

国見歌試論

——『古事記』四一番歌謡・五三番歌謡における〈政治の詩学〉——

西澤 駿 介

一 問題の所在

国見歌とは、高所に登り立ち、眼下に広がる国土を見て詠んだ歌のことである。国見は、たとえば『毛詩』や『楚辞』など古く中国の漢詩にも見ることができ、

升彼虚矣、以望楚矣〔彼の虚に升りて、以て楚を望む〕

（『定之方中』、『毛詩』鄘風）

登大墳以遠望兮、聊以舒吾憂心〔大墳に登りて以て遠望し、聊か以て吾が憂心を舒す〕

（『哀郢』、『楚辞』九章）

日本の国見について、近代以前の研究では「高キニ登リテ眺望スルヲ云也」（『代匠記（精）』）と国見を文字通りの意味に捉える他、仁徳天皇（なお、即位前後にかかわらず本論文では「仁徳」と呼ぶ）の国見を「国の盛衰」（『管見』）、「百姓の貧富」（『攷

證）の意と解するに止まった。また、『古義』は「天皇の見そなはし給ふを主として（中略）つね人もせし」と国見を行う主体に二つの類型があることを指摘している。国見は天皇が主体として行うものであるというのが、この時代の基本的な態度であった。

しかし、近代では、後者の「つね人」が国見歌研究の主流となる。ここには古代を「原始的なもの」と捉える態度が透けて見える。¹⁾この方面が次第に主流になった根本には、民俗学的視点があつたと思われる。国見に焦点を絞れば、大きく二つの理由が挙げられる。

一つは、折口信夫が国見を宮廷儀礼ではなく、民俗行事にその起源を持つものと示したことである。折口は国見を村落生活の一年を予祝する「岡見」と結びつけ、全国の村落で行われて

いた民俗行事が宮廷に流入したと説いた。^②

一九五〇年代には、松本雅明や吉田義孝らによって、国見が民間の習俗や農耕儀礼を起源とする説に対して批判が行われた^③というのも、国見は天皇を主体とした宮廷儀礼であることが漢詩との比較から得られた彼らの主張だったからである。それにもかかわらず、折口の見方が支持されたのは、土橋寛の研究の影響が大きい。それがもう一つの理由である。特に土橋の『古代歌謡と儀礼の研究』は、国見研究の方向性を大きく決定づけた。^④

土橋は、折口のような観念的な概念から個別の国見について解していく演繹的な方法は批判しつつ、地方に残る民俗行事から帰納的に国見歌の起源が民間に由来していることを論証した。そして、記紀に見られる国見歌を、①国讀め歌②山讀め・宮讀め歌③国見望郷歌・国見の恋歌の三つに分類し、国見歌の表現それ自体への分析の道を拓いた。

土橋の国見歌の分類は、さらに、森朝男によって

千葉の 葛野を見れば 百千足る 家庭も見ゆ 国の秀も
見ゆ (記四一)

おしてるや 難波の崎よ 出で立ちて 我が国見れば 淡

島 淤能基呂島 檳榔の島も見ゆ 離つ島見ゆ (記五三)
記四一・五三のような「見えた景物を単純に列挙」していく(景物列叙型)と

倭は 国のまほろば たたなづく 青垣 山隠れる 倭し

うるはし (記三〇)

隠国の 泊瀬の山は 出で立ちの 宜しき山 走り出の
宜しき山の 隠国の 泊瀬の山は あやにうら妙し あや
にうら妙し (紀七七)

記三〇・紀七七のような「……は」と特定の一対象を初めに掲げ、中間部にその対象の属性を述べて、最後にそれを根拠に対象を讃美称揚」する(対象称揚型)とに整理した。^⑤森に類似する国見歌への分析は、川口勝康にも見られ、前者を(島見・国見の歌)、後者を(山ほめ・国ほめの歌)に類別する。^⑥森や川口は二つに分けた国見歌の止揚として

大和には 群山ありと とりよろふ 天の香具山 登り立
ち 国見をすれば 国原は 煙立ち立つ 海原は かまめ
立ち立つ うまし国そ あきづ島 大和の国は (一・二)

舒明天皇の国見歌を挙げ、両者の到達点として国見歌を発展史的に描き出す。このように国見歌の研究史は、土橋の研究を分岐点に個々の表現性が注目され、『古事記』の文脈から切り離されて研究が進められてきた。

ところで、本稿が問題としたいのは、森が『景物列叙型』として掲げる「……見れば……見ゆ」型の国見歌についてである。この歌は、応神天皇(以下「応神」)や仁徳、そして『萬葉集』の二番歌にも引き継がれ、この型の表現は、天皇の資格性を表わす表現と見られている。^⑦しかし、そうであるならば、この「……

見れば……見ゆ」型の歌は、どの天皇の御代でも歌われてよいはずである。だが、実際は応神・仁徳の御代にしか現れていないのはなぜであろうか。

近代以降の研究は国歌の起源を民間行事に遡及させることによって、『古事記』の文脈との関係を見逃してきた。本稿は、これまでのような『古事記』の文脈から離れて歌謡を解する立場には与せず、『古事記』内部の論理に即して当該二首を検討するものである。また、諸注釈が試みているような歌の前後の文脈だけに着目して検討を加えることもしない。なぜならば、二首の作者とされる応神と仁徳は、『古事記』において中巻と下巻とを繋ぐ重要な役割を担わされていることこそが問題であるからである。応神・仁徳記だけでなく、応神の誕生を物語るいわば「応神前史」と称される仲哀記まで踏まえる、大きな『古事記』の文脈や論理に即して、記四一・五三に見られる「……見れば……見ゆ」という表現の性格を明らかにすることが重要と思われる。

二 仲哀記と天照大御神

仲哀記は、息長帯日売命（以下「神功皇后」）の新羅征討と応神の誕生からその即位のいきさつまでを物語るものとなっている。仲哀記全体の内容を列挙すると次の七つにまとめることができる。

