

歌の〈こころ〉と「無心所着歌」

猪股 ときわ

1

『古今集』仮名序冒頭「やまと歌は、人の心を種としてよろづの言の葉とぞなれりける・・・」が歌を「心」と「詞」で捉えようとしていることは周知であるが、野田浩子氏はそれがすでに宝龜三年(772)藤原浜成『歌経標式』に始まることを指摘している。⁽¹⁾

・・・歌を詞と同列に置こうとしたことが〈こころ〉を問題とすることになり、それが〈こころ〉を引き出した。あるいは引き出そうとした所に止まっているのが『歌経標式』であるが、歌をこのように〈こころ〉と〈ことば〉で捉えようとすることがやがて古今序に明確に示される。それは喩を問題にしたことで〈こころ〉を浮かびあがらせた『歌経標式』の功績といつてよいのではないか。その点でこれはやはり歌学書の嚆矢としての意味を十分にもっていると言えるであろう。

「〈こころ〉を引き出した」のは中国詩学に見出せない、浜成特有のものだった⁽²⁾、とも指摘されるところから、『歌経標式』はまさに、日本の歌の論である「歌学書の嚆矢」だったということができよ

う。しかし、歌を〈こころ〉と〈ことば〉で捉えるみかたは、「歌学」のみならず現在歌を論ずることを「作者の〈こころ〉」がどのようによまれていたかを論ずること、とするときにまで及んでいると思われる。このみかたを批判し、「作者の〈こころ〉」をいったん置いて歌のことばだけをとりだす、という方法(表現論)を試みる場合にも、「作者の〈こころ〉」は残されたしこりのように私達を捕えてくるのではないか。

だが、私達が歌を論じようとするときに〈こころ〉と同時に誰の歌か、ということから逃れられないことも実はすでに『歌経標式』に示されていた。そこに挙げられた例歌には、作者未詳とおもわれる「如_下詠_上龍田山_上歌曰_上」などの幾例かを除いたすべてに「如_下柿本_上子賦_上長親王_上歌曰_上」のように歌をよんだ者の名がついているのである。歌のことばあるいは歌の本質を論じるならば歌だけを例示すればよいのではないか。

ここで浜成が『歌経標式』序を歌の始まりから言い起こしていることには着目される。歌の始まりを言うとは歌というものがなぜよまれたのか、その起源を問うことであろう。結論的に言えば、こ

に歌の論が歌の由縁、由来と密接に結びついて始まったこととなる。論と、歌の由縁を語る―始めて歌をよんだ者とそのへこころをあきらかにすることとは分かちがたく結びついていたのである。誰がよんだ歌であるのかはいわばその歌の由縁の一部として、切り離せないものだったのではないだろうか。⁽⁵⁾

そうだとしても、なぜ歌には由縁またはへこころやへこころのにないて（誰がよんだのか）が求められるのか。また歌の始まりを言うことと、個々の歌の由縁を語ることは、結びついていたとしてもはたして地続きにあるのか。

本稿は「表現論」を批判的に継承すべく、『万葉集』巻十六の「無心所着歌」という題詞を手掛かりとしてこれらのことを考えていこうとするものである。「無心所着歌」は「心の着くところの無き歌」と言われていることにおいて、へこころとへこころとといふ二元的な捉え方を相対化してくれるようにおもわれる。

2

無心所着歌

吾妹児之 額尔生流 双六乃 事負乃牛之 倉上之瘡

16三八三八

吾兄子之 憤鼻尔為流 都夫礼石之 吉野乃山尔 氷魚曾懸有

懸有、反云佐我礼流 16三八三九

右歌者、舍人親王令侍座曰、或有作無心所由之歌一人者、賜以錢帛。于時、大舍人安倍朝臣子祖父乃作斯歌獻上。登時以所募物、錢二千文給也。

題詞の「無心所着歌」は左注の舍人親王の言葉のなかの「無所由

之歌」に対応していると考えられる。「無所由」については、『万葉集』の歌に用いられている「所由無」、「由縁母無」を参考にできる。

・・・・天下 四方の人の 大船の 思憑みて 天水 仰て
待に 何方に 御念めせか 由縁母無 真弓の丘に 宮柱 太
しき座して 御あらかを 高知り座して・・・ 2一六七
所由無佐太の岡辺にかへり居ば島の御橋に誰か住まはむ 2一八七

この一例ずつしかないのだが、人麿の日並皇子尊殯宮挽歌（2一六七）にみられる「由縁母無」のほうは「・・・何方に御念しめせか津礼毛無 城上宮に・・・」（13三三三六）「・・・何方に念ひけめかも 都礼毛奈吉 佐保の山辺に・・・」（3四六〇）の例からツレモナキと訓まれている。一方の「所由無」は前者に続く皇子尊宮舍人等の慟傷作歌二十三首のうちであり、同様にツレモナキと訓み習わしているのでよいだろう。すくなくとも「由縁」と「所由」とは、同じような内容に当てられていたとわかる。⁽⁶⁾

