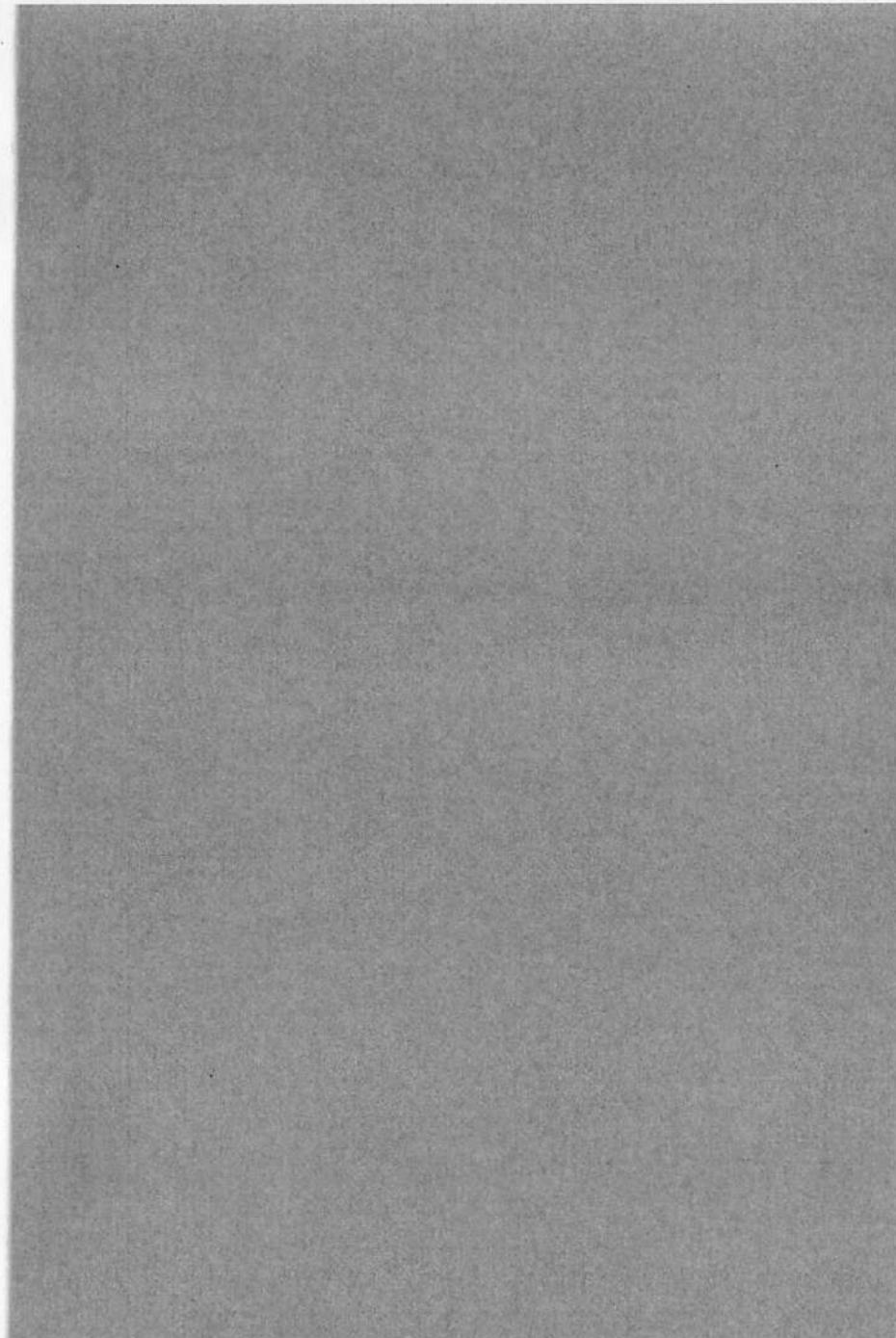


日本逃亡幻譚○補陀落世界への旅○松田修○朝日新聞社





補陀落渡海の図（關鶴神社藏「熊野那智曼荼羅」より）

目

次

第一章 異界への回路——その喪失と回復

第二章 死と旅の交錯

第三章 みみらく——非在を求めて

第四章 補陀落——さかさまの国

第五章 補陀落詣でたち——日本のユートピアの原型

第六章 達観への逃避

第七章 中世日本脱出譚

第八章 普化宗門の美学

第九章 浦島伝説の転生

第十章 つかの間の解放——悪所の意味

第十一章 西鶴——世之介の船出

第十二章 船と駕籠と

第十三章 琴——聖なる回路

第十四章 秋成における異界志向

第十五章 西洋道中膝栗毛——異界の変化

第十六章 透谷・鉄幹——微熱の季節に

第十七章 往生安楽国へ

あとがき

三

三

三

三

三

三

三

三

三

二

一

一

一

一

一

一

一

一

日本逃亡幻譚 ◎ 捕陀落世界への旅

第一章 異界への回路——その喪失と回復

デーモンの国

古代人の異界・他界観を、今一つに括る能力は私にはない。しかし、それが現世との激しい落差において、認識されたものとは思いたい。

「ヤマ」——それが、現世と接し、まがいなく現世の一部でありつつ、激しく異界であるように、ウミも、はた、ウミの涯はざなも、死者リデーモンの国であった。その界線は、ヤマ・ウミとともにサカと呼ばれ、時にハシとも名づけられた。それは現世・日常の側への面と、異界・非日常の側への面との重層構造を担っていた。

今、出典は記憶していないが、大和國の四辻の坂に、異形の人々を置いたという記事は、まことに興味深い。では、「サカ」とは、一体何なのか。現世の不具癡疾、盲者なり、跛者なり——彼らは、彼らといえども、うたがいもなくヒトであり、そのことは誰しも否定できない。しかし、彼らはその不具ゆ

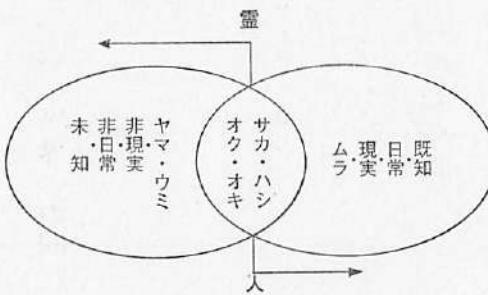
えに、一身に非日常を孕んでいる。盲^{むな}でいるが故に彼岸を見、あしなえているが故に「ヤマ」への道を知っているのだ。彼らが屯する前を、常人・世人が、昨日も今日も行き交うている。たとえば大和から山城へ、大和にとつての日常から非日常へ（その逆も全く同様であるが）、その落差帶域がサカである。ことば遊びめくかも知れないが、非日常はこのばあい、二重の意味をもつ。日常の部分としての非日常、大和を生活圏とする者にとって、大和に非ざる境域は、すべてヤマである。大和とヤマとの接点というか、落差帶域は、これまた、サカと名づけられていた。

大和は、海を持たないが、海にも既知の海と未知の海があった。海坂・ウナサカを越えて漂うことは、未知の領域に出ることであり、すくなくとも原発想的には海人（海士）としての日常を超えることであった。

陸上のサカの異形者に対応するような、ウナサカの異形者は、存在したか。

私は、存在していたと思う。後年の書物ではあるが、『八幡愚童訓』など、俗信の系譜における阿曇一族、その族長としての磯良形象化には、やはり異形者としての計算が働いている。

