

# 古 代 の 心

## 福 島 秋 穂

私たちが、未だ文明の恩恵に浴することのない所謂未開人の思考様式は如何なるものであつたか、また彼らが全くの無知蒙昧の域を些かでも脱した後に、どのようなことを考えたかといった事柄について知ろうとする時、有力なる手懸りの一となるものに、神話・伝説・昔話……等の名を冠して呼ばれる口承文芸作品がある。

我国の場合、これらの作品の一部は八世紀中葉までに、記紀や風土記等の書物に載録されて今日に伝えられている。しかし、上掲の書物は孰れも官撰になるものであり、単純に口承文芸の集大成を企てた結果ではなく、またそれぞれにある種の編纂意図に基づいて作成されたため、其の編纂時に各地で古くより伝承されていた神話・伝説の類を細大漏らさず総て収録している訳ではなく、しかも運良く其処に載録された民衆の共有財産としての作品群も、それが持つていた固有の性格を少なからず変改歪曲されていることが多いのである。私たちは、古代民衆の日常生活を基盤として創作伝承されていた神話・伝説の類が、ある時節にかけられ、たまたま書物編纂の意図に適って其れに載録されたとはいっ

ても、其の眞の意義が変改され、他の異なった伝承と接合され、民間で創作伝承されていたものとは完全に違つたものになつてしまつた具体例を、記紀載録の物語中の随所に見ることが出来る。<sup>#1</sup>

記紀相互の関係については、国内向けの宣伝書に対する外国向けの歴史書であると言ひ、或は古語保存の書に対する史実記録の書であるとされるのであるが、孰れにしても此の二書の成立に際し、大きく政治的な意図が関わつていたことは否定出来ない。従つて、此の二書に載録された伝承の類が、其の編纂目的に沿うよう変改され、或は民衆の意図したところとは異なる解釈を付されるに至つたことは、事の性格上やむを得ないことではあつた。そこで私たちは、取捨選択の結果、此の二書に載録された伝承類から古代の人々の思考様式が如何なるものであつたかを探る場合、其処に見られる変改接合の操作過程を正確に見極めるといふ手順を踏まねばならないのである。

ところが、此の二書に比し、和銅六年五月の中央官命に基づき成立をみ、今日一般に風土記の名で呼ばれている地誌は、地方各国庁で編述したものであり、一般民衆の手に成つたものではな

く、中央の命令自体にある種の制約が設けられているので、各地方の伝承類を総て正確に記録しているとも思われぬし、現存する風土記が極めて数少ないので、載録された伝承類も、日本全国の其れを網羅しているという訳ではないのであるが、其処に見られる伝承類は、記紀に載録されたものほど政治的な編纂意図を濃厚に反映してはおらず、むしろ一般民衆の息吹きを単純素朴な形で伝えていと言えるのである。風土記の記載する伝承類が系譜型の展開を見せず、記紀の其れが連続性を有するのに比し、個別に独立したものとなっていることは、風土記と記紀の性格の違いを如実に示すものである。ただ、記紀に載録された伝承群は、早く其れら二書の成立以前、各種の文献に記録されていたと思し、各所に更改の手を加えられながらも、其の発生原初形体により近い形で私たちの眼に触れるのに対し、風土記の其れには、記紀に載録されなかつたものが多く見られると同時に、編纂時期が和銅六年以後であるため、民衆から其の本義が忘却されたり、或は後代的解釈を加えられているものが多いように見受けられる。しかし孰れにしても、私たちが我国古代人の思考様式・風俗習慣が如何なるものであつたかを窺うとき、記紀載録の伝承と風土記載録の伝承を充分に活用しなければならぬことは言うまでもないことである。そこで此度は、風土記に記載された伝承の二三を手懸りに、我国古代人の思考様式がどのようなものであつたか、其の思考様式は如何なる形で記紀載録の伝承類に跡を辿ることが出来るか、其の思考は何を根拠にして産み出されるに至り、また風土記編纂の中央官命が下る時期までに其れを産出した民衆の間

でどれほど影薄いものとなりつつあつたか、等々の諸点を考察してみることになしたい。

\* \*

風土記を通読して氣のつくことの一は、土地に大樹を見るとき所謂巨木伝説が多く語られていることである。いま試みに其の最も簡素な表記の一を挙げると、豊後国風土記直入郡条に、「昔者、郡東桑木村、有桑生之。其高極陵、枝幹直美。俗曰直桑村。後人改曰直入郡、是也」という記事が見られる。この骨格だけの巨木伝説が少しく肉付けされると、筑後国風土記逸文三毛郡条に見られる記事の如く、「朝日之影、蔽肥前国藤津郡多良之峯、暮日之影、蔽肥後国山鹿郡荒爪山」と、朝夕の日の光を受けた樹木の影が如何に遠方まで及んだかを述べることで、其の樹木の大きさを示すようになってゐる。此の巨木伝説の名で呼ばれる伝承は、上掲二例の他にも、肥前国風土記佐嘉郡条、播磨国風土記逸文、上総・下総国風土記逸文等に見られるのであるが、地域を異にして何故同じような内容をもつ記事が載録されているのか、此れらの伝承が古代民衆の間で如何なる意義を有していたのかについては、考えてみる必要があるだろう。

古代の民衆が巨木を眼前にして抱いた感情が、其の樹木自体の巨大さに対する畏怖と讚嘆の念であつたことは、その多くのものが神格化されていることから考えて、まず間違ひのないところであろうが、此れを「若し私達が、幾春秋の間寒暑風雪と戦つて撓まず屈せざる姿を天に冲する巨樹を見たならば必ずや壮大崇高の感に打たれるであらう。まして素樸な心を有つ原始人が是を眺め

