

# 「草木言語」 伝承考

大 西 昇

〔論文要旨〕 我が国の古文獻には、いわゆる天孫降臨伝承の中に、草木石が物言うとする幾つかの詞章がある。この伝承の討究には、資料が極く少ないことから、伝承中の語彙を古文獻に即して、一つ一つ検討していくことと、右の伝承と、他のが考えられる。一般的には、草木物言う伝承は、天孫降臨伝承と同じ水準で理解される傾向があるが、上の二つの検討を通して、必ずしもそう見る必然性のないことが知られる。すなわち、この伝承は、天孫降臨伝承より古い詞章を含んでいる可能性があり、地方伝承的性格を持っている。そうした観点からすると、古代日本の宇宙生成論である「国稚し」の「世界」の伝承であることが想定され得る。

〔キーワード〕 古代日本の自然観、アニミズム、記紀神話、宇宙生成論、アラブルカミ

## I

「身非木石」とは司馬遷の言葉である。しかし、木石もの言うことがある。

磐根木株草葉猶能言語

神代紀

草木言語之時

常陸国風土記

いわゆる天孫降臨伝承の中に、それとは異なる伝承らしい一群の詞章が散在する。これらの詞章は、言及されることも少ないように思われる。その僅かな例については、後に述べるが、ここでは、余り内部に渡って検討されることのないこれらの伝承をその詞章に即して考えて行きたいと思う。

次にその詞章を挙げることにする。

(A) 彼地多有<sup>カカヤク</sup>螢火光神、及<sup>サバヘ</sup>雌声<sup>ヘナス</sup>邪神<sup>アソクニ</sup>。復有<sup>コト</sup>草木<sup>オト</sup>威能<sup>イフ</sup>言語<sup>コト</sup>。  
神代紀第九段本文

(B) 葦原中国者、磐根木株草葉、猶能<sup>モリイフ</sup>言語。夜者若<sup>ホ</sup>燧火<sup>ホ</sup>而<sup>サビ</sup>喧響<sup>イフ</sup>之、昼者如<sup>サバヘ</sup>五月蠅<sup>ヘナス</sup>而<sup>ワケ</sup>沸騰<sup>アガム</sup>之。  
神代紀第九段第六の一書

(C) 二神遂誅<sup>フシメナヒテ</sup>邪神及<sup>フ</sup>草木石類<sup>イソク</sup>、皆已<sup>ナク</sup>平<sup>ス</sup>了。  
神代紀第九段本文分注

(D) 夫葦原中国、本自<sup>アラビキヨ</sup>荒芒<sup>ヨ</sup>。至<sup>ニ</sup>及<sup>ニ</sup>磐石草木<sup>イソク</sup>、威能<sup>アツク</sup>強暴<sup>ク</sup>。然吾已<sup>ナク</sup>摧伏<sup>ス</sup>、莫<sup>レ</sup>不<sup>ニ</sup>和順<sup>ス</sup>。  
神代紀第八段第六の一書

(E) 建<sup>レ</sup>邦神者、天地割判<sup>ヒラケカクシ</sup>之代、草木言語<sup>コト</sup>之時、自<sup>ミ</sup>天降来<sup>カミノ</sup>、造<sup>リ</sup>立<sup>テ</sup>国家<sup>クニ</sup>之神也。  
欽明紀十六年二月

(F) 古老曰<sup>コト</sup> 天地権輿<sup>ツクシメ</sup> 草木言語<sup>コト</sup>之時 自<sup>ミ</sup>天降来<sup>カミノ</sup>神 名称<sup>ナ</sup>普都大神<sup>フツツノカミ</sup> 巡<sup>ル</sup>行<sup>ク</sup>葦原中津之国<sup>アシハラナカツノクニ</sup> 和<sup>ハ</sup>平<sup>ニ</sup>山河荒<sup>アラハル</sup> 梗<sup>コト</sup>之<sup>コト</sup>  
常陸国風土記信太郎

類一

(G) 俗云<sup>コト</sup> 葦原水穂国<sup>アシハラミヅホノクニ</sup> 所<sup>ヨ</sup>依<sup>ヨ</sup>将<sup>ヲ</sup>奉<sup>ル</sup>止<sup>ス</sup>詔留<sup>ミコト</sup>爾<sup>ニ</sup>荒振神等<sup>アラヒノカミナリ</sup> 又<sup>マ</sup> 石根木立<sup>イソノキタテ</sup> 草乃<sup>クサノ</sup>片葉<sup>カタハ</sup>辞語<sup>コト</sup>之<sup>コト</sup> 昼者<sup>ヒルノ</sup>狹蠅<sup>ヒサカシ</sup>音声<sup>コト</sup> 夜者<sup>ヨ</sup>火<sup>ヒ</sup>  
常陸国風土記香島郡

光明国<sup>カミナリ</sup> 此乎事向<sup>コト</sup>平定<sup>ヘイテイ</sup>大御神止<sup>オホミカミトドマ</sup> 天降<sup>カミノ</sup>供奉<sup>コト</sup>

(H) 荒振神等<sup>アラヒノカミナリ</sup>呼<sup>フ</sup>、神問<sup>カミノ</sup>志<sup>シ</sup>爾<sup>ニ</sup>志<sup>シ</sup>賜<sup>ル</sup>、神掃掃<sup>カミノ</sup>賜<sup>ル</sup>比<sup>ヒ</sup>、語問<sup>コト</sup>志<sup>シ</sup>磐根樹立<sup>イソノキタテ</sup>、草之<sup>クサノ</sup>垣葉<sup>カキハ</sup>毛<sup>モ</sup> 語止<sup>コト</sup>豆<sup>マメ</sup>  
六月晦大祓祝詞

(I) 葦原能<sup>アシハラノ</sup>水穂国波<sup>ミヅホノクニナミ</sup>、昼波<sup>ヒルナミ</sup>如<sup>シ</sup>五月蠅<sup>ヘナス</sup>水沸<sup>ミヅ</sup>支<sup>ササ</sup>、夜波<sup>ヨナミ</sup>如<sup>シ</sup>火<sup>ヒ</sup>食<sup>カガヤフ</sup>光神在<sup>ミツカミノ</sup>利<sup>リ</sup>、石根木立<sup>イソノキタテ</sup>青水沫<sup>アヲ</sup>毛事<sup>モト</sup>問<sup>ト</sup>天<sup>アメ</sup>、荒国<sup>アラハクニ</sup>在<sup>リ</sup>利<sup>リ</sup>。  
出雲国造神賀詞

