

三輪山型神話をめぐる語りの構造

石井正己

—『古事記』崇神天皇条の叙述を中心に—

(一) はじめに

説話といえ、『今昔物語集』『宇治拾遺物語』などの平安末期から鎌倉期にかけて大いに発達を遂げた説話文学を指すのが一般的である。しかし、本稿では、古代前期の「ふること」、古代後期・中世の「ものがたり」、近世の「はなし」、そして現代に至るまで各地で連綿と語り継がれてきた民間説話などを包括したことばとして説話という語を用いる。そのように使うことによって、時代の違った語りと語りを同一レベルのものとして構造論的に扱うことが可能になるからである。

これから主に考えていこうとするのは、『古事記』崇神天皇条の三輪山型神話をめぐる語りの構造についてである。語りといって、『古事記』はあくまでも書かれたものであるから、この語りは実態的な語りではなく、書き手によって構築された語りをさす。しかし、書き手による語りは書き手の側に独占的にあるのではなく、いつも実態的な語りと深い緊張関係を持っている。『古事記』場合にも、書き手は当然実態的な語りに刺激されながら三輪山型神話を

めぐる語りを構造化していったにちがいない。ところが、われわれは当時の実態的な語りに接することはもはやできない。

そこで、今『古事記』の語りを口承文学を通してみることによって、その構造を明らかにしていくという方法をとってみる。古代前期の記録と近年の記録を比較するというのは、千年以上の時間の差を考慮に入れない無謀な方法であるかのようだが、今問題なのは語りの構造であるから、ひとまずその差は解消され得ると思われる。むしろ、千年以上に渡る時間の差を越えて構造上の類似を認めることができるなら、口承文学の想像を絶するような息の長さを見て取ることができるわけで、絶対年代に束縛された文学史観そのものが相対化されなければならないことになる。

したがって、本稿は、古代前期に記録された三輪山型神話の話型比較を目的としているのでもなければ、三輪氏・賀茂氏の祭る大物主大神の歴史的な位置を明らかにすることを目的にしているのではない。目的は、三輪山型神話をめぐる『古事記』崇神天皇条が語りとしてどのような構造を持っているか、そしてその構造がどのようなベースをもとに構築されているかを明らかにすることにある。

(二) 『古事記』の三輪山型神話

古代前期において三輪山型神話と言われる説話は、口承文学研究でいういわゆる蛇蟬入説話であり、その命名の方がより一般的なのであるが、古代研究では三輪山型神話という呼び名が人口に膾炙しているため、以下そのように呼ぶことにする。

この三輪山型神話は、古代前期において数多くの文献に残された説話で、三輪山の地の伝説であるにとどまらず、口承文学をベースに分厚い伝承をなしていたことをまず確認しておかねばなるまい。しかもその話型は、『古事記』崇神天皇条・『肥前国風土記』・『土佐国風土記』⁽¹⁾・『先代旧事本紀』・『新撰姓氏録』の芋環型のみならず、『古事記』神武天皇条・『山城国風土記』の丹塗矢型、『日本書紀』崇神天皇条の櫛笥型、『常陸国風土記』の瓮甕型などのバリエーションを持っている。つまり、古代前期における三輪山型神話は、蛇蟬入説話の話型にくくられながらも、すでに数種のサブタイプを生じていたことになる。

ここでは、それらのサブタイプ話型の比較はさておき、もっともよく知られた『古事記』の語りについて論じることを目的としている。『古事記』崇神天皇条の三輪山型神話を含む語りは誰しもが知る説話であるが、論の展開上、①②③④⑤⑥の部分に分けて引用する。

①此の天皇の御世に、役病多に起りて、人民尽きなむとす。

②爾に天皇愁へ歎きたまひて、神牀に坐しし夜、大物主大神、御夢に願れて曰りたまはく、「是は我が御心ぞ。故、意富多々泥古を以ちて我が前を祭らしめたまはば、神の気起らず、国も亦安く平ぎなむ」とのりたまひき。

