



Title	古事記私解-神武天皇記(その二)-
Author(s)	大久間, 喜一郎
Citation	明治大学教養論集, 242: 1-17
URL	<a href="http://hdl.handle.net/10291/10095">http://hdl.handle.net/10291/10095</a>
Rights	
Issue Date	1991-03-01
Text version	publisher
Type	Departmental Bulletin Paper
DOI	

<https://m-repo.lib.meiji.ac.jp/>

# 古事記私解——神武天皇記（その二）——

大久間 喜一郎

## 四 東征伝承各説（続）

故、其の教へ覚しまよの随まにまに、其の八咫鳥やなが子の後より幸行さいでませば、吉野河の河尻かじりに到りましし時、筥かまを作つくせて魚うをを取る人有りき。爾こゝに天あまつ神の御子、「汝なは誰たれぞ」と問とひたまへば、「僕わがは国くにつ神、名なは鬘たむらひ持もち之子のこと謂いふ」と答こたへ曰まをしき。其地そのちより幸行さいでませば、尾生おふる人、井いより出いで来きりき。其の井いに光ひかり有りき。爾こゝに「汝なは誰たれぞ」と問とひたまへば、「僕わがは国くにつ神、名なは井水いみづ鹿かと謂いふ」と答こたへ曰まをしき。即すなはち其の山やまに入いりたまへば、亦尾生おふる人ひとに遇あひたまひき。此こゝの人ひと巖いわを押し分わけて出いで来きりき。爾こゝに「汝なは誰たれぞ」と問とひたまへば、「僕わがは国くにつ神、名なは石いし押お分わくわくの子のこと謂いふ。今いま、天あまつ神の御子みこ幸行さいでましつと聞きけり。故ゆゑ、参まゐ向むかへつるにこそ」と答こたへ曰まをしき。

八咫鳥 八咫鳥というのは、少なくとも羽根を広げると八咫の大きさを持つ鳥といったイメージが有ったのであろう。序文にも「大鳥吉野に導みちきき」とあるので、そう決めてもよさそうである。八咫の「咫」は、親指と中指とを広げた長さだと言う。「咫」という長さの単位を使用した語には、八咫鏡とか猿田毘古神の鼻の長さが七咫であった（書紀）など

と伝える。八咫の鳥などというものは實在とは考えられないので、黒衣を身に纏った道家内人であったらうとか、鳥トテムに属している集団であったらうとか言うのは、思いつきの説にしか過ぎない。

古来、鳥は家禽にこそはならなかったが、人間生活と比較的近い鳥であったと思われる。人間生活の傍らに在って、人間と着かず離れずの存在であったと言つて好い。

鳥とふおおそ鳥の眞実にも来まさぬ君を児る来とそ鳴く（万葉集、東歌・三五二一）

この様に人間生活に介入はするが、余り好意的では無いようである。だから人間の方でもおおそ鳥（軽率な鳥）などと罵倒している。日本霊異記、中巻には「鳥の邪淫を見て、世を厭ひ、善を修する縁第二」の話があつて、不貞を働き夫と子を捨てた鳥の妻を見て、発心し妻子を捨て出家した和泉国の大領について語つている。この説話でも鳥は善知識として大領の発心の媒介となつてはいるのだが、それは鳥の意思ではない。前掲の歌と絡み合わせれば、あくまで人間とは平行線の立場にありながら、相互に介入しているのである。こうした鳥への思い入れといったものは後世までも続いてゆく。

ませた鳥が世の中を阿呆阿呆と笑ふ声……（長唄「四季の山姥」）

日本人は古来、鳥を隣人扱いしてきた様である。神武東征軍への八咫鳥の協力というものも、八咫鳥側からの働き懸けといったものではなく、天つ神を通じての示唆に対して神武側が従つたものに過ぎない。

**吉野河の河尻** 東征軍が熊野から山を越えて吉野河に出るとすれば、古事記伝が言うように、「なを川上といふべきありにこそあらむを、河尻としもいへるは、地理を考るに、違へるがごとし」と言い、倉野憲司博士も宣長の説を尤もとしているが、果たして地理が乱れているのであろうか。