たならば、その雄渾森嚴なる姿に思はず讚美の声を発するであらう。大樹説話は原始人の巨樹礼讚の心を写し出したものに他ならない<sup>註2</sup>と、簡単に片付けてしまふ訳にはいかない。古代人が巨木伝説を語り伝えた背後には、そのような巨大な樹木を生育せしめた土壌に対しての驚異と称讃の念があったものと思われるからである。このことは、播磨国風土記逸文が巨木伝説を記録するに際し、「駒手御井者、難波高津宮天皇之御世、楠生<sub>ニ</sub>於井上<sub>ニ</sub>」と、巨木の存在と井戸の存在とを結びつけて表記していることでも明らかである。

抑々、樹木に限らず植物の生育と井戸の存在を結びつけた記事は、風土記中に多く見え、例えば播磨国風土記揖保郡条に、「菅生<sub>ニ</sub>山辺<sub>ニ</sub>。故曰<sub>ニ</sub>菅生<sub>一</sub>。一云、品太天皇、巡行之時、關<sub>ニ</sub>井此岡<sub>一</sub>、水甚清寒」<sup>註3</sup>とあり、同じ風土記の揖保郡萩原里条には、「生萩一根。高一丈許。仍名<sub>ニ</sub>萩原<sub>一</sub>。即關<sub>ニ</sub>御井<sub>一</sub>」<sup>註4</sup>という表記が見られるのである。此れを風土記以前に辿るならば、記紀に載録されたホヲリの命による海神の宮訪問譚に、「井上、有<sub>ニ</sub>湯津香木<sub>一</sub>」(記)という表記があり、紀の允恭天皇八年春二月条には、「明旦、天皇見<sub>ニ</sub>井傍桜華<sub>一</sub>」<sup>註5</sup>という記事が見られる。扱て、それでは何故このように樹木や草類と井戸とが結びつけられているのだろうか。此れに対する答は唯ひとつ、それは古代の人々が日常眼にする現実の光景において、井戸(水源地)と植物が近接して存在していたからに他ならないことである。樹木に限らず植物の生育に水が必要欠くべからざるものであることを、古代の人々は経験の上で知り得ており、土地に草木特に巨木が生育することは、其

れを成長せしめるに充分なる水量を其の土地が有していることであり、更に其の場所が他の何処よりも農耕に適した場所であることを、古代人は熟知していたのである。草木の生育繁茂を井戸と限らず池水河川と結合させている記事まで広げると、其れは記紀風土記中に枚挙の暇がないほど多く記されている。記紀に登場するヤマタノヲロチなども、其の本来の実体が如何なるものであつたか諸説紛々として帰するところを知らないものであるが、伝承過程の一時期に河川と考えられていたことは、其の身に「羅及櫛櫛」(記)、「松柏」(紀)が生い繁っているという表現のあることからわかる。

古代の人たちが巨木伝説を語り、また耳にする時、其の脳裡には、巨木に対する驚異讚嘆の念のみならず、其れを生育せしめた土壌の肥沃さと水量の豊富さに対しての称讃の気持ちがあつたに違いないのである。このことは、「……其地謂<sub>ニ</sub>之鴨野<sub>一</sub>。土壤塔塙、草木不生。野北、樸柴頭頸樹比之木、往々森々、自成<sub>ニ</sub>山林<sub>一</sub>。即有<sub>ニ</sub>研池<sub>一</sub>、此高向大夫之時、所<sub>ニ</sub>築池<sub>一</sub>。北有<sub>ニ</sub>香取神子之社<sub>一</sub>。社側山野、土壤腴衍、草木密生」という常陸国風土記行方郡の記事ひとつを見ても明白である。

また古代人は、鬱蒼と生い茂る樹木、緑したたる状態で繁茂する草類を眼にした時、其の地の水量の豊富さと土壌の肥沃さを思うと同時に、其の地を清浄なる場所と考えたものようである。草木の生育に不可欠な水分と其の水の有する浄化力・汚穢除去力から、水量豊かなるが故に繁茂する草木を清浄視したのか、草木自体の有する繁殖力の旺盛さに生命力の強靱さを認め、此れを清

浄なるものと考えたのか定かではない（ヤマトタケルの東征に際し、彼に景行天皇から「比比羅木之八尋矛」（記）が授けられたというように、一部香氣の高い植物が、其の香氣故に邪氣払拭の力を有するもの、清浄なるものと考えられていたことは、我國のみならず中国の風俗習慣にも此れを窺うことが出来る<sup>註3</sup>）が、此れを清浄視すると同時に、其の植物の生育繁茂する土地をも、古代人は清浄なる場所、他の地域とは一種異なつた場所と考えたらしく、其の思想の片鱗を私たちは、記紀風土記をはじめとする古文獻の各所に見ることが出来るのである。

記紀に載録されたイザナキ神の禊祓譚に見られる筑紫日向之橘小門之阿波岐原（記）、筑紫日向小戸橘之楳原（紀一書の第四）が、水辺に位置するというだけの場所ではなく、其処に生い茂る橘・楳により清浄視されていた地域であることは、記紀の物語と其の地名を少し注意して読めば明白であり、我國の古称の一である「葦原の（中つ）国」も、単に葦の生えている国といった意味合いから考え出された言葉ではなく、明らかに「如<sup>註4</sup>葦牙<sup>註4</sup>因<sup>註4</sup>萌騰之物<sup>註4</sup>而……」（記）といった表現と関連を有し、生命力旺盛なる葦（植物）の生育する清浄なる国土の意で創案されたものと思われる。神武天皇即位の地が「倭傍山東南楳原地」（紀）であつたこと、同天皇四年春二月条の「立<sup>註5</sup>靈時於鳥見山中、其地号曰<sup>註5</sup>上小野楳原・下小野楳原」という記事なども叙上の説と無縁のものではあるまい。出雲国風土記嶋根郡条に見える「蜈蚣島。東辺神社。以外悉皆百姓之家。土体豊沃、草木扶疎、桑麻豊富」という記事や、前に挙げた播磨国風土記揖保郡萩原里条の記事の統

