

古代日本語「オノヅカラ」 について

大 西 昇

鳩摩羅什訳妙法蓮華経分別功德品の弥勒菩薩の偈に、

天鼓虚空中 自然出妙声

という句がある。

この句の中の「虚空」と「自然」の語は、古事記に見い出すことが出来る。その訓みはソラとオノヅカラである。神田秀夫氏¹⁾によると、古事記には、法華経からの語と字が相当数使用されており、右の二語もその中に入るといふ。古代日本人が字を持たなかった為、漢籍に語句や字を借りた訳であるが、以下の小稿は、古事記、日本書紀、風土記の三つの古文獻に於ける、古代日本語「オノヅカラ」の使われ方に窺うことが出来ると考えられる古代日本人の一つの意識形態に関する仮説的な解釈の試みである。つまり、古代理解の為に、仮説的に、一つの意識の層をいくらか強調して取り出そうとするものである。

ここで仮説的というのは、あくまで古代理解の一段階としてのものだということ、古代理解が進むことによって、後で修正あるいは破棄されることも考えられる、という気味合をも含んでいる。

「自然」という語についても少し触れると、鳩摩羅什訳の法

華経は四〇六年に訳されているから、中国語としては老荘にまで遡らねばならないであろう。しかし、老荘の影響については、今は詳らかにすることは出来ない。日本書紀では、『文選』の語句が利用されることが多いとされる²⁾が、『文選』には、「自然」は二十八例みられる³⁾。書紀に於ても「オノヅカラ」と訓まれているが、漢語「自然」は記紀などを離れると「ジネン」(吳音)あるいは「シゼン」(漢音)と音読みされ、最後の読み方だけが現存しているのは周知のことである。

「自然」に「オノヅカラ」という日本語を当て嵌めた問題と、前者の後者に対する影響といった課題は、ここで検討する余裕がない。さらにもう一つ、果して「オノヅカラ」の訓で良いか、という問題もあるが、今はやはり余裕を持たない。

「訓」について言うと、三つの古文獻において、「オノヅカラ」はまた、「自」の訓でもある。これから試みようとするような、一つの言葉を核とする検討には一層本文の「訓み」が問題になってくるのであるが、ここでは、現時点に於ける上記文獻訓読の成果に暫定的に従うこととしたい。以下で引用する用例が、将来その訓みを改められる場合があるであろうことは十分考えられるところであり、我々の解釈をも訂正補正しなければならぬことに至るかもしれない。従って、我々の検討は、古代理解の為の一つの解釈、階梯の一段に過ぎないことを、再び明記しておかなければならない。

以下で引証する本文、訓みは次のものに拠る。

『古事記全註釈』 倉野憲司

『日本書紀』 岩波古典文学大系

『風土記』

岩波古典文学大系

本文は繁雑を避けて必要な部分のみを記す。

ここでいくつかの事項を付記しておきたい。

「自」は「ミヅカラ」と訓ぜられる場合がある*。

さらには、文献によっては、あるいは「自」と「自然」は区別して使用されていることも考えられるが、現在までの検討では、両者の相違を明確に出来ないことから、以下では区別することなく見ていくこととし、その検討は後日に期したい。

* 吉川幸次郎によれば、「ミヅカラ」と日本語が訓読する自と、オノヅカラと訓読する自とは、原中国語では必ずしも意味が、分裂していない。少なくとも日本語のミヅカラとオノヅカラほどには、分裂していない。……原文はミヅカラでもありオノヅカラでもある状態を、自の字でいう場合が、しばしばであるからである⁴⁾。とすると、ここにも興味深く、重要で困難な問題が残されていることになる。

なお万葉集では、オノヅカラは一例（自然）しかなく、ミヅカラはみられない⁵⁾。国歌大観番号三二三五。歌詞としては不適當なのかという点、興味深いことに、古今集では一例もみられないが⁶⁾、二十一代集五番目の金葉和歌集以後は相当に使われている。新古今集は七例を数える⁸⁾。

I ハチスとイチクラ

記紀風土記にみられる「オノヅカラ」は、「ひとりでに」ない

し「当然」という現代語に置き換えることによって、一応の理解は得られる。ここで試みに、『岩波古語辞典』をみると、次のように説明されている。

おのづから「自然・自づから」(名・副)

△已つ柄の意。ツは連体助詞。カラは生れつきの意

onodukara

とあって、以下語義を五つに分けている。

古代語としても一義的とは限らないのであるから、現解の為に、いくつかの分명한概念に分けてみることも有効であろうが、そうした場合に、往々、文脈の中で生きていた微妙なものが失われてしまう嫌があることも否定できない。それが古代人の心的態度や心情にかかわる言葉の場合には、一層その度が強いであろう。そうした観点からすると、このオノヅカラという古代語は、いささか解りにくい様相を呈している。

まず、問題の所在を示す糸口として、出雲国風土記の二つの例をみていくことにする。

「惠曇の池(中略)養老元年より以往は、荷葉、自然叢れ生ひて太だ多かりき。二年より以降、自然失せて、都べて茎なし。」

愛鹿郡

自然叢生 自然至失

この件のオノヅカラは、「ひとりでに」と解して一応通じる。しかし、何故にこのように記事があるのか、ということも考えられねばならない。この記事を誌した*古代人の関心ないし心情な

いし思考といったものは、もはや我々には本来的には知り得ないことであろうが、と言って、それらのことをまったく考えないで良いということにはならない。

* 伝承と記事とを区別すべきであるかもしれない。伝承者と筆録者とは、一般的には当然違っているのだから。記事となったものは伝承(口承)そのままではあり得ないであろうから、これは非常に困難で微妙な問題である。