日本書紀によれば、大伴氏の遠祖日臣命は大来目を率いて、八咫鳥の後を追つたという。「山を踏み啓け行きて、乃ち

鳥の向ひの尋に、仰ぎ視て追ふ。遂に菟田<sup>うだのしむこほりせほりいた</sup>下県に達する」とある。この場合は鳥の先導のままに山塊地を越えて、いきなり菟田へ出たのである。天皇はその後吉野へ行幸する。神武東征の舞台にどうしても吉野は必要な地であった。この点古事記も同様である。吉野へは何としても行かねばならぬから、吉野河の河尻へ出たとしていたのであつて、偶然の話では無い。偶然に吉野へ出たという話なら、現実論を適用して、地理上の誤りを指摘することも正しいが、此処では目的意識が先行するのである。それ故、吉野河の河尻とあることに意味があると見なければならぬ。

河尻はその上流とあい対する。川の上流は未知で神秘的なもの満ちている世界である。瓜子姫や桃太郎の昔話にも、未知なる川の上流から神秘的な生命が里まで流れくだるのである。柳田国男は「瓜子織姫」の中で、「水の流れを下つて来たということが、元は欠くべからざる要件であつたことはおおよそ推定して差し支えがなからうと思う」と述べ、山城国賀茂の瀬見小川の丹塗矢説話に触れて、「人間の少女を母にする異常の力が、特に川上の清く高き処にあるものと、信じられていたらしい痕跡である」と結んでいる。この川上の神秘性に対して、河尻はどのようなイメージで受け取られていたのであろうか。残念ながら河尻が民間伝承の上で問題になつたことは、管見ではあるが聞いていない。吉野川は紀の川に続くために、その河尻は河口ではない。だが、河尻と言えば普通は河口である。神の水平来臨を信じた古人にとつては、河口は常世の彼方から来臨する神が訪れてくる場所である。神も人々と同じく河口から河を遡り内陸へ向かつたと考えて好からう。そうした意味で、河尻は神の目指す場所としての神秘性を内包していると言える。

吉野の神秘性は山に畳まれた地勢にある。その山奥にもなお人々の生活が有るとするならば、それらの人々は里に生活基盤を持つ者の目から見れば、神に類した人々であつた筈である。神武天皇はこの時、二人の尾生ふる人に遭遇する。一人は井より出てきた井氷鹿であり、いま一人は巖を押し分けて出現した石押分之子である。これらの人々については、尾を付けたままの獣皮を身に纏っていたのだらうという解釈が一般化しているが、その様な現実論で理解して好いのか

どうかは疑問である。古事記の編者はそのような意識で記述しているのではあるまい。もしそうなら、種を明かせば現代風になる話を、古めかしくするために敢えて作為を加えたことになる。私は古事記編者の善意を信じたい。山人達が尾のある獣皮を身に付けていたのを見誤ったのだ、と解釈すれば、古事記編者の無知を哀れまねばならない。それ故、こうした解釈は解釈にはならない。

日本の古代の神々は異類の姿をもつて人々に接することも多かつた。それは神自身の起源が既にそうだったのである。人が死んで神となるといった人神信仰に近い信念はむしろ後世の思想である。原初の人々の生活の中から生まれた神は、人間生活に被害を与え、人間生活を圧迫する者は人間以外の存在であつた。そうした人間生活への加害者を求めるなら、彼らの知悉しているある種の異類ということになる。従つて威力ある神の姿を異類に求めたのは、極めて自然なことであつた。

神は山に住み、山から里へ下りてくると考えていた古代の人達は、吉野の山中に住む山人に神のイメージを思つていたとしても不思議ではない。しかしその山人も逢つて見ればやはり人間である。だが異類的な神のイメージを簡単に捨てることは出来ない。その二つの意識のバランスから「尾生ふる人」の出現が説かれるようになったと思われる。

**兄弟の豪族、兄宇迦斯・弟宇迦斯** 宇陀の豪族に兄宇迦斯・弟宇迦斯の兄弟があつた。天皇は八咫鳥を使者として帰順を促したが、兄宇迦斯は鳴籥を射て追い返した。しかし味方の軍隊が集まらなかつたので、降伏すると偽つて大殿の中に押機おしきを造つて、天皇を誘い込もうとしたが、一方、弟宇迦斯は天皇に帰順の意を表し、兄の奸計を密告したので、兄宇迦斯は己の作つた押機に打たれて死んだ。

