

# 古事記に見る「あやし」の位相

——表現システム論の試み——

山 田 直 巳

## はじめに

「あやし」は、不審、不可思議、奇異、異常などの意義を持ち、要するに正体の知れないもの、杳として知れない何物かを指し示す「ことば」と解するのが常識であろう。

辞書は、「感動詞アヤを形容詞化した語か。自分の解釈し得ず、不思議と感じる異常なものに心をひかれて、アヤと声を立てたい気持をいうのが原義。(下略)」（岩波古語辞典）と記す。<sup>①</sup>つまり、不思議と感じるものに心をひかれ、その対象に引き込まれ、自己を失うことを含意する。即ち、魂を奪われることを意味するのだ。

しかし、それだけであろうか。つまり、不審、不可思議を指定することだけでこの「ことば」の機能は了っているだろうか、という疑問である。あるいは、不審、不可思議

であることの消極的ないし否定的側面ばかりに目が注がれて来たのではなかったか、という疑問だ。むしろ、「あやし」はデッド・エンド、デッド・ロックをいうのではなく、その社会が逢着した難局や危難を克服するシステムとして存在したのではないか。つまり「あやし」の諸現象や物を通して、様々な困難を乗り越えていった姿の記述として、「あやし」に関する表現は読み解かれるべきではないかと考えるのである。従って、「異常なものに心をひかれ」てはいるが、自己を失ってはいないのであり、これを契機として新たな対策が講ぜられ、問題解決へと歩が進められていったのであった。

例えば、次のような表現に出会う。

是に口子臣、亦其の妹口比賣、及奴理能美三人議りて、天皇に奏さしめて云ひしく、「大后の幸行でましし

所以は、奴理能美が養へる虫、一度は匍ふ虫に為り、一度は鼓に為り、一度は飛ぶ鳥に為りて、三色に變る奇（アヤ）しき虫有り。此の虫を看行はしに入り坐ししにこそ。更に異心無し。」といひき。如此奏す時に、天皇詔りたまひしく、「然らば吾も奇異（アヤ）しと思ふ。故、見に行かむと欲ふ。」とのりたまひて、大宮より上り幸でまして、奴理能美の家に入り坐しし時、其の奴理能美、己が養へる三種の虫を太后に獻りき。

（古事記、仁徳卷、本文は岩波古典大系。以下同）  
詳細は後論に譲るが、右文で仁徳天皇と皇后の対立は、「奇しき虫」を契機として解消へと向かう。いわばその転換点に媒介項として働くのが、「奇異し」なのであった。

また、記紀万葉・風土記は「あやし」と形容・定義される物や事や話柄にしばしばこだわる。右には古事記の場合を見たのであるが、日本書紀神功皇后摂政元年二月の条にも次の如く記される。

是の時に適りて、晝の暗きこと夜の如くして、已に多くの日を経ぬ。時人の曰はく、「常夜行く」といふなり。皇后、紀直の祖豊耳に問ひて曰はく、「是の怪（シルマシ）は何の由ぞ」とのたまふ。時に一の老父有りて曰さく、「傳に聞く、是の如き怪をば、阿豆那比の罪と謂ふ」とまうす。

（本文は岩波古典大系）

右に「怪」は「シルマシ」と訓まれているが、「晝が夜のように暗」くなるという極めて異常な事態に遭遇した皇后の発した問いとしてあった。つまり「前兆」と理解しているわけで、即ちここには何等かの隠されたメッセージが含まれると認定された。従つて「老父」（賢者）との問答があり、「阿豆那比の罪」が解き明され、日の光が輝いて、晝と夜とが別々になった。ここでは「怪」と定義される事態の判定とそれに基づく追究・問題解決への経過をきちつと手続きを踏んで展開記述することが必要であった。要するに、「常夜行く」という事態が「怪」（「アヤシ」あるいは「シルマシ」）であると診断・了解されることが重大事であった。これなくして、「常夜行く」という難局は解決され得ない。

また、播磨国風土記・讃容郡を見ると、「丸部の具」一族にまつわる悲劇の顛末が記される。河内国の某から丸部の具が剣を買い取ることに端を発し、一族は滅亡、その住居も廃趾となった。そして、後日吉備部の犬猪が同地を耕すと、件の刀が出土した。

其の柄は朽ち失せけれど、其の刃は溢びず、光、明らけき鏡の如し。ここに、犬猪、即ち心に恠しと懐ひ、剣を取りて家に帰り、仍ち、鍛人を招びて、其の刃を

焼かしめき。その時、此の劍、申屈して蛇の如し。鍛人大きに驚き、當らずして止めぬ。ここに、犬猪、異しき劍と以為ひて、朝廷に獻りき。後、淨御原の朝廷の甲申の年の七月、曾禰連鷹を遣りて、本つ處に返し送らしめき。今に、此の里の御宅に安置けり。

(本文は岩波古典大系)

犬猪は、その刀の出土状況を「恠(怪)の俗字」し」と判断した。それは、「光、明らけき鏡の如し」というあり方を通して、この劍が何かを犬猪に語りかけていたからだ。その語りかけに応じなければならぬ。そこで「鍛人を招びて、其の刃を焼かしめき」という行為に及ぶ。果して「此の劍、申屈して蛇の如し」とその正体の一端を示した。

ところで「恠しと懐ひ」という認定がなされなかつたら犬猪の運命はどうなつたらうか。恐らく前段に記された「丸部の具」と同様に、一族は滅亡し、跡を残すのみとなつたであらう。とすれば、この場における犬猪の判断は、犬猪自身はもちろん、一族滅亡の淵からも救済せしめるものであった。ここにおける困難は、この「恠し」を契機として、乗り越えられたというふうに通じることが出来る。

