

三輪山の神の遠出

—「三輪の糸」が語ろうとしたもの—

武笠俊一

【要約】

古事記崇神条にある大物主大神と生玉依姫の神婚譚は「三輪山型神話」の一つとして知られている。これは「針と糸」によって若者の正体を探った神話であるが、古事記はこの神話によってオオタタネコが神の子の孫であることを説明したことになる。その証明は「説話的論理」によってなされていた。すなわち、「針が刺された」という記述は、神の衣に糸目の呪紋が付けたことを意味し、この記述は二人が正式な結婚をしていたことを示唆していた。そして「麻糸が三輪だけ残った」ことは、ヒメの住む村が三輪山からはるか遠くにあったことを示していた。つまり、神は遠路を厭わず河内の国のイクタマヨリヒメの元に通われたことになる。

この神婚神話は、三輪山の神が奈良盆地のあまたの女性たちではなく、河内の国の娘をもっとも深く愛したことを示し、それによってオオタタネコの一族が三輪山の神の祭祀権を持つ正統性を「説話的論理」によって証明しようとしたものである。

ところが古事記の神婚譚には始祖説話と地名起源説話の相矛盾する二つの要素が混在している。「麻糸が三輪残った」という伝承は後者固有のものだから、この混乱は古事記編纂者による神話改作の事実を示唆している。さらに「三輪の糸」のエピソードからは、ヒメの住む村が高度な製糸織布技術を持つ地域であったことが推測される。もしそうなら、この神婚譚の舞台は、本来は土器生産の先進地であった河内南部ではなく奈良盆地南部の三輪山の麓の村であったことになる。つまり、三輪山の祭祀権だけでなく、この神話もまた河内の人々によって纂奪されていたのである。

はじめに

針と糸をもって若者の正体を探ったという蛇婿入り譚はもっともよく知られた異類婚姻譚の一つであるが、説話としてはきわめて特異な特色を持っている。それは古くは記紀神話の三輪山伝承の一つとして知られ、伝説となって新潟や九州で、あるいはさらに南の島々でも語りつがれた。そして、同種の昔話は日本のどのような片隅にも行き渡っている。この異類婚姻譚は口承文芸の主要な三つの様式すべてで語り継がれてきたことになる。

そして、この説話の説くところも、きわめて多様である。古代神話は三輪山の地名の起源と名族の始祖伝承を語っていたが、そこでは、針と糸は夜ごと訪れる若者が神であったことを示す確固とした証拠であった。中世の伝説は土地ごとに割拠した一族の誇り高き勇者の誕生譚として伝承されてきた。しかし、伝説においては、蛇体の神は正体を暴いた針そのものによって殺害されてしまう。昔話の蛇婿入り譚では、蛇の殺害とその子の墮胎の後に、ほとんど必須のように節句起源譚が付加されている。「針と糸による正体探索」というエピソードを共有しながら、昔話の結末はまったく異なっていた。この婚姻譚の成長の歴史には、いつもの飛躍と断絶があったのである。

その成長の中でとりわけ重要なのは、「麻糸が三輪残った」というエピソードの有無である。これがあるかないかで「針と糸」の意味がまったく異なってくるからである。このエピソードは、名称起源説話においては「三輪」という名をもつ山や川、氏族の名称の由来を示すものとして不可欠のものであった。しかし、それは蛇婿の殺害を語る伝説や昔話では、痕跡も残さず削り取られている。

この種の神話は一般には「三輪山式」と呼び習わされてきたが、名称起源説話としては「川」や「名族」の場合もあるのだから、厳密に言えば「三輪山」に限定することはできない。そして当然ながら、この名称は「三輪」のエピソードを欠く伝説や昔話には適用できないものである。

古来、この説話ほどくり返し研究者の議論の対象となってきたものは珍しく、分類名称についてもいろいろなものも提唱されてきた。しかし、どれも「三輪」のエピソードを軽視したために曖昧さを残し、針糸探索説話の全体をカバーする分類にはならなかった。

柳田国男がこの種の昔話を「苧環型」と呼んだことは良く知られている。柳田は昔話だけでなく記紀神話や伝説の麻糸についても「苧環の糸」とか「苧環に巻かれていた」と述べているが、厳密に言うくと、柳田は「苧環型」を昔話の蛇婿入り譚の三分類の一つとして提唱していた¹⁾。

