

守夜の哀歌

—柿本人麿の日並皇子殯宮挽歌の形成—

辰巳 正明

1. 序

天皇の崩御に際しては、モガリの宮が設けられてモガリの儀礼が行われていた。モガリとは一定の期間を設けて死者に対する儀礼を行うことであり、死者を安置する仮の建物がモガリの宮（喪屋）である。『古事記』や『日本書紀』（記・紀）の中には、天皇のみならず神のモガリに関する記録も見られるから、古代の日本において喪葬の一形式としてモガリの習俗が存在していたことが窺われる。中国漢代の文字解説書である『説文解字』には、「殯 死在棺将遷葬柩賓遇之」（中華書局本）と見え、死者が柩にあり葬柩に遷す時に賓遇を行うというように、死者を敬い礼遇するのが殯である。日本の古代文献に見られる漢字表記の「殯」は、和語のモガリが漢語の殯へと翻訳されたものであるが、その習俗が近似していたからに他ならない。『魏志』の倭人伝には「始め死するや停喪十余日、時に当りて肉を食はず、喪主哭泣し、他人就いて歌舞飲酒す」（岩波文庫）とある「停喪十余日」がモガリに相当する期間であろう。そこでは哭泣や歌舞飲酒の習俗が見られる。

七世紀の天武・持統朝に至れば、殯の期間にさまざまな儀礼が行われていることが知られる。しかし、挽歌（哀悼の歌）の奏上に関しての記録を見ることがない。天武天皇をめぐる殯宮（喪葬）儀礼は二年にも及ぶ長期間のものでありながらも挽歌奏上の記録はなく、『万葉集』には天智・天武の両天皇の不予・崩御の折に後宮の女性たちが歌った歌が挽歌に分類されながらも、史書において挽歌奏上の記録を見ることがないのである。さらにまた、持統朝宮廷の専門の歌人ともいえる柿本人麿は、皇子・皇女（日並皇子・高市皇子・明日香皇女）の殯宮挽歌を詠みながらも、天武天皇や持統天皇に関わる殯宮挽歌を詠むことがない。現在の挽歌研究においてこれらは大きな謎として残されているが、そこには天皇や皇子・皇女の死という問題に対して文化レベルでの大きな儀礼の変化が現れたのではないと思われる。かつて喪葬儀礼において喪葬歌の唱われていた可能性が推測され、そうした段階の面影を見せるのが天智天皇の後宮女性らが歌った不予・崩時・大殯・御陵退散の挽歌であったと思われるが、これとても旧俗の大きく変容した姿であろうと思われる。

こうした歌を以て喪葬の儀礼を行うのは、西郷信綱氏の説くように女の挽歌による「旧俗」の残存であり、天武天皇の折には大后持統の歌った歌（巻二・一五九）が残される程度で、天武崩御八年後の齋会の夜の夢の中で歌ったという持統の挽歌（巻二・一六二）も旧俗の中に生きていた歌であったろう。だが、この時代には旧俗による喪葬歌は表面上終焉を迎えたものと思われ、それゆえに天武殯宮儀礼を見る限りでは、そこには新しい喪葬の様式が外来の儀礼により整えられているように見受けられる。なかでも誄という〈しのびごと〉は、旧来の喪葬儀礼歌に代わる新しい様式であったものと思われ、西郷信綱氏は「地下にかくれていた誄の伝統が、人麿において一挙に芸術化される条件をはじめて見出した」（同上）のだというのも、また、中西進氏が死者のすぐれた経歴を述べて哀悼する中国誄の受け入れを積極的に説くのも、⁽³⁾記紀歌謡の時代にはまだ姿を現さなかった別の源泉や系譜が、人麿によって初めて見出される機会を得たからに他ならない。

喪葬の儀礼にはさまざまな伝統的習俗が顔を現すが、それらの伝統的習俗も『礼記』『喪大記』によれば疾病・復・始卒・拜・哭・小斂・大斂・殯などの礼に基づいて行われる。すでに『周礼』の宗

伯礼官の職の大祝に「作六辞」があり、六番目に「誄」が見え、『左伝』哀公十六年に孔子への誄が見える⁽⁴⁾。天武天皇崩御直後に行われた殯宮儀礼では、発哀・殯・奠進・誄・哭・歌舞などが見られ、誄は壬生、諸王、宮内、左右舍人、左右兵衛、内命婦、膳職、太政官、法官、理官、大蔵、兵政官、刑官、民官、諸国司などの公的機関や職掌による奏誄があり、殯宮儀礼の主役が誄へと大きく移ったことが知られる。誄は古代の〈シノビゴト〉であり死者の生前を偲ぶことである。そのシノビゴトもまた中国の誄と近似することから誄の字へと翻訳されることで、新たな儀礼の中に位置づけられたのである。また歌舞は諸国の国造らによるものであり、これは天武朝に進められた国風整備に伴って現れた土風歌舞である。以後、持統朝が出発しても間断なく天武殯宮儀礼は行われるが、そこに専門的な宮廷歌人が登場することはなかった。律令時代を迎えても喪葬には遊部の名が見え、それもまた旧俗を継承する専門家であったが、喪歌を専門とする歌人ではなかったように思われる。一方、現代の華北（中国北部）の葬送儀礼にも『礼記』の喪大記の礼は色濃く残されているが、スーザン・ナキャン氏の調査によれば、そこで注目されるのは公的儀礼とは別に、出棺の前日の夜に縁者は死者と共に過ごす「坐夜」または「伴宿」の習慣があり（いわゆる通夜）、ここでは死者や参列者や隣人たちのために語り物や歌劇が演じられる機会ともなったという⁽⁵⁾。そのような民俗は中国各地の伝統的習俗として継承されている⁽⁶⁾が、エリザベス・L・ジョンソン氏は、哀悼歌の専門家は、頼まれれば死者のために歌うことが誇りであったという。

