

泣くこと

序

人はなぜ泣くのだろうか。

まず、子どもが泣くことから考えてみたい。野村雅一によれば、それは単なる感情表出ではない。たとえば、赤ん坊は空腹・乾き・生理的不快などのためだけに泣くのではなく、「泣きわめくことで親の耳に訴えようとする」のである。それは言語能力が未発達だからだが、成長して口がきけるようになって「泣く児も目を見る」の諺のように「まわりに親しい大人がいると、やみかけた泣き声をまた張り上げるのだ。」¹⁾「それどころか、大人になってさえも、あの「泣き上戸」というのは「相手」が必要なのである。柳田國男が、泣くことは一種の表現手段であって、²⁾近年人が泣かなくなったのは言語の効用

山田 永

が重視せられて口達者になったからだ、と述べたことが思い出される。³⁾ということは、言葉で「相手」に訴えられぬ時に人は泣くのであるうか。泣くことで「相手」に助けを請うのであろうか。

一

ホムツワケはなぜ泣いていたのだろうか。

生年既に三十、八掬髯鬚むすまでに、猶泣つること児の如し。常に言はざる……。

△垂仁紀二三年九月▽

言語能力未発達の幼児が泣く例を踏まえれば、彼は口がきけなかったから泣いていた、と読んでもよいであろう。結末は、鶺鴒を見て「是何物ぞ」と初めてしゃべったので、この鳥をとらえて彼に与えると、「是の鶺鴒を弄び

て、遂に言語ふこと得」たのであった。これは、一般にホムツワケの鎮魂の所作と解されている。西村亨によれば、

ほむちわけという皇子は……啞だった人である。靈魂信仰的に言えば、誕生に際して靈魂が肉体に鎮定しなかった、あるいは肉体の成長に伴って靈魂が成長しなかったということになる。

ゆえに、鳥_{II}鵠の姿をとっている靈魂を体内に摂取しようとしたのである。

「弄」は「手の中で玉をまさぐる」(大漢和辞典—原文注)ことを原義とするが、宝玉の中にこもる靈魂がそうして人間の体内に鎮定するように、鵠を身近く置き、これに接触することによってその保持する靈魂がほむちわけの肉体に転移し、ほむちわけが完全な靈肉を具えるに至るわけである。⁽³⁾

と氏が述べるように、「弄」の字からも鎮魂であることがわかる。

ところで、鵠によって鎮魂したと泣くこととはどのように関わわるのだろうか。序で述べたように泣くことが単なる感情表出ではなく訴える手段であるならば、ホムツワケは自身の欠如状態を何とかしようとして泣くのであった。それを広い意味の鎮魂と呼ぶことができる。

この場合は鵠による鎮魂のだが、泣く「相手」は鵠であるというよりも、鵠を彼のもとにもたらしてくれる存在(おそらく父垂仁天皇)であった。よって、彼は泣くことで自ら鎮魂を行なおうとした、といえるのである。この八握鬚が伸びる年頃になっても泣いている神として、他にスサノヲとアヂスキタカヒコを我々は知っている。

速須佐之男命……八拳須心の前に至るまで、啼きいさちき。……「僕は妣の国根の堅州國に罷らむと欲ふ。故、哭くなり。」
△記上巻▽

ホムツワケが鵠を必要としたように、スサノヲはイザナミを求めた。スサノヲにとって鎮魂してくれるのは彼女であって、直接泣く「相手」はイザナキであったと見做される。

大神大穴持命の御子、阿遲須積高日子命、御須髮八握に生ふるまで、夜昼哭きまして、み辞通はざりき。……大神、夢に願ぎ給ひしく、「御子の哭く由を告らせ」と夢に願ぎませば、その夜、御子み辞通ふと夢見ましき。則ち、寤めて問ひ給へば、その時「御沢」と申したまひき。その時「何処を然いふ」と問ひ給へば、即て、御祖の前を立ち去り出でまして、石川を度り、坂の上に至り留まり、「是処ぞ」