もう一つ、嶋根郡の件をみてみよう。

「朝酌の渡(中略)ここに捕らるる大ききくさくさ雑ざつの魚に、浜諫さわがしく家にぎはひ、市人よも四より集ひて、自然おのづからにいちぢりを成せり。」

市人四集自然成鬪矣

現代人の理解の一つの例として、吉野裕氏の現代語訳⁹⁾を見てみると、右の部分は、氏の訳では、「商人は四方八方から集まってひとりで市場を形づくる。」とあって、一応の理解の得られる妥当な訳であると思われる。しかし、風土記原文の表現の仕方に注意してみると、先のハチス(蓮)の場合とほとんど変わらないスタイルを取っていることに気が付く。彼処では、蓮がオノヅカラ生じてオノヅカラ消滅し、此処では、市場がオノヅカラ出来る。つまりそこに、イチクラがハチスの場合と同じように意識され表現されている一面を窺うことが出来ると考えられるのである。換言すると、人間の行為(人事)が、所謂自然現象と同じ水準で言われていることになる。これを逆の方向からみると、ハチスの場合が、単に現在我々の言うところの自然現象の如くには意識され

ていない面を持っていた、と考えられてくる。

以上のことに含まれている問題をより明確にする為には、我々の眼からみて、自然現象と思われる例をさらに検討する必要があるであろう。

II 草木と地震―「自然現象」

「三つの辺は草木おのづから自まから涯きしに生ふ。」

自生涯

出雲国風土記嶋根郡

「自まから山林はやしを成せり。」

自成山林

常陸国風土記行方郡

「松の林自らに生ひ」

松林自生

常陸国風土記香島郡

「山の木と野の草とは、自ら内庭まがきの藩籬まがきを屏たて、潤たの流れと崖きの泉とは、朝夕くみずの汲流くみずを涌たかす。」

山木野草 自屏内庭之藩籬

同右

以上の件におけるオノヅカラを、吉野裕氏は、「自然に」と置き換えており、最後の例のみ「おのづから」と訳しているが¹⁰⁾、現代の口語訳といったことでは、先ずそのような所に落ち着くであろう。つまり、このオノヅカラという言葉は、現代の我々にとっても、元の文脈に於てそのまま、一応は通ずる言葉なのである。この点で、古代人の心的態度を表わす他の重要な言葉、例えば「カシコシ」などとは相違している。従って、ある意味では、古代の「オノヅカラ」の余韻が現代に残響*している、と言える

であろう。しかし、そうであればなお一層、そのように滑らかに一致するのか反省してみる必要がある。

* この「カシコシ」と「オノヅカラ」の「運命」の違いは、我々にとっては大きな課題となるかもしれない。

次に、単なる自然現象とは受け取られていなかったことが、明白に知られる地震の例を取りあげてみることにする。

天武紀十三年十月条に、大地震のあったことが記載されているが、地震による地異について次の記事がある。

その日の夕方に、鼓のように鳴る音が聞えたが、ある人、「伊豆嶋の西北、二面、自然おのづからに増益ませること、三百余丈。更一またひとつの嶋と為れり。則ち鼓の音の如くあるは、神の是の嶋を造る響なり」といふ、とある。

自然増益 神造是嶋響也

これは明らかに、地震による海底の隆起現象である。しかし、古代人の思惟や心情を主題とする場合は、ここでいくらか足踏みする必要がある。というのは次のような事が考えられている。

古代人と現代人である我々という二項に、それぞれを相対化(我々の眼で見ている、という点で特に我々を)してみると(これはあくまで方法論上の事である)、地震による地異という判断も、一つの「解釈」あるいは理解の仕方(一つの世界認識)であって、これに対して、「神造」という判断にも同じ事が言える。つまり、「ある人」の見解は、知識ないし理解力の欠如に由る、というのは事柄の一面を語っているに過ぎない。元来、「ある人」には、

人間とは一応無関係な自らの体系を持つ自然現象(自然法則)という近代的発想は存在していなかったのであるから、「自然現象」を当て嵌めることに無理があるのかもしれない*。

従って、小稿でこの自然現象という言葉を使用する場合は、常にこのような「抑制」が伴っていることになる。そしてこの「抑制」には次のような疑問が随伴している。

「ある人」の語った事柄を、地震による結果つまり自然現象であると規定することによって(我々は最早そのようにしか受け取ることが出来ないのであるが)、我々の理解の手の指から滑り落ちていったものは何であるのか。

* しかし、以上では説明が不足しているであろう。先程、二項の相対化と言い、近代的発想という言葉を使った。我々は、原始ないし未開と文明という対立語に慣れている。だが、それは「翻訳語」であることを忘れてはならない。以下、少々、自然法則ないし自然現象について補足しておくことにする。

ここでは、「翻訳(語ないし概念の)」ということから、Bergsonの所説をみることにしたい。

Bergson は“*La mentalité primitive*”に於ける Lévy-Bruhl の説を批判して¹¹⁾、原始人についても、自然法則の不変性に対する信頼 *confiance dans l'invariabilité des lois naturelles* を言えないであろうかとし、さらに彼等は自然的因果関係 *causalité naturelle* を明瞭には表象していなくとも、それを信頼して生活しているのだ、と述べている。その信頼がなければ生活の技術は不可能であり、原始人が神秘的な原因 *cause mystique* によって説明しているのは、物理的結果 *effet physique* その

