

## 〈語り〉その表現と構造

——「ウケヒ神話」を通して——

三 浦 佑 之

△語り▽を問うことで何が明らかにされるのか。

古代文学研究は、いま我々の前に現に残された文献に立向かうところから始まる。いかなる方法論によってもテキストに目を向けられない文学研究はなり立たない。たとえば、『古事記』。この、八世紀初頭に成立した作品は漢字という外来の文字で書きとめられて、はじめて存在しえたのだし、律令という△制度▽が『古事記』という作品の表現を可能にしたのだということも、当然のこととして確認されなくてはならない。そして、古代文学研究において△語り▽を問うことは、△文字▽を超えたところで古代文学の表現を総体として想定しようとする方法なのである。

△文字▽でしか残らない表現から文字を超えたカタリを求めようとするところに、△語り▽論が、基底に大き

な矛盾を胎んだ研究方法なのだということを確認し続けなくては、その立論は砂上の楼閣として崩壊の危険を免れないのである。

たとえば、『古事記』上巻冒頭の、

次国稚如<sup>ニ</sup>浮脂<sup>ニ</sup>而、久羅下那州多陀用弊流之時、  
という、仮名による国語表現を含みこむ漢文体表記に、藤井貞和は、『日本書紀』第一段一書第二の「古国稚地稚之時、譬猶<sup>ニ</sup>浮膏<sup>ニ</sup>而漂蕩<sup>ニ</sup>」といった、「漢文体であるけれども、古いフルコト的な言いまわしがバックにある」表現を重ねて、両者共通の奥に、

クニイシワカク ツチイシワカキトキ、

クラゲ（たとえばウカベルアブラ）ナスタダヨヘリ、

というふうな「固定的な言いまわし」の存在を想定する。<sup>(注1)</sup>  
これは、「フルコトを集成したから『古事記』」なのだと

いう認識を藤井が持っているからで、口承の固定詞章としての八神語りVを求めようとしている私などには納得しやすい考えである。

しかし、この部分に対しては、クラゲナスタダヨヘルという一字一音で仮名表記された表現を、そのまま口承詞章の残滓とみることに批判的な立場をとる研究者もいる。呉哲男によれば、「国稚如浮脂而」という表現は漢文的構成力によってもたらされたもので、クラゲナスタダヨヘルという和語表現は、前の漢文表現と同じことを繰り返したに過ぎず、それは、「国稚如浮脂」という漢文による表現を隔たり(障害)として意識したときに、はじめて口承的な表現として表われた表現だとみなければならぬ、と考えるのである。<sup>(注3)</sup>この認識の基層には、「口誦から文字表現へ」という単線的な文学史把握は、「文字表現が定着することによって逆に口誦性の価値が見出されるという転倒」を見逃しているという批判が呉にはあるからである。だから呉は、『古事記』は、「文字を障害とみる者」(安万侶)によって、「口誦性の価値」<sup>(注3)</sup>が見出された、その先に成立しえたものだと言っているのである。

古代文学研究において八制度論Vが今日的な価値をもつとすれば、こうした呉の一連の発言からでしかないだろうと思うし、確かに『古事記』という作品は、そのよ

うにして出現したのだろうと思われる。しかし、「ひとまわり」してとらえられた、口誦であるかのような表現は、背後に何も持たずに、漢文体表現のとらえ返しとして突然に現われえたのであろうか。クラゲナスが「如浮脂」のとらえ返しだというのはそうだとしても、それに続く、「如葦牙<sup>ニ</sup>因<sup>ニ</sup>萌騰之物<sup>ニ</sup>而成神名、宇摩志阿斯詞備比古遲神」を、同様にとらえることができるだろうか。私などには、ウマシアシカビヒコヂという和語表現の説明として「如葦牙 因萌騰之物」という漢文体表現が準備されたと考える方がわかりやすい。同様に、「国稚」の背後には藤井の想定したような対的な固定詞章があり、タダヨヘルの翻訳として「漂蕩」という漢語があるのではないか、と考えるのである。

漢文体表現からのとらえ返しを認めた上で、『古事記』の和語表現の背後に、八文字Vを超えうる口承の詞章を想定してゆくことの有効性を否定することはできないのではないだろうか。クラゲナスが『古事記』に定着するためには、「如浮脂」という表現を介さなければならなかったとしても、それはやはり、大地の始源の状態が、そのような表現によって語り継がれていたからではないか、と思われるのである。

