

論 説

古代日本における歌垣の「垣」に関する比較研究 ——中国ミャオ（苗）族の習俗との比較から——

楊 敬娜

はじめに

本研究は、古代日本における歌垣の「垣」に関する比較研究の試みである。歌垣とは古代日本の一種の民俗活動で、東国の方言では「嬬歌」と呼ばれ、本稿では主として「不特定多数の男女が配偶者や恋人を得るという実用的な目的のもとに集まり、即興的な歌詞を一定のメロディーに乗せて交わし合う、歌の掛け合い」という工藤隆の定義を議論の出発点としている[工藤 2006]。すなわち、その構成は、未婚の男女の出会いの場と、そこで行われる歌唱の交換という行為がその主な内容である。

しかし、古代日本の歌垣に関する史料は稀であり、主に 8 世紀の『古事記』、『日本書紀』、『万葉集』及び『風土記』などに散見できる程度で、9 世紀以後になると記述そのものが次第に認められなくなる。工藤の統計によれば、「歌垣」、「嬬歌」、「踏歌」という名称で、「歌垣」に関するもの、及び明らかに歌垣の描写であるとわかる史料は 17 点あるが、工藤の定義に一致する歌垣に関する記録は 7 点しかない[工藤 2015]。これらの数少ない文献のみから古代日本の歌垣という民俗活動に分析を加えることは困難である。

だが、歌垣は日本特有の習俗ではない。中国の長江以南、特に西南部から、現在も歌垣に類した民俗活動の報告がある。概ね 1970 年代以降の日本人研究者による先行研究は、中国西南部の少数民族の文化、主に神話と歌垣に注目して、古代日本の歌垣研究との関係性を模索し少数民族単位で歌垣モデルを整理してきた。具体的には、ペー族（白族）、イ族（彝族）、ハニ族（哈尼族）、リス族（傣族）[以上、工藤隆・岡部隆志]、モソ人（摩梭人）[遠藤耕太郎]、プイ族（布依族）[梶丸岳]、チワン族（壮族）[手塚恵子]などである。これらの少数民族の歌垣に類した民俗活動を歌垣のモデルとして、古代

日本の歌垣を検討した結果、これまでにさまざまな研究成果が蓄積されてきたのである。ただ、こうして研究が行われる中でも、古代日本の歌垣資料が少ないことから不詳な点が残されているのが現状である。歌垣の「垣」の意味もその一つである。本稿の主目的は、その課題に注目した比較研究である。なお比較資料としては、古代中国に関する文献、及び現代中国での現地調査結果を用いている。

1. フィールド調査と論文の構成

筆者は、2017年1月-2月の中国の春節期間に、主に西南中国貴州省黔南布依族苗族自治州の龍里県のミャオ族(苗族)の「坐花場」(地域によっては、呼び方と漢字表記が異なっている。地元では、また「坐花園」と呼ばれる。例えば、黔东南のミャオ族では「跳花」、惠水県擺金鎮と鴨絨郷などのミャオ族では「坐花園」と呼ばれる。)というに関するフィールドワークを行った。貴州省は黒という意味の黔を略称とし、省都は貴陽市である。

同地域の歴史的概観は次のように説明されている。殷、周の時代に、牂牁国、夜郎国などが位置し、戦国時代に、楚国は且蘭郡や黔中郡を設立し、のちに秦の黔中郡になった。唐代は黔中道を設け、明代に貴州布政使司になり、清代に貴州省が成立した。「だが、元代以前に、貴州省はずっと少数民族を主体とするところであったが、元代以来、回族、満州族、モンゴル族などの移入につれて、民族の構成が変わった。とくに、明代以来、漢民族が大規模的に入った。」[侯 1991]というのが歴史家の解釈である。ミャオ族については、中国国内の 56 民族では、ミャオ族の人口は漢民族、チワン族、満州族、回族に次ぎ五番目である。第五回目の国勢調査(2000年)によれば、貴州省におけるミャオ族の人口は、全国でのミャオ族の総人口の半分に近い。調査地としての黔南布依族苗族自治州は、貴州省の中南部にあり、東に黔南南州に、南に広西省壮族自治区に、西に安順市、黔西南州に、北に貴陽市に隣接する。ミャオ族の人口は、漢民族、プイ族に次ぎ三番目である。

ミャオ族は豊かな歌唱文化を持つ民族だといわれる。『中国民間歌曲集成貴州卷上』においては、ミャオ族の歌は、「飛歌」、「遊方歌」、「酒歌」、「礼俗歌」、「号子歌」に分類されている [『中国民間歌曲集成貴州卷上』1995]。そのな

かで「遊方歌」は、ミャオ族の歌垣の一種として知られている。これは黔东南、黔南一帯の歌垣の呼び方である。だが、ミャオ族の歌垣については、ミャオ族の分布範囲が広いことから、その呼び方も様々である。例えば、黔西北では、「嘿竹」、「摺垛」と呼ぶが、貴州省の從江周辺でトン族と一緒に暮らしているミャオ族は、「坐妹」または「坐姑娘」と呼ぶ。湖南省の靖州ミャオ族は「玩山」、「坐茶棚」と呼ぶ。これらは、「それぞれの歌垣をはじめ、歌の掛け合いの状態、婚姻の過程などに対する語であるが、地域や人々によって歌垣的なものをさすのに使用している。」[藤井 1990]と評価されている。今回の調査地のミャオ族は、「坐花場」と呼んでいる。

調査地では、実際の「坐花場」の場所は確認できたが、残念ながら歌の掛け合いに出会うことはできなかった。後述するように、先行研究では、歌垣の「垣」は借字、あるいは「人垣」の意味だと考えられてきたが、この「垣」が、実際に、外側に「柴」を使って囲まれている空間としての「垣」の意味を持つ可能性に触れた先行研究を筆者は知らない。

本稿では、歌垣の「垣」の実態としての可能性と、記歌歌謡に頻出する「柴垣」、「韓垣」などの言葉の文脈と意味とのつながりに、比較作業により迫ることを目指している。従って、本稿では、具体的には、主に四つの部分から構成する。第一に、古代日本の「歌垣」という言葉と古代中国語との関係再考を試みる。第二に、「歌垣」のもう一つの呼称である「耀歌」という中国語を選択する理由を分析する。第三に、西南中国貴州省黔南布依族苗族自治州のミャオ族の「坐花場」を事例に、古代日本の歌垣研究の知見を参照しながら考察を深化させる。最後に、『古事記』、『日本書紀』に記録される「歌垣」の歌に出てくる「垣」に関係する「柴垣」、「韓垣」、「唐垣」、及び「切れむ柴垣」、「焼けむ柴垣」、「破れむ柴垣」などの言葉に注目して、さらに考察を加える。以下の4章はそれぞれに該当する。

2. 「歌垣」と古代中国語の関係

古代日本の「歌垣」の初出は『古事記』下巻の「清寧天皇」の「歌垣」に、

故、天下治めたまはむとせし間に、平群臣の祖、名は志毘臣、歌垣に立

ちて、其の袁祁命の婚はむとしたまふ美人の手を取りき。其の嬢子は、菟田首等の女、名は大魚なり。爾に袁祁命も亦歌垣に立ちたまひき。

[古事記 祝詞日本古典文学大系〈1〉1958:325]

とある。これは袁祁命と志毘臣とが、一人の女性を争った歌垣の場面である。ここで、注意すべき点は「歌垣」という言葉である。古代日本の歌垣に関しては、「歌垣」という言葉の由来は、まだ不詳である。土橋寛は以下のように、この「歌垣」の漢字を借字とする見解を述べている。

「カク」という動詞は、……これは相手に挑むことを意味し、歌を「掛ける」「掛合う」というのもその意味であるが、古くは四段に活用していたようで、「宇多我岐」「宇太我岐」はその連用と見られ……「歌垣」はたぶん借字であろう [土橋 2002 (1965) :309] (傍点は原文より)。

「歌垣」が借字だとしても、残念ながら、土橋はその出典を指摘していない。これ以降で、初めて「歌垣」が国語表記であったことを指摘したのは、高橋六二である。高橋は、

ウタガキカガヒとも言うが、その表記は「歌垣」のほか「嬬歌」「嬬歌会」「遊場」「歌場」などがある。あとの二つは語義によった表記だろうから除外すると、ウタガキの原義的表記は「歌垣」と嬬歌となる。