梶取ニハ誰ヲカサセ給ベキト有シカバ。武内被^レ申ハ。何人ニテモ住吉御計可^レ有被^レ申シカバ。當時常陸國在^ニ海底^ニ。



安曇磯良ト云人ヲ可レ被^レ仰。夫年久^{タメ}海中^ニ住テ海案内者ニテ有^レ被^レ申カバ。夫召ニハ誰ヲカ可^レ遣ト有シカバ。都可^レ行者ナシ。去トテハ奉^レ遣^ニ月神^ヲ。武内計^レ被^レ申ヲ。住吉大怒給^テ言。月神^ヲモ天神也。争人王使トハ可^レ成。所詮行^ニ除目^ヲ。官ヲサヅケ可^レ遣トテ。藤大臣連保^レ名付^テ磯良^ヲ許^ヘ遣^ス。須臾間行着テ。神功皇后為^ニ征罰^ヲ異國向^フ給。梶取^ニ為^ニ參給ベシト有^レ仰ケレバ。纏ウツブシニ臥^テ無^ニ御返事^ヲ。如何ニヤ^ク。宣旨勅答何ト可^レ申再三被^レ迫。我是送^ニ海底^ニ年序^ヲ。余日アリ夜^ヲ井子ルイ^ヲフル者ナレバ。六十日五十日ナンドモ不^ニ起上^ニ程。諸石花ヒセト云者頗吸付^ス。面見苦サニ臥^テ候也。以^ニ御手^ヲ撫^ニ我顔^ヲ給^ヘト被^レ申シカバ。高良三度撫玉フニ。石花ヒセ少々落テ貌輕成タリト。北部九州における古代人の海図意識を巨視的にとらえるならば、沖の島・壱岐・対馬と既知としての海域がひろがり、いやほては、未知に連なつてゆく。そのあわいを「ちくらがさき^ニ沖」と名づけたのは、一体いつ頃からなのか。「ちくら」の「唐土と日本の境」は、当然のこと、海としての境、ウナサカである。そのけわしい「ちくらがさき^ニ沖」を越えれば、未知の中国の海がある。もつとも、古代日本人にとってこそ未知であろうとも、それは、中国人にとつては既知であり、日常である。彼らは「ちくらがさき^ニ沖」を通過することによって、彼らにとつての未知、しかし、日本にとつての既知^ニ日常の海にはいる。

とすれば、同一の時間帯における真の未知空間は、中国の海と日本の海の、いずれでもありつつ（いりあい）といふことばでそれを表現してよい、いずれでもない、いうならば絶対未知、絶対非日常としての「ちくらがさき」であるというべきであろう。後世、南蛮人・紅毛人によつてもたらされた磁石島、強力な磁力のために、船中の鉄部分が、す

このついでながら、このサカへの道が、わけて陸地における道がハシであった。端と橋の同音に安易にとらわれるわけではないが、たしかにハシの意味は、サカと重なるところが大きい。既知空間と異界との接線は、既知の側から見れば、「端」である。彼岸と此岸というとらえ方からいえば、その間を繋ぐものが橋である。サカの立体性に対するハシの平面性ともいおうか。このハシにも、異形者がたむろした。

皇極天皇の三年六月、蘇我氏と天皇家の対立がぬきさしならぬ段階にまで来ながら、いわば守備するものとしての余裕のゆえか、天皇家と諸豪族の陰謀に思い及ばなかつた蘇我入鹿は、橋を渡り、橋上に群れる巫（異形者）から、神言（表面は別事を述べつゝ、実は危機の切迫を告げている）を聞きながら、それをさとらない（同様のことは、二年二月にも見え、ほぼ同文で記録されている。一見重複のことであるが、同様のことが、しばしばあつたことの強調と考えられている）。

是の月に、国内の巫覡等、枝葉を折り取りて、木綿を懸掛けて、大臣の橋を渡る時を伺ひて、争ぎて神語の入微なる説を陳ぶ。其の巫甚多なり。具に聴くべからず。老人等の曰はく、「移風らむとする兆なり」といふ。時に、謡歌三首あり。その一に曰はく、
遙遙に 言そ聞ゆる 島の敷原

その二に曰はく、

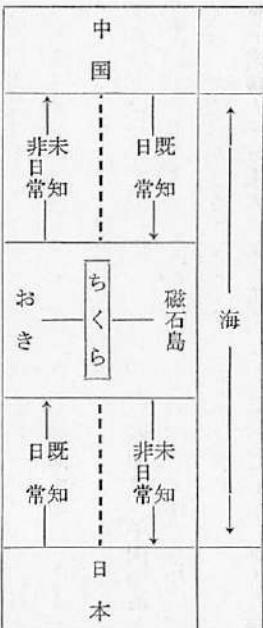
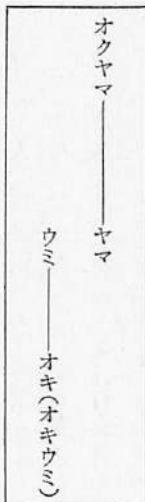
サカ意識の内包の肥大化・典型化として理解してよいだろう。

異形者のむれ

このついでながら、このサカへの道が、わけて陸地における道がハシであった。端と橋の同音に安易にとらわれるわけではないが、たしかにハシの意味は、サカと重なるところが大きい。既知空間と異界との接線は、既知の側から見れば、「端」である。彼岸と此岸というとらえ方からいえば、その間を繋ぐものが橋である。サカの立体性に対するハシの平面性ともいおうか。

いとられ、船が分解するというスリリングな伝説（おそらく西欧神話に淵源をもつ）が、この「ちくらがさき＝おき」に結合したことも、当然であろう。

ことのついでながら、「ちくらがおき」のおきとは何か。おきとは奥であり、奥である。奥津城ということがばが語るよう、それは死者・靈魂に属する空間である。浜辺、浦辺に対置する語としての「沖」とは、後世の意識による用字にすぎない。すでにヤマの意味は、今日的な発想に侵蝕され、日常意識と、非日常的意識の両義的重層性を整理するために、日常的側をむいたヤマと、非常の側を展いたオクヤマとの両極分解が進んだものと思われる。かくしてちくらがおきとは、ウミ



彼方の 浅野の雉 韶さす 我は寝しかど 人ぞ響す
その三に曰はく、

小林に 我を引入て 奸し人の 面も知らず 家も知らずも

(日本書)

紀』日本古典文学大系本。ただし、便宜、鷦を島とするなど、私に改めた部分がある。以下同じ)

さきに私は、サカの立体性に対するハシの平面性を説いたが、それは幾分後世的な発想であつて、ハシはまた梯であり、空という絶対的異界との往来の通路としての立体性を、すぐれて保つものであつた。

ユートピアの転位

日本列島ことはじめともいいうべき国生み神話は、イザナギ、イザナミ両神が、天の浮橋のもとに佇つて下界をみおろしての營為であつたという。

橋＝梯に佇つて國をうむとは、宇宙のハシから、大八洲の國、中央＝核を作ることにほかならない。この発想の含意するところをどのように解けばよいのだろうか。「浮橋」ということばの暗示する不安定性にも注意しておこう。古代建築工学を背景にして、橋と浮橋の差は十分計量されてのことであろうか。イザナギ・イザナミの目線の高さで神話は記録されている。いうならば、それは、最初の鳥瞰図であるが、異界が現実で、現実としての異界から、いわば外側から見、外側から記録した国づくりであり、日本国土の生誕なのである。

日本神話における「原日本」が、「原日本にとつての他界」からの眼でしかとらえられていない

こと、他者の口によつてしか、「原日本」が語られていないこと——その構造的複雑さが、高天原と「原日本」の関係を曖昧にし、曖昧の象徴として「浮橋」があるといえよう。この時点で、原日本にとつては、すでに高天原は異界であるはずではないか。

