

# 古事記抄

## — 応神記 —

中西進

- 一、始祖性
- 二、大山守の淘汰
- 三、皇太子之母
- 四、妃の繼承
- 五、国主と朝鮮
- 六、大山守の反乱
- 七、天の目矛
- 八、春秋の恋
- 九、応神の裔

### 一、始祖性

応神記について第一に言われるべきは、やはりその始祖性であろう。私もその疑問を私なりに提示したことがあったが〔万葉の古代〕昭四二・四。〔万葉史の研究〕所収、前後に同様の意見の提出は多かつたようである（たと

えは直木孝次郎氏「応神王朝論序説」、吉井巖氏「崇神・垂仁の王朝について」(ほか)。ただ、その始祖性によって応神朝が実在したか否かは遽かに断じがたく、私には応神記のでき上がる必然性が、仁徳前史を語る必要性に負うところ大であり、仁徳前史として最終的に構成されたものが応神記であろうと思われる。虚実つきまぜて仁徳朝の始祖を語るのが応神記の実体だと思われるのである。

そう考える理由の一つに、応神の異常出生がある。一つの王朝の始祖が、往々にして異常出生をするのは中国の類型である。殷の始祖契は、燕の卵を飲んだ母から生まれ(史記、殷本紀)、周の始祖后稷は、熊の天帝の足跡を踏んだ母親から生まれた(詩経、生民)。清朝の始祖譚も同じく、老子が異常に長く母の胎内にあったこともひとしい。民衆の心意の中に、超越的な人間は通常の出生をしてはならないのであって、応神が、母神功皇后の延産を経て生まれることは、これと軌を一にするというべきであろう。応神には、さらに敵地新羅を征討するという要素が加えられ、鎮懐石伝説が付着して、説話が増大したものとなっている。

また、応神は驚くほどに多くの皇子皇女を生んでいるが、そのあり方が示唆的である。もっとも重要な人物としての名を与えられているのは中日売で、「中」<sup>なか</sup>という名は神聖な格式をもち、その子が次の王位を継承するというパターンが記紀には存在する。事実、ここでも大雀命、後の仁徳は彼女の子である。それに対して、従前の王朝にとって重要なイリの名をもつ高木之入日売の子たる額田大中日子命は、大山守の反乱の発端に関係する皇子であり、やはり高木之入日売から生まれた大山守も大雀に殺される。応神に后妃が多いということ自体、応神の始祖性を物語るわけだが、ここからは、他ならない仁徳の始祖としての思想がうかがえる。

次に、丸邇之比布礼能意富美系の妃に生まれた皇子女の中では、男子は宇遲能和紀郎子だけである。彼の讓位

は多くの論者に認められているように、実際は大雀に滅ぼされたと考えられる。ウヂは万葉集に「宇治の都」とよばれるほどに当時大きな勢力があつて、この交通の要衝を抑えていたはずである。それが中日売の子によつて滅ぼされたことになる。讓位は伝承者たる丸邇氏の感情が語らせた形であらう。殺されたといえば、もう一人、糸井比売の子、速総別命もやはり大雀に殺されている。ここにも中日売——次帝という系譜感の強硬に貫かれていて、応神の仁徳前史としての性格を知ることができよう。

また多数の応神の皇子皇女とて、必ずしも大雀と肩を並べているわけではない。おのずからに影の濃淡がある。迦具漏比売と葛城の野伊呂売から生まれた子たちは書紀には登場しない。日向の泉長比売の子、大羽江王と小羽江王は説話に登場しない。さらには若沼毛二俣王を生んだ息長真若中比売は、子孫に継体天皇をもち、その系譜としては重要な人物だが、継体王朝人の、息長系系譜の挿入によるものと思われる。

結局のところ皇子、皇女、なかんずく皇子を中心とすれば、多くの后妃の中で高木之入日売命と中日売という品陀真若王の二人の娘と、丸邇系の宮主矢河枝比売の三系だけが大きな位置を占めていることになり、応神の子は二十六人という多数に登るにもかかわらず、その重要度においては、かなり単純化できるようである。この中には皇子が十一人含まれているが、皇子たちは最初から三人に絞られていて、あとの八人は全く無視されている。三人とは、いうまでもなく大山守、大雀、宇遲能和紀郎子である。というのは応神記全体の体裁は、第一に大山守命と大雀命との話があり、第二は宇遲能和紀郎子の母たる矢河枝比売の話、第三は髪長比売の話で、これは大雀の話でもある。第四には吉野の国主の歌が語られ、これは酒の物語を大雀の佩刀讚美から始める。大雀の話と違ってよい。そして次に大山守命の反乱が語られ、以下に伊豆志系の物語、天の日矛の話において応神記は終る。

これらによれば応神記の説話はほとんど三皇子の物語といつてよい。しかして後述のごとく三皇子の中から仁徳が出現する経緯が以下に語られるのであつて、多数の後妃、皇子女を並べた帝紀は、けつして同列ではない。

すでにふれたごとく、多数の様々の系譜の集合自体が後代の手を感じさせ、応神を一つの王朝の始祖とする觀念を現わしているといえる。系譜の集合は後代にもないわけではない。平氏が桓武と結びつき、源氏が清和と連なるというのもその一つだろうが、しかし、これらと応神系譜とは多少意味が違うようにも思える。天皇権が確立した上では桓武から別れようとも清和から別れようとも、それほど相違はないのだが、今は歴史のはじまりである。すべて系譜は、歴史時代の最初に結びつかなければならぬ心理的必然性を、古代人は欲しただろう。それがこれらの様々な系譜であり、応神の始祖性を示す結果となつたと思われる。そして、さらにその中から大雀が仁徳として特出して来る過程に、応神が出発の時期であると同時に仁徳を語り始める前史でもあつた、その応神朝の性格が示されていると考えられる。

## 二、大山守の淘汰

応神天皇は「大山守は山海の政を為よ。大雀令は食国の政を執りて白し賜へ。宇遲能和紀郎子は天津日継を知らしめせ」とのりわけた、という。右に述べた三皇子の特出を裏書する説話だし、大雀にのみ「賜」という敬語の用いられていることが、そのあり方を示しているが、この三皇子に対する政の分担は、たやすく三貴子の分治を思い起こさせる。古事記によると、伊邪那岐命は天照大御神に高天原を、月読命に夜の食国を、そして須佐之

男命に海原を治めるように命ずる。書紀では本文と一書とを合わせて合計四つのタイプの分治が書かれ、記紀で都合五つのタイプがあるわけだが、その一つ、書紀第六の一書では「天照大神は、以て高天原を治すべし。月読尊は、以て滄海原の潮の八百重を治すべし。素戔嗚尊は、以て天下を治すべし」とある。古事記の分治と違うのは、月読命が夜をおさめるか海をおさめるかであり、両者の異同は月の盈虧と潮の干満との関係によって生じたものと思われ、月読が海に移行すると素戔嗚尊は「天下」の支配者となる。すると今問題にする三皇子の分治は、これと対応して来る。即ち大雀<sub>二</sub>素戔嗚<sub>一</sub>(天下、食国)、大山守<sub>二</sub>月読<sub>一</sub>(山海、海)、和紀郎子<sub>二</sub>天照<sub>一</sub>(天津日繼、高天原)となる。現在では「天」と「地」とが対応語として用いられるが、祝詞などの例のように、当時は「天」と「国」とが対立概念であった。「天下」と「食国」とを同一のものと考えてよいであろう。

三貴子分治の神話は、やがて素戔嗚の追放を語る。そして天照大神の血統者が「天津日繼」として地上世界をも支配するようになる。その構想からすれば、月読もまた被支配者の側にある。三皇子分治の説話も、これと同様の観想によって構成されているように思う。即ち、天照大神にも比すべき正統の支配者は宇遲能和紀郎子だったのであり、この説話は和紀郎子の正統性を語る内容だったはずである。分治に先立って、天皇は大山守と大雀とのみ間を発し、よって分治をきめている。和紀郎子は論の外にいる。これこそ郎子が天位をつぐことを当然としていた現われであろう。現に古事記は割注の形で「天皇の是の間を発したまひし所以は、宇遲能和紀郎子に天の下を治さしめむ心の有りつればなり」と説明している。

この説明も後加のものと思われるが、類似の説明をくどいほどに加えているのが現古事記である。むしろそれを除いた叙述が簡要に事の次第を伝えるのであって、試みに記してみると次のごとくである。

是に天皇、大山守命と大雀命とに問ひて詔りたまひしく「汝等は、兄の子と弟の子と孰れか愛しき」とのりたまひき。爾に大山守命「兄の子ぞ愛しき」と白したまひき。次に大雀命白したまひしく「兄の子は既に人と成りて、是れ愜きこと無きを、弟の子は未だ人と成らねば、是ぞ愛しき」とまをしたまひき。爾に天皇即ち詔り別けたまひしく、「大山守命は山海の政を為よ。大雀命は食国の政を執りて白し賜へ。宇遲能和紀郎子は天津日繼を知らしめせ」とのりわけたまひき。

ここで省略した文章は先の割注の他に、

天皇の問ひ賜ひし大御情を知らして

(天皇) 詔りたまひしく「佐那岐、阿芸の言ぞ、我が思ふ如くなる」とのりたまひて

故、大雀命は天皇の命に違ひたまふこと勿かりき

のごとくで、すべて大雀を讃めた内容の文章である。古事記の作者は、これらの語りを挿入することによって仁徳即位の物語へと変容させつつ物語を導いていったが、本来は宇遲能和紀郎子が次の皇位を継ぐ者として、嚴肅に宣言された話であった。「即ち詔り別けたまひしく」とは、それを意味する。もし、右の補入がなければ、「食国の政」しか与えられていない大雀が天皇になるのは、きわめて不合理でさえあるう。

書紀は四十年正月の条に、天皇が宇遲能和紀郎子を「立てて、太子としたまはむとおもほす情有します」といひ、大雀に向つては「太子の輔として、国事を知らしめたまふ」とある。明らかに和紀郎子の継承者たることを示す記事だし、古事記で次の物語が宮主矢河枝比売のものであることも、和紀郎子を主人公として語る伝承の存在を示している。

にもかかわらず、この段は大雀を主人公とする物語にかえられていった。それは最後の一行の付加によって著しい。

故、大雀命は天皇の命に違ひたまふこと勿かりき。

大雀は、応神の心を察したばかりではなく、その命にも違ふことがなかったという。支配者に対して恭順であった。その点に王権獲得の資格を見ると、古事記の思想がある。

それに反し、大山守は天皇の心を察する事ができなかったし、後には皇位継承者たる宇遲能和紀郎子に対して反乱を起こす。支配者から離反してゆくのである。その上で、彼に与えられるものは死であった。応神紀五年の条には、海人部や山守部を定めたとあり、古事記にも同様（伊勢部も加わる）の記事のあるところを見ると、当時の大山守の権力も大きかったと思える。しかしこの権力者は支配者と離反し、死の運命を甘受する。大雀には太子輔弼の役所しかないのに、彼は支配権に恭順であったが故に、最後の勝利が与えられている。

