

古事記における歌と表現

—下巻・允恭記、輕の兄妹の物語を例として—

板 垣 俊 一

古代の文芸に就いて、その表現の特徴的なあり方は何かと問うならば、それは物語が、その中に歌という自立した表現を入れ子式に内包することであると、ひとまず答えることができるだろう。すなわち歌謡物語と呼ばれるかたちである。ただし厳密に言えば、物語が歌を内包するのではない。古代人にとっては、まず歌があったのである。歌または古言が情況の説明を喚起するところに物語が生まれたと考えられる。初期万葉の歌に物語的情況を喚起するものがあるのも同じことである。だから、本当は物語が歌を内包するのではなく、逆に歌や古言が物語を纏うのだと言ったほうが正確である。いわゆる歌謡物語は、平安期の歌物語が或る和歌についての物語的興味を中心として語られているのに対して、歌謡そのものが物語を表現するという点に特徴があり、ここに採り上げる允恭記の例でも、実際にはいわゆる地の文がほとんど無い。が、それにもかかわらず、我々はそのから一編の物語を読んだかのような印象を受けるのである。古代における表現の固有性がそこにはあるだろう。

さて、允恭記は前後二つの異なる表現から成り立っている。前半には、宮処・后妃・子女・次帝・治績など型通りの記載の中に、仁徳天皇の「聖帝」伝説と同工の帝徳を語る話と考えられる。病によって帝位を固辞したという話がある。皇位継承者としての資格を語るものだが、『漢書』や『後漢書』などの史書の引用が目立つ日本書紀で明白なように、中国の儒教的な帝王親による文章である。後半は、この賢帝を父としながら、己が同母の妹を妻とする常軌を逸した不肖の皇子が、当事者の歌った歌を引用するかたちで語られている。歌謡は全部で十二首。人望を失い、戦わずして弟皇子の穴穂命に捕らえられる部分、すなわち輕太子の行為が直接社会性を持った部分だけは、二首の歌を含む地の文によって語られるが、そのほか妹との対幻想の世界（社会性と対立する部分）はすべて歌によって展開されて行く。

この話は、前半と後半を対立的に賢帝とその愚息の話としてみる読み方のほかに、父帝の病が皇位にケガレを持ち込んだが故に皇子の愚行が起こった話、と前後を一つの展開として読むことも可能だろう。また、実の妹を妻とするというこの思まわしい事件は、古事記

では允恭帝の死後の事と語られ、日本書紀ではその在位中の事として語られている。次に皇位に即くべき人物が、このような禁忌を犯すとどうなるか。頃は夏の六月、天皇の食するスーブの汁が固く凍ったと日本書紀は記す。すなわち宇宙の順行が乱れ、無秩序が支配する世となる。留保されていた、病みながらの即位による允恭帝のケガレは、具体的に後継者である皇子に頭れた。ケガレは祭祀空間を作り上げる要因となる。また、允恭帝の死後の事とする古事記に即して読めば、新羅国の薬師によって病を治癒した(神話的には異界の霊力を身に付けた)天皇が死んだことよって、宇宙は無秩序の兆しをほらむ。そこに起こるべくして起こった渾沌(2)、この忌避すべき事件であった。このケガレを祓うことで、次に来る新しい王(穴穂命)の即位がこの渾沌をおさめ、秩序の回復をもたらす。日継の論理としてはそのように展開して行くのだが、ここに問うてみたいことは、この渾沌と祓えがどのような表現をとって語られているのか、ということである。その表現の仕組みを解くことは、古事記の読み方にさらに新しい展望を開きうるはずだからである。

二

さて、まず端的に言つて、物語の表現を支えているのは究極的に何であろうか。このような問いに対して、「それは表現の外にある共同の幻想である」と言えば、それは今日常識化した答えとなるであろう。しかし、ここでは敢えて、それはまず「物語を喚起する「詞」としての「諺」・「地名」・「神名」と言った古言(ことば)として「歌謡」である、と言つて置きたい。

