

昭和四十九年十二月二十五日發行

萬葉學會

福麻呂の宮廷儀禮歌……………清水克彦(一)

崇神王朝の始祖傳承とその變遷……………吉井巖(二)

語の文法的構成……………蜂矢眞郷(三)

——疊語について——

書評

三谷榮一氏著『日本神話の基盤』……………吉井巖(五)

報告・豫告……………(六)

萬葉

第八十六號

昭和四十九年十二月

第八十五號目次

つつむ……………橋本四郎

丹生の山と大伴池主の公館……………黒川總三

「大池」の勝間田池説を否定する……………大井重二郎

「獵路の池」榛原の説……………鳴上善治

書評

渡瀬昌忠著『柿本人麻呂研究 歌集篇上』…橋本達雄

豫告



# 福麻呂の宮廷儀礼歌

清水克彦

## 一

田辺福麻呂が、橘諸兄の意を体して、久邇京時代の宮廷で儀礼歌を献呈した宮廷歌人であったことは、近年、橋本達雄氏によって論証されたところである。<sup>注1</sup> 歌人福麻呂に関するこの位置づけは、おそらく将来にわたって動くまい。わたくしは、もとよりこの位置づけに賛意を表するものであるが、本稿の意図は、それを前提として、しからば福麻呂の宮廷儀礼歌は、いったいどんな性格を持っているのかを明らかにしようとするところにある。すなわち、本稿では、福麻呂の宮廷儀礼歌に関して、いわば作品論を展開しようと考えているのである。

福麻呂の作品<sup>注2</sup>の中で、宮廷儀礼歌と呼ぶべきものは、巻六のおわりに一括して載せられた二十一首で、その内訳は、

- (1) 奈良の故郷を悲しびて作る歌一首并せて短歌（一〇四七―九）

福麻呂の宮廷儀礼歌

- (2) 久邇の新京を讃むる歌二首并せて短歌（一〇五〇―八）
  - (3) 春日、三香の原の荒墟を悲しび傷みて作る歌一首并せて短歌（一〇五九―六一）
  - (4) 難波の宮にして作る歌一首并せて短歌（一〇六二―四）
  - (5) 敏馬の浦を過ぐる時に作る歌一首并せて短歌（一〇六五―七）
- の五組である。作歌の年月については、橋本氏は、

- (1) 天平十二（七四〇）年十二月、久邇宮造営が開始されて以後、奈良が荒廃してゆく姿を嘆じたもので、天平十三・四年頃か。

- (2) 久邇の新京を讃えたもので、天平十三年か。

- (3) 天平十六年二月、難波宮を皇都と定めて以後。題詞に「春日」とあるによれば、同年か、あるいは翌十七年か。

- (4) (5) 難波宮遷都以前の行幸時で、天平十六年一月か。

と推定されている。この内、(4)(5)は、続日本紀の記載によって、天



平十六年閏一月（二月ということも考えられないではない。）と見るべきであり、(2)については、反歌一〇五七、八の歌詞から、さらに具体的に、春から夏の頃（可能性の一つとして聖武天皇が「河南に幸して狩猟を觀」た五月六日）、河南の法花寺野にあった龜原離宮で作歌、献呈されたものではなかったかとわたくしは推測するが、それはいずれであったにしても、福麻呂が宮廷歌人として活躍したのは、久邇京時代を中心とする数年間で、従って、彼を久邇京時代の宮廷歌人と呼ぶことに支障を生ずるものではない。

周知のごとく、宮廷儀礼歌の表現には、人麻呂以来の伝統があり、福麻呂の作中にも、人麻呂や、赤人や、金村などの作品から継承した詞句のきわめて多いことは、従来、諸家が指摘されている通りである。しかし、福麻呂の宮廷儀礼歌は、先蹤歌の詞句のたんなる切り継ぎに過ぎなかったというわけではない。わたくしの見るところでは、彼には彼の作歌精神があり、それに従って、彼は先蹤歌の中から適当な詞句を選び、或いはその詞句を変質せしめているもののように思われる。それでは、彼の作歌精神とは何か。節を改めて具体的に考察を進めることとしよう。

二

八千梓の 神の御代より 百船の 泊はつる泊とまりと 八島国

百船人の 定めてし 敏馬みめの浦は 朝風に 浦波さわき 夕波に 玉藻は来寄る 白砂しらまなご 清き浜辺は 行き帰り 見れども飽かず うべしこそ 見る人ごとに 語り継ぎ 偲しのひけらしき  
百代経て 偲はえ行かむ 清き白浜（一〇六五）

反歌二首

六） まそ鏡敏馬の浦は百船の過ぎて行くべき浜ならなくに（一〇六六）

七） 浜清み浦うるはしみ神代より千船の泊つる大和田の浜（一〇六七）

これは、「敏馬の浦を過ぐる時」の作で、題材から言えば、彼の宮廷儀礼歌の内、いわばもっとも周辺に位置せしむべき作品である。しかし、この作品には、彼の作をも含めた、奈良朝の宮廷儀礼歌に共通の性格を顕わすさまじまの表現が、かえってもっとも数多く集まっているように思われる。（だから、これは題材にもかかわらず、たんなる羈旅歌ではなくて、宮廷儀礼歌なのだ。）福麻呂作における独自の性格に入る前に、彼の作においてもその基盤に存在するところの、奈良朝宮廷儀礼歌一般の性格を考察しておくために、まずはこの作の表現に注目するところから始めたいと考える。

長歌一〇六五では、冒頭の部分に、「敏馬の浦」が「百船の 泊つる泊まりと 八島国 百船人」によって「定め」られたのは、「八



千様の「神の御代」以来のことであると述べ、結びの部分には、この浦の「清き白浜」が、「百代経て 偲はえ行かむ」と述べられている。また、反歌一〇六七の下三句には、長歌の冒頭部と同じく、

「神代より千船の泊つる大和田の浜」とある。これはもとより、この作品の対象である敏馬の浦を讃えた表現であるが、福麻呂の作中には、このように、起源を神代に発し、さらに百代の後までも変わらず云々といったかたちで対象を讃えたものとして、なお他にも、「奈良の故郷を悲しびて作る歌」の中に、

やすみしし 我が大君の 高敷かす 大和の国は 皇祖すめらみの 神  
の御代より 敷きませる 国にしあれば 生れまさむ 御子の  
継ぎ継ぎ 天の下 知らしまさむと 八百万 千年をかねて  
定めけむ 奈良の都は……(一〇四七)

の例がある。「久邇の新京を讀むる歌」(一〇五〇—一〇五二)は、讚美の対象が橘諸兄の提案を容れて建設された「新京」で、ここには神代以来の意をあらわす句は見出されないが、将来に向かってのこの「大宮所」の永続不変については、

……百代まで神しみ行かむ大宮所(一〇五二)  
……八千年に 生れつかしつ 天の下 知らしめさむと  
百代にも 変はるましじき 大宮所(一〇五三)  
。泉川行く瀬の水の絶えばこそ大宮所うつろひ行かめ(一〇五

四)

……百代にも変はるましじき大宮所(一〇五五)  
と、繰返し予祝されている。

ところで、このような讚美の表現は、赤人の、  
。天地の 分れし時ゆ、 神さびて 高く貴き 駿河なる 富士  
の高嶺を 天の原 振り放け見れば……語り継ぎ、言ひ継ぎ、  
行かむ、富士の高嶺は(巻三・三一七)  
。やすみしし わご大君の 常宮と 仕へまつれる 雑賀野ゆ  
そがひに見ゆる 沖つ島 清きなぎさに……神代より、しか  
ぞ貴き 玉津島山(巻六・九一七)

金村の、

滝の上の 三船の山に みづ枝さし しじに生ひたる とがの  
木の いや継ぎ継ぎに 万代に、かくし知らさむ み吉野の  
秋津の宮は……うべし神代ゆ、定めけらしも(巻六・九〇七)

などをはじめとして、奈良朝の宮廷儀礼歌には前例の見出されるものである。しかし、人麻呂においては、挽歌の中に若干の萌芽は見られるにしても、まだ充分には成立していない表現だったと考えるよい。人麻呂の類似例については、以前に述べたことがあるので、  
それに譲りたいが、今、身近な一例をもって、この表現が人麻呂になかった所以を略述するとすれば、先に引用した福麻呂の「奈良の



故郷を悲しびて作る歌」(一〇四七)の冒頭部が、人麻呂の「近江の荒都を過ぐる時」の歌(巻一・二九)の冒頭、

玉だすき 畝傍の山の 櫃原の ひじりの御代ゆ 生まれましし  
神のことごと つがの木の いや継ぎ継ぎに 天の下 知らし

めししを……

を踏まえており、福麻呂作の「生まれまさむ 御子」が、人麻呂作では「生まれましし 神のことごと」であったことを指摘したい。すなわち、人麻呂にとっては、歴代の天皇は「神」であり、従って、現在も、また将来さえも等しく神代である。こういう思考の持主から、神代以来百代の後までもといった表現が生まれる筈はない。この表現は、神代を過去として断絶の彼方に仰ぎ見た奈良朝の歌人が創造したもので、福麻呂も同じ観点に立って、この表現を用いたものと考えられる。(もともと、赤人の九一七、金村の九〇七では、「神代」と将来をあらわす語との作品にあらわれる順序が逆で、時間の流れに逆行し、永続不変の印象がもう一つ明確でない。赤人の時代にはまだこういう例もあったのだが、福麻呂はすべて「神代」から将来へという時間の流れに従った順序に統一し、永続不変の印象をいっそう明確なものにしている。このことは、ここで注目しておく必要がある。)過去、現在、未来の区別を知った人々にとって、この三つの時を通じて存続し、変わらないということは、きわめて有り

難きことである。とりわけこれをはじめて自覚した奈良朝人にしてみれば、その印象は強烈だったであろう。だから、奈良朝の歌人たちにとって、これは讃美の表現として、きわめて切実な意味を持ち得たのである。

節の冒頭に掲げた「敏馬の浦を過ぐる時」の作中で、次に指摘したいと思うのは、「うべしこそ」(一〇六五)、および、「浜清み浦うるはしみ」(一〇六七)といった表現についてである。これらは、或いは「敏馬の浦」が「見る人ごとに 語り継ぎ 偲」ばれて来た理由を見出して納得し(前者)、或いは「大和田の浜」が「神代より千船の泊つる」浜である理由を述べている(後者)が、このような、対象が讃美に価する場である理由を述べ、または理由を見出して納得する意をあわすことによって、重ねて対象に対する讃美をあらわす表現は、なお福麻呂の「久邇の新京を讃むる歌」にも、

……うべしこそ 我が大君は 君ながら 聞かしたまひて  
さす竹の 大宮こと 定めけらしも(一〇五〇)

○三香の原布当の野辺を清みこそ大宮所定めけらしも(一〇五一)

があり、奈良朝の先蹤宮廷歌人の作中にも、

……浦を良み うべも釣はす 浜を良み うべも塩焼く……

(巻六・九三八 赤人)



。神代より吉野の宮にあり通ひ高知らせるは山川を良み（巻六

・一〇〇六 赤人）

。……山川を、清みさやけみ、うべし神代ゆ 定めけらしも（巻

六・九〇七 金村）

などといった例がある。しかし、このような例は、やはり人麻呂の作中にはまだ見出されない。

対象が讚美に価する理由を述べ、またはその理由を見出して納得する意を述べるような表現は、対象を外側から客観的に観察することによって生まれるものである。人麻呂にとって、天皇や、その行幸地に対する讚美は、彼のいわば主体的な感情であった。だから、彼には、このような表現は必要がなかったのである。しかし、奈良朝の宮廷歌人にとっては、すでに人麻呂以来の讚歌の伝統があり、その意味で讚美の対象は、讚うべきものとして、あらかじめ彼等の外側に存在するものであった。従って、彼等が対象を主体的に讚えるためには、その対象を観察することを通して、対象の讚うべき理由を発見し、それをみずから納得しなければならぬ。これらの表現は、讚うべき対象の外側にいた奈良朝人が、その讚美の感情を主体化し、みずからもそれに参加するためにこそ必要な表現である。これらの例が奈良朝の作に集中しているのは、まさにその故であったと考えられる。

「敏馬の浦を過ぐる時」の作中で、もう一つ指摘しておきたいと思うのは、長歌一〇六五において、讚美の対象である敏馬の浦を、「敏馬の浦は」というかたちで提示し、以下にこの浦の状景を述べているということである。この構文は、彼の宮廷儀礼歌における六首の長歌すべてに共通している。そして、赤人や金村の作、<sup>注4</sup>さらには旅人の吉野讚歌（巻三・三一五）にもこの構文が見られるが、やはり人麻呂の作には例がない。

人麻呂の作に例がないのは、彼の作（具体的に対象となるのは、巻一・三六一九の吉野讚歌）が、国見歌の表現形式を踏まえて、国見する天皇を讚美するところに主眼を置くものであること、必然的な結果であったと考えられる。天皇——すなわち国見者が主語である限り、国土は見られる客体である他はない。国見者が国土を見るというかたちを採らざるをえないのである。

と同時に、人麻呂の吉野讚歌における国土吉野は、彼が天皇讚美の情を持って見た吉野で、従って、きわめて主観的な色調を帯びている。（例えば、山と川の天皇に奉仕するさまを述べた長歌三八の叙述などを想起されたい。）彼の心と、彼の描いた吉野の景とは、ここで分かち難く結びついているのである。

国土そのものを主題とする表現が成立するためには、国土が人に見られることによって顕現する幻想ではなく、むしろ人に対立する



実在として認識され、客観的な景として表現されうる時期が来なければならぬ。奈良朝においてそれが可能となったのであるが、なお赤人の時代には、一方に、

。……駿河なる 富士の高嶺を、 天の原 振り放け見れば……

(卷三・三一七 赤人)

。……み湯の上の 木群を見れば……(卷三・三三二 赤人)

。……吉野の川の 川の瀬の 清きを見れば……(卷六・九二

○ 金村)

などのように、古い国見歌の表現形式を踏まえて、国見者としての作者が、国土を見るかたちの歌が残存している。国土を主題とする構文は、福麻呂において不動のものとなったのである。

三

前節では、福麻呂の宮廷儀礼歌にも存在した、奈良朝宮廷儀礼歌に共通の性格を考察したが、この節では、そのような基盤の上に、福麻呂が創造した彼独自の表現について考えて行きたいと思う。

福麻呂独自の表現は、主として、作歌の対象となった場についての、叙景表現の部分に見出される。

。……奈良の都は「かぎろひの 春にしなれば 春日山 三笠

の野辺に 桜花 木の暗隠り かほ鳥は 間なくしば鳴く

露霜の 秋さり来れば 生駒山 飛火が岡に 萩の枝をし  
がらみ散らし さを鹿は 妻呼びとよむ」……(一〇四七)

。……布当の宮は「百木もり 山は木高し 落ちたぎつ 瀬の

音も清し」「うぐひすの 来鳴く春へは 巖には 山下光り

錦なす 花咲きををり さを鹿の 妻呼ぶ秋は 天霧らふ

しぐれをいたみ さにつらふ もみち散りつつ」……(一〇

五三)

前者は「奈良の故郷を悲しびて作る歌」、後者は「久邇の新京を讚むる歌」の叙景表現の部分であるが、傍線をもって示したように、景の叙述は、いずれも対句形式でなされている。もともと、景を対句形式で述べることには多くの前例があり、むしろそれは、人麻呂の宮廷儀礼歌が踏まえた、古い国見歌以来の伝統でさえあったと言わねばならぬ。しかし、福麻呂のこの対句表現には、形式、内容の両面において、従来の諸作には見られなかった特色が見出される。それは、八句対(一〇四七)、六句対(一〇五三)などといった、かなり長形式の対句があること、および、例えば、「かほ鳥は 間なくしば鳴く」、「さを鹿は 妻呼びとよむ」(以上一〇四七)、「落ちたぎつ 瀬の音も清し」、「うぐひすの 来鳴く春へは」、「さを鹿の 妻呼ぶ秋は」(以上一〇五三)などのように、景が多く聴覚的性質を持ち、また、視覚的なものの中にも、「山下光り」(一〇五三)



のように、形や色ではなくて、光を採りあげているものがあるという  
ことである。

……吉野の宮は「たたなづく 青垣隠り 川なみの 清き河内  
ぞ」 「春へは 花咲きををり 秋されば 霧立ち渡る」……(巻  
六・九二三)

これは赤人の一例であるが、赤人の対句は、福麻呂とはまったく  
対照的である。すなわち、今、赤人から福麻呂への変化を図式的に  
単純化すれば、短対から長対へ、視覚から聴覚へということになる  
が、これはきわめて大きな変化であると言わねばならぬ。

赤人における叙景表現の目的は、その地の生氣に満ちた美しさが、  
山や川、春や秋といった時や所によって変わるものではなく、時処  
を超えて不変であると述べることによって、その地を讚美するところ  
にあった。この目的のためには、短対をもって山と川、春と秋の  
対比を鮮明に印象づけ、また、瞬時に消滅したり、変化したりする  
ことのない視覚的な景を選ぶことは、はなはだ有効であったと考え  
られる。

福麻呂の場合にも、春と秋、野と岡、山と川などの対比が見え、  
その地の美しさが、時処を超えて不変であると述べることによって、  
その地を讚えようとしているもののように思われる。しかし、六句  
や八句にも及ぶ長対は、それ自身の形成するリズムや、そこに述べ

られた景の方に関心が殺がれて、二つの時、二つの所の対比を、短  
対のように鮮明には印象づけない。しかも、そこに述べられた景は、  
多く聴覚的な景であり、また、視覚的なものの中にも、形や色では  
なくて、光が採りあげられている例があったが、これらはいずれも、  
瞬時に消滅し、或いはたえず変化するもので、不変とはおよそうら  
はらの、きわめて流動的な、不安定な印象を与える景であると言わ  
ねばならぬ。福麻呂の景は、赤人のように客観的な景ではなく、流  
動的な、不安定な情のつきまとった、まさに情景と呼ぶべきもので  
あるが、これこそが、福麻呂によって創造された景だったのである。  
なお、六句対、八句対といった長対が、リズムを形成し、流動的、  
情的な印象を、形式の面から助長していることは言うまでもない。  
この点に関連して、もう一つ指摘しておきたいのは、一〇五三に  
おける六句対の内、秋の部分が、「さを鹿の 妻呼ぶ秋は 天霧ら  
ふ しぐれをいたみ さにつらふ もみち散りつつ」という叙述に  
なっていることについてである。

たしかに、これは美しい情景である。しかし、万葉集において、  
「もみち」が「散」ということは、死や凋落を意味することがし  
ばしばであった。例えば、「もみち葉の」という句は、それが散り  
過ぎるものであるところから、人麻呂によって、人が死ぬ意の「過  
ぐ」の枕詞とされている。また、後期の作中には、



。かくしつづ遊び飲みこそ草木すら春は生ひつづ秋は散り行く

(巻六・九九五 坂上郎女)

。天地の 遠き初めよ 世の中は 常なきものと 語り継ぎ

流らへ来れ…あしひきの 山の木末も 春されば 花咲き

にほひ 秋づけば 露霜負ひて 風交り もみち散りけり…

…(巻十九・四一六〇 家持)

。言問はぬ木すら春咲き秋づけばもみち散らくは常をなみこそ

(巻十九・四一六一 家持)

のような例があり、これらはいずれも無常観を歌い、或いは含んでいるが、その中で、秋は春に対して凋落の季節であり、その凋落を象徴するものとして「散」る「もみち」が歌われているのである。

しかし、福麻呂が、この「久邇の新京を讃むる歌」で、死や凋落を歌う筈はない。この六句は、なんらかの意味で讚美につらなる表現でなければならぬと考えるが、それでは、これをどう理解すればいいのであろうか。

それを解く鍵は、「もみち散りつづ」の「つづ」にあると考えられる。なお、これに続く句が「八千年に 生れつかしつづ」であり、さらにこれに続く結びの部分が、「天の下 知らしめさむと 百代にも 変はるましじき 大宮所」であることも、このさい参考になろう。すなわち、福麻呂はここで、春は花咲き、秋はもみちが散る

という、その、年の循環が、「百代にも 変は」らぬという心から、これを讚辞として用いているのである。その意味で、この表現はたしかに讚辞としての意味を持ち得ている。しかし、この景は、例えば赤人の場合などとは違って、春盛秋衰といった不安定な変化を持ち、流動を内に含んだところの不変の情景である。福麻呂の創造した叙景表現の性格は、この部分にも顕著にあらわれていると考えるのである。

「久邇の新京を讃むる歌」(一〇五〇)の中に、次のような対句形式の叙景表現が見出される。

…布当の宮は「川近み 瀬の音ぞ清き 山近み 鳥が音とよむ」  
「秋されば 山もとどろに さを鹿は 妻呼びとよめ 春

されば 岡辺もしじに 巖には 花咲きををり」…

四句対があり、また、聴覚的な景が多いが、ここで新たに指摘したいのは、山川、春秋の対が転倒して、川山、秋春の順になっているという点である。諸注の内、この点に注意を払ったのは、『評釈』(金子氏)と『全註釈』であったが、前者では、

