

特集・「生活」というまなざし——〈民俗〉的方法を介して——

へその紡麻と櫛笥

——三輪山神話のことばと神話体験——

居 駒 永 幸

はじめに

神話にはストーリーの展開において欠くことのできないことがある。神話の場合、同型の説話の最初に位置するゆえ、そのことばは始源的な意味をもって話の枠組を決定することになる。そのような神話のことばはどのようにして生まれてくるのか。そこにこそ文学の発生があるはずだが、それを明らかにするのは決して容易ではない。

しかし、神話とて人間生活や社会から離れては存在しない。そうであれば、神話の核となることばは、神を取り巻く祭祀生活の中から必然的に生み出されたと見なしてよい。それは祭祀者が神と向き合う中で獲得されるという見通しが立てられる。ここにおいて、現在の祭祀生活をモデルとして神話のことばを読み解く方法が可能になる。

本論で取り上げるのは、古事記と日本書紀に書かれた三輪山神話である。三輪山の神は蛇体の姿をとるが、それとわかる話の枠組として機能するのが「へその紡麻」と「櫛笥」である。このようなモチーフに関わることばは神話の生成に直接つなが

っているはずで、おそらくそれは三輪山の神を取り巻く祭祀生活に根ざすものであろう。

そうした神話の読み解きを進める上で、宮古島狩俣の祭祀生活は注目される。狩俣の女性神役たちは神を祭る生活において神話を体験するからである。このような祭祀者の神話体験というモデルから「へその紡麻」と「櫛笥」という神話のことばがとらえ直され、三輪山神話の新たな読みが可能になるのではないか。また、神話のことばのとらえ直しを通して、神話を根拠としてうたわれる万葉歌の表現にも言及することになろう。

なお、三輪山神話の語は、ここでは古事記・神武天皇条の丹塗矢伝説、同・崇神天皇条の三輪山伝説、日本書紀・崇神天皇条の箸墓伝説とその周辺の三輪山の神に関係する伝承の総称として用いる。

一、宮古島狩俣の女性神役と神話体験

宮古島狩俣ではユームトゥウ（四元）と呼ばれる四大拝所を中心に祭祀が行われる。ユームトゥウではそれぞれに創建の神を祭り、祭祀を執り行う女性神役が組織される。一番目が狩俣の中

心拝所であるウブグフムトウ（大城元）で、アサテダ（父太陽）とシマテダ（母太陽）の夫婦神が祭られ、女性神役の最高位にあるアブンマ（大母）がその祭祀を行う。以下、二番目のナーマムトウ（仲間元）はリユウグヌス（竜宮主）、三番目のシダテムトウ（志立元）はユーヌヌス（世の主）、四番目のナーミムトウ（仲嶺元）はミズヌヌス（水の主）を祭神とする。アブンマのようなムトウの祭祀者をウヤバーと呼ぶが、シダテムトウの場合はユーヌヌス、ナーミムトウはミズヌヌスがその役を務める。神と神を祭る者との未分化な関係がここに見られる。

このようなユームトウにはそれぞれ創建神話が伝えられており、一番目のウブグフムトウと三番目のシダテムトウの神話は次のようなものである。

『琉球国由来記』（一七一三年）所載の「大城御嶽」の記述によれば、ウブグフムトウの祭神、豊見赤星テタナフラハイ主という女神が若い男と逢う夢を見て懐妊し出産する。父なき子なので、初めて見る者を父にしようと抱いて外に出たところ、大きな蛇が這い寄ってきて、その子を見て首を上げ尾を振った。その時女神は、夢の男は蛇の変化ではないかと思ひ当たったという。

また、本永清氏採集の川満メガさんの伝承では、シマテダが枕上に青年が来るのを夢で見て懐妊する。そこで青年の素性を確かめるために、右肩に糸をつけた針を刺す。翌朝、その糸をたどっていくと、洞穴に針で目を刺された大蛇が苦しんでいた。その晩、青年が現れ、必ず男子が生まれるだろうと言ひ、