紀 十月	〈3〉古 事 記 卷 中	〈2〉神代紀 第五段一書六	〈1〉古事記 上 卷	
ホムツワケ、「生年既に三十、八掬鬚鬚むす	ホムチワケ、「八拳鬚心の前に至るまで真事とはず。」	スサノヲ、父イザナキの命令をきかず、「年已に長いたり。復八掬鬚鬚生ひたり。……常に啼き泣ち悲恨む。」	スサノヲ、父イザナキの命令をきかず、「八拳須心の前に至るまで、啼きいざちぎ。」	状 況
	「我が宮を天皇の御舎の如修理めたまはば、御子必ず真事とはむ。……爾の崇は出雲の大 神の御心なりき。」	「吾は母に根国に従はむと欲ひて、只に泣かくのみ。」	「僕は妣の国根の堅州国に罷らむと欲ふ。」	口をきかないあるいは泣く原因
① 鵠を見て、「是何物ぞ」と初めて口をきい	① 二侯小舟を軽池に浮かべて遊ばせる。 ② 鵠の声にアギトヒしたので、とらえて与える。 ③ 出雲大神の宮殿を修理する。 ④ 出雲大神を拝し、肥河の中の仮宮に籠らせる。			言語獲得あるいは涕泣をやめさせる方法
	④ 物言う。 ② 失敗。			結 果

<p>〈7〉出雲国風土記 仁多郡</p>	<p>〈6〉出雲国風土記 神門郡</p>	<p>〈5〉尾張国風土記 逸文</p>	<p>〈4〉垂仁 二年九〜</p>
<p>アヂスキタカヒコ、「御須髪入握に生ふるまで、夜昼哭きまして、み辞通はざりき。」</p>	<p>アヂスキタカヒコ、「甚く夜昼哭きましき。」</p>	<p>ホムツワケ、「生七歳になりて語ひたまはず……。」</p>	<p>までに、猶泣つること児の如し。常に言はざる……。」</p>
		<p>「吾は多具の国の神、名を阿麻乃彌加都比女と曰ふ。吾、未だ祝を得ず。若し吾が為に祝人を宛てば、皇子能言ひ……。」</p>	
<p>沐浴させる。 「御沢」と答えたのでそこを捜してその水で</p>	<p>「高屋」を造つて住ませ、そこに「高椅」を建てて登り降りさせて養育する。</p>	<p>日置部等が祖建岡の君に、アマノミカツヒメを祀らせる。</p>	<p>たので、とらえて与える。 ②「是の鵠を弄」ばせる。</p>
<p>① 失敗。</p>			<p>② 物言う。</p>

空欄は、原典に記されていないことを表わす。

(5)

と申したまひき。その時、其の沢の水活れ出でて、御身沐浴みましき。

△出雲国風土記仁多郡▽
彼はどうやって鎮魂してもらい、口がきけるようになったかは記されていない。しかし、ササノヲにとってはイザナミが、ホムツワケにとつては鶴が鎮魂してくれる存在だとすると、アヂスキタカヒコにとっては御沢の水が鎮魂してくれるものであったと読めないだろうか。同じアヂスキタカヒコの泣きについてはもう一例。

阿遅須積高日子命、甚く夜昼哭きましき。仍りて、其処に高屋を造りて、坐せて、即ち、高椅を建て、登り降らせて、養し奉りき。

△出雲国風土記神門郡▽
八握鬚も口をきかないという記述もない簡単な記事なのだけれど、登り降りすることは鎮魂の一種である。ここの彼はこの方法を求めて泣いたのだが、前述の沐浴の記事と一連のものとするならば、ここでのこの方法は、どうやら失敗だったようである。

以上のササノヲ・ホムツワケ・アヂスキタカヒコの四つの記事に、紀のササノヲ・記と風土記のホムチワケ（ホムツワケ）の記述を加えて、三浦佑之作成の表を参考にしてまとめてみると前頁のようになる。

