

## 万葉集卷二——一六二番歌の語るもの

横 倉 長 恒

### 一 はじめに

万葉集卷二の挽歌群には、研究者によっては未完成の作とみなされる一首の長歌がある。

完成、未完成をどこで区別するのか判然としないが、私の見る所では、研究者主体の言語理解に応じ得ぬ作品は大旨、未完成と考えられて来たように思われる。

近代ヨーロッパの人々が、アジア・アフリカ諸国を後進国と決め込んで、自らの考え方を至上のものとして「後進国」へ押し付けたように、その高圧的な近代ヨーロッパの産物によって成った日本の古代研究者達の多くも、尺度を自己の認識力においたらしいのである。その結果、万葉集一六二番歌は未完成と刻印されたのである。

しかるに今日、欧米人が、依然として高慢である反面、その分の反省も加えられて、今まで野蛮と考えていた未開民族の間にも優れた文化の存在する事が意識されるようになった。そうして、人間の考え方を相対視しようとする方向が一般化されるようになったように感じられる。

ところで、ヨーロッパにそうした考え方が定着して行く時、日本に於いても確実にある転換が行われていた。一人の人間、それに負うペラ

### ダイムの転換。

「文学とは何か」という事について、輸入された方法を以って対処するのではなく、文学を根本から着実に考えぬこうとする人間、吉本隆明の出現。『言語にとって美とはなにか』、『共同幻想論』、『初期歌謡論』の、「三部作」に負う所はまさに決定的である。

欧米文化の方法を以って良しとする風潮の中で一人の人間が思考し続けて得たその成果は只単にその人の近辺にとどまるものではなく、むしろ、そこを出発点とせよとの確信に見られるようにそこには幾重にも考えぬかれた方法としての普遍性があった。

私はその仕事の全体を相対化しえないのを遺憾とするものだが、吉本隆明の全仕事は、今日、古橋信孝氏によって最も深くかつ批判的に受け止められ「文学の自立」という言葉を生み出すに至った。もっとも古橋氏の土台としては、他に西郷信綱が居て、折口信夫が居た。そうして今、古代文学を読む為の方法を打ち立てんとして、「古代文学は読めるか」と問うのである。かかる「発問」はかつての古代文学研究にはなかったのではあるまいか。読める事は明らかというあまりに安易な点に出発点を置きはしなかったか。古橋氏の方法論は、学問として原点からの出発を試みようとする限りに於いて恩恵を蒙る事多大である。読む為

の論理化への挑戦。

先の吉本隆明の理論によれば、我々の所持する「ものの考え方」というものは、時代性を持つものであり、かつ空間性をも持つものであるとされる。とすれば、研究者主体の価値観にとどまって対象たる作品を未完成呼ばわりするのは学問という事に好ましいとはいえない。

しかも学問の自由をたて前として、権威主義が横行する閉鎖性に追従する事を本音とする学者の在りようからは、本質探究へ向けての大胆な発想は望むべくも無かった。ただ一人吉本隆明が、権威から自らを解き放ち、真実への問い掛けを自由に行い得たのだと思う。従って今日当歌があらためて祖上に乗せられるのは必然の運びであるとも云えると思う。

我々が今問題にしようとする歌は次のように「万葉集に載せられてい

る。  
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古歌集の中に出づ

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 日の皇子 いかさまに 念ほしめせか 神風の  
伊勢の国は 奥つ藻も 靡みたる波に 潮気のみ 香れる国に 味疑  
あやにともしき 高照らす 日の皇子

ここでは、題詞について、夢をめぐる疑問と、歌そのもののもつ問題、即ち「未完成」といわれる事の検討を行いたい。後者は必然的に、当歌が「挽歌」たるゆえんも明らかにするはずである。

## 二 題詞の検討

### (イ) 夢について

『万葉集注釈』(澤瀉久孝・以下『注釈』と記す)に詳しい解説があるが、歴史的な事については、ほぼ了解できるものと思われる。要は「夢裏習賜」と漢文表記されている部分の解釈である。

『注釈』は「夢の中で幾度もくりかえし自然に覚えられた、といふ意味であろう。」と捉え、『代匠記』初稿本が早く指摘している巻十六―三八四八の「夢裡作歌」を例挙している。しかし本当だろうか。

作者は持統天皇と見てさしつかえないと思うが、天皇と記したとたんに西郷信綱の「天皇は夢想において神々と交通する特権者であった。」という文章が気になる。そうなる為には夢はその周辺に共同幻想化された観念の構造を用意している必要がある。とすれば、古く、夢は一度何らかの形で人間の意識の対象に上ったと考えられる。しかし夢は天皇のみかかわるものではあり得ない。万葉集にさえ夢は百に近い数を見い出せる。確かに時代は下る。家持をめぐるその近辺にいくかに多いか。しかし、又逆に天智挽歌に於いて、天皇の死にかかわって夢が歌に登上するが、それは天皇が歌ったものではない。婦人の歌だ。婦人の歌に天皇があらわれたのはその為だと見るのはすこし強引にすぎよう。日並皇子挽歌では舎人が歌っている。夢が天皇のみかかわると云う時には従ってかなりきびしい限定が必要となるはずであろう。

以下因みにいくつかの夢を辿ってみる事にする。

『古事記』に於ける夢の例は、私の調査では九ヶ所あげられる。序文に云う「即覺<sup>イコトモトメ</sup>夢<sup>ユメ</sup>而<sup>ニ</sup>敬<sup>ヒ</sup>神<sup>カミ</sup>祓<sup>ハラフ</sup>」と「聞<sup>ク</sup>夢<sup>ユメ</sup>歌<sup>ウタ</sup>而<sup>ニ</sup>想<sup>シ</sup>纂<sup>ヒ</sup>業<sup>ノ</sup>、投<sup>ナゲ</sup>三<sup>ミ</sup>夜<sup>ノ</sup>水<sup>ノ</sup>而<sup>ニ</sup>知<sup>ル</sup>承<sup>ト</sup>基<sup>ノ</sup>」がその中の二つ。宣長(『古事記伝』)は「夢歌の事は書紀に見えず、漏つるなるべし」と言う。次には「神武記」高倉下答。曰。己夢云。天照大神高木神二柱神之命。以。召三建御雷神二而詔。と、「故如夢教而且見

