

八千矛神話

— 〈歌謡と散文をめぐって〉 —

居駒 永幸

はじめに

現在の神話研究において、新たな意味での「読みと解体」はいかに可能か。これは『古事記』を作品として読む立場において、必然的に直面する問題であるにちがいない。このような神話研究の現状を認識しつつ、具体的に八千矛神の神話をとり挙げ、「歌謡と散文」のありようという視点から、新たな「読みと解体」を模索することが本稿の課題である。

ところで、いま八千矛神の神話と言ったが、それはほとんど四首のうちから成っている。この神話は注記によって〈神語〉と称されるのだが、ここでの散文はうたに対して極端に短く、神話の叙述の役割をほとんど果していない。「歌謡と散文をめぐって」というのは、〈神語〉のうたと地の文の、かかる特異なあり方に対する問題意識に他ならない。〈神語〉のうたと地の文は、口承世界において神話がどのように語られたのか(うたわれたのか)という、口誦表現のありようの問題、さらに『古事記』はそれを記載の次元でどのように組み入れていったのかという、『古事記』の論理の問題をも提起することになる。

このような〈神語〉研究の現状とそこに至る研究史を展望しながら、〈神語〉に対する新たな研究の方向を探っていくことにしたい。

一 氏族伝承論——〈海人駈使〉説の提唱

研究史的に見れば、戦後の記紀研究は、歴史社会学派による発展史観からの記紀伝承のとらえ直しや文献史学による記紀の資料批判からはじめられたと言えよう。このような歴史学的方法は、記紀の神話・伝説・説話を細分化して切り離し、それらを氏族伝承の中に解体していった。この氏族伝承論は、天皇家との関係を主張する各氏族の伝承を資料あるいは素材として記紀が成立したという考え方を前提とするものである。武田祐吉『古事記説話群の研究』(昭29)が古事記の旧辞伝承を説話群として分化・解体し、その項目ごとにしばしば伝承氏族の記述に及ぶのは、氏族伝承論の、国文学の分野における顕著な一例である。しかし、記紀の神話や説話を氏族伝承に解体していくことは、逆に、統一した構成体をもつ、作品としての記紀の姿を見えにくくすることにもなったのである。

このような記紀研究の動向は、〈神語〉の研究にも明確に反映された。それは〈海人駈使〉Ⅱ伝承者説である。

いしたふや あまはせづかひ ことの語りごとをば

〈神語〉のはじめの二首、八千矛神のうたと沼河比売のうたの前半は、このような共通句で結ばれる。この中の「あまはせづかひ」は、契沖『厚顔抄』が〈天駆使〉と訓んで「空飛使」と解し、本居宣長『古事記伝』も同じ訓をとって「言通はず使を、虚空飛鳥に譬いへるにや」と解釈した。〈天駆使〉説は近代以降の諸注に受け継がれたのである。

この〈天駆使〉説に対して折口信夫氏は、

あまはせづかひとは、海部駆使丁の義である。神祇官の配下の駆使丁として召された海部の民を言うたらしい。

とし、海部駆使丁から分化した天語部は、〈神語〉や〈天語歌〉を伝承し、宮廷の語部ともなっていたという新説を提示した。⁽¹⁾この海部駆使丁こそ、〈神語〉の伝承者であるとする見解である。

昭和二年の「国文学の発生」(第四稿)に書かれたこの折口説を、戦後見直しを加えて継承し、補強・発展させたのが土橋寛氏の〈海人駆使〉。伝承者説である。土橋氏は、伊勢の豪族・天語連に隷属する海部から貢進されたのが〈海人駆使〉と推定し、それが後に宮廷語部化して〈神語〉や〈天語歌〉を伝承したと説いた。⁽²⁾そして「いしたふや」以下の結びは、伝承者としての〈海人駆使〉。天語部の署名句のようなものとするのである。土橋氏の立場は、記紀のうたを説話から切り離し、独立歌謡としての歴史的社会的背景及びその機能や生態を明らかにすることが中心となるので、その歌謡研究において、伝承氏族の究明に向うのは当然であった。この〈海人駆使〉。伝承者説は、折口氏の見解にすぐに中島悦次『古事記評釈』(昭5)や相磯貞三『記紀歌謡新解』(昭14)が従い、さらに土橋

氏の補強の後、神田秀夫・太田善麿『古事記』(日本古典全書、昭37)や上田正昭・井手至『古事記』(鑑賞日本古典文学、昭53)などが支持して、現在もとても有力な説になっている。