つまり、これを神話・伝説の分類名称として用いるのは柳田国男の見解から外れてしまうのである。神話や伝説の針糸探索説話を「苧環型」と呼ぶことは、厳密な分析と議論のためには問題が多いと言わざるをえない。

そこで本稿では、「苧環型」という名称は退け、『日本昔話通観』が採用している「針糸型」という名称を採用し、神話・伝説・昔話における「針糸探索型異類婚姻譚」の総称としたい。柳田国男が提唱した昔話の

分類名称としての「苧環型」の問題点については後に論じたい。

いわゆる三輪山伝承においては、針糸探索は「糸が三輪残った」という印象的な帰結となる。しかし、このエピソードは伝説や昔話には見られないものである。そこでこのエピソードをもつ針糸探索譚をひとまず「三輪の糸型」と名づけることから、われわれの分析を始めたい。

近年、東アジアにおける「針糸型」婚姻譚の研究が進み、多くの資料が蓄積されている。そうした説話研究を概観した限りだが、「麻糸が三輪残った」というエピソードを持つものは日本以外の国にはないようである。もちろん東アジアは広くわれわれの手もとにある資料はごくわずかであるから速断はいさむべきことであるが、「三輪の糸型」が日本の針糸型説話の中にのみ見られると一応は推定しうる。

東アジアにおける針糸型説話の話形はきわめて多彩で、始祖説話もあれば、蛇婿殺害、若い娘の追跡や父の正体探索もある。それに比べると日本の説話の分類は比較的容易で、「三輪の糸型」とそれを欠くものに分けられる。後者をここでは「蛇婿殺害型」と名付けて、日本における針糸探索型説話の二類型としたい。日本ではどちらにも属さないものはごく少数である。そして、私の知るかぎり「三輪の糸型」の説話で蛇婿殺害に居るものではなく「蛇婿殺害型」で三輪の糸のエピソードをもつ説話もない。つまりこの二者は排他的で針糸型婚姻譚の分類名称となりうるのである。

柳田国男は、昔話と伝説にはない三輪の糸残留のエピソードについてほとんど関心を払わなかった。そのため彼の説話分析は、古代神話に拡張することはほとんどできなかった。われわれは柳田が看過したこの点に注目することによって、古事記の三輪山伝承にたいする新しい分析を試みたい。

一 イクタマヨリヒメの神婚譚が語ろうとしたもの

古事記と日本書紀は共に崇神天皇の古代国家創建の偉業を語っているが、そのなかで三輪山の神の神婚譚は、とりわけ重要な位置を占めている。日本書紀のヤマトトトビモソヒメの神婚譚は箸墓造宮の事情を語る神話として、古事記のイクタマヨリヒメの神婚譚は、三輪山の神の祭祀に成功したオオタタネコ一族の始祖説話として語られているが、どちらも崇神天皇の偉業達成に不可欠な出来事であった。日本書紀の箸墓に葬られた姫の神婚譚については別稿にゆずり、ここでは古事記が語る神婚譚を考察の対象としたい。

古事記に記載された三輪山の神の神婚譚はきわめてよく知られたものであるから原文の紹介は省略し、ポイントのみをつぎに掲げる。この記事の前半Aは、オオタタネコが三輪山の祭祀権をもつにいたった事情を説明したものである。そして、彼が神の子である根拠が後半部の神婚譚によって示されている。