③是を以ちて馭使を四方に班ちて、意富多々泥古と謂ふ人を求め

たまひし時、河内の美努村に其の人を見得て貢進りき。爾に天皇、「汝は誰が子ぞ」と問ひ賜へば、答へて曰さく「僕は、大物主大神、陶津耳命の女、活玉依毘売に娶ひて生みませる子、名は櫛御方命の子、飯肩巢見命の子、建甕槌命の子、僕意富多々泥古ぞ」と白しき。是に天皇大く歎ばして詔りたまはく、「天下平ぎ、人民栄えなむ」とのりたまひき。即ち意富多々泥古命を以ちて神主と為て、御諸山に意富美和之大神の前を拝き祭りたまひき。又伊迦賀色許男命に仰せて、天の八十びらかを作り、天神地祇の社を定め奉りたまひき。又宇陀墨坂神に赤色の楯矛を祭り、又大坂神に墨色の楯矛を祭り、又坂の御尾の神及河の瀬の神に、悉に遺し忘るること無く幣帛を奉りたまひき。

④此れに因りて役の気悉に息みて、国家安く平けくなりき。

⑤此の意富多々泥古と謂ふ人を神の子と知れる所以は、上に云へる活玉依毘売、其の容姿端正しかりき。是に丈夫有りて、其の形姿威儀時に比無し。夜半の時、儼忽に到来る。故、相感でて、共婚ひして供に住める間に、未だ幾時も経ぬに、其の美人妊身みぬ。爾に父母、其の妊身みし事を怪しみて、其の女に問ひて曰はく、「汝は自ら妊めり。夫无く何の由にか妊身める」といへば、答へて曰はく、「麗美しき丈夫有りて、其の姓名も知らぬが、夕毎に到来りて、供に住める間に、自然懐妊みぬ」といひき。是を以ちて其の父母、其の人を知らまく欲り、其の女に誨へて曰はく、「赤土を床の前に散らし、へその紡麻を針に貫きて、其の衣の欄に刺せ」といひき。故、教の如くして且

時に見れば、針著けし麻は戸の鉤穴より控き通りて出で、唯遣れる麻は三勾のみなりき。爾に即ち鉤穴より出でし状を知りて、糸の従に尋ね行けば、美和山に至りて、神の社に留まりき。故、其の神の子とは知りぬ。故、其の麻の三勾遣りしに因りて、其の地を名けて美和と謂ふなり。

⑥此の意富多々泥古命は神君・鴨君の祖。

この説話をモチーフによって構造化してみると、次のようになる。

- ① 国家の危機
- ② 危機解除の方法
- ③ 危機解除の祭祀
- ④ 国家の平和
- ⑤ 神の子である説明〔三輪山型神話〕
- ⑥ 始祖である注記〔始祖神話〕

①の事態を迎えるが、②・③によって解決を見て、④という状態になる、という展開であり、①と④が対応し、②と③が対応している。国家の危機的な事態が天皇の働きによって再びもとの平和な状態に戻ったことを示しているわけで、それは王権の主宰者たる天皇にふさわしい行為であり、国家の歴史書たる『古事記』に記載されるに値する事柄だったのである。しかし、国家の歴史記事としては、①④で一つ完結した内容になっていて、それだけで十分なはずである。にもかかわらず、⑤・⑥のような叙述が入り込んでいるのが問題になる。

⑤は三輪山型神話に当たる部分で、それは「此の意富多々泥古と謂ふ人を神の子と知れる所以は……故、其の神の子とは知りぬ。

故、其の麻の三勾遣りしに因りて、其の地を名けて美和と謂ふなり」という枠組で引用されている。つまり、三輪山型神話が「美和」の地の伝説として引用されたのは、意富多々泥古が神の子である由来を説明し、大物主大神を祭る資格を持った人物であることを説明するためであった。しかし、③で、意富多々泥古は自ら「僕は、大物主大神、陶津耳命の女、活玉依毘売に娶ひて生みませる子、名は櫛御方命の子、飯肩巢見命の子、建甕槌命の子、僕意富多々泥古ぞ」という系譜を語っているのであり、それだけでも大物主大神を祭るにふさわしい人物だといえよう。そのように考えるなら、この部分の三輪山型神話の引用は、付随的な性格を持つこともあながち否定しきれない。

