での不運としかいいようのない、死者との遭遇も不運とばかりいわず、また己の身の安全を願って、死霊の荒ぶるのを防ぐための鎮魂や触穢をいう前に、天皇に仕える士大夫として、生を全うしえなかった役民を憐れみ、その不幸を思いやる仁の心の表明が求められたのではないか。その表明としての行路死人歌が鎮魂の歌と理解できるとしても、そうした官人意識がこ

うした歌を詠ませたと解すべきであろう。

これらの歌において、たとえば狭岑嶋の行路死人を歌う歌で「家知らば 行きても告げむ 妻知らば 来も問はましを」と歌うように死者の名前を問題にすることが注目され、妻や家とともに無名性を歌うことが行路死人歌の表現の特徴とされた。たしかにそれは否定すべきではない。人麻呂は「養老令」の賦役令に「牌を立て、あはせて本貫に告せよ」とあるのは知らなかったわけであるが、この条が浄御原令にもあつたとすると、こうした官人の発想とかわからせて理解できる表現である。また妻に告げようものごとを歌うのも、おなじく賦役令の条文や統紀和銅五年の詔の「その名を録して本属に報ぜよ」というところにつながる表現でもあり、その枠から外れるものではない。

人麻呂の歌が大寶・養老令に先行することは確かながら、そうして浄御原令にそれを想定することには確実性に問題があるとしても、こうした条文にあらわれてくる精神の方向とかわる表現、儒教的な仁の意識とかわつていた表現と見てよいと考えられる。

彼ら官人の旅人は行路死人にあつたとき觸穢の意識を超えて、屍にむけて同情の思いをこめて、賦役令の説くように、あるいは出雲娘子の死に遭遇した時と同じように火葬に付したのち、埋葬したのであろう。歌の作者達を動かしていたのは単なる死霊への恐ればかりではなかつたのである。

死者は靈異記の枯骨報恩譚二話とおなじく、共同体の外辺、日常生活をいとむ人々の目に触れることの少ない場所にあつた。したがって、それは直接共同体に災いをもたらすわけではない。もしそうとしても、旅先で近在の集落に死者の災いが及ばないように祭り、死霊を鎮めたとすれば、旅で行き過ぎてゆく土地をも、天皇の治められる人民の住む土地である意識しえる官人の立場とかわつているといわねばならない。大化の詔にみられる地域共同体の枠にこだわっている民衆の意識を超えて、天皇に仕える士大夫としての、また儒教的な道を実践しようとする官人意識が強くはたらいたところに生み出された歌であつたとみうる。儒教思想は間違いなく当時の官人層に影響をあたえたすれば、こうした方向からの理解を深めることも必要である。もちろん儒教は無縁の人の屍の扱いまでは説かないが、民衆の屍への穢意識を超えて、あえて屍をさらす者への同情を歌うところにそうした精神をみとめるとみたい。

もとより、こうした長歌が詠まれたのは、自己満足ではなく、他者に向けたものとする、またそれは旅での上司によって要請された^(註3)とすると、宴に相応しい歌かどうかは問題もあるが、旅の報告会のような宴の席でのことと理解すべきであろう。これは、狭岑嶋の現場を離れた後、というより都に帰った後に、旅に出なかつた官人たちの前で歌うことこそ肝要であつた。行路死人に遭遇したことは、旅先での一大事件の一つであり、それに官人として如何に対処

したか、そうしたことの顛末を歌として歌うものであったとすれば、そのとき説明的要素と死者に寄せる思いとを共に表現し得る長歌という形式が選ばれることになったのではないか。長歌形式で歌われた本歌は狭岑嶋の現場で屍を前にして同情を表明したり、祭儀や呪術的行為を行うために詠まれた歌ではなく、行路死人に対して官僚として十分な対応をしたことを歌う歌であったことを示すと理解したい。問題にされる神話的あるいは国讃的表現もそうした他者に聞かせる歌においてこそ文学的修辞として機能するものであったといえるように思われる。

