

息長氏と風の信仰

「事代主神」考——(承前)

升田淑子

「国譲り」神話における事代主神は、大国主神(大己貴神)に対する「言」の優位性を示威し、大国主神の代弁者という位置づけを凌駕している。天照大神、高木神の遣いとして高天原から降って来た建御雷神と天鳥船神(記。紀では経津主神と武甕槌神)が国譲りの諾否を問うた時、『古事記』に

よれば、大国主神は「僕は得白さじ」、「僕が子等、二はしらの神の白す隨に、僕は違はじ。(略)即ち八重事代主神、神の御尾前と為りて仕へ奉らば、違ふ神は非じ。」と答えて、「言」の返しを事代主神に委譲している。

『日本書紀』では「我が子に問ひて、然して後に報さむ」(神代下九段本文)と、遠隔的には大国主神が答える形を見せているが、結局、決定を下すのは事代主神であって、一書第一では「其の子の辞を以て、二の神に報す」と事代主神の「言」の優位性を先行させる。

前稿で事代主神を「託宣神」の位置づけから、「言」そのものの神へと、神格を推し進めて来たが、本稿では、「言」の神の性格を語ろうとする記紀の意識を、若干の説話的部分に探りながら、事代主神の隠れた神話を炙り出してみたいと思う。

「国譲り」神話が決定的な時を迎えようとする場面で、事代主神は一人美保埼へでかけており、不在であった。この設定は記紀ともに同一で違わない。今から国譲りの展開が大きく動き出すというこの時の、不在の理由は次のようなことであった。

- ① 記 鳥の遊あそび為、魚取りに、
- ② 紀 釣魚するを以て樂たのしみとす。或いは曰はく、遊鳥あそびするを樂たのしみとすといふ。
(第九段本文)
- ③ 紀 射鳥とりのあそび遊遊して(第九段一書第二)

右それぞれの原文は「為鳥遊取魚而」「以釣魚為樂。或曰、遊鳥為樂」「射鳥遊遊」で、③は狩獵をイメージさせるが、「とりのあそび」と訓ませている。「鳥の遊び」という成語は、特に事代主神にしか見られない。殊更のように思われる不在の理由が、文脈の中でどのような機能を果たしているのか事代主神の所為としてどのように読めるのかが、興味を引く。

本居宣長は、『古事記』雄略天皇の大御歌「夜須美斯志 和賀意富岐美

能 阿蘇婆志斯 志斯能 夜美斯志能」のアソバシシを射る意に歌っていることを根拠に、狩を「遊び」とも云ったとして、「登理能阿曾備」と訓んだ。師の真淵が「登賀理」と訓んでいるのを、宣長は退けている。意味を「野山海川に出て、鳥を狩て遊ぶをいふなり、〔此は海辺なれば、むねと水鳥を狩るなるべし〕」と説き、岩波大系本頭注は、宣長説を引いた上で「或いは鵜などを使って魚を取る意か。」と「魚取り」に敷衍して述べている。鳥を狩るのを「遊び」といった例は、雄略天皇即位前紀の「陽りて校獵せむと期りて、遊郊野せむと勸めて」とあるのによっても説かれるが、しかし、「鳥の遊び」と鳥を狩るための「野遊び」とでは表現上の言葉の差異だけではなく意味上にも微妙な違いがあると思われる。「遊び」の一般的な解釈には右のような狩獵の他、舞楽・宴・遊樂などを広く言う。折口信夫は舞踊―鎮魂舞踊―すなわち舞・歌う・楽器を奏することなどを言うとして、その「遊び」の本義は常に、「鎮魂」を根本に置き、鳥遊、遊獵も、鎮魂を行う方便として行ったもので、動物の保管する魂を越えることだと述べている。⁽¹⁾さらに「神遊び」ということに言及し、この意は「遊び」に「神」を修飾的に据えたのではなく、「神自身の呪的行動と言った意義と思ふ。」と、「遊び」の主体への転換があることを示唆している。西郷信綱氏はアシキ子なのでアシ船に入れたということが考えられなくもないといひ、⁽²⁾坂下圭八氏がこれを「言語遊戯」という語でとらえなおしている。⁽³⁾古代、「音」に対する感覚が非常に敏感であったから、『万葉集』に先駆けて言の遊びということがあったかもしれない。以上を要すると、「鳥の遊び」は、「鳥を狩ること」、鳥に拠って身に靈力を付着しようとする「鎮魂の意」となる。

しかし、右を、事代主神の「鳥の遊び」に与して解釈を行おうとすると、

狩ならば何のための行為なのか、また、鎮魂という抽象性について、当該部分でどのような説明が可能なのかなど、いずれにも隔靴搔痒の感が残る。このような中で折口信夫の、靈魂を運ぶものとしてまた靈魂そのものとして信じられていた鳥、ことに白鳥を代表とする水鳥を見ることで、「常に新たな威力を生ずるもの」、また「鵠（白鳥）の声を聞いて物言ふ魂が這入った（垂仁記による）」と説いているのが、事代主神の「鳥の遊び」に対する強い示唆を与えている。これをふまえて事代主神の「鳥の遊び」の具体相をさらにしぼり込み、文脈の中に明確に位置付けてみたい。それは、古代の「言」の問題として深い係わりを持つことになる。

「言」の動能である空間往来・飛翔は、その呪能をもって畏怖の対象となり、またある時は神々にさえ驚異となった、あたかも蠢く生物体のようなものとして古代人は感得した。「言」の靈力についてはすでに述べたが、⁽⁵⁾「言」の本源は「声」によって秩序化されているところにある。「言」は音（声）で発する呪能によって「事」という結果をもたらした。「言挙」の禁忌は、「言」を直接神（天上）に（大きな声で）挙げるものが可能と考えたところに出た逆説的な理であり、それによって神からの直接の裁断が下されることを恐れたのである。この古代の「言」の仕組に「鳥」がかかわることがあれば、それが「言」の神事代主の、「鳥の遊び」を解するてがかりとなろう。古代では「鳥」が靈魂であったり、靈魂を運ぶ船として観想されていた。日本のみならず世界中に広く分布する古代観想であるが、確信に過ぎたであろうか、鳥の信仰は右の範疇からなく／＼出ることはない。古代人の現時的な感覚として共有できるものではあるが、国譲り神話の中の、事代主神の行った「鳥の遊び」の具体相を掴む古代の言葉がほし

