

『万葉集』の169番歌

夏井高人

1 はじめに

『万葉集』巻第二には、「草壁皇子の殯（もがり）¹の際に柿本人麻呂（かきもとひとまろ）が作った歌（日並皇子尊殯宮之時柿本朝臣人麻呂作歌）」として、「茜刺日者雖照者烏玉之夜渡月之隱良久惜毛」（169番歌）が収録されている²。

169番歌は、一般に、「茜さす日は照らせれど ぬばたまの夜渡る月の隠らく惜しも」と解されている。

一般に「茜さす（茜刺）」は、太陽が照り輝く様を示すもので、明るく良い意味を有すると解釈されている。しかし、修辞（文飾）としての「茜」というものを考えてみた場合、「茜さす」は169番歌などの挽歌に用いられていることがあり、実は暗さを強調するため対比的に明るさを示す語句を掲げるというレトリックの一種に過ぎなかったのではなかろうか³。つまり、表面的な明るさの表現とは裏腹に、実は、暗さや深い悲しみのようなものを示すことを目的とするものだったと解すべきだと考える⁴。

また、語彙としての解釈論や修辞学⁵とは別に、『万葉集』の時代における日本国の驚くべきインターナショナルな状況を想像してみると、「茜刺」には、これを和語（倭語）として「あかねさす」と読み、「茜色の光がさす」と単純に解釈するだけでは済まされないような隠れた言語的要素が含まれている可能性があることに気づくこと

もできる。このことは、委細不明とされる柿本人麻呂の人物像⁶を考える上でも重要なことだと考えた。

本稿では、素人の解釈に過ぎないけれども、これらの点に関して私見の一部を示そうと思う。

2 169 番歌の構造解析（通説の解釈に基づく場合）

「隠良久惜毛」の部分について、通説に従って「隠らく惜しも」と解する前提にたち、169 番歌を構成する要素を分解して、その相互関係を考えてみると、次のようになる。

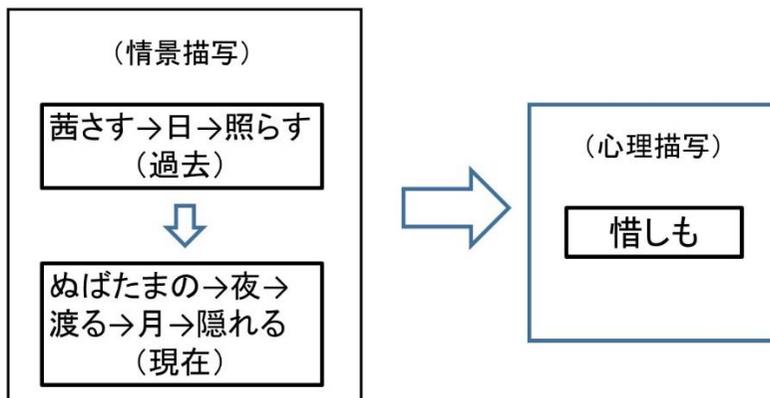


図1：169 番歌の構造図

過去の情景描写では、「日が照らす」の修飾語（枕詞）として「茜さす」があり、「月が隠れる」の修飾語として「夜渡る」があり、更にその「夜」の修飾語（枕詞）として「烏玉（ぬばたま）⁷」があると理解することになる。

この構造を更に抽象的に書き直してみると、情景描写の部分は「陽」→「陰」と

いかたちに書き直すことができる⁸。

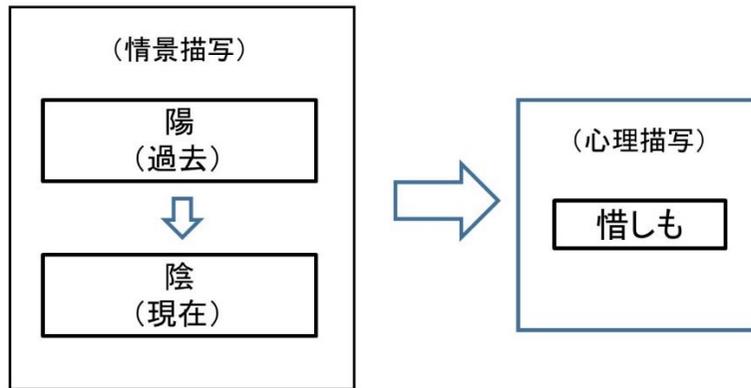


図2：抽象化した構造図

そこで、図2と同様の構造をもつものとして解釈可能なものを『万葉集』巻二の挽歌の中から幾つか探してみると、次のような歌がある⁹。

久堅乃 天見如久 仰見之 皇子乃御門之 荒卷惜毛 (ひさかたの天見のごとく仰ぎ見し皇子の御門の荒れまく惜しも) (168 番歌)

「久堅乃天見如久 仰見之 (陽)」→「御門之荒卷 (陰)」→「惜毛」

高光 吾日皇子乃 伊座世者 嶋御門者 不荒有益乎 (高照らす我が日の御子のいましせば島の御門は荒れずあらましを) (173 番歌)

「高光 吾日皇子 (陽)」→「嶋御門者 荒 (陰)¹⁰」→「不荒有益乎」

旦日照 嶋乃御門尔 鬱悒 人音毛不為者 真浦悲毛 (朝日照る嶋の御門におほほしく人音もせねばまうら悲しも) (191 番歌)