葬儀の際に女たちが哀歌を歌うという事実は、現代の民俗学と同様に歴史研究においても、中国社会の研究者達によって記録されて来ている。そのような言及がたびたびなされるということは、この哀歌を歌うことが葬儀の基本的特徴の一つであること、そして「孝」を示すと同様に死を告知するために、それが何世紀にもわたって一役買って来たことを示唆している⁽⁷⁾。

という。汎アジア的に見るのであれば、哀歌は長く民族的習俗（死の告知）として継承されて来たのであるが、公的葬礼が時代と共に変容する中でも通夜（守夜）の時間はその民族の伝統的な旧俗が残される環境を保存していた。しかし、旧俗としての守夜の葬（喪）歌は、新たな誄詞が公的儀礼となることで取って代われ、旧俗は公的世界から後退することとなるが、私の世界においては継承されたのであり、私の世界の哀歌が『万葉集』の挽歌へと掬い取られたことを予測させる。殊のほか人麿の挽歌は、すぐれた守夜の「哀歌」として完成した姿を見せたのではないかと思われる⁽⁸⁾。

2. 日並皇子殯宮挽歌と守夜の歌

挽歌が殯宮などの公的な場に奏上されていないという問題は、挽歌が旧俗の中に保存されていたことを意味するであろう。それでありながら日並皇子・高市皇子・明日香皇女に奏上された人麿の挽歌が「殯宮」の時であったというのは、公的儀礼の喪葬とその場が表裏の関係において存在したことを示唆するものである。挽歌は公的儀礼に対して私的儀礼の中において歌われたことを示唆する。公的儀礼の中心を占める誄が死者の社会性を顕彰し徳行を称賛する新しい儀式であるとするれば、通夜（坐夜・伴宿・守夜）は死者と私的関係を繋いだ縁者のみの閉鎖された集まりであり、挽歌はこの場に提供された可能性が大きい。天智挽歌群が後宮の女性たちにより歌われた旧俗であったように、死者に最も近い親族や縁者たちの集まる通夜にそれが登場したことが推測されるのであり、皇子女の殯宮とても例外ではなかったように思われる。皇子・皇女の御所には文芸サロンともいべき日常的なサー

クルがあり、人麿の登場もそうした文芸サークルにおいて可能であったと思われる。皇子・皇女の死去に際しては殯宮のある期間の守夜に縁者らが集い、旧俗の喪歌や新たな殯宮の歌が歌われたものと考えられる。

人麿が草壁皇子（日並皇子）のサークルに属していたことは、草壁皇子の死去にあたり殯宮儀礼歌を詠んでいることから知られ、そこからは草壁皇子サークルの中心的文化を担っていたことが窺われる。⁽⁹⁾その人麿の「日並皇子尊殯宮之時、柿本朝臣人麿作歌一首短歌」（卷二・一六七—一七〇）は、天地初発から歌い始められ、皇子の死去により皇子に奉仕していた宮人たちの深い悲嘆により歌い収められる。続いて舎人たちの慟傷の歌が二十三首載せられているのも、舎人たちによる皇子サークルの状況を教えるものである。その人麿の日並皇子殯宮挽歌は、次のように詠まれている。

I 天地初発から日の皇子の降臨まで

天地の 初めの時 ひさかたの 天の河原に 八百万 千万神の 神集ひ 集ひ座して 神分ち
分ちし時に 天照らす 日女の尊 [一は云はく、さしのぼる 日女の命] 天をば 知らしめすと
葦原の 瑞穂の国を 天地の 寄り合ひの極 知らしめす 神の命と 天雲の 八重かさ別けて
[一は云はく、天雲の 八重雲別けて] 神下し 座せまつりし

II 日の皇子の地上支配と神上がり

高照らす 日の皇子は 飛鳥の 浄の宮に 神ながら 太敷きまして 天皇の敷きます国と
天の原 石門を開き 神あがり 上がり座しぬ [一は云はく、神登りいましにしかば]

III 皇子による天下支配の願いの挫折と宮人たちの悲嘆

わご王 皇子の命の 天の下 知らしめしせば 春花の 貴からむと 望月の 満しけむと
天の下 [一は云はく、食す国] 四方の人の 大船の 思ひ憑みて 天つ水 仰ぎて待つに
いかさまに 思ほしめせか 由縁もなき 真弓の岡に 宮柱 太敷き座し 御殿を 高知りまして
朝ごとに 御言問はさぬ 日月の 数多くなりぬる そこゆゑに 皇子の宮人 行方知らずも
[一は云はく、さす竹の 皇子の宮人 ゆくへ知らにす]

