

王家の移動伝説の原型について

奥田 尚

はじめに―研究史と主題の限定

ここで「王家の移動伝説」というのは、記紀のいわゆる

①神武東征伝説

②ヤマトタケル（および景行）の九州征討伝説とヤマ
トタケル（および景行）の東国平定伝説

③仲哀・神功の九州（および新羅）征討伝説

の三伝説をさす。三点はともに日本古代史上の巨大な問題であるし、それだけに膨大な研究の蓄積がある。たとえば①神武東征伝説だけをとってみても、すでに研究史は星野良作『神武天皇』という、一冊の本として刊行されている。一九八〇年の刊行であるが、それ以後の研究の数も非常に多い。②のヤマトタケルについても、周知

のごとく「英雄時代論争」があったし、国文学の方面からの論考もきわめて多い。③の仲哀・神功は応神の父母であり、応神朝に「ネオ騎馬民族」説とも関連があり、これまた膨大な研究がある。

研究史を無視しては論文にならないことを充分に承知しているし、私自身も研究史を無視していると苦言を呈されたり、呈したりした⁽¹⁾。しかしおそらく、この三問題のどのひとつをとってみても、全研究の収集と読破には数年を要するであろうし、その間は発言ができないことになろう⁽²⁾。

研究史をふまえる重要性は、研究方法が独断的にならないことと、すでにその問題についてどこまで研究が進んでいるかを知る点にあるとおこう。この観点からすれば、研究史を網羅的に読破しなくとも、研究史の大要という形である程度は研究史に対する認識を述べることは可能である⁽³⁾。

上記の三点に関する研究の主流は、いわゆる「反映法」に基づく研究にあるといつてよからう。「反映法」とは記紀などの史料にみえる出来事を、その原型を推定しつつ、それが何時の史実の反映かを探る方法である。一例をしめせば、神武東征伝説は、応神王朝の東征の伝承が

反映したものとみるとか、⁽⁴⁾神武東征伝説中にある熊野からの大和入りの部分には、壬申の乱が反映しているとか⁽⁵⁾という研究である。「反映法」に関する方法論上の問題点は、都合のよい部分のみを重視し、恣意的な解釈に陥りやすいことであり、すでにこの種の批判はなされて⁽⁶⁾いる。

それでもなお、「反映法」に基づく研究が多いのは、記紀が天皇中心主義に基づく高度に政治的な編集物であるため、随所に編纂時点の天武・持統・文武・元明・元正朝の史実の反映がみられるためである。いかに「反映法」の欠陥が強調されようと、記紀がすぐれて政治的編集物であるという性格を論証する目的が確実であれば、「反映法」に基づく研究には一定の価値があり、今後も続けられるであろう。

もちろん、「反映法」がともすれば、天武・持統朝(から元正朝)への一元的還元法に陥りやすいことも、注意しておく必要がある。この時点で編纂されたのだから、いわばこの時代に一元的に還元される要素は充分にある。編纂者の原史料の取捨選択にあたっては、かならずや編纂者の持つ時代性が反映せざるをえないからである。ところが逆に、編纂者の時代性を抜きさったとしても、各

史料には残余の部分があるから、そうした史料はそのまま各時代の史料として信用できるといふ考え方に、「反映法」は有効な反論を持たない。いわば「反映法」の限界である。

記紀を全面的に信頼できる史料であるとするのは、もはや限られた人びとの見解にすぎないであろうが、天武・持統朝が反映した部分を除外すれば、ある程度の史実が残るといふ見方には根強いものがあるう。 「反映法」の研究成果に対して一般的に抱く、歴史は繰り返すものだから同じ史実が二、三度あってもかまわないじゃないかという素朴な感想もある。「王家の移動伝説」について考えるなかで、このような意見や感想が成立しうるかどうかを検討してみたい。「王家の移動」という伝説が、いかにして記紀編者の脳裏に像を結んだか、に関する試論でもある。

