

柿本人麻呂の吉野讚歌と中国遊覽詩（承前）

辰 巳 正 明

三、人麻呂の吉野讚歌と遊覽詩

(1) 吉野の山水と遊覽詩

吉野の宮に幸しし時、柿本朝臣人

麿の作る歌

(A) やすみしし わご大君の

聞こし食す 天の下に

国はしも 多にあれども

山川の 清き河内と

御心を 吉野の国の

花散らふ 秋津の野辺に

宮柱 太敷きませば

百磯城の 大宮人は

（船並めて 朝川渡り

舟競ひ 夕川渡る

（この川の 絶ゆることなく

この山の いや高知らず

水激つ 滝の都は

見れど飽かぬも

反歌

見れど飽かぬ吉野の川の常滑の絶ゆることなくまた  
還り見む（卷一・三六一七）

この人麻呂の吉野行幸従駕歌は、次に続く吉野従駕歌  
（卷一・三八一九）と共に、その基本的構造は、吉野の山  
や川の自然を讚美することによって、天皇及び宮廷、ひ  
いては国家の繁栄を祈願し讚美することであり、それを  
「吉野讚歌」と呼ぶことができよう。この二つの吉野讚

歌については、すでにその作品的位置づけが多くなされてきているところであるが、それらは多く人麻呂による伝統の継承性を指摘する場合が主眼となっている。だが、持統朝に吉野が遊覧の場として新たに登場したことは間違いないが、そのような歌の場の要請に因應べく登場したのが人麻呂の吉野讚歌であったと推測されるのである。

右の長歌は、天皇が吉野の「山川の清き河内」に高殿を太敷くことで、大宮人が天皇に仕える様子をのべ、そして、吉野の山や川が「絶ゆることなく」「いや高知らず」ことによって「滝の都」の永遠を讚美するのである。この讚歌の主題は、滝の都の永久不変、即ち「絶ゆることなく」を願うことにあることは明白であるが、その滝の都を吉野の自然、即ち、「山川の清き河内」「花散らふ秋津の野辺」「水激つ滝」「吉野の川の常滑」といった、いずれも吉野の自然、つまり吉野の山や川（吉野の山水）を以って捉えるという特徴をみる。こうした自然は、清き吉野の自然であり、「滝の都」の讚美を意図的に清き自然（即ち吉野の山水）との融合の中で構成していることが知られるのである。

吉野の自然を、清き山川の自然として捉えることの背後には、山水の自然を以って認識する方法の存在することが考えられる。人麻呂は、これを天皇及び宮廷讚美の

ための重要な表現として位置づけたのであるが、かかる自然への認識は過去に例がなく、人麻呂によってはじまると考えるならば、この人麻呂の自然認識は、どのような環境をもつことによって可能であったのだろうか。

土橋寛氏は、「山川の清き河内」の表現に就いて、

山川の清き地に遷り出で坐して（遷却崇神祝詞）

山川の清き所をば、孰と俱にかも見行はしあからへを引き、「古くからの伝統的な詞章が人麻呂にも取り入れられ、後の祝詞や宣命にも伝承されている」ものとしている。<sup>(35)</sup>この考えは山本建吉氏も同様であり、「このような発想はすでに人麻呂以前からあって」それぞれの原型によって導き出されて来た詞章だとしている。<sup>(36)</sup>しかし、祝詞の古形が知られない限り、その例証とするのは無理であり、宝龜の宣命はあまりにも後代過ぎよう。むしろ、祝詞の成立が宝龜の宣命の思想を継承することによって完成したのではないかと思われる。<sup>(37)</sup>

吉野行幸従駕歌は、人麻呂以降に於いても奈良朝初頭に大伴旅人・山部赤人・笠金村などにも詠まれている。これらの従駕歌の基本も、人麻呂の吉野讚歌の構造に等しく、吉野の山や川の「清」なる自然を表現の対象としていることであり、人麻呂の吉野讚歌を継承しているこ

とは明らかであるが、赤人などの吉野歌は、人麻呂に比してその対象が天皇よりも吉野の自然そのものへと表現の興味が接近しているともいわれている<sup>38)</sup>。旅人の吉野歌も、人麻呂以後の吉野讚歌の系譜を明確に示すものであるが、それが応詔吉野歌（但し、注には「未逕奏上歌」とある）であることによって、讚歌の型式を十分に具備した作品であったと考えられるのである。

暮春の月、芳野の離宮に幸しし時、中納言大伴卿、勅を奉りて作る歌一首并に短歌、未だ奏上を経ざる歌

み吉野の 芳野の宮は 山柄し 貴かるらし 川柄し 清けかるらし 天地と 長く久しく 万代に 変らずあらむ 行幸の宮

#### 反歌

昔見し象の小河を今見ればいよよ清けくなりける  
かも(卷三・三一五一六)

旅人のこの吉野讚歌が、吉野の離宮を吉野の「貴かる」「清けかる」「山や川の自然を以って歌い、その離宮の永久不変、即ち「万代に變らずあらむ」ことを願うところは、人麻呂の吉野讚歌の「滝の都」を絶えることなく高知らすことを願う、あの詞章を容易に想起させるであろう。このような類似は、旅人の人麻呂からの継承として理解されようが、旅人の詠む「天地と長く久しく」

の語は漢語の「天地長久」であり、「山柄し(山可良志)」「川柄し(水可良思)」の「山」「水」の表記も、中国山水詩を意識したものであるという、清水克彦氏の指摘がある<sup>39)</sup>。

そうした吉野の自然を「山水」によって捉えるのは、『懷風藻』の吉野詩にあって顕著であった。旅人の吉野歌は、明らかに吉野詩の山水と親近性をもつのである。吉野詩が儒教的山水観と、老荘の仙境観との結合の中で形成されたものであったが、その吉野詩は、中西進氏の指摘のように、帝王と不可分な仙境観の中になされる類型をもつのである<sup>40)</sup>。

この吉野詩のあり方からすれば、旅人の「吉野歌」は、『懷風藻』の「吉野詩」の如く、山水を通ずることを以って帝王讚美の基本的構造としているということである。そこに、奈良朝初頭の宮廷歌の意識を窺うことができるが、そのことは、すでに持統朝に新たな帝王の讚美をなす、人麻呂の行幸従駕歌に認めることのできる意識なのである。

人麻呂の吉野讚歌が、山水の清き自然を表現の基本としたのは新たな表現の問題として捉える必要がある。ここには、中国六朝詩との関連を予測させるのであり、殊に謝靈運を代表とする山水詩の傾向を十分に示している

