

万葉集卷二——二〇四・二〇五・二〇六歌の語るもの

横 倉 長 恒

はじめに

後学の者として、先人の研究書を繙く度にほとんど決まると云って良い程にぶつかる疑問がある。最近はその中でも少なくなっているようだが、その研究対象に対する評価がそれである。優れた歌だとか、良い歌だとか、評価の方法とか基準とかを全くあいまいにしたままでそう云う事ばかり述べたがるものに出合ったりすると、くたびれてしまう。

万葉集に関してそうした評価が下される時は大方、柿本人麻呂の作品に對比してなされるのが一般と見て大過ない。おもしろい事にいつも引き合ひに出される人麻呂はいつか歌の聖になってしまい、その故にかどうか判然としないが、人麻呂を理解しないのは学者として、流だと云わんばかりに、人麻呂天才論がぶちまけられる。人麻呂をけなそうものなら、自らの人格を中傷されたとも云わんばかりに、あたかも獲物におそいかかる獅子の如く、キバをむき出し、やつつけにかかるといったような事もあったらしい。いろいろな人がいる事を認めるのにやぶさかではないが、学問には縁遠い話なのではなからうか。

印象批評と知った上でサント・ブヴの方法を是とした小林秀雄⁽¹⁾の方法は批評家のそれであり、学問的探究とは一線を画している。しかしそ

れでいながら小林の文章には得体の知れない説得力がある。例えばマルクス主義文学の評価に当って彼はマルクス主義は嫌いだと云いながら、放りっぱなしかというところではない。その日本に於ける意義についてきっちり跡付けをしている。小林はつまり、見るべきものを見た上で、最後に残った唯一の自己の判断力を行使していたのだと私は考える。この小林秀雄の在り様は、批評家としてのあいまいさを払拭する重大な方法を我々に示唆し、学問の在り様についても鋭い警告を行っているとは取れまいか。

そもそも、万葉集一つを以って、古代日本文学の全てが論じられるような論理の立て方がおかしい。防人歌の今日ある姿を知るだけで、その背後にどれほど多くの歌が姿を消して行ったか、想像する事ができるはず。大伴家持でさえ、「山柿の門」⁽²⁾と云って人麻呂のみを典型とはしていない。その家持が拙劣であるという理由で不採用にした歌は一体どんなものであったのか。或いは更に溯り、原万葉に於いては全体のいかばかりの歌が採用され、いかにおびただしい歌が葬り去られたのであったろうか。古事記、日本書紀の歌々を見るだけでも、同時代、多様な歌が存在した事も想定する事が出来よう。そうした記載されたわずかばかりの歌を用いて、一方的に創造性を論じ、あたかもそれ以外は考えられない

いと云わんばかりに人麻呂天才論を展開するのは、どうみても公平ではない。それに、その創造云々であるが、果して古代に於いて、それがそれほど重きをおいて考えられていたのであろうか。作品には個性が無ければならないと云うのは、個性に人間の価値を認めようとする近代の考え方そのものなのではないのか。定型の詩に於いて個性云々とはある意味で矛盾ではないのか。私は思うのだが、一つの歌をつくる時、それが創造性を秘めていたかいないかなど、本人は関知せぬ分野なのだと見るべきなのではないか。作者に取っては、おそらく、自らの心が伝わるか否かこそ重大だったのだと思う。その範囲内の事であったのにならぬ。それは歌が、神の言葉としての規範力を持ち得ぬ時代のものとなっていたからである。人間の心に人間が訴える。それが歌だとすればその事こそ大切であったのだから。数々の類歌の存在は、類型性を保って十分存在し得た歌の在り様を語って生々しいではないか。以下巻二の二〇四〜六歌をめぐって下される評価に対し、検討を試みたい。

一

まず歌をかかげる事から始めよう。

弓削皇子の薨り給ひし時、置始東人の作れる歌一首 短歌并せたり

やすみしし 吾が大君

高光る 日の皇子

ひさかたの 天つ宮に

神ながら 神と座せば

そこをしも あやに恐み

昼はも 日のことごと

夜はも 夜のことごと

臥し居嘆けど 飽き足らぬかも (二〇四)

反歌一首

大君は 神にしませば

天雲の 五百重が下に

隠りたまひぬ (二〇五)

また短歌一首

ささなみの 志賀さされ波

しくしくに

常にと君が 思ほせりける (二〇六)

この挽歌をめぐる評価は江戸時代以来、『万葉集講義』の評価を例外として、高いとは云えない。そんな中にあっても賀茂真淵の『万葉考』(以下『考』と記す)の評価は、その最たるものである。『考』は云う。

これは古言をもていひつづけしのみにして、我哥なるべきことも見えず。そのつゞけた言を略きたるところは皆ことたらはずして拙し、(以下略)。

この評を、『考』一流のありふれた独断と見て置く事も出来る。しかし以後の研究史を垣間見ると、例えば『私注』に『注釈』に、『考』の考え方の正しさを認めるような文章を読めば、いささかの疑問を抱かない訳にはいかなくなる。『評釈』⁽⁸⁾さえもが次の如く云う。

挽歌はいちめん儀礼のものであって、その上からは古風の長歌形式によるべきであるとして、つとめて作った歌であろうと思われる。本来長歌は短歌よりは手腕を要するものであり、この歌には作者の手腕と認められるべきものがないところから、しいて作ったものだろうと取れるからである。この歌はほとんど全部成句より成っていて、作者によって作り出された特殊なものは見えない。実際に即する当時の歌風からいって、作者に手腕があれば、皇子に関しての何らかの特殊なことに言い及び得られたらうと思われるのに、それが全くないのである。

