

高志の国と神語

—

最近また古代の日本海文化ということが話題にのぼりつつある。それは主に考古学、歴史学の観点からしての考説になるものであるが、一方、日本海文化に関し、その古代文学の方ではどうかということ、ここには越の国と関係する、神代記所載の「神語」を取り上げてみたと思う。「神語」の如何様のものであるかは大凡に知られているとして、理解の便に資するため、取り敢えずそれを掲げてみると、

此の八千矛神、高志国の沼河北売を婚はむとして、幸行
でましし時、其の沼河北売の家に到りて、歌ひたまひし
く、

尾 畑 喜 一 郎

八千矛の 神の命は 八島国 妻枕きかねて 遠遠し
高志の国に 賢し女を 有りと聞かして 麗し女を
有りと聞こして さ婚ひに あり立たし 婚ひに あ
り通はせ 大刀が緒も いまだ解かずて 襲をも い
まだ解かねば 嬢子の 寝すや板戸を 押そぶらひ
我が立たせれば 引こづらひ 我が立たせれば 青山
に 鶴は鳴きぬ さ野つ鳥 雉はとよむ 庭つ鳥 鶏
は鳴く 心痛くも 鳴くなる鳥か この鳥も 打ち止
めこせね いしたふや あまはせづかひ 事の 語
言も 是をば

とうたひたまひき。爾に其の沼河北売、未だ戸を開かず
て、内より歌ひけらく、

八千矛の 神の命 ぬえ草の 女にしあれば 我が心
浦渚の鳥ぞ 今こそば 我鳥にあらめ 後は 汝鳥に

あらむを 命は な殺せたまひそ いしたふや あま
はせづかひ 事の 語言も 是をば
青山に 日が隠らば ぬばたまの 夜は出でなむ 朝
日の 笑み栄え来て 柗綱の 白き腕 沫雪の 若や
る胸を そだたき たたきまながり 真玉手 玉手さ
し枕き 百長に 寝は寝さむを あやに な恋ひ聞こ
し 八千矛の 神の命 事の 語言も 是をば
とうたひき。故、其の夜は合はずて、明日の夜、御合為
たまひき。

又其の神の嫡后須勢毘売命、甚く嫉妬為たまひき。
故、其の日子遅の神和備豆、三字は音を以て、出雲より倭国に上
り坐さむとして、束装し立たす時に、片御手は御馬の鞍
に繋げ、片御足は其の御鐙に踏み入れて、歌ひたまひし
く、
ぬばたまの 黒き御衣を まつぶさに 取り装ひ 沖
つ鳥 胸見る時 はたたきもこれは適はず 辺つ波
そに脱ぎ棄て 鳩鳥の 青き御衣を まつぶさに 取
り装ひ 沖つ鳥 胸見る時 はたたきも 此も適はず
辺つ波 そに脱ぎ棄て 山縣に 蒔きし あたね春き
染木が汁に 染め衣を まつぶさに 取り装ひ 沖つ
鳥 胸見る時 はたたきも 此し宜し いとこやの

妹の命 群鳥の 我が群れ往なば 引け鳥の 我が引
け往なば 泣かじとは 汝は言ふとも 山處の 一本
薄 項傾し 汝が泣かさまく 朝雨の 霧に立たむぞ
若草の 妻の命 事の 語言も 是をば
とうたひたまひき。爾に其の後、大御酒杯を取り、立ち
依り指挙げて歌ひたまひしく、

八千矛の 神の命や 吾が大国主 汝こそは 男に坐
せば 打ち廻る 島の埼埼 かき廻る 磯の埼落ちず
若草の 妻持たせらめ 吾はもよ 女にしあれば 汝
を除て 男は無し 汝を除て 夫は無し 綾垣の ふ
はやが下に 芋衾 柔やが下に 柗衾 さやぐが下
に 沫雪の 若やる胸を 柗綱の 白き腕 そだたき
たたきまながり 真玉手 玉手さし枕き 百長に 寝
をし寝せ 豊御酒 奉らせ

とうたひたまひき。如此歌ひて、即ち宇伎由比四字は音を為
て、宇那賀氣理豆以六字は音を今に至るまで鎮まり坐す。此れ
を神語と謂ふ。

「神語」五首のうち四首までは最後、「事の 語言も 是
をば」で終わっている。特徴あるとじめ方であり、詞句と
いえるわけで、今日一般には「これをば事件を伝える語り
言としようよ」「事の語り伝えはこの通りでございます」な

どと解している。これでは例え「こと」(許登)を事件、出来事の意ととっている。コトということばは成る程、左様な真意でも使われるが、併しその当を得た解し方かとなると、今日の感覚に流れる印象を与える点など、この解では疑念の生ずるのを禁じ得ないものがある。「こと」はまた楽器の琴ではないかとする意見が一方にある。事件とか出来事の意のコトの場合もそうだが、琴を意味するコトの語も、仮名遣いの上では問題はない(何れも上述の「許登」と表記する。因みに「許」も「登」も乙類の仮名)。ただ、琴が本来神おろしの楽器である点に思いを致すと、琴とあるのでは「神語」の内容に照してイメージの合わない嫌いがあるといえる。

となると「事の 語事も 是をば」の「事」は、一体どのように解したらよいのかであるが、ここで関心の払われて然るべきは民俗学的な見方といえよう。能登半島の農村では古くから霜月五日に田の神を家に招き、風呂に入れたり、食事を差し上げたりする、アエノコトという行事が行なわれてきている。アエは饗応とか馳走の意であるが、併せてのコトは神聖行事というほどの義に受け取れる。また二月と十二月の八日をコト八日やつかといつて、餅をついたり麦飯をたいたりして節日とする。この日、針を使うと火に祟られるとか、ダイマナコという一つ目の鬼が来るとか伝え

