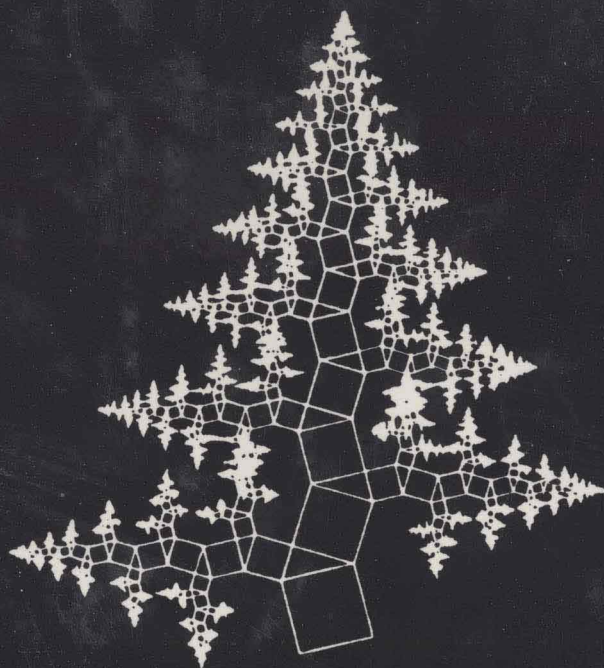


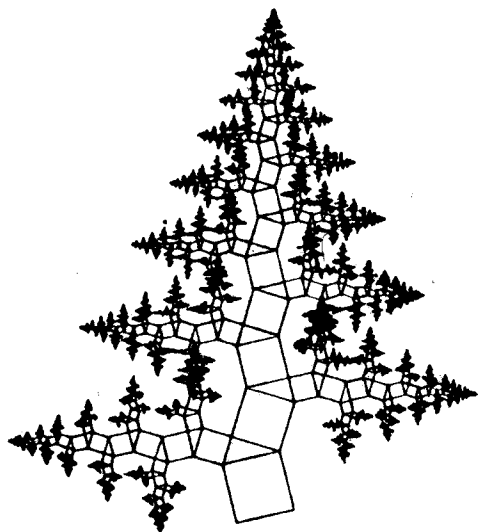
古代文学の様式と機能



土橋 寛 編
廣川勝美編集

桜楓社

古代文学の様式と機能



ピタゴラスの樹

土橋 寛 編
廣川勝美編集

桜楓社

編者

土橋 寛（つちはし ゆたか）

1909年，長崎県に生まれる。

1932年，京都大学文学部卒業。

現在，同志社大学名誉教授。文学博士。日本古代文学。

主著書

『万葉集一作品と批評』創元社，1956年

『古代歌謡集』岩波書店，1959年

『古代歌謡論』三一書房，1960年

『古代歌謡と儀礼の研究』岩波書店，1965年

『古代歌謡の世界』塙書房，1968年

『古代歌謡全注釈 古事記編』角川書店，1972年

『 同 日本書紀編』同，1976年

『万葉開眼』上・下，日本放送出版協会，1978年

『古代歌謡をひらく』大阪書籍，1986年

現住所 〒606 京都市左京区松ヶ崎呼返町18

伝承と様式Ⅰ

古代文学の様式と機能

定価3400円

1988年 4 月25日 初版 印 刷

1988年 4 月30日 初版 第1刷発行

編 者 土 橋 寛

編集担当 廣 川 勝 美

発 行 者 坂 倉 良 一

印 刷 所 共 信 社 印 刷 所

発 行 所 株式会社 桜 楓 社

東京都千代田区猿樂町1-3-1

(郵便番号) 101 (振替) 東京6-18020

(電話番号) 03-295-8771 (営業)

03-295-8774 (編集)

Printed in Japan

(著者検印は省略いたしました)