右の他に、延喜式祝詞に二例（遷却崇神・大殿祭）あるが、(H)と略同じなので省略した。<sup>(1)</sup>

(A) (I)の詞章を以後、便宜的に草木言語詞章(伝承)と呼ぶことにする。この詞章群は、全体的にみると、三つの要素に分けることが出来る。△草木言語▽、△荒神▽、△平▽で代表させる。どの詞章も完全に三要素を含むとは限らず、例えば、(B)は△草木言語▽のみで、△荒神▽、△平▽を欠く。以上は簡便の爲である。

## II

草木言語詞章の伝承としての性格を明らかにするには、まず天孫降臨伝承との比較が必要である。記上巻の例をあげる。

此葦原中国者、我御子之所一知国、言依所一賜之国也。故、以下一為於<sup>ニ</sup>此国<sup>ニ</sup>道速振<sup>サハヤブルアラフ</sup>荒振国神等之多在<sup>上</sup>。是使<sup>ニ</sup>何神<sup>一</sup>而、将<sup>コトムケム</sup>三言<sup>一</sup>趣<sup>一</sup>。

アラブル神をコトムケヤハスという表現は、倭建命と神武天皇の征戦詞章にも頻出する。

右に見るように、天孫降臨伝承は、△草木言語▽を欠き、△荒神▽と△平▽が前面に出る。△平▽は、その具体的内容として、オホナムチの命の国譲りで終る。ただし、オホナムチの命と荒神悪神の關係は、何も言及されていない。そこで、津田左右吉は、天孫降臨神話は、「本来、別の思想で作られた別の話が、一つづきの物語にすぎない」と推論している。そして、「オホナムチの命の話とは別に、多くの悪神を主題にした物語があったらう」<sup>(3)</sup>として、その例証に神代紀第九段第六の一書をあげている。すなわち、荒神悪神の話は、「宗教的意義の話」であり、「皇孫降臨に先だつて此の国に騒いでゐる多くの悪神を平定せられるといふ話は、君主に神性があるとする上代思想からは、国家の建設の物語に於て、自然に生ずべきものであつた」が、「オホナムチの命が日の神

の子孫の統治せらるべき此のアシハラノナカツ国を領有してゐたとすれば、それは日の神に対する一種の反逆者である。だからそこに、此の神があらぶる神として考へらるべき契機があるので、二つの物語は自然に結合せらるべきものであつた。<sup>(4)</sup>

以上少々長い引用になつたが、ここには重要な問題がある。まず天孫降臨伝承を二つの異なる伝承に分離できる可能性の指摘は、大きな意味を持つ。つまり、(主に宗教的意義の)「荒神とその平定の伝承」と、「オホナムチの神服従の物語」とは、性格の違う二つの異なる話とされているのである。(我々の草木言語伝承は、前者の「悪神克服の物語」に包含され、「荒神」と「平定」の結びつきは疑問視されていない。)

次に、悪神克服の物語とオホナムチの神の服従物語の結合は自然だとされているが、それは、「荒・悪」が、「反逆」ということで、一義的に理解されている事を意味しており、つまりは、「皇孫」が宗教的かつ政治的權威であることから、荒神もオホナムチの神も等しく、自らに敵対する存在である、ということになる。これは古文献の論理としては正しい、と言えよう。すなわち、記紀等現存の文献の筆録者側の、(自覚された)意識からすると、正鶴を射ている。国家建設という「支配の論理」としては一貫していると言えよう。

ということとは、支配の論理から離れると、二つの話は分離できることを語っている。すなわち、我々の関心に即して言えば、草木言語伝承を、支配の論理と切り離して見る可能性が十分考えられることになる。従つて、我々の問題を簡明な形で述べると次のようにならう。

∧草木言語∨は、本来、宗教的意義にしろ、倫理的意義にしろ、否定されるべきものであつたのかどうか。

これは結局、∧草木言語∨∧荒神∨が本来意味しているものを問うことにもなる。

そこで、資料が非常に少ないことから、この討究の基礎作業の一つとして、先ず、詞章中の言葉を、一つ一つ検

討して行くことが考えられる。

しかし、それらの言葉には次のような問題があろう。すなわち、使われる場による区別、つまり神事と日常生活に共用、専用の別が考えられる。さらに語の歴史の変遷が想定されよう。神事専用の語の日常語化や伝承過程でのその時々<sup>ナ</sup>の理解の混入などによる語義の分化、あるいは、伝承集団の相違等が考えられることである。

しかしながら、それらを明確に弁別するのは、非常に困難なあるいは不可能に近い作業である。我々としては、以上を視野に入れつつ、まず、残された文献を、そのあるがままの姿で検討していくことが第一歩である。その検討の中で、明らかに弁別できるものは弁別していく、ということになろう。

### III

△草木言語▽の詞章の言葉をいくつか、まず見ていくことにしよう。

(B) 夜者若燠火而喧響 (G) 昼者狭蠅音声

喧響には、淤等娜比という音注がある。紀では、景行十二年条に、残しき賊者が「山谷に響ひ聚る」とあるぐらいである。記では一箇所、悪神之音(上巻)の「音」が訓まれる場合がある。<sup>(5)</sup>万葉集には見えない。従って用例不十分から、意味の確定は困難である。そこで字の方から見っていくと、喧は、紀ではあと二箇所、その一つは、「蝦夷等昼夜喧き譁きて」(景行紀五十一年)である。万葉集では、(鳥が)ナクと訓まれており、例えばカリガネを、鴈之喧、鴈之哭、鴈之鳴、鴈音、鴈泣等と表記している。『文選』陸士衡の楽府「苦寒行」には、「但聞寒鳥喧」とある。但し、『文選』には喧響という語はみられない。<sup>(6)</sup>『佩文韻府』にも見当たらないが、万葉集10の一九五一歌は、「慨きや霍醜公

鳥今こそは声の喰るがに來喧響ナカトトクメめ」とある。

漢字としての喧は、「大語」<sup>(7)</sup>という意味であり、空海の『篆隸万象名義』<sup>(8)</sup>では「大咲」とある。(咲は笑の古字である。)

オトナフは、源氏物語などになると、訪問する、便りをするという意味でも使われるようになるが、以上からこの言葉の原義には、比較的大きな音をたてるという意味が含まれていたと推測されよう。

紀のもう一つの例は、神武即位前紀条の天照大神の言葉に、「夫葦原中国猶聞喧擾之響焉」とあり、聞喧擾之響焉に左擲覺利奈離という音注が付いている。すると、紀の筆録者には、オトナフとサヤグが共通した所を持つ語であるという意識があつたとみてよい。記紀には、コトムケせねばならない葦原中国はサヤギである、という表現が多いが、注意すべきは、記に於ても、豊葦原之千秋長五百秋之水穗国者伊多久佐夜芸且有那理、葦原中国者伊多久佐夜芸帝阿理那里と二箇所に、以音という注付きで出てくる。つまり、記紀ともに、音仮名で記すほどに、このサヤグという語は重要な古語であつたことが推測される。特に、記の用例の、豊葦原から水穗国までは、頌辭と考えられることに注意したい。

