

## 古語拾遺の論

吉田修作

一

古語拾遺の研究史は批判と擁護の歴史であった。それは、古語拾遺が平安初期の宮廷祭祀における斎部(忌部)<sup>(1)</sup>氏と中臣氏の争いの際、斎部氏の復権を願った氏の長老、広成によって大同二年に書かれた所謂愁訴状的性質を持つ異端の書であったことに帰因する。時の天皇、平城帝の求めに応じ、広成が日本書紀などに基づきながら、己れの氏族が如何に古代から宮廷祭祀に重要な役割を果たして来たかを説こうとする余り、ややもすれば斎部氏の身勝手な内容に陥る危険性を孕みつつ、他書にはない独自の記事を残すに至ったのである。そういう古語拾遺を守部(『稜威道別』卷二)や日下部勝泉(『古語拾遺疑齋』)<sup>(2)</sup>は強説、僻事の書と決めつけた。それに対し、宣長はその独自性を認める立場で『疑齋』に反駁し、篤胤は一步進んで拾遺の記事を尊重する態度を示し、更に池辺真榛は聖典の如きものとして礼讃した(『古語拾遺新註』)。斯様な賛否両論が併存する傾向は近代に入ってから続く。津田左右吉はその存在を多少は容認しながらも、結局は斎部氏による勝手な記紀の改変に過ぎぬと断じ、折口信夫に至ってはその価値を殆ど否定し、自分の学問にとって邪魔とな

るとまで言い切っている。<sup>(4)</sup>その一方で、栗田寛の『古語拾遺稜威男健』(昭和四年刊)、溝口駒造の『古語拾遺精義』(昭和十年刊)、飯田季治の『古語拾遺新講』(昭和十五年刊)などの注釈書が相次いで世に出され、『校本古訓古語拾遺』(昭和六年刊)や岩波文庫本『平叙古語拾遺』が加藤玄智によって上梓された。論文としては倉野憲司氏の「大殿祭及び御門祭の祝詞と古語拾遺との関係」、武田祐吉の「忌部の伝承」、<sup>(5)</sup>松村武雄の記紀神話との比較、最近の鎌田純一氏の研究などがあるが、古語拾遺が異端的であると同様、その研究も一部の学者の手に成るものが多く、あまり進んでいない。そんな中で、昭和五十一年、安田尚道・秋本吉徳校註、解説の『古語拾遺』(新撰日本古典文庫4)が出されたのは意義深い。それ以前は『新講』を除いて手に入りにくかった古語拾遺を身近にしたのみに留まらず、巻末に大林太良氏の「古語拾遺における神話と儀礼」他三篇の論文を収載し、<sup>(6)</sup>古語拾遺の側から日本神話や歴史を括え返すという視点を与えてくれた。

唯、古語拾遺の場合、神話学、歴史学、民俗学、<sup>(7)</sup>或いは氏族伝承からのアプローチはなされていても、文学の立場からの位置付けは殆どされていない。加藤玄智が上代日本文学講座の中で古語拾遺を

文学作品として扱おうと試みながらも徹底を欠いたように、各国文学史に一応取り上げられてはいても、それを文学史、或いは表現史の中で括えていこうとする観点は、管見に従えば今の所皆無といつてよい。本稿では古語拾遺を記紀、祝詞と比較することによって、文学史の中での古語拾遺の位置付けを行なってみたい。

## 二

古語拾遺の記事が記紀、特に日本書紀の影響を多く受けていることは、前述の津田左右吉をはじめ、武田祐吉、松村武雄などの論考によって既に明らかにされており、又、祝詞、殊に御門祭祝詞や大殿祭祝詞に古語拾遺と類似の表現が散見することは、諸注釈書、或いは前掲の倉野憲司論文に見られる所である。それら先覚の研究を踏まえて古語拾遺を軸としてそれらが如何なる関係にあるかを考えてみる。

A ……天日鷲神をして木綿を造らしむ……。櫛明玉神をして八坂瓊五百御統玉を作らしめ、手置帆負・彦狭知二神をして天御量「大小斤の雑の器等の名」を以て大狭、小峡の材を伐りて瑞殿「古語、美豆能美阿良可」を造り、兼ては御笠と矛盾を作らしむ。天目一箇神をして雑の刀斧及び鉄鐸「古語、佐那伎」を作らしむ。

