

じて、共同体の祖神ミコのほかにもその神を思い崇めている、という二重構造になりそうな予感を抱いております。

講演記録であるので、氏の意は、いい尽されていないかもしれない。しかし、ここで特徴的なのは、やはり常世神と祖神を区別し、それぞれ臨時の神、定期の神として崇めていたという信仰の二重構造という点だろう。だが、この考えは、結局、折口の他界観のうちに取りつてしまうのではないか。益田氏の他界の全貌は、思いみがたいたが、しかし「異説」というほどでもあるまい、とそんなふうにはくは思われてならないのである。

二、祝詞と宣命

折口信夫の祝詞、宣命についてのかんがえは、折口の文学発生論の根本にかかわるものとしてよい。さまざまの論文に書かれているものをまとめてみると、だいたい次のように略述することができると。すなわち折口はまず常世の国からもたらされた神のことばである祝詞を最古の姿のノリトとして最初に置き、その祝詞を受ける側の和するヨゴトが次にできてくるとかんがえる。そしてそのノリトは神の代役としての御言持ミコトモである天皇が下していたが、後にやはり代役の思想で、中臣がもっぱら唱えるようになり、上から下への型が変化していき、下から上へのヨゴトやイワイゴトと同じになり、それらをも含めてノリトというようになり、奈良時代には現在延喜式にみられるような姿の祝詞、宣命が成立したということになる。

折口は、他界者の原型として、訪来者とともに、それこそ二重・三重の構造として既存者、そして精霊を想定している。そして訪来者がイコール祖神と考えられるようになるのを新しい変化と見ている。つまり原型としての他界観念と祖裔観念との結び付きが、宮廷、民間を問わず古代信仰を大きく変化させたと見ているわけだが、そういう折口の古代信仰史ともいうべき流れのなかでは、益田氏の考えも、その流れの一面面とみて少しも矛盾しない。そんなふうにはよく見えるのである。ぼくの叙述は、結局、この一文のはじめに、やはり戻ってしまったようである。

古 橋 信 孝

したがって本来的な意味でのノリトはむしろ宣命が伝えているということになる。このような過程のなかでの重要な指摘は、最古のノリトは叙事詩だということであり、またノリトには「地」の部分と「詞」の部分があり、その「詞」の部分が副演者の身ぶりから科白を発生させ、呪言のなかに真に重要な部分として劇的な舞踊者の発する短い詞章が考えられるようになり、抒情的色彩が濃くなっている、「地」の文から分離してうたわれるようになっていった、というように論じられていく（主に『国文学の発生 第四稿』）歌の発生に対する考え方、および叙事詩に対する考え方であるが、その興味深い問題はあたえられたテーマから逸脱していきそうなので、ノリトに焦点を合せてかんがえていくことにする。

その文学発生論の形成に大きな影響をあたえたと思われる沖繩についての調査の報告書のなかで、折口は沖繩には「祭時に唱ふる伝承文」には「おもしろ」と「たかべ」の二種あることをいい、

「おもしろ」は又「おもしろ」「あふり」「あもり」など申し、全く内地の古語天降アモリと同じ語に御座候。近代は大抵「みすゝり」御「みせゝる」と申し居り候。「すゝり」「せゝる」は託宣の義なるを思へば、「おもしろ」は天降言アモリゴトの義なるべく候。此は多く神によって教へられたる歴史上の事実を伝ふる叙事詩に御座候。我が古俗、語部の語り伝へたる叙事詩が、唯一の歴史なりしと全く一つに御座候。……

一方「たかべ」は、寿詞、祝詞と一つ系統のものにて、正式には作物の豊饒と国王の寿とを禱り候事と相成居候へども、実は範圍の広きものにて、一家の主人の寿をほぐにも、家屋のほかひにも用ゐられ居り候ふ。

というように、オモロをノリト、オタカベをヨゴトとして位置づけている。現在の沖繩学からみたばあいの基礎的な誤り——オモロは「思い」から出たことばらしいこと、ミセセルはむしろオモロに先行すること、など——にはあまりこだわらないことにして、ここにあらわれている折口の考えをみると、ほとんど先に略述したノリトに対する考え方が貫かれているといつてよい。ところが沖繩学のほうから、ミセセル、オタカベ、そのほか口承で伝えられている呪詞などの実際の調査研究が進むにつれて、疑義が提出されてきている。外間守善はミセセルとオタカベを比較して、両者の区別はつけにくく、そのわずかな違いは総体に敬語をとるオタカベに対して、ミセセルは敬語を使わない部分を内容に含んでおり、その部分が

