

大津皇子移葬時の歌

——破綻する呪術——

土佐朋子

〔抄録〕

『万葉集』卷二挽歌に大津皇子移葬時の大来皇女歌二首（一六五番・一六六番）が配列されている。一六五番歌は、自らは「うつそみの人」であるにも拘わらず、うつそみの弟ではなく、二上山を弟だと思つて見なければならぬことへの不満が表出される。一六六番歌には、その不満を解消すべく、二上山の「磯の上に生ふる馬酔木」の呪力によつて復活させようとするが、逆にそれが

叶わないことを認めざるを得なかった姉の、呪術に対する断念が表現されている。

キーワード：大津皇子移葬 大来皇女 二上山 磯の上の馬酔木

視すべき君が在りと言はなくに

大津皇子の屍を葛城の二上山に移葬せし時、大来皇女の哀傷して

御作りになる歌二首

うつそみの人なる吾や明日よりは二上山をいろせと吾が見む

（②一六五）

より京に還りし時、路上に花を見て感傷哀咽して此の歌を作るか。

はじめに

磯の上に生ふる馬酔木を手折らめど視すべき君が在りと言はなくに

（②一六六）

右一首、今案ずるに移葬の歌に似ず。蓋し疑ふらくは伊勢神宮

『万葉集』には大津皇子とその謀反事件に関連する歌が十二首収録されている。右に掲げたのはそのうちの二首、大津皇子移葬時の姉大

来皇女による哀傷歌である。

『日本書紀』には、朱鳥元年（六八六）九月二十四日、天武天皇の殯宮で謀反が起こり、十月二日に発覚して首謀者大津皇子が加担者三十人余りとともに逮捕され、三日に死を賜ったと記される⁽¹⁾。十一月十六日には伊勢斎宮であった大来皇女が帰京したとされており、『万葉集』に題詞「大津皇子薨せし後、大来皇女の伊勢斎宮より京に上りし時に御作りになる歌二首」のもとに配列される二首、「神風の伊勢の国にも有らましをなにか来けむ君も有らなくに」(②一六三)と「見まく欲り吾が為る君も有らなくになにか来けむ馬疲るるに」(②一六四)はこの時のものと思われる。それに引き続き配列されるのが、右に掲げた大津皇子移葬時の二首である。

『万葉集』が記す大津皇子謀反事件には、『日本書紀』の記述にはない要素が幾つかあるが、姉大来皇女の登場もそのうちの一つである。『日本書紀』では、大来皇女は十一月十六日に伊勢斎宮から帰京したことは記されるが、謀反事件そのものに直接的に関わったことを窺わせる記述はない。それに対して『万葉集』では、関連する十二首のうち大来皇女のものとはされる歌が六首もあり、半分を占める。それだけでなく、『万葉集』に描かれる大津皇子謀反事件は大来皇女の歌で描き始められ、大来皇女の歌で締めくくられており、大来皇女は主要な登場人物ともなっている。

右に掲げた大津皇子移葬時の二首は、大津皇子謀反事件を締めくくめる二首である。これまで専ら弟を亡くした姉の悲嘆が詠じられた作品として評されてきているが、本稿で改めて焦点を当てたいのは一六六

番歌である。「磯の上に生ふる」という「馬酔木」⁽²⁾にはどのような意味があるのか。それを手折って君に「見すべき」だと言うのはなぜなのか。そして、「君が在りと言はなくに」は、大来皇女が「君」の不在をどのように受け取ったことを表しているのか。本稿ではこれらの点を中心に考察を行い、死者復活に対する大来皇女の断念を詠出する一首であることを論じてみたい。

一、「移葬」

大津皇子の二上山への移葬は『万葉集』のこの二首の題詞のみに記されるだけで、『日本書紀』には記されていない。そのため、移葬自体が『万葉集』独自の虚構であり、実際には行われなかったと見るむきもある⁽³⁾。しかし、一皇子の移葬は、たとえ謀反人であっても、皇族を対象とした公的な行事として認識されるはずであり、誰かが勝手に捏造できる性格のものとは思われない。卷二相聞部取録の歌にあるような、「大津皇子が謀反直前に伊勢斎宮にいる姉に会いに行ったに違いない」とか、「草壁皇子と大津皇子は女性をめぐって対立していたらしい」などの話題は、多分に情緒的でゴシップ的であり、客観的には確かめようもない性格のものである。人々の興味関心が生み出す類の話題だと言えるだろう⁽⁴⁾。しかし、皇族の移葬はそれらとは異質であり、人々の噂話によって生成される性格のものではない。大津皇子の移葬自体はやはり実際にあったとするのが自然であるように思われる。「移葬」については、いったん埋葬された遺体を他所に移して埋葬

することなのか、殯宮から墓所へ移して埋葬することなのかで見解が分かれている。契沖『代匠記』初稿本に「日本紀には、初いつれの所に葬ともみえず、うつしはうふるよしも載られず」とされて、一度埋葬された遺体が埋葬し直されることだとする理解がなされていたが、岸本由豆流『攷証』が『令集解』「仮寧令」の「改葬」に「釈云、改移旧屍。古記曰、改葬、謂殯埋旧屍柩改移之類」とあるのを指摘して、「改葬といふに同じく、今まで殯してありつるを、墓所に移し葬るをいへり」と述べてから、埋葬し直すことなのか、殯宮から墓所へ移しての埋葬なのかで見解が分かれることになった。埋葬し直すことだとはつきりと述べる注釈書には、「大津皇子の最初の御墓はその刑死の際の仮埋葬に過ぎず」とする金子元臣『評釈』がある。その他、武田祐吉『全註釈』はこの「移葬」は『令集解』の「改葬」とは違うのではないかとし、稲岡耕二『全注』は「移葬は、殯宮から屍を移し埋葬することを言うが、大津の場合は、正式にモガリの儀礼を行うことなく、直ちに葬られたのであろう」と述べて殯宮はなかったとする見解を示す。阿蘇瑞枝『全歌講義』もそれを受けて「大津の宮の近親者の手で仮に埋葬されていた」と推測して、殯宮から墓所への移動とすると見解を否定的に見ている。しかし一方で、『攷証』の見解は、船首王後墓誌などによって喪から移葬まで数年を経ることを指摘した山田孝雄『講義』によって強化され、現在も「大津皇子の屍を、おそらくその生前の宮磐余の宮に営まれた殯宮から二上山頂の墓陵に移葬した」と述べる伊藤博『釈注』など現代の注釈書に根強く引き継がれてきている。

そのような中、鳥谷口古墳を大津皇子の改葬墓とする河上邦彦氏⁵や和田萃氏⁶が、「移葬」を一度葬られた遺体を別の場所へ移す意味で捉え、それを受けた江富範子氏⁷が、「改葬」は、「一旦埋葬された死者を改めて種種の儀礼を施した後、再び埋葬することを意味する」とし、『令集解』の「旧屍」「旧屍柩」の「旧」字は、「過去において埋葬され骨と化した遺骸を意味する」ものとして添えられているという解釈を示した。さらに、日本古代における天皇の改葬の政治的意義を論じた三上真由子氏⁸が、『令集解』「改葬」に引かれる古記の「埋づめたる旧き屍・柩を殯し、改め移すの類」とは、「既に埋めてある屍と柩を取り出し、殯の状態に置いた後に、他の場所へ埋葬する移葬的行為」を「改葬」とする八世紀段階における認識を表すものだと述べている。

『令集解』「仮寧令」の文言は、殯宮から墓所へ移して埋葬する意と読むには無理があり、「改葬」に対する理解は、『攷証』よりも江富氏や三上氏の論に説得力がある。古代日本には改葬された天皇が七名いるが、例えばそのうちの一人、用明天皇は『日本書紀』推古天皇元年九月条に「橘豊日天皇を河内磯長陵に改葬す」とある。この記事には、どこから「磯長陵」への「改葬」だったのかは書かれていないが、『古事記』用明天皇条を見ると、「御陵は石寸掖上に在りしを、後に科長中陵に遷すなり」とあり、石寸掖上陵から河内磯長陵への「改葬」であったことが分かる。この例からも「改葬」が殯宮に安置されていた状態から墓所に埋葬されることではなく、ひとたび埋葬された墓所から別の墓所へと埋葬し直されるという意味であることが確認で

さる。

「移葬」もまたこの「改葬」と同じ意味で用いられる。「移葬」の語は日本古代の史料に見出せないが、漢籍にはわずかではあるがないわけではない。⁹⁾ 管見では、『晋書』温嶠伝に掲載される陶侃「上温嶠遺書請停移葬表」に「願陛下慈恩、停其移葬、使嶠棺柩無風波之危、魂靈安於后土」がある。この「移葬」は、いったん豫章に埋葬された温嶠を元帝明帝の陵墓の北に埋葬し直すことを意味している。『唐律疏義』卷十三にも「仍令移葬」が見え、これも一度埋葬された遺体を他所に埋葬し直すことを指すと考えられる。