（一）仲哀の后妃と御子の系譜

（二）仲哀の崩御と神託

（三）神功皇后の新羅征討

（四）鎮懷石と釣魚

（五）香坂王・忍熊王の反乱

（六）氣比大神の易名

（七）酒楽の歌

記四一・五三を解釈するにあたって、（二）仲哀の崩御と神託の記事の検討から始めたい。（二）の記事の全文は左記の通りである。

其^①の太后息長帯日売命は、当時、神を帰せたまひき。故、天皇、筑紫之訶志比宮に坐して、熊曾国を撃たむとしたまふ時に、天皇、御琴を控きて、建内宿禰大臣、沙庭に居て、神の命を請ひたまふ。是^②に、太后の帰せたまふ神、言教へ覺して詔りたまはく、「西の方に国有り。金銀を本として、目の炎耀く種々の珍しき宝、多く其の国に在り。吾、今其の国を帰せ賜はむ」とのりたまふ。爾^③くして、天皇答へて白さく、「高き^④地に登りて西の方を見れば、国土見えずして、唯大海のみ有り」とまをして、詐をする神なりと謂ひて、御琴を押し退け、控かずして黙し坐す。爾^④くして、其の神、大きに忿りて詔りたまはく、「凡そ茲の天下は、汝が知るべき国に非ず。汝は一道に向へ」とのりたまふ。是に、建内宿禰大臣白さく、「恐し。我が天皇、猶、其の大御琴をあそばせ」とまをす。爾^⑤くして、稍く其の御琴を取り依せ

て、なまなまに控き坐す。故、未だ幾久にもあらずして、御琴の音聞えず。即ち、火を挙げて見れば、既に崩り訖りぬ。⁽⁵⁾爾くして、驚き懼ぢて殯宮に坐せ、更に国の大ぬさを取りて、種々に生剝・逆剝・畔離・溝埋・屎戸・上通下通婚・馬婚・牛婚・鶏婚・犬婚の罪の類を求め、国の大祓をして、亦、建内宿禰、沙庭に居て、神の命を請ふ。是に、教へ覺したまふ状、具に先の日の如くして、「凡そ此の国は汝が命の御腹に坐す御子の知らず国ぞ」とのりたまふ。爾くして、建内宿禰白さく、「恐し。我が大神、其の神の腹に坐す御子は何れの子か」とまをすに、答へて詔りたまはく、「男子なり」とのりたまふ。爾くして、具に請はく、「今、如此く言教へたまふ大神は、其の御名を知らむと欲ふ」とこふに、即ち答へて詔りたまはく、「是は天照大神の御心ぞ。亦、底筒男・中筒男・上筒男の三柱の大神ぞ。〔此の時に、其の三柱の大神の御名は顯れき〕。今、寔に其の国を求めむと思はば、天神・地祇、亦、山の神と河海の諸神とに悉く幣帛を奉り、我が御魂を船の上に坐せて、真木の灰を瓠に納れ、亦、箸とひらでとを多く作り、皆皆大海に散し浮けて、度るべし」とのりたまふ。

さらに右の(2)の展開を簡略に示すと次の通りである。

- (1) 物語の前提
- (2) 西方の神託
- (3) 託宣の懷疑

〔其の太后〕～「請ひたまふ」
 〔是に、〕～「とのりたまふ」
 〔爾くして、天皇〕～「黙し坐す」

(4) 神の怒りと仲哀の死 〔爾くして〕～「崩り訖りぬ」
 (5) 国の大祓 〔爾くして〕～「大祓をして」
 (6) 応神治天の神託 〔亦、建内〕～「とのりたまふ」
 (7) 神名顯し 〔爾くして〕～「三柱の大神ぞ」
 (8) 祭祀と渡航の方法 〔今、寔に〕～「とのりたまふ」

仲哀記は、熊曾を討とうして建内宿禰が神にお告げを請い、神功皇后が神を依り憑かせる譚から始まる〔(1)物語の前提〕。そして神を依り憑かせた神功皇后の口から、金銀をはじめとする多くの宝が西方の国にあり、その国を帰服させよう、という神託が発せられる〔(2)西方の神託〕。しかし、仲哀天皇(以下「仲哀」)は高所に登つてみても、西方に国を見ることはできず、偽りを言う神だと断じてしまふ〔(3)託宣の懷疑〕。その結果、仲哀は神の怒りを買ひ、それによって事切れてしまふ〔(4)神の怒りと仲哀の死〕。『日本書紀』には(4)と同趣の記事を見出すことができる。

時に神、亦皇后託りて曰はく、「天つ水影如す押し伏せて我が見る国を、何ぞ国無しと謂ひて、我が言を誹謗りたまふ。其れ汝王の如此言ひて遂に信けたまはずは、汝、其の国を得たまはじ。唯今し、皇后始めて有胎みませり。其の子獲たまふこと有らむ」とのたまふ。

〔仲哀天皇八年九月条〕
 是に神、天皇に謂りて曰はく、「汝王、如是信けたまはずは、必ず其の国を得たまはじ。唯、今し皇后の懷妊ませる子、

蓋し獲たまふこと有らむか」とのたまふ。

(神功皇后摂政前紀一云)

仲哀記の(4)と右の『日本書紀』の記事を比べると、『古事記』には、「大きに忿り」(傍線b)や「茲の天下は、汝が知るべき国に非ず。汝は一道に向へ」(傍線c)——とりわけ「汝は一道に向へ」という強い表現——のような感情を露わにする神の怒りの言葉がある。その一方で『日本書紀』にはそうした神の怒りの描写が端的に示されていない。

