

アマテラス神話

——古事記研究における〈読み〉と〈解体〉と——

板垣俊一

一、七〇年代の動向

古事記の研究史における〈読み〉と〈解体〉とを述べるためには、個別の神話に留どらず、どうしても一般的な情況を中心とせざるを得ない。そこで、ここでは神話研究の大まかな流れをたどりながら、具体的な例としてアマテラス神話に関する論考に触れるというかたちを採りたい。

例えば、断層撮影風に一九七三年という年を取り上げてみる。この年にはまず、守屋俊彦『記紀神話論考』（五月）、次田真幸『日本神話の構成』（八月）といった著書の刊行があって、六〇年代からの氏族伝承論が依然として健在である。しかし大林太良『稲作の神話』（十月）に見られるように、次第に比較神話学的な研究が台頭して来てもいる。また、『古事記研究史の反省』（初出は『日本文学』一九六六年九月号）を収録する西郷信綱『古事記研究』（七月）が出たのも、この年であった。さらに、記紀の内容をその成立時の政治情況と結び付けて考えようとする上山春平「続・神々の体系」が、『歴史と人物』誌に発表されたのもこの年前後であり、これは方法的には曾ての津田左右吉の記紀批判に連なるものであった。このよう

に、七〇年代初頭のこの年には、それぞれの方法意識を持った幾つかの研究の併存を見ることができるといえる。

遡ってみれば、戦前の古事記の神典化に対する反動から、戦後はその作為性を問題とする研究が盛んであった。すでに序文に、「諸家の齎る帝紀及び本辞、既に正実に違ひ、多く虚偽を加ふ」と言明されているように、古事記はもはや素朴に信じられた共同の幻想が深い亀裂を生じた時代の産物であり、壬申の乱と天武朝の成立という歴史的事件を契機にあわてて作られた書物である以上、一旦はその作為性を徹底的に暴く必要があった。だが同時に、作為性の強調は、本来の素朴な神話、〈真正の神話〉を問題にすることもあった。津田史学における物語の〈述作者〉の明確な意識化と表裏するようになり、失われた民衆の生きた神話の想定はすでに戦前からあった。柳田国男は、「神話は最も崇高なる無意識の文芸」であるとし、「未開国の説話といふものには、往々にして我々が『神話』が斯くあつたらうと想像して居る所と近いものがある」（柳田国男集第六巻、『口承文芸史考』）と述べている。国家神話—地方豪族の神話—氏族の神話—村落の神話、という古事記の神話の累層が仮定されたのは、これらの両極をもとにしてであった。古事記研究の大きな流れであ

る氏族伝承論がここに生まれる。

研究者の中には、「研究の目的・方法がちがえば結果もちがうのであり」、「神話の研究においては、方法のちがいが異なる神話のレベル、神話のかたちを浮かび上がらせる」のだとする人もいるが、氏族伝承論は少なくとも文学の問題には深くかわり得なかった。

また、古事記に限って言えば、氏族自体が古代王権の中央集権化によって成立した以上、氏族神話は王権神話の中でのみ意味を持つに過ぎないのである。ここに、「古事記に層の重なりがあるのは事実としても、その重なりは構造的統一として存するのだから、ばらすだけではラチはあかないはずである」(西郷信綱「古事記研究史の反省」傍点原著者)という批判が正当に生ずる。「今や、屍体ではなく内的構造を有する一つの作品として古事記を扱い、その意味を解明する方向へとむきを変えねばならない」(同上)と、西郷氏が作品的研究の意義を説いたのは、何らかのかたちで古事記という文献操作に終わりがちだった研究を批判してのことだった。我々は、この西郷氏の方法が、研究史に於ける初めての文学的方法だったと言っても過言ではないだろう。

ところが七〇年代に隆盛となってゆくのは、西郷氏の方法ではなく、大林太良・吉田敦彦両氏の比較神話学であった。この方法は、神話の構造や神々の機能を抽出して、これを他の民族の神話と比較し、その伝播の経路を論ずるといふもので、やはり一種の〈解体〉であった。これは遡れば岡正雄の比較民族学に至る。岡氏はかつて次のように述べている。

古事記・日本書紀に集録された、いわゆる日本神話は、あたかも統一的な民族神話体系を構成しているようにみえるが、これ

が、記紀編纂時代に諸氏族の間に伝承された異系神話を、政治的顧慮に基づいて体系づけたものであることはすでに諸家の一致した見解である。それゆえに、ふたたびこれを分析解体して、民族・種族的神話を抽出することも可能となる。(『図説日本文化史大系』第一巻所収「日本民族文化の形成」、一九五六年。)