て仕事を休むが、もともとは思ひごもりの日であつたらしい。つまり齋事に係つてのコトの語といえる。一方、子供が玩具を使って炊事の真似をするのをママゴトと呼んでいるが、元来は晴の日の食事——その真似事に外ならなかつた。これなども、コトが晴の日の行事を意味する語であつたのを示唆しないではない。一方、方言の領域においても道祖神祭りをコトといい、また男女集まつて飲食を共にするのをもやはりコトと呼んでいる。

此等に依れば「事の 語言も 是をば」の「事」は祭りや齋事、あるいはその他の行事に係つての語なることが分かる。事件とか出来事などの意でなくて、総じては晴の日の神聖行事といった義になる語と解せられよう。それが「事の」と熟して「神聖な」というくらい意になる(2)といえる。次に「是をば」についてみるとして、「事の 語言も 是をば」は一のとじめの常套詞句とみられるわけだけれども、左様な点からするに、「是をば」は例えば昔話が一定の決まり文句で語り終えるのと無関係ではなかつたのである。

昔話では最後を「そればかり」とか「こればかり」、また「これもそれっきり」等の文句で終えるが、それを思うと、「是をば」も「こをば限り」というような趣きになる

語と見て取れる。一般にいう「これをば」とか「この通り」の説き方に較べるなら、この方がより適切な見方と言い得るのではなからうか。結局「神聖な語り」とはこれ限りであります」というのが、「事の 語言も 是をば」の解ということになるう。

二

このとじめの詞句は他方、雄略記に載る、
纏向の 日代の宮は 朝日の 日照る宮 夕日の 日
がける宮……あり衣の 三重の子が 指拵せる 瑞玉
蓋に 浮きし脂 落ちなづさひ 水こそろこをろに
是しも あやに恐し 高光る 日の御子 事の 語言
も 是をば
倭の この高市に 小高る 市の高処 新菅屋に 生
ひ立てる 葉広 五百箇真椿 其が葉の 広り坐し
その花の 照り坐す 高光る 日の御子に 豊御酒
献らせ 事の 語言も 是をば
ももしきのの 大宮人は 鶺鴒鳥 領巾取り懸けて
鶺鴒鳥 尾行き合へ 庭雀 うずすまり居て 今日も
かも 酒みづくらし 高光る 日の宮人 事の 語言
も 是をば

「この三歌は天語歌なり」とある、一連三首の歌謡にも

見えている。

これに対して「神語」の第一首目と第二首目には、「いし
たふや あまはせづかひ 事の 語言も 是をば」とある。
論者によつては「いしたふや あまはせづかひ」がこのよ
うに下に続くべきものであるなら、この形は外の五首（神
語）の第三・四首目、「天語歌」の三首）にも現れてよいは
ずで、それが省略されているのだとか、脱落したのだとか
考えるには、その数が多過ぎるのではないかという。左様
な点から「いしたふや あまはせづかひ 事の 語言も
是をば」と続けて解さねばならない理由は、全く薄弱であ
るとする。つまりは上に、即ち「心痛くも 鳴くなる鳥か
この鳥も 打ち止めこせね」にこそ連接すべきものと説く
のである。そしてその場合、「この鳥も 打ち止めこせね」
と依頼されるのであるから、「あまはせづかひ」には、人の
使となつて天を馳せ、諸鳥を捕り殺すことのできる鳥——
鷹とか隼の類が思い浮かぶと考説する。

左様な見方の今日、一部では新見として受け取る向きも
あるが、そういう点、果たしていかげなものであろうか
これについてみるに、まず「天語歌」での「事の 語言も
是をば」は、「神語」のそれとは、同じ時点でもって扱ひ得
ない面があるやに考えられる。（尚、後述）それを半ば機械

的に、何が何首だから斯うである、と数の上で処理してしまふことには疑問が残るとせねばならぬ。またそういえば、ここでの論者の場合、「事の 語言も 是をば」は、「神語」と「天語歌」に共通する囉し詞とだけ捉えて論を進めているのだが、その点も何かすつきりしないものがある。それはこの詞句の囉し詞ともれるが、併し囉し詞ながら一面、既に見た如くそれなりの意義内容を有していることに、何等意を用いない立論になっている点に起因しよう。いかな伝承も、表に現れるところだけというか、表面的に簡単に割り切れるものではなからうということである。

「あまはせづかひ」を鳥に関係させて説こうとする意見は、夙く古事記伝にみられる。それには「いしたふや あまはせづかひ」に関して、

天駆使と聞ゆ。中略 上句は、伊曾伎飛やと云にや。中略 然れば此二句は、遙に隔れる道の間をも、言通はず使を、虚空飛鳥に譬へていへるにや。とあり、更に、

此ノ結の五句は、彼言通使の如く、此ノ哥の伝はり往て、今此ノ事は、遙き後世までも、故事の語言にぞ為なむ、と云ほどの意なるべし。とある。

宣長は「あまはせづかひ」を鳥のことと解しながらも、とにかく下に連接するものとみている。然してこの語を同じ鳥ながら、鷹や隼の類と看做す論者は、上に、即ち「神語」の第一首目においては「心痛くも 鳴くなる鳥か」の鳥も 打ち止めこせね いしたふや あまはせづかひ、そして第二首目では「後は 汝鳥にあらむを 命は な殺せたまひそ いしたふや あまはせづかひ」と続くべきものと考える。「いしたふや あまはせづかひ」の詞句をめぐり、斯く上接・下接の問題に執する所以のものも、それは本論の基礎固めを果たす上に深く係る事柄といえるからである。