きに、「萩多榮。故云萩原也。爾祭神、少足命坐」とあることなども、此の草木・桑麻或はまた萩の生い繁る場所を、古代の人たちが清浄視して、其の地に神を祭つたものであると思われる。また、天神が天上世界から地上に降下する際、其の多くの場合に桂の樹若しくは其れが生えている地域に降下するという古代の伝承も、恐らくは植物の生育地を清浄視するという古代人の思想を創作の根底に有しているのであろう。

見た如く、古代人が植物を清浄なるものと感じ、其れが繁茂する土地を清浄なる場所と考えていたとすれば、其の植物が他と比較して巨大であることは、一層古代人に清浄感を持たせることになり、遂には景行天皇十八年秋七月条に、「到筑紫後国御木、居<sup>註6</sup>於高田行宮。時<sup>註6</sup>有<sup>註6</sup>僵樹。長九百七十丈焉。……（中略）……爰天皇問之曰、是何也。有<sup>註6</sup>一老夫曰、是樹者歷木也。嘗<sup>註6</sup>未<sup>註6</sup>僵之先、当<sup>註6</sup>朝日暉、則<sup>註6</sup>隱<sup>註6</sup>杵嶋山。当<sup>註6</sup>夕日暉、亦<sup>註6</sup>覆<sup>註6</sup>阿蘇山也。天皇曰、是樹者神木」と見られる如く、樹木自体を神聖視・神格化させたものと思われる。古代人にとって巨木の存在は、其の生育地の清浄と肥沃の度合を如実に示すものであり、尚且つ其れは畏怖し神聖視するに充分値するものであつたのだ。此の巨木が、播磨国風土記逸文や仁徳記に見られる如く船材として利用されたというのは、第二次的な物語の成長或は変改の結果であり、其の根源的意義は、巨木の利用価値を云々することにはあつたのではなく、前記した如く其の生育地の称讃にあつたことは間違いない。

以上のように考えてくると、記紀載録神話の冒頭部において、イザナキ・イザナミ二神がオノゴロ島に天降り、其の地に立てた

とされる「天(之御)柱」も、「八尋殿の柱」<sup>註6</sup>、「宇宙の軸茎」<sup>註7</sup>、「神を招く招代」<sup>註8</sup>、「陽根」などと解され、或はまた西欧諸国の古風俗に見られた所謂 May-pole や中国南部の習俗と結びつけて解釈されるのであるが、其の本来の意義は、樹木の代りに柱を立てることで、結婚の挙行される場を清浄化しようとすることにあつたかと思われ。我國の多くの地方で祭りの際に柱を立てる風習があるというが、此れは恐らくは樹木に代わる柱なのであろう。推古天皇の二十八年冬十月に檜隈陵域外に土を積んで山となし、大柱を其の上に立てた(紀)というが、此れなども其の地域一帯を清浄化する目的で為されたことであつたのだから。<sup>註11</sup>

ともあれ、巨木に限らず植物の生成繁茂する地域が他に優れた清浄なる土地と見做されたことは、神武紀に見られる「東有美地。青山四周」の表現によつても充分にこれを窺い知ることが出来る。<sup>註13</sup>

広く植物一般が清浄なるものと考えられたのと同じ様に、古代人により生命力を内包するもの、否むしろ生命其のものであると考えられたものに鳥類がある。以下暫らく鳥類をめぐぐる幾つかの問題について考えてみることにしよう。

播磨国風土記は賀古郡条に、景行天皇が六継の村に於いて、「此処、浪響鳥声甚譁」と勅し、高宮に遷られたという記事を載せており、恰も鳥声が喧噪を極めたが故に其の住いを移動されたかの如く述べているのであるが、此れは明らかに鳥の有する靈力を失念しての発言或は行動であると思われる。雄略紀十・十一年

条には、「養鳥人」・「鳥官」・「鳥養部」の表記が見られ、また、既に多くの人々により考察された如くに、鳥は古代人にとって、生命力の象徴であり、死者の靈魂であり、且つ又、豊後国風土記速見郡用野条に、「餅化白鳥」とあり、同様の話が山城国風土記逸文、豊後国風土記逸文に見られる如く、穀精の化身であるとも考えられていたのであつて、肥前国風土記養父郡鳥樺条に、「昔者、輕嶋明宮御宇蒼田天皇之世、造鳥屋於此鄉、取聚雜鳥養馴、貢上朝廷」なる記事が見られるように、其れは特別に飼育して朝廷に奉納までされていたのであるから、前記した景行天皇の発言は異例のことであると見なければなるまい。

古代人が鳥を生命力の象徴と見做した思想については、人名に一部鳥の文字を用いたものの多い事実が最も端的に其れを現わしている。今試みに風土記の表記するところを見ても、常陸国風土記行方郡条に「鳥日子」、出雲国風土記楯縫郡条に「天御鳥命」、肥前国風土記三根郡条に「海部直鳥」の名が見え、記紀では周知の如く仁徳天皇をめぐぐる物語に此の例が頻出するのであるが、此れらは孰れも鳥の有する生命力を体内に包含せんとする意図により命名されたのであり、一種の魂鎮めの呪法に基づくものであつたと解される。ヤマトタケルが死後白鳥と化して飛翔した話なども、鳥即ち生命とする古代思想の具体的な表徴であることは、此れまでも度々述べられてきている。此の鳥即ち生命力とする思想が、ひとり我国だけのものでなかつたことは、マレー半島在住のシマング族で、「まだ生まれぬ嬰兒の靈魂は、鳥の中に宿つてゐると考へられ、女が妊娠した時は彼女がそれに倣つて名づけられ

た鳥の一ばん近い巢を訪ふて、葉と花とでこれを飾り立てる。この表示にひきつけられた霊の鳥は樹上に降り立ち、そして殺される。この鳥を食ふことによつて、母親はそのまだ生まれぬ嬰兒に霊魂を与へるのである」と言い、ドイツで、「霊魂は白鼠や小鳥の形をして眠っている人の口から逃げて行き、この小鳥や動物の戻つて来るのを妨げることは眠っている人たちにとっては致命的だ」とされていることにより明らかであるが、何故鳥が霊魂と一体視されたかを考えてみるに、恐らく此の二者の間に夢という現象が存在したものと思われる。即ち、人は夢の中で、睡眠時間内では到達することすら出来ぬ遠距離の彼方との間を往復し、しかもその遠隔地で種々の出来事に参加することが可能であるが、此の不可思議なる経験を古代の人々が合理的に解釈せんとした時、

