

行路死人歌論

—鎮魂をめぐる—

草山洋平

Theory about Kouro-Sinin-Ka
—Concerning Soothe—

YOHEI KUSAYAMA

キーワード

日本文学 (japanese literature)、万葉集 (manyō-shū)、行路死人歌 (kouro-sinin-ka)

はじめに

旅の途中で死人を見つけて詠んだ、行路死人歌と分類される歌がある。

万葉集第三卷四一五番歌 上宮聖徳皇子、竹原井に出遊
でましし時に、竜田山の死人を見悲傷して作らず歌一首
家ならば 妹が手まかむ 草枕 旅に臥やせる この旅人あは
れ

このような歌がその典型であるが、多くの論考では死人に対しての〈鎮魂〉を詠み込んだ歌として論じられている。しかしこの〈鎮魂〉をやや便利に使ってきたように思う。本稿では行路死人歌における〈鎮魂〉について、中国少数民族であるミャオ族の事例も加えて考察してみたい。

行路死人歌の構造

万葉集の行路死人歌として、屍を目の前にして詠んだと考えられる歌は二十一首ある。巻第二の二二〇番歌から二二二番歌「讃岐の狭岑の島にして、石の中の死人を見て、柿本朝臣麻呂が作る歌一首併せて短歌」の三首、巻第二の二二八番歌と二二九番歌「和銅四年、歳次辛亥、河辺宮人、姫島の松原に娘子が屍を見悲嘆いて

作る歌二首」、卷第三の四一五番歌「上宮聖徳皇子、竹原井に出遊でましし時に、竜田山の死人を見悲傷して作らず歌一首」、卷第三の四二六番歌「柿本人麻呂が香久山の屍を見て悲慟して作る歌一首」、卷第三の四三四番歌から四三七番歌「和銅四年辛亥、河辺宮人、姫島の松原に娘子が屍を見悲嘆いて作る歌四首」、卷第九の一八〇〇番歌「足柄の坂に過るに、死人を見て作る歌一首」、卷第十三の三三三五番歌から三三三三番歌までの九首がそれにあたる。本稿で取り上げた行路死人歌の本文は稿末に一覧を付したので詳細はそちらを参照されたい。

さて、冒頭でも述べたように行路死人歌は旅の途中で死人を見つけて詠んだ歌とされる。これは「死人を見て作った歌」という題詞において明らかである。冒頭に挙げた万葉集の四一五番歌（以下、歌番号のみを記す）を見ると、題詞より上宮聖徳皇子が竜田山で死人を見て詠んだことがわかる。歌中の妹とは親しい間柄の女性を意味する上代の表現であり、この場合は妻を意味する。また、草枕とは草を枕にして眠ることから野宿をすること、つまり旅を想起させる言葉として用いられる。これらを踏まえると四一五番歌は「家にいたら 妻の手を枕にするだろうに（草枕）旅に出て倒れている この旅人は哀れだ」という内容になり、家にいた場合と旅に出て臥死んでいる現実との対比をもつ歌となる。

行路死人歌を題詞ごとの歌群で見ると、二種の特徴がみ受けられる。ひとつは「家ならば 妹が手まかむ」といった家や帰りを待つ妻や家族を歌い込むこと、もうひとつは「国問へど 家をも言わず」といった死人の故郷を問うていることである。前者の当該箇所を挙げれば次のようになる。（傍線は筆者による）

「讃岐の狭岑の島にして、石の中の死人を見て、柿本朝臣人麻呂が作る歌」

〈二二〇〉妻知らば 来も問はましを 玉銚の 道にだに知らず おほほしく 待ちか恋ふらむ 愛しき妻らは

〈二二二〉妻もあらば 摘みて食げまし
「上宮聖徳皇子、竹原井に出遊でましし時に、竜田山の死人を見悲傷して作らず歌」

〈四一五〉家ならば 妹が手まかむ

「柿本人麻呂が香久山の屍を見て悲慟して作る歌」

〈四二六〉誰が夫か 国忘れたる 家待たなくに

「足柄の坂に過るに、死人を見て作る歌」

〈一八〇〇〉国に罷りて 父母も 妻をも見むと

「卷第十三の三三三五番歌から三三三三番」

〈三三三五〉誰が心 いたはしとかも 直渡りけむ

〈三三三六〉母父に 愛子にかあらむ 若草の 妻かありけむ

〈三三三七〉母父も 妻も子どもも 高々に 来むと待ちけむ

〈三三三九〉母父が 愛子にもあらむ 若草の 妻もあるらむ

〈三三四〇〉母父も 妻も子どもも 高々に 来むと待ちけむ

〈三三四一〉家人の 待つらむものを

〈三三四二〉来むと待つらむ 妻しかなしも

これらの歌は「妻知らば」のような反実仮想や「妻かあるらむ」の推量といった表現が用いられており、いずれも目の前の現実とは異なる現象を表している。この現実とは異なった状況を読む表現が臥せ死んでいる目の前の「死人」に対して現実とは異なる状況を見むという「同情」ないし「共感」として詠まれることとなる。

