

古事記私解(六)

メタデータ	言語: jpn 出版者: 明治大学教養論集刊行会 公開日: 2011-04-11 キーワード (Ja): キーワード (En): 作成者: 大久間, 喜一郎 メールアドレス: 所属:
URL	http://hdl.handle.net/10291/10090

古事記私解(六)

大久間 喜一郎

天若日子説話

故爾に天照大御神・高御産巢日神、亦諸の神等に問ひたまひしく、「天若日子、久しく復かへりごと奏なさず。又曷いづれの神を遣はしてか、天若日子が淹留ひさしくとどまる所由ゆゑを問はむ」。是に諸の神及思金神、答へ白ししく、「雉きざし、名は鳴女ななめを遣はすべし」とまをす時に、詔りたまひしく、「汝なれ行きて天若日子に問はむ状は、『汝を葦原中国に使はせる所以は、其の国の荒振あらぶる神等を言趣ことわけ和せとなり。何にか八年に至るまで復奏さざる』ととへ」とのりたまひき。故爾に鳴女、天より降り到りて、天若日子の門の湯津楓の上に居て、委曲まづまづに天神の詔命おほみことごとのの如言りき。爾に天佐具売あめのさぐめ、此の三字この三字は音を以るよは。此の鳥の言ることを聞きて、天若日子に語りて言ひしく、「此の鳥は、其の鳴く音甚こゝろと悪し。故射殺かれいすべし」と云ひ進むる即ち、天若日子、天神の賜へりし天之波士弓あめのほし・天之加久矢あめのかくを持ちて、其の雉を射殺しき。爾に其の矢、雉の胸より通りて、逆さかに射上げらえて、天安河の河原に坐す天照大御神・高木神たかぎのの御所みもとに逮いたりき。是の高木神は、高御産巢日神の別の名ぞ。故高木神、其の矢を取りて見したまへば、血其の矢の羽に著つけり。是に高木神告りたまひしく、「此の矢は、天若日子に賜へりし矢ぞ」とのりたまひて、即ち諸の神等に示みせて詔りたまひしく、「或もし天若日子、命みことを誤あやまず、悪しき神を射つる矢の

至りしならば、天若日子に中らざれ。或し邪き心有らば、天若日子、此の矢に麻賀礼此の三字は音を以るよ。取りて、其の矢の穴より衝き返し下したまへば、天若日子が朝床に寝たる高胸坂に中りて死にき。此れ還矢の本ぞ。亦其の雉還らざりき。故今に諺に、「雉の頓使」といふ本是れなり。

故天若日子の妻、下照比売の哭く声、風の与響きて天に到りき。是に天在る天若日子の父、天津国玉神、及其の妻子聞きて、降り来て、哭き悲しみて、乃ち其処に喪屋を作りて、河鴈を岐佐理持岐より下の三字は音を以るよ。と為し、鷺を掃持と為し、翠鳥を御食人と為し、雀を碓女と為し、雉を哭女と為し、如此行ひ定めて、日八日夜八夜以ちて遊びき。

天若日子説話の位置 高天原の神々による支配体制なるものは、強力な神々の集団が高天原に存在したというのみで、そこには宗教的な支配力の中核があったという以外には、これといった国家的な体制らしいものは片鱗すら見られない。一方、葦原中つ国の場合も、大国主神という一人の英雄神を頂点として国作りが説かれるが、この場合は高天原の神々の集団による宗教的なエネルギーとは違って、もう少し人間臭い面影が見え隠れしていることも事実なのである。そこへ、高天原の神々の集団が突如として、葦原中つ国は天照大神の御子天忍穗耳命の知らすべき国であるとして、中つ国の平定を志すことになる。

高天原も初めから武力による平定を考えていたわけではない。天忍穗耳命が天の浮橋に立って、「豊葦原の千秋の長五百秋の水穂の国は、いたく騒ぎでありなり」と観察し、高天原の神々はその理由を、荒振る神が多いためと推定して、武力に依る平定に踏み切ったというわけである。これを素直に考えれば、高天原の神々の集団が新天地の開拓を目指して主力の移住を計った時、そこには先住者の抵抗が予想されたということなのである。

前条に述べた天菩比神の役割は、高天原の神々の移住に先立つ中つ国の平定ということであったが、これが「三年に至る

まで復奏さざりき」という結果に終った。この天菩比神は、元々出雲系氏族の祖であることも既に述べた。それ故、この話の運び方にはトリックが存することは言うまでもない。そして菩比神の次に天若日子が派遣され、これも失敗に終る。そしてその次に登場するのが、強力な武力神としての建御雷神である。この神が中つ国を平定する本命の神である。それでは何故この神を最初から派遣しなかったかと言えば、中巻・下巻において、徳のある天皇を称えるという基本姿勢にも見られるように、天皇家の祖先を含む高天原の神々の施策に、強引な中つ国の奪取を敢行させることへの躊躇があったからだと思われる。そのために、本来出雲系氏族の菩比神を天つ神に仕立てたと見られる。したがって、次に派遣された天若日子も、高天原系の神ではないことが予測されてくるのである。