この経過は、血なまぐさい戦や雄詰びの中にはない。あくまでも人文的である。また、大山守を殺した後、大雀と和紀郎子とは「天の下」を譲り合ったという。そして和紀郎子は早逝し、その故に大雀は皇位を継承したという。非常に人文的な話である。

三貴子の分治は神話の中でも最も重要な件りの一つであり、その三貴子の分治のモチーフをもって応神紀が語り始められるということは、応神朝が神話時代に匹敵する印象をもっていたということである。第二の神話の時代といってもよい。また仁徳は三貴子の分治に匹敵するほどに壮嚴な経過をもって出現した王者だという印象を、古事記人はもっていたということである。そして、それは本来宇遲能和紀郎子であるはずだったのに、それ

を上まわる人格が仁徳にであった。その人格が人文的なものであったことは、よく天照大神の神格と重なり合う。天照神話の特色は、その人文的性格にあり、大雀を仁徳として造型してゆく論理は、天照を人文的な神格に造型してゆく論理と同一である。応神という神の時代の次に、第一の治者として仁徳を登場させざるをえない必然性は、ここに存した。

### 三、皇太子の母

宇遲能和紀郎子を生んだ矢河枝比売の話は、前後二段に明瞭に区別される。といっても前段は小話で葛野の国見歌、後半が主たる話で和紀郎子の出生譚である。宇遲野から葛野、山代の木幡と物語全体に一応の一貫性は見られるが、細かくは、後述の蟹の歌のルートに宇治、木幡はあっても、葛野は外れている。葛野の国見歌は「宇遲野の上に御立ちしたまひて」という詞書によって和紀郎子譚の中に習合したものと思われる。

そこで、この国見歌だが、いうまでもなく古代において「見る」ことはマジカルな行為であった。国を見る行為は国土を祝福する行為であり、見る行為の呪的性格は、万葉集の「見れど飽かぬ吉野の川の常滑の絶ゆることなくまた還り見む」(一三七)という歌や、「よき人のよしとよく見てよしといひし吉野よく見よよき人よく見つ」(一二七)といった歌の「見る」のくり返しに流れていく。その国見の呪が、この歌にも端的に示されているといえる。

ところが、この見る対象には、ちょっとした矛盾がある。「家庭も見ゆ 国の秀も見ゆ」というのがそれであ



る。「家庭」とは家のある空間という意味が正しい。庭とは空間を示す。そして歌は「国の秀も見ゆ」という。「国の秀」とは倭建命が「倭は 国のま秀るば」といったのと同じく、国の秀れた所という意味で、これはトータルな風景をいうことばととれる。当然先の「家庭」という視野のせまい風景も含むべきだし、人家をおいてこそ「国の秀」といいうるとも考えられる。ところがこれを「も」という並列の助詞によって続けているのは、両者が別者と考えられ、並列される同資格のものと思われていたようで、矛盾を感じる。

そこで、「国の秀」を自然の風景と限定することが考えられ、「家庭」という人為的風景と対立する異者とすれば、この並列は可能になる。しかし、この解釈は択れない。倭建の歌で重畳とかさなる青山によって国の秀だといっているのによれば、「国の秀」は自然の景のごとくだけれども、あくまでもそれは「国」のさまであって、そのさまによって評定されたことばが「国の秀」である。「国」の中に「家庭」もあれば、やはり一を他を包含する景となってしまう。

にもかかわらず両者の並記される所以には、およそ次のようなことが考えられまいか。「国の秀」なる語は、伝統的な国土讚美のことばである。何度も言及した倭建の歌（書紀では景行）も本来国見の歌である。ところが倭建の物語の中で流離の運命者の望郷歌として組み込まれていることは、単なる呪的讚美をこえて人間感情を吸収した歌に変容して来るといふことだが、そうした人間世界の拡大と、当面の「家庭」を歌う意識とは無関係ではない。しかして今、伝統的なことばを温存させながら、「家庭」という人間的な世界を反映することばを、ここに挿入して来た。かくしてある種の矛盾が起こったのだと考えられる。

履中記にのせる国見歌ではもはや「国の秀」ということばは失われ、代って「かぎろひの 燃ゆる家群 妻が

家のあたり」ということばが用いられる。人間世界の増大である。倭建でいえば、例の「アヅマハヤ」といったのと同じ感情が、国見歌の中に浸入して来るのである。さらに万葉集巻頭近い香具山の国見歌(一二)になれば完全に炊煙という人間生活が歌われている。もっとも、この炊煙は野遊びのもので日常生活の炊煙ではない。春の到来や予祝の歡びにみちた歌で、その点なお伝統を保有しているのだが、明らかに「国原」「海原」と対立をさせ、自然の賞美と一体となった人事が歌われるに到る。これらと今の葛野の歌とを比較すれば、「家庭」なる語は「妻が家のあたり」なる「家群」とも、炊煙をあげて楽しむ人事とも対応しよう。応神の一首は「国の秀」に伝統を保有しながら、「家庭」に人間感情をしのびこませる点において新しい歌であり、それが履中記の歌を連想させることによって、葛野への心のひかれ方に、妻まぎの句をともなって来る。葛野は伝承者丸邇氏にとって重要な地であり、その賞美を含みつつ、求婚の趣をもつところに、矢河枝比売求婚譚に習合してゆく要素があったといえよう。極端に言えば矢河枝比売は道の途中であった女性にすぎないのであり、葛野への求婚旅行ともいえるのである。

さて、後半の主たる段落が、この後に展開する。妻まぎの物語であり、結論は宇遲能和紀郎子の出生譚である。そのゆえに、多くの求婚譚の類型をふんで語られている。

まず木幡で比売に出会った時のことを、

麗美しき嬢子、其の道衝に遇ひき。

と記す。「麗美嬢子」に出会うという表現は、求婚譚に多い。なかならず「麗」なる文学でそれを多く語る。邇邇芸能命と木花之佐久夜毘売の求婚譚にも「笠沙の御前に、麗しき美人に遇ひたまひき」とあり、神武の求婚譚

にも「名は勢夜陀多良比売、其の容姿麗美しかりき」とある。また景行天皇の兄比売・弟日売の求婚譚には「其の容姿麗美しと聞し看し定めて」、雄略の赤猪子求婚にも「其の容姿甚麗しかりき」と見える。求婚譚に女は常にといいよほどに「麗」なる女性として登場する。また男の場合も火遠理命が「麗しき丈夫」として豊玉毘売との求婚譚に登場し、八上比売求婚の途中蘇生した大国主も「麗しき丈夫」になる。「麗美しき嬬子」という条は、求婚譚の第一の類型である。

次に応神は比売に「道衢」で会ったという。これも万葉集の「紫は灰指すものそ海石榴市の八十の衢に逢へる見や誰」(12三〇一)ほか「八十の衢」が出逢いの場であったことを顧みると、第二の類型と考えることができる。

次に応神は「汝は誰が子ぞ」と問い、比売は「丸邇之比布礼能意富美の女、名は宮主矢河枝比売」と名告る。これも類型である。右にもあげた木花之佐久夜毘売も「誰が女ぞ」と問われ、「大天津見神の女、名は神阿多都比売、亦の名は木花之佐久夜毘売」と名告るし、引田部の赤猪子も雄略に「汝は誰が子ぞ」と問われ「名は引田部の赤猪子と謂ふぞ」と答えている。「誰が子ぞ」という問とそれに対する名告りとは、問答の類型である。この答えによると「誰が子ぞ」という問は、親を問い名を問う意であり、万葉集巻頭の雄略御製にも、それが知られる。これが第三の類型である。

また、応神は矢河枝比売に、

吾明日還り幸でまさむ時、汝が家に入り坐さむ。

という。当日結婚せず、翌日結婚しようという類型は、倭建命と美夜受比売の結婚に見え、「乃ち婚ひせむと思

ほししかども、亦還り上らむ時に婚ひせむと思はして、期り定めて……」とある。八千矛の沼河比売求婚譚にも「故、其の夜は合はずて、明日の夜、御合為たまひき」と見える。倭建命の話では往路のゆえに帰りに結婚しようというが、これは物語の進行の中での合理化で、応神も翌日の還りに比売の家に行くが、本来は当日結婚せず、翌日結婚するという習慣に基づくものである。これが第四の類型である。

家に帰った矢河枝比売は、父に事を語る。父は娘に「我が子仕へ奉れ」という。このように父が娘の結婚に関与するのは、木花之佐久夜毘売の話にも見られる類型である。そこには父の大山津見神が登場し、姉と百取の机代の物とともに娘を「奉り出しき」という。葦原色許男と須勢理毘売との結婚譚では、須佐之男命が父として登場し、火遠理命と豊玉毘売の結婚でも海神たる父が登場する。

そしてこれらの場合、相手の男を明かすのが父の役目である。須佐之男も「此は葦原色許男と謂ふぞ」といい、海神も「此の人は、天津日高の御子、虚空津日高ぞ」と教える。今、矢河枝比売の父が「是は天皇に坐す那理」と娘に教えるのと、すべては一致する。かかる父の登場が第五の類型である。

次に、天皇を待つ矢河枝比売の家では「敵飾りて」天皇を待った、という。これは婿取りの類型である。火遠理命と豊玉毘売の結婚でも、その飾りとして「美智の皮の豊八重を敷き、亦絶豊八重を其の上に敷き、其の上に坐せて、百取の机代の物を具へ、御饗為て、即ち其の女豊玉毘売を婚せしめき」と記す。倭建命の東征で弟橘比売が海に入る時、菅豊八重、皮豊八重、絶豊八重を波の上に敷くというのも、海神との婚儀を考えたものと思われる。軽太子が「王を 島に放らば 船余り い帰り来むぞ 我が豊ゆめ 言をこそ 豊と言はめ 我が妻はゆめ」と歌う豊も同様のものと思われるし、伊須気余理比売と結婚した神武が「葦原の しけしき小屋に 菅豊

いせ清敷きて 我が二人寝し」と歌うのも、晝へのこだわりは右の諸例のような婚儀の反映と考えてよいだろう。今は「敵餅りて」と抽象化されてしまっているが、その具体的な内容はこれらと一致すると思われる、これを第六の類型と考えることができる。

最後に、一連の事柄として矢河枝比売は酒盞を取って大御饗を応神に献っている。これは木花之佐久夜毘売の話でも引田部の赤猪子の話でも同様である。酒盞をとる女性特別な女性と思われ、単なる饗宴ではなくて婚姻にかかわる祝宴であつてみれば、なおのこと不可欠な習慣であつたと思われる。それを踏むことをもって、これを第七の類型と考えることができる。

