

# 「遊行」と歌垣

——「遊行女婦」の発生まで——

猪股ときわ

はじめに

「遊行女婦」の「児島」は大宰府から帰京する大伴旅人と別れの歌を贈答し、「土師」や「蒲生」は大伴家持ら越中国府官人達の宴で歌を伝え誦み、祝福の歌をよむ<sup>(1)</sup>。これら『万葉集』の「遊行女婦」たちは一処不住の漂泊の生涯を送る流浪の民であると言われている<sup>(2)</sup>。

しかしすでに指摘されてきたように『万葉集』に見る限り、「遊行女婦」が漂泊していたという事実を確かめることはできない。宴に参加し、地方赴任の官人を送り出すというその歌との関わり方は、集中の采女、各氏の「娘子」や国名をもって呼ばれる「娘子」らのあり方とほとんど重なり合うように見られるのである。采女が遊女的とも「宮廷の遊女」とも言われ、「対馬娘子」等国名を冠する「娘子」が地方の遊女であったと見なされているゆえんである<sup>(3)</sup>。確かに、官人らと歌の贈答をする「遊行女婦」の発生基盤のひとつはおそらく「宮廷」にあった、と考えられる。最近歴史学においても平安から中世にかけての遊女の世界が、女性官人・女房の世

界と密接に結びついていたことが指摘された<sup>(4)</sup>。網野善彦が「その集団の形成期において、遊女が宮廷の女性官人を少なくとも重要な源流としていた」と「推測」するのは、これまで指摘されてきた『万葉集』の「遊行女婦」のあり方からしても十分納得されるのである。

だが「遊行女婦」の発生の基盤はただ宮廷のみであったろうか。「遊行女婦」発生のもうひとつの重要な基盤に、男女が歌を掛け合う歌垣の場があったのではないか。

「遊行女婦」が采女や国名・氏名を負う「娘子」と重なるところがあるとすると、「遊行女婦」という呼称が「国名十采女」や「氏名十娘子」といった呼び方に代る呼称であったことを見落とすことはできない。「遊行女婦」とは、血縁や地縁による関係とは別の関係によって成り立つ集団名であることは確かだ。『万葉集』での「遊行」する女達は何よりもまず、歌をよむことにもっぱら携わる者たちであった。とすれば、「遊行女婦」の範囲をそう明記されていない者たちにまで拡げていく前に、歌の担い手であることと「遊行女婦」という呼称とがどこで結び付くのか改めて問い直す必要がある

う。

結論を先取りしてしまえば、歌垣の場においてこそ、歌の生成と「遊行」とが結び付く。人は「遊行」することによって血縁・地縁の結びつきの中にあることは別の存在、ヲトコ・ヲトメという性の別によって対峙しあう存在へ変成した。このヲトコ・ヲトメが出逢うところに歌による戦いが行われ、歌そのものが垣を成す歌垣の場が生成するのであった。遊女が宮廷の女性官人を重要な源流としていたのは、歌の贈答にとつての宮廷がかつての歌垣と類似した場であったからではないか、と思われるのである。

1 「遊行」・「遊往」・「あそびあるく」

「遊行」からすぐに連想されるのは中世の遊行聖や遊行上人等である。実際、彼らいわゆる遊行の者たちの活躍が資料として明らかになるのは中世からである。しかし「遊行」の語そのものなら、古代の文献の中に見出すことができることを、土橋寛が指摘している<sup>(5)</sup>。土橋はたとえば次の『万葉集』の例をもって「遊行」は必ずしも漂泊の意ではなく、『出遊』と同じく家から出歩く意味にも用いられている」とした。

(1) 新田部親王に献れる歌一首 未詳

勝間田の池は我知る連無し然言ふ君が鬚無き如し

右は、或は人有りて聞けり。曰はく「新田部親王、出遊宇堵

裏、勝間田の池を御見まして、心の中に感緒でませり。彼の池

より還りて怜愛に忍びず。時に婦人に語り曰く「今日遊行、

見勝間田池、水影濤々、蓮花灼々、可伶断腸、不可得

言。」すなはち婦人、此の戯歌を作りて、専輒吟詠ひき」といへり。(16三八三五)

「遊行女婦」という呼称を古代の文脈の中で把握しようとする試みは踏襲するべきであろう。だが「遊行」して池を「見」、池の水や蓮花にえも言われぬほど心動かされた、という「遊行」は単に家から出歩くというほどの意であったらうか。仮に「家から出歩く」ということであつたとしても、現代の徘徊や散策とはまたがった意味を負っていたに違いないのである。

(1)の「遊行」は新田部親王が自分の体験を婦人に「語」った中にある。親王は「遊行」の途路で池や花を見て、それを婦人に「語」らずにはいられなかった。「水影濤々、蓮花灼々、可伶断腸、不可得言」と四字に揃えられ、初句と第二句とが対句となる、技工に富んだ仕立てになっている。「遊行」の様は、親王の絶妙な語り口を表していると言えよう。だが今はその様が次に引く歌によりみこまれた「遊往」「あそびあるく」様といくつかの点で極めて似通っていることに注目したい。なお「遊往」の「往」は集中歌では「行」と同意(「ユク」)に用いられており、また(2)の「遊往」は(3)をもつて一般には「あそびあるく」と訓まれている。

(2) ……なに為とか 一日一夜も 離り居て 嘆き恋ふらむ こ

こ念へば 胸こそ痛き 其故に 情なぐやと 高円の 山にも

野にも 打ち行きて 遊往ど 花のみし にほひてあれば 見

るごとに 益して思はゆ いかにして 忘れむものぞ 恋と云

ふものを

(8一六二九)

(3) ……ますらをの をとこさびすと つるぎたち こしにとり  
はき さつゆみを たにぎりもちて あかごまに しつくらう  
ちおき はひのりて 阿蘇比阿留伎斯 よのなかの つねにあ  
りける をとめらが さなすいたを おしひらき いたどり  
よりて またまでの たまでさしかへ さねしよの いくだも  
あらねば……  
(5八〇四)

(2)は家持が坂上大嬢に贈った恋の長歌である。妹への「恋ひ」の心が「なく」だろうかと「高円」の山にも野にも打ち行「き」「遊往」するが、途上で「見」た花はますます「恋ひ」の思いを触発してしまふ。反歌では「高円の野辺の容花かほはな面影に見えつつ妹は忘れかねつ」と、野辺で見た「花」が「妹」の面影に二重写しになっていることが明される。「遊往」する途上に「花」を「見」るとは、まさに「蓮花」にいたく心動かされた(1)の「遊行」と重なっている。(1)で「遊行」して「蓮花」を「見」たことも、婦人の戯歌にことさら「はちすなし」と詠まれていたところを見ると、「蓮花」に女が寓意されていたと考えられるかもしれない。また「遊往」も「遊行」も、何処か目的地があつてそこへ向けて出かけて行くことではないようだ。行く先を定めず山や野、池があるような場所を「行く」、そしてその途路に行く者の心を奪い、どうしようもなく思いをかきたてる物を見いだしてしまう、という行為だった。