男子の出産後、大蛇は天上に消えた。アサテダとの間に生まれた子はテラヌブーズトユミヤ（太陽の大按司豊見親）と名付けられ、狩侯の始祖神になったという。¹⁾

上地太郎氏はこれと少し異なる話を報告している。女神テラヌブズが通ってくる男にブー（麻糸）を通した針を刺し、その正体が岩穴の大蛇であることを突き止める。生まれた女兒を岩穴に連れて行くと、大蛇がイソガー（磯水）で尻尾を振って四日水をかけてくれた。大蛇はアサテダと称されたという。²⁾

次はシダテムトウの神話である。久米島の兄妹が夫婦の契りを結んだために追放され、狩侯の南浜に漂着した。その後井戸を探して村立てをしたのがシダテムトウの起源である。兄のユーヌヌスはそこに祭られた。兄妹は持ってきた五穀の種を播き、その時から畑を作るようになったという。³⁾

かつてユーヌヌスツカサを務めた久貝キヨさんも同様の話を語ったが、ユーヌヌスはカンジャー（鍛冶屋）を起こして農具を作ったと伝えている。最初の神の畑にはいまも作物を供えてトートイ（祈願）をしているという。⁴⁾

このような神話の概要は神役の人なら当然知っており、特にウヤーン（祖神）である祭祀者は、それに選ばれる時、あるいはそれ以前に神話に関わる不思議な体験をすることがある。ちなみにウヤーンは神籤で選ばれ、ユタ（巫者）の判詞を聞いて決められる。

かつてアブンマを務めた根間チヨさんが、神籤に当たった夜、夫と二人で家にいたところ、家の座敷を見たこともないような大きな蛇が這って行ったのを見たという不思議な話を真下

厚氏が報告している。真下氏は、この話を引き、根間さんが大蛇神の妻と意識したことを想定しつつ、「神婚神話と深く関わる神秘的な体験がなされ、神に仕える身であることを身体的に理解する」とし、「神話から神秘体験へ」というプロセスを提示している。

根間さんが見た大きな蛇は、前掲のウブグフムトウ神話に出てくる、女神が交わる大蛇神と確かに重なる。それはアブナマ選出の夜、夫ともにウブグフムトウの始祖神話を思い起こし、神役を受け入れるという体験だった。こうした神話体験のことは話（型）として語れば、紛れもなく神話になる。この場合、神話は祭祀生活における祭祀者の体験としてあるから、これを神話体験と呼んでおく。

次は、私が聞いたユーヌヌスの神話体験である。ユーヌヌスの久貝マツさんはウヤーンに選ばれる前に夢を見たという。一つは、オバアが手ぬぐいを持って手招きをしたというもの。また別の夢では、男が現れて、目の前の好きな鎌を選びなさいと言うので、久貝さんは三番目の鎌を選んだ。その時ユーヌヌスを務めていた伊良部マツさんは一番目の鎌を選んだという。夢の通りに久貝さんは伊良部さんの後任としてユーヌヌスに選出され、伊良部さんは根間さんの後のアブナマに就任した。久貝さんは後日、伊良部さんに「あんたは一番目だったよ」と夢のことを話したという。

久貝さんの夢ではオバアが先輩ウヤーン、鎌はユーヌヌス神話を指している。特に鎌の夢は久貝さんにユーヌヌスになることを受け入れさせたという。鎌は、始祖神ユーヌヌスがシダテ

ムトウに村立てし、畑の耕作のためにカンジャーをして作った農具に重なるからである。しかも、三番目はユームトウの中のシダテムトウの位置であった。久貝さんはシダテムトウの創建神話を夢で体験することを通して、始祖神ユーヌヌスの行為を自らの内に身体化させていったと言える。「三番目の鎌」は、久貝さんがユーヌヌスに仕える身であることを自覚するリアルなことばだったのである。

このように神話は祭祀者の神話体験としてあることがわかる。もちろんそれは断片的なものでしかないのだが、神との関係を語れば話の細部を備えた神話が現れる。この事例は起源神話が祭祀者によって夢などの体験から生成され、反復されることを示している。神話体験は常に始源の位置にあるのだ。このように見てくると、例えばウブグフムトウ神話のウアリエーションは、祭祀者それぞれの神話体験の差異でもありとさえ考えられる。

