「風土記」の異類婚

――始祖を語る〈型〉――

谷口雅博

はじめに

『古事記』『日本書紀』を見る限り、異類婚姻譚は始祖の誕生を説明する際に用いられる〈型〉であると言える。神から天皇へという流れを説く王権の歴史叙述においてそれは重要な役割を持つものである。一方で「風土記」にも異類婚姻譚がしばしば見受けられる。しかし「風土記」の場合に明確に始祖誕生の神話・説話となっているものは殆どない。この違いは、神話・説話の変容、またはそれぞれの書の性格・目的の相違という点にその所以が求められるが、だとした場合に、「風土記」において異類婚姻譚が記される目的は何なのであろうか、実はその点について明確ではない。本稿は、一見〈型〉から逸脱しているように見える「風土記」の異類婚について考えようとするものである。

一、「風土記」の異類婚の特質

「風土記」の異類婚の代表的な話としては、『常陸国風土記』那賀郡・晡時臥山条、『肥前国風土記』松浦郡・褶振峰条が挙げられる。本稿では主として前者を扱うことになるが、はじめに後者について触れておきたい。『肥前国風土記』松浦郡の話は、『古事記』崇神天皇条に見られる〈苧環型〉神婚説話の一類型として認識されている。しかし、『古事記』と異なって、この婚姻譚では、子どもの誕生が語られることはなく、主人公の弟日姫子は蛇頭人身の化け者によって死を賜ることになる。ところが、この弟日姫子は一方で「旱部の君等の祖」と記されており、始祖的な存在として位置付けられてもいる。懐妊・出産の伝えが無く、死を賜る女性が「祖」と位置付けられる点、疑問が残る。異類婚ではないが、「丹後国風土記」逸文記載の浦嶼子説話における筒川嶼子も、「旱部首らが先つ祖」と記されている。海上で出逢った娘子とともに神仙世界に行き、約三百年の間不在であった嶼子が何故氏族の祖となれるのであろうか。仙境の娘子との間に子が生まれたという記述もない。娘子がはじめ亀の姿で登場し、「亀比売」という名で呼ばれていることからすれば、この話にも異類婚としての要素があり、始祖伝承という型を持っていた可能性はあるのかも知れない。浦嶼子の話は神仙の美女と美しく風流な男との悲恋物語をテーマとしている[1]

が故に、始祖伝承としての要素が必要とはされなかったのかも知れないが、それでは何故「祖」という位置づけが成り立ち得るのか。いずれの場合も「早部」氏である点からすれば、説話と伝承氏族との関わりで考える必要はあるかも知れないが、それよりも、このように具体的に説話と氏族との繋がりを描かないところに「風土記」の記事の特質があるのではなかろうか。その特質を考えるために、引き続き『常陸国風土記』那賀郡・晡時臥山条の説話について考えていきたい。(2)

茨城の里。此より北に、高き丘あり。名を晡時臥の山と曰ふ。古老の曰へらく、兄と妹と二人あり。兄の名は努賀毘古、妹の名は努賀毘咩といふ。時に妹室に在れば、人あり、姓名を知らず。常に就りて求婚ひ、夜来りて昼去る。遂に夫婦と成りて、一夕に懐妊めり。産むべき月に至り、終に小さき蛇を生めり。明くれば言なきがごとく、闇るれば母と語る。ここに、母と伯と驚き奇しび、心に神の子ならむと挟ふ。すなはち浄き杯に盛り、壇を設けて安置けり。一夜の間に、已に杯の中に満てり。更、瓮に易へて置けば、亦瓮の内に満ちぬ。此くのごときこと三たび四たび、器を用ゐ敢へず。母、子に告げて云いしく、「汝が器宇を量るに、自づから神の子と知りぬ。我が属の勢ひにては、養育すべからず。父の在せるに従くべし。此にあるべからず」といひき。時に子哀しみ泣き、面を拭ひて答云へけらく、「謹みて母の命を承りぬ。敢へて辞ぶるところなし。然れども、一身の独り去かば、人の共に右くるものなし。望請はくは、矜みて一小子を副へたまへ」といひき。母云はく、「我ぎ家にあるは、母と伯父とのみ。是れ亦、汝明らけく知れるなり。人の相従ふべきもの無けむ」といふ。爰に、子、恨みを含みて、事吐はず。決別るる時に臨みて、怒怨に勝へずて、伯父を震り殺して天に昇りき。時に母驚動きて、盆を取りて投げしかば、子に触りて昇ること得ず。因りてこの峰に留まりき。盛りたる瓮と甕は、今も片岡の村に存り。その子孫、社を立て祭を致し、相続きて絶えず。(以下略す)