(A) 前半部。三輪山の祭祀権がオオタタネコに与えられた事情。

① 崇神天皇の御代に疫病が流行し、天皇は対策に苦慮した。

② 天皇はオオモノヌシ大神の指示に従い、オオタタネコを探させた。

③ 召されたオオタタネコは、自分はオオモノヌシ大神の子孫だと語った。

④ オオタタネコに三輪山の麓でこの神を祀らせたところ、疫病は終息し国内は平穏になった。

(B) 後半部。オオタタネコが神の子孫であった事情。

⑤ 素性不明な若者によるイクタマヨリヒメへのツマドイ。

⑥ 針と糸による若者の正体探索。

⑦ 若者の衣につけられた麻糸は三輪のみ残っていた。

⑧ 糸は三輪山の神の社まで続いていた。それで生まれる子が神の子であることが分かった。

⑨ 糸が三輪残ったので、この地を美和みわという。

⑩ オオタタネコノ命は三輪君・鴨君の先祖である。

よく知られているように、日本書紀では古事記のBにあたる部分がなく、イクタマヨリヒメの夫が大物主大神だったという簡単な記述があるのみである。

なぜ、古事記では、オオタタネコの出自を示す記事の中にイクタマヨリヒメの詳細な神婚譚が述べられているのであろうか。それは、崇神天皇が彼を召喚した当時、河内のオオタタネコ一族が三輪山の祭祀権を獲得したことに対する批判が存したからだと思われる。その正統性の根拠として、オオタタネコが大物主大神の子孫であることをイクタマヨリヒメの神婚神話によって示す必要があった——これは論証を必要とする一つの仮説にすぎないかもしれないが、一度は検討する価値のあるものである。このことを、本稿では神の衣に刺された「針」と三輪山まで達していたという「糸」に注目して考えてみたい。

二 「針を刺す」ことは何を意味していたか

蛇婿入り譚について鋭い分析を行った柳田国男は、若者の衣に刺された針の意義について、次のように説明している（「」内は引用者注記）。

(A) 「神話と伝説に」終始一貫した「若者の正体」発見の糸口は衣裳の端に刺した一本の針であった。ところが後世になるにつれて、

勝利は次第に人間の方に帰し蛇の壻は刺された針の鉄気に制せられ、苦しんで死んだことになって居る例が多い⁽²⁾。

(B) 手短かにいふと霊怪の力を「人間が」見くびることで、：

「霊怪は」必ずしも畏るゝに足らず、時と場合により乃至人間の知慮「針を刺すことなど」によって、難を避くるにもおのづから道が有ることを、説かうとする点は一致して居る⁽³⁾。

(C) 大蛇なんかの御嫁になるといふことを、幸福とは考へ得ない人が次第に多くなつて、やっと通れた追返したといふ類の話のみが、耳を傾けて聴かれて居るうちに、終には猿婿入りとか：いふ、子供も笑ふような童話とまで零落した⁽⁴⁾。

(A) は神話・伝説から昔話への変化を説明した文章で、昔話が「針の鉄気」によって蛇が倒しうることを説くようになった変化を指摘している。(B) は、その変化の意義を人間が水の神の恐れを克服しうると考えるようになった点に求めた文章で、(C) はこの神婚伝承の零落と「水乞い型婿入り譚」への変化を指摘している⁽⁵⁾。

柳田は、この種の昔話を人の知恵の増進によって、水の神のもたらす災厄の回避が可能になったことを説いたものだと主張したのである。さらに柳田は、伝説から昔話への発展を「人間と水界との交通の、最後の幕切れであった」とも述べている⁽⁶⁾。つまり、かつては水の神として恐れられた蛇が、人々と霊界との交流の衰退・断絶によって人に侮られる存在となったところに、この昔話の成立を求めたのである。しかし、この広く受け入れられた柳田の見解には、疑問の余地がある。

柳田は、多少なりとも「史実」と信じられていた神話・伝説と完全なフィクションである昔話の間に太い断絶の線を引いている⁽⁷⁾。しかし、「蛇婿の殺害」という点に注目すると、断絶は神話と伝説の間に存する。

伝説と昔話はこのエピソードを共有しているからである。この種の伝説でもっともよく知られたものは豊後を舞台にしたもので、ここでも蛇神は針の力によって滅ぼされるが、その子供は勇者として名を知られるようになる。伝説の結末は、昔話のように子が墮胎されてしまうというものではない。

中世の伝説においても、蛇神が針の威力によって死に至るといふ物語が過半を占めていた⁽⁸⁾。もし柳田が主張したように「針の鉄気」に敗れることが水の神の零落の証であるならば、この説話によって「勇者の誕生」を説明することは難しいと思われる。人間の簡単な工夫に敗北するような神の残した子が、英雄に成りうるはずはないからである。つまり、「水の神が人間に侮られる存在になったから」という説明は、伝説における蛇神の死を説明できないのである。

さらに、針を衣に刺すという行為の目的は、いかなる場合にも若者の正体探索にあったことも重要である。神話・伝説はもちろん、広く流布した昔話においても、蛇婿殺害の意図をもって針を用いた物語は一つも存在しない。蛇婿の殺害はその意図せざる結果にすぎなかったことになる。柳田国男の主張は、事実によって容易に否定されてしまう類のものであった。