古代文学に八語りVを想定するのは、八文字Vを超え

うる視座を持つことで、残された文獻に限定された狭い視野を解放しうると考えるからであり、そこで初めて古代文学の総体を眺め渡すことが可能になると思うからである。そして、△語り▽を想定することで、△文字表現▽へも、△口承表現史▽へも射程を伸ばしてゆくことができるはずなのである。

本稿では、記紀の、いわゆる「ウケヒ神話」をとりあげ、表現形態の面と構造の面とから、古代文学における△語り▽を考えてみたいと思う。

### 表現の分析

いわゆる「ウケヒ神話」の表現が口承の面影（それが口承の残滓であろうと、とらえ返しであろうと）を見せているということは、他の部分との文体の違いからも明らかである。ウケヒの前段の、天上に昇るスサノヲを待受ける天照の武装のさまの描写について、私は、短・長句の連なりによるリズム、対的な描写、枕詞的な比喻、叙述の展開のさまなどから、叙事的でありつつ韻律的な語り口を指摘し、△神語り▽とも呼ぶうる口承表現のありようを想定してみたことがある。二神のウケヒの部分にも同様の表現形態は認められるわけだが、子を生む場面においては、特に△くり返し▽が顕著に現われている。

次に引用するのは、『古事記』で、天照が三女神を吹き出したのに続いて、スサノヲが天照の身につけていた玉を用いて子をウケヒ生みする場面である。

- A 1 速須佐之男命、天照大御神の
- 2 左の御美豆良に纏かせる
- 3 八尺の勾瓏の五百津の美須麻流の
- 4 珠を乞ひ取りて（注）
- 5 奴那登母由良爾、天の真名井に振り滌ぎて
- 6 佐賀美邇迦美て
- 7 吹き棄つる気吹の狭霧に成れる神の御名は
- 8 正勝吾勝勝速日天之忍穗耳命
- 9 亦右の御美豆良に纏かせる
- 10 珠を乞ひ取りて
- 11 佐賀美邇迦美て
- 12 吹き棄つる気吹の狭霧に成れる神の御名は
- 13 天之苦卑能命
- 14 亦御纏に纏かせる
- 15 珠を乞ひ取りて
- 16 佐賀美邇迦美て
- 17 吹き棄つる気吹の狭霧に成れる神の御名は
- 18 天津日子根命
- 19 又左の御手に纏かせる

- 20 珠を乞ひ取りて  
 21 佐賀美邇迦美て  
 22 吹き棄つる気吹の狹霧に成れる神の御名は  
 23 活津日子根命  
 24 亦右の御手に纏かせる  
 25 珠を乞ひ取りて  
 26 佐賀美邇迦美て  
 27 吹き棄つる気吹の狹霧に成れる神の御名は  
 28 熊野久須毘命  
 29 并せて五柱なり
- これに対応する『書紀』第六段本文の記事を次に引用する。
- B 1 既にして素戔嗚尊、天照大神の  
 2 鬢鬘、及び腕に纏かせる  
 3 八坂瓊の五百箇の  
 4 御統を乞ひ取りて  
 5 天の真名井に濯ぎて  
 6 酷然に咀嚼みて  
 7 吹き棄つる気噴の狹霧に生まるる神を、号けて  
 8 正哉吾勝勝速日天忍穗耳尊と曰す  
 9 次に天穗日命（是出雲臣・土師連等が祖なり）  
 10 次に天津彦根命（是凡川内直・山代直等が祖なり）

11 次に活津彦根命

12 次に熊野櫛樟日命

13 凡て五の男ます

スサノヲが五柱の神を吹き出すという、全く同じ内容をもった描写でありながら、BはAの半分以下の分量しかもっていない。それは、読み比べてみれば明らかやうに、二番目の神生み以下の描写の違いによっている。

最初の神、忍穗耳を吹き出す部分（ともに1~8行）は、内容・分量ともに、両者の表現はほとんど一致している。これを、ウケヒによる神生みの基本型であると押えておくことができる。1行目は、主語（行為者）と品物の所有者を明示する部分で、とくにAの場合は、引用部分全体にかかってゆき、提示句の役割を果している。そして、6~8行目の描写はA Bで細部までほぼ一致した表現形態をとっているのに対して、内容は同じでも、表現を詳細にみると、2~5行目のA Bの描写には違いがある。そのことについて比較しつつ論じてゆく。