二、三輪山伝説の「へその紡麻」

右に述べた祭祀者の神話体験から、記・紀の三輪山神話はどうのように読めるだろうか。まず、ウブグフムトウ神話と同じ芋環型蛇婿入の話型をもつ古事記・崇神天皇条の三輪山伝説を見ていくことにしよう。

三輪山伝説を含む崇神記の大物主関係記述は、次の三つの部分からなる。

①大物主神の神託——崇神天皇の世、疫病が猖獗をきわめた時、天皇の夢に大物主大神が顕れ、オホタタネコにわが前

を祭らせれば、祟りが鎮まり、国家が平安になると告げる。

② オホタタネコの出自——河内から探し出したオホタタネコに天皇が出自を問うと、大物主大神が陶津耳命の女、活玉依毘売を娶って生まれたのが櫛御方命、その子飯肩巢見命、その子建甕槌命、その子が自分であると答えたので、神主として御諸山の意富美和の大神を祭らせた。

③ 三輪山伝説——活玉依毘売は男と逢うようになって程なく懐妊したので、父母が怪しんで女に、男の正体を知るために床に赤土を撒き、男の衣の襦にへその紡麻を通した針を刺せと教える。翌朝、麻糸は鉤穴を抜けて美和山の神の社に留まっていた。そこで神の子とわかった。麻糸が三勾残っていたので、美和と名付けた。オホタタネコは神君・鴨君の祖。

①の神託を②③で確かめる関係である。②と③は対で、②は大物主神の子孫を系譜で示し、③はその系譜の説明としてある。②の系譜ではオホタタネコは大物主神の子ではなく五世の孫なのに、③では活玉依毘売が美和山の神の子を懐妊する話で終わっている。それで系譜全体が神の子として信頼できるということなのだ。

③の話のモチーフは、麻糸をたどって男の正体を明かすところにあるから、「へその紡麻」は③にとって不可欠のことばである。糸巻に巻いた麻糸の意のこのことは、佐竹昭広氏が解明したように、活玉依毘売が機織る巫女であることを、遠回しであるがはっきりと伝えている。機織り女が祭祀者であること

は、記・紀の天の石屋の段、服織女が斎服殿で神御衣を織る話から窺える。また、コノハナノサクヤヒメは「八尋殿を起てて、手玉も玲瓏に絢織る少女」(紀・神代下・第九段一書第六)として、来訪するニギノミコトと出逢う。「天なるや弟棚機」(記6・紀2)も神に仕える天上の若い機織り女であった。折口信夫が、機を織る女鳥王の歌(記66)を引き、「機織る殿に、おとづれるまれびとの姿が伝えられてゐる」と述べるように、これらの機織り女の姿には、神衣を織りながら神を待ち迎える巫女の祭祀生活が投影されている。

このように③は本来、三輪の巫女が機織りの忌み籠もりの中で三輪山の神の来訪を待ち迎える話と解される。雄略記には赤猪子という三輪の巫女の物語もある。赤猪子が「河の辺で衣を洗ふ」のは、神衣を織ることの同義的変形とも見うるが、それはともかく、③の「美人」には、青木周平氏の用例分析によって、巫女ないしは神霊の性格が指摘されている。③ではそれが「相感でて、共に婚ひ供に住める間」とあるように、妻問婚に置き換えられている。ところが、「婚」とあるのだから女は有夫であるはずなのに、父母が「夫無きに、何の由にか妊身める」というのは不自然である。女の答えには「夕毎に到来りて」とあるから男は確かに通ってきている。この文脈の前提には、蛇体の男が「鉤穴」から出入りするゆえ姿が見えず、女の部屋で「麗美しき壮夫」に化身するという理解があらう。父母には男の来訪する姿が見えないので、「夫無き」と言い表したと解される。そこに必然的に、男の素性を知る手段として「へその紡麻」のモチーフが要請されるのだ。

「へその紡麻」は苧環型説話の枠組を決定する語である。同じ話型の肥前国風土記・松浦郡襍振の峰では「統麻」と見え、常陸国風土記逸文・伊福部の岳にも「績麻^俗、云績麻^正」とある。