引用部分の「神の子」は、③の系譜伝承との関係で読めば「神の子孫」の意になるが、『古事記』神武天皇条の「神の御子」の例を考えれば、まさに「神の子」の意であるということになる。⁽²⁾『日本書紀』崇神天皇条には、「父をば大物主大神と曰す。母をば活玉依媛と曰す。陶津耳の女なり」という伝承もある。この大物主大神の子とする伝承の方が古いとする説もあるが、⁽³⁾どちらが古いかはさておくとしても、『古事記』の神話伝承による説明は、系譜伝承による説明との間に矛盾を残したままに入り込んでいることになる。そうした矛盾を犯してまで、語り手（『古事記』の書き手）は、意富多々泥古が大物主大神を祭る資格を持った人物であることを説明しておかなければならなかった。

⑥の注記によれば、意富多々泥古は「神君・鴨君の祖」であり、⑤の三輪山型神話はこれらの始祖神話ということになる。この三輪山型神話は、『古事記』に書かれる前にすでに「神君・鴨君」が管

理していた伝承だったわけで、この注記は『古事記』がプレテクスト（文献に限らなくていい）から引用していることを表している。「神君・鴨君」の始祖神話が、意富多々泥古が神の子である由来を説明する説話になり得るのは、意富多々泥古以後『古事記』成立時に至るまで、「神君・鴨君」が大物主大神を祭ってきたという前提に立っているからである。語り手（『古事記』の書き手）は、「神君・鴨君」の始祖神話を「美和」という地名の起源伝説に引き寄せながら、意富多々泥古が大物主大神の子である説明として組み入れているのであった。

(三) 異人殺し伝説の発生

前述してきた『古事記』崇神天皇条の語りには、『古事記』の書き手の論理を垣間見ることができたのであるが、このような説話の語りは口承文学をベースにしていると考えられる。蛇簾入説話は、日本でも昔話や伝説として今日も広く分厚い伝承を形成しているのであるが、今崇神天皇条の語りと比較し得るような伝承を見出だしがたいので、ここでは異人殺し説話を通して、伝説が発生する機制をみていきたいと思う。

村むらを漂泊して歩いた異人には、座頭・山伏・六部・乞食などがいたが、現在ではほとんど見られなくなった。彼らは、宗教芸能者として家々を訪れ、一夜の宿を乞い、翌朝は次の土地へ旅立つということを繰り返していた。こうした異人の活動が停止した今でも、日本各地には、異人を殺したとする伝説が村落社会の基層に根深く息づいている。しかもそうした異人の中で、殺されるのは六部であることが圧倒的に多いようである。

こうした異人殺し伝説の発生を社会的脈絡の中から読み解こうとしたのが、小松和彦の『異人論』（青土社、一九八五）であった。小松は論の中に、長野県下伊那郡南信濃村で採録した次のような説話を載せている。天竜川流域の山間部であるこの地域は、霜月神楽の芸能でも有名な地域であり、説話の信憑性も高い地域である。ここでは、それを①⑤（④を設けなかった理由は後述する）に分けて引用する。

①昭和の初めの頃、此田で原因不明の事故や病気のために次々に人が死ぬということが続いた。

②困り果てた村びとは、山を越えた隣村の西浦から禰宜（巫者）を招いて、此田の氏神である「大野田権現」に尋ねることにした。しかし、禰宜に降りて来た神は、氏神の大野田権現ではなく、「白倉権現」と名乗る神であった。白倉権現は、此田にある小祠に祀られている神である。白倉権現が依坐を通じて語るところによれば、大野田権現は社領の神木を氏子が勝手に切ったことがあったのに怒って依坐の体に降りるのを拒んでいるので、同情した白倉権現が代りに降神した、というのであった。白倉権現は次のような託宣を行なった。「この村のなかに人の恨みのこもっている鉦がある。その鉦を叩くたびに怨念が発現して祟りをなし、そのために次々と人の命が取られるのだ。怨念を鎮めるには、怨念のこもった鉦の音を神として祀らねばならない」。

③これを聞いて驚いた村びとたちが、さっそくそのような鉦が村内にあるかを調べたところ、某のところに「妙悟の鉦」という念仏用の鉦があることが判明した。そこで、村びとたちは村を