かくて、この話は多くの求婚譚の類型を丁寧に踏んでいるといえよう。その理由は、ひとえに丸邇氏の娘を娶して宇遲能和紀郎子を生んだという重要性の強調にある。郎子系の人々にとっては栄光の残影なのである。以上の類例は、やみくもに多いのではなかった。何れも神々や英主にまつわる話で、応神を彼らと同列におこうとさえしているといえる。その応神が壮麗な形式を踏んで、丸邇氏の娘、しかも「宮主」たる女性を娶つた、そこに生まれたのが宇遲能和紀郎子だったのである。

次に蟹の歌について言えば、これは芸謡であり、祝婚歌である。祝宴に奉仕する芸謡の徒がいて、それが習慣化する、歌そのものが祝祭に奉仕することになる。歌詞によってこの歌は祝婚に奉仕することとなった。

本来、この歌を管理したのは、北陸から蟹を運ぶ労働集団であつたと思われる。万葉集の「乞食者」の詠同様の鹿舞、蟹踊りをとまなうもので、その舞踊はししおどりとして今日に伝えられているものと同じであろう。踊りつつ彼らの歌つた内容は、まず「この蟹や 何処の蟹 百伝ふ 角鹿の蟹」という歌詞から始まる。もとより

一人の立場で歌われたであろうが、本来はナレーターの立場から発せられることばで、そのような立場の人間が演者と観客との中間に立つのは、演劇の古格である。そして、これに答える形で名告るのは、登場人物の設定として冒頭に不可欠な形式である。後の狂言などの冒頭の名告りにひとしい。

次に「横去らふ 何処に到る」という問も第三者（ナレーター）から発せられた形のもので、ここからシテの科白となる。そしてそれは道行きの形式で述べられる。万葉集の蟹の歌が道行きをもつと同様である。万葉集の場合は瀬戸内海からの蟹のルートだが、こちらは角鹿から木幡まで（伊知渾島・美島は所在不明だが、一部水路を用いたゆえである）のルートで、越前ガニが木幡の丸邇氏の本貫に運ばれるルートである。そこから湖西を経て角鹿に勢力を伸ばしていたのが丸邇氏であった。その勢力の下に、奉仕の労働集団は蟹をせおってやって来る。

その姿が蟹の「横去らふ」姿であった。これを奉仕集団は自ら演じてみせる。劇中のカニ男は「横去らふ」姿で「すくすくと」また「潜き息づき」つつ演ずる。この自らの戯画化に、彼らの悲喜があった。当時の下層民の奉仕を悲しみとのみ捉えるのは、喜びとのみ捉えること同様に誤りであろう。しかし、それにしてもカニ男の横おどりは、倨傲な大豪族の族長一族に十分な満足を与えたことは想像に難くない。そのためには、カニ男は一層ぶざまでなければならぬ。

そのぶざまさは、美女の登場によって決定的となる。「木幡の道に 遇はしし嬢子」とは、醜男と好対照をなすべく登場する美女であり、以下の委曲を尽した美女の描写は、そのために必要であった。しかも「後姿は」と始まる点、遠く背を向けつつ登場するのではなかったかと思われる。そのあり様がまた、カニ男と無縁をよそおっているのである。

ところが、歌は結果的に「対ひ居る」「い添ひ居る」ことを歌う。これは民衆歌の常套とする想念的願望的現実であつて、事実ではない。しかし全くあり得ないことでもないのが、これらの特色であり、やはりあり得ないことだといふ洪笑に導かれるのも、また民衆歌の常である。そうした機微の中で「うたたけだに」という語は、殊の外強調して歌われなければならなかつたし、「櫛井の丸邇坂の土」をもつて「真火には当てず」「濃に画き垂れ」た眉は、北陸などではついぞ見かけたこともない、みやびな粧いの美女の描出でなければならなかつた。そうした美女との出逢いは、傍觀者の尊大さにとつては奇抜な不調和として笑い出さずにはいられないものなのだが、願望的現実に棲む当事者にとつては、一つの歓喜であつた。そこにも民衆の悲喜があつた。「かもがと」「かくもがと」「我が見し子ら」という表現の熱っぽさは、そこに生きている。

「初土」以下の三者から一者を選択するという発想も、たとえば八千矛の神の歌謡に見られるような謡物の古風なパターンで、長くカニ集団に歌われたであろうが、やがて丸邇氏の中に伝誦されると、歌の結句によつて、祝婚の歌に用いられるようになる。しかも丸邇氏の自負心を十分に満足させる一首だとすれば、事の成行は容易だったのであろう。途中「わが行ませばや」という敬語の入っているのは、もう族長奉仕の口吟者がいて、族長を美女に会う男性に見たてた口吻となつたものである。そして、こうした奉仕を従えた丸邇氏の勢力の大きさは、やはり宇遲能和紀郎子譚の一つとして、栄光ある物語を作り出したことであらう。次の髪長比売物語の中にも古波陀（木幡）嬢子の歌が用いられているが、これも同譚の中にあつた歌と思われる。その栄光ある和紀郎子譚は、しかし、大雀に倒される未来をもつて、現古事記には記されている。

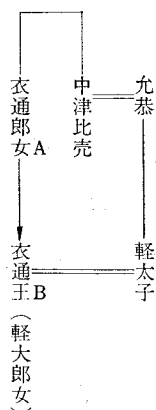
#### 四、妃の継承

次に、応神は髪長比売という女性が美しいと聞いて、召し上げようとしたという。髪長比売は日向の女だというから、歴代の伝承における天皇家と日向との関係を考えて、事実としてもあり得たかもしれない。但し、その日向とは何も今の宮崎県にかぎらない。日の御子が「日向」の娘をめぐることこそ必然的要素であって、日向かう地の娘ならどこの娘でもよかったとさえ極言できる。「諸君」の娘という名も抽象的で疑問を抱かせるし、大和でいえば葛城も「日向」である。本来のこの説話の立脚点は「日向」の娘との結婚という点にあったと思われる。

ところが、この話もまた結局は大雀を主役とする話に変えられてしまっていて、先に述べた仁徳前史の性格を濃厚にしている。一体、ここは応神記であるのに、大雀は既に「其の太子大雀命」として登場し、後に宇遲能和紀郎子との譲り合いの話が登場する、といった情態である。しかして、この「太子」は重大で、皇太子として初めて、天皇の娶るべき女を娶るといふ筋書が可能であった。その事は、この説話のパターンを検討することによって、明瞭となる。

古事記は大雀が比売を見て自分がほしいといったという筋書の中で語っていくが、こうした異常な筋書は、よほど人間的で人生劇じみている。古代的にこれを考えれば、新しい王が先代の后を娶るといふ習慣によるものはなかったろうか。すでにふれたことだが、「二代の妃」拙著「詩心往還」所収、先代が死ぬと次代の男がその妻





と結婚する習慣は東南アジアなどにあり、神武における伊須氣余理比売、孝元記の伊迦賀色許売にその匂をかぐことができる。継母との結婚ということが、当時の祭政体制の中で次王にとっては不可欠だったことに、原因があらう。そしてこの事柄が、輕太子の場合にもいえるのではないかと私は考えて来た。衣通王なる名が記紀で人物を異にすることについては周知のとおりだが、なぜそのような混同が起こったかについては右図のごとく考えれば、父の女を子が娶ろうとしたことになり、当然のこととして王位継承の争を喚び起こして来る。衣通がAからBへと移行する際の悲劇が輕太子の悲劇であり、書紀では一人の女の授受をめぐる物語となっているが、古事記では本来輕太子が皇位をつぐべきであった点が強調されている。

そう思ってみると、類型は他にもある。景行記における大碓命はその一で、使者として発ちながら兄比売・弟比売を娶ったという大碓の話も、同様の事情があったのではないか。また仁徳記において同じく使者となった速総別が娶るべき女鳥を奪ったという話も類似が考えられる。

その結果、輕太子をふくめて三皇子とも殺されたり死への運命を辿ったりするのだが、そこに大きな相違のあるのが、大雀である。応神は髪長比売を大雀に賜う時、大々的な豊明を催し、格調の高い歌を歌う。先の例でいえば允恭紀七年十二月の衣通を允恭が手に入れる件りのはなやかな宴会に似ている。しかも右の例がいずれも天

皇の死後であり、生前のものが悲惨な最後をとげる類型をもっていたのに、同じパターンと考えられながら、ここには甚しい相違がある。この相違は、いうまでもなく絶対的な仁徳の位置づけに発している。古事記が巻を改めて重々しく語り始める英主の、その前史としての華やかさと重々しさがここに用意されているのである。

この段の短い文章の中には四首もの歌があり、歌の内容は後述するが、何れも儀式に必要なもので、すべてこの豊明に歌われたものである。話の中心はこの大々的な豊明にあり、それをクライマックスとして、応神が自分の妃を大雀に与えた物語が述べられるのである。一人の妃が皇子に与えられる荘厳な儀式に、唯一の関心がある。笥たる柏を比売がもつというのは、食膳に奉仕する妻としての動作である。万葉集の東歌には笥をもつことが妻を意味する歌もある。しかもそこにそそがれるものは聖なる酒であり、よって新羅征討に神意を伺うべき重大な儀式に奉仕したと同様に建内宿禰が加わっている。この荘厳さは、実は王権の授受にかかわるがゆえの荘厳さであった。

そこで歌だが、応神の二首目の歌は結論として自分は愚かだったという歌である。Aの人間がある女を娶りたかと思ひ、その女がBなる人間に今娶られようとしている。その時にAが「私はヨコであった」という。ここでAとBの価値は転倒し、AよりBの方が上になる。大雀がそういう人間関係の中で女性を娶る、しかも推測どおりとすれば先帝の妃を授けられるという構造には、余りにも仁徳賞讃の意図が見えすぎている。さらに豊明の盛大な儀礼の中に、天皇の口ずからの歌をもつて行なわれているのである。

しかし、この歌々を実際に応神が歌ったかと言えは、それはまた別の話である。あくまでも物語としての論であって、今は事実を穿鑿しているのではない。第一首目の「いざ子ども」なる語は万葉集にも例があり(六三・二

八〇・九五七・四四八七、仲間への呼びかけの語である。呼びかけて何らかの行動を促す時のことばで、今は野蒜を摘みに行くことを促す。一首は野遊びの歌である。神武記の「倭の高佐土野を七行く媛女ども誰をし枕かむ」も野遊びの歌で、これと同類である。

この歌は上枝、中枝、下枝の中から一つを選択する類型を踏んでいる。この形式は物語歌に多いもので、八千矛神が沼河比売を娶る時の歌もそうであった。多くから一を採るといふのは国見歌の「群山あれど」から一に集中させる歌い方もひとしく、集団歌の特色を示す一つである。しかも今の場合、上枝は鳥がとまって枯らしてしまう、下枝は人がよじおって枯らしてしまう、という。この表現はいかにもユーモアがあつて、生活実態にも即している。「枯らす」といふのは駄目にしてしまふといった程の意であらう。花がなくなり実がなくなる状態をいったものと思われる。これも民衆歌の口ぶりである。