いところである。

鳥が「歌う（歌ふ）」といったのは何時頃からであろうか。『続日本後記』卷十九仁明天皇の嘉祥二年（八四九年）三月二十六日の記事に、興福寺の僧が天皇の宝算四十を賀して献上した長歌で、「鸛波。板尔遊天。飛舞弓。囀歌比。」——うぐいすは「さひづりうたひ」と歌っているのがある。ただ、この「歌ふ」は、鸛がする賀の舞に伴う語で、歌舞所の「歌舞」によるめでたい所作を人格化して描き、祝賀の歌を感ならしめたものと解することができ、鳥そのものの姿を描写したものではない。したがって、鳥の鳴く声を人間の事情に置きかえて「歌ふ」と表現したのであって、儀式が背景としてなければ、まだ鳥が「歌ふ」という表現はなく、よしあったとしても一般的ではなかったと推測する。『国歌大観』の索引から検索すると、一一七七年頃の成立になる「清輔朝臣集」に「あまのとをおしあけがたにうたふなり此鶯のあさくらのかゝ」（一一三）（『夫木和歌抄 卷第一 春部一』にも収載）が、和歌では最も古い頃に相当すると思われ、鎌倉期の「正治初度百首冬」に「時しもあれ鳥ぞなれる朝くらやきのまる殿をうたふ明ぼの」（五六七）のような類想する歌があるのによれば、大局的に見て平安時代の終り頃であろうか。何時と断定できないものの、少なくとも上代では鳥が「歌ふ」という例は見当たらない。天稚彦の葬儀に奉仕する鳥たちの名と役目を列挙した『日本書紀』の記述では、最後に「凡て衆の鳥を以て任事す。而して八日八夜、啼び哭き悲び歌ふ。」とあるが「歌ふ」を大系本では「しのふ」とよませており、この主体が天国主であると考えられることから当該例には入らない。鳥は「鳴く」といい、その声を「音」という。何故鳥は「鳴く」あるいは「ね鳴く」と表現されるのであろうか。

『万葉集』では「なく」を音仮名で「奈久・奈久・那久・奈苦・奈君」等で表記し、訓仮名では「泣・哭・鳴・啼・吟・喧」と表記している。「啼・吟・喧」は鳥に使い、「泣・哭」は人に使うという表記上の特色がある。これは、意味上、あるいは感覚的な違いによって表現することを意図しているようにも思えるが、記紀には神に「啼」を用いる。もし表記に違いがあるとしたら、神は鳥に近い。それはまた興味のひかれるところでもあるが、しかし、完全に使い分けているわけではない。「哭」という悲嘆の意の強い字は鹿にも用い、卷九一・一七六一・一七六二の例では、題詞及び長歌では「鳴」を、反歌では「哭」を用いて、感情移入の強さで区別しているように見える。「吟」は、「さまよひ」に用いて（巻五・八九・八九七 山上憶良）人の悲しみくられる様子にも使っている。「泣」は七例中一例に「雁」に用いるなどする。そして、これらの中で圧倒的多数を占めるのが、「鳴」の字で（約二四〇例）、一般的な用字であったことが分るが、鳥の場合がほぼ全例に近く、鳥を初発的にこの字で表現したことが分る。「なく」は「笑ふ」「いかる」等と共に、感情表現では究極のところにある呪的な行為である。そのような日常性から逸脱した特殊な表現をいったい何故鳥に用いたのか。さらには古代人にとって、特別な行為として観想される同じ音の語が、人間と鳥という個体の違いだけで全く異なる根生をたどって成立したとは考え難い。

たとえば次のような歌の表現は鳥が声を出して「鳴く」と人間が声を立てて「泣く」のところが重ねられている。

慰むる心はなしに雲隠り鳴き行く鳥の哭のみし泣かゆ

(巻五—八九八 山上憶良)

君に恋ひいたもすべ無み蘆鶴の哭のみし泣かゆ朝夕にして

(巻三—四五六 大伴旅人)

明け闇の 朝霧隠り 鳴く鶴の ねのみし泣かゆ

(巻四—五〇九 丹比真人笠麿)

わき挟む 児の泣くごとに 男じもの 負ひみ抱きみ 朝鳥の 音のみ泣き
つつ

(巻三—四八一 高橋朝臣)

朝鳥の音のみし泣かむ吾妹子に今また更に逢ふよしを無み

(巻三—四八三)

春鳥の 音のみ泣きつつ 味さはふ 夜昼知らず かぎろひの 心燃えつつ
悲しび別る

(巻九—一八〇四 田辺福麻呂)

筑波嶺にかか鳴く驚の音のみをかなき渡りなむ逢ふとは無しに

(巻十四—三三九〇)

右は、鳥の鳴く音が枕詞や序となつて人の方に連繋して行くが、単なる比喩の關係ではなく、古い歌謡の流れをとどめた融即的な關係の生きている歌として解釈される。

靈魂となりそれを運ぶものとなる鳥は、大空を風の如く、風を起して、風の随に飛翔し、異界との間を渡り合う。このような神のような行動を、文字を媒体として解せる範疇にはおさまり切れない靈威として、古代人は観じていたであろう。そのような靈的な鳥の鳴く音を聞き逃すとはまず考えられない。何のために鳴いているのか。古代人の鋭い聴覚と神秘なものへの畏怖と憧憬は、右の万葉歌のなかにも熱く脈打っている。鳥の「音鳴

く」と人の「泣く」とは根生を一つにするもので、きわめて現象的なレベルで、鳥と人間とが重ねられているのを知る。それは、無文字時代の混沌とした「声」への記憶が「言」の形成と共に呼びさまされる瞬間々々の産物でもある。

鸛鵲や九官鳥などが「言葉を喋る」のを彼らの鳴き声とはいわないから、鳥の「鳴く音」は言葉を成していないという言い方が可能であろう。動物には文法(グラマー)はありえず、行動の系列的産出規制(シンタックス)による。鳥のさえずる歌は有限状態文法的に、繰返しによる量的な面白さにあるという。⁽¹⁾これを象徴的に語っている次のような面白い話が、神武天皇東征を語る中にある。

十有一月の癸亥の朔己巳に、皇師大に挙りて、磯城彦を攻めむとす。先づ使者を遣して、兄磯城を徴さしむ。兄磯城命を承けず。更に、頭八咫鳥を遣して召す。時に、鳥其の宮に到りて鳴きて曰はく、「天神の子、汝を召す。率わ、率わ」といふ。兄磯城怒りて曰はく、「天匠神至しと聞きて、吾が慨憤みつある時に、奈何ぞ鳥鳥の若此悪しく鳴く」といひて、乃ち弓を彎ひて射る。鳥即ち避去りぬ。次て弟磯城が宅に到りて、鳴きて曰はく、「天神の子、汝を召す。率わ、率わ」といふ。時に弟磯城慄然て改容りて曰はく、「臣、天匠神至りますと聞きて、旦夕に畏ち懼る。善きかな、鳥。汝が若此鳴く」といひて、即ち葉盤八枚を作して、食を盛りて饗ふ。

この結末は、弟磯城は帰宅し、兄磯城は逆賊として斬り殺されることになる。鳥とは八咫鳥のことである。天神の子すなわち後の神武天皇を妬ましく思う兄磯城が、鳥の声を「悪しく鳴く」と聞いた実態は、「天神の子、汝を召す。」ではなく「率わ、率わ」の方にあったと考えられる。鳥の鳴

く音の意味が解せなかったのである。鳥は全く同じことを弟磯城に対して繰返すのであったが、弟磯城は「善きかな、鳥。汝が若此鳴く」といつて、聞き分けて理解ができたことを示す。しかしいずれにしても、鳥の鳴き声は「率わ、率わ」と短いシラブルを繰返しているのであって、伝達される言語情報はほとんど無いに等しかったというのが現実の様態であったと考えられる。兄磯城が理解せずに「悪しく鳴く」と聞いたのも、本来ならばごく自然であり、それを善と聞か悪と聞かかは、聞き手の人格に添って選択されるわけである。しかし、鳥の鳴く音は、聞く側の能力を判断する材料とし得るにしては、あまりに人間界とは異質に見える。同じく『日本書紀』雄略天皇の五年二月の条にも次のような記述がある。