大津皇子の二上山への「移葬」は、いったん仮に埋葬されていた遺体をもう一度掘り返し、二上山に葬り直したと考えるのが妥当だろう。その時期については、翌年すなわち持統元年（六八七）春かとする注釈書が多い。しかし、謀反の罪に問われた大津皇子が移葬されるには何か具体的なきっかけがあったと見るのが自然であろう。最も考えられるのは大赦である。『日本書紀』には持統元年（六八七）六月二十八日、持統三年（六八九）三月二十四日、持統四年（六九〇）正月十七日に大赦の記事がある。菊地義裕氏が、持統三年四月十三日に薨去する草壁皇子が持統三年に入って動向が見られなくなることから、持統三年三月二十四日の大赦は草壁皇子の平癒を祈ったものであったと推測し、大津皇子の移葬は「草壁の病氣平癒にかかわる大赦の一環として、持統三年（六八九）の三月頃になされた」と論じている。草壁皇子の回復を祈るとすれば、草壁皇子に対する謀反者として死を賜った大津皇子への恩赦がまずは企図されるのは自然であろうし、一

六六番歌に詠まれる「馬酔木」が咲く季節とも合致する。持統三年三月の大赦を契機として大津皇子が移葬された蓋然性は高いと思われる。

移葬された理由については、しばしば大津皇子の荒ぶる靈魂に対する恐れだとされる。¹¹⁾ しかし、七世紀の段階では、大物主のように祀りあげられないと崇る神はいるが、非業の死を遂げたからと言って崇る死者は見受けられない。『薬師寺縁起』には大津皇子が悪竜になって人々を困らせたという説話が見られるが、『薬師寺縁起』の成立時期から考えると後世のものである。非業の死を遂げた者の靈魂が崇るといふ発想は平安初期の御霊信仰以降だと考えられ、大津皇子の崇りを恐れての移葬という可能性は極めて低い。同じく謀反人として死んだ大山守命は、その「骨」が探し出されて那良山に葬られたとされ、長屋王もまたその「屍」は生駒山に葬られ、「その葬を醜しくすること莫れ」との勅が出されているが、これらの記事には大山守と長屋王の崇りやそれに対する恐れの見当らない。これらの埋葬は、謀反人として死んだ者の崇りを恐れての特別待遇ではなく、死者に対する自然な処遇であったと思われる。むしろ菟道稚郎子と聖武天皇のこれらの処置は、たとえ謀反人であっても、死者に対して礼を失わない二人の徳と知性の高さを示すものとして認識されたに違いない。大津皇子が持統天皇によって大赦の対象とされ、移葬されたとすれば、それはむしろ持統天皇の君主としての資質の高さを示す行為だと認識されただろう。¹³⁾

江川式部氏によれば、唐の改葬儀礼には死者の近親者が参列し、啓請、開墳、拵柩、升柩車、斂、奠、哭柩車位、設遺奠、輶車発、宿止、

到墓、虞祭の各段階で「哭礼」を行うという。改葬が近親者を必要とする性格のものであったとすれば、大津皇子の改葬すなわち移葬は、大来皇女が帰京していたからこそ可能になったとも考えられる。大津皇子移葬時において、唯一の近親者であった大来皇女の役割は重要だったと思量される。

二、二上山

二上山雄岳の山頂には大津皇子墓があるが、これは明治九年に宮内庁が指定したものである。七世紀の当時、掘り返した大津皇子の「屍」をわざわざ山頂まで運んで埋葬したとは想像しにくい。実際には二上山山麓に埋葬されたのだろう。古代にあっては、山に死者を葬るのは特殊なことでない。例えば『万葉集』には、題詞に豊前国の「鏡山」に葬られたと明記される河内王(③四一七〜四一九)、「……こもりくの 初瀬の山に 神さびに 斎きいますと……」(③四二〇)と歌われ初瀬山に葬られたと推察される石田王、「昔こそ外にも見しか 吾妹子が奥柳と念へばはしき佐保山」(③四七四)から佐保山に葬られたことが窺われる大伴家持の亡妾、「吾が王天知らさむと思はねば おほにそ見ける和束山」(③四七六)から和束山に葬られたと思われる安積皇子などが見られる。

大和国と河内国の境界に位置する二上山は、記紀には「大坂山」という呼称でも登場する。崇神紀九年三月十五日・四月十六日条には「大坂神」が境界の神として祀られる他、反乱や戦乱においては畿内

と畿外の攻防が繰り返される要衝の地ともなっている。『万葉集』の「大坂を吾が越え来れば二上に黄葉流るしぐれ零りつつ」(⑩二一八五)、「二上に隠らふ月の惜しけども妹がたもとを離るる此の頃」(⑪二六六八)などにも、二上山を大和国と他国との境界の地と見なす当時の認識が窺われる。

境界とは、言い換えれば、俗世の周縁の地ということになる。大津皇子が二上山という都の中心から遠く離れた境界に葬られたことを怨霊思想との関わりで捉えるむきもあるが、二上山周辺は七世紀の天皇や官僚などの埋葬地だったことを考えると、二上山に埋葬されることにそこまで特異な意味があるとは思われない。長屋王も大和国と河内国の境界にある生駒山に葬られ、大山守命は大和国と山城国の境界にある那良山に葬られているが、両者とも祟ったからそうされたというわけではない。二上山への移葬は、怨霊対策の特別待遇というわけではなく、謀反の罪を赦された薨去者に対する自然な処遇であったと考えた方がよいだろう。

中臣寿詞に「天の二上」という語がある。天兒屋根命の命令で「天の二上」に上った天忍雲根神が、神ろき・神ろみから天の玉櫛を授けられ、「この玉櫛を刺し立てて、夕日から朝日が照るまで祝詞を告れば、神聖なところに弱葎や神聖な竹が生え、その下から神聖な水がたくさん湧き出るだろう。それを天つ水と思って、頭し国の水に加えて皇御孫の御膳つ水とせよ」と教えられる。池田源太氏は、この「天の二上」には「地上の二上山と関係のある心象が附帯して」おり、「二上山は、水神として、崇神朝から、平安朝にかけて祭られていたこと

が信ぜられている」点で、『天の二上』が、水の源泉であると考えられる性質と吻合する」と指摘している。さらにそれを受けた和田萃氏¹⁸⁾も、この「天の二上」に地上の二上山、とりわけ大和国二上山が投影されているのではないかと言う。『万葉集』には大和国の他にも常陸国の二上山（筑波山）、越中国の二上山も詠まれるが、近藤健史氏¹⁹⁾はこれら三つの二上山には共通した古代的観念があり、それは「復活・誕生の呪力を有する聖水信仰」だと言う。確かに筑波山は『常陸国風土記』『筑波郡』に「其の側に泉流れて冬も夏も絶えず」とされ、高橋虫麻呂歌に「筑波の山の 喪羽服津の 其の津の上に」（⑨一七五九）とあることから、豊富な水を湛えた山だと認識されていたことが窺われる。越中国の二上山は、『万葉集』では大伴家持「二上山賦」に「射水川 い行き巡れる 玉くしげ 二上山は」（⑩三九八五）とあるのが僅かに水との関わりを窺わせるくらいだが、近藤氏によれば、二上射水神社の境内にある「天の真井」で行われる築山神事に、当地二上山に対する聖水信仰が古くよりあったことが窺われるという。都から見て西の境界に位置する二上山の周辺は、七世紀における皇族や官僚の墓地であった。と同時に、二上山は聖水をもたらし「天の二上」への連想を喚起する神聖な力を持つ境界の山として認識されていたのではないかと思われる。

三、「うつそみの人なる吾や明日よりは二上山を いろせと吾が見む」

「いろせ」の箇所は原文では「弟世」と表記されている。西本願寺本に「イモセ」と訓じられて以降、『代匠記』をはじめとしてそれに従う注釈は多い。その場合、「二つ並んだのを妹背として見、背を失つて一人となつた心のよりどころとしよう」（土屋文明『私注』）というように、二上山を自分と大津皇子が並ぶ姿だと思つて見ると解されることになる。しかし、自身を「うつそみの人」、すなわち生きている人間世界の存在だと認識しながら、弟が葬られた二上山の片方に自分を投影するというのは不可解である。この歌は、自身は「うつそみ」にあり、弟は「二上山」にあるという認識を表しているのであり、「うつそみの人」と「二上山」が対になっている。従つて、「弟世」は弟を指す語と解すべきである。鹿持雅澄『古義』が「弟」を「吾」の誤字とみて「ワガセ」と訓み、井上『新考』がそれに従うが、「吾」と「弟」では誤写されるほど字形が似ているとも思えない。荷田信名『童蒙抄』は「オトセ」と訓み、橘守部『檜孀手』が「ナセ」と訓んで澤瀉『注釈』がそれに従っている。が、『古事記』に同母兄弟を表す「伊呂勢」（上巻）、「伊呂兄」（中巻・神武天皇条）とあるのによつて「イロセ」と訓むとする山田孝雄『講義』の説明に最も説得力を感じる。