最近の『万葉集全注』に於いても、真淵、山田孝雄（『講義』）、土屋文明（『私注』）などの考えを紹介した上で、次の如く記す。

人麻呂と比較してのことであるが、この歌だけを読んでも、感銘は乏しいように思われる。

かかる評価は、いみじくも『全注』に云うように、人麻呂の作品を基準に、他の作品の出来映えを判断するという暗黙の了解の下に行われているとみてさしつかえなからう。又『評釈』の云うよう、「作者によって作り出された特殊なもの」の存在こそが作品を価値あらしめると云う考え方も根強く働いていると見て良さそうである。更には、「作者に手腕があれば、皇子に関しての何らかの特殊なことに言い及び得られたらうと思われる」とあるように、読み手の思惑で相手を料理しようとするもの、ありがちな傾向である。しかるに、『全注』『考』『評釈』といずれも、東人の状況性と、彼の表現しようとしたそのもの、の在り様に言及しようとはしない。考えようによっては、これらの評がマイナス価値とした所にこそ、東人の眼目があったのかもしれない。装飾過多の人麻呂歌ではあらわし得ぬ簡潔さ。印象はいくらでもつくられるはずだ。弓削皇

子の近辺に何かあったらうと云っても、作者にとって歌われる必然として位置するまでに至らなかつたとしたら、それはそれとして見るしかあるまい。それを作者の手腕云々とは言い過ぎではないのか。

『評釈』は一方で作者の特殊な表現を期待しながら、一方では「挽歌が儀礼のものであって、その上からは古風の長歌形式によるべきである」として、つとめて作った歌と見ていたが、儀礼性と「作者によって作り出された特殊なもの」とは矛盾しないのか。儀礼性に重点を置くとなれば、表現はその儀礼の制限を受けて、作者の「特殊」なものは排除されるべきではないのか。儀礼とはどう考えても、規範性を持つのを条件とするのではないか。よしや、空穂の云う如くであったとすれば、その儀礼とは何なのか。少なくとも空穂の云う儀礼はもっと細かく論じられないと輪郭さえもつかめまい。挽歌史に於いて儀礼など認められるのだろうか。「古風な長歌形式」とあるが、「長歌形式」は本当に古風なのか。疑問は次々に浮かんて来る。

二

挽歌史を万葉集に探り、その儀礼性に関するような記録を求めるとすれば、天智挽歌群を先蹤とするという事は周知の事である。万葉集を離れて他に探る時、挽歌と限定は出来ないかもしれないが、いくつかの例を求めると可能だ。挽歌という言葉を広げて、死に関わる歌と見なせば、かなり多くのものを拾う事が出来る。しかし、だからと云って、例えば「景行記」の「大御葬歌」を挽歌とみる事は出来まい。歌の在り様異なるからだ。歌が用いられたという事と、歌が歌い出されたと言う事は必ずしも一致しないからである。死に関わって歌った歌として挽歌に最も近い例を挙げるとすれば、一般に考えられているように、「孝徳紀」の「斉明紀」の歌謡を指摘する事ができる。しかし、そこに一体いかなる儀礼を想定する事が出来ようか。日本書紀の表記上からそれを想定する

のはかなり困難な事に属する。『古事記伝』二十九に於いて宣長が、

凡て上代の御葬の儀式、天皇のも御子たちのも、其餘のも如何ありけん知がたし、喪葬令に、親王諸王諸臣の定をいさゝか載られたれど、凡て令の御制は、漢事多ければ、上代の據にはなりがたきうへに、委き事は見えず、(以下略)

と指摘するが、結論的にはそうなるのかもしれない。しかし周知の日本書紀卷第二、神代下の次の記事、

天稚彦が妻下照姫、哭き泣ち悲哀びて、声天に達ゆ。是の時に天国玉、其の哭ぶ声を聞きて、則ち夫の天稚彦の已に死れたることを知りて、乃ち疾風を遣はして、尸を挙げて天に致さしむ。便ち喪屋を造りて殯す。即ち川鴈を以て、持傾頭者及び持帯者とし、一に云はく、鴈を以て持傾頭者とし、川鴈を以て。又雀を以て春女とす。一に云はく乃ち川鴈を以て持傾頭者とし、亦持帯者とす。鴈を以て持傾頭者とし、雀を以て春女とす。鶴を以て哭者とす。鵲を以て任事す。而して八日夜、啼び哭き悲び歌ぶ。とか、古事記上巻の、

かれ天若日子が妻下照比売の哭く声、風のむた響きて天に到りき。ここに天なる天若日子が父天津国玉の神、またその妻子ども聞きて、降り来て哭き悲しみて、其処に喪屋を作りて、河鴈を岐佐理持とし、驚を掃持とし、翠鳥を御食人とし、雀を稚女とし、雉を哭女とし、かく行ひ定めて、日八日夜八夜を遊びたりき。

とかが思い出され、中国の記録、『魏志』「倭人伝」の、
其の死には棺有るも槨無く、土を封じて冢を作る。始め死するや停喪十余日、時に当りて肉を食わず、喪主哭泣し、他人就いて歌舞飲酒す。已に葬れば、拳家水中に詣りて澡浴し、以って練沐の如くす。

が、日本古代の風俗を伝えているとすれば、日本書紀の「啼び哭き悲び

歌ぶ」の原漢文「啼哭悲歌」は、「倭人伝」の「喪主哭泣」「歌舞飲酒」に対応すると思われ、古事記の「日八日、夜八夜遊びたりき」は、後の「遊部」につながって、靈前歌舞の存在を想定させる。岩波古典文学大系日本書紀頭注は「哭者」に対して、

葬送にあたって泣く役。欽明三十二年八月条、天武天皇朱鳥元年九月条・持統元年九月条等に奉哀・發哀・發哭(ミネタテマツル)とあるのは、これの儀式化されたもの。

といひ、「八日夜、啼び哭き悲び歌ぶ」には、
葬礼に歌舞する例は、允恭四十二年正月条、崩御の時、新羅王、が樂人八十人を貢上し、難波から京まで、或いは哭泣、或いは舞歌して、殯宮に参会したとある。天武天皇の崩御にも、「仍りて種種の歌舞(疑)を奏る」とある。

