

伊香保嶺に雷な鳴りそね

渡 部 和 雄

一

東歌にはカミが三首ほどの歌に詠み込まれている。

三四二一 伊香保祢尔可未奈那里曾祢和我倍尔波由惠波奈家杼母兒良尔与里弓曾

三五一六 対島能祢波之多具毛安良南敷可牟能祢尔多奈婢久君毛乎見都追思努婆（波）毛

三五六六 和伎毛古尔安我古非思奈婆曾和敵可毛加未（末・米）尔於保世牟己許呂思良受弓

訓みは順に、

伊香保嶺に雷な鳴りそね我が上には故は無けども児らによりてぞ

対島の嶺は下雲あらなふ神の嶺（上の嶺）にたなびく雲を見つつ偲はも

我妹に吾が恋ひ死なばそわへかも神に負せむ心知らずて

との様になっている。

カミナリ・雷は現今、雨に田と書かれる。いなびかり（申）と、でん（田）から成る会意文字という。のち雨と田

の形声字となつていまに到るという。農耕的性質を持つ文字である。榛名山は雨乞い祭儀の山であつたと推測される。そして、この、

伊香保嶺に雷な鳴りそね我が上には故は無けども兎らによりてぞ

と訓まれる歌も、意味をとるのにそれほど難しい歌でもないように思われる。ただその「兎」の居る所がはっきりしない感はある。

勿論、歌（文学）は、作った人（あるいは歌った人）――聞いた人々――採録・編集した人――またそれを読む後世の人などによって、四層ほどの差異（幅）を持っているであろう。『釈注』に、結句の「子らによりてぞ」は「一緒にゆく女がこはがるので」（佐々木『評釈』）というのではなくて、離れている女の身の上を案じて「雷な鳴りそね」と願う意であろう。とする。これは普通の解釈に戻った、一般的な理解である。

『私注』に、雷鳴位では、自分は妨げられはしない。いくらでも行つて処女子に会ふが、処女の方では恐れて出ないかも知れないから、鳴るなよ、といふ心持である。

とここでは男女の会いを基準にしている。

さて、ところで、「伊香保嶺に」には「伊香保寝に」が含まれるのではないか。歌はそうした幅（厚味）を持っているのではないか。

なるほど本文には「伊香保祢尔」とあるが訓文の方は「伊香保寝に」とあつてもよいのではないか。

「イカホネニ」と歌う時、村落的、農村的、あるいは上野国には二次的言語の誤・楽があつたのではないか。ウタは意味を述べる以上に身体的に同調できる、村落的な雰囲気としてあつたのであろう。

三四〇八 新田山嶺には着かなな我に寄そり間なる兎らしあやに愛しも

という歌で初二句を『万葉集東歌・防人歌』では、新田山が他の山の、嶺につかず離れているようにという。「ここまで序詞」としている。また、

「嶺」を「寝」にかけたものとみて「寝ようとはしないで」ともとれる。
とつけ加えられる。

『釈注』に、「嶺」に「寝」を懸けた歌。

という。とすると、「新田山―寝には着かなな」、ほとんど新田山は「寝」の枕詞になる。

この新田山（枕詞）―寝（被枕）の関係が難しそうなので水島氏は二句までを序詞と言われたのであろう。

「嶺」が「寝」であろうとすると、「ニヒタヤマ」（五音）に何か理由がなければなるまい。〈新手枕〉の遊び、誤楽もあるかも知れない。

「新田山」は歌を詠む時の、舞台・場所の呈示であろう。そこは新田嶺（寝）とは言われない。共寝があったわけでもないのに、「私と親しいと噂されて」（大系）……。

もっとも『釈注』では、「そのように他の誰とも寝んねに就かないでほしいな。」という。

尔比多夜麻 祢尔波都可奈那

新田山 寝には就かなな

新田山はなぜか新田嶺と呼ばれない。新田嶺という名がつかないのである。そこから共寝もしないで（のに）親しいと噂されて。

こうしたことは何も山の嶺（ネ）に限ることではない。

三五〇 紫草は根をかも竟ふる人の児の心愛しけを寝を竟へなくに

では「根」に「寝」が合わされている。

東歌は殆ど〈ネ音〉の文学である。多分「……ネ」というリズムと一緒にある「ネ」が快感だったのであろう。歌うこと、あるいは言葉は意味よりはリズムと音（諺のように、喩のように）によって充足するものであった。

