

葦原の王

— 神武記のヤマトと地域神オホモノヌシ —

猪股ときわ

1 地名を負う

『古事記』中巻、神武天皇条は冒頭から神武をカム・ヤマト・イハレビコと、「やまと」と「いはれ」という地名をもつて呼び、以降の説話は名が示す事績を解き明かすかたちで展開してゆく。ことにヤマトの名は『記』の成立時点での国号でもあり、初代天皇の名としてふさわしいと考えられたであろう。本稿では、イハレビコがオホモノヌシ神の娘との成婚によってカム・ヤマトと呼ばれるべき王と成る過程を読み解きたいと思う。

「天神御子」と呼ばれた、「天神」でもある存在が土地の名を負い、地上の王と成るとはどういうことであったのか。そもそもヤマトとはいったいどのような場所であったのか。注目したのは、土地の名として神武記に登場するヤマトの語が、唯一、記15歌の中においてのみである点である。記15歌を含む高佐志野での歌のやりとりは、「天皇」がヤマトの王と成ることを神話的位置において開示しているのではないだろうか。

2 地域神・オホモノヌシ

イスケヨリヒメとの結婚は「一宿御寝」とあって、『記』上巻、天孫とサクヤビメとの婚姻の「一宿為婚」と「相似形」をなす聖婚であったとされる（西郷信綱『古事記注釈』）。どちらも天孫と地上の神の娘との婚である。しかしサクヤビメが「国神」オホヤマトミの娘であるのに対してイスケヨリヒメの父神は「国神」であったろうか。

神武説話のここまでの展開には、自ずからイハレビコ一行に従い、「国神」と自称した神々がいる。サオネツヒコ（倭国造等之祖）、ニヘモツノコ（阿陀之鵜飼之祖）、キヒカ（吉野首等之祖）、イハオシワクノコ（吉野国巢之祖）、いずれも注記される子孫には「倭」や「阿陀」「吉野」といった地名がみえるものの、神たちは地名とは無関係の名を乗ったり、負わせられたりしている。対して「美和之大物主神」は「ミワ」という地名を冠し、決して「国神」と名乗ったり名指されたりしてはいない。

通説では、上巻の出雲神話、大国主の国作りにおいて、海を

光らして依り来て、「吾をば、倭の青垣の東の山の上にいつき奉れ」と発言し、説話文が「此は御諸山の上に坐す神ぞ」と説く無名の神が、神武記のミワノオホモノヌシと同一神であったとする。しかし谷口雅博が、上巻では未だ「名付けられていない」神が、神武記に至って「大物主神」という「不分明な「物」の神として発動」したとするのに従えよう。谷口によれば、「物」の「神」とは『記』において、スサノヲの「涕泣」と海原の不統治によって地上世界に出現した「萬物之妖」を源・起源とする、「モノを発動させる神・モノの威力を体現化する神」である（『古事記』神話の中の災害・災いをもたらすモノ）『悠久』二一九、二〇一三、一。しかも、神武記のオホモノヌシの名は、神の名乗りによってではなく、「天皇」の従者として外からこの地にやってきたオホクメがイスケヨリヒメの素性を語る中に登場するにすぎない。オホモノヌシの名にはそうした外部からの畏怖のまなざしが投影されていよう。

後の崇神記になると、疫病によって人民が尽きようとしたとき、「大物主大神」が天皇の神床の「御夢」に出現して「是は、我が御心ぞ」と言い、子孫オホタタネコによる祭祀を指定し、オホタタネコを「神主」として「御諸山にして、意富美和之大神の前を拝み祭」ることになる。「ミモロ」山の上にいる神（神代記）と、「ミワ」の「オホモノヌシ」（神武記）が同一神らしいことが、ここでようやく判明するのである。この神が子孫のオホタタネコによって祭祀される段の説話文では「意富美和之大神」・「大神」と、「モノヌシ」の呼称が抜け落ちることにも注意される（壬生幸子「大物主についての一考察」『古事

記年報』一九、一九七七）。それは神が名付けられて「鎮まる」（谷口雅博、前掲）ことであり、「荒ぶる神であることをやめて宮廷秩序のなかに組み込まれ」ること（西郷信綱、前掲）、「換骨脱胎されて別のカミとなったことを意味」するだろう（松本直樹「モノを祭る王の（神話）作り」『論集上代文学』38、二〇一四）。

