

## 息長氏と風の信仰

―「虚・空」と神話的世界観―

升 田 淑 子

はじめに

「空」という空間・世界を明確に認識しないままで、その本源の意味に迫ることはできないであろう歌語がある。『万葉集』では、「天爾満」、「虚見」（卷一―二九）、「空見津」（卷十三―三三六）、「虚見津」（卷一―二）、「虚見都」（卷十九―四二四五・四二六四）、「虚見通」（卷五―八九四）と表記し、枕詞として全て「倭」という国名にかかる。特に、卷一―一は雄略天皇の巻頭歌であり、卷一―二九は柿本人麿の近江荒都歌の中で天智天皇の遷都に係わって使用された例で、きわめて公的儀礼性が高く、「空」が神話的に、また政治的思想的に明確な意味を担っていたことを明らかに示している。古事記歌謡でも、建内宿祢が仁徳天皇に答えた歌の「そらみつ倭の国」、倭建命の后たちが歌った葬送歌「浅小竹原 腰泥む 空は行かず 足よ行くな」は、いずれも天皇にかかわる賛美と葬礼との接点に「空」が呪的な世界をひらいており、その意味を解くことによって「そらみつ」の枕詞もより鮮明になり、「空」という世界観が開けてくるであろう。

エリアーデは、「天空の宗教的価値づけをする以前に、天空は超越性を、

力を、不変性を、その存在そのものによって「象徴する」。天空が存在するのは、それが、高く、無限で、不変で、力強いからである。<sup>(1)</sup>」といっている。「空」を「直接所与」として受け、人間の深奥にひそむ本源的な感覚によって、ある時、ある者達によって自然発生的に神話が生された。記紀神話における、「高天原」と「葦原中国」という二元的な世界構造にも、天空の宇宙的ひろがりや、深さ、高さ、永久性といった力を純粹に見ていた古代人の目があつて、その目を見据えることで、神話の世界はより確実性の高い古代を立ち現してくれると思う。

### 『古事記』の「虚・空」

「天地初めて発けし時、高天の原に成れる神の名は、天之御中主神。次に高御産巢日神。次に神産巢日神。此の三柱の神は、並独神と成り坐して、身を隠したまひき。」と起草される『古事記』神話には、きわめて高度に観念化され整備された表現世界が出現しており、このようにあつてこそ、『古事記』は「高天原」を最初に提示することが可能となるのである。しかしその世界には躍動感がなく、いかにも平板に見える。「高天原」とい

う天上の世界が幻想、空想であるという意識が決して介入してはならないはずであったから、その存在が保証され、信頼に足り得る世界として信仰の域にまで高められていく為には、立体感のある言語表現によって活写される、さらなる世界観の構築が必要であろう。益田勝実氏が『火山列島』の思想の中で、神名は自然創造の神秘の営みの一部をあらわして、そのあらわれない「未表現」の世界を感じ取る媒介となっていると述べておられる。『古事記』の世界観に対する疑問はそれでどのように解決されているのであろうか。

「高天原」と「葦原中国」との実存性は、この二つの世界をつなぐ「往来」の観念によってその信憑が得られたのだと思う。むしろ「往来」の観念は「高天原」と「葦原中国」の間に限ってのことではなく、他界という対象を認知する手段として敷衍することができる。神話から下ること遙かになるが、『日本書紀』雄略天皇二十二年七月の条に丹波国余社郡の管川の人「瑞江浦嶋子」が蓬萊山から帰還したという話が載せられ、この珍しい話は「別巻」にあると記している。「別巻」は『丹波国風土記』逸文の「浦嶋子」を指しているが、この伝説は『万葉集』高橋虫麿の常世国から帰って来た「水江浦嶋子」の歌（巻九一七四〇）にも受け継がれ、虫麿は「水江の 浦嶋の子が 家地見ゆ」という「今」に根差した詞を呼び起こし、人々は浦嶋の帰還を通して常世はあるのだと信じるきっかけをつかむ。「往来」という観念は「高天原」を天上の悠遠の果てに存在する神々の国として認知する方法であったはずで、「虚・空」「天」も「そら」と訓めるが、紛らわしさを避けるために以後「虚・空」と記して行くはまさにこの「往来」の観念によってその神話性が高められ「高天原」そして「葦原中国」に帰属して行くと言える。しかし「高天原」と「葦原中国」とが、二