身体と霊魂とが分離するものであり、霊魂は短時間に相当の距離を交通し得るもの即鳥類であるとしたのであろう。霊魂を鳥以外の動物であるとした思想の根底に何があったのかは判然としないが、少なくとも其れを鳥類と同一視した思考の背後には、叙上の如き古代人の実生活での体験が大きく影響したものと思う。

史上、三十一回の多きを数える持統天皇の吉野行幸も、天皇が亡夫天武天皇との縁の地を訪れ、ありし日の天武天皇を偲んだというよりは、「み芳野の象山やまのの際の木末こゝろにはこゝだも騒ぐ鳥の声かも」、「ぬばたまの夜の深けゆけば冬木生ふる清き河原に千鳥しば鳴く」と詠まれた如く、樹木生い繁り、清流があり、加えて鳥が多く生息する吉野を訪れ、我身の清浄化と鎮魂を計らんとする意図に出たものではなかつたかと思われる。

鳥が霊魂と一体視され短時間に人間の到達し得ぬ遠距離を飛翔すると考えられたことに關し、今ひとつ考えてみなければならぬ古代人の思想がある。それは、我国に限らず広く世界の古代人の間で、鳥と船とが常に結合された形であらえられていることである。

記紀載録神話では、「鳥之石楠船」、「天鳥船」、「鳥磐櫂船」、「天鶴船」と、鳥と船を結合させているが、此の事について此れまでの研究者は、船の快足なることを鳥を用いて表現したのであるとか、船と水鳥の形体上の類似に基づき作られた語であるとか、前述の鳥即ち霊魂なりとする思想と関係付け、霊魂の乗る船であるが故に鳥と船とが結合しているのだとかしたのであるが、私は嘗て此れらが、航海の途中で船が予定の進路を外れた際、船上から鳥を放ち、其の去就で陸地の遠近有無と方角を知るといふ古代民衆の実生活上の慣習に根差したものであり、更に、鳥が途中に横たわる多くの障害をもとせせず目的地へ一直線に最短距離を飛んで行く性質のものであることを知る人々が、自分たちの乗る船もかくあれとの祈願をこめて、鳥と船の二者を結合させたのではないかとの意見を述べたのであるが、此の考えは今でも変わっていない。

記紀載録神話に、天上世界と地上世界の連絡係として雉が登場するのも、其れが二地点を直行する性格のものと考えられていたからであらう。出雲国風土記嶋根郡法吉郷条に、「神魂命御子、字武加比売命、法吉鳥化而飛度、静坐此処」とある記事も、鳥が短時間に目的地に達することを考えに入れての話であるよう

だ。また、垂仁記において生來の啞木牟智和氣王に「阿藝登比」させた鶴を捕えに派遣された者が「山辺之大鶴」とされ、仁徳記において天皇が太后のもとに派遣した使者の名が「鳥山」とされていることなどは、前に述べた生命力付着（鎮魂）の思想と鳥が目的地へ直行するものという思想が二重写しになって表現された好例である。

播磨国風土記逸文に載る巨木伝説において此の巨木を利用して造った船の名を「速鳥」とし、『続日本紀』が天平宝字二年三月十六日条で遣唐船の名を同じ「速鳥」としていることも、明らかにこれらの船が鳥と同じように目的地へ確実に早く到達する船であつて欲しいとの願いを込めての命名であつたに違いない。

古代人の思想に船が鳥同様着実に目的地へ到達して欲しいとして、鳥と船とを結びつけて考えることがあつたとすれば、播磨国風土記讃容郡船引山条に見える「近江天皇之世、道守臣、為此国之宰、造<sub>二</sub>官船<sub>一</sub>於此山、令<sub>二</sub>引下<sub>一</sub>。故曰<sub>二</sub>船引<sub>一</sub>。此山住<sub>二</sub>鶴<sub>一</sub>」という記事も、全く偶然に船と鳥とが結びついているのだとして片付けることが出来ないように思われる。現存する風土記の記事には、船に関するもの、鳥に関するもの共に多く見られるのであるが、例えば肥前国風土記養父郡日理郷条の記事など、「纏向日代宮御宇天皇、巡狩之時、就<sub>二</sub>生葉山<sub>一</sub>、為<sub>二</sub>船山<sub>一</sub>、就<sub>二</sub>高羅山<sub>一</sub>、為<sub>二</sub>梶山<sub>一</sub>、造<sub>二</sub>備船<sub>一</sub>」というように、前に掲げた播磨国風土記逸文の「速鳥」に関する記事を除き、此の二個の存在態を結合させていないことを考え合わせると、風土記編述の官命が下された時期には、既に鳥と船とを結合して視すること、または何故古く此の二

者を結合した形で考えていたのかということが民衆の間で忘却され、不明となつていたものようである。民衆の日常生活・風俗習慣を根底に結合したはずの鳥と船とが、既に風土記編述の頃無縁のものとなつていたとすれば、其の原因は唯ひとつ、民衆が航海をする際に鳥を船に積み込み、陸地を見失つた時に此れを放つて執れに向かうべきかを知るといふ事をしなくなったということであろう。古代の民衆が船を進める際に、鳥を有力な操船具の一としたことは、世界の諸民族に多く例のあることである。我国で早く風土記編述の頃、私のいうところの鳥と船との結びつきの本義が忘れられていたとすれば、前に記した遣唐船「速鳥」の名は、鳥の飛翔速度の速さを船に与えんものとしての命名か、船といえは慣習として鳥の名が多くつけられるということになつていた結果であろう。それはともかくとして、前掲した船引山の記事は、風土記編述者が其の真義を理解し得たかどうか判然としないが、其の山の樹木が船材に適したものであつたことと、其の山に鶴が多く棲んでいることの二事が合致して始めて造船作業に進展したことを語り伝えていたものと解される。此の山の樹木を材料にして造る船は、一旦出港の後には、風波潮流に影響されることな、誤らず目的地に直行するものと考えられていたことだろう。