茲に春秋の行叙を顛倒したのは、別に意あつての事とは思はれない。

とし、後者では、

…景観の叙述において、わざと順序を代えて、河山秋春の順



とし、……目先を変えている。

と述べている。しかし、はたしてこの程度に理解しておいてよいものであろうか。

第一節において、わたくしはこの歌の作歌時期を、天平十三年の春から夏の頃（可能性の一つとして夏五月六日。）と推定した。ところで、もしもこの推定が承認されうるとした場合、秋春の対は、作歌の季節を起点として、順を追って秋春と歌い進めたものとは考えられないだろうか。集中には、もう一例だけ、

……「秋さらば もみちの時に 春さらば 花の盛りに」かも  
かくも 君がまにまと かくしこそ 見も明<sup>あき</sup>らめめ 絶ゆる日  
あらめや（卷十七・三九九三）

という秋春の対が見出される。これは、天平十九年に、大伴池主が家持の「布勢の水海に遊覧する賦」に追和した歌で、従って、福麻呂よりも後の作であるが、左注に「四月二十六日追和す」とあり、作歌の季節である夏四月を起点として、秋を春に先行させたと解釈することを拒否するものではない。なお、川山の対についても、この歌の主題である「布当の宮」から、川の方が山よりも近く、また、川の「瀬の音」の方が山の「鳥が音」より耳に近かったというような事情があったのではないだろうか。そして、もしもこのような考え方が認められるとすれば、福麻呂においては、山川、春秋といっ

た、古来の対句表現の型よりも、むしろ作者自身の現に立っている時や所にそくした、その意味で特殊な、個的な表現の方が重要視される傾向が生じたことになるのではないかと考えるのである。

鹿脊の山木立を繁み朝さらず来鳴きとよもすうぐひすの声（一〇五七）

狛山に鳴くほととぎす泉川渡りを遠みここに通はず（一〇五八）  
これは、同じ「久邇の新京を讃むる歌」の、第二首目（一〇五三）の反歌の内の二首で、わたくしがこの作の作歌の時と所とを推定する根拠とした歌であるが、時を春から夏の頃と見たのは、前者にうぐいすが、後者にほととぎすが歌われているからである。

ところで、言うまでもなく、万葉集においても、うぐいすは春、ほととぎすは夏の鳥である。集中で福麻呂のこの例を除いて、明確な例外と見られるのは、

うぐひすの通ふ垣根の卯の花の憂きことあれや君が来まさぬ  
（卷十・一九八八）

という、うぐいすが夏の卯の花と共に歌われた、卷十夏相聞中の一首ぐらいである。ことに末期の家持においては、暦の上の季節観が優先し、春にうぐいす、夏にほととぎすの声を期待し、また、その時になってなお鳴かぬのを恨む歌が多い。家持にとっては、うぐいすは春、ほととぎすは夏の鳥でなければならなかったのである。



しかるに、福麻呂は同一時の歌にうぐいすとほととぎすの鳴くさまを歌っている。

けれども、言うまでもなく、実際問題として、うぐいすは春、ほととぎすは夏に鳴くと決まっているわけではない。それは、何よりもまず、暦の上の季節観を基準とした家持が、その時になって鳴かぬのを恨んでいること、或いはまた、夏五月九日にうぐいすの声を聞いて、

うぐひすの声は過ぎぬと思へどもしみにし心なほ恋ひにけり

(卷二十一・四四四五)

と歌っていることなどによっても明らかである。福麻呂は暦の上の季節観よりも、事実の方を尊重したのだ。すなわち、ここでも、和歌の世界で観念として成立していた、各季節における歌の表現内容上の約束よりも、彼の立っている場の状況にそくした、その意味で特殊な、個的な事実の方が、重要視されているものと見られるのである。

先に考察した川山の対については、じつはもう一つ考慮しておかねばならないことがある。それは、この歌(一〇五〇)の川山の対句にいたる迄の前半部が、

現つ神 我が大君の 天の下 八島の中に 国はしも 多くあれども 里はしも さはにあれども「山並の 宜しき国と 川

なみの 立ち合ふ里と」山背の 鹿脊山のまに 宮柱 太敷きまつり 高知らす 布当の宮は……

で、傍線を施したように、この中に山川の順の対句があり、この歌の叙述が、「布当の宮」を中心として、山川川山と循環しているということである。と同時に、一見して明らかのように、この歌の冒頭部は、人麻呂の吉野讚歌(卷一・三六)の冒頭、

やすみしし 我が大君の 聞こしをす 天の下に 国はしも  
さはにあれども 山川の 清き河内と 御心を 吉野の国の  
花散らふ 秋津の野辺に 宮柱 太敷きませば……

を踏まえているものと考えられるが、人麻呂のこの歌でも、「山川の清き河内と」に対して、終の部分に「この川の 絶ゆることなくこの山の いや高知らす」とあり、山川川山の循環は、すでにここに前例があったことになるのである。

たしかに、福麻呂は、人麻呂のこの歌を終始踏まえているのであろう。しかし、ここで注意すべきことは、二度の吉野讚歌で同じく人麻呂のこの作を踏まえた赤人が、

○……吉野の宮は  
たたなづく 青垣隠り〔山〕  
川なみの 清き河内ぞ〔川〕  
春へは 花咲きををり〔山〕



〔秋されば 霧立ち渡る〔川〕〕

〔その山の いやますますに〔山〕〕

〔その川の 絶ゆることなく〔川〕〕

もしきの 大宮人は 常に通はむ (巻六・九二三)

○……吉野の宮は

〔山高み 雲ぞたなびく〔山〕〕

〔川速み 瀬の音ぞ清き〔川〕〕

〔神さびて 見れば貴く〔山〕〕

〔宜しなへ 見ればさやけし〔川〕〕

〔この山の 尽きばのみこそ〔山〕〕

〔この川の 絶えばのみこそ〔川〕〕

もしきの 大宮所 止む時もあらめ (巻六・一〇〇五)

と、二度ながら、しかも終始、山川の順序を崩してはいないという

ことである。福麻呂は反歌一〇五四では、

泉川行く瀬の水の絶えばこそ大宮所うつろひ行かめ

と、右の赤人作(一〇〇五)の結句を踏まえて歌って<sup>注5</sup>いながら、こ

こでは赤人を超えて、人麻呂の表現を採用したことになるのだが、

これは、先にも述べたように、循環が不変の軌道を回りつつもなお

流動の一面を持ち、流動的な、不安定な情景の表現を目指した彼に

とって、ふさわしいものと考えられたからであろう。(今の季節か

ら順を追って秋春と歌い進めるといふことも、じつは季節の循環を  
考えているといふことでもある。)

なおまた、多くの国土の中から、とくにその地が選ばれた由を述

べた冒頭部も、赤人の吉野讃歌では採用されなかった部分である。<sup>注6</sup>

それにもかかわらず、福麻呂がこの部分をも人麻呂の作中から採用

したのは、これが人間による国土の選択を述べた句で、国土讃美の

表現の内、客観的な叙景などと違って、人間の情の要素を多分に

含む表現だったからであろう。すなわち、わたくしはここにも、福

麻呂における、人間の個にそくした、情的で不安定な表現への傾斜

を見るのである。

#### 四

第二節で述べたように、福麻呂の宮廷儀礼歌は、その基盤に、奈

良朝の宮廷儀礼歌一般に共通する性格を持っていた。それは、具体

的には、主として赤人の創造したもので、対象の外側から、これを

客観的に観察することを通して獲得された表現である。福麻呂はこ

れを継承したのであり、この意味で、福麻呂の宮廷儀礼歌は、きわ

めて客観的な一面を持っているといふことができる。

しかし、第三節で述べたように、福麻呂は、彼の作品の中に、き

わめて不安定な情の表現を持ち込んでいる。すなわち、それは主と



して叙景表現の部分に見られたが、彼の景は、赤人とは違って、宮廷儀礼歌の世界で承認された表現の型や約束よりも、事実や人間の個にそくしており、流動的な、不安定な情を感じさせるもので、まさに情景と呼ぶにふさわしいものであった。なお、彼の作には、赤人を超えて、人麻呂の作から継承した表現もあったが、元来人麻呂の作は、もとよりその情の性格は異なるにしても、きわめて情的で、福麻呂は不安定な情の表現を創造するにあたって、その立場から活かしうる一つの前例として、人麻呂の作をかえりみたのではないかと考える。

しかし、彼の作における客観的な一面と、不安定な情の表出の一面とは、彼の心において、いったいどのような関係を持っているのであろうか。

ここで考慮しなければならないのは、赤人の心にも、不安定な情があったということである。あの赤人の客観的な表現は、彼の心の不安定の故に、かえって言語の世界で切実に求められ、獲得された表現であったことは、すでに別稿で述べた通りである。<sup>注7</sup>

福麻呂も同じ心から、切実に客観的な表現を求めた。このことは、赤人の成果を踏襲するのみならず、例えば、永続不変の観点からする讚美の表現の形式や、国土を主題とする構文などに関して、赤人の時代の作品になお残存していた混沌を整理し、いっそう明確な型

に統一しているところからも推測される。

しかし、彼の心は、赤人よりも、いっそう不安定であった。それは、彼の宮廷儀礼歌のテーマが、奈良故郷悲傷、久邇京讚美、三香の原荒墟悲傷と、わずか数年の間に転変を重ねているという一事をもつてしても、おおよそは納得がいくであろう。彼の作においては、この心の不安定の故に、一方で、それに抗して、安定した客観的な表現を求めつつも、一方では、抗し切れずに表現そのものが不安定性を帯びるにいたったものと考ええる。彼の宮廷儀礼歌は、赤人の伝統を継承し、また、彼自身が不安定な心に抗して客観的な表現を求めたこと、および、不安定な情の表現が、主として叙景部分で、多く対句形式のわくの中にとじ込められており、また、内容的にも、内に流動性、不安定性を含みつつも、なお不変の情景として、国土讚美の役割を果し得ていたことのために、なお宮廷儀礼歌の域に留まり得ている。しかし、そこに宮廷儀礼歌にはふさわしくない不安定な情があらわれており、橋本氏も冒頭に引用した論文の中で言われているように、福麻呂が宮廷歌人の末流であることは、作品論的にも首肯しうるところであると考えられる。

注1 橋本達雄氏「宮廷歌人田辺福麻呂―橋諸兄との関連について―」(『万葉』第六十二号 昭和四十二年一月)。



- 2 通説に従って福麻呂歌集の歌を含む。
- 3 拙稿「不変への願い―赤人の叙景表現に就いて―」（桜楓社『万葉論集』所収）参照。
- 4 卷三・三二四、卷六・九二三、一〇〇五（以上赤人作）、卷六・九〇七（金村作）。
- 5 福麻呂が赤人の一〇〇五の結句を踏まえたのは、この表現の基盤にうつろいの認識があり、その意味でこの歌が不安定な一面をのぞかせているからであろう。一〇〇五についての詳細は、注3の拙稿参照。
- 6 赤人の作中では、「伊予の温泉に至りて作る歌」（卷三・三二二）の中で、過去の天皇がこの伊予の温泉を選んだことを述べた部分に、このかたちが一っだけ見える。
- 7 注3の拙稿、および、拙稿「二つの景―万葉歌風の変遷―」（『武智雅一先生退官記念国語国文学論集』所収）参照。

上田万年 校訂 佐佐木信綱 解説

大阪市立大学  
教授 小島憲之 再刊解説並索引

# 類聚古集

■限定二〇〇部

■A5判／総クロース製函入

■本文四冊（歌番号記入）二、五六〇頁

索引一冊 新組約九五頁

■定価 五五、〇〇〇円（〒実費）

■発行 臨川書店出版部

〒606 京都市左京区今出川通り川端東入  
（電話〇七五 七八―六一六六）



## 崇神王朝の始祖伝承とその変遷

吉井巖

### 一

奈良県桜井市の中心部から北へ、三輪山の西麓に沿って、四世紀の巨大な古墳群があり、国内に類をみないその群集は、この地域に我が古代の王権が存在したことを予想させる。私は記紀の皇統系譜を検討し、崇神・垂仁の両天皇を中心に、名のなかにイリヒコ、イリヒメを含む人々がつながり、他の時代に対して特異な姿をとどめていることを見出し、このイリヒコ、イリヒメの系譜が、この四世紀の巨大な古墳群の示す王権と対応するものであることを説いた。<sup>①</sup>

これらの四世紀に存在した王統はそれ自身の始祖伝承をもつていかに違いない。しかし、それらは現存する古代の文献には姿をとどめていない。四世紀の王統は、おそらく五世紀において、難波に根拠をおいた別の王統にその地位を譲ったと考えられるし、それ以後も六世紀のはじめ越前から大和に入った継体天皇の王統は、難波を本拠とした五世紀の王統とその系統を異にする可能性が強い。四世

紀以後のこのような政治勢力の転変が、四世紀の崇神王朝の始祖伝承を失わせたのであろう。

しかし、歪みながらも崇神王朝の系譜が記紀の皇統系譜のなかにとどめられていたことを思えば、その始祖伝承も変質された形で文献にとどめられているのではないかと思う。本論はその発掘の試みであり、始祖伝承の伝承の歴史をさぐる試論である。

### 二

崇神記をみると、大物主大神の祟りによって疫病が流行し人民が死に尽きようとしたが、その時、大物主神の夢の告げによってオホタタネコを河内の美努村に見出し、オホタタネコを神主として御諸山に大三輪大神を祭って災いをさげえたという話がある。

記の記事はさらにつづいて大物主神とオホタタネコの間係を語るが、それを系譜の形で示せば次の通りである。



大物主神

陶津耳命——活玉依毘売

櫛御方命——飯肩巢見命

建甕槌命——オホタタネコ（これを記のオホタタネコ系譜と呼ぶ）

この系譜的關係はオホタタネコの語るところであり、これによってオホタタネコが大物主神の神の子（子には子孫という意もある）であることはあきらかにされているのであるが、さらに記は次のような伝承を説く。

(1) このオホタタネコといふ人を神の子と知れるゆゑは、上にいへる活玉依毘売、その容姿端正しかりき。ここに丈夫ありて、その形姿威儀、時に比なきが、夜半の時に儼忽到来つ。故、相感でて、共婚ひして住める間に、未だ幾時もあらねば、その美人妊みぬ。ここに父母その妊みしことを恠しみて、その女に問ひて、「汝は自ら妊みぬ。夫なきにいかにか妊める。」といへば、答へて、「麗美しき丈夫ありて、その姓名も知らぬが、夕毎にきて住める間に、自然妊みぬ。」といひき。ここをもちてその父母、その人を知らむとおもひて、その女に教へて、「赤土を床の前に散らし、へその紡麻を針に貫きて、その衣のすそに刺せ。」といひき。故、教へのごとくして旦時に見れば、針つけ

崇神王朝の始祖伝承とその変遷

し麻は、戸の鈎穴より控き通り出でて、唯遺れる麻は三勾のみなりき。ここに鈎穴より出でし状を知りて、糸のまにまに尋ね行けば、美和山に至りて神の社に留まりき。故、その神の子とは知りぬ

この伝承もまたオホタタネコが神の子であることをあきらかにするために語られた伝承である。その意図は、この文章が「神の子と知れるゆゑは」ではじまり、「神の子とは知りぬ」で閉じられていることから明瞭である。

だが、文章の構造における明瞭な意図とは裏腹に、この文章の内容からだけではどこにもオホタタネコの誕生は語られておらず、オホタタネコが神の子である事實はあきらかにされていない。つまり、オホタタネコが神の子である故を問う文と、神の子であると結論する文を額縁としたこの文章は、その内容では額縁に合うものを必ずしも語っていないという点で、額縁に示された意図と伝承の意味との間に、違和感が生じていることに注目せざるをえないのである。

この種の物語ではもつとも重要な要素と考えられる「神の子誕生」の部分が、なぜ語られないのであろうか。

この問題を考えるために書紀に目を移そう。

書紀では、崇神の五年から七年にかけて語られる、三輪山の神の



崇りをしずめ、三輪山の神を祭る部分には、先掲の記の話は語られない。そして箸墓の命名起源伝承として、崇神紀十年九月条の後に、次の物語がつけ加えられている。

倭迹迹日百襲姫命、大物主神の妻となります。然れどもその神常に昼はみえずして夜のみきませり。倭迹迹姫命、夫に語りて、「君常に昼はみえたまはねば、分明にその尊顔を視ることを得ず。願はくは暫留りたまへ。明くる旦に、仰ぎて美麗しき威儀をみたてまつらむとおもふ。」といふ。大神答へて、「言理灼然なり。吾明くる旦に汝が櫛笥に入りて居らむ。願はくは吾が形にな驚きそ。」とのりたまふ。ここに倭迹迹姫命、心のうちに密に異ぶ。明くるを待ちて櫛笥をみれば、まことに美麗しき小蛇あり。その長さ太さ衣の紐の如し。すなはち驚きて叫ぶ。時に大神恥ぢて、忽ちに人の形に化りて、その妻にのらししく、「汝、忍びずして吾に差せつ。吾還りて汝に差せむ。」とのらして、すなはち大虚を踐みて、御諸山に登ります。ここに倭迹迹姫命仰ぎ見て、悔いて急居。すなはち箸に陰を撞ぎて薨りましぬ。すなはち大市に葬りまつる。故、時の人、その墓をなづけ、箸墓といふ。

この物語にみえる倭迹迹姫命は、崇神十年九月条の武埴安彦の叛乱のところで、「聡明く叡智しくして、能く未然を識りたまへり。」と述べられ、叛乱をよく予知したことが語られている。箸墓の物語

では、倭迹迹姫命は大物主神の妻となることが語られているが、神の妻となって神に仕え、神意を伝達する巫女的性格が、叛乱の物語のなかでもよく示されているのである。古事記における活玉依毘売も、決して普通の女ではなく、その名から考えて、神聖なタマの依りつく巫女的存在であったことが想像できる。記紀それぞれの物語における二人の女は、神に仕える巫女的性格を原態とすることで共通の性格をもっているといえよう。

そして、神が夜のみ女を訪れること、女がその本体を知りたいと願うこと、さらに、その本体を知るに至る道は異なっているが、神の本体を知ることと神が三輪山（御諸山）の神であることが同時に知られ、結びついて語られていることも同様であるといえる。すなわち既に説かれていることであるが、二つの物語は、同じ伝承から生み出された二つの変形と考えるとよく、その源泉となった伝承は、三輪山の神とその神に仕える神女との聖婚儀礼と結びつく神婚伝承であったと判断して誤りはないと思う。

さらにこの二つの物語において注意すべきことは、古事記の物語が、重要な要素である神の子誕生の部分に欠いていたのと同じく、書紀の物語においても、この部分を欠落させているという共通の変化する形をとっていることである。一体二つの物語は何のために最後の重要な部分を欠落させてしまったのであろうか。



書紀の物語の場合は、この物語を箸墓の命名起源の伝承に転用するために変化したことが考えられる。箸墓は三輪山西麓につらなる四世紀の大古墳のなかでも、景行陵につぐ大きさをもつ代表的な古墳である。またその名義は、邪悪なもの境界内への侵入を妨ぐ呪力あるハシを立てて祭りを行ったことに発することが説かれている<sup>②</sup>が、特に箸墓と呼ばれたこの古墳は、四世紀の崇神の王朝の王者の墓として代表的なものであったといえる。伝承はこの箸墓の命名起源の伝承として再生されているのである。

一方古事記の物語は、針につけた糸が手許に三巻残ったことから、三輪の地名がはじまったと説いており、地名起源の伝承になっている。だが、古事記の場合は、この地名起源を語るという解釈に終始することにはいささかの危惧がある。それは、後にその全文を掲げることが、新撰姓氏録の大和国神別（おみわ）の大神朝臣条に語られている三輪山型の伝承では、ミワは三輪氏という氏族名の起源を語ることとして記述されているからである。もとより新撰姓氏録は後代の文献であり、地名起源伝承を氏族名起源伝承に変えて伝承したと考えることもできるが、記の物語の結論が三輪氏の祖先である意富多（おほた）多（た）泥古（たねこ）の出現を語ろうと意図しているのであることを思い合わせるならば、この地名の三輪も単なる土地の名ではなく、地名と氏族名を同じくする三輪氏がそこに住むという意味をこめての地名起源の伝承であ

### 崇神王朝の始祖伝承とその変遷

ると理解するのがより正しい理解となるのではないかと考えられる。

以上のように考えるならば、記紀における二つの物語は、書紀のものは、四世紀の崇神王朝の代表的な王陵である箸墓の起源伝承、記のものは三輪山の神を祭る神主の三輪氏の氏族名の起源を語り、同時にその祖先の意富多多泥古の出生を語る伝承となつていくことが理解されるのである。そして、書紀における箸墓の起源伝承が諸氏に説かれるように、その結末部の箸墓の起源を語られる部分について、原伝承の変更、新しい要素の追加がなされていると言えられるならば、記における三輪山伝承についても、三輪氏の氏族名の起源や意富多多泥古の出生を語る部分に、原伝承の変更、ならびに新しい追加があると言いついて得て正しい判断となるのではないかと考えられるのである。