天若日子の素姓 天若日子は高天原から葦原中つ国平定のために派遣された重要な人物でありながら、古事記ではこれを神と称してはいない。天若日子の前に中つ国に派遣されたのは天菩比神である。この方には「神」の名が与えられているのに、天若日子の場合は一切「神」の名称が付いていない。日本書紀の場合も同様で、天忍穗耳尊のように「尊」の文字が付かないのは当然であるとしても、天穗日命（記に見える天菩比神のこと）の如く「命」の文字も与えられてはいない。また、大己貴神のように「神」という言い方もされてはいないことが、まことに不思議に思われる。天若日子は初めから神と言われるような存在ではなかったのではないか。これがまず氣にかかることである。

天若日子という名は、「天上界の若彦（世子）の意」であると倉野憲司氏は注している。その系譜は、古事記によれば、天津国玉神の子であるとする。書紀本文には「天国玉の子天稚彦」と記している。親の名にも書紀では神の名が省かれている。古事記の天津国玉神という名も、天界における（あるいは神聖な）国土の靈魂としての神という意味に理解される。国玉神という名称は、宇都志国玉神（紀では顕国玉、または顕国玉神）とか、書紀の大国玉神とかいう名で表わされている。これらは何れも大国主神の別称とされる。宇都志国玉神とは現人神として現身を具えた国土の靈魂という意であろう。それ

故、天津国玉神という名は、恐らく高天原の国玉神という意識で使用されたのだと思われる。しかし、神代史の基本的構想からすれば、高天原という世界に国土としての観念を与えまいとしているのが記紀の基本的態度である。神聖な神々の住む場所であるから、地上と同じようであってはならないのである。高天原が地上と同じ国土があるなら、天孫が中つ国へ降臨してそこを支配する根拠が一つ減ることになる。だが、高天原にも天の香山や天の金山があり、また、天の安の河や天の真名井がある。いかにも一つの国土を成しているようにも思えるが、いずれにも「天」という限定詞を冠せているのは、在天という意味以外に、地上にある山川とは別種なものだという観念を含んでいるのである。したがって、岩石があり鉄があり、植物があり動物が棲んでいても、地上の国土とは違うのである。

さて、話を元へ戻して、国玉神の現実を考えると、この神は古代農耕社会を背景として信仰された神であることは、ほぼ誤りはなからう。その信仰は農耕以外にも拡張されていったことは確かであるが、本来の姿は土地神であったと信ぜられる。そうすると国玉神は、地上の神として本来的には発生したものであって、高天原には中つ国のような国土が存在すべきでない以上、「天」の文字を戴くにせよ国玉神が高天原にいたというのもおかしいのである。天の香山や天の安の河が高天原にあるとするよりも、存在理由は小さい。高天原の山川が地上の山川とは本質的には別種なものであるなら、国玉神の職能も地上における国玉神と本質的には別種な神としなければならない。そうした微妙な神格を古代の人々が考え得たであろうか。それは恐らく不可能だったに違いない。そうすると、天津国玉神というのは、地上の国玉神にただ天の文字を冠せて、所在を高天原と定めたに過ぎないと思われるのである。この神はこの段以外に所見するところはない。

以上見てきたところでは、天若日子もその親天津国玉神も、高天原の神々の中に最初からその本籍があったとは思われぬ。そこで思い出されるのは、天若日子と極めて近い名を持っている天若御子のことである。天上にいる年若い世子という意味では全く同じと言ってよい。ただし、天若御子の名は上代の文献には現われない。

世の父母、仏になり給し日、天稚御子くだりまして、三年堀れる谷に、天女くだり、音声^{おんしやうがく}樂をしてうゑし木なり。〔宇津保物語〕「俊蔭」

阿修羅、木をとりいでて、割りこづくる響に、天稚御子くだりまして、琴三十つくりてのぼり給ぬ。かくて、すなはち音声^{おんしやうがく}樂して、天女くだりまして漆ぬり、織女^{たなばた}、緒より上げさせてのぼりぬ。(右同書)

この『宇津保物語』に見える天稚御子というのは、天女と対になっている叙述からみて、天人なのであろう。ただ、それを天人とは言わず天稚御子と名付けているところが、一つの問題点だと指摘することができる。前掲二つ目の文に、天稚御子は琴三十を作つて昇天する。だが音楽に直接携わるらしくもない。したがって、音楽を司る天人だとも断定できない。天界から降り、やがて天界へ戻つてゆく。ただそれだけである。しかし、そこに天稚御子の任務もあるのだが、それを完成するのは、後からこの世に降つてくる天女や織女の役割である。天稚御子の仕事はあくまでも地均^{まち}しのである。結論を急ぐわけではないが、古事記の天若日子に与えられた役割も、中つ国平定の地均^{まち}しには違ひない。

樂の声いとど近ふなりて、「紫の雲たなびく」と見ゆるに、天稚御子、角髪^{ひづる}結ひて、言ひ知らずおかしげに、芳しき童姿にて、ふと降りゐ給に、いとゆふのやうなる物を、中将の君にかけ給と見るに……〔『狭衣物語』卷一〕

狭衣中将が帝の所望で笛を吹くと、空から音楽が聞えて、やがて天稚御子が角髪^{ひづる}を結った少年の姿で、この国へ降り、狭衣を天界へ連れ去ろうとする。それを帝や皇太子が悲しむので、天稚御子も狭衣を伴うことを断念し、一人雲の輿に乗つて歸つてゆく。ここでも天稚御子は突然天界から人間界へ降り、再び天界へ戻つてゆくのである。