二

三五一六 対島の嶺は下雲あらなふ神の嶺にたなびく雲を見つつ偲はも

「可牟能祢尔」、上の嶺とも訓まれてきた。水島氏は「神の嶺」と書いている。伊藤氏は「可牟の嶺」は山名。「神の嶺」とする。

その「神の嶺」は、「下に足がらの御坂を神の御坂ともよめれば、是ならんか」と推察している。卓見。というのは真洌の話である。それは、

三五一五 吾が面の忘れむ時は国はふり嶺に立つ雲を見つつ偲はせ

三五一六 対島の嶺は下雲あらなふ神の嶺にたなびく雲を見つつ偲はも

の関係で、妻が「見つつ偲はせ」というのだから、「見つつ偲はも」は妻との共通の山、例えば〈足柄の御坂〉〈神坂〉ではないかというわけである。二首の交点を足柄山とみるのは防人歌でも一般的に考えられることであるが、それにして対島の嶺は遠すぎる。

あるいは難波を一つの基点にすれば、

四三八〇 難波門を漕ぎ出て見れば神さぶる生駒高嶺に雲ぞたなびく

という歌もある。

四四二 我が行の息衝くしかば足柄の峰延は雲を見とと俣はね

右の一首は、都筑郡の上丁服部於田のなり

四四二 我が背なを筑紫へ遣りて愛しみ帯は解かなあやにかも寝も

右の一首は、妻服部皆女のなり

と一種、形式的送別歌なのであろう。

後藤利雄氏は「北九州の雷山を中心とする背振山塊」だろうという。対島にないのだから北九州と考えられたわけであろうが。この「神の嶺」を雷山を中心とする背振山塊という風になると、これは「伊香保の嶺」に似てくる。神の嶺というのは神山、聖所の意であらう。神はカミナリとして存在を示す。神の嶺とカミナリは殆ど同一のものであろう。

人間の歴史というのは案外面白い。何処にでも似た様なことがあるものである。

『旧約・創世』三三一—20

彼はそこに祭壇を設け、それを「イスラエルの神なる神（エール）」と呼んだ。

《神》は場所や時代によって色々に呼ばれている。ここでは神なる神をエールといっているのは一神教への基底的力量を示している。

エール・シャダイともいう。「シャダイ」というのは《山の者》《山上に住んで》という意味らしく、両者合わせて《山上に住むエール》となる。これが神の聖所であり、神の嶺なのであろう。ベエル・シャダイ＝山の主、アムル、

イル・アムルー＝嵐の神・雷・稲妻も類同する。

それどころか、エール（エホバ）とバアルも案外似ている。

「あなたがたの先祖の神、アブラハムの神、イサクの神、ヤコブの神であるヤハウェが私をあなたがたのところへつかわされました。これは永遠に私の名、これは世々の私の呼び名である。」

というのは神がモーセに言われているのであるが、エホバはアブラハムの神、イサクの神、ヤコブの神、即ち各氏族の神、先祖の神、父の神を統合した名であるということである。「族長神の表とハダド、エル、ラカブ・エルという順番が同じなので、バアル・ハマンとエルが同じであることはかなり蓋然性が高く」というのはベー・ランズベルガーであるが、エールの妻（神々の創造者、母神）、例えばアシュタルテ（天の女神）はバアルの妻である。

カルタゴのバアル・ハモーンの図像は、それ以前のカナンのエールの像をそのまま持ってきたものである、とクロスはいうが、エールの像というのは本来的にはありえないものであったろう。

