

# 高橋虫麻呂の伝説歌、その成りたちと手法

榎本福寿

- 一、先行研究と玉台新詠
- 二、真間娘子歌の「身をたな知りて」
- 三、「身」と「家」、その律令との関連
- 四、真間娘子は「婢」か
- 五、賤民の「身」とその自死
- 六、浦嶋子歌を貫く「家」
- 七、「家」の呪縛、「世間の愚人」
- 八、「世間の愚人」と「鈍やこの君」、その心
- 九、珠名娘子歌と玉台新詠
- 十、珠名娘子歌（長歌）と律令
- 十一、珠名娘子歌（反歌）と律令
- 十二、菟原処女歌の妻争いと律令
- 十三、「黄泉に待たむ」と出典との関連
- 十四、冥婚と合葬
- 十五、伝説歌四首の相互対応とその意味

万葉集の伝説歌のなかでは、最も透逸かつ著名な高橋虫麻呂歌集所収の伝説歌四首について、その構造や成り立ちを中心に検討を加える。

四首それぞれ伝説をもとに成り立つが、その人物や物語に、虫麻呂は独自を際立たせている。各歌ごとにまずはその内容を委細に読み解く。四首ともに律令を踏まえ、内容もたがいで対応をもつので、関連する律令条文とつきあわせ、その内実の究明に取り組む。

虫麻呂の伝説歌の独自を、可能な限り表現、依拠した伝承、出典との関連等を掘り下げて明らかにすることに、本稿は主眼を置く。

## 一、先行研究と玉台新詠

小島憲之『上代日本文學と中國文學 中——出典論を中心とする比較文學的考察——』（その「第八章 傳説の表現」。昭和四十六年十月再版。塙書房）が「傳説を好み、それを主題として表現する所謂『傳説の歌人』の一人として高橋虫麻呂を挙げ、「傳説を詠む場合にも、文學作品としての衣裳を考へる。その衣裳は中國的なものが多い。」（一一一七頁）と指摘する。この「傳説を詠む」歌を、ここでは伝説歌と称するが、万葉集の収載する伝説歌のなかでは、小島氏指摘のとおり高橋虫麻呂のそれが代表的な作品として位置すると共に、異彩を放つてもいる。

小稿は、この高橋虫麻呂の伝説歌について考察を加える。虫麻呂という卓越した「傳説歌人」が伝説歌をどのように詠んだのか、その歌の成りたちや構成に焦点を当て、歌の内実をどこまでも表現にそくして探ることに主眼を置く。伝説歌の内実は、伝説を歌に詠むという固有の問題を必然的に孕む。伝説を歌に表現する上に、抒情を歌にするばあいとの違いは、多くが長歌のかたちをとるその形式に顕現するが、この形式のくびきを活かし、そこに伝説をどう織り込んでいるのか、表現あるいは構成・展開をめぐる特質はなにか。もちろん、こうした問題に取り組む上にも、

歌の内容をそれじたいの解明が前提となる。この解明に、従前どおり構造分析の手法をもって挑む。虫麻呂の伝説歌は、構造的に成りたち、かつまたそれらが相互に深く関連するだけに、この手法がとりわけ有効でもある。

さて、ここに採り上げる伝説歌だが、小島氏の論じた虫麻呂歌を中心に、次の四首の長歌およびこれに伴う短歌を主な対象とする。

(一) 詠<sub>三</sub>上総末珠名娘子一首并短歌(9・一七三八、九)

(二) 詠<sub>三</sub>水江浦嶋子一首并短歌(同・一七四〇、一)

(三) 詠<sub>三</sub>勝鹿真間娘子一首并短歌(同・一八〇七、八)

(四) 見<sub>三</sub>菟原処女墓歌一首并短歌(同・一八〇九、一〇、一一)

部立では、(一)(二)を雑歌、(三)(四)を挽歌にそれぞれ分類する。これらの伝説歌をめぐって小島氏の指摘する「中國的な衣裳」「中國的な表現」の例には、(一)の「腰細」、(二)の冒歌部、(三)の「青衿」、(四)の「処女墓」に関連した表現などがある。一方、この指摘に続く研究史を、「杉本行夫・稲岡耕二両氏は具体的に虫麻呂の表現と中國文學の修辭上の類似性を指摘された。」「中西進氏は(中略)『詠む』歌すなわち対象そのものを歌うことに目的も

方法もある詠物歌は、中国の詠物詩の影響のもとに成立し、宴とは不可分で多分に文芸化をともなう発想をもつことを指摘された。」などとたどる村山出氏「高橋虫麻呂——娘子の歌の位置——」（『万葉集研究』第十七集、平成元年十一月、塙書房）は、新たに「詠物詩という枠にとらわれずに、情詩賦の女性の表現」に着目してその例を挙げ、つぎのように説く。

虫麻呂が娘子の歌群に詠物詩的な方法を用い、娘子の容姿の魅力を客観描写的に具象化する態度を示すという可能性を開いたについては、少なくとも、こうした中国の情詩賦の表現にヒントを得たことを考慮に入れねばならないであろうと思う。

右に引用した一節の直前に、実は「右に列挙した詩篇を直ちに虫麻呂における特徴的な表現の典故と判断することには慎重でなければならない」と断っている。これを承け、「少なくとも」以下の「ヒントを得たこと」とどめた慎重な言及につながる。

村山氏が「右に列挙した詩篇」という詩のなかには、前述した小島氏、稲岡氏、杉本氏ら先学の挙げた例も交じる。念のためその一端を挙例すれば、まずは（一）珠名娘子の「美しい容姿の描写に類似する表現」（村山氏。143頁）に関連した「詩篇」だが、

春花競<sub>ニ</sub>玉顔<sub>一</sub> 俱折復俱攀

細腰宜<sub>ニ</sub>窄衣<sub>一</sub> 長釵巧插<sub>レ</sub>鬢

（『玉台新詠』庾肩吾「南苑看人還」）

少しく説明を加えてみるに、珠名娘子の「花の如咲みて立てれば」、また「腰細のすがる娘子」などが関連する句に当たり、特に後者は「腰細を美人の条件とする考えは六朝詩などにも見える。」（『萬葉集釋注五』当該「語注」と説明を加え、庾肩吾の詩題を示すほどに定着してさえている。しかし、実際にはこの句じたい、先行する「胸別の広き我妹」と対を構成し、その「すがる娘子」について、「スガルはじが蜂。その腹部の第一節から第二節にかけて細くくびれているのでたとえた。」（日本古典文学全集『萬葉集(2)』当該歌頭注）と説くとおり、「豊満な女性の胸」（同上）と組み合わせた表現に特徴がある。「腰細」にかぎれば、確かに玉台新詠に類例が散見するけれども、たとえば「腰纖蔑<sub>ニ</sub>楚媛<sub>一</sub>、体軽非<sub>ニ</sub>趙姬<sub>一</sub>」（腰纖くして楚媛を蔑みし、体軽くして趙姫を非とす。江洪「詠舞女」『玉台新詠』卷五）の「楚媛」（楚宮の女。『楚王細腰を好んで朝に餓人あり』（『荀子』君道篇）の語がある。『新釈漢文大系』玉台新詠上）「語釈」337頁）のように対応するのはせいぜい「体」であり、しかも「細腰」を美人の要件とすればこそ、それを豊胸ととり合わせることなどあり得ない。

玉台新詠に徴すれば、むしろ独自の際立つ。「すがる娘子」という比喻には、虫麻呂歌のすぐれて特徴的な個性をこそ認めなければならぬ。もう一つだけ挙げれば、「娘子に魅せられた男たちの様子との関連性」を先学三氏がひとしく認める例として村山氏の示すのが次の詩句である。

行者見<sub>レ</sub>羅敷<sub>一</sub> 下<sub>レ</sub>擔<sub>持</sub>髻<sub>鬢</sub>釵<sub>一</sub>

少年見<sub>レ</sub>羅敷<sub>一</sub> 脱<sub>レ</sub>帽<sub>著</sub>幘<sub>頭</sub>一

耕者忘<sub>レ</sub>其<sub>耕</sub>一 鋤者忘<sub>レ</sub>其<sub>鋤</sub>一

來<sub>婦</sub>相<sub>怨</sub>怒<sub>一</sub> 但<sub>坐</sub>觀<sub>レ</sub>羅敷<sub>一</sub>

(『玉台新詠』古樂府詩「日出東南隅行」)

虫麻呂歌では、(一)に珠名娘子が容姿端正な上に花のように笑い立っていると、それに「迷ふ」男どもの「珠<sub>たま</sub>梓<sub>すし</sub>の道行く人は 己<sub>おの</sub>が行く道は去<sub>ゆ</sub>かずて 召<sub>よ</sub>ばなくに門<sub>かど</sub>に至<sub>いた</sub>りぬさし並ぶ隣の君は あらかじめ己<sub>おの</sub>妻<sub>つま</sub>離<sub>わか</sub>れて 乞<sub>こ</sub>はなくに鑑<sub>かき</sub>さへ奉<sub>まう</sub>る」という一節を右掲の詩句に関連するものとみる。しかし詩句に詠む「羅敷<sub>わふ</sub>」は、養蚕が上手でその桑採りの姿が男たちを魅了するだけであり、「関連性」があるにせよ、わずかに「耕者忘<sub>レ</sub>其<sub>耕</sub>一、鋤者忘<sub>レ</sub>其<sub>鋤</sub>一」というごく単純な表現から成る一節にとどまる。珠名娘名のばあい、その肉体的な美を強調した上で、男どもの関心をその美をわがものとするに収斂させているその表現に特徴がある。

げんに、この男どもの「迷ふ」さまは、同じ「花の如<sub>ごと</sub>咲<sub>ざ</sub>みて立てれば」に続く、(三)の真間娘子に集まる口喧しい騒ぎをつたえる「夏虫の火に入るが如<sub>ごと</sub> 水門<sub>みなと</sub>入<sub>いり</sub>に船漕<sub>ふね</sub>ぐ如く 帰<sub>かへ</sub>きかぐれ人の言ふ時」にむしろ通じる。詳細は後述するとして、「花の如」以下に展開する男どもの女性の美に迷い騒ぎたてる彼此表現の親近は、それが虫麻呂歌を特徴づけてはいても、そしてそれだけに、逆に前掲羅敷関連の詩句との直接的なつながりを疑わせる。

もつとも、その後の研究史の上では、村山説を肯定的に評価する論調がむしろ優勢である。中川ゆかり氏「菟原処女の墓を見る歌」(セミナー『万葉の歌人と作品』第七巻。二〇〇一年九月。和泉書院)は、さきに採りあげた村山氏の「中国の情詩賦の表現にヒントを得た可能性」をめぐる言説を踏まえ、中国文学を嗜む「当時の文学の志向と、伝承のヲトメ達に惹かれる虫麻呂の心とが相俟って」作品の造型をなし得たと説く(283頁)。近年では、大谷歩氏『万葉集の恋と語りの文芸史』(第三章 真間手児名伝説歌の形成。二〇一六年二月。笠間書院)が、前掲(一)～(三)の「詠」を題詞に掲げる伝説歌について村山氏が前掲論考に説く「虫麻呂の真間娘子や珠名娘子の容姿の具象化、スケッチ風の叙事的な表現態度は、『玉台新詠』のこれらの詠物詩の方法に近似することを認めなければならないのであ

ろう。」という指摘をもとに詠物詩について検討を加え、珠名娘子・浦嶋子・真間手児名などの作品を「詠史」とみる山岸徳平氏の説を参照した上で次のように述べる。

虫麻呂のうたう手児名伝説は、『玉台新詠』にみるような伝説の人物を客観的に詠む詠物詩に重なりながらも、ただ客観的事物として娘子を捉えるのではなく、過去の人物の行為や人物像、その人生を語ろうとするのであり、それは「詠史」の方法に重なるものとみることができるといえる。(136頁)

「人生を語ろうとする」については、後に「その娘子の人間としての歴史を描くことを志向している」「虫麻呂は史実としての手児名の人生を詠んだといえるのである。」(137頁)と敷衍している。「人間としての歴史」「史実」とはいつても、「詠史」の「史」と無限定に重なるわけではない。それだけに、大谷氏の挙げる「過去の人物の行為や人物像、その人生を語ろうとする」だけで、「詠史」の方法に重なるのか、やはり疑いを残す。村山説を発展させる上にも、その土台の確かな検証を欠くことはできない。