以上、「奇・奇異・恠」などと用字される「あやし」を簡略に見て来たが、要するに仁徳記、神功紀、播磨風土記などに見られる通り、克服されなければならない主題を扱っ

物語プロットの基本構造に、「あやし」があるのではないかということだ。つまり「あやし」の機能を追究することによって、顕わになってくる諸問題があるのではないかということだ。以下、「あやし」を含む古事記の記述を詳細に検討することで右のテーマに迫ってみたい。

一

さて、本論に入る前に右に「アヤシ・ケシ・シルマシ」などと訓読された原文の用字のあり方はどのようなのか、そのことにふれておくべきであろう。まず、古事記の用字についてみる。

異					序
2				2	上
2	1		3	2	中
3			1	2	下
5		1	2		計
12	1	1	6	4	

古事記の「恠・奇・異」  
 Ⅱ「あやし」の分布は表の通りであるが、序文の二例及び下巻の一例を除き、全て登場人物の評価や判断を示すものであった。そして、そのあり方は二様をなす。

一つは、「異(コト)心な

し」(上巻)、「異(ケ)しきこと夢に見つ」(中巻)、「奇(あや)しき虫有」(下巻)などの語法に従う一群であり、他は、「豊玉比賣奇しと思ひて」(上巻)、「伊豆志袁登賣、其

の花を異(アヤ)しと思ひて」(中巻)などのように「思<sup>レ</sup>奇」といった語法の一群である。用例数から見れば、後者が過半を占め、「恠・奇・異」にかかつて「思」が非常に重要であることがわかる。つまり、これらは全て心の動きであり、主語が対象をどう判断し、どう感じ、どう描く側の世界観に位置付けるかを表現するものであったからだ。岩波思想大系本『古事記』は、「類義字一覧」「同訓異字一覧」を掲げ、その中で「恠・奇・奇異・異奇」などの文字に関する訓読・意義などに言及する。以下それにふれつつ「恠・奇・異」のあり方を概観してみよう。

「奇」は「常に反して珍らしい意を主とし」、「恠」は「四例のうち、三例がアヤシに用い、変化物などを想像し不審の意を主とする場合にいう」のだとする。「異」は「奇・恠」とはやや傾きを異にし「異心」「異物」「異事」「異夢」と用字され、「コトナル、違う」などの意味を表わすという。上記を「ケシキココロ」「ケシキモノ」「ケシキコト」「ケシキユメ」と訓むならば、万葉集中の「ケシキ」を例にとつて考える時、万葉全七首中、五首が「ケシキココロ」と熟語化して用いられていることを知る。他二首は、鳥と馬の鳴き声が何時もと違っているという意味に用いられる。これによれば、「奇・恠」と「異」とは、その訓読に問題を残しながらも異なるグループに入れるべき要素を持つてい

ることが明らかになってこよう。

以上、整理すれば、次の如くになろう。「奇・恠」は背後に非日常の世界を抱え込むことによつて、「神秘、靈異、不思議、不審、異常」を表現する場に登場し、「異」は「アヤシ」と訓読すべき場合を除き、日常の場における「コトナリ、違い」を表現する情況に用いられるという傾向が見てとれる。ただ、前にも記した通り、「異」に関しては、訓読につき諸書見解が違い、その文脈上の機能意味に關しても議論の余地を残す。これに關しては当該条の検討で明らかにしよう。「奇異」「異奇」という用字も古事記に一ヶ所ずつ見られるが、これはいわば変字法的な用法であつた。

ところで、以上をふまえて、日本書紀の訓(岩波古典大系に従う)にあつて「あやし」と訓むに相当する文字を拾つてみると、「神・怪・異・悪・神策・靈・奇異・奇偉・災異・瑞・珍異」などが見られる。古事記が「恠・奇・異」(「奇異」「異奇」という用字はあるが)に限定して「あやし」を示そうとするのと対蹠的である。日本書紀の場合は、かなり多様な用字に渡るが、その個々は(詳細な検討を要するが)「あやし」の範疇に収まるものようである。しかも、大変興味深いのは、「瑞蓮(アヤシキハチス)、瑞鷄(アヤシキニワトリ)、瑞稻(アヤシキイネ)」など瑞祥思想につながる面を見せていることだ。

万葉集の用字は、「あやし」に「異」「奇」をあてること  
はなく、万葉仮名もしくは「恠」と書くことで「あやし」  
を表現する。前に聊かふれたが、「ケシ」には、「異」をあ  
てるか万葉仮名書きとし、「クスシ」に「靈」「神」「奇」を  
あてている。要するに字のあて方に整然とした区分けがあ  
ることがわかる。日本書紀の用字とはかなり異なる。

さて用字については以上であるが、冒頭に古代社会の直  
面した危機や難局が「あやし」を介することで乗り起えら  
れていく旨の発言をした。それは、古事記の用字では「恠・  
奇・異」をもってなされ、その個々の用字間に意味機能上  
に聊かの相違があることも見てきた。そして、更に重要な  
ことは、各用字間の相違ではなく、個々の文脈における「あ  
やし」の内容の違いである。つまり、その個々の「あやし」  
の荷なう位相の相違が大きな問題となるということなのだ。  
その位相はいくつかの類型にまとめることができるが、私  
見によれば、その顕著なものは次の三類型であると考え  
るのである。