また後者の当該箇所は次のようになる。（傍線は筆者による）

「讃岐の狭岑の島にして、石の中の死人を見て、柿本朝臣人麻呂が作る歌」

〈二二〇〉ころ臥す君が 家知らば 行きても告げむ

「柿本人麻呂が香久山の屍を見て悲慟して作る歌」

〈四二六〉誰が夫か 国忘れたる 家待たなくに

「足柄の坂に過るに、死人を見て作る歌」

〈一八〇〇〉国問へど 家をも言わず

〔三三三三三〕五番歌から三三三四三番歌〕

〔三三三三六〕家問へば 家をも告らず 名を問へど 名だにも

告らず

〔三三三三九〕家問へど 家道も言わず 名を問へど 名だにも

告らず

〔三三三四三〕伏したる君が 家道知らずも

これらの歌は、いずれも死人に故郷を尋ねる形式をもっている。

二二〇番歌は前者の反実仮想と同様になるが「家知らば 行きても告げむ」とあり、死人の故郷を知っていたら安否をつ告げることができるが、実際には死人の故郷を知らないので告げることができない。つまり、死人が故郷を知らせてくれないという問答の結果を思わせる。また、四二六番歌においても「誰が夫か 国忘れたる」とあり、誰の夫かわからない死人が故郷を忘れていくというように、やはり死人が故郷を知らせてくれないという問答の結果を思わせる。そのほかの「国問へど 家をも言わず」においても死人に問いかけをしても答ええないという問答を表現していることは明らかである。

このように、題詞にわけて行路死人歌の構造を見ると、そのほとんどが家や帰りを待つ妻や家族を歌い込んでおり、死人の故郷を問うていることがわかる。

こうして見ると二二八番歌と二二九番歌、そして四三三番歌から四三七番歌の「和銅四年、歳次辛亥、河辺宮人、姫島の松原に娘子が屍を見悲嘆いて作る歌」はそのどちらの表現も含まない歌となる。これについては、四三三番歌から四三七番歌の左注に「右、案ふるに、年紀併せて所処、また、娘子が屍の歌を作る人の名と、すでに上に見えたり。ただし、歌辞相違ひ、是非別き難し。因りてこの次に累ね載せたり。」とあるように万葉集編の纂時において既に詳細がわからなくなっていることになる。しかし、どちらの歌群も内容から相聞の歌と考えられよう。そして、どちらも死人を妹と表

現していることから、死人との問答をする形式に沿ったものであると考えたい。

行路死人歌の研究における〈鎮魂〉

行路死人歌の研究をあげれば枚挙に暇がないが、ここではごく一部ではあるが鎮魂についてふれている論を整理したい。北山茂夫は人麻呂の詠んだ二二〇番歌と四二六番歌について相聞的情緒が基調をなしていると評している³⁾。これに対し神野志隆光は「行路の死人を見てその家や妻を歌うことを「単純な」「相聞」的発想と片づけてしまふところはそれがどうしてそういう形で発想されたかという問題は切り捨てられる。」⁴⁾として、行路死人歌において、なぜ家や妻を歌うのかを問題とした。神野志は、万葉集における羈旅歌に着目し、家を想い妹に恋うことが旅の歌の基本的なあり方の一つであると⁵⁾する。そこには旅人と家人(妻)をつなぐ共感がある。そして、行路死人歌においては帰り来ることを願う家人との共感関係にふれ、これを喚起すべく歌うことに鎮魂の意味があるとい⁶⁾のである。こうした鎮魂には〈葬送〉の場が想定されており、鎮魂歌としての性格も要求されたとい⁷⁾う。つまり、神野志のいう〈鎮魂〉とは帰り来ることを願う家人(妻)の死人への想いと、葬送を代弁するとい⁸⁾うことによる〈共感〉と理解できるだろう。

こうした鎮魂性を受け、古橋信孝は死人と歌い手を国家に帰属させることで共感すると論じているが、この論はかなり複雑である⁹⁾。古橋は、二二八番歌と二二九番歌、それに左注のつく四三三番歌から四三七番歌をも含めて、地名を詠み上げることについて「基本的に枕詞・序詞をもつものだとい¹⁰⁾共通の了解だとしている。そして、天皇の死を例に挙げ、復活の儀礼である殯宮儀礼の終わりに「日嗣」(系譜)に名を登録されてから埋葬されることに着目し、〈名〉が始祖からの系譜に納められることが死者の魂を鎮めること

になるとしている。〈名〉が系譜に位置づけられることとは、祖先との繋がりを確認することになる。始祖からの系譜を語ることは神話となり、神話とは現在の秩序を始源にかえって説明するものであるから、系譜に〈名〉を納めることで後世の者に祀られる対象となるということだろう。

古橋はここでいう始祖を「天皇を例にすれば、天照大神なら天照が高天原の主神だったのでその子孫である天皇が現在も最高者の地位にいます」という観念を、支配される側も受け容れている〈共通性〉によつて「論じる」。そして、「共同体において他と区別される個別性を示す〈名〉を始祖からの系譜に連ねることは、個別性を放棄して〈共同性〉へ移転することを意味している。始祖とは神であるから、結局神になることだといつてもよい。それが鎮魂の内容である。」としている。つまり、古橋の〈鎮魂〉は帰りに来ることを待つ家人ではなく、眼前で臥せる死人に対して共感し、歌うことにより死人と歌い手が〈共同性〉をもつことであると理解できるだろう。