とすれば、「無心所着歌」左注の「所由」を巻十六巻頭「有由縁并雑歌」の「有由縁」と引きあわせてみるができるだろう。巻十六に納められている「昔」で始まったり「伝云」で始まったりする由来伝承を伴う歌は文句なくこの「有由縁」歌に相当する。対する「無所由」歌は、そのような由来伝承の伴わない歌ということになる。⁽⁷⁾ すると題詞の「無心所着歌」に言うへこころは歌にとって由来伝承にあたるのだろうか。確かに巻十六の「由縁」にはへこころの語が頻繁にでてくる。とりあえず三七八六から三八一五までの「昔」で始まる序と「右（歌）伝云」で始まる左注を書き出して

みる。(へところ)の語がないものは歌番号のみあげることとする。)

(1)昔者娘子・・・その両の壮士哀慟に敢へずして、血の泣襟に漣れ、各陳三心緒二作れる歌 (三七八六～七)

(2)或は曰はく、昔三の男・・・時にその壮士等、哀顔の至に勝へずして、各陳三所心二作れる歌三首 (三七八八～九〇)

(3)昔老翁ありき。号を竹取の翁と曰ふ。・・・「慮はざる外に偶に神仙に遭へり、迷惑之心敢へて禁ふるところなし。近く狎れにし罪は、希はくは贖ふに歌をもちてせむ」といふ。すなはち作れる歌一首并短歌 (三七九一～八〇二)

(4)昔者壮士と美しき女とあり・・・時に娘子意欲三親令レ知。因りて歌詠を作りその夫に送り与へたる歌に曰はく (三八〇三～五)

(5)右は伝へて云く、時に女子・・・壮士その親の呵嘖はむことを悚惕りて稍有三猶予之意一。これに因りて娘子のこの歌を裁作りてその夫に贈り与へきといへり。 (三八〇六)

(7)右の歌は伝へて云く、葛城王の陸奥国に遣さえし時・・・時に王意不レ悦、怒の色面に顕る。ここに前の采女あり、風流びたる娘子なり。左の手に觴を捧げ、右の手に水を持ち、王の膝を撃ちて、この歌を詠みき。すなはち王意解悦、楽飲すること終日なりといへり。 (三八〇七)

(8)右の歌は伝へて云く、昔者鄙人・・・すなはち彼の鄙人之意、弥増三愛妻之情一、この歌を作り、美貌を賛嘆しきといへり。 (三八〇八)

(9) (三八〇九)
(10) (三八一〇)

(11)右は伝へて云く、時に娘子・・・娘子、保恋傷心、痾疹に沈み臥り・・・ (三八一一～三)

(12)右は伝へて云く、時に娘子・・・ここに父母之意、壮士いまだ委曲なる旨を聞かずとして、すなはち彼の歌を作りて報へ送り、以ちて改め適きし縁を顕しき。 (三八一四～五)

(1) (2)は娘子の死という出来事の重要な関係者が悲しみのへところをのべて歌をよみ、(4) (8)は娘子、鄙人、娘子の父母がそれぞれの事情においてのへところが相手に伝えたり、顕わしたりするのによんだ。(6) (7)のへところは以上とは反対に歌を贈ったりよみかけたたりした相手側のへところを言っている。(7)では「意(へところ)に悦びず」から「意解け悦びて」というへところへの変化に歌がかわっていた。この歌は王のへところを動かすほどの歌だったというのである。(6)のほうは歌を贈ってからの夫のへところがわからないけれども、(7)を照らし合わせれば「猶予之意(たゆたふところ)」が好転したことを予想させる。(11)は歌を作った事の直前のへところへではないが、こうして日々瘦せ衰え、死にそうになった娘子は夫の君が呼ばれると「すなわち歎歎き滯を流して、この歌を口号」し、死んでしまったという過程は、つのにつにつのった恋のへところが「口号」せしめているのかもしれないと思わせる。(11)をそのようにみるならば、「時に、壮士哀嘆びて涙を流し、歌を裁りて口号」(5)、「ここに娘子怨恨みて、聊かにこの歌を作りて献上りき」(9)、「此れに因りて、娘子この恨の歌を作りて、還し酬へき」(10)と、へところへという語が直接表わされないばかりも、よみてのへところが「由縁」の焦点になっていくかみえる。「哀嘆」のへところへ、「怨恨」のへところが(5)や(10)の歌にあらわされ

る、というように。

だが、ここで「由縁」に説かれたへこころがそれぞれの歌にどのようにあらわされているか、あるいはその歌が相手のへこころにどうはたらきかけることができたのか、などを問うまえに問題としたいのは、その歌がなぜよまれたのかを説くことが、以上の例にみるかぎり、歌がかつてよまれた時のよみてのへこころやよみかけられた相手のへこころを明かすことであつたという点である。よみて側のへこころや、相手側のへこころへの歌のはたらきかけ、といったことは、その歌がなぜよまれたのかを説くときに初めて言いあらわされるのである。歌にとってのへこころがなにか本質的な、歌の生成以前にかかわっているように感じられるとすれば、それはへこころがすなわち歌の「由縁」、「所由」であつたらではないのか。

3

一方『万葉集』の左注・題詞には「所由」が二例みいだせる。「由縁」は巻十六のみ)。いづれも歌の「所由」を言うものでないのは「所由」―ゆゑ、が広く物事がなぜ起こりここにあるのかの理由を言うのもあれば当然である。ただしそのうちのひとつ巻二の九十番歌左注が『日本書紀』の占いの場面を引用するものであつたことはみおとせない。