といえるのである。『文選』「遊覽部」に収載する遊覽詩はその関連性を示すものであろう。

昏旦爰氣候、山水含清暉、清暉能娛人、遊子憺忘歸  
〔謝靈運「石壁精舍還湖中作」〕

時竟夕澄霽、雲歸日西馳、密林含余清、遠峯隱半規  
〔同「遊南亭」〕

川渚屢逕復、乘流翫迴轉、蘋萍泛沈深、菰蒲冒清淺  
〔同「從斤竹澗越嶺溪行」〕

惠風蕩繁囿、白雲屯曾阿、景昃鳴禽集、水木湛清華  
〔謝叔源「遊西池」〕

これらの遊覽詩は、いずれも山や川を遊覽の場とし、その山水を清き自然として表現するように、遊覽詩の特徴を具えている。謝靈運はその伝にも記すように、山水を好みすぐれた山水詩を多く詠んだ宋代の詩人である。『文選』が謝靈運の遊覽詩を多く留めているのもそこに理由がある。

更に、遊覽の詩に就いてみると、『芸文類聚』の「遊覽」(人部)にも多くの遊覽詩を載せるが、そこにも同様のことが窺える。

吉日簡清時、從君出西園、方軌策良馬、並驅厲中原、  
北臨清漳渚、西看柏陽山。(魏王粲詩)  
節運時氣舒、秋風涼且清。(魏陳琳詩)

景嶽造天漢、豐林冒重阿、清芬乘風散、豔藻映渌波。  
〔晉張載詩〕

又即秋水駛、江山共開曠、雲日相照媚、景夕群物清  
〔謝靈運「初往新安至桐廬口詩」〕

風散花兮傳馨、臨清波兮望石鏡(梁簡文帝「応令詩」)  
捨簪神区外、整褐雲鄉垂、林遠炎天隔、山深白日虧、  
遊陰騰鶴嶺、飛清起鳳池(宋謝莊「遊豫章西山觀洪涯井詩」)

これらの遊覽詩は、山水への遊覽に際し、山水の自然を一樣に「清」き自然として表現していることである。かかる傾向は、中国山水詩とも深く関連するところの、六朝期に於ける文学思潮の問題でもあろうと思われる。劉勰は、詩が山水へ接近し、従って山水詩が隆盛を見るに至ったのは宋以後に於いてであるという。

宋初文詠、体有因革、莊老告退、而山水方滋(『文心雕龍』明詩)

中国詩の山水への接近は、魏晉の隱遁・神仙の思想の流行する中で、彼等は、自己の身の清くあることを、山水の清い自然と共にあることを以って理想とする、新たな風潮を形成するに到ったのである。かかる風潮に就いて、小尾郊一氏は、  
敬弘少くして清尚有り。性恬静にして山水を樂し

む。〔宋書〕王敬弘伝)

少くして仁愛、老易を好む。……山水の玩有り。  
(同沈道虔伝)

性、山水を好む。……薬を菜って服食す。妻子皆な

其の志に従う。(同劉凝之伝)

などを指摘し、彼等の求めた山水は「美しき山水」にあつたとする。<sup>(42)</sup>山水の清なるものが、士の理想とした清尚の志と等しくするのである。

かかる「山水」を楽しむ風潮は、山水が「塵外」でもあつたからである。「捨簪神区外」(謝莊前掲)とも詠まれる如く、その塵外の地は、自ずから仙境としてのそれを志向することとなる。そのような自然への視点は、吉野詩が吉野を仙境とする立場に近似しよう。かかる立場の近似から、吉野遊覽詩は『文選』遊仙・招隱詩の影響を濃くもち、<sup>(43)</sup>両者の関係が親密であるという太田青丘氏の指摘があるが、しかし、『文選』の「遊覽詩」にあつて、行幸地あるいは対象となる山水の地を仙境とするのは珍しくない。例えばそれを『文選』の「遊覽」詩によれば、

此山具鸞鶴、往来尽仙靈。(江文通「從冠軍建平王登廬山香廬峯」)

蓄軫豈明懸、善遊皆聖仙。(顏延年「応詔觀北湖田収」)

壽命非松喬、誰能得神仙。(魏文帝「芙蓉池作」)

などであるが、吉野詩に於いても王子喬の故事に基づくことで吉野を仙境とするのが見られたが、その親近性を十分説明するものである。

ところで、かかる「遊覽詩」を代表するのが謝靈運であつたが、『文選』遊覽部に見る謝靈運の從駕應詔詩は、人麻呂の吉野讚歌を考える場合の重要な参考となる。

玉鹽戒誠信、黃屋示崇高、事為名教用、道以神理超、昔聞汾水游、今見塵外鑣、鳴笳發春渚、稅鑿登山椒、張組眺倒景、列筵矚歸潮、遠巖映蘭薄、白日麗江臯、原隰夷綠柳、墟囿散紅桃、皇心美陽沢、万象齡光昭  
(「從游京口北固應詔」)

この遊覽詩は、宋の高祖武帝(あるいは文帝とも)に從い、京口の北固山に登り天子の命を受けて詠んだものである。はじめに、天子の徳が神理に等しく高くすぐれていることを説き、天子が行幸されることを詠む。次いで、車駕は春景の水辺を發し山頂に登り、天子が自然を觀望しその美しさ(倒景・帰潮・蘭薄・綠柳・紅桃など)を賞美するのであるという。従つて、万物はすべて天子の為に光り輝いていることを詠んで天子の徳を讚美する。この自然の美しさ、即ち山水の美がそのまま天子の徳の讚美と一体となつてゐることは首肯されよう。塵外の清

なる山水の中に、聖天子を位置づける意識がここにある。吉野詩にあって、藤原史は「昔者聞汾后、今之見吉賓」〔遊吉野〕と詠むのは、謝靈運の「昔聞汾水游、今見塵外鑣」による。<sup>(45)</sup>昔堯帝が四子(神人)を藐姑射の山に訪ねたが、神人は政治のことにまったく関心を示さず、従つて堯帝は汾水に遊んで天下のことを忘れたと云う故事〔莊子〕逍遙游篇〕に基づき、今は天子の塵外の遊びを見るというのである。これは、天子を神仙へ近づけることとであり、塵外の仙境に遊ぶ天子を有徳の天子、あるいは聖天子として捉える意識でもあるのである(後述)。