三輪山の神が倭の国魂であり、三輪山の神が天皇霊である（敏達紀十年閏二月条参照）という観念が生まれるのは、三輪山の祭祀遺跡の古さからみて、そんなに新しい時代のこととは思われない。おそらくそれは最初に三輪山を仰ぐ地域に王権の基礎をおいた王朝の時代に始まると考えて誤りはないであろう。それは私見によれば、時代は四世紀、崇神、垂仁の王朝にはじまる観念と考えられる。

これまで我々が検討してきた記の三輪山伝承ならびに紀の箸墓の起源伝承の共通の原型は、三輪山の神の祭祀を基盤にした伝承であ



ると推測されるところからみて、おそらく四世紀の崇神王朝と無関係な伝承であったとは思われない。

そもそも伝承のもつとも重要な部分は、その伝承を支える祭儀を  
実修し、伝承を保持してきた人々にとって重要欠くべからざる部分  
であったが、新しい神の権威を背景に征服者として、服従者の神の  
伝承にのぞんだ人々にとっては、そのもつとも重要な部分こそ、も  
つとも忌むべき要素となった筈である。この重要な部分を欠くこと  
ができるならば、その伝承の人々への浸透は、新しい征服者にとつ  
て却って有力な武器となる筈のものであった。そこに、三輪山の神  
の伝承のもつとも重要な部分である神の子の誕生の要素の欠落の歴  
史が始まったのではなかったか。その時期はおそらく崇神王朝の衰  
亡の頃、難波の勢力がこれにかわった五世紀初頭のことであつたら  
う。前述のように、三輪山が天皇霊のあるところという記憶は敏達  
朝のころまで残っているが、これについては改めて後述しよう。三  
輪山の神の祭祀は王室の手を離れ、こび静めるべき大和の恐るべき  
神として、また国神としての歴史を三輪山の神が始めるとともに、  
三輪山の神の原伝承はついにその本来の地位と使命とを失ってしま  
ったと推定されるのである。

三

大神朝臣

素佐能雄命六世孫大国主之後也。初大国主神娶三島溝杭耳之  
女玉櫛姫、夜未曙去、来曾不昼到。於是玉櫛姫續苧係衣、  
至明随苧尋覓、經於茅渟県陶邑、直指大和国真穗御諸山。  
還視苧遺、唯有三縈。因之号姓大三縈。

ここにあげた記事は新撰姓氏録にみる大和神別・大神朝臣おおみわにつ  
いてのものである。

大神朝臣はもと三輪君（ミワからオホミワに氏の称が変わったのは  
天武十三年頃かといひ、<sup>④</sup>また朝臣賜姓も天武十三年十一月である）。  
訪れる男神が大国主神となっているのは、書紀の記述で大物主神が  
大国主神の亦名の一つとして、すでにその神格のなかに吸収されて  
おり、同一神視のみえるのに基づいて、三輪氏がその祖先伝承の社  
会的地位を高めるために、大物主神から大国主神への変更を行った  
のであろう。玉櫛姫も、その名のクシが語として奇し、櫛、串に、  
物として柱や杭につながるものであるので、依代として立てられる  
聖座を意味し、玉櫛姫は神を迎えこれに仕える女の義となろう。

このようにみれば、古事記の三輪山伝承と姓氏録の大神朝臣の祖  
先伝承は、その伝承者が同じく、訪れる男神やこれを迎える女も共  
通しており、神の訪れかた、女が神の本体を知ろうとする方法、結  
びに麻の三巻きのミワの語が出て命名起源伝承となるところまで、



ほとんど同じであることがわかる。

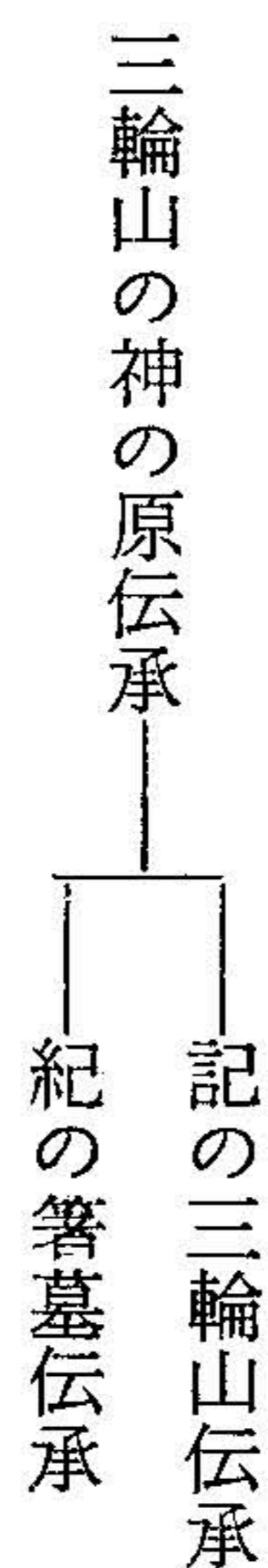
類似するのは当然であろう。しかし、二つの伝承には見逃しえない相違がある。記の伝承の場合、女の居住する場所は記述されないが、糸が三輪山の神の社に至りついたという表現からみて、三輪山の近傍であることが考えられる。神話伝承の解釈にこの立場は合理すぎるとの批判があるかも知れないが、神話伝承もまた人々の生活体験のなかで受け入れられ信奉される以上、一面の合理性、現実性は強く要請されているのである。ところが、姓氏録の場合は女は茅渟県陶邑の近くにいたらしい。糸が茅渟県陶邑を通じて大和国の御諸山を指していたと記述しているからである。

姓氏録は九世紀はじめの成立、記紀より約百年の後の文献であり、大神朝臣が大和に住みついて三百年以上にもなろうか。それなのになぜ大神朝臣は茅渟県陶邑にこのようにも執著しているのであろうか。記紀には女の居住地としての茅渟県陶邑はない。しかし、女の父は、記のオホタタネコ系譜で陶津耳命、書紀では奇日方天日方武茅渟祇と語られている。陶津耳は陶邑の神霊（或は族長か）、茅渟祇は茅渟県の同様な存在であって、記紀の場合、物語の円滑な展開をはかるために、女の居住地を臚化し、その代りに女の父に茅渟県陶邑の地名を与えて、茅渟県陶邑との関連を保存したのかも知れない。書紀では意富多多泥古も茅渟県陶邑で見出されており（記では前述

のように河内の美努村<sup>⑤</sup>）、女の父、女、その子と三代にわたる茅渟県陶邑との関連がたどられるのである。

記の三輪山伝承、紀の意富多多泥古の発見伝承、姓氏録の三輪氏の祖先伝承の三つは、もちろん三輪氏と深く結びつく伝承であったと言つてよい。この三輪氏は、通説でははじめから三輪山の神の祭祀にあずかった氏族と考えられている。ところが以上にみたように、三輪氏に結びついている三つの伝承は、いずれも茅渟県陶邑の地とからみつく形で伝承されてきているのである。我々は三輪氏と茅渟県陶邑との古くかつ強い結びつきを認めざるをえないであろう。

前節で我々は左にのべる関係を見ておいた。



ところで、記の三輪山伝承には三輪が深く関与しており、かつ茅渟県陶邑の地が強く結びついていることは以上に考察した通りである。茅渟県と大和国の三輪山とは隣国といっても差支えはないが、両地は生駒葛城の山系をはさんでへだたっている。三輪山の神の原伝承にははじめからこのようなへだたった土地の要素が色濃く示されてきたとは、特別な事情のないかぎり考えられないことである。とすれば、三輪山の神の原伝承に、茅渟県陶邑と結びつく三輪氏が後に関与するようになって、記の三輪山伝承が成立したと考えるほかに道



はない。一方、三輪氏との関与のない紀の箸墓伝承は、茅渟県陶邑の土地とは何のかかわりもないままに展開しているのである。このように考えるならば、通説のように、三輪山の神の祭祀の最初の段階から、三輪氏が神主として関与していたとする説は否定されざるをえないであろう。

それでは三輪氏はいつの頃から三輪山の神の祭祀にかかわるようになったのであろうか。この問題の解決の鍵は、私見によれば、茅渟県陶邑に秘められているように思われる。

茅渟県陶邑の名は、今はわずかに大阪府堺市内に二つの小学校名（北と西）と北陶器の地名をとどめるにすぎないが、少し前までは、泉北郡東陶器村、西陶器村の名をとどめていた。ここには式内陶荒田神社がある。この陶邑の土地がどの程度に広がっていたかはわからないが、ここは須恵器がはじめて生産された土地として著名であり、その生産地帯は考古学上の発掘の成果によれば、堺市、和泉市、岸和田市、狭山町の三市一町、東西約十五キロ南北約九キロにわたり、古墳時代の須恵器の窯跡約二三〇基が確認されている。

須恵器の伝承についての記事は次の二つ、  
。三年春三月、新羅王子天日槍来帰焉。……於是、天日槍自菟

道河一泝之、北入近江国吾名邑而暫住。復更自近江一経若狭国、西到但馬国一則定住処也。是以、近江国鏡村谷陶人、則

天日槍之従人也。——垂仁紀三年。

。〔百濟所献手末才伎〕新漢陶部高貴、鞍作堅貴、画部因斯羅我、錦部定安那錦、訳語卯安那等、遷居于上桃原、下桃原、真神原三所。——雄略紀七年。

ここには茅渟県陶邑の名もみえず、その伝来も或いは垂仁朝といひ雄略朝といひ。伝来された地も或いは新羅といひ百濟かという。ただ確かであるのは、須恵器が他の多くの文化と同じく朝鮮半島の南部をへて伝来したこのみである。しかし、最近の考古学の調査の成果によれば、須恵器は、耐火性の高い淡水成粘土をろくろで成型し、傾斜したトンネル状の登り窯で、一〇〇〇度以上の高温での還元焰焼成の後えられた吸水性の少い堅い土器であること、その最初の生産は五世紀前半にはじまり、先述したように生産地は茅渟県陶邑を中心とする地帯であり、しかも最初の四・五十年間は、その生産はもっぱら支配階級の奢侈的な要求をみたすための、独占的需要に答えたものであり、生産の地域も、国内では陶邑周辺以外にはみられないことが報告されている。そして、その工人たちは部に編成されず、生産品の流通には主として地域の族長たちがあたっていたことが考えられている。

以上によれば、茅渟県陶邑が開発せられ、中央にもきこえるようになったのは五世紀以後のことと考えてよい。すなわち、茅渟県陶



邑なる地名と結びついた三輪氏が、三輪山の神の祭祀にかかわるようになるのも五世紀以後と考えるべきではあるまいか。三輪氏は三輪山の神の祭祀の最初から関与していた氏族ではないのである。森浩一氏<sup>⑦</sup>の所説では、この五世紀にはじまる須恵器の新技术の導入は、五世紀にはじまる難波の新しい王朝の開始と関連するのではないかとするが、三輪氏は大和の崇神の王朝の衰亡の後に、三輪山の神の祭祀にかかわったとしなければならぬ。

さて、この茅渟県陶邑での須恵器生産と関連して、茅渟県陶邑の土地と三輪氏とのかかわりの推定される事実がある。それは須恵器の生産と流通に関与した土地の族長たちとして、新撰姓氏録に記述されている荒田直、大村直、狭山直、蜂田直、神直<sup>みわの</sup>の名があげられており、そのなかに神直の名がみえることである。神直は、「和泉国大鳥郡上神<sup>加無都美和</sup>」(和名抄)の土豪であろう。この氏族は新撰姓氏録によれば、

「神直 神魂命五世孫生玉兄日子命之後也」(和泉国神別)とあって、「須佐之男命六世孫大國主之後也」(大和国神別)とある大神朝臣とは一応別系といえる。しかし、それは九世紀初頭での相違であって、姓氏録撰津国神別には、

神人 大國主命五世孫大田田根子命之後也

とする神人もあり、この神人を含めて、神直、大神朝臣を全く無関

係の氏族と考えるには躊躇されるものがある。大神朝臣の祖先伝承における茅渟県陶邑との深い関連を考えた場合、神直と大神朝臣の間には、九世紀初頭においても並々ならぬ関連があったと考えるのが妥当であろう。

ここで三輪氏の氏族名ミワについて考えてみよう。万葉集には、「味酒<sup>うまさけみわ</sup>三輪」の表現があり、和名抄に日本紀私記を引いて、「神酒<sup>美和</sup>」とあるのを証として、神にささげる酒を古くミワと言ったと説かれるのが通例であるが、古く酒は神の祭りの場合にだけ用いられるものであり、特に神にささげる酒だけをミワと言ったとは思えない。このミワのワは、土器を製作する場合に粘土紐で輪を作りつつ巻きあげて行く、いわゆる巻上げ技法のワに淵源する語ではなからうか。この立場に立てば、ミワは巻上げ技法によって(須恵器の場合はこの後ろろくろによって成型をしあげる)作られた神への供献用の神聖な土器ということになる。万葉集には、「ミワ据ゑ」(二〇二、三二二九等)の表現があるが、ミワが酒である場合は「据ゑ」の表現はやはり落ちつかず、ミワが祭器であればこそ、この表現が伝統的に受けつがれたと言えよう。このような解釈が氏族名のミワについて容認されるならば、陶邑の神直は、祭祀用の須恵器の生産、流通にかかわっていたが故に、ミワの称をとねたと考えていいのではなからうか。そして、かかる職能をもっていた神直は、



三輪山の神の祭祀においても、その奢侈的土器である須恵器の故に、よく大神の心を和めることができ、三輪山の祭祀にも参加の道はひらかれていたと考えることができる。三輪山の祭祀氏族として別れて行った三輪氏が、社会的に大をなし、その本宗を庄する勢威をもつようになって、その起源が須恵器によるところであった記憶は長くつづいたに相違ない。その辺の歴史が、大和の大神朝臣にいつまでも茅渟県陶邑との関連を、その伝承において保持させたのではあるまいか。

思えば、記の三輪山伝承において、赤土を床の前にまき散らすという発想、麻糸が手許にミワ（三巻き）残ったとする発想は、三輪氏が常に粘土と親しみ、粘土巻を用いていた生活のなかで生み出されてきたものではなかったか。また麻糸が鍵穴を通って外に出るという表現は、北方狩猟民族における神霊の通路としての天窓の表現に通ずるものであるが、わが国の住居においては鍵穴はきわめて珍らしい表現の素材である。このように珍らしい鍵穴の表現が用いられていることも、三輪氏が新しい渡来民の技術である須恵器生産にかかわる氏族と考えることによって理解する道がひらかれてくる。このように考えるならば、三輪氏が、三輪山の神の原祭祀伝承を改訂し、神の御子誕生の最重要部分を消し去って、そこに氏族の祖であるオホタタネコを、神の子として、すり変え登場させたただけでな

く、さらに多くの要素を記の三輪山伝承のなかに持ちこんだのではないかと推定されるのである。三輪山を三輪山と呼ぶことすら、三輪氏の祭祀への関連によって生じたのではないかと思われるのである。

#### 四

さて、ここで検討の対象を変えて神武記の左の伝承を中心に考察を進めてみたい。ここにもまた三輪山の神が乙女を訪れる話が語られているからである。

（神倭いはれひこの命は）更に太后とせむ美人を求めたまふ。時に大久米命、「ここに媛女ありて、こを神の御子といへり。」とまをしき。その神の御子といふ故は、三島溝咋の女、名はせやだたらひめ、その容姿麗美しければ、三輪の大物主神見感でて、その美人の大便まる時に、丹塗矢に化り、その大便まる溝より流れくだりて、その美人の陰を突きき。ここにその美人驚きて、立ち走りすすきき。その矢をもち来て、床の辺に置けば、忽ちに麗しき丈夫になりき。その美人を娶して生みし子、名は、ほとたたらいすすきひめの命、亦名は、ひめたたらいすけよりひめといふ。故、こをもちて、神の御子といふ。

この話は三輪山の神が丹塗矢の形になって乙女を妻訪い、神の子



として、いすけよりひめが誕生する次第を語っている。丹塗矢に化すという要素、床の辺での変身という部分などに、今までにみた三輪山の神の伝承と異なる点がある。しかし、三輪山の神が素姓をかくして乙女を妻訪い、神の子の誕生となる大筋は、記の三輪山伝承とは変っていない。特にこの伝承を神武記にはめこむ場合に、傍線のごとく「その神の子といふ故は、」ではじまり、「故、ここをもちて神の御子といふ、」で終り、この前後にあつて対応する文を額縁として記述する様式は、先述の三輪山伝承と全く同じ手法といつてよい。崇神記の三輪山伝承とともに、この丹塗矢伝承も、三輪山の神の原伝承に淵源し、おそらくは崇神記の三輪山伝承を記に記述した人と同一人が、これを神武記に吸収記述したのであろう。

さて、先にみたように、崇神記の三輪山伝承は、三輪山の神の主としての三輪氏の伝承に変質していたが、この丹塗矢伝承もまた原伝承からの変質を余儀なくされているようである。

この伝承では神の子として生まれるのが、後に神武天皇妃となるヒメタタライスケヨリヒメとなっているが、ここに二つの疑問がある。崇神王朝の系譜的な痕跡がイリヒコ、イリヒメの名の形で、現存の皇統譜にとどめられていることは、この論の冒頭で述べたが、このイリヒコ、イリヒメのあり方をみると、イホキノイリヒコ、イホキノイリヒメ、ヤサカノイリヒコ、ヤサカノイリヒメ、トヨキイ

### 崇神王朝の始祖伝承とその変遷

リヒコ、トヨスキイリヒメのように、相対応する名が多い。崇神のミマキイリヒコに対して紀ではその后をミマキヒメとしているのも同じ例となろう。このような様態から推定して、私は崇神王朝の政治中枢に彦姫制の強い残存のあることを述べた<sup>⑨</sup>。しかし、それにもかかわらず四世紀の崇神王朝は卑弥呼の時代とは異なつて、男王支配の形が明確に定まっていることが記紀のあらゆる記述からうかがわれる。そのような男王支配の時代に、神の子として女が誕生する、しかも天皇霊である三輪山の神の子として誕生するのはおかしい。これが第一の疑点。つぎにこの女性の名について言えば、ヒメタタラは母のセヤタタラからの受けつぎを主体に、タタラに多く蹈躡（ふいご）の文字をあててあることをみれば、後世の三輪の神の軍神化（筑前国風土記逸文大三輪神など）の反映が印象されている。しかしこの名の主体はイスケヨリヒメにあり、それは物語にみえるのがこの名に限られている事からもわかる。その意は依り媛すなわち神の妻となる巫女的女性の意であろう。三輪山の神の子が、さらに神の妻となるべき女性であるというのは不自然というべきではないか。これによってみれば、丹塗矢伝承には神の子の誕生は語られているが、それは原形における神の子ではなく、それは神武妃誕生の話にすり変えられて再利用されているといえるのである。

またこの伝承では神の妻となる女性の父を三島溝咋としている。



この三島は地名で、和名抄には摂津国島上郡島下郡とするところであらうが、同時にその地は、河沿いの神祭りの場であるシマに淵源する。<sup>⑩</sup>この三島の地は、たしかに三輪山の南を流れる初瀬川が大和川となり、難波の地方、三島の地のやや南で、大和川が淀川に合流するところから、水路を通じて三輪山の地と結ばれているといえる。<sup>⑪</sup>しかし、このことは三輪山の神の伝承が展開する過程で、三島がその伝承に参与しうる高い可能性を指摘したまでであって、三輪山の神の原伝承において、神が三島の女の許に訪れることは、三輪山と陶邑との場合と同様、やはりありにくいことと考えねばならない。

さて、式神名帳には三島の地に左の二社を記述している。

三島鴨神社、溝咋神社（いずれも島下郡）

この神社は、天坊幸彦氏<sup>⑫</sup>によれば、前者が高槻市赤大路町、後者は茨木市馬場にあり、記の記述を反映してか、昔は祭に三島鴨神社の神輿が溝咋神社近くの御旅所に渡御していたそうである。両神社は今でも安威川系の水路によってほぼつながり得る地点にあり、溝咋の義が、神の水路である溝に立てられた依代の杭の意味であつてみれば、三島鴨神社と溝咋神社の関係が本来祭られる神と神を迎える巫女との関係にあつたことが考えられる。三島鴨神社の祭神は、その社名からみて、三島の地に鎮座の鴨の神であることはあきらかであるが、今の場合、鴨の神と丹塗矢型の伝承とが親近な関係にある

ことにも注意しなければならぬ。その証として挙げうるのは、次の山城国風土記逸文賀茂社（釈日本記九所引）の記事である。

賀茂建角身命、丹波の国の神伊可古夜日女を娶<sup>めと</sup>して生みませるみ子、名を玉依日子といひ、次を玉依日売といふ。玉依日売、石川の瀬見の小川に川遊びせし時、丹塗矢、川上より流れ下りき。すなわち取りて、床の辺に挿しおき、遂に孕<sup>はら</sup>みて男子を生みき。……