土橋氏の所論には、歴史学的方法による氏族伝承論の影響が見られるが、次田真幸氏の次のような見解は歴史学の成果とその方法をより一層援用して導き出されたものである。次田氏は〈神語〉の原形を伝承した氏族を阿波の海人・天語連と推定し、それを八千矛神の妻問い物語として構成したのが倭直であろうとする。⁽³⁾次田氏の立場は〈神語〉の歴史的背景とその形成過程の追究に主眼を置くものであるから、論の対象が伝承氏族の問題になっていくのは当然である。見てきたところから明らかのように、〈海人駆使〉。伝承者説の背景には、歴史学的方法による一つの有力な記紀研究、すなわち氏族伝承の方法があったのである。⁽⁴⁾

ただ、これと関連して付け加えておきたいのは、〈海人駆使〉。伝承者説の嚆矢となった折口説についてである。折口学の主軸に発生論があったことは周知の通りであるが、この〈海人駆使〉説が書かれたのは、「国文学の発生」の第四稿であった。「あまはせづかひ」とは、海部駆使丁の義である」とい言い方には、折口氏特有の直観が感じられるが、折口氏の立場は、記紀の伝承を發生的に遡原し、その原型的な伝承を特定氏族の固有の伝承としてとらえていくものであった。折口説の前提にあるのは、それぞれの氏族には変らないで伝えられていく固有の伝承があった、とする考え方である。歴史性を越えようとする民俗学的方法と歴史性の実相を究明しようとする歴史学的方法とが、互いに背馳する立場にもかかわらず、偶然にも重なり合ったのが氏族伝承論であったと言えよう。

しかし、このように氏族伝承論の方法によって浮上してきた〈海人駆使〉⁷ 伝承者説は、〈神語〉は海部の固有の、あるいはその発展した伝承として読まねばならない、という制約を自らかかえてしまふことになる。〈神語〉のうたの表現は、海部の伝承において可能であったのだろうか。また、海部の固有の伝承と言ひ得る確かな根拠があるだろうか。このように考えていくと、〈海人駆使〉⁷ 伝承者説はいくらつきつめていっても、結局うたの表現の問題になっていかないことに気づくのである。そして、益田勝実氏が述べるように、「天語歌にも神語の方にも、海洋のかおりがしない」といふ⁶、言わば表現の問題以前の次元で批判が出されるのである。

〈神語〉を氏族伝承の世界に解体していった〈海人駆使〉説は、〈神語〉のうたの表現を一氏族の固有の伝承と言えるかどうかという根本的な問題を解決していないと言わなければならぬ。むしろ、うたの表現は氏族伝承の固有性を越えてあり得ると考えられるところに、氏族伝承論の方法の限界があるのではないか。氏族伝承論は、三浦佑之氏が指摘するように、「伝承を一元的なものとして理解しようとする方向が強すぎたのであ⁶」り、記紀の神話や説話あるいはうたを一氏族の固有性の問題にしすぎたところがあると言えよう。従って〈神語〉の場合、うたの表現やうたと地の文をめぐる問題という方向から、新たにその表現のありようをとらえ直していくことが必要になってくるのである。

二 実体推定論——演劇歌謡あるいは饗宴の歌謡

〈神語〉のうたを〈海人駆使〉⁷ 伝承者説から解放し、表現の問題として「いしたふやあまはせづかひ」をとらえ直したのは、青木

紀元氏である。青木氏は、この句は伝承者を示すものではなく、前句の「打ち止めこせね」や「な死せたまひそ」に接続するもので、希求・嘆願の相手と解するのである。⁷ この考え方によれば、〈あまはせづかひ〉はうたの本体に含まれることになり、希求・嘆願の對象が明示されて文脈上のつながりもうまく説明できるし、その他の例にもすべて適用できる。整合性と統一性をもった説得力のある見解と言えよう。〈あまはせづかひ〉の文脈上の帰属に関する青木氏の見解は、基本的に正しいと考えられる。特にこの見解のすぐれているところは、「この語りごとをば」の前の神(人)名がすべて物語人物として統一的に把握できる点である。

このような青木氏の物語人物説を継承しながら、〈あまはせづかひ〉は〈海人駆使〉⁷ で八千矛神の従者とする修正案をとるのが、西郷信綱氏の見解である。⁸ この修正案には荻原浅男『古事記』(日本古典文学全集、昭48)や西宮一民『古事記』(新潮日本古典集成、昭54)などの最近の注釈が従っている。

しかし、〈あまはせづかひ〉の場合、物語人物と見るのが正しいことは明らかであるが、八千矛神と沼河比売のセットをなすうたの二箇所だけに、結びの位置に照応する形で出てくることの理由が問われなければならない。そのような視点から古代の求婚説話を見ていくと、「媒」とか「媒人」と呼ばれる求婚の使者がしばしば登場することに気がつく。求婚説話においては、〈よばひの使〉の登場が共通の構造として考え得るのである。この求婚説話の共通の構造から、〈あまはせづかひ〉は〈天駆使〉⁹ で、神聖な〈よばひの使〉の義であり、神話的な表現でもあったと解される。〈天駆使〉は、述べたように、物語人物としての〈よばひの使〉⁹ と考えると、八千