ここに、「反映法」以外の方法という場合、表面的な狭義の「反映法」、つまり、これは某時代の某史実の反映であると結論する方法のことであり、それを用いないというのはそれによる成果を否定していることを意味しない。また、上の課題の全面的な再検討など筆者の力量からも無理であり、さらに問題を限定する必要がある。

後の史実から構想して、それをその時代以外の時代の史実として記載したとみるのが、「反映法」の前提である。「反映法」を用いないとすれば、ある時代の「史実」が記載されるには、どのような事情が想定できるだろうか。ひとつには、文字で書かれた資料が存在し、それを編纂者が適宜に配置する場合である。文字資料は通説でも六世紀前半の継体・欽明朝をさかのぼらないし、七世紀前半の推古朝を重視する説もあり、筆者としては後者を支持する。通説でも応神朝からでさえ百年が経過しており、この間は口承として物語が伝えられたと考えざるをえない。「反映法」を除けば、宮廷で口承されていた物語が、史実として採用された可能性を考えることができる。これ以外には、民間伝承が記紀の編纂者に受容されて、編纂者の脳裏に像を結び、それが史実として採用される場合があった可能性がある。

上記の三伝説について、宮廷か民間かは別にして口承された物語としてみることができるか、できるとすればそこにどのような特色が認められるかを考えてみたい。ただし、くりかえすが「反映法」の成果に意味がないと考えているのではなく、先行業績の「反映法」の成果にはみるべきものが多いが、ここでは別の観点からの分析

を試みようとしているにすぎない。

一 記紀の王家の移動伝説の特質(一)

①・②・③のいずれの伝説も、きわめて有名なものがあり、こまかな実証は省略するが、筆者の着目する共通点は、ふたつある。そのひとつは、すでに「反映法」の研究が指摘するように、きわめて多くの類似性を持ち、同根の伝説とみなしても差し支えないほどである、という点である。たとえば①神武東征は、③の神功・応神の大和への帰着の反映とする説がある。②の景行紀の穴門などの部分は、③の仲哀・神功の穴門の部分に酷似する。②のヤマトタケルの熊襲征討は、景行紀の熊襲制圧と、したがって③の仲哀・神功の熊襲制圧と類似する、などである。王家が西へ移動する確実な例は、斉明朝のいわゆる「百済救援」戦争で、最終的にはここに収斂するともいえる。

大和より東方の蝦夷への征討は、②のヤマトタケルのみであるが、これは背景とする確実な王家の移動の例はない。これとて、西のみでは片手落ちだから東を征する話を構想したとすれば、西の史実つまり斉明の西への移動後の構想として、斉明の行動へ収斂が可能である。さ

らに西の隼人、東の蝦夷は、七世紀後半の東西の反抗勢力であるから、それを背景に構想された伝説といえる。

ここで問題としているのは、いかなる史実の「反映」かではないから、このあたりでやめよう。要は、東へ西へという王家の移動伝説は、国土の統一支配を目指すものにとつては、巡歴地への支配権の伸張として、容易に構想できたであろうことを確認しておけばよい。

あまねく国土を巡歴する型の典型は、②景行紀のヤマトタケルである。經由した国名のみをあげると、伊勢・駿河・相模・上総・陸奥・(日高見)・常陸・甲斐・武蔵・上野・信濃・尾張・近江・尾張・伊勢・(大和・河内)である。下総・下野・常陸など抜けている国もあるが、巡歴させようという意図はうかがえる。一応、後の東海道・東山道を巡歴させようとしたとみてよい。一方、②景行記のヤマトタケルは、「東方十二道」つまり東方の二二国(であろう)のあらがる神・まつろわぬ人を「言向け和平(やわ)」めるために派遣される。国名としては、伊勢・尾張・相模(相模)・甲斐・新治と筑波(常陸)・科野(信濃)・尾張・伊服岐能山(近江)・居窟(近江または美濃)・当芸野(美濃)・杖衝坂など(伊勢)・(河内)である。尾張・相模・甲斐・信濃などが