元的世界観として冒頭からすでに定位している『古事記』の神話の巻には「虚・空」が語られることはない。そこで益田勝実氏の言に従ってあらためて見て行くと、火遠理命の海神の宮訪問の段で、火遠理命が「天津日高の御子虚空津日高」と呼ばれて「虚・空」を持つ名がある。「虚空津日高」には『古事記』が神名に冠せた「天」が付されていないが（このことに関しては後に触れる）、他に「国之常立神」の次に「豊雲野神」の名が見え、さらには「天之吹上男神」「風木津別之忍男神」「風の神、名は支那都比古」と見えて、これらが第三の空間概念に立っての神名であったと見ることができ、『古事記』が第三の世界を無視してはいなかったことが知られる。しかしここに窺われるのは「虚・空」という空間を置いた三元的世界へのきわめて消極的な姿勢である。

#### 『日本書紀』の「虚・空」

『古事記』神話が「虚・空」を持たないのと対照的に『日本書紀』は「虚・空」の神話から始まるといっても過言ではない程で、この第三の世界観は大きく記紀両書の神話をゆさぶる。『日本書紀』神話の第一段は次のように語り始められる。

古に天地未だ割れず、陰陽分れざりしとき、渾沌れたること鶏子の如くして、溟滓にして牙を含めり。其れ清陽なるものは、薄靡きて天と為り、重濁れるものは、淹滞るて地と為るに及びて、精妙なるが合へるは搏り易く、重濁れるが凝りたるは竭り難し。故、天先づ成りて地後に定る。然して後に、神聖、其の中に生れます。故曰はく、開闢く

る初に、洲壤の浮れ漂へること、譬へば游魚の水上に浮けるが猶し。時に、天地の中に一物生れり。状葦牙の如し。便ち神と化爲る。国常立尊と号す。次に国狭槌尊。次に豊斟淳尊。凡て三の神ます。乾道独化す。所以に、此の純男と成せり。

『日本書紀』神話の書き出しが『三五曆記』や『芸文類聚』『淮南子』によって合体した文章であったことは、河村秀根が『書紀集解』に詳註しているところであり、諸氏によっても認められている。神野志隆光氏はしかもそこに『日本書紀』独自の立場を認めるべきとして、漢籍から「陰陽論的宇宙論」をとり出し、「その立場を獲得することによってはじめて「古伝」をひきとるみため（構造）を自ら可能にした」と述べておられる。『日本書紀』が右のような構成をとる上で一書を並記する方法を選択したところに、『日本書紀』という名の負う編纂原理があったと見るべきであろう。そうした見方で行くと、右にあげた第一段本文の世界観はある程度の解体と再構築が可能となる。第一段の神々の誕生（前半の神聖、後半の国常立尊以下から成る）の場を、前半が天地が定まった後の「其の中」、後半が「天地の中」であるとしているのであるが、このニュアンスには「虚・空」という天と地との間のいわゆる第三の空間・世界である可能性が示唆されているのである。これを背後から証明してくれるのが『日本書紀』に並記された一書なのであり、第一段の一書を全てあげると次のようにある。

#### 一書第一

天地初めて判るときに、一物虚中に在り。状貌言ひ難し。其の中に自づからに化生づる神有す。国常立尊と号す。亦は国底立尊と曰す。

次に国狭槌尊。亦是国狭立尊と曰す。次に豊国主尊。亦是豊組野尊と曰す。亦是豊香節野尊と曰す。亦是浮経野尊と曰す。亦是豊国野尊と曰す。亦是豊齧野尊と曰す。亦是葉木国野豊買尊と曰す。亦是見野尊と曰す。

#### 一書第二

古に国稚しく地稚しき時に、譬へば浮膏の猶くして漂蕩へり。時に、国の中に物生れり。状葦牙の抽け出でたるが如し。此に因りて化生づる神有す。可美葦牙彦舅尊と号す。次に国常立尊。次に国狭槌尊。葉木国、此をば、播拳矩爾と云ふ。可美、此をば于麻時と云ふ。

#### 一書第三

天地混れ成る時に、始めて神人有す。可美葦牙彦舅尊と号す。次に国底立尊。彦舅、此をば比古尼と云ふ。

#### 一書第四

天地初めて判るときに、初めて俱に生づる神有す。国常立尊と号す。次に国狭槌尊。又曰はく、高天原に所生れます神の名を、天御中主尊と曰す。次に高皇産霊尊。次に神皇産霊尊。