IV 反歌二首（皇子への惜別）

ひさかたの天見るとく仰ぎ見し皇子の御門の荒れまく惜しも

あかね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 [或る本に件の歌を以ちて後皇子尊の時の歌の反と為せり]⁽¹⁰⁾

これが日並皇子の〈殯宮の時〉に歌われたという題詞から見れば、天地初発や天の川原あるいは天神による皇子の神下しと神上がりと言った神話的表現を通じて、そこに装われた荘厳さが知られ、真弓の丘へと御殿が移されたことで荒廃する皇子の島の宮を悲しむ深い哀悼の表現により、これが公的な奏上の可能性を想定させながらも公的儀礼歌とはならず、死者の霊魂を守る殯宮での近親者らによる私的な守夜の折の歌であったと想定せざるを得ない。

ここに登場する日並皇子とは天武天皇と持統天皇の長子である皇太子・草壁皇子のことではあるが、〈日並皇子〉という呼称は固有名詞ではなく、太陽の霊格を持つ太陽と共にある日の皇子の意味であり、それゆえに「高光る 日の皇子」と称えられた皇子である。いわゆる〈天皇霊〉を継承すべき皇子や、地上統治の命を終えて神上がりする天皇が日の皇子である。⁽¹¹⁾草壁皇子の死去に関する持統紀三年（689）四月の公的資料には「皇太子草壁皇子尊薨」（『日本書紀』）とあるのみで、殯宮の儀礼が記されない。天皇への即位が待ち望まれた皇太子であったが持統称制の中で死去する。おそらく病死で

あったと思われ、母の持統や妻の阿閉皇女の悲嘆は大きく、皇子を取り巻く近親者あるいは側近の舎人らの落胆も一入であったであらう。その一端は、舎人たちの歌に「高光るわが日の皇子の万代に国知らさまし島の宮はも」(巻二・一七一)、「天地と共に終へむと思ひつつ仕へ奉りし情たがひぬ」(同・一七六)のように、永遠にあることへの期待が失われた嘆きや荒廃してゆく皇太子御所への悲しみが二十三首も歌われている。「高光る わが日の皇子」とは、天皇へと即位する立場にある皇子を褒め称える表現であり、天皇に即位した皇子は天地と共に長久であり、舎人らは永遠の奉仕を約束する予定でいたのである。そうした期待と約束はすべて反故となった嘆きが歌われるのである。皇子を失ったことへの嘆きの歌は、それを聞き入る近親者や縁故者の共感するものではあるが、何よりもこれらは死者に訴えかけた嘆きである。幾日も続く殯宮の守夜の場に、舎人らの悲歌や啜り泣きが夜の明けるまで聞こえていたことが想像される。

そうした守夜の哀歌を締め括るのが、おそらく人麿の詠む皇子殯宮挽歌であったに違いない。そこには、十分に計算し尽くされた構想が用意されていたのである。その主旨は、皇子は死去したのではなく、天上から神として神下り、そしていま再び神として天上へ神上がりしたのだということにある。天地の初めに天の河原に神々が集い、天上と地上の分治を決めた時に、神々は天照らす日女の尊は天上を、葦原の瑞穂の国の天地が寄り合う果てまでを支配する神の命を、天の八重雲を押し分けてお下ししたという〔Ⅰ〕。神の命とは次のⅡに見える日の皇子のことであるが、この神の命はスメロキ(天皇・皇祖神)を指し、代々に天皇は天上の神の命を受けて地上に降臨して来たのであるが、その命を受ける霊が日の皇子と呼ばれる皇子であり、ここでの日の皇子は地上では天武天皇となり飛鳥浄御原の宮において国を治めた。その天武天皇も、地上での任務が終えると〈日の皇子〉として天上へと神上がりする。浄御原の宮で天つ神の意志の通り(「神ながら」)に瑞穂の国を治め、そして天皇(スメロキ・スメラミコト)の支配する国として天上へと神上がりしたという〔Ⅱ〕。このように日の皇子とは地上支配のために降臨する霊格であり、天皇霊(スメラミコトノミタマ)の附着した者が葦原の国の天皇(スメロキ・スメラミコト)となる。その天皇が天の命を終えると天上の霊格となり、神上がりするのである。この天上の霊格である天皇は〈スメロキ〉という霊格であり、また祖先神(スメロキ)という霊格である。天上へと神上がりする天皇の霊格は、祖先神という霊格へと変じるのである。神上がりした天皇の霊はヒツギノミコ、即ちヒ(日・霊)の霊格を嗣ぐ皇子に継承される。