「東方十二道」の内容となるが、その具体性ははるかに景行紀におよばない。「東方十二道」には具体性がなく、漠然と東方の多くの国という程度の意味である。

このことは、景行記のヤマトタケルのクマソ征討では、さらに明らかとなる。クマソの首領のクマソタケルは、「西の方に熊曾建二人あり」であり、クマソタケルは「西の方に吾二人を除きて、建く強き人無し」と語る。クマソの居住地は「西の方」とあるばかりで、具体地名がない。記ではクマソタケル平定後、出雲国に入っているが、極端にいえばクマソの居住地が播磨でも吉備でもかまわないことになる。神代記では国生み神話に筑紫島に熊襲国があったとするから、クマソといえは筑紫島のクマソ以外にないともいえようが、ともかく景行記のかぎりではクマソの居住地は「西の方」としか記されていない。

景行紀のヤマトタケルのクマソ平定は、「熊襲国」と明記があり、帰途に吉備穴海の悪神・難波柏濟の悪神を平定しており、記に比するとやや具体性がある。景行紀にはヤマトタケル以前に景行自身がクマソ平定と筑紫巡幸に出かけており、記事はきわめて詳細に地名をあげている。景行のクマソ平定と筑紫巡幸の話は、記にはまったくみえない。

以上をまとめると、景行紀には西は筑紫を、東は東海道・東山道（一部の北陸道）を、できるかぎり網羅的に王家に巡歴させようとする意図がうかがえる。景行記では、単に東の方・西の方というだけであり、王家の巡歴がきわめて抽象的である。どちらが物語として古相なのか、また民間伝承との関係など論じるべき課題、論じられている課題はあるが、ここでは触れない。今は、当該地域を王家が巡歴することを、紀は具体的に描き、記は抽象的に描いていることだけを注意しておこう。

②にみられるこの傾向は、①・③にも共通する。たとえば①では、神武紀が河内国草香邑白肩之津に上陸後、竜田を経由して大和へ入ろうとしたが、道が狭く険しいためにもどり、生駒を越えようとして長髄彦と戦闘になったとする。神武記では、竜田の話はなく、白肩津でトミノナガスネヒコと戦う。さらに、南へ迂回し熊野にいたる話でも、紀は複雑な経過を示し、記は簡単である。

③では、仲哀紀に仲哀・神功は角鹿を出発点とし、穴門で出会う。仲哀記では話は突如として筑紫訶志比宮から始まる。仲哀死去、新羅征討後に大和に帰る話も、神功紀では皇子応神は紀伊国を経由し、神功も後に紀伊国に到着するという、余分の経路が示される。神功記で

は、神功・応神らは反乱を起して待ちかまえる忍熊王のところへ、直接に到着し戦いとなる。③でも紀は具体性を、記は抽象性を示している。

全体的な傾向としては、紀は具体性を、記は抽象性を示しているといっても、それはあくまで両書を対比した観点であって、個別に検討すれば別の結論がみえてくる。たとえば最も個別地域の巡歴を意図している②景行紀のヤマトタケルの東征伝説でさえ、伊勢から駿河へ舞台が飛んでいるように、中間の尾張・三河は無視されているし、下総・下野なども登場しない。②景行紀の景行の筑紫巡行では、一応は筑紫を巡歴しているものの、大きな部分としては筑前が欠け、肥前の北部なども欠けている。これらの部分は③仲哀紀・神功紀でカバーされているといえはいいえるが、ひとつの物語としては欠けている。

細かい点では問題は残るものの、ともかく②景行紀のヤマトタケルは一応は東海道・東山道を巡歴し、②景行紀の景行と③仲哀紀・神功紀の仲哀・神功で一応は西海道は網羅されている。残る山陽道・山陰道・北陸道はどうであろうか。山陰道では出雲のみが、②景行記のヤマトタケルがイツモタケルを滅ぼした部分にみえ、あるいは③仲哀紀の「淳田水門」が関係するかと推定されるの