矛神のへよばひの場面の二箇所に限って出てくることの意味がはじめて明らかになる。⁽¹⁰⁾

〈天駆使〉はへよばひの使として考え得る。そのように考えると、八千矛神と沼河比売のうたの構成が、問答うたとして一見整合性をもつ形になっているが、実際にはかなり不完全なものであることが知られる。それを問題にするために、いま便宜上、八千矛神のうたをA、沼河比売の前半のうたをB、後半のうたをCとする。Aの後半とBは八千矛神と沼河比売の問答でありながら、前述したように、直接にはへよばひの使としての〈天駆使〉に向けてうたわれるのであり、〈天駆使〉を介してなされる問答うたと見なければならぬ。八千矛神と沼河比売が直接逢う前のへよばひの問答うたがA(の後半)とBであり、直接逢うたい交すのがCのうたと見ることが出来る。ところが、Cの沼河比売の答歌に対する、八千矛神の問歌がない。これはすなわち、Aに句数の上からも対応させるために、沼河比売の答歌二首を合体させてセットをなすうたとし、それゆえにCに対する八千矛神の問歌を欠くことになったと考えられる。このような操作は『古事記』の記載の次元において行われた可能性が強い。そうすると、これは、口承世界の〈神語〉がもっと多くのうたから成っていたと考える根拠になる。そしてこれらのうたには、問答うたであると同時に、うたそのものによって八千矛神の神話——女神との恋の物語が伝えられるというありようが想定されてくるのである。そのようなありようにおいて、これらの問答うたは「ことの語りごと」であったと言えよう。

もっと多くのうたによって構成されていたと推定される八千矛神の恋の問答うたは、それではどのような場で、どのような形式でう

たわれたのだろうか。これらのうたが古代演劇にともなう歌曲であるとするのは、橘守部『稜威言別』以来の説であった。この演劇歌謡説は通説化するほどに大きな影響力をもったが、それを古代の文学の問題としてさらに発展させたのが西郷信綱氏であった。西郷氏は、八千矛神の歌謡が滑稽猥褻な所作をとまなつて上演された場面は、「粉れもなく新嘗または大嘗の豊の明り、つまり饗宴であった」と述べる。その説くところ、韻律上の特色に注目して「詩と踊りと音楽の原始的三位一体」に触れ、鳥の所作のものまねを指摘し、饗宴における滑稽猥褻な芸能の存在と女役をする男の演じ手の想定にまで及ぶ、実に興味深い論である。⁽¹¹⁾

さて、この演劇歌謡説が近代において承認される上で、大きな役割を果たしたのは土居光知氏であろう。土居氏は記紀の伝承の背後に原始的な物まね劇を想定し、「八千矛と沼河姫、また須勢理姫との唱和は原始的な歌劇とも感ぜられる」と指摘した。⁽¹²⁾

土居氏の原始的な物まね神話劇に対して、益田勝実氏は、記紀成立前夜の七世紀は歌謡劇が盛んに演ぜられた時代であったと想定し、例えば〈神語〉などはこの歌謡劇時代に神話が劇化されたものとする。⁽¹³⁾ 益田氏は記紀歌謡のいくつかが歌謡劇として演ぜられ、それが記紀の文章にありありと投影していると考えているのである。福島秋穂氏はこの点をさらに進めて、単に物語中の歌謡と見るより、演劇の台本と見る方が迫真性を帯びてくると述べることも、ここに挙げておかねばならないだろう。⁽¹⁴⁾

その他、〈神語〉のうたの演劇歌謡説に関連するものとしては、〈神語〉は本来、出雲の杵築大社の神事歌謡としてあったもので、その例祭などにおいて演ぜられた歌曲とする西田長男氏のような見

解もある。⁽¹⁵⁾

このような演劇歌謡説の通説化に対して一石を投じたのは、土橋寛氏であった。土橋氏は、「演劇と呼びうるためには、二人以上（一人の場合を含めてもよい）の人物の登場と、登場人物による身体的演出（所作または舞踊）を主とする、口頭的演出（科白、もしくは歌）が「要」とし、〈神語〉はこれに見合う条件に十分には恵まれていないことから、歌謡に身ぶりがともなった程度の独演的なものとは認められるものの、演劇的な印象を与える表現は演劇として演じられたことを示すのではなく、⁽¹⁷⁾「語部（述作者を含めて）の想像・表現力」の所産と見るべきことを述べている。土橋氏の指摘する如く、やはり〈神語〉は、身ぶりや演劇的所作をともなうたわれるうたという点にとどめて考えるべきであろう。