「旦日照 嶋乃御門 (陽)」→「人音毛不為者 (陰)」→「真浦悲毛」

朝日照 佐太乃岡邊尔 鳴鳥之 夜鳴變布 此年己呂乎（朝日照る佐田の岡辺に泣く鳥の夜哭きかへらふこの年ころを）（192 番歌）

「朝日照 佐太乃岡（陽）」→「夜鳴變布（陰）」→「此年己呂乎」

久堅之 天所知流 君故尔 日月毛不知 戀渡鴨（ひさかたの天知らしぬる君故に日月も知らず恋ひわたるかも）（200 番歌）

「久堅之 天所（陽）」→「日月毛不知（陰）」→「戀渡鴨」

以上の類似構造をもつ歌の中から「茜刺」に相当するものを抜き書きすると「久堅乃」（168 番歌）、「久堅之」（200 番歌）、「高光」（173 番歌）、「旦日照」（191 番歌）、「朝日照」（192 番歌）がそれに該当すると考えられる。

「茜刺」と字義的に類似していると解釈可能なのは「高光」、「旦日照」及び「朝日照」ではないかと思われる。「久堅乃（久堅之）」については検討を要する¹¹。

3 外来語としての解釈

通説の見解は、169 番歌を構成する語の全てが和語（倭語）だという前提にたっている。しかし、「茜刺日者」と「雖照者」は、明らかに漢文的な表現形式を採るものなので、そもそも和歌ではない可能性もある。そこで、169 番歌を構成する諸要素について、外来語としての可能性を検討してみる。

3. 1 「茜刺」

「茜」は、漢音では「せん」と発音し、「あかね」または「あか」とは決して発音

しない。それゆえ、「あかね」または「あか」との倭訓が正しいとしても、その倭訓である「あかね」または「あか」の語源は全く別に求めなければならないことになる。現時点において、これを解明した文献は存在しないように思う。

そこで、「茜刺」「あかね（あか）」＋「さす」で構成された語ではなく、「茜刺」だけで単一の語であり「あかねさす」または「あかさす」で最小単位になっている語ではないかとの仮説をたててみた。そして、和語（倭語）の中には存在しないので、古代インドのサンスクリット語（梵語）及びパーリ語（巴里語）の中から探索してみると、比較的容易に候補となる語を発見することができた。

仏僧であればサンスクリット語（梵語）の基本的な素養を有していたと推定され、『万葉集』の時代において梵語漢音訳の仏典を読むことができた。言うまでもなく、仏僧（渡来僧を含む。）は、推古朝から平安時代に至るまで、日本国の知識階級の根幹部分を構成する人々だった。仏僧は、推古朝～斉明朝のころには主として蘇我氏をはじめとする特定の氏族と結びついた存在だったかもしれないが、天武・持統朝以降には、全国各地に建立された寺院において仏教と直接に関係する仕事に精励するのみならず、朝廷の行政文書に用いられる文字（漢字）を解することのできる高級官僚（官人）として当時の朝廷内で枢要な地位にあり、あるいは、朝廷の有力官人のブレーンとして統治に大きな影響を与えていたものと推定される¹²。

さて、仏典の読解において用いられるサンスクリット語（梵語）及びパーリ語（巴里語）の中にある語句の中から「茜刺」すなわち「あかさす（あかねさす）」に類似する音を有する語を探してみると、仏教梵語では「アカニスタ（Akanistha）」、パー

リ語では「アカニッタ (Akanitta) ¹³」との語を見つけることができる。これらの語は同一の意味を有し、「究極の色」あるいは「天頂」あるいは「非常に高いところにある」といったようなことを意味する¹⁴。

そして、このように梵語またはパーリ語として解した場合でも 169 番歌の解釈をそのまま素直に構成することができる。すなわち、「茜刺日者」は「アカニスタ日者」となり、「天の高いところで輝く太陽=天照¹⁵」を意味することになる。この解釈は、通説における「茜刺」の形式的な解釈と意味的に一致する結果となっているので、単なる思い付き以上の確実性があるのではないかと考える。

そして、既に述べたような 169 番歌の類似歌における枕詞とも意味的に一致する。要するに、「茜刺」と「高光」は同一の意味をもち、いずれも仏教梵語の「アカニスタ (Akanistha)」と同じような発音をするものだったのかもしれない。あるいは、「茜刺」は「(Akanistha)」の音を重視した漢字訳で、これが和音(倭音)としての「あか(あかね)」の語源になっているのに対し、「高光」は「(Akanistha)」の語義を重視した漢字訳だったのかもしれない。

以上のように解した場合、169 番歌を本当はどのような音で詠んだのかについては不明ということになる。「五七五」で読むべきものかどうか不明で、その意味では、169 番歌は和歌ではないかもしれないという考えることもできる。むしろ逆に、『万葉集』の中には和歌と考えるべきものとそうでないものが混在しており、実に多種多様な文を集めたものだと考えるのが妥当だと考える¹⁶。

一般に、『万葉集』の伝存写本の中で最も古いものは 10 世紀～11 世紀頃のもの

推定されるもので、『万葉集』が編纂されてから何百年も後に作成されたものだ。その写本に『万葉集』編纂当時のオリジナルの「読み」が付されている可能性はむしろ著しく低いというべきだろう。現在の通説が採用している「読み」の大半は、後代の校訂者の主観的な解釈や理解や伝承等を文字化したものに過ぎず、『万葉集』が編纂された当時の史実そのものではない。

3. 2 「烏玉」

169番歌にある「烏玉（ぬばたま）」について考えてみると、サンスクリット語（梵語）及びパーリ語（巴里語）の「nāvā」は、「船」を意味し、パーリ語（巴里語）の「nāvatti」で「船に乗って」または「乗船して」という意味になる¹⁷。それゆえ、「ぬばたま」の解釈としては、本当は「船に乗る」と解したほうが正しいかもしれない。