(3)の「あそびあるく」も何処か特定の目的地へ向かつていくのではない。剣太刀を腰にとり履き、獵弓を手握り持ち、赤駒に倭文鞍をうち置いて這い乗るといういでたちで「あそびあるく」ことそのものが、「ますらを」の「をとこさびす」行為だという。

「ますらをの をとこさびすと……あそびあるきし」の部分は従来、雄々しいでたちで獲物を追い歩く、男らしい行為と解されている。だが「ますらを」が弓や剣刀等を身に帯びるのは「大夫が得物矢手挿み立向かひ射る円方は……」(1六一)と狩獵の時の姿である外、「ますらをの ゆきとりおひて いでてゆけば……」(20四三三二)「追痛防人悲別之心作歌」と武装した姿でもある。また、(3)歌が「をとめらが さなすいたを おしひらき いたどりよりて またまでの たまでさしかへ さねしよの……」へと続いていることからすれば、「他国に結婚かこんに行きて太刀が緒も未だ解かねばさ夜明けにける」(12二九〇六)のような、他国へ妻を求めて行くでたちにも繋がっているよう。狩獵や戦闘、他国の女への求婚のいずれも、それが自然界の生き物や異国の者といった、通常は触れ合うことのできない異質な存在と直接激しく接触する場面である点で共通する。戦闘や狩獵ではその接触によってこちらが命を奪われる危険を伴うし、他国の女への求婚もそうであればこそ同じ身づくろいで出かけていくのではないか。そして戦闘する敵も狩獵の獲物も、後に見るように他国の妻も、こちら側の意図せざるところで不意に出くわすものであった。「あそびあるく」とは、行為者の知り得る範囲を越えた他者と不意に出くわし、緊張と危険に満ちた触れ合いの場面が繰り広げられる可能性を持った行為であり、「あそびあるく」者は特別な姿を装わなければならなかったのである。(1)や(2)で心を奪い、「恋」の思いを増し、「語」ったり長歌をよんだりせずにおかなくさせてしまった「蓮花」や「花」といった植物との接触も、「遊行」「遊往」の状態にあつてこそ起こりえただろう。

以上の「遊行」とこれに類する語例から「遊行」は目的地を持た

ず「野」「山」「池」があるような場を行くことであった。「遊行」する者は特別な姿をしていた、あるいはしなければならなかった、その途路で自らとは異なる存在と不意に出くわし、接触してしまう可能性があった、という三点が窺えた。これらの「遊行」の特質は古橋信孝の言う「神の遊行」にある面では重なり合う。古橋論によれば、「遊行」とは「共同体」の起こり、「始源」にかかわる行為であった。たとえば(3)の「をとこさぶ」とは「始源」の男、すなわち「神」であることになろう。しかしおそらく、「遊行」の語例をさらに辿ることで「神の遊行」と言う限り見えてこない問題にぶつかることになる。「遊行」という行為そのものは、必ずしも「共同体」に行き着かないし、「共同体」の「始源」に関わったとしてもそれはあくまでも「遊行」という行為の結果にすぎないのだ。そして「遊行」という概念と「遊行」との差異にこそ歌垣が結び付けてくるはずだ。

## 2 「遊行」の場

「遊行」が何処か定まった目的地へ向かって行くことではなかったことは、『紀』の天孫降臨神話から明瞭に知ることができる。天孫たちは天上からこちら側の世界に「遊行」してきたが、その時こちら側の世界はまだ国も島もない所だったのだ。

(4) ……既にして皇孫遊行之状者、穗日の二上の天浮橋より、浮渚在平処に立たして、霄宍の空国を、頓丘から国覓ぎ行去りて、吾田の長屋の笠狭碕に到ります。(神代第九段本文)

(5) 時に、大伴連の遠祖天忍日命、来目部の遠祖天穗津大来目を帥めて、背には天磐敷を負ひ、臂には稜威の高鞆を著ぎ、手には天梶弓・天羽羽矢を捉り、八目鳴鏑を副持へ、又頭槌剣を帯きて、天孫の前に立ちて、遊行降来、到り於日向襲之高千穂穗日二上峯天浮橋、浮渚在之平地に立たして、霄宍の空国を、頓丘から国覓ぎ行去りて、吾田の長屋の笠狭碕に到ります。(同一書第四)

(4)で「遊行之状者」とし、(5)にもほぼ同じくべられる「遊行」の過程は「穗日の二上」から「霄宍の空国」を国まぎして通って、「吾田の長屋の笠狭碕」に至る、と特定の地点を通過しつつすでに地名を負った碕へ着いている。しかし神がこちら側に「遊行」してくる神話としては当然、それらの地点は天孫たちが通過することに新たに見い出されていった。ただし今重要なのは「遊行」する行為にとって、行く先がすでに存在している場所ではないという点である。「霄宍の空国」という呼び方からも、輪郭の明瞭でない国々であったことが窺えるが、「穗日の二上」の「天浮橋」であること、「浮渚在平処に立たして」の「浮渚」に注目したい。

「浮渚在之」は「浮島があって」(『大系』注)とも未詳語(『時代別』)とも言われるが、天孫らの「平に」立った所ながら「浮く」状態の所であったことだけは確かであろう。また「天浮橋」はイザナキ・イザナミが八島国を生む以前、未だ一つの島も成らざる時に

その上に立ち、矛でもってかき回した所であった(『神代紀』四段、一書第一)。そこはもはや天上ではなく、かといつていまだ地上でもない。単に「アマハシ」ならば天に至り、上古に八十衆人が「上下往来」していたという『播磨風土記』斗形山の「八十橋」や、イザナギが天と「通行」しようとして作り立てたという『丹後風土記逸文』の「橋」のように、天地を往来する橋と考えられる。だが、(4)や(5)やキ・ミ神話で「アマノ・ウキ(浮き)・ハシ」とウクをもつて呼ばれているのは、橋渡しするむこう側の場所が未だゆらゆらとして常に動いている状態だからである。天地開闢の時の地上の状態が『紀』において「洲壤の浮漂へること、譬へば遊魚の水上に浮けるが猶し」(本文)、「譬へば浮膏の猶くして漂蕩へり」(一書第二)、「天地未だ生らざる時に、譬へば海上に浮雲の根係る所無きが猶し」(一書第五)などウクとかウカルものに例えられているのも、この時がまだ天と地という二極的な場所が分化し、こちらとあちらが定位する以前であったからにはかならない。「遊行」の場は、天孫たちが天を出て、ついに「筵狭碕」という地点を見出す以前、天とも地とも定まらないところにある、場所成立以前の場であったのだ。