この兄宇迦斯・弟宇迦斯の場合の様に、地方豪族がしばしば兄弟で代表されるという例は、古代には殊に多い。同じ神武記に見える兄師木えしき・弟師木せしきの兄弟。これが書紀では、兄磯城・弟磯城と表記されている。また書紀の神武天皇紀に

見える長髓彦にも妹婿で物部氏の遠祖饒速日命にぎはやおひのみことがあり、兄と義弟とでこの部族を代表した。また、兄磯城に帰順を促した兄倉下・弟倉下があった。日本書紀、崇神紀には出雲国の統括者として出雲振根と飯入根の二人があったと記している。古事記、景行記によれば、熊曾建と称された部族の長も兄と弟であった。また、景行紀の世界では、筑紫の土曾に兄熊・弟熊があり、景行天皇の從者に兄夷守・弟夷守の二人があったと伝える。播磨国風土記には宇治連の遠祖兄太加奈志なし・弟太加奈志の二人があった。このように豪族なり部族なりに統率者が二人存在したということは興味深いことである。しかも、これら諸部族の中で、兄宇迦斯・弟宇迦斯、兄磯城・弟磯城、長髓彦と饒速日命、兄倉下と弟倉下、出雲振根と飯入根らはいずれも弟が朝廷に帰順し、兄が誅戮されるという結果に終わっている。この逆の立場にあるのは、兄熊・弟熊の場合である。

思うに、部族支配の上に代表者が何故二人必要かという問題がある。恐らく実質的な行政面は弟が執行し、兄は真の代表者としての立場にあったのではないかと想像される。弟が朝廷に帰順するのは、行政執行者としての立場から止むを得ないと判断しての上であり、兄があくまでも抵抗するのは、部族の権威を守る立場にあったからであろう。したがって兄弟を共に代表者と見るならば、兄は理念的な面での代表者であり、弟は実行的な面での代表者であったと考えるも好きさうである。そのような社会的背景の上から、こうした伝承が生じたものと思われる。古代の宮廷においても、皇太子が行政の執行者であり、天皇は国の権威を象徴する立場にあったことと類似していると言えさうである。

## 五 久米歌の問題点

神武東征に際して大伴氏の祖、道臣命は大来目部を率いて戦闘に携わった。その戦いにおいて、数々の戦闘歌謡が歌われた。これが久米歌である。久米歌の原義は久米部の活躍に根源を求めべきであろう。久米部の名は、書紀、神代

の天孫降臨段・一書第四に、「時に大伴連の遠祖天忍日命、来目部の遠祖天穗津大来目を帥めて」とあつて、久米部（来目部）は神代の昔から大伴氏に属した軍団であつたと考えられていたようである。古事記、神武記には、「大伴連等の祖、道臣命、久米直等の祖、大久米命の二人、兄宇迦斯を召びて云々」とあつて、この大久米命は書紀の天穗津大来目とは違つて、人代に入つてからの久米部の祖として記されている人物である。但し、古事記では、神代における久米部の祖は天津久米命ということになつてゐる。さて、その久米歌は、古事記では総て神武天皇の御歌ということになつて居り、書紀では神武天皇および来目部らの歌ということになつてゐて、「凡て諸の御謡をば、皆来目歌と謂ふ。此は歌へる者を取して名くるなり」とあるように、久米部等の歌つた軍歌である。

ところで、この久米歌という呼称であるが、久米歌（来目歌）という歌曲名が掲げられてゐるのは、日本書紀の方であつて古事記ではない。そして古事記には六首、書紀には八首を数える。古事記の六首は、日本書紀と重なつてゐる。但し、歌詞には多少の異同がある。その異同の範圍は、本来歌曲であつたものを歌謡として整理した手続きの差異によるものと判断される。結論から言えば、書紀に見えるものの方が囉詞やフレーインが残つてゐて、古事記に見えるものより歌曲の俤を残していると言へる。これは記紀歌謡一般の傾向から見ると逆の現象である。一般には古事記歌謡の方が書紀歌謡よりも歌曲性を残しているものが多いのである。その点、書紀が来目歌という歌曲名を掲げている理由が其処に有るのだらうと思われる。概して言えば、歌曲名を掲げるといふことは、歌曲を意識しているからであり、敢えて言えば、歌曲の台本が参照された可能性もあつた。