五年の春二月に天皇、葛城山に校獵したまふ。靈しき鳥、忽に來れり。其の大きき雀の如し。尾長くして地に曳けり。且鳴きつつ曰はく、「努力努力」といふ。俄にして、逐はれたる鵲猪、草中より暴に出てて人を逐ふ。

右の記事では、「努力努力」が下に禁止の意味をとって「決して」と強調され、「ゆめゆめ（警戒を）おこたるな、油断するな」という意味のことを鳥の鳴き声に聞いている。しかし、実際的には先の「率わ、率わ」と区別はない。古代人の聞いた鳥の鳴く声も、日常の中ではこのような節を成さない句であったと思われる。『日本書紀』景行天皇五十三年十月に、小碓王が「覚賀鳥」の声を聞くとある。「カクカ」は鳴き声から付けられた鳥の名である（このことは『高橋氏文』にも見える）。これも、以上の例に通うと考えてよいであろう。『万葉集』には、「鳥とふ大をそ鳥の真実にも来まされぬ君を児ろ来とそ鳴く」（巻十四—三五二）の「ころく」がある。

「あの児（君）が来るよ」という意味に鳴く鳥を、おおあわてものめと擲

揶揄弄している「戲笑」の歌（中西進 講談社文庫本『万葉集』）である。この鳴き声にしても節を成したのではない。『古事記』で、天若日子のもとに天神の「言」を伝えるために降された雉が、「此の鳥は、其の鳴く音甚悪し。故、射殺すべし。」といつて天若日子に天之波士弓、天之加久矢で射殺される話は、視点をかえれば雉の美しい姿にもかかわらず、その独特の鳴き声の方が古代の人の注意を引いたことを裏付ける。現代では「ケンケン、キンキン」と聞くことが多い雉の鳴き声を、『古今集』には「春の野のしげき草葉のつまごひにとび立つきのほろゝとぞなく」（巻第九雑体 平貞文）と詠んで、人の泣く心の内を表現している。『万葉集』では「浅野の雉 明けぬとし 立ち騒ぐらし」（巻三—三八八）、「野つ鳥 雉はとよむ」（巻三—三三〇）、「杉の野にさ躍る雉いちしろく音にしも哭かむ」（巻十九—四一四八）、「あしひきの八峰の雉鳴き響む」（同 四一四九）など、特に古代では著しく鳴き騒ぐ鳥としてその「音」を強調している。天若日子のところに遣わされた雉の名が「鳴女」というのも、天の使たる雉の音にこの鳥の靈性を観じていたことが明らかである。意味不明でしかも同じ音を繰返すのにもかかわらず、かくも鳥の鳴き声は古代人を惹きつけてやまないのである。

鳥の「鳴く音」あるいは「音鳴く」が鳥の神秘さを徴憑するものとして重要な意味を負っていたことは、飛翔と相俟つ形で古代の鳥への観想をさらに大きく靈威の方へ定位させる。これは、鳥の「鳴く」「ね鳴く」が「言」の問題を孕んでいることを予見させる。『万葉集』の柿本人麿「妻死之後泣血哀慟」歌の、「吾妹子が 止まず出で見し 輕の市に わが立ち聞けば 玉釋 畝火の山に 鳴く鳥の 声も聞えず」（巻二—二〇七）には、

「鳴く鳥の 声も聞えず」がある。この解釈については、鳥の声を妻の声の象徴として中西進 講談社文庫本『万葉集』の「鳥の声も妻の声も聞こえて来ない」、沢瀉久孝『万葉集注釈』に、畝傍山の鳥の声は、距離があまりすぎて実際には聞えないから、「妹の声をなつかしむ為であり、妹の声らしい声も聞こえないから歎くのである。」と同様の解釈がなされている。また武田祐吉『万葉集全註釈』は「鳴く鳥の声も耳に入らぬ」と、心情表現とし、土屋文明『万葉集私注』は、畝火山が実際に軽と近いとして、「畝傍の山に鳴く鳥の」を「事実を以て序とした例であらう。」とし、その上で、「声も聞えず」は「亡くなつた妻の声も、聞えないといふ意。或は前の三句を序とせず、此の句は鳥の声が聞えないといふ実際の叙事と取れるやうにも思はれる。」と揺れを見せている。『古典全集』も「畝傍の山に鳴く鳥のように声さえ聞えず」のように、やはり畝傍山と軽との間の距離を問題として解釈の上に現実性を求めている。しかし「鳴く鳥の声」が歌の終盤を占める詞として、人麿はもっと異なる古代性によって導き出されてくる、絶対的な妻の死を表現したのだと思う。人麿の悲傷は畝傍山の遠近を問題としない。人麿を愁嘆の淵に彷徨せしめたのは、まさに「鳥の鳴く音」そのものへの執着からであった。

スサノヲ、ホムチワケの涕泣は、「泣く」意味が最も神話的に体现化されたものである。スサノヲについては次のように語られる。

① 古事記

速須佐之男命、命させし国を治らずて、八拳須心の前に至るまで、啼き伊佐知伎。其の泣く状は、青山は枯山の如く泣き枯らし、河海は悉に泣き乾しき。

是を以ちて悪しき神の音は、狭蠅如す皆満ち、万の物の妖悉に発りき。故、伊邪那岐大御神、速須佐之男命に詔りたまひしく、「何由かも汝は事依させし国を治らずて、哭き伊佐知流。」とのりたまひき。爾に答へ白ししく、「僕は妣の国根の国の堅州国に罷らむと欲ふ。故、哭くなり。」とまをしき。

② 日本書記 第五段本文

此の神、勇悍くして安忍なること有り。且常に哭き泣つるを以て行とす。故、国内の人民をして、多に以て夭折なしむ。復使、青山を枯に変す。

③ 日本書記 第五段一書第六

是の時に、素戔鳴尊、年已に長いたり。復八握鬚鬚生ひたり。然れども天下を治さずして、常に啼き泣き悲恨む。故、伊奘諾尊問ひて曰はく、「汝は何の故にか恒に如此啼く」とのたまふ。対へて曰したまはく、「吾は母に根国に従はむと欲ひて、只に泣かくのみ」とまうしたまふ。

スサノヲの泣く様は、青山は①枯れ、河海も干上がり②人間も死した程であった。「いさちる」は、激しく泣く意で、「ひとのいうことを聞かず烈しく号泣する」⁽⁸⁾ように幼児性を求める考えがあり、「泣く」は「鎮魂してくる「相手」を呼ぶ」行為で、「幼児が泣いて母親を呼ぶことである」⁽⁹⁾などあるが、記紀が語るスサノヲの泣く理由は、火の神を生んだことによって、根の堅州国に神避った母に会いに行きたいためということになっている。ここでの「泣く」行為の原質は、「泣きいさちる」にある。破壊的行為となつて招来する「死」を意味する呪的行為である。これを語り全体の構成に敷衍してみた時、「泣く」ことが根の堅州国へ行くための一つの呪術であった可能性を一条の光のように見ることが出来る。