この伝承については肥後和男氏<sup>⑬</sup>の優れた分析があり、矢となつて訪れる神はこの風土記で乙訓社の雷神、本朝月令に引く秦氏本系帳に引く同種の伝承では松尾大社の神となつているが、乙訓や松尾の神では玉依日売のもとへ水路をたどつて訪れることは不可能であり、これは賀茂社の伝承が乙訓神社や松尾大社の伝承をとり入れた形を示しており、本来は外祖父とされている賀茂建角身命が玉依日売に通ひ御子誕生となる伝承とされ、この伝承は賀茂社で行われる水口祭としての矢取神事と対応するものであることを説かれた。私見によれば賀茂建角身命は賀茂氏の祖霊としての賀茂の神と考えるが、肥後氏の見解の大筋は説得力のある従うべきものと考えられる。

すなわち、三島の鴨神社、山城の賀茂社という賀茂氏にかかわる神社の伝承では、祖霊が水路を通り、また丹塗矢となつて一族の聖なる女性に通ひ御子をなすという伝承が共通して語られていたこと



がわかり、我々が今、とり上げている神武記の丹塗矢伝承も、その伝承のなかに三島溝咋の名をとどめていることから考えて、この賀茂氏の伝承が、三輪山の神の伝承のなかに強く影をおとしていることがわかるのである。それは茅渟県陶邑の三輪氏の伝承が、崇神記の三輪山伝承に強く働きかけて、三輪山の神の原伝承の変質に大きな役割を果たしていたことと同様と考えられる。三島溝咋の名は、三島鴨の神と溝咋の神との統合による名であったろう。

さて、伝承では、三輪山の神が訪れる女の名をセヤダタラヒメとするが、その神名の解釈は、日本古典文学大系本日本書紀の頭註の説が正しい。それに依れば。セヤはソヤの転音（背—背宍）、タタラはタタレの古い名詞形、その意は矢を立てられた女とする。

ソヤは万葉集卷二十の防人を歌った家持の作に、「春霞島みに立ちて鶴が音の悲しく鳴けばはろばろに家を思ひ出負ひ曾箭のそよとなるまで嘆きつるかも」（四三九八）とあり、和名抄に、「唐式云、諸府衛士、人別弓一張、征箭卅雙征箭、曾夜。」とあるものであり、タレは「立つ」に完了の助動詞リの接した形であろう。矢を立てられるとは、神の希望にかなった選ばれた女の意をもつが、このような名が巫女をあらわすものとして他に例がないところから考えて、この名は決して巫女を示す普通名詞として一般に使用されていたものではなく、この物語にあてはめて机上で作られた名と思われる。

### 崇神王朝の始祖伝承とその変遷

すなわち、この伝承では、三輪山の神が女に通い、その結果さらに巫女的な女性であるイスケヨリヒメが誕生するのである、この二重の巫女的女性の登場は、イスケヨリヒメなる神武天皇の後の誕生を語るという目的からの要請によるものであり、その過程で新たにセヤダタラヒメが作られ、賀茂氏の丹塗矢伝承のなかに加えられて、三輪山の神の原伝承はここに神武妃の誕生伝承としての変質を完了したと考えねばならないのである。

神武記に語られている丹塗矢伝承についての私見は、以上に述べ終った通り、それはまず崇神記の三輪山伝承と同じく、三輪山の神の原伝承を変質させたものであった。変質の筋道は、賀茂氏の丹塗矢伝承を積極的に採用することによって進められ、その変質の結果は、神武妃の誕生を説くという目的に従って、巫女的な女性イスケヨリヒメ誕生によって閉じられたと言えるのである。

だが、ここで当然のことながら重要な二つの疑問が提出されてくるはずである。一つは、何故神武妃の誕生を、三輪山の神の伝承のなかで語らねばならなかったという疑問であり、今一つは、何故ここで賀茂氏の伝承が積極的に採用されたのであろうか、という疑問である。なぜならば三輪の神を祭る神主となった三輪氏の場合であればともかく賀茂氏は三輪山の神と直接に強い関連がなさそうに思われるからである。この二つの疑問は実はその根本でつながるとこ



ろを持つのであるが、叙述の便宜上まず後者の疑問について次に考察を加えて行きたい。

五

古事記の神武妃誕生の伝承にあたるものとして書紀は次の記事を神武即位前紀にかけている。

(イ)庚申年の秋八月の癸丑の朔戊辰に、天皇、正妃を立てむとす。

改めて広く華胄を求めたまふ。時に、人有りてまをさく、「事代

主神、三島溝檝耳神みしまみぞくひみみのの女・玉櫛媛たまきりと共に生める児を、なづけて

媛ひめ踏た鞆たら五十鈴いすず媛命ひめのといふ。これ国色かほすく秀すくれたる者なり。」とまを

す。天皇悦びたまふ。

さらに、この記事と類似の伝承が、紀の八岐大蛇条の一書六、大己貴神の幸魂奇魂出現条に次のごとくのせられている。

(ロ)「吾は日本国の三諸山に住まむと欲ほりす。」といふ。故、宮を彼か

処こにつくりて、ゆきてましまさしむ。これ、大三輪の神なり。

この神の子は、甘茂君たち、大三輪君たち、また姫踏鞆五十鈴

姫命なり。

(ハ)又いはく、事代主神、八尋熊罴くまわにになりて、三島の溝檝みぞくひ姫、或は

いはく、玉櫛姫といふに通ひたまふ。而して児みこ、姫踏鞆五十鈴

姫命を生みたまふ。これを神日本磐余彦火火出見天皇の后とす。

(ロ)と(ハ)は連続記述されているのであるが、今は説明の便宜上二つにわけて記述した。

この三つの伝承もまたイスズヒメの誕生とこの女性が神武妃となることを語っている。しかし、(ロ)ではこの女性の父は古事記の場合と同じく三輪山の神であるが、他の二つ(イ)(ハ)はいずれも父を事代主神とすることで、古事記の場合と相違しており、神武紀本文(イ)が、八岐大蛇条の一書六の二つの伝承のなかで(ロ)を捨てて(イ)と一致していることから、諸伝承を併記する書紀にあつて、書紀の表だった立場としては、古事記と異なる(イ)(ハ)の立場を採用していることが理解できるのである。これがもっとも注意すべきところであるが、同時に事代主神を父とする(イ)(ハ)の記事では三島溝檝の名がみえ、三輪山の神を父とする(ロ)の記事ではその名がみえないことをも注意しておいていただきたい。すなわち、事代主神と三島溝檝との密接な結びつきがこれでわかるのである。

さて、ここで記紀における神武以下の皇妃伝承を系図化して、次に掲げてみよう。(次頁参照)

記紀の皇妃伝承はその表だった立場において、初代天皇・神武から四代目の懿徳天皇までは、きわめて異なった姿を示している。その相違は五代孝昭天皇に至ってはじめて消えるが、記は大物主神とシキ県主の女を記し、書紀が事代主神の女の系統をとっていること



〔古事記〕

大物主神—イスケヨリヒメ

神武天皇

綏靖天皇

安寧天皇

(シキ県主) 亦名  
フトマワカヒメ (イヒヒヒメ)

孝昭天皇

〔日本書紀〕

一書には

1 (シキ県主) カハマタヒメ  
2 (カスガ県主) イトリヒメ

イスケヨリヒメ

綏靖天皇

安寧天皇

(一に云ふ)  
1 (シキ県主) イヅミヒメ  
2 (シキ県主) イヒヒヒメ

アマトヨツヒメ

孝昭天皇

事代主神

神武天皇

鴨王

イスケヨリヒメ

安寧天皇

ヌナツコナカツヒメ

息石耳命

懿徳天皇

(一書には)  
1 (シキ県主) カハツヒメ  
2 イトナヒメ

は右の表できわめて明確にあらわれている。大物主神は後に三輪山の神とされた神格であり、<sup>⑭</sup>シキ県主のシキ県はすでにあきらかにしたように、<sup>⑮</sup>崇神王朝の本拠の地であり、王朝の衰亡の後、御県として管理にあたった氏族がシキ県主であった。従って、記の立場は、崇神王朝とその神の、新しい支配者への服従という意味に理解することができる。事代主神は託宣という幅広くかつ古い信仰のなかに基盤をもつ神であるが、その神名の成立は新しく、壬申の乱における軍事的貢献から、皇室の守護神として宮中の八神殿に祭られ、また葛城氏の故地にも祭られるようになった神である<sup>⑯</sup>(鴨都波八重事代主命神社—式神名帳、葛上郡)。書紀の立場には、宮中において

神祇官に祭られる守護神としての、事代主神の公的な性格を重視した意味が認められるのである。

この時に<sup>したが</sup>帰順ふ首渠は、大物主神及び言代主神なり。

と述べられているのが端的に示すように、記紀の神話の構想のなかでは、国つ神の代表的な神として取扱われており、それ故、皇室系譜もまたこの神をそのなかに吸収する必要があったわけだが、記が大物主神を、書紀が事代主神を、その表だった立場としてとり入れたことは、両書の性格の相違を考える上にも興味深いものがある。そして同時に、記紀のこの系譜作りは、記における神武妃の出生の



物語、紀における神武妃出生の(イ)(ロ)の伝承の本文での採用と、深くかかわることは言うまでもない。さらに言えば、書紀が一書の伝承として、シキ県主系の皇妃の伝承を、神武以下四代にわたって併記していることと、書紀が神武妃の出生伝承として、(ロ)の伝承を一伝として併記していることは、書紀の諸伝併記の立場として一貫しており、あいかわる態度と考えてよからう。

このような書紀の態度と違って、記の態度は、表面では、事代主神についての伝承を、神武妃出生の物語でも、また神武以下の系譜作りにおいても、拒否しているようにみえる。しかし、記の真実の意図はそうでないのである。先にみたように、神武妃出生の物語と系譜伝承において、皇妃の祖父を三島溝咋とし、その出生の物語において賀茂氏の丹塗矢伝承を採用していることは、記もまた事代主神系の伝承に対して並々ならぬ関心を寄せていたことをあきらかにしているのである。ただ記は併記の方法をとる書紀とは違って、大物主神を主としながら、そのなかに事代主神系の伝承を吸収し、両者を統合するという方法で全体を仕上げているのである。そして、このような記の方法と態度を理解することによって、前節の終りにみた疑問、三輪山の神の原伝承を神武妃出生の伝承に変質、転換しようとした際に、何故賀茂氏の伝承を積極的に採用したのか、という疑問は氷解することとなるのである。

## 六

本論では、崇神王朝の重い神としての三輪山の神の原伝承が、変質された形で、はつくに知らしめ天皇とされる神武と崇神の両天皇の御代にかけて語られていること、変質された伝承は、神武妃の出生伝承、三輪氏の祖先伝承、箸墓の起源伝承としての意味をもって記紀に語られていることを、その内容の検討を通してあきらかにしてきた。だが、三輪山の神の伝承を考える場合には、なお記紀の崇神朝のこととして語られているこの神の祭祀の次第についての記事に、もう一度注意深く目を移さなければならない。この祭祀の変遷の記事については、すでに考察した小見があり、重複する部分もあるが、できるだけ簡略にその大筋を追ってみたい。

三輪山の神の祭祀の記事は、崇神記、崇神紀の六年、七年の条にみえ、なお関連する記事が崇神紀十年この後の条、垂仁紀二十五年条にみえるが、まず崇神紀六、七年の記述の大略を左にあげてみよう。

六年、天皇の大殿に祭っていた倭大国魂神を外部で祭ることとし、ヌナキノイリヒメに託けて祭るが、ヒメは衰弱して祭りえず。

七年、(1)神、ヤマトトトビモモソヒメに憑り、倭国の域の内における神・大物主神と名のり、我を祭れば平安をえることができる。



るといふ。教えのままに祭るが効果なし。

(2) 天皇の夢に大物主神があらわれ、我を祭れば平安をえることができるという。

(3) マクハシヒメ、大水口宿称、伊勢麻績君の夢に貴人があらわれ、オホタタネコに大物主神を、長尾市に倭大国魂神を祭らせれば平安をえられると告げる。命のごとくして祭るに成功する。

右の書紀の記事について、六年条と七年条(3)が倭大国魂神の祭祀の記事、七年条の(1)(2)(3)が大物主神の祭祀の記事という理解をまずとることができよう。この立場によれば、この一つづきの記事は、

#### 1. 三輪君による大物主神の祭祀

#### 2. 長尾市(倭直)による倭大国魂神の祭祀

の両者の祭祀起源を語るものといえる。倭大国魂神、大物主神という神名の使いわけは確かにこのような理解を要請していよう。

しかし、書紀がこのような理解を求めていることを一応認めただ上、さらに精しく記述をたどってみると、そこには不審な点が多く生じてくる。

まず第一に、六年の記事は、その前年、五年条にみえる、疫病による民の死亡、六年の百姓流浪などによる国家の存亡の危機的状態と決して無縁に書かれた記事ではない。そして、この状態で語られ

るのが倭大国魂神の祭祀であり、それは失敗したという。ここではまだ大物主神はあらわれていない。大物主神は七年条になってはじめて出現する。そして、以後はあたかも災害の根源が大物主神にあるかのように、叙述の中心は大物主神に移ってしまう。この大物主神の登場については唐突の感をぬぐいえない。大物主神の最初の登場に際して、倭国の域における神・大物主神、と記述されるのは、おそらくこの唐突の感をやわらげ、倭大国魂神より大物主神に転移される叙述を円滑ならしめる処置であつたらう。

第二に、大物主神の名がはじめてあらわれ七年条(1)の記事をみると、大物主神の祭祀についての記事が、祭る人を記述せず、具体性に乏しいことが注意される。ただここにあらわれるヤマトトトビモモソヒメは崇神紀十年条に語られている箸墓伝承の主人公である。この箸墓伝承が、三輪山の神の原伝承の変質したものであることはすでに述べた。従つてモモソヒメと三輪山の神の伝承との間には少なからずかわりのあることが予想できる。箸墓伝承でモモソヒメを妻にする神は大物主神となっているが、これは、後に三輪山の神を普通に大物主神と呼ぶようになってからの代入であろう。このように大物主神とモモソヒメの伝承が結びついたように、今の崇神紀七年条(1)の記事も、モモソヒメに神が憑かかる伝承をもとに、これを大物主神出現の伝承に転用したものと思われる。



第三は垂仁紀二十五年条の記事にかかわる。ここでは倭大神が大水口宿称に憑って祭祀を要求し、ヌナキワカヒメに祭らせるが、衰弱して果せなかったので、大倭直の祖、長尾市に祭らせたと述べる。その大体は崇神紀六年と七年条(3)にみえた倭大国魂神の祭祀伝承に等しい。ただこの記述を参照してみると、崇神紀七年条(3)の部分における疑問点の由来が解けるのである。疑問点とは大水口宿称以下三人の夢に貴人があらわれて二神の祭祀を命ずるという部分の貴人である。神ではなく貴人が出現して夢に祭祀を命ずるのはきわめて違例な表現である。ところが一方で垂仁紀では、倭大神が大水口宿称に憑って祭祀を命じたとみえる。ここには何の不自然さもない。これより思えば、倭大神が大水口宿称に憑って祭祀を命ずる伝承がすでに存在し、崇神紀七年条(3)の記事では、さらにここへ大物主神の祭祀を加えようと意図したために、出現する神が倭大神では都合が悪く、ここを漠然と神と臚化すればよいところを、貴人とおきかえたためにその縫合の傷口を露呈してしまったと解されるのである。崇神紀六、七年の記事は、倭大国魂神祭祀の起源伝承に、後から大物主神祭祀の伝承を加えて成立したことが考えられる。

さて、この垂仁紀二十五年条の記事で、倭大神は、天原の支配者としての天照大神、葦原中国の八十魂神の支配者としての天皇に並べて、みずからを大地官と称している。大地官は土地神の意である

うが、並記されている天照大神や天皇との釣合いからみて、飯田氏の通釈に「大八島の国々島々処々に在とある国魂神、則地主神を悉く主宰し玉ふ官を宣へるなり」と述べているのを正解とすべきであろう。とすれば、倭大神や倭大国魂神は、後の神祇制度で定められた各国単位の国魂神ではなく、大己貴神や大物主神と等しい勢威をもつ神格としなければならない。大和にあってそのような勢威をもつ神といえ、崇神王朝において重んぜられたと考えられ、またその信仰が後の時代にもひきつがれてきた三輪山の神において他にはない。すなわち大物主神となえられる神も、倭大国魂神と語られる神も、その実体は等しく三輪山の神であったと理解しなければならないのである。そしてこれまでに検討した結果に従えば、三輪山の神の祭祀としては、倭大国魂神の祭祀として語られる伝承が、大物主神のそれに先行していたと考えざるをえないのである。

さてここでもう一つ考えておかねばならないのは、崇神紀六年条に掲げるヌナキノイリヒメによる倭大国魂神の祭祀の伝承である(この姫の祭祀は垂仁紀二十五年条にも名をヌナキワカヒメとしてみえる。)⑩というのは、倭大国魂神を祭ったとする大倭直は、岡田精司氏<sup>⑩</sup>によって説かれたように、五世紀に大和国に入った氏族と考えられ、それ故、四世紀の崇神王朝の祭祀については、この氏族は無関係であったと考えなければならないからである。ヌナキノイリヒ



メは、崇神王朝に密着するイリヒメの名をもっており、記紀の皇統系譜では、崇神天皇の皇女として位置づけられている。かつヌナキノイリヒメの祭祀については、ヌナキノイリヒメに託けて祭るとい<sup>つ</sup>い、倭直や三輪君の場合のように、神を祭る<sup>かむめし</sup>主として、という様式よりは、あきらかに古い神祭りの姿を示していることが注意されるのである。<sup>19</sup>従って、ヌナキノイリヒメの場合は、神を祭ることに失敗するという結末になっているが、このことはたやすく信ずべきではない。かえって、ヌナキノイリヒメという皇女による祭祀の事実と記憶が先にあり、この祭祀が絶えて、倭直や三輪君に祭祀が継承された歴史をこのような形で語ったのだ、と考えるのが妥当であろう。

以上のように考えるならば、崇神紀六、七年の条に掲げられた一つづきの祭祀の伝承は、表面、倭直の倭大国魂の祭祀と三輪君の大物主神の祭祀の起源伝承となっているが、これは、崇神王朝の皇女による三輪山の神の祭祀が絶えて、倭直の手に移り、その後、三輪君も並んで三輪山の神の祭祀に従うようになり、しかも三輪山の神の祭祀の本流が大物主神の祭祀となったことを、すなわち三輪山の神の祭祀の変遷の歴史を、我々に語りかけるものとなっていることが知られるのである。そして、ここで我々が三輪山の神の祭祀について知りうることは、そのもつとも古い形が、祭り手を女とし、そ

### 崇神王朝の始祖伝承とその変遷

の女のもとに神がよりつくというものであったろう、ということである。

## 七

前節において、倭直の祭る倭大国魂神は三輪山の神であり、その祭祀は三輪君の大物主神に先行すると説いた。しかし、この倭大国魂神なる名には実は慎重な注意が必要であって、その名が三輪山の神を意味する場合と、七世紀後半に国毎に設置せられた、倭国における国魂神という意味の場合とがある。前節では、崇神紀六、七年の記述全体がもっている意味を明確に印象づける立場から、その倭大国魂神は一国の神でありえず、崇神朝の皇女から倭直にうけつがれた三輪山の神であることを強調したが、倭大国魂神の名が持っている二重性は、書紀の記述においても濃い影をひいているのである。本節ではまずこの点を指摘し、それによって一層前節に述べたところを補強してみたい。

垂仁紀二十五年条には倭大国魂神の祭祀について、次のようにその場所を記述している。

定<sup>あなしのむら</sup>ニ神地於穴磯邑、祠<sup>おほいちのながおかのさき</sup>ニ於大市長岡岬。

倭大国魂神を祭ったとされる大市長岡岬については志賀剛氏の精しい調査がある。それによれば、大市は和名抄の「城上郡大市<sup>於保</sup>」



がこれにあたり、長岡は今の天理市柳本町上長岡、下長岡、この地の長岳寺が倭大国魂神を祭る大和坐大国魂神社（式神名帳、今の大和神社）の神宮寺という縁起と行事をもつので、この寺域最上段の地をいうのであろうとする。長岡の地が大市に属することは、長岳寺本坊の普賢院が、大乘院領段銭日記に「大市荘下可普賢院」とあることによつて証されている。（この神社は式に山辺郡にのせるが、これは移転でなく、地名の所属の変遷であらう。）