久米歌の問題点一・二 以下、久米歌の問題点を少々とりあげて私見を述べてみたい。

然して其の弟宇迦斯が献りし大饗をば、悉に其の御軍に賜ひき。此の時に歌曰ひけらく、

宇陀の 高城に 鳴罌張る 我が待つや 鳴は障らず いすくはし くら障る 前妻が 看乞はさば 立そ  
ばの 実の無けくを こきしひゑね 後妻が 看乞はさば いちさかき 実の無けくを こきだひゑね ええ  
しやごしや 此は伊能基布曾 ああ しやごしや 此は嘲笑ふそ

この歌は正に男たちの歌である。軍歌とするに相応しいと言えようか。そしてこの歌句の末尾には、

ええ しやごしや 此は伊能基布曾

ああ しやごしや 此は嘲笑ふそ

とあって、「此は伊能基布曾」「此は嘲笑ふそ」の二句は明らかに歌唱に際しての歌い方の表情の問題で、演出指定の句が紛れ込んだに相違ない。「ええ しやごしや」「ああ しやごしや」は囃詞である。この語句の本来の意味については説もあるが、それは二の次の問題とも言えよう。しかし、初めの「しや」は、後世の『今昔物語集』『宇治拾遺物語』や軍記物語などに多く見られる「しや頭」「しや吭」「しや髪」などの「しや」と多分同じで、一般の辞書には「しやこうべ(頭)」「しやつら(面)」などの「しや」と言われる「罵つていうときの接頭語」とあるものである。しかし、罵つて言うとする感情が最初からこの語にあつたかどうかは疑わしい。強調であることは判るが、日本古典文学大系の『今昔物語集』の補注に見るように、「憎い奴」「薄汚い奴」といった憎悪の感情をこの語のなかに読み取ることが、やはり『今昔』あたりからの用例であろうか。幾つかの用例から見るところでは、感情の高揚があつても、全てが憎悪の感情を込めているとは言ひ切れない。確かに時代が下がるにつれて憎悪の感情がはっきりして来るようである。逆に上代では憎悪は無かつたのではないかと想像される。「嘲笑ふ」という語に、かつては侮蔑感が無かつたことが思い合はされる。私は「しや」の「し」は指示代名詞、「や」は詠嘆の助詞であろうと思つている。これが後世「しや」になつた訳だが、



前記補注も言っているように、日葡辞書とか平曲などから推定すれば、本来は「しや」という二音節であつたらうといふ説は正しいと思われる。

また「しやごしや」の後部の「しや」は、初めの「しや」と同様には扱えないと思われる。倉野憲司博士が引いている亀井孝氏の「しや吾子しや」説を語源として承認するにしても、下部に体言を従えないから、単なる囉詞としか扱えない。亀井説を認めなければ、囉詞と見ることも出来なくなる。なを疑問としたい。

演出指定の語と考えた「伊能基布曾」の「伊能基布」は、①狙いを定めてじりじりと近寄る。②敵意を表す態度を取る。などの意であると説かれるが、この場合は、どうも合致しない。相手を威嚇するような歌い方といった意味であろうか。また、次の演出指定語「嘲咲ふそ」の「嘲咲ふ」は、既に「私解」(八)の「天孫降臨段」において述べたように、特定の感情を差し挟まないでカラカラと他意なく笑うことである。書紀の「忍坂の大室屋」の来目歌の後にも、「皇軍大きに悦びて、天を仰ぎて咲ふ。」「今、来目部が歌ひて後に大きに晒ふは、是其の縁なり」とある来目部の笑いも同種の笑いと見て好かろう。それでは次に日本書紀における同じ歌謡を見てゆこう。

菟田うだの 高城たかきに 鳴霜しづわな張る 我が待つや 鳴は障さやらず いすくはし 鷹等障くちらり 前妻こなみが 肴なこ乞はさば 立稜たちせ麦  
の 実みの無なけくを 幾多こまだ聶だひゑね 後妻うはらが 肴なこ乞はさば 齋賢いぢさか木 実みの多たけくを 幾多こまだ聶だひゑね  
是こを来目歌と謂ふ。今、楽府にこの歌を奏うたふときには、猶手量たかみりの大きさ小ささ、及び音声うたごゑの巨おほさ細こさ有り。此古の遺のこりなり。(日本古典文学大系本)