古代の物語は、決して固定した詞章では語られず、ある流動性を持つている。しかし、流動性を持ちながらも、一方でまた或る類型的な表現の形をとる。たとえば歌を持たない例として「三輪山型」の物語をあげてみると、これは古事記から後世の昔話に至るまで、敵然たる一つの型をもつ話としてある。——それを支えているのは何か。表現の細部を忘れても我々に思い起こされるのは、まずもつて「蛇」・「針」・「芋」・「鉤穴」といった一連の語群である。そしてまた漠然と後に残る或る観念、蛇神の来訪と神婚の観念(類型的な諸話から帰納的に得られる観念、即ち幻想)でもある。一連の語群は、この観念によって結び付けられることで始めて一つの物語を形成し得るし、また逆に、この観念はこれらの語群によって文化の中に繋ぎ留められているのである。二つは、そのように相補的な関係にある。しかし、常に具体的なものは一連の語であり、観念はこれ無くして在り得ない。なぜなら、一連の語を核にして形成された物語を、つまり表現を読むことで我々は初めて観念を知り得たのだから。一連の語はその物語を喚起するものとしてあるし、また観念的なものを繋ぎ止めているのは具体的な語である。

古事記の場合、末尾に地名起源としてその由来が語られる「三輪」の一語でも、物語を喚起するその機能を果たすと言えるだろうし、同じように倭建命の物語の前半は、物語そのものがその名の由来を語る「ヤマトタケル」という語がそれに相当し、後半は「白鳥陵」がそれに相当する。これに「熊曾タケル」などの他の語群、そして幾首かの歌謡が、物語の全体を喚起する詞としてあると言えるのである。

軽物語では、「軽太子」・「軽大郎女」・「穴穂命」・「衣通郎女」等

と、一連の歌謡がそれに当たるだろう。中でも、「衣通郎女」こそ最も物語の喚起力を持った語と考えられる。なぜなら、「衣通郎女」は軽太郎女の「亦名」であり、古事記に「亦名」とあるのは、オホクニヌシやヤマトタケルの場合と同様に、それが物語名であることを示しているからであり、また分注に、「其の身の光、衣より通り出づればなり」と、命名の由来が注記されていることもそれを証する。ところが実際には、物語に依拠するかたちではその名を得ていないことから、この語は具体的な或る一つの物語を喚起するものではない。我々がまのあたり見るところの古事記では、この強烈な対の幻想を喚起する「衣通郎女」という美女の伝説が、「軽」の語と結びつくことで、反王権的な近親相姦の物語を構成するものとなっている。この物語を読んだあとで我々に印象づけられるのは、まず「軽」「穴穂」といった語や一連の歌謡であり、それに伴って想起される兄妹相姦と兄弟の対立であろう。しかも実際に物語を構成するのは一連の歌にはかならない。

ここで興味深いのは、この「衣通郎女」をめぐる話が日本書紀ではこれとまったく異なっていることである。日本書紀では、允恭天皇の妻まぎの話を姉妹の対立として語ることで、皇后の後妻姦の語となった。すなわち、性の禁忌を犯すことで無秩序（反王権）を招来しかねない美女「衣通郎女」の話が、日本書紀では、古事記とは別にこのような形で語られているわけである。この世のものでは無い光りかがやく美しさは、すでに人間の側のものでは無い。彼女自身が神であり、また神の妻であることが最もふさわしいのだ。そこに、この語が古代的な観念に自然に沿ったかたちで喚起するところの或る物語を見通すことが可能である。すなわち、神を魅する美

女としての「衣通郎女」が語られる物語、いわば本来の物語がある。しかし古事記の場合、上・中巻のように神の話を語らない下巻では、この美女が人間の側に帰属することで、彼女の聖性と反比例的禁忌・ケガレとしての強烈な兄妹の対を形成し、反共同体的、反王権的な物語となる。彼女の本来にならべき物語では無いところに、そのような反共同性を持った物語が生まれるのである。そこに古代的な表現を考えさせるすぐれた重要な問題がひそんでいるのだが、それについては後述することとして、物語とそれを喚起する語との関係について別の面から少し補足して置きたい。

日本書紀では、「衣通郎女」の記事の末尾が、「則ち諸国造等に科せて衣通郎女の為に藤原部を定む」とあって、「藤原部」制定の根拠を語るものとなっている。しかし日本書紀によれば、なぜ「藤原」なのかは、皇后の姦の為に衣通郎女を住ませた宮殿が、初め藤原の地であったからだとあり、物語とは間接的なつながりしか持っていない。つまり、どう見ても「藤原部」の語そのものにはこの物語を喚起する働きを見出だし難い。その語を根拠づけているのは、ただその物語全体であるという一方通行に過ぎない。強いて、「藤原部」の語が「衣通郎女」の名とその物語を喚起せしめるものとなっているのは、物語中の、「ねがはくは其の名（衣通郎女）を後葉に伝へむと欲ふ」との天皇の意志の、群臣による承認のみであり、「藤原部」のもつ語の自然な喚起性は無いのである。古代的には、ある始原を語ることで、そのものの存在が確かに根拠づけられ得ることになる。この記事の場合、「藤原部」の制定を、その古代的な思惟によって強引に語ったところに物語は成った。つまり、書紀の話は古代の物語的方法を借りて一つの意図的な記事を作為して