以上のように、垂仁紀の大市長岡岬が今の長岳寺の地とすれば、垂仁紀に語られる倭大国魂神は、倭直の祭る式の大和坐大国魂神社の祭神であつたとしなければならず、水主坐山背大国魂命、尾張大国霊神社（いずれも式）などの例からみて、この神は一国の国魂神としての性格を持っていたことが考えられる。崇神紀六、七年条の記述には、倭大国魂神を祭る土地についての記述はないが、祭る人が垂仁紀と同じ倭直の祖、長尾市であつてみれば、ここにも大和一国の国魂神としての倭大国魂神の姿があらわれていることは否定しがたいであらう。

しかし、ここに重要な事実がある。それは後の文献であるが、大倭神社註進状（一一六七年、大倭直歳繁）によれば、次のように記述されている。

大倭神社在大和国山辺郡大倭邑。蓋出雲杵築大社之別宮也。

伝聞、倭大国魂神者大己貴神之荒魂。……亦曰大地主神。大和坐大国魂神社の祭神が、まず大己貴神の荒魂と呼ばれ、次にまた大地主神である、というのであるが、前者の主張は同書に狭井神社、伝聞、狭井神者大己貴命之荒魂、大国魂神。

と記述するところを参照すると、大和坐大国魂神社と狭井神社、すなわち式神名帳の狭井坐大神荒魂神社とは主祭神を同じくするという主張になる。ところが狭井坐大神荒魂神社は、大神おみという名をもち、社地も大倭大物主神社ときわめて近く、大神大物主神社が大己貴神の幸魂奇魂（神代紀上）、和魂（出雲国造神賀詞）と呼ばれていること、季春、鎮花祭大神狭井二祭也（令義解）とあつて、共通の祭を行うことなどを考えると、大神大物主神社（今の大三輪神社）と同じく、三輪山の神を祭る社であつたことがあきらかである。

この狭井坐大神荒魂神社で行れる著名な祭事は先述の鎮花祭であるが、これについて註進状は式を引いて次のように述べている。

延喜式曰、三月鎮花祭二座。大神社一座 狭井社一座付ニ祝等ニ令ニ供祭。又曰、不定日者、臨時扱日祭之。大神祝部者大三輪君等也。狭井祝部大倭直等也。

これによれば、倭直が狭井坐大神荒魂神社の重要な祭事を行うことがわかるが、このことは、註進状で、「狭井神社……即当社別社也」と述べていることと共に、倭直と狭井坐大神荒魂神社との並々ならぬ結びつきをしめすのであつて、この倭直の狭井社への関与は、大



物主神を祭って三輪の祭祀に強い力を示しつつづけてきた三輪君のありかたを考えるならば、決して古代以後にはじめられたことではなく、古代以降の伝統的な権利として認めつつづけられてきたものと考えられるのである。

註進状にはなお、「所謂大市長岡岬、今狭井社地是也。」という記述があり、垂仁紀の倭大国魂神を祭る社を狭井社と同地に比定しており、三谷栄一氏はこれに従っている。<sup>②</sup>この記述は、紀の倭大国魂神の三輪山の神としての側面を強く支持するものをもって面白いが、和名抄には大市郷とともに大神郷があり、狭井社がきわめて大三輪神社に近いところから、にわかにはこの説には同意できないものがある。

さて、以上の検討から私が引き出してみたいのは、まず倭直が古く狭井坐大神荒魂神社の祭祀に従っており、やがて、七世紀中頃に新設された大和坐大国魂神社の祭祀をも行うようになったが、祭祀の主力は後者にそそがれて、狭井社が別社と考えられてゆくに至ること、両社の祭祀は共に土地神としての性格をもっていて、ともに大国魂神と呼ばれていたこと、しかし、倭直の祭祀の歴史は狭井社にはじまり、それは三輪山の神の祭祀であった、という事実である。崇神紀六、七年および垂仁紀二十五年の祭祀の記事の材料は、おそらく三輪君、倭直の両氏から出ていよう。そして、倭直の資料には、

### 崇神王朝の始祖伝承とその変遷

倭大国魂神を祭る資料として、倭大国魂神のもつ二つの側面、三輪山の神としての側面と、国家の神社統制のなかに位置づけられた大和の神としての側面がわがちがたく同居していたのではなからうか。崇神紀六、七年の祭祀記事が全体において三輪山の神の祭祀の歴史を含みながら、しかも表面において、三輪君の大物主神の祭祀、倭直の倭大国魂神の祭祀の起源を語るという面をみせているのは、まさにかかる事情によるものであろう。

前節以後、書紀の記事を中心として、三輪山の祭祀の歴史についての検討をつづけてきた。今、ようやくそれを終えようとするのであるが、これによって我々のえた収獲は何か。それは三輪山の神の伝承をさぐるうとする場合、狭井の地にも重要な注意を払わねばならないということである。

## 八

狭井坐大神荒魂神社の重要な行事は、前節に述べたように官祭として行われる鎮花祭であった。この鎮花祭は西田長男氏の調査<sup>②</sup>によれば、その神祭料の数量が、狭井社は大三輪神社に比較してはるかに多く、このことから、

鎮花祭なるものは、もと狭井神社の特殊神事であったものを、大宝令制定以前のいつごろかに官祭とせられたので、ちなみを



もってその本社たる大神神社にも併せ執り行なわれることとなつたのではあるまいか。

と推定されている。この祭りが行なわれる意義については、令義解に、

在ニ春花飛散之時、疫神分散而行<sub>レ</sub>癘。為<sub>ニ</sub>其鎮遏<sub>一</sub>、必有<sub>ニ</sub>此祭<sub>一</sub>。  
故曰ニ鎮花<sub>一</sub>。

と述べており、疫病のおこるのを防ぐという意味が考えられていた。

しかし、この鎮花祭が民間において「けちん」（華鎮<sub>ニ</sub>ケチン）と

して正月に行われており、その行事の中心が弓による射礼であること<sup>23</sup>、鎮花祭料のなかにも両社にそれぞれ弓七張という他社にみられ

ない多くの弓の記載があることから、鎮花祭と民間の「けちん」との間に密接な関連のあることが指摘されている。そして「けちん」

においては桜の花でなく、稲の花の作り物が田に立てられるところから、この鎮花祭の本来の姿も、稲の花を実りの前に散らせてしま

う悪鬼邪霊を払う、農業祭であったことが説かれた<sup>24</sup>。この方向は確かに正しい方向であったと認められる。しかしさらに言えば、生命

力を回復させ充足させるタマフリの祭が鎮魂祭を記述されるように、鎮花祭は稲を目覚めさせ、生命力を充実させて、やがて豊かな稔り

をうるための積極的な意義をもつ、田植え時の祭であったとすべきであろう<sup>25</sup>。それが春の終りに行われるのは、稲の作業の開始の時と

関係があり、民間の「けちん」が正月に移ったのは、農作のはじまりを暦のはじまりに移行させたためであろう。

狭井坐大神荒魂神社で春の官祭として、このような豊饒祭がいとなまれるのは重要である。それは崇神の王朝で営まれたものの名残りではなかったろうか。崇神王朝もおそらく農業を根幹とする国であり、豊饒祭が行われたであろう。そしてそれを行うもつとも適切な場所は三輪山の山すそであったはずだからである。

鎮花祭で行われるものの一つに弓による射礼があったことを述べたが、狭井社の鎮花祭における弓とのかかわりは、鴨氏の丹塗矢伝承を容易に受け入れる素地となっていたことが考えられる。

さて、この丹塗矢伝承によって誕生することが語られていたのが、神武妃のイスケヨリヒメであった。このイスケヨリヒメは誕生の後、次のような記述であらわれる。

七媛女、高佐土野を遊行し、伊須気余理比売その中にありき。

この七媛女の群行は、古典大系本古事記の頭註に、万葉集の竹取翁歌（16・三七九一）の題詞

此翁季春之月登<sub>レ</sub>丘遠望、忽值<sub>ニ</sub>煮<sub>レ</sub>羹之九箇女子<sub>一</sub>也。

の文を引いているように、祭の物忌みのために春の山にこもり、集団の生活をおくる乙女の姿を背景にもっており、万葉集巻頭歌にみられるように、やがて妻訪いへと進むはずの乙女たちの群行の姿で



あった。その妻訪いから結婚への進行は、農業社会においては、稲の豊饒をうながす予祝の意味をこめて行われてきた。

イスケヨリヒメの物語はつづいて、神武天皇の使者・大久米命による求婚の場面へと展開し、やがて結婚へと進むのであるが、これら群行から求婚、結婚へと進む展開は、春の農村において祭儀的生活のリズムのままに進められて行った展開にひとしいといえることができる。そして天皇の訪れと二人のちぎりの条を、記は「一宿御寝しましき」と語る。このヒトヨは重要である。それは一夜妊みの表現と同じく聖婚を意味する表現なのである。さらにこの妻訪いによって誕生する皇子たちを語るために、記は特に仮名書きで「阿礼坐之御子」と記述しているが、このアレ（アル）は単に出現、生誕をいうだけでなく、神聖の観念をとまなう語であることに注意しなければならぬ。イスケヨリヒメの名が神を迎える巫女的な女性であることを示すだけでなく、その結婚は神婚であり、この結婚によって、特に聖なる御子が誕生することが注意深く語られているのである。記にはイスケヨリヒメが後に宮に参入した時の天皇の歌として、次の作を掲げる。

葦原のしけしき小屋に菅置いや清しきてわが二人寝し

おそらくこの歌も見逃しにはできない意味を担っているにちがいない。結婚後いく日かへた後に男の歌った作としてはひどく間が抜ける。

る。この「寝し」も前の「一夜みねしましき」と響きあう「寝し」であろう。この語が作の結びになって歌をひきしめている形は、万葉集の大津皇子の次の作（2・一〇九）

大船の津守が占に告らむとはまさしに知りてわが二人寝し

と同じく、一般に対する「寝し」の公言であり、天皇の歌の場合は「いや清しきて」の表現が、その「寝し」のどこおりなく、さわやかに完了したことを告げるのであり、それは神婚の晴れやかな進言を人々に告げたものに相違ないと考える。

このイスケヨリヒメは狭井川のほとりに住んでいたと語られている。そして狭井坐大神荒魂神社もまたこの狭井川の辺にたてられていた。

季春の候に豊饒祭の営まれた狭井社。狭井川のほとりに住むイスケヨリヒメを中心とする春の神婚の物語。この両者は無関係とはいいがたい。狭井社の豊饒祭が崇神王朝の豊饒祭であったように、イスケヨリヒメの物語も崇神王朝の伝承をひく物語であったと思う。

三輪山の神が崇神王朝の祭祀をはなれて、祟り神となり、その豊饒祭が祟り神の代表者としての三輪山の神を和めるものとして行われ、それによって穀物や人民の平安がもたらされるものと観念されて行った一方、イスケヨリヒメが神を迎える神婚伝承は、三輪山の神を初代天皇にすり変えて、神武天皇の妻訪い伝承として利用されてき



たのである。

崇神王朝においては、三輪山の神と聖なる乙女との結婚によって御子が誕生し、この御子が王朝をひらいたという伝承が語られていたのではないか。この伝承は年ごとに山を降りて迎える女を娶り、稲田の豊饒を与える、農民たちの三輪山の神祭りのなかに形成されていったものであろう。崇神王朝の支配者は、稲の生命力そのものとして、農業社会に君臨したのである。春の豊饒祭には、支配者みずから三輪山の神となり、王室から選出された乙女を妻訪い、この妻訪いによって、王はその年の収穫を保証したのであろう。

崇神王朝の始祖伝承を追うて多くの曲折をへたが、その伝承の具體的な姿はやはり捉えることができなかった。しかし、それが農業社会において、豊饒をもたらす神として信仰された三輪山の春の豊饒祭にかかわるものであることだけは、ここにあきらかにしえたいと思う。第四節の終りに提示しておいた疑問、なぜ神武妃の誕生を三輪山の神の伝承のなかで語らねばならなかったのか、については、もはやその答を出すまでもあるまい。

註1 「崇神垂仁の王朝」、『天皇の系譜と神話』所収。

2 井手至氏「枕詞ハンタテノの性格」国語国文29・9

3 樋口清之氏「大和三輪山麓の石器時代遺跡」考古学雑誌15

・10。同氏「三輪遺跡とその遺物の研究」大和考古学4・4・5。同氏「奈良県三輪町山ノ神遺跡の研究」(一)(二)考古学雑誌18・10、18・12

4 岸俊男氏「紀氏に関する一私考」、『近畿古文化論攷』所収。  
5 摂津国神別地祇の条に、神人（大国主命、大田田根子命系）、河内国にも神別に神人をのせる。これは天御中主命の裔というが、おそらくも同族であろう。

6 田辺昭三氏「陶邑の変貌」、『古代の日本五』所収。浅香年木氏「須恵器生産と陶部の関係」、『日本古代手工業史の研究』所収。大川博氏「陶村の人々」、『古墳と神々』所収。横山浩一氏「土器生産」、『日本の考古学五』所収。

7 「南海道の古代窯業遺跡とその問題」、日本歴史二二七号。  
8 中村節氏「天降する神霊の通り穴」、古代文化24・2。

9 註(1)参照。

10 三品彰英氏「神武伝説の形成」、『日本神話論』所収。

11 直木孝次郎氏「古墳と豪族」、『奈良』所収。

12 「三島鴨神社私考」、『溝咋神社』、『上代浪華の歴史地理的研究』所収。

13 「賀茂伝説考」、『日本神話研究』所収。

14 拙稿「日本神話成立の基底」、『解釈と鑑賞』37・1。



- 15 拙稿「倭の六の御梟」、万葉72。
- 16 西田長男氏「記紀神話の成立と壬申の乱」、『古代文学の周辺』所収。
- 17 註(1)拙稿。
- 18 「河内大王家の成立」、『古代王権の祭祀と神話』所収。
- 19 梶原和夫氏「神々の来臨」、『古代社会と宗教』所収。
- 20 「大和神社」、『式内社の研究一』。
- 21 「大物主神の性格」、『日本神話の基盤』所収。
- 22 西田長男氏「鎮花祭一斑、上」、神道史研究15・2〜4。
- 23 射礼は、狩猟時代の豊獵を祈る摸擬狩猟の名残りであろう。
- 24 肥後和男氏『宮座の研究』。および註(2)。
- 25 三谷栄一氏註(2)参照。
- 26 松村武雄氏「一夜妊みと神降臨」、『日本神話の研究三』。
- 27 土橋寛氏「あれをとめ考」、万葉50。

## 追記

井上薫氏の「地黄に関する一、三の史料」(日本歴史一六〇号)のなかに、三代実録貞観二年十二月二十九日条の大神虎主の卒伝が引いてあり、それには次の記述がある。

從五位下行内薬正大神朝臣虎主卒。虎主者右京人也。自信<sub>二</sub>大三

崇神王朝の始祖傳承とその変遷

輪大田田根子之後。虎主本姓神直。成<sub>レ</sub>名之後、賜<sub>二</sub>姓大神朝臣<sub>一</sub>。  
……

その伝のなかの逸話に和泉国だけが貢進する地黄に関する話があった、もと神直といった虎主と和泉国とは縁が深い。この資料によれば、和泉国の神直と在京の大神朝臣は共にオホタタネコを祖としてつながっていることはあきらかである。以上は最近井上薫氏にご教示いただいたために知りえたのであるが、早く三輪氏と陶邑とのなみなみならぬ関連を予想しておられた井上薫氏の資料を借用して、その御教示に深謝したいと思う。(校正の時に記す)



## 語の文法的構成

——疊語について——

蜂 矢 真 郷

語の構成についての研究が基本的な対象とする複合語・派生語の考察にあたっては、語構成の研究の分野を拓かれた阪倉篤義氏の研究<sup>①</sup>とともに、有坂秀世氏の、なかんづく被覆形・露出形についての研究<sup>②</sup>が、一つの大きな手がかりとなる。また川端善明氏は、有坂氏の研究を承けて、被覆形・露出形の母音交替を非独立・独立の対立として把握し、独立化の語尾としての*i*<sup>③</sup>を考え、名詞においてもこれを「活用」ととらえられる<sup>④</sup>。

本稿はこれらの研究を基に、疊語を素材として語の構成について考察しようとするものである。疊語をとりあげることの理由は、疊語が同一の構成要素の重複からなる複合語であり、言ってみれば最も単純な構成であるがゆえに、他の複合語の持つ諸性格の原初あるいは潜勢としての性格を負っているのではないか、疊語をそうしたものとして考えることができるならばそれは一つの出发点となりうる、と思うからである。

万葉集から疊語の例を拾い、重複素別に疊語を見て行くと、まず、

形状言の重複、名詞の重複、動詞の重複が挙げられるであろう<sup>⑤</sup>。ここに形状言とは、通常形状言とされるいわゆるク活用形容詞の語幹のみならず、非独立・独立の対立としてとらえられる非独立的構成要素として把握され、有坂・川端氏の言われた被覆形をはじめ、その他の非独立的構成要素をこれに含むものとする。

注① 「語構成の研究」。

② 「国語にあらはれたる一種の母音交替について」「母音交替の法則について」、いずれも「国語音韻史の研究」所収。

③ この*i*については、大野晋氏も「日本語の動詞の活用の起源について」「国語と国文学（昭28・6）」などで述べられている。

④ 「名詞の活用」国語国文（昭41・5）、「名詞の活用以後」同（昭43・7～8）。

⑤ この他に、助詞・接尾辞を伴ったもの、動詞命令形、形容



詞連用形、副詞、感動詞、などの重複の例が見られるが、これらは重複することによって強調する働きをなしていると見られ、従って重複しない単独のものでも文の意味は基本的に充足されることができ、語と語が複合して新たに一つの語を構成するものと共に扱ふよりは、むしろ二つのものの並列と認めるべきものであり、重複という点で共通するところはあるけれども、しばらく別に扱ふべきものと考ええる。ただ、これらについても、名詞系もしくは動詞系の重複はそれぞれ名詞の重複、動詞の重複との共通性を示す点を指摘することができる。

一

形状言の重複として<sup>①</sup>

- タカタカニ (多可多加爾・三六九二)    アラタアラタニ (安良多々々爾・四二九九)    ハララニ (波良々爾・四三六〇)
- ツバラツバラニ (都波良都婆良爾・四〇六五)    ウラウラニ (宇良宇良爾・四二九二)    ユクラユクラニ (由久良々々爾・三九六二)
- ツララニ (都良々爾・三六二七)    ツラツラニ (都良々々爾・五四)
- ウツラウツラ (宇都良々々々・四四四九)
- ユララニ (湯良羅爾・三二四三)    エラエラニ (恵良恵良

爾・四二六六)    タワタワ (多和多和・二三一五或)

ユクユクト (由久遊久登・一三〇)    ハツハツ (波都波都爾・七〇一)

コゴト (古胡登・三八八〇)    トドト (跡杼登・二六五三)

ナホナホニ (奈保々々爾・八〇一)    シホホニ (志保々爾・四三五七)

ハロハロニ (波漏々々爾・八六六)    ネモコロゴロニ (祢母許呂其呂爾・四四五四)

ホドロホドロニ (保杼呂々々爾・一六三九)    トヲヲニ (等乎々爾・二三一五)

ビシビシニ (毗之毗之爾・八九二)    シシミニ (思美三荷・二二四)

サキサキ (狭藍左謂・五〇三)

クレクレト (久礼々々等・八八八)    サエサエ (佐恵佐恵・三四八一)

ササナミ (左佐浪・三〇四六)    ツラツラツバキ (列々椿・五四)

ウツツ (宇都追・三九七八)    モロモロ (母呂々々・四三七二)

以上のように形状言の重複は、いわゆる擬態語のものを含めて、助詞ニ・トを伴って情態副詞となるものが多い。その重複素末音節はア列・ウ列・オ列 (甲類・乙類) のものがほとんどを占め、例外となる五例中ビシビシニ・サキサキ・サエサエの三例は擬態語といふよりは擬音語とすべきものであって、例えば、古代日本語におい



て濁音は語頭に立たないとされるが、ビシビシニのような擬音語は例外となるように、擬音語はその音象徴のために音韻法則に必ずしも拘束されず、ここにおいても例外となることには必然性があると言えよう。

有坂・川端氏が明らかにされたように、名詞および動詞の被覆形の末音節はア列・ウ列・オ列（甲類・乙類）であり、露出形の末音節はイ列（甲類・乙類）・エ列（乙類）であり、その対立は非独立・独立の対立としてとらえられたが、今ここに豊語の重複素末音節を問題とするのは、末音節がア列・ウ列・オ列に傾向するところの形状言の重複を非独立的なものの重複、後に見るように末音節がイ列・エ列に傾向するところの名詞および動詞の重複を独立的なものとの重複ととらえようということに他ならない。

さて、非独立的なものの重複としての形状言の重複について見て行くと、その中でも擬態語のものは特に重複素が非独立的である。ウラウラニの重複素ウラなどを、通常は擬態語の語根などとして形状言の中には含めないのも、その語的独立性が乏しいことによつていと見られる。重複素のみで用いられることはまずなく、ユララニの重複素ユラのように、重複しないで助詞を伴いユラニ（由良爾・万二〇六五）などと用いられるものはあるが、これも多くはない。これに対して、有坂氏の被覆形のもものは、非独立的なものの中で

