

人麻呂の表現

—— 輕皇子安騎野行讚歌について ——

渡 瀬 昌 忠

一 輕皇子の安騎野行

万葉集卷一「雜歌」の配列などからすると、持統天皇六年（六九二）か七年の冬の作と察せられる、人麻呂の長歌（一首）と短歌（四首）とから成る次の作品がある。人麻呂の長歌作品としては珍しく異伝注記が一つもなく、制作発表の場がくり返された根拠はない。輕皇子の安騎野行に従った人麻呂が、おそらく一回だけの制作発表の機会を与えられたものであつたらう。ただし、一行の帰京後の持統宮廷で、この作品が二度と誦詠されなかつたという保証はない（異伝は誦詠の結果ではない）。まずは原文の歌詞に、長歌は八句ずつ（4のみ一句）、短歌は一首ずつ、説明の便宜上(1)〜(8)の番号を付して、作品を掲げよう。

輕皇子宿于安騎野時、柿本朝臣人麻呂作歌

(1) 八隅知之吾大王 高照日之皇子 神長柄神佐備世須
等 太敷為京乎置而

(2) 隱口乃泊瀬山者 真木立荒山道乎 石根禁樹押靡
坂鳥乃朝越座而

(3) 玉限夕去来者 三雪落阿騎乃大野尔 旗須為寸四能
乎押靡 草枕多日夜取世須

(4) 古昔念而（1・四五）
短歌

(5) 阿騎乃野尔宿旅人打靡寐毛宿良目八方古部念尔（四
六）

(6) 真草茹荒野者雖有葉過去君之形見跡曾来師（四七）

(7) 東野炎立所見而反見為者月西渡（四八）

(8) 日雙斯皇子命乃馬副而御獨立師斯時者来向（四九）

言うまでもないことだが、当時「輕皇子」は男子では唯

一人の現天皇の孫であり、後の文武天皇である。その父は草壁皇太子で、母は阿閉皇女（元明天皇）。草壁皇太子の両親は天武・持統両天皇であった。天武天皇崩御（六八六年九月）の後、二年余の殯宮期間を経た持統称制二年（六八八）十一月に天武天皇を大内陵に葬って、三年（六八九）正月には草壁皇太子が即位するはずであった。にもかかわらず、皇太子はおそらく病いのために即位できず、その四月十三日にはついに薨去し、やむをえず、翌四年（六九〇）正月一日に持統天皇が中継ぎ女帝として即位、嫡孫軽皇子の成長が待たれていた。いま持統六〇七年は、軽皇子が十〇十一歳となり、少年ながらも皇位継承者として、持統女帝とその周辺の期待を確実に担える年ごろとなっていた。

このころ持統宮廷にとって重要な出来事が二つあった。一つは持統六年（六九二）三月六日から二十日にかけての伊勢行幸であり、もう一つは藤原宮の造営・遷居である。前者は中納言三輪朝臣高市麻呂の冠位を脱いで重ねての諫言にもかかわらず敢行された王権の祭事であり、後者は日本書紀によれば、持統四年（六九〇）十月二十九日（壬申）の「高市皇子觀_ニ藤原宮地_一。公卿百寮從焉。」、同年十二月十九日（辛酉）の「天皇幸_ニ藤原觀_ニ宮地_一。公卿百寮皆從焉。」に始まり、持統六年（六九二）正月十二日（戊

寅）の「天皇觀_ニ新益京路_一」、左注も引く持統七年（六九三）八月一日（戊午）の「幸_ニ藤原宮地_一」、持統八年（六九四）正月二十一日（乙巳）の「幸_ニ藤原宮_一。即日還_ニ宮_一」を経て、同年十二月六日の「遷_ニ居藤原宮_一。」に終わる、宮廷の一大事業であった。

万葉集卷一「雑歌」は、この持統宮廷の二つの事件に関する作品群を載せており、その両歌群の間に人麻呂の軽皇子安騎野行讚歌（一・四五〇四九）は置かれている。これは、いずれも持統宮廷・王権にとって極めて重要な事件であったにもかかわらず、前後の二歌群には、どうしてか人麻呂は積極的な参加を示していない。伊勢行幸には、行幸從駕の官人当麻真人麻呂や石上大臣（麻呂）関係の歌（一・四三、四四）が載せられているのに、人麻呂は行幸に供奉せず「留京」の短歌三首（一・四〇〇四二二）を作っただけであるし、藤原宮の造営中や遷居後の作歌も、作者の名を記さない長歌作品二編（一・五〇、五二、五三）や志貴皇子の短歌一首（一・五一）が採録されているのみで、明確な人麻呂作品をとどめない。このことは、人麻呂と軽皇子との尋常でない結びつきを示すとともに、この時期の宮廷歌人柿本人麻呂にとって、軽皇子安騎野行讚歌は最も重要な晴れの歌の場での作であり、持統宮廷・王権の歌人人麻呂への期待が一局集中的に寄せられた課題作だったこ

とを示している。

題詞の「安騎野」、歌詞中の(3)「阿騎乃大野」(5)「阿騎乃野」は、どのような地か。まず「安騎」は、天照大神祭祀の聖地であった。日本書紀には、崇神天皇六年に豊鍬入姫命に託けて倭の笠縫邑に祭つた天照大神を、垂仁天皇二十五年三月十日(丙申)に、倭姫命に託けて、「大神を鎮めさせむ処を求めて、菟田の篠幡に詣る」とあり、さらに近江・美濃を廻って伊勢の国に到つたことがしるされており、その「一云」には、翌年(丁巳)冬十月甲子に「伊勢国の渡遇宮に遷しまつる」とあるが、皇太神宮儀式帳の冒頭にある「御幸行坐時儀式」によると、倭姫内親王が太神を頂き奉りて「從美和乃御諸宮_ヲ發_リ、令_レ出坐_支。」
「彼時、宇太乃阿貴宮坐_只。次佐々波多宮坐_只。」とする。天照大神が伊勢に向かうに際して、まず鎮座したので大和国内の東部の「宇太乃阿貴宮」であったとされるのであり、延喜式の神名帳の大和国、宇陀郡十七座に筆頭の宇太水神社に次いで「阿紀神社」が掲げられているのが、その地であろう。太神宮諸雜事記(第一)の冒頭にも、垂仁「天皇即位廿五年丙辰、天照坐皇太神天_ニ降坐於大和国宇陀郡_。于時、国造進_ニ神戶等_。今号_{宇陀神戶}是也。是已皇太神宮始天降坐本所也。」とあって、天照大神が宇陀(の安騎)に「始めて天降り坐し」た時に国造が「宇陀神戶」を「進」つた

という。その「神戶」は、神宮雜例集(卷二)の「第四神封事」に「大和国宇陀神戶_{十五戸}。」とあり、また延喜式(卷四)「伊勢太神宮」の「神田」に「大和国宇陀郡二町、同じく「封戸」に「大和国十五戸」とあり、神鳳鈔の「大和国」に「宇陀神戶。_{卅七丁三段三百步、十一石二斗一升五合。内宮御祭御神酒代。}」とあるのが、それである。吉田東伍『大日本地名辞書』は、「大和国宇陀郡」の「神戶」に、
今神戶村立つ、大字迫間に神部明神あり、昔伊勢神宮の封邑なり。：

阿紀神社は神戶村迫間に在り其地を神樂岡と云ふ、延喜式に列し、垂仁天皇の御宇皇女倭姫命天照大神の宮処を求め美和より宇太阿貴宮に移り、次に筱畑宮に赴きたまふ事延曆儀式帳に見ゆ。