ものではなく、物理的結果の人間の意味 *signification humaine* であるというのが Bergson の見解である。つまり、Bergson によれば、原始人とても生活上必要なことに関して、あることの後には必然的に他のあることが続くという「自然法則」は十分知っていた、ということになる。確かに、この限りでは、Bergson の見解は妥当であろうが、その場合に於ても、自然法則一般という発想が彼等にあるとは考えられないのである。ここで「一般」という言葉を使ったのは、願望ないし欲望の領域と、自然法則の領域との間の「断絶」という一種冷ややかな「認識」を、我々現代人は多かれ少なかれ持っているからである。

Bergson の人間的意味云々という見解は、さすがに鋭いが、余りに割り切り過ぎていないかという疑問も否定できない。

この「足踏み」*intermezzo* での「我々」が、特に日常的な「我々」に近付いていた理由の一つは、厳密に考察していかうとしても、往々そこに日常的な意識が紛れ込んでしまうことがある、という事実である。

以上でこの「足踏み」を一先ず終えて、次に、常と異なる「火」と「水」をみていくことにしたい。

III 火と水

肥前国風土記冒頭に、火の国の地名説話がみえる。崇神天皇の世に、肥君等の祖、健緒組は肥後国益城郡の土蜘蛛を討ち、八代

郡の白髪山に宿した時、「不知火」を見た。このヒノクニの名の由来を語る異常な火は、次のように言われている。

「其の夜、虚空に火あり、自然に燎え、稍々に降りて、此の山に就きて燎えける時、健緒組、見て驚き恠みき。」

自然而燎

この火は、右の件の末尾で、景行天皇の言葉として、「是れ、人の火にはあらず。」（非是人火）と言われている。さらに景行紀十八年五月条でも、「人の火に非ず」（非人火）と記されている。

風土記では土蜘蛛征討、書紀では景行天皇の西征という文脈の上で語られてはいるが、ここには、常と異なる火に対する驚きと恠みの心情を窺うことが出来、それらの心情は、このオノヅカラという語にも表われている、と言ってよいであろう。

次は水の例である。

肥前国風土記、杵島郡、景行天皇の巡幸の件において、天皇の船が碇泊した時のことが次のように語られる。

「船の舳の穴より冷き水、自ら出で可き。一云へらく、船泊てし処、自ら一つの嶋と成りき。」（舳とは船を繋ぎ止める棧）

冷水自出 船泊之処自成一嶋

これもまた景行天皇の巡幸といった政治的色彩を帯びてはいるが、冷き水の件は、泉の縁起譚と見なせないことも無い。とする、これらは単純に自然現象とのみ看做すことは出来ないと考えられ得るのであって、そのことは却って、自然現象と人事の区分の曖昧さを語っていると解釈し得る余地を示している。泉や井戸は、風土記に頻出するものの一つである。例えば、播磨国風土記に、宗我富の地名説話の件で、応神天皇の言葉として、「水の清

く寒きに由りて、吾が意、すがすがし」とある。さらに幾つかの水の例をみていくと、先の肥前風土記の「冷き水」も単なる水とみることは、却って適切を欠くかもしれない、と考えられてくる。あるいは、常陸国風土記新治郡の件に、新治の名の由来としての井戸を、「随時祭を致す」とあることや、同じく行方郡の件に、「郡の東に国つ社あり。此を県の祇となづく。社の中に寒泉あり。大井と謂ふ。」とあることなどからすると、祭祀の対象と考へることも十分可能であろう。

なお、「船泊てし処、自ら一つの嶋と成りき」の「自成」については、後で触れるところがある。

IV 刀と船

IIとIIIに於て、所謂自然現象について見てきたが、今度は刀と船の例をみることにしたい。

垂仁紀八十八年七月条、天日槍の曾孫清彦が奉ったとされている神宝の一つに出石の小刀と呼ばれるものがある。強いて清彦に献じさせた小刀を神府に納めた後の顛末が次のように語られる。

「宝府を開きて視れば、小刀自づからに失せぬ。則ち清彦に問はしめて曰はく、「爾が献る所の刀子忽に失せぬ。若し汝の所に至れるか」とのたまふ。清彦答へて曰さく、「昨夕、刀子、自然に臣が家に至る。乃ち明旦失せぬ」とまうす。天皇、則ち惶りたまひて、且更覓めたまはず。是の後に、出石の刀子、自然に淡路嶋に至れり。其の嶋人、神なりと謂ひて、刀子の為に祠を立つ。是今に祠らる。」

小刀自失 刀子自然至於臣家 自然至于淡路嶋

天日槍は新羅の王子とされており、右の条は帰化韓人という背景の下に見ることが必要となるが、ここではむしろ、神劍についての伝承がどのように記されているか、といった関心から本文を見ていくと、書紀の文脈上からは、出石の小刀の神劍であることを示す標は、それがオノヅカラ移動することである、と受け取ることが出来る。この神劍は天日槍が将来したとされている神宝であり、清彦が祀っていたものであることは明らかであるが、出石の小刀の献上が、松前健氏の見解のように、「朝廷は地方の土蒙の神器を取り上げることによって、その神権の失墜を凶つた」とすると、大和朝廷側の文献である書紀に、「天皇、即ち惶りたまひて、且更覓めたまはず」とあるのは興味深い。書紀の文面では、天皇は、自然に移動する劍に対して畏怖の念を懐いたのか、あるいは劍の背後に感じたのかは分明でないが、天皇の「惶り」が「自然」と無関係でないことは否定出来ない。

次の例では、オノヅカラ移動して動かなくなった船は、神靈が欲しているのだ、と明白に言われている。

万葉集註釈所引の撰津国風土記逸文によると、神功皇后の新羅征討の折、三奴売の神の詫宣によって造られた「神船」について左のような伝承が記されている。

「一云へらく、時に、此の船、大く鳴り響みて、牛の吼ゆるが如く、自然対島の海より此処に還り来て、乗る法なかりき。仍りて卜占ふに、「神の靈の欲りせずなり」と曰ひければ、乃て留め置きき。」

