

は、統一国家的なものができてくる必要があった。それが五世紀。その芽生えが、継体朝に開花するようになったといえるだろう。

近藤 要するに、文学を生み出す基盤というものが統一国家的気運というものと密着している。統一国家的基盤がなければ、文学というものは生み出されないというのか。

賀古 今日、わたしの結論としては、そのとおりだ。日本の文学の発足―芽生えを見究めるために、その時代性を論じたわけだ。それまでに、日本で、帰化人が書いたり、記録したりしたということがあって、それによって養成された芽生えといえる。その帰化人は初めから優秀な者が来ているのではなくても、当時の中国↓朝鮮の文化と日本文化というものには、大きな落差がある。それを当時の知識人が享けとった。その取りあげ方も国家的な形で取りあげねばならなかったであろうと考えられる。

大久間 文学としてわれわれがどこまで認めるかという点、やはり後世まで残る、残そうという意義があつてこそはじめて文学と認められると思う。その価値を認める人がいて、その認められた価値によって一定の組織の中で文学を伝えてゆくという試みを持った時に、それを文学だと認めていいと思う。

賀古 それでなければ、文学は論じられなくなる。

○司会の尾崎氏が、近藤氏の質問と、その答えで、略、結論が出たとされ、この討論を終る。

(文責 賀古 明)

六・七世紀の文学

(講師 大久間 喜一郎)

現存最古の文献である古事記が成立したのは、八世紀の七一二年ということになっている。しかし、この中に含まれている物語や歌謡がすべて、この成立時点まで口頭伝承の形態ではなかったことが、今日ではかなりはっきりしてきている。これは日本書紀の場合も勿論同様である。だが、記紀の資料となった文献が何時ごろから存在したかは明確には判らないが、恐らく天武朝を遡ることはなかったであろう。したがって、そこには、それ以前からの口頭伝承が何らかの表記法によって記されてあつたことも確かであろう。だから、極めて偏狭な考え方をするのでなければ、記・紀風土記以前の文学的空白の時代を埋めようとする企ては決して誤ってはいないと思われる。ただし、その企ては、記紀に記されている物語や歌謡に、記述されている通りの歴史的位付けを認めるということではない。そこには何らかの態度――文学と制作年代との正しい結びつきを識別する態度が必要となってくる。この識別は、研究者個人の恣意や視点如何だけでは解決しない問題である。そこで、今、伝承文学という範囲に注目して、一つの私見を述べてみたい。

制作年代 伝承文学というのは、作者も発生・年代も明瞭でない

の判定 民話・民謡のようなものばかりを指すのではないと考

える。文字表記が不可能であつたり、不自由であつたりしたために、

伝承形態をとらざるを得なかつた個性的な文学というものも当然含んでゐる筈である。個性的な文学というのは、集団の感情や共感を代表する文学ではない。つまり、民話・民謡になりにくい文学である。作者不詳であっても、特定の時代に生きていた人物である。その特定の作者名なり時代なりが判明すれば、その文学と制作年代の結びつきが、ある程度はつきりしてくるわけである。そして、文学史的事実に近付いてくるのである。だが、現実の問題として、作者名や制作年代には虚偽が多い。それをどのように見てゆくか。なかなか困難な問題が存在する。今、この問題を散文と律文の場合に分けて考えてみよう。

△散文の場合▽ 記紀・風土記などの説話といったものは、いわゆる昔話の類いとは違って、伝説と似通つた立場をとっている。つまり、歴史的事件の挿入や、歴史的人物の登場は、その説話を信じさせる上に必要な工作であつた。後世の説話文学も同じことだと思われるが、如何にして事実あるいは事実らしく伝達を計るかという説得手段だとも見做すことができる。説話文学なども今日から言えば、文学の一ジャンルには違いないが、その制作意図は文学とは凡そ違つたものであつた。記紀・風土記の説話も同様であつたと言えよう。

△律文の場合▽ 記紀・風土記歌謡といったものを考えるとき、ある感情なり事件なりをまとまつた形で述べたものだと言えよう。律文を用いて相手の感情に訴えるようにまとめ上げたものが、歌となり歌謡となる。これは動機が、今日の文学に近いものだと言えらる。ところで、こうした律文形態の中へ歴史的事件が挿入され、歴史的人物などが登場してくる場合はどうであらうか。もし、その律