とする。宇陀の安騎が古代の天照大神祭祀における大和東部の第一の拠点であったことは確かであろう。

いまも犬養孝「安騎野の冬」(『万葉の風土統』一九七二年、初出一九六七年)に、

阿紀神社は宇陀川の支流、本郷川の小流に臨んで、いま安騎野橋をかけ、橋際に「宇陀郡神戶村大字迫間字吾城野神戶鎮座」の標石を建ててゐる。大字陀町迫間の地である。境内は近年大分明るくなつたが、杉木立の太木はまだ幽邃で、宮から川をへだてた南西の小丘

高天の森は、倭姫命が天照大神を奉じて到つたといふ阿貴宮の址と伝へ、宮のすぐ南東の長山の小丘陵には、畑のただなかに佐佐木博士筆の万葉歌碑を建ててゐる。とあるのが、そこである。

次に、宇陀の安騎は、大海人皇子（天武天皇）と草壁皇子（皇太子）とがかつて訪れた重要な土地であつた。

壬申の年（六七二）の乱が始まつた六月二十四日（甲申）、吉野を出発して東国に向かつた大海人皇子（天武）・妃（持統）・草壁（皇太子）らの一行は、「即日、到菟田吾城」。そして、「過甘羅村」、有獵者廿余人。大伴朴本連大國、為獵者之首。則悉喚令從駕。」と日本書紀はしるす。この「甘羅村」は奈良県宇陀郡大宇陀町神楽岡で、そこは右に引いた吉田東伍の地名辞書に見るように、阿紀神社の所在地であるから、大海人皇子らの一行は、壬申の乱の初日に宇陀の安騎に到着し、そこで最初の援軍を得たのであつた。しかも、それは大伴氏の一族によって統率された「獵者」の集団であつた。古代の安騎の地は大和における天照大神祭祀の聖地であるのみならず、王権の軍事・狩獵にとつても重要な土地であり、壬申の乱の勝利に向かう出発点において計り知れない意義をもつ土地だったのである。

天武天皇は、九年（六八〇）三月二十三日（戊戌）にも

「幸于菟田吾城」。前月の二月十八日（癸亥）に「如鼓音、聞于東方」とあつて、軍鼓を打つような音が飛鳥浄御原宮の東方に聞こえた。それは壬申の乱の勃発を想起させるような不穏な音でもあつたらう。人麻呂は壬申の乱の大海人方軍勢の表現に「斉ふる鼓の音は、雷の音と聞くまで」（2・一九九）と歌う。しかも翌十年（六八一）二月二十五日（甲子）には「立草壁皇子尊、為皇太子。因以令攝万機」とあつて、草壁皇子の立太子の日は一年以内に迫つていた。その日に向けての諸準備は、すでに周到に行われつたはずである。草壁立太子のための祭式儀礼の一つとしても、壬申の乱の発端に大海人皇子の体験したと同様の意味をもつ、宇陀の安騎での天照大神祭祀と狩獵（軍事訓練でもある）とが実修される必要があつたものと思われる。天武天皇の「菟田吾城」行幸に草壁皇子が同行していたことは疑いない。

その年は「庚辰年」で、万葉集の人麻呂歌集非略体歌の七夕歌（10・二〇三三）の作られた年でもあつたから、人麻呂歌集非略体歌の歌い手たちやその作り手の一人としての人麻呂も、その一行に加わつていた可能性は高い。

草壁皇太子の殯宮の時の、島の宮の舎人らの慟傷する作歌に、

褻衣を春冬かたまけて幸しし宇陀の大野は思ほえむか

も(2・一九一)

という一首がある。「宇陀」の地名は範圍が広く、一般的には「宇陀」即ち「安騎」とは決して言えないのであるが、この歌の場合は、草壁皇子生前の「幸し」の追憶であり、「春冬」が春季と冬季とを意味する用字である(全註釈)とすれば、天武九年の晩春三月二十三日の「菟田の吾城」への行幸に草壁皇子の同行したことが「宇陀の大野」への「幸し」の一つであった、ということとは疑いない。

大海人皇子(天武天皇)が壬申の乱に、「天照大神を望拜みたまふ」たこと(天武紀元年六月二十六日)、「渡会(わたらひ)の齋(いさ)の宮ゆ 神風にい吹き惑はし 天雲を日の目も見せず 常闇に覆ひたまひて」、乱を平定したこと(2・一九九、高市皇子殯宮挽歌)、つまり天照大神の加護を祈り、それによつて戦勝して天皇となつたことは、当時もよく知られていた。またカムヤマトイハレビコ(神武天皇)は、日本書紀によると、戊午年「我是日神子孫」(古事記では「吾者為日神之御子」と言い、六月二十三日(丁巳)、「熊野荒坂津」で「夜夢」みて、天照大神の「朕今遣頭八咫鳥。宜以為郷導者。」との訓を聞いて、夢のおり空から「翔び降」つた鳥の導きを得「大伴氏の遠祖日臣命」を將として、「遂達菟田下県。因号其所至之処、曰菟田穿邑」。秋八月には、「菟田県之魁帥者

也」とされる兄猾及び弟猾を平定し、「菟田の高城に鳴網張る」(古事記にも)の来目歌を謡つたという。ここには「安騎」の地名はないから、これを壬申の乱の勃発の記録と直結することはできない。しかし、古事記では吉野から「越幸宇陀」とあつて、壬申の乱の大海人の経路と共通するし、少なくとも天武紀と神武紀とは、六月二十四日の出来事に「菟田」の地名を共有すること、ひとしく天照大神の加護を得て戦勝し、やがて天皇となる者の出発の物語であること、いずれも宇陀の地が狩場であることをもうかがわせること、など多くの類似点を有する。当時の史家によつて神武・天武と宇陀とが類似の意味をもつて結ばれていたことは確かである。この点に触れた論文に、尾崎富義「阿騎野出遊歌論——神武東征伝承とのかかわり——」(国学院大学栃木短期大学『野州国文学』三〇・三一合併号、一九八三年三月)がある。

天武九年の春(三月二十三日)に、天皇が、おそらく立太子直前の草壁皇子を伴つて、「菟田吾城」に行幸したのも、持統六く七年の冬に、たぶん持統女帝によつて軽皇子の立太子・即位を早めるべく、その安騎野行が実修されたのも、その類型を踏み、天武の前例にあやかるためであつたと思われる。人麻呂は、その軽皇子安騎野行の讚歌を作ることを命ぜられて、一行に加わつたのであろう。

二 長歌の表現

(1) やすみしし吾が大王 高照らす日の皇子

神ながら神さびせすと 太敷かす京を置きて

「やすみしし吾が大王」の成句が推古朝に初めて和歌史上に登場したこと、その「やすみ」の原義が八角・八隅であること、漢風の称号としての「天皇」に対する和風の称号が「やすみしし我が大君」であること、以上は橋本達雄『「やすみしし我が大君」考』（吉井巖編『記紀万葉論叢』一九九二年）の明らかにしたところである。ただし、「天皇」が漢風の称号であるとしても、人麻呂は持統三・四年度の和歌に「天皇」の語を二度にわたって歴史的に用いていて（2・一六七、1・二九）、事は単純ではない。また、考古学上の八角形古墳（中尾山古墳など）の発掘成果から、「やすみししわが大王」と大極殿の八角の高御座や唐代の八角の明堂や旧唐書その他の漢籍などとの関連を説いた最初は、高橋三知雄『飛鳥に翔ぶ』（一九八〇年、初出一九七五年）であったことを付け加えておきたい。

「やすみしし吾が大王」の句は、人麻呂作歌に限定しても、(1)以前には、吉野讚歌に持統天皇を称した二例（1・三六、三八）があるのみで、天皇に対する和風称号を(1)では特別に軽皇子に用いたものであることが明らかである。

