

岩瀬 博 著

傳承文藝の硏究

江蘇工業學院圖書館藏書章

三弥井書店刊

岩瀬 博（いわせ・ひろし）

昭和9年生まれ。広島県呉市出身。

昭和41年 国学院大学大学院博士課程日本文学専攻 単位修得

現職 大谷女子大学文学部国文学科教授

主な編著 『瞽女の語る昔話』（単編 三弥井書店 昭和50年2月）

『信濃の昔話』（共編 日本放送出版協会 昭和55年1月）

『沖縄の昔話』（共編 日本放送出版協会 昭和55年8月）

『与那国島の昔話』（共編同朋舎 昭和58年12月）

『徳之島の昔話』（共編 同朋舎 昭和59年6月）

『日本伝説大系』第九巻南近畿（共編 みずうみ書房 昭和59年12月）

伝承文芸の研究 一口語りと語り物

平成2年3月20日 初版発行

定価 9600円
(本体 9320円)

著 者	岩 瀬 博
発 行 者	吉 田 榮 治
発 行 所	株式会社 三弥井書店

〒108 東京都港区三田3-2-39

電話03-452-8069 振替東京9-21125

© 岩瀬 博 1988

ISBN4-8382-3002-3 ©3995 P 9600 E

整版、印刷 第二整版

製本 協栄製本所

目次

第一篇	民間説話論	5
第一章	昔話の源流をたずねて	6
第二章	昔話の伝承と伝播 ——「黄金の瓜種」をめぐる——	28
第三章	昔話と仏教説話	61
第四章	昔話と御伽草子 ——三冊本『鶴の草子』をめぐる——	77
第五章	伝説概説 ——分類と領域・定義・発生・機能・信仰圏など——	88
第六章	伝説と担い手	105
第七章	民間説話と伝承者	124
第二篇	南島説話論	141
第一章	沖繩の昔話	142
第二章	沖繩説話	161
第三章	奄美昔話の成立	177

	——中世の語り物と「都はつ丸」——	
第四章	南島の祭儀と伝説	195
第五章	昔話の地域性	220
	一 徳之島の昔話 伝承と伝播	220
	二 与那国島の昔話 伝承と伝播	229
第三篇	瞽女の昔話と語り物	245
第一章	瞽女の語る世界	246
	——『杉本キクエ蠅昔話集』から——	
第二章	「昔話の語り手」としての瞽女	255
第三章	瞽女の語り物 一	278
	——祭文松坂節「景清」を中心に——	
第四章	瞽女の語り物 二	288
	——二つの「景清」——	
第四篇	中世語り物文芸	307
第一部	平家物語論	307
第一章	平家物語の高野文芸的世界	308

第二章	平家物語説話群の成立基盤	316
第三章	文覚説話覚え書	343
第四章	平家物語の叙事詩的世界と俗説経	358
第五章	瀧口横笛説話考	371
	——平家物語と御伽草子とをめぐって——	
第二部	幸若舞曲論	393
第一章	幸若舞曲の継承と創造	394
	——「敦盛」をめぐって——	
第二章	幸若舞曲における和歌の性格	418
初出一覧		447
あとがき		450
索引		452

第一篇 民間說話論

第一章 昔話の源流をたずねて

民間説話の源流の現在伝承

日本の民間説話の歴史は、どの辺りまで遡ることができるのだろうか。

例えば、縄文遺跡に関する民間説話に次のような話がある。和銅・養老の頃（八世紀初頭）、あるいはそれ以前の頃か、常陸国の古老たちの間で、語り伝えられていた伝説である。

平津の駅家の西一二里に岡あり。名を大櫛おほしといふ。上古、人あり。体は極めて長大く、身は丘壟の上に居ながら、手は海浜の蟹うみべたを摺りぬ。其の食ひし貝、積聚りて岡と成りき。時の人、大掇おほくじりの義を取りて、今は大櫛の岡と謂ふ。其の踐みし跡は、長さ卅余歩、広さ廿余歩なり。尿の穴の径、廿余歩許なり。

