

古代吉野についての一考察

糸川光樹

吉野川石と柏と常磐なすわれは通はむ方代までに

(万葉集七一一三四)

万葉集には、吉野に関する歌が九五首散在するが、その半数に近い四二首が何らかの形で時間の觀念を表出しており、さらに、そのうちの約二〇首は「永遠」の時間に触れている。⁽¹⁾「時間」に対する関心は、万葉吉野歌の一特徴と考えてよいであろう。そうした傾向は、いったいなぜ、またどのようなようにして生じたのであろうか。以下、万葉以前の吉野を対象として、この問題を検討してみようと思う。

文献にあらわれる吉野のうち、最も古い時代に比定して語られているのは、記・紀の神武東征伝に記される吉野である。ナガスネビコとの戦いに苦しんだ天皇軍は、方向を変えて熊野に入り、そこから八咫鳥に導かれて大和をめざすのであるが、周知の通り、その順

路は記・紀で記述を異にしている。すなわち、古事記では、熊野―吉野河の河尻〔贊持之子、阿陀の鶴養の祖〕―井水鹿、吉野首等の祖〕―〔石押分之子、吉野の国巢の祖〕―宇陀の穿、となつてゐるのに対して、日本書紀では、熊野―菟田の穿〔兄猾・弟猾〕―吉野〔井光、吉野首部が始祖〕―〔磐排別が子、吉野の国樫部が始祖〕―縁水〔西行〔苞直担が子、阿太の養鷗部が始祖〕―菟田の高倉山、となつており、古事記では、吉野川を下流から東へさかのぼって宇陀に入り、日本書紀ではまず宇陀に入ってから吉野川上流に出て西へくだった、というようにおよその方向づけがなされてゐることになる。地理的に見ると、熊野からの山越えでまず吉野川の河尻に出たという古事記の記述には無理があり、あるいは宣長の言うように⁽²⁾「是は後に別に幸行る時の事なりしが、混ひつる伝ならむかし」といった事情を考へるべきであるかもしれない。しかし、神武の軍がまず宇陀の地に入ったとする日本書紀の記述もそのままに受け入れがたいことは、後に述べる通りである。もちろん私は東征

伝が事実譚であるかどうかを問題としていたのではなく、その伝説としてのひずみや重層性を問題にしているのであるが、右のように吉野通過の経路が記紀で相異するという事実を一応頭におさめた上は、それよりもさらに確実な共通点、つまりこの神武吉野通過の記事が宇陀地方の平定の物語りと離れがたく結びついているという伝説上の事実から出発するのが適当であろうと思う。

さて、吉野の地で天皇に出会う三人の人物、鵜養の祖であるニヘモツノコ、吉野首らの祖であるキヒカ、国巢の祖であるイハオシワクノコの現われ方をみるに、そこには反抗者あるいは敵対者としての姿をほとんど読みとることができない。たとえば、イハオシワクノコの出現は、古事記では次のように述べられている。

即ち其の山に入りたまへば、亦尾ある人に遇ひたまひき。此の人巖を押し分けて出で来りき。爾に「汝は誰ぞ。」と問ひたまへば、「僕は国つ神、名は石押分之子と謂ふ。今、天つ神の御子幸行でましつと聞けり。故、参向へつるにこそ。」と答へ曰しき。

ただちに思いあわされるのは、天孫降臨に先だつて「天の八衢」にいて待ちうけていた猿田毘古（猿田彦）神のことである。松村武雄氏は、猿田彦神の出勤を、(Ⅰ)本原的には「出迎へ」ではなくて「阻止」若くは「反抗」であつたとする解釈、(Ⅱ)本来から「出迎へ」であつたが、しかしその「出迎へ」は、邪霊祓禊を先位的な儀礼として含み持つ出迎へであつたとする解釈、の両様の解釈が可能であるとしたうえで、後者の解釈への傾斜を示唆された。⁽³⁾ 私は、イハオシワクノコの場合には、儀礼的色彩を欠いている点や、「尾

