

# 神話と説話の間

— 語りに沿って —

守 屋 俊 彦

—

日本靈異記中巻第八縁は、蛇が若い女を犯そうとした話で、蟹満寺縁起などと同類のものである。蛇と女のほかに、何人かの人物と何匹かの動物が登場し、それらが互いに絡み合つて複雑な筋を展開しているのであるが、中心の柱となっているのは、やはり、蛇と女である。まず、最初の蛇と女の出会いの場面を引用してみると、

置染臣鯛女は、奈良の京の富の尼寺の上座の尼法蓮が女なり。道心純熟にして、初姪犯さず。常に敷に菜を採りて、一日も闕かず、行基大徳に供侍へ奉る。山に入りて菜を採り、見れば、大蛇、大蝦を飲み。大蛇に誂へて曰く「この蝦を我に免せ」といふ。免さずしてなほ飲む。また誂へて曰はく「我、

汝の妻と作らむが故に、幸に我に免せ」といふ。大蛇聞きて、高く頭を捧げて女の面を瞻、蝦を吐きて放つ。女、蛇に期りて曰はく「今日より七日を経て来よ」といふ。然して期りし日に到り、屋を閉ぢ穴を塞ぎ、身を堅めて内に居るに、誠に期りしが如く来り、尾もて壁を拍つ。

というようになっている。その主役である蛇と女の中、蛇の方に焦点を合わせてみると、蛇が女を犯そうとするまでの振舞が一々細かく、しかも、興味を引くように描写されているのが目に着くのである。

例えば、女が妻になるから蝦を放してやってくれといったところ、蛇は「高く頭を捧げて女の面を瞻」とある。体を投げだした女の顔をじろじろと吟味しているようなポーズである。そこからは、脂ぎった好色な男の姿

が浮かんでくるのである。そこで、女が七日後に来るようにという、その通りにやってくる。女が部屋を閉じて入れなかつたら、今度は「尾もて壁を拍」ったという。これではまるで、好色な男が女の部屋の戸の前をうるうるして、戸をノックしているようなものである。こうした蛇の好色な振舞についての描写は最後までつづくのである。蛇は諦めないで、その翌日またやってくる。そのところを、

その八日の夜、またその蛇来り、屋の頂に登り、草を抜きて入る。女悚慄る。ただ床の前に跳り爆く音あり。明日見れば一つの大蟹ありて、その大蛇條然に段切れたり。すなはち知る、贖ひ放てる蟹の、恩を報ずるなり。

と記している。女が部屋に入れないと、「屋の頂に登り、草を抜きて入」ったという。女に拒否された好色な男が、無理矢理に部屋の戸をこじあけて、女に迫っているような光景である。

このように、蛇の振舞は何れも好色で塗りあげられ、蛇は好色な男に仕立てられている。だが、こうした描写は、話の内容や筋の展開には必ずしも必要はないのである。作者は読者の興味のあるところを予め計算して、これらの描写をわざわざはめ込んでるように思われるの

である。読者にとっては好色はもつとも興味あるものの一つだからである。

そういえば、作者は他の人物にも、こうした好色な振舞をさせている。行基に相談に行った帰途、女は蟹を持った老人に会う。ここでもまた、女は蟹を放してくれという。そのところを、

道に知らざる老人、大蟹を以ちて逢ふ。問ふ「誰が老ぞ。乞はくは蟹を吾に免せ」といふ。老答ふらく「我は摂津の国菟原の郡の人、画問邇麻呂、年七十八にして、子息なく、活命ふに便無し。難波に往きてたまたまこの蟹を得たり。ただ期りし人あるが故に、汝に免さじ」といふ。女、衣を脱ぎて贖ふに、なほ免可さず。また裳を脱ぎて贖ふに、老すなはち免しつ。