(I) 隠されたメッセージの読解

(II) 外部性の露頭の感知

(III) 超論理性への依拠

以下右各々に拠り「あやし」の事例を参照しながら、古  
事記を検討していこう。

二

〈隠されたメッセージの読解〉

この位相(フェイズ)でまず検討すべきは、上巻「草那藝  
の大刀」の条。

爾に速須佐之男命、其の御佩せる十拳劍を抜きて、

其の蛇を切り散りたまひしかば、肥河血に交りて流れ  
き。故、其の中の尾を切りたまひし時、御刀の刃毀れ  
き。爾に恠<sup>A</sup>と思ほして、御刀の前以ちて刺し割きて  
見たまへば、都牟刈の大刀在りき。故、此の大刀を取  
りて、異<sup>B</sup>しき物と思ほして、天照大御神に白し上げた  
まひき。

是は草那藝の大刀なり。

右には二つの「あやし」が記されている。一つはA「怪  
し」であり、ここでは刃が毀けたという事実に対する不審  
が述べられる。大蛇の他の部分を切った時には、刃がこぼ  
れることはなかった。ところが、尾を切るに及び「刃」が  
欠けた。これが「御刀の前以ちて刺し割きて見たまへば」  
という行為を誘い出し、ついには「都牟刈の大刀」の発見  
に至る。この「恠」は「都牟刈の大刀」の発見譚の重要  
な起点になっており、話型としては、隠されたメッセージ  
を導き出す「あやし」の一類型であった。

右に關つて、高崎正秀博士は、「寸三斬其蛇」して、その中の尾を断る時に、靈劍『都牟刈の大刀』が出現したといふことは、一面又、世界的な蛇子型 (Serpent child type) の民譚の契機に入れて説明すれば、櫛名田比売の呪力巫力の応援を得て、素盞鳴自身が自らの蛇皮を断ち、自己の正しい姿を發見認識したものと見られる。屢々触れた様に、八股大蛇と素尊、それに櫛名田比売と更に足名稚夫妻の四者の性格關係は、幾重にも重ね写真になつて居り、此の一段の伝承は錯綜混淆を極めてゐる。」(『神劍考』高崎正秀著作集第一卷)と述べておられる。更に「即ち靈劍の發見は、素盞鳴尊自らの魂の發見であり、蛇体に籠つてゐた草薙劍の、蛇皮を割いての出現は、正しく素尊自らの新たな誕生であつたことが考へられねばならぬ。」(同書)とあり、そのように考えるならば、「あやしと思ふ」という判断は自己覺醒の一契機ということもできる。

B「異」は「ケシ」と訓むべきであるが、これに關しては別項で扱おう。なお、右の宝劍出現の條の記述と同じ話型を採るのが、冒頭に引いた播磨国風土記の苦編部の犬猪の宝劍献呈の記述だ。これも後章に譲ろう。右は、困難に遭遇した場面を描くわけではないが、古代祭祀原理の確立にとつて重要な役割を負う場であつた。

次は、山幸彦の海神宮訪問の條。

故、教の隨に少し行きまししに、備さに其の言の如くなりしかば、即ち其の香木に登りて坐しき。爾に海神の女、豊玉毘賣の從婢、玉器を持ちて水を酌まむとする時に、井に光有りき。仰ぎ見れば、麗しき壯夫トコト云ふ。下は此れに效へ。有りき。甚異奇しと以為ひと云ふ。き。

(上卷)

地上からやつて来た山幸彦が井のもの「香木」に登つて待つてゐると、そこに毘賣の從婢がやつて来る。從婢の意識を喚起するのは、「井の光(かげ)」であつた。そして、仰ぐと「麗しき壯夫」がいた。發見の端緒は、「井の光」であり、ここにこの表現の基本は据えられた。從婢は、井に映る「光(かげ)」と「麗しき壯夫」との脈絡を「あやし」と判定した。つまり、「香木」上の山幸彦の存在そのものをもつてする語りかけを「あやし」という形で受け取つた。山幸彦の隠されたメッセージは、このような形で發せられたのだが、「唾き入れ」た「御頸之璽」の玉器固着という現象を経て、豊玉毘賣に伝達された。そこで「婢に問ひて曰く『若し人、門の外に有哉』』というふう<sup>(1)</sup>に反応してくる。山幸彦は「香木」に登り從婢に会う機会を伺つていた。この樹上からの越境という形は、神降臨の手続きを予想させ、樹上經由という「越境の型(論理)」にかなうものであ

った。実はここが、境界を越えるその場であることを明示する表現がある。それは「井に光ありき」だ。「光||かげ」は様々な解釈を許す語であるが、「光(かげ)」は「影(かげ)」であり、まさに「魂(かげ)」の表現に等しい。「かげ」は「光」で良いとの立場もあるが、それだけではあるまい。境界を越えるのには非必要な「変身(変容)であり、その過渡的な姿形として「かげ||魂」と表現されたのではなかったか。だから、わざわざ「香木」の上に登って(降臨)、井を見おろしている必要がある、その井に(井は鏡でもあった)山幸彦の影(かげ||魂)が映じていたのである。そのようなトポスとして、「香木」は「井」とセツトで存在した。

古事記は、右の引用文に続き、従婢の豊玉毘売に対する状況報告を記す。

「人有りて、我が井の上の香木の上に坐す。甚麗しき壯夫ぞ。我が王に益して甚貴し。故、其の人水を乞はず故に、水を奉れば、水を飲まさずて、此の璵を唾き入れたまひき。是れ得離たず。故、入れし任に將ち来て献りぬ。」といひき。爾に豊玉毘売命、奇しと思ひて、出で見て、乃ち見感でて、目合して、其の父に白ししく、「吾が門に麗しき人有り。」とまをしき。

(上巻)