このうち、「歌垣」は国語表記であることは明らかだ。一方、「嬬歌」は漢語表記である [高橋 1979:136]。

と指摘している。工藤も同様な見方を示し、「歌垣」は、和製の漢語だったと考えていい。事実、「歌垣」にあたる漢語には、私はまだ出会っていない [工藤 1999:112] と述べている。

筆者は、中国のオンライン国学宝典の古典籍の検索システムによって

[<http://www.gxbd.com/>]/、「歌垣」というキーワードを検索した(2017年11月20日付け)。工藤の指摘通り、確かに「歌垣」についての中国側の記録はヒットしなかった。また、漢字が日本に伝来された時期と普及からみれば、「六二〇年には、日本独自の内容を持つ書物が執筆・編集される気運が盛り上がっているが、応用の利く漢文能力を備えるようになっていたと見るべき」[沖森 2011]であり、日本の知識人は、『古事記』時代にすでに独自の言葉を造る能力を持っていたことが推測できよう。従って、工藤の見方に筆者は基本的に同意する。

「歌垣」という言葉は、和製漢語と思われるが、ここで強調したいのは、「歌垣」の作り方が古代中国と一定の関連性を持つという点である。日本では、すでに幾人かの国文学研究者が、歌垣と「垣ほなす人」とのつながりに気付いていた。久松潜一は、この「垣ほなす人」が「歌垣」の「垣」と通ずるであろう[久松 1976]として、歌垣の意味は、人垣を成して歌うこととしている。高橋も「歌掛き」がなぜ「歌垣」なのかは、「垣ほなす人」や「歌垣庭」というようなものを想定してみないと、解明できない[高橋 1979:136]と述べている。すなわち、歌垣の「垣」は「人垣」に関係し、「垣」をもって人の多さが表現されているのである。

だが、古代中国にも、以上のような「垣」(「墻」)によって大勢の人を形容する使い方がある。しかも時期は日本より700年あまり早い。それは「観者如堵墻」という中国語である。その初出である『礼記・射儀』においては、「孔子射齡鬻相之圃、盖観者如堵墻、射至齡司焉、使子路執弓矢、出延射日、責軍之将、亡国之大夫、与為人後者不入、其余者入。盖去者半、入者半」と記録されている。「観者」は見物人という意味である。古代中国語の「墻」は、『説文解字注』によれば、「墻、垣蔽也。土部曰。垣、墻也。」[段 1981]とあり、「墻」は「垣」であることがわかる。つまり、「見物者が堵墻のようにたくさんいる」と解釈できるのである。現在では、「観者如堵墻」または「観者如堵」は、成語としてしばしば新聞などでも使われている[楊 2015]。

この他に、馬駿は『礼記』における「観者如堵墻」と日本の『万葉集』における「垣ほなす」とを比較し、「人麻呂の作品は中国文学と切っても切れない関係にある。従って、「垣ほなす」という表し方は柿本人麻呂と高橋虫麻呂

のような中国文学に詳しい歌人の作品に出現することは合理的かつ自然的なことであると同時に、中日文化における交流の一つ具体的な例証である」[馬 1999:48-52]と指摘する。その見解に従えば、古代中国『礼記』の「観者如堵牆」、「歌垣」、及び古代日本『万葉集』の「垣ほなす」の三者には関連性があり、さらにすべてが「垣」でたくさんの人を表す。胡潔も、日本語の「垣」と漢語の「牆」の関係に注目したが[胡 2014:1-19]、「観者如堵牆」に気付かずに、古代日本と関係を持つ可能性については言及していない。

『礼記』は、6世紀初に儒学の研究書籍として日本にもたらされたことが知られている。513(継体7)年、百済は五経博士の段楊爾を派遣して、その本格的な儒学研究をもたらした[沖森 2011:71]。『礼記』は五経の一つであり、古代日本の知識人が「観者如堵牆」という言葉に留意した可能性は高いと考えられる。

従って、中国の古語としての「牆」と日本の古語としての「垣」には共通な意味が認められる。さらに、古代中国から現在まで、継続的に「垣(堵、牆)」を使って大勢の人を表す習慣がある。さらに、日本の知識人側に、漢字文化圏との接触以来、漢字を創造する能力があったと推測され、筆者は「歌垣」が和製の言葉であるという説に同意するが、『礼記』には「観者如堵牆」のような比喻表現があり、その影響を受けた日本の知識人がなじみのある「垣」字に代えて用いた可能性もある。これが恐らく土橋が「歌垣」が借字であったと指摘した理由であると考えられる。

3. 「嬬歌」という漢語を選ぶ理由

古代日本の「歌垣」は、上代の日本史料において、また「嬬歌」と記録されている。たとえば、『万葉集』において、

卷九・一七五九「登筑波山詞一首並短歌」(筑波嶺に登りて嬬歌会をせし日に作れる歌一首並せて短歌) 鷲の住む筑波の山の裳羽服津のその津の上に率ひて未通女壮士の行き集ひ かがふ嬬歌に人妻に吾も交らむわが妻に他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 [嬬歌は東の俗語にかがひと曰ふ][中西 1984:688-689]

とある。「耀歌」の由来については、管見によれば、井上通泰が初めて「耀歌は文選なる左太冲の魏都賦に明発而耀歌とありて」[井上 1928]と指摘した。それ以降、多くの研究者はこれに倣うようになっている。例えば、小島憲之は、「耀歌」は文選魏都賦に「或明発而耀歌」とみえ、李善注に「耀謳歌、巴土人歌也、何晏曰、巴子謳歌、相牽連、連手而跳歌也……」[小島 1962、1964]と指摘している。

だが、もともと誰によってどのような理由で『文選』から「耀歌」という語を選んだのかという点については不明である。さらに、古代漢語の「耀歌」はどのような言葉であったのか。工藤は次のように指摘している。

「耀歌」は「魏都賦」(『文選』)から、当時の最高の教養人でありかつ「中国かぶれ」の嫌らしさも持った官僚知識人が、選び出したであろう。

(中略)

あらためて『魏都賦』を読み返してみると、実はこの文書は「魏国先生」が蜀と呉を貶めて、彼らがいかに野蛮であるかを示すためにいくつもの例を挙げているうちの一つであることがわかる。つまり、「耀歌」すなわち(歌を歌いながら)「跳ね踊る風習」は、野蛮さを象徴するものとして、侮辱的に用いられている語なのである。

虫麻呂が「耀歌」を選んだのは、『文選』という権威ある漢籍のなかの語ならなんでもいいという意識でだろうか。それとも、侮辱的であることを理解したうえでのことなのだろうか。

(中略)

結局のところ「耀歌」という語は、中央の宮廷で読まれることを前提に“中国かぶれ”の教養ひけらかしをした人、つまり①先進中国文化によって侵食された部分と、侮辱語であることを理解したうえでつまり②地方の土着勢力を少数民族として見くだした意識が混じり合い、しかし一方では③自分自身の少数民族性との共鳴という要素もある、“外部者の目”が選ばせた語なのであろう [工藤 1999:113-117]。

つまり、工藤は、古代日本の官僚知識人が、「嬬歌」の侮辱した意味を承知の上で、この「嬬歌」で日本の「歌垣」を表現したと考えているのである。しかし、工藤の見方にはいくつかの点で注意を払う必要があり、「嬬歌」を選んだ別の理由の可能性についても探してみたい。

第一に、虫麻呂は、『文選』という権威ある漢籍から無意識に選んだのではなく、その選択に何らかの意図があったと考えられないだろうか。古代日本において、「特筆すべきは、二三八年から一〇年ほどの間に邪馬台国から魏または帯方郡に使者を派遣すること四回にも及んでいることであり」、「使者たちの中には外交上中国語が話せるものもいただろう」[沖森 2011] から、邪馬台国時代から古代日本はすでに中国側と密接な交流があった。魏呉蜀という三国時代において、三国が隣接して、お互いに風習に関する知識を有していた可能性もある。古代日本の官僚知識人も、卑弥呼の時代から、魏呉蜀という三国の風習に関する情報に接し、その過程で、魏国人から巴人の「嬬歌」の歌舞習俗を耳にした可能性もあるのではないだろうか。