「高照らす日の皇子」についても、橋本達雄「タカヒカル・タカテラス考」（『万葉』一四二号、一九九二年四月）に研究史を踏まえつつ詳述されているように、伝統的なタカヒカルに対して、人麻呂が天皇に対してのみ意識的にタカテラスを用い始めたものであった。その最初は、草壁皇子の殯宮の時の挽歌（2・一六七）において天武天皇を「高照らす日の皇子」と称したものであって、そこでは、人麻呂はまず「高照らす」を創案したあとで対比的に「高照らす（日女の命）」を考え出したものと見られるのであった。人麻呂の「高照らす日の皇子」は、(1)以前には、右の天武天皇をさす一例があるのみであった。

人麻呂は「この二つの称辞を一つの形式にまとめて」、「やすみしし吾が大王 高照らす日の皇子」という「讚美の成句を完成させ、長歌の発端に据えた」（戸谷高明『古代文学の天と日』一九八九年、初出一九七一年）のであったが、「やすみしし吾が大王」も「高照らす日の皇子」も、(1)以前には天皇以外には用いられなかった称号であって、人麻呂はその両者を続けて最大級の天皇讚美の称号をも創始したのであり、しかもそれを初めて(1)で、まだ天皇でも皇太子でもない軽皇子に対して用いたのであった。

続く「神ながら」の句も、村田右富実「柿本人麻呂安騎野歌論——その長歌を中心に——」（北海道大学『国語国

文研究』九五号、一九九四年三月)の指摘するように、「生きている人間の行為を『神ながら』のものとする例は当該長歌を除いてすべて天皇の行為に限られる」。さらに、「神ながら神さびせず」との二句も、かつて拙文に指摘したように、「他には吉野宮での天皇讚歌(1・三八)のみ用いられている句で」(『注釈万葉集へ選』五一ページ、一九七八年)あって、しかも、ここでは持統天皇を「やすみしし吾が大王 神ながら神さびせず」と称したのに対して、(1)ではその間にさらに「高照らす日の皇子」を加えていることは無視できない。なぜなら、その歌句は、持統三(四年)に草壁皇子殯宮挽歌(2・一六七)で、「天をば知らしめす」曰女の命が「葦原の瑞穂の国を 天地の寄り合の極み 知らしめす神の命と」して「神下し」た天武天皇をさすことばとして、人麻呂によって創始された歌句であるとともに、持統八年「九月九日奉為御齋会之夜」(2・一六二)に、持統天皇が「夢裏」に、「神風の伊勢の国」にいます亡き天武天皇を二度にわたってそう呼ぶことになる歌句だからである。その両者の中間の持統六(七)年のいま、持統女帝と人麻呂とにとって「高照らす日の皇子」は、内容的に亡き天武天皇をさす歌句にほかならなかったし、形式上でも曾倉岑「『高照らす日の皇子』をめぐって」(『国語と国文学』一九九一年五月号)の説いたよう

に、七音句であるべきヒノミコがわずか四音節であるという特異な成句として、この歌句は用いられているからでもある。人麻呂は、「やすみしし吾が大王 神ながら神さびせず」と行動する今の中継ぎの持統女帝以上に、「高照らす日の皇子」と称するにふさわしい天武天皇再来の新天地、それを予祝する呪術的な特殊なことばとして、安騎野行の軽皇子を「やすみしし吾が大王 高照らす日の皇子 神ながら神さびせず」と讚美し表現しているのだ、と言えよう。右の三八番歌の持統天皇と四五番歌の軽皇子との表現の違いについては、岩下武彦「安騎野遊獵歌試論——長歌冒頭の表現をめぐって——」(『日本文学』一九八五年七月号)に言及がある。

かくして、格別に軽皇子を天皇として予祝し讚美する表現が(1)において実現され、その軽皇子が、「太敷かす京を置きて」以下の安騎野行の主人公(作中主体)として登場させられたのである。なお「太敷かす」の主語を軽皇子とするか持統天皇とするかの問題があるが、いずれとも解しうるのて今は深入りは避ける。が、いずれにしても「(天皇として) 国を統治なさる」の意にほかならない。

(2)(3)は、(1)の「やすみしし吾が大王 高照らす日の皇子」としての軽皇子の、「神ながら神さびせず」勢威ある安騎野行の具象的叙述である。

(2)こもりくの泊瀬の山者 真木立つ荒山道を 石が根
禁樹押し靡べ 坂鳥の朝越えまして

(3)たまかぎる夕さり来れ者 み雪降る阿騎の大野に
旗すすきしのを押し靡べ 草枕旅宿りせず

これは厳密な意味での長対とは言えない。第二句の「泊瀬の山は」と「夕さり来れば」とは、文法的機能を異にしている。しかし、その最後には同じく「者」の字を置いて対応が意識されているようだし、第一句を「こもりくの」「たまかぎる」と慣用的な枕詞で始め、第三句の「真木立つ」「み雪降る」は、ともに実景描写的な形容句であり、第六句には「力を加えて靡かせる」「威圧して服従させる」意の「押し靡べ」の句を共有し、第七句には意味明瞭な譬喩的修飾の枕詞「坂鳥の」「草枕」を置き、第八句をともに「朝越えまして」「旅宿りせず」と行動の尊敬表現で結ぶ。そのように対比的に表現された長対的構造の、(2)は「朝」の「山越え」であり、(3)は「夕」の「野宿り」である。伊藤博『万葉集の表現と方法下』（一九七六年、八八ページ）に、

道行き部分が八句（こもりくの……朝越えまして、旅宿りの部分もまた八句（玉かぎる……旅宿りせず）で、しかも、前の八句は「朝」のこと、後の八句は「夕」のこととしており、讚美の手段である「朝」と

「夕」との対比を通して、絶えることのない充足を暗示することも忘れてはいない（この「朝」→「夕」は時間の推移をも、むしろ示している）。

と述べたのは認められ、(2)の最後の「坂鳥の朝越えまして」と(3)の最初の「たまかぎる夕さり来れば」とを、二句ずつ四句の対句とする諸家の説には従えない。

(2)の「真木立つ」の四音句は、人麻呂が後に高市皇子殯宮挽歌で壬申の乱の勃発に「虎歩於東国」（記序）する大海人皇子を「真木立つ不破山越えて」（2・一九九）と表現するのに見えるのみで、万葉集中この二句だけである。(2)の「真木立つ荒山道を」「坂鳥の朝越えまして」は、壬申の乱に出で立つ天武天皇以上の勇姿として描かれている。長皇子の出遊に従う人麻呂が、

皇は神にしませば真木の立つ、荒山中に海を成すかも
（3・二四一「或本反歌」）

と表現するのも、その延長線上にあるもので、(2)は「神ながら神さびせず」軽皇子の行動の表現なのであった。

(2)の「真木立つ」に対応する(3)の「み雪降る」も、単なる「冬」の枕詞としての形式的な用法ではなく、人麻呂が後に壬申の乱の天武方軍勢の「弓弭の驟き」のすさまじさを視覚的に表現するのに「み雪降る木綿の林に飄かもし巻き渡ると 諸人の見惑ふままでに」（2・一九九「二云」）と

歌った(別稿「人麻呂の表現における異文と本文」「万葉」一五六号掲載予定)ように、白い降雪の荒野における、常識的にはきわめて困難なはずの「旅宿り」の表現としての「み雪降る阿騎の大野に旗すすき小竹を押し靡べ」なのであった。「真木立つ」(青)と「み雪降る」(白)との色彩対と見ることもできる。

(2)の「石根禁樹押し靡べ」(3)の「旗すすきしのを押し靡べ」は、軽皇子の越える「山道」や宿る「大野」に、障害となる岩石や樹木や草葉を押し靡かせて、の意であるが、これには、記紀・祝詞の神話の、次のような表現が思い合せられる。古事記(上巻)の葦原中国の平定の場面の最初に、高御産巢日神、天照大御神の命もちて、：詔りたまひしく、「此の葦原中国は、我が御子の知らす国と言ひさしたまへる国なり。故、此の国に道速振る荒振る国つ神等の多なると以為ほす。：」とのりたまひき。とあるところを、日本書紀の神代下の最初の本文には、皇祖高皇産靈尊、：遂に皇孫天津彦彦火瓊瓊杵尊を立てて、葦原中国の主とせむと欲す。然も彼の地に、多に蚩火の光く神と蠅声す邪しき神と有り。復、草木咸能く言語有り。