「泣く」ことと「死」とが因果関係を結ぶとすれば、それは直ちに、葬儀に係わる場面を想起する。たしかに、神避った伊邪那美神の枕辺や足元に、伊邪那岐神の哭姿があったし（古事記、日本書紀 第五段一書第十六）、天若日子の葬儀には父や妻の高比売たちが、手足に取りすがって哭く（古事記）。倭建命の死も、后達や御子達が陵を作り、那豆岐田に匍匐し、哭きながら歌詠する（古事記）。このように、「泣く」ことと葬儀や死者との関係には、魂振りや鎮魂などある程度儀式化された面もとらえられ、その延長線上に『万葉集』の挽歌があるといえる。それ故スサノヲの泣く行為と、万葉挽歌に及ぶ「泣く」とには、現象に異質な印象があつて、スサノヲの、「泣く」に徹する身体性はまさに幼児のそれに近い。その行為の特質を成す深い根は「鳥」と「言」、そして「言」と「生命」という二本の軸線が交わるところにある。そこに届く手がかりが、記紀のホムチワケや『風土記』のアヂスキタカヒコネの次のような話である。

④ 古事記 本牟智和氣（垂仁天皇）

是の御子、八拳鬚心の前に至るまで真事登波受。故、今高往く鵠の音を聞きて、始めて阿芸登比為たまひき。（中略。鵠を諸国に追い巡って、和那美の水門でとらえる。しかし、本牟智和氣はものを言わない。それは天皇の夢に出雲の大神の祟であることを知る。）故、出雲に到りて、大神を拝み訖へて還り上ります時に、肥河の中に黒き巢橋を作り、仮宮を仕へ奉りて坐さしめき。爾に出雲国造の祖、名は岐比佐都美、青葉の山を飭りて、其の河下に立てて、大御食献らむとする時に、其の御子詔言りたまひしく、「是の河下に、青葉の山の如きは、山と見えて山に非ず。若し出雲の石碕の曾宮に坐す葦原色許男大神を以ち伊都玖祝の大廷か。」と問ひ賜ひき。

⑤ 日本書紀 垂仁天皇二十三年九月

群卿に詔して曰はく、「嘗津別王は是生年既に三十、八掬鬚鬚むすまでに、猶泣つること児の如し。常に言はざること、何由ぞ。因りて有司せて議れ」とのたまふ。

冬十月の乙丑の朔壬申に、天皇、大殿の前に立ちたまへり。嘗津別皇子侍り。時に鳴鵠有りて、大虚を度る。皇子仰ぎて鵠を観して曰はく、「是何者ぞ」とのたまふ。天皇、即ち皇子の鵠を見て言ふこと得たりと知らしめて喜びたまふ。左右に詔して曰はく、「誰か能く是の鳥を捕へて献らむ」とのたまふ。是に、鳥取造の祖天湯河板拳奏して言さく、「臣必ず捕へて献らむ」とまうす。即ち天皇、湯河板拳に勅して曰はく、「汝是の鳥を献らば、必ず敦く賞せむ」とのたまふ。時に湯河板拳、遠く鵠の飛びし方を望みて、追ひ尋ぎて出雲に詣りて、捕獲へつ。

十一月、湯河板拳、鵠を献る。嘗津別命、是の鵠を弄びて、遂に言語ふこと得つ。

⑥ 尾張国風土記逸文 吾縵郷

巻向の珠城の宮に御宇しめしし天皇のみ世、品津別の皇子、生七歳になりて語ひたまはず、旁く群臣に問はすれども能言さざりき。乃の後、皇后の夢に、神ありて告りたまひしく、「吾は多具の国の神、名を阿麻乃弥加都比女と曰ふ。吾、未だ祝を得ず。若し吾が為に祝人を宛てば、皇子能言ひ、亦是、み寿考からむ」とのりたまひき。

⑦ 出雲国風土記 神門郡 高岸の郷

天の下造らしし大神の御子、阿遲須积高日子命、甚く夜昼哭きまじき。仍りて、其処に高屋を造りて、坐せて、即ち、高椅を建てて、登り降らせて、養

し奉りき。

⑧ 出雲国風土記 仁多郡 三沢の郷

大神大穴持命の御子、阿遲須積高日子命、御須髮八握に生ふるまで、夜昼哭きまして、み辞通はざりき。その時、御祖の命、御子を船に乗せて、八十嶋を率て巡りてうらがし給へども、猶哭き止みまざりき。大神、夢に願ぎ給ひしく、「御子の哭く由を告らせ」と夢に願ぎませば、その夜、御子み辞通ふと夢見ましき。即ち、寤めて問ひ給へば、その時「御沢」と申したまひき。

以上である。それぞれの文を読み比べれば内容に過不足があるものの、「泣いてばかり」いて「まこととはさず」「みことかよはざりき」と、いずれも「言」を発することができなかった、天皇の皇子と神の御子の話である。ホームチワケもアヂスキタカヒコネも先のスサノヲの①③「八拳須心の前に至るまで」「八握鬚髯生ひたり」と同様、④「八拳鬚心の前に至るまで」⑤「八掬鬚髯むすまで」⑧「御須髮八握に生ふるまで」を持つ。これらは明らかに語りの上でものを言わない、まこととわれない者の様態として一つの型と認識される。中西進氏はこれを「なきいさちる」の行為の一つの類型として見て三者に共通する「ものを言わない」ことと「泣きわめいていた」ことの二つの行為は一つのことであると述べている。⁽¹⁰⁾ すなわち、涕泣や泣く行為は、「言」にならない、「言」の秩序を持たないということである。森朝男氏がホームチワケ・アヂスキタカヒコネの状態を「泣くや嘔は魂魄の不全状態」であると言ひ、スサノヲの泣哭を「いわば意味以前の了解不能の混沌をさしている。」と述べるこの意味は首肯される。さらに氏は、この二つは究極的にはつながるとして、それを「言語(意味)⁽¹¹⁾に到達する前の段階を示していると見られる」(森)と説く。この意味は

大きい。言語に達する前段階、いいかえれば「言」の未成熟・不完全な状態は、スサノヲによって言えば青山を枯山と成したり、河海を干上らせたリ、人を天逝させたりという破滅的な結果を引き起こすこととなり、スサノヲの乱暴な性格付けへとその像は形成されて行く。しかし、そのような暴挙を犯した「言」の未成熟な状態で泣いてばかりいるのが、古代人にとって決して負の指数に働らくとばかりはいえない。森氏が言語の前段階と言われたように、混沌をうつつの目でみつめることができるのが、古代人の生の形である。

「言」の古代においては、「言」は環境と器官の発達、訓練によって獲得されるものではなく、きわめて神話的に、「言」の飛翔性によって、外から内に入ってくるという観想を持つ。したがって「言」の未成熟な状態は非常に危険な境界に曝されていた状態であったと言ってよいであろう。それは成熟し秩序を持つことへの過程であり、「泣く」とは、「言」を獲得する呪的行動の一つであったと理解することができる。⑤に「泣つること児^{わがこ}の如し。」と形容するところにも如実に語られているように、子供の段階的な言語発達の様子は、古代の「言」の獲得を最も身近で直覚して行く呪的現象であった。「泣く」は『万葉集』にも「玉の浦に 船を停めて 浜より 浦磯を見つつ 泣く児なす 哭のみし泣かゆ」(巻十五・三六二七)、「家問へば 家をも告らず 名を問へど 名だにも告らず 泣く児如す言だにいはず」(巻十三・三三三六)、「大君の 遠の朝廷と しらぬひ 筑紫の国に 泣く子なす 慕ひ来まして」(巻五・七九四 日本挽歌 山上憶良)、「里家は 多にはあれども いかさまに 思ひけめかも つれもなき 佐保の山辺に 泣く児なす 慕ひ来まして」(巻三・四六〇 尼理願挽歌 大伴