「シャダイの声のような音」とエゼキエルにあるが、預言者は代々、誰でもこうしてエールの声を聞いたのである。雷、嵐の神、稲妻などが神とその言葉の顕現であった。

有名の場合に、

「その時、エホバのみ使いが、いばらの茂みの中、火の炎のうちにあって彼に現われた。」といった状況があるのは周知のことであるが、

『出エジプト』

十九ー16　そして三日目、その朝になると、

雷と稲妻が生じ、厚い雲が山にかかり、角笛の非常に大きな音がした。そのため宿営にいた民は皆おののくので

あった。

十九—18 するとシナイ山はその全山が煙った。エホバが火のうちにあってそこに下って来られたためである。その煙は薫の煙のように立ち上り、山全体が激しく震動した。

二十一—18 民は皆、雷、稲妻のひらめき、角笛の音、煙る山を見ていた。それを見て民はわななき、離れた所に立っていた。

という、なんと昔の人々は神（雷）と親しかったことかと思う。震えたのは心であった。

『列王第一』

22 次いでエリヤは民に言った。「わたしが、ただわたしだけが、エホバの預言者として残っています。しかしバアルの預言者は四百五十人です。

24 そして、あなた方は自分たちの神の名を呼ぶのです。わたしはエホバの名を呼びましょう。そのとき、火によって答える「まことの」神こそ「まことの」神です。」これに対して、民はみな答えて「それは良い事だ」と言った。

26 それで彼らは与えられた若い雄牛を取った。それから彼らはそれを整えて、朝から真昼までバアルの名を呼び続け、言った、「ああ、バアルよ答えてください」しかし、何の声もなく、答える者もなかった。そして、彼らは自分たちの造った祭壇の周りをよたよた回り続けた。

36 エホバよ。私に答えてください。この民がエホバなるあなたこそ「まことの」神であって、あなたが彼らの心を引き返させてくださったことを知るようになってください」。するとエホバの火が降って来て、焼燐の捧げ物と薪と石と塵とを食らい尽くし、みぞの中にあった水もなめ尽くした。

39 民は皆これを見ると、直ちに顔を伏せてひれ伏し、「エホバこそ「まことの」神です。エホバこそ「まことの」神で

す」と言った。

と、エホバとバアルの祭儀は同じものである。元来、火の神であるエホバが勝つことになっている。そして勝った（まことの神）は雨も自分のものとする。

『レビ 二十六—4』

わたしも必ずあなたの方の大雨をそのふさわしい時に与え、地もまさにその産物を出し、野の木もその実を与えるであろう。そしてあなたの方の脱穀は必ずぶどうの取り入れにまで及び、ぶどうの取り入れは種まきにまで及び、ぶどうとはバアル神の性質ではなかったか。エホバは風でもあった。

『民数 十一—31』

さて、風がエホバのもとから吹き起り、

うずらを海から運んで来た。

と、そう風は神の息吹であった。神はブネウマであった。何処から来て、何処に行くのかは判らない。

思い出せば、神が雷鳴、火、風で表現されるというのはエリアーデの『世界宗教史』に最初から云われていることであった。そして、「社会を三つの階層—祭司、戦士、牧畜・農耕民—へ区分することに、三つの機能に関する宗教的観念形態が対応している。すなわち、呪術的および法律的な至上権の機能、戦斗力の神々の機能、最後に豊饒性と経済的繁栄の神々の機能である。」

という。神も社会的状況なのである。

《イカツチを投げるゼウス像》がある。ゼウスも雷神の性質を持っていたらう。

三

旧約の世界が去って新約の神が成立する時、絶対神、超越神の一神教が生まれようとする時季にすら、その神はこのようなであつた。

父よ、御名の栄光を現してください。

すると、天から声が聞えた。わたしは既に栄光を現した。再び栄光を現そう。そばにいた群衆はこれを聞いて、

「雷が鳴った」と言い、ほかの者たちは、「天使がこの人に話しかけたのだ」と言つた。

天からの声というのは、こんな風に幅を持ち、厚みを持つのだろう。

神は雷を支配するようにして成立する。

『万葉集 卷第三』

天皇、雷の岳に出でます時に、柿本朝臣人麻呂の作る歌一首

二三五 大君は神にしませば天雲の雷の上に廬りせるかも

右、或本に云はく、忍壁皇子に献れるなりといふ。その歌に曰く「大君は神にしませば雲隠る雷山に宮敷きます」といふのは天皇が雷の岳（雷山）に仮宮を作つて、そこに行幸された時、儀式歌があつて、それに反歌のように詠まれたものであると思われる。