さらに、サヤグは、本来はサヤサヤという擬音語から来ているというのが、定説に近いようである。沢瀉久孝によれば、サヤサヤから、サヤニ、サヤカ、サヤケシになり、語尾「ぐ」がついて動詞サヤグになった。別の方向へは、サワグとなったが、木の葉に、サワグと言わずサヤグと言うのは、サヤグに語源に近い語意を感じたとみるべきではないか、と言っている。<sup>(10)</sup>

記の大雀命の歌と、枯野の歌(歌謡番号47・74)について、土橋寛氏は、「琴の音と草木の揺れ動く姿とは統一的に把握され」て、サヤサヤという語で表現され、サヤサヤは「靈威の活動」を形容している、と述べている。<sup>(11)</sup>

サヤサヤをそのように理解する可能性があるとする、「葦原中国はサヤゲリナリ」は騒乱状態を言ったと受け取るには、未だ考えるべき点があることになろう。ひいては、オトナヒが騒がしい音をたてるという意味だけではないことが推測される。

右に関連して、漢字の「音」についての白川静氏の見解が参考になる。氏によると、音は物の音、自然の声をいう<sup>(12)</sup>。万物は自らあらわす声をもつものとされ、古代にあっては風声のささやきも神の訪れであり啓示であって、音はおそるべき神の声である、とされる<sup>(13)</sup>。そうした観点から氏は、オトナヒは、(B)の「夜は燂火のまごころに喧響ひ、昼はさばへなす沸騰る」のように、自然に発する音であった、としている<sup>(14)</sup>。

- (B) 昼者如五月蠅而沸騰
- (I) 昼波如五月蠅水沸支

(I)の「水」を「皆」とする見解もある。紀では、「膿沸き虫流る」(神代紀第五段第六の一書)「煮沸す」(允恭紀四年)とある。折口信夫は、(I)に注して、ワクはすっかりと湧き立つ意で、田の水がぶくぶくわくような状態を言うらしいと述べている<sup>(15)</sup>。(I)の直前の詞章は、豊葦原能水穗国で、やはり頌辞と考えられる。

騰は、『日本霊異記』に安可利天と訓注がある<sup>(16)</sup>。ワキアガルという例は(B)以外ないので、アガルをみると、記紀の用例からすると高い所へ、上へ登る意の場合が多いが、神功記に、皇后の船の波が新羅に押し騰り、国の半ばを満したという話がある。さらに次の例を忘れてはならないであろう。

如<sup>フシカガヒ</sup>葦牙<sup>モユアガル</sup>因<sup>フシカガヒ</sup>萌騰<sup>モユアガル</sup>之物<sup>モノ</sup>而成<sup>ナリ</sup>神

記上卷

(紀には、同じ条をみても、この萌騰という語は見い出せない。)

- (G) 夜者火光明国

- (A) 萤火光神

(I) 夜波如火<sup>カガヤク</sup>光<sup>ヒ</sup>神在利

カガヤクは、単に「光り輝く」を意味するだけではないらしい。出雲国風土記佐太大神の条で、カムムスヒノミコトの御子キサカヒメノミコトが、いわゆる加賀の潜戸（窟）で、「闇き岩屋なるかも」と言つて金弓を射ると、「光加<sup>カガ</sup>明<sup>カ</sup>きき」とある。その他、「劍、光<sup>カガヤク</sup>きて神如<sup>ナ</sup>し、把<sup>カ</sup>り得<sup>カ</sup>たまはず」（尾張国風土記逸文熱田社）、「景行天皇の）御具の甲<sup>カガ</sup>鏡<sup>ヒ</sup>、光<sup>カガヤク</sup>明<sup>カ</sup>きて、常と異なりき」（肥前国風土記基肄郡）、「景行天皇の）縵<sup>カツラ</sup>の光<sup>ヒ</sup>明<sup>カ</sup>、炳<sup>カガヤク</sup>然<sup>カ</sup>きて舟に満ちぬ」（播磨国風土記加古郡）。

また、記紀には、「海を光<sup>カ</sup>らして依り来る」神があることに注意したい。（坐御諸山上神、大己貴神幸魂奇魂、肥長姫、豊玉姫等）。山上伊豆母氏は、「光<sup>カ</sup>り」「カガヤク」には、火雷神の信仰が隠されているとし、「夜は火<sup>カ</sup>釜<sup>カ</sup>なす光<sup>カ</sup>く神」も火雷神をいい、《夜にかがやく》とは雷光のことであろうと推論している。<sup>(17)</sup>ここでは、そこまでは推し量らないにしても、カガヤクは、神威あるものに対して、あるいは神威を感じた時に、使う言葉である、とは言えるであろう。従つて、時枝誠記の次のような見解は、ここで大變参考になるものである。

「国語の「かがやく」は、光を発する作用と同時に、この光を知覚する作用をも含めたところの事実全体を表現する語である」。<sup>(18)</sup>

（このような働きの語を、氏は、主観客観の総合的表現に属する語と命名する。）

(B) 昼者如五月蠅<sup>カガヤク</sup>而沸騰<sup>カガヤク</sup>之 (A) 蠅<sup>カガヤク</sup>声<sup>カガヤク</sup>邪神

(G) 昼者狭蟬<sup>カガヤク</sup>音声

(I) 昼波如五月蠅<sup>カガヤク</sup>水沸支

折口信夫は、サバへに五月蠅などを当てるが、語源は不明、意味の反省なく伝えた語としている。また、サについ



ては、正確には五月ではないが、米の作り始めに關した語にはサツキ、サナへ、サヲトメなど多いとしている。<sup>(19)</sup>

一、二、例を見てみると、まず、允恭紀十四年条に、天皇が淡路島に獵をした時、大鹿、猿猪が山谷に満ち、「焱ヒノホのごと起ち蠅のごと散ぐ」とある。しかし神の祟で、終日獲物を得ず、そこで神の語のままに祠ると大獵となった。

また、スサノヲノミコトが、八岐大蛇を切った劍は、第四の一書では天蠅斫劍（アマノハハキリノツルギ）と呼ばれている。古典文学大系本の頭注には、蠅（ハへ）の古形はハハと推定され、ハハは蛇である、とある。