と述べている。女は蟹を放してもらうために、「衣を脱ぎ」「裳を脱」いでいる。女にとって、人前で衣や裳を脱ぐということは、恥ずかしいことであり、なかなかしにくいことでもある。それを敢てさせていることは、その犠牲によって、聖者である老人の加護を引きだそうとする筋であろうが、女が衣を脱ぎ裳を脱ぐこと自体は、色っぽい仕草である。だが相手は七十八才の老人である。こういう仕草をする必要はないのである。そこに、

読者の興味を引こうとする作者の意図が透いてみえるのである。読者もまた、女の犠牲とか聖者の加護とかいいうことを離れて、この仕草自体に興味を抱いたに相違ない。

ここに、説話という文学のジャンルがある。その性格の一つは、話の内容が面白く興味深いというところにある。<sup>(注1)</sup>すれば、この話は説話らしい話になっているといえる。そういえば、こうした好色な描写ばかりでなく、蛇が女を犯そうとした筋そのものが、すこぶる興味を引くものである。さらにいえば、最後のところで、蛇が女の寝床に近づこうとする、そのあわやという瞬間に、蟹によって助かるという場面は、スリルに富み、興味満点でもある。

ところで、その説話の今一つの性格は口承的ということである。今みるものは文字に書かれてはいるが、もともとは語られていたのである。<sup>(注2)</sup>その語られていたものを文字に移したのが説話である。すれば、この話も語られていたとみた方がよい。今までに述べてきたように、この話でとくに目に着くことは、蛇の好色な振舞についての描写であった。それは、蛇と女との関係の進行度によって、表現が多少異なっているにしても、好色という点からすると、繰返しているということになる。この短い

話の中で、前後三回も繰返しているのである。語りの文学でもある昔話について、稲田浩二氏は、「一度でも口づたえの昔話を聞いたら、忘れられないのが、このくりかえしである。昔話の語りの流れも、ことば送りの、く<sup>(注3)</sup>りかえしによりかかっている。」というようにことを述べていられる。思うに、語りの文学の場合には、語られるはしから消えてゆく<sup>(注3)</sup>のだから、文字の文学のように、振り返ってもう一度み直すということができないので、語り手は、もっとも聞かせたいところを、繰返し語るということは、必要な文学技術であつたらう。

すれば、この話で好色な描写が繰返されているところに、この話がもともと語られていたことの痕跡をみたいのである。恐らくは語り手はこれらのところにアクセントを置きながら語ったのであろう。聞き手もそこにもっとも興味を集中して聞いたに相違ない。その語られていた時には、昔話の艶笑譚のように、もっとえげつないものであり、もっと際どいものであつたかも知れない。文字に移されたり、さらには説教に使われたりした際、この程度のものに薄められたともみられるのである。

語り手は、話の内容や筋の展開よりも、こうしたところにアクセントを置きながら、面白くおかしく語ったことであろう。時には手振りや身振りを使い、聞き手の呼

吸やあいづちを計りながら面白く語ったものと思われる。これらの描写の背後に、語り手の得意な声や聞き手の高い笑い声が渦巻いているのである。

## 二

だが、この話の原話は、実は、このようなものではなかったのである。この話と同類の中十二をみると、女は、妻になろうという前に、幣帛を奉って、「汝を神として祀らむ」といつている。神だから、何よりも幣帛を奉っているのである。事実、古代信仰では、蛇は神であった。倭迹々姫の命のところに通ってきた大物主神は、姫がその姿をみたいといったところ、「吾明旦に汝が櫛笥に入りて居らむ」と答え、「美麗しき小蛇」になって櫛笥の中に入ったという（崇神紀十年）。その大物主神は三輪山の神であった。蛇は山の神だったのである。その山の神は農業神であった。ということは、蛇は山の神であるとともに、農業神でもあったことになる。蛇である夜刀神は、箭括氏麻多智が葦原を開墾して田を作ろうとしたところ、「左に右に防障げて、耕佃ることなからしめき。」とある（常陸国風土記行方郡）。蛇は農業神なので、自らの領域と職掌を奪われそうになったので、抵抗したということなのであろう。