B 仍りて天富命「太玉命の孫なり」をして、手置帆負・彦狭知二神の孫を率て、斎斧・斎鉏を以て、始めて山の材を採りて正殿を構立つ。所謂底都磐根に宮柱ふとしり立てて、高天原に搏風高しり、皇孫命の美豆の御殿を排き、造り奉仕也。故に、其の裔、今紀伊国の名草郡、御木・鹿香二郷に在り。

C 凡て神殿・帝殿を造り奉らむことは、皆、須らく神代の職に依るべし。斎部の官、御木・鹿香の二郷の斎部を率て、伐るに斎斧を以てし、堀にする斎鉏を以てす。然して後、工夫、手を下して造り畢る後に、斎部殿祭し及び門祭し、訖りて乃ち御坐ます所なるべし。而るを、伊勢宮及び大嘗の由紀・主基を造るときに、皆、斎部を預けず。遺てる所の四也。

右のA～Cは古語拾遺の記事であるが、Aは、天岩戸に天照大神が隠れた際、思兼神が斎部氏の祖、太玉命を召してその諸部の神達に祭場の準備をさせている所、Bは神武天皇即位の折の宮殿造営の様で、Aの天岩戸の条と対応する。Cは古語拾遺の最後に記された広成の愁訴状「所遺」十一箇条の一つである。A Bの如く、古代において斯様であった故、Cのように平安朝の現在も同様にあるべきだとするのが古語拾遺の基本構造を成しているのだが、これらに應ずる表現が大殿祭祝詞に見出せる。

「高天の原に神留ります、皇親神ろぎ・神ろぎの命もちて、皇御孫の命を天つ高御座に坐せて、天つ鑿の劔・鏡を捧げ持たまひて、言寿き「古語にことほきといへり。寿詞といへるは今の寿觴の詞の如し」宣りたまひしく、『皇我がうづの御子皇御孫の命、この天つ高御座に坐して、天つ日嗣を萬千秋の長秋に、大八洲豊葦原の瑞穂の国を安国と平らけく知ろしめせ』と、『古語にしろしめすといふ』言寄さしまつりたまひて、天つ御量もちて、事間ひし磐ね木の立ち、草の片葉をも言止めて、天降りたまひし食国天の下と、天つ日嗣知ろしめす皇御孫の命の御殿を、今奥山の大峡・小峡に立てる木を、斎部の斎斧をもちて伐り採りて、本末をば山の神に祭りて、中間を持ち出で来て、斎鉏をもちて斎柱立て

て、皇御孫の命の天の御翳・日の御翳と、造り仕へまつれる瑞の御殿……」<sup>(10)</sup>

大殿祭祀詞が御門祭祀詞とともに齋部氏の唱える祝詞であったことは延喜式によって確かめられ、古語拾遺の神武天皇即位式の条にも「殿祭の祝詞す〔其の祝詞の文は別巻に在り〕。次に宮門を祭る〔基の祝詞、亦別巻に在り〕」と記されている。古語拾遺の別巻の祝詞は現存しないが、古語拾遺と大殿祭及び御門祭の祝詞の注の付し方が酷似することから、新撰古典文庫の解説や倉野憲司氏は、延喜式の大殿祭・御門祭の祝詞と古語拾遺の別巻の祝詞とは略同じものと考えてよいとしている。これに従えば、齋部氏において古語拾遺と大殿祭及び御門祭の祝詞は平行して伝承管理されていたことになる。

然らば古語拾遺と大殿祭祀詞との差違は何か。右に挙げた如く、宮殿造営を古語拾遺では天岩戸、神武天皇の時とするのに対し、大殿祭祀詞では天孫降臨の際とするのが最も大きな相違である。ところが、大殿祭祀詞の冒頭部分は、倉野憲司氏の指摘通り、古語拾遺の天孫降臨条との類似が認められる。

于時、天祖天照大神、高皇産靈尊、乃ち相語りて曰く、夫れ葦原瑞穂国は、吾が子孫の王たる可き地なり。皇孫就て治りたまへ。宝祚の隆なること、当に天壤と与に窮無し。即ち、八咫鏡及び草薙劍二種の神宝を以て皇孫に授け賜ひて、永に天璽〔所謂神璽の劍鏡是也〕と為す。

古語拾遺、大殿祭祀詞ともに、天璽は一般にいう三種ではなく、鏡劍二種であり、古語拾遺では他に崇神天皇の条でも鏡劍二種としているので、「ここは玉を略した」(古典大系祝詞頭注)というより、