「原」と称しようが、称すまいが、日本を、すくなくとも列島を、カナンの地、約束されたユートピアとして見、調査し、のりこんできた、二次的、三次的移住族がいたこと、それはほとんど疑いえないのではないか。列島の側からは、移住族こそ、他界からの来訪者であり、異形の人であるにしても――。

さきに述べた古代的他界觀が、移住族のものであるか、原日本人のものであるかどうか、それは、単純に解晶しがたく、からみあつてている。

北方・南方、そのいずれであれ、海を経過せねば列島に達しがたい。沖や「ウナサカ」の概念の存在そのものが海上渡來の長い日の記憶をとどめている。そして、陸上のサカ・ヤマにみる他界觀との対応として、サカ・ウミの関係が成立する。このとき、ユートピアは逆転するだろう。現実ならざるもの、日常ならざるものこそがユートピアであるとしたら、原日本人にとっての移住族はユートピアから来た人々、ユートピアを後にし、ユートピアを捨てて来た人々であろう。そして、やがて移住民族にとつても、列島がすでに現実である以上、つまり列島が、非日常性なり聖性なり、未知性を失つた以上、いいかえれば、ユートピアでなくなつた以上、原日本人のユートピア觀の上に乗つかるだろう。捨てた土地、今は失われた土地、失つた土地であるからには、それがユートピアの色で、彩られないはずがあろうか。つまりは、移住族のユートピア觀・ユートピア像と、原日

本人のそれとは、すくなくとも現象的には、多くの部分でかさなるはずである。

黄泉訪問

サカ、ハシ等、彼岸への無数の回路を持つて、古代日本の人々の多くは、此岸に止まっていた。幾世代にもわたっての、定着と定住——しかし、「海上の道」が全く忘れられたわけではない。

私はしごくあらく、古代人とか、移住族とか、原日本人などという言葉を使っているが、それは意識したこと、歴史的と神話的を同一水準でとらえる暴を、あえてしている。そのことは、ここで明らかにしておきたい。

スクナヒニナという、医療神・国土開発神・農業神さまざまの神性を担った神が、なぜオオアナムチノ命と共同の国土經營のはて、粟茎にはじかれて、列島を捨てねばならないのか。その飛行の目標は一体どこなのか。それは南を目指しているのか、北を志向しているのか。

嘗て、大己貴命、少彦名命に謂りてのりたまはく、「吾等が造れる國、豈善く成せり」と謂はむや」とのたまふ。少彦名命對へてのたまはく、「成せるところもあり、或は成らざるところも有り」とのたまふ。この談は、蓋し幽深き致あらし。其の後に、少彦名命、行きて熊野の御廟に至りて、遂に常世郷に適でましぬ。亦曰はく、淡島に至りて、粟茎に縁りしかば、彈かれ度りまして、常世の郷に至りましきといふ。

それを日本脱出といえば、恣意にすぎようか。古代史、あるいは神話学の立場では、列島への屢次の渡来に、その有無に、エネルギーが集中されているが、列島からの逃亡譚も、拾えればいくらで

(『日本書紀』)

もあるのではないか。

逃亡譚・逃亡幻譚の最初は、国づくりの担当者イザナギノ命であった。彼は列島の創造者として、列島の他者であり、浮橋という危うい回路しかもつていない。しかし、それを神話的欠落ないし、神話的飛躍といってよいだろうか。いつの間にか、彼は、列島に住み、死去した妻イザナミを黄泉の国まで追つてゆく。この跡追い、現世から冥府への道の様態は、記紀では全く描かれていない。

それは完全な暗闇であり、その暗闇をいかにして男神は辿つたのか。どのような契約・約束事が、暗闇の邇行を可能にしたのか。

記紀はそれと明確には書かないが、この黄泉に地下ないし洞窟的印象は強い。それはなぜか母胎を思わせ、胎内さぐりの早い例かも知れない。永遠なる暗闇を塗りこめて、女神は、死相の爛壊を隠そうとする。男神的好奇心、女の死、女の生理をその死後まですべて読み取り理解しようとする好奇心が、櫛の歯を欠いて火を點させ、女神の醜い姿をみ、恥と怒りを買う。今や怨恨そのものと化した女神は、よもつ醜女を動員し、男神を追いに追う。長い暗闇のトンネルを、男神は逃げつけ、その涯なき逃亡は、いつの間にか、現実の空間に重なり、冥府の女軍が追跡をあきらめたところが、出雲の国のもつ平坂であるという。

ここでも「サカ」が、現実と非現実の接点として機能していることがわかるだろう。

イザナギノ命の異界訪問——男的好奇心・破約(裏切)——逃亡

この図式における「男女の契約、男的好奇心・男の側からの破約、女の怨恨」は、以後の日本の神話・文学・芸能における、男・女の関係の典型、原型をなすものであった。

最初の異界訪問譚の無残な結果は、平坂での千引の石を間にしての呪語のなげあいとなる。結論は、生が、結局は死に打ちかつもの——。

爾に千引の石を其の黄泉比良坂に引き塞へて、其の石を中に置きて、各々対ひ立ちて、事戸を度す時、いざなみの命言ひしく、「愛しき我がなせの命、かく為ば、汝の國の人草、一日に千頭絞り殺さむ。」といひき。爾にいざなみの命詔りたまひしく、「愛しき我がなに妹の命、汝然為ば、吾一日に千五百の産屋を立てむ。」とのりたまひき。是を以て一日に必ず千人死に、一日に必ず千五百人生るるなり。

この黄泉訪問と逃亡という神話には、かなり多くの、話核というか、話素というか、それとも話根というか、テーマ群を読みとりうる。

まずそれは、光（現世）と闇（黄泉）という二項分類法的な発想のもと、光の側からなされた逆ユートピア幻譚である。最初の異界訪問が嫌厭と恐怖しか、そして断絶しか生まなかたことの解釈には、ここでは触れるまい。

第二にそれは、再誕の否定である。死の嚴肅と絶対が説かれている。最初の死はよみがえりを断つた死であった。

第三にそれは、怨恨としての女、裏切者としての男という発想の原基である。

おそらく、この平坂は、日本神話において最初に発想したサカである。現実のいふや坂（島根県八束郡）に比定されているが、ここでも古代人の意識における現実と、非現実の界線の曖昧さが明らかであろう。

異界との回路の断絶が、しかし、哀感なり、痛みなり、あるいは喪失感なりで説かれていないことに注意すべきだろう。男は、女との約束を輕率にも破つたがために、女のよみがえりの呪法を無効にしてしまう。もとより事実だけが、行動だけが並べたてられ、「心理」などが描かれるこのない神話のつねといえばそれまでのことで、怨恨とそれによる人間の死（日に千人を殺す）という宣言が、ただちに生をます（日に千五百人を生む）ことできりかえされ、それとしては終焉する。生を追う死、光を塗り潰そうとする闇、その追つかれあいから逃れるためには、死と闇をこえた生産の豊饒あるのみ。生みに生み繼ぐことより他に途はないのだ。

日本の生と生産の原型が、ここにみられるだろう。

生と生産は、自然発生的なものではなく、衝迫感に支えられ、追い立てられてのものである。生るものから作るものへの転換が、早く、ここに見られるといつてよいだろう。

異界へのパスポート

逆ユートピアとしてまず形象化された神話的冥界・他界は、現世に対して、一種優越の関係を保つ——。彼此の区分けは、最初は明瞭でない。男神は抵抗なく、黄泉にゆき、女神に逢っている。しかし、千引の石を間に置いての言葉戦さのあとは、男神＝現世からの通路はなく、女神＝他界からの通路のみがある。現世の一日千五百人の生産は、冥界とかかわりないが、千人を殺すという苦為には、冥界からの働きかけが、当然のこと想定されている。彼此交通と、一口にはいえないでの、此岸からの通行権はなく、彼岸（他界・冥界）のみが通行権を持つ。