このように、蛇が神であったとすれば、その相手になっているこの女も、本来はもう少し違ったものであったとみなければならぬ。神に仕える女、つまり、巫女である。そのことは、この女が、「初姪犯さず」と、一度も結婚していないように記されているところにもうかがわれるのである。この話では、「道心純熟にして」と、熱心に仏道を修行していたからのようになっているが、もともとは神に仕える身なので、人間としての結婚をしなかったと取った方がよい。巫女が熱心な仏教信者に変身しているのである。

蛇や女の前身がこのようなものであったとすれば、その蛇が女を犯そうとしたということにも、もう少し違った意味があったとみられるのである。神とその神に仕える巫女との結婚、つまり、聖婚である。巫女は、神に仕えるとともに、神の嫁となる女性であったのである。この女が蛇を避けて閉じこもった部屋も、もともとは神を迎える齋屋であり、蛇が迫った床も、神と共寝する神床であったのである。そして、この場合、その神は農業神なのだから、その聖婚が農業の豊穰を約束するものになっていたのである。農業神の呪力を結婚によって女性に転移するとか、結婚そのものが豊穰を促進するとかいうことから、このようなことが考えられたのであろう。そ

の儀礼を説明したものが神話なのである。この話の原話は神話だったのである。

それはともかくとして、その結婚が豊穰を約束するものであれば、それは犯すというような無法なことではなく、ごく当り前の行為であった。避けられるものではなく、待ち望まれるものであった。嫌悪されるものではなく、歓迎されるものであった。

それならば、この話が神話であった時点では、どのようなところにアクセントを置いて語られていたのであろうか。いうまでもなく神話は本来語られていたものである。この話が説話になった際には、蛇の好色な振舞にアクセントを置いて語られ、そこに説話としての痕跡をみたのである。それに相当するようなことが、神話であった場合にもあったのであろうか。そこで、このような聖婚を述べた神話の中でもっとも典型的なものであり、先にも一寸だした大物主神を主人公とする三輪山神話を取り上げてみたい。それは、

此間に媛女あり、こを神の御子と謂ふ。その神の御子と謂ふ所以は、三島溝咋の女、名は勢夜陀多良比売、その容姿麗美しくありき。故、美和の大物主神、見感でて、その美人の大便まれる時、丹塗矢に化りて、その大便まれる溝より流れ下りて、その美

人の陰を突きき。ここにその美人驚きて、立ち走りいすすきき。すなはちその矢を將ち来て、床の辺に置けば、忽ちに麗しき丈夫に成りて、すなはちその美人を娶して生める子、名は富登多多良伊須須岐比売と謂ひ、亦の名は比売多多良伊須須岐比売こはそのほとと云ふ事を憑みて後に名を改めつるぞ。と謂ふ。故、ここをもちて神の御子と謂ふなり。(神武記)

と、この三輪山神話から、通ってくる神、——大物主神の振舞のみを抽出してみると、神は丹塗矢になって川を下り、女の陰(ほと)を突き、厠から部屋に入り、そこで男の姿になって結婚している。女に近づく方法と筋道が述べられている。なお、ここには述べられてはいないが、大物主神は三輪山の神なのだから、山を降り川に至るまでのことがこの前にあったとみてもよい。要するに、神の来訪の情景である。

ところで、この話では、蛇が女に近づくまでのところが、いろいろと表現を変えてではあるが、詳しく述べられていた。その蛇は、「山に入りて菜を採り、見れば、大蛇、大蝦を飲めり。」とあるように、その前は山の中にいたのである。山を降りてやってきていたのである。そこで、これを前に繋いでみれば、山にいた蛇が、部屋、

屋根、と女に近づくまでの筋道が述べられていることになる。それは、あの三輪山神話で、神の来訪の方法と筋道が述べられていたのと、大体において一致するのである。

すれば、この話が神話であった時点でも、おおよそこの三輪山神話に近いようなことが語られていたのではないだろうか。勿論、その聖婚は豊穰を約束するのだから、その約束のところにもっともアクセントを置いて語られていたに違いないのだが、それだけに、その前段階である、約束をするに至るまでの、神の来訪の方法と筋道にもアクセントが置かれていたとみられるのである。