造本には十分注意しておりますが落丁，乱丁の場合はおとりかえいたします。

ISBN4-273-02250-8 C3092

まえがき

ひとは、いつのころから歌うようになったのか。あるいは、語ることをはじめたのか。それは消えた痕跡を探るような遠い過去の記憶である。むしろ、歌ったり、語ったりすることによって、ひとはひとになったのかも知れない。ひとがひとであることを、ことばという、現れたかとみれば、たちどころに消えていく、つかみどころのないものに求めてしまった。そこにすでにひとのありようは定まった。それが本当ではないか。

歌ったり、語ったりすることは、拡散し消滅しようとすることばを引き止めようとする、そして、そこ、ひとをとるまじく可視的な世界をつつむ不可視的な世界、あえていえば、人間と神々との関係にかかわる、それ自身が一回性を帯びた出来事を反復させようとする、二重の困難をはらんでいる。しかも一切は、ひとびとの身体と精神の高揚のなかで行われなければならない。そのための仕掛けがあるにちがいない。

文学研究は、ことば、より整えられたものとしての言葉によって表現されたものを対象とする。それは、対象を認めると同時に、対象を成り立たせている方法を対象そのものによって説明するという課題に直面する。対象は方法を体現し、方法は対象を結像する。両者のダイナミズムを明らかにするために見出されるのが研究対象であり、その方法論である。

その際、なぜ表現を問題とするのか。さらに表現を成り立たせるものは何かが問われることになる。すなわち、表現を成り立たせ、表現を促し、動かす力が何なのかである。その上で、様式の具体的な生態としての機能に注目する必要がある。ここに「様式と機能」という視座が成り立つ。書名を『古代文学の様式と機能』と題するゆえんである。いうまでもなく、その背後には、より問題を収斂するはずの、「機能としての言語」、さらにそれをシステムとして保証する「様式としての言語」という根源的な課題を予想しなくてはならない。

そのような方法的な視座に立ったときに、対象をどう取るのか。それはフィールド・ワークに基づくテキストや文献としてのテキストを、どのような手続きによって見出すのか、ということにつながる。いうまでもなく、表現されたものは書かれたものと直ちに同じではない。表現されたものは、またテキストということと同義ではない。テキストは表現と様式の関係のなかで、捉えかえされなければならない。

いかなる視野から様式に迫るのか。様式という概念については、必ずしも定見が得られているわけではない。通常、様式は、スタイル、フォーム、パターン、ジャンル、また、文学類型、表現形式、構造、発想、話型等として認められるといえよう。しかし、表現されたものの形についての上のようなさまざまな術語は、研究史的には、それぞれに種々の概念を含みつつ、かつ微妙に揺れている実情も否めない。いま、言語によって表現されたものを対象にして、その様式に迫ろうとするに際して、とりあえずそれらの術語を批判的に検討するところから出発することにする。

伝承的なものをどのように見据えるかが、ここでの一つの視点となるであろう。すなわち、伝承的なものを切断する形で記載の方法は自立してくるのか、伝承的なものを否定することによって記載の方法は自立してくるのか、あるいは、伝承的なものを含み込むことによって記載の方法は展開するのか、等々の方法が立てられよう。いずれにしろ、言語によるテキストの生成と消滅、そのことは、とりもなおさず、テキストに組み込まれてい

た伝承、さらにそれらを内部から支えていた様式の、それら一切の、いうならば死と再生の緊張関係が問われよう。神話と歴史、それらの間における文学の問題も、新たな視座のもとに新たな様相を浮びあがらせるにちがいない。そのような方向性をもった方法的な、対象概念、操作概念としての術語、すなわちタームそのものの有効性が絶えず問いなおされることになる。

