

## さとす歌考——家持の側面

吉田修作

はじめに

家持の歌の中に「族を喻す歌」(20・田宮一七)「尾張少昨を教へ喻す歌」(18・田宮一七)と二つの「さとす歌」が存するが、万葉集全体的に見渡しても、「さとす歌」との題詞を有するものはこの二首のみである。従って、この「さとす歌」を追っていくことで、家持の側面があぶり出せるのではないか、そういう見通しのもとで本稿を始める。

一

まず「さとす」の用語例を古代の文献の中から拾ってみるが、以下、紙幅の都合上、原文の引用は最小限に留める。

神武記の東征の熊野において、高倉下が天皇一行を蘇らせた太刀の由来を語る件で、「夢の教へ」に、アマテラスとタカギノ神がタケミカヅチを地上に派遣させようとしたところ、タケミカヅチは自分の代わりに太刀を地上に下した、更に、「高木神の命<sup>たかぎののみこと</sup>以ちて覺し白<sup>あき</sup>しけらく」として、ヤタガラスを天皇一行の導きに遣わすとある。この場合、ヤタガラスの導きを「さとし」たのはタカギノ神で

あるが、その命を伝えたのは、神武とタカギノ神との間を仲介する高倉下である。そして、その前の、アマテラス・タカギノ神とタケミカヅチとの問答を高倉下が神武に伝えるのは単なる教へではなく、「夢の教へ」という形、即ち、夢という回路を通して間接的に伝達する様式をとっている。「さとす」が夢と連動しているのは、垂仁記のホムチワケの真言問はぬ理由を出雲大神が天皇の「御夢に覺してのりたまひけらく」とある条、或は、竜田風神祭祝詞で「皇御孫の命の大御夢に悟しまつらく」として農作物の実りを妨げる神の名が明らかにされる件においても見られる。

そのことは又、仲哀記のサニハにおける神功皇后の神がかりの所でも言い得る。この場面では、タケノウチノスクネが神の命を請うと皇后が神を寄せて、つまり、神が皇后の口を通して「言教へ覺し詔りたまひしく」と、西方の金銀財宝の国の存在を示すのだが、こゝは夢ではないものの、神の「さとし」が直接的に示されるのではなく、神がかり、そしてサニハという種の間接性を伴って行われることが理解される。或は、夢や神がかりという状況にはないにせよ、常陸風土記香島郡の伝えで、大中臣の神聞勝命が大坂山での神の神託を香島の神の「さとし」「識・羊教」であると解き明かし

たことは、やはり「へさとし」が仲介者を通して間接的に表される例である。尚、大中原の神聞勝命については、古橋信孝がサニハの一類として位置づけている。更にこのことは、そのような祭式的、或は神話的設定でなくとも現れる。

神武即位前紀の大和入りの際、大和の豪族のオトシキが兄のエシキの戦いの準備の様を密告したことを受けて、諸將の申告するに「兄磯城は黯き賊なり。先づ弟磯城を遣して曉へ諭さしめ云々」とある。一方、景行記では、天皇がヲウス（ヤマトタケル）に向かつて、朝夕の食事に顔を見せない兄のオホウスに対し「専ら汝泥疑教へ覚せ」と命じている。又、舒明即位前紀では、推古天皇の遺志を蘇我蝦夷に「重臣等を遣して教へ覚す」とある。これらの「をしへさとす」は、夢や神がかり・サニハなどという神話的回路を通さない場合の例である。ともに、直接に天皇が当事者に命令を下すのではなく、景行記ではヲウス、神武紀ではオトシキ、舒明紀では重臣等というように、間に人を立ててそれに命じるというスタイルを取っている。これは、夢やサニハの介在とはレベルを異にしつつも、「へさとす」の間接性という文脈では通じている。尚、右の例からわかるように、古事記の「へさとす」は「覚」、祝詞は「悟」、風土記は「識」「挙教」、書紀は「諭」「覚」、万葉集は「諭」と用字の差異が認められ、そのこと自体、又問題を孕んでいるのだが、その点は後述する。

今一つ、右の用語例から確認されることは、「へさとす」が神のことは、或はその説明に関わる言語行為であるということだ。その面で、右の例にもあるように、「へる」と重なるのだが、「へる」が一般的な神或は天皇のことばに使用されるのに対し、「へさとす」は