第二に、『万葉集』巻九・一七五九「筑波嶺に登りて嬬歌会をせし日に作れる歌一首並せて短歌」[中西 1984] からみれば、虫麻呂は、自ら古代日本の歌垣の現場を見た一人として、古代日本の歌垣の実態がわかっていたことは十分考えられる。また、『文選』は六世紀初期には日本に伝来しており、奈良平安時代には知識人必須の教養書として盛んに読まれていた[沖森 2011] からこそ、虫麻呂は、当時の知識人として当然のように漢籍に通じ、『文選・魏都賦』の内容についても理解し、また『魏都賦』に関連した何晏らなどの註釈によって、『文選・魏都賦』における巴人の「嬬歌」と古代日本の「歌垣」との共通点にも、気付いていたのではないだろうか。だからこそ、虫麻呂は「嬬歌」という語を意図的に用いたのではないだろうか。『文選』には 30 巻があり、130 人の作品が載せられているが、歌舞にかかわる言葉があまり多くはない。しかも、主に「楚歌」、「夷歌」、「南歌」、「呉歌」、「東歌」などのような「国の名前+歌」あるいは「方位+歌」という語順であり、「嬬歌」のような言葉はない。つまり、古代日本の「歌垣」に類似した「嬬歌」に該当する適当な言葉がなかったとも考えられる。つまり、権威ある漢籍としての『文選』から、「嬬歌」という言葉を選択したのは、決して偶然ではなく、必

ずやそれなりの理由があったと思われ、それこそが、虫麻呂が「耀歌」という語を選んだ主な理由なのではないだろうか。

第三に、歌垣に関する資料で、「耀歌」に関する資料は『万葉集』巻九・一七五九と『常陸国風土記』香島郡童子女松原の「耀歌の会」という2点しかない。つまり、「耀歌」を表記する資料はすべて常陸国の事例なのである。なぜ、常陸国の歌垣のみが「耀歌」と表記されたのだろうか（同『風土記』において、撰津国では、「歌垣山」と表記されている。『風土記』逸文の「撰津国」「歌垣山」を参照）。常陸国は、当時の上代日本では「東国」である。「東国」といえば、土橋は「大和を座標として、方位が北にややぶれた東の辺境地をアズマと呼ぶのは、だから大和の王権とともに古い由来をもつと、ほぼ考えて誤らない。」[土橋 2000 (1990)]と指摘している。つまり、「東国」は未開地の地として、後進的な地域である。これに対して、『文選』の「耀歌」に関して「張載は、耀歌は巴（四川東部）の土人の歌であると言ひ、何宴の語「巴子謳歌し相引牽し手を連ねて跳歌す」[文選賦篇中 1994]と記述されている。南西中国の四川の東部といえば、当時の中国朝廷の視線からみれば、「巴の土人」が居住していた場所も「常陸国」と同じような中央政権から遠く辺鄙なところであろう。そのゆえに、「巴人」と「常陸国」は、類似した地域性を有すると考えられよう。

最後に、「耀歌」に侮辱の意味があるかどうかについて、あらためて見直す必要があることを指摘しておきたい。「耀歌」という語は『統漢書』礼儀志下にも見られる。魏青龍2年(234)年、孝献皇帝が亡くなった際に、8月壬申に、漢の天子の礼儀を以て禅陵に葬った。漢の天子の礼儀といえば、『統漢書』礼儀志下に基づいて、「天子葬……羽林孤兒、巴渝耀歌者六十人、為六列」[『後漢書』巻九 1965:391]とある。一般的に「歌垣」は、工藤が述べているように、男女が配偶者や恋人を得るための歌の掛け合いというイメージが強いが、ここに「耀歌」は皇帝の葬儀にも行われており、上で引用したように「謳歌し相引牽し手を連ねて跳歌す」、つまり「耀歌」には歌の以外に、踊る肢体動作もあり、多少違った特徴が浮かび上がる。『統漢書』の作者司馬彪と『魏都賦』の作者左思は、二人とも西晋時代に活躍しており、この二つ作品の成立時代はだいたい同じである。『文選』を知る当時の知識人が『統漢書』

にも通じていたという推測は蓋然性が高い。これは「嬬歌」という語が侮辱の意味を有するというより、むしろ「嬬歌」という風習の特殊性に注目すべきなのではないだろうか。

総じて、なぜ虫麻呂は「嬬歌」で常陸国の歌の掛け合いことを表記したのか、決して理由がないのではなく、彼なりの、特に巴人と常陸国の所在地、巴人の嬬歌と常陸国の歌垣の類似性、風習の特性などに関する認識があったと考えられるのである。

4. 歌垣の「垣」の実態についての考察

現時点では、確かに多くの研究者に指摘されている通り、「歌垣」の全体は言うまでもなく、本論のテーマとしている歌垣の「垣」の実態と意味に関しても、相変わらずわからないままである。

従来、数多くの研究者は、歌垣の「垣」の意味について、高橋が述べた「人垣」で、つまり「多くの人」と言う意味をもつと解釈し、ほとんどこの見方に従っている。西郷信綱は、歌垣という語は「歌懸き」、つまり歌をかけあうに基づくとする。但しこの「垣」は必ずしも全くの借字ではなく——「垣」もまた「懸き」に由来する——、男女が人垣を作って歌いかわすという様態ともかかわるのではないかと述べる。工藤は「歌垣」は「歌掛き（歌掛け）」のときには歌い手や見物人が「垣」をなして群れ集うので、その印象が「歌垣」という漢字表記を誘導したのであろうと述べている〔工藤 2007〕。また、遠藤耕太郎は、「歌垣」という名称は宮廷での儀式における一連の「垣」を脚韻として用いる歌謡やその歌の掛け合い方を指す宮廷内の名称なのではないかという新たな解釈を示している。そして貴族が地方の歌会、特にそこで行われる掛け合いの方法を理解するための例として、この「垣問答」の名称が使用されたのではなかろうか〔遠藤 2000〕とも論じている。

だが、「歌垣」はまた「歌場」という漢字で表記され、「歌垣は歌の掛け合いの「場」であり、この呼び方は歌の掛け合いの場所の角度から命名されるものである」〔楊 2015:32〕という可能性に着目したい。すなわち、歌垣の「垣」は「場」に相応して、以上の内容と形式以外に、実際の場としての「垣」を

指し、その「垣」にて歌を歌ったりするので、簡単にいえば、行われたこととしての「歌（の掛け合い）」＋行われた場としての「垣」＝「歌垣」になる可能性があるのではないだろうか。では、この「垣」は場としたら、いったいどのような場なのか。渡邊昭五は、この「垣」を＜八重の柴垣＞の「垣」と同義語と考え、いわゆる聖域を区別する場所を標示した意味ではなかったかと考える。そして、その聖域の垣を形成する「柴」は、恐らくこの聖域を標示した依り代としてあったのであり、数本を束ねて一本の柱のようにして中央に立てられたのではなかったかと想像される。〔渡邊 1980〕と指摘した。しかしながら、渡邊は場としての「垣」の具体的実態、「柴」と恋、「垣」と恋の関係、「垣」の壊れ方などに関して、必ずしも深く追求していない。歌垣にかかわる古代日本の史料は、先述の通り非常に少ない。従って、他の地域、他の民族の事例を通じて、古代日本の歌垣を考察する必要があるだろう。次章では、西南中国貴州省黔南布依族苗族自治州のミャオ族（苗族）の「坐花場」（写真 1、写真 2）を事例に、古代日本の歌垣研究の知見を参照しながら、さらに古代中国の文献史料も参照して、この歌垣の「垣」に関する考察をより深化させることにする。

この「坐花場」について、鈴木正崇は『ミャオ族の歴史と文化の動態』において、囲みの中で裁縫をして男性を待つ貴定県曇霧鎮下壩寨の歌掛け、と男女の恋愛の場としての坐花場の龍里県王寨の歌掛けを簡単に紹介するのみで〔鈴木 2012〕、古代日本の歌垣と結び付けた議論を試みていない。

2017年の中国の春節に、筆者は貴州省黔南布依族苗族自治州の龍里県の龍山鎮と湾灘河鎮の「坐花場」をそれぞれ調査した。今回の調査では、この「坐花場」の習俗は、約十年前まで、主に貴州省の龍里県と貴定県に居住するミャオ族のあたりに分布していたことが分った。現在はすでに行われていない。もともと、この地域では、旧暦 12 月に入ってから、村々の未婚者の娘たちは、一緒に竹の籠を背負い薪割りを持って、藤と「八月竹」という竹を切りに山に出掛ける。彼女たちは竹と藤の蔓を使って垣を作って、決まったところに円く囲む。このように囲まれたところは「花場」（ミャオ語では、ros benx で、ros は垣の意で、benx は花の意である）と呼ばれる。基本的に、村ごとに少なくともひとつの「花場」を持つが、村には同じ姓を持つ人が多ければ、