人麿は天皇の霊が継承されたわが皇子が天下をお治めになられたならば、春花や望月のように貴く満ち足り、四方の人々も大船に乗ったように頼りにしたことだろうと訴える。人々はその「天水」(天瑞)を待ち望んだが、皇子は何を思ったのか、縁もない真弓の岡に御殿を建てられて、朝ごとの言葉もなく日月も過ぎて行き、皇子に奉仕していた宮人らも散去けてしまったと悲しむのである〔Ⅲ〕。ⅠからⅡへの接続の悪さが従来から指摘されているが(沢瀉久孝『万葉集注釈』参照)、これは日並皇子を固有名詞として理解し天皇を律令的に理解した結果、天武か草壁かということになったのである。これを折口信夫が説く〈天皇霊〉や〈日嗣ぎ〉の問題から考えるならば、その接続は如上のように理解することが可能であろう⁽¹²⁾。続いて皇子の死去によって今まで仰ぎ見ていた皇子の御殿の荒廃を傷み、また日はあかあかと照るが月が隠れたように皇子が身を隠した悲しみを詠むのが二首の反歌である〔Ⅳ〕。皇子の死は島の宮の荒廃に象徴され、島の宮に皇子と共にあり、また島の宮に通い続けた近親者たちの心の悲しみはそのまま御所の荒廃と共にある。しかも、守夜の時が過ぎて夜明けを迎えると、いよいよ皇子の埋葬へと移る。皇子と共に過ごした守夜には、常に月が照っていたのであろう。Ⅳの二首目に月が隠れてしまうのが惜しいというのは、守夜に照っていた月が皇子そのものとして眺められていたのであろう。皇子の埋葬の後には守夜を必要としないから、皇子が身を隠すことは月

が隠れることだという理解になる。

この日並皇子殯宮挽歌は天地初発から詠まれていて、それは記紀神話に見られる開闢神話を踏まえたものであることは通説であり、また地上に降臨する日の皇子は、記紀神話が語るニニギの命の降臨か、またその重なりとして理解されている（上掲『万葉集注釈』参照）。しかし、人麿の神話において葦原の瑞穂の国に降臨するのは日の皇子であり、記紀神話との異なりを見せている。何よりも記紀神話ではニニギの命が高千穂の峰に降臨して国つ神の娘と結婚し、日向の地で子どもたちを育て、その三代を経てイワレヒコの命（神武天皇）は東征して橿原建都へと到り、その橿原の地で崩じて陵墓に埋葬されるのである。ニニギの命も子どもたちもこの日向の地で埋葬されるから、そこは皇祖の故郷となるものである。それゆえに記紀では天孫降臨から神武建都へ、そして子孫の天皇たちへと歴史は通時性の中に展開する。しかし人麿神話は天上から直接に日の皇子が天の神により神下しが行われ、そして再び天上へと神上がりをするというように展開する。記紀神話に見る天地初発の神話を取りながらも、高千穂の峰への経由は取られず、日の皇子は自らが直接に葦原の国へと降臨する。

これは人麿神話の飛躍なのではなく、人麿による新たな神話の創造である。そのような創造を可能としたのは、天武朝における天命思想にあったのではないと思われる。天の命に適った王はその命を受けて不善の王と戦い、勝利して地上の王となることから、天の命は天上から直接に正義の者に与えられるのである。その受命の方法が日の皇子の神下しであり、任務が終えれば神上がりをするというものである。高市皇子殯宮挽歌（巻二・一九九―二〇一）では、天武天皇は天上から直接に前線基地へ天降りをしたと詠まれているが、そのことである。そこには周の文王・武王に見る受命や革命の思想が想定されているように見える。神武天皇が辛酉の年に即位するのもこの革命の思想であり、天武天皇の壬申の乱にも革命思想による記述が見られ、そこには天命による歴史思想が成立している。記紀神話に見る天孫降臨神話の方法では、壬申の乱のような兄の王朝を弟が篡奪して新王朝を樹立したことの正当な説明原理を失うことになるからである⁽¹³⁾。壬申の乱は、唯一、天命思想により説明が可能な王権成立の説明原理であったのである。

3. 天の磐座と天廷への回帰

Iの神の命が天雲の八重かき別けて神下りすると、IIの日の皇子が天の原の石門を開き神上がりするのは一対の表現である。日の皇子は天上と地上とをこのようにして往復したのであるが、八重なる天雲を掻き分けて神下りし、石門を開いて神上がりするとはどのようなことなのか。これは、『日本書紀』のニニギの命降臨条にも、

- a 皇孫乃離天磐座〔天磐座、此云阿麻能以簸矩羅。〕且排分天八重雲、稜威之道別道別而、天降於日向襲之高千穂⁽¹⁴⁾峯矣。
- b 皇孫、於是、脫離天磐座、排分天八重雲、稜威之道別道別、而天降之也。
- c 一書曰、高皇產靈尊、以真床覆衾、裹天津彦国光彦火瓊瓊杵尊、則引開天磐戸、排分天八重雲、以奉降之。

のようにある表現と重なるものである。aは皇孫ニニギの命が「天の岩座（アマノイハクラ）を離れて天の八重雲を押し分け、神聖な道を開き日向の高千穂の峯に天降りしたという。bも同様の内容であり、cは「一書」にいうとしてタカミムスヒの尊が真床覆衾を以てニニギの命を包み、天の磐戸を