と云う。先の注では哭者から奉哀・發哀への流れ、後の注では、外来樂人の存在を指摘して、私などには、継体二十四年の条、
是の歳、毛野臣召されて対馬に到り、疾に逢ひて死ぬ。送葬るとき、河の尋に近江に入る。其の妻歌ひて曰はく、
枚方ゆ 笛吹き上る

近江のや 毛野の若子い 笛吹き上る
を思っておこすすがともなっているが、毛野臣が朝鮮に遣された人物である事を勘案すると、どうもこの「奏歌舞」の在り様は日本土着のものとも思えなくなってしまう。考えようによっては、『魏志』「倭人伝」の伝えなどにヒントを得て、日本書紀、古事記の記事は創作されたとも云えてしまうのではないか。従って、「哭女」から「發哀」へと言った辿り方は、文献上に時の流れを追っているに過ぎず、日本の旧習を探ろうとすれば他の方法をまさぐる必要に迫られるのだと思う。

そこで注目されるのは、大化の薄葬令である。かつて何度か言及した事もあるが、ここでは次の一文に着目したい。大化二年三月紀には次の

ように云う。

凡そ人死亡ぬる時に、若しは自を縫ぬきて殉たがひ、或いは人を絞ひりて殉はしめ、強ちに亡人の馬を殉はしめ、或いは亡人の為に、宝を墓に蔵め、或いは亡人の為に、髪を断り股を刺して誅す。此の如き旧俗、一に皆悉に断めよ。或本に云はく、金・銀・錦・綾・五綵を蔵むること無かれといふ。又曰はく、凡そ諸臣より民に至るまでに、金・銀を用ひ。縦し詔に違ひて、禁むる所を犯すこと有らば、必ず其の族を罪せむ。

この中の殉死については、『魏志』『倭人伝』に、卑弥呼以て死す。大いに冢を作る。徑百余歩、徇葬する者、奴婢百余人。

とあるのに連なる。又「髪を断り股を刺して誅す」は「景行記」、倭建の葬礼の記事、

ここに倭にます后たち、また御子たちもろもろ下り到まして、御陵を作りき。すなはち其地のなづき田に匍匐はらばひ廻りて、哭しつゝ歌よみしたまひしく、

なづきの 田の稻幹に
稻幹に 蔓ひもとほろふ 薺葛

ここに八尋白智鳥になりて、天翔りて、浜に向きて飛び行でます。ここにその后たち御子たち、その小竹の苅はら杖に、足躰り破るれども、その痛みをも忘れて、哭きつゝ追ひいでましき。この時、歌よみしたまひしく、

浅小竹原 腰なづむ
虚空は行かず 足よ行くな
またその海塩に入りて、なづみ行でます時、歌よみしたまひしく、
海が行けば 腰なづむ

大河原の 植草

海がは いさよふ

また飛びてその磯に居たまふ時、歌よみしたまひしく、

浜つ千鳥 浜よは行かず 磯伝ふ

この四歌は、みなその御葬に歌ひき。かれ今に至るまで、その歌は天皇の大御葬に歌ふなり。

を思い出させる。この物語が、大和朝廷の全国統一事業を語るものであり、天皇の死に伴って歌われる大御葬歌について語る所を見ると、大和朝廷権力が東国を征圧した時点に溯って考え得る資料を提供する事ともなろうが、まさしく「天皇」の死に関わる歌として、その起源譚的任を負うているとも考えられる。それは天武天皇から元明天皇に至る律令時代の人々にとって、大化の薄葬令以前の事にかこつけて記述されなければ、内部矛盾をきたす事になってしまう。「ここにその后たち御子たち、その小竹の苅杖に、足躰り破るれども、その痛みを忘れて、哭きつゝ追ひいでましき。」とは、大化改新の詔には否定さるべき旧習であった訳である。しかし、「大御葬歌」は独自の歩みをしていたらしい。天皇の葬礼には、古事記の時代まで歌いつづけられていたのであろう。それは、伝統の誄を凝縮する形で、儀礼の中に、現実の行為を伴ふ歌の形で存在したために、しかも天皇の故に連続して歌い継がれていたのだと思う。この大御葬歌の存在は、葬礼に於ける歌として前掲の「倭人伝」、「他人就いて歌舞飲酒す」の「歌」に連続しよう。もちろん「哭きつゝ」は「喪主哭泣し」に通じる。その夫倭建が死んだとすれば「喪主」はさしずめ后という事にならうか。

ところで大化の「薄葬令」に云う「誄」は、例えば天武天皇の死に伴って奏された「誄」と異なる。なぜなら、まず「薄葬令」以後の葬礼であると云う事がその理由としてあげられる。しかしこの場合、天皇を例外とする見方も考えられる。しかるに、「天武紀」朱鳥元年九月以降に見られる「壬生の事」「諸王の事」「総べて宮内の事」「左右大舎人の

事」「左右兵衛の事」「内命婦の事」「膳職の事」「大政官の事」「法官の事」「理官の事」「大蔵の事」「兵政官の事」「刑官の事」「民官の事」「諸国の事」等、具体的な事柄について、禁じられた旧習に結びつく事は何一つ見られない。更には、「百済王良虜、百済王善光に代りて誅る」とあって、事は国際的問題に及んでいる。その「誅」が旧習を帯びる訳がない。とすると、旧習とされて禁じられた「誅」とは、「殉死」「蔵室」「断髮刺股」という行為によって死者をしのぶという、言語表現の中に「しのぶ」事とは全く異質の死者への思いであったと見わけることが可能となる。この旧習の中にあつたらうと思われる歌にしても、繰り返し歌われる類のものである。先にかかげた大御葬歌は、そうした性格のものであるばかりでなく、言葉自体に死の直接的な形象はなされていない。再び宣長の言を『古事記伝』十三に求めれば、歌とは次のようにして登場しているとも云い得よう。