古事記の三輪山伝承においても、若者の正体は針と糸によって明らかにされる。しかし、古代神話では神の化身である蛇婿は死ぬことなく、その子孫たちは崇神天皇の御代に古代国家の祭祀権を獲得するにいたる。それは一族の誇るべき始祖伝承であり、衣に刺された一本の針は、彼らが神の子孫であることを鮮やかに示すものであった。しかし、昔話では、蛇婿は「針」を衣に刺されることによって死にいたる。「針」は、神婚を証明するものから神婚を破壊するものへ、まったく対極的な意義をも

つものに変化したことになる。

では「針の意味」の変化の原因は、どこに求められるべきであろうか。柳田国男はそれを針の材質に求めている。

是「鉄の針」が市場に売らるゝまでは、我々の衣服はどうして縫つたらうか。角とか骨とかを削つて針にしたものか……。とにかく鉄を針にしたといふことは大きな出来事で、従つて又水の神が針の毒にかゝつて斃れたといふ話も起り、我々の三輪山神話にも大きな変化を生じた。

つまり、柳田は針が角や骨から鉄製のものに変化したという歴史的事実によって、神話から伝説・昔話への変化を説明しようとしたのである。たしかに、古代の日本では鉄は長く輸入に頼っていたから、三輪山伝承の針が角や骨で作られていたという推測は可能である。しかし、鉄製の針の普及は、柳田のいう「水の神の零落」よりはるかに古かつたはずである。

もう一つには、蛇婿殺害を語る昔話においても、針が鉄製であつたことについて言及したものはひとつもないという点である。一寸法師の説話を見れば明らかなように、説話世界では、針の威力はその材質ではなく先端の鋭さにあつた。説話における「針」のモチーフは、強大な魔物や靈威に満ちた蛇神ですら、ちっぽけな針の先端の威力に敗れるという点あつた。だから、蛇神の死因もまた古今に一貫した「針の鋭さ」に求められるべきであり、柳田の「針の鉄気」説は受け入れがたいのである。「針の意味」の変化がその材質に根ざしたものでなかつたとすれば、この変化の理由は「針を刺す」行為そのものの中に求めるべきであろう。当然すぎるのだが、衣服調製において「針を刺す」という表現は、布に穴を穿つことではなく「布を縫う」ことを意味していた。その結果

として布の上に糸の筋が残される。これが破線状となつた場合、縫い目の一つ一つは「針目」と呼ばれた。

これと混同されやすいのが「糸目」という言葉で、こちらは縫い目ではなく糸の結び目を意味する。英語でノットと呼ばれるものである。爪と曳索のつなぎ目なども糸目と呼ばれるが、普通には糸目とは縫い糸の末に付けられた結び目を言う。この糸目は糸の終わりを意味することから、「金に糸目をつけない」という表現が生じた。

つまり「針を刺す」は、「布を縫う」(行為)や「針目をつける」(結果)の文学的な表現だったのであり、この三つはほとんど同義であつたことになる。常識的に考えて、針を刺したままの衣服を着ることなどあり得ないからである。だから、三輪山伝承においても「針を刺す」という表現で語られた行為は、糸が針目として衣に付けられたことを意味していたと考えるべきである。

針を刺したのではなく、布に針目を付けたことこそが物語の出発点であつたとしたら、それは何を意味していたのであろうか。

「針目」は、当然ながら布を縫い合わせることや縁をかがるなどの実用的な目的のためだけにほどこされた訳ではない。こうした目的以外にも、針目は様々な紋様となつて衣服を飾ることがあつた。こうした装飾法は、技術的には染色より容易な方法であり、古代社会には広く普及していたものである。

しかし、こうした針目の紋様は単なる装飾にとどまるものではなく、女の靈力の込められた「呪紋」や「魔除け」ともなつた。古代社会において、衣服はすべて女たちの手作りのものであつたからだ。たとえばそれが麻布の衣ならば、種まきから、製糸、染色、機織り、そして仕立てに至るまで、気の遠くなるような長く根気のいる作業を通して、衣服は