引き開けて天の八重雲を押し分けて天降りさせたという。このような表現は『古事記』にも見られ、また『延喜式』祝詞の六月晦大祓ではニニギの命の神話とは別に、神司の願い事を天の神は天の磐門を押し開き、また天の雲を押し分けて開き、それを聞いてくれるのであるというから、この表現は天上と地上とを接続する時の方法であることが知られる。ただ、ここでaとbは「天の磐座」を離れたといい、cでは「天の磐戸」を離れたというように、ニニギの命の出発場所に異なりを見せる。人麿の歌では「天の石門」とあるからcの天の磐戸に相当する。その石門は具体的には墳墓の入り口の門を指すという考えがある（武田祐吉『万葉集全註釈』参照）。ただ、磐座と磐戸ではどのような違いが生じるのか。磐座は神の居る座であり、本居宣長の『古事記伝』（筑摩書房本）では「たゞ高天の原なる大殿にて、此ノ尊坐々御座を云なり」という理解であるが、一方に「高い岩の台。司霊者が祭儀にあたって、その上に坐して行う場所」（日本古典文学大系頭注）のような祭祀の場としての解釈も見られる。

ただ、天の原においては神の居る場所が磐座であり、神の大殿の門が磐戸だと表現されている。離も脱もそこから天下ることを指すのだといえるが、磐戸は神武前紀に「天闕」とあり、『説文解字』に「闕、開閉門」とあるから門戸と同じであり、大伴家持の「安麻能刀」（巻二十・四四六五）は「天の門」と思われ、これらからは天上世界の入り口である「天の門」の可能性が濃くなる。『隋書』天文志によれば「二十八舎。東方の角二星は天闕となす。其の間は天門なり」と見え、二十八舎は二十八宿の星宿のことであり、四神（東西南北）に各七宿があり、これは高松塚古墳などに見える天文図にあり、東方の角の二つの星が天門であるという。『史記』の天官書に「中官天極星、其一明者太一常居也。旁三星三公、或曰子属後句四星末大星正妃。余三星後宮之属也。環之匡衛十二星藩臣。皆曰紫宮」（百衲本）とあるのは天庭の様子についてであり、天極星の一番明るいのが太一（天帝）の常居する処で、傍には三公が居て、天帝の子どもたちであるともいわれ、他の三星は後宮の星で、これらを十二の臣が護り、これが紫宮だという。紫宮は紫微宮のことで天の宮廷である。また「蒼帝行徳天門為之開」（同上）と、春の神が徳を行くと天門が開かれるという。『淮南子』の原道訓においては、天門は上帝の居る処で紫微宮の門であるという。ここが天上の神々の出入り口である。天の磐座とは天の神の常居する天庭（天の宮廷）のことと思われ、ニニギの命も日の皇子も天庭の門である天の磐戸を出発し、そしてこの磐戸へと戻ることが天の宮廷へと帰ることを意味したのである。

しかしながら、なぜそれらが天の磐座や磐戸であるのか。そこからは高松塚古墳や亀虎古墳の天井図が想起されるに違いない。そこには日月図や二十八宿図が描かれ、さらに四方の壁面に四神図が見られ、亀虎古墳の今日の調査によれば四神図の下に寅の獸頭人身図が見られるといい、四神図には三体ずつの獸頭人身図が存在していた可能性があると⁽¹⁵⁾いう。これは十二支の動物が四面に配されていたことを示すものであり、そこからは一年の巡りと、春夏秋冬の四節と、日月の動きと、一日の時間の経過とが精密に配置された暦（天帝の時間と王の時間）の観念を読み取ることが可能であり、干支による紀年法が反映していることを知る。さらに天井の星宿図は四神七宿に配されるのみではなく、それらの星宿は『史記』天官書の記す星々により決定づけられるものであり、そこには天の神の支配する宇宙の時間が存在していたのである。

日の皇子である日並皇子が回帰するのは、現実的には真弓の岡に造営された陵墓に違いない。しかし、人麿の観念の上では天上は宇宙の時間に包まれた永遠の場所であり、天上の星々が取り巻く天廷の紫微宮世界であった。高松塚や亀虎古墳の時代に等しい草壁皇子の死去から考えれば、真弓の岡の陵墓にはそれらと等しい四神や星宿図が描かれたと思われる。すべて石により組み立てられる陵墓であることから、「当時の御陵の石室の構造は羨道の入口に石の戸があるので、それらのことを念頭に

置いて解すべきである」(日本古典文学大系『万葉集』頭注)ことからすれば、磐戸を石の戸だと理解することは不自然ではない。しかし、これは日の皇子の神上がりについて指摘するのみで、神下りを説明したものではない。神下りは天神の命を受けて葦原の瑞穂の国へと降ることであるから、そこには死の概念も陵墓の概念も含まれないのである。それゆえに、その両方の磐戸(磐座)が矛盾なく説明される必要があろう。そのことから想定すれば、星宿図の描かれた陵墓は、死者の世界ではなく地上の都と天廷とのミニチュアであることが知られる。