口承の方法から記載的方法への転換は、わが国の文学史上における通時的な意味においてみれば、一回的な現象であった。ここでは、記載Ⅱ文字の方法の問題が一つの課題となっている。いわばオーラルな言語行為が記載の言語行為と出会うことによって、これと併存し、あるいはこれにとって代わることによって、表現される言語の構造はどのような変換を遂げてくるのかという問題である。そして、そこにおいて表現の元型や形式、あるいは表現構造はどのようなありようをしているのか、様式はどのように働いているのか、ということが問題である。そのとき、直線的な一方向をもたされた文学史像はもはや意味を失うことになる。むしろ、口承から記載へを、テキストの基層から表層へととらえなおさなければならない。それは共時的な意味において、反復的な織物である。それらは、いうならば、対象としてのテキストそれ自身に内在する原理としての様式を取り出してモデル化したときに姿を現す。とりわけ表現を内的に支える方法としての様式を明らかにすることにおいて、生態的なテキストの重層性や、その文学としての達成を明らかにすることが可能となるにちがいない。

さらに、テキストを支える様式が対象であるとともに方法としてもあるとき、様式についての考察はいわゆる書かれた文献内の問題に止まらず、テキストが織りなされる場や状況といった問題にもかかわってこよう。すなわち、文学の機能に関する問題である。「儀礼」「祭祀共同体」「場」などの、言語表現を支え、あるいは言語表現とパラレルな関係で現れる要素は、言語表現の構造に作用してくる。では、表現された言語の構造を対象に、そこに何らかの様式を抽出するのか。あるいは、言語が一つの表現をとりとうとするとき、そこに何らかの様式が

働いているとみるのか。さらに、様式はいかなる機能として働いてくることになるのか。

いずれにしても、様式が文学の表現を表現として成り立たせている原理であるということは、重要な共通項として設定できるのではないか。様式が構造的に組立てられた言語表現の枠組みだとすると、いうまでもなく、それは、口承的言語にも書承的言語にもかかわって、それらの表現を内から支える原理として働いていることになる。いわば、柔構造としての様式を軸にして文学のダイナミズムを解くことを目指そうとするのである。そこで提起され、整理された様式へのアプローチが、相互に誘発し合いながら、新しい読みへの可能性が拓かれることを期待したい。

廣川 勝美

古代文学の様式と機能

目次

まえがき

神話の様式と形と機能——大物主神と事代主神の神婚説話をめぐって——……………土橋 寛……………9

和歌様式の確立——ひとつの覚書として……………神野志 隆……………26

和歌と散文——記載の宿命、あるいは様式の成立……………身 崎 壽……………37

言語の呪性と様式——問答歌謡の事例に即して……………駒 木 敏……………52

様式としての語り——「室寿き」の呪詞から……………三 浦 佑 之……………70

文学の発生と様式の発生……………古 橋 信 孝……………86

ヒトコトヌシ伝承の位相——古代天皇制のテキストと様式……………宮 地 正 司……………103

標の祝——杖と境界のアルケオロジー……………赤 坂 憲 雄……………121

天衣と鳥羽——中・日における羽衣説話の比較……………李 均 洋……………139

王朝文学の虚構意識——文化・様式の奥にあるもの……………高 橋 文 二……………154

『源氏物語』における様式としての垣間見……………廣 田 收……………169

神話のコスモロジー——テキストの様式……………廣 川 勝 美……………187

あとがき

神話の様式と形と機能

——大物主神と事代主神の神婚説話をめぐって——

土橋 寛

はじめに

神話には様式、形、機能の三つの側面がある。ここで「様式」というのは、神話の型、話型のことである。三輪山型神婚神話とか異類婚説話というのは、この話型をさす。しかし「話型」は個々の神婚説話から抽象された概念を表わす語で、具体的に存在する神婚説話は、登場する神名、人名、地名、行動がそれぞれ違う。この具体的な個々の説話を形作っている諸要素と、それらの関係を「形」と呼ぶことにしよう。「機能」というのは、マリノフスキーが主張した神話の社会的機能、つまり神話が意図している社会的意義である。

従来の日本神話の研究は、日本の神話と同じ話型の神話を世界の諸民族に求めて、それらとの比較から、日本神話の起源や伝播関係を明らかにする民族学的な比較神話学が主流をなしており、その面では大きな成果をあげてきたが、神話の機能という側面については、論及することが少なかった。それは神話の機能は、個々の神話の「形」と述作者に関係しているからであり、神話の形と述作者の問題は、むしろ日本の歴史にかかわる問題だからである。