いると考えられる。勿論、それを可能にしているのは文字表記である。しかし、これは逆に、古代の物語の方法を極めてよく示すものとして貴重である。

また、そのように作作的にあらわれる例として、ほかに古風土記の地名起源説話をあげることができただろう。『出雲国風土記』嶋根郡から一つの例を挙げてみる。次のように語られる「加賀の郷」の地名起源である。

佐太の大神の生れまししところなり。御祖、神魂命の御子支佐加比売命、『闇き岩屋なるかも』と詔りたまひて、金弓もちて射給ふ時に、光加々明きき。故、加々といふ。

総じてこじつけに過ぎないという印象を与える風土記の地名起源の話が、それでもなおかつ起源の説明たり得ているのは、それが神の行為に帰されているからに他ならない。そして神の行為とは、その神自身の起源も含めて、物語としてなければならぬ。すでに「加賀の郷」の、この短い地名起源の話に、我々はそれ以上の物語を感じている。神の行為は自然にある土地の名を呼び寄せ、その地名はまた自然に神の行為である物語を喚起する語としてある筈であった。そのような古代の表現のあり方によって、地名の起源を無理にこじつけたのが風土記の多くの地名起源説話である。右の「加賀の郷」の地名起源説話に、それ以上の物語を感じ取るのは、我々現代人の恣意的な読みに因るわけではない。この条と別に、「加賀の神崎」の岩窟について、『出雲風土記』は次のような注記を付す。

謂はゆる佐太の大神の産れまししところなり。産れまさむとする時に、弓箭亡せましき。その時、御祖神、魂命の御子、枳佐加比売命、願ぎたまひつらく、「吾が御子、麻須羅神の御子

にまさば、亡せし弓箭出で来」と願ぎましつ。その時、角の弓箭水の随に流れ出でけり。その時、弓を取らして、詔りたまひつらく、「此の弓は吾が弓箭にあらず」と詔りたまひて、擲げ廃て給ひつ。又、金の弓箭流れ出で来けり。即ち待ち取らしまして、「闇鬱き窟なるかも」と詔りたまひて、射通しましき。

即ち、御祖支佐加比売命の社、此処に坐す。今の人、是の窟の辺を行く時は……（日本古典文学大系『風土記』による）

この注からすれば、佐太の大神の出生を語る、賀茂の丹塗矢伝説を思わせる神婚の物語があった。それは「佐太の大神」・「キサカヒメ」・「岩屋」・流れ寄る「金の矢」といった語群が喚起するところの物語である。また、「金の矢」を射ることが光線を連想させることから、「カガ」（「輝く」のカガ）の語が導き出されるのも、三輪山の話の「三輪」と同程度には自然なことでもある。しかし、それが物語を省かれて簡略に記されるとき、物語との相補的な関係が断たれ、記述はこじつけのようにしかあらわれないのである。

三

〈歌謡〉もまた固有名詞と同じく固定した詞であり、同様に物語を喚起する古詞である。

しかも、歌は常にそれを歌った者と同時にあり、歌そのものが歌ったという行為と生々しくつながっている。一つの行為は一つの情況と結び付いて意味づけられるものであり、それが或る情況における行為であることにおいて、歌は物語を喚起する機能を持つ。ただし、単独の歌謡では特定の物語を喚起することは出来ない。ある一連の語や歌と結合して初めてその機能を持つと言えるだろう。

輕大郎女と衣通郎女とを別の人物とみる日本書紀では、「衣通郎
姫」の話を、次の一連の歌謡によって語る。書紀が古事記と異なる
物語であるためには、物語を象徴的に担っている処の歌謡も当然異
ならなければならない。

65 我がせこが 来べき宵なり ささがねの 蜘蛛の行なひ
今宵著しも (衣通郎姫)

66 ささらがた 鋪の紐を 解き放けて 数多は寝ずに ただ
一夜のみ (允恭帝)

67 花ぐはし 桜の愛で こと愛でば 早くは愛でず 我が愛
づる子ら (允恭帝)

68 とこしへに 君も会へやも いさな取り 海の浜藻の 寄
る時々を (衣通郎姫)