この『古事記』に見える怒りの独自性を、壬生幸子は「怨」の表記に注目し、同様の表記が用いられた三貴子の分治との構造的な類似性を指摘している。ここに言う構造とは、国の領有に際して、神の言に従わなかった対象が物語から排されるという構造を指す。また、類似性とは、三貴子の分治において伊耶那岐命の怒りにより須佐之男命が追放されることと、仲哀記では、天照大御神の怒りによって、仲哀が崩御することとの近さを指している。仲哀記に見える神の怒りには、三貴子の分治における伊耶那岐命の怒りとの相似性があると説く。⁸⁾つまり、ここでの怒りの描写は、上巻との相関関係を踏まえることで神意が絶対的なものであることを物語る。『古事記』は『日本書紀』に比べて、その神意性を意識的に描いていたのである。

『古事記』の怒りの描写は、最終的に「崩り訖りぬ」(傍線d)という仲哀の死に結びつくと同時に、「凡そ此の国は、汝が命の御腹に坐す御子の知らず国ぞ」(傍線g)という託宣によって、

神功皇后の胎内にいる御子(応神)への皇位移行の問題に直結する。『古事記』では、神託が新羅征討に止まらず、仲哀の死と応神の治天下が一組となった形で語られるのである。⁹⁾対して、『日本書紀』では、仲哀の死も「神の言を用ゐたまはずして早に崩りましぬ」(仲哀天皇九年二月条)、「天皇の神の教へに従はずして早く崩りましし」(神功皇后摂政前紀)と神意の可能性を含ませているものの、神託が新羅獲得の問題にのみ焦点化した、端的な神の怒りの描写がなかったりする点は、『古事記』の神託とは大きな落差がある。

このような神意の絶対性を上巻や天照大御神を用いて滲ませているのは、(5)国の大祓も同様である。『記伝』以来多くの諸注釈が、(5)の「生剥」以下の罪を祝詞の祓詞と関連づけて解釈されてきた。しかし、谷口雅博が指摘するように、ここに見える罪は、天石屋戸神話における須佐之男命の暴虐との関連性を見て取るのが良いだろう。須佐之男命は、天照大御神が天石屋戸から再度登場すると

是に、八百万神共に議りて、速須佐之男命に千位置戸を負せて、亦、鬚と手足の爪とを切り、祓へしめて、神やらひやらひき。
(上巻)

のように罪を祓われるが、右の幣帛(傍線)は、仲哀記(5)の「国の大ぬき」(傍線e)に、右の「祓へ」(二重傍線)は、仲哀記(5)の「国の大祓」(傍線f)に相当する形で、(5)国の大祓には天石屋戸神話の罪と祓の反復が認められる。¹⁰⁾谷口によれば、こ

うした仲哀記(5)において天石屋戸神話のパターンを繰り返すことにより、天石屋から再度登場する天照大御神が、

天照大御神の命以ちて、「豊葦原之千秋長五百秋之水穗国は、我が御子、正勝吾勝勝速日天忍穗耳命の知らす国なり」と言因せ賜ひて「…」

(上巻)

と天孫降臨の司令神として詔を発するのと同様、仲哀記でも(2)で最初に登場した神が(6)で再度現れた時、「凡そ此の国は、汝が命の御腹に坐す御子の知らす国ぞ」(傍線g)と発せられ、その応神治天下の詔には、神聖性が付与されているという。⁽¹⁾筆者は、天石屋戸神話を打ち返すことで、応神治天下が神意の絶対性によって保証されたものであることを、ここでも示していると考ええる。

このように、応神はその誕生以前から天照大御神の神意と共に描かれる。応神への破格の待遇は、仲哀記冒頭のみならず、応神と(6)氣比大神の易名においても見出すことができる。

太子(応神)を討とうとした反逆者たちを倒し、その後、建内宿禰に連れられ、太子が禊をしようとして角鹿に滞在していたことが冒頭で記されている。左記がその冒頭部である。

故、建内宿禰命、其の太子を率て、禊せむとして、淡海と若狭との国を経歴る時に、高志前之角鹿に仮宮を造りて坐す。

(中・仲哀)

ここで着目したいのが「禊」(太線)である。ただし、ここで問うのは、これまで諸家によって検討されてきた太子が禊を

行なう理由ではなく、大脇由紀子が指摘した、当該所伝と伊耶那岐命の禊との関係性である。大脇は、この「禊」の所伝が『古事記』独自のものであり、「禊」の字が単独で用いられる例が当該記事と伊耶那岐命の「禊」にしか用いられていないことを確認する。伊耶那岐命の「禊」が最終的に「世界の偉大なる統治者」である天照大御神を誕生させること、そしてこの太子の「禊」にも、そうした偉大な存在を誕生させるという『古事記』編纂者の意図があることを指摘した。⁽²⁾この「禊」については、藤澤友祥の「皇祖神アマテラスの誕生を想起させることで天神御子たる天皇の正統性と絶対性を再確認する意図」が込められているという指摘も思い合わされる。⁽³⁾

以上のように、仲哀記にはその冒頭から末部に至るまで、天照大御神の神意が物語を貫徹しているのである。

三 「御心」の疑義と天皇資格の移行

仲哀記における応神をめぐる物語には、天照大御神との関係が窺えた。さらに言えば、天照大御神との関わりは、前節で概観した以外にも認められる。それは仲哀記の(3)託宣の懷疑である。

爾くして、天皇答へて白さく、「高き地に登りて西の方を見れば、国土見えずして、唯大海のみ有り」とまをして、詐をする神なりと謂ひて、御琴を押し退け、控かずして黙し坐す。