この一首は、「うつそみの人」である「吾」と、「二上山」に葬られた「いろせ」が、対比的に配置され、「や」で接続されている。この

「や」に疑問の意を見出すか、詠嘆の意でとるかによって、一首の解
釈は変わってくる。疑問ととれば、「この世の人間であるわたくしは、
明日からはあの二上山を弟として見ることでしようか」（稲岡『全
注』）というように、二上山を弟だと思つて見ることへの不満と歎き
の表出と解される。詠嘆ととれば、「現世の人であるこの私、私は明
日からは二上山を弟とせずと見つけよう」（伊藤『釈注』）とい
うように、「二上山」なる弟を明日からは見守ろうという意欲（伊
藤『釈注』）と解されることになる。近年、品田悦一氏がこの問題に
ついて、「―ヤ…アガム」「―ワレヤ…ム」の構文を分析し、「死
者との隔絶感はあるても、隔絶という事実の承認は存在しない」と結
論づけ、「諦念や安堵に類する感情」は認められないと的確に論じて
いる。

修飾句を伴つて提示される「ワレ」に「ヤ」が後接し、「む」で受
ける次の四例を見てみたい。

イ 大夫と念へる吾やかくばかりみつれにみつれ片思をせむ (④七一九)

ロ 大夫と念へる吾や水茎の水城の上に涙拭はむ (⑥九六八)

ハ 墨之江の岸野の榛にほふれどにはほはぬ我やにほひて居らむ

(⑬三八〇一)

ニ ぶめりし花の初めに来し我や散りなむ後に都へ行かむ

(⑳四四三三)

これらの歌の前半にあたる「A+Wレ」の箇所は、話者自身の自
己認識を表している。イとロは「自分は立派な強い男子だと思つてい

る」自分を認識しており、ハは、自分が人の考えに染まらない人間だ
とする自己認識を「榛」を用いて比喩的に表し、ニは、まだつぼみの
状態だった頃に自分は来たはずだという認識を示している。「や」を
挟んで続く歌後半の「B+む」では、これからもたらされるであろう
自分の状態Bが推量形で示される。イでは、自分は激やせして片思い
をし続けるだろうという状態が、ロでは、自分は別れの悲しさに涙を
拭つてしまふだろうという状態が、ハでは、自分は他人の考えに染
まってしまうだろうという状態が、ニでは、自分はすっかり花が散つ
た後で都へ行くだろうという状態が、それぞれ示される。これらの状
態Bは、「A+Wレ」で示された自己認識と落差がある。イは、立派
な強い男子だと思つているのに、激やせするほど片思いをし続けそう
であり、ロは、同じく立派で強いオレと思つているのに、めそめそ涙
を拭つており、いずれも自画像との落差にとまどい、ふがいなく思う
心情が表出される。ハは、そんなに簡単に人に感化されることなどな
いはずの自分が、竹取の翁には感化されかけていることへの意外性と
とまどいが表出される。ニは、つぼみの頃に来たはずの自分たちと、
花が散つた後に戻ることになるであろう自分たちの落差を述べるとい
う形で、長らく帰京できないであろうことを不本意に思う気持ちを表
出する。「A+Wレ」と「B+む」が「や」を挟んで接続する場合、
「A」という自己認識と、それとは落差のあるBという状態がもたされ
ることを述べ、それにとまどい、不本意に思い、不満を抱いているこ
とを表していると考えられる。「Aである私なのに、Bなのでしょう
か、そんなはずはないですよね」という具合に、Bを拒絶したい気持

ちを表すと言える。

「A+Wレ」にあたる「うつそみの人なる吾」には、私は人間世界に生きる存在だという大来皇女の自己認識が表されている。「うつそみ」^②は、「うつせみし 神にあへねば」（②一五〇）というように神には対抗できない生身の人間である。そして「あしひきの 山鳥こそば 峰向ひに 孀問ひすと云へ うつせみの 人なる我や なにすとか 一日一夜も 離り居て 嘆き恋ふらむ」（⑧一六二九）や「年のはに梅は咲けどもうつせみの世の人吾し春無かりけり」（⑩一八五七）からは、「山鳥」や「梅」などの自然物とは対比的に捉えられ、自然物とは峻別する意識がはっきりとあったことが分かる。

この「うつそみの人なる吾」に「や」が後接して、「明日よりは二上山をいろせと吾が見む」と続く。大来皇女歌は、「うつそみの人」だという自己認識と、「二上山をいろせ」だと見ることに落差を見出し、道理だと解される。「うつそみの人」ならうつそみの弟を見るのがいい二上山を弟だと思つて見るしかないのか、そんなことは受け入れることも納得することもできない、だつて私はうつそみの人なのですから、うつそみの弟を見るべきなのですよというように、現状を拒絶しようとする気持ちが表出されているのが、この大来皇女歌ではないかと考えられる。

四、「磯の上に生ふる馬酔木」

「磯」は、『時代別』に「石。巖」と「岩石の多い波打際」の二つの語義が示され、「実例において、どちらにも解される場合が多い」とされる。この大来皇女歌の場合は、『代匠記』精撰本が「磯の字は借たる字にて、石の上なり」とし、稲岡『全注』が「磯」は玉篇に「石巖也」とあり、磯には『水中磧也』とある。磯・磯は別字であるが、日本では通用（一三二番歌注）として「原文『磯』で、海岸の岩の多い所を言うわけではなく、単に岩のほとりを言う」とするように、「石」「巖」と同じだという注釈書が多い。が一方で、「池の中島、或は滝の向ひ谷川などの折にくき処」（守部『檜婦手』）、「水辺の石ある処」（金子『評釈』）、「集中で『磯』とあるものは『いは』といふ場合には区別せられ、水辺の巖をさしたるものか」（澤瀉『注釈』）など水辺だとするものもある。

『万葉集』の人名以外の「イソ」は仮名書き例を除くと、ほとんどが「磯」と表記され、七十例を越える。それ以外には「石」の表記が四例ほどあるが、「磯」と表記される例は見当らない。記紀および『日本書紀』でも「磯」は「磯城」など固有名詞の音仮名として用いられることが多く、いわゆる「イソ」を指す例は見当らない。『風土記』でも後掲するように「磯」は『常陸』『肥前』の二例のみであり、他は「磯」である。

そして、『万葉集』では「イソ」が多く詠まれるが、いずれも海辺や川辺の天然の巖や岩石、あるいは池の辺の人口の巖や岩石などを指

していると見受けられる。題詞に「巖上樹」とされ、一見すると水辺ではないように思われる「磯」の上のつままを見れば根を延へて年深からし神さびにけり」(⑩四一五九)の「磯」の上のつまま」も、題詞によれば「洪谿崎を過ぎ」たところで見たと言うのであるから、海の岩礁に根をはって生えている「つまま」であり、「磯」はやはり水辺を指すと解される。『時代別』に「石。巖」の例として挙げられる「伊蘇の間ゆたぎつ山川絶えずあらばまたも逢ひ見む秋かたまけて」(⑮三六一九)は、題詞によれば遣新羅使が安芸国長門島の「磯辺」で詠まれたものであり、「イソ」の間から川が勢いよく流れ出しているといふのであるから、この「イソ」も水と関わる「イソ」である。同じく「ざざれ浪磯越道なる能登湍河音の清けさ激つ瀬ごと」(③三一四)は、「ざざれ浪」が越す「磯」というのだから水の関わる「磯」である。同じく「磯」の上に根延ふむろの木見し人をいづらと問はば語り告げむか」(③四四八)は大伴旅人が上京する途上の軻の浦で見たのであるから、海辺の「磯」に根を張って生きているむろの木が描写されているのであろう。

「イソ」と言えば水辺の岩石を指すというこの傾向は、他の上代文献にも共通している。『古事記』景行天皇条の、白鳥が海塩から飛んで「其の磯に居たまひし時」の歌「浜つ千鳥 浜よはゆかず 伊蘇づたふ」(記三七)の「磯」「伊蘇」は海辺である。『肥前国風土記』彼杵郡周賀郷に「艦舳の群歌、化して磯と為る」(ただし岩波大系『風土記』によれば南葵文庫本は「磯」とするという)があり、海中の岩石を指している。

『出雲国風土記』には「磯」が二十例ほど見られ、神門郡神戸里の「稲山」に「三つの方は並びに磯なり」、「杵山」に「東と北は並びに磯なり」の二例が水辺とは無関係の岩石を指す可能性があるが、ほかにはほぼ岩礁と見られる。例外の二例の「磯」は、大穴持神に「奉仕する」(岩波大系『風土記』頭注)六山の中の二山「稲山」「杵山」の地形であり、神聖視されていたことが推察される。劉安「招隱士」に「欽嶺碕磯」(『文選』・『楚辭』)とあり、俗世を脱した隱士の住む山奥を神聖にして険しい空間として描写するのに類似する。

『相模国風土記』(逸文)には、鎌倉郡の見越崎に「毎に速き浪有りて石を崩す。国人名づけて伊曾布利と号す。石を振るを謂ふなり」という説話が見られる。⁽²³⁾波が打ち寄せる海岸の「伊曾」「石(イソ)」であるから、やはり「イソ」は水と無縁ではない。