より具体的な方法、技術を文字通り教えさとす場合に用いられる。そこで、「をしへさとす」と連語を形成する程に「へさとす」と近い「教へ」の用語例を検索してみる。

天武紀元年七月に、許梅という人物に神がかかって、高市社の事代主神と身狭社の生靈神と名告り、続いて「顕して」、つまり、神意を解き明かして、今後の戦いの方法などを具体的に指示し、西から軍勢のやってくることを予告する。やがてその予告が現実のものになった時、「時人」が「二社の神の教へたまへる辞、適に是なり」と、神の教へを説明し直したことが記されている。神功即位前紀では、「神有して、皇后に託りて誨へまつりてのたまはく」として西方の金銀財宝の国のことが示され、続いてサニハ役のタケノウチノスクネに導かれ、神がかつた皇后がその神の名を願わすという具合に、神の名告りと教へが天武紀とは逆になっており、又、神がかつた人物のモノログであった天武紀に対し、ここではサニハと神がかつた者とのダイヤログが展開され、「時に神の語を得て、教の隨に祭る」とある。別に、崇神紀七年二月〜八月においては、モモソヒメに神がかつてサニハ役の天皇との間で神祭りや神名が問答形式で明らかにされるが、神祭りの具体的方法が示されない故に実効が上がらず、続く、天皇や他の巫者の夢に、大物主神をオホタタネコによって祭らせよとの具体的「教へ」をもって祟りが解消されたというように、神がかりと夢の教への双方が行われている。又、仁徳紀七年一〇月では、堤防の壊れに対して、「天皇、夢みたまはく、神有しまして誨へて曰したまはく云々」と二人の巫者をして河の神を祭ることが教示される。ここにおいて言えることは、「教へ」が「へさとす」と同様、神の行為で、かつ、夢や神がかりという回路を

通して示されることだ。然るに、〈教へ〉と〈さとす〉が全く等価であるかという点、そうでもない。例えば、神代記の綿津見大神がホハリに兄のホデリに對する呪文や田作りを説く「誨へ」などは、夢や神がかりを経ない直接的な神のことばである。つまり、〈教へ〉は神言を伝える間接性と神と人が相對する直接性との双方を有している点で、〈さとす〉との微妙な差異が見いだせる。従つて、〈教へ〉が神に限らず、人と人との間の行為に關して一般的に使用されるべくに對し、〈さとす〉がその間接性故に、神と人とを結ぶ語としてあり続けたのである。尚、神代紀や欽明紀などで、「教」をミコト、或はミコトノリと訓んでゐるのは、神の〈教へ〉〈さとす〉と神の〈へみこと〉とがほぼ重なることとして記憶に留めてよい。

ところで、古事記序文に、「夢に覺る」という表現がある。これは、諸注の言うように、先に掲げた垂仁記の出雲大神が天皇に示した「夢の覺し」に相當するもので、〈さとす〉と〈へさとる〉は、ともに「覺」の表記であることを含め、通ずることは間違いない。その点、岩波古語辞典で、〈さとし〉と〈へさとる〉を同根とし、〈さととり〉は「神仏の啓示を受け取る意」、〈へさとし〉は「神仏が啓示・警告して、その人の本當に知らねばならぬことを気付かせる」と説くのは妥當だ。そこで、〈へさとる〉の別の用語例を見てみる。

神代紀では思兼神を「思慮の智有り」とする。一方、雄略記では、家を天皇の御舎に似せて造つたことで天皇の怒りを買つた志幾の天皇が「奴隨らに覺らず」と弁解したという。同じく雄略記の天皇が葛城の一言主大神に出会つた際に、「恐し、我が大神、宇都志意美有らむとは、覺らざりき」とことばを發した。欽明紀「三年一月では仏典の功德を讀めて「解り難く入り難し」とある。仁徳即

位前紀には、「天皇、幼くて聡明く、叡智しくまします」、更に、ウヂノワキイラツコが位を護るに当たり、「今我は弟なり。且文献足らず云々」と述べたという。

右の例で気づくことは、〈へさとる〉がサトラズシテ、或はサトリガタクなどのように、否定を伴つて用いられるのが多いことだ。雄略記の志幾の大縣主の場合は、一般的に分からずにと解釈されているが、次の雄略の一言主神に對する發言では、その神の内実を〈へさとら〉ずにいいたのである。欽明紀は經典という法に對する謂だが、始源的に法は神に關わること故に、〈へさとる〉の中には、神に關して〈へさとら〉ずという不可知性が内在しており、その不可知性を〈へさとる〉ことが巫者や天皇の特殊な能力と見なされていたと言える。神代紀の思兼神が「思慮の智」を所有するの、思兼神の「おもひ」が神に關わる所から当然のことである。又、仁徳紀の「文献足らず」という表現は、論語の引用であるとされ、文献を〈へさとる〉と訓むのは、平安的な訓みで古代的な訓みとしては問題を残すものの、文字が神性を負つていた一例にもなる。そして、名義抄では「解」にサトル、字鏡には「識」にシル、サトルの訓が施されておき、〈へさとる〉は神性或は不可知なものを知り、かつ、解釈する能力を指す語であることが確認される。