「神から人への託宣であることの強調される重要な部分」であるが、この部分をミセセルの古い姿の「残存」とみるか新しい要素の「付加」⁽¹⁾とみるかで考え方が対立している。そしてこのミセセルとオタカベの關係は神託と祝詞の關係と同様で、「折口、武田(祐吉—引用者補)両氏の神託→祝詞へという一元的な發展説はもう一度検討されてよい」というように述べている。外間自身はこの問題について、ミセセルとオタカベは発生原理を異にするというだけで、それは「発生原理を支える意識と社会的条件に問題があるように思われる」という提起にとどめている(『南島歌謡の系譜』下(『文学』72・5)〕。

折口は決して一元的に神託→祝詞をかながえているのではなく、祝詞は本来的な神託としての意味が變つて、ヨゴトなどの下から上への発想に近づいていったとしているのだが。ミセセル、オタカベをめぐる沖繩学からの提起がノリトを問題にするとき示唆的であることは確実だ。ミセセルは「純粹のやまとことば」の「せせる」からでたことばで、「巫女が神になり、なかば狂ったように靈氣をただよわせ迫る口調で低くつぶやく」さまをいう(嘉味田宗栄『琉球文学發想論』)というが、現在のところ『琉球国由来記』などに記されたものしか知られていず⁽²⁾、その実態はよくわからないので、ミセセル自体としては「魔島ノ御手ニ入、三年目ニ、嶽々トノへ、神出現ニテ、神託」など折口のいう叙事詩がみられ、興味深いのだが、ここでは現在も毎年行なわれている八重山の川平カヒラの節祭フシマツにおける神口カシコをみてみたい。

節祭にはマユンガナシという来訪神があらわれ、村の各戸をまわり、神口をとなえる。神口は十二章⁽³⁾にもおよぶ長大なもので、第

一章の田田原は「ウートードウ、上ク
 柁ンマーディン棟ンマーディン、満
 世神司ティーンサリ、トードウシ
 島から米粟などの豊年満作をもたら
 たして下さる真世神司として神の宣
 うにマユンガナシが自分の出自を明
 り言をのべようとすることの宣言か
 りの田と川平にある田を神が予祝す
 の呪禱文学——八重山川平の「マユ
 る」。そして第二章からはどのよう
 家が繁栄するかなど神が人びとに教
 なかで比較的短い第二章の大麥の神
 クヌトヌチ・ウフハンシメー
 ホーモン・パスタニ
 キウノフィ・ヨカルフィ・モトバ
 シ
 ボマツ・ナカマーツ・ミイムチン
 デイ
 ポーパタゲ・ナカパタゲ
 コシラエトーン
 オヨバエテ
 トーマタ・ティーンヌ・ウイニ
 ウチポール・マキポールシウパー
 ル
 スタカイヤ・スニウリ

島神ヌ島ハラ、大世広ス世バ、
 著キ積ン満ティオール、真
 リ。(あゝ尊と、天の島神の
 、家蔵の桁や棟までも積み満
 リ言を申し上げる)」というよ
 づかにして、村人への祝福の宣
 け始まり、所々に散在した出作
 るものである(湧上元雄 // 沖繩
 ンガナシの神口)考——”によ
 したら穀類が豊作になるか、
 しえる内容になっている。その
 口をあげると、
 この殿内の大祖母様
 大麥の初種子
 今日の日、吉き日を基として
 ボマツ、ナカマーツに持ち出
 でて(両者は畑の名)
 大畑、中畑
 地ごしらえをして
 自分の手で
 十指の手の上に
 打ち抛り、蒔き抛りしておけ
 ば
 下からは根が下り

ウイカイヤ・バカバイディ
 シオーリ・タビシヨリ・トード
 ウフプイディ・タリプイディ
 シヨリ・ダビミシヨリ・トード
 ナルポール・ミールポール
 ナリタビミシヨラバ
 シチャイ・フク
 シオリタポラリニ
 マユンガナシ・ディサリ
 トード・サリ
 「宮本演彦 // 南島・村々の祭り」(「南島研究」12号71・6)による)
 というように大麥の種播きから実りまでの過程をマユンガナシが述
 べるわけで、これはこのように大麥の畑作を行なえば豊作になると
 いう神の教しえであり、神託としてよいものである。神の教しえと
 しての神託という意味で、このマユンガナシの神口は原初的なもの
 としてよく、また第四章の稲の神口には石垣島大浜や西表島租納
 の稲ガ種子アヨウなど、最後の「ウヌ果報ド、クヌ願イ 願ユル
 (その吉き果報を この良き仕合わせを 祈願します)」(大浜)(喜
 舎場永珣『八重山古謡』による)と祈願する型になっている以外は
 内容的にまた詞句のうえでひじょうに近似している祭式歌謡があ
 り、折口の神託から祝詞への正しさが証明できそうである。
 だが問題はそれほど単純でもない。引用した神口をみてすぐ気づ
 くことだが、「そうなり、給われれば、尊とし」「実がなり、実が入
 り/なり給わり候えば」「マユン加那志が申し伝える/尊と。申し
 伝える」とあるような敬語表現、「尊と(し)」の讚美はこの神口が
 上からは若葉が出て
 そうなり、そうなれば、尊とし
 大穂出で、垂り穂出で
 そうなり、給われれば、尊とし。
 実がなり、実が入り
 なり給わり候えば
 そろって先端は
 そうなり、給わる
 マユン加那志が申し伝える
 尊と。申し伝える。