『常陸国風土記』多珂郡の「昔、倭武天皇、舟に乗り海に浮かびて、島の磯を御覧す」には「磯」の用字が見られ、原本系『玉篇』石部「磯」に「広雅『磯、磧也。』埤蒼『水中磧。』」とある字義通り、岩礁を指す。また、『時代別』は「石。巖」の例としてもう一つ、『続日本後紀』嘉祥二年(八四九)に記載される興福寺大法師による仁明天皇奉賀歌の一節、「磯」上の「緑の松は 百種の 葛に別に」を挙げた。『常陸国風土記』の用例とともに数少ない「イソ」を「磯」と表記する例である。この歌のこのくだりには水辺であることを示す表現は見当たらない。しかし「磯」の字義が水辺・水中にある岩石であることから考えると、この「磯」には「緑の松」の持つ永遠性に、水の持つ清らかさというイメージを付与する意味が見出せるのではないかと

思われる。

これらを見ると、「イソ」は水のある場所にごつごつとした岩石がある状態を喚起する語として用いられていて、その点で水とは関わりなく用いられる「イシ」「イハ」「イハホ」「イハネ」などの語とは区別されていたのではないかと思われる。「磯」とするのが字義に忠実な表記なのだろうが、『万葉集』『風土記』ともに「磯」と表記するのがほぼ通例だったと見られる。大来皇女歌の「磯」もその用法の範疇にあると見るのが自然だろうから、水辺あるいは水中の岩石と解するのがよいように思われる。

「磯の上」は、「磯の上に根ばふむろの木見し人をいづらと問はば語り告げむか」（③四四八）、「磯の上に立てるむろの木ねもころに何しか深め思ひそめけむ」（⑪二四八八）、「磯の上に生ふる小松の名を惜しみ人に知らえず恋ひわたるかも」（⑫二八六一）、「磯の上のつままを見れば根を延へて年深からし神さびにけり」（⑲四一五九）などから考えると、そこに生育する植物の生命力の強さが看取された場所であったと見られる。「生ふ」は、「…にきたづの 荒磯の上に か青く生ふる 玉藻沖つ藻…」（②一三二）、「…石橋に 生ひ靡ける 玉藻もぞ 絶ゆれば生ふる 打橋に 生ひををれる 川藻もぞ 枯るれば生ふる…」（②一九六）、「み吉野の 真木たつ山に 青く生ふる 山菅の根の ねもころに 吾が念ふ君は…」（⑬三二九一）、「千鳥鳴く その佐保川に 岩に生ふる 菅の根採りて…」（⑥九四八）、などのように、「藻」「菅」などの植物が生育し繁茂する力強さの表現として用いられる。荒磯、石橋、打橋、岩など植物にとって生育しやすい

とは言えなような場所に生えるたくましさ、青々と、そして絶えても枯れてもまた生える強さが表されている。大来皇女歌の「磯の上に生ふる馬酔木」は、「磯の上」という場所に「生える」馬酔木の生命力の強さに着目した表現だと考えられる。

五、花咲く「馬酔木」の生命力

渡辺護氏²⁶は、『万葉集』の「生ふる」は「花についていわれる場合は皆無に等しい」と述べ、加えて左注に従って大来皇女歌が詠まれた時期を帰京時の十一月だとし、「生ふる馬酔木」とは花ではなく、房状のつぼみを付けて秋と冬を越す馬酔木の生命力を詠んでいると論じている。しかし、「生ふ」は植物の生育する力の強さを表す語であって、花を付けていないことを意味するわけではない。渡辺氏自身が挙げるように、「生ふる」の語で花を付けた植物が詠まれる例は、「尾花が末の生ひなびき」（⑩二二四二）、「石橋の間に生ひたるかほ花の花にしありけり」（⑩二二八八）があり、「山吹の花を詠む歌一首」という題詞を持つ大伴家持歌「…繁山の 谷辺に生ふる 山吹を やどに引き植ゑて 朝露に にほへる花を 見るごとに…」（⑲四一八五）は「生ふる山吹」の「花」が詠まれている。従って「生ふる」の語は、花の有無ではなく、その植物の生育力に着目し、その生命力の強さを表現する語だと考えるべきである。植物のどこに生命力が見出されるかは、その植物の生態によって変わる。常緑樹であれば、冬になっても枯れずに青々と茂る葉に生命力が見出される。花を付ける植

物であれば、花が咲いている状態に生命力が見出されるのが自然であつて、花がついていない状態に生命力を見出すというのは不自然であろう。『万葉集』には「アシビ」が大来皇女歌の他、次の九首に詠まれるが、花が咲く姿に生命力が見出される典型的な植物だと言える。²⁷⁾

ホ鴛鴦の棲む君がこの山齋今日見れば安之婢の花も咲きにけるかも

(20四五一一)

へ池水にかけさへ見えて咲きにほふ安之婢の花を袖に扱き入れな

(20四五一一)

ト伊蘇かげの見ゆる池水照るまでに咲ける安之婢の知らまく惜しも

(20四五一一)

チ山も狭に 咲ける馬酔木の 悪しからぬ… (8一四二八)

リみもろは 人の守る山 本辺には 馬酔木花咲き 末辺には 椿

(13三三二二)

又我が背子に吾が恋ふらくは奥山の馬酔の花の今盛りなり

(10一九〇三)

ル春山の馬酔の花の悪しからぬ君にはしゑやよそるとも好し

(10一九二六)

ヲかはづ鳴く吉野の河の滝の上の馬酔の花そ端に置くなゆめ

(10一八六八)

ワ安志妣なす栄えし君が穿りし井の石井の水は飲めど飽かぬかも

(7一一二八)

これらを見ると、馬酔木が花の盛りに注目される植物であることが分かる。房状に花を付けるその生態に繁栄、言い換えれば生命力が見

出されており、ゆえに繁栄や強さのイメージを喚起する語として機能するという性格を持つ。

加えて言えば、これらはみな山や水辺に咲く馬酔木である。への馬酔木は池水に映り、トは磯影の映る池水に照り輝き、そのへとトと同じ場で同じ山齋で詠むホの馬酔木も池水の傍に咲いているはずである。ワの馬酔木は直接的には「君」の繁栄を表現するためのものであるが、その「君」が掘った井戸の水を讚美するのであるから、水への連想をかきたてる「馬酔木」である。チの馬酔木は「山」に、リは神聖な「みもろの山」に、又は「奥山」に、ルは「春山」に咲く馬酔木であり、ヲの「馬酔木」は、吉野の山の中、かつそこを流れる吉野川の滝の上に咲くという。これらからは、「馬酔木」が山、とりわけ御諸山や吉野山に注目すれば神聖な山に、そして水辺で房状の花をつけるその姿に生命力が見出される植物だったことが確認される。大来皇女の「磯の上に生ふる馬酔木」も、神聖な二上山の水辺の岩石の上で花を付けているからこそ生命力の強さが見出されたと考えるべきである。²⁸⁾ 大来皇女歌は、「生ふる馬酔木」は「君」に「手折」って「見すべき」ものとして認識されている。『万葉集』で「手折」って植物を見せたいと詠む場合、「花」を付けた状態であるのが一般的である。例えば、「吾がやどに 花ぞ咲きたる 其を見れど 情も行かず はしきやし 妹がありせば 水鴨成す 二人及び居 手折りても 見せましものを…」(3四六六)、「吾がやどのなでしこの花盛りなり手折りて一目見せむ児もがも」(8一四九六)、「…生ふる橘 玉にぬく 五月を近み あえぬがに 花咲きにけり…直一目 見するまでには…す

べをなみ 攀ちて手折りつ 見ませ吾妹児（⑧一五〇七）などが挙げられる。「花」の他には、「このしぐれいたくな降りそ我妹子に見せむがために黄葉とりてむ」（⑭四二二二）、「めづらしき人に見せむと黄葉を手折りそ吾が来し雨の零らくに」（⑧一五八二）などのように色づいた「黄葉」を手折って見せたいと詠まれる。山本登朗⁽²⁹⁾氏が、万葉歌には「花や黄葉を折ることに対する、きわめて意欲的な姿勢が窺われる」と言い、「花の盛りはとりわけ折りたいという意欲をそられる時でもあった」と論じている。手折って見せるべきだと思うのは、万葉人が考えるその植物の理想の状態、つまり花なら花を付けた状態であり、黄葉なら色づいた状態のものだったと推察される。

これらのことに照らし合わせれば、大来皇女歌の馬酔木も、やはり花を付けた馬酔木だと解するのが自然である。馬酔木が二上山の磯の上で生育し、盛んに花を咲かせているところに生命力が看取された。だから手折って「君」に「視すべき」ものと詠まれたと推察される。

六、馬酔木を「視すべき」という理由

——大来皇女歌の確信——

大来皇女歌が馬酔木を手折って死んだ弟に見せたいという理由について、踏み込んで解釈する注釈書はあまりない。その中で、安藤野雁『新考』に「其の花を採りて、御墓に手向け給はむとてなり」と言い、木村正辞『美夫君志』が「いと美はしければ、手折持行て土産にせむ」と言つて山田『講義』もそれに従い、窪田空穂『評釈』は「見せ