あげてその鉦にこもった怨霊の供養をし、鉦の音を神として祀り上げることにした。盛大な供養の祭りを行なったのちに鉦を御輿に乗せて村外に住む元の持ち主に送り返し、鉦の音は「妙悟霊神」として大野田神社の社殿内に小祠を作り、そこに祀り上げた。

⑤白倉権現の託宣によれば、この鉦はかつて六部が所持していたものだったという。それほど遠くない昔のこと、遠山谷の入口に位置する平岡村の庄屋の家に、七人の旅の六部が宿をとった。ところが、この六部が大金をもっているのを知った庄屋が、欲にくらんでこの六部を人里離れた山のなかに誘い込み、殺してしまったのである。六部を殺した庄屋は、奪った金で一時は羽振りがよかったが、六部の祟りのせいであろう、子孫に不幸が続いてやがて衰えたという。妙悟の鉦とは、殺されたこの六部が持っていたもので、それが巡り巡って此田の村びとの手に渡ったというわけであった。殺された六部の恨みがこの鉦にこもり、普通ならば念仏供養のありがたい鉦の音となるのであるが、この鉦の場合には叩くたびに六部の怨念が祟りとなって発現するという恐しい呪いの鉦の音であったのだ。

この説話については小松自身が論を展開しているの、細かな点はそれに譲るとして、説話の展開をモチーフによって構造化してみると、次のようになる。

- ① 此田の危機
- ② 危機解除の方法
- ③ 危機解除の祭祀
- ④ 祟る原因の説明〔六部殺し伝説〕

②と③が対応しているが、①に対応するような直接的記述は見られない。しかし、③の記述によって、此田の危機はなくなり、村はもとの平和な状態に戻ったはずだから、そのことは話すまでもないこととされているのだろう。自明なこととして記述されなかった此田の平和に関する語りは、おそらく④の位置で語られるはずのことであったにちがいない、④を設けなかった理由はその点にある。此田に発生した社会的事件の展開としては、①③だけで十分なはずであるが、さらに突っ込んで鉦そのものの素性が明らかにされなければならならず、鉦の音が祟る理由の説明として、⑤の六部殺し伝説は語られたのである。

この説話がおもしろいのは、おそらく日本中に分布すると思われる六部殺し伝説を白倉権現の託宣として禰宜(巫者)が語っている点で、小松はここから広く伝説一般の発生にこの種のシャーマンが関与したであろうことを推定している。ある個人が言ったことがすぐに村落社会の承認を得るとは考えがたいから、やはりシャーマンが関わったとみるほうが自然であろう。六部殺しの事件が過去に実際にあったかどうかは、ここではほとんど問題ではなく、証拠の鉦にまつわる伝説としてシャーマンが語った六部殺しの説明が真実を突いていれば、六部殺しはまぎれもない事実になるのであった。

ところで、異人の死について説明するときに、常に殺しが原因だというようにはならないことも注意しなければならぬ。同じ村落社会にあっても、異人の死について病気が原因だとしたり、殺しが原因だとしたりするようなことがあったにちがいない。事実、宮城県から岩手県の六部にまつわる伝承を丹念に調査している川島秀一⁽⁴⁾は、六部の持っていた観音様を祭る家があることを報告している。

六部殺し伝説の曲解ではなく、数十年前に実際その家で六部が亡くなっているものであり、こうした家は、亡くなった六部を祭る家として村落社会から認められているのである。しかし、観音様をはじめとした六部の遺品を持つことから、もしその家に不幸が続けば、六部の祟りとされてしまう可能性がなかったわけではない。

村や家の異常を説明するための伝説は、シャーマンの語りを通して発生しているわけだが、このようなことは六部殺し伝説に限らず、村落社会では広く行われていたにちがいない⁽⁵⁾。ただし、ここでいう伝説の発生とは、構造的な意味であり、歴史的な意味での発生をいっているのではない。もしそうした観点を導入するならば、六部殺し伝説は此田で語られる前から日本各地に広汎に伝承されているわけだから、発生というよりむしろ再生と呼ぶ方が適切である。しかし、皮肉なことに、伝説はどこにもある話であっては、その信憑性を喪失しかねず、村落社会に承認される歴史にはならない。村落社会の歴史は、村や家に前々から客観的な事実としてあるのではなく、シャーマンの語りによって塗りかえられてきた可能性があることを十分に考えておかなければなるまい。