完成された。一枚の着物に女性たちのどれほど多くの労力と苦心が込められていたか：、それは我々の想像をはるかに超えるものだったに違いない。そうした忍耐強い情熱の末に作られた衣服を家族や男たちに着せる前に、古代の女性たちは針目の紋様をほどこし、そこに自分たちの靈力を込めた。それによって、その衣服をまとった人が、恐ろしい災厄や禍々しい悪靈に襲われないことを願ったのである。

もしその衣服を着せるのが最愛の夫や恋人だったとしたら、それは「魔除け」であるとともに、女による「専有の印」ともなった。夫や恋人を持つ女にとっては、危害を加えようと襲いかかる悪靈も横取りを狙って近づく女もほとんど同一視されていたに違いないからだ。その意味するところは、「これは私が恋人、夫として専有している男だ。この男に手を出すな。もし手をだせば針目に込められた私の靈力で呪ってやるぞ」という強力な警告である。

もし、他の女がこの男と親しくなり、その衣に新しい針目をつけたならば、それは「横領の印」であり、新たな専有を宣言するものであったに違いない。

三輪山の神の裾につけられた針目も、本来は女によるこうした「専有の印」だったと理解すべきである。つまり、針を刺すことによって、イクタマヨリヒメは蛇の化身である若者は私の専有している男だ、と宣言したことになる。古代社会において、針糸探索の説話が生まれ（それが海外からの輸入であったかどうかは今では問わない）広く受け入れられた背後には、女たちによるこうした呪術的習慣が存在していたと思われる。

こうした呪紋や魔除けとしての針目は、海女たちの磯着や手ぬぐいの文様（伊勢ではドーマン・セーマンなどと呼ばれている）として現代にまで受け継がれている。いわゆる「千人針」は近代社会に入ってから生

まれた風習だが、やはり女の靈力が針目に宿っているという伝統的な考え方に基づいている。もっとも、一人の女の靈力ですら恐ろしいのだから千人の女たちの千の針目なら無敵であろうという思考は、針目が本来は一人の女の他の女たちに対する威嚇だったことが忘れられてしまった後に生じた、近代主義的な錯覚である。

こうした種類のマーケティングは、実は日本以外の国々にも見られる。西欧における「リング」はまさにそれであった。男女が指輪を贈りあう慣習の元来の意味は、専有の印を相手の身につけさせ横取りを企む者たちを排除せんとしたものだった。その意義は、古代日本の針目と少しも異ならなかったのである。だから、かの地の人々もまたリングを単なる装身具とは考えず、靈力が宿ると信じたのである。

男の衣服に針目を付けるという行為の意味が我々の推測のとおりであったとしたら、三輪山の針と糸の意義も自ずから明らかとなる。この神話は、夜ごと訪れる若者の衣に針目が付せられたという事実を伝えることによって、娘と三輪山の神の関係がかりそめのもではなく、互いに相手を専有しあう関係にあったと主張していたのである。若くてハンサムな神様であれば、あちこちにガールフレンドはいたであろう。しかし、我が一族のイクタマヨリヒメだけはそういう女たちの一人ではなく神が最も深く愛した女性、三輪山の神の本当の妻だったのですよ、とオオタネコは語ったことになる。つまり、三輪山の神婚譚とは、彼とその一族が「針目」のエピソードによって自分たちの血統の由緒正しさを主張した神話伝承だったのである。

古代世界においては、「男の衣に付けられた針目」が専有の印であることは誰の目にも明らかだった。だからたとえ正体探索の手段という説話的粉飾を伴っていたとしても、この針と糸の物語はオオタネコの祭

祀権の正統性を証明しうる神話伝承として古事記に採用されたのである。しかし、イクタマヨリヒメがいた河内の美怒村は三輪山からは遙かに遠いところにある。大物主大神は、本当にそんな遠方の村に出かけたのだろうか。それはどのようにして証明できるのか。

三 「苧環」の語義の混乱

柳田国男は、説話の発端に注目して、このタイプの昔話を「苧環型」と名付け、若者の衣につけられた麻糸がオダマキに巻かれていたとなんの疑問もなく考えていたが、それは本当に正しかったのだろうか。柳田はその著書のどこでも、この見解の根拠を説明してはいない。

