

國學院大學學術情報リポジトリ

言語伝承文化論

メタデータ	言語: jpn 出版者: 公開日: 2023-02-01 キーワード (Ja): キーワード (En): 作成者: Ito, Takao メールアドレス: 所属:
URL	https://doi.org/10.57529/00000003

言語伝承文化論

目次

〔序章〕

言語伝承文化論の内容と目的

はじめに 11

一、「言語伝承」の内容 12

二、「言語伝承」をめぐる文化論 14

三、柳田國男・折口信夫の方法と言語伝承文化論 21

おわりに——澁澤敬三の方法 27

〔第一部 折口信夫の方法〕

第一章 折口信夫の方法と実践——『万葉集』のことばと伝承素

はじめに 35

一、折口信夫の方法とことば 37

二、『万葉集』のことばと折口信夫の実践 48

三、歌ことばの伝承——安積香山の歌の発想 55

四、伝承されることば——伝承素と新発見の折口信夫講義ノート 68

おわりに 73

第二章 まれびとと異族——国文学の発生

はじめに 80

一、『蕃族調査報告書』との出会い——柳田國男との対談から 81

二、折口信夫と台湾——年譜・書簡・著作から 83

三、ストレンジヤ異人と呪術——『蕃族調査報告書』とまればいと 89

おわりに——折口学の再検討に向けて 93

第三章 「古代」への歩行——旅と学問

はじめに 106

一、折口信夫の旅 108

二、『古代研究』への旅 119

三、せんちめんたると実感の間 137

第四章 折口信夫の方法と国学——文学研究の根柢

はじめに 150

一、国文学に対する国学的姿勢 151

二、折口信夫と国学者 158

おわりに 162

第五章 「万葉びと」論——折口信夫の方法と射程

はじめに——ことばの伝承と術語 168

一、「万葉びと」の概念 171

二、「万葉びと」の形成 181

三、術語「万葉びと」の創造と射程 198

おわりに——「万葉びと」探索の方法論 202

一六八

一五〇

一〇六

〔第二部 ことば遊びの民俗学〕

第一章 ことば遊び研究の現状と課題

一、日本民俗学とことば遊び 209

二、ことば遊びの諸相 213

三、口誦民俗論の可能性 219

四、むすびにかえて——ことば遊びと言霊 229

第二章 ことば遊びの世界

はじめに 233

一、ことば遊びの伝統 235

二、ことば遊びとは何か 237

三、ことば遊びの時 239

四、ことば遊びの空間 246

おわりに——ことば遊びという方法 247

第三章 悪口雑言

はじめに 249

一、悪口雑言の民俗 250

二、全国悪口雑言神事概観 257

三、歴史の中の「悪口雑言」 268

おわりに 273

二〇七
二〇九

二二三
二二三

二四九

第四章 コの話からはじまって——柳田民俗学とことば

二七八

一、竹取の翁のことば 278

二、山の神オンビとオコサマ 279

三、柳田國男の言語認識 282

四、カマスのおっさんの不思議 285

第五章 蚕をめぐる精神誌——伝承素としてのことば

二九一

一、蚕の異名から 291

二、衣と蚕の精神誌 293

三、「西はどっち」ということば 296

四、折口信夫の文学と『死者の書』 298

〔第三部 万葉びとの言語伝承文化論〕

三〇三

第一章 言霊の信仰

三〇五

一、〈言霊〉の問題 305

二、コトダマの原質 307

三、律令制とことば 312

四、「記し継ぐ」思想とことば 316

第二章 恋と呪歌

はじめに 321

一、問題の所在 322

二、同音反復の呪力 327

三、恋の呪歌 332

四、恋物語と呪歌 337

結び 341

第三章 〈伝承〉の基層にあるもの——有間皇子異聞

はじめに 350

一、自傷歌の位置 352

二、伝承の動態／記憶の装置 356

三、〈怨〉と皇統 361

結び 367

第四章 雪のことほぎ——天武天皇と藤原夫人の唱和歌

序 371

一、雪の唱和歌 372

二、飛鳥の靈神 378

三、浄御原宮のことほぎ 383

結び 386

第五章 ふたつの大君讃歌——人麻呂と雷岳

序 389

一、読解・定位の課題 390

二、本文歌と左注歌の表現 392

三、「雷岳の歌」の動態的把握 398

結び 404

〔終章〕

本研究の概要と課題

一、本研究の概要 413

二、今後の課題 418

初出一覧

四二五

四一一
四一三

三八九

序 章

言語伝承文化論の内容と目的

はじめに

人間が生み出すさまざまな文化事象の基底には、それらを支えることば（言語）が存在する¹。われわれが、個々、自ら考え、相手に意思を伝え、複数の人々が物事や事柄を共有するのにも、さらに、具体から抽象へと論理を展開させるのにも、必ずその民族固有のことばが介在している。それは、時間軸に沿ってみても同じことで、過去から現在へと多くの文化が、ことばとともに伝えられてきた。ことに、既に過ぎ去った古代や中世、近世、近代の文化（文学を含む）のほとんどは、口承のことばを文字によって記録した書承のことばによってしか、今日に復元することはできない。その資料が、時代を遡れば遡るほど、限られたわずかなものしか残っていないことも厳然とした事実である。だが、わずかであっても、それが文字という記号を介在させて、ことばとして、今日にかつての息吹を伝えようとしていることも、また事実なのである。

宗教や芸能、音楽、絵画など、身体を使って、その場限りで体感したり、演じ、奏で、描かれたりするものの中にも、何らかのかたちでことばが介在し、その根柢からその身体性（パフォーマンス）を規定し、高めたりするため用いられている。また、挨拶に代表される、ほとんど意識せずに行っている日常的な習慣やしぐさ、生理現象にも、ことばは介在している。約束の時に小指と小指を絡ませてかわされる「指切り」の背景に、誓約に反した時の制裁の記憶²が残されていたり、瞬時の生理的反応であるくしゃみ（嚏）に「糞食め」の悪態が潜んでいる³ことなど、すでに定型

化・記号化されていて、平常意識されていない行為の中にも、民族固有のことばと心意が伝承されていたりする。かつての民族の思考の痕跡を、ことばは実に不思議な形で今日に伝承しているともいえるのである。

本書の標題である「言語伝承文化論」が関わる事象は、このように、いわば民族の心意の無意識ともいえるべき領域から、ことばを意識的にあやつる芸術としての文学の領域までを含む。ことは、ささやかなことばの断片から、高度で知的な文学芸術の世界までを射程に含めて、まずは、民族のことば一つ一つにこめられた原初の息吹を、いかに生き生きと感じ取れるかにかかっているのである。

一、「言語伝承」の内容

ところで、本書にいう「言語伝承」という概念は、どのように位置づけることができるだろうか。

かつて柳田國男は、民俗資料を「有形文化」、「言語芸術」、「心意現象」の三つに分類したが、その学問の道をわが道として歩んだ弟子折口信夫は、新潮社の『日本文学大辞典』第三巻に執筆した「民俗学」の中で、民俗伝承を種目を立てて五つの部類に分け、「週期伝承」、「階級伝承」、「造形伝承」、「行動伝承」、「言語伝承」として解説している。その後、折口は、昭和十二年三月三十日に愛知県教育会・民間伝承の会共催民俗学講習会の講演筆記である「国語と民俗学」で、「二、言語伝承」、「三、文学者の階級と言語伝承と」の見出しを立てて論述しているように、積極的に「言語伝承」の語を学術用語として採用して、自身の論を組み立てている。

ちなみに柳田のいう「言語芸術」とは、「耳に聞こえる言語資料」で、「土地にある程度まで滞在して、其土地の言語に通じなければ理解できない部門」であり、具体的な内容としては、方言における新語や新文句、ことわざ、譬え、謎、唱えごと、童言葉、歌謡、語り物、昔話、伝説などのことばのワザであり、言語の技術をさしていた。折口

の場合は、柳田の教えを学びつつ、「日本文学」や「国語」を理解する上で独自の「民俗学」の傳承区分けによる分類基準を提示した中で、「言語傳承」の術語を取り上げたのであった。

折口の「民俗学」によれば、「言語傳承」とは、言語による傳承のうち、「文学に關係あるもの」で、「或程度まで進歩の緩い程度に止まった」「非文学」と、「文学化すべき理由、又は道程を持つてゐる」ものをさすという。また、そこである「非文学」と「文学」との差違については、「言語傳承」の類型が堆積して、新しい飛躍が起こった場合に現れるのが「文学」であつて、「文学」と「言語傳承」とは、截然と分化しているものと見るべきではないという。そして、具体的には、「言語傳承」とは「或言語形式」を持ったもので、それを分類すると、「一、諺・言語遊戲 二、歌謡……民謡 三、伝説」となるとしてそれぞれに解説を加えている。これを、言い換えれば、一は、諺・枕詞などを含む言語遊戲などの短いことばのワザであり、二は童謡・季節謡・芸謡などのウタであり、三は神話・民譚・説話・物語などのカタリとなる⁽⁸⁾う。

また、「国語と民俗学」では、次のように述べている。

民間傳承の方で取り扱ふ言語傳承と言ふものは、色々あります。色々あるのですけれども、大体三つの区分があると思ひます。一つは宗教的な言葉で、まあ呪言とか呪詞とか言つておいていゝでせう。それから、もう一つは言語遊戲。言葉の遊戲です。それから、もう一つは方言です。併し、この他にもう一つ重要なものがあります。つまり、文学的な口頭傳承です。口の上で傳承せられるもの、それが、口の上ばかりで傳承せられることもあり、筆記せられて、文章になつてゐるものもあります。併し、私は多くの場合、これを言語遊戲として、同じ項目に入れてゐます。つまり、呪言と、言語遊戲と——その中へ非文学と名前をつけてゐるものを入れてゐます。文学にして文学に非ざるものと言ふ訣で、非文学と言ふ名前をつけてをります。——それから方言と、大体この三つですが、今これに就いて、詳しく申してゐるのも大変なことですから、極く、断片的な事を申しませう⁽⁹⁾。

前述の「民俗学」で分類した「言語伝承」の内容とは微妙にずれていて、ここでは、それを「一、呪言、二、言語遊戯、三、方言」としている。先の「民俗学」の分類の「二、歌謡……民謡」および「三、伝説」のウタとカタリ（1）の側面が後退して、それらは「言語遊戯」の中に取り込まれ、その代わりに宗教的・信仰的な方面が強調されて「呪言・呪詞」とくぐられ、さらに「方言」が追加されていることがわかる。

具体的にいえば、ある時代にある地域で発生し、その時間性・空間性を刻印された特有の文化を担うことばが、時空を越えて、人の口から耳へ、耳から口へと伝承・伝播され、その過程で、変容を受けつつも、各地域特有の印付けをされて、生き続ける方言や新語。そうした単語レベルのものよりは長いが、文章とまでは言えない、ことわざや慣用句、呪言、唱え言、謎、しゃれ、童言葉などの短いが特有の言い習わし。独特の音律を持ち、固定した様式を獲得して、一定の長さを持ち、文章に匹敵する首尾一貫した思想・内容を伴うウタやカタリなど――。要するに、本稿でいうところの「言語伝承」とは、柳田のいう「言語芸術」を視野にいれ、今述べた折口の二つの記述をふまえて、「方言」をはじめとしたささやかなことばのピースをはじめ、ことわざから「文学伝承」まで含めた、ある独特の型をもつようになつた「非文学」から「文学」へと展開される中に内包された言語運用の民俗の総体を、「言語伝承」と位（1）置づけておきたい。

二、「言語伝承」をめぐる文化論

さて、柳田國男の民俗学的思考も、折口信夫のそれも、その学問の基底にことばに対する興味と関心があったことは明らかである。両者の学説には、相容れない部分があつて、その相違がよく取りざたされるが、共通するのは、ことばに対する両者の鋭敏な感性であつたことは再確認しておく必要がある。

そこで、ここでは、両者のことばに対する関心のあり方を理解するために、柳田が折口のどのような言説に注意していたかを『定本柳田國男集』から確認してみたいと思う。

『定本』の索引（別巻五）によれば、柳田が折口のことを引き合いに出して論述した箇所は、以下のとおりである。発行年月順に並べ、簡単な内容要約を添えてみた。

- 1 「柱松と子供」（大正四年五月、『郷土研究』第三卷第三号 定本一一 一一頁）
・柱松と折口の髻籠の話
- 2 「龍燈松傳説」（大正四年六月、『郷土研究』第三卷第四号 定本一一 二一頁）
・高燈籠と折口の髻籠の話
- 3 「諏訪の御柱」（大正四年十月、『郷土研究』第三卷第八号 定本一一 四五頁）
・柱の起原と折口説の標山
- 4 「卯月八日」（大正六年二月、『郷土研究』第四卷第十号 定本一三 六二・六六頁）
・卯月八日の天道花と折口の髻籠の話
- 5 「青年と学問」（大正十四年五月、長野県東筑摩郡教育会講演 定本二五 一〇二頁）
・民間文芸、歌謡・昔話・謎・諺の文学史で折口の全力を挙げて開拓している荒野
- 6 「郷土研究といふこと」（大正十四年十月、埴科郡教育部会講演 定本二五 二一五頁）
・國學院の学生たちが折口教授を囲んで開いていた郷土研究会
- 7 「杖の成長した話」（大正十四年十一月、『民族』第一卷第一号 定本一一 九三頁）
・ニフに関する新しい解釈と折口のニホ・稻積
- 8 「手鞠唄の話」（大正十五年一月、『民族』第一卷第二号 定本一七 二一一頁）

- ・反橋という力士の敵役と出て来る近世の仇討譚を記憶する折口
- 9 「笑の文学の起原」(昭和三年九月、『中央公論』第四十三卷第九号 定本七 一六四頁)
- ・笑われる人の生活と江戸の遊び人、京のスッパ・隠者の生活との系統をいう折口
- 10 「葬制の沿革について」(昭和四年六月、『人類学雑誌』第四十四卷第六号 定本一五 五一七頁)
- ・九州の一地方に洗骨をする風があるという折口
- 11 「なんぢやもんぢやの樹」(昭和六年三月、『郷土』第一卷第二号 定本二二 二四〇頁)
- ・タブの木の信仰に早くから着眼した折口
- 12 「妖怪古意」(昭和九年四月、『国語研究』第二卷第四号 定本四 三一二頁)
- ・植物のヲナモミ・メナモミとナモミ・ナマハゲの関係を主張する折口
- 13 「花咲爺」(昭和十二年三月、『文学』第五卷第三号 定本六 二一四頁)
- ・犬が「庭に行きたいチンコロリン」「鍬が持たいたいチンコロリン」という折口の報告した大阪郊外の村の例と同じ
- 14 「祭日考」(昭和二十一年十一月、『祭日考』、小山書院 定本一一 二一一頁)
- ・ニホとニフナメのニフの関係を説く折口
- 15 「花とイナウ」(昭和二十二年一月、二月、『北方風物』第二卷一号、二号 定本一一 一五八頁)
- ・タブ・タミ・タモという木と折口の早くからいう神の祭場との因縁
- 16 「窓の燈」(昭和二十二年六月、『山宮考』、小山書院 定本一一 三六九頁)
- ・盆に来る精霊・正月の年神が家の祖神であることと折口の違う考え
- 17 「学者の後―伊波普猷君追悼會講演―」(草稿 昭和二十二年十月 定本三〇 九三・九九頁)
- ・おもろさうしを説く折口、言葉を重視する折口

- 18 「折口信夫君とニホのこと」(昭和二十二年十月、『民間伝承』第十一卷第十・十一号 定本一三 三三五〜九頁)
 ・稲ニホのニホはニフナメのニフだと主張した折口
- 19 「祭と司祭者」(昭和二十二年十一月、『氏神と氏子』、小山書院 定本一一 四六八頁)
 ・ダシと折口の髯籠の話
- 20 「嫁盗み」(昭和二十二年十一月、『婦人の世紀』第四号 定本一五 九六頁)
 ・ボウタは「奪うた」だと見られるという折口の報告
- 21 「文化・自由放談の折」(昭和二十三年一月、『時事新報』 定本二六 五五七頁)
 ・豊隆・能成・國男・信夫の連句
- 22 「『方言と昔他』解題」(昭和二十五年一月、朝日新聞社 定本二三 五七八頁)
 ・大井と天竜の間を珍しい路筋をとって歩いた折口
- 23 「稲の産屋」(昭和二十八年十一月、『新嘗の研究』第一輯 定本一 一八一頁)
 ・ニホ・ニヨウと新嘗のニヒとの関係を主張する折口
- 24 「和歌の未来といふことなど」(昭和二十九年一月、『短歌』創刊号 定本三一 三三七頁)
 ・固有信仰の問題の一案を持っていた折口、和歌の将来を折口はどう見ていたか、折口のつらい寂しい難行の旅
- 柳田が折口の文章にはじめて接するのは自身が編集していた『郷土研究』誌上で、「三郷巷談」であったが、そのはじめから折口の採集した事例には興味を持ったようで、20などはその際の記述がもとになっているとみられる。そのほかは「髯籠の話」に関連した話題が多いものの、整理してみると、折口の文章のみならずその発言の中からことばに関する問題が柳田の関心と呼んでいたことが理解される。それはおよそ三点に集約されると思われる。7・14・18・23の新嘗とニホ、11・15のタブと神の祭場、12のナマハゲとヲナモミ・メナモミの三つである。

新嘗とニホについては、大正五年に『郷土研究』第四卷第三号に載った「稲むらの蔭から」などで、折口が新嘗と稲積を意味する方言ニホ・ニヨウとの関連を説いていて、それを柳田はたびたび取り上げて自説の展開に引用している。一つの方言から稲作文化や靈魂とその再生の問題が論じられていくのである。

また、タブと神の祭場については、柳田はタブの木の信仰に折口が早くから着眼していたことを引用して論を組み立てている。ただし、折口自身は、それを確信してはいたようだが、これを中心にすえた論文は不思議と残していないらしく、わずかに『古代研究 民俗学篇第二』（昭和五年、全集三）の「追ひ書き」で、口絵写真の説明として言及があるほか、「上世日本の文学」（昭和十年七月、『国語国文学講座』第十五卷、『日本文学啓蒙』、全集二三）にふれる程度である。

ナマハゲとヲナモミ・メナモミについては、「妖怪古意」（昭和九年四月、『国語研究』第二卷第四号、定本四）に次のように記されている。

右のナモミが野草の名の、ヲナモミ・メナモミと関係があるらしいことは、夙く折口君などがこれを説いた。関係はあるかも知らぬが少なくとも直接では無く、又今はまだ少しも証拠が無い。

要するに、秋田男鹿半島に現れる来訪神ナマハゲもしくはナモミについて、植物のヲナモミ・メナモミと関係があるらしいことを折口は説くが、柳田は、それを紹介しながらも、批判的に、その脈絡をつなぐ証拠の乏しいことをあげて、採用していないのである。

ちなみに折口のいうナマハゲとヲナモミ・メナモミとの関連性を示す論文は、「翁の発生」（昭和三年一月・三月、『民俗芸術』第一卷第一・三号、『古代研究 第一部 民俗学篇第一』、全集二）と、「春来る鬼」（昭和六年一月、『旅と伝説』第四卷第一号、全集17）で、それぞれ折口は以下のように論述している。

今から四年前（大正十三年）の初春でした。正月の東京朝日新聞が幾日か引き続いて、諸国正月行事の投書を発

表した事がありました。其中に、

なもみ剥はげたか。はげたかよ

あづき煮かえたか。にえたかよ

こんな文言を唱へて家々に躍り込んで来る、東北の春のまれびとに関する報告がまじつてゐました。私は驚きました。先生の論理を馬糞紙のめがふおんにかけた様な、私の沖縄のまれびと神の仮説に、ぴつたりしてゐるではありませんか。雪に埋れた東北の村々には、まだ、こんな姿の春のまれびとが残つてゐるのだ。年神にも福神にも、乃至は鬼にさへなりきらずにゐる、畏と敬と両方面から仰がれてゐる異形身の靈物マがあつたのだ。こんな事を痛感しました。私はやがて、其なもみの有無を問うて来る妖怪の為事が、古い日本の村々にも行はれてゐた、微かな証拠に思ひ到りました。かせ・ものもらひに関する語原と信仰とが其であります。此事は、其後、多分、二度目の洋行から戻られたばかりの柳田先生に申しあげたはずであります。……

……真澄の昔も、今の世も、雪間の村々ではなもみを火だこと考へてゐる事は、明らかです。が、火だこを生ずる様な懶け者・かひ性なしを懲らしめる為とする信仰は、後の姿らしいのです。

かせとり・かさとりとも此を言ふ様ですが、此称へでは、全国的に春のほかひとの意味に用ゐてゐます。かせはこせなど、通じて、やがて又瘡かさ・くさなども同根の皮膚病の汎称です。此をとりに来るのは、人や田畠の悪疫を駆除する事になるのです。なもみはぎ・かせとりの文言は形式化したものであります。春のまれびとの行つた神事のなごりなる事だけは、明らかになつて居ました。

ものもらひなどもさうです。恐らく、春のほかひとが此に關係して居つた為の名でせう。ばらくに分布してゐる、此目瘡の方言まろとなる称へは、祝言・ことほぎがまだ、原信仰を存して、まらうどのするものとした時代から、ほかひ（乞土）・もの貰ひの職となつた頃まで、引き続きいてゐた事を見せてゐる様に思ひます。即、ま

れびと瘡が、なもみの一種であつたらしい、と言ふ仮説を持つてゐたのであります。なもみ瘡が、菓草の■(ムナ呆)耳子・めなもみなどに関係のある事だけは、多少想像してもよいと思ひます。此草、支那に於てすら「羊負来」と呼ばれる通り、異郷の草種だつたのです。(全集2、三七六〜八頁)

かせぎとり・なもみたくりは決ります。実は皮膚の病気を意味するものでなく、もつと他の意味であつたのが、其聯想から、段々さうなつて来たのだとだけは、少くとも言へるのであります。恐らく、このなもみとかかせぎ・かせ(さ)とりとかいふのは、やつて来るまれ人の、特殊な服装から出て来るのではなからうか、と思はれます」(全集17 一二八頁)

折口は沖繩で考えたまればと論の素材として、秋田男鹿半島のナマハゲを論じながら、ナマハゲ・ナモミが火だこを示すという民間語源解(フオーク・エチモロジ)を取り上げて、そこから類似した来訪神カセドリのカサ(皮膚病)、物乞い(乞食)のモノモラヒ(麦粒腫)、そして菓草としてのヲナモミ・メナモミと連想的に思考を続け、最終的には、これらの共通の要素としてナモミ一類の語が、特殊の服装からきているのではないかと、仮説を述べているのである。折口の発言は、尻切れトンボのように終わってしまったている感もあるが、あるいはその考え方を敷衍すれば、ナモミ・カセドリ・モノモライなどのことばから、瘡・皮膚病などを取りに来る、すなわち人に取り付く悪いものを祓いに来る下級宗教者(呪術者)の訪れへと連想が拡がり、ケガレとそれを浄める祓いの思想へと展開し、特殊の服装から、さらには聖なる印としてのステイグマ(聖痕) || ナモミ・カサへと、折口の連想は及んでいたのかも知れない。

なお、柳田自身は、この折口のナモミとヲナモミ・メナモミへの連想については、否定的であつたが、先の「妖怪古意」では、以下、ナゴメタグレ(青森県西津軽郡)、シカダハギ(同前)、天ナガミ(九戸郡久慈町)、ナナミタクリ(上閉伊郡釜石)、モコ・モウコ(ヒカタタクリ 遠野)・アマメハギ(能登鹿島郡)、モウコ・ガンボウ・ナ

ゴミ タクリ（岩手県閉伊郡大槌）など一類の来訪神に対する呼称を引用しながら、これらの呼称の根柢に口を大きく開けて「取って嚙もう」（「嚙もう」の濁音化・吃音化としての「ガガモ」など）と現れるお化けの出現の仕方を想定するのであって、そのことばに対する独自の執着と腑分けの仕方には、折口と共通することばへの連想と執着が感じられるのである。

要するに、柳田も折口も、どちらも、同じ物や事柄を表すことばを連想的に寄せ集めて、そこから何か共通する要素を紡ぎ出そうとする一種独特なことばに対する発想法と思考方法を身につけていたといえるのである。

二、柳田國男・折口信夫の方法と言語伝承文化論

折口信夫の言語に対する認識については、別章で詳しく論じているが、柳田もことばからまずは民俗学的思考を築き上げた人であった。先の折口の言説を想起した柳田の文章の中に次のような発言がみられる。

我々はどちらかといふと、言語の問題に重きを置き過ぎるかも知れませんが、前に折口さんも詳しく説かれたやうに、言葉以外には人間の以前の考へ方を、跡づけて行く途はあまり残つて居りません。人が命をかけるほどの痛切な感情も、時過ぎて振り回つて見れば、たゞ残るのは言葉のみであります。」（「学者の後——伊波普猷君追悼

会講演——」、定本三〇 九九頁）

定本の解題には、草稿とあるが、伊波普猷が亡くなったのは、昭和二十二年八月十三日であるから、執筆は昭和二十二年八月か九月かになるだろう。柳田の考えの中に自身の立場を、折口同様、言語すなわちことばに重きを置いた人間であることが明確に述べられ、さらに人間の過去の思考を跡づけていけるのはことばであることが明言されている。そのとおり、柳田のことばを基点にした論考は数多く、その独特なことばに対する解析法の検討はこれからの残

された課題である⁽¹³⁾。

たとえば、これも別章で取り上げているが、柳田の、蚕をめぐる方言から展開する論述の手さばきは実にあざやかで、ことばの伝承の中にひそむ信仰心意の存在を見事なまでにあぶり出している。引用してみよう。

此トゞコの「貴と児」の意味であることは、田鎖直三氏の気仙方言に之を説くのみならず、土地の人たちも恐らくは各自之を意識して居る。月をトゞサマといふ類の小児語は、南部領其他に行はれ、神を拝む時にも之に近い語は用ゐられ、更に秋田県などでは物を貰つた時の「有難う」の代りに、トゞゴジャルといふ人も多いさうである。

神仏日月をアトサマなどゝいふのも、曾てア、タウトと謂つて拝んだ名残と思ふが、南会津の朝日村等に於ては、其アトツサマといふのが蠶のことであつた。其感覺の昔の姿は、今はもう我々には不明になつたが、兎に角に他の府県のオカヒコやコドノサマの類も、基づく所は是と一つであつたらしいのである。」（「西はどっち——国語変遷の一つの例」（『方言』第一巻第一号〜三号、昭和六年九月〜十一月、定本一九、二二七頁）

現在でも、地域を異にして蚕の異名は伝承されていて、最近も岩手県九戸郡軽米町で蚕をトドコという呼称を耳にしたが、神仏を拝む時のことばがそのまま蚕に対して用いられているのである。

また、続けて柳田の論述は、蚕ならびに根切り虫の蛹などの異称を取り上げて、次のように記される。

蚕の蛹に「西は何方」の名を付与したのは、関東一府五県は大よそ全部で、其語はニシヤドツチで無ければニシヤドツコ、稀には又ニシビツカリ（常陸稲敷郡）、ニシービツシヤ（同久慈郡）、ニシンチロリン（下総佐倉・千葉）の例もあるのは、少しづつ童詞の形が變つて居た為かと思ふ。それから箱根を越えて静岡県の東半分、次に或距離を隔てて三重県は全部、熊野の東の端までもニシドツチの名が知られて居る。

是より遠方にも、飛び離れて処々に同じ言葉がある。例へば伊予の宇和島ではニシドツチ、土佐の窪川ではニシヤドロ（又はブシヤ）、筑後の三瀨郡ではニシムケヒガシムケ、東北に於ては羽前東村山郡がニスシガス、羽

後平鹿郡も一般にニシヒガシである。此名の由つて来る所は、今はまだ説明の必要も無いであらうが、或は知らぬ人も有るかと思ふのは、小児が西はどっちだと言つて、振向かせて笑ひ興じて居たのは実は尻の方で、指につまんで居る方が頭であつたといふことゝ、第二には此名の始まつたのは他の虫で、蚕の蛹は後の其仲間入りをしたのだといふ事である。梅林新市君の豊前築上郡方言集を見ると、九州でもあの地方は烏麦をニシムケヒガシムケと謂ふとある。是も此草の茎を両手にまはしつゝ、さういふ言葉を唱へて頭の向く方を見た遊びからであらうが、植物に此名を付けたのは実は異例で、他は一般に何かの虫の蛹ではあつた。多くの方言誌の解説は区々になつて居て、大和の北葛城郡ではニシドツチは蓑虫のことゝいひ、紀州有田郡ではニシドウシ・ニシドウチはさし虫の幼虫とあり、武蔵の宗岡では毛虫の蛹といひ、上州館林では砂の中に居る虫の名だといひ、下野逆川村などは栗虫の蛹とある。しかも同国足利市辺では、蝮■（虫偏十育）即ち根切り虫の蛹となつたものを、ニシヤドツコだとして居るので、此方が又古くから通用して居る。寛延年間に出来た山本格安の「尾張方言」に、ニシヤドチ■（虫偏十齊）■（虫偏十曹）とあるのも是と同じ物で、小野氏の本草啓蒙には■（虫偏十齊）ヂムシ・ネキリムシ云々、春後土中にて化して蝮■（虫偏十育）（ニシヤドチ）となり、後羽化して蟬となるとあり、蝮■（虫偏十育）俗名は京でニシヤドチ、阿州でニシムケ等、其形蠶蛹（ヒール）に異ならず、指にて摘むときは腰以上を左右に揺がす故に、西はどちといふを、転じてニシヤドチと云ふとも記して居る。

この西が西方寂光浄土を意味して居たことは、別にニシビツカリ等の名があるのを見ても察せられる。少なくとも人が西方に興味をもち、又は西を愛慕する者の多かつた時代に、この遊戯の創始せられたことは確かである。」（柳田、同前、定本一九、二三八・二三九頁）

柳田によれば、ニシドツチという呼称もしくは子供の遊びには、古人の西方寂光浄土（西方極楽浄土）への再生の希求が読み取れるのである。蚕が繭作りをしたり、蛹になったりと一度動きを止めて（死んで）、堅い殻や繭の中に

籠もるといふ変態（メタモルフオーゼ）という営為に対しての神秘感や信仰心意が、ここには託されていると認められるのである。こうした柳田のことばに対する信頼とそこからの読み取りの方法がどのように形成されたのかは、今後の課題として、ことばの中に担わされた文化の意味を読み取る上で、極めて重要なことと考える。

ただ、柳田の、鮮やかなことばに対する腑分けの仕方の反面には、凡人では到底ついていくことのできない飛躍もあることは注意しなければならない。要するにわれわれは、柳田・折口のことばに対する豊かな読み取りの仕方の方上の可能性を求めながら、その限界も見定めなければならないということである。

それも今後の課題であり、ここでは一例をあげるにとどめたい。これも先の柳田の折口の意見に対する言及の中にみえたものであるが、折口の取り上げた新嘗とニホとの関連から、柳田の目にとまったことわざがあった。そのまま柳田の文章を引用しておこう。

今からもう四十年も昔、郷土研究といふ雑誌に、稲村又は稲積といふものの各地の方言が数多く集められて居た際に、中部以東の日本の広い地域に、現在なほ行はれて居るニホ・ニヨウ其他之に近い色々の名称は、或はこの新嘗のニヒではあるまいかといふことを、折口君が言出されたことがある。餘にも思ひがけぬ提案であつた故に、其当時は之を追求しようとする者も無くて過ぎたが、今となつては思ひ当ることが次々と現はれて来る。自分にとつての一つの啓示は、近年活字になつた安原貞室の「かたこと」といふ京附近の俚言を集めた書に、

穂を拾うてミヨウにまゐらす

といふあの頃の諺が出て居る。是は「釈迦に説法」とか、「両替屋に算盤」とかいふのと一類の譬へごとで、無益の心づくしを嘲笑した警句であらうが、之に由つて始めて知り得たのは、江戸期の初頭まで近畿地方にも、ニヨウに近い稲積の呼び名があつたといふ以上に、ミヨウが拌みかしづかるゝ一種野外の祭場であつたらしいことである。今日のニホ場も田に近く家に遠く、形式配置共に、土地毎の年久しい習はしはあつたらしいが、近年色々の

社会不安が加はつて、穂のまゝでは永く屋外に積んで置くことが出来ず、僅かな間に藁ニホばかりが多くなり、それさへ此頃はもう段々に罷めようとして居る。

(「稲の産屋」昭和二十八年十一月、『新嘗の研究』第一輯 定本一)

柳田は、折口のニホの言説から、安原貞室の『かたこと』に載ったことわざを取り上げ、そのミョウが「拝みかしづかるゝ一種野外の祭場であつたらしい」と論じているのである。柳田の頭の中には、このことわざを目にしたとき、瞬時にひらめくものがあつて、一つのことわざから神の啓示のごとく、自説が奥行きをもつて展開していった様子がわかる。あるいは、それは、柳田の考えるとおりなのかもしれない。

ただし、これを原文に当たってみると、『かたこと』(慶安三年(一六五〇)刊)には、「一穂をひろふてめうにまいらす」と、柳田の記述とは微妙な違いをもつてこのことわざが収録されているのである。もちろん「めう」と「ミョウ」の違いは紙一重かも知れず、あるいは、そう読むのかも知れない。そこで、加藤定彦編『俚諺大成』(一九八九年刊)を引いてみると、そこには、「ほをひろふてめうにまいらす——16 17、穂を捨てめうにまいらす——51 78 *穂ひろふて妙にまいらすや寺雀「鸚鵡集」とある。16は『俳諧毛吹草』(寛永十五年(一六三八))、17は『かたこと』、51と78は同じく太田全斎の編纂した書で51は『諺苑』(寛政九年(一七九七))、78は『俚言集覽』(文政元年(一八一八)頃)である。近世のことわざ集には例外なく、「めう」と記されている。なお、78には、自筆本があるので、確認のため、それを見ると、「穂ヲ拾テメウニ参ラス 「カナ、ホシ」「毛吹草」ホヲヒロウテメウニマキラスル「愚案」梵嫂を日蓮宗にて妙といふ」とある。ちなみに文中に「カナ、ホシ」とあるのは、『かたこと』の別名である。やはり、ここでも「めう」であり、当時すでにこのことわざは、一般には意味のわからなくなっていたことわざであつて、全斎は、一案として「愚案」を提示して、「日蓮宗」の僧侶の妻をさすことばとみたことがわかる。

なお、このことわざは最近のことわざ辞典にはほとんど収録を見ないが、故事・俗信項目を合わせて四万三千項目というもつともことわざ収録数の多い小学館『故事・俗信ことわざ大辞典』（昭和五十七年（一九八二））が、「穂を拾うて妙に参らす」意未詳。「妙」の字は分解すると「少女」となることから、寺のかこい女という僧侶の隠語。

「俳・毛吹草―二」と記し、また、鈴木棠三『故事ことわざ辞典』（平成四年（一九九二）、創拓社）には、「穂を拾うてみように参らす」「毛吹草」には「めうにまゐらす」とある。『俚言集覧』には、「愚案、梵嫂を日蓮宗にて妙といふ」とある。『諺苑』に、『かななほし（安原貞室著『かたこと』の別名）を引いて、「メラニマイラスル」とある。鹿児島県などでは女性をメラという。「みよう」の意味が解し難いため、このように古人も「めら」と解いたが、「妙」すなわち少女のこと。坊主がたいしたこともできないので、かき集めた銭や米を困い女に貢ぐさまをののしったことば。文献「毛吹草」。類 穂を拾うてめらに参らす「諺苑」としている。要するに、「穂を積んでめうに参らす」ということわざは、すでに江戸時代に不明になっていたことわざなのであるが、それを柳田が「みよう」として稲積の方言として読み取ったところには、少々、無理があつて、今のところ独断のそしりは免れないとみられるのである。なお、鈴木棠三の『故事ことわざ辞典』では、『諺苑』に「メラ」とあるとして、鹿児島の方言としても解しようとしているが、これも太田全齋が残した自筆本『俚言集覧』を見る限り、誤りであつて、勇み足と言わざるを得ない。

柳田のことばに対する判断の仕方には、凡人にはおよびもつかない発想の展開があつて、われわれは、その手さばきに折々「目から鱗」の体験をさせられるのであるが、実は、その解析の仕方を見定めながら、ことばに含まれた意味の累積をなるべく厳密に見分けていく努力が必要なのである。これは、折口のことばに対する諸説についても同様な課題だといえる。

おわりに——澁澤敬三の方法

民俗の調査は天才の事業ではない。誰もが行えるものでなければならぬ。そしてそれが自分自身の発見につながるものでなければならぬ。

アチック・ミュージアムの創設者で、戦後大蔵大臣を務めた澁澤敬三のことばである。宮本常一は、その著『日本民俗文化大系（3） 澁澤敬三』（昭和五十三年六月、講談社）で、このことばを引用しながら、続けて次のように述べている。

これは柳田、折口の学問に対する一種の批判でもあった。澁澤は柳田、折口の学識・着想については実に高く評価していた。しかし、他の者がその真似をしていたのでは、いつまでも自分自身の発想による研究方法の道はひらけないだろうと言った。誰にでもできる方法があるはずだ、とくに体験を持つ者は体験を通して見識を高めてゆく道があるのではないかとも言っていた。

この本は、随所に、著者の澁澤に対する親愛の情が感じられ、また、学問に対する澁澤の豊かで真摯な、そして人情味あふれた態度を知ることができ、読んでいて目頭が熱くなるほどの書物であるが、この澁澤の言葉は、柳田・折口の、ことばに対する腑分けのしかたを学んで行く上でも、常に自戒の念をもって明記しておかなければならない事柄であろう。澁澤が、学問は結局各人の「見識を高めていく道」だと述べるところにも、学問に携わる人間として、あらためて襟を正していかねばならない学ぶべき人生哲学が、そこにはある。

広く知られるように、澁澤その人も、『日本魚名集覧』（昭和十八年（一九四三））で、和学名一二三〇弱、魚方言一一八八八ものことばを収録する膨大な魚名収集マニアでもあった。一つのことばから天才的なインスピレーション

ンを得て、自説を組み立てていく柳田・折口の方法とはまた異なつて、日々の多忙な仕事の合間をぬって一步一步着実な手続きを踏んで博物学的資料収集を続けまとめられたのが同書であり、それをもとに考察されたのが、同書に収載された「魚名に関する若干の考察」(のちに『日本魚名の研究』として角川書店から別途出版)であった。いうまでもなく、柳田國男のものに『綜合日本民俗語彙』に結実することばの集成を早くから試みているが、こうした地道なことばの資料収集と民俗語彙の整理・公開は、フィールド・ワークを行ないながら、常に継続的に続けられていくべきであろう。⁽¹⁶⁾

平成二十二年十一月二十日、山形県最上郡真室川町大沢小国の大日堂のご開帳にお詣りした。この日は旧暦十月十五日で、ご開帳に合わせて大日堂をお守りする佐藤家では、ちょうどこの季節に、川を遡上してくる鮭をシメカケの鮭と言ってお供えする。当地では、鮭をヨーといい、雌のヨーのいちのヒレ二つだけを取つて、大日様にお供えするが、取つた一のヒレ二つと里芋とを味噌仕立てに煮たものをオニオノと言つて、この日、開帳と同時にそれをお供えした後、親戚や家族で食べきれないと、大根・カブに四足、二足、ネギ、ニラ・ニンクなども食べてはいけないと伝える。なお、この大日堂のご開帳は江戸時代から広く有名で、開帳される掛け軸は、弁慶と義経が逃げてきたときに当家が大根・カブのご馳走をしてもてなしたお札にと置いていったものだという。当日は、昼のちようど十二時にご開帳されるが、先に記したオニオノを供え、その蓋をとつた湯気が掛け軸にかかった時に、何が見えるかで占いも行われる。酒田から車でやってきたおばあちゃんは、「三年参りするといひことがある」と言い、ご開帳はほんの一秒か二秒のことだから「絶対目の放さんねぞ」と言っていた。参拝客が固唾を呑んで見守る中で、ご開帳は、確かにほんの一瞬で終わったが、当家の主人と若主人が袴を着用し、口には息がかからないようにと半紙がくわえるなど、きわめて厳肅な雰囲気の中に祭事は執り行われた。

山形県下では、この時期、鮭のオースケとか鮭のスケとか呼ばれる鮭が声を上げて遡上してくるといふ伝承も広く

分布していて、この行事との関連も指摘される。そういえば、同じく山形県西村山郡大井沢中村では、十一月一日が山の神のオンビの日だが、その前日をカリアゲ（収穫感謝の日）と呼んで、その日には鮭のスケがやつて来ると教えていただいた。あいつの声を聞くと、早く死ぬと言われ、この日は俎を叩いて聞かないようにする。母親からは、「鮭のスケが来るから、カリアゲ餅食って早く寝ろ」と言われたという（志田勇さん 昭和十三年生まれ）。

少し前、十一月六日には、鮭漁を見学と同じく山形県飽海郡遊佐町箕輪に出かけたが、ここでは毎分二十四トンという豊かな丸池のわき水を使って、鮭の産卵孵化が行われ、ここで稚魚として生長した鮭が日本海から北海道へと回り、四年後に回遊してきたものを漁している。ちょうど出かけた時の鮭はワセヨ一の最後といい、続いてナカヨ一が獲れ、オクヨ一が取れて終わるのが一月の下旬と聞いた。ここで獲れる鮭は、雄の方がおいしいというが、この雌が北海道で獲れるとメジカと呼ばれて一本一万円のブランド品になるといふ。

旅から帰って、さっそく『日本魚名集覧』を繙いてみると、一一九〜一二八まで鮭の類が集成されていて、マスとサケが同一分類に入ることや溪流魚であるイワナやアユもサケ科であることを知った。鮭のヨ一の呼称も載っていたが、シメカケの鮭や、北海道でとれた雌のシロザケをさすメジカの名は本書には、収録されていなかった。

こうして、民俗の旅を続けると、現地でたくさんの特なことに会おうことがある。動・植物の異名もたくさん聞くことができるし、ことわざや唱え言をはじめ、先に記したオニオノなどという今や語源不明となっていることばもある。こうしたささやかなことばを、我々の祖先達は生みだし、伝承し、変形させながらも、また新たな刺激を求めて作り出すという創造と継承のいとなみを営々と続けてきた。

「言語伝承文化論」の目指すところは、こうした一つ一つのことばのピースに含まれた伝承的な意味の累積を探り、そのことばにこめられた民俗文化の諸相をつかみ取るための言語運用の問題を明らかにすることである。ことばの意味と使われ方の両面から日本文化の特性や深層を再発見するのが目的であるが、その際、柳田・折口のことばの解析

のしかたを方法的に探りながら、旅というフィールド体験ならびに古代から現代に至る膨大な文献記録の精査をふまえて、地道なことばの集成と内容の検討を重ねていくことが今こそ望まれるのである。

注

(1) 「言語」とは、音声形式を媒介として、思想や感情、意志を表現、伝達し、理解するための体系であり、また、その行為をいう。その和語が「ことば(言葉)」であり、「言語」はその字音語的表現である。本論文集では、日本語として個々の語彙を意味する場合には、和語としての「ことば」の語を統一して用い、その「ことば」が、時と場所を越えて伝承される運用の総体を意味する場合に、「言語伝承」という術語を用いる。

(2) 倉石忠彦「小指の思い出——指の伝承」(『日本文学論究』第五十八冊、平成五年(一九九三)三月、國學院大學国文学会)

(3) 柳田國男「クシャミのこと(孫たちへの話)」(『心』昭和二十三年(一九四八)十一月号、『少年と国語』昭和三十二年、東京創元社、定本二〇)

(4) 柳田國男『民間伝承論』(昭和九年(一九三四)、共立社、定本二五に序と第一章収録)、『郷土生活の研究法』(昭和十年(一九三五)、刀江書院、同前)

(5) 折口信夫「民俗学」(『日本文学大辞典』第三卷、昭和九年(一九三四)、新潮社、全集19。以下、すべて単に「全集〇〇」と記したものは新版全集をさし、数字は巻数を示す)

(6) 同前「国語と民俗学」(昭和十二年(一九三七)講演筆記、『愛知教育』第六百九、六百十一号、昭和十三年九・十・十一月、全集12)。なお、折口は、昭和八年(一九三三)七月十日から二日間長野県の下伊那教育部会第三支会のために、「言語及び言語伝承論」のタイトルで講演を行っていて、それが謄写版で翌年三月に出版され、現在新版全集の別巻1に収録されている。この時期の折口の言語および言語伝承論への思考過程を知るために参考になる。

(7) 保坂達雄「言語芸術」(野村純一・三浦佑之・宮田登・吉川祐子編『柳田國男事典』、平成十年(一九九八)、勉誠出版)。坂によれば、柳田の「言語芸術」の概念は、長野県西筑摩郡洗馬村の長興寺で行われた「民間伝承論大意」の講演のあった昭和五年(一九三〇)頃に使い始め、民俗学の概論化に集中していた昭和十年(一九三五)にかけての一時期に用いられた用語という。

(8) 注(5)に同じ。

(9) 注(6)に同じ。

(10) 注(6)には、この言語伝承をみて行く上で考慮しなければならない態度として、時代観察(言語史的に見ていくこと)、地理観察(方言風に見ていくこと)、階級観察(時代時代に勢力を持っていた階級から見えていくこと)の三つをあげている。なお、福田晃氏は、『講座日本の伝承文学 第一巻』(平成六年(一九九四)、三弥井書店)の「(伝承文学)とは何か」において、この折口の「民俗学」での「言語伝承」の記述にふれながら、「いささか抽象にすぎ、理解の及ばぬところもある」としながら、「(伝承)と(文学)との関係を論じたものとして、示唆を受けることはきわめて大きいとしなければならない」と述べ、「伝承文学」の範囲を規定されている。

(11) たとえば、日本人の神観念についての議論など。拙稿「折口信夫の国文学発生論——まればいと異族をめぐって」(『國學院雑誌』第百三卷第十一号、平成十四年(二〇〇二)十一月、本論文第一部第二章収録)など参照のこと。

(12) 拙稿「折口信夫の方法と実践——『万葉集』のことばと伝承素」(『折口博士記念古代研究所紀要』第十二輯、平成二十三年(二〇一一)七月、本論文第一部第一章収録)参照。

(13) 注(7)『柳田國男事典』(平成十年(一九九八)、勉誠出版)の久野マリ子「ことばと方言」の項の指摘。

(14) 拙稿「蚕をめぐる精神誌——伝承素としてのことば」(『相聞』第三十九号、平成二十一年(二〇〇九)九月、本論文第二部第五章収録)参照。

(15) 平成二十四年二月に刊行された『故事俗信ことわざ大辞典 第二版』(小学館)では、「僧侶が、しかつめらしく勤行・説法な

どするが、裏では女性にうつつをぬかすの意か」とあるが、これも推定にとどまる。

(16) 民俗学研究所の『総合日本民俗語彙』(昭和三十年(一九五五)〜三十一年(一九五六)、平凡社)は、当時民俗学研究所研究員であった坪井洋文の手でまとめられたという。今や『総合日本民俗語彙』編纂にいたる民俗学草創期からの民俗語彙収集と整理のあり方を問い直すことや、新たな日本民俗語彙データベースの構築なども学問的な急務となっていると考える。

第一部
折口信夫の方法

第一章 折口信夫の方法と実践

— 『万葉集』のことばと伝承素

はじめに

平成二十年（二〇〇八）のゴールデン・ウィーク、五月三日、四日に山形県唯一の離島、飛島に渡った。飛島は、現在酒田市に属し、日本海に浮かぶ周囲十キロほどの小さな島である。ここは、折口信夫の学問上の友人でもあった早川孝太郎が早くに探訪報告書をまとめ、出版した島としても知られる⁽¹⁾。

島の西南端、柏木山の下には、タマイシと呼ばれる拳よりも大きな楕円形の石がごろごろと集まり、いくつも山積みになった賽の河原と呼ばれる場所があつて、一種独特の信仰景観を成している。続く海岸には、青く平らな小さい丸石が敷き詰められたようにひときわめだつ。折から初老の御夫婦とおぼしい観光客の女性がいくつも拾っていた。奇麗だからと、持って帰るらしい。

そのあと、港から少し離れた法木^{ほうき}の集落を訪れて、たまたま國學院の大先輩で神職を長らく務めてきた齋藤正一さん（大正十四年生まれ）と出会い、島の話をかかおう機会を得た。齋藤さんのお話によれば、賽の河原付近の石はもとより小松ヶ浜の石も霊がまとわりついていてから持って帰ってはならないという。現に、持って帰った人が後で不吉なことが起こって、小荷物として定期船事務所まで送り返してきて、神主さんにお祓いしてくれと頼まれたことがあるとのこと。島の決まった場所の石が、特別な霊的現象を起こすと考えられているのである。それは飛島の人々にとって周知の事実であつた。港に近い勝浦の漁師で、長らくヒヨリミ（日和見）を務めてきた齋藤春吉さん（昭和

二年生まれ）によれば、悪戯盛りの若い頃にわざと賽の河原のタマイシの山を二山崩しに行ったことがあったが、証拠に棒を立てて戻り、翌日行つて見ると、驚くべきことに、元通り、二山が出来ていたという。

こうした石にまつわる不思議な伝承は、民俗世界では枚挙にいとまがない。国歌「君が代」に歌われる石成長の伝説と信仰心意の存在を思い浮かべるまでもなく、世俗の日常的な伝承レベルを超えて、深く神話伝承にまで届く射程をもつものであることがわかる。日本神話にある高皇産靈尊（たかみむすのみのみこと）の八十諸神（やそかみたち）への勅に見える「葦原中国は、磐根・木株・草葉も、猶能く言語（もの）ふ。夜は■（ほ）（火偏十粟）火（ほ）の若に喧響（おと）ひ、昼は五月蠅（むすぶ）如（な）す沸き騰る」（『日本書紀』神代下第九段一書第六）も想起される。

ちなみに同じ飛島で聞いた風の呼称に、タマカゼナミということばがある。春吉さんによれば、「板子一枚波の上」の暮らしを送る漁師にとつて、タマカゼナミは、一言怖い風で、一番波が強くなる北北西の風をさすという。要するにここ飛島には、石も風も自然のしるまじなのであり、それを靈的現象と見るアニミズムのものの見方がある。それはことばに籠もると信じられてきたことばのスピリット（言霊）の信仰と通底する、いわば、野生の思考の中に生きることばであり、人間の肌身で感得した古代的・民俗的な生のあり方が実感される。

民俗のことばは、このように実に豊かで繊細な感性に支えられて伝承されてきた。それは翻つて、古代から現代に至るまで、ことばを元に成り立ってきた文学の営為をも根柢からとらえ直す可能性を秘めた一等資料といえる。日本の近代においてそれを自覚的に方法化したのは民俗学の父といふべき柳田國男であつたが、折口信夫（ふ）もまた、師の思考をよく学んで会得し、その独特な感性によつて、個性的な学問を展開したことで知られる。

本論文の目的は、柳田から折口へと師承の学として展開した国文学の民俗学的研究を学び、その方法の継承と発展をめざすところにその主眼をおくが、本稿では、その口開けとして、釈道空・折口信夫がことばに対してどのような向き合っていたのか、折口信夫の方法とことばとの関わり方を整理・解析してみたいと考える。そして、彼の学問の

主たる対象でもあった『万葉集』を取り上げて、万葉歌読解における折口独自のスタンスを咀嚼して、その学問的方法を知るよすがとしたい。折口信夫の方法が『万葉集』という古典のことばの理解にどのように生かされたのか。それを明らかにすることが、これからの文学研究や万葉研究、あるいはことばを核とした言語伝承文化論の可能性を考へることにおのずとつながっていくはずである。

一、折口信夫の方法とことば

① 折口信夫とことば

まずはじめに、折口信夫の著作の中から、彼とことばとの関わりについておさえるところから始めたい。

折口信夫とことばとの関わりを物語るもっとも端的な発言は、次の文章に認めることができる。折口四十四歳の六月に出版された『古代研究 民俗学篇二』の末尾に収められた長い「追ひ書き」の一節である。

私の学問は、最初、言語に対する深い愛情から起つたものであるから、自然言語の分解を以て、民俗を律しようとする傾きが見えぬでもない。一時は、大変危い処に臨んで居た。併し、語原探求と、民俗の発生・展開との、正しい関係を知る様になつた。だから、言語の分解を以て、民俗の考察の準備に用ゐ、言語の展開の順序を、民俗も履んで居るかを見る様になつて来た。唯、古代生活は、言語伝承のみに保存せられ、其が後代の規範として、実生活に入りこんだから、古代における俗間語原観を考へる語原研究が、民俗の考察に棄てられない方法である事がやつと訣つて来てゐるのである。⁽³⁾

ここには、折口がその学問の基点を「言語に対する深い愛情から起つた」と述べるように、歌人・文学者である自身のことばとのつきあいの中から、ことばの語源探求によって、民俗の発生・展開を知ろうとする立場を取つたこと

と、その方法の危険性を重々承知し、試行錯誤しながらようやく民俗の考察に使用するに至ったとする経緯が明かされている。ここにいう語源研究の危うさとその問題点については、「古代中世言語論」にも繰り返し述べられるが、折口はそれでも、あえて「俗間語源説」＝民間語源解（フォーク・エチモロジ）を民俗の発生的な究明の方法として採用したのである。

少々、わかりにくいのが、私なりに敷衍すればこういうことになる。ことばは人々に当たり前の伝達手段として使用される。しかし、ことばは時代の進展の中で、その原義などわからなくなっても使われ続け、時に内省されてその歴史的・社会的な文脈によって、たえず語源的に位置付け直される。たとえば、「風土記」や歌物語に見られる地名起源説話などを思い起こせばよいだろう。それには、『竹取物語』の「富士山」を「武士」が運んだからとか、「不死の薬」を焼いたからとかいうような解き方から、それを一歩も二歩も進めて、落とし話の如き語り口を生み出して『万葉集』に伝わる表現を借りれば、「強語り」（巻三の二二六）とでもいうような様相を呈することもある。しかし、どうして一つのことばの成り立ちを性懲りもなく、伝承し続けるのか、どうしてこうした伝承が残るのかを考えることが大切なのであって、そこにことばの不思議と伝承の秘密とが隠されているのであろう。ここに、折口のことばに対する態度の明確な表明がある。いわば、ことばの発生・維持・展開の仕組み（その中には誤用も含む）にこだわり抜くことによってしか明らかにならない世界があることを折口は主張しているのである。言語学者としての折口の学問的なこだわりと、実践による実感がその根柢にあるということになるだろうか。

それでは、こうした学問的なあり方を受けて、折口はどのように言語に立ち向かったかといえ、いうまでもなく日本のことばの成り立ちを発生的な観点から根本的に考えるという立場であった。それを手っ取り早く知るのにとっても参考になるのが、慶應義塾大学の通信教育の教材として昭和二十四年（一九四九）に口述の成った「国語学」である。その第二章には「言語の発生的観察」の章を立て、語根からの展開としての動詞、副詞、形容詞と、その展開と

しての助動詞・助辞について記してある。

たとえば、語根「おどろ」からの展開として、副詞「おどろに」、動詞「おどろく」があり、語根「あはれ」の展開として副詞「あはれに」、形容動詞「あはれなり」、動詞「あはれむ」があると説明される。さらに、「語根が語尾をとつて、次第に或発達した、完成した感じを与へる品詞と言つてもいゝものになる」と述べ、古語論へと展開している。この教材は、ことばの語根への観察や、そこからの展開を見定める折口の方法がよくわかるテキストといえる。

② 折口信夫の二つの言語認識

さて、大まかにみて、折口信夫のことばに対するスタンスには大きく二つの立場がある。一つは、ことばの意味を遡源的に探索する姿勢である。折口は、一つのことばの語義を執拗に遡源して考えようとする。いわゆる発生的思考である。

たとえば、ここで a 「思ふ」、b 「恋ふ」、c 「祭る」ということばを取り上げてみよう。

a 「思ふ」は、一般には「心に思うこと」で理解され、それ以上は問題にされないことばであろう。たとえば小学館の『日本国語大辞典』（第二版）には、「①何か具体的な考えや感情を心にいだく。（はたから見た様子を示す語が上にあつて）そういう顔つきをする。（気持ち）顔に表わす。……（用例略）……②物事を理解したり、感受したりするために心を働かす。断定、推量、回想など種々の心の働きにいう。……（用例略）……③ある対象に心を向ける。そちらへ強く心がひかれる。……（用例略）……」とある。あるいは、受身的にある事柄が浮かんでくるの意の類義語「思ほゆ」を対照して、「思ふ」は意志をもって積極的に物事を思念するの意と付け加えることができるかもしれない。しかし、折口は昭和七年（一九三二）二月発表の「万葉集講義（二）」で、「念ふ」を「掛けまくもか

しこき」などの「かく」と同じように、「古くは口にかけて唱へる意義のあつた」語で、呪詞を唱へるが原義という。通常の国語辞典の記述からは、一步先に進んだ語義を提示していることがわかるだろう。それも、折口の思考は、ここに留まっているのではないから、ある意味厄介である。昭和十二年（一九三七）三月発表の「国語と民俗学」では、「思ふ」について、さらに次のように述べている。⁽⁸⁾

（筆者注、『伊勢物語』「おもひあらば、葎の宿に、ねもしなん。ひじきものには、袖をしつつも」の歌を引きながら）変てこな歌ですね。昔の人だつて、やはり不合理な事をやつてゐるのですから、百年二百年経つたつて、やはり我々にも不合理に感ぜられる。第一に感ぜられる事は、その「思ひ」と言ふ事で、物忌みに籠つてゐる事を、おもひと言ひます。忌月の事をおもひづきと言ひます。天子様の諒闇の事をみものおもひと言ひます。又心の中で思つてゐる女の事をおもひづまと言ひます。つまり、おもひと言ふのは、昔の日本語では、謹慎生活、禁慾生活に籠つてぢつとしてゐる、と言ふ意味を持つてをつた。

どうであろうか。折口は、先に「思ふ」の意味を「口にかけて唱へる意義のあつた」語としたのであつたが、ここには「思ふ」のもう一つの意味、「物忌みに籠もる」という意義を提示しているのであつた。

次に、b「恋ふ」は、一般には「相手のことを心情的に好きになること」で、同じく『日本国語大辞典』（第二版）には、「①人・土地・植物・季節などを思い慕う。また、めでいづくしむ。……（用例略）……②異性（時には同性）に特別の愛情を感じて思い慕う。恋する。恋慕する。……（用例略）……」とあるのが平均的見解であろう。しかし、折口の理解は、「乞ふ」と同義であつた。⁽⁹⁾これに対しては、周知のように批判があつて、今の『日本国語大辞典』（第二版）の語源説に「⑨コフの原義は対者の魂を自分の方へ招致しようとすることで、この呪術をタマゴヒ（招魂法）といい、男女間の恋愛呪術の名にもつばら使われるようになり、さらにその動機となる恋愛心情をコヒというようになつた〔抒情詩の展開Ⅱ折口信夫〕」として引用されながら、次のように批判されている。「【語誌】①語源を「乞

う」と関連づける説は、「恋う」の「こ」が上代甲類音、「乞う」の「こ」が乙類音であるところから誤り」。しかしながら、この上代特殊仮名遣いについては、確かに上代特有の用字法のもとで認められるものであるが、異なる側面ばかりが強調されて、類似した側面の意味については等閑視されるという問題があり、中西進によって異論が唱えられている。たとえば、「天」と「雨」とは上代特殊仮名遣いのあり方からは、別語ということになるのであるが、天上世界から降ってくるものが雨であることはまちがいがなく、その類似した側面をどう考えるかということである。事は、ことばの語源の認識の根本的な仕方と関わり、折口のような理解の仕方を完全に無視することはできないのである。

c 「祭る」についてはどうであろうか。これも『日本国語大辞典』（第二版）では、「まつり（名）（動詞）「まつる（祭る）」の連用形の名詞化」①（——する）神仏をまつること。神仏・祖霊などに奉仕して慰撫・鎮魂したり感謝・祈願するための儀式。祭儀。祭祀。祭礼。……（用例略）……④①の際に神仏にささげるもの。まつりもの……（用例略）……」とあって、語源説が七例あげられている。その中に、「(3) タテマツリの略〔滑稽雑談所引和訓義訓・万葉考〕。奉る義〔和句解・万葉集類林・祭りの話Ⅱ折口信夫〕」と、折口の論文名と名前が出ている。しかし、これも実際に折口の著作の中から彼の言説を読み進めてみると、そのように単純にはまとめられないことがわかる。たとえば、折口はそのノート編六で、次のように述べている。

ただ、いままでのところでは、祭りということばは、神さまに奉るといった意味で、まつりすなわち献上ものをするとき、またはその儀式をいうものとする説が、最も進んだ考えでした。だが、なおそのうえに古いことばの意義をつき合わせて考えてみると、神に奏上する、申しあげるといふ古い意義のあったことがわかります。現に地方によっては、祭りのことを「もうし」といっているところすら、相当にあります。つまり神さまからいってけられていたことが、このようにしおおせられましたという、報告を申しあげられるわけです。そしてその報告にと

もなつて、そのことばの内容になつてゐる作物、主として田のみのり、それをお目にかけるつもりで、神前に積んだり掛けたりしたわけです。そのほか、この意味において、できあがつた農作物やら、その他、食物、道具、衣服の類をさしあげます。だから、祭りが、「たてまつり」の意味にもなつてくるわけです。祭りの最も古い意義は、神に報告申しあげるといふこと、第二には、神に奉り物をするといふこと、それから、神が斎場に來られるときをもつて、神を迎え、神に敬礼し、神をもてなし奉ることを、また、祭りといふことになりました。後世といふ祭りは、この意義の、更に變化したものです。⁽¹⁾

折口は「祭り」の語義について、『日本国語大辞典』が引く自説でもある「献上物をする、またはその儀式」といふ説を「最も進んだ考え」としながら、さらにその上に「神に奏上する、申し上げる」といふ一段古い意義を説くのである。この考えは、たとえば推古天皇二十年正月七日に蘇我馬子が奏上した上寿歌にみえる「うたづきまつる」の用語例（『日本書紀』）などを考慮すると、十分可能性のある考えであろう。要するに、折口信夫のことばに対するスタンスは、まず可能な限りにことばの意義を遡源的に考え、その後、發生的な段階を考慮しつつ、順序立てて整理するというあくなき探求心にあつたといえよう。

次に、折口信夫に認められる、もう一つのスタンスとは、何か。それは、前者と密接に関わることであるが、ことばに対する哲学的な認識、いわば世界をどのように認識するかという演繹的な思考方法の実践にあると考える。ここでは、例として「うつ」といふことばを取り上げてみよう。以下は、柳田國男の還暦祝賀論文集に載せた「石に出で入るもの」からの引用である。

うつぼ舟は、中が中空になつてゐるものです。同じことばで、うつぼ柱といふものがあります。全物である様に見えて、中が空になつてゐる。此が、つまり、うつぼです。このことばは、終ひ迄、語原が訣らぬと思ひますが、うつぼは、尠くも、空つぽといふ意味であることが決ります。而も、此ことばは、今一つ前の意味は、全体に行き

亘つてゐる、といふ事です。御存じの通り、うつ室といふものがあつて、此は空つぽの室と考へられて居ます。木花開耶姫が、御子をお産みになる為に其処に這入つて居られた。空つぽが内側全体に行き亘つたものです。つまり、ごつそり中を削り取つた様になつてゐて、完全無欠なもの、完全に出てゐる室、といふ事になります。……(中略)……中が空つぽであるその中に、魂が充ちてゐるといふ事になります。今、此考への順序を言ふて見ると、物が充ちたといふ状態をうつと言ひ、又、此と同じ様な言ひ方だが、物が中に籠つてゐるといふ状態がうつであり、更に、籠つてゐるものよりも、その容れ物だけの空洞を考へたときがうつです。⁽¹²⁾

すぐには理解しづらいところがあるうが、折口は、「うつぽ舟」「うつぽ柱」「うつぽ柱」などの実例からはじめ、そこに共有される「うつ」という語を「全物であるやうに見えて、中が空になつてゐる」ものといい、「中が中空」であることを「空つぽ」といながらそこに〈空虚〉のイメージだけでなく、内側全体に空つぽが行き渡つてゐるといふ〈充滿〉のイメージを読みとる。そして、そうした理解を引き出すために、さまざまな「うつ」を共有する用語例を想起するのである。引用例にある「うつ室」のほか、「うつせみ」(現身・空蟬)、「うつつ」(cf 夢うつつ)、「うち」(内・家)などの語が引きよせられるように集まつてくる。仁徳紀の歌謡「たまきはるうちの朝臣」(六一)なども検討に値する。枕詞「たまきはる」は、「魂が極まる」の意で、魂の充実する「内」(中)と読みとることができる。すなわち、折口は、一つのことばに対して、その状態を内側からも外側からも、その狭間の動的状態からも見て、多面的・多角的に認識しようとして、「うつ」に対しては、内側から見て物が充滿した結果でもあり、物が籠つてゐる状態でもあり、外側から物を入れる容器でもあるという三つの状態から観察できるあり方を「うつ」ととらえようとしてゐるのである。ことばの意味を一つに限定しないで、多様な視座からとらえることによつて、そこから展開するさまざまなことばの世界を見据えようとしてゐるのである。⁽¹³⁾ いうまでもなく、こうした思考方法が「うつ」だけでない、さまざまなことばと民俗との関係を考える指針となつてゐるところが折口の大きな特徴と言えるだろう。⁽¹⁴⁾

③ 折口信夫のことばに対する実践

これまで大まかに折口のことばに対する姿勢を見てきた。本節では、それをさらに細かく、実際に即して見てゆきたい。折口は実践的には、ほぼ以下の六つに整理できる立場で、ことばに立ち向かっていると思われる。

I、同音異義語を探索し、そこに現れる民間語源解を想定した語源研究

これは、あらかじめことばに籠もる多義性を認容した理解で、和語の同音異義語を探索することによってなされる。例として、「よごと」を取り上げてみよう。

呪言は古く、よごとと言うた。奈良朝の書物にも、「吉事・吉言」など書いて居るのは其本義を忘れて、縁起よい詞など、言ふに近い内容を持つて来たのであらう。寿詞ユウゴトと書いて居るのは、ほぐホグの義から宛てたのではなく、長寿を予祝する「齡言ヨゴト」の意味を見せて居るのだ。併し、それよりも更に古くは「穀言ヨゴト」の意に感じても居、真の語原でもあつたらしい。世が「農作の状態」を意味することは、近世にも例がある。古くは穀物をよよと言うたのである。即、農産を祝マぐ詞と言ふ考へから出たらしい。⁽¹⁵⁾

折口は、「よごと」の「よ」に含まれる多義的な内容、長寿を予祝する意味の「よ」、穀物を意味する「よ」、もちろん吉の義の「よ」のほか、周知のごとく、竹の節と節の間をさす「よ」、男女関係を意味する「よ」など、その未分化な用語例を想定し、具体から抽象へ、古義から新義へと腑分けする。後述するように、「ながめ」（ながむ）などという名詞・動詞の理解にも典型的に見られる姿勢である。

II、類語や反対語との比較研究

次にIとも関連するが、ことばの意味を比較検討するために、類語や反対語を探索することがあげられる。例とし

て、折口が「まれびと」という存在を考えると、取り上げた用語例、仏足石体歌から見てみよう。

薬師は常のもあれど まらひとの新の薬師尊かりけり 珍しかりけり

ここには、まらひと（まれびと）の「まら」（まれ）の類語として、「今」、「新」、「尊」、「珍」などを見出すことができる。また「珍」の反対語として「常」の語が指摘できるとする。これによって、「まら」（まれ）のイメージをより肉付けして理解することが可能になる。こうしたことばの意味の把握は、ほかに、「ほぐ」・「ほむ」とか、「ほかふ」・「ことほぐ」など「ほ」一類のことばや、「わかし」と「おゆ」と「おほし」を考えると、見られる。言語には対の関係の語があるとの見方でも、たとえば「わかし」と「おし」（おほし）（古語）の対応を考え、「わかし」と「おゆ」とが本来的には、対応するものでないことを論じたところにも、認めることができる。

Ⅲ、比喩表現とまじないの関係からの視点

これは、ことばとそれに対応する事物との関係に対する目配りで、ことばに対応する比喩物を意識するということがある。

呪言が譬喩表現をとり、神意を牽引する処からまじないひが出て来る。大殿祭・神賀詞のみほぎの玉は既に、此範圍に入つてゐる。殊に言語の上のまじないひの多いのは、神賀詞である。御ほぎの神宝が、一々意味を持つて居る。白玉・赤玉・青玉・横刀・白馬・白鶴・倭文・若水沼間・鏡が譬喩になつて、縁起のよい詞が続いて居る。此等は名称の上の譬喩から、更に抽象的に敷衍して居るのである。古くから伝へて居る譬喩ほど、具象性と近似性が多くなつて居る。常磐・堅磐は実は古代の室ほぎから出たもので、床岩・壁岩と、生命の堅固との間に、類似を見たのである。

天の八十蔭（天の御蔭・日の御蔭）葛根など言ふのは、皆屋の棟から結び垂れた葛の縄である。やはり、室ほぎ

に胚胎した。其長いところから、生命の長久のほかに使はれて居る。桑の木の活力の強さから「いかし八桑枝」と言ふ常套語が出来てゐる。此等は近代の人の考へる様な単純な譬喩ではなく、其等の物の魅力によつて、呪術を行つた時代があつた為であらう。其等の物質の、他を感染させる力によつて、対象物をかぶれさせようとするのである。⁽¹⁸⁾

ここで折口は、大殿祭や神寿詞など呪詞の表現から、それぞれのことばと対応する比喩物の存在を指摘する。たとえば、「常磐・堅磐」は「床岩・壁岩と、生命の堅固との間に類似を見た」のであり、それは、「天の八十蔭・天の御蔭・日の御蔭」も「いかし八桑枝」も同様で、室ほぎという呪術・祭儀の場でのことばの使用法から出発したものと見るのである。いわゆる近代いうところの比喩という技法の前形に、「其等の物の魅力によつて、呪術を行つた」生活の累積を考えるのである。わかりやすい例でいえば『万葉集』巻一、吹■(草冠十欠)刀自の十市皇女に奉つた歌、川の上のゆつ岩群に草生さず 常にもがもな 常処女にて(巻一の二二)などが典型的であろう。川のほとりに実景として見える「ゆつ岩群」すなわち神々しい岩石の状態に寄せて、十市皇女の永遠の若さ、生命のみづみづしさを比喩して、かくのごとくあれと、祝福した呪歌とみられよう。

IV、神意を問い、予祝することばとしての視点

これは、ことばそのものというより、ことばのはたらき(機能)を考えるとという読み解きの姿勢に関わる視点というべきかもしれない。ことばは何のためにどの対象に向かつて発せられているのか、ということ、ことばの読み解きにも考慮しなければならぬということである。たとえば、「酒ほかひ」についての次のような論述を見れば、わかりやすいだろう。

酒ほかひと言ふのは、唯の酒もりではない。酒を醸す最初の言ほぎの儀式を言ふのだ。どうかすれば、酒をつく

る為の祝ひ、上出来の祈願の様に見えるが、其は当らない。「……ますら雄のほぐ豊御酒に、我多ひにけり」（応神紀）は、ほぎしの時間省略の形である。此は、待ち酒の恒例化したもので、酒づくりの始めを利用して、長寿の言ほぎして占うたものなのである。此部分が段々閑却せられて来ると、よく醜醉する様に祈ると言ふ方面が、ことほぎの一つの姿となつて来る。酒ほかひなる語が、酒宴の義に近づく理由である。かうした変化は、どの方面のほかひにもあつた事なのである。唯、酒は元もと神事から出たものだから、出発点に於ける占ひの用途を考へない訣にはいかない。

発せられたことばは、ことばそのものとしてあるのではなく、まずそのことばを必要とする人の側から、あるいはその人を取りまくさまざまな環境の中にあつて発せられるとする見方であるといえよう。「酒ほかひ」は、そのことばだけを目にすると酒がよくできるやうにという酒に対する祈願と考えられがちだが、実はなぜその酒を醸すのかと考えると、まずはその酒を奉られる人への長寿のことほぎが先であつて、根本には生命との関わりがあるのである。これも、たとえば、日本の国号や地名がさまざまに伝承されることを想起すれば、理解しやすいだろう。「豊葦原の瑞穂の国」は、豊かに稲穂が実る国の義であるが、折口流に言えば、実は国土の靈魂（国魂）への祝福であり、その国土を治める日の皇子への祝福が本義となる。

V、場に生きることばという視点

これも、直接にはことばそのものというよりはIVと同じく、ことばの場の性格を考えることの大切さをさす。例としては、折口が、直会と歌、自然詠について、その歌の場を宴会（直会）の場とし、そこで歌われる自然詠を「主上及び家長の寿の讚美を囑目の風物に寄せて述べる」といい、「四季雑歌・相聞は、千秋万歳の目的で謡はれた」と断言するところに明らかだろう。表面的に、単なる自然を讚美する歌や恋の思いを述べる歌が歌われているとみえるも

のも、その場でのことばのはたらきの側から読み解く必要があるということになる。

VI、伝承されることばという視点

以上のすべてを受けて、ことばは民俗生活を背景に伝承されているという視点である。Vが同時代的で空間的な場と規定できるのに対して、過去から未来へと継続する時間的な縦の伝承の側から、ハレの生活（非日常）、ケの生活（日常）という大きくくりで考えることと、そのことばを操った担い手の問題や、ことばがその場限りの臨場的な性質から時間の経過を経て、さらに連想や錯誤、修正といった時間軸に沿って生きていくもの（伝承）という視点を導入して、たえずことばを反省しながら理解していかなければならないとする立場である。折口の言説から具体的にいえば、ひも、たまはやし、はねかづら⁽²¹⁾、あまつつみ（後述）、おとなふな⁽²²⁾などの語が、タブーや精進潔斎の生活と連動しながら、伝承されるその動態を考えていくという見方である。

以上、こうして整理した六項のほかにも、歌や語りの様式性や文字（用語意識）の問題など個別にはいくらでも折口のことばに対する具体的な認識の特徴はあげられよう⁽²³⁾。ただ、おおまかにいって、以上の六つの要素が複合して、折口のことばや文学作品への独特な読みが生まれていたことは間違いないのであって、われわれはその当否も含めて、自覚して古典文献を読み解いていく必要があるろう。

二、『万葉集』のことばと折口信夫の実践

それでは次に、折口信夫が実際、『万葉集』のことばをどのようなように解説しているか、具体的な事例を取り上げて見てみよう。周知のとおり、折口は『万葉集』に伝わることばを実に個性的に解釈している。先に取り上げたもののほ

かにも、枕詞「やすみしし」や「あられふり」「しらとほふ」などたくさんある。ここでは、その独創性が著しく、かつ折口自身が自信を持って取り上げていた「あまつつみ」ということばを取り上げてみたい。

正宗敦夫『萬葉集総索引』に「雨障 アマザハリ（○アマツツミと重出）」と見えるこのことばは、『万葉集』に三ヶ所四例見え、折口の『口訳万葉集』（大正五〜六年（一九一六〜七））には、次のように出て来る。

大伴ノ郎女の歌

519 雨づゝみ常する君は、ひさかたのきのふの雨に懲りにけむかも

後で、或人の和せた歌

519 貴方は雨が降ると、なか／＼出て入らつしやらぬ方だから、昨夜の雨で濡れたので、それで懲りて、今日は入らつしやらぬのでせう。（と軽く男を揶揄した歌。）

520 ひさかたの雨も降らぬか。雨づゝみ、君にたぐひて、この日暮さむ

520 雨が降って来てくれゝばいゝ。雨だから、今日はもう帰りますまいと云うて、あなたと並んで、一処に今日は暮さうものを。（此は、旅人の若い頃の歌。）

藤原ノ八束の歌二首

1570 茲に在りて、春日や何処。雨づゝみ、出でゝ行かねば、恋ひつゝぞをる

1570 茲に居て見ると、春日はどの辺になつて居るのだらう。雨が降るので、出て行かないで焦れて焦れて許りみる。

（正述心緒）

2684 笠なしと人には言ひて、雨づゝみ留りし君が、姿し思ほゆ

2684 あの日沢山人があの方も伴れて出かけようとした。所が笠がないから、と他の人には云うて、雨籠りを

して後に残つて居たあの方の姿が、思ひ出されることだ。

この段階では、折口の解釈は一般とさほどかわりはない。「雨づゝみ」を雨降りでなかなか出歩かない、籠っている状況として解釈しているようにみえる。だが、その『万葉集辞典』（大正八年（一九三三））の増補原稿⁽²⁶⁾には、

あまづゝみ【雨謹】補 あまは雨の形容詞的屈折。つつみは物の障碍^{サハリ}を避けて、ぢつと籠つてゐることで、雨にふりこめられて外へ出ないことを、物忌^{モノイ}みにこもつてゐるやうに言うたもの。或は古くからの習慣で、今も精進が足らなかつたといふ風に、罪惡觀念と雨の障碍とを結びつけて考へてゐたかも知れぬ。

と記している。「あまつつみ」（あまづつみ）の語の背後に特有の物忌みや罪障觀念の存在を認め、積極的に民俗生活を意識した解釈がなされているのである。

実は、折口の「あまつつみ」に対する言説は、この辞典の記述のほかに、昭和二年から昭和二十四年までの著述に繰り返し見られ⁽²⁷⁾、古代言語の新解釈として折口にとつては自信ある仮説だったようだ。最も詳しく論じているものとして、ここでは「古代民謡の研究」から引用しておこう。

この論文で、折口は、「雨づゝみ・長雨齋み」の見出しを立てて、最初に「万葉にある「雨づゝみ」「長雨齋み」など言ふ語は、雨季の五月の居籠りを言ふので、雨の為に出不れずに、こもつてゐる義ではない」と述べたあと、琉球八重山の成年戒の事例から、男性の物忌みの禁慾生活の話、ふもだし（ふんどし）の意義へと話を移し、ついで成年戒授与の日取りの話に展開して、次のように述べる。

成年戒授与の儀は、元、初春に行はれたらしいが、後には、色々の日どりを、村々で定めたらしい。その中で、節分の夜に行はれた形式が、殊に著しい。だが、四月・五月の頃、田植^{ナカメ}前に授戒して、長雨齋^{ナガメ}みを経た後、田遊びや、五月夜^{ゴヨ}の遊行に出させたらしいのである。

女の授戒も、四月上旬から中旬に亘つて——平安朝からも見えた——村々でせられた。山ごもりに、成女戒を受け、

同時に早処女に出る資格を得た。

男のも、恐らく此前後に行はれ、授戒の済んだ者は、やはり山ごもりを長く続けさせられたものと思ふ。此が、貌つきを替へて、大峰山上でする御嶽精進にもなつた。此は、平安中期にも既に見えた事だ。とりわけ、新達など俗に謂ふ初登山の若者は、先達から苦しめられた。

要するに、結論としては、「ながめいみ」を五月の雨期の神となるための物忌みであり、それが成年戒に関係深かつたことを民俗事例や古代文献をも参照して復元しようとするのである。論述はさらに続く。事例としては、『古事記』の「長目」や小野小町の「ながめせしまに」の歌、『万葉集』の竹取翁歌の「ながめいみ」を取り上げて、古代の「天つ罪」との関連へとつなげていく。

天つ罪

天つゝみの説明伝説は、記・紀時代の物語には、すさのをの天上における行為を起原としてゐる。だが、此が皆田植多の行事と関係があり、五月夜の事になり、蓑笠を言ふ処を見ると、昔からの説は、古代論理を考へな過ぎた為ではないかと思はれる。

即、雨つゝみの言語情調が變つて、天つ罪となつた。後世人には、雨つゝみとするのは、天上におけるすさのをの罪が、此地上にも亦、天つ罪の行はれる時だからと考へたのである。

すさのをの天つ罪を行うた後、贖ひとして、田を元の如くする様を、神人として演ずるのだ、といふ風に解する時代が、あつたに違ひない。わたしは古来難義の「天つ罪」は「霖齋み」の伝承から、語義まで變つたものと信じてゐる。

「雨づゝみ」と「天つゝみ」、「長雨齋み」と「ながめ」。前節で整理しておいた、I 日本語に特徴的な同音異義語を探索しながら、古代の民俗生活を類推し、再構成する手順はまことに鮮やかである。折口がこうした思考を続け

る上では、柳田國男からの問い掛けが最初にあつたようで、昭和十二年（一九三七）講演の「国語と民俗学」には、「私が若い時分に、柳田先生の所に通ひ始めた——通ひ始めるは可笑しいですね。通学ではないんですから（笑声）——その時分に、先生から問題として出されました、「天つ罪と言ふものを君はどう思ふか」と言うてをられた事を覚えてをります⁽²⁸⁾」とあつて、師からの示唆が大きかつたように見受けられる。そうだとすると、師からの積年の宿題にようやく答えたというようにもとれるかもしれない⁽²⁹⁾。それはそれとして、ここで行われている思考、つまりことばの伝承に対する折口の目配りと知識の整理・昇華の過程からは、ことばの解析がその語の理解に留まらず、物忌み（精進潔斎の生活）、成年戒（人間の誕生）、タブーとことばとの関連（規律・道徳）など、多方面の古代生活の理解に接続していることを教えてくれる。

ちなみに天つ罪とは、『延喜式祝詞』に収録された「六月晦大祓」や、『古事記』に伝わる神話にみられるタブーである。「六月晦大祓」には次のようにみえる。

○六月晦大祓（十二月は之に准へ）

……高天原に神留り坐す皇親神漏岐・神漏美の命以て、八百万神等を神集へに集へ賜ひ、神議りに議り賜ひて、我が皇御孫之命は、豊葦原乃水穗之国を、安国と平けく知食せと事依さし奉りき。如此依さし奉りし国中に、荒振神等をば、神問はしに問はし賜ひ、神掃ひに掃ひ賜ひて、語問ひし磐根・樹立・草の垣葉をも語止めて、天之磐座放ち、天之八重雲を伊頭の千別きに千別きて、天降し依さし奉りき。如此依さし奉りし四方の国中と、大倭日高見之国を安国と定め奉りて、下津磐根に宮柱太敷き立て、高天原に千木高知りて、皇御孫之命の美頭の御舎仕へ奉りて、天之御蔭・日之御蔭と隠り坐して、安国と平けく知食さむ国中に、成り出でむ天之益人等が、過ち犯しけむ雑雑の罪事は、天津罪と、畔放・溝埋・樋放・頻蒔・串刺・生剥・逆剥・屎戸、許許太久の罪を天津罪と法り別けて、国津罪とは、生膚断・死膚断・白人・胡久美・己が母犯せる罪・己が子犯せる罪・母と子と犯せ

る罪・子と母と犯せる罪・畜犯せる罪・昆虫の災・高津神の災・高津鳥の災・畜仆し、蟲物為る罪、許許太久の罪出でむ。……（『延喜式』卷第八 祝詞）

つまり、葦原中国に住む人々（天之益人）が過って犯した罪が「天つ罪」と「国つ罪」と告り分けられ、年に二回の晦日に海の彼方へと祓え流されるのである。それを『古事記』では、スサノヲの高天原の暴虐として語っている。

爾に速須佐之男命、天照大御神に白したまはく、我が心清明き故に、我が生めりし子手弱女を得つ。此に因りて言さば、自ら我勝ちぬと云ひて、勝さびに、天照大御神の営田の阿離ち、其の溝埋め、亦其の大嘗聞看す殿に尿まり散しき。故れ然為れども、天照大御神はとがめずて告りたまはく、屎如すは酔ひて吐き散すところ、我が那勢之命如此為つらめ。又田の阿離ち溝埋むるは、地をあたらしところ、我が那勢之命如此為つらめ、と詔り直したまへども、猶其の悪しき態止まずて、転あり。天照大御神忌服屋に坐しまして、神御衣織らしめたまふ時に、其の服屋の頂を穿ちて、天斑馬を逆剥ぎに剥ぎて、墮し入るる時に、天衣織女見驚きて、梭に陰上を衝きて死せにき。故れ是に天照大御神見畏みて、天石屋戸を開てて、さしこもりましましき。爾ち高天原皆暗く、葦原中津国悉に闇し。此に因りて常夜往く。是に万の神の声は、狭蠅如す皆涌き、萬の妖悉に発りき。……（『古事記』上巻）

なお、「天つ罪」についてはほかに『古語拾遺』に「此天罪は、今の中臣禊詞なり」（神代）、「……天種子命（天兒屋命の孫）をして、天罪・国罪の事を解除はしめたまひき。……」（神武天皇代）に見えるほか、「天罰」の用語例が『日本書紀』に数ヶ所みえる。後者は、うけひし誓いを破ると立ちどころに天罰が下って死ぬという事例であり、ここでいう「天つ罪」とは異なる。ここでいう「天つ罪」は「国つ罪」と対照的に存在し、まるで日本人に原罪のごとく語られ、あらかじめ毎年二回も祓いをする対象となっている習俗で、民族の精神の根幹に関わってくる事例だと予想される。折口は、日本神話や古代文献、民俗事例を縦横に駆使しながら、立体的に古代における日本人の原罪の

成り立ちを再構成して、その発生的な現場に立ち会おうとしたのであろう。ここには、日本のことばの伝承性や古層の民俗の伝承性への信頼がある。

実は、五月の物忌みについては、江戸時代の考証学者喜多村信節なども「〔源氏物語〕兵部卿の宮玉かつらにけさうの処、五月雨になりぬるうれへをし給ひてすこしけちかき程をだにゆるし給ハ、思ふことをもかたはしはるけてしかな〔花鳥餘情〕に信明集「神代よりいむと云なる五月雨のこなたに人をみるよしもかな〔盛時親王集〕」「わびつゝも頼む月日ハあるものを五月雨にさへなりにける哉今按るに五月ハ忌月なればよるづをはぐかるを五月雨になる愁とハ云なりと有り今世も正五九に婚姻を忌む是を斎月といふ」(『嬉遊笑覧』卷八、文政十三年(一八三〇)序)と記すとおりに注意していた問題だったが、折口は、それを一歩進めて再構成した上で肉付けし、あらたな問題として立ち上げたのであった。名高い持統女帝の「春過ぎて夏来たるらし しろたへの衣干したり天の香具山」(『万葉集』卷一の二八)の解釈に、この考えが応用されていることも周知のところであろうが、さらに折口は、それを小説『死者の書』にも採用し、當麻の村の処女達の忌み隠りに際して躑躅花をかざしに山から降りてくる場面を印象的に描いたりしている。その結論の実証は完全には不可能かも知れないが、しかしその独創的な想像力は、日本神話や古代の文学、民俗や伝承文学を考える上でスリリングな魅力に富むことは事実である。

折口信夫のことばに対する方法は、取り上げる素材の射程が一つのことばの解釈で終るのではなく、タブー(禁忌)といった、人間生活の行動を規制する民俗に及ぶところも魅力の一つであろう。タブーの読み解きにはさまざまな方法があるが、それが普通の人々が通常やってはならない事柄、要するに神聖領域の侵犯に起因することはまちがいない。たとえば「夜、口笛を吹いてはいけない」とか「御飯の時にお茶碗を叩いてはならない」というタブーは、本来、神聖な場所で、特別に神聖な立場の者がやっていた方法とみることができる(具体的には、神や精霊を呼ぶ方法)。逆にいうと、ごく普通の者が軽々しくしてはならないことなのである。家の外に出ないというのも、普通の人とは違

って、その時や場において家の外にとりわけ神聖な立場の者が出ていることを意味する。ここには、日常の言語とは異なった、俗信の読み方（俗信の論理）が必要になる。

三、歌ことばの伝承——安積香山の歌の発想

それでは、以上のような折口のことばに対するアプローチ（実践）は、どのように『万葉集』のことばを考える時に役立つのであろうか。ことばというピースを超えて、作品としての『万葉集』の歌に視点を移して、この問題を考えてみたい。具体例としては、平成二十年（二〇〇八）五月二十二日に全国の新聞紙上の話題をさらった安積香山の歌を取り上げてみる。

①安積香山の歌の発見

（表）奈迹波ツル 久夜己能波 由己母

（裏）阿佐可夜 流夜真

滋賀県甲賀市宮町遺跡（紫香楽宮）出土の木簡に書かれていた文字の復元である。これまで「難波津の歌」の習書木簡とだけ考えられていた木簡の裏に、「安積香山の歌」が改めて発見され、万葉歌を記した木簡のはじめての出土例として話題となり、歌木簡の名辞とともに世間をにぎわした。当該歌は、『万葉集』巻十六に載る次の歌と推定される。

〔原文〕

安積香山 影副所見 山井之 浅心乎 吾念莫国

右歌伝云葛城王遣于陸奥国之時国司祇承緩怠異甚於時王意不悅怒色顯面雖設飲饌不肯宴樂於是前采女風流娘子左手捧觴右手持水擊之王膝而詠此歌尔乃王意解悅樂飲終日

〔訓読文〕

安積香山 影さへ見ゆる山の井の 浅き心を吾が思はなくに（卷十六の三八〇七）

右の歌は伝へて云はく、葛城王、陸奥国に遣はさえし時、国司の祇承緩怠にして異に甚だし。時に王の意悦こびず、怒りの色面に顯れぬ。飲饌を設くと雖も肯へて宴樂せず。是に於て前の采女あり。風流の娘子なりき。左手もて觴を捧げ、右手もて水を持ち、王の膝を撃ち此の歌を詠む。乃ち王の意解け悦こび樂飲むこと終日なりき。

木簡で見つかったものは、一部分でわずか七文字分、表記のしかたも一字一音式（いわゆる万葉仮名）で記されていて、『万葉集』の事例とは異なるが、不明の部分もあわせて、おそらくは同じ歌が記されていたと認めてよからう。実は、この歌は、『古今和歌集』の仮名序に紀貫之が「なにはづのうたは、みかどのおほむはじめなり。あさかやまのことばうねめのたはぶれよりよみて、このふたうたは歌のちゝはゝのやうにてぞ、てならふ人のはじめにもしける」と記すように、木簡の表に記された「難波津の歌」と共に、「歌の父母」のように「手習ひ歌」として平安朝初期には伝承されていたものだった。この出土によって、歌が説話から独立して利用されていた状況が明確に知られ、文字を習うという営為の意味についても考えさせられる事例といえる。

実は、この文字を習うということについても、折口信夫は早くに次のように注意を喚起していた。

平安朝になって、手習ひの歌の代表とせられた「難波津」「浅香山」の歌は、やはり、鎮魂歌としての意義から、貴族子女の教育の為に用ゐられたのだ。手習ふ手をとほして、魂に感染作用を与へるつもりなのである。王仁吉師が、大鷲鷄ノ命に献つたと伝へる、難波津の歌は、威力ある魂を、この皇子に附着しよう、とした第一義の鎮

魂の歌である。「浅香山」の方も亦、第二義の鎮魂（魂を鎮める意味）の目的に供せられたもので、その起原については、本集（巻十六）にも、「安積山^{アサカヤマ} 影さへ見ゆる山の井の 浅き心を わが思はなくに」を挙げて、雄略天皇同様の故事を述べてゐる。葛城王が陸奥の国に使ひして、国司の待遇を無礼だと怒つた時、前采女——通常浅香山采女と言ふ——が、左手^{サカヅキ} 觶を捧げ、右手水を持つて、王の膝を撃つて詠んだとある事情が、殊に、雄略帝に泊瀬の百枝槻の下の宴遊に、三重采女が捧げた盞に槻の葉の浮かんだのを怒られた時、采女が歌を詠み、更に、皇后がとりなされた為に、御心が凧いだ（雄略記）、と言ふ事実と一つである。其から推せば、雄略帝は怒りを鎮める歌の起原をなす御方、難波高津ノ宮の後宮を、魂ふり及びうはなり^{ウハナリ}嫉みの鎮魂などに亘つて、やはり鎮魂歌としての大歌の、発祥点と見た事が窺はれる。⁽³⁾

手習いの歌としての二つの歌が「鎮魂歌としての意義から、貴族子女の教育の為に用ゐられた」というのが折口の考えであり、いわゆる「感染教育」というタームにつながる独創的な見解であった。折口は、この問題については随所でふれており、たとえばほかにも「手」と魂の関連についてユニークな解説がなされていた。⁽³⁾

②安積香山の歌の伝承

さて、この安積香山の歌であるが、歌と説話との享受のあり方を考えることでも示唆的な資料で、古典をひもとくと、さまざまな説話を流動的につなぎ止めて存在していた様相を知ることができる。その一つが先の『万葉集』巻十六の事例であり、平安時代に至ると『大和物語』や『今昔物語』、中世には謡曲『采女』を経て、今日でも民間説話として語られている。

『万葉集』の事例は、都からの貴人（まれびと）葛城王の饗応をうまく出来なかった時に、かつて宮中に仕えていた元の采女がその風流ゆえにうまくもてなしたという筋立てになっている。こうした筋立ては、折口も整理している

ように、雄略記の三重の采女の伝承や顕宗記のヲケ・オケ皇子流寓の物語などと一類の話型をなしている。歌は、その説話のもとでは、「朝香山なる山の井よ。それは、人の姿迄映る程清い井であるが、其泉のやうに浅い軽薄なことは、私は思うても居ません」（折口信夫『口訳万葉集（下）』）のごとく、葛城王への忠誠を誓う趣きとなっており、采女のもてなしとこの歌によって、まれびとたる王の心は和んで、終日楽しく遊んだというのである。世間話的な一事件が采女のもてなしと歌の力によって、見事に解決したという趣きである。

それに対して、『大和物語』の説話の伝承は、より複雑になって物語化しており、露骨に悲劇性をかき立てた語り口になっている。これも、少々長いが引用してみよう。

昔、大納言の、むすめいとうつくしくて持ちたまひたりけるを、帝にたてまつらんとて、かしづきたまひけるを、殿に近うつかうまつりける内舎人にてありける人、いかでか見けん、このむすめを見てけり。顔容貌のいとうつくしげなるをみて、よろづのことおぼえず、心にかかりて、夜昼いとわびしう、病になりておぼえければ、「切に聞えさすべき事なんある」といひわたりければ、「あやし。何事ぞ」といひて出で給ひけるを、さる心設けて、ゆくりなくかき抱きて、馬に乗せて、陸奥の国へ夜ともいはず逃げて往にけり。安積の郡安積の山といふ所に、庵をつくりて、この女をすゑて、ものなどは里に出でて求めて来つゝ食はせて、年月を経てあり経けり。この男往ぬれば、たゞ一人、物なども食はで山中にゐたれば、かぎりなうわびしかりけり。

かかる程に、はらみにけり。この男物求めに出でにける程に、三四日来ざりければ、待ちわびて立ち出でて、山の井に往きて影を見れば、わがありしかたちにもあらず、あやしきやうになりける。鏡もなければ、顔のなりたるやうも知らでありけるに、にはかに見れば、いと恐しげなるやうを、いとばかしと思ひけり。さて詠みたりける。

安積山かげさへ見ゆる山の井の浅くは人を思ふものは

と詠みて、木に書きつけて、庵に来て死にけり。男、物など求めて来てみれば、死にて伏せりければ、いとあさましと思ひけり。山の井なりける歌を見て、帰り来て、これを思ひ死に、かたはらに臥せりて死にけり。世の故事になんありける。（『大和物語』一五五段）

世間話的な『万葉集』の伝承とは異なつて、『大和物語』の説話の発端は内舎人であつた男の嫁盗みの話として語られる。大納言の娘という都での雅びな生活をしてきた高貴な姫君が、内舎人であつた男によつて深窓から盗み出され、一転、東の国の最奥の地、陸奥国での田舎の暮らしへと身を落とす。雅びな生活がエキゾチックな最果ての地陸奥へと移行することによつて、都と鄙との対立としていつそう際立つ。そうしている内に、姫君は懐妊。男が食糧を求めに三、四日、外出している間に、待ちわびてふと外に出て、わが身を「山の井」に映してみると、妊娠によるあまりの変貌に生きてはいけないほどのショックを受け、辞世の歌を残して死ぬのである。

ちなみに、辞世の歌として伝えられる歌は、『万葉集』の歌とは少異がある。この説話をふまえて享受すれば、上の句の「安積山かげさへ見ゆる山の井の」は、実際に大納言の娘が「山の井」において映した自身の面影をさし、下の句の「浅くは人を思ふものは」の「人」が、わが身をこの陸奥まで連れてきて子まで成した内舎人男をさして、「あなたのことを浅く思っているのではない」と歌いながら、「私はこんな無残な姿で生きていくのが耐えられない」の意を言外に表明していることになろう。要するに、この説話の中で歌は、あなたのせいではないが私は生きていられないという意味の歌になり、表向きは子まで成した男への忠誠心を歌いつつ、結局は悲劇の結末に至る自身の理由を暗示したことになろう。それゆえに、この歌を読んだ男も思い死にに死ぬのである。

一見、『万葉集』と『大和物語』では、話の内容がずいぶん違うようで、歌の表現の上でも若干の違いが見られるが、実は歌の主題は共通する。どちらも相手の男性（歌の対象たる客体）に対する忠誠心を歌っていることには、違いがないのである。いわば、時代を異にして、一つの歌が同じ意味を内在させて、流動しながらも異なつた説話と共

に生きて伝承されているのである。

いったい、どのような経緯で、この歌が流動しながらも説話の中を生き抜き、今日まで伝えられてきたのか、また、この歌がどういった事情で木簡にも記されるような手習い歌として長く伝承されてきたのか、実のところその詳細は不明と言わざるを得ないが、少なくとも、この歌のことばの表現とそれを深層から支えることばの力が、伝承の根幹にあるのはまちがいなかるう。そこで、次に考えなければならないことは、安積香山の歌に託されたことばのはたらしきということになる。

そう考えたとき注意されるのが、安積香山の歌に見える従来掛詞や縁語などと呼ばれる和歌ならではの技法である。つまり「安積香山」という地名を詠み込んだ上の句から、主情をなす下の句の「浅き心」へと同音を反覆して接続するアサということばと、その安積香山の麓にある「山の井」という場所を縁にして映し出される「影さへ見ゆる」のカゲということばのはたらしきである。ことばというピースに内在する伝承力をもとにしながら、古くから和歌表現において特徴的に認められてきた掛詞や縁語といった修辞法がここに用いられている意味を、伝承されることばの問題として自覚的に再考してみる必要がある。

③アサということば

「安積香山の歌」にとつて、アサということばがどのように機能しているのか。一首の中では、まず上の句と下の句がこのアサということばを蝶番のようにして、同音反覆という連接によって掛詞的にはたらいっているのはまちがいないだろう。ただ、それが音的要素のみで終始しているのか、それとも意味の上でも機能しているのかは見解の分かれるところである。たとえば、下河辺長流の『万葉集管見』では、「あさか山トいふ詞によりて、浅くはトうけてよめり。水の浅き心にとるへからすトいへり」と述べ、前者の立場である。

しかし、伝承されることばの読解においては、アサ一類のことばを想起して、その類としての用語例を踏まえた上で理解することが求められよう。前説で見た折口のことばへの実践Ⅰがそれである。

アサ一類の語は、抽象的な意味としては、アサ、アス、アセなど浅薄なことやつれない様子をさし、またアサラカ（浅らか）、アサハカ（浅はか）、アサマシ（浅まし）、アサム（浅む・諫む）など主情的な意味のことばも関連して存在するが、『万葉集』の用語例を見渡すと、具体的な染色作業や水に関わる状態を一つの目安として成り立つことばとして存在する。

紅の薄染衣 浅らかに相見し人に 恋ふるころかも（巻十二の二九六六）

桃花染の浅らの衣 浅らかに思ひて妹に会はむものかも（巻十二の二九七〇）

これらの例は染色作業を序として「浅らか」ということばが起こされていて、具体的には染色が浅くしかできないこと、つまり紅や桃花染めにおける薄染めの技法の色の薄さがアサという心情に重ねられて理解されているといえる。また、次の用例は具体的に水が干上がることをいう。

ひさかたの天の探女が石船の泊し高津は 浅せにけるかも（巻三の二九二）

神話伝説の故地がかつての豊かな水のある風景から、長い時の流れを経て、水の干上がった変貌した様子をアセと表現している。『万葉集』の用例ではないが、

世の中は何か常なるあすか川 きのふの淵ぞ今日は瀬になる（『古今和歌集』巻十八の九三三）

のように、明日香川のアスに水が干上がることを掛けているのも同じことばの用語例と言えよう。

この御酒は 我が御酒ならず 酒の司 常世にいます 石立たす 少名御神の 神寿き 寿き狂ほし 豊寿き 寿き廻し 献し来し御酒ぞ 浅さず 飲せ ささ（記三九）

これは、『古事記』に伝わる酒楽歌という歌謡であるが、アサは十分ではない量をさし、歌の内容としては、残さ

ずお飲みなさい（すべて召し上がれ）の意の勸酒歌となっている。アス一類のことばには、水に関わって何かが十分でない様がまず具体的イメージとしてあり、そこから浅薄で足りない様子を表すようになったもののように理解される。

アスの反対語はどうだろうか。アスの反対語にはフカシ（深し）、フカメ（深め）、フケ（更け）などがあって、海や川、野原など空間地形の奥行きや距離、さらには時間の経過をさし、抽象的には、心の思いの強さを示す語としても表現される。

広瀬川袖つくばかり浅きをや 心深めて吾が思へるらむ（巻七の一三八一）

こうした用例からすると、アサと歌うことには、必然的に反対語フカシも想起されていて、「浅き心を我が思はなくに」とか「浅くは人を思ふものかは」とアサ（浅）を否定する文脈は「心深めて」思うことを歌うことになる。当該歌の「安積香山」および「浅き」に用いられるアサの語には、水に関わる染色作業や水の満ち干、対義語としてのフカシを背後に抱えて、物事の深淺が対象にはたらきかける要素を多く持っていることが理解される。