『記』の説話の展開に沿って考えるなら、神武記のミワノオホモノヌシは未だ換骨奪胎されていない、モノの主としか呼べない存在である。同様、イスケヨリヒメも、オホクメがその誕生譚をかたる時点ではミワの神の娘とだけあって、ヤマトの名とは切り結んでいない。

「やまと」の語は上巻、出雲神話の中に「倭」「やまと」が三例見いだせる。「神語」の中の「やまとの ひとつとすすき」は普通名詞（「山の処」の意、あとの二例の「倭」は出雲国から見て「上」る方向にあたる「倭」（「自出雲將上坐倭国」と、前掲「倭之青垣東山上」である。これらのヤマトは天武朝の現在における「天下」の中心である「奈良盆地一帯」と考えられる（金井清一「古事記のヤマト（上）」『論集上代文学』三〇、二〇〇八）。神武記の「倭国造」の「倭」（前掲）の場合も同様と考えられよう。一方、イハレビコにとつての「やまと」は「青垣」の語がふさわしい「奈良盆地一帯」を指し示す「倭」ではなく、あくまでもこのくんだりで婚姻関係を結ぶミワの神の威力のおよぶ範囲、三輪山周辺の一つの地域にすぎないのではないか。では地域とは何か。

人類学者の菅原和孝は、「動物と環境」ないし「動物という

環境」が狩猟民たちにとって「容易には縮減しがたい複雑性のなかで揺らぎ続けて」おりそれは、つねに「汲めどもつきない「異様さ」の発生」をみちびき、「おれ（狩猟民であるわたし・猪股注）の思いをかき立て続け」、神話的な表象を紡ぎ出して「虚環境を豊穰にする養分を供給するし、逆に虚環境に魅惑される」ことが環境内の事象を新たに気づきなおす力を「与える」としている（「狩り狩られる経験の現象学―ブッシュマンの感応と変身」京大出版会、二〇一五）。「地域」を、動物や植物といった生物、石などの無生物、山川野崎などの地勢や地形をも含む地域環境として考えたい。「地域」とは、人の身体が存立する具体的な、しかし常に「容易には縮減しがたい複雑性のなかで揺らぎ続けている」環境全体であらう。「地域」はあらかじめ外界に「ある」というわけではなく、人の側が語りや歌、儀礼行為、狩猟や開墾などを通じて関わり合おうと「コミュニケーション期待を投げかける」（菅原）なかにこそ紡ぎ出されてゆくであらう。

ミワノオホモノヌシは「複雑性のなかで揺らぎ続けている」存在であればこそ「モノヌシ」とだけ呼ばれる、「国神」ならぬいわば地域神である。地域の霊威そのものであればこそ、その娘との結婚が「天皇」に「地」の「域」をもたらすのではないか。

3 揺らぎ続ける地の域

オホクメが語るイスケヨリヒメ誕生譚はオホモノヌシのそうしたとらえがたさをよく現している。オホクメによれば、ミワ

ノオホモノヌシは丹塗矢と化して三島のミゾクヒの娘のもとへ流れ下り、ホトを突いた。美人の床辺では「忽成麗丈夫」という。自在で素早い変身の力は、正体のとらえがたさ、容易に鎮めえぬ対象を示す語り口である（猪股「酒の起源・舞の起源―『古事記』の「酒楽之歌」を読む」『人文学報』二〇一二・三）。奈良盆地内のミワから摂津の三島まで、川の流れに従って流れ下って行ったらしいことから、一処に安住し鎮まることのない性質がうかがえる。地域というものじたい、「容易には縮減し難い複雑系」（前掲、菅原）に開かれてあるのだとすれば、これもまた、一地域を他と区分けしてきつかりと区切ってしまうことのない地域神・オホモノヌシの特質といえる。地域は「倭国造」の「倭」のような後の行政区画とは異なるのである。ホトを突かれたヲトメが驚き「立走伊須須岐伎」というくぐりも、この畏怖すべき神と、不意に、近しく身体と身体とで接触してしまったときの衝撃を動作によって示す。

山崎かおりは、オホモノヌシは農耕にかかわる水神ないし雷神であり、イスケヨリヒメは稲の豊穰儀礼を担う巫女とする。上巻末尾に「ミケ（御食）」を含むワカミケヌ・トヨミケヌの異名をもつ神武は「稲の豊穰儀礼を背景として生まれた」イスケヨリヒメを娶ることにより、「祭祀王たる天皇として即位することができた」という（『古事記』大后伝承の研究）新典社、二〇〇三）。たしかに、杭・溝の語や丹塗矢への変身、水路を移動手段とすることなど、他の古代文献にみえる伝承を参照することで水神や雷神のおもかげがうかがえる。とはいえ、神武記の中で、それらが水田稲作に特化して結びつけられていると