坂上郎女」と、子供の枕詞表現として定着している。殊に、「泣く児なす哭のみし泣かゆ」という表現にある子供の「言」の未熟性は、スサノヲに通うところであり、「泣く児如す 言だにいはず」という巻十三の例からは、さらに「言」の秩序を持たないという意味へまで深めて、その発想基盤を辿ることができる。「泣く児」は、「ね泣く」のであり、それは「言だにいはず」と無関係にあるのではない。したがって、他二首「泣く子（児）なす 慕ひ来まして」が、幼い子供が親を探し求め、逢いたがって泣く意味にとどまらず、大和からはるばる訪ね来た旅人の妻と、新羅国から一人やって来た尼理願の心中切々たるものがありようとして、「泣く子なす 慕ひ来」るのである。それが、「言」に成らない子供の未発達な言語領域でとらえられている。未熟で未発達なこの領域は脆く、無防備で先にふれたように非常に危険な部位であったと思われる。山上憶良の「恋男子名古日謂」（巻四一九〇四九〇六）は、徐々に弱って行く古日を「漸漸に 容貌くづほり 朝な朝な 言ふこと止み たまきはる 命絶えぬれ」（九〇四）と歌っている。古日は、「いざ寝よ」と父母の手をとって「父母も上は勿放り 三枝の 中にを寝む」と愛らしく言っていたので、この詞から察すれば、古日は赤子ではなく、「言」の領域に入っていた子供とみられるが、「言」が絶えるのと「生命」が絶えるのとを等しく列叙し、古日の生は、古日から「言」を奪うかたちで終結している。「言」は息と同じように体内からはき出された音であるから、「生命」と結紐することは容易に考えられる。ただ、我々と異なるのは、「言」が「生命」に先行すると考える、古代人の、存在の仕組みへの観想であろうか。柿本人麿の「日並皇子尊殯宮」の挽歌（巻二一六七～一六九）に「いかさまに 思ほしめせか 由縁もなき 真弓の岡に 宮柱 太敷き座し 御殿を 高知りまし

て 朝ごとに 御言問はさぬ 日月の 数多くなりぬる」（一六七）の、「朝ごとに 御言問はさぬ」は、古日の歌と同様の「言」と「生命」との関係に立って、前後の文脈の中で大団円として生きてくる。「御言問はさぬ」を朝毎に奉仕する人々へのお言葉とする解釈がなされるが、たとえば「東の滝の御門に侍へど昨日も今日も召すことも無し」（二八四）は、生前の皇子の宮に奉仕した時のまま、亡き後も通い続ける悲傷の舎人の姿である。これに対して、真弓の岡の宮は殯宮であるから「召すこと」という表現で生前の皇子をあり／＼と思い描く一八四と異なり、むしろ憶良の古日の歌の表現に近くなる（作年代の前後は逆であるが）。「朝ごとに 御言問はさぬ」は、「言」を失って死に行くことを詠い挙げて、挽歌の終章へ向って行く。次の、高橋虫麿による「詠水江浦嶋子」（巻九一七四〇）の、浦嶋子が玉篋を少し開けたところから白雲が棚引き出るところの描出「白雲の 箱より出でて 常世辺に 棚引きぬれば 立ち走り 叫び袖振り 反側び 足ずりしつゝ たちまちに 情消失せぬ」の激しく動揺する身体の状態は、スサノヲの挙動に似て、「言」の秩序を失って行く様を髣髴とさせ、「叫び」は涕泣を伴っていたと推測させる。この後で浦嶋子は「ゆなゆなは気さへ絶えて後つひに命死にける」という経路をたどるのであるが、「気さへ絶えて」はそれだけで我々は死んだと知るが、ここではすでに危険な領域の中で「言」を失ったことを絶望的に歌っていると考えられる。死はそこから完全に遂げられて行く。先に見た人麿の「妻死之後泣血哀慟」歌は畝傍山の鳥の「音」を媒介としてここに帰結するのである。「言」を失った死者に対して、「言」を蘇らせることが生命復活の鍵となる。それは「泣く」ことによって死者に感染する「言」の初発的状态をとりもどすことであり、やがては秩序の再生へと導かれるものである。子供

の未発達、未熟な言語状態「泣く」はこう観想されていたと考えられる。

先のスサノヲが妣の国根堅州国へ行くのだとはげしく泣いた行為は、スサノヲが「言」の秩序を失い、すでに「死」の世界へ行くことの可能な個体となっていたことを暗示する。その暗示が草木を枯らすところとなって顕現していたのである。イザナキは火の神を生んで神避ったイザナミに会いに黄泉国へ行ったが、イザナミの「見るな」の禁忌を犯した為に追われる。この時黄泉つ比良坂に千引の石を塞いで「事戸」(記)をわたす神話がある。『日本書紀』には「建絶妻之誓」(第五段一書第六)とあり、一書第七に「絶妻之誓、妣をば許等度と云ふ。」と訓注がある。宣長は夫婦が離れて「別戸」(真淵説)に行く意とも思えないといい、『万葉集』巻十九の家持の歌の「事跡」(巻十九一四二五二)と同じかとして、「離別の辞を云て、其を忘れず心に持てゆかむと読るにや、(『古事記伝』)と説いている。大系本頭注は書紀の用字から「配偶者と縁を切るための呪言。コトは別、ドはノリト(祝詞)のとと同じ。」と説明するが、倉野憲司氏は「事」を「言」として「建絶妻之誓」「盟之曰、族離」(紀五段一書第十)とを同一とみなし、「絶妻」「族離」(離縁すること)のことで、「コトバヲワタス」は「誓ひのことばを言ひわたす」意であるとする(『古事記全註釈』)。難解とされる「事戸」の解釈であるが、倉野氏が「事」を「言」としたように「事戸」を「言」の問題に近づけると、「生」と「死」の世界の境界で、「言」が、イザナキの「言」の世界とイザナミの「言のない」世界とに絶ち切られたことを意味すると解される。「言」が絶ち切れ一切通じなくなることは二神の決定的な離別となるのは間違いない、生と死の世界が異界として対立する構想が生まれる。「戸」は、『古事記』八千矛神の沼河比