こうみてくると、ハへがたとえ蠅であったとしても単なる蠅ではどうもないらしい。とは言え、これだけでは、それ以上はわからない。

以上のいくつかの言葉の検討を通してみて、我々はそこに、（暴・悪に通ずるような）否定的契機を、一般的には見い出せなかった。

あるいは、個々の言葉でなく、詞章となると、別の様相ということも考えられよう。

詞章全体としてみると、類似する表現の多い詞章が、スサノヲの命と天の岩戸の条にあることに気付く。

スサノヲの命は、任された国を治めずに泣きいさちる。そこで、

是以、フシキ悪神之音、オトサヒ如狭蠅皆満、ワザワ万物之妖悉発。

天の岩戸の条では、天照大神が身を隠すと、高天原皆暗、葦原中国悉闇。因<sub>レ</sub>此而常夜往。於是、コト万神之声者、ヒ蠅那須満、ヒ万妖悉発。

折口信夫は、蠅声なす邪しき神、螢火光神には、「天の岩戸常闇の時代に生じた神々の伝えの印象」があるとしている。<sup>(20)</sup> また、この二神には鎮庄されるべき悪霊という説がある。<sup>(21)</sup> そこで、あらためて草木言語詞章をみると、(A)の蠅

声邪神以外は、邪神や万妖に直接つながるようには見えない。（螢火光神については、右の説以外にも否定的な見解がある

が<sup>(22)</sup> 現段階ではよくわからない。記のさきのスサノヲと天の岩戸の二つの詞章にしても、万神之声狭蠅那須満と万妖とが、必ず結びつくのかという疑問を払拭できない。これは、スサノヲの命と天の岩戸の詞章の、伝承全体の中での位置と意味が明確にされないかぎりには、解決しない問題である。ここでは、先の万妖と結びついた説を否定するのではなく、如上の疑問が残ることを言うにとどめたい。

最後に、「言語」について、極く簡単にみていくことにする。

言語 コトトフ モノイフ モノガタル<sup>(23)</sup> 辞語・語問・事問 コトトフ

右のうち、辞語、語問は風土記の語であるが、古典文学大系本は、コトドフと訓んでいる。祝詞の語問、事問という表記からすると、コトトフは、コトトフと受け取れるが、それはあるいは、文字化した時の理解を示しているとも考えられる。折口信夫は、コトドフとする。(このコトドフは、イザナギ・イザナミの絶妻之誓である。)<sup>(24)</sup>

紀では、「言語」は、ほとんどモノイフと訓まれており、事問・語問・辞問の用例はない。万葉集になると、コトトフは、一応、物を言う、言葉かけるといふ意味であると言える。「愛の言葉かけの意味」にもなる。<sup>(25)</sup> 加茂真淵は、「ものいふことを、古はこととふといへり、万葉の歌に多くある言なり」と言っている。<sup>(27)</sup>

コトトフ、モノイフ、モノガタルの三語は、その意義、使用に微妙な差異があると思われる、ここで扱うには大きな問題である。(コトとモノの検討も必要であろう) 従って、ここでは、まず以上にとどめておき、次にすすむことにしたい。

IV

以下二節にわたって、△荒神▽を、アラとアラブルにして検討することにする。

まず、「荒」は「和」<sup>ニホ</sup>と対になることがある。

和魂<sup>ニホミタマ</sup> 荒魂<sup>アラミタマ</sup> アラミタマ  
和妙<sup>ニホタ</sup> 荒妙<sup>アラタ</sup> アラタ  
和稻<sup>ニホシネ</sup> 荒稻<sup>アラシネ</sup> アラシネ  
和炭<sup>ニホスミ</sup> 荒炭<sup>アラスミ</sup> アラスミ  
毛柔物<sup>ケノニホモノ</sup> 毛鹿物<sup>ケノアラモノ</sup> ケノアラモノ  
和布<sup>ニホメ</sup> 荒布<sup>アラメ</sup> アラメ

これについては、宣長の説明が、一般的には要を得ている。<sup>(28)</sup>

ここでは、その内の和魂荒魂を取りあげて、まず神功紀を見ていくことにしたい。

新羅進攻に際して、神の教の随に住吉三神を祭ったとあって、次の詞章がある。

「和魂は王身に服ひて寿命を守らむ。荒魂は先峰<sup>サキ</sup>として師船を導かむ。」

この荒魂は、帰国後、穴門に祭られるが、仲哀記では、「墨の江大神之荒御魂を以ちて、国守の神として祭り鎮めて」とあって、新羅の国に鎮座するとされている。

さらに、忍態王等の反乱を知った皇后が、難波を指すとその船が進めなくなり、そこで四神を祭ると、「平に海を度ること得たまふ」。この四神のうち、天照大神はその荒魂を、住吉三神は和魂を鎮め祭ったとある。

住吉三神は航海の神とされており、右の条に登場するのはむしろ当然かもしれないが、天照大神の荒魂と住吉三神の和魂を祭ると、海が平らかになったとあるのは興味深い。かつ、「祭」と「鎮」も和荒の別なく使われている。先の新羅進攻案では、和魂と荒魂には、「役割」の分担があるようである。宣長は、和魂荒魂は、神の御霊の徳用<sup>ハタラクチ</sup>をいうとして、「全体の御魂を、此二に分て、其片つ方荒魂なれば、今片つ方をば、おして必ず和魂と心得るは、非なり」

と言っている。<sup>(29)</sup>冒頭の和荒の対にしても、それぞれ必ずしも反対とばかりはいえない所があるようである。明確な反対概念とは言えないのである。祝詞に於ける定型化した詞章を考えると、対句的な修辭の場合もあるかもしれない。<sup>(30)</sup>

ここでもう一例、出雲国風土記意宇郡毘売崎条をあげると、和爾に娘を喰殺された語臣猪麻呂は、武器を携え、天神地祇海若等に、「大和の和魂は静まりて、荒魂は皆悉に猪麻呂が乞むところに依り給へ」と祈り訴ったえる。「乞むところ」は下文の「吾に傷はしめ給へ」に当たると思われる。(猪麻呂は、この和爾を殺し、串にさして路傍に立てる。)

右の荒魂と先の軍船の先峰または新羅の国の守りとしての荒魂とは、共通するところが見られよう。(万葉集6の一〇二歌に、住吉の荒人神船の舳に領ぎ給ひ、とある。)そこでは、敵(和爾、新羅)に対して、強力な神威の發揮が祈られている、とみるのが出来よう。この場合は、自らに対抗するものに、「荒」と命名しているのではないことが注意されるべきである。この「荒」は、祈・祭の対象である。(ただし、これは荒魂の一面である。和魂荒魂には、未だ考えるべき点が多い。)

強力な神威ということでは、神代紀第八段第二の一書に、ササノヲの命が、「汝は是可畏き神なり」と呼びかけた八岐大蛇を、切った剣は「蛇の籠正」といわれている。この籠正からすると、荒魂の荒が、魂の性格を表わすだけでなく、頌辭ということも考えられる。土橋寛氏は、和荒も、元来は讚め詞であつたらしい、と推定している。<sup>(31)</sup>