己倉者」と。宣長(ク)は「師説に伊米は寢目なりと云れき」、「眠たる間に見ゆる由なり」という。次には「崇神記」「此天皇之御世。疫病多起。人民死。為盡。尔天皇愁歎而。坐神牀之夜。大物主大神。顯於御夢曰：「宣長は「神牀は、迦牟登許と訓べし」、「此は書紀に天皇の沐浴齋戒、潔淨殿内而祈曰云々、冀亦夢裏教之云々、とある處にあたれば、右の如く神の御命を祈請て、齋戒潔清はりて坐、御牀を、神牀とは云なるへし」と言う。又夢について「天皇の大御夢になり、顯とは、如此疫病の起れるは、此大神の御心ぞと、其神の御名の、顯れ知られ賜ふ意にて云るなり」と解く。次には「垂仁記」「天皇驚起。問其後曰、吾見異夢」と。「從沙本方。暴雨零來。急洽吾面。又錦色小蛇。纏繞我頸。如此之夢。是有何表也。」それに「於是天皇患賜而御寢之時。覺于御夢曰。修理我大宮如天皇之御舍者。御子必真事登波牟」。そして最後は「仲哀記」「尔坐其地伊奢沙和氣大神之命。見於夜夢云。以吾名欲易御子之御名」。宣長は「夜夢」の例を万葉に求めている。そうして「此は太子の御夢には非で御供人の夢なるべし」と言う。

『日本書紀』の例は以下の如くである。「神武即位前紀」「時彼處有レ人。号曰熊野高倉下。忽夜夢、天照大神、謂武甕雷神曰、レ「高倉下唯々而寢之。明且、依夢中教、開庫視之、レ」而山中峻絶。無レ復可レ行之路。乃棲違不レ知其所跋涉。時夜夢。天照大神訓于天皇曰、朕今遣三頭八咫鳥、レ」果有三頭八咫鳥、自空翔降。天皇曰、此鳥之來、自叶三祥夢。大哉、赫矣。我皇祖天照大神、欲以助成其業乎。」「賊虜所レ擿、皆是要害之地。故道路絶塞、無處可レ通。天皇惡之。是夜自祈而寢。夢有三天神訓之曰、レ「天皇祗承三夢訓、依以將行」。

「崇神紀」には次のように出る。「天皇乃沐浴齋戒、潔淨殿内、而祈之曰、朕礼神尚未盡耶。何不享之甚也。冀亦夢裏教之、以畢神恩。是夜夢、有三貴人、レ」(七年二月)、「秋八月癸卯朔己酉、倭迹速神浅茅原目妙姬・穗積臣遠祖大水口宿禰・伊勢麻績君、三人共同夢、而奏言、

昨夜夢之、有三貴人、レ」「天皇得三夢辭、益歡於心。レ」「九年春三月甲子朔戊寅、天皇夢有神人、誨之曰、レ」「四月甲午朔己酉、依三夢之教、祭三墨坂神・大坂神。」「四十八年春正月己卯朔戊子、天皇勅豐城命・活目尊曰、汝等二子、慈夢共齊。不レ知。曷為レ嗣。各宜夢。朕以夢占之。二皇子、於是、被レ命、淨沐而祈寢。各得レ夢也。會明、兄豊城命以三夢辭、奏于天皇曰、自登御諸山、向レ東、而八廻弄槍、八廻擊刀。弟活目尊以三夢辭奏言、自登御諸山之嶺、繩紲四方、逐食粟雀。則天皇相夢、謂三子曰、兄則一片向レ東。當治三東國。弟是悉臨四方。宜繼朕位。これを受けて、「垂仁紀」には、「二十四歳、因三夢祥、以立為皇太子」と記す。続いて五年十月条には「天皇則寢之、語皇后曰、朕今日夢矣、錦色小蛇、纏于朕頸。」「則拳袖拭涕、從袖溢之沾于帝面。故今日夢也、必是事慮焉。」と出る。

「仁徳紀」には「撰津逸文風土記」「刀我野」の牡鹿の相夢と内容の同じ話があらわれる。それによると、鹿が「吾今夜夢之、白霜多降之覆吾身。是何祥焉」と問うたのに対して、牝鹿が「汝之出行、必為人見レ射而死。レ」と答えたのだったが、事は本当にそうなってしまったとて、「時人諺曰、鳴牡鹿矣、随三相夢也。」と記す。

「欽明紀」即位前の条には、「天皇幼時、夢有レ人云、天皇龍愛秦天津父者、及壯大、必有三天下。寐驚遣使普求。得自山背国紀郡深草里。姓字果如三所夢」とあり、この人物は大蔵省の役人になったという。これは後述する『史記』の例にきわめてよく似ている。あるいはそれをまえての記載かもしれない。

他には「欽明紀」二年三月条に「夢皇女」の「夢」が出る。

大まかに見れば、夢による神との交感がその主なものといえようか。相夢といい、夢祥といい、夢辭といい、夢裏教、夢之教といい、夢訓といい、その全てが、夢についての、その時々の人々の考え方を前提にしての記載と我々には見える。特に『書紀』の場合には中国文献とのかか