(允恭天皇)二十四年夏六月、御羹の汁疑りて氷となりき。天皇異しびて、卜其所由、卜者の曰さく『内の乱あり。けだし、親々相けたるか云々。』といへり。よりて太娘皇女を伊予に移す。

(『万葉集』引用による)

物事の起こりはいったい誰が語り明かせるのか。夏というのに食膳の汁が凍つたという怪異の理由、「所由」は卜者のことばによって明らかになつた。卜者はここでは占いに頼れた神意をもとにその結果を奏上していると思われるが、神意は占いのことばにしばしば「御心」という語で言い表わされている。

この天皇の御世に、疫病多に起こり、人民尽きなむとす。しかして、天皇愁へ歎きて、神床に坐す夜、大物主大神、御夢に顕れて曰らさく、「こは我が御心そ。かれ、意富多々泥古をもちて、我が前を祭ら令めば、神の気起こらず、国も安平けくあらむ。」
 ・・・すなはち意富多々泥古をもちて、神主として、御諸山に意富美和の大神の前を拝き祭りたまひき。
 (崇神記)

ここに天皇患へ賜ひて、御寝ませる時、御夢に覚して曰らさく、「我が宮を天皇の御舎のごと修理めば、御子必ず真言とはむ。」かく覚したまふ時、布斗摩邇々占へて、何の神の心そと求むるに、その祟りは、出雲大神の御心なりき。
 (垂仁記)

また、建内宿禰沙庭に居て、神の命を請ふ。ここに、教覚へたまふ状、具に先の日のごとく、
 ・・・しかして、具に請ふらく、「今かく言教へたまふ大神は、その御名を知らむと欲ふ。」
 とこふすなはち、答へて詔らさく、「こは天照大神の御心そ。

(仲哀記)

病や死の原因は問い掛けに対して答える特定の神の「御心」にあつた。「我が御心」「〇〇神の御心」とは凶事を起こした神の意向であり、神の名乗りでもあることで神の顕れそのものだったろう。

ひとつめの崇神記の夢ことばは「こは我が御心そ・・・」というだけで「我」の名が明示されない。にもかかわらずその夢を見てい

る当人にはオオモノヌシノオオカミが顕れて語っていると知れていたのだと考えることができる。「神床」に座した夜の「御夢」にはまさに「大物主大神」が顕れている、そのシャーマニクな夢見の体験をことばで言いあらわしたときに「こは我が御心そ」という言い方がなされる。夢を見ている「我」のことが同時に「大物主大神」のことばである状態を示す語が「我が御心」であった。「我が御心」とはそれだけで特定の名を負う神の現前であったのだ。

第二の垂仁記の例は夢見をし、さらに「布斗摩迹々占ふ」ときに「何の神の心そ」と問い掛けている。神の名を求めるとはどの神の「心」かを問うのであった。神の答えは、ここでは地の文になってしまっているが、ひとつめの例や第三の例から「出雲大神の御心そ」もしくは「我が御心そ」であったと予想される。第三の仲哀記の場合、「その御名を知らむと欲ふ」と神名を問うが神自身による答えは「こは天照大神の御心そ」と名に「御心」の語を添えている。「こは天照大神の御心そ」という言い方をする事によって神自身の答えらしくなったのである。⁽⁸⁾

また、地名の起源を説く要には「(速素佐之男命)吾来此地、我御心須々賀々斯。」(『古事記』・「須賀」)、「(所造天下大神命)吾御心之波夜志」(『出雲国風土記』「林郷」)などの言い方がされる。さらに「御心広田国」、「御心長田国」(以上は神功紀)というようにかつて神の鎮まった由来が地名の上に「御心」一語に集約させてつけられているものもある。⁽⁹⁾「みこころ」という語は特定の神の意志とその現前として、事の起こりそのものを言い顯わすものと捉えられていた。この意味でも「みこころ」と物事の「所由」―ゆゑとの結びつきが考えられるのである。

「み」を冠する「みこころ」自体けして普通のことばではなかったろうとは、現代においても「心から・・・」と言えばその後続く物言いが真実味を増すように感じることからも予想できる。

ここに綾糟等、懼然り恐懼みて、すなはち泊瀬の中流に下て、三諸岳に面ひて、水を歌りて盟ひて曰さく、「臣等蝦夷、今より以後子子孫孫、清き明き心を用て、天闕に事へ奉らむ。もし盟に違はば、天地の諸の神および天皇の靈、臣が種を絶滅えむ。」(敏達紀)

引用した敏達紀十年の個所は天皇の詔「・・・元悪を誅さむとす」に続くものである。アヤカスが自らの「清明心(きよきあかきこころ)」を申し上げるには、泊瀬の中流に下り、水を歌って、三諸岳に向って言わなければならなかった。そうした手続きは「みこころ」を顯わそうとする「御夢」や「布斗摩迹々占ふ」、「沙庭に居る」といったものに対応する、ウケヒの一種と考えられる。⁽¹⁰⁾おそらくアヤカスはこうして御諸山の神と向かい合っている。そこに言い表わされるのがアヤカスの「清明心」であった。呉哲夫氏『清明心の発生』はこの用例から次のように述べている。⁽¹¹⁾