はいえず、祭祀王として描かれているのは神武ではなく崇神ではないか。

松本直樹は神武記のオホモノヌシと天皇との関係は、後の崇神記が「自らの手でオホモノヌシノカミを祭り、モノを自らの価値基準の中に収めてしまった」とは違って、「未知の地に存在したモノの力を手に入れること」で「その地に進出し、根付くための前提」を作ったのであり、「大和のモノの力を皇統に取り入れた。これは天皇の側からモノの世界に入り込むことであつたとする（前掲）。崇神記でさえ、直接の祭祀を行うのは神の子孫であり、天皇が「自らの手でオホモノヌシノカミを祭」つたとはいえないが、神武記の婚姻が「天皇の側からモノの世界に入り込む」ことであつたという指摘は示唆的である。イハレビコは、オホモノヌシ神のように矢に変身してヲトメのホトを突く、などということはないし、できない。それは「天皇」の威力とは異質な威力なのである。にもかかわらず、「天皇の側からモノの世界に入り込む」もうとしたのだとすれば、それはどのようにして果たされたのか。

4 七行くヲトメども

「天皇」は歌うことはできるが、オホモノヌシの子とわかつているイスケヨリヒメと直接歌を歌い合うことは決してしていないことに、ここであらためて注意したい。モノの力に最初から直接向き合い、触れることはできない。「天神」にとってそれほどの異質さが「やまと」にはあつたのである。その異質さ、異様さと向き合い、駆け引きをし、入り込むことを可能にする

のがオホクメであつた。

「天皇」に即位する前の歌では、「天神」である「御子」とオホクメたち「御軍」とは分かちがたく結びつき、「御軍」らが歌っているのか、「天神御子」が歌っているのか明確にしない描き方を「記」はしていた。「天神御子」と「御軍」が歌う行為においては分かちがたく結びついているゆえに「天神御子」は忍坂の土雲たちが「待」つ「大室」にあたかも隣人のように入り込むことができるのだし、歌の中でも「みつみつしくめのこ」の首長であるかのように呼びかけ、「くめのこ」と一体化できた（以上、猪股「古事記歌謡の叙事と行為遂行性」『物語研究』五二、二〇一五・三）。しかし、「天皇」と成つてからは、オホクメと「天皇」の立場は明確に区別される。

オホクメはイスケヨリヒメの素性を知り、「美和之大物主大神」の名を知っていた。「天皇」は知らない出生譚を知っていたのであるから、ミワの地の一步外側の位置あたりに、オホクメは立つことができるのである。これは「くめのこら」の歌（記10、14）において「うだ」や「おさか」の地の隣人の位置にある「くめのこら」に等しい立場でもある。ゆえに、オホクメは高佐土野でも「遊行」する七ヲトメの中に在るイスケヨリヒメを「見」て、「天皇」に歌で白す（「以歌白天皇曰」）ことができる。15歌の前半

やまとの たかさじのを ななゆくをとめども

は、すでに七人のヲトメの中のイスケヨリヒメを「見」たオホクメが、ヲトメたちの側に立つて、彼女たちの行動を叙事する。野を群行する行為じたいが、行くものどもをヲトメ（変若・

女)という「メ(女)」の性的威力(魅力)に満ちあふれ、対となるヲトコとの偶然の出会いを予期する存在と化すのである(猪股「遊行と歌垣」『歌の王と風流の宮』森話社、二〇〇〇)。

後半、
たれをしまかむ(誰を抱こうか)

で、歌い手は、ヲトメどもと一対となる可能性をもつヲトコの立場から「たれ」と問い、「む」と意志する。それは「天皇」の意志でもあろう。

あるいは、前半後半合わせて、イスケヨリヒメを「見」た歌い手が終始イスケヨリヒメの側に成り代わって歌っているとも考えられる。天皇はまだイスケヨリヒメを「見」ていない。この段階で七人の中の一人をこそ「見」ることができたオホクメは、「見」た対象、「やまと」の地の側に一歩近づいている。ゆえに媛女たちの行動を叙事できるのである。ヲトメⅡオホクメは自らの行動を歌で叙事することで「やまと」のヲトメと成るのである。後半の「たれをしまかむ」は、ヲトメと成った歌い手が歌いかける相手であるヲトコの「誰をこそ抱こうか」という迷い、ないし多くの女と出会った喜びを先取りし、甲乙つけがたいヲトメの中から対となるべき唯一の相手である私が見つけられますかと挑発し、答歌を促す。