二 祝詞と宣命

純粹に神が人に下すものだとするならば、余分なあるいは矛盾した表現といわざるをえない。ここにミセセルと同じ問題があるわけである。このばあいは神口が原初的なものか変型したものかということになる。この問題をかんがえるのに八重山のもうひとつの来訪神であるアカマタ・クロマタが参考になる。アカマタ・クロマタは現在には西表島古見、小浜島、新城島上地、石垣島宮良にのみ伝えられている豊年祭にあらわれる来訪神であるが、この神は一言も口を開かない。村びとの謡にあわせて身体を動かすだけである。この神の由来伝承は部落ごと異なっているが、そのうち小浜島の由来は象徴的である。小浜島の者が沖繩への上国の航海の途中暴風にあい難破して、南蛮の島に漂着し、その島で住民がふしぎな面に祈願しているのをみて、この島の豊作はこの神を祈るからだとかんがえて、その面を盗み小浜島にかえつてき、祈ったところ豊作になった、というような内容〔喜舎場永珣「赤マター神事に関する覚書」(『八重山民俗誌』所収)〕である。南蛮というのはこの神事の神歌にも「トウ タビヌ ユタビ／マナパン タビヌミタビ／ナナタビ ウケードウ／ヤイヤ ニケル(唐旅を転々と渡ること四旅／真南蛮旅を転々と渡ること三度／やっと七旅を重ね重ねて／ついで八重山島にやって来た)」とこの神が苦勞を重ねて遙る南蛮からやってきたさまがうたわれ、しばしばほかの謡にも安南とか南蛮とかから世がもたらされることかうたわれしているが、この由来伝承はその南蛮から神が訪れたというのではなく、神を奪ってきたというものであるゆえ二次的なものとかんがえてよい。さらにそのアカマタ・クロマタの神を迎えての神歌が「アケヂノマイヤ／ハニサンドウ・マヌ／オボヨ・ヒルヨムチエ／カタナ・マヌサ(蜻蛉の舞いは

／羽根にて舞う／大いなる豊年 洪き豊年を持ち来らし／刀にて舞うよ)」（宮本、前掲論文による)といったようにそれほど長く、抒情歌的なものの連続であることも、この祭が新しいものであることを示しているように思われる。とすると来訪神については、神託から沈黙へという変化をかんがえることができる。この変化は、アカマタ・クロマタの二・四メートルもあるという大きさ、人間の肌をいっさい見せない扮装、家から家への移動を見てはいけな——つまり神の歩く姿を見せないなど、人間でないことを強調しているようにみえることをかんがえると、人間の話す行為を止めたところからきているように思える。すなわち口をきけば人間の声であるし、内容は先に述べたように矛盾したものになってしまふ。すくなくとも人間と神とが異なるものだという意識がなければこのような扮装は生まれず、そのような意識が神託への疑問もたらしたはずである。したがって扮装する来訪神にかんずるかぎりにはマユンガナシはより原初的だといえる。もちろんもつと原初的な来訪神もあるかもしれないし、また来訪神が実際にあらわれる祭式が二次的なものかもしれないことは承知したうえでのことではある。しかし来訪神が姿をあらわすということは神そのものがあらわれることであるから、その神の発することばは厳密に神託としての内容と形式をとるはずである。したがってマユンガナシの神口が厳密に神託の形式をとっていないのはむしろその型を原初的なものとかんがえざるをえない。とするとその敬語などにみられる矛盾は原初的なものとしてよいのではないか。