この方法の、氏族伝承論との相違は、分析解体した神話要素を広く世界の民族・種族文化の中で比較考察するという点である。即ち、研究史の趨勢は依然〈解体〉であったし、今日新たな解体の方法が問題となつている状況をふまえると、戦後から今に至るまで、研究史の方向は常に解体が主流であつて、その中で西郷氏の提唱した、作品として〈読む〉という方法は、その投げ掛けた波紋の大ききにもかかわらず、全体の流れを変えるには至らなかつた事が注目されるよう。

二、〈読み〉と〈解体〉

ではなぜ今日〈読み〉ではなく再び〈解体〉なのであろうか。西郷氏の研究を画期的なものとして評価し、これを継承しようとした人に倉塚曄子氏がいた。しかし倉塚氏もまた、常に現存の神話の構造に視線が注がれ、その形成過程は問題とならないこの方法に、そのまま依拠することはなかつた。氏は述べている——物語自体の歴史すなわち形成過程が、物語の解明にまったく参与しえないかどうか、史学的方法とは別のどんなやり方が可能か、検討してみる必要があると思う、と。そしてその研究展望が「沖繩との比較研究」であった。ただし実は、日本思想大系18『おもろさうし』(一九七二年)の解説を担当しているように、沖繩は西郷氏の強い関心事でもあつた。

し、むしろ倉塚氏の沖繩研究の励まし役でさえあった。倉塚氏が、「私が提唱したいのは、沖繩の神話的研究を日本神話研究の一章として位置づけ、全体を貫く方法を適用することである」(倉塚注2)と、本土の古代に直接結びつけようとするのに対して、西郷氏の琉球古謡に対する態度はかなり慎重であった。例えば、「オモロが古代研究者にとって試金石ともいえるべき一つの新たな地平である」(前掲書解説)ことを強調しながらも、「日本語の別の可能性」として、ヤマトとの同質性よりはその独自性をしっかりと見極めるべきだとした。当面のアマテラス神話の読みについて言えば、倉塚氏は、「天から降ったテダの子と称する女神と蛇神との結婚により村の女祖が生まれたという宮古島の神歌や神話を視野に入れ」、かつ「オナリ神信仰の原理につらぬかれた文化的諸事象を参照すれば」、古事記の数少ない女祖をもって始まる氏族系譜の例は、曾て政教の支配権を男女の首長が分掌し、宗教的靈能の故に女が高い権威を保っていた時代が本土にもあったのであり、アマテラスという特異な女の皇祖神の存在は、即ち持統等の女帝時代において呼び醒まされた遙か遠い神話時代の、天つ路を閉ざされた天人女房(日の女)の例外的な末裔であろう(倉塚同注2)、と論ずる。——しかし、「オモロでは太陽をテダといい、王や按司をテダコ(太陽の子)と呼んでいる。ここに日本古代における日神崇拜と通じるものがあることはつとに話題になっているところだが、これにかんしてもまたその違いがほとんど論じられていない」(前掲解説)と、あくまで差異を問題にするのが西郷氏であった。琉球はただ試金石であり、それ故アマテラスは古事記という作品の内部に於いてのみ読み解かれなければならないわけだが、その試金石を経た研究主体の感性が〈読み〉を支え

ていることを、勿論見逃してはならない。

それにしても、内的な構造を持つ作品とは規定されるものの、こゝとアマテラスに限ってさえ、古事記の「忌服屋」の一語をもってすでに至上神のほかに、巫女の面影を残すオホヒルメという神名の異伝を考えないわけにはゆかないのである。これを、「この神には閨歴があり、天空にかがやく至上神と化した後もなお古いヒルメの影がつきまといっているわけで、神衣を織るのがすなわちヒルメ(日妻)としての姿だとすれば、「大嘗きこしめす」のは高天の原の至上神としてであったと見ていい」(『古事記注釈』第八)と読み、或いは天の岩屋戸籠りを経ての再生を祭式的再生との類比をもって、始めて物語における高天原の至上神アマテラス大神としての誕生である(同上)と読み、さらに、「私は鎮魂祭との連関を重んずるものだが、日蝕や葬儀の契機も切りすずに余白に保留しておく方がいいと考える」(同上)といった高天原神話の〈読み〉が、西郷氏の読みであった。その〈読み〉の対象はあくまで輪郭の曖昧な作品であって、決して近代的な〈作品〉ではない。ちなみに吉井巖氏もまた古事記を〈作品〉として読むことを主張したが、その観点は次の如きものであって、このような作品論とはまったく異なるのである。