齋部氏固有の伝承と解すべきだろう。しかしここでも、皇孫に地上統治の命令を下す指令神が古語拾遺では天照、高皇産靈であるのに対し、大殿祭祀詞ではカムロキ、カムロミとされている点で異同がある。カムロキ、カムロミは他の祝詞にも登場する高天原の高祖で、大林太良氏、松前健氏は、このような相称的、対偶的な名称が原初的な指令神として相似しいと述べている<sup>(11)</sup>。古語拾遺は、齋部氏の祖、太玉命を高皇産靈の子としている関係上、天照とともに高皇産靈を重んずる傾向が顕著で、この指令神もその一つの現れと見做される。従って、指令神に関しては古語拾遺より大殿祭祀詞に古い要素が残存していると言つてよい。

次に古語拾遺Aと大殿祭祀詞に共通する「天つ御量」という語であるが、祝詞新講、古典大系祝詞では「はかりごと」と解している。祝詞の次の文脈「事問ひし云々」への続き方から言えば妥当な解釈のように思われるが、古語拾遺ではこの語に「大小斤の雑の器等の名」との注記が施されている。別に、出雲風土記楯縫郡の郡名由来の条に、「五十足る天の日栖の宮の縦横の御量は、千尋の栲繩持ちて百結び、八十結び結び下げて、此の天の御量持ちて、天の下造らしし大神の宮を造り奉れ」と見え、これを参考にすれば、古語拾遺の諸注の言う如く、天つ御量は瑞殿建築の際に使用する特別の道具と解される。唯、祝詞の文脈では、道具とすると続き具合に支障を来す故、折口信夫は祝詞の解釈として「ここは抽象的に考えて土地をはかる物差で、罪をはかる、昔の人は両方に感じていた」と説明している<sup>(12)</sup>。「事言ひし云々」を挿入句と見て、「天つ御量もちて」が「皇御孫の命の御殿を」に掛かると考えれば文脈は一応通るが、多少無理な所もあり、ここは折口説に従わざるを得まい。尚次いで

に言えば、「事問ひし云々」の詞章は六月晦大祓祝詞にもあり、ここでは「荒ぶる神等をば神問はしに問はしたまひ、神掃ひに掃ひたまひて、語問ひし磐ね樹立草の片葉も語止めて」となっており、この方が大殿祭祝詞より文脈は理解し易い。原初の混沌たる状態を草木の言問ひという言い方で提示するのは神代紀、常陸風土記にも散見する古代独特の表現方法で、その点はかつて論じたことがある。<sup>(13)</sup>

大殿祭祝詞の次の「天つ日嗣知らしめす皇御孫の命の御殿を、今奥山の大峡谷・小峡に立てる木を、齋部の齋斧をもちて伐り採りて云々」の件は、前掲の如く、古語拾遺A・Bと対応し、且つ、記紀などに見られぬ齋部氏独自の職掌を示す伝承である。表現としては、大殿祭祝詞が具体的であるのに比し、古語拾遺は、祝詞を前提としてそれを簡略化したような文体で、ここにも大殿祭祝詞の古さが現われている。更に、古語拾遺では手置帆負命、彦狭知命二神、或いはその孫の行為として語るのに対し、大殿祭祝詞にはそのような神名を出していない。尚、古語拾遺のこの二神は、その前文で前者を「讃岐国の忌部の祖」、後者を「紀伊国の忌部の祖」とする。これは、大殿祭祝詞が天孫降臨のこととしつつも、それが同時に今の祭式の時であるという、祭式特有の時間觀念に基づく過去と現在の混淆状態の中で唱えられるからであり、祝詞の「齋部の齋斧もちて云々」には古代から祭式時の現在までの齋部氏の歴史が凝縮、幻想されているのである。古代について述べながらそれがやがて現在と同一化していくという表現様式は、沖繩のクエーナなどにも見られる祭式言語の一つの特徴である。<sup>(14)</sup>そして、その古代と現在との繋りを保持しつつ古代を客体化していくことによって、祭式の循環的歴史観の変容がなされていく。古語拾遺に関して言えば、大殿祭の祭

式空間を、天岩戸、神武天皇、そして平安朝という風に、歴史的時問軸へ置換したと行うことができる。天岩戸、天孫降臨、神武天皇即位は孰れも大嘗祭の歴史化であるという西郷信綱氏の提言は、<sup>(15)</sup>記紀に限らず古語拾遺にも適応し得る。と言うよりむしろ記紀以上にその点が明確である。

