

初期万葉挽歌と遊離魂感覺

—倭太后奉獻歌における「儀礼」と「個」—

上野 誠

天皇聖躬不豫之時、太后奉御歌一首

天原 振放見者 大王乃 御寿者長久 天足有

一書曰、近江天皇聖躰不豫、御病急時、太后奉獻御歌一首

青旗乃 木旗能上乎 賀欲布跡羽 目尔者雖視 直尔不相香裳

(『万葉集』卷二の一四七・一四八)

はじめに

「遊離魂」とは、肉体から遊離した靈魂を示す學術用語であり、分析概念である。もちろん、肉体から離れるということは、靈肉二元論的身体観に立つ靈魂観である。その元になったのは、『令義解』職員令の神祇官の「伯一人」の本注に登場する「離遊之運魂」という言葉である。『令義解』の本注は、「鎮魂」を以下のように説明している。

謂。鎮ハ安ナリ。人ノ陽氣ヲ魂ト曰フ。魂ハ運ナリ。言ハ離遊ノ運魂ヲ招キテ、身体ノ府中ニ鎮ムルナリ。故ニ鎮魂ト曰フ。
(原文は漢文。書き下しは引用者)

今日「遊離魂」という學術用語は、民俗学や宗教学において定着しているが、それは「離遊之運魂」から造られた新造語であると考えられる。鎮魂祭は、身体から遊離しないように、天皇の靈魂を体に結びつける儀礼であることが、この記述からわかる。身体の外に出ってしまった魂を再び身体に戻すために招くのが「招魂」であり、ここでいう「鎮魂」とは「離遊ノ運魂ヲ招キテ、身体ノ府中ニ鎮ムル」行為であるということができよう。つまり、身体から靈魂が遊離することは、「いのち」の危機であり、それを再び招いて身体に戻すことが、律令神祇祭祀における「鎮魂」と説明することができる。では、以上のような祭祀の根底には、どのような考え方があるのであろうか。その前提となるのが、靈肉二元論に基づく身体観であることはいうまでもなからう。そして、さらにその前提となるのが、「靈魂不滅」という考え方である。すなわち、靈肉二元論に立つと、肉体は靈魂の入れものであり、肉体は朽ち果てるが、靈魂は肉体がなくなっても存在し続けるという「靈魂不滅」という考え方に行き着くのである。

ところで、一九五〇年代に鎮魂と神話との関わりに注目していた

松前健は、「鎮魂神話論」において「病気に関する原始信仰」を、

以下のように整理している。これは、日本における遊離魂と病との関係を論じた最初期の論文の一つである。

(1) 木とか石とか骨とかのどのような何らかの有害物体を、精霊や呪術師が病人の体の中に打ち込むと疾病が起るといふ
観念

(2) 精霊自身が、その犠牲者の体の中に入り込み、また憑りうつると病気が起るといふ観念

(3) 精霊や呪術師が、犠牲者の体からその霊魂を奪ったため
霊魂が欠け、あるいは無くなって病気が起るといふ観念

〔鎮魂神話論〕『松前健著作集』第十一卷、おうふう、一九九八年。
一九六〇年初出)

(1) は異物注入型、(2) は憑依型、(3) は脱魂型ないしは遊離魂型といふ得るであろう。それを「いのち」の危機の理由ということとで考えれば、(1) は毒物注入などによる「いのち」の危機、(2) は狐憑きや怨霊・生きす霊などによる「いのち」の危機、(3) は意識不明などによる「いのち」の危機、と考えるとわかりやすいかもしれない。

一 遊離魂を身体に戻す民間療法

本稿において、考察の対象とするのは(3)である。霊魂が身体から遊離することが、「いのち」の危機であるという考え方に基づくこと、意識不明の状態にある病はどのように治療されるのであろうか。筆者の採訪ノートから、その例を見てみよう。沖縄県知念村久高島の西銘シズ女(一九〇五年生)は、戦前の子供の病氣治療について、このように語ってくれた(一九八一年筆者採訪、古典と民俗学の会の調査時)。子供が高熱などどうなされて、意識がなくなるのと、子供の着物を持ち、屋根に登って、何度も子供の名前を叫んだ。そして、その着物を持って屋根から下り、着物を子供に着せると子供の意識が戻る、と当時は信じられていた。これを久高島では「マブリツケ」と呼んでいた、という。「マブリ」とは、霊魂のことである。それでも、「マブリ」が子供の体に戻らない時は、「目の強い人」にマブリを探してもらおうという。「目の強い人」とは「セジ高かさん」のことである。久高島で「セジが高い人」というのは、霊力の高い人のことをいう。霊力の高い「セジ高さん」は、予知の力や霊的なものを見る力があるので、子供の「マブリ」を見つけてこることができるのだという。島の人々には、だいたい誰のセジが高いのかわかっているらしく、あの人は「セジが高い」などと歓談されていたのを、調査期間中幾度となく耳にした。さらにはあの人はセジ