答歌(記16)の前の説話文に至って、「天皇、見其媛女等而、御心知伊須気余理比売立於最前、以歌答曰」とある。「天皇」は15歌を受けることではじめてヲトメらを「見」、イスケヨリヒメが「最前」に立っているのを知る。

むろん「天皇」は「天皇」であるがゆえに答えを知っていた

ので、

かつがつも いやさきだてる えをしまかむ(記一六)

と、「いやさきだてるえ」こそが最もすぐれた伴寝すべきヲトメ、イスケヨリヒメであるという正解を出したということだろう。しかし、その前に知っていたのはオホクメであり、「天皇」の答歌も直接イスケヨリヒメには向けられず、イスケヨリヒメ側に立つオホクメに向けられている。「天皇」にとつて七媛女らと言葉を交わすどころか、「見」ることがたいが困難なのである。「天皇」とヤマトのヲトメとの間には容易には埋め難い距離があり、オホクメがヲトメらを叙事する歌を介してのみ、「天皇」はヲトメを「見」ることができたのであった。

5 オホクメの役割

「天皇」の答歌を受けたオホクメが「以天皇之命、詔」するとき、オホクメは「以く命」(ミコトモチ)の役割を担うが、「天皇」は未だ、直接言葉を交わすことをしないし、できない。「仕奉」の返答の前に、イスケヨリヒメとオホクメの歌問答が入ることになる。ヒメは「詔」には返答せずに、まずは「天皇」の目ではなくオホクメの「黥利目」を「見」て、「思奇歌曰」する。依然として、ヲトメを「見」ることと、ヲトメが「見」ることが呼応し合っているのはイスケヨリヒメとオホクメである。「天皇」はヲトメを「見」たものの、ヲトメは「天皇」を「見」ていない。

オホクメの役割は何か。イスケヨリヒメの歌にオホクメが答歌すると、なぜ即座に「仕奉」となってしまうのか。

宇陀の兄ウカシと向き合った際に、ミチノオミと同列にかたられるオホクメ（大伴連等之祖道臣命・久米直等祖大久米命二人、召兄宇迦斯）には、天孫降臨の際「御前」に「立」つて仕えた（立御前而仕奉）久米直等の祖、天津久米命が想起されよう。上巻の久米直の祖も、大伴連の祖・天忍日命とセツトになつていた。しかし、イハレビコの「天皇」即位以降の「大后」求婚説話にあつては、オホクメは単独で、「やまと」と先ず接触する役割を担う。「御前」に「立」つという上巻の天津久米の行為を、同じく久米直の祖とされる者として踏襲しつつも、高佐土野においては大伴らには担えない役割を担っているだろう。

オホクメは「天皇」より前に相手の素性を知り、相手を見、「天皇」の「詔」を伝える。それはちょうど吉野山中の道行きを「引道」するヤアタガラスが、「先」ず「遣」わされて「天神御子、幸行。汝等、仕奉乎」と兄弟ウカシに「問」うという行為と対応する。「天神御子」は荒ぶる神がさらに多くいる熊野の「奥」の、吉野山中へはヤアタガラスの「引導」なしでは入つて行けなかつた。今、ミワノオホモノヌシの「神御子」たるイスケヨリヒメも、モノの力を持ち、「天皇」が直に「見」たり、直接言葉を交わしたりすることができず、接触不能な、言葉の通じない相手としてあろう。オホクメが両者の間に立ち、翻訳して伝えなければ、このヲトメとは交渉することができないのである。ただし、ヤアタガラスとは異なつて、オホクメは歌う。