ところが、もし仮に「衣通郎姫」を神の妻であるという文脈で受
け取れば、この一連の歌謡は、たちまちその聖婚の過程を歌う歌に
変わるだろう。65番は神を迎える歌、66番は聖婚を歌う神の歌、67
番は神の側から巫女を養美する歌、68番は神を送る歌である。とこ
ろが書紀では、これが皇后の目を盗んで彼女の妹にあたる「衣通郎
姫」に逢いに行った話となり、そこに一種の滑稽さがかもし出され
ている。これは、書紀のこの話が、神の話のパロディ的な話である
ことを示していないだろうか。構造的に説明すれば、前者は神祭り
の場のコードによって読まれる物語であり、後者は饗宴の場のコー
ドによって読まれる物語にはかならない。先に、「衣通郎女」につい
て、「この語が喚起する本来の物語」と言ったのは、すなわち前者
のように、祭式の神事を場として読まれ得る物語のことであった。
また、ここに神祭り及び饗宴の場のコードとは、それぞれ古代人が

実際に行なった祭式過程に由来するものである。そのような祭式過
程から得たところのコードが、物語の表現をも規定していると考え
るのである。

次に古事記の場合、衣通郎女は輕大郎女と同一人物とされ、その
物語は日本書紀の「衣通郎姫」と異なり、具体的には次のような一
連の歌謡で語られる。

78 あしひきの 山田を作り 山高み 下樋を走せ 下どひに
我がとふ妹を 下泣きに 我が泣く妻を 昨夜こそは 安
く肌触れ

79 笹葉に 打つや鞆の たしだしに 率寝てむ後は 人は離
ゆとも 愛しと さ寝しさ寝てば 刈薦の 乱れば乱れ

80 さ寝しさ寝てば
大前オホノサキ 小前コノサキ宿禰スネが 金門カネド蔭カゲ かく寄り来ね 雨立ち止めむ
81 宮人の 脚結タビヒの子鈴スズ 落ちにきと 宮人とよむ 里人もゆ

82 天飛アメトビむ 輕カサの嬢シヨウ子コ いた泣かば 人知りぬべし 波佐ハサの山
の 鳩トビの 下泣シタナクきに泣く

83 天飛アメトビむ 輕カサ嬢シヨウ子コ したたにも 寄り寝てとほれ 輕嬢カサシヨウ子コど
も

84 天飛アメトビぶ 鳥トリも使ツカぞ 鶴ツルが音ネの 聞えむ時は 我が名間ナマはさ
ね

85 王オホノミコを 鳥トリに放はならば 船フネ余アトり い帰かへり来こむぞ 我が暈タヌゆめ
言ことをこそ 暈タヌと言ことはめ 我が妻つまはゆめ

86 夏草なつくさの あひねの浜ハマの 躰たもと貝がらに 足踏あしふみますな あかしてと
ほれ

87 君が往き け長くなりぬ 山たづの 迎へを行かむ 待つ
には待たじ

88 隠り国の 泊瀬の山の 大峽には 幡張り立て さ小峽に
は 幡張り立て 大峽にし なかさだめる 思ひ妻あはれ

櫂弓の 臥やる臥やりも 梓弓 起てり起てりも 後も取
り見る 思ひ妻あはれ

89 隠り国の 泊瀬の河の 上つ瀬に 斎代を打ち 下つ瀬に
真代を打ち 斎代には 鏡を懸け 真代には 真玉を懸け

真玉如す 吾が思ふ妹 鏡如す 吾が思ふ妻 ありと言は
ばこそに 家にも行かぬ 国をも思はぬ

(日本古典文学大系本より)

これら歌謡番号78—89の一連の歌謡は、古事記における軽太子と軽太郎女の兄妹の恋物語を、それ自体で象徴的に語るものとしてあった。古事記の記載面においても、地の文によるごく僅かな説明があるのみで、大方は歌謡が物語を展開して行く。一連の歌が相互に関連性を持っているということさえ知れば、我々は地の文の説明なしでもそれなりの物語を構成することができる。——即ち、78からは密通による禁忌の犯しを、79からはその事実への居直りを、また古事記の地の文の説明にとらわれず、80からは世の噂の鎮静化を期待しつつ臣下を頼ったことを、しかし81では不吉な予兆が世に顕れたことを知る。82は、79の歌い直して、露見をやはり恐れたもの。84・85は発覚の後の配流を読み取れるし、83・86では全体に流れる妹への慕情を、さらに87からは跡を追っていく妹の激情を、88・89からは妹の死を読み取り得るのである。古事記は古事記なりにこれらの歌謡を読み解くことで、その物語を語っている。それを「表現」