神の託宣に対する仲哀の言葉を「高き地に登りて西の方を見れば、国土は見えずして、唯に大海のみ有り」(傍線a)と訓んだが、訓読に際して、諸注小異はあるものの基本的には、いずれも「……見れば……見えず」を外さない形で訓まれてきたこれらのような訓読がなされるところからも知られる通り、「……見れば……見ゆ」に類似した国見歌の型を持つ。無論、この仲哀の言葉は歌ではない。しかし「高き地に登りて西の方を見れば」は、「是に、天皇、高き山に登りて、四方の国を見て」(仁徳記)、「爾くして、山の上に登りて国内を望めば」(雄略記)のように、国見という行為であることは動かない。試みに、仲哀記(3)と近似する『日本書紀』の記事と比較すると『古事記』とは異なる言葉が神に向けられている。

天皇、神の言を聞しめして、疑の情有します。便ち高き岳に登り、遙に望みたまふに、大海曠く遠くして、国も見えず。是に天皇、神に対へまつりて曰はく、「朕、周望すに、海のみ有りて国無し。豈大虚に国有らむや。誰神ぞ徒に朕を誘る。復我が皇祖諸天皇等、尽に神祇を祭りたまふ。豈遺れる神有さむや」とのたまふ。(仲哀天皇八年九月条)是に、吾瓮海人烏摩呂をして、西海に出でて国有りやと察しめたまふ。還りて曰さく、「国見えず」とまをす。

(神功皇后摂政前紀)

たとえば前者の仲哀紀には、「高き岳に登り、遙に望みたまふ」と国見をして国が見えないことを神に「朕、周望すに、海のみ

有りて国無し」と述べている。国見という行為は共通しているが、『古事記』にみられる「……見れば……見えず」という国見歌の定型(「……見れば……見ゆ」)を想起させる表現は用いられていない。あるいは、その前文、「遙に望みたまふに、大海曠く遠くして、国も見えず」を仲哀記の神への言葉に相当すると見ても「国も見えず」とあるのみで、ここもまた国見歌を意識した言葉とまでは言えない。

また、後者の神功皇后摂政前紀にも西方の新羅を望む時、「国見えず」とあるだけで、かつ西方は神功皇后が自ら見たわけではなく、吾瓮海人烏摩呂という海人に見に行かせた点においても『古事記』とは大きく異なる。つまり、仲哀記(3)に相当する『日本書紀』の物語には、『古事記』にみられる「……見れば……見えず」という国見歌の定型(「……見れば……見ゆ」)を想起させる表現は用いられていないのである。

これまでの議論を踏まえれば、「……見れば……見えず」はひとまず『古事記』独自の表現であると押さえることができる。その一方で、この独自性は、どのように『古事記』の中で位置づけることができるだろうか。この問いに答えるためには『古事記』編纂者が、ここにどのような仕掛けを施したのかを問うてみなければならない。そこで次の点に注目したい。この仲哀が「……見れば……見えず」と応えたのは、誰に對してであったのかである。

仲哀記(7)神名顕しの場面では、建内宿禰が「今、如此く言教

へたまふ大神は、其の御名を知らむと欲ふ」（傍線^h）と託宣の神の名を問うと「是は天照大御神の御心ぞ。亦、底筒男・中筒男・上筒男の三柱の大神ぞ。此の時に、其の三柱の大神の御名は顯れき」（傍線ⁱ）と答える。『新講』は「此の中古事記に見えて居るのは、天照大御神と住吉三神である」と指摘して以降、多く注釈書が天照大御神と住吉三神が顯れたと解釈する。しかし、『記伝』が「此度の事、専此三柱神の行ひ賜ふ基本は、天照大御神の御心にて、其大御命を、此三柱神の奉承給ひて、執行給ふよしを、詔ふ謂にや」と注す通り、実体としては、住吉三神だっただろう。ただし、この解釈は留保付きと見るべきである。三柱の神は自律的に顕現したのではないからである。あくまで天照大御神の「御心」という神意によって顯れたことに注意したい。

その「御心」には、「凡そ此の国は、汝が命の御腹に坐す御子の知らず国ぞ」（傍線^g）とあるように、神功皇后の胎内にいる応神への天皇資格の保証であると同時に、「天照大御神が天皇の世界を保証」（『新編全集』）しているという意も含まれていよう。それゆえ、「……見れば……見えず」と神の神託に懷疑の目を向けて仲哀が事切れるのも、神、そして天照大御神が保証する世界への疑義に他ならないからではなかったか。

この仲哀の不見について、立花や内田は、「見る」ことに天皇の資格性があることを読み取ったが、「……見れば……見ゆ」と口にするのは、単に天皇の資格性というだけではあるまい。

その資格性は天照大御神の保証を表現に滲ませているのである。つまり、この「……見れば……見ゆ」型の表現は、天照大御神の「御心」によってこの世界を保証するという極めて政治的な表現なのと言える。そして、「……見れば……見ゆ」と歌われる、記四一・五三もこの「……見れば……見えず」との連続性のなかにあるのではないか。

思えば、応神は、仲哀と神功皇后の子であるが、仲哀の系譜は、倭健命の系譜であり、タラシヒコの流れを汲むものであった。タラシヒコの系譜とは、景行天皇（オホタラシヒコオシロワケ）成務天皇（ワカタラシヒコ）仲哀天皇（タラシナカツヒコ）というタラシヒコという和風諡号に蔵されている三代の歴史の謂である¹⁵。またタラシヒコの系譜は、天照大御神を皇祖神とする歴史でもあった¹⁶。たとえば、景行記に記される倭健命の東征は、伊勢神宮の斎宮であった倭比売命から渡された天照大御神の加護が付与された草なぎの剣を以て達成されるものとして描かれ、仲哀記の神功皇后による新羅征討もまた、天照大御神の「御心」による神託であった。

一方で、タラシヒコの系譜、すなわち天照大御神に保証される歴史の系譜は、最終的に神から見放される系譜でもある。倭健命は伊吹山の神を神の使者と見誤り、その毒気によって後の死に関わる傷を負い、仲哀は神の神託を信じなかったことにより崩御するという記述は、そのことを明瞭に物語る。