「天雲の雷」「雲隠る雷山」は先に見たように雷（神）の性質を表わして、その雷の祀られる岳を征服し、仮宮を作つて、天皇がお住みになる、といった意味であらう。

日本でも神は雷の上に立つが、その神が大君であるという所が違っている。イエスが神の子であるように大君は天照大御神の子孫である。イエスはユダヤの王、国家の王になるという構図を持たない。国家というものが本来的にありえない。

「神」という日本語を使ったナレーションでは困惑するだけであるが、またそれを使う故に、社会の状況を言ってみることもなるだろう。

即ち地方官たちの背負って行った神は日本国家の神、古事記の神、祝詞の神であった。

祭司の神（為政者の神）、兵士の神（防人の神）の機能については先にエリアードが言ってしまった。学問？の名に於て神はそんな風にしか語れない。

多分、神は人間の悲劇のように存在する。イエスにとって処刑以外の宗教などは存在しなかったろう。国家は神の死であり、すべての国民はイエスの死を期待している。

宗教に〈信教の自由〉とは傲慢すぎよう。神は人間の自由からはズレている。文学の言葉も似ていて、社会的生活の面からはズレていて、もう忘れられてしまった、人間の生産共同体的な生活の中に存在していた〈神〉というものがチャリと顔を見せるような、そんな時の表現である。宗教を語る言葉と文学の表現（詩や歌）には似た根底があるらしい。

〈信教の自由〉には宗教や文学は含まれようがなくなっている。

三五六 我妹子に我が恋ひ死なばそわへかも神に負はせむ心知らずて

の第三句「そわへかも」はよくわからない。四五句は『釈注』に「鬼神のせいにするだろうか。俺の本心も知らないまま。」という。

この歌に関して、『伊勢物語』八九に、

むかし、いやしからぬ男、我よりは勝りたる人を思ひかけて、年へける。

人知れずわれ恋ひ死なばあぢきなくいづれの神になき名負はせむ

と伊藤氏は書かれる。運命を支配するような、具体性を捨てた、隠れた神、幽かな神が成立している。へいやしからぬ男、それよりは〈勝りたる人〉の社会の神の在り様である。神が人の死に関連して表現されているのは、いわゆる神秘性の領域に位置づけられよう。

カミナリ（具体性、生活性、農耕性）は神になりそこねた。

〈いづれの神〉というのは、文学が神を失った表現である。

防人歌には東歌より〈神〉が多い。

四三七四、四三九二、天地の神

というのは古事記や地方官たちの性質だろう。いわば防人歌の形式的な性質である。

四三九二 天地のいづれの神を祈らばか愛し母にまた言問はむ

には「いづれの神」という表現がある。表現が生活や豊饒の性質からは離れてしまっている。

四三七〇、鹿島の神

は常陸国那賀郡の防人歌であるが、これは具体的、農耕的などというよりは制度的、儀礼的なものであろう。

四三九一 国々の社

というのも儀礼的、形式的なものでろう。防人達は身の安全を各国の社に委託される。

今も戦争には司祭達が従軍させられる。殺人目的の軍隊に〈殺すなかれ〉という司祭が同行するのも面白い。防人

も国家のする戦争だから、神は形式化、儀礼化されている。

エホバやバアル神の旧約聖書の世界を去って、神（一神教、絶対神といわれる）の世界に入った時、イエスはその共同体（生活性、生産性）からはじき出されている。

〈誰が母なのか、誰が兄弟なのか〉

という時、それは戸籍を拒否しているのではなく、村落的、生産的共同体を拒否しているのだろう。

生活共同体が壊れて、〈汝の敵を愛せよ〉が成立する。この表現はユダヤの国民、というより人間社会から憎まれよう。かかる表現は社会性の本質的矛盾である。それは異界（天国）のものである。この抽象的、超越的、非生産的な天国は死（処刑）からイエスの昇天する所である。