注

- 1 村上垂紀 「柿本人麻呂『石中死人歌』考」(『萬葉』第百八十二号 平成一四年一〇月)
- 2 武田祐吉 『増訂萬葉集全註釋 三』(昭和三十一年七月)
- 3 木下正俊 「龍田の山と狭岑島―人麻呂に於ける神―」(『萬葉』第二十五号 昭和三十一年一〇月)
- 4 清水克彦 「石中の死人を見て作れる歌」(『柿本人麻呂―作品研究―』昭和四〇年一〇月)〔『萬葉』第四〇号〕初出)
- 5 三田誠司 「人麻呂挽歌の一考察―石中の死人を見る歌―」(『萬葉』第一四二号 昭和四八年九月)、「人麻呂自傷歌と行路死人歌」(『伊藤博博士古稀記念論文集 萬葉學藻』平成八年七月)
- 6 折口信夫 『口訳万葉集』(昭和四二年二月)〔大正五年九月初版〕
- 7 中西進 『日本詩人選2 柿本人麻呂』(昭和四五年一月)、『中西進万葉論集第七卷』所収)
- 8 神野志隆光 「行路死人歌の周辺」(『柿本人麻呂研究』平成四年四月)
- 9 伊藤博 「近江荒都歌の文学史的意義」(『古代和歌史研究3 萬葉集の歌人と作品』上 昭和五〇年四月)、『萬葉集釋注』一(平成七年一月)
- 10 木下正俊 前掲 「龍田の山と狭岑島―人麻呂に於ける神―」
- 11 神野志隆光 前掲 「行路死人歌の周辺」
- 12 佐竹昭広 「萬葉集における誤伝の一例」(『国語国文』第二六卷第一号 昭和三十一年一月)
- 13 神野志隆光 前掲 「行路死人歌の周辺」
- 14 神野志隆光 前掲 「行路死人歌の周辺」
- 15 武田祐吉 前掲 『増訂萬葉集全註釋三』
- 16 土屋文明 『萬葉集私注』第一卷(昭和四四年六月)〔昭和二四年九月初版〕
- 17 稲岡耕二 『萬葉集全注』卷第二(昭和六〇年四月)
- 18 西宮一民 『萬葉集全注』卷第三(昭和五九年三月)
- 19 西宮一民 前掲 『萬葉集全注』卷第三
- 20 犬養孝 「人麻呂と風土―さみねのしま―」(『萬葉の風土 続』昭和四七年一月)
- 21 伊藤博 前掲 「近江荒都歌の文学史的意義」
- 22 土橋寛 「国讃め歌の系譜」(『古代歌謡と儀礼の研究』第五章 昭和四〇年一二月)
- 23 森朝男 「人麻呂長歌における(神話)と抒情」(『古代文学』第一四号)

- 昭和五〇年三月〈『古代文学と時間』 平成一年九月所収〉
- 遠山一郎「石中死人歌における朝廷の神話」(『国語と国文学』昭和六〇年二月『天皇神話の形成と万葉集』所収)
- 青木生子「人麻呂の抒情と時間意識―挽歌を中心に」(『萬葉集研究』第八集 昭和五四年一月 、『萬葉挽歌論』昭和五九年三月、『青木生子著作集 第四卷萬葉挽歌論』平成一〇年四月所収)
- 20 伊藤博 前掲「近江荒都歌の文学史的意義」、『萬葉集釋注 一』
- 21 村田右富実「柿本人麻呂石中死人歌論」(『大阪女子大学・女子大文学国文学篇』四四 平成五年三月)
- 22 南波浩先生の同志社大学大学院における『紫式部集』の特講演習での発言
- 23 齊藤茂吉『柿本人麿』(昭和九年十一月)
- 24 門倉浩「人麻呂の行路死人歌―その律令的側面について」(『国文学研究』第九八号 平成一年六月)
- 25 折口信夫 前掲『口訳萬葉集』
- 26 伊藤博『萬葉集釋注』一(平成七年一月)
- 27 柳田国男「一つ目小僧」(『柳田国男集』第五卷 昭和三七年九月)
- 28 犬養孝 前掲「人麻呂と風土―さみねのしま―」
- 29 山本幸司『穢と大祓』(平成四年一〇月)
- 30 門倉浩 前掲「人麻呂の行路死人歌―その律令的側面について」
- 31 神野志隆光「行路死人歌の周辺」
- 32 青木生子 前掲「人麻呂の抒情と時間意識―挽歌を中心に」
- 33 清水克彦 前掲「石中の死人を見て作れる歌」
- 伊藤博氏も清水説を意識してか、現場における呪術的な性格をもつ本歌

も、帰京しての後に披露されたとされる(前掲『萬葉集釋注』一)。また門倉浩氏は前掲「人麻呂の行路死人歌―その律令的側面について」において、四二六番歌について「『行路死人歌』は宮都建設に奉仕する役民の死を国家的に扱い、祭ること律令制を宣伝・宣揚し、役民を体制内化してしまう場での歌ではなかったのか」とし、石中死人歌もこの範疇で捉えようとして