とあって、「ちはやぶる荒ぶる国つ神」(記)に相当するものの一部に「草木」能く言語するものがあるが、同じく一

書(第六)には、

皇孫火瓊瓊杵尊を葦原中国に降し奉るに及至りて、高皇産靈尊、八十諸神に勅して曰はく、「葦原中国は、磐根・木株・草葉も、猶能く言語ふ。夜は燂火の若に喧響ひ、昼は五月蠅如す沸き騰る」とのたまふ。云々。とある。また、延喜式の祝詞の「六月晦大祓」には、ほぼ同じ場面に、次のように見える。

高天の原に神留ります、皇親神ろき神ろみの命もちて、……「我が皇御孫の命は、豊葦原の水穂の国を、安国と平らけく知ろしめせ」と事依さしまつりき。かく依さしまつりし国中に、荒ぶる神等をば神問はしに問はしたまひ、神掃ひに掃ひたまひて、語問ひし磐根・樹立、草之垣葉をも語止めて、天の磐座放れ、天の八重雲をいつの千別きに千別きて、天降し依さしまつりき。これらには、命令する主体に動揺があるが、表現の共通性をも有している。これらの神話において、「高天の原」から「葦原の中国」「豊葦原の水穂の国」を知ろしめす神として天降される神は、多く「皇孫」であるが、人麻呂の草壁皇子殯宮挽歌では「高照らす日の皇子」であり、それは取りも直さず「飛鳥の浄の宮に 神ながら太敷きまし」た天武天皇であった(2・一六七)。したがって、それは(1)の「高照らす日の皇子」とも重なってくるのであり、右

の日本書紀一書の「磐根・木株」、祝詞の「磐根・樹立」と、(2)の「石根・禁樹」とも共通してくるのであって、「高照らす日の皇子」が「荒ぶる神等」を平定する行動として「石が根・禁樹」を押し靡かせることになるのである。そして、日本書紀一書の「草葉」、祝詞の「草之垣葉」も、(3)の「旗すすきしの」と共通することになり、これらの表現の共通は決して偶然のものではなく、葦原中国平定の神話の素材を人麻呂が(2)と(3)の長対的表現に利用したものであることになってくるのである。

遠山一郎「安騎野歌における軽皇子の定位」(『万葉集研究』一八集、一九九一年)は、日本書紀一書や祝詞の表現に触れ、

軽が辿る「こもりくの泊瀬の山」の「荒山道」と、宿泊地「み雪降る安騎の大野」とにおける岩、草木には、神々の荒々しさが看取される。(一三八ページ)

と述べ、神々の占める所に妨げられることなく軽皇子がはいり、行く先々で威を揮うのは、「まさしく軽は人でなく『神』であり、しかも卓越した『神』として歌われている」のだと言う。そのとおりである。そして、さらに、「神ながら神さびせずと」、「石根・禁樹」「旗すすきしの」を「押し靡べ」て、山を越え野に宿る「やすみしし吾が大王 高照らす日の皇子」は、「葦原中国」を平定する

始源の神であり、天武天皇と同質の「神」として描かれているのだと言いうことができる。安騎野行讃歌の対象であり、(1)「京を置きて」(2)「朝越えまして」(3)「旅宿りせず」主体として、人麻呂が描ききった軽皇子は、そのような「神」にほかならなかつたのである。

(1)に主語を示し、(2)(3)で行動を描いて終止した一文に、(4)の七音句「古昔思ひて」が添えられる。(1)～(3)に描写された「高照らす日の皇子」の行動は、実は「古昔」を思つてのことだつたのだと。八句ずつ二十四句の(1)～(3)に対して、(4)はたった一句であるが、その内容は重い。

「古昔」は漢語で、文選によれば、序文に一例、本文に六例見える。序文では、上古における文の発生と意義、文が時に随つて変化することを述べた後、詩序の詩の六義を挙げて、「至於今之作者、異乎古昔。」とする。この「古昔」は、「今」に対するもので、詩経の時代であり、詩の六義である。そして、古詩の六義の一つであつた「賦」を今では文体の名としている、とその「変改」を述べる。「古昔」は、変遷した「今」から仰ぎ見る始源の時代であり、そのさまである。

文選の本文中の最初の「古昔」は、巻一の最初の班孟堅(固)の「兩都賦」中の「東都賦」の始めの方にある。「東都」は、いうまでもなく作者の「今」(後漢)の洛陽

の都である。初めて洛陽に都した後漢の光武帝の事績について、建武の元の革命を三皇の一人の伏羲氏が人倫を定めたことになぞらえ、州を分ち市場を立て舟車・器械を作つたことを黄帝の功に比し、その他、殷の湯王と周の武王の王業、殷の盤庚の中興、周の成王の隆平、漢の高祖の天下統一、文帝の克己復礼、武帝の盛儀などと比較したのち、案_ニ六経_一而校_レ徳、眇_ニ古昔_一而論_レ功、仁聖之事既該、而帝王之道備矣。

とする。その「古昔」は、「六経」(経書)に対置されるような、「今」に対する規範としての仁聖・帝王たちの事績である。また、卷十一の何平叔(晏)の「景福殿賦」の「図_ニ象古昔_一、以当_ニ箴規_一。」の「古昔」も、絵に描いて君主の戒めとする規範である。

その他、卷十六「思旧賦」(向秀)の「惟_ニ古昔_一、以懷_レ今兮」(李善注「方言曰、惟、思也。説文曰、懷、念也」)や、卷十八「長笛賦」(馬融)の「聰_ニ箴弄者_一、遙_ニ思於古昔_一」(李善注「箴弄、蓋小曲也」)の「古昔」は、「今」から「思」をはせるところであり、卷二十一「詠史」詩(左思)の「英雄有_ニ屯邗_一、由来自_ニ古昔_一。」や、卷四十「奏彈_ニ曹景宗_一」(任昉)の「爰自_ニ古昔_一、明罰斯在。」の「古昔」は、今の由来するところである。いずれも今と深くかかわる「古昔」である。

後述するように、人麻呂の安騎野行讚歌(特に(7))にとつて重要な文選の作品は、班固の「東都賦」と何晏の「景福殿賦」であるから、その両者において「古昔」が今の規範としてのそれであることは、それらが文選の初めの方の例であることとともに、重視されなければならない。

万葉集において「いにしへ」に「古昔」と書く歌は、他に七首(1・1三、3・三三九、四三一、7・一二四〇、9・一八〇七、19・四一六六、四二五四、四二五六)ある。そのうち、「今」の規範としての「古昔」は、太宰帥大伴卿旅人の「讚酒歌」の、

酒の名を聖と負ほせし古昔の大き聖の言の宜しき
(3・三三九)

と、大伴家持の「為_レ寿_ニ左大臣橘卿_一預作歌一首」と題する、

古昔に君が三代経て仕へけり吾が大主は七世申さね
(19・四二五六)

との二首のみで、卷一の「中大兄三山歌」は、

…神代よりかくにあるらし 古昔も然にあれこそ
う つせみも 孀を あらそふらしき(1・一三二)