此船大鳴響 如牛吼自然従対島海還到此処 神靈所欲

これは、「二云」とあることから知れるように本文とは異なる伝承であって、大系本の秋本吉郎氏の頭注では、敏馬神社側の伝承である、と推定されている。原文では分注の形をとっているが、この分注の後、本文はさらに、新羅からの帰還後、神功皇后は美奴売の神を「祠いほひ祭り」、船を神に献じた^{いほ}と伝えている。神功皇后には、他にいくつか船に関する伝承があるが（紀摂政元年二月条等）、右の風土記逸文に相当する記紀の箇所では、征船に異常があったとは記されていない。逸文そのものも、本文のみを見ていけば同様の事情であるから、秋本注の如く解すれば、神社側が神霊が欲した、と伝えるのは当然のことであると思惟されるが、先の出石の小刀の場合と同様な視点からすれば、船がオノヅカラ移動したとされていることに注目することとなる。ただし、この分注の伝承自体は、神功皇后の船が神の船であることにその重点を置いていることは明らかであり、オノヅカラ動くことは、神船であることを示す徴表の一つである。例えば、「大く鳴り響みて、牛の吼ゆるが如く」という点も神船であることを示すものと意識されていたであろう。この鳴動の表現は、先に引いた天武紀の地震の描写を想わせるところがある。

これら神劍神船の伝承が、共に朝鮮（半島）に関係していることは、注意すべき点であり、そこに、これらの伝承の本来の意味と背景がある⁴⁾とも考えられるが、ここでは、繰返になるが、表現の仕方に主な関心が向けられている。

以上の劍と船の伝承では、それらが神の劍、神の船である所以が語られていたのに対して、「不知火」や「冷き水」は神の火、神の水とは明言されていない。しかし、それらすべてが、どのよう

に意識されていたかという視点から、いわば「オノヅカラ」という水準に於てみる時、これら幾つかの例は、オノヅカラということに対する、あるいはオノヅカラなるものに対する古代人の一つの体験、すなわち、驚き、恠しみ、惶りというように表現されているところの体験を語っていると解釈（ただしそれはあくまで一面に過ぎないが）できる。従って、以上の解釈が許されるとすると、次のように言っても良いであろう。

すなわち、オノヅカラは、いわば神的な「働き」を形容している、あるいは、オノヅカラというところに神的なものを意識している。

もう少し論を進めると、先にみた美奴売の神の例では、「神の霊の欲りせずなり」と明瞭に語られていた。そのように、神的なものもっと明瞭な形を取ると、神意ないし神威となる、と考えられる。すると、例えば、オノヅカラ出てくる「冷き水」そのもの、あるいはその背後に、神意ないし神威を古代人がみていたとの解釈の可能性も否定できない。（Ⅲの末尾参照）。

この神的なものが祀る人々の外に向かう場合には、神意（威）がより明確な形を取ることが多い。所謂呪力と呼ばれる形態か、あるいは神威による征服平定という形態を取る。先の神功皇后の神船は後者に近い例と言えよう。また出石の小刀の場合も、清彦の側からみれば、神劍の威力が大和朝廷側へ發揮されたことになると言っても、そのような側面があるということであって、神的なもの（祀る）人々の方に迫って来るといふ傾きが、両者には強いということは言うまでもない。そればかりでなく、今まで検討してきた例はすべて、どちらかというところの型に属している

と言えよう。従って、外側へ向かう例を検討する前に、こここれまででのまとめをする必要があるであろう。

V 蛇神と「自知」

神威が内に、つまり人々の方に自ずから迫って来る点が明確で顕著な例を一つ、みることにする。

常陸国風土記茨城里晡時臥山の条に、一種の神婚譚が語られている。努賀毗古、努賀毗咩の兄妹と蛇神の伝承である。古老曰、夜来て昼去る見知らぬ人とヌカビメの間に、一夜に懐妊して生れた小蛇が、日中は物言わず、夜の間だけ母と語る。母ヌカビメと伯父ヌカビコは、「驚き奇しみ、心に神の子ならむ」と思い、杯に入れて祭壇に安置する。すると一晚のうちに杯いっぱい満ちたので、こんどは瓮に入れておくと、また瓮のうちいっぱい満ちた。かくすること三、四回にして、入れ得る器がなくなった。そこで、母は子に、「汝が器宇を量るに、自ら神の子なることを知りぬ」という。

母告子云 量汝器宇 自知神子

以上はこの説話の前半である。志田諄一氏によれば、「この説話の本来の姿は、晡時臥の山の神を麓の里の女が、祭壇に杯を供え、瓮をすえて祭り、その神霊が瓮にやどった、というものである」とされるが、これに従うと、この説話の重点は前半にある。入れる器が段々大きくなって行き、入れ得る器がなくなった所で、汝器宇という言葉を使っているところには、一種のレトリックの意識を感じるが、大きくなっていく器に随伴して、「満」

という言葉が原文では二回使われている。ここでは、話の流れがクレッシェンドになっていて、神霊が充溢していき、その最高点で母の言葉となる。つまり、母の「自知」は、神霊の充溢と対応している、とみる事が出来るであろう。出石の小刀の場合も、神剣に対して、「其嶋人謂神」と記されていた。