写真 1 貴州省黔東南龍里県龍山鎮の坐花場（2017年春節）



写真 2 貴州省黔東南龍里県湾灘河鎮の坐花場（2017年春節）

わざわざ自分の家族の「花場」を建てる場合もある。「花場」の立地は、村の内部ではなく、村のつきあたりで日当たりのよい傾斜地を選んで、さらに真東又は真南向きのところに出入口を設置する。「花場」の内側の地面にいくつかの小さい「囲炉裏」を設置する。毎年旧暦の1月1日から15日まで続く。この間、娘の親たちは娘たちを「花場」に行かせるように促す。娘たちは一人ずつ柴と木炭を背負って、針仕事用の道具、床几、餅、じゃがいもを持参して「花場」に行く。彼女たちは、先ず火をおこしてから囲炉裏のそばに座って、針仕事をしながら、歌を歌ったり、冗談を言い合ったりして、周辺の村からの若者を待つ。これを「坐花場」（ミャオ語では *nib ros benx* で、*nib* は坐、座る意である。）と呼ぶのである。このとき、若者は彼女の歌声を聞いて、蘆笙を持ちながら「花場」に行く。花場に入る前に、若者はまず「花場」の外から、歌ったり、蘆笙を吹いたり、できるかぎり自分の才能を示すことで、「花場」に入る資格を得る。娘たちの中で、若干年上の方は「坐花場」の動きの流れを掴み、彼女は他の娘のために、若者に試練を与えて、歌わせてから入れさせる。若者が入ったら、娘と混ぜて囲炉裏のそばに一緒に座らせ、男女は歌ったり、話したりする。時折、木の葉と蘆笙を吹く。昼食の時、彼女たちは、持ってきたじゃがいもと餅などを囲炉裏で焼いて、若者を招待する。簡素な昼食が終わったら、相手との交流をさらに深めて、歌ったり話したりする。娘がある若者を気に入ったら、彼を自分の家の夕食に誘う。誘われない若者は近くの親友の家に行く。夜になっても、「花場」において男女は、歌ったりしゃべったりする。男女がお互いを気に入ったら、二人は必ずしも「花場」の中で座り続けることはなく、途中でこの場を離れて、近くの川辺、林に移動する。最後に、二人は再会の時間と場所を約束して、それぞれに家に帰る。この間、若者は異なる「花場」に行っても問題がないが、気に入った娘がいれば、愛情を深め、良い印象を残すために、できるだけ毎日同じ「花場」に行ったほうがいいといわれる。また、娘の親、兄弟は、彼女のことを邪魔しないように、できるかぎりこの「花場」のあたりに行かない。だが、男女は、「花場」内部の歌を歌ったり、話したりすることは許されるが、村内ではあまり許されないとされる。本稿では、このように未婚者の間で行われる「坐花場」を「未婚者の坐花場」と呼ぶことにしたい。

また、「未婚者の坐花場」以外に、既婚女性の「花場」も設置される。ここは、先と区別するために「既婚者の坐花場」と呼ぶことにする。これも旧暦の1月1日から15日までである。立地場所は「未婚者の坐花場」に近いが、少し村の中に寄せて設営される。既婚者は、この間すべての家事を主人に任せて、家事から解放される。彼女たちは、朝起きたらすぐ柴、木炭、針仕仕事の道具、床几、餅、じゃがいもを持って「花場」に行く。朝食ができ上ったら、家に帰ってご飯を食べる。その後、「花場」に行つて針仕事をする。男性は、この「既婚者の坐花場」には入れない。

地元の人によれば、このような「花場」は、しばしば建てられ、管理が良ければ、例えば、火災がない場合で、建てられた「花場」は、二、三年間そのまま使い続けるという。しかし、最近、出稼ぎの若者が多く、村に残されるのが中高年と子供ばかりなので、娘が「花場」を建てることはなくなり、「坐花場」もなくなった。逆に、中高年世代は「坐花場」の習わしを継承し続ける。だが、竹と藤の蔓で作られる「花場」は腐りやすい、加えて、強い風に弱いから、彼女たちは次第にセメント煉瓦で「花場」を作るようになる。「花場」の中の地面もセメントになるが、いくつかの囲炉裏が設営される。

この「坐花場」に対する説明で、このミャオ族の「坐花場」に建てられ囲まれた「垣」は、若い男女の交際恋愛の場であり、歌の掛け合いの場でもあることが明らかになった。「垣」は竹、藤といった植物をもって作られ、この「竹」、「藤」は日本の『記紀』における「柴垣」の「柴」に相当すると考えられる。つまり、ミャオ族の「竹垣」、「藤垣」も「柴垣」の一種なのではないだろうか。若い男女は、その「花場」の中で歌の掛け合いをしたり、愛の言葉を交わしたりする。これはまさに「歌」＋「垣」＝「歌垣」の形式ではないだろうか。すなわち、この中国のミャオ族の「坐花場」の事例から類推するならば、古代日本の歌垣の「垣」は、人数の多さに加え、「垣」には実際の意味があり、建てられた「垣」を指す可能性があるのではないか。すなわち、「歌垣」の「垣」は、字面どおりに、(竹、藤のような柴で)建てられた「垣」を指し、歌垣とは、このような「垣」において、歌の掛け合いをすることと推測される。

このミャオ族の「坐花場」における「垣」のような形式は、おそらく古代

中国の『詩経』時代に遡ることができるかもしれない。しかし、その時代においては、「柴垣」ではなく、「土垣」であった可能性もある。この点は「垣」という漢字の構成からある程度の示唆が得られ、土字の偏旁からみれば、最初の「垣」は土で囲まれたことを語っているのではないかと、『陳風・宛丘』には、以下のような例がある。

東門の粉、宛丘の栩子仲の子、その下に婆娑す。
穀旦に于差す、南方の原に。その麻を績かず、市に婆娑す。
穀旦に于逝す、越に醜を以て遇く。爾を視るに菝の如し、
我に握椒を貽る [白川 1990:401-402]。

朱熹はこの詩について、『詩集伝』において「此男女聚会歌舞、而賦其事以相樂也。」と述べている。つまり、この詩は青年男女が東門の粉や市で歌舞をするシーンを描いていると解釈している。この他、我々が特に注意すべき言葉が「宛丘」である。「宛丘」はどのようなところなのだろうか。『陳風・宛丘』にも「宛丘」が出ている。

子の湯たる、宛丘の上に、洵に情ありて、望ることなし。
坎としてそれ鼓を撃つ、宛丘の下に、冬となく夏となく、その鷺羽を値つ。
坎としてそれ缶を撃つ、宛丘の道に、冬となく夏となく、その鷺翮を値つ
[白川 1990:399-400]。

宛丘の地形からみれば、『毛伝』に「四方高中央下曰宛丘」とある。つまり、「宛丘」は囲まれた「土垣」だろう。さらに、この「宛丘」は陳国の神聖な祭祀の場である。これには考古学的な根拠があるとされる。2012年11月初め、李国棟は貴州省赫章県の可樂遺跡を考察し、將軍山と呼ばれる「鍋羅包」のあたりに保存状態が良い宛丘を確認している。この宛丘は、四方が高く、中央が八段に分けられて段ごとに低くなっている形状であり、李は、現地の人の説明に基づいて、これはかつて古代ヤオ族が「松明節」を行い、歌舞で祖先を祀った場所であると解釈している [李 2016:92-96]。ミャオ族はこの

ような「宛丘」のような地形にこだわりがあったとも考えられる。2016年の湖南省ミャオ族の「趕辺辺場」の調査では、山江鎮馬鞍山に2016年4月に行われた跳花節の場所（写真3）があった。中央には「花樹」と呼ばれる人工の樹が立てられている。この場所は明らかに「宛丘」の地形と似ている。では、なぜ、どのようにして「土垣」から「柴垣」に変わったのか。陳国の「宛丘」とは、先述の通り、祭祀の場である。そうすると、これはおそらく古代の「社」の形態の変化に関わる。萩原秀三郎は、墨壇形式の祭場は、土壇からさらに小石を積んだ墨壇に、茅から柴に、柴から樹木、あるいは鳥竿、神竿へと変化していったと述べている〔萩原2001〕。だが、現在のミャオ族の「垣」のようなどころでは、歌舞の要素をたどることができたが、祭祀の要素については、確認できなかった。