ある人」「巖を押し分けて」などの異類性の強調という点からみて、本原的には「阻止」「反抗」のあつたことを想像すべきであろうと考える。けれどもこれを、同じ神武記の「尾生る土雲八十建」の記述と比べるならば、その阻止・反抗はすでに痕跡としてさえも影薄いものに転じていることが思われよう。吉野の国巢が先住土着民として大和朝廷に帰順したものであることは、書紀(応神一九年)の記述によつても明らかに察せられるが、その帰順は、神武東征伝において戦を交えたときれる諸氏族よりも一時代早かつたものとみなしてよいのではあるまいか。

次にキヒカについて考えたい。記では「井に光有りき」とし、紀では「人有りて……光りて尾あり」としている。光を帯びて登場してくる神には、少名毘古那の去つた後、大国主神の前に「海を光して」依り来たつた御諸山の神があり、また先にも引いたが、天孫降臨に先だつて天の八衢に居て「上は高天の原を光し、下は葦原の中つ国を光す」猿田毘古神があり、垂仁紀の「海原を光して船より追ひ来た」つた蛇神・肥長比売がある。いずれも、畏怖あるいは畏敬すべき土着神である。キヒカもまた、そのような国つ神のひとつと考えてよいであろう。しかし、その光が「井」とかかわっている点に、やはり見過ごし得ないものがある。例の火遠理命の海宮訪問の条に、

ここに海神の女、豊玉毘売の従婢、玉器を持ちて水を酌まむとする時に、井に光ありき。仰ぎ見れば、麗しき丈夫ありき。

とあるのをはじめ、「井」が神婚譚と関係深い存在であることを示

す例は多い。とすると、古事記伝も引くところだが、姓氏録大和国神別に伝えられる次の記事には無視しがたいものがあるとしなければならぬ。

吉野連、加弥比加尼之後也、謚神武天皇行幸吉野到神瀬、遣人汲水、使者還曰、有井光女、天皇召問之、汝誰人、答曰、臣是自天降来白雲別神之女也、名曰豊御富、天皇即名水光姫、今吉野連所祭水光神是也。

この種の説話の背景に、異氏族間の、結婚による和合の事実を置いてみることでできるとすれば、かのキヒカにも何らかそのような説話的背景が存するのではなからうか。

では、ニヘモツノコはどのような存在であったか。語の意味するところは、古事記伝の、「某之子といふ名は、浦嶋之子などの例なり、(中略)さて賛持てふ名は、此時に魚を取て、大御贊を献しに因て賜へるものなるべし」につくされている。この「ニヘ」が農産物でなく魚であることは、農耕に不適なこの地の地形からも当然としてよい。ところで、来目歌の、

楯並めて 伊那瑳の山の 木の間ゆも い行き瞻らひ 戦へば
我はや飢ぬ 嶋つ鳥 鵜飼が徒 今助けに来ね

の「鵜飼が徒」は、右の、阿陀の鵜養と考えるのが最も自然ではあるまいか。それは、(1)右の来目歌の置かれてあるエシキ討伐とニヘモツの記事との記述上の位置が近いこと、(2)エシキ討伐の記事が吉野の記事の後にあること、(3)エシキ討伐の記事の前後には阿陀の鵜養以外の「鵜飼」は見られないこと、の理由による。そして、来目

歌が来目部によって奏せられた時期を、土橋寛氏の言われるようにその繁栄期の四世紀ごろと推定するならば、阿陀の鵜養の一族は、それ以前において、来目部に服属していたか、あるいは盟約関係にあったと見てよいものと思われる。なお、ついでに言えば、柘枝伝説が、この吉野川の養鷗部に伝えられたものと考えられることも記憶しておいてよいであろう。

以上見てきたところを要するに、神武天皇の吉野通過にあたって出会った、ニヘモツ・キヒカ・イハオシワクたちは、いずれも土着の神であるが、その神を祖とする人人は、最初から天皇に対して無抵抗であったか、あるいはきわめて早い時期に他に先がけて帰順したものであったと考えられる。もっとも、前述のように書紀によれば神武の軍はまず宇陀の地に進み、エウカシを滅ぼしてのち吉野に入るのであるが、その入りかたは「吉野の地を省たまはむとして」「親ら軽兵を率ゐて、巡り幸す」という無用心なもので、とうてい荒ぶる神神にたちむかう態度ではなく、すでに無抵抗であることがたしかめられている土地への、再度の巡幸という印象が強い。