右の蛇神の場合のように顕著ではなくとも、神的なものが祀る人々の側に向かってくる、という点に於て、先の燎える火や冷水、出石の小刀等の場合も、この蛇神と同じ水準の事柄であると見なすことは可能であろう。ただし、ヌカビメの場合のように、オノヅカラなのは、人間の意識の働きそのものである（自知）ことを直接的に示す例は少なく、多くは先に見てきたように、燎える火や冷水水がオノヅカラなのである。しかしながら、燎える火に対してオノヅカラと看做す当のものは、他ならぬ人間の意識であり、と同時に、そこに、ヌカビメの場合に顕著に表われている如く、オノヅカラそう思わざるを得ない、というように意識されている面があることを考えると、このオノヅカラは、意識あるいは心的態度の一つの在り方を示す言葉であると思われる。つまり、このオノヅカラという言葉そのもの乃至その使われ方に、古代日本人の意識の一つの在り方を窺うことが出来る、と考えられるのである。

すなわち、オノヅカラは、古代日本人の一つの意識の在り方と
は言っても、それは、いわばオノヅカラなものの自体が迫ってきてそれをオノヅカラと言わざるを得ない、というように意識する心的態度ないし心性からのものである。

そして、そのような心性の中では、人間の意志は否定されると

いうでは決してなく、オノヅカラな働かないし動きに従おうとするのであり、その意味で、人間の意志は意識されることがない。

VI フツノミタマと征討

根の国へ行った大穴牟遲神は、その妻須勢理毘売の父の大神の試練にあり、蛇の室に入れられる。須勢理毘売から渡された「蛇の比礼」をふると、「蛇自静まりき」(蛇自静)とあって、この試みを無事通り抜けた、とある。(記、上巻)

神代紀第十段、いわゆる山幸彦、海幸彦の話で、彦火火出見尊の持つ潮酒瓊しほひたまによって、「潮自づからに酒む」(潮自酒)とある。

このヒレ(領巾)やタマの威力によって、というのは普通、それらの呪力によって、と説明されている。

古事記の「自静」に注して、倉野憲司氏は、「自」は当然の意である、としている¹⁶⁾。ただし、何によって当然なのか、ということが考えられねばならない。その為には、ヒレやタマについて検討する必要があるが、ここではその余裕を持たない。しかし、ヒレやタマの呪力によって当然という説明が、このオノヅカラという表現の含んでいるものを、被い尽しているかは疑問であることとを付言しておきたい。

このヒレとタマの例は、IVの末尾でふれた、神的なものが祀る人々の外に向かう場合の一形態であるが、もう一つの形態をみてみよう。

これもやはり、神功皇后の新羅征討に関する伝承であり、先的美奴売の神の神船の伝承とも関連するところがある。遠征に先だ

って船舶軍卒を集めようとした時、はじめ軍卒が集まらないことから、皇后は、「必ず神の心みこころならむ」と言って、大三輪社をたて刀矛を奉ると、「軍衆自づからに聚る」とある。(神功皇后撰政前紀)(軍衆自聚)。

これは、大三輪社を祀ったこと、さらに直接的には「刀矛」の威力に依る、と理解できる。大系本の頭注によれば、神に刀矛などの武器を奉る例は他にも多い。しかし代表的な神剣はフツノミタマであろう。

神武即位前紀戊午年六月条、神武軍が行き悩んだ時に、高倉下の夢の中で、天照大神が武甕雷神を遣わそうとすると、タケミカヅチノ神は、「予行らずと雖も、予が国を平けし剣を下さば、国自づからに平けむ」と答える。この剣を部霊ふつのみたまという。記によれば石上神宮に祀られている。(則国将自平矣)

この天降った神剣フツノミタマが、神武天皇及び皇軍を蘇生させたという伝承は、松前健氏によれば、「実は物部氏がかつて、神剣をもって天皇の御魂の鎮魂に奉仕したという鎮魂儀礼の縁起譚なのであった」と推定されている¹⁷⁾。さらに、フツノミタマという名称については、三品彰英氏が、「フツノミタマ考」¹⁸⁾で、朝鮮(語)と関連して詳細に考察しているが、「フツ」は光あるいは神霊の降臨と深い関係を持つ語であり、「フツノミタマ」は、天神タケミカヅチノ神の降臨する神体であると結論している。さらに西宮一民氏の「神名の釈義」¹⁹⁾によれば、タケミカヅチノ神の神名は、「勇猛な、神秘的で勢いの激しい刀剣の神」との解釈も可能であるとされる。

古事記では、神武天皇が、「其の横刀を受け取りたまひし時に、

其の熊野山の荒ぶる神、自ら皆切り仆さえき」とある。(自皆為切仆)。神劍の威力が並々でないことが知られるが、さきの諸説を参照すると、フツノミタマの場合に、神威が顕著で明確な理由がはっきりする。この点はヌカビメの蛇神と同じであるが、フツノミタマの場合は、神威が祀る人々の外に向かつて充溢發揮されている点で相違している。宣長は記の「自皆為切仆」に注して、「さて自とあるに心を着べし、未切ざるに自ら切仆さるゝなり」とし、「奇しとも奇しく、靈しとも靈しき大刀の御威徳にざりける」と結んでいる²⁰⁾。「未切ざるに」というのは、当然神武軍が、ということであろう。「刃に血らずして、虜必ず自づからに敗れなむ」(虜必自敗矣)(神武即位前紀戊午年四月条)に類する表現は多くみられるところである。宣長の関心の重心は、神劍の「御威徳」の方に傾いているが、それは古代人に近い受け取り方であって、我々は、神劍の威力を、「自皆為切仆」というように表現し感受する心性の方に関心を向けざるを得ない。