この話は、『肥前国風土記』松浦郡の話と同様、苧環型の一類型として捉えられている。しかし、苧環型と言える部分は、「人あり、姓名を知らず。常に就りて求婚ひ、夜来りて昼去る。遂に夫婦と成りて、一夕に懐妊めり。」とあるように、正体不明の男が夜毎に女性のもとに通ってきて、女性が懐妊するという展開を持つくらいである。針と糸をもって男の跡をつけるという、苧環型の特徴的な内容を欠いている。この話の特徴は、生まれた子が人ではなく小蛇である点、その生まれた子の異常成長を語る点、その異常成長に「杯・瓮」という器が関わっている点などである。生まれた子が蛇である故に、この話は始祖譚たりえていない。この小蛇の様子を確認してみよう。「明くれば言なきがごとく、闇るれば母と語る。」とあるように、夜には人語を解するようである。そして夜の間の異常成長が「三たび四たび」繰り返され、ついに母と伯父は養育をあきらめるが、父のもとへ行けという母の言葉にしたがって子蛇は天に昇ろうとする。その際に母や伯父への恨み怒りを抱いた子蛇は「伯父を震り殺し」て天に昇る。驚いた母は「盆」を子蛇に投げつけたところ、その「盆」が子蛇に触れて天に昇ることが出来なく

なったという。話の最後の部分は、「因りてこの峰に留まりき。盛りたる瓮と甕は、今も片岡の村に存り。その子孫、社を立て祭を致し、相続きて絶えず。」とあり、祭祀の起源譚となっている。この峰に留まったのは子蛇以外にはありえないが、子蛇はその後どうなったのかは記されない。社を立てて祭ったというその対象は、文脈からすれば「瓮」と「甕」なのであろうが、何故祭を行う必要があったのか不明である。また、「その子孫」というのがどういう存在であるのかも不明瞭である。

子蛇は伯父を震り殺して天に昇ろうとしたわけなので、この時点では恐ろしい力を持ったまさに雷神である。が、「盆」に触れて昇天出来なくなった段階で、すでに神としての力は失われているのではないか。雷神は地に落ちた時点で霊力を失っているらしい。例えば『日本書紀』推古天皇二十六年是年条では、霹靂の木を伐ろうとした河辺臣に落雷した雷神が「少魚」となって樹の枝に挟まり、焚かれてしまうという話がある。また『日本霊異記』上巻第一縁では少子部栖軽の生前と死後と二度に亘って雷神が捉えられる話があり、また同第三縁では、農夫の前に落ちた雷神が「小子」となって農夫に命乞いをし、「楠の船を作り、水を入れ、竹の葉を泛べて」貰うことで、昇天することが出来る、と語るように、地に落ちた雷神は弱々しい存在である。但し、上巻第一縁や、『日本書紀』雄略天皇七年七月の記事がそうであるように、雷神の姿を見た雄略天皇が恐れて雷神を元の場所に帰すという展開があり、全く無力な存在というわけではなさそうである。現に『日本霊異記』上巻第三縁の話では、農夫に子を授けるという霊威を示している。

二、『常陸国風土記』の蛇神祭祀

ところで、『常陸国風土記』には他にも蛇神祭祀に纏わる記述が見られる。よく知られた行方郡の夜刀神の話である。

「此より以上は、神の地と為すを聴す。此より以下は、人の田を作るべし。今より以後、吾れ神の祝と為りて、永代に敬ひ祭らむ。冀はくはな祟りそ、な恨みそ」といひて、社を設け初めて祭りきといへり。すなはち還、耕田一十町余りを発き、麻多智の子孫、相承けて祭を致して、今に至るも絶えず。

新田開発を妨害する夜刀神を在地の首長的存在と思しき箭括麻多智が退治するという展開であるが、説話内に「俗云」として分注で記される「その形蛇の身にして頭に角あり。率ゐて難を免るる時に、見る人あらば、家門を滅ぼし子孫継がず。凡てこの郡の郊原に、甚多に住めり。」という内容からするならば、「風土記」筆録時点においても土地人にとっては恐ろしい神であることに違いないようである。それゆえにこそ麻多智はただ退治するだけではなく、祭祀も行うのであろうが、麻多智は夜刀神の子孫として描かれているわけではないので、祖先祭祀という要素は持たない。③

もう一つ、久慈郡の賀毘礼の高峰の話がある。

（薩都の里の）東の大き山を、賀毘礼の高峰と謂ふ。すなはち天つ神在す。名を立速男の命と称す。一の名は速経和気の命なり。本、天より降りて、すなはち松沢の末の樹の八俣の上に坐しき。神の祟り、甚厳し。人あり、向きて大小便を