みである。北陸道では越が、②の景行紀のヤマトタケルが碓日嶺から吉備武彦を派遣した部分、③の仲哀紀に仲哀と神功が角鹿筭飯宮から出発する部分、および神功紀の太子（応神）と武内宿禰が忍熊王らの反乱の平定後に角鹿筭飯大神を礼拝する部分、神功記の同部分にみえる。山陽道では安芸が、①神武紀・神武記にみえる。吉備は、①神武紀・神武記、②景行紀のヤマトタケルが熊襲征討の帰途に、吉備の穴海の悪神を殺したとある。②景行紀に周防、③仲哀紀に穴門などがある。出雲を山陰道の総称と考え、越を北陸道の総称とみれば、一応は両道は巡歴の対象であったといえる。

北海道では紀伊が①・③などにみえるが、四国の讃岐・阿波・土佐・伊予が全くない。「反映法」を想定すれば、斉明紀七年（六六一）七月一四日条に「御船、伊予の熟田津の石湯行宮に泊つ」とあり、容易に巡歴の地名に加えることが可能である。また『土佐国風土記』逸文・玉嶋（釈日本紀所引）には、神功の巡幸に伴う地名起源伝説を記す。神功紀元年二月条には、瀬戸内海の某所から武内宿禰に命じ、「皇子（応神）を懷きて、横に南海より出でて、紀伊水門に泊らしむ」とあり、途中に讃岐・阿波などへの立ち寄りも可能であるのに、そうなってい

ない。この場合、某所を瀬戸内海最西部の穴門とすれば、「南海」を豊予海峡・太平洋航路と考え、伊予・土佐への立ち寄りも可能である。「南海」の言葉で南海道を示唆しているようにみえながら、具体地名をあげないことは不思議に思える。

一見、不可解なこの様相は、王家の巡歴伝説そのものの理解への変更を要求しているといえよう。王家の巡歴伝説をここまでは、王家が各地域を巡歴することにより、当該地域への支配権を獲得したことを表現する伝説とみてきた。この観点では、北海道には王家の支配権がおよばなくてもかまわないような理解となる。王家の巡歴伝説は、元来はそのような形で構想されたものではなく、単に王が西し東して不服従者を制圧したというにすぎない伝説であった、と考えざるをえない。きわめて抽象的な構想に基づくもので、背後にさしたる史実も伝承も必要とせず、単に紀記編者の空想からも成立しうる伝説にすぎないことになる。

この意味では、王家の移動伝説の原型は、景行記のヤマトタケルの西の方のクマソタケルを、東の方のエミシなど不服従者を討つ伝説にみられる。それは具体地名などを伴わないものであったはずで、この点では「西の方」

のクマソタケルを平定する話が、最も古い相を残している。それが紀のように具体地名を数多く付すようになるのは、王権をあまねく広げたいという意図によるものにとすぎず、この場合には最も王権所在地から遠い地域の巡歴が重視され、中間地域は無視しても差し支えないことになる。四国の無視はこの典型であった。

二 記紀の王家の移動伝説的特質(二)

王家の移動伝説を通観して感じられる特質の第二は、戦闘場面の描き方の共通性である。不服従者の制圧という単純な構想が各伝説の基礎であるが、それならば不服従者との戦闘の記述は、王権の正義が堂々と勝利するものでなければならぬ。ところが、戦闘場面に共通する記述は「だましうち」が圧倒する。

たとえば、前項に最古相と推定した景行記のヤマトタケルのクマソタケル平定は、童女に変装し宴たけなわの時に、クマソタケルを懐剣で刺し殺す。神功記の忍熊王の平定では、神功側はまず皇子(応神)が死去したとあざむき、突如として喪船から兵を出して戦う。ついで神功が死去したので降伏するとだまし、相手が武装を解いたところを急襲し勝利する。神功紀では忍熊王の即位を