上代には、殯時もむねと楽せし事、此の餘も古書にあまた見ゆ、(中略)喪に如此楽せしは、何の所以ぞといふに、まづ人の死たるは、彼天照大御神の天石屋に隠坐て、世の闇夜になれりしに類たる故に、(中略)其時の故事をまねびて、歌楽て其人を復此世に還りたまへと招禱る意より起れり。そは鎮魂祭儀にも、彼故事をまねぶ儀あるにてさとのべし。

もちろんこの石屋戸隠れの神話が神話なるが故に規範性を持ち得ている事は云うまでもない。日触の神話化と考えるとすれば、東南アジアの稲作文化圏に普遍的に存在する太陽の出現を祈る様々の行為にその原型は求められよう。全て古代人の想像力のしわざでしかない。

以上、葬礼について概観してみたが、儀礼として存在したと考えるる歌に関わるものは「大御葬歌」の存在以外には考え得まい。それが機能しているのであれば、本来は挽歌は要求されなかったはずである。しかるに、天智挽歌群では、

天皇の大殯の時の歌二首

かからむと かねて知りせば

大御船 泊てし泊に 標繩結はましを 額田王 (一五二)

やすみしし 吾大王の 大御船

待ちか恋ふらむ 志賀の辛埼 舍人吉年 (一五二)

と記され、具体的な形で、「大殯」の時に歌が歌われた事がわかる。この歌は言葉の上に死を形象して、「大御葬歌」と異質である。

私はこの記述の信憑性を、死に関わる事と天皇に関わる事の二点から押えておけると考える。死がけがれを意味するという伝統的な考え方は大陸的な考え方に従ったとしても変わるものではなかったらう。とすればそのけがれを、未だ死んではない天智に対してさしむける事は出来まい。傍証にしかないが、例えば「名例律第一」の6「八虐」の(7)では、「不孝」を謂う中で、

詐りて祖父母・父母死にたりと称し、父祖の妻を姦せるをいふ。として、まさしく「詐る」事の意をおさえている。天皇が死んだとして歌を歌ったらどうなるだらうか。又この中で、「楽」にふれ、「父母の喪に居て、身自ら嫁娶し、若しくは楽を作し、服を積ひて吉に従ひ」「不孝」に当る事を云うのにも注意しておく必要がある。

このように見て来ると、額田王と舍人吉年は、「大殯」に規定されて歌を歌っていると云える。しかしそれは「楽」としての歌ではなく、言語表現としての歌であった。ただ問うておく必要のある事は、この「時」が何を示すかという事である。この「時」は二つの意に解し得る。一つは、「大殯」の場、すなわち、空間と時間をあわせ指し示すもの。他は必ずしも「大殯」の場に限定されないと考えるもの。「殯」を漢字の示すとおりであるとすれば、『大漢和辞典』などに云うように、

人が死んで葬るまでの間、屍を棺に斂めて仮に安置しておくこと

と理解されるから、大殯と云う場合には、天智が天皇であった事によって付された「大」を考えて置けば同じ事になる訳で、「大殯の時」とはまさしくこの間だと云う事になる。とすれば、この間に一体何が行われ、そこに歌が、言語表現として伴ったのかどうかと云う事が問われよう。

「薄葬令」の庶民の葬礼の規定では、

庶民亡なむ時には、地に収め埋めよ。其の帷帳の等には、籠布を用ゐるべし。一日も停むること莫れ。

となっている。これによる限り、人間の死が特別なものとして受け止められていたと考えるのは行き過ぎのような気がする。もちろんそれ「夫れ葬は蔵すなり。人の見ること得ざらむことを欲す」と「西土の君」が民を戒めて云っている事によってもたらされたものではあるが、人の見ること得ざらむことを欲した理由が、イザナキがイザナミを見て知ってしまった死体の変化と、そのけがれから生者を守る為であった事はまちがいない。しかしそれであるがゆえに庶民は「一日も停むること莫れ」とされる中に「地に収め埋め」られたのであろう。とすれば、「王より以上の墓」「上臣の墓」「下臣の墓」「大仁・小仁の墓」「大札より以下、小智より以上の墓」と区切ってその規模につき「役」と築造日数を定めているのは、「尊き卑き別あらしむ」事以上の他意によるものではなかったと見るべきに帰するはずだ。そうして、「殯」はこの間のすなわち墓を築造する間の「時」を死体安置所に仮安置する、その事をさしていたと考える事ができよう。

さてここで見て置かなければならない事が一つある。それは「仁徳紀」即位前の次の記事である。次期皇位をめぐり、菟道稚郎子と大鷦鷯尊が継承権を譲り合うという周知のものだが、皇位空のまま三年経過した後、

太子の曰はく、「我、兄王の志を奪ふべからざることを知れり。豈

久しく生きて、天下を煩さむや」とのたまひて、乃ち自ら死りたまひぬ。時に大鷦鷯尊、太子、薨りたまひぬと聞して、驚きて、難波より馳せて、菟道宮に到ります。爰に太子、薨りまして三日に経りぬ。時に大鷦鷯尊、標擗ち叫び哭きたまひて、所如知らず。乃ち髪を解き屍に跨りて、三たび呼びて曰はく、「我が弟の皇子」とのたまふ。乃ち応時にして活でたまひぬ。