古橋のこうした論に、渡部亮一は見知らぬ土地を旅して不安な気持ちになるのは一般的かもしれないが、その不安が和歌を作るだけで解消されるのは共同体が和歌を支える〈共同性〉を有する範囲に留まる。つまり、天皇が支配する世界の中で鎮魂〈共感〉が行われる。また旅人は実際にその場で歌を作らねばならないのだから、結局和歌は定まった詞章のない呪文であるとしている。そして、古橋のいう、歌い手と死人が同じ旅人であることの〈共感〉することと、同じ国家に仕えたいという〈共感〉では説明がつかないとして、渡部は一八〇番歌を切り口に田辺福麻呂の〈見る〉死人像を展開し、「行路死人を旅と切り離すことで死人と「共感」したかのように歌う、それが福麻呂の新たな「見」る歌なのだ」と福麻呂の見方の特殊性を論じる。

渡部のいう〈共感〉は古橋の論の〈鎮魂〉を受けてのものである

うから、死人に対しての〈鎮魂〉として行路死人歌が歌われたという点ではほぼ同義だろう。古橋は個人を示す〈名〉を〈共同性〉に移転することで鎮魂するという。この意味でとらえれば古橋のいう〈鎮魂〉とは祭祀的な慰撫を想像させる。一方、渡部は死人と〈共感〉したかのように行路死人歌を歌うとしており、死人への〈鎮魂〉は畏怖の印象が感じられる。

こうしてみると各々の論じている〈鎮魂〉には死人やその家人を慰撫するイメージは感じられるが、実のところ何を意味するのかは異なっている。行路死人歌における〈鎮魂〉とはなんであるかを改めて検討する必要があるだろう。

行路死人歌における死人

行路死人歌の〈鎮魂〉について考えるにあたり、まずは歌の対象となる死人がどのような者たちであったのか確認したい。万葉集に所収される四五二六首の中で、墓などではなく屍を目の前にして詠んだ歌が二十一首あるということは驚くべきことであろう。なぜなら、旅の途中に頻繁に屍を目にする状況があり、さらに道中で屍を見かけたら歌を歌うという習慣がなければ、これほどの行路死人歌は存在しないはずだからである。しかしながら、旅に出て、その道中において屍を見る機会はそのほど頻繁であったのだろうか。

行路死人歌に詠まれている死人について、歌に即して挙げてみると次のようになる。

（二二〇）おほほしく 待ちか恋ふらむ 愛しき妻らは

（四一五）草枕 旅に臥やせる この旅人あはれ

（四二六）草枕 旅の宿りに

（三三四）家人の 待つらむものを

こうしてみると、行路死人歌において詠まれている対象は家で妻や家族が待つ旅人であることになる。こうした死人の状況を詳しく

詠み込んだ歌として一八〇〇番歌がある。「一重結ふ 帯を三重結ひ 苦しきに 仕へ奉りて」とあり、一重の帯を三重に結ぶほどに瘦せ細り、苦しかったろうに任務を果たしたと詠まれている。ここには律令国家における過重な任務を負った人々が想像される。行路死人歌の論考ではよく引かれる資料であるが日本書紀卷第二五孝徳天皇の大化二年三月の条に次のようにある。

復、役はるる邊畔の民有り、事りて郷に還る日に、忽然に得疾して、路頭に臥死ぬ。是に、路頭の家、乃ち謂りて曰はく、「何の故か人をして余路に死なしむる」といひて、因りて死にたる者の友伴を留めて、強ちに祓除せしむ。是に由りて、兄路に臥死ぬと雖も、其の弟収めざる者多し。

ここでいう「祓除」とは日本書紀の注を見る限り財物を強要することである。役民が任を終えて故郷に帰る路頭で病にかかり、道端で臥して死亡してしまった。その際に、道端の家の者が死者の同行者に財物を強く要求した。そのため、路で死ぬ者があつても伴の者は納めることをしなくなったというのである。これは帰郷の途中に死人が出た際、同行していた死者をそのままに放置して立ち去ることが多くあつたことを示し、旅の途中に死する者が多くいたことを示すことになる。

また、養老律令に所収される『令義解』賦役令第十の三二では技能のある者が死した場合として以下のようにある。

凡そ丁匠役に赴きて身死なば、棺給へ。道に在りて亡しなば、所在の国司、官物を以て作りて給へ。並に路の次にして埋み殯めよ。牌立て、并せて本貫に告せよ。若し家人の来りて取る者無くは、焼け。人の迎へ接ること有らば、分明に付け領けしめよ。

役に赴いていた丁匠が死んだならば、その土地の国司が棺を作つて道辺に埋め仮に安置せよとある。牌を立てているが、牌とは表示の札である。また「埋み殯めよ」とあるが、殯とは死者を葬るまでの間を意味する。よつて、ここでは正式な葬儀をおこない埋葬するのではなく、仮に埋めおいて目印を立てておく程度を意味する。書記の記載に対する律令国家としての対処を記したものと云えるだろう。

また、続日本紀の元明天皇和銅五年正月をみると次のような詔がある。

諸国の役民、郷に還らむ日、食糧絶え乏しくして、多く道路に饑えて、溝壑に転び填るること、その類少なからず。国司ら勤めて撫養を加へ、量りて賑恤すべし。もし死ぬ者有らば、且く埋葬を加へ、その姓名を録して本属に報げよ