(6) 兄火闌降命、自づからに海幸有します。弟彦火火出見尊、自づからに山幸有します。……中略……(鹽土老翁は)乃ち無目籠を作りて、彦火火出見尊を籠の中に内れて、海に沈む。即ち自然に可恰小汀有り。是に、棄籠遊行。忽至三海神之宮。

(神代第十段本文)

\*時に皇孫、因りて宮殿を立てて、是に遊息みす。後遊幸海浜、見三美人。皇孫問ひて曰く、「汝は是誰が子ぞ」とのたまふ。対へて曰さく、「妾は是大山祇神の子。名は神吾田鹿鞆津姫、亦の名は木花開耶姫」とまうす。(神代第九一書第二)

(7) 亦、一時、天皇遊行到於美和河之時、河の辺に衣洗ふ童女有り。【其の容姿甚麗し。天皇其の童女を問ひたまはく、「汝は誰が子ぞ」とひたまふ。答へて白さく「己の名は引田部赤猪子と謂ふ」とまをす。尔して、詔ら令めたまはく、「汝嫁がずあれ。今喚してむ」とのらしめたまひて、宮に還り坐しき。

(雄略天皇記)

(6)で海神の世界へ導かれた彦火火出見尊が「遊行」した「小汀」も未だ海神の領域に至る以前であり、しかも「忽に……至る」とあるように、その先に「海神之宮」があることさえ「遊行」する当人にとっては予測もしていないことだった。ここでも「遊行」する「小汀」は地上とも言えず、海神の領域とも言えないウクやウカルで言い表されるべき場であろう。そして(6)の引用部の後、海神宮の門前の井戸の木のもとで一人の「美人」が彦火火出見尊を「視」ることになるのであった。「一の美人有りて、鬪を排きて出づ。遂に玉腕を以て、来たりて当に水を汲まむとす。因りて挙目ぎて視す。乃ち驚きて……」と水を汲みに門を出てきた「美人」は「トメ」が「視」たのだが、それは同時に彦火火出見尊が「視」たのもあったろう。次にあげた「遊幸」も、(6)の「小汀」と同様な場「海浜」を行って、見知らぬ「美人」は「トメ」に出くわす。(7)に見

る「古事記」の「遊行」の場合も同様に考えられよう。

ところで『思想体系』版の『記』注によれば、「遊行」の「行」は『記』においては「看行（みそこなはず）」、「幸行（いでます）」のように「厚い尊敬を表し」、「行」が「遊」に付いて「その尊敬を表したものと考える余地がある」とされる。しかしたとえ『記』雄略天皇の「幸行」を「遊行」の用いられ方と比べると両者が厳密に區別されていることを知ることができる。

・初め、大后日下に坐しし時、日下の直越の道自り、幸<sub>二</sub>行河内<sub>一</sub>。  
 ・即ち幸<sub>一</sub>行其若日下部王之許、其犬を賜ひ入れて……若日下部王、天皇に奏さしめたまはく、「日を背きて幸行之、甚恐し。故、己れ直に参上りて仕へ奉らむ。」

・天皇、幸<sub>二</sub>行吉野宮<sub>一</sub>之時、吉野川の浜に、童女有り。其の形姿美麗し。故、是の童女を婚きて、宮に還り坐しき。後更に幸<sub>二</sub>行吉野<sub>一</sub>之時……

・又、天皇、丸逆之佐都紀臣之女、袁杼比売を婚きに、幸<sub>二</sub>行于春日<sub>一</sub>之時、媛女道に逢ひき。即ち、見<sub>二</sub>幸行<sub>一</sub>而、岡辺に逃げ隠りき。  
 （以上雄略記）

「幸行」は日下の直越の道から河内へ行く、若日下部王の許へ行くというように、天皇が何処から何処へというはつきりとした目的地へ向かっていくことであった。後者の二例は(6)・(7)と同じくその途上で「童女」「媛女」に出逢うが、文脈上「幸行」が用いられているのは吉野の宮へ行く、春日の袁杼比売に求婚する目的で春日へ向けて行くという箇所であり、天皇の行為であるがゆえに「厚い尊

敬」を表して「幸行」としていると解せる。これに対し、(7)の「遊行」は始めから「引田部赤猪子」をめあてに出かけたのではないし、また「美和河」を目指して行ったのでもない。何処というあてもなく「遊行」しその途上の川辺でたまたま衣を洗いにそこへ来ていた「童女」を「見」てしまったのだ。

「海浜」や「小汀」、「河」のほりとといった水際は「遊行」の場であった。<sup>(10)</sup>そこは(4)・(5)におけるウク・ウカル場と同様、「遊行」する者にとっては自分のもと居た世界ではなく、また余所物の領域でもない場であったと考えられる。何処とも確定されない場であればこそ、出逢ったヲトメに「汝は是誰が子ぞ」と、いったい誰の家に属する者なのかを問ひかけるのである。よく言われるように問いに答えてヲトメが名を明らかにすることは「遊行」する者との結婚へと進展することになる。

しかし(6)が「吾汝を以て妻とせむと欲ふ」と続きながらも女の父大山祇神の承諾を得て初めて「一夜有身」へ至り、(5)のように、「今喚してむ」と言いながらそのままになってしまったりする場合があるのを見落せない。「遊行」する者とヲトメとが出逢う水際の場は、あくまでも二人の間に「見(視)」ることや問答のことばが交わされるという接触が起こる場であり、結婚の約束が取り交わされる場にすぎず、新たな血縁を作り出す手前に留まるのである。そして後に見るように、族外婚を媒介する場とも言われる歌垣の場もまた「遊行」の場と同様、婚姻そのものとは別のレベルにあった。

### 3 ヲトコ・ヲトメ

「遊行」する状態になることは、血縁の兄と妹との結びつきとは鋭

く対立する。たとえば「遊行」する者を、「吾が兄」と呼ぶ肉親の妹の側から見ると、次の例のように悲嘆に暮れることになってしまふのだ。天皇の後宮に召された鮎魚磯別王の二人の娘は「兄王」鷲住王が何処に去ってしまったのだらう、といつも歎いていた。

(8) ……是に二の嬪、恆に歎きて曰く、「悲しきかな、吾が兄王、何処にか去りましけむ」といふ。天皇、其の歎くことを聞しめして、問ひて曰く、「汝、何ぞ歎息く」とのたまふ。對へて曰さく、「妾が兄鷲住王、為人力強くして軽く捷し。是に由りて、独り駆越八尋屋、而遊行。既に多くの日を経て、面言ふこと得ず。故、歎かくのみ」とまうす。(履中天皇紀六年)