記紀の神武即位の記述は比較的簡略であるが、古語拾遺では太玉命の孫とされる天富命を中心にかなり詳細に語られている。天富命は記紀、姓氏録などに登場しない神名で、池辺真榛は神武東征の際に戦場となった鳥見という地名と関連あるかとも説いている（『新註』。鳥見は、記紀、古語拾遺に共通した神武帝の祭場でもあり、祭式の齋主に祭場の地名を冠して天富命としたとも考えられるが、それ以上は何とも言えぬ。それは兎も角、天岩戸の太玉命の役をその孫天富命が、又、手置帆負、彦狭知二神の役を各々の孫が果すという具合に、天岩戸と神武即位は全くの相似形で行われており、その歴史意識は祭式の循環的歴史観とは異なっているものの、その隔りは然程大きくはない。それは、古語拾遺の神武朝の正殿造営の際に、祈年祭祝詞、六月月次祝詞などに使用される祝詞の常套詞章「底都磐根に宮柱ふとしり立てて、高天原に搏風高しり、皇孫命の美豆の御殿を排き、造り奉仕也」を引用し、続いて天つ罪・国つ罪に言及することによって、神武朝の祭式と平安朝のそれとが一体であるとする所にも窺われる。

一方、大殿祭祝詞では宮殿造営の後、屋船命により天つ奇し護言が唱えられる。

これの敷きます大宮地の底つ磐ねの極み、下つ綱ね、這ふ虫の禍なく、高天原は、青雲の靄く極み、天の血垂り飛ぶ鳥の禍なく、



掘り堅めたる柱・桁・梁・戸・欄の錯ひ、動き鳴る事なく、引き結へる葛目の緩び、取り茸ける草の噪きなく、御床つひのさやき、夜目のいすき、いづつしき事なく、平らけく安らけく護りまつる神の御名を白さく……

この詞章は古語拾遺には載せられていないが、倉野憲司氏、白石光邦氏はこれが大殿祭祝詞の最も原初的な部分であろうと説いてい(16)る。そして、倉野氏が指摘する如く、この護言は願宗紀の室壽詞に通ずるものがある。願宗紀の方は歌謡的色彩が濃くなっているが、右の護言は対句が多用され、歌とも語りともつかない祭式言語の古風な面影を留めている。最近、始源的な祭式言語においては歌と語りが未分化状態にあったとする見解が古橋信孝氏、藤井貞和氏、吉本隆明氏などによって提出され(17)、私もそれらを踏まえて歌と語りの分化する過程を別に論じたが、右の護言から願宗紀の室壽詞へ(18)の方向も正にそれに該当する。祝詞では護言とその前後の部分との表現の質の差違は然程認められないが、記紀に至ると歌と語りは明瞭に弁別されている。従って、表現史的に見れば、祝詞は記紀以前の表現様式を残存させていると言つてよい。斯様な祝詞を一步歴史に近づけたのが古語拾遺である。既述した如く、古語拾遺の表現は祝詞に基づいている所があり、その歴史意識は時間的に連続ではなく、祭式のそれに還元され得るものである。その意味で、古語拾遺では神武天皇の次が崇神天皇であることは興味深い。

崇神天皇条では神武天皇程詳細ではないものの、即位式によって天岩戸の再現が行われ、次いで笠縫邑への天照の遷御となるが、大林木良氏は、これも岩屋から出た天照を新殿に遷座した天岩戸の条と対応すると説く。その宴席で神楽の「宮人」の異伝歌が披露さ

れ、古語拾遺では神楽歌はこの崇神朝の歌に由来するとの注を付しているが、これは何とも言えぬ。むしろ、平安朝の神楽などの祭式で歌われていた歌の起源を崇神朝に求めたと見るのが妥当であろう。それが何故に崇神天皇であったのか。ここで崇神天皇が神武天皇と同様に書紀でハツクニシラス天皇と称されていたことが想起される。(19)天照の笠縫邑遷御を含めて、崇神天皇は古代のエポックメイキング的な節となる存在であり、そういう二人の天皇をクローズ・アップする古語拾遺からは、通史的に完成された記紀以前の歴史観を垣間見ることができる。