諸国で賦役を終えた者が故郷に帰る際に食料がなく、飢えて路傍に死することが少なくなかつた。もし死ぬ者があれば埋葬し、姓名を記録して故郷に知らせよとされている。こうした記録より、各地での任務に就いていた者が帰郷の際に病や飢えによつて命を落とし、路傍で臥せることはめづらしいことではなかつたと考えられる。行路死人歌ではこうした死人が詠み込まれたのであるが、これらの死人は皆、葬送を終えておらず殯の状態のままである。つまり、仮に肉体を地に埋めただけであり、死人の魂を黄泉に送る葬送まではしていないことになる。

〈鎮魂〉の諸相

鎮魂という言葉はかなり曖昧な表現である。これまでに挙げた論においても、神野志は帰り来ることを願う家人(妻)の死人への想

いと、葬送を代弁する（共感）としている。古橋は、歌い手と死人が同じ旅人であることの（共感）と、同じ国家に仕えたいという（共同性）として考えているようである。

行路死人歌における死人が旅人であることから「まれ人」として考えることもあるようだが、折口信夫は行路死人歌については

この種の行路死人を憐れんだ歌は、単に気の毒に思うて歌うたものと解するのはよろしくない。触穢を厭う当時の風習に、更に病死人の靈魂の祟りを恐れて、慰める心もあつたのだということ忘れてはならぬ。（傍線は筆者による）

としており、祟りを起こす死人に対する慰撫があると述べている。しかし、ここでの折口は「慰める心」としており、（鎮魂）という表現はしていない。

〈鎮魂〉は単に「魂を鎮める」といった意味ではない。工藤隆によれば、漢字表記の「鎮魂」には「たままつり」「たまふり」「たましづめ」の古訓があったという。各々の意味を簡単にまとめると「たままつり」はある特定の死者の魂を祭る年中行事的な儀式であり、すでに死んでいる者の魂についてのものである。「たまふり」は古くは「招魂」や「鎮魂」の訓があてられており、魂を「振り動かして活性化させる」（振り）もしくは「外部から刺激して増殖させる」（殖ゆ）または「植物を身体に接触させることで自然界の生命力を外から補給する」（触り）そして「神靈（みたま）を降下させる」（降り）という意味がある。「たましづめ」は『令集解』の注釈に、遊離した「運魂」を身体の中府に鎮めることとあるため、平安期には身体から抜け出ていった魂を身体に戻すことであると理解されていたとわかる。こうしてみると鎮魂には生者に用いる「たまふり」「たましづめ」と、死者に用いる「たままつり」があることになる。

行路死人歌において死人に対する（鎮魂性）といった場合、その対象となる者は死人であるから、ここでいう（鎮魂）は「たままつ

り」となるはずである。神野志が（鎮魂）を死人のみならず死人の家人との「共感」としたことはこうしたすり合わせもあったのかもしれない。しかし、行路で死人を見て歌う場合、まずは眼前の死人に対しての所作があるはずだろう。また、行路死人歌は死人の魂を祀る年中行事を詠んだものでもない。そうすると「たまふり」も「たましづめ」も生者に用いることになるため（鎮魂）という表現は行路死人歌においては相応しくないことになる。折口が『口訳万葉集』で（鎮魂）という語を用いていないことも当然と言えるだろう。

さて、改めて行路死人歌における（鎮魂）を整理する必要があると思うが、行路死人歌における死人については既に述べたように、その死人は皆、葬送を終えておらず殯の状態のままであり、仮に肉体を地に埋めただけの葬送までは行っていない者たちであった。言うなれば完全なる弔いを受けていない死人である。まだ弔いを受けていないのであれば祖霊になっているはずもなく、その魂は肉体の周辺に残存していることとなる。死して間もない身体であれば「魂よばい」にあたるような呼びかけや相聞があつてもよいが、行路死人歌では返答がないことをすでに確認している内容である。巻第三の四二六番歌「柿本人麻呂が香久山の屍を見て悲慟して作る歌を例としてみると、「誰が夫か 国忘れたる 家待たなくに」（いかなる者の夫なのか 故郷も忘れて横たわっている 家の者は待っているだろうに）というように「国忘れたる」と故郷を問うたが返答がなかった、そのうえで「家待たなくに」と死人の帰郷が叶わない現実を嘆くように歌っている。「誰が夫か」の夫は題詞から香久山の屍であるとわかり、この旅人が既に絶命していることがわかる。

もう一例、歌のみでもわかるものとして、巻第二の二二〇番歌から二二二番歌の柿本人麻呂が作る三首を見てみたい。これらの歌は読み手である柿本人麻呂から、波の音の絶えない浜辺を枕に荒床に

倒れている死人に向けて歌われている。「ころ臥す」という自ら臥せる表現から、すでに死んでいると考えられる。さらに返歌では「過ぎにけらずや」(時期を過ぎてしまったではないか)と過ぎ去ってしまいい既に振り返りのつかないこととして死人に対して歌いかけられている。このように行路死人歌においては、読み手は臥せる人がすでに絶命していると判断した上で歌を詠んでいる。そこから葬送までを行わない死者に対して身体の復活をさせる「たまふり」は考えられない。