一方、書紀では「不覺」をサトラズシテではなく、オモホエズ、オロカニなどと訓んでゐる。これは文字通り、不覺にも、わけがわからずの意で、サトラズシテよりも軽い意味合いではあるが、オモホエズも始源的には不可知なものにつき動かされた結果と考えられるから、サトラズシテと通じていよう。

更に、仁徳紀、神功紀、崇神紀などの「聡明」「聡達」の訓読み

のサトク、万葉集の「大夫之聡神」(12・256)の「へさとし」(形)についても、「へさとす」「へさとる」と同根であるとの指摘が、既に岩波古語辞典によってなされている。「へさとし」(形)の語源については、サ・トシ、サト・シの両説があるが、崇神紀、雄略紀の「聡明」の訓にサトク、トクの二つが見え、又、名義抄の「聡」の訓みにトシ、サトル、サトシなどがあるところから、語源は別にして、内容的に「へとし」(形)を含め、「へさとす」「へさとる」「へさとし」(形)を一連のものとして扱った方がよい。用語例としても、神功皇后に對して神功紀や欽明紀で「聡明(さとし)」との賛辞を与えているのは、神意を「へさとす」能力を踏まえているに違いない。その面で、古事記序文において稗田阿礼が「聡明」とされたのも、これらの用語例の中で捉え直されねばなるまい。又、万葉集の「ますらをのさととき心」も、表面的な武人らしい強い心という以上に、不可知なものを理解する心とでもいうべきものだろう。そして、「さへとし」(形)の用語例の中に次のようなものが見いだせる。

崇神紀一〇年九月、オホビコが山背の平坂で遭遇した童女の口づさんだ歌、

御真城入彦はや 己が命を 弑せむと 竊まく知らに

を、前掲の神がかりして神の「教へ」を伝えたモモソヒメが「聡明く睿智しくして、能く未然を識りたまへる」故に、タケハニヤスの謀反の兆と読み解いたと伝える。一般的にこの歌は、ワザウタ的なものと見なされており、ワザウタという不可知な歌を読み解く能力が「へさとし」(形)であり、別に言えば、そこに神の「へさとし」(動)が籠められているということになる。尚、古事記では右の歌は多少異なり、話も、天皇自身が謀反の予兆と理解したとなっており、こ

の場合は、天皇が神の「へさとし」を得た「へさととき」人物であったことを意味する。更に、これらと、前掲の崇神紀七年のモモソヒメの神がかり、それに続く天皇の夢での神の教への記事とを重ねてみると、神がかりや夢によって神の「へさとし」「教へ」をもたらすことと、神の「へさとし」を説き明かすことが置換可能なことが理解される。

ところで、皇極紀などのワザウタでは、その歌の内容を読み解くのは「時人」である。

戊午に、蘇我臣入鹿、独り謀りて、上宮の王等を廢てて、古人大兄を立てて天皇とせむとす。時に、童謡有りて曰はく、

岩の上に 小猿米焼く 米だにも 食けて通らせ 山羊の老翁

時の人、前の謡の応を説きて曰はく、「『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。

林臣は入鹿ぞ。『米焼く』といふを以ては、上宮を焼くに喩ふ。

『米だにも 食けて通らせ 山羊の老翁』といふを以ては、山背王の頭髮斑雜毛にして山羊に似たるに喩ふ。又其の宮を棄捨てて深き山に匿れし相なり」といふ。

(皇極紀二年一〇―二月)

ここでは、「……に喩ふ」という様式でそのワザウタの有する意味内容を明らかにしている。ワザウタの解釈のし方は、別に、例えば、皇極紀四年三月では、「或人」が喩へではなく、その歌の内包する意味を歌全体で解釈し、「……の兆なり」として示す方法もある。この「或人」も「時人」と通じるだろうが、一方、「時人」は神功紀で「常夜行く」とだけ告げて、他の古老の解釈を要請したり、斉明紀ではワザウタのような歌を歌ったりもしている。つま

り、先の崇神紀のモモノヒメが神がかりする巫女であるとともに、ワザウタを解釈する能力をも持ち合わせていたのと同様、「時人」もワザウタの解釈者とワザウタや不可知なものをもたらす両面性を有していたのである。