清明心とは、思想的には、神的超越的な存在に接した時に初めて生じる相対倫理の謂であって、この場合の主体は他者(超越的なもの)にあるといつてよく、神聖なものと「面ひ」合う中から心は自覚されている。

呉氏は「みこころ」が人(「主体」)の側にあるのではなく、人にとって向こう側からもたらされるもの(「他者」)であると指摘する。

同様に歌をよむときにもへこころは歌のよみてについできて、歌をよませるものと捉えられていた。

かれ、大毗古命、高志国に罷り往く時、腰裳服る少女、山代の幣羅坂に立ちて歌ひて曰く、

みまきいりびこはや みまきいりびこはや おのがををぬ
すみしせむと しりつとよ いやきたがひ まへつとよ いや
ゆきたがひ うかかはくしらにと みまきいりびこはや

ここに、大毗古命、怪しと思ひ馬を返し、その少女を問ひて曰く、「汝が謂へる言は何の言。」といふ。しかして、少女答へて曰く、「吾は言はず。ただ詠歌ひつるにこそ。」といひて、すなはちその所如も見へずて忽ちに失せぬ。かれ、大毗古命、更に還り参上り、天皇に請ふ時、天皇答へて詔らさく、「こは山代国に在る我が庶兄建波迹安王、邪き心起せし表とするにこそ。伯父、軍興して行すべし。」
(崇神記)

歌をうたった少女の「吾は言はず。ただ詠歌ひつるにこそ」という答えは多田一臣氏の指摘のように「この歌が《神の語はしめ給ふ》歌にほかならないことを示唆する」だろう。⁽¹²⁾ うたいの少女はたまたうたわされてしまったのだ。だからうたい終わってしまった後に自分になぜうたったのかをオオビコに言うことはできない。ただ、記の文脈に即して読めば、「神」にうたわされたというよりはタケハニヤスの「邪心」にとりつかれ、うたわされていたとみるべきではないか。自分は全く知らない者のへこころでさえもがうたいを捕えてうたわしてしまうことがあったのである。歌はへこころをうたうのではなく、へこころによってうたわされてしまうものだった。或るひとりの少女はへこころを担い、負っているときに「う

たいて」に成ることができるのである。

一方オオビコは「汝が謂へる言は何の言」と問うていて少女がうたった歌を「謂へる言」、コトと誤解したかのようだ。しかしそうではあるまい。むしろこの問いからオオビコが少女のうたった歌そのものを「言(こと)」と受け止めていたことを知ることができる。⁽¹³⁾

歌がコトでもある、ということはヤチホコの「神語」の「ことのかたりごとをば」などから始源的な歌の在り方として論じられてもいる。⁽¹⁴⁾ 歌が始源のコトをあらわすものとして神のことばとみなされながら、どのような神の頭れか分からないときオオビコに「怪し」と思わせたのだ。換言すれば「怪し」とは、歌はへこころをはらむものだとみなされながらそれが不明な状態であった。歌のもたらした知らないコトの世界、いわば未知のへこころそのものが今自分を捕えているという危機的な状態にあるオオビコは「何」と詰問せずにはいられないのである。「何」と問わせ、天皇の「答へ」を導くのは「怪し」と思わせる歌のちからであったと考えられる。

歌のへこころの問題として重要なのは歌のことばがへこころすなわち起源のコトを隠すことによって歌の外側にも問いと答えということばを要求してくる点にある。

ところで幣羅坂から帰り参上したオオビコは今度は天皇に答えを「請ふ」た。天皇はそれに答え「こは山代に在る我が庶兄建波迹安王、邪き心起こせし表とするにこそ・・・」と歌のよまれた理由を明らかにした。この天皇の答えがそのまま巻十六の「由縁」につながるわけではないことは、「昔」や「伝云」で言い始められてはいないことから明らかである。しかし「由縁」もその原型は歌が「何の言」という問い掛けを促すところから語り出された、と想定する

ことは可能ではないか。⁽¹⁵⁾ ここには歌のはらむ謎としての由縁を歌から知ることができたのは天皇のみであったことが説かれている。それは同時に歌にはられたへこころを知り、決定するのがほかならぬ天皇でこそあったことというところもある。少女をしてうたわせたのがタケハニヤスの「邪心(きたなきこころ)」だったということも、実は後に天皇が言ったことばからわかるのでしかない。タケハニヤスの「邪心」はタケハニヤスにとっても天皇の答えによって与えられたものでしかなかったのだ。

記の天皇は一方で「御夢」に「我が御心」を見る占者として描かれたながら(前掲、崇神記)、「(天皇)御心知伊須氣余理比売立_レ於_三最前_二(神武記)のように常に「みこころ」を持ち、歌のへこころを知る者としてもあった。⁽¹⁶⁾ 個々の歌のへこころは山や河、坂などのそれぞれの邪悪なちからの発揮であったかもしれない。崇りなす神のへこころをも天皇の「みこころ」が背負い込み浄化していくのが記の説く神話であり、ここに歌のへこころの規範化の契機をみるこ⁽¹⁷⁾とができるのではないか。『万葉集』「無心所着歌」はこのしくみと無関係ではないと思われる。