作品である古事記は、望まれるべき王権のあり方を示そうとした作品として最初のものであり、同時に、序文に従えば、当時の有数の貴族文化人であった太安万呂が、現在を生きる人間として、わが国において最初に書きあげた作品であった。いうなれば、古事記は、文化的後進国において、新しい目をひらいていた一人の人間が最初に構想した作品であり、作品としての原点にある、といふべきだろう。⁽³⁾

ここにいう〈作品〉とは、〈作者〉・〈主題〉・〈構想〉・〈人間的感動〉等々の一連の観念を随伴した、言うところの近代の文学制度にほかならない。西郷氏が規定した古事記の作品的性格は〈神話〉であった。〈神話〉——それは詩と同じく、「独自の比喩表現であるからその意味は曖昧多義であり、一義化することが難しい」(『古事記注釈』第八)のだ。古事記のもつ神話的多義性。西郷氏の作品論の中では、〈解体〉的方法の神話の累層はすべてこの多義性のうちに、いわば共時的に封じ込められてしまう。そこが〈解体〉論からの批判点であった。

三、南島の文芸を潜り脱けて

ふり返ってみると、『解釈と鑑賞』誌が「日本神話〈始原と展開〉」の特集を組んだ一九七七年頃が、研究史の一つの曲がり角であったように思う。この年を三浦佑之氏は次のように述べている。

いくつかの新しい方法が顕現してきた年だといえる。……神話の分野においても、記紀神話の安易な分析や検討を神話研究と考える従来の方向に対して、〈原神話(民間神話)〉の想定や口承表現の問題を前面に見据えた〈神語り〉の概念、昔話との関わりなど、文献から脱けようとする試みがあり、そこに方法論の模索が感じられるのもこの年の動きである。⁽⁴⁾

文字によって作品化された古事記を、〈神話〉として固定的にとらえることへの疑問、即ち神話概念の解体がこの後の動きであった。南島の謡(うた)や本土の昔話を目の前にして、曾て折口信夫や柳田国男は〈神話〉という言葉を使うことになんか慎重であった。それと呼応するように、南島の謡を通しての古橋信孝氏の神話概念の捉

え直し⁽⁵⁾や、三浦氏の昔話を媒介としての、文字以前における生きた語りを〈表現〉の問題として考えようとする〈神語り〉論⁽⁶⁾が現れてきたわけである。〈読み〉の方法によって批判された〈解体〉論が、再び〈読み〉の方法を批判して新たな〈解体〉の方法をつくり上げて行くこの時点で、その有効性が問われる不可欠の条件は、それが文学的研究として成り立っているか否かという事であった。この後、〈解体〉的方法がほぼ表現の問題に関わってゆくのは、このような課題を背負ったの故である。

それにしても、この新たな動きをうながした大きな要因は、南島文化への知見の深まりであったことは否めない。藤井貞和氏が南島古謡の魅力を語って、本土の古代文芸を考える上でそれとの比較がどうしても必要となる日が、もうしばらく先に確実に来ると述べたのは、七五年九月の『解釈と鑑賞』誌上であった(『南島古謡の魅力』)。その後、南島の研究の中から報告された今でも存在する生きた神話の事例は、確かに本土の神話研究にとってかなり衝撃的であった。しかし、それは同時に次のことをも鮮烈に示したのであった。すなわち、神話研究が神話の死によってのみ可能となるという矛盾をである。関根賢司氏は言う。

七八年一月、私たちは、宮古の狩俣の祖神^{ウヤガ}まつりを見ることができたのだが、むろん大神島の祖神まつりも、島尻のそれも、見ることはできなかった。狩俣や島尻の祖神まつりの原型をなしていると考えられ(そう信じられ)ている大神島のそれは、共同体の内部の人たち以外には見ることも聞くことも禁じられているのだ。まつりが共同体の存続のためにのみあるものである以上、それは当然のことであって、ことさらに秘祭などとは

れる必要はないのだが、そこでも必ず歌われるにちがいない（うた）を、いわば〈祭式歌謡〉の原質を、私たちは聴くことをえないのだ。／聴くことをえない（まぼろしの神歌）を、で（7）