行る時に、灾を示し、疾苦を致さしむ。近き側に居む人、毎に甚く辛苦みて、状を具べて朝に請ひまをしき。片岡の大連を遣りて敬び祭らしむるに、祈み曰さく、「今、此処に坐せるは、百姓近くに家して、朝夕に穢臭はし。理、坐すべからず。避り移りて、高山の浄き境に鎮まりますべし」とまをしき。ここに、神、禱告を聴きて、遂に賀毘礼の峰に登りたまひき。その社は、石以て垣と為し、中に種族甚多し。并、品の宝、弓・桙・釜・器の類、皆石と成りて存れり。凡て、諸の鳥の経過ぐる者は、尽に急く飛び避けて、峰の上に当ることなし。古より然為て、今も亦同じ。

ここには、神が蛇神であるという明確な記述はないが、いくつかの興味深い点が見られる。まず、「種族甚多し」という説明が、夜刀神説話の中の分注記事に見られる「凡てこの郡の側の郊原に、甚多に住めり」という描写と似ており、また「石以て垣と為し」というのは、夜刀神を退治した後の麻多智の「此より以上は、神の地と為すを聴す。」という宣言に通ずるものがあるように思われる。そして人々に崇りなす存在であるこの神が、天から降臨した神であるという点は、哺時臥山条における子蛇の父が天にいる存在であるという点と共通する。従ってやはり雷神的存在であると思われるが、地上にあっても崇りをなす存在である故に、祭を行う必然性があるのであろう。片岡の大連は『新撰姓氏録』左京神別上に「中臣方岳連　大中臣同祖」とあり、祭祀関係の氏族である。また説話中の「高山の浄き境に鎮まりますべし。」という表現は、遷却崇神の祝詞に見られる「この地よりは、四方を見はるかす山川の清き地に遷り出でまして、吾が地と領きませ」「崇りたまひ建びたまふ事なくして、山川の広く清き地に遷り出でまして、神ながら鎮まりませ」という表現と類似していることから、具体的な祭儀が背景にあるものと見られるものである。

このように『常陸国風土記』では蛇神祭祀（立速男命の場合、蛇神・雷神とは断定できないが）に対する関心の高さが窺える。哺時臥山の場合もやはり神の崇りを恐れての祭祀がその背景として存在しているようである。

三、ヌカビコ・ヌカビメ

そこで、哺時臥山の話における祭祀者の問題に移りたい。話の展開上、ヌカビコ・ヌカビメと関わる子孫ということであろうが、その正体ははっきりしない。それより、ヌカビコ・ヌカビメに子孫がありえたのかどうか、判然としない。話の中には、「我ぎ家にあるは、母と伯父とのみ。是れ亦、汝明らけく知れるなり。人の相従ふべきもの無けむ」という母の言葉があり、これに従えばこの兄弟には他に係累がないかのようである。伯父は子蛇に殺されてしまうので、残ったのは母のみということになる。その母は子蛇を生んだのだから、「その子孫」とは母がこの後生んだ子がいたのか、さもなければ子蛇の子孫ということになってしまうが、生まれた子が人ではなく蛇であったのであるから、その子孫が祭祀をするというのはおかしい。結局のところ、「その子孫」に該当する存在は不明瞭なままであり、この神話と祭祀者との関係は説明されない。はじめに述べたように、始祖神話たりえない所以である。

ヌカビコ・ヌカビメについて、松岡静雄は「努賀は那賀に通ずるから、此地の国つ神即ち先住民であろう」と言うが、[4]定かではない。吉野裕子は「ヌカ」は蛇を表す古語であった可能性について述べているが、それも哺時臥山の話を元にしてのことなので、根拠には乏しい。[5]秋本吉徳は、新撰姓氏録に見える「努賀君」と関わらせて考えている。『新撰姓氏録』[6]左京皇別下・「上毛野朝臣」条には、以下のような記事が見える。

下毛野朝臣と同じき祖。豊城入彦命の五世孫、多奇波世君の後なり。大泊瀬幼武天皇（諡は雄略。）の御世に、努賀君の男、百尊。阿女の産の為に聟の家に向ひ、夜に犯りて帰る。応神天皇の御陵辺にて。馬に騎れる人に逢ひ、相共に話語らひて、馬を換へて別る。明日に、換へたる所の馬を看れば、是は土馬なり。因りて姓を陵辺君と負ひき。百尊の男、徳尊。孫、斯羅。諡は皇極の御世に、河内の山下の田を賜ひ、文書を解れるを以て、田辺史と為れり。宝字称徳孝謙皇帝の天平勝宝二年、改めて上毛野公を賜ふ。今上の弘仁元年、改めて朝臣の姓を賜ふ。続日本紀に合へり。