タラシヒコの系譜は、天照大御神との紐帯を示しながらも、

最終的には、神との紐帯が断たれることが決定づけられていた、謂わば、「切断」される歴史である。「不見」による「切断」の反復は、再度神との「接続」が果たされたとき、そのつながりはより強固なものとなる。始祖的性格と位置づけられる応神は、「切断」と「接続」の上に屹立するのである。

四 記四一・五三の解釈

このように位置づけられる応神が宇遲野に立って、葛野を望んで歌ったのが記四一であり、天皇として歩み出した最初の歌である。

一時、天皇、近淡海国に越え幸しし時に、宇遲野の上に御立して、葛野を望みて、歌ひたまひて曰ひしく、

千葉の 葛野を見れば 百千足る 家庭も見ゆ 国の秀も見ゆ (記四一)

冒頭の「千葉の」は、葉が多く茂ることから「葛」を導く枕詞であって、「鳥羽の古名」(『言別』)などといった実地に即して考えるのは不当である。「千葉」によって導き出された「葛野」、その「葛野」に見えた景だけを言祝ぐものではないからである。これらの景は「神話の幻視」であることに意味を持つ。葉が多く繁れる「千葉」の如く「葛野」が満ち足りている状態であると解するのが適当であろう。

「百千足る」は、天語歌の「百足る 槻が枝は」(記九九)と同様、数が十分に満ち足りている状態を指す。この充足感、

村里や国の秀れた地を意味する「家庭」や「国の秀」にも表れている。

「家庭」や「国の秀」は、国見が国讃めであることを以て、土橋『全注釈』や『集成』などの諸注釈が、歴史的事実として葛野に居住していた秦氏や丸邇氏に対して向けられた称揚と説く。実際の歴史の問題は別として、『古事記』の叙述に沿うならば、この見方には従えない。これらの景は、ある固有名に向けられたものではなく、「自らの世界の繁栄」(『新編全集』)を言祝ぐことにあつたと思われる。「……見れば……見えず」と仲哀で一時宙吊りにされた天皇の資格、あるいはこの世界の保証を、応神が天皇として歩み出した最初の歌である記四一の「……見れば……見ゆ」という表現を通して、この世界が保証されたものであることを再確認したのではなかったか。それはまた同時に、応神が天皇として資格を有していることをより一層強めるものでもあつた。

ただし、天皇が支配する世界は未だ完全ではない。このことは、遠くの島々を見晴るかすような記五三に比して、記四一の見える景が限定的であることと無関係ではあるまい。景と支配範囲の照応がここにはある。つまり、記四一の景は、『古事記』の叙述における支配範囲——ここでは、百済や新羅をも含んだ王化によって見られる景ではなく、国内支配の達成という文脈を受けた景と対応しているのではないか。前段仲哀記における新羅征討は、神野志隆光が説くように、百済・新羅の服属と朝

貢を語る起源となっているのであって、その実質的な達成は、記四一の後には語られる新羅人の渡来や百済からの『論語』や『千字文』などの渡来を語る物語においてである。

そのことは、次の記五三の「淡島」以下の景からも確かめられる。

是に、天皇、其の黒日壳に恋ひて、大后を欺きて曰はく、「淡道島を見むと欲ふ」といひて、幸行す時に、淡道島に坐して、遙かに望みて歌ひたまひて曰はく、

おしてるや 難波の崎よ 出で立ちて 我が国見れば
淡島 淤能碁呂島 檳榔の島も見ゆ 離つ島見ゆ

(記五三)

「淡島」「淤能碁呂島」は、伊耶那岐命と伊耶那美命の二神の国生み神話に登場する島である。二島から始まった国生みは、やがて「淡道之穗之狭別島」から「大倭豊秋津島」までの八つの島すなわち「大八島国」の生成にまで至る。「大八島国」は、『古事記』に二例見え、右の国生み神話と倭健命の熊曾健征伐での

吾は、纏向之日代宮に坐して大八島国知らず大帯日子淤斯呂和氣天皇の御子、名は倭男具那王なり。(中・景行)

にのみ見られる。「大八島国知らず」とあるのは、国生み神話より始まった「大八島国全体に「王化」の完成される」ことを示すためであろう。

仁徳は、そうして統治された「大八島国」の第一島である淡

道島(「淡道之穗之狭別島」)に足場を置く。ここに「淡島」「淤能碁呂島」と歌われるのは、二島から国生み神話と呼び込み、この世界の始まりを語り出すことに主眼がある。それを可能にしているのも、統治された「大八島国」の第一島である「淡道島」が磁場となり(いま・ここ)という起点を現出させているからであろう。それによって、二島は時間的にも空間的にも相対化——ただし、ここでは(いま・ここ)という起点において、(いま)という面、すなわち空間よりも時間の面が相対化——され、「大八島国」全体を支配するまでの前代の歴史という時間的な広がりを持つことに寄与しているのではない。

他方、「檳榔の島」「離つ島」は、前の二島とは別の広がりを持つ。いずれも実在の島ではない。「檳榔」は、通説の檳榔、漢名に言う蒲葵の意だが、ここで注目したいのは、諸注釈が指摘するように、「檳榔」が南方の地に属するような、難波から遠く離れた島であるということである。実際『肥前国風土記』に
値嘉郷。(中略)嶋には則ち、檳榔・木蘭・枝子・木蓮子・黒葛・莖・篠・木綿・荷・苧有り。(松浦郡・値嘉郷)

とあり、文献の上でも確かめられる。とりわけ『肥前国風土記』には、新羅や百済に関わる記事が散見される。たとえば、右に引いた松浦郡は、神功皇后が新羅征伐のためにこの郡に出向いたという記述から始まる。また、先の「値嘉郷」も後続する文には遣唐使が発する港として描かれている。それゆえ、「檳榔の島」も単に南方の地というだけでなく、新羅や百済など