「心痛くも 鳴くなる鳥か」の「鳥」は単刀直入、「庭つ鳥」を指すかとも思える。鶏は古く昼と夜を分割する鳥と思惟された。鶏が鳴けば、仮令夜が明けていなくとも、信仰的に神の資格で女性をおとの男性は、鳴き聲を機に立ち去らねばならなかった。というのも、神や精霊の活動するのは夜の時間と観念されていたからである。何れにしても、鶏の古代妻問いの習俗と不可分の関係にあったのは否めない。

右には「庭つ鳥」を指すかと述べたが、それは第三首目の地の文における「明日の夜、御合為たまひき」を引き合いにだすまでもなく、第一首目自体、妻問いを内容として

いるからといえる。ただ第一首目では、「庭つ鳥 鷄は鳴く」とのみあるのでなくて、「青山に 鷄は鳴きぬ」とも、「さ野つ鳥 雉はとよむ」とも歌っている。そして其等三種の鳥の鳴き聲が、深夜から明け方にかけて配されているのだが、文脈からすると、「心痛くも 鳴くなる鳥か」の「鳥」は、三種の鳥のこととも受け取れる。問題といえば「この鳥も 打ち止めこせね」を介しての、「あまはせづかひ」(鷹や隼の類)と三種の鳥の関連相ということにならう。

三

順を逐つてみるに、ここでの「打ちやめこせね」は語感からいって、「打ちとりこせね」にかなり近いものと解してよからう。「とり」はとり殺す意である。最初に歌われる「鷄」についてみると、これは夜おそくヒヨウヒヨウと寂しい聲で鳴く鳥として知られる。これが例えば垂仁記に伝えるように、空ゆくククヒを山部大鷄——鷹(の擬人化である)が追いかけて行くのであれば、それはそれで理解できる。また朝早く鳴く「雉」の場合も分かるとして、一方、闇に包まれた夜更けの「鷄」を鷹や隼に「打ち止めこせね」となると、何か割り切れないものがあるのではなからうか。不可視の時間、空間ではあるからである。

また仁徳紀所載の嶋鳥皇女物語には、

隼は 天に上り 飛び翔り 斎槻が上の 鷄鷄捕らさ
ね

神聖な、大きな槻の木の上の鷄鷄を、隼に「捕らさね」と頼んでいることになるが、このように鷄は樹の上にいるのでもないし、ましてや大空を飛び翔るわけのものでもない。そして、その鷄をどうこうして欲しいとなると、想い起こされるものに、やはり妻問いを歌った、伊勢物語の、

夜も明けばきつにはめなでくたかけのまだきに鳴きて
せなをやりつる(第十四段)

がある。「きつ」は狐の意(一説に水槽のこととも)で、その第二句は「何とせむ」が省略された形といえる。即ち「まだきに鳴く鷄を狐に食わせないで何としよう」と歌っているわけである。

これからするに、古く鷄という共通認識のようにして、それが天敵ともいべき狐の考えられていたろうことが了解されよう。鷹や隼ではその点、些少なりと不自然の感がないでもない。また敢えて何も鷹や隼を持ち出すほどのこともないように思える。それは「この鳥も 打ち止めこせね」の箇所まで、妻問いの最初の夜における男性(八千矛神ということになるが)のいらだちの気持の訴えという、第一首目の意のあるところは十分に歌い終わっているはずとみられるからである。

次に「あまはせづかひ」を天馳使のこととする意見の、第二首目ではどうであるかについてみよう。第一首目が鳥そのものを歌っていることは、既に見た通りである。併しこれが第二首目になると、「今こそば 我鳥にあらめ 後のは 汝鳥にあらむを」と、女（沼河比売）が自身のことを鳥になぞらえて訴えるという形になっている。そうなれば、歌はこのあと「命は な殺せたまひそ いしたふや あまはせづかひ」と続かわけだが、その場合、第一首目におけると同じようなウエートのかけ方で、鷹や隼を第二首目の「あまはせづかひ」に見てしまうと、何かすつきりしないものがあるとせねばならぬ。

更にいえば、「命は な殺せたまひそ」に対応するものとして、第三首目の「真玉手 玉手さし 枕き 百長に 寝は 寝さむを」に続く「あやに な恋ひ聞こし」があるが、これは無性に恋い焦がれますなといった義に相違ない。そうなれば「命は な殺せたまひそ」は命を殺さないで下さいの意ではなくて、早まりなさいますなといった義に解するのが適切な捉え方といわねばなるまい。つまりこの場合も、「命は な殺せたまひそ いしたふや あまはせづかひ」と一続きに見ねばならぬ積極的な理由はないように思えてくる。天馳使説の受け入れ難い以上が所以でもある。

さて、それでは「あまはせづかひ」を如何様に解したなら、「神語」に合致した見方になるのかということが、次に問題になってこよう。然して従来の考説のどのようなものであるかだが、これには以下の如きがみられる。即ち「あまはせづかひ」は海部（海人）の駆使丁（公用を帯びて官道を駆使する者の謂いという）。併せてハセツカベに「杖部」「丈部」（新撰姓氏録）の字（「丈」は「杖」の略字）を当てるのは、彼等が使者のしるしとして杖を携えていたのに基づこうと説くのである。他方、これに対して、伊勢地方の海部から貢進された、雑役に奉仕する官廷の駆使丁が「神語」の「あまはせづかひ」に外ならないと説く向きもある。そしてこれでは今ほどの杖について、官人が雑用に携わる人達を駆使するために手に持つもので、いわば権力支配の象徴ともそれは看做し得るといふ。