残る「たましらずめ」であるが、神野志は異常死に対する畏怖を考えているように思う。これに大きな異論はないが、こうした観念は死者の魂が祟りを成すという御霊の観念が生じてからになるだろう。また、習慣としての「たままつり」が基盤としてあったとする氏の論には賛同できない¹⁵。「たましらずめ」は霊魂が遊離する魂を鎮静するという道教的な呪術や儀礼の行法である。もし行路死人歌が荒ぶる魂を鎮めるといった魂を重視するのであれば、それは仏教における死の観念であり、「たましらずめ」の観念とはずれてくる。仏教においては、肉体の死とともに霊魂は浮遊する。肉体は抜殻であるから荼毘に付す(火葬する)。一方、成仏しない限り、霊魂は肉体の死とともに中陰という時間に入り、次に生まれ変わる場所が定まるのを待つのである。これに対し儒教の死は魂(肉体)と魄(精神)が分離する状態をいう。分離していた魂と魄を呼び戻し、融合一致させれば(生の状態)になるため肉体は大切に残される¹⁶。

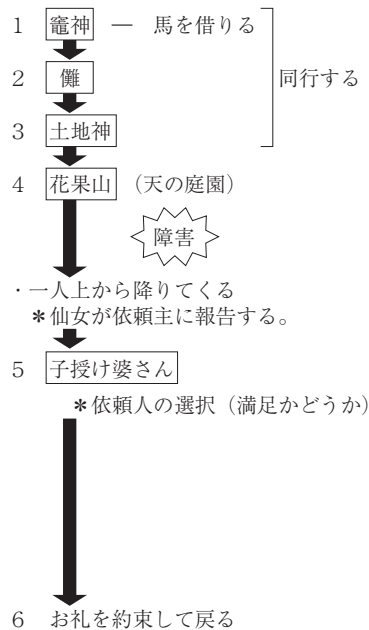
行路死人歌の歌い手が死人の肉体を見ることで、周辺に浮遊する魂の存在に気付いたとき、仏教的思想が強ければ死人の身体を復活させる目的で歌を歌いかけることはないだろう。また、葬送を目的としたのであれば、始めは死者を慈しみ留まらせて復活を願うが、後半では一人で黄泉へ渡るように魂を追い返す(追い遣る)形式を持つはずである。しかし、行路死人歌の場合その状況を見ても殯でとどまっておらず、歌の内容も(共感)もしくは(共同性)にとどまっ

ている。ここには仏教以前の儒教的思想に支えられる観念があったと考えられる。そして、死人を見て歌を詠むという特別な形式があったと考えるのはどうだろうか。

旅では障害に遭う

死人を見て歌を詠むという特別な形式について、国外の例ではあるが紹介したい。中国湖南省の西湘地域に居するミャオ族には仙女と呼ばれる女性呪術者がいる。仙女は縁ある神霊の力を借りて脱魂して異界へと行き、病の平癒や子授かりといった儀礼をおこなう。ここで引用する子授かりの歌Aも、仙女一人の独唱によって展開されていく。旋律にのせた歌というよりも、唱えるといった方が適する独唱である。子授かりAでは仙女が歌うとされているときは七音で区切られているため、儀礼での歌の部分はわかりやすいであろう。少し長くなるが、該当箇所のみ引用するため儀礼の全体像を以下に図として示しておく。

跳仙辞フローチャート
子授かりの歌A



仙女は子供を授かりたいという者の願いを受け今回の儀礼をおこなう。子供を授けてくれる神に会うため異界へ向かう。竈神や土地神の助けを得て道行きし、花果山や南天門という境界に行き着く。そこで死者など進路を阻まれつつも、先へと進み目的の異界に達するとういう行程である。引用は少し長くなるが、ここでは死人と遭う部分のみの引用とする。アルファベット表記はミャオ語の現地表記であり、その上の数字は歌番号を表す。それぞれのミャオ語表記の次に中国語訳、その次に日本語訳をつけた。ミャオ語表記の右は中国語と日本語による状況を説明する補足である。

(仙女讲)：(仙女は言う)：

14 Ad roul bouliol dand ros bent ros bid jul.

这时我们来到花果山来了。

この時私たちは花果山に辿り着きました。

(仙女唱)：(仙女は歌う)：

15 Ros bent ros bid met hlod zos' deb ngeuib deb nceid jongt ad bloud. Ad band ngethband nanged ad bamb nzhut' khed ghans bous gud khuead send jul.

花果山の人很多，男女青年坐满屋，一半唱歌，一边打啊喝。看见他们极快乐。

花果山には人が多くて、若い男女が一堂に座って、歌ったり飲んだりしています。楽しく過ごしているのを見ました。

(这时花园里的男女青年问仙女)：(この時、庭園にいる若い男女は仙女に聞く)：

16 Xiand neib xiand nis mant gud lies ghat dib mud? gubghuat boub ghob del lies ngeuib ad ral sead' jiet nanged joub jiet ganggs mud.

仙妹仙女，你们要到哪里去？走过我们的地方要唱一首歌，不然的话就不准过去。

仙人の姉妹、あなたたちはどこに行くのですか？私たちの所を通るには一曲歌わなければなりません。そうしなければ、通らせない。

仙女对花园的男女青年讲：仙女は庭園にいる若い男女に言う：

17 Deb goudyadi boud gud ad nzad nend nis mud heut net shudeb ghot' heut songd deb ghot ad ted nghongd' jit met sead mangd jid bebgangs' jit met sead mangjit' beb zhol' jid shangd jangd boub ad ncad niet deb ghot' jid shang' jang boub ad ncad met cub send. Nngangt dib weat dand deib ngeuibgangs' ngangt dib yol ndiout zeib ngeuib zhol.