承認するといひ、ともに武装解除しようとしたまして、忍熊王方の武装だけを解除させ、急襲して勝利する。神功紀では、建物に押機を設けて神武をだましうちにしうとしたエウカシを、逆に押機のある建物に入れて殺す、ツチグモヤソタケルを饗して、その宴の最中に歌を合図に饗応役の人びとがヤソタケルを切り殺す。神武紀では、クニミオカヤソタケルの一味を饗して、宴の最中に殺す、エシキを計略による挟み打ちにして倒す。

だましうちでなければ、戦闘場面はきわめて具体性がない。たとえば、景行記のヤマトタケルのエミシ平定は、「其れより入り幸(い)でまして、悉に荒夫琉蝦夷等(あらぶるえみしども)を言向け」とのみで、戦闘の記述はない。景行紀でもエミシは、「然るに遙かに王船を視て、予め其の威勢を怖れ、心裏に勝つべからざるを知りて、悉く弓矢を捨て」降伏する。神功記・紀の新羅平定もまったく戦闘場面がない。

景行紀の景行の碩田国の平定には正面からの戦闘の様相があるが、これとて多数の兵力を動員して制圧しても後に禍根を残すと少数の兵力で闘い、神に占いをしながら勝利する話で、あまり堂々たる戦闘とはいいいかねる。前後の平定は、物を与えるとして、あざむいて敵を倒し

ている。だましうちの範囲である。

神武記では、大和入りの最大の敵であったトミヒコ(トミノナガスネヒコ)との戦闘の記述がない。神武紀では、ナガスネヒコと連戦するが勝利できなかつたところへ、金色の霊しき鶏が出現し、稲妻のように輝く光でナガスネヒコ側が戦意をなくし、勝利した。だましうちではないが、堂々たる勝利ではない。

王の征服戦争では、単身であろうが、大量あるいは小量の兵力を背後に従えていようが、威風堂々と進み、敵は自然に自から服従を誓うという筋が、王権の威光をいやがうえにも高めるものである。この観点からすれば、戦闘場面が欠落していても仕方がないかもしれないが、威風堂々進んでいく記述は不可欠の要素である。戦闘場面を欠くヤマトタケルのエミシ平定では、記は走水で渡りの神に妨害され、オトタチバナヒメを犠牲にささげ、威風堂々どころではない。紀でもほぼ同様である。神功の新羅平定も、神や魚の援助を受け、波は新羅の国に押しのぼり、それに乗じて神功は新羅に到着する。神や自然物の援助が背後にあってもかまわないが、記・紀ともに前面に援助が描かれ、神功自体の威風堂々の様子はまったく描かれない。

戦闘場面のだましうちの数多さや、威風堂々の進撃の様子の欠如は、王権の移動伝説の構想には、王権の偉業の賛美でさえも考慮に入れていなかったことを示す。王家の移動伝説が宮廷内の口承として伝承されたものなら、王権の偉業の顕彰の要素は不可避的に随伴するであろう。そうならないことは、王家の移動伝説には宮廷内の伝承の要素はみられない、と結論せざるをえない。王家の移動伝説の原型なるものは、宮廷内の伝承のような重い背景をもつものではなく、記・紀編者が場当りのに、王家を各地に移動させようと構想した結果にすぎないといえる。

さらに、戦闘場面の記述の特色のひとつのだましうちは、本来は弱者の論理に属すると考えられる。この点に触れることで、まとめにかえたい。

まとめにかえて

だましうちで相手に勝利する、とくに宴会の最中や物を与えて呼び寄せて殺すというパターンは、我われに民俗学や文化人類学で盛んにいわれている、「異人(まればと)」「論を想起させる。とくに定住者のところへ来訪し、善または悪をもたらす形の「異人来訪」形の伝承を

想起させる。「異人」は定住者のもとへ来訪し饗応を受けるが、この饗応は「異人」への定住者の心の中の欲待と恐怖の同時並存に基づく。「異人」が欲待のみを定住者に強要する場合には、定住者側からの反撃を覚悟しなければならぬ。「異人」は、定住者の心の中に恐怖を増大させる。定住者はなにもものとも判断できない「異人」に対する恐怖心を、正面から「異人」に投げかけるわけにはいかない。そこで恐怖を与える「異人」には、だましようちの形で早く退散してもらおうか、殺してしまうほかにないことになる。