人麻呂が吉野讚歌に於いて、まず天皇が行幸すべき国は沢山あるが、吉野を殊に「山川の清き河内」であるとして選定し、その花散らう秋津の野辺に行幸されたというところから歌いはじめるのは「清き山水」を明らかに意図しているものである。それは、中西進氏の指摘のように、「眼前の持統を、この一首によって聖なる天子に組み入れること」となったのである。<sup>(46)</sup>

(2) 天子望祭と遊覧詩

人麻呂のもう一つの吉野行幸従駕歌は、次のように詠まれる。

(B) やすみしし わご大君

神ながら	神さびせずと
吉野川	激つ河内に
高殿を	高知りまして
登り立ち	国見をせせば
疊づく	青垣山
山神の	奉る御調と
春べは	花かざし持ち
秋立てば	黄葉かざせり
逝き副ふ	川の神も
大御食に	仕へ奉ると
上つ瀬に	鵜川を立ち
下つ瀬に	小網さし渡す
山川も	依りて仕ふる
	神の御世かも

反歌

山川も依りて仕ふる神ながらたぎつ河内に船出せず  
かも(巻一・三八一九)

人麻呂の吉野讚歌を前代の文学、即ち「宮廷寿歌の伝統を継承」していることを特に強調されたのは土橋寛氏であったが、<sup>(47)</sup>かかる認識は今日に於いても一般的に見られるものである。<sup>(48)</sup>ここに掲げた吉野讚歌も、人麻呂が前代の国見祭祀の伝統を継承する意識の端的に表われた作

品として捉えられている。<sup>(49)</sup> たしかに、ここで持統帝が吉野川の激つ河内に高殿を高知り、その高殿に登って国見をするという情景は、あの舒明天皇の「国見」を容易に想起する筈である。

天皇、香具山に登りて望国したまふ時の御製歌

大和には 群山あれど とりよろふ 天の香具山

登り立ち 国見をすれば 国原は 煙立ち立つ 海

原は 鷗立ち立つ うまし国そ 蜻蛉島 大和の国

は(巻一・二)

少なくとも、「国見」の祭祀は古代の天皇にとり、宗教的にもまた政治的にも重要な祭祀であったに違いない。だが、舒明天皇の国見歌は、天皇による国見祭祀歌の中でも整備された代表的事例であって、古代に溯つても断片的にしか位置付けられないことから考えると、舒明天皇の国見歌が偶然にも整備され完結している情況は何等かの意図の存在をそこに考えない訳にはいかなないのである。勿論、そのことが古代の国見祭祀を否定することではないが、国見歌謡と判定できる史料が応神・仁徳・雄略など、相当古い時代の天皇記に位置づけられ、筆録者にとつても、国見歌謡がそうした古層の祭祀として意識されていたということであり、また、それらが他の物語の中で断片的に登場するということも、右の推測を

可能とし、舒明朝に突如国見が登場する意味は他にあつた筈である。

この疑問に就いてまず考えられるのは、舒明天皇が万葉集にあっては伝誦期の仁徳皇后や雄略天皇を除けば、まさにはじまりの天皇であるということ、また、舒明天皇を国見の祭祀にかかわらせることによって、中国的な天子像へと舒明天皇を位置づけることであつたと思われる。万葉集は新しい万葉集のはじまりの天皇として、舒明天皇をそのように位置づけたのであろう。古代の天皇を、国見の祭祀を通して、中国的な天子像へと位置づけた著名な物語がある。聖帝仁徳の物語である。

仁徳四年春二月に、仁徳天皇は群臣に詔して、「朕・高台に登りて、遠を望むに、烟気、域の中に起たず」ということによつて、次のようにのべている。

朕聞けり、古は、聖王の世には、人人詠徳之音を詠  
げて、家毎に康哉之歌有り。今朕、億兆に臨みて、  
茲に三年になりぬ。頌音聆えず。(仁徳天皇紀)

このことを以つて、仁徳天皇は、

其れ天の君を立つるは、是百姓の為になり。然れば  
君は百姓を以つて本とす。是を以て、古の聖王は、  
一人も飢寒寒ゆるるときには、顧みて身を責む。今百  
姓貧しきは、朕が貧しきなり。(同条)

と述べるのである。この物語が『尚書』「益稷」や、『文選』「四子講徳論」を典拠としていることが指摘されているように、帝王学が窺えるのであり、津田左右吉氏は「儒教式仁君の觀念」が働いているという。<sup>(60)</sup> 聖帝仁徳物語は、国見の祭式を背景として、儒教的な聖天子像へと形象されているのである。

仁徳物語にあって、仁徳天皇の国見を、

朕登高台、以遠望之（仁徳天皇紀）

と記しているのは、先の舒明天皇の国見歌の題詞である、

天皇登香具山望国之時

とあるのとまったく同じである。天皇の「国見」に就いて、それを「望」と表わすのは、先述した、天皇の「国見型行幸」にあって顕著に現われるものである。

大足日子天皇登坐下総国印波鳥見丘。留連遙望。

（古典大系本『常陸風土記』以下効之）

品太天皇巡行之時、宿於此野、仍望覽四方。

（播磨風土記）

更廻車駕、幸現原之丘、供奉御膳。于時、

天皇四望、顧待從、曰（常陸國風土記）

皇輿巡行、因登腋上曠間丘、而廻望國狀、曰（神

武天皇紀卅一年）

こうした「留連遙望」「望覽四方」「四望」「廻望」など、国見型の行幸に共通して見られる「望」の表記は、国見に於ける見る行為を「望」と表わしたのであろうが、それは明らかに中国天子の「望祭」を指すのである。<sup>(61)</sup> わが国古来の重要な祭式である「国見」が、なぜ統一的に中国の祭祀「望」に書き改められねばならなかったのか、大きな疑問を残しているのである。しかも、「国見」の語は万葉集以外見えず、『古事記』にあって「望」で表記されるのが一般であり、唯一、仁徳記の「登高山見四方之国」とあるのはそれに近いが、『播磨風土記』の「望覽四方」と同型である。かつ、『古事記』にあって「仁徳物語は仁徳紀と等しく、中国的な潤色が濃く施こされている。このようなことから「国見」の問題を推定するならば、そこには、この古来の「国見」を「望」へと書き改めることで、古代の天皇像を新たな天皇像へと作り改めるという意図のあることを予測するのである。