土橋氏は、古代歌謡の社会的生態によって、民謡・宮廷歌謡・歌謡に分類する、言わば実体推定論の方法を用いて古代歌謡の全体像を明らかにしていった。⁽¹⁹⁾これは古代歌謡研究において、画期的意義をもつものと評価される。〈神語〉のうたについて、土橋氏が、「『神語』を『天語部』という専門的な芸能人による古代的な歌謡として、歌謡史の中に位置づけたい」とし、「宮廷語部としての天語部の活躍の場は、新嘗会の饗宴の場から、さらに広くサロンの場⁽²⁰⁾にまで拡がっていたであろう」と述べるのは、その実体を具体的に推定するものとして参考になる。

このように見てくると、〈神語〉のうたの実体は、新嘗（大嘗）会の饗宴の場において、語部が問答うた形式でうたった芸謡であり、それはまた身ぶりや所作をともなう芸能（演劇ではなく）でもあったという推定に、およそ落ち着いていくのであろう。そして西郷氏が述

べているように、「宮廷雅楽寮において伝承・保存されてきた歌舞であった⁽²¹⁾」と見ることができよう。ただ、そのように考える時、新嘗（大嘗）会の饗宴、あるいは語部の芸謡とする点に、また別の見方が可能になると思われる。〈神語〉のうたが宮廷雅楽寮の管掌するものならば、その担い手はむしろ歌びとを想定すべきであって、そのような点からすると、天武紀朱鳥元年正月の、⁽²²⁾

己未に朝廷に大きに酬す。是の日に、御窟殿の前に御して、倡優等に禄賜ふこと差有り。亦歌人等に袍袴を賜ふ。

という記事の「倡優」「歌人」の存在は、宮廷芸能や歌曲の担い手としてもっと注目されてよいのではなからうか。

以上のように、実体推定論の方法は、古代歌謡の社会的機能やその生態を明らかにする点で、大きな功績があった。ただ、この方法もまた、記紀歌謡を古代歌謡の世界に解体していくことによって、うたと地の文の微妙な関係によって作り上げる作品としての『古事記』の姿を、ややもすると見失い、うたと地の文の間の矛盾や齟齬ばかりを論う結果になることも事実である。実体推定論の方法は、書かれた記紀のうたから、うたわれた状態の原形あるいは前身を追究するゆえに、どうしても限界を抱えてしまうことを認識しておかねばならない。⁽²²⁾

三 始原的表現からの照射——うたと語りあるいは入語りこと

これは前に触れたことだが、〈神語〉における地の文は極端に短く、しかもほとんどがうたの内容のくり返しと見られ、ここに、うたそのものが八千矛神の神話になっている、というありようが認められた。そのようなありようにおいて、これらの問答うたは、八千

矛神の「ことの語りごと」なのであり、八千矛神の〈神語〉なのである。この場合、〈神語〉は〈神語歌〉の脱落形ではなく、〈カムガタリゴト〉の略とする臼田甚五郎氏の指摘に従うべきであろう。⁽²⁴⁾ 従って、神野志隆光氏が〈神語〉のうたのあり方について、「物語る何か（伝承）に拠って歌うのである」として、うたの外側にうたを支える伝承（語り言）を置いてとらえようとする見解には、同意し難いのである。〈神語〉のうたは、「叙事的抒情詩ともいべき性格の歌であり、方法的には抒情詩の範疇からはみ出していない」と土橋氏が指摘する通りであり、益田氏が「それぞれのうたが、その半分量の説明的叙述を含んでいても、伝承の中の人物の心中の思いの歌い交しというところに、その本質がある」と述べることもうなずける。⁽²⁷⁾ しかし、〈神語〉のうたに叙事性が希薄であっても、八千矛神の神話はその問答うた（語りごと）そのものの中に伝えられ、うたに接する人々はそのから八千矛神の神話を思い描き、理解し得たと見るべきである。口承世界の〈神語〉はうただけで構成されるのであって、そこに散文的伝承などあり得なかったことは言うまでもない。このように見えてくると、〈神語〉のうたの内部に残存するものとして、うたと語りの親近性あるいは未分化状態という始源的発生的な表現のありようが想定されてくるのである。⁽²⁸⁾ このようなことから、益田氏が、

かたりごと↓うたを含むかたりごと↓かたりごと呼ばれるうた
 (神語)↓その垂流(天語歌)

という具合に発展的に図式化して説く⁽²⁹⁾のは、うたと〈語りごと〉を形態的にはっきり区別している点で、妥当ではないと考えられる。〈神語〉の問答うたは、八千矛神の事蹟を伝えるものであり、八千