神武即位前紀戊午年九月条、八十梟師達の征討軍を起こしたが、彼等は皆要害の地において、「道路絶え塞りて、通らむに処無し」という状態であった。椎根津彦がウケヒして、「我が皇能く此の国を定めたまふべきものならば、行かむ路自づからに通れ。如し能はじとならば、賊必ず防禦がむ」(行路自通)。

このウケヒは、条件の中に「自づから」という言葉が使われており、折口信夫の指摘のように、いくらか変則的なウケヒである²¹⁾。征討というような人間がその意志を最も強く意識すると考えられる場合に於ても、「オノツカラ」という語が使われて、人間の意志を直接的に示す言葉がそこに見られないことには、解りに

くいものがある。しかし、表現がそのようなになっていることは既に見た通りである。それでは、表現されざる人間の意志は如何なっているのか。神意に添うというのは一応の答であって、満足のいくものではない。あるいは、この征討という戦争行為の叙述に於ては、圧倒的な力を言う為のレトリックとも考えられよう。確かに、幾つかの例の中にはそう受け取れるように見えるものもある。しかし、絶大な力を表現しようとする場合、手を下さずに敵が倒されたという表現と、強大な力によって圧倒したという表現と、果してどちらがより強い表現かということは、俄には決められない。そう考えてくると、「オノツカラ」という表現を取ることには普遍性はなく、そこに一つの特異な心性を思わざるを得ない。しかし、これで先ほど触れた解りにくさが減じたことにはならない。ただ、ここにも、人間の行為(人事)を特別視する度が低いと感ぜられることを指摘したい。

Ⅶ 己ツ柄

征討の場合よりさらに奇異な感を一見与えるのは、書紀のイザナキ・イザナミ二神の言葉である。

二神が、記紀の神話大系の最高神である天照大神を生むという、いわば創世の絶頂で次のように語る。

「吾が児多ありと雖も、未だ若此靈に異しき児あらず。久しく此の国に留めまつるべからず。自づから当に早に天に送りて、授くるに天上の事を以てすべし。」(自当早送于天)(神代紀第五段本文)

この部分の折口信夫の口訳を参考にしてみよう。

「自分の子供は多いというものの、この者のように靈的に神秘な子はいない。この子は、この国にながらくとどめておくわけにはいかない。考えてみれば、ちゃんとわかっている。早く天へおくって天の上の仕事をば、お授け申すがよいということは、いわないでもきままっている。」²²⁾(傍線筆者)

つまり、二神の意志(選択)によって、天上へ送るといふよりは、むしろすぐれて靈異な兎故に、オノヅカラ送られるのである。折口信夫の口訳の傍線の部分は、原文の「自(当)」に対応していることは明らかである。とすると、「カラ」が「生れつき」を意味するという、Iの冒頭でみた岩波古語辞典の説明に従えば、右の例は、奇異どころか却って本来の意義ということになる。

しかしやはり、ここで二神の意志が稀薄化していることは特徴的である。

次の例はあるいは、このオノヅカラに近いかもしれない。

スサノヲノミコトが根の国へ帰る時の、姉天照大神への別辞。

「請ふ、姉、天国に照臨てしらせみたまふこと、自づからに平安さきくまします。」(請姉照臨天国、自可平安。)(神代紀七段一書第三)

これもまた参考に折口信夫の口訳をみると、「どうぞ姉さん、天の国をば照らし治めて、あなたのもっておられる運命のとおり、いつまでもご無事でいらっしやいます。」とある²³⁾。

この二つの例に於ける「自」が肝要な語であることは、折口信夫の口訳をみても、明らかである。そして、最高神の場合に、このように「その持てる性質(本質)そのままに」となっているのは、十分示唆的であると思われる。

VIII ナル (i)

記紀の創世伝承が、「ツクル」や「ウム」よりも、「ナル」といふ発想で貫かれているのは、丸山真男氏の指摘²⁴⁾の通りであるが、「オノヅカラ」といふ発想と「ナル」といふ発想はお互いに浸透しあっている。これまでにみた例でも、自らイチクラを成せり(自成*)、自ら山林を成せり、自ら嶋と成りき、等とあった。

イザナキ・イザナミ二神の「修理固成」は、天の沼矛をかきならすと、「其の矛の末より垂り落つる塩、累なり積りて嶋と成りき。是れ淤能基呂嶋なり」で始まる。(記、上巻)。この件だけでも「成」といふ言葉が二回使われており、「オノゴロジマ」は一般に「自凝島」と解されている。

* 参考のために法華経の用例²⁵⁾をみると、自成無上道(方便品)、自然成仏道(序品)の二例がある。因に十三経では、礼記の「祭統」に、自成其名焉とあるのみである²⁶⁾。

より興味深い例は、神武紀第一段冒頭である。一書第一には次のようにある。

「天地初めて判るときに、一物虚中に在り。状貌言ひ難し。

其の中に自づからに化生なりづる神有す。国常立尊と号す。」(自有化生之神)