土橋寛はイスケヨリヒメがオホクメと歌問答するのは「一族

長の娘にすぎない比売の試問に大和の支配者たる天皇が答えるという非常識を緩和するため」（『古事記歌謡注釈』）とする。だがイスケヨリヒメとの婚によつてこそ「天皇」はカムヤマトを冠する「やまと」の王に成るのであり、「大和の支配者たる天皇」という言い方は成り立たない。阿部誠は『記』の天皇の婚姻伝承は「目当てとする女性を「喚上」する形態が主であり、「媒」がそのために全権を委ねられ、婚姻の成立に尽力するものであった」とし、神武記の場合はそうした「喚上型の発想の上に、邂逅型の演出を施し、「媒」の活躍する歌謡物語を場面構成」し、「婚姻における王権（喚上）と神話（邂逅）の連結を意図したもの」だとする（『神武記・高佐土野成婚歌謡の構成論理―婚姻における王権と神話の連結―『國學院雑誌』一〇七一―一〇、二〇〇六・一〇）。しかしオホクメには、「媒」の語は用いられていない。初代「天皇」の「大后」求婚譚は、以降の天皇が直接求婚の相手と言葉を交わさないのであるのか、その神話的意味をこそ担うと考えられる。

青木周平は『記』において「天皇」との婚姻にかかわつて「仕奉」ないし「不仕奉」と自ら発言したのは天皇家内部の女性であり、召し上げられる氏族の女たちと異なつて「より強い主体性が感じられる」と指摘する。そうした「主体性」はイスケヨリヒメがオホクメの「黥利目」を「見」て、自分の側から歌いかけるところにも表れているように、先にイスケヨリヒメを「見」るのも、「黥利目」なる「目」を持つのもオホクメである。青木はそこにオホクメの「目の呪力」を読み、男女が目と目を合わせ、目の呪力に勝つた側が相手を獲得するといった「目

合「伝承」を、『記』が「神話的構成を指向」するに際して「利用」したのだとする（神武記・高佐士野伝承の神話的性格）『古事記の文学研究』おうふう、二〇一五。

記15～18の高佐士野での歌問答は「見」ることや「目」が強調されて展開している。そこに神話的な要素を読み取る青木論をふまえ、歌問答が『記』の中にある神話的な論理を、「利用」からさらに一歩踏み込んで考えたい。注目したいのは「奇」の語である。

イスケヨリヒメはオホクメの「黥利目」を「見」て「奇」と思い、歌った。『記』の中で「奇」と思う例に、上巻のトヨタマビメが婢から井のほとりの桂の木の上に「麗丈夫」があると聞いて「奇」と「思」い、官を「出見」、「見感」でて「目合」して、父に報告するという記事がある。天岩屋籠もりでアマテラスが鏡を示されて「奇」と「思」い、「稍自戸出而臨坐」というのも、「見」はないが、「奇」と思うことは、そう思った対象を直接目で見る行動へと駆り立てることがうかがえる。トヨタマビメの出産でも、他国の人は産むときには「本国之形産生」するから「願勿見妾」というヒメの「言」を「奇」と「思」った山幸は産小屋をのぞいてしまう。見るな、という禁止にもかかわらず「奇」という思いは見る行動を起こしてしまう。ほかに、仁徳記において、「三色之奇虫」を「看行」ったのだ、という説明は太后が「異心」がないことを正当化し、「三色之奇虫」のことを聞いた天皇もまた「然吾思奇異、故欲見行」と、即座に「見」に行く。雄略記では、天皇に献上された白犬を求婚相手に妻問の物として賜うに際して「今日得道之

奇物」と言う。「奇物」は求婚相手の見たい、という欲望を誘うに違いないのだろう。

こうしてみると「奇」は、「珍しい、または不可解と思う感情を意味」し、「高貴なものに対して抱く感情である例」も含み、「黥」に対してイスケヨリヒメは「見慣れないもの」とは思っても決して「悪い感情を抱いていないことが窺える」（山崎かおり、前掲）。さらには、「奇」という思いは、見たこともない対象であるがゆえに、直接、間近に、目で見るという欲動と行動とを即座に引き起こす。それを見る行動は岩屋の内から外へ、出産小屋（その中はヒメにとって「本国」の空間であらう）の外から中へ、海神宮の内から外へと、「奇」と思った側の領域を越えて入ったり出たりする行動を伴う。「奇」なる物や事を「見」る衝動につかれた行為はこちら側の領域を越えてしまう。「奇」は領域を揺るがす思いなのである。

類似的「怪」が「何由妊身乎」（崇神記）「汝所謂之言、何言」（同）と理由や所以を追求する問いかけを起こしたり、御刀の歯がこぼれたのを「怪」と思ったスサノヲが大蛇の腹を割いて見たように原因究明の行動を起こさせるのとは異なっている。また「奇異」と「奇」とセットにもなる「異」が「異心」のようにマイナス方向で用いられるのとも違う。