聞き了った豊玉毘売は、「奇しと思ひて、出で見て、乃ち見感でて、目合して」と行動を展ずる。「奇し」と受け取るに値する諸事は、「我が王に益して甚貴し」、「水を乞はず」に「水を奉れば水を飲まさずて、此の璵を唾き入れ、是れ得離たず」であった。ここでは「璵」が媒介となっている。「唾」とともに「璵」に託されたメッセージは、器に固着した玉という異常な姿をとることで読み取られるべき(隠された)メッセージとなる。かくして、山幸彦の「鉤」捜しの旅の第一難関は越えられた。

ところで、従婢の場合は「甚異奇」とあり、豊玉毘売の場合は、「奇し」とある。変字法という理解に立つなら、「異奇」と「奇」はその順序を逆にして登場すべきだが、単純にそうなっていない。それは、山幸彦と従婢との出会いの場こそ、降臨の第一に足跡を印した場であったこと、またこのあたりの行文が従婢が実見し、また考えた内容をそっくり再現する形で記述していることなどと関わるであろう。本条一連の結末部に「見るなの禁忌」が記されるが、その言葉に、

「凡て佗国の人は、産む時に臨れば、本つ国の形を以ちて産生むなり。故、妾今、本の身を以ちて産まむとす。願はくは、妾をな見たまひそ。」と言したまひき。

(上卷)

とある。これが引き金になって、「是にその言を奇しと思はして、其の産まむとするを竊伺たまへば、」という行為が惹起されてくる。禁忌が課せられるということは、それを破りたいという強い欲求に駆られることを意味する。あるいは欲求があるからこそ禁忌が成り立つ。そのような構造がここにはある。そこに「見るなの禁」という形でセツトされたのがこの「隠されたメッセージ」であろう。

右の禁忌譚に含まれる隠されたメッセージは、この事をもって問題が解決されるのではない。海陸往来不可という事態は、人間の世界のもので、上巻の神々の世界では不可能ではなかった。中巻に足を踏み入れるまさにその最後に海陸往来不可の出来を準備した。それは、ここからヒトの世が始まることを物理的具体的形をもって示したかったからだと思われる。

次は、中巻神武記。

爾に大久米命、天皇の命を以ちて、其の伊須氣余理比賣に詔りし時、其の大久米命の黥ける利目を見て、奇しと思ひて歌曰ひけらく、(下略)

「奇し」と思わせるきっかけは、黥面だ。殊にこの場合、目に特徴を持たせたものようである。播磨国風土記にも「目割」の地名起源譚が記され、目の周りに入れ墨をする

習いのあつたことをみせる。その入れ墨をした「利目」に「あやし」と感じたわけだ。つまり、表面的な言葉を超えた語りかけを「利目」に看取したということであろう。「黥ける利目」に「あやし」を感得した比賣の歌謡はやや呪文めいたもので、この問答を起点として、天皇との婚姻を受諾することになっていく。その重要な転換点に「奇し」が記され、「天皇の命を以ちて、伊須氣余理比賣に詔」るその言葉が「あやし」の事態を契機として有効性を發揮する。その核は「黥ける利目」であり、それを支える隠されたメッセージであつた。

次は崇神記、建波邇安王の反逆の条。大毘古命を高志道に派遣することを語る段。

故、大毘古命、高志国に罷り往きし時、腰裳服たる少女、山代の幣羅坂に立ちて歌曰ひけらく、

御真木入日子はや、御真木入日子はや 己が緒を盗み殺せむと(下略)

とうたひき。是に大毘古命、恠しと思ひて馬を返して、其の少女に問ひて曰ひしく、「汝が謂ひし言は何の言ぞ。」といひき。爾に少女答へて曰ひしく、「吾は言はず。唯歌を詠みつるにこそ。」といひて、即ち其の所如も見えず忽ち失せにき。

右の「恠し」を考えるに、「腰裳服」、「幣羅坂」というトボ



ス、「所如も見えず忽ち失せ」たこと、等が重要なファクターになりそうであるが、実はそれだけではない。更に重大なのは大毘古命の問い「言は何の言ぞ」に対し、「歌を詠みつるにこそ」と答えている問答のあり方であった。情況としての異様さもさることながら、この齟齬は何であらうか。

「言(コト)」は「事(コト)」であり、解き明かすことであり、説くことであった。要するに、拡散、膨張して構造化して行く性格の言説であって、褻の言葉、内側(ヒトの側)の言葉ということであらう。これに対応しているのが「詠む」である。

「詠む」に関して、清寧天皇記(志自牟の新室の樂)、応神天皇記(国主等大贄を獻る時時歌)は大麥参考になる。

共に所作を伴っており、前者は「爾に遂に兄儂ひ訖へて、次に弟儂はむとする時に、詠為て曰ひしく」、後者は「其の大御酒を獻りし時、口鼓を撃ち、伎を為して歌曰ひけらく(中略)恒に今に至るまで詠むる歌なり。」と記す。

右を参考として考えるなら、「少女」を「神女」と解し、「御真木入日子はや」の歌謡を一種の童謡と解釈する『古事記注釈』(西郷信綱)の観点は首肯されるべきものと思う。これを基に「言」と「詠」の位相差について結論しよう。「衣裳服せる少女」「幣羅坂という境界」「忽ちに失せに