わりが大きい。

しばらく中国の文献にその姿を追ってみよう。既に『論語』述而五には、  
子曰、甚矣、吾衰也、久矣、吾不復夢見周公。

とあって、孔子に於ける夢の在り様が想像される。『礼記』などにも見える。

今便宜的に『説文解字』を引いてみると、

繆寐而有覚也从宀从𠂔夢声周礼以日月星辰占六夢之吉凶一曰正夢二曰噩夢三曰思夢四曰悟夢五曰喜夢六曰懼夢凡夢之屬皆从𠂔

と、周公且の『周礼』に遡って説明する。

「以日月星辰占六夢之吉凶」という時、夢は人力を越えたものとして存すると意識されていたはずである。

『論衡』恢国第五十八では、

高祖母妊之時、蛟龍在<sub>レ</sub>上、夢與<sub>レ</sub>神遇。

と記す。「妊之時」とはまさしく「夢」にも通じる性格のものとして時代性を示す表現といえる。

『莊子』には次のような夢があらわれる。

古之真人、其寢不<sub>レ</sub>夢其覚無<sub>レ</sub>憂。……(1)

且汝夢、為<sub>レ</sub>鳥而厲<sub>ニ</sub>乎天、夢為<sub>レ</sub>魚而没<sub>ニ</sub>於淵、不<sub>レ</sub>識今之言者其覚者乎其夢者乎。……(2)

夢飲<sub>レ</sub>酒者、且而哭泣、夢哭泣者、且而田獵。方<sub>ニ</sub>其夢<sub>ニ</sub>也、不知<sub>ニ</sub>其夢<sub>ニ</sub>也。夢之中又占<sub>ニ</sub>其夢<sub>ニ</sub>焉。覚而後知<sub>ニ</sub>其夢<sub>ニ</sub>也。且有<sub>ニ</sub>大覚<sub>ニ</sub>而、後<sub>ニ</sub>此大夢<sub>ニ</sub>也。而愚者、自以為<sub>レ</sub>覚。竊竊然知<sub>レ</sub>之。君乎牧乎。固哉。丘也與<sub>レ</sub>女。皆夢也。予謂<sub>ニ</sub>女夢<sub>ニ</sub>。亦夢也。是其言也。其名為<sub>ニ</sub>弔詭<sub>ニ</sub>。萬世之後。而一遇<sub>ニ</sub>大聖<sub>ニ</sub>知<sub>ニ</sub>其解<sub>ニ</sub>者、是且暮過<sub>レ</sub>之也。……(3)

昔者莊周夢為<sub>ニ</sub>胡蝶<sub>ニ</sub>。栩栩然胡蝶也。自喻適<sub>レ</sub>志與。不<sub>レ</sub>知<sub>レ</sub>周也。俄然覺則遽遽然周也。不<sub>レ</sub>知<sub>レ</sub>周之夢為<sub>ニ</sub>胡蝶<sub>ニ</sub>與。胡蝶之夢為<sub>レ</sub>周與。周與<sub>ニ</sub>胡蝶<sub>ニ</sub>則必有<sub>レ</sub>分矣。此之謂<sub>ニ</sub>物化<sub>ニ</sub>。……(4)

匠石歸。櫟社見<sub>レ</sub>夢曰。女將<sub>ニ</sub>惡乎比<sub>ニ</sub>予哉。若將<sub>レ</sub>比<sub>ニ</sub>予於文木邪。夫相裂橘柚果臝之屬。實熟則剝。則辱。大枝折。小析泄。此以<sub>ニ</sub>其能<sub>ニ</sub>苦<sub>ニ</sub>其生<sub>ニ</sub>者也。故不<sub>レ</sub>終<sub>ニ</sub>其天年<sub>ニ</sub>而中道夭。自培擊於世俗<sub>ニ</sub>者也。物莫<sub>レ</sub>不<sub>レ</sub>若是。……

匠石覺而診<sub>ニ</sub>其夢<sub>ニ</sub>。……(5)

この中、(5)の「櫟社」とは、「社」よりして、宗教に関わることがわかる。「櫟」によって成立する「社」の意であろうから、その限りでは、『莊子』に於いてさえ、夢は古代を引きずっているとも見られる。しかし、全体から見た所では『莊子』に於ける夢は明らかに表現の具とされていると考えられる。ここにはあげていないが、後続の文章を読んで行くと、全体が夢の見方と如何かに重点がおかれているのではなく、自己主張の方便として夢話を採用しているのに過ぎない事がわかる。それに(3)の夢など考えれば、夢が夢であるとはっきり理解されていると見てさしつかえないと思う。しかも『莊子』の中には孔子がとり込まれているのだから、孔子さえ、莊子の言わんとする事へ奉仕させられているといえる。それだけの『莊子』の中の夢は、もはや認識の原初形態に位置する夢とは異なっているはずだ。あえて図式化すれば、(1)夢が不可思議にして力を持ち得た段階、(2)夢を合理的に見ようとしている段階、(3)夢を表現の具としている段階に整理できるのではあるまいか。そうしてそれは便宜的に《孔子以前》、《孔子―莊子の間》、《莊子以後》と大きく括れそうだ。もちろん古いものが後々まで残ることもあり得る。

そこで今何らかの形で『莊子』を一つのベースにしているのではと思

われる一・二の文献を見ておきたい。日本への影響とかが考えられるからである。

『列子』周穆第三第四章には、

覺有<sub>二</sub>八徵<sub>一</sub>、夢有<sub>二</sub>六候<sub>一</sub>。……

とあって、人間の精神に於ける「覺」と「夢」について述べ、続いて、

奚謂<sub>二</sub>六候<sub>一</sub>。一曰正夢。二曰噩夢。三曰思夢。四曰寤夢。五曰喜夢。

六曰懼夢。此六者、神所<sub>レ</sub>交也。

と記す。「神所<sub>レ</sub>交也」は注目される。明治書院版『列子』注釈では、

『神』は、精神。心。」とされている。『列子』は又、

不<sub>レ</sub>識<sub>二</sub>感交之所<sub>レ</sub>起者、事至則感<sub>レ</sub>其所<sub>二</sub>由然<sub>一</sub>、則無<sub>レ</sub>所<sub>レ</sub>怛。