は、日本文学史は、どこへ、どのように位置づけようとするか。以前柳田国男も、「それがもし本物の神話であつたならば、さう何でも無い機会に採集者の手帖に載るわけは無かつたのである」（『口承文芸史』一九三二年）と言つたが、彼の神話概念への慎重さは、すでにそうした矛盾を見越してのことであつたらう。

だが、それにもかかわらず限られた南島の資料からは、古代の神話を考える上での非常に貴重な事実が浮かび上がってきた事も、こ（8）

れまた確かであつた。注目されたのは本永清氏が報告した宮古狩俣の、祭式歌謡（神歌）と神話との関係である。ここから古橋氏の神話と神話との関係についての新しい捉え方が出てくる。即ち、神の登場する祭式に於いて歌われるのは象徴的な神歌だけであつて、神話は祭式の神話的幻想を散文的にその外で話したものの、という（神話）の（9）

の神話（祝詞）と「物語としての神話（神の活動の具体的な説明）」の二つを考える小島嬰禮氏の説の如く（10）

二つを考える小島嬰禮氏の説の如く（10）

事例によって強く裏付けを得たのである。

南島の謡（うた）を通じてのこのような新たな研究動向は、アマテラス神話をどのようにとらえ得たのか。適当な論文が無いので詳しくふれることはできないが、問題となるのは古事記における口承的部分である。南島の文芸が共同体の物語を韻文で歌い、かつ散文よりも韻文のほうが古くて長い歴史を負ってきたことを考えれば、古事記の散文に相当する部分が、それ以前にあっては琉球文芸のよう

に歌われていたのだという想定も成り立つだろう。（11）

しかも特にアマテラス神話に見られる口承的な部分は、まさしく背後に韻文の語り（12）

を想わせる。だが、むしろ単純にこれを神歌と神話との関係に準えることはできない。古橋氏の神謡論は、アマテラス神話の奥に神女の神謡を想定するのだが、（13）

村落共同体と古代国家との、その落差の大きさは常に不安として付きまとわれないだろうか。しかしともかくアマテラス神話の背後に口承的な（語り）を見、その核に神歌を想定できるとすれば、（14）

古事記の表現の位相はどう考えられうるだろうか。本永氏は宮古島の例によって、〈神歌〉は神（神女自身の自叙、〈神話〉はその第三者的説明、また〈祭式〉は神話の象徴的演出であるとした。（15）

そして、我々が古事記の天の岩屋戸の段にアマテラスという神女と神歌とを想定することができ、さらに鎮魂祭という宮廷祭式との関連を認め得るとすれば、その表現の位相は自ずから明らかとなる。山下欣一氏は沖永良部島の例をあげて、ユタの呪詞を聞いた者がそれを昔話として採訪者に語つたこと、またユタ自身も「思松金」の呪詞を歌つた後で、そのわかり難い歌物語を話で説明（16）

することを報告しているし、また遠藤庄治氏は、沖繩の渡名喜島での、今でも行なわれている神の巡幸の祭りの次第について、

もしこの渡名喜島の祭を知らずに神が来臨し、さらに巡幸する話を聞けば、それは祭の説明としてではなく神の巡幸神話として聞くことになるだろう。（注10所引論文）

と、逆に聞き手読み手の創り出す神話について示唆深く述べている。これらを考え合わせる事が出来るならば、確かに我々はアマテラス神話の背後に、やはり祭式とその中で歌われた神歌とを想定する必要があるだろう。南島の謡を潜り脱けてたどり着いたのはこ

こであった。

四、南島から更に何が見えたのか

筑紫申真『アマテラスの誕生』(第五章)を始め、松前健氏の研究⁽¹⁷⁾が指摘するように、むしろ古いアマテルの方が古代人に信じられた一般的な太陽神であった。また古代の太陽神の印象は日の出であったと思しい。西宮一民氏は「高御産巢日」のムスヒを次から次に「生成して止まぬ太陽」の意としたが、人麻呂の日並皇子挽歌(一六七)でも異伝には「さし、のぼる、日女の命」とあり、壬申の乱に天武が望拝した「天照太神」も、「且に朝明郡の迹太川の辺り」(天武紀元年)に於いてで、いずれも日の出における太陽である。万葉では、アマテラスは神の修飾語に過ぎない(一六七、四二二五番)。この点、高天原の如き天上の神々の他界を形成していない沖繩の場合と同じではないか。すでに王や按司たちは太陽の子(テダコ)と称されたが、「オモロでたたえられている太陽は多く東天の太陽、へてだが穴の天主(東天の天主)であり、中天高く輝く太陽ではない」(前掲『おもろさうし』解説)。即ちここで透けて見えるのは半ば自然神的な太陽神であって、たとえば本土の地方豪族にふさわしい太陽神であろう。