矛神の〈語りごと〉であった、と考えるべきなのである。語りあるいは〈語りごと〉は、うたと対立する形態を言うのではないということになる。

うたと語りの未分化な始源的表現を〈神語〉という概念で説明したのは古橋信孝氏であるが、古橋氏は〈神語〉が「神婚の神謡としてみられる」とし、〈神語〉のうた全体について「求婚、そして別れと、ひとりの女との神婚謡として一貫してみることができると述べている。これは重要な指摘と言うべきであろう。八千矛神のうたの三人称から一人称の転換や自称敬語なども、〈神語〉の表現の構造を示すものとして説明できるのである。斎藤英喜氏はこの点をさらに進めて、〈神自身の詞〉〈神の自叙〉であることの根拠となる表現ととらえている。⁽³¹⁾ これは従来、神がかりとか演劇の科白の問題として説かれてきたのだが、始源の表現のありようという方向から新たにとらえ直されたと言えよう。

〈神語〉のうたは、〈神語〉の表現として読むことによって、その表現構造が解明されつつある。このような始源的表現からの照射という方法は、従来の〈神語〉研究の中心に置かれてきた氏族伝承論や実体推定論の方法的限界をのり越えるものとして、近年にわかには有力視されている。特に最近、この方法論に依拠する〈神語〉研究が相次いで出され、その所論はとりわけ注目される。

一つは、福田晃氏が南島歌謡のターベと〈神語〉の比較を通して、『神語』における『事の語言』とは、神女が神の声を自らの口にして語る、神の自叙伝ふうのフルコトを意味する⁽³²⁾と述べたことである。福田氏の論の目指すところは、〈語りごと〉に昔話の発芽を見出すことであったが、それに関連して福田氏は、南島歌謡の

豊富な資料とその知見から、八千矛神の〈語りごと〉が〈神の自叙〉の形式をもつことを実証的にたしかめたのである。

もう一つは、三浦佑之氏によるアイヌの〈神謡〉からの照射である。三浦氏は、語りの表現様式を追究した上で、アイヌの〈神謡〉と八千矛神の〈神謡〉とが自叙として共通性をもつことに注目し、自叙の様式が〈神謡〉だけでなく、「蟹のうた」(恋神記)や「乞食者詠」などにも見られることから、「口誦の叙事表現は古代日本文学においてもかなり普遍的なものであった可能性が大きい」⁽³³⁾との見通しを示したことである。

福田氏と三浦氏が、南島歌謡とアイヌの〈神謡〉というように、論の対象と目的を異にしながら、共通して〈神の自叙〉の様式に注目したのは、はなはだ興味深いことである。そして、このような〈神謡〉の表現や〈神の自叙〉の様式からの〈神謡〉へのアプローチは、従来の研究方法では得られなかった、言語表現にかかわる新しい成果をもたらし、さらに古代文学全体への新たなとらえ直しとなることが期待されるのである。

しかし、ここで注意深く押えておきたいのは、〈神謡〉のうたは〈神謡〉の表現や〈神の自叙〉の様式を受け継ぐものではあっても、始源の表現にすべて重なっていくものではないということである。そのうたは基層に始源の表現を含みつつ、表現の位相はすでに始源の表現と距離を置いていた。益田氏が『神謡』のうたのなかみは相当に新しい⁽³⁴⁾とするのは首肯できるし、古橋氏が「すでに村落の神謡ではなく、クニの神謡になっている」⁽³⁵⁾と述べるのも、そうした差異を認めることであつたと思われる。始源的表現からの照射によって古代のうたを明らかにしようとする場合、始源的表現と

の差異とか距離が問題になってくるであろう。〈神謡〉のうたは、その意味では村落の歌謡ではあり得ず、確実に宮廷の歌謡としての姿をもつと言えよう。しかも、それらのうたを構成し記載するにあたっては、『古事記』の周到な構成意識と独自の論理が働いたと見られるのである。

四 古事記の記載の方法——うたと地の文

ここでは、『古事記』における〈神謡〉の構成と記載の問題について、うたと地の文を中心として考えてみることにしたい。

すでに述べたように、口承世界の〈神謡〉は、もつと多くの問答うたから成っていたと考えられる。そして、これらの問答うたによって八千矛神の神話——女神との恋の物語が伝えられるというありようが想定された。そのようなありようにおいて、これらの問答うたは、八千矛神の事蹟とその口誦表現としての〈こと〉の〈語りごと〉であった。問答うただけで展開される〈語りごと〉こそ、口承世界における八千矛神の〈神謡〉のありようであったと考えられるのである。

このように見てくると、前に引いた古橋氏の見解、すなわち〈神謡〉の求婚と嫉妬のうた全体を「ひとりの女との神婚謡として一貫してみることができるとし、さらに『古事記』の散文と神謡との関係」に触れ、神謡を支える「共同幻想の説明の仕方は多様にありえた。『古事記』の文脈はその説明の仕方の問題」⁽³⁶⁾ととらえたのは、〈神謡〉のうたと地の文に対して重要な視座を与えるものとして注目される。このような視座から〈神謡〉のうたと地の文を見ていくと、まず、地の文はうたに対する『古事記』の理解あるいは位置づ