④カゲということば

カゲということばも豊かな意味を含んだ実に不思議なことばである。古代文学研究においてもこのことばだけを主題に取り上げた著書が複数あるほどである。⁽³³⁾ 不思議なことばというのは、カゲのさす領域が一見、光輝く光源を示しながらも、逆に光届かぬ暗がりと同時に指し示すところに認められよう。「月影」といえば月そのものやその光を表し、「朝影」といえば朝、鏡や水に映った姿形も指すが、朝日によって出来る弱々しい薄暗い形（影法師）を表したりするのである。中世の類書『塵添壺囊鈔』には、すでに次のように記されている。

影ト云フハ日ノ光ノサ、又所敷、サス所敷、是ハ両方ニ通ズル也、偏ヘニ思フベカラズ、日影サストモ日影及バ

ズトモ云フハ、日ノ光ト聞ユ、影ヒナタナト云フ折ハ日ノ光ナキ所ヲカゲト云フベシト聞ユ、凡ソハ日ノ光ノナキ所ヲ影ト云フモ、光ヲハナレテハ云ハズ、日ノ入りモ出デモセヌ時ハ影ノ沙汰ニ及ズ、サレバ光ノ心ハ離レズヤ、唯光ノ餘ヲ影トモ云フ歟

カゲが日の光の射さない所なのか、射す所なのかの問いに始まって、結局それがどちらも光を元にしたことばであることを喝破している。そのように、古典語としてのカゲは、日光や月光そのものをさし、またそれが遮蔽されることによつてできた暗い部分もカゲという。

なお、こうした意味で興味深いのは、『竹取物語』の主人公かぐや姫の存在であろう。まさにかぐや姫はカゲの姫なのであつて、まず冒頭の発見のくだりでは「竹の中にもと光る竹」一筋あつて「筒の中光りたり」と表現されるように輝く姫君である。しかし、そのかぐや姫が成長して帝がかぐや姫をとらえようとする場面では、次のように表現される。

御門仰給、「みやつこまろが家は、山もと近かなり。御狩みゆきし給はんやうにて、見てんや」と、のたまはず。宮つこまろが申やう、「いとよき事也。なにか心もなく侍らんに、ふとみゆきして御覽ぜむに、御覽ぜられなむ」と奏すれば、御門、にはかに日を定めて御狩に出給うて、かぐや姫の家に入給うて見給に、光みちて清らにてゐたる人あり。これならんと思つて近く寄せ給に、逃げて入る袖をとらへ給へば、面をふたぎて候へど、はじめ御覽じつれば、類なくめでたくおぼえさせ給て、「許さじとす」とて、ゐておはしまさんとするに、かぐや姫答へて奏す、「おのが身は、此国に生まれて侍らばこそ使ひ給はめ。いとゐておはしましがたくや侍らんと奏す。御門、「なかさあらん。猶ゐておはしまさん」とて、御輿を寄せ給に、このかぐや姫、きと影になりぬ。はかなく、くちをしと思つて、げにたゞ人にはあらざりけりとおぼして、「さらば御ともにはゐて行かじ。もとの御かたちとなり給ひね。それを見てだに帰なむ」と仰せらるれば、かぐや姫もとのかたちに成ぬ。御門、

なほめでたく思しめさるゝ事せき止めがたし。かく見せつる宮つこまろを喜び給。さて仕うまつる百官の人々、あるじいかめしう仕うまつる。

帝が翁と示し合わせ、狩りの宿りとしてふと通りかかった風情でかぐや姫を見ると、「光みちて清らにて」座っている様子であった。しかし、帝が強引に袖を捉えて、連れて帰ろうと御輿を寄せると、かぐや姫は「きと影にな」つてしまうのである。この瞬間、かぐや姫は、帝が「たゞ人にはあらざりけり」と呟かざるを得ない不可侵の存在Ⅱカゲとなったのである。

カゲの不思議は、そのほか『万葉集』の歌にも明らかである。

灯火の影にかがよふ 空蟬の妹が笑まひし 面影に見ゆ（卷十一の二六四二）

夕されば物思ひまさる 見し人の言とふ姿 面影にして（笠郎女 卷四の六〇二）

人はよし思ひ息むとも 玉葛影に見えつつ 忘れぬかも（倭太后 卷二の一四九）

遠くあれば姿は見えず 常のごと妹が笑まひは 面影に見ゆ（卷十二の三一三七）

「面影」も「影」のはたらきの一側面であるが、灯火のゆらめきに見える幻影がカゲであり、生と死と世界は分け、ていても、思いの激しさに自然と目の前に浮かんで来るのがカゲである。空間的に離れていて姿は見えないのに、いつものように目の前に面影として浮かぶのがカゲであった。また、

我が妻はいたく恋ひらし 飲む水に影さへ見えてよに忘れず（遠江の防人若倭部身麻呂 卷二十の四三二二）

里遠み恋わびにけり まそ鏡面影去らず 夢に見えこそ（卷十一の二六三四）

朝影に我が身はなりぬ 玉かぎるほのかに見えて去にし子ゆゑに（卷十二の三〇八五）

のように、水に映る映像も夢のビジョンもカゲと表現されている。それは、朝や夕方など、人間の魂の衰弱すると考えられた時間帯に特に明滅し、ちらつくものだったように思われる。防人歌に「我が妻も絵に描きとらむ暇もが」（遠

江の防人物部古麻呂 卷二十の四三二七」と歌われる「絵」とは異なり、いつでも懷中から取り出して見られる体の物ではなかったが、目の前に去ることなく現れるものとしてカゲはあつたのである。「玉かぎる」という枕詞が「ほのかに見え」にかかるように、あるいは自分が積極的に見ようとしていなくても、相手の強い恋の思いに取り憑かれると、それは見えてしまうものだったのであろう。

もちろんカゲは光を遮蔽するものもあらわした。

纏向の 日代の宮は 朝日の 日照る宮 夕日の 日影る宮……（記一〇〇）

やすみしし 我が大君の 隠ります 天の八十蔭 出で立たす 御空を見れば 万代に 斯くしもがも 千代にも 斯くしもがも 千代にも 斯くしもがも 畏みて 仕へ奉らむ 拝みて 仕へ奉らむ 歌づきまつる

（紀一〇二）

……高知るや 天の御蔭 天知るや 日の御蔭の 水こそば 常に有らめ 御井の清水

（藤原宮御井歌 卷一の五二）

「夕日の日影る宮」や「天の八十蔭」、「天の御蔭」・「日の御蔭」がそれである。ちなみに、折口信夫は、これらの表現について、「宮殿ぼめの語から、宮殿そのものをあらわすようになった。種々の誤解が加わって、この語は用語例が多い。普通は宮殿の屋根というふうに感じているが、考えの底には、日の当らぬところにはいつて威力のある魂をおつけになるということが、どうしてもはいっている。そして、そこから出てきて、天子が神として出現される。そして烈しい威力を出してこられる」と述べている。^{（五七）}

また、頭部につけるカザシにヒカゲノカヅラがあり、装飾物や植物の名前にもなっているが、

あしひきの山下ひかげ かづらける上にやさらに 梅をしのはむ

（二十五日新嘗会肆宴応詔歌六首、大伴家持、卷十九の四二七八）

齋串立てみわ据ゑ奉る 祝部がうずの玉影 見れば乏しも（巻十三の三二二九）

と歌われる「山下ひかげ」も「玉影」も一類の語で、折口の論理に従えば、それは神事奉仕のしるしであり、物忌みの為のかざしであったということになるう。

大前小前宿祢が金戸蔭 かく寄りこね 雨立ち止めむ（記八一）

飛鳥井に宿りはすべし や おけ 蔭もよし 御甕も寒し 御秣もよし（催馬楽八）

雨宿りとなる庇をあらわすかと思える「金戸蔭」や井戸を覆う木陰をあらわすかと思える「蔭」も、太陽や外界から人を遮蔽し、守る設備であった。結局、カゲ一類のことは、日の光や月の光など外界から降り注ぐものへの神聖観とそれに伴う畏怖の感情から胚胎したことばであって、それが直接に降り注ぐことから身を守る覆いや屋根、あるいは忌み隠りのしるしとしての藪の類をもカゲと称することになったのかと思われる。敷衍すれば、慣用句として現在も使われる「カゲが薄い」という精彩のない人や目立たない人物を評したことばや、「おカゲ様で」、「おカゲをこむむる」など相手からの恩恵や援助をカゲというのも、カゲにまつわる伝統的な心意を背景にして今日まで通用していることばなのであろう。

⑤ 安積香山の歌と呪持のことば

前述したアサということば、今述べたカゲということばを含みもつ「安積香山の歌」は、それが「山の井」という場所をあらわすことばを媒介にして相手にはたらきかける力をもっているとみられるが、それがいつか手習いの風習を成り立たせる呪歌として伝承されると共に、その由来譚を幾重にも生み出しつつ、巷間に伝播していったものとみられる。

『源氏物語』「若紫」（大島本）には、光源氏と紫の上が手習いを下地にして贈答を交わした場面が見えている。

御ふみにも、いとねんごろに書いたまひて、れいの中に、かの御はなち書きなむなほ見たまへまほしき、とて、あさか山あさくも人を思はぬになど山の井のかけはなるらむ

御かへし

汲みそめてくやしと聞きし山の井の浅きながらや影を見るべき

惟光も同じことをきこゆ。

こうした贈答の背景には、平安時代の貴族の生活において、手習いの風習が広く行き渡っていたとともに、安積香山の歌一類の伝承が澱のように畳まれていることが想像できよう。

くやしくぞ汲みそめてける 浅ければ袖のみぬるゝ山の井の水（『古今六帖』卷二の九八七）

山の井のあさき心もおもはぬに かげばかりのみ人にみゆらむ（『古今和歌集』卷十五の七六四）

むすぶてのしづくににごる山のゐの あかでも人にわかぬるかな（紀貫之、『古今和歌集』卷八の四〇四）

こうした歌の累積は、そのはじめに『万葉集』の「安積香山の歌」があつてその典拠のごとく捉えられがただが、発生的には「山の井」という場所にまつわる水の信仰をベースに、縁語とか掛詞などと後世呼ばれるようになる呪禱のことば、すなわちアサやカゲということばが交響しながら、民俗生活の中で生き続けてきた結果というべきではなからうか。

このような見方は、あるいは作品の個性を否定して、自立したことばの技としての和歌、文学としての和歌の存在を否定するように思われるかも知れない。しかし、短詩形文学としての和歌には、始めから発生的に言語運用の上での限界がある。それも、いま取り上げてきた手習い歌としての安積香山の歌などは、言ってみれば呪禱のことばの連なりであつて、内容的には「山の井」の清らかな水の力の比喻によって、深く歌の相手（歌の対象）を感染させようとする歌であり、新たな説話を呼び込んで変化しながら、どのように歌われようとも、結局は、呪禱のことばの伝統

の中に生きる歌なのであった。

四、伝承されることば——伝承素と新発見の折口信夫講義ノート

①呪祷のことばと伝承素

笹の隈檜の隈川に駒駐めて　しばし水飼へ　影をだに見む（『古今和歌集』卷二十の一〇八〇）
『古今和歌集』に「ひるめのうた」と題されて収録された歌である。馬に与える水の清澄さを歌う類型表現としてのカゲの歌である。カゲを歌うことが呪祷の機能を持つ歌はほかにもたくさん指摘できる。

筑波嶺の此の面彼の面に蔭はあれど　や　君が御蔭に　増す蔭も　増す蔭もなしや（「風俗歌」常陸一一）

筑波山の山蔭（木陰）を話題にしながらそのカゲをご加護の意味を持つカゲに転換しながら、主上の徳を讚美している。個性的な文学として自立した歌というのではなく、ことばに一定のはたらきを願う心がある。また、カゲということばがマス（増す）ということばを伴うことによつて、一層の祝意を強めていることも知られよう。要するに、マスということばも、「蔭」（山影・木陰）や「御蔭」ということばを縁にしなから、呪祷のことばとして機能していることがわかる。そうみれば、『万葉集』の鏡王女の天智天皇を思つて歌つたという、

秋山の樹の下隠り行く水の　我こそさまめ　思ほすよりは（卷二の九二、鏡王女）

の歌も、同じ類の歌と見ることができよう。主君の魂への祝意を、底流する水のいや増しになぞらえて、表明している呪祷の歌なのである。このように、日本の伝統的な、歌や語りのことばには、ことばに一定のはたらきを認めて、その場を限定して用いられる要素が色濃く見られる。特定の場における、特定の言語の呪的使用である。

先に取り上げた「安積香山の歌」も、たとえば平安時代の歌論書『和歌無底抄』（卷八　和歌灌頂に有覚）によれ

ば、次のように記されていた。

人の心をやはらぐるいはひの歌なり。しかるにみな栄花のある時云ふ事なり。又催馬楽、風俗、今様、朗詠など云ふ声の歌みな栄花の事也（『日本歌学大系』第四卷）

伝藤原基俊の『和歌無底抄』は、偽書と言われるが、平安時代の和歌や歌謡に対する同時代の共通の見方を示していることはまちがいなかるう。ここでは、安積香山の歌を「人の心をやはらぐるいはひの歌」と記したうえで、催馬楽・風俗・今様・朗詠など「声の歌」と記される「栄花」のことを歌う一類のカテゴリーに含まれるものと見られていたことを教えてくれる。「栄花」の歌としての機能を担った歌として、ことばにも一定のしるし付けがなされ、時と場にふさわしいあり方で、選ばれて使われることがあったのである。先述したアサヤカゲ、マスといったことばには、一定の時と場にならなかって担わされた呪縛のはたらきがあったということになるう。

こうした観点からすると、「安積香山の歌」の説話に登場する主人公の名が、『万葉集』では葛城王とあるのも、歴史的な誰彼をさすという以前に、恋物語で入水する女性主人公の名がたとえば「蘊子」であったように、カヅラとということばの縁から伝承上引き出されてきた可能性はある。たとえば、『万葉集』巻十四の東歌には、カヅラとカゲとのイメージの強い接続を証拠立てる次のような歌がみえる。

あしひきの山かづらかげ ましばにも得がたきかげを置きや枯らさむ（巻十四の三五七三）

歌の主意は、「山かづらかげ」を女性に比喻して、あたり美しい女盛りを誰にも賞美されずに終るのかしらん、というものであるうが、このことばの使い回しには、長い伝承的な背景が感じられる。この歌は、話題となつてゐる女性（おそらくは神女だらう）の輝くばかりの美しさを、誇張を交えながら讚美した呪縛の歌なのだろう。

淵も瀬も清くさやけし博多川 千歳を待ちて澄める川かも（『続日本紀』歌謡七）

宝亀元年（七七〇）三月の歌垣の歌である。「博多川」の所在は今ひとつ明確ではないが、旧大和川の長瀬川かと

される。この歌は「博多川」の水の澄んださやかさを比喩にして、主上の永遠を寿ぐ歌となっている。和歌という文学様式が文学のことばであっても、芸術性や独創性ばかりが問題にされるものでなく、対象へのある一定のはたらきを担って存在した言語表現であったことはまちがいない。いわば、文学のことばとしての前に、長い民俗生活の中で培われた magical なことばの累積を基底に持っていることを認めないわけにはいかない。

先に整理した折口のことばへの接近の仕方から、改めて見えてくるものは多くある。実はその方法は、民俗学者柳田國男の言語認識と共通する側面が多いと思われるが、その中でも特に、われわれは当たり前と思われてきたことばのはたらきを、意識的にもう一度見直して新たな息を吹き込み、累積したことばの伝承の意味を考えていく必要がある。本稿で取り上げた「安積香山の歌」に即していえば、その歌表現に用いられたアサやカゲといったことばの接続には、対象に向かつてはたらきかけようとする特別な心意が認められるのである。どうも、伝承されることばには、時と場に制約されながらも、後世へ引き継がれていく〈伝承素〉⁽³⁶⁾とも呼ぶべきエキスのようなことばがあつて、それは、一定の時と場における創作の回路を通して、意識的また無意識的に、絶えず他のさまざまな「伝承素」と連結して用いられたり、反対に切り離されたりするが、また別の縁ある〈伝承素〉によって引き出されては再び組み合わせられ、ことばの向けられる対象に呪的な一定のはたらきを示していく、そんな伝承と創造のシステムを可能にしているようなのだ。

②歌ことばの伝承と創造―石上順筆記・折口信夫講義ノートの発見

さて、以上、折口信夫のことばに向かい合う方法を実践的に確かめながら、どのように『万葉集』のことばを読みとっていくべきなのか、筆者なりに一つの方向性を示してみた。ここで、もう一度それを整理し直せばその方向性は、折口信夫のことばに対する方法と実践を検証しながら、ピースとしてのことばの伝承性に十分留意して、その〈伝

承素)を追跡し、作品の成立した時と場とことばとが、どのように響きあっているのかを確かめるといことになる。

ところで、折口信夫の方法と実践の検証についていえば、本章では、もう一つどうしても取り上げなければならぬ資料がある。それは、折口信夫が國學院大學で行った講義を当時の学生が筆記したもので、昭和十一年(一九三六)から十四年(一九三九)までに折口の愛弟子石上順氏によって記録・整理された発刊『日本文学史(平安)』、日本文学(古代・室町)、万葉集、源氏物語といった内容の、全部で二十冊ほどのノートの存在である。詳細は、別編の資料解題と翻刻に譲るが、今話題にしている『万葉集』に関するだけでも巻一、巻二、巻十四、巻十六、巻二十の講義ノートが存在し、その随所に折口ならではの独特の口吻と新見が見られ、その研究上の価値は今後じっくり確認していく必要がある。

本節では、その中から『万葉集』の巻二の相伴宿祢と巨勢郎女との贈答歌に見える「たまかづら」ということばを一例として取り上げて紹介しておきたい。折口の言説をじっくりと確かめることによって、歌ことばの伝承と創造の問題を考えることができるからである。

相伴宿祢、巨勢郎女を娉ふ時の歌一首

たまかづら実ならぬ木には ちはやぶる神ぞ憑くとふ 成らぬ木ごとに(巻二の一〇一)

たまかづら花のみ咲きて成らざるは 誰が恋ならめ 吾は恋ひ念ふを(同、一〇二)

この贈答歌二首の冒頭に見える「たまかづら」ということばの解釈をめぐるのは、これまでその「かづら」の実体をどう考えるか、という面と、下に続くことばとの接続をどうとらえるか、の二点が問題にされてきた。実体については、それが靈楓か木犀(荷田春満『万葉集童蒙抄』)、さな葛など蔓ある草の総名(岸本由豆流『万葉集攷証』、沢瀉久孝『万葉集注釈』、伊藤博『万葉集注』など)、クズ(山田孝雄『万葉集講義』)のなどの説があり、それ

が下に接続する「実ならぬ木」や「成らぬ木」、「花のみ咲きて成らざる」ということばとの関連から、「ハナサキテミナラヌカツラフ云」（『秘府本万葉集抄』）、神木に「ハナサキテミナラヌ葛ナトノアル」もの（仙覚『万葉集註釈』）、玉かつらは葛を誉めたことばで実が成らない葛ではなく男持たぬ女を喩えた（下河辺長流『万葉集管見』）、葛は実が成るものだから「実の成る」にかけた（賀茂真淵『万葉考』）、実の成らぬものもあるから「実の成らぬ」に続けた（岸本由豆流『攷証』、稲岡耕二『万葉集全注』）、かずらは実の成る物も成らないものもあるが、ここは歌意の上では直接関係なく枕詞として「実」や「花」に続けた（沢瀉『注釈』）、枕詞だが、実を成らすべき葛の雌木をおわせて、そこに皮肉を込めた（伊藤『釈注』）など種々の説が出ていた。

ちなみに、「たまかづら」の用語例は、『万葉集』中にこの外に十例見える。以下のとおりである。

- ・人はよし思ひやむとも 玉葛影に見えつつ忘らえぬかも（倭大后 卷二の一四九）
- ・みもろの 神なび山に 五百枝さし しじに生ひたる 梅の木の いや継ぎ継ぎに 玉葛 絶ゆることなく ありつつも やまず通はむ 明日香の 古き都は……（山部赤人 卷三の三二四）
- ・……玉葛 いや遠長く 祖の名も 継ぎ行くものと……（大伴三中 同、四四三）
- ・……玉葛 絶ゆることなく 万代に かくしもがもと……（笠金村 卷六の九二〇）
- ・玉葛絶えぬものから さ寝らくは年の渡りにただ一夜のみ（卷十の二〇七八）
- ・山高み谷辺に延へる玉葛 絶ゆる時なく見むよしもがも（卷十一の二七七五）
- ・玉葛懸けぬ時なく恋ふれども 何しか妹に逢ふ時もなき（卷十二の二九九四）
- ・谷狭み嶺辺に延へる玉葛 延へてしあらば年に来ずとも（同、三〇六七）
- ・玉葛幸くいまさね 山菅の思ひ乱れて恋ひつつ待たむ（同、三二〇四）
- ・谷狭み峰に延ひたる玉葛 絶えむの心我が思はなくに（卷十四の三五〇七）

・あしひきの玉纒の子 今日の如いづれの隈を見つつ来にけむ（卷十六の三七九〇）

卷十六の例は悲劇の女主人公の名前であるから今は除いておき、連接することばに注意してみると、「絶ゆることなく（絶えぬものから・絶ゆる時なく・絶えむの心）」とか、「延へてしあらば」、「いや遠長く」、「掛けぬ時なく」など「かづら」の属性から永遠性を表したり、「幸くいませね」や「影に見えつつ」など呪禱の表現が特徴的に表されている。

この歌について、折口はその卷二講義でどのように述べているのか。必要などころのみ引用してみよう。

○玉葛（一〇一番歌） 玉葛は平安朝あたりの玉かつらと同じく、祭の時の被り物らしい。……つまりかづらをもつて外のものをごしらへたもので、かづらをきかす。……玉かつらは一種の文学語で、無反省にとつて来る。

そして枕詞等になつて来る。……玉かつらは頭に被る（物）蔓草で、ごしらへた被り物。で実がならぬ。実がならぬ木には神が憑るものだ。ほんとに、さうだ。実のならぬ木には神が憑るものだ。実は主ではない。なるだけにしてをいた方がよい。なるは男女の夫婦関係を言ふ。男をもたぬことは恐いものだとおびやかしてゐる。実のならぬ木も、実のならぬ女も神の物になつてしまふのだと言つてゐる。……

○玉葛（一〇二番歌） 之も作り花でやつてある。で早くから本当のつる草に色々の布等をつけたりしたことがある。夕ばな等と言ふのはそれだ。

講義ノートの整理ゆえ、繰り返しや表現的にことば足らずのところもあつて問題を残すが、おおよその主張はわかる。折口は、「たまかづら」に注して、これを祭りの時のかぶり物とし、下の句との連接においては「実」は主ではなく「なる」を男女の夫婦関係とみて、男を持たぬ女は神のものになつてしまふと脅している歌なのだと解く。実際の植物がどうであるか、またその植物に実が「なる」のか「ならぬ」のかには全く拘泥せず、神事の際のかぶり物を連想して解釈しているのである。

『万葉集』に見える被り物といえは「はねかづら」（巻四の七〇五・七〇六など）や梅や柳、花橘、白百合などのかづらがまず思い出されるように、季節の行事になくはならない装飾であり、本質的には祭事奉仕者のタブーのしるしが「かづら」であった。

こうした折口の「たまかづら」被り物説と、「なる」に男女関係を読みとる解釈は、これまでの研究史ではまるで問題にされて来なかった独自の発言とみられる。いわばこれまで全く閑却されてきた側面を、ことばのはたらきと民俗生活の両面から引き出した独特の解釈といえるのであって、今後、十分に検討に値する発言であろう。実は、折口の講義ノートにはこのような折口ならではの解釈と言説が多々見られ、その発言には少なからず目を開かれるところがあるのである。

おわりに

ことばと事物とが、歌の実際にうたわれる場の中で、歌の投げかけられる対象やその他の聞き手（聴衆）をも介在させながら、どのように一つの表現を成り立たせていくのか。瞬発力があつて衝撃的な、相手を振り向かせるためのことばの技が、〈伝承素〉をもったことばや連想的な修辞を取り込みながら生み出されていく様相をより深く味わうためにも、今日に残された折口のことばと方法は、今後さらにじっくりと検討されるべきものと考ええる。

注

(1) 早川孝太郎『羽後飛島図誌』（大正十四年（一九二五）、郷土研究社）

(2) 柳田國男の民俗語彙をもとにした一連の研究を参照のこと。拙稿「コの話からはじまって―柳田民俗学とことば」（『相聞』第

三十七号、平成二十年十二月、本論文集第二部第四章収録）にもふれた。

(3) 折口信夫『古代研究 民俗学篇二』（大岡山書店、昭和五年（一九三〇）、全集3）参照。以下、『折口信夫全集』の巻数は断らない限り、新版全集による。

(4) 同前「古代中世言語論」（『國學院雜誌』第四十六卷第三号、昭和十五年（一九四〇）三月、全集12）には、次のように述べる。「概して言語には、何より先づ語源研究が盛に行はれるが、中には、見るからに愚かしい説も少くはない。語源説では、どうしても其態度が一番問題になる。言語は偶然に出来たものが多いから、似た様なものを集めて来て、それらの成立から類推して説明しようとしても、凡、これ位、はかないものは無い。結局は、学者その人の人柄教養科学性を信頼するより為方がない。語源だけは、幾等文献式に、化学式に緻密にやつても出来ぬことが多いのである」。

(5) 同前「国語学」（慶應義塾大学通信教材、昭和二十四年（一九四九）六月、全集16）

(6) (5)に同じ。

(7) 同前「万葉集講義（二）」（改造社『短歌講座』第五卷、昭和七年（一九三二）二月、全集7）

(8) 同前「国語と民俗学」（『愛知教育』第九号、十一号、昭和十二年（一九三七）三月、愛知県教育會主催民俗學講習會、全集12）

(9) 同前「国文学の發生（第四稿）」（『日本文学講座』第三・四・十二号、昭和二年（一九二七）二・四・十二月、『古代研究 国文学篇』昭和四年（一九二九）四月、全集1）には、次のようにある。「こふ（恋ふ）と云ふ語の第一義は、実は、しぬぶとは遠いものであつた。魂を欲すると言へば、はまりさうな内容を持つて居たらしい。魂の還るを乞ふにも、魂の我が身に來りつく事を願ふ義にも用ゐられて居る。たまふ（目上から）に対するこふ・いはふに近いこむ（籠む）などは、其原義の、生きみ魂の分裂の信仰に關係ある事を見せてゐる。」

(10) 中西進「万葉のことば——その類をめぐって」（『万葉のことば』、昭和五十一年（一九七六）、武蔵野書院）

(11) 折口信夫「祭り」（昭和十二年（一九三七）五月のNHK第二放送原稿、昭和十三年（一九三八）五月、ノート編6）

- (12) 同前「石に出で入るもの」(『郷土』第二巻第一号、三号合併「石」特輯号、昭和七年(一九三二)六月、全集19)
- (13) たとえば、「うた」という言語行為も「うつ」一類の現象をさす一つの展開とみることもなるう。
- (14) 「はらへ」ということばに対する次のような言説も参考になる。「はらへ」を叩いてゆくと、「はらへ」の概念では当らなくなる。「はらふ」ということは、「ふる」ということの反対で、ついてくる魂を外に捨てるということである。ところが根本にゆくと、何も「はらは」なくてもいいわけで、自分の身体に新しい魂がはいってくれば、それでよいわけだ。これは、天子、貴族、庶民にわたってきた信仰で、自分たちが籠っている間にかぶっていた物をぬぐという、「はらへ」の思想ができた。それとともに前述の第一段階、すべて身体の装束に悪いものがついていて、それを取り去るという思想になる。非常に古く深くたずねなければならぬ。」(「六月晦大祓」昭和十年(一九三五)、ノート編9)。
- (15) 折口信夫「国文学の発生(第一稿)」(『日光』第一巻第一号、大正十三年(一九二四)四月、『古代研究 国文学篇』大岡山書店、昭和四年、全集1)
- (16) 折口信夫「国文学の発生(第三稿)」(昭和二年(一九一七)十月稿、『民族』第四巻第二号、昭和四年(一九一九)一月、『古代研究 国文学篇』大岡山書店、昭和四年、全集1)
- (17) 同前「わかしとおゆと」(『同窓』第九巻、明治四十一年(一九〇八)六月、全集12)
- (18) 同前「国文学の発生(第二稿)」(『日光』第一巻第三・五・七号、大正十三年(一九二四)六・八・十月、『古代研究 国文学篇』大岡山書店、昭和四年、全集1)
- (19) 注(16)に同じ。
- (20) 折口信夫「万葉集のなり立ち」(『皇国』第二百七十九号、大正十一年(一九二二)二月、『古代研究 国文学篇』大岡山書店、昭和四年、全集1)
- (21) ひも、たまはやし、はねかづらなどについても、注(16)参照のこと。

(22) 注(16)に同じ。

(23) 用字意識については、正倉院文書の文字の研究や、雅楽寮などの独特な用字意識について述べている。「神楽浪・楽浪」や「金の訓みについてである。たとえば、「万葉びとの生活」(『アララギ』第十三卷第一号、大正九年(一九二〇)一月、全集6)では、「五音(宮・商・角・徵・羽)の商声は、金に属する物で、其表識となるものは、鐘である。其音を譬へるに、四季を以てすれば秋、方角を以てすれば西、色を以てすれば白など、五行説の信仰と共に、彼等の頭に沁み入つて居たので、商声の金を、秋の仮名に使ふことは、あり相である。」と述べている。

(24) 折口信夫「万葉集講義(三)」(『短歌研究』第五卷第一号、昭和十一年(一九三六)一月、全集7)

(25) 同前「古代修辞法の一例」(阪口保著『短歌概説』、昭和七年(一九三二)三月、全集5)

(26) 原稿に「補」とあるものは、大正の辞典出版時のものではなく、その後の書き込みをもとに全集収録時に増補したもので、いつの執筆かは判然としない。

(27) 発表年代順に論文名とその所在を記しておく。1「国文学の発生(第四稿)」(昭和二年(一九二七)一・二・十一月、全集1)、2「古代民謡の研究」(昭和二年九・十二月、全集1)、3「水の女」(昭和二年九月、三年(一九二八)一月、全集2)、4「大嘗祭の本義(別稿)」(昭和三年十月、全集18)、5「大嘗祭の本義」(昭和三年、全集3)、6「万葉集研究」(昭和三年九月、全集1)、7「古代に於ける言語伝承の推移」(昭和四年(一九二九)十月、全集3)、8「田楽の種類」(昭和三年、四、五年、ノート編五)、9「日本文学の発生」(昭和七年(一九三二)四月、全集4)、10「宮廷儀礼の民俗学的考察」(昭和七年十一月、全集18)、11「大和時代の文学」(昭和八年(一九三三)一月、全集5)、12「橘曙覧の研究」(昭和九年(一九三四)一月、全集35)、13「神道に見えた古代論理」(昭和九年十一月、全集20)、14「上世日本の文学」(昭和十年(一九三五)七月、全集23)、15「六月晦大祓」(昭和十年、ノート編九)、16「国語と民俗学」(昭和十二年(一九三七)三月、全集12)、17「万葉集卷十六講義」(昭和十三年(一九三八)度、ノート編十一)、18「農民短歌史序説」(昭和十四年(一九三九)、全集13)、

19 「襖ぎと祓へと」(昭和十六年(一九四一)十一月、全集20)、20 「万葉集巻四口訳」(昭和何年か不明、ノート編九)、21 「日本文学の発生」(昭和二十二(一九四七)年、全集4)、22 「道徳の発生」(昭和二十四年(一九四九)四月、全集17)

(28) 注(8)に同じ。

(29) ことばの認識のしかたにおいて、柳田國男にも同音異義語への敏感な感性があつて、その思考の根柢をなしている。その意味で折口のことばへの対応や認識について柳田の著述や会話から強い影響を受けていることは間違いない。(2) 拙論参照のこと。ただし、鎌田久子によれば、柳田と折口の学問的な影響関係とその成果は、師から弟子へという一方向のベクトルではなく、弟子から師へという方向もあつたようで興味深い。

(30) 折口信夫「万葉集講義(三)」(『短歌研究』第四卷第六号、昭和十年(一九三五)六月、全集7)

(31) 同前「万葉集講義(三)」(『短歌研究』第三卷第七号、昭和九年(一九三四)七月、全集7)

(32) 同前「日本文学の発生 その基礎論」(岩波講座『日本文学』第十一集、昭和七年(一九三二)四月、全集4)に「一番気を引く事は、難波津・安積山の歌などが、手習ひに使はれた上に、現に曾根好忠などの集には、其が更に展開してゐる。一体手習ひといふと、左右の手を考へるが、此「て」には、一種の意味があるのだらう。われ／＼は書法の手を考へるが、音楽・舞踊の方でも手と云ふ語を盛んに用ゐてゐる。つまり、一種の魂に關係のある語で、魂が身に寓ると、其によつて身体の一部の働き出すことが、「て」であり、其現れる部分を手と考へたらしい。さうして、其を完成する為に、習熟することが、ならふなのだ。手を習ふと同時に読むのを聴き、自分も読む。此三方面から自分の魂を風化する事に勉めた。」とある。なお、最近、上野誠は「難波津歌の伝—いわゆる安積山木簡から考へる—」(『文学・語学』第百九十六号、平成二十二年(二〇一〇年)三月)において、当該歌を「采女の智慧を讃える伝をもつ」歌として、八世紀中葉から難波津の歌とともにセットになつて伝承されていたと論じている。

(33) 犬飼公之『影の古代』(平成三年(一九九一)十月、おうふう)、同『影の領界』(平成五年(一九九三)五月、おうふう)、吉田比呂子『「カゲ」の語史的研究』(平成九年(一九九七)五月、和泉書院)など。

(34) 折口信夫「六月晦大赦」(昭和十年(一九三五)、ノート編9)

(35) 同前『東歌疏』(『万葉集総釈』第七、昭和十一年(一九三六)六月、楽浪書院、全集8)には、「○山藨かげ 詳しくは、かう言つたのを、大抵は略して、山藨、又は、山かげ、と言つてゐる。元は、かづらもかげも蔓草の名で、それが物忌みの標識として頭に被り、或は巻かれるところから、その頭の装飾を、かづら又はかげと言つた。尚、播磨風土記に見えた、兜をばかげと訓んだ例、或は後に、ひかげの糸などいふかげから見れば、後代の鬘よりは、頭を深く覆ふ物の名となつてゐたらしい。かうして、熟語になつた場合には、正確に山かづらを以て作つたかげと言つてよいやうだ。何故ならば、この比喻は、単に山かづらを技巧として用ゐただけでなく、それを被る神女に対しての思ひを叙べたものと見るのが、一等適切なのだから。」と注して、さらに「鑑賞」に「どうしても、たゞの娘の盛りの過ぎるのを惜しむのではない。古代に於いて多かつた多数の尊い神女が、一生を神に仕へて終るのを、見すく惜しみ来つた多くの経験が、かうした譬喩歌になつて出てゐるのだ。隱喩の形を採つたのは、神に対する恐れが考へられる。仮令この歌自身が、さうでなくとも、かういふ歌を誘ひ出す幾種かの歌が、さうして出来たことが思はれる。かう言ふ背景を考へると、この歌も稍価値を高めてくる。」と記す。

(36) ここでいう「伝承素」という概念は、昔話や伝説、および神話を論じる時に用いられる話素や神話素(中西進説)というキーワードないしモチーフを表わす用語を、過去から未来へという縦の時間軸の中で、変転・変容しながらも対象に働きかけ続けようとする呪的なことばの要素に対して用いる。

(37) 石上順ノートについては、『折口博士記念古代研究所紀要』第十二輯(平成二十三年(二〇一一年)七月 國學院大學研究開発推進機構 折口博士記念古代研究所発行)に、折口信夫が昭和十一年から昭和十四年まで國學院大學(渋谷)において行つた講義を石上順が筆記したノート全二十一冊のうち、「1、發生日本文学史」、「9、萬葉集 卷二ノ一」、「萬葉集 卷二ノ二」、「17、萬葉集卷十六」を翻刻した。以下、逐次翻刻していく予定である。ノートの内容のあらましもその「凡例」を参照のこと。

第二章 まれびとと異族

— 国文学の発生

はじめに

いわゆるまれびと論を軸にした釈迢空・折口信夫の国文学発生論は、彼の死後ほぼ五十年を過ぎた今も、まったく輝きを失っていない。その独創的な発想は、まず『古代研究 国文学篇』（昭和四年（一九二九）四月、大岡山書店より刊行）におさめられた四本の論文群に結実したが、その後もくりかえし論じられ、終生鍛えられ続けた⁽¹⁾。

ひとたびページを開けば、まれびと、呪言、神の嫁、ほかびと、巡遊伶人、語部、貴種流離譚など「折口名彙」と呼ばれる妖しい連想を伴う用語群が独特の発想と文体で緋い合わされているのに気づく。そこにあるのは、折口自身の手紙によれば「資料と実感と推論とが、交錯して生まれて来る、論理を辿」（『古代研究 民俗学篇二』「追ひ書き」）り、たえず新たな国文学の視界を切り開こうとした真摯な思考の過程である。誤解をおそれずにいえば、折口信夫の国文学発生論は国文学の発生をめぐる未完の仮説群であった⁽²⁾。とすれば、折口独自の発想とことばが練り合わされ、アマルガムのように生成する瞬間にたちあらわれる運動性——それこそが折口信夫の学問の魅力なのかもしれない。

本章は、こうした折口信夫の学問の形成過程に生ずる運動性の一端にふれるべく、彼の国文学発生論をとりあげ、その根幹をなすとみられるまれびとをめぐる、「異族」との関わりから論じてみたい⁽³⁾。

「異族」とは何か。もちろんそれは「ちがう種族」すなわち自民族に対する異民族の謂であるが、ここでは直接的

には台湾に在住の漢民族以外の現地人で、かつて「生蕃」「熟蕃」と呼ばれていた一群の人々、いわゆる台湾の「蕃族」をさす。実は、折口の国文学発生論の形成に台湾の「蕃族」の伝承が少なからず影響を与えていたようなのである。

ことばが生み出され、一定の型をもつて伝承されていく民俗心意の根柢にあるものを、どのように折口信夫はつかみ取ったのか。能におけるシテとワキ、連句における客（発句）とあるじ（脇句）のごとき、対話の瞬間にこそ文学発生の一つの契機があると見るとき、折口のまれびと論の生成とまれびとという術語の意味するところは、言語伝承文化論の立場から見過ごせない問題である。

一、『蕃族調査報告書』との出会い——柳田國男との対談から

折口信夫の学問と「異族」すなわち台湾「蕃族」との関わりは、有名な、柳田國男との対談——石田英一郎の司会による「日本人の神と靈魂の觀念そのほか」にもっとも明確にあらわれる。ここでは、折口のまれびと論をめぐって、折口自身とその師柳田國男との間に手に汗握る緊迫した議論が展開されているが、その間に台湾の『蕃族調査報告書』のことが取りあげられているのである。論旨に必要な部分のみ紹介しよう。

まず、発端は、柳田からこう切り出される。「いゝ機会だから、あなたがマレビトといふことに到達した道筋みないなものを、考へてみようぢやありませんか。これはかなり大きな問題と思ひますから。」——この柳田の言葉を受けた折口は、へりくだりながらも実にはつきりとまれびと論への自信とその根柢となる自身の思考過程を開陳する。

折口 殆ど書く必要に迫られなければ書いたことがありませんから、動機はさう濃厚なものではございません。

どんなところから出てきたかよく覚えませんが、まあさういつた発表の中では、マレビトのことは割合に確かな

やうに思ひます。何故日本人は旅をしたか、あんな障碍の多い時代の道を歩いて、旅をどうして続けていったかといふやうなところから、これはどうしても神の教へを伝播するもの、神々になつて歩くものでなければ旅は出来ない、といふやうなところからはじまつてゐるのだと思ひます。

ところが、柳田はこの折口の発言を受けて、すぐさま批判する。信仰を持つて旅するとはいつても、そうした同時代の文献記録は駿河国の常世神の例（『日本書紀』皇極三年（六四四）七月条）以外見当らないではないか、と。すると、再び折口が答える。

折口 いま急にどれかといふことを思ひ出さうとすると、不自然なことになりさうですが、いくつもさういふ歴史上の類型を考へて、考へあぐねた頃のことだつたと思ひます。台湾の『蕃族調査報告書』あれを見ました。

それが散乱してゐた私の考へを総合させた原因になつたと思ひます。村がだんく／＼移動していく。それを各詳細に言ひ伝へてゐる村々の話。また宗教的な自覚者があちらこちら歩いてゐる。どうしても、我々には、精神異常の甚しいものとしか思はれないのですが、それらが不思議にさうした部落から部落へ渡つて歩くことが認められてゐる。かういふ事実が、日本の国の早期の旅行にある暗示を与へてくれました。

ここに、台湾の『蕃族調査報告書』のことが折口自身の口から述べられている。かつて読んだ『蕃族調査報告書』が「散乱してゐた私の考へを総合させた原因になつた」書物であり、そこに記述されていた村々の移動の話と、宗教的な自覚者の旅の存在——これがまればと論を組み立てる上で大きな力となつていたといふのである⁶。

実は、この台湾の『蕃族調査報告書』については、すでに中村哲『柳田國男の思想』や鈴木満男「南の島の山人——柳田（比較民俗学）の再検討」によつて、柳田國男が初期の学問形成（山人論）において強い影響を受けた書物だつたことが確かめられている⁷。それは、折口とのこの対談でも柳田自身述べているし、ほかのところにも言及がある⁸。

ところが、折口の学問形成と台湾『蕃族調査報告書』との関わりについては、もちろん知られていたことではあつ

たが、これまで正面から論じられたことはなかった。しかし、最近、安藤礼二「神々の闘争——折口信夫論」⁽¹⁰⁾がはじめて正面からこの問題を取りあげて、折口学形成における本書の重要性を説いた。ここに、いちやく折口信夫の学問形成と台湾『蕃族調査報告書』との関連が問題になってくるのである。

安藤論文のうち、『蕃族調査報告書』に関連してその中心となる論点をまとめれば、つぎの二点になるう。

① 蕃族調査報告書が折口に与えた影響は、マレビト概念にではないこと。

② その影響は、〈ホカヒビト〉の起源、《国家》の形成に抵抗する強固な宗教的社会集団と、その統合原理となつた「靈魂」への信仰についてであつたこと。

また、その論点をふまえて、『蕃族調査報告書』から具体的に、a 「靈魂」の重視、b 「神靈に接して其意思を探り諸種の祭祀祈祷に従事する」女性（巫）の存在、c 文字通り殺し合いであると同時に「魂」をやりとりするという神秘的な交流を含む〈靈的〉な戦争、という台湾「蕃族」の精神世界の諸要素を取りあげて、折口が、それらを視野に入れることで古代日本に村々が割拠しているころの原像を獲得した、と指摘した。

いずれも傾聴に値する意見であるが、とにかく安藤論文の意義は、折口信夫の学問の形成過程を考える際に、無視できない台湾『蕃族調査報告書』との関わりという重要な問題を改めて提示したことにあろう。安藤が理念論におさえた結論をふまえて、はたして折口信夫とこの台湾『蕃族調査報告書』との出会いが、どのような意味をもっていたのか、より具体的に台湾『蕃族調査報告書』と折口信夫の思考過程を検証してみる必要がある。

一一、折口信夫と台湾——年譜・書簡・著作から

さて、折口信夫と台湾『蕃族調査報告書』との関わりあいについては、全集におさめられた年譜や書簡をはじめ、

著作における台湾「蕃族」に関連する記述をおさえることが基本的作業となる。その上で実際にこの大部な台湾『蕃族調査報告書』⁽¹⁾に目を通して、その学問形成との関係を改めて論ずるべきだろう。

まず年譜によれば、折口と台湾「蕃族」との関わりで最初にふれておくべきことは、折口自身が読書体験だけではなく実際に台湾の土を踏んでいたということであろう。それは、大正十二年（一九二三）夏のことであった。ただし管見の限りでは、その時の折口の台湾での行動は不明で、九月一日に基隆を経由して門司に帰着したことがわかるのみである。印象記の類すら全く残されていないようで、今のところ詳細は不明とせざるをえない⁽¹²⁾。

また、書簡や年譜によれば、大正十年（一九二一）ころに、台湾「蕃族」研究の第一人者、台北帝国大学教授（土俗・人類学研究室）移川子之蔵との交流があり、学会での活動でも、昭和四年（一九二九）民俗学談話会での「台湾蕃族土俗談」の討論に参加しているが、こちらも詳細は不明である。ただ折口自身が「地方に居て試みた民俗研究の方法」に述べる⁽¹³⁾ところともあわせ考えれば、折口が大正十年以前から沖縄の民俗への関心と並行して、台湾「蕃族」に対する興味を持ちあわせていたらしいことだけは確認できよう。

著作における台湾関連記事は、七論文に計十三カ所の引用がみられる（補注）。その論文名を執筆時代順に列挙すると、以下のとおりである。

- ① 「妣が国へ・常世へ 異郷意識の起伏」（『國學院雜誌』第二十六卷第五号、大正九年（一九二〇）五月）。後に『古代研究（民俗学篇1）』（大岡山書店、昭和四年（一九二九）四月）に収録。全集2、二二頁
- ② 「鬼の話」（三田史学会例会講演筆記、大正十五年（一九二六））。後に『古代研究（民俗学篇2）』（大岡山書店、昭和五年（一九三〇）六月）に収録。全集3、一三頁
- ③ 「国文学の発生（第三稿）」（昭和二年（一九二七）十月稿、『民族』第四卷第二号、昭和四年（一九二九）一月）。後に『古代研究（国文学篇）』（大岡山書店、昭和四年（一九二九）四月）に収録。全集1、二六頁

④ 「枕草紙解説」 (『国文学註釈叢書十七』、昭和五年(一九三〇)六月)。全集15、一四五頁

⑤ 「春来る鬼」 (『旅と伝説』第四卷第一号、昭和六年(一九三一)一月)。全集17、一三〇頁

⑥ 「地方に居て試みた民俗研究の方法」 (柳田國男編『日本民俗学研究』、昭和十年(一九三五)十二月) 全集19、二五三頁

⑦ 「古代日本文学に於ける南方要素」 (『日本諸学講演集』第四輯国語国文学篇、昭和十八年(一九四三)二月) 全集5、一三二〜五・一三七〜一三八頁

①から⑦まで全体を通観して整理すると、およそ五項目にわたって台湾「蕃族」をめぐる論述がなされている。

最初に折口が台湾「蕃族」のことを取りあげたのは、安藤論文も引用している①「妣が国へ・常世へ」の一節だった。この論文では、「大倭の朝廷の語部」の物語から説き及んで、わが国においては「異族に対する恐怖の色あひが、極めて少い」と述べ、日本古代の国栖・佐伯・土蜘蛛、穴師の山びとなどのことを「隘勇線を要せぬ熟蕃たち」(「愛敬ある異風の民」とも)と呼んでいる。

「熟蕃」とは平埔族とも呼ばれた漢化しはじめている異族のことで、「生蕃」すなわち漢化されない高砂族⁽¹⁷⁾に対する呼称であった。また、「隘勇線^{あいゆうせん}」とは蕃地と平地との間を画す境界線のこと、台湾では普通「土手線」と呼ばれていたらしい。昭和三、四年ころまで存在し、なかには電流を通した鉄条網で隔離されたものもあったという。⁽¹⁸⁾

要するにここで折口は、古代日本における国栖などの山人たちを実体化するための比較材料として台湾「蕃族」の事例を想起しているのである。このような類比した見方は、④「枕草紙解説」でも見られ、そこでは、日本古代の關所のあり方を考えながら、その実体化の補助資料として「台湾の隘勇線」が取りあげられていた。⁽¹⁹⁾

②「鬼の話」と③「国文学の発生(第三稿)」では、ほぼ共通してまやの神・まやの国について論じている。②「鬼の話」では、琉球の八重山列島に現れる「おとづれ人」であるまやの神、および「海のあなたにある楽土」であるま

やの国にふれながら、「此は台湾の蕃人も持つてゐる信仰」と記し、また③「国文学の発生（第三稿）」では、「台湾土民の中にも、阿里山蕃人は、神話の上に此楽土の名を伝へて居る」と述べている。

折口は、いわゆるまれびとの原像となるマウンガナシなどの来訪神や伊平屋列島の神歌から想定できる楽土まやの事例と、台湾の蕃族の間に伝わるマヤヤ傳承とを重ね合わせ、両者に共通する意味を考えようとしているのである。同様の記述は、⑦「日本古代文学に於ける南方要素」にも論じられ、そこでは、台湾の阿里山蕃の蕃社に伝わる、大きな団体を作つて遠くへ行く一群を「まや族」と呼んで、それが沖繩の「浄土の島」の傳承とも密接に関わるものとして取りあげられている。

曹族阿里山蕃の伝えるマヤヤの傳承は、実際に『蕃族調査報告書』に確認してみると、折口の記述とは若干の懸隔がある。曹族達邦社、知母■（月偏＋勞）社、和社、楠仔脚萬社などに共通するその神話は、日本人のことを「マヤヤ」と呼んでおり、もともと新高山に居住していた祖先がトイギアナで「マヤヤ」（日本人）に会つて共に暮らしていたが、別れにおよび、再会のための弓を折つて渡した。それが、今から十数年前に日本人が来ると聞き、昔話を思い出して喜んだというものである⁽²⁰⁾。

折口は、これら「蕃族」の傳承と沖繩の来訪神および楽土の傳承を重ね合わせ、想像力を駆使しながら両者共通の要素を抽出し、さらにそこから日本古代の文学傳承にみられる異界（楽土）としての「常世」や「妣が国」の原像を実感しようとしている。

なお、折口同様、柳田國男もこのマヤヤの傳承に関しては強い関心をもっていた。折口との対談だけでなく、著作に何度も「まやの神」について論述している⁽²¹⁾。晩年においても柳田が彼我のマヤヤ傳承に注意していたことは、大藤時彦の記録からわかる⁽²²⁾。しかし、その著作では台湾「蕃族」のことに直接ふれてはおらず、柳田が慎重に言葉を選んで議論を進めている様子が伺える。折口が、まや傳承を持ち出すときに必ずといってよいほど直接台湾「蕃族」のことを

言及するのと、ここには姿勢の上に確かな違いが認められる。

ちなみに台湾高砂族研究の第一人者であった馬淵東一は、こうした折口の論及や柳田の示唆に関して懐疑的である。⁽²³⁾今のところ、マヤに関する台湾「蕃族」及び沖繩の伝承については、何らかの関わりはあるものの厳密には論証できない段階といえよう。日台共通のマヤ伝承は、折口・柳田の想像力を喚起した問題に止まっているというほかはない。

⑤「春来る鬼」では、台湾「蕃族」にみられる首狩りの風習を取り上げて、この風習が「結局は、まれ人を神に祭る風習から起つてゐるらしく、他処から来る神をこしらへる風習らしい」と述べ、それに名古屋辺りの祭りに残っている「旅人を捕へていぢめる風習」を比較しようとしている。⁽²⁴⁾この「旅人を捕へていぢめる風習」の例は、尾張大國魂神社の祭りである「夜難追^{よなおい}」のことと思われる。

台湾「蕃族」の首狩りの風習について、折口がまれびとを神に祭る風習とする見方は斬新で興味深いが、果たして折口の説が成り立つのかどうかは、今のところ何ともいえない。台湾「蕃族」の馘首（首狩り。出草とも）の伝承では、凶作の時、出草するのは供物の多さと舞踊をマラタウ神が喜び、五穀を成熟させるから（①阿眉族、二九頁）とか、悪病退散・豊年祈願（②阿眉族、一三五頁）とか、報復・病氣のないよう・穀物の豊作祈願・勇者の誉れ（③曹族、五三頁）とか、さまざま伝えられるが、こうした確固たる理由と結び付けない伝承も多い。鳥越憲三郎に首狩りが「倭族」に共通する稲作儀礼に伴う神聖かつ重要な行事だったとする説もあつて考察の余地を残すが、折口自身の論述の運び自体は、そうは言つてみたものことばを濁して別の話題へと話をそらしているようにもみえる。

ただ、ここでは折口が台湾「蕃族」の首狩りの風習について stranger（異人）を神として生み出す行為として宗教学的に論じようと試み、それを日本の祭祀儀礼と重ね合わせて理解しようとしている姿勢を確認しておこう。

⑦「日本古代文学に於ける南方要素」では、先に取りあげたまや伝承のほかに、あと二つの方面からの論述がみられる。

一つは、「羽衣伝説」や「はじめに鶴鴿や金蠅が出る物語」をめぐって、説話・物語における要素の、日本と台湾「蕃族」の共通点と相違点の指摘である。「羽衣伝説」については、自身が中学校の一年の時に読んだ高木敏雄の「羽衣伝説の研究」（『帝国文学』第六卷第三号、明治三十三年（一九〇〇）三月）にふれながら「いんどねしやから日本へ、ずつと這入つて来る幾つかの弓形に配置せられた洋島の原住民の間に、幾つかの似た物語がある」として「台湾大学の移川教授」の調査の存在を述べ、共通の話型をもちながら沖縄・台湾・インドネシアなど地域によってそれぞれ違いがあることに注意を喚起している。

また、「はじめに鶴鴿や金蠅が出る物語」というのは、とつぎの技を鶴鴿や金蠅によって知ったとする神話のこと、台湾「蕃族」では蠅によって媾合の道を知ったとする伝承が多く一つの特徴をなすが④紗績族後編、二頁、⑤大^{グアイヤル}族（ノナム）族、一七・二〇・二二・三一三頁）、なおホワツク鳥（鶴鴿）により媾合の道を学ぶ伝承もあり②阿眉族、二四三頁）、ここにも説話の要素における大枠での類似と特色ある地域的差異の存在とが指摘されているのである。今一つは、「まなあ（外来魂）の信仰」についてで、台湾のおつとふ（人間の形をもった外来魂）にふれて沖縄のすぢ・せぢや旧日本のさち・さき（幸）に言及している。ここでは、沖縄を含めた南の島の外来魂の信仰を日本古代の靈魂信仰を考える比較資料にしようとする中で台湾の事例が問題にされている。

ただ、折口が示した台湾の外来魂おつとふは、アタヤル族（『蕃族調査報告書』の⑤⑦の大■（ノナム）族のこと）のもつ靈魂信仰で、外来魂信仰はほかの「蕃族」にもそれぞれあって、サイシアト族はハヴン、アミ族はカワス、プヌン族はカニト、ツオウ族はヒツ、パイワン族はツマス、ルカイ族はアバク、ヤミ族はアニトと呼ぶ²⁶。折口がその中でおつとふだけを取り出したのは、それが人間の形をもった外来魂であるからだろうが、他の種族の靈魂信仰にも類似した例はあるのであって、恣意的選択性が認められる。

さて、こうしてみると、折口信夫の学問形成に台湾の民俗が『蕃族調査報告書』をもとに参照され、日本古代

の「異族」の村々の再構成に積極的に用いられていることが確かとなる。また、台湾「蕃族」の神話・伝説や靈魂觀・他界觀が沖縄の民俗を介して注意され、それが日本古代に共通する精神世界を再構成する比較材料になっていることも明らかであろう。

要するに、折口にとって本書の価値は、台湾の「蕃族」そのものを理解するためにあるのではなく、あくまでも補助資料として、日本古代における「異族」の实体をよりリアルに再現するとともに、比較神話学的・宗教学的に、原型的な他界觀念や靈魂觀念、外来神（異人・stranger）のありかたを考えることによつて、日本古代の精神世界の一端を闡明するところにあつたといえよう。

ただ、これまでの作業では、折口がいつたい『蕃族調査報告書』のどこにまれびと論を「総合」するきっかけを見いだしたのか、今一つ明確にはならない。安藤のいうようにまれびと論と『蕃族調査報告書』とはまったく關係がないのかどうかも含めて、より具体的に『蕃族調査報告書』の記述を元に折口がどこから示唆を受け、自身の学的「総合」を果たしたのか確認しなければならないだろう。

三、^{ストレンジヤ}異人と呪術——『蕃族調査報告書』とまれびとと

折口信夫が『蕃族調査報告書』のどれを手にとつたかは、今のところ不明である。三種ある報告書の内、どれが沖縄の図書館にあつてどれを見たのか確認できれば一步前進するが、今後の課題である。そこで今回は、最初に発刊された佐山融吉の『蕃族調査報告書』（全八巻）を通読するところから始めたい。

そもそも台湾『蕃族調査報告書』がまとめられる直接的な母体となつたのは、台湾総督府の臨時台湾旧慣調査会であつた。この機関は明治三十四年（一九〇一）に発足したが、第四代台湾総督児玉源太郎のもとで民政局長を務めた

後藤新平が中心となって、主に漢民族の慣習・文化を調査させたことに始まるという。⁽²⁷⁾ 佐川融吉の『蕃族調査報告書』(全八冊)によれば、その調査は生命を失う危機にたびたび直面するなど困難を極めたが、それに比例してというべきか、その成果はのちの研究への期待の高まる豊かなものであった。⁽²⁸⁾ 柳田國男のみならず折口信夫という日本民俗学の草創期を代表する学者がこの調査報告書から吸収し暗示を受けて、自らの学問を構築していったことは佐川の期待に幾分でも答えたことになろうか。

そこで問題は再び折口の発言にもどる。折口は柳田國男との対談で、そのまれびと論の形成に際して『蕃族調査報告書』が「散乱してゐた私の考へを総合させた原因になつた」書物であり、そこに記述されていた村々の移動の話と宗教的な自覚者の旅の存在——これがまれびと論を組み立てる上で大きな力となっていたと述べていた。そして、この折口の発言に対して、安藤論文が、『蕃族調査報告書』の折口に与えた影響は、マレビト概念ではなく、(ホカヒト)の起源、《国家》の形成に抵抗する強固な宗教的社会集団と、その統合原理となつた「靈魂」への信仰についてであつたと述べたこともすでに引用した。

確かに安藤の言うように、共同体間を漂泊する典型的なまれびとの姿を台湾「蕃族」の社会に実体として見ることはまず不可能である。台湾「蕃族」の間には首狩りがあるからである。これについては安藤より先に鈴木満男も疑問を呈しており、加藤守雄に至つては『蕃族調査報告書』から影響を受けたという折口の発言そのものを疑つて⁽³⁰⁾いる。しかし本当にまれびと概念は『蕃族調査報告書』からもたらされたものではなかつたのだろうか。

実際、台湾「蕃族」にマウンガナシのような来訪神の儀礼がみられるわけではなく、また個人が自由に部族から部族へ渡り歩きでもしたら首狩りに遭つてしまうだろう。すなわち、まれびと概念は実体としては成り立ち難いのである。しかし、ここで重要なのは、折口の発言である。折口は『蕃族調査報告書』が、あくまでも「散乱してゐた私の考へを総合させた原因になつた」と述べているのであつて、そこから直接にまれびと論が生み出されたと言っている

わけではないのである。

要するに折口はまれびと論が台湾「蕃族」の伝承をヒントに考え出されたモデルだと言っているのであって、決して台湾「蕃族」の実体そのままだと言っているわけではない。安藤論はマレビトの概念の獲得とホカヒビトの起源とを別個にとらえているようであるが、この両者の存在は折口の中で神話的・原型的に不可欠に結びついており、切り離して理解することは難しい。ほかひびとの実態は、折口の論理の中で神話的なまれびとの存在に支えられて始めて存在するからである。

というのも、『蕃族調査報告書』の⑧排灣族・獅設族（大正十年（一九二一）一月）に、折口のまれびと論を考えるにあたって、実に興味深い伝承が記録されているからである。

…カラペットハ其後首尾ヨク社ニ帰り我恒春ニテ美地ヲ発見シタリトテカリマラウタルタルバララウルノ三人ヲ誘ヒ厭勝ノ道具ヲ携ヘテ出發セリ斯クテ巴望衛ニ至ルヤ其地ノ者共戦ヲ挑ミタレバ兩人ハ早速呪文ヲ唱ヘテ海水ヲ退カセテ海ノ中ナル岩ノ蔭ニ隠レ再ビ呪文ヲ唱ヘテ雨ヲ呼ビタリ其ヲ見テ巴望衛ノ者共大ニ怖レ一目散ニ逃ゲ失セリ四人ハ岩ヨリ出デテ首尾ヨク恒春ニ向フ偶々カリマラウノ妻妊娠シタレバ暫ク巴望衛ノ南ニアリテ分娩シ妻ノ健康回復スルヲ見テトアブダスニ南下シ先ヅ厭勝ノ道具ヲ置キテ土地ノ肥瘦ヲ占ヒシニ地味肥沃ナラズト出デタレバ尚ホモ進ミテパリラウニ到リ其処ニテ再ビ占ヒ吉兆ヲ得タレバ社ヲ建テ先キニ巴望衛人ヨリ鹹シタル首級ヲ据エテ祭りタリ偶々トカシライノ者来リテ彼等ニ告グルヤウ彼処ニ大蛇アレバ汝等行キテ退治セヨトソレヨリ四人ハ教ヘラレタル所ニ行キテ見ルニ「トウトウ」ト称スル大蛇アリ早速呪文ヲ唱ヘテ大蛇ヲ殺シテ帰ル次ギニトカシライノ者又来リ彼処ニ狂犬アレバ其ヲモ殺サレヨト依リテ彼等ハ餅ヲ頭髮ニ包ミテ携ヘ犬ノ到ルヲ見ルヤ直チニ其ヲ投ゲシニ犬ハ飛ビツキシガ頭髮ノ為ニ口ノ自由ヲ失ヘル間ニ子犬ヲ攫ヒテ帰りタリ其ヲ見タルトカシライノ者共ハ恐ゾ怖レタレド猶ホモ帰服セザレバ四人ハ旱魃ノ祈祷ヲ行ヒシニ二年間ハ一滴ノ雨モ

ナク晴天続テ草木枯死シタリ遂ニ頑強ノ彼等モ雨ヲ降サバ我等末永ク汝等ノ配下トナリテ納租スベシト願出デヌ
其ヨリ四人ハ直チニ降雨ノ祈禱ヲ行ヒシニ天忽チ曇リテ雨ヲ降ラシヌ斯克テトカシライノ者モ帰服シタレバ四人
ハ更ニ枋■（草冠十寮）方面ニ出デテ荒ブル敵ヲ征服シタリ（⑧排灣族・獅設族、二八五頁）

この排灣族の伝承は、カラペットという男が弟を探す過程で、偶々「恒春」という美地を見つけ、そこに仲間とともに移住する物語である。カラペット等は、その「厭勝」の力によって、海水を引かせ雨を降らせるなど雨水を自在に操っては「巴望衛」の者達を恐怖のどん底に落し入れる。そして土地の肥沃を占っては「社」（村）を建て「巴望衛」の首を狩って祭る。さらに大蛇「トウトウ」と狂犬を呪文と呪術で退治し、「祈禱」によって再び雨を自在に操り、「トカシライノ者共」を帰服し、移動しながら「荒ブル敵ヲ征服」したと伝えられるのである。

要するに、これは呪具を携えて移動し、歯向かう「異族」の者どもをその呪術の力によって退散させ、ついには屈服させたという移動と征服の旅の物語である。首狩りの村々の間では、旅は呪術と祈禱の力によってのみ成り立ち、それによって「異族」は帰服されるということになる。この事例は、首狩りがあるのにどうして移動できるかという疑問を解決する答えにもなっている。この伝承こそ、まさに折口という古代の旅と、まれびと（ほかびと）の姿を「総合」させた恰好の事例ではなかったか。

換言すればこの事例は、折口が柳田との対談で述べていた、日本人が「あんな障碍の多い時代の道を歩いて、旅をどうして続けていったか」という疑問、すなわち「日本の国の早期の旅行」に「ある暗示を与へてくれ」ている。折口はこうした事例から台湾「蕃族」の厭勝への期待と恐れ、さらにはそれを支える霊魂観念を見いだし、呪術や神の力を支えにして移動する日本古代の旅人の姿をリアルに実感しようとしたのではなからうか。この時、折口の頭の中には、神武天皇大和入りの際の椎根津彦と弟猾の旅、スサノヲの追放、富士と筑波での神祖尊の呪詛、蘇民将来の話など日本の古典の知識や、マウンガナシを初めとした来訪神の事例、さらには村々を寿いで歩く漂泊芸人などの民俗

例がアマルガムのように奔騰していたにちがいない。そして若き頃からの、あまりにも辛い自身の旅(33)も。

折口は、異ストレンジヤ人と呪術の問題を考えさせる古典資料や民俗例など、日本の類似した事例を頭におきながら、台湾の

『蕃族調査報告書』を読み合わせて、そこにほかひととの原像としてのまればひとの姿を生成させたのである。換言すれば、折口は、古代日本の古典から現在にいたる民族の志向の典型を、台湾の「蕃族」の伝承を比較対照しつつ、原型的に位置付けようとしたということになる。

おわりに——折口学の再検討に向けて

本章では、まず柳田國男と折口信夫の対談から、折口がその学的形成において影響を受けたとみられる台湾『蕃族調査報告書』について取りあげ、次に折口の年譜や著作などから折口と台湾「蕃族」との関わりを論じた。そして最後に『蕃族調査報告書』の中から佐山融吉報告・編纂の八冊を読み込むことによって折口の国文学の発生の根幹となるまればひと論形成の思考過程を検証する試みを行った。

その過程でわかったことは、折口が類比的に台湾「蕃族」の事例を日本の古代を実感する材料として援用していたことであった。そして、台湾「蕃族」の伝承は、折口の国文学発生論の根幹となるまればひと論（ほかひと論の原形）を構築する際にも重要な役割を果たしていた。やはり台湾『蕃族調査報告書』は、折口の学問形成に少なからぬ影響を与えていたといわねばならないだろう。ただし、そこには折口の恣意的な読み込みが多分にあったことも認めておかねばなるまい。(34)

また、師柳田と折口の確執の一端にふれながら二人の台湾「蕃族」に対する扱いには微妙な違いがあることも指摘した。それは、両者の学的な出発点の違いにも由来して、佐藤深雪の指摘した「デュルケムらの社会学的な民族学を

学んだ柳田に対して、折口は、それとは傾向を異にする心理学的な民族学」すなわち「ウィルヘルム・ヴントの民族心理学」を受容したという「仮説」⁽³⁵⁾とも響きあう大きな問題と考える。

折口が民族心理学を自身の学問の中に抱え込んでいたことは、新版の『折口信夫全集35』に翻刻された手帖「民俗学」に、次のように記していることから明らかである。

○民俗学は、比較考古学（心的）である。

○民俗学は精神発生学である。（発生学態度による精神的考古学）

○民俗学は、理論より先に実査を必要とする。

○民俗学は、歴史の、方法学なるに過ぎないよりは、もつと普遍的歴史であり、歴史を矯正するものでもある。

○民俗学は、民族心理学の推定を常に改めて行く職分と権威とを有つ。

○民族心理学は、心理表出から見た民族学である。常に現在と過去との同一視がある。現在の知識が過去を合理化する。（「手帖115番」、全集35、三二三・三二四頁）

ヴントの民族心理学には、動物祖先から人的祖先の崇拜へという見方（トーム信仰の重視）と、靈魂崇拜が死者への恐怖からはじまるという見方が顕著に認められる。⁽³⁶⁾実は台湾の『蕃族調査報告書』を読み進めると、その神話・伝説には、人から動物へというあまりにも自在な変化や悪霊や呪術に対する恐怖の観念が顕著に見られる。今後、引き続き『蕃族調査報告書』を読み進めながら、折口の吸収しようとした民族心理学の方法がどのように『蕃族調査報告書』の読みや彼の学的な形成に影響を与えたかを検証する必要がある。

折口信夫の思考は、単なる西洋の学問の受け売りではなく、そこに自身の心的体験や古典の知識を類比的に重ね合わせ緋い交えて成立する。ともあれ台湾『蕃族調査報告書』は、折口の心的体験と古典の読みを相対化する格好の材料だったといえるのではなからうか。

(1) 『古代研究 国文学篇』（昭和四年（一九二九）、大岡山書店、全集1）には、「国文学の発生」と題して、第三稿、第一稿、第二稿、第四稿の順に収録される。昭和二十二年（一九四七）十月にまとめられた『日本文学の発生 序説』（斎藤書店、全集4）が刊行年月では最も新しいものだが、同時期に『人間』という雑誌に四回「日本文学の発生」と題した論文を連載している（同年一月～四月、全集4）。

(2) 折口自身が『古代研究 民俗学篇二』（昭和五年（一九三〇）、大岡山書店、全集3）の「追ひ書き」に「此書物の中から、私の現在の考へ方を搜り出さうとするのは、無理である。実は、今におき、悩んでゐる。日々、不見識な豹変を重ねてゐるのだから。」と記している。また、「立証すべき信念と、その土台となる知識の準備とを、信頼してよい学者の立てた仮説なら、その解釈や論理に、錯誤のない限りは、民俗学上に、存在の価値を許してよいと思ふ」とも述べている。

(3) 本研究は、平成十四年度國學院大學における辰巳正明先生ご担当の主題講座「比較文化・比較文学44 折口信夫を読む1——文学発生論の世界」での第12回講義「折口信夫の文学発生論」（ゲストによる講義）に端を発する。ついで小川直之先生を研究代表者とする「科学研究費補助金基盤研究（B）（2）『日本近代と折口民俗学形成過程の研究』」における「第2回 折口信夫研究会」で「折口信夫の国文学発生論——文学・旅・異族——」と題して発表した。本論文は、その草稿の後半部分をまとめたものである。

(4) 「生蕃」「熟蕃」「蕃族」の表現は、現代の人権意識に照らして不適切なものであることは否めない。ただ本稿では、学問的な見地から当時一般に通用していた表現をとることをお断りしておく。なお、台湾原住民研究については、日本順益台湾原住民研究会編『台湾原住民研究への招待』（平成十年（一九九八）、風響社）のほか、宮本延人・瀬川孝吉・馬淵東一『台湾の民族と文化』（昭和六十二年（一九八七）、六興出版）、張良澤・上野恵司編『FORMOSA 台湾原住民の風俗』（昭和六十年（一九八五）、白帝社）などを参照した。

(5) 石田英一郎・折口信夫・柳田國男「日本人の神と靈魂の觀念そのほか」(『民族学研究』第十四卷第二号、昭和二十四年(一九四九)十二月、全集別巻3所収)

(6) 以下、柳田と折口のまさに一触即発かつスリリングな議論が続くが、紙数の都合で省略せざるをえない。結論のみ述べておけば、結局柳田は折口のまればと論を認めず、折口も自説を譲らない。柳田の論点は、古代の同時代の文献に折口の言うような宗教を持つて移動するまればと(ほかひと)の存在が認められないとする文献重視の史学者的立場を貫きとおしたものであった。それに対して、折口は、スサノヲのような神話的存在をもまればととして認定し、文献史料を超えた神話的・原型的な存在としてのまればとを抽出しようとしている。

(7) 中村哲『柳田国男の思想』(昭和四十九年(一九七四)、法政大学出版局)、鈴木満男「南の島の山人——柳田(比較民俗学)の再検討」(『短歌』第二十三卷第十号、一九七六年十月、角川書店)。また、鈴木論文は柳田自身、大正六年(一九一七)三月二十七日から四月二日まで台湾旅行して「蕃地」を視察しているのにそれに関わる何の言及もない不思議を指摘している。ほかに村井紀『南島イデオロギーの発生——柳田國男と殖民主義』(一九九二年、福武書店)など参照のこと。

(8) あとでふれるマヤについてが最も関心を引いた伝承だったが、『郷土研究』第三卷第四号(大正四年(一九一五)六月)の「雑報及批評」に『蕃族調査報告書』のツオ族(曹族)の巻を紹介し、「甚大の興味を感じた点は近頃本誌に於て少しづつ、研究し始められた若連中即ち同齡団体の制度(三卷一三七頁)、死靈祭祀の風習、虫祭狩祭の話、さては長者の物語に伴うて屢々報告せられた非類婚人伝説の類型が、此等新附の同国人の中に最も豊富に現存することである。和蘭語が読めぬ為に不便を感じて居る我々の馬來研究は、佐山君の功勞によつて別方面に多分の補償を得た」と述べている。また、小林保祥著『高砂族パイヌ民藝』(一九四四年、三国書房)の「序文」として書かれた「推薦者の一人として」には、後年振り返って『蕃族調査報告書』の価値ならびにその限界についても述べているので重要である。(9) あとでふれる折口自身の記述のほか、「地方に居て試みた民俗研究の方法」(『日本民俗学研究』講演筆記 昭和十年(一九三五)、全集19)には、「那覇に戻つて来る。那覇の図書館の郷土室に

於て都合のよかつた事は、台湾の蕃族調査報告書が、揃へられてゐた事であつた。沖縄台湾の比較が書物の上から、実感となつて、よい刺戟を与へてくれた事が忘れられない」と記している。大正十年（一九二二）もしくは十二年（一九二三）のどちらかの沖縄探訪旅行でのことであろう。

(10) 安藤礼二「神々の鬭争——折口信夫論」(第四十五回群像新人文学賞優秀作、『群像』第五十七卷第七号、平成十四年(二〇〇二)六月)。後に『神々の鬭争——折口信夫論』(平成十六年(二〇〇四)、講談社)に収録。

(11) 安藤論文にも簡単に書誌的な整理が行われているが、台湾『蕃族調査報告書』には、台湾総督府の臨時台湾旧慣調査会および台湾総督府蕃族調査会によつて、『蕃族調査報告書』(報告・編纂 佐山融吉、全八冊)、『番族慣習調査報告書』(全八冊。報告・編纂 小島由道・河野喜六)、『台湾蕃族慣習研究』(全八冊)の三種の報告書が刊行されている。また、折口が目にしたものは、これらのほかに『台湾高砂族系統所属の研究』(編者 台北帝国大学土俗・人類学研究室 著者 移川子之藏・馬淵東一・宮本延人。全三冊)がある。なお、本稿では、この大部な『蕃族調査報告書』のうち、國學院大學図書館に所蔵されている佐山融吉報告・編纂のものを参照した。その書誌は、以下のとおりである。()内は本稿における引用の際の略号である。①臨時台湾旧慣調査会第一部『蕃族調査報告書 阿眉族南勢蕃 同 馬蘭社 卑南族卑南社』大正二年(一九一三)三月三十一日発行(①阿眉族)、②臨時台湾旧慣調査会第一部『蕃族調査報告書 阿眉族奇密社 同 太巴望社 同 馬太鞍社 同 海岸蕃』大正三年(一九一四)三月十七日発行(②阿眉族)、③臨時台湾旧慣調査会第一部『蕃族慣習調査報告書 曹族阿里山蕃 同 四社蕃 同 簡仔霧蕃』大正四年(一九一五)三月三十一日発行(③曹族)、④臨時台湾旧慣調査会第一部『蕃族慣習調査報告書 紗績族』大正六年(一九一七)三月三十一日発行(④紗績族)、⑤臨時台湾旧慣調査会第一部『蕃族慣習調査報告書 大■(ノ+ム)族前篇』大正六年(一九一七)三月三十一日発行(⑤大■(ノ+ム)族前篇)、⑥臨時台湾旧慣調査会『蕃族調査報告書 武崙族前篇』大正八年(一九一九)二月二十八日発行(⑥武崙族前篇)、⑦台湾総督府蕃族調査会『蕃族調査報告書 大■(ノ+ム)族後篇』大正九年(一九二〇)三月三十一日発行(⑦大■(ノ+ム)族後篇)、⑧台湾総督府蕃族調査会『蕃族調査報告書 排灣族 獅設族』大正十年(一九二二)

一月二十五日発行（⑧排灣族・獅設族）

(12) 「大正十二年（一九二二）三十七歳 七月…：二十日、琉球及び前島列島民間伝承探訪旅行に出発。東照宮三百五十年祭記念会の補助による。同行三上永人。琉球から宮古・八重山を経て台湾に渡る。九月一日、基隆から門司に帰着。翌朝、神戸港において関東大震災の噂を聞く。その夜、最初の救護船山城丸に乗り、三日夜横浜港外に着く。四日正午上陸、徒歩で夜清水町の家に帰る。この旅中、「沖繩採訪記」（全集18所収）を記録。」（旧版全集第三十一巻の「年譜」（岡野弘彦担当）による。）

(13) 大正十年（一九二一）八月十四日付けの鈴木金太郎宛絵葉書（那覇局消印 全集34、一〇〇頁）に「十日出帆のはずが、大しけにあうて、十一日が十三日、又十四日になつて、やつと、鹿児島へ向けて出ることになりました。移川さんは、十三日には、長崎に出て居るはず故、十七日でなくてはつけぬ私を、待ちくたびれて居られるでせう。…：」とある。この「移川さん」とは、移川子之蔵とみて間違いなからう。同年八月二十一日付けの鈴木金太郎宛絵葉書（かごしまで 同書、一〇〇頁）にも同じく登場する。また全集三六の「年譜」には、「大正十一年（一九二二） 三十六歳…：四月二十一日、柳田國男の始めた南島談話会（一橋如水会館）に、上田万年・白鳥庫吉・新村出・移川子之蔵・中山太郎・金田一京助・岩崎卓爾・喜舎場永珣・東恩納寛惇・松本信広らと出席し、琉球視察談を語る。」とその名が見える。

(14) 全集36の「年譜」に「昭和四年（一九二九） 四十三歳…：四月十三日、第二回民俗学談話会（神田学士会館）に出席し、小泉鉄の講演『台湾蕃族土俗談』についての討論に参加。」とある。

(15) 注（9）の記述を参照のこと。

(16) 実際に引用したいところであるが、紙数の都合ですべては引用できない。詳細は該当する頁にじかにあたりたい。

(17) アタヤル族、サイシャット族、プヌン族、ツォウ族、ルカイ族、パイワン族、ピュマ族、アミ族の九種族をいう。

(18) 注（4）『台湾の民族と文化』及び注（7）鈴木満男「南の島の山人」とそこに引用された山上北雷著『半世紀の台湾』（昭和三十三年（一九五八）参照のこと。それによると、「隘勇線」とは「隘寮」と「隘路」からなる。「隘寮」とは、三町ごとに木・

竹・土・石などを用いて築造し、銃眼を穿ち、周囲には木柵と掩保を設け、電話や鉄条網の設けを施した所もあるという。また、「隘路」とは隘寮と隘寮とを結びつける道で、前方は数十間の間、草木を取除いて見通しをよくし「蕃人」の接近に備えた施設である。各隘寮には台湾人の隘勇二、三人を置き、四、五カ所ごとに総括する分遣所を、さらに分遣所四、五ヶ所ごとにこれを総括する監督所を設けたものという。

(19) 「これに關聯して言ふと、關所といふものは、坂を中心として、坂の両方にあるもので、一方の勢力が弛んだ時には、一方がおしかけて来ると考へた。異人が、祝福に来る精霊を、圧へに来る事を忘れて、外敵があると考へて来た。つまり、坂に關といふものが出来て来るわけである。關といふものゝ形は、どんな形か訣らない。きはとりでゆゑ、その形のものでなくてはならない。日本では、嚴重にしなくても、境すれば、そこからは入られないと信じてゐた。つまり、入られないといふしがついてゐれば、信仰的に来ないのである。そこで、こちらの勢力が弱つてゐる時、空虚な感じがある時、外のものがやつて来ると、一たまりもないと考へられる時は、關所を固めるのである。天子の代り目に四方の關所を固めたのは、關所の神を祭る為である。その場合、こつちの守り神を、台湾では隘勇線アイヌウゼンを守つてゐる神を、橋はしひに行くわけである。關は、吾々の宮廷を中心として考へてゐるから、訣らない。東人はどんな風に考へたか、訣らない事だ。この考へでゆくと、關は両側にたて、両方で邪魔しあはねばならぬ。この不思議な事は、どつちか一方だけになつてしまふ。關から言つて、橋にしても、両方には神はない。その橋のどつちかの橋詰めにする。京都からいふと、宇治の橋姫は、あつち側にある。間の空虚なところを乗り越えて、踏み出してゐる。あちら側の坂本に關を置いてゐるのと、同じである。」(「枕草紙解説」『国文学註釈叢書』十七、昭和五年(一九三〇)。全集15、一四四・一四五頁)。隘勇線の向うにいる蕃族がここでは、東人と類比されていると読めるところに注意したい。

(20) 紙数の都合で、ここでは「知母■(月偏+勞)社」の事例を取りあげておく。ほかに、達邦社(③曹族、三頁)、和社(③曹族、七頁)、楠仔脚萬社(③曹族、八頁・一二〇頁)に小異をもって伝えられている。「知母■(月偏+勞)社 太古ニブスト云フ女神新高山ニ降臨シ給ヒテ始メテ人間ヲ作り給フ……(筆者注、この間に、不老不死の如き人間・ニブスによる蘇生術・ソエソハの

話・洪水・誠首の由来・分社の話などあり）……ヤシユグトウチナトハ初メ新高山ヲ下リ峯ヲ伝ヘテ進ミ行キ濁水溪ヲ下リテ西ニ出デ嘉義街ノ辺トイギアナニ着キテ社ヲ建テタリ其頃ハ嘉義地方ハ今ノ如ク平地続キニアラズ山又山ト連リテ野獸モ多ク常ニ獲物モ多カリキ此所ニテ始メテ「マーヤ」（日本人）ニ会シ共ニ居ルコト数年一日「マーヤ」ハ我等他ニ行カントス伴スルモノハ来レトテヤシユグヲ伴ヒ何所トモナク行カレタリ而シテ「マーヤ」ノ別ルルニ臨ミ弓ヲ取り出シテ云ヒケラク我等今此所ヲ離レテ遠ク他ニ赴カントス何時再会スベキヤモ分ラ子ド又ノ会フ日モアラバ其時ノ印ニトテ其弓ヲ中央ヨリ折り自ラ本ノ方ヲ取り末ノ方ヲヤシユグノ子孫ニ渡シケリ今ヨリ数十年前我等再ビ日本人ノ来ルヲ聞キ昔話ヲ思ヒ出シ「マーヤ」再ビ来ルトテ互ニ喜ビシモノナリ然ニ遇フテ見レバ昔ノ姿トハ全ク変リテ外ツ国人ニアラズヤト一度ハ驚キシモヨク体ヲ見レバ毛ハナシ外国人ニアラズ又色モ我等ト異ナラザレバ真ノ「マーヤ」ナリト知リテ再ビ喜ビシト……」（③曹族、五頁）

(21) 「二色人」「阿遲摩佐の島」（『海南小記』、大正十四年（一九二五）、大岡山書店。定本一、二八八・三七二頁）、「海神宮考」（『海上の道』、昭和三十六年（一九六一）、筑摩書房。定本一、五九頁）、「神に代りて来る」（『小さき者の声』、昭和八年（一九一三）、玉川学園出版部。定本二〇、三五二頁）、「瑞徳国について」（『國學院雜誌』第五十二卷第一号、昭和二十六年（一九五一）十月。定本三一、一四九頁）

(22) 大藤時彦「日本民俗学における沖縄研究史」（『沖縄の社会と宗教』、昭和四十年（一九六五）、平凡社）には、昭和二十八年（一九五三）に民俗学研究所が南島綜合調査に着手した際、柳田國男が与えた注意の六つ目に「南の島だけで一旦の仮定を立てること。日本側の資料はいわば暗示であり、古書も亦これに近い。今まで縁なしと見られた近くの島々との比較、たとえば台湾東海岸の紅頭嶼などである。マヤの神のことなどにこれが大切である」があつたと記している。なお、柳田のマヤに対する関心は晩年まで続いており、昭和十二年（一九三七）の沖縄に渡り、以後、五年間に亘って現地調査を続けた宮本演彦から提供されたマユンガナシの神詞をもとに「人とズズタマ」（『自然と文化』昭和二十八年二月号、『海上の道』昭和三十六年七月、定本一）などを論じている。ちなみに、宮本の沖縄探訪ノートなどは、『折口博士記念古代研究所紀要』第七輯（平成十六年三月）〜第十輯（平成

十九年三月)に翻刻されている。戦前の沖縄調査報告書として民俗学史の上でも今後の検討が待たれるところである。

- (23) 馬淵東一「沖縄と台湾——伝承における関連と無関連——」(昭和四十九年(一九七四)、著作集二、社会思想社)。「これは研究者側での一つの示唆または解釈に止まる」と述べる。

- (24) 一 遠来の神

この海から来る神の信仰は、到る所に行はれてゐますが、変つてゐるのは、伊豆七島、殆、全般に行はれてゐる所の、悪い事をして殺された者が、盆に出て来て、海岸の村を脅やかす、といふ信仰であります。此は、既に藤木喜久磨さんの報告もありました。村人の考へでは、うら盆や、又は大晦日の晩に、海に出る船幽霊と同じ性質を持つてゐるのです。

これと、なもみたくりとの間には、段々の過程がありますが、話を少し形の変つたものにしてみると、台湾の首狩りの風習ですが、この事柄も、結局は、まれ人を神に祭る風習から起つてゐるらしく、他処から来る神をこしらへる風習らしいのです。その風習の印象が、台湾に残つてゐて、段々衰へたのは、清朝の役人が、この風習を止めさせるために、自分自ら殺されてしまつて、その人が祭られるやうになつた、と言つてゐます。これは、遠い所から来る神を祭る信仰であつて、stranger が神そのものである、といふ事を忘れて、首を斬つたのであります。日本で申しても、名古屋辺りにも、祭りに、旅人を捕へていぢめる風習が処々残つてゐます様に、こんなにまで変化してゐますが、それは、先ず預つておいて、……」(「春来る鬼」、『旅と伝説』第四巻

第一号、昭和六年(一九三一)講演筆記、全集17、一三〇・一三二頁)

- (25) 鳥越憲三郎『稲作儀礼と首狩り』(平成七年(一九九五)、雄山閣出版)

- (26) 古野清人「高砂族の宗教観念」(『著作集一』、昭和四十七年(一九七二)、三一書房)

- (27) 注(4)『台湾原住民研究への招待』、『台湾の民族と文化』参照。

- (28) 「予ガ調査ニ従事スルコト前後通ジテ六年半其ノ間風土病及其他ノ病ニ冒サレシコト五回交通機関ノ不備ト豪雨ノ為ニ生命ヲ失ハントセシコト七回且又彼此比較対照スル間ニ民俗ノ変遷スルコト予ノ調査気分ヲ失フコトヲ恐レテ出版ヲ急ギタルナリ」

(5) 大 ■ (ノ+ム) 族後編、一頁)

(29) 「排灣族ハ拾数ノ部族ニ分ルヽト雖伝説ニヨレバ石ヨリ出デタルモノト竹ヨリ出デタルモノト二分ツヲ得ベシ而シテ竹ヨリ出デタリト称スルモノハ主ニ竹造ノ家ニ住シ石ヨリ出デタリト称スルモノハ主ニ石造ノ家ニ住ス尚他ニ蛇ノ子孫アリ此ハ頭目トナルベキ系統ニシテ身体ニ蛇ノ紋様ヲ刺墨シ且ツ家屋ノ軒桁ニモ蛇ヲ彫刻シ以テ頭目ノ標章トスル也此頭目ハ右ノ伝説ヲ有スル二者ヲ支配ススル現象ハ「トーテムズム」研究ノ資料トモナランカ尚当族ニ於テハ樂器ハ男子用ニシテ女子ハ殆使用セザルナリ又往々樂書ヲ見受クルコトアリ心理学及人類学上ヨリ見テ興味津々タルヲ覺ユレバ記シテ以テ読者諸氏ノ研究ヲ俟ツ」(⑧排灣族・獅設族、緒言)

(30) 谷川健一編『人と思想 折口信夫』(昭和四十九年(一九七四)、三一書房)に鈴木は、馬淵東一や宮本延人の「そんなことをしたら首を切られてしまう」という発言を受け、「折口さんがなぜ高砂族の慣行からヒントを得て旅ゆく神人ですか、そういった説を考えだしたというのが、まったくわたしはわからないのです。折口さんの全くの誤解なんでしょうか」と疑問を呈している。それに対して、加藤守雄は「『蕃族調査』で読んだと書かれてもそれは、ぼく、当てにならないと思いますよ(笑)」と述べている。

(31) 実は、筆者は佐山の編んだ『蕃族調査報告書』のページをくりながら、その最終巻に至って、ようやくこの物語を見出せたのであったが、それによって筆者自身はじめてその他のさまざまな事例が連想的に自分の中に呼び起こされるのを感じた。たとえば、「山崩ノ話」という事例がある。「山ニ登リテ地中ニ鋼鉄ヲ刺シアケマメヲイニ祈願シテ其端ヲ両手ニテ握リ仰向ニ後ニ倒ルル時ハ山崩ルルナリト昔知母 社ト達邦社ト戦端ヲ開キシ時ニ知母 ■ (月偏+勞) 社ノヤシユクポーユト云フ者其法ニテ山ヲ崩シテ敵ヲ悩マセシコトアリシト今山ノ時々崩ルルハ昔地主ノ其法ヲ行ヒシ為ナリ但シ再ビ神ニ祈レバ元ノ形ニ復スルモノナリト」(③曹族、一一六頁)。これは「蕃族」同士の戦争の際に呪術によって山崩れを起こし、敵を悩ましたというのであって地主が呪術的にその地霊と緊密に結ばれているという事例であろう。台湾「蕃族」の間では、地霊を先住者が操れるという信仰があり、前住者が

旧領地に対して影響力をもつていて、最初の持ち主に饗応することは豊作をもたらすとか、病気を治せるとか、土地を離れても前住者はその土地の神との関係をもち続けるという。注(4)『台湾の民族と文化』を参照のこと。また、報告書の随所に見られる夢占や鳥の動きに吉凶を判ずる事例も、日本の古代伝承や民俗伝承の世界と響きあうものがある。

(32) 『日本書紀』の神武即位前紀戊午年九月条(岩波文庫本『日本書紀(一)』、二二八頁)、『日本書紀』の神代上第七段(同書、八六頁)、「常陸国風土記」(岩波『日本古典文学大系本 風土記』、三九頁)、「逸文備後国風土記」(同書、四八九頁)。

(33) 拙稿「古代」への歩行」(『折口信夫・釈道空 その人と学問』、平成十七年(二〇〇五)、おうふう、本論文集第一部第二章 参照)

(34) 折口がすべての『蕃族調査報告書』を文字通り丹念に読んだかどうかは、不明というほかはない。どちらかといえば、そこには多分に恣意的な部分が多いように思う。佐川の『蕃族調査報告書』にはほかにも彼の古代研究にとって参考になる事例が多くみられるが、直接引用していないこともその傍証となるうか。たとえば、次の事例など「聖婚」の例として実に興味深い事例だが、折口の著作に引用はおろか、間接的な言及も見られない。「一知母■(月偏+勞) 社粟播祭ニ於ケル奇抜ナル行事 知母■(月偏+勞) 社 昔粟播祭ニイト奇抜ナル行事アリケリ狩ニ出ダタル壮丁等「デットユヌ」ノ日トウトウンアバニ集レバ社ノ婦女子等ハ皆酒ト餅トヲ携ヘテ其場ニ赴クナリ其時頭目ハ一人ノ壮丁ニ命ジテトウトウンアバノ中央ニ仰向ニ臥シ股間ノ一物ヲ天ニ朝セシム別ニ未婚女ノ一人ヲ選ビテ下紐ヲ解カシメ手ニ「フォナ」ノ白キ花ヲ持タセテ其壮丁ノ側ニ寄り一物ノ頭ニ其花ヲ載セソレヨリ其者ニ跨リテ物云ハ又唇ニテ一物ノ頭ニ載セタル「フヲナ」ノ花ヲ擦リ落サシム斯クスル事五回ニテ止ム之ハ粟ノ豊饒ヲ祈ル呪禁ナリ然ニ今ヨリ五六年前例ノ如ク頭目一少女ニ命ゼシニ相手ハ己ノ好カザル男ナリシカバ其女固ク拒ミテ行ハズ嫌ハレタル男ハ腹立シク思ヒ其女ヲ無理ニ引キ寄せ自ラ「フォナ」ノ花ヲ載セテ強姦セリ元来此時ノ行事ニハ唯載セタル花ヲ落スノミナルニ其男腹立シサノ余リ強姦セシカバ其女ハ大ニ恥ヂ直ニ自殺セントセシカド衆ニ妨ゲラレテ意ヲ果サズ家ニ帰リテ姉妹ニ語りシニ姉妹モ大ニ同情シ其後姉妹五人マーメシビガナト云フ断崖ヨリ落ちテ死セリソレヨリ此行事ヲ廃セリトナン」(③曹族、一〇六頁)。

ただし、「補注」参照のこと。

(35) 佐藤深雪「常世論からまれびと論へ」(『季刊文学』第四卷第一号、平成五年(一九九三)一月)

(36) 桑田芳蔵『靈魂信仰と祖先崇拜(民族心理学的研究)』(大正五年(一九一六)、心理学研究会出版部)

〔補注〕のちにこの十三例のほかにも全集収録の事例としては、二例の蕃族に対する言及が見つかった。以下にその論文名と該当箇所を引用しておく。

⑧「琉球の宗教」(『世界聖典外纂』大正一二年(一九二三)五月、全集2、五六―七頁)

「まやの神……此信仰は台湾に亘つて、阿里山蕃族が、ばくぐわかあ山或はばくぐやまから出て、分れて一つはまやの国へ行つたと言ふ伝説があるから……」

⑨「熟語構成法から觀察した語根論の断簡」(『川合教授還暦記念論文集』、昭和六年(一九三二)、全集12、一六九頁)

「台湾人の言葉と言つても、蕃族調査報告書などに依つて見るだけでも、生蕃・熟蕃の言葉を整理して見ると、言葉は固より文法組織は部落々々に依つて違つて居る」

また、全集のノート編にも台湾の事例に対する言及があることがわかった。ノート編第一卷「国文学概論」の「四 文学としての国文学」で「エロチックな文学」を論ずる中で、伊邪那岐、伊邪那美の命の「みとのまぐはひ」(神事としての結婚)を取り上げたところで、「ところが、物語がだんだん勢力を得てくると反対に、そうした祭は隠れていつて、おおっぴらに行なわれなくなってくる。台湾の蕃人の間では、粟の穂祭のおりに、神聖な男と女とが神事として実際にそういう行為をしてみせた。神事としてするので、誰も不思議とも恥とも思わなかった。」とある。これは、先に注(34)に引用しておいた知母■(月偏+勞)社の「粟播祭」の事例をさすと思われる。ほかにも、同書には「日本に近いところで見てもたいい同じような伝えがあつて、沖繩、台湾でも、人間の祖先が蠅のつがつているのを見て真似

たのだといっている。台湾では銀蠅といっている。日本の物語では、つがっているのではなく、尾を振っているのを見てといっている。どう行なうのかという行なうを知ったということ、**「とつぎ」**は知っていたかもしれない。**「とつぎ」**の所作を暗示されたと伝えているので、この点台湾とはよほど違う。鶴鴿が性欲的な鳥だということは、アイヌにもあって、アイヌも神話に似た話をもっている。」、「兄妹でなぜ結婚したか。アダムとイヴの話ではないが、たいていどこでも、女が誘惑したことになる。これは男がいい子になろうというだけのことではあるまい。台湾、沖繩の話では、そうになっている。日本にもある。」、「ただ二人で住んでいたとき、妹が鍋墨を顔に塗って化けて兄に逢った、と台湾や沖繩ではいっている」などとある。折口が「蕃族調査報告書」をかなり重視して沖繩の事例と重ね合わせながら読み取っていたことと、その資料引用の仕方にかなりな恣意性のあったことが確認できる。

第三章 「古代」への歩行

—旅と学問

はじめに

この道や行く人なしに秋の暮

この句は、「日本の道路」という短いエッセイで、折口信夫が冒頭に引用した芭蕉の句である。「この道」は、現実の「秋の暮」の風景であり、うら寂しい秋の野外の景色を思い浮かべさせる叙景詩であるが、同時にそこには芭蕉が自分の境遇の寂寥感に心づいた作としての含意があるとされている。

この道や、彼ひとり歩む誹諧の道となつてゐた。その輝いた孤高の喜びは、うらぶれた一人旅の、はかなさでもあつた。（「日本の道路」昭和二十一年（一九四六）六月二十三日付『時事新報』、全集33、二五六・七頁）と折口信夫は書いている。全集を一覧すると、折口信夫が旅人として最も多く意識したのは、松尾芭蕉であつた。そして、芭蕉について折口は「日本人を寂しがらせる為に生れて来たやうな芭蕉」（「山のことぶれ」昭和二年（一九二七）一月、全集2、四三〇頁）とも述べている。この表現はもちろん否定的な言い回しではなく、芭蕉の旅への深い理解と共感があつたものと思われる。

そういえば、歌人釈道空としての短歌の代表作「人も 馬も 道ゆきつかれ死にゝけり 旅寝かさなるほどの かそけさ」にしても、「葛の花 踏みしだかれて、色あたらし。この山道を行きし人あり」にしても、そこには芭蕉のこの句と共通した寂しさやひそけさが認められる。また、国文学者・民俗学者折口信夫としての代表的な理論、まれ

びと論や貴種流離譚、ほかひ人の論などにも、よるべない主体の孤独感が揺曳するように感じられる。世々の旅人の一人として釈迦空・折口信夫には、やはり芭蕉と同じく、孤高の道をひとり歩き続ける共通した感覚や共鳴感があつたのであろう。

「旅」という契機は、民俗学的方法の基本的スタンスの一つである。だから、それは民俗学者折口信夫にとって、自明のことのように扱われがちであるが、折口にとって「旅」のもつ意味は、資料採集という学問上の手順を超えた特別なものがあつたとみられる。

そこで、本稿では、折口信夫の人生にとつて、「旅」という契機がどのように訪れたのかを具体的に問うところから始めようと思う。そして、折口がその「旅」と、どのようにつきあい、何をつかみ、何を考えたのか、彼の代表的著作『古代研究』へと結実する学問と「旅」との関わりを考えてみたい。その作業は、今日における民俗学における「旅」の意味を問い直し、ひいては、「旅」という契機が学問の世界や地域社会にどのような影響を与えうるのかという、より大きな課題に接続していくことになるだろう。

なお、論題の「〈古代〉」への歩行」の「古代」とは、折口信夫の古典的な名著『古代研究』にいう「古代」、つまり折口信夫の学問の対象としての「古代」のことである。それは、必ずしも年代としての「古代」ではなく、いわば日本文化からすると基層文化とでもいうべきもので、表層に移り変わっていくものではなく、より根底にある「古代」的なものの謂いである。ただし私は、変化・変容しつつある運動性の中にも繰り返される伝承上の論理というべきもので含むものと考えている。それは、一言でいえば「国学」の求めたものといえるかもしれない。あるいは、それは芳賀矢一が導入しようとした文献学²の本来の対象でもあつたようだ。

ことばを根幹とする折口信夫の学問の方法が、「旅」＝フィールド・ワークという民俗学的なスタンスと、どのように結びついて、独自かつ豊かな知見をもたらしたのか。折口信夫の「〈古代〉」への歩行」をあとづけることによって、根

本から彼の学問的な立ち位置を見定めてみたい。

一、折口信夫の旅

半生の旅人

折口信夫がどのような旅をして、どのような学説を打ち立てたのか。まず「旅」という契機への認識や具体的な旅のしかたについて、折口自身の言説を中心におさえてみようと思ひ、『折口信夫全集』からあらあら引き出して整理してみた。

私は、過去三十年の間に、長短、数へきれぬほど旅をして来た。

（『古代研究（民俗学篇二）』「追ひ書き」昭和五年（一九三〇）六月、全集3、四六九頁）
さうした優越した心に住み遂げた人々の足もとにも立ちよれぬ私だが、其でもほんの少し誇張が免されれば、

半生は旅に費したと言ふことが出来よう。

（『日本の道路』、全集33、二五七頁）

まず、『古代研究』の「追ひ書き」を引用した。刊行時、折口は四十四歳だが、もうこの時に「私は旅人だ」という名告りをしていることになる。また、先にも引用した「日本の道路」には、芭蕉のことを引き合いに出しつつ、「半生は旅に費やした」とはつきり述べている。これは、昭和二十一年発表のもので折口は六十歳になっているのだが、「半生を旅に費やした」と言いきれぬ人生というのは、結構すごいことではないかと思う。また、『日本文学啓蒙』の「あとがき」には次のような文章も見える。

講演を頼まれて出た先から、採訪旅行の足を踏み出したりして、思うても相当の旅の経歴を積んだことであつた。今思うても、講演に出かけるのは、おつくうなことだったが、其頃は、暑い最中に、旅の日数の残りに続く旅を

想像して、何かたのしさに似たものと思ひ乍ら、よく講演に出かけた。思うても、なつかしくもない、演説者とえらぶ所のない、あさましい旅寝を重ねたことも、よくせき旅がすきだったのである。

（『日本文学啓蒙』「あとがき」、昭和二十五年（一九五〇）二月、全集23、四八三頁）

折口の旅が地方での講演を終えて、その足で出かけることの多かったことがうかがえる。講演に出かけるのは自分の中では億劫なことだと思っているが、その後の旅のことを考えながら出かけていくのである。とにかく旅をするために講演に出かけているというようないさまだったのではないだろうか。

それでは具体的に、折口信夫はどのような旅をしてきたのか。折口は自分自身で「よくせき旅がすきだった」と言っているが、その旅は、いったいどんな旅だったのか。

海道の砂 その四……：壱岐へは二度渡った。……島に二週間居て、毎日歩き廻った。今考えても苦しい旅であったと思ふ。（『短歌文学全集』自註「昭和十二年（一九三七）一月、全集33、四七〇頁）

歩いてゐる間中、ちつとも休まない習慣の私……

（「自歌自註」昭和二十八年（一九五三）二月、全集31、一二九頁）

こうした記述を見ると、どうもその旅は決して楽な旅ではなかったようである。この旅には全く明るいという印象はない。一緒に歩いた人はさぞや辛かっただろうと思う。歩き通しなわけであるから。こうした文章を見ていくと、折口信夫の旅とは何だったのだろうと疑問さえわいてくる。実は、こうした折口の旅に付き合わされた人が何人もいるわけで、その中の一人、早川孝太郎が折口の没後に「折口さんと採訪旅行」というエッセイを残している。早川は次のように回想している。