しかし神話は歴史学固有の研究対象ではなく、また狭義の「文学」の研究対象でもないために、歴史学者からも文学研究者からも見放された孤児のような存在になっており、マスコミの作り出した神話ブームだけが、神々を踊らせ

ているというのが現状である。

本稿は右のような日本神話の研究状況にかんがみ、神話と歴史の関係を究明するにはどんな問題があるかを、記・紀に書かれている大物主神と事代主神の神婚神話を材料にして、考えてみようとしたものである。

一、大物主神の神婚説話の歴史性

日本の古代史の中で、四世紀のいわゆる三輪王朝時代は、イリ系の国風諡号を有する崇神天皇と垂仁天皇が実在の天皇(または大王)であったということ以外は、空白に近い状況にある。大物主神が茅渟おほあづみの郡の陶津耳たわづみみみの女、活玉依姫に通婚したという神話が出てくるのは、記・紀ともに三輪王朝初代の崇神天皇の巻であるが、この神話はたして三輪王朝の歴史を反映しているのか、いないのか。もし反映しているとすれば、どんな歴史的状況ないし史実を反映しているのか。

この問題を扱うに際してまず留意すべき点は、大物主神の神婚神話は、それだけ独立して存在しているのではなく、崇神朝の初め天下に疫病が流行したとことと関連して語られているという事実である。崇神天皇は疫病流行の原因が何であるかを占問うと、最終的にわかったのは、大物主神の祟りだということで、大物主神は「吾が見大田々根子おほたねこを以て吾を祭らしめば、立ちどころに平ぎなむ」と告げた。そこで天皇は天下に令して大田々根子を探し出し、大物主神を祭る神主にしたところ災厄が治まった、というのが記・紀の説話の大筋であり、神婚神話はその中で、大田々根子が大物主神の子であることを説くために存在しているのである。

以上は記・紀に共通することであるが、書紀の方では大物主神だけでなく、倭大国魂神も祟りに加わっている。それは大物主神の話より前の六年の条にも書かれていることであるが、崇神天皇は天照大神と倭大国魂神とを大殿に祭っていたが、神の勢を畏れ、天照大神を豊鍬入姫命とよすきいひめ(崇神天皇の第一皇女)に託けて、倭の笠縫邑に祭らせ、倭大国魂神を

淳名城入姫命(第二皇女)に託けて祭らせた。ところが淳名城入姫命の方は髪が脱け落ち、体も瘦せ衰えて祭ることができなかつたという。そして七年八月の条では、倭迹速神浅茅原目妙姫(天皇の叔母倭迹々日百襲姫命のこととされてゐる)、穗積臣の遠祖大水口宿禰、伊勢麻績君の三人が同じ夢を見て、「昨夜夢に一人の貴人が現れて、大田田根子を大物主神を祭る神主とし、市磯長尾市を倭大国魂を祭る神主とするなら、必ず天下は太平となるであろう、とのお告げでありました」と奏した。そこで天皇は十一月、大田田根子を大物主神を祭る神主とし、長尾市を倭大国魂神を祭る神主としたところ、疫病の祟りは息み、五穀も実つたというのである。

以上によって明らかたように、「倭」(三輪を中心とする磯城上・下郡の範圍)の地主神である大物主神と倭大国魂神は、崇神天皇によって定められた司祭者を拒否し、自らが定めた大田々根子と市磯長尾市を神主にすることを要求して疫病の祟りを起こし、天皇がその要求を容れたので祟りを止めたのである。そしてこの大田々根子が「今の三輪君等が始祖」(崇神紀八年十二月条)、「神君・鴨君之祖」(記崇神)であり、長尾市は「倭直ノ祖」(垂仁三年三月、同七年七月条)であるという。つまり崇神紀の冒頭に語られている大物主神と倭大国魂神の祟りは、「倭」の地主神である二神の崇神天皇に対する祭祀権をめぐる抵抗の物語であるが、歴史的事実としては、抵抗したのは神自身であるよりも、その司祭氏族であることはいふまでもない。