文形態が事件を叙述した叙事詩的なものであるなら、それは極く当然なことであるが、もし、抒情詩的なものの中に歴史的事件・人物が点出されていたら、本来、抒情詩としては不必要な要素であるだけに、歴史事実を強調する意図があつた故と考えられる。そうした律文形態においては、作者自身を離れてどの程度に民謡的な伝播と伝承の可能性をもつかは疑わしい。恐らく原作者の周辺および制作時点をそれ程離れ得ないと思われる。いわゆる伝承文学の中で、個性的な傍を残している文学というのは、そうした文学であつたらうと判定される。換言すれば、民謡的伝播性と伝承性の稀薄な歌謡こそ、歌謡自体が内包する歴史性は真実に近いということである。私はこれを以つて、乏しいながら歌謡の制作年代を想定する一つの尺度と考えるのである。

六・七世紀 六・七世紀文学の流れの中に、私は断層があるので
文学の断層 はないかと考えている。その時期は六世紀の末頃で
はないかと思う。その理由は次のような点である。

(一) 六世紀を半ば過ぎた欽明朝の頃から、天皇家の歴史がはっきりしてくる。外国史料と日本史料との年代的な一致が見られるようになってくる。欽明天皇は五七一年に亡くなつてゐる。歴史学者は五三一年に没した継体天皇を、武烈天皇に至つて断絶した応仁王朝に代つて出現した新しい王朝の祖であると考えている。その継体朝の事蹟を受けついでのが欽明天皇であるということになる。継体・欽明両紀には詳細な史料としての百済本紀が盛んに引用されているが、継体の後の安閑・宣化については周知のように即位の問題に種種意見がある。そこで欽明朝から天皇家の歴史が一応安定したとみるべきではないかと考えるのである。皇室内部の安定は、国力の盛

衰ということとは別に、政情の安定を推測させる。これが文学の歴史にも影響を及ぼしたに違いないと思うのである。

(二) 次は仏教の普及ということである。書紀によれば、欽明天皇の十三年冬十月に百済の聖明王は仏像と経論を朝廷に献じた。その時、率先してこれを受け入れることを主張したのは、大臣蘇我稲目であったという。仏教はこの時から豪族蘇我氏の庇護と奨励の下に、次第にこの国土に滲透していったと考えてよいであろう。

欽明十三年というのは西暦五五二年に当る。だが、これは書紀の作為であって、欽明天皇は実際は五三一年に即位し、五三八年の欽明七年に仏教が渡来したとする法王帝説などの記事が正しいとされる。その後、蘇我氏は次第に勢力を得て、馬子の時に至って、敵対勢力であった物部守屋を殺し、次いで崇峻天皇を弑した。時に五八七年から五九二年の出来事である。仏教の奨励者蘇我氏の強大な権勢把握は、仏教の弘布にどれだけ有利であったかは想像に余る。この五八七年には、後の元興寺である飛鳥寺も建立されているのである。

また、六世紀末頃の古墳に、カマド塚と称される火葬竈を兼ねた墳墓があって、関西方面から幾例か発見されているということは、仏教に伴って火葬ということが普及しはじめていたことを物語るのである。元来、極めて古い呪的宗教的世界観によれば、火葬は靈魂をも焼き亡ぼすものとして、これを忌避したものと想像される。昔、諸外国において魔女や異端の者どもを処刑する場合、屢々焚殺にした理由は、これらの者どもの靈魂を抹殺し、永遠に再生せしめないための措置であった。こうした世界観も後には多少変って、靈魂の脱出が死の原因だと考えるようになったが、それでも火葬とい

う風習に改めるまでには至らなかったし、またその必要もなかったのである。しかし、仏教の伝来は、次第に人々の世界観を改変していったらうと思われるし、仏教に伴なう火葬の習俗は、最初は恐らく危ぶみながらも、流行に對する憧憬にも似た気持で、その習俗に馴染んでいったものと思われる。こうした新しい習俗の獲得は、それ自体が新しい世界観の上に築かれたものでなくとも、やがて新しい世界観を身につけてゆく契機となるものである。