いわば現世は冥界の死の草刈場なのである。

聖逃亡譚・女神と幼な神

私はかなり不手ぎわに語り進めてしまった。しかし、イザナギ・イザナミ両神の黄泉訪問と逃亡譚で、かなり多くの問題が浮上してきたと思う。

二神以後、現世はサカ・サカイで限られ、区切られ、そのサカを越えることは、此岸からは、ほとんど絶望的であること。それに対して、彼岸からは、自由に——すくなくとも此岸＝現世の眼からは自由に、交通往来できること。神話第二の逃亡譚として、イザナギノ命にもつとも近いのは、オオクニヌシノ命と、スサノオノ命とその娘の関係であろう。

オオクニヌシは、多くの神格の複合であるうが、彼はよみがえりを、二度体験している。兄たちの奸謀により、一旦は死亡したのである。

故、爾に八十神怒りて、大穴牟遲神を殺さんと共に議りて、伯伎国^{ははき}の手間の山本に至りて云ひしく、「赤き猪此の山に在り。故、われ共に追ひ下しなば、汝待ち取れ。若し待ち取らずば、必ず汝を殺さむ。」と云ひて、火を以ちて猪に似たる大石を焼きて、転ばし落しき。爾に追ひ下すを取る時、即ち其の石に焼き著かえて死にき。爾に、其の御祖の命、哭き患ひて、天に参上^はりて、神産巢日之命に請し時、乃ち蠣貝比売と蛤貝比売とを遣はして、作り活かさしめたまひき。爾に、蠣貝比売、きさげ集めて、蛤貝比売、待ち承けて、母の乳汁を塗りしかば、麗はしき壯夫^{よきよし}に成りて、出で遊行びき。是に八十神見て、且欺きて山に率て入りて、大樹を切り伏せ、茹矢^{くわゆ}を其の木に打ち立て、其の中に入らしむる即ち、其の氷目矢^{ひめや}を打ち離ちて、拷^{いか}ち殺しき。爾に亦、其の御祖の命、哭きつつ求げば、見得て、即ち其の木を折りて取り出で活して……。

(『古事記』)

ここで当然注目されるのは、若い男神を救う女神たち、おしすすめていうならば、幼児神と保護女神という、爾後の日本芸文の世界を、今日まで貫く関係の構造である。いうならば、強い女と弱い男（幼児神）——しかし、この問題には、ここであまり深入りするまい。

ともかく、オオクニヌシの最初のよみがえり・よみじがえり体験は、イザナギと全く異っている。人文神としての神性の投影であろうか。薬物とか母乳という、人為・人工としての療法が、ここで語られている。これは神の物語から、人の物語への移行であり、展開であるといつてよいだろう。オオクニヌシはこのように、追いこまれ、強制された「死」への抵抗において、成長しながら、求婚譚において、別種の黄泉体験・ユートピア体験・逃亡体験をする。

今はイズモの地靈となつたスサノオノ命は、娘スセリ媛のもとに求婚者としてあらわれた。（あらわれるための「サカ」通過はここで語られていない。オオクニヌシにとって彼此はなお連続して、大きな落差はないものの如くである）オオクニヌシに對して、種々の難題をあたえる。いうまでもなく、難題がオオクニヌシに協力している以上、難題は、難題としての機能も意味も持たない。ヒメ故、詔りたまひし命の隨に、須佐之男^{すさの}命の御所に參到れば、其の女すせりびめ、出で見て、目^ま合^あひて、相婚^あひたまひて、還り入りて、其の父に白^しいしく、「甚麗しき神來ましつ。」とまをし

イザナギ イザナミ	冥 婚
オオクニヌシ スサノオ	求 婚
サカ	他 界
ヨモツヒラ	逃 亡

故、爾に、黄泉ひら坂に追ひ至りて、遙に望けて、大穴牟遲神を呼ばひて謂ひしく、「其の汝が持てる生大刀・生弓矢を以ちて、汝が庶兄弟をば、坂の御屋に追ひ伏せ、亦河の瀬に追ひ撃ひて、おれ大国主神と為り、亦うつし玉神と為りて、其の我が女せりびめを嫡妻と為て、うかの山の山本に、底津石根に宮柱ふとしり、高天の原に氷様たかしりて居れ、是奴」といひき。

葦原の醜男という貶称は、オオクニヌシノ神という讀辭に変わる。

二つの神話の差はこの敗北宣言にある。イザナミのそれは復讐であるが、スサノオのそれは敗北の容認、一転して祝福である。同じく訣別と断絶を語りつつ、怨恨と祝福の差は大きい。

以後の日本神話の敗者たちは、いい合わせたように、勝者を祝言して命を終る。その典型はオウスノ命||ヤマトタケルとクマソタケルの關係にもつとも典型的に見られるが、今ここでは詳述しない。ともあれイザナギにおける他界||冥府体験は、からならずしも古代人の意識に定着したものとはいがたい。併に、オオクニヌシ体験におけるスサノオ領域は、からならずしも闇ではなく、地下でもない。その曖昧さにもかかわらず、オオクニヌシの領域は、スサノオ領域とは「サカ」を以て相互の境界としているという事実からも、やはり疑いもなくイザナギ・イザナミにおける異界・他界

(『古事記』)

き。爾に其の大神出で見て、「此は葦原色許男と謂ふぞ。」と告りたまひて、即ち喚び入れて、其の蛇の室に寝めたまひき。是に其の妻すせりびめの命、蛇のひれを其の夫に授けて云りたまひしく、「其の蛇昨はむとせば、此のひれを三たび舉りて打ち撥ひたまへ。」とのりたまひき。故、教の如せしかば、蛇自ら静まりき。故平く寝て出でたまひき。亦来る日の夜は、吳公と蜂との室に入れたまひしを、且吳公蜂のひれを授けて、先の如教へたまひき。故、平く出でたまひき。(中略)爾に其の神の髪を握りて、其の室の椽ごとに結ひ著けて、五百引の石を其の室の戸に取り塞へて、其の妻すせりびめを負ひて、即ち其の大神の生大刀と生弓矢と、及其の天の詔琴を取り持ちて逃げ出でます時、其の天の詔琴樹に拠れて地動み鳴りき。故、其の寝ませる大神、聞き驚きて、其の室を引き仆したまひき。然れども椽に結ひし髪を解かす間に、遠く逃げたまひき。

オオクニヌシ逃亡譚と、イザナギ逃亡譚との距離は表面の差異ほど遠くない。イザナギの黄泉訪問も冥婚としてこれをとらえるならば、オオクニヌシ求婚のより早い例ではないだろうか。もちろん、オオクニヌシの方が遙かに複合しているけれども――。スサノオは、イザナミの属性を担い、オオクニヌシは、おくれて来たイザナギである。相違の第一は、イザナギ・イザナミにおける黄泉が、いわば絶対としての他界であるのに対し、スサノオの国は、黄泉的でもあれば現世的でもある。おそらくは、その重層性こそが、スサノオの國の本質なのだ。

追いに追いつつ、ついに現世の側に恋人たちを放つてしまつたスサノオは、ヨモツヒラサカに至り己れの敗北を認めて次のようにいう。

(『古事記』)

の図式の上にあるものとみてよい。

イザナミへの回路は絶たれてしまった。イザナギトイザナミ、両者の関係は、呪咀の実行と防禦においてのみ辿りうるだろう。つまり人間と自然、生と死との相剋の永遠性において。一方、オオクニヌシとスサノオとの関係は、義父と婿、そむかれた父とそむいた娘という関係においてかつがつ存続するだろう。