## 二、真間娘子歌の「身をたな知りて」

つつ放して言えば、真間娘子なる人物の歴史など、虫麻呂にとって所詮「遠き代にありける事」でしかない。それ

を「昨日しも見けむが如く思ほゆるかも」と我が身に引き寄せるについては、その「奥つ城に妹が臥せる」という厳然たる事実を前にして、娘子みずから選びとったその自死に深く思いを致すからにはほかならない。同じく真間娘子を対象にしながら、山部赤人の「過勝鹿真間娘子墓時、山部宿祿赤人作歌一首并短歌」(3・二三一・二・三)が妻問いをうたつても死に一切触れないのとは、内容そのものを異にする。東歌でも、真間娘子をうたつた二首(14・三三八四・五)ともに、死とは無縁である。

この虫麻呂歌は前掲(三)にあたるが、構成が比較的単純であり、かつ虫麻呂の伝説歌をめぐる構成上の典型をそこに認めることも可能なので、まずはそれをここに採りあげてみる。この構成を明示するため、当該長歌には段落分けを施し、各段に見出しを付す。

### (1) 伝説への導入

鶏が鳴く東の国に 古昔いにしへにありけることと 今までに  
絶えず言ひける 勝かつ壯鹿たけしかの真間ままの手児名てこなが

### (2) 娘子の特質

麻衣あさぎぬに青衿あをきつ著つけ ひたさ麻をには織おり服きて 髪かみだに  
も搔かきは梳けづらず 履くつをだに著はかず行いけども 錦綾にしきあやの  
中なにつつめる 齋いひ兒こも妹いに及しかめや

### (3) 娘子の行動、転換の契機

望月の満れる面わに 花の如咲みて立てれば

(4) 男どもの騒ぎ立て

夏虫の火に入るが如く 水門入りに船漕ぐ如く 帰きか  
ぐれ人の言ふ時

(5) 虫麻呂の批評

幾時いくげも生いけらしものを 何なに為すとか身をたな知りて

(6) 娘子の対処

浪の音の驟きはく湊みなとの 奥おくつ城しろに妹いもが臥こせる

(7) 虫麻呂の述べ

遠とほき代よに有ありける事を 昨日きのふしも見みけむがごとも 所お  
念おもほゆるかも

### 反歌

勝かつ壯さう鹿かの真ま間の井い見みれば 立たち平ならし水みづ挾くましけむ 手  
児こ名なし所お念おもほゆ

この(1)以下の展開のなかで、虫麻呂が娘子の行動を批評した(5)はとりわけ注目にあたいする。その核心が、「何為とか身をたな知りて」である。

先行研究でも、当然この表現に議論は集中する。その主な説を、佐藤政司氏「葛飾の真間娘子を詠む歌」(前掲『万葉の歌人と作品』第七巻)と大久保廣行氏「高橋虫麻呂の世界——水江浦島子詠を通して——」(『萬葉集研究』第二十三集。平成十一年十一月)とが採りあげて加えた批

評を参照して次に列挙する。特に後者が当該句に関して「注目すべき論及」と評価する先行説は重要なので、その一節をそのまま掲出する。

a、男たちの激しい争いに巻き込まれるという状況の中で、娘子がわが身の処し方を悟ったという謂である。 (高野正美氏)

b、わが身の限界を知ることであるとして、虫麻呂を「貴族社会の末端に生きる自己の限界を常に見極めていた人間」として捉える。(金井清一氏)

c、己が身をヤガテハ消ユベキ、常ナキ、借リノ身、と自覚すること。(坂本信幸氏)

d、自分の命(それは自分の一生であり、所属する社会との関係でいえば生き方であろう)を見極めてと  
いうふうな意味(村山出氏)

管見に入る限りだから、安直に過ぎるなどの批判は甘受しなればならないが、主要な見解はほぼ右に尽きる。このうち、参照した佐藤氏論考はcを、大久保氏論考はaをそれぞれに評価する。もちろん間口を広げれば、ほとんど応接に暇ないはずだけれど、たとえば副題に「——身はたな知らず」と『身をたな知りて』——を掲げる錦織浩文氏「高橋虫麻呂の東国伝説歌二首」(『萬葉集研究』第二十五集。平成十三年十月)は、虫麻呂が娘子の入水理由を明



確にしないことに「むしろ、それにまつわる聞き手（読者）の自由な想像をかきたてる」という「意図」を認め（118頁）、その入水理由をめぐる「想像」について「真間娘子には心をとめた一人の男性がおり、妻争いの様子を見て、その人と結婚できないと考えて、それで命を絶つてしまったのではないかというのがそれである。」（121頁）と説く。そして同じ理由で自ら命を絶つた菟原処女の例を挙げる。それがこの「想像」の拠りどころとなり得るのか。私には肯いがたい。

どこまでもa以下に列記した限りに過ぎないけれども、反歌を伴う当該長歌の内容や展開を、先行研究の多くがなおざりにしているのではないか。「身」は、あくまで「身」でしかない。類例に、右に引用した錦織氏論考が『萬葉集』には、「身をたな知る」という表現を用いた歌が、A B二首のほかにもう一首ある。」と着目した「藤原の宮の役民の歌」（1・五〇）の例がある。「A B二首」は前掲（二）（三）に当たり、この例については「役民という特別な立場や、うたわれている状況に応じた内容を示しており、A B二首の『身をたな知る』のそれとは異なっているとみなし得る。」（109頁）と退けて導いたのが、右に引く同氏の「想像」に関連した所説である。それに疑義を呈したとおり、「異なっていると見なし得る」どころか、同じ表現か

ら成り、「身」の内実を探る上に極めて示唆に富む。

問題の句は、藤原の宮の造営のためその用材を運搬する労役に奉仕するさまをうたった「真木さく檜の婦手をものふの八十氏河に 玉藻なす浮かべ流せれ そを取るしさはく御民も 家忘れ身もたな知らず 鳴じもの水に浮き居て（中略、泉の河に）持ち越せる真木の手ま手を 百足らず筏に作り 浜すらむいそはく見れば 神随ならし」というなかの傍線部だが、これについて錦織氏の論考に「諸注釈書が説いているように、わが身にふりかかる苦労、労働にともなう肉体的な疲労をまったく考えないで、というようなことであろうと察しがつく。」（109頁）と説く。「身もたな知らず」だけであればともかく、それが「家忘れ」と対応する表現を構成している以上、「身」が「家」と対応する事実は揺るがない。上接する「御民」を承けて、労役に従事する役民の本来居住し生活するその本拠としての「家」の存在を意識の内に残留させないことが「家忘れ」だから、これに対応し、労役に従事する自分自身をそのまつわる一切を含め度外視することに、くだんの「身もたな知らず」の基本的な意味を認めるのが筋である。「家」と「身」ともに没却して労役に専心奉仕すること、それが、「御民」の「御民」たるゆえんにほかならない。

藤原の宮の造営にかかるこの「御民」の奉仕には、歴史

に類例がある。すなわち仁徳天皇が課役免除およびそれに伴う極端な耐乏生活により、人民の貧窮を救済したいという事蹟に伴うその救済後の後日談として、日本書紀（仁徳天皇十年条）が次のようにつたえている。

十年冬十月、甫科課役以構造宮室。於是、百姓之不領、而扶老携幼、運材負簣、不問日夜、竭力競作。是以、未經幾時、而宮室悉成。故、於今称聖帝也。

傍線部の「材を運び簣（もっこ）を負ひ、日夜を問はず、力を竭して競ひ作る」という「百姓」の心の内は、あの「御民」の「家忘れ身もたな知らず」と別ではないはずである。しかも、救済前の貧窮状態を、天皇が高台に登って望見した感想として「百姓既貧、而家無炊者」と述べた上で、「朕聞、古、聖王之世、人人誦詠德之音、每家有康哉之歌」と理想の世をひき合いに出す。傍線部のとおり「百姓」には、家が不可分のつながりをもつ。

### 三、「身」と「家」、その律令との関連

さて、この「身をたな知らず」の「身」と「家」との分かちがたいつながりを参照して、ここで改めて正面に据えて取りくむべきは、真間娘子をめぐる「身をたな知りて」のこの内実である。かたちの上では、従前の「身をたな知

らず」を倒逆させた表現となる。従前のその実例として言及した藤原の宮の造営にかかる「御民」の奉仕と仁徳天皇の宮室の造営にかかる「百姓」の奉仕ともに、いわば非常時の労役である。それを理想化して強調する表現こそが、「身をたな知らず」という句を構成している以上、その倒逆した表現は、必然的に常時の労役にかかわる。

具体的には、仁徳天皇の採った課役免除がその労役を端的にものがたる。当然、課役の負担をその主要な内容とする。一方、藤原の宮造営にかかる奉仕のばあい、のちの推古天皇の御代、皇太子（聖徳太子）の制定した憲法十七条（日本書紀推古天皇十二年四月）に掲げる理想をいう「国非二君、民無二両主、率土兆民、以王為二主。」（その十二）のあと、「使民以時、古之良典。故冬月有間、以可使民。從春至秋、農桑之節、不可使民。其不農何食、不桑何服。」（その十六）という聖王の徳治のもと、その農閑期の使役に従事する民が、くだんの「御民」に重なる。その「農桑之節」は、農耕・養蚕に専念する。

もつとも仁徳天皇の課役免除にしても、そもそも事の発端を、前掲のとおり「烟氣不起於域中」百姓既貧、而家無炊者」という烟煙がどこにも上らない専ら食の欠乏とする。この文脈の展開上、課役免除および耐乏生活により「烟氣多起」という賑わいを取り戻したのちに天皇



が皇后に説きよかせた「古聖王者、一人飢寒、顧之責<sub>レ</sub>身。今百姓貧之、則朕貧也。百姓富之、則朕富也。未<sub>レ</sub>之有<sub>レ</sub>百姓富之君貧<sub>レ</sub>矣」(七年四月)という一節でも、もとより食に重点を置く。

この課役免除の所伝は、律令に深く根ざす。課役という語じたい、律令用語でもある。律令が規定する課役のばあい、その担い手を家との関連の下に置く。「戸令<sub>レ</sub>」(第八。日本思想大系3『律令』。一九七六年十二月。岩波書店)では、社会組織の基本単位として冒頭に「1、凡戸、以<sub>レ</sub>五十戸<sub>レ</sub>為<sub>レ</sub>里」と挙げ、このあと「5、凡戸主、皆以<sub>レ</sub>家長<sub>レ</sub>為<sub>レ</sub>之」と定め、この「戸主」に「家長」をあてている。律令および行政上の呼称として「戸主」を使いながら、当主を無条件に「家長」とする。「家長」がそれだけ一般的にも通用していたことを、それは如実にものがたる。この「戸」については、前掲条文の一節の直後に「戸内有<sub>レ</sub>課口<sub>レ</sub>者、為<sub>レ</sub>課戸。無<sub>レ</sub>課口<sub>レ</sub>者、為<sub>レ</sub>不課戸。」という「課戸」「不課戸」の二種類に分ける。「課口」は、「賦役令9」に定める「課役」を負担する者、それ以外の者を「不課」とする。そしてその注が「不課」の該当者に、「皇親(親王・諸王——頭注による。以下同じ)及八位以上。男年十六以下。并蔭子(五位以上の子——補注による)。耆(十六歳以上)。癡疾。篤疾。妻。妾。女。家人。奴婢」を

挙げる。この「課役」を負担するか否かによつて二分する「課口」と「不課」とが、「民」また「百姓」の内実であり、その「課戸」と「不課戸」のいずれであれ、「戸」を一般的に通用の「家」とする。こうした対応が社会的にも定着していればこそ、これを前提に「家」と「身」とを対応させた表現が成りたつ。

この対応に照らして、「家」が「戸」に当たると同じく、「身」には「口」があたり、その「課口」のほか、「不課」の例に挙げた「皇親」以下も、「身」が世に存在するそのさまざまありかたを表示する。さればこそ、かりに例をとれば、「癡疾」の「身」を嘆くという表現に、なんら違和感などない。同様に、さきの仁徳天皇の課役免除をめぐる所伝に関連して、前掲のとおり天皇が皇后に説きよかせた一節に「古聖王者、一人飢寒、顧之責<sub>レ</sub>身」とつたえている。聖王を直前に「其天之立<sub>レ</sub>君、是為<sub>レ</sub>百姓。然則君以<sub>レ</sub>百姓<sub>レ</sub>為<sub>レ</sub>本。」と規定して、この前提に立ち、「一人飢寒」を、この「君」の「百姓」を基本とする本来の為政にあるまじき失政とみなす。そのことに思いを致して、「責<sub>レ</sub>身」とは、直前に規定する「君」たり得ない失政、欠格を自責することにほかならない。「君」であるべき本来の自分こそ、まさにこの「身」に当たる。

こうして「民」「百姓」はそれにそくした「課口」「不

課」、またあるいは「皇親」「癡疾」などといった「身」であり、「聖王」「君」にも「身」があるというこのありかたに通じるのが、真間の娘子のばあい、くだんの「身をたな知りて」の「身」でなければならぬ。「身をたな知りて」その挙げ句に自死を選択した以上、この「身」の内実がそこに深くかかわるとみるのが筋である。そして、げんに、虫麻呂はそれを確かに歌に詠み込んでいる。