右の記述によると、上毛野朝臣は下毛野朝臣と同祖で豊城入彦命（崇神天皇の皇子）の五世孫で多奇波世君の後であるという。雄略の御世に「努賀君」の息子の百尊が娘婿の家に行った帰りの夜道、応神天皇陵の近くで馬に乗った人物に逢い、語り合って馬の交換をして別れたが、翌朝その馬を見れば埴輪の馬であったという。この百尊の後裔が田辺史となり、後上毛野公を賜ったと伝えている。秋本吉徳はこの記述を元に、哺時臥山の説話はこの「努賀君」が伝えた話ではなかったかと推定している。[7]上毛野朝臣・下毛野朝臣と常陸国那賀郡との関わりは不明だが、志田諄一は下毛野国那須郡にオホナムチ・スクナヒコナの信仰があったと見られることから、哺時臥山の話の直前に載る巨人伝説と合わせて、那珂川の上流から下流へ下る経路でこれらの説話が伝播してきたのではないかと説いている。[8]常陸国内にオホナムチ・スクナヒコナの信仰の跡が明確に見られない点と、哺時臥山の説話とオホナムチ信仰との関連が明確ではない点で問題を残すが、川伝いに伝承が伝播していくということはあり得るのではなかろうか。しかし、その場合には伝承を持ち伝えたと思しき「努賀君」一族自体の本拠地の移動・展開が確認されなければ、確かなことは言えまい。いずれにせよ右の話の中にみられる埴輪の馬と「努賀君」の性格を合わせ考えるならば、土器・埴輪製作集団という性質が伺える。とするならば、蛇神祭祀を司る氏族の始祖神話であった可能性も出てくるが、その場合、極めて間接的な始祖神話という形となっていることになる。

「多奇波世君」なる人物については、仁徳紀五十三年条に、「上毛野君が祖竹葉瀬」と見え、弟の田道とともに新羅軍と戦って撃ち破るという話を伝えている。更に五十五年条には、弟の田道が蝦夷征討に際して戦死した話があり、その後再び蝦夷が人民を略奪し、田道の墓を掘ったところ、そこから大蛇が現れて多くの蝦夷を死亡させたという話が記されている。努賀君の祖である多奇波世君の弟の田道にこのような大蛇化身伝説が関わっているのは偶然とは思われない。努賀君は蛇神を祖とする信仰、或いは土器を用いた蛇神祭祀集団という面があったのではなかろうか。

吉野裕子は、哺時臥山の話を蛇神祭祀を基とする話と考え、

蛇巫が祖神と交わる「擬き」「真似」をする儀式があったと想定している。更に甕に入れられて祭壇に祭られていた毒蛇が伯父をかみ殺し追い払われたが、甕だけが残って神聖視され、祭祀の対象となったと推定している。[9] そこまで具体的に考えられるものかどうかはともかく、「遂に夫婦と成りて、一夕に懐妊めり。」とあるような一夜孕み譚や誕生後の異常成長譚は農耕祭祀における抽象化された時間を示しているとも言われるように、[10] 何らかの祭祀が背景にあることは間違いない。

先に見たごとく、『常陸国風土記』においては蛇神を退治したり追い払ったりはするが、同時に記事の上では蛇神祭祀を疎かにはしていない。夜刀神の場合は在地首長層と見られる箭括麻多智によって、賀毘礼の高峰の場合には中央から命じられた人物によって祭が行われている。哺時臥山の話は、その二例とは異なって、祭る側と祭られる側が密接な関係を持っている例である。にも関わらず、その関係性は曖昧さを残している。または矛盾が見られる。この点について、益田勝実は次のように述べている。[11]

子孫というのは、クレフシ山にとどまることになったカミの子の、人間界の娘との交渉というような後日譚があってのことだが、しかし、そのつじつま合わせの後日譚を必ず合わせて物語らねばならないとは、語り手たちは考えていない。カミとヒトとのそのかみの神異に満ちた交渉の一点を、そのあとにつづくべき時間から、すっぱりと切りとって、くりかえし語ったのである。クレフシの蛇体のカミの子が、どのようにして自分たち人間を生んだか。そこにもまたもうひとつの神話の介在を要する、とわれわれの論理では考えたいが、神話の語り手にはそういう考え方は不要らしい。