本文は、

「時に、天地の中に一物生れり。状葦牙かたむかひの如し。便ち神と化な為る。国常立尊と号す。」となっている。

記や紀の第一段本文、一書第二第五第六をみると、それぞれ「ナル」順序や表現に違いはあるにしても、ウマシアシカビヒコジノカミ(ミコト)、国(之)常立神(尊)、天(之)常立神(尊)の三柱の神は、「葦牙の如きもの」を「物実」としている点で共通している。記では、「因：物而成」とあり、紀は、「因此：化生」(一書第二)、「因此成」(一書第六)とある。この「因」を、宣長が「従」としているのを批判して、倉野憲司氏は、「…が原因で」或いは「…にもとづいて」と解すべきであるとしている²⁷⁾。又、大野晋氏によれば、「因り」は、奈良時代には yori の音であり、「従り」(経過の意)は、yori の音で別であった、とされる²⁸⁾。ここでは、仮に倉野氏の見解に従うとしても、なおこの「因」にはわかりにくい点が残る。言い換えれば、これらの表現によって古代人がどのようなイメージを懐いていたかは、右の見解によっても未だ十分明らかにされたとは言いがたい。松村武雄の説明は、しかしながら、いくらか納得させるものがある。氏によれば、「葦牙の如きもの」は、世界創成神話に不可欠な一の根である。これ無くしては神の化成出現が所期され得ないと観ぜられた至要の「物実」である。」とされる。そして、氏は、「彼等には何を措いても先づ或る一つの物実が必要であったのである。」と結んでいる²⁹⁾。特にこの「物実が必要であった」という理解は、物実の本質に近付いていると思われるすぐれた見解である。ただ、氏はその点を強調するあまり、その物実が何であるかの問題の方は軽視気味のように受け取れなくもないが、物実が、葦牙という所謂自然物それも具体的なそれに関連して言われている点はやはり、重要なことであると思われる。

そしてさらに、カミが存在するのに、あるものを必要としたというこの物実の発想には、*creatio ex nihilo* という発想に通ずるものは何もないことは明らかに知れる。従って、そこには、「ツクル」というより、「ナル」という論理が基底的にあるとする丸山真男氏の指摘³⁰⁾は、十分首肯できるものである。

そして、ここでは、その「ナル」が葦牙という具体的なイメージと共に語られていた。一書第一では、葦牙が語られないが、他の例からすると、オノヅカラにナリいづる神に、そのイメージが随伴していたことは十分考えられるところである。

なおここで、以上に関連していくらか付言しておきたい。

古事記では、別天神と神世七代の「神が成る」型の後は、イザナキ・イザナミ二神の美斗能麻具波比により、国と神々を生むことになっている。しかし、イザナミの死からは、再び「ナル」に戻ってしまうのであって、丸山真男氏の指摘の如く、ここでは、「ウム」も「ナル」に浸透されてしまっていると言える。ただし、古事記の筆録者が、「生む」と「成る」の相違に目を瞑っていたのではないことは、右の美斗能麻具波比によって生んだ国と神を総括する分注で、オノゴロ島は生めるに非ずと注しているのでも知られる。従って、宣長はオノゴロ島の注で、「自と云所以は、他の嶋国は皆二柱神の生成賜へるに、此嶋のみは然らず、自然に成ればなり」と述べている³¹⁾。

このオノゴロ島について、「記紀のどの伝にも、必ずオノゴロ島の名が出ているといふことは、大八島国生成の神話的地基としてのこの島が、逸すべからざるものとして如何に重要視されていたかを物語るものであろう」と倉野憲司氏は述べて、さらに松本

信広氏の海中に矛を刺して魚なる国土を得たという形式に、天の沼矛の伝承は近いのではないかという説と、『おもろそうし』の「むかしはじめからのふし」を取りあげて、あるいは、オノゴロ島の話は、二神の大八島国生成の神話（ウムという型）とは別の系列のものであったかもしれないと推考している³²⁾。つまり、「ナル」神話の系列と、「ウム」神話の系列とがあったということになるが、これはさらに検討と資料を要する問題である。ただ、現存の古事記では、やはり、「ナル」発想が強いことには変りがない。

IX ナル (ii)

神武即位前紀戊午年九月条、「天香山の社の中の土を取りて、天平瓮八十枚を造り、并せて巖瓮を造りて、天神地祇を敬い祭れ。亦巖呪詛をせよ。如此せば、虜自づからに平き伏ひなむ」という天神の夢中の「訓」のままに、神武天皇は大和を平定しようとする。天香山の土を手に入れて八十平瓮を造り、天神地祇を祭った天皇は、ウケヒをして、八十平瓮をもって水無し飴（米の粉を水で練って、掌と指とで握り固めたモチまたはアメ³³⁾）を造ろうとする。「乃ち飴を造りたまふ。飴即ち自づからに成りぬ」（自成）。

この件は、天神の意志を受けて、天香山の土で造った八十平瓮が、すべての推進力となっている。神意の現われることを期待するウケヒが四回行なわれていることも、顕著な点である。従って、「飴すなはち自づからに成りぬ」とあるのは、神意の充溢のまま

に飴が成った、と理解するのも可能であると思われる。神意の充溢が意識されている為に、「造る」という意識は、いわば稀薄化される。つまり、「ツクル」から「ナル」になる。そのような意味に於て、ここには人間の主体性の意識がない、あるいは、主体性の意識が稀薄化されていく、と考えられる。と同時に、充溢する神意は、「オノツカラ」と意識されている。ここでは、稀薄化されていく人間の主体性の意識に代わるものとしての強烈な、いわばカミの主体性も稀薄である、とすることが出来る。それは先に、イザナキ・イザナミ二神の天照大神に対する態度にみたところでもあった。また、カミガミ自身がウケヒやフトマニをするところにも表われている。この点は、いささか我々と視点と表現を異にするが、和辻哲郎*が既に指摘したところである。

従って、このオノツカラという意識空間に於ては、カミガミがいわば実体的に意識される度は弱く、オノツカラなる神意の充溢が成立する場の方が比重を増す。そうすると、そこでは人間とか、岩、山、草木、動物などの自然物という実体区分よりも、その場に、神意の充溢があるというの方が、より強く意識されると考えられる。このような意識空間では、人間神とか自然神とかの区分も余り意味を持たないことになる。ただし、これは、あくまでもそのような意識空間に於てのことである。