#### 一書第五

天地未だ生らざる時に、譬へば海上に浮べる雲の根係る所無きが猶し。其の中に一物生れり。葦牙の初めて渥の中に生でたるが如し。便ち人と化爲る。国常立尊と号す。

#### 一書第六

天地初めて判るときに、物有り。葦牙の若くして、空の中に生れり。此に因りて化る神を、天常立尊と号す。次に可美葦牙彦舅尊。又物有り。浮膏の若くして、空の中に生れり。此に因りて化る神を、国常立

神と号す。

右には『古事記』と異なる世界観に立った神話の形成過程を一目瞭然として捉えることができるが、「虚・空」は、『日本書紀』の方に偏在する第三の世界であったのである。初めて神が化生する空間を見ると、第一、第六に「虚中」「空の中」とあり、ここにはまさに「天」と「地」とその間にある「虚・空」の三元的世界観がひろがっている。本文の「其の中」「天地の中」は前文の「天先づ成りて地後に定る。」「開闢くる初に」と対応させると天地開闢後に開けた空間をいうのであり、そこはすなわち第一・第六の「虚中」「空の中」とも対応する。第一・第六の書き出しは『古事記』と同様に「天地初めて判るるときに」でありながら、しかも『古事記』とは異なる世界観を見せ、また第四には、『古事記』のいわゆる造化三神の名が見えるが、この記述は、その前に語っている「国常立尊」の誕生を受けての「又曰はく」とした文脈であって、この「高天原」以下造化三神は後に増補された可能性が高い。第二は「国の中」第五は「其の中」と記すが、これらは天地の未だ生らざる混沌とした世界の中できわめて地上に近い位置を示しており、いずれにしても第二第三の「国の中」や「其の中」と他の一書との間の較差はないと見てよいであろう。一書第六では最初に「天常立尊」の誕生から書かれているが、そこは「高天原」ではなく「空の中」であって、『日本書紀』が神名よりも誕生の場を重視するかの感さを与える。本居宣長は、『日本書紀』は天上の神を別なる神として省略したのだと述べているが（『古事記伝』、皇統譜における「高天原」系の神の位置を考えればことはそう簡単に処理されるようなものではなかったと思われる。『古事記』の世界観に「高天原対葦原中国」という神話

的原理があるように、「国常立尊」すなわち地上の「国」と「虚・空」の連行が『日本書紀』の神話的原理であったと見るべきであり、そのちがいは、はからずも宣長が『古事記伝』の中で「上方にあれば、此の国土よりは、天をそらとも、虚空を天とも通はし云フも常にて」、「高と云も、天と虚空とを通はしたる名なり、共に高き方にあればなり」と言ったように、視点を置いた場からの神話的角度の違いによっている。

『古事記』のように視点が上方側（天上・高天原）にあって、そこから下方側（地上・葦原中国）を見下ろす場合には、見えてくる世界の影像是二元的に結ばれて、その中間にある空は見えてこないはずである。なぜならば、見下ろした下方側にある地上は人間の視界に明瞭にとらえられ記憶されている実像だからである。すなわち、高天原から見下ろすという幻想によって描く地上の絵図は、直接的に脳裏に届く明確な輪郭をもった像なのである。しかし、『日本書紀』のように、地上側からの視点で下方から上方を仰ぎ見た時、そこに眺められるのは「虚・空」であり、「高天原」は空のさらに上に遙然としてあるという幻想のみが宇宙を被覆している。

「高天原」は天上の神々の世界として人間の目によって見えることのない、否見えてはいけない聖所なのであるから、地上から見えるのは「虚・空」ばかりなのである。この視点の違いが、『古事記』と『日本書紀』の世界観の基幹であり「虚・空」という下方側（葦原中国）から上方に広がる第三の世界を「国常立尊」の誕生の空間として持つ神話は、『日本書紀』的な神話として定位する。両書ともこの姿勢を以降も貫きながら、全てを「天皇」へと収斂して行くのである。

『日本書紀』は神代下の巻頭にあたる第九段から、「葦原中国」の王たる皇統譜を明白に企図した、天皇の系譜を語り始める。

天照大神の子正哉吾勝勝速日天忍穗耳尊、高皇產靈尊の女栲幡千千姫を娶きたまひて、天津彦彦火瓊杵尊を生れます。故、皇祖高皇產靈尊、特に憐愛を鍾めて、崇て養したまふ。遂に皇孫天津彦彦火瓊杵尊を立てて、葦原中国の主とせむと欲す。