## 三

そこで古語拾遺と書紀とを対比してみる。前述の如く、古語拾遺は表現や表記において書紀の影響を色濃く受けており、それは天岩戸の条についても例外ではないのだが、前掲の古語拾遺Aの部分に關しては、神代紀三の一書の天香具山の真坂木の下枝に祭具を据える箇所に

栗国の忌部の遠祖天日鷲が作ける木綿を懸て、乃ち忌部首の遠祖太玉命をして執り取たしめて、広く厚く称辭をへて祈み啓さしむ。

とあるのが類似しているのみで、書紀同段の本文や他の一書には太玉命の他は全く該当する部分が見当たらない。それに対し、書紀の天孫降臨条の大物主の祭式の箇所には次のようにある。

即ち紀国の忌部の遠祖手置帆負神を以て、定めて作笠者とす。彦狭知神を作盾者とす。天目一箇神を作金者とす。天日鷲神を作木綿者とす。櫛明玉神を作玉者とす。乃ち太玉命をして、弱肩に太

手繩を被けて、御手代にして、此の神を祭らしむるは、始めて此より起れり。

武田祐吉の指摘する如く、この箇所は古語拾遺Aとの類似が認められ、右に登場する神々には、櫛明玉神を除けば、書紀や古語拾遺によって、忌部系の神であることが確認される。櫛明玉神も、古語拾遺の最初の段に「出雲国玉作の祖」とあり、玉作の属する意宇郡には出雲風土記に忌部神、和名抄に忌部郷の名が見えるので、忌部と関係する神と見做される。従って、右の天孫降臨の条は忌部氏の伝承に基づいていることは明確だが、問題は、古語拾遺が天照の祭式であるのに対して、ここでは大物主の祭式である点、そして、古語拾遺で宮殿造営の神とされた手置帆負神、彦狭知神が、ここでは作笠、作盾を担当している点である。この点に関して武田祐吉は天孫降臨の条の大物主祭の記事の方が忌部氏の伝承の原形だろうと推測し、大林太良氏もそれに賛同している。武田説はその根拠を明らかにしていないが、大林氏は、先掲の古語拾遺の崇神天皇条における天照の笠縫邑遷座と、天岩戸の条での天照の岩戸から新殿への遷座との対応関係などを挙げ、更に上田正昭氏の「アマテラスをまつた磯城神籬は、神体山である三輪山の磐境周辺に求められ、三輪山の祭祀権を掌握した大王家は、その地に大王家のいつきまつる日の神をもまつるのである」との指摘を援用して、武田説を補填している。この武田、大林説はその背後に三輪王朝から大和朝廷への王権交替という問題を孕んでおり、興味深いのだが、それは兎も角、表現においても、右の大物主祭式伝承の中に「太玉命をして弱肩に太手繩を被けて云々」というように祝詞の常套句が用いられていることは、祭式言語の面影を留めているものとして注目される。

そして、右の伝承は大物主祭式を説明する縁起譚として独立し得る完結性を有しており、その面で、天照復活儀礼の一部である書紀や古語拾遺の天岩戸の条とは趣きを異にする。これは、忌部氏の大物主祭式の伝承を天照のそれにスライドさせることによって、祭式権の統合を図ろうとしたものと解釈される。書紀の天孫降臨の大物主祭式と天岩戸との間に古語拾遺の天岩戸の条を置いてみると、忌部氏の大物主祭式の縁起譚が天照の祭式神話の中に吸収されて変容し、やがて解体していく過程が辿れるのである。

一般に、祭式がその共同体の共同幻想に支えられて完全に機能している限りは、その祭式に対する説明は必要ないものであったはずだが、その共同幻想がその共同体の解体或いは再編成などに伴って稀薄になり、祭式が形骸化した場合、祭式は消滅の一途を辿るか、さもなければ逆にその祭式の維持の為に祭式の権威を示す説明が要請されてくる。<sup>(21)</sup> 祭式の由来譚、歴史化とはいう過程を経て生じるのだが、それが共同体の祭式の縁起譚の段階では、宮廷の歴史とは係りなく、祭式の循環的時間をある一つの過去に凝縮するという形態で存在した。それは既述した如く、祭式言語の一部を残存する形で、現在の祭式との連絡を付ける為に説明的に語られたのである。書紀の天孫降臨の条に組み込まれた忌部氏の大物主祭式伝承も元来はそういう独立した一つの形態を有していたものと思われる。それが宮廷の歴史として再編成される際には当然変容を余儀なくさせられる。<sup>(22)</sup> 忌部氏の大物主祭式伝承にあった祝詞的部分が脱落していったのもその変容の過程であっただろう。そして各共同体の側でも、自己の伝承を宮廷化し、宮廷の歴史における自己の伝承を誇示することによって、宮廷との結びつきを強化し、各々の勢力の