梁塵秘抄の二句神歌の中にも天稚御子は登場する。

奥山に繁^{しばひ}弾く音の聞こゆるは、天稚御子の召^みす音^{おと}ぞよ。召^{おと}す音^{おと}ぞよ。

この天稚御子は音楽に堪能な天人ということであるらしい。

さて、時代は降って、室町期初頭の成立と言われる「天稚彦物語」の場合では、天稚彦はやはり天界の若者であるが、この国では初めは大蛇の姿であった。それが美男と変じて長者の末娘と契る。やがて天界に去った男の後を追って、娘は教えられた通り天界へ上り男と再会する。男は天稚御子であった。しかし、娘は天稚御子の父親から様々な難題を課せられ試練を受ける。この話はローマ神話として名高い「クピドーとプシケ」の大筋と全く同じと言ってよい。尤も結末は七夕の起源説話で結ばれていて、二人は織女と彦星になって、年に一度だけ逢うことを許される。この物語の天稚彦はアメワカミコと読まれていることに注意したい。

宇津保物語以降の文献に見える天稚御子の原形は、記紀に見える天若日子（天稚彦）と同じものであろうと思われる。室町期の「天稚彦物語」で、この主人公の名をアメワカミコと称しながら、なぜ書紀に見える天稚彦の文字を残したのか。記紀のアメワカヒコというのは、実は平安時代以降のアメワカミコのことだという見識を披露するためであったなどは考えられない。つまり、記紀成立の時代から、アメワカヒコという天界に住む美しく素姓のよい若者のイメージが既にあって、それをアメワカミコとも言ったのではないか、ということである。

古今和歌集・仮名序の例の原註めいた古註にも、和歌の始源を説いた「下照姫」の注に、「天稚彦」（仮名序の史的叙述は日本書紀に拠っているので、書紀の表記を挙げておく。）と記すべきところを「あめわかみこ」と言っている。この古註を書いた人物は、天稚彦は天稚御子だと考えていた筈である。

天若日子が古今和歌集・仮名序の古註に「あめわかみこ」とあるところから、先ずその呼び名は、倉野博士の示されたように「アメのワカヒコ」ではなくて、やはりアメワカヒコと言うべきであろう。また、この人物は、最初から天人とでもいうべき存在であって、恐らく古代から若い女たちによって空想された若い高貴な男性で、ある時天界から降ってきて、女性たちの憧れに応え、決して特定の女性の良人とはならず、それ故に永く地上に留ることなく、再び天界へ去ってしまうとい

った伝承の中に息づいてきた存在であつたのだらうと思う。そうした伝承的人物を記紀が神代史の中に取り込んだが故に、その素姓も天つ神の中にあつて、神としての呼称も与えられず、曖昧な存在となつていたのであらう。

なお、天若日子については、「遷却崇神」の祝詞の中にも姿を見せる。

諸の神等皆量り申さく、天の穗日の命を遣はして平けむと申しき。ここをもちて天降し遣はす時に、この神は返言申さざりき。次に遣はしし健三熊の命も、父の事に随ひて返言申さず。また遣はしし天若彦も返言申さずて、高つ鳥の殃によりて、立処に身亡せにき。

ここに登場する人物は日本書紀の記述に拠っているのだが、「高つ鳥の殃」によって死んだとする天若日子の記述は不思議な話である。記紀の記述では、高御産巢日神が中心となり、その計らいによって、天若日子を詰問するために雉が派遣される。その雉が天若日子によって射殺され、雉を射抜いた矢が高天原から投げ返されて天若日子は死ぬことになるのだが、それをどう考えてみても、祝詞に見るように「高つ鳥の殃」と表現したとは思われない。それに、雉を高つ鳥とすることにも疑問がある。高つ鳥と言えば、高空を飛翔する鳥のことであらう。鷹とか鷲とか、そういう種類の鳥が考えられる。この部分は恐らく別の伝承によって記述したのであらう。その理由は、これも想像に過ぎないが、高天原から派遣された詰問使を射殺したとあつては、天若日子ひいては舅にある顯国玉（書紀の記述による。大国主神の別名）の、高天原の神々への反逆ということになる。記紀の場合は神話的世界の記述として、既に記録されたものとして止むを得ないにせよ、奈良時代前後における日本国家の神事儀礼としての祝詞において、こうした反逆者の物語を記述するということは、影響するところが大きかった故に別の伝承を用いたのであらう。これは既に述べた「出雲国造神賀詞」の中で、出雲臣の遠祖天穗日命が高御産巢日神から派遣されて、葦原中つ国を視察し、天翔り国翔りして、天の下を見廻つて高天原に報告したとあることが、記紀では三年に至るまで復奏しなかったと記されていることと、ある意味においては類似の現象であつた。

「遷却崇神」祝詞に言う、「高つ鳥の殃」によって天若日子が死んだという伝承が世にあったなら、天若日子は恐らく天界から降下する際に殺されたと見るべきである。記紀の天若日子説話には多くの鳥たちが活躍するところから見ても、天若日子は鳥に変身して天界から降ったのかも知れないと想像する余地もある。鳥に襲われて殺され、鳥たちによって葬儀が執行されたそんな昔話風の説話が、記紀の天若日子説話の原材料の中にひそんでいたのではないか。そんなふうに想像される。