このような語りの構造は、異人殺し説話に限らず、もっと広い広がりを持った伝承類型として考えられそうである。例えば、アメリカ・インディアン⁽⁶⁾の民話について構造分析を行ったアラン・ダンダスは、モティーフ素のパターンを取り出して、民話の構造的なモデルを見出だそうとした⁽⁶⁾。その中に、中核的なモティーフ素の連鎖〈欠乏〉〈欠乏の解消〉の間に介在的なモティーフ素の連鎖〈課題の達成〉〈課題の達成〉が入り込んだ、〈欠乏〉〈課題〉〈課題の達成〉〈欠乏の解消〉という構成があるという。頻繁には起こらないパターンだ

というが、そこに挙げられた例話は次のように整理できる。①④はそれぞれ〈欠乏〉〈課題〉〈課題の達成〉〈欠乏の解消〉に対応している。

- ① 陸地が無いので、
- ② 多くの場合、文化英雄によって動物または鳥に水中へ飛び込んで泥をとってくるようにとの任務が課される。
- ③ 何度か失敗した後、あるいは他のものが何度か試みた後、ある動物または鳥が泥をもってくることに成功する。

④ その結果、陸地が回復あるいは創造される。

さらにダンダスは、別のところで説明的なモティーフについて言及している。前述の例話に、なぜ「ある動物または鳥が泥をもってくることに成功する」ことができたのかというような語りが入れば、それは説明的なモティーフということになる。こうした説明的なモティーフは、「民話の非構造的で任意的な要素」であり、「話の終りの標識としての役割を果たす」ものであるという。六部殺し伝説は、まさにこの説明的なモティーフに照応するのであった。

(四) 『古事記』の三輪山型神話再び

前節では、異人殺し伝説の発生する機制についてやや詳しく論じながら、そのように伝説を発生させる語りの構造が、アメリカ・インディアンの民話の構造的なモデルを析出したアラン・ダンダスの理論とも接点を持つこともみてきた。説話を発生させる語りの構造を持った説話が、日本のみならず、アメリカ・インディアンにも認めることのできるものであるとするならば、広く説話一般に通じる一つの構造として考えてみることもできると思われる。

再び『古事記』崇神天皇条の語りの構造を考えてみたいのだが、そのために、今異人殺し説話の構造とアメリカ・インディアンの民話の構造パターンとを照応させてみると、別表のようになる。

『古事記』崇神天皇条	『異人論』所収の説話	『民話の構造』の話し型
① 国家の危機 ② 危機解消の方法 ③ 危機解消の祭祀 ④ 国家の平和 ⑤ 神の子である説明 〔三輪山型神話〕 ⑥ 始祖である注記 〔始祖神話〕	① 此田の危機 ② 危機解消の方法 ③ 危機解消の祭祀 ④ (此田の平和) ⑤ 祟る原因の説明 〔六部殺し伝説〕	① 欠乏 ② 課題 ③ 課題の達成 ④ 欠乏の解消 ⑤ (説明)

『古事記』崇神天皇条と『異人論』所収の異人殺し説話とは、内容的にはほとんど一致するところがないが、語りの発生する機制から考えてみると極めてよく似ている。『古事記』崇神天皇条の語りは、まさに『異人論』所収の六部殺し説話のような語りの構造をベイスにしていることがわかる。さらに言えば、異人殺し説話は、ダンドスの示す民話の構造パターンにも照応しているのであり、そうした構造パターンに乗って語られた説話のひとつにすぎない。とするなら、『古事記』崇神天皇条の語りの構造は、異人殺し説話の語りの構造を踏まえているというよりも、ダンドスの示す民話の構造パターンをふまえていると考える方が真実に近い。つまり、『古事記』崇神天皇条の語りは、口承文学のパターン化された構造をベイスに成立しているのであり、説話の構造にのっとりながら歴史を記述している、ということになる。