そこで大物主神の司祭氏族は誰であつたかであるが、それは四世紀以前から三輪の地に定住していた出雲系の鴨氏であつた。大物主神が原始的な蛇神からヘミワ(神酒)の神へ、さらには「倭成す 大物主」(紀15)と歌われたように、「倭」の国作りの神に成長し、その結果大己貴神の別名神代紀上八段一書の六。「地神本紀」大己貴神の項」とされるまでに同化したのは、この神を祭っていたのが出雲系の鴨氏だったからであり、大田田根子とはもとと鴨氏に属する人物であつた。それは鴨氏の系譜である「地神本紀」の中に、素戔嗚尊の九世の孫として位置づけられている(後述)ことによつても裏づけられることである。大物主神の神婚神話は、三輪王朝の成立によつて祭祀権の危機に直面した三

輪の鴨氏が、大田々根子を神話的に大物主神の子とすることによって、神主の地位を確保すると共に、新しく「神君」という氏を立てることによって、三輪の神の奉斎氏族としての地位を確立することを意図したものであった。

倭大国魂神も元来は「倭」の国魂の神であつたが、大物主神と同様、大己貴神に同化してその別名とされたり（神代紀上八段一書の六）、その荒魂とされている（大倭神社註進状）。これも「地神本紀」に十一世孫大鴨積命の弟「大年神」の御子十六神の第一子が「大国魂神、大和神也」とされていることから分かるように、その司祭氏族が出雲系の氏族だったからであるが、それは鴨氏ではなく、出雲臣の同族であつたらしい。倭大国魂神の要求によってその神主に定められた市磯長尾市は、「倭直ノ祖」とされているが（垂仁紀三年三月、同七年七月の条、「倭直」については、仁徳即位前紀に注目すべき伝承がある。それは倭の屯田・屯倉の管理に関する記事で、その時の屯田司は出雲臣の祖淤宇宿祢であつたが、それ以前は倭直の祖麻呂の弟の吾子籠が管理に携わつていたとあり、これによると倭直吾子籠は、出雲臣と同族関係にあつたことになる。長尾市は元来この出雲臣系の倭直に属する人物であつたところから、「倭直ノ祖」と呼ばれているのであつて、垂仁紀七年当麻蹶速の力競べの相手に選ばれた出雲国の勇士、野見宿祢を召し出すのに、長尾市が使者として派遣されたのも、長尾市が出雲臣の同族か、野見宿祢と同じ土師氏の出自であつたからであらう（神武即位前紀には、椎根津彦を「倭直」の祖とする記事があるが、今はその問題には触れない）。

大物主神の神婚説話は、大田々根子の出自伝承のほかにも、もう一つある。それは祟りが治まった後、崇神紀十年の四道將軍派遣の記事の後に「是の後に倭迹々日百襲姫命、大物主神の妻となる」という書出しで始まるものであるが、この説話の意図は、一度は結婚した姫との離別の経緯を語ることにある。

昔話の異類婚を含めて、人間と人間ならざるものとの結婚は、多くの場合「見るな」のタブーを破つたために離別に至るのであるが、「見るな」のタブーの民族学的意義については、松村武雄氏の『日本神話の研究』第四卷、第八章の第三節に詳しく論じられている。大物主神と百襲姫との神話も、「話型」はそれらと同じであるが、その「形」

