

物語の発生についてのひとつの覚書

——大嘗祭の古詞を中心として——

古 橋 信 孝

一、方法の前提として

物語の発生を論じた優れた論文も過去にいくつかみることができ
る。執拗に祭式の呪言からの展開を繰り返す折口信夫の論⁽¹⁾、古代の
氏族社会の崩壊を契機とした風巻景次郎の論⁽²⁾、民俗学と文学の接点
における三谷栄一の論⁽³⁾、中国小説の街談巷語にその精神の流れをみ
る藤井貞和の論⁽⁴⁾など、ただ単に発生論をやるうとするから必要なも
のというのではなく、それぞれ文学研究の方法そのものとかかわつ
た論文として読まれるべきものであろう。といって発生論は文学研
究の一分野にすぎないと同時に、まさに文学が裸であられようとし
する時点をおさえようとしているがゆえに、「文学とは何か」の問
いに真っ向から挑もうとする方法としての面をもっており、論者自
身の文学観が本質的に試されることになるのである。ところが、発
生論は対象とすべきものが作品としては無く、どう論を立てるか
という論そのものに全面的に拠らざるをえないため、論のための論と
なり学問研究の最低条件たる客観性を失なう危険性を孕んでいる。

発生についての論文が数少なく、優れたものの数がまた少ないのも
そのような理由によるとかんがえられるのである。

わたし自身についていえば、ここ七八年近くあえて国文学研究の
崖に身を置く危険に自身を晒してみている。その結果詩の発生につ
いてはだいたいの見通しがついてきたと思えるので、今度はその見
通しから物語をも包摂できるかどうかかんがえてみたいのである。⁽⁵⁾

詩の発生についてのわたしの論を図式的に示すならば、詩は自然
の運行に縛られた即物的な思考から一段飛躍した、たとえば種播き
から収穫までの時間を一晚のうちに凝縮してしまふような抽象的思
考を獲得したという意味において、祭式を母胎とした。このように

時代区分	社会体制	祭祀者から天皇へ	詩への展開
原始新嘗祭	原始共同体	巫覡	呪謡
新嘗祭	いくつかの共同体を 総合した集団 地域ごとのクニ	部族長	土謡
大嘗祭	国家	王 天皇	詩

いえるのは、祭式が全幻想領域の母胎としての位置をもつとかがえるからで、祭式を新嘗祭に代表させて、その変質を軸として表にすると、前ページのようになる。

ここで原始新嘗祭とは、豊饒の予祝の祭式を中心になって行う巫覡の共同体内に占める位置が階級分化とはなっていないような段階をさしている。この段階において、祭式の場ではじめて日常の言語秩序とは異なった言語があらわれ、それを詩の面から呪詔とよぶ。次の新嘗祭とは、共同体内で階級分化が行なわれ、祭式がその支配者の位置を保証する意味をもつようになった段階をさしている。つまり豊饒の予祝という意味とは別の意味をもつようになったということであり、祭式の場の神あるいは神との仲介者という高い位置が、祭式の場の関係から拡大して日常の場の関係にもなってきたわけである。それに伴って、祭式の場の言語もそれ以外の場で可能となった。日常言語とは異なった言語が祭式以外の場でも可能になったのであり、それを詩の面から土謡とよぶ。大嘗祭とは、新嘗祭による支配の原理を意識化して国家における天皇の地位を確定した段階をさしている。文学を文学意識をもって書かれたものと規定したばあい、この段階になってはじめて詩は発生する。それは虚構意識の発生がこの時点にみられるからである。⁽⁶⁾

以上がごく大雑把に述べたわたしの詩の発生についての道筋であるが、この考え方は物語の発生についても通用するはずだ。土謡の段階に語り(伝承・体系化される以前の神話)を置き、詩の段階に物語を置けばよい。歴史的には現存最古の物語は『竹取物語』で平安の中期にまで下らなければならないから、大嘗祭の段階をもっと厳密に分けて考察しなければならないが、⁽⁷⁾物語発生の下地は詩の発生

段階であったとかがえられるのである。以下の論考で、その下地を分析してみようと思うのである。

- (1) 『国文学の発生』などの諸論考。
- (2) 『氏族伝承の分解』、『古代物語の成立』、『文学の発生』などの諸論考。

(3) 『物語文学史論』、『物語史の研究』などの諸論文。

(4) 『源氏物語の始源と現在』に収められた諸論文。

(5) 『古代詩論の方法試論』1-3 (『文学史研究』1-3)。1においては天皇制の問題を、2においては日常の言語秩序とは異なる言語秩序として祭式から受け継いだ「構成」の問題を、3においては詩の発生にいたる諸条件を、都市の成立の問題、文学の問題などとして論じた。