#### 四、真間娘子は「婢」か

その長歌については、さきに段落に分けたなかの(2)娘子の特質が「身」に関連する。まずはその着衣だが、「麻衣」の上着に、裳でさえ「ひたさ麻を裳には織り服て」という麻だけでみずから織つたものを着ている。「麻衣」じたい、たとえば「大殿を振り放け見れば 白たへに飾り奉りて うちひさす宮の舎人も たへのほの麻衣服れば」(13・三三二四)、「吾が大王皇子の御門を、神宮に装束ひ奉りて 使はしし御門の人も 白妙の麻衣著て」(2・一九六)という喪服に当て、「素服」(仁徳天皇即位前紀、允恭天皇四十二年正月。古訓「あさのみそ」「あさきぬ」とも言う。さらにひろくは、山上憶良の「貧窮問答歌」(5・八九二)のなかに貧者のさまを表現した「寒くしあれば麻衾ひきかがふり」という「麻衾」、あるいは足柄の

坂に行き倒れた死人を詠む「小垣内の麻をひき干し 妹なねが作り服せけむ 白細の紐を解かず(中略)和霊の服寒らに 烏玉の髪は乱れて(中略) 此間に偃せる」(9・一八〇〇)という麻紐などもあり、手作りの粗末なイメージが強い。この「麻衣」に対し、「ひたさ麻を裳には織り服て」という表現全体にいわば清貧を強調する意味あいが色濃い。しかしこれに続く「髪だにも搔きは梳らず 履をだに著かず行けども」に至っては、もはやそうした外見の好ましい娘子像は見出しがたい。

いふなれば髪を振り乱し、裸足で歩くというこの姿は、異様というほかない。特別な機会あるいは目的ゆえにあえてそのなりふりをしているのではないはずだから、それを娘子の日常ないし普通の外見とみるほかなく、これに対応するのが、すなわち反歌である。虫麻呂が真間の井を見て思いはせた「立ち平らし水抱ましけむ」という一節は、それが虫麻呂の娘子に寄せるイメージを表すだけに、言い換えれば伝承の事実として虫麻呂の脳裡に浮かべる実像に近く、異様な外見をうたつたあの長歌の一節とうち合い、関係としてはそれをひき継ぐであろう。この一節をめぐっては、たとえば「彼女が労働にいそしんだ、つましい女性であつたらしいことが窺える」(前述錦織氏)などといった見解が代弁する働きの女性像に傾きがちだけれども、

井の辺りを立ち（踏み）ならずほどに水を汲んだというイメージは、水汲みをつとめることに容易につながる。

その実際の例を、古事記（上巻、海神の宮訪問条）が「爾海神之女、豊玉毘売之從婢將酌水之時（中略）爾火遠理命見其婢、乞欲得水。婢乃酌水。」とつたえている。この海宮の豊玉毘売に仕えて水を酌む侍女でさえ、「婢」（ちなみに、神代紀下では「侍女」）こそが、水酌みをつとめとするものの行為に相応しい表現として採用したはずである。真間娘子のばあい、この水汲みに、長歌にうたう髪を振り乱し、裸足で歩くという外見が対応することは明白である。ただ、古事記のつたえる「婢」に、無限定に依拠すべきではない。翻って律令には、「婢」について細かく定めた条文がある。

### 五、賤民の「身」とその自死

ただし、「婢」の関連規定に及べば、論の拡散は免れがたい。そこで前掲（4）男どもの騒ぎ立てに関連して、それを受ける娘子に焦点を当ててみるに、律令では「戸令」（既掲）に関連規定がある。その条文と、これに加えた日本思想大系『律令』（既掲）の「補注」の解説のうちから該当する一節とを次に抜き出して示す。

35 凡陵戸、官戸、家人、公私奴婢、皆当色為婚。

「補注」35 a 養老戸令によれば、賤民は、陵戸・官戸・官奴婢（公奴婢）・家人・私奴婢の五種に分けられ、五色の賤とも呼ばれていた。（中略）このような賤民内部の身分上の区分は、厳密に維持すべきものとされ、そのためにいわゆる当色婚、すなわち同種の賤民の間の通婚だけを認めるこの条がおかれた。

同35 d 奴婢は、「奴婢各同資材」（賊盗1疏）とあるように、その法的性格は基本的に「物」と同じであり（中略）、殆ど牛馬なみに規定されている。主人を異にする奴と婢の間の子が婢の主人に帰属するのも、畜産と同じ扱いであった。主人は意のままに奴婢を売買し（関市16）、財産として分割する（戸令23）ことができた。（中略）また奴婢の結婚は主人の意のまま、夫婦や親子を離して別々に売ることもできた。

42 凡官戸、陵戸、家人、公私奴婢、与良人为夫妻、所生男女、不知情者、從良。皆離之。

「補注」42 良賤間の通婚は、律令の禁ずるところであり、戸婚律42逸文にその違反の処罰規定をおく。（中略）律令は良賤間の子を賤とす

ることを当然の前提とし、その例外規定として本条を置いたものと推定される。

(頭注) 皆離之―知情と不知情とを論ぜず、みな離婚させる。

この律令の規定や条文に関連する一節を、日本書紀(孝徳天皇大化元年八月条)がuttたえている。このなかに「家人」には一切言及がないことをもとに、「補注」の「40家人」の項に「律令制定以前の日本では、賤民的な身分が存在していたとしてもそれほど明確な制度ではなく、家人と奴婢に相当する二つの賤民身分が実体として存在していたことはとても考えられない。大化のときの賤民身分も奴婢だけであった。」と指摘している。

この解説のとおり「大化のときの賤民身分も奴婢だけであった。」とすれば、奴婢の存在は律令制定以前に遡る。その律令の各条に規定するありかたが、従前の論述をここに引きあいに出せば、まさに奴婢の「身」に相当する。「良賤間の通婚は、律令の禁ずるところであり」(「補注」42)、結婚したとしても「知情と不知情とを論ぜず、みな離婚させる。」(頭注)と規定する以上、婢に良民との結婚の自由はあり得ない。律令官人の虫麻呂がこの規定を知らないことも、恐らく経歴(井村哲夫氏『憶良・虫麻呂と天平歌壇』82頁以下。一九九七年五月。塙書房)に照らして

考えがたい。しかしたとえ内容の詳細は知らなくても、律令が厳しく規定するような良賤間の区分、すなわち差別が社会的に存在していた以上、虫麻呂がそれを見聞きしたことはゆうにあり得たはずである。

真間娘子をこの婢とみなすべき直接の裏付けのないなかで、それでも前述の異様な外見や水汲みの仕事などを状況証拠とすれば、婢そのものではないとしても、少なくとも賤民に類する身分、すなわちその「身」がこの女性の本性であった蓋然性が高い。実際には、そうした「身」の女性として造形する上に、外見や仕事をそれに相応しく虫麻呂が表現をこらしていたのではなかるうか。(4)男どもの騒ぎ立ても、当然これにつながる。「夏虫の火に入るが如水門入りに船こぐ如く」は、「火」「水門」いづれも、比喻表現の上では直前の(3)に「望月の満れる面わに 花の如咲みて立てれば」という娘子にあたり、それにひき寄せられることをいう。直後の「帰きかぐれ」を、原文が「帰香具礼」と表記することも、そこに帰する、いわば殺到するといった意味を含むことと無縁ではない。

問題は、しかしここからである。このあと、「かぐれ」じたいは定説を見ないけれど、「人の言ふ時」に、たとえ「垣廬なす人は云へども 狗鉦 紐解き開けし公ならなくに」(11・二四〇五)という世間の噂を表す例があり、

当該歌の直後に続く同じ虫麻呂歌の(四)「見<sub>ミ</sub>菟原処女墓<sub>ト</sub>歌一首」(9・一八〇九)の、「垣廬<sub>ト</sub>なす人の詠<sub>ト</sub>ふ時」とは恐らく虫麻呂じしんが使いわけている。それだけに、「男たちが言い騒ぐ時」(前掲日本古典文学全集「萬葉集(2)」の口訳)などと詠を施すことも、当然あり得る。(3)に表現したそれこそ魅力的かつ挑発的な娘子を、さながらアイドル視して口の端にのせるにしても、それ以上には、まして求婚という段階には踏み出さない。その押しとどめるものがあるとすれば、娘子じしんの「身」をそれに想定するのが自然である。(3)の表す行動は、だから娘子の精一杯の思いを込めたそれはそれで愛想の意味あいがつよい。

群がる男たちの心ないはやし立ては、娘子を傷つけずには置かなかつたであろう。所詮は「身」を異にするという自覚が、「人の言」の騒々しさにつれ、それだけ痛くおのれ自身に向かうことは必定である。その「身」に伴ういかんともなし得ない身分、境涯、生活などのもろもろと、とりわけ将来を思えばこそ、生きること自体に意味を失うことも、これまた必然のなりゆきである。これら一連の内面の展開を、「身をたな知りて」は折り込むはずである。その結果みずから選びとつた自死に、虫麻呂は「なにすとか」と疑問を投げかけている。しかし「身をたな知りて」をその理由として示す以上、「早まって死ななくてもどう

せ人生は短いのに。女主人公が入水自殺したことに對する作者の批評の句」(前掲日本古典文学全集の当該頭注)ではなく、むしろ「身をたな知りて」自死を選択するほかなかったそのことを、あつてはならなかったことと批評したものだつたはずである。それだけ、また同時に、内面の真実ともいうべき「身をたな知りて」のもつ意味の重さを浮かび上らせてもいる。

## 六、浦嶋子歌を貫く「家」

ところで、虫麻呂が加えた批評の(5)「いくばくも生けらじものを」に表現を含め対応する一句を、(二)「詠<sub>ト</sub>水江浦嶋子<sub>ト</sub>」の長歌が詠み込んでいる。真間娘子のばあいと同様、この一句が長歌の要に立つ。構成の上でも、この句を境に前後で内容、表現とも大きく異なる。真間娘子歌に施したと同じように段落分けを次に試みる。

### (1) 伝説への導入

春の日の霞める時に 墨吉の岸に出で居て 釣船のと  
をらふ見れば 古の事そ念ほゆる

### (2) 浦嶋子の特質

水江の浦嶋子が 堅魚釣り鯛釣り矜り 七日まで家に  
も来ずて 海界を過ぎて傍ぎ行くに

### (3) 浦嶋子の邂逅、転換の契機

海若の神の女に 邈にいこぎ趁ひ あひ誂らひ言成り  
しかば

(4) 神女の導く仙界での同居  
かき結び常世に至り 海若の神の宮の 内の隔の細な  
る殿に 携り二人入り居て

(5) 虫麻呂の批評  
耆もせず死もせずして 永き世にありけるものを

(六) 浦嶋子の告言(帰家・再来)

世間の愚人の 吾妹児に告げて語らく「須臾は家に  
帰りて 父母に事も告らひ 明日のごと吾は来なむ」  
と言ひければ、

(七) 神女の応答と課禁

妹の答へらく「常世辺に復かへり来て 今のごと相は  
むとならば 此の篋開くな勤」と そこらくに堅め  
し事を

(八) 浦嶋子の不審と破禁

墨江に還り来りて 家見れど宅も見かねて 里見れど  
里も見かねて 恠しみとそこに念はく「家ゆ出でて三  
歳の間 埴も無く家滅せめや」と 「此の篋を開き  
て見てば 本のごと家は有らむ」と 玉篋少し披く

(九) 神女の離去と浦嶋子の老死

白雲の箱より出でて 常世辺に棚引きぬれば 立ち走  
り叫び袖振り 反側び足ずりしつ つ 頓に情消失せぬ  
若かりし皮も皺みぬ 黒かりし髪も白斑けぬ ゆなゆ  
なは気さへ絶えて 後遂に寿死にける

(十) 現実への回帰

水江の浦嶋子が 家地見ゆ

反歌

常世辺に住むべきものを 剣刀己が心から おそや  
是の君

右の段落分けは、内容にそくしていくぶん細分化している。  
構成上は、大きく二つの部分に分かれる。(1)以下(5)ま  
では、前述した真間娘子歌とほぼ同じ展開から成る。伝説  
の筋を追った展開を基調とする。そして(5)「虫麻呂の批  
評」が、この(4)までではなく、(六)以降を対象とする点  
も、娘子歌と全く同じだから、その批評の文言を含め、両  
歌は明らかにあい通じる。

この浦嶋子歌を構成の上から特徴づけるのが、この批評  
の「耆もせず死もせずして 永き世にありけるものを」と  
いう反実仮想によつて表現した内容のその「実」にあたる  
伝説上の事実をうたう(六)以下である。ここからは、一転  
して会話や心中表白を中心に展開する。さながら登場人物