聖性の条件

ハシやサカという名の靈域における靈性は、久しく民族の深層に記憶されてゆく。

日本の中とその末裔としての貴種は、なぜか、その本貫を出て流浪し、サカやハシを越えてゆかねばならない。

いや、今、日本のといったが、その限定は省いてよく、省く方がよいかも知れない。

今さらめくが、古典的名著『フレイザー』の『金枝篇』をひこう。

古代ローマにおける王の逃走、逃走者としての王はいかに説明されているか。

古代ラチウムでは次代の王位繼承者を決める時、旧い王と挑戦者の競走がなされたという。それはやがて逃走と追跡の形をとるようになる。

それは、古代社会における王＝神が、王＝神としての力が衰えた時、弑逆される約束であったことの変形としての記憶である。

王＝神は、殺されることによつて復活する、逆に復活するためには殺されねばならない。しかし、

日本における王＝神、貴種のありざまでは、弑逆はとかく忘れられたが、あるいは欠落している。逃走と流浪が、復活あるいは聖性獲得の条件なのであろうか。
さまよう貴種にとって、サカやハシは、越えねばならぬ、危うい異次元への通路であった。そのはてはヤマかも知れずウミかも知れない。

未知のヤマのカミに挑戦して敗れたのは、ほかならぬヤマトタケルであった。

是に近江の五十嵐山に荒ぶる神有ることを開きたまひて、即ち剣を解きて宮賣媛が家に置きて徒たむなでに行きます。膳吹山に至るに、山の神、大蛇おろちに化りて道に当れり。ここに日本武尊、主神の蛇おろちと化れるを知らずして謂はく、「是の大蛇は、必荒ぶる神の使ならむ。既に主神を殺すことを得てば、其の使者は豈むるに足らむや」とのたまふ。因りて、蛇まつこえて猶行です。時に山の神、雲を興して氷を零らしむ。峯霧みゆきり谷曠くうくして復行くべき路無し。乃ち接進せきしんひてその跋涉ばっせきまむ所を知えず。然るに霧を凌ぎて強あがなく行く。方に僅に出づることを得つ。猶失意こころなませること醉よへるが如し。因りて山の下の泉の側に居して、乃ち其の水を飲して醒めぬ。故に、其の泉を号けて居醒泉よさめがみと曰ふ。日本武尊、是に、始めて痛身なましみ有り。然して稍に起ちて、尾張とうわに還ります。ここに宮賣媛が家に入らずして、便に伊勢に移りて尾津おづに到りたまふ。(中略)既にして能褒野のほのに崩りましぬ。

(『日本書紀』)

この敗死は白鳥への転生という美しいイメージを生む。それをもしも復活と名づけるには、いささかの躊躇があるものの――。

『播磨風土記』の掛保の里の条には次のような説話が記録されている。

粒丘と号くる所以は、天日槍命、韓國より度り来て宇頭の川底に到りて、宿處を葦原志誓平命に乞ほしく、「汝は國主たり。吾が宿らむ処を得まく欲」とのりたまひき。志誓、既ち海中を許しましき。その時、客の神、劍を以ちて海水を攬きて宿りましき。主の神、即ち客の神の盛なる行を畏みて、先に国を占めむと欲して、巡り上りて、粒丘に到りて、渡したまひき。ここに、口より粒落ちき。故、粒丘と号く。

この話には、いうならば西欧型の、前引『金枝篇』にかなり近い型が読みとれるだろう。在地神があり、渡来神がくる。在地神は、逃走し、その聖性を回復しようとする。一つの条件は、聖餐であり、今一つの条件は、聖婚である。ある土地の支配、占有が、その生産物を飲食することによつて確認されるという様式は、かなり後代にも忘れられていない。

印南郡の里についての地名説話を併せれば、流離のバターンが読みとれるだろう。此の里に山あり。名を斗形山といふ。(中略)石の橋あり。伝へていへらく、上古の時、此の橋天に至り、八十人衆、上り下り往来ひき。故、八十橋といふ。

平安初期の流浪の人神として、典型的高みに到達した在原業平(在五中将)は、「事に当れる罪」によつて、東国へさすらい、三河国八つ橋にさしかかる。

そこ・やはしといふ事は、水のくもでながれわかれて、木八・わたせるによりてなむ、八橋とはいふ。そのさはのほどりに、木景にをりゆて、かれいふくひけり。そのさはに、かきつばた、いとおもしろく、さきたり。それをみて、京いとこひしくおぼえけり。さりければ、ある人、

「かきつばたと云(ふ)(五文字)、くのかしらにすゑて、旅心よめ」といひければ、ひと・の人よめり。

唐衣きつゝ馴れにしつましあればはるばる来ぬる旅をしそ思ふ

と詠めりければ、みな人餉の上に涙落してほとびにけり。

なぜ業平は「八つ橋」で、食事をしたのか。それを旅程の偶然としてみると簡単である。しかし、『播磨風土記』の先の二条と併せ見ると、一段深いものの存在を思わずにはおれない。

八十橋(八橋)

粒(イハラ)

この図式において、幽冥の約束事の存在が、想定できるのではないだろうか。

八十橋・八つ橋、縫橋(下縫間)等がなぜ歌枕になるのか。ただのハシでさえ異界への通路であった。此岸と彼岸への回路であった。まして八橋となれば——、まして縫橋となれば——。

八橋・縫橋、すべて橋たちは、聖餐の地にふさわしい。粒・餉は、食べられるべくして食べられたのである。いささか飛躍があるにせよ、中大兄体制の悲劇のヒーロー有間皇子の「松が枝を結びし歌」の一首が思い出される。

家にあれば筈(イハラ)にもる飯を草枕旅にしあれば椎の葉にもる

椎の葉に盛った飯とは、粒・餉であろう。流離の貴人は、橋ならぬ松のもとに、思いをのべたの

であるが、それは彼の悲運の救済にはならなかつたのである。

ハシの機能とサカの機能

ハシを渡れば、一体どこへゆきつくのか。もちろん旅人のみがハシを渡るのではない。真間の継橋は、真間と、その近辺の人々にとつて日常であるはずである。しかし、私は、あの有名な、

足の音せず行かむ駒もが葛飾の真間の継橋やまず通はむ

にも、不可視のものの存在を予感するのだ。それは恋する男が、恋する女のとへ通うときの、外聞をはばかる心情の表現と理解されているが、私はそれは皮相にすぎるとと思う。

おそらくは、この継橋にも、前述のごとくハシの神とその末裔としての異形者が住みついていた。後世のものであるが、「俳諧類船集」には、「橋の辺」と付合関係にある語彙として「乞食 非人 鶩」をあげる。同書「橋姫」には、「鉄輪 橋小嶋山城 後妻 氏 宇治山城 嫉妬」とある。十七世紀においてさえ、ハシの靈性はなお忘れられていないのである。その神々はわけて性にかかるものの如く、足音を気づかうのは、それが性にかかる往来であるゆえに、性の神に知られまいとのことであった。

サカなる語も全く同じ構造をもつ。今日、あまり注目されていない例をひこう。

紀伊国那賀郡田中村（現＝打田町）井坂の鎮守の神は、羊宮というが、他に三塚なる遺跡があり、一つは八幡塚、一つは芝山、今一つは崩壊して存在しないが、乞食の住居となつてているという。