他の「奇」の事例がまだ「見」ていない対象の話の聞いて「奇」と思い、「見」るへと展開しているのに対して、神武記のイスケヨリヒメは「黥利目」を「見」ることによって「奇」と思っている。オホクメの「黥利目」は「奇」なる思いを起こさせる言葉の代わりにここにある。イレズミか否かが従来、問題

とされ、その目を「黥」としたのは「編者または語り手の解釈である。「さけるとめ」は、たんに大きく裂けた鋭い目というだけでいい」(西郷『古事記注釈』)ともされるが、歌を歌うこの場面において、「編者または語り手の解釈」じたいに神話的論理が入り込んでいないのではないか。

「黥利目」は、言葉が通じない相手に対して、言葉を用いずに「奇」と思わせ、相手側がこちらを「見」ることを仕掛ける「目」であつたらう。誰が誰を「見」ているのが慎重に記され、天皇がイスケヨリヒメを、イスケヨリヒメが「天皇」を「見」るこの困難さを浮き彫りにする説話文であつた。「見」ることの困難やタブーが浮上する、領域の異なる者どうしの出会ひの場面において、「黥利目」は、相手がつい「見」てしまうことを誘ひ、「奇」と思わせて一歩こちらへ踏み出すことを誘発する。イスケヨリヒメはそれを「見」たとたん、領域感覚が揺るぎ、これまで見たこともないゆえに自らの領域を越えてもつと「見」たい、知りたい、触れたい、所有したいという欲動にとりつかれ、歌を歌わざるをえないのである。

6 目の鳥とオホクメ

「奇」という思いは、ゆくゆくはトヨタマビメの場合のように、相手の目とこちらの目を合わせる「目合」を導くかもしれない。が、「詔」に対して即座には口を開かないイスケヨリヒメに対しては「黥利目」という異形の目力こそが、歌を歌わせるのである。歌の言葉こそ、未知なる相手に一歩近づき、接触することが可能な言語だからであらう。

あめ つつ ちどり ましとと など さける とめ

(記一七)

「黥利目」を「見」たイスケヨリヒメは、それが未知な対象ゆえに深く魅惑され、「あめ つつ」と歌いはじめる。これら「過眼線(目をふちどる羽毛の線)」が鋭いという特徴がある(新潮『記』西宮一民)鳥たちを列挙し、オホクメの「奇」なる目を、既知の見たことのある鳥の目と並べて了解しようとする。「奇」なる目と鳥の目を同一化することで、オホクメ自身を鳥と同じくみなしてもいよう。そして後半、鳥たちと、鳥目をしたオホクメに「などさける とめ(どうして裂いている 鋭い目)」「さける」の「さく」は四段、自動詞。阿部誠、前掲)と謎掛けをして、答歌を促すのである。

「奇」なる思いと連動して発せられている「など さけるとめ」は、理由や原因を究明する問いではなからう。「など」という謎掛けには、機知をもつて答えることが期待されている。謎掛けは機知の共有という期待の投げ掛けである。応じることができなければ、コミュニケーション期待は中に浮いて、両者の関係を即座に断つ、という危機をもちらむ。歌がやりとりされる場は異質な領域感覚どうしが接し合う場であり、こちら側の領域を超えられるか、超えられずに互いの接触し難さが露呈するか、は常にゆらぎの中にあらう。イスケヨリヒメにとって「天皇」の「詔」をもたらしたオホクメは、ヤアタガラスのよくな存在である。越境してじぶんたちの「やまとのたかさじの」にやつてきて、他領域からの知らない言葉を翻訳して伝える、鳥のような存在。いや、鳥という既知のカテゴリーに歌う

ことで分類してみることで、はじめて接触可能な、異類なのである。

をとめに ただにあはむと わがさけるとめ (記一八)

との答歌は、「入れ墨をしているの意でサケル(黥ける)といったのに対して」オホクメは目を「見開いているの意でサケル(裂ける)」といったもの。相手の言葉を引き取りながら、意味を転換させ反撃するところに機知が発揮される(『新全集』注)という。だが、鳥の目を介して、歌の中で鳥と同等にみなされた意を汲んだオホクメは、それら「さけるとめ」の鳥類の一員たる「われ」となつて「をとめにただにあはむと」と答えたのではないだろうか。ヲトメは「さけるとめ(裂いている 鋭い目)」を「奇」と思い、魅了されて「あめ」と歌つた。これに対して、あなたが魅了された「目」はほかの鳥たちの「目」ではなく、あなたと直接触れ合おうと意志する、オレの目だ、というのである。