* 和辻哲郎の主要な見解を概観すると次のようになる。

「記紀神話の主要な神は、「祀られるとともに自らも祀る神」であり、(何の神であるか不明の)「不定の神に対する媒介者、すなわち神命の通路としての性格を持っている」、つまり「神命の通路が前景に出て、その命を発する神々が後ろに退いている。」

背後にある不定の神は結局、「不定そのもの」であり、そこには究極者を神として把握しようとする意図はない。神々は、「絶対者をノエーマ的に把握した意味での神ではなく、ノエーシス的な絶対者がおのれを現わしてくる特殊な通路としての神」である。

この「神命の通路」ないし「ノエーシス的」と、我々の「カミの主体性の稀薄さ」と「実体的に意識される度の弱さ」は部分的には照応しているところがあるかもしれない。和辻哲郎の概念を媒介とする検討は、我々の考究に資すると思われるが、後日に期す。もっとも、和辻哲郎の見解そのものの検討も必要である。

以上のように見てくる時、我々はここで、冒頭にあげたハチスとイチクラを、同一面にあると見なすことを可能にする、一つの視点を仮説的に措定したことになる。

ただし、この意識空間（心性）は、古代日本人の意識の一つの層、一つの形態という観点から引き出されたものであって、これが古代日本人の意識のすべてではないことは言う迄もない。同様に、以上の検討は、記紀風土記に於ける「オノツカラ」という言葉の全貌を被うものではない。未検討の不明の用例もある。「オノツカラ」の持っているものを、十分構造的に捉えたと言うには、はるかに遠い。

「自」についての吉川幸次郎の見解を踏まえると、オノツカラとミツカラの二つの訓に分かれる過程を、資料などの点で可能で

ある限り、検討する必要がある。そのような点からも、漢籍の初期訓読の検討は必須である。

またⅡで触れた如く、例えば「カシコシ」などの「運命」の違いを検討することは、新しい局面を開くであろう。

最後に、Ⅱの「足踏み」で言及した（語ないし概念の）「翻譯」について補足しておきたい。

日本古代を対象とする場合に限らず、対象への接近の方法は、対象に相応するものでなくてはならない、というこれは初歩的ではあるがともすると忘れ勝になることを、時々立ち止って点検する必要があるのではないか。特に古代日本を対象とする時、我々の使用する概念が、多く「翻譯」概念であることを忘れてしまい勝である。古代日本の自然の問題は、ヨーロッパの自然観とは本質的に異なるところを持っていると考えられるが、我々の意識は、その深淺理解誤解は問わず、相当に西洋化されているところがある。従って、我々が現在使用している「自然」に関する概念は、ヨーロッパ的自然観と無縁なものではなくっており、我々の考究は、一方にヨーロッパ的自然観を参照項として置く道を、進まざるを得ないであろう。（そしてそこには、それによって、古代日本の自然の問題が、より明確化され普遍化されていくであろうという期待—に過ぎないが—もある。）

—なお小論は第三十九回日本宗教学会に於ける研究発表を骨子としている。（81・9・28了）

注

1) 日本古典全書古事記上解説、三七頁。

2) 岩波古典文学大系日本書紀上解説（小島憲之）、二二頁。

- 3) 斯波六郎主編『文選索引』による。
- 4) 吉川幸次郎全集第二卷所収『漢文の話』、九〇頁。
- 5) 正宗敦夫編『万葉集総索引』による。
- 6) 西下経一、滝沢貞夫編『古今集総索引』による。
- 7) 『国歌大観』による。
- 8) 滝沢貞夫編『新古今集総索引』による。
- 9) 平凡社東洋文庫145吉野裕訳『風土記』(昭和四四年)。
- 10) 同右。
- 11) Henri Bergson, *Les deux sources de la morale et de la religion* 1932, pp. 149-151 (édition du centenaire)。
- 12) 大系本日本書紀上補注6—12参照。
- 13) 松前健『日本神話の形成』(昭和四五年) 三六〇頁。
- 14) 例えば、三品彰英「フツノミタマ考」(昭和一二年) 論文集第二卷所収 参照。
- 15) 志田諄一『風土記の世界』(昭和五四年) 四七頁。
- 16) 倉野憲司『古事記全註釈』第三卷(昭和五一年) 二二四頁。
- 17) 松前健前掲書、一五三頁。
- 18) 三品彰英前掲書。
- 19) 新潮日本古典集成古事記付録「神名の釈義」(昭和五四年)。
- 20) 古事記伝、十八之卷、全集10、三五〇頁。
- 21) 折口信夫全集ノート編第八卷、四四三頁以降。
- 22) 同右、八四頁。
- 23) 同右、二二一頁。
- 24) 丸山真男「歴史意識の『古層』」筑摩書房日本の思想6、一九七二年所収。
- 25) 法華経一字索引(東洋哲学研究所)による。
- 26) 十三經索引(台湾開明書店刊)による。
- 27) 倉野憲司前掲書第二卷(昭和四九年) 四二—三頁。
- 28) 本居宣長全集第九卷古事記伝三之卷、大野晋補注五二八頁。(昭和四三年)。
- 29) 松村武雄『日本神話の研究』第二卷(昭和三〇年) 五一頁以降。
- 30) 丸山真男前掲書。
- 31) 古事記伝四之卷、全集9、一六四頁。
- 32) 倉野憲司前掲書第二卷、八七頁以降。
- 33) 角川鑑賞日本古典文学第二卷日本書紀風土記、西宮一民脚注(五〇頁)による。(昭和五二年)。
- 34) 和辻哲郎『日本倫理思想史』上卷(昭和二七年) 第一編第二章「神話伝説における神の意義」、全集12所収。