ここで気づくことは、〈3〉〈5〉のホムチワケ（ホムツワ

ケ）は泣いていないことである。そしてその場合は、明らかに外部に原因が認められる。⁽⁶⁾ 神の意志——神を祀らないので主人公の口がきけなくなったという一種の祟り——によっている。ということとは、内部つまり主人公自身に原因（欠如——たとえば霊の不安定）がある時にしか泣いていないのである。泣くことによって自ら鎮魂する。正確に言えば、鎮魂してくれる「相手」を呼ぶのである。それは、幼児が泣いて母親を呼ぶがごとくである。

二

イナバノシロウサギが泣いていたのはなぜだろう。もちろん痛かったからに違いないのだが、ただそれだけなのだろうか。

八十神……気多の前に到りし時、裸の菟伏せりき。

爾に八十神、其の菟に謂ひしく、「汝為むは、此の海塩を浴み、風の吹くに当りて、高山の尾の上に伏せれ。」といひき。故、其の菟、八十神の教に従ひて伏しき。……故、痛み苦しみて泣き伏せれば、最後に来りし大穴牟遲神、其の菟を見て、「何由も汝は泣き伏せる。」と言ひしに……。

△記上巻▽
痛くて泣いていたのなら、ワニに毛皮をはがされた時

も泣いていてよきそうだが、そうは書かれていない。もし、泣くことがこれまでの仮説のように自分の欠如を補ってくれる「相手」を呼ぶ一方法と考えるならば、シロウサギにとっての「相手」は八十神ではなかった。オホナムヅこそが本当の「相手」であった。

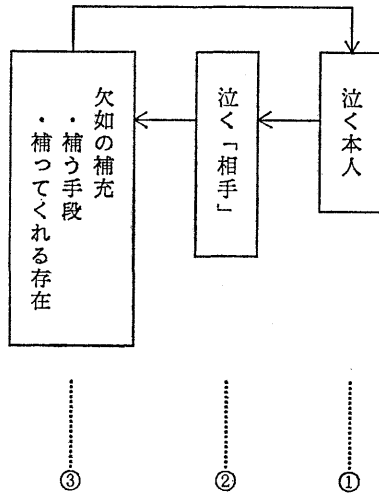
泣くことは「異界とのコミュニケーション」だといったのは民俗学者の飯島吉晴だが、この場合は自分を助けてくれる神という異界の存在を呼ぶために泣いている。そう考えてよいのは同じ型の神話があるからである。ホヲリノミコトは兄から借りた釣針を失くし、「一千鈎を作りて、償ひたまへども」許してもらえない。途方に暮れて、弟は泣いている⁽⁸⁾。

是に其の弟、泣き患ひて海辺に居ましし時に、塩椎神来て、問ひて曰ひしく、「何にぞ虚空津日高の泣き患ひたまふ所由は。」
 ^ 記上巻 V

泣いているとなぜ泣くのかと問う「相手」が現われ、泣くことをやめさせるために、泣いている本人の欲求を充たしてやろうとするのである。この手の用例は他にすこぶる多い。たとえば、アメノワカヒコが死んだ時にシタテルヒメが泣くと天から彼の父や妻子が降りてくるし（記上巻）、呪詛に苦しむ秋山之下水丈夫が泣くと御祖（母）がその呪いを解いてくれ（記中巻）、また根使主に

玉纒を盗られた雄略の皇后が泣いていると、雄略（夫）は「何の由ありてか泣ちたまふ」と尋ねる（雄略紀一四年四月）。

イナバノシロウサギ・ホヲリノミコトの「相手」は神であったが、アメノワカヒコ以下の例では親・配偶者などの近親者が「相手」になっている。これまでの例を試みに図式化してみると、以下のようなになるう。



序で述べた「泣く児も目を見る」が古代にもあてはまるとすれば、おそらく①は近親者を直接の「相手」とするであろう。そしてその②は①の欠如を補うために③をする。③には、高屋での昇降や沐浴などの手段をもって

する場合、イザナミ・鵜などのようにその存在自体が欠如を補う場合とがある。「存在」と述べたが、それは神あるいは神に極めて近い存在であろう。関和彦がホヨリノミコトなどの泣く神話について、