「妹」たちには「兄」が何処にいるのか、全くわからない。「遊行」することは兄と妹とが「面言ふ」親密で対称的な場所から離脱してしまふことであつたのである。

ところで鷲住王は「為人力強くして軽く捷し」という異常な力を持つてゐるゆゑに「独り八尋屋を駆越え」て「遊行」したとされている。(5)の大伴の祖たちのいでたちが「背には天磐敷を負ひ、臂には稜威の高鞞を著き、手には天櫛弓・天羽羽矢を捉り……」であつたことや、(3)の「つるきたち こしにとりはき さつゆみを たにぎりもちて……」にその異常さにおいて通じるものがある。ただ鷲住王の場合、「遊行」のためにことさら武器を身につけたのではなく、武器に見合うだけの力をすでに身に帯びていたのであつた。妹たちとともにある八尋屋の内の繋がりや打ち壊してしまふものを彼の強い力と敏捷性とはもともととはらみもつていたのである。「遊

行」する時には武器を身につけ、馬に乗る等の特別ないでたちをしなければならなかつたが、逆に特別な力の表われを身に帯びている者は「遊行」せざるをえないのもあつた。  
のみならず(3)歌のいでたちがヲトコサビスことであつたように、その特別な姿とはヲトコ、ヲトメという性による区別によつて呼ばれる存在に成ることそのものであつたらしい。

(9) ……尔して、其の御祖命、哭き患へて、天に参上り神産巢日命に請はしし時、乃ち蛭貝比売と蛤貝比売とを遣はし、作り活かしめき。尔して、蛭貝比売岐佐宜集めて、蛤貝比売待ち承けて、母の乳汁を塗りしかば、麗しき壯夫に成りて出遊行。(神代記)

(10) ……此の時に当り、其の御髮額に結はしき。尔して、小碓命、其の姨倭比売命の御衣御裳給り、釵以ちて御懐に納れて幸行しき。故、熊曾建之家に到りて見たまへば、其の家の辺に軍三重に囲み、室作りて居り。是に、御室乘せむと言動み、食物設備けたり。故、遊行其傍、其の案の日待ちたまふ。尔して、其の案の日に臨ひ、童女の髪如、其の結はせる御髪を梳り垂り、其の御姨の御衣御裳を服して、既に童女の姿に成り、女人の中に交り立ち、其の室の内に入り坐す。(景行記)

(9)は稻羽の八上比売が大穴牟遲神に嫁ごう、と答えたことで求婚者の八十神が怒り、大穴牟遲神を殺してしまひ、母の威力によつて再生する場面。母のもとから出て「遊行」するとき、「麗しき壯夫に成」つたという「壯夫」にはわざわざ「壯夫を訓みてヲトコと云

ふ」と訓注が付けられている。ここは必ず「ヲトコ」と訓まなければならなかった。再生する以前醜い男だったのが、再生して美しい男になった、というわけではあるまい。稲羽八上比売への求婚の話は「其の八十神、各稲羽之八上比売を婚かむと欲ふ心有りて、共に稲羽に行きし時、大穴牟遲神に俗を負せ、従者と為て率て行きき」と始まつていたことからすれば、当初大穴牟遲は求婚者たちの中における単なる「従者」にすぎなかった。それがいったん死んで再生することにより「ヲトコ」と呼ばれる者に変成したのだ。「麗し」という容姿(8)の鷲住王が強い力と敏捷性を負つて「遊行」したように、「遊行」する者が身に帯びる特殊性の一種と考えられる。

(6)によれば、「遊行」して男がヲトメに成ることすらあった。小碓命は熊襲征伐へ「いでます(幸行)」、その幸行の姿のままでは「三重」に囲まれた「軍」の人垣を突破することはできない。ところが小碓命としてではなく、「御室菜」の準備をする傍らを「遊行」し「童女(ヲトメ)」の姿と成ることにより、難なく敵陣へ入つてしまふのである。ヲトコ・ヲトメとは生まれ落ちた時からの自然な性別を言うのではなく、「遊行」する時に変成している異装の姿にはかならないのだ。妹と兄、父と娘という関係を離脱して「遊行」する者が武具や衣等によつて特別な姿と成る、その状態がヲトコ・ヲトメなのであり、ヲトコ・ヲトメと成っていることを目に見えるように表すのが衣や武器などの衣装であつた。

こうして「遊行」の者と成ることによつて、敵の熊襲兄弟と小碓命との間に越えがたく横たわつていた囲いが事実上取り除かれ、異なる所屬にある者どうしの近しい接触が可能になった。その接触は熊襲兄弟の殺戮という血生臭い形をとつて表われたのだが。ただ

し「遊行」することによつて可能となつた接触の方法は、何も剣をもつてするものに限るまい。殺戮の起つた「新室菜」はまだ歌舞の場面でもあつたはずである。歌や舞も「遊行」の者の為すワザではなかつたか。

(6)・(7)の場合を振り返つてみよう。彦火火出見や雄略天皇が「遊行」の途上、水際で出逢つたヲトメの側は、そうは言われていないが、父の居る「宮」や「家」から出て「遊行」の状態にあつたと推定される。「遊行」するヲトコとヲトメとが、もともと異なる世界にあつた相手と出逢う時交わされていた「汝は是誰が子ぞ」「妾は是大山祇神の子。名は……」という問答の言葉は、互いに未知の他者どうしのゆえに、剣を用いる接触と同様緊張したものであつたに違いないのだ。さらに名を問ひ、答える一問一答の言葉のやりとりばかりか、「遊行」するヲトメとヲトコとが歌をもつて問答するこゝがあつた。

(1) 是に、七媛女、遊行行於高佐士野、伊須氣余理比売其の中に在り。尔して、大久米命、其の伊須氣余理比売を見て、歌を以て天皇に白して曰く、

やまとの たかさじのを ななゆく をとめども たれをし  
まかむ

尔して、伊須氣余理比売は、其の媛女等の前に立てり。乃ち天皇其の媛女等を見たまひて、御心に伊須氣余理比売の最前に立てるを知らし、歌を以て答へて曰らさく、

かつがつも いやさきだてる えをしまかむ(神武天皇記)

「遊行」するのはヲトコばかりではないことが(1)で明らかになる



う。「高佐土野」を「遊行」するのは「七媛女」、複数のヲトメたちであり、ヲトメたちを「見」た男の側も大久米と連れ立った天皇である。「遊行」はやはり「巡行」する「神」とそれを迎える土地の「神女」といった観点（Ⅱ「神の巡行」）からでは促えきれないのである。野を「遊行」する複数のヲトメたちとヲトメたちが歌によって問答する、これはまさにかの歌垣を髣髴とさせる場ではなかつたか。