右のような、瓊瓊杵尊が皇祖高皇產靈尊の寵愛を受けて葦原中国を治めることになったという語りは、『古事記』にも『日本書紀』一書にもなく、『日本書紀』本文が、瓊瓊杵尊を高天原系の神として位置付けるために、ここで強調しておく必要のあったことを物語っている。元来は、誓約生みで素戔鳴尊の物実から化生した天照大神の御子、瓊瓊杵尊の父の天忍穗耳尊が降臨神話の主役であってもおかしくはないし、その方が自然であることは、『古事記』に「天照大神の命以ちて、『葦原之千秋長五百秋之水穗国は、我が御子、正勝吾勝勝速日天忍穗耳命の知らず国ぞ。』と言因さし賜ひて、天降したまひき。」という一文を掲げていることによって、知ることができるであろう。しかし、天忍穗耳尊は葦原中国の主たる位置を子の瓊瓊杵尊に譲る。『日本書紀』第九段の本文はあたかも教書を見るような整然とした様式で書き起こしてあったが、他に見える瓊瓊杵尊の誕生はもっと放逸で神話性が高い。『古事記』は、天忍穗耳命が「僕は降らむ装束しつる間に、子生れ出づ。名は天彦岐志国彦岐志天津日高日子彦能彦迹芸命ぞ。此の子を降すべし。」と言ったとある。ここに見る誕生の経緯には、大嘗祭の真床追衾に象徴される、衣を介とした靈威の交代が観想されるが、『日本書紀』では一書第一に「(天忍穗耳尊を)且将降しまさむとする間に、皇孫、已に生れたまひぬ。号を天津彦彦火瓊杵尊と曰

す。時に奏すること有りて曰はく、『此の皇孫を以て代へて降さむと欲ふ』とのたまふ。」と書かれており、急拠なる交代劇が展開される。一書第二には「即ち高皇產靈尊の女、号は万幡姫を以て、天忍穗耳尊に配せて妃として降しまつらしめたまふ。故、時に虚天に居しまして生める児を、天津彦瓊瓊杵尊と号す。因りて此の皇孫を以て親に代へて降しまつらむと欲す。」とあって、ここでは瓊瓊杵尊の誕生空間を「虚空」と指定しているのだが、『日本書紀』神話の最初の神「国常立尊」の誕生と同じ原理でつながっており、瓊瓊杵尊はすでに葦原中国例に根差した神として位置付けられている。『古事記』や『日本書紀』一書第一に見られる誕生と降臨交代劇の無時間的な慌しさには、一書第二と場を同じくする「虚・空」の神話であったという印象が強く、この誕生のかたちが皇孫系の神話伝承の上に重要な意味を持つ思想であったことを、瓊瓊杵尊の子彦火火出見尊に引き継がれている名によって知ることができる。

#### 虚空天津彦

瓊瓊杵尊と大山祇神の女木花之開耶姫との間に火中誕生という異常出産によって生まれた彦火火出見尊(『古事記』では火遠理命・山幸)の海神の宮訪問で、皇孫彦火火出見尊の本態を頭わす意味で重要な場面があるが、記紀では次のように語っている。

#### 〈古事記〉

爾に海神、自ら出でて見て、「此の人は、天津日高の御子、虚空津日高ぞ。」と云ひて、即ち内に率て入りて、美智の皮の疊八重を敷き、亦

施置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。故、三年に至るまで其の国に住みたまひき。

#### 《日本書紀》十段二書第一

便ち驚き還りて、其の父の神に白して曰さく、「門の前の井の辺の樹の下に、一の貴客有す。骨法常に非ず。若し天より降れらば、天垢有るべし。地より来れらば、地垢有るべし。實に是妙美し。虚空彦といふ者か」とまうす。