原初的な神託はそのように神のことばとしては矛盾を孕んでいった。しかしそれを矛盾とかんがえるのはむしろ神と人との区別がは

つきりしてきてからになるのではないか。アカマタ・クロマタの沈黙はその矛盾の一種の解決であったように思えるのである。原初的な段階では人が神になり、神が人になるのであり、神託においても神と人とが渾然としてあったと思われる。内容が神託であっても語尾に敬語がついたり、終りに神を拝めたりすることはむしろ自然であったようにかんがえられるのである。神と人との未分化状態、それこそが原初的な祭式ではなかったか。そこに序列ができるのは階級分化がはじまったからで、それにつれミセセルとオタカベもしいに分化していくように思えるのである。

最後にもうひとつだけかんたんに述べておきたいのは、折口のノリトが叙事詩であるという発想である。マユンガナシには由来伝承がある。貧しい服装の旅人が年の暮れの深夜にこの村を訪れ、宿を乞うが誰も断わる。最後の一軒(南風野家)が泊める。真夜中ごろ旅人が神口をとなえており、主人は旅人が神であることを知り、農作物の作り方を習った。それ以降南風野家は大いに繁昌し、村人たちもその神口をおそわった、というようなものである⁽⁴⁾(喜舎場永珣『八重山民俗誌』による)。このような由来譚は折口の発想からは位置づけられない。また神口の第一章田田原では神の来歴が述べられたあとで、各地に散在する田地があげられるが、その地名はマユンガナシがウエノシマ・カミノシマから平久保、嘉良、久宇良、野底を通して来る(宮本演彦『神の来る原地と神の世と』(「南島研究」16号))。道順と一致している。神口では地名の列挙でしかないが、その背後にある神話的幻想⁽⁵⁾としては神の通る道順の列挙なのであった。このように神の詞章はその背後の共同幻想を探らなければ理解できないものが多く、むしろそういう型が原初的であるように思

え、かんたんに叙事詩と直接結びつけるわけにはいかない。このような問題は、折口が最古のノリトを下す神を天皇に短絡させていく発想があるからではないか。社会科学が未発達であった時代の限界といえたいえるのかもしれないが、意外に折口は村むらの原初を把握し損っているようにも思えるのである。折口以降の古代研究が折口をたいして越えているともみえない現在、折口を奉るか遠去けるかという態度を捨ててその論の検討と批判がなされねばならない所以である。折口がそれに耐えるだけの内実をもっているのだから。

(1) たとえば池宮正治はミセセルを分析して、古いミセセルほど「神託性が希薄になる」ことを実証し、「附加」説を主張している(「ミセセルについて」『沖繩文化』28号、『琉球文学論』に所収)。

(2) 『八重山島大阿母由来記』には、一回的な神託を「御すすり」といっているような例もみられる。

(3) 湧上元雄『沖繩の祝禱文学—八重山川平の「マユンガナシの神口」—』(『琉球大学文学語学論集』15号)によると十二章なのだが、喜舎場永珣『川平村の「マヤヌ神」に関する覚書』(『八重山民俗誌』)では十一章、宮本演彦『南島・村々の祭り』(『南島研究』12号)では八章というように、章の数え方は様ざまある。とりあえず湧上にしたがった。

(4) この最後の二行「マユンガナシ・ティサリ／トード・サリ」の解釈には問題がある。湧上は「真世神司として神の宣り言を申し上げる」とするから、まだよいとして、喜舎場は「マヤヌ神に申し上げるようにならうかお願い申し上げます」

(『八重山古謡』) というようにまるで逆にとっている。宮本が「ディサリ」とする部分を湧上は「ディーシサリー」、喜舎場は「デ シサリ」としており、「ディ」「ディー」が「で」「と」して、「シサリ(ー)」が誦言ユンゲドクの最後につけられる「シサリ」とおなじで「申し上げる」といった意味だとすると、湧上の訳がもっとも正確だということになる。湧上はこの神口の全文と訳を載せていないので、湧上訳に近い宮本訳によった。

(5) 小野重朗はよくいわれる予祝について、それは「祭の本来の姿から離れた後世的な姿」で、「本来は祭の場に来臨する神によって(稲作りの過程がー引用者)歌われ、また所作されたのではないか」と述べている(『稲の叙事詩』(田唄研究)14号、『南島の古歌謡』所収)。小野のいうような意味まで含めて予祝といつてよいように思うが、われわれがそれほど厳密に意識せずに使用していることばに問題があることが指摘されており、重要だ。

(6) 神のことばはまわりの者がかけ合ひ的あひあひにうたうなかにみられるらしい。新城島上地のアカマタ・クロマタ神事の神との別れが近くなるころ、「別りぶしやーねーぬ ぬきぶしやーねーぬ/今出船いまでふねやりば 語りぬならぬ(別れたくもない。行きたくもない、しかしもう船出をしなければならぬ。しかたなく、泣く泣く別れるのだ)」というような「神たちの述懐」がうたわれる(『三隅治雄』八重山の他界神たいるびと「民俗芸能」37・38号)という。神口のようなものとは遠い抒情歌だが、神はうたわず、周囲の人が神の気持を神になつてうたう型にな