私は、おそらく吉野は宇陀平定の根拠地としての性格をもっていたのであると思う。そして、記・紀の神武吉野通過の記事がこうして宇陀の平定と結びついているということは、言いかえればそれが大伴連らの祖である道臣命、および久米直らの祖である大久米命の活動と結びついているということである。天皇軍とエウカシ・オトウカシとの最初の接触は、古事記によれば吉野幸行の後、八咫鳥によって果たされる。だが、これはおそらく鳥を神の使とする信仰

に基づくものであって、その実質上の接触が道臣命、大久米命の二人に率いられた先遣隊によって行なわれたであろうことは、オトウカシの密告を受けてエウカシを追うのが右の二人であったとする古事記の記事や、八咫鳥ではなく直接に道臣たちをもってエウカシを追わせている日本書紀の、これは吉野幸行前の記事のあり方によって、推定されるところである。

ところで、宇陀平定に果たした吉野の役割は、日本書紀にさらに詳しい。すなわち、神武即位前紀戊午年九月五日以下の記事は次のような内容になっている。

——五日、天皇は菟田の高倉山（奈良県宇陀郡大宇陀町）に登つて域の中を望見した。すると、要害の地にはすべて八十梟や磯城彦などの敵が充滿していた。天皇は、夢に「天香山の社の中の土を取りて、天平瓮八十枚、并せて厳瓮を造りて、天神地祇を敬ひ祭れ。」云云という天神のことはを聞く。これを吉兆として、天皇は椎根津彦およびすでに帰順した弟狛を天香山に遣わして土を運ばせる。以下、原文（書き下し）を引く。

二人の人、其の山に至ること得て、土を取りて来帰る。是に天皇、甚に悦びたまひて、乃ち此の埴を以て、八十平瓮・天手扶八十枚・厳瓮を造作りて、丹生の川上に陟りて、用て天神地祇を祭りたまふ。（中略）又祈ひて曰はく、「吾今当に厳瓮を以て、丹生之川に沈めむ。（中略）」とのたまひて、乃ち瓮を川に沈む。

（中略）天皇大きに喜びたまひて、乃ち丹生の川上の五百箇の眞坂樹を抜取にして、諸神を祭ひたまふ。此より始めて厳瓮の置

有り。時に道臣命に勅すらく、「今高皇産靈尊を以て、朕親ら頭齋を作さむ。汝を用て齋主として、授くるに嚴媛の号を以てせむ。（中略）」（中略）冬十月の癸巳の朔に、天皇、其の厳瓮の糧を嘗りたまひ、兵を勒へて出でたまふ。先づ八十梟帥を国見丘に撃ちて、破り斬りつ。是の役に、天皇志、必ず克ちなむといふことを存ちたまへり。

ここに言う丹生の川上を、東吉野村の丹生川上神社中社のあたりと考えるならば、吉野川の上流地域は呪術上の聖地としてこの神武即位前紀に示されているわけである。十月一日の記事にあるように、天皇は厳瓮に供した供御を食することによって、以後神の加護をうけ、戦に勝つ。「必ず克ちなむ」という天皇の自信は、ひとえにこの神事によってささえられているのである。

先まわりして言えば、私は右の記事の中に、後の壬申の乱における天武の行動や、万葉集の吉野讚歌の原質がすでに何ほどか存在しているのではないかと思う。大伴氏の祖道臣命が「齋主」とされていること、天皇が厳瓮の糧を食した後「兵を勒へて出でたまふ」たこと、神の加護が天皇の上にあること、などいずれも注目し値しよう。

「吉野の宮」という語がはじめて文献に見られるのは、日本書紀応神天皇一九年一〇月の条である。その有名な記事の一部を引く。

十九年の冬十月の戊戌の朔に、吉野宮に幸す。時に國樸人來朝り。因りて醴酒を以て、天皇に献りて、歌して曰さく、

櫃かひの生なまに 横よこ白しろを作り 横よこ白しろに 醸かめる 大御酒おほみき うまらに
 聞きし持ち食をせ まろが父ちち

歌既に訖りて、則ち口を打ちて仰ぎて咲ふ。今国樸人、土毛くにつもの獻る
 日に、歌訖りて即ち口を撃ち仰ぎ咲ふは、蓋し上古の遺則なり。

(以下略)