この『常陸国風土記』那賀郡の記事は、大櫛の岡すなわち、茨城県東茨城郡常澄村に現存する、かつて海岸線近くにあった縄文遺跡・大串貝塚の由来を説いた伝説であることは疑いない。『風土記』撰進時代、人々が縄文遺跡に關連させて伝承した巨人伝説は、近世、現代の社会に、ダイダラ坊の伝説として広く伝承されていることは、よく知られている事実である。群馬県群馬郡群馬町棟高の伝説は次のように語られる。⁽¹⁾

むかし、デエダラボッチという人がいた。大きな人だった。この人は、赤城山に腰をかけて、利根川で足を洗

第1章 昔話の源流をたずねて

ったという。デエダラボッチは、今の榛名の沼を掘って、榛名富士をつくっていた。一晚のうちに、山をつくるというので、夜のうちに人に見られないように、もっこに土を入れてかきあげていた。ところが、あとひとつこあげればいいというとき、ニワトリが鳴いて、夜が明けてしまった。それでももっこを置き去りにした山が、ひとつもっこ山だという。

後半の「ひとつもっこ山」という伝承も各地に見られるが、もっこから落ちた土が山になった、おがらの棒で土を運んでいて棒がおれて山となったなどと笑話化の道をたどっているものも多い。それが徹底すると、ほら吹きがほら較べに行き、子供に「おやじはどこに行った」と聞くと、子供は「線香三本持って、富士山のつかい棒をしに行った」と答え、ほら吹きは逃げ帰ったという他愛のない話として楽しまれている。

ダイダラ坊の伝説が、関東、中部を中心に東日本に広く分布していることは、柳田国男の「ダイダラ坊の足跡」⁽²⁾に詳しいが、酒詰仲男氏の調査によると、日本の貝塚遺跡の分布は、関東が全体の四十二%を占めて最も多く、全国の貝塚の八十五%が東北・関東・中部に集中しているという。⁽³⁾その暗合は巨人伝説が貝塚遺跡によって発生したことを意味するものではなく、貝塚の存在がダイダラ坊伝説の受容基盤となつて、伝承の持続に与かつて力あらしめたことを示すものである。巨人伝説の源流は、柳田国男が説くように、国土開闢の神話であつたろう。その源流が、一方では眼前の貝塚を見ての古代的相像力のはばたきに変化し、他方では根も葉もない知的言語遊戯に展開する。一見、なんの脈絡もない話のようであるが、一連の話には、日本人の心意伝承の地下水脈と、民間説話の長い歴史が横たわっているように思われる。

縄文土器をめぐる民間説話

民間説話の中でも、宇宙や国土（村）の起源、人間や農耕の起源を語る神話の歴史的古さは、それが人間の自己存在を神話的に実証するためのものだけに、多くの人にたやすく納得されよう。

今、農作物の起源に関わる民間説話を取り上げてみたいと思う。

記紀で、農作物の起源と関わって登場する神は、イザナミとオホゲツヒメである。

イザナギと国土を創造し、多くの神々を産んだイザナミは火の神を産むことで、女性器を焼かれ、それが致命傷となって、死んでしまう。『古事記』は次のように記している。

次に火之夜芸速男神を生みき。亦の名は火之炫毘古神と謂ひ、亦の名は火之迦具土神と謂ふ。此の子を生みしに因りて、美蕃登彥かえて病み臥せり。多具理邇生れる神の名は、金山毘古神、次に金山毘売神。次に尿に成れる神の名は波邇夜須毘古神、次に波邇夜須毘売神。次に尿に成れる神の名は、弥都波能売神、次に和久産巢日神。此の神の子は、豊宇氣毘売神と謂ふ。故、伊邪那美神は、火の神を生みしに因りて、遂に神避り坐しき。

瀕死の床で漏らした嘔吐や大小便から、金属、土、水、穀物などが生じたという。

オホゲツヒメはスサノオに食物を与えたが、その食物を鼻、口、尻から取り出したために汚らわしいと思ったスサノオに殺されてしまう。『古事記』は次のように記している。

食物を大気津比売神に乞ひき、爾に大気都比売神、鼻口及尻より、種種の味物を取り出して、種種作り具へて進る時に、速須佐之男命、其の態を立ち伺ひて、穢汚して奉進ると為ひて、乃ち其の大宜津比売神を殺しき。故、殺さえし神の身に生れる物は、頭に蚕生り、二つ目に稻種生り、二つの耳に粟生り、鼻に小豆生り、陰に