が高いので悩みごとがあったら、占ってもらおうとよいと勧められた記憶が、筆者にもある。そのセジ高さんに頼むと、子供のマブリを捜してくれるという。セジ高さんは子供のマブリを探し出すと、子供のマブリのいる場所や方角を教えてくれるので、いわれた場所に行って、子供の着物を振ったり、子供の使用している茶碗に子供の好物を入れてかざしたりして、子供のマブリを着物につけて帰り、子供にその着物を着せることをした、という。こうして、子供の意識が戻ったりすると、あの人はセジが高いと評判が評判を呼び、あの人は目が強いから、何でもよく見てもらえると、「マブリツケ」「占い」「探しもの」の相談に、遠方からでも多くの人がやって来ることになった、という。シズ女は、それは今でいう「ひきつけ」や「熱性痙攣」にあたるだろう、と説明してくれた。しかし、そのシズ女も、それは戦前までのことで、今では「マブリツケ」を信じる人はいない、と断言していたのが印象的である。したがって、一九八一年の久高島においては、「マブリツケ」は迷信の範疇に入れられていたようである。つまり、病の原因の理解が変わったのである。霊魂で説明されていた病が、医学の知識によって説明されるようになったのである。このような「魂」を呼び返そうとする儀礼については井之口章次が日本における多くの事例を紹介している（『日本の葬式』筑摩書房、一九七七年）。

さて、以上は筆者の聞き書きによるものであるが、同じような民

間療法を中国宗教史の泰斗デ・ホロートも報告している（一八五四—一九二一）。その著『中国宗教制度』（清水金次郎・荻野目博道共訳、大雅堂、一九四六年）に次のような記載を見出すことができる。中国のアモイにおいては、気を失ったり、子供が痙攣を起こした時には、その人間が使用していた着物を竹竿にかけて振りかざし、銅鑼を叩いてその名を呼んで、魂を体に戻すという。基本的には、これは久高島の「マブリツケ」と同じといえる。この一致は、中国から日本へ、南から北へという伝播関係で説明することもできるだろう。しかし、霊肉二元論に立ち、魂の遊離が「いのち」の危機をもたらす、という考え方に立てば、同じような儀礼が存在していたとしても、驚くには当たらない。

以上は、遊離魂によって説明される病とその治療についてであったが、以下方に残る「遊離魂感覚」について言及しておきたい。九州地方では、驚いた時に「たまがる」という表現を使う。これは、驚きが大きいことを表す表現で、失神するほど驚いたときに使用される言葉である。「ほんなこつ、たまがったばい！」といえば、「ホントウニ、ビックリシタヨ！」という意味である。実はこの言葉は、

タマ（魂）＋アガル（上がる）

が変化した言葉で、体のなかにある魂が、体から遊離して意識を失っ

てしまうことを、タマ・アガルと考えた結果であろう。もちろん、その原義は今日忘れられているが、この言葉の背景にそういう考え方が存在していたことは間違いない。つまり、日常的には体のなかにある魂が、体から離れると意識を失うのだ、という考えがあったことは間違いない。対して、びっくりした時に、タマゲルという地方もある。こちらは、中国地方と北関東、さらには東北地方の一部である。タマゲルは、

タマ（魂）＋キエル（消える）

が変化した言葉で、魂が体から抜け出てしまい、消えてしまう状態という言葉である。これを強調して接頭語をつけると、「ぶったまげた！」となる。つまり、驚くことは、魂が上がったり、消えたりすることだ——という理解が存在したことを物語るものであろう。

そこで、以上の予備的考察を踏まえて、本稿のよって立つところを示しておきたい。宗教学者・山折哲雄は、身体から魂が離れるという感覚を「遊離魂感覚」と呼び、「遊離魂感覚」を軸として、日本における多くの宗教現象を説明しようとしている。そして、さまざまな宗教現象を「遊離魂感覚」を軸として記述してゆく日本精神文化史、日本宗教文化史を構想している。その代表作が『日本人の靈魂観』（河出書房新社、一九七六年）、『霊と肉』（東京大学出版会、

一九七九年）、『日本人の心情』（日本放送協会出版、一九八二年）、『日本宗教文化の構造と祖型——宗教史学序説——』（青土社、一九九五年）などの著作である。これらの著作は、「遊離魂感覚」を軸として統合され、構造化される時代や地域を超えた「日本文化論」ともなっている。本稿でいう「遊離魂感覚」とは、山折の用語に学ぶものである。

対して、筆者は現在、万葉研究を原資として、そこから構想される文化論の方法を模索している（上野誠「万葉研究の現状と研究戦略——筆者が選んだ選択肢——」『日本文学』第四十九巻一号、日本文学協会、二〇〇〇年）。そこで、本稿では、「遊離魂」を見たところから、歌う初期万葉挽歌の表現を観察し、その特質を明らかにしたい、と思う。

二 「タダアヒ」と「タマアヒ」

その具体的事例としては、天智天皇挽歌群の一四七及び一四八番歌を取り上げたい。なお、天智挽歌群については、影山尚之「天智天皇挽歌私考——倭太后作一四七〜一四九番歌をめぐって」（『国文園田』十四号、園田学園女子大学、一九九三年）、平舘英子「初期宮廷挽歌——呪性と挽歌——」（『萬葉歌の主題と意匠』塙書房、一