「屠られた小羊は、力、富、知恵、威力、誉れ、栄光、そして賛美を受けるにふさわしい方です。」

天空（天国）がそんな徳目の方を受け入れるとしたら、それらは大国、文明国、先進国、ギリシャ、ローマの徳目（倫理）であつたろう。ローマにキリスト教が定着するのには、そんな基底があつたろう。ローマ（大国）の道は世界に通ずる。〈汝の敵を愛せよ〉が通用したのは、それぞれの国の生産共同体の人々が一神教を受容したは、国家、政治、秩序にひそむ被虐がイエスの言葉に似ていた故であらう。

それにしてもキリスト教が世界的な宗教になったのは、イエスからの矛盾であらう。間違いでないものが世界各国のものになるわけではない。

多分イエスが知ったことは殉教のない宗教などというものはないということだったろう。

〈わが神、なんぞ我を見棄て給ひし〉

と言っていて、その故に、本来それによってイエスは神を知ったことを知っていたらう。神は何より、人間の言葉な

どが届かないものとしてある。論理の届かないのが神である。神はそれほどはっきりしている。

アブラハムの子であるダビデの子イエスは〈戸籍〉に向かって生まれてきた。

「その頃、天下の人を戸籍に著かすべし詔令カイザル・アウグストより出づ。」（ルカ二一）

戸籍とは納税と兵役のことであり、官吏を養い、敵を制圧し、人を殺す合法性である。

人間の作った文学の中でも主人公を戸籍に直面させて作られた作品はない。

近頃は牛や豚、野菜にも戸籍をつけるが、それは逆に国民に奉仕するためである。

国家的、社会的人間に〈言論と信仰の自由〉などというものは存在論的には存在しない。かかる表現は、国家と社会のそれ自体である。

ユダヤに国が成立した時、官吏と軍隊を養うために税金が必要であった。それは父ダビデ、ソロモンによって行われたのだろう。

マリアから生まれたイエスがヨセフの子になったのはユダヤの王（ダビデの子）が必要とされたからであろう。ヨセフは大工（建築業）であったから仲間を必要とし、徒弟を必要としていたろう。ヨセフが善人で神の子、あるいは聖母子を引取ったことは次元が異なる話である。建築の技術、労働力という社会的形態によるものであったろう。

イエスがその家、労働組織を出したのは、いわば大工の能力、建築、工作的才能がなかった故であろう。母と兄弟は大工の生活、即ち社会に似ていた。生きているのは国家（戸籍）に似ていることである。

「兄弟たちもイエスを信じていなかった。」（ヨハネ）

「イエスが宣教をはじめられたのは、年およそ三十才の時」（ルカ三―23）

というその頃、イエスは何かに気づいた。

「誰にても神の御意を行ふものは、是わが兄弟、わが姉妹、わが母なり。」(マルコ三―35)

という風に。即ち〈神の御意〉は、国家と社会の構造からの疎外としてあるらしい。国家以前、社会以前に何かがあるらしくて、いわばこの世からの被虐のように〈在るもの〉、それに気づいた時、〈神〉があったのだろう。

神は九十九％話せないことを持っている。話せることは一％くらいのものである。そこに神は人の隠すものを欲するという折口風の話があるのだろう。

神は愛であるとパウロ風に言ってみて、愛は九十九％の絶望と共にあるということなのであろう。

現われる方を悪魔といい、
隠れる方を神という。

神は多分、人間の経験である。〈誰が母で、誰が兄弟姉妹なのか〉家という国家の部品は人間の矛盾を含んでいる。人は本来、家族である、という矛盾、そこで目に見え、耳に聞こえたものが経験である。この経験は当然神の子に現われる。あるいは人の子における経験を神という。社会に現われることはない。〈誰が母で、誰が兄弟姉妹なのか〉悪魔が存在して、それを見た者が神の子であった。日本の神は経験されたことがない。故に神の子は存在しうがなかったのだろう。

なにが見えなくなったのか。

家、財産、今手にしている生産道具、それを捨てた巡回説教団。富裕な家の集団食卓。

「旅の袋も、二枚の下衣も、鞋も、杖も持つな、労働人の、その食物を得るは相応しきなり。」(マタイ十一10)