保障を得ようとしたのである。忌部氏の場合にも書紀編纂以前にそのような宮廷との関係を説く伝承が存在したに相違ないが、中臣氏の興隆の結果、忌部氏の伝承は中臣氏の伝承に圧倒されて後退していった。藤井貞和氏などの言を借りれば「忘滅」<sup>(23)</sup>されていったのである。従って古語拾遺は「忘滅」された側の声を代表しているとも言える。その意味で、古語拾遺と共通した要素を持つ先代旧事本紀が、先掲の古語拾遺A、Bといった他には見られない独自の記事をそっくりそのまま採用しているのは面白い。無論、古語拾遺には他の氏族伝承も内包されており、書紀などの影響を受けているので、原理的にであるが、古語拾遺を照射することによって書紀編纂以前の歴史観、或いは共同体と宮廷との伝承のあり方を明らかにすることはある程度可能である。

その一方で、各祭式の詞章が延喜式祝詞と同じとは言えないまでも、かなり近い形で脈々と伝えられていた。最近、三浦佑之氏が祝詞と記紀とを比較して、祝詞が昔と今の一体感を示そうとするのに対し、記紀では昔を客観的に叙述する方向へ向かっているとの論を発表している。<sup>(24)</sup>三浦氏の扱ったのは竜田風神祭祝詞と記紀の崇神朝の記事であるが、これは他の祝詞とそれに応ずる記紀についても通用する。唯、三浦論文がそれを口承から記載という契機のみで論じているのは聊か物足りない。そこに表現様式並びに歴史観の変容という観点も加えるべきだろう。斯様な観点に立って古語拾遺と祝詞、書紀を見てみると、祝詞は書紀よりも古代的であり、古語拾遺はその中間に位置付けられる。それは、表現様式においては祭式言語から祭式を説明する語りへの展開として、歴史観においては昔と今の未分化から分化への過程として括えられる。古語拾遺には祝詞程

ではないにせよ、昔と今の一体化が見られ、書紀に至ると同じく編纂時の今の説明として昔が語られるにしても、今と昔は古語拾遺よりも緊密さを欠いており、昔を客体化しようとする志向性が働いている。そして、そういう志向性は祭式と相入れない故、祭式から語りを独立させる力を生み出す。例えば、記紀の神武東征に際し天皇が熊野で一時仮死状態に陥ったり、天皇の分身ともいべき稻飯命<sup>いなひのみこと</sup>や三毛入野命<sup>みけいりののみこと</sup>が常世国或いは妣の国に赴いたりするのは、神武の死と復活の儀礼に還元し得る要素を持ちつつ、祭式の説明という範疇を越えた新たな語りの段階に到達している。<sup>(25)</sup>大変大雑把に言えば、このようにして歴史の物語化が行われていくのであり、更に昔が今から断絶し、今に対比されていく時、そこに昔語りの世界が開けていくのである。<sup>(26)</sup>

## 〔注〕

- (1) 忌部氏は、『日本逸史』巻十二によれば、延暦二十二年三月、正六位上忌部宿弥弥成等が齋部と改めることを許されたとあり、以後中央の忌部氏は齋部と記すようになった。古語拾遺でも、中央の忌部氏は齋部、地方の忌部の諸氏は忌部と表記を異にしている。従って、本稿では古語拾遺、祝詞の時には齋部、日本書紀の場合には忌部と記すことにする。
- (2) 『橘守部全集』第一巻所収。『本居宣長全集』第八巻所収。
- (3) 『古語拾遺疑齋辨』(『本居宣長全集』第八巻所収)。『古史徴』(『平田篤胤全集』第五巻所収)。
- (4) 津田左右吉著『古語拾遺の研究』(『津田左右吉全集』第二巻所収)。  
『折口信夫全集』第三巻 一五五頁。
- (5) 倉野憲司著『古代文学研究』三六七～三七四。『武田祐吉著作集』第三巻 二九〇～二九五頁。以下倉野、武田説はこれに基づく。松村武雄著『日本神話の研究』第一巻 二〇三～二〇四頁。鎌田純一氏「古語拾遺の改竄者は誰か」(『国学院大学日本文化研究所紀要』第十一集)及び「古語拾遺諸本概説」(『同紀要』第十三集)。