もう少し別の面から見ていくと、原田敏明は、荒に剛の意味があるとする橘守部の説を引いて、荒魂もそれに該当するとしている。この類には、「建・健」がある。タケン、タケブ、タケル(倭建命、熊曾建)。ササノヲの命の性は、暴く、雄健しとされ、ヲウスの命は、父景行天皇に、その建く荒き情を惶れられる。荒備給比健備給(遷却崇神祝詞)とあるように、アラブとタケブは近い言葉として使用されている。(万葉集では、丈夫、武士、健男と表記するマストラフを、

益荒男とも書く。タケルは頌辭と考えられる。天照大神の伊都之男建もこの類に数えて良からう。

右の「荒」は、確かに荒魂に通ずる面を持っている。「強力な神威の發揮」の、いわばその「強力」という部分に主に関わっていると言えるかもしれない。それも単なる強剛という意味ではないことは勿論である。

今度は、「發揮」という面から考えてみると、次にあげる吉野裕子氏の見解は興味深い。

氏は、「ニギ」は「限定された空間に何かが満ちている状態をさす言葉であらう」とし、「アラ」は外に顕現することを表わす、としている。<sup>(32)</sup>これは、「荒」が、「顯る」、「生る」に通ずるとする見解と考えられるが、これに対して、土橋寛氏は、「生る」と「荒る」に分化する前の、生命力の活動を意味する「アル」(盛る)を想定し、アルの古義とする。<sup>(33)</sup>(氏は、アルを、生る、荒る(荒暴)、離る、荒る(荒廃衰亡)の四つに分けているが、岩波古語辞典は、荒ると離るは起源的に別であるとしている。)この古義を残しているものとして、氏は、先にあげた蛇の龜正や、伊豆能真屋爾草乎伊豆能席登荊敷<sup>天支</sup>(出雲国造神賀詞)をあげている。<sup>(35)</sup>

両氏の論は靈魂論を下敷にしており、その意味で「タマ」の検討が必要であるが、ここではその余裕を持たない。が、この節で検討した「荒」の一面は、「顕現する」さらには「生命力の活動」と、同じ方向にあるとは言えるかもしれない。

## V

草木言語詞章において、△荒神▽に区分けされる語は、荒振神、荒梗、邪神、荒国、荒芒、強暴である。訓としては、アラブルがアシより一方的に多い。

そこで先ず、古文獻に於けるアラブル某の表記をみることにする。神と人とに分ける。

(イ) 荒夫 疏 蝦夷 荒振神 荒振国神 荒神 記

荒神 暴神 悪神 (残賊強暴横悪神) 紀

荒振神 荒神 荒梗 鹿猛神<sup>(36)</sup> 風土記

荒振神 荒布留神 延喜式祝詞

(ロ) 荒夫 疏 蝦夷 荒俗<sup>(ヒトドモ)</sup> 荒賊<sup>(ニシモノ)</sup> 荒備流 蝦夷<sup>(37)</sup> (敵 (安多)、元悪、凶徒、暴逆、凶猾、邪鬼)

これを見ると、紀の表記は、筆録者の理解が直接的に表われている点で際立っている。

さて、古文獻にみるアラブルカミは、次の四類型に分類できる。

(1) (ロ)と併記されている神。

(2) 山河の荒神。(1)と重なる場合もある)

(3) 風土記などに多く見られる一般に交通妨害の神と理解されている神。

(4) 命名されていないが、(3)に類すると思われる神。

伝承の主体つまり詞章を伝承(場合によっては文献化も)した共同体というものを仮定すると、(1)は、八荒(ヤモノキハマリ)(記序)、遠荒(トホキクニ)(崇神紀十年)などの表記からも知れるように、共同体のはるか域外に在ることになる。斉明紀五年条に、蝦夷に三種あり、一番遠い者を都賀留、次の者を鹿蝦夷、毎年朝貢する近い者を熟蝦夷とある。(この熟は和を指すと思われる。)このように、(1)は、伝承の主体が、自らとの関係に従って、対象に命名していると考えられる。(なお、(1)を、(ロ)の荒振蝦夷等の神話的表現であるとする説があるが、今は、文献の表記のままに受け止めて進めていくことにしたい。)このあたりをもう少し考えてみよう。

さて、万葉集では、アラブのは神ではなく、公や妹である。

栲領巾の白浜波の寄りも肯へず荒振妹に恋ひつつそ居る

島の宮上の池なる放ち鳥荒備な行きそ君いまさずとも

11の二八二二

2の一七二

この二首は、いわばアラブの状況が異なっている。二八二二歌は、荒振妹にもともと、近付きたくても近寄れないのであるが、一七二二歌は、「非—アラブ」からアラブへ移ったのであり、「何」かの喪失を表現している。(君は月並皇子。なお、このような意味での変遷の歌は、集中多く見られる。)このような「非—アラブ」を意味する語として、ニキブがある。「ニキタへなどのニキに「ぶ」といふ語尾をつけて上二段動詞にしたもので、「荒ぶ」と相対する語で、馴れ親しんでゐた、の意。」(沢瀉久孝<sup>38</sup>)従つて、アラブは「人に馴れ親しまなくなる。疎くなくてゆくこと」である。<sup>(39)</sup>(この意味では、ウトブという語がある。宣長は、この意味のアラをトホザカルとしている。)<sup>(40)(41)</sup>

原田敏明は、「あらゆる神が、なんらかの意味で、剛強な畏るべき神として」荒振神であるとしているが、それは、「自分たちの社会に対して拮抗するあらゆるもの」<sup>(42)</sup>という意味においてであつて、万葉集では、アラブはウトブの意で使われており、荒振神のアラブルの原義はこれに近いとして<sup>(43)</sup>いる。これは、先にみた澤瀉久孝や宣長に近いが、注意すべきは、(原田敏明も指摘している如く)祝詞に「備備疎備来」とあるように、疎遠になつて遠ざかり去っていくのではなく、もつと積極的なところを持つてゐることである。

(2)の山河のアラブルカミは、よくわからないところがある。景行記紀の倭建命伝承に頻出する。山河荒神をコトムケヤハスとあつて相武国の沼の道速振神、走水の渡の神、足柄の坂の神(白鹿)、伊吹山の神(白猪)などもこの山河荒神であるようだが、明記されてはいない。この山河の神が、例えば、神功記新羅征戦条、住吉三神の神語として、「天神地祇と山神と河海の諸神とに、悉幣帛奉り」とある山河の神と同じ神なのか不明である。つまり、一般に自然