「その家にとどまりて、与ふる物を食ひ飲みせよ。労働人のその値を得るは相応しきなり。」(ルカ)

〈あなたがたはただで受けたのだから、ただで与えなさい〉

衣・食・住の生産共同体を放棄した者が〈与える〉というのは本質的に存在しない。

「己が物を取りて往け、この後の者に汝とひとしく与ふるは、我が意なり。」（マタイ二十一—14）というのは農耕生産共同体性を失った地主、領主、王の〈意〉である。天国の主人。

「その悪人どもを滅し、果期に果を納むる他の農夫どもに葡萄園を貸し与ふべし。」（マタイ十一—41）人類の知性から失われたのは農耕生産性（に含まれた神）であった。

四

三四一一 多胡能弥尔与西都奈波倍弓与須礼騰毛阿尔久夜斯豆之曾能可抱与吉尔

多胡の嶺に寄せ綱延へて寄すれどもあに来やしづしその顔良きに

この歌、不思議なことに序詞―被序の關係をはっきり言わない注釈が多い。

『新編全集 万葉集』に、

寄せ綱延へて―何とかして女をなびかせようと努めるたとえ。

として、「多胡の嶺に寄せ綱を掛けて引寄せるけれどあにくやしづしあんなに器量よしで」と口語訳している。

「寄せ綱延へて」というのは、対象は絶対寄って来そうもない、国とか島とか山なのであろうが、当然「その顔良き（女）」についても言うのであろう。

『全集』が口語訳しているように三句まで続けてみると、一・二句連用修飾、三句を被修飾として、ここまで何か伝承、伝説といったものを踏まえているのかとも思われる。それで三句までのまとまりを序詞としてみれば被序は

「あに来や」となる。ただこの「アル久夜斯豆之（久）」がはっきりしないせいもあって、即ち上三句と四句の關係が明確でないので、この歌には明確な序―被序の關係が言われなかったのかも知れない。

折口信夫は、

「多胡の山に引き寄せ綱を引っぱって寄せる」

「上二句、寄すれどもをきっかけにして出来た序歌」

というのは、折口流の、〈よすれども〉に続いて、きっかけにして序が成立するという話し方。そして「寄すれども単に思ひを寄せるだけでなく靡く意がある」という。女は靡いているが安心できない状態をいうのである。「その表むきばかりよくて、内心さうでないの」といった解釈になっている。