5

ここで『万葉集』にもどってあらためて「無心所着歌」という題詞の、へこころの着くところ無き歌、という言い回しにこだわっておきたい。へこころが歌をよむ意志としてよみてに所有されてあるのではなく、「着く」と言われているのは前節でみてきた歌とへこころの関わり方にふさわしい。「つく」は『万葉集』のなかに神が「つく」というものが二例あり(3四〇六・2一〇二)、へこころ

も神のように外からついてきてしまうものであった。また、へこころの語をよみこむ万葉歌は「神」・「心」・「情」・「意」をあてるものを含んで、ほとんど膨大といってよいほどの数であり、へこころが日常の言語よりは歌ということばのなかでこそ言い表わすことができたことをうかがわせる。そのなかに、へこころがつかない、というのとは多少異なるが、「情(こころ)つけず」が一例、「こころなし」を幾例か拾いだせる。

味酒 三輪の山 青丹吉し 奈良の山の 山際 い隠るまで

道の隈 い積もるまでに 委曲にも 見つつ行かむを 数々も

見放けむやまを 情無 雲の 隠障ふべしや

反歌

三輪山をしかも隠すか雲だにも情あらなむかくさふべしや

1 一七・一八

倭恋ひ寝の宿らえぬに情無この落埼婆にたづ鳴くべしや

1 七一

無心雨にもあるか人目守り乏しき妹に今日だに相はむを

12 三一二

・・・吾が通ひ道の 奥十山 三野の山 靡けと 人は踏めども

かく依れと 人は衝けども 無意山之 奥十山 三野の山

13 三二四二

三輪山にかかる雲、鳴く鶴、雨、美濃の山などが「こころなし」とよまれているのだが、へこころがある意味で神の側のものとするとところからすればこれは転倒ではないか、とおもえる。これらのいわゆる自然ないし自然現象は、むしろ「みこころ」の知らせと捉えられるか、「妹に相はむ」という意志を妨げるあらざるへこ

ろく」とあらわされてよいのではないか。ところが「こころなし」と言ったときには、へこころくが「邪心」、「清明心」など、どのようなへこころくかということは問われていないかわりに、なんらかの価値付けを負ったへこころくがすでに前提としてあってそのへこころくが無いゆえに非難されていることになる。これは、山や雲などの自然現象が人の力によって威力あるものの位置から転落し、ただの自然現象とみなされるようになった、というようなことを示しているわけではない。山や雲であれ、そのへこころくを問いたたずことばは歌の形をとるのだ、ということを示している。「こころなし」と言えるのはへこころくにつかれています歌のよみてだからなのではないだろうか。

まとほくの野にもあはなむ己許呂奈久さとのみなかにあへるせ
なかも
うつせみの常なき見れば世間に情都気受念ふ日そおほき
一云、嘆く日そおほき

14三四六三
19四一六二

「まとほくの」の歌は、「せな」にたいして、「まとほくの野にもあはなむ」と言っているよみての側に正当なへこころくがあるかのような。次の歌はよみて自身にへこころくをつけるかつかないかが任されているようだ。これらもまた実際のよみてが或る自分のへこころくの状態をよもうとしたとか、自分のほうに正当なへこころくがあると思っっている、というのではないだろう。今歌をよんでいる者、あるいは歌の中で「こころつけず」と言っている者はへこころくを負う「よみて」であるから「せな」を「こころなく」と言い、「世中にこころつけず念ふ日」の多いことを言うことができる。したがって歌をよむ「よみて」のへこころくが常に基準、

前提であってへこころくについて判断を下す前提はそれぞれの歌自身が持っていたと言えよう。歌はもともと規範性をはらんでいたのである。

ただ、歌でこそ「こころなし」と言えるということと無関係でないにしても、「こころ」あるいは「こころなし」だけが歌からとりだされ、或る歌についての題詞や左注に言われるのは、歌の外側に「歌のへこころくとはこういうものだ」という前提が成立していないはならなかったのではないか。

『万葉集』巻十六の「由縁」の中にみられた「陳所心」「陳心緒」(前掲、(1)(2))は歌が「心を陳ぶ」ものであることを言っていて、これまでみてきた歌のへこころくのありかたに別段矛盾するものではない。同様の語は他に巻十五・十七・二十の題詞・左注にも見出すことができ、むしろ歌のへこころくが由縁でもあったという見方からは、そうした普通の題詞・左注も歴史的事実を記述するものではなく、歌の由縁として捉えていくべきことを示唆していると思われる。しかし一方「心の着くところ無き歌」とは、これまで考えてきたところからすれば歌であること自体を否定していることになる。おそらくこの二首を「無心所着歌」とするとき、歌には或る価値付けを負ったへこころくがつくものだという前提があった。そのへこころくがつかないとは、歌と言い得るほどのものではないが、形(五七五七七)によってかろうじて歌と認められるというマイナスイを負わせているのではないか。それはへこころくが不在とされることで一面「怪しい」歌に通じていたはずだ。

ここで問題を明確化するために『歌経標式』「離会」(真本による)に「無有雅意」の語があることに着目したい。『歌経標式』は『万

葉集』の家持の時代に重なっているといわれ、題詞・左注のへこころを考ふるうえて同時代のへこころの捉え方として参照できるだろう。

一者離会、如資人久米広足歌曰、

何須我夜麻一句 美禰己具不禰能二句 夜俱旨三羅三句 阿婆遲能旨

麻能四句 何羅須岐能幣羅五句

(カスガヤマ ミネコグフネノ ヤクシデラ アハジノシマノ

カラスキノヘラ)