陵墓が四角く囲われているのは大地の象徴であり、天井に星宿が描かれるのは天の象徴である。天は円く地は方形であるという、中国古来の宇宙観による造形が高松塚や亀虎古墳の内部構造であり、それはそのまま天皇の治める〈都〉という宇宙の形象化なのである。藤原京に始まる都城の形態は、大地を四角に区切り一面に三門を設け十二門とする。四面は春夏秋冬の四節を現し十二門は十二ヶ月と十二時間を現す。そうした宇宙の時間により配置された都城は、天上の円形と呼応し、天上の日月星辰は宇宙の時間を刻む。かかる宇宙の時間を基とすることにより、地上の王の時間が成立したのである。⁽¹⁷⁾これは平城京も平安京も同じであった。ここに王もその子孫たちも人間的な死を経ることなく、永遠の時間の中へと回帰するという考えが可能になったのである。星宿図の描かれた陵墓は死者を葬った場所ではなく、地上の都と永遠の生命が巡回する天廷のミニチュアであり、陵墓とはこの世に残された者たちに対する形見にほかならない。そうした星宿の取り巻く墓室以前の古墳においても、そこは「他界の王宮」であったとい⁽¹⁸⁾う。

それでは日の皇子の神下りや神上がりをする天上の磐戸とは、どのような観念から出たものであるのか。同じ表現を取る高市皇子殯宮挽歌では「明日香の真神が原にひさかたの天つ御門をかしこくも定めたまひて神さぶと磐隠ります」(巻二・一九九)と見える。明日香の真神の原に都を置いたのは天武天皇であり、それを「天都御門」を定めたという。天の御門は天上の宮廷を指し、地上の都が天の宮廷そのものであることが知られよう。その天皇も神として磐隠れしたという。天武天皇は壬申の乱に当たり不破山を越えて和曠の原に天降りし、戦いに勝利して真神の原の宮廷(偉大な神のいます浄御原の宮)で国を治めた後に神として磐隠れしたのでであるとされる。その磐隠れした処は天の宮廷に違いないが、天上の宮廷世界が〈磐〉によって表現されるのは、何か特別な理由があるのであろう。

『日本書紀』には磐を持つ名称が極めて多く現れ、そこには古代的な磐への信仰が見て取れるように思われる。ただ、岩も石も同じ範疇に入るが岩は用いられず、石は亀石などの特殊例を除くと石川や石上など地名や人名に限られる。それに対して〈磐〉は一般の地名や人名にも数多く見られるが、神名や宮の名、王や皇子の名前にも多く用いられていて、これは、古代の石に対する信仰から考えるのが適切であろう。そうした神や人に用いられる磐を除くと、天の磐櫛樟船・鳥磐櫛樟船・千人所引磐石・所塞磐石・磐戸・天磐座・天磐戸・天津磐境・底磐之根などが見える。そのような磐の所生もカグツチの神を切った血が天の安河辺の五百個の磐であるとか、磐裂の神・磐筒男の命であるとか、磐をめぐる生成の信仰があるように思われる。そうした石神信仰が地名の磐余であり、神武天皇は神日本磐余彦の尊と呼ばれた。磐余は地名と見られるが、『古事記伝』に皇軍の集満(イハミ)のことかと推測しつつ未詳とする。磐に神秘性を持つことは磐長媛の神話にも現れており、その媛は石の象徴であり人の寿命を管理する。『万葉集』にも波多の横山の巖を見て「ゆつ岩群に草生さず常にもがもな常処女にて」(巻一・二二)と詠まれ、それは神々しいまでの永遠の巖であるという。また、人名に市辺押磐皇子や天万国万押磐尊が見え、この押磐とは磐を押し開く意と思われる。さらにイハレヒコの命(神武天皇)は吉野入りで異民族に遭遇するが「亦有尾而披磐石而出者。天皇問之曰、汝何

人。対曰、臣是磐排別之子。〔排別、此云飫時和句。〕此則吉野国櫛部始祖也」（日本古典文学大系『日本書紀』）と見え、尾のある民が磐石を押し開いて出て来たといい、磐排別の子だと名告る。それが吉野国櫛部の始祖であるというのである。

押磐にしても磐排別にしても、そこには磐を押し開いて誕生する神話が存在したのではないか。その典型的な神話が天照大神の磐戸隠れであり、大神は磐戸を開かれて新たに誕生する。スサノヲの神の悪行に怒った大神は、天の石窟に入り磐戸を閉じてしまう。そこで神祭りが行われ手力の雄の神が磐戸の側に待ち受け、戸が少し開いた隙にこれを引き開けると日神の光が国中に満ちたという。この神話は太陽が磐戸の中から誕生する伝承を背後に持つものであり、そこから〈イハアレ〉を予想させる。すなわち〈磐生れ〉であり、その約がイハレである。磐を開くとは磐から誕生することであり、押磐も磐排も磐から誕生し、天照大神も磐の戸が開かれて誕生する。