とすれば、そのような古代的な「表現」は、論理的にその前に位置している歌謡の、古代的な「読み」に基づいているわけである。

ちなみに、この点、日本書紀の軽太子の話では「表現」のあり方が古事記とはかなり異なる。内容的には、軽皇女のみ伊予に流され、太子は叛逆の末に大前宿禰の家で自害するという点を除けば話はほぼ同様であるが、古事記の歌謡のうち78・85・82の軽太子の歌と、80・81に相当する歌とを以て構成され、軽皇女(軽太郎女)の歌は無い。両書を比較すると、書記は「地の文」をもって物語を語り、古事記はひたすら歌謡をもって物語を語る、というそれぞれの特徴がある。それゆえ、日本書紀の場合は、仮に歌謡を取り除いても話の全体が損なわれることは無いのである。古事記との相違点がそこにある。いわば書紀の歌謡は、ここでは「物語を喚起する詞」としての性格を持たされていないと言えるだろう。

例えば充分物語の喚起力を持つと考えられ、かつ詞を少し替えて日本書紀の歌群の冒頭にも配される古事記78番の歌は、「茲良宜歌」として更に「琴歌譜」にも次のように載せる。

あしひきの 山田を作り 山田から(一説に云ふ 山高み) 下
樋を走しせ(ふすせ) 下訪ひに我が訪ふ妻 下泣きに我が泣く
妻(片泣き)にか泣く妻 此夜こそ妹に 安く膚触れ

「日本記」なる書を引いて『琴歌譜』が記すこの歌の背景は日本書紀と同じであるが、そのほかに「古歌抄」から、次のような注目される異伝を一つ引いている。

古歌抄云、雄朝豆万稚子宿禰天皇与衣通日女王寐時作歌者

というもので、「古歌抄」によれば、この歌は、允恭天皇が「衣通日女王」(衣通皇女)と寝た時の「作歌」であるという。もし書紀

の話と切り離して理解すれば、この歌は祭式の神事の禁欲からの性的解放を歌うものであることが明らかである。とりわけ末尾の句「此夜こそ妹に 安く膚触れ」に、それを感じ取ることができよう。すなわち祝祭的な饗宴の歌である。饗宴の歌は聖なる詞章（神謡）では無く、その「替え歌（パロディ）」と考えられるところから、勿論「妹」は恋歌に共通する妻や恋人なのであって、実の妹ではない。ところが古事記の場合は、この「妹」が原義とおりの血縁となる。ただし、もはや語られる物語の場は聖なる兄妹婚の世界では無く、饗宴の場となっているところで、歌謡がそのように読まれたとすれば、これは祭式の禁欲からの解放以上の激しい禁忌の犯し、近親相姦としかならないだろう。聖婚の対極にあり得るのは近親相姦であるからである。ちなみに書紀はこの「妹」を避けるように妻としか言わない。

87番歌はこのように読み解かれたのであった。そして、これによってこの表現は、禁忌の犯しは罪として共同体の外に被い遣られるという観念と結合し、さらに一連の歌謡を引き寄せる。

このほか、資料的に古事記の歌の背景の異伝を確認できるものとして、87・89番歌がある。そのうち89番歌は、万葉集・巻十三、三二六三番との類歌であり、万葉の反歌、「年渡るまでも人は有り」と云ふを何時の間にも吾が恋ひにける」（三二六四番）からして、明らかに挽歌として読める歌であるし、87番歌も折口信夫の説のように同じく挽歌として読める。古事記は、すでにそうした〈読み〉に基づきつつ、さらに軽太子兄妹の完璧な禁忌の犯しを明らかに示す歌として読んだのであり、その〈読み〉が即ち古事記の歌謡表現（物語）を作り出しているのである。

四

物語中の一首の歌について言えば、歌は総じてパロディとしてのみ存在する。たとえば倭建命が国を偲んで歌ったというよく知られた歌、

倭は 国のまほろば たたなづく 青垣 山籠れる 倭しうるはし

は、ある本歌、すなわち神の唱えた詞章としての聖なる国ほめの歌を前提にしての、替え歌なのである。しかもそれは、神の唱えた詞章を軽視することではなく、むしろその替え歌を通じて神の唱えた詞章が改めて人々の共同の意識に蘇るのである。遠来の神が訪れて寿ぎ言を唱えるという形が、倭建命物語では遠方に放たれて故郷を恋うという逆の形となっている。歌の情況が物語によってひっくり返されているのだが、それがいわばパロディ（必ずしも滑稽な要素を含まない「転用」）として認識されている限り、一方の聖なる詞章が必ず意識に於いて前提となっていなければならない。そのようにして、聖なる詞章は再び確認され、生き返るのである。ここに、歌謡がある固定性を持ちながらも、固有名詞のように固定しない性格がある。