そのような前提では、「烏玉之夜渡月」は、意味的には「夜（黄泉）の国へと航海する月（舟）に乗った」という趣旨に理解し得る。この「船」とは、無論、棺のことを意味するから、火葬ではなく土葬を前提とする文化圏に属する者でなければ意味をもたない。ただし、船の形の棺（または棺としての舟）に埋納した後、全部火葬してしまうような葬祭儀礼・祭祀をもつ文化圏では意味がある¹⁸。

「隠良久」を「おらふ・おらひ (Olaf)」と読み、「王」の意味にとる場合には、「月之隠良久＝月の王」の「王」が目的語となるが、この場合でも、枕詞「烏玉（ぬばたま）」は「夜」を修飾し、「烏玉の夜」に「渡る」が修飾しているのは「月」ということになる。この場合、月の運行を想定した動的な情景描写を含む歌だと解することになる。

とができる¹⁹。

3. 3 「隠良久」

私見では、169番歌の「隠良久惜毛」の部分について、私見では「王を惜しむ」と解する。「隠良久」を「おらく・おらひ」と読むことができるとすれば、これを名詞の「王」という意味に解釈することができるからだ。

「隠良久（おらく・おらひ）」を「王」と解することのできる根拠としては、『北史』巻九十四を挙げることができる。

『北史』巻九十四には、百濟國の王に対する呼称について、中国・南北朝当時の梁國の官僚が認識・理解していた内容として、「王姓餘氏 號於羅瑕 百姓呼為韃吉支 夏言並王也 王妻號於陸 夏言妃也（王の姓は餘氏（余氏）、号を「於羅瑕（おらふ・おらひ）」という。百姓は「韃吉支（こきし・けんきし）」と呼んでおり、漢語（夏語・華語）にいう「王」のことである。王の妻は「於陸（おり・おろ）」と号し、漢語（夏語・華語）でいう妃のことである）」とある。『北史』巻九十四を読む限り、当時の百濟國には2つの異なる系統の言語が存在していたことが示唆される²⁰。つまり、二元性をもった国家の可能性を考えることができる²¹。それゆえ、支配階級では「王」のことを「於羅瑕（おらふ・おらひ）」と呼び、支配階級に服属している階級は「王」のことを「韃吉支（こきし・けんきし）」と呼んだのだろうと推定される。

『尊経閣文庫本日本書紀』では、巻十一仁徳天皇の卅一年春三月に「百濟王之族酒君」とあるところの「王」に「コキシ」と訓を付し、第十四雄略天皇の廿年冬（割

注内)に「國王及大后 王子等 皆沒敵手(國王、皇后、王子らは全員敵によって殺された)」とあるところの「王」に「コキシ」と訓を付しているから、「王」を示す称号として「こきし」(百濟國の被支配階級が用いた語)が日本国でも用いられていたと推定することは可能と思われる。

他方、「於羅瑕(おらふ・おらひ)」と「於陸(おり・おろ)」は、おそらく古いケルト語に由来するもので、「於羅瑕(おらふ・おらひ)」は「男」または「男王」を意味する「Olaf」と推定され、「於陸(おり・おろ)」は「於羅瑕(おらふ・おらひ)」の女性形名詞と推定される。

「Olaf」は、古代のケルトの男性の名としてしばしば用いられ、ヨーロッパ北部では今日でもその名を有する者が多数ある²²。現代のフィンランド語では「Olaf」が変化して「Olli」となっている。ケルト語または現代北欧語の「Olaf」と百濟語の「於羅瑕(おらふ・おらひ)」及び漢音訳印度語の「阿羅漢(サンスクリット語(梵語)では arhant、パーリ語(巴里語)では arahant)」²³は、全て同一の印欧語²⁴の語源から派生したもので、スキタイ系(ケルト系)遊牧民の移動や印度僧・西域僧の移動等に伴って伝播した言語文化の一部だろうと推定される。「阿羅漢」は「聖王」とも漢訳され²⁵、百濟王の中に「聖王」の名をもつ者として、武寧王の子・聖王(聖明王)がある。

「於陸(おり・おろ)」は、古代の倭國(日本国)において、「后」を意味するものとして用いられることのある「いらつめ(いら・おら)」²⁶と同じではないかと推定される。『尊経閣文庫本日本書紀』では、第十四雄略天皇の廿年冬(割注内)に「國

王及太后 王子等 皆没敵手 (国王、皇后、王子らは全員敵によって殺された)」とあるところの「太后」に「オルク」と訓を付している。したがって、「王」または「后」を示す称号として「おらふ・おらひ」(百濟國の支配階級が用いた語)が日本国でも用いられていたと推定することは可能だと考える。

ちなみに、『日本書紀』卷第廿六天豐財重日足姫天皇・齊明天皇の六年には、「摩比邏矩都能 俱例豆例 於能幣陀乎邏賦 俱能理歌理鵝 美和陀騰能理歌美 烏能陞陀烏邏賦 俱能理歌理鵝 甲子騰和與騰美 烏能陞陀烏邏賦 俱能理歌理鵝 (まひらくつの くれつれ おのへたおらふ くのりかりか みわたとのりかみ おのへたをらふ くのりかりか かしとわよとみ おのへたをらふ おのへたをらふ くのりかりか)」という童歌が記されている²⁷。