老弟呀！我们这一伙人，是去帮人家找老人，为送老人一餐饭，没有歌唱给你们听，没有歌唱留纪念，快点放我们这伙老人行，快走我们这伙忧愁人。以后再我来再唱，以后来到赠送歌一曲。

弟よ、私たちは人のために老人を探しに行きます。老人にご飯を一食差し上げるために、あなたたちに聞かせる歌はありません。記念になる歌はありません。老人の私たちを早く通らせてください。憂える私たちを早く通らせてください。今度来る時に私は歌います。今度来る時に歌を一曲歌います。

(花园里的青年男女对仙女讲)：(庭園にいる若い男女は仙女に言う)：

18 "rut'i rangb moutad weat mend' goud zheit mout yol loi' boub jit doud mat rangb nanged.

好，一让你们这一次，今后你再来我们就不让了。

「よし」！今回は許しましょう。今度来た時は許せませんよ。

(仙女对七仙姑娘娘讲)：(仙女は七仙人の婆さんに言う)：

19 'Rand nend bouh lis mud heut net shub deb ghot' heut
song deghot ad ted nghanag.

今天我们要去帮主人找回祖先，帮主人给祖先一餐饭。

今日、私たちは主人のために祖先を探して戻ります。主人のために祖先にご飯を一食差し上げます。

15 [Ros bent ros bid met hiod zos]は「花果山には人が多くて」と訳されるが、ミャオ語部分を一語づつ見ていくと、rosは「圃」または「圃」の意、bentは「嫡」、bidは接頭語であり、「Ros bent ros」は「圃の中の圃」、もしくは「正統なる圃」というような意味となる。hiodは声調が変わるがミャオ語の辞典によればhiodで「人死了以后在额门点点的记号」とあり、「人の死後に額に付ける印」となる。zosは众もしくは许多的人であり「たくさんの人」となる。よってhiod zosは「死者の額に付けられる印のあるたくさんの人」という意味になる。つまり、花果山と呼ばれる庭園で仙女が出遭っているのは死人であることになる。仙女は脱魂した儀礼の中の行路で死人に遭い、歌を要求されるのである。

この状況は行路死人歌と類似すると考えられないだろうか。仙女は子授かりという目的をもって旅をする。行路死人歌の場合、歌の詠み手の目的は明らかではないが、やはり旅をしている。その行路において仙女の場合は死人の宴に出くわし、行路死人歌においては臥せる死人に出くわすのである。この場合、仙女は特別な能力者であり、脱魂して異界を巡っているため、異界にいる死人と問答をすることがができる。しかし、行路死人歌の場合は歌人とは言え特別な能力者ではない。死人と言葉を交わすことができるはずはないが、それでも国や妻を問い、歌を詠むのである。

仙女の場合を考えれば、行路で出遭う死人は目的地までの間に存在する〈障害〉である。この〈障害〉となる死者を葬送するでもな

く、歌や問答により克服する構造がみえてくる。これを行路死人歌に当てはめてみれば、何かの目的のために旅をしていた詠み手が行路で死人を見た。その死人も旅人であったであろうから自身と類する状況のものであり、そのまま見過ごして先に進むことはできない。この「気が付いて先に進むことができない」状態がまさに行路における〈障害〉ではないか。この〈障害〉は旅をする者が乗り越えなくてはならないものとなり、歌が歌われるのである。

しかしながら、中国少数民族であるミャオ族の事例と日本古代をそのまま考えることに疑問をもつこともあるだろう。だが、行路の死人に歌を歌うことが形式として存在していたと考えたらどうだろうか。外部からの来訪者を迎える際に、村の境で歌を交わす事例はミャオ族以外の中国少数民族、例えばトン族などでもみることができ、では古代中国はどうだろうか。富田美智江は「春秋左氏伝」で賦詩が行われた場をとりあげ、賦詩をおこなった者を見てみると他国人とのやりとりが三十一例のうち二十三例、同国人とのやりとりが五例であったという。また中国最古の詩集である『詩』は「周の詩」であり、既に古詩であったとし、母語に差のある人々がどの言語とも異なる言語で詠まれる『詩』を使い交流するとしている。異文化間の歌謡形式については後世のものではあるが、白族(ペー族)¹⁹による白文詩を漢字を用いて石碑に刻んだ「詞記山花詠蒼洱境」等からも影響していたことがわかる。

こうした外部からの来訪者と歌を交わす形式は歌の掛け合いをもつ文化帯においてかなり古くから存在していたと考えられるし、こうした形式が奈良時代までの日本に伝わっており、柿本人麻呂などの行路死人歌の詠み手にとつて既知のものであった可能性も十分に考えられるだろう。そうした場合、旅人は目的地に着くために行路で遭遇する〈障害〉は必ず乗り越えなければならない。もし乗り越えることができなければ旅人の旅はそこで終わってしまうことになる。行路において見つけてしまった臥せる死人は旅路の〈障害〉で