古代の歌垣についてのべた資料としてよく知られる次の諸例にはヲトコ・ヲトメという言葉が見い出せる。歌垣と言えは男女間の歌の掛け合い、という常識からすれば、その資料にヲトコ・ヲトメが言われるのは当然としか見えない。しかし「遊行」を辿ってきたところからすればその場の者達がヲトコとヲトメであったことこそ改めて注目されよう。

#### 4 歌垣と「遊行」と

- (12) 筑波嶺に登りて耀歌会をせし日に作れる歌一首并せて短歌  
 鷲の住む 筑波の山に 裳波服津の 其の津の上に 率ひて  
 未通女壮士の 往き集ひ かがふ耀歌に 他妻に 吾も交らむ  
 吾が妻に 他も言問へ 此の山を うしはく神の 従来 禁め  
 ぬ行事ぞ 今日のみは 目申もな見そ 事も咎むな

(9一七五九)

(13) それ筑波岳は、高く雲に秀で、最頂は西の峯峰しく峻く、雄の神と謂ひて登らしめず。唯、東の峯は四方磐石にして、昇り降りは峽しく屹でも、其の側に泉流れて冬も夏も絶えず。坂より東の諸国の男女、春の花の開くる時、秋の葉の黄づる節、

相携ひ駢闐り、飲食を齎資で、騎にも歩にも登臨り、遊楽しみ  
 樞運ぶ。其の唱にはく……詠歌甚多くして載車るに勝へず。  
 (常陸国風土記)

- (14) 杵島の県。県の南二里に一孤山あり。神のかたより良のかたを指して、三つの峰相連なる。是を名づけて杵島と曰ふ。坤のかたなるは比古神と曰ひ、良のかたなるは御子神（一の名は軍神。動けば則ち兵興る）と曰ふ。郷閭の士女、酒を提へ琴を抱きて、歳毎の春と秋に、手を携へて登り望け、楽飲み舞ひて、曲尽きて帰る。歌詞に云はく、

- あられふる きしまがたけをさかしみと くざとりがねて  
 いもがてをとる（是は杵島曲なり）（肥前国風土記逸文）  
 (15) 天皇、朱雀門に御して歌垣を覽る。男女二百余人、五品已上の風流ある者その中に交り雜はる。……本末を以て唱和す。  
 (統日本紀聖武天皇・天平六年二月)

- (16) 葛井・船・津・文・武生・藏六氏の男女二百卅人、歌垣に供奉す。其の服は並びに青細布の衣を著し、紅の長紐を垂る。男女相並び、行を分けて徐に進む。歌ひて曰く、  
 をとめらにをどこたちそひふみならずにのみやこはよるず  
 ののみや

……歌の曲折ごとに袂を挙げ節をなす。……時に五位已上、内舍人および女孀に詔してまた其の歌垣の中に列す。

(統日本紀称徳天皇・宝龜三年三月)

歌垣の様子をよみ込んだ歌(12)に「未通女壮士の 往き集ひ」、(16)に「をとめらにをどこたちそひふみならず」とある。(12)と同じく筑波

の「遊樂」の記事⑬の「男女」、⑭の本文中にある「男女」も「ヲトコ・ヲトメ」と訓ませたと考えられ、⑮杵島の歌舞の「郷間の土女」、⑯朱雀門の「男女」も「ヲトコ・ヲトメ」と訓ませたと推定される。歌垣は「ヲトコ・ヲトメ」が「往き集ひ」、「たちそひ」、歌をとりかわす場であることが確認される。

とすれば⑯に「其の服は並びに青細布の衣を著し、紅の長紐を垂る」という装束はあながち都の歌垣ゆえのものではなく、ことさらヲトコ・ヲトメと成っている者であることを表すものであったろう。また⑰の「他妻に 吾も交らむ 吾が妻に 他も言問へ」は原始的な乱婚であるかのように言われ論議をかもしたが、「他妻」であっても「交り」、「言問ふ」ことができるのは、たとえ誰かの妻であってもその場ではヲトメ・ヲトコと成っているからである。ヲトメを「未通女」と書くゆえに未婚の女がヲトメである、と辞書的には説明される。確かに歌垣の場の男女は「未婚」なのだ。ただし、たとえ歌垣の場以外ではヒトツマであったとしても、という意味において。ヲトコもヲトメも単なる雌雄の別を言うのではなく、「遊行」する状態にある異装の姿であり、これに対し男女が互いに「吾がツマ」であることは、血縁を形成してゆく時の呼称にほかならない。

「遊行」の姿も歌垣に集まる者たちの姿もヲトコ・ヲトメであるのであれば、「遊行」する者の間に歌の問答が展開する⑱は歌垣の場を背景にして描かれていると考えられる。⑱歌に七媛女の野の「遊行」を「……たかさじのをななゆくとめども」と表しているように、⑳歌にヲトコ・ヲトメが「往き集ふ」とあるのも、「遊行」と言うべき行為ではなかったか。のみならず、実は「遊行」に

関連する語を調べていくなかで出逢ったのが次の歌垣での歌であった。「遊往」・「あそびあるく」等とともに、傍線「あそびくる」も「遊行」に関連する語と考えることができる。

(1) ……平群臣之祖、名は志毘臣、歌垣に立ちて、其の袁祁命の婚かむしたたまふ美人の手を取りき。其の娘子は、菟田首が女、名は大魚なり。尔して、袁祁命亦歌垣に立ちたまふ。……是に王子亦歌ひたまひて曰く、

しほせの なをりをみれば あそびくる しびがはたでに  
つまたりみゆ

尔して、志毘臣いよはひか怒りて歌ひて曰く……如此歌ひて、関ひ明して各退きぬ。(清寧記)

「あそびくる しび」は歌垣に参加している志毘の様子を袁祁命から見て言う。志毘の側からすれば「あそびゆく」である。『武烈紀』ではこの状況をさらに詳しくのべる。太子が歌垣の衆で女の袖を執らえ「躑躅たむけすらしが従容ひたしふ」ところへ「俄ありて」酋臣ひととまが来、二人の間を排はらって立った。そこで太子は「影媛が袖を放したまひて、移廻うつろひきたまひて前に向みて、立ちて直に酋に当あたりたまひ」うたった、と。『紀』では「あそびくる」はずでに歌垣の場にある者から見て、新たに歌垣にやってきて割り込んで立った者の行動を指すから、歌垣に参加する者にとっては「あそびゆく」であったと考えられる。男が歌垣の場に立ち、女の袖や手を取ったりその間に割り込んで妨害したりする行為を「あそびくる(あそびゆく)」と言ったことが窺える。そして歌垣の場を「あそびくる(あそびゆく)」者どうしの激しい接