勿論、語るといっても、神の振舞にかかわることなのだから、説話のように、面白くおかしく語るというのではなく、神秘的に、そして荘重に語られていたに相違ない。しかも、ことは人々の生活に深く関係していることだから、興味本位ではなく、真面目に語られていたと思われる。ここでは、豊穰への期待をこめて、神の来訪の情景が厳かに語られていたのであろう。ただ、あの三輪山神話には、女と結ばれるところに、好色を連想させる「陰」という表現があり、ややひっかかりを感じるが、これとても、好色からではなく、生産に直結するものとして語られていたとみるべきであらう。

そこで、もう少し絞って、語ることそのものに限定していってみれば、神話の場合、神のことなのだから、それに似つかわしい、聖なることばによって語られていたと思われるが、それよりも語るリズムに問題があったような気がするのである。例えば、祝詞を読む時のように、神秘的に、そして荘重な雰囲気醸し出すようなリズムで語られていたのではないだろうか。<sup>(注4)</sup> 私は以前に、仁徳記の、

六) 女鳥の 我が王の 織ろす機 誰が料るかも (六)

高行くや 速総別の 御襲料(六七)  
という問答歌を通して、神のことばは歌謡の形式をとったのではなからうか、ということ推測してみたことがある。<sup>(注5)</sup> すれば、その神のことを語る神話も、或いは歌謡のようなリズムで語られていたのではないかと思われる。<sup>(注6)</sup>

何れにしても、神話は聖なる話なのだから、俗な日常語とは異なることばやリズムで語られていたということになる。<sup>(注7)</sup> だから、その点からすれば、説話は俗なる話なのだから、日常語で、そして、日常語を語るリズムで語られていたということになる。

ここで、今一つ例を挙げてみたい。同じ日本霊異記の中巻第二十五縁の話である。この話は、誤って地獄へ連れてゆかれた女が、他人の体を借りて蘇ったというものである。話の内容がまことに奇抜であり、筋も起伏に富んでいて、すこぶる面白い話になっている。それだけでも十分説話になっているのだが、今一つ説話らしい側面をみせているのが会話である。

この話は、今述べたように、まことに面白い内容のものであるが、会話の部分がとくに光っている。その会話の部分は、対話者によって、三つのグループに分けられる。(イ)鬼と山田の郡の衣女との会話、(ロ)閻羅王と鬼および鵜垂の郡の衣女との会話、(ハ)鵜垂の郡の衣女と両親との会話、である。

まず、(イ)は、冒頭の山田の郡の衣女が突然に病気に罹るところである。

讃岐の国山田の郡に、布敷臣衣女あり。聖武天皇の代に、衣女忽に病を得たり。時に偉しく百味を備へて、門の左右に祭り、疫神に賂して饗す。閻羅王の使の鬼、来りて衣女を召す。その鬼、走り疲れにて、祭の食を見て、晒り就きて受く。鬼、衣女に語

りて言はく「我、汝の恩を受くるが故に、汝に恩を報ぜむ。若し同じ姓、同じ名の人ありや」といふ。

衣女、答へて言はく「同じ国の鵜垂の郡に同じ姓の衣女あり」といふ。

ここでは、会話は僅か一回で、前の地の文を補っているにすぎない。そこに恩返しする鬼の律義さが表現されているにしても、とくに光っているとはいえない。

こうして、山田の郡の衣女は、地獄へ連れてゆかれるのを免れ、鵜垂の郡の衣女が身代りになる。すると、

時に閻羅王、待ち扱へて言はく「こは召せる衣女にあらず。誤りて召せるなり。然れども暫ここに留まれ。糧に行きて山田の郡の衣女を召せ」といふ。鬼僭すことを得ず、荐りに山田の郡の衣女を召して將て来つ。閻羅王、待ち見て言はく「当にこれ召せる衣女なり」といふ。往のその鵜垂の郡の衣女は、家に帰れば、三日の頃を経て、鵜垂の郡の衣女の身を焼き失へり。更に還りて閻羅王に愁へて白さく「体を失ひて依りどころなし」とまをす。時に王問ひて言はく「山田の郡の衣女が体ありや」といふ。答へて言はく「あり」といふ。王言はく「そを得て汝が身と為せ」といふ。