譬如牛馬犬鼠等一処相会。無有雅意。故曰離会。若謹

警一勿論。

平安末、『奥義抄』が『万葉集』の「無心所着歌」を『歌経標式』の「雑会体」(別本による。真本の「離会」にあたる。)としていたのは周知であり、「無心所着歌」が論じられるたびに「何須我夜麻」の歌が引き合いに出されてきた。しかし、今注目されるのは『奥義抄』が「心の着くところ無し」を「雅意あること無し」とみていた点である。

「離会」の歌は春日山や、『万葉集』の「月の船」(一〇六八、一二九五、

二二二三)を連想させる峰こく船、葉師寺、淡路の島、「からすきの

へら」など一見ばらばらな語がよみこまれていくが、その一語一語

が「雅意」がないと言っているのではなくそれらが一首の歌をかた

ちづくっている様が、牛馬犬鼠の一処に相会した「雅意」のない様

にたとえられている。中西進氏は「無心所着歌」、「離会」ともに

「全体の比喩で他の事物を形容する」とする。一首の背後に私達に

はわからないが何事が隠されているらしいのだ。ただその事を直

接言い表わすことはせずわざわざ「牛馬犬鼠等一処相会」とたとえ

を用いているのは、「無有雅意」、「雅意」がないということに起因すると考えられる。「雅意」の「意」はおそらくへこころにあたる。浜成は「何須我夜麻」の歌に隠されているへこころを知っていたにもかかわらず、「雅意」がないとして直接言い表わすことをつつしんだ、と捉えられよう。とすれば「謹警」のように論ずるなかれ、というところには「雅意」がないゆえに「論」じることじたいをタブー化する姿勢を読みとることができる。

「論」じるとは具体的にどのような行為なのか気になるところである。ここに対比的に引かれた「謹警」もみておくべきだろう。

謹警、言隠語露情也

如立式者歌曰、

禰須弥能伊弊一句 与禰都岐不留比二句 紀呼岐利三句 比岐々利

伊須隄四句 与都等伊不可蘇礼五句

(ネズミノイヘ ヨネツキフルヒ キヲキリテ ヒキ、リイダ

ス ヨットイフカソレ)

禰須弥能伊弊者穴名也。与禰都岐不留比者是粉名也。紀呼岐

利三比岐々利伊隄須者是火名也。与都者是四音也。即是穴粉

火四之義也。故曰謹警。如是歌者名為甲第二也。

一句目から五句目までに区切った短歌のことばを一句ないし二句

ずつ順にとりだし、「禰須弥能伊弊者穴名也。」のように穴・粉・火

・四という同義の別語(異名)に結びつけていって、さらにそのの

音、アナ・コ・ヒ・シだけを繋げ、最終的には「あな恋し」という

「義」をとりだす手続きに、浜成の「論」のありかたをうかがえる。

同様の手続きが漢籍の謎にあることは指摘されているが、わざ歌

の応(こたえ)を説いた時人のことば(皇極紀二年)、刀我野の鹿の夢

の応(こたえ)を説いた時人のことば(皇極紀二年)、刀我野の鹿の夢

相せのことば（仁徳紀三十八年、撰津国風土記逸文）などにもみるこ
とができる。わざ歌、夢語りの一句一句を別の語に置き代えたりう
でそれらを総合した事象を導くというものである。⁽²¹⁾

「あな恋し」を導くまではこの歌が「語を隠して情を露す」「諷
警」の歌であることを論じ、証明しているのだが、歌のことばに隠
されたへこころを露す過程と捉え直せる。それは或る歌に隠され
たその歌の起りを明かすことばの位相と大変似通っていたと言え
よう。歌を「語を隠して情を露す」とすること自体、幣羅坂の歌が
「言」を隠して実は「邪心」を表わしていたというのに通じてい
た。歌についても言うとき、「論」の体裁をとるばあいにも歌
の由縁を説くかたちを踏まえなければならなかったのだ。

『歌経標式』が歌の始まりから言い起こされていることを考え合
わせても、歌がなぜよまれたのか、という歌の由来伝承とのかかわ
りを考えてみる必要がある。「論」と歌の由来とが密接に繋がって
いればこそ、歌だけを取り出すことはせず、誰がよんだ歌であつた
かを記すのではないか。すばらしい歌のへこころを言いあらわす
こととへこころの体現者としてのよみてをあらわすこととは切り
離せないからである。歌が、始めてよまれた時を歌の外側に語らせ
るとき、よみてはその歌を始めてよんだことにおいてへみこころ
そのものであったのだ。始めてのよみては歌を始めて作った者、神
として欠くことのできないものと言える。それが明されない場合、
歌は「怪し」い力を発動させてくるからだ。私達が歌を論ずるとき
に「作者のへこころ」が論の究極にあるように思えるのも、歌の論
が歌の由来伝承とどこかで繋がっているからではないだろうか。