(三) 七世紀の初め頃、つまり推古天皇・摂政聖徳太子の治世頃から、特定個人の感情を表現した歌が見えてくる。これは不特定個人の感情を表現した歌が互に共感をもって歌われる民謡的な歌と比較すると大きな相違である。これは個人の自意識の生長を示している。個人の自意識は個性を形成する要因である。個性をもたないところが、古代社会における最も古代的な性格であるという見地からすれば、個性の自意識の発芽は、既に古代世界から最初の脱皮が行われつつあるのだと言えよう。

古代社会における一般的な特色としての古代性とは一体何であるうかという問題については、「日本文学における古代的なもの」という小論で既に述べたことであるが、その集約点は個性の没却であると思っている。それは人間相互における生命軽視の現象に阻まれて、隣人相互の精神的交流を欠いた社会では必然の傾向であった。社会組織の不完全な古代にあっては、人のおのが生きるのに精一杯であって、自分は自分だけの力で生きなければならなかった。早く言えば他人のことなどに関与する余裕はなかった。唯、自分の主人に對してのみ、自分が生きることと密接な関係をもつ故に、関心を示さざるを得なかったと言い得よう。古代に横溢していた他人の

死や苦痛に多くの関心を示さない風潮もこのことと深い関係がある。キリスト教や儒教の世界で、「汝の欲することを他人に施せ」とか、「汝の欲せざるところを人に施す勿れ」といった分り切ったことを強調せざるを得なかった社会がそこに在った。そうした社会では、無事に生きるためには人々は己れの主人に従順であることが必要である。このような従属関係は、下は奴婢から上は豪族・天皇にまで結合する縦の線で貫かれる。そして天皇もまた、神に対して従属関係に立っている。したがって、古代の祭政一致の社会では、神意は天皇を経て最下位の人々にまで一本の線で伝達される。軍隊における命令系統と同様、神意の受領の仕方に個性があつてはならないのである。個性を必要としない服従を、絶えず強要される習慣こそ古代社会の原則であつた。

上宮聖徳法王帝説には次のような歌がみえる。

伊我留我乃 止美能井乃美豆 伊加奈久爾 多義豆麻之母乃

止美乃并能美豆

聖徳太子の夫人、膳^{かしはでのおほとし} 大刀自が病に臥した死の床で水を乞うた時、太子は許さなかつたが、結局夫人は亡くなつた。太子は誄^{しゆびこと}して是の歌を詠んだと伝える。この歌は次のように解するのである。

斑鳩の富の井の水生かなくに飲けてまじしもの富の井の水

この歌は、この縁起（制作事情）を離れては独立しそうもない。特定個人の感情を表現した非民謡的・非伝承的な歌であると言えようか。なお、書紀の推古二十一年の条に見える飢人に与えた聖徳太子の歌というのも、話は後世いろいろに伝えられたと思われるが、歌自体は伝承歌めいた内容ではない。特定の現実^{じつじ}に即して歌われたものという感が強い。

四 七世紀に入ると、聖徳太子の憲法十七条の制定があり、また、

知識・文化の積極的吸収を計って遣隋使が何回か派遣され、六三〇年舒明天皇の御代には第一回の遣唐使が派遣されている。それは、倭人伝の入貢記事以来、倭王武の五〇二年の入貢に至るまでの数々の交渉と較べると、その意義は異つていたと思われる。それは、聖徳太子が推古十五年（六〇七）に小野妹子を隋に送った時以来、中国と対等外交を考えていたからであるというだけでなく、日本を文化的に高めるといふ目的をもっていたからである。倭王武あたりまでの中国との交渉の目的は、中国大陆に服属して倭国を有利に導こうとするものであつた。もし、文化的なものを輸入することに主眼があつたなら、四七八年に倭王武が宋へ送つた上表文の立派さから推しても、もっと早く日本に漢字文化が栄えてもよかつたのである。

さて、以上四項に絞つて述べてきた諸点から、六・七世紀の歴史の中に、殊に文化史な見地に立つてみると、かなりはっきりした断層があるのではないかということである。それは、大体六世紀の末だろうと思われるのである。