そして花橋は転じて「赤ら嬢子」に移る。明るく輝く嬢子の意で、万葉集には橋の方を「あから橋」(18四〇六〇)というから、この移行は自然である。「ほつもり」といふ語は未解決の語だが、黄色い輝く実が葉々に隠れ包まれるように、しかも輝き出しているさまをいうのだとしたら(花橋は花を特色としていた語で、下の文脈に花は働かないと考える)、いかにも初々しい潑刺とした少女のイメージが、健康的に浮かんで来る。

歌は、その少女に対して「いざささば よろしな」と歌う。この「さす」は次の歌に「……堰杖打ちが挿しける知らに……」とあり、堰杖を打ち挿すように女を占有したのも知らないでという意味だから、この「さす」と同様に考えてよいだらう。「名指す」などというのもひとしい。「さす」で、結局、我物とする、結婚する意になる。右のような少女を自分のものにしたら、どんなによいことかという一首になる。したがって野遊びで男集

団に歌われた、求婚の願望をもつ歌がこの一首の本来だったことになる。

応神天皇が歌ったとされる二首目の歌も、素性は同様のようである。既述のように「挿す」は占有する意で、万葉集の「しめゆふ」とひとしい。この歌も男歌だが、次の大雀が歌ったという二首と、ある意味で一対をなす歌である。即ち、これは野遊びの敗け歌であり、愚歌、くやし歌ともよぶべきものであった。野遊びの求婚（ないしは想定された求婚の場面）では、女性をめぐって勝った男の歌と敗けた男の歌とが行なわれる。次の大雀の歌とされるものは、その勝ち歌で、類例は万葉集の「われはもや安見兒得たり皆人の得がてにすとふ安見兒得たり」（2九五）という鎌足の歌だが、それに対する敗け歌が当面の一首である。

こうした歌も本来集団歌で一回性の勝敗にかかわるわけではない。依羅地方の歌垣において歌われたもので、時としては女が興じ歌っても歓楽の一日が過ぎていけば、それでよいのである。鎌足の歌とて安見兒という固有名詞だけが交換されたと見る方が、蓋然性は高い。そして、このパターンが固定化すればするほど、観念的な敗け歌が生じて来る。この時敗け歌はヲコ歌として固定化して来る。

ヲコ者の系譜を指摘したのは、柳田国男であったが（「不幸なる芸術」、これがさかのぼって万葉集にも見えることは、すでに述べた（拙著「万葉の世界」）。集団心理の中で笑われ愚弄される存在が歌の中に要請されるのである）、先の蟹の歌などにも、その面影は見えている。万葉集では卷十六という一巻がそれを積極的にとり上げているが、「愚人の斧を海底に墮して」と左注のある「梯立の 熊来のやらに 新羅斧 落し入れ ヲシ懸けて懸けて 勿泣かしそね 浮き出づるやと 見む ヲシ」（16三八七八）などがその一例である。

当面の一首もそうした敗け歌としてのヲコ歌だが、さらに末句が「悔しき」とあり、ここには例の竹取翁の歌

のごとき悔い歌の要素もある。それを応神物語の作家が利用して物語を創作した。

これに対する鎌足の歌のごとき勝ち歌が次の大雀の二首である。ただ、この歌も野遊びの歌ながら、この場では挨拶歌の役目も果している。その点も鎌足の歌とひとしい。

この歌の「道の後 古波陀」は髪長比売が日向の女だということで、通常日向の地名と考えられる。しかし日向に該当地がなく古来問題とされている。しかし、道の後というのは一定範囲の中でのことで、都に近い方が道の口、遠い方が道の後というにすぎず、日向が都から遠いので「道の後」といったところを考えは成立しがたい。たとえば越路なら越路で越前・越中・越後というわけだし、都に近いからとて、摂津が道の口であるということはない。「道の後深津島山暫くも君が目見ねば苦しかりけり」(万葉集11二四二三)は吉備路の道の後である。

そこで、この道の後は山城路の道の後だと考えられる。古波陀とは木幡のことである。この前の矢河枝比売の話も蟹の歌も木幡にかかわる話で、歌は同じ伝承圏に伝えられたと見るべきだろう。いうまでもなく、丸邇氏の伝承圏である。「古波陀嬢子」という言い方は、「伊豆志表登売」「出雲嬢子」という言い方と共通し、かかる表現は、単にその地方の女性一般をさすのではなく、特定の人格をさす要素があったと思われる。万葉集の真間手古奈や石井手児とひとしく、伝承上の特定の人格である。彼女らとて最初は一人の人間なのだが、伝説上の人間として個性が薄れてゆき、集団性をもつに到る。後世の例でいえば小野小町などもそうであろうが、今の「古波陀嬢子」も、真間手古奈同様の美女で、それが次第に伝承上の人間となり、多くの小町をうむように「古波陀嬢子」も数をままして来る。東歌に歌われた真間手古奈はその例である。「雷の如」というのは、近隣をとどろかす評判の美女で、真間手古奈の「真間のおすひに波もとどろに」(14三八八五)と表現がひとしい。

それほど得がたい美女であったゆえに第二首目が生きて来る。雷はとどろくと同時にカミであり、神のごとき女性を手に入れ、しかも「争はず 寝しく」あったことが男を感激させる。そこに「愛しみ思ふ」情がいや増すという歌である。「争ふ」「争はず」という類型は東歌（14三四七九）にもあり、これまた民衆歌の類型である。

こうして大雀の二首は木幡地方の民衆の勝ち歌を利用したものだ、この文脈の中におかれることによって、妃を賜わった時の挨拶歌となっている。その点も上掲の鎌足の歌とひとしい。

## 五、国主と朝鮮

次に続く話は、応神生前のことと考えられる諸話を一括したものである。雑話的であるが、最初の国主の話が酒にかかわり、次にあげた朝鮮との涉外記事の最後が新来の醸造技術による酒の話で、おのずから統一のとれた結果になっている。

まず最初にあげられた国主の二首の歌だが、先の歌は大刀ぼめの歌、後の歌は酒を醸む歌で別々のように見えるが、実は一連の歌である。第一首も醸酒に歌われたものだろうと思われるからである。古代の儀礼として酒を醸む時に大刀を歌うことがあったのではないか。湯原王の歌に「焼大刀の稜うち放ち大夫の禱ぐ豊御酒にわれ酔ひにけり」（万葉集6九八九）という一首があり、醸造の際、儀式的に大刀を振る習慣のあったことが知られる。しかもその大刀は稜も尖锐な焼大刀であり、この表現の中にも、大刀そのものの賞讃がある。こうした儀礼の中で今の二首は一連性をもっていたであろう。

ただ二首目は普遍的な酒の歌だが、一首目は、より広い効用をもっていて、単なる酒の歌ではない。そうした別の性格もある。つまり一首目は大刀ぼめの歌で、持ち物（なかんずく大刀）をほめることが、その人自身をほめることになる心意があり、結局は大雀命への祝福の歌となっている。万葉集巻頭の歌も女の持ち物をほめるのが、結局相手をほめることになるのと同様である。一首は造酒儀礼に発しながら、結論として大雀祝福となるところに、ここに置かれた役割があった。

また、大刀を歌ったり奉ったりするのは服従の誓だということも考えられる。倭建伝説に大刀ぼめの歌が登場するのも本来的にはそうであったろうが、「東の文の忌寸部の横刀を献る時の呪」なる一篇は、まさにその好例である。「右は東王父、右は西王母、五方の五帝四時の四氣、捧ぐるに禄人をもちてし、禍災を除かむことを請ふ。捧ぐるに金刀をもちてし、帝祚を延べむことを請ふ」、つまり天皇祝福のために金の大刀を奉るというのだが、ここで大刀を奉ることが、すなわち天皇に対する服従であった。同様、ここで吉野の国主が大雀の大刀をほめて歌うのは、彼らの大雀への服従を意味していたと考えてよいだろう。

もちろん、ここで大雀への服従というのは、上句を「品陀の 日の御子 大雀 大雀」と歌った時の話で、この呼びかけは、古代歌謡が往々にしてそうであるように、相手に応じて入れ換えられるべき性質のものである。大刀ぼめの歌としては、下句が伝統的に伝えられて来た、重要な部分である。

しかし残念なことに、下句は難解さのみちている。たとえば「本つるぎ」を高木市之助（『上代歌謡集』）は「本は吊して付けている」（「つるぎ」のつる、を吊すのつる、とする）とする。「末ふゆ」も「末（先端）の方は揺れている」と解する。また「冬木如す 下樹の」にしても「冬木の すからが下樹の」とする説もある。武田祐吉

(「記紀歌謡集全講」)などの説で、「すから」を「まっすぐな幹」とするのである。「す」を何も無い意の素ととり、「葉の落ちた木の幹」と解するのは土橋寛氏(「古代歌謡集」)である。「冬木如す 下樹」という訓は本居宣長の訓だが、これだと「冬の木のように枯れた木の下さやさやと音をたてる」の意となる。

このように諸説をゆるすのは、決定的な解釈ができないからで、冬木といい下に下樹という木の重複は十分理解できない。「から」を幹とする武田・土橋説は、手足を「えた」といい身体を「からだ」という構成に照らしても理解はできるが、幹としたって「幹のその下の樹」というのでは歌意がすっきりしたとはいえない。その点宣長のように「から」を枯とするのがよいが、さりとて枯れることを「から」という例はない。総じて得心のいく解は発見できない。

こうした意味不明の歌は、おおむね古さを思わせる歌である。古事記成立期より遙かに古代の言語が、そのまま継承されたものもあろうし、意味不明のまま訛って一層難解になったものもあろう。この歌も古くから国主の奏として歌われ続けて来た歌と思われ、上述の如く酒を醸む折に大刀を振る歌だという理解も結びついて来る。「さやさや」という最後のことは、大刀で宙を切る音である。その鋭い大刀をほめ、大刀が相手のものであれば相手を祝福することになり、結局は相手への服従を示すことになった。

そして今は大雀に献る歌として一回性の定着をする。「品陀の日の御子」が応神だという解釈もあるが、ふしぎである。大雀のことで、日の御子たる大雀という呼びかけを示す。日の御子とは皇太子としての大雀のを念頭にした表現であらう。

国主らの二首目の歌は、文字どおり酒の醸造の歌である。「口鼓を撃ち」とは実際に嘯んだ原始的な酒の作り



方に発したわざで、単に口で拍子をとったのではあるまい。先の大刀振りの行事とともに古来伝えられた固有の役を想像させる。

仲哀記の待酒を醸む歌は「この御酒は 我が御酒ならず 酒の司 常世に坐す 石立たす 少名御神の 神壽 壽き狂ほし 豊壽き 壽き廻し 猷り来し御酒ぞ 乾さず食せ ささ」という。これによると酒は少名御神の作つたものだということになり、やがて人間が作つても、これは少名御神に捧げられたと思われる。「まろが父」のチとはオロチのチ同様靈的なものをさし、天皇といえども、本来的には「まろが父」とよばれることは不自然と思われる。この歌は「うまらに」以下が普遍的に歌われる詞章で、常套的に用いられたものではなかった。