の内面に光を当てる。それだけに、いわば内面の真実をめぐって、浦嶋子と神女とがたがいに本音を語りあうほか、(八)に、浦嶋子じしんに到底受けいれがたい現実に対する不審とそこに着想する対処とを語らせる。段落分けしたなかでも、ここが最も多くを占め、力点をここに置く。

この(八)のなかの核心はといえば、五例も頻出する「家(宅)」にとどめをさす。従来も、たとえば錦織浩文氏「高橋虫麻呂の浦嶋伝説歌の構図」(『萬葉』第百三十八号。平成三年三月)が「『家』の言葉は、長歌中に計八回も用いられており、すべて、浦嶋子の本貫『住吉』の『家』をさしている。」と指摘し、続いて「『家』の言葉を繰り返して強調することにより、逆に『旅』ということを、虫麻呂は強く表現したのではなかったか。」と説く。そして当該歌の冒頭(2)から「旅の型」にはまらず、浦嶋子が旅立ちの準備を一切していないことから、「再び『住吉』の『家』に帰ることは始めから不可能だったのではなからうか。」とした上で、海神の女という妻を得、海神の宮という「理想的な空間におさまっている」にもかかわらず、「それでも浦嶋子は、『住吉』の『家』への帰還を願い始める。」という浦嶋子を「世間の愚か人」とうたうことや、さらに後の老死に至る展開などを押さえ、次のように説く。

つまり虫麻呂は、長歌において浦嶋子にとっての「住

吉」の「家」ということを強調した上で、反歌において、浦嶋子はいつそ「常世」の「海神の神の宮」をわが家として住めば良かったものを、という独自の考えをうち出そうとしたのだと思われる。(58頁)

錦織説の「家」に関連した言及を中心に引用したけれども、この「家」に着目した錦織説を評価するのが、大久保廣行氏「高橋虫麻呂の世界——水江浦嶋子詠を通して——」(『万葉集研究』第二十三集。平成十一年十一月)である。錦織説を採りあげた一節もあり、それを次に引用する。

錦織浩文氏は、伊藤博氏の指摘される「家」と「旅」との対比表現(「古代和歌と異郷」『万葉集のいのち』)が当該歌の構想の布石としてであると見て、

その構想とは、浦嶋子は「常世」の「海神の宮」を家として住むべきであったとする考えに基づいて、「常世」から帰ってきた浦嶋子を、より批判的にうたうことであつたと推察される。

と注目すべき結論を得られた(前掲『万葉』所掲論文の注記)。長歌の前半(三分の一強)に早くも伏線的に「愚人」と示したことは、後半部はその愚かぶりを描いたことになり、また反歌で再び「鈍」を強調したことは、その所以が一編の主題であつたことを物語るものだろう。(220頁)

錦織説を引用した上で、そこに説く浦嶋子が「海神の宮」を「家」として住むべきであったのに帰還したことを批判的にうたうことに虫麻呂の「構想」があつたとする論を発展させ、浦嶋子の「愚かぶり」(長歌後半部)「鈍」(反歌)を強調したことに、大久保説は「一編の主題」をみる。さらにこの「愚」と「鈍」をめぐつて、これを同義語とみなし、「それは再び常世に住むことを果たさなかつたことに向けられていると考えるのが最も自然ではなからうか。」と説く。その錦織氏には、別に「水江の浦嶋子を詠む歌」(前掲『万葉集の歌人と作品』第七卷)と題する論考がある。ここでは、「旅」には言及がないものの、「海神の神の宮」を「妻と住むべき新たな家となる可能性をもつていた」とみなし、「虫麻呂は、この点を採り上げて、『常世辺に住むべきものを』という考えを打ち出していると捉えられる。」(202頁)と前掲論考にたぐう見解を述べている。

#### 七、「家」の呪縛、「世間の愚人」

先行研究の一端を挙げただけに過ぎないけれども、もはや虫麻呂が当該伝説歌を「創作」(錦織説。前掲『万葉』65頁)したことは明らかである。またそれが「家」を基軸に展開するかたちをとることも、これまた疑いを容れない。問題は、その「創作」の内実である。ここでさきの行論に

たち戻るとして、段落分けしたなかでは、(八)に「家」をしきりに使う。「旅」とは関連なく、「家」そのものに明らかに主眼を置く。

墨江に還つて以降、浦嶋子は「家」以外に関心を寄せない。ここに「丹後国風土記逸文」のつたえる「浦嶋子」(この内容、成立、神代紀第十段との関連などの詳細については、拙著『古代神話の文献学』第七章「海幸山幸をめぐる所伝の相関」参照。二〇一八年三月。塙書房)の対応する記述を参照してみると、帰還後に「人物遷易」した村邑を眺め、出会つた郷人との問答を「爰問郷人曰、水江浦嶋子之家人、今在何処。郷人答曰、君何処人、問旧遠人乎。」とつたえる。もとの世界に戻れば、この「家人」の消息、安否、所在などこそ、当然、なにを措いても知りたいはずである。またさらに「此の筈を開きて見れば、本のごと家は有らむ」という玉篋を開ける場面でも、「逸文」は「雖廻郷里、不<sub>レ</sub>会<sub>一</sub>親、既<sub>逕</sub>旬日。乃<sub>撫</sub>玉匣<sub>而</sub>感<sub>思</sub>神女。於是、嶋子忘<sub>前</sub>日期、忽<sub>開</sub>玉匣。」というように神女を思えばこそ、玉匣を開ける。

「家」に寄せる浦嶋子の異常な関心は、「家人」などをそこに一切含まないだけに、とりわけ際立つ。ただ、(六)「浦嶋子の告言(帰家・再来)」という神女に告げたなかには、確かに「須臾は家に帰りて 父母に事も告らひ 明

日のごと吾は来なむ」と両親を挙げてゐる。一見する限り、これは「逸文」に「所望 暫還本俗、奉拜二親」という唄子が女娘に語つた内容にほぼ重なる。それに疑いをさし挟む余地などないが、恐らく「家に帰りて」だけでは神女を説得するには十分ではないなどの配慮がそこにはたらいていたであらう。また「家に帰りて 父母に事も告らひ」という表現は、「家」に「父母」以外のたとえば妻子なども存在しないことを示唆する。その身軽が「明日のごと吾は来なむ」をひき出す。さらに言えば、やはり儒教の徳目の上ではなん人も遵守・実践すべき孝にかかわり、神女も、これには抗い得ないなどといった、浦嶋子の帰還を導く上に欠くことのできない言説（いわば殺し文句）として、虫麻呂はあえて残したに相違ない。

そうして帰還を導くただけにその意味・役割を限定していればこそ、(八)は一切「父母」をそこからめなかつたとみるのが相当である。浦嶋子を「家」につなげながら、そこに家族などを基本的には関連させないありかたは、実は(2)「浦嶋子の特質」に始まる。ここに「堅魚釣り鯛釣り矜り 七日まで家にも来ずて」とは、普段は得がたい魚の豊漁に有頂天となるあまり、七日も家に帰らなかつたというのだが、この間に「父母」は一切気にも懸けない。これをひき継ぐのが、前述のとおり(八)の「家ゆ出でて三

歳の間は 墻も無く家滅せめや」という不審である。「父母」の安否はおろか、その存在さえ頭がない。

浦嶋子をこうして「家」にむすびつけるについては、もちろん虫麻呂の意図に出るはずだから、(5)「虫麻呂の批評」にかかわる。念のため該当する一節を次に示す。

昔もせず死もせずして 永き世にありけるものを  
—— 批評

世間の愚人の 吾妹児に告げて語らく「須臾は家に  
帰りて 父母に事も告らひ 明日のごと吾は来なむ」  
と言ひければ—— 告言

墨江に還り来りて 家見れど宅も見かねて 里見れ  
ど里も見かねて—— 現実

「告言」の「父母」は浦嶋子がことさらひき合いに出した限りのものであり、その「父母」が住むにしても、あくまで浦嶋子にとって帰るべき本拠（本貫）として「家」は存在する。この「家」への帰還を告げる浦嶋子を「世間の愚人」と称することは、直前の「批評」を前提とする。不老不死を得て長生するはずなのに、「永き世にありけるものを」という反実仮想の表現の上では、実際はそうならなかつたことをおのずから含意する。そのこと自体にそくして「世間の愚人」と称するのか、それとも、そうならなかつた結果をもたらした原因にそくしてそう称するのか、実

はこれが問題である。先学の研究は、ほぼ前者を採る。

たとえば前掲大久保廣行氏論考は、「反歌」の「鈍やこの君」との対応をもとに「だから『愚』と『鈍』は同義語であつて、それは再び常世に住むことを果たさなかつたことに向けられていると考えるのが最も自然ではなからうか。」(220頁)と指摘した上で、さらに次のように論を展開する。少しく長文にわたるけれども、高く評価する先行研究にも触れているので、それを含めて次に引用する。

郷里の家や父母を思うことがこの世に立ち帰つてさらにタブーを侵す契機となり、禁忌の侵犯という決定的行為が理想郷への帰還を永遠に不可能にする結果を生んだ。かかる構造からすれば、父母や家を絶ち切れないのも禁忌を破つたのも、取り返しのつかない結果を招いた、まさに愚鈍としか評しようのない要因ではあるけれども、最終的にはやはりこの重大な結果に対する、聴き手をも誘い込んだ共感的感懐がこの「愚」や「鈍」に強くこもつているとみるべきであろう。「そもそも浦嶋子が愚たる所以は『海若の神の女』との約束を破つて、再び常世に戻れなかつたこと、その結果この世の存在として死を免れなかつたことにある。」という、高野正美氏の明快な指摘(「高橋虫麻呂」『国語と国文学』第五九卷第一一号)は、最も正鵠を射た

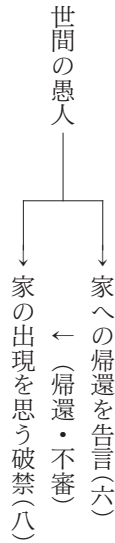
ものだろう。

右の一節にいう「聴き手をも誘い込んだ共感的感懐」については、伊藤博『萬葉集釋注五』の当該歌の「釈文」に、「愚か人」「おそやこの君」などの語り手の感想・批評によつて「常世辺に永遠に在るべきであつたという主題が強調されてくるわけで、聞き手に対しても、自分が嶋子だつたらそんなことはしないのにといい共感を誘うことにならう。」(136頁)と説く内容に通じる。

そうして聞き手の問題にもわたる広汎な論述を展開しているが、この大久保説も集約すれば、高く評価する高野説の、愚たる所以を、再び常世に戻れず、結果として死を免れなかつたことにあるとする論旨に通う。それがまた大方の見方に違いないけれども、前掲のとおり「批評」を受けて展開する告言の主体を「世間の愚人」とする以上、この「告言」の内容じたいにそくしてその主体を「世間の愚人」と称したとみるのが筋である。「告言」の核心を「家」への帰還に置いていることは前述したとおりだから、この「告言」の「家」への帰還にそくして、それが、「批評」に仮想した不老不死の長生に背くこととして、その「告言」の主体を「世間の愚人」と称したはずである。

ただし、この「世間の愚人」が帰還後に夢想だにしなかつた現実に直面して、(八)「浦嶋子の不審と破禁」に「此

の箱を開いて見れば 本のごと家は有らむ」と思ったことも、主体を同じくする以上に、「告言」の内容を思いだけにせよ実現する試みである以上、「告言」におのずから一体的につながっている。神女の課禁（此の篋開くな勤）を、またこの思いが破禁（玉篋少し披く）に導く。（六）の「告言」に端を発するこの一連の展開は、つぎのような関係式にまとめることができる。



この「世間の愚人」の行動が、結局のところ老死を将来する。（五）「虫麻呂の批評」の「耆もせず死もせずして永き世にありけるものを」という反実仮想の表現も、この老死という現実を踏まえて成りたつ。仮に常世に居住し続けていれば、そこは老死が存在しないはずだから、もとより（五）の反実仮想の表現じたい成りたない。言い換えれば、帰還があつて始めてその表現は成りたつのであるから、この帰還に挙げて全てがかかっているといつても過言ではない。「愚」は、端的にはまさにこの「家」への帰還を指す。