至則知<sub>二</sub>其所<sub>二</sub>由然<sub>一</sub>。知<sub>二</sub>其所<sub>二</sub>由然<sub>一</sub>、則無<sub>レ</sub>所<sub>レ</sub>怛。

と記して、人間の心の在り様について、理智の働きの人間に与える二つの事を解く。即ち「感交の起る所」を、(一)「識らざる者」は事に直面して感うのだと云い、(二)「識る者」は理由がわかるのだから、事に直面しても一向に「怛るる所」がないと言ふのだから。しかも「夢」さえも、

一体之盈虚消息、皆通<sub>二</sub>於天地<sub>一</sub>、応<sub>二</sub>於物類<sub>一</sub>。

であるが故に、

陰氣壯、則夢涉<sub>二</sub>大水<sub>一</sub>而恐懼、陽氣壯、則夢涉<sub>二</sub>大火<sub>一</sub>而燔炳、陰陽

俱壯、則夢<sub>二</sub>生殺<sub>一</sub>。其飽則夢與、甚飢則夢取。是以<sub>二</sub>浮虚<sub>一</sub>為<sub>レ</sub>疾者則

夢揚、以<sub>二</sub>沈実<sub>一</sub>為<sub>レ</sub>疾者、則夢溺。

だと云う。更に具体的には、

藉<sub>レ</sub>帶而寢、則夢<sub>レ</sub>蛇、飛鳥銜<sub>レ</sub>髮、則夢<sub>レ</sub>飛、將<sub>レ</sub>陰夢<sub>レ</sub>火、將<sub>レ</sub>疾夢<sub>レ</sub>

食、飲酒者憂、歌舞者哭。

と云う。

さて、夢に対する「覺」については、自明だと云わんばかりに特別の言及はない。しかし、次の言は、夢と覺とを、人間の心の営みの中に止揚したものと記憶するに価するものと思ふ。

神遇為<sub>レ</sub>夢、形接為<sub>レ</sub>事。故晝想夜夢、神形所<sub>レ</sub>遇。故神凝者、想夢自消。信<sub>レ</sub>覺不<sub>レ</sub>語、信<sub>レ</sub>夢不<sub>レ</sub>達。物化之往來者也。古之真人、其覺自忘、其寢不<sub>レ</sub>夢。幾虚語哉。

「古之真人、其覺自忘、其寢不<sub>レ</sub>夢」は、先にあげた『莊子』資料(1)にそっくりである。

しかるに今、「記紀」に関わりがあったと見られる『淮南子』を見ると、卷二「傲真訓」の中に、

譬若<sub>レ</sub>夢為<sub>レ</sub>鳥而飛<sub>二</sub>於天<sub>一</sub>。夢為<sub>レ</sub>魚而没<sub>二</sub>於淵<sub>一</sub>、方<sub>二</sub>其夢也<sub>一</sub>。不<sub>レ</sub>知<sub>二</sub>其夢<sub>一</sub>也。覺而後、知<sub>二</sub>其夢<sub>一</sub>也。今將有<sub>二</sub>大覺<sub>一</sub>、然後知<sub>二</sub>今此之為<sub>二</sub>大夢<sub>一</sub>也。

とあって、『莊子』によっている事がわかる。

尹需学<sub>レ</sub>御三年而無得焉。私自苦痛。常寢<sub>二</sub>想之<sub>一</sub>。中夜、夢<sub>レ</sub>受<sub>二</sub>秋駕<sub>一</sub>於師。明日往朝。師望而謂<sub>レ</sub>之曰。吾非<sub>二</sub>愛<sub>二</sub>道<sub>一</sub>於子也、恐<sub>二</sub>子不<sub>レ</sub>可<sub>レ</sub>予也。今日教<sub>レ</sub>子以<sub>二</sub>秋駕<sub>一</sub>。尹需反走、北面再拜曰、臣有<sub>二</sub>天幸<sub>一</sub>、今夕固夢受<sub>レ</sub>之。故老子曰、致<sub>レ</sub>虚極、守<sub>レ</sub>静篤、萬物竝作、吾以<sub>レ</sub>觀<sub>二</sub>其復<sub>一</sub>也。

話の型としては、ある一事の為に苦に瀕していた所、夢に救を得たという例のものと言えよう。「記紀」に頻出するものである。又、老子の名が気になる。『莊子』をふまえ、かつ、老子の名が見えるという事は、とりもなおさず、道家の思想の系列に位置するものだと云う事だ。

さて以上の事から考えられる事として、中国大陸に於ける夢の對象化は、既に思想の形式に応用されるレベルに達していた事が知られ、そのレベルの言葉にたよって、日本の口承物が記載されている事実を指摘しておこう。天武天皇の諡号、「天渟中原瀛真人天皇」の「真人」にも注目しておきたい。この場合「真人」とは道家の側の概念、仏教の概念、天武の八色姓の概念が考えられるが、仏教との関わりを強調する事はどうやら出来そうにない。天武近辺の生者による諡号であるとすれば、天武をして「真人」の名を付着せしめるほどの在り様が把握され、形象され