今一步語的独立性を持つていえると言えらる。タカタカニの重複素タカは、名詞の被覆形として露出形タケ（岳）（多氣・万八七三）と対立し、そしてまた動詞の被覆形として下二段活用動詞タクの連用形タケ（日太斤奴・新撰字鏡）を露出形として対立する。また、同じくタカに対してタカル（古陀加流・記雄略）、タワタワの重複素タワに対してタワム（多和美手・万九三五）、ナホナホニの重複素ナホに対してナホス（無所ニ矯飾・垂仁紀）のようにス・ム・ルなどの語尾をとつて動詞にあらわれ、この動詞の連用形ナホシ・タワミ・タカリなどにおいて、川端氏の子音挿入の場合の露出形に相当する。

形状言のうち接尾辞シを伴い形容詞となるものは特に形容詞の語幹と呼ばれる。形容詞の語幹については、アラヤギ（阿遠夜疑・万八二五）・カナシイモ（可奈之伊毛・万三四八〇）などのように体言を修飾して複合語を構成するなどのいろいろな用法のあること、すでに橋本四郎氏<sup>②</sup>他に詳しいが、その際シク活用のものについては、カナシイモのようにシを伴った形でク活用の語幹と同じ用法に立つところから、シを含んだ部分が語幹とされる。

豊語について見ると、タカタカニの重複素タカなど、ク活用のものについてはその語幹と重複素とは一致するが、これに対して、例えばアラタアラタニの重複素アラタはシを伴つてシク活用形容詞アラタシ（阿良多之支・琴歌譜）を構成するが、重複素アラタと語幹



アラタシとは一致しない。ウツツの重複素ウツはシを伴ってシク活用形容詞ウツシ（宇都之家米也母・万三七五二）を構成し、またウツシオミ（宇都之意美・記雄略）・ウツシココロ（宇都思情・万二九六〇）のようにその語幹は複合語を構成する用法に立つが、これも重複素と語幹とは一致しない。

このことはシク活用形容詞においてシを含まない部分を語幹と認めることを要求するものではない。ク活用形容詞の語幹は重複してシを伴いナガナガシ（長永・万二八〇二或本歌）のようにシク活用形容詞を構成することがあるが、ク活用のももの語幹を重複してシク活用のもものを構成するのであるから、シク活用形容詞の語幹を重複することがないのはそれなりに当然であろう。また、シク活用形容詞の語幹はとりも直さず終止形であつて、仮に語幹を重複させればそれは終止形の重複となつて、例えばアラタシアラタシとなり、これはク活用のもものでは例えばタカシタカシに比べられるものであつて、もはや非独立的なものの重複ではなく、強調を表わし二語として扱うべきものの範疇にはいるであろう。

形状言の重複に、シク活用形容詞の語幹を重複するものがなく、シを含まない部分を重複するものがあることは、むしろ、ク活用形容詞の語幹を重複してシを伴いシク活用形容詞を構成することや、動詞からの派生と見られたりするもの、例えばナツカシ（奈都可之

久・万三九七八）がシク活用であることと合わせて、ク活用のもものに比べてシク活用のももの発生が二次的であると考えること（直ちにそう結論できないことについては橋本氏の言われる通りである）を補強するものと言えるのではないかと思う。

ところで、形状言の重複とは非独立的なものの重複であつたが、その形状言のあるものは被覆形として語尾*i*をとつて露出形となり名詞あるいは動詞（連用形）として独立した。一方、形状言は重複して情態副詞となつた。すなわち形状言が重複することは、語尾*i*をとつて露出形として独立することと並ぶ、一つの独立化としてとらえられる。ただその際、形状言の重複が情態副詞となるには、多くはさらに助詞ニ・トをとることを必要とする。その意味において、重複することは完全に独立したことなく、助詞ニ・トを伴うことが独立を完成することに他ならない。従つて、サザナミ・ツラツラツバキのように、ニ・トを伴わない形状言の重複は体言を修飾し複合語を構成する用法としてもあらわれた。しかしながら、疊語の情態副詞は現代語においてもなお生産的であるが、現代語では必ずしもニ・トを伴うことを要しないことを考え合わせてみれば、重複することが直ちに独立することを意味しないにしても、重複することとは独立することにとって重要な役割を担っており、重複することが独立することを支えているとは言いうるであろう。



因みに、重複が独立を支えている端的な例として、チチ・ハハ（知々波々・万八九〇）のような単音節のものを重複したものが挙げられる。他にこのようなものとしては、基本的な語彙としての身体各部の名称であるミミ（三々・万二五八一）・ホホ（頬一云保々・倭名抄）・モモ（毛毛・記神代）など、数詞のナナ（那那由久・記神武）・ココ（許許能用・記景行）モモ（毛々等利・万八三四）などがあり、数詞のものは複合語を構成する用法にも立つ。また、ウツツやモロモロのように形状言の重複が名詞化したものも、重複することが独立して名詞となることを支えていると見ることができよう。

以上のように形状言の重複は、非独立的なものの重複であり、重複することによって語の独立性を高め、多くは情態副詞にあらわれるものであった。

注① 異なり例を示す。挙例は塙本によった。以下同じ。

② 「ク活用形容詞とシク活用形容詞」女子大國文（昭32・3）。

二

名詞の重複として

- サキザキ（埜邪伎・三三三九） トキドキ（等伎騰吉・四三三二）  
 ヨヒヨヒ（夕々・二九二九） クニグニ（久爾具爾・四三三二）

三九一）

セゼ（湍瀬・一一二六）

クサグサ（種・四二五五） テラデラ（寺々・三八四〇）

コトゴト（許等其等・七九七） ミヨミヨ（御代三世・四二〇

五） イロイロ（色々・四二五四） コロコロ（己呂其侶・四

八七）

名詞の重複は複数を表わすと見ることができよう。その意味において代名詞あるいは居体言の重複である次の例もここに挙げられよう。

コチゴチ（已知著知・二一〇）

ムキムキ（向々・一八〇四） ツギツギ（嗣継・一〇四七）

ナミナミ（波々・三七九八） トマリトマリ（泊々・四二四五）

以上は、重複素末音節がイ列・エ列のものが多い点で先の形状言の重複と大きく異なるが、また末音節がア列・オ列のものが必ずしも少なくはない。疊語の重複素として用いられる場合に限らず、名詞の末音節にはア列・ウ列・オ列のものが相当数認められるが、これらの名詞は、先に述べた露出形のように独立化の語尾iをとることなく、形状言―被覆形がそのままの形で名詞として独立したものと考えられる。このことを全てにわたって実証することはできないかもしれないが、名詞化したものとして阪倉氏が挙げられたムラ（村）などの例がそうであると言える。形状言がそのままの形で独立



することについては、名詞に被覆形・露出形の対立を持つものが多くはないことから考えても当然のことと言えるであろう。その際、語尾 *i* をとって独立するものとの差違は、ここに挙げた疊語となるものの例では必ずしもはっきりしないが、恐らく、*i* をとらずそのままの形で独立したものは、当然のことではあるが形状言としての性格を反映して、情態性を示すものにあらわれるであろう。

さて、名詞の重複は、語尾 *i* をとらず独立したと考えられるものの重複を含めて独立的なものの重複ととらえられ、単独の名詞に対してその複数を表わすものと考えられる。

△夕々ニ▽吾が立ち待つに (二九二九)

△久爾具爾▽の社の神に幣奉り (四三九一)

ところが、同じく名詞の重複で複数を表わすものであっても、右の二例を比較してみた場合に、両者の間にやや異なった趣が感じられるであろう。それは何かと言えば、前者の場合にはヨヒヨヒゴトという意味を持っていることがかなりはっきりと理解される点である。後者においてもクニグニゴトという意味を持ったものとして見ることができなくはないが、それはやはり分析的な観点に立った見方である。

このことは何を意味するか。一体△数▽とは、△一▽を基本として数えることであり、そして数えたところの数としてある。ヨヒヨ

ヒの例はその数える過程を表わしているものであり、クニグニの例はどちらかと言えばその数えた結果としての複数を表わしている。その過程とは△一▽を基本として「枚挙」することであり、その結果は「総数」と呼ぶことができる。右の二つの例の違いは「枚挙」と「総数」の関係としてとらえられる。

名詞の重複が「枚挙」性を示すか「総数」性を示すかは、基本的には文表現の中でそれがどのように用いられているかによるものであつて、ある名詞の重複が必ずそのどちらかを示すといったように截然と分けることはできないが、その重複素が個別的なものは「枚挙」に傾向し、包括的にとらえられるものは「総数」に傾向する、と一応は言うことができるであろう。例えばコチゴチのような指示的な代名詞の重複は、その指示性の故に、重複素は個別的であり「枚挙」に傾向すると見ることができる。

ところで、名詞の重複の表わす「複数」とは「枚挙」の過程とその結果としての「総数」を意味しているが、このことから、ここに「複数」というのは単なる「二数」ではないことが気づかれよう。確かにこの重複は△二▽重複であるが、例えば「総数」を表わすと述べた。「総数」を表わすとは、重複した△二▽をある共通性のもとに同類のものとして括り、その括られた同類総体を△二▽でもって代表する資格を持つということである。逆に言えば、△二▽で総



体を代表できなければ「総数」を表わしえない。この点で、英語などの名詞のように単に二つ以上あれば複数形をとるのは性格を異にすると言わなければならない。岩波国語辞典第二版卷末の「語構成概説」に、豊語をとり上げ、その「体言を重ね」るものについて「反覆して考えられる同類をさす」として

よく誤って複数と説かれるが、正しくない。もし複数なら、集落の中の二軒だけが旗を立てていても「家家に旗を立ててある」と言えるはずであるが、この表現はむしろ各家というのに近い。

と述べられているのも、「複数」を「二数」と解釈するならば正にその通りである。ここに「各家」とあるのはすなわち「枚挙」であって、名詞の重複の表わすところは「複数」であると述べたが、その「複数」とは単に「二数」ではなく「枚挙」と「総数」を表わすことであつた。

単なる「二数」ではないからこそ、先の挙例にはないが例えばムラムラ(村々)のように、ムラという集合を $\wedge$ — $\vee$ ととらえてその複数を表わすものもある。モロモロは、その重複素モロが名詞として独立的ではないので形状言の重複のところに挙げたが、その重複が名詞としてあらわれており、集合の複数を表わす点ではムラムラと同様である。

なお、形状言の重複のうちササナミ・ツラツラツバキの例は、重

複したササ・ツラツラが体言を修飾し複合語を構成しているが、複合して名詞としてあらわれ、やはり複数を表わしている。その際ツラツラについては、その重複素ツラはやはり一つの集合であり(例えば語尾ヌを伴って派生するところの動詞ツラヌを見よ)、これまた集合の複数の例に挙げられる。

動詞の重複としては連用形の重複と終止形の重複とがある。

連用形の重複として

イツギ|イツギ(伊續伊繼・二二四五) ユキ|ユキテ(行々・二三九五) タチ|タツ(立多都・二) コ|ヒコ|ヒテ(戀々而・六一) スミ|スミテ(住々而・三八五〇) ヲリ|ヲリテ(居々而・三八八五)  
サネ|サネテ(左宿佐寐豆・三四九七)

終止形の重複として

ワク|ワク(別々・三〇九九) カヌ|カヌ(可奴加奴・三四八七) カル|カル(苺々・三二〇五) ヌル|ヌル(奴流々々・三三七八) フル|フル(零々・一九三二)  
ユク|ユクモ(行去毛・三三〇五) スス|ソ(須酒曾・三四八七) ススカ(須酒香・三五六四) ヤス|ヤスモ(瘦々母・三八五四) カツ|ガツモ(勝且毛・六五二)



シクシク(モ)②(志苦思苦爾・三九八九) マスマス(モ)②(益々母・八九七)

先の名詞の場合に、末音節がイ列・エ列のものとア列・ウ列・オ列のものがあり、後者は形状言が語尾 i をとることなく名詞として独立したものと考えられたが、この動詞の連用形と終止形の関係についても同様のことが言えるであろう。すなわち、川端氏が述べられているように、イヅミ(伊豆美・万三九〇八)などを端的な例として、動詞の終止形の連体用法などが見られたりするものが、実は形状言―被覆形の複合語を構成する用法であり、動詞の連用形(露出形)が語尾 i をとって独立したものであるのに対して、終止形は形状言がそのままの形で独立したものと考えられる。従って、動詞の連用形の重複と終止形の重複との差違は、形状言が語尾 i をとって独立したものの重複と、そのままの形で独立したものの重複との差違ということになる。この両者の差違は、名詞の重複の場合にははっきりしたものでなかったが、それに対して動詞の重複の場合には、連用修飾的位置に立つ場合に今少し異なるところが見られるので、これについては後でまた述べることにしたい。なお、動詞の場合に比べて名詞の場合には両者の差違がはっきりしないことは、やはり名詞に被覆形・露出形の対立を持つものが多くはないことによっているであろう。

## 語の文法的構成

さて、動詞(連用形)の重複は、動作の反復・継続を表わすものと考えられるが、

これはかの体言の疊語の多数をあらはす場合に対比すべきものなりとす。

と山田孝雄氏が述べられているように<sup>④</sup>、名詞の重複と対応する。

「反復」と「継続」とは、一つの動作とそれに続く同じ動作とをそれぞれ個別的なものと見るか、連続したものと見るかの違いであり、「反復」の連続は「継続」にほとんど異ならない。すなわち「反復」という過程を通して「継続」に至るのであり、このことは、名詞の重複が表わしたところの「枚挙」と「総数」との関係に対応している。

動詞の重複が「反復」性を示すか「継続」性を示すか截然と分けられないことについては名詞の重複の場合と同様であるが、動作を個別的にとらえうるもの、すなわち動作性の動詞ほど「反復」に傾向し、反対に情態性の動詞は「継続」に傾向すると言えるであろう。その際に、

国原は煙△立龍▽海原は鷗△立多都▽(二)

世の中の繁き借廬に△住々而▽(三八五〇)

のように、スミスミテと助詞テを伴うものは「継続」を表わし、これに対してテを伴わないもの、とりわけタチタツのように重複した



複合動詞が連用形以外の活用形をとるものは「反復」を表わす傾向が見られる。また、ヲリヲリテのようにラ変活用動詞の重複があるが、ラ変の動詞は山田氏が存在詞とされたものであって当然動作性を示さず、その重複は「継続」を表わすが、存在詞のものはいは「持続」と呼んだ方がよりよいかもしれない。

以上のように、名詞の重複と動詞（連用形）の重複とは対応するが、ここにおいて「枚挙」「総数」と対応する「反復」「継続」も一つの複数ととらえることができる。名詞の重複を今「モノの複数」とするならば、動詞（連用形）の重複は「コトの複数」とすることができ、「枚挙」「反復」と「総数」「継続」との関係は、複数のモノ・コトを個別的なモノ・コトととらえることと、その共通性のもとに包括する（そのことによつて動作も連続的にとらえられる）こととの関係として把握される。

さらにこのことは、名詞の重複、動詞（連用形）の重複と形状言の重複との関係が連続的であることを示すものである。「総数」「継続」とは「枚挙」「反復」に対して複数のモノ・コトを共通性のもとに包括することであつたが、共通性のもとに包括するというのはまず共通の属性を抽出してとらえることではなければならない。そして複数のモノ・コトにおける共通の属性とは、そのモノなる情態、

コトなる情態である。形状言の重複は情態副詞にあらわれたが、換言すれば「情態」を表わすものであつた。すなわち、名詞の重複、動詞（連用形）の重複は、複数のモノ・コトを共通性のもとに包括的にとらえることによつて「情態」を表わす形状言のと重複へ連続的であると言える。

阪倉氏が、名詞に接してその複数を表わすかと見られる接尾辞ラについて、

その名詞によつて代表される一つの情態を總体的にあらはし、さらにはまた、その名詞の属性を抽象していふといふ機能をはたすもの

であると述べられている<sup>⑤</sup>、複数の表現と「情態」の表現との連続的な関係性を示していると考えることができる。

以上のようなことから、形状言の重複は、名詞の重複の「モノの複数」、動詞（連用形）の重複の「コトの複数」に対して、比喩的な言い方ではあるが「サマの複数」と呼ぶことができるのではないかと思う。そのことによつて、形状言の重複、名詞の重複、動詞（連用形）の重複の三者の関係を「複数」という観点から見ることによつてまとめることができるのではないかと思う次第である。

動詞の重複には連用形の重複の他に終止形の重複があり、そして



終止形とは形状言がそのままの形で動詞として独立したものと見る  
ことができることについては先に述べた。

さて、動詞終止形の重複は、例えば

中々に君に恋ひずは留牛の浦のあまにあらましを玉藻△荇△▽  
(二七四三或本歌)

入間路の大屋が原のいはる蔓引かば△奴流△△▽吾にな絶えそ  
ね(三三七八)

のようであつて、やはり連用形<sup>⑤</sup>の重複と同様に動作の反復・継続を  
表わしている。このことは、

中々に君に恋ひずは枚の浦のあまならましを玉藻△荇管▽(二  
七四三)

上野のかほやが沼のいはる蔓引かば△奴礼都追▽吾をな絶えそ  
ね(三四一六)

のような動作の反復・継続を表わすツツを伴った形のものと同じ意  
味に、終止形の重複が用いられていることから裏づけられる。そ  
して、このツツは山田氏によればまた疊語である。<sup>⑥</sup>

右のように動作の反復・継続を表わす点については、終止形の重  
複は連用形の重複と同様であつたが、連用形の重複との差違は次の  
ような例の場合に次第に明らかとなってくる。

梓弓末に玉まきかく△須酒曾▽寝なななりにし奥をかぬかぬ△

三四八七)

△瘦△母▽生けらばあらむをはたやはた鱚をとると河に流るな  
(三八五四)

このように、終止形の重複には係助詞をとつて連用修飾的位置に  
立つものがある。さらにシクシク・マスマスには、係助詞を伴う例  
とともに、ニを伴う、あるいは助詞を伴わないで副詞として機能し  
ている例が見られる。

真木の上に零り置ける雪の△敷布毛▽思ほゆるかもさ夜訪へ吾  
が兄(一六五九)

奈呉の海の沖つ白浪△志苦思苦爾▽思ほえむかも立ち別れなば  
(三九八九)

山吹は日に日に咲きぬうるはしと吾が思ふ君は△思久思久▽思  
ほゆ(三九七四)

動詞の重複については橋本四郎氏に詳しい論考があり、「動詞が  
重複形式をとつて、連用修飾の機能を果す場合」に

お父さんはこの春生れた子馬を泣く△隣村へ売りに行かれま  
した

のように終止形の重複(ナク△型)と連用形の重複(ナキ△型)  
とがあり、動詞としての機能を保持しつつ用いられる際に、通時的  
には「ナク△型からナキ△型へ」という変遷が見られ、ナクナ



ク型は動詞性を失い退化して副詞化の過程をたどることが指摘されている。<sup>⑦</sup>

右の終止形の重複が係助詞を伴って連用修飾的位置に立ったものは、副詞化の途上にあるものとして位置づけられ、そして現代語では右のナクナクをはじめ終止形の重複は多く情態副詞にあらわれている。先に述べたように、連用形の重複が形状言が語尾iをとって独立したものの重複であるのに対して、終止形の重複は形状言がそのままの形で独立したものの重複であったが、ここに終止形の重複が形状言の重複と同じく情態副詞となるに至ったのも、終止形本来の形状言性という点で理解することができる。

ただ、右のシクシク(三九七四)や

世の中は空しきものと知る時しいよよ<sup>八</sup>麻須万須<sup>九</sup>悲しかりけり(七九三)

などの例は程度副詞であって、情態副詞となった形状言の重複とは異なっている。これは重複素となる動詞の意味の問題に関わることであるが、重複して副詞となるものは形状言の重複、名詞の重複、動詞の重複を通じてあり、これについては改めて別に考えることにしたい(第四節)。

なお、連用形の重複が連用修飾的位置に立つことについては、本来は連用形の重複(であるところの複合動詞)が中止法に立ったも

のであって、例えば

秋萩の恋も尽きねばさを鹿の声<sup>八</sup>伊續伊繼<sup>九</sup>恋こそまされ(二

一四五)

においても、「さを鹿の声<sup>八</sup>伊續伊繼<sup>九</sup>」と「恋こそまされ」とが並立的であるにとらえることが可能である。そしてこれが文表現の中で並立的であることを保たなくなれば、容易に連用修飾的位置に立つことになると言えるであろう。

注① 「古代日本語における名詞の構成」国語国文(昭36・11)、

「語構成の研究」所収。

② 西尾実・岩淵悦太郎・水谷静夫氏編。

③ 「動詞としての活用」国語国文(昭44・4)。

④ 「日本文法学概論」。

⑤ 「接尾語ラマの考」(関西大学)国文学(昭26・2)、「語構成の研究」所収。なお、阪倉氏はここに、現代語のナドに対する永野賢氏の考(「現代語の助詞助動詞」)を引用されている。