今の「うつせみ」の由来するところとしての「神代」を「古昔」と言っているのだが、「妻争い」の規範とは言いがたい。他は伝説や歴史の語りつぎの中に先例を求めたり、

あるいは同情したり、あるいは面白がったりして過去に思いを馳せるものである。

(4)の「古昔思ひて」はどうであらうか。すでに見てきたところからするならば、「やすみしし吾が大王 高照らす日の皇子」が「神ながら神さびせず」行動をするのは、その規範としての「古昔」を思つてである、の意にちがいない。その「古昔」は、亡父草壁皇太子のみならず、草壁が後継しようとした亡祖父天武天皇であり、天武と同質の神としての初代天神神武や「葦原中国」に天降る皇孫にもさかのぼりうる、「高照らす日の皇子」の規範としてのそれなのである。そのような「古昔」を「思ひて」、軽皇子（高照らす日の皇子）は、(1)京を置いて、岩石・樹木・草葉を「押し靡べ」て(2)「真木立つ荒山道を」「朝越えまして」(3)「み雪降る阿騎の大野に」「旅宿りせず」と、人麻呂は長歌で新たな神話を叙述するのである。(4)「古昔思ひて」の一句の重大であるゆえんである。

三 「短歌」の表現——「炎」考——

(5)阿騎の野に宿る旅人打ち靡き寐も寝らめやも古へ思ふに(四六)

この「短歌」第一首は、長歌(3)(4)を踏まえて作られている。「阿騎の野に」は(3)の「阿騎の大野に」を、「宿る旅

人」は(3)の「旅宿りせず」を、「古へ思ふに」は(4)の「古昔思ひて」を、ことばとして受けている。しかし、発想は大きく異なっている。(3)に「旅宿りせず」と客観的に敬意をもって描かれていた軽皇子は、(5)では「宿る旅人」とあつて、敬意は表わされず、供奉の人々の客観的表現のように見える。おそらく軽皇子を含む一行を「旅人」として、つまり神を人として、とらえた表現であらう。そして「打ち靡き寐も寝らめやも」という推量の反語表現は、身を横たえ手足を伸ばして寝ることができないでいるだろう、と現在の様子を歌い手の立場から客観的に想像している。「古へ思ふに」は、ことばとしては(4)の「古昔思ひて」を受けてはいるが、「古昔」を「古部」と文字を改めていて、漢語「古昔」とは関係のない和語「いにしへ」の表記になつている。それは「去にし方」であり、その「去にし方」を思う(懐古・追憶の)「旅人」を主人公としていて、長歌(3)(4)の神の「旅宿り」を人間的・抒情的にとらえ直して歌うのが(5)なのである。

(6)真草刈る荒野にはあれどもみち葉の過ぎにし君が形見とぞ来し(四七)

この「短歌」第二首の「真草刈る荒野」は、ことばとしては長歌の(2)の「真木立つ荒山道」を受けている。「真草刈る」の句は万葉集中(6)の一例のみであるばかりでなく

「真草」の語も他に見られないから、これは(2)の「真木立つ」を意識して、同じ植物を代表する「木」に「草」を対置した表現であろう。「もみち葉の」を「葉」一字で表記したのも、「過ぎにし」に冠する枕詞としては、人麻呂歌集非略体歌「紀伊国作歌」に、「黄葉之過去子等」(9・179六)の例があるから、「葉」だけでもモミチバノと訓みえたであろうが、特に「黄葉」と書かなかつたのは、(2)の「真木立つ」(青)の色彩との調和を意識したからではなからうか。結句の「来し」という回想も、(2)の「朝越えまして」を受ける表現であろう。ひろん(6)の「来し」は、(1)の「京を置きて」をも受けうるし、また(6)の「真草刈る荒野」は、(3)の「旗すすき小竹を押し靡べ 草枕旅宿りせず」仮廬のための「真草刈る」をも思わせる。つまり(6)は、(2)だけを受けるのではなく、(1)をも(3)をも受けているのであるが、しかし(2)を中心として長歌全体を受けて回想するものと言うべきであろう。

しかしながら、長歌の全体が「高照らす日の皇子」を主体とする神の行動の客観的描写であつたのに対して、(6)は「君」を亡くした従者(人間)の思いを主とする。そのことは、人麻呂歌集の非略体歌に、

潮氣立つ荒磯にはあれど往く水の過ぎにし妹が形見とぞ来し、(9・179七)

という類想歌があつて、これが巻九「挽歌」に採られており、「妹」を亡くした男性の思いを歌っていることによつて明らかである。

「短歌」第一首(5)が、客観的な「阿騎の野に宿る旅人」(軽皇子一行)の思いを想像していたのに対して、その第二首(6)は、その思いを主情的に歌っている。(5)が軽皇子一行の思いを外側から歌っていたのを、(6)は内側から歌い、それによつて「旅人」の思いが歌い手の思いと重ねられるのである。(1)の「京を置きて」以下の長歌の内容をくり返しつつ主情的に歌い納める反歌の通常の機能は、「短歌」前半の(5)(6)二首によつて相応に果されている。

しかし、(1)の「やすみしし吾が大王 高照らす日の皇子 神ながら神さびせすと」と最大級の天皇讚美の詞章によつて客観的に提示された神聖な主体の行動の神話の意味は、(5)(6)の旅人の思いだけでは、充分に受けとめて表現される歌い収められたとは言われない。

「短歌」後半二首(7)(8)は、そこに歌い継がれる。前半二首(5)(6)が、長歌の到達した「阿騎の野」の「旅宿り」の、夜の人間の思いを歌つたのに対して、後半二首(7)(8)には、朝の狩猟の神秘的な景が表われる。

(7) 東の野に炎の立つ見えてかへり見すれば月西渡

(四八)

上句は「東野炎立所見而」と真淵考の訓みに従つて訓んだものである。ノ・ニ・ノと最小限度の助詞を読み添へた、自然な訓みである。もつとも、「東の野には炎立つ見えて」(真鍋次郎「四八番の歌私按」『万葉』五八号、一九六六年一月)「東の野らにし炎立つ見えて」(佐佐木隆「『万葉集』四八番歌の〈東野炎立所見而〉」学習院大学文学部『研究年報』三七、一九九〇年一月)など、異訓も提出されている。「炎の立つ見えて」では「立つ」が連体形で上代の「見ゆ」には接続しえないとするのである。しかし「見ゆ」には、動詞の終止形につく、「視覚的に把握される事態について断定を婉曲に表現する」という意味機能をもつ、上代特有の断定の助動詞と見るべき(井手至「遊文録 国語史篇二」一九九五年、初出一九八一年)。「みゆ」もあるが、それとは別に、体言(名詞)を受ける動詞「見ゆ」がある。例えば、

天離る夷の長道ゆ恋ひ来れば明石の門より大和島見ゆ
(3・二五五)

の「見ゆ」が名詞「大和島」を受けるように。この歌の「一本云」に「家門の当り見ゆ」とあるのもそれで、遣新羅使人の「大和島見む」(15・三六四八)や古集の「家の当り見む」(7・一二四四)や出典未詳の「家の当り見つ」(12・三〇五七)の例もあるように、能動的に「事物

(ヲ)十見る」の対して受動的に「事物十見ゆ」となる動詞「見ゆ」の用法があるのである。「見ゆ」の言い切りでなく「見えて」となる例としては、次の二首が、挙げられる。

かはづ鳴く甘南備河に陰所見而今か開くらむ山振の
花(8・一四三五、厚見王)

さ夜深けて暁月に影所見而鳴く霍公鳥聞けばなつか
し(19・四一八一、大伴家持)

上句と下句との関係は(7)よりも次第に緊密になるが、第三句に「見えて」を置く点、助詞「に」を受ける点は共通する。右の名詞「影(陰)」に相当するところが(7)では「炎の立つ」という準体言(名詞句)となつていたのである。句中に主語と述語とを含む名詞句「炎の立つ」が自動詞「見ゆ」に続くような例としては、適例が見あたらない。

卷十三の雑歌に、

阿胡の海の荒磯の上に 浜菜採む海部処女らが、う
なげる領巾も光るがに 手に巻ける玉もゆららに 白
袴の袖振る見えつ 相思ふらしも(13・三二四三)

とある「海部処女らが」を「袖振る」の主語とすると、この「袖振る」は連体形で、全体が準体言(名詞句)となり、それを「見ゆ」が受ける例となる。原文「海部処女等」をアマラトメラガと訓むことは、軍王の「網の浦の海処女等