き等の所作」等々の「歌詠」を取り巻く要素、「御真木入毘古はや」の歌謡の詞句の異様さ、そして、これらを「表(しるし)」「予兆」として解読する天皇という配置を考えて把握した時、明らかに becoming する性質のものが、「言」と「詠」の位相差だった。先に「言(こと)」は拡散して行く言説だと記したが、それは説明、解き明しの言葉であらう。これに対し、「詠」は所作を伴いつ、集約、凝縮化して行く言葉だ。そして、極限にまで凝縮された「詠」は、「我が庶兄建波邇安王、邪き心を起せし表にこそあらめ。」と「表」と解されるほかない。大毘古命と少女の問答に、「汝が所謂へる言は、何の言。」——「吾は言は勿。唯為詠歌ひつるに耳」とある。「言」と「詠」の対立である。大毘古命は「詠」に「恠し」と感じた。つまり、「御真木入日子はや」の歌謡の中には、隠されたメッセージが含まれることを知覚したというに外ならない。従って、天皇が「此は為ふに、山代国に在る我が庶兄建波邇安王、邪き心を起せし表にこそあらめ。伯父、軍を興して行てますべし。」という対策を立てることができた。

大毘古命が「恠し」という直覚を得なかつたなら、崇神朝の危難は防ぎ得なかつたに相違ない。これによって、建波邇安王の反逆は治定されたというべきである。

次は垂仁記、沙本毘古王の叛逆物語の条。

爾に其の後、紐小刀を以ちて、其の天皇の御頸を刺さむと為て、三度拵りたまひしかども、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、其の後に問ひて曰りたまひしく、「吾は異しき夢見つ。沙本の方より暴雨零り来て、急に吾が面に沾きつ。又錦色の小き蛇、我が頸に纏繞りつ。如此の夢は、是れ何の表にか有らむ。」と、のりたまひき。

実にしばしば話題にのぼる条だ。それだけ多様な読みを期待できるということでもあろう。

実は右の引用部分には、二つの問題がある。「夢」と「表(しるし)」の問題だ。

古事記の「夢」記述は、神武・崇神・仲哀の各巻に各一ヶ条、垂仁巻に二ヶ条、計五ヶ条である。要するに、古事記中巻にのみ登場し、右沙本毘古王の条を除き直接的教示、教唆を旨とする。つまり、夢自体が元来、人のおもわくを越えた神意をもたらすものであり、古事記の夢は、夢の教への俣に行うことで問題の解決が得られていた。しかるに、本条だけは、「是れ何の表にか有らむ」と夢解きを求めている。本条の異質性は明瞭であらう。

即ち、「夢」は元来直接的な指示、「教覚(をし)へ」るべきものであるのに、これが「表(しるし)構造」の言説

として組み換えられていた。そこで、「異(ケシキ)夢」と規定されたのである。従って、表面的には、「異」は夢の中味にかかるようでありながら、実は外枠としての「表相」思想が「夢の言説」にかぶさってくることによって生じた変質を指定するものであった。

「表(しるし)構造」となっているということは、前の建波邇安王の反逆の条で見たのと同様な状況が予想される。「異(ケシキ)夢」とあり、諸書いずれも「アヤシ」とは訓まないのだけれど、「表(しるし)構造」に組み換えられることによって、「奇・怪(アヤシ)」と等価の表現になり得ていたのではないか。従って、夢解きが行なわれ、隠されたメッセージが顕わになった。これによって、垂仁天皇の危機は回避され、「爾に天皇、吾は殆に欺かえつるかも。」と詔りたまひて、乃ち軍を興して沙本毘古王を撃ちたまうという対策が講ぜられた。建波邇安王の条同様「異しき夢」という垂仁天皇の直覚は極めて重要な意味を持っていたのである。

### 三

#### 〈外部性の露頭の感知〉

このフェイズでまず検討すべきは、応神記、天之日矛の条。

又、昔、新羅の国主の子有りき。名は天之日矛と謂ひき。是の人參渡り來つ。參渡り來つる所以は、新羅国に一つの沼有り。名は阿具奴摩阿より下の四字は音を以るよと謂ひき。

此の沼の邊に、一賤しき女晝寝しき。是に日虹の如く耀きて、其の陰上に指ししを、亦一賤しき夫、其の状を異し（註）と思ひて、恒に其の女人の行を伺ひき。故、是の女人、其の晝寝せし時より妊身みて、赤玉を生みき。

「日光感精」及び「卵生」の両要素に関わる神話であることは三品彰英氏の論及に詳細があるが、「其の状を異しと思ひて」に集中しよう。「日虹の如く耀きて、其の陰上に指す」という事態を一賤夫は「思<sub>レ</sub>異」と認定した。そして、その女の行動（結果）を観察した。つまり、この一賤夫は「妊身、生<sub>三</sub>赤玉」という結果をある意味で予測していたことになる。ではここにおける「あやし」とは何か。ヒトの精ではなく、日光感精であることであろう。つまり、「日光」というヒトの次元を越えた媒体によって何かが運ばれ、一賤女の「妊身」を惹起し、「生<sub>三</sub>赤玉」という結果をもたらした。空間を越えてやって来た「あやし」きなにか。その何かとは、こちら側にあるものではなく、いわば、外部性といってよからう。外部性が特殊な状況の中で内部（ヒトの側・こちら側）へと侵入して来る。その越境の瞬間を目撃したのだ。その体験を「思<sub>レ</sub>異」と表現したのである。

日の光に感染して妊娠すると語る神話は、前記の三品氏の著作に記される通り、ほぼ世界大の広がりを見せている。殊に、朝鮮、中国、フィリピン、タイなどの南洋には濃厚だという。そして、多くが始祖譚を構成する。つまり、始祖は、その社会における支配者ないし王たり得る資質を持つている。それはまた異常出生であることを要した。右の話は後の但馬族の始祖を語るものであった。異常出生を語る核に、外部性の介入を置くことは、これらの話柄に最も相応しいことであつたに相違ない。