第1章 昔話の源流をたずねて

麦生り、尻に大豆^{まめ}生りき。故是^{ゆゑに}に神産巢^{かみくら}日御祖命^{ひみそのみこと}、茲^{こゝ}れを取らしめて、種と成しき。

オホゲツヒメは種々な食物を鼻、口、尻から取り出したばかりでなく、殺された後に、蚕、稲、粟、小豆、麦、大豆を化生したという。人間の農作物は、イザナミ、オホゲツヒメが化生したこれらの穀物に起源を持つというのが、神話の意味である。

これらの農作物の神話はいつごろから語られたのであろうか。

神話学者の吉田敦彦氏は『縄文土偶の神話学―殺害と再生のアーケオロギー―』（名著刊行会、昭和六十三年）や『縄文の神話』（青土社、昭和六十二年）などで日本神話の縄文起源説を説いている。今、簡単に紹介する。

縄文時代中期以後の土偶に、妊婦や赤児を抱いたり負ぶっているものが見られる。しかもそれらは、入念に作られた上で、当時の人々によって、わざわざ壊され、その上、破片を別々に離れた場所に持って行って処理されたと想像されるところから、地母神像と考えられている。吉田敦彦氏はこれらの土偶を、犠牲になりながら、身体から人間のために、貴重な食物を恵みとして無限に排出し続ける地母神の表情と見、水耕農作や養蚕や牛馬の飼育を伴う発達した農業の起源を語る記紀のオホゲツヒメ神話に先行して、古いハイヌウエレ型の農作物起源神話が縄文時代にあったろうと説かれている。

また、関東地方の西部から中部地方にかけて出土する縄文時代中期の、女体を思わせる形をし、土器の中で火を燃やした痕跡のある釣手土器に関しても、氏は「この土器によって表わされた女神は、胎内におそらく彼女の子の神とみなされた燃える火神を宿して、その火に身体を焼かれる母神であったと想像できる」とされ、その土器の背景に、さまざまな食物神を産み、火の神カグツチを産み出したために犠牲となって死んだイザナミや、さまざまな食物を口から吐き出し、そのために殺されて、その死体から五穀などが発生したオホゲツヒメの神話に見られるような、身体

から火や食物を出すために犠牲となる女神の信仰があつたことを説いている。氏の見解に従うと、日本神話の起源は、縄文時代中期、少なくとも、五五〇〇年前に遡ることになる。

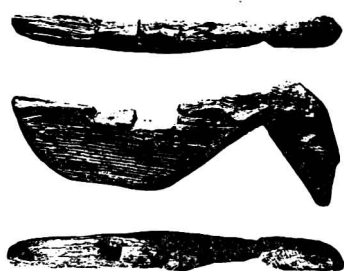
弥生文化をめぐる民間説話

かつて、米田庄太郎氏は論文「天鳥船」で、『古事記』のイザナギ・イザナミ二神の産める神で、天照大御神が建御雷神とともに葦原の中つ国に遣わした天鳥舟神に注目され、南洋の鳥舟神話との関連を示唆された。鳥舟神話は、氏の定義に従うと「死後靈魂が鳥に化して或は鳥によりて彼岸に運ばれる」という觀念と、死後靈魂は舟に乗りて彼岸に運ばれるという觀念と、死後靈魂が太陽に随うて彼岸に行く、或は太陽または天に行く、或は彼岸は太陽または天にあるという觀念とが相結合して成立せる複合的神話であつた。その仮説を証明する遺物が、昭和二十五年一月、福岡県浮羽郡福富村西屋形の珍敷塚と呼ばれる古墳から発見された。古墳の内部から同心円の下に、舳に一羽の鳥が止まった舟の壁画が発見されたのである。さらに珍敷塚の上方にある鳥舟塚からも、同じような舟の壁画が発見された。松本信広氏によって「この筑後の壁画図像は、わが国における鳥舟信仰の存在を考古学的に証明する最初の発見物」と称せられた壁画である。

船と鳥の文様は、そのほか熊本県丹波ヶ穴古墳の石室にも見えるし、さらに線刻の鳥は茨城県那珂郡那珂町の白河内古墳、茨城県常陸太田市の幡六号横穴、大分県東国東郡国見町の伊美鬼塚古墳など六、七世紀の古墳に描かれている。それらの文様の全てが鳥舟信仰を表現しているわけではないが、単に鳥を写生したものではなく、鳥に対する信仰と説話の存在を示していることは間違いない。