この勸酒歌を、他の酒の歌、たとえば記四〇番歌（この御酒は我が御酒ならず……）、記四一番歌（この御酒を醸みけむ人は……）、記五〇番歌（須須許理が醸みし御酒に……）などと比較してみると、その詞章に「ことほぎ」的要素が希薄であることがわかる。ここには酒の歌がしばしば持つところの長命や平安無事を祈願することではなく、したがってまた時間の意識との関連も存在していない。さて、古事記の方も、応神天皇の章に同じ歌を載せ同様の記事を加えているが、その直前に次のような記述がある。

又、吉野の国主等、大雀命の佩かせる御刀を瞻て歌曰ひけらく、

品陀ひんたの 日の御子 大雀 大雀 佩かせる大刀 本つるぎ
 末すえふゆ 冬木ふゆぎ如ごとす からが下樹したぎの さやさや

この歌は、五世紀に実在したと考えられる「大雀命」すなわち後の仁徳天皇の名を歌いこんでいることから、その成立に二様の理解が可能である。ひとつは、まさにその故にこの歌は五世紀の成立であると考える立場であり、もうひとつは、物語歌として後代の創作と考える立場である。⁽⁵⁾前者の理解では、特定の皇子を歌った歌がいかにして伝承され得たか、という疑問が残り、後者の理解では、歌の

前後にその物語歌の背景となる物語が存在しないのはなぜか、という疑問が残る。そのいずれとも決することはむずかしいが、ここで注目しなければならぬのは詞章中の「日の御子」の一句である。万葉集には「高照らす 日の御子」「高光る 日の御子」という表現が少なくないが、それらはいずれも万葉第二期の宮廷讚歌に集中して見出される。⁽⁷⁾他方、この種の詞句は、右の国主の歌以外にもなおいくつか古事記歌謡中に散見される。すなわち、倭建命伝説の中の美夜受比売の歌（二八）、雁の産卵についての建内宿禰の歌（七二）、雄略記中の天語歌（一〇〇・一〇一）がそれである。阿蘇瑞枝氏は、このように万葉の時代よりも古く存在した「日の御子」の讚えごとが、天武天皇の歌謡への関心から宮廷歌謡としてとりあげられ、当時の日神信仰に裏打されて流行となったのが、万葉第二期の「高光る 日の御子」であると解されている。

ところで、万葉集中の「日の御子」の詞句のほとんどは、「永遠」という時の觀念と何らかの意味で結びついている。では、古事記歌謡中の「日の御子」はどうであろうか。二八番歌では「あらたまの年が来経ればあらたまの月は来経往く」という時間の推移が歌われ、七二番歌では建内宿禰の長寿伝説が歌われ、一〇〇・一〇一一番歌は宮ぼめを内容としている。宮ぼめ・室ほぎは、悠久不変の思想と結びつくものであるから、以上いずれも何らかの意味で時間の觀念と無関係とは言いがたいが、「日の御子」自体の悠久性にはいずれも言及されていない。そして問題の「品陀の日の御子大雀」の歌の「日の御子」が、時間の觀念と無縁であることはそれらの歌にお

けるよりも一層顕著な事実である。

こうして、応神朝の吉野には、時間の意識を見出すことができな
いのである。

吉野の地にはじめて「永遠」に関する觀念が導入されるのは、記
・紀の叙述の順序にしたがって言えば、雄略天皇の時代である。赤
猪子の物語をはじめとして、雄略記に時間の意識が比較的多く見
出されるのは興味ある事実であるが、吉野に関する記事は次のよう
になっている。

天皇、吉野の宮に幸行でましし時、吉野川の浜に童女有りき。

其の形姿美麗しかりき。故、是の童女と婚ひして、宮に還り坐し
き。後更に亦吉野に幸行でましし時、其の童女の遇ひし所に留ま
りまして、其処に大御呉床を立てて、其の御呉床に坐して、御琴
を弾きて、其の嬢子に舞為しめたまひき。爾に其の嬢子の好く舞
へるに因りて、御歌を作みたまひき。其の歌に曰ひしく、

呉床座の 神の御手もち 弾く琴に 舞する女 常世にもがも
といひき。(以下略)