の朝鮮との記憶を持つ島と捉えることが出来る。

次に「離つ島」である。「離つ島」には、「注釈」のような「さけつ島」のサクを、二人の仲のサク（放または離）という恋情に解する説がある。これは、『言別』が「記伝」の「黒日壳を所思^{オモヒ}したる意なき」に対して「いと浅はかなる見ざまぞかし」という厳しい批判をしていたことに通ずる。

しかし、当該歌の所伝の「淡道島に坐し」の「坐」は、藤原享和によれば、「天皇の君臨・統治」の意であり、「坐」してうたうことは天皇の統治上重要な意味^②を持つていているという。当該歌は「恋愛歌」（「注釈」）として歌われているのではなく、藤原が強調したように「淡道島で国見歌を歌う」ことに焦点があった。それは、既に指摘した通り、「淡道島」が磁場となることで「離つ島」との空間が差違化され、距離がより前景化された形で表れる。したがって、「離つ島」も通説の「遠くの島」の意とするのが穏やかであろう。

述べたように、「檳榔の島」と「離つ島」は、淡道島から遠く離れた島の意と考えられる。記四一のような「家庭」や「国の秀」とは異なり、記五三は淡道島から遠くを捉える空間的な広がりをしている。この空間的広がりの違いは、歌われた時点での支配範囲に起因する。「檳榔の島」や「離つ島」の遠くの島が歌われるのは、新羅・百済の朝貢によって国内支配を超えて、それらの国々をも支配範囲に入ったことに示すものと考えられる。

だからこそ「我が国見れば」なのではないか。『古事記』の中で「我が国」の例は、当該歌の他に二例ある。

爾くして、天照大御神聞き驚きて詔りたまはく、「我がなせの命の上り来る由は、必ず善き心にあらじ。我が国を奪はむと欲ふぞ」とのりたまはひて「…」（上巻）

其の建御名方神、千引石を手末に擎げて来て言はく、「誰ぞ我が国に来て、忍ぶ忍ぶ如此く物言ふ。然あらば力競せむと欲ふ。故、我先づ其の御手を取らむと欲ふ」といふ。

（上巻）

前者は、須佐之男命が根之堅州国へ行く前、天照大御神に会いに行く譚であり、天照大御神が治める高天原を「我が国」と指し、後者は大国主神との国譲り譚であり、葦原中国を「我が国」と指す。いずれも領有している国を「我が国」と称しているのであって「わが居る国土」（「歌謡全講」）と実地に即すのは、事柄を矮小化させている。

記五三にて仁徳が領有している国、すなわち「我が国」とは、無論、国内支配のみならず新羅・百済をも朝貢国に治めた、「小帝国」のような国である。つまり、「淡道島」が磁場となることで「見れば」によって開かれた島々が、世界の始まりから「小帝国」の達成までの歴史や支配の時間的・空間的な広がりを表しているのである。その意味で言えば、「淡島」から「離つ島」までを見ると歌うことによって、「小帝国」の達成を代理表象していると考えられることができる。

五 「見ゆ」、あるいは〈他なるもの〉を志向する視覚

ここまで『古事記』の論理に即して、「……見れば……見ゆ」型の国見歌が、天照大御神による世界の保証の意を含んだ政治的な表現であることを述べてきた。その上で、これまで論じてきた「……見れば……見ゆ」型の国見歌の議論を踏えて、さらに上代文学の鍵語とも言える「見ゆ」について考察を加えていきたい。というのも、研究史を振り返ってみたとき、「見ゆ」を考える上で、この「……見れば……見ゆ」型の国見歌が重要な参照項になると同時に、この表現のさらなる性格を捉えることができると思われるからだ。

第一節で触れたように、国見歌は『古事記』の文脈から切り離されて、歌の表現の分析が行われてきた。国見歌を記四一・五三と記三〇・紀七七の二種の系列に分け、舒明天皇の国見歌（一・二）をその両者の到達点として捉えた。

森や川口は共に記四一・五三の「……見れば……見ゆ」型の国見歌を記三〇・紀七七のそれよりも見えた対象の描写性を欠く点で劣った歌と位置づけた。川口は記四一・五三を「よそよそしく」「外在的」と評したが、果たしてそのような評価は妥当なのであろうか。これまでの議論から明らかなように、そのように解することはできない。むしろその逆すらある。「……見れば……見ゆ」という表現は、天照大御神の「御心」によって保証された、世界を肯定する極めて強い政治的な表現である

と論じてきたが、それは「……見れば……見えず」という否定形によってこそ、その意味が露わになる。

記四一・五三の「見れば」によって開かれる景（家庭や国の秀、淡島などの島々）は、内田によれば「共同体にあつて所与的な視線に自己を投ずること」によって見る事が可能になるとい⁽²⁶⁾う。なるほど、これらの景は認識する主体が自律的に見ようとして見得るものではなく、また視覚によって捉えられる存在を外から客観的に把握するものでもない。見るという行為の只中にあつて、はじめて「見ゆ」と口にすることができるのである。

そこでは、視覚が五感のひとつであることを超える。「天つ水影如す押し伏せて我が見る国」（仲哀紀八年九月条）のように、神のしている対象に自らの視線を重ね合わせ「神と視線の共有⁽²⁷⁾」をすること、筆者の言葉で言い換えれば、神と共に、感覚することを達成させるのではないか。

「……見れば……見ゆ」とは、神、より広く言えば〈他なるもの〉と共に見るのである。「見ゆ」とは、「見れば」によって開かれた〈他なるもの〉あるいは世界との対話によって見る事が可能となる。ひとたびその対話が、不⁽²⁸⁾通⁽²⁹⁾となつてしまえば、仲哀のように、それは死となつて自らに降りかかつてくる。それを「よそよそしく」「外在的」と果たして言つてよいのだろうか。この「……見れば……見ゆ」型の国見歌は、時として自らも影響を被る、世界との緊密な関わり合いのなかで、