古事記78番の歌謡「あしひきの 山田を作り……」は、日本書紀にも「琴歌謡」にも載せるところからすれば、明らかに古代宮廷の祭式歌謡であった。しかも、これまで述べてきたように、祭式過程の饗宴部に歌われた祭式歌謡であった。また、資料的な伝来において歌詞に異同のあることは、それらが実際に声や身振りを伴う身体的な表現の一部であったことを示す。ここでは「こそこそ妹に 安

く肌触れ」という歌詞は、猥雑な饗宴の気分に入るみんなの想いであった。秘儀的には聖なる天照大神の子として誕生する天皇が、一方で日本書紀の允恭帝のようになげ皇后の目を盗んでこそこそと女に逢いに行くのか。祭式の中では日常の秩序の破壊が習わしであった。それが祭式の原理であって、とりわけ意識に上るのが日常の性的関係の否定であった。万葉集・巻九、筑波山の禰歌会の歌に「人妻に 吾も交じらむ」（二七五九番）と歌われたり、或るいは巻十三の歌に庶民と同じく夜這いする天皇が歌われたりするの、祝祭的な饗宴の猥雑な気分からである。このような猥雑な気分の中では、兄妹相姦の異常性さえ薄れるであろう。ただし、もちろん日常の次元には持ち越されないものとして。

伊勢物語・第四十九段に、兄が自分の妹に性的魅力を感じて、

うら若み寝よげに見ゆる若草を 人のむすばむことをしぞ思ふと歌ったという話は、人々の意識のうちに潜在的にわだかまる日常の禁忌とその犯しの可能性に裏打ちされている。相聞歌における「妹」の問題はさまざまに論じられてきたが、〈歌〉をその原初的な場、即ち何らかの祝祭的な場に返して見るならば、性関係を持つべき相手をそう呼ぶことは、表現の次元のことではあろうとも、すでに兄妹婚の禁忌の犯しであり、またむしろその禁忌を意識の上で犯すことで成り立つ男女の性的関係であったと言えよう。つまり、相手が自分の妹や人妻でなければ、祝祭における日常の秩序を破壊するような性的関係とはなりえないのである。古事記78番の「我がとふ妹」は、そうした「妹」の語の表現のあり方をもう一步越えて、物語的に「妹」を具体化したものである。元来兄妹婚は歌の表現の次元における幻想として為されたものと考えられるが、物語の軽太

子と軽太郎女はそれを実際に行なった。その点では、彼等はヲコを演じたことにはかならず、本来祝祭的な物語であった。

さてもう一度歌謡に戻って表現の問題を考えてみよう。78番歌の始め四句、「あしひきの 山田を作り 山高み 下樋を走せ」は、次の「下問ひに」の句を呼び出す序となっている。この序は、さまざまな苦心を重ねた末の稲の収穫を歌う、別の或る神謡の一部と想定され、一首は質の異なる二つの部分から成っている。この序をその一部とする神謡とは、解りやすい例で言えば、神楽歌の「採物」の歌、「この篠は いづこの篠ぞ 天に坐す 豊岡姫の 宮の御篠ぞ 宮の御篠ぞ」のような呪詞としての機能を持つ歌であったと考えられる（小野重朗や古橋信孝の説く〈生産叙事〉とは多少異なり、日常の物が「宣り直し」という詞の呪力によって神祭り用の聖なる物に転化させるための神謡である）。そして、ここに歌われる稲采もまた単なる日常の稲では無く、古代宮廷で行なわれた秘儀的な儀式に用いられたもので、その稲はかく歌われることによって神聖なるものとなった。そのような神事歌謡（聖なる詞章）の一部であろう。しかし、それを引用しながらここで歌われるのは、真面目な神事とはまったく逆の禁じられた妹との共寝である。末句「こぞこそは 安く肌触れ」は、神楽歌の「我妹子」にも多少の滑稽さを持ちながら「我妹子に や 一夜肌触れ……」と歌われており、饗宴の歌に属する詞であった。前半から後半へ、意外な接続によって成り立っているのがこの歌謡であり、それが猥雑な祝祭的雰囲気の中で歌われたとすれば、その意外性は笑いの要素となるはずである。即ち、ここに、聖なる詞章（神謡）のパロディとしての、饗宴部における歌謡のあり方を見ることができらるだろう。秩序の破壊という祝