ていたと云う事なのに違いない。

それではつきに、多少時間的な遅れはあるけれども、漢詩上に於ける日本の状況を見ておこう。例えば『懐風藻』では次のようなものが夢をめぐって注目されよう。

唐使劉德高、見而異曰、此皇子風骨不似世間人。莫非此国之分。  
 菅夜夢。天中洞啓、朱衣老翁、捧レ曰而至。擊授皇子。忽有レ人。從  
 腋底出来。便奪將去。覺而驚異。具語藤原内大臣。蝦曰。恐聖朝万  
 歳之後、有巨猾間。然臣平生曰、豈有如此事乎。臣聞。天道無  
 親、惟善是輔。願大王勤修徳。災異不<sub>(9)</sub>足<sub>(9)</sub>憂也。臣有<sub>(9)</sub>息女。願納<sub>(9)</sub>  
 後庭<sub>(9)</sub>以充<sub>(9)</sub>箕帚之妾。遂結<sub>(9)</sub>姻戚。以親愛之。

これは夢告であり、夢解の例として捉え得る。この中の「天道無親」は、岩波古典大系本頭注によると、『老子』に同文のある由。鎌足がらみとなると、孔子の流れを重視すべきか。

腎者悽年暮 明君冀日新  
 周日載逸老 殷夢得伊人<sub>(10)</sub>

『十八史略』巻一段の条には、武丁の時代を記して、

夢得<sub>(11)</sub>良弼。曰<sub>(12)</sub>説。説為<sub>(13)</sub>宵靡<sub>(14)</sub>、策<sub>(15)</sub>手伝<sub>(16)</sub>。求得<sub>(17)</sub>之。立為<sub>(18)</sub>相。

とあり、夢の告で宰相を得た例として、早くは『史記』『殷本紀』にも見えるものである。

他郷頻夜夢 談與麗人同  
 寢裏歡如笑 驚前恨泣空  
 空思向桂影 独坐聽松風  
 山川險易路 展轉憶閩中<sub>(11)</sub>

石上乙磨の作である。岩波古典大系本頭注は『遊仙窟』「少時坐睡、則夢見三十娘、驚覺攪之、忽然空手」をあげ、万葉集には「うつくしと思ふわぎもを夢に見て起きて探るになきがかなしさ」(二九一四)があると指摘する。私などは、この例に関し、『列子』等に確認できる水準の「夢」を見得るものと思う。人間の精神活動に於ける夢の対象化、相対化の水準である。それは、夢がその不可思議なる力によって実効あるものとされた在り方に対し、夢は実効のない、かえって心を傷ましめるものとして把握されるという、そうした方方を語るものとみなし得ると思われる。中国に於ける夢の相対化と全く同じような事が日本の漢詩文圏に存在する事例の典型と言えよう。恋心という対幻想によって、夢の共同幻想が喰い破られて行く一つの例とも見れるはず。

なお『遊仙窟』では、

夢中疑<sub>(19)</sub>是<sub>(20)</sub>実<sub>(21)</sub> 覺後忽非真

誠知<sub>(22)</sub>腸欲<sub>(23)</sub>断 窮鬼故調<sub>(24)</sub>人

とか、

積愁腸已断、懸望眼<sub>(25)</sub>穿

今宵莫<sub>(26)</sub>閉<sub>(27)</sub>戸 夢裏向<sub>(28)</sub>渠<sub>(29)</sub>辺<sub>(30)</sub>

とか出ているが、「夢」と「実」を対比させ、後者は「実」の苦しさを「夢」を用いて克服せんとすると思えば、これは既に、明確な「夢」を用いての表現と言えるものである。

『懐風藻』九七では、「吾衰へて久しく周を歎かふ」という一連が載せられている。これは明らかに『論語』をふまえたものだ。他にも例はあるがこれくらいで良からう。『文華秀麗集』などにも夢はあらわれる。

ところが、夢の系譜はもう一つあるらしい。いや一つと云うべきか。

その一つは、仏教のそれだ。西郷信綱は、柳田国男の考え方を介して、そもそも、夢は仏教に関わらないように言うけれども、『大般若経』五百九十六には、

復次善勇猛、如三人夢中説夢、所見種種自性如是、所説夢境、自性總無所有、何以故、善勇猛、夢尚非有、況有夢境自性可説。

とあり、『続日本紀』大宝三年三月十日条には、「詔、四大寺讀大般若經、度二百人」とあるのをはじめ、神龜二年閏正月十七日条には、「請僧六百人於宮中、讀大般若經、為除災異也、」ともあり、天平七年五月二十四日条には、「於宮中、及大安、葉師、元興、興福四寺、轉讀大般若經、為消除災害、安寧國家也、」

とあるなど後世に渡って『大般若經』を読んでいる事が確かめられる。しかもそれが目的を明確に示して読まれている事が重大である。決して仏教本来の悟りを求めてのものではない点に目を注ぐべきであろう。

万葉集でこの項を見ると、巻五日本挽歌題詞には、  
けだし聞かくは星の起滅は夢の皆空しきに方べ、三界の漂流は環の  
息まざるに喩ふ。

とあるから、仏典による「夢」の把握がそれなりになされていると見て良さそうだ。この場合、「夢」は「皆空しきもの」とされているのが重要であろう。年は神龜五年（七二八年）の事である。

一般に仏は夢には関わらないものとされるが、インド古代の文化にうとい私には、仏教と夢の本質的な関わり方を説明し得ない。しかし先の題詞に続けて、

伏して来書を辱くし、具に芳旨を承りぬ。忽に漢を隔つる恋を成し、また梁を抱く意を傷ましむ。ただ羨はくは、去留恙無く、遂に雲を披くを待たむのみ。

にあげられた「抱披梁之意」が諸注釈に云うように『莊子』を含めたものであるとすれば、当時の日本人々は一旦中国に入った仏典を享受したはずであるから、総じて、儒教、道教、仏教と、広く中国文化全般を導入する過程で、「夢」を「夢」とし得る土壌がつかわれて行ったと考えるべきであろう。