日本古代にも「異人」への饗応の習俗のあったことはすでに指摘されており、「異人来訪」形伝承の存在も論じられている⁽⁹⁾。もしそれらが事実であるとすれば、王家の移動伝説にみられるだましようちは、そうした伝承を背景とする可能性は強い。記・紀などを編纂するにあたっては、各地の伝承が収集されたであろう。そうした伝承の中に多数の「異人来訪」形の伝承があり、記・紀の編者が単純に構想した王家の移動伝説に、それが変形されて組み込まれた可能性を想定できる。

注

本誌は、東洋文化学科の全学生と全専任教員の会費のみによって発行されており、ひとつの重大な目的に学生の勉学に資することがある。この目的のために、以下の注には専門論文にふさわしくない部分がある。本学科の学生以外には読みづらいところもあると思うが、事情を了解されたい。

(1) たとえば「回顧と展望一九八一年」(史学雑誌九一編五号)には、拙稿の「高句麗好太王碑文解釈試案」(本学紀要一五号)を評して、「仮説を呈示して意欲的であるが、先行研究の摂取が不十分で、説得力を弱めている」とある。筆者も「斉明朝における阿倍比羅夫の北進について」(今井林太郎先生喜寿記念『国史学論叢』一九八八年一月・同会発行)に、某氏を「研究史を無視し着想のみであるが、かかる論述ならば他にも類例があるであろう」と評したことがある。

(2) 筆者は本学に着任する以前、高校に一〇年間勤務していた。そのうちの前半の五年間に数本の論文を書いたが、最後に印刷公刊されたのは「『任那日本府』と新羅倭典」(大阪歴史学会編『古代国家の形成と展開』一九七六年一月・吉川弘文館)であった。研究史を調べる時間的余裕がなく、研究史を無視したものであった。「回顧と展望一九七六年」(史学雑誌八六編五号)は、そのことには触れないで好意的に

評してくれた。しかし、自分ではそれが気になって調べると、わずか二年前の重要な論文さえ参照していないことがわかった。このために、それ以降はどのような事情があろうが、研究史を充分調査する余裕がなければ、決して論文は書くまいと心に誓った。大学院以来、公私にわたって大恩を受けた恩師の井上薫先生の退官記念論文集にさえ、どうしても応募できなかった。幸いにして、その後、本学に着任でき、本人としては充分以上に先行業績を集め切ったつもりで書いたのが、前掲の「高句麗好太王碑文解釈試案」であった。その評が前掲のもので、皮肉といえは皮肉である。ただし、評が当たっていないのではなく、筆者が収集した先行業績はすべて好太王碑文そのものに関するもので、評者の拙稿への評は筆者が碑文解釈をはなれて書いた部分についてのものである。その部分については評のいうように、まったく先行業績を参照できていなかった。参考までに前掲の拙稿「斉明朝における阿倍比羅夫の北進について」の原稿完成までに要した時間を示しておこう。先行論文一七本を収集したが、収集に要した時間は、図書館の相互利用サービスを利用したほか、国会図書館へ直接出かけて複写するなど、約四月を要した。論文本文は枚数が三〇枚ということもあって、約半月である。ほとんどの場合、筆者は先行業績の調査収集に苦勞し、実際の執筆時間の一〇倍以上の時間を要している。（おそらく日本史関係の論文の場合には、執筆者は筆者と同様の苦勞があるであろう。）