このような太陽神アマテルは、高天原の主神アマテラスとは全く異なる神であった。しかし、そのアマテルがどんな神話的幻想に支えられた神であったかは不明と言うしかない。ただ、朝の東天にさしのぼる太陽の印象から我々に推測が許されるとすれば、日の出時に大氣をつらぬく太陽光線こそ、半自然神的なこの神の神話的幻想の核であったろう。吉井巖氏によれば古代出雲には太陽の生まれる洞窟があったという⁽¹⁹⁾。いわゆる日光感精神話であり、天の日矛型の

神話である。奄美諸島にはこのような日光感精型の説話が濃厚に分布することを、すでに山下欣一氏が報告している(『奄美説話の研究』一九七九年)。むしろアマテラス神話とはまったく異なるが、長く言われてきたこの神の巫女的イメージを理解するためには、必定古い太陽神に遡らなければならない。奄美のユタが管掌するという、山下氏が報告した日光感精説話の内、興味深いのは「思松金」である。ユタは神降ろし(神懸り)をするとき、美女思松金から生まれた太陽(テイダ)の子の素姓と、思松金の道行を唱え、最後に「足音も高く神の門にやってきました。神の門を開けよ」とおさめて神降ろしをするという(前掲書、第六章の資料④)。それだけではない。思松金の道行のさまにはユタの成巫過程を思わせる表現があり、山下氏の言葉によれば、「太陽に愛を受けた思松金が、ユタ自身であると観念して」(同、二四九頁)神懸りするという。成巫儀礼にも歌われるユタのこの「思松金」の呪謡を通して、我々は再びかつての松本信広の説を考える必要がある。松本氏は天の岩屋戸神話について、これは下級巫女が高級の巫女に移りかわる時のイニシエーションの神話化であると言った(『日本神話の研究』所収、「蛭児と日女」)。

神懸りする古事記の息長帯日売に憑依した神は、住吉の神のほかにまず第一にアマテラス(是天照大神之御心者)であった。そのとき行なった大祓の罪に、「阿離」「溝埋」「屎戸」があり、これはアマテラスに対して行なったスサノヲの狼藉と重なる。しかも自ら戦いに向かう息長帯日売は、日本書紀によれば髪をミヅラに結び、「男の貌を仮りて」出で立つ。その姿はスサノヲと対峙するアマテラスそのものだ。ここにアマテラスが神懸りする高級太陽巫女のさまを想うことが可能だし、伊勢神宮に仕える齋宮はその遺制であると考

えうる。太陽巫女が神懸りして「吾」と言うとき、アマテラスと彼女とは一体であった。さらに、ユタが始原的な日の御子の母となつて神降ろしするためには、その聖なる「思松金」の呪謡を歌わなければならなかったが、太陽巫女の場合も同様にして天の岩屋戸神話を象徴する神歌を歌った。そうした推測が成り立つだろう。ただし古事記の時代には、斎宮的な女性たちのそうした原始の靈力を發動させうる機会には、もはや消失していた。古事記では神懸りが天の宇受売の役となつてはいるのだが、事情は同じである。また神懸りは何かの託宣を伴うはずである。天の岩屋戸の段にそれが無いのは不自然だとして、天孫降臨の段の「天壤無窮」の神勅こそ、アマテラスが宇受売の口を借りて託宣した事であつたらう、と考えたのは倉野憲司氏であつた。⁽²⁰⁾これはまた無視できないことである。すでに神自身、神歌の歌われる内部の事情と、それが歌われるべき外部の背景とを合わせて語るために事はやっかいなのであるが、鎮魂祭という祭式を考えたとき、新王の新たな生命力の更新と再生は、語られる内容の次元では天孫降臨のかたちをとる。しかも、その際、「豊葦原の千秋の長五百秋の水穂の国は、我が御子正勝吾勝々速日天の忍穂耳の命の知らさむ国」ということばが、効力をもって発せられるためには、物語に於いてはアマテラス自身が天の岩屋戸籠りを経て真の最高神に生まれ変わらなければならない。そしてこの場合、「この再生を通して天照大神は始めて、名義どおり天照大神に、つまり高天の原の至上神になり、さらにいえば天空に輝く太陽神として誕生したのである」(『古事記注釈』第八。傍点原著者)という西郷氏の〈読み〉の有効性を、尚且つ言わなければならない。——西郷氏はこの再生を〈祭式的再生〉の論理を借りて読むわけで、その方法は