年表 下記の年表が完全なものではないことはいうまでもない。年

解説 表上段の構成を文芸思想の変遷に多少重点を置いたために、年表下段の作品表示が歴史的事件と関係をもつ作品・作者に偏つてゐる。そのため、七世紀後半における天武・持統朝あたりにおける私的な生活気分から生れた相聞歌や羈旅歌の類いが殆ど削除された。したがって、そうした歌によって名を伝えられている作家を問題として挙げる事ができなかった。しかし、万葉集中の数多くの作者不詳歌の成立年代などを一々詳らかにできない現在であつてみれば必ずしも不公平な処置とは言ひ得ないであろう。

六・七世紀 文学 史 年 表

(1) 天皇の欄では統治年紀を示した。() で示したものは疑問のあるもの。Λ V で示したものは年号である。
 (2) 表中、〔万〕は万葉集、〔記〕は古事記、〔紀〕は日本書紀、〔懐〕は懐風藻の略号である。
 (3) 記紀の歌謡番号は日本古典文学大系「古代歌謡集」による。

西暦	天 皇	事 件	出典と内容(初句)	歌謡番号	作 者
五〇三	(武烈四)	梁武帝、倭王武を征東將軍に任ずる。(梁書) ○倭王武は雄略に比定される。雄略は四五 七―四七九在位(書紀)。但、水野祐氏は四 六二―四八九であつたろうとする。 大伴金村、任那の四郡を百済に与えた。 ○これ以来、大伴氏の失脚と蘇我氏拾頭の 兆起る。	(雄略関係の文学) 〔記〕「日下部の此方の山と」 引田部の赤猪子の物語 阿岐豆野の歌 哀杼比売求婚 天語歌 豊楽の日の歌 〔紀〕「臣の子は栲の袴を」 葛城山の猪 泊瀬の小野の歌 木工、鬮雛の御田と采女 齒田根の命と采女 木工、猪名部の真根と采女 征新羅將軍吉備臣尾代の歌 〔風〕浦島子の物語	九一 九二〜九五 九七(紀七五) 九九 一〇〇〜一〇二 一〇三、一〇四 七四 七六(記九八) 七七 七八 七九 八〇、八一 八二 丹後国逸文。歌 謡三首を含む	雄略天皇 雄略、赤猪子 雄略 雄略 采女、太后、雄略 雄略、哀杼比売 円大臣の妻 舍人 雄略 秦の酒の君 齒田根命 木工と雄略 尾代
五三三	繼体六	大伴金村の子、狹手彦、任那救援に向う。	〔万〕万葉巻頭の歌 「暮されば小椋の山に」 (大伴狹手彦にまつわる文学) 〔風〕褶振の峯の物語	一 一六六四	雄略天皇 雄略天皇
五三三	(宣化二) 欽明六	大伴金村の子、狹手彦、任那救援に向う。	海神に捧げられる女 川に沈んだ弟日姫子	肥前国逸文 一首を含む。	肥前国逸文

五二	欽明(二三) 三一	任那日本府、新羅の真興王に滅される。	〔紀〕伊企儼の妻「大葉子」の歌	一〇〇	大葉子
五七	用明二	蘇我馬子、物部守屋を殺す。飛鳥寺(元興寺)建立。			
六四	推古十二	○火葬、この頃より次第に普及する。			
六四	推古十二	聖德太子、憲法十七条を作る。			
六七	推古十五	小野妹子を隋に派遣。〔隋書倭国伝〕聖德太子、法隆寺を建立。			
六三	推古二十一				
六三	推古三十	聖德太子没する。	〔紀〕「やすみしし我が大君の」寿歌 「真蘇我よ蘇我の子らは」 飢人をあわれむ歌 〔万〕竜田山の死人を悲しむ歌 上宮聖德法王帝説 膳大刀自の死を傷む歌 聖德太子の死を傷む歌	一〇二(推古三〇年) 一〇三(同) 一〇四(推古三年) 四一五	蘇我馬子 推古天皇 聖德太子 聖德太子
六〇	舒明二	第一回遣唐使派遣。	〔万〕香具山における国見歌 内野遊獵の歌	(推古二九年?) 三首(推古三〇年) 二(即位の頃か) 三、四(以後十年の中)	聖德太子 巨勢三杖 舒明 間人連老
六三	皇極二	蘇我入鹿、斑鳩寺に山背大兄王を囲み、王は自殺する。	〔万〕「秋の野のみ草刈り葺き」 内野遊獵の歌	七	額田王
六四	大化元年	大化改新。蘇我氏滅亡。孝德天皇即位。	〔万〕三山歌 中皇命、紀の温泉の歌	一三〇一五 一〇〇一二	中大兄皇子 中大兄妃(武田説)
六四	大化五年	蘇我石川麿、謀叛の疑いによって自殺する。	〔紀〕皇太子妃、造媛の死を傷む歌	一一三、一一四	川原史満
六五	皇極元	皇極上皇、再度即位して齊明天皇となる。	〔紀〕建王の死と齊明の悲歎	一一六、一二一	齊明天皇
六六	齊明四	有間皇子、陰謀があるとして殺される。	〔万〕有間皇子の結松の歌	一四一、一四二	有間皇子
六六	齊明七	新羅征討軍進発。齊明天皇没。中大兄皇子称制。	〔万〕熟田津の詠 〔紀〕齊明天皇哀慕の歌	八 一二三	額田王(齊明) 中大兄皇子