て喜ばせる」という解釈を施している。しかし、「御墓」への「手向け」であれば「君」の不在が前提にされているのであろうから、ことさらそれを言い立てる必要はないだろう。きれいだから土産にしたり、見せて喜ばせるだけであれば、わざわざ磯の上の馬酔木を選ぶ必然性があるのか疑問を覚える。花や黄葉がきれいだからという理由は、生きて人間が相手なのであれば違和感はないかもしれない。しかし、もうこの世にいない死者に「視すべき」ものとしてわざわざ折り取りたい、それも「磯の上」に生えているところに生命力の強さという特殊な意味が見出された馬酔木を選んで折り取り見せようとする切迫感とは釣り合わないように思われる。

橘守部『檜婦手』は「折りにくき磯の上にさきたる馬酔木の花を、君のためなれば」と述べ、「磯に生ふる」という表現に、簡単には折り取れない場所に生えている特別な馬酔木という付加価値を見出す解釈をしている。しかし、これまでの考察によれば、「磯の上に生ふる」姿には、その植物の生育力の強さを看取する発想が確認される。単に入手することの困難を言うに留まるものではないだろう。その特別な馬酔木を手折って君に見せたいと言うことで表出される君への特別な思いとその目的とは何かを考えるべきだろう。

前節で、植物を手折って見せる場合、咲いた花や色づいた黄葉など、その植物の最も理想と考えられた状態のものだと述べた。では、その理想の状態の植物をなぜ見せたいのか。これを考えるにあたっては、手折った植物を「かざす」行為が詠まれることが参考になる。⁽³⁰⁾「青柳梅との花を折りかざし飲みての後は散りぬともよし」（⑤八二二一）、

「手折らずて散りなば惜しと我が念ひし秋の黄葉を挿頭しつるかも」
(⑧一五八一)、「奈良山をにほはす黄葉手折り来て今夜挿頭しつ散らば散るとも」(⑧二五八八)、「遊ぶ内の楽しき庭に梅柳折りかざしてはおもひなみかも」(⑩三九〇五)など、手折ってかざすことを詠む歌は多い。黄葉や花を「かざす」のは、その植物の生命力を得ようとする感染呪術の発想である。「手折って見せる」という行為にもその意味が見出せないだろうか。盛りを迎えた植物を手折って見せることが、その植物の生命力を、見せられた人に与えることにつながるのではないかと類推される。

大来皇女歌と同じように、死者に花を折り取って見せたいという歌に、大伴家持の亡妾悲傷歌がある。

A 吾がやどに 花ぞ咲きたる 其を見れど 情も行かず はしき
やし 妹がありせば 水鴨成す 二人及び居 手折りても 見せ
ましものを B うつせみの 借れる身なれば 露霜の 消ぬるが
如く あしひきの 山道を指して 入日なす 隠りにしかば そ
こ念ふに 胸こそ痛き 言ひもえず 名付けも知らず 跡も無き
世間に有れば せむすべもなし (③四六六・大伴家持)

Aで自分の家のにわに咲いた「花」を、亡妾が生きていれば折り取って見せたいという気持ちを表出し、Bでは、しかし亡妾ははかない借りの身に過ぎないために死んでしまったので、この世に生きる自分はどうしようもないのだと歎く。ただきれいな花を見せたいのに死んだから見せられないことを嘆いているにしては、「世間に有れば せむすべもなし」という表現はいささか大仰に聞こえる。Bで

表出されているのは、生きていれば花を見せてその生命力を付与することができたけれども、死者にはそのようなことはもう出来ない、死者を取り戻すことは不可能だという無力感なのではないだろうか。だから、今さら花が咲いて、それを見ても、気分はちつとも晴れないのではないだろうか。

大来皇女歌は「礪の上に生ふる馬酔木」を手折って君に「視すべき」と言う。「視すべき」とは強い口調である。⁽³¹⁾馬酔木を「視すべき」対象として「君」を示し、でもその君が「在りと言はなく」と言う。この「：べき対象：なく」という表現は、「宇治間山朝風寒し旅にして衣かすべき妹も有らなく」(①七五)、「明日香川川淀去らず立つ霧の念ひ過ぐべき孤悲に有らなく」(③三二五)、「石上ふるの山なる杉村の思ひ過ぐべき君ならなく」(③四二二)「石田王挽歌」(「朝に日に色付く山の白雲の思ひ過ぐべき君に有らなく」(④六六八)、「真十鏡敏馬の浦は百船の過ぎて往くべき浜ならなく」(⑥一〇六六)、「万世に携手り居て相ひ見とも念ひ過ぐべき恋に有らなく」(⑩二〇二四)などあり、話者がその対象が本来はこうあるべきだと考えるのに、実際はそうではないことに心が揺れ動く心情表現となっている。「：べき対象」では、話者が確信する対象の性格や状態が示される。それに後接する「：なく」では、実態はそれに相反しており、自らの確信する状態が実現されないことが述べられる。確信と実態の落差に対する心の揺れを表す表現だと言えるだろう。

大来皇女歌では、「君」すなわち死んだ弟が、「礪の上の生ふる馬酔木」を手折って「視すべき」対象として示される。これは見せたいと

いう願望に留まるのではなく、見せるべきだという確信である。礪の上に生きて花咲く馬酔木の生命力を折り取って、死んだ弟に見せることが必要だと確信している。それはなぜか。大来皇女は、一六五番歌で「うつそみの人なる吾」と二上山に移葬された弟とを対比的に示し、うつそみの人であるならうつそみの弟を見るのが道理であるはずなのに、二上山を弟だと思ってみることに對する不満と躊躇を表出していた。とすれば、その不満を解消しようと思うのが自然な流れである。不満を解消する方法はただ一つ、うつそみの弟を再生させることである。この一六六番歌の「礪の上に生ふる馬酔木を手折」って見せるのは、弟の復活と再生に必要な方法であったのではないだろうか。うつそみの自分はうつそみの弟を見るのが道理であって、二上山を弟だと思つて見るなどできない。ここは是が非でも弟を再生させねばならない。それには二上山の礪の上に生えている馬酔木の花を手折つて弟に見せねばならない。「礪の上に生ふる馬酔木を手折らめど祝すべき君」には、その確信が表出されているのではないかと考えられる。

高市皇子の十市皇女挽歌「山吹の立ちよそひたる山清水酌みに行かめど道の知らなく」(②一五八)の「山吹」を、土居光知氏⁽³²⁾は「生命の川の岸辺に影をひたして咲く伝説的な生命の花ではなかったか」と論じ、「皇子は、生命を復活さす力のある花が咲きそろって、その露がしたたる山清水を汲んで、姉君の生命を復活させたいが、そこに行く路を知らない」と嘆いたのであろう」と述べる。久松潜一氏⁽³³⁾はそれを受け、この十市皇女挽歌一首を「山吹を生命の花とし、その花を求め

て十市皇女の生命を復活させたいが道がわからない」と解する。真下厚氏⁽³⁴⁾によれば、水辺は聖地であり、水辺の景物には神聖な呪力が見出されたという。大来皇女歌の「礪の上」という場所にもそのような聖地としての性格が見出され、「礪の上に生ふる馬酔木」にもその神聖な呪力が見出されていたとすれば、礪の上に生えて花を咲かせる姿に看取された生育繁茂する力と重なり合つて、この馬酔木にはひとときわ強力でたくましい生命力を持つ呪物としての意味が付与されたと推察される。この大来皇女歌で礪の上に生える馬酔木を手折つて弟に見せようとしたのは、埋葬されてもなお「うつそみの弟」を見られないことに納得ができないでいる姉が、その復活を実現するために確信を持ってとらうとした行為として解される。

七、「君が在りと言はなくに」——破綻する呪術——

「君が在りと言はなくに」は、「言ふ」の主体をめぐつて注釈書の解釈が分かれる。「言」を軽く添えた言葉と見て、「君があらなくに」と同じく「あなたがいるわけではないのに」の意とする解釈（鹿持雅澄『古義』、橘守部『檜婦手』、井上『新考』、金子『評釈』、鴻巣『全釈』、土屋『私注』、稲岡『全注』、多田『全解』、阿蘇『全歌講義』、『新編全集』、『岩波新大系』、『岩波文庫』など）、「言ふ」の主体を第三者とする解釈（山田『講義』、空穂『評釈』、武田『全註釈』、澤瀉『注釈』、井村他『注釈選』、伊藤『釈注』、『岩波大系』、『新潮集成』など）に大別される。「見すべき君が、ありともいはぬは、いととか

なし」と言う岸本『攷証』は、「言ふ」の主体を大津皇子と解しているようであるが、その可能性は山田『講義』が「今日今日と吾が待つ君は石水の貝に交りて有りと言はずやも」(②二二四)、「真珠なす我が念ふ妹 鏡なす 我が念ふ妹も 有り」と謂はばこそ 国にも 家にも行かめ 誰が故か行かむ」(⑬三二六三)、「…吾が思ふつま 有りと言はばこそ 家にも行かめ 国をも忍ばめ」(允恭記)などを例に引き、「君」の主格に対して『いふ』を述格とせるものにあらねば」と述べて否定している。