けれども「隠語」（語を隠す）のは「何須我夜麻」の歌も同じに

違いないにもかかわらず、一方を「甲第」として他方と区別し、積
極的な評価ができるのは論者が「近代」に身を置きながら「始め」
をみることの可能なところに立っているからであろう。しかし、そ
の歌の始めも「雅意」というフィルター、規範をとおしてこそあら
わすことができたのはなかったか。歌の「始め」は「雅意」の無い
歌の世界を論外に押し遣ろうとすることでかろうじて「近代」の側
へあらわすことができた、とは言い過ぎだろうか。けれどもそれが
歌一般の始まりを述べる「論」と、個別的な歌の由来伝承との分岐
地点ではなかったか、と考えられる。歌学が歌のへこころをとり
出すことは、歌のへこころといえは「雅意」である、という歌の
へこころの規範化でもあったのである。

卷十六の「由縁」の「陳三心緒」、「陳三所心」（こころをのぶ）と
いった言い回しも、「雅意」とこそ規定されないまでも一方に或る
歌を「無心所着歌」とした上で始めて可能だったのではないか。三
七八六〇七、三八八八〇九十の題詞に「各、へこころ」を陳べて歌
を作ったとある「作者」の「男」や「娘子」とは卷十六が改めて
歌のへこころを歌の起りに据えたときに求められた、へここ
ろのにないであったのである。さらに『万葉集』の終わりのほう
の巻で題詞・左注にしばしば「へこころ」を陳べて作る」とする
とき、歌のへこころのにないである「作者」が歌の「始め」を保
証し体現する者としてあらたに求められているのではないだろう
か。歌一般の始まりが言われることと、歌の集である『万葉集』が
それぞれの歌の「始め」を言い表わすこととは、同様に「怪しい」
歌の、荒ぶるへこころとの緊張関係の上に成り立っているように
思われるのである。

或る歌の〈こころ〉をタブー化した上にとりだされた歌の〈こころ〉は私達が歌の本質を叙情歌、〈こころ〉をのべる歌である、と言うときの〈こころ〉にも遥かに通じているだろう。とすれば私達の歌の〈こころ〉への想いは、すでに規範化を経た〈こころ〉から始まっていた。

「歌を詩と同列に置こうとしたことが〈こころ〉を問題とすることになり、それが〈こころ〉を引き出した」とは冒頭に引いた野田氏の指摘である。歌の〈こころ〉が歌の由来であるならばその規範化ということは同時に歌のことばの規範化であったと考えられる。これは或ることは歌にはよむべきでない、とされることと引き替えに「歌語」が洗練されていくという平安の和歌の問題に連なっていくだろう。また十世紀の歌合わせにはいづれが「有心」かを争い、敗者を「無心」と言っているものがあり、歌の〈こころ〉の規範化の問題は勅撰三代集時代のほうがみやすいと言えるかもしれない。⁽²⁴⁾

しかし、題詞「無心所着歌」は『万葉集』も、背後にもうひとつのともいうべき歌の〈こころ〉の世界を抱えていることを示している。それは『万葉集』において、歌の『集』としての或る基準、規範が成立しているということ、言い換えれば『万葉集』にとっての歌というものの捉え方の特質があるということであろう。それを明らかにすることで『万葉集』の歌を『万葉集』の背後にあるみえない部分も含めた歌のことばの総体としてとらえたいと思う。これは歌を歌以外のことばの総体として常に考えていくことでもあり、具体的にはみることのできる題詞・左注と歌とをどう読むかにかかっ

ている。したがって「無心所着歌」という題詞にみた問題を、さらに二首の歌、左注の読みにつけていくことが残されていることになる。⁽²⁵⁾

注1 野田浩子「歌経標式」の和歌観―導き出された〈こころ〉―(『古代文学』二〇 昭和五六・三)。

2 典拠とされる漢籍に〈こころ〉の語はみられないという。注1論文。

3 古橋信孝『万葉集を読みなおす』(昭和六〇)は『万葉集』の歌をすべて題詞や左注を切り離して引用している。歌の表現だけをとりだすことによって、逆に記紀の歌謡や南島の歌謡と万葉歌を広く入ったVの表現として捉えることが可能にしたのだと考えられよう。その場合、たとえば巻二十、四二九二の作者の〈こころ〉については「……このうたをもたらず家持の心はあったといつてよい。……が、その心がどのようなのかは知りようもないし、わかってもらえぬほどの意味はない。問題なのは(B)(四二九二歌―論者注)によって表現されたものである。」(二二三ページ)というふうに言われ、ここに「表現論」のひとつの姿勢を読むことができる。本稿では「……情悲しもひとりしおもへば」という歌に「家持の心」をみるという見方そのものがいったいどこからくるのか、もしかしたら歌の側にそう強いて来る理由があるのではないかと考えた。

4 小島憲之『上代日本文学と中国文学 下』(昭和四〇)は序を「まづ歌の効用・起源、歌論の発源などを、本書の成立事情、選上へと及ぶ」とまとめている。

5 猪股「発生論から」柿本人麿の発生(『近江荒都歌論集』昭和六一)では「作者伝承としての入麿」を近江荒都歌とその題詞の関わりにみようとした。

6 白江恒夫「万葉集巻十六の「無心所着歌」について」(『皇学館論叢』八一九 昭和五〇・一〇)は同様の例より左注の「無所由」を「つれもなき」と読むが、「つれもなき」を「予想(期待)」を覆す内容」と捉えていて、〈こころ〉に着目する本稿とは見解が異なる。