ここにいう「望」とは、中国に於ける「望祭」を指す。

望、祭也。（『広雅』釈天）

この「望祭」は『史記』に、

望于山川（五帝本紀。百衲本二十四史以下効之）



とあり、「望」とは、その注に、

正義曰、望者遙望而祭山川也。山川五嶽四瀆也。

であるとする。つまり、「望」というのは、五嶽（泰山・華山・衡山・恒山・嵩山）・四瀆（江・河・淮・濟）といった名山大川の神を遠く遙望して祭ることであるという。このような祭祀の淵源が、『十節記』や『古今圖書集成』歳功典人日部、あるいは淵鑑類函歳時部などから、そこに見られる民俗行事にあることを指摘する、土橋寛氏の論は首肯できるものである。<sup>(53)</sup>

かかる望祭は、政治的段階に於いてその祭法が秩序だてられることになる。『礼記』には、この望祭について、

天子祭天地、諸侯祭社稷、大夫祭五祀。天子祭天下名山大川、五嶽視三公、四瀆視諸侯。（王制）

の制度を示す。天子・諸侯・大夫など、祭法の階級的分化が見られるが、天下の名山・大川の祭祀（及び天地の祭祀）は、天子の行う重要な行事であったのであり、殊に天子東巡の礼は、先述のように、泰山での山川望祭を行い、諸侯を朝覲し、老人に百年を問ひ、民風を見る最も重要視された天子の祭祀であったのである。その政治的理念は、儒教倫理に基づくところの「尊天重民」にあったのであるが、更に、望祭を秩序を以って行うことは、天子の徳を天下に普洽することでもあったのである。

る。謂わば、巡守の礼を行い、山川の望祭を行う天子を聖天子であるとするのは、かかる帝王学を以ててのことである。

こうした、中国古代に於ける天子望祭の制度から見ると、『古事記』『日本書紀』『風土記』などに見られる「望」が、天子の山川望祭を指すこと明瞭であって、「国見」を「望」へと書き改め統一した理由も見出されるであろう。応神・仁徳・雄略などの天皇紀に、

六年春二月、天皇幸近江国、至菟道野上而歌之  
曰（応神天皇紀）

六年春二月、壬子朔乙卯、天皇遊乎泊瀨小野、觀山  
野之体勢、慨然興感歌曰（雄略天皇紀）

という「国見」にかかわる史料から、中西進氏は天子の習慣としての立場を解き、『礼記』の王制から、これは「望祭」という「中国の儀礼」を知っての定着であろうと推定している。この指摘を受けて、渡瀬昌忠氏は「二月の望祭歌」を想定されたのであった。<sup>(54)</sup>

古来の国見行事が、「望祭」へと書き改められたのは、たしかに中国の儀礼の定着に因るものであり、そこから中国の礼制を基盤として、古来の天皇を聖帝へと位置づけたのであると考えられる。そこに、<sup>(55)</sup>聖天子としての典型的な聖帝仁徳物語が誕生するのであり、<sup>(56)</sup>舒明天皇の国

見歌も、その事実の是非にかかわりなく、舒明天皇を万葉集の新しいはじまりの聖君主の望祭歌として、雄略御製の巻頭歌の次に並べたのであるといえるのである。<sup>(67)</sup>

中国に於ける「天子望祭」の祭祀は、制度的な秩序の中で行われるのであるが、この天子巡狩による望祭には、遊覽的性格を窺うことができる。それが時代的な変遷としてあるのか、あるいは巡狩が本来的にそうした性格をもっているのかは明瞭でないが、『芸文類聚』遊覽部には、天子の巡行を、

韓詩外伝曰、齊景行遊於牛山、而北望齊曰、美哉國乎。

戦国策曰、昔楚王登彊台而望崇山、左江右湖、以臨方渚、具樂忘死

とあるとして載せるが、ここには、すでに遊覽的性格を、「望」の結果として「美哉國乎」「具樂忘死」という、その景色の美しさに感動する言葉の中に見ることが出来る。「望祭」が、そうした景色の美、国の形態の讚美として現われるのも、国見型天皇行幸と共通するのである。特に、『常陸風土記』にあつては、

于<sub>レ</sub>時天皇、四望顧<sub>二</sub>侍從<sub>一</sub>曰、停<sub>レ</sub>輿徘徊、举<sub>レ</sub>目眺望、山阿海曲、參差委蛇、峯頭浮<sub>レ</sub>雲、谿腹擁<sub>レ</sub>霧、物色可<sub>レ</sub>怜、郷体甚<sub>レ</sub>愛、宜<sub>レ</sub>可<sub>二</sub>此地名<sub>一</sub>稱<sub>二</sub>行細<sub>一</sub>國<sub>一</sub>。(行

#### 方郡

という、四六体の文飾が見られるほどに、天皇行幸に於ける国見は、自然の景色の美しい表現へと質を変えているのであり、これは常陸風土記の大きな特色でもある。

つまり、天子の巡狩あるいは天皇の行幸に於ける望祭が、自然の景を讚美する方向と容易に結合して、そこに遊覽的性格を形成して行ったということであろう。勿論、『風土記』に於いては文飾という表現を以ってである。

しかしながら、中国にあつて天子巡狩の場が、遊覽の場として成立するに到るのは、宋以後の謝靈運などの山水詩人を俟ってからのことであろう。『文選』遊覽部の從駕遊覽詩を詠む、謝靈運と顔延年の詩は、そうした性格を十分に窺わせるものである。

鳴笳發春渚、稅鑿登山椒、張組眺倒景、列筵矚滄潮、遠巖映蘭薄、白日麗江阜、原隰黃綠柳、墟囿散紅桃

(謝靈運「從游京口北固山」)  
睿思纏故里、巡駕匝旧壘、陟峯騰輦路、尋雲抗瑤臺、春江壯風濤、蘭野茂穉英(顏延年「車駕幸京口侍遊蒜山作」)

この二つの從駕詩(謝靈運詩については既述)は、いずれも天子が山(北固山)、または高殿(瑤臺)へ登り、周圉の

自然(山水)を御覽になるといふことを詠むのである。そのことよって、謝靈運は天子の徳を、

皇心美陽沢、万象咸光昭(從游京口北固處詔)

とのべ、また顔延年も、

宣遊弘下濟、窮遠凝聖情(車駕幸京口侍遊蒜山作)

とのべるのである。また、西陽王(宋孝武帝の子)の命を受けて詠んだ、沈休文(沈約)の應教詩に於いても、

即事既多美、臨眺殊復奇 南瞻儲胥觀 西望昆明池

山中咸可悅 賞逐四時移 春光發靈首 秋風生桂枝

(鍾山詩應西陽王教)

と詠まれ、その構造は同様だといえる。これら遊覽詩に共通して見られる構造は、山または高殿に登り、そこから自然の美しさ(山水の美)を望み(望・眺・瞻)讚美するところにある。そのことよって、天子あるいは王の偉大な徳を讚めるのである。