右は記紀共に彦火火出見尊を「虚空津日高」「虚空彦」と呼び、父瓊杵尊が虚天中で生まれたという神話と一連の観想で結んでおり、靈威が「虚・空」で交代し継承されて行くことを暗示している。特に『古事記』が、「虚空津日高」に「天」を冠していない点は興味深く、「虚・空」に深く関係する瓊杵尊と同形として、彦火火出見尊が高天原をすでに離れたこと、そして葦原中国の象徴的な存在になったことを意味しているのではないかと考えるが、『日本書紀』は天垢と地垢との比較の上で「虚空彦」といい、第三の世界「虚・空」の重要性を主張している。彦火火出見尊「虚津彦」が十段において、「天神の孫」「天孫」「皇孫」と呼称されているのも「虚・空」の意味するところがきわめて神話的事であることを示している。異界訪問の神話には異界の王の寵愛を受けることによって王の女との婚姻と異界の呪宝を授かるという型がある。①大穴牟遲神根国訪問。須佐能男命が「呉公を咋ひ破りて睡き出すと以為はして、心に愛しく思ひ」大穴牟遲神に須勢理毘売と「生太刀・生弓矢」の呪物・呪力を授け、大穴牟遲神は大国主神として、国を作る。『古事記』②異界訪問ではないが瓊

瓊杵尊は皇祖高皇產靈尊から憐愛を受け「葦原中国の主」と宣言される。

『日本書紀』第十段本文③彦火火出見尊「虚空彦」の海神の宮訪問(『日本書紀』第(十)段一書第二)「虚空彦」は、海神に慈しみ愛されることによって女豊玉姫との婚姻を成し、海神から詛言「淤煩鉤、須須鉤、貧鉤、宇流鉤」と呪物「藍盈珠・藍乾珠」(『古事記』以下、詛言「貧鉤」と呪物「潮満瓊・潮涸瓊」(『日本書紀』十段本文)、詛言「貧窮の本・飢餓の始・困苦の根」(二書第二)、詛言「貧鉤、減鉤、落漢鉤」と呪物「潮溢瓊・潮涸瓊」(二書第二)、詛言「大鉤・跟癡駿鉤・貧鉤・癡駿鉤」と呪物「潮満瓊・潮涸瓊」(二書第三)、詛言「貧鉤・狭狭貧鉤」風招の呪術(二書第四))を授かる。この神話は多くが隼人族征服の神話化したもの(『日本書紀』一書第二、第四にそう解される痕跡がある)と説いているが、海神から授かった呪物は風をおこし海の潮をコントロールする力を發揮するものであるから、「虚空彦」による「海」の征服神話であつたのだらうと思う。「天」と「海」とを同一観想で結ぶ古代の思想についてはすでに尾崎暢映氏らによって述べられているが、「天」の上方には「高天原」という神々の世界があり、「海」の彼方には「常世国」という異界がある。これら全てと境界を接する「虚空」の存在は大きかつたはずであり、「高天原」や「常世国」との「往来」を果す空間を含めて、究極的に全ての属性は倭に坐す天皇に帰結する。『古事記』の伊邪那岐命伊邪那美命の国生みの条で、大八島国形成の最後に生んだ「大倭豊秋津島」の亦の名を「天御虚空豊秋津根別」と記している。これは古代の神話における「高天原」、「虚・空」と「葦原中国」の三層の世界観を、最も美しい精神性の結実として見せる名であつたにちがいない。「虚・空」は古代神々の往来の場であつたばかりでなく、神話の原郷を抱えた壮大な世界だったのである。はじめに『万葉集』の枕

詞「そらみつ」が「倭」にのみかかるとにふれたが「そらみつ倭」は右に述べた思想のありようを基盤として生み出されたものであったと考えると、枕詞「そらみつ」の意味が内側から神話を蘇生してくるのを感じる。

『古事記』には「虚空」を名に持つ例がもう一つ、開化天皇（諡を若倭根子日子大毘毘命という）の系譜の中に「虚空津比売命」が見えている。いかにも「虚空津日高」と二対を成すに足る名であるが、開化記では天皇の五世の孫息長宿祢王が葛城の高額比売を娶して、息長帯比売命（神功皇后）と「虚空津比売命」と息長日子王を生むとある。またこの巻には「近淡海の御上の祝が以ち伊都玖、天之御影神の女、息長水依比売」の名も見えて、開化記の成立には息長氏の関与のあったことが明白である。ちなみに『日本書紀』の開化天皇条には息長氏の名は見えず、『古事記』の編纂時に特殊な事情のあったことが推測されるが、この開化記や息長氏についてはすでに述べてきた。<sup>(4)</sup>『古事記』編纂事業が息長氏を出自とする天武天皇の命によって開始されたことと、「虚空津比売命」を神功皇后の妹として『古事記』に置いた経緯には、息長氏の「虚・空」に対する神話観・世界観が働いていたとも見るべきであろう。「虚・空」の神話や世界は『日本書紀』的であって、矛盾しているように見えそうだが、「高天原」と「葦原中国」の二元的世界観が支配している『古事記』に「虚空津比売命」を置いていることが、かえって「虚・空」に接近する意味を考えさせる。息長氏が風を信仰する一族であることも述べてきたが、神功皇后が風の呪能を発現する巫女であることから、「虚空津比売命」は空を飛翔する「往来」の観想に立つ女神に擬した名であったように思われる。