2 行目のA「左の御ミツラに纏かせる」とB「鬢鬘及び腕に纏かせる」との違いは、9行目以下の描写の差異によって表われてくる。『古事記』では五柱の神生みをそれぞれ一柱ずつ繰り返すから、スサノヲが口に含む天照の珠も、それぞれ纏いている五箇所が明示され、2・

9・14・19・24行目で、左の御ミヅラ・右の御ミヅラ・御縛・左の御手・右の御手と順番に取り上げられてゆく。そして、これは、スサノヲを迎える天上の天照の武装のさまを叙述した時の、珠を纏いた順序とも一致している。それに対して、『書紀』本文の描写では、二柱目以下の神生みは、「次に……、次に……」と、神名だけを「次」という語で繋いで列挙するだけだから、御統を一つ一つ取り立てる叙述にはなりえず、そのためにBの2行目のような描写が必要になってくるのである。全体の五度の繰り返しを避けているために、「及び」で繋いで、「御統」のまかれている場所を、はじめに列挙するわけである。

3・4行目の、A「八尺の勾瓏の五百津のミスマルの珠を乞ひ取りて」と、B「八坂瓊の五百箇の御統を乞ひ取りて」とでは、その内容に変わりはないし、前後の繋がりが方も同じである。Bは、2行目の場合と同様、神生みのくり返しを避けているから一度きりだが、Aでは、4行目が五度繰り返されるのに対して、3行目は二度目からの繰り返しには出てこない。それは、神生みという事柄を叙述する文脈のなかでは、4行目だけが繰り返されれば、意味的に支障はきたさくないということを示している。そのことは逆に、△語り▽の叙述では、3行目が

必要なのだと示していることである。△語り▽は筋(意味の展開)だけを追えばよいという表現形態ではない。韻律やリズムを支える表現を持つことで筋が展開してゆくところに、□承としての△語り▽の表現はあるのであり、3行目は、意味的にも韻律的な役割を果たす部分なのである。Aの3行目についていえば、それは4行目の「珠」を修飾することばである。珠の形態や形状を示す3行目は、比喩的な序の役割をもっているのであり、しかも、それは、

八尺の まがたまの  
五百津の みすまるの

というふうに、対的な描写をとっている。「勾瓏の」のは、同格・並列のので、「八尺の勾瓏」と「五百津のミスマル」とは、同じ「珠」を形態と状態から描写するために対的な表現をとるのであり、音数上も、四音十五音の繰り返しに整えられているのである。こうみれば、Bの3・4行目は、Aのような、

八坂瓊の・勾玉の、五百箇の・御統(を乞ひ取りて)という表現の、対(くり返し)の形が崩れたものであることがわかるはずである。(注7)それは、Bの2行目のように「及び」で繋ぐのと同じ表現のレヴェルにあるもので、□承詞章を要約したものであると考えることができるだ

ろう。文字化がそれを可能にしたはずである。

Aの3行目の、珠を喩的に描写する対的表現が、固定的な詞章として古く存したらしいことは、同一の表現が他にも見出されるといふことから証明できる。天照の武装を語る『古事記』の描写では、

乃ち左右の御美豆羅にも、亦御縛にも、亦左右の御手にも、各八尺の勾瓏の五百津の美須麻流の珠を纏き持ちて、曾毘良邇は千入の鞆を負ひ、……

とあり、また、天照の石屋戸ごもりでも、

玉祖命に科せて、八尺の勾瓏の五百津の御須麻流の珠を作らしめて、天兒屋命、布刀玉命を召して、天の香山の真男鹿の肩を内抜きに抜きて、……天の香山の五百津真賢木を根許士爾許士て、上枝に八尺の勾瓏の五百津の御須麻流の玉を取り著け、……

と、二度くり返され、『延喜式』大殿祭祀詞では、

齋玉作等が持ち齋はり、持ち浄まはり造り仕へまつれる、瑞の八尺瓊の御吹の五百つ御統の玉に、明る和幣・曜和幣を附けて、……

というふうには、「勾瓏の」が「御吹の」とあって一部違いはあるが、ほぼ同一の表現になっている。そして、これらの例から、祭式において、柵に玉を懸け、また珠に和幣をつけた呪具を描写するとき、「八尺の勾瓏の五百