(6) 『思兼神について——虚構意識の発生の問題——』(『象形』1号、昭50・10)において、この問題は詳述した。

(7) 『歌枕の構造』(『国語と国文学』昭49・5)において、大嘗祭に四季屏風が持ち込まれるようになったことから歌枕が発生してくることを論じたが、これも大嘗祭の変質といえる。

二、大嘗祭の語部と古詞

大嘗祭の中心部分を祭の進行にしたがって『延喜式』により引用すると、⁽⁸⁾

戌時。天蹕始警臨_ニ廻立殿_一。主殿寮供_ニ奉御湯_一。即御_ニ祭服_一入_ニ大嘗宮_一。……………

宮内官人引_二吉野国栖_一十二人。檜笛工十二人。入_レ自_二朝堂院東掖門_一就_レ位奏_二古風_一。悠紀国司引_二歌人_一入_レ自_二同門_一。就_レ位奏_二国風_一。伴宿祢一人。佐伯宿祢一人。各引_二語部十五人_一。入_レ自_二東西掖門_一。就_レ位奏_二古詞_一。皇太子入_レ自_二東南掖門_一。……(位官順に親王・大臣貴族が入場する)……群官初入_二隼人発_一声。立定乃止。進_二於楯前_一。拍_レ手歌舞。……
 訖薦_二悠紀御膳_一。亥_一尅進。四尅退。

と天皇は何をやっているのかわからないが、悠紀殿での祭事を終り、主基殿で同じことを繰り返すことになる。物語の発生論にとってここで重要なのは語部と古詞である。この語部は物部、門部とともに「左右衛門府九月上旬申_レ官。預令_二量_一程參集_一。……語部美濃八人。丹波二人。丹後二人。但馬七人。因幡三人。出雲四人。淡路二人」とあり、決められた七ヶ国から定められた数の語部が大嘗祭のために集められたことがしるされている。

一般的に語部とは定着した農民で、その土地土地の支配者の権威と結合した祭式において詞章を語る集団とかんがえられている。⁽⁹⁾部とある以上部民であるから、語部という名称自体はそうとう新しいものとしなければならぬが、それぞれの共同体内でその氏族にかかわる伝承を伝えていた者の存在は想定できるだろうから、階級分化が行なわれた後に語りを承け伝える家柄があり、それが体制のなかに位置づけられて語部となったとかんがえてよいだろう。それらの語りは各氏族にとっては神語りであったはずだが、この問題は後で述べることとし、ここでは大嘗祭の語部と古詞に絞って考察していくことにする。

まず古詞を奏する国々にであるが、これは元ほどの国もみな奏上していた⁽¹⁰⁾のだが、儀式の整備に伴ない、うまい語りだけが残されて七ヶ国になったという説がある。国栖奏、悠紀主基二ヶ国の歌、隼人舞とならべられてあり、新たに天皇となる者への服属の儀礼であることはあきらかだから、服属した国々にすべてが古詞を語ったこともかんがえられないわけではない。しかしそうであるにしても、優れた語りだけが残されたという視点が国栖奏などをかんがえるうえで見落しそうな見解であるにしても、いったんこれら七ヶ国がどのような国であったのかという点からかんがえてみるのもムダではあるまい。紙幅の関係で、美濃は早くから大和朝廷の支配下にあり東国への要であり、壬申の乱にも重要な役割をもった国、出雲は後までも国造賀寿詞を奏するなど特異の国であった点、因幡は大國主の伝承に含まれる国、⁽¹¹⁾淡路は八十島祭にかかわったらしい国。⁽¹²⁾丹波・丹後はもとは一つの国であり、山陰道の入口として重要な位置を占める国ぐらいいちおうおさえておいて、ここでは但馬国について調べてみたい。

但馬といえは出石の天日矛の伝承がある。出石、天日矛にかかわる伝承を整理すると、

- (1) 天日矛は朝鮮渡来人である——新羅王子天日槍来朝(垂仁紀三年、一日)。赤玉が変身した女を妻とし、その女を追って難波に来る(心神記)。
- (2) 天日矛が出石に居住するようになった由来——朝廷から播磨の穴粟と淡路の出浅のどちらか好きなほうに住むようにいわれるが、自分の好きな所に住むといって近江の吾名にしばらく住み、若狭を経て但馬に住処を

定めた(垂仁紀三年、一日)。難波に上陸しようとしたが、渡の神に防害されて但馬に居住した(応神記)。葦原志許乎と天日槍が黒葛を投げ、天日槍の黒葛は但馬国に落ちたので、出石の地を領有した(播磨国風土記、宋禾郡)。