### 「虚・空」の神話

第三の世界「虚空」の神話的空間がどのようにひらかれ認知されて行くのか、その始原的過程の一瞬の間隙を『日本書紀』にみる事ができる。第五段本文に、伊奘諾尊・伊奘冉尊が日神（天照大神）を生み、天上に挙げる神話があり、それは次のように書かれている。

共に日の神を生みまつります。大日靈貴と号す。大日靈貴、此をば於保比屢咩能武智と云ふ。靈の音は力丁反。一書に云はく、天照大神といふ。一書に云はく、天照大日靈尊といふ。此の子、光華明彩しくして、六合の内に照り徹る。故、二の神喜びて曰はく、「吾が息多にありと雖も、未だ若此靈に異しき児有らず。久しく此の国に留めまつるべからず。自づから当に早に天に送りて、授くるに天上の事を以てすべし」とのたまふ。是の時に、天地、相去ること未だ遠からず。故、天柱を以て、天上に挙ぐ。

『古事記』では、伊邪那岐命の黄泉国訪問で、地上に戻った伊邪那岐命が筑紫の日向の橘の小門すなわち地上で禊祓をしたときに、左の目から生まれたのが天照大神であったが、すぐに伊邪那岐命の「言」による分治があつて、『日本書紀』のような天に挙げるといふ話もない。これも『古事記』的ではあるが、右に見るように『日本書紀』的な世界観に根差した神話には宇宙に向かう躍動感がある。天地開闢が始まってからまだ間もなく、天と地の間が近い時から天と地が徐々に遠のいていくという神話的幻

想は、動画のような迫力を帯びて来、読む者の心を引き付ける。そして天へ通じる手段となる「天柱」は天と地の間の空間概念の明徴となり、「天柱」が「挙ぐ」という動詞のもとに、「往来」の手段としての機能を具象化したものとして立ち現れてくる。「柱」については「天との通い路の意味」「自然木に神を迎える信仰から、祭儀に際して柱を立てて、これを神の依代としたというようなことがあったのであろう。」「時代別国語大辞典上代編「三省堂」という意味ではほぼ説明されているが、「柱」は非常に象徴的な意味を担うことがある。

記紀神話の「柱」の初見は、神の数詞を除いて、伊邪那岐・伊邪那美が淤能碁呂島に降って国生みをなす神話に見えている。『古事記』は「其の島に天降り坐して天の御柱を見立て、八尋殿を見立てたまひき。」とある。この「見立て」を宣長は「見」を「己が任として知り行ふを云り、されば此も、此御柱を立て、殿を造ることに、御親與り所知看義なり、」(『古事記伝』)と解していたのを西郷信綱氏が「実際に柱を立てるのであれば、『天の御柱を高しり立て』というはずではなからうか。」と述べ、平田篤胤の「天なる御柱に擬へて立て給る柱」(『古史伝』)を推し、祭式的な「一種の cosmic pillar に擬したということではないかと思う。」と述べておられる。西郷信綱氏が「天の御柱」について「神話的には島は柱」(『古事記注釈』)と言われているように、島を柱に見立てることは、当該部分のすぐ後の国生みにも伊岐島(老岐島)を「天比登都柱」ともいうとある。さらには女島(古典大系頭注・大分県国東半島の東北にある姫島か)を「天一根」と呼び、「両児島」(古典大系頭注・五島の南の男女群島か)を「天両屋」と呼んでおり、柱・根・屋が全て建物に付けられた名称であるから、実は建物自体にも島の象徴性のあったことを示す。中国の『淮南子』「覽冥訓」