古事記の場合、「へその紡麻」に「閉蘇此二字以音紡麻」という音仮名の指示があるのは、「へそ」に相当する漢字がなかったことも考えられるが、やはり倭語として訓むことが求められたのであろう。それは「へそ」が「三勾」（糸巻の糸が三巻き）と呼応する関係にあり、キーワードとしての糸巻を明示する必要があったからだと考えられる。

「へその紡麻」は③のモチーフになっているだけでなく、苧環型説話におけるこのことばの始源性をも伝えている。神衣を織りながら神の来訪を待ち迎える巫女の姿こそ、苧環型に欠かせない設定なのである。従って「三輪山傳説も嘗ては女の機織という光景を、必ず語らるべき要件としていた¹⁶」とする佐竹氏の推察は首肯できる。そのような始源性において、③に「夫無き」とあるのは巫女が神に仕える物忌みの期間と理解される。東歌に「新嘗にわが背を遣りて斎ふこの戸を」（14・三四六〇）とあるように、神来臨を待つ祭祀生活は「夫無き」物忌みの期間という認識があった。

巫女は神の来臨によって神の嫁となるわけだが、共同体の祭祀から言えば、狩俣の女性神役について述べたように、神を祭る神役はその神に選ばれた者であることを神話体験として自覚する。それは狩俣の女性神役にとって神との婚姻を意味するから、その時、神と接し、その姿を見るという神話体験をもつのである。これをモデルとして考えると、③において女が三輪

山の神を「麗美しき壯夫」の姿と見るのは、祭祀生活での神話体験という文脈でとらえることができる。「へその紡麻」はそのような機織る巫女の祭祀生活が生み出すモチーフであった。古事記の③は、三輪の巫女の位置に活玉依毘売を置き、三輪山の神を大物主神としたのである。

しかし益田勝実氏は、活玉依毘売は河内の陶邑の巫女であるから、③の話には「三輪山への糸の長さの矛盾」があるとする。その上で、「オホタタネコと伝えられている最初の祀り手は、この物語を負って河内からきた¹⁸」と想定した。だが、③の話の筋立てとしては活玉依毘売を三輪の巫女とし、あくまでも三輪山のこととして書かれていると見るべきである。とはいえず、①②の河内と③の三輪との矛盾は完全に解消したわけではなく、それは③が話（型）として独立性が強く、むしろ前後から遊離していることに起因するようだ。それと連動する形で、祭られる神名が①の大物主大神、②の意富美和の大神、③の美和山の神と微妙に異なる。三輪山の神はもちろん大物主神であるが、その神がいくつかの位相でとらえられることを古事記は前提としているのだ。

ここで詳しく論ずる余裕はないのだが、おそらくそこには歴史の神話化という古事記の叙述の問題があろう。「国家安平」に祟り神大物主神を「正の存在」に転化させようとする構想が指摘されているの¹⁹も、崇神記の叙述方法に関わるものである。古事記は大物主神の祭祀を通して「初国知らす天皇」を叙述しようとしたのだ。それはいわば「外来王神話の図式にしたがって初代の王が政治的に『発明』され²⁰」るともとらえられるが、

外来の初代天皇の「発明」は古事記においてむしろ神武に顯著である。崇神の初代性は大和統治を意味する大物主神の祭祀権掌握に向けられ、その初代祭祀者として河内からやってきた神の子オホタタネコの話が三輪の巫女の神話をベースに「発明」された。それが③の三輪山伝説である。それはまた、オホタタネコを祖と仰ぐ三輪君の大物主神祭祀という歴史の神話化であったと言える。

三、箸墓伝説の「櫛笥」

次は日本書紀・崇神天皇条の箸墓伝説であるが、崇神の世の最初に疫病が書かれるのは古事記と同じである。その対処が崇神の治世の始まりであった。それを関係箇所のみ時系列で示すと次のようになる。