というようなことになった。(ロ)の部分なのだが、全文殆

ど会話によって構成され、しかも、生き生きとしてゐる。前半の鬼の計略が閻羅王によって忽ちにみ破られるところは勿論だが、とくに光っているのは後半である。

鵜垂の郡の衣女は折角蘇ったというのに、魂が入る容器である体がないので、うろろうろしている有様や、それを泣いて訴えられた閻羅王がこれまた困ってしまい、咄嗟に、こともあるうに、山田の郡の衣女の体を借りろ、といった有様などが、短かい会話を繋いで、見事に表現されている。

こうして、鵜垂の郡の衣女はやつと蘇ることができののだが、何しろ他人の体を借りているのだから、そこに大混乱が起きるのである。

すなはち言はく「こは我が家にあらず。我が家は鵜垂の郡にあり」といふ。父母の言はく「汝は我が子なり。何の故に然言ふ」といふ。衣女なほ聴かずして、鵜垂の郡の衣女が家に往きて言はく「当にこは我が家なり」といふ。その父母言はく「汝は我が子にあらず。我が子は焼き滅せり」といふ。

山田の郡と鵜垂の郡の衣女の両親が、事情を知らないものだから、あわてふためいている様が、短かい会話で実に生き生きと記されている。地の文で説明したのは、平板なものになって、ここの面白さは生きてこない。こ

の(イ)の部分は出色の会話になっている。

一体、日本靈異記の一つの特徴は会話にある。会話や独語の全くない話は、上六、十三、十五、など一一六の話の中、約一割程度にすぎないのである。その日本靈異記は説教に用いられた教本であろうといわれている。<sup>(注)</sup>いうまでもなく、説教は人々の前で語るのだから、平板な説明よりも、会話を入れた方が、訴える力が強くなる。そうしたところから、日本靈異記では会話が多く使われているともいえる。だが、この話の場合などは、その素材となった話の方に問題があったように思われる。

ここで再び稲田浩二氏の説を借用してみたい。稲田氏は、但馬地方の「舌切雀」のおばあさんと雀との、糊のありかについての、

「どけあるだえ」っていったら、

「なんどの隅に、あらアがの」ちらしィー、

「ありげんがな」っていったら、

「おもての隅に、あらアがな」ちらしィー、

「ありげんがな」っちゃ、今度あ、

「座敷の隅に、あらアがな」ていつてェー、

というかけあい例を挙げて、語りの文学である昔話について、「昔話の場合も、語りの聞かせどころは、かけあいのくりかえしであった。」<sup>(注)</sup>というようにことを述べ



ていられる。

くりかえしということは前に一度借りたので、ここでは、かけあいということさらさら借りてみたい。かけあいは、いうまでもなく、人物が互いにことばを掛け合うことなのであるから、広くいえば、会話ということになる。そのかけあいが、語りの聞かせどころ、つまり、昔話の最高潮の場面に使われているというのは興味深い。思うに、昔話は語られるのだから、語りそのものである会話が、多く、しかも、その最高潮の場面に使用されるのは当然なことであった。会話は昔話にとって生命であったといえる。