井坂は同村久留壁と相隣しているが、「紀伊国名所図会」によれば、「辺士」の村人は、行基法師の弟子聖の子孫と称しているという。浅野家が紀州支配をしていたころまでは諸役御免であつたと称する。由緒書などを伝えていれば、その伝承は疑わしく、明確なことはただ一つ、彼らがサカに集う、異形者、被差別者の子孫であったことである。土地の実際についてみていいので、臆断であるが、この久留壁・辺士と表記されている地名は、当然腋・目くるめきの意であろう。一方、全国にひろく分布している、クルメ・クルメキ地名は、かならず急流・急湍に近接しており、主として水神が棲みついて、時には猿、時には河童等々変化自在であるものの、いずれ異形であつたという。サカが異界への道であるとともに、サカそれ自体靈性を持つていたことの一つの例ではないだろうか。

逢坂の闘と盲人集団

井坂に対してこれはあまりにも周知の地であるが、京洛から東国に向かう逢坂の闘、それが既知空間と未知空間との断層であることを私はくりかえし説いてきた。この逢坂の闘のほとりにすみついた盲人集団、蟬丸たちの存在は、日本盲人史の流れの中で、わけて顕著である。

これやこのゆくも帰るも分れてはしるもしらぬも逢坂の闘

第一章 異界への回路

この「これやこの」が、既知空間から未知空間をはじめて望んだものの驚異と恐怖の声であるこ

とは、かつて説いたところである。⁽³⁾ 今、最小限そのあとをなぞってみよう。

これやこの大和にしては我がこぶる紀路にありとふ名におふ背の山

この阿閉皇女の歌がもつとも典型的な例であるが、

これやこの——（既知地名）——未知地名

という構造は、しばしば、

これやこの——地名

と単純化される。しかし、後代になるまで、「これやこの」は、かなり地名ないし空間にむすびつき、一つのパターンをなしている。その例として、

これやこの——鳴門（『万葉集』一〇）

これやこの——木の丸殿（『新葉集』一〇）

これやこの——天（『伊勢物語』一六）

A 東国を既知とするものが未知空間の山城||都を望む

B 山城||都を既知とするものが未知空間の東国を望む

このA・B二者の出あいであり、新鮮な感動であり、眩暈であった。この歌が、視力を欠落した盲人集団によって、それもおそらくはせめ声||せみ声、非日常の側から日常に肉薄する声によって、

唱歌されたことの意味は深い。

見ること、出逢うことの感動が、盲人によつて唱われる、この発想は、かなり悪魔的かも知れない。彼ら盲人のコロニーは、前引、大和の国境の坂に置かれた異形者の系譜を受けつぐものであろう。

後年、能楽の世界で、蟬丸は、延喜帝第四の皇子として設定される。盲目のゆえに、逢坂に捨てられたとする。姉逆髪が弟を訪ねてくる。逆髪とは一体どういう意味の命名であろうか。髪が逆立つこと、それは一種の憑依状態を意味するものか。弟||盲目、姉||逆髪、そのカルマのゆえに、インセスト・タブーとその処罰を想定する見解は、おそらく正しいと思われる。ここでも前引『俳諧類船集』は、示唆を与えてくれるだろう。

さかがみ　狂人　物ぐるひ

さかがみのみこ　乞食

逆髪祭　九月廿四日

このような観念連合は、インセスト・タブーの有無にかかわらず、サカガミが、零落した靈性の所有者、巫女であることを物語るだろう。

おそらくは、もっとも平凡な理解が、もっとも正しいのだ。

サカ||坂 カミ||神、サカガミとは原初においては坂の神であり、坂に集る異形者そのものであった。「狂人 物ぐるひ 乞食」とは、後世の命名である。

逆髪祭とはおそらく蟬丸の宮の神事であろうが、九月二十四日とはどこからわりだされた日であ

ろうか。その祭礼に集うものが、「狂人 物ぐるひ 乞食」を主体とするものであつたことだけは事実である。

彼らの祭の歌もまたせめ声であつたかどうか。

異次元への回路であるサカ・ハシは、異形者に占拠されていた。日常の側に住むものは、どのよう手づきでその回路を通りうるのか。

後世のほどこし、投銭の幾枚かがいわば通行税的に機能するだろう。それは、山中旅行に際し、ひだる神がついた時の用意に、若干の飯粒を用意しておいて、空腹を感じれば、そこに供えて通りすぎるあのやり方と同じである。若干を与える（観方によつては若干を備え）、しかくすることによって、崇りなく通過する、それは一種の儀礼であつた。

三味線借らん不破の関人

（『冬の日』）

近世封建制下、芸人たちは、手形なしで旅行できた。ただし、関所での改めの時、己れの芸を披露して、芸人であることを証明せねばならなかつたのである。この一句は、おそらく、芸人そのものではなく、関守に軽くたわむれる風狂の人のイメージであろうが、私はさらに一步ふみこんで、関のほとりにむれる異形者たちに、己れの同質の血を証すことによつて、報謝せぬことを納得させる遠い発想の記憶があつたと思う。関は、律令以後、國家管理、あるいは、在地権力の管理であつた。上からの管理と、そのほとりに定着する異形者たちの、括弧つきの管理、その両面への呼びかけが、この一句にあるのではないか。日常の側に属するかぎり、手形を示し、若干の施与をしなければ通れない。ただで通ろうと思うならば、己れもまた異形者、異形者と同類であることを証明しなければならない。たとえば三味線をひくことで――。

橋銘の背後にあるもの

サカの靈性は、右にのべたように、近世にも長い影を投げかけている。近代が差別とか疎外とか名づけた階級性とからまって、その存続は、正と負の両面を担つていた。

同様のことは、ハシにもいえるだろう。此岸と彼岸をつなぐという聖機能は、サカよりも濃密に記憶されていた。たとえば浜田青陵、保田与重郎によつて、あまりにも有名になつた尾張熱田の裁断橋、それは後北条討伐の役に戦死した堀尾金助という少年を悼むあまりに、その母が、三十三回忌の供養のため架けた橋である。亡き少年が、三十三年を経てなお十八の少年が、白道を辿つて極楽にゆきつけるように、母は現世に架橋する。

をたはらへの御ちんほりを金助と申、十八になりたる子をたゞせてより、又ふためとも見ざるかなしさのあまりに、今この橋をかける成、はゝの身にはらくるいともなり、そくしんじやうぶつし給へ、いつかんせいしゆんと後のよの又のちまで、此かきつけを見る人は念佛申給へや、卅三年のくやう成。

下つては近松が『心中天網島』で示した橋づくし、一つまた一つ、大坂の橋がうたい上げられるごとに、紀伊国屋小春と紙屋治兵衛の死が近づいてくる。それは死への重い歩みであるが、同時に、来世＝極楽浄土への確実な歩みもある。

小説の世界で、近世の第一人者井原西鶴の『好色一代男』の冒頭は、ヒーロー世之介の父親夢介が、当代きつてのプレイボーイであったことを語る。

身は酒にひたし、一条通り夜更て戻り橋、或時は若衆出立、姿をかへて墨染の長袖、又はだて髪かづら、化物が通るとは誠に是ぞかし。

彼夢介が遊興にうつつをぬかす男であることはわかる。しかし「色道ふたつ（男色女色）」にうちこんで、夜ふけまで家に帰らぬこともわかる。だが、だからといってこの異装ぶりはどうだろう。当代きつてのプレイボーイが、若衆に、あるいは男伊達に、僧侶姿になぜなるのか。異装・異行による横行——それなくしては、一條戻り橋は通れなかつたともいえよう。周知のように、戻り橋とは妖異の靈域、『古今著聞集』にもみえるよう安倍晴明伝説の舞台であり、英雄豪傑が、鬼神変化と出あうところでもあつた。「戻り」は本来「もとほり」であり、徘徊することに他ならない。