あり、その〈障害〉を乗り越えるために歌をうたうという形式があったのではないだろうか。

終わりに

旅人が先達の旅人の臥死したことを見て、自らの行路の〈障害〉を乗り越えるべくして歌を詠んだのが行路死人歌であろう。異常死した魂は詠み手にとつても確かに害であろう。しかし、詠み手が葬送までおこなう必要はない。道端の死者を埋葬するのは『律令』にならば国司のおこなうことであるし、詠み手としては行路の〈障害〉を乗り越えられればそれでよい。ただし、異常死した死者の魂は現世とは位相の空間にあるはずである。そこで、これ乗り越えるために歌をうたうのである。このようにしてみると、行路死人歌における〈鎮魂〉とは行路における〈障害〉を乗り越えるためのものである。これは旅人が旅を無事に終えるためのひとつの形式であり、有事における心的安寧を期待する形式的なものであったのかもしれない。この心的安寧が後に御霊のような死人の荒魂を「しずめる」という観念になったのかもしれないが、現状ではそこまで言及できない。

ところで、ここまで行路死人歌について考えた際、「なぜ〈障害〉を越える際に歌が必要となるのだろうか」といった大きな疑問が残る。この〈障害〉は旅人が超えるべき〈境界〉とも考えられる。行路死人歌以外の境界を〈障害〉として越える事例が必要となるだろう。これについては比較的新しい時代の例ではあるが、奥三河の花祭りに見られる神との問答などが考えられるが、これについては入稿の都合により本稿には間に合わない。本稿では行路死人歌の〈鎮魂〉とその背景に見える形式の示唆にとどまり、続稿として「行路死人歌論—歌の機能をめぐって—」にて論ずることとする。

本稿は古代文学会六七八回月例会の発表をもとにしている。発表にあたり多くのご教示を賜ったことを、ここに深謝申し上げる。

注

- (1) 本稿における『万葉集』本文および口語訳は新日本古典文学大系に依る。
- (2) 「和銅四年、歳次辛亥、河辺宮人、姫島の松原に娘子が屍を見悲嘆いて作る歌」が相聞の歌であることは神野志隆光が「万葉集の周辺」〔論集上代文学 第四冊〕一九七三年〕において言及している。
- (3) 北山茂夫「万葉における慶雲期の諸様相」〔万葉の世紀〕東京大学出版会 一九五三年)
- (4) 神野志隆光が「万葉集の周辺」〔論集上代文学 第四冊〕一九七三年)
- (5) 前出、神野志隆光(一九七三)
- (6) 古橋信孝「万葉短歌の表現構造—行路死人歌のばあい—」〔国語と国文学〕東京大学国語国文学会 一九八二年)、この論考は〔古代和歌の発生〕東京大学出版会 一九八八年)にも収録されるが論旨に違いは見られない。
- (7) ここでいう「共通の了解」は〈共同性〉ともいわれている。
- (8) 本稿における『日本書紀』は日本古典文学大系 岩波書店一九六五年に依る。また併せて宇治谷孟『日本書紀(下) 全現代語訳 講談社学術文庫 一九八八年も参考にした。
- (9) 本稿における『律令』は〔日本思想体系3 律令〕岩波書店一九七六年)に依る。
- (10) 神野志は折口の『口訳万葉集』二二〇番歌の注記を引いて〈鎮魂〉という語を用いている。
- (11) 折口信夫『口訳万葉集(上)』岩波書店 二〇一七年
- (12) 『祭祀・芸能・行事大辞典(下)』二〇〇九の「たましずめ」〔工藤

隆)による。また同書の「鎮魂」(津城寛文)でも「たましずめ」「たまふり」の二通りが説明されている。また、鎮魂の意味の区別においては工藤隆の『日本芸能の始原的研究』の「鎮魂の諸相」に詳しい区別がある。

(13) 工藤隆『日本芸能の始原的研究』三一書房 一九八一年

補いとして、「たままつり」は「みたま祭」や「親玉祭」と言われて、正月前後と盆に先祖を祀ることを指す。特に秋から冬にかけて先祖を祀ることを「みたま祭」というが、これは柳田國男が『先祖の話』で強調したものである。一方で、盆の供養と併せて冬と夏の年二回祖霊が訪れるという説になっていく。(前出『祭祀・芸能・行事大辞典(下)』の坂本要「魂祭り」を参照)

(14) 前出『祭祀・芸能・行事大辞典(下)』工藤に依る。

(15) 神野志は日本霊異記上巻大十二縁と下巻二十七縁とを挙げて道端の遺骨の不遇を除くことで死霊の報恩を得ることを例としているが、これでは万葉以前を想定することはできないだろう。

(16) 加地伸行『儒教とは何か』中公新書 一九九〇年

(17) 全文訳は拙稿「苗族仙女の呪詞からみる儀礼過程の比較考察」(アジア民族文化研究12)の中で「子授かりの歌A」として報告した。現地発音では「nhangs ad mid niout wangle sat deb」とされる。

(18) 石如金『苗汉苗詞典』岳麓社 一九九七年

アルファベット表記の末字は声調を表すが、声調は地域によって異なることがある。

(19) 富田美智江『左伝』賦詩と春秋時代の『詩』(史学第七七卷第二・三号 二〇〇八年)

(20) 詳しくは遠藤耕太郎を研究代表とする「東アジアにおける「声の伝承」と漢字の出会いについての研究—中国雲南省ベ—族文化と日本古典文学—」(共立女子大学・共立女子短期大学総合文化研究所紀要大19号(3-2)二〇一三年)を参照されたい。