天之波士弓その他 天之波士弓と天之加久矢は、天若日子が中つ国に降る際に天つ神から与えられたものである。しかし、この弓矢は、この話の発端では天之麻迦古弓と天之波波矢ということであった。日本書紀の本文では天鹿兒弓と天羽羽矢となっている。一書第一では天鹿兒弓と天真鹿兒矢である。記紀相互の名称の違いは、今は問題としないで置くが、話の途中で弓矢の名称が変わるのは古事記だけである。天之麻迦古弓から天之波士弓へと名称が変わる。天之波波矢から天之加久矢へと変わる。変わるべき理由は何もない。突然に変わってしまうのである。短い話の中でこの不統一はどう考えてもおかしい。尤も天つ神から授かった弓矢の名だけが変わるのではない。天若日子の中つ国派遣を命じたのは天照大御神と高御産巢日神であるが、この高御産巢日神は雉の鳴女が下界に降るところから高木神と名称が変わる。天若日子に授けた弓矢の名称が変わるのも同じ部分からである。どうも採用された資料の違いとしか考えられない。それでは何のような種類の資料だったのであろうか。

雉の鳴女が天若日子の家の門にある湯津楓にとまったところから、話は昔話風になってゆく。後世、アマノジャクあるいはアマンジャク、時にはアマンシヤグメと言われて、昔話に折々姿を見せる憎めない化物。その原形と考えられる天佐具売が不意に登場して不幸をもたらしたり、高天原に届いた矢を逆に投げ返すと、それが天若日子の胸に刺さったり、また死んだ天若日子の葬儀を取り行なう役割が総て鳥であったりするところが昔話風の趣向だと言えそうである。そのように考えると、鳥たちが登場し活躍するこの物語に高木神の名はいかにも似つかわしい。即ちこの部分——雉の鳴女が下界に降って、

天若日子の家の門に至ったところから日八日夜八夜の遊びまでの部分は、恐らく天若日子を主人公とした古代の昔話であったと思われ、その大方の部分を取って切継いだのであろう。いや、もっと別の言い方をすれば、この部分を天若日子説話の中心に据えて神代史の中に位置づけたものであろう。

天佐具売 既に述べたように、今でも昔話の中に登場するアマノジャク・アマンジャク・アマンシヤグメなどの古名がこの天佐具売であるに相違ないということは、柳田国男も「瓜子織姫」の中で認めているが、狩谷掖齋の『箋注倭名類聚抄』の中でも既に指摘されていることは人も知るところである。

ひさかたの天の探女が石船の泊てし高津は浅せにけるかも（万葉集・二九二）

久方乃 天の探女之 石船乃 泊師高津者 浅尔家留香裳

右の「天之探女」という表記は日本書紀系統のものである。書紀では天探女となっていて、これも神としての扱いはされていない。摂津国の風土記逸文に

津国風土記に云、難波高津は、天稚彦天下りし時、天稚彦に屬て下れる神天探女、磐船に乗して爰に至る。天磐船の泊る故を以て高津と号すと云々。

とある。大阪の高津に所縁をもつ隆臨伝説である。しかし、この伝説が記紀成立以前から仮りにあったにしても、記紀と同種の伝承によって成立したものだと思われるから、これによって天佐具売の本質を知ろうとすることは無理だと思われる。

天佐具売とは書紀に表記されているように、天探女と考えてよからうと思われる。前記、狩谷掖齋の注によれば、「按探女者、探索他人志意、不淳直之女也」とあって、人の心中を探る心のねじけた女を言うのだとあるが、そのような特殊な心情を持ちまえている女性と考えるより、隠された物事を探り出す能力をもっている巫女とするのが今日の考え方である。私は更に、部落なり村なりに降りかかってきた災いの根源——譬えば、今、村を襲った災いは誰の呪詛によるものだと

か、あるいは何という名の神の祟りであるとかを、その呪的能力によって探り出すというようなシャマニスティックな役割を受け持つ女性であつたろうと思つてゐる。未開社会には医療の仕事などと共に、そうした呪術を司る人物が存在する。シャマニズム圏に数えられる古代日本では、そうした役目を受け持つ人間が女性であつたということは、当然あり得ることであつて、それが天佐具売という名で偶々ここに登場してきたのだと言えそうである。したがつて、「天の」という修飾語が頭に冠せられるのは、高天原から降下したからだという意味ではなくて、その役目が神聖なものであるという民衆の意識から来たものに相違ない。

天佐具売が災いの根源を探り出す巫女としての存在だとすると、我々は写真などでしばしば見せられるシャーマンのおどろ／＼しい姿——未開社会の呪術師と称する人物も全く同じと言つてよいのだが、その仰々しい姿と、彼らのもつ神秘的な力に対する村人たちの畏怖の念が、彼らを薄気味わるい存在と見做すようになって、後世の昔話の中に登場するアマンジャクという訳の分からない化物にしてしまったのだらうと考えられる。昔話のアマンジャクは平和な人間の社会に突如として出現し、災の種を蒔いて姿を消してしまふ、そんな存在である。天若日子説話の天佐具売も災いの種を蒔いて人間社会に不幸をもたらし、姿を消してしまふ。もうこの説話の中でも、天佐具売は本来の役目を忘れた存在で、昔話のアマンジャクそのものになつてゐる。