(3) 最も手早く研究史の概要をつかむためには、史学雑誌「回顧と展望」が便利である。最近、一九四九年から一九八五年までの分が、復刻され製本されて出版され、容易に参照できるようになった。復刻本のまえがきに、「『回顧と展望』は、すべての研究業績を網羅する方針をとっていないが、執筆者相互の調整の不十分なことや、執筆者の個人的事情などから、当然取り上げるべき業績を取り上げていない場合もあり、またその評価が必ずしも正鵠を射ていない場合もありうる。反論のない一方的な評価の場であるとの批判もあり、正当でない評価によって研究者の学会における地位を左右することにもなりかねず、学問研究の進歩のためにはかえって有害であるとの意見さえ聞く」とある。「回顧と展望」にかかる問題点のあることをふまえておく必要があるが、手早く概要を知るには便利である。「回顧と展望」で見当をつけ、各種の文献目録（たとえば『史学雑誌』巻末や『日本歴史』巻末など）で補い、各論文の注に引用された論文を加えるなどの方法で補えば、ほとんどの先行業績を知ることができよう。(4) 神武東征伝説を応神朝の伝承の反映をみる説¹¹たとえば岡田精司「河内大王家の成立」（原載・三品彰英編『日本書紀研究』第三冊・一九六八年一月・塙書房、後に岡田精司『古代王権の祭祀と神話』・一九七〇年四月・塙書房）。継体朝の史実の反映とみる説¹²たとえば直木孝次郎「継体朝の動乱と神武伝説」同『日本古代国家の構造』・一九五八年一月・青木書

店)。

(5) 前川明久「ヤタガラス伝説の一考察」(続日本紀研究一六五号・一九七三年二月)

(6) たとえば林屋辰三郎「古代史研究に於ける史料一三、四世紀の日本」(赤松俊秀教授退官記念『国史論集』・一九七二年二月・同会発行)、志田諱「『反映法』について」(史元二一三、四合併号・一九六七年五月)など。また磯貝正義「回顧と展望一九七三年」(史学雑誌八三―五号・一九七四年五月)にも「反映法も客観的なものさしによる歯止めがなければ想像説のつき重ねになりかねない」との指摘がある。

(7) ここでいう「文字資料」とは、いわゆる「帝紀」「旧辞」を指す。刀剣類などの金石文は除外する。「帝紀」「旧辞」がまとめられたのは欽明朝前後(六世紀中葉前後)とするのは、津田左右吉『日本古典の研究』(上・一九四八年月・岩波書店、下・一九五〇年月・岩波書店、後に『津田左右吉全集』第一巻・一九六三年一〇月・岩波書店、第二巻・一九六三年一月・岩波書店)により、通説となった。和田萃「口頭伝承記録化の諸条件―原『帝紀』・原『旧辞』の編纂―」(上田正昭編『文字』・一九七五年七月・社会思想社)は、津田説を「根拠薄弱と言わざるをえない」(六六頁)という。津田説には確かにそう批判される点がある。これは、安閑朝に「原『帝紀』」「原『旧辞』」が成立し、欽明朝(五四〇―五七二年)にそれが成書化されたとする。結果的には津田による通説の補強を果た

したことになる。

(8) たとえば請田正幸「渡来人論・序章」(歴史学研究五八二号・一九八八年七月)は、「六世紀になり、百濟から仏教を学ぶとともに、文学も学び、ようやく本格的に文字が使用できる状態になったのであろう」(二〇頁)という。『隋書倭国伝』に「無文字。唯刻木結繩。敬仏法。於百濟求得仏経。始有文字」とあることに信を置くもので、賛成である。なお、推古紀一八年(六一〇)三月条に高句麗の曇徴が来国し、紙・墨などの製法を伝えたという記事がある(「曇徴知五経。且能作彩色及紙墨。并造碾磑」)。古典文学体系本の頭注や前掲の和田なども、上質の紙や墨の製法だという。記事そのもののどこにも「上質」を示す用語はない。それを「上質」と決めつけるのは、単なる先入観にすぎない。日本列島における文字の一般的使用の上限は、七世紀をさかのぼらないとみるべきである。安閑朝や欽明朝の「帝紀」・「旧辞」をいうのなら、宮廷内に口承として成立しはじめる時期とみるべきであらう。