単に〈読み〉とするよりも、〈読み〉への回路を開いた〈解体〉論を含み込んでいるとすべきだろう——。また、これを祭式における神歌に見た場合は、たとえば天の宇受売が太陽の消失と再生の如き呪謡を歌いながら、アマテラスそのものになってゆくという行為になるわけである。古事記はこれを包み込んだ更に外側で成り立つ。祭りの次第の説明を他所の者が聞けばその話は神話に成るといふ、前掲の遠藤氏が述べた渡名喜島の例は、このような〈神話〉のあり方の、半面に於ける具体的な事例であつた。

五、新たな〈読み〉の可能性

既述のように、アマテラス神話のすぐ背後に祭式の神話の如きものを考えることはできない。古事記のアマテラスが戦いに臨む姿の表現を、

堅庭は

向股に踏みなづみ

沫雪如す

礮散かして

いつの男建 踏み建びて

と書き改め、このような表現の「奥に神謡を想定できる」と古橋氏は指摘した(注13に同じ)。しかしその〈神謡〉そのものは永遠に失われたのであり、古事記に残存する口承的な部分はずでに〈神謡〉からは遠い。しかしながら、そうした想定によつてはじめて、このような口承的部分の位相が明らかにもなった。三浦氏はアマテラスの話のこの部分にふれながら、次のように言った。

ここではひとまず、幻想に支えられた表現としての神歌(それ

は共同体的な幻想がある限り短いことばであつてもよいし、はっきりとした筋立てをもつていなくてもよい」とは別に、叙事的なことばによつて明瞭な筋立てをもつて語られてゆく〈神語り〉を、文学史の一つの流れとして跡付けられるのではないかと考えている……。

すなわち古事記の表現の構造は、今日三つの層から成り立っていることが明らかにされた。〈神話〉は神歌の第三者的説明であるという定義は、正確にはこの〈神語り〉の次元に適用されるだろう。そうすると表現の問題として、〈神語り〉の次元と古事記の文字表記の間の落差が明瞭に出現する。この落差は或る面で決定的なものであり、文字表記の次元においてはもはや、神歌—祭式—神話、の相関関係は通用しなくなる。古事記は、生きた神歌を核に語られる共同幻想の言語的表現では、もはや無く、文字を以て古代国家の新たな共同幻想を創出しようとしたまさにその故に、共同幻想の崩壊を露にしているのである。それは口承を装いながらも竟に文字でしかない。「古事記を離れて、その文脈はあり得ない」(西宮一民「古事記上巻文脈考」)との考えは、また別の面で正しさを持つ。もはや、日本書紀の「一書」を含むさまざまな異伝は、本来は、「同一の内容を語るものだ」という素朴な思い込み⁽²²⁾を決定的に許さない。それぞれの異伝は、発生的に一つの祭式、同一の神歌から出た神話だとは、〈神語り〉と文字との落差を考えれば到底言えないからである。

ここで古事記の表現を支えているものを、我々は別に求めなければならぬ事となるだろう。呉哲男氏は言う——四六駢儷体の序文⁽²³⁾のもつ構成力を前提にしなければ古事記本文は不可能であつた、と。文字表記された神話は安易に口承的な世界へ還元できない。し

かしながら古代国家の共同幻想をめざした古事記が、文字の構成力を駆使しながらも古代的な表現の自立性を保ちうるためには、様式としての〈神語り〉に依拠しなければならなかったのは確かであつた。舎人(どねり)稗田阿礼の「誦習」という口承性は、文字表記であるが故に強調される。さらに齊藤英喜氏の〈神の自叙〉論は、文字以前の語りをもとに、文字表記された古事記を神話として支えている、古代的な表現の様式を明らかにしようとするものであつた。古事記が稗田阿礼という舎人の語りとして装われているのも、文字だけでは自立しえない古代の表現のあり方を示唆するものである。「神自身が語る叙事詩が、〈語り〉の原初形態であつたならば、逆に、神の叙事詩を語ってこそ〈神〉である」はずだという前提から、全体に〈神の自叙〉的性格を持った古事記のうちに、トネリ(舎人)という語り手が語ることの意味を追究した長谷川政春氏の観点も参考となるだろう。⁽²⁵⁾古事記は古代的な作品として、どのような表現において成り立っているのか——ここに〈解体〉の方法とは異なる新たな方法を予測できるようにも思えるのである。