(3) 天日矛の系譜——出島の人太耳の女麻多鳥を娶って但馬諸助を生む、以下但馬日槍許(清彦)田道間守(垂仁紀三年、一日)。但馬の俣尾の女前津見を娶って多遲摩母呂須久を生む。以下多遲摩斐泥(多遲摩比那良岐)多遲摩毛理、多遲摩比多詞、清日子。比多詞の子葛城の高額比売命(長帯比売命) (応神記)。

(4) 出石の神宝について——天日矛の持って来た七物(羽太の玉、足高の玉、鶴鹿鹿の赤石、出石の小刀、出石の杵、日鏡、熊の神籬) (垂仁紀三年)。八物(上記七物の羽太の玉が葉細の玉となり、七物に胆狭浅の大刀を加えたもの) (垂仁紀三年、一日)。天日矛の持ち渡って来た物は玉津宝といって、珠二貫、浪振る比礼、浪切る比礼、風振る比礼、風切る比礼、奥津鏡、辺津鏡の合せて八種(応神記)。

天皇が出石の神宝を見たがり、清彦に奉らせる。小刀は献上したくなかったが、それも差し出す。天皇は神府(石上神宮)に収めさせるが、小刀は清彦のもとに帰り、さらに淡路島に行つて、祠られる(垂仁紀十八年)。

(5) 多遲摩毛理の常世国派遣——天皇が三宅連等の祖多遲摩毛理を常世国へ遣わし、トキジクノカクノ木実を求めさせる。帰って来ると天皇は死んでいる。半分を太后に献上し、半分を天皇の陵の入口に置いて泣き死にする(垂仁記。垂仁紀九十年にかんたんな記事)。

(6) 出石嬢子をめぐる秋山之下水壯夫と春山之霞壯夫の争い——八十神が出石嬢子を手に入れようとするが受けつけられない。兄の秋山之下水壯夫と弟の春山之霞壯夫がどちらが出石嬢子を手に入れるか賭をする。弟は母に相談し、母の藤葛を使つての策略で出石嬢子を物にしてしまう。兄

は賭に負けたのに約束を破つたので、弟は又母に相談し、母は出石河の竹で呪物を作り詛いして、結局兄を従わせる(応神記)。

と、六条にまとめることができる。(1)は、(応神記)の新羅における話が朝鮮の伝承との関連で注目され、これとほぼ同様の型で(垂仁紀二年、一日)に都怒我阿羅斯等の話としてあり、天日矛が朝鮮渡来系の氏族の代表的な位置を持ち、始祖とされたことがわかる。

(2)の(垂仁紀)の記事からは、播磨、淡路、近江、但馬と天日矛とかがわる氏族の居住したことが推定され、その勢力の大きさがわかる。朝廷との対応も大和勢力との確執を意味するのであろう。さらに(播磨国風土記)の記事も葦原志許乎が出雲系であるから、出雲勢力との衝突を物語るものだろう。考古学のほうからも、出石に但馬最大の五世紀型の前方後円墳があったらしいことが指摘され、出石に前期後半の目だった古墳が集中していることがいわれており、⁽¹⁶⁾出石が但馬の中心であったことがわかる。(3)は、出石の土地の女との婚姻により朝鮮渡来系の人びとが土着し、その首長であったことを語っているのだが、この系譜が神功皇后にまでつながっている(応神記) ⁽¹⁷⁾ことが注目される。やはりそうとうの勢力をもった一族であったということになる。

(4)の神宝については、三品彰英の「日の神を招請する刀剣・鏡鑑の類」と「水の呪具」という性格分析にしたがっておく。神宝を天皇が見たがるといふ型は出雲についてもある。⁽¹⁸⁾この話は天皇の意に従つた弟と、たまたまその時はず帰って来て神宝を渡したことを怒つた兄との争いと発展し、弟は兄に討たれ、兄は朝廷に殺され、出雲大神を祭る者がいなくなつてしまひ、しばらくして丹波の水香戸辺が祭つたことになっている。神宝はいわばその国を成り立たせ

ているものだから、それを欲しがるのは攻撃であり、渡すのは服従を意味している。そして但馬の神宝は石上神宮へ、出雲大神は丹波の氏族が祭るといふのだから、それぞれ完全に大和朝廷に屈服したとみてよいだろう。朝廷にとっては従わせるに価するよう大きな勢力であったのである。さらに神宝の呪術が朝廷にとって意味があったのだと思われる。出雲は、記紀の神話が宮廷における祭式と関連をもつという前提に立てば、スサノオ、オオクニヌシと重要な位置を占めているし、出石は石上との関連において鎮魂呪術が朝廷に採用されたことがいわれている。⁽²⁰⁾さらに出石は、石上神宮のほうからかんがえるならば、神府が武器庫としての性格をもっており、地形上からも「原始的城塞状を呈し、有事の際この地が好個の防禦地域とされた」⁽²¹⁾こともいわれており、そのような石上の神府に出石の神宝が収められたとするならば、但馬の大和朝廷にとっての武力的意味をも注目しておかなければならないだろう。⁽²²⁾