に「砥柱」という語が見えているが、これは「底柱」ともいって、黄河の中流が河南省西端にある山をさすという。もともと、水に映った山が柱のように見えるということであるらしいが、古代、柱と山には通う観想もたれていたのだと考えてよいであろう。淤能碁呂島を「柱」と見立てたのは、ここが「高天原」の神降臨の島であり、「高天原」との「往来」を可能とする聖地と見ていたためであった。すなわち、島が他界との接点であり境界でもあったことに通じて行く。しかし、これは島や山が直接神々の国である高天原や常世国と接していたという信仰ではない。他界に達するための第三の世界「虚・空」に接していたということであり、そこでは神でも人でもない、逆説的に言えば神であり人でもある両性を具有する姿において、「往来」を幻想し得る。『日本書紀』第一段一書第五に「便ち人と化爲る。国常立尊と号す。」とあったのも、まさにこのことである。『万葉集』の「神ながら神さびせず」行為と「見れど飽かぬ」(巻一三六―三九柿本人麻呂)という人間側の世界からとらえられる尊貴な美が、天皇を特殊な世界に置くのである。天智天皇挽歌群の太后の歌「天の原振り放け見れば御寿は長く天足らしたり」(巻二一四七)、「青旗の木幡の上をかよふとは目にはみれども直に逢はぬかも」(同一四八)も、同様の神話的空間と基底で通じ合う。尾崎暢映氏は、日本書紀歌謡の中の蘇我馬子が推古天皇を讃える歌「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」の「御空」について、「高天の原と地上との間に位置する、神話的に観想された世界の焦点としての名大美女持つとしての名辞」と述べ、また、柿本人麻呂の高市皇子尊殯宮挽歌の「天雲を 日の目も見せず 常闇に 覆ひ給ひて」(巻二一九九)で、大空の「天雲」は天皇が齋み隠って即位の時を待たれる空間だと述べておられる。「虚・空」が神



話的「往来」という觀念のもとに顯われる時、まさに天皇は「虚空津彦」となるのである。柿本人麻呂の輕皇子安騎野從駕歌の反歌「東の野に炎の立つ見えてかへり見すれば月傾きぬ」(卷一—四八)は、「虚・空」に繰り広げられる日並皇子と輕皇子との靈威の交代を歌っているのであるが、まさに日と月との「往来」「交代」神話が幻視されている。この時「虚・空」は神話的ダイナミズムに満ちていた。

中国の書物『莊子』の中の「逍遙遊」第一の鵬神話に、次のような文章がある。「鳥有り、其の名を鵬と為す。背は泰山の若く、翼は垂天の雲の若し。扶搖を搏ち羊角して上る者こと九万里。雲気を絶ち青天を負ひ、然る後に南を図し、且に南冥に適かんとす。」「扶搖」は「扶風」すなわち疾風、旋風や突風のことで、勢いよくまき起ることをいう。「羊角」は「羊角柱」すなわち羊の卷角を指し、その角のようにめぐりながら上る旋風を意味し、「扶搖を搏ち羊角して上る」は鵬(想像上の巨大な鳥)が疾風をおこして羊角柱のように旋回して青天に飛び登ることをいう。『淮南子』卷六「覽冥訓」に「玄雲、素朝に之り、陰陽交争して扶風を降し、凍雨を雜ふるに至れば、扶搖して之に登り、威は天地を動かし、声は海内を震はす。」と、疾風が天空を柱状に巻きながら上下する様子が描かれている。またこの羊角柱は太陽を象徴して、卷角の中に丸が描かれている絵図があるのだが、さらに『易経』『繫辭大伝』には立杆測影つまり日時計の儀器を、「風」の姓を持つ宇宙神、伏羲が扱ったと見えている。これらは『日本書紀』五段本文の、日神を「天柱」によって天上に挙げたという話と類似するところがきわめて多く、『日本書紀』の「天柱」が「風」の形象化であったと考えるのを手伝ってくれるであろう。松岡静雄氏は、「ハシル」は「ハシル(走)」の転呼で「暴風疾駆の象徴」ではないかという。『記紀

論究 神代編創世記」第六章 自然物・自然力)