この後、二人は言葉をかわずが、太子は、

乃ち且棺に伏して薨りましぬ。是に、大鷦鷯尊、素服たてまつりて、発哀びたまひて、哭したまふこと甚だ慟ぎたり。仍りて菟道の山の上に葬りまつる。

これは今日、復活儀礼を語るものとされる。死者の蘇生を願って行われる行為、招魂であったとみられる。ここに示された大鷦鷯の思いは、死ある毎にくりかえされる人類に普遍的な思いであると考えて良かる。この思いは、天皇から庶民に至る全ての死に於いて体験されるものなのに違いない。しかし、身分の「尊卑」によっては、個の思いを越えて、集団に於ける思いともなるらしい。とはいえ、謀反人にそれを望む事は無理だった。大津皇子の死に於ける、あるいは「仁徳紀」即位前に於ける大山守皇子の死とその葬の書き様を見ればわかる。

ここで、個の思いとして庶人が、集団の思いとして貴人の蘇生が期待されたと云う事はその規模の大きさにかかわらず、復活の為の行為は共通に存したとみられよう。とすれば再び薄葬令との関わりでみる時、薄葬令とは文字通り「薄葬」すなわち「葬」の簡略化であったと限定され、復活の為の行為は残っていてもさしつかえないという事になる。葬は、復活しない事が確かめられた後に行われたのに違いない。すると、死をめぐる行われる事は、「死」↓「復活の為の行為」↓「葬」という順をたどる事がわかる。天智挽歌群はこれをきっちりとふまえて記されている。その中の一つとしての「大殯」であった事がわかる。私なり

にまとめれば、復活の為の行為は生の側に近く、「殯」は死そのものに付いて復活はありえぬ時点での行為であったという事になる。それでは、「薄葬令」に於いて出された「凡そ王より以下、庶民に至るまでに、殯おほふ営かまること得ざれ」によって知られるのは何か。「王より以下」の読みと意味が問われる。「墓」の規模について言及した所では「王」は「みことたち」と訓んでいた。従ってこれもそう読むべきか。「王」を「おほきみ」と訓んだ時、それは天皇も含まれてしまう。しかしそれ以後の記録では、天皇について、又皇子について、あるいは皇孫についてさえ「殯」はいとなまれている。とすれば「王」とは、天皇、皇子等をのぞいた貴人で、上臣、即ち臣下と考えられる人よりも上の層をさすとみるべきか。それ以下の人達は「殯」を営むなどというのだから、それぞれの屍は、その人達の家に安置され埋葬を待ったと考えねばならなくなる。

けだし、この殯に於いてなされた事は、その期間の死者への何らかの関わりであった訳だが、それは主に、死者への追悼だったのではあるまいか。しかも「宮」以外の場所に於いての。例えば推古以後の殯を日本書紀に概観して、そう見るべきものと考ええる。因みに、

。推古三十六年三月七日、

天皇崩りましぬ。時に年七十五。即ち南庭に殯す。

。舒明十三年十月九日、

天皇、百済宮に崩りましぬ。丙午(十八日)に宮の北に殯す。是を百済の大殯と謂ふ。是の時に、東宮開別皇子、年十六にして誅したまふ。

。白雉五年二月十日、

天皇、正寝に崩りましぬ。仍りて殯を南庭に起つ。小山上百千鳥土師連土徳を以て、殯宮の事に主らしむ。

十二月の壬寅の朔己酉に、大坂磯長陵に葬りまつる。

。斉明四年五月、

皇孫建王、年八歳にして葬せましぬ。今城谷の上に、殯を起てて収む。

。同七年七月二十四日、

天皇、朝倉宮に崩りましぬ。

十一月の壬辰の朔戊つちのえのひ戌(七日)に、天皇の喪を以て、飛鳥の川原に殯す。此より発哀ること、九日に至る。

。天智十年十二月三日、

天皇、近江宮に崩りましぬ。癸みづのひ酉(十一日)に、新宮に殯す。

。天武朱鳥元年九月九日、

天皇の病、遂に差えずして、正宮に崩りましぬ。戊つちのえのひ申(十一日)に、始めて発哀る。則ち殯宮を南庭に起つ。辛かのとらのひ酉(二十四日)に南庭に殯す。即ち発哀る。

⁽¹²⁾等と記され、普通に宮に於いて死んだ場合には、その場所に何日か屍をとどめおき、その後、所を移して殯宮を営むのを一つの習と見ていたふしがかがえる。この《死に場所》と、《殯宮》との間に復活儀礼が行われたとみるべきのではないか。そうして「殯宮」の期間に何が行われたのかについては、「持統紀」に於ける天武の死に関わってなされた一連の事から想定できるものと思う。「持統紀」には云う。

。元年の春正月丙寅つちのえのひ寅の朔、

皇太子、公卿・百寮人等を率て、殯宮に適あたてて慟なげ哭なる。納言布勢朝臣御主人誅る。礼なり。誅畢へて衆庶発哀る。(中略)楽官、楽奏る。

。同年正月五日、

皇太子、公卿・百寮人等を率て、殯宮に適あたてて慟なげ哭なる。梵衆、随ひて発哀る。

。同年三月二十日、

花縵を以て、殯に進る。此を御蔭と曰す。是の日に、丹比真人麻

呂誄る。

○同年五月二十二日、

皇太子、公卿・百寮人等を率て、殯宮に適でて慟哭る。是に、隼人の大隅・阿多の魁師、各己が衆を領ひて、互に進みて誄る。

○同年八月五日、

殯宮に、嘗る。此を御青飯と曰ふ。丁酉(六日)に、京城の耆老男女、皆臨みて櫛の西に慟哭る。

○同年九月十日、(九日には「国忌の齋」があったともある。)