今回の調査では、また同黔南布依族苗族自治州の惠水県崗度郷擺若村の「坐花場」（写真4）（前述のようにこの地帯では「坐花園」と呼ぶ）を見た。こ



写真3 湖南省鳳凰県山江鎮馬鞍山「跳花節」の「花場」（2016年4月開催）

の「花場」は、龍里県の「花場」と異なり、彼らの「花場」の中央に「花樹」（ミャオ語では *ndut benx*、*ndut* は樹で、*benx* は花の意）と呼ばれるものがあつた。貴州省非物質文化遺産保護センターの王炳忠によれば、黔南では「花場」があり花樹がないが、六盤水一帯に花樹があり「花場」がないという。しかし、彼は、「花場」の「垣」は「花場」の「樹」に対応するとも説明する。以上のミャオ族の「坐花場」の事例を参照すれば、確かに渡邊による推定と通底する部分がある。この「花樹」は渡邊がいう「一本の柱のようにして中央に立てられた」ものであるが、「数本の柴を束ねて」いたものではなく、一本の「樹」であつた。だが、渡邊の指摘以外に、ミャオ族の「坐花場」に、もう一つの可能性がある。つまり、数本の「柴」で形成されるものではなく、「柴垣」で形成される「垣」であること、または、一本の「花樹」で形成される空間であること。この「花樹」については、清『黔南識略』第二巻にすでに見られ、「花苗……孟春合男女於野謂之跳月、預沢平壤為月場、以冬



写真 4 黔南布依族苗族自治州の惠水県崗度郷擺若村の「坐花場」と「花樹」

青樹一束植於地上、綴以野花名曰花樹。男女皆豔服、吹笙踏歌跳舞、繞樹三匝曰跳花。」とある。さらに、この「花樹」は、世界柱、あるいは生命樹とみなされている [楊 2014:12-15]。

以上のことから、歌垣の「垣」は、全くの借字ではなく、実際の意味をもつ可能性が高いと考えられる。また、歌の掛け合いの「場」（その空間場所）としての含意もある。この状況を、歌垣の「垣」の原型と見ることが可能ではないだろうか。歌の掛け合いはどこでもいいような場ではなく、意識的に指定され、囲まれた場で行なわれている。この点は日本の上代文献における「垣」という字の意味と基本的に一致し、つまり上代における「垣」は、特別に指定された非日常的な聖域なのである [楊 2014]。「歌垣」という呼び方は、おおよそ「行為表現の動詞+地点表現の名詞」という形式を備えている。これも現在の黔东南ミャオ族の「遊方坪」と似ている。「遊方」は歌の掛け合いで、「坪」は「垣」のような歌の掛け合いの場を指す。簡単にいえば、歌垣の「垣」であれ、「遊方坪」の「坪」であれ、「坐花場」の「場」であれ、すべて歌を歌うという行為が行われる空間場所を指す。また、現在では、既婚者は、セメント煉瓦で「垣」を作っているが、その外にいくつかの柴もあり、これはもともとの「柴垣」の影響とも考えられよう。

5. 「柴垣」の「柴」と恋

「柴垣」について議論する場合、日本の記紀歌謡における「歌垣」記録に改めて言及しなければならないだろう。『古事記』清寧天皇の歌垣と『日本書紀』武烈天皇の「歌場」はそれぞれ以下の通りである。

『古事記』下巻「清寧天皇」の「歌垣」

故、天下治めたまはむとせし間に、平群臣の祖、名は志毘臣、歌垣に立ちて、其の袁祁命の婚はむとしたまふ美人の手を取りき。其の嬢子は、菟田首等の女、名は大魚なり。爾に袁祁命も亦歌垣に立ちたまひき。是に志毘臣歌曰ひけらく、

(一〇五) 大宮の彼つ端手隅傾けり

とうたひき。如此歌ひて、其の歌の末を乞ひし時、袁祁命歌曰ひたまは

く、

(一〇六) 大匠拙劣みこそ隅傾けれ

とうたひたまひき。爾に志毘臣、亦歌曰ひけらく、

(一〇七) 王の心を緩み臣の子の八重の柴垣入り立たずあり

とうたひき。是に王子、亦歌曰ひたまひしく、

(一〇八) 潮瀬の波折りを見れば遊び来る鮪が端手に妻立てり見ゆ

とうたひたまひき。爾に志毘臣愈忿りて歌曰ひけらく、

(一〇九) 大君の王子の柴垣八節結び結び廻し切れむ柴垣焼けむ柴垣

とうたひき。爾に王子、亦歌曰ひたまひしく、

(一一〇) 大魚よし鮪突く海人よ其があれば心戀しけむ鮪突く鮪

とうたひたまひき。如此歌ひて、闘ひ明して各退りぬ。明るる旦之時、意祁命、袁祁命二柱議りて云りたまひしく、「凡そ朝廷の人等は、旦は朝廷に参赴き、昼は志毘の門に集へり。亦今は志毘必ず寝つらむ、亦其の門に人無けむ。故、今に非ざれば謀るべきこと難けむ。」とのりたまひて、即ち軍を興して志毘臣の家を囲みて、乃ち殺したまひき。

是に二柱の王子等、各天下を相譲りたまひき。意祁命、其の弟袁祁命に譲りて曰りたまひしく、「針間の志自牟が家に住みし時、汝命名を踵したまはざらましかば、更に天の下臨らす君に非ざらまし。是れ既に汝命の功なり。故、吾は兄にはれれども、猶汝命先に天の下治めしめせ。」とのりたまひて、堅く譲りたまひき。故、得辞びたまはずて、袁祁命先に天の下治らしめしき。〔古事記祝詞日本古典文学大系〈1〉1958〕

『日本書紀』卷第十六「武烈天皇」の「歌場」

十一年八月に、……是に、太子、物部鹿火大連の女影媛を聘へむと思ほして、媒人を遣して、影媛が宅に向はしめて會はむことを期す。影媛、曾に真鳥大臣の男鮪に姦されぬ。……太子の期りたまふ所に違はむことを恐りて、報して曰さく、「妾望はくは、海石榴市の巷に待ち奉らむ」とまうす。是に由りて、太子、期りし處に往でまさむとす。近く待る舎人を遣して、平群大臣の宅に就はしめて、太子の命を奉げて、官馬を求索はしむ。大臣、戯言に陽り進りて曰く、「官馬は誰が爲に飼養へや、命の隨に。」といひて、

久に進らず。太子、懐恨ひて、忍びて顔に發したまはず。果して果して期りし所に之きて、歌場の衆に立たして、歌場、此をば宇多我岐と云ふ。影媛が袖を執へて、躑躅ひ従容ふ。俄ありて鮪臣、来りて、太子と影媛との間を排ちて立てり。是に由りて、太子、影媛が袖を放したまひて、移廻きたまひて前に向みて、立ちて直に鮪に當ひたまふ。歌ひて曰はく、

(八七) 潮瀬の 波折を見れば 遊びくる 鮪が鰭手に 妻立てり見ゆ
一本に、潮瀬を以て水門を易ふ。

鮪、答歌して曰さく、

(八八) 臣の子の 八重や韓垣 ゆるせとや御子
太子歌ひて曰はく、

(八九) 大太刀を 垂れ佩き立ちて 抜かずとも 末果しても 會はむ
とぞ思ふ

鮪臣、答歌して曰さく、

(九〇) 大君の 八重の組垣 懸かめども 汝を編ましじみ 懸かぬ組垣

太子歌ひて曰はく、

(九一) 臣の子の 八節の柴垣 下動み 地が震り来ば 破れむ柴垣
一本に、八節の柴垣を以て八重韓垣に易ふ。

太子、影媛に歌を贈りて曰はく、

(九二) 琴頭に 来居る影媛 玉ならば 我が欲る玉の 鱈白珠
鮪臣、影媛が為に答歌して曰さく、

(九三) 大君の 御帯の倭文服 結び垂れ 誰やし人も 相思はなくに
太子、甫めて鮪が會に影媛を得たることを知りぬ。悉に父子の無敬き状を覺りたまひて、赫然りて大きに怒りたまふ。此の夜、速に大伴金村連の宅に向でまして、兵を會へて計策りたまふ。大伴の連、數千の兵を將て、路に傲へて、鮪臣を乃樂山に戮しつ。〔一本に云はく、鮪、影媛が舎に宿り、即夜戮されぬといふ。〕是の時に、影媛、戮さるる處に逐ひ行きて、是に戮し已へつるを見つ。〔日本書紀 下 1986〕