#### 八、「世間の愚人」と「鈍やこの君」、その心

この「家」に対する浦嶋子のほとんど執拗なつながりを、

虫麻呂は当該伝説歌の構成上の基軸とする。（八）「浦嶋子の不審と破禁」の「家ゆ出でて三歳の間に 壻も無く家滅せめやと 此の篋を開きて見れば 本のごと家は有らむと玉篋少し披くに」に続き、この傍線部の思いを裏切る結果をうたうのが、（九）「神女の離去と浦嶋子の老死」である。これの「白雲の箱より出でて 常世辺に棚引きぬれば立ち走り叫び袖振り 反側び足ずりしつ 頓に情消失せぬ」というどこにも、「家」がない。しかし最後の「情消失せぬ」のその心情を直前まで満たしていたのは、神女ではなく、かの常世から求め続けてきた「家」にほかならない。心情の消失は、おのずからこの「家」の消滅を伴う。

それというのも、（九）の一節の冒頭「白雲」については、すでに拙著（前掲『古代神話の文献学』第七章 海幸山幸をめぐる所伝の相関）の「注（9）」に、「丹後国風土記逸文」の「芳蘭之体、率于風雲、翩飛蒼天」という「芳蘭之体」が神女に当たると説くとおり、神女の本体をそれは表す。また一方、「逸文」の右の一節の直前に「撫玉匣而感思神女。於是、嶼子忘前日期、忽開玉匣。」と玉匣を開く理由として神女への思慕を強調するかたちをとる展開に対して、前掲（八）の傍線部の一節では、その神女に「家」が当たるといふ以上に、むしろ積極的に「家」を選びとつたとみるのが相当である。こうした展開

上、「白雲」を「女の靈魂の化したもの。だから常世の方へ靡く。」(『萬葉集釋注五』「語注」とみるべきだとして)も、その「箱より出でて常世辺に棚引」く光景には、直前まで心情を満たしていた「家」の消滅を心底思い知ったという心のうちを投影していたことは疑いを容れない。関係の上では、これが「頓に情消失せぬ」につながる。

こうして「家見れど宅も見かねて」という帰還後に遭遇する事態を、神女の離去がまざまざと思い知らせる「家」の消滅という現実として受け容れるほかない浦嶋子から、もはや生そのものが消え去っていく。このあとの老死は、その浦嶋子の必然的な末路というほかない。しかしそれだけに、「家」が浦嶋子のいわばアイデンティティでなければならぬ。当該伝説歌の冒頭を「堅魚釣り鯛釣り矜り七日まで家にも来ずて」とうたい出したその当初から、さきの藤原宮の役民をうたった歌に「家忘れ身もたな知らず」という一節の「家忘れ」を、浦嶋子のばあいは、それこそ無自覚のまま演じていたことになる。神女との邂逅、常世での同居と続くなかにそれを続けていたその果てに、みずから「家ゆ出でて三歳の間」(八)と回顧するとおり、三年経過するなかに「家忘れ」の事態に思い至る。さればこそ、この「三歳」も、あの「逸文」が「于<sub>レ</sub>時、嶼子、遺<sub>二</sub>旧俗、遊<sub>二</sub>仙都、既<sub>三</sub>逕<sub>二</sub>三歳。」と外側から客観的な事実

として表現するかたちとは違い、あくまで浦嶋子の自覚・意識により想到した時間として虫麻呂がことさら選びとつたものとみるのが筋である。その選びとる上では、浦嶋子に固有な「家」とのつながりを指標とするであろう。

実際に、律令がそのつながりを規定している。その「戸令9」の「凡戸、皆五家相保。」という条文について、前掲「律令」(日本思想大系3)が当該頭注に「律令では一家をそのまま一戸とする原則だったので、五家は五戸と同じ。」と説く。この戸(家)の逃走に関して、その対処の措置を定めた条文が次の「戸令10」である。

凡戸逃走者、令<sub>二</sub>五保追訪。三周不<sub>レ</sub>獲、除<sub>レ</sub>帳、其地還<sub>レ</sub>公。未<sub>レ</sub>還之間、五保及三等以上親、均分佃食、租調代輸。戸内口逃者、同戸代輸。六年不<sub>レ</sub>獲、亦除帳。地准<sub>二</sub>上法。

本条文に、會田範治『注解養老令』(昭和三十九年三月。有信堂)の「註(2)」が「戸の逃走とは全戸の逃走のことである。この逃走を捜すのは五保の義務である。もし三年(三周)のうちに捜し得ないときは、帳を除き、逃走戸の土地は収公するのである。」、さらに「註(4)」に「戸内の人<sub>が</sub>逃走したときは、その戸の戸主が逃走人に代わって租調を負担するのである。」(427、428頁)と説明を加えている。いま便宜これを参照してみると、浦嶋子の「家忘れ」は、



なんら意図的なものではないが、結果としては、事実上この「逃走」に当たると見られる。ただし、浦嶋子の単独の「逃走」だから、規定は、「戸逃走」（一家全体）ではなく、「戸内口逃」とみなければならぬ。この令の定める「逃走」に対応する律の規定がある。日本律は残存しないが、唐律（『故唐律疏議』巻第二十八の「捕亡461」の疏議）では「逃亡」之罪、多據闕課。無課之輩、責其『浮遊』。というように課の有無によって「逃亡」と「浮遊」を明確に分ける。次条には、「諸非亡而浮浪他所者」（同462）という逃亡ではなく他所に浮浪する者についても、「闕賦役者、各依亡法」というように賦役を闕けば、「逃亡」の法により罪を科すことを定めている。

こうして人が律令のもとで生きる上には、その法の支配から逃れることができない。人を、上述のとおり「戸令」は「課口」と「不課」に分け、律が原則的、規範的ありかたにそくして「人有課役」（前掲「捕亡462」の疏議）と規定する。この法の外に出た者については、律が処罰の対象とするのに対して、令は「凡戸、皆五家相保」という相互依存・検察の体制を定め、この五保（家）および近親者に追訪や「課口」としての義務を代行する責任を課し、また帳を除く。「戸逃走」（一家全体）の「三周不獲、除帳」に前掲『律令』の「補注10C」が「計帳を造る時期に

逃走していることが三回続けば、四回目の計帳から除く意か。除帳後の最初の造籍の際には（戸令19）、当該戸籍からも除く主旨であろう。（533頁）と説く。「戸内口逃」（一家内の者）のばあい、「六年不獲、亦除帳。」と六年を設けているけれども、この説明に「戸籍からも除く」という処分を受けることに違いはない。

さて、浦嶋子を批評した「世間の愚人」には、この「世間」に律令の世を投影する建前上（冒頭の「古の事」じたい、雄略天皇の時代という縛りをもたない。真間娘子歌の「古昔にありけること」も、まさに伝説の時に属する。）、右のようにその法の縛りからめとられている世の人としての意味あいが強い。「三周六年」の制により除籍されてしまえば、この「世間」の人の実質を失うであろう。浦嶋子じしんとしては、常世にあつてもなお「三歳之間」の経過を自覚していたのであるから、まさにその実質を失ってはいない。それだけに、「三周六年」の制も心のどこかにひっかかっていたとみるのが筋である。そのひっかかりが、常世滞在「三歳」を契機に「世間」の人たる浦嶋子をつき動かしたということ、これが（六）「浦嶋子の告言」の背景だったに違いない。

この構図の上では、常世という「耆もせず死もせずして永き世にあり」続ける境涯にはあつても、浦嶋子は「世

間」の人の実質を生き続けていたことになる。また一方、

「墨江に還り来りて 家見れど宅も見かねて 里見れど里も見かね」るこの世は、もはやかつての「世間」ではない。浦嶋子を受け容れる世ではとうになくなって以上、どこにも居場所がない。さればこそ、反歌に「常世辺に住むべきものを」とうたう。まぎれもなくこれは帰還後の居場所を喪失した浦嶋子について批評した内容だから、従来、たとえば前掲大久保氏論考に「構造的な類同関係」を、

(長歌) ……(前略) 永き世にありけるものを

↓ 世の中の 愚人の…

(反歌) ……常世辺にすむべきものを

↓ ……鈍やこの君

右のように示した上で、さきにも引用したとおり、「だからこの場合『愚』と『鈍』は同義語であつて、それは再び常世に住むことを果たさなかつたことに向けられていると考えるのが最も自然ではなからうか。」という見解を導いてもいるが、むしろ長歌との違いにこそ着目しなければならぬ。長歌の(5)「虫麻呂の批評」は、あくまで神女と同居しながらその常世の不老不死長生になおみずからを同化し得ない、その本質にすら無自覚な浦嶋子が「世間」からおのれをいまだ解き放ち得ないありさまに向けている。一方、反歌では、その「世間」に帰還してもはやどこにも

居場所を見出し得ない浦嶋子に、だからこそ常世辺に住むべきだったのにと厳しく言い放つ。

長、反歌を通じて共通するのが、常世にあつては、不老不死の長生を得られたのに「家」への帰還を告げた、また帰還した世間では、せつかく帰還したのに「家」を喪失していたという「家」である。反歌にうたうように確かに常世に住むべきだったにせよ、「世間」の人の実質を、はたしてこの人じしんが脱却可能なのか。そしてその「世間」をかたちづくる核心の「家」からみずからを解き放つことができるのか。それがついにはできなかつたことを、反歌に「己が心から」と心に帰すところに、虫麻呂が当該伝説歌をさながら人間の心を問うまでに昇華させた確かな徴証を認めるべきであろう。

### 九、珠名娘子歌と玉台新詠

この浦嶋子の「家忘れ」に対して、あいたぐう「身はたな知らず」を特徴とするのが珠名娘子である。繰り返し挙げるあの藤原宮の造宮に奉仕する役民をうたう「(御民も)家忘れ身もたな知らず」という一節のとおり、ともに「御民」じしんを象徴的に表す「家」「身」という関係の上でも、両者は緊密に対応する。しかも伝説歌としては、同じく題詞に「詠」をもつ点でも共通する。両者を、配列上は

珠名娘子歌を先行させ、その直後に浦嶋子歌を置くというようにあい前後させてもいる。

一方、浦嶋子にさきだつて採り上げた真間娘子歌とは、同じく娘子を題材にするだけでなく、歌の構造じたいが面白い通う。そのなかに、娘子をうたう「花の如咲みて立てれば」という同一の句を共有する。両者をたがいに関連させていることは、こうした構造や表現に明らかである。そこで、まずは真間娘子歌に対して施したと同じ段落分けを、見出しも添えて次に試みる。

(1) 伝説への導入

水長鳥安房に継ぎたる 梓弓末の珠名は

(2) 娘子の特質

胸別の広き吾妹 腰細のすがる娘子の

(3) 娘子の行動、転換の契機

その姿の端正しきに 花の如咲みて立てれば

(4) 男どもの求愛

玉梓の道行く人は 己が行く道は去かずて 召ばなく

に門に至りぬ さし並ぶ隣の君は 予 己妻離れて

乞はなくに鑑さへ奉る

(5) 虫麻呂の批評

人皆のかく迷へれば

(6) 娘子の対処

容艶きに縁りてそ妹は たはれてありける

反歌

金門にし人の来立てば 夜中にも身はたな知らず 出  
でてそ相ひける

右の(1)～(6)の展開は、真間娘子歌の小見出しをそのまま流用して矛盾や齟齬などが無い。たがいに緊密に対応することは明らかだから、内容もあいたぐう伝説歌として、かりになにがしかもとづくものがあつたにせよ、やはり、律令が成りたちにかかわるとみるのが筋である。

もつとも、さきに一部研究史を振り返るなかで批判的な見地から言及したけれども、玉台新詠との関連も看過すべきではない。ただし、先行研究に安易に立ち返るまでもない。今改めてこれを見直す上にも、玉台新詠の詩じたいに独自に取り組む必要がある。

そこで採り上げる例が、玉台新詠(巻八)の「雑詩四首」の「其一 敬劉長史詠名士悦傾城」である。この詩には「以上古代傾城の美人を羅列し、名士傾城を悦ぶの状を事実と想像とを織り交ぜて叙した変幻極まりなき詩である。」(新釈漢文大系の同詩「姓秦」の語釈。525頁)という解説がある。名士の悦ぶ傾城(美人)の典型を、それこそいいとこ採りして羅列する一節を次に示す。

(一) 經共<sub>レ</sub>陳王<sub>レ</sub>戲 曾与<sub>レ</sub>宋家<sub>レ</sub>隣

(二) 未<sub>レ</sub>嫁先名<sub>レ</sub>玉 来時本姓<sub>レ</sub>秦

(三) 粉光猶似<sub>レ</sub>面 朱色不<sub>レ</sub>勝<sub>レ</sub>唇

(四) 遙見疑<sub>レ</sub>花<sub>レ</sub>発 聞<sub>レ</sub>香知<sub>レ</sub>異<sub>レ</sub>春

(五) 釵長逐<sub>レ</sub>鬢<sub>レ</sub>髪 袜小称<sub>レ</sub>腰身<sub>レ</sub>

(六) 夜夜言嬌<sub>レ</sub>尽 日日態還<sub>レ</sub>新

(七) 工傾荀奉<sub>レ</sub>倩 能迷<sub>レ</sub>石季<sub>レ</sub>倫

この直後を「上客徒留<sub>レ</sub>目 不<sub>レ</sub>見正横<sub>レ</sub>陳」(傾城の客に向けた上辺だけ目にして、寝姿は見るなどない)と結ぶ  
とおり、傾城とは「此日倡家女 競<sub>レ</sub>嬌桃李<sub>レ</sub>顔」(巻八、