ところで、この話では会話がまことに豊富である。というよりも、この話から会話を除いたら、この話は恐らく成り立たないだろう。かりに地の文で説明したとしても、この話のこれ程までの面白さは生まれてこないに違いない。この話を成り立たせているのは会話である。二人の衣女、その衣女の両親、閻羅王、鬼、などのことばを巧みに絡み合わせ、それを軸にして話を展開させている。しかも、その会話は、話の最高潮の場面、——地獄へ行行ったところと、地獄から蘇ったところに集中的に使われている。あの昔話の性格に引き合わせてみて、そこに、この話の語りの文学としての説話であったことの証

をみたいのである。説話はもともと口承的なものだからである。

#### 四

だが、この話も、前の中八と同じように、その原話ももう少し違ったものだったのである。今述べたように、この話は、内容が奇抜で筋も起伏に富んでいるのであるが、一言でいえば、一度地獄へ行行った者が、そこから蘇生したという話である。地獄からの蘇生譚である。

こうした蘇生譚は、日本霊異記には、上三十、中七、十六、などをはじめ数多くみられる。そこには、人々の生への願望の投射があるといえる。ところで、これらの蘇生譚の中でとくに注目されるのは中七である。行基を非難した智光が、口業の罪によって地獄に行き、そこから蘇生したという話であるが、その蘇生するところに、宮門に在る二人告げて言はく「師を召す因縁は、葦原の国にありて行基菩薩を誹謗る。その罪を滅さむが為の故に、請け召すのみ。その菩薩は葦原の国を化し已りて、この宮に生まれむとす。今来る時になりなむとするが故に、待ち候ふなり。ゆめ黄竈火物をな食ひそ。今は忽く還れ」といふ。

とある。ここでとくに取り上げてみたいのは、「黄竈火

物」ということばである。このことばは独得のものであって、記紀の伊邪那岐命の黄泉国訪問神話のところに、しかも、そこにのみでてくるものである。ということとは、こうした蘇生譚の基盤に黄泉国訪問神話があり、従って、その蘇生譚の一つであるこの話の原話は、黄泉国訪問神話であつたろうということが考えられるのである。

ところで、この話は三つの会話のグループから成っているのだが、地獄からの蘇生ということに絞ってみると、(㉑)が中心になる。(㉒)といは、この話が複雑になつた時付け加えられたとみるべきであろうが、その(㉑)も、その核になつているのは、閻羅王と地獄へ連れて行かれた者との会話である。そして、その会話も、今みるものは、二人の衣女が入れ替つたりしたために複雑になつているが、もともとは、「今は濫く還れ」(中十九)、「速に還り疾く修せよ」(下九)、というような、地獄から還ることを命ずる閻羅王のことばと、そして、恐らくは地獄から還ることを懇願する連行者のことばであつたと思われ<sup>(注10)</sup>る。

それならば、原話である黄泉国訪問神話の場合にも、このような会話があつたのであろうか。そこで、古事記から、その黄泉国訪問神話の部分をあげてみたい。

ここにその妹伊邪那美命を相見むと欲ひて、黄泉国に追ひ往きき。ここに殿の藤戸より出で向へし時、伊邪那岐命、語らひ詔りたまひしく「愛しき我が汝妹の命、吾と汝と作れる国、未だ作り竟へず。故、還るべし。」とのたまひき。ここに伊邪那美命答へ白ししく「悔しきかも、速く来ず。吾は黄泉戸喫しつ。然れども愛しき我が汝夫の命、入り来ませる事恐し。故、還らむと欲ふを、且く黄泉神と相論はむ。我をな視たまひそ。」とまをしき。

伊邪那美命は、「且く黄泉神と相論はむ。」といつているのだから、黄泉神との間に明らかに会話があつたのである。だが、それがどのようなものであつたかは記されていない。しかし、その前に伊邪那岐命が、「故、還るべし。」といつていることからすれば、「黄泉国から還つてほしい」「黄泉戸喫しているのだから還せぬ」といったような、黄泉国から還ることについての会話があつたのではなかるうかと思われる。

一体、古代人は、死を肉体から魂が分離した状態と考えていたらしい。だから、その分離した魂をもう一度肉体に戻せば、死より復活する道理になる。そこで、人が死んだ時には、すぐに葬儀を営まないで、しばらくそのままにして置く。殯である。そして、その間、魂を肉体