(5)のタヂマモリについては、この伝承の意味、物語への展開をみる論などもあり、⁽²³⁾そういう面からの考察も重要であるが、ここでは出石族の伝えた鎮魂の呪術という点と、タマフリ↓復活というパターンから葬式儀礼が分化独立していく時点でこの伝承をおさえた⁽²⁴⁾「垂仁記」ではこの記事にすぐ続けて、「又其の太后比婆須比売命の時、石祝作を定め、又土師部を定めたまひき」と葬式儀礼に奉仕する氏族の起源を語っている。葬式儀礼が重要な意味をもつようになるのはおそらく世襲制があらわれてくる頃⁽²⁶⁾からで、たとえば即位儀礼としての大嘗祭が新嘗祭から区別されてよばれるようになるのが天武の頃からだといわれているように、それまでは死↓タマフリ↓復活のパターンが重要で、個人の死はたいした問題ではな

かったように思われる。それが世襲制があらわれ、⁽²⁷⁾個人が問題になってくると、その個人の死が重要視され、葬式儀礼も整備されてくるのではないか。おそらくタヂマモリの伝承はそのような時点にあらわれたものだ。常世とも繋がりをもつ鎮魂の呪術者が死と直面した伝承なのである。

(6)については、春が勝つという点において冬から春への出石のタマフリ⁽²⁸⁾の呪術を、そして出石嬢子と弟(春)に頼まれて呪術を発行するのが母であるという点を注意すべきである。鎮魂については繰り返し述べているから確認するにとどめて、呪術者が女であるという点は、アメノウズメが女であることと重ね合せて、鎮魂の術者を行う者が女であったことを思わせる。

以上(6)に分けて分析した出石にかんする伝承をまとめて、出石の大和朝廷にとっての意味をみると、(A)朝鮮渡来系の氏族であり、山陰道の入口にそろうの勢力をもっていたこと、(B)その朝鮮伝来の鎮魂術が大和朝廷の支配強化としての儀式の整備に重要であり、その呪術を行うのは女であったことの二点に要約できる。その二点ゆえに、大和朝廷は出石を征服し、その呪術を取り入れて、出石の巫女に奉仕させたとかんがえられるのである。そしてさらに、その二点のゆえに出石を中心地とする但馬が大嘗祭に語部を出す国に選ばれたのではないかとかんがえる次第である。

2

次に古詞であるが、本節の最初にあげた大嘗祭の時間的経過に注目したい。語部が古詞を奏するのは戌の時(午後8時)から亥の一刻(10時半)までの二時間半の間である。しかもその間には、国栖

奏があり、悠紀の国風があり、群官の歌舞があるのである。正確に古詞にどの程度の時間があてられたかは知るよしもないが、割り合てられた時間内にさらに七ヶ国の古詞が奏されるのだから、これはもうほんの短い時間しか一ヶ国にとれはしなかったろうことがわかる。とすれば古詞は短いものでしかなく、延延と続く氏祖伝承といったものはかんがえられないわけである。そこで但馬の語部の語る古詞であるが、国栖奏にしる国風にしろその土地のものであって直接的に天皇にかかわるものではないということ的前提として、つまり但馬の語部は但馬の語りを語るのだということ的前提としてかんがえるならば、先に整理した(1)と(6)のどれかということになるのではないかと思われる。(4)(5)(6)はそれぞれ独立した伝承として伝わっているから、これらはそのどれでもよいといつてよい。(3)は天日矛が出石に住みついた後の系譜だから(2)につけることにして、物語を念頭においたばあい、かんがえるべきは、(1)と(2)との関係である。〈応神記〉では一続きの話になっているが、(2)にいくと、天日矛が渡来する原因となった女についてはまるでふれられていない。ただ但馬に居住するようになった経過を語っているだけなのである。物語は絶対こういうことにはならない。話は一貫して続けられていくはずである。それを物語の論理とよぶならば、(1)と(2)の関係のように節ごとに完結して後に継がらなくともよい話の展開を神話の論理とよぶことができる。だがここで重要なのは、ほんの短いものであったにしろ、そこで話の完結するスタイルが可能となっていたことだ。これは実証することもできないことだが、祭式から詩への発生を考察したとき、祭式が詩の母胎となったのは、物理的な時間のままの思考から抽象的思考を獲得した点、日常言語とは区別される言語