七年二月

①疫病が蔓延した時、大物主神がヤマトトヒモモソヒメに憑り、その教えの通りに祭るが効果なし。

②天皇の夢に大物主神が顕れ、オホタタネコにわれを祭らせれば、国家が平安になると託宣する。

七年八月
③目妙姫ら三人が、オホタタネコを大物主神の祭主にすれば、天下太平になるという同じ夢を見る。

④茅渟県の陶邑からオホタタネコを探し出し、天皇が出自を問うと、父が大物主大神で、母が陶津耳の女、活玉依毘売と答える。

七年十一月 ⑤オホタタネコを大物主神の祭主にする。疫病鎮まる。

七年十二月 ⑥オホタタネコに大神を祭らせ、活日、天皇に神酒を献ずる。神宴の歌三首をうたう。オホタタネコは三輪君等の始祖。

十年九月 ⑦モモソヒメ、少女の歌に武埴安彦の謀反の前兆を知り、天皇に進言する。

⑧モモソヒメ、大物主神の妻となり、昼に神の姿を見たいと乞う。大神、櫛笥に美しい小蛇がいたので驚いて叫ぶ。大神は人の姿になり、われに恥をかかせた、お前にも恥をかかせようといつて、大空を踏んで御諸山に登っていった。モモソヒメは後悔して尻餅をつき、箸で陰を突いて死んだ。その墓を箸墓といい、昼は人が造り、夜は神が造った。

ここには対照的な事柄が書かれている。一つはモモソヒメに関するもので、①大物主神の祭祀に失敗、⑦予知の力で謀反を察知、⑧大物主神の巫女の死という内容。もう一つはオホタタネコに対するもので、②大物主神による祭祀の指名、③大物主神の祭主とする夢、④大物主の神の子という出自、⑤大物主神祭祀の成功、⑥大神の祭祀と三輪君の始祖という内容である。

この二系列の叙述は、オホタタネコの登場とモモソヒメの退場が際立つ形で描き出され、大物主神祭祀の旧・巫女と新・祭主が象徴的に強調される。しかし、古事記にはモモソヒメの物語

がない。西條氏によれば、古事記はその伝承を消し去ったのだという。⁽²⁾⑦の予知も古事記では天皇の行為とされ、④でオホタタネコを大物主神の子とする点も異なる。それに比べて、日本書紀の叙述には大物主神祭祀の交替という明らかな歴史意識があり、モモソヒメの死によって旧き世が終わったとする認識がある。それは、すぐ後に「天下太平」の世がきて、崇神が「御肇国天皇」と称されることから明らかである。⑧の箸墓伝説は大物主神を祭ってきた旧き世の巫女の姿を叙述するものであったと言える。

このような⑧は箸墓型という神婚神話のスタイルをもつ。しかし、神婚ではあるが、大久間喜一郎氏が指摘するように、モモソヒメが大物主神の妻とされるのは巫女の立場を表すものであって、それは「祭祀の夫婦神の關係」に他ならない。その意味では古事記の三輪山伝説に見える活玉依毘売と重なるが、日本書紀がその伝説を⑧として置き換えたのではない。三輪の巫女の神話は活玉依毘売やモモソヒメなど、さまざまの位相であり得たのだ。

この話の筋立てで重要なのは、モモソヒメが櫛笥の中に、大物主神の小蛇の姿を見てしまう場面である。異類婚型の神婚神話では、神の本体を見ることを必須の要素とする。その時、なぜ「吾、明旦に汝が櫛笥に入りて居らむ」と、櫛笥が持ち出されるのか。それは、浦島子の歌（9・一七四〇）に「玉篋」から「白雲」が立ち上ったとあり、丹後国風土記逸文の浦島説話では「玉匣」に「芳蘭之体」が入っていたとあるように、神霊や靈魂が宿る場所だったからである。

「櫛笥」は神を祭る巫女の祭具であり、神の依代であることがわかる。従って⑧は、巫女が忌み籠もりの祭祀生活の中で、「櫛笥」に來臨する神を待ち迎えるという文脈として読むことができる。「明くるを待ちて櫛笥を見れば、遂に美麗しき小蛇有り」というのは、忌み籠もりの中で神と接し、神の姿を見る巫女の体験に基づくものであろう。それは、狩俣の女性神役が大きな蛇が這っていくのを見て、大蛇神の妻となることを意識する神話体験と等しい関係でとらえうる。「櫛笥」は蛇神を見るところという神話体験に関わる語なのである。