記記載録神話或は風土記中の記事に見られる如く、我国古代人の思想において、鳥と船とが密接な關係を有するものと見做されていたとすれば、その思想は、現在万葉歌中の難解語の一に数えられる次の語にも及んでいたのではないだろうか。

即ち、万葉歌中に、「鳥総立、足柄山爾、船木伐、樹爾伐掃都

安多良船材乎」(卷第三・三九)、「登夫佐多底、船木伎流等伊布能登乃島山 今日見者 許太知之氣思物 伊久代神備曾」(卷第十・四〇二六)と、二例だけ「とぶさたて」の語が見られるのであるが、此の語を如何に解するかについては、古くより諸家の間で議論が交されてきており、未だに明解を得たとは言いきれない状態にある。しかし現在のところ其の解釈の仕方は、ほぼ二個の説に収束されたかの感がある。其の一は、前歌に見られる「鳥総立」の表記を借字であるとして、とぶさを鏝即ち杓人の用いる刃の広い斧、或は鉞の如き樹木伐採の具と解するものである。此の説は、藤原範兼が「とぶさたてとはたつきたてといへることばなり」としたのに端を発し、以後「トフサト云ハ、マサカリ也」と仙覚に継承され、次いで鹿持雅澄が「鳥総はいと心得がてなれど、嘗にいはば、鳥総と書るは借字にて、材を割拆料の器名にはあらざるにや」として、土佐国幡多郡地方で手斧を「トモノ」と称するという例をあげたことを経て、近くは鴻巣盛広氏が、『薩藩叢書』第四編中に見られる屋久島の伐木法を根拠に、「古説の如く、斧、鏝のこと」とされたのに繋がっている。此の「とぶさ」即ち鏝・斧・鉞説に対する今一個の説は、其れを木の梢と解するものである。頭昭が、「歌にとぶさと説は木の末也」と梢説を提唱し、以後其の説くところに多少の違いはあっても、契沖・賀茂真淵らが此れに同調し、今日ではどちらかというところの説に依る者が多いように見受けられる。というより、「延喜式」卷の八に載る大殿祭の祝詞中に、「皇御孫之命能御殿乎、今奥山能大峽・小峽爾立留木乎、齋部能齋斧乎以巨伐採且、本末乎山神爾祭且、

中間乎持出来且……」と、伐採した樹木の先端と根元を山神に祭り、中間部を建築材として利用するという表現が見られることを最大の論拠とする此の説は、「とぶさ立てとは杓人が木を伐りたるとき、その梢を折りて、もとの切株の所に立て、山神を祭るをいふ」として、今や「とぶさ」即樹木伐採の具とする説を圧倒している感さえある。叙上二説の他にも、「とぶさ」が「鳥総」と表記されていることを重く見て、其れを鳥と関係づけ、「翹」とする説<sup>25</sup>「鳥の羽毛の束」とする説<sup>26</sup>などがあるが、私は、前述した古代人の思想に鳥と船を結びつけて考えるという事実のあることを考慮し、「とぶさたて」の語は船材を伐採する際、其の樹木で造られる船が、鳥の如く目的地向けて直行する船になって欲しいとの願いを込めて、鳥と船材とを何らかの方法で結合しようとした結果生じたものと解すべきではないかと思う。万葉の歌が二首共に「船木」の語を用いていることは、「とぶさ」の語が船と密接な関係を有したものであったことを如実に物語っているのではないだろうか。記紀風土記に「とぶさたて」の表記が全く見られないので、今となっては古文獻に直接の手懸りを求めることは不可能であるが、古い時代に船を建造する際、其の資材となる樹木の伐採時に、其の樹木に鳥の持つ能力を付加しようとする何らかの試みがなされていたのではないだろうか。鳥の鳴声轟しい樹木の鬱蒼と繁茂する清浄な地で、鳥の持つ能力を付与された樹木——其れが天に沖する巨木であれば一層都合が良いのだが——を用いて建造された船は、古代人の期待を其の一身に集めたものではないか。鳥の能力を船材に付加する方法或は儀式が如何なるもの



であったのか、今となつては知る由もないし、「とぶさ」を「翅」若しくは「鳥の羽毛の束」と解すべきか否かも決し難いのであるが、ともかく鳥と船との関係に基づき「とぶさたて」の語が生じ、やがて「船木」に懸る枕詞になつたのではないだろうか。

前掲した大殿祭の祝詞中に見える表現について少しく触れるならば、其れは特に船材を伐り出す時のもではないし、紀一書の第五に、「杉及檣樟、此両樹者、可<sub>レ</sub>以為<sub>レ</sub>浮宝。檣可<sub>レ</sub>以為<sub>レ</sub>瑞宮之材」とあること、既に見た例に「鳥之石楠船」、「鳥磐檣樟船」があり、播磨國風土記逸文に、「伐其楠造舟」とあること、万葉歌中の藤原宮造宮に際しての歌（卷一・五〇）に「檣」が見えることなどを考え合わせると、古くは船と宮殿とは用材を異にしていたらしく思われるので、此れを「とぶさたて」の説明に採用することは無理のように思われる。また、祝詞中に本末を山神に祭るとあるのを見ると、推古紀二十六年是歲条の「遣<sub>レ</sub>河辺臣於安芸國、令造<sub>レ</sub>船。至<sub>レ</sub>山覓<sub>レ</sub>船材。便得<sub>レ</sub>好材、以<sub>レ</sub>將<sub>レ</sub>伐。時有人曰、霹靂木也。不可<sub>レ</sub>伐。河辺臣曰、其雖<sub>レ</sub>雷神、豈逆<sub>レ</sub>皇命耶。多祭<sub>レ</sub>幣帛、遣<sub>レ</sub>人夫令<sub>レ</sub>伐」という記事同様、其れは単に神聖なる樹木伐採の許可を山神に求めたもののもあり、樹木の中間部のみ持ち出したとあるのによれば、樹木の根元に其の先端を載せ、伐り出した部分の再生復活を山神に願つたもののようにも思える。更にはまた、樹木の先端部を其の場に残したということに注目するならば、此れは、其の地が神聖にして清浄なる土地である表徴としての樹木を伐採して猶、清浄なることを神に示すための呪的行為であつたのかもしれない。仮に、「とぶさたて」