祭性は歌の表現にも当然及んでいなければならない。

ほかに79番の歌も、始めの二句「笹葉に 打つや霰の」は、神楽歌の「採物」とは別の、何らかの神事歌謡の一部であった可能性がある。79番ではそれが、「ただしに 率寝てむ後は……」と続けられ、そこに転用の落差が生ずるわけである。また神楽歌から例を引けば、「篠」と題する次のような歌もあった。

篠の葉に 雪降りつもる 冬の夜に 豊の遊びを するが愉し
ニ

秘儀としての神事の歌であるならば、第四句は「神の遊びを」とあるべきところであろう。「豊の遊び」は、まさしく饗宴(豊の明かり)にはかならないが、時代の下った歌はもはや祝祭的な猥雑さを失っている。

これが饗宴の歌の基本的な表現のあり方であった。ということはまた〈歌〉の基本的なあり方でもあった。和歌の中に引用される枕詞と地名、本来はそれが聖なる詞章の一部であった。歌を歌たらしめている詞と言ってもよいだろう。しかし、それだけではなく、歌と聖なる詞章とはここでも相補的である。神謡の引用による歌の表現は、聖なる詞の単なる転用に過ぎないのではない。秘儀性を持ち易い神事歌謡は、むしろそのように転用されることで新たに人々の意識に蘇ったのである。いわば聖なる詞章を賦活する作用が期待されたのである。そうでなければ、一首の歌の表現に事も無くそのような詞が共存するとは考えられない。たとえば「妹」という本来祝祭的な詞を転用して歌い続けるところに〈歌〉の表現の根拠があるとすれば、さまざまにそのような歌を生み出すところに神謡は聖なる詞章として伝承され続けるのではないか。

表現の古層にあると想定される神謡は、現実には資料として残されていない。それは、秘められたまま朽ち果てたのではなく、実体としても無かったのではないか。その無いものが、あたかも有るように思われるのは、歌の表現のあり方に依る。つまり、後のもの(歌)が前のもの(神謡)を作り出すのである。相補的とはそのような関係のことである。

五

表現における歌謡のパロディ性は、また歌謡によって語られる物語自体の性格でもある。軽太子の物語の兄妹の近親相姦は〈神話〉の聖なる兄妹婚のパロディであった。最も聖なる婚姻が、物語では反対に禁忌を犯す皇子の話となるところに「替え歌」的な性格がある。⁽⁶⁾

それにしても、構造的な対極にある兄妹婚のほかにもうひとつ、この物語の背後に或る神話を読み取り得る。すでに指摘したように、皇后の目を盗んで衣通郎姫に逢いに行く、日本書紀の允恭帝の物語を語る歌謡群は、秘儀的な神事を場として読むと、そのような滑稽さを失って真面目な神婚の過程を歌うものであると読むことができた。これを話の様式だと言ってもかまわない。そのような様式は具体的にそのような神婚の話や幻想せしめるものだからである。我々は同じように允恭記の「軽物語」の背後に、美女の神婚幻想を読み取り得る。具体的には、「衣通郎女」・「軽矢」などの語が喚起するところの物語である。女は絶世の美人、相手は「軽矢」を持つ男であった。しかも「軽矢」は、実戦用には役に立たない矢であった。ということは祭祀用の矢と考えても通るし、何よりも

銅、すなわちアカガネを用いてあったという点が気にかかる。これから、軽一天飛む―軽矢―銅―丹塗矢、という連想がおのずと生まれるだろう。この連想は、先に引用した出雲風土記の「加賀の郷」の地名起源よりも確かに思われまいか。

このような神話は、祭式の神事をその場とするとき、「衣通郎女」や「矢」という語によって喚起される、きわめて自然な幻想である。しかし古事記で、これが反転し、近親相姦を犯して破い遣られる物語となっているのは、王権祭式の饗宴という場をコードとして、それらの語や歌謡が読み解かれているからである。この、神ならぬ人間の側の秩序破壊は、しかし同時に神の側の神聖な物語を前提としている。と同時にまた、すでに述べたように、神聖な物語も、このようなパロディを得続けてこそ常に、人々の意識に蘇り続けるのである。