六七	六九	六九四	六九〇	六八九	六八六	六八三	六八二	六九	六七	六八
文武元	持統十	持統八	持統四	持統三	天武元 〔朱鳥元年〕	弘文元 天武元	天智十	天智八	天智七	天智六
輕皇子、皇太子となり、やがて即位する。	太政大臣高市皇子没。	藤原宮へ遷都。	野その他に行幸。	天武の皇太子であった草壁皇子没。	天武天皇没。持統称制。大津皇子、謀叛の罪で刑死。	壬申の乱。弘文天皇（大友皇子）没。 天武天皇即位。	天智天皇没。	藤原鎌足没。第六回遣唐使派遣。	近江大津宮へ遷都。	天智天皇即位。大海人皇子、皇太子となる。
〔万〕安騎野の歌	〔万〕高市皇子尊殯宮の時の歌	〔万〕藤原宮の役民の歌 藤原宮の御井の歌 持統天皇御製 近江荒都の歌	〔万〕吉野從駕の歌	〔万〕日並皇子尊殯宮の時の歌 日並皇子の宮の舍人の歌	〔懷〕五言詩「春苑言宴」「遊獵」「述志」「臨終」	〔万〕天武天皇、吉野の歌 天武天皇、藤原夫人唱和の歌 大津皇子の刑死前後 大津皇子の辞世の歌	〔万〕大后、倭姫の挽歌 額田王の挽歌、その他	〔万〕藤原鎌足と鏡王女との贈答 采女安見兒を得た詠	〔万〕額田王、近江に下る時の歌 〔万〕春秋の優劣を判ずる歌 蒲生野遊獵の歌	〔万〕額田王、井戸王
四五～四九	一九九～二〇一	二八 二九～三三 一〇〇	三六～三九	一七〇 一七一～一九三	四〇七	二七、（二五・二六） 一〇三、一〇四 一〇五、一〇六、一〇七、一〇八、一〇九、一〇一〇、一〇一	一、二	九五	一六 二〇、二一	一七、一八
柿本人麿	柿本人麿	持統天皇 人麿、古人	柿本人麿	舍人等 柿本人麿	大津皇子	天武天皇 天武、藤原夫人 大伯皇女 大津皇子	大友皇子	鎌足	額田王、大海人皇子	額田王、鏡王女

元来、万葉における私的な歌というものは、文学になる筈のないものであったと考える。偶々現代の眼から見て文学になっていても、それは偶然の結果である。貫之が古今集序の中で述べている「色好みの家」の歌などと作歌動機の上で共通性があるのである。

「公的な歌——中西進氏などがよく口にされる「晴れの歌」と言った方が正しいかも知れないが、そうした歌を作ろうとする志向の中に、今日でいう文学意識と共通なものがあったと私は思う。それ故、国家形態・政治形態の転機と結びついて作られた公的な作品群こそ、第一芸術としての文学と言えないであろうか。但し、古今集以後の和歌の世界では、全く事情が異なるということは付け加えて置きたい。