けを示すものと言える。つまり、求婚と嫉妬の二組の問答うたを構成するのは、『古事記』のうたに対する理解と構成意識によるものであり、それは『古事記』の記載の次元で可能になったと考えてみることが出来る。もちろんそのような理解は、うたの内容において許容し得る範囲内のことであつたはずである。

それではなぜ求婚と嫉妬なのか、という点が次に問題になるであろう。嫉妬伝承としては『古事記』の石之日売がよく知られ、その話は、(1)仁徳天皇の求婚、(2)大后・石之日売の嫉妬、(3)天皇と石之日売の和解、という筋立てになっている。嫉妬伝承の例はそれほど多くなく、それがどのような意味をもつのかという点については必ずしも明らかになっていないが、このような話型が仁徳天皇と石之日売の伝承だけに見られたとは考えられない。古代の婚姻説話の一話型として成立していたのであろう。⁽³⁷⁾それをさらに進めて、ここでは〈王の婚〉を語る話型の一つとしてあつたのではないかと考えてみたい。そして、〈神語〉についてもこのような見方ができるように思われるのである。

さて、〈神語〉はいま述べた石之日売嫉妬伝承の話型とほとんど同一である。それを具体的に示してみよう。

(I) 八千矛神が高志の沼河比売に求婚する。(問答うた)

(II) 嫡后・須勢理毘売が嫉妬する。(地の文)

(III) 八千矛神と須勢理毘売が和解する。(問答うた) 二神が出雲に鎮座する。(地の文)

(I)(II)(III)の構造は、石之日売嫉妬伝承(1)(2)(3)のに対応し、この二つの話は同一の話型から成り立っていると見られる。このような嫉妬を中心とする話は、〈王の婚〉を語る話型として成立していたと考

えてみることができよう。それが八千矛神の話として神話化された

り、石之日売の嫉妬伝承として説話化されたことになる。これに関連するものとして、益田氏の「ヤチホコの神の歌の物語は、出雲の王の物語で、神の物語ではなからう」という指摘があるが、これは、「出雲の」という部分をとりはずせば、重要な指摘として注目される。嫉妬には、天皇や神が対立の克服によって豊穡を保證する

という神話的意味があるらしいのだが、このようなことからすると、嫉妬を中心とする話は「王の婚」を語る話型として、神話的意味をも有して成立していたことが十分考えられるのである。『古事記』が(II)の地の文において、嫉妬の話として位置づけた背景には、

〈王の婚〉の話型による〈神語〉の構成という意識があつたと見ることが出来るであろう。ここには、嫉妬からの展開として(III)に和解を置き、(III)の地の文において、〈神語〉全体を八千矛神・須勢理毘売二神の出雲国鎮座由来神話として統一しようとする『古事記』の

論理が読み取れるのではないかと考えられる。そしてまた、『古事記』上巻では須勢理毘売だけに用いられる「適后」という特殊な表記⁽⁴⁰⁾などから、この〈神語〉は天皇の婚の起源を語る(うたう)伝承という一面を有したことも、合わせて考えておく必要があるであろう。

地の文は、このような『古事記』の論理によるうたの位置づけとして機能する。二組の問答うたは〈王の婚〉の話型によって構成されたと考えたが、それはうただけから理解することは困難なために、記載の次元で(II)の地の文を必要とした。(II)の地の文は唯一うたの内容にない説明を含むものであるが、これは筋立ての上では求婚から嫉妬への場面の転換として機能し、劇的所作の記述になっている点でも注目されている。このような地の文のあり方は、本来うた

そのものにおいて伝えられる〈語りごと〉の内容が、『古事記』の論理において、散文という形でより明確にとり出されてきたと言えよう。しかし、そうした形でうたとの間、散文の説明を置いた時、「此れを神語と謂ふ（此謂之神語也）」という注記は、きわめて不安な位置に立たされることになった。なぜなら、〈神語〉とは本来、うたによって伝えられる八千矛神の〈語りごと〉を指すことばと考えられるからである。

この〈神語〉の注記が抱える不安を最初に見抜いたのは、本居宣長『古事記伝』であろう。それは、〈神語〉はうた「五首を惣て云なり」としながらも、「神代の事を云るは、みな神語なるに、此に限て如此いふは」という困惑として示される。この宣長が提示した問題を〈神の自叙〉という方向に発展させて論じたものに斎藤英喜氏の見解がある⁽⁴¹⁾。また犬飼公之氏が、この注記の書式がきわめて異例なことに注目し、『神語』が、『地の文』と『語り言』との全体であることは、『語り言』とこの『地の文』に認められるような所作の総量が『語り』だと見做された時代のあったことを示している⁽⁴²⁾。であらう」と述べたことも、ここに想起しておきたい。そして最近、吉井巖氏によって、〈神語〉を稲羽の素鬼の段以降とする新説も出されている⁽⁴³⁾。