次は、同じく応神卷の秋山之下氷壮夫と春山之霞壮夫の条である。

即ち其の母、布遲葛を取りて、布遲の二字は音を以るよ一宿の間に、衣禪及襖沓を織り縫ひ、亦弓矢を作りて、其の衣禪等を服せ、其の弓矢を取らしめて、其の嬢子の家に遣せば、其の衣服及弓矢、悉に藤の花に成りき。是に其の春山之霞壮夫、其の弓矢を嬢子の厠に繫けき。爾に伊豆志袁登賣、其の花を異しと思ひて、將ち来る時に、其の嬢子の後に立ちて、其の屋に入る即ち、婚ひしつ。故、一りの子を生みき。

布遲葛を材料とした衣服、弓矢が嬢子の家に達するや花をつけた。そこで、霞壮夫は持った弓矢を厠に繫けておく（この行為は、丹塗矢説話と同型。その他同説話と高い構

造的一致を見せる。すると嬢子は、「思<sub>レ</sub>異<sub>ニ</sub>其花」と反応する。花に心を奪われた嬢子は、後に立つ霞壯夫に気づかない。屋の中に無事侵入できた壯夫は結婚成立となる。

本条には二つの「あやし」が語られる。「一宿の間に衣禪<sup>13</sup>弓矢などが母の力で作成されたこと」「嬢子の家(伊豆志袁登賣のエリア)に達すると花が咲いたこと」である。衣・禪や弓矢の素材に解体された藤が生命を取り戻し、嬢子のエリアに入るや花をつけたなどは、まさに外部性の露頭(靈異の出来事)というほかない。「あやし」の現象そのものであろう。筋の展開に従えば、弓矢、衣禪などに齎い込められた「妹の力」(母)が嬢子のエリアに入ることを契機に、嬢子へと解放された。そのような思想の枠組がこの語りの背後にはあったのではないか。嬢子が「思<sub>レ</sub>異」と反応したのは、まさに右の経過をふまえるものであった。

春山之霞壯夫は、「思<sub>レ</sub>異」という情況を嬢子に与えることによつて、秋山之下水壯夫に対して勝利を収め、結婚を成立させ、子をなすことに成功した。

次に下巻仁徳の条を考察しよう。(本文の詳細は、「序章」を参照)端的に、仁徳と太后との一時の和解がここで成立する。その転換点に位置する。「口子臣」「口比賣」「奴理能美」の三者は、「口子」としてまさに働いたのである。つまり、三者は媒介者(狂言回し)であり、太后が奴理能美の

ところに「幸行」した理由は、「奇しき虫」を見に来ただけだと、いわば「強い語り(誣い語り)」をしているわけである。これが言い纏いであることは言うまでもない。こうして、口子臣が奏上することが真実ならば、自分もまた「奇異し」と思うとある。口子臣らの仲介(シイガタリ)が功を奏して、仁徳の心が、「奇異し」に向つて解放されて行く。閉じられた心がこの時点を経て、解放へと転換して行くわけだ。その重要な位置にこの「奇異し」があったのである。

ところで、描写からこの虫は「蚕」であろう。三様の変態のプロセスを話題にしているわけだが、本当にこの虫はこの当時「奇しき虫」(変態に關つて)だったのだろうか。そうではあるまい。「奇しき虫」(聖なる虫、靈性ある虫)に「強い語り」によつて転換させたのではないか。だから「然あらば」と接続して行つたのだと思う。「あやし」の心を持たなかつた天皇にその心を持たせてしまう。そこには、従前に提示されているものとは違つた、しかもそれと明言できにくい「ある力」<sup>14</sup>。外部性が立ち顕れて来ていたのである。変化点、あるいは転換点は、文字通り境界を越えて行く、その経過点にほかならない。本条でそれを可能にしたのは、「語りの力」であった。

次は、雄略記の志機之大泉主に関わる記述である。「奴

や、己が家を天皇の御舎に似せて造れり。」と天皇に指弾され、罰を受けることになるが、献上物を差し出すことで許されるという筋の展開。その折の献上物を評価して「是の物は、今日道に得つる奇しき物ぞ。故、都麻杼比（此の四字は声を以るよ。）の物。」といったとある。本条もまた天皇の妻問いの物語で、それが成就して行く重要な点に記される「あやし」であった。天皇に奉られるモノであるから当然価値あるモノなのだが、それが「今日道に得つる奇しき物。」とあり、新たに外部から天皇に付与される何かであった。この外部から寄せられる不思議な力によってこの婚姻は保証されている。

「奇しき物」の「奇し」を何と訓むか、意見がわかれている。古事記伝が、当該条を「めづらし」と訓んだ為に、諸書これに従う傾向が見られる。が、桜楓社版「古事記」(西宮一民編)、岩波思想大系本「古事記」(小林芳規他編)は、「アヤシ」と訓むべきだという。前者は「白色の動物に神秘的な靈性を感じていたからアヤシキがよい。」と注し、後者は、「奇には珍だけでなく神聖、不思議の意もあるの

で、『あやし』と訓む。」と注記する。従うべきであろう。これに関して中西進氏は次の如に詳論する。

ここでの「財」は、白い犬だが、古代、白い動物は聖なるものだという認識があった。倭建命の話で、足

柄の坂の神は白い鹿、伊服岐能山の神は白い猪と出て現した。また「白雉」などという年号を見てもらればわかる。(中略)その犬養部の管理者は聖なる犬として白い犬を大事にしていた。そして聖なる動物だからこそ、布をかけ鈴をつけたのである。