が祭式における構成により可能となったという点の二点にあるとしたのだが、この二点は物語をかんがえるばあいも有効であると思うわけである。すなわち、抽象的思考の問題は全幻想領域にかかわることだから当り前のこととして、構成の問題が祭式の構成を述べることにおいて完結した話を可能にし、そこから物語が発生してくるという図式をかんがえているのである。この問題は後で詳しく論ずるとして、古詞とはその土地の神にかかわる短い完結した詞章だということをもう一度確認しておきたい。

この節でもう一点おさえておきたいことがある。それは「語る」の語義である。辞書的に整理したものは『日本国語大辞典』の「カタル」をみればよい。問題としたのは「カタル」の次のような用例である。

(ウ)「天皇が日女島に豊明をしようとしたとき、その島で雁卵かづらごが生まれた。建内宿祢に歌でそのさまを問うたところ」於こゝ是建内宿祢、以て歌語曰、……入仁徳記」

(イ)「大伴狭手彦と別れた弟日姫子のもとに毎夜通つて来る男があり、秘かに糸をつけて跡をつけてみると峯の頂上の沼の蛇だった。その蛇が」忽化（29）為て人（即語云）、「篠原の弟姫の子ぞ……という歌語をうたう」〈肥前国風土記・松浦郡〉

(ウ)では天皇の歌に対し歌で応えるのに対し「語」といつている。ただしふつうの問答歌というよりは様子を問われたのに対する答えであるから、いわば説明になるはずである。(イ)は女に自分の正体をみられた蛇が歌でもって気持をうたうのを「語云」としている。と

すれば、「カタル」は「ウタウ」と対立した概念ではなく、「ウタウ」ばあいも「カタル」に含めうることになる。このように「カタル」を理解したばあい、なかに歌をも含んだ語りが想定しうるわけである。

このようなことを確認しておくのは、最終的には物語論を目指しているということもあるが、大嘗祭の七ヶ国の語部の人数がなざまちまちであるのかという問題とかかわっている。ただ単に語るだけなら一人ではいはずなのに、美濃の八人から丹波、丹後、淡路の二人まで人数はさまざまなのである。これは一人か二人の語り手がいて残りの者は所作をしたか、あるいは語りを部分部分で分担していたとしかかんがえられない。どちらとも決めかねるが、すくなくとも複数の語り手がいて一人はうたったということもかんがえられるのではないかと思うのである。『江家次第』には「語部奏_三古詞_一……其音似_三祝_一、又_三涉_三哥_一声_一」⁽³⁰⁾とあり、「祝」は『北山抄』に「其声如祝詞」とあるから祝詞とかんがえてよく、祝詞のようにあまり抑揚がないが、又歌のようにうたう部分もあるということで、語り手のなかにうたう者の存在を思わせないこともない。

(8) 国史大系本によった。

(9) 石母田正『古代文学成立の一過程』5「語部について」(『日本古代国家論』第二部所収)。上田正昭『語部の機能と実態』(『歴史における芸術と社会』中の論文。後に『日本古代国家論究』に所収)。西郷信綱は、中央に語連の家があったが、それがすたれたため大嘗祭に大伴佐伯氏が語部をひきいたとして興味深い(『大嘗祭の構造』十 二「語部」(『古事記研究』に所収))。

(10) 角川源義『村の語部・国の語部』(『日本文学の歴史』第一巻)。松

前健『日本神話の新研究』

(11) 岡田精司『古代王権の祭祀と神話』第一部第二「即位儀礼としての八十嶋祭」

(12) 和銅六年四月に「割丹波国加佐、与佐、丹波、竹野、熊野五郡始置丹後国」。(『続日本紀』国史大系本による)

(13) 天日矛と朝鮮との関連については、三品彰英『日鮮神話伝説の研究』前編、第一章「アメノヒボコの伝説」が詳しく、また優れたものである。

(14) ツヌガアラシトは越の国筥飯浦(現在の福井県敦賀市)に渡来し、それ故そこを角鹿という。「一日」にしているが、山陰から若狭湾一帯は朝鮮から船出したときに風や潮で流されて着く所で、そうとう朝鮮の影響が強かったとかんがえてよいだろう。そういう意味で、三上鎮博『山陰沿岸の漂着文化』、武藤正典『若狭湾とその周辺の新羅系遺跡』(ともに「東アジアの古代文化」昭49・秋)は雑誌の特集として組まれたものであるが、注目すべき着眼をしているのだが、ざんねんながら思いつきの論の展開しかなされていない。今後研究されるべき問題であろう。

(15) 『播磨国風土記』の引用したすぐ前に、「波加の村、国占めましし時、天日槍命、先に此処に到り、伊和の大神、後に到りましき」(訓みは岩波古典文学大系による)とあり、やはり但馬と出雲との抗争が語られている。