八日八夜の遊び　死んだ天若日子の葬儀が鳥たちによつて執行された意義に就いては既に述べたところである。ただ、その中に雉を哭女としたということから、恐らく高天原の使者としての雉鳴女の名が生まれたのであらう。

さて、「八日八夜八夜の遊び」ということであるが、この遊びということは死者の鎮魂をいうのであらう。死者の魂は、死の直後が生者に対して最も敵意を示すということを、未開社会からの報告が教えてくれる。殊に横死による靈魂が最も恐ろしい。天若日子が不慮の死を遂げたが故に、特にこの叙述に意義があると見えよう。

「遊び」に就いては、仲哀記の神婦よめの条に、建内宿禰が仲哀天皇に、

「恐し、我が天皇、なほその大御琴あそばせ」とまをしき。ここに稍ややにその御琴を取り依せて、なまなまに控きましき。とある。「あそばせ」は琴の演奏を意味すると取るべきであろう。つまり、楽器の演奏を「あそぶ」と言ったのである。これが平安時代の、音楽会を意味する「遊び」へつながってゆく。しかし、その根源は楽器——特に感傷的な気分を誘い出す「琴」という楽器は、鎮魂のための呪具であったと考えられる。琴の演奏を「あそぶ」といった理由がそこにあると思われる。

食す国の 遠の朝廷に 汝等いづれし かくまかりなば 平けく 吾は遊びむ 手抱たづきて 我は御在いまさむ〈下略〉（万葉集・九七三）

右は聖武天皇が西海道節度使藤原宇合らに酒を賜った時の御製である。この「吾は遊びむ」を、お前たちが節度使として出掛けて行ったなら、のうのうと私は遊んでいよう、と言う意味である筈はない。この「遊ぶ」はまさに魂の平安を意味する鎮魂に他ならない。こうした鎮魂の様が拡張されて、いわゆるリラックスした動作などを、総体に「遊ぶ」と言うようになる。

遊びをせんとや生まれけむ、戯れせんとや生まれけん、遊ぶ子供の声聞けば、我が身さへこそ動うごかるれ、（梁塵秘抄）
とか「遊ぶくる 鮪はたてが鰭はたて手に 婦立はたててり見ゆ」（武烈紀）などの「遊び」もこの類いである。

天若日子説話の分析 これまでに述べてきたところによれば、天若日子説話の中心は、雉の鳴女が天界から降って天菩日子の家の門に至ったところから、天若日子が死んで鳥たちによって葬儀が執行されるところまでであると考えられる。この部分は天若日子を中つ国に派遣するに至った経緯を述べた部分や、後段となって阿遲志貴高日子根神の弔問以下下のの文章とは、又別の資料から取ったものであろうと推測はされるが、それにどの程度の手が加わったものか明白ではない。恐らくその資料の初めの部分をカットし、天菩比神派遣から天若日子派遣に至る部分は新たに造作され埋め込まれたのではないかと想像

する。そして阿遲志貴弔問から夷振の歌謡までは、本来は天若日子と全く関係のない阿遲志貴高日子根という出雲系の神についての伝承であつたと見られる。しかし、話の筋の上で天若日子説話の終結部に便乗した形で、出雲系の唯一の天界神である阿遲志貴を天若日子に絡ませて登場させたのだと考えられる。

此の時阿遲志貴高日子根神阿遅しきたかひこねの 到りて、天若日子の喪を弔ひたまふ時に、天より降り到れる天若日子の父、亦また其の妻、皆哭きて云ひしく、「我が子は死なずて有り祈理けり。此の二字は音を以る。我が君は死なずて坐し祈理けり」と云ひて、手足に取り懸りて哭き悲しみき。其の過ちし所以は、此の二柱の神の容姿、甚能く相似たり。故是を以ちて過ちしぞ。是に阿遲志貴高日子根神、大く怒りて曰ひしく、「我は愛しき友有る故に弔ひ來つるにこそ。何とかも吾を穢き死人に比ふる」と云ひて、御佩せる十掬劔を抜きて、其の喪屋を切り伏せ、足以ちて蹶る離ち遣りき。此は美濃国の藍見河の河上在る喪山ぞ。其の持ちて切れる大刀の名は、大量と謂ひ、亦の名は神度劔かむとのさきを以る。と謂ふ。故阿治志貴高日子根神は、怒りて飛び去りし時に、其の伊呂妹、高比売命、其の御名を顯さむと思ひき。故歌曰ひしく、

天なるや 弟棚機の 項がせる 玉の御統 御統に 穴玉はや み谷 二渡りす 阿治志貴高日子根の神ぞ

此の歌は、夷振なり。

(一) 後世、天若御子といわれた天人と天若日子とのイメージは重なっている。

(二) 天若御子というのは、おそらく天上界に住む高貴な若者という意味であろう。

(三) ある時若く美しい男神が天界から降ってきて、地上の女性と交渉をもった後、やがて天界へ戻ってゆく、という単純な話柄の主人公が天若日子であったのだろう。若い女性たちの懐いた夢である。