泣く行為は心理学的にみても助けを求める本能的行為であり、又、その助けを求める対象は当然同胞の人間ではなく神であることに思いあたらなければならぬ……⁽⁹⁾

と述べている通りであろう。しかし、この考察には②が欠けている。直接に泣く「相手」は③ではないのだが、①は泣けば③がもたらされるので、泣くこと自体が神を呼ぶこと、あるいは鎮魂することと見做されるようになった。もっとも欠如の補充には色々あり、飢え・乾きを癒すこともあったから、一概に「鎮魂」とはいえない。ゆえに「欠如の補充」としておいたが、古代においては八握鬚での泣きのように、靈魂に関する欠如が多いように思われる。

ところで、泣くということは声⁽¹⁰⁾・動作・涙の三要素から成り立っているだろう。場合によっては全ては揃わない時もある。むせび泣きというのもあって、その時は声が欠ける。しかし、これまで見てきたような「異界とのコミュニケーション」(飯島吉晴)・「神との接触の契機」

(関和彦)の場合は、少なくとも声・動作の要素は不可欠だろう。高崎正秀は八握鬚の状態で泣くことに對して、

万葉集などにも屢々「立をどり足ずり号び、伏し仰ぎ……」の如き用例が見られる様に、泣き嘆き足ずりし踏みたけふといふ、一種の神降しの行法が古代には一般に行はれてゐたらしいのである⁽¹¹⁾。

と述べている。声や動作はおそらく震動をもたらすことと関わりがあるろう。そして、音と震動——泣くことからいえば声を出して動作を伴って泣くことは、神を呼ぶ所作と深い関係があるに違いない。琴・柏手などはよく知られているけれども、弓を鳴らしたり太鼓を打って神や死靈を招き寄せる巫女がいることも報告されている⁽¹²⁾。志田諄一が、神靈が現われる時は荒波や地震・雷鳴などの音と震動を伴なうことが多いことから、

神靈の示現は震動・鳴動によって告げられる……が、逆に震動・鳴動させることによって、神靈を招くこともできたのである⁽¹³⁾。

と述べているのは注目すべき考察である。

動作については次節で死者に對する行為として再述するので、本節ではもう一つの涙について簡単に触れておく。

伊邪那岐命……(イザナミの)御枕方に匍匐ひ、御足方に匍匐ひて哭きし時、御涙に成れる神は、……泣沢女神と名づく。

古事記における泣くの初見だが、これは三位一体の泣きになっている。この泣沢女神は萬葉集に、

泣沢の神社に神酒すゑ禱祈れどもわご王は高日知らしぬ

△卷二—二〇二▽

とあることはよく知られている。乗岡憲正は、葬礼における匍匐し慟哭する所作を招魂呪法の一つととらえ、それには涙にも蘇生の呪力が信じられていたからだと考えている。⁽¹⁴⁾

涙で思い起こすのはサホビメのそれである。兄サホビメから天皇を殺せと小刀を渡された。夫である天皇は、何も知らずに彼女の膝枕で寝ている。彼女は小刀を振り上げたが、

三度挙げたまひしかども、哀しき情に忍びずて、頸を刺すこと能はずして、泣く涙御面に落ち溢れき。

乃ち天皇、驚き起きたまひて……

△記中巻▽

話はこの後、天皇が「沙本の方より暴雨零り来て、急に吾が面に沾きつ。又錦色の小さき蛇、我が頸に纏繞りつ」という「異しき夢」を見たと言ったので、サホビメはもはやこれまでと観念してその夢解きを白状する