また、年表下段の中には、多くの伝承歌が入っている。殊に記紀の歌謡にあつては、雄略朝までは全部が作者不詳の伝承歌であると言つてよい。そうだからといって、雄略朝の歌謡を継体・欽明朝ぐらいまでは引き下げ得たとしても、推古朝以後にまで引き下げてくる何等の理由もないと思う。簡単に言えば、内容も表現も推古朝以後の作品と較べて未開性が著るしい故である。その意味から、記紀の記載通り表示したのである。

問題点 六世紀は日本書紀の記事に従えば、武烈三年をもって世

一・二 紀の扉が開かれる。ところが、古代史家たちはかなり以前から暴虐の帝王武烈の实在を疑つてきた。近来は、王朝交替論が唱えられ、仁徳王朝の没落を意味するために置かれた架空の天皇であるうという。こうした王朝交替論を提唱した水野祐氏は、雄略の次の清寧・顕宗・仁賢・武烈の四天皇を架空の天皇とし、雄略の次に飯豊天皇を立てて、これを後仁徳王朝としている。水野氏は雄略

天皇の崩御を四八九年と考定し、書紀の記載より十年引き下げて、直ちに飯豊天皇を置くのであるが、それが正しければ、この天皇の治世は継体天皇が即位した五〇七年まで続くわけである。

さて、中国史書に見える名高い倭の五王は、史家によつていろいろ比定に少異はあるが、倭王武に関してだけは雄略天皇という説は動かないところらしい。倭王武が初めて姿を見せるのは、宋書夷蛮伝・倭国の大明六年（四六二）の条で、安東將軍・倭国王に任ぜられた世子興が死んだために、弟の武が立って、自ら七国諸軍事・安東大將軍・倭国王と称したとある。その武は景初二年（四七八）に上表文を奉呈して、六国諸軍事安東大將軍倭王に除せられた。そして、宋が亡んで齊が立った四七九年には、南齊に貢して鎮東大將軍の称号を許された。さらに五〇二年に至つて、梁書諸夷伝によれば、齊の建元年間、六国諸軍事・鎮東大將軍に除せられていた倭王武は、梁の高祖（武帝）によつて征東將軍に進めると記されている。

さきに述べたように雄略天皇の崩年を四八九年に引き下げても、右の梁書の記事とは合致しない。倭王武が五〇二年に梁に貢したことは疑いないのだから、ここに大きな疑問が出てくる。前掲の年表の記載を、普通、五世紀末の天皇としている雄略から始めたのも、雄略の治世が六世紀初頭にまで及んでいるのだろうと考えたからである。

古事記に依れば、雄略天皇の御年は百二十四歳と書かれている。古事記では、旧事的説話の多い天皇、つまり主要な天皇は寿命が長いのであるが、雄略天皇の場合は、先帝の安康天皇を架空と見做して、允恭の崩御から治世を計算しても三十五年にしかならない（水野祐氏の計算による）。そうすると、雄略天皇は八十九歳以上で即位

したということになる。それは兎も角として、この長寿の天皇にふさわしい説話がある。それは引田部の赤猪子の物語である。天皇が赤猪子という美少女と結婚の約束をしたが、約束だけに止めたのは相手が幼かったからだと解釈できる。しかし、天皇はそのことを忘れてしまって、少女は八十歳を過ぎた。待ちくたびれた赤猪子は宮廷に参内して、自分の志だけでも天皇に分ってほしいと申し出た。天皇は感激して、「心の裏に婚ひせむと思ほししに、その極めて老いしを憚りて、婚ひを得成したまはずて、御歌を賜ひき」と書かれている。八十歳というのは、老年ということの古事記的表現であるとしても、「婚ひ」を憚ったのは、老人との性的交渉を禁忌とする習俗が恐らく有ったからで、一夜物語などにまま見えるものと同様の思考であろう。仮りに、赤猪子が十五歳から五十歳まで待ったとしても、三十五年間になるわけで、雄略の在位期間全部である。尤も、こんな事を追及してみても何にもならないが、この説話が雄略天皇に結びついたのには、案外妥当な理由があったのかも知れない。それは、世人の記憶の中に、雄略の在位年数が長かったという伝えが残っていて、その印象の上に結びついた話ということではあるまいか。その他、雄略朝に米女説話の取り立てて豊富な件。前期万葉の最後を飾った柿本人麿の作品に漂う古代性は、実は七世紀的古代性ではなかったか、等々。言及しなければならぬことを多く残してこの話を終る。