触は何よりもまず歌によって繰り広げられたと言うべきであろう。

(7)に「歌ひて、闘ひ明して」とあるように、歌垣が武器ならぬ歌による闘いであり、そこでの歌の表現がたとえ「しほせの……」の歌について、土橋『全注釈』に「志毘臣のかたわらに妻が立っているの意。魚の鮪の魚を引きつれているのたたとえたもの。……魚(鮪)のくせに人間のように妻を連れてくるよ、というほどの悪口歌」とするように相手方を激怒させるような激しい力をもつ内容であったことは従来指摘されている。<sup>(11)</sup>

しかし歌垣での歌の掛け合いはなぜ「闘ひ」であったのか。歌垣の歌が「遊行」する者どうしの接触するところに交わされるからである。ここに集うヲトコもヲトメも敵(あちら側の存在)なのか味方(こちら側の存在)なのか、不確定な状態のただ中にいるからこそ、より直接的な接触が起こってしまう。どこへ向かうのか定まらない、過程そのものでしかないただ中であって、二者間の接触は危険に満ちたまさに「闘ひ」と言うべきものであったのだ。(例の歌で言えば、志毘が「愈怒」った原因の一つは確かに自分の名を魚の鮪へ重ね合わせてしまったところにあるが、ただしそれだけでは志毘の怒りの激しさにつり合わない。この場では誰もがヲトコとヲトメでしかないにもかかわらず、「つまたてりみゆ」とうたっている点が重要なのである。「あそびくる しびがはたでに つまたてり」は袁那命が結婚しようと思う「美人(ヲトメ)」の手を志毘が取って歌垣の場に立った、とする地の文に対応するが、歌では「ヲトメ」を「ヲトメ」とはうたわず、「ツマ」としている。二人の「ヲトメ」のうちいずれが「ヲトメ」を「ツマ」とするか未だ決定してはいないのに、袁那命が「ヲトメ」をわが「ツマ」としてうたった。

これが志毘の激怒の要因だったのだ。「ヲトメ」が「ヲトメ」ではなく、袁那命の「ツマ」であることが認められてしまえば、「遊行」の場はそこで閉じられる。しかし激怒した志毘は今度はこちらから悪口歌を投げ掛ける、さらに袁那がうたいかえず。こうして歌の「闘ひ」が夜明けまで続いたのだ。

さて『武烈紀』によれば歌垣が行われたのは「海柘榴市の巷」であったが、次の『万葉集』の「問答歌」に分類された歌も歌垣での歌であったと言われる。

(8) 問答歌

紫は灰指すものそ海石榴の八十の に相へる児や誰

(12三二〇二)

たらちねの母が召ぶ名を白さめど路行人を孰と知りてか

(12三二〇二)

市の立つ「巷」は歌垣の場でもあった、と西郷信綱が論じたのは記憶に新しい。<sup>(12)</sup> 西郷「市と歌垣」が市も歌垣もともに「『各共同体の尽きる処』『各共同体が他の共同体またはその成員たちと接触する』地点に発生した」とし、歌垣を一村落共同体内の農耕儀礼とのみ見なしてきた通説を批判したのは画期的であった。確かに、この問答歌は「たがいに見知らぬものどうしなればこそ」成り立つ。しかし「共同体の外」や「境界」を歌垣の場とする西郷論は「共同体」をすでに前提とした上で成り立っているはずである。歌垣が「男女の集会」であることよりも「他の共同体」との接点であることの方が重要なのだ。西郷論が市や歌垣が「社会的交換」、「族外

婚」を「潜在的に」媒介する有力な場の一つとして機能していた、とするのは歌垣を「共同体」や「社会的な交換」といった表現の問題とは別のレベルから考えているからである。

今歌の問題としては歌垣が「遊行」するヲトコ・ヲトメがぶつかり合う、結果（Ⅱ族外婚）を問わない過程のただ中のみあることが重要だ。真に「たがいに見知らぬものどうし」、すなわち相手がほんとうの意味での「他者」であれば、ぶつかり合うことすら不可能である。ヲトコ・ヲトメと成っていればこそ、ヲトメを争うヲトコとヲトコとの間に、あるいはヲトコとヲトメとの間に性を媒介とした対立が成り立つのだ。しかも、互いにツマと呼び合う関係が「共同体」の中に閉じられ、安定しているのとは違って、ヲトコ・ヲトメの歌による対立は常に次なる歌を必要としていた。

(8)の問答歌を見よう。三一〇一歌で「相へる児や誰」と問うのは、これまで「遊行」を見てきたところからヲトコの側がヲトメに問うのだと解せる。答え歌「路行人を孰と知りてか」は「ななゆく」「往き集ふ」「あそびくる(ゆく)」などと同様、このヲトコが「遊行」の者であることを示すだろう。歌垣の歌の表現自体にもヲトコないしヲトメの性の別が刻印されていたのである。歌にヲトコの側の表現、ヲトメの側の表現の別が認められるのは、うたい手が「遊行」してヲトコ・ヲトメといういわば装束・武具を身に帯びていくことの表われである。いやむしろヲトコ・ヲトメを表す歌をうたうことよってこそ、うたい手は「遊行」する状態にあり続けたのである。

答歌「……白さめど……孰と知りてか」は呉哲男の指摘のように

問いの側の「積極的な主張(求婚Ⅱ共同体の根拠)に対してイロニ  
1 (反語)の表現」をとる。(6)や(7)の言葉の問答が名を問ひ、名を  
答える一問一答式の対称的な問答で閉じられていたことと決定的に  
異なり、歌の問答は「非対称」である。閉じられた問答はすぐさま  
結婚に結び付く。しかしヲトメの側の歌が「……白さめど……孰と  
知りてか」と前歌に対してずらしの位置をとることで、歌の問答は  
ここで完結することがなくさらに問を触発し、結果(結婚Ⅱ共同  
体)を遅らせる。そのため歌のワザによってヲトメの側の歌、ヲ  
トコの側の歌の「非対称」を生じ「詠歌甚多くして戦車に勝へず」  
(9)と言われた多くの歌々の生成を可能にしたのだ。ここに「歌」そ  
のものが「垣」を成す歌垣の場が立ち表われる。歌垣はヲトコ・  
ヲトメの間に交わされる「歌」そのものが「垣」を成すその瞬間に  
表われる「遊行」の場なのだ。

#### むすび 「遊行女婦」の発生まで

最後にふたたび『万葉集』に立ち戻ることにしてよう。

(2)では家持が「妹」と離れてあることにより「恋」のただ中に「遊  
往」し、(1)の新田部親王の「遊行」は「恋」の雰囲気にも満ちたもの  
であった。「遊行」が過程そのものであるとは、『万葉集』にとつて  
は「恋」の状態に留まり続けるということだと言えよう。とすれ  
ば、「遊行女婦」とは、常に「遊行」するヲトメの状態にあること  
で「恋」歌のワザを専門に担う者の呼称であった。  
たとえば「遊行女婦」は家持の歌に次のようによまれる。