別に、ワザウタとは記されてはいないものの、「謡」という用字法でワザウタと通ずる神武紀の久米歌にも、先の「時人」の解釈に見合う解が付されているものがある。

神風の 伊勢の海の 大石にや い這ひ廻る 細螺の 吾  
子よ 吾子よ 細螺の い這ひ廻り 撃ちてしまむ 撃

ちてしまむ

謡うたの意は、大きな石を以て其の国見丘にたたふ。(神武即位前紀) ここには「時人」は登場しないが、もし歌の解釈者の主体を求めらば、「時人」ということになる。ワザウタや久米歌は、その歌にいかなる意味内容が籠められているかの判断が必要とされ、それが一つは〈諭へ〉の様式でなされた。そして、その〈諭へ〉の「諭」の文字が前掲の例で〈さとす〉と訓まれていたことは看過できない。即ち、〈さとす〉と〈たとへ〉とは通底するのである。先に〈さとす〉の間接性を強調したが、その間接性とは、言い換えれば、神の〈さとし〉は直接的に顕れるのではなく、ある〈諭〉として提示されるということだ。この問題は、景物が神の心を示すという猪股ときわの論や、神の心から寄物陳思歌を考えようとしている野田浩子の方向ともクロスして来よう。又、名義抄では「論」にサトス、タトへの訓みが見え、更に、時代別国語大辞典によれば、法華義疏長保四年点に「諸の悟らぬに曉を、之を譬諭と謂ふ」とあるという。これは、かなり仏教的色彩が濃いものの、神の〈さとし〉

が〈諭〉として顕れるという所に遡源し得る。

今までの夢見や神がかりは、〈諭〉の問題としては扱わなかったが、例えば、神功即位前紀の「幡菟穂はたうすほに出し吾われや、尾田おだの吾田あがた節たのの淡あはれ郡のほけにをる神」などと枕詞、或は序詞的に神名が名告られる件などに、その〈諭〉性が垣間見られる。更に、神の〈さとし〉と〈諭〉が交叉するのは、先に一部みだワザウタであろう。〈諭へ〉として解釈されるワザウタは前掲のもののみであるが、神の〈さとし〉性が〈諭〉として表れるという点は、ワザウタの本来的あり方と言える。従って、ワザウタは一種の神の〈さとす歌〉と捉えることができる。そして、そのワザウタの〈さとし〉〈たとへ〉を解するのが、「時人」や巫者、或は天皇(「時人」や天皇が巫者としての共通項を有していることは、既に旧稿で指摘した<sup>(5)</sup>)の役割であつた。

今一つ、書紀の中で〈さとす歌〉を見いだすならば、ワザウタと通ずる位相を持つ久米歌であろう。神武紀元年正月には別に「諷歌倒語」とあり、これが具体的には久米歌を指すことはほぼ疑いない。古典大系の頭注では、「諷は、意のあるところをかくして言う意。他の事に諷えて歌う歌。他事に擬えてさとす意を表す歌」と説く。これに従えば、諷歌倒語、つまり、久米歌は〈さとす歌〉の一類と見なしてよいことになる。久米歌の分析は以前行つたことがあるので、本稿では略すが、〈さとす〉と〈たとへ〉の交叉を考えるのによい材料を提供してくれる。

## 二

さて、ワザウタや久米歌の〈諭〉性は、意味的、或は散文的に解釈されるのだが、広く南島歌謡にまで射程を広げるならば、〈さと

す歌」が別の展開を遂げて行くことが知られる。

南島歌謡大成によれば、久米仲里旧記所引の宇根村のミセセルに「ホウワイホウワイ ホウワイヤホウ」という掛声が続り返されるだけのものが見られる。このミセセルは久米島の雨乞い独自のもので、歌というよりむしろ呪文に近く、ミセセルは一般的に神が人に与える歌とされている故に、この歌もワザウタ的、若しくは神の〈さとす歌〉の一種と捉えられる。そして、このミセセルは久米島の雨乞いのオタカベにも入り込んでゐる。例えば、同じ宇根村に伝わる南島歌謡大成所収のオタカベ7では、初めに先のミセセルが引用され、引き続き、神女の雨乞いの様子と祈願が歌われる。又別のオタカベにおいては、先のミセセルの引用は歌の途中や最後などで、その位置は一定しないが、久米島の雨乞いのオタカベではほぼ先のミセセルを引用するのが一般的である。これはいかなることかと言えば、ミセセルの神の〈さとし〉或は〈喩〉性をオタカベによって説明し直していると考えられる。その解釈・説明は一定したものではないが、いくつかの解釈を許容するのが先のミセセルであり、その一つの解として、オタカベ7では、神女が昔の神を真似て雨乞いを行う様子が、敬語を使用してやや客観的に歌われ、最後の祈願に至る。更に、この村には、同内容のクエーナも存在しており、そこでは先のミセセルは入らずに、オタカベの内容が一層韻律性を増して繰り返される。

このように、同じ村落の中に雨乞い祈願の表現が様々にあり、それらは歌われる場を異にしつつ、伝承され続けている。そのオタカベやクエーナは、全体的に人から神に向かう表現で、神の〈さとし〉の要素は薄れてはいるものの、オタカベではミセセルを挿入するこ

とで、クエーナではオタカベの内容を繰り返すことにより、ミセセルにつながるがっている。ここにおいて、ミセセルという一種の神の〈さとす歌〉が様々な変容を経つつも、歌として展開していく様が見てとれる。