7 釜田喜三郎「万葉集の滑稽歌」(『国文学』(学燈社)四一一 昭和三四・一)は「無所由」が「説話物語」に関係する歌という「有由縁」に対し、「その逆の説話物語に関係のない歌」だということを指摘している。

- 8 古橋信孝は「神懸りした人、つまり神がしゃべることばは意味不明だった。その神のことばを翻訳したものが神の呪言である。だから神の呪言は神のことばと見なしうるように装わなければならなかった。」(『万葉集をよみなおす』四四ページ)と述べている。どのように装うかが表現の問題であった。
- 9 実際にそうであったかは別としても古語として背後に由来を持つものとみなされ、また由来を語るべきの要にもなったと考えられる。(近藤信義「枕詞の発生」『文学の誕生』シリーズ古代の文学3 昭和五二、参照) 神功紀の二例はそれぞれ「我が荒魂をば、皇后に近くへからず。当に御心広田国に居らしむべし」、「吾をば御心長田国に祠れ」と天照大神、事代主尊が下に顕れて「誨え」たことばのなかにあり、神の顕れとして「我が御心」と言う場合と同様のものである。「広田」や「長田」の地の名の起源を語る際にはこの神のことば自体が鎮座の意志を示すものとして要になってくるだろうし、また神のことばらしさは「御心広田国」をもつことで保証されたというふうにも考えられる。
- 10 吳哲男「清明心の発生—官廷呪詞から宣命へ」(『文学の誕生』シリーズ古代の文学3 昭和五二)。
- 11 注10論文。
- 12 多田一臣「わさうた—呪歌」(『解釈と鑑賞』四五—二 昭和五五・二)。
- 13 紀では「辞」とする。藤井貞和「語は〇〇にあり 説話と引照」(『物語研究』昭和六一)は日本書紀の用例から「説話は古くコトと称したらしいこと」を述べている。物事や歌の始まりにかかわる「説話」を本稿では由来、由縁、ゆゑ、などの言い方を用いた。
- 14 藤井貞和『源氏物語の始源と現在』(昭和四七)、高橋六二「垣の歌争ひ」(『想像力と様式』シリーズ古代の文学4 昭和五四)等。
- 15 後の例ではあるが『四条宮下野集』に「なぞなぞ語りの歌一つ」と呼ばれてよんだ歌というのがある。ここでは歌が「なぞなぞ語り」と呼ばれていて、歌自身が「なぞ?」という問い掛けを発していると捉えられていたことをうかがうことができる。
- 16 答え歌った女鳥王の「たかゆくやはやぶさわけのみおすひがね」によって「その情を知」ったという仁徳天皇の例も加えられよう。
- 17 しかし、歌は規範性をはらむものであった。後述。
- 18 小島憲之(注4論文)は「唐鞞のへら」としている。
- 19 中西進「戯歌」(『万葉集の比較文学的研究』 昭和三八)
- 20 中西進(注19論文)。
- 21 皇極紀を引く。「時の人、前の謡を説きて曰はく、『岩の上に』といふを以ては、上宮に喩ふ。『小猿』といふを以ては、林臣に喩ふ。『米焼く』といふを以ては、上宮を焼くに喩ふ。(中略) 其の宮を棄捨てて深き山に匿れし相なり。」といふ。
- 22 小島憲之(注4論文)。
- 23 延喜十六年七月七日庚申亭子院殿上人歌合。裏書(十卷本)に「亭子院の殿上人ども、有心のひと無心のひと選り出でむなどいふほどに、ある年の七月七日に庚申のいできたりければ、この有心とおもひける人ども、たなばたのあひての後おもふらむことを題にて、日のうちによみつゝ方分きてあはせたる。」(『平安朝歌合大成』一)とある。
- 24 久富木原玲氏は「平安期の和歌史は、誹諧歌克服の歴史を抱え込んでいた」と捉えつつ、「追放されるべき対象として指定されつつ、他方では逆に和歌世界へ入り込んでいく方向性をももっている。」としてこの両者の動的な関りを論じている。「誹諧歌—和歌史の構想・序説」(『国語と国文学』昭和五六・一〇)、「誹諧歌から和歌へ」(同五八・一)。「無心所着歌」と言われた歌の世界は氏のいう「誹諧歌」に相当すると思われ、平安以降でさえ、和歌の規範の問題は決して静態的には捉えられないことがうかがえ、示唆される点が多かった。ただ、「無心所着歌」は誹諧歌の背後に潜むという「信仰の問題」を抱え込んだものとしてあり、古代のあるいは『万葉集』の側で論じておくべきことは残されていると感じた。
- 25 たとえば二首が呪歌、謎歌、男女が互いの性器をよみあう滑稽歌ないし戯笑歌などと言われていることを、歌が△こころ▽を隠していることとみられており、それが歌の怪しさにつながるから再考できると思う。左注に関しては「献上」されたのは歌のちからの一元化として天皇の「御心」の問題に関わるだろう。また、舎人親王は後世崇り神の伝承をもつこと(尾崎富義「舎人親王と親王祭」(『常葉学園短期大学紀要』一六 昭和六〇・六)、安倍氏と漢学、呪術との関わり(石上七翰「無心所着歌の一考察」(『文学・語学』七一 昭和四九・四))も歌の△こころ▽のない問題として改めて考えてみたい。