このように「あまはせづかひ」の解は、今なお流動的な状態にあると言わざるを得ない。ただ、右の二説の見方は違いながらも、「あまはせづかひ」の「はせづかひ」が後の令制の「駆使丁」に当たると考える点は、一致しているといつてよい。尤も、だからという訳ではないが、ここで表記の問題を中心にいささか考えを伸してみたく思う。

まず「あまはせづかひ」の語を表記するとなれば（天馳使

の表記は除くとして、「海人(海部)馳使」か「海人(海部)馳使」(因みに「馳」「駈」の古訓は何れもハス)の何れかというところであろう。ところで「あまはせづかひ」の語自体、「神語」以外には見出し得ないわけで、結局のところ「馳使」と「駈使」が問題になるとせねばならぬ。然して記紀風土記等には「馳使」の用字例は見当たらないが、「駈使」の方であるなら、さいわい紀に見ることが出来る。それを次に掲げてみると、

秦民分_二散臣連等_一、各随_レ欲駈使(雄略十五年)

日羅更蘇生日、此是我駈使奴等所_レ為(敏達十二年)

謂_下充_二舍人_一為_中駈使_上也(但し注記。皇極三年正月)

其臣連等、伴造国造、各置_二己民_一、恣_レ情駈使(孝徳大

化元年九月)

各伝えにおける「駈使」の今日行なわれている訓みを順に挙げると、「つかまつる」、「つかひと」あるいは「つかひ」と、「つかひ」ないしは「つかひと」、そして「つかふ」ということになる。また此等の事例における「駈使」は、総じて使い走り、召使といった意で用いられている。いわゆる「使者」とは異なるものといえる。併せて、使者の場合であれば、紀では「使」「使者」「使人」、記においても「使者」(何れも「つかひ」と訓む)とあって、「駈使」と表記することのないのが注意されよう。加えて使い走りや召

使いという条、それは杖でもって雑役に駆り立てられる人達ともこれまた別物とみられるのは、あげつらうまでもない。

となると、「駈使」の表記をもとに考えてゆくなら、前二説とは別のイメージになる「あまはせづかひ」がここに想い描かれてくるのではなからうか。それはまた令制の杖部と無関係ではないとして、それ以前の「海人駈使」の永い歴史を背負っているのが、実は「神語」の「あまはせづかひ」ではないかと臆測せられる。神の使い走り、即ち神の召使いをもって自らを任じ、それを誇りにしていた海人の人達で恐らく彼等はあつたのだからと考えてみたい。

またそうなれば勢い杖のことにしても言及すべきかと思ふ。時代は下るが、空也上人の徒は鹿杖(かせづえ)をつき、諸国遊行の聖も先が又になつた杖を携えていた。それは又のところに霊がやどるとする、古代の憑霊信仰を引き継ぐ形のもとと見て取れる。ならば神と共に在ることを心の支えとしていたろう海人駈使の人達にとつては、左様な杖は是非とも携えねばならなかつた。つまり海人駈使の杖は使者としてのでも、またこれの単なるしるしとも考えられないわけだ、蓋しそれは神との共存の證とも観念された一種の呪具でもあつたはずのものといえる。

「あまはせづかひ」の枕詞と目される「いしたふや」に

ついでには、特に私案を持ち合わせていない。従つてその点
は後考に俟つより外ないが、ここでは一応「磯伝ふや」と
する意見をとるとして、次に論を進めてみたい。

四

先には「あまはせづかひ」に関し、伊勢の海部から貢進
された宮廷の駈使丁がそうだとする意見のあることを述べ
てみたが、更にいうとこの海部は、伊勢の地方豪族である
天語連に隷属しての海部だと説くのである。然して「神語」
は、日本海に面する越の国に係つて歌われていることにな
る。現実、越方面が舞台になつてのものとは看做さざるを得
ない。であるなら、何故、伊勢の海部からの駈使丁なのか
説明の欲しいところだが、現に説かれる限りでは、両者の
関係の有機的に繋がらない憾みがそこにはあるのではな
らうか。

「天語歌」が天語連の伝誦した歌謡らしいのは、今日で
はほぼ討論終結した感がある。また「天語歌」一連三首と
「神語」(但し、五首のうち四首)のとのじめの詞句が同じな
のも既に見たところである。然して「天語歌」での「事の
語言も 是をば」が、「神語」のそれに比し、果たして伝承
本来のものであつたのかとなると疑問が持たれる。

「神語」の一音節一字の仮名で書記されるのは、これが

歌謡として扱われているのを示すといえる。が、実際には
一首を除くと他の四首には「語り言」とあり、加えてそれ
らは「神語」の名で呼ばれているとする。ところで歌と語
りには一線を劃さざるを得ないわけだが、そして一方が歌
だからというのではないが、「神語」の方がその内容からも
いかにも物語的であるとみれるし、より「語り言」に相応
しいものと考えざるを得ない。「天語歌」の方はそういった
点、幾分距離があるといつてよからう。思つに「事の語
言も 是をば」の詞句などは、「神語」にこそ本来的なもの
であつたのかと推測される。

「神語」の語については、皇極紀に「神語の入微なる説
を陳ぶ」(二年二月)とあつてかむことと訓み、託宣の意で
使われている。更にかむこととなると、万葉集では「住吉
の齋く祝が神言と……」(巻十九、四二四三)などと歌つて
いて、同じく託宣の義とする。つまり「神語」は「神言」
でもあるわけで、かむがたりと訓む「神語」もともととが
歌でなかつたのは確かかといえよう。