(16) 森浩一・石部正志『日本の考古学』Ⅳ、Ⅲ「古墳文化の地域的特色」5「畿内およびその周辺」

(17) このことについては、三品、前掲論文が詳しいが、天日矛・神功皇后の伝承地と白鳥伝説の分布と重なるという示摘がなされており(山上伊豆母『神話の原像』Ⅱ、一「穀霊白鳥の神婚」)、注目される。

(18) 三品、前掲論文。松前健は「太陽象徴」としてとらえている(『日

本神話の新研究』。

- (19) 『日本書紀』崇神天皇六十年七月の記事、これは最後丹波の人によっておさめられている点が注目されるべきである。紙幅の関係で丹波にはふれられないが、伊勢神宮との関係があったり、丹波もその呪力を盛んにもっていたらしい。

- (20) 三品、前掲書。松前健は出石、石上系の鎮魂呪術がまず朝廷にとり入れられ、次に伊勢の日神天照大神の崇拜とその皇祖神化に伴って媛女君系の鎮魂呪術が、出石・石上系にとってかわったとしている(『古代伝承と宮廷祭祀』第三章「鎮魂祭の原像と形成」)。

- (21) 大場磐雄『石上神宮』(『神道考古学講座』第五巻のなかの論文)。

- (22) 上田正昭『山陰文化の伝統』(『古代の日本』4「中国・四国」)のなかの論文)にはこの問題があつかわれている。

- (23) 三浦佑之『多摩摩毛理とくらもちの皇子』(『文学・語学』昭49・10)は古代性の変質という型で観念の問題をあつかっているが、ここからは『竹取物語』への展開が目に見えており、物語の発生論を内在させているとかがえられる。

- (24) この問題は『記紀と万葉』(『シリーズ・古代の文学』2、昭51・9刊行予定)で挽歌の問題とからみあわせて論ずる予定である。

- (25) 「石祝作」は『新撰姓氏録』に石作連として「垂仁天皇御世。奉_二為皇后日葉酢媛命_一。作_二石棺_一献_二之_一。仍賜_二石作大連公也_一。」とあり、この石作連だといわれている。

- (26) 和島誠一は、四世紀の古墳の副葬品から、「財物が一括して副葬されていることは」「族長が部族の共同の祭祀で使用した財物は、その族長の世代に限って蓄積が許され、まだその世襲は認められなかった状態を示す」と述べ、さらに五世紀の古墳からは、副葬品の種類の多さから、それは被葬者の服属の証しとして奉獻されたことをいい、結局はその奉獻が被葬者とその後継者の権力の保証としての意味をもつ

たことを論じている(『古墳文化の変質』(『岩波講座「日本歴史」2 昭37))。

- (27) 『古代詩論の方法試論・その1』で新嘗祭が区別されるようになってたことを世襲制とのかかわりで詳しく論じた。

- (28) 三品、前掲論文参照。

- (29) この「語」は「詞」とある異本がある。

- (30) 『江家次第』『北山抄』。ともに「新訂増補・故実叢書」によった。

三、氏族伝承と物語の発生

物語の発生を論ずるのに語部をあつかうのは、語部が氏族の伝承を伝えるものとされているからである。いわば話の原型が語部によって語られていたからである。ところが一般的には大嘗祭の古詞は物語につながるものとはかんがえられなくなったようだ。それは物語の精神からの論点で、物語はモノにかかわるものであり、神語りとは対立的にかんがえられるからである。わたし自身このような論に異存はない。だいたい文学自体が反政治の立場にあるもので、権力に組み込まれたものは文学とよんでよいかどうかも疑問である。

といっても古代の文学は古代天皇制が確立するに伴って成立したものであり、⁽³¹⁾権力の側にもあることを特色としてはいる。そしてそれはいわゆる上代の文学といわれるものほとんどが詩で、物語の成立が平安中期をまたなくてはならなかった事情と対応しているとい⁽³²⁾ってよい。平安中期に散文精神があらわれることはすでに石母田正⁽³²⁾によって示摘されている問題である。だが文学は精神のみによって現出するものではない。近代文学が口語体の文章を書くことを始め

るなかから生まれてきたように、書くことの困難さは歴史的にそれ以前にどのような書くことの蓄積があったかによっている。その意味で古事記、日本書紀、風土記などから物語の萌芽のみられるものを採り出し論ずる方法は意味がある。しかしそれよりもさらに以前にどのような語りが成立していったかという問題がある。これらは発生論の方法の問題であるとともに、最初にふれたように文学観そのものの問題である。私自身は文学をいったんあらゆる幻想領域と同次元のものとして扱い、そこからどのようにして文学が発生してきたかをかんがえようとしている。というのは文学なんて何の意味もないのではないかという不信から出発しているからである。