「雑詩五首」の其一)という「倡家女」あるいは「娼女」、これに対する名士も「借問倡樓<sub>レ</sub>妾 何<sub>レ</sub>如蕩子<sub>レ</sub>妻」(巻七、

「詠<sub>レ</sub>晚栖<sub>レ</sub>鳥」。倡樓の女共は浮かれ男の妻と比べてどうかと鳥に問う)という「蕩子」に当たる。当該珠名娘子歌も、基本的構図の上では、この傾城と名士との対応に重なるというのが、まずは全体にわたる関連である。

次に個別の表現、内容をみるに、珠名娘子歌と右掲玉台新詠の詩句(以下、当該詩句と略称する)との対応あるいは関連する語句は次のとおり。それぞれカッコ内の算用数字、漢数字は、前掲の歌、詩の表示をそのまま使う。

(1) 珠名

→ (二) 「未<sub>レ</sub>嫁先名<sub>レ</sub>玉」(嫁入り前は玉という

名

(2) 腰細

→ (五) 「袜小称<sub>レ</sub>腰身<sub>レ</sub>」(隋煬帝詩に「錦裡淮南舞 宝袜楚宫腰」とある婦人の腰部を美しくみせるための脇衣——前掲新釈漢文大系

「語釈」。腰細は本稿103頁参照)

(3) 花の如咲みて立てれば

→ (四) 「遙見疑<sub>レ</sub>花<sub>レ</sub>発」(遠くから見ると花が咲いたようだ)

(4) 玉梓の道行く人は 己が行く道は去かずて

→ (二) 「来時本姓<sub>レ</sub>秦」(秦の羅敷を指す。羅敷は本稿104頁参照)

(4) さし並ぶ隣の君

→ (一) 曾与<sub>レ</sub>宋家<sub>レ</sub>隣「宋玉の東隣に美女が住んでいたという故事を踏まえる)

(4) 予已妻離れて 乞はなくて鑑さへ奉る

→ (二) 「来時本姓<sub>レ</sub>秦」(前出羅敷を詠む詩に、「使君羅敷、寧可<sub>レ</sub>共載<sub>レ</sub>不」と太守が羅敷を車に載らないかと誘う、つまりこれが求婚を暗示する。この時、羅敷は既婚)

(5) 人皆のかく迷へれば

→ (七) 「能迷<sub>レ</sub>石季<sub>レ</sub>倫」(季倫は魏の石崇の字、

緑珠という妾のいるこの男を迷わせる)

(6) 娘子の対応

↓(六)「夜夜言嬌尽 日日態還新」(夜な夜な

愛嬌のかぎりを尽くし、そのものごしは日ご

とに新しさを加える。——前掲書「通釈」)

当該詩の注釈者が「古代傾城の美人を羅列」「名士傾城を喜ぶの状を事実と想像とを織り交ぜて叙した」と評するだけに、蕩子の好みそうな傾城の美質、特徴の寄せ集めに過ぎない。しかしまたそれだけに、傾城(倡家女・娼女)と蕩子との、迷わせ迷う関係やそうした対応をすぐれて特徴的に描き出してもいる。

珠名娘子との関連も、さきに先学の説に批判的であったように、個別の表現間ではなく、こうした傾城に通じる女性として珠名娘子を描くところに認めるべきではないか。この傾城に蕩子が対応するように、珠名娘子に熱をあげる男どもも、やはり蕩子との関連が濃厚である。具体的には、たとえば羅敷は前掲のとおり桑採み女だが、当該詩では傾城とする。珠名娘子との関連は、まさにこの傾城が仲立ちする。羅敷を見て「耕者忘<sub>レ</sub>其耕、鋤者忘<sub>レ</sub>其鋤」とおのが仕事を忘れる農夫も、名士ないし蕩子を介して「玉梓の道行く人は 己が行く道は去かず」につながる。

十、珠名娘子歌(長歌)と律令

しかし、それは可能性以上には深めることができない。

実際に、「胸別けの広き吾妹 腰細のすがる娘子」(2)といった豊胸を腰細に組み合わせることなど、玉台新詠の「腰細」に関連した数ある用例のなかにも一切ない。それだけ、だからさきの注釈者の評をはるかに越えた表現の自由を発揮しているとみななければならぬ。勿論、ここにリアリズムを持ちこむことも、場違いというほかない。

どこまでも傾城に通じる珠名娘子と蕩子を思わせる男どもとの対応を軸に、この伝説歌は成りたっている。そしてその構成の真間娘子歌との緊密な対応は、そこに律令を取り込んでいることを前述のとおり示唆する。男どもについては、すでに前掲錦織氏「高橋虫麻呂の東国伝説歌二首」が、大伴家持の「史生尾張少作を教へ諭す歌一首」(18・四一〇六〜九)の全文を引き、そこにつたえる「七出例」「三不出」「両妻例」「詔書」などの規定をもとに「こうした事例の存在は、重婚をしてはならないという理念が、比較的早い時期から存在していたことを物語っているのではなからうか。」とした上で、次のように説く。

このように見てくると、珠名娘子に魅せられた男たちは、それなりの理由をもって(「花のごと笑みて立て

れば」、それなりの手続きを踏んで（「あらかじめおの妻離れて」）正式に離婚している（「鍵さへ奉る」）ことが知られる。（114頁）

男たちをそれこそ真つ当な求婚者とみなす。しかし（4）「男どもの求愛」のなかでは、道行く人と隣人との対比的な関係上、召されもしないのに昼ひなか門に至る前者に、後者を明らかに対応させている。すなわち、まず「己妻離れて」の「離る」じたい、

夢かと情迷ひぬ月数多離れにし君が言の通へば  
（12・二九五）

山吹の花執り持ちてつれもなく離れにし妹をしのひつ  
るかも（19・四一八四）

それを不本意とする心情の伴うのが、万葉集では原則である。その心情は「離る」当人ではなく、そうして離れ去られた相手が抱く。当該歌でも、いわば夜離れに当たり、「隣の君」が一方的に「己妻離れて」という行動に出たことをいう。これを承けた「乞はなくに鑑さへ奉る」とは、道行く人の至る門との対応にかんがみ、それより一步進め、たとえばかの大物主神が活玉依毘売のもとに夜「戸之鉤穴」を抜けて通ったという所伝（古事記・崇神天皇条）の「鉤」と同じ、戸ないし室の内の居住を想定して珠名娘子にその「鑑」を進上することをいう。その居住には、同居

を一方的に重ねていることも著しい。

不埒なこの行動も、律令の規定に照らしてみると、身勝手だけではすまされない。現に錦織氏所掲家持歌でも、「七出例」以下の規定をわざわざ持ち出す所以を「豈有忘旧愛新之志哉、所以、綴作数行之歌、令悔弃旧之惑」と明示するとおり、「己妻離れて」に、「忘旧愛新之志」「弃旧之惑」という「戸令28」の定める「棄妻」を重ねていることは疑いを容れない。げんに、この「棄妻」については、妻側の責めに帰す「一無子、二淫泆、三不事舅姑」以下の「七出之状」を要件とする一方、「妻雖有棄状、有三不去」という離婚できない「三不去」を定め、さらにこの直後には、「則犯義絶、淫泆、悪疾」を「三不去」の適用外とする規定を設けてもいる。これら規定のいづれにも妻は該当しない以上、「隣の君」の一方的な「棄妻」に当たる。これに先行する「玉梓の道行く人」は、二つを並べている対応上、「己が行く道は去かず」に、用務ないし目的にそくした道から外れ、だからその用務、目的を放棄したことをいう。

どちらも、そうして人の行くべき道、夫婦として夫の実践すべき道を踏み外した例だが、このあと（5）「虫麻呂の批評」に「人皆のかく迷へれば」と批評するとおり、それは例示であって、「人皆」という以上、「かく迷」う狂態が



数限りなく演じられていたことをおのずから含意する。しかもこの色狂いを、(6)「娘子の対処」に「容艶きに縁りてそ妹は たはれてありけり」とあたかも助長するごとく振るまう。「たはる」については、『萬葉集釋注五』が「新撰字鏡」(三三)の「淫、過也、放逸也、戲也、私逸也、宇加礼女、又布介留、多波留」を引き「たわむれにふざけるさまをいう」と説明を加える。前掲「戸令28」では、「三不去」の適用外とする妻側の責めに帰す「淫泆」が明らかにそれに当たる。

虫麻呂は、これら例示した男の「玉梓の道行く人は」と「さし並ぶ隣の君は」と、後の珠名娘子の「容艶きに縁りてそ妹は」とを、「は」が提示する主題(人物)にそくして述語(内容説明)をつける同じ表現のかたちをとって対応させている。そうして同類の色狂いを強調する。前述した玉台新詠の「雜詩四首」の「其一」が対応させる「名士(蕩子)」と「傾城(娼女)」との関係に、内容も含め概ねは一致する。この長歌の展開をひき継ぎ、最後をしめ括る「たはれてありける」を、改めて「人皆」ならぬ特定人物に焦点を絞り込んでうたうのが「反歌」である。

### 十一、珠名娘子歌(反歌)と律令

その冒頭の「金門」は、東歌に「さ雄鹿の伏すや草むら

見えずとも 児らが金門よ行かくし良しも(14・三五三〇)とうたう例に通じる。同じ東国の女性に対する求婚ないし妻問いをめぐる歌に詠む「金門」でもあり、かつまたこの「金門にし人の来立てば」という男の行動に、珠名娘子の「出でてそ相ひける」が対応する。「金門」を「戸」に替えれば、次のように類例は少くない。

をとめらがさ寝す板戸を 押し開きたどり寄りて  
ま玉手の玉手さしかへ さ寝し夜の(5・八〇四)  
奥山の真木の板戸を 押し開きしゑや出で来ね 後は  
何せむ(11・二五一九)

あしひきの山桜戸を 開け置きて吾が待つ君を 誰か  
とどむる(11・二六一七)  
隠口の泊瀬の国に さ結婚に吾が来たれば(中略)  
さ夜は明けこの夜は昶けぬ 入りてかつ寝むこの戸開  
かせ(13・三三一一〇)

最後の長歌には、これをうたう男に応えた「起き立たば母知りぬべし 出でて行かば父知りぬべし ぬばたまの夜は昶け去きぬ 幾許も念ふごとならぬ 隠り嬪かも」(同、三三一二)と不如意を嘆く女の歌が続く。「門」を「戸」に代えれば類歌にこと欠かないほどに、そして最後の歌のように夜通し戸の開くのを待つなどといった例さえあっても、当該歌のように「夜中にも身はたな知らず」とうたう

例は、少なくとも管見には一切入らない。極めて稀なこの表現こそ、まさに虫麻呂の案出した個性をにじませる。

長歌の「たはれてありける」をひき継ぐ上では、対応に照らしてその一句がそれに通じる行為を表すはずだから、この延長上に想定すべきは律令との関連である。「夜中」に関連する規定は、「犯夜」がある。夜間の通行について、

「宮衛令24」に「凡京路、分街立鋪。衛府待時夜。

夜鼓声絶、禁行。曉鼓声動、聽行。」と夜の鼓、曉の鼓それぞれの声による通行の禁止、解除を定め、特別の事由がある者を除き、「犯夜者、衛府当日決放」というようにその定めを犯すと衛府（兵衛と衛士）が夜明けを待つて刑を執行した後に釈放する。この「犯夜」の処罰規定を、律（『故唐律疏議』卷二十六「雜律406」）が「京路」とするその対象を、「宮衛令」の関係規定を引き、時、坊門等にわたって詳細に律は定める。もとより、くだんの一句がこの「犯夜」に直接もとづく確かな徴証は得がたいけれども、右のとおり律令が厳しく規定する以上、たとえ知識だけにせよ、承知していなければならぬ。

さればこそ、この京城では罪となる「犯夜」の時間帯を、東国の僻遠の地の風俗では、むしろ求婚や妻問いに利用しているという異様を強調することにつながる。直後の「身はたな知らず」は、前述のとおり「家忘れ」と類義的に対

応するだけに、この「夜中」に夢中になってわが身のことを一切気にもとめない異様を際立たせる。その実際の行動が、直後の「出でてそ相ひける」である。相手については、素性をはじめなんら明かさない。異様こそが、金門に来て立つ男と、出て逢う女とを結びつける。長歌と対比していえば、その「人皆の斯く迷へ」と「妹はたはれてありける」との、なお一般論にとどまる対応を、個別に焦点を当てて一段とのつぴきならない関係に深化、先鋭化をはかるべく、「夜中」を選びとつたに違いない。