これを「神語」は神語歌の略とする意見が一方にある。
が、それならむしろ神語言の略とでも解すべきであらう。
併し何々の略ということでなく、「神語」はやはりあくまで
「神語」であつたと考えてみたい。またそうなれば、「神語」
はこれを歌曲名とするのが今日ではほぼ定論となつてい

が、これも如何なものであろう。既述もした、「神語」が歌謡として扱われてきた点に基づくのであるなら、歌曲名の呼称も理解できなくはない。が、「神語」のそもそものが「語り言」であつたらうことに思い及ぶと、「神語」を歌曲名とするのは蓋し当を得た見方とはいえないのではなからうか。

なお事のついでに述べてみるとして、語るは歌うと同じではないが、一種の韻律を持つ語るの歌うに近いものであるのは否めない。左様な事柄を論ずる場合、決まって引き合いに出されるのが、例の仁徳記に載る雁の話といえる。即ち、雁が卵を産んださまを天皇が歌でお尋ねになつたのに対する、建内宿祢の「以_レ歌語白」（歌を以ちて語りて白しく）がそうである。問題というのは、「語」はカタルと訓むとして、仁徳紀の同じ伝えでは「答」の字を使つているのから、記の「語」も答える意に解すべきだとする意見があるが、^⑧ 妥当な見方なのかどうかという点である。これに関して端的に述べるなら、まず記のレベルで検討してみるのが順序ではないかと思う。然して記についてみるに、「以_レ歌答日」とか「答歌日」といった言い方は尠なからず目にすることができ。

であれば、「語」は「答」とあつてよかつたはずなのに、それが「語」と書かれてゐることになる。が、今の場合、

わざわざ答える意で「語」と記さねばならない理由は、特になさそうに思われる。やはりこは語る意でこそ「語」が使われているのであつて、「以_レ歌語白」はそれ自体、発生の文学形態に係つての一の論理に成る叙述と解してみたい。そして実際には、どちらかといえば韻律を帯びた語りの方にウェイトがかかつてのもので恐らくはあつたのだろう。

五

「神語」を論ずる場合、これも取り上げて然るべきは、古代演劇性に関しての事柄といえよう。問題は、一体どの程度に劇的な印象の「神語」には窺知せられるかであるが、これについて私なりの視角から述べてみたかと思う。

「庭つ鳥 鶏は鳴く」は、鶏が昼と夜を分割する鳥であるのからも、神の退散に連なるといえる。然して地の文には「未だ戸を開かず」とあつて、妻問う神（ここでは八千矛神であるが）に対して戸を開けなかつたことになる。併し開けないまでも、本来的、信仰的には神は退散するはずであつた。ということとは、「未だ戸を開かず」は演出の感を与えるものと解してもよからう。このように考えると、「神語」なるものはあるいは地の文も含むのかとの思いがする。更にいうなら、地の文は「神語」の実は劇的に仕組まれた

ものであるのを、暗に予想させるものがあるとみれなくもない。それは後ほどまた思い合わせられることとして、今ほどの「戸」つまり第一首目(以下も便宜的に斯う呼ぶことにするが)にいう「板戸」も大いに関心を唆るものがある。

「板戸」は水平にすれば橋にもなり得るわけで、その意味では坂や峠などと同様、一の境界を示すものと解せられる。同時に「板戸」といって、そこに家のあるのを示唆するが、併せてここには古代における「見立て」の信仰論理が窺える。また「板戸」は一面、能舞台での「作り物」を考えさせるが、この事はとりもなおさず、そこに舞台の存在するのを仄めかすものがあるとしても言い過ぎではなからう。

「神語」にいう「板戸」となると、人称の転換の問題が係つてくるとせねばならぬ。即ち「神語」では「八千矛の神の命は」と三人称で始まるわけだが、それが「板戸」のところにくると、「押そぶらひ 我が立たせれば、……」と一人称に転換する。周知の事柄であるが、ただ「板戸」に目を遣ると、人称が転換しての自称敬語はあくまで、神の世界のことになっていると理解せねばなるまい。それは「板戸」のところは神霊界と人界の境目をなすからであつて、言わばこちらから神の世界を眺めてのものといえる。つまり「我」は見られる立場にある八千矛神だが、同時に

八千矛神に代り得る存在態でもあると看做すことができそうに思える。然して代り得る人物となると、それは演者を目指描くのが最も自然な考え方ということにならう。蓋し演者におけるその主人公との合一感、一体感の上立つての尊敬の念が、所謂自称敬語を自ずと誘発せずにはいなかったのではなからうか。

万葉集には石上乙麻呂が土佐国に流された時の歌(巻六、一〇一九―一〇二三)がある。最初の一首は「石の上 布留の尊は た弱女の 惑に依りて」に始まるもので、それは一見、乙麻呂以外の人の作かとの思いを抱かせる。が、実際はそうでなくて、乙麻呂の名を初めに提示するのは、流される乙麻呂が自らを第三者風に叙した形とも受け取れるし、歌に自嘲の気分の感得せられるのもその故である⁽⁹⁾。勿論、この歌と語りとみられる「神語」を同列に論ずるつもりはないが、ただ乙麻呂の歌における、自身が自らを三人称の形で歌うという、この人称の併有性は、既に「神語」(第一首目)の歌うところ(便宜的に斯う表現するとして)といつてよい。即ち「押そぶらひ 我が立たせれば、……」と「八千矛の 神の命は」がそうであるが、ここに一つの見方を試みるなら、この一人称発想と対比させての、「八千矛の 神の命は」の箇所は、八千矛神(演者自身でも

あるが)の第三者風の名告りとも解せられる。更にこの詞句に続いての「八島国 妻枕つままくらきかねて」のあたりからは、道行の形になっているとして、これまた不可はなからう。