一方、このような展開のし方は本土の古代の中にも見いだせるであろうか。ワザウタに関しては、文献の中ではその場の一回性、単独性を負っている故に、他の形で展開していくという方向はとらないが、尤も、文献以前では、ワザウタもそれ自体で別な形で展開していく可能性は充分持っていたにしても、文献やその状況に固定化されることによって、その可能性は隠蔽された。では、久米歌の場合はどうだろうか。

桶並めて 伊那瑳の山の 木の問ゆも い行き瞻らひ 戦へば  
 我はや飢ぬ 嶋つ鳥 鶉飼が徒 今助けに来ね (神武即位前紀)  
 亦梁を作ちて取鳥する者有り。天皇問ひたまふ。対へて曰さ  
 く、「臣は是苞直担が子なり」とまうす。此則ち阿太の養鷗部  
 が始相なり。(神武即位前紀)

右の歌は、神武紀の記事を参照すれば、その内容からして、吉野の阿太の鶉養部の伝承歌であつたらしいことが窺えるのだが、歌の出自は別にすると、この歌は久米歌の一つとして、大伴氏が宮廷の祭祀で歌い、かつ、舞う所の伝承歌であつたことは確かである。そして、家持の歌の中に、万葉集中他には見られない鶉養を詠み込んだ歌が散見する。「放逸せる鷹を思ひ夢に見、感悦びて作れる歌」(17・四三二)、「鶉を潜ぐる人を見て作れる歌」(17・四三三)、「鶉を潜けたる歌」(19・四五六)、「鶉を池主に贈れる歌」(19・四六九)。

一般的にこれらの歌は、家持の新たな素材を求めた試みの一つな

どと評価されているが、そうではあるまい。四〇一や四一五六の歌の中にある「鳥つ鳥 鶺鴒が伴」という表現は、集中他に例がなく、先の久米歌を踏まえているのは明らかである。又、四〇二三は春の国司巡行の折の作で、鶺鴒は夏である故に、季節が合致しないとの指摘が従来からなされているが、これはかなり祭祀的な鶺鴒で、久米歌、そして、神武東征を背景にした宮廷への服属儀礼を幻想させるものであったと捉えれば支障あるまい。家持の歌に越中における鶺鴒が特徴的に詠まれているのは、単なる個人的な趣味のレベルではなく、「大君の 遠の朝廷」(17・四〇二・18・四三三)たるべき越、即ち、越中と宮廷との結びつきが強く意識されていたからに他ならない。そして、家持の鶺鴒に関わる歌は「さとす歌」とは言えないにせよ、久米歌を引用して展開している所は、先の久米島の雨乞い歌のミセセルからオタカベ、クエーナに至る過程に見合うものとも言えよう。

今一つ、南島歌謡の中から「さとす歌」に該当する一類を探ってみる。かつて、小野重朗が南島歌謡の分析方法の一つとして「生産叙事歌」という概念を提唱し、古橋信孝がその概念を援用して、万葉集を読み直したことは、周知の通りである。その生産叙事歌を一言で言うならば、昔、神が穀物などの生産方法を人々に教えたことを、今、その通り唱えることで豊作がもたらされるといふことになるだろう。本土の古代の歌の場合には、古橋が論ずるように、歌全体が生産叙事に相当するものはほとんど見当たらないが、その要素を持つのは、例えば、仁徳記(白)の

つきねふ 山代女の 木鍬持ち 打ちし大根 根白の 白腕  
枕かずけばこそ 知らずとも言はぬ

の歌の序詞の部分などに生産叙事の様式の断片が見られるという。この仁徳記の歌謡は、その生産叙事の詞章を恋歌に転ずることで全体が成り立っているのだが、これを別に言えば、かつて、神の「へさとし」た生産の工程を「喩」として用いたものと言ふことができる。従って、生産叙事という概念も神の「へさとす歌」に包摂されるし、記紀歌謡や万葉集の歌のある部分はそれらからの展開の諸相と押えることも可能だ。