## 十二、菟原処女歌の妻争いと律令

もつとも、異様といえは、(4)の「道行く人」「隣の君」もその例に漏れない。さらに遡つては、髪さえ梳らず、裸足でいつも水汲みする真間娘や常世に足を踏み入れた浦嶋子などは、生きざまそのものが尋常から大きくかけ離れている。虫麻呂が題詞に「詠」を冠して歌にするどの人物にも、まさにこの異様が共通する。言い換えれば、とりどりに異様を体現する行動あるいは生を、なにかの事情のもと、また事態を契機に生きた人物を、虫麻呂はその軌跡をたどりながら歌にした、それを題詞の「詠」に象徴させたということにほかならない。

この異様は、世間や社会、さらにはその通念や常識など

からの逸脱、また逆にそれらへの囚われなどのかたちをとる。そこに律令が深くかかわる。この律令とのかかわりを、「詠」を冠する伝説歌にうたう人物の造形にとりどりに組み込んである事実は、もちろん偶然ではない。虫麻呂の採用した特徴的な手法だから、逆に、本稿のはじめに挙げた(四)「見菟原処女墓」歌一首并短歌の独自を強く示唆する。「詠」を冠してその人物をうたうことを、この(四)歌はいささかもめざしていない。

しかしまた一方、従前の伝説歌と共通する特徴をそれがもつことも著しい。そのことじたい、当該歌の伝説歌としての成りたちに深くかかわる。そこで、まずはその実態を確かめるべく、例により、類似の著しい(三)の真間娘子歌の段落分けに対応する部分を次に引用する。

(1) 伝説への導入

葦屋の菟原処女の

(2) 娘子の特質

八年児の片生ひの時ゆ 小放りに髪たくまでに 並び  
居る家にも見えず 虚木綿の牢りて座れば

(3) 娘子の行動、転換の契機

(該当する事項無し)

(4) 男どもの求婚

見てしかと恒憤む時の 垣ほ成す人の詠ふ時

ここまで、描写の力点を、人物より事柄に置く。その一方、簡潔ながら、たとえば(4)では、その「垣ほ成す人の詠ふ」さまが真間娘子歌に「夏虫の火に入るが如 水門入りに船こぐ如く 帰きかぐれ人の言ふ」という人の騒ぎ立てに明らかに対応する。しかもこの(4)に限定した「時」を承け、真間娘子歌では一転して娘子の自死をめぐる虫麻呂の批評に移ると同じように、劇的な局面を迎える。

これ以降が、まさに(四)歌の本番である。二人の男の熾烈な妻争いを契機として展開するが、この争いを、次のように「時」により段階的に二分することに実は意味がある。

(5) よばい

千沼壮士・菟原壮士の 伏屋燦きすすし競ひ 相結婚  
ひ為ける時は

(6) あらそい

焼き大刀の手かみ押しねり 白檀弓鞆取り負ひて 水  
に入り火にも入らむと 立ち向かひ競ひし時に  
(5)の「よばい」時という限定のもと、その具体的な行動を「あらそい」というかたちをとつてうたう関係の上では、(6)にこそ焦点を当てる。このあとに続く菟原処女の対応のなかでも、母に語るその言葉のなかに「大夫の荒争ふ見れば」とそれを明示する。そしてこれをもとに、ついにみずから「生けりとも合ふべく有れや しくしる黄泉に待

たむと」思い定めて自死を選ぶ。

こうして(5)(6)と重ね強調する「あらしい」が、処女の自死決断につながっている。事態をこの「あらしい」にとどめていることも、これまた著しい。従前の伝説歌を貫く手法として虫麻呂は律令の利用をはかっていたが、この「あらしい」は、律(『故唐律疏議』卷第二十一「鬪訟」)が「相争為鬪、相撃為毆」(302「諸鬪毆人者」の疏議)と規定する「鬪」に当たるとしてこの「鬪」が原因となり、それが遂に武力行使に及ぶ罪を「因鬪、遂以兵刃斫射」(同304「諸鬪以兵刃斫射人」。「斫射」は切り射ること)と定め、この「兵刃」について注に「謂、弓、箭刀、稍、矛、積之屬」と例示する。また別に、くだんの千沼、菟原壮士の二人の「あらしい」のようなばあいを、「仮有甲乙二人、因鬪、兩相毆傷、甲毆乙不傷、合答四十一、乙毆甲傷、合杖六十之類」(同310「諸鬪兩相毆傷者」と具体的に示してもいる。「毆傷」にとどまるうちは、「答」ないし「杖」だが、いかに「鬪」が原因でも、「殺」に及べば、「雖因鬪、而用兵刃殺者、与故殺同」(同306「諸鬪毆殺人者」と故意による殺人とみなす。なお、「唐鬪訟律六十条のうち大半の条文が日本律にも存在していたことが知られる」(前掲『律令』の「補註」(8鬪訟律)498頁)として両律を対照した表には、右に採

りあげた条文の「逸文」がある。右の最後に挙げた「306諸鬪毆殺人者」の律条文のなかにも、「鬪」を敷衍した「鬪争」と、これに類義的な「鬪競」「忿競」がある。また一方、万葉集は「中大兄三山歌一首」(1・13)に三山をめぐる妻争いを「あひ諍競ひき」と表し、さらに桜児をめぐる二壮士の争いを題詞に「于時、有二壮士。共詵此娘、而捐生捨競、貪死相敵。」(16・三七八六)とつたえている。これら律の「鬪競」「忿競」、万葉集の「諍競」「捨競」は、律の条文が「相争為鬪」と規定する「鬪」を核にもち「競」を共有する。(5)の「すすし競ひ」、(6)の「立ち向かひ競ひし時」という「競ひ」が、これに連なる。それだけに、やがて「毆」に発展することを必然的に織り込んで展開するであろう。そうなれば、死傷に及ぶことは免れ難い。この危惧は、(6)の「あらしい」の熾烈が必然的に導く。結果として処女の「生けりとも合ふべく有れや」、延いては「ししくしろ黄泉に待たんと」思いつめた果ての自死につながる。

もとより、自死は覚悟の決断による。その言葉は、この世では添いとげることができない、だからあの世で待つという明確な意思をあらわす。これには、たとえば内田賢徳氏「巻十六 桜児・縷児の歌——主題と方法——」(『万葉集研究』第二十集。平成六年六月)の「菟原処女が二人の

壮士のうちのどちらか一方と相思であったというような筋は、長歌の中に端的に読み取ることができない。(しかし、墓の上の木の枝は、明らかに千沼壮士に靡いていたと(チ)は証言する。)(257頁)という指摘もあるが、すでにあの世で待つという明確な意志に、そうして待つ以上、相手を確実に思い描いていたはずである。

### 十三、「黄泉に待たむ」と出典との関連

それが千沼壮士であることを、反歌はいわば謎解きのように明かす。前掲(1)以下の展開にその解を探れば、娘に成長するまで「並び居る家にも見えぬ」(2)、「虚木綿の牢りて座れば」(3)と態態うたうからには、「彼女の同郷人である菟原壮士とは、かねてから顔馴染み、と言ふよりは、幼馴染みと言った方が当たってゐるかも知れない。」

(八木毅氏「万葉集、『伝説歌人』、『梅澤伊勢三先生追悼記紀論集』579頁。平成四年三月。続群書類聚完成会)とはみなし難く、一方、(4)「男どもの求婚」にいう「垣ほ成す人の詭ふ」なから抜け出て、(5)に「相結婚ひ為ける」という「よばひ」にせよ、かの八千矛神の「よばひ」(古事記上巻)に相手の沼河比売が容易には応じなかったように、まして(6)「あらそい」にいう熾烈な「立ち向かひ競ひし」という最中に、一方ないし二人ともが処女と情

を交わしあえるはずがない。(2)(3)にいう籠もつたままの状態が、(4)の「男どもの求婚」、(5)の「よばひ」、(6)の「あらそい」と続くなりゆき上、世間とも二人とも直接的な交流ないしつながりを欠けばこそ、遠来の千沼壮士に、その困難や情熱に思いを馳せて処女が一途に恋慕の情を寄せるに至ることは必然的な趨勢だったに相違ない。この暗黙の展開を承けるのが、処女の死後に千沼壮士のみた夢である。この間の展開を、改めて次に示す。

#### (7) 処女の心中告白

吾妹子が母に語らく 倭文手纏賤しき吾が故 大夫の  
荒争ふ見れば 生けりとも合ふべく有れや ししくし  
ろ黄泉に待たむと

#### (8) 処女の自死

隠沼の下延へ置きて 打ち歎き妹の去ぬれば

#### (9) 血沼壮士の後追ひ

血沼壮士其の夜夢に見 取り次ぎ追ひ去きければ  
(8)の「妹の去ぬれば」を承け、それに(9)が「取り次ぎ追ひ去きければ」を対応させている。その去き先が当日去った妹、すなわち冥界の妹のものであることも、おのずから明らかである。先行する(6)までの展開にひき続いて(7)に「生けりとも合ふべくあれや ししくしろ黄泉に待たむ」という処女の覚悟を、それは承ける。

従来、この「黄泉に待たむ」に着目した論考は少なくない。『萬葉集釋注五』では、特に錦織浩文氏の「高橋虫麻呂の『菟原処女が墓を見る歌』」（岡大國文論稿第23号）を取り上げ、「この論文は、菟原処女が言った『ししくしろ黄泉に待たむ』の表現を重視し、長歌においては、黄泉の国（あの世）で結ばれたいという娘子の願いがうたわれており、さらにこの願いが、妻争いのために、黄泉の国でも墓の中でもかなえられないとうたわれていると見た上で、本書が問題とした第二反歌の存在意義について、新しい解釈を施している」（積文。243頁）と高く評価する。しかし「この願いが（中略）黄泉の国でも墓の中でもかなえられない」とみなすことじたい、私には肯いがたい。

一方、「この『黄泉に待たむ』というヲトメの意志は、万葉集において特異である」と指摘する中川ゆかり氏「菟原処女の墓を見る歌」（前掲『万葉の歌人と作品』第七卷）は、この「発想は、すでに指摘されているように、中国文学、特に次の『為焦仲卿妻作』（『玉台新詠』卷一）のよきな作品の影響によるものだろう（小島憲之「伝説歌の表現」『上代日本文学と中国文学中』塙書房、昭39）。（278頁）と断った上で、当該『玉台新詠』の一節を示す。便宜、次にその解釈を引用する。

焦仲卿とその妻は黄泉に至っても仲良くしようと言い

交わす仲であったが、（婚家を追われ、再婚を強いられ——榎本要約）追いつめられた妻は焦仲卿に「黄泉の下に相見えむ、今日の言に違ふことなかれ」と言つて、二人はそれぞれの家に帰る。焦仲卿は母に死の決意を告げ、妻の死を知るや自分も経死する。

こうした「黄泉で再び会う」、さらに「死後の世界で会う」という発想をめぐって、「菟原ヲトメの伝承をよんだ歌の中で、男が後を追って死んでゆくことがはつきりと言まれるのが虫麻呂歌だけであるのも、『黄泉に待たむ』というヲトメの意志を受けて、それが不可欠であったからである。」（280頁）と指摘する。この中川説に対して、内田賢徳氏前掲論考は「二人は、言わば夢でしめしあわせて死を共にする。」と前置きして、直後に「暗号文で死の決意を知らせる『搜神記』韓憑の妻、『黄泉下相見、勿違今日言』と約して池に入水する『玉台新詠』焦仲卿の妻と、方は異なるが、死の決意を知らせることは共通している。」（271頁）と説く。中川氏がいわば死後の再会に焦点を当てるとすれば、内田氏は死の決意を知らせることをそこに読みとる。もちろん、知らせることじたい、その知らせを受けた血沼壮士との死後再会を予定するはずだから、両説に本質的な違いはない。

遡れば、内田氏所掲の『搜神記』の例を契沖が出典とし



て挙げ、これを小島前掲書が批判して『玉台新詠』の例によるとする新説を示したという経緯をたどるが、しかし、この先行説が依拠したとする対象は、あくまで、長歌の「反歌」二首のうち、次の第二反歌である。