これに結びつけて歌われた上句は「大御酒」とあり、天皇を相手として歌われたものと思われる。しかしこれも一回的にここで歌われたのではなく、地の文は逆に歌からうまれた文章で横白による国主の造酒が献上される時の慣用歌であつたらう。事実、歌の次には大贄献上の恒時の歌だと注がある。

それがここに採用されたのは、ちょうど五節の舞の天武起源らとひとしく、応神朝起源が後々信じられたからである。もとより、この応神と大雀とが曖昧であることは、上述のとおりである。この国主の歌をはじめとして、すぐ後には須須許理にまつわる歌があり、さかのぼっては右の仲哀記のものなど、このあたりには酒の記述が多い。以下につづく外来文化の受容の様子からみると「応神朝」に外来の醸造技術が輸入され、そのことによって国主の伝統的な醸酒にも、かえって照明が当てられたと思われる。

国主の記事について古事記の記すところは、雑纂的で、第一が部民の設置である。海部、山部と山守部の設置は、大山守命の山海の政ごとと無関係ではない。山部を管理したものが山守部であろう。伊勢部は海部の一種で、

伊勢の海人の、朝廷直接の管轄が応神朝に始まったか。神武記の久米歌「神風の 伊勢の海の……」という歌も彼らの歌で久米歌に応用されたものであろう。

応神(天雀)の新王朝は、これら部民や国主への支配権をもったと同時に、大陸との交渉をもった。古事記は次に朝鮮関係の記事を、项目的に書いている。それらを通して古事記の主張していることは、仁徳以前に半島から文化が流入したということである。逆にいえば応神王朝とは半島文化に裏づけられた王朝だという主張ともいえる。以下に書かれたことをもって、その文化と考えることができるが、まずその第一には灌漑がある。新羅人が来て百済の池を作ったというのは紀七年に照らすと省筆で、百済池のほかにも、新羅池らが開鑿されたということであろう。第二には馬の献上がある。王家が馬を所有するという点において、新王朝はよほど趣の異ったものと人々の目に映ったにちがいない。第三に横刀・大鏡の献上がある。これは神功皇后紀五十二年九月の「七枝刀一口、七子鏡一面」を献上したとある記事と照応し、同じ事実をさしていると思われるが、横刀が石上神宮の七枝の太刀か否かは明確でない。この横刀と大鏡は王権の象徴としてのものである。第四には論語・千字文の渡来があり、書紀によると宇遲能和紀郎子は、王仁や阿直岐史についてこれを学んだという。ここでも和紀郎子の皇太子性がほの見えているが、丸邇氏系の郎子が王仁(和邇吉師)に学んだというところにも、所伝の経路が見えている。そして最後に記されるものが鍛冶職と織職と、手の技術者の渡来であり、「倭文織」と後に呼ばれるような伝統的な織物とは違った、新しい織工業がここにはじまる。造酒も同じである。

以上五項目の文化の渡来は、かく種々な面にわたり、文明の伝来として古事記記述の文脈をになっていることは上述のとおりだが、しかし伝承経路からいうと、これらは始祖譚である。阿直史、文首、また以下に見える秦

造、漢直らの始祖の渡来を応神朝にかけて語る伝承が、そのまま採択されてこうした処理をうけたのだらうと思われる。漢直の祖とは阿知吉師で所伝には混同もあるし、応神朝の實在を疑う立場からいえば、渡来は仁徳朝といいかえてもよい。姓氏録の酒部公の祖曾々保利は当面の須須許理とよく類似した名前と立場とをもっているが、その渡来は仁徳朝だという。始祖は仁徳朝より後の渡来ではいけなかったが、仁徳朝およびそれ以前なら、蓋然性は高かったのである。冒頭の諸種の池は、これら各氏族の人々の造宮を一括したものと見える。

釀酒者の渡来だけが説話をもっていたために最後に説話ふう叙述べられているが、説話にふさわしく、仁番（須須許理）なる人物名が主役である。鍛冶職の卓素や織物職の西素は韓名の漢訳であろうが、仁番・須須許理は和語であろう。ニホは「丹秀」で酒顔をさしてニツクネームの如きもの、ススコリは「湯凝」「熊凝」らのコリがススに接したものである。ススは「啜る」意であろう。

掲出された歌もこの歴史的事件の中で歌われたものではなく、後代、伝説上の人物名として登場し、常に酒宴に歌われたものと想像される。ひょっとすると須須許理とは仁番とは別人で、實在しない釀造の名人かも知れない。「亦の名は」は両者を結びつけて生まれた記述かもしれないのである。そう思われるほどに、この歌は旋頭歌の形をもち、集団歌唱のさまを想像させる。また前後連ともに結句が「我酔ひにけり」で、これは上掲湯原王の結句とも共通し、旋頭歌の常として、これを揃えながら、いくらでも片歌が重ねられていったものと思われる。

説話が諺によって結ばれているのも、風土記的小話の形である。諺とは、いうまでもなく世人の常に口にすることばのことである。諺は広く地名起源説話に含まれるように、ものの由来を語るスタイルをとるから、ここで

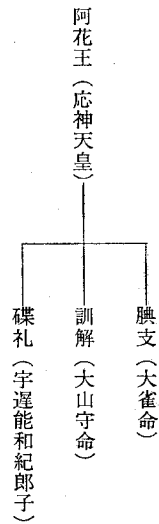
も酒の伝承の中で、一種の「なぞ解き」の役目を持たされて説話が構成された。但し、これは中国史書にも例のあることで、古事記編者はむしろそちらに目をより多く向けていたはずである。

## 六、大山守の反乱

次の大山守の反乱も、命の滅亡が主題である。しかしやはり大雀が特殊な役割をもって登場する。大山守が反乱を起こして殺されたという話の大筋は、大雀と無関係であるにもかかわらず、大雀は大山守の反乱を宇遲能和紀郎子に告げたという。大雀の役どころは常によい。ここでも、大雀は本来無関係で、「仁徳」の思想による介入と見ることが可能だろう。往々に行なわれるように、大山守の反意は事実無根で、大雀の王権獲得第一歩として大山守反逆を演出したのだという推測を、ここにもすることもできるが、古事記の構成の自然さからいうと、そう考えない方が正しいと私は考える。和紀郎子は明記されるように、ここで即位したと思われ、大山守はこれに反逆を企てたのである。結果として、事態は大雀に好都合であった。

ただ、ここで考えるべきことがある。おそらくこのところが符合するであろうと思われる時代、西暦四〇五年に朝鮮では阿花王が崩じた。三国史記は、事をこう記している。

十四年王薨、王仲弟訓解撰<sub>レ</sub>政、以待<sub>二</sub>太子還<sub>一</sub>國、季弟磔礼殺<sub>二</sub>訓解<sub>一</sub>、自立為<sub>レ</sub>王、腆支在<sub>レ</sub>倭聞<sub>レ</sub>計、哭泣請<sub>レ</sub>帰、倭王以<sub>二</sub>兵士百人<sub>一</sub>衛送、既至<sub>二</sub>国界<sub>一</sub>、漢城人解忠来告曰、大王棄<sub>レ</sub>世、王弟磔礼殺<sub>レ</sub>兄自王、願太子無<sub>二</sub>輕入<sub>一</sub>、腆支留<sub>二</sub>倭人<sub>一</sub>自衛、依<sub>二</sub>海島<sub>一</sub>以待之、国人殺<sub>二</sub>磔礼<sub>一</sub>、迎<sub>二</sub>腆支<sub>一</sub>即位



この人間関係は、当面の応神と大雀、大山守、和紀郎子に、似すぎてはいまいか。対応関係を考えると、右のとおりである。記の構成に、三国史記の王位継承の話は何らかの形で参与しているのではなからうか。異なる点は磔礼が殺されたのに対して和紀郎子が自殺したという点であるが、位を譲るために自殺したという話はいかにも虚構を感じさせる。「仁徳」の思想の中には、一皇子は互譲の後に大雀が即位しなければならぬ。ここでも大雀は天皇の命に従って郎子に天下を「譲りたまひき」とある。また、大山守は摂政となつたと記されず、天下を獲ようと欲したとのみ記されるが、これは五十歩百歩である。後代人が応神以後を溯上して考えた時、この時代の三子の王権物語は必ずや参照されたであろうと思われる。

三国史記では長子が海外にあり帰国を待つて次子が暫定的に政事を処したというように、わりあい細かな表現がされているが、古事記では「反乱」という単純な論理で語るから、善悪の原理によるだけの話になっている。善玉悪玉の考え方といつてもよい。宇遲能和紀郎子が善玉、大山守が悪玉、大雀は超善玉である。古事記が総じて誅殺といった原理で事を運ぶのは、もう古事記が王家中心に話を修正してしまっているからであろう。おそらくはその中で消えていったらう原形の中に、大山守の和紀郎子への殺意があつたかどうかは、疑わしい。三国史記として腆支を後継者と決めた時に磔礼の行為は誅殺されるべきものとなるが、三者の勢力の均衡がある時には、

そうはならない。大山守にしても「是に大山守命は天皇の命に違ひて」以下、「兵を設けて攻めむとしき」までを伏せて読めば、大山守の積極的な殺意は稀薄になる。このことばの冒頭は、逆に天皇の命に随った大雀を引立てる役目をおびている。

しいて言えは「是に其の兄王、兵士を隠し伏せ、衣の中に鎧を服て」という文章だけが殺意を感じさせるが、それとて戦意というのがふさわしいだろうし、また別の理由とも考えられる。右の文中で、和紀郎子を「弟皇子」と記すが、ミコは他ではすべて王・王子と表記され、筆が違う。それを隠すと、大山守の乱心はどこにも姿を見せぬのである。

しかし、応神記全体ではミコは「御子」「太子」と記される。もとより御子が一般であり、大雀を皇太子とした後の表記が「太子大雀命」である。しからば全応神記は一般的に「兄御子」「弟御子」と書かれるべきであるのに、この段だけが「王」と書かれ、その中に一条、「皇子」の条がある格好になっている。つまりは大山守の反乱という物語そのものが前後と別系統の独立した資料に依って伝えられたもので、さらにその中に「弟皇子を殺さむ情有りて……」という先の文章が挿入されたと考えられるのである。

その段階は、もはや宇遲能和紀郎子に絶対権があり、大山守命が謀反を起こしたという形を自然とするものであつたらう。そこで元来を推せば、山城に勢力をもった宇遲能和紀郎子側の力が、ライバルの大山守を殺したという話になる。

和紀郎子の山城に対して、大雀は難波に勢力をもっていたとすれば、大山守の勢力圏はどこか。肝心の大和の欠落は大山守をそこに結びつけて連想させるが、この連想を助ける記事が、日本書紀にある。仁徳即位前紀によ