売への求婚歌謡に「嬢子の 寝すや板戸を 押そぶらひ 我が立たせれば 引こづらひ 我が立たせれば」、『日本書紀』崇神紀の竟宴歌謡に「味酒 三輪の殿の 朝戸にも 出でて行かな 三輪の殿戸を」「味酒 三輪の殿の 朝戸にも 押し開かね 三輪の殿戸を」と歌われている。先の「戸」は、会うことを拒否し続ける沼河比売の家の戸が、開くか開かないかで神婚が成立する「事」の境界として、後の宴がはて、清明な空間へと出て行くことを象徴する「戸」として、二つは等質なものと理解される。ここは「比良坂」である。豊玉日売は「見るな」の禁忌を犯した火遠理命に対して、産んだ子鵜草葺不合命に心を残し、火遠理命にはうらみの言葉を残しながら「海坂」を塞いで離別する。この「海坂」が異界との境界として時に応じて塞がれたように、比良坂も石で塞がれる。先の高橋虫麿の「浦嶋子」にも「海界を 過ぎて漕ぎ行くに 海若の 神の女に たまさかに い漕ぎ向ひ」と歌われている。このような異界との境「坂」は「事戸」と通底するものであろう。『万葉集』巻九の長歌「足柄の坂を過ぎて 死れる人を見て作れる歌一首」の中で、「鳥が鳴く 東の国の 恐きや 神の御坂に 和霊の 衣寒らに めばたまの 髪は乱れて 国問へど 国をも告らず 家問へど 家をも言はず」(一八〇〇)という詞章には、異郷の旅人が、国境、神の御坂である足柄の坂に、「国問へど 国をも告らず 家問へど 家をも言はず」、「言」を失った状態で伏している。これを死の真実として、表現は完成されている。

記紀歌謡の中の屈指の難解歌として、斉明天皇が八歳で夭折した孫の建王を哀悼して歌った「射ゆ獣を 認ぐ川辺の 若草の 若くありきと 吾が思はななく」(斉明天皇四年五月)がある。土橋寛氏は『古代歌謡全註釈

日本書紀編』に「八歳で天死した建王を傷むのに「若くあったとは思わない」というのは、理解しがたいこと」とし、序の特異さとも相俟って「むしろ表現技術の未熟さによるものと思われるのであり、それは既存の歌詞の不用意な借用のためではないかと思う。」と説いている。建王は天智天皇七年二月条に「唾^{つよ}にして語ふこと能はず。」とあるように、物言わぬ皇子であった。しかし泣くことは可能であったであろう。奇しくもここに、スサノヲやホムチワケに類する「言」の無い子であったことに齊明天皇の思いを顧みるのである。齊明天皇の中に、建王の死が「言」の問題に起因するという信念があったとしてもおかしくはない。『日本書紀』には、齊明天皇が建王を「有順^{みさそが}なるを以て、器重^{ことにあが}めたまふ。」(四年五月)と記している。「有順」は、「節度があつて美しい様子」(大系頭注)であるから、「言」を得ずとも立派な皇子であつたと記している。唾である建王が「まこととはさずね泣く」子供の危険な時期を脱出することができなかったとするならば、齊明天皇の歌謡には、次のような解釈が可能となる。直截すれば、「建王は、未熟な「言」の、若く危険な時期にあつたとは思われないのに。(もう充分に成長し、安心できる時期であつたと思っていたのに)」となる。これは、「言」と「生命」とのかかわりを基底に置いた訳であるが、建王は八歳でありながら「若くありきと 吾が思はなくに」を、「老成」(釈紀)ととるような無理な解釈をすることができよう。

ここにもう一つ、「言」と「生命」との関係で読める記述が、『日本書紀』仁徳天皇即位前紀にある。大鷦鷯尊(仁徳天皇)は、父心神天皇の定めた皇太子である弟菟道稚郎子と位を譲り合うのであるが、太子は兄のために宮を出て菟道宮で薨ずる。大いに驚き大鷦鷯尊がそこを訪ねた時の話である。

時に大鷦鷯尊、^{みむねをうち}標擗ち叫び哭きたまひて、所如知らず。乃ち髪を解き屍に跨りて、三たび呼びて曰はく、「我が弟の皇子」とのたまふ。乃ち^{たちまふ}応時にして活でたまひぬ。自ら起きて居します。

そしてこの後、二皇子の会話がある。太子は、亡き天皇のもとに至りこゝうなつた事の次第を申し上げるからと述べて、遠路をかけつけてくれた兄を労い、姉の八田皇女を託す言葉を残して「乃ち且棺に伏して薨りましぬ。」のである。右に引用した部分は、生命を呼びおこし復活させる行為として説話的に語られているが、「叫び哭き」はスサノヲの「泣きいさちる」に通底して、子供のように激しく泣くことで太子が、「言」の領域に還魂することを呪した行為であつたと考えるのである。この呪術の実態は、「哭」と「名」を呼ぶことであるが、その結果、むっくりと起き上つた太子は語りはじめる。二皇子の「言」は、現実の、「生」という空間において束の間に交わされるのであり、「言」の交流は太子の死によって再びその道を閉ざされるのである。

以上、述べて来たことは、「泣く」行為は「言」の未発達な状態で、特に子供に関してそれは生死を分けるきわめて危険な時期であるということと共に、子供の泣くことが「言」を形成して行く素の状態であつたことをも意味するということである。それは、古代人特有の感覚からきわめて古代的論理にかなつたことであつて、祟り神は畏怖から祭られ、やがて守り神となるのと同質に、「言」とならない「泣く」が「言」を呼び起こす行為(呪術)と観想されていたことを教示する。挽歌の悲泣も、「言」とかわらせた深遠な意味を持っているのが本源的ありようであろう。

さて、スサノヲ、ホムチワケ、アヂスキタカヒコネの、泣いてばかりいてもを言わない話から出発したのであったが、再びホムチワケの④⑤⑥を見ることにする。生まれてからずっと、物の言えない皇子（建王と同じように唾であったことを意味する）ホムチワケが「言」を獲得する契機として、④は空高く飛翔する鵠（現在の白鳥の類い）の鳴く声を聞いて、「阿芸登比」をしたことによるとあり、⑤は、鳴き声とは直接書いていないものの、大空を渡る鵠によって「是何者ぞ」という。文脈上ではその後「言」^{あぎとふ}のことを父天皇が喜ぶ描写がある。⑤の場合も、ホムチワケが鵠の鳴く声を聞いて「あぎとひ」をし、「言」を得ていくことを説くものと解することができる。「あぎとふ」は、『時代別国語大辞典 上代編』に「顰を動かす。幼児などが片言を言う。魚が水面近くに浮き出て呼吸する。」と説明している。すなわち子供が意味を持つ言葉をやうやく発するようになった、その状態をいう。⑤では、ホムチワケを「泣^いつること児^{わかて}の如し。」と形容しているが、この形容は「言」の上では形容ではなくなる。古代では、幼児はまず「あぎとふ」状態から「言」を獲得して行き、そのことは鳥にならった行動であると観想できた。鳥の鳴く声は「言」を生む始源的な呪的行為であり、鳥の声を聞くということがいかに身体的感応に満ちていたかが推測される。幼児の泣く行為は、外界に放たれた鳥の鳴く音をいわば吸引し、空間往来、飛翔の性質を持つ「言」⁽¹²⁾を、外から体内に取り込むという靈性を持っていた。幼児が鳥の鳴き声を聞いて「言」を獲得するというのは、このような関係に基根があると考えられる。