〈神語〉の注記が抱える不安は、その範囲のとらえ方の違いとなつてあらわれているが、〈神語〉は、すでに述べたように、口承世界における八千矛神の〈語りごと〉に対する名称であったはずである。それは、問答うたによって伝えられる〈語りごと〉であるから、うただけで完結し、本来うたの外側に説明など必要としなかったのであるが、記載の次元において、うたとうたをつなぐところに

説明を必要とした。うたによって伝えられる〈語りごと〉の内容が、散文の説明すなわち地の文として分化していくのである。〈神語〉にとつては異質の記載の散文を含むところに、〈神語〉の注記の不安が生起することになったと見てよい。このことは、もはやうただけでは〈語りごと〉の内容を支えきれなくなった状況を示しているとも言えるのである。

結 び

『古事記』の表現は、口誦表現の記載という、対立し矛盾する行為によって成立した。その時おそらく、口誦の表現は『古事記』の記載の次元で多くを失い、変容を余儀なくされたはずである。それを強いてくるのが『古事記』の論理であったことは言うまでもない。うたと地の文は、『古事記』の記載の表現として、亀裂や矛盾を含みつつ統一的な構成体を志向して成立してくる。それが作品としての『古事記』のあり方なのである。このような口承世界の表現から『古事記』の記載の表現へという、表現のありようの総体をとらえる視座において、『古事記』という作品の新たな「読みと解体」がはじまるように思われるのである。

注(1) 『折口信夫全集』第一巻、一六六頁。

(2) 「官廷寿歌とその社会的背景——「天語歌」を中心として」(『文学』第二四巻第六号、昭31・6)、『古代歌謡論』(昭35)所収。『古代歌謡全注釈・古事記編』(昭51)二七—二八頁。最近の著書『古代歌謡をひらく』(昭61)では、「語部の歌」としてさらに発展させて論じている。