と続く。寝ることは異界との交流であるといわれている⁽¹⁵⁾が、この時天皇は夢の世界という異界にいたのであり、涙によって此界へ戻されたと考えられるのである。

三

死者に相對して泣く時は、動作を伴っている記述が多く見られる。たとえば、

若子の這ひたもとほり朝夕に哭のみそわが泣く君無しにして

△萬葉集卷三—四五八▽

……こひまろび ひづち泣けども せむすべも無し

△同一四七五▽

など。先に引用したイザナキの泣く様には「匍匐ひて哭きし」とあり、ヤマトタケルが崩った時には、

倭に坐す后等及御子等、諸下り到りて、御陵を作り、即ち其地のなづき田……に匍匐ひ廻りて、哭為して歌曰ひたまひしく……。

△記中巻▽

と記されている。あるいは、ウヂノワキイラツコの自殺の報を聞いて駆けつけた兄オホサザキの、

標擗ち叫び哭きたまひて、所知知らず。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。

△仁徳即位前紀▽

という行為も含めてよいだろう。

以上のような死者に対する動作を伴った涕泣は——それは匍匐・歌舞と呼ばれるものだが——記紀萬葉よりずっと遡り、魏志倭人伝に、

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¹⁶。

とあり、さらに古代中国の礼記その他の書に見られることは、すでに先学が指摘している。一例だけ挙げておく。

孝子は親死すれば悲哀して志瀧ゆ、故に匍匐して之を哭し、將に復生きんとするが若く然す……。

△礼記問喪第三五¹⁷▽

そして、これらいわゆる殯宮儀礼における匍匐・歌舞は、蘇生させるための所作といわれている。本居宣長はその初めであろうか。アモノワカヒコのアソビ(記上巻)について以下のように述べている。

喪に如此^{アソビ}棄せしは、何の所以ぞと云に、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、……其時の故事をまねびて、歌棄て、其人を復此世に還りたまへと、¹⁸招禱る意より起れり

△古事記伝一三之卷¹⁸▽

もっとも、記紀萬葉は魏志倭人伝と時代の開きがあまりに大きいので、同じ目的のために行なわれたものでは

ないかもしれない。吉永登の指摘があるように、萬葉集中の殯宮挽歌や天武紀などの匍匐・歌舞はもはや蘇生を期待して行なったものではなからうが、¹⁹形骸化してしまつたとはいえ、それは死者復活思想を起源としているに違いない。

では、なぜ死者に対しての涕泣に動作を伴ったのであろうか。それはタマフリと関係がなからうか。イザナキの御哭・匍匐(記上巻)について中西進は、

葬送儀礼としての御哭とは、何も死を悲しむためのものではなかったらしい。死者の復活を願う儀礼だったのである。……もう一つの匍匐礼……も悲しみあまりごろごろとこがるように思えるけれども、……死者に代わつて、わが身体をゆり動かすことによつて、衰弱した生命力をゆり動かし、活潑にしようとする儀礼が本来、だつたであらう²⁰。

と述べている。「生命力をゆり動かすのは、高屋での昇降(一節の表の6)や船に乗せてウラガスこと(7)と同じなのかもしれない。本稿の仮説によると、泣くのは自らの欠如を補うためであった。死者に対しての場合をイザナキを例にしていえば、最愛の妻イザナミを亡くしたという欠如を有することになったイザナキが、死を補うために泣いたということになる。これならば、死

者を前にしての悲しみである。しかし果してそうだろうか。死者に対して泣くことは蘇生を願う儀礼というものが「本来」であるならば、泣くのは自分のためではなく、死者のために泣くことになる。そして、中西進の「死者に代わって」という発言を本稿の仮説に即して読むならば、死者自身が自分のために泣くのが本義だったのではなからうか。この場合の欠如はもちろん生命力の衰弱であるから、死者——「死」とはいつても、蘇生の可能性があると信じられていたならば本当の「死」ではないだろうが——は、タマフリをするためあるいはタマフリを求めて泣くのではなかったらうか。

近年泣くことが少なくなったとは序で述べたことであるが、多田道太郎が、最も早く消滅したのが哀悼の泣き方で、それは「靈に共感すること(21)が、いかに少なくなってきたかということではないのか」と述べていることは大変興味深い。逆に、最も靈に敏感なのはおそらく巫女であって、そのホトケオロシ(死口寄せ)と呼ばれる死者ボトケを憑依する時は、やはり神を降らす時と同様に音と動作を必要とするようである。(22)これは、死者のための泣きにおける声・動作と多分同意だろう。また、東北地方のイタコのホトケオロシを調査した楠正弘によれば、「生の世界と死の世界を結びつけるものは人間の涙」である