(四) 高つ鳥によって殺されたという祝詞「遷^ニ却^ニ崇神」の伝承は、天若日子が鳥の仲間だと考えられたこともあったことを示すものではないか。

(五) 天若日子説話は鳥取部あるいは鳥養部といった部民の間に語り伝えられた説話であつたと思われる。

以上は拙稿「司祭伝承考」(『古代文学の伝統』所収)から摘録したものであるが、天若日子説話はつぎのように分解できると思う。

(1) 天若日子を葦原中国へ派遣する。

〈天若日子説話を史的叙述へ組み込む際のきっかけ〉

(2) 天若日子の降臨。下照比売との婚姻。

〈天若日子説話の主要部分〉

(3) 雉の鳴女をして天若日子を詰問させる。

〈天若日子の素姓を意識したモチーフ〉

(4) 天若日子の死。(遺体の昇天——『日本書紀』)

〈天若日子説話の主要部分〉

(5) 鳥たちに依って葬儀が執行される。

〈天若日子の素姓を意識したモチーフ〉

(イ) 阿遲志貴高日子根神の弔問。阿遲志貴と天若日子との酷似。喪屋を蹴遣る。

〈天若日子の復活説話と考えるよりも、本来は、遊離説話であつたと見られるこの説話の主人公を尻取り式に阿遲志貴へ移行させて、天若日子をフェード・アウトさせたのである。〉

(ロ) 天界から落下した喪屋が喪山となつた。

〈自然神話からの歩み寄り〉

(ハ) 同母妹の高比売（あるいは下照姫）によって阿遲志貴の神証かみあかしがなされる。

〈高比売あるいは下照姫が阿遲志貴高日子根神の最初の奉祭者であつたことを示す伝承と見られる。〉

記紀におけるひと纏まりの説話をモチーフによって分割すると以上になると考えられるが、説話の要素は六つに分かれる。

第一要素——(イ) 記紀編纂者のアレンジ部分。

第二要素——(ロ) 天若日子説話の原話。

第三要素——(ハ) 天若日子説話の付随部分。

第四要素——(イ) 記紀編纂者のアレンジ部分。

第五要素——(ロ) 自然神話の要素。

第六要素——(ハ) 阿遲志貴高日子根神の祭祀起源説話。

右に挙げた六要素のうち、天若日子説話の記紀編纂時点における展開相は第二と第三の要素に見ることができる。おそらくこの二つの要素がこの時点における天若日子説話のすべてであつたのであろう。これが旧辞の原形でもあつたと思われる。

る。それをどのような切り継ぎの手段によって記紀説話の形に形成していったか、ということが右の諸要素から察せられる。

阿遲志貴高日子根神 この神の名称については、日本書紀本文および一書共に味耜高彥根神と表記されている。この出雲系の神は、出雲国風土記では阿遲須積高日子命と表記され、播磨国風土記では阿遲須伎高日古泥命と記されている。また、出雲国造神賀詞には阿遲須伎高孫根乃命と記される。文献によって有ったり無かったりする「根（泥）」文字は、意富多泥古（紀、大田田根子命）・出雲振根・大和根子などのネで、以前に述べたところでもあるが、人名としては支配者的な地位を有する人物の名に添えられ、物事の根元などを意味する語である。古事記の阿遲志貴という表記は他書ではいずれもアジスキとなっている。その点、古事記の場合は訛伝と考えるしかないが、古事記も系譜の方には

この大国主神、胸形の奥津宮に坐す神、多紀理毘売命を娶して生める子は、阿遲鉏高日子根神。次に妹高比売命。亦の名は下光比売命。この阿遲鉏高日子根神は、今、迦毛大御神と謂ふぞ。

とあって、アジスキとなっている。阿遲志貴というのは夷振の歌謡に出てくる言い方で、縁起が歌謡に合わせたような表記法を採っているのは、歌謡から構成された縁起だとは考えられないこの場合においても、歌謡が極めて重要な史料だと考えられていた証拠となろう。山路平四郎氏は、「夷振」として歌われた場合の発声その儘に依った結果であろうとしながら、なおこの歌謡が古代豪族磯城氏によって伝承され、こうした音韻価の動揺が起こったのかも知れないとしている。前半の所論は納得できるが、後半はどんなものであろうか。

「阿遲志貴高日子根神（味耜高彥根根神）」が雷神であることを明確に論証されたのは倉野憲司博士であった。今、その詳細な論証の過程は博士の「記紀と共通する出雲国風土記の神々」（『上代日本古典文学の研究』所収）その他に譲るとして、この神を出雲系の雷神と認めた上で少々蛇足を加えておきたい。

味耜を出雲系の雷神と言ったのは、高天原系の雷神と考えられる建御雷神を意識するからである。とにかく味耜が死んだ天若日子と見誤まられて怒り、喪屋を切り伏せ足をもって蹴離した後、古事記では忿って飛び去ったとあるが、書紀一書第一には、「時に味耜高彥根神光儀華艶く、二丘二谷の間に映く」とある。この叙述は勿論、次の「天なるや弟機織の」という夷振の歌謡の歌句が影響しているには違いないが、映いている姿には雷神の面影があるのである。捉えられた雷が光を放ち明り炫いていたという日本霊異記の叙述もある（上巻第一話）。言うまでもなく、喪屋を切り伏せ蹴放つといった荒々しい所業もそうだが、何よりも天若日子という天界に住む若者——後世の天若御子が少年の姿で降臨した狭衣物語の話を思い浮かべれば、天若日子にも亦、美しい少年の姿を空想する人もあったろうから、その天若日子と瓜二つの味耜高彥根もやはり少年の姿だったろうと思うと、これも雷神にふさわしい容姿であった。日本霊異記、上巻第三話には、ある農夫が田を作り水を引く作業をしている時、小雨が降ってきたので、木蔭に入って金杖（鋤）を持って立っていると、そこへ雷が落ちた。雷は小子の姿であったという。霊異記は次のように書いている。