このような靈域を「人間」が通行するためには、人間の側が、異形者に扮することがもつとも有効である。サカをこえセキを通るときに、芸人が芸を示すことで、異形性をみとめられたように。三味線を借りて、奏することで、不破の闕を通りぬけたように。つまりはだてや醉狂だけの異装ではないのだ。夜更けて戻るその一条戻り橋は、異形者のくにであり、夢介もまた一個の異形者＝神の裔としての自己証明を、異装によつて営為したのである。

架橋の功德

『信長記』（甫庵）によれば、信長の忌諱にふれた富豪が、宇治橋を架けることで、助命されたとあ

る。それほどの意味を、ハシ造り、架橋という営為は、なお保つていたのである。

ハシにはハシ銭、渡し舟には舟質、そして坂には——そう、その典型としては、伊勢の間の山があるだろう。神宮両宮をもつ伊勢の国は、一国が「神國」と称されていたが、それだけに異形者にみちてもいたのだ。お杉・お玉たち、華やかによそおつた乞食たちは、錢を乞いつつ、投げられても、身に当らぬようになつみに避ける技術と、通行の旅人の本国をいいあてる靈能ともいべき能力とを備えている。乞食にして、いな乞食なるがゆえに、担う靈性である。その前を通るためには投銭をしなければならぬ。さなくば、彼・彼女もまた異形者の一人として賤視を分担せねばならぬであろう。

(1) 磯良は、神楽歌小前張には、磯等とある。

(本方) 磯等が崎に、釣釣る蟹も、釣釣る、釣釣る。

(末方) 釣釣る蟹も、釣釣る、釣釣る蟹も。

右は、類書『体源抄』も同旨である。

また磯等が崎といら地名は、伊勢にもみられる。三重県鳥羽市答志島の西部桃取町磯を、「いさらが崎」ともいう。

みさごあるいさらか崎にあさりせるあまのみるめは猶もとめたり

(『六百番歌合』)

また磯良丸としては、福岡県三潴郡大川町（現大川市）風浪神社阿曇社の神がある。その子孫は代々風浪社の祠官という。

神功皇后への協力譚には、多く筑前国志賀の島阿曇一族の祖・磯良となつてゐるが、『八幡愚童訓』は常陸の國としている。

(2)野間三郎「磁石島小考」(『紀元二千六百年京都帝国大学文学部史学科記念論文集』所載) 参照。

(3)拙著『薩の文化史』所収「日本盲人史論のこころみ」参照。

第二章 死と旅の交錯

屍体送りの習俗

古代の人にとって（古代ならずとも現代でもそうだが）、現實からの脱却のもつとも著しいケースは、死であった。

死とは何であろう。AならAが死ぬ。魂魄が飛び去ったあの屍体、それは、Aなのであらうか。Aでないとすれば何と名づければよいのか。

私が、久しく奇異に感じているのは、古代葬送儀礼としての屍体送りの習俗である。

『日本書紀』によれば、雄略天皇の二十四年、任那派遣の長官近江毛野臣（二十一年、六万の兵をひきい任那に派遣、以後二十三年三月安羅に遣され、ついで任那、新羅間の調停を命ぜられて久しく半島にあった）は、經營失敗を問責されて、召還される途次、対馬において「病に逢ひ」、死去した（同年九月任那が使を派して、毛野の弑政を訴えている）。

注目すべきは、その死屍が、対馬より水路をとり、難波江から遡行して、「河の尋^{ミサカ}に近江に入」

つたことである。「近江」は、もちろん、毛野の本貫の地である。

毛野の妻の哀悼の歌は次のとくである

枚方ゆ笛吹き上の近江のや毛野の若子い笛吹き上の

対馬において死去した、その屍がなぜ近江まで、送られねばならないのか。

おそらく、今日からは想像を絶した困難な移送であろう。腐敗は、どのような手段で防いだのか。もしや毛野臣の死の背後に、巨大な古代政治の暗黒が塗り込められ、そのため死屍のたびが要求されたものであろうか。近江が、毛野の本貫であるから、せめて屍だけでも、郷国に帰して厚葬しようとしたものであろうか。

これに併せて考えるべきは、天武の子大津皇子は、持統宮廷の太政大臣であつたが、逆謀ありとして捕えられた。そのこと自体は、古代史をひもとけば必ずみえる例の悲劇である。

庚午に、皇子大津を訳語田の舍に賜死む。時に年二十四なり。妃皇女山辺、髪を被して徒跣にして、奔り赴きて殉ぬ。

しかし、その死屍が、なぜ北葛城郡二上山加守の地に移葬されたのか、移葬されねばならなかつたのか。なぜ訳語田の近辺に葬つたまではいけなかつたのか。

同様僧一人を辱めたために族滅の運命におちいった左大臣長屋王(『日本靈異記』は誤って、親王とする)は、なぜ、その死後も、転々と移葬せしめられたのか。

天皇勅して、彼の(王と一族の)屍骸を城の外に捨て、焼き末きて河に散らし、海に擲つ。唯観

第二章 死と旅の交錯

王の骨は土左の国に流す。時に其の国の百姓死ぬるもの多し。云に百姓患へて官に解して言さく、「親王の気に依りて、国内の百姓皆死に亡すべし」とまをす。天皇聞し皇都に近づけむが為に、紀伊の国の大津の郡の椒抄の奥の嶋に置く。
(『日本靈異記』)

(長屋王) 大和——土佐——紀伊・奥の嶋

(大津皇子) 訳語田——二上山

(近江毛野) 対馬——枚方——近江

こう並べてみただけで「死屍の旅」という異様な習俗の中で、近江毛野のケースが、もつとも典型的ということができよう。今日から見てさえ、まがいなく長旅である。対馬から近江までの巨大な空間と、果ない距離!!航路を、なぜに死屍は辿らねばならないのか。

鮎の若子と毛野臣

死後の旅という点でもつとも典型的なのは、そして、おそらくは、毛野の若子と、ポジとネガ、明暗一体の関係にあるものは、「武烈紀」に述べるかの鮎の若子の横死にまつわる影媛の道行である。太子と影媛を争い、太子に先立つて影媛に通じた若い貴族鮎は、その不敬と不逞を問責されて、乃楽山に殺された。

是の時に、影媛、戯さるる処に逐ひ行きて、是の戯し已へつるを見つ。驚き惶みて失所して、悲涙涙目に盈り。遂に、歌を作りて曰はく、
石の上 布留を過ぎて 薦枕 高橋過ぎ 物多に 大宅過ぎ 春日 春日を過ぎ 妻隠る

小佐保をさほを過ぎ 玉笥たまひには 飯さへ盛り 玉錠たまひに 水さへ盛り 泣き沾なづち行くも 影媛あはれ
布留から高橋、大宅、春日、小佐保と北上の形で次々と地名を織りこみ、その地名ごとの地靈に
交感しつつ、今はなき愛人への哀惜の情動をうたい上げている。

この構造は、まさに先にひいた毛野臣の妻の歌と対蹠的である。毛野臣の妻は、死屍につき添つてはいない。妻ニ生者は日常空間近江に定着し、夫ニ死者は、旅をする。それに対し、鮒ニ影媛の哀話では、死者鮒は、殺戮された地（乃樂山）に止まり、その悲報を聞いた生者影媛は旅をする。毛野臣の妻や影媛の歌は、彼女たち以外の作者（有名無名）の作品が仮託されたものであろうと当然考えられるが、一おうことばの額面通り、彼女たちの歌として受け止めれば、影媛は己れを観視しつつ詠嘆し、毛野臣の妻は、夫を生ける時のごとくに歌い上げることによって、今は虚しい過去を肉化する。失われた時間を甦らせる。