という。(23)それは巫女と依頼者(遺族)の涙であるとともに、憑依した死者自身の涙でもあろう。

葬儀には動作を伴う歌が歌われた。たとえば伊藤博は、その「葬歌」の本質は蘇生のための「魂招き」であると述べる。その本来の思想が薄らぐと、やがて「魂招き」は死者の魂の鎮定である「魂鎮め」に比重がかけられるようになってゆく。(24)これは挽歌の発生に関わる大きな問題なので別稿に期さねばならぬが、少なくとも、そもそも葬儀自体が死者の蘇生を目的としたもので、つまり死者のためのものであったことは押さえておくべきであらう。

また、魏志倭人伝には先に引用した記述に続いて、

已に葬れば、挙家水中に詣りて澡浴し、以って練沐の如くす。(25)

とあって、その「練沐」——ねりぎぬを着たまま沐浴すること——について井本英一が、それは死者再生のための「天の羽衣」であって、

いっぽうでは死体に触れた穢れを清めて再生することを意味し、いっぽうでは死者が再生するように、死者に代わって再生儀礼を行なうことを意味している。(26)

と述べているのだが、前述のように葬儀自体が死者のた

めのものであるならば、「哭泣し……歌舞飲酒す」る行為も、死者に代わってのものと考えられるだろう。

その死者が泣く時の「相手」が、タマフリをもたらしにくれる存在である。この場合は生命を司る神⁽²⁷⁾を考えてもよいが、前述のように直接泣く「相手」は近親者(遺族)⁽²⁸⁾との見做すべきだろう。しかしながら、いくら何でも死者自身は泣けないし、自ら体を動かしてタマフリをすることもできない。それで、死者に代わって近親の者が泣き自分の体を動かした。あるいは、オホサザギのように死者の体を揺り動かしたのではなかったか。さらに憶測を交えていえば、近親の者が死者のために動作を伴った泣きをすることによって、死者自身がそうしているかのような幻想を持ったのではなからうか。

最近、伊澤正俊「行路死人歌唱和論」⁽²⁹⁾を読む機会を得た。萬葉集のいわゆる行路死人歌の長歌というのは、故郷・家・肉親を行路死者自身が歌うことによって自分の身に強い生命力を着けようとした呪的な歌に対して、この行路死者を見つけた旅人が唱和したものとする論である。死者自身の歌は存在しないしまった存在するはずもないのだが、「敬みて態凝の為に其の志を述ぶる歌に和ふる六首」という題詞をもつ山上憶良の長歌に対する氏の考察は、本稿にとって注目すべきものである。

うち日さず 宮へ上ると たらちしや 母が手離れ
常知らぬ 国の奥処を 百重山 越えて過ぎ行き
何時しかも 京師を見むと 思ひつつ 語らひ居れ
ど 己が身し 勞しければ 玉梓の 道の隈廻に
草手折り 柴取り敷きて 床じもの うち臥い伏し
て 思ひつつ 嘆き臥せらく 国に在らば 父とり

見まし 家に在らば 母とり見まし 世間は かく
のみならず 犬じもの 道に臥してや 命過ぎなむ

一に云はく、わが世過ぎなむ

△卷五―八八六△

氏によると、傍線部で故郷・家・肉親を喚起し、態凝はそう歌うことによってそれらの呪力を身に着け生き長らえようとしたのである。⁽³⁰⁾

ところでこの長歌は、直前の「大伴君態凝の歌二首
大興麻田陽春の作」(八八四・五)に「和ふる」歌であり、八八四・
五番歌も死者態凝に代わっての作歌である。集中「丹比
真人……柿本朝臣人麿の意に擬へて報ふる歌」(卷二二
二六)・「防人の情と為りて思を陳べて作る歌」(卷二〇
―四三九八―四四〇〇)などが見られ、古代人は他人の
立場に立って作歌することが可能であったことがわか
る。今は八八六番歌に限っていうと、死者態凝が、
うち臥い伏して 思ひつつ 嘆き臥せらく 国に在

らば 父とり見まし 家に在らば 母とり見まし
と歌ったことは、それには「泣く」とは歌われていない
のだが、死者が自分の近親者を「相手」に動作を伴なっ
た泣きをしたと考える証拠になりはしないか。また、憶
良が死者の立場から作歌することにより、あたかも死者
自身が行なっているかのような幻想を引き起こしたので
はなかるうか。