つまり、ヌカビメが生んだ子蛇を祭るものが子孫として存在するためには、哺時臥山に留まった子蛇がやがてある女性のもとに夜毎訪れ、孕ませる、そして生まれた子が人の姿で誕生するという展開が必要になるわけだが、この神話の語り手はそれを必要とはしなかったというのである。それは何故なのか。『古事記』や『日本書紀』のような連続する時間の中に神話・説話を組み込んで成り立っていく物語では、あらゆる場面で繋がりを意識せざるを得ない。『古事記』『日本書紀』は神話・説話を記す書であると同時に、いやそれ以上に系譜の書であるからである。それに対して「風土記」の場合には、はじまりの物語と、今現在とがダイレクトに繋げられる。眼前に繰り広げられる祭祀と、はじまりの神話、或いは眼前に存在する甕（場合によっては石であったり樹木であったり、或いは地名であったりする）とはじまりの神話がある、ということである。具体的な行為・物・社・或いは地名の存在が、神話を保証し、そして神話は眼前の存在を保証する、そうしたありかたなのであろう。どちらが古く、どちらが新しいのか、またどちらが原初的で、どちらが変容した形なのかということは、一概には言えないものであると思われる。

おわりに

『古事記』の異類婚を見ると、例えば火遠理の命と豊玉毘売との婚姻は、天神から天皇へと繋がる系譜の中に位置付けられている。異類婚は王権の始祖神話として機能している。しかし例えば

崇神記に見られる苧環型の神話では、娘子の懐妊と神の正体を知る内容はあるが、実は子どもの誕生を語る場面がない。「此の、意富多々泥古と謂ふ人を、神の子と知りし所以は」で始まる神話で語られるのは、娘子の懐妊、男の正体が三輪山の神であることの確認であり、どういう子が生まれたかは語られない。それが記されるのは、意富多々泥古自身による名告りの場面である。

「僕は、大物主神の、陶津耳命の女、活玉依毘売を娶りて、生みし子、名は櫛御方命の子、飯肩巣見命の子、建甕槌命の子にして、僕は、意富多々泥古ぞ」

稲荷山鉄剣銘に記された系譜記述にも類似するこの直線的な系譜語りは、系譜の最も基本的な形を示すものとも言われるが、苧環型の神婚神話と、この系譜記述が合わさってはじめて大物主神と意富多々泥古との繋がりが明確化される。しかし神婚神話の方だけでは、生まれた存在がどのようなものであったのか、それがどこに繋がるのかは分からない。神話部分のみでは、益田勝実が言うとおり、「すっぱりと切りとって」記されているのみである。

「風土記」の異類婚は系譜的な保証を求めていないように見える。それは「本来的に」「元々は」始祖神話であったものが変質した、というのではなく、今見るものがそもそもの「風土記」的な始祖神話である可能性はないのだろうか。晡時臥山の話には様々に祭祀・儀礼の要素が認められる。祭祀・儀礼と関わることで、特に具体的・合理的な保証を必要としない状況となっているのではなかろうか。系譜的保証を求める『古事記』は、儀礼・祭祀の場を離れ、固定化された「記述」「記録」のレベルのものであると言える。

注

(1) 三浦佑之『浦島太郎の文学史―恋愛小説の発生―』五柳書院、一九八九年十一月。

(2) 「風土記」『古事記』『日本書紀』『日本霊異記』の引用は、小学館新編日本古典文学全集本による。

(3) 夜刀神説話の後半部では壬生連麿が国家権力を背景に夜刀神を退治するが、それとは別に、麻多智の子孫の祭祀は「風土記」現在まで続いていると読むべきであろう。

(4) 松岡静雄『常陸風土記物語』刀江書院、一九二八年四月。

(5) 吉野裕子『蛇―日本の蛇信仰』法政大学出版局、一九七九年二月。

(6) 『新撰姓氏録』の訓読文は、佐伯有清『新撰姓氏録の研究』考証篇第二、吉川弘文館、一九八二年三月、による。

(7) 秋本吉徳全訳注『常陸国風土記』講談社学術文庫、一九七九年四月。

(8) 志田諄一『常陸国風土記と説話の研究』雄山閣出版、一九九八年九月。

(9) 吉野裕子、前掲書。

(10) 斎藤英喜「「一夜孕み」譚の分析―共同幻想と表現の恣意性―」『古代文学』19号、一九八〇年三月。

(11) 益田勝実「神話的想像力」(解釈と鑑賞別冊『講座日本文学・神話上』至文堂、一九七七年十一月)。