それゆえ私は全幻想領域の元である発生からどのように文学が分化してきたかに当面の興味を抱いている。それで一方に大嘗祭の古詞を置き、一方に物語を据えて、語りの成立から物語の発生までを展望してみようと思うのである。資料はないし、また紙幅の関係で複雑な論になるかもしれないことを断っておかなければならない。

原始新嘗祭の段階においては、ひとつの共同体は他の共同体とちよっとした物物交換の関係をもちたとしても、ほとんどその共同体内ですべてが完結するのだから、自己の共同体に対する意識も生まれてこず、したがって語りはもたなかったとかんがえてよいだろう。ところが新嘗祭の段階になると、共同体の間に抗争が生じ、征服被征服といったような関係があらわれてくる。それは生産力の拡大によって共同体内に階級分化が行なわれ出し、それを背景により豊かさを求めての外界への進出による。この段階ではまず他の共同体を意識しなければならぬから必然的に自己の共同体を他と区別して意識しなければならなくなったはずだ。基本的に共同体を支え

ているのは血縁だろうが、それが祭式という幻想にかかわってはじめて共同体のまとまりが確固としたものになることをかんがえたと、自己の共同体に対する意識はその祭式に対するものとしてあらわれてくるはずだ。他の共同体と区別するために、自己の共同体の祭はこういう由来をもつとか自己の祭る神はこういう神だとかいう説明が必要になってくるわけである。この段階の共同体も氏族共同体と名づけておくと、氏族伝承が成立してくるということである。そしてその氏族伝承はひとえに祭式にかかわって生まれてきた。本来的には祭式の由来、神の説明は祭式外のこと、祭式を外から説明するものだが、祭式の型が整備確定されていない段階にあつては、それも祭式の場に組み込まれて語られたとかんがえてよいだろう。祭式はすべての幻想の元であり、初期の段階にあつては幻想のよく表現できる場は祭式だけであつたとかんがえてよいのだから、氏族伝承もいったん祭式の場にもち込まれたものと思われる。そして祭式の場ではじめて伝承の型が可能になった。つまり語りが生み出されたわけである。

この語りは他氏族の関係が征服・服属というものになるとよりはつきりしてくる。服属した側の氏族は自己をなぜ征服した側の氏族より下位にいるかを説明せざるをえなくなる。最初は新嘗祭に出かけていって奉仕して³³⁾ただけでも、後になるとどうして奉仕するのか説明しなくては納得できなくなるわけである。支配する側からしても、自己の支配の要である新嘗祭に奉仕させるだけでなく、その奉仕の由来を語らせることで支配の関係を明確にし、確定しようとする。おそらく大嘗祭に語部が古詞を奏するのはこういった事情が儀式として整備されたものである。そしてまた、詩の段階でかんが

えるならば、大嘗祭が古代天皇制の確立をしめすものだけに、古詞は儀式詩に上昇していくものにあたるものといえるだろう。つまり土謡にあたる伝承のなかで整備された儀式の場で語られたという意味においてである。

散文文学のなかで古詞が儀式詩にあたるものとかんがえるならば、物語が直接受け継いだ伝承はどのようなものだろうか。

(7) 「天孫降臨」彼の地（＝葦原中国）に、多に螢火の光く神、及び蠅声す

邪しき神有り。復草木威に能く言語有り。へ日本書紀・神代

(8) 古老のいへらく、天地の権興、草木言語ひし時、天より降り来し神、み名は普都大神と称す。葦原の中津の国を巡り行でまして、山河の荒梗の

類を和平したまひき。へ常陸国風土記・信太郎

これらの「草木が言語う」という定型化された表現にそれがみられるのではないか。大和朝廷にとって征服されるべき対照は夜でも活動する神、邪しき神、荒ぶる神とそして「言語う草木」であった。これらの神は征服された氏族の祭る神がみとかんがえればよい。それと並べられる「言語う草木」とは大和朝廷にとって無秩序であることを意味しているのだが、これは古代人が草木がしゃべるとかんがえていたかどうかといったようにかんがえるべきではない。かれらが草木をどう祭ったかとかんがえるべきで、やはり征服される側の氏族の祭式における語りとかんがえるべきである。征服されるべき無数の氏族と、それら氏族のさまざまな祭式における語りとか「草木言語う」には含まれているはずだ。そしてこのように大和朝廷の側から庄殺された氏族の伝承にこそ、儀式詩にあたる伝