「俱例豆例」とある部分は「俱能理歌理鵝」の誤写と思われるから、本来の姿は「摩比邏矩都能 俱能理歌理鵝 於能幣陀乎邏賦 俱能理歌理鵝 美和陀騰能理歌美 烏能陞陀烏邏賦 俱能理歌理鵝 甲子騰和與騰美 烏能陞陀烏邏賦 俱能理歌理鵝」だったと推定される。歌詞の読みだけがわかっていて、歌詞の意味は不明(解読不能)とされているけれども、この中にも「烏邏賦(おらふ)」と読むことの可能な語句が含まれている²⁸。

3. 4 169 番歌の解釈 (私見)

このようにして、「茜刺」を「天高く」と、「烏玉(うばたま)」を「舟に乗る」と、「隱良久(おらく・おらひ)」を「王」と解することができるのであれば、169番歌は、

全体としては、「(かつては) 天高き日輪であり、照り輝いていたけれども、(今は) 暗黒の夜を渡る月 (黄泉の国への死出の旅の舟) に乗る大王 (帝) への惜別の辞を述べる」という趣旨の歌と解することになる²⁹。

ただし、現在まで伝承されてきたテキストそれ自体が正しいものかどうかという点を含め、基本的な部分で『万葉集』それ自体の再検討を要すると思われる部分が多々あることから、仮にテキストそれ自体に問題がある場合には、私見の解釈もまた修正ないし撤回を迫られることになるだろうと考える。

いずれにしても、私見による解釈に基づく 169 番歌の構造解析を図で示すとすれば、下記のようなものを考えることができる³⁰。

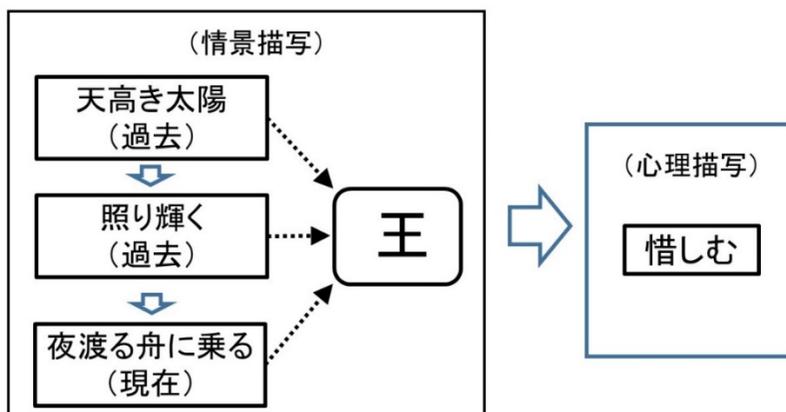


図3：私見による解釈

5 まとめ

『万葉集』の挽歌に用いられている場合、「茜刺」は、「天の高いところで輝く」といった意味を有し、「アカニツタ」と発音した可能性がある。これは、単純に「赤

色」あるいは「明るい」といった無味乾燥的な意味と機能を有するものではなく、皇太子が非常に高いところに座していたことを示すもので、当時としてはこれ以上の表現が考えられないくらいの最高級の賛辞だったのではなかろうか。そして、それは、「烏玉月」のような暗い要素へと変化したということを示すことによって、亡き大王（帝）への弔辞として深い悲しみを示すという歌全体の中での構造的・機能的な役割を果たすものだ と解する。

さらに、「最も高いところで輝く」のである以上、それは皇太子ではなく、実は大王（帝）だったということを暗喩しているということもできる。169 番歌は 167 番歌の反歌の一つとなっているが、167 番歌（長歌）には「天皇」や「王」といった語句が散りばめられており³¹、荘重なる挽歌を奉って追悼する相手が単なる皇子なのではなく、実は大王（帝）だったということを示唆するのに十分だと言える³²。

柿本人麻呂は、『日本書紀』に記されているような表面的な記述では隠されている真の皇統や歴史を後世に残すためにこのような手の込んだことをやってのけたのだと考えることもできる。

すると、柿本人麻呂は、単なる文化人という意味での歌人に過ぎない人物ではなく、朝廷の中で極めて重要な職務を遂行する立場にあった人物（場合によっては相当高位の人物）だったと推測することができる³³。低い冠位の者が長々と弔辞を述べたりすれば、それだけで逆に立場を弁えない著しい不敬行為に当たるというものだろうと思う³⁴。

要するに、冠位の低い者は、長歌を詠むことが許されない。まして、仮に冠位の

低い者が惜別の歌として長歌（挽歌）をつくったとしても、それが『万葉集』に収録されることなどあり得ない。古代においては身分の相違というものが歴然たるものとして存在していたので、現代社会におけるような自由平等を当然の前提とするような感覚で古代の詩歌の解釈を行うと、根本的なところで誤りを犯してしまうことになりかねない。

以上述べてきたことは、仮説としては十分に成立可能だと判断し、私見を公表することにした。

(以上)

[注記]

¹ 殯（もがり）は、古代日本の風習と考えるのが通例だが、実は、スキタイの風習に由来する可能性が高い。ヘロドトスは、『歴史』巻四でスキタイ（スキュティア）の王の葬儀の際に長期間をかけて巡行する儀式があったことを記録しており、（松平千秋訳『歴史』（筑摩書房、1967）194～195頁）、古代の日本における殯（もがり）とかなり類似しているように思われる。殯（もがり）の語源は、サンスクリット語（梵語）の「モゴリ（mogholi）」にある。