しかし一方では、例えば『日本靈異記』中巻「悪夢に依り、誠の心を至して経を誦せ使め、奇しき表を示して、命を全くすること得る縁 第二十二」に於ける仏教説話に見られるような、神と仏が入れかわっただけのような様相を呈するものがあらわれもする。しかもこの方は平安をこえて更に後々までも尾を引く事になる。『日本靈異記』下巻「女人、濫シク嫁ぎて子を乳に飢えしむるが故に、現報を得る縁第十六」も例示し得る。上巻第十八には観音の力によって、夢の告げを得る話もある。

大和国添上郡山村の里に居た一人の老母の女夫婦（と二人の孫）を県の主宰として外住させ留守をする或る日の事「儼に女の為に夢に悪しき瑞相を見る」と書き出す所は、その悪しき夢が仏を信じ誦経する事で克服されるのだと予想させる訳だけれど、「瑞相」などと記される所を参考にするれば、讖緯説などもとり込みながら、事態に急を感じた当事者が、かつては神の加護によって切りぬけていた構図と同様の構図の中で、神ならぬ仏を信ずる功德によって災を逃がれ得るという新しい展開を示すものを我々の目の前にさらけ出す。以後、夢の例は「正夢」「虚夢」「吉夢」「悪夢」「靈夢」「奇夢」「思夢」等々と多く、夢をめぐる共同幻想はそれ独自で文化の様を語るほどに人間世界にまわりついて行く。

西郷信綱は『古代人と夢』の中で、「崇神紀」四十八年正月条の記事について、

沐浴し祈つて寝て夢を得たとある点を見落すべきでない。すなわちこれは、たんなる自然発生的な夢ではなく、一定の祭式的な手続きによって得られた夢なのであり、だからこそそれは公的に信ずべきものでありえたのだ。

と言う。公的とは共同幻想によって支えられている事をさしていると考えればその通りであろう。西郷は続いて「夢殿」の夢に思いをはせ、「崇神紀」の「神牀に坐しし夜」の神牀を、『古事記伝』や『古事記全講』の解釈にのっとって、「紛れもなく夢を得る為の祭式的行為」の意味と捉え、

「古代人」を、「祭式的に夢が得られると信じていた人々」と規定しようとする。そうして法隆寺夢殿の名称の由来を『今昔物語』などの記述に探り、「太子が何日にもわたって禪定に入ったのを、時の人、まだ仏教上の禪定というものの何たるかを知らなかったため、ただ夢堂にこもったという風に云」ったと考へ、「夢殿の名は、仏教上の命名ではなく、民衆の方から来たと推測できる」と結論する。しかし本当にそう言えるか。言えるとしてもそれは後世からの言及であり、現実を語り得るかどうか。西郷は、聖徳太子は「禪定のため夢殿に入ったのであって、「禪定は宗教的瞑想であって、多かれ少なかれ個人的な行為である」と言い、民衆は「夢託を乞うことが主として政治にかかわり、いわば公的な性格をもつ」故に夢殿に入ったと考へていたと云うのだが、これも、聖徳太子の幻想をあまりに過大に評価しすぎるのではと多少の疑問を抱かない訳にはいかない。特に前者について資料が手許にないのでこれ以上の言及はさけるが、「神牀」に入ることや「沐浴」をもって、夢託を得る為の祭式的行為だと言う時、確かにそれは認め得るとしても、だからと言って、そのようにする行為全体が、日本独自のものであると見るのは危険だと思われる。なぜなら、これまで述べてきたように、『礼記』等に流れ込んでいたもの、それを相対化した孔子の近辺に、言われるが如く全く祭式行為めいたものが無いと断言できるかどうか疑問だからである。「崇神記」と「崇神紀」との比較の中で、西郷が『古事記』に夢見る為の事前準備の沐浴が記されないのは自明の事だからだと考えたのと同様の論理は、様々の儀礼について記した『周礼』『礼記』などにも通じるものと言えるはずだ。

以上の事を手がかりにして再び当初の題詞に云う夢に帰ろう。そこで気づくのは「御齋會」という仏教に関わる行事の事だ。どう考へてもその系列に於いて見るべきだろう。しかし、決して聖徳太子の夢について西郷信綱が言及したような意味ではないと言って良い。なぜな

ら、個人的な瞑想とは言えないからだ。仏教行事として、「公的」行為そのものである。死者にかかわるに仏教上の行事をもってしたというのは確かに新しい共同幻想に支えられていると見て良い。ともあれ、その夜に夢を見たというのだ。しかし、十六巻の歌では「夢」は夢でも「夢の裏につくり」「覚めて誦習」したというのだから、二巻の書き様と十六巻の書き様は峻別されてしかるべきだ。『全註釈』はごっちゃにしてゐる。『私注』などは「夢にうかされた巫女」が作ったなどとあられない事を云う。たとえそうであったにしても一回は資料をきっちり位置づけて見る事が必要であろう。私の考へる限りでは、この場合の夢とは、吉本隆明が云うように「言語で理解されている潜在的な思想が、像に置きかえられたもの」として、天智挽歌などに於ける夢と同位相の夢であろうと考へる。それは多分に中国の『莊子』以降の夢に規定されるものであったと言つて良いものと思ふ。

#### (口) 「習」について

『大漢和辞典』によれば、「習」の意味として十一の意味が知られる。原意としては、「ならふ」があげられるように思ふ。「雖が翼を動かしてとび方を練習する」「くりかえし行ふ」「まなぶ」「をさめる」と言うそれぞれの中には、一度頭に入ったものを、観念の世界(頭脳のいとなみの中)とか、肉体の中に記憶させる事であるらしい。従つて、題詞の「夢の裏に習ひ賜へる」とは、「夢の中でくりかえし歌いしっかりおさえた」といった意味に敬語が付加されたものだと言ふべきであろう。一方十六巻の「夢裡作歌」(三八四八題詞)は、もちろん「習」には関わらないが、「夢の裡で作った歌」と言う意味だし、巻十七—三八四八題詞、「夢裏作歌」と同意である。更にこの歌の左注「右一首。忌部首黒磨。夢裏作此恋歌贈友。覚而令誦習」如前を見れば、持統の歌が、「夢の中で習」はれた歌であつて、「夢の中で作られた歌」ではない事ははっきりする。従つて当歌は天武の死にかかわつてしかるべき時にしか