が焼く塩の」(1・五)の例によつて一応は認められよう。しかし、遣新羅使人の、

わたつみの沖つ白波立ち来らし安麻乎等女等母島隠る見ゆ(15・三五九七)

や、天平二年十一月の大伴旅人の倭従等の、

わが背子をあが松原よ見わたせば安麻乎等女登母玉藻刈る見ゆ(17・三八九〇)

などによつて、「海部処女等」袖振る見えつ」と訓む(大系)と、この「袖振る」は終止形で「見ゆ」は助動詞の

「みゆ」だということになる。これは、「海人未通女等」(7・一二一六)「海未通女等」(6・九三六笠金村、9・

一七二六丹比真人)の例もあるし、人麻呂歌集七夕歌の、
汝が恋ふる妹の命者飽き足らに袖振る見えつ雲隠るま
で(10・二〇〇九)

右の「妹の命は」は明らかに「袖振る見えつ」にかかつていくのだから、「海部処女等」も「袖振る見えつ」の主語である可能性が高い。したがって、三二四三番歌を、名詞句「海人をとめらが」袖振る」が自動詞「見ゆ」に続く例として挙げることは困難なのである。

けれども、前述のように「事物十見ゆ」と「事物十見る」とは共存しており、準体言(名詞句)を他動詞「見る」が受ける例は多い。最も単純な例では「黄葉の散り、飛

ぶ見つ」(4・五四三、笠金村)を挙げることができよう。人麻呂関係歌の例をあげると、

住吉の出見の浜の柴な刈りそねをとめらが赤裳の裾の濡れて往かむ見む(7・一二七四、人麻呂歌集非略体「旋頭歌」)

石見なる高角山の木の間ゆも吾が袖振るを妹見けむかも(2・一三四「或本反歌」人麻呂、石見相聞歌)

これらは「準体言十見る」の例であり、これに準じて「準体言十見ゆ」の例として、(7)を「東の野に炎の立つ見えつ」と訓むことができるのである。真淵考以来の通訓に従うゆえんである。

では「東の野に」見える「炎の立つ」さまとは、どのような景であろうか。漢字「炎」は、説文に「火光上也。从重火。」とあって、「火が光りもえあがる」の意である。万象名義に「熱也、焼也、重也」とある「熱」「焼」は

「火光上」ことと関連する現象であり、派生した意味であろうし、「重」は「从重火」の略であろう。この「炎」の字をカギロヒと和訓するのは正訓で、カギロヒが、岩波古語辞典に「カガヨヒ・カグツチと同根。揺れて光る意。ヒは火」とあるように「揺れて光る火」つまり「炎」の意だからである。古事記(下巻)に履中天皇が、放火によって大殿の燃える難波宮を逃げ出し、埴生坂から望見する

と「其火猶炳」^{もえなり}と地の文にあつて、

植生坂わが立ち見れば迦藝漏肥^{カギロヒ}の燃ゆる家群妻が家のあたり

と歌つたというカギロヒは、光りもえあがる火である。

「所伝と歌詞との間に矛盾があ」つて、「独立の歌」としては「妻の家の辺の村里に陽炎の立つ」（土橋寛『古代歌謡集』一九五七年）さまであるのに、それが地の文と結びついたのは、和語カギロヒが本来は炎^{ほのお}を意味するからであり、それが陽炎をも意味するのは、陽炎を「炎の燃えて立つ」に見立てたもので、モユと表現するのもそのためである」（時代別国語大辞典上代編）のによる。

漢字「炎」には陽炎^{かげろう}の意味はないから、「炎」を陽炎の意でカギロヒと訓ませる（6・一〇四七、田辺福麻呂之歌集）のは正訓ではなく、和風の転用である。人麻呂は陽炎の意のカギロヒを「蜻火」（2・二二〇泣血哀慟歌）「香切火」（2・二二三「或本歌」）と借訓字で書いている。「蜻火」をカギロヒと訓ませるのは、「玉蜻」（2・二〇七）「珠蜻」（2・二一〇）をタマカギルと訓ませるのと同じく、「蜻」＝蜻蛉・あきづ・トンボが、揺れて光る透明な羽によつてカギルまたはカギロと呼ばれていたから、人麻呂がその訓を借り用いたのであろう。笠金村は「炎」をケブリと訓ませている（3・三六六）が、漢字「炎」に「煙」

の意はないから、これはもちろん正訓ではなく、さらに和風に展開した誤用というべきものである。人麻呂は陽炎には「炎」^{かぎろひ}を転用せず借訓字を用いたのだから、「炎」と誤用したとは考えられない。(7)の「東の野に炎の立つ見えて」は漢字「炎」の正訓・正用で、「東の野に炎が高く燃えあがるのが見えて」の意であらう。

(7)の「炎」の解釈についての諸説の検討は小野寛『東の野に炎の立つ見えて』存疑（『国語と国文学』一九八七年一二月号）に詳しい。それによると、「東の野に」「立つ」「炎」を火焰とする説には、村上可卿「かぎろひは野火である 東野炎立所見而の歌に就て」（『短歌声調』八号、一九五一年四月）があり、春の野焼きの夜の火焰だとする。これは沢瀉注釈（一九五七年）にも取り上げられたが、論拠不十分として否定されたところ。小野論文は、「野」は「山」ではないこと、短歌の配列からすると時刻は夜更けであること、したがって東天の曙光や陽炎や煙や炊煙が夜更けの野に立つことはありえず、「野に」「立つ」「炎」は「もゆる火」で、焼畑農業の野焼きの火が夜更けて大きく立つさまではないか、とした。

「炎」^{かぎろひ}を正訓字とすれば、陽炎や煙や炊煙ではありえない。そして、「野」が「山」でないことは小野説のおおりで、東天の曙光が山の上の空に立つことを「東の野に炎

の立つ」とは言いがたい。私も「曙光（または陽炎）」と
しるしたことがある（『注釈万葉集〈選〉一九七八年』が、そ
れは誤りであった。もつとも、その上に「東方の野に炎が
燃え立つ」ともしるしているが、それが「説明になつてい
ない」ことは小野論文の指摘のとおりである。舌足らずと
いうよりは、私自身まだよくわかつていなかったのである。

では、その「東方の野に炎が燃え立つ」のは何の火か。
村上・小野説のごとく、春の野焼きの夜更けの火とするに
は大きな疑問点がある。第一は、万葉の野焼きは常に
「春」であるが、(7)の安騎野行は「み雪降る」冬であるこ
と、第二は、歌の配列から時刻を夜更けとすることは必ず
しも当たらず、「短歌」四首中の前半二首(5)(6)を夜、後半
二首(7)(8)を朝とすることも充分に可能であること、以上
の二点である。

そこに顧みられるのが、狩猟の方法としての野焼きの火
とする説である。(8)に狩が歌われるからである。はやく契
沖代匠記（精撰本）は、次点に従って「アツマ野ノケフリ
ノ立ル所ミテ」と訓みながらも、「案スルニ火田トテ火ヲ
放テ草ヲ焼テ獵ヲモスルナリ」と言った。「火田」とは札
記（王制）の用語で「焼き狩」のことである。近年では市
村宏「かぎろひ考」（『古代文学』一〇、一九七〇年一二月、
『万葉集と万葉びと』一九八一年所収）が、「光る火がカ

ギロヒの原義」で、「この歌の『炎』をカギロヒと訓むこ
とを正訓とみ、火炎と解する」とし、さらに「原野に火を
放てば、そこに潜んでいた野獣たちは算を乱して風下に向
つて遁走するであろう。それを待ち構えて網なり弓矢なり
で狩れば、大勢の勢子をも必要とせず、易々として多大の
收穫が得られる。」と述べ、「阿騎野の未明、人麻呂がみた
東の野に立つた炎は、この狩猟法の開始を意味するのでは
あるまいか。」「それは冬季にのみ可能な狩猟法であつた。」
とするす。