第1章 昔話の源流をたずねて

図① 池上遺跡の「木の鳥」



大阪文化財センター『池上遺跡』より

その後、山口県豊浦郡豊北町の土井ヶ浜遺跡から、左胸の上に、両手で川鶴を抱きかかえたような、弥生時代前期の老女の埋葬屍体が発見された。その川鶴に関する考古学者の解釈は、二説ある。シャーマンの死霊運搬者説と咒具説とである。前者には例えば、佐野大和氏の「恐らく死後の靈魂の行方を託す意味をこめて、鳥を抱かせて埋葬したのであるか」⁽⁵⁾との解釈があり、後者には例えば、金閼恕氏に「巫女として活躍した被葬者が、その生前に巫具として用いていたもの」⁽⁶⁾との解釈がある。死霊運搬者説を採れば、屍体は、死後靈魂が鳥に化して或は鳥によりて彼岸に運ばれるという觀念のもとに埋葬されたもので、古墳時代に先立って弥生前期、我が国に鳥靈信仰が存在したことになる。⁽⁷⁾

さらにその後、昭和五十四年から三年間にわたって発掘調査された大阪府和泉市池上遺跡から、腹部の下端に穿孔のある六本の木の鳥が発見され、宗教的遺物として報告された⁽⁸⁾（図①）。

で、鳥装していた巫師たちが担当する祭儀に鳥杆として立て並べられたものと推定されている。⁽⁹⁾ 慎重な表現ながら、木の鳥の飛翔する姿は、天に昇るシャーマンを先導する状況を表わしているとの推測もなされている。やがて司祭制が確立し、鳥杆を立てて並べた祭場は、司祭者の古墳に移されて行く。それとともに鳥の靈力は、主として死霊運搬に發揮され、強調されて行くが、その段階以後にも、鳥杆を立て並べた形跡はうかがえるという。

昭和六十三年、橿原市四条古墳から三点の木の鳥が出土した。五世紀末葉のこの方墳は二重周濠を持ち、⁽¹⁰⁾ その内濠からさまざまな葬具に混じって木の鳥は眠

っていたのである。池上遺跡と同じように穿孔を持つ木の鳥の具体的な使用方法については、葬礼の野辺送りの列を飾り、墓に運ばれた後に置かれた、墳丘の中段に建てられた覆屋の屋根に木の鳥が止まっていた、鳥居的な構造物の上に止まっていたなど、研究者の推測はさまざまであるが、⁽¹⁾ 記紀の天若日子が雉鳴女を殺して返り矢を受けて死んだ際、喪屋を作つて「河雁を岐佐理持と為、鷺を帰持と為、翠鳥を御食人と為、雀を碓女と為、雉を哭女と為、如此行ひ定めて、日八日夜八夜を遊びき」(『古事記』)という説話の実修を考えれば、それぞれの役割に従つて木の鳥を持ち、鎮魂祭を行なつたあと木の鳥は墳墓に安置されたものであらう。墳墓においてそのような実修が行なわれたのは、鳥が靈魂の運搬者として考えられていたからであつた。

弥生、古墳時代の民間信仰を背景に靈魂が白鳥と化して、天翔ける神話を記載したのが記紀のヤマトタケルの白鳥伝説であつた。『日本書紀』は次のように記す。

能褒野に崩りましぬ。……仍りて伊勢国の能褒野陵に葬りまつる。時に日本武尊、白鳥と化りたまひて、陵より出で、倭国を指して飛びたまふ。群臣等、因りて、其の棺槨を開きて視たてまつれば、明依のみ空しく留りて、屍骨は無し。是に、使者を遣して白鳥を追ひ尋めぬ。則ち倭の琴弾原に停れり。仍りて其の処に陵を造る。白鳥更飛びて河内に至りて、古市邑に留る。亦其の処に陵を作る。故、時人、是の三の陵を号けて、白鳥陵と曰ふ。然して遂に高く翔びて天に上りぬ。徒に衣冠を葬めまつる。