私が折口さんのお伴をして、採訪旅行を共にしたのは大正十五年（一九二六）即ち昭和元年の一月で信州新野の雪祭りであった。この旅行なども今思うと極端な自己虐待であった。³

この時の「自己虐待の旅」というのは、その行程を見ていくと、新宿から夜行で辰野まで行き、そのあと飯田へ出る。そして、さらに飯田からバスで十四里ほど入って、大下条村から徒歩で、雪の降る中を新野まで三里の道を行くわけである。早川孝太郎はその旅に同行するわけだが、新野では朝三時には起こされて伊豆神社の拝殿で「雪祭り」という芸能を見ている。早川はこのときの思いを「身も魂も凍る思いだった」と記している。早川は、この行事が終わってすぐに着物を買に行ったとも書いているが、折口も綿を買ったようで、着物とはいつても背中に綿を背負うみたいな格好で過ごしたようである。翌日は「雪祭り」の行事が一日空いていて、この日は峠を越えて三河の山内の「花祭り」を見学に行っている。これも歩いて行くわけである。そこでも「群集に揉まれて、煤と埃の中に一夜ほとんど眠らなかった」とある。「花祭り」という芸能を一度現地でご覧になればわかるのであるが、この祭りは「三ムイ祭り」、つまり寒い、眠い、煙い、という祭りである。そうした中で徹夜で行事が行われているのである。ここではとにかく寒さをこらえて「花祭り」を見学して、そのあと新野峠を越えて、また「雪祭り」の新野に戻ってくるのである。

それも帰りは帰りで「花祭り」をしている人たちの話をなんとしてでも聞きたいというので、わざわざその人たちのいる村へ回り道する。早川孝太郎は、こうした折口の旅を「無茶苦茶な旅」と言いながらも、「何かしらその昔の焦門一派の行脚を思わせるものがある」と評して「一種の学問的鍛錬を想わせる処がある」と書いている。結局、折口信夫の旅というのは、ある意味で心と身体をいじめぬく旅、つまり自己虐待の旅でもあったようなのである。途中、折口の履いていた赤靴が壊れて前がパカッと開いてしまった、そこをグルグルと紐で巻いて鉢巻きにし、峠越えの五里の道をこの靴で歩き通したともある。

折口信夫の旅の様子がこれで何となくかがわれるのだが、そのような旅のありかたは他にも指摘できる。折口信夫の昭和五年（一九三〇）九月三日付けの「書簡一四〇」には、

佐々木さんは、昨日道でおいて来た。とても足よわで話にならぬ。八戸でおちあふ事にして、先へ行つて待たす事にしてある。
(全集 34、一四三頁)

という文面がある。「佐々木さん」というのは柳田國男に『遠野物語』の原話を語った佐々木喜善のことである。この手紙の前日に書いたはがき(書簡一三九)もあつて、どちらも東京で折口と同居していた鈴木金太郎と藤井春洋に宛てたものであるが、これにはちよつと同情的な言い方をしている。

きのふは、雨の中を、峠越えをはさんで八里の道を、この町に来た。佐々木さんには気の毒だった。

(全集 34、一四二頁)

この町というのは下閉伊の安家のようで、このときは「佐々木さんには気の毒だった」と言っているのだが、翌日の手紙では、佐々木は「とても足よわで話にならぬ」から置いてきたということになるわけである。

結局、折口の旅というのは、ちよつと普通ではない。こうした旅を今、実践できるだろうか。ただ、少し似ているかなと思うのは岡野弘彦先生の旅で、同じような旅をなさったようだ。歌を作りながら、これでもかこれでもかと歩く。やっぱりこれは師匠譲りなのではないかと思う。余談ではあるが、この講座の依頼を受けたので、NHKラジオの折口信夫の肉声のテープを聞いたところ、その話のリズムは、とても岡野先生のリズムと似ていた。師承の道というのはそういうものなのかと思つたものである。

どうも折口信夫の旅というのは、旅ならではの孤独とか苦しさとか切なさとかそういうものを求めての「自己虐待の旅」という印象がある。こうした旅の目的は、自分の心を見つめるためなのかもしれない。自分の心の中に沈み込むと言つたらいいのか、心が休まるというところと違ふかもしれないけれど、そういうところと関係があるのかもしれない。

折口は、こんな文章も残している。

私の心は、風景を見て驚いたためしがない。日本内地の海山の景色などは、皆類型としか見えない。

（「赤い紙かばんの中へ」昭和二年九月、全集33、三六〇頁）

折口が何のために旅に出るのか、これも考えさせられる文章ではないかと思う。私などは、旅に行けば、温泉に行きたいし、その景色、紅葉を見たいとか、おいしいものを食べたいとか、いろいろあるけれども、折口の場合には心が外に向かっていないのであって、旅のなかで自分の心へ、内面へとどんどんベクトルが降りていつている。また、こんな文章もある。

柳田先生は祭りに行かれると興奮されるやうであるが、私は先生ほどには興奮しない。

（「談話会記事」昭和十一年（一九三六）十月、全集19、二九九頁）

柳田國男と自分を比較しているのだが、このあたり柳田と折口の資質の違いともかかわってかつて小川直之が情景描写の豊かな柳田、少ない折口というように、両者のまなざしの大きな違いを指摘していたことが思い合わされる⁴。

また次のような文章も考え合わせたいところである。それは近代紀行文学に対するちよつとしたアンチテーゼみたいな言い方であらわれている。

日本には、近代頗「紀行」文が行はれて、文学に志あるとないとに繋らず、大抵の人は、此を書かないことはないほどである。其だけに早く型のやうなものが、人々の心々を支配して居る。其型らしいものは、土地の味も、人の心も見ない。まして旅行者自身の心の推移などには、貪著を持たないやうな書きぶりをするのである。

（「山の音を聴きながら」昭和十一年十一月、全集33、一二四頁）

日本の近代には大町桂月をはじめとして、田山花袋や長塚節など文学者や文人の紀行文がたくさん著されている。たとえば、歌人では若山牧水も書いているし、俳句の河東碧梧桐などは『三千里』『続三千里』という長い紀行文を残している。そういうものに飽き足りないというか、もちろんこの二人というわけではないのだが、紋切型の紀行文

というものに対して折口はいい感じをもっていないのである。それは何故かというと「心の推移を見ていない」からというわけである。

結局、折口の旅とは、外界へ向かうのではなく自己の心理を内省する旅であった、あるいは言い方を変えて感傷の旅であったともいえるのではないだろうか。ただし、この場合の「感傷」という言葉の意味はあまり軽く考えないほうがいいかもしれない。センチメンタル・ジャーニーと言ってしまうと、ちよつと違うかもしれない感傷である。この感傷とかセンチメンタルとかについては最後に少しふれたいと思っているが、自己の心理を内省するということが、次の文章などが参考になるように思う。

一度鹿児島のはと場で、国の町の電車などで、よく見かけた人に出あつた事があつた。其時の気持ちに似て居る。親代々の町人だからかも知れない。深い山や、離れ島にも行つて見たが、しん底おちついた気分になつた覚えがない。そんな静かな処で、さわだつ心が、芝居の柵に小さくなつて居ると、不思議におちついて来る。ひどい神経衰弱なのである。（「芝居の話」大正十三年（一九二四）七月、全集22、三二一頁）

これは一見、旅を否定しているように感じられるのだが、そうではなくて芝居の柵席に籠もる気持ちと、旅をする気持ち、その時の姿勢がどうも同じようなのである。それはあまり知つた人に会いたくないということと関わるようである。そのところをもう少し明確に書いてるのが次の文章である。

旅をするといふ意識なしに歩いてゐるうちに、憶へば大小数知れぬ程度数を重ねてきました。けれども、その範囲も大して広くもわたつてゐないし、亦同じ地方を度々見に出かけるといつた仕方、いはゞ、これが私の旅の方法と言へば、さう言へる形を取つて来ました。殊に十数年以來は、その度に多少別の目的と言つたやうなものがつき添うて来たのです。人々には民俗学の資料を採訪に行くと言つてゐますけれど、実は余り意味のない旅を恥ぢて、さうした目当てを自身考へ出したのではないかと思ひます。

吾々のやうな精神過労の状態にあるものは、ともかくも知つた顔のない所にゐるといふ意識が心を長閑にするやうに思はれます。

だから昔は、交友の關係上知り人の行くこと少ない芝居、寄席の類で、この長閑な氣持を味はうとして出かけました。だが近頃は、知人の多くなつたせゐか、さうした所でも人に出会ひ過ぎるやうになりました。で、やはり少年時から為慣れてゐる旅に限ると思ふやうになりました。

旅を思ふと、どんな煩雜な時にも、ほのかな息^{ヤス}らいを覚えるのですが、それと同時に堪^{タマ}らない焦慮を感じます。

〔旅と短歌〕昭和六年（一九三二）九月、全集29、一八五・六頁）

折口は自分の旅を、何度も何度も同じところに行く旅だといふふうに言っている。また、ある意味で逃避とも思へるやうな発言で、知つた人のいない所、知つた顔のない所に行くといふふう非常に微妙な表現を取りながら言っている。先ほどの文章では、旅じゃちよつとダメなので芝居の柵席と言つていたのであるが、ここでは逆で、近頃芝居はダメなのでやはり旅がいいと言っている。ということは、結局、芝居と旅は折口の中で等価なものということになるのではないかと思う。芝居の柵席に在ることとは、知つた人のいない所に行つて自分の氣持をなだめたいのである。ただし、それも非常に微妙な言い方で、単になだめられるのではなく、同時に耐えられない焦りを感じる、焦慮を感じるとも言うのである。ここには、きわめて心理的な折口信夫というのが見えている。このことは強調しておいていいのではないかと思う。

なお、この折口の旅が自己の内面に没入するための旅だったのかもしれないということについては、現在「民俗学」という学問の中で行われている旅について考えさせられるものを含んでいよう。今日の民俗学のフィールド・ワークの方法には、団体調査というのがあつて、一人一人がいろいろ項目を調べてくる。そしてミーティングをやつて一冊の採訪報告書にまとめるということをするのだけれども、折口の旅はそれとは全然違ふのではないかということ

ある。とにかく個人、一人がいい。一人で自分の気持ちを見つめるといふふうな感じがしてくるわけである。それは研究者というよりも文学者の旅なのだという思いを強くさせられる。

ただし、旅と学問を繋げようとしている折口信夫の発言というのものもある。先ほどの早川孝太郎が書いている文章の中に、あの辛い自己虐待の旅のなか、折口は早川に引つ切りなしに自分の仮説を述べたり、いろんなことを喋っていたという。もうとりとめもなく語っていたようであるが、その早川の文章に、

こうした切ない思いをして居ること、東京の人達は知らぬだろうなどそんな事を語り出して、旅の感傷と学問との関係を語りあった。

（前掲「折口さんと採訪旅行」）

とある。旅の感傷と学問との関係を問題にしていたというのである。実は、まだ私にはうまい結論が出ていないのであるが、折口と旅との関係を考えるには、この「感傷」という言葉が何か一つのキーワードになってくるという気がしているところである。

驚きの心と飛躍

さて、そこでもっと学問に即して、学問と旅との関わりあい方をどういふふうに折口信夫が考えていたかということを見ていきたい。

我々の研究法は、経験を基調としたものであります。資料の探し方も、書斎の抜き書きも、皆、伝承の含む、あの昔の実感を誘ふ為に過ぎません。（「翁の発生」昭和三年（一九二八）一・三月、全集2、三五三頁）

自分で歩いて採訪するのが本当であって、一番貴いのである。

（「民俗学学習の基礎」 昭和四年十一月、全集19、一五五頁）

ご承知のように、「翁の発生」は折口の代表的な論文の一つである。また、「民俗学学習の基礎」は、これから民俗

学という学問に志そうとする人々に向けて書いた文章で、折口の四十二、三歳頃の文章である。これらの言説はいわゆるアームチェアー民俗学というか、民俗資料の報告書があつて、そこから資料をとつて自分で並べかえて、学問を打ち立てることも出来るのであるが、それではダメだということをやっているのだと思う。とにかく自分で歩かなければいけないと折口信夫はいうのである。

次の文章でも折口は、同じようなことを述べるが、ちよつと問題の残る言い廻しをしている。「民俗研究の意義」と題した、日本民俗協会が設立された時の講演録である。

殊に若い純な気持ちの方に望むのだが、是非、実際に歩いて見て、矛盾を感じ、疑問を捉へ、驚きの心を持つて戴きたい。……もつと大きな驚きを感じる為には、大旅行をし、常に慣れてをらないところへ行つて見るのもいゝだらう。……我々が驚くのは、ものにする為であつて、驚きの為に考へが飛躍する。此が大切なのである。

(昭和十年(一九三五)六月、全集19、一九〇・一頁)

ここでいう「飛躍する」という言葉、これは学問的かというとたして飛躍していいのだろうか、疑問になるところであろう。学問というのは、誰が見ても論理的につきつまが合うということが大事なのであるが、折口の場合は、ここで考への飛躍ということをやうわけである。これは我々が論文を読んでいて、面白い論文というのは、思いもかけない飛躍があつたりする。これは危うい部分なのであるけれども、そこに違った領域と違った領域を結び付ける、リンクさせる冒険みたいなどころが見えてくると、非常に学問的な刺激を受けることになる。同じく旅に出ている、自分が純な心になって「あれっ、これと繋がるんじゃないかな」というような驚き、飛躍、それをどうも折口は求めているようである。

次は「地方に居て試みた民俗研究の方法」という文章の一節である。

比較が比較で終はらずにまう一つ上に、目的を据ゑる。――謂はゞ、日本人の発足点なる古代に研究題目を置い

てゐる事であつた。比較研究が行はれるか行はれないかの先に、直ちに古代の知識が迎へに来てしまつて、古代研究やら現代観察やら、訣らなくなることが多かつた。だが、或一方には、この事はよいことでもあつた。

（昭和十年七月、全集19、二五五頁）

これは折口信夫もしくは折口学が批判されるときによく槍玉にあがるところである。折口学が、何かを学問的に考へていくときすぐ神様と結びつけてしまふとか、古代と結びつけてしまふとか、批判的によく言われてきていることである。だから、折口自身も戸惑いがあつて、旅をしながら私は一体古代研究をしているのか、現代観察やら分らなくなるという反省しているようなのだが、ところが面白いのはそれはダメだとは考えないわけである。「或一方には、この事はよいことでもあつた」と言うのである。頭がごちゃごちゃになつた経験があるのだろうか、でもそれは一方にはいいことだと言うわけである。だから研究というのは客観的なものであるべきだという考え方からすると、こうした発言は問題になる。しかし、実際、客観性などというのはいつたどこにあるのかとつきつめて考えていくと、これはまた考え方がもう一段変わることになるわけだ。

田舎の旅であるから、重い荷物は持つて歩きたくはないけれども、傑出した先輩・同人の採訪録の数種はもつて行くやうに、私は心がけてゐる。採訪にくたびれ、注意力と、興味と、何よりも大事な感受がしびれようとすることがあるからである。旅中よい採訪録を読む事は、気もちを新しく活す事に役立つ。

（同前、全集19、二五八・九頁）

また、この文章では、旅先に数種の優れた採訪記録を持つていつて、自分の頭がちよつと鈍くなつた時に、そこで自分を活性化させる必要がある、ということを書いてゐる。ここでは何よりも大事なものは「感受」だということを書いてゐるのである。自分の感性というものを、相当磨かなければいけない。逆に言うとならば折口信夫はこのことに対して極めて自信を持っているということが言えるのではないか。

旅行は「道」を以て整つてゐるのだから、歩いてみなければ本道は為になりません。……

出来るだけ田舎を歩いて田舎を吸ひこんでゆく。多くの人生といふものを心の中に貯蓄する。さういつた意味の、本道の旅行をされる事を希望する。

（「根強い生活は『心の田舎』から」昭和十一年（一九三六）七月、全集19、二七一〜三頁）

旅行をしてゐて、山深い一軒屋などを見つけては、こゝにも人は住むといふやうに、何かはつとすることが屢あるのですが……（「仇討ちのふおくろあ」昭和二十五年（一九五〇）十一月、全集17、四三六頁）

次には、とにかく体の中に吸いこむという象徴的な言い方だけでも、こういう表現をとっている。逆に言うとはつとする為歩いていくと言っているのである。旅をしていると「えっ、こんなところに住んでいるのか」と思うことが結構ある。もう四半世紀以上も前、大学院を出たあたりだったろうか、たとえば「花祭り」の地域などに入って「何でこんなところに住んでいるのだろう」と驚いたことがある。豊橋から飯田線に乗って行くと、非常に山深い場所の崖の上など「何故」というところに家があったりする。駅に近いほうが昔から栄えている場所などと疑問にも思わずにいたことが、そうではなくて山の奥の方、ちよつと見には辺鄙な所が草分けの家だったり、旧家があったり、実は昔のメイン・ストリートだったりする。こうしたことも実際行つてみないとわからないのである。旅をすることによって、実際に発見する。はつとする為に出かけていくということが、明確に述べられているわけである。

こういうことを私なりにまとめてみると、大体次のようなことになるのではないか。折口信夫にとって学問における旅の意義というのは、実際に旅の中に身を投ずることによって、心を研ぎ澄ませ、敏感な感性によって、連想、飛躍を呼び起こすための方法だったと。単に書齋で物を読むというのではなく、旅の経験によって、さらに新たなものが発見出来るということを行っているのだらうと思う。だから、マニュアルがあつて出かけるというのではなく、飛び込んでいったときに何かが現れる。そういうことなのではないか。先ほどあげた文章の中に、民俗採訪を言い訳み

たいにして自分は旅に行くのだ、と言っているけれども、もしかしたらそれは本音だったかもしれない。現実にはまず出かけて行ってから何かが生まれてくる。その出会いの瞬間にいかにも優れたアンテナがあるかないか、ということになってくるのだらうと思う。

以上のように見てくると、折口信夫という学者もしくは文学者がどういふふうに旅というものに向かっていたのかということがわかるのではないか。

二、『古代研究』への旅

学問形成と旅

そこで今度はもつと話題を絞って、具体的にどのような旅の中から折口信夫の学問が形作られてきたのか、検討してみたい。彼の人生全てにわたって見てもいいのだけれども、今、私の関心は『古代研究』という書物に結実する彼の学問がどのように形成されたのか、というところに力点を置いているので、ここでは『古代研究』出版以前の折口の旅に絞って見て行こうと思う。「資料1」にあげておいたが、こうやって整理すると、折口信夫の旅の中でいくつの特筆しなければならぬ旅があるように思われてくる。

まずは、明治三十三年（一九〇〇）、十四歳の旅である。「夏 初めての大和旅行」とある。中学校の課程を落第して落ち込んでいる信夫を見かねて祖母や叔母が、奈良、大和へ連れて行ったという旅である。この大和旅行の最大の目的地はおそらく飛鳥という場所にあるだらうと思われる。現在の奈良県高市郡明日香村に「飛鳥坐神社」という神社がある。この飛鳥坐神社は、飛鳥の地主神をまつる神社で、飛鳥という苗字の神主さんがお祭りし、そこには折口信夫の歌碑もある。元々は本殿のないいわゆる神体山で拝殿だけあるお社だったのだが、今から十一、二年くらい

前、本殿が造られ、境内も整備して綺麗になって、階段を上がった取っ付きに昔はよく見ると折口信夫の名をかすかに読み取ることのできる小さな木の祠もあったのであるが、どこかに片付けられてしまった。

この飛鳥坐神社は、折口信夫と極めてゆかりの深い神社である。折口にとっては、自分のお祖父さんが出た神社なのである。折口信夫のお祖父さん、造酒ノ介という方だったけれども、彼は折口家に養子に来るのである。飛鳥造酒ノ介と言う名前であるが、岡本という旧家が同じく明日香村大字岡にあり、本当はその家の出で、由緒ある社の子となって婿入りするという、そういう形で折口家に養子に入ったのである。そのおじいさんがお医者さんとして非常に偉い方だった。折口は非常に尊敬していたようである。それで、おそらく造酒ノ介との関わり合いも含めて飛鳥坐神社を訪ねていったのだろうと思われる。ここで飛鳥坐神社との関わり合いが復活するのである。だから折口信夫は飛鳥という場所は自分の故郷だと明確に言っている。自分がまるで生まれたかのような場所だとする認識があるようである。だから、後年、万葉旅行で何度も何度も歩いていく。それが十四歳の初めての大和旅行である。傷心の彼が自分のルーツみたいなものとして飛鳥を位置づける旅であった。ということは日本の古代まで一気に結びついていくということにもなるのだろうと思われる。ある意味では思い込みがひどいともいえるのだが、自分が立つためにはそれしかなかったというように考えればいいのではないか。

明治三十四年、三十五年と精神的にも落ち着かなくて、この間に自殺未遂をしている。自殺しようとして飛び降りてみたらあまりにも低かったので死ねなかったという、ちよつと冗談みたいな記述もある（「零時日記（I）」『中外日報』大正三年七月、全集33）が、真剣に自分の命を絶とうとしている時期がある。結局自分は一体何なのかということを相当考え詰めた人だったんだろうと思う。で、大和旅行が何度か続く。

そして少し時間が飛ぶけれども、彼の学問の上でも特別に重要な旅が明治四十五年・大正元年（一九一二）である。二十六歳の八月、志摩・熊野の旅。年譜には、「山中で道に迷い、二日間絶食して彷徨」とある。これは二人の生徒

と一緒に山の中に入って行くのである。で、迷ってしまう。そして山の中から出られなくなってしまった。山小屋に泊まったりしている。その時に粟メシをご馳走になったのが非常にうまかったなども記しているが、そういう旅の中で、折口信夫の学説の一つ、まず出発点ともいえる異郷論が生み出されていく。もちろんそれ以前から意識しなければこういうことは生まれまいのだろうけれども、大正四年（一九一五）のたとえば国文学会の例会で講演をして、それをまとめた「異郷意識の進展」とか、あるいは「妣が国・常世へ」で、次のようなことを繰り返している。

大王个崎の尽端に立つた時、私はその波路の果に、わが魂のふるさとがあるのではなからうか、といふ心地が募つて来て堪へられなかつた。（「異郷意識の進展」『アララギ』大正五年十一月、全集20、一三頁）

十年前、熊野に旅して、光り充つ真昼の海に突き出た大王个崎の尽端に立つた時、遙かな波路の果に、わが魂のふるさとのある様な気がしてならなかつた。此をはかない詩人氣どりの感傷と卑下する気には、今以てなれない。此は是、曾ては祖々の胸を煽り立てた懐郷心（のすたるぢい）の間歇遺伝（あたゐずむ）として、現れたものはなからうか。（「妣が国へ・常世へ」大正九年（一九二〇）五月、全集2、一五頁）

黒潮の彼方、太平洋のあなたに自分のふるさとが見えてしまうという体験。ある意味では非常にこわい体験なのかもしれないが、前半に少し申し上げたように、折口信夫はわざと辛い状況に自分で自分を追い詰めていく、その辛い状況の中で何かが見えてくるというふうに見られなくもない。その時、自分が今まで読んできたいろんな知識、『古事記』、『日本書紀』、『万葉集』、その他いろんなものの知識がそこにアマलगムみたいに生成されて、こういうふうな表現になって出てくる。「間歇遺伝」というのは、隔世遺伝というふうには訳せばいいのだろうと思うが、一個人の中にとどまるものではなくて、祖々の代から伝わっている遺伝というものがあるのではないかという物の見方である。これに関しては既に素晴らしい研究があつて、高橋直治の『折口信夫の学問形成』（有精堂、平成三年）という

書物を見ていただくと、実は折口信夫だけがこういう考え方をもっていたのではなくて、夏目漱石や森鷗外の商品にもその見方はでてきて、当時文学の世界を席卷した重要な概念だったようである。折口の場合、民俗心理学という学問とも関わりながらこういう物の見方を獲得してくるのではないかと思う。

また、この旅では、もう一つ、折口信夫が見つつけてきたものに靈魂論とか古代信仰論とか呼ぶべき世界があるようだ。

私自身も実は、たに（た清音）に憑かれたのではないかと思ふ経験がある。大台个原の東南、宮川の上流加茂助谷での事である。米の字を手の平へ書けば、何でもなかつたのにと、後で木樵りから教へられた。

（「餓鬼阿弥蘇生譚」大正十五年（一九二六）一月、全集2、三二四頁）

餓鬼とかひだる神とかいう、人に取り憑く精霊の信仰。旅の信仰ということになるのだろうか、「たに」と記しているが、民俗世界で、時にヒダル神とかジキトリとか呼ばれる下級精霊に憑かれたというのである。民俗採訪していると、これはよく聞くことで、旅先では、だから弁当箱の中に必ず米粒三粒残しておけとか言ったりする。彼はそれを実際に憑かれている。柳田國男も神隠しに遭ったと言っているが、折口の場合は潜在的に旅でそういう体験に出会いたいという願望があつたかもしれない。古代の旅と民俗の旅を重ね合わせながら、実験してくる旅といえるかもしれない。とにかく、折口の学問の大きなメルク・マールとして大正元年の二十六歳の旅があると位置づけたいということである。

その後、大正二年（一九一三）に九州・四国旅行、大正五年（一九一六）には神奈川県、大正六年（一九一七）九州旅行、大正八年（一九一九）九月上高地・美濃郡、と書いてあるけれども、その間に、

……巨人弥五郎伝説の調査を試みたい。（「海道の砂 その一」大正六年十一月・二月、全集33、五五頁）

弘法大師らの為に弑虐せられた古代の神々は、弘法の体を仮りて今の夜になほ生きてゐるのだと考へた。

といった記述もみられる。巨人伝説とか、弘法大師伝説とかそういうものの中から古代的なものを見つけていこうという姿勢が見うけられるのであるが、ついで重要なのはその次の大正九年の旅だと思う。一九二〇年七月の三十四歳の旅。「信州採訪手帖の旅」と呼びたいのだけれども、これが結構重要な旅ではなかったかと思う。これについては、後でまたふれたいと思う。

次は、大正十年(一九二一)。この年も大事である。三十五歳の七月に「第一回沖繩採訪旅行」、八月に「壱岐旅行」というふうにある。実は、沖繩には前の年に柳田國男に誘われて、行きたかったのだが、その行けなかった旅を敢行するわけである。これが、まれびと論やほかびと論として折口の学問を形作る大きなきっかけとなったのは間違いないさそうである。

二夏、沖繩諸島を廻つて得た、実感の学問としての成績は、翁成立の暗示でした。

(「翁の発生」 昭和三年一・三月、全集2、三五〇頁)

翁の原理を尋ねるには……沖繩へ行つてみるとよく訣る。

(『日本文学啓蒙』昭和二十五年二月、全集23、一五〇頁)

まれびと論の大きな柱となる翁の発生という折口芸能史の上で重要な理論がこの沖繩への旅で成り立ってくる。沖繩に行くことによってまれびと論というのが明確に形作られてくるのである。ただ、一つ付け加えておきたいのは、この時に折口信夫が沖繩の図書館で台湾の『蕃族調査報告書』を読んでいるということ、おそらくそれも折口信夫の学説に相当影響を与えているだろうと思われる。先年、安藤礼二が「神々の鬭争―折口信夫論」という評論で群像新人賞を取ったが、そこで台湾の『蕃族調査報告書』が折口の学問形成に影響を与えているのではないかということ論じている。彼はまれびと論よりほかびと論に関係あるのではないかと言っているけれども、私はそれを受ける形

でその年の『國學院雜誌』に折口信夫のまれびとという概念が台湾の『蕃族調査報告書』のどういうところから生まれてきたのか、憶測を交えた推測を綴った文章を書いている。⁶⁾とにかく大正九年（一九二〇）、大正十年（一九二二）という段階で、彼の学問が飛躍的に伸びてくるというふうに言っているのではないかと今は考えている。

なお、ほかひびと論については、大正九年の信州採訪手帖の旅の時には、漠然とがむしやらに木地屋の村をめざすというようなところから始まって、徐々に明確化していったものと思われる。そのあたりのところは、大正九年七月の書簡（全集 34、九三〜六頁）や「海道の砂 その三」（大正十年十一月、全集 33）でわかるし、のちのものではあるが、「木地屋の話」（昭和十二年十一月、全集 17、三〇七〜一二頁）なども参考になる。ちなみに、伊藤慎吾は、折口にほかひびとの論すなわち漂泊する芸能者へのまなざしが明確化してくるのは、大正十二年（一九二三）、十三年（一九二四）の杵岐調査からだとい⁷⁾う。

さて、『古代研究』に結実する上で、最後に重要な旅は、すでに紹介した早川孝太郎と一緒に歩いた大正十五年（一九二六）の旅である。折口、四十歳の一月に三沢の花祭り⁸⁾と新野雪祭り⁹⁾を見ている。これ以降の三信遠体験で、彼は自他ともに認める「花狂い」となって、たびたびこの地を訪れることとなり、彼の芸能論が肉付けされていったのだ¹⁰⁾た。

花祭りに即して、彼がどのような旅のスタンスをとっていたか、よくわかる文章を引用してみる。

大正十二年の正月、前後五日に亘つて、雪祭りの作法と、村人の感情とを凝視しました。本祭りの前日は、一日だけ目だつ行事もなかつた。その日ちようど、三河領豊根村三沢の花が、山坂一つ越えるばかりの牧ノ島といふ^{アサ}字にある、と聞き出して、村の好学者仲藤増蔵さんをたよりに、はじめて、新野峠を越えました。設楽の山村の、寒く霞んだ夕を、静かに見おろした其夜を徹して、翌日昼まで見続けたのが、私にとつて、初めての花祭りの行事でありました。……絵巻物に見る下人の直垂から法被に、さうして、近代のはつぴ・絆天の出て来る道筋の明

らかに見える上衣ユハギに、山袴をつけた姿は、新しい時代の上に、古い姿の幻を、濃く浮べてみました。舞マヒひ処トに焚くホダのいぶりに、眼を勞し乍ら、翁の語りや、あるかなしの瞳を垂れて歩く巫女上臈や、幾らとも知れぬ鬼の出現に、驚きつづけて居りました。これが、ある時代、神遊びの一つとして、広く行はれた時代を思ひ浮べようとする努力感が、心を衝き動かさずには居ませんでした。

（「山の霜月舞」昭和五年三月、全集21、二九〇頁）

ここに大正十二年とあるのは、折口の思い違いか誤植だと思われる。早川孝太郎と一緒にいったあの花祭りの思い出である。引用の後半部分で、祭りを見ながら「これが、ある時代、神遊びの一つとして、広く行はれていた時代」があるのではないかと、努力して思い浮かべようとしたというところが印象的である。

折口はほかに、「古代の地を行つて、昔びとの氣息を、現ウツし身ミ深くとり入れようではないか。」（「古事記の空 古事記の山」昭和十七年十二月、全集33、一七四頁）などと記してもいる。旅で出会った驚きの中から自分の今までの経験や、古典をはじめとしたそのほかの読書体験を接続させ、追体験しながら何かを発見していくという姿勢がここにははっきりと現れているのではないだろうか。

結局、折口信夫の旅と学説の関わりを、『古代研究』がまとめられていく過程に沿ってあらあら見ていくと、中学ころのルーツ探しの旅は別としても、明治四十五年・大正元年（一九一〇）の志摩・熊野の旅、大正九年（一九二〇）の信州採訪手帖の旅、大正十年（一九二一）から十三年の沖縄・壱岐の旅、大正十五年（一九二六）以降の三信遠の旅の、大体四段階ぐらいで彼の学問が肉付けされていくと見ていいのではないかと考える。私は、平成十四年から意識的にこの折口の旅をあとづける旅をはじめている。レンタカーを借りて行くのだが、実は、レンタカーで行っても彼が歩いた場所は厳しい思いのする場所が多い。実際行ってみるとよくわかるのだが、歩いたらとうてい引き返すのもイヤになるだろうし、引き返しにくい所を歩いているように思う。でも肝心なのは、必ず折口は生還するとい

うことである。

信州採訪手帖の旅

さて、平成十四年（二〇〇二）の夏、私は「折口信夫の旅をたどる」というプランを一人立てて、具体的に折口の旅を再認識するための方法として、まず手始めに彼の大正九年（一九二〇）の旅を追ってみた。なるべく折口信夫の足跡どおりに、土地の人たちから話を聞きながら旅をしようと思ったのである。

別掲の「資料2」に記したように、折口の「信州採訪手帖」の行程は、大正九年の七月十七日、このときも松本で講演会をやって、おそらく講演料を得て、浅間温泉から松本、塩尻、大井、小沢、岩村というように岐阜県の方へ出ていくのである。岐阜県境から今度は南へ長野に入って南下していくという形で、最終的には静岡まで出て行く旅であった。私は、武蔵野女子大学（現武蔵野大学）や國學院大學の学生と奈良県明日香村に万葉旅行に出かけた帰り道に、浜松でレンタカーを借りて、一気に岐阜県恵那郡上矢作町まで北上し、その後、長野県下伊那郡平谷町から阿南町新野、静岡県磐田郡水窪町（現浜松市天竜区）といろんな方からお話をお聞きしながら下り、春野町杉で旧知の本貞子さんという京丸出身の方とお会いして、静岡に至るといいう旅程を組んで、折口の旅の行程をたどってみた。以下に記すのは、その際の聞き書きのほんの一部である。

○折口の書いた「『おばんとう』（老人の事を全体にいふ）」これは、おばんとうではなく、また老人の事一般でもない。「おばんとう」が正しく、わかりやすくいうと「おばあ」が（の）「とう」である。つまり、「とう」は人々のことで、女の年寄たちのことをいう。だから、「おじんとう」ということばもある。もちろん、おじいさんたちの意味である。庚申の日などには夜が明けてもしゃべっていることが多かった。

（長野県伊那郡平谷町 川上華子さん）

○藤屋の由来　藤屋の名の由来は、むかし江戸時代のこと、村の者で富士登山をした人がいたという。季節は冬のことだったという。ところが、道に迷ってしまった。そこを蜻蛉が飛んできて案内してくれて助かったという。「とんぼ先達」と言つて、以来浅間様を祭るといふ。今、水害で遷されて、諏訪神社の所に祭られている。

それにちなんで富士すなわち藤屋と名乗つたという。（長野県伊那郡平谷町　原正さん　大正十三年生まれ）

○石を祭つた人　石を祭つた人は、大蔵竹次郎という。石を拾つては、これは○菩薩、これは○観音などといいながら丁寧に祭つていたという。竹次郎は土地の言葉でいう「かたまりぼつけ」（集中して一心な人）だったという。（長野県下伊那郡平谷村海　大蔵あや子さん　大正七年生まれ）

○小椋・大蔵の先祖　小椋・大蔵の先祖は、惟喬親王が元祖という。木地屋の先祖である。海のもとは、木地屋で、江州の君が畑などがもとという。（同前）

○木地屋　海の手前、五軒小屋のところの橋を合川橋と表示してあるが、かつてはその橋を渡つて右に行くとき川村という木地屋の村があつた。木地屋は、大蔵の苗字が多く、天皇の系統だといふ。轆轤をまわすのが彼らの生業である。（川上華子さん）

○若木屋　折口が「あめのうをの煮ひたしで御飯」を食べた若木屋。門桁方面からも長野方面からも、たとえば蚕飼いの人などもやってきて、この若木屋の場所が休憩にちょうどよかつたので休んだ。塩のない時分には塩の道で塩を運んできた人もここで休んでいた。その時、あめのうおを食べさせたりしたことがあつた。ただし、場所は今のお店場所の向かいにあつた。大正十五年に火災に遭つて向かいに移つたといふ。明治の時代にも火災に遭つていらしい。現当主は、湯浅重好さん（昭和九年生まれ）。折口が来た当時の当主は、文久元年か二年生まれの湯浅重平さんだつた。（静岡県磐田郡水窪町　湯浅重好さん　昭和九年生まれ）

○次郎兵衛さん　次郎兵衛さんは相良町の人で、近頃わかつたことだが、姓は松下といつた。おばあちゃんに聞

いた話だが、次郎兵衛さんは向市場でもめごとがあり、磯でなくなった人という。向市場は今、こんなに寂れているが、昔は水窪でも一番にぎやかな場所で、橋を越えた向うには三軒くらいしか家がなかった。次郎兵衛さんの無実がわかって早馬をとばして処刑を止めようと半島までやって来たが、すでに処刑され、亡くなっていたという。(静岡県磐田郡水窪町向市場 耳塚靖子さん 昭和十三年生まれ)

○双体道祖神のこと 次郎兵衛さんの隣りに祭られている道祖神の説明が看板になっているが、あれは間違っている。昔、兄と妹がいたが、好き同士であつても一緒になれないことがわかっていたため、似た人をお互い探してみた。二人は何年も探して、ようやく落ち合ったが、でもそんな人はどこにもいなかった。六十歳くらいになるまで探しても見つからなかったから、もうこれまでと布で二人の体を縛って橋から身を投げたという。八月十六日の送り盆と八月二十四日の盂蘭盆と合わせて供養する。向市場の区の行事である。十八人が次郎兵衛講を組んでいて、ナスを刻み、米を八回洗って塩と一緒に混ぜて、御飯茶碗に盛る。和尚様を上村の曹洞宗善住寺に頼んで、お経を上げてもらう。上村と向市場の行事である。(同前)

○枕小僧 座敷には、昔「まくらこぞう」が出ると言った。寝ているといつの間にか枕がなくなっているという。山住家の座敷は、二間あつて、廻わり廊下となっている。そういうところにまくらこぞうは出るという。

(静岡県磐田郡水窪町山住 山住義弘さん)

○門桁の親方という家 門桁に親方という家はない。水窪に行けば「親方」という家がある。

(静岡県磐田郡水窪町門桁 佐藤時高さん 大正十一年生まれ)

○門桁の水神様 折口が見た水神様は、気田川下流の豊岡ダムの所の川の真ん中に島があつて、祠があつた。今は、中部電力が堰堤の上に祠を作ってお祭りしている。倉柱という所である。(同前)

○彦平 茶屋をやっていた彦平は、伊藤彦平といった。奥さんもいて、ふみさんと言ったと思う。今、彦平茶屋

のあった場所は道路になっていて、ない。山住の茶屋は頂上にあつて、時高さんは門桁から山住へ上り、一銭で飴玉五個買ったことを楽しい思い出として覚えている。彦平の茶屋は昭和十一年（一九三六）くらいまではあつて、彦平のあとは佐藤孫三郎さんが引き受けていたが、もうない。彦平は、もともと門桁の人で、茶屋を止めてからは下の門桁に降りて、借家住いしていた。彦平はのんきな人だったから茶屋などをやっていたのだという。

（静岡県磐田郡水窪町門桁 佐藤時高さん 大正十一年生まれ）

○折口の書いている大便所のこと 勝坂に近くなつて、炭焼き小屋がある道の下に大便所はあつた。木を割つて便所の中に籠を設けていて、そこに入れてあつた。使つた奴と使わない奴が二つあつて、使つた奴は後で棄てるのである。普通ここでは、ケツフキ棒と呼んでいた。

（静岡県周智郡春野町勝坂 鈴木英一さん 大正十一年生まれ）

○昔の行程 昔、門桁から山住神社の所まで旧道を歩いて、五十分かかった。だから、ここ門桁から水窪まで歩いて二時間半くらいはかかった。昔は、その尾根道しかなかったから、一年に二回村の行事として道作りをやっていた。また、ここから杉峰までは、歩いて二時間以上かかる。勝坂までは、尾根道を通つても十キロ、一時間半はかかる。地元の人は、居寄までは杉峰から平城経由で行く。気田の方を通つた方が、今は間違えにくい。随分回り道になるので、やはり杉峰経由で行つた方が近い。

（静岡県磐田郡水窪町門桁 佐藤時高さん 大正十一年生まれ）

○岩嶽さんのこと 岩嶽さんは、利保坊という文久二年（一八六二）生まれの人。京丸の自家の十五代当主忠吉の弟、安右衛門のこと。小さい頃から目が悪かった。秋葉山で修行をした。オフジという女性と結婚して伊勢吉という子が生まれたが、産後の肥立ちが悪くてオフジはなくなつてしまった。百一歳で亡くなつた藤原分家の佐平おじい、安右衛門さんは仲がよく、よく分家に遊びに来ていた。その安右衛門さんが岩嶽さんと呼ばれるよ

うになるのは、最期に安右衛門さんは岩嶽山に入って、九頭龍様の根元へ行着を置いておいて、少し登ったところで亡くなったからのようだ。その岩嶽さんが言い残した言葉に、「わしを粗末にしたで、本家のうちの長男に崇ってやる」という恨みの言葉を残したという。熊の引つ掻いた木が岩嶽山にはあって、雷様がよく落ちるが、利保坊が行着を脱いだ木には雷様は落ちないという。利保坊は、天に登って村の者を助けると言ったという。今、そこはシロヤシオ・アカヤシオが増えてとても綺麗に咲く。祠があつて、由緒も書かれた看板がある。この由緒は、貞子さんが頼まれて書いたものだという。岩嶽さんは、眼の神様であり、またお産の神様でもある。利保坊が眼が悪かったことと、その妻が産褥熱で死んだことによる。掛川の木工さんが信仰して、お札に石の祠を奉納したという。小笠郡土方村の松下さんという人がよく泊まった。その人は、目が悪く岩嶽さんにお願をかけて三週間断食した。よく岩嶽さんへ佐平おじいさんはお供をした。それで、目が見えるようになった。その後、岩嶽の養子になって、藤原を名乗るようになった。(静岡県周智郡春野町 山本貞子さん 大正七年生まれ)

○孝明霊神 小俣京丸で祭る、御嶽教の神様のこと。岩嶽さんとは違う。(同前)

○京丸本家と分家 京丸本家と分家は、それぞれ五百町歩の土地持ちの家だった。京丸本家の土地は、王子製紙の金原明善が買った。信州の市橋熊五郎という人が小俣に留守居でいた。今、営林署の事務所になっている所である。京丸は、本家と新家と中家からなっていた。本家は今気田に出ていて、山本貞子さんは新家の出である。中家は川根や榛原に出た人が多い。(同前)

○佐平じいさん 川上の奥山で生まれ、木地屋職人だった。天保二年(一八三一)五月生まれ。百一歳で亡くなった。奥山には、清水、イチチキ、蔵屋敷とあって、その蔵屋敷で佐平おじいは生まれた。ちょうどこの三つの家は、鍋足のようになって一里ずつ離れていたという。氏神は、牛頭天皇で、これが今、居寄の氏神様として祀られている。清水とイチチキは、氏神さまの木を切るといったので、吉五郎という佐平おじいの父親が反対した

が、どうしても切ってしまった。その年の夏、伝染病が流行って清水とイチキでは全部死に絶えたという。佐平おじいの母親は、本家から迎えた人だったが、一人蔵屋敷で犠牲になった。そこで、吉五郎と子供だった佐平おじいは川根の尾呂久保のミナミという家（今、鈴木さんという）に親子で世話になって仕事をしながら住み着いた。その後、佐平おじいは、九歳で京丸へ入ったという。それ以来、山仕事をして暮らした。明治三十三年に紋を菊の紋どころにした。周りから天皇と同じ紋だと反対があつて、重箱などの紋は菊に葉をつけて、葉菊にした。（同前）

○大野屋と信州屋　大野屋というのは、氣田から杉峰に登ってきた一番最初の所にあつた。普通の道からちよつと上った所にあつて、素通りの出来る所にある。境さんの横、氣田に寄つた方である。氣田から赤岡、植田へ行く分かれ道、その先に信州屋という店が通り道にあつて、よく通行人が寄つて行く店がだった。信州屋のことはよく覚えている。ケイサというのが主人で、商いをしていた。よくそこで休ませてもらった。食事を食べたりお茶を飲んだりした。サイダーは馬力で森から運んできた。車引きのウメサという人が来ると決まって雨が降るので、「ウメサが来ると雨が降る」と言っていた。（同前）

○後醍醐天皇の墓　十五代目の当主忠吉は、代々の当主だけが知っている高塚山にあるという後醍醐天皇のお墓の場所を知っていた。ところが月に一回京都へお使いに行く役目のため、上京中、急病にかかつて亡くなつてしまった。それ以来、お墓の行方はわからなくなつたという。（同前）

今から八十年以上前のことだから、もちろんわからないことだらけなのだが、土地の人にお話を聞きながら行くこと極めてささやかなことなのだけれど、確認できることもあるわけである。たとえば、最初の事例は、折口がその手帖に「おばんとう」ということばを記して、「老人の事を全体にいふ」などと注記しているのだが、それが何かわからなくて聞いたときのものである。どうも折口自身なんだかよくわからなくて書いてるように思われるのだが、平谷町で

った。とにかくまくらこぞうつていうのはいたずらをするものなのだという。山住さんの家の客座敷は廻り廊下となっているのであるが、そういうところには出やすいというのである。

なお、この社家の山住さんの家でいろいろお話を伺っているうち、折口信夫の記録は残っていないなかったのだけれども、柳田國男が来たという記録が残っていた。山住さんに見せて頂いた『閑中至楽帖』という帙には「衆芳」と題された折本状の芳名録が残っていて、「大正三年十月二十七日参拝 貴族院書記官長柳田國男」と筆で記されている。柳田國男が大正三年（一九一四）の段階でここへ来ているのである。折口信夫はどうかと聞いたら、折口さんはまだ有名じゃなかったからこういうの書いてもらってないと言っていた。折口信夫は行った先々で、色紙とか短冊とか残すので、だからそれがなくなってしまうと思ってしまうのだけれど、それは残念ながらもなかった。一応、柳田國男全集を確認したのだが、大正三年時点で柳田が山住神社にお参りした記録は載っていないようなので新資料かと思っ介しておきたい。ちなみに柳田國男が泊まったのは、先ほど言ったまくらこぞうの出る客座敷だったそう。これも折口の足跡をたどった旅の副産物である。

ほかにもいろんな話があり、将来まとめて報告したいと考えているが、今は割愛せざるをえない。とにかく実際、この旅はとても興味深いものだった。

さて、こうやって折口の足跡をたどる旅をするのは、先ほども述べたが、この「信州採訪手帖」の旅が折口信夫の学問形成にとって大きな意味を持っているだろうと考えられるからである。実は、文学者としての折口信夫の代表作、冒頭にもふれておいたが、有名な「人も 馬も 道ゆきつかれ死にけり 旅寝かさなるほどの かそけき」というのも、この時の見聞なのである。実際に彼が長野県と岐阜県の県境で馬が倒れて死んでいるのを見たのである。ちゃんとそれは「信州採訪手帖」にも書いてある。ただ折口はこれを大正九年（一九二〇）の作品とはしておらず、大正十二年（一九二三）に組み込んでいる。「自歌自註」に次のように記している。

供養塔……これは、美濃の中津・岩村から、信州の浪合ナミエヒ・新野ニヒノ、更に三河・遠州の山間を渡つてゐる間の作物の一部が、かういふ機会を得て、世に出ることになったのである。

日本の山海道の間道をなす道には、到る処で行路病者の古い、新しい墓を見た。又さうでなくとも、馬一匹仆れた山道には、馬頭観音の石塔婆を建てるなど、人や動物の、我々の身辺から俄かに消えて行つたものを祀る塚が多かつた。毎日、山を越え、坂を渡つてゐる間に、必ずその幾つかを見た。私の悲しみは、故人の悲しみがよみがへつて来るものゝ如く、その間つねに新しく覚えた。……

道に建て残された石塔を見ると、なるほどかうも、行路の旅に人間も馬も倒れ死んでしまふものだった事を知る。それほど感じた事のないありふれた事に、これ程深く、いと遙かなものを心に感受するのは、長い旅寝を重ねる間の極度な心しづまりによるものだらう。

（「自歌自註」昭和二十八年二月、全集31、二〇七頁）

旅をしながら死んでいったものたち、人間だけではなくて馬も含めてである。そういうものへの眼差し。「もしかしたら自分だって」と思ったに違いない。一人旅の中でそういうものを感じていく。そういう視線である。その時のことはほかにも書いている。

五年ほど此方、初春にさへなると、三・信・遠、三州の境山へ、ものにおびかれた様になつた訣はこの「花祭り」の作者早川さんが、最よく呑み込んでゐられるはずです。……私もまだ若く、感傷に溺れ易くてゐた頃、信州の南隅、下伊那の旦開村の通りすがりに、新野の伊豆権現の正月、雪祭りの田楽の話聞いて、又来る時のありさうな気がしてゐました。（「山の霜月舞」昭和五年三月、全集21、二八八・二八九頁）

私は遠州奥山の京丸を訪れた時の気分を思ひ出して見た。村から半道も、木馬路キンマミチを上つて、一つ家に訪ねた故老などの、外出還りを待つ間の渋茶が促した、心のやすらひから。京丸なども、もう実は、わざ／＼見物に行く

値打はない程開けて居た。（「山のことぶれ」昭和二年一月、全集2、四三〇頁）

供養塔……大体大正八年、濃・信・三・遠国境地方の、山村を涉り歩いた頃の記憶を綴ったものであった。

（『短歌文学全集』自註昭和十二年一月、全集33、四六八頁）

最後の資料には、大正八年とあるが、これも大正九年（一九二〇）の旅の誤りである。「山の霜月舞」にあるように、大正九年の旅の時には、実際には雪祭りは見ていないのである。そういう祭りがあると聞いて通過していたのである。で、また来そうだなと思っていたらやっぱり来たというわけである。

すでにこの時の旅の重要性については、藤井貞和や武田太郎が論じている。藤井は「民俗の夜⁽⁸⁾」という文章で、先ほど「石を祭った人」と見出しを立てて紹介しておいた海という集落で出会った老人のことにふれて、河原の石を持ちきたって知った限りの聖衆たちを迎える「その老者と遭遇した瞬間にかれの民俗的開眼を果たしたというべきである」という武田太郎の言を受けて、「問題は、ここに、民俗の狂の部分との行き逢いがあった、ということなのだ」と述べて、「民俗生活との行き逢いによって、折口短歌も研究も初動する」と評している。藤井の論は、武田の論文が基になっているから、それも引用してみよう。

初めての中部山岳探訪で、知らないことといっても、田楽行事を無関心で過ぎてしまったのは、木地屋が近江愛知川^{エチ}の君ヶ畑から全国へ散在した姿を、出来るだけ手づかずの状態のまままで採訪できるとしたら、里から遠い辺境が条件よしとしたからであった。しかしそこで発見したのは土俗信仰の精霊の世界であった。

松本市から中津川市へ下って、矢作川を溯って狂者と遭遇した折口が、狂と対話をもった瞬間、かれも異常体験を果たしたといつてよい。異常体験こそ折口の衝撃であり、想像力の初動であった。……

この初めての中部山岳の旅は異常体験に始まり、放心に終わっている。狂と死から土俗信仰の精霊を触媒として、想像力が現代から古代へ、古代から現代へ自由奔放に飛翔する。『気多川』になれば、「麦うらし」の土語

に陶醉している程度に落ちた写生歌となり、杉峰・京丸で二泊しながら、一首も残せないほどの放心と言語喪失に落下してしま⁽⁹⁾う。

武田はこの大正九年（一九二〇）の旅というのは、折口が土俗信仰の精霊の世界を発見した旅であったととらえている。下の川に下りて行つては石を拾って、それを観音様と名づけたり、菩薩様と名づけたりしながら近くの薬師堂にお供えするということを繰り返し繰り返しやっておじいさんを見て、そこに、狂っているのだけれども、何の変哲もない石の中に観音様や菩薩様を見る心、つまり何らかの原始の力というようなものを発見したというのである。

この時の折口から金田一京助宛のはがきが残されている。

矢矧川の上流へ溯つてまゐりました。美濃と信濃との国境が唯一つの川で、その美濃側の橋づめに馬が仆れて居りました。

恵那郡から、一步踏み出すと、伊那郡なものも、まるで、音の学問の種にこさへた様です。唯今居りますのは、その川伝ひの道が、三州海道に出くはした処で、北へとれば、場、飯田などへ出ます。偽書でやかましい波合と申す処で御座います。今日は木地屋の村に訪ね入ります。

（大正九年七月二十日付 信州波合東谷で 全集34、九三頁）

これによれば、この旅の目的は木地屋の村を訪ねることだったように見える。しかし、信州採訪手帖を見ると、それほど明確な対象をもって歩いたわけでもないようだし、実際は木地屋を求めて歩きつつ、歩くなかで土俗信仰の精霊の世界と出会ったことの方が折口の中に大きな影響を残したことだったのだということになると思う。

結局、この大正九年の信州採訪手帖の旅で折口は、木地屋を訪ねるとか言いながら衝撃的な異文化体験のようなものを漠然と求めていたのではないだろうか。七月十七日から二十五日までの九日間をほぼ毎日ひたすら歩いて踏破し

ている。その行程は、たとえば七月二十二日の場合など、彦平夫婦の家から、尾根道を通って門桁へ降り、門桁から勝坂を経過して広瀬の橋、さらに豊岡植田を経て杉峯まで歩いている。先の私のフィールド・ノートによれば、山住神社近くの彦平の家から門桁まで五十分、そして杉峯まで二時間以上かかる。山を下り、尾根道を通っておそらくは道中機会さえあれば村人に話を聞きながら三時間以上は歩いている。それを一週間以上続けるのであるが、もちろん平坦な道ではない。木の実峠、鈴が沢道の峠、日南峠、佐谷への峠、大津峠、枝松峠など少なくとも六つ以上の峠と山坂を上り下りしているわけである。これは実際にレンタカーで行ってすら大変辛いロードであった。折口は、まるで自分の身体を極限状態に追い込むかのように歩き続けているのである。なお、蛇足ではあるが、私は折口信夫の短歌が非常に好きだが、実際、折口信夫の短歌が一番よくわかる時は徹夜明けだと思う。徹夜明けに読むと、心に迫ってくるのである。これは私の個人的な体験だけれども、徹夜明けの朦朧とした意識の中で読んでとても感動した経験がある。

ともかく折口信夫の旅というのは、初めはあまり目的はない。大正九年の場合、木地屋の村を訪ねるとか言っているけれども、無理やり旅をしていく中で衝撃的な異文化体験みたいなものを求めている。あるいは、自分を真つさらにして、身体を極限状態に追い込みながら、自分に試練を与えるような体験、それをしながらそこで出会ったものたちに眼を開いていくという、そういう体験になっているのかと思う。

三、せんちめんたると実感の間

芥川龍之介への批判

さて、私も万葉学者であり民俗学者であり、ことばにまつわるさまざまな問題や『万葉集』などの古代文学、民俗

学の論文を書いていきたい、新しい発見をしたいと思っ
ている一人の研究者である。そうすると、日々、どうい
う姿勢が新しい学問を生み、育てていけるのかを、や
はり考えざるをえない。もちろん、折口信夫に向かい
合う場合も、単に折口信夫のことを根掘り葉掘り知
って事足りるのではなく、折口がどのような姿勢で
学問に向かっていたのか、言い換えればその学問的感
情が燃え立つところを知ることが大切になってくる。

そこで、最後に、折口信夫と旅、折口信夫と学問
という観点から一つだけ今後の問題点を指摘して、
まとめにかえたいと思う。端的に言って、折口の旅と
学問に即して、彼がたびたび言及している事柄に、
せんちめんと（感傷）という言葉がある。今、この
言葉が大変気にかかっている。

たとえば、芥川龍之介が死んだ年の夏、折口信夫は
旅をしていて、土佐と伊予の国境を歩いていた。昭
和二年（一九二七）のことである。七月に芥川龍之
介は睡眠薬を飲んで死んだけれども、折口は、北原
白秋との対談で非常にキツイ言い方で芥川の死を
批判するのだが、その文中に「感傷的」という言葉
が見えている。奄美出身の茂野幽考の『奄美大島民
族誌』をとりあげながらの談話である。

この夏は、土佐と伊予の国境を歩きました。そして、
沢山の、顔のくづれかかった、或は、まだ血色のい
い若者がほんたうにほつゝりくと一人づゝ来るのに
行き会いました。こんなのは、死ぬまで家にかへら
ないので、行き休めるまでの旅行をつづけてゐるの
です。私は、この旅行中に、東京の古泉（千櫨）さ
んを死なせましたので、気が耻しいほど感傷的にな
つて居りましたのです。芥川龍之介さんが、あんな
に死にたいならば、あんなに死に榮えのする道を選
ばなかつたらよかつたと思ひます。世の中には死に
たくつても、それを以て死んだ、と思はれることの
堪へがたさに生きてゐるものが、沢山あるのです。
私らも死にたさが切に起つたら、かうした行人巡
礼のやうな病氣持ちではありませんけれども、死に
榮えない、そしていつまでも敬虔な心の村人が、た
ゞそれだけに依つて、好意を見せてくれる、柴折塚の
主となる気になりさうに思ひます。これは芥川さん
程、血気が盛

んでないせゐでせうか。でも芥川さんに「苺山のぼて」の歌を聞かせてほしかったと思ひます。

(「緑ヶ丘夜話」『日光』第五卷第二号、昭和二年十二月、全集別巻3、一七・八頁)

土佐と伊予の国境を歩く顔の崩れかかった人々、ただし血色のいい人もいる。これは、おそらくハンセン病の巡礼たちで、その昭和初年の様子と言つていいと思う。

そういえばハンセン氏病の人々については、宮崎駿監督の『もののけ姫』の中にも出てくる。タタラ場という所で働く包帯を巻いた人々。そこでは「病者」と呼ばれている。タタラ場は烏帽子御前という女性が鉄の武器を造る所で、鉄とは自然の中から無理矢理造り出された(過剰なもの)といつてよいと思う。そこに働く「病者」は、前近代の歴史の中では、ひっそりと漂泊の旅を続けながら死んでいった人々であるが、宮崎氏は彼らをタタラ場に住まわせる。タタラ場は「病者」たちが彷徨うことなく定住の生活をするのできる場所として描かれているわけで、そこに宮崎監督の願いが込められているのであろう。ちなみに烏帽子御前は漂泊の民としてしか生きて来られなかった彼等と共生している、いわば弱者を助ける人間の可能性を象徴的にあらわした存在だと考えられるが、しかし人間であるがゆえのどうしようもない性さがを持っていて、結局は自然の中から過剰としての鉄を生み出し、殺戮のための道具(武器)を作り出してしまったため、最後には片腕を奪われることになる。彼女は人間の原罪を背負う存在なのである。

さて、折口信夫はこの年の八月に歌仲間の古泉千樞を亡くして、土佐と伊予の国境を歩きながら非常に「感傷的」になっていたと言っている。そして、芥川の自殺を「死に栄えのする道」と批判しながら、行き倒れになって死んでいく行路病死者や、飢饉で死んでいく奄美大島の無名の人たちの人生を思い起こしているのである。

文中にある芥川に聞かせたかったという「苺山のぼて」という歌は、柳田國男の『海南小記』(大正十四年(一九二五)刊)に引用されている。

名瀬の近くの作大野とか云ふ処でも、或時の飢謹いじんに男女山に入り、苺や阿檀の実を採つて食尽し、野山には

もう何も食うものが無くなつて、数十人の者が阿檀の木に首を縊つて死んだ。夫から以後は毎年其月頃になると、亡霊が出て来て何とも謂はれぬいやな声で、唄を歌つたと謂つて、其唄が幾つも伝はつて居るのである。

いちゆび山のぼて、

いちゆび持ちくれちよ。

あだん山登て、

あだん持ちくれちよ。

是は恐らく例の魂祭の踊に、深い同情から発した悲壯な歌を唱へたのを、亡者の声なりと誤つて伝へたものと解するが、死んだ迄は事実であらう。最初から生れて来ぬ方がよかつたと思ふ者の魂魄の為に、永く後々の弔ひをするのはをかしいが、此世で救ふだけの力の無い人々は、どこの国でも斯んな話を語り伝へて、只いつ迄も嘆息をして居るのである。

引用の歌と類似した詞章は、今も奄美大島に残つていて、イカビキのイト(鳥賊漁の労働歌)には「イキヤのびき 空 びき あだね山 流れて あだねむて 食で暮らち いちゆび山流れて いちゆびむて 食で暮らち」なども歌われているが、奄美大島に暮らした一昔前の民衆の悲しい生活誌の一断面がこうしたシマウタに残されていて、それを芥川に聞かせたかたつたというのである。芥川龍之介は睡眠薬を飲んで死んだのだけれども、折口は芥川に対する非常に深い思い入れがあったのだと思う。その裏返しとして、少々きつく聞こえる発言になつたわけだろうが、この折口の芥川に対する批判の原動力が、どうも先にふれた「感傷的」という言葉に込められた何かのように思われるのである。

せんちめんたる (感傷的) な折口信夫

なぜ、そのように考えるかと言うと、この「感傷的」という言葉は、英語で言い換えるとセンチメンタル (sentimental

センチメント、センチメンタリズム」ということになるが、『折口全集』を読み進めていくと、繰り返し繰り返しこの言葉が出てくるのに気が付くわけである。既に引用した「妣が国へ・常世へ」や「山の霜月舞」にも出てきているし、以下列挙するように論文や書簡など何カ所にもわたってこの言葉が使われている。

三河を歩いて居りましたして一番心をひかれるのは雪景色、殊に春のはだれの様子には何とも言はれないものがありましたして、殊に心をひかれました。こんなことを話し出しますと何だかせんちめんたるな心がおこつて来ます、一体今迄の民俗学にはこのせんちめんたるが多分に這入つて居りました。我々はそれを卒業しようと思掛けて来たのですが、今度がその「民族」との別れでありますから、もう一遍だけ、そのせんちめんたるを使はしていたゞきます。……「民族」の集りが、今度「民俗学」になると共にかうしたせんちめんたるに属する表現 法を止めたいと思ひます。（「三河の山村」昭和四年八月、全集21、二八六・二八七頁）

（岩手・下閉伊の安家にて）きのふは、雨の中を、峠越えをはさんで八里の道を、この町に来た。佐々木さんは気の毒だった。だが来て見ると、よい町だ。川を控へた町の形がよい。それよりも第一に人事がよい。語があらはれだ。そのうへに商賈人といふ商賈人の礼儀正しさといふより、気のよわい美しさを思はせるそぶり 寂しくさへなつて来る。それは、旅のせんちめんたるではない。……

（「書簡一三九」昭和五年（一九三〇）九月二日、全集34、一四三頁）

きのふは、阿弥陀池へまゐつてお経をあげてもらうた。広い御堂ダウにたつた一人控へて、回向の間をちつとしてゐた。何だか、空虚な気がした。それでもうれしかった。人間もあんまり、せんちめんたるを征服しすぎると、こんな場合によりどころがなくなつて了ふ。（「書簡一四五」昭和五年十月六日、全集34、一四五頁）

……ひやま舞のうたの文句は非常に文学的に優れてゐて、少くとも三四百年以後に出来たものとは考へられない。民謡は賑やかなもの程早く衰へるが、節廻しがいかにもせんちめんたるでほろりと身につまされるやうな

のは永い生命をもつものである。…（『秋田魁新聞』昭和六年九月、全集34、三八三頁）

長い度々の旅行に痛感した、身に迫る風聞にも感傷にも、人一番触れては居ますけれども、それを多く作つたと言ふ事に依つて、本音が吐けたとは思つて居りません。

（「かすかな抗議」昭和七年六月、全集29、一八九頁）

…海の彼方から常世に所属してゐるものが、此土地に現れて来るといふ事は、その形にそんなに変化無しに、極近代迄続いて居て、いまだ或地方では、今現に信じられて居ることです。私は老岐に二度参りましたが、土地の人がやはり、ほんたうに信じてゐるのを見て、私も、さういふ事があるかも知れぬと言ふ、実感を起した事があります。これは、旅の感傷とも言へませうが、必しもさうではないやうです。

（「石に出で入るもの」昭和七年七月、全集19、三八頁）

…秋の草ばかりの中にとると、せんちめんたりずむになつてこまります。おわらひください。

（「書簡一九七」昭和九年（一九三四）九月、全集34、一七〇頁）

ちようど昨日、私は専門外の文章を作る必要があつて伊豆の方へ参つたが、もうあの地方では田植ゑが始つてゐて、男が苗を配つたり、女が畔に腰を掛けて弁当をつかつたりしてゐたが、その女の人達を見ると、依然として盛装をしてゐる。——かういふ事を申すと、如何にもせんちめんたるな、文学的な感じ方に聞えるかも知れないが、此が日本の民俗学者のある傾向を示してゐるので、この傾向から出た人々が今日一番先陣をうけたまはつてゐるのである。（「民俗研究の意義」昭和十年六月、全集19、一九〇頁）

…芭蕉のやうなえらい人は別だ。我々はやつぱり連れのある旅は、のどかになるに過ぎる。広い野原に立ち停つて、もう旅をやめてしまはうとたまらなくなつて来る気持ちは、苦しいけれども、旅が身に迫つて感ぜられる。さうした心は、近頃、あまり起らなくなつた。よくさうした心持ちは、まう一つ、やゝ大きな量のやうな

ものを伴つて起つて来がちであつた。人生に倦んだとでも言へるやうな心持ちである。旅だから、よしも還り入る家はあるが、此が生涯だつたらどうする。こんな事を考へるよりも先に、かう言ふ形をとつて心持ちの上におつかぶさつて来る。旅に出て謂はれなく死んでしまふ人の気が決る。出来心と人は言ふ。又、いわれなき謂はれを求めようとする理づめの世間になつて来たが、旅の切ないある気持ちは、少数の人とだけは咄しあへさうな気がする。出来心でさへもない。やつぱり旅のみが持たせる負担といふか、たまらない倦さが、人生の倦さに一致してしまふからである。根本は、旅のつらさから来るには違ひない。殊に大きな山を歩いて居る時が、一番この気まぐれと謂へば言へる気分に入入り易い。さうした引き続いた気分の後、見わたしのきく場処などに出ると、急に人間感を飛躍してしまふやうな事になるのではないかと思ふ。

併し、あゝした切ない気持ちをおちつと持つて歩いて居ると言ふことは、此上ない張りつめたものである。感傷と謂へば感傷ではあるが、はじめながら、小いながらひとりの気持ちを、謙虚に、而も張り裂けるやうに持ちながら、とぼくと歩いて居るのだ。

木の葉のさやぎも、草原の輝きも、水の湍タギちも、家と家とのたゞずまひも、道の迂ウネりも、畠や田の交錯して居るさまも、一つく心にしみぐととりこまれて行く。

私が旅をしても、この頃、世間の所謂低山ばかりを歩いて居るのは、一つはさうしたやるせないものから身をかかさうと言ふ気があるに違ひない。「山の音を聴きながら」昭和十一年十一月、全集33、一二二・三頁）自分はまだ感傷性のなくならない男である。旅に出て、いよくそれが激しい。殊に庶民の生活と接することの多い民俗学などを、研究の中心にしてをつた時代だから、感傷を誘ふ問題に触れやすかつた。

（「自歌自註」昭和二十八年二月、全集31、一三七頁）

まるで口癖と言いたくなるくらいせんちめんたる（せんちめんと、感傷）という言葉をも、こだわりながら使つてい

るわけである。ここにあげたもので大体折口信夫が使った主な用例が出ていと思うのだけれど、とにかく「せんちめんたる」とか、「感傷」という言葉を何度も何度も繰り返して述べながら「せんちめんたる」ではいけないのだが、「せんちめんたる」を許して欲しいなどと、いうのである。

要するにこの「せんちめんたる」への傾斜に折口一流の学問に対する私的なこだわり、つまり彼の学問的情熱の根幹をみることはできるのでないだろうか。ただし、それはある意味で、折口の学問的な限界をも露呈してしまうこだわりだったのかもしれない。

ちなみに、「センチメンタル」という語は、一般的に「おセンチ」などと略して使われる用語の元の語だから、涙もろく感傷に溺れる態度と考えられて、否定的な用語とのみ見られがちである。しかし、心理学でいう *Sentiment* は高等な知的作用に伴う複合感情を指し、それを「情操」と訳している。たとえば高橋讓著『心理学』（大正六年（一九一七）岩波書店）では、「情操」とは複合感情の最も複雑なもので、知的感情とも表現されている。そして、①論理的情操、②道徳的・倫理的情操、③宗教的情操、④美的情操の四つに整理して説明がなされている。そのうち、②は詳しくは民族心理学、倫理学の範囲と高橋は述べ、これらが「元来複雑な知的過程に伴ってあらはれるものなるが為に、感情の強度微弱であるが、場合によれば、それが強くなつて情緒と区別し得られぬこともある。真理の発見、見神の経験、偉大なる作品の玩賞等によつて生ずる恍惚たる感情の如きこれである」と述べている。折口の学問とヴントの民族心理学とのかわりについては、すでに指摘のあるところである。もしかすると折口は自身の個人的な心的状況を公的に正当化する根拠として、こうした心理学の成果を貪欲に吸収しながら自己の学問の形成に応用していたのではないだろうか。

なお、折口がこの「せんちめんたる」と同じように用いながらも、それとは異なって自信を持って使用している用語がある。それは、よく知られている「実感」という言葉である。たとえば、

二夏、沖縄諸島を廻つて得た、実感の学問としての成績は、翁成立の暗示でした。……
我々の研究法は、経験を基調としたものであります。資料の採訪も、書齋の抜き書きも皆、伝承の含む、ある昔
の実感を誘ふ為に過ぎません。実感による人類史学と言ふべきものなのです。

（「翁の発生」昭和三年（一九二八）一・三月、全集2、三五〇・三五三頁）

私なども、友人でありながら、早川さんの為のよい友人としての誇りは持てない不心切な心で居ます。今後も
つと、採訪と実感と論証とに、互ひの励みをつけて行きたい、といふ氣になつてゐます。

（「山の霜月舞」昭和五年三月、全集21、二九二頁）

「翁の発生」と「山の霜月舞」から引用してみた。この「実感」という言葉には、せんちめんたるとは違つてまったく否
定的なニュアンスは感じられない。

せんちめんたるということばと「実感」ということばと――。今は、その二つの間を明確に弁別する何かをつかま
ることができたら、折口信夫がその半生の旅と人生の中でつかみとろうとした学問的な方法の可能性と限界が見えて
くるのではないかと思つている。

〔資料1〕『古代研究』以前の折口の旅（新版折口信夫全集36「年譜」をもとに作成）

明治33年（一九〇〇） 一四歳 夏 初めての大和旅行

明治34年（一九〇一） 一五歳 10月 淡路・四国修学旅行

明治35年（一九〇二） 一六歳 11月 紀伊・大和へ修学旅行

*この間に、自殺未遂

明治36年（一九〇三） 一七歳 春休み 大和旅行

明治37年(一九〇四)	一八歳	4月	大和旅行	夏大和旅行
大正元年(一九一二)	二六歳	8月	志摩・熊野の旅	
大正2年(一九一三)	二七歳	8月	九州・四国旅行	
大正5年(一九一六)	三〇歳	正月	神奈川県飯泉・鴨宮・酒匂など道祖神祭り	
大正6年(一九一七)	三一歳	9月	九州旅行	
大正8年(一九一九)	三三歳	9月	上高地・美濃郡上八幡	
大正9年(一九二〇)	三四歳	7月	信州採訪手帖の旅	
大正10年(一九二一)	三五歳	7月	第一回沖繩採訪旅行	8月 老岐旅行
大正12年(一九二三)	三七歳	7月	第二回沖繩採訪旅行	
大正13年(一九二四)	三八歳	8月	第二回老岐旅行	
大正15年(一九二六)	四〇歳	正月	三沢花祭り・新野雪祭り採訪	
昭和2年(一九二七)	四一歳	2月	西浦田楽	3月 金越花祭り見学
		8月	土佐・室戸岬旅行	11月 名古屋・蒲郡旅行
				6月 能登採訪旅行
昭和3年(一九二八)	四二歳	正月	金越花祭り	4月 京都壬生念仏
			西浦田楽	7月 能登半島一周の旅
昭和4年(一九二九)	四三歳	12月	三州三沢	
* 4月、『古代研究』			民俗学篇第一及び国文学篇の二冊を	大岡山書店より出版。
昭和5年(一九三〇)	四四歳	正月	足込花祭り見学	
* 6月、『古代研究』			民俗学篇第二を大岡山書店より出版。	
		8月	東北旅行(遠野・南部・恐山・秋田・男鹿)	10月 新野

12月 春日若宮御祭り見学

昭和6年(一九三一) 四五歳 正月 山内花祭り 新野雪祭り 8月 南部津軽採訪旅行 9月 南部旅行

〔資料2〕「信州採訪手帖」(大正九年)にみる折口の足跡

○七月十七日

(十一時) 浅間↓(十二時) 松本↓塩尻↓(五時過ぎ) 大井↓小沢↓岩村(旭館宿泊)

○七月十八日

(八時) 岩村↓木の実峠の頂上↓上村↓横道↓達原↓櫃沢↓海(薬師堂・観音様の石 キチガイになった爺さんの拾ったもの)↓平谷(藤屋宿泊)

○七月十九日

(七時二十五分) 平谷↓柳平↓靱↓鈴が沢道の峠↓丸山高津神社↓心川↓鈴が沢↓日吉↓寺山↓新野(○八宿泊)

○七月二十日

(朝) 新野↓中藤増蔵↓向方↓日南坂↓坂部(関袈裟一「関伝記」)↓佐谷への峠を越す(島屋宿泊)

○七月二十一日

宿(ざしき房主座敷小僧といふ者の話)↓天竜川の渡し↓門桁↓大津峠の茶屋↓座敷ぼうず 門桁の親方といふ内に出る かわらんべの話↓水窪(若木屋であめのうをの煮ひたしで御飯)↓高橋といふ橋↓山住の社司宅(重順氏) 大名屋敷の様。柳田先生の青くづれから来た話)↓茶屋彦平方宿泊

○七月二十二日

彦平夫婦の家↓勝坂↓広瀬の橋↓豊岡植田↓杉峰(大野屋宿泊)

○七月二十三日

杉峰↓石切↓小俣↓京丸 本家 藤原甚吉(宿泊?)

○七月二十四日

京丸↓小俣↓川上↓枝松峠↓上長尾↓渡し場↓田ノ口↓飯山↓堀の内宿泊

○七月二十五日

堀の内↓青ノ木↓小長井↓川根大橋↓千頭↓富士城の茶屋↓洗沢↓軍坂↓八幡↓藁科川を越える↓新田↓安倍川の橋を越える↓静岡↓小椋神社の祭

注

(1) もつとも、それは本章では、身に余る大きな問題である。そこで、こうした視座から旅と学問との関わりについて考えるために一冊の本を紹介しておく。宮本常一編の『旅の発見(日本文化を考える)』(昭和四十四年(一九六九))である。社会思想社が出していた「教養文庫」の一冊で、「旅の遺産」、「風景を求めて」、「名もなき民の発見」などの章から成り、古くは一遍聖の旅から、歌人・俳人、文学者の旅、笹森儀助や柳田國男といった民俗学を作りあげた人々の旅のみならず、考古学とか哲学、農業や青年団活動のために旅をした近代の人々の旅をも取り上げている。こうした導きの書をもとにこれまでの学問の展開と「旅」との密接な関わりを考えながら、今後の学問に役立てていく必要がある。

(2) 国松孝二「文献学 A・ベーク」(『国文学解釈と鑑賞』第二十四卷第十三号、昭和三十四年(一九五九)十一月)

(3) 早川孝太郎「折口さんと探訪旅行」(『旧版全集第十五卷月報』昭和三十年(一九五五)一月)。後に池田弥三郎・加藤守雄・岡野弘彦編『折口信夫回想』(昭和四十三年(一九六八)、中央公論社)に収録。

(4) 小川直之「折口信夫のまなざし」(『新版折口信夫全集月報22』、平成九年(一九九七)一月、中央公論社)

(5) 安藤礼二「神々の闘争——折口信夫論」(『群像』第五十七卷第七号、平成十四年(二〇〇二)六月)

(6) 拙稿「折口信夫の国文学発生論——「異族」とまれびとをめぐって」(『國學院雑誌』第百三卷第十一号、平成十四年十一月、

本論文第一部第一章収録)

(7) 伊藤慎吾「折口信夫の老岐調査と文学史」(『日本文学論究』第六十二冊、平成十五年(二〇〇三)三月)

(8) 藤井貞和『折口信夫の詩の成立——詩形／短歌／学——』(平成十二年(二〇〇〇)、中央公論新社)

(9) 武田太郎「折口信夫の原風景」(『現代詩手帖』六月臨時増刊「折口信夫・釈迢空」、昭和四十八年(一九七三)六月、思潮社)

(10) 柳田國男『海南小記』(大岡山書店、大正十四年(一九二五)、定本一)

(11) 登山修「南大島における沖繩の面影」(『奄美民俗の研究』平成八年(一九九六)、海風社)

(12) 佐藤深雪「常世論からまれびと論へ」(『季刊文学』第四卷第一号、平成五年(一九九三年)一月)、同「ウイールヘルム・ヴントと折口信夫」(『國學院雑誌』第九十四卷第十一号、平成五年十一月)など。

第四章 折口信夫の方法と国学

— 文学研究の根柢

はじめに

釈道空、折口信夫の学問の方法を探るためには、さまざまな角度からのアプローチが必要であろう。

理論的な側面からは、「まれびと」論や貴種流離譚などいわゆる「折口名彙」を伴う独特な折口理論がどのように構築されたのか、そしてその理論構築がどのようにその実体験（実人生）と関わり合いながら生みだされていったのかなど、個と時代との関わりの中で問い掛けていく作業が重要であろう。⁽¹⁾ その際には、折口周辺の同時代の学的状況、日本内外の社会的情勢、旅先や学内・私生活での諸事雑多な些末とも思われる事象も厭わず見つけていく必要があると考える。

また、より具体的には、『万葉集』をはじめとした古典文学や、彼が「生活の古典」と呼んだ神道ならびに民間伝承（民俗事象）に向かう際の、個別な解析の手法を明らかにすることが大切であろう。古典に現われた個々のことばや文学作品、もしくは民間伝承のそれぞれの事例にそくして、折口がどのような手技で対象を腑分けし、問題を切り開いていったか、引用文献や諸資料を可能な限り追跡し、その解析の特徴的な傾向を明らかにする作業が求められよう。

なお、こうした作業の基本はいうまでもなく、全集など折口の著作テキストの読解にあるが、折口には全集（ノート編を含む）未収録の出版物やその他の未発表資料の存在があり、⁽²⁾ 常にそうした諸資料の存在を意識することも不可欠である。没後五十年以上経って、折口の教えた慶應義塾大学や國學院大學出身の学生の筆記ノートや採訪ノートな

ども見つかつており、一部は翻刻され始めてもいる。⁽³⁾ こうした資料も注意深く活用しながら、総合的に折口信夫の学問の方法を考えることが大切であり、それがひいては国文学や民俗学によって立つ位置をも再考することに繋がるにちがいない。

ところで、折口信夫が古典や民俗事象に向かう根柢には、国学者としての立場があった。折口自身は、師三矢重松の事績にふれて謙虚に「最後の国学者の教へを受けた者だから、国学者の「木まぶり」として残ったわれく」と述べ、「以前の国学者は、こんなものではなかった」と謙虚に書いている（「国学とは何か」、『大阪朝日新聞』昭和十二年（一九三七）一月、全集20）が、昭和十八年に入学する國學院の学生に向けて「今日から貴方々は、国学者の一人としての資格（自覚力）を持つて戴きたい」（「国学の幸福」、『國學院大學新聞』第四百十号、昭和十八年（一九四三）四月、全集20）などと述べるところからもわかるように、明確に「国学者」としての自覚を持っていたといえる。⁽⁴⁾

そこで本稿では、折口信夫の学問の方法を考えるために、その基礎的作業として、国学に対する折口の言説について確認しながら、折口信夫の学問方法と国学との学的な影響関係を考える際の糸口を探ってみたいと思う。

近代におこった「国文学」という学問と「国学」とのはざままで、折口はいったい何を考え、何を追い求めていたのであろうか。ことばをもとに成り立つ、いわゆる文学から非文学までのさまざまな言語伝承に対する折口の立脚点を知るためにも、国学との関わりは避けて通れない大きな問題なのである。

一、国文学に対する国学的姿勢

はじめに折口信夫の言説から、彼が文学研究にどのような価値を見出していたのか、確かめるところから始めたい。新版の『折口信夫全集』（別巻三）には「折口信夫対談」と題して彼の主な対談（すべての対談ではない）があらたに

収録されており、その著述とは別に、さまざまな文学者や文化人の発言を媒介にして折口の生の声を聞くことができるのであるが、そこには濃厚に国学的な立場との関わりが認められると思われるからである。

a 折口 私等が学生時分は、せい／＼徒然草が一番下でしたから、室町などは国文学に入らなかつた。東京大学の国文学の先輩達が努力して江戸まで引張つて来たんでせう。だいぶ時が経ちましたから、江戸までは今では当り前の事になりました。

b 折口 清らかでなくても、残酷にでも醜悪にでもいゝから、我々の普段の生活より一歩進めるものならいゝと思ふ。たゞ、さうして悪い方へ向ふと文学の社会的な効果がなくなると思ふ。文学は、悪いことをしなくてもすませるもので、例へば、人殺しの経験は人殺ししなくても文学の上で得られる。言ひ方では生ぬるくなるが、それが文学の効果の一つです。

c 青野 さうですね。僕はたくさん読んで居るわけぢやありませんけれども、例へば宣長などを見ると原典を読みたくなります。ところが最近の分析したりしたのを見ると原典を読みたくなくなるのですがね、どういふものですかね。僕は詳しく知らんけれども、方法が、間違つて居るやうに思ふのですけども、原典の感動とか面白味といふものを、外のものの中に入れて殺してしまふやうに思ふのですがね……。

折口 やはり国文学ですから、土台に文学としての味はひが掴めてゐなければ嘘です。結局今の国文学者には文学感覚の少ないものが多いのでせう。味はないから他のもので替へようとする。だから、学問にしよつとし過ぎるのです。結局引張り出して来るのは、国文学を題材に使つた他の学問と言ふことになるのでせうね。

青野 僕もさう思ひますね。だから原典を読みたいといふ愛情がなくなつてしまふ。(略)

引用した発言には、折口の文学ならびに文学研究に対する基本的な立場を明確にうかがうことのできる貴重な内容を含んでいる。

初めの資料は、折口が昭和十五年（一九四〇）八月に青野季吉、船橋聖一、堀辰雄と行った『文学界』（第七卷第八号）での対談「国文学と現代文学」の一節である。

aでまず折口は、研究対象としての国文学の領域が時代によって異なり、彼の学生時代と変化して、今日（昭和十五年段階）では東京大学の国文学の先輩達の努力で江戸までが当たり前になったことを述べている。ここには近代以降の「国文学研究」の歴史性・時代性がうかがわれるとともに、「国学」と「国文学」の学目的と対象の違いが露呈している。

同様の事柄は、芳賀矢一の業績とも関わらせながらたびたび折口によって述べられている（「三矢先生の学風」、「国語教室」第二卷第七号、昭和十一年（一九三六）七月。「国学とは何か」前出。「国学と国文学と」、「國學院雑誌」第四十三卷第三号、昭和十二年（一九三七）二月。共に全集20収載）。折口によれば、国学者は研究の目的に倫理をかかげて道徳の問題に進んでいくため、国文学の対象としては奈良朝もしくは平安朝までの文学を国文学の対象にすえ、以後の時代の文学を古典の対象から除外していたが、東京帝国大学の国文学科の人々は、その範囲を拡張、鎌倉以降、室町、江戸の時代の文学を国文学の対象として認めたと述べている。この対談からは、折口が、国文学研究の歴史の上で、東京帝国国文科による純粋な文学研究の開拓という功績を認めていることがわかるが、これらの論文を読むと、それは全面的な賛辞や共感というわけではなく、國學院のよって立つ私学の学問＝国学と、国立の学問（官学）との立場の違いを、明確に自覚しての発言だったと理解することができる。⁽⁵⁾

つぎにbは、昭和二十七年（一九五二）三月に釈空の名で池田亀鑑、北見志保子、長野嘗一と行った『花宴』第二卷第三号での対談「近代抒情に就いて」の一節で、少々極端な例だが人殺しを例にあげて「文学の社会的効果」を主張したものである。折口はここで文学の意義を、「清らかでなくても、残酷でも醜悪」でも「普段の生活より一步を進めるものならい」と述べている。この発言からは、折口の考えるモラルと文学との関係、生活の指針としての文学に意

義を認める明確な立場を見ることができ⁽⁶⁾る。要するに倫理学への志向と折口のいう文学体験とが切り離せないことがわかるが、これも国学の方法と密接に関わると考えられる。

折口は、国学に対して数種の論文でその定義を試みている。たとえば昭和十二年（一九三七）二月に発表された「国学と国文学と」では、「固定しないで、非常に自由に、日本の国文学及び国文学的な伝承の中から出て来る道念、今の言葉で言ふともらるせん」と申しますが、それを引き出して来て我々の清純なる民族生活を築き上げて行く、その欲望を学風として居るのが国学」（全集20）だ、と述べている。また國學院の学問を定義しながら「倫理と文学との交流が、古典の上に成り立つことを信じて、これを更に論証しようとするのが、先学者の代々努めて来た学問」（「ここに光明あり」、昭和二十五年（一九五〇）十二月、『日本文學論究』第六冊、全集5）である、ともいう。生活の指針として文学の効果を考えるのは、国学の方法と折口の文学が切っても切り離せないものであったことを示していよう。

なお、この「生活」という用語については、折口の業績を理解するためにもっと注意すべき問題を孕んでいると考える。折口がしばしば「万葉びとの生活」という用語を使い、同名の論文を発表したのも、その「生活」という用語に国学的な価値を担わせていたのであり、折口は自身の一連の研究を単なる万葉研究ではなく、国学の論として認識していたことを示していると思われるからである。

ついでcには、青野季吉による昭和十五年当時の国文学研究への批判と、それに対する折口の共感が述べられる。青野季吉は大正末から昭和初期に活躍したプロレタリア文学運動の理論家で折口と同世代の文芸評論家であるが、折口はここで、青野がいう分析のみ際立ち原典の感動や面白みを殺してしまう現在の国文学研究について、「国文学を題材に使った他の学問」と痛切に批判している。これもaと同じ『文学界』第七卷第八号での発言である。同じことは別に、折口独特の譬喩（警句）で「酒樽の前に柀を持つて立つて、この酒はどれだけ酔はすことが出来るだらうかと言つて居ると同じ」とも述べられる。要するに、切実な文学体験を度外視して、外側から客観的に素材を操るとき研究態

度を痛烈に批判しているのである。

この切実な文学体験と国文学研究との密接な関係については、大正九年（一九二〇）十月・十一月の『國學院雜誌』に、文芸史を思想史化したがる手合い（おそらく津田左右吉の『文学に現われたる我が国民思想の研究』に代表される帝国大学の一群の研究）に対する批判から、国文学者の第一の資格に創作家であることを書き添えることを主張し、歴史や、概念の体系を抜き出すことは、よいものでさへなくば、実は誰にでも出来るのである。文芸を味ひ分けると言ふことは、一人々々別々に、のつけから出直さなければならぬ為事なのである。此方面程に固定を惶ぢねばならぬものはない。あればまづ、宗教だけであらう。一人一代ぎりに、後へは伝へられぬ経験なのである。要するに、生れつきと、修行から出て来る力である。生れつきは是非もない。併し修行の余地は残されて居る。鑑賞力を積む第一の手段は、自分で生みの苦しみを体験して見ることである。今の国民文芸を思想史化したがる人々に、果して此生れつきと修行とがあるであらうか。（「異訳国学ひとり案内」、全集20）

とも述べている。この論文は「異訳」とは銘打っていても、まさにこうあらねばならぬとする折口自身の「国学」からの文学（文芸）への主張であり、文学的立場の言挙げであった。宗教の修行と文学鑑賞力を類比させ、その上に創作という「生みの苦しみを国文学者の第一の資格にあげるといふ姿勢は、文学研究を自己の中で内面化させ、倫理化していく求道者たるべきことをすべての文学研究者に求めていることになる。

同様の立場や批判は、次の対談資料からもうかがわれる。戦後、昭和二十七年（一九五二）十月発表の長谷川如是閑との対談「日本の詩歌を語る」（『俳句』第一卷第十号）である。

総合した知識をもつてゐて、その組織の一部として、万葉を理会して行く……といふことでなければいけないんですね。下の学校から空手のまゝで、ぼつかりと万葉の海に浮んで出たと謂つた――つまり、大学へ入つて初めて万葉を読んで、素朴な研究で、まじりけのない情熱は尊敬すべきだが、万葉以外なにも知らない……さういふ人

が多いんです。万葉を研究するなら、万葉の為でなくつて、十分な用意の上に万葉が浮きあがったといふ風にありたいと思ふのです。できるだけ専門家みたいに、万葉なら万葉、源氏なら源氏だけで一貫してゐるのでなければ、立派な学問ではないと思つてゐるんでせうね、結局。そんな万葉学なんてものがあるものですか。

ここで、折口は、狭量な万葉研究者を一つの例にあげながら、古典やその他の総合した知識を持った上で、その組織の一部として個々の作品を理会して行くのが文学研究の王道なのであり、それ以外に学問研究はありえないことを主張しているのである。これは狭量なセクト的文学研究者への批判であり、全体としての文学を解することなく、個別の作品の分析のみに埋没する立場の否定である。

なお、こうした折口の「文学」に対する根本的な姿勢については、篠田一士が「折口信夫の「文学」」で述べたところが興味深い⁽⁷⁾。氏は、「折口信夫は「文学」という言葉を用いて、しばしば、ギクリとするような、おそろしい戦慄感を読者にかきたてる。」と述べ、「折口信夫の「文学」のもつともめざましい実例」として上田敏の訳詩集への批評を取りあげた上で、以下のように折口の「文学」を評している。

折口信夫が「文学」という言葉を使うとき、そこにぼくは近代のどの文学者にもなかった、ある、ずっしりした実体の重みを感じ得る。……(中略)……折口の「文学」は、個人の経験の内奥のなかで、超個人的、そして超時間的な文学の実体におのずから肉化したものだった。……(中略)……

国学者は道徳感をはつきり掴んでいたが、文学はその輪廓しか知らなかったのに対して、国文学者は文学は掴んだが、もたらせんすを発見しえなかつた——と「三矢先生の学風」のなかで折口信夫は指摘している。もたらせんすというものを、いまかりに倫理意識感、あるいは、エートスと言ひ直してもいいが、これは個々人の経験を超えた、いわば伝統の意識だろう。審美の経験は瞬時において行われるのに対して、倫理の意識はひとつの持続した長い時間を前提とする。

詩人折口信夫は、あの宝石のように燃えあがる焔の瞬間の切実さをだれよりもよく知っていたし、そのありがたい美の恍惚のなかに身を挺することができた。だからこそ、心あるひとは、彼を日本のペーターになぞらえる。だが、ペーターが瞬間を一举にひとつの超時間的なものに昇華させようとしたのに対して、日本のペーターは、また他方で、時間の連続のなかに生きつづけた倫理意識の把握をも、文学を文学たらしめる不可欠な作業だとみなしていたようである。折口学の根柢にある言語学的民俗学の独創がそれだ。ここでは、ペーターとしばしば対立的に語られる、あのマシュー・アーノルドの存在をぼくはどうしても思いおこさざるをえない。

折口信夫のなかにある、瞬間による文学と持続した時間のなかに生きつづけた文学、そのふたつがどのように交叉し、またどのような統一に導いてゆくか——それは後にのこされた今日のぼくたちが想いを凝らさねばならぬ緊急事だろうと思う。

文中の「心ある人」とは三島由紀夫のことであろう（三島由紀夫「折口信夫氏のこと」、昭和二十八年（一九五三）十一月、『三田文学』第十一号参照）。篠田は三島が折口を評した際に取りあげたウォルター・ペイターとともに、マシュー・アーノルドの存在を想起しながら、「折口信夫のなかにある、瞬間による文学と持続した時間のなかに生きつづけた文学」の「交叉」と「統一」の問題を、文学の緊急事だと述べているのである。

文学の意義について、折口自身は、早く「異郷意識の進展」（『アララギ』第九卷第十一号、大正五年（一九一六）十一月、全集20）で、「生理的にも、精神的にも、あらゆる制約で、束縛せられてゐる人間の、たとひ一歩でもくつろぎたい、一あがきのゆとりでもつけたたいといふ、解脱に対する憧憬が、文芸の原始的動機なのである」と述べていた。折口という「解脱に対する憧憬」とは篠田のいう「あの宝石のように燃えあがる焔の瞬間の切実さ」とも重なるものだろうか、この初期の論文で折口は「解脱に対する憧憬」を異郷論に接続させ、永遠に甦り続ける新たな異郷を胸に描いているのである。そこには若き折口信夫の文学ならびに学問への熱き思いが見て取れるが、ここでは、三島や篠田の

指摘するペーターやアーノルドの学問方法と折口の文学との比較の重要性とともに、折口の「近代のどの文学者にもなかった、ある、ずっしりとした実体の重み」の根柢に、「伝統の意識」（エートス・倫理の意識）Ⅱ国学の姿勢に由来するものが際だつ特徴としてあったということを強調しておきたい。

一、折口信夫と国学者

それでは具体的に折口信夫は、国学の方法を学ぶことによって、どのように自身の学問を組み立てていったのだろうか。さまざまなアプローチが可能であろうが、ここではいわゆる「国学者」と折口が認定した人々への言説（批評）を取り上げることによって、今後の研究への足がかりとしたい。

いうまでもなく、折口の著作には、たくさんの国学者が取りあげられている。国学成立以前の和学者北村季吟（一六二四～一七〇五。数字は生没年。以下同じ）や、和学者と国学者の間の「無所属」と折口のいう隠者下河辺長流（一六二七～一七四二）・同じく契沖（一六四〇～一七〇一）を筆頭に、近代に至って、國學院大學の師である三矢重松博士（一八七一～一九二三）や先輩で同僚の河野省三博士（一八八二～一九六三）まで、折口が国学者としてとりあげた人物には、名前をあげるだけで批評のない人物まで含めれば四十余名をあげることができる。

国学史の論述が折口の目的ではないが、その著述では、『近代短歌』（昭和十五年（一九四〇））、河出書房版『日本文学大系 第十四巻』（全集14）、『日本文学啓蒙』（昭和二十五年（一九五〇））、朝日新聞社、全集23）に網羅的な記述が見られ、折口が、国学の成立と展開のあらましを十分理解した上で咀嚼し、その独自の文学史や和歌史が構想されていることもわかる。

そこで、折口が何らかの批評をしながら取り上げた国学者には具体的にどのような人々がいたのか。前記した国学

成立以前の人々と後述する特記すべき国学者以外を、おおむね年代順に折口自身の批評を引用しながら紹介してみると、次のようになる。

1 今井似閑の師で歌や学に新たな批判を試みた木瀬三之（一六〇六？）、2 漂遊学徒の格にあった戸田茂睡（一六二九〜一七〇六）、3 諸道に通じ艶道まで兼ねた増穂残口（一六五五〜一七四二）、4 気概を持って大嘗祭の調査をし春満の家学を新しい有職家のごとく軌範として伝えようとした荷田在満（一七〇六〜一七五一）、5 真淵について万葉の単純性を守ろうとした歌人楫取魚彦（一七二三〜一七八二）、6 高い評価は与えられないが物語文の荒木田麗女（一七三二〜一八〇六）、7 国学の本質がまだ固定しなかった時代に文学の方面に優れた才能を持っていた上田秋成（一七三四〜一八〇九）、8 江戸の真淵門下加藤千蔭（一七三五〜一八〇八）、9 小説も狂歌も作った村田春海（一七四六〜一八一）、10 国学者で狂歌師でもあった石川雅望（一七五三〜一八三〇）、11 折口が多感な少年期（明治三十年か三十一年）に博文館の伝記を読んでその侘しい旅に感動し自ら百舌鳥耳原陵に訪れて土に額を付ける契機を与えた高山彦九郎（一七四七〜一七九三）、12 皇陵に対する慨み・悲しみを持っていた蒲生君平（一七六八〜一八一三）、同じく13 伴林光平（一八一三〜一八六四）、14 国学から経済論の方に傾いた一個の英雄佐藤信淵（一七六九〜一八五〇）、15 典型的な学究態度から客観性に富んだ結論を出したがまだ料り残したところのある伴信友（一七七三〜一八四六）、16 江戸時代の国学者の中で一等の歌人加納諸平（一八〇六〜一八五七）、17 優れた歌人で国学者の気概のあった橘曙覧（一八一二〜一八六八）、同じく18 岩崎美隆（一八〇四〜一八四七）、19 明治に晩年を大阪で過ごし折口の姉が和文・国文を習っていた敷田年治（一八一七〜一九〇二）、20 明治二十年に没した国学者・音義学者堀秀成（一八一九〜一八八七）、21 「橿原の宮に還ると思ひしは、あらぬ夢にて ありけるものを」と西洋文化の漲溢に呪ひの歌を誦び上げた矢野玄道（一八二三〜一八八七）、22 国学を加納諸平に学び国学者と通じる気概のあった人海上胤平（一八二九〜一九一六）、23 自身和歌を作りながら遊戯文学としての短歌に遊ぶ徒を罵った林甕臣（一八四

五（一九二二）、24 国学者として世を憤った煩悶時代の人丸山作樂（一八四〇～一八九九）、25「惟神」なる語を説いた篤克彦（一八七二～一九六一）、同じく26 山本信哉（一八七三～一九四四）など、である。

以上が、程度の差はあっても折口が国学ならびに文学史、和歌史上に取り上げた人々のあらましである⁽⁸⁾。折口の学問方法を考える上で、こうした人々の業績についてはその批評と照らし合わせながら注意すべきということになる。ただ、以下にあげる国学の四大人と、橘守部及び鈴木重胤、師の三矢重松への発言と比べると、以上の人々への言及は限られていて彼らからの折口の学問方法への影響については、まずは副次的であったと見てよいであろう。

それでは、いわゆる国学の四大人と橘守部、鈴木重胤、三矢重松については折口からどのような言及があるのだろうか。

まず国学の四大人について、折口は、彼らを一括りにして「日本を救うために、日本の倫理道德を目的として掴まえようとした学問」を行った人々と述べ（「国学の幸福」前出）、高く評価している。その点個々の批評の有無を超えて注意しなければならない人々であることになるが、ここでは、ごくかいつまんでその批評の一端を紹介すると、まず荷田春満（一六六九～一七三六）については、早い時代に非常に偉い学問性を持ち、『万葉集』の著作でも大きな仕事をして再評価されるべき人ととらえている（「平田国学の伝統」、講演筆記、昭和十八年（一九四三）十二月、旧全集初収録、全集20）。

つぎに賀茂真淵（一六九七～一七六九）の場合は、国学の自立に果たした役割を評価するとともに、「万葉の良さを発見し、理論として発表した国文学鑑賞法に新しい事実を打ち立てた人」とするが、どちらかと言えば芸術家肌で学問よりは文学に進んだ人という評価を与えている（『日本文学啓蒙』前出）。

本居宣長（一七三〇～一八〇一）には、学問の伝統の上で重要な国語・国史・倫理を綜合した一貫した道のある人で、真淵とともに王朝文学の鑑賞に独自の方法を求めだして、それを前代の文学の上にも推し及ぼしたとするが、誤

った論理の結果なる仮説があるともいう（「追ひ書き」、『古代研究 民俗学篇二』、昭和五年（一九三〇）六月、全集3）。また、民間の伝説をよく注意したとも述べている。

最後に平田篤胤（一七七六―一八四三）については、「平田国学の伝統」という論文があるように特にさまざまに及が見える。そこには、春満の意思を有力に継いだ人で、月花の風流を恥じた国学者の伝統の源に位置するといえる。出来るだけ新しいものを受け入れながら日本的な科学を生みだそうとし、日本の古代で足りないところを支那や印度の古代の書物を読んで日本の著しい古代を引き出す事が出来ると考えて仕事をした人とする。また、民間信仰の研究に深い情熱と興味をもっていたことを特筆し、『古今妖魅考』や『稻生物怪録』をはじめとした著作に「人間世界の外に日本人の考えてきた別のものがあることを調べようとした」立場を認め、天狗伝承や化け物など幽界の消息を語る物語などからもっと広い篤胤を見出さなければならぬことを強調している。

四大人以外の国学者として高く評価している人には、上田秋成とともに橘守部（一七八一―一八四九）をあげている。まず守部の著作について、学生時代に上野の図書館で耽読したものとして、『山彦冊子』『鐘の響』『土佐日記舟の直道』『稜威道別』『神楽催馬楽入綾』をあげ、当時進歩した歴史観を一番持っており宣長の学説に対して歴史的批評態度でその反対説を立てることに努めた人と述べる。また、古代地理の研究に自負を持ち、言語に対する直感力と造詣、音楽的修養に恵まれ、屋代弘賢の影響からか古代の民間信仰に興味を持っていた人ともいう（「橘ノ元輔源ノ守部」、大正五年（一九一六）十二月、『アララギ特別増刊 万葉集檜嬢手』、全集20）。

また、鈴木重胤（一八一二―一八六三）については殊に高い評価を与えているところが注意される。重胤には、「四大人はじめ、神道家国学家に共通の哲理を持ちつゝ、一方民間伝承に顧みることが多く、其だけ学説にも自由な、正しい創見があつた」（「おももの乳汁」、大正末年―昭和初年か、草稿、全集33）と述べ、秋成や守部の「皮肉屋（10）の、閃く如き鋭さ」より重胤の「鈍い重さの広く亘る力」が大切と述べている（「追ひ書き」『古代研究 民俗学篇二』前出）。

最後に、師の三矢重松である。三矢については、篤胤と同様年祭での講演の機会もあって、たびたび言及がある。折口は三矢を「国学最後の人」であり、「囚われない民族的な道念に帰着する人」と、その人物から高く評価する。学問的には、文法によって国学の学的基礎を築き上げようとした人と位置付けるが、源氏物語の文学としての価値をはつきり認めた人であるといい、三矢が、平安朝の生活にも古代の生活の引き続きがあると考えていたことを、最も感謝することと述べている（「三矢先生の学風」前出）。