神とされ、和辻哲郎が「祀られるのみの神」<sup>(44)</sup>とした、風神、水神、土神、海若、木神等々と同じ神をいうのか明らかでない。要するに一見理解しやすいこれらの神は、未だ検討不足と言える。

(3)の風土記に頻出するアラブル神は、通例崇る神、交通妨害の神と理解されている。一例をあげると、肥前国風土記基肆郡姫社郷条、「昔者、此の川の西に荒神ありて、路行く人、多に殺害され、半は凌ぎ、半は殺にき。」

このように明確にアラブル神と命名されている神は、天皇（あるいはその権威を背景とする者）によって鎮庄されたと表現されることが多い。さらには、命名されてはいないが（文献がそのような詞章を記していないとも考えられるが）アラブル神とみることが出来る神がある（4）。カガヤクの項で挙げた加賀の藩戸のキサカヒメもそのような神であると考えられる。

この(3)と(4)のアラブル神は、和辻哲郎のいう「祀りを要求する崇りの神」<sup>(45)</sup>に数えられるかもしれない。（氏は、大物主神、御諸山の神などを考えている。）（もともと、我々のアラブル神を、単にタタル神と捉えてよいか疑問が残るだけでなく、そこに生きた人々に即してという点に、従前は欠けるところがあつた「崇り」の検討はなお必要であるが）ここでは、タタリよりも、「祀り」の方に注目すると、この(3)と(4)のアラブル神の詞章をよくみると、これらの神々は結局はその地の人々が祀っていることがわかる。つまり、周辺部かその付近に祀られていることが多い（ように見える）とはいえ、共同体内のカミであるということが出来る。先に、鎮定されたと表現されると述べたが、それでは人間に馴致されたカミに成ったのかと言うと、やはり未だアラブル可能性を内に秘めたカミとして、人々に祀られていると受けとる方が自然である。荒魂の場合も、鎮まって和魂になる、ということにはならない。

荒神を荒魂を持った神とする説があり、これは魅力的な見解である。<sup>(46)</sup>これは、先の、あらゆる神がアラブル神の可能性を持つとする原田敏明の考えに通う所があるかもしれないが、これを確定する資料を我々は持たない。しかし、



仮にその説を取ると、その点で、すべてのアラブルカミは同じことになるが、それでもなお(1)は、支配しようとする意志が、その為に抱く抵抗感を対象に投射しているとも言えるのであり、(3)(4)がカミを祀っていることからすれば、相当懸離れていると言わざるを得ない。(2)が不明なため、今は一応除外しておく。さらに、そもそもこの「祀る」人々自身が、アラブルカミと呼んでいたのかは、不明としなくてはならない。(荒魂を祀る社があること、(後に述べるが)アラブルに頌辞である可能性もあるとすると、そう呼んでいた可能性も考えられなくはない。)仮に、アラブルカミと呼んでいたとしても、このアラブルに、どのような意味と感情を込めていたかは、以上では未だ十分に明らかではない。<sup>(47)</sup>例えば、祀る人々との拮抗(原田敏明)が考えられるにしても、その「拮抗」は、一面で祀る人々の意識であり、その意識には種々の水準が考えられるのであって、そこが肝心であろう。

本来のアラに頌辞の可能性があるとすると、アラブルにも考えられることであるが、断定はできない。しかし、少なくとも(3)のアラブルカミには、その可能性も考えられよう。つまり、それら(あるいは(2)(4)も)は、本来、コトムケヤハスの対象ではあり得ないのである。その意味からすると、(1)は明らかに(大和朝廷側の)支配の論理からする命名(レットテル)である。

このレットテルとしてのアラブが、草木言語詞章に影を落していることは、十分考えられることである。同様に影響を及ぼしていると考えられるのは、当然スサノヲの命、天の岩戸、天孫降臨の詞章であろう。そこで、同じ語彙、表現を多く含むこれらの詞章を比較して、如上のレットテル的でない部分に注目すると、(E)(F)の天地割判之代あるいは天地権輿草木言語之時が、特別な詞章として浮かび上ってくる。

欽明紀の伝承 (E) について、関見氏は、神代紀の構成的な神話よりも一つ段階の古いものであらうと推定している。<sup>(48)</sup> (ただし、建邦之神は書紀編者の作成という津田左右吉の見解があるが、詞章全体がそう判断されているわけではない。<sup>(49)</sup>)

そこで草木言語伝承の各詞章を比較してみると、(A)(B)(C)は、神代紀天孫降臨条の詞章であり、(D)は、大己貴の「経営天下」「巡造」の中で語られている。天孫降臨も一種の経営天下と考えれば、同じ位相の話となる(津田左右吉の悪神克服の物語)。ただし、天孫降臨はあくまでも国家建設の物語<sup>(50)</sup>として語られ、支配の論理が強く覆っているのだが、それに対して(D)の詞章はより天地初判に近い所に位置していると言えようから、その相異は無視できない(出雲風土記では、所造天下大神といわれる)。常陸国風土記の(F)(G)は、それぞれ、普都大神、香島大神の記事であるが、『古語拾遺』によれば、香島(鹿島)の祭神はタケミカツチであり、普都大神が紀の経津主神と同一とすると、(C)の二神のことになる。従って、なお以上の点に問題は残るが、(D)と同様な地方伝承の可能性の方が強よい。(I)は出雲臣我遠神天穗比命の言葉であって、これも(D)に近いとみるのが自然であらう。(E)の建邦神は、百済の王子恵に対する蘇我臣のいわば外交的言辞の中で語られているものである(国家という表記が使われている理由であらう)。この点を考えると、詞章が単純で非構成的(関見氏)であることに注意される。

また、(G)と(I)は、語彙表現に共通する所が多く、非常によく似た詞章である。(豊葦原水穗国という明白な頌辞があるのもこの二つの詞章である)。その点では、(B)もこの二つに近いとみることが出来る。

このように見てくると、各地方に類似の話があり、支配の論理によって中央的形態にしたのが(A)(B)(C)であるということも考えられよう。

以上をまとめると、草木言語伝承の内、少なくともいくつかは、天孫降臨と関連していると必ずしも考える必要がない、ということである。それだけでなく、より天地初判に近い所に位置していると見做すことができるのである。

こうして、あらためて(E)(F)の詞章をみると、この詞章の「時」は、天地割判之代であって、スサノヲの命、天の岩戸、天孫降臨の時ではないことが注意される。

そこで、天地割判之代ということを考えてみると、周知のように、わが国の古文獻のいわゆる宇宙生成論は特殊な様相を呈している。天地初発、天地初判等は、『淮南子』から借りた(紀冒頭の)天地割判と同類の表現とされ、それに対して国稚や如葦牙は大陸起源ではないとされている。<sup>(51)</sup>(国稚如<sup>ワカ</sup>浮脂<sup>ウヅ</sup>而、久羅下那州多陀用幣流之時、如<sup>アサヒ</sup>葦牙<sup>アサヒ</sup>因<sup>ニ</sup>萌騰之物而成神名、宇摩志阿斯訶備比古遲神。記上巻)