「うつくしと吾が念ふ妹は早も死なぬか生けりとも吾に依るべしと人の云はなくに」(⑪三三五五) や、「あしがりの刀比の河内に出づる湯のよにもたよらに児ろがいはなくに」(⑭三三六八) は、「いはなくに」に前接して「いふ」の主体が示される。「人の云はなくに」の場合合は云わないのは「人」であり、「児ろがいはなくに」の場合は「児ろ」である。しかし、次の四例は主体が直接的には示されない。

カ三薦苜る信濃の真弓引かずして強作留行事を知ると言はなくに (②九七)

ヨ今は吾は死なむよ吾が背生けりとも吾に縁るべしと言ふと云はなくに (④六八四)

タ大崎の神の小浜はせばけども百船人も過ぐと云はなくに (⑥一〇三三)

レ潜きする海子は告れども海神の心を得ねば見ゆと云はなくに (⑦一三〇三)

このうち二つ目のヨは、「…と言ってくる人もないようです」

(『新編全集』) というように「云ふ」の主体は第三者と解されたり、「…あなた。生きていても私に心を寄せると言ってはくれないでしょから」(『岩波文庫』) というように「吾が背」と解されたりして定まっていない。カ・タ・レも「いふ」に実質的な意味を看取して第三者を主体とすることが明確に示された解釈と、実質的な意味を見出さずに形式的なものとして処理された解釈とが混在している。

森重敏³⁵氏は、「といふ」という話法は、「言葉による伝聞的内容に関する」ために「聴覚的」かつ「観念的」であるが、「他者の現実的立言として素朴に信頼され肯定された限りで客観的であり、疑問の余地を残さない明確さ」を持つと言う。つまり、「Aといふ」は、Aが話者自身が勝手に思い考えたことではなく、他者からもたらされた情報であるがゆえに、現実性と客観性とを帯びて捉えているということを表す。「Aといふ」を否定する「Aといはなくに」は、言われれば客観的現実的にそうなのだと思えないAが「言われぬ」のであるから、今度は客観的現実的にAが否定される表現となる。したがって右に挙げた四例は「と云はなくに」に前接する事柄、すなわち力は「強作留行事」が、ヨは吾が背が吾を好きだと発言することが、タは大崎の神の小浜を皆が通り過ぎるということが、レは心を寄せる女性に逢えるということが、それぞれ反論の余地なく否定されていることを表していると解される。

大来皇女歌の「君が在りと言はなくに」は、誰も死んだ弟がいるとは言ってくれないことで、弟の不在が自分の思い込みや想像ではなく、客観的現実的な事実として突きつけられることを表す。森重氏は、大

来皇女歌の「と言はなくて」について、『ありといふ』ことへの希望的な一抹の疑念をもさしはさみえずに終わった絶望がある」と述べている。「君が在り」と誰かが言ってくれば、それは大来皇女にとって自分の妄想などではなくて、客観的で現実的な事実として受け取られたはずであった。しかし、誰も言ってくれないということとは、逆に「君が在り」が客観的現実的にあり得ないということになり、疑問の余地なく否定されることになる。

万葉挽歌には、死が第三者によって知られるという類型的表現がある。「沖つ藻の 靡きし妹は 黄葉の 過ぎて去にきと 玉梓の 使の言へば」(②二〇七)、「吾が大王は 隠りくの 初瀬の山に 神さびに いつきいますと 玉梓の 人そ言ひつる」(②四二〇)、「狂語か逆言か隠りくの初瀬の山に盧せりと云ふ」(⑦一四〇八)、「狂言か 人の言ひつる 我が心 筑紫の山の 黄葉の 散り過ぎにきと 君がただ香を」(⑬三三三三三)、「狂言か 人の云ひつる 逆言か 人の告げつる 梓弓 つまびく夜音の 遠音にも 聞けば悲しみ」(⑲四二一四)では「使い」や「人」が、「今日今日と吾が待つ君は石水の 貝に交りて有りと言はずやも」(②二二四)、「隠りくの初瀬のをとめが手に纏ける玉は乱れて有りと言はずやも」(③四二四)では具体的には示されない第三者が、それぞれ死を知らせる。上野美穂子氏はそれを「伝聞される死」と呼称して、大来皇女歌の「言はなくて」についても「伝聞性を認め得る」と述べている。³⁶⁾

上野氏の大来皇女歌の「君が在りと言はなくて」に他者からの伝聞性を認める考えには賛同する。しかし、右の諸例が死の伝聞であるの

に対して、大来皇女歌は死者の存在の伝聞である点が少し違う。大来皇女歌により類似しているのは、柿本人麻呂「泣血哀慟歌」第二長歌の「大鳥の 羽易の山に 吾が恋ふる 妹はいますと 人の云へば」(②二一〇)ではないだろうか。³⁷⁾ 同居の妻が死んだ後、生前共に過ごした嬬屋で乳児を抱えて途方に暮れている男の前に「人」が現れて、「死んだ奥さんは大鳥の羽易の山にいる」と言った。そこで男は、羽易の山に行ったが、妻はいなかったことを確認するばかりだったという。大来皇女歌「君が在りと言はなくて」の場合は、弟がいると言ってくれる人はいない。二上山にいと誰かが言ってくれば、この男がしたように、そこに折り取った馬酔木を持って行く。そして弟に見せて、弟を復活させるのだ。³⁹⁾ それなのに誰も弟が「いる」とは言ってくれないと言っているのではないだろうか。

万葉挽歌には、死者の復活や死者との再会を求める女性の姿が描かれる例がある。柿本人麻呂「河島皇子挽歌」(②一九四―一九五)では、河島皇子が葬られた越智野を「朝露に 玉藻はひづち 夕霧に衣は濡れて 草枕 旅寝」して探し求める妻・泊瀬部皇女の姿が描かれる。河内王が豊前国鏡山に葬られた時の手持女王歌では、「石戸破る 手力もがも手弱き女にすれば術の知らなく」(③四一九)と言って、鏡山の石戸を立てて籠ってしまつたらしき河内王を復活させることを求める。また、「哭沢の神社に三輪据え禱祈れども我が王は高日知らしぬ」(②二〇二)。⁴⁰⁾ 「夕衢占問ひ 石ト以て 我がやどに 御諸を立てて 枕辺に 斎ひへを据え 竹玉を 間無く貫き垂れ 木綿手すきかひなに懸けて 天なる ささらの小野の 七ふ管 手に取り持ちて

ひさかたの 天の川原に 出で立ちて 潔身てましを」(②四二〇)
では、死に向かう人を留めようとする女性の姿も描かれる。そして、それらは全て失敗に終わり、断念される。大来皇女歌は、死者である弟の復活と、弟との再会とを求めて、それを断念せざるを得ない姉の姿を描いているのでないかと考えられる。馬酔木による死者復活の呪術は破綻したと言えるだろう。

おわりに

万葉挽歌には死者が山にいとする表現が少なからず見られる。

「秋山の黄葉を繁み惑ひぬる妹を求めむ山道知らずも」(②二〇八)、
「衾道を引手の山に妹を置きて山道を行けば生けりともなし」(②二
一一)、「王の和魄あへや豊国の鏡山を宮と定むる」(③四一七)、「豊
国の鏡山の石戸立て隠りにけらし待てど来まさず」、
「逆言の狂言とかも高山の巖の上に君が臥やせる」(③四二二)、「佐保山にたなびく霞
見るごとに妹を思ひ出で泣かぬ日は無し」(③四七三)、「昔こそ外に
も見しか吾妹子が奥つきと念へばはしき佐保山」(③四七四)、「…和
束山 御興立たして ひさかたの 天知らしぬれ…」(③四七五)、
「…朝霧の 髻髴になりつつ 山城の 相楽山の 山の際に 往き過
ぎぬれば…吾妹子が 入りにし山を よすかとぞ念ふ」(③四八一)、
「うつせみの世の事なれば外に見し山をや今はよすかと思はむ」(③
四八二) など、いわゆる山中他界の発想である。これらにおいては、
しばしば山中に死者を求めようとするが断念される。また、死者のい

る山を死者のよすがとする意志が表出される。よすがとは、死者と会
えないことを前提とするものであるから、死者との再会は強く求めら
れながらも断念されている。

山中にいる弟の復活を強く求め、二上山の磯の上に生える馬酔木の
生命力でそれを実現しようとする。しかし、死んだ弟がいると言つて
くれる人は現れない。死者が山にいたるといふのは幻想に過ぎず、
植物の呪力で死者を復活させるなどという呪術などもやは通用しない。
大津皇子移葬時の大来皇女歌には、そのような古代的な呪力の発現を
断念せざるを得ないことへの悲嘆が詠出されているのである。