殯宮に設齋す。

○同年十月二十二日、

皇太子、公卿・百寮人等并て諸の国司・国造及び百姓男女を率て、始めて大内陵を築く。

○二年正月の庚申の朔に、皇太子、公卿・百寮人等を率て、殯宮に適でて慟哭す。辛酉に、梵衆、殯に発哀る。

○同年三月二十一日、

花纒を以て殯宮に進る。藤原朝臣大嶋誄る。

○同年八月十日、

殯宮に嘗りて哭る。是に、大伴宿祢安麻呂誄る。丁酉(十一日)に、淨大肆伊勢王を命して、葬儀を奉宣はしむ。

○同年十一月四日、

皇太子、公卿・百寮人等と諸蕃の賓客とを率て、殯宮に適でて慟哭る。是に奠奉りて、楯節舞奏る。諸臣各己が先祖等の仕へまつれる状を挙げて、遞に進みて哭る。己未(五日)に、蝦夷百九十余人、調賦を負荷ひて誄る。乙丑(十一日)に、布勢朝臣御主人・大伴宿祢御行・遞ひに進みて誄る。直広肆当摩真人智徳、皇祖等の騰極の次第を誄奏る。礼なり。古には日嗣と云す。畢りて大内陵に葬りまつる。

これらから考えて、ここに復活儀礼を見るのは困難なのではあるまいか。《死に場所》から《殯宮》に移す間、「殯」の為の屋(殯宮)を造る間ともとれるが、この間に復活儀礼はとりおこなわれたと見るべきなのではないか。あるいは、菟道稚郎子の死に際し三日の後復活儀礼を行っているのをもつて意味づけ、殯宮はそうしたものを見るべきか。再生して亡くなった時、大鶴鶴は「素服たてまつりて、発哀びたまひて哭したまふ」とあるのは、我々の考える《殯宮》の意に当るのではないか。

とすれば復活儀礼とはみなし難い。あるいは「髪を解き屍に跨りて、三たび呼びて」と云う行為は、旧習として退けられていたのだろうか。

畢竟、この例は天皇という最高身分の人についての殯であるが、そこで取り行われた事は、「慟哭る」事、「誄る」事を「礼」とし、ある時は衆が奏され、ある時は花纒が進られ、又ある時は「嘗る」事がなされ、埋葬の時を待ったのであろう。

それではこの間に、「大殯」、「殯宮」の時の歌として万葉集に記される歌があったと云う訳だがそれは一体何であったのか。

先に見たように、《死に場所》から《殯宮》への間に復活儀礼が取り行われたとすれば、その間は「招魂」行為がなされた時と考えられ、そこで死が確認され、殯宮から葬りまでの間は、確認された死を基礎にした鎮魂の時であったと考えるのが妥当かもしれない。天武の死に伴ってなされた各部所ごとの誄は、天皇の生前の事蹟について述べられたものと考えられるから、まさしく死者の過去をしのぶ事にその眼目はあったのに違いない。古橋信孝氏の行路死人歌の鎮魂の論理に従って考えれば、国家共同体の中に位置づける事で鎮魂はすまされると考えたとも云えよう。しかしそれは「しのびごと」であった。

なぜ歌であったのか。最も身近かな資料で考えるとすれば、一つには斎明天皇が死んだ時、「天皇を哀慕びたてまつりた」もうて中大兄皇子が、「口号して曰」うた歌、二つには、皇孫建王の殯宮の後、「不忍哀し

たまひ、傷み^ま慟ひたまふこと極めて甚^まにして「作歌して曰」うたと云う歌があげられよう。特にこの斎明歌は、広義の「殯宮挽歌」の先蹤をなすともみなし得るように私は考えるが、これは『毛詩』序の發生論に關わつて、殯宮に於ける「不忍哀」「傷慟」の心的在り様から、歌が歌い出されると考へ得る契機を我々に与えてくれるように思う。かつて孫の死をなげいて歌つた齋明を、今度はその息子中大兄が「哀慕」して歌い、今「大殯」に於いて、その中大兄即天智が歌われようとしている。この歌が短歌形式を取っている所も注目される。根本に於いて、《殯宮》の歌は情を歌うものであったのだ。

一体それが儀礼化していたのかいなかったのか。法的なものの裏付けは無いようだ。不文律としてあつたと仮定しても、確実な資料としては天智挽歌群をその最も早いものとして見得るのみ。高々齋明の歌に先鞭の一つを見い出せるのみだ。おそらく資料上に見られる結果をもつて判断せざるを得ないと言ひのが最も確実な所となる。とすれば、儀礼化はここより始まつたと言ひ事になるか。しかしそれが長歌である必要はなかつた。そこに長歌が入つて来る為には別の論理が必要であつただと思う。

一体万葉集の限られた資料から古代の全てを決定するのは危険きわまりない事なのだが万葉に限つて云える事として、殯宮に長歌が用いられたのは、日並皇子挽歌をもつて嘯天とするという考えに従つて良からう。しかしながら、挽歌は殯宮に於いてのみ作られていた訳ではない。その働きが効を奏したのではない。本当はどこで作られたのか、作者以外にはわからない事だ。文字の上から我々の知り得る事は高々、そこに於いて歌われたと言われている事であり、その場に於いて何らかの働きを求められて存在しているという事だけである。しかし歌の作られる契機たり得ている事は認め得る。衆庶の死と貴人の死と本来変わらぬはずの死に身分が深く關わつて、儀式の莊重化がなされて久しい中、「薄葬