三四七九 赤見山草根刈り除け逢はすがへ争ふ妹しあやに愛しも

という歌があつて屈折さは似ているが、上二句をとにかく序として「引っぱって寄せる」

と「靡いている」では男女が混乱してしまうのではないか。上二句を序とすれば、

多胡の嶺に寄せ綱延へて―寄すれども

その顔良き（女）を―寄すれども

という型になるのではないか。そして「アル久夜」は「アニ来や」となるのではないか。

『出雲風土記』に「国来国来と引き来縫へる国は」とある。で、

寄すれどもあに来や

あに来やしづし…

となるのではないか。

昔「シヅノ」と訓んで、「シヅノその顔良きに」ともなれば、〈賤のその顔良きに〉との様に「ノ」は同格ともなるが「之」は「シ」音であるようだ。

『童蒙抄』 斯豆之も、しづし共しづの共読みて、賤女賤夫にも云なせる説有。いかに共心得難し。と言っている。東歌の「シ」音は、

三三五〇 伎美我美家思志 三四八六 許登等思伊波婆

三三六三 麻都之太須 三五〇四 児呂乎之毛倍婆

三四〇六 許登之許受登母 三五三七 安比見之児良之

三四〇八 波之奈流児良師 或本 古呂之

三四一〇 麻左可思余加婆 三五七〇 左牟伎由布敝思

三四二二 安我古非能未思 三五七七 伊麻之久夜思母

三四七九 安良蘇布伊毛之

とみられ、「斯豆之」は「シヅシ」でいいと思われるが、『古典大系』では、

多胡の嶺に寄せ綱をかけて引き寄せる様にあの娘を靡かせようとするけれども、憎いことに沈石のように動かない。顔が美しいものだから。

という。『万葉集釈注』でも、「あ憎や沈石」と解しては「めんこい女を重石に譬えたところがおもしろい。」とある。

上二句の序部分と水中の「沈石」の関係が離れていてうまくつながらない。

『全釈』 泰然トシテ少シモ動カナイヨ。

『常陸国風土記』 茨城郡。

社郎漁嬢。遂_ニ濱洲_ニ以輻湊。商堅農夫。棹_レ腑臆_ニ而往来。沈乎三夏熱朝。九陽蒸夕。嘯_レ友率_レ僕。並_ニ坐濱曲_一。騁_レ望海中_一。濤氣稍扇。避_レ暑者祛_レ鬱陶之煩_一。岡陰徐傾。追_レ涼者軫_レ歛然之意_一。詠歌曰。

多賀波麻尔支与須留奈弥乃意支都奈弥与須止毛与良志古良尔志与良波

多賀波麻乃志多賀是佐夜久伊毛乎古比門麻止伊波波夜志古止売志門毛

という歌がある。「社郎と漁嬢」「商堅と農夫」らが高浜で歌った歌ということである。

高浜に来寄する浪の沖つ浪寄すとも寄らじ子らにし寄らば

高浜の下風騒ぐ妹を恋ひ妻と言はばやしことめしつも

という風に訓まれている。前の歌、一、二、三句、後の歌、一、二句は共に「寄す」「妹」に関わって噂や評判の高いことを示しているだろう。

前の歌は、噂になっても私は寄るまい、あの子（らは接尾語、しは強意）に寄るなら、という意味であろう。歌全体を仮定表現で止めているのは社会規範性の歌だからであろう。背後に民衆がいるわけである。

後の歌「高浜の下風騒ぐ」というのは妹を誇張的に言うのだろう。この妹は前の歌では「兄ら」に当るだろう。終句の「しことめしつも」が明確でなく諸説がある。渡辺昭吾氏は『古代歌謡集』（土橋寛）の「醜乙女賤も」をうけて、

「その歌意は、高浜の浜の上を吹く風が騒ぐ、娘たちを恋人と思い、妻と云いたいものである。それが醜い乙女であろうと、卑賤な女であろうと……ということであろうか。「しことめしつも」の結句は難解語であり、〈醜乙女賤も〉とした解に添うてみた。」

といわれる。〈醜乙女・賤乙女〉の略なのであろう。一、二句の誇張とは似合わない結句であるが、この歌は特定の女

性に抒情的に収斂するように歌われているのではあるまい。

さて、元に戻って「アニカヤシツシ」を「あに來や賤し（強意）」と訓んでみる。

「あに」を伴う句は、

三四五 価無き宝といふとも一坏の濁れる酒にあにまさめやもへどうしてまさっていよう

三四六 夜光る玉といふとも酒飲みて情をやるにあにしかめやもへどうして及ぼうか

五九六 八百日行く浜の沙もわが恋にあにまさらじか沖つ島守へまさることはないだろう

といった風に、「あに」は疑問・反語を伴う。「まさめ」「如かめ」「まさらじ」など量的なものに関わっている。

対して「あに―來や」は必ずしも似てゐるわけではないが、形式的には「あに―や」の形を持っている。「ク」音は終止、連体同形の動詞が多い。へどうして來よう。

こうして、三四一一は、

多胡の嶺に寄せ綱はへて寄すれどもあに來や賤しその顔良きとなる。

さて、この歌を聞いた人はまたも「誤解」するだろう。それどころか誤解しないで読める文学などあるわけもない。誤解は魂の自由の性質である。

多胡の寝に寄せ綱はへて寄すれどもあに來や賤しその顔良きに

〈多胡の寝に〉と聞こえたら〈山〉などなくなつてかまわない。

三四〇三 吾が恋は現在もかなし草枕多胡の入野の奥もかなしも

三四一〇 伊香保ろの沿ひの榛原ねもころに奥をなかねそまさかし良かば

では、〈多胡の入野〉でも〈伊香保ろの沿ひの榛原〉でもよかったであろう。人々は、いくら多胡の共寝に誘っても、どうして来るものか（あの）村娘は、可愛い顔をして“と誤解していたのであろう。