さて、斯ういった古代劇性の問題を扱う場合、中世頃までは考察の射程内に入れるべきかと思う。具体的には、謡曲をその台本とする能の演出の如きが注意されるのではなからうか。道行は能の大抵の曲に窺えるが、名告りのことも思い併せつつ、修羅物の一である「田村」を次に取り上げてみよう。

ここには関係箇所の大凡を述べるにとどめるが、まず次第の雛子でワキの旅僧が登場し、「これは東国方より出でたる僧にて候。われ未だ都を見ず候程に、この春思ひ立ちて候」との名告りによって、東国から都へ上る由を明らかにする。この段階では橋懸りを歩いているが、やがて観客の前に現われ、正面に直って「頃もはや、弥生なかばの春の空」と道行を謡う。これで都へ向かつて旅立ったのであるが、次いで「影も長閑にめぐる日の、霞むそなたや音羽山」と謡うと、もうそれで都に近づいていることになる。そして「瀧の響きも静かなる」で、旅僧は正面斜めに三足ほど出る。そのあと廻って「清水寺に着きにけり」と謡い、元のところに戻る。これは著足ちやくあしといつて、道行の終わりには

必ず行なう所作である。ともあれこれで幾山河の道程を経て花の都に到着したことになるのである。¹⁰⁾

差し当たっては修羅物での「田村」を例にあげてみたが、これは「神語」を劇的な視角から考える上に、実に示唆的なものがあるといいたい。尤も短絡の譏りは免れないとして、道行の進行転換を物語る簡潔な表現の色合いといい、呼吸の点といい、両者の限りない近寄り、それが古代劇的なものの一つの条件でもあったのを暗に示すものがあるう。

六

総じて能には条件的に道行の演出方法がとられるわけだが、恐らくこれは芸能者の一団が旅行者であることに関係しよう。¹¹⁾その意味で道行の進展に関係する「神語」の「八島国」が、島々からなる国土であり、海辺の生活や航行の実感から生まれた語ことばと説かれるのは、関心を惹くものがある。

然して「神語」の第四首目に「あたね春はるき 染木ぞめが汁じゆに染め衣を ……此し宜し」とあるが、ここにいう八千矛神の赤色に染めた旅装束が、正月に訪れる歳神様の場合も同じなのは興味深いものがあるう。この全国的な分布になる正月様の童謡では、「杖の先に味噌つけて」とか「杖をついてごーざった」の外に、「赤い着物きて 羽根ついて」が一の

決まり文句のようにして歌われている。神の旅衣は赤い色と一般にも後々まで考えられていたことが分かる。血液の色にも通う一種の呪力を秘めた赤色は、太陽の象徴とも古く観念されていたが、それは同時に八千矛神の神格の一面を暗示するものと解してよからう。

「神語」の同じ第四首目で、赤い旅衣を「此し宜し」とする前に、まず「黒き御衣」、次いで「青き御衣」に関して「沖つ鳥 胸見る時 はたたぎも 此も適はず」とあるのなども注意を惹かずにはいない。観客の前で衣裳をつぎつぎと着替えるのを物著というが、右に挙げた条りは、思うに演者が水鳥の格好よろしく、物著の演技をする場面であったのかも知れぬ。また「沖つ鳥 胸見る時」のあとに「辺つ波 そに脱き棄て」とあり、対して「山縣に蒔きし」とか「山處の一本薄」といい、更に「群鳥の我が群れ往なば 引け鳥の我が引け往なば」と歌うが、これが第五首目に入っても、「打ち廻る 島の埼埼 かき廻る 磯の埼落ちず」とある。

「群鳥の 我が群れ往なば」などは、旅する一団の人々——その印象を色濃く灼き付けた詞句といえよう。加えて此等の詞句には、山辺や海辺のさまが一の心象風景として読みとれる思いがする。なお海辺とはいってもなく日本海のそれを指すが、となれば、ここに映像を結び得るのは、

日本海を航行し、あるいは海沿いの道に旅路を重ねた、それも演劇（とはいふ条、あくまで古代劇的なものであるが）を携えての海人の人達の姿であるとして、大過ないのではなからうか。

日本海側の海人となると、出雲勢力の一翼を担う彼等であつたのかも考えられよう。が、今日のところ該勢力の東漸は、出雲独自の勢力を象徴する四隅突出型方墳の出土地、大穴牟遲神（大穴持命）を祀る神社の所在地等から、せいぜい富山辺りまでとするのが穏当な意見のようである。

となれば勢い、出雲系でない旅する海人の人達が問題になるとせねばならぬ。それは漸次述べてゆくとして、とにかく彼等海人集団が、海産物や玉製品を主とした広範な交易活動に携っていたことは、ほぼ疑い得ないようである。併せて彼等の旅を考えると、昼は恐らく手擧で漕ぎ、夜とか時化の時などは陸に上ったことであろう。また航行の時に目標となる山をアテ山というが、これには伯耆の大山、能登の石動山、加賀の白山、新潟の黒姫山等を挙げることができる。何れも海人の信仰の山でもあつた。

古くこのアテ山を仰ぎつつ、日本海を、また海沿いの道を旅した海人の人達がいたのである。ところでそのコースは何処へ通じていたのか、ということになるが、これを示

喰するもの一つに塩の道がある。塩を運搬する道筋であるが、瀬戸内とか能登産の塩は、多く日本海を利用して東へ——そして、現、糸魚川市を流れる姫川沿いに信越国境を越え、南安曇郡に隣りする信州の松本辺りまで運ばれたという。¹⁵ 松本の北方に塩尻の地名の見られるのも、暗示深いものがあるといえる。また高志の国の沼河比売に関する伝説が、糸魚川市や姫川に沿っての地域、更に信州に入つては北安曇郡の小谷方面にかけて分布しているのも参考にならう。加えて日本海沿岸の玉作り文化の一つに玦状耳飾があるが、その製作遺跡は能登、次いで富山、新潟では姫川の河口周辺、更に南安曇・北安曇郡にはさまれる長野の大町にも見出すことができる。¹⁶ 旅する人々の移動の道筋が、日本海側から姫川沿いに信濃に通ずるものであったらしいのが、以上から了解されよう。