一つの物語が言語外の幻想によって支えられているのでは無く、一連の語群が逆に言語外の幻想を支えている。言わば、初めに言葉ありき。このことは、言葉がただ辞書的にあるだけでは活きたものとならないのと同じことである。人々は、実際には個々まぢまぢに言葉を使用し、あるいは転用する。そのことで言語は成り立っている。〈共同幻想〉もそれ自体としてあるのではなく、人々が個々まぢまぢにそれを表現することによって存在するのである。或る〈共同幻想〉をになった神話が生き続けるのは、それが日常的話を含めてさまざまに語られ続けることによってである。また、歌の中の聖なる詞章も同様に、人々が個々にそれを引用し、歌の序のように意味をずらして使用することで、それ本来の聖性が保たれるのである。以上、述べ来たことは、そのようなことであった。

(注) (1)

古事記などに用いる場合、藤井貞和の説くように〈物語〉よりは或いはフルコト(旧辞)・古事」とすべきかも知れない。しかし、ここでは主に術語として〈物語〉を使用したい。人物(神)と出来事を以て、或るまとまった話が形成されている点を中心にみれば〈物語〉がふさわしく、古語を中心として語られるという無視できない古代的女性格からすれば「旧辞」・「古事」がふさわしいと思うが、以下に使用する〈読み〉という概念と一体のものとして考えていることから、敢えて〈物語〉とする。人間の一般的な能力としての〈読み〉が、ごく自然に形成する話のことである。

(2) 塵太子となって「伊余の湯」に流されたのは、長兄である軽太子が、王権の罪を背負って破られ遣られるという、宗教的役割を引き受けさせられているからであろう。彼は湯によって禊し、浄化再生して帰ることもできた。

(3) 衣通郎女が神の側に属するものであるということは、後に彼女が玉津島物語とされた(『古今著聞集』など)ことでも知れよう。

(4) 古事記における物語と歌謡の、このような関係に就いては、かつて、雄略記の「赤猪子」の物語を取り上げて論じたことがある。(『赤猪子の物語―饗宴と提喩としての歌謡―』、『日本文学』一九八四年十月号)

(5) この点、聖なる詞章を〈読み〉と言うふうに述べたのは、〈神謡〉(神歌)が第三者的に説明されると「神話」になるというあり方と共通する考えである。日本書紀について言えば、歌謡が読まれないと言うことができよう。古代の表現の一つの側面を、受容する側に置いて考えるために〈読み〉という言葉を意識的に用いてみたい。また、この場合の〈読み〉は、人間一般の能力としての、物語を構成する力と言ってもよい。

(6) 敢えて語られるこの近親相姦は、非日常的な事柄であり、始原において一限り行なわれる兄妹婚と形態は同様であるが、社会的秩序の最大の侵犯の一つとして兄妹婚の対極にある。祝祭における、世を一度渾沌に戻す働きとしてみれば、単なる禁忌の犯しであるよりは、意識的に犯されなければならない「聖犯」(園田稔「祝祭と聖犯」、『思想』一九七五年十一月)である。また、兄妹婚と兄妹相姦とはそれじたい構造的に対立しているであって、正確には、兄妹婚を元として、兄妹相姦が兄妹婚のパロディであるなどとは言えないのだが、しかし表現の問題からみると、神話的にもパロディ的にも兄妹婚の方が

始原として語られるのである。

なお、ついでながら右の園田氏の論文に引かれている秩父の夜祭りの神幸をめぐる俗説は、時代を異にしたがらも祭式について示唆するものがある。その俗説とは、祭神の妙見女神が実は武甲山の男神のお妾さんであって、一年に一度の夜神幸は女神のお忍びの道行きたというものである。しかも、神幸の行列は途中で男神の本妻「お諏訪さま」の前を、鳴り物をひそめてこっそりと通らなければならぬ、というおまげが付いている。この話が実におもしろいのは、それがほと

んど日本書紀の允恭帝と交通姫の話など、歌で語られる後妻嫉妬の話と同じだからであり、記紀の歌謡の持つ祝祭的な背景をあらためて考えさせる。

〔付記〕 本稿は、一九八九年八月の古代文学会夏期セミナーに於ける口頭発表にもとづき、その場でいただいた御批判などを参考にしてみとめ直したものである。

「古代文学」総目録

24号（昭和六十年三月二日発行）

特集〈神楽歌・催馬楽〉

記紀歌謡と神楽・催馬楽

神楽歌・催馬楽と和歌

神楽歌の表現

催馬楽の表現―「源氏物語」へ―

古橋 信孝

高野 正美

高橋 六二

藤井 貞和

神楽歌と催馬楽―舞子詞の詞―

神代世界の生成を読む―葦原中国と三層構造の問題―

猿田毗古祭祀とその神話―伊勢のアザカの伝承から―

「さやけし」の周辺―清るる自然―試験2―

吉田 修作

西条 勉

阿部 寛子

野田 浩子