令」に於いてはそれが固定的に条文化される。庶人の死は生者に当然の悲しみをもたらしたとしても、即日埋葬し、蔵さなければならぬ。貴人は幾重にも時間をかけてその死が体験される。そこに集う連中も文化的に庶人を越えたレベルの連中であるとみられる。天武の「殯宮」には、皇太子が公卿・百寮人を従えて慟哭している。その貴人がこの場合天皇であつた訳だから特別な事であつたにしても、それに準ずる皇子の死に際し、公卿・百寮人が集まらない訳がない。少なくともその近習舎人達は集まっている。日並皇子の死に際してその舎人達の⁽¹⁵⁾作ったとされる二十三首の慟傷はそれを語つて余りある。「殯宮」での挽歌を考える時には、多くの人達の前で歌われた事を条件に入れて考えるべきである。その時踏まえなければならなかつた事があるとすれば、それは「真実」、つまり事実ではなかつたか。殯宮に参列した人の心に「詐り」として映らないという程度に於いての「真実」である。特に短歌による抒情がその発端であつたとし、後々挽歌に長歌+反歌の形式が採用されている事を考える時、その長歌は、「殯」にかわつて、死者の生前の事蹟をしのび、追悼し、国家共同体の中に位置づけ鎮魂すべく歌われたと見通す事が出来よう。

この他にも挽歌はもちろん存在する。ただし「殯宮」に於けるものとは限定されない。天智挽歌群には、一五〇番の「天皇の崩り給ひし時、婦人の作れる歌一首」と一五三番の「大后の御歌一首」と一五五番の「山科の御陵より退り散けし時、額田の王の作れる歌一首」があり、天武の死に際しては、一五九番歌の「天皇の崩り給ひし時、大后の作りませる御歌一首」と一六二番の「天皇の崩り給ひし後、八年九月九日、奉為にせし御齋会の夜、夢の裏に習ひ賜へる御歌一首」など、人麻呂歌にもある。その歌い方もバラエティーにとんでいる。おそらくこれは、必ずしも公卿百寮人達を前提にして歌われるという条件の下で歌われたのではない可能性を持つものと見て良いと思う。あるいは、作者の個人的

な価値観、考え方、あるいは死者との関係など諸条件から出た違いとみて良からう。

歌が、短歌長歌を問わず、広範な場面をおおって存在した状況のもと、殯宮で歌うという一つの条件を得て、そのあり方を固定させて行ったのが「殯宮」の長歌体挽歌であったと考えられるのではあるまいか。斎明四年建王の死以後、天智の死まで十三年、その後十八年にして草壁の死をむかえ、続いて七年後の高市皇子の死、弓削はそれに遅れる事三年にして死んでいる。草壁皇子の死、高市皇子の死に関わって人麻呂は殯宮に於いて歌った。その双方に於いて、長歌では主にその死者達の殯宮に至る事実が述べられ反歌では死によってもたらされた生者側のなげきが歌われている。長歌反歌の組みあわせに於ける追悼としては人麻呂にその早い例を帰する事が出来るけれども、わずか十年の間に行われた数少ない「殯宮」でのそれも含めた挽歌史において、儀礼性に立脚させて、東人の歌を人麻呂「殯宮」挽歌を基準にして評価するのはいかにもおかしい事となるのではないか。東人も人麻呂も同世代人と見なしてさしつかえないのであろう。そこに類型性があるとすれば、それこそが同時代性であったのではあるまいか。空穂の指摘、長歌の古風性と、儀礼性云々は従ってあまり意味をなさない一つの思い込みであったという事になるのではなからうか。

三

歌の検討に入らう。

やすみしし わが大君 高光る 日の皇子

この歌い出しは『代匠記』に云う如く皇子をさして用いている。「継体紀」歌謡(98)「やすみしし 吾が大君の」等から伝統の表現と云える。

人麻呂の吉野讃歌三六歌、三八歌に歌われている所は、文字通り天皇を指す言葉となっている。日並皇子挽歌や高市皇子挽歌の在り様に比す

れば、人麻呂は天皇と皇子とに使い分けられていると見られる。天智挽歌群に於ける用い方を見ると、一五二歌で舍人吉年が「大殯」の歌で用い、一五五で額田王も用いる。公的な場で歌われる時には周知の事実は歌われても、未来態を踏まえた発想はさしひかえたと、一五二歌や、人麻呂歌からは考えられる。天皇・皇子について、ありもしない事を歌う事の不敬については先にそれとなくふれた。つまり「八隅しし」状況になかった者に対してそうだと歌う事は、讚美の為とは云えさしひかえたと見るべきだと考える。天武の死に於ける持統の歌も、一五九歌「やすみしし 吾大王」、一六一歌「明日香の 清御原の宮に 天の下 知らしめしし やすみしし わが大王 高照らす 日の御子」の如くである。人麻呂日並皇子挽歌では「天照らす 日女の命」、「高照らす 日の御子」と歌い、天と地とを、日女の命と、日の皇子に托す様に歌っているが、「高照らす」は既に持統が用いている。日並皇子の死を歌った舍人達の歌一七一・一七三番歌では「高光る わが日の御子」と歌う。

久方の 天の宮に

については「久方」が「天」にかかって「仁徳紀」四十年二月条に「ひさかたの 天金機」と出、同時代性の中に読むとすれば、人麻呂に於ける「天津御門」(一九九歌)の存在を指摘し得る。祝詞にさえ「天津宮事」と出る。古事記などに近づけて見ると、皇族の場合天に死者の宮があるとの考え方に基づいたものと云えそうで同時代性の考え方の下に置く事が出来よう。「評釈」は「高天原」を「具体化したもの」と云うが、天武の死に際しての持統の歌では高天の原は伊勢まで拡大解釈されていた。

神ながら 神と座せば

については孝徳大化三年四月紀を見ると、孝徳の詔があり、「惟神」の語の割注に「惟神は神に随ふ道を謂ふ。亦た自ら神の道有るなり」と記す。「今随在天神治め平く可き運に属り」ともあり、古くからのものが見れる。「神ながら」は人麻呂も用いている。吉野讃歌三八「やすみし