っており、神口から沈黙へをかながえるとき、注目されよう。(7) 南風野家は川平村の最初の御嶽である群星御嶽シユンブツの創設伝承にかかわって、その神元である「湧上」八重山川平村の村落構造と年中行事(『人類科学』昭48)が、このようにマユンガナン神事においても創始の家柄で、マユンガナンはまずこの南風野家から来訪を始める。(喜舎場、前場書)。

(8) この由来伝承で注意すべきは、穀物はあることは前提で、その豊作をもたらす作り方が問題にされていることである。川平に穀物の由来に関する伝承がどうあるのかまだわからないが、その意味ではこの由来は農作の始まりに対して、二次的な伝承ともいえる。しかし、しばしば沖繩にみられる村建ムラタテての伝承が洪水説語の型になっていることもおなじで、つまり村があり、人間もおり、そこに洪水がきて兄妹だけが残され、あらたに村建てをするというように、島も人もすでにあるように、このような伝承こそが村むらのレベルでは原初的なものであって、神がみによる国づくりなどは村むらを支配する王権の成立とかかわるもののように思える。歴史の流れと由来伝承における起源とは逆行しているのではないかとかながえている。

(9) わたしは祭式とか神話などは表現の仕方とかながえるべきで、その表現は共通の神話的幻想によって支えられているとかながえている。この神話的幻想という概念を立てておくと、聖婚ということも、祭と神話において、たとえば三輪山型の伝承の三つの型も統一的にとらえることが可能になってくる。詳しくは『原神話への構想ー神の話としての神話』

〔解釈と鑑賞〕昭52・10)、『古代詩論の方法試論(その5)』

〔文学史研究〕5号)で論じた。

三、「恋ひ」

近藤信義

昭和五十年四月～五一年四月の一年にわたった大野晋と渡部昇一の論争(言語・大修館)はまことに興味深かった。発端は岩波古語辞典(昭和四九年十二月)を特色づける上代特殊仮名づかいによることばの語源的解釈に対する渡部氏の疑問に発する。けんかの仕方まで教えてくれるこの論争で問われたことはいくつかのポイントがあるのだが当面私に与えられたテーマとかかわるのは、語源解釈において甲乙問題が果す有効性ということである。大野氏はすでに「日本語をさかのぼる」(昭和四九年十一月)において、上代特殊仮名づかいをその武器の一つとして、古代日本人の世界像を言語面から解明にむかわれている。だがこの書物の出版後(文学・岩波書店)において直ちに交わされた、論争阪倉篤義(昭和五十・四)大野晋(同六月)阪倉(同十月)や又別に母音体系の問題から(言語・大修館)誌上で交わされた、大野晋(一九七六・八)松本克己(同十一月)の論争等から垣間見ると、未だこの語学内の領域に多くの問題をはらんでいることが知られる。

上代特殊仮名づかいの研究史は既にも著大なことだが、本居宣長に発し、石塚竜暦「仮名遣奥山路」(寛政十年)に引きつがれ、近代に至って橋本進吉の新たな研究を生み、大野晋に受けつがれる。橋本進吉が記紀、万葉集の用字法を検討して古代十三音中に

甲乙二類の書き分けのあることを発表したのが昭和六年九月「上代の文献に存する特殊の仮名遣と当時の語法」(国語と国文学)であった。

折口信夫が「恋及び恋歌」(新潮)を発表したのは昭和九年八月である。

こふと言ふ語には一方、乞・請或は古く稀に「祈」に当るこふなど、宛て字する所謂四段活用のものがある。軽はずみな事は言へぬが、上二段活用と謂はれるものの含む所に、形式は問題外として古意が存して居り、「乞ふ」「請ふ」と謂った例は、意義の分化したものが普通だと見ねばならぬ様である。(全集第八卷二五二頁)

恋と言ふ字面を思ひ浮べる前に、かくまで煩しく、くり返して来たのだから、「魂こひ」と言ふ熟語が思ひ浮べられる様になって来た事と思ふ。

万葉時代すら既に、気どった人々があつて、「こひ」に「孤悲」など言ふ文学的字面を当てゝある。さう謂った独り思ひに耽つて居るものではなかったのが、わが民族の昔の「恋」であつた。声に出し呼ばゝつて、人の名を唱へたものである。つまり招魂と言へば誰にも納得のゆく事である。遠くにある魂を招き