おわりに

本章では、折口信夫の学問方法の根柢にある国学の方法を理解する前提として、その言説から国学的立場を基本にした文学者としての折口の姿勢を紹介し、ついで全集から折口の学問方法に影響を与えたと見られる国学者を一覧してみた。

國學院で学んだ折口信夫が国学の伝統からさまざまな影響を受けたかどうかというまでもないが、その学問方法の形成の上で、特に今後検証していかねばならない国学者は、国学の四大人とともに、橘守部と鈴木重胤ならびに三矢重松であるということになる。

具体的には、荷田春満の万葉研究や、篤胤の『古今妖魅考』・『稻生物怪録』などに現われた異界伝承に関する業績、折口が「言語への直観力と造詣」を評価すると述べ学生時代に耽読したという守部の『山彦冊子』・『鐘の響』・『土佐日記舟の直道』・『稜威道別』・『神楽催馬楽入綾』などの著述、重胤の「祝詞」研究や『日本書紀』研究など、それらの業績のどこに折口が魅力を感じ、そしてどのように影響を受けたのか、明らかにしていく必要がある。また、師の三矢重松に関しては、源氏全講会に至る源氏物語研究について、検証することが重要である。

また、直接的な学問業績の継承とは異なるが、折口が、こうした国学者の著作を縦覧する過程で、引用される古典資料を追体験することが、その文学活動や研究に影響を与えることはなかったかという問題もある。平田篤胤を例にとれば、篤胤自身の結論や目的とは別に、その著作は『古今妖魅考』など天狗伝承の百科辞書の様相も呈している。たとえば、その巻四に収録された網羅的な阿弥陀来迎の説話や、一目見た女御への愛憐の心から死後鬼となった金剛山の聖人の話などが間接的に彼の異郷論や小説『死者の書』といった文学的な業績を導き出すことにつながりはなかったかという問題である。これは、折口の「信太妻の話」の引用資料が物集高見の『広文庫』（大正五〜七年（一九一六〜一八））から多く採られているとみられるところとも関わる。折口信夫の学問形成や文学創作と、類書・引用の問題である。

なお、折口信夫の方法と国学との関係は切っても切り離せぬ関係にあるのはたびたび述べたとおりだが、ことに、その著作からは、既存の国学批判の側面と、新しい国学を打ち立てようとする継承・発展の側面が認められる。

批判の側には、「日の若宮」（「異郷意識の進展」前出）や天皇即神（「天子非即神論」、『夕刊新大阪』昭和二十二年（一九四七）一月、全集20）など記紀を中心とした個別な古典の解釈、明治維新や二二六事件に顕著な急進的行動（「異訳国学ひとり案内」、「国学とは何か」共に前出）、古社の特殊神事を画一的な理想や空想によって常識的に合理化してしまう固定的態度（「民間信仰と神社と」、『神道講座』第二冊、昭和四年（一九二九）十一月、全集20）、古代道徳や倫理の盲信（「ここに光明あり」前出）などを指摘している。

こうした批判は、高山彦九郎に憧れて百舌鳥耳原陵に額づいた少年期から國學院大學入学を経て、柳田國男との邂逅によって発展的に昇華していき、民俗学を基礎とした新国学の提唱とつながっていくことになる（「新国学としての民俗学」、『國學院大學新聞』第一五五号、昭和二十二年（一九四七）九月、全集19¹⁾）が、その学的な展開を理解するためにも、前記の国学者の人と学問から折口が何を学び、どのようにその学問に活かしていこうとしたのか、今後

より具体的な検討がのぞまれるのである。

注

- (1) 個々の折口理論の形成の概観については、西村亨編『折口信夫事典 増補版』（平成十年（一九九八）、大修館書店）が参考になる。また、最近特筆すべきは安藤礼二の『神々の闘争 折口信夫論』（平成十六年（二〇〇四）、講談社）をはじめとした一連の業績で、学燈社の『国文学 解釈と教材の研究』第五十一巻第十号「折口信夫―新しく見えてきた像」（平成十八年（二〇〇六）九月）でも岡野弘彦・林浩平との座談会の発言が注目される。なお、稿者も、「まれびと」論については、「折口信夫の文学発生論―異族と「まれびと」をめぐって―」（『國學院雑誌』第百三卷第十一号、平成十四年（二〇〇二）十一月、本論文集第一部第二章収録）で、台湾の蕃族調査報告書との関わりについて論じ、その理論構築と実体験との相互関係については、「〈古代〉への歩行」（國學院大學折口博士記念古代研究所・小川直之編『折口信夫・釈迢空―その人と学問―』、平成十七年（二〇〇五）四月、おうふう、本論文集第一部第三章収録）で、その旅との関わりをめぐって考察している。

- (2) 折口の著述に口述筆記の多いことは周知のことだが、全集未収録の講演筆記や講義ノート（門弟や学生・聴講者の筆記ノート）には、没後に近畿迢空会がまとめた出版物（『釈迢空研究資料』所収）のほか、長野の下伊那郡教育会や下伊那郡神職会での講演筆記を謄写版発表されたものなど数種がある。また、関連資料としては、折口博士記念古代研究所に所蔵される蔵書や愛蔵品などのほかに、折口が縁あつて書き残した短冊や色紙などの自筆資料が全国各地に伝えられている。J O A K のラジオ放送の音源などもあるはずで、それらの収集・整理も今後の課題であろう。

- (3) 慶應義塾大学出身の宮本演彦氏のノートは、現在まで「宮本演彦ノートⅠ―東北紀行と折口信夫講義ノート―」、「宮本演彦ノートⅡ―昭和十三年琉球採訪・久場カマドの神がたり―」、「宮本演彦ノートⅢ―昭和十四年 先島旅行・嘉手納聴書集―」として『國學院大學折口博士記念古代研究所紀要』の第七輯（平成十六年（二〇〇四）三月）、第八輯（平成十七年（二〇〇五）三月）、

第九輯（平成十八年（二〇〇六）三月）、第十輯（平成十九年（二〇〇七年）三月）、第十一輯（平成二十一年（二〇〇九）三月）に翻刻している。折口の講義を筆記したノートのほか、第二次世界大戦の戦禍に遭う以前の、宮本による沖繩の民俗調査記録が残り、民俗学史の上でも重要である。また、國學院大學出身の門弟石上順氏のノートは、『國學院大學折口博士記念古代研究所紀要』第十二輯（平成二十三年七月）に「萬葉集卷二」と「卷十六」の講義ノート、ならびに「發生日本文学史ノート」を翻刻した。氏は、國學院大學四十七期（昭和十四年（一九三九））卒業、石上堅氏の実弟である。本ノートは、松本深志高校での氏の教え子赤羽一雄氏の紹介で御息女の石上鴉子さんより貸与されているものである。昭和十一年度～十四年度の学部での講義を筆記したもので、速記本を含め、現在二十一冊が確認されている。詳しくは同紀要の凡例を参照願いたい。

(4) 折口信夫の国学観についての素描は、内野吾郎「折口先生の国学観序説——戦前の著述目録からの資料摘要——」（『ここにも一人門弟子が——折口信夫と牛島軍平——』、昭和五十三年（一九七八）十一月）、フェニックス出版）、同「折口信夫の国学観とその展開」（『國學院雜誌』第七十九卷第十一号、昭和五十三年（一九七八）十一月）のほか、中村生雄『折口信夫の戦後天皇論』（平成七年（一九九五）、法蔵館）などを参照のこと。

(5) 上記のほか、折口「美しい私学の学問」（『余情』第七集、昭和二十三年（一九四八）六月、全集33）など参照。また、近代国文学の発展の中に国文学の学史的整理を行ったものとして、内野吾郎『日本文芸研究法（文芸学の方法序説）』（昭和四十七年（一九七二）、桜楓社）のほか、同「日本文化学としての新国学の方法序説」（『國學院大學日本文化研究所紀要』三十七、昭和五十一年（一九七六）三月）などが参考になる。

(6) 神話学者ジョセフ・キャンベルの発言「あなたの悪徳を殺してはいけません。もしそれがプライドであるならば、そのプライドがあなたを墮落へではなく、光明に導くように努力すべきです。もしあなたがいやらしい人間であるならば、そのいやらしさを保持した方がいい。ただし、そのエネルギーの方向を転換させなければなりません。」（ジョセフ・キャンベル・ビル・モイヤーズ『神話の力』、飛田茂雄訳、平成四年（一九九二）、早川書房）を想起させる。なお、折口のいう「もらせんす」を新国学の情熱の

根柢に見ることについては、岡野弘彦「國學院の学問と折口信夫」（『國學院雑誌』第九十二卷七号、平成三年（一九九一）七月）などに種々言及がある。

(7) 篠田一士「折口信夫の『文学』」（旧版『折口信夫全集月報』第二十八号、昭和五十八年（一九八三）五月）

(8) 今回の調査は主に新版の『折口信夫全集』33「総索引」の国学の項をもとに行った。ノート編及びその他の資料の精査は今後の課題としたい。

(9) 鈴木重胤と折口との学問的つながりへの注意は、鎌田東二「異訳する国学者・折口信夫——魂のアルケオロジーのために——」（『現代思想』第十五巻第四号、昭和六十二年（一九八七）三月）、村井紀・鎌田東二『他者の言葉 折口信夫』（平成二年（一九九〇）、五月社）などにある。

(10) 大学での講義で折口は、折にふれて国学者や先覚の人物批評を行っており、たとえば近畿迢空会の水木直箭編『釋迢空研究資料（特輯号文学史のうと）』（昭和四十三年（一九六八）十月）には、橘守部を江戸時代の皮肉屋と呼び、「宣長を仮想敵にし、相手は墓に這入つてゐるのに、其を攻撃することによつて大きくなつた学者で、汚い学者」と酷評している（昭和十三年（一九三八）六月二日、國學院大學講義）。また、國學院で学んだ佐々醒雪（政一）の文学史にふれて「一番影響を受けた」と述べていたりする（昭和十四年（一九三九）四月二十八日、同前）。こうした折口の発言意図を追跡する作業が大切であり、その意味からも石上順ノートなど受講ノートの発掘と解説が、今後とも基礎的な作業として重要と考えている。

(11) 内野五郎「新国学の提唱とその学史的意義」（『國學院雑誌』第七十六巻第十一号、昭和五十年（一九七五）十一月）には、折口と柳田の新国学の違いを「前者が（旧国学的新国学）の（民俗学派）であるのに対して、後者が（新国学的日本文化学）としての（民俗学プロパー）である」という言及があるが、問題は両者の学制的な違いの根幹をいかに定めるかにある。

この問題については、折口が国学を批判する中で、国学の狂信的・行動的側面について、それが本来の古い姿の国学ではなく「国学が中道にして行き触れた外来魂」（「国学とは何か」という表現で、「経世済民」を目標に掲げた儒者の夢の引き継ぎとみている

ところが興味深い。周知のように「経世済民」は柳田民俗学のスローガンの一つであり、ここに折口信夫の学問と柳田國男のそれとの抵触が見られると考えるからである。折口信夫の方法と国学との具体的な関わりも含めて、こうした問題が投げかける事柄について、稿を改めて論じたい。

第五章 「万葉びと」論

——折口信夫の方法と射程

はじめに——ことばの伝承と術語

民俗の旅に出ていると、ことばとは、実に不思議なものだと、つくづく思い知らされることがある。

蚕のことをオコサマと呼ぶのを始めて耳にしたのは、平成二十年（二〇〇八）十一月一日、山形県西村山郡西川町大井沢の中村という集落で、山の神オンビという行事を見た時のことである。その時、立ち寄ったあるお宅で、蚕をオコサマと呼ぶことと養蚕の神様オシヤガミサマの話聞いたのであった。オシヤガミサマは、雪解けを待って、山から伐ってきた杉の木の柱を家の軒先に立てることで迎えたことになるのだが、それをまたオシヤボケタテルともいった。養蚕の神様オシヤガミサマは天からこの木を目印に降りてくると伝えるのである。この話を聞いて、すぐにオシヤガミサマは、東北地方から関東地方にかけて広く養蚕の神として知られるオシラガミの転訛ではないかと気づき、また、養蚕の神を人形や神像などで祭るのは異なった古層の神迎えの様式を伝えるものとして興味深く思ったのだ。

ただ、話はこれで終わらない。それからしばらくして、神奈川県西部、中郡二宮町の実家に立ち寄った時のことである。いつものことで、最近行った民俗採訪の話から、山形県の西村山郡では蚕のことをオコサマと呼ぶのだと私が見聞に伝えると、父がさも当然のごとく、「そうだよ、オコサマっていうんだよ」というではないか。私は飛び上がらんばかりに驚いた。灯台もと暗し、何と私の生まれ故郷でもオコサマの呼称は当たり前のように使われていたの

である。改めて聞いてみると、ここ二宮町山西ではあまり蚕は飼っていなかったようだが、母の実家の横浜市緑区小山町では、かつては養蚕が盛んで、カイコと呼ぶよりオコサマの方が一般的だったという。物を知らないというのは、恐ろしいことである。わざわざ旅に出て、聞いてきたことが、身近な地元にも伝えられていたのだから。

しかし、自らの不明を棚に置いて、改めて、この出来事を考えてみると、現代の民俗伝承における大きな問題があらわになっているともいえそうである。ここには、伝承されないことば、つまりことばの伝承の断絶がはつきりとあらわれていると考えられるからである。私の父母は、昭和二年生まれ、私は昭和三十三年生まれである。父や母は、オコサマということばを知っている、カイコということばで私が話しかければ、わざわざオコサマということばを話す必要は感じなかったのである。いわゆる標準語カイコの浸透で、オコサマの呼称は不要になり、それまで確かに使われていた前代の地域のことばが、いとも簡単に忘れ去られていくのである。もちろん最近では、方言の豊かさを見直そうという動きも全国的にあるようだが、テレビなどのメディアで広がる標準語の意識・無意識の浸透の速度と比べれば、方言や民俗語彙の使用は、かつての生活スタイルから現代のそれへの大きな変容の中では、世代間のことばの断絶の問題とあいまって、かつてないほどの危機的状況にあるのではなからうか。

そんなこともあって、それ以来、旅に出るごとに、注意して蚕の方言を聞き出すように努めてみた。平成二十一年の正月には、福島県南会津郡南会津町水引で蚕をアトウトという呼称を耳にし、二月には長野県下水内郡栄村小赤澤（いわゆる秋山郷である）で蚕をボボサマと呼ぶと聞いた。蚕には、さまざまな地域呼称（方言）があることを再認識するとともに、逆に、伝承される複数のことばの存在から、蚕呼称のさまざまな生成の反対に、その名称の変更や消失も予想させられたのであった。

さて、今述べたことは、民間に生きたことばの伝承の問題であるが、それは、ある意味で、学術用語（以下、「術語」と表記する）の使用の問題とも、類比して考えられる問題かも知れない。学問に使用されることばは、新しい問題の

立ち上げに際して、研究する誰もが共有して使用できる知識を、簡潔で適切な用語として作り出し、正確かつ速やかな伝達のために用いられる。この術語の性格は、ある意味で、明治三十年代以後に作り出されてきた標準語（共通語）の存在理由とほぼ共通したあり方を示しているよう。地域ごとに異なる微妙なニュアンスを含んだ方言や民俗語彙の存在は、地域での伝承と連帯を強めはするが、逆に地域の垣根を越えようとする場合に、その意志伝達に支障をきたす側面がある。共通語の制定と指導は、そうした地域語ゆえの弊害を乗り越える円滑な情報伝達のための国家的政策として一応の効果を上げた経緯がある。

同じように、術語も、より正確な知識の速やかな認識と伝達のために、学問の世界で創作され、鍛えられてきたという来歴を持っている。ただそれは標準語が、生きていたことばの意味を喪失して記号化する危険性を持つのと同じく、常に検証していかないと、術語だけが一人歩きする危険性を伴うものだとする認識が必要であろう。

今回、取り上げる「万葉びと」という概念は、釈迦空・折口信夫が創作し、一般に広く流通した学術用語の一つである。折口信夫が自己の学問を形作る過程で、いくつもの特異な術語を使用したことはよく知られている。たとえば、まれびと、貴種流離、水の女などである。その独特な命名法と概念規定は、「折口名彙」と呼ばれて異彩を放っている。それも、その難解な思考過程からの命名ゆえに、ある意味で命名者である折口個人の思惑をはるかに超えて、一人歩きして用いられている現状も認められよう。それは特に、サブカルチャーといわれる現場などで顕著なようである。

本章は、折口信夫の学問の方法を検証する過程で、折口の用いた「万葉びと」という術語が、本来、どのような定義や内容を持っていたのかを確認するとともに、その「万葉びと」という術語がいったい折口の中でどのように形成されたのかを、その独自の造語法の側から検証してみたいと思う。そして、ひいては、「万葉びと」という術語の創造によって、明らかにされるべきことにはどんなことがあるのか、折口の考えた術語「万葉びと」の文学的射程について考えてみたいと思う。

一、「万葉びと」の概念

①折口信夫の述作と術語「万葉びと」

まず折口信夫の述作の上で、術語「万葉びと」がどのようにあらわれるのか。『折口信夫全集』37の総索引と、ノート編総索引より、「万葉びと」の用語の載る論文を検索し、発表年代順に並べると、次のようになる。

- 1 「ちとりましとゝ」 大正六年（一九一七）三・四月 全集13
- 2 「短歌拾遺」大正八年（一九一九） 全集25
- 3 「万葉人の生活」大正九年（一九二〇）一月 全集1
- 4 「零時日記（Ⅲ）」大正十一年（一九二二）一、二、五、七月 全集33
- 5 「万葉びとの生活」大正十一年一・二・五・七月 全集1
- 6 「最古日本の女性生活の根柢」大正十三年（一九二四）九月 全集2
- 7 「万葉集研究」昭和三年（一九二八）九月 全集1
- 8 「万葉人の生活——及びその歌——」昭和六年（一九三一）十月 全集6
- 9 「六十七 万葉集の成立」昭和六年度後半 ノート編3
- 10 「上代貴族生活の展開——万葉びとの生活——」昭和八年（一九三三）十月 全集6

索引によるかぎり、大正六年（一九一七）が術語「万葉びと」の初出となるが、しかし、西村亨によれば、索引に採られなかった用語例が、大正五年（一九一六）八月二十九日刊行の『口訳万葉集』のはしがき「口訳万葉集のはじめに」や、大正八年（一九一九）一月刊行の『万葉集辞典』のはしがき「万葉集辞典のまへに」に見えており、さらにこれも

索引に採られなかった用語例として、大正五年（一九一六）六月刊行の『郷土研究』第四卷第三号発表の「稲むらの蔭にて」があることが指摘されている。それは、「丹生のまそほの色に出でゝなど云ふ歌もあるが、此は略萬葉人の採り試みた民間用語に相違ないやうである」というもので、西村は、これを「万葉びと」（萬葉人）の初出例としている。ま

ずは、我々は、用語検証にあたって、索引の万全でないことを心しなければならぬ。

が、その後、西村は、自ら編集した『折口信夫事典』の「万葉びと」の項で、「万葉びと」ということばのさらにそれ以前と見られる用語例を『古代研究』に収められた「髻籠の話」の中にあることを見出し、「髻籠の話」の初出が『郷土研究』第三卷第二号の大正四年四月であり、その構想・執筆時が大正三年とみられるところから、「万葉びと」の始発の上限を引き上げて、大正二年（一九一三）から大正四、五年頃と訂正して論じている。ただ、この西村の論述にはおそらく誤解がある。

西村が初出とする「髻籠の話」の用語例は、実際には『郷土研究』第四卷第九号（大正五年（一九一六）十二月）に掲載された「依代から「だし」へ（髻籠の話の三）」のものであり、「万葉びと」の始発を大正二年まで遡らせるのは、少々、無理があると言わなければならない。用語例の検討においては、初出時の原典確認が必須なことを注意しておきたい。結局のところ、折口の頭の中に「万葉びと」の術語が思い浮かんだのがいつかは厳密にはわからないといわざるを得ないが、「万葉びと」の用語の始発は、文献上からは、今のところ、大正四、五年ころとせざるを得ないであろう。

②「万葉びと」の定義

それでは、次に折口が術語「万葉びと」によせたその思いに迫るために、「万葉びと」の定義と内容について整理しておきたい。まず、大正十一年（一九二二）一・二・五・七月の『白鳥』第一〜四号に掲載した「万葉びとの生活」の一文から引用しよう。

飛鳥の都以後奈良朝以前の、感情生活の記録が、万葉集である。万葉びとと呼ぶのは、此間に、此国土の上に現れて、様々な生活を遂げた人の総べてを斥す。畜ただに万葉集の作者として、名を甘巻のどこかに止めて居る人に限るのではない。又記・紀か、類聚歌林か、或は其外の文献にでも、律語の端を遺したらう、と思はれる人だけをこめて言ふのでもない。此時代は実は、我々の国の内外ウチトの生活が、粗野から優雅に踏み込みかけ、さうして略ほぼ、其輪廓だけは完成した時代であつた。此間に生きて、我々の文化生活の第一歩を闊ひらいてくれた祖先の全体、其を主に、感情の側から視ようとするのである。だから、其方の記録即、万葉集の名を被せた次第である。

政治史より民族史、思想史よりは生活史を重く見る私共には、民間の生活が、政權の移動と足並みを揃へるものとする考へは、極めて無意味に見える。此方面からも、万葉人を一纏めにして考へねばならなかつたのである。
(全集1、三〇七頁)

ここには、術語「万葉びと」の概念について、折口による規定がなされている。折口によれば「万葉びと」とは、飛鳥の都以後奈良朝以前に日本に生まれて感情生活を送つたすべての人々のことで、それは文献に残るだけではないその時代の文化生活をした人々を、感情の側から見ようとした時の代名詞だという。また、それは政治史や思想史のカテゴリゴリーからではなく、民族史や民間の生活史から見た時のカテゴリであるとして位置づけている。

次は、「最古日本の女性生活の根柢」(『女性改造』第三卷第九号、大正十三年(一九二四)九月)からである。

私は所謂有史以後奈良朝以前の日本人を、万葉人マンヤヒトと言ひ慣して来た。万葉集は略ほぼ、日本民族が国家意識を出しかけた時代から、其觀念の確立した頃までの人々の内生活の記録とも見るべきものである。此期間の人々を、精神生活の方面から見た時の呼び名として、恰好なものと信じて居る。古事記・日本紀・風土記の記述は、万葉人の生活並びに、若干は、其以前の時代の外生活に触れて居る。茲に万葉集を註釈とし、更に今一つ生きた註釈を利用する便宜が与へられて居る。(全集2、一四五頁)

この論文は、「万葉びと」の定義からはじまって、もう一つの「生きた註釈」としての琉球（沖縄）びとの生活を取り上げて、題名のとおり古代の信仰に生きた女性生活を論じたものである。ここでも、折口は、「万葉びと」の呼称の意義を、有史以後奈良朝以前の日本人を「内生活」すなわち精神生活の方面から名付けた呼称と述べている。そして、『万葉集』に伝えられた歌が「内生活」すなわち心のあり方を伝えるものであるがゆえに、これに外生活にふれた他の古代文献と併せて、沖縄諸島の人々の民間伝承を重ね合わせて再現することができるとして、以下、「万葉びと」の時代の女性祭祀のあり方を女帝や中皇命の存在から解説し、それと類比的に沖縄の女性神人の最高巫女聞得大君を俎上に乗せて論じるのである。

次は、昭和三年（一九二八）九月に『日本文学講座』第十九巻に収録された「万葉集研究」である。

一一 万葉びとの生活

此語は、私が言ひ出して、既に十五年になる。けれども一度も、行き徹つた論を発表しないで来た。私は今は、其輪廓だけでも書き留めておきたい。私の言ふ万葉人なる語は、万葉の中心となつてゐる時代即、飛鳥末から藤原・奈良初期、其から奈良盛時、此に次ぐに奈良末の平安生活の予覚の動いて居る時代の、宮廷並びに世間の内生活の推移と伝統・展開とをこめて言ふのである。純粹の感情表現の記録と言へない事は固よりだが、内生活の記念とも見るべき歌謡から、生活の諸相を抽象しようとするのである。（全集1、三七四頁）

前にもふれたが、ここには、まず「万葉びと」の呼称がこの論文の執筆時点から既に十五年の昔に遡ることが述べられている。文字どおり教えれば、昭和三年の十五年前は大正四年になる。「万葉びと」の内容説明としては、ほぼ前二者での主張と重なるが、「宮廷並びに世間の内生活の推移と伝統・展開をこめて言ふ」とあるのが注意されよう。

このように見てくると、なぜ折口が「万葉」の名を冠した造語を選んだかは明確である。櫻井満の表現を借りれば、古代の主な文献の内、文学的述作である『万葉集』、物語的述作である『古事記』、歴史的述作である『日本書紀』、地

理的述作である『風土記』⁽⁷⁾のうち、アンソロジーとしての『万葉集』が、歌（歌謡）という感情生活（内生活・精神生活とも）をより多くあらわす表現形態であったところから、まずその名は冠されたのだった。そう考えると、折口が大正八年（一九一九）に残した次の歌も、折口の「万葉びと」への切実な思いが読み取れて興味深いものがある。

万葉びと筑紫に居りて日に夜に国しぬびせし心悉皆知れ（寄物陳思、全七首中の一首。『アララギ』第十二卷第十号、全集25、三一四頁）

筑紫にいる万葉びとといえば、北九州の防備にあたった防人たちがまず思い浮かぶが、大宰帥大伴旅人、筑前国司山上憶良らの名も頭においていいかもしれない。あるいは、大和の郷里を離れた後も、感慨をもって国を憂い、国しぬびをした人として、反逆児藤原広継などをあてることもできるかもしれない。とにかく折口が「万葉びと」の造語に託して共感とともに知りたかったことは、まずは古代に生きた人々の、内的な精神のあり方であり、感情生活の具体相だったと思われる。

③「万葉びと」の内容

それでは、次に折口が「万葉びと」という術語を用いて明らかにしたかったことの内容について、もう少し具体的に踏み込んで整理してみたい。

彼らにとつては、殆ど偶像であつた一つの生活様式がある。彼らの美しい、醜い様々の生活が、此境涯に入ると、醇化せられた姿となつて現れて居る。

其は、出雲びとおほくにぬしの生活である。出雲風土記には、やまと成す大神と言ふ讚め名で書かれて居る。出雲人の倭成す神は、大和びとの語では、はづくにしらす・すめらみことと言うて居る。神武天皇・崇神天皇は、此称呼を負うて居られる。倭成す境涯に入れば、一挙手も、一投足も、神の意志に動くもの、と見られて居た。

愛も欲も、猜智も殘虐も、其後に働く大きな力の儘即「かむながら……」と言ふ一語に籠つて了ふのであつた。倭成す人の行ひは、美醜善惡をのり越えて、優れたまこととして、万葉人の心に印象せられた。おほくにぬし以來の數多の倭成した人々は、彼らには既に、偶像としてののみ、其心に強く働きかけた。

我々の最初の母いざなみの行つたよみの国は、死者の為の唯一つの來世であつた。而も其いざなみすら、いつか、大空のひのわかみこに遷されて居る。此は、万葉人の生活が始まる頃には、もう兆して居た考へである。人麻呂は、倭成す人の死後に、高天ノ原の生活の続く事を考へて居る。而も其子孫に言ひ及して居ない処から見れば、一般の万葉人の為には、やはり常闇の「妣の国」が、横たはつて居るばかりだつたものであらう。理想の境涯、偶像となつた生活は、人よりも神に、神に近い「顕つ神」と言ふ譬喩表現が、次第に、事實其ものとして感ぜられて来る。唯万葉人の世の末迄、あきつみかみと言ふ時に、古格としては、とのてにをはを落さなかつたのは、意義の末、分化しきらなかつた事を示して居るのである。

(全集1、三〇七・三〇八頁)

折口が『白鳥』第一〜四号に連載した「万葉びとの生活」の一節である(大正十一年一・二・五・七月)。ここで折口は、「万葉びと」の偶像としてあつた「生活様式」を取り上げて、それを具体的に「出雲びとおほくにぬしの生活」と述べている。それは「出雲びと」にとつての「やまと成す大神」で、「大和びと」にとつては、「はづくにしらす・すめらみこと」である神武天皇でもあり、崇神天皇でもあつたという。その理想の生活に生きる者は、愛や欲、狡智・殘虐、美醜善惡をのりこえた、まことの行動をする者で、それはまたやまとたけるや仁徳天皇、雄略天皇、武烈天皇にも見える共通の性格であるともいう。

さらに同論文では、具体的に、「万葉びと」が理想としたおほくにぬしの生活について、次のように述べている。
下つ界に來てからは、死を自在に扱ふ彼であつた。智慧と幸運とは其死によつて得た力に光りを添へる事になつ

て来る。焼津野の談は、やまとたけるの上にも、復活の信仰の寓やどつて居ることを見せる。實際此辺りまでは神か人かの弁わかちさへつかない。万葉人も世が進むにつれて、復活よりも不死、死を経ての力よりも死なぬ命を欲する様になつた。扱つかばれた人ばかりでなく、凡俗も機会次第に永久の齡を享ける事が出来るもの、と思ひもし、望みもした。此はおほくにぬしの生活を、人々の上に持ち来たさうとする考へが、外来思想によつて大いに育てられたものと見てよからう。

併し初めには不死の自信がなかつた為に、生に執着もし、復活をも信じたのである。岩野泡鳴氏が、生の愛執を、やまとたけるに見出したまでは、此方面の考へは闇であつた。命をかたに妻子を育んだ戦国の家つ子の道徳が、万葉びとの時代からあつたもの、と信じたがる人々によつて信じられて来た。

花の如きおふいりやの代りに、万葉人たちは、水に流れつゝ謡うたおほやまもりを持つてゐた。町人・絵師すら命の相場を「二分五厘」と叫ぶ様になつたのは、近世道徳の初めの事であつた。我々の国の昔には、すぐれた人々が、死を厭うをたけびを挙げて死んで行つた。

かういふ世であつたればこそ、おほくにぬしは死なゝかつたのである。其復活は信仰の佛を十分に伝へたと同時に、又切なる欲求を示したものでなければならぬ。(全集1、三一四頁)

要するに、折口は、日本神話に描かれたおほくにぬしの生活の根本に、死を恐れ、生に執着し、復活をも信じた「万葉びと」の生命への願いと信仰を見ようとしていたのである。のち、時代が進むに従つて、「万葉びと」も、「復活よりも不死、死を経ての力よりも死なぬ命を欲する様になつた」が、そのはじめには、「不死の自信がなかつた為に、生に執着もし、復活をも信じたのである」というのである。「命の相場は一分五厘」などと人の命を軽く見るようになったのは、近世のはじめのことで、そうした物の見方に惑わされてはならず、「万葉びと」のあこがれとして、神話伝承に描かれたおほくにぬしややまとたけるをはじめとしたさまざまな理想的人格の境涯を、後世の道徳や先入観から解き放

ち、その時代の精神のあり方（感情生活）に沿って、ありのままに読み解こうと主張しているのであった。

なお、こうした折口の主張に影響を与えた人の一人に岩野泡鳴があつたことは、この引用からも確實であろう。折口は「岩野泡鳴氏が、生の愛執を、やまとたけるに見出したまでは、此方面の考へは闇であつた」と述べているが、そのとおり岩野泡鳴は明治四十年代から大正のはじめにかけて、自己の「生の哲学」を主張するためにたびたび『古事記』の伊邪那岐・伊邪那美両神の神話や大国主の神話、日本武尊の物語などを引き合いに出してそこから学ぶべき人生の哲学について論じていた。

たとえば、明治四十年（一九〇七）四月〜六月に『早稲田文学』第十七号〜十九号には、「日本古代思想より近代の表象主義を論ず」を執筆し、次のように述べている。⁽⁸⁾

a、古代の日本人は非常に死を忌み嫌つて、穢れの一つとした。これは宗教がないと云ふ人から見れば、たゞ僕等の祖先が希臘の様に現世的光明を愛して、暗黒界を恐れて居たに過ぎないことにならう。然し、この問題はそんな單純なことで止むべきものではない。

b、古事記を見れば直ぐ分るが、岐美両尊の國生み、神生みは愚かなこと、咳も尿も、尿も涙も、皆それ／＼神となつた。伊邪那岐尊が橘の小門で禊祓ひし給ひし時は、その汚物は皆神となつた。宇氣比の時、大神の嚙んだ物、須佐之男の吐き出した物、また神となつた。『生む』『生れる』といふことはどこまでも祖先の觀念にはつき纏つて居て、之と反対に、死又は廢滅といふ念はなかつたかの様に見える。伊邪那美が『一日に千頭絞り殺さな』と云へば、伊邪那岐は『一日に千五百産屋立てな』とある。迦具土神を斬つた時でも、その血と肢體とはそれぞれ神となつた。斬つた者の眼前に、その心中の悔悟と生慾とが諸神を現じなければ満足が出来なかつたのである。僕等の祖先は實に熱烈な生慾を持つて居た。この生慾を最も強く代表したものが、大和民族の首長となつたのである。

c、生を愛するのは必ずしも光明的ではない。光明の裏には暗黒がある、この世に生存するのは苦痛である。たゞ幾多の苦痛を受けてもなほ生きて居たいと努力するところに、人間の威力が出て来るので——之は近代的思想だといふものもあるだらうが、古事記や日本書紀を読むと、黄泉比良坂を始め、至る所に暗澹たる背景が備つて居るのを見ても、僕等の祖先はたゞぼんやりした太平の民ではなく自然の悲哀と苦痛とを十分に感得して居たのが分る。殊に、大國主の神が根堅洲國にやはられて、そこに戀する件の如き（こは僕の友人畫題として深い意味を顯はさうとして居るが）蛇の室屋に寝かされ、また大野の中に焼かれかけ、御頭に呉公が涌くまでも辛抱して、遂におほ神須佐男の御髪を室の椽に結び、五百引石を室の戸に取り塞へて、その娘須世理比賣を背負つて逃げ出すと持つて居た天詔琴が樹に觸れて轟き鳴つた。その轟き鳴つた聲を想像しても、如何にその神経が鋭敏であつて威力のある人間が如何に活躍して居たかが分るではないか？

便宜上、a b cに分けて引用したが、aとbには、古代日本人の死を忌み嫌う觀念と、伊邪那岐・伊邪那美兩神の神話に見られる「熱烈な生慾」が語られている。また、cでは、大國主の神話をとりあげて、「幾多の苦痛を受けてもなほ生きて居たいと努力する」人間の偉力を、そこから読み取っている。

また、日本武尊については、大正四年（一九一五）一月、「第三節 愛生の為めに死を征服」に、
……僕等は既に、大國主の苦戀に於て、最も現世主義的に人間神たる自我が覺醒してゐた一實例を見た。が、また、その一例は日本武の尊だ。……

（相馬御風を批判しながら）で、あの白鳥は、理屈をつけてその行く處を空に探るべき物では無く、簡単に死にとも無かつた事の譬へだ。さう見てこそ、尊の歌——

いのちの全けむ人は

たたみ菰へぐりの山の

隈がし が 葉を 冠飾に 挿せ、その子。

と云ふ積極的慕國歌、愛生歌の意味が——大國主の苦恋と相待つて——十分に解し得られるのである。
……斯くも深く生を愛する精神を充實的分裂として見せた事実……

などと述べている。折口は、おそらくこの一節から、やまとたけるの「生の愛執」を感得したのであろう。要するに、折口の「倭成す神」¹⁰²「出雲びとおほくにぬしの生活」に対する認識には、岩野泡鳴からの思想的影響が明らかに認められるのである。

ちなみに折口の論述には、ほかにも泡鳴の著述を想起させるところがあり、今後折口信夫の方法を解析していく上でも注意すべき問題があると考えられる。たとえば、神話を理解する上での歴史との関係について、先の「万葉びとの生活」(大正十一年一・二・五・七月執筆)で折口は次のように記していた。

此話を進めてゐて始中終、気にかゝつてゐる事がある。私の話振りが、或は読者をしておほくにぬしの実在を信じさせる方へくと導いてゐはすまいか、といふ事である。……(全集1 三三三頁)

この文章を次の泡鳴の、「第二節 特別發現なるわが國の神代生活と現代的生活との比較」の文章と比べると、その論述姿勢の類似は明らかであろう。¹⁰⁰

一般學者は、僕がこんなことを云ふと、徒らに神話的事實を説いて、實際の歴史と混同すると非難するだらう。然し人類最古の記録はすべて神話と歴史とが明かに區別されてゐないのが實際でないか？ 且、さういふ神話的歴史もしくは史詩に於て、僕等は古代人の思想と生活とを窺ふことが出来るのだ。否、その歴史もしくは史詩その物が既に古代人の思想的生活であつたのだ。……

また、かつて折口の学問的方法の一特徴として取り上げた「感傷的¹⁰¹センチメンタル」をめぐる言説や、「生活」という用語の特徴的使用も、あるいは泡鳴からの直接・間接の影響があるともみられよう。「感傷¹⁰¹センチメンタル」につ

いて、泡鳴は、イギリスの詩人クーパーを評して、「感情が形式的で、唯『ほとゝぎす』劇のやうに上走りをする、あゝした傾向を、英語では、センチメンタルと云ふのであります。それを日本語で言へば、感情が形式的と云ふのです。好ましくない傾向を指摘する言葉でありますが、それでも、なほ、君の書いた物はなかくセンチメンタルだよと、片假名で指摘すれば嬉しがるものがあります。」⁽¹³⁾と述べたり、またその名も「感傷ではいけない」という論説文で、国民の感傷的態度を批判し、乃木希典の自殺をめぐる後日談につなげて「浅薄な群衆的觀察若しくは判断が當てにならないのは、以上の例を見ても分ることだ。ほんの、うはツつらの感傷から来るからである。感傷性を脱して事物を判断するのが有識者の有識者たる所以である」と述べている。⁽¹⁴⁾

要するに、折口信夫が「万葉びと」の術語で明らかにしようとした内容とは、岩野泡鳴の思想的立場に影響を受けながら、「万葉びと」の理想を、おおくにぬしややまとたける、あるいはおほやまもりなどの敗者の精神のあり方をも含めてとらえ返すことであつて、その根本には、「万葉びと」の抱いた原型的な死への恐れと復活の信仰、さらにはそこから展開してくる不死への憧憬まで含めて、それらを切実な精神の運動として蘇らせることであつた。「万葉びと」の精神生活（内生活・感情生活）の根柢にある精神のあり方を、切実な生と死との対立の中に求めること、つまり古代人の原型的な「生命」^(いのち)への思いをいかに現代に追体験できるかが、「万葉びと」という術語の内容には託されていたのだと考えられるのである。

二、「万葉びと」の形成

①折口名彙としての「〇〇びと」

以上のように、折口信夫の術語「万葉びと」の概念と定義、及び内容について整理してみたが、それでは、こうした

折口信夫の術語「万葉びと」は、どのようにして形成されたのだろうか。最初に述べたように、いわゆる折口名彙には、折口ならではの言ってもよい、独自の命名法があるように思われる。しかし、すでに見てきたところからわかるように、「万葉びと」の場合、それを折口の言説の上から跡づけることは、これ以上は限界がある。そこで、視点を変えて、以下、折口の造語法の上からこの問題を考えてみたいと思う。具体的には、折口が使用した「○○びと」という表現を追うことによって、術語創作の独自性や特徴を明らかにし、その術語としての射程や学問的可能性を明らかにできるのではないかと考えるのである。

なお、現在「万葉びと」という術語は、折口の意図した用語の範囲を超えて広く用いられているようにも見受けられる。表記の上で「万葉びと」を採るか、「万葉人」を採るか⁽¹⁵⁾も含めて、個人的な趣味や語感の良し悪しなど感覚のレベルで、それほど学問的な反省もなく無造作に用いられている感すらある。ここでは、そうした使用の現状を反省するとともに、学問的術語としての可能性を検討する意味でも、折口によって意識的に使用、定着された「万葉びと」という術語の形成を、折口の造語意識から追い求める必要があると考えるのである。

ちなみに、折口の使う「○○びと」の用語の内には、「まれびと」や「ほかびと」など、古典の世界ですでに使用されていた古典語に独自のニュアンスを含ませたものがあり、また地名を冠して用いられるものがある。本稿では、折口の造語・創作という観点から新版の『折口信夫全集』の短歌・詩の創作を収めた24～26及び総索引三七に視点を絞って、「○○びと」という呼称がどのようなにあらわれるかを検証してみようと思う。なお、作業を総索引以外に、全集の24～26の短歌・詩の創作の巻に絞ったのは、折口自身「万葉びと」の術語使用に際して『万葉集』という歌集の名を選んだように、それらの短歌・詩作品が折口自身の「内的生活の記録」にほかならないと考えるからである。

さて、次に一覧したのが、全集24～26、及び総索引三七に見える「○○ひと（びと・人）」の用例である。私見によれば、これらの用語例は、大きく三つに分類できる。すなわち、a 古典語の使用または応用（△）、b 擬古典語の創作

(●)、c地名を冠した語(◎)の三つである。ちなみに、ここで古典語と呼ぶのは、近世以前からの大和ことばで、『万葉集』やその他の古典文献に載るものを便宜的にそう呼び、擬古典語とは、折口が古典語に似せて創作ないし使用したと思われるものをさす。もちろん、両者は厳密には分ちがたいものもあり、折口の創作とはいえない場合もあるだろうが、ここでは、小学館『日本国語大辞典(第二版)』を参考にして、便宜的に二つを弁別しておいた。

県びと●、あきびと△、あしき人△、網代人△、飛鳥びと◎、仇びと△、あたらし人●、あだひと(阿陀人)◎、讐びと(あだひと・仇びと)△、東人△、あてびと△、後継ぎびと●、阿波人◎、天つ人(天人・てんじん・あきつびと)△、荒人の神△、行き仆れびと●、いくさびと△、五十ぢびと●、市びと△、出石人◎、出雲人◎、出羽びと◎、糸満人◎、伊奈びと◎、いにしへびと△、いへひと△、射部人△、新漢人(いまきのあやひと)△、族びと(我が族びと)●、流離民(うかれびと)△、うたひゞと△、歌びと(歌人・詩人)△、うち人△、貴人(うまびと)△、浦方人△、浦人△、老いびと(老ひびと)△、大阪びと◎、沖繩人◎、行人△、幼まれびと(うまびと)△、おとづれ人●、おほびと(巨人・大人)△、水手人(かこにん)△、歌人(かじん)△、讐(かたき)びと●、かたみびと△、かの人△、歌舞妓びと●、神人(かみんちゆ)△、紀人◎、吉備びと◎、きべ人◎、京びと◎、ぎんざびと◎、草莽人^{クサカゲビト}●、国巢人△、国つ人・国人(ひと)△、熊野人◎、肥人(くまびと)◎、高志人◎、恋ひ人△、こま人◎、こむらびと●、さかしびと△、里人(麻績の里人)△、さむらひびと△(さもらひびと)△、信濃人◎、支那人◎、島びと△、新羅人◎、白人△、知りびと△、城びと●、神人△、すで人●、すらいき人●、諏訪びと◎、陶人◎、裔^{スエ}びと●、たゝかひゞと(戦ひゞと)●、竹の里びと●、たゞびと△、田肥人(たのくまびと)◎、たはれびと△、旅人^{タビニン}△、旅人(たびびと)△、誰びと●、千五百人△、ちえこ・すらばきあ人●、知識びと●、ちはやびと△、ちまたびと●、町家(ちやうか)の人△、朝鮮人(ちやうせんじん)◎、官(司)びと△、傭人(つかひびと・資人)△、筑紫びと◎、手人(こまの手人)△、殿上人(てんじやうびと)△、常

世人(とこよびと) △、隣ひと(となりびと) ●、とほき人△、遠つびと(遠びと) △、遠野びと◎、富人(富む人) △、儕(とも)びと●、中川ひと◎、流され人△、亡き人△、七賢人(ななのさかしきひと) △、なにはのひと(浪花びと・なにはひと)◎、那覇びと◎、奈落人●、新人(にいびつ)・二色人(にいるびつ・にいるびと) △、ぬすびと△、ねぢけ人△、ねびと・ねんちゆ・ねっちゆ・にっちゆ・にんちゆ(根人) △、間人(はしひと) △、花見びと●、隼人(はやひと) △、ひきうと(矮人・小人・侏儒) △、人(ひと) △、人妻△、人びと△、鄙びと△、日の宮人△、舟びと△、史(ふびと) △、ふるき人△、古里人(ふるさと人) △、旧されびと●、ふるひと△、法人(ほうにん) △、ほかひびと△、まごゝろびと●、町びと●、政事びと△、舞人△、まめ人△、まれびと(賓客) △、万葉びと●、みいくさ人●、密びと△、みのさかりびと△、都びと△、宮人(みやびと・みやひと) △、むかしの人・むかし人△、迎へびと●、村ひと△、本っ人(もつつびと) △、ものぐさ人●、もろこしびと◎、もろびと△、病うど△、山里びと△、山沢びと△、山里の人△、大和人(やまとびと)◎、山びと(山人) △、弥生人△、ゆきずりびと●、由利びと◎、淑人(よきひと・善き人・良人) △、四十びと●、世の常の人△、齢の長人△、世の人△、世のふる人△、世人△、酔ひ人△、読人△、わかきさかりびと△、わかき人△、技人△、洋のぬすびと△(五十音順)

以上が、折口の使用した「〇〇びと(ひと・人)」の用例、全一七九例である。

② 古典語の使用例から

まず古典語の使用例から検討したい。先にふれたように古典語とは、伝統的な古語の謂いであるが、折口の使用には、全体を通じて、創作者・文学者としての一種独特の傾向が認められるようである。

たとえば、「あきびと」の語を見てみよう。「あきびと」は、「商びと」「米あきびと」などと四例に使われているが、伝

統的な古典語とはいっても、折口ならではの独特の使用傾向があることがわかる。

あきびとの家に生れて、家さかり居り、親ふたりなき家を思ふ。年の朝酒（『短歌拾遺』、大正九年（一九二九）、全集25、三二四頁）

この歌には、大阪の生葉屋を生家とする折口の、久しく家を離れて住まいする、ささやかな元朝のやすらいが、望郷の念とともに歌われている。さて、ここに歌われる「あきびと」の用語例には、一見してまず表記上のこだわりがうかがえるだろう。それは、「商びと」「米あきびと」の用語例にも指摘できることである。が、それも含めてより顕著な傾向は、これらのことばが、口に馴れた言い方で表現するのであれば普通「あきんど」とあるべきところを、撥音便を避けて、わざと正確な言い回しで用いていることではなからうか。これは、折口の他の短歌作品や詩にも見られる傾向であるが、いわば手ずれた表現よりも、自身が正しいと考えた日本語の元の姿に戻して使う姿勢だともいえる。要するに、折口には、全体的にみて、用語法の上で、わざとクラシックを求めるといふ傾向が顕著なのである。

以下、用語例が多く、特徴的な古典語の事例から見してみる。まず「いくさびと」の用例。全十二例あるが、二首だけ引用してみよう。

いくさびと　生き膚こどり言ふ事を　我は聞きたり。夜はに覚めつゝ

（『戦ふ春』、『天地に宣る』、昭和十七年（一九四二）九月、日本評論社。全集24、五六六頁）

いくさ人まつりごと人　皆生きて、恥ぢざる見れば、国はやぶれぬ（『短歌拾遺』、不明。全集25、三六九頁）

「いくさびと」とはいうまでもなく、戦争に関わる兵士や軍人をいうが、特に職業軍人（戦を主導した者）をさすように思われる。この語は、昭和十二年くらいから頻出し、擬古典語の「たゝかひびと」（たゝかひ人、戦ひびと）、「古典語の「国ひと」（国びと）などと、ほぼ連動して登場する用語と見ていいようだ。それらには、微妙なニュアンスの違いがあって、使い分けがなされているようだ。そこで、「たゝかひびと」、「国ひと」の使用例もあげて比較してみよう。

媼オムナらは 冬菜の霜葉剥ぎ居れど、戦ひヒとを 思ふなるらし

(「風の中」、昭和十四年(一九三九)、『遠やまびこ』、昭和二十三年三月、好学社。全集24、五一五頁)
我がうから たゝかひヒとのおこすふみ 心深きに、我は哭かれぬ(「草莽」、昭和十三年。同前、五〇八頁)
日に焦げて 山を出で来ぬ。かくのみに たゝかひ人を思ひ見むとす

(「感謝」、『天地に宣る』、昭和十七年九月、日本評論社。同前、五七六頁)

わが友は 一行ギョウの文も書かざりき。ひそかなる死は、国びとを愛す(「黙禱す」、同前、五七〇頁)

国びとは 心昂アガ揚れり。みむなみの洋ワタをとよもし、よき年来たる(「南を望みて」、同前、五五九頁)

還らざる人のたふとさ。国びとのおひめを負ひて逝きし 思へば

(『短歌拾遺』、昭和二十二年。全集25、三五六頁)

国びとの古きことばの にほはしき ひゞきを聞きて、われは かなしむ

(「朝花・佐渡にわたる」、昭和二十一年、『倭をぐな』、昭和三十年六月、中央公論社。同前、七〇頁)
「たゝかひヒと」は擬古典語だと思われるが、全部で十三例見え、出征した兵士であつて、現地で命を賭して戦う者をさすと思われる。「国ひと」は古典語で、全十七例見えているが、この国土に残る銃後の民の意であろう。これらの用語は、特に戦争歌集の『天地に宣る』と『遠やまびこ』に頻出する。ことに「国びと」は、「朝花・佐渡にわたる」の歌に見えるように、古き正当なことばを持ち伝える郷土人の意でも用いられているところが注意される。まずは、これらの「いくさびと」「たゝかひヒと」「国ひと」などの使用が、第二次世界大戦という共通の体験をもとに連動して用いられているところが注意される。そして、それらの用語の背景には共通して、折口の国学的な気概が揺曳しているとみられるところが重要であろう。

次に、古典語のうち、最も用例が多いのが、「山びと」(山人)の用例で、二十三例を数える。たとえば、次のよう

な用例が注意される。

夜まつりに、

たはれ飲む

山びとの このとよみに

われ あずからず

(「花祭りの夜」、昭和四年(一九二九)、『春のことぶれ』、昭和五年一月、梓書房。全集24、三二二頁)

山びとの 徹宵ヨヒトたはれて

明けにけむ

木原コハラ くさむら

踏みつゝも 思ふ(「花祭りの夜」、昭和四年。同前、三二三頁)

山びとは、

飲む 浅くなりにけり。

おきなタハの語り

淫タハれ行けども(「花祭りの夜」、昭和四年。同前、三二二頁)

これらの歌に歌われる「山びと」は、すべて三河・信濃・遠江の山間部に伝えられている花祭り・雪祭りという芸能の村に生きる人々のことである。特に注意したいのは最初の歌であるが、「豊根村の奥、山内ヤマオチ」で、「山びと」とどうしても一体になれない「我」を自覚する作者折口の姿が見える。そこには、折口の、とまどいにも似た「内生活」がうかがえるようだ。

なぜ、この「山びと」に対する折口のとまどいに注意するかというと、ここで歌われる「山びと」とは、折口が自ら望んで近づき、自身の体の中に切実に一体化したかった「山びと」だったと考えられるからである。実は、早くに折口は、「山びと」の存在を、古典の世界を介して知っていた。次の歌を見てみると、その間の事情が推測できるように思う。

十返りの花かつらきて山人もこもり居の戸を舞ひ出でよ今日（「短歌拾遺」、明治三十八年。全集25、二〇九頁）

これは、明治三十八年（一九〇五）の作で、折口が國學院大學に入学した年の歌である。古典の造詣の深かった折口は、まだ若い十九歳の時に、花蔓をして舞い出てくる「山人」のことを知識としては十分に知っていたのであった。ただ、ここで歌われる「山人」はいうまでもなく、後に実際に体験することになる花祭りや雪祭りの村に生きる人々のことではない。この歌が実際にどういう状況で歌われたかは今ひとつ不明だが、その歌の表現からは、『古今和歌集』の「神遊びの歌」、「まきもくのあなしの山の山人と人も見るがに山かづらせよ」（巻二十の一〇七六）の知識を元にして歌われていることは間違いないと思われる。してみると、先に取り上げたような、折口が後にたびたびことばにして取り上げた「山びと」詠は、机上のものながらすでに知っていた古典の「山人」の知識をもとにしながら、十年以上の時の経過を経て、三信遠の雪祭り・花祭り体験によって、裏打ちをされ、あらたに深い実感をもとに「山びと」の世界をとらえ返す営為の中で、歌われることになった世界だと見ることができのではなからうか。

要するに、折口が自身の古典体験を、旅という方法をばねにして、引きつけ、実体化しようとした過程がこれらの歌に結実されたのであった。ところが、ここで注意しなければならないのは、その体験で折口が味わったのは、彼らとは、どうしても一体化できない「我」の存在の発見であったということではないだろうか。

さらにそれに、九例見える古典語「いにしへびと」の用例の中から次のような事例を加えたとどうだろう。そこには、折口がこうした独特の用語を使っていく必然性が見えているように思われる。

いやはてに、

鬼は たけびぬ。

怒るとき

かくこそ、

いにしへびとは ありけれ

遠き世ゆ、

山に伝へし 神怒り。

この声を

われ

聞くことなかりき（「花祭りの夜」、昭和四年。『春のことぶれ』、昭和五年一月、梓書房。全集24、三二四頁）
これらの歌には、「山びと」の村に来て、同化できない自分を感じながらも、「山びと」の演ずる鬼のたけびに、「いにしへびと」を重ね合わせる折口の思考過程がうかがえるのではなからうか。そこには、古典語の「山人」を間において、古代に生きた「万葉びと」の偶像としてのおほくにぬしの姿を重ね合わせながら、肉付けし、体感しようとしている折口がいるように思われるのである。まるで、この「山びと」＝「いにしへびと」としての「鬼のたけび」は、『古事記』で、高天原を治める姉天照大御神に対して、勝ちさびのあまりに天つ罪を犯すあの須佐之男の姿まで想起させるものがある。先に「万葉びとの生活」を引用してふれておいた、古代人の心を求めて実感的な思考を重ねて深めていく折口の姿がここには確かに見て取れるのである。

また、次のような「いにしへびと」の用例も参考にならう。実質的な処女歌集『ひとりして』に収められた初期の短歌である。

いにしへ人 あるは来あはむ 神南備の萩散る風に 山下行けば

『ひとりして』、大正二年。全集25、二七四頁

ここに歌われる「いにしへ人」とは、万葉の故地明日香の村中を歩いていて、ひよっこりと出逢うかも知れない「いにしへ人」のことであろう。いわば「万葉びと」が今ここに現れるだろう予感の中に、作者は、いる。ここには、自己のあこがれの対象との同一化が切実に求められているのである。つまり、自己を同一化したい対象に引き寄せる手だてとして、この「いにしへびと」の語があるのである。早く大正二年（一九一三）の段階で、折口ならではのこういった造語法やことばの使用法が、試みられていることも注意すべきであろう。

そして、この「いにしへびと」への同一化や一体化という方法は、次のような用語例をみると、折口自身の昔を愛しむ国学的な嗜好と密接に関わっていたといえると思われる。

紀伊の国三輪崎とふ名もわりなしむかし人なるわれの心地に（『安乗帖』、大正一年。全集25、二六四頁）

二十六歳の夏、生徒二人と志摩・熊野を旅した際の歌である。折口は、ここで、自身を「むかし人なるわれ」と呼んでいるが、この「むかし人」なる語は、単に昔の人の意ではなく、古代を求める国学的精神を持つ者の謂いであることはまず間違いないだろう。

要するに、折口は、彼自身の内部にある古代を求める心をもとに、万葉以来の古典の世界に生きた人々の心を、民俗の旅の中で執拗に追い求めているのであるが、それらに同一化・一体化するための方法として、こうした造語法を用いて、実践的に歌にあらわしながら、その魂をも実感的に深く吸収しようとしたのであった。

ほかに折口が用いる古典語のうち、使用例の多いものには、「古ひと（ふる人・古ひと・旧ひと）」が十五例みられる。

古びとの なほ住むと言ふ山見ゆる―。ほのかにだにも こと告げよかし

（「冬木の村」、昭和十三年。『遠やまびこ』、昭和二十三年三月、好学社。全集24、四八九頁）
睦月たつ 山のあなたの古びとも、熟睡しづけく さめてゐるらし

（「春王正月」、昭和十六年。同前、五二六頁）

沖繩の航途中の海の

わたつみの伊是名の島に、

旧びとは 多かりにけり……（古びとの島、昭和十一年七月、『短歌研究』五の七。『古代感愛集』、昭和二十七

年五月、角川書店。全集26、三七・三八頁）

この国に 我は来にけり。山河に向けば、聞かむとす。ふる人のこゑ

（「三矢先生、こゝに育ち給ひき」、「最上」、昭和八年。『水の上』、昭和二十三年一月、好学社。全集24、三九二頁）

はるかなるかなや——五十年。思ふすら今はものうし。古びとのうへ

（「昔の卓・恥情」、昭和二十二年。『倭をぐな』、昭和三十年六月、中央公論社。全集25、九二頁）

ここに歌われた「古ひと」は、山のあなたの山人だったり、海の彼方の沖繩で古代生活を現代に続けている「旧びと」だったり、折口の師で最後の国学者と呼ばれた三矢重松だったりした。が、総じて彼らは、折口にとって日本の古き精神を伝えるゆかしい人々であったと思われる。最後の歌などは、道を求め、新国学を志してから五十年を経た時に、我が道を振り返っての感慨であろう。あれだけ、万葉びとの心に肉薄したかに見えた折口であつてすら、「日暮れて道遠し」の思いがあつたのであろうか。

こうして見てくると、折口の古典語の使用もしくはその応用としての「○○びと（人）」の用語例からは、折口が方法として意識的にその用語を使うことによって、クラシックな装いの中に、古典や民俗の旅から得た実感を加えて、

あらたにことばに生命を吹き込み、新しく独自なことばの意味を獲得しようとした格闘の軌跡を見て取ることができると思われるのである。

③ 擬古典語の創作例から

それでは、次に擬古典語の創作例を見てみる。ここでいう擬古典語とは、ことばとしては伝統的な古語に「ひと（ひと・人）」の語を付して、折口が新しい用語として創作したと見られることばをさす。

たとえば、次のようなものがそれである。

県びと、後継ぎびと、行き仆れびと、族びと、幼まれびと、歌舞妓びと、草莽人^{クサカゲビト}、城びと、すとらいき人、たかひびと、竹の里びと、誰びと、知識びと、ちまたびと、隣ひと、花見びと、旧されびと、旧人国、まごころびと、町びと、万葉びと、ものぐさ人、行きずりびと、四十びと

前の古典語の使用と同様、これらには古くからあることばに「ひと」の語を加えて、クラシックな装いをもたらさうとする意図が認められる。同じく、擬古典語の創作も、先にふれた「いくさびと」や「国ひと」と連動して歌われた「たかひびと」の用語例のように、愛着のある存在や、好悪それぞれに思い入れのある存在を、新しくとらえ直すための方法だったのではなからうか。

たとえば、「族びと（うからびと）」や「町びと」などは、古典語にありそうदैいて、折口によってあらたに選び出された用語だったように思われる。

木津の村に 棟長くして古き家うからびとらは年こもり居む（『短歌拾遺』、大正十年。全集25、三一五頁）
ウカラ
族びと 幾たり召されゆきにけむ。戦ひは今 うごかざるらし

（「感謝」、『天地に宣る』、昭和十七年九月、日本評論社。全集24、五七六頁）

力なきわが生業は、^{セイゲツ}族びと一兵卒に及くところなし（同前、五七六頁）

木津村の古い家に住んだ町人の一族を「族びと」と呼ぶことによって、おのが血筋を自覚する姿勢が顕著のように思われる。逃れようのない町場育ちという宿命は、次のようにも歌われている。

町びとの家に生れて、

町びとの慣ひに育ち、

まち人と あそびくらしで

年高く 町を離れず。（「天地」、昭和二十一年二月、『人間』一の二。『古代感愛集』、昭和二十七年五月、角川書

店。全集 26、二六八頁）

町びとの家の子となり ^{ニジウ}二十年 花のしぼむが如く ありけむ（「倭をぐな以後」「楡の曇り・飛鳥」、昭和二十三

年。『倭をぐな』、昭和三十年六月、中央公論社。全集 25、一一一頁）

町びとの生のすべなさに ^ヨおどろくと書ける日記に、見ぬ祖父を感じず（同前、一一一頁）

「族びと」としての自覚と、「町びと」としての自覚は、折口にとって重なるもののように思われる。また、飛鳥の旧家岡本家から飛鳥坐神社の養子としての資格で大阪の町場に出て、折口家を興した祖父造酒ノ介への思いも、ここには歌われている。普通なら、チョウニンというべきところを、古典語に擬して「町びと」と呼ばざるを得ないところに、自分では選ぶことのできなかつた宿命を、この語に託しているように思ってしまうのは穿ちすぎた見方だろうか。

また、折口は、自分にとって愛着のある存在や共感する精神的な存在にも、それとは逆に、自分とは相反したり、もしくは敵対関係にある存在にも、意識的に「○○びと」の呼称を用いているようである。

まず、前者の用語例としては、「歌舞妓びと」や「草莽人」^{クサカゲビト}などがあり、さらに本論文の直接的な対象である「万葉びと」もその用例に属すると思われる。

国破れたる悔いぞ 身に沁む―。なまめける歌舞妓びとをすら ころすなりけり

(「静かなる音・春雪」、昭和二十一年。『倭をぐな』、昭和三十年六月、中央公論社。全集25、六〇頁)

たゝかひの場に^{ニハ} 哮^{タケ}べば、我が如き草莽人^{クサカゲビト}を 人知りにけり

(『天地に宣る』、昭和十七年九月、日本評論社。全集24、五五二頁)

我どちよ。草莽人^{クサカゲビト}となり果てゝ 慨たきときは、黙し居むとす

(「昭和十二年春早く」、昭和十二年。『遠やまびこ』、昭和二十三年三月、好学社。同前、四七五頁)

わが国は 四方に戦ふ。たゝかへど おごることなく 緊りにし 万葉びとの心をぞ 人は守るらし―。

(「飛鳥の村」、昭和十九年一月、『むらさき』一一の一。『古代感愛集』、昭和二十七年五月、

角川書店。全集26、七九頁)

「歌舞妓びと」も、「草莽人」も特異な造語のように思われる。折口の歌舞妓好きは有名であるが、「歌舞妓びと」が誰であるかはひとまずおいておいて、それが愛着のある存在としての用語例であることはいうまでもないだろう。次の、「草莽人」という用語については、どうだろうか。「草莽人」の「草莽」とは、自分を草むらにある者としながら、危機打開のために奔走する志士をさす語である。折口は、それを、戦いの中で、人知れず気概の心をもっている「我どち」、すなわち、自らを国学の志士として「草莽人」と呼んでいる。また、「万葉びと」の例も、戦争末期の詠で、日本の危機的状況下で、日本人の精神的な支柱として「万葉びとの心」を問題にしているのである。

そうした愛着や共感の存在を「〇〇びと」と呼ぶのに対して、次のような例が、敵対関係にある者を「〇〇びと」と呼んだと認められる用語例である。

太ぶとゝ 腹だち書ける文字のうへに、すとらいき人の感情を にくむ (「倭をぐな以後」「楡の曇り・焦燥」、昭

和二十三年。『倭をぐな』、昭和三十年六月、中央公論社。全集25、一〇八頁)

くりやに 水音高く落したり。

隣りびとらよ。

さめろ と 思ひて（「隣りびとら」、大正十四年、『春のことぶれ』、昭和五年一月、梓書房。全集24、一五一頁）
一つは「すたらいき人」、今一つは「隣ひと（となりびと・隣びと・隣りびと）」という用語例である。ストライキという外来語に和語である「人」の語を付けて呼ぶところに、違和感を感じるのは私だけではないだろう。また、「隣りびと」はリンジンもしくは隣りの人と呼ぶのが一般的な用語だろうが、こうした特異な造語法を採って表現するところに、折口が、自己と対峙する確固たる他者をあらわそうとしているように思われるのである。対立する他者をも、おのれの前に際だたせる方法として、「○○ひと（人）」の造語はあつたのではないだろうか。

④地名を冠した用語から

最後に地名を冠した用語例を取り上げる。地名に「ひと（人）」の語を添える用語例は、古典語として一般的に存在したし、当然折口もそうした伝統的な用語法をそのまま踏襲した場合があるが、こうした伝統的な用語例からはみ出して、擬古典語と呼ぶべき折口ならではの使用も見られる。次のような用語例が、地名を冠した用語例である。

飛鳥びと、阿陀人、阿波人、出石人、出雲びと、出羽びと、糸満人、伊奈びと、大阪びと、おきなはびと、紀人、
吉備びと、きべ人、京びと、ぎんぎびと、熊野人、肥人、高志人、こま人、信濃人、支那人、新羅人、諏訪びと、
陶人、田肥人、ちえこ・すらばきや人、朝鮮人、筑紫びと、遠野びと、中川びと、なにはびと、那覇びと、もろ
こしびと、やまとびと、由利びと

伝統的な用語例として「阿陀人」や「吉備ひと」などは古典作品の中にたしかに見えるものだが、折口が使うと一種独特な雰囲気をかもし出すから不思議である。ここでは、特徴的な創作例としての「ちえこ・すらばきあ人」という用例

と、古典語ではあるのだろうが、折口の深い思いが込められていると見られる「大阪びと」と「沖繩びと」の用例を取りあげておきたいと思う。

どいつには 生れざりしも、

我は知る。りるけの愁ひ―…。

我は知る。りるけすら思ひ得ざりし

ちえこ・すらばきや人の

とこしへなる歎きを―

（「独逸には 生れざりしも」、昭和十九年九月、『三田文学』第十九卷第七号。『近代悲傷集』、昭和二十七年五月、角川書店、全集26、一八七頁）

ふるさとの 大阪びとに聞かすべきことにはあらず。旅のあはれさ（『短歌拾遺』、昭和八年。全集25、三二九頁）
紀元節に たのしげもなく家居りて、おきなはびとに見せむ書かく

（「淡雪の辻・二月十一日」、昭和二十二年。『倭をぐな』、昭和三十年六月、中央公論社。同前、八三頁）

「ちえこ・すらばきあ人」の用語例は、一見して特異な感がするだろう。擬古典語といえるが、これは、異国の人々のことを内面化・対象化して理解しようとする、名付けにも似た積極的な行為と見ることができるよう思われる。また、「大阪びと」の詠には、自身の旅のつらさやあわれさを、心を寄せる身内には、聞かせたくないことを歌っている。オオサカジンではなく、この「大阪びと」の用語例には、自ら感情移入して、その心を知り尽くした同胞としての意味が寄せられているように見える。「おきなはびと」の語にも、同様のことがいえると思う。折口は、紀元節の日にごこにも行かずに家居して「おきなはびと」に手紙を書く日常をさりげなく歌にしているのであるが、紀元節は、折口自身がこの世に生を得た一年に一度の誕生日であった。自身の生れた一日に、「おきなはびと」に手紙を書くことを歌うと

ころに、折口の「おきなはびと」への思いの深さが、身に沁みて感じられるように思われるのである。

さて、このように、折口が使った古典語、擬古典語、地名を冠した用語を検討してみても、「○○びと」という用語に折口がこめた意図を推測してみると、その用語法には、総じて、その表現で呼ばれる対象が、折口によって、好悪・善悪どの面からも、思い入れが深かったり、印象が鮮明な対象を、くつきりと際立たせ、認識するための方法だったのでないかと思われる。要するに、「○○びと」という用語は、折口が自ら選び取った積極的な造語法の一つとみなければならぬと思われるのである。

以上の検討を経て、術語「万葉びと」の形成について述べれば、まず「万葉びと」の用語は、大正四年頃にその始発をみるもので、それは、以上見てきた「○○びと」という造語法の延長線上にあつて、折口による擬古典語による名付けという積極的な創造的営為としてとらえるべきものと考えられる。術語「万葉びと」の使用は、折口信夫によって試みられた、古代人に対する積極的な感情面からの対象化を意図して選びとられた方法的戦略の一つだったといえるのではないだろうか。

振り返って、この用語のほかに、万葉時代の人々を感情生活の上であらわすふさわしい語がありえたかと考えてみると、たとえば「いにしへびと」とか「古人」とかいうようなことばから「古代びと（人）」なども使えそうではあるが、こうした用語では、「古い」という時間的・歴史的な認識の面から命名することになってしまいうだろう。そこには、ある意味時間を超越して存在する感情生活のあり方を理解するには、少々縁遠いことになってしまふのである。あるいは、物語的述作である『古事記』などを冠した造語を考えてみても、古いことを記す人の意味になってしまい、折口の意図を十分に果たすことはできないと考えられる。われわれは、術語としての「万葉びと」という命名の卓越さを、ここに確認できるのである。

三、術語「万葉びと」の創造と射程

①術語「万葉びと」の創造

ところで、この術語「万葉びと」に託された意味が以上でつきるかというところ、そうではないと思われる。この術語が、『万葉集』という飛鳥・奈良びとの感情生活をとどめる歌集の名からとられたことは間違いないが、そこに冠せられた「万葉」という語と、「ひと」という語の意味も、検証されなければならないだろうし、この術語によって折口が到り着こうとしていた射程についても、まだ確認しておく必要があるだろう。

まず、「万葉びと」に冠した「万葉」の意味については、いうまでもなく『万葉集』というアンソロジーの書名から採ったものであるが、この書名『万葉集』の意義としては、折口によって、この書を奉られた対象に対して、その万歳を祝福する意味があったことが論じられている。⁽¹⁴⁾ そのとおり、「万葉」の語は、かつて上元の踏歌に唱えられたという「よろづよあられ」や、今も、一村安泰の意味や地震除けなどにも唱えられる「万歳楽」という唱え言や、相撲・芝居の最終日を差すことばとして伝えられる「千秋楽」と同様の、本来は対象の生命（魂）の永遠を祝福する詞章なのであった。また、「ひと」という語についても、折口は次のように述べている。

ひとは確かに、ある選民^{センミン}である。「と」の原義は、不明だが、記・紀を見ても、神と人との間のものゝ名に、常に使はれてゐる。此ひとの義が、転化して国邑の神事に与る実行的な神人の義になった。神意をみこもちて、天の直下の世界―天の下―に出現せられた君の為に、其伴人^{トモヒト}として働くものが、ひとだつたのである。だから近代まで、村人は、必ずひととならねばならなかつた。

青人草・天のますひとの傳承は、記・紀以前語部の合理化を経てゐる。が、とにかく「ひと」と言ふ觀念に入るものは、

神事に奉仕する為に、出現するものゝ義に過ぎなかつた。沖縄語は偶然、此を傍証してゐる。神よりも霊を意味するすぢ・せぢ・しぢなど言ふ古語は、国君の義ともなつた。其が、名詞化の語尾 a を採ると、すぢやあとして、人間の義となる。神事の第一人から転じて、すべての神人に及んだのである。わが古代のひとも其で、神人の長なる君のからの延長である。

(「万葉集研究」、昭和三年九月、『日本文学講座』第十九卷、全集1、三九〇・三九一頁)

万葉びとの生活を説く本旨を述べる中で、説明される「ひと」の語義である。折口の述べるところを斟酌して敷衍すると、「ひ」+「と」とは、霊の留まる所の意で、「ひ」は靈魂のこと、「と」は祝詞の「と」と同じく処をあらわす語で、両者あいまって神事に奉仕する者、すなわち一人前の資格をもつた人間の意となるかと思われる。

要するに、術語「万葉びと」の造語には、大きくいって三つの内容が盛り込まれており、それは、まず感情生活を伝える『万葉集』という歌集の名を用いる必然性の面が一つ、それに加えて、対象を褒め称える祝福の詞章としての「万葉」の語を働かせ、さらに一人前の人間としての霊格をもつた「ひと」という語を接続させたということになるだろう。ことに、「ひと」の語でそれを呼ぶのは、「他人事」や「人国」の用語例が、自分ではない他者、自国を含まない他国を意味することを思いおこせば、その概念が、凜と立つ他者として、研究の対象にふさわしい名辞であることに気づかされよう。術語「万葉びと」は、折口信夫にとって、研究の対象としての、自立した古代人の心意(心象風景)にせまるのに、最もふさわしい名辞として創造されたきわめて重要な概念なのであった。

②術語「万葉びと」の射程

以上見てきたように、折口信夫によって提示された「万葉びと」という術語は、すぐれて方法的なものだったと思われる。それも、単に外側から研究対象を眺め、客観的・実証的に理解しようとする近代の学問のスタンスを越えて、

よりリアルに対象の内部に入り込んで対象と同一化・一体化して感情生活を追体験しようとする、いわば不可能を可能にしようとする精神の冒険だったようにも思われる。主に、旅における作歌がそのための手だてとして選ばれ、実践されたが、最後に、それ以外にも。創作としての小説を学問の世界に組み込むという果敢な試みを行ったことも識しておかなければならない。

○十二月七日 書きためてあつた「神の嫁」を、此から暫らく出す事にきめた。此は、「万葉人の生活」の第二部に
する計画で書き出したものであつた。かう言ふ話が、五つ六つ書きあがると、第一部の裏打ちが、十分に出来る
訣なのである。」（「零時日記（Ⅲ）」、大正十一年（一九二二）一・二・五・七月、『白鳥』第一巻第一〜四号、
全集 33、三七頁）

『神の嫁』は、折口信夫が『白鳥』の第一〜三号に発表した小説である。文中にある「万葉人の生活」は、同じく『白鳥』の第一〜四号に発表された「万葉びと」の理想の生活を出雲びとのおほくにぬしを中心的な素材として論じた論文のことであるが、その裏打ちとして、創作である小説世界を用いようとしたところに折口の学問上の独創的な姿勢がうかがえると思う。

ちなみに、『神の嫁』は未完の短編小説で、主人公である藤原ノ横佩ノ朝臣の家の姉姫が神隠しにあう話である。人を取り巻く野山の精霊や、春日のすめ神との交感スダメが描かれる不思議な小説で、その霊的な世界との濃密な交流のありさまは、のちに『死者の書』に纏められていく世界と共通している。

この小説の中で大切なのは、次のようなことばにあらわれていよう。一つは、姉姫が正気づかれた時のことばである。

「あゝやつぱり、この国に居るのだつた——。七日七夜牀の上で気づかなかつた姫がふとつぶやくことばである。人は自分から選んでこの国に生まれ出ることばできない。はからずも、この国に生まれてしまうのである。ところが、

その姉姫がひとたび神隠しにあって、どこかへ精神まで持ち去れたあげくに、父たちの願いによって、ようやくに蘇生し、目覚めた時に、「あぢきな」い心からぼつりと吐き出されたことばである。

また、次のように、姫の姿は描かれる。「姫の方では、端近く円座を持ち出させて、たつた一人庭に向うて坐つて居ました。併し姫の目は、前栽の草花には向いて居ませんでした。姫は、さつきから、ちつと仰向いた儘で居たのです。空はまつさをに晴れきつて居ました。其青雲の中から、時々思ひがけない白い雲がにじみ出て来ると、姫の顔に言はう様のない、嬉し相な笑みが行き亘ります。」――

この姫君には、天と地のあわいに、たまさかに見える何ものかへの憧れがある。見えるようで見えない世界、出会えるようで出会えない何者かとの交流。こうした『神の嫁』の主題が、のちに『死者の書』の藤原南家郎女に昇華されていく世界であることもわかる。

そして、同時に、この文章から思い出されるのは、早くに折口が別のところで述べた文章の一節であろう。

生理的にも、精神的にも、あらゆる制約で、束縛せられてゐる人間の、たとひ一歩でもくつろぎたい、一あがきのゆとりでもつけたいといふ、解脱に対する憧憬が、文芸の原始的動機なのである。

（「異郷意識の進展」『アララギ』第九卷第十一号、大正五年十一月、全集20、八六頁）

折口の一貫して問い続けた世界がここには記されている。

何のために、短歌や詩、小説といった文学があるのか、能楽や歌舞伎、落語などの伝統芸能や民俗芸能がなぜ演じ続けられるのか、絵画や書、映画などが描かれては写され続けるのは、なぜか。がんじがらめに縛られつくされていく我々の肉体と精神の、ほんの少しでも解き放たれたいとする願望が、これらの芸術存在の根本にあり、それを折口は「解脱に対する憧憬」と呼んでいるのである。

どの時代にも、この世に生きた人間には、常に理想的な世界を求めて、いまここから脱出したい、解き放たれたい

という欲望がある。たとえば理想的な世界は、「万葉びと」の時代には「常世」と呼ばれる異空間だったが、それは、時代を下るにしたがっていつか「竜宮」となり、「浄土」となって、一見、異なった様相を示すようになる。しかし、そこには、果てしない夢かもしれないが、求められた「異郷」が常にあつたのである。

折口信夫は、「万葉びと」の概念を肉付けするために、古代の精神生活を感情の面からすくい上げ、それを小説の形であらわすことよって、我々日本人がこれから生きるための新たな「異郷」を、伝統と接続させながら、常に創造していくことの大切さを、生涯を通して求め続けたのである。

おわりに——「万葉びと」探索の方法論

振り返って、こうした折口の試みが、今日の万葉研究にどのようなつながっているのかは、研究する我々それぞれが自覚しなければならぬことであろう。ちなみに、折口自身も、万葉研究の厄介さを次のように述べていた。

くり返して言ふ。万葉集研究の徒にとつて迷惑な事は、何よりも、一等資料のない事である。かうした場合、万葉自身の分解に加ふるに、文学史の見解、及び民俗学的推理の業績が、大きなものであることを悟らねばならぬ。

私は、万葉人の歌を作り又、伝へた心持ちを考へた。さうして、其が従来の考へ方では、受納しきれない部分の多い事を説いた。或は倅にして、文学意識や、態度の発生した形を認め得たかも知れない。さうしてうた及び、其同義語の本義と転化とを示し得た様にも感じてゐる。さうして或は、宮廷と民間における文学の相違及び其歩みよりの佛を、読者に描いて頂けたかも知れない。さうして尚幾分でも、長い万葉集時代における中心推移を髣髴せしめ得たかも知れぬと、微かな自得を感じてゐる。私は、常に、老いた対象を捐てゝゐる。理會に叶ひ難い文章も、若い感受性に充ちた朗らかな胸を予想してかゝつてゐるのである。

(「万葉集研究」、昭和三年九月、『日本文学講座』第十九卷、全集1、三七頁)

折口は言う。はじめから、資料の少ない『万葉集』研究において大切なのは、「万葉自身の分解に加ふるに、文学史的見解、及び民俗学的推理の業績」であると――。

われわれ万葉研究者は、このことばを聞いて、万葉研究において、現代そして未来に生かせる方法と原理とを、はたして折口以後に、どれだけ作り出せているのかどうか、じっくりと内省してみる必要がある⁽¹⁷⁾。

注

(1) 拙稿「コの話からはじまって――柳田民俗学とことば――」(平成二十年十二月、『相聞』第三十七号、本論文集第二部第四章収録)

(2) 拙稿「南会津の食とことば――旅からみることば――」(平成二十一年三月、『相聞』第三十八号)

(3) 拙稿「蚕をめぐる精神誌――伝承素としてのことば――」(平成二十一年九月、『相聞』第三十九号、本論文集第二部第五章収録)。

なお、平成二十二年には岩手県二戸市および九戸郡軽米町で正月を過ごしたが、ここでは蚕をトドコという⁽¹⁸⁾と教えていただいた。

(4) 西村亨「折口信夫名彙解説」(『折口名彙と折口学』、昭和六十年九月、桜楓社)

(5) 西村亨「万葉びと」(同氏編『折口信夫事典 増補編』、平成十年六月、大修館書店)

(6) 「依代から「だし」へ(髻籠の話の三)」(『郷土研究』第四卷第九号、大正五年(一九一六)十二月)には次のように見える。「五月の邪氣を祓^{はら}うた薬玉^{くすたま}は、萬葉人^{まんえうびと}さへ既に續命縷^{しよめいゐる}としての用途の外に裝飾といふ考も混^{まじ}へてゐたのであるが、この飾り物も或は單^こに古渡りの舶来品といふばかりでなく、髻籠の形が融合してゐるのではあるまいか。『古代研究』に収録された「髻籠の話」は、もと「髻籠の話」(『郷土研究』第三卷第二号、大正四年四月)、「髻籠の話(つゞき)」(『郷土研究』第三卷第三号、大正四年五月)、「依代から「だし」へ(髻籠の話の三)」を合わせたもので今引用した三と前稿二の間にはほぼ一年半の空隙がある。折口がこの文章を「稲むらの蔭にて」(『郷土研究』第四卷第三号、大正五年六月)以前にまだ記していなかったらしいことは、『郷土研究』紙上の同論

文中に「併し此點に付ては「髯籠の話」の續稿を發表する時まで保留して置きたいことが多い。」とあるところからほぼ想定できる。なお、後述するように、昭和三年（一九二八）九月に著した「万葉集研究」（『日本文学講座』第十九卷、全集1）には、折口自身の口で、万葉びとの用語を言い出してから既に十五年とあり、指折り数えて十五年前は、大正四年になる。

(7) 櫻井満「天地初発の時——瑞穂の国の誕生」（『河川レビュー』第七十五号、平成三年三月、著作集八）

(8) のちに岩野泡鳴『新自然主義』（明治四十一年（一九〇八）十月、日高有倫堂、全集九）

(9) 岩野泡鳴『寛博士の古神道大義』（大正四年（一九一五）一月、名著評論社、全集九）

(10) 岩野泡鳴「第三章 思想的生活なる肉靈合致」（『文章世界』第五卷第一号、明治四十三年一月。のちに『悲痛の哲理』大正九年（一九二〇）六月、隆文館図書株式会社、全集一〇）

(11) 拙稿「古代への歩行」（平成十七年四月、『折口信夫・釈道空——その人と学問——』、おうふう、本論文第一部第二章収録）

(12) 拙稿「折口信夫の方法と国学」（平成十八年十一月、『國學院雑誌』第百七卷第十一号、本論文第一部第三章収録）

(13) 岩野泡鳴「二 自己の反省」（「男子からする要求」、大正二年（一九一三）三月、『青鞜』第三年第三号、『近代思想と實生活』、大正二年十二月、東亜堂書房、全集九）

(14) 岩野泡鳴「感傷ではないけない」（『サンデー』第二百二十四号、大正二年（一九一三）五月、『近代思想と實生活』、大正二年十二月、東亜堂書房、全集九）

(15) 折口自身は初期には「萬葉人」の表記を採ったが、後には「萬葉びと」を用いるようになった。ちなみに、「万葉びと」、および「万葉人」を冠した著作には、主として以下のような書籍がある。

【万葉びと】櫻井満『万葉びとの憧憬』（昭和四十一年（一九六六）、桜楓社）、櫻井編著『万葉びとの生活』（昭和五十五年（一九八〇）桜楓社）、都倉義孝『万葉びとの四季』（平成八年（一九九六）、有精堂出版）、阿部猛『万葉びとの生活』（平成七年、東京堂出版）、永山久夫『万葉びとの長寿食——日本人・優秀性の証明』（平成七年、講談社）、上野誠『万葉びとの生活空間——歌・庭園・

くらし——』（平成十二年、塙書房）、鐘江宏之『律令国家と万葉びと 全集日本の歴史第三卷』（平成二十年（二〇〇八）、小学館）、坂本信幸・藤原茂樹『万葉びとの言葉とこころ——万葉から万葉へ——』（平成二十一年（二〇〇九）、日本放送出版協会）

【万葉人】渡辺茂『万葉人の技術』（昭和五十三年（一九七八）、日本書籍）、梶川信行編『万葉人の表現とその環境——異文化への眼差し——』（日本大学文学部叢書1、平成十三年）など。

（16）折口信夫「万葉集研究」（『日本文学講座』第十九卷、昭和三年九月、『古代研究 国文学篇』、全集1）。櫻井満「万葉集名義論」（『古代文化』第二十六卷第三号、昭和四十九年三月。著作集三）

（17）本稿は、平成二十一年度國學院大學オープンカレッジ「折口信夫」において、「民族論理の伝承と創造——折口信夫「万葉びと」の概念と射程」で話した内容の前半部分をまとめたものである。具体的な『万葉集』研究のための方法と原理については、注（3）拙稿ならびに、別稿「折口信夫の方法と実践——『万葉集』のことばと伝承素——」（『折口博士記念古代研究所紀要』第十二輯、平成二十三年七月収録、本論文集第一部第一章収録）にその一端を述べている。

第二部 ことば遊びの民俗学

第一章 ことば遊び研究の現状と課題

一、日本民俗学とことば遊び

「ことば遊び」とは、ことばの機知のはたらきによって、その場にいる人を笑わせたり、茶化したり、納得させたりするなど、ある種の感動を一座に引き起こす言語行為をいう。神話や伝説・昔話、歌謡なども同様の機能を果たすことがあるが、それらがおおむねストーリー性をもち、ドラマチックな展開を示すのに対して、ここに扱われるのはことわざ⁽¹⁾・なぞ・洒落など、もつと零細で、単発的・一時的・瞬間的な言語遊戯の問題である。だから時と場合によっては、発言自体が嫌われる場合もある。

一般に「ことば遊び」は、レトリック(修辞学)の領域でとらえられ、文学作品創造の重要な基盤をなすと認められ⁽²⁾、その娯楽性・遊戯性・創造性の面からは国語教育に援用されて、教育学の立場から実践的に初等教育の現場に取り入れられたりもしている⁽³⁾。ところがそれに比して、現在、民俗学における「ことば遊び」の研究は、閑却された零細な分野となっているかに見受けられる。そこで本稿では、日本民俗学における柳田國男以後の研究のスタンスを粗描しながら、ことわざ・なぞ・洒落などの個々の事例について略述し、民俗学が「ことば遊び」の領域を開いてゆく一つの可能性を探ってみたい。

さて、日本民俗学が「ことば遊び」という領域をどうとらえてきたか。とはいっても東京堂の『民俗学辞典』(昭和二十六年(一九五二))や弘文堂の『日本民俗事典』(昭和四十七年(一九七二))には、「ことば遊び」の項目

は立てられていない。それは講座類でも同じで、平凡社の『日本民俗学大系』（昭和三十四年（一九五九））、小学館の『日本民俗文化大系』（昭和五十九年（一九八四））、國學院大學の『日本民俗研究大系』（昭和六十二年（一九八七））をも含めて、言語、言語伝承、口承文芸、言葉使い、ことばの民俗などの分類項目を立てるが、具体的にはことわざとなぞの見出しのもとに取り扱われている。もちろんそれらの辞典や講座類では、広く命名から唱え言・忌み言葉・隠語、童言葉・悪口・口合い・軽口・たとえ・風刺・ほら・嘘・早物語・舌もじり・早口ことば・回文・尻取り・口遊びなどを個々の項目として取り扱ってはいるが、積極的にこれらを「ことば」の「遊び」の範疇で括って立体的に論じることは一般的ではなかったようだ。特にことわざとことば遊びは、分けて記述される傾向にある。また、芸能伝承の「遊戯」の部に扱われることもあった。そもそもわれわれは「ことば遊び」をどのようにとらえたらよいのだろうか。

周知のとおり柳田國男は、『郷土生活の研究法』（昭和十年（一九三五）、刀江書院）でフォークロアを三分類して有形文化・言語芸術・心意現象に分けたが、そのうち「ことば遊び」は、言語芸術のジャンルから歌謡（民謡）や語り物・昔話・伝説（説話）を除いた、新語作成、新文句、諺・譬え、謎、唱えごと、童言葉に相当すると思われる。柳田にとってこれらを収集し研究する目的は、次に引用する「言語芸術採集の趣旨」に明らかであった。

……我々が飽きずにこういうものを寄せ集める目的は第一には国語をこの程度にまで味わって、自在にこれを駆使していた前代人の能力である。次にまたいかなる人的・社会的の事情があつて、この種の口碑を発生せしめ、もしくは各地各時代の変化を引き起こしたかということである。これは今までの歴史のごとく、それ自身が一つの伝うべき事件ではないけれども、これによるよりほかには知る道のないある背後の事実が、事によるとこれから推測し得られそうなのである。（ちくま文庫版全集二八 八七頁）

柳田は、ここでほぼ二つのことを「言語芸術」研究の目的としてあげている。一つは、こうした言語技術を生み出

した人びとの能力を探ることである。ことば遊びに即していえば、ことわざやなど、洒落などの民俗事例が生成する秘密を解明することであった。二つめは、こうした「言語芸術」の生成と変化から、それを生み出し、変化させた知られざる「人的・社会的の事情」を追及することである。われわれはこれを、「ことば遊び」研究の目的として読み替えてもよいだろう。要するに、柳田が求めたのは、新語や方言なども含めて物事に対する「命名」の心意に注意しつつ、収集したことわざやなど、洒落、唱え言などから「以前の日本人の社会観やものの感じかたを知」り、それがどのような「経路を通して現在に達したか」をあとづけることにあった。

ここに、「ことば遊び」の問題は、

(一) どんな人がどんな時に、どんな場所で、どのような方法で用いたのか。そして、それは、民俗生活において、どういう意味や機能をもっていたのか。

(二) それが、決して不変ではなく、伝承の中に変化（誤用を含む）・忘却され、また新たに生成していくものとしたとき、その発生と展開の原動力に、いかなる原因・理由が求められるか。

の二点を目標とすることができる。これらは、収集・整理し、観察した事例そのものに含まれる問題といえよう。

また、南方熊楠は、柳田との往復書簡（大正三年（一九一四）五月十日付）で、雑誌『郷土研究』に続けて発表していた「紀州俗伝」にふれて、次のように述べている。

……小生の「紀州俗伝」は、民俗学材料とはどんなものどもといふことを手近く知らせんため書き出でしなり。

伝説とか古話とかには、うそ多く新出来も多く、またわけ知らぬものがたちまち出逢ふと俚談らしくて実は古い戯曲などに語りしを伝えて出抛を忘れたるもの多し。それよりも土地に行はるる諺語や、洒落詞、舌擾したならし（『嬉遊笑覧』に謂ふところの早口）、また土地のものが左までに思はぬ些々たる風習、片言等に反つて有益なる材料

多し。……（全集八）

この書簡は『郷土研究』誌上が多く古談・昔譚の論文を載せることを批判し、ひいては柳田民俗学の扱う民俗資料に對して疑義を申し立てたものともいえるが、ここにはつまり、

(三) 収集した事例を、いかに「有益なる材料」として、民俗そのものの解説に役立てるか。

という、もう一つの立場が表明されている。もちろんそのことは、柳田も「文芸とフォクロア」（『文学』昭和七年（一九三二）四月号、ちくま文庫版全集八）で「目で見て前代の人たちの生活技術の痕跡を、考察すべき大切な資料の一つ」と認めているところであった。これは、個別の民俗性・風土性の解明や、神話論その他への言語伝承資料を援用する立場である。

なお、こうした立場のほかに、折口信夫の立脚点は、また独特だった。折口は新潮社の『日本文学大辞典』（昭和九年（一九三四））の「民俗学」の項や「国語と民俗学」（昭和十二年（一九三七））などで、言語伝承のうちのこゝとわざと言語遊戯を、前者から後者への發生的な先後関係としてとらえ、古風土記をはじめとした古典文献を視野に入れた發生的な位置付けを試みている。

……諺は最、早くから、文学情操に似たものを刺戟してゐた。却て複雑な近代人が、この部門に属する言語から、さうした感興を享ける事を忘れてゐる訳である。単なる諷諭や、断篇知識の貯蔵庫ではなかつた。後人の文学から感受するものに似た言語の感覺美を歴史事実を持つ憧憬との感じられた形式だつた。その一つは枕詞である。現に風土記の類には諺即、枕詞と言ふ風書いてゐる。この諺の持つ歴史的知識が、単なる社会的申し合せの教訓とばかり感じられる時代になつて、完全に文学から去つて言語遊戯になつて行つた。言語遊戯は、豊富な記憶と瞬間の一部変造とによつて行はれる。常に周知な知識の自由な応用であり、頓才的連想力が必要であつた。……（全集 19、一六・一七頁）

折口の扱ふ事例は、具体的には現在の民俗事例より古典の事例に偏りをみせているが、發生的視点を強くもつとこ

ろに特徴がある。

柳田以後のこの分野での業績は、鈴木棠三や大島建彦のほか、池田弥三郎、西村亨、井口樹生、梶谷明などに引き継がれ、資料の収集・整理、歴史的位置づけなど、おおよその体系が整えられたといえる。ただし、それが直接、この領域の民俗学研究を活性化するに至らなかつたのも事実のようだ。その理由は、さまざま考えられようが、鈴木棠三の『ことば遊び』（昭和五十年（一九七五）、中公新書）には、ことわざやなどを採集する報告書の少ないこと、そもそもことわざ・など・洒落などの伝承資料が消滅しかけており、辛うじて採集された資料もすでに化石化したものであつて、こうした言語伝承が生きて機能していた現場が失われてしまつてゐることが指摘されている。また研究者の側にも問題があつて、報告されたことわざやなどをどのように活用していいか、その方向性はつきりと示されていないことをあげている。

われわれは、もう一度「言語芸術」研究の目的を再確認してから、具体的な「ことば遊び」の民俗をみつめ直し、総合的・多角的に言語伝承文化論の立場から「ことば」の「遊び」の民俗学を再考してみる必要がある。

一、ことば遊びの諸相

それでは、ことば遊びには、具体的にどのようなものがあるのか。はなはだ簡単ではあるが、本稿でいうことば遊びについて、ことわざ・など・洒落・早口ことば・舌もじりの順にその定義と具体例、ならびに問題点などを略述してみる。なお、本文中の論述の中で取り上げる事例は、断らない限り筆者の採訪ノートに基づいたものである。

ことわざ 「ことわざ」ということばは、漢字で「諺」と書く。後漢の許慎撰の『説文解字』に「諺、伝言也」とあり、その段注に「古語」「前代故訓」、『広韻』に「諺、俗言」とあるように、「諺」は前代から伝えられた古い

教訓とか、俚俗のことばの意を表している。日本語のことわざは、もともとコト+ワザで、言語の技術の活用すべてを指したはずだが、それが「諺」という漢字にあてられたのである。記・紀、『万葉集』、古風土記などには「風俗諺」が残されているが、中世には「世話」、近世にはタトエという言い方が用いられており、民俗語彙として引き継がれるとともに、さらにチャーモン（佐賀県）、テーチ（喜界島）、サゴト（福島県）などと呼ばれていた。これらは、「という」との訛ったものであり、タトエと同じく、言語運用の場で人に説き聞かせた発話行為が名詞化したものである。それが金言と感じられると、クガニクトウバ（黄金言葉。沖縄）ともいわれたりする。

ことわざの定義や分類の仕方にはさまざまなものがあり、事例に即した具体的な内容面の整理も行われている。たとえば、『総合日本民俗語彙』（昭和三十一年（一九五六））を例に取ると、一総称からはじまって、一一比喩・形容、三批評・嘲笑、四道理・知識・発見、五忠告・訓戒、六吉凶、七天候、八農業、九海の生業、十慣習、十一口合い・軽口と分類されている。この場合、分類基準が表現、機能、意味、生業などまちまちである。そのいくつかを例示すれば、

- ・ 河内のおっさんダチのし（足）、大和のおっさん金の足（奈良県生駒郡平群町櫨原）
- ・ 小河内は首を吊る、田代は川流れ（静岡県静岡市田代）

などは、他地域を比較しながら批評・嘲笑するもので三に該当するだろう。ちなみに、収穫した稲を架ける木のハザのことを平群ではダチという。また、

- ・ 横座まわりの猫・馬鹿・坊主（静岡県周智郡春野町杉）
- ・ 爪で拾って、箕でこぼせ（静岡県静岡市田代）

などは、生活上の知恵や忠告を示すもので、四や五の部類に属す。七・八の天候や農作業にかかわるものは割合採集しやすいもので、

・宵の虹の二十日の日照り

・朝虹は橋を渡るな（奈良県生駒市萩原）

・四つ八つ日焼け五七雨（奈良県高市郡明日香村橋）

・六つ八つ日照り九は病（静岡県静岡市大河内）

・秋の土用青田無し（奈良県高市郡明日香村岡）

などがあげられる。ただ、どんなことわざ集成も避けることができないことだろうが、こうした内容分類は、バリエーションに富んでいる分、雑然とした感が否めない。トータルにことわざをとらえるためには、また別の巨視的な視野に立つての分類・整理が必要になる。

柳田國男は、もともとことわざが「敵を攻撃しもしくは仲間の心得違いのものを戒める手段⁽⁵⁾」であり、その後技能の応用を広げ、たいせつな生活上の知恵や知識を教えることわざがふえたと考えている。共同社会の内部と外部の関係性を基礎において、その機能面・用途の側からことわざを整理しているものといえよう。のちの民俗学の側からのことわざに対する整理は、おおよそこの柳田の考え方を踏襲している。たとえば大島建彦は、大きく、a 批判のためのことわざ、b 教育のためのことわざ、c 娯楽のためのことわざ、の三つに分類して、発生的には a から b、a から c のごとく分化したとみている⁽⁶⁾。

ところで、柳田のことわざ理解のうち、もっとも興味深いのは、「笑いが諺発明者の動機」と述べているところだろう。これは、ことわざが往々にして格言と混同され、道徳観念を背景にした古臭くしかつめらしいことばと理解されるのを、ぎりぎりのところですくい上げようとした発言だったと思われる。笑いの問題を正面から取り上げたことによって、本来の意味での言語運用＝コトバのワザとして、ことわざを見つめるスタンスが確保されたのである。

また、折口信夫も発生論的視座からことわざについてユニークに論じている。折口はことわざを、a なぜかわから

ないながらも大切なものとして変容しつつ伝えられてきたもの、bことわざの解説がついているなど、cことわざに空想でできた物語がついているもの、に整理しながら説明している。⁽⁷⁾詳しくは原文について見られたいが、記・紀に記された古典事例を引用しながら、ことわざを伝承の形態から把握しようとしたものである。折口は、古代の事例をもとに、ことわざを語り部の語る神の叙事詩のうちの一番の急所が断片的に残るものと考え、そこからことわざの伝承性の問題に踏み込んでいる。改造社『日本文学講座』（昭和九年（一九三四））の「唱導文学」から次の一節を引用しておこう。

「諺」は、半意識状態に人の心を導く一種の謎の様な表現を古くからもつたもので、同時にある諷諭・口堅めの信仰を含んであるものでもあつた。簡単な対句的な形式の中に、古代人としての深い知識を含んであるものでもあつた。だから、諺に対しては、ある解説を要する場合が多く、其解説者としての宿老が、何処にも居つたのである。其で諺については、どうしても説話が発達しないでは居なかつた。……（全集4、九七頁）

要するに、伝承性という視座を設けると、ことわざの問題は、個々の事例の解説にとどまらず、ことわざの表現法とその信仰的意味、解説者（担い手）のあり方から説話との交錯の状況など、さまざまな問題群をはらむ動態的な広がりをもつようになるのである。

なお、最近のことわざ研究で常に叫ばれているのは、ことわざを発言の場に返す配慮の重要性である。収集されたことわざがむやみに並べられても、なかなかそのことわざが生きて用いられていた姿を理解するには至らない。「口唱され口承される本来の姿にもどすこと」が、現在、ことわざ研究に求められている共通のスタンスである。

なお 「など」は、自分に答への用意があつて、それと同じ答えを解答者に向かつて要求することばの遊戯である。⁽⁹⁾奈良時代の『歌経標式』に載る「譴警」^{けんけい}はなどの歌であるが、平安時代には謎々物語・謎々^{あわせ}合^{あわせ}といひ、上流子女の教養の糧としても行われていた。およそ「取意型」のなぞが主流をしめていたが、連歌興隆に伴い賦物^{ふしもの}のテクニクな

どと相互に影響しあつて、「語音型」のなぞに転換してゆく。当然、同音異義語がなぞに活用されるようになり、秀句・口合といったことば遊びを蝶番のように用いつつ、三段のなぞが増えてゆく。

その名称に、ナゾタテ（岩手）・ナゾカケ（津軽）のほか、アテモノ（兵庫）、アカシモノ（富山・福井）、ムヌアカセー（沖繩）、カンガエモノ（和歌山県日高郡）、イイキリムカシ（種子島）などがある。古いなぞ遊びの作法は、藤井高尚の『松の落葉』（天保三年（一八三二）刊）に「なぞく／＼にこちや 謎なぞしらぬなんどのかきがねはずすは大じかけるが大じ是又今も小児のいふこと也」と見える。近代の採訪でも小異はあるが（「菜切り包丁云々」、全国的に伝えられていた）。

なお、柳田國男は、なぞを「根源においてはまた一つのコトワザ」であり、「比較の意味を取りにくいコトワザの終りに、『何ぞ』という語を添えて人間に問おうとした形」と述べ、同様に折口信夫も隠語とのかかわりを説きつつ、「謎は諺から出た」と述べている。^{〔1〕}

静岡県小笠郡大須賀町には、天気がはっきりしない時の口誦に「今日は、今沢日和だ」というのがある。これは、天候のことわざでもあり、洒落を介したなぞでもある。今沢という集落には「堂も寺もない」ので、「どうも照らない」というのである。

洒落・秀句・地口・大和ことばなど 見方によれば、ことわざとなぞの蝶番のような位置にあるのが、同音異義のことば遊び、秀句と地口である。軽口、口合ともいい、秀句が同音異義の洒落ことばであるのに対し、地口は音の類似を基本とした語呂合わせに偏っていて、江戸時代に至ってことに発達した。加藤曳尾庵の『我衣』に「享保八年の頃、地口附と云ふことはやる。其後地口附停止也」とあり、以後も一種の博奕として幕府によってたびたび禁制された。博奕と化したことばの遊びが国家の管理する社会生活の秩序にとって、切実な問題となっていたのである。