(3) 『日本神話の構成』(昭48)、二九七頁。ただ、次田氏は、〈神語〉の形成過程において、天語連から倭直へという伝承者の問題を論じなが

- ら、へあまはせつかひの句を〈天駆使〉と解する点で、折口・土橋氏の見解とはやや異なる。
- (4) 〈神語〉の伝承氏族を論じたものとしては、他に、「阿倍氏配下の越人の海人の文部(海駆使部)」を想定する松前健氏『日本神話の形成』(昭45、三六〇頁)や「若犬養部」の関与を推定する尾畑喜一郎氏『古代文学序説』(昭43、一七一頁)などがある。
- (5) 『記紀歌謡』(昭47)、一〇五頁。
- (6) 『古代伝承文学と語り 氏族伝承・王権、そして神謡』(『日本文学講座3 神話・説話』昭62・7)。
- (7) 『日本神話の基礎的研究』(昭45)、三二四—三二八頁。
- (8) 「八千矛神の歌につき一言」(『日本古典文学全集』月報31、昭48・10)。
- (9) 大久間喜一郎氏「古事記私解四」(『明治大学教養論集』第一六五号、昭58・3)は、天を神聖の意とすることの妥当性を指摘している。
- (10) ここで述べたことは、拙稿「八千矛神のうた—へあまはせつかひをめぐって」(大久間喜一郎博士古稀記念論文集『古代伝承論』所収、昭62・12)で詳論した。併読を乞う次第である。
- (11) 『古事記の世界』(昭42)、一一〇頁。この見解はその後、『古事記研究』(昭48、一六九頁)、『古事記注釈』(昭51、一一二頁)、『神話と国家』(昭52、二一八頁)でくり返し述べている。
- (12) 『文学序説(再訂版)』(昭2)、二〇頁。
- (13) 『日本文学全史1・上代』(昭53)、一八七頁。この所説の具体的な展開は、『記紀歌謡』においてなされている。
- (14) 「神語・天語歌(神代記)」(『記紀歌謡』所収、昭51・4)。
- (15) 『古代文学の周辺』(昭39)二八〇頁。
- (16) 『古代歌謡の世界』(昭43)、三五六頁。
- (17) 『古代歌謡全注釈・古事記編』二九頁。
- (18) 『古代歌謡をひらく』二二七頁。また吉井巖氏も、演劇歌謡と言う場合、演劇概念を明確にする必要があるとし、土橋氏の見解に同意している(「八千矛神の歌語り」『別冊国文学・日本神話必携』昭57・10)。
- (19) その方法論については、『古代歌謡論』第一章や注(16)同書の序章に整理されている。
- (20) 注(18)同書、二二三、二三三頁。
- (21) 『古事記注釈』一一一頁。
- (22) このような点から、土橋氏の実体推定論や転用論を厳しく批判したのは、益田勝美氏である。注(13)同書参照。
- (23) 省略や脱落とする見方は、相磯貞三氏の『記紀歌謡新解』(昭14)や土橋氏の『古代歌謡集』(昭32)・注(17)同書などに示されている。
- (24) 「古代ロマンの語り手—神謡を軸として—」(『国文学』第十三巻第十四号、昭43・11)、『日本藝能叙説』(昭46)所収。
- (25) 「ことのかたりごともこをば—古事記覚書—」(『新潟大学国文学誌』第十九号、昭50・9)。
- (26) 注(17)同書、五四頁。
- (27) 注(5)同書、八六頁。
- (28) 白田氏、注(24)同論文。また藤井貞和氏『源氏物語の始原と現在』(昭47)は、「うた」と「かたり」は両立しないものではなかったとし、「内容から見れば語り、形式から見れば歌謡であるという状態」と述べている。同じように古橋信孝氏「歌謡研究の現在—おもに八千矛神の「神語」をめぐって—」(『日本文学』第二十七巻第六号、昭53・6)も、謡と語りの未分化な状態を想定し、「神語」について「神にかんする内容の語りの謡ということであって、謡と語りは矛盾しない」と説き、三浦佑之氏「(神語り)拒否と受諾—(昔語り)への視座をこめて」(『想像力と様式・シリーズ古代の文学4』昭54・2)も、語りは「ある筋をもったまとまった内容をさすことばで、本来的には、形態をさし示すものではない」と指摘している。うたと語りは、発生的状況としては未分化なものと考えた方がよく、対立する形態のものとは見るべきではない。
- (29) 注(5)同書、二八〇頁。
- (30) 『古代歌謡論』(昭57)、一八六頁。
- (31) 「表現としての『古事記』—うた・地の文・詞—」(『成城国文』第七号、昭59・3)。
- (32) 「民間説話(昔話)の成立—コト・フルコト・カタリゴトをめぐって—」(『民間説話の研究—日本と世界—』昭62・6)。
- (33) 注(6)同論文。
- (34) 注(5)同書、八九頁。なお、次田真幸氏注(3)同書は、主に枕詞の検討を通して、〈神語〉の「歌風が万葉第二期、すなわち七世紀後半から末にかけてのころの長歌の歌風に近い」(三三三頁)とし、梶川信行氏「神語」の形成(下)、『語文』第六十一輯、昭60・2)も、八

千矛神の二首目のうたの後半部について、「笠金村の悲劇をテーマとした歌などに見られる方法」との親近性が認められることを指摘している。

- (35) 注(30)同書、一九八頁。
- (36) 注(30)同書、一八六頁。
- (37) 注(6)同論文。
- (38) 「八千矛の神のうた」(『現代詩手帖』第二十二卷第十一号、昭54・11)。
- (39) 棚木恵子氏「下巻の技法」(『国文学解釈と鑑賞』第四七巻一号、昭57・1)。
- (40) 「適后」の用例は、他に神武記の伊須気余理比売に対するものがあるが、上巻ではこの一例だけ。須勢理毘売に対して他の箇所では「嫡妻」

- の語を二回用いているのに、ここだけが「適后」となっているのは問題であろう。「適后」あるいは「大后」を含めて後の表記は、『古事記』中・下巻の各天皇記に用いられるのが当然である。しかるに、唯一上巻に用いられた「后」の例がある。それが、この須勢理毘売の「適后」なのである。なお、「適后」を含む「后」の表記については、川副武胤氏『古事記の研究』が詳しく分析している。
- (41) 注(31)同論文。
- (42) 「上代文学における〈語り〉様式——歴史的〈今〉と語りの〈今〉序——」(『基督教研究所研究年報』第十一集、昭53・5)。
- (43) 昭62・10・3、万葉学会の折の口頭での御教示。なお、この説は「古事記上巻の『神語』について」(『日本書紀研究』第十六冊)という論文で発表されること。

古代文学「総目録」

25号(昭和六十一年三月三十一日発行)

特集〈懐風藻〉

懐風藻と中国文学
梅花の歌と懐風藻
〈和習〉の位相
都市文学としての懐風藻
『懐風藻』——模倣の思考——

辰巳 正明
大久保廣行
丸山 隆司
吳 哲男
村井 紀

戸をめぐる表現の位相——古代の表現をめぐる——
「遠呂智」退治譚の〈語り〉の構造
——表現としての古事記——

高木神論
ヤマトタケル論——「言(こと)」への展開——

岡部 隆志
齋藤 英喜
坂本 勝
森 昌文