九九八年）、大浦誠士「天智朝挽歌をめぐって」（『美夫君志』第六〇号、美夫君志会、二〇〇〇年）、村田右富実「天智天皇不豫の時の歌二首」（『日本文学』第五十卷五号、二〇〇一年）というすぐれた業績が、近時発表されている。本稿も、その驥尾に付すものであることをあらかじめ断っておきたい。

天皇の聖躬不_レ予_レしたまふ時に、太后の奉_レる御歌一首

天の原 ふりさけ見れば 大王の 御寿は長く 天足らしたり

一書に曰く、近江天皇の聖体不_レ予_レしたまひて、御病急かなる時に、太后の奉_レ献_レる御歌一首

青旗の 木幡の上を 通ふとは 目には見れども ただに逢はぬかも
(卷二の一四七・一四八)

「聖躬（聖体）不_レ予_レ」の時は、天皇の病が重篤であることを表している。こういった時に、倭太后は「御歌」を「奉_レ献_レ」したわけである。一四八番歌は、「一書」から採用されたものであるが、「一書」にも一四七番の題詞と同じような御歌奉_レ献_レの由来が書き留められていた、ということができよう。つまり、表現に若干の差異がありながらも、同文に近い内容を二つの資料から重ねて編者は引用しているのである。もちろん、ほとんど同文であるので、なんらかの錯簡を想定する議論もある。しかしながら、錯簡を想定しなくても、

一四八番歌の題詞を天皇の病がさらに重くなった時点と考えれば、問題はないのではなからうか。ということは、編纂時点で存在した二種類の資料によって、われわれは、倭太后の御歌奉_レ献_レの歴史的事実を確認できるのである。

以上によって、二首の歌を、伝来した資料の異なる奉_レ献_レ歌と認定することができよう。一四七番歌は、大空に充滿する天皇の「御寿」を歌った歌である。近時では『新編全集』が、「宝寿無限なること疑いなしと確信していった」と述べているのが、正鵠を得た解であろう。幻視ではあっても「天足らしたり」と、確信した言い回しをするところに、祝福詞章としての機能を見出すことができよう。さらには、こういった確信した言い回しに、天皇の病氣回復を願う奉_レ献_レ歌としての機能も、見出すことができるのではなからうか。たとえば、顕宗天皇即位前紀に伝わる室寿ぎの詞章には、

築き立つる 稚室葛根、築き立つる 柱は、此の家長の 御心の鎮なり。
取り挙ぐる 棟梁は、此の家長の 御心の林なり。
取り置ける 椽僚は、此の家長御心の齊なり。
取り置ける 蘆崔は、此の家長の 御心の平なり。
取り結へる 縄葛は、此の家長の 御寿の堅なり。(後略)

(『日本書紀』顕宗天皇即位前紀)

とあり、「くハ、くナリ」と一つ一つ新室の普請を取り上げて、それを家長の弥栄を象徴するものとして讚美している。すでに言い古されたことではあるが、「大王の御寿八長く天足らしタリ」という確信し断定した言い方も、おそらく「くハ、くナリ」と同じで、祝福詞章の伝統のなかでいったんは考えておくべき表現であると思われる（土橋寛「見ることのタマフリの意義」『万葉集の歴史と文学』塙書房、一九八八年。一九六一年初出）。囑目の景としては、吉兆となるべき雲や曙光などを「御寿」の弥栄を象徴する天界の事象ととらえているのだろう。そういった囑目の景をとらえて、確信的に吉兆として歌うところに、祝福詞章としての機能がある。だから、「御寿」^{みいのち}を見える、と表現するのである。

しかしながら、杉山康彦「天智天皇挽歌」（『万葉集を学ぶ』第二集、有斐閣、一九七七年）が指摘しているように、一四七番歌は呪詞や寿歌そのものではない。あえていうなら、「呪詞発想ないし寿歌発想」を「利用」した歌、ということになるか。前述の村田論文は、挽歌が抒情詩から出発したことを確認した上で、次のように述べている。

挽歌が儀礼的な表現を身にまといはじめ、また、歌を通じて己の悲しみを表現しはじめた初発の段階と定位できるのではな

ろうか。

という指摘は、杉山の主張を展開して補正したものと、と筆者は理解している。

続く、一四八番歌は「一書」の「奉献御歌」である。この歌を論じる場合には、よって立つ解釈を明らかにしなければならないポイントが、三点ある。その第一点が、「青旗の木幡」の解釈である。『仙覚抄』や賀茂真淵『万葉考』以降、これを葬儀に用いられる「旗」「幡」と解釈する説がある。しかしながら、沢瀉久孝『萬葉集注釈』が指摘したように、「木幡」の「こ」は上代特殊仮名遣いの乙類であるので、甲類の「小幡」と見ることはできないという指摘がなされるに至って、現在は地名の「木幡」説が有力である。そして、何よりも、ここは題詞を尊重するかぎり、葬礼用の「幡」とする説を取ることはできない、と考える。なぜなら、題詞を尊重するかぎり、当該歌は「崩」「崩後」の歌ではないからである。さすれば、「青旗の」を枕詞、「木幡」は地名と解しなくてはなるまい（後述）。