江戸時代の洒落ことばの流行は、上方の遊里からはじまり、町人文化の台頭とともに、江戸へ輸入された。これは、

遊び感覚や粋・通といった美意識の洗練と無縁ではない。後述するように、中世以来の連句、俳諧といった座の文芸との影響関係も切り離せないものがあつた。

また、大和ことばは、男女の恋のかけひきに用いられる一種の隠語・謎ことばである。これも洒落を下地に成り立っている。古くは御伽草子に見え、紀伊半島の吉野地方に特有なことばとされてきた。地域は特定されていないが、『醒睡笑』巻三に載る祖父と祖母のやりとりは有名である。ちよつとした諍いから祖母を追い出した祖父が、魚を売る商人に祖母の方へ文を届けてもらう。中には、茨に小石を包み添えてあつた。それを見た祖母は「文章のあがりたることや」と言つて、さめざめと泣きながら「小糠」を包み添えて返したという。祖父が「むはら（茨・姥ら）こいし（小石・恋し）」と言ひ遣つたのに対し、祖母は「姥ら恋しくはこぬか（小糠・来ぬか）」と答えたというのである。

ただ、現在までに和歌山・奈良県境の村々で伝承されてきたものは、物品の授受はなすことばだけで行われていた。また、室町時代以来の大和ことばが雅語や歌語によつていふのに対して、現在まで伝承されているものはむしろ近世風の俗語によるものである。¹²

早口ことば・舌もじり 早口ことばといえは、今日では子供の遊びくらいにしか認識されていないのが一般だろう。だが、近世では歌舞伎の「いろいろ売り」のせりふ、端唄の「こんきゆうじ」の歌詞などに舌もじり（発音しにくいことば）¹³が取り入れられていて、役者の芸の見せどころでもあつた。

江戸時代の早口ことばは、当然、辻での呼び込みや読売り、言い立て文句など、ことばで人を引きつけ、物を売ったり、銭を稼いだりする香具師や下級芸人のことばの技の世界が基盤にあつた。江戸の下級芸人は、たいていは乞胸^{ごうむね}と呼ばれる身分の者から出たといわれている。ことばの技が身分制社会で階級的に一段低いと見られていた人々に担われていたことが注意される。¹³

早口ことばに限らず、ことば遊びは、単に現在の伝承形態をおさえるだけではなく、歴史性・社会民俗性の面から溯源的にたどらなければわからないところがある。

三、口誦民俗論の可能性

前節では、ことわざやなぞ・洒落などの実際と問題点を個別に概観した。それらは口から耳に伝わる口誦句を中心としたことばの民俗であり、ここに改めて口誦民俗論の可能性を問題にしなければならない。それには、第一節で確認したように、ことば遊びとは何かという問題意識を明確化した上で、ことわざ・なぞ・洒落といった個々の粹取りを一度取り離し、総合的に言語伝承文化論の立場から「ことば」の「遊び」としてとらえてゆく視座がまず求められると思われる。

たとえば、「ことば遊び」の時と場と担い手に焦点を絞れば、まず年中行事という特別なトキや、正式に食事を振る舞われる場合などのことばの機能に注意してみるとよい。近世の軽口本や笑話を参考してみると、年中行事や宴などハレのコミュニケーションが行われる時空に「ことば遊び」がよく機能したようである。ここでは既知の謡や唱え言・慣用句など、皆が繰り返し体験し知悉している民俗知識を前提として、軽口や秀句、地口などのことば遊びが成り立つさまが見て取れる。

延宝九年（一六八一）刊の『当世手打笑』には、隠居し剃髪した者の振る舞いに呼ばれた粗相者が、隠居名の「道夢」というのを聞き、しきりに心配する。その訳は、謡の「熊野」にある「泪ながらにかきとどむ（止む・と道夢）」とあるのを覚えていて、涙ながらでは縁起が悪いからというのであった。謡の文句を意味も分からず覚えていたから間違ったのだが、謡が口誦されていて地口のようにはたらいたところに面白みがある。また、間抜けな男に紺屋への

使いを頼むが、「色は花色にして、あられ小紋を付けて」と言うところ、あられの文句を忘れた時には、二月十五日に煎って食べたあられを思い出せと教える。が、この男、つい間違えて「色は花色にして釈迦のはなくそを付けてたもれ」と言ってしまったという。釈迦入滅の涅槃会には、正月から貯えておいた餅花を煎り、あられにして供えるが、その通称をハナクソということを踏まえた笑話である。

どちらも愚か者の失敗譚だが、文字を知らない人々の口誦の文化を基盤にした笑話であり、語感が大切な耳の文芸として当座の機知をはたらかせている。それは、民俗文化における愚か者やトリック・スターの問題、すなわち、ことば遊びの担い手の問題にもかかわってくる。

ことば遊びのトキ 『醒睡笑』巻一の「祝ひ過ぎるも異なるもの」には、元日の御幣担ぎの失敗談を多く載せる。正月には下男や子供にめでたいことばを言わせる風があり、逆に正月ことばといって不吉なことばを忌む民俗もあった。

和泉国の大島の庄屋の家で、六歳の惣領が元旦の朝、矢を俵に射つけ、「ととよ、ととよ、俵をゆうた」と言った。親は大いにめでたがり、「今年は尺の穂丈もながく実りて、納むる俵のかずかずを結はん事よ」と祝う。小さな子の片言を、めでたくとりなしたのである。得意がって子供はもう一度射るが、今度は戸に当たる。すると、子供は「とと、あれ見よ、戸をゆうたは」と言った。「射た」を子供のことばで「ゆうた」と発音したので最初は縁起よく豊年万作と祝ったが、戸を結ってしまったのは縁起でもないことになる。

これは、言語や文章にこもる精霊によって、コト（言）がコト（事）となって現れるという言霊の信仰を下地に、物褒めと地口の発想が生んだ笑話である。正月という特別なトキであるがゆえに、ことばは選ばれている。忌み言葉や隠語の民俗が表裏の関係にあって、ことば遊びの生成と伝承を支えているのである。

現在でも正月の祝いことばの事例は、トシトリ（大晦日の夜）にはウチノベルようにと蕎麦を食べる。静岡県浜松

市滝沢）とか、年取りの夕食は家長がご飯やおかずを必ず一口分だけ残し、「今年も残った」という（同前）とか、枚挙に暇がない。野本寛一は、「年中行事の口誦要素⁽¹⁴⁾」で、正月の「言立て」をはじめ、小正月・節分・コト八日などの口誦要素に焦点を当てて分析を加え、豊かな口誦句が民俗伝承の教育要素になっていることを明らかにしている。ことばの遊びの基層にこうした物褒めの民俗を見据えておく必要がある。

正月以外の年中行事でも、たとえば、奈良県高市郡明日香村橋には、「オツキヨウカに花より団子」という口誦句がある。毎年四月八日には、ホソの実に虫がついてダンゴ状になったのを探し、ツツジの花やカヤボ（薄）とともに竿の先にくくりつけて庭先へ立てた。お月さんの祭りともいい、お月さんに届くようになるべく高く立てるといふ。そもそも「花より団子」ということわざは、修正会・修二会の餅を「壇供⁽¹⁵⁾」といったところから、実利的な人が造花より餅を取るといふ批評のことわざだったが、のちに団子と誤られたという説もある。明日香村では、それが団子のように丸くなった葉を探す時の口誦句となって伝承されたともみられる。

なお、水沢謙一によると、越後の古志郡二十村郷の梶金では、「節季ナンドの春ムカシ」ということわざがあるという⁽¹⁶⁾。年の暮れにはなぞ遊びをし、正月には昔話を語れという意だという。「話は庚申の晩」ということわざもあるように、江戸時代には日待ちでの寄り合いになぞをかけることもあった（宝永四年（一七〇七）刊『露休置土産』「日待に謎の事」）。「昼に昔は語るな、鼠に小便引っかけられる」（栃木県日光市栗山村川俣、山形県新庄市萩野・仁田山など）という禁忌伝承もあって、俳諧・連句が武士にとつて長陣の慰みだったように、農民や町人の夜を徹する営みの一つになぞやことば遊びが機能していたことを知ることができる。

ことば遊びの担い手 近世の笑話を見ると、ことば遊びの担い手として「とひよう者」と呼ばれる愚か者、山家育ちの田舎者、子供や小坊主・稚児などが、厳格な主人や僧侶に対して登場し、笑いを誘っている。

『醒睡笑』巻六に、比叡山北谷持法坊にはたくさんの児⁽¹⁷⁾がいたが、ある冬の夜、老僧が豆腐田楽を食うのに「おの

おの秀句をいひて食ふべし」と試みたが、まず大児が「仏のつぶり」と言い三串（御髪）、つづいて「八日の仏」と言つて八串（薬師）取つた。後に小児が髪をばつと乱し、たすきを掛け、左右の手で目口を広げ、「われは鬼なり。皆くはう」と言つて残りを全部つかみ取つてしまった。出遅れた坊主は、古い手拭いを頭に被り、手を差し出し、「乞食に参りた。一つあて、おもらかしあれ」と言つたという。この笑話には同音異義の秀句・洒落が当座の機知として用いられているが、さらに小児と老僧の所作には鬼になったり、乞食になったりと、演劇的所作もリアルに交えられていて興味深い。どうやら稚児は平素腹を減らしてばかりいたようだが、ことば遊びに食物を話題にしたものが多いことも特徴としてあげられる。

なお、前近代の社会には、お伽衆や咄の者と呼ばれる、ことばの技で主人に仕える一種の芸能者がいた。歴史的に溯れば、なぞなぞ合わせで知られる曾祢好忠を先蹤として、織田信長や豊臣秀吉に仕えた沼の藤六、曾呂利新左衛門などがそれである。時代とともに聴き手の対象を広げると、江戸の座敷話の名手鹿野武左衛門、京都の辻話の元祖露の五郎兵衛、大阪落語の祖と言われる米沢彦人などの専門家が生まれてくる。ちなみに『醒睡笑』によると沼の藤六のことばの機知は、いろはのもじりや俗語や『平家物語』を踏まえたものなど、万人周知のことばをもとにもどいたものだった。太鼓持ちなども、こうした咄の者の系譜に属する。暮れから春の初めにやつて来た千秋万歳、鳥追い、節季候、胸叩きなど、賤視された下級の芸能者がことほぎの門付け芸をしていたことも忘れてはならない。

また、座頭や琵琶法師、連歌師などが秀句やなぞ(17)を掛け合つて笑い興じた咄の場があつたことが推測される(18)。平家語りの座頭と秀句の遊び、連歌師となぞの関係には並々ならぬものがあつたようだ。ほかにも茶道家・医者・按摩・僧侶など、ことばの技だけを専門とするわけではないけれども、民衆との間に立つてことばの機知をはたらかせる人たちもいた。ことに桶屋や鋳かけ屋、笠張り、下駄の直しなどの歩き職人や駕籠かき・馬子などは世間のさまざまな話を旅の宿話として伝え、ことばの遊びの流通にはいたつて力があつただろう。

こうした職人のうち博労は、ウソの名人で、ことば巧みに村人に馬を売り込んだ。『醒睡笑』巻六には、博労が「眼爪髪鞍下、その外そろうたる」としきりに褒めるので買主が「川渡りはよきか」と尋ねると、博労は「川は鶉ぢや」と答える。そのことばを信じて買主が馬を買って川を渡ると、馬は中程で臥してしまった。文句を言うと、件の博労は「さればこそ、川は鶉ぢやと申したは。鶉といふ鳥の、水を見て入らぬやあらん」と答えたという。まるで嘘を商売にしているようなありさまであるが、こうした博労と買手のやり取りは、正月のおこない系の民俗芸能の演目ではしばしば好んで演じられている。愛知県南設楽郡鳳来町の黒沢田楽（現愛知県新城市七郷一色字黒沢）や静岡県天竜市の懐山ふんとうやまのおこない（現静岡県浜松市天竜区懐山）の駒の舞などがそれである。

菊池照雄の『山深き遠野の里の物語せよ』（平成元年（一九八九）、梶社）は、遠野に語られる多くの伝承が村の大ほらふきたちによって生み出されたものであったことを示唆して、民俗文化における彼らの役割を高く買っている。場を共有する、口から耳への座の文芸生活が崩壊しつつある現在、ことば遊びにおける担い手の問題は、先の博労と買手のやり取りなど民俗芸能に伝承された詞章やしぐさをも対象にして、民俗文化史上の専門的芸能者から半芸能者、旅の職人、村落の中のおどけ者、愚か者、ほらふきまで、視野に入れて考えていく必要がある。

もどき芸としてのことば遊び さて、ことば遊びは、単なる日常言語ではなく、通常のことばの使用法をずらしたり、引っ繰り返したりして、音律と意味の両面から不思議な感覚を導き出す遊びであった。それは、いわゆるもどき芸として、本説とたとえ、ことわざと洒落、格言ともじりなど正格なものからの逸脱が大きな要素となっていた。ことわざも本来、このことば遊びの宇宙にことばの技わざとして生きていたのである。

『醒睡笑』には、「朝謡はうたわぬ事」という禁忌伝承（俗信）の本説として、麻を蒔く時、謡を歌うなどということだとする説明が見える。つまり、麻は節を嫌うからだという。また「鼬いたち眉み目めよし、ま一度来い、顔見う」という呪文（鼬が出た時、こう言って呪うと凶が吉に変わるといふ）を踏まえた頓才も見える。いかき（箎）売りが秀句好き

の男の門の前で「いかきみめよし、召せ」と言ったら呼び入れられ、あしらわれて帰る時に、中から「ま一度来い、籠見よう」と言われたという。これらは俗信や呪文をもどいたものである。

前に引用した謡の文句を元にしたもどきも、謡が一人前の男の一とおりに身につけるべき教養だったところに起因している。たとえば、奈良県桜井市吉隠よなぼりや宇陀郡榛原町柳では、長谷寺の地主神である三社権現の祭りを一家の跡取りがトウニンになって務めるが、長谷寺に出發するデタチの式では「高砂」や「四海波」を歌ってから出かけることになっていて、かつては六、七歳の子供でも覚えさせられたものだという。謡は、婚礼や祝い事にもつきもので、宴が終わった時には、十分ご馳走になったというお札の気持ちを示すために「猩々」を歌うなど場面によって使い分けた。世間つきあいに謡の教養が大切だったのであり、学校を出たら宝生や觀世流の師匠について謡を習ったものだった(奈良県桜井市吉隠 打越賢一郎さん(明治三十五年生まれ))。これは謡に限ったことではなく、地芝居の盛んだった頃、栃木県日光市湯西川では、「太功記の十段と親の年を知らない奴は馬鹿だ」といわれ、若い衆は、一生懸命『太功記』の十段目を丸暗記したものだということ(栃木県日光市(旧塩谷郡栗山村)湯西川温泉 山口久吉さん(大正八年生まれ))。民俗の世界では、一人前を示す教養が求められていたのであり、それがかつては、ことば遊びの基礎を形作る、共通理解となっていたのである。

嘘・悪態 嘘や悪態も、積極的に用いられた生活の知恵の感がある。山形県上山市檜下や広島県芦品郡新市町の吉備津神社では、節分や大晦日にほら吹きうらの会というのが行われているという。江戸時代にもウソ講という集まりがあつたし、逆に嘘を消す行事や鶯替うらえ神事もあり、多くが寒い時期、冬から年を越す期間に魔除けや厄除けの意味を担って行われていた。

悪態祭りも、近世期に名高かった千葉笑いや大坂の野崎参り、京都の八坂神社のオケラ詣など、どれも大晦日の夜や正月、節分に集中している。栃木県足利市の悪たれ祭りは、元日の初詣でに悪口を言い合いながら登拝して一年の

厄を払うという（本論文集第二部第三章参照）。奥三河の花祭りも別名悪口祭りでも名高かった。祭りの一晚に限って、卑猥なことばで若い娘をからかったり、神座のミヨウドに悪態をついたりした。他村の者がやって来て、踊りながら舞の善し悪しを批評して文句を言うので、それと口争いしたりもする。愛知県北設楽郡東栄町古戸では、楽（太鼓）の叩き方に文句をつけて「馬のけつを上手に叩け」と言ったり、「お前なんかうどんで首を吊れ」（死んでしまえ）などと言ったりしたという。

静岡県浜松市北区引佐町渋川の寺野は、愛知県境の集落であり、正月三日のひよんどりで名高いが、この村で大正九年にはやり病が蔓延して多くの犠牲者が出た。その時、行者の勧めで、古戸の花祭りを呼んだという。湯立てを行い、湯釜の回りを悪口を言い合いながら、踊った。年寄りが「負けちゃあいけない、言い返さにゃいかん」としきりに言っていたという。ここには湯立ての効力を悪態で囃すことよって増幅し、諸病の追放を願う呪的心意が窺える。

民俗芸能とことば遊び　嘘・悪態が発せられたことばの性質であるとする、笑いは、ことばの技を原因としてもたらされた結果である。柳田國男は、言語芸術における「笑い」の武器としての機能を強調し、またヲカシの芸術の零落を嘆いたが、それはことわざの格言化・固定化の過程と並行したできごとであった。

『平家物語』の鹿谷猿楽の場面は、平家討滅の是非を図る宴で、瓶子（酒の容器）をめぐって散々にことばの機知が披露されている有名な段であるが、これは延年能の「当弁猿楽」であり、ある問いかけに対して滑稽で当意即妙の秀句をもつて答えたことば遊びの場のありさまをリアルに見せてくれる。いまだおこない系の民俗芸能の世界には、この「さるがうごと」の伝承が濃厚に残されている。

ことわざ研究と民俗学　日本の生活習慣や伝承されるさまざまな行為や事象を取り上げて、その発生、展開、維持、変容などを種々の観点から考察する日本民俗学が、ことわざ研究に関して果してきた役割は小さくない。

ことわざ研究会編『ことわざ資料叢書 第二輯』第七卷「各地俚諺集二」の資料収集と解説をした際に知ったこと

であるが、昭和十六年（一九四一）十月に柳田國男が雑誌『民間伝承』に発表した「ことわざ採集の要領」での呼びかけは、全国の民俗学者の関心を引き、同年十一月に倉田一郎が「諸国の諺」を発表するのを皮切りに、山口、山梨、新潟、青森、岩手、鹿兒島、富山、福島、福井の各県などから続々と、いわば地方のことわざが同誌に報告されるようになる。同誌での昭和十六年以降、二十年までのことわざ収集数は千四百二十五例に及ぶ。柳田の発言は、まさに「鶴の一声」だったわけである。

柳田は言う、ことわざを採集することは「新しい文化研究の発足点」であり、「実地の生活から直接に資料を見つけださなければならぬ」。そして「この民間文芸の小さくない使命」を知らねばならぬ、と――。この柳田の導きによって、直接に間接に、全国から膨大な数のことわざが収集されて、ちよつと手を伸ばせば各地のことわざを知ることができるようになったのは、日本民俗学のことわざ研究への大きな功績の一つといふべきであろう。

それはもちろん柳田一人の功績ではない。ことわざを何らかの意味で意義深いものと見た先人たちと、同じくわれわれの先輩である民俗学徒の努力の賜物であった。先の「各地俚諺集二」には、柳田以前、明治三十年代から戦前までの計四十六の資料（雑誌・著書）によって、一都三十八府県総数四千七百八十九のことわざを収録している。同じく『ことわざ資料叢書 第二輯』第八卷「各地俚諺集一」には、津軽、富山、福岡、北海道、愛知、千葉、『ことわざ研究資料集成』第十八卷「地方のことわざ」には島根、八重山、南総、杵岐、福島、播磨、土佐、『続ことわざ資料集成』第十九卷には、岩手、徳之島、伊予、『ことわざ資料叢書 第三輯』には、福岡、佐渡、阿蘇などのことわざもある。ことわざ研究会が関わったこの集成・叢書によって、藤井乙男『諺語大辞典』（明治四十三年（一九一〇））以来、明治、大正、昭和（戦前）までのことわざは、ほぼ一覧できる状況になったわけだ。未だ埋もれた資料もあり、戦後から現代に至る資料の整理も必要だが、ことわざ収集の観点からいえば、概ね資料的には出揃ったと言ってもよいのかも知れない。

ただ、問題は、その次にある。確かに豊かな資料収集は果たされた。だが、民俗学の方法によって、その収集された資料群を正面から見据えた研究は、どこまでなされたのだろうか。それに対しては、われわれ民俗学にたずさわる者は、まだまだこれからと言わねばならないのではないか。その点、だから、柳田がそう述べた時から変わらなず、たしかにことわざは古くて「新しい文化研究の発足点」なのである。

問題は、山積みなのである。何せ、ことわざは、少数の例外を除けば、これまで表のアカデミズムでも正面から取り上げて論じられることのなかった分野なのだから。柳田自身は、『なぞとことわざ』で、ことわざを概観する著作をなし、有名なことわざ武器説を唱えた。また研究上の新機軸としては、ことわざに内包された神話的・宗教的側面について、たとえば「盲蛇におじず」を取り上げて蛇と水神と盲人の関係を熱く語っていたりする。ただし、それも今のところ未完の仮説の域を出ていない感がある。柳田その人は、生涯ことわざには関心をもっていて、成城大学柳田文庫の蔵書を見るとわかるように各地方から贈られてくる報告にも必ず目を通していたようであるが、問題は後世の研究者に残されたものといえる。

そこで、民俗学の側から、収集された膨大なことわざ群を正面に見据えた、民俗学の方法による、古くて新しい研究が出てこなければならぬ必然がある。近年では、民俗学者では、小島瓊禮、米屋陽一、常光徹、田畑千秋、川島秀一、山田巖子の各氏などがことわざに関する勝れた研究を発表しているが、フィールド・ワークを続ける民俗学者すべてが、そのノートに聞き取ってきた膨大な民俗資料やフィールド体験の中から、ことわざそのものに目を向けて、現場のリアルなことわざの民俗を振り返ってみる必要がある。平成二十年（二〇〇八）七月のことわざ学会例会では、群馬の板橋春夫が「民俗調査の中のことわざ」と題して長年のフィールド・ノートの中から、豊かで、民俗性（風土性）濃厚なことわざ群を紹介して、民俗学ならではの話題を提供してくれた。民俗学の方法がことわざ研究に生かされた好例であった。

民俗学からのことわざ研究へのアプローチには、およそ二つあって、それは民俗資料の集成と、解読の仕方に尽きる。解読の実際については、一つ一つの事例を個々に扱うしかないもので、具体的にそのことわざがどのような分脈で、どのような人によって、どのように使われているか、そしてその発生と伝承のメカニズムを普通の日常言語とは異なることわざの論理から解くことが大切であろう。

民俗資料の集成の面については、ア、フィールドでの聞き書きを基本に、イ、民俗誌からの集成と整理を行い、さらに歴史的で多角的な視野を持って、ウ、中世・近世の地誌や紀行、古記録などからのことわざの収集・整理が有効であろう。

一例として、菅江真澄の紀行文を挙げれば、天明四年（一七八四）七月に信濃路を旅する真澄が聞いた「三つ子のよこぞうり」（『来目路乃橋』）のことわざなど示唆的である。以下が原文である。

三十日 このやかたを出て、ささやかはやひとつある處に至れば、野尻の湖なこりなう見へたり。わけのほる處を長範坂といひ、山の名もしかいふ。むかし、ぬす人のをさ熊坂かこの山にこもりて、近き里わたりの馬をぬすみて、月毛は栗毛に染め、栗毛は烏黒に色をぬりかへて市にうりき。其所めとの跡とて礎も残りぬ。このあたりのことわざに、三つ子のよこぞうりといふ諺あり。熊坂、三のとし伯母の櫛枝をぬすみ、わかふみものにふみかくし、よこふみにさしふんて、にけさりしとなん、行つるる友のかたりぬ。赤河と関川といふ流れあり、此水露斗も飲たるものは盗せるきさし出るとは、長範かくみたるゆへにいふにや。はた、もろこしの盗泉のたくひにや。かかる水をさかふて、あなたはこしのくに、こなたは科野のくに也けり。橋のなかはにたちて、

信濃路に別て越のなかに行へたて物うき関河の水

ふたたひ、うちたはれて、

赤川と人はいへとも白波の名に立渡る水そのうき

熊坂長範は、越後国熊坂の出で、牛若丸（源義経）を美濃赤坂宿で襲ったが、返り討ちにあったと伝える平安時代後期の伝説上の盗賊である。「三つ子の横草履」とは、『日本国語大辞典』（第二版）によれば、幼児が履き物をつつける時に、横も縦も構わずはく様子から、何も構わず、ただやりさえすればよいという態度や、力不相応な仕事をすることの譬えである。ここでは、そのことわざを、「長範坂」の地名と大泥棒熊坂長範の事跡に結びつけて風土色豊かに語っているのである。

こうした紀行文のほかにも農書や昔話集、世間話集に伝わることわざの類も収集・整理する必要があるだろう。実は、近・現代（明治から昭和四十年頃まで）の記録にも、すでに古典となつて前代の知識が豊かに伝えられているのであつて、今後は一時代前の記録にも注意して、民俗資料として有効に活用していく必要がある。それくらい、現代五十年の社会や風土の変容には著しいものがあつたのだから。

文献資料も生きたフィールド体験からこそ本当の理解ができる。それだけでなく、ことわざ研究にはなぜか、民俗学者の参加が少ない。真の意味でのことわざ研究は、これからの国文学者・民俗学者に残された責務なのだと考える。

四、むすびにかえて——ことば遊びと言霊

鹿児島県大島郡大和村恩勝では、出産の時、女の子ができたら「トガリドウ」（とがっているもの）、男の子ができたら「ヒラドウ」（平たいもの）と言つて、床の柱を金具で叩くという。鬼神が取りに来るので、その目をくらますために反対にいうのだという。反対語の使用によつて、目に見えぬ精霊を騙し、あらかじめ難を避けようとするのであろう。また、秋口になつて家の中にキリギリスなどの虫が入つて来たりすると、逆手に捕まえて「ウツテコー」と言つて家の外に投げ出すという。「ウツテコー」というのは、江戸っ子の啖呵の「おととい来い」と同じで、あり

えない意表をついた表現であった。小さな精霊の跳梁を至るところに感じる精神世界では、ことばの技には人間同士のコミュニケーションを超えたスピリチュアルな力が認められていた。

また、静岡県浜松市北区引佐町渋川の寺野では、メコンジキ（物貰い）ができると、大豆を上脛に挟んで、井戸端に行き、「メコンジキだと思ったら豆だった」と言って豆を井戸の中に落して逃げて来るとよいという。ここでも、ことばによって、言い換えられた出来事その力によってよい方向に転換すると信じられている。このような、ことば遊びの民俗の基底にあるのは、ことばの力に対する信頼、いいかえれば言霊の信仰²³にほかならない。

本章では、ことば遊びについて、外側からその粗描を試みたに過ぎず、舌足らずの感は否めない。ことば遊びの問題は、今後、言語伝承文化論の立場から、人と時と場それぞれの面に即して、より具体的にことわざやなぞ、洒落などのもどき芸としての動態をおさえて行く必要がある。

注

(1) ただし、一般にことわざは、古くから言い慣らわされてきた教訓・風刺などの意を寓した文句や格言をさす。古臭い決まり文句と見れば、言語遊戯の範疇から離れる感があるが、実際の暮らしの中でのあり方を考慮すると、単に短い文句という共通性だけではない相互のはたらきかけがなぞや洒落との間にあり、そこに言語遊戯が現前するという事実がある。ことわざの問題を「ことば遊び」の領域に含むゆえんである。

(2) 高橋康也編『遊びの百科全書①言語遊戯』（昭和五十四年（一九七九）、日本ブリタニカ）など。

(3) 向井吉人『素敵にことば遊び』（平成元年（一九八九）、学芸書林）など。

(4) 柳田國男「口承文芸とは何か」（岩波講座『日本文学』十一、昭和七年（一九三二）。「口承文芸史考」、昭和二十二年（一九四七）、中央公論社。ちくま文庫版全集八）

- (5) 前掲(4)
- (6) 大島建彦「ことわざ」(平凡社『日本民俗学大系』十「口承文芸」、昭和三十四年(一九五九))
- (7) 折口信夫「国語と民俗学」(『愛知教育』昭和十二年(一九三七)九・十・十一月号、全集12)
- (8) 大島前掲論文のほか「ことわざとことば遊び」(『ことばの民俗』、昭和六十一年(一九八六)、三弥井書店)、榎谷明「謎・忌言葉」(國學院大學『日本民俗研究大系』七「言語伝承」、昭和六十二年(一九八七))、言語学の立場からも武田勝昭「『ことわざ学』の展望」(『月刊言語』第二十五卷第七号、平成八年(一九九六)七月)がある。また、沖縄のことわざ研究の現場からの提言が、仲村優子「琉球列島におけることわざの「記述」をめぐる」(『ことわざ』創刊号、平成十三年(二〇〇一)十一月)があつて参考になる。
- (9) 鈴木棠三『新編ことば遊び辞典』(昭和五十六年(一九八一)、東京堂書店)の解説。
- (10) 前掲(4) 参照。
- (11) 折口信夫「大和時代の文学」(岩波講座『日本文学』、昭和八年(一九三三)、全集5)
- (12) 大島建彦「『やまとことば』の伝承」(昭和五十六年(一九八一)、前掲(8) 大島著所収)
- (13) 綿谷雪『言語遊戯の系譜』(昭和三十九年(一九六四)、青蛙房)
- (14) 野本寛一「年中行事の口誦要素」(『近畿大学文学芸学部論集 文学・芸術・文化』第四卷第三号、一九九三年)。のちに『言霊の民俗』(平成五年(一九九三)、人文書院)に収録。
- (15) 五来重『宗教歳時記』(昭和五十七年(一九八二)、角川書店)
- (16) 水沢謙一「(昔語り)語り手―語る場」(『解釈と鑑賞』第四十五卷第十二号、昭和五十五年(一九八〇)十二月)
- (17) 小林幸夫「笑話と座頭―言葉遊びの伝承」(『東海学園国語国文』第四十九号、平成八年(一九九六))
- (18) 滋賀県のおこない儀礼の余興としての句歌会の事例が、浅野春二「地域の儀礼文化としての文芸―滋賀県湖北地方の句歌会の

事例から」（『儀礼文化』第十九号、平成五年（一九九三））によって紹介されていて、連歌・俳諧の伝統を引いた地域の民間文芸展開のあり方を垣間見せてくれる。

(19) 坪井洋文「嘘のフォクロア」（『民衆の生活と文化』、昭和四十八年（一九七三）、未来社）。『民俗再考——多元的世界への視点』、昭和六十一年（一九八六）、日本エディタースクール）

(20) 拙稿「寺野のひよんどり」（『引佐町史 民俗芸能編』静岡県引佐郡引佐町、平成七年（一九九五））

(21) 佐々木巧一「鹿谷の猿楽——平家物語の笑い、再」（『野州国文学』第五十六号、平成七年（一九九五）三月）

(22) 柳田國男「鹿の耳」（『中央公論』昭和二年（一九二七）十一月。のち『一目小僧その他』小山書店、昭和九年（一九三四年）六月。ちくま文庫版全集六）

(23) 拙稿「言霊の信仰」（『万葉集の民俗学』、桜楓社、平成五年（一九九三）、本論文第三部第一章収録）

第二章 ことば遊びの世界

はじめに

今からかれこれ十年以上も前のことになる。長女が中学受験で使っていたことわざ辞典（確かドラえもんのことわざ辞典だった）を繰っていたところ、次のようなことわざが載っていた。

日光を見ずして結構というなかれ

その頃はまだことわざにそれほど特別な関心を持っていなかった私は、このことわざ（らしきもの）を目にして、少々憤慨したことをいまだに覚えている。「これって、ニッコウとケッコウの駄洒落じゃないか。こんなのをことわざとして覚えなないと、中学受からないのか——。こりや暗記対象外だよ」などと思ったのだった。

しかし、その後、次のような文献を見つけて、少し考え方が変わった。その文献とは、明治の初めに日本にやって来たフランスの外交官で法律家、ジュールジュ・ブスケの『日本見聞記1』（野田良之・久野桂一郎訳、昭和五十一年（一九七六）、みすず書房）である。ブスケは、その第八章に「日光の冬 日光への旅行」と題して、その冒頭に「ニッコミ ナケレバ ケッコ トユ ナ」のことわざをとりあげて書き出している。

日本のこの諺を信ずべきものとすれば、「日光を見なかつた者は素晴らしいということとはできない。」私は大分前からこの格言の真否を確かめ、また極東の冬の習俗を知りたいと望んでいたので、新年には、どこでも同じだが、こ

こでも役人に与へられる休暇を日光への旅行のためにさくことにきめた。——

明治の初年にこのことわざがフランス人の耳に達しているだけでなく、それが日本を代表する観光地日光の代名詞のごとく喧伝されていて、それを確かめるためにわざわざ出かけていく外国人がいたのである。もちろん、日光は、平成十一年（一九九九）ユネスコの世界遺産にも認定されているから、そんなの当たり前と思う人もいるかも知れないが、少なくとも私は日本人であるのにもかかわらず、このことわざをそんな風に重要に意識したことはなかったのだ。ただ、振り返って考えてみると、昭和四十年代（一九六五）に神奈川県西部の小学校を卒業した私の修学旅行先は日光だったし、東照宮のきらびやかさや「眠り猫」、「見ざる聞かざる言わざる」などの前まで連れて行かれて、ふくんと何だかわからないながらも感心した覚えがあった。

もしかすると、「日光／結構」の語呂合わせは、日本を代表する建築物や彫刻のことを日本人なら一度は見なければいけないものとして、日光のイメージをよりくつきりと日本人の心に位置付ける、重要な役割をしていたことわざなのかも知れない――。そんなことを考えて、たかが語呂合わせ、されど語呂合わせと、ちよつと考えをあらたにしたのであった。

ちなみに友人の日光東照宮の山作良之さんの話によれば、あの「眠り猫」は、実は、眠り猫ではなく、鼠一匹通すものかと、眠ったふりをして番をしている猫で、厳密には「眠ったふり猫」（こういうことばがあるわけではない。念のため）が正しいようである。また、「見ざる聞かざる言わざる」は厩に飾られていて、実は、猿は馬の守り神である。猿廻しも、もともと厩祈禱の呪術の発展した芸能のようで、ここには古い、人間と動物との共生の仕方が伝承されているものとみて良いようである。

一、ことば遊びの伝統

こうしてちよつとしたことを記憶するにも、日本の伝統的な文化では、ことばの語呂合わせやもじりなどを用いて、軽口のようにスパイスを効かせて発話する習慣がよくみられたようである。

たとえば、「むだ口」といって、「飛んでもハッペン、歩いて五分」などと、達意のためには余計だと思われるようなことばをわざわざ付け加えたりする。「なんか用か、よ九日十日？」（井上ひさし「戯曲」父と暮らせば」、平成六年（一九九四）、「一日長いよ長野県、こういう暮らしが秋田県」（向田邦子原作『冬の運動会』、昭和五十二年（一九七七）なども同様で、ことばの遊びをうまく使って笑わせる。しかし、それはまた、これらの作品の内容や同様な状況を知ってから味わうと、実は笑いの向こうにあるせつなさまでを感じさせてくれる口誦民俗であることをわからせてくれるのである。

そういえば、流行言葉などことば遊びの枠の中に入れるべきではないだろうか。作家の北村薫さんが昭和十年代を時代背景に書きついでいる作品などで用いているが、「そーとーなもんじゃ」や「どーかと思うね」（『玻璃の天』、平成十九年（二〇〇七）、文藝春秋）なども文字面を見ているだけではわからないけれども、その発話行為も含めて、そのことばが一座を引き立て、笑わせたり、あるいは白けさせたり、逆に怒らせたりすることを考えれば、やはりことば遊びの領域に入れるべきものと考ええる。

日常生活のさまざまな場面で、会話を潤滑にさせ、コミュニケーションに潤いを与えるためにも、ことば遊びの技術が用いられているのである。見渡せば形こそ変わっているが、今も現に、ちまたのあちこちでことば遊びが生きて使われていることは、なにも私が指摘するまでもないことであろう。

古代の日本の記録は、さすがに残るものは少ないが、『古事記』『日本書紀』『万葉集』『風土記』をはじめ、平安朝の古典文学にも、さまざまなことば遊びがちりばめられている。古典だから、われわれは堅苦しく考えがちで、そしてそれは一面正しい味わい方なのだろうが、ちよつと視点を変えれば、新たな何かをそこから見出すこともできる。

『竹取物語』のお爺さんが、かぐや姫（まだ名前は付いていないが）を見つける件りなど、実に典型的で、翁はかぐや姫が自分の子供であることを確信する時に、「我朝ごと夕ごとに見る竹の中におはするにて、知りぬ。ことなりたまふべき人なめり」と呟いている。ここで、翁が普通の農民ではなく、竹を扱うプロフェッショナルであることを考え合わせれば、竹細工職人である翁の、いつも竹を材に作る籠かご、これを古代には「籠」と言ったのだが、その籠の材料となる竹の中で発見されたからこそ、彼女は翁の「子」と確信されるわけである。「こ」（籠）と「こ」（子）と、竹という一つの事物を接点にしながら、実は二つの（あるいは複数の）内在している意味がある。こういった偶然の一致（シンクロニシティ *synchronicity*）や発話行為に、古来日本人は、神秘的かつ靈妙な作用を感じていたように思われる。

単なる駄洒落や語呂合わせと思われがちだが、それを支える思考の根幹に、ものごとはそれとしてあるように確かに見える。しかしその見えるものごとの背景には実は一見わからないのだけれど、隠された何かがあって、それによって後から支えられている。時としてそれが、突然、意味あることとして浮上して、まるでだまし絵（トロンプ・ルイユ *trompe-l'œil*）を見るように天啓の如く腑に落ちる、目から鱗が落ちる。そんな思考法が確固としてあるように思われるのである。

それが負の方に感じられれば、特定なことばが選ばれて嫌われる「忌みことば」として意識されるだろう。つまり四や九の数やスル・サル・ナシなどの語が忌避される。たとえば、暮れの二十九日には餅を搗いてはならないという「九く（苦）餅は搗くな」の口誦は全国的だし、スルメをアタリメと言い替えたり、箸をお手元と呼んだりする民俗も居酒屋さんな

どではきっちりと伝承されている。

また、逆に良い方向で信仰されて民間信仰として伝承されたりする。たとえば、飛鳥・藤原時代に活躍した歌人で、後世歌聖と尊ばれた柿本人麻呂は、「人丸」と書かれるようになって、火伏せの神や安産・子育ての神になったりする。つまり、人丸はヒトマルであるがゆえに、「火止まる」や「人生まる」の力が考えられて信仰されるのである。

二、ことば遊びとは何か

かつてことば遊びについて、こんな風にまとめたことがある。

「ことば遊び」とは、ことばの機知のはたらきによって、その場にいる人を笑わせたり、茶化したたり、納得させたりするなど、ある種の感動を一座に引き起こす言語行為をいう。神話や伝説・昔話、歌謡なども同様の機能を果たすことがあるが、それらがおおむねストーリー性をもち、ドラマチックな展開を示すのに対して、ここに扱われるのはことわざ・なぞ・洒落など、もっと零細で、単発的・一時的・瞬間的な言語遊戯の問題である。だから時と場所によっては、発言自体が嫌われる場合がある。

そして、ことば遊びが文学創造の重要な基盤をなすとともに、その娯楽性・遊戯性・創造性の面から国語教育に援用され、幼児教育・小学教育などの現場に取り入れられたりする半面、民俗学におけるその研究分野が、いかにも零細な、閑却された分野になってしまっていることを指摘し、どうしたら研究を活性化できるか、その可能性を検討してみたのである⁽¹⁾。

ちなみにことば遊びの分野に含まれるものを具体的に取り上げれば、先にわずかながら取り上げたことわざ（たとえ・世話ともいう）、洒落、むだ口、流行言葉などのほかに、なぞ・地口・口合い・秀句・軽口・大和ことば・悪口・

諷刺・ほら・嘘・早物語・舌もじり・早口ことば・回文・尻取り・口遊びなどを指摘することができる。

ただ、これらは会話の中では自由に領域を越えて使われる場合も多く、たとえば、ことわざのように使われながらも、洒落を介したなぞを含んでいる場合もある。静岡県の大須賀町（現掛川市）で聞いた「今日は今沢日和だ」ということわざは、あんまりはつきりと晴れない天候をさすことばで、地元の人にとっては、これだけでわかるのだが、今沢という地域には「堂も寺もない」という事実から「どうも照らない」のことばが洒落のように裏打ちに効いていて、この口誦を地域で成り立たせている。それは、一面、なぞを含んでいるともいえよう。

一昨年聞いた「ソトメの手足見せるな」ということわざも一回聞いただけでは、何を表現しようとしているのか、部外者にはわからないものであった。これは、山形県鶴岡市藤沢の後藤勝利さん（昭和十八年生まれ）と奥さんの清子さんに教えていただいたことわざであるが、藤沢カブ（蕪）の種の採取の時期を知らせることわざという。鶴岡市近郊では、今もカブ栽培に関わって焼畑耕作（地元では、山焼きとかカノ・カノツパタと呼ぶ）を行っていて、その種取りの時期は早乙女（さおとめソトメ）が田植えを行う前に済ませるもので、五月二十五日の鶴岡天満宮の祭り（一般に、化けものまつりという）の時期を逃すと、カブの種が完熟し過ぎてしまうため、それ以前を目安としていたというのである。これなど、話を聞かないとわからないので、考えようによつては、まるでなぞと同じということになる。

「まんが悪い時は、万吉と寝ても風邪引いた」という口誦は、和歌山県田辺市龍神村上福井の鈴木文蔵さん（大正三年生まれ）に教えていただいたもので、まんの悪いというのは、「巡り合わせが悪い」とか「運が悪い」の意味の関西弁で、そんな時に言うことわざと説明してくれたのだけれども、むだ口や口合い（地口・語呂合わせ）のような感もある。「石臼は石でも心棒（辛抱）は金だ」も、同じく鈴木さんの口誦であるが、子供が丁稚奉公に行く時にしつかりしろと励ますことばだという。しかし、これらはまた、昔、結婚式の披露宴などで酒を飲んだ時に座興に行った「にわか」という遊びでも用いられたようである。たとえば、何でもいいから金の棒を手にとって「おっと、にわか、に

わか」と出ていくと、宴席にいる列座の人たちから「金の棒持って、にわかとはこれいかに」と囃される。すると、即座に「石臼は石でも心棒は金だ」のセリフを当意即妙に答えて、座を盛り立てたのだそうだ。つまり宴会の遊興の芸としてもことわざがことばの遊びとして使われていたわけである。

要するに、分類を細かくすれば、ことば遊びにはさまざまなものが数え上げられるが、これらは、こうして入り組み、組み合わせられていく中でも自由に用いられるのである。つまり、ことばの技としてのことば遊びを広義にとらえれば、先にあげた狭義のことば遊びを含んで、その外にも、唱え言や忌みことば、隠語などを含めることも可能だろうし、ことばの領域を文字遊びや絵遊びにまで広げれば（これらも本来、口誦の世界のものである）、伝統的な篇継ぎや文字合わせ、歌カルタやいろはカルタなどのカード遊び、地口付けや地口行灯などもそれに含まれることになる。⁽²⁾創作という文芸行為（連歌・俳諧・川柳・冠付や戯作、パロディ・パステイシューなど）だって、即興的にことば遊びを口誦の要素としてその基盤に抱え込んで存在しているし、説経・落語、^{おとしばなし}能・狂言、歌舞伎などの伝統芸能や民俗芸能がそれに支えられている部分の多いことはいままでもなからう。

これらすべてを扱うことは限られた紙面では不可能だから、詳しくは日本口承文芸学会編『シリーズことばの世界 第4巻 うたう』の各節や鈴木棠三の名著『ことば遊び』や『新版ことば遊び辞典』、織田正吉の『ことば遊びコレクション』⁽³⁾などの類書がたくさん出ているので、そちらを参照していただきたい。

二、ことば遊びの時

ことばや行動は、時や場所によって選ばれている。年中行事で言えば、正月と盆など人々が集まる機会がその最たるものだろうし、結婚式や葬式や年齢に応じての年祝いのほか、一年の主な祭りの場でことばが一生を左右するよう

な大きな意味を持ち、厳粛に用いられる場合がある。

正月ことばはその一例で、年の初めであるがゆえに目出度いことばを極端に選んで使う風が全国的にある。先に紹介した山形県鶴岡市藤沢の後藤勝利さんの家では、クモチ（九〇苦餅）は縁起が悪いので、二十八日に餅を搗いて丸餅にするし、トシコシ（歳越し・大晦日）の晩には、一人一人のお膳に汁椀、飯、煮染めを出す、必ず根を付けたままのジネギ（地葱）を添え、それは正月一日の夜のクイズメまで取っておくものと伝える。それには、「共白髪が生えるまで長生きするように」という意味が籠められているという。

また、後藤家では、今でも元旦だけは早朝四時頃に必ず男が起きて餅を焼き、雑煮の用意をする。一日の朝だけは女性は寝ていてよいのだそう。午前六時ころ、家族が集まると、床の間に飾ってある昆布・銀杏と榎の実（共白髪ということ）で麻紐で結んである）・鏡餅（二重ね）を盛った三宝を当主が持って、座に集まっている年長の家族から順に一人一人の頭上にその三宝をかざしながら、「今年はお〇〇歳になりました。今年も丈夫で暮らせますように」など目出度いことばを言い掛ける。その後、元旦だけは朝風呂に入って一杯飲んでから寝るといい、それをハツニヲツムという。二日の夜は決まるとるろ汁で、そこには、これを食べて「するする」と行くようにという口誦が伴っている。

正月という特別な時であるがゆえに、ことばは選ばれ、忌みことばや隠語、称え言たの民俗が表裏の関係にあって、いわばことば遊びの生成と伝承の一端を垣間見せてくれる。江戸時代の咄本『醒睡笑』などを見ると、逆にこの元日の御幣担ぎを取り上げて、その失敗談を載せることによつて、そこから醸し出される哄笑の世界が落とし噺のネタになつて、落語などの舌耕芸に使われていった様子を教えてくれる。

正月に三番叟が上演され、万歳や獅子舞が門付けに回るなど、目出度い祝言がことばの技として披露されるのも広く見られる民俗であるが、秋田県男鹿半島のナマハゲや山形県飽海郡遊佐町女鹿のアマハゲなど村以外の場所から訪れる異形のもので、祝福のみならず叱責のことばを投げかける行事も広く見られる。

栃木県鹿沼市上粕尾（旧上都賀郡栗野町）では、正月三日に地区の伝習館で発光路ほっこうじの強飯式が行われる。この祭りでは、年の初めに山伏と強力が村に訪れ、村の新大夫・古大夫・脇大夫のほか、正座の客（保存会長）や総代、遠方からの客来（町長、県議会議員、町会議員など）・花婿・相伴人それぞれに、祝福と叱責のことばを投げかける。ことに「日光男体山に三千年立て籠も」ったという強力は、赤い仮面を被った上に体には太い藁縄を纏に掛けて、手にはねじり棒という太い藤蔓の杖を持つ異形の出で立ちで、重々しい登場の名乗りのあと、山伏の「目出度う祝うてやれ」の声に応じて、低頭するそれぞれの首根っこをねじり棒で押さえつけて、銘々の去年一年間の行ないなどを一々取り上げながら、時に慰労のことばや感謝のことばを掛けたり、逆に怒鳴りつけて座に設けられた高盛飯を無理矢理食べさせたりする。以下は、平成十七年度（二〇〇五）の口上を採録・翻字したもので、この口上は、栗野町が鹿沼市に合併するかしないか、いまだ結論の出ていなかった段階のもので、実におもしろいやりとりが行われた。少々長いが、引用してみる。⁽⁴⁾

a、太鼓が叩かれ、以下の文句が高らかに唱えられる。

「当初鎮守の祭礼もはるかに久しくおお治まるこそ目出度かりける。」

b、山伏が強力を連れて登場。

（山伏）「大夫、家にか。いずれも御免なり。」

（山伏）「拙僧は役行者の末葉峰渡りの山伏、そも日光山開闢は神護景雲元年に始め、大同二年男体山を開き当山において延文四年日光御座主座禅人聖像を勧請し奉る。それより日光強飯を学び、男体山の生き現し、妙見神社の責山伏、今日此の所の大夫に頼まれ、大夫大願を果たし、目出度いとあつて伺候つかまつた。見れば新客もありそうな。やい、強力。」

（強力）「あゝん、大嶮峰山神前の洞竜ヶ宿、巴ヶ宿を初めとなし、男体山に三千年たてこもりしこの強力、これ

まで推参、あぁん。」

(山伏) 「強力、おお参れ。みに続いて参れ。」

c、山伏、強力を伴い、新大夫の前に向かう。

(山伏) 「こりや、これなるは本年度の新大夫か。」

(強力) 「こりや、これなるは本年度の新大夫か。」

(山伏) 「例年の通りな、酒なら三十三杯」

(強力) 「湯が五杯」

(山伏) 「強飯七十五膳がお定り」

(強力) 「一粒、一菜の許しはないぞ。」

(山伏) 「しかと申しつけたぞ。申し受けたとあらば、強力、目出度う祝うてやれ。」

(強力) 「申し受けたとあらばこの強力、目出度う祝うてやる。新大夫にはな、長い間当村の産土を預けるにあつて、

朝夕水で身をよおく清め、不浄穢れのあるところは一切近づきよつてはあいならんぞ。また生あるもの虫けら一匹、指一本ふれてはならぬぞ。しかと申しつけたぞ。申し受けたとあればこの強力目出度う祝うてやる。あゝん。」

d、同じく古大夫の前に進む。新大夫に述べた口上を山伏・強力共に繰り返し、最後に強力が当意即妙に祝う。以

下、同じ口上は省略し、強力の口上のみ収録する。

(強力) 「古大夫にはな、長い間ご苦労にあづかった。おかげをもって当村も何事もなく、無事に過ごせたのう。

古大夫、朝夕しっちんの御陰だ。そればかりではないぞ、この強力がなお一層信仰したことを忘れてはならんぞ。これからも当村の無事を祈るよう、しかと申しつけたぞ。……」

e、同じく脇大夫に対して。

(強力)「脇大夫にはな、大夫に付いてよおく信仰してくれた。まことにありがたかった。これからもなお一層信仰するよう、しかと申しつけたぞ。……」

f、同じく、正座の客(保存会会長)に対して。

(強力)「正座の客にはな、先頃行われた町村合併の記念式典において、発光路強飯式保存会の会長として大役を果たしてくれて、まことにありがたかった。この妙見神社のありがたい御供を食べ、(ここで強力が、保存会長の口の中に高盛飯をつまんで入れる)これからも地区の為になお一層尽くすようしかと申しつけたぞ。……」

g、総代(妙見神社氏子総代)に対して。

(強力)「総代にはな、日頃妙見神社のためによおくつくしてくれた。まことにありがたかった。これからも氏子の者になお一層信仰するようしかと申しつけたぞ。……」

h、遠方からの客来(栗野町町長)

(強力)「町長にはな、いつも元気で町のためによおくつくしてくれた。まことにありがたかった。この妙見神社のありがたい御供を食べ、(強力が、高盛飯の摘んで手で町長の口の中にねじ込もうとする)食べるがよい。ちよつと小さすぎたようだ。もう少し食べるがよい。(無理矢理、再び飯を口の中につっこむ。周りから笑いが起きる)今、町民の誰もが一番の関心を持っておる合併問題に対して、えらい人だけで物事を決めず、町民一人一人が納得できる住民投票を必ず行うようしかと申しつけたぞ。また町政に対して無理強いをしないで、住民の誰もが納得できる町作りをするようしかと申しつけたぞ。……」

i、遠方からの客来(県議員)に対して。

(強力)「県会議員にはな、栗野町のため上都賀郡のためによおくつくしてくれた。まことにありがたかった。この

妙見神社のありがたい御供、御供を食べ、（無理矢理口の中に飯をつっこむ）食べるがよい。ただいま町長に申した合併問題に関し、この強力は県会議員の立場が心配でならない。これからも上都賀郡の代表としてどんどん活躍して貰うためには合併問題に反対をし、今までどおり栗野町のため上都賀郡のために精力的に活動するようしかと申しつけたぞ。……頭ずが高い！……（と、ねじり棒で県会議員の頭をきつく押さえつける）」

j、遠方からの客来（地元議員）に対して。

（強力）「地元議員にはな、地域のため栗野町のためによおくつくしてくれた。まことにありがたかった。この妙見神社の、この妙見神社のありがたい御供を食べ、（強力が、口の中に高盛飯を入れる）食べるがよい。ところで、地元議員はこの地域のことをどう思っておる。一年増しに過疎化が進んでいるようにこの強力は思えてならない。もっと魅力のある地域作りを考え、今まで以上に身を粉にして働くようしかと申しつけたぞ。……」

k、花婿に対して。

（強力）「花婿にはな、聞くところによるとまだ女の子が一人だけだというではないか。この妙見神社の（こゝで、強力が高盛飯を花婿の口にねじ込む）この妙見神社のありがたい御供を食べ、一つじゃ足りんか。（と、また口に高盛飯をねじ込むと）子どもはかわいいもんだ。そして宝物だ。これから帰ったらさっそく作るようしかと申しつけたぞ。……」

l、相伴人に対して。

（強力）「相伴人にはな、見ればまだまだ酒が足りないようだ。酒屋が多くなったからといって手抜きをしてはあいならんぞ。軽トラックで行って山ほど買ってきてどんどん振る舞うようしかと申しつけたぞ。……」

m、すべての列座の人々への口上を終える。

（山伏）「見れば新客もなさそうな、強力歌うて立て。」

（太鼓・謡）「歌うて歌うて天下泰平、国土安穩、治まるこそ目出度かりけり。」

n、山伏、強力を伴って退出する。

ここでは、当意即妙なことばの技が、高盛飯の強制と悪態を含みながらも一座の人々に注がれ、それを見ている観衆の笑いを誘っている。町長も、県議会議員もどんなに常には偉い人だって、一年に一度訪れる男体山に三千年立て籠もった強力の前では、ひたすら平身低頭するしかない有様がこうして繰り広げられているのである。

正月という特別な時空に身分や社会的立場、通常の権力構造も何もご破産にして、そこに日常を超越した怖ろしい霊格が登場し、その善悪の物差しで一座に悪口雑言の限りを尽くし、去って行く。そこになぜか、ことばに言い尽くせないのだけれども、一種晴れやかなすがすがしさと、新たな年の始まりを実感するのは、何も私ばかりではないはずである。

正月以外にも「咄は庚申の晩」のことわざもあるごとく、かつては日待や庚申の日に徹夜をするごとに昔話が語られ、早物語やなどなどのことば遊びも行われたようだ。時代を遡って、武士が戦陣の慰みとしてさまざまな芸能や舌耕芸、カルタ、連歌・俳諧などのことば遊びに興じたように、農民や町人の夜を徹する営みの一つにさまざまなことば遊びが生活の中に機能していたのである。

先に述べた栃木の強飯式と類似した行事も、全国に例を求めればほかに種々あったようである。最近、和泉流狂言師の小笠原匡氏や千葉大学（現追手門学院大学）の橋本裕之氏、千葉市文化振興財団の三者の企画で、千葉大学の学生や市民の方が中心となって、「千葉笑い」というかつて千葉寺で大晦日に行われていた悪口雑言の行事を新作狂言「新千葉笑い」として復活させ、年に一度上演させたが、それはことば遊びの一つの復権とっていいかも知れない。われわれ現代に生きる者達の暮らしを活性化し、今ここにある生を実感するためにも、もう一度ことば遊びのはたらきについて考え、実践してみる必要があるように思われる。

四、ことば遊びの空間

ことば遊びを考えるには、今あげた正月や日待など特別なハレの時のほかにもそれが行われる空間や担い手の問題がある。すべての空間が均質化しているように見える現代ではすぐには気づきにくいかもしれないが、少し歴史を溯れば、ことばが特別な意味で用いられる空間として、たとえば「悪場所」と一括りできそうな遊興の場（盛り場）や市場、辻、縁日などが日常とは画したことばの技が用いられる場所として機能していたようである。

昭和十年代の両国を描いた小林信彦さんの『日本橋バビロン』（『文学界』平成十九年（二〇〇七）四月号）に、こんなやりとりが記されている。

二十過ぎのころ、「ゆうべ、お酉様に行きました」と話すと、年長者は必ず、「いい女おかめ、いたか？」と冗談を返してきた。

十一月の酉の市には縁起物として熊手を買う風があるけれども、それについているのがオカメの面で、かつてはお酉様といえどその後、男達は遊廓を冷やかに行くのが付きもので、そこからこんなやり取りが決まり文句のように飛び交ったようだ。これは隠語だろうが、こうした符牒のような、それでいて粹なことばのやり取りが頻繁に行われる世界が、江戸の下町に息づいていたのは、一種特殊な場や空間があつて、その空気の中に生きていられることばの技があつたことの証しであろう。歌舞伎で言えば、あの助六と揚巻の小気味いい、胸のすくような啖呵の世界が現実

に生きていられた場所があつたのである。

早口ことばや尻取り、洒落、地口などが江戸時代、辻での呼び込みや読売り、言い立て文句などに使われ、ことばで人を引きつけ、物を商ったり、銭を稼いだりする香具師や市井の芸人のことばの技として豊かに使われていたこと

も考えに入れなければならない。江戸の下級芸人が乞胸ごうむねと呼ばれる身分の者から出たと言われていたことも注意して、身分制社会とことばの技の関連性についても検討して行くことが必要だろうと考える。

おわりに——ことば遊びという方法

かつて奄美大島の大和村恩勝で、出産の時に、女の子ができたなら「トガリドウ」（とがっているもの）と言ひ、男の子が出来たら「ヒラドウ」（平たいもの）と言ひて床の柱を金具で叩くという伝承を聞いた。鬼神が取りに来るので、その目をくらすために反対に言うのだと教えていただいた。また、秋、家の中にキリギリスなどの虫が入って来たりすると、逆手に捕まえて、「ウツテコー」（一昨日来い）と言ひながら家の外に投げ出すのだそうである。

前者は、反対語の使用によって、目に見えない精霊を騙し、生まれてくる赤ちゃんの生命を守ろうとする呪的な心意によるものと考えられる。後者は、あえてあり得ないことを言ひて、現実とずれた時空をことばによって創り出し、これまた家に悪いことが起きないように願う呪的な心意が背景にあると考えられる。有名なわらべ唄「かごめかごめ」の歌詞にある「夜明けの晩」とか「うしろの正面」も、同じように本来ありえない時空をことばの上で創り出し、日常と違う世界に人の魂を誘い込もうとすることばの技として理解することができそうである。

最も古い日本の正史『日本書紀』には、大伴氏の職掌を神話的に記した伝承が書きとめられている。大伴氏は、日本最古のアンソロジー（詩歌集）『万葉集』を編纂したといわれる大伴家持が氏の上を務めた一族だが、その神武天皇元年条には、大伴氏の遠祖道臣命が大来目部を率い、密しひの策はかりごとを受け、「能く諷歌倒語を以て、妖氣を掃はらひ蕩とらせり」と記されている。「諷歌」は意を隠してなぞらえて作った歌、「倒語」はことばを転倒させて敵にさとらせないようにした語と言われる。「妖氣」とは、尋常でない、あやかしの働きをいい、文脈上、まつろわぬ民や霊物のことを指すと考

えられるから、大伴氏の伝承では、その妖気を特別なことばの技によって打ちはらったというのである。

ことば遊びの基層には、こうしたことばの呪力に期待し、敵対する者や目に見えないあやしい精霊たちから身を守る切なる願いがこめられていたように思う。ささやかなことばの技を支える心性には、目にはあらわに見える物事だけがこの世のすべてとする一元的なものの見方は存在しない。世界を成り立たせている物事には、隠された神秘があって、陽炎や逃げ水のようにゆらめく存在体の襞々まで見つめ、その不思議に迫ろうとする多角的・複眼的な思考が、ことば遊びということばの技を支える心性には内在しているように思われるのである。

注

(1) 拙稿「ことば遊び―謎・謎・洒落の宇宙―」(『講座日本の民俗学』8 芸術と娯楽の民俗』、平成十一年(一九九九)、雄山閣出版。

本論文第二部第一章収録)

(2) 小著『ことわざで遊ぶ』(平成十六年(二〇〇四)、アリス館)

(3) 日本口承文芸学会編『シリーズことばの世界』第4巻『うたう』(平成十九年(二〇〇七)、三弥井書店)、鈴木棠三『ことば遊び』(昭和五十年(一九七五)、中公新書)、『新版ことば遊び辞典』(昭和五十六年(一九八一)、東京堂出版)、織田正吉『ことば遊びコレクション』(昭和六十一年(一九八六)、講談社現代新書)、小野恭靖『ことば遊びの文学史』(平成十一年(一九九九)、新典社)、阿刀田高『ことば遊びの楽しみ』(平成十八年(二〇〇六)、岩波新書)など。

(4) 伊藤ゼミ「下野民俗聞書(一)」(『野州国文学』第七十九号、平成十九年(二〇〇七)三月)

第三章 悪口雑言

はじめに

「お前の母さん、でべそ！」——子供のころ、こんなことばを投げかけられたことはないだろうか。記憶では、このことばを発した相手そのまま一目散に逃げたように覚えているが、ことによるとそれは私だったかも知れない。ランドセルをカタカタ音を立てて走り去るそんな情景。もう四十年以上も前の話になる。ほんとうにそれは実際にあつたことなのかも定かではないほど茫漠とした思い出なのだが——。

ところで、このことば、立ち止まって改めて考えてみるとよくわからない。なぜ「父さん」ではなくて「母さん」なのか。確かに「でべそ」は恥ずかしいような気もするが、それだって、なぜ臍でなければならぬのか。さらに、これに「馬鹿、カバ、チンドン屋」というのがくっついていたりする。

このことばの意味するところについては、あとで再びふれるとして、こういうことばを悪口雑言と言って、民俗学ではふつう「ことば遊び」の領域に取り込んで扱っている。ことば遊びとは、一般にことわざ、なぞ、洒落など単発的・一時的・瞬間的なことばの技をいう。ことばの機知のはたらきによって、その場にいる人を笑わせたり、茶化したり、けなしたり、はたまた納得させたりするなど、さまざまな反応を一座の人々にもたらす特別な言語行為をいうのである⁽¹⁾。

なお、ことわざは一見辛気くさい教訓のことばで、「ことば遊び」の範疇に入れて論じるところに違和感を抱くむ

きもあろうかと思われる。なぜ、ことわざがことば遊びの範疇に入るのか。

これについては柳田國男がことわざという語の成り立ちを「コト(言)＋ワザ(技術)」の意で、ほんらい言語運用をあらわす語と論じた⁽²⁾ことが大切である。実は、ことわざはそもそもなぞや洒落などその他のことばの技と運動して、ことばの宇宙を形作るものと見るべきであった。つまり、コトワザとはほんらい慣用的に用いられる決まりきったことばをあらわす概念ではなくて、もともとことばによる社会へのはたらきかけをあらわす、いわば関係性の概念なのである。「何ぞ」という問いかけを語源とするなぞや、戯れ歌のザレ、猿樂のサルと同語源の洒落をも含めて、正格なものからの逸脱という運動こそコトワザの本義だったはずだ。

そもそも、アソビの原義は神懸かりすること、すなわち他界への交通^{ワリツ}を意味する。この世からあの世への精神の逸脱という運動が「遊び」だとすると、コトワザがことばの遊びであることがよくわかる。

さて、本稿はこうしたことば遊びのうち、最初にふれた「お前の母さん、でべそ！」など、いわゆる悪口雑言の民俗について基礎的な検討を行うことを目的としている。「悪口」とはそもそもどういふことばの運動をいうのか。具体的には、栃木県足利市に伝わる悪口雑言の民俗にふれながら、ひととおり全国に伝わる悪口の事例を概観した上で、民俗生活におけることばの意味するものとは何か、考える糸口としたい。

一、悪口雑言の民俗

具体的事例に入る前に、まず悪口雑言とは何か、辞書的説明を見るところからはじめたい。

あつこう【悪口】①人をあしざまにいうこと。また、その言葉。わるくち。(用例略)

② 「あつく(悪口)」に同じ。(用例略)

あつく【悪口】(「口(く)」は呉音) 仏語。十悪の一つ。人をあしざまにのしること。あっこう。(用例略)
——・ぞうごん【悪口雑言】いろいろさまさまに悪口を言うこと。また、その言葉。散々にのしること。(用例略)

例略) (小学館『日本国語大辞典』第二版)

悪口雑言の意味はこれでわかる。なお、「あつく」と読むと、仏教の十悪の、殺生・偷盗・邪淫・妄語・綺語・悪口・両舌・貪欲・瞋恚・邪見の一つであり、戒律としてのタブーでもあった。また、同書によれば、類語に、にくまれぐち・あくたれぐち・あくたぐち・あくたいもくたい・あくたもくた・あくぞもくぞなどがある。

さて、足利の悪態祭りについては、すでにいくつかの報告がなされている。まずは、その主なものを取り上げてみてから、その現況と伝承を採訪ノートから記述してみる。

a 「諸国祭祀暦」(『民俗芸術』第一巻第三号、昭和三年(一九二八)三月)

(一) 一月一日未明 栃木県足利郡三重村五十部大岩山最勝寺、毘沙門堂の悪態アクテエマチ。足利の市から近い山の上の

御堂。此日夜中から参詣して、途中参詣人同志、又は堂のまはりの露店茶店の者などと、悪口雑言を交換する慣例。罵り勝つた者が福を得るといふ。山では榊をかうて還る。途中処々に焚火をする。

b 中山太郎「悪口祭」(『民俗芸術』第一巻第十号、昭和三年(一九二八)十月)

▼私の郷里に行はれる悪口祭 私の郷里から約二里を隔てた下野国足利郡三重村大字大岩の毘沙門堂で、毎年正月十四日の夜に参詣人の間に猛烈な悪口祭が行はれる。知ると知らぬとの別なく顔を見次第にお互ひに悪口し合ひ罵倒し合ふ。然もその文句は極めて野卑であり醜猥であつて、殆んど上顎と下顎のぶツかり放題に浴せかける、とても平常なれば唇頭に上ぼすことの出来ぬほどの誹謗の文句を、平然として——然も相手に負けまいと狙んに連発する。町内の勢力家とか村内の徳望家とか云はれる人達までが、一度、此の祭礼に臨むと忽ち身分

も地位も忘れたやうに、卑猥の文句を口角の泡と共に吐きかける。ここにも祭礼の空気が参詣者の心持を群衆感情に引ツ張り込んで行く力の動きが窺はれる。ただ此の毘沙門堂の悪口祭には禁句の定めがあつて、泥棒、姦夫、癩病の三つだけは言つてはならぬことになつてゐて、若し過つて此の三つのうち一つでも言へば、その者は負けとなるのだと聴いてゐる。そしてこの悪口祭に言ひ勝つた者は、神の殊寵者として、その年は幸福だといはれてゐる。

c 尾島利雄『栃木県民俗事典』（下野新聞社、平成二年（一九九〇）三月）

アクタレイチ（悪態市） 大和の新貴山（マヤ信）、山城の鞍馬とともに日本三毘沙門の一つといわれている足利市大岩町の最勝寺（通称「大岩の毘沙門様」）で、大晦日の晩から元日の未明にかけて行われる行事。初詣客は除夜の鐘が鳴り終わるまで、「バカヤロー」「まぬけ」など口々に悪口を言いあいながら参道を登る。ただ、「ドロボウ」や「ケチンボウ」など「ボウ」の付く言葉は禁句とされている。一年間にたまつた不平不満を一気に晴らし、新たな気持ちで新年を迎えたいという先人の願いがこの行事を生んだと言われている。

『民俗芸術』は北野博美が発刊していた雑誌で、その昭和三年三月号、十月号に報告がみえる。読めばほぼ祭りの様子が窺い知れるが、a 「諸国祭祀暦」では、悪態にアクテエマチとルビがふつてあり、古くはそう呼ばれていたことがわかる。山で買って帰るといふ袖と道中の焚き火についてはこれだけでは詳細が不明だが、後述する。また、b 中山太郎の「悪口祭」では、祭日を毎年正月十四日の夜とするのは何らかの誤りだろうが、その他の記述はリアルで、とくに「町内の勢力家とか村内の徳望家とか云はれる人達までが、一度、此の祭礼に望むと忽ち身分も地位も忘れたやうに、卑猥の文句を口角の泡と共に吐きかける」というところが重要であろう。この大晦日の祭りの日の晩だけは、平常の身分や秩序をご破算にする機会だったことがわかる。c 『栃木県民俗事典』は、最近の報告の代表としてあげた。中山報告にあつた禁句の定めが、「ボウ」の付く言葉であつたことが知られる。

それでは、現在の祭りはどのように行われ、どのように伝承されているか、採訪ノートから記してみよう。⁽³⁾

まず、祭りの場所は、JR足利駅の北方八キロの山上にある足利市大岩山毘沙門堂とその参道である。毘沙門堂は真言宗豊山派大岩山最勝寺の奥の院で、本尊の毘沙門天像は聖徳太子の作と伝え、かつては十二坊の僧坊があったという行基開山の古刹である。麓に住む最勝寺住職の沼尻了憲師は、山上の毘沙門堂の「別当」にあたる。もともと毘沙門堂は足利氏・徳川氏の帰依あつく、江戸期を通じて朱印地を賜っていた関係で、現在も近隣に檀家は少なく、信者寺・祈祷寺であった。ただし昔はお供え講といって、毎月一日の縁日に鏡餅を二つ重ねてお供えする十二軒の家があり、これらは多聞堂の古くからの家であるという。

なお、足利市田中町にある浅間神社は、その年に生まれた子の額に厄除けの朱印を押す六月一日のペタンコ市で名高いが、もところのお社は毘沙門天にあったと伝えられており、そのためお祭りの時には必ず最勝寺から僧が出向いていたものという。

現在、悪態祭りは、十二月三十一日午後十時の大声コンテストからはじまる。場所は市のフィールド・アスレチック施設サンフィールドの駐車場である。その後、法螺貝を手に浄衣を着た山伏姿の行者さん（勝山講の出島義司師）を先頭にして、サンフィールドの上の林道から行列して山に登る。その間、口々に「バカヤロー、バカヤロー」の聲が響く。なお、この日、普通車は林道に入らず、そのかわりに送迎バスが出ている。

提灯行列が山上に到着するのは午後十一時五十分ころ。大声コンテストの優勝者はここで発表されるが（なお、優勝者にはお年玉一万円が賞金として手渡される）、堂内では沼尻住職を中心とした僧侶によって正月元日の祭り、元朝護摩が行われる。本堂には信者が集まり、このあと、お滝流しの神事が行われる。お滝流しの神事は湯桶（オチウ・メチヨウ）で酒をつぐが、酒は信者の額をめがけて濯がれ、その後一升以上も入る大杯へ滝のごとく流されるのを飲む。基本は飲み干すものだが、手をあげていっぱい意志表示をすればそれ以上はつがない。つきることのない

幸福を滝のごとく流すのだという。

以上が祭りの現況である。なお、大声コンテストや行列の組み方などはここ十年ほどに復興した形である。それでは昔の悪態祭りはどうだったのか。

①大晦日の祭りは、かつては全国から信者が来た祭りだった。月谷・岩倉・松田、それぞれの方角から尾根伝いに御堂へ上ってくる。桐生、伊勢崎、太田からもずっと人の列が続いて、「バカヤロー、バカヤロー」と挨拶代わりに言いあつた。道路から人がおんまけるほどで、それが七丁目の交番まで続いた。

②もともとは「バクを食え」と言っていたのが、「バカヤロー」になったという。悪い病気も食っちゃえば病気にならないということ。昔は、喧嘩になることもあつて、ある時など血だらけになって家に飛び込んできた人があつた。悪態は帰りにはあまり言わなかつた。

③よく言われた悪態に、「馬鹿野郎、馬鹿野郎、大馬鹿野郎、墓場の骨つかじり」がある。

(以上、津久井英司さん 昭和五年生まれ)

④悪態で言つてはいけない言葉は、貧乏とか泥棒とかチョウリンボウ(長吏)とかナリンボウ(ハンセン病)とか差別的な意味合いを持つボウがつくことばである。昔はこの日は、今福・東坂のあたりから行列が続き、一晩中うるさくて寝れなかつたほどである。また、昔の悪態祭は今よりも荒つぽかつたようで、岩倉と月谷の青年団同士が争い、警察ざたになつたこともあるという。(以上、沼尻了憲師)

①にみるように、今日と異なつて、かつての悪態祭りは近隣のみならず群馬県からも講を組んでやつて来た。毘沙門天へお参りする正面の参道を多聞通りといい、山に登る男坂の際にある津久井家をマチヤ(待屋)という屋号で呼ぶのは、深夜零時前に太田や桐生からやつて来た講中が酒を飲んでお参りの時刻を待つたところからという。裏山の格好からガニヤマ(蟹山)という屋号の付いた齋藤清家も同じく休憩所だった。

また、②にいう「バカヤロー」の由来はもと「バク様」と言っていたのが「バクの野郎」となり、しまいに「バカヤロー」となったとも伝える。バク（獺）に悪い夢を食べて貰うともいい、また薬のない時代に信仰を通して病を治す方法だったともいう（沼尻住職）。ちなみに境内の祭りのポスター（平成十年度）には「悪退祭り」と印刷されていた。

③は、昔よく言っていた悪態という。「墓場の骨つかじり」というのは、お盆やお彼岸に墓場へ袋を担いで行って餅や酒などのお供え物を拾って下げる人のことをさす。家に持って帰って煮て食べるのである。実際、毘沙門様の二十〜三十メートル下に麦藁の家をこしらえてお爺さんとお婆さんの乞食が住んでいた。坊さん上がりの人で仕事が嫌いで半分なまけものだったという。普段は、松の葉をさらって袋に入れ、町へ売りに行っていた。燃料になったのである。袈裟みたいなものを着て「チンチロリン、チンチロリン帰命頂礼」と言ってきたので米をあげたりした。毘沙門様のお祭りの時には、仁王門のあたりに莫菴を敷いて頭を下げて物乞いしていたという。

なお、子供達は、大晦日の晩は藁と板で風除け程度の掘っ立て小屋を作り、榼と南天を山から採ってきて、形を整えて徹夜で街道沿いに売った。先の「諸国祭祀暦」にあった「榼」とはこれである。個々人のお小遣いになるのである。大人でも榼を売っていたという。幣束も切って売り、賽銭は子供達で分けたという。津久井さんによれば、小一から小六くらいまでの子供達で一束二円五十銭かで売り、百二十束くらいは捌けたという。子供でも自転車が買えるほどの儲けで、現にこの時の儲けで自転車を六十円で買ったという。だるまや招き猫を売る商人もリヤカー二台で高崎からやって来ていた。

暖をとるには赤松のヒデを使った。蜜柑箱の上に雨戸を置いて箆をかけ、中に穴を掘ってヒデを燃すのである。松のヒデは泥の中から掘ってくるもので、煤が出て顔中真っ黒になった。「諸国祭祀暦」にあった「焚火」はこれをさすのであろう。

子供達は参道で夜を明かし、毘沙門天にお参りするのは夜が開けてからになる。沼尻住職は体験者であり、こうしたことを子供達が主となって行っていたのは昭和四十年くらいまでのことだったという。

以上で、おおよそ足利の悪態祭りの様子をうかがうことができる。

さて、これまでの探訪と文献調査でわかることを整理しておけば、足利の悪態祭りは、大晦日から元旦へのちょうど切り替えの時にあたって大声で競うように「バカヤロー」と悪態をつく祭りであった。身分や地位を越えて、この時だけは、いわゆる無礼講になるのである。ボウのつくことばだけは言っただけとはいけないという禁句の定めも、俗世間の経済的立場や地位、身分差別に関わることばを発することの禁止であり、人と人との間に横たわる日常のさまざまな垣根を取り払うことが積極的に求められたものとみられる。つまり歳の変わり目という年一度限りの大きな境界にあたって、暗闇の中の無秩序なことばによる乱痴気騒ぎによって、旧年の厄を祓い、あらたなる年を迎える機会が足利の悪態祭りだったといえる。

大晦日の暗闇の中で、いったん日常の秩序をご破算にして、民衆みずからが進んで「悪口^{あくぐち}」を体現すること。それは人々が自分の意志で異類異形のモノに身を変えて、あらたに生まれ変わる機会だったともいえようか。まるで千年以上前の平安の都の夜に手に手に松明をともして群行したという百鬼夜行のごとく、人々は日常のしがらみからたまさか脱出し、身体の表面にかぶって来た厚い世俗の衣を剥ぐのである。

なお、「墓場の骨つかじり」という悪口は、いわゆる葬送民俗語彙として報告されている事例のホネコブリ（宇佐）、ホネカブリ（対馬）、ホネカミ（肥前五島⁴）とも関わる、奥深い意味を内包することばであろう。

二、全国悪口雑言神事概観

もちろん、こうした悪態祭りは足利だけのものではない。今回調べただけで、ほかに二十の事例が見出された。列挙すれば以下の通りである。

- 1 祇園社のおけら詣り（京都府京都市東山区祇園町八坂神社）
- 2 野崎参り（大阪府大東市福聚山慈眼寺（野崎観音））
- 3 千住町二丁目旧正月十五日の麦の強飯（東京都足立区）
- 4 下総の千葉笑（千葉県千葉市千葉寺）
- 5 常陸国西茨城郡岩間村の愛宕神社の祭礼（茨城県笠間市）
- 6 瑞光山清水寺の清水の喧嘩（島根県安来市清水町）
- 7 宇目の歌げんか（大分県佐伯市宇目町）
- 8 花祭り（愛知県北設楽郡豊根村・東栄町他）
- 9 保呂羽山の御戸開神事（秋田県横手市大森町八沢木）
- 10 くらわんか舟（大阪府枚方市）
- 11 鵜川村菅原神社の十一月十一日の祭り（石川県鳳珠郡能都町）
- 12 出雲地方の亀太夫講（島根県出雲市平田町袋町の荒神社）
- 13 土佐不破八幡の悪態祭り（高知県中村市不破）
- 14 伊勢国桑名郡多度山多度神社の奇習（三重県桑名市多度町）

15 大避神社の牛祭り（京都市右京区太秦蜂岡町広隆寺の境内社）

16 南牧村檜沢岳神社の祭礼（群馬県甘楽郡）

17 豊川稻荷喧嘩参籠（愛知県豊川市妙厳院）

18 龍神村のスコッペー（和歌山県田辺市）

19 滝沢のアクデエ薬師（山形県鶴岡市滝沢）

20 発光路の強飯式（栃木県鹿沼市上粕尾）

ここに挙げた事例には、すでに行われていないものも多いが、北は東北地方から関東、中部、北陸、近畿、山陰、南は四国・九州まで、ほぼ全国にわたって悪口雑言の祭りが行われていたことが知られる。探せば、まだまだあるにちがいない。悪口雑言の民俗を明らかにするためには、まずはこうした悪口の事例をひとつずつ丹念に追跡調査することが肝要であろう。それがひいては足利の悪態祭りを理解する近道にもなるはずだ。詳細は稿を改めることにして、ここでは、これらの事例を概観して、悪口雑言の祭りのおおよその特徴を整理しておきたい。

まず1「祇園社のおけら詣り」は、京都八坂神社の事例で、削掛神事とも言った。大晦日に行われているが、明治に悪口祭りは絶えたとい⁽⁵⁾う。

2の野崎観音の悪態ももう絶えている。ただし、上方落語「野崎参り」が、その雰囲気をよく伝えているので紹介しておこう。

毎年、大阪では、五月の一日からむこう七日のあいだ、野崎の観音さまが非常に銭もうけをいたします。

あら、また妙で、船と岡とで喧嘩をいたしまして、参詣人が喧嘩に勝ったら運が強い。運定めの喧嘩やそうで。

（中略）

「……、ほなら、ちようどええわ。あの、堤をあるいてる人と、喧嘩をせえ」

「あ、きょうは、喧嘩したらよいのやな」

「喧嘩に勝ったら運が強い。運さだめの喧嘩や。負けんように、しっかりいけ」

(中略)

「……おい、むこ、みてみい。おなごに日傘さしかけて、相合傘でいくやつ、あるやろ？ ああいうやつと喧嘩したらええがな」

「どないいうたら、ええねん？」

「なにもわからんがきやなあ……ほな、教えたるさかい、ぽーんというたれ、ええか？……『こら、岡通る相合傘でいくがき、かかみたいな顔してあるいてけつかるけど、かかやあるまいがな、みれば、稽古屋のお師匠はん、隅の堂へつれていって、酒しおでいたためて、あとの胴がらをぽんと蹴たおそとおもうてけつかるが、おまえのつらでは、分不相応じゃ。祭りの太鼓で、ドヨドン、ドヨドンじゃ』ちゅうてやれ」

(中略)

「大男、総身に知恵がまわりかねて、大きいもんはアホじゃ。入り日の影法師、半鐘盗人、うどの大木、のつぽー、あほめが、ばか野郎！……」

「こらこら、舟のなかのちいさいのん、おのれがちいさいもんやさかい、大きいもんくさしてやがる。こら、舟なかのちんぺら、あんまい舟のきわ寄るな。ドブンと川へはまったら、雑魚がくわえていきよるぞ」……

(興津要編『古典落語(続々)』講談社文庫)

日にちは五月一日から七日まで、舟と岡との口喧嘩だった。「祭りの太鼓で、ドヨドン、ドヨドン」は当てが違ったことこの洒落ことばだし、「入り日の影法師」以下のことわざを駆使しての悪口ぶりがおもしろい。

3 「千住町二丁目旧正月十五日の麦の強飯」は、『人類学雑誌』第二十九卷第七号(大正三年(一九一四)七月)

の出口生「土俗覚帳（四）」に紹介された『さへづり草』の記事である。

武蔵国足立郡千寿の駅二丁目にて毎年正月十五日麦の強飯にて客をむかふること古例なりとぞさてその客なる人々人をそしりあざけること又古例にて今に山事不絶年々しかりと（中略）さて又かの事東側亭主の年は西側の人みな客あり如此主客席をかへること隔年にしかりとぞ按ずるに京の底園削掛の神事又下総千葉郡千葉寺にて十二月大晦日の夜にありといへる千葉笑の類にして古俗の亡びざるはいとめでたしとある。現在も行われているかは不明である。

4 「下総の千葉笑」は、『千葉市史』卷二所引『本朝俗諺志』に、

下総国千葉地方里人、毎年十二月晦日夜、会千葉寺、蔽面包頭、大声褒貶。奉行・頭人・莊屋・年寄邪正善悪及子弟之不孝不友等、故上自吏人下至子弟輩。大懼此笑、各自戒飾云

とある。日にちは大晦日。この地域の里人が、顔を隠して時の奉行や頭人をはじめ、庄屋・年寄りから子弟に至るまで、善きにつけ悪きにつけその行いを暴露したらしく、上は役人から子弟に至るまでこの笑いを大いに恐れたという。一種の法として人々の行動を律していた趣である。規制としての悪口である。現在は行われていないが、近世期には名高かった祭りである。⁽⁶⁾

5 「常陸国西茨城郡岩間村の愛宕神社の祭礼」は茨城県の事例。

岩間町の愛宕山（標高三〇五m）山頂にある飯綱神社で行われる奇祭。神社には「十三天狗の祠」があつて13人の天狗を祭っている。愛宕山（岩間山）は、古くから筑波神社などとともに修験の道場として知られ、「イヅナ」という社名と天狗にその歴史をうかがい知ることができる。飯綱神社の悪態祭は真夜中から早朝にかけて行われる。神主と氏子のなかから選ばれた13人の天狗を先頭にして、海の幸と山の幸を奉納するために参道を登る。マスクをした無言の天狗たちとは違って、行列につづくものたちは互いに悪口を言い合う。ののしり合うわ

けだが手を出してはいけない。開催日…旧暦11月14日

かつてインターネット上に掲載された祭りの説明である。⁽⁷⁾ おおよそ、祭りの概要がわかる。

平成十一年（一九九九）十二月二十日（月）・二十一日（火）、岩間を訪れた。その時の採訪によれば、かつて祭りは必ず丑三つ時に太鼓を合図に行われたが、現在は祭りそのものは旧暦十一月十四日の祭り当日の午後一時から一時間ほどで終わるように変更している。

祭りの中心は、ダイドウ（大当）と呼ばれ、五霊部落の二十六軒のオドウ仲間が旧暦一月十七日に愛宕さん（愛宕神社）に集まって行う籤引きでオドウ（お当）を取った人が、その年の霜月十四日のダイドウを務める。昔は正月七日の晩から神社境内にある籠堂（浄屋とも）に、ダイドウはじめ、去年ダイドウを務めたフルドウ（古当）など総勢七人で籠もった。肉は四つ足二足ともに食わず、精進し、朝と夕方に裸になって水垢離を取った。酒は入所の晩の直会式に飲む程度で普通は飲まず、もちろん女人禁制で、賄いは五霊の男性が籠堂の中で籠を作って家中注連を張った中で煮炊きする。現在は一週間のお籠もりこそないが、精進は厳しく、ケチがつくことを畏れ、勤務先での食べ物も別に誂え、ことに火を貰うことには注意し、人と会っても立ち話程度に済ませるようにしているという。なお、このお籠もりの人達と神主、さらに当日参加する五人のお供を加え、十三天狗と呼ばれる。なお、もともと天狗の数は十二天狗だったが、ある年、十二天狗にお供えをしたところ、「お膳が一膳足らん」というお告げがあつてから十三天狗になったと伝える。また、かつては来年兵隊に入る二十一歳の人が部落総代に申し込んで参加し、お供の天狗を務めることが多かった。天狗の半分は大人、半分は若者という具合だったという。

祭り前日には、ダイドウがフルドウに教わりながら御幣を四十体作り、糯米を搗り鉢で研いで作ったオシトギと、五錢銅貨を砥石の上で水を掛けて研いだ磨き銭を供えの分だけ用意する。これは祭り当日、ゲバコと呼ばれる二段重ねになった木の箱に入れて、ダイドウが持っていく。また、現在は、旧泉村の五つの大字（五霊・北根・平・中村・

山根)から二人ずつ神社総代に手伝ってもらって餅を搗き、丸く伸ばした餅を竹の型で割り抜くようにして四百個ほどの小餅を拵え、氏子一軒に二つずつ配る分にするほか、四ヶ所を編んで作った薦の御座の上に小さな木の板の膳を置き、その上にカワラケと幣束を重ねて載せて括っておく。十三日の昼は祭りの準備のほか、アシナラシといって翌日天狗様が上がって来る道を予め辿る。

十四日の祭り当日は満願の日という。午前十時、拝殿での参拝の後、神社総代の責任者である岡野さんがゲバコを持ち、白衣を着た袴をはいた総代四人と共に二台の車で移動し、まず、五霊部落内の水神様(山根と五霊の境。川端にある)に向かい、祠に注連縄を張りカイドレを付けた後、昨日準備した薦包みを開けて、中のカワラケの上に磨き錢でなびるように付けたシトギを載せ、小餅二個を重ねて置いて拝む。十時三十分頃、毘沙門様(馬頭尊も。鳥居の跡あり)の所に到着する。ここは一の鳥居の跡で、ここから上がる神社参道を金笠馬場(カニガサバンバ)といい、天狗の登り道である。既に参拝の村人が待っていて、水神様と同様に供物を供えようと、早速それを奪い取ろうとするが、拝みが終るまでは取ってはならないことになっていて、白衣を着た天狗が青竹の棒で叩いて牽制する。かつては、若い者でにぎやかで、隣町のみならず水戸辺りからでも、縁起が良いからと奪いに来ていたという。天狗役は無言だが悪口を言われて、昂奮し拝殿まで村人を追いかけてきたこともあり、手にした青竹も石を叩いて牽制するため、先端が完全に割れるほどだったという。奪っていった薦の中の餅は焼いて食べる。嘗める程度でも家族全員で食べるものだと伝える。ちなみにシトギは食べないようだ。十時四十二分、にらみ 睨不動明王(参道の途中の坂道で、道を挟んで東西に不動明王が睨みあっている形)で、東と西の二ヶ所に同様にお供えして、二の鳥居通過。椎の木が傍らにあるのでここを、通称椎の木鳥居という。十時五十三分、春日神社で同様にお供え。十時五十八分、まつから 松毬不動明王でお供えして、午前の行事は終る。なお、天狗が籠って行をしたと伝える石尊様の場所は岩場で危険なので、この後、別にお供えに行った。お昼は、お赤飯とお新香とけんちん汁が振る舞われた。

午後一時、拝殿でのお神楽太鼓の音を合図に、社務所内に十三人の天狗が集まり、修祓、祝詞奏上、玉串奉奠の後、車で再び山を下りて、グンダリ様（軍荼利明王）とヒヤツカギ不動の前と同じく供物を供える。供えると待ち構えた人達が争うように薦の供えを奪って行く。一時二十分、拝殿に戻る。休憩の後、一時三十分、奥殿に入り、神事が行われる。無言で、整列し、飯綱権現、松尾様、天狗の住処と伝わる六角堂、大天狗、出雲神社、雨降神社、水神社の順に、竹筒に入った甘酒と鮎の掛け魚を供えていく。この掛け魚は、霞ヶ浦の高浜で捕った鮎で棕櫚の葉を紐にし、これと甘酒入りの竹筒は十三天狗の屋根にぶら下げる形である。この供え物も、すぐに村人が自由に持ち帰った。一時四十五分には献饌は終わり、拝殿に皆戻って、列座し神主に合わせて一礼して祭りは終了した。天狗達が二階で着替えをすますと、午後二時二十分からハネヌキとなった。ハネヌキとは、天狗の羽を抜くことだそうで、岡野会長の「ごゆっくり羽を抜いて下さい」の挨拶の後、鶏肉のトンカツと付き物のけんちゃん汁と熱燗で賑やかな宴が続いた。なお、かつて祭りが深夜に行われていた時には、満願の日の夜には若い者が食べ物はないかと、村中を歩き回り、吊し柿を盗んだりして夜の十時ころから五霊池の端に集まって、焚き火を焚き賑やかだったという。小学生も五、六年から祭りに参加したもので、現在と比べると随分賑やかだったようだ。

現在、この天狗祭りで悪態はあまり聞けないが、かつては「天狗の大馬鹿野郎」とか「薄馬鹿野郎」など最低のこつばを言ったという。昔は夜中で、顔がわからないから、どんな悪態をついてもかまわなかった。悪口はアクテエーをつくといい、「馬鹿野郎」、「コン畜生」、「くたばれ」、「倒れちまえ」、「だらく野郎」、「こだらく野郎」（だらく野郎よりはいくらか程度のよい人だが、失敗の多い人をいう）、「でれすけ野郎」のほか、「ジャンジャンボウのホツケイシ野郎」、「ジャンジャンボウのすねっかじり野郎」などのアクテエが飛んだという。なお、ジャンジャンボウはお葬式をジャンボ、ジャンボコ、ジャーボといい、一端埋葬した死人を掘り返すという意味だという。葬儀の時には、子供達が撒かれる銭を拾う風景をよく見たが、その銭はその日の内に使えなどと言ったという。先の、

足利の悪態祭りの「墓場の骨つかじり」が連想される悪口である。

この岩間の祭りのかつての模様を想像すれば、マスクをつけた無言の天狗達と、行列に続く人々の悪口の際だった対比が際だつ。静寂と喧噪の対比がこの祭りの重要な意味をもつだろう。

6 島根の事例「瑞光山清水寺の清水の喧嘩」は、節分の夜の事例という⁽⁸⁾。

7 「宇目の歌喧嘩」は、大分県佐伯市宇目町（旧南海部郡）に伝わっていた子守唄の掛け合いの習俗である。子守の子供達が何人かず組をつくって歌の掛け合いをしたという⁽⁹⁾。

8 「花祭り」は、いわゆる三信遠の民俗芸能の例。私の探訪ノートによる。

奥三河の花祭りも別名悪口祭りで名高かった。祭りの一晚に限って、卑猥なことばで若い娘をからかったり、神座のミヨウドに悪態をついたりした。他村のものがやって来て、踊りながら舞の善し悪しを批評して文句を言うので、それと口争いしたりもする。愛知県北設楽郡東栄町古戸では、楽（太鼓）の叩き方に文句をつけて「馬のけつを上手に叩け」と言ったり、「お前なんかうどんで首を吊れ」（死んでしまえ）などと言ったりしたという。

静岡県引佐郡引佐町寺野は、愛知県境の集落であり、正月三日のひよんどりで名高いが、この村で大正九年にはやはり病が蔓延して多くの犠牲者が出た。その時、行者の勧めで、古戸の花祭りを呼んだという。湯立てを行い、湯釜の回りを悪口を言い合いながら、踊った。年寄りが「負けちゃあいけない、言い返さにかいかん」としきりに言っていたという。ここには湯立ての効力を悪態で囃すことによって増幅し、諸病の退散を願う呪的心意が窺える⁽¹⁰⁾。

花祭りの際の悪口の事例そのものもおもしろいが、ここでは、疫病蔓延の際、悪態で囃す行為が、実際疫病退散の効力を認められていたところが重要である。

9 「保呂羽山の御戸開神事」は、菅江真澄が『月の出羽路』（『全集』六）に紹介した⁽¹⁾もの。

10 「くらわんか舟」は、豊臣秀忠が淀川でおぼれそうになったところを助けたもらったお札に、枚方の農民に悪口雑言御免のお墨付きをあげたというものである。酒・ごぼう汁・飯・餅を売る旅人相手の副業をしていたという。

11 「鵜川村菅原神社の十一月十一日の祭り」はイドリマツリといって、餅の形や分量、品質、光沢について非難・仲裁する⁽²⁾というもの。

12 「出雲地方の亀太夫講」も、旧十一月十一日の頭屋祭で苦情をいうネダリマツリだ⁽³⁾という。

13 「土佐不破八幡の悪態祭り」も同じく祭りでの悪口難題。四万十川河口から六キロ上流の不破河原で振る舞いを受ける女神側が男神側の使者に対して、言いたい放題の文句をつけると⁽⁴⁾いうもの。祭日は十月十日。

14 「伊勢国桑名郡多度山多度神社の奇習」は、『風俗画報』（明治三十八年（一九〇五）年十二月）に紹介された伊達虎峰による報告である。大晦日に行われ、すこぶる足利の事例に似ているので記しておく。

年越詣での奇習

伊勢国桑名郡多度山に鎮座ある多度神社へ、毎年十二月大晦日の夜より年越へとて近郷近在桑名遠く四日市地方より参詣し、翌一月元旦の朝帰宅せり、此年越へ詣には頗る面白き奇習あり、参詣の道すがら向より来る人に行逢へば、突然「ド畜生ツ」又は「ド盗人」と罵言を吐きて通過す、又神社境内に篝火を焚きて数十人互に暖を取りて、前記の罵言⁽⁵⁾を復びす、東方紅を呈し人の顔色を識別するに至りて即ち止む。憤ふるも腕力に訴ふることを得ず、聞く所によればは一ツの旧習にて口頭の喧嘩なれば、如何に烈敷罵倒するも敢て尤めずとか去へり、是等の奇習は他に余り聞かざるなり、故に聊か其概略を記すこととせり。

15 「大避神社の牛祭り」は十月十二日の魔多羅神の祭りで、魔多羅神が祖師堂にむかつて腰を下ろし、四天王とともに地口をまじえ災厄退散祈願の祭文を奇妙な節で唱え挙げる時、群衆からいろいろな悪口が投げかけられる⁽⁶⁾という。

16 「南牧村檜沢岳神社の祭礼」は、もと十月十九日の祭礼に参詣者が互いに罵り合い、負けて沈黙する者、怒る者は、養蚕が不良になるといわれたという。

17 「豊川稻荷喧嘩参籠」は、大晦日から元旦にかけてお籠もりする群衆が悪態の限りをつくすというもの。悪口に言い勝った者が福運をうるといわれる。

18 「龍神村のスッコペー」は、最近採訪した和歌山県田辺市龍神村上福井での聞き書き例である。

・福井女はかずらだち 藤のねあえで首くくれ

・柳瀬せたんごの女を見たれ 色の黒いのお白粉つけて (鈴木文蔵さん 大正三年生まれ)

二つとも田植え歌である。上福井と下柳瀬は地名で、お太子さんの辻を境に隣り合った集落だが、なぜか、とりわけ仲が悪かった。

最初の歌は、下柳瀬の歌で、「かずらだち」というのは筏用の藤カズラをとってくることで、あまり良い仕事と思われていなかった。福井の女衆にこの「かずらだち」を仕事としている者が多かったので、こううたって馬鹿にしたものという。次のは、逆に上福井の歌。「せたんご」は行き詰まりのことといい、ここに悪口が入っているという。田植えは苦しい作業で、雨が降るとことにたいへんだったが、田植え歌をうたうと疲れがとれると言ひ、盛んにうたわれた。主に夫婦の情愛の歌をうたったが、ときにはこうしたスッコペー(当地方で悪口のこと)の歌をうたって元気をつけたのだという。

19 「滝沢のアクデエ薬師」は、山形県鶴岡市の金峯山麓にあった薬師堂の祭りの通称である。春の五月、秋の九月八日が薬師如来の縁日で、九月七日の明るい内に滝沢の人達は御神酒とヒトジョンバコ(一重箱)にその時期に穫れた枝豆などを詰めて山腹にある薬師堂に登り、午前零時に祭典が始まるまで四阿でご馳走をつつき、酒を飲みながら、嫁さんのグループと姑さんのグループが分かれて悪態を交わしたという。大正十三年に峰の薬師が滝沢の白山神社の

所に降ろされてからもしばらくはやっていた。現在は全く行われていないが、かつて峰にある時は、お堂からお堂の前まで人が溢れるほどで、うつぶんをはらすために皆でアクデエをついたという。峰の薬師は、まなこの神様といわれ、眼病平癒に靈験あらたかだという（鶴岡市滝沢 井上幸満さん 昭和二十八年生まれ）。

20「発光路の強飯式」は、栃木県鹿沼市上粕尾（旧上都賀郡栗野町）で正月三日に地区の伝習館で行われる。この祭りでは、年の初めに山伏と強力が村に訪れ、村の新大夫・古大夫・脇大夫のほか、正座の客（保存会長）や総代、遠方からの客来（町長、県議会議員、町会議員など）・花婿・相伴人それぞれに、祝福と叱責のことばを投げかける。ことに「日光男体山に三千年立て籠も」ったという強力は、赤い仮面を被った上に体には太い藁縄を襷に掛けて、手にはねじり棒という太い藤蔓の杖を持つ異形の出で立ちで、重々しい登場の名乗りのあと、山伏の「目出度う祝うてやれ」の声に応じて、低頭するそれぞれの首根っこをねじり棒で押さえつけて、銘々の去年一年間の行いなどを一々取り上げながら、時に慰労のことばや感謝のことばを掛けたり、逆に怒鳴りつけて座に設けられた高盛飯を無理矢理食べさせたりする。⁽¹⁶⁾

以上、簡単ではあるが、これまで判明した悪口雑言の事例について概観してみた。

このように悪態祭り・悪口の民俗は、足利ばかりではなく、全国的に広がる民俗であった。現在に伝わらないものも多く、今日ではこうした悪口の民俗はまったく衰退の傾向にあるといえよう。しかし、概略見てきたとおり、これらの悪口は大晦日や節分、田植えの機会やその他の祭日（縁日）に日を決めて行われることが多く、かつては共同体にとって伝えて行かねばならぬものとして意識されてきたといってよい。もともと不定時に発せられてもよかっただろう悪口がこうして特定のトキに限定して発せられるのは、民俗がこれを、生活を維持していくための有効な方法の一つと認識していたからであろう。

それでは、こうした悪口雑言の民俗は、どのような歴史的な過程を経て今日に至ったのだろうか。つぎに歴史の中

にあった悪口雑言について、時代を遡ってみてみよう。

四、歴史の中の「悪口雑言」

1、中世のことば戦い

そこで、まずは悪口雑言の代表として、中世のことば戦いの例から。軍記物語には『保元物語』の兄義朝と弟為朝のやりとりなどことばによる応酬が多々見えるが、ここではその代表として、『平家物語』巻第十一の「嗣信最期」の、屋島の戦いにおける平盛次と北条義盛のやりとりを取り上げてみる。

越中次郎兵衛盛次、船のおもてに立出で、大音声をあげて申けるは、「名のられつるとは聞きつれども、海上はるかにへだゝって、その仮名・実名分明ならず。けふの源氏の大將軍は誰人でおはしますぞ」。伊勢三郎義盛、あゆませ出でゝ申けるは、「こともおろかや、清和天皇十代の御末、鎌倉殿の御弟、九郎大夫判官殿ぞかし」。盛次、「さる事あり。一とせ平治の合戦にちゝ討たれて、みなし子にてありしが、鞍馬の児して、後にはこがね商人の所従になり、糧料せをうて奥州へ落ちまどひし小冠者が事か」とぞ申たる。義盛、「舌のやはらかなるまゝに、君の御事な申そ。さてわ人どもは、砥浪山のいくさにおい落され、からき命いきて、北陸道にさまよひ、乞食こっじきして、なくく京へのぼりたりし物か」とぞ申ける。盛次かさねて申けるは、「君の御恩にあきみちて、なんの不足にか乞食をばすべき。さ言ふわ人共こそ、伊勢の鈴鹿山にて山だちして、妻子をもやしなひ、わが身も過ぐるとは聞きしか」と言ひければ、金子の十郎家忠、「無益の殿原の雑言かな。われも人も空言言ひつけて雑言せんには、誰かはおとるべき。去年の春、一の谷で、武蔵・相模の若殿原の手なみの程は、見てん物を」と申処に、おとゝの与一、そばにありけるが、言はせもはてず、十二束二ぶせよっぴいてひやうどはなつ。盛次が鎧のむな