ると、大山守の同母兄額田大中彦が大和の屯田・屯倉を管轄しようとして「是の屯田は、本より山守の地なり。是を以て、今吾、將に治らむとす。……」と言う。この「山守」とは山守部の意にも解せるが、事情を知っているという吾子籠の科白の中に「其れ帝皇の子と雖も、御宇すには非ずは、掌ること得じ」という垂仁天皇の言を引き、「是を山守の地と謂ふは、非ず」といっているのが、「山守」は大山守をさすと考えられる。そして大山守は、かねて天皇が皇太子として自分を立てなかつた怨みの上に「重ねて是の怨有り」という。よつて大山守の根拠地を大和とすることが出来、大雀の難波、和紀郎子の山城と、三か処の勢力の葛藤が真実だつたと思われるのである。

和紀郎子の、大山守討滅はその殺され方にもうかがわれる。大山守の本来の姿は狩獵姿であり、これを口実として郎子が大山守を殺したとも読める。郎子にしても「亦其の山の上に、繩垣を張り帷幕を立てて」という描写をされて正しく狩屋の様子を叙したものだし、大山守のことは「茲の山に忿怒れる大猪有りと伝に聞けり。吾其の猪を取らむと欲ふ」は、狩そのものをいう。先に戦いの準備をするのは和紀郎子である。少くとも二人で共に狩をするというのが最初の形である。謀殺に際しての最初の形として、これは市辺王の段にも登場する。郎子は大山守の渡河にそなえて「船楫を具へ飭り」て待つ。ねんごろな謀略である。対して大山守も「兵士を隠し伏せ、衣の中に鎧を服て」来たという。清盛まがいの事ではあるが、鎧の上に衣を着たのではない。清盛と違って衣の中に鎧をつけたのであり、万一を慮つたととれる。少くとも大山守の側には戦いに対する用意はあつたが、戦いを挑む様子はない。

対して和紀郎子は入念に策をめぐらしている。偽装の自分を山上に配置し、自らは船頭に身をやつし、簀橋に

佐那葛の根の汁を塗る。すべて計画的な行動で、上に問題とした冒頭の一行があるからこそ当然の行為ととれるだけのことである。これを除けば、ますますもって宇遲能和紀郎子が大山守命を積極的に殺した話となり、疑いは濃い。

大山守は、仲哀記の忍熊王の最後の如き末路をたどる。この末路を、古事記は合戦記の体裁をとって語る。舞台は宇治であり、和紀郎子はわが地に大山守を導いて殺したことになる。これも軍略になつてゐる。船上の大山守の姿は放胆に描かれ、才智を行使する和紀郎子と武力の大和の皇子との対立がここに見てとれる。武と知とが対立し、知が武に勝つ時に、古代的力の価値が敗退し文化的な価値が生じて来る。渡来者の阿知吉師に師事し、外来文化をいち早く受容した宇治の地の皇子が、古代的な伝統をもつ大和の力を象徴する大山守を倒すという構図が、この物語にはある。古代的な力と宇治の新しい力との衝突と、その結果としての古代の敗北は、これまた仁徳前史の中に必然性をもった物語だったといえる。古代説話は、それを皇位継承の抗争というストーリーによって語る。この類型の中に、一篇は大山守命の反乱という姿をとるに到つたと思われる。

この物語の中にも二首の歌が登場するが、これも先の歌と同様、本来の機能を別にするだろう。二首とも「宇治の渡り」の歌で、この川辺に歌われた民謡と思われる。第二首目は「ちはやひと 宇治の渡りに」といいながら、さらに「渡り瀬に」という。合理的に言えば「宇治の渡りの 渡り瀬に」というべきところで、詠い物ふうな反復が「に」を重ねる結果となつたと思われるが、そのそもその出發は、「ちはやぶる（ひと） 宇治の渡りに」という冒頭が、慣習的にこの地に行なわれていることによるだろう。宇治川のほとりには、この冒頭をもつた民謡が多く歌われていたと思われる。



第一首目の「我が許に来む」は、むしろ民謡として「我が鯉に来む」の方がふさわしい。武田祐吉の新撰字鏡による鯉説は捨てがたく、ムとモの音転の方が、モト——モコのそれより可能性がある。宇治川はいうまでもなく激流をもって名高く、この水が落下して巨椋の池を作った。これらの歌を万葉集は多く収めている。その宇治川周辺の人にとって、巧みに棹をとる人が貴重であり、「棹取りに 速けむ人」が一種の人気者として「私の鯉に来て」と女たちから歌われるのは、当然のことであろう。一首は理想を掲げて願望を歌うという民衆の恋歌の類型でもある。それが物語の中に入れられると、モコを「許」と理解するようになり、大山守の激流に流される最後のことばにふさわしいものとなった。

物語はこの歌を「即ち流れて歌曰ひけらく」としてあげる。これは次の歌を和紀郎子軍が「骨を掛き出しし時」に歌ったというのとひとしく、動作に密着している趣がある。いわゆる歌語りなるものは、単に口頭で誦するというよりは、素朴な動作をともなったのであろう。いや、ごく自然に考えれば、口頭だけの語りの方が不自然である。この合戦譚も、語り伝えた人々の中で所作をまじえたものと考えられる。

もう一首あげられた歌は多少歌意が難解である。初め近くの「梓弓檀弓」に諸説がある。上に「立てる」とあり、弓が渡り瀬に立っていることになるからである。しかし、明解なのは宣長の説で、宣長はこういう。「あづさゆみまゆみ」という時に、「あづさゆみ」はさほど意味を持たない。歌のリズムで「まゆみ」の前に「あづさゆみ」と置いているだけで、実際にそこに立っているのは檀まゆみの木だけだ、と。

こう解釈するともっとも歌意がすつきりし、「檀の木を伐ろうと思うけれど、とろうと思うけれど」と歌い出し、しかし「君を思い出して伐らないで来た、檀の木よ」と結ぶ歌となる。つまり対句や反復リズム上に要請

された句を整理して歌意をたどれば、その素朴な形は、

渡り瀬に立てる 檀 い伐らむと 心は思へど 本方は君を思ひ出 末方は妹を思ひ出 苛なけく

そこに思ひ出 檀 い伐らずぞ来る 檀

といったものである。右にも対句的要素は残っているが、さらに 〇 で示した部分に対をもたせて歌われたものが当面の歌の形だといえよう。「あづさゆみ」も他の修辭同様に、リズムをとるために加えられたことばであった。

さてそこで、この歌の本来の効用は鎮魂にあって、一種の挽歌だったという説が正しかろう。元來「君」を思ひ出すといって鎮魂する挽歌だったが、対をとることによって「妹」を思ひ出すことになり、両者に可能な鎮魂歌となった。かりに一方を対象とする場合でも、他者のあることは妨げとはなるまい。

そして想像するに、当時死者の墳墓や死んだ場所に檀を植える習慣があったのではなからうか。ふたたび「あづさゆみまゆみ」に戻れば、梓を植えることもあり、また槻の場合もあったかと思われる。槻は輕太子の死に「槻弓の 臥やる臥やりも 梓弓 起てり起てりも 後も取り見る」とあるからである。さらにこれらが全部弓材であることは、弓の力の付与であったか。しからば弓材としても有効なのに、哀傷のために伐らないという鎮魂歌だったのではないか。「骨を掛き出す」とは報復の残酷さと死者への畏怖とを伴ったはずである。奈良山に葬ったというによれば、改葬の愛情もあり、郎子の心の疼きもあろう。鎮魂歌を郎子自身が歌ったと語るのは、そのためである。

## 七、天の日矛

次に述べられる天の日矛の話は、全体として一まとまりのものながら、前半と後半とでは別々の話である。前半は「此は難波の比売碁曾の社に坐す阿加流比売と謂ふ」と割注のあるところからも、比売碁曾社縁起といえ、後半は但馬の出石族の始祖譚である。

ただ前半といい後半といっても、前半の詳細さに比べれば後半は事柄を述べるにすぎない。最後に一段が加わったという方が正確でもあろう。前半は三段に区別して考えることができ、男が玉を女からもらった話が第一段、ついで男がそれを天の日矛に献じるまでの第二段、そして玉の化した女が日矛の許から逃れて難波にやって来た話が第三段である。この後に後半といった一段がつく。日矛が後を追って来た話と、但馬にとどまり子孫がこうであるという系譜、そして八種の神宝の内容がそれである。

さて、そこで話の内容だが、いうまでもなく太陽の光に感応したという感情説話の要素と、赤玉をうむという卵生説話の要素と、両要素をもっている。三品彰英（「神話と文化領域」）によれば前者は南方系、後者は北方系（大陸系）の説話タイプで両者が混融していることになるが、冒頭にふれたように殷祖の場合も、清朝の愛親覚羅家の始祖譚も卵生を語っていて、両要素とも大陸から新羅に流布するタイプと考えてよいであろう。両要素をもつてできあがったものが、そのまま日本にも伝えられたと思われる。

この異常出生は、しばしば王者の物語として語られた。そこでこの話も「新羅の国主の子」にまつわる話でな

ければならなくなり、この王子は後の但馬族の始祖である。このために冒頭の一行と、賤夫から玉を得るといふ第二段（此の人田を山谷の間に営りき」から「其の国主の子に幣しつ」まで）が必然的に挿入されるに到つたであらう。始祖譚としては不可欠のものだが、本来の感情・卵生説話の原型ではない。本来的には第一段からいきなり第三段につづいていくべきで、第三段から「国主の子」のレベルを削つたものが、型になつてゐる。

靈異の異界者が来つて人界にとどまり、繁栄を与えた後に流離する話は、白鳥を主役とする、いわゆる白鳥処女伝説を中心とし、それは逸文丹後風土記（比治の里）や逸文近江風土記（伊香小江）などに載せられ、いずれも天之日矛伝説と地域を重ねることが注目をひく。逸文の三保の松原の話は時代の後のものである。丹後や近江の伝説では賤夫が水浴の美女を見つけ、妻ないし娘とする。老夫婦が娘として養つた丹後風土記では酒をよく醸んで老夫婦に恩恵を与える。民話の瓜子姫は機織が巧みであり、ここに「常に種々の珍味を設けて、恒に其の夫に食はしめき」とあるのと共通する。

ところが、王子は「心奢りて妻を罵る」。これも比治の里の伝説と共通し、同じく女は流離する。ここでは日本に来るといふ形で語られているが、正しくは流離であつたと思われる。「罵る」といふモチーフは、女が異次元の別界の人間だからであり、人界に永住することができないという、最初から予定された結果に向かつて「罵る」ことになる。そのゆえに設定されて来る筋ということだが、それにしても、「罵る」行為によつて話が運ばれてゆくのは、人間の世俗の幸福と精神の俗悪との關係をもの語つていて、人間省察の目の中で、出来あがつてゆく物語である。天女の舞を疑がつた伯龍は、謡曲の中にだけいるのではない。