津のミスマルの珠」という句が、固定的な呪的詞章として慣用化されていたと考えられるのである。そうした対的な固定詞章がAの3行目に置かれているところに、Aの詞章が八神語りV的な表現を露出させていると見ることができよう。

5行目の、A「ヌナトモモユラニ、天の真名井に振り濼ぎて」は、Bでは「天の真名井に濯ぎて」とだけあって、ヌナトモモユラニの句がなく、しかも、この5行目はAでも一回だけで、二回目以降の神生みには現われない。「天の真名井に振り濼」ぐというスサノヲの行為は、この神話叙述のなかで、その行為がウケヒという聖なる所作であるということからみて、文脈上欠かせないものであり、振り濼ぐという行為自体は、第二神以下の神生みの際も欠かせないはずである。だから、10と11行、15と16行、20と21行、25と26行の、それぞれの間でもこの行為はなされているはずで、五度の神生みを繰り返して叙述する『古事記』の場合、5行目に当る部分が二度目以降に見られないというのは、明らかに省略されていると考えなくてはならない（八語りVでは、これを繰り返すことこそ重要なはずで、その点については後述する）。

Aのヌナトモモユラニは、珠を振りすぐさまを比喻する句で、3行目と同様の働きをしている。つまり、文

脈上(意味的に)はなくてもよく、△語り▽という表現のなかで韻律的な面から必要となる句なのである。それがBにないというのは、先と同様、『書紀』本文の文体の問題だということが出来る。この語は、「ヌナトは玉の音、モユラは玉がふれあつて鳴るさま、モは接尾語」で、「玉の音も軽やかに」といった意味だと考えられている。そして、同じ句が、Aの直前の、天照の神生みの部分にも用いられており、次のような描写になっている。

C 1 天照大御神、先づ建速須佐之男命の

- 2 佩ける十拳剣を乞ひ取りて(注9)
- 3 三段に打ち折りてみきだ
- 4 奴那登母母由良爾、天の真名井に振り滌ぎてヌナトモモユラニ
- 5 佐賀美邇迦美て

6 吹き棄つる気吹の狭霧に成れる神の御名は

7 多紀理毘売命、亦の御名は奥津島比売と謂ふ

8 次に寸市島比売命、亦の御名は狭依毘売命と謂ふ

9 次に多岐都比売命

この4行目は、Aの5行目と全く同一の表現で、従つて、Aの5行目はCの4行目の繰り返しになっているのだが、Cで天照が振りすずぐのは三つに折つた十拳剣であり、「ヌナト(玉の音)」ということばがその内容に合

わなないという点については、宣長以来、さまざまに論じられている。「モユラニ」は、『古事記』で三貴子に分治の命令を下すイザナキの描写のなかに、「御首珠の玉の緒母由良邇取り由良迦志て」とあつて、これも玉の鳴る音だし、『万葉集』の例をみても、「足玉も手玉もゆらに」(10二〇六五)、「巻き持てる小鈴もゆらに」(13三三二三)、「白塗の小鈴もゆらに」(19四一五四)と、いずれも玉あるいは鈴の鳴るさまに用いていて、ヌナトモモユラニは、玉の玲瓏なるさまを描写する句だと考えなくてはならない。しかし、それだからといって、Cの4行目を、振りすずぐ剣ではなく、「天照大御神の御手に巻かれた、みすまるの玉」が揺れて、「さやかに鳴る」さまざまと考えるのは、あまりにも合理的すぎる解釈だと思ふ。

ヌナトモモユラニは確かに玉が触れて鳴る音を表わすことばだが、それが固定的詞章としてAやイザナキの描写のように用いられると、CからAに続く繰り返しの描写のなかで、この句が本来の意味を超えて、剣を水に振り滌ぐ音としても用いられてゆくのである。それは、倉野憲司が「口誦的・韻律的にふと挿入されたもの」と言うのが一番当たっている。もっと正確に言えば、口承の表現においては、意味を飛躍させて、リズムや繰り返しに吸引されて、玉の音を現わすヌナトモモユラニという句

が、三つに折った剣をふり濺ぐ音にもなりうるのだと考  
えることが必要なのである。

ある場合に、意味を超えて、韻律的な表現のなかでこ  
とばが存在しうるものだというのは、 $\wedge$ 語り $\vee$ の表現を  
視座に置くことで可能になるのである。<sup>(注13)</sup>Cの4 $\sim$ 6行目  
が、Aの5 $\sim$ 7行目に完全に一致した繰り返しであるとい  
うところに口承の表現を見透しうるが、そのことはよ  
り確かに、Aの5行目が、繰り返しとリズムという韻律  
的側面に引かれてCの4行目にも納まりうるのだとい  
点で、確認できるはずである。