し 吾大君 神ながら 神さびせすと」がそれだ。「孝徳紀」から「持統紀」に於ける約五十年の言い方、特に人麻呂、東人には同時代的表現と見て良からう。

そこをしも あやにかしこみ

の「そこをしも」は人麻呂一九六歌の一に云ふにある。一五九歌に太后が「夕されば あやに悲しみ」と歌い、持続も一六二歌で「味疑 あやにともしき」と歌い、人麻呂も又「あやに悲しみ」(一九六歌)と歌う。

昼はも 日のことごと 夜はも 夜のことごと

は、昼、夜逆のケースだが一五五歌で額田王が用いている。人麻呂泣血哀慟歌は「昼は うらさび暮し 夜は 息つき明し」と歌われる。

臥し居歎けど 飽きたらぬかも

は巻十一一九二四番歌に「大夫が 伏し居歎きて 造りたる しだり柳の 纏せ吾妹」とある。伏す事については一九九歌にもある。以上、長歌は伝統語句の中にある。しかしそれだからつまらぬか。そうも云い切れまい。

やすみしし わが王 高光る 日の皇子 ひさかたの 天つ宮に 神ながら 神と坐せば

は、死の形象そのものとして簡潔である。周知の事蹟の多い人については、国家共同体の中にきっちり位置付け得るように歌う事はそれとしてやれるだろう。しかしそうした人物であっても日並皇子の歌においても人々の期待としての未来態の下によりやくすくい得ていと云って過言ではない。しかも事実として皇太子は人々の期待を集めていたとみれる。しかし、弓削皇子にそれを期待する事は可能か。むしろ、死を前面に出し、そこゆえに嘆いても嘆ききれないと発歌した東人の在り様を見るべきではないのか。

反歌はどうであらうか。

王は 神にしませば 天雲の 五百重が下に 隠り賜ひぬ
 「王は 神にしませば」は、「壬申の年の乱の平定せし以後の歌二首」として巻十九に、

皇は 神にし坐せば 赤駒の 匍匐ふ田るを 京師となしつ (四二六〇)

大王は 神にし坐せば 水鳥の 巢だく水沼を 皇都となしつ (四二六一)

と歌われ、巻三一二三五歌で人麻呂は

皇は 神にしませば 天雲の 雷の上に 慮するかも

と歌っている。上三句は全く同じである。この場合、東人が先か、人麻呂が先かを論ずる事は出来まい。壬申の乱後を歌った歌を先行作品とみて、同時代性の中に置くしかなく、人麻呂がすぐれている根拠にはなさない。

私はこの中の「天雲の 五百重が下に 隠り賜ひぬ」に注目したい。人麻呂は「天雲の 雷の上に 慮するかも」と歌っていた。これらは雷岡に遊んだ天皇に従った人麻呂と、一方では天皇・皇子は「神上る」ものとされていた現実世界の中で、まさに現実には土に埋葬される事態に直面した東人によってもたらされたイメージと考えられる。生者は雷岡に立って、まさに「神鳴り」の上に君臨し、死者は雲の下の存在として埋葬されたのである。五百重の下とは極めて漠然としたとらえ方だがその意は理解し得よう。觀念世界の真実として、天つ宮に神ながら神と座すようになつてしまった事をふまえてのなげきと、どうしようもない世界に隠れてしまったと決定的事実をふまえる中に、一つの心の在り様をたどる事は十分可能である。

次には、

ささなみの 志賀さざれば しくしくに 常にと君が 思ほせりける
 について述べよう。

この歌は、諸学指摘するように卷三—二四二歌を踏まえていると見て良からう。

弓削皇子遊三吉野二時御歌一首

滝の上の 三船の山に 居る雲の 常にあらむと 吾が思はなくに
がそれである。この歌の雲は東人歌の「天雲の 五百重」の雲にひびく
かもしれない。この弓削皇子の詠嘆をおさえた発想と云えよう。死者を追
懐するに故人の歌を踏まえるとは、一つの工夫であったのではないか。
恋の歌、特に応答歌などは存在するだろうが、こはそう云った類のも
のではない。云わば「本歌取り」を行っている訳だ。

こうして見て来ると、先学とはいえ大分思い込みを犯しつつ読んでい
るという事になりはしないか。

おわりに

以上、限られた資料の中に、その実態を探ろうとした。一つの歌が読
まれる為には読むに当って先入見を捨てなければならぬ。その歌のさ
し示す所をみきわめなければならぬと思ふゆえんである。

長歌では、弓削の死を、死という言葉を用いないで歌って、それへの
対処と、嘆きのつきないのを述べ、「反歌」では、もはや動かし難い決定
的な出来事がおこって、埋葬されてしまった事を云い、「短歌」では、
生前の詠嘆をふまえ、文芸に文芸を以ってするという一つの方法をもっ
てしている歌であると考え得ると思う。良い歌か悪い歌か私の関知する
所ではない。一切は読み手が決めれば良い。研究とは、そのさししめす
所を第一に明らかにする事と信ずるからである。

(注)

- (1) 『小林秀雄全集』三巻。一一一頁。
- (2) 『万葉集』卷十七—三九六九題詞。
- (3) 『万葉集』卷二十の防人歌の左注。

- (4) 古橋信孝氏『万葉集をよみなおす』三五頁。
- (5) 『万葉集全注』本の訓を採用した(歌訓のみ)。
- (6) 『万葉集私注』一巻、三三〇頁。
- (7) 『万葉集注釈』二巻、四三頁。
- (8) 『万葉集評釈』窪田空穂全集十三巻、三二二頁。
- (9) 『岩波文庫本』四五頁。
- (10) 『律令』喪葬令第二十六の。岩波『日本思想大系』3、四三七頁。
- (11) 「神代記」
- (12) 実は例外的に鎌足の死にも殯がいとなまれている。天智七年紀参照のこ
と。
- (13) 「天武紀」十四年十一月二十四日条。
- (14) (4)に同じ。九四〇九八頁。
- (15) 『万葉集』卷二—一七一—一九二。