〔注〕

(1)『日本書紀』および『懷風藻』それぞれが描く大津皇子謀反事件につ
いては、拙稿『日本書紀』大津皇子伝の意図―『詩賦之興、自大津
始也』の意味―(『日本文学研究ジャーナル』十四号、古典ライブラ
リ、二〇二〇年六月)、「性頗る放蕩にして法度に拘らず―『懷風
藻』大津皇子伝前半部における人物造形―(『京都語文』二十八号、
二〇二〇年十一月)、「太子の骨法これ人臣の相にあらず―『懷風藻』
大津皇子伝後半部における行心の『註誤』―(『文学部論集』一〇五
号、二〇二一年三月)など一連の拙稿において論じてきた。

(2)「馬酔木」は現在「アシビ」と訓み、三月頃に白い花を鈴なりにつ
ける所謂「馬酔木」を指すことと落ちて着いている。が、旧訓は
「ツツジ」と「アセミ」が併存し、「アセミ」と訓む場合、古くは春
の半ばに赤い色の花をつける木瓜だとされてきた(『檜婦手別記』『万
葉考』『攷証』など)。本稿では、『万葉集』中の仮名書き例から「馬
酔木」を「アシビ」と訓むことに問題はなく、表記から馬に対して毒
性を現わすという今の「馬酔木」でよいと考えている。馬酔木の訓や

- 語源などについては、前川文夫「アセビと馬酔木の名の話」（『馬酔木』三十一号七卷、一九五二年七月）、吉田金彦「枕詞三題Ⅰあしびきの」（『古代日本語をあるく』弘文堂、一九八三年）、和田義一「万葉集植物語彙の表記と訓」（西宮一民編『上代語と表記』おうふう、二〇〇〇年）など、また植物学の研究成果を踏まえたものとして、木下武司『万葉植物文化誌』（八坂書房、二〇一〇年）の「あしび」の項目や、同じく木下氏の「花は美しいが毒のある『つつじ』と『馬酔木』」（『和漢古典植物名精解』和泉書院、二〇一七年）が参考になる。
- (3) 影山尚之「大津皇子移葬の史と詩」（『史聚』五十二号、二〇一九年四月）。
- (4) 伊藤博『万葉集相聞の世界』（塙書房、一九五九年）が、卷二相聞部所収の近江飛鳥時代の相聞歌は、歴史的事件が「宮廷ロマンス」として語られ享受されたものであったことを論じている。また、拙稿「石川女郎をめぐる二皇子の歌—大津皇子物語の形成過程—」（『古代研究』三十一号、一九九八年一月）において、石川女郎をめぐる大津皇子と草壁皇子が大津皇子謀反事件の一場面として創作されたものであると論じたことがあり、また、拙稿「有間皇子と大津皇子—『日本書紀』と『万葉集』における造形の相違—」（『文学部論集』一〇七号、二〇二三年三月）で、『万葉集』では『日本書紀』には登場しなかった女性が登場し、それらの女性に好意を抱かれる大津皇子像が描かれ、謀反事件の背後には三角関係が設定されるなどしている点が、大津皇子を硬派な知識人として造形し、多くの知識人を率いて起こした謀反事件だという歴史認識を示す『日本書紀』とは異質であることを論じた。
- (5) 河上邦彦「鳥谷口古墳と大津皇子」（『後・終末期古墳の研究』雄山閣出版、一九九五年）。河上氏は、山の南斜面に築かれ、かつ改葬墓の特徴を有した鳥谷口古墳は大津皇子の墓である可能性があると述べている。
- (6) 和田萃「大津皇子の墓—鳥谷口古墳と加守寺跡の長六角堂—」（『日本古代の儀礼と祭祀・信仰上』塙書房、一九九五年）。
- (7) 江富範子「大伯皇女二六五番歌攷—『移葬』の歌として—」（『井手圭先生古稀記念論文集 国語国文学藻』和泉書院、二〇〇九年）。
- (8) 三上真由子「古代における天皇改葬の政治的意義」（『続日本紀研究』三七二号、二〇〇八年二月）。改葬については、角田文衛「古代日本における改葬」（『古代文化』Vol.31、一九七九年七月）、国分直一「わが先史古代の副葬とその伝統—移葬型と移葬略化型をめぐる—」（『日本民俗学会報』五十八号、一九六八年七月）、水谷千秋「『記・紀』からみた大王陵とその改葬—河内大塚山古墳と安閑天皇をめぐる—」（『ヒストリア』二二八号、二〇一一年十月）にも裨益された。
- (9) 石丸純一「万葉集卷二一六五・一六六番歌の題詞にみる『移葬』」（『古代研究』四十八号、二〇一五年二月）に、本稿で挙げた『晋書』と『唐律疏義』も含め、『建康実録』、常建「客有自燕而帰哀其老而贈之詩」（『全唐詩』）、『通典』など八例の「移葬」の例を指摘している。
- (10) 菊地義裕「二上山と大津皇子の『移葬』」（『万葉古代学研究所年報』七号、二〇〇九年三月）。多田一臣氏も「大津皇子をめぐる」（『古代国家の文学—日本霊異記とその周辺—三弥井書店、一九八五年）において、持統三年の春に「草壁皇子の病を契機として」移葬が行われたと論じている。
- (11) 例えば、都倉義孝「大津皇子とその周辺」（『万葉集講座 第五卷 作家と作品Ⅰ』有精堂出版、一九七三年）が、「大津霊も崇神として神の山の形を有した二上山に遠ざけられ祭られた」と述べ、多田一臣氏前掲注（10）が、草壁皇子の病と死が「大津の亡魂の祟りと考えられたことは認められてよい」とし、「大津の霊は二上山に『移葬』され、丁重な慰撫が加えられることになった」と論じている。
- (12) 肥後和男「平安時代における怨霊の思想」、井上満郎「御霊信仰の成立と展開」（柴田實編『民衆宗教史叢書第五卷 御霊信仰』雄山閣出版、一九八四年）など参照。
- (13) 前掲注（4）拙稿「有間皇子と大津皇子—『日本書紀』と『万葉集』における造形の相違—」で、『日本書紀』持統天皇称制前紀朱鳥元年

十月二十九日条の持統天皇詔もまた、呉楚七国の乱平定後の景帝詔を典拠することによって、持統天皇を、強い権力と慈悲の心とを兼ね備えた理想の天皇として造形することを意図したものであることを論じたことがある。松下宗彦「大津皇子陵墓考」(『国文白百合』二号、一九七一年三月)が、「タタリ説には、大きな弱点がある」として、「皇后が大津皇子のタタリを信じることは、自分が強引に皇子を殺した非を認めることになる。内心はともあれ、公にタタリを認めることはできなかったであろう」と指摘する通り、持統天皇の対応や言動は、個人的な欲望や恐怖の発露として捉えられるべきではないと考える。ただし、松下氏が、一六三〜一六五番歌は大来皇女帰京時の歌で、一六六番歌は翌年の春に道のほとりの馬酔木の花を見て詠んだ歌であり、後に題詞のように整理された点には賛同できない。また、堀切寛子「大津皇子移葬問題に関する一考察」(『国文目白』三十八号、一九九九年三月)は、「許す」形での仮埋葬からの移葬」とすることにより、大津皇子支持層を納得させると同時に自らの後ろめたさも解消し、社会の安定を図ったのだと論じている。

(14) 江川式部「唐代の改葬儀礼とその制度」(『東洋史研究』七十二卷二号、二〇一三年九月)。

(15) 前掲注(11) 論参照。多田氏は、はじめは都から離れた場所に葬られたが、「その亡魂は皇都の近くに祀られることを欲して崇りをなした」ために、持統天皇が「大津の霊は、大和に背を向けられることで、反対に大和侵入する悪しき霊たちを防衛する神」として祀ったと、二上山への移葬の経緯を論じている。

(16) 田中日佐夫「二上山」(学生社、一九六七年)が、二上山周辺が飛鳥時代の天皇や貴族の埋葬地となつてに着目し、古代葬送儀礼と関わる二上山の性格を論じている。

(17) 池田源太「『山の二上』と氏族神」(柴田實先生古稀記念 日本文化史論叢) 柴田實先生古稀記念会、一九七六年)。

(18) 和田萃氏前掲注(6) 論。

(19) 近藤健史「二上山の基層」(大津皇子と二上山) (『万葉歌の環境と発

想』翰林書房、二〇一七年)。近藤氏は「大津皇子と二上山」において、大和国の二上山は「弥勒信仰による浄土に見立てられた山」であったとも述べている。また、堀内民一「ふたかみのはか―大津皇子は何故二上山に移葬されたか―」(『日本文学論究』二十三冊、一九六三年十二月)は、二上山への移葬の背景には「聖水の山の夕日の信仰」があると述べ、大来皇女歌の「磯の上に生ふる馬酔木」に祭祀における「神聖な壇としての岩の上の馬酔木」という意味を見出ししている。

(20) 品田悦一「大津皇子・大伯皇女の歌」(『セミナー万葉の歌人と作品』第一巻 初期万葉の歌人たち) 和泉書院、一九九九年)。品田は口々二を「ワレヤ……ム」の例として挙げ、「ム」は「不本意な行動の予測」であり、「不本意さの原因はその行動自体よりも、むしろ、『ワレ』と提示される話者の性格や境遇に当該の行動がそぐわない点にある」と論じている。また、木下正俊「斯くや嘆かむ」という語法」(『万葉集研究』七集、塙書房、一九七八年九月)は、「や……む」について、「自問自答」する一人称疑問文であり、不本意で不満に思う話し手の心情表現であることを論じている。