(文責 大久間喜一郎)

討 論

(司会 渡瀬 昌忠)

火葬と世界観の更新とをめぐって。世界観の更新と火葬との関連についての近藤氏の質問に端を発して、火葬以前には死体を焼くと靈魂も焼失すると思えられていたが、仏教の受容によって靈魂の不滅が信ぜられると共に、火葬も受け入れられた、すなわち、火葬は六世紀末における世界観の更新を物語る、という報告者の考えが明確にされる。

そこで、賀古氏から、第一に、火葬が始まる以前には火葬すると靈魂が共に消滅するという考えが存在したと、果たしていえるのかという点、第二に、仏教や中国文化を受容する際に、靈魂観も従来のものと合致する線で受け入れられたのではないかという点、第三に、火葬はごく特定の珍しいものとして記録されているにすぎないのではないかという点、以上三点にわたって、世界観の更新が火葬においてそれほど明確であるのかという疑問が投げられる。それに対して報告者より、さらに詳しい具体的な例をあげての補説が行なわれるが、賀古氏の疑問は氷解するに至らない。

そこで話題を火葬との関連における、七世紀末の殯宮・人麻呂挽歌に転じる。尾崎氏は次のように説く。靈魂は帰ってくるもの、生命は循環するものという、古い呪術的な考え・感じ方があって、しかも亡失した靈魂が帰って来ないという事実を認めざるをえないところで、火葬が行なわれるようになる。火葬は、靈魂の不滅を信じるからではなく、靈魂の戻らぬことに絶望するからであり、そこか

ら人麻呂の悲しみ歌が生まれてきたのだと。緒方惟章氏も次のように見る。靈魂・生命の死体への復活を期待する考え方から、仏教的な浄土への靈魂の定着を期待する考え方へ、こういう靈魂觀の大きな変化が、火葬を受け入れさせ、帰らぬ靈魂への詠嘆を生み、そこに挽歌が成立すると。両氏とも火葬において靈魂觀の更新を認めるわけだが、両氏の、古くは靈魂が帰来し復活するものと考えられていたとする認識に対しては、報告者および賀古氏から、それは殯宮に見られる仮死状態における期待を誤認したものであり、仮死状態におけるもの——近藤氏のある中国の「魂魄」觀もそれであると——を拡大解釈した仮定にすぎない、とする反論が行なわれる。殊に報告者は、いったん死んだ人間が生きて帰ってくる、靈魂が死体に復帰するものだという考えは、人類の所有しなかったものであると断ずる。そして、靈魂觀の歴史が、やや修正を加えられながら詳述される。それを簡単に言えばこうである。旧石器時代の終わりごろまでは、いまだ靈魂觀は成立せず、死者は「死人として生きている人間」「動かなくなっている状態の人間」であった。中石器時代の初めごろから靈魂が認識され、死体を離れていく靈魂が考え始められる。が、その後も最古の死者觀はなお惰性的に土葬の風習として持続する。けれども、靈魂が死体を離れるものとする考えは既に成立していたから、火葬が容易に受け入れられた、とするのである。

さらに、加藤静雄氏が現代民間の葬式習俗における悪霊を恐れる考えの存在を指摘したり、折口説の、靈魂の復活を願うことから悪霊をなだめる慰霊の挽歌へという変化が人麻呂あたりから交錯してくるという考えが、問題になったりして、結局、靈魂信仰の実態

は、例えば火葬という事実によって、画然と筋道を立てることのできない複雑なものではないかと、報告者によって言われることとなる。靈魂復活の觀念が古代に存在したか否かについてはなお対立したままであり、また火葬の重要性をめぐっては、二つの対立的な考えが、報告者自身の中にも、交錯することになる。いずれにせよ、報告の、六世紀末における仏教の役割の重要性を認める点においては異論はない。