⑥ 「日本文法論」「日本文法学概論」など。山田氏は複語尾のツの重複と説かれるが、これに対して体言につくツツと共にとらえようとされる時枝誠記氏の説もある(「日本文法



文語篇」。

⑦ 「動詞の重複形」 国語国文(昭34・8)。

### 三

重複して接尾辞シを伴いシク活用形容詞を構成するものがある。<sup>①</sup>

ナガナガシ(長永・二八〇二或本歌) キラキラシキ(端正・

一七三八) タツタツシ(多豆多頭思・五七五) ユユシケレ

(由遊志計礼・一九九) ヨゴシ(許其思・四一四) ホトホト

シクニ(殆之國・一四〇三) オホホシク(意保々斯久・八八

四) ヲヲシ(雄男志・一三)

これらの重複素末音節はア列・ウ列・オ列であるが、

ワイワイシク(無ニ分明<sup>ツイワイシク</sup>申言者・垂仁紀) カヘカヘシキ(百

濟是多反覆<sup>カヘカヘシキ</sup>之國・推古紀)

のように末音節がイ列・エ列の例を他の文献に求めることができる。

ク活用形容詞の語幹を重複して接尾辞シを伴ったものがシク活用形容詞を構成することについては先にも見たが、ク活用形容詞とシ

ク活用形容詞については、ク活用のもものは情態的意味を表わし、シ

ク活用のもものは情意的意味を表わすことが指摘されている。<sup>②</sup>ところ

で、ク活用形容詞の語幹をはじめとする形状言の重複は先に述べたように「情態」を表わしたが、ここでク活用形容詞の語幹を重複し

語の文法的構成

シを伴ったものは「情態」ではなく「情意」を表わすシク活用形容詞となる。この点について、単に重複したものが「情態」を表わすからと言って、重複することと「情意」を表わすこととが無関係であるとは思われない。重複せずにシを伴えば「情態」を表わすク活用形容詞となることから考えても、「情意」を表わすことに重複を欠くことはできないのである。従って、重複して情態的意味を持つものが、シを伴いシク活用形容詞を構成するとともに意味を内面化して、情意的意味を表わすようになったと考えることができよう。このことについて橋本氏は

ク活用形容詞の語幹は、ある程度的情態性を得てゐる。これを重ねることは、より客観的な情態的意義を内面化して、より主観的な情意的意義へ押し進める過程を示してゐるのではなからうか。

と述べられているが、ただ、重複することが直ちに「情意」を表わすのではないことを考えると、むしろ重複することよりシを伴ってシク活用形容詞を構成する点に「情意」を表わすポイントがあるのではないかと思われる。

右にク活用形容詞の語幹の重複として述べてきたが、重複してシク活用形容詞を構成するものはこれに限らない。ク活用形容詞の語幹は形状言の一つの典型であったが、キラキラシ・オホホシなど他



に形状言の重複と見るべき例はいくらもある。

さらに、形状言の重複だけでなくワイワイシ・カヘカヘシのような例がある。ワイワイシはワキワキシの音便であり、動詞「分ク」の連用形（もしくは居体言とすべきか）を重複したもの、カヘカヘシも同様に動詞「替フ」の連用形を重複したものと見られるが、ここに非独立的なものの重複である形状言の重複だけでなく独立的なもの、この重複を、この重複してシク活用形容詞を構成する形式が持っていることは注意されてよい。現代語においてもナレナレシなどいくつがこの例を探することができる。また名詞の重複でもヲヲシや、先の挙例にはないがメメシなどの例を挙げることができる。これらの名詞・動詞の重複は、重複素の各々が個別的ではなく、その共通の属性を抽出して包括的にとらえ情態的意味を表わすに至ったものを、シを伴いシク活用形容詞となるとともに意味を内面化して情態的意味を表わすようになったと考えることができる。

注① 形容詞ではないが、これと構成の似ている枕詞ミツミツシ（見津見津四・四三五）もここに挙げるべきか。

② 山本俊英氏「形容詞ク活用・シク活用の意味上の相違について」国語学23、橋本氏（第一節注②に同じ）など。

#### 四

橋本氏が動詞の重複について考察された際に、

いと近ければ心細げなる御声絶えく聞えて（源氏・帚木）

など、カネく・カサネく・ハナレく等と共に、連用形の重複の中で別に処理されるべきであるとされた一群のものがある。これらについて橋本氏は

ツギくの例において最も典型的に考えられるやうに、まづ居体言としての単独形が成立した後に、それが重なつて連用機能を伴ふもの

として、サキく・フリく等本来の名詞でも、あるものは副詞化することなどを挙げられている。

このように橋本氏はこれらを居体言成立後の重複としてとらえられるが、それについては少しく疑問の点があるように思われる。すなわち、単独の居体言が必ずしも一般的に用いられる訳ではないことを一言しなければならぬ。言い換えるならば、居体言としての形態は疊語の中に見出だされるのが普通であるということになり、してみると、単独の居体言が成立した「後」に重複したとするのは些か根拠に乏しいことになるのではないだろうか。

むしろこの点については、同じく橋本氏が動詞終止形の重複であ



るマスマス・シクシクについて述べられているところの方が手がかりになるように思われる。

単独形マスやシクは、時間的な幅を内包する概念であり、連続乃至は反覆を予想する語である。

程度副詞化することが固有の意義の質によるものであることは、名詞の場合と変らない。

ここで「名詞の場合」とあるのはサキく・ヲリく等の例を指すと見られるが、それならば、先の「絶えく」などの例についても同様に、副詞化することが固有の意義の質によるものであると言ふことができるのではないか。そしてその「固有の意義の質」とは時間・空間・数量の概念を表わすことであろう。

時間や数量を表わすものについては、例えば「昔」「数回」などは一般の名詞と異なって副詞として用いられ、この「昔」「数回」などが名詞であるか副詞であるかしばしば問題とされることがあるが、本来副詞的な意味を持つものである。そしてまた、時間・数量を表わす副詞は普通情態副詞に入れられるようであるが、これと異なった側面を持ち、例えば情態副詞が動詞を修飾することを専らにするのに対して「体言十だ」の述語をも修飾することから、渡辺実氏は動作修飾の情態副詞に対して述語修飾のものとしてこれを仮に時数副詞と呼んで情態副詞から区別される<sup>②</sup>。また川端氏も時の副詞、

場所方向の副詞、数・量の副詞として程度副詞・陳述副詞に引き比べて論じられている<sup>③</sup>。

時間・空間・数量を表わすものは本来副詞的な意味を持っていた。そしてその重複は情態副詞とは異なる時間・空間・数量を表わす副詞となるであろう。このことは形状言の重複、名詞の重複、動詞の重複を通じて見ることが出来る。

ヲサヲサ (平佐平左・三五二九) シバシバ (之婆之婆・四五〇三) ヤヤ (差・三〇二) サラサラ (佐良左良爾・三三七三) ホトホト (保等穂跡・一九七九) イヨヨ (伊与余・七九三)

トキドキ (時々・一九六) ヨヒヨヒ (夕々・二三四九) ヨリヨリ (時・二四五七) ナカナカニ (奈加奈可爾・三九三四) ツギツギニ (都藝都藝爾・四〇九八) ナミナミニ (凡浪・二四七一) シクシク (思久思久・三九七四) マスマス (麻須万須・七九三)

名詞の重複トキドキは

△等伎騰吉△の花は咲けども (四三三三)

のように複数を表わすものであったが、これに対して例えば

思ほしし君と△時々△いでまして遊び給ひし (一九六)

などの例は副詞かと考えられる。



吾が宿に咲きたる梅を月夜よみ入タマ<sub>レ</sub>見せむ君をこそ待て  
(二三四九)

大野らに小雨零りしく木の下に入時<sub>レ</sub>依り来ね吾が思ふ人(二  
四五七)

などのヨヒヨヒ・ヨリヨリも同様である。これらは時間的概念を表  
わす名詞の重複であり、その重複したものは頻度を表わす数量的な  
表現となっている。

ナカナカニは

入奈加奈可爾<sub>レ</sub>死なばやすけむ君が目を見ず久ならばすべなか  
るべし(三九三四)

のように助詞ニを伴うが、これは空間的概念を表わす名詞の重複で  
あるとともに空間を量的に把握した表現となっており、下に否定・  
疑問あるいは仮定の表現を伴う点で陳述副詞のように用いられる。

動詞連用形の重複ツギツギニ・ナミナミニの例は、居体言の重複  
とも見うるが、「継グ」も「並ム」も数量的概念を表わす動詞であ  
り、その重複は数量を表わす副詞として用いられている。

此の河の絶ゆることなく此の山のいや入都藝都藝爾<sub>レ</sub>かくしこ  
そ仕へまつらめいや遠長に(四〇九八)

山城の泉の小菅入凡浪ニ<sub>レ</sub>妹が心を吾が思はなくに(二四七一)  
形状言の重複では、頻度を表わすシバンバや、程度を表わすヤヤ

・イヨヨが挙げられる。重複素シバ・イヤは非独立的なものである  
が、「シバ鳴く(之婆奈久・万三九七三)」「イヤ高に(伊夜多可爾  
・万四三九八)」などのように副詞的接頭語としても用いられるも  
のであった。

多麻河にさらす手作り入佐良左良爾<sub>レ</sub>何そこの子のここだかな  
しき(三三七三)

サラサラ(ニ)も数量を表わす副詞であり、重複素サラはニを伴いサ  
ラニ(左良爾・万四二七八)の形でも副詞となる。

春さればすがる那須野のほととぎす入保等穂跡<sub>レ</sub>妹にあはず来  
にけり(一九七九)

ホトホト(ニ)の重複素ホトは、ハタ(端)(それは副詞ハタにもあ  
らわれた)と交替的で周縁という空間的概念を表わす(ホトリを川  
端氏の子音挿入の露出形として対立する)もので、その重複は数量  
的表現を表わし、陳述副詞のようにも用いられる。

等夜の野に兎窺<sup>そまきわら</sup>はり入乎佐乎左<sub>レ</sub>も寝なへ子故に母に嘖<sup>くろ</sup>はえ  
(三五二九)

ヲサヲサも数量的表現で、下に否定表現を伴い陳述副詞のように  
用いられるが、ただこの重複素ヲサについては、これがどのような  
概念を表わすものなのかははっきりしないうらみがある。

以上のことは、橋本氏の挙げられた「絶えく」などの例につい



ても基本的には同様であろう。「絶ユ」は「継グ」に對比されるものとして数量的概念を表わす動詞であり、「予ヌ」「重ヌ」「離ル」はそれぞれ時間、数量、空間を表わす動詞であつて、その重複も時間・空間・数量の副詞となっている。サキム、フリ、等の名詞の重複の例についても同様である。

右に見たものの中でサラニのように重複素がニを伴つて副詞となるものがあつたが、他にも現代語では、重複素が助詞ニ・テなどを伴つて副詞となる例として、「時ニ」「予ネテ」等々を挙げる事ができる。

さらに程度副詞として用いられた動詞終止形の重複シクシク・マスマスを含めて、これらは、形状言の重複、名詞の重複、動詞の重複を通じて、時間・空間・数量的概念を表わすものの重複であつて、時間・空間・数量を表わす副詞にあらわれる、とまとめることができる。その際、右に見てきたように時間・空間を表わすものの重複においても、多くは数量を表わす副詞となつた。また右に見たように、程度副詞のものも、そして陳述副詞のものも数量的把握が可能であると言ふことができる。このように重複して時間・空間・数量を表わす副詞が基本的に数量的表現を担うものであることは、そもそも時間の概念も空間の概念も量的にとらえることのできるものであるが、重複が複数を表わすことと関係づけられる。

先に述べたように、形状言の重複、名詞の重複、動詞の重複は基本的に「サマ・モノ・コトの複数」を表わすととらえることができるが、複数を表わすとはまさに数量的表現であつた。従つて、本来副詞的な意味を持っていたところの時間・空間・数量を表わすものが、重複して複数として数量的にとらえられ、基本的に数量を表わす副詞としてあらわれたと考えることができるのではないかと思う。

そして、重複して数量を表わす副詞の表わすところもまた複数である。一つの名詞、一つの動詞が一つのモノ、コトを表わすのに対して、副詞は一つの文(句)表現に関わるものと言わなければならぬが、例えば

国栖らが春菜採むらむ司馬の野の人数君を思ふこの頃(一九一九)

のシバシバは数量を表わす副詞であるが、このシバシバの示すところは「(吾)君を思ふ」ことがシバシバであることであり、すなわち「(吾)君を思ふ」という句の複数を表わしていると言ふことができるであろう。このことから、先の名詞の重複(モノの複数)、動詞の重複(コトの複数)を「語の複数」とするならば、重複して数量を表わす副詞となつたものは「句の複数」を表わすと呼ぶことができるのではないだろうか。



ただ、同じく数量を表わす副詞でも、シビシビのように数的なものに対して量的なものや程度副詞・陳述副詞となったものについてまで同様に「句の複数」と呼ぶには、あるいは問題があるであろう。それは量的なものについてまで「複数」と呼ぶことの問題であり、あまりに比喩的な呼び方であると言わなければならない。にもかかわらず、それをも複数と見ることによって、豊語の表わすところが複数であるという観点に立って全体を俯瞰できることが、あえてこの呼称をとらせるのである。

注① 第二節注⑦に同じ。

② 「品詞論の諸問題——副用語・付属語——」 日本文法講座 1。

③ 「時の副詞」 国語国文 (昭39・11) 12、「場所方向の副詞と格」 同 (昭42・1) 2、「数・量の副詞」 同 (昭42・10)。

④ 井手至氏「副詞ホトホト(ニ)の意味構造」 万葉 (昭33・10)。

⑤ 形状言の重複(サマの複数)は語として独立的でないものの重複であるので、これを「語の複数」に入れることは控えることにしたい。

本稿は、語構成の問題として豊語をとりあげ、豊語を表わすこ

ろが複数であるという観点に立ってまとめてきたものであるが、しかしながら、それらが文表現の中でどのような位置にあるかという点を追究するには今一步迫り得ていないと言わなければならない。とりわけ、右に見てきたものの中で副詞については、語構成の側とはまた別に(かつ統一的に)文の側からの考察が必要であろう。

この問題は、語構成要素と語との関係を追究する語構成論と、語と文との関係を追究する品詞論の問題として、統一的にさらに研究されなければならないと考えている。「語の文法的構成」という些か形容矛盾した標題は、それを追究したいという願望の表現に実は他ならないのであった。



三谷栄一氏著 『日本神話の基盤』

吉井 巖

本書は次のような構成をとっている。

序説 日本神話の基盤

第一編 出雲神話の生成と展開

第二編 出雲系神話の神々

一 大国主神の性格

二 大物主神の性格

三 事代主神の性格

四 阿遲鉏高日子根神の性格

第三編 『常陸国風土記』の生成と展開

第四編 上代口承文芸の文学性

本書は索引を加えて六三〇頁の大著であり、十年に近い歳月にわたって練りあげられた雄篇、大作が「大和国を中軸として、戊亥隅の出雲と辰巳の隅の伊勢という、祖霊信仰の座標」の設定という、著者独自の立場から絢爛とくり広げられている。

『古事記』『日本書紀』の神話は大和朝廷の祖先神と祖先の話を

中心に、各氏族、各家々、各地方の伝承をまとめたものである。とする視点は、特別新しいものではないが、著者の着実な学風は、精密に記述を追究、分析して、記紀神話の成立の過程で、『出雲国風土記』にうかがわれる出雲系の神話が、皇室の祖霊信仰とのかかわりを通して、どのように展開し位置づけられるかの問題に、多くの興味ある展望を与えている。

これらの貴重な成果に対して短文を草することは至難のわざに近く、菲才の及ばぬところであるが、蠟螂の斧をもって、本書の中心論稿である一、二編のうち、第一編「出雲神話の生成と展開」の部分について、私見を述べたいと思う。

第一編はさらに「出雲神話の生成」と「出雲神話の展開」にわかれ、第一章出雲神話の生成の論は、古事記における戊亥隅信仰の存在を例証をあげて説いた後、大和朝廷が東出雲を征服した後で、その土地の豪族の祭祀する地方神を、国家全体の穀霊神、戊亥隅の神として出雲臣に祭らせるに至ることを述べるにはじまる。この神社は竟宇川上流の熊野大社であるが、出雲国と紀伊国は、この熊野大社を共にもつことの外、両者が常世と観ぜられ、イザナミノ神の葬地となり、国造の新任式が共通して行われるなど、密接な対応関係をもっており、戊亥隅の出雲に対して辰巳隅の紀伊熊野という大和朝廷の信仰軸が、両者にかけて示されているとするのである。この



信仰軸は、大和朝廷の国家統一が完成し、“天武期あたりに方位思想が確立され” “伊勢信仰が確立した” 時に、出雲対伊勢にわたるものとして変更され、皇祖神・天照大神に対する出雲杵築の大国主命として、記紀神話の構想の根幹となると説かれるのであるが、ここには著者の着想のスケールの大きさがうかがえるであろう。そして、この信仰軸の変更の過程で、いわゆる出雲神話というものが、大和朝廷の動きに應ずる形で、生成されて行くことと著者は考える。

まず東出雲の征服であるが、仁徳即位前紀に、倭の屯田司として出雲臣の祖・淤宇宿称の名がみえることに注目し、これは“東出雲に勢力をもっていた” 出雲臣族が“五六世紀に国造の名称が大和朝廷に与えられる直前に” “大和朝廷に征服され、大和にその族長が召し連れられていったという事件を示す” と考える、

次に西出雲では須佐之男命と神門臣の関係が説かれる。須佐之男神は、須佐川が神門川に移る出口の須佐郷に祭田を持つ田の神であり、神門川下流の朝山郷に本拠をもつ神門臣の守護神であったという。この神門臣は大己貴命の祭祀氏族でもあった。その氏の名は大己貴命の神門を奉ったための名であり、神門郡には宇比多伎山（大神の御屋）稲積山（大神の稲積）陰山（大神の御陰）稲山（大神の稲種）梓山（大神の梓）冠山（大神の冠）などの土地があり、また神門は備後との国境の仁多郡御坂山、これより南に下る飯石郡三屋郷にも

あって、神門臣の勢力圏と大己貴命の信仰圏を示すとともに、大神の宮材も神門郡内の吉栗山からきり出されるのである。

一方、この大己貴命は、新懇（新ひかり）の地である斐伊川下流の出雲平野が新しく開拓され、“開拓に従事していた小さな集団” が部族連合体を樹立した時、その集団の守護神を統合する神として展開して行った。そして、須佐之男命の御子の女神二柱が、神門郡において、大己貴命との婚姻伝承をもっていることは、“土地神であって農耕神として、神門川の中流に信仰され、やがて肥沃地帯に移り、神門氏に代表される氏族に支持され、信仰されていたスサノヲと、もともと神門郡に祭られて、神門臣氏に代表される氏族に支持され、崇敬されて出雲郡の開拓神となり、部族連合政権のシンボルとなっていた大女神とが、ここ神門郡で融合したことを意味する。そして土着のスサノヲを親神とし、新たに信仰対象となってきた大女神を婿神とか息子の神と仕立てたのである。” という。

この出雲平野の部族連合政権には、東部の出雲臣や西部の神門臣も指導的な立場で関与していたのである。ところがやがてこの連合政権に大和朝廷からの圧力がかかってきた。著者の見解によれば、この時出雲臣は早く大和朝廷に寝がえり、つづいて神門臣も同調して、新たに天穗日命を祖神として、両氏は氏族の安泰をえたという。その言葉を引こう。“神門、竟宇（出雲臣）氏族は自らを天孫族に



擬することによって、出雲平野を開拓し、大穴持神の信仰を保持し、大和朝廷へ反抗し続けた諸氏族を裏切り、大和朝廷と結びつくことによって自らの勢力を獲得し得た” “そしてその両氏のうち、更に一層朝廷に結びついた出雲臣が国造となり、出雲平野の地元出身の神門氏は出雲臣によって大穴持神信仰の祭祀の主導権をも奪われる結果となって、反逆する説話（私注崇神紀六十年条の出雲振の伝承）も伝えられたのではあるまいか。”

さて、この後に根強い在地の信仰と大和朝廷の戌亥隅信仰が結びついて、杵築大社の祭祀が再開され、出雲臣は竟宇郡の大領を兼ねたままでもその祭祀に当ることになるといふ。大和朝廷にあくまで反抗しつづけた氏族は部民化された。出雲、神門の両郡に部姓者、名代の民が多いのはその故であるともいふ。

以上が「出雲神話の生成」における最も重要な主張と考えられるが、このほかに、ヒハヤヒノ神、スサノヲノ命の系譜的位置づけや八岐大蛇退治の物語、越の八口の遠征譚、根国訪問、沼河北売求婚伝承などの成立が論じられている。