死者に対して泣く時は、以上のように死者自身が泣く
という意味があったと考えられるのである。

注

引用に際し、文字を改めた箇所がある。また、注のない原典
は日本古典文学大系(岩波書店)から引用した。

(1) 野村雅一「泣く」『ポディランゲージを読む』所収二二二
—四頁、平凡社、一九八四年。

(2) 柳田國男「涕泣史談」『不幸なる芸術』定本第七巻所収三
二九—三五頁、筑摩書房、昭和三年。

(3) 西村亨「鳥のあそび考」『日本神話研究』第三巻所収一〇
六頁、学生社、昭和五二年。他に、同氏「船のあそび考」(『
慶応義塾大学言語文化研究所紀要』第二号所収、昭和四六年
二月)、また守屋俊彦「素戔嗚尊の涕泣神話」(『記紀神話論
考』所収、雄山閣出版、平成元年)を参照。

(4) 三浦佑之「話型と話型を超える表現」『文学』第五四卷(一
九八六年)五月号所収二二—二頁。

(5) たとえば、3、4の原因はサホビコ・サホビメの近親相姦か
どうか議論の余地はあろうし、5、7の結果は「物言う」であ
ろうと推測して書くこともできるが、原典不記の時は空欄に
しておく。

(6) 7は原因が外部にあるか内部にあるか不明瞭である。父オ
ホナモチは夢の中で、神の意志により御子は言語を奪われて
いたことを知った、と読めないことはない。三浦佑之はそう
とっている(前掲論文二五—六頁)。しかし、原因は不記な
のだからここでは「明らかに外部に原因が認められる」場合
には入れないでおく。

また、佐藤正英は1について、3、7の例から推して「スサノ
ヲが成年に達してもなお泣きいさちるばかりであったのは、
スサノヲに神が祟っていたからである」と述べている(『ス
サノヲはなぜ泣くのか』『理想』昭和五九年五月号所収四—
五頁)。しかし、7アデスキタヒコの泣く原因が「祟り」
かどうかは不明であるし、3ホムチワケは「泣く」とは記さ
れていないので、氏の説はいかなるものであろうか。

(7) 飯島吉晴「涕泣のフォークロア」『笑いと異装』所収三九
—四三頁、海鳴社、一九八五年。

(8) 「途方に暮れて」とは、以下の歌の傍線部と関係がある
う。

朝鳥の音のみし泣かむ吾妹子に今また更に逢ふよしを無み
君に恋ひわが泣く涙白袴の袖さへひちて為む為方もなし

△ 萬葉集卷三—四八三△
△ 卷二—二九五△

朝な朝な筑紫の方を出で見つつ哭のみそわが泣くいたも為
方無み
△同一三一八V

いずれも恋しい相手に逢えずに泣いている歌であり、傍線部の
のような表現はかなり散見する。ちなみに、一首目は挽歌、
二・三首目は相聞歌だが、両者には逢えぬ相手を恋う感情が
共通している、といわれて久しい。