ホムチワケにも鳥の登場しないもの⑥があるが但し⑥にも出雲神の（多具の国の神）祟りであることが明らかで、祝をし祟りを解いた後、出雲神

から「皇子能言^{あぎと}ひ」「み寿考^{なが}からむ」と、「言」と「生命」にかかわる直接の告示を受ける。「出雲」と「言」との関係は逸文風土記においても動かない証として、堅い。スサノヲとアヂスキタカヒコネには鳥との係わりを示す話がない。推測するに、二神は出雲神であり、ホムチワケにおける鵠の如き鳥の呪能を、出雲における「言」の呪法として常に基層に持っていたためと考えられる。

ヤマトタケルが薨後白鳥になって飛んで行くのを后達が追ういわゆる白鳥伝説であるが、これを鎮魂、魂振の儀式と解することに大局的には従えるものの、「言」の側からこれを読み解くと、白鳥の鳴き声を得て体内に取り込み、ヤマトタケルの「言」の再生から「生命」の復活を得るというのが本来の具体相ではなかったかということになる。ヤマトタケルが、「言^言」など、「言」に係わる特性を持つ皇子であったことを重視した解釈である。さらにヤマトタケルは何故白鳥から「言」を得、「生命」の復活を果し得なかったかについての理由を考えて行くと、まさにホムチワケの語りがそれを教示してくれるところとなる。ヤマトタケル伝説では、白鳥の飛び翔けるままに諸国を巡り河内国の志幾に留まり御陵を作る。それに對してホムチワケの語りは、名は山辺の大鵜という者が、鵠の後を追って紀伊国、因幡国、丹波国、但馬国、近江国、美濃国、尾張国、信濃国を追い継いで、ようやく越国で捕え、献上する。ところがホムチワケは、物を言おうとしたが「思はずが如くに言ひたまふ事無勿かりき。」であったという。そして、最終的には出雲に至り、「言」を得る。ヤマトタケルが「言」問わぬまま復活せずに死んだという背景には、ちょうどホムチワケにおいて、出雲に至る前いったん美濃国で鵠を捕えたが、物が言えなかったという事情と同じものを置くことができる。「出雲」を「言」の原郷と

する信仰のあったことを基層として、あくまで倭の建命として終焉して行くヤマトタケルの悲劇がそこにある。スサノヲやアジスキタヒコネには「鳥」の記述が見えていないが、それは、先に触れたことと相俟って、彼ら出雲神が「言」の原郷を属性としたことと関係があったからではないかと考える。

事代主神は出雲神として位置づけられている。「事代」の名は、中西進氏が「隠り身の神の代理として言を発し、神言をつかさどる言の料なる神でありながら、なお言そのものとして人間に示される神⁽¹³⁾」と説いたことをさらに積極的な意味にとり、誰の代理というのではなく、「言」の「代(料)」たる神として、高天原の神の「言」に対峙する力を持つ神性と解する。この性質は「言」の神事代主の絶対性として、表現上にも注意深く現わされていると考えなくてはならないであろう。したがって、国譲り神話にいう事代主神の美保埼での「鳥の遊び」「魚取り」の語についても、これまで述べて来た「言」と「鳥」とのありようによって解釈され、それが、事代主神の特性を如実に映し出す、説得力のある神話的記述であったと理解したい。これまで述べて来たところから勘案し収斂して行くと、事代主神は「鳥の鳴く音を聞く」遊びをし、鳥の音を聞いて「あぎとひ」を発動し、「言」の始原に立ち還る呪術としての「言」の遊びをしていることになる。これが事代主神にとっては、むしろ常の遊びであったと考えるのである。国譲りの「言」を発する直前の事代主神の「言」は、強靱な威力をとりもどす。それはまた、「子」というもののはるかな「言」の記憶である。そこに事代主神の、「言」の絶対神としての確実な神話が描き出されてくる。

出雲側から事代主神の性質を量ることのできる資料は「出雲国造神賀詞」である。そこには、三輪の神社の大神主櫛玉命、葛城の高鴨神社の阿遲須伎高孫根命、飛鳥神社の賀夜奈流美命と共に、事代主命を「宇奈提」に坐さしめて、皇孫の命の近き守神として置くと、大國主神の言葉としての奏上がある。「宇奈提」にのみ「神なびに」の語が無いが、ここは奈良県高市郡の「雲梯神社」にあたる。「雲梯」は『日本書紀』に「地溝、溝瀆」と表記(うなねとも訓む)されており、「溝」の意(『時代別国語大辞典 上代編』)かとも考えられるが、神賀詞の用字から考えればまた、「雲梯」すなわち、「雲のきざはし(梯子。ちなみに漢語ならば雲梯で梯子を意味する)」という意味となる。「きざはし」といってすぐに連想されるのは、先に挙げた⑦『出雲国風土記』高岸の郷の条にアジスキタヒコネが夜昼泣いてばかりいるので、高屋を造り、「高椅^{たかはし}を建てて、登り降らせて」養育したという話である。「高椅」は「高い梯子」の意で、そこを登り下りするのが「言」を得る呪的行為の一つであったことを示唆している。これは、同じく仁多郡にアジスキタヒコネを船に乘せて「八十嶋を率て巡りてうらがし」たのと等質の行為であったと見てよいであろう。ホムチワケ譚で鵠の後を追って諸国を巡る、あるいはヤマトタケル伝承で后達が泣きながら白鳥を追いかけて行くのも、「言」の問題から考えて、同じ呪的行為であったことと見通せる。水平に海を巡るのに対して、上下の移動があり、大空を縦横に飛翔する鳥の象徴として、そこに根生を持つ「言」が主体化して来るのを感じる。巫覡たちが橋にて神語の入徴するを観じた例(皇極天皇紀二年二月)もつけ加えることができよう。『万葉集』には「うなて」を詠み込んだものが二例(巻七―一三四四、巻十二―三二〇〇)あり、いずれも「卯名手(之神社、乃杜)」と訓仮名表記をしている。そして二首共、「真鳥

住む」という枕詞を冠す。この枕詞は、事代主神の「鳥の遊び」の意を起想させる。卷十二の「思はぬに思ふといはば真鳥住む卯名手の社の神し知らさむ」は、明らかなる「言」の神への思惑が、恋の戯れを誘っている。

事代主神と鳥とが重ねられる観想は、ここに古代の「言」へのある種の生物的具体相また徴憑的象徴として、生き生きとした神話的相貌を見せてくる。そして、事代主神の遊びを、記紀が二種を一組として記しているところに注意を向ければ、もう一方の「魚取り」の遊びと相俟つ形で掌握する事代主神の遊びの形が、なお一層明確になって行くとと思われる。

これまで展開して来た問題と最も端的に「魚」を結びつけるのが、「あぎとひ」であろう。池に近付くと寄って来る鯉が口をばくばくしているのを見かけるとよくこの「あぎとひ」を思い出すのであるが、『日本書紀』仲哀天皇二年六月に「常に傾浮ふこと酔へるが如し」と表現されている。

「言」のない「あぎとふ」が、死へと向かわない理由を端々と教示している話であるが、魚の「あぎとふ」様子は、酒に酔った非日常の状態で、それは神の領域に通じると観想していた。大系本頭注に「アギは顎、トフは、相手に向って発言すること。」とあるのは、「発言」ということを言っている参考になる。景行天皇紀の四年二月に、鯉魚を池に放ち、朝夕ながめて「戯遊びたまふ。」記述がある。この遊びは、天皇が弟媛を得ようとして画策したものであったが、「鳴く音」を持たない「鯉魚」の遊びが、「言」を超越するのが興味深い。同じく仲哀天皇紀八年正月に、潮が涸れて神功皇后の船が進まなくなったのを惶れた岡県主の祖熊鰐が、魚沼・鳥沼を作って沢山の魚鳥を集めた。皇后は「是の魚鳥の遊を看して、忿の心、稍に解けぬ。」という語りがある。ここは、遊ぶ主体が魚鳥の方に置かれて表現