るべき所で作歌されたものと見るべきである。けだし、天武の死に伴って要請された挽歌であったのにちがいない。

三 一六二歌の挽歌性について

さて、当歌が、天武挽歌であったとすれば、その挽歌性は奈辺に存するのでしょうか。

例えば『注釈』の場合、壬申の乱の際、天皇に随行した持統が、天武に關してその難渋を思い出し、夢の中に結びつき、未完のまま夢さめたのだろうと推測するのだけれど、私は『注釈』の半ば否定した「天武天皇の神靈が伊勢国へ赴かれたやうにも解される」と云う事に注意したい<sup>(14)</sup>。この考えは「挽歌という觀念からさう思われるのであって、」と云うのは、実は逆で、「神風の伊勢の国は」と歌う事に於いて、死の形象化を達成し、挽歌たらしめているが故、挽歌に繰り込まれたのだと考える。なぜか。

「伊勢国逸文風土記」には次の記載がある。

伊勢国風土記云 夫伊勢国者 天御中主尊之十二世孫 天日別命之所平治 天日別命 神倭磐余彦天皇 自彼西宮 征此東州之時、随天皇到紀伊国熊野村 于時 随金鳥之導 入中州而到於菟田下縣 天皇勅大日部臣命曰、逆黨膽駒長髓 宜早征罰 且勅天日別命曰 国有天津之方 宜平其国 即賜標劍 天日別命 奉勅 東入數百里 其邑有神 名曰伊勢津彦 天日別命問曰 汝国猷於天孫哉 答曰 吾寬此国 居住日久 不致聞命矣、天日別命 發兵欲戮其神 于時 畏伏啓云、吾国悉猷於天孫 吾敢不居矣 天日別命問云 汝之去時 何以為驗 啓曰 吾以今夜一起 八風吹海水 乘波浪 將東入 此則吾之却由也 天日別命 整兵襲之 此及中夜 大風四起 扇舉波瀾 光耀如日

陸海共朗 遂乘波而東焉 古語云「神風伊勢國 常世浪寄國」者

蓋此謂之也(伊勢津彦神近令) (住信濃國)

さて、この中の古語に注目しよう。「風土記」撰進の詔が和銅六年(七

一三)に出たのだから、この古語とはそれ以前の一般的な考え方であったとみて良からう。神武天皇とのかかわりに於いて言えば既に「記紀」共に成っていた時のものであるはずだが、これが二つの書に記されてない所から考えると、伊勢独自の話であったと判断される。高市挽歌の構成や後述する「垂仁記」の構成などは天皇権力側からのものであり、伊勢の地が天皇権力によって吸収されて行った事を語るものであったと考えて良からう。伊勢に神風が吹いたのは天皇権力に基づいたものではなく、伊勢に土着する考え方であったと云うべきである。なぜなら、伊勢津彦の存在に密着してその風はあったからだ。もし神風が天皇権力側に属するものであったとしたら、「八風を起し、海水を吹き」「波浪に乗り」東国へ去ろうと云う言葉が伊勢津彦の口より発せられるはずがないからだ。「中夜に及るころ、大風四もに起りて、波瀾扇舉げ、光耀きて、日の如く、陸も海も共に朗かに」なると云う所は、伊勢津彦の言が伊勢津彦そのものを明らかにしたものであってそれ以外のものではない。しかも、この「日の如く、陸も海も共に朗かに」なると言う所からは、既に直木孝次郎などによって言われているように太陽神と伊勢との深い交わりの、天皇権力侵入前の在り様を看取する事ができる。

「吾寬此国 居住日久」と云う所では、伊勢津彦もかつては侵略者であったのかと思わせられる節も無い訳ではないが「居住して日久しい」伊勢国を、天皇権力によって一方的に奪われるのであるから、伊勢国に対する伊勢津彦の關係は全く零に帰する事になる訳だ。ササノヲが神遣いされた事を連想するに足るものである。注記の信濃国との關係は、当時の律令体制下の信濃国を考えればそれとなく想像する事ができ

る。「東に行きき」と記される所もそうなのだが、東国信濃国は、流刑の地であったのである。追放は、体制側から、空間的に心理的にへだてる事によって成立する。かくて伊勢津彦は伊勢に対して死者同然の存在しか持ち得なくなる。伊勢は神武天皇の下に以後その平穏な統治が続くとされるのである。なぜ伊勢かは、日の神を祭って必然性があつた。続いて重視さるべきは「垂仁紀」二十五条。

三月丁亥朔丙申、離天照大神於豊稻入姫命、託于倭姫命。爰倭姫命求下鎮坐大神之處、而詣菟田筱幡。敏此云更還之入近江国、東廻美濃、到伊勢国。時天照大神誨倭姫命曰、是神風伊勢国、則常世之浪重帰国也。傍国可伶国也。欲居是国。故随大神教、其祠立伊勢国。因興齋宮于五十鈴川上。是謂磯宮。則天照大神始自天降之處也。

神武の制圧した伊勢に対する天照の在り様は順序として当然後置されるべきものだ。それを承けて、一体「則天照大神始自天降之處也」とは何を語り得るのか。

天照大神は、伊弉諾尊により、「高天原を治らすべし」と勅任されていた。『書紀』の記載がそれを示す。『記』とても「汝が命は高天の原を知らせ」とあり全く同じである。その天照大神が、「伊勢国」の「五十鈴川のはとり」即ち「天の下」の一点に、「天より降る」地を決定したと言うのだ。かつては笠縫邑に祭られ(崇神六年紀)たはずの天照大神が、菟田から近江、美濃と廻って遂に伊勢国に降りたという訳だ。しかも伊勢の伊勢たるゆえんを「是の神風の伊勢の国は常世の重浪帰する国なり。傍国の可伶し国なり」と知った上で、これは確実に「神武」以後を語るものだ。