しかし、⑧は神婚神話にもかかわらず、神の子の誕生を語らない。それどころか、神の妻モモソヒメは、見るなのタブーを侵し、陰を突いて死に至る。明らかに丹塗り矢型や芋環型の神婚神話とは異なる結末だ。その変容は、大物主神の祭祀を務めてきた三輪の巫女の祭祀権交替という歴史の神話化によるものと言えるだろう。

四、三輪山神話のことばと万葉歌

これまで述べてきた「へその紡麻」と「櫛笥」という三輪山神話のことばは、万葉歌の中に「へそがた」と「玉くしげ」という、対応する歌のことばが見出せる。最後に、その関係について触れておきたい。

へそがたの（綜麻形之）林のさきの狭野榛の衣に着くす
目につくわが背

（1・一九）

額田王による三輪山の長反歌（1・一七、一八）に、「井戸王の和へたる歌」と題詞にある。しかし、左注に「和ふる歌に

似ず」と不審を記すことから、この歌には様々な見解が示されてきた。ただ、佐竹氏が初句の「形」は「條」、すなわち「苧環」であつて、古事記の三輪山伝説のモチーフを意味するとの卓説を提示して以来、三輪山伝説に基づく歌という理解はほぼ動かぬものとなった。具体的に言えば、「へそがた」と「へその紡麻」、「櫛」と「針」、そして「衣」と「衣の欄」という対応関係である。しかも、第四句までが序で、それが比喩として結句の「目につく」にかかつていくという、万葉にはほとんど例のないいう方である。

この歌について森朝男氏は、活玉依毘売の立場に身を置いての作とし、「目につくわが背」の句に「巫女が神霊を身に依らしめたこと」を見ながら、同時に伝説・物語の視点からは「異世界の者である夫との、運命的な別離に泣く女の哀惜を意味する」ととらえる。「目につく」は夫の姿が目には焼きついて離れないという意と見なされるが、その背後に巫女による神の憑依という語感をもつことも事実であろう。井戸王が巫女的人物であつたかどうかはわからぬが、三輪山の神を意識し鎮めようと、額田王と唱和することから見てその可能性はあると思われる。

この歌には、見てきたように、三輪山の神にわが背を重ね、活玉依毘売の位置からうたう構造が読み取れる。そうであれば、うたい手の井戸王は、機を織つて三輪山の神の来訪を待つ巫女の位置に立つことになる。「へそがた」は「へその紡麻」と同様に、三輪山の神を祭る神話体験に根ざすことばで、第四句までの神話による叙事は、三輪山の神の祭祀に関わる者の表

現とさえ思われる。

高き嶺に雲の着くのすわれさへに君に着きな高嶺と思ひて
(14・三五一四)

この東歌の例は、同じように「着く」を重ねるうたい方だが、「着く」に神話的リアリティーはない。この歌と比較すれば、井戸王の歌における神話の叙事が神話体験という身体性をそのことばのうちにもつことが理解される。

箸墓伝説に見たもうひとつの「櫛笥」は、すでに浦島子の歌で触れたように、万葉歌では「玉くしげ」という歌語として用いられる。ほとんどが枕詞か序で、かかり方はおよそ三通りに絞られる。

①玉くしげみもろの山(将見圓山)のさな葛さ寝ずはつひに
有りかつましじ (2・九四、藤原鎌足)

②わが思ひを人に知るれや玉匣開き明けつと夢にし見ゆる
(4・五九一、笠女郎)

③玉匣二上山に鳴く鳥の声の恋しき時は来にけり
(17・三九八七、大伴家持)