多分、誤解というのは心の充足だから、そこに歌や言葉の完成性がある。

五

伊香保寝に雷な鳴りそね我が上には故は無けども児らによりてぞは何と判り易い受け取り方であろうか。こうした誤楽は結構ある。

三四二六 会津嶺の国をさ遠み逢はなば偲ひにせもと紐結ばさねは「会津寝の国」と訓んでみる。

三四一二 上毛野久路保の嶺ろのくずはがた愛しけ児らにいや離り来も「上毛野久路保の寝ろ」と訓んでみる。

三三九〇 筑波嶺にかか鳴く鷺の音のみをか泣き渡りなむ逢ふとはなしに

誤 解 筑波寝に、は舞台の設定、逢って共寝をすることもなく、かかなく鷺のように泣き続けていよう。

三三九三 筑波嶺の彼面此面に守部据ゑ母い守れども魂ぞ逢ひにける

誤 解 筑波寝を防止しようと母は到る処監視しているが、心は会っている。

三三九四 さ衣の小筑波嶺ろの山の岬忘ら来ばこそ汝を懸けなはめ

誤 解 さ衣をしいた小筑波寝、それを忘れて来たら、お前の話などしないだろう。

三三九五 小筑波の嶺ろに月立し間夜はさはだなうぬをまた寝てむかも

誤 解 筑波寝から月が変わって、また新しい月が立つという風に、会わない夜が多く過ぎた。また何時寝られるだろうか。

という風にみてくると、筑波山は全山〈寝の山〉である。それもそうだろう。

自_レ阪以东諸国男女。春花開時。秋葉黄節。相携駢闐。飲食齋資。騎歩登臨。遊樂栖遲。其唱曰。

筑波嶺に遇はむと言ひし子は誰が言聞けばかみ寝遇はずけむ

筑波嶺に廬りて妻無しに我が寝む夜ろは早も明けぬかも

と『常陸風土記』にあるように大変な混雑であった。歌は男女を歌うものであった。

『万葉集』卷九

筑波嶺に登りて嬬歌会をする日に作る歌

一七五九 鶯の住む筑波の山の裳羽服津のその津の上に率ひて少女壮士の行き集ひかがふ嬬歌に人妻に我も交はらむわが妻に人も言問へこの山を領く神の昔より禁めぬ行事ぞ今日のみはめぐしもな見そ言も咎むな
という歌がある。筑波嶺は性の山であった。

この高橋虫麻呂と思われる万葉歌人によって「この山を領く神」は、風土記の「筑波神」を少し越えているだろう。筑波神は「最頂西峰崢嶸。謂之雄神」と「東峰」(雌神)がある。二峰を男神、女神というのは日本の一般的な表現である。筑波神以前にも地域的、生活的な取扱われ方、呼称があったであろうが、風土記の官人、万葉の官人によって抽象性を持たされたであろう。それでも雌雄神の性質から農耕的、予祝的、豊饒的存在として坂東諸国の男女の集合、

性的集團の山となつたのであろう。一種異界的雰囲気があつた。

三五一一 青嶺ろにたなびく雲のいさよひに物をぞ思ふ年の此の頃

『万葉集 東歌防人歌』に「吾を寝ろ」を懸ける、という。

三五一二 一嶺ろに言はるものから青嶺ろにいさよふ雲の寄そり妻はも
も、同様に考えてよいだろう。

「嶺」が「寝」と感じとられる一般性があつたとみられる。

「伊香保嶺」は伊香保寝という表現までは日常的、一般的のものであつたろう。だから「我が上」というのは個人的表現であるが、必ずしも具体的、内面的な我ではないだろう。誰でも〈我〉と歌つてよかつたのだろう。

いわば村落的、地域的一般性としてある「我」「児ら」なのであろう。

それで、実はこうした表現（歌い方）が人間個人をも充足する。村落と個人が一体化する表現というのであろう。公的、集團性を持つ歌であるらしい。