この書紀歌謡の場合は、古事記に見られた演出指定の語句が歌詞に紛入していない。その代り、この歌謡が来目歌と

いう歌曲名を持つ大歌であることが注記されている。そして恐らく編纂時点におけると思われる業府の奏法が記されている。このような注記は書紀の場合には此の歌謡に限つてゐる。例え紛入とは言え、古事記歌謡の演出指定の語句が見えるのも、古事記のこの歌謡に限られる。この不思議な或る意味での一致は、書紀が古事記の記載に追隨したのであらうと思う。そしてその際、古事記の演出指定句の紛入という誤記も実際の来目歌によって修正されたものであらう。

## 六 丹塗矢説話と伊須氣余理比売

故日向に坐しし時に、阿多の小椅君の妹、名は阿比良比売を娶して、生める子は、多芸志美美命、次に岐須美美命、二柱坐しき。然れども更に大后と為む美人を求ぎたまひし時に、大久米命曰ししく、「此間嬖女有り。是を神の子と謂ふ。其の神の御子と謂ふ所以は、三嶋湟咋の女、名は勢夜陀多良比売、其の容姿麗美し。故美和の大物主神見感でて、其の美人の大便為れる時に、丹塗矢に化りて、其の大便為れる溝より流れ下りて、其の美人の富登を突きき。爾に其の美人驚きて、立ち走り伊須須岐伎。乃ち其の矢を將ち来て、床の辺に置けば、忽ちに麗しき丈夫になりて、即ち其の美人を娶して生める子、名は富登多多良伊須須岐比売命と謂ひ、亦の名は比売多多良伊須氣余理比売と謂ふ。故是を以ちて神の御子と謂ふなり。

この様に神と人間の女との間に通婚が行われ、神の子を産み落とすという説話は、神話の世界にあつては何処の国にも存在する。神は神々の世界に配偶者を求めるだけでは満足せず、人の世の女性にまで手を延ばす。これは神が浮気なのではなく、人間が神に憧れるからである。何でもよい、平凡な人間を越えている資質があれば、それを神の影響とみるのが常である。神婚説話はそのようにして生まれた。神婚説話があつてそこに神の子が誕生する。神の子は人間の肉

体を身に纏いながら資質は神である。英雄とか偉大なる始祖伝承の主人公をもって、その能力の必然性を説く為には、神婚説話に依らざるを得ない。

神の恐ろしき、神の清らかさは、蛇とか白鳥とかいった異類にも共通の要素がある。その点、古代の民衆にとっては可視的な存在である異類に神の姿を求めた方が、神を理解し易かった。異類婚説話が神婚説話と重なってくる所以である。

神が丹塗矢に変身して処女と契りを結ぶ話は、山城国風土記逸文にも見える。こうした類型性からこの説話を丹塗矢説話ということにする。神武記の伊須気余理比売出生の説話は、母親の勢夜陀多良比売が厠で用を足している時、大物主神が下の溝を丹塗矢に化して流れ下り、比売の富登を突いたので、比売は「立ち走り伊須須岐伎」とある。「伊須須岐伎」というのは、倉野博士が『古事記全注釈』に記すように、洗浄したと解するのが正しいと思われる。結局、勢夜陀多良比売はその丹塗矢を持ちかえって床の辺に置くと、丹塗矢は美しい若者に変わって比売と契り、出生したのが神武の皇后伊須気余理比売であると言う。

この話を前述の山城国風土記逸文と比較すると、登場人物は賀茂建角身命の娘、玉依日売が石川の瀬見の小川で川遊びをしていると、丹塗矢が川上から流れ下った。それを取って床の辺に挿して置いたら、ついに孕んで男子を生んだという話になっている。こちらは非常に簡略に記されているのだが、伊須気余理比売の説話と共通するところは、丹塗矢が川を流れ下ってきたという点と、その丹塗矢を持ちかえって床の辺に置いたということと、それによって主人公の女性が妊娠してやがて神の子を生んだという点である。