八岐大蛇の物語は、須賀川上流の須賀山の神・須義禰命を祭る奇稲田姫（稲田宮主須賀之八耳神の女）の存在から出発する。この須賀山は著者によれば、郡家からの方向距離からみて須佐之男命の宮作りされた御室山、須賀の地と同地で、ここにはスガネとスサノヲ

との同一神視がみえるのである。しかしこのスガの地方で大蛇の物語が成立したのではない。物語が成立するためには舞台を斐伊川流域に移さなければならぬ。ここで注目するのが、大原郡の郡家がスガの中心地大原から斐伊郷に移されたとする風土記の記事である。奇稲田姫の名が飯石郡熊谷郷（斐伊川を挟む斐伊郡の対岸）に見えるように、スガの伝承は斐伊川流域に移ったのである。ここで著者はスガネノ神にスサノヲノ命が入れ替り、神婚神話が零落、変貌するのだという。スサノヲ伝説が生成したのも、一つは島上山が国境の山であったということである。同じく郡境とはいえ、国境の山と同義の須我山を源にして海潮川となり、斐伊川に合流する。その

須我地方の神の説話が、郡家が須我の大原郷より斐伊郷に移転したために、須我の神が須佐之男と入れ替ったのである。”しかし、この説明は重要な部分であるだけに説得力は弱い。さらに、叢雲の劍の出現は斐伊川上流の砂鉄の産地を背景としたものであり、大蛇の形容は熊野大社（須我山の後方）の奥山の神秘化された表現、年毎に女を食う内容は、出雲国造新任の日に女を娶る風が淫風と考えられて行く傾向のなかで成立するといふ、最終的には神門臣グループが、特殊な農耕についての技術をもつ越人を呼びよせたことが、越の八岐大蛇退治の伝承につながったとして、この物語の形成を神門臣の手によるものとする。



著者によれば、この越人との交渉は重要で、それは大己貴命の沼河比売への求婚説話ともなり、また神門臣と対抗する出雲臣に、越八口遠征譚を作らせるに至ったという。

さらに、神門臣が祭祀するという須佐之男命の御子神の記事が島根、秋鹿の両郡にあり、須勢理毘売が神門郡で神門臣グループに支持されていたということ、島根郡の根は根国の根と関連ありとする田中卓氏の説をふまえて、大己貴命の根国訪問の物語について、「オホナムチはそこで数々の難題を課せられる試練に遭う、いわば成年式とか入社式的な通過儀礼であるが、この儀式によって、スサノヲの一族として扱いは受けたと理解されたであろうし、そうした倫

理観に基く神門グループの伝承であろう。それが根の堅州国訪問となっているのは、スサノヲ信仰をもつ神門グループが島根半島へ進出した伝承と習合し形成されたのかも知れない。」と考える。これなどは私には些か強弁ときこえる。同様な論旨は、「須佐之男命をイザナギの御子と位置づけた」のは「国造家に対抗的行動をもつ神門臣一族」とする説や、神門臣一族が「スサノヲの神を熊野大神よりも、また大国主神よりも一層権威あるものとするために」「特殊な穀霊系譜を造作した」とする見解、ヒハヤヒノ神がタケミカヅチノ神と同胞関係に記述され、また真名井条と天忍穗耳命や天穗日命とともに化成する伝承のあることは、「神門臣系の勝部臣が、出雲

国造家と対立しようとする意識に通じ、「国造家や皇室とも対等的な位置を獲得しようとする意識にも通じる」とする論などにもみられる。

「第二章出雲神話の展開」では、国引き神話、白兔説話、国譲り並びに降臨の神話が扱われる。

出雲国の国引き神話については、そこにみえる国名に新旧のあること、新羅の土地奪取の内容、引き縫われる地域の順序、用字を検討して、原形は八束水臣津野神の根国引きを内容とした出雲臣の伝承であったが、出雲臣の杵築移転後パターンを変えずに改変されたものとする。

白兔説話については、この伝承の記での特殊な点は、語り出しの名が大国主神とあることだと指摘し、この説話は大国主神と八上比売との結婚、出雲と因幡の関係の強調にあるとして、因幡国に多くの私領地をもっていた土師氏が出雲臣との関係を示すために掲げたとする。私見によれば、語り出しの一文は根国脱出後の「始めて国を作りたまひき。」の文に照応するもので、いわば大国主神誕生の物語の枠であり、また白兔神話は大国主神誕生の予言的伏線としての意味を持ち、因幡の八上も越の沼河と同様、出雲の玉作りと玉の産地との関連で捉えるのが妥当と思われるがいかがであろうか。

天孫降臨神話については、三品彰英氏や武田祐吉氏の説を継承し



て、古事記の伝承をもっとも政治的要請による発展した形とし、天照大神―天忍穗耳尊―瓊瓊杵尊という系譜の形成に、持統天皇―草壁皇子―文武天皇という系譜の影を推定されたことは一つの立場として認められよう。

だが著者がもつとも力説し、これを特色づけているのは次の論である。一つは天真名井条で出現する神の伝承の原形は、天忍穗耳命と天穗日命の二柱であり、それは皇祖神の降臨と出雲臣の祖の天降りという意味をもち、伊勢と出雲、天照大神と大己貴命の対応という戌亥隅の信仰軸で捉えるべきであるという論、二は天穗日命を祭る出雲の社は八五七年に官社に列せられたものであり、その名は風土記にもみえず（ただし天乃夫比命の名がみえる―吉井）出雲臣の祖神であったとは認められないとする論、第三は、真名井条で出現した「天穗日命と天津彦根命の子孫はすべて河内、和泉に居住し、同一地域に広く分布していること」から、天穗日命は「河内、和泉在住の土師氏や、京畿在住の出雲臣の子孫と称する人々によって、天皇神話の中に組み入れられるために生成された神」であり、本宗の「出雲臣、神門臣にも支持されるに至った」とする論である。傾聴すべき論であろう。

以上著者の論点を大略してみたが、やはりその根本にある戌亥隅から辰巳隅の方位観が、記紀成立以前において、どれほど古く、か

つ深く識者の間に存在していたかが、今後一層問われねばならぬと思う。この問題提示はすでに著者の前著『日本文学の民俗学研究』においてなされているのであるが、辰巳隅としての紀伊熊野が伊勢に動くという点が、方位観として些かの不安を伴わせる。

論の細部についても教えられるべき点が多いが、今は若干の疑問を述べて拙文を終わりたいと思う。まず仁徳即位前紀の大和の屯田司淤宇宿禰が、出雲臣の中央政府への臣従を示す意味をもつことには間違いはないが、これを捕虜のように召しつれられたと解することや、帰国を許された後に人質として残留した一族が土師氏であると解するのは如何であろう。この記事は直木孝次郎氏（「屯倉の管理形態について」）のように、六世紀以後の中央派遣官人による後期型屯田管理制を示す例とすべきであろう。また出雲臣は中央に臣従して国造となった（竟宇国造であろうか）後、さらに二度と中央の圧力を受けて竟宇郡大領、兼杵築の祭主・出雲国造となるわけであるが、このような負け太りは如何であろう。さらに出雲平野の部族連合の中心である出雲、神門の二氏が臣従するにかかわらず、他の氏族が抗戦をつづけて部民化されるといふのにも無理はないか。出雲、神門両郡に部姓氏族が多く、それは中央の支配権の及んだことを示すものであるが、この様態については石母田正氏（天平十一年出雲国大税賑給歴名帳について）、井上光貞氏（出雲大税賑給歴名帳の分



析)にふれられたように、建部臣―建部首―建部と共通してみられる三段階の身分構成は、皇室の支配に際して、在地の元の身分構成を変えず、神門臣はそのまま建部臣として把握されたことを示すのであり、このような三段階の身分構成が出雲、神門両郡に共通してみられ、しかも竟宇郡を除いて出雲国全体の上層部に、部姓氏族が多いという事実には注意しなければならない。このことから井上氏は、竟宇郡以外の出雲国に、三段階の身分構成をもつ共通の世界の存在を想定しており、この世界が中央に打倒された時に現存記述の部姓氏族が出現したと説く。建部臣がもと神門臣であったことは、神門臣が多くの部民を強奪されたその残存氏族ではなかったのか。この観点に立てば、出雲臣が中央の勢力とともに出雲一円を定めたとする論に妥当性があるのではないか。また斐伊郷の大原郡大領の勝部臣は、神門臣の同族とされるが、八木允氏(カバネ勝とその集団)、落合重信氏(カバネ勝と勝部)によれば、半島より渡来した帰化氏族であり、スガの祭祀伝承と神門川のスサノヲの伝承が、斐伊川を舞台に斐伊郷で結ばれる場合に、この帰化氏族も何らかの関与を果したのではないかと考えられるのである。さらに言えば、著者は「はしがき」で「出雲系神話は出雲の地で誕生したものである。出雲系氏族による伝承でもないものであって」と言われているが、八岐大蛇伝承や大己貴命の根国訪問伝承、妻訪い伝承など、本書では、在地に

発芽展開したと考えておられるようにみえる。この点もまたささやかな疑点であった。

以上若干の疑点を覚えたが、豊富な学殖を雄大な構想のなかに駆使した本書の価値は高い。菲才には難解な表現が多くしばしば立ちどまらねばならなかったが、教示されるところもまた多かった。著者に深甚の敬意を捧げるとともに本書を多くの人々に推したいと思う。(塙書房刊、A5版、六七〇〇円)



報告

○第二十六回萬葉学会全国大会

十月五・六両日とも大阪成蹊女子短期大学において催す。講演会の聴衆は約二百五十名。講演会終了後、地下食堂での懇親会は約五十名の出席者で賑った。研究発表会も約百五十名の参会者を得て質疑応答が活潑に行なわれた。講演の演題および講師、研究発表の題目をよび発表者は次の通り。

公開講演会 十月五日午後一時半～四時半

あいさつ 大阪成蹊女子短期大学学長 田淵 諦純氏

あいさつ 大阪市立大学教授 小島 憲之氏

——二人の外国人の万葉研究——

古事記から見た萬葉集 奈良女子大学教授 森重 敏氏

阿騎野の月 関西大学教授 吉永 登氏

研究発表会 十月六日午前十時～午後五時

萬葉集卷第十六私見 大阪女子学園 兼平雄二郎

枕詞「玉垂れの」について 神戸大学大学院 米田 進

家持にとって卷十とは何か 日本大学 中川 幸広

筑紫の歌の場 大東文化大学 渡瀬昌 忠

戸——古代演劇の一考察—— 専修大学大学院 嘉手刈千鶴子

「辟田河」私見 水見高校 武部弥十武

「練りのむらと」 大阪女子大学 橋本 四郎

「色に出づ」考 聖徳学園岐阜教育大学 駒木 敏

——慣用句と発想法——

憶良と鳥——「鳥翔成の背景」—— 名古屋大学 村瀬 憲夫

「何所不飽矣」訓義 関西大学 木下 正俊

○南紀萬葉旅行記

十月七日（月）、国鉄和歌山駅に十時集合、総員二六人。貸切バスで先づ和歌浦玉津島神社へ。社殿後の玉津島山と考へられる奠供山に登る。和歌浦一帯の地形は上代と著しく変つてゐるらしいが、明るい風光を眺めつつ、神龜の行幸の事、萬葉の歌どもを偲ぶ。麓の赤人歌碑、芭蕉句碑を見て乗車。名草山麓から海南市を抜けて藤白神社下で下車。足に故障のある人は車に残る。藤白王子社に詣でて有間皇子墓の伝説地へ、佐佐木信綱筆の「家に有れば」の歌碑がある。ここからが愈々藤白坂の細い山道、息継ぎの休息二度、五分余りで峠に着き、御所芝の広場に立つ。埋立てられてしまった黒牛瀉が、黒江・日方・名高の町並の側まで入込んでゐた旧時を憶ふ。毛見崎の彼方に和歌浦・淡路島・四国が霞んで見える。昼食後、緩い坂道を三十分足らずで下り、橋本に待つバスに乗る。小川沿ひに西進すると加茂郷。ここからは大崎が近いのだが割愛。箕島で有田



川を渡り遡ること少時、右側に迫る山が切れると、南に入込んだ平地の奥に千田ちだの部落が見え、そこに古い須佐神社がある。この平地、あるいは千田の向側の海岸の高田浦を須佐の入江とみる説もあるの  
で車窓より眺める。程なく糸我いとがに着く。南に入る細い旧道を、中將  
姫伝説の得生寺、南隣の犬養孝氏揮毫の「足代過ぎて」の歌碑を見  
て直進すると岐れ道に古い道標が立つ。そこから見上げる糸我山の  
頂上の瘤から正面に垂れている急峻な古坂尾ふるさかの尾根を直登する素朴  
な坂道を、郷土史家糸我宗円氏は萬葉の古道だといふ。頂上の右の  
鞍部しゅうちゅうさかが鹿打坂で、白神磯しろがみといはれる栖原すけらに越える道だが、一行は頂  
上の左の鞍部、糸我峠へ通じる熊野道を登る。四月初頃なら、頂上  
附近の山桜の群落が萬葉の歌の趣を味はせてくれるのだが……、峠  
で一休み。南麓の吉川に下り、バスで一路白崎へ。白崎荘の大広間  
で会食、潮騒を聞きつつ就寝。

八日(火)朝は凄しい風雨。朝日に映発する白崎は見られなかった  
が、白崎へは宿の車で往復。八時半バスで先づ後磯うしろいその岩屋へ。海岸  
停留所で下車すると、古田武光、堀勝両氏が出迎へて下さる。岩室  
の見学の後、風早崎の上の竜宮神社で堀氏のムロノキ、イブキ説を  
拝聴。またここで三穂岩室、久米若子に関する三、四の異説につい  
ても考へて見る。バスに戻り日御崎国民宿舎への途中、澤瀉先生の  
「風早の」の歌碑を見る。宿舎で昼食。裏山に登って眺望を楽しん

だ後、一時半出発。続風土記などにいふ久米若子の墓と石室のある  
山を古田氏に案内して頂いたが、スキヤンダに行手を阻まれて、  
大半の者は引返し、麓の小川沿ひの立木に絡まるアケビ採りに興ず  
る。近くの日御埼神社で世界一のウバメガシやオガタマノキについ  
て堀氏のお話を聞き、両氏に別れる。バスは日高川を渡って国道を  
疾駆、塩屋、野島を過ぎ、切目王子に立寄る。一同境内のナギの巨  
木のもとで実生を採る。バスで更に国道を進み切目駅の裏で下車。  
傾斜の緩い切目の山道を榎木峠えのきまで三十分、下りも右に切目の尾根  
つづきを仰ぎつつ岩代の丘まで三十分。忽ち眼前に大洋が展げ、遠  
く白浜湯崎のビルが白く光る。やがて西岩代ドライブイン到着、澤  
瀉先生の「浜松が枝」の歌碑を見て展望台で少時風光観賞。近くの  
徳富蘇峰の結松碑を見て暫く進み、この丘の東端が切通状に掘下げ  
られる辺で、左手の崖の上の旧道に上る。大正末年澤瀉先生に連れ  
られて来た時には、この旧道の右路傍に結松の何代目かの小松があ  
ったのだが、国道予定地の真中に当たると掘取られ、傍の蘇峰の碑  
も現在地へ移されたわけである。ここ結むすびの部落の中を東に貫いて丘  
を下った旧道も、今は村外れで畑となって消滅してゐるので、此度  
は新道を岩代王子社へと急ぐ。後鳥羽法王の御幸記の記事など思ひ  
起しつつ王子社を出て、岩代駅前よりバスで南部みなべの国民宿舎へ。七  
時前到着。入浴、晚餐を共にする。



九日（水）八時朝食、渡船で鹿島へ、島を一周し、岩場に群れる釣人を見て上陸。萬葉人も「釣する海人を見て帰り来む」と歌っている。その上の句に「三名部の浦潮な満ちそね」とあるのは、干潮時に徒歩で島に渡ったからではなく、満潮時の潮流や波浪を恐れたいものと解すべきであらう。島との間は平均十尋以上の深さで決して砂浜でつながってゐたとは考へられない。岩の上からの展望、砂浜

での紅珊瑚や貝殻拾ひに打ち興じた後、十一時宿舎に帰り昼食。一時バスで出発。海岸沿ひを芳養の浦から田辺市に入る所に出立といふ小字がある。ここに以前出立王子の祠があり、芳養の浦にかけて松が連つて生えてゐたのが「出立の松原」だといふ。田辺に入り会津川に添つて北折、秋津村の小平野で下車。右手の岡を上り岩倉山豊満寺に至る。「岩倉の小野ゆ秋津に」と詠まれた地名を大和吉野に求める説もあるが稍無理で、むしろこの寺附近と解する方に妥当性があらうか。しかし、岩倉の名がこの寺の山号のみである点に不安が残る。ところで、上秋津の左向谷さこたにの部落の上方の山を古来、人国山と呼んでゐたといふし、会津川には、先年ここへ来た時郷土史に造詣深い古老から、川の改修以前はカキツバタが沢山咲いてゐたとの話を聞いてゐるので、人国山紀州説は採り上げてもいいのではないかと考へられる。車に帰り一路白浜、湯崎へ。湯崎の突端には昔路傍の岩壁の下に湯が沸いて居り、屋根を覆つただけで誰でも無

料で浸れた。この崎の湯こそ上古以来の温湯であつたらうに、近年この地を買取り有料の浴場を經營する者が出て失はれてしまった。また、この近くの丘の上は上古の行幸啓の頓宮の址として「御幸の芝」と称せられ、碑も一隅にあつたが、現在この地も観光施設に買取られ、碑も崎の湯の手前の路傍に下されてゐる。

学会旅行はこれで終つたわけであるが、なほ時間が余つたので、同じバスで千畳敷、三段壁を巡り、平草原では、室の江即ち田辺灣を大観した。四時四十分白浜発の急行に乗車、途中この三日間通つた所をおさらひしながら帰途についた。（境田四郎記）

追記 新聞報道（朝日新聞）によれば、最近、ふたたび崎の湯は、白浜温泉のイメージアップをかねて、一般に無料で開放されることになったよしである。

### 豫告

○第二十七回（昭和五十年）萬葉学会全国大会（於大阪）研究発

#### 表者募集

日時・場所 七月六日（日）・帝塚山学院大学（予定）

研究発表（二十五分、質疑五分）ご希望の方は、題名・要旨

（八百字程度）・所属機関・職名・氏名を五月十日までに、学会

事務局までお知らせ下さい。



## 編輯後記

○萬葉・神話・上代語関係の論考三篇を以つて八十六号を編む。萬葉地理に偏った前号とは異なった色彩をもつ一冊を年末にはお届けできるかと思う。

○秋の萬葉学会全国大會は、多数の方々のご参加を得て有意義な二日間を無事終えることができた。今年度會場校を快く引受けられ、種々のご厚意を賜った大阪成蹊女子短期大学の田淵諦純学長はじめ、吉原シゲコ氏、和田克司氏ほか国文研究室の方々に厚く御礼申上げる。

○萬葉旅行は、秋の紀州路をめぐったが、参加者は予期に反して少かった。これは近年、見学旅行にこの方面が選ばれることが重なったためか。しかし、境田四郎教授の御力によって、バス・渡船代・宿代等のサービスを受け、参加者に多額のおつりが返ったことは「狂乱物価」に喘ぐ折から大変に有難かった。

○旅行の詳細は、旅行記に譲るけれども、三穂で、地元の古田武光氏と堀勝氏との出迎えを受け、種々お世話になったことを特記して謝意を表する次第である（井手 至）

## 投稿規定

- 一、投稿資格は会員に限る。
- 一、内容は萬葉に関連する各分野の研究論文。
- 一、分量は原則として四百字詰原稿用紙三十枚程度（ただし「黄葉片々」欄は十枚以内）。
- 一、原稿は一切返却しない。採否決定は編集部に一任のこと。
- 一、論文掲載の際には本誌三部を贈呈する。抜刷の作製（実費執筆者負担）は、あらかじめ希望のある場合に限る。

## 萬葉学会会則

- 一、本会は萬葉学会と称する。
- 一、萬葉研究者、愛好者は誰でも申込みによって会員となることができる。
- 一、会員の研究発表機関誌として季刊「萬葉」を発行する。
- 一、本会は随時、萬葉に関する見学旅行、文献の展観、研究発表会、講習会、講演

会、図書出版、その他を行なふ。

- 一、会員は、年額千六百圓の会費（誌代を含む）を年度初めに納入する。

- 一、本会の事務は

大阪府吹田市千里山東三丁目

関西大学文学部国文学研究室内（郵便番号五六四）

において行なふ。

昭和四十九年十二月二十日印刷

昭和四十九年十二月二十五日発行

頒価 四百圓

送料 十五圓

大阪府吹田市千里山東三丁目

関西大学文学部国文学研究室内

（郵便番号五六四）

編輯者 萬葉學會

振替大阪二九一四七

京都市北区小山堀池町二九

発行者 大地

電話(075)211-1361







昭和四十九年十二月二十五日發行

萬葉

頒價 四百圓  
送料 十五圓