² 『万葉集』には「或本 以件歌為後皇子尊殯宮之時歌反也（ある本では、この歌を後の皇子の殯の際の反歌としている）」との注記がある。この「後の皇子」とは、一般に、高市皇子のことを指すと解されている（中西進『万葉集全訳注（一）』（講談社文庫、1978）132頁参照）。高市皇子は、天武天皇と胸形尼子娘（宗像尼子娘）との間の子で長屋王の父とされる。高市皇子は壬申の乱に大きな功績があったとして『日本書紀』に記されているので、天武朝以降における正統派統治者の系統に属するということになり、持統朝では実質的にみて日本国の統治者だった可能性がある。しかし、この系統は、長屋王の乱（729年）により長屋王とその家族が殺された結果、政治的な勢力を失った。長屋王の乱は、草壁皇子の系統に属する一族と高市皇子の系統に属する一族との間で何らかの政治的抗争のようなものがあり、藤原氏（藤原四兄弟）が草壁皇子の系統に属する一族に加担・支援した結果として発生した事件ではないかと思われる。長屋王の乱が発生するまでは、長屋王が実質的にみて大宝時代～天平時代における日本国の統治者だった可能性がある。長屋王の系統に属する後裔として、臣籍降下により高階真人の姓を賜った高階氏があり、現在まで続いている。

³ 本稿では、本草における「茜草」または「茜根」との関連性については一応捨象して考えることにする。ただし、「茜」という字をわざわざ用いているのは、本草における「茜草」または「赤根」が地下部にある根（または地下茎）として人間の目に触れないところに存在するもので、地上部として人間の目に触れている茎・葉・花は「茜色」とは全く関係がないと

いうことを暗愈とする趣旨だと解する余地はある。

⁴ 『万葉集』の20番歌として知られる額田王の歌にある「茜草」が実は暗く陰惨な意味を有するものと解すべき余地があることについては、夏井高人『『万葉集』の20番歌と21番歌』らん・ゆり461号(2016年3月号)19~32頁で述べた。ここでは「茜」→「鮮(鮮血)」→「紫」→「死」という連想を重視した。基本的には、「鮮やか」→「暗い」という構造をもった形容句的な構造を有すると考えることもできるので、20番歌が本来は挽歌の一種だったという可能性は残る。

⁵ 松田修『増訂 萬葉植物考』(社会思想社、1970)2~3頁は、「アカネ(茜)」との語について、「萬葉集ではアカネの植物の形態や花をよんでいる歌は一首もなく、すべて紫・日・月・照・晝などにかかる枕詞として使われている」としている。

⁶ 諸説あり、混沌としている。柿本人麻呂(人麿)の伝記の類は存在しないので、想像や推理に頼らざるを得ないことがそのような混沌の根本原因としてある。なお、柿本人麻呂を扱った書籍としては、古橋信孝『柿本人麿一神とあらはれし事もたびたびの事也』(ミネルヴァ書房、2015)、北山茂夫『柿本人麻呂論』(岩波書店、2006)、中西進『柿本人麻呂』(講談社学術文庫、1991)、斎藤茂吉『斎藤茂吉全集第18巻 柿本人麿』(岩波書店、1975)、神野志隆光『柿本人麻呂研究—古代和歌文学の成立』(塙書房、1992)、桜井満『柿本人麻呂論』(桜楓社、1980)、梅原猛『水底の歌—柿本人麿論(上)』(新潮文庫、1983)、同『水底の歌—柿本人麿論(下)』(新潮文庫、1983)がある。

⁷ 「烏玉(ぬばたま)」は「暗黒の」または「暗い」という意味で、「夜」にかかる枕詞だと解釈するのが通例だ。古代の漢語としては、「烏玉」とは黒色の宝玉のことを指す。日本国では、「ぬばたま」を示す漢字熟語として「射干玉」を用いることもある。「射干(やかん)」は、アヤメ科植物のヒオウギ(*Iris domestica* (L.) Goldblatt & Mabberley (Syn. *Belamcanda chinensis* (L.) Redouté))の黒い果実のことを指すと解するのが一般的だが、古代においても「射干」との語がヒオウギ(*Iris domestica*)のことだけを指したと断定できるだけの確実な文献資料はない(この点については、夏井高人『『荀子』の蘭』らん・ゆり449号(2015年2月号)11~34頁でも述べた)。そもそも、植物を指すときは「やかん」と読み「ぬば」とは読まないのに、果実だけを「射干玉(ぬばたま)」とするのはかなり奇妙なことだと思う。

⁸ ここでは、かなり大雑把な意味での陰陽の概念を念頭に置いた整理を試みている。五行道については、中村璋八『五行大義』(明德出版社、1973)、吉野裕子『陰陽五行と日本の民俗』(人文書院、1983)、清水浩子『宿曜星と二十八宿について』・佐藤良純教授古稀記念論文集『インド文化と仏教思想の基調と展開』(山喜房佛書林、2003)85~105頁所収が参考になる。

⁹ 本稿の執筆に際しては、山口大学教育学部の万葉集検索(var.22.0)を用いた検索結果を利用した(http://infux03.inf.edu.yamaguchi-u.ac.jp/~manyou/ver2_2/manyou.php [2016年3月14日確認])。このデータベースでは、同学部教授・吉村誠教授の校訂によるテキストを提供している。本稿では、私見に基づき一部修正して記載してある部分がある。

¹⁰ 仮定形の歌なので、若干わかりにくいけれども、構造的にはこのように解釈することができる。つまり、直接的には「高く光る皇子だった」→「もし皇子がいれば」→「宮殿が荒れることもないのに」ということなのだが、論理的には「高く光る皇子だった」→「皇子は亡くなった」→「宮殿が荒れ果てたことを悲しむ」となる。

¹¹ 「ひさかたの(久堅乃、久堅之)」は、「不滅」や「不死」を意味する枕詞だと推定し得る。ただし、三浦茂久『古代枕詞の究明』(作品社、2012)86~87頁は、「ひさかた」の意義につ