時に雷鳴る。即ち恐り驚き金杖を擎げて立つ。即ち雷彼の人の前に墮ちて、小子と成りて随ひ伏す。其の人、杖を持ちて撞かむとする時、雷の言はく、「我を害ふこと莫かれ。我汝の恩に報いむ」といふ。

このように雷の正体は小子の姿をしていると考えられていたのである。

雷は稲作と密接な関係をもっている。電光をイナヅマというのも、既に解かれているように稲へ通う稲夫である。農具としての金属製の鋤は雷の嫌うものであった。嫌えばこそ雷は通力を失って鋤の傍へ落ちるのである。鋤という金気のあるものを雷が嫌うのは、雷は本来水神であるからだと柳田国男は説明する（「雷神信仰の変遷」）。雷が水神であるとするのは、夷振の歌謡の解釈にも関係してくる。これは後に触れる予定である。

とにかく雷と鋤との関係には密接な繋りがあったらしい。それ故、雷が嫌おうが嫌うまいが鋤（耜）の文字を味耜が所有

する理由がそこにある。また、高彦根の名もこの神が天空の神であるという性格を示していることは言うまでもない。なお、柳田国男のいう水神としての性格ということも、既に引用した古事記の系譜によれば、味耜と下照媛とは大国主神と多紀理毘売命との間に生まれた同母兄妹である。多紀理毘売命は元来水神である。味耜が水神としての性格を継承しても不思議ではない。更に、味耜の同母妹下照媛も、古事記の系譜では妹高比売命と記され、亦の名は下光比売命と表記されている。阿遲鉏高日子根神と並んで妹高比売命とあるのは、この系譜の部分では、ここだけである。この表示の仕方は、古事記発端の神世七代における双神五代と同じ形式である。つまり阿遲鉏と高比売とは、本来は雷神としての夫婦神あるいは男女神であったのであらうと思われる。男女一对の雷神であった可能性がある。高日子根に対する高比売の名が、一層それを明らかにしていると言えよう。だが、この高比売は、夷振の歌に見るように阿遲鉏の奉祭者と思われる立場に廻ってしまう。これはどちらが本来の性格であったということではなく、奉祭される神と奉祭する者とのイメージは、信仰する者にとっては屢々等価値であり、時としてはそのイメージが重なってしまうことすらあった。例えば、この「私解」の最初の方で説いた太陽神天照大神が、本来は男性神であるべきなのに女性神へと転化する理由もそれに近いものがあつたと言えるのである。

この阿遲鉏の神が奉祭されている社は、延喜式・神名帳によれば、葛上郡十七座の中にあつて、高鴨阿治須岐^{たかみづ}彦根命社四座とあるのがそれである。そして、古事記・大国主の系譜には、これも既に挙げたが、「この阿遲鉏高日子根神は、今、迦毛大御神と謂ふぞ」とある。また、出雲国風土記・意宇郡「賀茂の神戸」の条には、

郡家の東南三十四里なり。天の下造らしし大神の命の御子、阿遲須積高日子の命、葛城の賀茂の社に坐せり。この神の

神戸なり。故、鴨といふ。神龜三年、字を賀茂と改む。

とある。

古事記の系譜に見える「今、迦毛大御神と謂ふぞ」の「今」という時期がいつのことであるか明白ではない。古事記の最

終的な成立時点を考えて、和銅五年成立ということを素直に信ずれば、「今」というのは和銅年間を降らないと言えよう。次の出雲国風土記には葛城の賀茂神社の存在が現在のこととして記述してある。この出雲国風土記の成立は天平五年（七三三）二月ということが明白なので、これを和銅五年（七一二）から見れば約二十年後である。ところで延喜式の成ったという延喜元年は九〇一年である。ところが、続日本紀・天平宝字八年（七六四）十一月七日の記事に、「復高鴨の神を大和の国葛上郡に祠る」とある。そうすると、天平宝字八年までは少くとも公けには祀られていなかったことになる。一体、何時からそうであるのかを、更に続日本紀に拠って見ると、從五位下賀茂朝臣田守等の言うことには、昔、雄略天皇が葛城山で獵をした時に、一人の老夫が現れ、常に天皇と獲物を争ったので、天皇は怒ってその人を土左の国に流した。その老夫というのは高鴨の神の化身であったというのである。それを聴いた天皇は直ちに田守を土左の国に遣わし、神を本来の場所に祀らしめたという。この時の天皇は称徳天皇（孝謙の重祚）であった。この前月に淳仁天皇は廢されて淡路に移されている。どうも胡散臭い話である。雄略天皇が葛城山に登って獵をした時、山中で出逢ったのは一言主大神で、神と天皇とが互に意気投合したように記紀共に伝えている。この一言主神も神名帳には葛上郡十七座に数えられる葛木坐一言主神社の祭神である。続日本紀の伝える前記の話は、この一言主神と雄略にまつわる言い伝えを下敷にして偽作されたものではないかと思われる。