と「意図」は同じではない。ある時百襲姫は大物主神に対して、「あなたのお姿を、明且見せて頂きたい」と申し出たのに対し、神がそれを承諾したのは、一般の神婚神話の形とは違っている。しかしタブーは課したのであって、それは自分の姿を見ても、「驚くな」であった。翌朝姫は神の指示に従って櫛笥の中を見ると、紐ほどの大きさの美しい小蛇が入っていたので、思わず驚きの叫びを挙げた。すると神は人の姿に化つて、「汝、忍びずして吾に恥見せむ。吾還りて汝に恥見せむ」と告げ、大空を踏んで御諸山に帰ってしまったのである。「驚くな」と言ったのに姫が驚きの叫びをあげたのは、神に恥をかかせたことであり、それで今度は自分がお前に恥をかかせてやるといって、姫に離別を宣告したのであるが、驚きの叫びをあげたことが、どうして神に「恥」をかかせたことになるのか。それはおそらく姫が崇神天皇の御叔母にあたる皇女という身分であることに関係するのであらう。つまりこの説話は、神婚神話の話を採りながら、その形と意図は、神と皇女との身分的対立に基づく破局を語ることにあるのであって、祭祀権をめぐる大物主神と天皇との対立につながる説話なのである。

風土記には名もない自然神が崇つて、往來の人を殺す話があるが、それに対しては、社を建てて祭ると、祟りは治まることになっている（『肥前風土記』基肄郡姫社郷、佐嘉郡佐嘉川、神坂郡の条）。しかし大物主神とか、倭大国魂神のようにな、れっきとした司祭氏族をもつ著名な地主神が、全国規模の祟りを起して、天皇に抵抗する説話は崇神朝時代であり、五世紀の河内王朝以後にはこの種の説話が一つも存在しないことを考えると、大物主神の説話は三輪王朝時代の特異な歴史状況を反映するものといわねばならない。大物主神の神婚の物語はそのような崇神朝の説話の中で、一定の役割を帯びているのであって、「話型」の点では一般的な神婚神話と同じでありながら、神話の「形」——大物主神という神名、通婚の相手である陶邑すあひのむらの陶津耳の娘という人名や地名、生まれた大田々根子という人名——は、崇神朝の存在として語られているのであるから、この神婚の物語は時代を超越した「神話」であるよりも、むしろ「説話」と呼ぶべきものであらうと思う。

「神話」と「説話」の関係という視点は、従来の大物主神の神婚神話の研究にも欠けているのであって、例えば前記松村武雄氏の『日本神話の研究』は、話型にだけ着目した神話的研究であって、「形」に対する視点を欠いている。それはモソヒメとの神婚説話において特に顕著であって、「驚くな」のタブーを「見るな」のタブーと同一視していること、また神婚の結末の破局が「恥」の意識に基づく点も全く問題にされていないことに、それはよく現れている。

二、「奇日方天日方(命)」と「天日方奇日方命」

そこで次に大物主神の神婚説話の歴史性、時代性の問題に移ることにしよう。大物主神が通婚した相手は、記・紀の本文では「茅渟県の陶邑の陶津耳の女」となっており、「陶邑」は『和名抄』の「和泉国大鳥郡陶器庄」(現在の堺市東南部)にあたる。「陶津耳」は陶邑の首長であろう(ミミは原始的なカバネの一つ)。ところが陶邑は五世紀半ばから始まった朝鮮の陶工技術による須恵器の生産地であるから、その点からすれば、この説話は五世紀後半以後のもので、四世紀の三輪王朝時代の説話とは認められないことになる。しかし説話の「形」は発生当時のままで伝承されることは稀であり、説話に登場する人名、地名などは、時代によって変化したり、加上されたりするし、説話の内容も成長するのであるから、「陶邑」「陶津耳」の名だけから、この神婚説話そのものの成立を五世紀後半以後と考えるのは、早計といわねばならない。

そこで注目されるのは、崇神紀の一説に、大物主神の通婚の相手を、

亦云、奇日方天日方武茅渟祇之女也

としていることで、その父は「奇日方天日方」という名の「茅渟」の県の首長であり、須恵器とは関係がない。ではいったい「奇日方天日方」(単独なら、その下に「命」がつくはずである)とはどういう人物か、その系譜が大物主神の神婚説話の歴史性を判断する上での重要な鍵になる。