承に組み込まれなかったという意味で、物語の発生に繋がる伝承をみるべきであろう。庄殺されなかった氏族の伝承はさまざまな型で大和朝廷の神話に組み込まれたのである。私自身の不勉強で空白を埋めるべきよい資料をあげることはできないが、おそらく庄殺された側の伝承に連なるものとしては、「草木言語う」との関係でいえば童子女の松原の伝承（常陸国風土記・香島郡）をあげることができよう。これは海辺の歌垣の場で夜、松原が何かを語りかけてくるというような幻想が、本来的には一晩で終らなければならぬ祭の場の関係を日常の場に持ち越そうとした、つまり祭式を突き貫けようとする意識と結びついてできた伝承である。このような伝承にこそ物語への展開をみるべきなのである。

祭式においてはじめて語りが成立した。それは日常言語と区別される言語が祭式の場で可能となったことよっている。祭式の場の語りは神語りであるが、それが祭式の場を離れても可能となる。その語りが大和朝廷の儀式に組み込まれると儀式詩にあたるもの、神話となる。古詞は神話の前の段階のものとすべきだろう。そして組み込まれなかった語りが伝承として、おそらくどこにでもゴロゴロしており、たまに童子女の松原のように書き止められたりもしている。物語発生の直前の状況はおそらくそうだったものだ。そこに伝承を書き止める書くことの蓄積と散文精神の成熟がもたらされれば、物語はあらわれてくる。

(31) 『古代詩論の方法試論（その3）』で都市の成立の問題として、このあたりのことは分析した。

(32) 『中世的世界の形成』第四章「黒田悪党」第二節「中世的世界」

夏期セミナー発表要旨

黄泉国と根国

——死後世界の構造——

三 浦 佑 之

古代人の死あるいは死後世界に対する認識の一端は、黄泉国と根国という、異質な両者にみることができるところが、この二つの死後世界は、それぞれ異った性格を示しながら、記紀神話という体系的な神話の中では繋がりをもって描かれている。根国は書紀で具体的な神話をもっていないので主に古事記の叙述を扱うが、ここでは「妣国」と「黄泉比良坂」という二つのことばによって、黄泉国と根国は結ばれている。

妣国は、イザナキが涕泣の理由を尋ねたのに対してスサノヲが「僕は妣国根堅州国に罷らむと欲ふ」と答えるところに出てくる。スサノヲにとって妣（亡き母）は、古事記の文脈からいうとイザナミであり、とすると、妣国とは黄泉国だということになる。一方、黄泉比良坂は、黄泉国神話ばかりでなく、生大刀生弓矢と天詔琴をもってスサノヲから逃れるという、オホナムチの根国訪問神話の最後にも現われている。つまり、古事記神話によれば、黄泉国及び根国の地上との出入口は、同じ黄泉比良坂となつて

(33) 『古代詩論の方法試論(その1)』で、大嘗祭に国栖奏が奏される

意味について分析したが、それが神武紀などに記されているが、そういう記事は国栖の服属の由来で、語りがあつたとすべきである。

(34) 土謡においては、土謡から抒情詩、叙事詩、叙景詩、儀式詩と分化して詩に上昇することを『古代詩論(その2)』で論じた。ただし儀式詩は別として、他の三者についてはこういうような分け方でよいかど

うか現在は疑問をもっている。

(35) 訓みは岩波古典文学大系本によつた。

(36) 童子女の松原については、三浦佑之が夜の視界の奪われた世界から明け方にいたる時の幻想であることを論じており、『閻——幻想領域の始源——』古代文学会発表、昭50・1)、参考になった。

いるのである。

この、妣国と黄泉比良坂ということばをみる限り、黄泉国と根国とは一つの世界だと思える。また、イザナキの黄泉国からの逃走とオホナムチの根国からの逃走の神話は、ほぼ同じ語り口をとっている。そうした点から、西郷信綱氏も「両者はほぼ一体であるとしてよからう」とし、「黄泉の国と根の国とは、地下という一つの世界の二つの側面、二つのものの二つの違ったあらわれである」と考えている(『古代人と夢』二二八頁)。確かに、古事記の文脈に即して構造を考えてゆく場合には、「一つの世界の二つの側面」というとらえ方は有効かもしれないが、黄泉国と根国との本質的な性格を考えようとする場合には、いささか問題がありそうである。つまり、両者は果して「一つの世界」といえるか、ということである。もとは異質な両者を、記紀神話という体系神話が「一つの世界」にくっつけてしまったと考えた方が正しいのではないかと思うからである。

妣国について言えば、妣亡き母という中国文献の引き写しが、どれだけ真実を語っているかは疑問とせねばならない。ただ、古事記が妣の字を選んだところには、亡き母イザナミと結ぼうとする意識が当然あるだろう。としても、古事記の文脈は、母の死後、父イザナキ一人の生んだ子スサノヲが妣国へ行きたいと泣いたという矛盾を胎んでいることは否めない。結論をいうと、妣国とは根国(根堅州国)でしかなく、そこは先祖たちの魂の宿る世界と考えられるとみるべきであろう。つまり、妣