この天子巡狩に於ける天子讚美の方法は、天子狩巡の頌との類縁関係にあると思われるが、班固の「東巡頌」「南巡頌」、あるいは崔駰の「東巡頌」などは遊覽詩の表現とは異質である。行幸從駕の遊覽詩は、自然の景(つまりは山水)を詠むところに焦点があり、そこにこそ當時の宮廷詩を代表する詩人たちの活躍する詩の場が存在したのであった。

遊覽詩が高処(山・高殿)に登って、山水(自然の景)を望むことに基礎的な構造をもつのは、それらの遊覽詩を形成するところの「登高詩」の特徴的な類型によるからであると思われる。「文選」所載の遊覽詩に、

登池上樓(謝靈運)

登石門最高頂(同)

從冠軍建平王登廬山香廬峯(江文通)

などを載せるが、『芸文類聚』人部遊覽によれば、

逍遙登高城、東望看疇野(魏陳琳詩)

隨山望菌閣、遠樹暖辛辛(齊謝朓「遊東田詩」)

誓師屠六郡、登城望九巖(梁庾肩吾「登城北望詩」)

憑高且一望、目極不能捨(梁王僧孺「落日登高詩」)

と詠まれ、こうした遊覽詩(登高詩)は、その遊覽の目的によつて、個人的な望郷や悲傷を詠むものもあるが、型的には、遊覽の詩は山や高殿に登り、周囲の自然を望むところにある。それが從駕詩であれば、その自然とのかわりから天子の讚徳を詠むのである。

このように、中国遊覽詩の検討を通ずることによつて、人麻呂の吉野從駕歌に於ける天皇の国見(望祭)の意味が理解できる筈である。人麻呂は、持統天皇の国見を、

吉野川 激つ河内に 高殿を 高知りまして 登り

立ち 国見をせば

と詠み、高殿に登って国見をする持統帝を叙述するのだが、国見が高殿に登って行われるのは、聖帝仁徳の物語以外には存在しない。仁徳天皇の国見は、先述のように中国的な聖天子への位置づけに他ならなかった。とすれば、人麻呂が持統帝の国見を詠んだ意図は、「国見」という古代的伝統性を有しながらも、明らかに、中国的な天子望祭の思想を背景として、聖天子へ持統天皇を位置づけ、その徳を讃美することにあつたということである。この推測に就いて、『文選』遊覽部の顔延年の從駕應詔詩は、巡狩をする天子が聖天子であることを詠んでおり、それを保証するものである。

周御窮轍跡 夏載歴山川、蓄軫豈明懋、善遊皆聖仙  
(応詔觀北湖田収)

この応詔詩は、天子(宋文帝)の巡幸に従駕した顔延年が、巡狩の思想を主眼として表現した詩である。周の穆王、夏の禹王は、天下を洽く巡行したように、天下を巡行する天子は明懋聖仙の天子であるという。李善注には、

蓄軫不行豈是欽明懋徳之后。善遊天下皆是睿聖神仙之君。(胡刻本)

と説明し、聖は夏禹、仙は周穆をいうとしている。穆王に就いては更に「左伝曰、右尹子革对楚王曰、昔周穆王

欲肆其心、周行天下将皆有車轍馬跡焉」(善注)と左伝を引用して説明するように、天下を洽く巡行することを願ったという、穆王の聖帝を語る故事を示している。禹王に就いても、『尚書』を引き「歸曰、予乘四載随桀木」(善注)という故事から、禹王が山川を広く経歴したことを説明している。そのようにして、広く天下を順序を踏んで巡行する天子が明徳の天子であり、神仙の天子であることを顔延年は冒頭に述べて、かくの如く、わが聖帝文帝も巡行をされ、いま樓上から豊かな稔りを御覧になる、というのである。

持統天皇の伊勢行幸が中国的な制度や思想の整備された、天子巡狩の礼としての新たな天皇行幸であつたことを先に考えたが、それは持統朝の新しい雰囲気でもあつたに違いない。そのような中で、天皇観は中国的な聖天子へと位置づけられて、新たな天皇像が形成されたといえる。人麻呂もそのような宮廷の雰囲気にあつて、吉野從駕歌を詠んだと思われる。その表現の直接的な型を、中国遊覽詩、殊に従駕應詔詩に求めることによって、吉野讚歌を詠み得たのであるといえるのである。

### (3) 神々の奉仕と遊覽詩

人麻呂の吉野從駕歌(卷一・三八)は、山川の望祭をする

持統帝に対し山川の神々が奉仕することを詠んでいる。

山神の 奉る御調と 春べは 花かざし持ち 秋立  
ては 黄葉かざせり 逝き副ふ 川の神も 大御食  
に 仕へ奉ると 上つ瀬に 鵜川を立ち 下つ瀬に  
小網さし渡す 山川も 依りて仕ふる 神の御世  
かも

この反歌にあつても、「山川も依りて仕ふる」と繰り返しているように、山川の神々による持統帝への奉仕の描写は、第二首目の吉野讃歌の中心的表現となつていたのである。

このような、天皇に対する神々の奉仕という叙述は、古代の神々の系統からは異質な表現であつて、従つて、これを「大君の絶対的支配力」による天皇讃美であるとするのが、今日の通説である。清水克彦氏は、人麻呂が山や川を人として把握したのではなく、「神」として把握した理由は、自然を神と考えた古い時代の伝統が大きな支えとなつていたと言ひ、同時に、山や川が人ではなく人を支配する所の神、しかもかつては人間に対して絶対の支配力を持つていた所の神として把握され、その神が現御神としての大君に奉仕するという形で描かれることによつて、

大君の支配力は絶対となり、大君への讃美は極点に

達した(傍点筆者)のである。そして、ここにわれわれは、人麻呂が伝統をふまえ、それを自己の創造の中に位置づけ、活かした、もつとも明確ななほあいを  
見ることが出来ると思ふ。<sup>(58)</sup>

という。この清水氏の指摘は、人麻呂の伝統と創造及び天武・持統朝の政治の支配力による大君讃美を背景とするものであるが、このことは、阿蘇瑞枝氏も、次のようにのべる。

讃歌における単なる技巧というよりは、この歌の表現に堪え得る程に持統天皇の下、宮廷の威容が整いつつ莊嚴であつたということだと思われ。<sup>(59)</sup>

神々による天皇への奉仕が、このように、天武持統朝の支配力の絶対性、宮廷の威容や莊嚴から把握された大君讃美の表現であるというのは首肯できる。そうした表現の特徴を人麻呂の創造性に求めることも、神々が天皇に奉仕するといった伝承が古代の物語などに見られない限り、承認することができよう。