『古事記』の歌垣歌謡の文脈で、「柴垣」という言葉に改めて注目してみ

る。土橋の注釈によると、柴垣は「柴の垣」[土橋 1972]であるとされる。だが、『日本書紀』の歌垣歌謡においては、「韓垣」、「組垣」など、「垣」の種類が複数ある。土橋の解釈によれば、「組垣」とは竹や木を組んで作られるものである[土橋 1976]。従って、記紀の歌垣の歌謡における「柴垣」、「組垣」は、その建てる用材からいえば、いずれも「柴」のカテゴリーに属し、その二種類の基礎的な型が「柴垣」であると言えよう。さらに、「韓垣」の「韓」には外来の意味があることから、「韓垣」は、「組垣」、「柴垣」よりも立派な「垣」と推測される。

土橋の注釈によれば、記(一〇九)と紀(九一)歌謡は「悪口歌」とされている。これは皇子と臣が貶め合っていた歌謡である。しかし、興味深いことに、悪口の歌で相手を貶めるには、さまざまな方法や方式があり、またさまざまな主題を通じて行うこともできるが、記紀の歌垣歌謡において、なぜわざわざ繰り返して「柴垣」をトピックにしたのだろうか。記紀の清寧天皇、武烈天皇は、自分側の「垣」が貶められたので、非常に怒ったが、なぜ二人の王子はそのように彼らの「柴垣」にこだわったのか。また、「柴垣」というテーマが、繰り返し歌垣歌謡に言及される理由は何だろうか。既存の研究に関する管見によれば、これに気付いていた人は少ない。

前章で提示した貴州省龍里県のミャオ族の「坐花場」の事例を参照するならば、「花場」が「竹と藤」という柴で囲まれた「垣」であることが明らかになった。ミャオ族の「花場」の「柴」は若い男女の恋にかかわるということとは紛れない事実である。この「柴垣」が恋・婚姻に係る含意は、該当するミャオ語からも認められる。すでに述べたように、「坐花場」はミャオ語では *nib ros benx* であり、*nib* が「坐」、「座る」意であるが、*nib* はそれ以外に、「嫁」、「嫁ぐこと」の意味もある。すなわち、「花場」という場所は、婚姻と結びついており、「花場」という「垣」の様式は、直接的に恋の場所であり、婚姻に関する場所であることを物語っている。

このミャオ族の「坐花場」に似た事例は、イ族の結婚式にも認められる。工藤は四川省の大涼山のイ族の婚姻習俗を調査し、次のように述べている。イ族の結婚式に「妻籠み」の竹垣のような習俗がある。その仮小屋は、四本の細い松(葉付き)の柱に六本の松(同)を載せ、竹製の巻すだれ状の垣で

周囲を囲む。下には、松の枯れ葉などを敷きつめる。花嫁を背負っていた青年が花嫁を竹垣の中に下ろし、一旦、横に寝かせてから座らせる。そして、竹垣の入り口が閉じられ、花嫁がこの仮小屋にいる間ずっと、二人の青年が入口に立つ [工藤 2006]。このイ族的「竹垣」も「柴垣」の一つだと考えて問題はないだろう。これによって、ミャオ族の「坐花場」であれ、イ族の結婚式の「竹垣」であれ、すべて「柴」は恋・婚姻に関連することが推測できる。歌垣が、若者の恋・婚姻に関する習俗であるとしていることから、この特徴が「柴」で出来上がった「垣」が、繰り返し記紀の歌垣歌謡に現われる理由なのではないだろうか。

その他、『古事記』の歌垣歌謡に関して留意すべきなのは(一〇九)歌謡である。(一〇九)は土橋の解釈によれば、「皇子の御殿の柴垣は、八段に綱で結んで張りめぐらしているが、やがて綱が切れてしまうぞ、そして焼けてしまうぞ」という意味であるが、「切れむ柴垣」、「焼けむ柴垣」は、志弐臣の袁祁命に対する悪口 [土橋 1972] の表現である。他方、『日本書紀』の歌垣歌謡に関して、留意すべきなのは(九一)歌謡である。この歌の意味は、「臣の子の編み目の多い(立派な)柴垣。(しかし)大地の下が鳴動して地震が来たら、べしゃんこに壊れてしまう柴垣だ。」である。この歌は、前句に臣の子(鮪臣)の堅固な垣を提示し、後句でそれを役に立たぬ垣としてひっくり返した点に、悪口歌としての効果がある [土橋 1976] (この二首の歌は「悪口歌」だった共通点があり、「切れむ柴垣」、「焼けむ柴垣」、「破れむ柴垣」をもって相手の「垣」を貶めた)。臣の子(鮪臣)と大君の二人はなぜ「柴垣」、「組垣」の用材としていた「柴」、及び立派な「韓垣」などにこだわったのか。さらに、なぜ垣の「良し悪し」に目を付けていたのか。この「破れた」垣はまた恋にどのようなつながりを持つのか。以上の問題を検討するために、ここで古代中国の『詩経』の作品、及び日本の『万葉集』の作品を参考してみたい。

古代中国には、「唐風・綢繆」のように、「采薪」(薪を採る)で「予祝」を表す習俗があった。白川の考証によれば、『詩経』の詩篇の恋愛詩においては、采薪の俗を歌うものが多い [白川 1980]。採薪が結婚の祝詞として用いられるのは、采薪がもともと予祝の意味をもつ神事的な行為であったことによるものであろう [白川 1980]。土橋も同様に、柴刈り、草刈りも、春菜摘みも、

共に予祝的な意味を持つ春山入りの行事〔土橋 2002〕と考えている。

日本では、「柴」の習俗はどのように説明されているのだろうか。『改訂総合日本民俗語彙 2』〔民俗学研究所編 1985:707-709〕には、「シバワイ」(柴祝)、「シバウチ」(柴打)、「シバサン」(柴挿・柴指)、「シバタチ」(柴立て)、「シバタチセック」(柴立節供)などの習俗語彙が収録されている。例えば、「シバサン」とは、齋忌に入るしるしに、柴を立てること。齋場を明らかに限定する意味にもなると解釈される。日本では、民間信仰と神事において、柴はきわめて大切な役割を担ったことは明らかである。従って、白川が述べたように、「そしてその采薪の俗は、わが国のそれと、民俗的にはなはだ似たところがあるように思われる」〔白川 1980:148〕のである。

中日両国の「柴」に関する信仰の共通点を鑑みると、古代中国の「柴」の役割、及び現代中国の歌垣の歌詞に出てきた「柴」の比喻から、古代日本の歌垣記録における「柴垣」、「韓垣」などを解釈することに、一定の妥当性が認められると考えられる。さらに、古代中国の「柴」に関する信仰には、時々「水占」が見られる。「水占」とは柴を水に投げて占うことである。しかし、この習俗は古代中国独自なものではない。白川によれば、古代日本で行われる水占いには「木屑」や「木積み」、あるいは「水縄」がある〔白川 1980、2002〕という。従って、この点に関しても、古代中日両国には類似した考え方があるといえよう。

「水占」の結果の良し悪しは、水に投げられた「柴」の状態で判明する。言い換えれば、「柴」は恋愛・婚姻に関して「両義性」を表象するのである。つまり、「柴」は恋愛が成就する「正の意味」、恋愛が成就しない「負の意味」に通じる。このような習俗はミャオ族の結婚式にも見られる。前述したミャオ族の「坐花場」は、通常、地元では「八月竹」(これは漢民族の呼び方で、八月に竹の子が生まれるから名付けられたものである。ミャオ語では *nriub* である。)と呼ばれる「竹」で作って囲まれる。この竹は結婚式にも用いられるといわれる。結婚する前に、新郎側は竹を結納のものとして新婦の家に持って行くが、新婦を迎えて新郎の家に戻る際に、またこの竹を持ち帰らなければならない。