(9) 関和彦『風土記』社会の諸様相(その2)、『風土記研究』
第七号所収二頁、平成元年五月。なお、氏は泣くことを「
神との接触の契機」ととらえている。

(10) 「哭」という字は『大漢和辞典』(修訂版)によると「大声
に泣きさけぶ」意味があるという。

(11) 高崎正秀「風土記に現れたる説話群」『物語文学序説』(著作
集第五卷)所収七二頁、桜楓社、昭和四六年。傍点引用者。

(12) 堀一郎『日本のシャーマニズム』一七九頁、講談社現代新
書、昭和四六年。西口順子「王朝の巫女」『女の力』所収二
二〇頁、平凡社選書、一九八七年。

(13) 志田諄一「震動・鳴動と神」『古代日本精神文化のルーツ』
所収八二頁、日本書籍、昭和五九年。

(14) 乗岡憲正「古代文芸に於ける悲劇性」『古代伝承文学の研
究』所収一二三頁、桜楓社、昭和四二年。

(15) 近藤信義「ぬ」『古代語を読む』所収、桜楓社、昭和六三
年。野村雅一前掲書二四頁。

(16) 和田清・石原道博『魏志倭人伝・後漢書倭伝・宋書倭国伝
・隋書倭国伝』四五頁、岩波文庫、一九五一年。

(17) 竹内照夫『礼記(下)』(新釈漢文大系第二九卷)八六七頁、
明治書院、昭和五四年。

(18) 『本居宣長全集』第一〇巻七五―六頁、筑摩書房、昭和四
三年。また、南島のモガリ習俗の匍匐・歌舞も蘇生のためで
あったと考えられている(伊波普猷「南島古代の葬制」を
なり神の島」第一巻所収、平凡社東洋文庫、昭和四八年)。
(19) 吉永登「献呈挽歌は殯宮で歌われたものでない」『万葉
文学と歴史のあいだ』所収一一四―六頁、創元社、昭和四二
年。

(20) 中西進「天つ神の世界(古事記をよむI)」八七頁、角川
書店、昭和六〇年。傍点引用者。また、この意味でもタマフ
リは、たとえば土橋寛のいうように「魂振り」であったと思
われる(『古代歌謡と儀礼の研究』第三章「採物のタマフリ
的意義」参照、岩波書店、昭和四〇年)。

(21) 多田道太郎「泣くI」『しぐさの日本文化』所収二一九頁、
筑摩書房、一九七二年。

(22) 櫻井徳太郎『日本シャーマニズムの研究(下)』(著作集第六巻)『
参照、吉川弘文館、昭和六三年。特にその第二章「民間巫俗
の性格」は、死して間もなくのホトケオロシの例が挙げられ
ている。

(23) 楠正弘「イタコ信仰における死の世界」『伝統と現代』第
四二号所収一三一頁、昭五一年一月。また、同氏「恐山イ
タコにおける死者・ボトケの語り」(『庶民信仰の世界』所
収、未來社、一九八四年)参照。

(24) 伊藤博「挽歌の創成」『萬葉集の歌人と作品(下)』所収四一
五頁参照、塙書房、昭和五〇年。

(25) 前掲書四五頁。

(26) 井本英一「中近東の羽衣説話」『輪廻の話』所収九五頁、

法政大学出版局、一九八九年。傍点引用者。

(27) 「生命を司る神」とは、たとえばオホナムヂが八十神の迫害をうけて死んだ時に、御祖の命がカミムスヒに請うているが(記上巻)、この場合のような神を指す。しかし、この場合も前節の図①②③に相当するのがオホナムヂ・御祖の命・カミムスヒとなり、①は②を介して③に助けてもらっている。

(28) 挽歌がいわゆる献呈挽歌となり近親者以外の手に渡ってしまつたことは、たとえ泣いてもそれは蘇生のためではないということの一徴証といえるだろう。これは民俗学という泣きの習俗からも窺える。赤田光男によれば、死者に対する涕泣は近親男女↓近親女性↓非血縁者の泣女↓共同体の男女と変遷していった。それに呼応して、泣くことの機能も「蘇生をはかる招魂の意味から、次第に鎮魂、送魂、淨魂の意味へと変容」していったのである(「葬送儀礼の特質」『祖霊信仰と他界観』所収五一頁、人文書院、一九八六年)。

また、柿本人麿以前は「女の挽歌」であつたとする説(西郷信綱「柿本人麿」『増補詩の発生』所収、未来社、一九六四年)はすでに青木生子が疑問を提出しているが(「亡妻挽歌の系譜」『萬葉挽歌論』所収、塙書房、昭和五九年)、ここで検討すべきである。しかし、既述のように挽歌の発生については別稿に期すことにする。ただし、西郷は「女の挽歌」の歴史は「原始の哭女」まで遡れるとしているが、非血縁者の泣女以前には近親男女の涕泣があつたということを付言しておく。

(29) 伊澤正俊「行路死人歌唱和論」『上代文学』第六二号所収、

平成元年四月。

(30) 同前六一四頁。