人麿の詠む磐戸は天にある天廷の門であり、磐座は天にある天神の宮廷であると思われる。そこが磐により取り巻かれているイメージを与えるのは、天上世界が古代の祭式空間と大きく関与するからではないか。天の河原は八百万の集う神々の会議場であるが、天照大神の岩戸隠れにより知られることは、この岩戸は建物の入り口を示す戸であり、岩戸の前には斎庭があり、そこでは太陽の神を導く祭祀の行われていたことが知られるように、そこが神々の祭祀空間であったということである。磐座は神々の住まう居処であり、「磐隠れ」とは磐戸を開けて磐座に身を隠すことに違いない。神々の世界はさまざまな磐群により成り立っていたものと思われ、それは日本古代の祭祀形態と重なる問題であるように思われる。すでに沖の島も三輪山も磐座を中心とした祭祀空間であることは知られているが、そうした祭祀空間は日本各地の磐座遺跡群に見ることが出来る。例えば静岡県（19）の天白岩座遺跡を調査した辰巳和弘氏は、「カミ祭祀は岩Aの巨大な西壁に接して、南北四メートル、東西三メートルの範囲を平坦に造成した場で行われた。遺跡発見の端緒となった手づくね土器の一群が、岩Aの西壁直下であったことは、祀りが岩Aの西壁に向かっておこなわれていたことを語っている。それは岩Aがカミの依り代（岩座）と認識されていたことをうかがわせる」という。

古墳期のこのような岩座祭祀は、より古い巨石文化を継承しているものと思われるが、岩座を中心とした祭祀は、そこが神々の世界として執り行われた祭司空間であったことを物語る。磐座を中心として神々の体系が祭司空間に具象化され、それが星宿図の天廷の世界へと繋がったのである。日の皇子が天の原の石門を開き、神下りや神上がりをするというのは、この岩座が神々の聖なる空間（天上世界）と認識されているからであり、人麿の段階に至れば、岩座は天上の神の居処と認識されていたものと思われる。人麿の高市皇子殯宮挽歌に「明日香の 真神が原に ひさかたの 天つ御門を かしこくも 定めたひて 神さぶと 岩隠ります」（卷二・一九九）と詠んでいるのは、それが観念的創造ではなく岩座が神々の天廷であり、岩隠れとは神々の住まう天廷に回帰することを意味したものである。高天の原における岩屋戸祭祀に反映する、列島に広く展開した古代の岩座祭祀遺跡は、各地の豪族たちの執り行った祭祀空間であるが、沖ノ島の遺跡のように古代国家の祭祀空間としても存在する。そうした磐座祭祀は、磐座や磐戸をめぐる人麿挽歌の表現へと至りついているように思われる。そして、日の皇子は八重の雲を分けて天の門を開き、天上の岩座（天の原）へと回帰したというのが、人麿の日並皇子殯宮挽歌であった。

4. 結

人麿の歌う日並皇子殯宮挽歌は、難解にして複雑な構想による死者哀悼の歌である。殯宮の時の歌

であるところからはまさしく公的に詠まれた挽歌に属するが、喪葬礼に挽歌の奏上は見られないから、殯宮の場ではあっても、そこは近親者・縁故者のみの集まる、他には閉ざされた〈守夜〉の折に歌われた〈しのび〉の歌であったと推測される。守夜は殯宮の期間の夜に死者の霊を守る習俗であるが、殯宮が長期に及べば、ある期間ごとに近親者・縁故者が集まり、死者の魂を守り死者の霊魂を慰めたものと思われる。天智挽歌群を見れば、すでに天皇不子の段階から守夜が始まり、殯から御陵退散までの葬送歌の流れを構成している。不子から始まるのは、魂を引き留めようとする習俗が存在したからであろう。不子の儀礼は『礼記』にも見られるが、それも旧俗を継承したものと思われ、『万葉集』では次第に新しい創作の哀歌へと移った。日並皇子の舍人たちによる二十三首にも及ぶ哀歌も、長い守夜の期間の中で歌い継がれたものであり、皇子の突然の死（不幸な死）による悲しみや落胆の様子、あるいは皇子への訴えや嘆きは悲痛である。そうした哀歌を聞く近親者たちの絶え間ない啜り泣きや慟哭の中に、新しい哀歌は生まれたのである。

こうした殯宮の儀礼や守夜が終わると埋葬となる。最後の守夜は皇子との最後の別れを意味し、近親者らの悲しみは頂点に向かう。そこに登場したのが柿本人麿であったと思われる。人麿の深い悲しみの表現は、これが最後の守夜の歌であったからに違いない。この世はどのように誕生したのか、天と地の分治はどのように行われたのか、日の皇子はどのように天と地を巡回するのか、皇子に対する人々の期待の大きさはいかばかりであったか、そうした叙事が述べられ、そして皇子の宮の荒廃の嘆き、守夜の時に常に眺めていた月がいよいよ隠れて行くことの嘆きが歌われて閉じられる。