ところで、草木言語詞章では、天地割判、天地権輿となっているが、それは風土記の中でも官撰的中央知識人的色彩の濃い(藤原宇合と高橋虫磨の関与が考えられている)常陸国風土記と、紀の記事であることから来よう。しかし、表記こそ天地割判の類になっているが、内容そのものは(右のように解した)表記にそぐわない。

だが、天地初判等の表記だけでなく内容までも大陸起源かどうかという問題<sup>(52)</sup>よりも、我々の関心からすると、それらがどう表現され、意識されていたかという事の方が、より大きな意味を持っている。この観点からすると、「稚」という語がとりわけ肝要である。出雲風土記には、「国稚<sup>ワカ</sup>く美好<sup>カミヨシ</sup>」(秋鹿郡)、「八雲立つ出雲の国は狭野の稚国なるかも」(意宇郡)などの国ほめの頌詞がある。紀にはまた、住吉三神を、「日向国の橘小門の水底に所居<sup>カ</sup>て、水葉も稚<sup>ミナノハ</sup>に居<sup>カ</sup>る神」と呼ぶ詞章がある。(神功撰政前紀)(水葉は海草のことであろう。ワカメは稚海藻と書く<sup>(53)</sup>)先の「国稚」は紀

にもみえる語であり、具体的にどのような事が表象されていたかは想像の域を出ないが、以上の例をみると、「稚」が頌辞であることは確かであろう。

三品彰英は、「浮きし脂のごとくして、くらげなすただよへる」を「原初の混沌の世界の觀念」<sup>(54)</sup>とするが、(ここでは一応この「混沌」を認めるとして)混沌に、右にみるような植物的かつ生命的イメージの「稚」が伴っていることは、どういう事を意味するのだろうか。

一般に、宇宙生成神話は、混沌から秩序へという図式で説明されている。我が国の神話も、大筋としてはそう理解して誤っていない。<sup>(55)</sup>しかし、問題は、先にも少し触れたように、いうところの「混沌」が、どのような水準で意識(表象)されているかなのである。記の天地初発は、混沌からではなく、既に分離した後の天と地であるとする見解が可能であるように、<sup>(56)</sup>そこには混沌の意識が希薄なのである。これは、そのような意識がないということではなく、関心の重心がそこにならない為、自然と曖昧なところを残すことになる。(この曖昧さは、物実を必要としたことにも表われている。<sup>(57)</sup>)

断わるまでもないが、混沌すなわち反秩序とする理解、例えば、アラブルことは秩序の対極であり、「王化」以前の混沌を表現するという見解をとってみると、これは、古文獻の論理すなわち支配の論理としては、ほぼ言えることである。右の見解は、草木言語伝承に関連して言われているのだが、支配の論理の意識水準とは異なる水準では、簡単に同じようには言えないことは、先に見たとおりである。<sup>(58)</sup>従って、風土記において「草木言語」は始源的混沌を表現するという見解は留保付きである。<sup>(60)</sup>

以上のようにみてくると、(E)(F)の詞章は、天地割判、天地権輿という表現にもかかわらず、宇宙生成論としては、天地割判よりも国稚や葦牙に近いものであると考えられる。

すると、少なくとも(E)(F)の「草木言語」は、「国稚」に通う世界の表現であるとの想定も可能である。ひいては、その他の詞章の「草木言語」も、一旦はその世界のいわば住人であったことも考えられなくはない。

以上をまとめる意味で、いささか図式的に混沌を二種類に分けると、①反秩序の意識が希薄で、「稚」に通うもの(天地創成時)、②反秩序の意識が強よく、「暴・悪」(紀)に通うもの(国家建設時)となるが、後者は、「支配の論理」の意味での混沌と言える。従って、オトナフ、サバヘナス、ワキアガル、コトトフ、モノイフ等の(草木言語)は、仮にそれを混沌と受け取るとしても、それは、②でなく①に属するとみななければならない。さらには、(荒神)にしても、より①に近いと考えられるのである。

以上のことは、「草木言語」にしろ、(少なくとも草木言語伝承に於けるいくつかの)「アラブル」にしろ、それらは天地創成時の世界に属し、その世界は「稚」の世界である、ということを示唆している。

これは見られるように、いくつもの可能性を積重ねたものであり、かつ、我々は「草木言語」の世界をいくらか垣間見たに過ぎず、内実はなお未知のものとして残っていると云わざるを得ない。<sup>(61)</sup>

最後に、この「草木言語」は、どこへ我々を導くかということ、極く簡単に考えてみたい。

一般的には、それは Animism <sup>(62)</sup>である。

例えば、堀一郎は「古代日本人の信仰は、いわゆるアニミズム的信仰を根幹として展開した」と言っているが、これは代表的な見解と言えよう。みられるように、「いわゆる」が付き、「的」であるのであって、「アニミズム」は必ずしも十全な概念とは考えられていない。この概念の不十分なことは、例えば、古代日本人の心性は、the belief in the animation of all nature と the belief in spiritual beings <sup>(63)</sup> の間に相違を、原理的には認めていまいと考えられること等からも知られる。さらには、右の「信仰」の現存が指摘されることは、<sup>(65)</sup>我々にとってこの問題が大きな

意味を持っていることを示唆する。この我々の「特殊事情」からしても、また宗教一般ということを考える上からも、我々はもう少し、この「アニミズム的」とされている事柄を検討する必要がある。曖昧にアニミズム的とせず、そう評された対象を、より明確な概念で捉え直すことが、我々の課題である。<sup>(66)</sup>