流離の先は、「祖の国」である。丹塗矢伝説という同系同地域の伝説が結末を同じくするのも当然のことで、

しからばこれは想念の世界の「祖の国」といったとしか考えられない。宣長は「父の国にて、皇国を指て云ふなり」というが、事実上の土地を指す表現ではない。須佐之男命が涕泣して「僕は妣の国根の堅州国に罷らむと欲ふ」といったのと同じである。それぞれ、そこが安定の先であり、今の赤玉の女性が難波にとどまり、比売碁曾社に鎮座する。丹後風土記で女が奈具の社の豊宇賀能売命となることと一致し、須神が根の大神となるのもひとしい。

実は、この方が話の出発であろう。比売碁曾社の阿加流比売神や奈具の社の豊宇賀能売命の鎮座の由来を語る縁起譚が、想像の空間を溯っていつて案出した世界が、この物語である。先に「国主の子」の要素が加わったといたが、これとそれとは元来別者だったわけで、かつこの両者の要素を話について見ると、天之日矛の関与する度合いは、殊の外薄い。阿加流比売物語として別個に存在したものであろう。

しからば、何ゆえに天之日矛譚がこのようにできたか。換言すれば阿加流比売物語に、なぜ天之日矛が参加して来たのか。四時祭式には「下照比売社一座、或号比売許曾社」とあり、臨時祭式には「比売許曾神社一座、亦号三下照比売」とある。つまりこの女神は別に下照比売とよばれていたのであるが、下照比売とは大国主の娘で高比売命の別名、阿遲鉏高日子根（迦毛の大神）と一對の神であり、天若日子の妻として登場する。天若日子の物語には朝鮮習俗の反映があり、右の系譜がカモ集団にかかわるのに対して、先にあげた丹塗矢の伝説はカモ神の伝説である。アメノワカヒコという名とアメノヒボコという名はともに通称でしかないし、天目を背負い若者である点が共通する。後述の如く天之日矛も流離譚の主人公であり、天若日子の地上派遣は一種の流離であって「淹留」して帰らない。この両者は、共通の想念の上に創造された神格とってよいだろう。

違ひは矛を名乗る点にあるが、出雲神話に、妻聞いの神は八千矛神であつた。また、葦原の中つ国を天神に献上した大国主は、国土経営の広矛を天神に献じている。始祖神に付与された国土経営と求婚の性格が、天之日矛に与えられても、当然ではなかつたか。伊邪那岐命と伊邪那美命との国生みに天の沼矛が用いられるのと同様である。対して、地上に淹留して事を怠つて殺された天若日子が矛を持たないのは、ごく自然である。

この説話の主人公は、垂仁紀のように都怒我阿羅斯等とよぶ方が、より素朴であらう。これとて観相上の命名ではあるが、この人物の上に天若日子の要素が重なつて、天之日矛なる神格ができあがつたと考えられる。一方の比売許曾の神も本体は赤玉であり、赤玉の神は「阿加流」く輝き「下照」る比売である。そこにも「天の日の若者」をよびこむ要素があつた。都怒我阿羅斯等が白玉であるのは、象徴的である。天若日子物語は葛城のカモ集団に伝えられたと思われるが、天之日矛の後が葛城高額比売であるという。そこにも天若日子と重なり合つた神格のできる所以があつた。

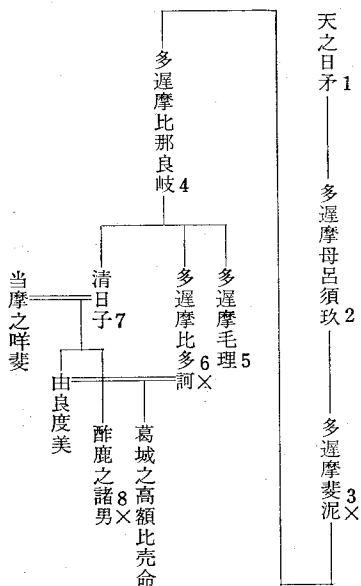
そこで天之日矛とよばれた伊豆志族の始祖だが、彼は難波から入ることを拒否されて多遲摩に入ったという。「渡の神、塞へて入れざりき」というによれば瀬戸内海を引返して多遲摩に入ったことになる。書紀では「天日槍」は菟道河を溯上し、近江の吾名に暫く住んだ後若狹を経て但馬に居を定めたという。新羅から但馬へは一直線なのだから、いずれにせよ一つの外円の流離がある。

外円の流離とは、すでに幾度か述べたごとく、古代人における王者の流離と定着の思想によるもので（拙稿「日本古代文学入門」ほか）、王者は定着の地に到る流離をし、非王者は漂泊の中に生をとじるといふ類型をさしている。須佐之男、神武、倭建らがそれである。折口信夫がかつていつた貴種流離譚というのは、この構造の半分を

いったと思われる。

これに照らしていえば天之日子には須神や神武のような、但馬への定着が一つと、倭建や五瀬命のような大和から拒否が一つ、二つの要素がある。紀は後者を大きなモチーフとして語るといえるし、神田秀夫氏はこのルートを追われていく過程だと考えておられる（「天之日子」国語と国文学、昭和三五年二月）。しかし古事記は、須神が天上から出雲を経て根の国に到ったとき流離と定着を語るのがライトモチーフであり、その点に伊豆志族の始祖譚の要素があった。

古事記は、次に伊豆志族の神話を載せる。当然のこととして、最初に語られるものは、神話の系譜である。一系の系譜が兄弟化するのには多遲摩毛理という著名な人物からで、そこから三代を置いて始祖に繋いだ形である。毛理は高額比売の父と同代だが、垂仁三年紀では日楯杵の子の清彦が田道間守を生んだとあり、同八十八年



紀には清彦を基として、天日槍を曾祖父におく（祖父は諸助）。いずれも古事記系譜が兄弟化する世代を基準として語るもので、ここに一つの切れ目のあることは、一層明白である。そこに高額比売の父として比多阿（日高）を割込ませたのが古事記系譜である。

この系譜が八代であることは、もちろん八の聖数性によっている。神武と崇神という両肇国天皇の間に八代をおくのともししいし、天之日矛将来の神宝が同時に神でありつつ八種であることも同様の造作を思わせる。八の聖数性はわが国のものだが、神宝に入りこんだのと同じく、系譜にも侵入したのではなかったか。

この系譜は世代でいうと六世代である。のみならず書記では右図に×印をつけた人々が脱けていて、高額比売までが六代になっている。さらに右は「多遲摩」を名乗るのが本来であり、清日子などという名は略称のごとく見うけられるが、それはおのずから現在の人間と過去の人間との区別ともとれる。すると天之日矛から数えて六代目までが「多遲摩」を称しているという事実がある。この「六」にこだわるあり方は、「六」こそが元来の数字であって、それを八代という聖数に合わせて造作された系譜だったことを、示してはいないだろうか。

しかし、六代とはいえ伊豆志族の神統・王権譜は、さらに壮麗な形をもって語られていたであろう。古事記は次の春秋の神話しか収めず、かく貧弱な形になってしまっているが、神武系もニギハヤヒ系も持っていたらうものと同様のものが存したはずである。それが現形になったのは、息長の神功皇后の母として高額比売にのみ焦点がすえられた結果である。

ここに神宝として並べられたものも、但馬族にとつての王権証明の品々であり、天皇家における三種の神器と同様の性格のものであった。そこで、これら神宝の内容はおのずから各小王権の実態を示すものとなっている



が、但馬族におけるそれは、珠二貫、比礼四枚、鏡二面というもので、特異な比礼が、それぞれ浪・風を支配するものであることは、この一族の渡来性を示し、いわゆる出雲族、カモ族と系統を一にすることを物語っている。ところで面白いことに、ニギハヤヒの所有した「天津璽」が、一面でこれに似通っている。書紀では天羽羽矢一隻と步鞠という武器にすぎないが、旧事記によると、十種の「天璽瑞宝」は羸都鏡・辺都鏡・八握劍・生玉・死反玉・足玉・道反玉・蛇比礼・蜂比礼・品物比礼の十種だったという。ここにも当面のものとまったく同じイオキツ鏡・ヘツ鏡が登場するのみならず、比礼への比重の大きさが注目される。しかも蛇比礼・蜂比礼は例の大国主の試練物語にかなうもので、ここにもカモ族との近接がある。ニギハヤヒは神武より先に大和に入った一族で、天孫系をよそおっているが、物部の祖であり、天皇家における中臣との関係や、その石上への地縁性までもその職掌から考えると、むしろカモ族系の一族の祖であった疑いも濃い。十種の内一つだけというのは八握劍のみであり、古事記の二種が武器であることをもってすると、そのように性格をかえた段階があり、元來は玉・鏡・比礼（しかも品物比例を除く）の八種をもつとされていたのではなかったろうか。すると、比礼と玉とを交換してニギハヤヒと天之日矛の神宝とはまったく一致するのであり、同様の神格を考えてよいのではないかと思われる。

なお書紀における日矛の貢献物は刀・杵（櫓）・神具などを雜えて雜多であるが、鵜鹿鹿赤石玉をはじめとする玉が中心であることは、共通して動かない。

## 八、春秋の恋

伊豆志族に筆の及んだついでをもつて、古事記は神話の時代に戻り、彼らの美しい神話を載せる。時代はいつと知られない神々の代々である。だからこのままの形で読むと「故、茲の神の女」という神が先立つ神宝をさすようにもとれるが、本来「故」はなく、「茲の神」も別に存したことであろう。

この神話もまた、出雲神話や隼人系の神話に共通点をもっている。まず八十神の求婚は「大國主神の兄弟、八十神坐しき」という八十神の稲羽の八上比売への求婚と一致し、しかもその失敗まで一致する。そしてここに失敗を記しつつ兄一人を登場させるのは、代表の一人であろう。当然兄は失敗し弟が成功するという形になり、そこに母の力が加わることも共通する。大國主は須神の許での試練に、比礼によって救われるが、比礼は上述のごとく伊豆志の重要な神宝であった。

春山之霞壯夫の着けた衣・禪らは藤の花に変わったといい、場所として厩が登場する。これは三輪山伝説との共通点である。変身はすでに阿加流比売の伝説にも見えたが、三輪山伝説では丹塗矢となった大國主が「大便為れる溝より流れ下りて」勢夜陀多良比売の富登を突いたという。厩と矢とが共通し、人物の変身が共通する。そこで子がうまれるという一件もひとしい。大國主は大國主と同一神格と考えられていた面があるから、この共通は右と相俟って出雲系神話との共通として考えることができる。

一方、この話は海幸・山幸の話とも共通する。兄弟が争い、弟が女と結婚をし、兄を苦しめるという話の展開

がひとしい。表現にしても秋山之下氷壯夫が母の詛ひによって「干萎え病み枯れ」た時、彼は「患泣きて」赦しを乞うたというが、火遠理命も、兄の鉤を失って、海辺に「泣き患ひて」いた。また、この説話の母の詛ひのことは、火遠理命が兄を苦しめるために綿津見大神から教えられたことは、