そうした日並皇子挽歌には、磐座への関心が強く見られ、そこには遠い時代から磐座を巡り行われた古代の祭祀空間が背景に存在していたと思われる。天の磐座は神の住まう聖なる場（祭祀空間）であり、天の磐戸は神の住まう建物の出入り口の戸（門）であると同時に、それはミカドが御門であり帝であるのと等しく、神々の住まう神殿の象徴的表現である。そこは地上ではなく、すべて天上の観念としてある。天照大神の岩戸隠れの神話は、岩から新しい太陽が誕生する祭祀であり、神々の住まう磐座は祭祀空間として存在したのである。齊明天皇が石上から切り出した石を大努の嶺に冠のように巡らして二槻の宮（天宮）を造営しているのも（『日本書紀』齊明天皇二年）、天の宮廷のイメージを磐座として理解しているためである。その磐座を離れて天の磐戸を開き、天の八重雲を押し開いて神下り、また神上がりをするのが日の皇子であった。その日の皇子は、いま神々の永遠の世界へと還られたという壮大な物語を形成しているのである。人麿の日並皇子殯宮挽歌は、皇子の死去を悲嘆する一方で、新たな〈哀歌〉を成立させたのであったといえる。そうした哀歌は、日並皇子の挽歌のみではなく、他の人麿挽歌をも生み出したものと思われ、さらに人麿以後の挽歌も、このような閉鎖された親縁者の集う限られた範囲において歌われた通夜の挽歌であったといえる。

注

- (1) 『古事記』の倭建命の葬送に歌われた四歌は、今に至るまで天皇の大葬送に歌うのだという（景行記）。ただし、この四歌が以後の天皇の葬送に歌われた記録は見ない。『日本書紀』には恋人を殺された影姫の道行き歌が載り、あるいは齊明天皇が孫の死を悲しむ哀歌や中大兄皇子の愛妃である造媛の自殺により歌われた哀歌も載る。これらは喪葬の折りに哀歌が歌われていたことを推測させ、また残された者の悲しみの歌が生まれる状況を教えるものであるが、その習俗性を確認することは出来ない。
- (2) 西郷信綱「柿本人麿『詩の発生 詩における原始・古代の意味』（未来社）。
- (3) 中西進「人麿と海彼」『万葉集の比較文学的研究（上）』（『中西進 万葉論集 第一巻』講談社）参照。

- (4) 詳しくは、西岡弘「哀祭文学」『中国古代の葬礼と文学』（三光社出版）参照。
- (5) スーザン・ナキヤーン「華北の葬礼——画一性と多様性——」『中国の死の儀礼』（平凡社）による。
- (6) 苗族には次のように見られる。「守夜、又叫“坐夜”、就是夜間守靈。時間是在開夏的頭天夜里、遠近各輩親友携猪牲酒礼前來吊祭。吹奏嗩吶、芦笙、唱喪歌、酒令等、一直鬧 熱到弘曉」（『苗族喪祭』貴州民族出版社）。
- (7) 「死者のために嘆き、生者のために嘆く——客家の女の哀悼歌——」『中国の死の儀礼』注4参照。
- (8) 『万葉集』が収載する人麿作歌の挽歌群は、以下の通りである。
- ①泊瀬部皇女忍坂皇子献呈挽歌（卷二・一九四題詞）、②日並皇子殯宮挽歌（同・一六七題詞）、③明日香皇女殯宮挽歌（同・一九六題詞）、④高市皇子殯宮挽歌（同・一九九題詞）、④人麿妻挽歌（同・二〇七題詞）、⑤古備津采女挽歌（同・二一七題詞）、⑥石中死人挽歌（同・二二〇題詞）、⑦香具山行路死人挽歌（卷三・四二六題詞）、⑧土形娘子挽歌（同・四二八題詞）、⑨出雲娘子挽歌（同・四二九題詞）
- (9) 草壁皇子の東宮御所は鳥の宮と呼ばれる。鳥の宮における柿本人麿の活動に関しては、渡瀬昌忠『柿本人麿研究 鳥の宮の文学』（おうふう）に詳しい。また、皇子文化の系譜については、辰巳『悲劇の宰相 長屋王』（講談社選書メチエ）参照。
- (10) 本文は、中西進『万葉集 全訳注・原文付』（講談社文庫）による。以下同じ。
- (11) 日の皇子の発生的研究は、折口信夫「大嘗祭の本義」新編『折口信夫全集 3』（中央公論社）に詳しい。また、辰巳『折口信夫 東アジア文化と日本学の成立』（笠間書院）参照。
- (12) 辰巳「天皇の解体学」『折口信夫 東アジア文化と日本学の成立』注11参照。
- (13) 辰巳「人麻呂と天皇即神」『万葉集と中国文学』（笠間書院）参照。
- (14) 本文は、日本古典文学大系『日本書紀』（岩波書店）による。以下同じ。
- (15) 辰巳「日の皇子と高天の原神学」『折口信夫 東アジア文化と日本学の成立』注11参照。
- (16) 『朝日新聞』二〇〇二年一月二十二日朝刊による。
- (17) 辰巳「都城の景観」『万葉集と比較詩学』（おうふう）参照。
- (18) 辰巳和弘「古墳壁画のこころ」『新古代学の視点』（小学館）。
- (19) 『聖なる水の祀りと古代王権 天白岩座遺跡』（小学館）。