右の歌について、土橋寛氏は、はじめ日本古典文学大系「古代歌謡
集」の頭注で、「独立歌謡として、神前で舞う巫女の姿を讚めた歌
と見る方が自然である。神楽歌か。」とされたが、のち考をあらた
めて、「高唐賦」などに影響された吉野仙境観によるものと推定さ
れた。(8) 同氏がはじめ「神楽歌か」と考えられたのは右の歌と、神楽
歌の「霜八度置けど枯れせぬ榊葉の立ち栄ゆべき神の巫女かも」と

を比較して、両者に巫女の讚美が共通し、前者の「常世にもがも」
と後者の「立ち栄ゆべき」とが一致する、という二点に注目された
ためであり、のち神仙譚と見ることに改められたのは、神事歌での
弾琴者は女性による神懸り(または舞)を助ける地位にあるのが基
本的パターンであるのに、この歌では「呉床居の神」が弾琴者とな
っていること、を重視されたためであった。

たしかに雄略記の右の部分には、神仙譚的イメージと合致するもの
がある。とりわけ、土橋氏が参考として言及されている『年中行事
秘抄』の、天武天皇に関する記事、

本朝月令云、(中略)天皇御吉野宮、日暮弾琴有興。試楽
之間、前岫之下、雲氣忽起。疑如高唐神女。髣髴曲而舞(以
下略)

を一つの異伝として媒介に置いてみると、雄略記の記事と吉野仙境
観との間には容易に否定できない関係があるように思われもする。

だが他方、ここに中国仙境観を結びつけて解するとき、いくつか
の疑問を生じることまた事実である。第一に、吉野川のほとりで
童女を婚すこの話は、美和河のほとりで赤猪子を見染める話、春日
行幸の途次媛女を見染める話などの、同じ雄略天皇の恋愛譚とくら
べて何ら特異なパターンを示していない。第二に、たとえばここに
「高唐賦」の投影を見るとすると、(1)懐王が夢で巫山の神女と契つ
たこと、(2)夢さめて後もその仙境の自然に神女の姿を見たこと、と
いう原作の二層性がどのように生かされているかについて説明しが
たい。あえて言えば「……宮に還り坐しき。後に更に亦吉野に幸行

しし時に、其の童女の遇へりし所に留まりまして」のあたりを指摘することになるが、それはやはり無理である。第三に、仙境としての情景描写を欠いている。第四に、もし中国仙境観が下敷きにあったとしても、それが文学表現としてこれほどまでに痕跡化するためには、よほどの時間が経過したか、あるいはよほど文芸的才能にめぐまれた個人が介在したか、のいずれかの条件が必要である。しかしそうしたことは考えにくい。第五に、歌謡を切り捨てて考えるとき、天皇が琴を弾き嬢女が舞うというパターンは、たとえば允恭紀七年一二月の条にも見られる通り珍らしいものではなく、特にこれを神仙譚に結びつける理由がない。

したがって問題はもっぱら歌謡の方に存在することになる。そして、この歌謡の理解は要するに次の二つの立場に要約されよう。(1)「神の御手もち」を、琴の奏者に神霊が宿るといふ信仰に基づく表現と考え、この歌謡を神事歌として理解する立場。(2)やはり中国的仙境観に基づく創作歌とする立場。この場合には、歌謡の成立時期は当然、吉野仙境観成立以後ということになる。

(1)(2)の立場のいずれにも正当性はあるように見えるのであるが、どちらかといえば前者の可能性の方がやはり大きいものと私には思われる。理由の第一は、地の文の前段(「宮に還りまじき」まで)と後段(「後更に」以下)とは物語として一連のものであるが、後段の「大御呉床」と歌謡の「呉床座」とがまた密接につながっている。したがってこの部分は、前段・後段・歌謡で有機的な一体をなしていると考えたいが、地の文に中国的仙境観を認めがたいとすれ

ば、この歌謡にもそれを認めることはできない、ということ。理由の第二は、中国的仙境譚の投影と考えると「神の御手もち」の「神」は雄略天皇としなければならぬが、上橋氏も指摘されている通り、記・紀には天皇を単に「神」という例がなく、したがってここは雄略天皇が琴を弾くのを神に見たてたものと考えなければならぬ。しかしその解釈には地の文との関係からも無理が感じられること、である。