①は「身」あるいは「見」、②は「開く」「明く」にかかり、③は「蓋」の同音で「二上山」にかかる。この中でもっとも古い用例が①で、この他に①の或本歌「玉くしげ三室戸山の」と「玉くしげ見諸戸山」(7・一二四〇)の二例が見られる。①の「将見圓山」には「みむまど山」の訓もあるが、該当する山はなく、或本歌の「三室戸山」が正しいと考えられる。すなわち三輪山を指すとするのが通説である。従つて、①の「玉くしげ」の三例はすべて三輪山にかかることになる。しかし、この

ような三輪山にかかる例は古くは用いられたものの、それ以降流布しなかったようである。

内大臣藤原卿の鏡王女を娉ひし時に、鏡王女の内大臣に贈れる歌一首

玉くしげ覆ふを安み開けて行なば君が名はあれど吾が名し惜しも
(2・九三)

この鏡王女の歌は鎌足が求婚した時に贈ったもので、①は鎌足が応えた歌である。二首には同じ枕詞を用いて歌の世界を共有し、親和関係を深める仕組みが見られる。しかも、多田一臣氏が指摘するように、「玉くしげ」「開けて行なば」は箸墓伝説を踏まえた表現と見てよい。鎌足は鏡王女を「さ寝ずは」と共寝に誘っているのだが、「さ寝」の語には神婚している状態という見方があり、恋の始源に通じる神婚幻想が認められている。このような「さ寝」は、①の歌の「玉くしげみもろの山」の神話的語感と当然結びついているはずで、「玉くしげ」は箸墓伝説の「櫛笥」という神話のことばの、歌への再生と見るべきだろう。「櫛笥」は蛇体の大物主神が来臨し籠もる場所であり、それを待ち迎えるモモソヒメの祭具であった。すなわち、「玉くしげみもろの山」は三輪山の神と巫女との神婚という箸墓型の三輪山神話を根拠としていたのであり、うたい手はまた、そのような神婚を根拠として相手に恋をうたっていることになる。神話のことばによって歌をよむ行為は、まさにうたい手の神話体験と言えらう。神話体験による歌の生成の一場面が「玉くしげみもろの山」に見られるのである。

結び

神話の枠組を決定していることばは、どのようにして獲得されるのか。生活とか社会にこだわって考えた時、狩俣の女性神役における神話体験は、その問題を解くモデルになりうる。祭祀生活の中で神話体験として身体化されることばの視点は、三輪山神話に見てきたように、記・紀神話において新たな読みの可能性を導くであろう。もちろん、こうした神話の核としてのライフインデックスが神話そのものではないし、神話になるにはさまざまな飛躍を要するだろう。しかしまた、生活の中で実体をもつことばがなければ神話も、歌もありえない。その意味で、生活からの読みは有効だろう。だが、記・紀神話のテキストから古代の生活がそのまま見えてくるわけではない。もしそこに生活とか儀礼があったとしても、それは表現された生活であり儀礼である。そこで表現に立ち戻って、表現が生まれる仕組みを問い続けるしかない。本論では、神話体験とすることばという視点がその一つの方法になりうることを論じてきたわけである。

注(1) 「三分観の一考察——平良市狩俣の事例——」(『琉大史学』4、昭和48年6月)

(2) 『狩俣民俗史』(自家版)。「平良市史(御嶽編)」9(平成6年)にも同話が載る(佐渡山正吉氏執筆)。

(3) 谷川健一編『日本の神々』13(昭和62年、白水社)