#### 『古事記を読む』 4

三者の指摘する通りであり、その「聖性や靈性」に基づく力を介して志機之大泉主は家を焼かれることをまぬかれたのであった。更に本論にひきつけて言えば、「聖性・靈性」を含む外部性の露頭によって、危機を回避することが可能となったと言えるであろう。

さて、最後に「草那藝の大刀」の条で保留にしておいた二つめの「異し」について検討しておきたい。私見によれば、これもまた外部性の露頭に分類される「あやし」であった。須佐之男命は、「此の大刀を取りて、異しき物と思はして、天照大御神に白し上げたまひき。」という行為をする。「此の大刀を取りて」とあるから、手にとってつぶさに観察し、その並々ならぬ不思議さを感じた結果であった。しかし、その大刀のあり方、本質は結局須佐之男命には了解できなかった。何かが顕現していることはわかって、ついにその本性は捉えることができなかった。つまり、外部性の露頭の確認にとどまった。そこで、「天照大神に白し

上げ」るよりなかったのではないか。

このことを考えるのに、甚だ参考になるのが、播磨国風土記の苦編部の犬猪の記事ではないか。これに関し冒頭に掲げ、草那藝の大刀の条の記述と同一話型に属し、構造的に一致が見られると既述した。犬猪の記事の場合を見ると、土中から出土した剣の刃が、「渋びず、光、明らかけき鏡の如し」だった。そこに何等かの隠されたメッセージを感得した犬猪は「恠し」と思い、家に持ち帰り鍛人に焼かせる。すると、「此の劍、申屈して蛇の如し」となる。これを見た犬猪は、「異しき劍と以為ひて、朝廷に献りき。」という結論となる。つまり、犬猪はこの刀の本性が把握できなかった。まさに、外部性の露頭がここに見られる。こうなった以上、朝廷に差し上げるよりほかないのではないか。

草那藝の大刀の条、犬猪の記事、ともに、外部性の露頭に出くわした―つまり、理解を拒否する力に出会った―者は、自分より一次元上に判断を仰ぐしかない、といった思考をここに読み取ることができる。そのような構造の表現であった。

#### 四

##### 〈超論理性への依拠〉

この主題に関わる「あやし」は、天岩戸の条と三輪山伝

説の条である。まず天岩戸条から。

(天宇受売命が) 神懸り為て、胸乳を掛き出で裳緒を番登に忍し垂れき。爾に高天の原動みて、八百萬の神共に咲ひき。

是に天照大御神<sup>(A)</sup>、恠しと以為ほして、天の岩屋戸を細めに開きて、内より告りたまひしく、「吾が隠り坐すに因りて、天の原自ら闇く、亦葦原中国も皆闇けむと以為ふを、何由以、天宇受賣は樂を爲、亦八百萬の神も諸咲へる。」とのりたまひき。爾に天宇受賣白言ししく、「汝命に益して貴き神坐す。故、歡喜び咲ひ樂ぶぞ。」とまをしき。如此言す間に、天兒屋命、布刀玉命、其の鏡を指し出して、天照大御神に示せ奉る時、天照大御神、逾<sup>(B)</sup>奇しと思ほして(下略)

天照大御神の不審を誘ったのは、第一に岩戸隠れの結果、常闇となり、皆困惑しているはずなのに、神々は揃って「咲」っている。その異常事態である。ここでは、(A)「恠」が用字として用いられる。しかし、異常はここにとどまらず更に次の(B)「奇」段階へと深まっていく。そこで「逾」がいきってくるわけだ。

この両者の差異は、如何ように評価されるべきか。天照大神にとっての不可思議を表現することにおいて両者は等しい。しかし、両者には明らかな齟齬も見られる。それ

は異常さの水準の問題であり、更には質の問題でさへあるだろう。つまり、(A)の異常は、常闇という状況をふまえ、高天原世界全体が困惑しているはずなのに、していない。天照大神も含めた高天原世界全体を支配する「通常」(という論理)に対する異常である。(B)は、高天原世界の問題でありつつも、より天照大神自身に限定される。そういう質の異常さであった。記述に従えば、天宇受賣の「汝命に益し而貴き神坐す故に、歡喜ビ咲ひ樂く」(岩波思想大系本)という科白によって惹起され、「鏡を指し出す」という行為によって、結果される態のものであった。つまり、唯一神であったはずの太陽神Ⅱ天照大神は、論理的に否定されることになり、このことは、天照の存立基盤を根底から崩壊させることを意味した。高天原パンテオンの秩序(論理)は、その中心に天照大神を置いてこそ成立するはずだ。その論理が無効になるといふのだから大変な困惑に相違ない。従って、「鏡」に映る自己の姿を、もう一つの太陽神と誤解した天照の危機意識は、天照の了解の外にある論理、それを予測せざるを得なくなった時生じてきたのだ。

高天原世界の秩序は、天照大御神の存在そのものによって保たれており、それが岩戸隠れすることで、既に秩序の崩壊を示していた。要するに、中心の空洞化を招いていた。その結果陥った高天原の混乱は極にあるはずであった。と

ころが神々は「歡喜ビ咲ひ樂く」というのである。となれば、天照大御神の知悉するパンテオンの論理を超越した何かが起こっているというほかない。こうして、天照大御神自らが動かなければならない状況が生じた。高天原の神々の作戦は成功したのである。

次は、崇神卷の三輪山伝説の条。

此の意富多多泥古と謂ふ人を、神の子と知れる所以は、上に云へる活玉依毘賣、其の容姿端正しかりき。是に壯夫有りて、其の形姿威儀、時に比無きが、夜半の時に儻忽到来つ。故、相感でて、共婚ひして共住る間に、未だ幾時もあらねば、其の美人妊身みぬ。爾に父母其の妊身みし事を恠しみて、其の女に問ひて曰ひけらく、「汝は自ら妊みぬ。夫无きに何由か妊身める。」といへば、答へて曰ひけらく、「麗美しき壯夫有りて、其の姓名も知らぬが、夕毎に到来て共住る間に、自然懐妊みぬ。」といひき。