神武記の場合は、珍しい伝えとして、丹塗矢が女性の陰部を突いたという記事があることである。これは極めて素朴な表現なので、これが本来の伝えかと思わせるものがあるが、よく考えると矛盾もある。先ず厠の語源は川（溝）の上

に設えた故に、カワヤの名称が起つたことは間違ひなからうが、川の水に下半身を浸して用を足したとは思われぬ。第一廁の構造をどの様に考えても、それは無理である。川水は体より下の方を流れていたと考えられる。従つて丹塗矢が川を流れ下つて富登を突くということは物理的に困難だらうと思われる。次に、丹塗矢が富登を突いたというなら、それが妊娠の直接の原因だらうと思われるのに、更にその矢を床の辺に置いたら麗しい若者に化して比売と契つて子を生んだとあるのは、二重の叙述になる。叙述の上では物足りない気もするが、山城国風土記逸文にあるように、丹塗矢は、それを持ち帰つて床の辺に置いたところ、それが若者に変じて比売と契つたというのが、却つて原形であろうかと思われる。

床の辺というのは、男女が契りを交わす最も典型的な場であつた。崇神記に見える三輪山伝説の活玉依毘売が大物主神と交わりを交わしたのも、応神記の天之日矛が神女と契つた話も、床の辺は大切な場所であつた。倭建命の「をとめの床の辺に我が置きしつるぎの太刀」の歌謡にも、床の辺の重要性は表現されている。そう考える時、勢夜陀多良比売の話も床の辺が重要なのであつて、廁での交わりということは付け足しにすぎないものであろう。それは、恐らく富登多多良伊須須岐比売という物語上の架空の名（「神武天皇記・前編参照」の由来を説明する為に、勢夜陀多良比売が「立ち走り伊須須岐伎」と叙述されている「伊須須岐伎」という語を生かす為なのであろう。

また、廁を一つの舞台として点出したことについては、応神記に見える秋山之下水壮夫と春山之霞壮夫の中にも廁は重要な舞台となっている。伊豆志袁登売に求婚した春山之霞壮夫は、手にした弓矢までが藤の花と化した。それを嬢子の廁に掛けておいたところ、嬢子が怪しんで持ち帰る後に従つて嬢子の部屋に入り、嬢子を得たという話である。廁の女性は予期せぬ性的交渉の隙を持つと考えられていたようである。勢夜陀多良比売の場合もそうした通念によつて附加されたものであろう。

勢夜陀多良比売の「陀多良」と言う名は、この比売が鍛冶職の用いた「たたら」、即ちフイゴウの旧称から来たものと思われる。これは足で踏んで風を送り、火勢を強める為の道具である。後世ではハンドルを押し引きする長方形の箱型となったが、古くは革製の袋状で、足で踏んだものと言う。じたんだを踏むことを「たたらを踏む」ということは誰も知っていることである。たたらを使う鍛冶職が、古代にあつては金属精錬の技術者として、武器や農具の製作に携わる社会的地位の極めて高い存在であつた。彼らは金属の精錬に神の力を頼んで、丁重に神祭りを行つて仕事に従事したと信ぜられる。後世、刀鍛冶が仕事場に神棚を設けて鍛刀に励んだのは、その伝統の故であろう。武器や農具は古代農耕社会にあつては必須のものであつた。統治とは先ず戦いに勝つことであり、生活の基盤は農作物にあつたと思われるからである。

この勢夜陀多良比売の「陀多良」の名は、娘の比売多多良伊須気余理比売の「多多良」に継承される。なお、富登多多良伊須須岐比売の「多多良」もそうであるが、ここは母親の勢夜陀多良比売が丹塗矢に富登を突かれて、驚いて足をばたばたさせて富登を洗い清めたところから命名された名であるとしている。本人はその富登と言う名を憎んで、後に比売多多良伊須気余理比売と改名したと割注に記しているが、改名以前の名は既に前編で述べたように物語の為に作られた架空の名前である。

## 七 葦原のしけしき小屋

是に其の伊須気余理比売命の家、狭井河の上に在りき。天皇、其の伊須気余理比売の許に幸行でまして、一宿御寝し坐しき。後に其の伊須気余理比売、宮の内に参入りし時、天皇御歌よみしたまひけらく、