そこで、仮説ではあるが、一応の結論を述べるならば、雄略記の右の部分は、歌謡もふくめて、なお中国的神仙譚と内容的には関わっていないものと考えたい。いわばそれは、吉野が中国風に神仙化する、その一歩手前の姿を示していると言ってさしつかえないのではあるまいか。

ただし私は、雄略記をまとめたときの古事記編述者の頭の中に、中国的神仙譚、とくに高唐賦が連想されていたかもしれない、という可能性をまでも否定しようと言うのではない。彼は、右に見てきたように、高唐賦の日本版、吉野版を創作しようなどとは考えなかったであろうが、しかし説話の配列や展開にあたっては、あるいは中国の神仙譚を念頭に置いていたのではなかったか。「呉床座」の歌謡の次に、阿岐豆野での狩の場面が置かれていることは、やはり「高唐賦」の終末部、

於^レ是乃^レ縦^ニ獵^ス者^一(中略)獲^ニ車^已矣^一。王^將欲^ニ往^{見^ル之}。必^ク先^ニ齋^戒。差^レ時^ヲ扨^レ日^ヲ。(以下略)

との対応をしのばせずにはいない。だがここでも、彼は材料の配列

や展開ということ以上に内容にまでこの連想を拡大しはしなかった。「み吉野の 袁牟漏が獄に 猪鹿伏すと 誰れぞ 大前に奏す」にはじまる歌謡は、日本書紀の雄略天皇四年八月二〇日の条に見える類歌よりはやや整合されているとはいえ、明らかに古風を伝えている。

なお、「高唐賦」に関連してもう一つ注目しておきたいのは、その末尾「延年益寿千万歳」という永遠志向が、雄略記には投影されていない、ということである。(歌謡の末尾「常世にもがも」はこれとは文脈を異にする。)雄略記ではじめてあらわれるところの、吉野にまつわる「永遠」の観念は、やはり固有の神事の方面から発達してきたものと見るべきであろう。

古人大兄も大海人も、いったん出家して吉野に入った。しかし、そのことに関する日本書紀の記事の中には、本稿の主題である時間の意識の表現を見ることができない。ただし、もし彼らの入ったのが比蘇寺(吉野寺)であったとすると、かすかな手がかりがないとは言えない。吉野寺について、さかのぼる欽明天皇紀一四年五月の条に次のような記事がある。

夏五月の戊辰の朔に河内国言さく、「泉郡の茅渟海の中に、梵音す。震響雷の声の若し。光彩しく晃くこと日の色の如し。

天皇心に異しびたまひて、溝辺直(割注略)を遣して、海に入りて求訪めしむ。

是の時に、溝辺直、海に入りて、果して樟木の、海に浮びて玲

瓏くを見つ。遂に取りて天皇に献る。画工に命して、仏像二軀を造らしめたまふ。今の吉野寺に、光を放ちます樟の像なり。

ここには、新羅国の王子天の日矛の玄孫であって太陽神の後裔である田道間守の伝説と文脈を共にするものがある。あくまで空想の域を出ないが、もしかして比蘇寺と帰化人たちと日神信仰と非運の皇子との間に、ひとすじの糸が通ってはいはないか。それを疑ってみるだけの理由はあるように思われる。

初期の吉野の時間に関する私の「一考察」はここで一応ペンをおかなければならない。雨や水の神との関係、雲や霧そして死のイメージとの関係、狩獵地としての性格、吉野と伊勢との関係、等々の考察を通じて解明できる側面がなお多く残されていると思うけれども、それらについてはまたの機会を得ることにしたい。

注

- (1) これらの判断には当然主観が伴なうからこの計数には人によって多少の相異があるであろう。
- (2) 『古事記伝』卷一八
- (3) 松村武雄『日本神話の研究』第五章
- (4) 土橋寛『古代歌謡の世界』一五七ページ以下
- (5) 阿蘇瑞枝『柿本人麻呂研究』二八九ページ
- (6) 土橋寛『古代歌謡全注釈』二一三ページ
- (7) このあたり阿蘇前掲書(二八七ページ)による。
- (8) 注(6)同書三三六ページ
- (9) 日本古典文学大系『古代歌謡』