前掲の菅原は、狩猟民族たちが「鳥に呼びかける歌」は「コミュニケーション期待」の呼びかけであり、「私の情報意図はあなたに理解されるかもしれない」という期待であり、そういう期待や交通しようという「可能性の底には、つねにその相手になりうる潜在性が横たわっている」と指摘する。鳥の鳴き声を模倣しながら歌いかけるとき、両手はブッポウソウやヒヨドリのように羽ばたいているという。「あめつつ」の歌も、おそらくは鳴き声に由来する鳥の名を連呼し、異質な相手、通常の言葉では通じ合えない相手へ、歌という特殊な言葉を通してコミュニケーション期待を投げかけている、と読むことができ

る。イスケヨリヒメにとつて、異質な相手はまず彼女の地域環境の一環を成す鳥たちであり、鳥たちと類似の「黥利目」を目前に突きだして彼女を魅了するオホクメである。狩猟民たちがヒヨドリが「言うのを聞きとる」ように、イスケヨリヒメはオホクメの答歌を聞き取る。オホクメが鳥と成つて、肌と肌が触れあう直の逢い(伴寝)への意志(青木、前掲)を答歌するのを聞き取ったとき、イスケヨリヒメはもつと「見」たい、と思った成しがたい期待が成就される可能性を受け止めて即座に、自らの意志で「仕奉」と言うのである。

一方、オホクメの機知は、イスケヨリヒメの期待を「あめつつ」の歌から聞き取り、異界からやってきた鳥であり、他のどんな鳥にも及ばない鋭い目をもつ「われ」に成つてみせて歌つたところに働いている。

異界からやってきた鳥の「奇」なる「とめ」の目力は、イスケヨリヒメの「見」る行為を誘発し、さらに近く「目」と「目」を合わせる欲動を駆り立て歌の口を開かせたのだから、ヲトメの側が「見」る力より格段に勝っている。ゆえに、「ただにあはむ」という意志は成就するはずである。「詔」ではコトムケできない相手から歌によつて「仕奉」という語を獲得することこそ、他のどんな存在にもないオホクメの能力であった。

7 葦原の王

こうしてようやく、「天皇」自ら「狭井河」のほとりのイスケヨリヒメの「家」に行幸し「一宿御寝」する。イハレビコが「やまと」のヲトメと結ばれてカムヤマトイハレビコと成る婚

の成就である。

ところが、「天皇」は「一宿御寝」の「後」、イスケヨリヒメが「宮内」に「参入」する時になって「御歌」する。

あしはらの しけしきをやに すがたたみ いやさやしき
て わがふたりねし (記一九)

「ねし」の「シ」は単なる過去ではなく、神話的出来事の叙事であると考えられる（藤井貞和『物語理論講義』東京大学出版会、二〇〇四）。「御歌」は「狭井河」の「上」の「家」での聖婚を、「美和」でも「やまと」でもなく、「あしはら」での婚と叙事するのである。

「葦原」は神話的世界としては「荒ぶる」「さやぐ」世界であり、中心に対して周辺部であり、死者の国と隣接するゆえに「醜」「穢」であるという（西郷信綱『古事記の世界』岩波新書、一九六七）。とはいえ「葦原」は単なる中心に対する周辺でもない。『記』では「国」がただよっている原初にアシカビヒコチが成つて身を隠し、高天原からみて地上世界を「葦原中国」と称し、根国の神がオホアナムチを「葦原」ノシコヲと呼び、「常陸国風土記」では新たに開墾される「田」に対してそれ以前の角のある蛇どもが住む「谷戸」が「葦原」と称される。「葦原」は古代の諸書の言説のなかで天孫降臨以前、秩序の始まり以前の、もう一つの始まりの世界であり、古橋信孝の指摘する「アラ」の世界であった（古橋『古代和歌の発生』東京大学出版会、一九八八）。「しけしきをや」の「しけし」は『新撰字鏡』に「蕪 武夫反平 穢也、荒也、通也、志介志又宇波良又佐須」とある。「しけしき」小屋はまさに「アラ」の威力に