の語が、前掲祝詞中に見られる如き作業に出たものとしても、事の順序から言つて、樹木の中間部を伐り出した後に其の先端部が、残つた切り株の上あるいは其の傍に立てられるのであるから、一方に「事実と言語の上との間に相前後するいひかたをなせるものは集中に例多きことなり」とする反論のあることを認めて猶、「とぶさたて船木伐る」の表現は、鴻巣盛広氏の指摘された如く、「とぶさ」を立てる動作が、「船木伐る」動作に先行するよううで如何にも落着きが悪い。<sup>註27</sup>

また、大正十三年六月佐佐木信綱博士の手で発見され、「承徳三年三月五日書寫了上」の奥書を有する所謂「承徳本古語集」に載る神楽歌に対しての注解は、此れまでにほとんど行われていないが、其の中の一首、「和加布禰者 乃止乃者也布禰 止利奈礼者 見左加古衣天 於保支見下川加部末川良无 見古太千爾川加部末川良无 於介」（本。末は一・二句が「止利奈礼也 見左加古衣天」とあり、他は本に同じ）なども、風土記編述以前に其の創作期を比定出来るとすれば、既に見たような鳥と船を結びつける古代思想で其の本義を解明し得ると考える。此の一首を佐佐木信綱著『歌謡の研究』が、「能登の早船が詠まれてゐて珍らしい。」（九八頁）としたものの、細かい語句の注釈にはほとんど触れていなかったところ、近年、小西甚一博士が、「もし海路をゆくのなら、世に有名な能登の早船だし、もし陸地をゆくのなら、鳥みたいな健脚をはこるわたしのことだから、御坂をひとまたぎにして、はやく上京し、大君や御子さまに忠勤ぶりをおめにかげよう<sup>註28</sup>」と解釈されたのであるが、私は此の説のように、「能登の速

船鳥なれば」の部分で前後に分離して解すべきではなく、前述した鳥と船との關係に基づき、「能登造りの早船で、しかも鳥の如く（目的地に）直行する船であるから」と解する方が良いのではないかと考えている。小西博士の解釈が二句と三句を分離させたのは、恐らく第四句中に「御坂」とあることにひかれた結果かと思われるが、私たちは此の「御坂」を、「北陸から上京するわけなので、信濃の御坂をさすか」と、単に傾斜した道路の意とする必要は全くないのである。それでは此の「御坂」は如何に解すべきであり、前掲神楽歌はどのような意味内容を有するものであるうか。此の間に答える前に、私たちは暫く、古代人が坂に対して如何なる考えを抱いていたかについて少しく考えてみる必要がある。

\*

\*

我国古代の人々にとって坂が如何なるものと考えられていたかを如実に示してくれる表現を私たちは、播磨国風土記託賀郡法太里条の、「所以号法太者、讚伎日子、与建石命、相闘之時、讚伎日子、負而逃去、以手劬去。故曰匍田。壅坂者、讚伎日子、逃去之時、建石命、逐此坂云、自今以後、更不得入此界。即御冠置此坂。」一家云、昔、丹波与播磨、界国之時、大壅堀埋於此上、以為国境」という記事に見ることが出来る。即ち、此の記事から明らかのように、坂は界であり、古代の人たちから自分たちの生活圏と異郷の間に存在し、二者を厳然と分離するものと考えられていたのである。

坂が古代人により二界隔絶の標識とされた思想の根底には、古

い時代に人々が日常生活を営む上で、現実には険しい山岳が通行不可能なるものとして存在していた事実があるだろう。未開社会に住む人々が、自分たちの住む世界の果てに峻険なる山岳の存在を想定していたことは、ひとり我国の場合だけでなく、世界の各民族にも其の例を求めることが可能である。此れが単なる想像に出たものではなく、古代の人々の生活経験に基づく結果であることを私たちは忘れてはならない。

山岳即ち坂の存在が二界隔絶を意味する具体例を、私たちは古代人の想像した死者の世界について考える際にしばしば見ることが出来る。生きた人間の世界と死者の世界の間に横たわるものは、其の存在について思考する人々の生活環境をそれぞれに反映し、河海であり、山岳であり、砂漠であり、所によって区々であるが、その孰れもが横断するに非常な困難を伴うものとされている点では総て一致しており、其れが山岳とされている例を私たちは、「死者の魂は山の小径をわけのぼり、木や墓をよじのぼって天に辿りつく。この考え方は古代エジプトからオーストラリアにいたるまでほとんど世界中いたるところにみられる。アッシリア語で、動詞「死ぬ」をいうに普通「山にとりつく」と表現する。同じように、エジプト語の *dyro*（とりつく）は「死ぬ」の婉曲語法である。インドの神話伝説では、あらゆる存在のうちで一番先に死んだヤマは山をよじのぼり、「遙かなる隘路」にいたりつき「多くの者（死者）のために」のぼりぬく「道」を発見したとリグ・ヴェーダ（一〇・一四・一）は歌っている。ウラル・アルタイ民間信仰では死者の道は山々につけられている」という記事

や、「私をそこに連れて行ってくれたアフリカ人の予言者が、あの山はすべての偉大な古き霊たちの神聖な住居であると、事前に私におしえておいて、できうるかぎり私があの山にたいして崇敬の態度をとるようにしむけたことはもちろんである」という記事に見ることが出来る。此の山岳による二界隔絶感が坂をして二つの世界の界となるものという思想を生ぜしめたのであろう。