『延喜式』『神名上』に平群郡「龍田坐天御柱国御柱神社二座」がある。これは奈良県生駒郡立野にある龍田神社のことで、毎年四月と七月の四日に「風神祭」が行われる。「龍田風神祭」の祝詞に、風神が、「我が御名は天の国柱の命、国の国柱の命」と名乗ったという詞章があつて、「柱」が風の形象いわゆるトーテムとして信仰の対象とされたものと考えることができる。『日本書紀』第五段本文で、「日神」を天上に上げる手段として語られていた「天柱を以て」は、まさに風の動能によって「日神」を天上に吹き上げることをいうのであり、それは「虚・空」の存在とそこを「往来」する風の神話の一面を以て成立していたと考えられるのである。

#### おわりに

風の動能は、神話の世界を躍然とした立体的な姿として立ち現す主要な意味の動詞「上る、下る、渡る」を基本語彙として、あらわされてくる。したがって、それらは呪言として言葉の権威を獲得し、神話に生命を与えるのである。不可視である風故にそれ自体は感覚的な領域にあつて、「わが屋戸のいささ群竹吹く風の音のかそけきこの夕べかも」(『万葉集』巻十九—四二九二)や「あききぬとめにはさやかに見えねども風のをとにぞ驚かれぬる」(『古今集』第四 秋歌上 一六九)といった文芸領域に入るまでには、風はさまざまな表現と意味の変化という経緯をたどる。『万葉集』の額田王の歌「君待つとわが恋ひをればわが屋戸のすだれ動かし秋の風吹く」(巻四—四八八)がある。これを漢詩の影響下に作られた新しい文芸とする見方を敷衍して行っても、風がすだれを吹くと恋しい人が訪れるとい

う俗信は残る。しかし、「動く」という動詞は、『万葉集』では来ない恋人を思つて寝られない夜を「枕動きて」（巻十一・二五・二五九三）と詠う二例の他には、「秋田刈る苦手揺くなり白露し置く穂田なしと告げに來ぬらし」（巻十一・二七六）と、右の額田王の歌（巻八・一六〇六に重出）に見えるのみである。額田王の歌が漢詩の「清風動帷簾」（『玉台新詠』卷二「情詩五首」張華の其三。『文選』詩篇 第二十九 「情詩二首」張茂先 の一首目）の翻訳「動かす」であるならば、秋風は愁訴な情と結びつけられた哀切を誘ふものとなり、呪的な意味は減少して行くであろう。すだれを動かす風には、たとえば「古事記」の風格神八千矛神の歌謡「嬢子の 寝すや板戸を 押そぶらひ 我が立たせれば 引こつらい 我が立たせれば」の、「押す」という、きわめて能動的な呪力を感じとらせる意味をもっていた古い時代を思い起こさせるものがある。『万葉集』の東歌にある「誰そこの屋の戸押そぶる新嘗にわが背を遣りて斎ふこの戸を」（巻十四・三四六〇）などは、風が戸を鳴らすのを神來訪の徴と知覚した、神秘的畏怖的な新嘗祭の夜が意識下に残されており、そこから発想がつながる歌であったと思われる。ここにも、古代の風の豊潤な「往来」神話が潜んでいる。

「言」は不可視でありながら「事」として可視的現象を出来させる力を持つ。そのありようは風の信仰に通じる観想があり、「言」は「霊」の力をもつて風のように（風によって）「虚・空」を「往来」神話の舞台としている。それは「高天原」の神からの指令をはこび、「葦原中国」の秩序のために「虚・空」を行き交う卓越した古代の「言」の力であり、人間の本源的かつ自由な感覚と鋭敏な叡智によって結集されて行く、精神と表現の世界である。そこには七・八世紀の日本の国家形成を担う息長氏の関与があったと考えるのである。

（つづく）

注

- (1) 『エリアード著作集3 聖なる空間と時間』久米博訳 せりか書房 一九八一年三月
- (2) 「記紀神話」論からの脱却『論集『日本書紀』『神代』』神野志隆光編 和泉書院 一九九三年十二月
- (3) 「持統天皇の船あそび」『萬葉歌小見』所収 武蔵野書院 平成六年五月
- (4) 拙稿「息長氏と風の信仰——人麿の歌、理解のために」学苑 六三四号 平成四年九月
- (5) 「東の野に」の歌——神話的基層『萬葉歌の形成』所収 武蔵野書院 昭和五十六年三月

『古事記』『日本書紀』は日本古典文学大系、『万葉集』は講談社文庫本に拠った。

引用文中の漢字表記は適宜新字体に改めた。

（ますだ よしこ 日本語日本文学科）