三

そこで、家持の「族を喩す歌」を検討してみる。

A

族を喩す歌一首并せて短歌

四三三ひさかたの 天の戸開き 高千穂の 岳に天降りし 皇祖の

神の御代より 櫛弓を 手握り持たし 真鹿兎矢を 手挟み添

へて 大久米の ますら健男を 先に立て 鞆取り負せ 山河

を 磐根さくみて 踏みとほり 国覚しつづ ちはやぶる 神

を言向け 服従はぬ 人をも和し 掃き清め 仕へ奉りて 秋

津島 大和の国の 權原の 畝傍の宮に 宮柱 太知り立てて

天の下 知らしめしける 皇祖の 天の日嗣と 継ぎて来る

君の御代御代 隠さはぬ 赤き心を 皇刃に 極め尽して 仕

へ来る 祖の官と 言立てて 授け給へる 子孫の いや継ぎ

継ぎに 見る人の 語りつぎてて 聞く人の 鏡にせむを あ

たらしき 清きその名ぞ おほろかに 心思ひて 虚言も 祖

の名断つな 大伴の 氏と名に負へる 大夫の伴

四六六磯城島の大和の国に明らけき名に負ふ伴の緒心つとめよ

器奈劍大刀いよ研ぐべし古へ清けく負ひて来にしその名そ

歌の前半は、諸注が既に説いているように、記紀神話のニギノ命の天孫降臨や神武東征並びに即位の伝承を踏まえていることは改めて言うまでもないことながら、今一つ、これは今ままであまり注目されていないことだが、人麻呂の高市皇子挽歌の表現と通底する所が指摘できる。

一九：鶏が鳴く 吾妻の国の 御軍士を 召し給ひて ちはやぶる  
人を和せと 服従はぬ 国を治めと 皇子ながら 任し給へば  
大御身に 大刀取り佩かし 大御手に 弓取り持たし 御軍士  
を あどもひたまひ 斉ふる 鼓の音は 雷の 声と聞くまで  
吹き響せる 小角の音も 敵見たる 虎か吼ゆると 諸人の  
おびゆるまでに 捧げたる 幡の靡は 冬ごもり 春さり来れ  
ば 野ごとに 着きてある火の 風の共靡くがごとく 取り持  
てる 弓弾の騒み 雪降る 冬の林に 颯風かも い巻ぎ渡る  
と 思ふまで 聞きの恐く 引き放つ 矢の繁けく 大雪の  
乱れて来れ 服従はず 立ち向かひしも 露霜の 消なば消ぬ  
べく 行く鳥の あらそふ間に……

つまり、記紀神話とAの歌とは内容的に近似しつつも、表現様式においては越え難い差異が存在することを従来は不問に付して来た。その点、高市皇子挽歌を間に置くことにより、その間隙が縮まるのではないか。その場合、Aの歌が高市皇子挽歌の影響を受けているといった問題ではないだろう。その両者に見られる類似表現は、用例が少ないとは言え、〈戦闘叙事歌〉といったものを想定させる。従来から久米歌を戦闘歌謡と見なす説が行われていたが、久米歌は断片的に戦闘的表現が用いられているにせよ、叙事と称すべ

きほどのものではない。それに対し、宮古島の「仲宗根豊見親与那国攻入のアーグ」などの如き戦闘場面を描写していく叙事歌は本土の古代の文献にはほとんど見当たらないが、Aの歌と高市皇子挽歌とを並列してみると、その共通の様式として、戦闘叙事歌なるもの想定が可能となつて来よう。これは、古橋信孝の言う所の「巡行叙事」とは一線を画す。何故ならば、〈戦闘叙事歌〉は必ずしも共同体に行き着かないし、緊張と危険性を孕んだ他者との争いが繰り広げられるからだ。

従来を読み、例えば、全注ではAの歌の冒頭から「祖の司」までを、「天皇が大伴氏に期待して言われた言葉」と説いているが、「大伴氏の始祖神は」はじ弓を 手握り持たし」と敬語が使用されている所から、これらは、大伴氏側の伝承歌として解した方がよい。そういう大伴氏の天孫降臨や神武東征の際の戦闘、並びに神武即位における始祖神達の功績を称えつつ、長歌の末尾や反歌で、その大伴氏の名を汚さぬよう〈さとす〉のである。これは、生産叙事歌で神の行った穀物の生産方法を伝えつつ、今の豊作を予祝するものは内容を異にしながらも、神の世界から現在へのメッセージという歌の構造面では見合うものがある。つまり、〈さとす歌〉を歌う場合、作者は神の立場に立たねばならず、Aの歌においては、神の世界の出来事を歌うことにより、神の立場からの発言であることを示そうとしたのだ。

一般的に、Aの歌との表現の関わりでよく引き合いにだされるのは、「陸奥国出金詔書を賀く歌」(18・器奈)である。

器奈……大伴の 遠つ神祖の その名をば 大来目主と 負ひ持ち  
て 仕へし官 海行かば 水浸く屍 山行かば 草生す屍 大



君の 刃にこそ死なぬ 顧みは せじと言立て 大夫の 清き  
 その名を 古よ 今の現に 流さへる 祖の子等そ 大伴と  
 佐伯の氏は 人の祖の 立つる言立て 人の子は 祖の名絶た  
 ず 大君に 奉仕ふものと 言ひ継げる 言の官を 梓弓、手  
 に取り持ちて 剣大刀 腰に取り佩き 朝守り 夕の守りに  
 大君の 御門の守り われをおきて 人はあらじと いや立て  
 思ひし増る 大君の 御言の幸の 聞けば貴み