満ちあふれた、始まり以前の原初の結婚のための屋である。

狭井河の「上」の「家」は、「天皇」の歌によって秩序開始以前の始まりの「アラ」の世界「あしはら」と重ねられるが、「あしはら」は『記』の説話文に登場する「葦原中国」という「国」ではない。この歌によって地域神の世界が「葦原中国」の中に組み込まれたわけではなからう。「やまと」＝「あしはら」は今だに、モノのヌシの域である。そうしてみると神武記の「やまと」には、山と山に囲まれた未開墾の谷が「谷戸」であるように、ある場所を地の形をもって指し示す語感、普通名詞「山処」の語感が未だに強く響いているだろう。ミワ山の「山処」。ミワ山はオホモノヌシのヲトメらが群れ行く小高い野を含み、背後に奥深い山々が続く山地の端山、里山である（有岡俊幸『里山 1』法政大学出版局、二〇〇四）。平野のすぐ背後ないし前面に山をいたたく山の処たる「やまと」は、「あしはら」という荒々しい始原の域であった。

「すがたたみ いやさやしきて」は従来、呪力がある菅によって神と伴寝をする床を聖化する（守屋俊彦『日本古代の伝承文学』和泉書院、一九九三）、豊は「聖婚用の祭具」（坂下圭八「イナビツマー―播磨国風土記の聖婚説話」『文学』一九七一・一二）とされる。ただ、注意されるのは、婚のための「すがたたみ」を敷くのは誰か、という点である。

「天皇」の歌では「ふたりね」するための「すがたたみ」を敷く主体は歌い手である「われ」であろう。しかし、類似事例において、上巻、海神宮におけるトヨタビメとソラツヒタカの婚においては、ソラツヒタカを宮の内に「率入」した海神が「美

知皮之疊敷八重、亦、純疊八重敷其上、坐其上而、具百取机代物、為御饗、即令婚其女豊玉毘女」とあつて、疊を敷くのは、宮の内に男神を迎え入れた宮の主、海神である。景行記でオトタチバナヒメがヤマトタケルに代わつて海中に入る際には、「将入海、以普疊八重・皮疊八重・純疊八重、敷于波上而、下坐其上」と、暴浪が自ら「伏（な）いだ。聖なる婚のための具たる疊は海の世界と地の世界とをつなぐ場を開く。そして、その装置は、他の世界から入ってくる者を迎える側が用意するか、他の世界へと入つて行く側とする側がその意志を示すために用いるのである。

とすれば「あしはら」の「や」に疊を敷くのは、狭井河のほとり、「あしはら」に「天皇」を迎え入れるイスケヨリヒメ、ひいてはオホモノヌシではないだろうか。すでに「仕奉」と言っているのであるから、トヨタマビメの場合のように、オホモノヌシイスケヨリヒメは自らの「家」に「天皇」を迎え入れるはずである。この歌の「いやさやしきて」までは、天皇を「や」に迎え入れるイスケヨリヒメ（ないし父神）の歌であってもおかしくない。歌う「天皇」は、まるでオホモノヌシイスケヨリヒメであるかのように「あしはらの しけしき やや」と歌いはじめるのである。

すでに「一宿御寝」を果たしているからこそ、「天皇」が「あしはら」の主の立場から歌い出すともとれる。その場合「天皇」はイスケヨリヒメにとつてのオホモノヌシ神の位置に立つことにならう。いずれにしろ、どちらかが迎え入れたり、差し出したりしたというふうには叙事していないという点では、

「天皇」とイスケヨリヒメとは、対称的な関係だということである。だからこそ「わが ふたり ねし」なのである。「一宿御寝」の「後」、イスケヨリヒメが「参入宮内之時」の歌が、「天皇」と「大后」の関係のあるべき姿と、神話の起源を明らかにする。

「天皇」は歌うことでモノの領域たるアラの世界に入り込むのであった。あたかも「あしはら」の主神の立場で歌うことで、「天皇」は地域神たるモノの威力を獲得し、地上の「あしはら」の王と成る。「天皇」にはオホモノヌシのように変身したり領域を横断したりする力はなく、オホクメを媒介しなければイスケヨリヒメと接触することもできない。しかしイスケヨリヒメの「仕奉」という言葉を得た後には、自ら歌うことで「あしはら」やまとの主と成り、ヤマトの女を「大后」とするのである。

カムヤマトの名を負うとは、「天神御子」が「天」の側にありながら、「やまと」という地域を「あしはら」という神話的世界と重ね、婚姻によつて地に子孫を残す聖なる地域王と成るということであった。