(21) 「うつそみ」の語については、青木生子「万葉集における『うつそみ』(そ)み―挽歌から哀傷歌へ―」(『万葉挽歌論』塙書房、一九八四年) 参照。

(22) 「洪谿」は、「馬並めていざ打ち行かな洪谿の清き伊蘇みに寄する波見に」(『⑬三九五四)、「洪谿の 崎の安里蘇に 朝なぎに 寄する白波 夕なぎに 満ち来る潮の…」(『⑬三九八五)、「洪谿の崎の安里蘇に寄する波いやくしく古思ほゆ」(『⑬三九八六)、「白波の安里蘇に寄する 洪谿の…」(『⑬三九九一)、「洪谿の 安里蘇の崎に 沖つ波 寄せ来る玉藻…」(『⑬三九九三) というように、波が打ち寄せるイソであったことが窺われ、『新編日本古典文学全集』「地名一覧」の説明によると、「当時の海岸線は現在のそれより一〜二キロメートルの沖まで広がっていたか。この辺の海中には男岩・女岩のほかに岩礁が多い」とされている。

- (23) 秋本吉郎『日本古典文学大系2 風土記』（岩波書店、一九五八年）はこの「伊曾布利」を「磯触（いそふり）」で、磯辺にうちよせる波をいうと注している。それに対して、遠藤慶太氏は「風土記逸文注釈」（上代文献を読む会編、翰林書房、二〇〇一年）において、「『振石』の字に従って、激しい波によって石が震動する状態」を詠んだ語とすべきだとする。『万葉集』には「鎌倉の見越の崎の伊波久叙」（⑭三三六五）とされることから、秋本氏の岩波大系『風土記』には、「イハクエ」を「イソフリ」と同語とした語解説」と説明されるが、「イハ」が崩れるところに注目するのが「イハクエ」であり、「イソフリ」はそれとは異なるように思われる。
- (24) 『常陸国風土記』の「磯」字が、本来の字義通りの意味で用いられた、数少ない用例であることは、当国風土記の編者が漢籍に通じていたこととの証左となる可能性もある。が、『常陸国風土記』は古写本に恵まれないことから本文に不安が残る。
- (25) 「イソ」という場所の性格について、居駒永幸「死者のうたの発生、そして挽歌へ」（『古代の歌と叙事文芸史』笠間書院、二〇〇三年）は他界と接する境界だと論じている。近藤健史「境界領域と植物『馬酔木』」（『万葉歌の環境と発想』翰林書房、二〇一七年）は、「異界と接する場所であり、神の霊異や死者の魂と出会うという境界性を有している場」だと論じている。また、新谷秀夫「水辺の花を『咲く』とよむ歌—万葉集 巻八厚見王歌の再検討—」（『日本文芸研究』四十三巻四号、一九九二年）は、「生ふ」は生育する場所の神聖さに注目した表現だと述べている。
- (26) 渡辺護「あしびの文芸」（『万葉集の題材と表現』大学教育出版、二〇〇五年）。
- (27) 馬酔木の霊力や生命力については、近藤健史氏前掲注（25）論文や野田浩子「馬酔木の花の今盛りなり—一九〇三番歌注釈—」（『東横国文学』二十三号、一九九一年三月）などに論じられている。
- (28) 池田正・大野啓一「アセビの生育立地と樹形の変異」（『横浜国立大学環境科学研究センター紀要』二十六巻一号、二〇〇〇年二月）に拠れば、馬酔木は、「水分ストレス」には阻害されないが、「表土の浸食が定常的に発生する不安定な立地」の場合、「表土浸食に対する耐性を強化する」ための生存戦略として、「萌芽によって主幹を交代し、少しでも上方に樹冠を広げて受光耐体制を整える」樹形となるという。
- (29) 山本登朗「『折る』と『惜し』—万葉集三九〇四番歌の解釈をめぐって—」（『萬葉』一〇七号、一九八一年六月）。
- (30) 平館英子「万葉集の主題と意匠」（瑞書房、一九九八年）で、「植物の枝を折り取ることは、その枝を髪にさして樹木の聖性を感染させる『かざし』の呪的行為に通ずる」（三三八ページ）と述べている。
- (31) 上野美穂子「左注者はどこに不審を抱いたのか—大伯皇女二六五・一六六番に関する一考察—」（『美夫君志』一〇五号、二〇二二年十一月）が、挽歌で死者に見せることを言う表現は、「見す」+「まし」が通例であり、「見すべき」とは表現されない」と指摘している。
- (32) 土居光知「古代伝説と文学」（岩波書店、一九六〇年）、八十一ページ。
- (33) 久松潜一「万葉秀歌（一）」（講談社学術文庫、一九七六年）、三〇七ページ。上野誠「高市皇子挽歌と香具山宮」（『古代日本の文芸空間—万葉挽歌と葬送儀礼—』雄山閣、一九九七年）が、この高市皇子による十市皇女挽歌（②一五八）について、「生命の復活は空しい想像上のものであり、信仰をもつてしても押し止めることのできない『死』なるものの存在を歌っている」と論じており、賛同したい。本稿は、大来皇女歌も死者の復活という呪術に対する断念を詠んでおり、この高市皇子による十市皇女挽歌と同じ発想が看取できると考えている。
- (34) 真下厚「水の聖地と景物—万葉歌類型の発生と展開—」（『立命館文学』四八三・四八四号、一九八五年十月）。
- (35) 森重敏「万葉集における『らむ』と『いふ』との交渉」（『萬葉』五十八号、一九六六年一月）。また、「いふ」については、阪上望一「発話表現における話し手と聞き手—万葉集の『いふ』の性質—」（『美夫君志』八十九号、二〇一四年十一月）に、「いふ」は「話し手や聞き手を設定せずとも使える表現」であり、「言語の音声化のみを表す」という性質を持つ語であると論じられている。

(36) 上野氏前掲注(31) 論文。

(37) 伊藤博「女歌の命脈―大伯皇女をめぐる―」(『万葉集の歌人と作品 上古代和歌史研究3』塙書房、一九七五年)が、人麻呂の「泣血哀慟歌」第二長歌の当該箇所を挙げ、大来皇女歌では、「この種の何も言ってくれる人はいなかった」と指摘している。

(38) 本稿は、人麻呂の泣血哀慟歌が大来皇女歌に先行すると言いたいわけではない。大来皇女歌の成立については、実作か仮託かも含めて問題が多く残されており、改めて検討しなければならぬと考えている。また、泣血哀慟歌については稿を改めて論じたいと思っている。

(39) 堀内民一氏前掲注(19)は、大来皇女歌の背景にある二上山の「聖水の山の夕日の信仰」は、「靈魂復活といふ内実を擁した原始信仰の基盤」だったと論じている。また、近藤健史氏前掲注(25)は、「磯の上の馬酔木」を見せる行為に「死者の魂に対するタマフリ」の意味を見出し、「再生復活の願い」の象徴だと論じる。ただし、近藤氏の論は、その意味と象徴の前提として、「磯」に死者との再会を可能にする境界性を見出す点だが、本稿と異なっている。伊藤好美「大伯皇女作歌の表現―『万葉集』巻二 一六五・一六六番歌考―」(『実践国文学』八十五号、二〇一四年三月)は、大来皇女の馬酔木を見せる行為を、「大津皇子の生命力を満たすと同時に、大津皇子への恋を成就させるため」のものだったと論じるが、「恋を成就させる」というのは疑問である。

(40) 「或書」に拠れば人麻呂作ということになるが、左注の引く類聚歌林に拠れば、作者は檜隈女王となる。従来、檜隈女王作説をとる注釈書が多い。阿蘇瑞枝氏は『柿本人麻呂論考』(桜楓社、一九七二年)で、人麻呂が檜隈女王に「寄りそって」作ったと論じているが、人麻呂の代作であっても、この歌における「禱祈」の主体は檜隈女王として描かれているということになる。菅野雅雄『初期万葉歌の史的背景』(和泉書院、一九九四年)は、この「禱祈」の目的は「復活」だとしている。上野誠氏は前掲注(33)書において、この哭沢神社に禱祈する二〇二番歌に、高市皇子の十市皇女挽歌(二五八番歌)と共通する発

想があるとしている。

(41) 『万葉集』に現れる他界観念については、堀一郎「万葉集にあらわれた葬制と他界観・靈魂観」(『万葉集大成 八民俗篇』平凡社、一九五三年)など参照。伊藤幹治「古代の葬制と他界観念の構造―階層規制による一分析―」(『國學院雑誌』六十巻七号、一九六九年七月)は、万葉挽歌の葬制と他界観念を「風葬・洞窟葬」他界不明型、「土葬(埋葬・古墳式)」「山中他界型」「火葬」「天上他界型」「土葬」「地下他界型」の四類型に整理し、大来皇女の二五八番歌を「山中他界型」に分類している。

(たが) ともこ 日本文学科

二〇二三年十一月十四日受理