「此の鉤は淤煩鉤、須須鉤、貧鉤、宇流鉤」と云ひて、後手に賜へ。然して其の兄、高田を作らば、汝命は下田を営りたまへ。其の兄、下田を作らば、汝命は高田を営りたまへ。然為たまはば、吾水を掌れる故に、三年の間、必ず其の兄貧窮しくあらむ。若し其れ然為たまふ事を恨怨みて攻め戦はば、塩乾珠を出して溺らし、若し其れ愁ひ請さば、塩乾珠を出して活かし、如比惚まし苦しめたまへ。

と類似する。今の場合は竹の葉と石とをもって詛わしめたので玉だけの右と多少科白が違っているが、玉(石)をもって盈乾の間に苦しめようという発想は共通である。

現在、通説として火遠理命の説話を隼人族系のものとするが行なわれている。当面の説話が火遠理命伝説と共通性をもつとすると、その南方系の要素は、たしかに存在する。詛ひに登場する竹は南方系の説話にしばしば登場するが、たとえば天の御柱をめぐる行なわれたと伝えられる伊邪那岐・伊邪那美二神の国生み神話は、苗族の説話では、二人の兄妹が竹の根元で結婚したという語りになっている。元来竹は南方の植物だから当然のことであろう。もっとも時代がさがると竹を語るからとて、この説話の出自を南方に結びつけるといったことは乱暴だが、さかのぼった時代の型として、これを容認することはできよう。

また、ここでも塩灘の干満に言及しているのは、海上を渡来した説話の要素、少くとも海辺生活者のものであることを示している。内陸の生活者には実感のないことである。それが海宮への遊幸を語る火遠理命物語

に出て来るのは理解できるが、一方当説話とて、この海人族的な要素を、不調和なものとして排除するいわれはない。

より古い古代にこの国土に住んだであろうと思われる人々は、カモなる神を信奉した人々であったと考えられるし、彼らの分布圏は朝鮮と日本とにまたがり、その出自として南方をもふくめることは、それほど困難なことではない。その故に、大國主命が海人族のいつく胸形の神の女をめとって、阿遲鉦高日子根をうむという神話が可能であった。いわゆる天孫族に大和の支配権が握られた後、彼らカモ族の中心地は出雲であり、たまたま出雲族という名称を与えられてもいるわけだが、彼らは東方の海岸をいかに越とも密接に交渉をもち、その途中が伊豆志の地である。

伊豆志の始祖たる天之日矛は、播磨風土記に六回登場するが、うち四回までが葦原色許男と共に登場する。そのさまは大國主における少彦名のごとく、いわゆる出雲族と伊豆志族との相関的なあり方がここにかがえるだろうし、さらに越の國に八千矛の神が求婚に赴くことは、越の一族と出雲の一族との関係を物語っている。

いわゆる出雲族のあり方は朝鮮と日本(倭)との関係や南方系の海人族との関係から理解されるべきであり、隼人系の説話との共通はむしろ当然のことだったといわなければならない。いわゆる隼人は、南九州に独特に成長した一族が、中央王権の確立した後に特別視されるに到った一族である。そこに、早くから中央王権と葛藤をくり返し、やがて習れ合ってしまった、いわゆる出雲族のあり方との相違が生じているが、ここにいる隼人系説話とは、もちろん、右のように固定化した段階の隼人をいうのではない。後の隼人の中にも温存され、その結果「隼人」舞のルートをとって伝えられたにしても、原形はさらに広く南方系漁撈民の中にあつたであろう。それと

の共通は、けっして不自然ではないのである。

さて、今までこの説話の類型的な要素を辿って来たが、そればかりがあるのではない。伊豆志に独特に発達したと思われる要素があり、春秋の恋争いを、それぞれの山にかけて語るのである。山の妻争いといえ、すぐ連想されるのが、万葉集に見える大和三山のそれであろう。三山の男女をめぐって意見は一致しないが、二山が一山の異性をめぐって争ったことに間違いはない。しかも古代妻争いの類型からいえば、やはり二男が一女を争ったと考えるべきである。今日の印象からいえば山が人間さながらに妻を争うというのは、やや距離のある連想だが、なお今も民話の世界ではいきていることであり、山の擬人化は、当面の神話とひとしい。しかし、ここには春秋の要素がない。

そこでもう一つ、春秋の争いといえ、すぐ連想されるのは万葉集の額田王の歌である。しかもこの歌は抽象的な春秋を論ずるのではなく、春山・秋山についての論議である。この点王の歌は漢籍ごのみの春秋論争の他に、当面の神話のモチーフをも継承しているといわねばならないし、直接この神話に親しんでいた可能性もある。上述のように天之日矛のルートを書紀に求めるとすれば、近江の鏡村の谷の陶人は天日槍の従人だとい、この鏡王と額田王とを結びつければ、彼女にとってこの神話は始祖に関係のある物語となるからである。

しかし、王の歌における春山・秋山は、あくまで美の客観的对象であり、右のように山は行為者ではない。

そこで考えられることは、この神話が大和三山型の妻争いと、額田王の長歌に歌われたような春山・秋山の美の競憐との、二つの型を顧慮していると思われることである。すなわち、山が求婚することにおいては大和三山の話とひとしく、春秋の山と規定された時には、額田王の歌に流れてゆくとき、美への関心があると思われる。

秋山之下水壯夫という名の「下水」とは「したふ」という動詞の名詞形で、下が輝くという意味である。「秋山のしたひ（舌目）が下に鳴く鳥の声だに聞かば何か嘆かむ」（10二三九）という万葉集の「したひ」と同じく、秋の黄葉をさしている。だからこの話は春山の霞と秋山の黄葉との争いであり、単に春山が求婚に勝ったという話だけでなく、春山の霞がまさっているという心意を語るものである。

一体に、山の妻問いは古くから長い間人々の語って来たモチーフである。右にあげた大和三山の妻争いについて、私は麓の村々における人間の恋物語が、山を主格とする物語に移行したのだと考えている。ちょうど、漢水のほとりの妻問いが、七夕の星の恋物語に移行するのと同じである。万葉集卷十六にのせる畝傍の麓の桜児、耳梨の池に入水した鬘児らの伝説は、それを証拠だてるもので、三山伝説より前段階のものと思われる。彼らは山にもそれぞれ人格があったから、この移行は容易だったはずである。

ところが、その山にも、どちらが美しいかという美意識が加わって来る。それが額田王の歌で、当面の説話は、この中間に位するものといえようか。

さて、この妻争いで、なぜ春山の霞は秋山の黄葉に勝ったのか。額田王の場合に秋山を選んだのは個人的な美意識によるものであった。しかし、この説話の場合には個人的な美意識などが介入する余地はなかったはずである。

説話によると、秋山之下水壯夫は「八年の間、干萎え病み枯れ」て敗れたという。つまり黄葉は美しいものとしてあるのではなく、枯れてゆく生命の終焉としてある。生の移ろいの中に黄葉は位置づけられ、それをもって敗者となったといえる。

こうして、この話が生命の衰え、有限をふまえてできあがっていることを認めると、またしても南方系の、いわゆるバナナ型とよばれる木花之佐久夜毘売の世界に足をふみ入れていることが感ぜられる。母神の「我が御世の事、能く許曾神習はぬ。又宇都志岐青人草習へや、其物價はぬ」ということばは、ここで鮮明に意味をもって来る。神と人間とが区別され対立するものとして「宇都志岐」立場が強調されるのである。生命は衰えるべきものであるという認識を基底として、秋山之下氷壯夫は春山之霞壯夫に敗けるべき必然性があつた。

## 九、応神の裔

応神記の末尾は、天皇以後の系譜である。御子、若野毛二侯王以降の系統が記されているのだが、冒頭に多数登場した皇子女の中で、特に二侯王譜のみの記されることは、この王を後人が特別な人物として扱っていることを示している。

その理由は、王が母の妹と結婚したことにある。即位紀によると母は息長真若中比売で、王は母も妻も息長氏と結ばれることになるが、さらにもう一つ、継体天皇との繋りがかかわって来る。二侯王の子の太郎子という名は立派な男子といった通称的な名前、具体性のないものだが、この名は継体天皇の皇子の中にもう一度現われる。そして、いうまでもなく継体は応神五世の孫で、大郎子は別名を「意富富杼王」といい、継体の名は「衰本杼命」という。この天皇と皇子との関係は無縁であろうか。

若野毛二俣王

— 大郎子 —



— 継体 —

— 大郎子 —

(意富富杼王)

(袁本杵命)

この対応は、継体朝における己れの正統化の意識から生まれたものと見られる。それを示すように意富富杼王の末裔が注記されている。それによると、先の大郎子は三国君・波多君・息長坂君・酒人君・山道君・筑紫の末多君・布勢君らの祖だという。三国君とは、まさに継体出身の地、越の三国の長であり、息長坂君は近江、酒人君は新撰姓氏録によると坂田の酒人であり、坂田も近江の地名である。

したがってこの系譜は息長氏が関係深く、土地でいえば近江に濃くかかわっている。おそらく、息長氏が若野毛二俣王から継体までの系譜を、自らの系譜とともに示そうとしたものであつただろう。三国に起こつた継体は、事実として越から近江にかけての政治勢力と交渉をもちつつ南下したのであろうし、なかならず近江の息長氏と密接な相助的な政治連関をもつたはずである。右の系譜は、両者ともにも必要なものであつた。

先にもふれたように出石族出身の葛城高額比売も息長帯日売(神功皇后)の母だという。ここに越から但馬と近江とが系譜的交渉を示しつつ一体化して新たな王者を作り上げようとする趨勢が見える。

この勢力は、難波の仁徳王朝とは別種で、大和の東部忍坂に伸びていったようである。若野毛二俣王の子の系譜の中には取売王と沙彌王との二王子がいるが、活動が知られない。また王女のうち田井の中比売と田宮の中比売も同様である。結局右の大郎子のほかの人物といえは忍坂の大中津比売とその妹藤原の琴節郎女の二人だけで、



その二人が二人とも允恭天皇の後・妃となった女性である。つまり難波の仁徳以後、履中（石上）・反正（河内）・允恭（飛鳥）という三子の抗争の中で、允恭系にこの系譜は結びつくのであって、その中から次帝安康が出現する。允恭と忍坂の大中津比売との子である。

こう見て来ると存外、応神史の案出者は忍坂に結びついた息長系の人々であったかもしれない。正確な最初は大雀なのであろうのに、そして案出してみても大雀の主役性は変らないのに、あえてその前に始祖としての応神朝を前史として加えたかった趣きが、見てとれる。忍坂に陵をもつのは息長足日広額天皇たる舒明天皇であり、万葉集に「岡本天皇」（舒明か皇極）とされる歌は息長の不知哉川を歌う（4四八七）。この舒明の諡号は「息長帶」を称する神功皇后と、その母「高額比売」の「額」とによって構成されている。彼らが大雀―大陵の王者の系譜と折合った形で作爲したのが応神記だったとも考えられ、その末裔への系譜一段をもって古事記中巻を終ったことは、意義のあることだった。