いたにうらかく程にぞ立ッたりける。其後は、互に詞だゝかひとまりにけり。

(元暦二年(一一八五)二月十八日 新日本古典文学大系『平家物語』)

会話部分に、いわゆる悪口が見られるが、それを文末に「詞だゝかひ」と記している。平家方の盛次が源氏の大将は誰かと問うと、源氏を代表して伊勢三郎義盛が出て九郎判官義経様であると答える。そこから交互に悪口が戦わされるのである。「こがね商人」とは、金売吉次のこと。盛次が義経のことを孤児で、鞍馬の稚児で、商人の抱えものになった落ちぶれた「小冠者」と呼んで罵倒すると、義盛も負けてはいない。平家一門を、戦さからほうほうの体で逃げ出した乞食とけなす。盛次それに対してまた、お前らは伊勢の鈴鹿山で「山立ち」をして身過ぎしてきた奴原ではないかと貶める。「山立ち」とは山賊のこと。ちなみに「山立ち姫」というと、狩人の山ことばで猪をさす。

北川忠彦氏によると、こうした「詞だゝかひ」は合戦の開始に当ってその成否を占うもので、そこには勝利を自軍へ呼び込もうとする言霊への寄りかかりが認められるとされる。⁽¹⁸⁾ことば戦いは双方互いに交わされるが、悪口の応酬により相手を貶め、その勢いに乗って勝負を有利にもって行こうとする様子が確かに見て取れる。合戦の際の武士の名告りの習俗はあまりに有名であるが、命をかけた非日常の時空に「詞だゝかひ」と呼ばれる悪口が有効に機能していたことがよくわかる。

悪口に対して中世史研究の側から出されたすぐれた業績の一つ、山本幸司氏の「恥辱と悪口——式目悪口罪ノート」⁽¹⁹⁾によれば、もともと悪口は在地社会における紛争解決手段として用いられていたもので、いわば慣習的な紛争解決法であったことが指摘されている。相手をことばによって屈服させる慣習的な方法として悪口が長い民俗生活の中に機能していたというわけだ。その伝統がこうした戦さの場における「詞だゝかひ」に生きて用いられたのであった。

ところが、鎌倉幕府が誕生して武家の法が作られるようになると、悪口は成文化した法のもとではかえって妨げとなるとされたようで、北条泰時が貞永元年(一二三二)にまとめた『御成敗式目』には悪口の禁令が加えられている。

一 悪口の答の事

右、鬪殺の基、悪口より起る。その重きは流罪に処せられ、その軽きは召籠めらるべきなり。問註の時、悪口を吐かば、すなはち論所を敵人に付けらるべきなり。また論所の事その理なくば他の所領を没収せらるべし。もし所帯なくば流罪に処せらるべきなり⁽¹⁾。

「鬪殺」は喧嘩からの殺人のことで、重きは流罪、軽きは身柄を拘束されるという。「問註」とは訴訟の場、「論所」とは訴訟の対象物件のことをいい、訴訟の場で悪口が処罰の対象になったことがわかる。どんなことばが悪口となったのかは、悪口と認定された事例があまりに少ないので明確でないところがあるが、たとえば「乞食・非人」などを悪口とした例が知られる⁽²⁾。式目における悪口禁止は、悪口が法廷における対決にとって紛争を激化させるものとして、かえって有害なものともみなされ排除されたことを示している⁽²⁾。

もちろん、だからといって、悪口がすべて禁止されたかというところではない。

安土桃山時代の武将細川幽斎の記した『細川幽斎覚書』に「城のはやしと申事」という項がある。幽斎は、信長・秀吉・家康に仕え、三条西実枝から古今伝授を受けた当代きつての文化人・知識人だったが兵法にも詳しく、その項に「言葉戦ひと申事」を伝えている。

一 竹東にて仕寄、城を巻候時、城はやし（囃）と申事あり、せいろう（井楼）の上に二、三人も上り、拍子木を打て、をんどを取り、城に「なふなふ、明日は首をたもろふ、ぬい／＼わつ」と、竹東の裏に有之同勢、一度に声をそろへ、時の声をつくり、鉄炮をはた／＼と打かけ候、左様に致す時は、夜の五時、また夜明にも致候、幾度も右のごとくに致し候へば、城中に居候女子共、又、籠城など仕りたる事なき不案内者ハ、殊の外さはぎ、あはてる者にて候、左候得バ、二十日持候城も、十日も持かね、落城致す物にて候、又、言葉戦ひと申事有之候、口かしこきもの、せいろうに上り、「御陣へ申度事候」と申候へば、「何事にて候」と答候、此方より申は、「御

籠城御太儀に候、とても御持こたへ候事、中中成間敷候間、御降参候へ、左なく候ハ、何方より成とも、突破り御出候へ、御首はやく申請度事候、兎角、御首不申請候ては、なり申間敷候」杯と、敵の心の懸る事を可申候、去ながら、慮外がましき事由候得バ、敵方よりも悪口申候間、敵の心くらし候事計、申物にて候事（『改訂史籍集覧』十五冊、別記第一八九）

「城はやし」も「言葉戦ひ」もどちらも籠城の者を降参させる方法であるが、前者が四六時中拍子木で音頭をとり、鬨の声をたててはやし、婦女子の心をあわてさせる方法であるのに対して、後者は井楼（櫓）の上から丁重にことばを交わし、「敵の心の懸る事」を申し上げて籠城している者達の心をじらす方法であったことが知られよう。ここには自由な悪態が投げかけられるというのではないが、様式化したかたちでことば戦いが伝えられているのを知ることができる。相手の心を動揺させ、敵を屈服させる方法としてのことばの力がやはり求められていたのだといえよう。中世のことば戦いの事例は、このほかにも諸書に多く記録されており、決して禁令が出たからといってなくなる体なものではなかったことが知られる。いわば法と呪術のはざまにあったのが、中世という時代における悪口雑言のありようだったといえる。

2、古代の悪口雑言

悪口ということばの技の力は、さらに古代に遡ってみれば、目に見えぬ精霊に向けて機能するものと認められていたことがはっきりとわかる。古代においては、呪術の一つとして悪口ということばの技があったとさえいえる。たとえば、新嘗祭や大嘗祭、宮殿の新築の際などに大殿祭とセットで必ず行われ、斎部氏の唱えた「御門祭」祝詞では、門を守る豊磐牖の命と奇磐牖の命に対して、

……四方内外の御門に、ゆつ磐群のさごとく塞りまして、四方四角より疎び荒び来む、天のまがつひといふ神の

言はむ悪事にあひまじこり、あひ口合へたまふことなく、上より往かば上を護り、下より往かば下を護り、待ち防ぎ掃ひ却り、言ひ排そけまして、朝は門を開き、夕べは門を閉てて、参入り罷出る人の名を問ひ知らし、咎過あらむをば、神直び・大直びに見直し聞き直しまして、平らけく安らけく仕へまつらしめたまふが故に、豊磐牖の命・奇磐牖の命と御名を称辞竟へまつらく」と白す。

と申し上げ、「天のまがつひといふ神」の「悪事(言)」をことばの技によって「言ひ排け」て欲しいと願っている。⁽²³⁾まがまがしい精霊の悪口を言い払うには、それに対抗するだけのことばの力が必要とされると考えられていたのである。それは、「神武紀」に、大伴氏の祖先道臣の命が大来目部らを率いて「諷歌・倒語を以て妖氣を掃ひ蕩せり」とあることから確かめられる。これらは、まったく悪口と同じというわけではないが、なぞのような歌やことばの遊びによる一種のはぐらかしこそが「妖氣」を迷わし追い散らすのに有効と考えられたことを示しているだろう。⁽²⁴⁾

また、男女の出会いの機会であった歌垣でも、恋敵の欠点をあげつらい、相手を服従させるために悪口が機能していた。それは、たとえば『古事記』清寧天皇条で、袁を祁の命と平群志毘とが菟田大魚という女性をめぐって悪口を闘いあわせているところから知ることができる。志毘は、袁祁の命の宮殿のしつらいをけなし、対する袁祁の命は、志毘の名を魚の鮪に引っかけたてゐる。

さらに、こうした伝承的な事例のほかにも『万葉集』の巻十六には、奈良時代に至って、宴の席で掛け合ひ的に悪口が交わされた様子が伝えられている。

平群朝臣の嗤ふ歌一首

童ども草はな刈りそ 八穂蓼を穂積の朝臣が腋くさを刈れ (巻十六の三八四二)

穂積朝臣の和する歌一首

いづくにぞ 真朱掘る丘 薦畳平群の朝臣が鼻の上を掘れ (同、三八四三)

どちらも、相手の名前や身体的な特徴をあげつらう辛辣な悪口の応酬となっている。平群朝臣の呼びかけた「子ども」は子供ではなくいわゆる大人の草刈り童で、牛飼童などともに暴れん坊のイメージが強い。穂積朝臣の腋草（腋臭）を刈れと言ったのに対して、穂積朝臣も負けてはいない。いったいどこに真朱（水銀鉱床）を掘り出す岡があるかしらん、あるじゃないか、ほら平群朝臣のあの赤い鼻、あの鼻の上を掘ればいいやな――。ちなみに金関丈夫によれば平群朝臣の歌は日本文学史上、はじめて腋臭が話題となった作品ということになる。⁽²⁾

このように古代から中世を通して、悪口雑言の民俗は、脈々とその生成と伝承を繰り返してきた。こうした民俗の伝統が、今日に至る悪口雑言の民俗の下地になっているのである。

おわりに

さて、本章では、足利の悪態祭りからはじめて、全国に伝えられてきた悪態の民俗を概観し、中世・古代の悪態の事例を紹介してきた。悪口雑言の習俗は、歴史的にも地理的・空間的にも奥行きと広がりをもつものだったことがわかる。

近代・現代の歴史は、この悪口雑言の民俗を否定する方向で進んできたように思われる。そのため近代に至って衰微し、もうその伝承すら消えてしまった事例も多い。足利の悪態祭りも、昔のままではなく、ずいぶん現代的にアレンジされてようやく生き残ってきた事例だった。しかし、悪口雑言ということばの技は、この現代の民俗社会にとってたして本当に意味のないことなのだろうか。「ことば遊び」という技が、ことばによる日常性からの逸脱、そしてケの世界に倦んだ魂のささやかな救済の方法のひとつだとすると、悪口雑言という逸脱の行為は、現代をいきいきと生きていくためのカンフル剤として有効に機能していつてくれはしないだろうか。なお、はじめに記した悪口

——「お前の母さん、でべそ！」について最後に記しておこう。実はこの悪口については、すでに笠松宏至氏の「お前の母さん……」と題された論文⁽²⁶⁾に中世法制史研究の立場から非常に興味深い考証がなされている。

笠松氏は、この悪口について、中世における「おやまき」「母開」という「悪口」の浄化されて生き残った姿ではないかという。「おやまき(け)」の悪口は『古今著聞集』卷十六「巧言利口」の五七六に見えているが、笠松氏はこの悪口は「おや(はは)をま(婚・枕)く」の連用形と見る。要するに、母子相姦という行為をあらわす語⁽²⁷⁾で、軽々しく口にするのできなかったタブーの系譜をひくものとして生き残ったことばだとするのである。この論は、悪口雑言の民俗を考える際にきわめて示唆深いものである。

ただしもちろん笠松論ですべての疑問が解き明かされたわけではない。民俗学の立場からは、この悪口について、まだまだ考察すべき課題が残されている。たとえば、なぜこの悪口が「父」ではなく「母」をことさら問題にするのか、そして、そのことも関わって、「母」と「へそ」とはどのように関わるのかなど、「へそ(臍・卷子・綜麻)」をめぐる民俗文化のあり方⁽²⁸⁾を踏まえて、さらに問題は派生してゆくべき広がりをもつ。

足利で採集された悪口「墓場の骨つかじり」についてもその意味するところは深いはずだ。ささやかな悪口の民俗が日本人の民俗心意を理解する上で、いかに懐の深い、奥行きのある射程を持つものであるのか。そうした問題については、すべて今後の課題となる。

注

(1) 拙稿「ことば遊び——諺・謎・洒落の宇宙——」(『講座日本の民俗学第八巻 芸術と娯楽の民俗』、平成十年(一九九八)、雄

山閣出版、本論文第二部第一章収録)

(2) 柳田國男「口承文芸とは何か」(岩波講座『日本文学』十一、昭和七年(一九三二))。『口承文芸史考』、昭和二十二年(一九

四七)、中央公論社、ちくま文庫版全集八)

(3) 以下の伝承は、最勝寺住職の沼尻了憲師、大岩町多聞堂の津久井英司さん(昭和五年生まれ)からの聞き書きによる。

(4) 柳田國男『葬送習俗語彙』(昭和五十年(一九七五)、国書刊行会)

(5) 西鶴『世間胸算用』。『京都大事典』(昭和五十九年(一九八四)、淡交社)、儀礼文化研究所編『日本歳事辞典』(昭和五十六年(一九八一)、大学教育社)など。

(6) 当時、千葉県史民俗部会に属していた渡部修氏から資料提供を受けた。新作狂言「千葉笑い」については、拙稿「ことば遊びの世界」(『シリーズことばの世界 第4巻 うたう』、平成十九年(二〇〇七)、三弥井書店、本論文第二部第二章収録)参照。

(7) <http://www.pref.ibaraki.jp/data/festival/index.htm>

(8) 中山太郎「悪口祭」(『民俗藝術』第一巻第十号、昭和三年(一九二八)十月)

(9) 仲井幸二郎・丸山忍・三隅治雄編『日本民謡辞典』(昭和四十七年(一九七二)、東京堂出版)

(10) 注(1)に同じ。なお、寺野のひよんどりについては、拙稿「寺野のひよんどり」(『引佐町史 民俗芸能編』、平成七年(一九九五)を参照のこと。

(11) 藤木久志「言葉戦い」(『戦国の作法——村の紛争解決——』、昭和六十二年(一九八七)、平凡社選書)

(12) 柳田國男『分類祭祀習俗語彙』(昭和三十八年(一九六三)、角川書店)

(13) (12)に同じ。

(14) 高木啓夫「高知県の祭り」(『祭祀行事 高知県』、平成七年(一九九五)、おうふう)、野本寛一『人と自然と 四万十川民俗誌』(平成十一年(一九九九)、雄山閣出版)

(15) 以下、15・16・17は、西角井正慶編『年中行事辞典』(昭和三十三年(一九五八)、東京堂出版)による。

(16) 「下野民俗聞書(二)」(平成十九年(二〇〇七)三月、『野州国文学』第七十九号。本論文第二部第二章収録)参照。

(17) 北川忠彦「八島合戦の語りべ」(『論集日本文学・日本語』三 中世、昭和五十三年(一九七八)、角川書店)

(18) 山本幸司「恥辱と悪口——式目悪口罪ノート——」(『ことばの文化史 中世2』平凡社)、平成元年(一九八九)、なお注(11)も参照のこと。

(19) 石井進・石母田正・笠松宏至・勝俣鎮夫・佐藤進一校注『中世政治社会思想上』(昭和四十七年(一九七二)、岩波書店)

(20) 嘉元四年(一一〇六)八月七日評定の「放埒輩令安堵事」に、三郎左衛門尉が葦名左衛門入道忍性に対して「放埒の乞食」ゆえ「御家人領たるべからざるの由、訴へ申」したところ、かえって「左右なく乞食・非人と称するの条、悪口の咎遁れ難きによつて」召し籠められたことが見える。(18) 補注ならびに追加法(主従法)の78参照。

(21) (18) に同じ。

(22) (11) に多くの事例が紹介されている。

(23) なお、積極的にことばを交わすのを避けるというかたちで悪口からの攻撃を回避しようとする態度も見える。六月と十二月の年二回、京の四隅の道上で京内に侵入しようとする魔物に対して行われた道饗祭では、チマタの神である八衢比古・八衢比売・久那斗に対して「根の国底の国より篋び疎び来む物に、相率り相口合ふ事な」いようにと願っている。

(24) 拙稿「〈妖〉なるものの出現——古代的思考の対処法——」(『摂陵』百三十四号、平成七年(一九九五)十一月、向陽書房)参照。

(25) 金関丈夫「腋臭物語」(『新編 木馬と石牛』、平成八年(一九九六)、岩波文庫)

(26) 笠松宏至「お前の母さん……」(『中世の罪と罰』、昭和五十八年(一九八三)、東京大学出版会)

(27) 星野命「あくたいもくたい考」(『季刊人類学』第二卷第三号、昭和四十六年(一九七一)七月)によると、日本の呪いことばの特徴に親兄弟や先祖をひきあいに出す習慣が希薄なことを指摘して、ところがそうした悪口がたとえば世界的にはミクロネシアのサテフヌ語 *fe i lam* やパラオの *ousan adelam* (汝の母を犯す) や英語の *son of a bitch* (汝の母は淫奔女) な

ど広く認められることを述べている。笠松氏も、中国の罵言として魯迅の隨筆から「他媽的」（お前の母親のあそこ、お前の母親を何々する）、トルコの「ツアオ・ニーデマ」（お前はお前の母を姦する）を挙げている。

（28）世の奥様方がひそかに貯めたお金をヘソクリという。ヘソは、麻糸を巻きつけた糸巻のことでこれを女性が繰る（たぐるの意）ところが原義。網野善彦・宮田登『歴史の中で語られてこなかったこと——おんな・こども・老人からの「日本史」——』（平成十年（一九九八）、洋泉社）も参照のこと。

第四章 コの話からはじまって

—柳田民俗学とことば

一、竹取の翁のことば

『竹取物語』の冒頭は、中学や高校の古典の授業の入門編で扱うことが多くて、どなたもご存じのはずだが、そのことば遊び的な要素の意味については、存外、一般には理解されていない面があるのかもしれない。

物語の発端で、かぐや姫（まだ名前は付いてないが）が竹取の翁に発見されるくだりで、竹取の翁はこうつぶやく。「われ朝ごと夕ごとに見る竹の中におはするにて知りぬ。子となりたまふべき人なめり」——。

いうまでもなく、竹取の翁は単なる農民などではなく、竹を取ってそれを加工することをなりわいとした手工業者であって、後世の箕作りの祖の一人なわけだが、その代表的な民芸品が竹籠であって、それを古代ではコと言った。用例としては、『万葉集』の巻一卷頭に載る雄略天皇御製「籠もよ み籠持ち ふくしもよ みぶくし持ち……」を思い出してみれば事足りる。

結局、翁は、竹の元が光っているという不思議に出くわし、その中からあらわれた三寸（約九センチ）ほどの小さい子を見て、驚いて逃げ帰るのでも、あわてふためいて叩いてしまうのでもなく、持ち帰って、我が子として妻の嬸に育てさせるのだが、その理由は、籠と子との言いかけ、現代いうところのことば遊び的要素に多くをおっているのである。

ただ、ここで、ちょっと考えなければならないのは、そのことば遊び的要素が、運命の出会いであったところに、

古代のことに託された重さがあるということだ。つまり、いわゆるシンクロニシティ（偶然の一致）が逃れられない運命として、翁にかぐや姫の養育をさせ、たまさかの富と栄華の夢をもたらすことになるわけだが、問題は、籠（こ）と子（こ）という同音異義語に託されたメッセージを、いかに翁が読みとれるかにかかっていたわけであった。

一、山之神オンビとオコサマ

平成二十年十一月に、山形県西村山郡西川町大井沢の中村という村を訪ねた。ここは、かつて出羽三山信仰が盛んなころ、月山に登るいくつもの登り口のうちの一つで、大井沢口という名で知られた宿坊の村である。現在は、北十八軒、南十四軒の計三十二戸。かつての賑わいはないが、ここで十一月一日に行われる山の神オンビを見に出かけたのである。

山の神オンビとは、中村に生まれた小学校に入る前の男児と女兒が湯殿山神社（かつての大日寺）の境内にある山神社の二体の神像を、祠（厨子）に入れて担いで、中村の各戸を廻り、餅二箇と賽銭をもらって歩き、また山神社に戻るといふ行事である。年二回、あとは二月十六日に同じことが行われるのだそうである。山神様は一体が木で、もう一体が石とも、いや両方とも木だともいうが、御神体には派手やかな着物がすっぽりと幾重にもかけられていて中は判然としない。

当日は、午後二時から二時間弱で各戸を廻りきったが、今年小学校に入る前の女の子が一人だけだったので、小学生や中学までのお兄さん、お姉さんも協力して無事に行事は終わった。中村では、十月三十一日が農作業を終えるカリアゲに当たっていて、子供が貰った餅は、もともと前日に搗いたカリアゲ餅であって、山の神オンビは、それまで山から降りて田の神となっていた山の神様をおぶって（ゆえにオンビという）、山にお返しする日なのだという。こ

ここには平生の農作業も人間だけの営みではなく、目に見えぬ精霊（神）が見守って下さるからこそ成り立つのだという敬虔でつましやかな心意がうかがえる。^(一)

さて、子供たちのにぎやかな行列をのんびりと追いかけたあと、立ち寄った一軒の家に留まって、お話を聞いた。当家は、屋号をゲンエモンといって、現在志田かめえさん（昭和二年生まれ）が一人で暮らしておられるが、ちょうど今日は、寒河江に出ている弟夫婦、志田勇さん（昭和十三年生まれ）、むっこさん（昭和十七年生まれ）と、娘さんの武田綾子さん（昭和二十九年生まれ）が帰っていらつしやっていた。

多いときには三メートルの雪の積もるここ大井沢では、ほぼ今日の山の神オンビが農仕舞いであった。かつては、養蚕と炭焼きが主な現金収入で、田も作るが、夏土用には、カノと呼ばれる焼畑耕作を行っており、一年目にカブや蕎麦を蒔いて、二年目に豆か粟を蒔いた。「土用の丑の日が二つあるとカノは焼けない」とか、カブの蒔き方に「一尺そこさ一畝」という言い伝えが残る。年中行事の話も豊かで、田植え終わりに、朴の木の枝に大豆とアラレを炒ったのを包んで結び付け、田のクロに立ててくる大田植えの話や、六月一日のムケ（ムキビとも）に、山の玉様とも言われる山菜、シオデの一端を折っては耳をほじり、また反対を折ってはほじる耳アケのこと、蚕の祭りという小正月（月遅れの二月十五日）のマイダマ（繭玉）や巾着餅作り、雪中田植えやその晩のオサイトウの書き初め燃やしのことなど、短い時間にたくさんのお話を教えていただいたが、ことに興味深かったのは、蚕の神様の話であった。

当地では、蚕を普通、オコサマと呼んでいる。そのオコサマの神様をオシヤガミサマといい、春先まだ寒い三月頃、山から五く六メートルの杉の木をたくさん切ってきて、皮を剥いて先端だけ残しておいて、軒先に立てておく。それをまた、オシヤボケ立てるともいう。空からオシヤガミサマと言って、オコサマの神様がやって来るのだという。この杉の木は、秋の稲掛け用のハゼ棒（稲架）^(二)などとして使うのである。

このオシヤガミサマについて、現地ではお釈迦様の訛りではないかと教えてくださる人もあるが、これは間違いな

く、オシラガミのことであろう。よく知られているのは、柳田國男が紹介した『遠野物語』での事例（一四、六九、拾遺七五〜八五）である。最新の網羅的資料としては、岩手県立博物館が編集した『いわてオシラガミ探訪』（二〇〇八年三月 岩手県立博物館研究報告書 第二十三冊）に、オシラカミ、オシラホトケ、オシラエサマ、オヒラサマ、オヒナサマ、オツシャサマ、オツセイサマ、オコナイサマ、センタンクル、ゴヒ、カバカワサマなどの名を伝える、多くが一对の木片に着物を着せ掛けたご神体であるから、イメージとして固定的に考えられがちなのであるが、大井沢のオシヤガミサマは、それ以前の形を信仰的に止めているように思われるのである。

また、オコサマには、付き物の供え物があった。ウル米（粳米）を一升から二升、うるかして（水で浸して）から臼ではたいて篩でふるって、水で練る。今は砂糖を入れるが、かつて砂糖は貴重品だったので、豆やクルミをまぜたり、甘みをつけるために干し柿を入れたりして、蚕のヒトヨヅミ、フタヨヅミの時に供えた。これをシロモチ（白餅）という。シロモチは、オコサマだけでなく、菊の節供や、山の神祭りや神事するときなど、ことに寒い時に作るものだった。寒河江在住の志田むつこさんは、自慢の郷土食として、今も作って冷凍保存しているという。曰く、「新米で作ったのがうまいのよ。」——こうまで言われると無性に食べたくなるものであるが、「初めての人はどうかなあ？」（勇さん）、「でもこの前セールスマンの人が尋ねてきた時にちよこつとくれって言われたので、あげたら催促されたわよ。」——話題は盛り上がって、もう絶対に食べたくなかった。

それはそれとして、このシロモチは、一般にオハタキ（ハツタイ粉）といわれる米の粉の練り物であって、静岡県浜松市寺野ではオシロモチ、愛知県設楽町田峰ではオシロジロなどと呼ばれる古層の神饌であった。オコサマに供えるというのも、奥行きのある伝承的な意味を持っているに違いない。

オコサマとオシヤガミサマとシロモチとの関係。蚕もまた、白い糸を生み出す神秘的な霊物で、オコサマと敬意を表して呼ばれる大切な存在であったわけだ。

蚕を古くコと呼んでいたことは、早く『万葉集』に、

たらつねの母が飼ふ蚕の繭隠り 隠れる妹を見むよしもがも（卷十一の二四九五）

たらちねの母が飼ふ蚕の繭隠り いぶせくもあるか 妹に会はずして（卷十二の二九九一）

なかなか人にあらずは 桑子にもならましものを 玉の緒ばかり（同、三〇八六）

など見え、一つの序詞となつて類型をなしていたことが知られるし、それが「隠る」や「いぶせし」という状態の比喩としてイメージされていたこともわかる。また、『日本書紀』の雄略天皇の巻には、少子部連の説話としても見えている。時は、雄略天皇の六年三月のこと。天皇が后や妃に自分で桑を摘み取らせて養蚕の技を勧めようとしたとき、スガルに命じて国内の蚕を集めさせようとしたところ、誤つてスガルは嬰兒（わかご）を集めてしまった。それを御覧になった天皇は笑われて、お前が自ら養えと言って、スガルは宮の墻の下に養育し、少子部連の姓をいただいたという氏族伝承であつた。

三、柳田國男の言語認識

コは子であり、籠であつたが、また蚕でもあつた。だから何だと言われそうだが、よく考えると、これはとても不思議な話である。違う物に同じ発音を与えれば区別がつかなくなつて、はなはだまぎらわしいはずである。しかし日本語には、えてしてこういうのが多い。

たとえば、ヨということば。折口信夫の「常世」論を思い出していただければ、その同音異義語が伝承の襞を折り畳むかのように一つの言語の背景に重層している。ここでは、ヨゴト（寿詞）についての折口の文章を引用しておく。

呪言は古く、よごとと言うた。奈良朝の書物にも、吉事・吉言など書いて居るのは其本義を忘れて、縁起よい詞など、言ふに近い内容を持つて来たのであらう。寿詞と書いて居るのは、ほぐの義から宛てたのではなく、長寿を予祝する「齡言」の意味を見せて居るのだ。併し、それよりも更に古くは「穀言」の意に感じて居、真の語原でもあつたらしい。世が「農作の状態」を意味することは、近世にも例がある。古くは穀物をよと言うたのである。即、農産を祝ぐ詞と言ふ考へから出たらしい。⁽³⁾

折口は言う、ヨゴトのヨには、吉の意義の前に、齡の意があり、さらにその前形に穀物をヨと言ったのだと。また、竹の節と節の間もヨ、この世もヨであり、男女の間もヨと言ったのであつた。

さて、柳田は、コについては、次のように述べている。

倭名鈔の和訓には卵も蚕も、共にカヒコと註してあるが、是をどうして差別したかは訝かしいのである。鳥の子をタマゴと謂ふことが普通になつて、蚕をカヒコと呼んでも差支への無くなる迄の間、之をクハゴもしくはカフコと謂つて居たこともあるらしいが、我々の物言ひが進化して、屢々対象を前に置かず、物の名を挙示する場合が多くなつて來ると、コといふ単語などは何物よりも先きに、或方法を以て其種別を劃定する必要はあつたわけである。コを以て表現するものゝ範圍は實際やゝ広きに過ぎて居た。人だけで言つても、男女老少のすべての個人をコと呼んで居た故に、之をヲノコ・チヒサコなど、言ひ分けなければならぬのみならず、親子の「子」をさへもウミノコとかヤシナヒゴとか言つて、混同を避けることを要したのである。獨り蚕のコばかりが、裸形のまま、で稍々久しく通用し得たのは、寧ろ重要な度が遙かに劣つて居た爲とも考へられる。だから又今日となつては、カヒコを唯一の標準日本語として、全国を悉く之に準ぜしめ得たのであらうが、實際はたゞ此語でもよく通ずといふのみで、未だ所謂「耳の方言」の域を脱せず、「口の方言」としては別の語を使用する者が今も甚だ多いのである。さうして其地方語が大体に於て、依然として尚コであるのは、注意すべき現象と言はねばなければな

非常に含蓄の深い解説である。鳥のタマゴから始まって、カヒコに言及し、ヲノコ・チヒサコなど人の呼称に及ぶ。さらに、カヒコとして蚕がいまだにコと呼ばれることの不思議へと話は展開する。

また、同じ論文の中で、柳田はこうも言う。

我が国の動物では、海に住む海鼠なども亦コである。同じ一つの単純なる語音を、全然因みの無い二つ以上の物の名に、宛てたと解しても差支へが無いやうなものだが、尚この蚕のコの方だけは、少なくとも其取扱ひ方が人間のコとよく似て居る。それで私は彼より転用した新しい一種の擬人法では無いかと想像して居るのである。

ご承知のように、海鼠も古代にコと呼ばれていた。『古事記』の天孫降臨の段で、サルタヒコの神を送っていったアメノウズメノミコトは海にいるすべての生き物を集めて「お前たちは天つ神の御贄として仕えまつるか」と問いただしたところ、皆が「お仕え申しあげましょう」と答えた中で、ただ海鼠だけが返事をしなかった。そこで、ウズメは海鼠に「この口や、答へぬ口」と言つて、紐小刀でその口を裂いたが故に、今も海鼠の口は裂けているという。ちなみに、海鼠は、方言でコー（佐渡・外海部）とも、タワラゴ（山口・阿武郡、大分）、ターラゴ（淡路島、福岡、対馬）、コダラ（三重・志摩郡）、トーラゴ（香川・小豆島、長崎）とも言う（『全国方言辞典』東京堂）。また、コで指し示すものには、子、籠、蚕、海鼠のほかにも、汁の実（仙台、新潟・西蒲原郡、長野・東筑摩郡）、麦粉（隠岐）、餡（鳥取）などなど。このほかにも、思い起こせばいろいろあるろう。

二つ以上の異なる対象物に対して、同じことばを宛てている日本語の不思議。語源解釈に潜む独断という危険性は重々承知しながらも、ここに柳田によつて、述べられていることは、まだ完全には解決されていない大変興味深い事柄ではなからうか。子と、籠と、蚕と、海鼠との実態の上での差異を当然として認めながら、そこにジャンルを超えた共通性を見出せば、われわれ現代人が忘れ去った古代的・神話的な豊かなアナロジーの思考法が見えてくるのでは

ないか。

コということばに内在するものとは、何か。もしくは、コということばで指し示そうとしたものは、何だったか。成長する靈魂の内在をコと言ったのか、あるいは靈魂の入れ物としてのコとでもいうべきなのか、今のところ仮説の域を出ていないが、こうしたささやかなことばのあり方の中に重要な未知の問題がいまだに隠されているのではなからうか。少なくとも、日本民俗学の父である柳田國男の思考法の根柢に、小さいけれど、味わいのある民俗のことばへの深い愛情と理解があったことは間違いないのである。

四、カマスのおっさんの不思議

悪いことをすると、カマスのおっさんが来るぞ。(北海道)

今からもう五年ほど前になるうか。武蔵野大学の高橋さんという女子学生が、子供の頃に、悪いことをしたり、夜更かししたりするとお父さんやおばあさんに言われたことばがあつて、それを卒業論文に取り上げたいと言って来た。私にとっては、そんなおっさんの存在は、初耳だったので、よく聞いてみると、学生さん曰く、カマスのおっさんとは、乞食や今いうホームレスみたいなもので、悪い子供を連れて行き、その子供は食べられたり、売られたりするのだそうだ。カマス(吠)とは、石炭を入れる大きな袋で、昔、日本人が総体、貧しかった時代には、それを持ってゴミの中から醤油の瓶などを拾って生活をしていた男の人がいた——これは、彼女のおばあさん(秋田出身)の談である。カマスのじっちゃんともいったらしい。

その語りにも、バリエーションがあつて、カマスのおっさんが藁の袋をかぶってやってくる。舌を抜いてしまうぞとも、室に入れるぞとも言われたそうである。いわゆる子供を躰けるための脅し文句であるが、これは、幼い彼女に

とって、得体の知れないイメージを伴って、大変不気味で恐ろしい印象をのちのちまで与えたようだ。

翌年の講義でこれを取り上げると、学生さんたちから反響があつて、たくさんの類似した事例が集まつてきた。全国から人間が集まるといふ特色を持つ大学ならではの恩恵の一つである。

天狗に攫われる・屋根裏には天狗がいる（北海道・札幌、秋田）、鬼が来る・鬼に電話する・鬼が食べに来る（兵庫・明石市、北海道・札幌市、中国・黒龍江省）、お化けが来る・お化けが来てお尻を食べちゃう（埼玉・鶴ヶ島市、神奈川県・鎌倉）、サーカスに売るぞ（東京・練馬区）のような一般的？なものから、袋じいさんが来る（福岡・春日市）・袋を持った乞食のようなばあさんが来る（岡山）・ハシコ（袋）を持ったおっさんが来る（沖縄・沖永良部、千葉・市川市）、長靴おじさんが来る（東京・江戸川区）、ジャージのおじさんが来る（埼玉・大宮）、のようなカマスのおっさんと類似したイメージのものがあるほか、この十二月までに次のような事例を教えてもらった。

・鈴を鳴らした坊さんがやって来る（福島）

・あなたはヤマмбаの子で、母さんが代わりに預かっているだけだから今からヤマмбаの所に返しに行くわ（兵庫・神戸市）

・ヤマмбаの住んでいる山に捨ててに行く。山に霧がかかってぼやけているのをヤマмбаのお茶たきという（岡山）

・モモンが来る（秋田・秋田市）

・モモンガに連れて行かれる（山梨）

・ガガンボに連れて行かれる（福岡・行橋市）

・マモケが来る・マモンケが来るぞ・マモモ来っぞ（福島・白河須賀川）

・モヤが来る（千葉・流山）

・アモが来るぞ（青森・八戸市）

- ・アモンが来る（鹿児島・出水市）
- ・アマメに食われるぞ。アマメとはゴキブリのこと（鹿児島・鹿児島市）
- ・ゲジゲジが来る（長崎・五島列島）
- ・ギヤアギヤア虫が来る（東京・昭島市）
- ・ガータローが来る（同前）
- ・ダイダラボッチが来る（東京）
- ・鎌を持った口裂け女が来る（東京）
- ・コトリに攫われる（宮城）
- ・アチサンに連れて行かれる（新潟）
- ・ハナジイジ来るぞ（新潟）
- ・人魂に連れて行かれる（新潟）
- ・山猫来るぞ（秋田・大仙市）
- ・オオカミが来るぞ（埼玉・鶴ヶ島市）
- ・オイヌサマが来る（東京・あきる野市）
- ・熊が来る（神奈川）
- ・しまっちゃんおじさんにしまわれちゃうよ（東京・墨田区）
- ・玉葱妖怪にさらわれる（北海道・札幌市）
- ・もし話を聞かないと虎婆婆を呼んでくる（中国・上海）
- ・ゴンゾウ幼稚園に連れて行くよ（埼玉・上尾市）

・嘴巴が歪掉る、*Yama* 来る（中国・福建省）

・テリーが来るぞ（秋田・大仙市）

どうであろうか。ほとんど「○○が来る」「○○に攫われる・連れて行かれる」「○○に食べられる」のパターンに集約できるが、その○○のバリエーションの多彩なこと。そして、それでいて不思議とどこか類似していること。現代でも、まだまだ、たくさんこうした事例は採集できるのである。

もちろん、こうした脅し文句についても、柳田は早くにモウ系統の語やガモジ・ガモジョなどを取り上げて、彼ならではの言語認識の仕方から、それがお化け出現時の「咬もうぞ」ということばの変化であることを論じている。

我々のオバケは口を大きく開けて、中世の口語体に「咬もうぞ」といいつつ、出現した時代があったらしいのである。その声を少しでもより怖ろしくするためには、わが邦ではkをg音に発しかえる必要がある、また折としてはそのg音をまもなく（吃る）必要もあつたかと思われる。それが今日のガモまたはガガモの元だということ、昔を考えてみれば必ずしも無理な想像ではない。私などの幼ない頃の言葉では、妖怪はバケモンでありまたガゴゼであつたが、なお昔話中の化物だけは、やや古風に「取つてかも」といいつつ現われた。カムという言葉が端的に、咬んでむしゃむしゃと食べてしまうことを意味したのである。⁽⁵⁾

柳田のことばに対する鋭敏な感覚と、民俗語彙を整理していくその見事な手さばきには、まさに職人芸と言わずにはおれないものがあつて、余人の追隨を許さないようにも思われる。柳田は、「取つて咬もう」と現われる妖怪の出現時の、「多分猛獣などの真似、相手が懼伏し畏怖するをもつて目的とする恫喝の語」がガモジ、ガモジョやモウ系統の語の起こりだとするのである。ガンゴジも、元興寺も、ベツカコウもアツカンベも、童謡のカゴメカゴメも、すべて柳田の論旨に引き寄せられ、忘れられていた意味を見出されて、新たに息を吹き返すのである。柳田は取り上げてこそいないが、カマスのおっさんのカマスだつて、口扁に入と書いて、大きな袋〓吠を表わすのであつて、いわゆる「鬼

一口の説話」と響きあってくる。⁽⁶⁾ われわれは、ことばに伝承されるということの不思議をこうやって思い知らされるのである。民俗学者宮本常一が言った、「人生は落穂拾いでいい」、ということばも、この際思い起こしておく必要があるだろう。民俗学は、柳田國男の歩いた後を、もう一度、原点に立ち返って歩いてみる必要がある。そこには、豊かなことばの世界が驚くばかりの輝きを放って、われわれの前に広がっていくはずである。

以上、コの話からはじまって、子供を嚇すささやかなことばまで縷々述べてきたが、要するに、柳田國男の民俗学の骨格の一つがことばに支えられていること、ことばに対する興味や愛情、柳田の作った学術用語を使えば、民俗語彙（方言）への関心にあったこと、これを、今一度われわれは、再確認しておく必要があるのではないだろうか。

急激な近代化の中で、かつての生活風習はどんどん消えつつある。祭りや儀式の中に古層の民俗は残される可能性は高いが、それとて伝承基盤が崩壊すれば形骸化はまぬがれない。しかし、最後まで残るものがある。それが、ことばなのである。伝承されたことばの襞々を見つめ、その陰影の中から丁寧に民俗の心意を読み取っていくこと。ことばをめぐる民俗の思考は、まだまだこれから明らめなければならぬたくさんの課題を残している。

注

(1) なお、志田かめえさんと志田勇さんによると、かつては十月三十一日のカリアゲの日には、サケノスケが登って来るからと俎板を叩いたものだという。あいつの声を聞くと早く死ぬと言われ、カリアゲの晩に子供たちは「カリアゲ餅食って、早く寝ろ」と言われたものだという。十月三十一日と十一月一日を境にして、神や精霊の去来が実に截然としていたことがわかる。

(2) これをまた、オシヤガミサマの宿り木ともいう。

(3) 折口信夫「国文学の発生（第一稿）」『日光』第一卷第一号、大正十三年（一九二四）四月、『古代研究 国文学篇』、全集1）。さらにそのヨ（節）の中から出て来ることをヒルと呼んだと折口はいう。

- (4) 柳田國男「西はどつち」(『方言』第一卷第一号〜三号、昭和六年(一九三二)九月〜十一月、『西はどつち』。定本一九)
- (5) 柳田國男「妖怪古意——言語と民俗との関係」(『国語研究』第二卷第四号、昭和九年(一九三四)四月、『妖怪談義』。定本四)
- (6) 実際に大晦日の夜、秋田県男鹿半島一帯で子供たちの前に登場するナマハゲに、カマスの袋はつきもので、子供たちはこれに足まで入れられて連れ去られそうになる。恐ろしいことである。

第五章 蚕をめぐる精神誌

— 伝承素としてのことば

一、蚕の異名から

蚕がオコサマと呼ばれることをはじめて知ったのは、平成二十年の十一月、山形県西村山郡西川町大井沢中村のことだった。その際、オコサマという名前のほかに、蚕の神であるオシヤガミサマやオシヤボケタテルという神迎への作法のことばも教わり、養蚕という営みに対する古層の精神生活の一端にふれて、一人心をふるわせたのであった。⁽¹⁾

その後、平成二十一年の正月には、福島県南会津郡南会津町水引で、蚕のことをアトウトと呼ぶことを耳にし、⁽²⁾二月に秋山郷の名で知られる長野県下水内郡栄村小赤沢を訪れた際に、蚕のことをボボサマと呼ぶことを知って、ますますこの小さな変態生物に興味を抱くようになった。

それは、ことばの民俗学の観点からみて、これらの命名の仕方に、養蚕という民俗文化に対する日本人の精神的なあり方を考えさせてくれる、実に豊かなものが内包されていると感じたからである。つまりオコサマという呼称には、古来コと名付けられ、繭から生糸を我々にもたらしてくれるこの生物への愛着もしくは尊敬の念が認められよう。いうまでもなく、この造語には、オとサマという敬意をあらわす接頭語と接尾語が用いられているからである。だが、それを、また別の地域で、アトウトと呼ぶのはどういうことか。それも、ここには、ことばの成り立ちからみて、オコサマを上回る蚕への讃仰の念すら窺えるではないか。すでに昭和六年（一九三一）に柳田國男が指摘していることであるが、この名称は、「ああ尊い」という神仏を拝むことばの固着化だろうからである。⁽³⁾

ただ、ボボサマに至っては、なぜそうした呼称が用いられるのか、いまだ納得できる説明をもたない。ただし、この呼称が九州一円では、公の場で口に出すのものはばかられる類のことばであることが、また別にことばと事物との対応についての興味深い問題を提示するように思われるのであった。

実は、ここにふれた蚕の異称は、方言辞典の類を引けば、すでに早く先学の努力によって採集されており、ほかにトドコやヒメゴなど、たくさんの変異もあることも知られている。しかし、活字化され、整然と配列された記述から特化して問題を引き出すことは、私などには相当難しい。先人の業績をないがしろにする訳ではないが、こうして民俗の旅の中で、地域ごとの蚕呼称の変異とその命名法にたまたま出会うことによって、豊かな民俗伝承の世界に参入するきっかけができたのであった。

折口信夫は、民俗学における旅の方法について、昭和十年（一九三五）の講演で、次のように述べている。

殊に若い純な気持ちの方に望むのだが、是非、実際に歩いて見て、矛盾を感じ、疑問を捉へ、驚きの心を持って戴きたい。……もつと大きな驚きを感じる為には、大旅行をし、常に慣れてをらないところへ行つて見るのもいいだらう。……我々が驚くのは、ものにする為であつて、驚きの為⁽⁴⁾に考へが飛躍する。此が大切なのである。

フィールドで出会うことばを豊かにすくい上げること、折口の述べた民俗学における旅という方法の醍醐味の一つののだと思う。地域を異にした人と風土との出会いによって、はじめて知ることの出来ることばの伝承の差異と、それぞれのことばの背景に折り畳まれている民俗生活の内容と歴史に思いをいたすことが、言語伝承文化論の視点には求められるのである。

一、衣と蚕の精神誌

さて、人間がその生命を保つための重要な三つの柱に、衣・食・住がある。蚕の呼称を起点に、養蚕という民俗文化に対する日本人の精神誌を描くことは、いうまでもなく、衣の民俗の側から日本の民俗伝承を読み解くことにほかならない。ここでは、現在の自分の関心の所在を示すために、衣と蚕をめぐる精神生活のアウトラインを、古代文学の世界から大まかに記しておくことにしたい。

そもそも人間の生命について、万葉びとは、繩や糸状のもので比喩的に表す思考方法を持っていたようだ。『万葉集』には、「栲繩の長き命」（巻二の二一七など）、「玉の緒の長き命」（巻十二の三〇八二）、「夏麻引く命かたまけ」（巻十三の三二五五）などの用語例が見えるし、次の一首などは、万葉びとの生命の希求のあり方について、語ってあまりあるものがある。

水沫みなわなすもろき命も 栲繩たくなわの千尋にもがと願ひ暮らしつ（山上憶良 卷五の九〇二）

人の命を水沫の如きもろきものとたとえ、栲繩のように千尋であれと願ひ暮らしたというのである。そういえば、結びの呪術なども、紐や糸などをもとに結び固めることによつて、魂を左右し、生命の堅固さや願望の達成を保証しようとするものだろうし、人の死を、「白たへの 天領巾あまひれがく隠り」（柿本人麻呂 卷二の二一〇）と表現するのも含めて、万葉びとの精神生活の中には、人間の生命を縄や糸、紐、領巾などとアナロジー（類比的）に思考する哲学とでもいうべきものがあつたのではないかと思われるのである。

それでは、衣や蚕についてはどうであろうか。『万葉集』をはじめとした古代文献を読むと、万葉びとには、現代人が思いも及ばないほどの、衣に対する深い思いをうかがい知ることができる。

宇治間山朝風寒し 旅にして衣貸すべき妹もあらずに（長屋王 卷一の七五）

秋風の寒き朝明を 佐農の岡越ゆらむ君に 衣貸さましを（山部赤人 卷三の三六一）

これらの歌は、旅先で衣を貸してもらうことを切実に求めているのであり、その基層には聖徳太子の片岡山説話に見られる衣貸伝説と通底するものがあるろう。つまり、衣は、旅人に着せかけることによって、その魂を守る霊力が内在しているものとする考え方があろう。

いにしへゆ織りてし機を この夕べ 衣に縫ひて君待つ我を（卷十の二〇六四）

足玉も手玉もゆらに織る服を 君が御衣に縫ひもあへむかも（同、二〇六五）

どちらも七夕歌である。こうした歌の発想の根柢には、貴人に着せかける衣服を機織る神女の信仰が背景にあるのだろう。折口信夫のいう水の女であり、棚機つ女である。「天なるや弟棚機」（『古事記』歌謡六）、「手玉ももゆらに機経る少女」（『日本書紀』神代下）、「ひさかたの天金機」（『日本書紀』歌謡五九）の表現には、同様の信仰的な背景が認められる。信仰的といえば、伊勢神宮の神衣祭、後朝の別れ、衣配りなども思い浮かぶように、衣をめぐって、それを織り、供え、渡し、着せることによって、神靈を慰め、魂を結びこめて呪縛し、補強し、分割できると考えた万葉びとの衣服に対する特別な心意が知られるのである。

ところで、衣の材料となるものには、絹のほかには、麻、藤、葛、栲などの植物繊維もあつたが、その中でも、古代では、特に麻と絹が代表的な衣料だった。ことに、蚕によって生産される絹は、荒織りのアラタへに対して、ニギタへと呼ばれ、貨幣以前の貨幣でもあつた。『新撰姓氏録』の山城国諸蕃の「秦忌寸」の項に、養蚕・機織りの氏族の由来を説いて、雄略天皇の時、少子部雷に命じて諸国の秦氏を集めて秦公酒に賜い、養蚕・機織りをさせ、うづ高く絹を奉らせたので、太秦の号を得て、それが大蔵省の起源になったと伝えるのは、蚕の繭から作られた神祕の糸が又サであり貨幣であつたことを示すいい証拠である。同じ秦氏に関わつて、『日本書紀』皇極三年（六四四）七月の項に、富

士川のほとりで、黒斑の虫を常世神として祭った大生部多を秦河勝が退治した話が残るのも、要するに秦氏が正当な養蚕技術を伝える氏族として語り伝えられる必然性があったのであろう。

蚕の生態もまた、万葉びとの関心の一つであった。蚕は桑のみを単食するが、それは、「筑波嶺の新桑繭の衣」(巻十四の三三五〇)や「桑子にもならましものを」(巻十二の三〇八六)の歌に詠まれている。また、「たらちねの母が飼ふ蚕の繭ごもり」(巻十一の二四九五、巻十二の二九九一)は、家で大事に育てられる箱入り娘を表す類型表現であったし、枕詞「うつゆふの」が「隠り」に冠するのも蚕の営繭の生態の観察が背景にあるといえる。ちなみに、折口信夫は『万葉集辞典』で、「うつゆふは、野繭の繭で、中に蛹が這入つて居る処から、こもりにかけて言うたのである」と記し、補筆に「自ら衣装となつて、更に裁ち縫ふに及ばぬ服を内幡と云ふ(常陸国風土記)から、うつゆふもうつはたと同じで、一種の技巧で出来る織り方の、布であらう」と書き加えている。

すなわち古代のこうした伝承や記録からは、やはり万葉びとの精神生活の奥深いところに、養蚕や機織りの文化が繋がっていることを示していよう。なお、『古事記』に、須佐之男命が姉天照大御神とのうけひに際し、勝ちさびのあまり、忌服屋という神御衣を織る家屋の屋根を穿つて、その中に天の斑馬を逆剥ぎに剥いで落とし入れたために、天の服織女が驚いて、梭に陰部を衝いて死んだので、天照大御神の天岩戸隠りをまねいたとする神話がいわゆる天つ罪の起源譚になっていることも、日本人の原罪意識と養蚕・機織りの文化との関係を示唆しているように思われる。蚕と馬と女性との関係を説くオシラサマの昔話や祭文とも関わって、日本人のタブー意識を再考する糸口となるのではなかろうか。

二、「西はどっち」ということば

柳田國男に「西はどっち——国語変遷の一つの例」という論文がある（前掲）。この論文は、コとカイコ、ヒメコ・トドコ、ヒヒル、シラ・シロなどの蚕をめぐる全国の方言を取り上げながら、関東一円で蚕の蛹をニシャドッチ、ニシビツカリなどと呼ぶ理由を説く、ことばを起点においた柳田國男の代表的な論文の一つである。

柳田によれば、このニシャドッチという不思議な名称は、蚕の蛹が指で腹を摘むと尻を左右に揺らすところから、「小児が西はどっちだと言つて、振向かせて笑ひ興じて居た」遊びに由来があり、もともとネキリムシ類の蛹を指したものが、蚕の蛹に転用されたものだとする。そして、

この西が西方極楽浄土を意味して居たことは、別にニシビツカリ等の名があるのを見ても察せられる。少なくとも人も人が西方に興味をもち、又は西を愛慕する者の多かつた時代に、この遊戯の創始せられたことは確かである。

と記すのである。

ただ、この論文で柳田は、蚕の蛹とこの名称との結びつきを二次的なものだと述べるが、蛹をめぐる遊びを介して定着したこのことばに、西方極楽浄土への再生の希求が形骸化したにせよ伝承されたことの意味は小さくないだろう。あるいは、このことばには、ネキリムシや蚕、蓑虫など一類の蛹化や宮繭、羽化といった変態を日常的スタンスとする生命に対する神秘感や憧憬の念が伝承されているとも考えられるからである。実は、蚕熱高じて、実際に五月から蚕を飼ってみた。その二ヶ月ばかりの短い一生を観察してみて、卵から孵った幼虫が、桑の葉を食べながら一眠から四眠へと寝るごとに成長し、糸を吐いて繭隠りし蛹となり、堅い殻や繭の中に籠もってまるで死んだかのような状態から、再び蛾へと羽化する有様に、深く感動させられたのであった。我々の祖先も、この蚕の生態を観察して、静か

ら動、動から静へと変成し、繭糸を作る生命の神秘に、限りない愛着と憧れを感じたのではないかと思つたのである。さて、そんなことを思いながら、人間の限界状況での食に対する思いや経験を知ろうと、飢饉関連の記録を読んでいた時のことである。その記録とは、添田儀左衛門貞俊著の『耳目心通記』⁽⁵⁾という元禄八年（一六九五）の弘前での不作・飢饉の記録をまとめたものであるが、その記事の中に、次のようなことばを見つけて驚いたのである。少々長いが、要約して紹介したい。

もとは、家中方に奉公して武士の規律も身につけた者が、城下より三、四里隔たった遠川村で川魚などを漁って、妻と十三歳の兄辰之助、九歳のおかつの四人で暮らしていた。元禄八年の年は、不熟ゆえ米穀が乏しくなつて、ついに五日、三日、四日と食事もできぬ日が続くようになった。妻も寝込み、もうどうしようもないという状況に陥つた時、兄辰之助が父に向かつてこういうのである。「我々二人がいることが父母には迷惑になるでしょう。どうか我々二人を殺し、御夫婦で弘前の非人小屋に入って命長らえ、世の中が豊かになったら、その時に我々の菩提を弔ってください」。父は、じつと考えてから、「しばし待て」とつぶやき、日頃命に替えても思つていた大切な刀を持って、一人、弘前の城下へと参り、質屋で金を融通して、塩・味噌・米・肴などを調べて帰り、すぐさま、その手で料理し、「末期にひだるい状態では、餓鬼道に落ちるというから」と妻と子供二人に食べさせる。食事が終わると、南無阿弥陀仏の念仏を十遍ばかり唱えて、父はわが子二人を脇差しで刺し殺し、「我らも押つけ二人の子供を伴い浄土へ行こう、しばし待て」と、二人の亡骸を古い蒲団に包み櫃の中へ入れ、屋敷裏の小高い戌亥の隅に埋めて、次のように最期を迎えるのである。

「いざ我々の最期急がん」と云ひければ、女房もかひく敷、頓て泪をおしとゝめ、「しばらくまたせ給へ」とて、手水をつかひ、髪つくりて、衣紋ひき繕ひ、しづかに座を直り、「西方は何方にて候」といふ。男指さして、「こなたこそ西なれ」といへば、女房頓てそなたへ向ひ、南無西方極楽世界の弥陀如来、只今先だちたる子共と一つ蓮の

座にむかへさせ給へと高声に念仏となふる処を、男うしろへ立まはり、頓て首を打おとし、其刀を取直し、腹十文字にかき破り、妻女と一つ枕にふしたりける。

拙い要約で恐縮だが、武士道をたしなみとし、孝の道をわきまえた親子四人の悲劇の物語である。読み進めてきて驚いたというのは、死に際しての妻のことばであった。女房は、限界状況の中で、身繕いをして座り直し、一言、「西方は何方にて候」と夫に聞くのである。

「西はどつち」という一つのことばが内包する民俗世界を、こうした記録と重ね合わせて読む想像力もことばの民俗学の領域において必要ではないだろうか。

四、折口信夫の文学と『死者の書』

生理的にも、精神的にも、あらゆる制約で、束縛せられてゐる人間の、たとひ一歩でもくつろぎたい、一あがきのゆとりでもつきたいといふ、解脱に対する憧憬が、文芸の原始的動機なのである。

（「異郷意識の進展」、大正五年（一九一六）十一月、『アララギ』第九卷第十一号、全集20）

釋迢空・折口信夫が大正五年に記した文芸論の一節である。折口信夫は、文学や芸術の根柢に、宗教的とも呼べる「解脱に対する憧憬」をおいていた。言い換えれば、今あるここからの脱出が文芸の出発点だというのである。

その彼が唯一まとめ上げた小説『死者の書』は、彼岸の中日、二上山の男岳と女岳の間に現れた佛人おんかげびとのために一幅の蓮糸曼荼羅を織り上げる高貴な姫の物語である。奈良時代という時間と當麻寺という場所を得て、仏教的な色合いを纏うが、その基層には、日本古来の機織り女の伝承があるとみてよからう。その『死者の書』で、主人公藤原南家郎女が、二上山に沈む落日の中に浮かぶ佛人を拝むことばはまことに印象深い。それは、こうつぶやかれる。

「なも 阿弥陀ほとけ あなたふと 阿弥陀ほとけ」

「なうく、あみだほとけ……。」

いわゆる阿弥陀仏讃仰のことばである。実は、このことばが、柳田國男の著述を間にして読むと、符合を合わせるかのように響いてくるから不思議である。先に取り上げた「西はどっち」や「子供と言葉」（昭和一〇年、定本二〇）で、柳田はたびたびアアウト、アトツサン、トドコ、ノノサマなどを取り上げて、それが祈願の対象たるものへの讃仰のことばや呼びかけのことばであったことを論じていた。生涯、折口は柳田を師として仰いだことは有名だが、佛人に向かって何度もつぶやかれるこの南家郎女のことばは、これまで記したように蚕を意味したことばでもあり、神仏や日月に呼びかける讃仰のことばでもあった。これはまるで、折口から師柳田への几帳面な答案の解答のようにさえ思われるのである。

もちろん『死者の書』に込められた折口の思いが、こうした柳田への答案にとどまるわけではない。『死者の書』の創作には、折口信夫の中に沸き起こる伝承の糸のアマルガムのような錯綜と昇華とがあったはずなのだ。今後、さらなる検討が必要だが、ここでは、折口が大正二年（一九一三）に作った自筆自装の私家版歌集『ひとりして』のあとがきを引用して、この問題に対する心覚えだけを記しておきたい。

母が飼ふ子は、すでに、三度殻を蛻いで、今方に、獅子のねむりに入つてゐる。やがては繭ごもる さるにして
も、わが歌のかなしさ。のびむとするいきぢからは、はかない膜におほはれて、しかも、それが、ぬくとき知ら
ずこはゞつてゆく。いつまで、そのはだをすく、あはき光に、なげかうとするのであらう。 迢空

（『ひとりして』、全集25）

折口は実質的な処女歌集『ひとりして』のあとがきで、自らの現在の状況を、蚕の四眠と脱皮と繭隠りになぞらえている。若き二十七歳の折口が自身の魂の成長を、蚕の生態に重ね合わせているのである。実際、蚕は、獅子、竹、

舟、庭などと呼ばれる四度の眠りにつき、徐々に肌が透き通ってきて、そのきわみに達すると頭を回しながら糸をはき始める。

この折口の文学者としての始発に対する蚕へのアナロジーを、後年、唯一まとめあげた『死者の書』という小説の基本モチーフと照らし合わせるとどうなるだろう。『死者の書』に描かれたメッセージには、蚕という神秘的変成動物の生態を基盤に、機織る水の女による死者の再生と復活、つまり未来を生きる日本人の魂の無限の再生と復活という希求が託されている可能性はないだろうか。

平安時代に生れた迎講を元に、現在、當麻寺では五月に練り供養が行われる。それは、恵心僧都源信によって生み出された極楽浄土への再生を実践的に体感しようとする宗教演劇である。日没する夕景の當麻寺の境内を、娑婆堂から、その日だけは極楽堂と呼ばれる西の曼荼羅堂に向かって、救い仏と呼ばれる観音菩薩にただかれた阿弥陀仏の先導によって、菩薩面をかぶった衆生が手を引かれて行道し、吸い込まれるように入っていく。ここには、この世から西方極楽浄土へと現身うしみのまま生まれ変わりたいとする篤い思いが形象化されている。見方を変えれば、この世のしがらみから何とか脱出したいという解脱への憧憬がある。折口の『死者の書』もまたそれと同じ、現代における解脱への憧れを秘めた物語なのだと思う。伝統と接続しながら、新たな時代を生きる者が何かを創造していく営みの大切さを、『死者の書』は訴えているかのようにである。

民俗の世界に伝わることばの中には、無意識のうちに幾世代もの伝承を内包した伝承素とも呼ぶべきものがある。ささやかなことばの伝承に託された民俗のこころを読み取って行きたいものである。

注

(1) 拙稿「コの話からはじまって——柳田民俗学とことば」『相聞』第三十七号、平成二十年（二〇〇八）十二月、本論文第二部第四

章収録)

(2) 拙稿「南会津の食とこころ——旅からみることば」(『相聞』第三十八号、平成二十一年(二〇〇九)三月)

(3) 柳田國男「西はどつち——国語変遷の一つの例」(『方言』第一卷第一号〜三号、昭和六年(一九三二)九月〜十一月、『西はどつち』、定本一九)

(4) 折口信夫「民俗研究の意義」(『日本民俗』第一卷第一号、昭和十年六月、全集19)

(5) 添田儀左衛門貞俊『耳目心通記』(『日本庶民生活史料集成』第七卷、三一書房)

第三部 万葉びとの言語伝承文化論

第一章 言霊の信仰

一、〈言霊〉の問題——一廷臣の賀歌から

新しき年の始の初春の今日降る雪の いや重け 吉事（大伴家持 卷二十の四五—六）

天平宝字三年（七五九）正月一日、因幡守大伴宿祢家持は、国郡司らの集う国庁の宴で一首の歌を歌った。瑞祥としての初雪に天皇（淳仁）の御代の弥栄を託し、吉き事よ、重なれ、と、ことほぐ賀歌である。

自然と人事のアナロジカルな認識のもと年頭の雪を「五穀の精」と意味付け、そうした自然のシルシが歌のコトバ（言葉）の力によって理想的な未来のコトガラ（事柄）を保証するという構造——『万葉集』二十卷の閉じめに据えられたこの歌は、万葉の時代を生きた一廷臣が、ことばの力を信じ、期待しようとしたあかしであり、コト（言）がコト（事）として実現されるとする言霊の信仰の一端を鮮やかに示している。

そもそも「言霊」とは、ことばに宿ると信じられた霊力のことという。それは善悪・吉凶両面にはたらくものであり、たとえば葛城の一言主大神の「悪事も一言、善事も一言」で言い放つという名告りには、その「一言」の託宣に善悪両面の強力な霊威が認められていたことをうかがわせる（「雄略記」）。また、ノル（宣・祝・誓）、ノロフ（呪）、ホク（祝・禱）、ホサク（祝・呪）、イハフ（祝・護）、タタフ（称）、トコフ（詛）、カシル（呪詛）などの語は、発言者の願う善悪いずれかの結果へ向けて言霊の発動を促す特別な言語行為を表す語であり、ウケフ（祈誓）も同じく吉凶判断の際に言霊の力に依存して前途を予知する方法である。それらには、ままた特別な呪物や呪的所作が伴うの

であり、言霊の信仰とはこうした発声行為における、特に非常時やハレの場（呪儀・祭式・儀礼など）でのことばに對する呪術的な信仰をいうのである。

一般に「言霊」は「言語精霊」と説明されるが、折口信夫はそれを厳密に「文章精霊」「詞章精霊」とも呼んでいる⁽¹⁾。折口がわざわざそう呼ぶのは、言霊信仰の源に祭式でのまればとと精霊の問答を想定しているからだろうが、折口の考えるまればと以前・以外が問題のように思われる。ともあれ「言霊」とは、民俗学上「言語伝承」「信仰伝承」のみならず「行動伝承」⁽²⁾（舞踏・演劇など）にも相わたる重要なテーマであろう。たとえばホクことは、造酒儀礼において狂乱の態をなす舞踏（記三九）や呪的所作（巻六の九八九）とともに行われたようだし、隼人舞や狗吠えの呪能も、海神から授かったというトコヒの詞章を契機にしてその本縁が語られている（「神代紀」第十段一書第一など）。祭政の儀礼の詞章である祝詞や宣命、寿詞が言霊の籠るものとして大切に伝承されただけでなく、トコヒやノロヒなどの呪言もこの世の本縁として人間生活の種々の場面・行為を規制するものと信じられていたのである（「神代紀」第九段一書第二の「世人の短折き縁」、「応神記」の「神宇礼豆玖の言の本」など）。もちろん歌や語りなど文学伝承の基底にも言霊の信仰は存するのであり、記紀・風土記・万葉集などに文字として記載される以前にも以外にも、さまざまな環境で言霊の発動を信じて、歌い、語り、願った生活があったのだ。

すなわち言霊の信仰は、言語伝承の世界ばかりでなく、民俗生活全般にわたってその行動を律する重要な問題であった。そして七世紀前半から八世紀なかばまでおよそ百三十年間の万葉の時代は、こうした言霊の信仰を基盤とする口伝えの歌と語りの伝承世界に、大陸渡来の漢字文化が強烈に浸透しつつある時代だった。はじめに掲げた家持の賀歌は、コト（言）がコト（事）として実現されるという言霊の信仰の典型であり、その意味で万葉びとのことばに對する変わらぬ信仰の実態を垣間見せてくれる事例であるが、それはまた、変転する万葉の時代における言霊信仰の到達点を示す象徴的な事例でもある。

そもそも、なぜことばには民俗生活を左右する強力な靈威、「言靈」が宿ると信じられたのだろうか。また、万葉の時代百三十年間の変転する歴史のなかで「言靈」の信仰とはどのようなようにありえたのだろうか。本章では、こうした観点から万葉びとの抱いた「言靈」の信仰について具体的に考えてみる。日本古代における最初の感情生活の記録である『万葉集』を生み出し、伝えようとした人びとのことばに対する原初的な思考法や世界観とはどのようなものだったのか、そして、それが歴史の進展の中でどのようなようにありえたのか、言語伝承文化論の立場から論じてみたい。

二、コトダマの原質

周知のとおり万葉の時代における「言靈」の用語例は、『万葉集』にみえる柿本朝臣人麻呂歌集の二例と山上臣憶良の一例だけである。

①磯城島の大和の国は 言靈の助くる国ぞ 真幸くありこそ（柿本朝臣人麻呂歌集 卷十三の三二五四）

②神代より 言ひ伝て来らく そらみつ 大和の国は 皇神の 厳しき国 言靈の 幸はふ国と 語り継ぎ 言ひ継がひけり……（山上臣憶良 卷五の八九四）

③言靈の八十の衢に夕占問ふ占正に告る 妹はあひ寄らむ（柿本朝臣人麻呂歌集 卷十一の二五〇六）

①の人麻呂歌集の歌は、相聞の部立にみえる長歌の反歌であり、おおむね大宝元年次（七〇一）の遣唐使送別の宴で人麻呂が歌った儀礼歌と認められている。②は、憶良の「好去好来歌」の長歌の冒頭で、①に遅れること三十年あまり、天平五年次（七三三）の遣唐使へのやはり送別儀礼歌である。①・②共通して遣唐使派遣の機会に際して、すでに特別な対外意識の存在が指摘されている。対中国（唐）という自国意識の高揚が「言靈」の語を呼び起こした⁽³⁾のであり、その旅の困難さと相俟って「言靈」の発動が求められているのである。

③は人麻呂歌集の恋の歌である。恋の占いが「言霊」のはたらく四通八達の衢で行われていたことがわかる。チマタとは道と道の交差点で、夕刻に占いが行われ、そこに言語精霊が発動すると考えられていたのであった。

要するに遣唐使という対外的で困難な旅や、つらい恋の場面で、必要とされる時には、より良い方向への力の発動が期待される——それが「言霊」であった。ただここに注意すべきなのは、①や②の「言霊」が極端な歴史・社会性、思想性を刻印された用語例とみられることだろう。①の「言霊の助くる国」とは対中国という状況下での自国言語（口誦のことば）への自覚を意味するだけでなく、天武朝以降の天皇神格化・中央集権化のイデオロギーのもと、「言霊」までがその支配下で一方的に協力すべきものと意味付けられている。①の「言霊」は、対外的にも天皇制の神話体系の中でそれを「助くる」ものなのである。それが②では、さらに明瞭に「皇神の厳しき国」のもと、「言霊の幸はひ」が認識されてくるわけだ。これらの「言霊」は万葉の時代における突出した用語例とみるべきで、民俗としての「言霊」は、こうした用語例の基底に求めるべきだろう。

その点、③の用語例は「言霊」の表出が占いに託され、吉凶両面にはたらく可能性をみせていて興味深いが、ここでは「言霊」の実態を万葉の時代の民俗として把握するために、①の長歌に「言挙ことあげ」の語が「言霊」の発動を促す行為として現れていることに注目したい。すなわち、その長歌には「葦原の 瑞穂の国は 神ながら 言挙せぬ国 然れども 言挙ぞ吾がする 事幸く 真幸くませと 恙なく 幸くいまさば 荒磯波 ありても見む……」とみえるが、古代におけるタマとしてのコトの内実をその発動のあり方から考えるのである。

さて、「言挙」とは、『日本書紀』の「高言」「揚言」の表記によると、声高く「言」を論あげらうことであり、単なるイフではない。特定の発声儀礼があったかと想像されたりするが、まず重要なのは、その行為が対象への音声の高強によるはたらきかけであった理由であろう。なぜ、ある「言」が特別に音声の高強を付与されて発言されるのだろうか。

そこで想起されるのは、「出雲国風土記」嶋根郡の項にみえる難所通過の民俗である。「今の人、是の窟の辺に行く時は、必ず声磅礴とどろかして行く。若し、密かに行かば、神現れて、雷起り、行く船は必ず覆へる」——加賀の神埼の窟に坐す神に対して「必ず声磅礴かして行く」掟は、「言挙」の原初的意義をみせている。要するにこの場合、音声の高強が求められたのは、難所を領する神霊に向けての対抗措置であった。難所通過の作法には、特定の言葉を忌んだり（「播磨国風土記」揖保郡神島）、「言も行も謹つとんだりした（「常陸国風土記」信太郡榎の浦の津）が、その原質は、神霊への人間の側からの畏怖感に発するもので、「言忌こといみ」や嚴重な潔斎の民俗は、もちろん守るといふ厳肅な禁忌意識はあるが、積極的に行動に起こすことと比べれば、対象への受動的・消極的な対応とみてよからう。これに対して、「言挙」という行為の基盤には、ある目的達成の際に障害となって立ちはだかる既知・未知な対象への畏怖感こそ共通するが、行為者（発言者）のそれに向けての音声による積極的な対抗措置といった意味がその原質にあるといえるのではないだろうか。

それでは、こうした対抗措置が「言」によってなされるとはどういうことなのか。『万葉集』の「言挙」の用語例には、①のほかもう一例に「言」の内容が表現される。①の例は、いわゆる「善言」であり、道中の無事を願って「事幸く 真幸くませ」、「恙なく 幸くいませば 荒磯波 ありても見む」と「言挙」するが、ここで「事幸く」ある、もしくは、「ありても見む」とは、渡りの神など諸精霊の加護の結果を信頼して発せられた切実な願望であろう。それに対していま一例（卷十三の三二五〇）は、「天地の 神もはなはだ わが思ふ 心知らずや」が「言」の内容である。この用例は、相逢えぬ恋の嘆きを歌う長歌の一節であって、たとえば、「呪術的用法から抒情的用法への曲がり角を、完全に迂りきった」⁽⁵⁾段階の発想とみられたりするが、そうとはいいきれまい。これは「言挙」をした当事者にとつては、恋の祈願を聞きとどけてくれない神への批難・詰問であり、ことばによる強迫ともいえる。つまり「言挙」の「言」には、詰問・強迫などの悪口もあるのである。こうした「言」の性質は、さらに記紀の用語例によって、よ

り明らかになる。

記紀にみえる「言挙」の用語例は、その「言」の内容を発せられる対象への機能の面から整理すると、およそ対象の素性を発言者の「言」によつて意味付け、明かし、さらに発言者の優位性を宣言している。たとえば、「神代紀」第八段一書第五の用語例では、発言者たるスサノヲはわが子イソタケルの統治を目的として杉・檜などの化生した樹木に対し、杉・■（木偏+豫）樟は舟に、檜は宮材に、椈は棺などと自然の樹木を文化的に意味付けている。また、「神代紀」第八段一書第六では国造りのためオオナムチが葦原中国の荒ぶるモノに対して、その素性を暴露し、己が力の優位性を誇示している。いわば「言挙」の「言」は、目的達成のため未成の対象を都合良く意味づけたり、障害となる対象の素性を暴露し、劣位なものと位置付けたりするのである。対象を褒めそやしたり、貶したり、脅したりして目的の達成をはかる機能が、その「言」には託されているのである。これを要するに「言挙」とは、人間がある目的達成の際、障害となるかもしれない既知・未知な対象への畏怖感を克服するために、その対象の属性をあらかじめ良い方向に意味づける「言」や劣位な素性のものと暴露する「言」に変換して、声高く発する対抗措置だったといえよう。すなわち障害となるモノ（自然・精霊）の属性を先見的に良きコト（事）や劣位なコト（事）と把握し、それをコト（言）として言い立て、止揚する——それが「言挙」の方法であった。

「言挙」の「言」は、行為者（発言者）のコト（言）でもあり、対象のコト（事）でもある——以上のように、「言挙」という行為を理解すると、そこから民俗信仰としてのコトダマの実態もみえてくる。要するに「言霊」とは、人と人を取りまくさまざまなモノ（自然・精霊）とが、民俗生活の種々の場面で否応なく交流する過程に生成するタマ（霊）であり、それは本源的にはさまざまなモノ（自然・精霊）から人に発せられると信じられた多様なコト（言）のはたらきをさしたのではないかと。

「俗いへらく、豊葦原の水穂国を依さしまつらむと詔りたまへるに、荒ぶる神等、又、石根・木立・草の片葉も辞語

ひて、昼は狭蠅なす音声ひ、夜は火の光明く国なり。此を事向け平定さむ大御神と、天降り供へまつりき」（『常陸国風土記』香島郡）——これは香島神宮の由来譚の一節で、「豊葦原の水穂国」は、香島の天の大神が「事向け平定」す以前には、荒ぶる神や草木石までも「言問ふ」世界だったと伝えている。こうした神話は、記紀・風土記・延喜式祝詞などに散見し、かつてこうした自然の声や音に包まれた生活のあったことがわかる。それは、谷川健一が述べるように民俗の生活様式からみて狩猟採集生活・漂泊の生活のなかで培われた言語観であり、アニミズムの世界観であった。民俗としてのコトダマの原質は、こうしたアニミズムの世界で、人が自然のモノに出会い、ふれ合う時に不断に生成する善悪未分化なコト（言||事）としてのタマ（霊）だったのではなからうか。

まずはじめに草木石や精霊の「言問ふ」世界があつて、「言拳」はそうした（自然）のコト（言）を人が先見的に相手取る対抗手段であり、呪術的行為であつた。それに対して「言向」とは、天つ神から国つ神への一方的な「言」（命令）によつて従わせることであり、外来神（まればと）が草木石や精霊に「言止め」を命じ、秩序化する祭式的行為である。それは、民俗の生活様式からいえば、稲作農耕生活・定住の生活のもともたらされた発想であつた。

「言問ふ」自然の世界に「言拳」によつて対抗する生活から、「言問ふ」自然の世界を「言向」によつて支配する生活へ——民俗の生活様式の変遷に従つて、族長や巫女のような神の代理者（巫祝）が富と権力を掌握して定住するようになること、「言」は祭式のなかで整備され、言霊の信仰も秩序化されてゆく。巫女が神懸りして得た「神語」（託宣）が強力な威力を持ち、その中に枕詞・序詞・呪詞といった伝承詞章がみえる（「神功皇后撰政前紀」）ことは、神授の呪言が祭式のもとで整備され、最も言霊の発動が期待される「言」となる経緯を垣間みせている。「筑波岳に黒雲捷り、衣袖漬の国」（『常陸国風土記』）などの「風俗の諺」もこうした経緯のもと定型の枕詞や序詞として整備されてゆく。高取正男の指摘によれば、平安時代まで大極殿での宣命代読の際に、宣命使が「……と宣る」と一段区切るごとに会昌門・応天門・朱雀門・羅生門の四門すべてが八文字に開く演出があり、それが地方の国衙でも同様に行われて

いたという⁽¹²⁾。様式化された、それでいて呪術的な言霊による政治のあり方として注目すべき事例である。すなわち、呪性を保ちつつも、祝詞や寿詞、歌や語りの定型化と様式化が進み、そこに言霊の発動が求められてくるのである。しかしその基盤には、厳然と原始以来のアニミズムのコトダマ観が息づいている。特に「称辞⁽¹³⁾」（「中臣寿詞」など）や「寿詞」（「出雲国造神賀詞」など）は、根本的に〈事象表出の言語〉⁽¹³⁾として機能するものであり、トコヒの詞章にもそうした性格が強く認められる（前出）。ここには自然の靈威がコト（言||事）として民俗生活を左右するという認識がある。それは、家持の賀歌も同じなのであるが、問題は、こうした言霊の信仰が万葉の時代を通じか
にありえたのか、その伝承と変容の動態を見定めるところにあるといえよう。

三、律令制とことば

万葉の時代百三十年間の歴史は、口伝えのことばの世界に大陸渡来の文字の文化が強烈に浸透した時代であった。櫻井満は、一般に四期に区分される万葉の時代を、歌の担い手のあり方からそれぞれ（1）巫祝の時代、（2）伶人の時代、（3）文人の時代、（4）⁽¹⁴⁾廷臣の時代と呼んでいるが、言語伝承の世界では、およそ口誦による神事のことばが律令国家体制の確立に伴って整備されつつ、一方でみやびな漢詩賦と文雅の宴がもてはやされ、記載のことばと文字による「記し継ぐ」発想が定着してゆくのである。律令制や文字の文化と「言霊」の関わりが問題となる由縁である。たとえば、先にとりあげた「言挙」についても今一度こうした観点から検討する必要がある。たしかに「言挙」の歌には、人麻呂歌集の歌などのように声高く言霊の発動を願う歌もあつたが、『万葉集』の用語例では、例外なくまず「言挙せぬ」ものと歌われており、ことに「⁽¹⁵⁾千万の軍なりとも 言挙せず取りて来ぬべき男とぞ思ふ」（高橋虫麻呂 巻六の九七二）のような発想もみられるのである。こうした発想は、単に「言挙」が平常の生活で慎しまれた

とするだけでは説明できない。特にこの歌では、「言挙げせず」とも目的を達成できる能力の保持こそが理想とされているからである。「言挙げせず」とは「黙己もくごをること」（巻十七の三九六九序）だろうが、それはこの場合「言の忌み」（巻十三の三二八四）を恐れたからではない。非常の場合にもことばの力に頼らず、難なく事をなし遂げる「男」（士大夫）としての能力が求められているのである。それもこの歌が西海道節度使に任命された当代きつての文人藤原宇合への送別儀礼歌だったことは示唆的である。いわば「俗愚」に対する「聖賢」の無言の徳がことばの力以上に求められているのだろう。もちろん、こうした儀礼歌の献上自体に言霊の発動が期待されているわけだが、万葉の時代は、一方でことばの呪力に代わる別な価値観が求められた時代なのであり、こうした価値観の存在は、いうまでもなく大陸渡来の文字の文化や律令制の進展と不可分な関係にあるだろう。

さて、万葉の時代の言語伝承の世界に律令制の影響は、まず〈礼〉による整備・統制というかたちで現れる。大化三年（六四七）に改新政府は一連の旧俗改廃政策をうけて「礼あやの法則」を定めているが、天智九年（六七〇）正月に近江朝廷も「朝廷の礼儀と行路の相避ること」を宣し、同時に「誣妄・妖偽」を禁断している。タハコト・オヨヅレゴトとは『万葉集』の挽歌に慣用される口説き文句でもあるが、正気を失って口走ることば、人惑わしのことばの意である。その実態は、この場合、国家の政策に反する異端のことばで、そのなかには民間の巫覡の語る「神語かみこと」や「童謡わらうた」なども含まれていただろう。『日本書紀』には壬申の乱以前に集中して童謡や自然の異変（兆）を記録しているが、律令国家の出発に際して〈礼〉の整備を表看板に、反国家的なことばは根本から排除される方向に進んだのであり、朝廷がその取り扱いに腐心しただろうことも想像される（後述）。

こうした方向は基本的に天武朝以降にも引き継がれる。天武十年（六八一）二月に浄御原令撰定の詔が発令される。翌年天武天皇は「礼儀言語あやまじものいひの状」を詔る。ついで在来の「跪かひ礼れい」・「匍匐はふふ礼」を止め、難波朝廷（孝徳朝）に用いられた中国式の「立たつ礼」に復している。また、いうまでもなく天武朝には「帝紀」・「上古の諸事」が記定され、「禁

式」九十二条や「新名」一部四十四巻が作られた。諸国から歌人や侏儒・伎人などの芸能者も集められ、続く持統朝にも撰善言司の設置や十八氏の「墓記」の上進が行われている。天武・持統朝は、「文物の儀、是に於て備はれり」（『続日本紀』文武天皇大宝元年（七〇一）正月一日条）といわれる中央集権的な律令国家体制確立の礎を築いた時代であり、当然、大陸文化に範を仰いだ「礼儀」に適うことばが求められ、朝廷の神話や歴史、諸氏の来歴、種々の歌舞までも集中的に記録・伝習されたのである。

ついで文武・元明・元正朝は律令制の浸透・展開の時期にあつて、さらに「言礼の調和」が尊重され、特に「言立つ」ことが控えられた時代といえる。また文武朝には大宝律令の撰定・講読が行われ、元明朝には「養老律令」や記紀、「風土記」が撰定・上進されている。天武・持統朝をうけて朝廷の神話・歴史や諸国の地理・旧聞遺事が文字によつてさらに整備された時代だった。

元明即位の宣命には、天皇の天下統治を親と子の関係に置き換え、それを「辞立とつに在らず」と述べ（慶雲四年（七〇七）七月十七日条）、また政治における（礼）の重要性を説いて「礼無くは言乱る。言乱れば旨を失ふ」（同年十二月二十七日条）とも述べている。「辞立つに在らず」という認識の仕方は、天平元年（七二九）の光明子立后の詔にもみえており、儒教的な（礼）の尊重と密接に関わっている。元正女帝も「神識沈深言必ず典礼あり」（「元正即位前紀」）と評されるほどの天皇であり、こうしたあり方は天武皇統の安寧と律令体制維持のための礼儀言語政策のさらなる徹底にほかなるまい。一方でこの時代は、聖武朝初期まで、いわゆる行基集団などの邪説・妖訛をたびたび禁断しているのである（養老元年（七一九）四月二十三日条、天平二年（七三〇）九月二十九日条など）。ちなみに、律令の規定には「凡そ妖書及び妖言を造れらば、遠流。造ると謂ふは、自ら佞咎及び鬼神の言を造りて、妄りに吉凶を説けるが、不順に渉れるをいふ。伝用して以て衆を惑せらば、亦之の如く。伝と謂ふは、言を伝ふるをいふ。用と謂ふは、書を用ゐるをいふ。其の衆に満たずは、一等減せよ。言理、害無くは、杖六十。即し私に妖書有らば、行用せずと雖も、杖八十。

言理、害無くは、答四十。」へ「賊盜律」21）とみえている。

こうしておおむね万葉の第三期までを概観しただけでも律令国家体制が〈礼〉という儒教的倫理観を建前にして在来の口伝えのことばを集中・整備し、一方で体制に反するものを排除する方向性を持つことがわかる。また、天皇家をはじめ、諸氏・諸国の神話や歴史、歌や語りなどの由緒正しい口伝えのことばが、律令制文書主義のもと、特に天武・持統朝と元明朝を二つの画期として、外来の文字によって国家の管理下に集中されたこともやはり注意しておくべきだろう。

そもそも集団をつき動かす力を持った口誦のことばは、国家権力にとって両刃の剣である。律令制下での口伝えのことばの集中・整備と排除、文字による掌握・管理へ——こうした動向は、律令国家が体制の維持・拡充のため、一方で〈礼〉に悖る言語として口誦のことばを根底から排除しながら、一方で〈礼〉に適う言語として担い手もろとも口誦のことばを抱えこみ、ことばに籠る言霊を文字によって支配しようとする過程だったともいえるかもしれない。いわばそれまで「語り継ぐ」行為によってのみ機能してきた在来の由緒正しいことばが、律令制文書主義の「記し継ぐ」行為によって管理・支配される形勢にあったのが、万葉の時代の趨勢だったのだ。

天武・持統朝と元明朝は、そうした時代の画期としてやはり注目すべきだろう。柿本人麻呂や山部赤人などいわゆる宮廷歌人たちは、こうした時代動向をうけて集中的に登場し、主に宮廷の公的儀礼の場で歌のことばの力によって奉仕した人々だったからである。柿本人麻呂が持統朝において言霊の発動を信じた歌人だったことはいまでもあるまい。山部赤人については、聖武朝の前半に活躍した宮廷歌人だったが、ことに「不尽山を望む歌」（巻三の三一七）で富士の靈威をことさら「語り継ぎ 言ひ継ぎ行かむ」と歌ったところに注目したい。「語り継ぎ 言ひ継ぎ行かむ」という表現は、赤人の登場を待って万葉史にはじめて現れるのであり、まさに「語り継ぐ」時代と「記し継ぐ」時代のはざままで、宮廷歌人赤人が言霊の思想の自覚のもと、「語り継ぐ」文化の復権を切に願った表現とみられるのである。⁽¹⁵⁾

四、「記し継ぐ」思想とことば

「語り継ぐ」時代から「記し継ぐ」時代へ——万葉の時代のことは、まさに変容の歴史のただなかにあった。そして律令制文書主義の「記し継ぐ」思想は、万葉びとの言霊の信仰にも徐々に影響を与えてゆく。

『万葉集』中に「記す」という表現は、卷十六の戯歌に一例（三八五八）、卷二十の防人歌に一例（四三六六）みえ、「記し継ぐ」という表現は、天平勝宝三年（七五一）に越中から上京する路上、大伴家持が興に依って預め作つた侍宴応詔歌（卷十九の四二五四）にみえる。どれも万葉後期の作品であり、おそらく「記す」という表現が歌の世界に現れるのが万葉第四期の廷臣の時代の発想であることは注意しておいてよい。その中で家持の歌は、侍宴応詔歌にふさわしく、酒宴の貴さを讃め称えるに際し、天皇の治政の由来を荘重に神話世界から歌いおこし、「いにしへゆなかりし瑞 度まねく 申し給ひぬ 手洪きて 事なき御代と 天地 日月と共に 万世に 記し継がむぞ」と度重なる瑞祥の出現を、時の天皇孝謙女帝の徳の賜物ととらえて、御代万歳をことほいでいる。要するにこの歌は、天皇との雅宴を予期して作られた賀歌であり、推古朝の上寿歌以来の「歌づき奉る」¹⁶伝統のもと、天皇の御代安泰を文字によって「記し継」いで行こうと歌っている。廷臣の時代における口承から書承への転換の断面を鮮やかに示している歌といえよう。

ところで、こうした律令制文書主義の「記し継ぐ」思想は、万葉びとの言霊の信仰に具体的にはどのような影響を与えたのだろうか。おそらくその解決の一端は、ほかならぬ家持の侍宴応詔歌に「記し継ぐ」という発想が度重なる瑞祥の献上と関わって現れているところにある。家持の歌の「いにしへゆ なかりし瑞」とは、天平勝宝元年（七四九）二月、廬舎那仏造営に際して陸奥国から献上された黄金をさすが、その瑞祥をシルシというように「記し継ぐ」

発想と瑞祥の間には密接な関係があるとみられるのである。

瑞祥（祥瑞）とは、いうまでもなくめでたい徴（兆）のことである。中国古代の政治思想では、天子が徳をもって良政を行う時には、天も感応し、地上に瑞祥をもたらすものとされ、それをもとに改元などが行われた。わが国では、白雉元年（六五〇）二月に穴戸国司が白雉を献じ、大化から白雉へと元号を改めたのが瑞祥による改元の初出例である。以後たびたび瑞祥献上の記録がみえるが、制度的に整えられたのは養老年間とみられている⁽¹⁷⁾。瑞祥の献上はちやうど万葉の時代の歩み、律令国家の進展と歩調を合わせ展開してゆくのであり、この瑞祥思想の導入と定着のあり方を見定めることが、廷臣の時代における言霊信仰を考える際にも重要な視点を提供するとみられるのである。

この際、白雉元年の瑞祥改元の記事は、『芸文類聚』による述作が指摘されてはいるが、やはりわが国の瑞祥受容のあり方を垣間見せてくれる貴重な史料である。それによると、まず二月九日、^(イ)穴戸国司の白雉献上を受けた朝廷は、百済君豊祥のほか仏教系知識人に諮問して、それが唐や高麗などの故事によって瑞祥と確認されると、白雉を園に放し飼いにする。そして、^(ロ)二月二十五日、朝廷では「元会儀」のごとく百官威儀正しく装う中を輿に載せられた白雉が殿の御座の前まで運ばれ、孝徳天皇と皇太子中大兄の天覧に供される。すると、^(ハ)皇太子は、公卿・百官人の代表巨勢大臣に、瑞祥の白雉に事寄せて天皇の千秋万歳の治天下をことほぎ、臣下一同の忠誠を誓うヨゴト（賀）を奉らせる。これに対して、^(ニ)天皇は、周の成王や漢の明帝の時に白雉が現われ、応神・仁徳両天皇の御代にも瑞祥のあったことにふれ、「所謂る鳳凰・麒麟・白雉・白鳥、若斯る鳥獸より草木に及るまで符応有るは、皆是天地の生す所の休祥嘉瑞なり」と述べて、公卿から百官人に至るまで「清白けき意」で神祇を敬い「休祥を受け^{よきさが}て天下を榮えしめよ」と詔り、^(ホ)白雉改元を宣言する。

^(イ)白雉の発見・献上から瑞祥の確認、^(ロ)天皇・皇太子の天覧、^(ハ)臣下のヨゴト（賀）奏上、^(ニ)天皇の詔、^(ホ)改元、と続く一連の瑞祥記事は、それが朝廷をあげての一大セレモニーだったことをうかがわせる。

しかしここで注意したいのは、一連の儀礼展開のなかで、(ハ)の伝統的なヨゴト奏上が重要な役割を果たしていることである。それは、この一大セレモニーが中国式を装いつつも自然のモノの代表を天皇に献上し、そのモノの靈力に託して天皇の御代万歳をことほぐという伝統的な御贄献上・国魂奉獻の祭儀を基盤にしてはじめて成り立ちうるものだったことを示しているからである。そして「鳥獸より草木に及るまで」自然のシルシが天皇の御代万歳をことほぐとする瑞祥受容のあり方が、根本のところでも草木石など自然の万物が「言問ふ」とする在来のアニミズムの世界観と通い合うことを特に注意しなければならない。すなわち瑞祥思想は、在来の草木「言問ふ」アニミズムの世界観を足場にして、本来善悪未分化な自然のコト(言||事)を良き祥(瑞祥)とシルシづけ、それが天皇の御代をことほぐとする、律令制の国家支配の方法として導入されたとみられるのである。献上された瑞祥とは、民衆レヴェル(民俗的思惟)にとっては、在来の「言問ふ」自然のシルシとして受容されたのであり、律令国家はこうした在来のアニミズムの世界観を相手取って自然のシルシを新たに瑞祥と位置付け、一極集中的に天皇のもとに収斂させたのである。

この際、同時代にたびたび記録された自然の異変や童謡などが「兆」と呼ばれたことも参考になろう。こうした記録は以後徐々に歴史の表面から姿を消すのであり、それまで自然の異変や童謡を、時の人や古老、巫覡などが判断・解釈してその意味をシルシ付けていた社会の構造が、律令国家の瑞祥思想導入により一方で排除され、一方で吸収されてゆく過程を如実に示していると考えられるからである。

瑞祥の献上は、万葉の時代にたびたび行われ、歌の世界でも明白に「凶負^{あや}へる 神しき龜^{かめ}」の瑞祥が序詞として表現されるようになる(巻一の五〇)。養老の「儀制令」(8)には、祥瑞出現の際の規定などがみえるが、朱鳥から天平宝字までの改元も瑞祥によっており、特に「天平」改元の際には「天王貴平知百年」の文ある龜が献上され(天平元年(七二九)六月二十日条)、以後の瑞祥には自然のシルシに加えて文字(瑞字)までが天神地祇や仏の加護によって現れるに至る。それは、「記し継ぐ」時代における瑞祥思想の確実な浸透と定着を意味しており、廷臣の時代

に向かう万葉びとの言霊信仰にも多大な影響を及ぼしたにちがいない。

「新しき年のはじめに豊の年しるすとならし 雪の降れるは」(巻十七の三九二五)——天平十八年(七四六)の正月某日、前年、都を難波から戻し、久しぶりに迎えた平城宮の新年は、「地に積むこと数寸」の大雪であった。時の左大臣橘諸兄は、大納言藤原豊成と諸王臣らを率いて元正太上天皇の御在所中宮西院に参り、「掃雪」に仕えた。この歌はその日の肆宴に献られた「雪を賦す」応詔歌の一首で、葛井連諸會の歌である。本章の冒頭に記した家持の賀歌と同様、新年の雪を豊年の瑞祥(シルシ)とみて大御代の安泰をことほぐ賀歌である。

こうした瑞祥に託した賀歌の誕生は、述べてきたような律令国家の瑞祥思想の導入とその浸透の結果であり、単なる在来の発想ではありえない。それは、まさに廷臣の時代を象徴する「公的な新たな賀歌」の誕生なのであり、本源的な言霊の信仰を支えるアニミズムの世界観に律令制がはたらきかけ、自然のシルシを瑞祥として規格化し、徐々に整えていった歴史を背景にもつのである。要するにこうした発想は、律令制の浸透によって培われた、短歌型体による、新たな寿詞の再生とみななければならないのである。

注

- (1) 折口信夫「言霊信仰」(富山房版『国史辞典』第四卷、昭和十八年(一九四三)、全集19)
- (2) 折口信夫「民俗学」(新潮社『日本文学大辞典』第三卷、昭和九年(一九三四)、全集19)
- (3) 太田善磨「『ことだま』について」(『古代日本文学思潮論IV』、昭和四十一年(一九六六)、桜楓社)
- (4) 太田善磨「『ことあげ』について」(注(3)前掲書に収録)
- (5) 益田勝実「言霊の思想」(『言語』第八卷第一号、昭和四十九年(一九七九)一月)
- (6) 青木周平「倭建命東征伝承と『言挙』」(『古事記年報』三十一、平成元年(一九八九)一月)に全十一例の整理と検討がある。

教えられるところは多いが、「言挙」の「言」は、静態的な「神の言」ではなからう。

- (7) 大西昇「『草木言語』伝承考」(『宗教研究』第五十九卷第一号、昭和六十年(一九八五)六月)
- (8) 谷川健一『南島文学発生論』(平成三年(一九九一)、思潮社)
- (9) 岩田慶治『草木虫魚の人類学——アニミズムの世界——』(昭和四十八年(一九七三)、淡交社)
- (10) 注(8)に同じ。
- (11) 櫻井満「文学の発生と口承文芸」(『時代別日本文学史事典上代編』、昭和六十二年(一九八七)、有精堂出版、著作集四)
- (12) 高取正男「神霊示現の音と演出」(『祭りは神々のパフォーマンス』、昭和六十二年(一九八七)、力富書房)
- (13) 西條勉「ヨゴト——事象表出の言語——」(『古代文学』第二十三号、昭和五十九年(一九八四)三月)
- (14) 櫻井満「万葉集と民俗学」(『別冊国文学万葉集必携Ⅱ』、昭和五十六年(一九八一)、学燈社、著作集三)
- (15) 櫻井満「富士の高嶺」(『季刊静岡の文化』特別号、平成五年(一九九三)三月、著作集三)
- (16) 櫻井満「万葉集名義論」(『古代文化』第二十六卷第三号、昭和四十九年(一九七四)三月、著作集二)
- (17) 東野治之「飛鳥奈良朝の祥瑞災異思想」(『日本歴史』第二百五十九号、昭和四十四年(一九六九)十二月)、福原栄太郎「祥瑞考」(『ヒストリア』第六十五号、昭和四十九年(一九七四)六月)
- (18) 小島憲之『上代日本文学与中国文学』上(昭和三十八年(一九六二)、塙書房)
- (19) なお、東野治之「豊旗雲と祥瑞——祥瑞関係漢籍の受容に関連して——」(『万葉集研究』第十一集、昭和五十八年(一九八三)、塙書房)に卷一の一五番歌の「豊旗雲」が『符瑞図』などから祥瑞として知られていた可能性を指摘している。
- (20) 櫻井満「賀歌」(『万葉びとの世界——民俗と文化——』、平成四年(一九九二)、雄山閣出版、著作集一)

第三章 恋と呪歌

はじめに

『万葉集』の巻十一と十二は、作者未詳の恋歌を集成した相聞歌巻である。この作者未詳という巻十一・十二のあり方は、編纂の問題とも関わって、中下級の官人たちの名が何らかの理由で忘佚されたと言われるところでもあるが、⁽¹⁾ おおむね都を中心とする近畿圏で歌われた、名を記すべくもない民間歌謡の集成であったとみられる。巻二・四・八・九などに収められた作者判明の恋歌が時に個の輝きをみせるのに対し、巻十一や十二の歌々は、主に衆庶の心で歌われた類型的で没個性的な発想の歌で占められている。

さて、巻十一・十二の歌々とは何か。その本質を明らかにするためには、類歌性の問題がきわめて重要だと思われる。つとに知られるとおり、巻十一や十二の歌々は、両巻の間に重出歌や小異歌、類歌がみられるだけでなく、大伴坂上郎女や大伴家持といった万葉中後期の代表的歌人との間にも類歌関係を多く指摘することができるのである。⁽²⁾ なぜ巻十一や十二の歌々にこのような特徴が顕著に認められるのであろうか。

もちろん、これまでも巻十一や十二の歌々と作者判明歌の類歌関係については、「抒情の共有を何ら憚らないところの和歌の古代性をそこに見ることができる」という意見があり、またこれらの巻が坂上郎女や家持たちの「歌作に対する規範的役割を果す」「作歌参考書」⁽⁴⁾であったとする指摘もみられる。共に傾聴すべき意見であるが、しかしながら何が両者の「抒情の共有」を支え、巻十一や十二の歌に作歌上の「規範」としての位置を与えたのかという問

いに対しては、必ずしも明確な答えがなされているとは思われない。卷十一や十二の歌々が民謡か非民謡かといった論義のみられるところであるが、むしろ恋歌の類歌性の根柢を支える呪的な心意に眼を向けるべきではなからうか。

卷十一・十二の歌々の本質をどこに求めるかということは、きわめて重要な問題であり、さまざまな視点から検討究明されねばならないのであるが、本章では、まず作者判明歌と類歌関係を持つ卷十一の一首を取り上げ、その類歌性を根柢で支える呪的な心意に眼を向けることによって、万葉びとにとっていったい卷十一・十二の歌々とは何であったのか、衆庶の歌声に籠められた呪的意義について考えてみたい。それが、ひいては万葉びとの言語伝承の一つの特徴を明らかにすることにつながるはずである。

一、問題の所在

梓弓引きみ緩へみ 来ずは来ず 来ば来其を何ぞ 来ずば来ば其を(二六四〇)

この歌は、卷十一の「寄物陳思」部に載る出典不明歌である。後述するようにこの歌は、大伴坂上郎女の作品に類歌(卷四の五二七)を持つ。

第四句「来ば来其を何ぞ」は、諸本おおむね「来者其々乎奈何」とあり、契沖『万葉代匠記』、武田祐吉『増訂万葉集全註釈』、窪田空穂『万葉集評釈』など「コバゾソヲナゾ」の訓を採るものもあるが、一般に『古葉略類聚抄』に従って「コバコソヲナゾ」の訓を採る。問題の残るところではあるが、嘉暦伝承本以下の次点本が「コバコ」と訓み、また荷田春満が「上に不来ば不来と読みて、来者ぞとは読まじく、上の詞に従ひて、こばこと対せし詞と聞ゆる也」(『万葉童蒙抄』)と指摘するのに従うべきであろう。

さて、一首の大意は、諸注おおむね女が男を恨んだ歌ととらえる。たとえば、

男がいつも、来るでもなく、来ないでもなく、此方を思つてゐるのか居ないのかも分からない曖昧な態度を続けてゐるのを怨んで、来ないならばそれをはつきりさせよ、来るならばそれらしくせよ、何だつてそのやうにあやふやな態度を見せるのかと、昂奮して云つてゐる歌である。男を思ひつつ云つてゐるのである。

と評した窪田『評釈』が具体的である。序詞をなす初句二句の「弓を引く」のは、いうまでもなく男であり、歌語として求婚を意味した。そして「梓弓引きみゆるへみ」とは、

梓弓引きみゆるへみ 思ひみて すでに心は寄りにしものを（卷十二の二九八六）

今さらに何しか思はむ 梓弓引きみゆるへみ 寄りにしものを（同、二九八九）

からわかるとおり、男性が恋の前に思案に暮れる様子をあらわす類型表現であった。つまり二六四〇番歌は、内容的には来るか来ないかはつきりしない男性の態度を「梓弓引きみゆるへみ」と表現して、「其を何ぞ」と訝りつつも待ち続ける女性の恨みの歌とみられる。男性の曖昧な態度に悩まされる女性の歌は、集中数多くみられ、たとえば卷十一・十二にも、

よしゑやし来まさぬ君を 何せむに厭はずわれは恋ひつつ居らむ（卷十一の二三七八 人麻呂歌集）

わが背子が来むと語りし夜は過ぎぬ しゑやさらさらしこり来めやも（卷十二の二八七〇）

などがみられる。妻訪婚の時代に男性もまた相手の母親の監視などさまざまな制約によつて心を悩ましたであろうが、男性の訪れをひたすら待つ女性の心情には、より切なるものがあつたにちがいない。

ところで二六四〇番歌は、単なる恨みの歌とみるだけでよいのだろうか。一見してわかるとおり、二六四〇番歌は、音声の上でも意味の上でも「来ず」と「来」が反復されている。もちろん諸注は、これに対して「読様も風流なる詞続き、書様も風流に書いて言葉足らざる様なる歌」（春満『童蒙抄』）、「昂奮の余り、同語を反復させ、息を切り切り云ひ続けてゐる形」（窪田『評釈』）、「同語同音を繰り返して調子を取り、かつ混雑を感じさせる表現をわざ