反歌三首

四〇五 大夫の心思はゆ大君の御言の幸を聞けば貴み  
 四〇六 大伴の遠つ神祖の奥津城はしるく標立て人の知るべく  
 四〇七 天皇の御代栄えむと東なる陸奥山に黄金花咲く

この歌は、天平勝宝三年の聖武天皇の宣命の中に、大伴氏の伝承歌「海行かば」の詞句が引用され、それに感動した作者が歌作をなしたという動機からしてある程度当然のことながら、反歌三首の中、四〇九五、四〇九七が宮廷や天皇賛美であるのに対し、四〇九六が大伴氏一族へ向かう表現となっていることが象徴するように、長歌においても、宮廷と大伴氏との双方へ向かう表現が混在しているという特徴がある。題詞の中の「ほく」或は「ことほく」に関わる内容を有する歌は、記紀歌謡や人麻呂、赤人などの宮廷歌人の歌に多く見いだせるが、それらの歌が宮廷へ向かう表現に終始しているのに比べ、右の家持の歌は「ほく」歌としては逸脱した表現と言える。そして、このことが家持という歌人の特質を端的に示している。即ち、家持は宮廷や天皇賛美と大伴氏一族をへ教へさとす」という別のベクトルを同時に持つ、換言すれば、宮廷と氏族を歌によって仲介、交通する役割を担っていたのである。だから、「ほく」

歌とへさとす歌が混在してしまふのだ。そして、実は、歌に限らず、こういう二つの異なる表現の位相が同時に併存しているのは祝詞などにも見られ、又、南島のミセルなどにも、神のことばと神への祈願のことばの混在という言語現象が存在する。これは、神のことばを伝達する者（巫者）が神へのことばも同時に担っていることを示しており、旧稿で私はそれをへみこともち」と捉えた。モデルとしては、サニハなどを念頭に置いているのだが、前に触れたように、書紀で神の（教へ）をミコトとも訓んでいたことを考慮に加えるならば、へ教へさとす」のは、神そして神とことばの交通をするへみこともち」の役割だと言える。家持は正に、そういう巫者的存在に通ずる位置に立つことがあり、それを歌という様式によってなしている故に、家持の中にへみこともち歌人」といった側面を見ることができよう。

さてそこで、家持のもう一つのへさとす歌「尾張少作を教へ諭す歌」（18・四〇六）ではどうであろうか。

B

四〇六 大汝 少彦名の 神代より 言ひ継ぎけらく 父母を 見れば  
 尊く 妻子見れば 愛しくめぐし うつせみの 世の 理と  
 かく様に 言ひけるものを 世の人の 立つる言立 ちさの花  
 咲ける盛りに はしきよし その妻の児と 朝夕に 笑みみ笑  
 ますも うち嘆き 語りけまきは 永久に かくしもあらめや  
 天地の 神言寄せて 春花の 盛りも あらむと 待たしけむ  
 時の盛りそ 離れ居て 嘆かず妹が 何時しかも 使の来むと  
 待たすらむ 心さぶしく 南風吹き 雪消まさりて 射水川  
 流る水沫の 寄辺なみ 左夫流その児に 紐の緒の いつがり

合ひて 鳩鳥トビトリの 二人ならびる 奈吾ナゴの海の 沖を深めて まどはせる 君が心の 術スベも術なき「佐夫流サウリウといふは、遊行女婦ウチヤメの字なり」

反歌三首

四〇七あをによし奈良にある妹が高高タカタカに待つらむ心然ココロにはあらじか  
四〇八里人の見る目恥はづかづかし左夫流サウリウ尼ににさどはす君が宮出みやで後風ごふう  
四〇九紅くさねは移ろふものそ椽つららの馴なれにし衣いになほはかめやも

この歌の「父母を 見れば…」の詞句は、周知の如く、憶良の「惑へる情を反さしむる歌」(5・50)の引用に違いないが、それが「大汝 少彦名の 神代より」の言い伝えであると、神の世界から説き起こし、更に「世の人の 立つる言立」と今の世界にまで及ぶというのがこの歌の眼目である。その面でのこの歌も、〈さとす歌〉の様式に則っていると見える。因みに、「言立」という語は仁徳紀の歌謡に一例、万葉集では先のAの歌、陸奥国の歌とこの歌の三例のみしかなく、他には宣命にいくつか見られる、かなり特殊なことばであったようだ。一方、その踏まえられた憶良の歌はどうであろうか。