筆者の調査時、観察した事例では、トラックの後ろにわざわざ一本だけ竹

を載せ、他には何もなかった。その理由は、この竹に今後も幸せに暮らすように、新郎と新婦へのお祝いを込めるからだと説明されている。

ここで、記紀の歌垣歌謡について改めて考えてみる。その中に出てくる「切れむ柴垣」、「焼けむ柴垣」(『古事記』)と「破れむ柴垣」(『日本書紀』)は、字面通り、「柴垣」の破れた悪い状態を用いることで、相手を貶め、悪口歌化している。おそらく恋愛の願いが達成しないことを表し、つまり、臣の子は悪い状態の「柴垣」(破れた「柴垣」)をもって皇子の恋の不安定な状態を語り、あるいは、大君の恋愛・婚姻が順調にいかず、失敗することを比喻するのではないか。これは柴にこめられた負の意味といえよう。それゆえ、大君は柴が負の意味になることを心配して怒っただろう。

6. 「柴垣」の「垣」と恋

上で引用した記紀における歌垣記録については、さらに留意すべき点として次の二点がある。第一点は、悪い状態の「切れむ柴垣」、「焼けむ柴垣」、「破れむ垣」、及びその破壊方法「切れ」、「焼け」、「破れ」で、第二点は、特に『日本書紀』において、歌垣の場ではなく、歌垣の場の外で、臣の子を殺したことである。問題になるのは、なぜ二人は悪い状態にある「垣」と破壊方法を話したのか、なぜ歌垣の場の外で臣の子を殺したのか。この部分に関して、先述した中国のミャオ族の「坐花場」の事例を参照して検討してみたい。

筆者が地元の人に「花場に歌を歌う以外に、何か巫師によって行われることがあったのか」と尋ねると、龍里県龍山鎮下塘堡の村人唐継順は、以下のように教えてくれた。

時々「掃花垣」(花垣をきれいにすること)がある。なぜ「掃花垣」をする必要があるのか。もともと、私たちの間には巫婆(女性の巫師の意味)がいる。彼女たちは鬼退治を職とする人たちである。かつてある伝統があった。毎年、一年間を平穏無事に過ごしたければ、人々は、巫婆を家に呼ぶ。巫婆はお米の占いにより、「あなたが若い頃、花垣で何か悪いこと(主に恋人同士にとっては花垣に一夜を過ごすこと。これは娘の名誉、純潔を悪影響する。)をしたので、掃花垣が必要だ」と教えてくれる。その後、

巫婆は花垣に行って、鶏で鬼を払い、花垣をその地面の火塘で焼き、翌年、新しい花垣を建てる。さらに、若者に「あなたたちは勝手に花垣で火遊びをしないで。もし花垣が焼けたら、村の女たちは誰かと駆け落ちする。子どもは母を失い、夫は妻を失う」という警告となる。」という。

また同県の湾灘河鎮雲霧山村の村人楊華仙は、次のように説明した。

正月行事が終わった直後、村では掃寨（寨を掃くことできれいにする祓えの儀）が行われる。掃寨後、集められた穢れたものを花垣に持ち寄り、その火塘で焼いた。それから、村人は一緒に花垣で食事を楽しむ。この他に、花垣が壊れれば、あるいは誰かが火を起こして花垣を焼いたら、きっと悪いことがあり、たとえば、この村の若い男性の婚姻が不順で、結婚相手を見つけるのが難しいということもあるし、既婚した男性の妻が駆け落ちする可能性もある。私は子どもの時、私と姉はまだ小さかったが、私たちより少し年上のお姉さんが私たちに花垣を見せてくれたことがある。このお姉さんは、歌を歌いながら若者を見送ったが、私たちもそれを見ていた。でも、強い風で、火が起き、花垣と竹の葉がすべて焼けてしまった。そこで、このお姉さんは私たちを一年間ずっと責めた。私たち二人は若かったから、母に頼んで新しい花垣を作ってもらった。花垣が火事になると、村の女性は駆け落ちする。花垣はそのままにして腐ったら、問題がない。

筆者は「実際に花垣が火事で焼けて、村の女性が駆け落ちしたことは本当にあったのか。」と聞いた。楊の妻は、「その頃、私たちは結婚しており、夫は夜にいたずらで花垣を焼いたことがある。誰にも気づかれなかったので、すぐに八月竹を切って新しい花垣を作った。でも、その後、村内で二人の女性が他所の男性と駆け落ちしたことがある。」と答え、さらに「夫のせいだ」と続けた。

以上の説明で、地元のミャオ族にとって、この囲まれた「垣」の完成状況、及び「垣」の壊れる原因が、非常に重視されていることが明らかになった。一方、人為的な破壊は、村の若者の恋・婚姻に悪影響をもたらす。さらに、

「垣」の内部空間においてはその清潔さを守る必要があることがわかった。従って、記紀における歌垣記録に出てきた「切れむ柴垣」、「焼けむ柴垣」、「破れむ垣」、及びその破壊方法である「切れ」、「焼け」、「破れ」を想起させる。記紀における壊れた「垣」は、ミヤオ族の禁止事項に似ている。「切れむ柴垣」、「焼けむ柴垣」ということは、「垣」の自然的な破壊ではなく、人為的な破壊である。このような破壊方法によって、最後に他人の恋・婚姻に不幸をもたらすこととなる。つまり、『古事記』においては、臣の子は大君に以上の内容を歌ったことによって、大君の恋・婚姻を呪った可能性があるのではないだろうか。さらに、既婚していたとしても、妻が誰かと駆け落ちする不安定性がある。『日本書紀』において、大君は臣の子と歌を交わすことで、臣の子がかつて影媛を得たことを知った。だが、従来の研究者は、記紀における歌垣の歌に関して、特に順序の面では矛盾があるかもしれないとして、実際に、大君は、事前に、臣の子と影媛の恋人関係を知っていた可能性を指摘する。それゆえに、大君は「破れむ柴垣」という言葉を使って、「お前たちは恋人でもたいしたことはない。いつか別れて、誰かと駆け落ちするかもしれない」という裏の意が推測される。こう解釈すると、前述した「柴」と恋の関係に整合する。

次に、なぜ臣の子は歌垣の場の外で殺されたのか。筆者は、この点は「垣」という儀礼空間に関係していると考えている。工藤が紹介したイ族の結婚式における「妻籠み」の竹垣のような習俗は「迎親棚」または「坐棚」と呼ばれる。蔡昌茂によれば、イ族の結婚式には、「迎親入棚」→「背親入門」→「回門探親」→「入住夫家」という四つの空間転換のプロセスがある[蔡 2012]。つまり、「坐棚」は婚姻における通過儀礼の一環で、この「竹垣」は一つの過渡的な空間だと思われる。さらに、イ族の「竹垣」の下には、松の枯れ葉などが敷かれ、清浄性を帯びた聖なる空間が現れる。前述したミヤオ族の「未婚者の「坐花場」は村内になく、「既婚者の坐花場」に近いが、お互いに邪魔しない。未婚者の親、兄弟も干渉しない。また前述のように、「坐花場」はミヤオ語で nib ros benx といい、nib にはさらに「嫁」、「嫁ぐこと」の意味がある。字義通り解釈すれば、「花場」と「嫁」は何かしら関係があり、娘たちには「花場」に「坐」すことを通じて、「嫁」になるという結果をもたらすの

だろう。また、ミャオ族の「掃花垣」という慣習から、「花垣」は終始その清浄さを保つ必要がある。つまり、イ族の「竹垣」でも、ミャオ族の「花場」でも、すべて生活空間として日常的なものではなく、大切な恋・婚姻に関する非日常的で神聖的かつ清浄な儀礼的な空間だといえる。この「垣」の非日常性があるからこそ、朝廷内では非対称な君臣関係が、対等に「垣」を互いに貶め合っても問題のない関係となったのではないだろうか。この点は、渡邊が指摘した「この「垣」は聖域を区別する場所を標示した意味」[渡邊 1980:1-58] であることに合致する。従って、臣の子を殺したのは、歌垣の「垣」の内部ではないことが重要なのである。

「切れむ柴垣」、「焼けむ柴垣」が、すべて「垣」の破壊された状態を指すことはすでに論じた。そうなると、壊れた「垣」内部は外の世界に開かれて、人目に晒される。つまり、これらの壊れた「垣」は、次の段階の男女の恋に悪い影響をもたらすことになる。つまり、もともと神聖な「垣」の空間は不完全な状態に陥って、聖なる空間は俗なるものになってしまう。臣の子は、大君の恋の悪い状態を再び強調しているとも解釈できるかもしれない。