いて、月の天上で照る様子を示すものだとしている。

¹² 日本国において重要な職種に従事した渡来人に関しては、大津透・桜井英治・藤井譲治・吉田裕・李成市編『岩波講座日本歴史第2巻 古代2』(岩波書店、2014)、加藤謙吉『大和政権とフミヒト制』(吉川弘文館、2002)、大坪秀敏『百済王氏と古代日本』(雄山閣、2008)、大橋信弥『古代豪族と渡来人』(吉川弘文館、2004)、森公章『遣唐使と古代日本の対外政策』(吉川弘文館、2008)、住吉大社編『遣隋使・遣唐使と住吉津』(東方出版、2008)、大橋信弥・花田勝広編『ヤマト王権と渡来人—日本考古学協会 2003 年度滋賀大会シンポジウム 2』(サンライズ出版、2005)、上田正昭『渡来の古代史—国のかたちをつくったのは誰か』(角川選書、2013)、高橋徹『道教と日本の宮都』(人文書院、1991)が参考になる。

¹³ 類似の音と意味をもつパーリ語として「accanta」がある。

¹⁴ 水野元弘『増補改訂 パーリ語辞典』(春秋社、2005) 1 頁参照

¹⁵ サンスクリット語(梵語)の「アムルタ(amṛta)」及びパーリ語(巴里語)の「アマタ(amata)」は、「不滅」や「不死」のようなことを意味するので(前掲『増補改訂 パーリ語辞典』42～43 頁参照)、「茜刺日者=天高く輝く太陽」と解することができるのであれば、「茜刺日者雖照者」は、全体として「天高き帝は不滅のものと思いつたけれども」といったような意味にもとれることになるだろう。このような意味をもつものとして理解する解釈(仮説)は、167 番歌(長歌)の趣旨・内容にも適合していると考えられる。

¹⁶ 「万葉(萬葉)」の語源については、夏井高人「『楚辞』の蘭」やまくさ 66 号 81～183 頁で論じた。

¹⁷ 前掲『増補改訂 パーリ語辞典』168 頁参照

¹⁸ 日本の古墳の中には「船塚(舟塚)」という地名の場所に所在しているものがあるけれども、もしこの地名が古来のものだとすれば、棺を黄泉の国へと航海する船として理解していた人々が存在した残滓ということが出来るかもしれない。そのような地名が残っていないなくても、古墳から割竹式で船型の棺が発掘される例は数多くある。

¹⁹ 天体の運行と関連させて「ぬばたま」の概念について検討したものとして、近藤信義「古代の一日と「ぬばたまの夜」(前篇)」立正大学文学部研究紀要 4 号 55～82 頁、同「古代の一日と「ぬばたまの夜」(後篇)」同誌 5 号 51～85 頁がある。

²⁰ 李基文『韓国語の形成』(成甲書房、1983) 78 頁、三上次男・神田信夫編『民族の世界史 3 東北アジアの民族と歴史』(山川出版社、1989) 123～171 頁が参考になる。

²¹ 江上波夫『騎馬民族国家』(平凡社、1986) 143～168 頁は、このような国家統治上の二元性または二元的統治システムに着目し、騎馬民族国家論を形成している。天皇家の祖がスキタイ系の支配者の子孫であったという説の根拠とする点については、これまでも批判や反論が多数出されており、同書の 343～381 頁でもわざわざ批判に対する反論の章を設けている。その反論が成功しているか否かについても評価が分かれるところだろう。

²² ディズニーのアニメ映画作品のキャラクターの中にも「オラフ(Olaf)」という名をもつものがある。

²³ 「阿羅漢」は「応供」とも呼ばれる。どちらも対応するサンスクリット語(梵語)は「arhat」となる。「応供」の音は「おらふ・おらひ」の音に近い。

なお、古代日本における用語例に関する限り、現在理解されているような小乗・大乘の仏教だけではなく、ジャイナ教の教義や用語も併せて考えるのでなければ正確な理解・解釈を得ることができないかもしれない。ジャイナ教に関しては、中村元『思想の自由とジャイナ教』

(春秋社、1991)、ヴィンテルニッツ (中野義照訳) 『ジャイナ教文献—インド文献史第4巻—』 (高野山大学内日本印度学会、1976)、長崎法潤博士古稀記念論集刊行会編『長崎法潤博士古稀記念論集 仏教とジャイナ教』 (平樂寺書店、2005) が詳しい。

²⁴ 印欧語については、James Clackson, *Indo-European Linguistics – An Introduction*, Cambridge University Press (2007)が参考になる。

²⁵ 『日本書紀』巻第六活目入彦五十狹茅天皇・垂仁天皇の元年には「傳聞日本國有聖皇 (日本国には聖皇がいると伝え聞く)」とあり、文字それ自体としては「聖皇」としているけれども、意味的には「聖王」すなわち「阿羅漢」を示すものと思われる。また、同巻の末尾には常世國から帰朝した田道間守の言葉として「聖帝之神靈」があり、『日本書紀』第十一大鷦鷯天皇・仁徳天皇の即位前記に「聖王」との語がある。

²⁶ 「いらつめ」の「つ」を英語の「of」と同じと推定すると、「いらつめ」は「王 (おらふ・おらひ)」の「女 (妃)」または「后 (おり・おろ) である女」という趣旨の語でもあったと考えることができる。「いらつめ」は「郎女」または「老女」と書くが、この「郎」または「老」は「於陸」または「陸」の転化したものと推測することもできる。