右に引用した部分は、ほぼ肯えるが、「未明」について
は、まだ夜の明けぬうちでは、追い出した鳥獣を射ること
はできないから、朝、夜が明けてからのことであろう。大
和の東方の原野である安騎の野の、東方にひらけた野に、
冬の朝、焼き狩の開始の火が高くあがつた。「東の野に、炎
の立つ見えて」とは、その火が見えて、という表現である
う。そして、人麻呂がここに「炎」の正訓字を用いてい
ることに象徴的意味のあつたことを知らなければならぬ。
前項「二」で文選（巻一）の本文最初の「古昔」の用例
を挙げた班固の「東都賦」には、その「古昔」の語のある
文の次に、「至乎永平之際、重熙而累治。」の一文があり、
李善は次のように注している。

東觀漢記曰、孝明皇帝、光武中子也。以東海王為

皇太子。光武崩、皇太子即位。

後漢の光武帝の崩じたあと、次男の皇太子が即位して明帝となる。西暦一世紀後半のことである。「東都賦」によれば、「皇城之内」は宮室が光明で宮庭は神麗、「奢」も「儉」も適度である。そして次のようにしるす（括弧内は李善の注。以下同じ）。

外則因_二原野_一以作_レ苑、_レ豊_三圃草_一毓_レ獸。制_同乎_二梁鄒_一、誼_合乎_二靈囿_一。（韓詩曰、東有_二圃草_一。薛君曰、圃、博也。有_二博大茂草_一也。毓_レ与_レ育、音義同。毛詩傳曰、古有_二梁鄒_一。梁鄒者、天子之田也。毛詩曰、王在_二靈囿_一、麀鹿攸伏。）

都城の外に原野を利用して狩場を作り、東方に広大な草原を繁茂させて獸を育て、古の天子の狩場と同じようにしてある、という——「阿騎の大野」「真草刈る荒野」「東の野」を思わせる——。続けて次のように述べる。

若_下乃順_二時節_一而蒐_レ狩、簡_二車徒_一以_レ講_レ武、則必臨_レ之以_二王制_一、考_レ之以_二風雅_一。（左氏伝、臧僖伯曰、春蒐、夏苗、秋獮、冬狩、皆於_二農隙_一以_レ講_レ事也。又曰、大閱、簡_二車馬_一。講武、已見_二上文_一。）

時節に従って春の蒐、冬の狩をし——「春秋片設けて幸しし宇陀の大野」（2・一九一）と一致——、これらは皆、農閑期に行うという。「蒐狩」と「講武」とが対になって

いるのによると、両者は本質を同じくしたのであろう。李注に「講武、已見_二上文_一」とあるのは、「西都賦」の上林苑での「講_二武事_一」の李善注に、礼記（月令）を引いて「孟冬之月、天子乃命_二將帥_一講_レ武習_二射術_一」とするのをさす。天子の孟冬の狩は、軍事訓練でもあった。

以下、天子の田獵のさまを述べるなかに、

千乘雷起、万騎紛紜。元戎竟_レ野、戈鋌_二彗_レ雲。羽旌掃_レ賔、旌旗_二弘_レ天。（蔡雍独断曰、大駕、備_二千乘万騎_一。毛詩曰、元戎十乘、以先_レ啓_レ行。説文曰、鋌、小矛也。又曰、彗、掃竹也。）

天子に従う「千乗」は雷のごとく響き、「万騎」は入り乱れ——「馬並めてみ狩立たし」——、大型の兵車は野を覆い、戈や矛は雲を掃き、旗・差し物は天を払い虹に触れる、戦場の大軍のごとくである。そのさまは、

焱焱_二炎_一、揚_レ光_二飛_レ文。吐_レ爛_二生_レ風、欲_レ野_二歎_レ山。日月_レ為_レ之_二奪_レ明、丘陵_レ為_レ之_二搖_レ震。（説文曰、焱、火華也。字林曰、炎、火光也。説文曰、欲、噉也。歎、吹_レ気也。公羊伝曰、地震者何、地動也。）

火華を散らして火が光りもえあがり、光を揚げ炎を吐き、日月もこれがために明を奪われる、という。ここでは「炎_二火光_一」は天子の狩の威光であり、それは日月の明をも奪うほどのものである、と表現されるのである。

また文選（卷二）の張平子（衡）の「西京賦」には、上林の禁苑での天子の狩猟について、「孟冬作陰、寒風肅殺。雨雪飄飄、冰霜慘烈」——「み雪降る」冬の初め——、天子が「彫軫」に駕して狩場に出で立つと、「千乘雷動、万騎龍趨」する。そして、

燎_ニ京薪_一、駭_ニ雷鼓_一。（積高為_レ京。燎謂_レ燒_レ之。善曰、周礼曰、鼓皆駭。鄭玄曰、雷擊鼓曰駭。駭与駭同。）

高く積みあげた薪をもちやし、雷の音のように太鼓を打ち鳴らす。そのさまは、

光炎燭_ニ天庭_一、鬻_ニ声震_ニ海浦_一。（燭、照也。海浦、四瀆之口。）

という。狩場にもえあがる「光炎」は天を照らし——「炎の立つ見えて」——、「火田」以外にも、冬の天子の狩には、光る火焰が天高く立つのであった。

さらに、狩を離れても、「炎」は天子の火徳の象徴であった。文選（卷十一）の王文考（延壽）の「魯靈光殿賦」の冒頭に、「帝漢、祖宗」について述べて、

殷_ニ五代之純熙_一、紹_ニ伊唐之炎精_一。（殷、盛也。五代、周・殷・夏・唐・虞也。言漢盛於五代純熙之道。而紹_ニ帝堯火徳之運_一。…爾雅曰、純、大也。孔安国尚書伝曰、熙、広也。爾雅曰、紹、継也。…東觀漢記序曰、

漢_ニ以_ニ炎精_一布_レ耀、或幽而光。）

とある。漢の先祖が「帝堯の火徳」を継いだことを言うのである。「炎精」は漢王朝の火徳である。文選の序にも漢王朝を「炎漢」と呼んでいる。天武朝（および持統朝）が、漢王朝になぞらえて火徳の王朝の立場を貫いたことは、すでに拙論「漢王朝と天武朝の『天漢』——『零』と人麻呂歌集七夕歌群——」（『儀礼文化』二〇号、一九九四年二月）に詳述した。したがって、「炎精」はまた軽皇子が天武天皇から直接に引き継ぐべき火徳でもあった。「炎」の正訓字に、そのような象徴的意味のこめられていたことも、十分に考えられよう。

そればかりではない。文選（卷十一）の何平叔（晏）の「景福殿賦」は、「古昔」の語を規範の意味に用いてもいたが、魏の明帝の作った景福殿をほめて、

開_ニ建陽則朱炎豔_一、啓_ニ金光則清風臻_一。（建陽門在_レ東、金光在_レ西。白虎通曰、炎者太陽。…爾雅曰、臻、至也。）

とする。東の建陽門を開くと、太陽があでやかであり、西の金光門を開くと、清風が吹いて来る、というのである。ここに李善は白虎通を引いて「炎」は「太陽」だとしている。現行の白虎通（五行）には「炎帝者太陽也」とあるが、この「朱炎」は「炎帝」ではなく、日月の日であり、太

陽そのものである。少なくとも人麻呂の読んだ文選の李注にも「炎者太陽（也）」とあつたはずであり、人麻呂はそれによつて「炎」を太陽だと理解したのであろう。「東の野」の「炎」は太陽そのものでさえあつたのである。