論の遺拾古語

- (6) 以下、大林説はこの論文による。本書には他に宮田登氏「古語拾遺と民俗学」、森秀人氏「古語拾遺と古代祭政」が収載され、別冊付録として谷川健一氏、水野祐氏、森秀人氏による「古代史について」という対談が収められている。
- (7) 民俗学の立場からは、柳田国男が「一目小僧」「目一つ五郎考」(『定本柳田国男集』第五卷所収)の中で古語拾遺に登場する天目一箇神について論及している。
- (8) 加藤玄智「古語拾遺」(『上代日本文学講座』第四卷所収)。
- (9) 古語拾遺の引用は『新撰日本古典文庫4』に従う。以下同。
- (10) 祝詞、書紀、風土記の引用は日本古典文学大系本に従う。以下同。
- (11) 大林太良前掲論文。松前健氏「大嘗祭と記紀神話」(『日本書紀研究』第四卷所収)。
- (12) 『折口信夫全集 ノート篇』第九卷 二六一頁。
- (13) 拙稿「『草木言語』の論」(『慶応義塾高等学校紀要』第一〇号)。
- (14) 沖繩本島の真知志村識名で種子しの日しきなに歌われる「アマウエダー(天親田)」などがその典型であり、その点是小野重朗氏が「生産叙事歌をめぐって」「稲の叙事詩」(『南島の古歌謡』所収)で取り上げている。
- (15) 西郷信綱氏「神武天星」(『古事記研究』所収)。
- (16) 倉野憲司前掲論文。白石光邦著「祝詞の研究」一三九〜一四〇頁。
- (17) 古橋信孝氏「古代詩論の方法詩論(その5)」(『文学史研究5』)、藤井貞和著『古日本文学発生論』、吉本隆明、藤井貞和对談「歌謡の発生をめぐって」(『国文学』昭和五五年十一月号)など。
- (18) 拙稿「へうた」と「へかたり」(『シリーズ古代の文学7 古代詩の表現』所収予定)。「へうた」と「へかたり」においては歌を中心とする形成過程を語りとの係りの中で検討したが、本稿は語りの形成過程を追求するものであり、その意味で二つの稿は相補う所をもっている。
- (19) 古典文学大系『日本書紀』の補注や西郷信綱前掲論文にこの点に関する言及がある。
- (20) 上田正昭著『大和朝廷』九三頁。
- (21) この考えは、古橋信孝氏の「うたわれたり語られたりしたのは神話的幻想であって、その神話的幻想の説明が神話になる」(前掲論文他)との見解に基づいており、前掲の拙稿(注18)でも同様のことを述べた。
- (22) 宮廷の歴史に組み込まれることによって変容していく例としては他に、以前論じたイザナギ・イザナミの子のヒルコの伝承がある。「ヒルコ伝承」——『シリーズ古代の文学5 伝承と変容』所収——。
- (23) 「忘滅」という視点は黒田喜夫氏によって提示され(『彼岸と主体』)、藤井貞和著『古日本文学発生論』はその提起を踏まえて論を展開している。
- (24) 三浦佑之氏「へ神語り」論・試論——竜田風神祭祝詞を通して——(『共立女子短期大学文科紀要』第二三三号)。
- (25) 西郷信綱氏は前掲論文で、神武東征が大嘗祭の死と復活の儀礼に還元されることを説いており、それは一応認められるのだが、逆に神武東征はそうした祭式の説明のみに終っていない所にも意を用うべきである。他に以前考察した来目歌の箇所も当然それに該当するが(『諷歌倒語』の論)——『古代文学』一九号)、ここでは来目歌という祭式言語が含まれており、語りを中心に考えれば、それは祭式の説明から新たな語りへ至る過渡的段階と括えられる。
- (26) この問題は、「神語り」と「昔語り」というテーマで最近よく取り上げられている。例えば「神語り・昔語りの世界」(『解釈と鑑賞』昭和五五年十二月号)、藤井貞和著前掲書、西郷信綱氏「神話と昔話」(『神話と国家』所収)、三浦佑之氏「へ神語り」と「昔語り」——カタリ表現へ——(『日本文学』一九七九年九月号)など。