二番目は、そのことに関わって「ただに逢ふ」という状態をどう解釈するか、ということである。吉井巖は、集中の悉皆調査から「目には見れどもただに逢はぬかも」について、次のように述べている（倭大后の歌一首について）『萬葉集への視角』和泉書院、一

九九〇年。一九八九年初出)。吉井は、

命ある人への直接の逢会を願望するものであつたことに相違なく、死者への哀惜を意味する表現であつた筈はないのである。

と結論付けており、これに従いたい。そう解釈すれば、題詞と齟齬をきたすこともないからである。

三番目の解釈のポイントは、「通ふ」の主語をどのように補うかであろう。前述の村田論文は、「木幡」の地名説に依拠しつつ

「木幡」は天智陵の真南にあたる。大和と近江とを結ぶ交通の要衝であつたと考えられ、そこを通過し、倭太后もとへ通う天智天皇の映像を詠んだものと見て大過なからう。

としている。たしかに、「通ふ」とは特定の場所と場所とを往来する行為であるから、「青旗の木幡の上」を通過するという表現は、妻訪いにふさわしいものかもしれない。しかし、そう解釈すると、元氣なころの姿を追懐していることになる。対して、筆者は、当該歌の表現は、歌われている「今」に立脚して一時的には理解されるべきであると考ええる。もちろん、それは夫・天智天皇の妻訪いの姿であるかもしれないが、今見ているものはその過去をしのぶ何かであり、

そこには「遊離魂」を介在させておくべきであろう。したがって、筆者は、ここは夫たる天智天皇の御魂と解釈したい。つまり、肉体から靈魂が離れた状態を想定せざるを得ないのではないか、と思うのである。それを、「目に見る」わけである。このように御魂がゆかりある場所に去来することについては、鵜野太后が歌つた天武天皇挽歌にも例がある。

天皇の崩りかむらがます時に、太后の作らす歌一首

やすみしし 我が大君の 夕されば 見したまふらし 明け来れば 問ひたまふらし神丘の 山の黄葉を 今日もかも 問ひたまはまし 明日もかも 見したまはまし その山を 振り放け見つつ 夕されば あやに哀しみ 明け来れば うらさび暮らし 荒たへの 衣の袖は 乾る時もなし (巻二の一五九)

こちらは、飛鳥の国魂のいますカムナビの紅葉を天皇の御魂は見にやつて来るに違いない、やつて来るだろうと歌っているのである。すなわち、妻・鵜野太后は、夫・天武天皇の生前の姿を追想しているわけではないのである。妻たる太后が歌うのは、「今日」と「明日」なのであつて、生前の姿ではない。もちろん、生前に二人でカムナビの紅葉を見たことはあつただろうが、ここで歌われているのは、「今日」「明日」やつて来る夫の魂の去来なのである。さすれば、

一四八番で「目には見れども」と歌っているのは、夫・天智天皇の遊離魂と見て差し支えない。以上の理解に立つて、釈義を示しておく、

(青旗のような緑の木々ではないが)木幡の地の土を、(天皇の御魂が)行き来している。それを目では見ることができないのだが、直接逢うことはできないことだよ。

となろうか。そうすると、倭太后は木幡において天皇の御魂を見たことになる。「ただに逢ふ」とは、土屋文明『萬葉集私注』の指摘を、吉井前掲論文が用例の悉皆調査によって確認したように、「生きていて人間どうしが現実じかに逢う」ことである。それが「トモ」で接続されているということは、目で遠くから天皇の御魂を捕捉することはできるけれども、直接逢うことはできない、という状態を示していることになるであろう。

では、こういった表現からいったい何が読み取れるのだろうか。一四八番歌の背後にあるのは、祈願や儀礼に全面的に身を預けてしまいがごとき心的態度ではない。それを百パーセント信じ得ないことを、△悲しみ▽かつ△もどかしく▽思う心的態度である。しかしながら、それは一方で、遊離した霊魂に対する共有された感覚を前提に発想された歌であるということもできる。

つまり、こういった表現が成り立つためには、肉体どうしが接する「ただ逢ふ」という行為に対して、霊魂どうしが逢うということが、対立的に想起されていたと、筆者は理解したのである。つまり、肉体から離れた霊魂との邂逅である。おそらく、それが万葉歌の表現でいう「魂逢ひ(タマアヒ)」ということなのであろう。

- ① 魂逢はば 相寝るものを 小山田の 鹿猪田守ること 母し守らすも「一に云はく、母が守らしし」(卷十二の三〇〇〇)
- ② ・・・せむすべの たづきを知らに もののふの 八十(やそ)の心を 天地に 思ひ足らはし 魂逢はば 君来ますやと 我が嘆く 八尺(やさか)の嘆き・・・ (卷十三の三二七六)
- ③ 筑波嶺の をてもこのものに 守部据ゑ 母い守れども 魂そ逢ひにける (卷十四の三三九三)