影媛の歌は、今日「道行き葬送歌」と分類されている（『日本古典文学大系注』）。鮒は乃樂山に殺されたのであるから、石上から佐保川の辺りまでを辿る影媛の姿を追うこの歌は、葬送歌そのものとすることはできない。夫ニ愛人の変事を聞いて駆けつける影媛の身の上を歌つたものとすれば通りがよい。しかし、鮒がどのような経緯で、乃樂山で殺されたのか、よくわからない。泊瀬の列城の辺、現在の長谷寺南辺の地での攻防戦のあと、乃樂山まで逃れて殺されたのか、それともどこかで捕えられて、乃樂山へ曳かれて、刑死したのか。一步進んでいえば、南方で殺された死屍を、乃樂山へはるばる運んだものか。とすれば、その移動する死屍のあとを影媛が追う形になり、「葬送」には、もつとも意味が通うだろう。これは『書紀』の「乃樂山にての鮒殺戮」という設定とはずれ

るが、事件の展開としては、無理なく思われるようである。もしこのような読み方が許されるものならば、影媛ニ鮒の伝承に、死屍・死後の旅という要素が一段とつよくなるだろう。

死屍の旅の原型

このような葬送・死者の旅（移動）の原型ともいすべきは、『日本書紀』景行天皇の五十五年における彦狹嶋王の死においてみることができるだろう。同年二月五日、彦狹嶋王を東山道十五箇国のお都督に任じたが、王は春日穴咲邑（所在未詳）にまで到つたものの、その地で薨去した。おどろくべきは、東山道十五箇国の民の反応である。曰く、

其の王の至らざることを悲びて、竊に王の尸みを盜みて、上野国かみつけいに葬りまつる。

死体盜みと、死体の旅、この今日の眼からはグロテスクな事件は、近江の毛野臣のケースをふと連想させる。

王はたしかに任地へ到らなかつた。このとき、東山道の民にとつて、王の尸みをいたすことは、王の靈威をいたすことである。

はたして、どのような形で、死屍の道行がなされたものか。それは感動であつたか、畏怖であつたか。それとも戦慄と頽廃のあい絡む美であつたか。民は生者彦狹嶋王と死者彦狹嶋王とを等価的に判断しているのだ。

翌年、景行帝は彦狹嶋王の子御諸別王に詔して、父の任地に下した。

「則ち行きて治めて、早に善き政を得つ」——とすれば、父の死屍としての旅が、子の生者として

の旅を招き寄せたともいえるだろう。

注目すべきは、この「上野国」が、関東の豪族毛野氏の一族である上毛野君の支配した地域で、五世紀頃では半独立国であったとされていることである。⁽¹⁾ とすれば、近江の豪族毛野の若子と同族ではないか。近江と上野、空間と時間を異にしつつ、死者の長い旅、死屍を捧持しての旅という点では、完全に一致する。あるいは、死屍の旅とは、毛野一族に、わけて顯著な習俗であったかも知れない。

白鳥幻戲

死屍の道行、死屍の旅という観点に立つ時、日本武尊のケースは、もつとも美しく、もつとも典型的である。

尊の死——白鳥への変身^{へんしん}變成^{へんじよう}。それは必ずしも今日からの目で論すべき素材ではない。

日本武尊に訪れた死、死屍としての尊、白鳥への転生——あたうかぎりこの記紀的文脈に即して考えてみよう。

東奔西走、若い男盛りの尊は、伊勢国能褒野に薨^{のぼ}じ、その地に葬られた。尊についての話は、ここで完結するはずである。

ところが、尊の靈は、白鳥と現形^{げんけい}し、大和のくに、故郷を指して飛び去ったという。

棺を開けば、「明衣のみ空しく留りて屍骨^{しかばね}はなし」(この条は、『日本靈異記』の聖德太子が片岡山で出あつた乞食の墓を翌日見たところ、太子が与えた衣のみ残り、肉身は消えていたという説話を想起させる)——

白鳥は、さらに大和の琴弾原へ、さらには河内の旧市^{さるい}へと飛び続けた。白鳥以後の飛翔はどのような意味を持つものか。どのような必然性に導かれての死後の旅なのか。

彦狹嶋王は、他者の手によって、死後の旅をした。日本武尊は、白鳥への転生によつて、自らの力による飛翔^{ひしよう}旅を成就した。かくして能褒野・琴弾原・旧市、この三つの陵に、尊はいかなる形で止まつたか。あるいは止まなかつたか。

然して、遂に高く翔びて、天に上りぬ。

貴種が貴種なるがゆえに、宿命として旅をするものならば、その死後も神なるがゆえに、旅を統けるものなのであるうか。白鳥が天に去つて、そこに安住・安定するとはどこにも書かれていない。「天に上りぬ」——ではそのあとは——。ほとんど、永久運動としての旅。それは、美であるよりはカルマではないか。

死屍の、死骨の旅という、古代文献における異様な記述も、このように、神にまで遡つて並べてみれば、古代的日常性に、落差なく連続するようである。

しかし、それでも私の出発点、近江毛野臣の妻の歌の異様な明るさ、たのしさが、いぜんとして氣になつてしまふ。それはハンメルンの笛吹きの陽気ささえ伴つてゐる。毛野一族にとつては、死者の長い旅も久しい習俗としてさて深刻な印象ではなかつたのだろうか。

枚方ゆ笛吹き上る近江のや毛野の若子い笛吹き上る

だが、一見平和で、たのしげなこのマーチの裏に、私はやはり古代的生死觀の今日からはうかが

いがたい暗黒がひそんでいるようと思われてならない。

死は、古代の先人にとっても、確実な逃避・逃亡であった。しかし、権力は、あるいは、先人たちを規制していた昏い死生觀のある部分は、その逃避をさえ許さなかつた。「毛野の若子」の生が無慚に終つた時、死の無慚さが始まつたとも、みることができようか。

至福の生がないように、至福の死もない。それは千年の時間を経た、今日にも通じて、厳肅な、事実なのだ――。

(1) 古代上野・下野は毛野一族の占居の地であつた。その祖豊城入彦命は、崇神天皇の皇子で異母弟活日命(垂仁天皇)との皇位争いに破れ、東国統治を任とした。その孫彦狭島王・曾孫御諸別王にまつわる東國統治譚は、おそらく、豊城入彦命から発したものであろう。豊城入彦命は『古事記』には、豊木入日子命とある。なお垂仁紀にいう「上毛野君の遠祖八綱田(倭日向武日向彦八綱田)」と豊城入彦命とのかかわりは、よくわからない。

(2) 水行による死屍送礼の著しい例として、神功皇后の計による応神幼帝の偽死水行がある。

倭に上ります時、人の心疑はしきに因りて、喪船を一つ具へて、御子を其の喪船に戴せて先づ「御子は既に崩りましぬ」と言ひ漏らしめたまひき。

とすれば、毛野臣のみとはいいがたいが、毛野関係者にわけて典型的とは、いいうるだろう。

第三章 みみらく——非在を求めて

幻視のむなしさ

此岸と彼岸、その埋め難い断絶を、いつの日か、人は知らねばならない。現実と非現実、その激しく決定的な亀裂を埋めうるものはなにだらうか。幻か、夢か、たとえば能「隅田川」——南無阿弥陀仏と、声のうちより、幻に見えければ、あれはわが子か、母にてましますかと、互に手に手を取り交はせば、また消え消えとなり行けば、いよいよ思ひは真澄鏡、面影も幻も、見えつ隠れつ、する程に、しののめの空もほのぼのと、明け行けば跡絶えて、わが子と見えしは塚の上の……。

狂女は見る、なおも見る、まさに見る。しかし、空しい。ただしるしばかりの塚一つ、草茫茫たる浅茅が原に、母はひとり立つてゐるのだ。