坂や山をもって二界の隔てとする記事は、地誌としての風土記の随所に此れを見ることが出来る。例えば、常陸国風土記は、「古者、自相摸国足柄岳坂<sup>一</sup>以東諸県惣称我姫国<sup>二</sup>と記し、出雲国風土記意宇郡条には、「石見国与出雲国<sup>一</sup>之界有、名佐比壳山<sup>二</sup>とある。また、『新撰姓氏録』撰津国皇別坂合部連条には、「大彥命之後也。允蒸天皇御世。造立国境之標。因賜<sup>一</sup>姓坂合部連<sup>二</sup>とあり、成務紀五年条には、「令<sup>一</sup>諸国、以国郡立<sup>二</sup>造長、県邑置<sup>三</sup>稱置<sup>四</sup>。並賜<sup>五</sup>盾矛<sup>六</sup>以為<sup>七</sup>表。則隔<sup>一</sup>山河而分<sup>二</sup>国県、随<sup>三</sup>阡陌<sup>四</sup>以定<sup>五</sup>邑里<sup>六</sup>」といった記事が見える。記紀載録神話には、現実世界と黄泉国<sup>一</sup>の間に黄泉平坂<sup>二</sup>(紀)があり、更に此処で注目すべきことには、ウガヤフキアヘズの命を出産したトヨタマヒメの命は、自分の本国へ「塞<sup>一</sup>海坂<sup>二</sup>而返入<sup>三</sup>」(記)とされているのである。人間界と海神の住む世界の中間に横たわる海洋に坂即ち境のあることは、万葉一七四〇番歌に「海界<sup>一</sup>」の語が見えることによっても此れを知ることが出来る。

見てきた如く、古代人特に我国の古代人には山岳即ち坂をもつて二界の隔てとする思想があり、此の坂は水陸の別を問わず存在するのだと考えられていたのであるから、前掲の神楽歌中の「御

坂」も此れを無理に「信濃の御坂」とする必要はなく、前三句との繋がりの上から「海坂を越えて」と解し、全体を「私の乗る船は能登造りの早船で、しかも鳥の如く(目的地に)直行する船であるから、(大君様や御子様たちの居らっしゃる場所は遙か彼方の異郷ですが)海坂を越えてお仕えしましょう」と解する方が良いだろう。前に引いた解釈は、三・四句が其れ以前の表現に對し唐突で不自然な感じである。

また、事のついでに述べるならば、記載録神話に大穴牟遲神が根国を訪問した際、須佐之男命に追跡された話が見られ、垂仁記には本牟智和氣王が肥長比売に追われた話が記されており、前の話では其の追跡が「黄泉比良坂」までであり、後者の場合記事は多くを語らず、逃走者が山の低く繞んでいる場所で船を引き越して難を避けたことになっているが、此れらは古代人の思想によってみれば、須佐之男命が既に根国の住人であり、肥長比売の本身が魔性のもの(蛇)と見做されているので、坂・山の峻線を界として、追跡者の心には逃亡者を捕獲することに對しての絶望感と諦めの気持ち、逃走者の心には、「もう此処まで来れば」という安堵感が生じたものと解される。此のような感情は、これらの物語の創作者・伝承者にとつて言わずもがなのことであつたに違いないのである。古代人の思想では、世界を異にする者の間で追跡と逃亡の関係が成立するのは、坂或は山の峻線までであつたのだ。

万葉歌中に、「ひなぐもり碓日の坂を越えしだに妹が恋しく恋らえぬかも」の一首があるが、此れなども旅路遙かにやって来た

というのではなく、我家からほんの僅か来ただけなのだが、坂を越えれば其処は最早異郷であったが故に、作者の望郷の念・妹を想う心は一層強いものとなったのである。

此の坂或は山岳をして二界隔絶するものという思想も、漸次文明が発達し、人間の行動範囲が広がるにつれ衰退消滅していったものようである。

\* \* \*

以上、限られた紙幅で、古代の人々が如何なる思想をもち、それがどのような基盤から生じたものであるかを、樹木・鳥・坂の三者を例にとりあげ、記紀風土記載録の記事を中心に考えてきたのであるが、其の孰れの場合においても、思想形成の根底に民衆の日常生活の中の体験と四囲の自然環境が大きく作用していると思われること、時代の経過と生活様式の変化・文明の発達に伴い、其の思想の真意が次第に忘れられる傾向にあり、遂には其の思想を盛り込んだ神話・伝説の類が伝承者や文献載録者により異なった理解をされ、更に今日では古代人の思考したことと全く違う解釈をされているのではないかと思われるもののあることなどを私たちは知ったのである。

今後私たちは、記紀風土記等の所謂古文獻に記載された伝承に眼を通す際、其処に反映されている古代人の思想・日常の生活が如何なるものであるかを注意深く見ていく必要があるだろう。古代人の思考が如何なるものであったか、其の思考は如何にして生まれたものかを考え、古代人の心で叙上の如き諸文獻を読むことが大切なのである。特に、編纂者の意図で民衆の伝承をかなり変

改・歪曲させていると思われる記紀に対しては此のことが肝要である。

### 註 1

古く我国に存在していたはずの伝承で、記紀に記載されなかつたものの一に最初の人類の誕生を語る話があり、一個の伝承が民間で有していた真の意義を、書物編纂の意図に適合させるため曲げられた例の一を、私たちは記載録の天皇短命説明譚に見ることが出来る。(拙稿「記紀載録神話に於ける生と死の起源説明神話」——『国文学研究』第三十八集参看)。また、記紀の物語が民間伝承群の接合の結果であることは、其の記述が最初から最後まで天皇家の系譜を中心とした所謂系譜型となつてることによつても明らかである。

2 倉野憲司著『古事記の新研究』二二六頁。

3 拙稿「イザナキ・イザナミ神話に関する二三の考察」——『国文学研究』第四十一集参看。

4 同上論文九頁。

5 此の地は、記に「白檮原」と表記されているが、単に名称だけの白檮原ではなく、古く実際に白檮の林が存在した土地であったという。(日本古典文学大系67『日本書紀』上二—三頁頭注一八)。