これらの用例は、すべて直接に肉体どうしが逢えないことを嘆いた歌である。母親の監視や旅によって逢えない時には、肉体から遊離した霊魂が代わりに邂逅することを歌っているのである。それは、△夢で逢う▽と歌う「天皇崩時婦人作歌一首」についても同じであろう。

天皇の崩りましし時に、婦人の作る歌一首「姓氏未詳」

うつせみし 神に堪へねば 離れ居て 朝嘆く君 離り居て
我が恋ふる君 玉ならば 手に巻き持ちて 衣ならば 脱く時
もなく 我が恋ふる 君そ昨夜 夢に見えつる

(卷二の一五〇)

つまり、当該の一四七番歌は、「魂逢ひ」はできるのだが、「ただ逢ひ」はできない、ということを書いた歌といえよう。ところで、愛する者の死に際して、「ただ逢ひ」ができない時に、せめての「魂逢ひ」を願う歌が、柿本人麻呂の終焉歌群のなかにもある。

柿本朝臣人麻呂が死にし時に、妻依羅娘子が作る歌二首

今日今日と 我が待つ君は 石川の 貝に「一に云ふ、谷に」
交りじて ありといはずやも

ただの逢ひは 逢ひかつましじ 石川に 雲立ち渡れ 見つつ

偲はむ (卷二の二二四・二二五)

つまり、「ただの逢ひ」が望めないのなら、雲をよすがとして偲びたい、といっているわけである。「ただの逢ひ」は肉体どうしの邂逅であるから、生きている時しか望めないが、「魂逢ひ」は生死や時空にとらわれないのである。ここでは、石川に立つ雲と
なつて示顕した人麻呂の御魂と逢いたい、というのであろう。だか

ら、雲さえも立たなければ、その悲しみは増したようである。「日本書紀」が伝える皇孫建王の挽歌で、斉明天皇は次のように歌う。

今城なる 小丘をむねが上に 雲だにも 著とくし 立たば
何か嘆かむ

(『日本書紀』齊明天皇四年五月条、歌謡番号一一六)

注意すべきなのは、このようないわば「魂逢ひ」の歌が、親密な男女関係や家族関係を基礎として歌われていることである。当該歌二首の表現は、そういう相聞的抒情世界の上に成り立っているであろう。つまり、「魂逢ひ」が歌われる前提には、親密な人間関係を基礎とした呪的共感関係が存在しているのである。

三 歌と儀礼との距離

以上のように考えてゆくと、天智天皇の「御寿みいのち」と、肉体から遊離した靈魂を見る歌、と当該二首を理解することができるだろう。逆にいえば、見ると歌うことに、奉獻歌としての意味があるのである。こういった表現の背景に、祭式とか、儀礼の存在を想定する論者も多い。おそらく、その嚆矢は西郷信綱「柿本人麿」であろう

〔『詩の発生』 未来社、一九六〇年。一九五八年初出〕。西郷は、天智挽歌群を「女の挽歌」と規定し、そこに泣女の伝統を見ようとした。西郷の議論を踏まえて、一四七番歌について、もっとも直截に儀礼との関係を打ち出したのが、伊藤博である。

天界を仰いで聖寿の長久を予祝し病魔を払うための祭儀がおごそかにとり行なわれた。その場で神がかりした「太后」が実際に身振りした祭式行為をそのまま示すもの、それが「天の原振り放けみれば」ではなかったか。

（伊藤博「第四節 天智天皇を悼む歌」『萬葉集の表現と方法 上』一九七五年。一九七五年初出）

この伊藤の言説は、その後大きな影響力を持つこととなる。祭式や儀礼との関わりを、どの程度まで考えるかは論者によって温度差があるものの、当該二首の表現を、なんらかの祭式や儀礼を通して考えることは、今日多くの論者が共有する理解、といえるだろう。たとえば、杉山康彦前掲論文も「集団儀礼による共同の幻想に支えられている」と述べている。こういった考え方には、筆者も共感するのだが、一四七番歌の確信的な寿歌表現と、一四八番歌の「ど〜ぬかも」で繋がれた屈折した表現とは、落差があるようにも感じられる。身崎壽はこの点について、

呪術的性格をなほどこかはかかえこんだうたとみるべきで、一四七とおなじく儀礼的な八場Vを背景にして制作されたものと思像される。だが、このうたのばあいは一四七とはちがって、そうした側面だけを過大にみることは適切ではない。

（二）天智挽歌群 その（一）『宮廷挽歌の世界』 塙書房、一九九四年）

と述べている。これは、貴重な発言である。つまり、一四八番歌には、儀礼や呪術に専心する自己と、その力が及ばないことを無念に思う自己が共存しているのである。それが、一四八番歌の分裂ないしは屈折した表現となっているのであろう。同じような思いは、一五〇番歌の「うつせみし 神に堪へねば」という表現にも表れている。初期万葉といえ、祭式や儀礼と直截に結びつけられて論じられることが多いのだが、同じ初期万葉でも、さらには当該二首のなかでさえも、歌と儀礼との距離（関係）に差異があるのである。