しかるに天照は皇祖神でもあつた。そうして天照が伊勢に鎮座したと

言う事は、皇祖が伊勢に居るといふ事だ。祖とは今の存在者を根拠付けるものである。従つて、天照大神の降下は皇室の存在根拠が地上に降りた事を意味する。天が地上の伊勢をその領域に含めたと見るべきか、あるいは高天原が伊勢に比定されたと見るべきか。天照大神の降地は、観念世界に一つの変化をもたらすものであつた。

「神代記」、「神代紀」に於いて天照は天に在り続け地には降りなかつた。皇孫を下したゆえんである。それが「垂仁紀」では自ら降りた。

「高天原」「夜の食国」「海原」の三世界を意識してそれぞれの支配者を決定した伊耶那岐『古事記』の想像レベルでは、「地上」が捉えられてない。しかし『書紀』の伊弉諾尊のそれでは、「高天原」「滄海原の潮の八百重」「天下」と、「天」「海」「地」のそれぞれが意識されている。『記』と『書紀』のこの「地」をめぐる在り様は一体どういう事なのか。天武の思惑をベースにしたと見られる。『記』に於いて「地」が扱われないのはどういう事か。私はそれを、△天武自身が、高天原を地上にまで拡大して把えていたからだ▽と考える。

天照が岩戸から出た時、再び明るい世界がもどり、闇は克服された。地上の世界にあって天武が絶対的な力を持ち得たとすれば、地上世界は、天に天照が居て明らかになように、秩序整然として明らかであつた。太陽を介して、天と地は断絶せざる世界として意識されたと思つてさしかえない。しかるに、夜、太陽が地に入った時、「高天原は皆暗く、葦原の中つ国悉に闇し。これに因りて常夜行く。ここに万の神の声は、さ蠅なす満ち、万の妖悉に発りき」という状況が、海原と共に残されるはずである。それが、月詠命とスサノヲにそれぞれが托された理由であつた。それ以外は即ち全て「天照の世界」に入り得たと見てさしかえない。ま。

天武がその思惑の中に、伊勢を天照のおさめる高天原と見ていたと考えて良いとすれば、神あがって他界へと帰還する場合、その死者はどこ

に行くのかを考えれば良い事となろう。

中国古代に於いて、既に「死」にも階級が存した事は『礼記』を見ればその漢字表記の上に明らかだ。日本の文献でも踏襲されている事は周知の所であらう。

天皇が死ぬ事はなぜ「かみあがり」なのか。それは人として、地上の生命を生きる以前の居所にもどる事を云うのだらう。高天原からやって来た者はそこに帰って行くのに違いない。折口信夫などによって明らかになされたように日本には祖霊信仰が基本にあると考えられるから、一人の死者の祖霊への合体は、その死者が在るべき所に在る事を意味しよう。天皇として同様であったはずだ。ただ、天皇は、天から降るといふ事で、地上の人間とその性格を異にし、天皇たり得るといふ事だ。だから祖先神天照大神のおさめる高天原へ死者は神上がるのである。祖先とのかかわりを意識するそのし方は、系譜意識に於いて既に見られる訳だが、天武の時代、『古事記』に云う「帝皇日継」はそのものずばりを語る。以上のように、持統が「あやにともしき」と歌っていた所には、皇祖神との合一、あるいは祖神のいる高天原への帰還があったと云う事ができる。

#### 四 おわりに

伊勢には全く無関係であったかの如く記される天智天皇の挽歌にさえ、「女命は合く天足らしたり」と歌われている。伊勢に関わって天の下を一手におさめた天武の死を、伊勢に関係させようというのは必然の成り行きであった。しかもそこが天照大神の始めて降りた所として「高天原」を想定させるとすれば伊勢を歌い入む事に於いて「死」を形象する事は十分であったとみられる。

かつて、死を悲しむのは仏教の影響に他ならぬという主張に出あった事があるが、死に関わる歌全てを悲しみの位相に於いてのみ見るのは危

険とも云えそうだ。祖神に合一できるその死者の在りようは「ともしき」心を歌い手におこさせることも在り得たという事だ。あるいは持統は、天武の死の悲しみを「あやにともしき」と歌う事によってカタルシスしたのかもしれない。再び生きて帰らぬ夫を思い、その死を、自らの望む状況に於いておさえる事でその死を、そしてそれに関わって起る心性を表現したとも言えよう。

かかる歌を未完成として置くのはやはりおかしい。その論理構造が明らかになるのであれば、我々の意識をこそ変えて行くべきだ。古代は我々に引きつけて見えるのではなく、我々が古代を見る目を構築してこそ見えて来るものなのに違いない。当歌は、古代の高天原の観念の構造変化を明らかにする事で見えるようになるのだと考える。

#### (注)

- (1) 『古代人と夢』P 46
- (2) 大教師第六
- (3) (2)に同じ
- (4) 齊物論第二
- (5) (4)に同じ
- (6) 人間世第四
- (7) 十二巻道応訓
- (8) 上田正昭に説がある。
- (9) 「大友皇子伝」
- (10) 九一「悲不運」五言
- (11) 一一八「秋夜蘭情」五言
- (12) (1)に同じ
- (13) 以下(1)に同じ
- (14) 『万葉代匠記』・『万葉集全註釈』にこれに通じる考えがある。
- (15) 常世については折口信夫の考え方によってさしつかえないと考える。死者の國にもなる事を記憶したい。