6 本居宣長著『古事記伝』四之卷。此の他に同様の解釈をするものとして、松岡静雄著『日本古語大辞典』語誌、次田潤著『古事記新講』三〇頁、尾崎暢映著『古事記全講』三五頁、などがあげられる。

7 白鳥庫吉著『神代史の新研究』一四七頁。

8 北野博美著「性の芸術化・民俗化」——『民俗芸術』第二卷第五号二〇頁。同様の解をするものに、松本信広著『日本神話の研究』一八一頁、吉井巖著『天皇の系譜と神話』二八一頁、等がある。

9 神田秀夫著『古事記の構造』二四九頁。同じ解をするものに、橘守部著『稜威道別』巻三があり、前注の前二者は、「天（之御）柱」には男根のイメージが重なっているとしている。

10 竹友藻風著『詩の起源』八五—八六頁、松村武雄著「上代文学と神話伝説」——『上代日本文学 講座第三卷 特殊研究篇 下』八六頁、和歌森太郎著『日本民族史』六九頁、松本信広著「苗族の春の祭と柱」——『民俗学』第五卷第三号一九〇頁、荻原浅男著『日本神話の旅』二〇頁、等参看。猶、松村武雄著『日本神話の研究』第二巻は、諸説を紹介批判の上、「天御柱は、恐らく神靈——殊に祖靈を招ぎ降すもの若くは祖靈の具象的標徴であると観ぜられてゐたであらう」（二一九頁）としている。就いて見られたい。

11 柱が樹木の代用か、樹木が柱の代りなのか、難しい問題であるが、樹木の生育と水の関係、或は、植物の生成繁殖の力が清浄の觀念と結びついているのであれば、柱は樹木の代用であるのだから。猶、此の点について柳田国男著「神樹篇」は、「神木には植継ぎと云ふことがあり、喬木は大昔にもあった筈であるのみならず、枝を挿し、蘗を分つて神靈を他所

に移して行く風習の極めて自然なる発生を考へると、柱は却つて大樹の存在せぬ土地で神を祭る場合の便宜処置とも見られる」——『定本柳田国男集』第十一卷五六頁——としてゐる。

12 この柱自体を、皇祖靈を呼びもどすための依代とみる説がある（例えば、上田正昭著『日本の原像』一八七頁）が、其の地が柱を立てることで清浄化されたが故に、神の降下を期待しうることになつたのではないか。

13 以上、記紀風土記等の古文獻に載る巨木伝説を祖上に載せ、簡単な考察を試みたのであるが、諸国の樹木に纏わる伝承・習俗について考察したもの、柳田国男著前掲論文があり、外国の例を引いたものに南方熊楠著「巨樹の翁の話」——『南方熊楠全集』（平凡社版）2——がある。就いて見られたい。

14 J・P・マードック著・土屋光司訳『世界の原始民族』上巻九三頁。

15 フレイザー著・永橋卓介訳『金枝篇』（二）七六頁。

16 拙稿「やぶにらみ神話論（三）——鳥と船について思いついたこと」——『文芸と批評』第六号参看。なお、海上にある者が鳥の飛翔する方角に陸地ありとすることは、上記論文に挙げた例の他にも、比較的新しい時代のものであるが、クリストーバル・コロンの第二次航海に際し成つた「チャンカ博士がセビリヤ市へ送つた書簡」や、「ドン・ヴァスコ・ダ・ガマのインド航海記」（孰れも、大航海時代叢書I『航海の記録』

所収)にそれを見ることが出来る。

17 我国の民衆が、嘗て使用していた航海法を忘却した具体例を、私たちは鎖国期間中における天体航法の消滅に見ることが出来る——『日本庶民生活史料集成』第五巻二頁参看。

18 藤原範兼著『和歌童蒙抄』第三。

19 仙覚著『万葉集註釈』巻第三。

20 鹿持雅澄著『万葉集枕詞解』巻之四。猶、雅澄の門人源獻男は師説を訂し、「鳥総立」を「敏刃多立ビヤ、タタにや」としている。

21 鴻巣盛広著「鳥総立考」——『奈良文化』第二〇号七三頁。

22 順昭著『袖中抄』第十六。

23 「とぶさ」を梢と解するものに、順徳天皇著『八雲御抄』

第四言語部をはじめとして、契沖著『万葉代匠記』惣釈(精撰本)、賀茂真淵著『冠辞考』巻六、折口信夫著『万葉集辞典』、武田祐吉著『増万葉集全註釈』四—三一六頁、窪田空

穂著『万葉集評釈』巻第三—三二八頁、土屋文明著『万葉集私注』二—二二四頁、沢瀧久幸著『万葉集注釈』巻第三—四三六頁、等がある。

24 福井久蔵著『枕詞の研究と釈義』三七三頁。

25 岸本由豆流著『万葉集攷証』第三巻下、荒木田久老著『万葉集楓落葉』別記。

26 松岡静雄著前掲書。

27 山田孝雄著『万葉集講義』は、「とぶさたて」の語を、「仙人が木を伐りたる時、山神を祭る意味にて、その木の部分

を切りて、もとの切株の所に立つるをいふと解すべし」(巻第三—六六六頁)とした上で、鴻巣盛広著前掲論文が「とぶさを立てる動作が、船木を切る動作よりも前のやうに聞えて穏かでない」(前掲書七三頁)としたのに反論、「事実と言語の上との間に相前後するいひかたをなせるもの」の例として、万葉集中の四〇一六・四四〇七番歌の二首をあげている。

28 日本古典文学大系3『古代歌謡集』三五八頁頭注。

29 同上書三五八頁頭注。

30 拙稿「続やぶにらみ神話論—冥界山河考」——『文芸と批評』第二号参看。

31 M II エリアーデ著・前田耕作訳「イメージとシンボル」——『現代の思想 未開と文明』一八〇頁。

32 L II ヴァンデルロポスト著・山本和平訳「狩猟民の心」——同上書一九六頁。