(4) 居駒「南島歌謡論——狩俣・志立元の叙事伝承」(『明治

- 大学人文科学研究所紀要』36、平成6年12月)
- (5) 『声の神話——奄美沖繩の島じまから』(平成15年、瑞木書房)
- (6) 古橋信孝「原神話への構想」(『解釈と鑑賞』42—12、昭和52年10月、『神話・物語の文芸史』平成4年、ベリかん社所収)は、「神話的幻想が小道具を使って話の型をもったとき、初めて神話となる」とする。ここでは祭祀者における身体化された神話という観点から「神話体験」の語を用いる。
- (7) 注(4)に報告した久貝キヨさんの神話が参考になる。
- (8) 飯泉健司「三輪山伝承考——『神の子』と巫女——」(『古事記の文芸性』古事記研究大系8、平成5年9月、高科書店)はオホタタネコ出生伝承ではなく、巫女による「神明かし」の伝承ととらえる。
- (9) 「蛇髻入の源流——「綜麻形」解説に関して——」(『国語国文』昭和29年9月)
- (10) 土橋寛「古代歌謡全注釈」古事記編(昭和47年、角川書店)は、蛇神のアヂシキタカヒコネが水辺の巫女である弟櫛機を妻問うことは考えうるとする。この解釈は三輪山の神と活玉依毘売の関係と重なる。
- (11) 「水の女」(『折口信夫全集』2、平成7年、中央公論社)。機織り女が巫女であることは、柳田国男「瓜子織姫」『桃太郎の誕生』(『柳田国男全集』6、平成10年、筑摩書房)に詳しく説かれている。
- (12) 黒沢幸三「三輪氏の古伝承」(『文学』39—2、昭和46年2月、『日本古代の伝承文学の研究』昭和51年、塙書房所収)
- (13) 「古事記神武天皇成婚伝承——「宿御寝坐也」を中心——」(『國學院大學日本文化研究所紀要』53、昭和59年3月、『古事記研究』平成6年、おうふう所収)
- (14) 古事記の「婚」は仲哀記の姦淫・獣姦の例を除けばすべて結婚を意味し、男女は公認の関係になる。
- (15) 山口佳紀・神野志隆光「古事記」(『新編日本古典文学全集』1、平成9年、小学館)はさすがに「夫無き」の不審に言及していて、「父母は、通つて来る男の存在を知らない」とする。しかし、男の通つてくる姿は知らなくとも、男の存在は知っているという文脈であるはずだ。
- (16) 注(9) 同論文
- (17) 注(5) 同書
- (18) 「モノ神襲来——たたり神信仰とその変質——」(『法政大学文学部紀要』20、昭和50年3月、『秘儀の島』昭和51年、筑摩書房所収)
- (19) 谷口雅博「古事記における大物主神——その位置付けを中心として——」(『國學院大學大学院紀要』21、平成2年3月)
- (20) 山下晋司「神話と歴史——歴史人類学の可能性——」(『国文学』39—6、平成6年5月)
- (21) それは、西郷信綱「古事記注釈」3(昭和63年、平凡社)で「国譲りの完了」とする見方に重なる。また西條勉「オホタタネコの登場」(『古事記の構想』古事記研究大系3、平成6年12月、高科書店)が、大物主神の女イスケヨリヒメが神武天皇の妻になる構造を大物主神の天皇への服従と見るのも参考になる。
- (22) 注(21) 西條論文。西條氏はその理由を、モモノヒメの

死は磯城勢力の原三輪山祭祀の終焉を意味し、ヒメ・ヒコ祭政の終焉を示すものであったが、古事記ではヒメ・ヒコ制の終焉がサホビコ・サホビメの物語に用意されているからだとする。その解説には説得力がある。

- (23) 大物主神の伝承像においても、色好みの要素が古事記により濃厚に見られ、記・紀の間で異なるとする高桑枝実子「大物主神の色好み」(『解釈と鑑賞』69―12、平成16年12月)の分析がある。

- (24) 『古事記の比較説話学』(平成7年、雄山閣)

- (25) 注(9) 同論文

- (26) 『遷都——近江遷都と三輪山哀別歌』(『万葉の虚構』昭和52年9月、雄山閣、『古代和歌の成立』平成5年、勉誠社所収)

- (27) 梶川信行「初期万葉をどう読むか」(平成7年、翰林書房)は「祟り神である大物主を慰撫しようとした」と解している。

- (28) 伊藤博『万葉集釈注』1(平成7年、集英社)

- (29) 「鏡王女の贈答歌」(ことばが拓く古代文学史、平成11年3月、笠間書院、『額田王論』平成13年、若草書房所収)
- (30) 古橋信孝『古代和歌の発生』(昭和63年、東京大学出版会)

- (31) 注(29) 同書で、多田氏はここに「鏡王女との結婚を望む鎌足の強い意志」を読み取っている。

- (32) 折口信夫の用語による(『日本文学の発生序説』『折口信夫全集』4、平成7年)。