最後に、『日本書紀』に出てくる「垣」にいくつかの種類があることに注目してほしい。すなわち、臣子の「韓垣」と皇子の「組垣」の間に、鮮やかな対比の意味が漂っている。一つの方法は「垣」の用材で、(九〇)には、皇子には「組垣」があっても、「そんなものは役に立ちませんよ、という気持ちが含まれていると見られる」[土橋 1976]。皇子の「組垣」が臣の「韓垣」より劣るということが暗示されているのである。もう一つは「垣」の重数で、「八重……」や「七重……」というのは「臣下の富の象徴的表現」[秋間 1976]で、立派で、かつ豪華な垣だといえる。従って、柴の両義性から推測すれば、臣子の恋の状態は、皇子より良好で安定的であるという自慢の感情があったのかもしれない。

記紀の歌垣の結果からみれば、臣は歌垣での争いに勝ったが、最終に殺される運命から逃げられなかった。なぜ皇子はそんなに残酷だったのか。皇子自身の性格や、当時の政治的背景を考慮せずに、ただ歌詞の内容、及び前述の推測から議論を展開するならば、おそらく柴で占うという神聖な意味があるからこそ、臣子は、柴の負の価値、「垣」の不完全な状態など、同時にいく

つかの方法を利用して、皇子を刺激し、皇子の恋の成就が未達成、仮に達成したとしても別れるかもしれないと嘲り笑い、自己の立派な「韓垣」と皇子の「組垣」と比べ、再び皇子を貶めたのである。皇子は、柴の持つ呪術的な負の価値を恐れ、仕方がなく、臣を殺すことによって、柴の負の呪いを破ろうとしたのではないだろうか。

おわりに

本稿では、西南中国貴州省黔南布依族苗族自治州のミャオ族の「坐花場」という事例に関する調査結果を主な資料に、古代日本の歌垣の「垣」の実態としての可能性と記紀歌謡に頻出する「柴垣」などの言葉の文脈に迫ろうと試みてきた。

古代日本の歌垣に関する文献、古代中国の文献、及び現代西南中国の歌垣習俗の現地調査を結び付けることにより、第一に、古代日本の「歌垣」という言葉と古代漢語との関係については、当時の知識層が儒学書籍としての『礼記』に詳しく、古代漢語の「墻」と古代日本語の「垣」との対応関係に注意して、和製漢語としての「歌垣」を創造した際に、『礼記』に出てきた「觀者如堵墻」を参考にした可能性を議論して、その視点から再考を試みた。第二に、「歌垣」のもう一つの呼称である「燿歌」という中国語を選択する理由については、古代日本と古代中国との交流、『文選』の言葉との比較、葬儀に出てきた「燿歌」の特殊性という観点から分析した。第三に、西南中国貴州省黔南布依族苗族自治州のミャオ族の「坐花場」を事例に、古代日本の歌垣研究の知見を参照しながら、古代日本の歌垣の「垣」の議論を深化させた。さらに、「垣」の実態としての形の変化を探り、これと社の変化が関連する可能性について言及した。最後に、「柴垣」と「恋」の関係については、古代中国と古代日本の「柴」に関する信仰と使用方法において、類似点がいくつか認められることを確認した。『古事記』、『日本書紀』に記録される「歌垣」の歌に出てくる「垣」に関係する「柴垣」、「韓垣」、「唐垣」、及び「切れむ柴垣」、「焼けむ柴垣」、「破れむ垣」などの言葉を拾い上げて、大君と臣の子は、互いに「柴」の用材と「垣」の完全さにこだわったと思われ、その原因に関して、「柴」の両義性と「垣」の神聖性の角度から説明を加えた。

『古事記』における「垣」といえば、八岐大蛇退治のための八門をもつ「垣」であり、その後の妻籠りのための歌での「八重垣」の表現である。「垣」と恋、そして上記の柴と恋の関連性の考察結果を踏まえて、今後、古代中国と古代日本、そして現代西南中国の歌垣習俗の考察を、比較という手法により、さらに相乗的に発展させることを次の到達目標としたい。

参考文献

- 『中国民間歌曲集成』全国編輯委員會
『中国民間歌曲集成・貴州卷』編輯委員會
1995『中国民間歌曲集成貴州卷上』中国 ISBN 中心
秋間 俊夫 1976「童謡（天智紀）」山路平四郎、窪田章一郎編『記紀歌謡』早稲田大学出版部
秋本 吉郎 1958『風土記 日本古典文学大系 2』岩波書店。
井上 通泰 1928『萬葉集新考第 3』國民圖書
遠藤 耕太郎 2000「海灯会「苳碧湖歌会」に関する報告と考察」工藤 隆、岡部 隆志（編）『中国少数民族歌垣調査全記録〈1998〉』大修館書店
遠藤 耕太郎 2003『モン人母系社会の歌世界調査記録』大修館書店
岡部 隆志ほか（編）2012『歌の起源を探る歌垣』三弥井書店
沖森 卓也 2011『日本の漢字 1600 年の歴史』べれ出版
梶丸 岳 2013『山歌の民族誌—歌で詞藻を交わす』京都大学学術出版会
工藤 隆 1999『歌垣と神話をさかのぼる—少数民族文化としての日本古代文学』新典社
——2006『古事記の起源 新しい古代像をもとめて』中公新書
——2007『日本起源の古代からよむ』勉誠出版
——2015『歌垣の世界 歌垣文化圏の中の日本』勉誠出版
倉野 憲司、武田 祐吉校注 1958『古事記祝詞日本古典文学大系〈1〉』岩波書店
胡 潔 2014「古代日本の婚姻習俗と漢字表記(1)」『言語文化論集』36(1):1-19
侯 紹莊 1991『貴州古代民族關係史』貴州民族出版社

- 小島 憲之 1962 『上代日本文學と中國文學：出典論を中心とする比較文學的考察 上』 塙書房
- 1964 『上代日本文學と中國文學：出典論を中心とする比較文學的考察 中』 塙書房
- 西郷 信綱 1980 「市と歌垣」 『文学』 48(4) :34-49
- 蔡 昌茂 2012 『彝族傳統生活中的「人神共宅」—探析雲南楚雄彝族傳統民居中的倫理內涵』 昆明理工大学修士論文
- 坂本 太郎 1986 『日本書紀 下』 岩波書店
- 蕭 統著・高橋 忠彦訳 1994 『文選賦篇 中』 明治書院
- 白川 静 1980 『中国古代の民俗』 講談社
- 1990 『詩経国風』 平凡社
- 2002 『詩経—中国の古代歌謡』 中央公論新社
- 鈴木 正崇 2012 『ミャオ族の歴史と文化の動態—中国南部山地民の想像力の変容』 風響社
- 高橋 六二 1979 「垣の歌争—様式としての「歌語り」の想定のために」 古代文学会編 『想像力と様式』 武蔵野書院
- 段 玉裁注・許 慎撰 1981 『説文解字注』 上海古籍出版社
- 土橋 寛 1972 『古代歌謡全注釈 古事記編』 角川書店
- 1976 『古代歌謡全注釈 日本書紀編』 角川書店
- 2002 (1965) 『古代歌謡と儀礼の研究』 岩波書店
- 2000 (1990) 『日本語に探る古代信仰—フェティシズムから神道まで』 中公新書
- 手塚 恵子 2002 『中国広西壮族歌垣調査記録』 大修館書店
- 中西 進 1984 『万葉集 全訳注原文付』 講談社
- 萩原 秀三郎 2001 『神樹—東アジアの柱立て』 小学館
- 範 曄 1965 『后漢書卷九』 中華書局
- 馬 駿 1999 『『万葉集』和歌表現的出典研究 (二) —枕詞“垣ほなす”』 『日語学習与研究』 3:48-52
- 久松 潜一 1976 『万葉秀歌 (四)』 講談社学術文庫
- 藤井 知昭 1990 「アジアの歌垣 照葉樹林帯に沿って」 観光資源保護財団 『季

- 刊自然と文化 1990 夏季号 [特集] アジアの歌垣』
- 民俗學研究所 (編) 1985『改訂綜合日本民俗語彙 2』平凡社
- 楊 敬娜 2015『「歌垣・耀歌」的翻譯研究—從文化人類学的角度—』貴州大学
修士論文
- 2014「探尋日本「歌垣」的形式—通過導入中国苗族等少数民族的民俗
事例」『懷化学院學報』(8):12-15
- 李 国棟 2016「苗族对歌起源考」『原生态民族文化学刊』8(2):92-96
- 渡邊 昭五 1980「古代歌謡發生の聖域・イチと「垣」と—海石榴市の歌垣を
めぐって」『国学院大学日本文化研究所紀要』(45):1-58