右の話柄展開にはいくつかの興味深い点がある。「壯夫」の登場のしかた、「共婚」から「妊身」までの時の短かき、また、活玉依毘賣と壯夫との結婚の成立とそれを監督する親—特に娘の結婚には母親が強い指導力を発揮したと考えられるが—のあり方。しかも、娘は「姓名も知らぬ」と言い、万葉集の「たらちねの母が呼ぶ名を申さめど路行く人

## 結 語

を誰と知りてか」(万十二・312)などを参考にすると、きわめて強いコントラストを示す。ということは、この話柄の構造には、それらをできるだけ裏切ろうとする意図がある、ということになる。なにしろ「神の子と知れる所以」を説こうとするのだから。

そういったずれ乃至くいちがいが「妊身みし事を恠しみて」という一点に集約されてくる。父母側の対象把握によれば「恠し」というほかなかった。「妊身」ということの論理的通常性は、「夫无」くしてはありえず、そこに「何由に妊身める」という発言も出てくるのだ。「妊身」に関して親は把握し得ず、娘は自然の婦結と見ているというこの両者の矛盾はどこまでも解消されることはない。そこに「恠」は用いられていた。人間の側の論理を求め、「何由」と因果律を追求し、ついにそれによつては解き得ない何ものかに突き当たった。そこに「恠し」という表現が求められたということだ。

つまり、因果律の支配する世界は、人間の世界のこと、神が関与して来る世界は、これを越えた超論理の世界だということであろう。これを人間の側から言うならば、神秘体験というにはほかならない。

「あやし」の機能の本質は、必ずしも杳とした地平ばかりをいうものではなかった。むしろ、困難を乗り越え、危機を回避し、融和をもたらすシステムであった。また、海陸不通という自然の哲理を説き、外部性(あるいは「向う側の世界」)の助力なくしては、人はなり立って行かないという人間の限界を説き、因果律の世界は人間の側の問題で、神々の世界のものでないこと等々を語るものであった。そして、そのような本質に関わる事件、出来事を語るには、その結節点に「あやし」がなければならぬことも教えていた。逆に言えば、「あやし」が介在しないプロットは人間のことで、要するに本質に関わらないということになる。神だからこそこうなるという表現の構造からは、相対的に人間の姿が浮き彫りになってくるということにもなるであらう。

そして、その「あやし」の位相には、「隠されたメッセージの読解」「外部性の露頭の感知」「超論理性への依拠」という局面が確認できた。

注(1) 『岩波古語辞典』(補訂版)に「シルシ(前兆)と

同根 $\checkmark$ 前兆。不吉な場合にいう。『我が夢にみたる様』(よ



からぬ徴(しるまし)あり」へ金光明最勝王経平安初期点」とある。

(2) 岩波古典大系、小学館、桜楓社(西宮一民編)は「アヤシ」と訓み、岩波思想大系は、「ケシ」と訓む。

(3) 万葉集は、「ケシ」に「異」をあててるのが五首、「家之伎」「家思吉」と各一首である。

(4) 古事記上巻「天若日子」の条に、「故爾に鳴女、天より降り到りて、天若日子の門なる湯津楓の上に居て」とあり、降臨の型がここにも見られる。

(5) 犬飼公之氏の次の諸論考に詳しい。「影」の前蹤(承前)―古代の文学と文学史のための試論―(宮城学院基督教文化研究所、研究年報、第一七号)「いのちある身」―仮合の前蹤―(宮城学院女子大学研究論文集六八号)

(6) 岩波古典大系『古事記』当該条頭注。

(7) 豊玉毘賣の「みるなの禁」自体が破局を招く原因となっている。これは禁とそれを破る機構を準備し、緊張と弛緩という内的構造を持った昔話などにもしばしば見られる語りの「型」でもあった。

(8) 岩波思想大系『古事記』三七二頁の補注四〇参照。安康記の「面黥ける老人」を参照。

(9) 「夢の告げ」は、「夢の数の如」「教覚へ」(神武記)、「御夢に覚して」(垂仁記)などあり、「表(しるし)」を準備することはない。「表(しるし)構造」を念頭に置けば、典型的なスタイルとして仲哀記の神功皇后神懸り

の条を想起させる。

(10) 新潮古典集成『日本靈異記』下巻三十八縁頭注参照。多田一臣氏「日本靈異記と表相」(古代文学第一九号)参照。

(11) 岩波思想大系『古事記』を除き、他諸本全て「アヤシ」と訓む。

(12) 三品彰英論文集第三卷、三一〇頁以降参照。

(13) 青木周平氏「古事記神武天皇成婚伝承」(國學院大學日本文化研究所紀要五十三輯)は「一宿」の神話的意味を詳細に分析している。

(14) 『古事記を読む 4』(中西進)、二九―三〇頁参照。

(15) 注(8)書の四四四頁の補注29に、「ほんとうにそうか」という脅迫のニュアンスがあり、それが読者乃至この演劇を見る者に、以下の展開への期待感をそそる台詞として作用する筈である。」とある。

付記 本稿は、平成二年度上代文学会大会(於福岡大学)における口頭発表の一部に補訂を加えたものである。席上、貴重なお導きをいただいた、中西進氏、居駒永幸氏、中村昭氏に深謝申し上げます。