『古事記』崇神天皇条の語りと『異人論』所収の異人殺しの語り

の間に構造上の違いがないわけではない。異人殺し説話の語り手の関心は、此田が平和に戻った理由にあるのではなく、此田にある鉦が祟る原因にある。だから、その鉦が祟る原因の説明として禰宜(巫者)は六部殺し伝説を語ったのである。それに対して『古事記』崇神天皇条では、語り手(『古事記』の書き手)の関心が、国家が危機的な事態に陥った原因にあるのではなく、国家の危機的な事態を解消できた人物が神の子であることにある。だから、意富多々泥古が神の子である説明として語り手(『古事記』の書き手)は三輪山型神話を語ったのである。

六部殺し伝説も三輪山型神話ともに、ダンドスが「民話の非構造的で任意的な要素」であるとした説明的なモチーフに当たる。ダンドスのいう通りなら、説明的なモチーフがなくても説話は構造的に自立でき、話として成立し得るのである。確かに、『古事記』崇神天皇条は三輪山型神話による説明がなくても完結する(例えば『日本書紀』崇神天皇条のように)し、『異人論』所収の説話も六部殺し伝説がなくてもひとまずは成立するだろう。しかし、なくてはダメにしてしまえる語りだからこそ、その語りにわれわれは語り手(『古事記』の書き手)や禰宜(巫者)の並々ならぬ意志を見て取ることができるのである。おそらく語り手(『古事記』の書き手)や禰宜(巫者)は、三輪山型神話を語り、六部殺しを語るところに語りとしての最終的な重点を置いたにちがいない。だからこそ、今これらの語りの構造から説話の発生する機制を考えることができるのである。

『古事記』崇神天皇条によく似た記述が『日本書紀』崇神天皇条にあり、これも基本的には『古事記』崇神天皇条の①④の語りの構造と一致する。ただし、②は、大物主大神の知らせが、倭迹迹日

百襲姫命の神懸かりや崇神天皇の夢、倭迹速神浅茅原目妙姫・大水口宿禰・伊勢麻績君の同夢によるというように複雑に分化している。編年体によって年代記的に構成された『日本書紀』は、紀伝体によって非年代記的に構成された『古事記』と違って、語りの構造が時間によって分断されてしまっているのである。そして、この崇神天皇条にも箸墓伝説として三輪山型神話が記されているが、それは①④のような構造とは無関係である。大田田根子が大物主大神を祭る神主に値する人物であることは、大物主大神が「吾が兄大田田根子」といい、大田田根子が「父をば大物主大神と曰す。母をば活玉依媛と曰す」というので十分で、神話伝承による説明を必要としない。『日本書紀』崇神天皇条の語りは、歴史上の事実として合理化されているために口承文学の語りの構造からは遠くはなれてしまっている、ということができる。

すでに見たように、古代前期における三輪山型神話は、いくつかのサブタイプを生じながら分厚い伝承をなしていた。にもかかわらず、意富多々泥古が神の子である説明としての三輪山型神話はこのとき発生したものと語り手(『古事記』の書き手)は定位したのである。つまり、この三輪山型神話は、大物主大神の祭祀の再興に伴って新たに語り出された始祖神話なのであった。始祖神話は、始祖がすべてのはじめであるかのように思われがちであるが、そこには必ず前史があり、前史からの断絶によって始祖たり得たのである。しかし、その前史は、始祖神話が始祖神話たるゆえに歴史から抹殺されなければならぬ運命にあった。大物主大神の場合にも、意富多々泥古が神主になる前の歴史があったはずであるが、それらは始祖神話と差しかえに消滅させられたにちがいない。

古代前期の三輪山型神話は、神(蛇・雷・矢)と人の結婚によって神の子の誕生があったかどうか、という観点から整理することもできる。『古事記』崇神天皇条は神の子であることを説く「神君・鴨君」の始祖神話、『新撰姓氏録』は大神朝臣・賀茂朝臣の始祖神話、『山城国風土記』は神の子を祭神とした賀茂社の縁起神話、『古事記』神武天皇条は神の子であることを説く神話、『常陸国風土記』は神の子を祭神とした社を祭る子孫の始祖神話である。『先代旧事本紀』は懐妊があり、『土佐国風土記』は懐妊がないが、懐妊の記述の有無ではそれぞれ『古事記』崇神天皇条、『新撰姓氏録』の内容とも一致するから、これらは始祖神話になり得る。ところが、『日本書紀』崇神天皇条は倭迹速神百襲姫命を葬った箸墓の伝説、『肥前国風土記』は弟日女子を葬った墓の伝説で、ともに神と関わった女性の墓にまつわる伝説になっている。この二話の場合、神の子の誕生があったとは考えがたく、それは神話としても重大な問題であるが、これらは決して始祖神話の零落したものではない。神との結婚は、当初から歓迎されるべきものであったと同時に忌避されるべきものでもあったにちがいないからだ。