六〇〇父母を 見れば尊たよとし 妻子見れば めぐし愛あし 世の中は かくぞ道理ことわり 鶉鳥うすどりの かからはしもよ 行方知らねば 穿者うらひを 脱ぬき棄する如く 踏ふみ脱ぬきて 行くちふ人は 石木より 生なり出し人か 汝が名告らさね 天へ行かば 汝がまにまに 地ぢならば 大君おほきみいます この照らす 日月の下は 天雲あまぐもの 向むか伏ゆるす極たぎみ 谷たに嬢ぢやうの さ渡る極たぎみ 聞きし食くす 國くにのまほらぞ かにかくに 欲ほしきまにまに 然しかにはあらじか

反歌

〇一ひさかたの天路あまぢは遠とほしなほなほに家に帰かへりて業わざを為なすまに

既に私注などが指摘している通り、その作歌動機に、戸令国守護の条に見られる「敦喻五教」などのような、国司の民衆への教化という意識が働いていると考えられ、その意味では〈さとす歌〉の一類に加えられる。ただ、祝詞などの語句を用い、公的意味合いを持たせている一方で、民衆という他者ではなく、自己へ向かつているのだとする中西進の解釈を許容するほどに、作者自身を含めた単独性を捨象した表現、別に言えば、道理を歌に託して直接的に〈さとす〉ものであって、神の〈さとし〉の様式性からは絶隔した所にある。

それに対しBの歌は、前半の神の世界から言い継いで来た言立という始源を提示し権威つけた、言わば神の立場からなした間接的表現、前の言い方で言えば、不可知なものを〈さとらせる〉表現から、最後には「君の心の すべもすべなき」という個体の心の不可知性に至り着いてしまうのだ。「すべなし」は万葉集中多くの例を見るが、「すべもすべなき」という語句は、憶良の「日本挽歌」の反歌(5・76)で他界した妻の心についての謂としてあり、異界の側の捉え難い所のものをいう詠嘆的表現である。家持は不可知なものを〈さとらせる〉立場に立つことで、個体の心の不可知性に向き合うことになった。これは、前のAの歌のように氏族共同体に対した時には起こり得なかったことである。Aの歌は、前述したように、神の〈さとし〉に近似して、作者は天皇と氏族との間を仲介する、言わば神と人とのことばの交通を行う巫者的位置を保ち得たが、Bの歌の場合、作者は巫者的立場から発しながらも、最終的に「すべなき」という個体の心の不可知性に向き合ってしまった、そこ

においては神と人ではなく、人と人との、この歌では、少咋と妻、そして左夫流児との間を取り持つ仲介者の位置を占めている。それは又、物語歌或は物語の位置に近く、現に表現から見ても、登場人物に敬語を用い、やや客観的、物語的に叙していくという特徴を有する。つまり、Bの歌は〈さとす歌〉の様式をとりつつ、物語的地位をも併せ持っていると言える。

結

さて、以上述べて来たことをまとめて結論づけると、次のようになる。

〈さとす〉は神意の間接的な願れの表現で、その〈たとへ〉を解き明かす巫者的存在が必要とされる。その意味での〈さとす歌〉としてはワザウタや南島の生産叙事歌などが考えられるが、家持の〈さとす歌〉はそういう神謡とはレベルを異にしつつも、神謡の様式のある部分を踏まえる形で歌われた。そして、〈さとす歌〉というものが、家持以降、後世の歌の歴史の中で神祇歌や託宣歌、或は釈教歌という様式でその命脈が保たれるという文学史を考慮するならば、神の〈さとし〉に発した一つの歌の流れが、家持により受け止められてやや展開を遂げ、そして一時途絶え、やがて別な形をとって現れるという、歌の歴史における家持の特異な位置が見えてくるのではないか。

注(1) 万葉集の算用数字は巻、漢数字は歌番号を示す。以下同。

(2) 古橋信孝「きく」〔古代語を読む〕。

(3) 多田一臣「おもひ」〔古代語を読む〕。

(4) 猪股ときわ「歌のへこころ」と無心所着歌」〔古代文学〕二六

- 号)。野田浩子「八景」あるいは〈物とへこころ〉——〈寄物陳思〉序説」〔古代文学〕二九号)他。
- (5) 吉田「みこともち」の論」〔折口博士古代研究所紀要〕五輯)。
- (6) 吉田「謡倒語の論」〔古代文学〕一九号)。
- (7) 守屋俊彦「鶉養が伴 今助けに来ね」〔上代文学〕六四号)。
- (8) 小野重朗「南島の古歌謡」。古橋信孝『万葉集を読みなおす』。
- (9) 吉田前掲論文 注(5)。
- (10) 中西進「山上憶良」。
- (11) ここでは、憶良の「惑へる情を反さしむる歌」家持の「尾張少咋を教へ嘯す歌」ともに、簡単に扱ってしまったが、それぞれもう少し細かな読みが必要とされるだろう。いずれ改めて別に考えたい。