賀茂朝臣田守は藤原仲麻呂追討に功があり、從五位下に叙せられた人物で、入唐し帰朝後玄蕃頭に任ぜられた吉備麻呂の孫で、祖先以来高鴨神を祀っていたらしい（日本古代人名辞典）。その関係から高鴨神を朝廷に再認識させたかったのではないかと思う。そこで重祚したばかりの称徳天皇に言上したのであろう。賀茂氏系図によると、この家は後に、名高い陰陽博士賀茂保憲や池亭記の作者で知られる慶滋保胤をはじめとして、多く学者を出した家系として知られるようになる。

田守らの言上した高鴨神の話が、一つの言い伝えとして事実であったにせよ、葛上郡の高鴨神社が退転してしまっていた

わけではないと思う。田守らの狙いは朝廷による挺入れが欲しかったのであろう。

夷振 宮廷の楽府に保管され伝承されるべき大歌の歌曲名として、夷振の名が与えられているのである。日本書紀・一書第一には夷曲と表記されている。そして、古事記は一首のみだが、書紀には二首の夷振の歌詞が記録されている。今、参考までに書紀の叙述を挙げておこう。

時に、味相高彦根神、光儀華艶しくして、二丘二谷の間に映る。故、喪に会へる者歌して曰はく、或いは云はく、味相高彦根神の妹下照媛、衆人をして丘谷に映く者は、是味相高彦根神なりといふことを知らしめむと欲ふ。故、歌して曰はく。

天なるや 弟織女の 頸がせる 玉の御統の 穴玉はや み谷 二渡らす 味相高彦根
又歌して曰はく、

天離る 夷つ女の い渡らす迫門 石川片淵 片淵に 網張り渡し 目ろ寄しに 寄し寄り来ね 石川片淵
此の兩首歌辞は、今夷曲と号く。

(日本古典文学大系本)

大歌には「振」と「歌」の二つの種類がある。折口信夫博士は、「ふる」という語は、外来の威霊を身に密着せしめると言う意味だという。〔「古代研究」所収。「万葉集研究」〕

其国を屈服する威力は、霊の「来りふる」より起るとした。其為の歌舞が、国の霊ふり歌及び舞である。此がくにぶりと云ふ語の原義である。同時に、ふりは舞姿、或は歌曲を単独に言ふ古語でなかつた事が知れよう。歌謡・舞踏を相伴ふものとして、二つの行為を一つにこめ、ふりの略語が用ゐられる様になったのは、古代の事である様だ。(同書)

折口博士はこのような観点から、更に次のように述べる。

大體、大歌と称するものは、其用途から見て、殆どすべてふりに属するものとしてよいのであるが、かうした称呼をとつてゐるのは、ふりよりうたが尊いと考へからである。他民族出の詞章で、殊に近代に大歌に編入せられたものをみ、ふりと言ふ様だ。(同書)

大歌における「振」というものは、この折口博士の説のように考えてよからうと思う。ところで「夷振」という歌曲の意味については、嘗ては田舎風の歌と考える説もあったが、契沖の『厚顔抄』などでもこれを否定していて、現在では、その歌曲名の由来はその歌句からきたものだということが大體肯定されているように思う。そうすると、古事記の場合は「天なるや弟棚機」の歌謡一首のみを掲げて、「この歌は夷振なり」と称しているだけだが、前掲の日本書紀では、「天離る夷つ女のい渡らす迫門」の歌謡も挙げている。「夷振」なる歌曲名はここから來たものとされている。

尤もこれに対する疑念もあつて、倉野憲司博士は『古事記全註釈』の中で、

「あまさかる、ひなつめの」の歌を除く他の四首（夷振・夷曲・夷振之上歌・夷振之片下）は、すべて歌詞のどこにも「ひな」といふ語はない。さうして「ひなふり」の「ひな」を第二句の「ひなつめ」の「ひな」のみにかけて説明しようとするのは、何と言つても附会であつて、「ひなふり」の名称がどうしてつけられたかは不明と言はざるを得ない。

(同書、第四卷六八頁)

と述べているが、それは考え方次第だと思われる。書紀が既に夷曲と称して二歌を掲げているところを見れば後世の元唄と替唄との關係にも類似した構成というものがあつて、全く同じメロディーやリズムで歌われたかどうかは疑問だが、どちらも夷曲と称して差支えないと楽府の方で考へていたことは事実であらうと思う。そうすれば、先に音楽として成立したか、あるいは重視された方の歌詞の一部から、これに「夷曲」の名を与え、類似の曲節をもつものを總て「夷曲」と称したかうということが考えられる。それでなければ、琴歌譜の「高橋振」「高橋」という句は歌中に存在しない。「短埴安振」「長

壇振安」「七日あゆだ振」などの曲名の由来については全く模糊とした状態になる。古代のことだから判らぬことの多いのは止むを得ないが、大方他の歌曲名の由来は、天田振・宮人振（以上古事記）、近江ぶり・しはつ山ぶり（以上古今集）、難波振（風俗歌）、天人振・庭立振（以上琴歌譜）その他、歌句の一部が曲名となっていることを思えば、この立場から「夷振（夷曲）」についても考えてゆくべきであろう。

歌詞と曲名とが一致しない「振」の歌曲が一番多いのは、琴歌譜に見える歌曲名のようなものである。それは恐らく、楽府に保管されてきた歌曲が、時代と共にその元歌を失ったか、好みが変って替歌の方が代表歌となってしまうたかの何れかであろうと思う。

（未完）