四 想定される儀礼とその場

当該二首に、儀礼との距離に差があることを認めつつ、具体的に

その儀礼について、以下考えてみたいと思う。ただ、その前提として、注意しておかなければならないことがある。それは、倭太后のいる場所についてである。この点について、「ただに逢はぬ」という表現の分析から、倭太后が近江の宮廷にいなかったことを積極的に説いた論文がある（井村哲夫「倭太后考」『赤ら小船』和泉書院、一九八六年。一九六七年初出）。井村は、その宮廷内での政治的立場の考察から、倭太后が近江で天皇に近侍して看病をする立場にはなかったとする。これを受けて、倭太后が天皇に近侍していなかったことを、表現の面から検証したのが、前掲の吉井巖論文であった。吉井は死者に歌を奉るという用例が古代にはなく、 \wedge 歌を奉る \vee という行為は生者から生者への行為であった、と述べている。その上で、当該二首を「天皇の傍らに居られなかつた倭太后がなんらかの方法で奉献」した歌である、との結論を述べている。これに、従うべきであろう。

さすれば、倭太后は何処で何をしていたのだろうか。さらには、天皇の肉体から遊離した靈魂を見る歌が機能した場とは、どんな場だったのだろうか。この問題に対して、一步踏み込んで、具体的な想定を行なった注釈に、稲岡耕二『萬葉集全注』（有斐閣、一九八五年）がある。稲岡は、一四七番歌を「タマフリの呪歌」と規定した上で、招魂の儀礼との関係について言及している。我田引水となるが、筆者の立場からいえば、遊離魂を確信的に見えると歌うとこ

ろに、「タマフリの呪歌」としての機能を認めたい、と思う。稲岡は、本注釈書で後の令制祭祀の鎮魂祭との関係を示唆している。

ここで問題となるのが、太后が天皇の遊離魂を見た「木幡」であろう。前述したように、木幡は、現在の京都府宇治市の木幡に比定するのがよい。身崎前掲論文は、

山科の 木幡の山を 馬はあれど 徒歩ゆそ我が来し 汝を思ひかねて
(卷十一の二四二五)

を引用して、木幡が近江から宇治を経て大和に向かう交通の要衝であることを指摘している。大和に向かおうとする天皇の遊離魂をこの地で見したのは、天皇の大和への望郷の心を代弁したものと、とする。これを受けた平館英子前掲論文は、木幡の地が、大和・近江・伏見へと続く三叉路となっており、いわゆる古代の「衢」であったことに注目している。首肯すべき意見であろう。平館は、衢が古代においては招魂儀礼の祭場ともなり得ることを確認した上で、 \wedge 木幡の衢 \vee での招魂の儀礼を想定しているのである。けれども、天皇の容体ははかばかしくない。この点について、平館前掲論文は、

招魂儀礼としての行為はここに果たされる。しかし、逢えるはずの木幡で『逢うこと』の否定。ここには呪術が果たし得なかつ

た現実があり、その悲しみの表現は『どいぬかも』の形式をとる。

と述べている。とすれば、一四八番歌は、天皇に木幡で祭祀を行なったことを伝える奉獻歌、といえるだろう。歌が作られた場所は不明というほかはないが、少なくとも当該二首は、天皇の下で披露されることを前提としていることは、間違いない。△使者が口頭で伝える▽△書簡として奉獻される▽△奉書を使者ないしは天皇近侍の者が詠みあげる▽などということ、前提に作歌されたのである。とすれば、この歌が機能する場とは、近江の天皇の御前ということになる。つまり、当該歌の場合、△儀礼の場▽△作歌の場▽△披露の場▽とが、必ず一致するとはいいたいのである。とすれば、儀礼からどのように表現が発想され、獲得されたかということが、当該二首の正しい理解に不可欠なものとなってくるであろう。

そこで、稲岡『全注』が示唆した鎮魂祭との関係について、さらに踏み込んで考えてみよう。後の養老神祇令の鎮魂祭は、仲冬（十一月）の寅の日と決まっている。つまり、鎮魂祭は歳時儀礼として、後には宮廷に定着したのであった。この宮廷行事の初見は、『日本書紀』天武天皇十四年（六八五）の十一月二十四日（寅丙）条であり、養老神祇令の前述の規程と合致している。当該条には、「天皇の爲に招魂しき」と記されている。しかしながら、この日の「招魂」