以上述べてきたことを整理すれば、Aの1 $\sim$ 8行目の  
描写は、神話の筋(意味的な展開)をはみ出した表現を持  
つということにおいて、Bの1 $\sim$ 8行目に比べて、口承  
における $\wedge$ 語り $\vee$ の表現を露出させた文体だと言えるの  
である。それは、9行目以下の描写の違いとも対応して  
いる。

1 $\sim$ 8行目で筋立てを中心に据えた叙述をとり、殊に  
2行目に全体を要約しうる描写をもつBでは、残りの四  
柱の神生みを「次に」で繋いで神名だけを列挙し、Aで  
は、それぞれ四柱の神生みを、2 $\sim$ 7行目と同様の描写  
で繰り返してゆくのである。この、同じ所作の $\wedge$ 繰り返  
し $\vee$ こそ、最も典型的に $\wedge$ 語り $\vee$ の表現に叶った形態だ

ということが出来る。古代の残された詞章でいえば、既  
に別に論じたことのある、『出雲国風土記』<sup>(注14)</sup>意宇郡の、  
いわゆる「国引き詞章」にその典型が見出せる。四回な  
される国引きにおいて、引いてくる国、引いて来るさ  
ま、寄せ着けた場所、をきっちり四度くり返すのであ  
り、しかも、筋立ての上では省略しても意味に支障をき  
たすとは思えない、引いて来るさまが、

童女の 胸鉏取らして

大魚の 支太衝き別けて

波多須々支 穂振り別けて

三身の 綱打ち掛けて

霜黒葛 闇々耶々爾

河船の 毛々曾々呂々爾

国々来々々

というふうには、短句十長句の繰り返しで、枕詞的な比喩  
句や擬態語を重ねた、さながら歌謡とも呼びうる韻律的  
な表現によって、四度くり返されるのである。

右の詞章は、我々が知っている古代文献のなかで最も  
強く $\wedge$ 語り $\vee$ を髣髴とさせる表現だといってよい。それ  
に比べれば、Aの9行目以下の繰り返しは、一回目のス  
サノヲの神生みの描写そのままではないという意味で、  
不整な繰り返しであり、その分だけ本来の口承の $\wedge$ 語



りVとは隔たっていると考えなくてはならない。しかも、9行目以下では、初回の3行目・5行目に当る部分が脱け落ちており、その部分は、この詞章のなかでは最もA語りV的な、意味的によりも韻律的な面で要請されてきている句であるところからみて、二回目以降は、筋の展開上必要な部分だけを繰り返した描写で、A語りVという側面からみれば、最も重要な部分が省略された表現になっている。このA省略Vは、Bが端的にそうであったように、文字化の洗礼を受けた描写なのだと考えなければならぬだろう。しかし、それとて、Bのように「次に」で繋いだ漢文脈の表現とは大いに違うわけで、文字の文脈に引かれつつ、A語りVの表現の様式性を引きずっているのがAの描写なのだというふうには押えることができると考えている。

この部分を含めた天照とスサノヲのウケヒによる神生みの表現が、『古事記』上巻のなかでも殊に口承的な表現を示していることと対して、単純にA語りVの残滓と考えることへの警鐘を鳴らしているのが西郷信綱である。西郷は言う。「この段がやや異常とさえ思える高い口調で語られねばならなかったのも、それがこうした政治的神学を背負っていることに関係するであろう。これを単純に祭式の表現と見ることに、私は疑問をも

つ。神学が政治的であればこそその志向は、かえって祭式的様式のもとに語られる必要があったのだ」<sup>(注15)</sup>

『古事記』を作品としてA読むVことを主張し、古代王権のなかで位置づけようとする西郷の主張としては当然の見解で、説得力をもっている。しかし、西郷の主張通りだとしても、そうした「祭式の表現」(語りの表現)がここで可能になるのは、背後に、口承のA語りVが裾野を広げてあるからではないか。私は、Aの描写が口承のA語りVそのままとは考えていない。述べてきたように、文字の文脈は随所に見通せるわけで、そこに、A語りVの表現が露出したかたちで認められるということを確認したかったのである。背後にA語りVを秘めているから、こうした表現は可能になるのであり、そのところから錘鉛を下ろしてゆくことで、文字を超えたA語りVは想定として可能になると考えているのである。それを試みる以外に、残された文献に縛られてしか成り立たないかにも見える古代文学研究への新しい視座は見えてこないだろうと考えるのである。