(9) 早川庄八「『供給』をタテマツリモノとよむこと」(月刊百科二一〇号・一九八〇年三月)。なお、網野善彦「遍歴と定住の諸相」(同編『日本民俗文化大系第六巻・漂泊と定住―定住社会への道―』・一九八四年三月・小学館)には、早川説を引いての関説がある。(10) 堅田修「蕃神渡来考」(水野恭一郎先生頌寿記念『日本宗教社会史論集』・一九八二年一月・国書刊

行会)。同(聖徳太子片岡山飢者説話の基底)(千葉乗隆博士還曆記念『日本の社会と宗教』・一九八一年一月・同朋舎)があるが、折口信夫の「異人」論によっており、視点が「神」にある。民俗学でも前掲の網野などは、折口を越えた視点を持っている。文化人類学でも折口の「異人」論は、さらに拡大された視点で論じられている。たとえば小松和彦「異人論への人類学的視点―折口信夫の『マレビト』再考」(原載・国文学一九八五年一月号、後に同『異人論―民俗社会の心性―』・一九八五年七月・青土社)。ここにいう「異人論」は、網野または小松の拡大された概念に基づいている。古代王権の経済的収奪が、あたかも「貢納」的な外見を示す事実などは、この「異人」論からすれば容易に理解できる。

たとえば、地方豪族が各共同体を巡歴すれば、各共同体は一定の「饗」を与える慣習が成立していれば、これは「負担」とか「税」とかいう概念ではなく、共同体の側からする主体的な「奉納」である。地方豪族も同様に、中央から下向してくる下級中央豪族に「奉納」する。最終的には背後に物理的暴力を必要とするかもしれないが、平常は習慣的に「奉納」の形式で朝廷に財貨(人間を含む)が集中されることになる。この「饗応」=「奉仕」は単に剰余の部分にとどまらず、共同体や地方豪族の維持に不可欠な部分にまで拡大されることがある。「饗応」つまり「もてなし」には、現在でさえこの種の曖昧さはつきものである。記紀

のササノヲ神話のヤマタノオロチの話は、この典型である。

『万葉集』の「貧窮問答歌」(巻五―八九二)の「短き物を 端截ると云へるが如く 楚取る 里長が声は寝屋戸まで 来立ち呼ばひぬ かくばかり 術なきものか 世のなかの道」は、あまりに有名である。はたして当時の社会は、この種の「暴力」に満ち満ちた地獄だったのだろうか。むしろ「暴力」よりは、はるかに悪質ともいえる「奉仕」の地獄ではなかっただろうか。もちろん「奉仕」には、善悪両面があることは見落としてはならない。人間の善から発する「奉仕」が組織化されて租税に転化し、逆に「ムチ」で「奉仕」を強要されるにいたるのは、強要側の悪であるとともに、強要される側の悪でもある。「奉仕」は人間が未知のものに対応する基本姿勢であって、これがなければ他者に対する関係性そのものが成立しなくなる。「奉仕」は連帯の根源でもあり、人間にとって必要不可欠な心性である。

古代人民の「奉仕」に対しては、権力の側からの人民への「奉仕」も、部分的には実施された。たとえば『続日本紀』には、文武元年(六九七)閏二月一八日条をはじめとして、数多くの賑給(しんごう)の記事がみえる。賑給とは国家が人民に物資を与えることであるが、単に災害救助的な枠にとどまらない印象がある。権力者の心性にも「奉仕」があり、時として人民に「奉仕」しなければ精神が安定しなかったのであ

ろう。この点でも古代社会は「奉仕」地獄であったといえよう。

紀の「饗」については、中山薫『日本書紀』にみえる饗について（水野恭一郎先生頌寿記念『日本宗教社会史論叢』前掲）がある。饗の意味を、天皇に服属・忠誠を誓う面に重点をおいて解釈するが、そうではなく、これも一種の「奉仕」である。

（本稿は昭和六二・六三年度の金谷治教授を研究代表者とする文部省科学研究費補助金による、筆者分担研究成果の一部である。）