ところで、この問題に関して古く契沖が中国の詩文を提示したのであるが、従来ほとんど顧慮されず、清水克彦氏による否定論<sup>(60)</sup>があるのみである。まず、契沖の提示した中国詩文の検討からはじめる必要があるろう。

文選班固東都賦曰。山靈護野屬御方神。雨師汎灑風

伯清塵。同宝鼎詩曰。崗嶽修貢兮川効珍。揚雄甘泉賦曰。八神奔而警蹕兮。振殷兮而軍裝。蚩尤之倫帶干將而秉玉戚兮。顏延年詩。山祇蹕嶠路。水若警滄流。

(岩波全集本『万葉代匠記』一初稿本)

契沖は、文選の詩賦を掲出するのみで、その詩賦に関して説明をしていない。せいぜい精撰本に「山川モ依テツカフルトハ山神河泊モ帝徳ニ帰シテ仕フマツルナリ」とのべ、初稿本でも「山川もよりてつかふるなどは、四民百姓はいふにやをよふ。冥祇までもかしこまりつかふまつる御代かなと、ほめたてまつるなり。」とのべるのであり、従って、契沖が指摘した詩賦の意味は、どのように入麻呂の吉野従駕歌の構造と結びついているのか明確でない。

この契沖によって指摘されている中国詩賦は、山祇水若などの神々が天子の従駕に奉仕していることを詠んだものである。班固の「東都賦」は、後漢明帝が光武帝の後をうけ、天下の礼儀・法度を整え、八極を統御した偉大な天子であること、その天子の巡行に当り、山靈が野を守護し、四方神は御者を守り、兩神・風神は道の塵を掃い清めた、ということを叙述している。それに続く「宝鼎詩」は、宝鼎が瑞祥としての天子の宝物であり、漢武帝元鼎四年六月后土祠(土地の神)の傍から宝鼎が発見され、

また天馬を得たことから、武帝は「宝鼎天馬之歌」を作らせている史実を背景に、班固は、次のように詠む。

嶽修貢兮川効珍。吐金景兮歆浮雲。宝鼎見兮色紛紜。煥其炳兮被竜文。登祖廟兮享聖神。昭靈徳兮弥憶年。

嶽川の神が天子明帝に珍しい瑞物である宝鼎を奉ったといい、天子は祖廟に鼎を以って神を享祭し、それゆえ天子はその靈徳を明らかにして億万年に渡るのだというのである。また、揚雄の「甘泉賦」に於いては、孝成帝の巡行にあたり、八方の神が天子のために警蹕し、蚩尤の倫が武器を取って天子を守護することを叙述しているのである。顏延年の詩は先掲の「車駕幸京口、三月三日侍遊曲阿後湖作」であるが、ここにあっても、宋の文帝の行幸にあたって、山祇水若(山神と水神)が天子の先払いをし、水の流れを警戒することを述べているのである。

契沖の指摘した『文選』の詩賦は、このように天子の行幸にあたり、山川の神々が天子に奉仕し、珍しい宝を奉るといった、神々の姿が描かれている。殊に、班固は「宝鼎詩」に明帝の徳を靈徳(靈は神)といい、天子を神として位置づけるのである。

ただ、これらの詩賦に見られる神々は、必ずしも天

子に従属することによって天子に奉仕する神々の姿ではない。班固の「宝鼎詩」は、天子が神々からの奉仕を受けることによって、一層神を祭り天子自らの神徳を明らかにするのである。そのことは、人麻呂の作品が、天皇を絶対的支配者としての大君であることを以って、神々を従属させる図式とは異質であるところから、契沖の指摘した『文選』詩賦の問題は相容れられなかったのであったと思われる。

しかし、この両者の異質性について、もう少し中国詩文の検討を必要とするように思われるのである。

契沖の指摘にある、顔延年の詩は、文選遊覽部に載るものである。ここには、先述のとおり、宋の文帝の行幸にあたって、山祗水若が天子の通路を警戒するということが詠まれていた。そして、人々は天子の行幸を喜び讃めたたえ、

人靈驚都野、鱗翰聳淵丘、徳礼既普洽、川嶽徧懷柔  
(車駕幸京口、三月三日侍遊曲阿後湖作)

という。天子の徳はすでに普く行き渡り、山川の神々(川嶽)も、洽くそれを悦びあう、というのである。顔延年は、他の従駕遊覽詩に「宣遊弘下濟、窮遠凝聖情、嶽浜有和会、祥習在卜征」(車駕幸京口、侍遊蒜山作)とも詠み、天子の徳が人々にまで行き渡り、全ての諸侯が天

子のもとへやって来て仕えることを詠み、天子の行幸を讚美するのである。

この顔延年の従駕詩は、宋の文帝を聖帝として讚美することにある。『宋書』文帝紀には文帝を有徳の天子とするのが見えているが、一般に、従駕詩は天子の徳を讚美することにあるから、神々が天子へ奉仕するというのは、聖天子との関係にあつて登場する思想のように考えられる。班固の「東都賦」は、後漢光武帝、明帝を称えるものであり、揚雄の「甘泉賦」も成帝の聖徳を讚美するものであった。しかも、顔延年詩をも含めて、それらのいずれもが天子の巡幸を語るものであつて、その折に神々の奉仕が見られることで一致している。

このような天子の巡行の際の奉仕のあり方は、まず聖天子として行幸を行うことに対しての天子讚徳であると理解して良い。『史記』五帝本紀に、

帝顓頊高陽者、黄帝之孫而昌意之子也。静淵以有謀  
疏通而知事養材以任地。載時以象天依鬼神以制義。

治氣以教化、潔誠以祭祀、北至于幽陵、南至于交趾。西至于流沙、東至于蟠木。動静之物、小大之神、日月所照莫不砥属。

とあるのは、それを良く示している。「動静之物、小大之神」とは「正義曰、動物謂鳥獸之類、静物謂草木之類」

「正義曰、大謂五嶽四瀆、小謂丘陵墳衍」という注からすれば、鳥獸草木、山神水神など、日月の照らす所のものすべてが顛頊に服属したというのである。顛頊帝は「高陽（顛頊）有聖徳焉」と記されているが、この聖徳の高陽が即位し、各地を巡行することによってすべてのものが顛頊に砥属したという。このことによっても、山川