西郷の見解について言えば、「政治的神学を背負った」祭式の表現としてあるならば、なぜ、不整な中途半端な表現をとるのだろうか、という疑問を私は持つ。確かに古代王権の「政治的神学」が最も強調されるべきと

ところがこの辺りであろうということは理解できるし、構造の面からみても、律令王権の論理が強く押出されているだろうということも考えられるのだが、他の部分にもこうした祭式的な△語り▽の表現の露出は認められるわけだ。『古事記』の背後にある口承的な表現の広がり、文字文脈へのその露出とを、考えてみたいという思いが強くなる。文字とのぶつかりを何度か経たのちに『古事記』は成立してきたはずで、それでも文字の論理で覆い尽せない部分を古代散文は胎みつづ在るのだとさえ考えなければならぬと思うのである。

### 構造の分析

△語り▽は、表現の問題とは別に、構造の面でも書かれた散文と峻別しうる点をもっているはずである。それはどのようにして論じられるか。

いわゆる「ウケヒ神話」の構造については多くの言及があり、『古事記』や『書紀』本文のほか、三本の一書、『古語拾遺』などを含めて、発言がためらわれる程に論じられてきた。そして、それらを読んで気づくことは、複数の異伝全体を統一的に把握し、正しい一つの答を引き出そうとする論理が主流になっているということである。それは、近代的、科学主義的など言ってもよいし、

文献学における、正しい唯一のテキストの確定作業と同じ方向で記紀の異同を考えようとする態度であるとも思える。書かれたものは、一つの正しい本が存在するはずだという態度なのである。

記紀神話の異伝は、そのように考えても答は見出せないと思っている。それは、記紀あるいは風土記は、背後に△語り▽を秘めたものだと考えているからである。△語り▽には、唯一の正しい伝承などというものは存在しない。昔話をみればよくわかる。地域によって、語り手によって、無数とも言える同一話型に分類しうる昔話があって、それらは一つ一つ固有の昔話として存在してきているのだ。△語り▽とはそういうものだから、それを背後に秘めた記紀神話の複数の異伝も、同一の内容を語りながら、一つ一つ別のものとして認めるというところから出発しなければならないのである。

たとえば、「ウケヒ神話」について、戸谷高明は、そのさまざまな異伝を対象にして、「命(スサノヲ——三浦注)の心が清明であり、善心であったことを語るにおいて、六つの伝承は全く一致している」と言い、ウケヒにおける勝利が「すべて命に属している」と考えるのだ(金註)が、果してそう読んでよいのだろうかと思ふ。スサノヲは本当に勝利したのか。

引用すると長大になりすぎるし、構造を追うだけなら筋が分かれればよいのだから、次のように「ウケヒ神話」を要約してみる。

I 『古事記』

①ウケヒで子を生んで、心の清明を知ろうとする。

②天照は、スサノオの剣をかみ、吹き出して三柱の女神を生む。

③スサノヲは、天照の玉をかみ、吹き出して五柱の男神を生む。

④天照が、八物実Vの所有者により、男神は自分の子で、女神はスサノヲの子であると詔りかける。

⑤女神は胸形にまつられ、「男神は天上に居る。」

これに対して、『書紀』第六段の一書三本のうち、第一と第三の一書を同様に要約してみると次のようになる（第二の一書は後半部分がなく、また論が煩雑になるので便宜的

II 『書紀』本文

①女を生んだら濁心があり、男を生めば清心ありと決めて（ウケヒで）子を生むことにする。

②天照は、スサノヲの剣をかみ、吹き出して、三柱の女神を生む。

③スサノヲは、天照の玉をかみ、吹き出して五柱の男神を生む。

④天照が、八物実Vの所有者により、男神は自分の子で、女神はスサノヲの子であると詔る。

⑤男神は天照の子として天上で養われ、女神は筑紫の胸肩の君等が祭る。

に二本だけを引く。

III 『書紀』一書第一

①スサノヲの心が「明浄」なら男を生むだろうとウケヒをする。

②日神は、自分の身につけた剣をかみ、三柱の女神を生む。

③スサノヲは、首にまいた珠をかみ、五柱の男神を生む。

④スサノヲがウケヒに勝つ。

⑤日神は、自分の生んだ女神を筑紫に降した。

IIIとIVとは酷似しており、IとIIの内容も近いけれども、I IIとIII IVを統一しようとするのはむずかしいというところに、右の要約をみれば気づくはずである。確かに、IIIでは、④に「故、素戔嗚尊、既に勝つしよ験を得つ」とあって、スサノヲのウケヒでの勝利は明白で、