と使っている。表現が音声本意にできていて、歌いものとして伝えられたことを思わせる」（武田『全註釈』）、「同音を繰り返す興味をねらっている」（岩波『大系本』）、「コ音を故意に並べた遊戯的な作」（小学館『全集本』）、「『来』を意識的に反復させた戯歌」（新潮『古典集成本』）など、必ずコメントを付している。注者の多くが、同語同音の反復に歌い手の「故意」や「興味」を指摘し、歌そのものに「歌いもの」的要素や「戯歌」的要素を認めているのである。⁽⁶⁾ 結局、問題は、「来ず」と「来」の意図的な同語同音反復にどのような機能を認めるか、ということであろう。

さて、この巻十一の二六四〇番歌は、はじめにふれたとおり大伴坂上郎女の作品に類歌がみられる。藤原麻呂の妻訪いの歌三首に唱和した歌四首中の三首目である。

京職藤原大夫、大伴郎女に贈る歌三首 卿、諱を麻呂と曰ふなり

をとめ等が玉櫛筥なる玉櫛の 神さびげむも 妹に会はずあれば（巻四の五二二）

よく渡る人は年にもありとふを 何時の間にぞも わが恋ひにける（同、五二三）

むしぶすまなごやが下に臥せれども 妹とし寝ねば肌し寒しも（同、五二四）

大伴郎女の和する歌四首

佐保川の石ふみ渡り ぬばたまの黒馬の来る夜は年にもあらぬか（同、五二五）

千鳥鳴く佐保の川瀬のさざれ波 やむ時も無し わが恋ふらくは（同、五二六）

来むといふも来ぬ時あるを 来じといふを来むとは待たじ 来じといふものを（同、五二七）

千鳥鳴く佐保の川門の瀬を広み 打橋渡す 汝が来と思へば（同、五二八）

右、郎女は、佐保大納言卿の女なり。初め一品穂積皇子に嫁ぎ、寵びをうくること儔なし。皇子薨りましし後、藤原麻呂大夫この郎女を媁ふ。郎女は、坂上の里に家ゐす。よりて族氏号けて坂上郎女といふ。

題詞の「京職藤原大夫」「大伴郎女」は、左注からそれぞれ藤原麻呂、大伴坂上郎女だとわかる。この歌群が成ったのは、養老五年（七二一）の秋のことかとみられ、およそ麻呂二十七歳、坂上郎女二十歳⁽⁸⁾。坂上郎女にとっては、集中に残る最も早い時期の作品ということになる⁽⁹⁾。

ところでこの歌群は、すでに指摘されるように多く作者未詳歌巻の歌と類歌関係を持つ歌がみられる。麻呂の五二三番歌は、卷十三の三二六四番歌の小異歌であり、それに応じた坂上郎女の作品も五二五番歌が三三一三番歌の小異歌、五二六・五二八番歌がそれぞれ卷十三の三二四四、卷十の二〇六一番歌の類歌である。また麻呂の五二四番歌も、関本みや子によると、一人寝の寂しさを歌う素材や表現が歌謡的世界を連想させるという⁽¹⁰⁾。要するに藤原麻呂と大伴坂上郎女の贈答歌群は、卷十三などの古歌の一部を改作し、七夕の恋への連想のもと構成された虚構的世界であることと久米常民氏の説かれるとおりであり⁽¹¹⁾、五二七番歌も卷十一の二六四〇番歌を踏まえて作られた歌であったとみられる。「単なる恋情の伝達だけでなく、古歌を巧みに利用したという本歌取り的興味が、強くこの二人の男女をとりこにしていた⁽¹²⁾」のであり、とりわけ坂上郎女の四首にその感が強いといえよう。

ただし久米氏は、五二七番歌について「純情一途に男性を迎えるという素朴なものではない⁽¹³⁾」とは評されるが、そのほかこの歌が当該歌群に占める位置などについての踏み込んだ論及はみられない。麻呂の歌（五二三）に応ずるものとして坂上郎女の五二五・五二六・五二八番歌三首のみを取り上げ、そこから「これら一連の連作は、恋の抒情贈答でありながらいちぢるしく物語的な色彩を帯びてくる⁽¹⁴⁾」とされたのであった。しかしここは五二七番歌をも含めた一連の作品として、四首（五二五〜五二八）に籠められた坂上郎女の文芸的な意図を読みとるべきであろう。

一首目は、麻呂の「よく渡る人は年にもあり」を踏まえて「黒馬の来る夜は年にもあらぬか」と男の訪れを切に願う女の願望が訴えられ、二首目では男の来訪がかなわぬまま、己が恋の思いを川瀬に立つ「さざれ波」に寄せて、求心的に「やむ時も無し わが恋ふらくは」と歌う。そして三首目は、ことばだけで実のない男の態度の前に、さらに

鎮まらぬ恋の思いを断ち切るかのように「来むとは待たじ」と言い放つ。最後に四首目では、結局思いかえし、男の訪れを信じてひたすら待ち続ける女の姿を「打橋渡す 汝が来と思へば」と、棚機つ女になぞらえて結ぶのである。ここには、待つ女の恋の思いが、熱望―焦心―怨恨―鎮静とまことにみごとに表現されているのであって、この四首を四首一連の作品としてみるべきことを示している。なお、こうした四首一連の展開は、卷二巻頭の磐姫皇后歌群をも想起させ、興味深い。

さて、坂上郎女の文芸的な意図は、既存の和歌に手を加えて物語的色彩をも感じさせる四首の組歌を生み出すことにあつたと思われるが、ここでとりわけ重要なのは五二七番歌の処遇である。四首一連の展開のなかで五二七番歌は、「やむ時も無」い恋の思いが求心的に極まったぎりぎりのところに置かれ、五二七番歌を経てはじめてその心は止揚され、鎮静へと向かうという仕組になってみるとみられるのである。「来むとは待たじ」とは、組歌においては完全な拒絶ではなく、一心に男の訪れを待つ女の極限状況における愛憎入り混じった怨恨の情とみるべきである。

すでに述べたとおり、坂上郎女の五二七番歌は、卷十一の二六四〇番歌の類歌であつた。坂上郎女は、四首一連の組歌を成すのにその要ともいうべき位置に卷十一の一首を利用改作して据えることによって、新たな文芸的世界を仮構したのである。それでは、なぜ坂上郎女は、恋の組歌の中心部にこのような表現方法を使ったのであろうか。二六四〇番歌を踏まえて組歌の要を成すということは、やはり両者に共通した「来」「来ず」の同語同音反復に意味があるともみらるべきであらう。

歌謡における声音的な要素をふまえて、選ばれたとみられるこの歌表現の背景には、いったいどのような意味が認められるのであろうか。

二、同音反復の呪力

「来」と「来ず」の同語同音反復とは、何か。そこにコ音の反復による一定のリズムや歌唱法上のアクセントを認めることはたやすいが、いったいそれだけであろうか。『万葉集』における同音反復歌のありようと口誦の世界での同音反復の機能について、まずは検討する必要がある。

『万葉集』における同音反復歌については、はやく中西進が当面の二首（巻十一の二六四〇、巻四の五二七）を含めた用例八首を取り上げて考察を加えておられる。¹⁵ 氏の取り上げた残り六首は、以下のとおりである。

- ①よき人のよしとよく見て　よしと言ひし吉野よく見よ　よき人よく見（天武天皇　巻一の二七）
- ②大宮の内まで聞ゆ　網引すと網子ととのふる　海人の呼び声（長意吉麻呂　巻三の二三八）
- ③わが背子を吾が松原よ見渡せば　海人をとめども玉藻刈る見ゆ（三野石守　巻十七の三八九〇）
- ④秋の野を朝行く鹿の　跡もなく思ひし君に　会へる今夜か（賀茂女王　巻八の一六一三）
- ⑤白珠は人に知らえず　知らずともよし　知らずともわれし知れらば　知らずともよし

（元興寺の僧　巻六の一〇一八）

⑥秋の野に咲ける秋萩　秋風になびける上に秋の露置けり（大伴家持　巻八の一五九七）

詳細は右論文によらねたいが、氏は同音反復歌を「戯歌」の範疇にとらえたうえで、①をもとにその表現上の三要素（同音反復、反復表現、視覚的表記）と歌の置かれた場（伝誦の場）を抽出整理して、同音反復歌は「贈答に伴う遊戯の中に発達した技巧」であり、その「発生源」は中国詩に求められるとしたのであった。たしかに⑥の大伴家持の秋の歌など、一首中に四つも「秋」の語を詠み込む「題詠」であって、中国詩の直接的影響下にあるとみるべきで

あろう。しかし①の天武天皇の吉野の宮に幸しし時の御製歌や、④の賀茂女王の歌、⑤の元興寺の僧の自ら嘆く歌などが歌物語的な伝誦の場を持ち、①や②の長忌寸意吉麻呂、詔に応ふる歌や⑤や当面の二首（卷十一の二六四〇、巻四の五二七）が視覚性表記をしていることは、ただちに同音反復歌の「発生源」が中国詩だということにはなるまい。戯書の問題も含めて宮廷への文字の文化の浸透は、短歌形式の整齊に外部から大きな影響を与えたであろうが、同音反復表現それ自体は、在来の民俗文化のなかで培われたものにちがいない。

枕詞や序詞は歌の持つ文学以前の意義を端的に物語るが、下句との接続型式に同音反復によるものが多くみられ（「ははそはの 母」卷二十の四一六四、「……葦穂山 悪しかる咎」卷十四の三三九一など）、またたとえば、火遠理命が兄火照命に向かって唱えた呪詞にも「この鉤は、おぼ鉤、すす鉤、貧鉤、うる鉤」（神代記）とある。ことに右の呪詞は、釣り針に負の属性を与えて列挙するとともにチの同語同音反復（中西のいう反復表現）を効かせており、前掲の①や⑤や当面の二首が、同様に文学以前の呪的機能を受け継いだものであることを示唆している。右のことは、民俗の世界に目を移すとより一層明らかである。

日本全国に広く伝承される「歌よみ」という呪歌の民俗がある。⁽¹⁷⁾「歌よみ」は、病氣や怪我など人間が生活する上におこる種々の災いに際して、決まった呪い歌を唱えることによってその災いを回避・処置しようとする民俗である。野本寛一の分類⁽¹⁸⁾に従って、手元の採訪ノートからその具体例の一端を示そう。

(1) 処置呪術

○病氣及び怪我に対する処置

- イ 三日月の月かと思れば癩の虫 この虫直せ 十五夜の月（虫封じ）
- ロ 猿沢の池のほとりの赤狐 昼は来るとも夜来るな（乳幼児の夜泣きの時）
- ハ 猿沢の池のなま蛙 昼は鳴くとも夜は鳴くな（同前）

ニ 猿沢の池の大蛇が火傷して 病まず痛まず疵ならず（火傷した時）

ホ 血の道は父と母との血の道よ 血の道守れ 血の道の神（血止め）

へ 疼き去る流るる川の悪水も 山川越えて海を渡さず（皮膚病が悪化した時）

○生活上の諸問題に対する処置

ト 夢を見て三日三夜慎めば 悪しきは祓い良きは栄えよ（悪い夢を見た時）

チ 枕の上の玉手箱 開けて見たれば 何事もない（同前）

リ 清水の浮世の滝は尽きるとも 失せたる針の見えぬことなし（針を失くした時）

(2) 予防呪術

○諸害の予防

ヌ チリュウサナギの大明神 蛇も蝮も出ぬように（蝮除け）

ル 茅草峠（棘？）の赤蝮 蕨の恩を忘れたか（同前）

ヲ 蝮 蝮 蕨の恩を忘れたか（同前）

ワ 蛇道 わが道 われが道 蛇はゆきこむわれはゆき交う（道の真中で蛇と出会った時）

カ 鳥鳴く鳴く木の本は枯るるとも わが行く先はあららぎの里（鳥が家の屋根に止まっている時）

○失敗予防・成功祈願

ヨ 寝るぞ根太 頼むぞ垂木桁も梁 何事かあらば起こせ 虹梁（夜寝る時）

このうちイ・ニ・ホ・へ・ヌ・ル・ワ・カ・ヨは、静岡県浜松市天竜区（旧周智郡）春野町居寄の山本貞子さん（大正六年生まれ）、ト・チ・リ・ヲは同町気田子の川村千代子さん（大正十三年生まれ）、ロは同町高杉の増田カナさん（明治三十七年生まれ）、ハは奈良県高市郡明日香村稲淵の辻本佐美さん（明治二十九年生まれ）が、それぞれ伝

えるものである。⁽¹⁹⁾

このような呪歌の民俗を精力的に調査研究した野本寛一は、呪歌の種類と構造を分析し、(1)直示型(a誓言型、b祈願型)、(2)秘匿型(a呪言秘匿型、b比喩的暗示型、c謎歌型)、(3)音韻効果型、(4)呪物詠み込み型の四部門七類型にまとめている。⁽²⁰⁾ 右に掲げたイ・ヨの諸例は、およそイ・ロ・ハ・ニ・ト・ヌ・ル・ヲ・ヨが(1)のa型、へ・チ・カが(2)のb型、ホ・ワが(3)の型に当たるが、ル・ヲやヨは(4)の型にも分類でき、ホは(1)の型にも分類できる。つまり(3)の音韻効果型や(4)の呪物詠み込み型は、(1)・(2)の直示型・秘匿型に付随して呪的效果を高める表現方法といえよう。

また、ロヤル・ヲに歌の呪性を支える本縁譚が伴っていることも注意すべきである。たとえば、ルやヲの呪い歌の背景には、次のような本縁譚と処法が伝えられている。

ある時、蝮が、体に茅草の棘を刺してしまい、まるで動きがとれず難儀していた。ところが、春になって蕨が土の下から芽を出し、どんどん成長して蝮の体を持ち上げ、ついに蝮の体に刺さった茅草を抜いてくれた。それ以来、蝮は、蕨に恩を感じている。だから四月の初めに初蕨を採った時には、初蕨を揉んでその汁を手や足に塗り、この歌を唱える。そうすれば、山仕事などの時にも蝮の害に遭わない。⁽²¹⁾ このような説話の存在は、イヤハやヨなどの呪い歌にも予想される。

さて、同音反復表現は、右の野本の分類の(3)に当たるが、氏は、同論文でこの表現方法について、特に『袋草子』所収の「庚申せでぬる誦文」、

しやうけらが寝たとて来たか 寝ぬものを 寝たれぞ寝ぬぞ 寝ぬぞ寝たれぞ⁽²²⁾

を取り上げ、「『寝た』『寝ない』を反復し、『しやうけら』(人間の悪事を天帝に報告すると考えられた虫。障碍らか。——伊藤注)を追い払う呪術が見られるのであるが、同時に、同音反復の呪力も認められる」とし、音韻効果型

の呪歌は、「音韻効果の呪力によって、負の症状に対する適切な処置がなされると信じての呪歌である」と論じたのであった。歌とは、そもそも対象に訴える機能を持つ⁽²³⁾のであり、同音反復という表現方法は、歌の訴える機能を増幅させるものであったとみられる。

『万葉集』にみられる同音反復歌も、同じく同音の反復によって歌の機能を高めるところにその意義を認めなければならぬ。それは、中国詩の影響を俟つまでもなく、文学以前の民俗の世界に胚胎するものであったといえる。『万葉集』の同語同音反復歌①は、持統朝にしばしば行われた吉野行幸の由来譚を背景に持つ伝承歌であり、国見を行う主体（天武天皇）と国見の地吉野を「よし」と「見」の反復によって称えている。のちに柿本人麻呂が吉野讚歌（巻一の三六）に「御心を吉野の国」と歌いあげているのは、この歌と同様の発想を踏まえていると思われる、①の同語同音反復は、吉野行幸と国見行為の神聖性を天武天皇に求めるのに一役買っている。また、⑤は、古橋信孝が言うように「不遇の境遇を嘆く想いを鎮める」「呪文歌⁽²⁴⁾」とみられる。「しる」の六回もの繰り返しは、不遇を嘆く想いを鎮める歌の呪的機能を高めているのであろう。

こうした同語同音反復は、中西が取り上げたもののほかにも、いくつも指摘できる。

足柄の我を可鶏山の穀の木の 我をかづさねも かづさかづとも（巻十四の三四三二）

昼解けば解けなへ紐の わが背なに相寄るとかも 夜解けやすけ（同、三四八三）

など、古代東国の民衆に歌われた歌謡である巻十四「東歌」にもみられる。家持の⑥などに中国詩の影響をみ、あるいは中国・朝鮮渡来の新しい文化が歌の口誦に音楽上の洗練をもたらしたとみるにしても、やはり同音反復という発想は、本来、在来の民俗文化のなかで培われたものと考えべきである。そもそも、それが自国のことばを使って、臨場性・即興性をもって唱えられる声の歌（歌謡）に特徴的にあらわれるものだからである。

巻十一の二六四〇番歌（巻四の五二七番歌も）の同語同音反復は、結局、在来の民俗伝統のなかで培われたもので

あつて、その表現自体に直接的な中国詩の影響をみるべきではあるまい。文芸としての和歌以前の、伝統的発想が同語同音反復を生んだのであり、そこには何らかの呪的効果が求められているのである。

三、恋の呪歌

さて、これまで同音反復表現に籠められた歌表現における呪的効果について縷々述べてきた。同音反復表現は、歌の機能を高める呪力を持つと信じられたのであつたが、それでは卷十一の二六四〇、卷四の五二七番歌において「来」と「来ず」の同語同音反復には、いかなる呪的効果が求められているのであろうか。前述したとおり、ともに両首は、来るか、来ないか煮え切らない男の態度を恨む女歌なのであつて、そこに「来」と「来ず」の同語同音反復が効かされているのである。それは、恨みの念を高めるものとも解されようが、それだけではあるまい。そもそも「恋」とは何か、卷十一や十二などの恋歌から「恋」に対する万葉びとの心意を読みとり、その上で右の同語同音反復表現の担う機能を理解しなければならぬ。

「恋」の原義を「魂乞ひ」の上略語と考えたのは、折口信夫であつたが、この解釈は、上代特殊仮名遣いの上では無前提には認められない。しかし、伊藤博が、『万葉集』中に用いられる「恋」の用字「孤悲」（卷九の一七七八など）から、「恋」とは「好きな人と離れていて孤り悲しむこと」だと指摘されたことは、当時の一般的な婚姻形態（妻訪婚）とも考え合わせて興味深い。相手の「家」や「名」を問い（卷一の一、卷十二の三一〇二など）、共寝をし、同じ棟（妻屋）に同居するようになれば、別離のない限り、本来「恋」の情は起こらなかつたと思われる。その点、次に掲げる歌は重要である。

1、魂合はば相寝むものを 小山田の鹿猪田守るごと母し守らすも 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 八十の心を 天地に 思ひ足らはし 魂合はば 君来ますや
と わが嘆く 八尺の嘆き…：（卷十三の三二七六）

3、筑波嶺の彼面此面に守部据ゑ 母い守れども 魂ぞ合ひにける（卷十四の三三九三）

1や2は、「魂合はば相寝むものを」「魂合はば君来ますや」と嘆くのであるが、これはかえって「魂合い」が成されれば、共寝・妻訪い・同居へと進展し、恋の嘆きから解消されることを示している。また、3は「母の監視がどんなに厳しくても、相互に『魂乞い』が成って、恋は成就したと謡うのである⁽²⁸⁾」。つまり「恋」とは、相離れている男女が相手の魂を求めるところに本義があるのであって、恋の思いは、実質的に共寝・同居によって解消されるものであったといえようが、心意的にはお互いの靈魂の充足によって果たされると観想されていたのであった。

ところで、『万葉集』の恋歌に特徴的にあらわれる表現に「死」を歌いこむものがある。とりわけ卷四や卷十一・十二に多くみられ、それもきわめて類型的にあらわれる⁽²⁹⁾。たとえば、

現には会ふよしもなし 夢にだに間なく見え君 恋に死ぬべし（卷十一の二五四四）

人もなき古りにし里にある人を めぐくや君が恋に死なする（同、二五六〇）

外目にも君が姿を見てばこそ わが恋止まめ 命死なずは 一に云はく、命に向ふわが恋止まめ（卷十二の二八八三）

今は吾は死なむよわが背 恋すれば 一夜一日も安けくもなし（同、二九三六）

など、恋しくて死んでしまいそうだ、もう死んでしまいたい、といった歌や、

うつくしと吾が思ふ妹は早も死なぬか 生けりとも吾に寄るべしと人の言はななくに

（卷十一の二三五五 人麻呂歌集）

のように、いっそのこと相手が死んでくれたらとまで思う歌が歌われている。また、直接に「死」という語を用いなくとも、「命に向ふわが恋」（卷十二の二九七九など）、「露霜の消やすきわが身」（同、三〇四三）、「朝影にわ

が身はなりぬ」（同、三〇八五など）、「息の緒に吾が思ふ君」（同、三一九四）など、命懸けの恋が歌われる。これらは、すべて恋する相手に直に会えないところから起こる極端とさえみえる嘆きであった。

そもそも「死ぬ」ということばは、「萎ゆ」ということば（「夏草の思ひ萎えて」巻二の一三一、一九六。「君に恋ひ萎えうらぶれわが居れば」巻十の二二九八。「うち嘆き萎えうらぶれ」巻十九の四一六六）と同源の語で、生命力の枯渇を意味した。すなわち、「恋」の歌に「死」が歌われることは、相会えぬ男女が、「魂合い」のなされぬことによって、己が靈魂の動揺・衰弱を痛切に感じているさまを歌うことなのであった。

さて、本来「恋」とは、心意的に「魂合い」を求める心であり、恋歌は、その鎮まらぬ恋心を言の葉にのせて訴えるものであった。その基盤には、靈魂の憑依・遊離の信仰があったと考えることができる。だから、

4、うらぶれて離れにし袖をまたまかば 過ぎにし恋い乱れ来むかも（巻十二の二九二七）

5、面忘れだにも得すやと 手握りて打てども懲りず 恋といふ奴（巻十一の二五七四）

6、穂積親王の御歌一首

家にありし櫃に鑱刺し蔵めてし恋の奴のつかみかかりて（巻十六の三八一六）

右の歌一首は、穂積親王、宴飲の日にして、酒酣なる時に、好みてこの歌を誦して、以て恒の賞と為したまひき。

のように、恋が乱れ来る、手で握って打っても懲りない、櫃に蔵めておいた恋が掴みかかったなどとも歌われるのであろう。「恋」の擬人化は、特に6の場合、宴会の場の座興であり、戯れ歌として機能したともみられるが、それを支える基盤には、「恋」が好きな人と離れている時に外界から取り憑くものだとする観想が存在したとみななければならない。そして、「恋」によって引き起こされる煩悶や焦心は、「死」と直結すると考えられたほど己が魂の動揺・衰弱を意味するものであった。

7、沖つ波寄する荒磯の名告藻は 心のうちに疾やまひとなれり（巻七の一三九五）

8、白雲の たなびく国の 青雲の 向伏す国の 天雲の 下なる人は 吾のみかも 君に恋ふらむ 吾のみかも 君に恋ふれば 天地に 言を足はし 恋ふれかも 胸の病みたる 思へかも 心の痛き わが恋ぞ 日にけにまさる 何時はしも 恋ひぬ時とは あらねども この九月を わが背子が 偲ひにせよと 千世にも 偲ひ渡れと 万代に 語り継がへと 始めてし この九月の 過ぎまくを いたもすべなみ あらたまの 月の変れば せむすべの たどきを知らに 岩が根の こごしき道の 岩床の 根延へる門に 朝には 出で居て嘆き夕には 入り居恋ひつつ ぬばたまの 黒髪敷きて 人の寝る 熟睡うまは寝ずに 大船の ゆくらゆくらに 思ひつつ わが寝る夜らは 数みもあへぬかも（巻十三の三三二九）

9、夫の君に恋ふる歌一首 短歌を并せたり

さ丹つらふ 君が御言と 玉梓の 使も来ねば 思ひ病む わが身ひとつぞ ちはやぶる 神にもな負け 卜部うらべすゑ 亀もな焼きそ 恋ひしくに 痛きわが身ぞ いちしろく 身にしみ通り むら肝の 心碎けて 死なむ命にはかになりぬ 今更に 君か我を呼ぶ たらちねの 母の命か 百足らず 八十の衢に 夕占にも 占にもぞ問ふ 死ぬべきわがゆゑ（巻十六の三八一一）

反歌

卜部をも 八十の衢も占問へど 君を相見むたどき知らずも 或る本の反歌に曰はく
わが命は惜しくもあらず さ丹つらふ君によりてぞ 長く欲りする

（同、三八一二・三）

右は伝へて云はく、ある時に娘子あり。姓は車持氏なり。其の夫久しく年序を逕て往来を作さず。時に娘子、係恋に心を傷ましめ、痲疥に沈み臥し、瘦羸日に異にして、忽に泉路に臨みき。ここに使を遣はして其の夫の君を喚び来れり。すなわち獻歎流涕して、この歌を口号みすなわち逝歿りきといへり。

これらの歌は、恋の思いがそのまま病となり、さらに死をもたらすことをも示している。7は、「藻に寄す」に分類された「警諭歌」であり、「名告藻」に「名告りそ」を掛けている。ヨバヒの段階では、他人に恋人の名を知られることは禁忌であり、とりわけ「人目」「人言」を気にした。相手の名は秘すべきものであり、公然と会えぬ二人の関係に満たされない思いを感じ、それを心の内の「疾」と表現しているのである。8の歌は、男が「偲ひにせず」「千世にも偲ひ渡れ」「万代に語り継がへ」と言った記念すべき「九月」という月が過ぎて行くことを嘆く女の歌である。この歌は、卷十三の「挽歌」部に収録されており、結局、残された者のどうするすべも知らない嘆きが歌われている。言葉の限りを尽くして天地の神に祈ってもかなえられない恋の思い、逝ってしまった男と二度と会えないという悲しみの心が、「恋ふれかも 胸の病みたる 思へかも 心の痛き」と表現されている。そして、9の「夫の君に恋ふる歌」は、左注によると車持氏の娘が、年久しく通って来ない夫への恋心を募らせ、病の床に臥し、危篤状態になってはじめてやって来た夫を前にしてこの歌を「口号」んで、ついに死んだと伝える。最初の長反歌では、死ぬべき自分の運命を諦めつつも夫に一目会いたいという切なる心を訴え、「或る本の反歌」では「さ丹つらふ君によりてぞ長く欲りする」とやって来てくれた夫への感謝の心を述べる。長歌に「さ丹つらふ 君が御言と 玉梓の 使も来ねば 思ひ病むわが身ひとつぞ」、「いちしろく 身にしみ通り むら肝の 心碎けて 死なむ命 にはかになりぬ」とあり、左注に「係恋に心を傷ましめ、痾疥に沈み臥し、瘦羸日に異にして、忽に泉路に臨みき」とあるのは、病や死と恋との因果関係を端的に示している。

要するに、「恋」とは「魂合い」のなされぬ状態であり、その時の不安な心は、魂の動揺・衰弱を意味し、生命力にも影響を与えるものと考えられていたのであった。煎じ詰めれば、「恋」とは病なのである。

それでは、万葉びとの「恋」の世界をこのように理解したとき、当面の問題である卷十一の二六四〇、卷四の五二七番歌両首にみられる「来」と「来ず」の同語同音反復には、どのような機能が求められているのであろうか。端的

に言えば、この執拗なまでの反復表現には、恋の病いを防ぐ呪的効果が期待されていると考える。病は、万葉集に「鬼病」（巻十五の三六八八）とも記され、山上憶良の作とみられる「男子名は古日に恋ふる歌」にも「思はぬに 横風のよしまかせにふぶかに 覆ひ来れば」（巻五の九〇四）と表現されるように、目に見えぬ鬼の力、油断をしていると突然人間に襲いかかってくるものと考えられていた。崇神記には「■（人偏+爿）病」を大物主の大神の祟りとみている。

巻十一の二六四〇番歌や巻四の五二七番歌は、男の来るか来ないか態度の定まらない姿勢を恨む歌なのであるが、その同音反復には同時に「来」「来ず」の反復によって恋の煩悶や焦心につけ入る病魔をまどわせ、恋の病いに沈もうとする己が心を鎮める機能が期待されているのではあるまいか。要するに巻十一の二六四〇番歌は、恋の呪歌なのであった。坂上郎女は、この呪的機能を体感していたのであり、さらに改作して四首構成の組歌に利用し、一連の文学作品として形作ったのであった。

四、恋物語と呪歌

万葉の時代に、抑えようのない恋心を鎮めるため多くの呪術や俗信が発生していた様相は、最も顕著に巻十一や十二の世界にみることができる。そこには、どうしたら鎮まらぬ恋の思いから自分を守るかという万葉びとの切実な願いと知恵が籠められている。たとえば、神への祈願（二四三三〈人麻呂歌集〉、二六六〇、三二一七など）、衣服による呪術や俗信（紐結び——二九七五、三一八一など。衣片敷く、袖を返して寝る——二六〇八、二八一二など。袖振り——三二八四、三二二二）、身体の異変に前兆を感じる（眉が痒い・くしやみをする——二五七五、二六一四、二八〇九など）、草結び（二四七七〈人麻呂歌集〉、三〇五六）、占い（夕占——二五〇六〈人麻呂歌集〉、二六二五など。足占あうら、道行き占——二五〇七〈人麻呂歌集〉、三〇〇六）などがみられ、また、家の外（門）に立つ（二六八一、二九

二九など)、戸を開けておく(二五九四、二六一七)、床を払う(二六二七)なども、あるいは予め相手の訪れを待つ姿勢をとることによって、相手の訪れを希求する共感呪術であった可能性が高い。

呪術は、およそ呪文や呪符、呪具、呪的行為のそれぞれが相互補完的に使用され、より一層強力な威力を発揮すると考えられていた。⁽³¹⁾ たとえば、平城宮跡の内裏北方の官衙跡の土壇から出土した土師器皿の裏面には「■(我君念の合成字)」という組み合わせ文字が記されていたが、これは近世の『邪兇咒禁法則』(貞享元年(一六八四)刊。『近世文学資料類従・重宝記集1』参考文献編14、昭和五十四年(一九七九)、勉誠社)によると、「離別守」の呪符であり、「我レ思ウ 君ノ心ハ離レツル 君モ思ワシ 我モ思ワシ」という呪歌とともに一定の呪具・呪物(茗荷や山鳥の羽焼いて添える、硯の水を一つの河が二つになって流れるところの水にするなど)や呪的行為(呪符を帳台または出入口に挿む、人に見られないように観音経十三巻・心経九巻・金輪の咒千遍・荒神の咒百遍を月に七日ずつ唱えるなど)を伴って伝承されていたことがわかる。⁽³²⁾ おそらく、巻十一や十二などにみられる呪術や俗信にも、相互補完的な呪文・呪符や呪具、呪的行為が存在したのもあるのではなからうか。

ところで、歌の呪力は、先に見たような同音反復表現にだけ認められるわけではなかったと思われる。呪歌の民俗(歌よみ)のところでは述べたように同音反復は、呪歌に対してより一層の呪力を与えるという機能を持つのであり、実は呪歌にとっては付随的な表現方法であった。現在の民俗例でいえば、呪歌は直示型や秘匿型が中心となり、またそれにしばしば歌の呪性を支える本縁譚が伴う。とりわけ呪歌を支える説話の存在は興味深い。表面上は、なんら同音反復のような特異な言語表現を用いていない歌の中にも、説話に支えられた歌として呪歌の機能を果たす可能性があるからである。

忘るやと物語して 心遣り過ぐせど過ぎず なほ恋ひにけり(巻十二の二八四五 人麻呂歌集)

この歌は、鎮まらぬ恋の思いをまぎらわす一定の「物語」があったことを予想させ、また、

あをみづら依網よさみの原に人も会はぬかも 石走る近江あがた県の物語りせむ(巻七の一二七八 人麻呂歌集)

も、この歌を収めた旋頭歌群が、すべて恋情発想をとる恋歌とみられるところから「近江県の物語」が、恋の思いを鎮める物語として機能していたことを想像させる。そもそもモノガタリとは、精霊の心を和める語りの義であつた。⁽³³⁾

それでは、巻十一や十二の中に右に述べたような説話(物語)に支えられて呪歌の機能を果たす歌が、認められるであろうか。これを明らかにするのは、やはり巻十一・十二の両巻を特徴付ける類歌性だと思われる。まずは、巻四と共にこの両巻に集中的にあらわれる「死」を歌いこむ歌からこの問題を見てみよう。

青木生子は、相聞歌に歌われる「死」について磐姫皇后の八六番歌を中心に論じられたが、この八六番歌が八五番歌とともに「軽太子物語のイメージと何らか二重映しになっている」と述べられ、さらに巻十一や十二について、「作者未詳の相聞歌における『死』には、この軽太郎女の悲恋歌から導き出された磐姫の歌物語の享受と共感が、原体験にあり」、それは「宮廷の伝承詩の抒情詩的再生」というべきものであつたと論じている。⁽³⁴⁾ この指摘は、巻十一や十二の「死」を歌いこんだ恋歌の源泉に軽太子物語や磐姫皇后の歌物語を据えて、文学的な立場から巻十一・十二の歌の抒情詩的価値を認められたものと思われる。しかし前にもふれたとおり、「死」を歌う巻十一・十二の歌々の類型性は、森淳司が「恋と死が一首にしばしば同居すると死の観念の悲痛さは薄れ、死ぬ死ぬという相手へのおどかしの言葉に終わってしまう」と言われるように、⁽³⁵⁾ 巻十一や十二が文学以前の段階にとどまっていることを示唆するともいえよう。その点で巻十一や十二の「死」を歌う恋歌は、益田勝実が、巻十二の「正述心緒」部に載る、『古事記』の神語歌の類歌、

他国ひとくにに求婚よばひに行きて 大刀が緒もいまだ解かねば さ夜ぞ明けにける(二九〇六)

を取り上げて、それを(前抒情)的抒情と呼び、「自身の抒情を根っからの自身のことばに委ねることは、まだ自由になしえず、伝承の物語にひたり込み、物語の中の人物に主情を移入することで、はじめて、自己の恋の悶えだの、嘆きだのを抒情しうる心的状況の段階があつた」と論じられたことがそのまま当てはまると思われる。ともあれ巻十

一と十二の「死」を歌う恋歌の源に軽太子物語やそれを受け継いだ磐姫皇后の歌物語があるという青木の意見は、傾聴すべきで、それは二九〇六番歌における八千矛の神の神語歌の場合と対応するものといえる。

そこで問題は、卷十一や十二の「死」を歌う恋歌がいに文学的な達成を遂げたかではなく、まずはなぜ卷十一や十二の作者未詳歌の人々が、軽太子物語や磐姫皇后の歌物語に共感を寄せ、それにひたり込んだのか、ということになる。

それは、軽太子・軽太郎女が兄妹婚の禁忌を犯し、処罰され、直接的には磐姫皇后がひたすら夫の訪れを待ちつつも結局は夫に相会うこともなく、尋常の夫婦の道とは異なった非業の死を遂げたことによるのであろう。民俗的な心意では、男との関係を絶ち入水した真間の手児名が古くは道の神として、現在では安産・子育ての神として祭られるように、恋に敗北した悲劇の主人公の歌や物語を語り継ぐことは、その主人公の御魂を祭ることであり、同時に己が恋の思いを鎮めることにもなったのである。そこに益田のいう〈前抒情〉的抒情が果たされる心的状況の段階があり、青木のいう「伝承詩の抒情詩的再生」の基盤があったのである。ただし、恋を鎮める物語は、記紀の世界や磐姫皇后の歌物語にとどまるものではあるまい。先に掲げた「夫の君に恋ふる歌」や卷十六の同様な説話歌などのほか、記録にとどめられなかったさまざまな口誦説話もその範疇に含まれるはずである。古代において、文字に書きとどめられた物語や説話などはほんのわずかなものであって、われわれは膨大な量の書きとどめられなかった恋物語などの累積を常に頭においておかなければならないのである。「近江県の物語」も同じく、その一類であったと思われる。

その辺の事情を端的に物語るものとして、卷十一・十二に重出する次の歌がある。

朝影にわが身はなりぬ 玉かぎるほのかに見えて 去にし子ゆゑに

(卷十一の二三九四 人麻呂歌集、卷十二の三〇八五)

この歌は、『日本霊異記』上卷「狐を妻として子を生ましめし縁 第二」に、

恋は皆我が上に落ちぬ たまかぎるはろかに見えて 去にし子ゆゑに

という類歌がみられる。その説話は、美濃国大野郡の人が狐を妻として子をなしたという異類婚姻譚であり、狐の直氏の始祖譚でもある。妻が狐であることを知った夫は、「汝と我との中に子を相生めるが故に、吾は忘れじ。毎に來りて相寝よ」といい、妻狐は、毎夜訪れては帰ってゆく。この歌は、その夫が妻の「去にし容を視て、恋ひて歌」つた歌だと伝えている。

いうまでもなく、後世名高い安倍晴明の出生譚と同様の「狐子別れ」の骨子を持つ説話であるが、異類との婚姻は、通常夜のしじまが明けるとともに終止符が打たれる。未來永劫に共に住むことのできない者の恋の煩悶がこの歌の心であり、卷十一や十二に伝わる類歌（二三九四、三〇八五）は、こうした説話に支えられた歌なのだとも考えられる。この歌は、後朝の別れの、鎮まらぬ恋の思いを共有する人々にとつて、説話に寄り掛かった〈前抒情〉的抒情を果たしているものであり、機能的には恋の煩悶を鎮める呪歌とみることができよう。

結び

本章では、まず卷十一の一首と作者判明歌である坂上郎女の一首の類歌関係を取り上げ、両者に共通する同語同音反復の呪的効果を論じ、さらに万葉びとにとつていったい「恋」とは何か、その心意を支える基盤をも探ってみた。

卷十一の二六四〇番歌は、単なる恨みの歌ではなく、同音反復の呪力によって恋の病いから己が身を守る呪歌とみられた。そして坂上郎女についていえば、呪歌の表現を作品構成にみごとに利用し、これによって四首構成の組歌を文学的に昇化させたのであり、そこに坂上郎女の文芸的な立場をみることができる。同音反復という呪的素材を焦心から鎮静へと移りゆくあわいに据え、組歌の達成を遂げたことは、坂上郎女という歌人が、類型的な恋歌の世界に身

を置きつつも文学意識に目覚めた歌人であったことを思わせる。源氏物語の作者が末摘花・花散里という醜女を六条院に住ませ、その「降魔の相」によって六条院の栄華世界を守護させたの⁽³⁹⁾と似て、坂上郎女は、四首構成の組歌に恋の思いを鎮める呪歌を利用することによって恋の煩悶を払い、熱望から鎮静へと至る恋の文学世界をみごとに造型したのであった。

また、巻十一・十二の歌々の性格については、これまで民謡か創作歌かといった視点から、民謡的発想をもちつつもより都人的発想の強いもの⁽⁴⁰⁾、生のままではない口誦の歌謡などといわれるところであったが、右に述べた二六四〇番歌や「死」を歌い込む歌の類型的なありかたは、これらの歌々が本質的に呪歌としての性格を持つものではないかと論じた。

呪歌については、大久間喜一郎が、『万葉集』の呪歌を、

一、呪目的歌——歌自体が呪術的目的を持つもので、歌うことにより目的とする効果を期待する場合。

二、呪的素材歌——呪術行為を作歌の素材に扱った歌。

の二種に分類され、うち呪目的歌に属するものとして、巻一の二九〇三一（近江荒都歌）、同五二（藤原宮の御井の歌）、巻二の八五〇八九（磐姫皇后歌群）、同一四七〇一五〇（天智挽歌群）を指摘して、「和歌の形を借りた呪術というものは、万葉時代においても比較的古い時代には残っていたが、後期と見られる奈良時代には既に存在し得なかった。そして和歌が再び別な形で神聖視されるようになった平安末期以後において、雨乞歌その他の形で再び呪歌は出現した（要約）」と述べられている⁽⁴²⁾。

しかし、この分類は、本稿のみるところ、「一、呪目的歌」において、さらに、

(1) 歌そのものに呪力が認められるもの。

(2) 呪力を必要とする心が、既製の伝承歌などを求め、再利用されることによって呪歌と認められるもの。

の二分類がなされるべきであろう。すでに述べたとおり、(2)は世上に知れ渡った悲劇の恋物語などの歌を利用して、己が恋の思いを鼓舞したり鎮めたりするものである。物語に支えられた呪歌であり、卷十一・十二の「類歌性」は、多くこれによるものであったと思われる。『日本霊異記』の歌と類歌関係にある卷十一の二三九四(卷十二の三〇八五も)や磐姫皇后歌群の類歌、

吾妹子に恋ひつつあらずは 荇薦の思ひ乱れて死ぬべきものを(卷十一の二七六五)
や、

君待つと庭にし居れば 打靡く吾が黒髪に霜ぞ置きにける(卷十二の三〇四四)
などは、これに属する。⁴³ただし(2)の呪歌は、数限りない物語と歌の累積がそれを支えるのであって、実際には弁別するのは困難である。

また(1)は、大久間氏の取り上げた四種の歌に相当するが、決してこれだけではあるまい。本章で論じた卷十一の二六四〇番歌や平城宮跡から発掘された「■(我君念の合成字)」の呪符の存在は、呪歌が恋の世界に脈々と息付いていたことを思わせる。ちなみに『邪兇咒禁法則』には先の「離別守」のほか「愛敬守」もあって、「■(念我念の組合せ)」の符と「我思フ人ヲバ人ニ思ワセジ思イツキナバ離レヤハセジ 三返」の呪歌を載せる。もちろん『万葉集』にこれらの歌が残るわけではないが、個の創作歌に限らず、群の担った伝承歌のなかに(1)の如き呪歌を求めめることは、さらに可能ではあるまいか。たとえば、

玉の緒のくくり寄せつつ 末つひにゆきは分れず 同じ緒にあらむ(卷十一の二七九〇)
は、先に掲げた「愛敬守」の呪歌と同じく、緒に玉を貫く呪的行為を伴いながら、恋人の心(靈魂)を己が許に留めおく呪歌とみることができよう。

もちろん、卷十一や十二は、「正述心緒」「寄物陳思」などの表現上の特徴によって分類されており、そこには編

者の文芸的な選択意識が存在すると考えなければならぬ。ただ、本章では、卷十一や十二の歌が民謡か創作歌か、農民の作か下級官人の作か、文学か非文学かと二者択一的に考えるのではなく、本来これらの歌が衆庶の人々にとつていかなる歌として機能していたのかと問い掛け、そこに恋の呪歌という一つの性格を指摘してみたのである。

注

- (1) 森脇一夫「万葉集卷十一・十二作歌年代考」(『語文』第二十輯、昭和四十年(一九六五)三月)、中川幸広「作者未詳歌の人々」(『万葉集講座 第六卷』、昭和四十七年(一九七二)、有精堂)など。
- (2) 佐佐木信綱『万葉集の研究第三・万葉集類歌類句攷』(昭和二十三年(一九四八)、岩波書店)参照。
- (3) 青木生子「万葉集の世界(三)」(『新潮日本古典集成・万葉集三』、昭和五十五年(一九八〇)、新潮社)
- (4) 『岩波日本古典文学大系・万葉集三』(昭和三十五年(一九六〇))の「解説」ならびに「各巻の解説」。
- (5) 注(1)前掲論文のほか、中川「万葉集卷十一・十二試論」(『語文』第二十二輯、昭和四十年(一九五五)十月)、森淳司「卷十一——都人的発想と民謡的発想と——」(『柿本朝臣人麻呂歌集の研究』、昭和五十一年(一九七六)、桜楓社)、神野志隆光「万葉集卷十一・十二覚書」(『学大国文』第二十三号、昭和五十五年(一九八〇)一月)、拙稿「『ますらを』歌の性格」(『國學院雑誌』第八十六卷十二号、昭和六十年(一九八五)十二月)など参照。
- (6) 窪田『評釈』は、同語同音反復の理由を「昂奮の余り」とし、『董蒙抄』は、「風流なる詞続き」と認識している。両者とも常とは異なった発想を認めているとみれば、二六四〇番歌に意図的な手法を感じとったとしてよいと思われる。
- (7) 神堀忍「大伴家持と坂上大嬢」(『万葉集研究 第二集』、昭和四十八年(一九七三)、塙書房)
- (8) 坂上郎女の年齢推定については、屋敷頼雄「大伴坂上郎女」(『万葉集講座 第一巻』、昭和八年(一九三三)、春陽堂)によった。

(9) 坂上郎女の作品の作歌年次については、拙稿「怨恨歌の論」(『國學院雑誌』第八十七卷四号、昭和六十一年(一九八二)四月)参照。

(10) 関本みや子「万葉後期贈答歌の様相」(『上代文学』第五十号、昭和五十八年(一九八三)四月)

(11) 久米常民「万葉集贈答歌における文学の誕生」(『万葉集の誦詠歌』、昭和三十六年(一九六一)、塙書房)

(12) 注(11)に同じ。

(13) 注(11)に同じ。

(14) 注(11)に同じ。

(15) 中西進「戯歌」(『万葉集の比較文学的研究』、昭和三十八年(一九六三)、桜楓社)

(16) 高崎正秀「万葉集の枕詞」(『万葉集講座第二卷』春陽堂、昭和八年(一九三三)、著作集三)、土橋寛「枕詞の概念と種類」

(『立命館文学』百二十四号、昭和三十年(一九五五)九月。のち『古代歌謡論』昭和四十六年(一九七六)、三一書房に所収)

など参照。

(17) 中島恵子「まじないの歌」(『月刊百科』二百二十号、昭和五十六年(一九八一)一月)、野本寛「呪歌の民俗」(『國學院雑誌』第八十四卷五号、昭和五十八年(一九八三)五月。のち『言霊の民俗―口誦と歌唱のあいだ―』平成五年(一九九三)、人文書院に収録)、鈴木棠三『日本俗信辞典(動・植物編)』(昭和五十七年(一九八二)、角川書店)など参照。

(18) 注(17)野本論文に同じ。

(19) 静岡県周智郡春野町の事例は、静岡県史民俗誌調査(周智郡春野町杉地区)、奈良県高市郡明日香村稲淵の事例は、古典と民俗学の会(櫻井満代表)明日香民俗調査に際し、それぞれ採集したものである。

(20) 注(17)野本論文に同じ。

(21) 山本貞子さん談。

(22) 群書類従本には「シヤムシハイネヤサリネヤワガトコヲネタレドネヌゾネネドネタルゾ」とある。

(23) 櫻井満『万葉集と民俗学』（『別冊国文学 No 12 万葉集必携Ⅱ』、昭和五十六年（一九八一）、學燈社、著作集三）

(24) 古橋信孝『古代の恋愛生活』（NHKブックス 536、昭和六十二年（一九八七））

(25) 窪田『評釈』は、「昂奮の余り」の表現と捉える。怨恨の情の高まりと見ていると思われる。

(26) 折口信夫「相聞歌」（『万葉集恋愛歌読本』昭和十二年（一九三七）、全集6）。なお、中西進「万葉のことば——その類をめぐって」（『万葉のことば』古代文学会、昭和五十一年（一九七六）、武蔵野書院）には上代特殊仮名遣いの認識に関する疑義が述べられていて参考になる。本論文集、第一部第一章の一、参照のこと。

(27) 伊藤博『万葉集相聞の世界』（昭和三十四年（一九五九）、塙書房）など。

(28) 櫻井満『現代語訳対照 万葉集（下）』（昭和五十年（一九七五）、旺文社）の三三九三番歌に対する「作品の解釈と鑑賞」による。

(29) 相聞歌にあらわれた「死」の類型については、青木生子「相聞の歌と『死』」（『文芸研究』五十集、昭和四十年（一九六六）六月。のち『万葉挽歌論』昭和五十九年（一九八四）、塙書房所収）参照。（30）卷十三の三三二九番歌は、「挽歌」部に収録されるが表現上まるで恋の歌と解してもさしつかえなく、また後半部は同巻の「相聞」部の三二七四番歌と変わらない。挽歌と相聞歌は、対象が死者か生者であるかの違いに過ぎない。このこと、折口信夫「相聞歌」（『鑑賞短歌大系五 万葉恋愛歌読本』解説、昭和十二年（一九三七）七月、学芸社。全集6）などに詳しいが、坂上郎女の怨恨歌（巻四の六一九・六二〇）をめぐって、注（9）拙稿にも述べた。

(31) 宮家準「修験道のまじない」（『修験道儀礼の研究』、昭和四十六年（一九七一）、春秋社）、藤井正雄「まじない」（『日本民俗事典』、昭和四十七年（一九七二）弘文堂）など参照。

(32) 藤沢一夫「古代の呪詛とその遺物」（『帝塚山考古学』No 1、昭和四十三年（一九六八）十月）、和田萃「呪符木簡の系譜」（『木

簡研究』第四号、昭和五十七年（一九八二）、金子裕之「都人の精神生活」（『日本の古代9・都城の生態』昭和六十二年（一九八七））など参照。

(33) 櫻井満「淡海県の物語」（臼田甚五郎博士還暦記念論文集『日本文学の伝統と歴史』桜楓社、昭和五十年（一九七五）、著作集四）。なお、モノガタリとは、モノそのものが登場して語るのが本義と考えられる。神霊の託宣や、加持祈祷によって霊媒にかり出されたモノノケなどの登場と語り、能の翁やその他の面をつけたシテがワキとの問答によって自らの素性を語る場面（たとえば、「葬の上」や「卒塔婆小町」など）を想起してほしい。平家語りや各地に残る霊的伝説の基盤には、栄華をきわめた果てに滅び去ったモノたちの存在を認め、慰める鎮魂の語りとしての側面が強い。

(34) 注（29）に同じ。

(35) 森淳司「恋と死」（『國文學解釈と鑑賞』第三十六卷第十一号、昭和四十六年（一九七一）十月）。なお、付け加えれば、「死」ということばは、死の現場、すなわち挽歌の世界では、ほとんどそのままでは使われないことばである。万葉びとは、それを表現するには、天皇には「神上り あがりいましぬ」（巻二の二〇七）、「高日知らしぬ」（巻二の二〇二）、「夜渡る月の隠らく」（巻二の二〇九）、庶民の死には「黄葉の過ぎて去にき」（巻二の二〇七）などと、直接には「死」と表現せずに、ことばを言い換えて歌う。つまり、「死」ということばは、死の現場における忌みことばなのであった。ということばは、逆にその忌みことばが恋の歌でしきりに歌われるところには、それを使用する特別な働きかけがあるとみなければならぬ。「死」を詠み込んだ恋の歌が贈答される中には、自分の恋の相手に対して、懇願や哀願の念からはじまって、督促や脅迫といった積極的な意図さえも含まれているように思われる。

(36) 益田勝美「抒情以前の抒情」（日本詩人選1『記紀歌謡』昭和四十七年（一九七二）、筑摩書房）

(37) 手児名が道の神であったことは、山部赤人巻三の四三一〜四三三からわかる。また、手児奈が安産・子育ての神として祭られるようになったのは、真間山弘法寺中興の祖日与上人の時、文亀元年（一五〇一）九月九日と伝える。大石泰夫「真間手児奈伝説歌

考」(『國學院大學大学院紀要(文学研究科)』第二十号、平成元年(一九八九)三月)参照のこと。

(38) 高崎正秀は「近江県の物語」について、近江の小野神を斎き祀る徒が伝承したものでその一部は『伊勢物語』に合流しているであろうと説き(「伊勢物語の説話群(その二)」、『物語文学序説』。のち著作集五)、櫻井満は、壬申の乱による惨状に悲傷の心を寄せる人々の鎮魂の語りと論じている。注(33)前掲論文参照。

(39) 林田孝和「醜女の物語」(『國文學解釈と教材の研究』昭和六十二年(一九八七)十一月)

(40) 注(5) 森論文に同じ。

(41) 注(5) 神野志論文に同じ。

(42) 大久間喜一郎「万葉の呪歌と万葉集」(『明治大学教養論集』四十三号、昭和四十三年(一九六八)三月。のち『古代文学の構想』、桜楓社所収)

(43) 手習い歌が習書に用いられるところにも呪歌が説話を伴いながら伝承され、時に主体的な変容を遂げていく経緯が想像される(本書第一部第五章参照)。また、平安時代のものであるが、『袋草紙』に収録された誦文歌のごときものは、すでに万葉びとの間にも伝承されていたと想像される。人魂を見た時の歌「魂は見つ主は誰とも知らねども 結びとどめつしたがひのつま」などが、『源氏物語』などに変奏されつつ、歌い継がれている様相は、万葉びとの日常生活などにも類比して想像することが許されよう。

(44) この呪歌で、はじめに歌われる「人」とは、歌い手の片思いの相手であり、次の「人」とは自分以外の同性の他人のことであろう。四句目の「ツク」は「憑く」であり、歌い手の思いだけが片思いの相手に取り憑くのであって、一度取り憑いたら絶対に離れないという決然とした意志が歌われている。

(45) なお、巻十一・十二の歌は、巻十四の東歌に対して近畿圏の歌謡ともいわれる。「死」を歌い込む歌についていえば、巻十一や十二の合計四十一首もの歌に「死」が歌われるのに対して、東国の歌謡である巻十四にはわずかに二首しかみられない。このことは

卷十一や十二の世界が、依然として農耕生活を基盤としていたにしても、すでに都市に抱え込まれた存在であり、東歌の世界とはるかに隔たった煩瑣な制約と、それによって引き起される精神的な苦痛を伴う社会であったことを示すのではなからうか。そこに病的なまでに「死」が歌われる必然と恋の呪歌が存在する由縁があると思われる。

第二章 〈伝承〉の基層にあるもの

—有間皇子異聞

はじめに

『万葉集』巻二挽歌の冒頭にみえる有間皇子の自傷歌群（一四一―一四六）は、古代和歌の意味や生態を理解するに際して、実に豊かな問題をなげかけてくる作品である。自傷歌二首が有間皇子の実作なのか、それとも後人の仮託なのか、という問題⁽¹⁾なども、近来の主要な論点だったといえようが、本章では、たとえば次のような二つの問題を改めて提示するところからはじめたいと思う。

一つは、巻二挽歌の冒頭に有間皇子の自傷歌が載ることの意味についてである。

周知のとおり、『万葉集』の巻一・巻二は、両巻あわせて雑歌・相聞・挽歌のいわゆる三大部立をなす。巻一雑歌の冒頭には「泊瀬朝倉宮御宇天皇代」の標目のもと、雄略天皇の御製歌が載り、これは次に位置する二番歌が「高市岡本宮御宇天皇代」の標目のもと、舒明天皇の御製歌であることと合わせ見て、とびきり年代のかけ離れた古い御代の歌であった。それは、また巻二相聞の冒頭、「難波高津宮御宇天皇代」の磐姫皇后の御作歌の場合も同様であった。

こうした形態が単に年代の古い歌を載せるにとどまらぬ意味をもつことは、すでに説かれるように巻一・巻二の編纂意図と直接関わるだろう。前者の場合、雄略天皇が天武・持統皇統にとって、名実ともに五世紀前半にはぼ国内を統一した英雄的君主だったからであり、後者の場合も、磐姫皇后が『続日本紀』天平元年（七二九）八月の宣命に光明子立後の先例として強く回想されるに至る歴史認識と関連があるからであったろう。⁽³⁾つまり巻一・巻二両巻の巻頭

歌として、両者は、それぞれ皇統と関わる歴史性を担って『万葉集』に存在するといえるのである。

それでは、有間皇子の自傷歌の場合は、どうだろうか。自傷歌の場合は、「後岡本宮御宇天皇代」の標目のもとにあつて、つぎの「近江大津宮御宇天皇代」の天智挽歌群と合わせ見ても、年代上とびきり古い作品とはいえない。しかし、有間皇子の自傷歌は、それが「自傷」という特異な事情をもつ歌であり、後人の哀悼歌を合わせて挽歌の部の冒頭に位置しつつ、実は挽歌ではない旨をことさら明記する歌なのである。

こうしたあり方は、卷二挽歌の末尾が当初、柿本人麻呂のやはり自傷歌群で閉じめられていたと推定されることも合わせて、有間皇子の自傷歌の場合にも卷一雑歌や卷二相聞の冒頭歌と同様、その収録の背景に、ある歴史性が主体的な意味で担わされていたのではないかと、考えさせられるのである。

二つめは、有間皇子の自傷歌と後人の哀悼歌との問題である。後人の哀悼歌とは、長忌寸意吉麻呂、山上臣憶良、柿本朝臣人麻呂歌集の歌であるが、それが「岩代」という歴史性を担わされた同一の場所で、自傷歌の第一首目をうけるように歌われているとみえながらも、自傷歌の「浜松が枝」に対し、意吉麻呂は「岸の松が枝」、「野中に立てる結び松」を歌い、人麻呂歌集は「小松がうれ」を歌うというように何故か歌詞の上で齟齬があるようにみえる。また、憶良の歌は、歌詞の上では齟齬は認められないが、一首の発想の面で異なりを見せる。こうした同一の「岩代」という場所で歌われながらも認められる歌詞や発想の面での齟齬は、いったい何に由来するのだろうか。追和した歌々が有間皇子の自傷歌の二首め（一四二）をうけて歌われてはいないようにみえる理由も含めて、問題となると思われる。

右の二つの問題は、とりたてて事新しい問題ではないかもしれない。しかし、この二つの問題を問うことは、根本のところ、古代の歌の意味や生態を改めて捉え返すことにつながるのではないかと考える。ことは、卷一・卷二という「—宮天皇代」の標目のもとに歌々をおさめる形でなる特異な歌巻での問題ではあるが、だからこそ皇統と歌との関わりを視野に入れつつ、右の二つの問題から問い直す必要があると思うのである。

さて、本章は、右の観点から有間皇子の自傷歌について論ずるものであるが、まずはその前提として『万葉集』における有間皇子の自傷歌の位置を見定め、その上で一つめの問い——巻二挽歌の冒頭に有間皇子の自傷歌群が載ることの意味について論じてみようと思う。

古代の歌の伝承と生成を根柢で支えるものとは、何か。後世、歌枕と呼ばれるようになる特定の場所で、万葉びとが、その場所の由縁を想起しては、歌を歌い継ぎ、それを書巻の冒頭に一括して収録していく、その基層にある伝承の論理について、言語伝承文化論の立場から、いささか考えてみたい。

一、自傷歌の位置

まずは問題解明にむけての整理からはじめたいと思う。ここで確認したいのは、有間皇子の自傷歌を読み解く際に直接資料たりうるのは、『万葉集』だけであるという事実である。もちろん『日本書紀』の記述が同時代の資料としてあるわけだが、ここで特に改めて確認しておきたいのは、『日本書紀』の記述をあてはめる形で『万葉集』の有間皇子の自傷歌を読むことへの疑問があるからである。

『日本書紀』によれば、孝徳天皇と阿倍倉梯麻呂の娘小足媛を父母にもつ有間皇子は、斉明天皇の四年（六五八）十一月甲申（五日）に謀反のかどで捕えられ、戊子の日（九日）には、天皇や中大兄らが滞在する紀温泉へ護送、訊問され、庚寅（十一日）には藤白坂で十九歳の若さで処刑されたという。研究史をふりかえると、大半はこの『日本書紀』の記述をふまえて、いったい自傷歌がどの時点で歌われたものかについてふれている。つまり、それが磐代での詠とみるのは自明として、謀反発覚のち斉明天皇や中大兄皇子の滞在する紀温泉への護送の途次（往路）の作か、それとも尋問のち紀温泉から処刑の地藤白への護送の途次（復路）の作か、はたまた謀反の前年斉明三年（六五七）

に自ら紀温泉へ療養に赴いた時の作⁽⁶⁾か、などの諸説があつて、それをもとに自傷歌二首を読解するという立場がとられてきた。たしかに自傷歌二首とその題詞によるかぎりでは、有間皇子が自傷歌二首を歌った歴史的瞬間があつたはずであり、『日本書紀』の記述に照らし合わせて自傷歌二首の成立事情に迫ろうとした前記の立場は、穏当な手続きであつたかのようにみえる。

しかし、翻つて考えるに、『日本書紀』は『日本書紀』独自の編集方針のもとにまとめられた編纂物であり、決して『万葉集』のための補助資料でも直接資料でもなかった。『日本書紀』斉明三年九月の条には二箇所「云々」の省略が見られるし、斉明四年（三五八）十一月の条には本文のほかに二つの「或本」資料が並記されていた。そして『万葉集』の有間皇子の自傷歌に見られる磐代は、確かに飛鳥から紀温泉へ向かう時の通過地ではあるが、『日本書紀』の記述にはまったく登場しない地名であつた⁽⁷⁾。

これを要するに、『万葉集』の有間皇子の自傷歌を読み解く際には、当然のごとく『万葉集』の論理——巻二における歌をめぐるものの考え方の側から読まねばならないということである。結局、巻二挽歌に載る有間皇子の自傷歌に對して、『日本書紀』に寄りかかりながら歴史上の事実を問うことが万葉の読解に結びつくかという問題である。

そこで、『万葉集』における有間皇子の自傷歌の位置を再確認しておかねばならない。巻二冒頭には、次のように有間皇子歌群が伝わる。

有間皇子、自ら傷みて松が枝を結ぶ歌一首

岩代の浜松が枝を引き結び　ま幸くあらばまたかへり見む（巻二の一四一）

家にあれば筥に盛る飯を　草枕旅にしあれば椎の葉に盛る（同、一四二）

長忌寸意吉麻呂、結び松を見て哀しび咽ぶ歌二首

岩代の岸の松が枝結びけむ　人は帰りてまた見けむかも（同、一四三）

岩代の野中に立てる結び松　こころも解けずいにしへ思ほゆ

未だ詳ら
かならず

山上臣憶良の追和する歌一首

鳥翔成あり通ひつつ見らめども　人こそ知らね松は知るらむ（同、一四四）

右の件の歌どもは、柩を挽く時作る所にあらずといへども、歌の意を遵擬ふ。故以に挽歌の類に載す。

大宝元年辛丑、紀伊国に幸しし時、結び松を見る歌一首　柿本朝臣人麻呂歌集の中に出づ

後見むと君が結べる岩代の小松がうれを　また見けむかも（同、一四六）

『万葉集』の有間皇子の自傷歌は、すでにふれたように卷二挽歌の冒頭に位置し、続いて「長忌寸意吉麻呂、結び松を見て哀しび咽ぶ歌二首」（一四三・一四四）と「山上臣憶良の追和する歌一首」（一四五）があり、さらに「大宝元年辛丑、紀伊国に幸しし時、結び松を見る歌一首　柿本朝臣人麻呂歌集の中に出づ」（一四六）を付載している。いま人麻呂歌集の一四六番歌を「付載」と記したのは、憶良の一四五番歌の後に左注があつて、「右の件の歌どもは、柩を挽く時作る所にあらずといへども、歌の意を准擬ふ。故以に挽歌の類に載す」と見えるからで、一四六番歌は一四一〜五番歌とは別な、さらなる切り継ぎ・増補の結果としてこの位置に配されたと考えられるからである。このあり方は、また一四一〜一四五番歌を「右の件の歌」と一括して一類のものとするだけの強固な結びつきと、ある意味で体裁の不統一を犯しながらも有間皇子の自傷歌にまつわる磐代関係の後人哀悼歌を、一四一〜五番歌の後に増補しないではいられない編纂者の執着の強さを認識させる。

そして、ここで重要なのは、右の有間皇子の自傷歌が憶良の一四五番歌まで含めて「右の件の歌」と一括される一類の意義であり、その存在の仕方である。要するに有間皇子の自傷歌は、まずは『万葉集』卷二挽歌の部において、意吉麻呂の哀咽歌二首や憶良の追和歌一首から単純に分割してその成り立ちを論ずることを拒否した形で存在するのである。

意吉麻呂は、応詔歌や即興の詠物歌に巧みだった人のようで、大宝元年（七〇一）十月の持統太上天皇と文武天皇の紀伊行幸に従駕したらしく、憶良は、その経歴からすると、大宝元年には遣唐少録に任命されて都を離れており、帰朝したのは慶雲四年（七〇七）三月のことだったようだ。とすれば、有間皇子の自傷歌は、『万葉集』でのあり方から見て、少なくとも持統朝以後、大宝元年や慶雲四年以降という意吉麻呂の哀咽歌や憶良の追和歌の作歌時点から制約された形でしか、まずは存在しないのである。

このように考えると、これまで有間皇子の自傷歌をめぐる、それが皇子の実作か、それとも後人の仮託歌か、という議論が展開されてきたことに対しても、問題の設定上無理があったことは否めないだろう。もし皇子の実作であったにしても、皇子の自傷歌が卷二のあり方に至るまでに口承か、書承かのかたちで伝えられていたわけで、広義の伝承歌として皇子の実作がありえたということになるだろう。

また、後人が旅の歌を皇子の自傷歌に仮託したとする場合にも、意吉麻呂や憶良の哀咽歌・追和歌の存在をどう見るかに無理が生じよう。少なくとも皇子の自傷歌を有間皇子の実作と伝えていなければ、こうした哀咽歌や追和歌は存在しえないだろうからである。

問題は、おそらく実作説・仮託説双方に関わって、伝承ということの認識——伝承とは何か、にあると思われる。実作・仮託どちらかに軍配をあげる前に、古代和歌とその伝承のメカニズムを問題にするべきではなからうか。

そこでこれまでの確認作業を整理した上で言えることは、有間皇子については『日本書紀』には少なくとも本文と或本二種合わせて三種の伝えが浄書化されたものとして『日本書紀』編纂・撰上の養老四年（七二〇）以前に存在したということである。また、『万葉集』によれば、少なくとも一四一〜五番歌までの「右件歌」と表される資料と、一四六番歌の柿本朝臣人麻呂歌集の二種の浄書化された伝えがあったということになる。もちろん浄書化された伝えは、それ以前に歌われ、語られる動態的な場があったはずである。『日本書紀』の場合には、それを年代的に定位す

ることは難しいが、『万葉集』の場合は、たとえば大宝元年（七〇一）十月という年月と、持統・文武の行幸という事情が、有間皇子伝承の動態的な場としてあげられよう。

ともあれ有間皇子について、歌い語る場の存在は、皇子がその場その場で想起される存在としてあったという動態的な問題である。実は、そのありようを問うことが、重要な課題として残されているのではなからうか。

一、伝承の動態／記憶の装置

それでは、なぜ有間皇子は、複数の伝承をもたらすほど、想起される存在としてあったのだろうか。有間皇子を歌い語る場の動態を根本で支えるものは、いったい何なのか。それはひとまず歴史上の事実としての、有間皇子の謀反と死に求められようが、問題はそれを伝承の側からとらえかえさねばなるまい。そしてその上で『万葉集』巻二挽歌部の冒頭に有間皇子の自傷歌が載る意味へと向かうべきだろう。

有間皇子を人々が伝承のうちに想起すること、これは実は、平安の後期、さらには中世の末までであったようである。管見によれば、一つは『俊頼髓脳』の伝え、もう一つは『慈元抄』の伝えがある。⁽⁸⁾『俊頼髓脳』は、源俊頼が関白藤原忠実の依頼で、その娘泰子（勲子。院号は高陽院）のための作歌手引書として述作したとされる十二世紀初頭の歌論書⁽⁹⁾であり、『慈元抄』は、著者未詳の教訓書で、十六世紀初頭のものであるが、和歌の徳を孝行の徳にあてはめて論ずるところに特色をもつ。⁽¹⁰⁾

うち『慈元抄』の伝えは、嘉永三年（一八五〇）の序をもつ『下野国誌』の「室の八島」の項にも引用されているが、いまは『群書類従』の巻第四百七十八から記してみる。

問曰。歌故に幸に逢たる人ありや。

答曰。昔有馬の王子零ぶれ給て。下野国まで下り給。其国に五万長者とて富人あり。其に立寄せ玉ひて。奉公すべき由を宣ふ。長者奉置。或時酒宴の半に。巡の舞ありて皆舞けり。彼若殿原も舞べしと長者云ければ。王子やがて立て。歌をよみ玉ふ。

いなむしろ川そひ柳行水に流おれふし其ねはうせず

と詠じて舞給ひければ。長者只人にあらずとて。座敷を立て御手を引て。上座にをき奉りけるとなむ。其比長者独の娘を持たり。かねては常陸の国司に参すべきよし。約束有ければ。彼王子忍逢給ひて。無程懐妊有ければ。国司より催促ありけれど。娘は早死したりしとて。喪葬の儀式をなして野辺に送る。棺には。つなしと云魚を入れて。焼て烟を立。彼魚は焼匂ひ人を焼に似たればなり。其心を読む。

東路の室のやしみに立煙たが子のしろにつなし焼らん

このかはりに焼とよめり。それよりしてこのしろと云となむ。是歌故に王子幸に逢給ふ。今も歌よび連歌師とて。人の賞幸に逢なるべし。

紹介をかねて関連する部分を全文引用したが、この伝えは発端に「有馬の王子」が落ちぶれて下野国まで下向した際の出来事として語られている。以下の伝えは、『日本書紀』の顕宗即位前紀の歌謡や地の文の展開と類同しており、『下野国誌』の著者は、「則ち顕宗天皇いまだ弘計ノ王と聞えさせ給いし時に、播磨国縮見ノ屯倉ノ首か家に仕えて、新室歌宴によみ給いし歌なり。さればこの王を播磨の王子と僻おぼえして、そをまた有馬の王子と混じたるものなるべし」と断案を下している。ハリマとアリマの音価の動揺はさもありなんとも思われるのだが、続く室の八島に関わる伝えは、やはりこれを有間皇子に引きつけようとする語りの動態を示唆して、単なる「僻おぼえ」で片付くとは考えられない。すなわち、娘の代わりにツナシという魚を焼いて、その時からツナシをコノシロというようになったとする一種の起源譚の存在である。コノシロは、『日本書紀』の有間皇子の記事に従者として斬殺された塩屋連鱒魚の

名がすぐに想起されるだけでなく、『下野国誌』も記すように室の八島に鎮座する惣社明神（現在栃木市惣社町の大神社）の神事で「毎歳九月九日、鯛を焼てささぐることは古例」¹²だったからである。これは要するに、惣社明神の祭祀の本縁譚（神話）として、この伝えがあったことを物語っており、単にハリマとアリマの音価の動揺から「僻おぼえ」したというレヴェルではなく、祭祀の本縁（由緒）として積極的に有間皇子の名と伝えが求められたとみなければなるまい。コノシロと葬制との関わりも根の浅いものではなく、幼児や嬰兒の埋葬、子供の病氣治療の際に象徴的な死と再生の観念を担わされて、広く民俗儀礼の中で用いられているのである。¹³

この『慈元抄』の伝えは、だから有間皇子の伝承といえる。ただ、それが『慈元抄』という教訓書におさめられた時に、「歌故に幸に逢たる人」の例として、伝えの前半部から歌の徳が語られ、「歌よび（詠み）連歌師」が「人の賞幸に逢」う本縁とも位置づけられたのである。こうしてみると、この『慈元抄』の伝えの前半も、単に弘計皇子の龍潜説話の受け売りとみるべきでなく、有間皇子の伝承動態としてさすらいの皇子有間像の増幅のありようを垣間みせる資料であることが認められよう。単純化して述べれば、もともと有間皇子に付帯していた、さすらいの皇子としての像が、『日本書紀』の貴種流離の弘計皇子の語りを呼びこんだということになるのではないか。

さて、いま有間皇子に対して「さすらいの皇子」という語を用いたのは、理由のないことではない。それが、先に述べたもう一つの伝え、『俊頼髓脳』に明らかにみられるからである。これも小学館日本古典文学全集本の『歌論集』に収められた、橋本不美男校注の『俊頼髓脳』から関係する部分を引用してみよう。

- (1) いはしろの浜松が枝をひきむすびまさしくあらばまたかへりこむ

これは、孝徳天皇と申しけるみかど、位をさり給はむとしける時、有間の皇子に、位をゆづり給ふべきを、えもつまじきけしきを御覽じて、ゆづり給はざりければ、うらみ申して、山野にゆきまどひ給ひて、岩代といへる所にいたりて、松のえだを結びて、詠み給へる歌なり。

家にあればけにもる飯をくさまくら旅にしあれば椎の葉にもる

これも、その程に詠み給へるとぞ書ける。(中略)

(2)有間の皇子、かくのごとくまどひありき給ふやうを開きて、世の人あはれがり申しけり。(中略)

(3)このごろの人は、岩代といふ所の、あるとは知らで、うせたる人の塚なり、むすび松といへるは、しるしに植ゑたる木なり、されば、祝ひの所にては、詠むまじきよしをいへる。ひが事にや。(中略)岩代の松は、うせたる人の塚の木にはあらずとも、有間の皇子の、よからぬ事によりて、まどひありき給ひけることのおこりを思へば、歌合には、詠までもありぬべしとぞ、うけたまはりし。

『俊頼髓脳』の有間皇子の伝えは、「岩代の松」という歌語について、俊頼の考えるところを述べたなかにみられるものであるが、内容的には、四段に分けることができる。引用した部分はそのうち最初の一段と三段・四段で、便宜上それらに(1)～(3)の数字を付しておいた。二段目は引用しなかったが、そこには俊頼による「結び松」「たむけ草」の語の解釈が述べられている。

まず(1)は当面最も問題となる有間皇子の自傷歌についての、異聞が記される。そして(2)では、(1)をうけて、一四六番歌と一四三番歌の製作事情が記されている。最後の(3)では、「岩代」と「むすび松」についての俊頼と同時代の人々の解釈や、「岩代の松」の語についてのタブーの伝えをとりあげ、永承四年(一〇四九)の内裏歌合での能因法師と藤原資仲の例を引用しながら、最終的に俊頼の考えを述べている。

この『俊頼髓脳』の伝えについて、橋本不美男は、前掲書の頭注で、「以下の俊頼説は誤りであるが、本書の進上者(関白忠実女勲子)を考慮しておぼめかしたもののか、あるいは、全くの誤認であったのかは不明」と記し、(1)を「俊頼説」「おぼめかし」「誤認」ととらえている。しかし、(1)は、はたしてこうしたレヴェルからでとらえられようか。

(1)が完全に貴種流離の語りのパターンに当てはまることを視野に入れば、これが単に「俊頼説」とか、「誤認」と

かのレヴェルで片付けられる問題でないことは明らかであろう。進上者に対する「おぼめかし」という把握も、その「おぼめかし」の理由の見当がつかないことからみて、目的をはずれたものといわざるをえない。要するに、『俊頼髓脳』の伝えは、まさに伝承の範疇に入るものとみななければならない。

もちろん歴史上の事実からいえば、孝徳天皇が有間皇子に位を譲らなかったから有間皇子が恨みの念を抱いて山野に行きまどうというのは、すでに斉明四年に孝徳天皇は崩御してしまっているわけだから、誤りである。しかし、『俊頼髓脳』の伝えは歴史上の事実を伝えるというより、貴種流離の一パターンとして、父にうとまれる子という伝承の発端を語っているのである。「山野にゆきまど」うというのも同様、まさしく貴種流離の型である。そして、岩代での「結び松」も、さすらう貴種のこの世への形見とみるべきなのである。

要するに、(1)の伝えは、皇位継承の問題を顕在化させながら、父と子の葛藤、貴種の流離、この世への形見という伝承の型をあらわに見せた伝えなのであった。俊頼の側からいえば、歴史上の事実を越えたところで、有間皇子の自傷歌（ただし一四一の「いはしろ」の歌を中心として）が生きた伝承として存在しえたということになる。

そして(3)によってわかるように、当時の人はまた岩代や結び松を別に「うせたる人の塚」「しるしに植ゑたる木」としても伝え、それを理由に「祝ひの所にては、詠まじき」タブー（禁忌）を語ってもいた。伝承は事実を越えたところで増幅するが、それは貴種流離の型からの展開であろう。ただ注意すべきなのは、「岩代の松」を「祝ひの所」では歌ってはならないとするタブー（禁忌）の存在である。このタブーは資仲がそうであったように必ず守らねばならぬというほどの規制力をもっていたわけではなかったらしいが、俊頼は当時の人々の「岩代」や「むすび松」の解釈を否定しながらも「歌合には、詠までもありぬべしとぞ、うけたまはりし」と結んでいるのである。

「祝ひの所」とは、歌合を含めた公的な賀の場を指すだろう。その際に俊頼が「詠までもありぬべし」と先人の言をひいて、この話を結ぶのは、やはり隠然とした形であつても、この語が悍られたからにちがひなかるう。すなわち、

歌合や賀という根本的にその場の主催者や対象の繁栄をことほぐ催しにおいて、このタブーが生きていたことが、同時に俊頼の伝える有間皇子の異聞を背後から支えていた潜在的な力だったのではなからうか。

なお、(2)によれば、『万葉集』に載る後人の哀悼歌は、有間皇子が(1)の伝えのごとく「まどひありき給ふやうを聞」いて歌った歌という。(3)にも「よからぬ事によりて、まどひありき給ひける」とはあるが、ここにも皇子の死を直接には表現してはいない。この記述は、先の『慈元抄』の「昔有馬の王子零ぶれ給て。下野国まで下り給」という発端と重なりあう。有間皇子の流離譚は、古代から中世に至るまで、まさに落ち着き所のないさすらひの旅として時に想起され、語られ続けていたのであろう。

三、〈怨〉と皇統

これまで伝承のうちに想起される存在としての有間皇子を『慈元抄』や『俊頼髓脳』の伝えからみてきた。そこで述べたのは、中世末や平安後期に有間皇子がさすらいの皇子として想起され、また『俊頼髓脳』では、明確に貴種流離の枠組みをもって語られ、その型を支える潜在的な力として「祝ひの所」では「岩代の松」を詠んではならぬとするタブー（禁忌）があったのではないかということであった。それが少なくとも平安末における有間皇子の伝承の動態であり、その禁忌と場と語りの型が相互に関わりあつて、いわば記憶の装置となつていたのである。

なお、こうした貴種流離のパターンは、すでに指摘がある¹⁵⁾とおり、平安末を容易に遡りうる。たとえば、記紀のヤマトタケルがそれであり、万葉の麻績王もそうである。下つて光源氏の須磨・明石下向や業平の東下りにもそれは通底したものである。

『古事記』のヤマトタケルの場合、父景行との相剋、西征・東征ののち伊吹山からの彷徨、そして一つ松に対する

歌から白千鳥に化しての飛翔へと、『俊頼髓腦』の有間皇子の伝えの型と似ている。しかし、これがヤマトタケル像からの影響とみるのは、皮相な見方に過ぎまい。というのは、時代や環境のかけ離れた中世の説経にも、きわめて類似した、それでいて特徴的な作品が見えるからである。たとえば、『愛護若』がそれである。

『愛護若』は、現存する正本としては万治四年（一六六一）以降のものしかないが、古い説経の語り物としての構造を有する作品とされている。¹⁶ 二条蔵人前左大臣清平の嫡子愛護若が継母の邪恋・讒奏にあつて、父清平の責めをうけ、命からがら出奔し、比叡山西塔北谷の伯父のもとへ向かいながら、数々の試練・苦患を身に蒙り、ついに十五歳の若き身を霧降が滝の底に沈めるといふ物語である。話の発端で、愛護若が長谷観音の申し子であることが語られ、霧降が滝への入水も霧降が滝の底に住む大蛇の、愛護への妄執によるものだったことが死後の伯父阿闍梨の護摩祈願の結果知らされるが、その結末は愛護に関わるすべての人々の死を招来し、これを目吉山王大権現の祭事の由来として結んでいる。話の大枠は、日吉山王大権現の祭りの本縁譚であるが、ここに父と子の葛藤、貴種の流離、この世に形見を残す、という同様の話型を見出すのは容易であろう。

必要な部分のみ原文を引用すれば、¹⁷ 流離を語る際に、たとえば、

いたわしや若君、山路に踏み迷い、行きては帰り、帰りては行き、しずが苧環繰り返し、召したる衣は茨枯木に引きかけ、おどろのごとく見え給う。

とあり、死の間際には、

あわれなるかな若君は、子の日の松を取り持ちて、かの峠に植え給い、松に宣命を含めある。「愛護世に出てめでたくば、枝に枝さき、唐崎の千本松と呼ばれよや。愛護むなしくなるならば、松も一本葉も一つ、志賀唐崎の一つ松と呼ばれよ」と、涙とともに、穴生の里に出で給う。

と、愛護は松に「宣命を含め」る。そして、ついに死の時を迎えて、

時ならぬ嵐吹き来たり、蕾みし花が一房、若君の御袂に散りかかりける。「おう悟りたるこの花や。散りたる花は母上様、咲きたる花は父御様、青みし花は愛護なり。恨みのことが書きたやな」。料紙硯があらばこそ、左手ゆんでの指を食い切り、岩の狭間に血を溜めて、柳を筆となされつつ、小袖を脱ぎ、恨みさまざま書きとめ、一首はこうぞ聞こえける。

神蔵や 霧降が滝へ身を投ぐる 語り伝えよ 杉の叢立ち

と、かように詠じ給いつつ、西に向かい手を合わせ、「南無や西方弥陀如来、同じ蓮の蓮台に、助け給え」と伏し拝み、御年積もり十五歳と申せしに、霧降が滝に身を投げ、ついにむなしくなり給う。と、恨みの念を歌とともに、小袖に血で記し、霧降が滝に身を投げるのである。

このように貴種流離のパターンは、日本文学の底流をなすものとして延々と引き継がれていた。『義経記』などもこの型に当てはまることはいうまでもない。

それではこうした記憶の装置としての語りの型は、何に支えられて生きてきた伝承たりうるのであろうか。問題を有間皇子にそくしていえば、それはおそらく皇位継承権に対する人々の意識であったと思われる。事は王権Ⅱ皇統の存在のあり方に関わるのである。

有間皇子の場合、父が孝徳天皇だった関係から、当然皇位継承の資格を有していた。それも歴史上、大化前代における皇位継承は、新帝を決する際に現任の大王および王族が次の大王を決定することができず、大臣・大連・大夫などの群臣の介入する手続きが必要だったから、有間皇子の生きた大化前後という皇位継承における歴史上の位置は、その変革期にあつて、特に意識されるべき画期に当たったといえよう。有間皇子が謀反の嫌疑で死に至ったという事実は、当然、当時の宮廷内部に衝撃を与えたにちがいない。最も悲憤慷慨したのは、母方の阿倍氏一統だったろうことも想像されるが、櫻井満は、皇位継承者に関わる悲劇を語り伝える場として「後宮」を第一にあげ、「有間皇子は

皇位をめぐつて中大兄や鎌足の陰謀に陥れられたに違いない。(中略)ところが白村江で日本軍が唐・新羅連合軍に大敗を契して(六六三年)、中大兄の執政に対する批判が高まる。そうすると亡きものにされた有間皇子への同情の念が高まる。こうした時期に悲劇が語り合われたに違いない。そして時とともに歌を中心に伝説化を進めたことであろう。」と、有間皇子伝説の生成と展開を見通されている。

ただ問題を歴史上の事実に戻元するだけでは、伝承の動態を何が支えたのかをとらえきえることはできない。本稿の立場からすると、こうした歴史上の事実を基盤としながら、当時の宮廷の人々に、有間皇子がこの世に思いを残して死んでいったとする想念が生じていたとみることが重要であろう。すなわち、〈怨〉の存在である。先に伝承の動態を支えたものとして、「皇位継承権にかかわる人々の意識」、「王権Ⅱ皇統の存在のあり方」と述べたのは、要するに皇位や王権Ⅱ皇統の維持にとつて、皇位に至らず滅びたものの〈怨〉や、王権Ⅱ皇統の前に敗北したものの〈怨〉が表裏の関係にあつて、それらへの人々の意識が増幅する伝承の母胎としてあつたのではないかと考えるからであつた。それは、櫻井のいう「同情の念」でもあるが、伝承のメカニズムの側から問題化することが必要と考えるのである。

さて、ここまで述べて、ようやく『万葉集』の有間皇子の問題に向かうことができる。すなわち、『万葉集』巻二挽歌の冒頭に有間皇子の自傷歌が載る意味についてである。

すでに述べたとおり、有間皇子の自傷歌二首は、その存在の仕方からいって、まずは意吉麻呂の哀咽歌や憶良の追和歌から単純に分割してその成り立ちを論ずることを拒否しているとみるべきである。少なくとも持統朝以後、具体的には大宝元年や慶雲四年以降という二度以上の場の伝承動態の中に、『万葉集』の有間皇子の自傷歌は想起されてあるものとみななければならない。そこで、まずは年度の定位できる大宝元年という年の、有間皇子の自傷歌の伝承動態を問うことが、問題解明の糸口を与えてくれるだろう。

大宝元年（七〇一）という年を問題視するのは、実は巻九にやはり有間皇子に関わるとみられる次のような歌が見えるからでもある。

藤白の御坂を越ゆと 白たへの我が衣手は濡れにけるかも（一六七五）

この歌は、「大宝元年辛丑冬十月太上天皇大行天皇幸紀伊国時歌十三首」と題された歌群中の一首である。この歌群は、基本的に歌人の名を表に出さず、一六七五番歌も誰の作とも知れない。ただ、この歌が有間皇子の藤白での死を念頭においた追悼歌であることはわかる。先に長意吉麻呂について、大宝元年十月の紀伊行幸に従駕したらしいと述べたのは、同じ歌群中の一六七三番歌に対して、左注が「右一首山上臣憶良類聚歌林曰 長忌寸意吉麻呂応詔作此歌」と記されているからであった。後の追補・切り継ぎの結果ではあったが、人麻呂歌集の一四六番歌も同じ行幸の折の歌であり、有間皇子の自傷歌の伝承の場として、大宝元年が有間皇子を想起させるだけの、なんらかの意味のある年であったことが推測される。いったい大宝元年とは、どういう年であったのか。

大宝元年は、『続日本紀』によれば、「文物の儀、是に備れり」（正月朔の条）⁽²⁰⁾と記されるように「大宝」の年号の制定や大宝令の撰定・施行、遣唐使の派遣など、政治的にも画期的な年であることが知られるが、ここで重要なのは、のち神亀元年（七二四）二月に聖武天皇として即位する首皇子が誕生した年であったことだろう。『続日本紀』大宝元年条には、次のように記されている。

是の年、夫人藤原氏に、皇子^{あれま}誕生す。

「夫人藤原氏」とは、藤原不比等の娘宮子のこと、首皇子は、文武天皇の嫡子としてこの年、天武・持統皇統の期待を一身に担って生まれてきたのであった。皇統の永続を保証する男皇子の誕生である。時代は下るが、ここで平安朝の物語文学に特徴的にあらわれる妊娠・出産の場面を想起してほしい。たとえば、『栄華物語』巻第二十五「みねの月」にみえる、道長の娘、東宮妃尚侍嬉子の出産の場面である。⁽²¹⁾

白き御具とも近く取り寄せ、女房達、白き装束ども、里なるは取り寄せなどして、よろづその程の御用意、いと限なし。東宮（後朱雀）にも聞しめして、御使ども隙なし。されど、その夜過させ給つ。又の日まで悩ませ給。御もののけども数しらず出で来てのゝしり騒ぐ。各駆り移して、僧どもあづかりくに加持しのゝしれど、かしましくのみありてつれなくおはします。東宮、宮の大夫達限なくおぼつかなくおぼせど、え参らせ給はぬ程ぞ心もとなくいみじうおぼされける。堀河の大臣・女御、さし続きてのゝしり給さま、いとうたて恐しうあやくなり。（後略）

産気をもよおした嬉子の周辺を取り巻くかのごとく、多くのもののけが憑りましに駆り移され、験者の加持を受ける。その中に故左大臣顕光とその子延子の霊（堀河の大臣・女御）があらわれ、おそらく恨みの念を述べる。これは、『小右記』の万寿二年（一〇二五）八月の項にもみえるところであった。要するに平安朝において妊娠・出産の際には、恨みをのんで死んだ霊の語りがあつて、その霊の祟りが信じられていたのである。

こうしたありようが、万葉の時代に溯ることは容易に推察されるが、ほかならぬ聖武の誕生に際してもこうした霊の祟りを推測させるにたる資料が『統日本紀』天平九年（七三七）十二月条に見える。

○丙寅（二十七日）、大倭国を改めて、大養徳国とす。是の日、皇太夫人藤原氏、皇后官に就きて、僧正玄昉法師を見る。天皇も亦、皇后官に幸したまふ。皇太夫人、幽憂に沈み久しく人事を廃むるが為に、天皇を誕れましてより曾て相見えず。法師一たび見て慧然として開晤す。是に至りてたまたま適天皇と相見えたり。天下、慶び賀がぬは莫し。

この記事は、聖武出産以来、精神的な病いに犯されていた宮子が、玄昉法師の験力によって本復した事情を伝える。病いの由来は、大宝元年次の聖武出産が原因だったことを記すのみだが、ここに妊娠・出産に際するもののけの跳梁を古代的状况として想定することができるのではなからうか。

要するに大宝元年（七〇一）という年に有間皇子が想起されるのは、単に紀伊行幸の途次に磐代の地があるからだではなく、文武妃たる宮子の妊娠・出産という出来事によるのではなからうか。換言すれば、天武・持統皇統の血を分けた首皇子（聖武）の誕生という慶事が、逆に皇位継承の犠牲者である有間皇子を必然的に想起させたのではなからうか。

大宝元年に、有間皇子は、王権Ⅱ皇統の存在を根底からつき崩しかねない（怨）の象徴として、伝承の動態の中に生きていたのではないか。このとき意吉麻呂や人麻呂歌集などの歌は、まさに悲劇の皇子、有間への鎮魂歌であったことになる。

結び

ある土地や事件にまつわる伝承が想起され、その伝承をもとにして新たにことばがつづられ、歌となり、語り継がれるのは、実は、その想起された現在の切実な要求による場合が多いのである。『万葉集』という天武皇統の御代万歳をことほぐ呪禱・祝福の歌集の冒頭に、皇位継承事件の当事者であり、敗北者であった有間皇子の歌二首を置き、大宝元年に歌われた追和歌を合わせ納めることの意味は、やはり大宝元年という時における皇統存続を祈る切実な願いがその根柢にあるとみるべきではなからうか。

ことばが歌や語りとして求められ、披露され、口誦にしる書誦にしる後世に伝承される背景には、未来へ大切な何かを手渡し、受け継いでもらいたいというその時代時代における当事者の切実な願いがある。表現の根柢にある伝承の心にこそまずわれわれは思いをいたすべきだと思^ふう。

注

- (1) 久田泉「有間皇子自傷歌」(稲岡耕二編『別冊国文学・No 12 万葉集必携Ⅱ』昭和五十六年(一九八一)、学燈社)など参照。
- (2) 櫻井満「巻頭歌の意義——儀礼と神話の間——」(『万葉集研究 第十集』、昭和五十六年(一九八一)、塙書房、著作集二)
- (3) 直木孝次郎「磐之媛皇后と光明皇后」(『赤松俊秀教授退官記念国史論集』同退官記念事業会、昭和四十七年(一九七二)十二月、のち『夜の船出』昭和六十年(一九八五)、塙書房)
- (4) 契沖『万葉代匠記』をはじめ、稲岡耕二『万葉集全注 巻第二』(昭和六十年(一九八五)、有斐閣)まで最も多くの注釈・論文が、この立場をとる。
- (5) この立場は少ないが、鹿持雅澄『万葉集古義』などはこれか。
- (6) 荷田春満『万葉集僻案抄』が早くこの立場をとり、近年では露木悟義「有間皇子の悲劇」(『古代史を彩る万葉の人々』、昭和五十年(一九七五)、笠間書院)や佐藤隆「有間皇子歌と関係歌群の成立」(『中京大学文学部紀要』第十三巻第一号、昭和五十三年(一九七八)六月)などがある。ただし契沖の『万葉代匠記 初稿本』には、下河辺長流の若い頃の著作にもこの立場が見えるところがある。
- (7) 福沢健「有間皇子自傷歌群の形成」(『上代文学』第五十四号、昭和六十年(一九八五)四月)
- (8) 『慈元抄』にみえる有間皇子の伝えについては、國學院大學栃木短期大学の小林吉一氏の御教示による。また、細矢藤策「室の八島と唱導文学——成憲流離物語を中心に——」(『野州國文學』第五号、昭和四十五年(一九七〇)三月)、室の八島と産育文学」(『野州國文學』第六号、昭和四十五年(一九七〇)十二月)参照のこと。
- (9) 有吉保編『和歌文学辞典』(昭和五十七年(一九八二)、桜楓社)
- (10) 小島吉雄「慈元抄」(『和歌文学大辞典』昭和三十七年(一九六二)、明治書院)
- (11) 佐藤行哉校註『下野国誌』(昭和四十三年(一九六八)、下野新聞社)より引用。

- (12) 現在、毎年十一月十八日から二十六日まで大神神社鉾祭が行われている。
- (13) 片山留美「高知県における仮親の習俗」(『日本民俗学』第百八十三号、平成二年(一九九〇)八月)。コノシロについては、他に鈴木棠三編『日本俗信辞典(動植物編)』(昭和五十七年(一九八二年)、角川書店)など参照のこと。
- (14) 菅野雅雄「磐代歌群と川島皇子」(『記紀歌謡と万葉の間』昭和五十七年(一九八二)、桜楓社)に、他にも例がみえる。
- (15) 折口信夫『日本文学の発生序説』(斎藤書店、昭和二十二年(一九四七)、全集7)、尾崎暢映「有間皇子」(『学苑』第四百八十八号、昭和五十五年(一九八〇)八月)など。
- (16) 荒木繁「解説・解題」(荒木・山本吉左右共編注『説経節』東洋文庫243、昭和四十八年(一九七三)、平凡社)
- (17) 引用は注(16)前掲書による。底本は赤木文庫蔵の正本である。
- (18) 吉村武彦『古代王権の展開』(日本の歴史③、平成三年(一九九一)、集英社)
- (19) 「悲劇の皇子の歌物語」(『万葉集の風土』講談社現代新書、昭和五十二年(一九七七)、著作集六)
- (20) 『続日本紀』の引用は、青木和夫・稲岡耕二・笹山晴生・白藤礼幸校注の『続日本紀一・二』(新日本古典文学大系、平成元年(一九八九)、平成二年(一九九〇)、岩波書店)による。
- (21) 引用は、松村博司・山中裕校注『栄花物語 下』(日本古典文学大系、昭和四十年(一九六五)、岩波書店)による。
- (22) 平安朝の出産の場と物の怪の跳梁については、林田孝和「白の異空間——誕生儀礼」(『月刊国語教育』第十一卷六号、平成二年(一九九一)八月)のほか、『大鏡』に貫流する怨霊・怪異という構成要素を論じた松本治久「『大鏡』が語る『怨霊』」(『中古文学』第四十四号、平成二年(一九九〇)一月)参照のこと。
- (23) 露木悟義「有間皇子と磐代」(犬養孝編著『万葉の風土と歌人』平成三年(一九九一)、雄山閣出版)
- (24) なお、はじめに取り上げた二つめの問題については、意吉麻呂の一四三・一四四、憶良の一四五、人麻呂歌集の一四六の表現に即して、その差異の意味を押さえながら、巻二挽歌末尾に対応した形であられる人麻呂自傷歌群や、ヤマトタケルのいわゆる大

御葬歌などの関わりを視野に入れて、稿を改めて論じる予定である。

第四章 雪のことほぎ

—天武天皇と藤原夫人の唱和歌

序

万葉の時代の歌のことばのやりとりを、今、いかに豊かに味わうことができるのか。今日に残された古代の僅かな文献資料を材料にして、明日香・奈良時代に現実にあった、ことばを手立てとした心のやりとりを、どうしたら手にとるごとくに再現できるのか。

櫻井満先生を代表とする古典と民俗学の会では、発会以来活動の成果を「古典と民俗学叢書」として刊行してきたが、叢書第十一集『大和神社の祭りと伝承』（昭和六十三年（一九八八）、桜楓社）からは、主に大和の祭りと伝承を対象に採訪調査を行ってきた。大和をフィールドに選んだのは、奈良県の民俗世界に対する興味はもちろんのこと、大和がいわゆる「万葉のふるさと」であることにもよっている。いわば、万葉の故地にじかに分け入ることによって、時こそはるかに隔たってはいるが、万葉の風土に息づいてきた信仰と伝承の世界に近づき、古代文学や『万葉集』に伝わる歌や語りの理解をより深めようと意図しての試みであった。

大和の調査は、大和神社以下、飛鳥（第十二集 平成元年（一九八九））、吉野（第十三集 平成二年（一九九〇））、生駒谷（第十四集 平成三年（一九九一））、葛城山（第十六集 平成四年（一九九二））、宇陀（第十七集 平成七年（一九九五））と、団体調査のうまみを生かして次々と成果を公にすることができた。

こうした中で私などが当初から抱えていた課題の一つは、民俗学の方法と古代文学もしくは『万葉集』の世界がど

のように手を結び得るのか、ということだった。そこで、本章では、『万葉集』巻二の天武天皇と藤原夫人の唱和歌（一〇三・一〇四番歌）をめぐって、いささか右の問題について考えるところを述べてみたい。

文字で伝えられてきた『万葉集』の一唱和歌を、古代の文献と今日に残る風土と信仰伝承を手がかりにして、いかに当時の感情生活の記録として再現することができるのか、そして、その歌によることばの応酬を成り立たせる根柢にあるものとは何か、言語伝承文化論の立場から考えてみたいと思う。

一、雪の唱和歌

奈良県高市郡明日香村大字岡・島ノ庄といえ、万葉の時代の日本の首都の地である。叢書第十二集『飛鳥の祭りと伝承』櫻井満・並木宏衛共編の「岡・島ノ庄―民俗空間の基層」では、その岡・島ノ庄の地をフィールドに、辿れる限りの歴史伝承（文献資料を含む）と今日に伝わる民間伝承を重ね合わせて古代宮都の地を基層で支えたものは何だったか、民俗学的・環境論的に考えてみた。その際、本稿で問題とする天武天皇と藤原夫人の唱和歌についても取り上げてはいるが、ここでは「飛鳥の神奈備山」の所在について岡寺山説を主張するのに急で、歌そのものについては簡単にふれるにとどまっていた。以下、まずこの唱和歌二首を取り上げ、これまでの研究史を踏まえて、問題を明らかにしておきたい。

天皇、藤原夫人に賜ふ御歌一首

わが里に大雪落れり 大原の古りにし郷に 降らまくは後（巻二の一〇三）

藤原夫人和へ奉る歌一首

わが岡の於可美に言ひて落らしめし 雪の摧けしそこに散りけむ（同、一〇四）

天武天皇と藤原夫人の唱和歌は、『万葉集』卷二「相聞」の部立の中で、この二首だけが「明日香清御原宮御宇天皇代」の標目下に収められている。

藤原夫人とは藤原鎌足の娘、五百重娘のこと。彼女は天武天皇との間に新田部皇子をもうけ、「大原大刀自」と呼ばれた（卷八の一四六五）。のちに異母兄不比等と結婚、麻呂を生んでいる。この結婚に「古代独自の論理」を推測し、藤原家の大刀自としての権威を認める意見⁽³⁾もあり、早く折口信夫も彼女を「水の神女」と呼んで独自の論を展開している（後述⁽⁴⁾）。

歌の語句ならびに意味については、両首ともそれほど分かれた見解のある歌ではないが、天武天皇の一〇三番歌から見て行くと、上二句「わが里に大雪落れり」の「わが里」は天武天皇のいる浄御原宮をさすとみてよい。天武はまず自分の住む浄御原宮に「大雪」が降り積もったことを歌う。「大雪」は、たくさんの雪の意で、意味的には特に問題はないが、集中ほかに二例のみ（卷二の一九九、卷十九の四二八五）で、後世もあまり歌には詠みこまれず、記録的文章に多い表現⁽⁵⁾という。「大雪」の和歌史上最初の例がこの歌ということになる。

若干解釈に揺れが出るのが、助動詞「り」の理解の仕方だ、沢瀉『注釈』が今現に雪が降っているとしたのに対して、小学館の『新編全集本』が降り止んでいる状態にいうとしたところに問題が残ろうか。ただ、大雪の集中例、天平勝宝五年（七五三）正月の、

十一日大雪落り、積ること尺二寸あり。因りて拙き懷を述ぶる歌三首

大宮の内にも外にも めづらしく降れる大雪 な踏みそね 惜し（大伴宿祢家持 卷十九の四二八五）

には「布礼留大雪 な踏みそね」のように助動詞「り」を用い、降り積もった雪の量とそれを踏むことが話題になっている。それを参考にすれば、ここも降り積もった状態とみるべきだろう。周知のとおり正月の「大雪」は瑞祥⁽⁶⁾であり、

平安朝に至ると、大雪や初雪の時には官人に綿などの禄を賜ることがあつた⁽⁷⁾という。

次に、下三句「大原の古りにし郷に落らまくは後」は、藤原夫人のいる「大原」を「古りにし郷」と貶め、大雪が降るのは後だろうとからいかけている。「大原」は明日香村小原の地で、現飛鳥坐神社の地から東南にわずか二百五十メートルほど緩やかな坂道を上った所、伝板蓋宮の地からは東北に直線で約七百五十メートルほどの地点に位置する。伝承では藤原鎌足生誕の地といい、大原神社の奥には鎌足産湯の井も伝わっている。現在も大原神社は多武峰の談山神社の飛地境内であるが、このあたりに藤原夫人がいたのだろう。

「古りにし郷」には少し解釈に揺れがみられる。古びてしまった里の意ではあるが、以前住んでいた里、人の住むこと稀になった荒れた里のほか、昔通っていた女の家（本居宣長『古事記伝』）、そこに住む女の年齢を当てこすったからかい（阪下『注釈万葉集（選）』）などとする解釈まである。まず「古にし郷」は過去の新しく賑やかだった様子と対比され、天武のいる「わが里」すなわち浄御原宮と比較された故郷であることは動かない。ちなみに、

大原の古りにし郷に妹を置きて われ寝ねかねつ 夢に見えこそ（卷十一の二五八七）
のように二句を共有する歌もある。

なお、ここまで読むと、一首が同音反復の歌になっているのは明確だろう。フレリ・フリニシ・フラマクハと、オホハラ・オホユキの頭音の繰り返しは口誦のリズムを示し、この歌が吟誦の間から生まれたことを推測させる（武田『全註釈』）。また、天武の「よき人の」の歌（幾二の二七）も思い起こさせよう。