行路死人歌一覽

卷第二の二二〇番歌から二二三番歌「讃岐の狭岑の島にして、石中の死人を見て、柿本朝臣人麻呂が作る歌一首併せて短歌」の三首

二二〇番歌) 玉藻よし 讃岐の国は 国からか 見れども飽かぬ 神からか ここだ貫き 天地 日月と共に 足り行かむ 神の御面と 継ぎ来る 中の湊ゆ 船浮けて 我が漕ぎ来れば 時つ風雲居に吹くに 沖見れば とる波立ち 辺をみれば 白波騒ぐいさなとり 海を恐み 行く船の 梶引き折りて をちこちの 島は多けど 名くはし 狭岑の島の 荒磯面に 慮りて見れば 波の音の 繁き浜辺を しきたへの 枕になして 荒床に ころ臥す君が家知らば 行きても告げむ 妻知らば 来も問はましを 玉鉦の道にだに知らず おほほしく 待ちか恋ふらむ 愛しき妻らは

二二一番歌) 妻もあらば 摘みて食べまし 沙弥の山 野の上のうはぎ 過ぎにけらずや

二二二番歌) 沖つ波 来寄する荒磯を しきたへの 枕とまきて寝せる君かも

卷第二の二二八番歌と二二九番歌「和銅四年、歳次辛亥、河辺宮人、姫島の松原に娘子が屍を見悲嘆いて作る歌二首」

二二八番歌) 妹が名は 千代に流れむ 姫島の 小松が末に 茗生すまでに

二二九番歌) 難波濁 潮干なありそね 沈みにし 妹が姿を見

まく苦しも

卷第三の四一五番歌「上宮聖德皇子、竹原井に出遊でましし時に、竜田山の死人を見悲傷して作らす歌一首」

〈四一五番歌〉 家ならば 妹が手まかむ 草枕 旅に臥やせる 旅人あはれ

卷第三の四二六番歌「柿本人麻呂が香久山の屍を見て悲慟して作る歌一首」

〈四二六番歌〉 草枕 旅の宿りに 誰が夫か 国忘れたる 家待たなくに

卷第三の四三四番歌から四三七番歌「和銅四年辛亥、河辺宮人、姫島の松原に娘子が屍を見悲嘆いて作る歌四首」

〈四三四番歌〉 風早の 美保の浦廻の 白つつじ 見れどもさぶし なき人思へば

〈四三五番歌〉 みつみつし 久米の若子が い触れけむ 磯の草根の 枯れまく惜しも

〈四三六番歌〉 人言の 繁きこのころ 玉ならば 手に巻き持ちて 恋ひざらましを

〈四三七番歌〉 妹も我も 清の川の 川岸の 妹が悔ゆべき 心は持たじ

卷第九の一八〇番歌「足柄の坂に過るに、死人を見て作る歌一首」

〈一八〇番歌〉 小垣内の 麻を引き干し 妹なねが 作り着せけむ 白たへの 紐をも解かず 一重結ふ 帯を三重結ひ 苦しきに 仕へ奉りて 今だにも 国に罷りて 父母も 妻をも見むと 思いつつ 行きけむ君は 鶏が鳴く 東の国の 恐きや 神のみ坂に 和たへの 衣寒らに ぬばたまの 髪は乱れて 国問へど 家をも 言わず ますらをの 行きのまにまに ここに臥やせる

卷第十三の三三三番歌から三三四番歌までの九首

〈三三三番歌〉 玉鉦の 道行き人は あしひきの 山行き野行き にはたづみ 川行き渡り いさなとり 海道に出でて 恐きや 神の渡りは 吹く風も 和には吹かず 立つ波も 凡いは立たず と る波の ささふる道を 誰が心 いたはしとかも 直渡りけむ 直渡りけむ

〈三三三番歌〉 鳥が音の かしまの海に 高山を 隔てになして 沖つ藻を 枕になし 蛾羽の 衣だに着ずい さなとり 海の 浜辺に うらもなく 臥したる人は 母父に 愛子にかあらむ 若草の 妻かありけむ 思ほしき 言伝てむやと 家問へば 家をも 告らず 名を問へど 名だにも告らず 泣く子なす 言だに問はず 思えへども 悲しきものは 世の中にそある 世の中にそある

返歌

〈三三七番歌〉 母父も 妻も子どもも 高々に 来むと待ちけむ 人の悲しさを

〈三三三八番歌〉 あしひきの 山道は行かむ 風吹けば 波のささ
 ふる 海道は行かじ

〈三三三九番歌〉 玉銚の 道に出で立ち あしひきの 野行き山行
 きにはたづみ 川行き渡り いさなとり 海道に出でて 吹く風
 も おぼには吹かず 立つ波も 和には立たぬ 恐きや 神の渡り
 の しき波の 寄する浜辺に 高山を 隔てに置きて 浦淵を 枕
 にまきて うらもなく 伏したる君は 母父が 愛子にもあらむ
 若草の 妻もあるらむ 家問へど 家道も言わず 名を問へど 名
 だにも告らず 誰が言を いたはしとかも とる波の 恐き海を
 直渡りけむ

返歌

〈三三四〇番歌〉 母父も 妻も子どもも 高々に 来むと待つらむ
 人の悲しさ

〈三三四一番歌〉 家人の 待つらむものを つれもなき 荒磯をま
 きて 伏せる君かも

〈三三四二番歌〉 浦淵に 伏したる君を 今日今日と 来むと待つ
 らむ 妻しかなしも

〈三三四三番歌〉 浦波の 来寄する浜に つれもなく 伏したる君
 が 家道知らずも

(新日本古典文学大系『万葉集』)