墓の上の木の枝靡けり 聞きし如く 千沼壮士にし依り  
にけらしも

小島説では、「中国の伝説には塚と樹木を物語るものが多いなり多く、述異記（百子全書本、巻上）にも、戦国の時、出征した夫を思つて死んだ一女子の話が残る（「妻思而卒、既葬、塚上生木、枝葉皆向夫所」在而傾、因謂之相思木）。このやうな塚と樹木や『葉々相交通』などの暗示によつて、虫麻呂は「（右掲第二反歌略——榎本）」の如き表現を加へたものではなからうか。」（117頁）と付言してきているが、長歌には一切言及がない。中川、内田両氏の指摘は、くだんの「黄泉に待たむ」にまで「中国の伝説」（小島説）との関連を認めている。そこになお見直さないし再検討を要する余地がないわけではない。

#### 十四、冥婚と合葬

そもそも『搜神記』のつたえる韓憑とその妻、『玉台新詠』の焦仲卿とその妻のいずれも、夫妻の関係であり、憑のばあい、王に奪われた妻の自死の意を知つて自殺、後に

妻も「願以屍骨、賜憑合葬」と認めた遺書を残して自死する。焦仲卿のばあいも、前掲中川氏の解釈の通り、その「吾独向黄泉」という覚悟の言葉に妻が「黄泉下相見、勿違今日言」と応じて、二人とも自死を決行する。生前に夫と妻ともに来世での再会を期し、自死によりその目的を達成したことを、墓の側の木が「根交於下、枝錯於上」（『搜神記』、「枝枝覆蓋、葉葉相交通」（玉台新詠）という状態を呈することによつて証す。中川氏のいう「黄泉で再び会う」は、まさにこの夫妻にこそ相応しい。類例を一つ加えれば、『玉台新詠』の「青青河辺草篇」（巻二「樂府七首」）につたえる「生存無会期、要君黄泉下」も、万里遠く離れて帰らぬ夫とは生きて会う期無く、死後に再会を託す妻の切ない胸のうちをあらわす。

くだんの「黄泉に待たむ」は、右のように「黄泉で再び会う」が前提とする肝腎な夫と妻という関係にはなく、その引き裂かれていればこそ来世に再会を期す外ない状況にもない。それだけに、特異が際立つ。処女の死を、処女の自死した「その夜夢に見」という夢に始めて知り、その直後に怪しむことも躊躇もなく「取り次ぎ追ひ去き」という展開にあつて、血沼壮士のこの追い去く先こそ、処女が「黄泉に待たむ」と夢に告げて待つ黄泉である。ここで二人が会い、それは結婚におのずからつながる。この黄泉で

の結婚は、まさに冥婚に当たる。

もつとも、この冥婚には、右のように黄泉を場とする死者同士との結婚と、また別に冥界の者（多くは女性）との結婚との少なくとも二つの系統がある。小南一郎氏『中国の神話と物語り』（その第四章「二 死霊としての神女たち」。一九八四年二月。岩波書店）が、系統に分けてはいないが、その双方に当たる事例についても広く論じている。いまこれを参照してみるに、前者に次の例を挙げる。

大和六年、明帝の愛娘まなむすめの淑が薨じた。淑を追封し諡して平原懿公主となし、廟を建てた。甄皇后の死んだ従孫の黄と一緒に合葬し、黄を追封して列侯となした。  
（『三國志』『魏書』卷五）

年若くして未婚のまま死んだ男女を合葬し、それによって冥界で結婚させるというこうした例を、小南氏は「冥婚の行事」「冥婚の風習」（267頁）とみなす。また後者については「奇妙になまなましい再生譚」であり、しかも「六朝期にこの一類の説話が盛んに行われた」（264頁）と説く。その例を小南氏は三例掲げるが、そのうちの二例に「夢」がかかわる。念のためその二例を、ここに必要な部分に限って次に引用する。

晋の時代のこと、広州太守馮孝將の息子の馬子は、年は二十余であつたが、ひとり厩中に寝ていると、夢に

十七八の娘が現れた。娘が言うには、自分は前の太守の徐玄方の娘で、若くして死にました。しかしこれはままちがいであつて、八十歳まで生きる寿命があつたのです。いま蘇生を許まされたが、それにはあなたの援助が必要あです。あなたの妻となし、私のたのみ通りにして、救つて下さらないでしょうか、と。馬子はそれを承諾した。（以下略）

武都太守の李仲文は、郡に在任中に十八歳の娘を死なせ、仮に郡城の北に葬つた。かわつて太守となつた張世之には、子長という字の二十歳の息子があつた。子長が既にいたとき、夢あに李仲文の娘が現れて言うには、私は前の太守の娘で、不幸にして早く死にました。いま再生することになり、あなたが気に入つてやってまいりました。このような夢が五六夜も続いたあと、昼間にその娘がやつて来て、子長と夫婦になつた。（以下略）

文中わたくしに傍線を付した(A)以下の展開の一致は明らかであり、前者が再生に成功する一方、後者はそれに失敗するという相違にもかかわらず、「これらの奇妙になまなましい再生譚の背後に、若死にした女性（恐らくは未婚の女性）は、一度幽霊のまま現世の男性と交わることによつて、枯骨に肉が付いて再生することができる」とする信仰

が生きて存在していたと推定することができよう。」(266頁)と指摘する。さらにさらに引用した『三国志』のつたえる「冥婚の風習」のこの「再生譚」とのかかりについても、「そうしてこの風習も、幼くして死んだ男女の死後の仮の結婚が再生をもたらずという観念を背景にしたものであったのであろう。」と示唆に富む言及がある。

この小南説をめぐることは、所掲の用例の出典、校異等を含め、拙稿『古事記』の黄泉譚と志怪小説(『佛敎大学文学部論集』第七十九号。平成七年三月)に検証しているので、詳細はこれに譲るとして、重要なのは、冥婚と再生譚との関連である。この関連の上では、当然、再生譚は冥婚を下敷きないし土台として成りたつであろう。未婚のまま死んだ娘が、前掲文中の傍線部(A)のように若い男の夢に立ち、そうして結婚の意向を告げると、男はそれに応じて夫婦となる。まさに菟原処女が自死したあと、血沼壮士の夢に立ち「黄泉に待たむ」と告げると、血沼壮士が「取り次ぎ追ひ去き」という展開に重なる。一方、この男女を埋葬したあと、反歌に「墓の上の木の枝靡けり 聞きし如血沼壮士にし依りにけらしも」とうたう靡く枝には前述のとおり相思樹があたり、またそれをつたえる『玉台新詠』に「両家求合葬、合葬華山傍」という「合葬」が冥婚を前提とすることは明らかだから、この合葬、冥婚の連関

が「枝枝相覆蓋、葉葉相交通」という相思樹につながったことも、これまた疑いを容れない。

それだけに、相思樹に関連した所伝の基本をもとに、その黄泉での夫婦再会を若い男女の結婚(冥婚)に移し換える上に、合葬が冥婚につながることをそこに踏まえてみるとみるのが相当である。そして踏まればこそ、かの再生譚の夢をめぐる類型の応用につながったに違いない。妻争いが、ただにその争う二人より以上に、その争いのもととなった女性に焦点を当てた展開に装いを新たにす。従来の妻争いとの違いにそくしていえば、自死した菟原処女のそのいわば霊が血沼壮士を黄泉に誘うのだから、前述の浦嶋子を神女が常世に誘うかたちには、それがそのまま一致する。この一致と、浦嶋子の常世行きに亀を登場させないことが連動する。異界行きをめぐるこの伝説そうごの重なりは、もとより偶然ではあり得ない。

#### 十五、伝説歌四首の相互対応とその意味

一部だとはいえ、それが構造に根ざす以上、菟原処女と浦嶋子とのこの両者の伝説の重なりは、延いては、小稿の始めに掲げた四伝説歌に立ち返れば、(二)と(四)に当たり、もう一組の重なり、すなわち(一)の珠名娘と(三)の真間娘とのそれに対応する。(一)と(三)は、同じ東国の隣接

する地に名高い女性を主人公とする恋と死をめぐる伝説であり、あくまでその地に根ざす。一方、(二)の浦嶋子は常世に至ってそこで神女と結婚し、(四)の菟原処女も自死により黄泉で血沼壮士と結ばれるというように、異界を舞台としてそこで始めて成りたつ結婚を共有する。

そればかりか、伝説を成りたせる根幹、いわば主題そのものまで、伝説間の対応は著しい。振り返りになるが、(二)の珠名娘子の伝説では、色香に迷う男どもに対して娘子が「たはる」、すなわち淫泆にふるまい、「犯夜」の男の訪れに「身をたな知らず」に出て逢うといった常軌を逸した行動に出る。(二)の浦嶋子は、端的に「世間の愚人」さらに「おそやこの君」などの批判を受ける。二つの伝説に共通するのは、人間のどうしようもない、抗いがたい愚かさに向けた虫麻呂の冷徹かつ批判的なまなざしである。

これとは対照的に、(三)の真間娘子、(四)の菟原処女ともに、苛酷な状況にあつて自死を選択する。真間娘子のその死については、「なにすとか」と突き放して疑問をなげかけるものの、反歌に「立ち平し水掬ましけむ 手児名し念ほゆ」と限らない同情を寄せる。その死を不可解としながら、心から痛む哀切の念が著しい。人物詠を看板に掲げない(四)は、そうした批評めいたうたいかたとは無縁だけれども、やはり菟原処女をはじめ妻争いに散った男女を

痛む心情は否むべくもない。その痛みを、ともに「遠き代」の出来事としながら、(三)に「昨日しも見けむがごとも 念ほゆるかも」、(四)また「新喪の如も哭泣きつるかも」とあたかも昨日、今日みずから体験した事実にも根ざす心情であるかのように表す。

伝説を、こうして今の自分にひき受けてうたう。(二)の浦嶋子の伝説でさえ、確かに冒頭に「古の事」と断つても、最後はこの伝説の主人公の「水江の浦嶋子が家地見ゆ」と結ぶ。浦嶋子がそれこそ全てを失うに至る原因ともいべき家がかつて実在したその地を、今まさに目の当たりにしている。いわば、虫麻呂は伝説の現場に身を置くことによつて、伝説を、空想あるいは夢物語から現に実在した人物やその人物にまつわる伝承へと転換する。この「家地」には、(二)の真間娘子の「真間の井」や(四)の菟原処女の「奥柳」が対応する。(二)の珠名娘子のばあい、そうした物証を欠くというより、それを必要としない今の現実を生きる女性という位置づけだったに違いない。虫麻呂のうたう伝説歌を貫くこの現実あるいは実在に、それこそアリアティを賦与するのが、上述のとおり全てに共通する律令の利用である。これも逐一言及したとおりどの伝説の主人公もとりどりに異様を特徴とするが(128頁参照)、異様なればこそ、そうしたアリアティの担保を必要としたであろう。

たがいに分かち難く関連するこれら四伝説歌は、(一)の珠名娘子歌(雑歌、一七三八、九)に(二)の浦嶋子歌(同、一七四〇、一)が続く一方、(三)の真間娘子歌(挽歌、一八〇七、八)に(四)の菟原処女歌(同、一八〇九、一〇、一一)が続くというように、雑歌、挽歌のそれぞれの部立の下に直につながっている。このつながりが、右に述べた四伝説歌そうごの分かち難い関連と無縁であるはずはない。念のためこのつながりと関連とをもとに、各伝説歌を表にまとめてみるに、次のように整然とした対応関係が際立つ。

部立	東 国	異 界	批評
雑歌	(一) 身をたな知らず	(二) 常世(神婚)	愚かさ
挽歌	(三) 身をたな知りて	(四) 黄泉(冥婚)	痛ましき

このそれぞれの対応に、まずは偶然の介在する余地などあり得ない。それだけに、同一部立内の番号の連続は、「高橋虫麻呂歌集」から一括して採ったこととはもとより、そのもとの「歌集」に四伝説歌がまとまって存在していた事実をものごたる。そのまとまりが、また別の推測を誘う。

最後にそれについて付言すれば、伝説歌の成りたちの上では、菟原処女の霊が血沼壮士を黄泉に待つかたち(四)と、神女が浦嶋子を常世に誘うかたち(三)との間に成りたつこの相互対応は、虫麻呂がそれをどのように構造上も対応す

るかたちをとった、まさしくはからいによるとみるのが筋である。家を忘れる浦嶋子(二)も、身をたな知らずの珠名娘子(一)との対応の所産、また「花の如咲みて立てれば」を共有する(一)と(三)は、その共有する一句を軸に対応をはかって成りたつとみて恐らく大過ないであろう。

従来、伝説歌をそれぞれ個別に成りたつとみるのが通例であつたけれども、右の事実は、伝説歌そうごに対応をもち、その対応を演出する力学のもとに成りたつことを強く示唆する。小稿は、その一端をわずかに瞥見しただけにとどまる。今後、この力学がどこにどのようにはたらいて伝説歌を成りたせているのか、その実態の解明が急務である。個別に歌に取り組むだけの旧弊に泥んでばかりいては、少くとも虫麻呂の伝説歌の真相は恐らく捉え難い。