簡単に人を殺すということと個性の問題について。まず加藤氏から、最古代において簡単に人を殺すことが行なわれ、あるいは語られることについて、個性の問題と階級的なものとの関連はどうかとの質問が出る。それに対して報告者は次のように説明する。例えば雄略天皇の殺人説話には人命輕視、残酷性があるが、それは、人間のつながりが神—天皇—豪族—庶民という縦のものと、横の隣人のつながりでないということを意味する。大衆の間には、隣人としての人間の個性はなかった、それが古代性集約点だと。賀古氏は天皇が簡単に采女を殺そうとするのは、縦の関係で個性が認められなかったからではないかとする。

次に尾崎氏より、天皇が采女を「殺す」という表現は、婚姻の比喩であって、生命の更新・靈魂の復活という思想とかわりつつ、天皇政治の進行の過程で形成されたものと見るべきだという説が出され、緒方氏も、刑罰は復活のための手段であり、死は復活を意味するという考えに立ち、雄略が采女を殺そうとするのは一夜妻の形であるとする。尾崎氏はさらに、三重米女の槻の葉は月経であり、婚姻の条件が整ったことを示すとする。

これに対して報告者および賀古氏は、それは一つの前提に立った

解釈にすぎず、表現としての「死」や「殺す」は復活や婚姻と同一でない。表現は表現として素直に受けとってよいのではないかとする。尾崎氏は大局においては賛成だが、表現の背後にある「古い形の残存」、その信仰的意味をも考えるべきだと主張するのである。司会者から、雄略の説話における「死」とは異質な、六世紀末の捕鳥部万の個性的な「死」を描いた説話——難波吉士の記録したものと考える——を出し、報告を支持して、この話題を終わる。

歴史的事件に関する歌と個性的作者との関連について。まず報告者の補説がある。欽明紀23年の「大葉子」の歌、聖徳太子の飢人に与える歌、舒明天皇の国見の歌（万葉二）、中皇命の歌（三）、額田王の歌、中大兄三山歌（一三）、斉明紀の建王をいたむ歌、孝徳紀の野中川原満の歌など、七世紀の半ばごろから末に近づくにつれて、民謡的でない個性的な歌、作者のはっきりしている歌があらわれてくる。このあたりから歌の作者をむやみに疑ってかかっているわけではないかと。

これに関して、賀古氏からは、「大葉子」の歌はその周辺の歌、聖徳太子の歌は太子に対する讃歌、尾崎氏からは、国見歌などは代作歌、といった注解がはいり、また、中大兄三山歌、額田王の「紫野行き」（二〇）の歌などの作者や歌の場やをめぐっての尾崎氏・賀古氏・報告者らのやりとりは、天智論・鎌足論に進み、その間、田辺説・五味説・保田説・折口説・吉永説などが類上にのぼって話はずむ。この話は簡単には結論が出そうもない。

人麻呂の叙景・寓意について。報告者から、人麻呂の「東の野に」（四八）の歌は純粹叙景歌と言われているが、寓意の歌ではないかという問題提起がなされる。素直に尾崎氏が報告者に握手を求め

る。この歌の上句に軽皇子の登場の、下句に日並皇子の薨去の寓意を見る、同意見なのである。

賀古氏は、実地に見ても純粹叙景でないことは確かだが、叙景的表現をとっての人麻呂の心情表現（空白感・哀愁感の大きな表現）であるとする。長反歌全体として、日並皇子への追憶と軽皇子への期待との二重発想なのだから、ことさら寓意を強調する必要はないとするのである。

尾崎氏はさらに、「茜さす日は照らせれど」（一六九）に持統と日並との寓意を見る吉永説を引いて、「東の野に」の歌にも表面は叙景的な詠嘆法だが裏に寓意がこめられているとする。司会者も人麻呂歌集非略体歌の皇子への献歌にも寓意を有する歌があるとして賛成する。

叙景性と寓意性とを認める点では、報告者をはじめとする全発言者の見解は接近する。かくて、人麻呂の作歌態度の理解にはなお興味深い対立を見せたままながら、大久間報告のしめくりが人麻呂であったのに応じて、討論も人麻呂でしめくりられた。

（文責 渡瀬 昌忠）

八・九世紀および総まとめ

（司会 加藤 静雄）

問題の提起