かつて拙稿「人麻呂文学の異空間——飛鳥京時代——」（有精堂『日本文学』一集、一九八七年四月）に、

軽皇子が「京を置きて」「真木立つ荒山道を」「越えて」「真草刈る荒野」に「来し」理由は、その野が「過ぎにし君」の「形見」であつたからだと言ふ。そして、その「神ながら神さびせず」行動は、「東の野に炎の立つ」太陽を「見」、「西渡」く「月」を「かへり見」、「日並皇子の命」と一体となる、新たな皇太子の誕生を実現するはずの行動であると歌っている。（四五ページ）

と述べた。長歌と「短歌」との関係についても触れているが、そこに「太陽」と言つたことを、今あらためて思い出す。(7)の「東の野に炎の立つ」さまは、東方の野に「高照らす日の皇子」が夜明け（朝）とともに冬の狩の火焰を天高くあげ、新たな（火徳の王朝の）かがやかしい天子として、新たな太陽として出現するさまである、と言ひ直さなければならぬ。歌い手（たち）には、それが「見えて」、必然のように西の空を「かへり見」すると、月は中天を過

ぎて白くかかつている。

(7)の結句の「月西渡」をツキカタブキヌと訓むことには問題がある。月カタブキヌの万葉集中の例は、大伴家持の「七夕歌」に、

秋風に今か今かと紐解きてうら待ちをるに月可多夫伎
奴（20・四三一）

とあるのは、初秋七夕の夕刻から西空にある上弦の月が山の端に傾いてしまつて、いよいよ二星相会の時刻となる。また仲秋「八月七日」の上弦の月の夜の集宴での、越中国の史生の土師道良の、

ぬばたまの夜は更けぬらしたまくしげ二上山に月加多
夫伎奴（17・三九五）

右の歌では、夕刻の宴が夜ふけて果てようとする時である。出典未詳の秋相聞「寄月」の、

君に恋ひしなえうらぶれ吾が居れば秋風吹きて月
斜焉（10・二二九八）

は、もし「七夕」と題されていたら、相会の時となるはずだが、そうではないから、「閨怨の嗟嘆」（全釈）で、「君」の夜の来訪を諦めなければならぬ時刻である。出典未詳の「寄物陳思」の寄月の、

真袖もち床打ち払ひ君待つと居りし間に月傾
（11・二六六七）

も、右に似る。(7)をツキカタブキヌと訓んでこれらと同じ時刻だとするのは本末顛倒である。(7)はこれらと同じではない。朝の残月であるから全く別だと言つてよい。(7)は上弦でないばかりでなく、下弦の月の可能性さえ高い(拙稿「万葉一枝」四十一、「水甕」八二巻五号、一九九五年五月号)。下弦の月は、深夜に東から出て、朝、中天を過ぎてやや西に残る白い弦月である。これは「月西渡けり」と訓むにふさわしい。それは、新たな天子の象徴としての東方の「炎」^{かざろひ}に対して、今を照らす「過ぎにし君」(草壁皇太子)の姿であろう。窪田評釈が「東の炎と傾く月との対照には、皇子と父尊とが暗黙の間からんでゐるが如き感を起こさせる」と言つたところである。人麻呂自身、草壁皇太子への挽歌に「ぬばたまの夜渡る月の隠らく惜しも」(2・一六九)と歌つた。その時「隠」れた月が今、西空に渡つて見えているのである。なお新編日本古典文学全集(一九九四年五月)は、見レバ形式の条件に対しては、リ・タリで結んだ文末はあつても、ヌのような完了使用例がないことを指摘している。

(7)は、(6)の「過ぎにし君」への夜の思いを、「かへり見すれば月西渡けり」の下句に揺曳しながらも、新たな朝の時間において「東の野に炎の立つ」さまと対面している。そして(7)の「かへり見」に「月西渡けり」と見た草壁皇太

子を、(8)は「日(に)並みし皇子の命」と呼んで、また東の正面に据え、その「馬並めてみ狩立たしし」過去の「時」を未来から「来向ふ」と迎える。そこに迎えた「日並みし皇子」は、「東の野に炎」として「立」ち新たな「高照らす日の皇子」となった軽皇子と、二重写しになる。亡き皇太子の新たな天子としての再生が表現されたのである。

(8)日並皇子の命の馬並めてみ狩立たしし時は来向ふ
(四八)

「日(に)並みし皇子の命」の「日」は、「高照らす日の皇子」の「日」に対応する。その核(基)には天武天皇があつて、草壁と軽とを結びつける。それについては、神野志隆光「『日雙斯皇子命』をめぐつて」(『柿本人麻呂研究』一九九二年、初出一九八一年)、遠山一郎前掲論文が、それぞれの語り方で詳論している。

伊藤益『ことばと時間』(一九九〇年)の簡潔な表現を借りれば、(8)すなわち「第四短歌は、この思想——王権の論理の基軸をなす神性継受(祖霊継受)の思想——に基づいて、日(天皇)に並ぶ皇子の命たる草壁へと伝えられた天武の神性(霊)が、さらに軽に引き継がれ、それによつて軽は草壁と(ひいては天武と)一体化するという認識を披瀝するもの」であり、(8)の「日並皇子の命」(天武

正統の聖なる日繼の皇子であつた草壁皇子への神話的呼称)は、(1)の(その統治を先取つて造型された軽皇子に対する莊重な呼称)「やすみしし 我が大君 高照らす 日の御子」と首尾呼応している。「この首尾の呼応こそは」右の「軽と草壁(ひいては天武)とを一体視する認識の端的なあらわれと言つてよいであらう」(一九〇ページ)。

(8)のみならず、右に見た(7)の「東の野に炎の立つ見えて」も、(1)の「高照らす日の皇子」に呼応する表現であることは言うまでもない。尾崎富義前掲論文は、阿騎野での「宿り籠り」の呪的意義を説くことに主眼を置いた論文であるが、「阿騎野出遊の第一目的は、日の皇子としての皇権継承の獲得にある」とし、

長歌冒頭の「やすみしし わが大王 高照らす 日の皇子」という頌辞は、反歌三首目の「東の野にかぎろひの立つ見えて」と微妙に響き合っている。と述べている。

また身崎壽「柿本人麻呂『阿騎野の歌』試論——短歌四首をめぐつて——」(『稿』一号、一九七七年一二月)は、「短歌」の前半と後半との間に発想・表現上の断層があるとし、歌の形成に異なる段階のあつたことを想定する仮説を示しているが、その仮説についてはともかく、断層とも言わば言われるものは認められる。その上で、「長歌冒頭

の、軽皇子に対する」「重々しい措辞は、四八・四九が呼びこまれたあとの、日並皇子と二重映しにされ、聖王として再来を果たしたあとの軽皇子にこそふさわしい」との発言を、「短歌」後半二首(7)(8)と長歌冒頭(1)との対応を独自な言い方で指摘したものとすることができよう。

「短歌」四首は、前半の二首(5)(6)が、長歌を末尾からさかのぼるようにして対応しつつ抒情し、懐古・追慕の夜の人間の世界にとどまっているのに対して、後半の二首(7)(8)は、「日」の皇子の顕現を見、感じる朝の神々の世界に立脚しつつ、過去(西)を未来(東)から呼び寄せるように幻視的に叙景して長歌の冒頭の讃辞に対応する。「短歌」の表現は、このように長歌の冒頭と対応する後半二首によつて、前半二首の人間の抒情を内側に包みこんで、長歌の神話的世界への回帰を果たすのである。長歌(1)と(4)に対する「短歌」(5)と(8)による、このような波紋型の対応構成によつて、軽皇子安騎野行讃歌の表現は永遠に完結する。この作品に一つの異伝注記もないのは偶然ではない。

【付記】 本稿は、一九九五年五月二〇日の上代文学会大会での講演内容の後半を基に書かれたものである。その前半を基にした別稿「人麻呂の表現における異文と本文——壬申の乱の天武方軍勢の表現について——」は、『万葉』一五六号に載る。