²⁷ この童歌が斉明天皇当時において本当に存在していたかどうかについては全く不明で、『日本書紀』の編纂者 (漢訳仏典等の教養のある漢人 (唐人) が創作して挿入した可能性を否定することができない。しかし、仮にこの童歌の文言が (梵語やパーリ語などを含め) 当時の中央アジアで用いられた言語が変化したものを用いていると解するのが正しいとすれば、倭國 (日本国) に渡来していた梵語を解する渡来人の仏僧がつくった歌なのではないかと思う。あるいは、北インド～中央アジアあたりで唄われていたものが (ソグド人・バクトリア人の仏僧の渡来に伴う場合を含め) 何らかの経路で伝来し、親唐的な渡来人または親新羅的な渡来人の中で密かに歌われていたものということかもしれない。

なお、サンスクリット語 (梵語) により『古事記』を讀解する試みとしては、二宮睦雄『古事記の真実—神代編の梵語解』 (愛育社、2004) がある。梵語による讀解に成功しているかどうかは一応措くとして、梵語の語彙が含まれている可能性があるという発想それ自体は尊重すべきものだと考える。唐代における仏典の漢訳に関しては、森部豊・橋寺知子編『アジアにおける文化システムの展開と交流』 (関西大学出版部、2012) 93～127 頁 [中田美絵] が参考になる。唐代におけるソグド人・バクトリア人の仏僧に関しては、森部豊編『ソグド人と東ユーラシアの文化交渉』 (勉誠出版、2014) 46～60 頁 [中田美絵] が参考になる。コンピュータを用いた形式的な語句解析に関しては、コタンスキ・ヴィエスワフ (松井嘉和訳) 「コタンスキ・日本神話に見られる名称のコンピュータによる分析 (上)」アジア研究所紀要 16 号 179～204 頁、同「コタンスキ・日本神話に見られる名称のコンピュータによる分析 (下)」同誌 16 号 107～129 頁があるが、同論文は形式的な文字符号処理を主体とするもので、意味解釋に関しては日本の学者の研究を期待している。このほか、瀬間正之『記紀の表記と文字表現』 (おうふう、2015 年)、同『記紀の文字表現と漢訳仏典』 (おうふう、1994 年)、同『風土記の文字世界』 (笠間書院、2011)、黒須重彦『楚辞』と『日本書紀』—<こえ>から「文字」へ— (武蔵野書院、1999)、鈴木啓之『古事記の文章とその享受』 (新典社、2011)、山中裕『平安時代の古記録と貴族文化』 (思文閣、1988)、柳政和『日本書紀』朝鮮固有名表記字の研究』 (和泉書院、2003) が参考になる。

²⁸ 試みにサンスクリット語 (梵語)、パーリ語 (巴里語)、ケルト語 (スキタイ語) をまぜこぜにして解釈してみると、「俱能理歌理鵝」は、「knuy linga linga (腐った男根・男根=死んだ男・男=死屍累々)」になると思われる。「摩比邏矩」は、これをパーリ語 (巴里語) の「摩輪邏矩羅」と解するとすれば、「Mihiragula tuna (マハラグラ王の子=大王の子=皇太子)」となり、梵語でその

まま解するとすれば「Maha raku tuna（大いなる玉石の子=大王の子=皇太子）」となる。「乎邏賦」は、前述の『北史』巻九十四にある「於羅瑕（おらふ・おらひ）=Olaf」と同じで、ケルト語（スキタイ語）では「男」または「罰当たり男」を意味する。「俱例豆例」の部分は「俱能理歌理鵝」の誤写と思われるから「knuy linga linga（死屍累々）」となり、「於能幣陀乎邏賦」は「oni hedana Olaf（男には天罰=罰当たり男）」となり、「美和陀騰能理歌美」は「mi vodha tuna linga vi（子である男は破滅=皇太子は破滅）」となり得る。『日本書紀』では対唐戦を決定したのは斉明天皇ということになっており、斉明天皇は女性なのだが、百濟派遣軍を実質的に指揮していたのは皇太子・中大兄皇子（後の天智天皇）とみられるから、「おらふ・おらひ」を男性形の名詞であるケルト語（スキタイ語）の「Olaf」と解しても意味的にはおかしくない。「烏能陸陀烏邏賦」は、「於能幣陀乎邏賦」と同じで「oni hedana Olaf（罰当たり男）」となり、「甲子騰和與騰美」は「kashta yatha vi（悪しき企て）」となり得ると思われる。

この仮定が正しいとすれば、この童歌の意味としては、全体として、「皇太子は 死屍累々 罰当たり男 死屍累々 皇太子は破滅 罰当たり男 死屍累々 悪い企て 死屍累々 罰当たり男 死屍累々」というかなり不気味な歌だという解釈が一応あり得ることになる。白村江の戦における倭国派遣軍の大敗北を予兆させるために挿入された童歌だということだけは確かで、その意味でドラマチックな効果を増強するためのレトリックの一種に過ぎないとも考えられる。『日本書紀』におけるこのような機能をもつ部分は、基本的には作文（創作）の一種で、史実ではない可能性がある。

ちなみに、あくまでも一般論だが、学術の世界においては、理論の純粋性を求め過ぎることによる破綻がしばしばあるし、理論の純粋性の欠如を根拠とするいわれのない非難が加えられることがしばしばある。しかし、現実に存在する文化現象の中に「純粋なもの」がどれだけあるのだろうか。現実に存在しているものは、様々な由来による諸文化が融合した結果として生じたものばかりだ。純粋な「*文化」なるものは、学者の頭の中にしか存在しない。