IV 『書紀』一書第三

①日神は、スサノヲに反感心がないなら男を生み、男を生んだら自分の子として、天の原を支配させようとウケヒをする。

②日神は、身につけた剣をかんで、三柱の女神を生む。

③スサノヲは、身につけた珠で、六柱の男神を生む。

④日神は、スサノヲの「赤心」を知り、六柱の男神を自分の子として天の原を支配させた。

⑤日神は、自分の生んだ女神を地上の宇佐の島に降した。

心の「明浄」は証明されており、IVでも、「日神、方に素戔嗚尊の、元より赤き心有ることを知」とあって、スサノヲがウケヒに勝ったことは明らかなのだが、IとIIとでは、スサノヲが勝ったとはどこにも記されていない。しかも、天照の詔りわけ（I・IIの④）によって、男神は天照の子だということになるのだから、少なくとも、男を生んだら清心、女を生んだら濁心とする前提をもつIIでは、スサノヲはウケヒに負けたのではないか。私にはそうとしか読めない。Iの場合、ウケヒによる神生みにII・IVのような前提（①の部分——男を生んだら清心である）がないのだから、勝ち負けを判定することは不可能なのである。ただ、他の三つの伝承で男を生むことを勝ちとし、天照の子であると詔りわけられるスサノヲの吹き出した最初の男神が、正勝、吾勝、勝速日天之忍穗耳命という神名を持つことからみれば、IIと同様、Iでもスサノヲはウケヒに負けたと語っていると読みとるべきではないか。この部分を論じた研究者の多くは、スサノヲが姉天照に挨拶をすると言って天に昇ったという、この神話の前置「スサノヲの昇天」の叙述に引かれて、スサノヲの心の清明を前提としてウケヒでの勝ちを当然のことと考えているように思われるのだけれども、そうした考え方は間違っているのではないか。

『古事記』でこのあと、「我が心清く明し。故、我が生める子は手弱女を得つ。此れに因りて言さば、自ら我勝ちぬ」と言ってスサノヲが乱暴を働いたり、『書紀』本文で、これに続く第七段冒頭が、唐突な感じで、「是の後に、素戔嗚尊の爲行、甚だ無状し」と、乱暴を語っていったりするのには、実は、スサノヲがウケヒに負けた腹いせに乱暴を働いていると解した方が、それ以降の展開における繋がりが明瞭になると考えられるのである。

III・IVに引いた『書紀』の一書で大事なものは、天照を継ぎ、葦原中国に降臨するニギ命の父神である正哉吾勝勝速日天忍骨（穗耳）尊が、日神の子ではなく、スサノヲの子であると語っていることである。スサノヲの生んだ子を日神が育てて高天の原を支配させたと語るIII・IVでは、天照から繋がるハ血Vによる皇統を捨てているということである。排除すべき敵対者として追放されてゆくスサノヲの血を受け継いで天皇家の祖神が語られているのであり、それは律令王権にとってみれば、王権の基盤をゆるがしかねない伝承なのだと言ってもよいはずである。だから、正統的な伝承とされる『古事記』や『書紀』本文では、玉と剣とを交換して神生みを行ない、その次に、八物実Vの所有を根拠とする子神の帰属を語ることで、正統的な継承者正勝吾勝勝速日天之忍穗耳命を

△天照の子Ⅴとして、△血Ⅴの繋がりを語らねばならなかったのだと考えられるのである。

その意味で、律令王権の論理のなかで、正統なものになりえたⅠⅡの伝承が、△物実Ⅴの交換と子を生んだ後の語りわけという、いささかきくしくとした叙述をとっていることの必然性も理解できるのである。そこでは、ササノヲはウケヒに負けて乱暴を働く△悪Ⅴとして位置づけられ、高天の原から追放されてゆくことにもなるのである。Ⅲ・Ⅳのように、敵対者の子を正統な側がとり込んでゆくという伝承の背後には、△血Ⅴの論理とは別の、古代的な支配の論理がこめられているはずなのだ。律令王権では、△血Ⅴの論理を正統なものとしていったということであると思う。