の神が天子に服属あるいは奉仕することの意味は、天子が聖徳の天子によるものであること明白である。にもかかわらず、顛頊は身を潔め神を祀る（「潔誠以祭祀」五帝本紀）とあるのは、齡頊がその支配力を以って神を服属させ、その神の上に立つことではなく、有徳の天子の出現を寿ぐ神々の行為として、神々が有徳の天子に奉仕するのであって、そのことで天子は一層神々への祭祀を行い、その徳を天下に明らかにするのである。顔延年が「徳礼既普洽川嶽徧懷柔」（車駕幸京口、三月三日侍遊曲阿後湖）と詠んだのはその意味に於いてであり、天子の徳の普洽すること、山川の神々が安んじる（懷柔）のであった。そうした聖天子の出現は、神々の待ち望むところのものであり、李善は、顔延年の「山祗蹕嶠路水若警滄流」について、『管子』小問の、

登山神有兪兕者長尺人物具焉。霸王之君興登山神見且走馬前。道也。

を引き説明するのは、「霸王」（覇と王の能力を兼備する王）が出現することによって、登山の神がその霸王の馬前を道（導）いたことを指すのであり、それは、聖徳の天子の出現することに依って、神々が悦び天子に奉仕することと同じ意味に於いてであったといえる。

契沖の指摘した、『文選』詩賦に見る山川の神々の天子への奉仕とは、右の意味に解釈すべきものであらうと思われる。このことを以ってすれば、人麻呂の吉野行幸從駕歌に於いて詠まれた、「山川も依りて仕ふる神の御代」とは、まさに、聖天子として行幸する、聖帝持統の出現を寿ぐ、山川の神々の行為（瑞兆）を指してのそれであり、それを神の御世として讚美したものであったと理解できるのである。中国に於いて、このような山川の神の天子への奉仕が受容されたのは、天子行幸の詩の場にあつてであるが、この事情は、天子の巡狩の思想と一体であることを物語っている。人麻呂が持統天皇の吉野行幸に從駕し、山川の神々の奉仕を詠んだのは、その関連性の深いことを示唆しているであらう。

山川の神々が天皇に奉仕することが、天皇の絶対的な支配力の中に服属したことを意味するものではないことを示す、次の史料が見られる。

辛巳に、大夫・謁者をば遣して、名山岳瀆を祀りて



請雨す。『日本書紀』持統天皇紀六年五月)

郡国の長吏に勅して、各名山岳瀆を禱らしむ。(同  
六年六月)

この記録は、『後漢書』順帝紀にある、

遣大夫謁者、詣嵩高首陽山并河洛、請雨。

勅郡国二千石、各禱名山岳瀆。

に因つたものであることが指摘されている。<sup>(62)</sup>持統紀の記録は、明らかに中国的な祭法の行われたことを伝えているのである。持統紀には、周知の通り広瀬・滝田の神を祭る記事が四月・七月に見えているが、ここではそうした祭祀とは別途に、中国的な祭法が受容されているのである。この背後に持統帝の伊勢行幸が深く関連していると思われる。持統六年三月に中国的な制度を整えて伊勢へ行幸を行った持統帝は、その帰京後五月と六月に名山岳瀆の祭祀を行っているのである。この異例な山川の神への祭祀は、持統天皇自らに依るものではないとしても、持統天皇の山川の神々に対する祭祀を見るのである。これは明らかに、中国の聖天子が巡狩にあって山川の神々の奉仕を受け、そのことによつて一層聖天子はそれら山川の神々を享祭し、その聖徳を天下に明らかにする、という思想と図式的には一致するのである。

持統帝の名山岳瀆の祭祀をこのように理解することに

よつて、人麻呂が詠む「山川も依りて仕ふる神の御代」も矛盾なく理解できる筈である。持統帝の絶対的支配力は、たしかに持統帝を神へと位置づけることになり得るが、しかし、中国に於いて巡狩をする天子を「聖仙」といい、また「靈徳」というように、天子を神仙や神の徳を備えた聖天子とするのと近似するのであり、そうした聖天子も、山川の神々の奉仕を受けることで、一層神々への享祭を行つてその徳を明らかにするのである。人麻呂の詠む神々の奉仕とは、そのような聖天子讃徳の構造の中で捉えられるべきものであろう。

#### 四、結 語

持統帝の吉野行幸がいかなる目的を以つて行われたのかは、今日あつても十分検討すべき大きな課題であるといえる。しかし従来、吉野行幸の目的を解決することが人麻呂の吉野従駕歌を考ふるための重要な鍵であるという認識の中に、吉野行幸の意味が長い間問われ続けて来た。そこには、「歌の場」の問題が意識されているのであるが、行幸の目的と行幸従駕歌とが一体不離のものであるということはない。多様な目的をもつと考えられる行幸に則して、その目的に応じた多様な行幸従駕歌などは存在しない。遊覧型天皇行幸の型式に内包される

ところの従駕歌がそれである。

天子の巡狩は、その目的が多様性をもつとしても、巡狩そのものの意味は一つである。天子の地方巡狩は宗教的・政治的には「尊天重民」の思想を基本とするが、その実践に於いては「宣布徳義」（天下に天子の徳を普洽すること）にあつたといえよう。天子の巡狩がその徳を天下に普洽するものであることを以って、天子の行幸そのものに重要な意味があるといふべきである。天子巡狩に於ける中国遊覧詩の方法はそうした傾向を示すものである。しかも、天子巡狩にあつて、天子の讃徳が「頌詩」にあり遊覧詩は天子巡狩の従駕詩であるとしても、「頌詩」の場とは異にしていたのではないかと考えられる。頌詩が「東巡頌」や「南巡頌」に見られるように、天子行幸の意味を位置づけて天子の徳を頌めることにあり、頌詩が天子讃徳の大きな意味を有していた筈である。遊覧詩の登場は、そうした天子巡狩の側面に遊覧の場が形成され、その遊覧の場が詩の場を獲得し成立したものであると考えられるのである。

持統帝の吉野行幸は、過去に於ける天子行幸の常識を破る異例な行幸であつた訳だが、更に、伊勢神郡への行幸も異例な天皇行幸であつた。伊勢行幸の特徴が礼記王制の制度を背景に天子巡狩の思想に基づく行幸であつた

ことにある。謂わば、持統朝は天子行幸の制度を受容し、天皇行幸を整備した時代であつたと思われる。そのような制度の受け入れは、必然的に中国的な天子像へと天皇を近づけることに他ならなかつた。天を尊び民を重んじるという天子巡狩の思想は、天下を巡狩する天子を聖天子として位置づけることでもあつたが、持統天皇はかかる新たな天子像の中に位置づけられたのであつたといえる。