にかぎっては、天皇の病氣平癒を臨時に祈念するものであったことは間違いない。なぜなら、

丙寅（二十四日）に、法藏法師・金鍾、白朮の煎たるを献る。

是の日に、天皇の爲に招魂しき。

（『日本書紀』天武天皇十四年の十一月二十四日条）

とあり、「法藏法師・金鍾」によって、「白朮」の煎じ薬が献上されているからである。「白朮」は、古代から用いられた薬草であり、今日でも漢方胃腸薬に処方されている。つまり、体調のすぐれない天皇に対して、一方では薬が献ぜられ、一方では魂を身体に鎮める儀礼が行われたのである。おそらく、この天武天皇への「招魂」が先例となり、仲冬の寅の日の歳時儀礼として、宮廷に定着し、律令神祇祭祀として後には神祇官が毎年行う儀礼を執行していったのであろう。近江令・飛鳥浄御原令段階で、どのような鎮魂祭の規程が存在したかは不明というほかはないのだが、『紀』の伝える初見の鎮魂祭の事例は、天皇の病氣平癒を祈念する、という役割を担っていたということは確かである。

天武天皇は、同十四年九月二十四日に「不予」となり、大官大寺・川原寺・飛鳥寺では、病氣平癒の誦経が行なわれている。そして、冬十月八日には、金鍾をわざわざ美濃に遣わして、「白朮」を煎じ

させている。さらに、その「白朮」献上と「招魂」が十一月二十四日に行われたのである。

明けて翌十五年の正月十六日条には、「大安殿」に天皇出御の記事が見えるので、天武天皇の病は小康を得たのであろう。しかし、五月二十四日には、また病が重くなつたようであり、川原寺では薬師経が説かれ、宮中では安居が行われている。この安居は、天皇の病氣平癒を願つての齋戒蟄居であろう。続いて、天皇の病の理由が草薙劍の崇りとの占いが出て、その日のうちに草薙劍は尾張国の熱田社に奉安されている（六月十日）。それから、国家的規模での儀礼が続々と執行されてゆく。飛鳥寺、川原寺での祈願（六月十六日）。諸国に詔しての「大解除」（七月三日）。国懸神や、飛鳥四社、住吉大神の諸社への奉幣・祈願（七月五日）。さらには、各寺院や宮中での読経などが行われるなか、七月二十八日に天皇の病氣平癒を願つて、改元がなされ、あらたに嘉名を冠した宮号がつけられている。

戊午に、はじめのしをあらた改元 あかみとりめて朱鳥元年と曰ふ〔朱鳥、此には阿詞美苔利といふ〕。仍りて宮を名けて飛鳥淨御原宮と曰ふ。

〔『日本書紀』朱鳥元年七月二十八日〕

これこそ、時間と空間を支配する王権が行う最大の病氣平癒祈願

といえるだろう。以上のように見てゆくと、天武朝において、さまざまな天皇の病氣平癒の儀礼が行われていたことがわかる。そのなかで、「招魂」の儀礼も機能していた、と見なくてはならないのである。

では、具体的には、それはどのようなものだったのだろうか。従来からいわれていることを本稿にひきつけていえば、弱った靈魂を活性化させる「タマフリ」と、遊離魂を肉体に戻す「タマシヅメ」を通して、対象者の長生を祈る儀礼ということができよう。冒頭で見た「令義解」職員令の神祇官の伯一人の本注の「鎮魂」条では、鎮魂祭を「離遊之運魂」を「身体之府中」に鎮めることが「鎮魂」であると説明している。この条について、中国文学者・藤野岩友は、中国の医方・道家の書との関係を推定している（『鎮魂』の語義とその出典と）『国学院雑誌』第六十九卷十一号、国学院大学、一九六八年）。藤野は『令義解』の鎮魂の説明は、「医方」や「道家」の書の呪術の記事を出典としていたのではないかと推定したのであった。とすれば、天武朝の「招魂」が、病氣平癒を祈念する役割を担っていた、ということもよくわかるのである。もちろん、養老令段階の「鎮魂」に対する理解を、天武朝さらには天智朝まで遡らせることには慎重を期すべきであるが、「鎮魂」が病氣治療や道家の呪術として理解されていた形跡があることには、注目すべきである。おそらく、そういった長生のための「タマフリ」「タマシヅメ」の儀

礼に、かつては天皇近侍の女性が直接的ないし間接的に関与したのではなからうか。そういう儀礼を通じて、共有された気持ちが一四七および一四八番歌に表現されているのであろう。もちろん、儀礼が行われていたことと、儀礼の場で醸成され、共有されたであろう心情を歌にすることは別物である。だから、当該二首にも情動的差異が認められるのである。とするならば、当該二首の差異について論じておく必要が出てくる。

五 儀礼と歌との屈折した関係

一四八番歌からわかるように、倭太后が行なった「タマフリ」「タマシヅメ」の儀礼の場の一つは、木幡の地であったようである。そういった儀礼を踏まえて、歌を天皇に奉献したのが当該二首であった、と思われる。しかしながら、同じ儀礼ないしは同じ目的を持つ儀礼を踏まえた歌であっても、歌い方には落差があるのである。天皇の長生を祈念するという儀礼の目的と、自己の心情が一致している一四七番歌。対して、一四八番歌は、その二つに、分裂ないしは屈折した関係を見て取れるのである。一四七番歌が寿歌の予祝詞章の伝統を引き継いでいるのに対して、一四八番歌は自らの呪の力の及ばないことを吐露する抒情詩ともなっている。一四八番歌のよう