に戻すための儀礼を行う。魂呼びの儀礼である。天若日子が死んだ時、その父や妻子がやってきて、「喪屋を作」つて「日八日夜八夜を遊」んだとあるのは、こうした儀礼を行ったことを示している。だから、この後、阿遲志貴高日子根神が天若日子と間違えられ、「我が子は死なずでありけり。」といったとあるのは（古事記）、自分の子や夫を間違えるということは考えられないことなのだから、そこには、死より復活した遠い記憶が変容して語られているとみるべきである。

この魂呼びの儀礼の上に黄泉国訪問神話は成り立っている。すれば、あのような会話も、或いはこの儀礼の中で実際に語られていたものかも知れない。それはともかくとして、この会話はこの儀礼の効果を最終的に決めるものであり、従って、きわめて重要なものであるといえる。また、死より復活するということは、いうまでもなく、厳肅なことである。すれば、この会話を含めて、魂呼びの儀礼を説明した黄泉国訪問神話は真面目に語られたに相違ない。ましてや、神々を主人公とした話なのだから、莊重且つ厳肅に語られたことであろう。これにたいして、この地獄よりの蘇生譚は、最早厳肅さは失われて、奇抜な内容になっているのだから、面白くおかしく、そして、時には賑々しく語られたと思われるのであ

(注11)  
る。

最後に、この二つの話、——中八、中二十五、——から離れて、神話と説話の語りについて、語りのリズムの周辺の情景を、まとめて一般的に述べてみたい。神話は神々の物語である。聖なる話である。すれば、それが語られるのは晴の日であったとみるべきであろう。何時でも自由に語られるというような性質のものではあるまい。だから、それが語られるところも、それに相應しく聖なる場所、例えば神社のようなところであったろう。

そして、それを語る人も、当然なことながら、司祭者、つまり、巫女のような人であったろう。従って、それを聞くことのできる人は、氏族の中の限られた人、——長老の訓練に耐え、社会構成員としての資格を得た人に限られていたとみるべきであろう。<sup>(金10)</sup>

これにたいして、説話は人の物語である。いわば、世間話である。従って、晴の日というような限られた日ではなく、何時でも語られたとみるべきであろう。語られる場所も、神話のように特定の聖なるところではなく、俗な巷の中である。何処でもよい。だから、語る人も、最初は巧みな語り手というような人があったかも知れないが、噂話のように、聞き手がこんどは語り手になることもあって、いわば、民衆の中のだれかれであった。

聞き手もだれでもよいのである。ことは勿論日常語であり、日常語のリズムで語ったのである。そこに説話の新しい魅力がある。要するに、すべては、聖と俗との相違からきているのである。

ところで、日本靈異記には、この二つの話にみられるように、一つの話の中に、神話と説話とが裏表になっていることがしばしばある。裏からみれば神話であり、表からみれば説話なのである。ということは、神話と説話の間に何らかの關係があったということになるだろう。

これについては、神話から説話へと、説話から神話へ、の二つの路線が考えられる。神話から聖なるものが消えて説話になったとすると、説話に聖なるものが彩られて神話になったとするのである。だが、文学史の展開にあてはめてみた場合には、神話から説話がでたというふうに考えた方が穩当のように思われる。勿論、すべての説話が神話からでたというのではない。神話と説話とが併存しているということも十分考えられる。ただ、説話の中には、神話からであるものもあるということである。

そこで、語りについていえば、今述べたように、語りを取り巻く情景が、すべて聖なるものから俗なるものへ変色するということになる。その中、語りそのものについていえば、聖なることばを俗なることばに取り替えた

のではないかという気がする。取り替えられない場合には、語る時のリズムを聖なる調べにしたとみるべきであろう。

古代と中世の口承文学の代表的なものは、神話と説話である。その神話と説話とがどのような關係にあったかをみる場合、日本靈異記は貴重な資料を提供してくれているのである。