ヤマトタケルの長い東国の旅がようやく終わろうとする時であつた。伊吹山の神を退治に行ったヤマトタケルは、山神の降らせた大水雨に当てられて極度の疲労困憊に陥り、伊勢国鈴鹿にたどり着きながらも、ついに能褒野で非業の死を遂げる。能褒野の陵に葬ると白鳥になって大和を指して飛び去つた。『古事記』では大和から下つてきた妻子が葬礼を行なっている最中に、白鳥と化して飛翔したと言う。一旦、留まつた大和の琴弾原に陵を作つて鎮めたが、

さらに飛び立ち、河内の古市に留まる。三たび陵を作ったわけだが、ついには遠く、天翔けて姿を消したという。

土井ヶ浜遺跡の川鶴の骨や、池上遺跡の木の鳥の意味について、考古学者の見解は必ずしも一致しておらず、弥生時代に鳥舟信仰が存在したと断定することはできないが、古墳の木の鳥や壁画、記紀神話を合わせて展望するとき、生死さまざまの靈魂が白鳥に導かれ、あるいは白鳥に化して、天高く飛翔したという民間説話が弥生時代に発生・成立していた可能性は否定できないように思われる。少なくとも八世紀の文献に記載された鳥霊説話が、文献時代に突如として語り出されたものでないことを考古学的遺物は示しているのである。

鳥と民間説話

人が死んで鳥と化す民間説話は、脈々と民間説話に連綿している。仮に「白鳥女房」(白鳥になった嫁—贖の花嫁)と呼称できる一群の昔話がある。

奄美地方に伝承される昔話である、奄美大島の久永ナオマツ姫の伝承する「按司がなし」⁽¹²⁾は次のとおりである(梗概)。

二人姉妹の妹が按司の奥方として豊かに暮している。妹が按司の留守に姉を呼んで幸せな暮らしぶりを見せる。姉が妹を水死させると、妹は白鳥になって飛び去る。姉が按司の妻になりすまして、旅から帰った按司を迎えるが、按司には分からない。朝夕小鳥が来て、うるさくさえずるので殺し、その肉を食べようとするが骨になって食べられない。鳥汁を便所の後ろに捨てると大木が生え、その木で机を作ろうとするが、作れない。燃やそうとするが燃えない。隣の婆が火種を貰いに来るので、その木をやる。それから後、婆の織物、縫物はいつの間にか

仕上がつており、家もきちんとしている。不思議に思った婆が床下に隠れて見ていると美しい女が機を織っている。女を捕まえると小鳥になる。婆がどうすれば人間に戻れるのかと問うと、小鳥は按司夫婦を招いてごちそうすると人間に戻れると言う。按司夫婦を招いて、妻が入れかわっても分からないのかと咎めると、姉はトントロ虫になってしまう。小鳥になった娘は人間に戻り、按司と幸せに暮したという。

本土では採訪報告を聞かないが、奄美大島ではトントロ虫の由来譚的にかなり分布しているようである。田畑英勝氏の『奄美諸島の昔話』（勝キクマツ編）、有馬英子氏の『福島ナオマツ昔話集』などに類話の報告がある。

奄美大島以外では、岩倉市郎氏が喜界島、沖永良部島から、蛇姫入水乞型のモチーフと複合した類話を報告している。沖永良部島の類話は次のとおりである（梗概⁽¹³⁾）。

末娘が蛇姫に嫁ぐ。蛇姫に嫁いだ妹を姉は池に役げ込んで殺し、妹に偽装して蛇姫と暮す。殺された妹は鳥になり、夫が食事をする膳の上に止まり飯をかき廻す。姉が苧を紡むとかき乱す。姉は夫にその鳥を殺させて、豚小屋に捨てて。そこから桑の木が生え、二人が行くときゃれかかる。桑の木を焼いて起火にして吹くと、起火が姉の目に入り、姉は盲目となり、豚小屋の石垣の崩れにあって死んでしまう。本当の妻が、夫の夢枕に立ち、桑の木の灰を死骸に掛ければ元の人間に戻ると告げる。夫がそのとおりにすると、妻は蘇り、二人は末永く暮したという。

「蛇姫人」の破局はなく、二人は「今が今までも共にいる」(namaga nama madimu agushi unu)と閉じられるように完全なる幸福型婚姻譚である。

この話の語り手差司窪盛氏はまた、別の「白鳥女房」を伝承していた。『おきのえらぶ昔話』の「白鳥の姉」がそれである。