注

- (1) 本文と訓は、日本書紀、風土記、延喜式祝詞は岩波古典文学大系、古事記は岩波日本思想大系、万葉集は中西進校注講談社文庫版に拠る。ただし表記は便宜的に改めた所もある。
- (2)(3)(4) 津田左右吉『日本古典の研究』上、岩波書店、昭和四八年、四九九、五〇二、五〇四ページ。
- (5) 日本思想大系本、新潮日本古典集成本等。
- (6) 斯波六郎主編『文選索引』中文出版社、昭和五三年に拠る。
- (7) 『中華大字典』中華書局、昭和四五年に拠る。
- (8) 『弘法大師全集』第六輯、密教文化研究所、昭和五三年、一二五ページ。
- (9) 岩波古語辞典、昭和五〇年に拠る。
- (10) 澤瀉久孝『万葉古径』一、中公文庫、昭和五四年、四五ページ。
- (11) 土橋寛『古代歌謡と儀礼の研究』岩波書店、昭和四九年、一六六ページ以下。
- (12) 白川静『漢字の世界』2、平凡社東洋文庫、昭和五一年、三七ページ。『中国古代の文化』講談社学術文庫、昭和五四年、二二〇ページ。
- (13) 同『説文新義』卷三、白鶴美術館、昭和五七年、六六〜七ページ。
- (14) 同『漢字の世界』2、三七ページ。
- (15) 『折口信夫全集』ノート編第九卷、中央公論社、昭和四六年、三五五ページ。
- (16) 岩波古典文学大系本、九六ページ。
- (17) 山上伊豆母『神話の原像』岩崎美術社、昭和四九年、六二〜三ページ。
- (18) 時枝誠記『日本文法文語篇』岩波全書、昭和五五年、二七〇ページ。

- (19) 折口信夫前掲書、三五四ページ。
- (20) 同ノート編第八卷、昭和四六年、二六五ページ。
- (21) 小島櫻礼「螢火神と蠅声邪神」『日本神話Ⅱ』有精堂、昭和五二年所収、参照。
- (22) 吉村貞司「柿本人麻呂」理想社、昭和五九年、一七二ページ以下。
- (23) (E)の「言語」のみモノガタルと訓まれており、国史大系本日本書紀も同様である。
- (24) 折口信夫前掲第九卷、二六一～二二ページ。
- (25) 万葉集では「コトハヌ木」という表現になる。
- (26) 中西進校注『万葉集』四、講談社文庫、昭和五八年、三一七ページ。
- (27) 本居宣長『大祓詞後釈』『全集』第七卷、筑摩書房、昭和五一年、一〇四ページに拠る。
- (28)(29) 同『古事記伝』三十之卷、『全集』第十一卷、昭和四四年、三八六ページ以下、三八七ページ。
- (30)(31) 土橋寛前掲書、一八八ページ参照、一八八ページ。
- (32) 吉野裕子『蛇』法政大学出版局、昭和五四年、一三四ページ。
- (33)(34)(35) 土橋寛前掲書、一八七、一八四、一八七ページ。
- (36) 筑後国風土記逸文。
- (37) 続日本紀宣命。
- (38) 『万葉集注釈』巻第一、中央公論社、昭和五七年、四四二ページ。
- (39) 同上、巻第二、昭和五七年、三〇四ページ。
- (40) 本居宣長前掲書第十一卷、三八七ページ。
- (41) 万葉集では、このように、アラブが感情を含む側面をも持っているとする、先に触れた「主観客観の総合的表現に属する語」(時枝誠記)に通う言葉であるとみることも出来るかもしれない。二八二歌に於ては、荒振という語は、恋の対象の「妹」を規定していると同時に、恋する男の感情をも表出している可能性が考えられるのである。アラブやカクソンの等、このような観点からの討究も必要でありかつ実り多いと思われる。
- (42)(43) 原田敏明『日本古代宗教』中央公論社、昭和四五年、一七三、一三二ページ。
- (44) 和辻哲郎『日本倫理思想史』『全集』十二卷、岩波書店、昭和三七年、五六六ページ。

- (45) 同上、五七ページ、六五ページ以下。タタリという点では、御霊信仰との関連が問題となるが、ここではその余裕がない。
- (46) 田中日佐夫「万葉集と固有信仰」『万葉集講座』第二巻、有精堂、昭和四四年所収、二二八ページ。
- (47) それには、少なくともカンコンヤイツ、イミ等の語の検討が必要である。
- (48) 『シンポジウム日本国家の起源』角川文庫、昭和四十年、一一四〜五ページ。
- (49) 津田左右吉前掲書下巻、八五ページ。
- (50) 視点はいささか異なるが、竹内芳郎『文化の理論のために』岩波書店、昭和五六年、二九六ページ参照。
- (51) 津田左右吉前掲書上巻、三二五ページ以下。三品彰英『日本神話論』『論文集』第一巻、平凡社、昭和四九年、一八四、一九九ページ。
- (52) 松村武雄『日本神話の研究』第二巻、培風館、一七七ページ以下参照。
- (53) 海底のワカメの森を祖霊の栖とする説がある。国分直一「ワカメの祭」『日本民族文化の研究』慶友社、昭和四七年所収。
- (54) 三品彰英前掲書、一八四ページ。
- (55) 松村武雄前掲書、五三ページ以下。
- (56) 西宮一民校注新潮日本古典文学集成古事記、二六六ページ頭注。
- (57) 松村武雄前掲書、五一〜二ページ。
- (58) 神野志隆光『古事記の達成』東京大学出版会、昭和五八年、一七四〜五ページ。
- (59) 支配の論理を背景に残った古文獻に、支配の論理とは異なる契機を見い出せるということ自体、支配の論理の側にも、先の「曖昧さ」があったことを語ってしよう。
- (60) 山口昌男『文化と両義性』岩波書店、昭和五十年、三三ページ。
- (61) 検討すべき問題はいくつも残っているが、その一つに、今回は視野に入れることが出来なかったが、「荒」が「死」に関連して使われる時があるという事をあげたい。これに属する語としては、荒磯、荒野、荒山道、荒浪、荒床等があり、それらは多く、旅か死に関連して使用される。死者の葬所、置かれた場所に、「荒」がつけられ、旅をしている場所に「荒」がある。狭岑島の死者は、「荒床」に伏し(2—120)、雄略天皇に殺された市辺押磐皇子の葬所の蚊屋野は「荒郊」と呼ばれる(顕宗紀)。(この「死」との関連からしても、「タマ」の検討の必要性は痛感される。)さらには、すべての



- Paradise Lost の Paradise と同じく、「草木言語」も虚構の意識かもしれない、という問題も、一度は検討されなければならぬであろう。
- (62) 例えば、石田英一郎『東西抄』筑摩叢書、昭和四三年、一八、四八、五〇、五八、一一三ページ。岩田慶治『カミと神』講談社、昭和五九年、八一ページ参照。
- (63) 堀一郎『民間信仰史の諸問題』未來社、昭和四八年、五七〜八ページ。
- (64) Edward Tylor, *Primitive Culture*, VOL.1, 4th ed. (London: John Murray, 1903), p. 285, p. 426. なお、古野清人『原始宗教』三一書房、昭和四八年、三〇ページ参照。
- (65) 堀一郎『民間信仰』岩波全書、昭和二九年、二三ページ。
- (66) この意味で、新アニミズムを標榜する前掲岩田慶治氏の諸業績は注目される。〔『草木虫魚の人類学』『コスモスの思想』『カミの人類学』等〕