要するに、一首は、天武が大原にいる藤原夫人に対して大雪を共に見られないのを飽き足らず感じて、諧謔を加えつつ歌ったという解釈（窪田『評釈』）でよいだろう。契沖は「あはれみせはやとら山しめたまふなり」（『代匠記』初稿本）と述べているが、あるいは土屋文明のいうように「清御原宮にのぼることを促している」（『私注』）とみてもよい。

それでは、藤原夫人が唱和した一〇四番歌はどうだろうか。まず上三句「わが岡の於可美に言ひて落らしめし」は、藤原夫人が天武の歌の「落らまくは後」を受けて、自分の所のオカミに命じて降らせたと、反駁したものである。

「わが岡」は、諸注ほぼ、わが大原の岡すなわち作者藤原夫人が住む岡ととらえていて、異同がない。伊藤『釈注』も同様に理解しつつ、さらに「相手の『我が里』を見下ろす位置にあることをにおわして、わざと『我が岡』と言いかえたもの」と述べている。ただ、契沖が「此大原ノ里ノアタリノ岡」（『代匠記』精撰本）と述べているのが気にかかる。

ワガサトの例は一〇三番歌のほか、集中には卷四の「わが故郷」（六〇九）、卷十の「わが郷」（二二七九）、卷十二の「わが里」（三一五三）、卷十七の「わが佐刀」（三九八四）が見え、確かに作者の住む里や住んでいた里、本貫地などを示す。それに対して、ワガヲカの例は、卷八の「わが岡」（一五四一、一五四二）、同じく「わが岳」（一六四〇）の三例のみで、すべて大宰帥大伴卿（旅人）の歌である。旅人はワガヲカに咲く萩の花やそこに訪れるさ牡鹿、梅の花を詠んでいる。そこで、ワガヲカも作者の住む岡とみてよいかというと、つぎのような例が問題になる。

たまきはるわが山の上に立つ霞 立つとも居とも 君がまにまに（卷十の一九一二）

なかなかにか何か知りけむ わが山に焼ゆる煙の外に見ましを（卷十二の三〇三三）

これは、ワガ+地形名称の例を集中から求めたものである。どちらも比喩的序詞の例であるが、わが住む山とは取りにくいだろう。おそらく最初の歌は、自分の住む里に接した山の周囲に立つ霞を外側から見ての表現であり、次の歌も、自分の住む里に接した山もしくは持ち山での焼畑（野火か）の火の気を比喩にしているのだろう。このワガヤマの用語例と同様、ワガヲカも必ずしもわが住む岡とはいえないのではなからうか。ワガヲカは自分の領地であり視界の届く範囲を指し、いわば心的支配の行き届く空間をいうのではないか。

ちなみにヲカは、「周囲の土地より小高くなつてゐる所」（『岩波古語辞典』）をいい、おそらく「（山の）尾+処」を原義とすると思われる。「峯の上」（巻九の一七七六）や「向つ岳」（巻十一の一三五九）などのヲであり、「於久可」（巻十七の三八九七）の力である。当該歌についていえば、ワガヲカとは、藤原夫人の住むサト大原より小高くなつた所で、自分が領有すると意識しているヲカをいうのだろう。

二句日のオカミは集中唯一の例であるが、水の神の一種らしく、『古事記』の神話にイザナキがカグツチを斬つた時、「御刀の手上に集れる血」が「手俣より漏き出でて成りませる神の名」に「闇淤加美の神。次に、闇御津羽の神」と見える。同様な記載は『日本書紀』の神代上第五段一書第六にもあつて「号けて闇竈と曰す。次に闇山祇。次に闇岡象」とあり、同じく一書第七にも「高竈」と見えており、その訓注に「竈、此をば於箇美と云ふ。音は力丁反」とある。オカミは、山の神やミツハノメと一緒に宮廷神話にその生成が語られている。

「豊後国風土記」直入郡球罩郷には、「蛇竈 於箇美と謂ふ」と見え、景行天皇の行幸の時、奉膳の人が飲み水としてこの村の泉を汲んだところ、蛇竈がいたので天皇が「必ず臭かりなむ。な汲み用ゐしめそ」といった。そこで名を臭泉といい、のちに球罩の郷と訛つたという。ほかに仙覚の『万葉集註釈』所引の「常陸国風土記」逸文にも「大蛇」の記事があり、オカミは宮廷神話に語られるだけでなく、民間に信仰された水霊でもあつたことがわかる。

『説文』に「竈、龍也」とあるようにオカミは中国伝来の龍と似て、水をつかさどる精霊で、風土記の記載などからも蛇体神と信じられていたようだ。その語源はわからないが、「大神」の約とする『大言海』の解説は、オカミのミが上代特殊仮名遣いで甲類の仮名、「神」のミが乙類の仮名で、すぐには認めにくい。山本健吉『万葉秀歌鑑賞』は「おかみが男神で、みつは（岡象）が女神」といい、武田祐吉『全註釈』は、オカミは低級の神で、岡の地主神ぐらいの感があるという。

下句の「雪の摧けしそこに散りけむ」は雪の破片がそちらへ散つたのでしょうの意。「雪の摧けし」については、

クダケを名詞とするか、下二段動詞とするか、解釈が分かれている。つまり接続するシが強意の副助詞か、直接過去の助動詞かという語法上の問題である。『日本霊異記』には、「(空から落とされた男の)身摧ケ損ふこと、泗の囊に入れるが如し」(下十四話)など動詞の用例が見え、『岩波古語辞典』には「クダケはクヅレ(崩)・クヅ(屑)と同根。一つに固くまとまっているものをその機能を失うまで細かくこわしてしまいう意」とある。歌意の上では大きな違いはないので、ここは、ひとまず下二段動詞+過去の助動詞とみておく。

「そこに散りけむ」は、新潮古典集成本が「前歌の『大雪』に対して『くだけ』、『降る』に対して『散る』といって、過少にとらえたところにかけあいの妙味がある」といったように手ひどい決め付けであるが、表現の落差が大きい分だけ、二人の間の親愛の気分を想像させる。チルは、「木花知流比売」の名もあるとおり、もともと木の花や黄葉などの落下に用いられる表現だった。雪にはふつう「降る」が用いられ、チルが用いられるのは、

わが園に梅の花知流 ひさかたの天より雪の流れくるかも (大伴宿祢旅人 巻五の八二二)

のように雪とまがうばかりの梅の落花である。チルは、木の枝にほころび散る花のように元の物から分離して行く際に用いられる。

峯をの上に零り置ける雪し 風の共此に散るらし 春にはあれども(巻十の一八三八)

右一首筑波山作

は珍しい例だが、山の上に降り積もった雪の一部分が風によって散るのであり、藤原夫人の表現は随分意表をついたものといえよう。要するに、この一首は天武が贈った歌に対する返事であり、天武のからかいに対して言い返した才気あふれた歌だった。山本『万葉秀歌鑑賞』がこれを「なかば誣語に属する」もので、女歌の典型と見ているのも頷かれる。

二、飛鳥の龍神

以上、見てきたようにいくつか細かな意見の相違はみられるものの、ほぼこの唱和歌は、天武と藤原夫人の間での雪をめぐる機知の掛け合い歌としてとらえることができる⁽⁸⁾。それでは、この二首の唱和歌のどこに問題があるのか。前稿では、この唱和歌のうち藤原夫人の歌について、次のように記していた。少々長いが、論の都合上、引用してみたい。

このユーモアたっぷりの唱和歌二首のうち、藤原夫人の歌は、いわゆる女歌の典型といえるが、ここで注意したのは、飛鳥の里に降る雪は「丘の龍」（龍神）がもたらすものという共通理解が唱和の根柢にあったことである。「大原」の里は、岡寺山を要とした丘陵北側に位置する大字小原とみられる。皇極天皇の雨乞いの記録を引くまでもなく、古代天皇の職掌の一つとして、水の祭祀はきわめて重要な問題だった。折口信夫によれば、藤原氏の女性は宮廷の水の信仰を掌る巫女としての役割を担っていたという。要するに古代において「飛鳥岡」が意識された基盤の一つには、先に述べた岡寺山中腹に集中する水をめぐる信仰があったのではなからうか。

論証が不十分な上に、端折った文章で問題も多いが、前稿で考えたのは伝板蓋宮東方の「飛鳥岡」の民俗空間としての意味を古代の時空に当てはめてみる見方だった。いわば、民俗から古代へとという方法的試みである。これを足場にして考察の糸口を辿ってみると、いくつかの問題がクローズアップされてくる。

まず風土論・環境論の立場から見て古代の「飛鳥岡」とは、どういう空間だったのか、それと藤原夫人の歌う「岡」とは関係がないのか。つぎに、「岡の龍」とは何をさし、藤原夫人がこの「岡の龍」を意のままに扱うとはどういうことなのか。そして、そもそもこうした唱和歌が『万葉集』巻二「相聞」の「飛鳥浄御原宮」の標目下に唯一の作品

として掲載される理由は何か、などである。要するに明日香という風土の中でこの唱和歌をいかに読み、『万葉集』というテキストの中にもどのよう位置付けるかということである。

まず「飛鳥岡」については、『日本書紀』舒明二年（六三〇）十月十二日条に「天皇、飛鳥岡の傍に遷りたまふ。是を岡本宮と謂ふ」と見える岡で、その麓に岡本宮が営まれたことがわかる。のち舒明八年（六三六）六月岡本宮は火災に遭い、宮は遷るが、孝徳天皇の難波宮の時代を経て、斉明二年（六五八）に「是歳、飛鳥の岡本に更に宮地を定む。……号けて後飛鳥岡本宮と曰ふ」とあり、舒明の妻である斉明天皇が再び飛鳥の岡本に宮を定めている。

また、天智天皇の近江宮の時代を経て、天武元年（六七二）九月の条には、壬申の乱に勝った天武天皇が凱旋して「庚子（十二日）に、倭京に詣りて、嶋宮に御す。癸卯（十五日）に、嶋宮より岡本宮に移りたまふ。」と見え、続けて「是歳、宮室を岡本宮の南に営る。即冬に、遷りて居します。是を飛鳥浄御原宮と謂ふ。」と記す。このように見てくると、岡本宮が舒明・斉明・天武という夫・妻・子にとつて飛鳥京の宮作りの起点になっている観がある。それは岡本宮が「飛鳥岡」の麓の宮であり、まさに「飛鳥岡」という空間を聖地と意識した結果ではなかったか。

岡本宮については、従来香具山の南方、大官大寺址付近に求める説が有力だったが、最近は大宇岡の伝板蓋宮付近に求める説が有力になっている。¹⁰かつては岡本宮の「岡」を北方の雷岳に比定していたのだが、それに比べれば伝板蓋宮はずいぶん南に下り、東を眺めると二月初午の厄除け参りで有名な岡寺（東光山真珠院龍蓋寺）を擁する岡寺山、そして尾根伝いに細川山、多武峰に連なる。つまり「飛鳥岡」とは、明日香村東方の丘陵で、岡寺山の丘陵部から北へ連なる大字東山・小原・八釣・奥山のあたりを総称する地名だったのでろう。

それが聖地と見られるのは、「斉明紀」が先の記事に続けて「田身嶺に、冠らしむるに周れる垣を以てす。田身は山の名なり。此をば大務と云ふ。復、嶺の上の両つの槻の樹の辺に、観を起つ。号けて両槻宮とす。亦は天宮と曰ふ」と記す記事と関わるかもしれない。「田身嶺」は藤原鎌足を祭る談山神社のある多武峰であり、その峰の上の槻の木の間

に宮を建て、垣を巡らしたという。「観」や「天宮」は道教の寺院や天帝の室をさす語で、その影響が認められるが、飛鳥の東方の最高所に位置する多武峰が岡本宮の宮定めと関わって、聖なる空間として区画されているように見える。また、それと関わって岡寺の地が重要な意味を持っていたのではないかと思われる。岡寺の地（ヲカ）は、多武峰（ヤマ）と岡本宮（サト）との接点となっている。そこには後世の文献ではあるが、龍王の祈雨伝承や義淵僧正にまつわる龍蛇退治の伝承が色濃く残っていて、この場所が水霊祭祀の聖域だったことを見せている。まず『諸寺建立次第』（鎌倉初期成立）には、「法華験記」を引用して、

龍海寺有一僧。年来誦法花妙、能覺文義。龍神感之、反人形、常成親昵約束。干時天下旱魃。天皇聞此事、召僧祈雨。籠王言、雨偏不龍王所知。源大梵天王進土也。若我開雨岩戸、走天帝等責蒙。雖然年来聽聞經。何空為乎。若為天帝失命者、必可訪後世云々。其後三介日雨降。仍其龍死骸上得寺。（『校刊美術史料寺院篇』上巻）

とあり、また『西国三十三所名所図会』（嘉永六年（一八五三）刊）にも、

一書に云ふ、人皇二十九代天智天皇の御宇この岡の里の山に毒蛇すみて人民を悩ますことはなはだし。武士等も毒氣に当たりて退治する事能はず。これによつて當時の高僧たる義淵僧正に勅ありて毒蛇を退治すべきとなり。義淵僧正奉つて彼所にいたり、秘文を唱へ、数珠をもつて大蛇の頭を打ちたまへば、大蛇たちまち身体ぢぢまり、動く事能はず。原来僧正大力なれば、毒蛇の角を持つて引き出し、その所に池あるを僥倖に、池中に大蛇を投げ込み、五十六億七千万歳りうげさん会の暁まで出づる事あるべからずと、石に阿字の梵字を書きて、これを以てこの他の蓋とし、毒蛇を封じこめたまふ。かくて後、ここに寺を建立し、龍を封じ、蓋をしたまふ由縁によつて籠蓋寺と号けたまふとぞ。（角川書店『日本名所風俗図絵』18）

とみえる。

『諸寺建立次第』の記録は、籠王が法華経聴聞の功德によつて、雨をもたらしたとするもので、『曾我物語』巻二

などにも類話が見えるように岡寺固有の伝承ではない。寺社建立の縁起に多く見えるもので、地主神の鎮祭における仏教の優位を鋭く話型である。『西国三十三所名所図会』の伝承も、結局は同種の説話で、寺名の由来を語るが、今も観音堂の前には龍蓋池という池があつて、池の中央に注連縄が張られ、杭のような岩の下に石の蓋があつて毒蛇が封じ込められているという。角ある毒蛇は伽藍造営以前の地主神で、それを仏教の法力で祀りこめたとするのである。この池には、実際雨乞いの伝承もあつて、岡の集落ではヒヤケ（旱魃）の時には村中総出で岡寺山の頂上まで登り、松明に火を点けてから一気に岡領の田まで下り、「雨降れたんもれやー、胡瓜も茄子もカラカラだー」と歌い歩いた。そして再び岡寺まで登り、龍蓋池の石の蓋を揺すつて雨乞いした⁽¹²⁾という。

こうした伝承がはたして万葉の時代にまで遡れるものかどうかは問題が残る。しかし、岡寺は、『続日本紀』天平宝字六年（七六二）四月二十三日の条には「勅して、越前国江沼郡山背郷の戸五十畑畑を岡寺に施入したまふ。」と見えており、確実な初見資料に天平十二年（七四〇）七月八日付「写経所啓」がある⁽¹³⁾という。また、岡寺に隣接する治田神社境内の発掘調査によつて、奈良時代の軒瓦と基壇が出土しており、白鳳期の瓦も出土している⁽¹⁴⁾。行基や道鏡などの師である義淵僧正の伝記もいまひとつ明らかでないが、八世紀後半にはすでに岡の地に宗教施設が建立されたのである。伝板蓋宮の東方に位置する「飛鳥岡」の地が万葉の時代に水霊祭祀の聖地として意識されていた可能性は高いのではないだろうか。

とすれば、つぎに考えられてくるのが、この「飛鳥岡」の地と藤原夫人が歌う「わが岡の於可実」との関わりである。ワガヤマの例からいっても「わが岡」は、必ずしも自分が住む岡の意ではなかった。また、確かに小原は伝板蓋宮の地よりも丘陵上にあるが、藤原夫人が自分の住む大原の地を表現するなら、そこがヲカという地形であつても住んでいるのだからサトと呼ぶのが本当ではなからうか。要するに藤原夫人が歌う「わが岡」は、藤原夫人の住む大原ではなく、大原から見てさらに丘陵部であり、南に七百五十メートルほど離れた所、水霊祭祀の伝承のある岡寺山の

地ではなかったかと考えられてくるのである。

古代飛鳥において、祈雨・止雨に関わった神には、『延喜式』に載る飛鳥社四社と飛鳥山口神社があげられる。また、雷岳が雷神祭祀の聖地だったこともすでに論じられている⁽¹⁵⁾。飛鳥社の位置は、『日本紀略』天長六年（八二七）三月十日の条に「大和高市郡賀美郷甘南備山の飛鳥社を、同郡同郷鳥形山に遷す。神の託宣に依る也。」とあって、現在の飛鳥坐神社の地とは異なっていた。賀美郷の甘南備山に祀られていたのは確かだが、その甘南備山の所在がわからない。飛鳥山口神社も現在飛鳥坐神社の境内に小祠として祀られ、宝暦年間までの社地が小字ミノヤブにあったことは記録に残るものの、これもどこまで遡れるか定かではない。ちなみに奈良県立橿原考古学研究所作成の「大和国条里復原図No 88」には、現岡寺の北方二百五十メートルの地点にミノヤブとは別に山口の小字名も確認できる⁽¹⁶⁾。

また、皇極天皇の元年（六四二）八月一日条には「南淵の河上」での雨乞いの記事が見える。この年六月の早魃はひどく、民間信仰的な殺牛馬による神祭りが行われ、蘇我大臣による大乘經典の転読（大雲經）や悔過も行われたが効果なく、ようやく天皇自身の「跪きて四方を拝む。天を仰ぎて祈ひたまふ」という行為で雨を降らすことができたという。櫻井満先生は、甘南備山南淵山説を唱えるに際して、この「南淵の河上」での祈雨の記事を重視しているが、この行為は『公事根源』などが元旦の「四方拝」の嚆矢とするように、天子が川を遡り天地を感応させるといふ陰陽道的・道教的かつシャーマニックな思想が背景に考えられる。おそらくこれは特定の神社（たとえば飛鳥社）で行った雨乞いではなく、飛鳥川の上流であるところに意味があるのではなからうか。

万葉の時代に飛鳥社があった飛鳥の神南備山の所在については、いまだ確証はもてないものの、古典と民俗学の会の飛鳥共同調査以来、可能性として岡寺山説を主張している⁽¹⁷⁾。もしそれが正しいとすると、藤原夫人の「わが岡の於可美」は飛鳥の神南備山と重なることになる。なお、元文二年（一七三七）に彦然の著した『紅葉拾遺』の談山神社嘉吉祭についての記事の中に、

又按永正祭祀之例、左方鷲森 在今井谷 神主、右方神名備森 又名御神森在細川村傘嶺之辺 神主並対承事、蓋今神達 此人拝祠下達志 願於神、故得名也。等其末族乎、……（『神道大系 神社編 大和国』）
という記事がある。永正は十六世紀の初頭であり、記事そのものの資料価値も問題になるが、「飛鳥の神南備山」の位置をめぐっては、今後さらに考えてみなければならぬ。

三、浄御原宮のことほぎ

さて、つぎに藤原夫人と「わが岡の於可美」との関係であるが、これについては折口信夫が早く次のように述べていた。

天武の夫人、藤原大刀自は、飛鳥の岡の上の大原に居て、天皇に酬いてゐる。此歌の如きは「降らまくは後」とのからかひに対する答へと軽く見られてゐる。が、藤原氏の女の、水の神に縁のあつた事をみせてゐるのである。「雨雪の事は、こちらが専門なのです」かう言つた水の神女としての誇りが、おもしろく昔の人には感じられたのであらう。

折口は、藤原氏の女と水の神との関わりについて述べている。さきに小野寛・櫻井満共編『上代文学研究事典』（平成八年（一九九六）、おうふう）の「藤原夫人」の項で「水の女の職掌を背景に、機知の唱和で天武朝の安泰を象徴的にあらわす」と述べたのはこの折口の解釈を受けてのものである。

なお、ここで水の女の職掌といったのは、大嘗祭に唱えられる「中臣寿詞」（天つ神の寿詞）の「天つ水」伝承のことを指している。そこには、皇御孫の尊の前に仕える中臣の祖先神天の児屋根の命が天の忍雲根の命を遣わして、「天つ水」を地上にもたらすことが述べられている。天の忍雲根の命が、天の二上で玉櫛を刺し立て神秘的呪文を唱

えると、杖立て伝説のごとくたくさんの竹が生え、その下から天の八井が出現する。この水をもつて地上の水をませ「天皇の御膳つ水」に用いるというのである。この「天つ水」奉仕の伝承を、天武天皇はもちろんのこと藤原夫人が知らなかったわけはなからう。もともとこの天皇の水の儀礼には中臣氏だけでなくいろいろな氏族があたっていたのだろうが、天武朝には中臣を源とする藤原氏の女性が実際の即位儀にこの水の職掌に携わった可能性も高いのではなからうか。とにかく、この二人の唱和歌を理解するには、折口のいうように、藤原氏の女性の水の神女としての矜持を認めておく必要がある。

これではば天武天皇と藤原夫人の唱和歌についての風土論的・環境論的な視点を加えた解釈はつきるが、最後にそもそもこうした唱和歌が『万葉集』巻二「相聞」の「明日香浄御原宮」の標目の中に収められる理由は何か、考えておきたい。天武朝の相聞歌としてこの二首は唯一の収録例であり、まるで「明日香浄御原宮」の代表歌として、天武朝の「相聞」の世界を象徴的に担う歌のようにみえるのである。

天武天皇が雷神制御の力を認められた天皇の一人であったことはかつて述べた⁽¹⁸⁾が、天武は『古事記』序文に「……飛鳥の清原の大宮に、大八洲御しめしし天皇の御世に登りて、潜龍、元を体し、洊雷、期に応じき」と記されている。「潜龍」は「洊雷」とともに皇太子を指す易の言で、天子の徳を前提にした表現として水底に潜みいまだ雲を起こさぬ龍をいう(西宮一民校注『古事記』新潮日本古典集成)。「潜龍」の言は、吉野にこもった大海人皇子の史実の比喩でもあるが、天武天皇は、周知のように「天文・遁甲に能し」(「天武即位前紀」)と称されるほど、道教的な思想に深い造詣をもつた天皇だったようだ。天子をさして「龍顔」というが、天武天皇は日本ではじめて龍の徳を身につけた天子として意識された天皇である可能性が高い。この藤原夫人への贈答歌での天武の歌は、飛鳥の里に「大雪」の降るのを、龍王を支配下におく天子としての自分の靈威の強さに求めているのではなからうか。もちろん藤原夫人にまつわる水の女としての信仰伝承を知っていることである。すなわち、わが天武朝に瑞雪の降るありさまを、天

武は天子としての自分の力のなすところと胸を張って表現したのではないか。いうまでもなく、龍は四神の一つで、方角では東、季節では春、五行では木、色彩では青を支配する靈獣である。古代中国では漢の武帝がはじめて龍を飼いならした天子といわれ、高祖（劉邦）もその母が蛟龍と交わった子と伝えるように、龍は王権のシンボル⁽¹⁹⁾となった。それをはじめて飛鳥の都で体現した天皇とするのが、天武の誇りだったのではないか。

それに対して、藤原夫人は、自分が祀る岡の竈に命令してこちらに降った雪の破片がそちらに散ったのですと歌った。それは、天武の歌に対して、水の女としての矜持が歌わせた親愛なる反駁の表現だった。両者には、親密な機知の遊び感覚が認められるが、それだけではない。二つの歌は、結局どちらも大雪であることを主張していることになる。すなわち、この唱和歌二首では、天武天皇の龍をも支配する王としての徳と藤原夫人の水徳と両者あいまって、浄御原宮の安泰と反映をことほいでいるのである。

そこに、この二首のみが『万葉集』巻二「相聞」の「明日香浄御原宮」の標目のもとに代表として収められた理由もあろう。天武天皇が壬申の乱を平定した後、大將軍贈右大臣大伴卿（御行）が歌ったという、

大君は神にしませば 赤駒の腹這ふ田居を都となしつ（巻十九の四二六〇）

が伝わるごとく、天武の国土平定と即位は、神のなす偉業として神話的に語られていた。偉大な大王であり、この国土を支配する日知り（日の皇子）としての大王天武が、妃との和やかな雪の唱和を伝えているところには、王権の安泰をことほぐという奥深い意味があったものとみななければならぬ。

結び

本章は、民俗から古代へという方法的自覚のもと、天武天皇と藤原夫人の唱和歌について、まず風土論・環境論的

視座から天武天皇と藤原夫人の唱和歌の基盤を明らかにし、ついでこの二首を読み解きながら『万葉集』にこれらの歌が収録される理由まで考えてみた。

かつて櫻井満先生は、万葉集研究に民俗学が関わりるところとして、

(一) 歌の素材としての民俗的事象

(二) 歌の発生や伝承とその場や担い手

(三) 歌の変遷や展開とその場や担い手

の三ヶ条をあげ、「人間の生活がわかっているのはじめて歌が理解できる」ことを強調されて、民俗学的研究の立場を明確にされた。その後、還暦を記念して編集した『万葉集の民俗学』では、「万葉民俗学」を提唱されたが、その行く先に「古典民俗学」の方法を考えておられた。いたずらに現在の民俗を古代に押し付けるのではなく、その時代の民俗をその時代の中で位置付け、その発生と変遷を明らかにすることが民俗学的研究の方法だと常に説かれていた。

そもそも歌のことばとそのやりとりは、歌い手の歌唱の目的や、聴き手との間にある個人的な事情にとどまらず、歌の歌われる素材や内容、歌の歌われる時や場、聴衆の存在など、歌を取りまく〈環境〉に多くを負っている。ことばが歌を取りまく〈環境〉の中で、どのように影響を受け、その制約の上に生成され、さらに新たな文学の地平を切り開いていったか、言語伝承文化論の立場からも、風土論・環境論的なアプローチは欠くことのできない方法の一つなのである。

注

(1) いうまでもなく、その方向性を示されたのは櫻井満先生だった。はやく先生は、「万葉集の成立基盤―大和の六御県をめぐる―」(『國學院大學紀要』第十一号、昭和四十八年(一九七三)三月、『万葉集の民俗学的研究』、平成七年(一九九五)、おうふう、著作集

二)で、内廷直轄領であった大和の御県神社や山口神社・水分神社の歴史と地理的分布を踏まえて、『万葉集』の成立に関する重厚な論を展開しておられ、その他にも風土論的視点から多くの論をものさされていた。その成果の一端は、櫻井満『古代の山河と伝承』(平成八年(一九九六))、おうふう、著作集七)にまとめられている。

(2) 反面、具体的な作業過程では、さまざまな問題点も生じた。叢書作成に伴う民俗誌の記述の問題や、古代偏重に対する研究目的上の意見の食い違い、それと関わって、中世史・芸能史などへの目配りの欠落の問題などである。

(3) 『注釈万葉集(選)』(昭和五十三年(一九七八)、有斐閣新書) 阪下圭八執筆。

(4) 折口信夫「水の女(1)」(『民族』第二巻第六号、昭和二年(一九二七)九月)、「水の女(2)」(『民族』第三巻第二号、昭和三年一月)、『古代研究 民俗学篇一』、昭和四年(一九二九)、大岡山書店、全集2)

(5) 村田正博「我が里に大雪降り」(『いずみ通信』八、昭和六十一年(一九八六)一月)

(6) 櫻井満「万葉集の民俗学」(『万葉集の民俗学』、平成五年(一九九三)、桜楓社。のちに『万葉集の民俗学的研究』、平成七年(一九九五)、おうふう、著作集二)

(7) 林田孝和「源氏物語にみる雪の精神史」(『源氏物語の精神史研究』、平成五年(一九九三)、桜楓社)

(8) なお、最近平館英子は「摧く」の語や「塵」の用字に漢詩文の知識を認めて「降る雪を我が心に砕けてちる塵と表現し、共に雪見のできない嘆きを託した」と解した(『別冊国文学No.46 万葉集事典』の「万葉集名歌事典」、平成五年(一九九三)、学燈社)が、両首が得意即妙の歌の掛け合いと成り立ちにくいと思う。

(9) 拙稿「岡・島ノ庄」(櫻井満・並木宏衛共編『飛鳥の祭りと伝承』、平成元年(一九八九)、桜楓社)

(10) 大脇潔「新益京の建設」(『新版「古代の日本」第六巻近畿Ⅱ』、平成三年(一九九一)、角川書店)、菅谷文則・竹田正則『日本
本の古代遺跡7 奈良飛鳥』(平成六年(一九九四)、保育社)など。

(11) 福永光司「古代信仰と道教」(『道教と古代文化』、昭和六十二年(一九八七)、人文書院)、注(2) 前掲書収録「巻向の川と

齋槻が嶽と」（『河川レビュー』、昭和六十三年（一九八八）十二月、著作集七）

（12）大字岡の花井義一さん（明治三十六年生まれ）談。注（9）前掲論文、および拙稿「龍蓋池」（『別冊歴史読本』第十八卷第三十号、平成五年（一九九三）十月）参照のこと。

（13）新日本古典文学大系本『続日本紀』三（平成四年（一九九二）、岩波書店）の補注24の一五。

（14）奈良県立橿原考古学研究所編集『奈良県遺跡調査概報 一九八二年度』（第一分冊、昭和五十八年（一九八三））

（15）吉井巖「雷岳の歌」（『万葉集を学ぶ』第三集、昭和五十三年（一九七八）、有斐閣）。雷岳の雷神祭祀に関しては、拙稿「人麻

呂と雷岳——ふたつの大君讃歌——」（『上代文学』第六十九号、上代文学会、平成四年（一九九二）十一月。本書第三部第五章）も参照のこと。

（16）菊地義裕「飛鳥——神々の聖地」注（9）前掲書参照のこと。

（17）注（9）及び注（16）論文参照のこと。

（18）注（15）拙稿に同じ。

（19）中野美代子「龍の栄光と挫折」（『中国の妖怪』、昭和五十八年（一九八三）、岩波新書）

（20）櫻井満「万葉集と民俗学」（別冊国文学 No 3 『万葉集必携』、昭和五十四年（一九七九）、学燈社、著作集二）

（21）注（6）に同じ。

第五章 ふたつの大君讃歌

——人麻呂と雷岳

序

天皇^{いかに}雷^{いかづちの}岳^{をか}に御遊^{いであ}しし時、柿本朝臣人麻呂の作る歌一首

大君は神にしませば 天雲の雷の上に庵りせるかも（卷三の二三五）

右は、或る本に曰はく、忍壁皇子に献るといへり。その歌に曰はく、大君は神にしませば 雲隠る雷山に宮敷きいます

『万葉集』卷三巻頭に載る柿本人麻呂の「雷岳の歌」には、本文歌と左注歌の二様の伝えがある。本文歌と左注歌は、作歌事情と歌詞のうえで異同をみせるが、この異同は、歌一首の表現レヴェルからみて小さくなく、それはたとえば、吉井巖による本文歌の「天雲の」の語の把握⁽¹⁾、神野志隆光の「天皇神格化表現」の達成という視座での定位⁽²⁾、遠山一郎の「大君は神にしませば」の句を共用する歌個々の表現をめぐる検討⁽³⁾などからも確認されるところであろう。

具体的にいえば、両者は「大君は神にしませば」の句を上二句に共用しつつ、下三句に本文歌が「天雲の雷の上に庵りせるかも」、左注歌が「雲隠る雷山に宮敷きいます」と異同をみせるわけだが、この両者の関係を人麻呂の「天皇神格化表現」の達成（天皇神格化表現史）という視座から、左注歌の「改作」として本文歌の水準が獲得されたとする位置づけもなされているのである⁽⁴⁾。卷三巻頭にあわせておさめられた人麻呂の「雷岳の歌」の本文歌と左注歌が、その歌の質を異にしてあることは、確かに認めるべきことと考える。

ところで、いまふれた人麻呂の「天皇神格化表現」の史を認めるとき、その「改作」という行為の実質はどこに求められるのだろうか。折口信夫は、本文歌について「地名の雷岳から、鳴る雷にとりなし、誇張して言つた処に、面白があるのだ。傑作⁽⁵⁾」と述べているが、古代の歌が、歌人／対象／場／聴衆といういわば歌をとりまく〈環境〉のもとに生るものとするとき、さらに表現レベルから本文歌・左注歌の差を定位しつつ、折口のいう本文歌の「とりなし」の動態的把握⁽⁶⁾を、左注歌をも含めて、あらためて問題とすべきではなからうか。

一、読解・定位の課題

問題の解決にむかう前提として、まず人麻呂の「雷岳の歌」の本文歌と左注歌に対するこれまでのとらえ方を検討しておかねばならない。両者の読解・定位は、どのようになされてきたのか。先掲の吉井・神野志・遠山三氏の論を、その俎上にのせてみるところからはじめたい。

最初に吉井論文から取り上げよう⁽⁷⁾。氏は、本文歌を、左注歌からの展開として「新しい工夫」と定位し、持統朝における人麻呂による「天皇即神観の短歌的達成」と位置づける。対して左注歌の発想・表現については、「人間の地上の営みに密着し」ている下句が上句との間にずれを生じており、「表現の聖性に惰性をもちはじめた」ものと述べる。

さて、右の吉井論文における本文歌と左注歌に対する表現上の定位には、問題がないだろうか。まずいえるのは、本文歌に対する人麻呂の「新しい工夫」を強調するため、左注歌の表現についてあまり検証がなされていない点であろう。氏は、下句「雲隠る雷山に宮敷きいます」が上句「大君は神にしませば」の「聖性」と埋めがたい距離を持つとも述べるが、はたして上句と下句の間に埋めがたい距離が認められるのか、検証が必要などころだろう。それはま

た氏が、本文歌の「天雲」の語に「非地上的・他界的・呪術的な観念」を認めることもかかわる。これらの観念のうち、他界的・呪術的観念などは左注歌にも認められる可能性を持つからである。

なお、「雷」の語の把握も問題を残す。氏は、「雷岳」に臨んだ人々がまず「地名を生むに至った天皇鎮護の吉祥の信仰」を実感したとするが、その想定は、飛鳥の神奈備を「皇孫の命の近き守り神」とする「出雲国造神賀詞」の記述による。飛鳥の神奈備が「雷岳」かどうか、問題のあるところでもあり、本文歌の表現が「在地の皇権守護の宗教意識」などを含みもつと認めるには、一段の径庭があるだろう。

つぎに神野志論文である。氏は、本文歌について、左注歌や卷三の二四一番歌のような表現の水準をこえてゆくものにとらえ、人麻呂は、「『神』性内在化の表現的獲得の追求」の過程に「持統四年正月の即位以後にこうした作品をつうじて、現実の『おほきみ』の神格化表現の定着をはたした」のであり、それは左注歌から本文歌への言語操作を通じてはたされたという。氏の論は、吉井論文を修正・補完しつつ、左注歌の「改作」として本文歌を位置づけているのである。

ただ、このとき神野志論は、左注歌の表現をどのようにとらえていたか。そこに問題がある。氏は、左注歌が「イカヅチの名の縁で『雲隠』を枕詞的に冠しつつ、そこに『宮敷き座す』のを、『神』たるゆえだと納得してみせる」ととらえるが、「それにしても惰性を感じさせるのは否めない」と述べるのである。まずはたして左注歌の「雲隠る」は、イカヅチの名の縁で枕詞的に冠したものののだろうか。そして吉井論文同様、左注歌に「惰性」を感じるとする見方にも問題があるろう。まずは左注歌に惰性を感じる前に、その表現を左注歌に固有な表現上の達成としてみる視座が必要なのではなからうか。

その点、遠山論文は、左注歌に対してもより具体的に表現の質をおさえ、そのうえで本文歌との表現上の差を定位しようとしており、⁽¹⁾ 順当な手続きといえる。氏の論では、まず本文歌の「庵りせるかも」は「日常の営みにあらざる

神事を表現している」とされ、対する左注歌の「宮敷きいます」は、「宮」も「敷く」も「ともに取り立てて非日常的な事柄を表わす語ではないので、日常的な次元で『宮』の営みを称える表現」とされる。そして結論的には神野志論文と同様、左注歌の改作として本文歌を位置づけるのである。

しかし、ここで問題となるのは、その定位に用いられる非日常／日常といった概念であろう。こうした二項対立の図式で両者の絶対的な相違が定位されるか、どうか。たとえば、左注歌の表現は、はたして非日常性を有するとはいえないのだろうか。

以上のように三氏の論を検討すると、やはり人麻呂の「雷岳の歌」の本文歌と左注歌の読解・定位には、いまだ残された問題があると思われる。ここに至って、いま一度、本文歌と左注歌の表現を再検討することが必要になろう。

二、本文歌と左注歌の表現

人麻呂の「雷岳の歌」の本文歌と左注歌の表現を検討するにあたって、はじめに確認しておきたい点は、古代の歌が歌人／対象／場／聴衆の相互作用のもとに生るものとしてある、ということである。それは歌をとりまく〈環境〉といってもよいが、人麻呂の「雷岳の歌」の場合も、その目的や意味・機能、文学的達成は、まずこうした〈環境〉のなかにたちあらわれるとみるべきだろう。

「雷岳の歌」の場合、その対象／場／聴衆は、本文歌では「天皇御遊雷岳之時作歌」、左注歌では「(遊雷岳之時) 献忍壁皇子歌」の中に含まれている。必ずしも歌の対象や聴衆は明確ではないが、両者とも歌の環境の基盤に「雷岳」への「遊」があつて、そこに比較の起点が求められるだろう。ただ、「雷岳」への「遊」の実体については、たとえば秋成のいう「秋のみぢ見」⁽¹²⁾、高崎正秀の「国見」⁽¹³⁾、西宮一民の「国見か何かの儀礼的行為」⁽¹⁴⁾、辰巳正明の「壇上」

祭祀、櫻井満の「請雨」説などがある。しかし、ここではまず両者の歌の表現に即して、人麻呂が具体的地名「雷岳」を、本文歌では「雷」、左注歌では「雷山」と表現していること、それが歌の目的や意味・機能、文学的達成と関わりながら、下句を成り立たせてくるという視座が必要と考える。具体的にいえば、人麻呂が環境の中で歌の意味的達成をめざした時、本文歌ではヲカという地形語をカットして下句をつむぎだし、左注歌ではヲカという地形語をヤマという表現に変換しながら下句をつむぎだしてくと見るのである。

そこでまず本文歌であるが、本文歌の下句「天雲の雷の上に庵りせるかも」は、現実の「雷岳」において、それを「雷」と表現することによって雷神の属性が外在化・顕在化されたといえよう。それは「雷岳」にまつわる伝説や意味づけを、本文歌をとりまく環境のもと再解釈する営為とみることができるといえる。このとき「天雲の」という修飾句は、吉井氏のいうとおり、左注歌とは異なって「天の観念」や「非地上的」観念を担う語として選びとられた表現と理解されるが、問題は、一方でイホリス、一方でミヤシクという語を用いて、本文歌・左注歌それぞれの世界を形作るうとした人麻呂の表現の方法として把握されねばなるまい。

さて、イホリスという語の持つ意味内容の大枠は、ある空間に場をしめる行動をあらわす。左注歌のミヤシクも基本的に同様にみえるが、たとえばイホリスは、

玉藻刈る処女を過ぎて夏草の野島が崎に伊保里す 吾等は（巻十五の三六〇六）

のように、「旅」にあつて、ある空間からある空間へと移動する行為を引きとりつつ、一時的にある空間に場所をしめる表現としてある。またそれは、

竹島のあど白波はさわけども 吾は家思ふ 五百入悲しみ（巻七の一二三八）

のように、おそらく官人が現実的で切実な「旅」の状況下で、漂泊感や不安感を漂わせつつ悲傷感をもって故郷をしのぶ表現でもあった。こういった性格は、ミヤシクにはうかがえない。とくにイホリスが当時の官人たち、すなわち

「聴衆」たる大宮人にとって現実的で切実な表現だったことは重要であろう。

ただ本文歌の場合は、聴衆にとって現実には漂泊感や不安感、悲傷感をもって身近に感じられる語を用いながら、いささかもそうした性格はあらわれていない。いわば人麻呂は、「神」たる「大君」が官人たちⅡ聴衆とはまったく異なっており、荒ぶる雷神の属性を顕在化した雷岳でさえ、いささかの漂泊感や不安感、悲傷感もなく、たやすくイホリすることを歌うのである。こうして表現された「大君」の営為は、一首全体がそもそも官人や臣下ならざる「大君」の旅であり、まつろわぬモノを言向ける、または荒蕪の地を支配するといった、いわば〈国覓ぎ〉の旅として表現されたといえるのではないだろうか。なお、〈国覓ぎ〉とは、未知の国土を求めることであるが、「神代紀下」の天孫降臨の条にニニギノミコトが「管束の空国を頓丘から国覓ぎ行去りて」遊行し、家持の「族を諭す歌」（巻二十の四四六五）に大伴の祖神が「山川を 岩根さくみて 踏みとほり 国覓ぎしつつ ちはやぶる 神を言向け まつろはぬ人をも和し」とみえるとおり、無秩序な国土を皇権の威力によって秩序化する神話的表現であって、人麻呂は、天皇の宿りをそうした〈国覓ぎ〉の旅として神話的に表現したのである。

それでは、左注歌はどうだろうか。左注歌の下句「雲隠る雷山に宮敷きいます」は、現実の「雷岳」において、それを「雷山」へと変換した表現であり、いわば具体的地名「雷岳」の巨大化といえる。すなわち「雷山」という表現は、「雷岳」にまつわる伝説や由来を内在させたまま、巨大化して讃め称える営為といえよう。

このとき問題は、その「雷山」に冠する「雲隠る」とそこに「宮敷きいます」とが、どのような表現としてあるのか、である。まずミヤシクについていえば、ミヤシクは、イホリスのような移動または一時的という性格を持たない、定着または恒常性を保証された表現とみられる。ミヤシクという熟合した用例はこの左注歌以外『万葉集』にはみえないから、つぎのような用語例を参考にしよう。

……御心を 吉野の国の 花散らふ 秋津の野辺に 宮柱 太敷座波……（巻一の三六）

・やすみしし 吾が大君 高照らす 日の皇子 茂座 大殿の上に ひきかたの 天伝ひ来る 白雪じもの 往き
かよひつつ いや常世まで（巷三の二六一）

・……績麻なす 長柄の宮に 真木柱 太高敷て……（巻六の九二八）

・荒野らに里はあれども大君の敷座時は京師となりぬ（巻六の九二九）

こうしたフトシク、シク、フトタカシクといった用語例は、人間の地上の営みではあっても一般化してすべての人間に対して用いられるのではないことは明らかだろう。単なる「立派な建て物の営み」をいうのではなく、「大君」の営みについていう語であり、それは、たとえば『延喜式』「祝詞」などにも、

・……皇神の敷坐す下つ磐ねに宮柱太知り立て……（祈年祭）

・……皇神等の敷坐す山山の口……（広瀬大忌祭）

とみえるように、非日常的営為をいう称え言なのであり、まさに祭式的表現だったと考えられる。なお、ミヤシクという表現が祭式の言語であり、そこに恒常性や安定感が必然的に生ずるところから、忍壁皇子の宮が雷岳にあったとする説も生まれてくるのだろう。たとえば、平成三年六月十二日に発表された雷岳北方遺跡を忍壁皇子の宮とみる立場も、実は当面の左注歌が文献上唯一の証拠であるわけで、この歌表現のみで皇子の宮の存在を雷岳北方遺跡に求めることは慎しむべきだろう。要するにミヤシクの表現は、祭式による（宮讚¹⁸）の表現なのであり、左注歌のミヤは皇子が日常過ごした住居ではなくて、祭祀の場の敷設（仮宮）とみるべきなのである。

それでは「雲隠る」はどうであろうか。この表現は、単にイカツチの名の縁で冠されたのか、また「日常の次元にとどまる」のか。そうではなく、「雲隠る」は、人麻呂が「雷岳」を「雷山」へと変換するのと呼応して必然的に選ばれた表現ではなかったか。単にイカツチの名の縁で冠されたのではなく「雷岳」を「雷山」へとその伝説や由来を内在させたまま巨大化する表現の営みの中で「雲隠る」は冠されたのではなからうか。たとえば、額田王の近江

遷都歌をみてみよう。

味酒 三輪の山 あをによし 奈良の山の 山の際に い隠るまで 道の隈 い積るまでに つばらにも 見つ
つ行かむを しばしばも 見放けむ山を 情なく 雲の 隠さふべしや（巻一の一七）

周知のとおりこの歌は、大和から近江へと都を遷す際に額田王が大和の象徴たる三輪山に向かつて、惜別の情を述べた歌である。額田王は、三輪山を隠す雲に対して方法的に擬人化しつつ、「情な」きことを恨み、かえって三輪山への惜別の念を強調する。しかし、いま注視したいのはこうした額田王の方法ではなく、その基底にある「雲隠る三輪山」の古代的存在態の方である。端的にいえば「雲隠る三輪山」とは、三輪山の霊威を表し、古代的に畏怖・讃仰の念をもって仰ぎみられる存在のあり方なのではないだろうか。⁽¹⁹⁾

・（日本武尊が近江の伊吹山に登った）時に山の神、雲を興して氷を零らしむ。峯霧り谷暄くして、復行くべき路無し。乃ち棲遑ひて其の跋渉まむ所を不知えず。……（「景行紀」四十年是歳条）

・駿河なる 富士の高嶺を 天の原 ふり放け見れば 渡る日の 影も隠らひ 照る月の 光も見えず 白雲も
い去きはばかり 時じくぞ 雪はふりける……（山部宿祢赤人 卷三の三一七）

・富士の嶺を高み恐こみ 天雲もい去きはばかりたなびくものを（高橋連虫麻呂歌集 卷三の三二一）

・風俗の諺に、筑波岳に黒雲挂り、衣袖漬の国といふは是なり。（「常陸国風土記」）

・……時となく 雲居雨ふる 筑波嶺を……（大伴卿 卷九の一七五三）

・畝火山昼は雲とみ 夕されば風吹かむとぞ木の葉さやげる（「神武記」歌謡 21）

・……中臣の遠つ祖天の児屋根の命、皇御孫の尊の御前に仕へ奉りて天の忍雲根の神を天の二上に上せ奉りて神漏岐・神漏美の命の前に受け給はり申ししに「皇御孫の尊の御膳つ水は頭し国の水に天つ水を加へて奉らむと申せ」と事教り給ひしに依りて、天の忍雲根の神、天の浮雲に乗りて天の二上に上りまして神漏岐・神漏美の命の

前に申せば……（「中臣寿詞」）

こうした諸例は、右の事情を物語るものと思われる。伊吹山に「雲を興」すのは、山の神のしわざであり、富士山に「白雲」や「天雲」が行くのをはばかり停滯し、筑波山に「黒雲」がかかり、「雲居」する。聖なる山の靈威を、内在する神性の発露として「雲」が象徴しているあり方と云ってよいだろう。畝火山の「雲」もそうであり、「中臣寿詞」の表現は、そうした「雲隠る二上山」の神話的表現とみることができよう。

こうして左注歌の「雲隠る」も、「雷山」と表現するのと呼応して、人麻呂が「雷岳」の靈威を高める目的から積極的に選びとった表現と考えるべきではなからうか。すなわち、雲に隠れ、人間の目から見えなくなるほど巨大な山、仰ぎみる存在として、人麻呂は「雷岳」を讃仰・畏怖の念をもって歌いあげたのである。

これを要するに、人麻呂は、「雷岳」を（山讃め）の表現方法によって歌ったのであり、左注歌では本文歌とは異なって、地上とはつながった世界ではあるが、はっきりとは望み見ることのできない、巨大な、靈威の籠る「雲隠る雷山」に、「神」としてミヤシク「大君」の祭式的行為を表現しているのである。本文歌が、（国覓ぎ）の表現から「大君」の「神」たる行為を歌いえたのに対して、左注歌では、（山讃め）・（宮讃め）の表現から「大君」の「神」たる行為を歌いえているといえよう。左注歌について、本稿はそこに「惰性」は感じないのであり、むしろ「大君」の祭式的行為を緊張感をもって人麻呂が表現しえていると考えるのである。

こうして本文歌の表現世界は、歌人・人麻呂が天皇の「御遊雷岳之時」の場で、より聴衆たる官人たち、すなわち大宮人の存在を考慮しながら、天皇の行動を（国覓ぎ）的に表現しようとしたのであり、それは官人たち聴衆の存在を考慮しつなされたがゆえに、その意味で開かれた政治的な歌であった。これに対して左注歌は、歌人・人麻呂が忍壁皇子の「遊雷岳之時」の場で、より対象たる「雷岳」と皇子のそれへの存在のあり方とを考慮しながら、（山讃め）・（宮讃め）的に表現しようとしたのであって、本文歌と比較していえば、いわば閉ざされた祭式的な歌だった

といえるのではないだろうか。

三、「雷岳の歌」の動態的把握

それでは、次にこうした表現を持つ人麻呂の「雷岳の歌」が具体的にどういう意味を有する歌として機能したのか、このふたつの大君讃歌の動態的把握を試みてみたい。

まず左注歌の意味・機能からみてみよう。

左注歌の表現は「雲隠る雷山」と歌い「雷岳」に内在する靈性を讃美しつつ、そこに「宮敷く」「神」たる「大君」、忍壁皇子の行為を祭式的に位置づけ、これをやはり讃美する表現であった。「雲隠る雷山」とは、本文歌がいわば雷神の属性をあらわにあばきたてるのに対して、いわばオブラートにくるんだ表現であり、内在する「雷岳」の靈性に対して丁重に遇する表現といえる。そこに祭式的に「宮敷く」皇子の像を歌うことは、人麻呂が「雷岳」の雷神と皇子との共存共栄を表現世界で意図したことを示すのではなからうか。つまり左注歌は、雷神を慰めつつ、それと共存できる皇子の「神」としての力の造型を意図した歌と考えられる。左注歌の意味・機能は、だからまずは雷神の慰撫にあるのではないか。このようにとらえるとき、これまでなぜか諸注に取り上げられなかった、次の史料が重みをもってあらわれてくるのである。

戊申（十日）に、雷、南方に光りて、一たび大きに鳴れり。則ち民部省のちからをさむる蔵庸舎屋ひつに天災けり。或いは曰はく、「忍壁皇子の宮の失火延りて、民部省を焼けり」といふ。（「天武紀」朱鳥元年七月条）

この記事は、朱鳥元年（六八六）七月十日におこった民部省の蔵庸舎屋の落雷による火災について、異伝をもってそれが忍壁皇子の宮の失火によるものだったことを伝えている。当然、忍壁皇子の宮の失火の原因も落雷によるもの

とみてよからうが、これと人麻呂が歌う左注歌とは関わりがないだろうか。たとえば、忍壁皇子の宮への落雷・失火、民部省への延焼ののち、忍壁皇子や人麻呂らが雷岳へおもむき、祭祀の場で人麻呂が雷神慰撫の祭式歌を献るといったように。左注歌の「宮敷く」が忍壁皇子の日常起居の宮殿をさすのではなく、祭式の表現とみる本稿の立場からすれば、忍壁皇子と「雷（岳）」との接点はこの史料のほかにはない。それに左注歌の雷神慰撫という意味・機能をあわせ考えると、右の想定（2）の蓋然性は高いのではなからうか。そもそも雷岳は、本来雷神招迎の聖地であり、こうした祭祀の場として最もふさわしい。

それでは、本文歌の意味・機能は、どのようにとらえられるのだろうか。本文歌は、「天雲の雷」と表現して「雷岳」にまつわる伝説・由来からあらたに雷神の属性を顕在化させ、そうした雷神をも制圧する天皇の力を（国覓ぎ）的に歌って讚美していた。先に「庵りせるかも」という表現が官人たちが聴衆の存在を考慮した表現であるところから本文歌が開かれた政治的な歌だと述べたが、その点、荒ぶる雷神をも支配できる、天皇の、いわば宇宙規模の国土支配力を聴衆にしらしめようとする人麻呂の意図をみせている。人麻呂は、「雷岳」の雷神を言語表現のうえで解き放ち、その荒ぶる雷神の無秩序な状態を「神」たる「大君」が支配・制圧し、秩序化すると表現したのであって、雷神制圧があらたな秩序をもたらすことを表現することによって、天皇の完全無欠な国土支配力を聴衆に宣布したのだといえるだろう。

ただ、なぜ「雷」なのかについて、もう少し、次のような例から説明しておく必要がある。「神」たる「大君」の国土支配力の造型を、なぜ雷神制圧から表現するのか、その信仰的意味についてである。

・ 飛鳥の清原の大宮に、大八洲御しめしし天皇の御世に暨りて、潜龍、元を体し、洊雷、期に応じき。……

（『古事記』序文）

・ ……六師雷のごとく震ひ、三軍電のごとく逝きき。……（『古事記』序文）

・…：斉ふる 鼓の音は 雷の 声と聞くまで 吹き響せる 小角の音も 一云笛の音は 敵見たる 虎か吼ゆると
諸人の おびゆるまでに…：（巻二の一九九）

記紀・風土記などには雷神の神話や説話、記録が散見し、『延喜式』には雷神を祀る社や四月の霹靂神祭、同じく臨時の霹靂神祭の規定などみえるが、歴史的に万葉の時代の天皇で雷神と最も深い関わりを有した天皇は、天武天皇とその母皇極・斉明天皇だった。皇極・斉明天皇には、「皇極紀」にしばしば雷鳴の記事が載り、とりわけ皇極元年（六四二）八月の祈雨の記事は、「是に、天下の百姓、俱に称萬歳よろこびて曰さく、『至徳まします天皇なり』とまうす」とあって、雷雨をもたらすことのできた天皇に民衆は「至徳」を認めているのであり、ここに天皇が雷神の力を使役しうる靈力を求められていたことをみせている。それはまた、天武天皇も同様で、天武は、壬申の乱に際して吉野から東国へ下り、「川曲の坂下」で雷雨にあうが、「野上の行宮」で天神地祇の加護をうけ、雷神を意のままにあやつる靈力を付与されたと『日本書紀』に記すのである（天武元年〈六七二〉六月条）。雷神を駆使しうる力、すなわち雷神を制圧する力が天皇の絶大な権力・支配力の象徴ともなったのであり、万葉の時代、それも人麻呂の活躍した持統朝にとっては、まずそうした天皇の代表が皇極・斉明であり、前代の天武とみられていたことはまちがいないだろう。^(2,3) それも用例に明らかなどおり、とくに天武天皇は、『古事記』序文に「洊雷」と記され、壬申の乱の行動に対しては高市皇子も含めて「雷（電）」で象徴的に表現されている。『万葉集』の例も同様であり、この高市皇子の殯宮挽歌（巻二の一九九）の用例は、『万葉集』中、当面の「雷岳の歌」を除くと、イカヅチと表現した唯一の例でもある。すなわち、天皇が雷神を制圧するさまを表現し、それによって「大君」の「神」たる由縁を確かめるのは、天皇たるもの雷神を制圧し、駆使しうるだけの力を保有するべきという一種の信仰的思想が、すべての大宮人たちの共通認識として存在していたことによると考えられるのである。

しかし、本文歌の生成基盤を十全に理解するには、これだけの説明では足りない。「雷岳の歌」の本文歌の「天皇」

とは、人麻呂作歌のありようからみて持統天皇と考えられるが、人麻呂は、なぜわざわざこうした発想の歌をことさら持統天皇の「御遊雷岳之時」の場で聴衆に向かって宣布したのだろうか。やはり、そこには必然的な歴史上の意味があったとみるべきではなからうか。

そこで再び問題視できる史料が、先に左注歌の生成基盤でとりあげた朱鳥元年（六八六）七月十日の落雷・失火の記事なのである。実は、「天武紀」の落雷・雷鳴の記事は、単に落雷・雷鳴の事実だけを意味するとは思えないほど、その前後の記事に不吉な異変が記されている。当時の人々がその不吉な異変と雷鳴・落雷を関係づけてみていたように思われるのである。

・己亥（十三日）に、新宮の西庁の柱に霹靂す。（「天武紀」七年（六七八）四月条）

・丁巳（十四日）に、雷電すること甚し。（「天武紀」九年（六八〇）六月条）

・辛巳（十日）に、西方に雷なる。（「天武紀」九年十一月条）

以上に先の朱鳥元年七月十日条の記事をあわせて、『日本書紀』卷第二十九の「天淳中原瀛真人天皇下」にみえる落雷・雷鳴記事の全用例となる。まず天武七年四月十三日の落雷記事は、斎宮に決まっていた十市皇女の突然の死（七日）と葬送（十四日）の記事の間に記されており、次の天武九年六月十四日の雷電の記事こそ直接に不吉な異変が記されるわけではないが、前条に「辛亥（八日）に、灰零れり」、次条に「秋七月の甲戌の朔に、飛鳥寺の西の槻の枝、自づからに折れて落ちたり」と不思議な記述がみえる。こうした記事は、次の天武九年十一月十日の雷鳴記事が、その次条に「癸未（二十二日）に、皇后、體不豫みまひしたまふ」と記し、さらに「丁酉（二十六日）に、天皇、病したまふ」と記すことと考えあわせて、壬申の乱を契機に雷神制御の力を強く意識された天武天皇の徳、それゆえにその存在を雷神によって象徴的に表現されるまでに至った天武の皇権力に翳りの見えはじめたことを暗示しているように思われるのである。

このようにみると、先の朱鳥元年七月十日の落雷・失火の事件は、当時の朝廷の人々にとって、天武天皇の威勢の衰えを決定的に知らしめる事実と映ったのではなからうか。『日本書紀』は、この年の五月「癸亥（二十四日）に、天皇、初めて體あつし不しれたまふ。因りて、川原寺にして、薬師経を説かしむ。宮中に安居せしむ」と記し、以後朝廷をあげて天皇の病氣平癒を願つて、さまざまな法会や班幣、大赦などが行われたことが知られる。先の落雷・失火は、そのさなかでの事件であった。この事件のあと、天皇は七月十五日に勅して実質的に政治を皇后（のちの持統）と草壁皇子に譲り、二十日には改元が行なわれた。いわれるように朱鳥への改元は、道教の信仰にもとづく病氣平癒の祈願の意味を持つだろうが、それがこの時期に行われたのは、信仰的に七月十日の落雷・失火に雷神制御の力をすでに失った、天武天皇の威勢の衰えを衆人がみていたからと考えるのである。⁽²⁵⁾

さて、以上の検討から人麻呂の「雷岳の歌」の本文歌の意味・機能を考えれば、人麻呂は、天武朝を受けて成り立つ持統朝において、ひとたび失った雷神制圧という「天皇」の靈性を、あらたに受け継ぐべき存在として「神」たる「大君」、すなわち持統天皇の上におよぼしたといえるのではないか。皇親政治の危機的状況のなかで、人麻呂が（国覓ぎ）的表現から「神」たる「大君」の雷神制圧の力を歌ったのは、それが危機的状況であるがゆえに、まさに天武の威徳の継承者として持統天皇を聴衆に向けて政治的に位置づける営みだったととらえることができるのである。

こうして人麻呂のふたつの大君讃歌は、同一の歴史的事実——朱鳥元年七月十日の落雷・失火という事件を象徴的な意味で背景に持つ異伝なのであり、かたや雷神慰撫の面（左注歌）、かたや雷神制圧の面（本文歌）から、それぞれ「大君」を讃美した歌といふことができよう。ただ、誤解のないようにいえば、本稿は、決して本文歌と左注歌が朱鳥元年七月十日に製作されたといおうとしていっているわけではない。それは、現実的に考えてもわかることで、たとえば左注歌が雷神慰撫の機能をもって歌われるのが、忍壁皇子の宮に落雷があった日とは考えられないからである。⁽²⁶⁾ 少なくとも左注歌は、落雷・失火の事後処理が進みつつ、まだ記憶になまましい天武崩後のやや落ち着いた時点の作歌

とみるべきだろう。本文歌は当然、持統即位後の製作だから、両者の製作は、ともに持統初年頃としておくのが妥当なところだろう。⁽²⁷⁾

ところで、ここでもうひとつ重要なのは、本論が本文歌・左注歌の製作の背景にあたるとみるこの朱鳥元年七月十日条が、そもそもほかならぬ異伝であることの意味を、どのように理解すべきかということなのである。『日本書紀』の本文が雷鳴の事実から民部省の蔵庸舎屋への天災を記すのに対して、別伝が「或いは曰はく」として忍壁皇子の宮の失火が民部省に延焼したと記すわけだが、これは一面、本文がおおまかな事実を記し、別伝が細かな事実を記すようにもみえるけれども、そうではあるまい。この異伝の存在からわれわれが理解すべきなのは、別伝に「或いは曰はく」とあるとおり、事件当時天武朝の人々が、民部省の火災という事実に対し、その原因をさまざまに求め、語り伝える、いわば語りの動態が存在していたということであろう。もちろん実際に忍壁皇子の宮に落雷があつてそれが民部省の蔵庸舎屋に延焼したのもあろうが、もしこの事実を記すだけに意味があつたのなら、『日本書紀』の執筆者は、この異伝をひとつにまとめて記せば事足りたはずだからである。

要するに、この朱鳥元年七月十日条は、時の人々にとって民部省の火災がきわめて象徴的な出来事と感じられており、そこに単に物理的な落雷・出火の事実とみるだけではない何らかの意味づけを求めずにはおかない語りの動態の存在を示しているのである。そしてこの事件がどういう意味で象徴的な出来事だったかといえ、前述のとおり落雷を起因として燃えた民部省が、雷神制御の徳をもって「天下」に君臨した天武天皇の朝廷の官衙であり、その事件が天皇の威力の衰退、皇権の危機的状況をあらわに人々に知らしめたという意味で象徴的だったのである。このとき『日本書紀』の別伝として忍壁皇子の宮の失火が民部省の火災の原因に語られるのは、単に皇子個人の宮からの延焼の事実を明らかにするだけではなくて、天武朝の危機的状況の原因追求という語りの動態の中に、それが位置づけられてあつたことをみせるとみなければならぬのではないか。そしてこのことが、人麻呂の「雷岳の歌」の異伝のあ

り方を考える際にも、再び重要な意味をもってたちあらわれてくると思われるのである。

すなわち、まず左注歌についていえば、それが持統朝初年に雷神慰撫の機能をもった大君讃歌として歌われた祭式的な表現をもつ歌だとすると、その人麻呂の営為は、天武皇統の危機的状況を象徴する民部省の火災という事件に際して、忍壁皇子の宮の失火に原因を求める、時の大宮人たちの語りの動態とちょうど対応すると考えられる。人麻呂は、左注歌を忍壁皇子に献ったのだが、それは人麻呂の私的な営為とみるべきではなく、天武皇統の危機的状況の中で、その危機的状況を打開するために天武天皇から離反したとみられた雷神の心を鎮め、慰めたのであろう。このとき忍壁皇子は、大宮人にとって天武皇統の危機的状況を象徴する民部省の火災事件の原因として語られる存在であり、実際に落雷の被害を受けた人であり、また天武の血を受け継ぐ皇子の一人でもあった。人麻呂が雷神慰撫の大君讃歌を献るのは理由のないことでなく、あるいは忍壁皇子自身が雷神慰撫の祭祀を掌る中心人物だった可能性さえあろう。そしてこのように左注歌の生成基盤を天武皇統の存続に関わる公的な祭祀の場ととらえられるならば、人麻呂が本文歌で雷神制庄の側から「神」たる「大君」として持統天皇を讃美したのは、こうした左注歌作成という表現行為をふまえて、天武皇統の危機的状況のなかで、天武の威徳を受け継ぐ正式な継承者として持統天皇を聴衆に向けて政治的に位置付ける営みだったととらえることができる。要するに人麻呂の「雷岳の歌」というふたつの大君讃歌は、雷神制庄（本文歌）、雷神慰撫（左注歌）とその発想・表現を異にするわけだが、両者には、貫流する同一の理念の存在が認められるのであり、それは端的にいつて持統朝の安泰、天武皇統の永続への願いなのであった。

結び

人麻呂の「雷岳の歌」は、まずは歌をとりまく環境のなかで把握されるべきだろう。問題は、「雷岳の歌」の本文

歌が左注歌の改作や推敲によって成り立つと規定してすますまえに、いかに人麻呂の作歌の方法を環境の中で動態的に把握しうるかということになる。たとえば、この「雷岳の歌」の左注歌と本文歌が雷神慰撫・雷神制圧それぞれの発想で歌われるに際して、かたや〈山讃め〉・〈宮讃め〉的表現を用い、かたや〈国覓ぎ〉的表現を用いているあり方は、同じく〈土地讃め〉・〈宮讃め〉的表現を柱に第一歌群を形作り、同じく〈国覓ぎ〉的表現を柱にして第二歌群を形作る、人麻呂のいわゆる「吉野讃歌」（巻一の三六〇三九）を想起させる。このことは、人麻呂の宮廷讃歌の表現方法のあり方を理解するうえで、重要な一視点たりうると思われる²⁸。その詳細は別に論じなければならぬから、ここではことを歌人・人麻呂のあり方にしぼっていえば、人麻呂は、左注歌・本文歌ふたつの大君讃歌において、雷岳での雷神祭祀という閉ざされた祭式的な時空と、雷岳での政治的儀式という開かれた政治的な時空の双方にまたがって作歌しうる歌人だったとはいえるであろう。

歌とは、元来、祭式そのものではないし、ましてや政治そのものではない。歌人・人麻呂の位置は、「雷岳の歌」に明らかなおり、祭式や政治的儀式という時空の境界にあった。はじめに述べた「雷岳の歌」の本文歌と左注歌それぞれ「とりなし」とは、人麻呂一個のごろあわせ的な表現としてあるのではなくて、持統朝という時代や天武皇統の永続という理念につきしたがった歌人・人麻呂が、作歌をとりまく〈環境〉の中に生み出した動態的な表現の営みとして把握されるべきと考えるのである。

作者が歌のうたわれる時空の生々しい現実を、いかに敏感に察知し、その場によりふさわしい表現を求めて発想し、今、ここに歌のことばとして定着させようとしたのか。その瞬間に立ち会うことは、いわば文学創造の秘密に立ち会うことにほかならない。万葉びとが、前代から受け継いできた伝統の上に、あらたに切り開こうとしたものは何だったのか。文学創造の根柢にある精神の運動のありようを知るためにも、歌のことばが一人の作歌主体をとりまく〈環境〉のもとに生きてあるものとする動態的な視点が不可欠であろう。

もとより、その視点は、文学のことばを理解するためだけにとどまらない。文学のことばのみならず、おびただしい民俗のことばが生み出され、型をもって伝承され、次代へと受け継がれていく意味を再確認するためにも、われわれは、言語伝承文化論の立場から風土や環境の中に生きたことばの中に折り畳まれた伝承の意味するところを考え続けていかなければならない。

注

- (1) 吉井巖「雷岳の歌」(伊藤博・稲岡耕二編『万葉集を学ぶ(第三集)』、昭和五十三年(一九七八)、有斐閣)
- (2) 神野志隆光「人麻呂の天皇人格化表現をめぐって」(『稲岡耕二先生還暦記念 日本上代文学論集』、平成二年(一九九〇)四月 月埴書房) Ⅱ a、同「『神にしませば』と『神ながら』——人麻呂の表現への視点——」(『松田好夫先生追悼論文集 万葉学論攷』、平成二年(一九九〇)四月、続群書類従完成会) Ⅱ b。
- (3) 遠山一郎「『大君は神にしませば』を共用する歌」(『国語国文』第六十卷第二号、平成三年(一九九一)二月)
- (4) 注(2)に同じ。
- (5) 折口信夫『口訳万葉集 上巻』(大正五年(一九一六)、文會堂書店、全集4)
- (6) 「実態」といつてもよいが、本稿では、歌が一回的な時と場でいかに生成してゆくかを問題にするため、あえて「動態」という語を用いる。たとえば、高木史人「昔話の伝承動態・β——昔話の伝承形態・伝承機能モデルを超えて——」(『長野県民俗の会会報』第十二号、平成元年(一九八九)十月)など参照のこと。
- (7) 注(1)に同じ。
- (8) 櫻井満「飛鳥の神奈備山」(『美夫君志』第四十一号、平成二年(一九九〇)十月。著作集三)参照。なお、私見では、飛鳥の神奈備山の所在について、現明日香村大字岡の東方、岡寺山を考えている(櫻井満・並木宏衛共編『飛鳥の祭りと伝承』(古典と

民俗学叢書第十二集）所収拙稿「岡・島の庄」、平成元年（一九八九）、桜楓社）。

(9) 以上の引用は、注(2)のa。

(10) 以下の引用は、注(2)のb。

(11) 注(3)に同じ。

(12) 上田秋成『万葉集櫛の杣 全』（寛政十二年（一八〇〇）頃、歌謡俳書選集八、昭和三年（一九二八）、文献書院）

(13) 高崎正秀「国見歌の伝統と展開——熊野花窟神事に寄せて——」（『國學院雜誌』第六十五卷十・十一合併号、昭和三十九年（一九六四）十一月。著作集三）

(14) 西宮一民『万葉集全注』巻第三（昭和五十九年（一九八四）、有斐閣）

(15) 辰巳正明「人麻呂と漢詩文——『大君は神にし座せば』をめぐって——」（上代文学会編『人麿を考える』万葉夏期大学第十三集、昭和五十六年（一九八六）、笠間書院）

(16) 櫻井満「天皇即神の発想と大嘗祭」（『國學院雜誌』第九十一巻第七号、平成二年（一九九〇）七月。著作集三）

(17) たとえば、岸俊男『古代史からみた万葉歌』（平成三年（一九九一）、学生社）や狩野久・木下正史『古代日本を發掘する1 飛鳥藤原の都』（昭和六十年（一九八五）、岩波書店）などには、「忍壁皇子の住んだ雷丘宮」などと記される。

(18) 吉田義孝「忍壁皇子論——人麻呂宮廷歌人説との関連で——」（『柿本人麻呂とその時代』、昭和六十一年（一九八六）、桜楓社）にも「国見の歌というよりむしろ宮讚めの歌とみなす方が、より妥当」と述べるが、その根拠を雷岳のほとりに皇子の宮があったというところに求めるのには従えない。

(19) はやく尾崎暢映「三輪の神」（『柿本人麿の研究』（昭和四十四年（一九六九）、明治書院）に「呪を母壊とする感情関係」、「雷霆神の象徴」とする言及がみられ、また寺川真知夫「額田王の祭儀歌——その抒情性とかかわり——」（『同志社女子大学 日本語日本文学』第二号、平成二年（一九九〇）十一月）に「雲は司水神大物主神の起したものとある。しかし寺川氏が三輪山を

雲が隠すことに対して「神が遷都を嘉みせず、祭儀を受納しないように人々に思われた」とまで言及するのは、うがち過ぎた見方ではなからうか。

(20) この落雷が「南方に光りて」とあることから、忍壁皇子の宮が雷岳にあったとみる立場には疑問がおこる。この「南方」という方位は、時の飛鳥浄御原宮を基点にするとみてよからうが、現在飛鳥浄御原宮の比定地として最も有力なのは、明日香村大字岡の伝板蓋宮跡の上層遺構である(第Ⅲ—B期。大脇潔「新益京の建設」『新版「古代の日本」第六卷 近畿Ⅱ』、平成三年(一九九一)角川書店)。伝板蓋宮跡から見て、雷岳は西北にあたる。

(21) 『日本霊異記』上巻「電を捉へし縁 第一」に、雄略天皇の命を受けた少子部栖軽が「軽の諸越の衢」に至り雷神を招請すると「走り還る時に豊浦寺と飯岡との間に鳴雷落ちて在り。栖軽見て神司を呼び、擧籠に入れて大宮に持ち向ひ、天皇に奏して言さく『雷神を請け奏れり』とまうす。時に電、光を放ち明り炫ケリ。天皇見て恐り、偉シク幣帛を進り、落ちし処に返さしめたまひきと者へり。今に電の岡と呼ぶ。古京の少治田の宮の北に在りと者へり。」とみえる。

(22) 『延喜式』四時祭上の四月の霹靂神祭三座は「山城国愛宕郡の神楽岡の西北に座す」とあり、同じく臨時祭の霹靂神祭には「右、荒魂・和魂は各中分し、並粥を煮て祭れ。若し新に霹靂神有らば、件に依りて鎮め祭り、山野に移し棄てよ」とみえる。

(23) ただし皇極・斉明と天武では、雷神制庄の力といってもその性格はやや異なるようにみえる。皇極元年の記事はそれが祈雨という農耕祭祀の色あいの濃いものなのに対し、天武の場合は、農耕のレヴェルを越えたいわば王権掌握という政治的な色あいの濃いものとみえる。

(24) 福永光司「古代信仰と道教」(『神と人—古代信仰の源流—』、昭和六十一年(一九八六)、大阪書籍。『道教と古代日本』、昭和六十二年(一九八七)、人文書院)

(25) およそ二カ月後、九月九日に天武天皇は、正宮に崩ずる。

(26) ちなみに、天平二年(七三〇)閏六月十七日には落雷のための奉幣が新田部親王と神祇官の役人による占いの後、畿内・七道の

諸社に行われているが、これは、前月の落雷（「壬午（二十九日）、雷なり雨ふる。神祇官の屋に災あり。往々人畜震によりて死ぬ」）に対する事後処理であった（『続日本紀』）。

（27）ここに持統初年頃と記すのは、本文歌が持統即位後、すなわち持統四年以後であるのはわかるのだが、左注歌は年度を確かめるすべを『万葉集』が記さないからである。持統四年前後としてもよい。

（28）土地讃め・宮讃め／国覓ぎ、慰撫／制庄の表現の組み合わせは、たとえば、「常陸国風土記」のヤトガミ説話などの語りの構造と類比的な関係にあると考えている。

終
章

本研究の概要と課題

一、本研究の概要

さて、本論文集は、以上のとおり『言語伝承文化論』と題し、言語伝承を基点にした学問の方法を求めて、国文学研究に民俗学的研究を導入した折口信夫の方法を学びつつ、試行錯誤しながら行ってきた研究の成果の一端をまとめたものである。

論文の方向性は、「序章」で述べたとおりであるが、要するに本研究の目的は、「非文学」から「文学」まで含めた広大な「言語伝承」の世界を論じるにあたって、ささやかなことばのピースに累積された伝承の意味を探るとともに、その言語伝承の運用のしかたの総体を見定めながら、〈環境〉の中に生きたことばの伝承動態と創造の源泉を追い求めるところにある。以下、本論文集の各章の概要を述べて、まとめとしたい。

まず「第一部 折口信夫の方法」は、言語伝承文化論の方法論に関する論考を集めたもので、具体的には、釈道空・折口信夫の学問の根幹を探るために、そのことばへのスタンスを確かめた上で、折口名彙として広く知られる「まれびと」をはじめ、方法としての旅、国学と国文学との関係と文学研究の意義、術語「万葉びと」などの問題を取り上げて、その方法的検討を行っている。

第一章「折口信夫の方法と実践——『万葉集』のことばと伝承素」は、折口信夫が『万葉集』のことばに対してどのような方法的スタンスをとり、どのようにことばを解析し、読み取ろうとしたのかを具体的な折口の論述をもとに整

理・分析したものである。折口信夫の言語認識のしかたには、柳田國男と同様、ことばの発生の現場に執拗に迫ろうとする遡源的・発生論的姿勢が顕著であり、具体的には、同音異義語や民間語源解（フォーク・エチモロジー）、類語や反対語をも視野に入れた上で、民俗生活の中に生きることばの、比喩やまじない（感染呪術）といった対象への働きかけに重点をおいた読み解きがなされていた。また、歌ことばの伝承の実際については、近年脚光を浴びた「安積香山の歌」の発想をめぐって、歌ことばに伝承された呪祷のことばの実際を、アサやカゲという用語のあり方から再考し、呪祷のことばに累積された（伝承素）とでも呼ぶべき要素も含めた、民族のことばの伝承と創造の仕組みを解明することの意義について論じた。

第二章「まれびとと異族——国文学の発生」は、折口学説のうち最も広く知られている「まれびと」論の形成をめぐる考察である。折口の「まれびと」論の形成に際しては、折口が師柳田國男との座談会で発言し、渡琉の際にひもといたという台湾の『蕃族調査報告書』が重要な契機となっており、その記述の折口による読解が、「まれびと」論形成の直接的なヒントとなった可能性を『蕃族調査報告書』の⑧排灣族・獅設族の伝承などを取り上げて具体的に論じ、あわせて折口の思考活動に影響を与えた民族心理学などの諸要素についてもふれ、今後の研究課題をも提示してみた。

第三章「古代」への歩行——旅と学問」は、民俗学という学問の方法の一つであり、折口信夫の学問形成にも深い影響を与えたと見られる「旅」を主題にして論じたものである。具体的には、折口個人の旅の履歴と学問的な成果とを重ね合わせつつ、『古代研究』成立以前に行った旅のうち、特に大正九年（一九二〇）の旅を取り上げた上で、せんちめんたるという一見否定的な情動が折口の学問的情熱の根幹となっていることを指摘し、折口が自信を持って使った「実感」ということばとせんちめんたるとの間に注意を向けることによって、彼の学問的な方法の意味が見えてくるのではないかと論じた。

第四章「折口信夫の方法と国文学——国文学研究の根柢」では、折口の学問の根幹にある国学者としての気概と文学研

究の根本的スタンスについて、その言説を整理した上で、折口がさまざまな意味で影響を受けたと認められる国学者について紹介し、折口信夫の学問形成の源泉を確かめ、今後の学史研究のための導きにしようとしたものである。

第五章「〈万葉びと〉論——折口信夫の方法と射程」は、折口信夫の学問の方法を検証する過程で、「万葉びと」という術語が、本来、どのような定義や内容を持っていたかを確認し、その術語の形成を彼の独自の造語法の側から検証して、「万葉びと」という術語の創造によって折口信夫が意図した文学的な射程について論じたものである。折口が用いた術語「万葉びと」の始発は、大正四〇五年頃（一九一五〜一六）のことで、岩野泡鳴の思想的立場に影響を受けたつ創造されたそれは、古代人の原型的な「生命」への思いに一体化するための方法的概念であり、伝統とも接続しながら、単に古代という時空に留まらない、これからを生きるための憧れとしての「異郷」を描き出すことまで含んだ、すぐれて戦略的な文学的射程をもつ術語であることを述べた。

次いで、「第二部 ことば遊びの民俗学」には、ことばというピースの運用のあり方に視点をすえた論考を集めた。具体的には、歌や語りといった文学様式以前ともいべき言語伝承としての方言、ことわざ・なぞ・洒落、悪口など、ささやかなことばをめぐる民俗の諸相を取り上げ、ついでその基層に通底する言霊の信仰や世界観、ことばに期待された呪性やその民俗生活における意味や機能について論じている。

第一章「ことば遊び研究の現状と課題——ことわざ・なぞ・洒落の宇宙」は、雄山閣出版の『講座日本の民俗学』の第八巻「芸術と娯楽の民俗」に載せたものである。ことばの民俗の総体を「ことば遊び」というカテゴリーの中で位置づけ、柳田國男以来、日本民俗学の領域で進められてきた研究の現状を整理し、ことば遊びの具体的内容を概観した後、口誦民俗論の立場から今後のことば遊び研究の可能性について多面的に論じたものである。

第二章「ことば遊びの世界」は、口承文芸学会の発足三十年を記念してまとめられたシリーズ「ことばの世界」の第四巻「うたう」に収めたもので、日本文化に深く根ざしてきたことば遊びの伝統について、語呂合わせ、むだ口、

流行語など身近に生きてきたことばの伝承から説き起こし、ことば遊びの定義を行った上で、時間と空間の両面から具体的に正月言葉、悪口、悪場所、境界性、その担い手などについて論じたものである。

第三章「悪口雑言」は、ことばをめぐる民俗の中で特色ある位置をしめている「悪口雑言」の民俗を取り上げたものである。具体的には、栃木県足利市に伝わる大晦日の悪態祭りを基点に、全国の悪口雑言神事を概観し、歴史的に悪口雑言の民俗がどのような展開を見せて今日に至るのか、法と呪術のはざまに生きた中世のことば戦いの様相や古代の歌垣におけることば争いについて、歴史資料と文学・民俗資料をふまえて論じている。

第四章「コの話からはじまって——柳田民俗学とことば」、第五章「蚕をめぐる精神誌——伝承素としてのことば」は、歌誌『相聞』に連載したものの一部で、日本のことばの伝承の不思議を、山形県や福島県、長野県などのフィールドでの体験をもとに、ことばの民俗学の観点から論じたものである。第四章では、はじめにコという同音によって表現される子、籠、蚕、海鼠などのことばの存在を古典の世界や民俗事例から取り上げながら、柳田民俗学におけることばの民俗への関心の深さに言及し、第五章では、それを踏まえて、古来日本人が衣や蚕にいだいてきた信仰的・精神的側面について、折口信夫の小説『死者の書』の主題モチーフとも関わらせながら論じたものである。

「第三部 万葉びとの言語伝承文化論」では、古代文学作品の中から主に『万葉集』の歌を取り上げて、ことばを基点にした文学伝承の生成とその動態の一端を明らかにしようとしたものである。

第一章「言霊の信仰」では、『万葉集』に伝わる「言霊」という、ことばに潜むと考えられた霊力の信仰をめぐる、その原質はどこに求められるのか、原型的なことばの信仰のあり方を考え、ついで律令制の時代に展開したことばの民俗の様相と、「語り継ぐ」時代から「記し継ぐ」時代に展開する万葉びととことばとの関係の変容の様相について論じている。

第二章「恋と呪歌」は、万葉第三期の代表的な女流歌人の一人、大伴坂上郎女の巻四の五二七番歌と『万葉集』巻十

一の作者未詳歌二六四〇番歌との比較を起点にしながら、両者に共通する同音反覆という表現技法に注意した上で、ことばの民俗が文学の創造にはたらきかけるあり方を考えようとしたもので、あわせて巻十一・十二に集積された類同した恋歌の存在に注目し、万葉びとの生活における歌の呪術的なはたらきと、恋をめぐる心意との関わりを論じたものである。

第三章「〈伝承〉の基層にあるもの——有間皇子異聞」は、大化改新時の天皇孝徳の皇子でありながら、謀反の疑いで刑死した有間皇子の自傷歌群について、その資料的な位置を見定めた上で、有間皇子伝承が中世的に変容されながらも伝承されていく過程を後世の『慈元抄』や『俊頼髓脳』の説話をもとに紹介し、〈貴種流離〉という同様の話型をもつ説経「愛護若」などと比較考察し、結論的には、古代的環境における史実と歌と説話との伝承動態に注目して、『万葉集』巻二の挽歌部冒頭を飾る本歌群が、首皇子（のちの聖武天皇）の誕生から立太子、即位という過程に対応して、皇位継承の悲劇の皇子有間の慰霊鎮魂の意図をもって収載された作品群ではないかと論じたものである。

第四章「雪のことほぎ——天武天皇と藤原夫人の唱和歌」は、『万葉集』巻二に伝わる天武天皇と藤原夫人の唱和歌（巻二の一〇三・一〇四）をめぐって、古代飛鳥の風土を文献上の記述とフィールドワークの成果をもとに環境的に再確認しながら、唱和歌に詠み込まれた歌ことばの表現を丁寧に読み解き、当該歌が飛鳥浄御原宮の安泰と繁栄をことほいだ寿歌であることを論じたものである。

第五章「ふたつの大君讃歌——人麻呂と雷岳」は、『万葉集』巻三に載る、柿本人麻呂の「雷岳の歌」（二三五番歌）の本文の歌と異伝の歌ふたつの表現と発想をめぐる論じたものである。具体的には、当該歌に見える本文歌と左注歌との二つの異伝の表現や発想の異同に注意しながら、研究史を批判的に検証し、この二つの異伝の差異を表現レベルから定位置した上で、歌われた時代の〈環境〉の中で作品の表現の差を読み解き、このふたつの大君讃歌が共に、持統朝の安泰や天武皇統永続の願いを理念化した、それぞれ雷神制圧（本文歌）および雷神慰撫（左注歌）のはたらき

を持った作品であることを論じている。

以上、本研究に収録された論文の概要を述べた。

二、今後の課題

最後に、今後の展望と課題を述べ、本論文集のとりまとめとしたい。

すでに、序章「言語伝承文化論の内容と目的」で述べたとおり、本論文集は、国文学の民俗学的研究の先達である折口信夫の方法を学びながら、伝承されたことばに累積された民俗の意味を問いただし、文学作品や民俗事象の中に連綿と受け継がれた日本文化の特性や深層を再発見するところに目的を置いて構想された。内容は、大きく方法論を問題にした〔第一部 折口信夫の方法〕を冒頭に、以下、各論として、ことばの民俗を扱った〔第二部 ことば遊びの民俗学〕と、『万葉集』の歌とことばを扱った〔第三部 万葉びとの言語伝承文化論〕からなる。

〔第一部 折口信夫の方法〕は、方法論を検討した五つの章からなる。折口信夫によって先鞭が付けられた国文学の民俗学的研究の方法について、その人と学問にふれながら、特にことばや旅、国学など、折口の基本的なスタンスをめぐって、その一端を明らかにしようとしたものである。

ただ、周知のとおり、折口信夫のことばに対する思考過程には、はなはだ独特なものがあって、「言語情調論」⁽¹⁾をはじめそのほかのことばに関する言説にも、いまだ検討の余地を残した問題が多い。引き続き、折口の学体系的形成については、さまざまな角度から検証しつつ見定めて行かねばならない。その際、全集に残された論文や作品の⁽²⁾さらなる読み解きはもとより、第一章で紹介するに留めた國學院大學での折口の講義ノート（石上順ノート）などの存在も見逃せない。⁽³⁾折口が残した片々たる資料（短冊その他）やメモからも、豊かな学的ヒントが得られることもあるう。

継続した調査と整理・分析は欠かせないところである。

また、折口の師であり、その思想や方法において大きな影響を受けた柳田國男の学問が、近代の諸学問に与えた影響には多大なものがあるが、その中で、柳田の独特な言語認識のあり方については、これまでいまだ誰にも検証されていない未開拓な分野といえる。柳田の言語認識の方法を探ることは、「言語伝承文化論」における今後の重要な研究テーマの一つとなる。あわせて、「言語伝承」を解析していく具体的な方法の追求においては、折口・柳田にとどまらず、彼らの周辺にいた「言語伝承」の認識形成に多かれ少なかれ影響を与えたであろうさまざまな研究者の思想と学的体験についてもあわせて調査・検討がなされるべきである。

次に「第二部」・「第三部」は、「第一部」の方法論的検討をふまえた各論であるが、「第二部 ことば遊びの民俗学」は、いわゆる「文学」のカテゴリー以前の、「民俗のことば」の側面、つまり主に〈非文学〉の領域に属することばの民俗について考察を試みたもので、「第三部 万葉びとの言語伝承文化論」は、いわば〈文学〉の領域から、日本最古のアンソロジー『万葉集』に見られる和歌の中のことばと伝承、および文学創造の問題をめぐって考察したものである。各論としては、収録した論文以外にもすでにくつかの論をまとめているが、今後とも、「言語伝承文化論」の観点からは、総論的にも各論的にもそれぞれ検討しなければならない問題は多い。

たとえば、総論的には、「言語伝承」のうちの、〈文学〉・〈非文学〉相互の具体的な読解と、その言語運用に対する把握・認識がさらに精査されなければならない。折口信夫の場合、この〈文学〉・〈非文学〉の境目が本人にとって、しごく明瞭のごとくであるのだが、まずは、彼のいう〈文学〉・〈非文学〉の内実をめぐって、折口の言説を取り上げて、基本的な検討を加え、今日の文学観との異同についても、明らかにする必要がある。⁽⁶⁾学問の対象をどこに設定するかは、どんな学問でも研究者にとって絶えず検証されなければならない問題と考えるが、いわば、〈文学〉研究の枠組みを見定め、〈文学〉・〈非文学〉相互の出入りや影響関係を改めて見詰め直すことが求められよう。

また、各論的に、文学作品の読解に関していえば、大正から昭和初年にかけて、それまで文献の上で文字による書記資料（文献）からしかほとんど顧みられなかった古典のことばが、広く日本国内に伝わる民俗のことば⁷方言によって、新たに息を吹き返すかと思われた時期があった。すなわち、柳田などが中心になってはじめられた方言研究成果である。ただし、それは、柳田・折口などわずかの学者が応用しただけで、数年を経て、尻すぼまりの内に終わってしまった感が否めない。折口も、たびたび方言と古語との関わりを述べているところであるが、どこまで方言が古語読解に有効たりうるのかは、あらためて検証し直すことが必要であろう。ただし、民俗学の立場からいうところの民俗語彙（方言）の膨大な資料集積は、考え方によっては、まだ未知の沃野なのであって、あらためて見直す必要がある。

現在、柳田國男の集めた方言資料は、慶應義塾大学の所蔵となっている。それと、成城大学の柳田國男記念民俗学研究所に残された諸資料をも照らし合わせ、かつて『綜合日本民俗語彙⁸』に結実された「民俗語彙」の収集と集成の意義についても、現在、再検討する時期に来ていると思われる。別に述べたことがあるが、平成二十四年（二〇一二年）現在、戦前生まれの八十歳前後のインフォーマントとしての古者と、その次世代の高度経済成長の時代に育った私たちの世代の間には、ことばの民俗に関していえば、大きな断絶があるのであって、地に足を付けたことばの民俗を聞き取ることのできる、今が最後の時代なのかもしれないからである。そして、その際、強調しておきたいことは、フィールドでの民俗採訪とことばの採集の有用性にほかならない。民俗学者個々が、全国各地を旅しながらノートに書きとどめてきた民俗のことばの価値を再確認しながら、「言語伝承⁹」の基礎的資料の確立という立場においても、先人の努力の成果を持ち腐れとしないためにも、今後の活用をも見据えた、あらたな民俗語彙集の整理・分類がなされるべきであろう。要するに、草創期民俗学の資料収集のあり方をもう一度振り返り、そこから抽出される問題点を整理し、資料面でも理論面でも、総合的なことばの民俗学の体系化を進める必要がある。

また、文学研究の立場からは、「伝承文学」というカテゴリーのもと、ことばが時代を超えて、ことばの生きる（環境）の中で、いかにバランスを取りながら、生成し、消長し、伝承されていくのか、その様相を古代から現代までのさまざまな作品を組上りにのせて確認していく作業が必要であろう。本論文集では、『万葉集』の作品のいくつかを取り上げたわけだが、〈環境〉の中に生きたことばの動態を探ることは、いうまでもなく、古代から現代までのあらゆる文学作品について可能である。

今は、その中で、民俗学の領域でも、文学の領域でも未開拓の分野を一つだけ取り上げておこう。それは、近世から近代にいたるおびただしい数の俳諧連歌（雑俳・俳句を含む）の世界である。ちなみに、柳田國男は、農政学を学び、のちに民俗学を大成するわけであるが、その文章を読めばたちどころにわかるように、優れた創作家であり、類まれな文学者でもあった。実作の上では、短歌はもとより、たびたび楽しみとして歌仙（連句）を巻いたことも知られていよう。だが、柳田が残した『俳諧評釈』などの著作は、あるいは片手間なてすさびと思われがちなのか、あまり民俗学の側からも文学の側からもその価値について検討がなされていない。しかし、柳田自身も繰り返し述べているように、江戸期の俳諧や全国に伝わる俳諧資料（雑俳・俳句を含む）の中には、日本文化を考えるにあたって、実に多くの貴重な材料が含まれているのである。⁽¹²⁾ もちろん、「言語伝承文化論」の射程は、俳諧連歌にとどまるわけではない。日本人が、日本のことばで生み出してきた文学のことばは、日本人の民族性や日本固有の文化を知るためにわれわれ後進に残された宝庫ともいえるのである。

「言語伝承文化論」の実践とは、まず方法的にいえば、〈旅〉という民俗学の方法を学びながら、折口信夫や柳田國男の言語認識の方法について探り、いかに生まの言語伝承に向き合っていくべきかを考えることである。フィールドや文学鑑賞という体験の中で、方言やことわざ・言い習わしなどのささやかなことばに出会い、その味わいや奥ゆかしさに心打たれ、時に立ち止まっては内省し、ことばの背景にある伝承の層の豊かさに思いをいたす。ことばの小さ

な一片(ピース)が、型をもって、たとえば、身を守る唱え言や言い習わしとなり、ことばの礫としてのウタとなり、相手の心を誘導するカタリとなつて、口から耳へ、そして心へと伝わり、感動を呼び起こしたあと、生まの口承の現場から文字という記号によつて書きとどめられ、ことばによる固有の思想を、時代を超えて受け伝えていく。おそらく、こうしたことばの動態を貫くエートス(伝統)こそが日本文化を根柢から支えるものなのであろう。

折口信夫は、ことばにこもるエッセンスを、ライフ・インデクス(生命標)と呼んで文学の信仰発生説を展開させたが、ここにいう「言語伝承文化論」も、日本のエートスが一片のささやかなことばに潜ませた大切なメッセージを読み取ろうとするところから、あらたな一步を、踏み出さなければならぬのである。

注

(1) 折口信夫『言語情調論』(明治四十三年(一九一〇)、全集12)。高橋直治『折口信夫の学問形成』(平成三年(一九九一)、有精堂出版)ほか、最近では、安藤礼二氏の一連の論考を参照のこと。

(2) 『折口信夫全集』(全三十六巻、別巻四巻)ならびにノート編(全十八巻、別巻)、ノート編追補(全五巻)参照。

(3) 資料の多くは、國學院大學折口博士記念古代研究所に所蔵されているが、その外、さまざまな資料が散在している。石上順ノ一トについては、拙編「資料 折口信夫・國學院大學・昭和十一年〜四年講義・石上順ノ一ト」(『折口博士記念古代研究所紀要』第十二輯、平成二十三年(二〇一一)七月収録)に折口信夫が講義したものの学生による筆記ノート、「萬葉集卷二」と「萬葉集卷十六」ならびに「發生日本文学史」ノートを翻刻した。以下、随時、翻刻の予定である。

(4) とりあえずは、柳田・折口の学問形成に影響を与えた人々の言語認識については、その学問形成の時代史の中で押さえておく必要がある。たとえば、柳田にとつての文学上の先達森鷗外、民俗学の先達南方熊楠や山中共古、折口にとつての三矢重松、金沢庄三郎、佐々政一、金田一京助などの学問との出会いについてそれぞれ検証する必要がある。なお、最近、渡邊卓が折口信夫の『日

本書紀』研究について、日本紀の会にふれながら、その訓読のありかた（「まれびと」訓）をめぐって論じている（『日本書紀』受容史研究——国学における方法』、平成二十四年、笠間書院）。底本に何を使ったか、参考とした書物は何かなど、折口の具体的な古典文献へのアプローチのしかたについて押さえることは、基礎的ながら大切な仕事である。

(5) ことわざやいろはカルタなどの文化論的考察については、拙稿「生活の古典としてのことわざ——民俗的思考の知恵」（『教育と医学』第五十二巻八号、平成十六年（二〇〇四）八月）や小著『ことわざの学校④ ことわざで遊ぶ』平成十四年（二〇〇二）、アリス館）・「いろはカルタの比喻——ことわざの絵画化と江戸文化」（『野州国文学』第六十九号、平成十四年十二月）などがある。また、民俗芸能や祭り、神話・伝説・説話についても、「寺野のひよんどり」（『引佐町史 民俗芸能編』、平成七年（一九九五）、静岡県引佐郡引佐町）、「鳥山の山あげ——和紙と城下町の建築学」（『都道府県別祭祀行事・栃木県』、平成七年、おうふう）、「古代山岳信仰と山の宗教者」（『季刊・河川レビュー』第八十八号、平成六年十月、新公論社）などがある。

(6) 折口信夫「日本文学概念」（『釋迢空研究資料 特輯号——文学史のうと——』水木直箭編、昭和十三年四月二十八日、昭和四十三年十月、近畿迢空会）の折口の言説は参考になる。

(7) 折口信夫「国語と民俗学」（昭和十二年三月三十日、愛知県教育会・民間伝承の会共催民俗学講習会講演筆記。『愛知教育』第六百九十六百一十一号、昭和十三年（一九三八）九・十・十一月、全集12）。ただし、折口が論証のために使う方言には偏りがあって、たとえば本講演では、「シャチ玉」や「クサ」などを使っており、これらはしばしばくり返し方言資料として持ち出されているが、どこまで折口が方言資料を体系的に認識し、どのような場合に方言資料を使えると理解していたのかは、検証を経なければ不明である。ほかに、民俗学の側から国語に一家言もって発言した研究者には倉田一郎がおり、その著書には『国語と民俗学』（昭和十七年（一九四二）、青磁社）などがある。倉田の論考の大部は、のちに戸塚ひろみによって『日本民俗文化資料集成第十六巻 農山漁民文化と民俗語』（平成七年（一九九五）、三一書房）にまとめられた。また、折口信夫の弟子で八心式発想と自ら呼んだ言語観をもとに古典研究に独自の世界を展開した高崎正秀には、『高崎正秀著作集』全八巻（桜楓社）がある。「言語伝承文化論」を総

合的に位置づけるには、折口・柳田のみならず、こうした先学の仕事を今一度、研究史上で再確認すべきであろう。

(8) 『総合日本民俗語彙』(全五巻、昭和三十年(一九五五)～三十一年(一九五六)、民俗学研究所編、平凡社)

(9) 拙稿「南会津の食とこころ——旅から考えることば」(『相聞』第三十八号、平成二十一年三月)、「万葉びと」論——折口信夫の方
法と射程」(『國學院大學紀要』第六十四号(國學院大學、平成二十二年(二〇一〇)二月。本論文集第一部第五章)参照。

(10) もとより民俗学草創期からの民俗語彙ならびに方言の収集は、個々膨大な量の報告がなされているが、それらの体系的な整理・
分類とともに、それで事足りるとするのではなく、さらに自らの足と耳で確かめながらの絶えざる収集が必要であろう。

(11) 最近では、福田晃・渡邊昭五編『講座日本の伝承文学』(全十巻、平成二年(一九九〇)～平成十五年(二〇〇三)、日本口承
文芸学会編『シリーズことばの世界』(全四巻、平成十九年(二〇〇七)、三弥井書店)などが手引きとなる。

(12) 篠原徹『自然を詠む——俳句と民俗自然誌』(平成二十二年(二〇一〇)、飯塚書店)は、民俗学の側から俳諧・俳句に分け入っ
た書物として、民俗学の側からの働きかけが有効であるとともに、こうした側面からのアプローチがまだまだ未開拓の領域であ
ることを示唆して興味深い。

初出一覧

序章

言語伝承文化論の内容と目的（書き下ろし）

第一部 折口信夫の方法

第一章 折口信夫の方法と実践―『万葉集』のことばと伝承素

『折口博士記念古代研究所紀要』第十二輯（國學院大學研究開発推進機構折口博士記念古代研究所 平成二十三年（二〇

一一）七月）

第二章 まれびとと異族―国文学の発生

初出題名「折口信夫の国文学発生論―まれびとと異族をめぐって」（『國學院雑誌』第百三卷第十一号、國學院大學、平

成十四年（二〇〇二）十一月）

第三章 「古代」への歩行―旅と学問

初出題名「〈古代〉への歩行」（『折口信夫・釈道空 その人と学問』、おうふう、平成十七年（二〇〇五）四月）

第四章 折口信夫の方法と国文学―文学研究の根柢

初出題名「折口信夫の方法と国文学」（『國學院雑誌』第百七卷第十一号、國學院大學、平成十八年（二〇〇六）十一月）

第五章 「万葉びと」論―折口信夫の方法と射程

『國學院大學紀要』第六十四号（國學院大學、平成二十二年（二〇一〇）二月）

第二部 ことば遊びの民俗学

第一章 ことば遊び研究の現状と課題

初出題名「ことば遊び」（『講座日本の民俗学第8巻 芸術と娯楽の民俗』、雄山閣出版、平成十一年（一九九九）八月）、

第二章 「日本民俗学とことわざ」(『たとえ艸』第六十八号、ことわざ学会、平成二十年(二〇〇八)十月)
ことば遊びの世界

『シリーズことばの世界 第4巻 うたう』(三弥井書店、平成十九年(二〇〇七)十月)

第三章 悪口雑言

初出題名「悪口雑言—ことば遊びの民俗学」(『野州国文学』六十五号、國學院大學栃木短期大学国文学会、平成十二年(二〇〇〇)三月)

第四章 コの話からはじまって—柳田民俗学とことば

『相聞』第三十七号(相聞の会、平成二十年(二〇〇八)十二月)

第五章 蚕をめぐる精神誌—伝承素とすることば

『相聞』第三十九号(平成二十一年(二〇〇九)九月)

第三部 万葉びとの言語伝承文化論

第一章 言霊の信仰

『万葉集の民俗学』(おうふう、平成五年(一九九三)四月)

第二章 恋と呪歌

初出題名「恋と呪歌—万葉集卷十一・十二」(『國學院大學栃木短期大学紀要』第二十二号、國學院大學栃木短期大学、昭和六十三年(一九八八)三月)

第三章 〈伝承〉の基層にあるもの—有間皇子異聞

初出題名「有間皇子異聞—〈伝承〉の基層にあるもの」(『野州國文學』第四十九号、國學院大學栃木短期大学国文学会、平成四年(一九九二)三月)

第四章 雪のことほぎ―天武天皇と藤原夫人の唱和歌

初出題名「飛鳥の霽神―天武天皇と藤原夫人の唱和歌」〔『古典と民俗学論集―櫻井満先生追悼―』、おうふう、平成九年（一九九七）二月）

第五章 ふたつの大君讚歌―人麻呂と雷岳

初出題名「人麻呂と雷岳―ふたつの大君讚歌」〔『上代文学』第六十九号、上代文学会、平成四年（一九九二）十一月）

終章

本研究の概要と課題（書き下ろし）