『古事記』には、崇神天皇条のほかに神武天皇条にも三輪山型神話があるが、ともに『古事記』中巻に出てくる。上巻が神々の説話、下巻が人々の説話を記した世界であるのに対して、『古事記』中巻は神と人との説話を記した世界であるといわれるが、正確にいえば、中巻は神の子の説話を記した世界であるということになる。神武天皇条の場合、伊須氣余理比売が神武天皇の皇后にふさわしいことを大久米命が語るのであるが、「其の神の御子と謂ふ故は……故、是を以ちて神の御子と謂ふなり」という引用形式は崇神天皇条

と酷似する。この語りの形式は三輪山型神話独特のものといえるかどうかは断言できないが、神の子であることを証明する語りの形式であることは確かである。そうしたことから考えても、『古事記』中巻は神の子の説話の世界なのであって、今日でも本格昔話の代表である蛇掣入説話に属する三輪山型神話は、この巻以外に出てくる可能性はないのであった。

(五) おわりに

以上『古事記』崇神天皇条の叙述を成り立たせている語りの構造から、始祖神話としての三輪山型神話が発生してくる仕組みを見てきた。しかも、そうした説話を発生させるような語りの構造は、近年採録された異人殺し説話に見られるのみならず、口承文学にかなり普遍的にある語りの構造であることもわかった。『古事記』崇神天皇条の語りの構造があったから、異人殺し説話やアメリカ・インディアンの民話があるわけではないので、構造分析から見れば、この前後関係は逆転している。限られた記録の中で考察をしなければならぬ古代前期の文学研究では、このように構造論的に大胆な比較を行ってみることでしか語りの構造を捉えられない面があるように思う。

注(1) 『万葉集註釈』所引の、『土左風土記』を引用する『多氏古事記』の中に、古代前期成立かどうかは疑わしいが、他の伝承と深い関わりがあるので、加えておくことにした。

(2) この「神の子」の解釈は、小学館全集本『古事記』では、前を「神の子」の意、後を「三輪の大物主神の子孫」の意にとっているが、岩波思想大系本『古事記』では、「ここでいう「神の子」は大物主大神の子孫の意とも解せられるが、下文に「其の神ノ子とは知りぬ」とあるから大物主大神の子であることを直接語っているとしなければならぬ」としている。

(3) 岩波思想大系本『古事記』の補注。

(4) 「六部の伝承」(『漁村』、一九八七・一)。

(5) 例えば、山下欣一は、ユタの関与によって伝説上の人物ミナデオンノイが家の祖先神となった、鹿児島県徳之島の事例を次のように報告している。

この地方では、ミナデオンノイの説話はポピュラーな話であることがわかる。ところが、このミナデオンノイを祖先神として祭っている老婆が上面繩にいたのである。それは、ユタの指導により、この老婆の嫁の病気についての判断として祭るよういわれたのであった。そして、ミナデオンノイの墓として伝えられる墓をも祭るよう指示されているのである。そして、今まで、ミナデオンノイを祭っていたという家から位はいをゆずり受けてきて、現在では仏だんの中央にミナデオンノイを祭っているのである(「ユタの世界」(『季刊民話』、一九七六・九)。

この場合は、伝説そのものがユタによって語られたわけではなく、ユタの判断に基づいて嫁の病気を本復させるために祭祀を行うことによって、誰もが知る伝説がその家の始祖伝承になってしまった場合である。

(6) 池上嘉彦他訳『民話の構造』(大修館書店、一九八〇)。

(付記一) 『古事記』は小学館全集本、『日本書紀』は岩波古典大系本を使用した。

(付記二) 本稿は、古代文学会例会(一九八五年九月)の発表の草稿をもとに訂正加筆したものである。