発せられる表現だったのであろう。それゆえに、「国家を統治する者の権利」²⁸としての表現にも国見歌が機能していたと言える。

六 結語

以上によれば、『古事記』の「……見れば……見ゆ」の型を持つ記四・五三の国見歌は、天照大御神の「御心」によって保証された、世界を肯定する強い政治性を持つ表現である。

この型の国見歌が応神・仁徳代にのみ見られるのは、実際の歴史的事実に即した儀礼的側面によるものではなく、『古事記』の論理に従えば、仲哀で切斷された神意を、応神が継承し、さらに、仁徳が再度継承することで、「小帝国」の達成を国見歌によって示すために施されたと考えられる。その意味で、歌は政治的な身振りと密接な関係にあったと言える。今回であれば、歌によって「小帝国」や「天下」の歴史を描いていく、〈政治の詩学〉とでも称し得る国見歌のあり様がそこにはあった。「……見れば……見ゆ」という表現もその身振りにおける詩法の一つに他ならないのであろう。

そして、国見歌の問題として、この「……見れば……見ゆ」型が、舒明天皇の国見歌（1・2）とどのように交叉するのかが次なる課題となる。既に述べたように、この型は、天照大御神に関わる強い政治性を持つ表現であったが、たとえばそれは二番歌の天上世界（高天の原）を想起させる「天の香具山」と

も響き合う。今後は、この「……見れば……見ゆ」という表現が、二番歌にいかなる仕方で脈打っているのか、さらなる詳細を試みたい。

注

（1）記紀歌謡の韻律の不定型さを「古さ」の指標として位置づけたこともこれを後押しした。これらについては次の文献を参照のこと。藤村作「記紀歌謡」（『日本文学史概説』中興社、一九三二年）、藤田徳太郎「記紀歌謡の韻律」（『古代歌謡の研究』金星堂、一九三四年）等。

（2）折口信夫「萬葉集講義（三）」（『折口信夫全集』第七巻、一九九五年）。

「萬葉集講義（三）」は、『短歌研究』（改造社、一九三四年七月号）連載の「萬葉集の総合研究」を初出とし、後に『萬葉集の総合研究』（改造社、一九三五年）として出版。ただし、国見が政治的なものではなく、「庶民にも言ふ語」と民間の行事とする見方は、『萬葉集講義（二）』（折口前掲全集、初出『近代詩歌講座』第一輯、東京国詩学会、一九一九年）から示唆される。

折口の見方は、三谷栄一（『日本文学発生試論』祖霊信仰と国見歌・歌垣をめぐって——『実践女子大学紀要』三号、一九五五年）、武田祐吉（武田『新解』、『総釋』、『全注釈』等）らによって引き継がれ、一層強められた。その他、相磯貞三は『全註解』以前の相磯『新解』からこの見方に従う。

(3) 松本雅明「紀記歌謡における中国詩の影響」(『東方学論集』第一、一九五四年)、吉田義孝「思国歌の展開」(『文学』第一六卷第七号、一九四八年)等。

現在では、野田浩子や鉄野昌弘が国見の主体が天皇であることから国見の起源が民俗行事であったことに懐疑的な見方を提出している。野田・鉄野の議論については、以下の論文を参照のこと。野田浩子「国見と道行」(『万葉集の叙景と自然』新典社、一九九五年)、鉄野昌弘「舒明天皇の望国歌」(『セミナー万葉の歌人と作品』第一巻、和泉書店、一九九九年)。

(4) 土橋寛「古代歌謡と儀礼の研究」(岩波書店、一九六五年)。

(5) 森朝男「天つ神志向と国つ神志向——国見歌の二系列——」(『国文学研究』四五号、一九七一年)。

(6) 川口勝康「舒明御製と国見歌の源流」(『万葉集を学ぶ』第一集、有斐閣、一九七七年)。

(7) 立花直徳「詩の発生期における視覚の展開——「見ゆ」をめぐる集団から個への様相——」(『王朝文学史稿』第九号、一九八一年)、内田賢徳「見る・見ゆ」と「思う・思ほゆ」——『万葉集』におけるその連関——(『萬葉』一一五号、一九八三年)等。

(8) 壬生幸子「古事記におけるオキナガラシヒメ伝承」(『青木生子博士頌寿記念論集 上代文学の諸相』塙書房、一九九三年)。

(9) 谷口雅博「神功皇后新羅征討伝承の神話性」(『古事記研究大系 8 古事記の文芸性』高科書店、一九九三年)。

(10) 谷口注(9) 論文。

(11) 谷口注(9) 論文。

(12) 大脇由紀子「太子品陀和氣命の祓」(『古事記年報』四〇号、一九九八年)。

(13) 藤澤友祥「氣比の神——『古事記』上巻神話との対応——」(『古事記構造論——大和王権の〈歴史〉——』新典社、二〇一六年)。
なお鳥谷知子(「息長帯比売命と品陀和氣命の伝承——「喪船」と「易名」を中心に——」『学苑』八七九卷、二〇一四年)は「太子」の資格完成には天照大御神の神意が反映していると見る。

(14) 立花・内田注(7) 論文。

(15) 水野祐「諡号考」(『増訂日本古代王朝史論序説』小宮山書店、一九六八年)。

(16) 矢嶋泉「イリヒコの歴史とタラシヒコの歴史」(『青山語文』二七号、一九九七年)。

(17) この「切断」と「接続」の問題は、『古事記』における〈視覚と政治〉をめぐる問いでもあって、神と遭遇した人物が天皇としての資格を有するかは、概して視覚が重要な要素として布置されている。たとえば、「不見」による「切断」として、既に倭健命や仲哀を例示したが、一方で、見えることの「接続」は、応神・仁徳の他に、雄略天皇と葛城の一言主大神の譚が挙げられる。初め自らの一行と似た分身を神と認識できず、倭健命と伊吹山の神のように、天皇資格のない者として物語から排除される徴候を持つ。しかし、雄略は倭健命のような振る舞いはせず、大神を「惶畏^{かしこ}」み、そこから回避するところに雄略の天皇(倭国の王)としての資格