吉野行幸の目的がいかにあれ、吉野行幸がその側面に遊覧の場を成立させたことは確かである。この遊覧の場は、『懐風藻』に見る如き遊覧詩を登場させたのであるが、かかる遊覧の場とは遊覧に基づいた詩や歌の場を形成させるところのそれである。これは必ずしも吉野に限定されるべきものではなく、天皇行幸の側面に常にかかるとの成立することを予想させるのである。

すでに、中国にあつては宋代に謝靈運を中心とする山水詩の興隆をみたが、彼等は天子の巡狩に際して「従駕詩」「応詔詩」を詠んでいる。『文選』はそれを「遊覧部」に組み入れるのであるが、天子巡狩の側面に遊覧の場の存在したことを明らかに語るものである。従駕・応詔詩が山水の遊覧を背景に天子讃美を詠むのは、中国六朝期（宋代）に於ける、新たな文学的方法であつたのであ

る。

人麻呂の吉野從駕歌が、万葉集にあって新たな宮廷詞の登場であったことは多くの認めるところである。この人麻呂の宮廷詞の登場は、六朝期に興隆した謝靈運などの宮廷詩の表現に近いことからみて、その影響の中に可能であったと思われる。人麻呂が「山川の清き河内」を吉野讚歌の中心的な表現対象としたのは、中国山水詩の方法であるし、持統帝の「国見」は、天子巡狩にみる「望祭」を意図したものであろう。また、山川の神々が天皇に奉仕することを詠む「山川も依りて仕ふる」とは、天子巡狩に際し聖天子の出現を喜ぶ山川の神々の奉仕に等しく、顔延年の從駕詩（遊覧詩）に見たところである。この思想は、天皇の絶対的支配力による神々の服属を意味するものではなく、あくまでも、聖天子に対する山川の神々の奉仕であり、天皇はそのことにより一層山川の神々を祭るのである。

人麻呂の吉野讚歌は、持統朝に新たな制度として受け入れた天子巡狩の思想と一体となって、持統吉野行幸に形成された遊覧の場に登場した新体の宮廷儀礼歌であった。天子巡狩の思想は持統帝を新たな天子像——聖天子（あるいは神）として位置づけ、人麻呂はその新たな聖天子を儒教的なあるいは老荘的な山水思想によって、天子

讚徳の頌歌を詠んだのである。それは、海彼にあって天子讚徳の宮廷詩が、天子を山水の清なる仙境に遊ぶ神仙（あるいは神靈）であると表現することと一致する。それが、海彼に於ける天子巡狩の場に詠まれる從駕詩・応詔詩の天子讚徳の思想を整えているところから見れば、人麻呂が聖天子持統の讚歌として、海彼の從駕・応詔詩を受容しそれに倣ったのが吉野從駕歌であったと推察することは首肯されるであろう。

注34 本文は日本古典文学大系本。以下効之。

35 「人麻呂における伝統と創造」『日本古代の政治と文学』。

36 『柿本人麻呂』。

37 原始祝詞が呪言から出発し、その呪言もきわめて短く、相手の神や精霊の名前だけを唱えた時代があった、段階的に成長したもの（『増補新版日本文学史 上代』）であることは確かであるから、山川清浄の思想は後事的な問題であろう。

38 中西進氏「赤人—山水方めて滋し」『万葉史の研究』

39 「旅人の宮廷儀礼歌」『万葉論集』。

40 注6参照。

41 出為永嘉太守、郡有名山水、靈運素所愛。（『宋書』伝二十七）。

- 42 「南朝文学に現われた自然と自然観」『中国文学に現われた自然と自然観』。
- 43 「懷風藻と中国の詩」『日本歌学と中国詩学』。
- 44 諸本「同」。古典大系本による。
- 45 史の詩と靈運詩の關係は管見によれば見当らない。尚、汾水の遊から見て、汾后は「汾水の地」と見るべきだろう。世良説の「汾」を「洛」の誤とする『懷風藻詳解』のは当たらない。また、漢武帝の故事によるという説（古典大系本）もあるが、靈運詩に依拠しているとすれば堯帝の汾水の遊を指すといえる。その方が仙境としての吉野と深く関連する。
- 46 『柿本人麻呂』（日本詩人選）。
- 47 注35参照。
- 48 例えば、橋本達雄氏「吉野讚歌の背景」『古典と近代文学』第6号。あるいは、阿蘇瑞枝氏「古代宮廷寿歌と人麻呂の讚歌」『柿本人麻呂論考』など。
- 49 山本建吉氏『柿本人麻呂』。
- 50 河村秀根・益根『書紀集解』。
- 51 『日本古典の研究』（下）。
- 52 吉田義孝氏「思国歌の展開」『文学』昭和23年7月号。
- 53 『古代歌謡と儀礼の研究』。
- 54 「伝誦の作家たち」『万葉集の比較文学的研究』。
- 55 注13参照。
- 56 津田左右吉氏は、この物語の成立を大化改新以後としている（『日本古典の研究』下）。
- 57 中西進氏は、単なる民間儀礼にとどまらず、中国に天子の巡狩による支配権を明確にする習慣があり、また天を祭る習慣があるところから、それをうけ入れることで古代聖帝像を演出し、舒明を初期万葉の祖に位置づけたという（鑑賞日本古典文学第三卷『万葉集』）。
- 58 「吉野讚歌」『柿本人麻呂―作品研究―』。
- 59 「宮廷讚歌の系譜」『柿本人麻呂論考』。
- 60 注58参照。
- 61 津田左右吉氏は、祥瑞の思想について「祥瑞は帝王を讚美するために常に造作」されるものとし、「聖天子が上にある時、よき政治の行はれる時」に出る、事実は存在しないもの、とのべ、これは主に儒家の主張であるという（『シナ思想と日本』）。
- 62 古典文学大系『日本書紀』頭注。  
本稿は、昭和55年度上代文学会大会（5月18日於甲南女子大学）で、(4)の「懷風藻の吉野遊覽詩」部分を除き口頭報告した原稿を基に加筆したものです。当日御教示戴いた吉井巖氏、村山出氏など多くの方々へ感謝申し上げます。尚、本稿は昭和54・55年度大東文化大学特別研究費助成による共同研究「万葉集における中国文学の影響——柿本人麻呂を中心に——」の一部であることをお断わりいたします。