葦原の しけしき小屋に 菅萱 いや清敷きて 我が二人寝し

とよみたまひき。

伊須氣余理比売の家柄は、前述したように古代における鍛冶職として高い社会的地位を保っていたらうと考えられる。それが天皇の歌には、「しけしき小屋」とある。「しけしき」とは、荒れて汚いといった意味である。天皇という立場にある支配者と、社会的に高い地位にある人の娘が、例え正式な結婚に到らない迄の仮の共寝であるにせよ、粗末な荒れた小屋で二人の夜を過ごしたというのは、どう考えても不自然な話である。これは恐らく、近代の農村の風習に見える若者宿の印象に類したものが背景になっているとしか考えられない。

若者宿というのは、一口に言えば村の若者組が管理している集会所である。近頃まで若者宿の機能の中には、成年式を終えた若者たちによる男女の交歓が行われるのは日常の事であったようである。折口信夫は「年中行事」という論考の中で次のように言う。

昔は、若い衆は村の中心であつた。若い衆の上にいるものは、小数の村の長老で、若い衆の指導の任に当つただけで、村の事一切は、若い衆が行つてゐたのである。成年式の例として見られるものはまだ沢山ある。(「成年戒」)

また、同じ折口信夫による「老岐民間伝承採訪記」によれば、この若者宿について、

①又、若手宿と言ふ。若手の毎晩とまりに行く家である。

②多くは、新婚の夫婦の家を宿として集る。心易いからである。

③四十年も前には、男も女も夜なべ仕事を持つて出掛けた。女は針仕事、男は藁うちなどして宵を過して、寝る段になると、蒲団も著ずに、ごろ寝をしたものである。だから、家に居てうたた寝して、蒲団をかけてくれ、と言ふと、下女などが、若手宿の事を思へと言つた位である。とまり宿のない處では、男が、娘のある家へ忍びこむ

風がある。

④必しも、一人の男と女とが、守りあふ訣ではないので、悋気喧嘩や、葉のみが出来る。花柳病に罹つてゐる者を、葉飲みと言ふ。娘などがぶらぶらして居るのを、他人に問はれると、あれも此頃は葉飲みで御座います、と平気で答へる。

⑤私生児がむやみに多くて、親父の方へ引きとられるのも、身よりの家で、大きくなる事もある。

この折口信夫博士の民間伝承採訪記によつて、近代の若者宿の実体がほぼ明らかにされた様である。だが、ここには外婚制の片鱗も見えないし、また、かつて中山太郎氏が述べている村の娘たちは一村の若者の共有であつたといふような例もない。ただ、性的紊亂の姿が見えるだけのようである。これは吉岐島という離島に見える離島特有の現象かも知れない。しかし、この文を引用した私の真意は、若者宿の荒れた様と、そこで行われる成年式後の男女の共寝ということが、古代の神武記成立頃にもやはり存在していたのだからという大胆な想像である。しかし、そう考える以外には「しげしき小屋」での共寝は説明が付きそうもない。

婚前交渉としての男女の共寝は、近代の足入れ婚などに見る様に、不成立に終つた場合は、殊に女性にとつては悲劇的な結末とも言えるが、それが結婚に滑り込んだ場合は、二人にとつて印象深い思い出になるだろうといふことは言わずもがなのことである。古代においても同様であつたので、古事記・上巻の末尾に見える火遠理命と豊玉毘売命との異類婚説話を踏まえた夫婦別離の物語の中でも、火遠理命が歌つた

沖つ鳥 鴨かもと著く島に 我が率あ寝し 妹は忘れじ 世のことごと

という歌にしても、婚前の共寝を懐かしんだ歌であつた。

## 八 当芸志美美命と伊須氣余理比売命

故、天皇崩りまして後、其の庶兄当芸志美美命、其の嫡后伊須氣余理比売を娶せし時、其の三はしらの弟を殺さむとして謀る間に、其の御祖伊須氣余理比売、患ひ苦しみて、歌を以ちて其の御子等に知らしめたまひき。歌曰ひたまひけらく、