……父母を 見ればたふとく 妻子見れば かなしくめぐし

うづせみの よのことわりと かくさまに いひけるものを：  
 …はなれ居て なげかすいもが 何時しかも つかひのごむと  
 またすらむ 心さぶしく 南吹き 雲消益りて 射水河 流る  
 水沫の よるべなみ さぶる其児に ひもの緒の いつがりあ  
 ひて にほどりの ふたり双び坐 那呉のうみの おきをふか  
 めて さとはせる きみがこころのすべもすべなき

(18四一〇六)

末尾に注が「佐夫流といふは、遊行女婦の字なり」とあり、「射水河流る水沫の よるべなみ」は「遊行女婦」の様を言う。父母、妻子、家にあつても夫を待つ妹との関係を説く「よのことわり」と、二人並んでいても決して妻とは呼べない「遊行女婦」との關係は相容れず鋭く対立し、「すべもすべなき」と嘆く外はない。ちょうど「遊行」した鷲住王の妹たちが悲嘆にくれていたように。注目されるのはこの長歌で「遊行女婦」が「流る水沫」のように「よるべなし」とよまれ、第三反歌ではさらに「くれなるはうつろふものそ」と「うつろふ」ことにおいて捉えられていることである。「よるべなし」「うつろふ」など固定せず、常に變化する様態は「遊行女婦」の「遊行」という本質から導かれると考えられる。

『和名抄』引用の奈良時代の書に「遊行女児」Ⅱ「宇加礼女」とあることよつて「遊行」を「うかる」と訓ませることがあつたことからそれは窺えよう。すでに見たように「遊行」の状態にあることはウカル・ウク場に身を置くことだったが、ウカル・ウクとは万葉の歌ことばにおいては「恋」の状態にはかならなかつた。

・住吉の津守網引の浮笑の緒の得干か去かむ恋ひつつあらずは

(11二六四六)

・吾妹子に恋ふれにかあらむ奥に住む鴨の浮寝の安けくも無し

(11二八〇六)

・敷細の枕ゆくくる涙にそ浮寝をしける恋の繁きに (4五〇七)

船の上で寝たり、鳥が水の上に浮いたまま寝る様を表す、文字どおりの「浮寝」から、「恋」の状態にあつて涙に浮かび「浮寝」をするという歌語が成熟していくのをごに見ることができよう。こうした「恋」の歌語の成熟をバックにして、「遊行」(巻十六)・「遊住」(家持歌)・「あそびあるく」(巻五)といった語が、『万葉集』の中に浮上してくる八世紀、「遊行女婦」という呼称が登場してくるのだ。「遊行女婦」は恋の歌に熟練することによつて、「遊行」をもつて呼ばれたと考えられる。<sup>(16)</sup>

だがこうした『万葉集』の「遊行」と歌垣の「遊行」との間には、大きな飛躍がはらまれていることも確かだ。野や山の「遊行」の場に立ち表われる歌垣に、すぐさま「遊行女婦」の発生を見ることはできないだろう。今後の課題としたいが、見通しのみを述べておく。八世紀は、歌垣が朱雀門で行われ、天皇の前で「供奉」され<sup>(10)</sup>、<sup>(10)</sup>、また都のまなざしや漢文の美辞麗句が筑波嶺や杵島峰の歌垣を捉えた(13)、(14)時期である。歌垣でうたわれた歌が歌曲名をもつて宮廷に保有されるこの頃はまた、都や畿内の歌垣が禁座されていくのと「裏おもて」の關係にあつた<sup>(17)</sup>。万葉歌のよまれる場としての宮廷がかつての歌垣の場を抱え込むようにして成り立っていることを予想させる。歌の贈答の場としての宮廷の問題は、氏女たちが

『万葉集』の中で「娘子」（ワヲトメ）と呼ばれ、「ますらを」が「ますらをの」とこさびすと……。」とよまれたように、ヲトコであったことを手掛かりにして考えていけるだろう。<sup>(18)</sup>一方都市の成立の中に歌垣を見ることで、「令集解」遊部」注に「遊部は」野中・古市の人、歌垣の類是なり」とある「歌垣の類」といった把握のしかたや、九世紀の『和名抄』に「遊女」＝「遊行女児」が「巫覡」「乞児」「偷児」「群盜」といった市に出没する者たちと同類に見なされていること等が、歌垣と歌のワザを担う「遊行女婦」とを結び付ける有力な痕跡となってくるはずだ。そして歌垣と「遊行女婦」との深い関係は何よりも、「遊行女婦」の歌の中に求められるに違いない。

注(1) 『万葉集』の「遊行女婦」の語例は以下のとおり。

- ① 大宰帥大伴卿の大納言に兼任して、京に向ひて上道す。此の日馬を水城に駐めて、府家を顧み望む。時に脚を送る府吏の中に、遊行女婦あり。其の字を児島と曰ふ。是に娘子、此の別ることの易きを傷み、彼の会ふことの難きを嘆き、涕を拭ひて、自ら袖を振る歌を吟へり。(6九六五〜六、左注。家持の「和歌」あり)
- ② 右の一首は遊行女婦土師(18四〇四七、左注。家持らが布勢水海に至って遊覧した時の六首中)
- ③ 右の一首は、遊行女婦土師作れり(18四〇六七、左注。家持らの豫久米朝臣広瀬館での宴歌四首中)
- ④ 遊行女婦蒲生娘子の歌一首(19四三三、題。家持らが介内蔵忌寸細磨の館にて会集・宴楽した折の歌中)
- ⑤ 右の二首 伝へ誦めるは遊行女婦蒲生是なり。(19四三三六〜七、左注。④と同時。作者未詳の「死りし妻を悲傷びたる歌一首并せて短歌」を伝誦)
- ⑥ 橋の歌一首 遊行女婦(8一四九二)
- ⑦ 左夫流と言ふは、遊行女婦の字なり(18四一〇六。家持作「教諭史生尾張少昨歌」の歌詞注)
- ⑧ 柳田國男『イタカ』及び『サンカ』(一九一一〜二)・『定本』四、

「笏を持てる女」(巫女考)(一九一四)・『定本』九、扇畑忠雄「遊行女婦と娘子群」『万葉集大成』作家研究篇 瀧川政次郎「遊女の歴史」『遊行女婦・遊女・傀儡女』(一九六五)など。

- (3) 土橋寛「古代歌謡の世界」(一九六八)は万葉の「遊女」は「酒宴の接待役として出現した」という観点から、「采女は宮廷の遊女の或るべき性格が強い」とし「豊前国娘子大宅女」「丹波大女娘子」などを大和へ「地方から入ってきて定着した、職業的遊女」とみる。また「娘子」について「普通の娘もあり、依納娘子のようにすでに結婚している女もあり、茅上娘子のように宮廷に仕えている女婦もあり、遊行女婦もある」とのべている。この論をふまえて、犬飼公之「遊行女婦と娘子群」『万葉集講座』六(一九七三)、浅野則子「女歌の成立試論—遊行女婦の立場を中心に」『国文自白』21(一九八二)がある。なお「娘子」や采女と「遊行女婦」とについては別に論じらるるつもりである。
- (4) 網野善彦「遊女と非人・河原者」『体系仏教と日本人』8 性と身分(一九八九)。