このように各種の事例を通じて当面の道筋を辿つてみたというのも、一つには嘗ての彼等の実体を逐う上からも必要と考へてのことである。然して南安曇郡の穂高神社(式内)は安曇氏の祖神綿津見神を祀るが、同時に当神社の神官の役は古く犬養氏が勤めていたとされる。この犬養氏は安曇犬養連の後裔に当たるが、更に信濃の安曇郡が、海人族としての安曇氏の開拓したところなるが故の郡名であるの

を(恐らくそうに違ひなからう)思つと、ここに大寫しされてくるのは、尠くとも推定できるのは、安曇系の海人の人達といえる。が、そうは述べても、これはあくまで本論に想定される海人の安曇系の人達に外なからうということであつて、彼等がみな信濃への道を辿つたとするのではない。日本海側での、安曇系海人の移動経路を暗に示すものとして、米子市に安曇、能登の羽咋に安津見の地名がみられる。また天平五年の正税帳では、隠岐の海部郡の郡司は安曇三雄であつたと記すが、それ以外にも、例えば丹後や越前に海部郷の郷名が存したこと、加えて越前に海直、因幡・丹後・隠岐に海部直を氏姓とする者のいたことは、それらの国々にも安曇系の海人が分布していたのを物語るものと解してよからう。¹⁷ さらに先程の能登といへば、珠洲の潜水海女は古くより筑前の鐘崎から渡つてきていとされるが、そこは和名抄にいう安曇郷の地でもあつた。

安曇氏に関してさらにいうなら、新撰姓氏録に、

阿曇犬養連 海神大和多罪神三世孫穂己都久命之後也
(撰津国神別)

と載せるのも、この際、注意されてよからう。穂己都久命は梓つく命のことと解せられる。ただ、梓といつても、刃物のついているのだけを指すのではなくて、棒(ホコの音便)もいふなれば梓であり、それはまた一の杖でもあつた。

ここに、既述、神靈の依り代としての杖を携えていたろう、海人駈使を考えてみるに、そのイメージするものを名に負う神格が、穗已都久命といえそうに思ふ。それは旅する人々を印象しての、穗已都久命の神名とみれるからに外ならない。然してこの神の裔が、阿曇犬養連であつたとするのである。

犬養部のどのような性格のものかはなお後の問題として、安曇系の人達の中には、蟹の芸能を演芸種目の一つに持つて旅路をかきねた連衆もいたやに思考される。その点は、応神記に載る「この蟹や何處の蟹 百伝ふ 角鹿の蟹 横去らふ 何處に到る……しなだゆふ 佐佐那美路を すくすくと 我が行ませばや……」の歌を中心に、「乞食者詠」の蟹の歌(万、卷十六、三八八六)そしてこれも蟹の歌である神樂歌「小前張」の部の「細波」等を併せ考えながら詳述したことがある。尤もここでの移動経路は内陸へ向かつてのものであるが、そうとしても、とにかく日本海側の角鹿が歌われているのは、本論の趣意からいっても、参稽するに足るものと解したい。

七

他方、高志の国の沼河北売となると、触れずにいられないのが、和名抄所載の越後国頸城郡奴奈川郷といえる。と

ここで国造本紀には、

久比岐国造 瑞籬朝御世大和直同祖御戈命定三賜国

造一

と伝えていて、大倭直の族である御戈命が久比岐の国造に任ぜられたとする。然してこの国造本紀にいう、大倭直と同族関係にある久比岐国造は、沼河北売を祀る式内奴奈川神社(現、糸魚川市)に仕える祠官職の家柄でもあつた。また沼河北売を論ずる場合、よく取り上げられるものに、万葉集の、

淳名川の 底なる玉 求めて 得し玉かも 拾ひて
得し玉かも 惜しき 君が 老ゆらく惜しも(卷十三、
三二四七)

がある。「淳名川」は、既述もした糸魚川市を流れる姫川を指すと見、また「底なる玉」というのも、翡翠を意味しようと言く訳である。

なお翡翠に関しては、姫川流域の青海町や糸魚川市等に、その玉作り遺跡が確認されているし、加えて姫川の上流——小滝川の河原では、今も翡翠の原石が見出される。であれば、地域との符合性もそうだが、斯ういった状況証拠を勘案してみるに、よく言われる沼河北売と翡翠の関係もある程度、蓋然性の高いものと見てよいのかも知れぬ。

大倭直の族に御戈命を伝えるのも、何か分かるような気がする。矛(戈)は日光の象徴と觀念されたが、元来が海人族の一派である大倭氏(神武東征の折の海導者、椎根津彦を祖とする)にしてから、(太陽の船)の送迎を中心とした古代の日祀り——その司祭者を出す家柄として、言わば日神崇拜を標榜する氏族でもあつたからである。