例えば、ある古代の文章がサンスクリット語（梵語）の語彙を含んでいるとした場合、その文章全体が梵語で書かれているという保証はない。現に、本稿の中には様々な系統・由来の語彙が混在している。とりわけ、日本語（倭語）の中には外来語が大量に含まれており、天武・持統朝の頃にもそうだったろうと推定される。

それゆえ、ある文章を解析する場合、特定の言語圏に属する文法や語彙だけで理解しようとする姿勢は基本的に誤りで、そうではなく、「寄せ鍋的」あるいは「ちゃんぽん的」な様々な系統・由来に属する名詞の集合体・混合物のようなものとして理解したほうが妥当な場合が決して少なくないのではないかと考える。

²⁹ 古代エジプト的な世界観・天文観と神仙・道教の観念とが混在・融合したような状態を想定すればよいと思われる。

³⁰ この図は、169 番歌というものが、中央に釈迦牟尼（聖王）を置き、その左右に日光菩薩と月光菩薩を配置する姿を文字化して表現したものだとして解釈することも可能だということをも認識させ得ると考える。これを仏教によって解釈するか、あるいは、ジョルジュ・デュメジルの比較神話学における三要素説で解釈するかは、論者の視点の相違による。

³¹ 前掲『万葉集全訳注（一）』130～131 頁参照

³² 「或本」の見解に従い、169 番歌が草壁皇子ではなく高市皇子のための挽歌だとすれば、天武・持統朝においては、真実は、天武天皇と持統天皇ではなく、高市皇子が大王（帝）として日本国を統治し執政していたということになる。そして、仮にそうだとすれば、高市皇子の子である長屋王は、真の皇太子だったということになるだろう。そのような可能性を含

んだ上で、『日本書紀』や『續日本紀』に記された公式の記述を読む必要がある。壬申の乱は、真実は、大友皇子（弘文天皇）と大海人皇子（天武天皇）との間の戦いではなく、大友皇子と高市皇子との間の戦いだったかもしれず、年齢から推測してもそのように推理するほうが妥当ではないかと考えられる。大友皇子は、主として琵琶湖（淡海の大津宮）周辺に割拠していた大友氏ないし志賀吉志氏との関係が深いのに対して、高市皇子は母の家系である宗像氏を通じて筑紫の勢力の支持を得ることができ、かつ、伊勢大神を通じて東国の勢力の支援を得ることができた分だけ軍事的に有利だったということ是可以する。

なお、壬申の乱に関しては、直木孝次郎『壬申の乱 増補版』（塙書房、1992）、森浩一・門脇禎二編『壬申の乱—大海人皇子から天武天皇へ（春日井シンポジウム）』（大巧社、1996）、星野良作『壬申の乱研究の展開』（吉川弘文館、1997）46～57頁、野田嶺志『日本古代軍事構造の研究』（塙書房、2010）255～288頁、小笠原好彦「日本古代の墓誌」日本古代学4号19～37頁が参考になる。

³³ 個人的・直観的な感想としては、「人麻呂」との名と「不比等（不人）」との名とが明瞭に対になっているように感じられてならない（実と名・陰と陽を裏返した関係にある。）。167番歌は、単なる挽歌（長歌）というよりは極めて荘厳・重厚な弔辞そのものというべきもので、弔辞に相当する詞を司るのは中臣氏（藤原氏）であり、しかも、それを読み上げることのできる立場にあるのは、大臣クラスの冠位にある者でなければならない。すなわち、柿本人麻呂は藤原不比等（藤原史）と同一人物であるか、または、藤原不比等（藤原史）の弔辞である詞が何らかの理由で柿本人麻呂の長歌（167番歌）として『万葉集』に収録されたものだとの可能性を肯定することができる。

なお、殯宮において詠われる挽歌なるものは柿本人麻呂が創ったものだと一般に考えられている（身崎寿『宮廷挽歌の世界—古代王権と万葉和歌』（塙書房、1994）96～155頁）。そこで詠まれる長歌は、まさに殯宮祭祀の中心的人物によってのみ詠まれ得るものではないかと考える。『万葉集』の挽歌に関する伝統的な理解を基礎とする解釈を示すものとしては、青木生子『万葉挽歌論』（塙書房、1984）、塚本澄子『万葉挽歌の成立』（笠間書院、2011）、上野誠『万葉挽歌のこころ—夢と死の古代学』（角川選書、2012）がある。

³⁴ 現代の普通の国民の葬儀においても、頼まれもせずに勝手に弔辞を読み上げるような行為は、死者と参列者を冒瀆する行為となり、事案によっては業務妨害罪に該当することもあるだろう。弔辞を読むことができるのは、参列者の中でも筆頭となるべき人物で、かつ、それなりに社会的地位のある人または近親者だけに限られる。勝手にしゃしゃり出る者があれば、参列者から大顰蹙を買い、以後、世間から見放されてしまうことになることは確実だと思われる。古代であれば、その場で切り殺されてしまったのに違いない。

古代の支配階級に属する貴族は、基本的に武人であり、帯刀していた。『日本書紀』における「大化の改新」すなわち蘇我入鹿斬殺の下りにおいても、中大兄皇子、蘇我入鹿その他関係者全員が武人であり、平素帯刀しており、いざとなれば太刀を抜いて戦闘することができるよう鍛錬を重ねていたということを前提にしなければ、そもそも物理的に成立し得ない文章となっている。古代日本の支配階級は、最初から武士だったと考えるしかない。日本国の伝統文化において「刀」は「大和魂」を示すものと表現されることがしばしばあるが、それは、古代における社会構造の実相を如実に示すものだと考えることができる。この点については、前掲『万葉集』の20番歌と21番歌でも触れた。