狭井河よ 雲立ちわたり 畝火山 木の葉騒ぎぬ 風吹かむとす

とうたひたまひき。又歌曰ひたまひけらく、

畝火山 昼は雲とる 夕されば 風吹かむとそ 木の葉騒げる

とうたひたまひき。是に其の御子聞き知りて驚きて、乃ち当芸志美美を殺さむと為たまひし時（下略）

当芸志美美の謀計 当芸志美美命は父天皇の后で自分の継母に当たる伊須氣余理比売を妻とした。本稿の前編でも既に述べた通り、当芸志美美は神武の長子であるところから、父天皇の位を継承するには、父の皇后であった女性を妻にするのが早道であったと考えられる。その理由は二つ考えられる。その一つは、天皇位が天皇崩御後も皇后の肉身に残存しているという考え。もう一つは、祭政一致の図式の上で神と直結した皇后の方に実質的な天皇位——即ち治世上の指導権があったとする考えである。私は後者であろうかと思っている。

以上の様な視点に立てば、当芸志美美が天皇として即位するのは時間の問題である。それなのに当芸志美美が何故神武の御子たちを殺そうとしたのか。物語の世界を現実置き換えてみれば、天皇と皇后、すなわち神武と伊須氣余理比売との間に生まれた三柱の御子たちは、無理な仕事をせざとも、皇位継承の資格者である。当芸志美美はそれを恐れて



御子たちの殺害を計画したと言えそうである。

**伊須気余理比売の歌** 日本書紀では皇極天皇紀から童謡わごうたなるものが頻りと顔を出すようになる。事件の予兆とか政治の諷刺・批判といったものが、巷謡の形で世間に歌われたものを言う。予兆の歌というのは、事件の前から歌われていたものが、事件の後になってこれが予兆であったと判明するものである。諷刺・批判の歌というのは、歌われた時点で政治との関連で理解されるものである。いずれにせよ、単なる感情の表出としての歌ではなくて、時勢の象徴でもあり、時勢を反映した実像でもあった。書紀にはまた、それ以前から時人の歌があつて、この方は世相や事件が歴史的事実であることを証明しようとする一面を持つ。共に時勢との関わりにおいて歌われたという設定であるが、童謡わごうたは時勢そのものであり、時人の歌は時勢から一步退いて、時勢を観察した歌である。

歌というものを、中古以降の歌道意識に見られるように、歌の效用という点から見て行くなら、童謡に既にそうした意識の芽生えがあると云つて好かろう。この見地からすれば、伊須気余理比売の歌つた二首の歌は童謡としての效用を持った歌であると言える。

日本書紀の旧辞伝承というものは、成立を新旧の二段階に分けて考えることが出来る。仮に旧辞と言つて置くが、古事記の旧辞の終段である顯宗天皇記までは、書紀の旧辞も史観は別として、素材となつた伝承は大略同種のもと思われる。尤も書紀では武烈天皇までその旧辞は引き延ばされている。ところが書紀の継体天皇紀からは新旧辞として新たに作製された趣を持つている。その制作時点は何時かということとは明確ではないが、古事記の旧辞伝承が通説の様に、推古朝に至つて現行のような形に整えられたとするなら、新旧辞はそれ以後のことで、且つ書記成立の養老四年以前に違いないから、ほぼ七世紀後半から八世紀初頭の頃であろう。万葉集の世界で言えば、初期万葉の頃から人麻呂らの活躍期を包含する。

伊須気余理比売の歌ったとするこの二首の歌は、古事記の中では際立って新しく、雄渾な調べを持つ叙景歌として鑑賞することが出来る。恐らくその制作年代は、短歌形歌謡なら第二句と第五句とのリフレインに特色のある聖徳太子頃の歌<sup>(4)</sup>よりも、少なくとも後のことであり、初期万葉の世界から明日香藤原朝時代の作品にまで重なってくる可能性が強い。ということとは又、この神武天皇記の成立がその頃であつたかも知れないと言えそうである。

注(1) 拙稿「短歌形歌謡形成論——歌曲から歌謡へ——」日本文学論究・第四十二冊

(2) 中山太郎「池袋村の女」

(3) 前編「火遠理命と玉依毘売」参照。

(4) 拙稿「古事記私解」(七)所収、「夷振歌謡の性格」参照。