な儀礼との屈折した関係を歌う挽歌の伝統を引き継ぐのは、高市皇子挽歌の「或る書の反歌」であろう。

泣沢の 神社に神酒据え 祈れども 我が大君は 高日知らし
ぬ
(巻二の二〇二)

この歌も、檜隈女王が泣沢神社で行なった招魂の儀礼を媒介として、屈折した「怨」の心情を吐露している(拙稿「高市皇子挽歌と香具山宮」『古代日本の文芸空間——万葉挽歌と葬送儀礼』雄山閣出版、一九九七年。一九九五年初出)。このような「怨」や屈折した心情を吐露するのは、相手への思いの強さを表現するためであり、決して自らの信仰の強さを訴えるためではない。つまり、儀礼と儀礼の場で共有されたであろう心情を踏まえて、自らの「個」の思いを表出するのが、一四八番歌や二〇二番歌の方法であるといえるのではなからうか。

儀礼や祭式が言語を演練した母胎と考え、その母胎との関わり方の差異に「古代的特質」の濃淡を見定めることができるという仮説は、総論としては有効であろう。縷々述べたように、当該二首も儀礼を踏まえて歌が発想され、表現が獲得されているからである。しかしながら、儀礼と歌との関わり方については、個々に事情が違うということも、考慮しなければならぬだろう。その意味では、各論

の万葉史は、決して一方向のベクトルに支配されているとはいえないのである。

おわりに

歴史学や民俗学、文化人類学の儀礼研究は、儀礼の機能や社会性の追究に、力点がある。したがって、その研究は、社会、民族、村落などを単位として行われてきた。つまり、集団や共同体などが、研究上の分析単位となっているのである。だから、そこに参加する個人の心情を研究の対象とすることは、ほとんど無い。一方、文学研究は、作品と作家を繋ぐものとして、個人の心情をその研究の中心に据えている。文学研究が、儀礼について言及する場合、その多くは個別の作品の背景として言及されるに過ぎない。前者は集団と社会を重要視するあまり個を見ることが無く、後者は個を重要視するあまり集団や社会という文脈を見逃す傾向にある。

このように個の心情の追究をもっぱらとした日本の文学研究は、一九五〇年代から社会を視野に入れるようになった。主にその役割を担ったのは、民俗学派と歴史社会学派である。彼らは、△儀礼▽△社会▽△集団▽△階級▽という分析概念を文学研究に持ち込むことになる。挽歌研究においては、儀礼から歌へと説いた西郷前掲論

文が、その後の研究に大きな影響を与えることになる。それは、儀礼というものを通じて、文学研究者に集団とか社会という文脈を自覚させる契機となった、と思われる。しかし、日本の挽歌は、その最初期から相聞歌的抒情性を持っている。あくまでも、その単位は個の思いから発せられているのである。だから、作品個別の心情のありようを追究することが不可欠となる。そこで、現在多くの挽歌研究者は、歌と儀礼との関係をもう一度見直そうとしているのである。その意味で、挽歌と儀礼との関係を考えることは、個と社会との関係を考えることである、といえるだろう。

万葉挽歌は、葬送儀礼のなかで機能した詞章から出発したものでもなく、また儀礼歌として出発したものでもない。村田前掲論文が強調するように、抒情詩として出発した挽歌は徐々に「儀礼的な表現を身にまと」ってゆくという理解が正鵠を得た解であろう。しかしながら、天智挽歌の作者が、その「招魂」を中心とする病氣平癒祈願の儀礼・崩御時の儀礼・殯宮時の儀礼・陵前の儀礼に、近親者として直接的ないし間接的に関わったことも間違いない、と思われる。当該二首も、太后の関わった「招魂」を踏まえていることは縷述べたとおりである。その上で、歌が天皇に献じられているのである。つまり、儀礼に関与した者が共有する心情を踏まえて、自らの思いを述べているのである。

ただし、その踏まえ方は、当該二首においても違う。祝福儀礼の

詞章の伝統を踏まえ、「御寿」^{みいのち}が見えると確信的に歌う一四七番歌。「遊離魂」を見ることのできるのだが、逢うことのできない嘆きを述べる一四八番歌。この場合、嘆きを述べることは、夫・天智天皇の心に訴える相聞表現になっているのである。つまり、当該二首は、儀礼の場の雰囲気や踏まえ、あえていえばそれを利用して、自らの思いを述べる歌である、という結論に達することができるのである。儀礼は集団や社会を単位として行われるが、そこに参加するのは個である。倭太后が見た「遊離魂」を、筆者は儀礼の持つ社会性と、心情の個性から、以上のように理解し、本稿の綴じ目の言葉とした。

〔付記〕 本稿は、拙稿「初期万葉における古代的特質と呪的特質——天智挽歌群、倭太后奉獻歌から——」（美夫君志会編『万葉史を問う』新典社、一九九九年）を基礎とし、大幅な改稿を加えたものです。したがって、一部に重複があることを、おことわりします。