性を有していることが、この一連の神と視覚をめぐる問いから読み取れるように思われる。

(18) 立花注(7) 論文。

(19) 神野志隆光「天下の歴史」(『古事記の世界観』吉川弘文館、一九八六年)。

(20) 神野志注(19) 書。

(21) 青木周平「淡島と淤能碁呂島」(『古事記研究』おうふう、一九九四年)、『新編全集』記五三の「淡島」「淤能碁呂島」に対する頭注を参照。

(22) 藤原享和「仁徳記「おしてるや」歌謡をめぐる」(『日本歌謡研究』四二巻、二〇〇二年)。

(23) 石母田正「日本古代における国際意識について」(『日本古代国家論』岩波書店、一九七三年)。

(24) 川口注(6) 論文。なお川口が用いた「よそよそしく」という評価は、高木市之助「萬葉文学(其の二)」(『日本文学の環境』河出書房、一九五二年)の(記五三に対して)「島々があまりにも表情が乏しく、換言すれば、歌に対してあまりにもよそよそしい関係にある」という言葉に基づいている。他にも「単純素朴なる平坦易々」(五味保義「萬葉詩句考」——「見ゆ」の問題)(『国語国文』九卷一二号、一九三九年)等、概して「……見れば……見ゆ」型の国見歌の評価は低い。

一方で、鉄野昌弘は「国見歌」覚書(『国文学 解釈と鑑賞』第六二巻八号、至文堂、一九九七年)にて、川口の評価に懐疑の

目を向け、「対象に向う讚美の表現性が認められ」と説く。

(25) 内田注(7) 論文。

(25) 立花注(7) 論文。

(27) 「見ゆ」と中動態、または「触視」について、別稿で論じたい。ただし、次の点は、指摘しておきたい。多くの諸家——たとえば永藤靖「記紀・万葉における「見る」ことについて」(『文学』四一巻六号、岩波書店、一九七三年)、中西進「古代的知覚」(『萬葉集原論』桜楓社、一九七六年)等——が「見ゆ」を受動態と解するが、この「見ゆ」は中動態であって受動態ではない。その意味で、「見ゆ」を「主客合一」と捉えるのも首肯し難い。というのも、中動態という視点においては、力点はあくまで主体にあるからだ。それは、佐竹昭広(「見ゆ」の世界)『萬葉集拔書』岩波書店、一九八〇年)が言うような自己中心的な、謂わば自律した「われ」ではなく、「他なるもの」との関係の中にある「われ」のような主体と言える。

また近年細江逸記の議論を再評価して、「見ゆ」一語(あるいは、「ゆ」)が中動態と見る向きがあるが、吉井巖(「見る歌の発想形式について——「見ゆ」を中心に——」『萬葉』四五号、一九六二年)が指摘するように、「……見れば……見ゆ」という見る歌の発想の基本形式であることをその一方で押さえるべきである。

(28) 内田賢徳「萬葉の知、その成立」(『萬葉の知』塙書房、一九九二年)。

※『古事記』の引用は、沖森卓也「ほか」『新校古事記』（おうふう）に拠る。『日本書紀』の引用は、小島憲之「ほか」『新編日本古典文学全集 日本書紀』（小学館）に拠る。『萬葉集』の引用は、木下正俊校訂『萬葉集 CD-ROM版』（塙書房）に拠る。『風土記』の引用は、秋元吉郎校注『日本古典文学大系 風土記』（岩波書店）に拠る。いずれも私に本文や訓読を改めた箇所がある。

※本稿で引用した漢詩文の引用は以下の諸本に拠る。
『毛詩』＝『毛詩正義』（北京大学出版社）、『楚辞』＝『楚辞補注』（中華書局）

※本稿で言及した『古事記』の注釈書及びその略称は以下の通り（なお『萬葉集』の注釈書も含む）。

『管見』＝下河辺長流『萬葉集管見』（古今書院）、『代匠記（精）』＝契沖『萬葉集代匠記』精撰本（『契沖全集』（岩波書店））、『記伝』＝本居宣長『古事記伝』（『本居宣長全集』（筑摩書房））、『攷證』＝岸本由豆流『萬葉集攷證』（古今書院）、『古義』＝鹿持雅澄『萬葉集古義』（臨海書店）、『言別』＝橘守部『稜威言別』（富山房）、『新講』＝次田潤『古事記新講』（明治書院）、武田『新解』＝武田祐吉『萬葉集新解』（山海堂出版）、『総釋』＝武田祐吉『萬葉集総釋』（楽浪書院）、相磯『新解』＝相磯貞三『記紀歌謡新解』（厚生閣）、『全注釈』＝武田祐吉『萬葉集全注釈』増訂版（角川書店）、『歌謡全講』＝武田祐吉『記紀歌謡集全講』（明治書院）、『全註解』＝相磯貞三『記紀歌謡全註解』（有精堂）、土橋『全注釈』＝土橋寛『古代歌謡全注釈』（古事記編）（角川書店）、『注釈』＝西郷信綱『古事記注釈』

（平凡社）、『集成』＝西宮一民『古事記』（『新潮日本古典集成』、新潮社）、『新編全集』＝山口佳紀「ほか」校注『古事記』（『新編日本古典文学全集』、小学館）

〔付記〕 本稿は青山学院大学日本文学会春季大会（於Weber、二〇二二年六月五日）における口頭発表に基づいたものです。稿を成すにあたり御指導くださった先生方に、記して感謝申し上げます。

（にしざわ・しゅんすけ／本学大学院博士前期課程）