Ⅰ～Ⅳの異伝は、私には、このようにしか読めないものである。そして、重要なことは、ⅢやⅣのような伝承もまた、天照とササノヲの「ウケヒ神話」として存在していたということである。△語りⅤでは、そのようにも語られていたのであり、あるいはⅠⅡのように語られる場合もあったのである。そして、これら以外の伝承もあったかもしれない。△語りⅤという口承の表現構造は、そうした違いやいろいろな語り方を許容して存在するものだからである。

『古事記』と『書紀』本文の叙述が非常に接近したものだということは、それが律令王権の正統性を△血Ⅴが保障すると語るものだという意味で、象徴的なことである。そして、△文字Ⅴの文脈のなかで、そうした王権の秩序と論理が確定していったのだらうということは、記紀という体系をもった作品を考える場合に大事なことなのだ。△語りⅤを主題とする本稿でいえば、そうした論理を貫きつつ、『書紀』が一書で、王権の基盤を崩しかねない異伝をその内部に包み込んでいるということに注目したいと思う。そこに、△語りⅤの論理から完全に脱けきれない書かれた神話の△構造Ⅴが見えてくると思うからである。

このことは、表現の上で△語りⅤを露出させて『古事記』が在るといふことと見合っているのだといふふうに、△語りⅤを論じてきた私には思えるのである。

注1 藤井貞和「日本神話における△語りⅤの構造——眼の△語りⅤ——」(『日本文学』一九八一年五月号)

2 この呉哲男の見解は、古代文学会月例会や私的な会話における発言を私なりにまとめたものである。個人的に氏から教唆をうけているが、言いまわしなどに誤解があるとすれば、その責任は三浦にある。

3 呉哲男「序の技法——阿礼の誦習と安万侶の撰録

- 」(『国文学解釈と鑑賞』一九八二年一月号)
- 4 古橋信孝「『妹』の表現位相——発生論から——」  
 (『文学』一九八二年二月号)
- 5 三浦「八神語り▽その様式——八神語り▽復元の試み——」(『国文学解釈と鑑賞』一九八〇年十二月号)
- 6 以下五回くり返される「乞ひ取りて」は、諸本いずれも「乞度」で「乞ひ度して」と訓むテキストが多いが、西郷信綱『古事記注釈』によって(第一巻二六五頁参照)「乞ひ取りて」と訓む。
- 7 短歌において、謡における「対が繰り返しを避ける型で落とされ」てゆくことを、古橋信孝が指摘している(『初期万葉論』『古代歌謡論』三一九頁)。
- 8 西郷信綱『古事記注釈』第一巻、二六六頁
- 9 「乞ひ取りて」の訓については、注6参照
- 10 現行諸注のほとんどが「玉の緒、モユラニ」と訓むが、それでは語呂が悪く、「玉の緒も、ユラニ」と訓むべきではないかと思ふ。
- 11 西宮一民『古事記』(古典集成)四六頁頭注
- 12 倉野憲司『古事記全註釈』第三巻、二九頁
- 13 うたにおいて、リズムが意味を超えてありうるのだということをご橋信孝が主張しているのが、参考になる(『古代のうたの表現の論理——八意味▽を超えるもの——』『古代文学』21号)。
- 14 三浦「八神語り▽と八音語り▽——カタリ表現へ
- 」(『日本文学』一九七九年九月号)
- 15 西郷信綱、注8同書、二七九頁
- 16 戸谷高明「二神の『うけひ』神話——記紀における原伝の問題——」(『日本文学研究資料叢書』『日本神話』所収、初掲は『学術研究』第13号) こうした考えは研究者の一般的な理解のようで、たとえば西郷信綱も「諸伝に共通しているのは、とにかくスサノヲが勝ったという点だ」(注8同書、二七七頁)と述べている。
- 17 個々の説話が系譜によって統一されて、王権の論理は八歴史▽に転移しえたのであり、記紀のそうした体系的な姿は、八文字▽の論理によって可能になったのだと考えている(三浦「中巻の技法」『国文学解釈と鑑賞』一九八二年一月号)。

一九八二・七・七 稿了