注1 黒沢幸三博士 神話と説話文学（国文学 解釈と鑑賞）第四十二卷第十号） 一三三頁。

2 池上洵一氏 説話文学（「中古日本文学史」所収）

二二三頁。

3 稲田浩二氏 昔話は生きている（三省堂新書） 一

三八頁。

4 神話と祝詞との關係について、小島嬰礼氏が「しかし、もし神話が、本當に構能し、神話として人間世界に直接働きかける場があるとしたら、それは神の世界と人間世界が一体になる祭しかない。そこで、神と神を祭る者との文学である『祝詞』が大きな意味を持つてくる。神を祭る場で、神の物語を語り、祭儀をたたえることを基本とする『祝詞』は、神話がもつとも神話らしい形で語られるのにふさわしい様式であった。

神話が『祝詞』のような様式で伝承されていたのではないかという説に魅力を感じるのは、この点において

である。」(日本神話の語りと方法「国文学 解釈と鑑賞」第四十二巻第十号・一一七頁)と述べていられるのは、この際大変参考になる。

5 拙著 古事記研究——古代伝承と歌謡—— 二五一頁。

6 三浦佑之氏が、語られる神話について北山抄の記載を資料とし、「古詞奏上(カタリゴトを語ることにみて)のさまが、祝(祝詞を奏するがとき状態)と歌声(ウタ的な韻律的なとなえ部分)とがまじり合った状態のものとして耳に感じられていることも、本来的にカタリゴトはそのような形態と語りかたによって唱えられるものだともみることが出来る。」(八神語りVと八昔語りV——カタリの表現へ——「日本文学」第二十八巻第九号・三〇頁)と述べていられるのは示唆に富んでいる。

7 稲田浩二氏は、語られる昔話の一つの基本的性格として、「形式句に伴われた昔話の語りは、ふだんのもの言いと異なる抑揚、リズムをもつ。ふんだんに持ちこまれるくり返し、文末ごとにくる『……げな』『……そうな』『……てんがの』などのきまりことばがこれを助長して、説話は聞き手の耳にこころよく伝わる。聞き手はまず心情的に非経験的、超現実的な世界に導かれる。」(昔話・伝説・世間話「国文学 解釈と鑑賞」第四十巻第十一号・四六頁)と、リズムを取り上

げていられる。

8 関山和夫氏 説教の歴史——仏教と話芸——(岩波新書) 四八頁。

9 稲田浩二氏 前掲書 一三七頁。

10 この命令者が直接閻羅王でなく、中七のように地獄の宮門のそばに立っている者や、僧(下二十二、二十三)など、他の者である場合もある。

11 中八、中二十五の原話については、拙著「日本霊異記の研究」に収めてある「中巻第八縁考」「中巻第二十五縁考」を参照していただければ幸いである。

12 稲田浩二氏が、昔話が語られる情景について「伝承者がむらや家族の共同体を背に負って、その伝承を説くのは、ある種の権威をもって聞き手にのぞむことであった。かれはむらや一族の代表であり選ばれた古老でなくてはならない。さらにその伝承の時と処も、その神聖な権威にふさわしく、神聖な夜と神聖ないろりばたに限ろうとした。昼むかしを禁じる各地の言い伝えは、その名残りにほかならないし、晴れの日『モノ』をある種の『むかし語り』の日に選ぶのも、その権威につながることで理解される。」(前掲論文・四七頁)と述べていられるのは興味深い。

八追記▽ 小論は、昭和五十六年十一月、説話文学談話会において口頭発表したものを、語りにあわせて修正しながらまとめられたものである。用例の一つを取り替え、全体にわたって増補した。なお、その際いろいろとご批評くださった植松茂、築瀬一雄両氏をはじめ会員の方々に厚くお礼申し上げます。また、語りについては、三浦佑之氏より多くの教示を得た。感謝の意を表するものである。