(5) 土橋、注(3)に同じ。木村紀子「古代日本語の『あそぶ』」奈良大学紀要 13(一九八五)も「古事記」の「遊行」について「漢語『遊行』(ふらふら歩き)の意」とする。

(6) 後藤利雄「鬘と鬘と檀越と—万葉卷十六の歌三首について」『国語と国文学』(一九八〇)八。

(7) 伊藤博は「運」に「憐(恋)」がかけられており、「婦人」の歌は「可憐可憐とおっしゃるけれど、あなたは、お池に憐愛の情なんかいいたのではありません。運は運でも、ちがうお方でしょう」の意があったとする。「はちす—戲笑歌の一解釈」『万葉』(一九六一)。中西進講談社文庫『万葉集』注も「実際には運をあるというのは運に恋をけて婦人に戯れた」とする。

(8) 古橋信孝「万葉集を読みなおす」(一九八五)、「古代和歌の発生」(一九八八)など。たとえば「遊行叙事」とは次のようにいわれる。「神が遊行し見出したものをうたう一人称語りの〈遊行叙事〉があった。それは始源的には村立ての起源を語る神謡としてあった。村立てを広げて、社会の起源とすれば、結婚の起源も含められ、神が来訪し土地の女と結婚するもの、〈遊行叙事〉としてうたわれた。」(『古代和歌の発生』二六ページ)。

(9) 古橋「さぶ」『古代語を読む』(一九八八)によれば、「貴人さぶ」「翁さぶ」「男さぶ」「少女さぶ」などの「へーさぶ」は「始源の貴人、

翁、少女、のそれぞれのままの様子をいう」とする。

- (10) 「是時、其の子事代主神、遊行に於て出雲國三種之崎ニ合ニ(神代紀第九段本文)、「皇太子遊行於片岡。時に飢者、道の垂れ臥せり。」(推古天皇紀二十一年)など「崎」や「岡」も「遊行」の場であった。

- (11) 最近では森朝男は歌垣の歌の本質を「ヴァイオレント(凶暴)な性格」に見、それが万葉歌のなかにも潜んでいる、としていて興味深い。「古代和歌と祝祭」(一九八七)。

- (12) 西郷信綱「市と歌垣」「文学」(一九八〇・四)。赤坂憲雄も西郷論をふまえて「市と歌垣は、それそれの共同体が尽きて、異質な他者や共同体と接する地点にめばれた、たがいに包摂しあう(交通)のカタチだったのである」とする。赤坂「境界の発生」「古代の交通」(一九八九)。

- (13) 斎藤英喜「恋と人言―万葉相聞歌の側面として」「日本大学語文」(一九八九・十二)は三二〇二歌の「路行人」が、「恋の使い」になりえるが一方で恋の噂(人言)を立て、「恋を露見させる」人」でもある。「玉梓の道來人」・「玉梓の路行人」と通じること指摘し、歌垣が「噂の発生する場でもあったこと」をのべる。

- (14) 吳哲男「へうたい手」の発生「国文学」(一九八九・一)。なお、呉論は歌垣の歌の内実である。「イロニー表現のもつ非対称性は、共同体の内部で歌いつがれる心然性がないので、外部を浮遊することになるが、こうした「外部性非生産性」を「遊び」として許容するのが官廷という位相空間の特異性でもあった」ともべていて、示唆的である。「恋」の歌についての考え方はこの論文に啓発されたものである。

- (15) 古代の「歌垣」をその語の示ごとく歌の「垣」と解すべきであることは、高橋六二「垣の歌争ひ―模式としての「歌謡」の想定のために」「シリーズ古代の文学 4 想像力と模式」(一九七九)、藤井貞和「歌垣から女歌へ」「国文学」(一九八九・一)。

- (16) このあたり、折口信夫の「女歌」という概念にかかわって、なぜ「遊行」の「女編」であったかさらに厳密な論が必要と考える。浅野則子(注3)論は「遊行女編」を置けてその成立を見通そうとしている。鈴木日出男「女歌論」「日本の文学」5(一九八九・五)は「女歌」を歌垣歌の伝統の上に「相手への切り返し」「反発」の発想をとる歌とし、男の作る「女歌」の問題を提起する。また藤井貞和(注15)論は折口論を批判的に踏まえつつ「歌垣の歌から特殊に女歌が成長し、男歌を切り返す内容を中心にして贈答歌の手法が洗練と固定とをみてきたことにこそ注意すべきだ」とのべている。

- (17) 西郷信綱、注(12)論。

- (18) 今回は触れられなかったが、神祭祀の場に限って、神をまつり、神に奉仕する者が「ヲトコ」「ヲトメ」と呼ばれ、それは現実生活における未婚か既婚かを問わなかった。森江明子「玉依ヒメ」再考―妹の力「批判」」「シリーズ女性と仏教 4 巫と女神」(一九八九)。「紀」に「記」で仁徳の皇后が紀伊国を「遊行」して「御綱栢」を求め、「紀」の聖徳太子が片岡を「遊行」するのはこちらから考えた方がよいかもしれない。神の祭祀は「共同体」を自覚する場である。「共同体」の問題としては、「共同体」は何処かに恒常的に存在するものではなく、神の祭祀や「遊行」の者の接触の場において一瞬現れるものである。

- (19) 吳哲男「都市と庭園―家持の花鳥歌を中心に」「日本文学」(一九八七・五)。

- (20) 小林茂文「古代の市の景観―流通外の機能を中心に」「早稲田大学大学院文学研究科紀要別冊」(一九八一・三)は「統紀」盛徳元年五月に「東西市頭、乞丐者衆」とあるのを引いて「市には乞丐(乞食)者集まっている」とのべる。また「日本霊異記」の説話には、しばしば盗人が市で盗品を売る場面、市に盗品が出廻ることが出てくる。勝俣鎮夫「売買・質入れと所有観念」「日本の社会史 4」(一九八六)。

\* 引用本文は原則的に中西進『万葉集全訳注』(講談社文庫)、思想大系『古事記』(岩波書店)、古典文学大系『日本書紀』(同上)、古典文学大系『風土記』(同上)、古典文庫『続日本紀』(現代思潮社)によったが、私に改めるところもある。  
\* この論は一九八九年八月の古代文学会・物語研究会・古代文学研究会による沖繩合同大会(テーマ「共同体・交通・表現」)において口頭発表したものをもとにしている。