- 注(1) 益田勝実「日本神話における外在と内在」(『解釈と鑑賞』一九七七年十月号)。
 (2) 倉塚暉子「古事記—神話研究展望」(岩波講座『文学』第10巻、一九七六年十月)。
 (3) 吉井巖「古事記の作品的性格について」(『国文学・解釈と教材の研究』一九八四年九月号)。
 (4) 三浦佑之「国文学研究史・古代前期」(『解釈と鑑賞』一九八〇年二月号)。
 (5) 古橋信孝「原神話への構想—神の話としての神話—」(『解釈と鑑賞』一九七七年十月号)。
 (6) 三浦佑之「〈神語り〉と〈昔話〉」(『日本文学』一九七九年九月号)。

- (7) 関根賢司「沖繩、文字との出会い」(『日本文学』同右)。
- (8) 本永清「三分観の一考察」(日本文学研究資料叢書『日本神話Ⅱ』所収。初出『琉大史学』4号)。
- (9) 小島環禮「日本神話の語りの方法」(『解釈と鑑賞』一九七七年十月号)。
- (10) 宮古の祭式の場における、神女の歌謡的詞章としての神話と、そうした詞章に対応する散文の説話としての神話、というあり方は遠藤庄治氏によっても説かれている。(遠藤「記紀神話と琉球神話」、『ユリイカ』一九八五年一月号)。
- (11) 池宮正治「上代歌謡と琉球文学」(古代の文学Ⅰ『記紀歌謡』一九七六年)。
- (12) 三浦佑之「へ語り」その表現と構造―ウケヒ神話を通して―(『上代文学』一九八二年十一月号)。
- (13) 古橋信孝「おもろさうしと古事記―古代国家共同体の言語表現―」(『解釈と鑑賞』一九八二年一月号)。
- (14) 実は口承的な部分を宮古の神歌的なものと決めてしまうことはできない。奄美のシマダテシンゴは歌謡がそのまま詳細な神話となっているからである。
- (15) 本永清「宮古の神話と神歌」(『解釈と鑑賞』一九七七年十月号)。
- (16) 谷川健一他、共同討議『南島のフォークロー』(一七三頁)、一九八

- 四年。
- (17) 松前健「天照御魂神考」(『日本神話と古代生活』第九章)。
- (18) 西宮一民「古事記「天照大御神」考」(石井庄司博士喜寿記念論集『上代文学考究』一九七八年)。
- (19) 吉井巖「佐太大神―古代出雲に於ける太陽信仰―」(『天皇の系譜と神話』所収)。
- (20) 倉野憲司「天岩屋戸と天孫降臨」(伊藤・大林編『日本神話研究2』所収、初出一九三八年)。
- (21) 三浦佑之「へ語り」その様式」(『解釈と鑑賞』一九八〇年十二月号)。
- (22) 矢嶋泉「記紀へウケヒ神話」の読み―『古事記』を中心として―(『聖心女子大論叢』一九八四年十二月)。この論文も記紀をそれぞれ有機的構造体と考えての「読み」を試みている。
- (23) 吳哲男「序の技法―阿礼の誦習と安万侶の撰録―」(『解釈と鑑賞』一九八二年一月号)。
- (24) 齊藤英喜「表現としての『古事記』―うた・地の文・詞―」(『成城国文』一九八四年二月)。
- (25) 長谷川政春「トネリの語りと構造」(『東横国文学』一九八六年三月)。

「古代文学」総目録

26号(昭和六十二年三月三十一日発行)

特集〈風土記〉

地名起源譚とへ音―「訛」「誤」「改」をめぐって―

近藤 信義

地名起源譚から説話へ

三浦 佑之

―二神の国占め競争譚を通して―

夜刀神説話を読む

多田 一臣

古老―語り手・伝承者論のために―

齊藤 英喜

風土記の村―村落と国家―

古橋 信孝

山部赤人―花鳥―

尾崎 暢映

歌のへこころ」と「無心所着歌」

猪股ときわ

接頭語の原初的用法と語彙

岩崎 良子