また大倭氏の祀る大和神社の祭神の一柱が、八千矛神でもあるが、矛はフロイド流の解釈から陽石とも看做された。従つてこの視角から捉えるなら、八千矛神は色好みの神であり、五穀豊穡を体現する神格ともみられる。「神語」の地の文の最後は「如此歌ひて、即ち字伎由比四字は音を以て、宇那賀氣理豆六字は音を以るよ今に至るまで鎮まり坐す。此れを神語と謂ふ」とある訳だが、この「宇那賀氣理豆」の動作は、八千矛神の神格における色好みの一面を窺わせるものがある。然してここで述べることになるが、「神語」とは蓋し「今に至るまで鎮まり坐す」までをも含めて左様に呼んでいるのではなからうか。今日普通には「神語」を歌曲名とするのが、ほぼ定着した扱い方になっているが、なお再考の余地があるように思えてならない。

「神語」を通してみて、とりわけ目を惹く箇所というと、「宇那賀氣理豆」の動作にも通ずると思ふ、第三首目の、朝日の 笑み榮え来て 柗綱の 白き腕 沫雪の 若

やる胸を そだたき たたきまながり 真玉手 玉手
さし枕き 百長に 寝は寝さむを

のところがいえる。然も「柗綱の」以下の十句が、殆んどそのままの形で第五首目にも歌われているのは、注意されてよからう。勿論、これには相応の事情が介在したとして、再度「朝日の 笑み榮え来て」以下を読んでみるに、とにかく官能的な描写になる詞句であるのは、否めないと思ふ。八千矛神は日光の象徴ともみられた矛を名に負う訳だが、右の詞句は端的にいつて、太陽神と巫女との交合の儀礼的所作を反映してのものと理解できさうにも思える。更にいえば、当該所作が、あるいは劇化されたかとの感触がそこに得られないでもない。それというのも、第五首目における繰り返しという、詞句自体の重みと濃艶なまでの官能的な色合いが、劇的演出への可能性を暗示してやまないからである。

出雲国風土記の佐太大神の出生譚になる、加賀の潜戸伝承についてみよう。詳細は省くが、それには母神が金の弓に金の矢をつがいて洞穴を射通した。時に光り輝いた。で、加賀というところ。ここでの黄金の矢とは太陽の光線と解してよく、また黄金の矢を持つ太陽神が、暗い洞穴に矢を放つというのも、太陽神とそれを祀る巫女の交合の儀式を

意味しよう。²⁰ またこのような祭式が実際にも存したと推定されるのは、本土の古俗を色濃く残す沖繩では、嘗て「太陽が穴」を守る巫女が洞窟内の鐘乳石に向かって自分の下腹部をこすりつけ、それで神(実は日神)との交合の儀式を行なったからに外ならない。

然してその印象を引き継いでいるのが「神語」の第三首目、第五首目であること、更にそれが劇化されたかも知れないのは、前陳の通りである。またこれまで説かれていたところを総合的に判断してみると、猥褻があらさまに出てくるのは祭式とか芸能の場であり、加えて左様な行為の表出の場が、芸能あるいは劇的なものの舞台を生むに至るのも、ほぼ確かなところといえよう。²¹ 併せて祭式の場合などにおける、猥褻といった呪的な所作となると、古代世界において、まずは豊穰予祝に繋るといってよい。

斯様に述べてくると、ここに計らずも思い起こされるものに、大倭氏の伝承歌舞がある。(倭の屯田)の管理者とみられる大倭氏(仁徳即位前紀)が代々伝習していた、豊穰予祝の呪的歌舞といえる倭舞がそうである。ただ本来的な倭舞については臆測するしかないが、恐らくその稲の精霊を魅了し、鼓舞する、官能的な所作から成るものであったろうことは想像に難くない。

大倭氏は既に述べたように奴奈川神社と不可分の関係に

あり、また同神社の所在地は沼河北売伝説の一の伝承地でもある。前述、大倭直の御戈(矛)命と、「神語」の八千矛神なる神格も到底無関係とは思えない。そうすると、「神語」の伝承、あるいはそれが劇的な演出に、安曇氏ほどではないにしても、とにかく大倭氏が何等かの形で「神語」に係っていた筈とするのは、むしろ穩当な見方のようにさえ考えられる。

以上、あれやこれと論じてみた次第だが、なお埋め難い空隙はあるとして、「神語」における古代劇性(古代芸能でも古代演劇でもない、古代劇的なものという意での)の無下に否定できないことは、一応首肯されてよいかと思う。

[注]

- (1) 山上伊豆母氏 「ことのかたりごとの系譜 一琴と琵琶」『文学』第三十卷第八号
- (2) (3) (7) 白田甚五郎氏 『日本芸能叙説』
- (4) 青木紀元氏 『日本神話の基礎的研究』
- (5) 折口信夫氏 『折口信夫全集』第六卷
- (6) (8) 土橋 寛氏 『古代歌謡全注釈』古事記編
- (9) 武田祐吉氏 『記紀歌謡集全講』『増訂萬葉集全注釈』巻の

- (10) 三宅 襄氏『能』
- (11) 池田弥三郎氏『江戸時代の芸能』
- (12) 岡田精司氏『古代王権の祭祀と神話』
- (13) 森 浩一氏編『古代日本海文化』
- (14) (16) 藤田富士夫氏『古代の日本海文化』
- (15) 亀井千歩子氏『塩の民俗学』
- (17) 次田真幸氏『日本神話の構成』
- (18) 拙稿「海人部の信仰と大山守命物語」拙著『古代文学序説』所収
- (19) 拙稿「神武東征と大倭氏の伝承」拙著『古事記の成立と構想』所収
- (20) 谷川健一氏『黒潮の民俗学』
- (21) 西郷信綱氏『古事記の世界』 池田弥三郎氏『日本人の芸能』
- (22) 滝口泰行氏「倭舞考—大倭氏の芸能—」『常磐学園短期大学研究紀要』第一二号