されている例であるが、皇后はこの時、忿りの中、すなわち「言」の秩序の乱れた、きわめて危険な状態にあったはずであり、魚池鳥池に集められた魚鳥の直接的な行動は、「あぎとひ」と「鳴く音」として皇后の失われた「言」の秩序を回復せしめる呪術を遊びといったと解される。それを見て「言」の秩序を得たということが、皇后の忿りを解くこととなる。継体天皇紀七年九月の条で、勾大兄皇子の歌謡に和した春日皇女の「隠国の泊瀬の川ゆ 流れ来る 竹の い組竹世竹」で始まっている歌謡がある。

語りの内容に即せば、一夜中清談を語り明かした皇子と、朝の別れを惜しむ歌となるが、独立歌謡として見た場合、歌い起こしからすでに挽歌の様相を呈しており、天皇の葬送歌とも解されている通りである。この後、歌謡はこう継がれている。「本へをば 琴に作り 末へをば 笛に作り 吹き鳴す 御諸が上に 登り立ち 我が見せば つぬさはふ 磐余の池の水下ふ 魚も 上に出て嘆く やすみし 我が大君の 帯ばせる 細紋の御帯の 結び垂れ 誰やし人も 上に出て嘆く」。磐余の池の水中から魚が琴や笛に感応し、浮き上って来て嘆くという。魚のばくばくする口からは、嘆きの「音」も「言」も発することは無い。しかし、そこには明確な発意があるのであり、「言」の問題と深く係わって観想された「あぎとひ」があったことに間違いない。最終句の「誰やし人も 上に出て嘆く」は、人の、「あぎとふ」姿であり、魚に類感する、「言」を失った悲の形である。

事代主神がワニに化身する伝承があった。『日本書紀』第八段一書第六に、大物主神の三輪山鎮座の語りの後に、「又曰はく、」として「事代主神八尋熊鰐に化為りて、三嶋の溝櫛姫、或は云はく、玉櫛姫といふに通ひたまふ。而して児姫蹈躡五十鈴姫命を生みたまふ。是を神日本磐余彦火火出

見天皇の后とす。」と記述している。「熊鰐」は、八尋とも形容されるように、海の中の大型の魚類で、隠岐・出雲などではサメをワニと呼ぶというところから「鮫」説が有力であり、これに従う。「熊鰐」は、海幸山幸の神話に虚空津日高（山幸）を葦原中国へ送り届ける一尋和迹の他、鵜葦草葦不合命の生母となる海神の女豊玉毘売の生来の姿が「八尋和迹」であるところから、古代ではワニを神聖な威力ある動物として崇めていたことが分る。事代主神に海の神ワニの伝えがあったということは、この神を語る海洋神話、説話的語りの存在が裏付けられよう。先の神功皇后伝承に登場した岡県主の祖熊鰐が、魚沼鳥沼を作って多くの魚鳥を集めたという話は暗示的で、熊鰐が、水中の魚だけではなく、空の鳥をも術中に治める霊力を保持していたことを示唆する。事代主神が美保埼で「鳥の遊び」「魚取り」を同時に行っていたように語られているのは、「ワニ」の神性を身に帯びている証左となろうか。山幸（火火出見尊）は「虚空津日高」と呼ばれており、海神の女を妻とする。事代主神にも「天事代虚事代玉籥入彦厳之事代神」（神功皇后 撰政前紀）という名があった。空と海との空間領域を飛翔する「言」の神事代主の、「言」の主神としての全能のありようを、その名や伝承は伝えようとしている。事代主神は、魚も鳥も集まってくる境界の所でもある岬に立ち、魚の「あぎとひ」、鳥の「鳴く音」を「言」の生命体へと化成するために「鳥のあそび」「魚取り」を遊んだ。それは、事代主神自身の霊力として憑依してくる威力ともなったであろう。

事代主神の系統は、第一代神武天皇から四代懿德天皇までの皇統譜に入ってくる。何故初期の天皇にかかわるのかを考える時、子供の「あぎとひ」から始まる「言」の時間軸を、皇統という大きな盤に取り写して見るこ

によって理解できるのではないだろうか。

「日の御子」「日継の御子」とは天皇の称であるが、真弓常忠氏は大嘗祭の原像を説く中で、「穀母から出誕した穀童と「日の御子」とは融即的に観想されていた」と述べている。これも、子は非常に強い霊力を備えるものであることを物語る。瓊瓊杵尊が真床追衾に覆われて天降る（紀 九段本文）神話のある大嘗祭の秘儀が、真弓氏の説明によれば「若々しい新生の穀童ニニギノミコトとしてこの現世に顕現される」ことであって、天皇は子の姿をとって再生する。この再生・復活が子の姿でなされるところに、「あぎとひ」から「言」を獲得して、「生命」の新生へという「言」の霊姿が、海潮のように底深く揺蕩していたとすることはできないであろうか。

参考文献

- (1) 折口信夫「和歌の発生と諸芸術との関係」『折口信夫全集』巻十七 昭和四十二年三月 中央公論社
- (2) 西郷信綱「第四 伊邪那岐命と伊邪那美命（葦船に入れて云々）」『古事記注釈』第一巻 一九七五年一月十六日 平凡社
- (3) 坂下圭八「古事記における遊びと笑い」『古事記年報』三五号 平成五年一月
- (4) 折口信夫「万葉集講義」『折口信夫全集』巻九 昭和四十一年七月 中央公論社
- (5) 拙著「息長氏と風の信仰―「言」の神話」『学苑』七八三号 平成十八年一月号
- (6) 土橋寛『古代歌謡全注釈 古事記編』〈五七番歌謡〉（昭和六十二年二月二十日 角川書店）
- (7) 渡辺茂「動物の文法」『言語―特集文法はどのように育つか』三十六巻

十一号 二〇〇七年十一月)

- (8) 佐藤正英「スサノヲはなぜ泣くのか 原郷世界への衝迫(1)」『理想』第十六号 昭和五十九年五月)

- (9) 山田永「泣くこと」『上代文学』第六十四号 一九九〇年四月)

- (10) 中西進「古事記抄 第14輯 須佐之男の涕泣神話など」(成城国文学論集 十四卷 一九八二年三月)

- (11) 森朝男「スサノヲの泣哭―または、声と言葉と―」(『日本文学 特集 古代文学と身体』四十三号 一九九四年六月)

- (12) 拙著(5)に同じ

- (13) 中西進「万葉のことば 四、「類」としての存在」(『万葉のことば シリーズ 古代の文学 2』 古代文学会編 昭和五十一年九月三十日 武蔵野書院)

- (14) 真弓常忠「七、大嘗祭の原像と本質」『大嘗祭』昭和六十三年三月十八日 国書刊行会)

(ますだ よしこ 日本語日本文学科)