そもそも「苧環」とは、どのようなものだったのか、これに正確に答えられる人は今ではほとんどいないと思われる。実は、この言葉の意味には小さいとは言えない混乱があり、日常生活で困るわけではないが、説話の類型の名称としてはきわめて不自然な状態が放置されてきた。「苧環型」の核心的な問題であるから、煩瑣をいとわず再検討したい。

「おだまき」は、①麻糸を丸く巻いた糸玉、②糸巻きのこと「四つ杵」、③キンポウゲ科の花、などの呼称として通用されてきた（その他の用法もあるが、今は省く）。ところが問題は、オダマキと言えば一般には②のことだと理解されているにも関わらず、近代の辞書編纂者はこの用法を誤りとしてきた点にある。

すでに江戸時代のころ、一般庶民には、苧環とは「四つ杵」と呼ばれる木製の糸巻きのことだと理解されていた。たとえば歌舞伎の「妹背山女庭訓」にはこの四つ杵が「おだまき」の名で登場する。しかし、近代の代表的な国語辞典における説明で、おだまきを四つ杵の呼称としたも

のは、私見の限りではひとつもない（広辞苑、大言海、日本国語大辞典その他どの辞書にも見えない）。

では①の「麻糸の糸玉」は国語辞典ではどのように説明されているだろうか。たとえば大辞林では「つむいだ麻糸を巻いて中空の玉にしたもの」とあり、他の辞典でもだいたい似たような説明をしている。ほぼ同じということは原典があるはずで、それは谷川士清の「倭訓栞」だと思われる。この書で谷川はをだまきを「麻環の儀紡麻の卷子也外円かに内虚なれば環に似たる也」と説明し、③の花の名称は取り上げているが、四つ杵については一言も言及していない。彼は②の四つ杵をおだまきと呼ぶことは誤用と見なしていたと思われる。近代の代表的な国語辞典はみな谷川士清の見解を踏襲してきたのである。

一言で言えば、オダマキは古くは中空の麻の糸玉を意味し、江戸時代に四つ杵の名称に転用されたが、ほとんどの辞書が現在もなお古義のみを記載しているということになる。ただ混乱をいっそう深くしているのは、近代の国語辞書の多くがおだまきを「キンポウゲ科の多年草」の花の呼称として記載していることである。花の形が「四つ杵」にそっくりなためにこの名が生じたと思われるが、辞書類の挿絵はどれもこの視点から花を描いていない。つまり、辞書編者のだれもが、この花の名称の由来を確認していないことを示している。オダマキの古義のみを示し、語義が近世の昔に変化したことを無視しながら、この名称転化の結果生まれた花の名前を記載しているのは、辞書編者の怠慢としか言いようがない。

しかし、こうした辞書と現実の言語使用との乖離をもって、^ハ国語学者の聞き及びえない僻地では、四つ杵をおだまきと呼んでいた可能性がある。ある^ハと考える人がいるかも知れない。ならば、三輪山の麻糸が四つ杵

にも、またいかなる形の「糸巻き」にも巻かれてはいなかったことを、直接証明しなければなるまい。

「おだまき」という言葉によってわれわれがまず最初に思い浮かべるのは、『義経記』の静御前が頼朝の前で歌ったという歌謡の一節である。「しづやしづ賤のをだまき繰り返し昔を今になすよしもがな」は、静御前の口を借りて語られた義経の詠嘆の声である。「シズ」は御前の名前であるとともに古代織物の一種である「しず」を意味している。

「繰り返す」のは糸巻きではなく糸であるから、歌詞の意味は「シズ織りの糸をオダマキのために巻き戻すように……」となる。つまり、ここでは「おだまき」は糸巻き具ではなく「糸を繰り返す作業」そのものを指している。では作業としての「オダマキ」とは何か。この点が「三輪の糸が残った」の理解には必須な要点なので、少し詳しく見てゆくことにしたい。

麻糸の製糸法は、絹や木綿などとはまったく異なり、茎の表皮を精製し細かく裂いたもの（靱皮繊維と言う）を、繋いで一本の糸とする。これを「績む」といった。その繋ぎ方には、大別して「結ぶ」と「撚りあわせる」の二つの方法があるが、いずれの場合でも糸に方向ができる。繋いだ場所に生じる糸の端は末に向かって傾いているためである。糸に方向があるため、どのような作業をするにしろ、糸のモト（初緒とも言う）からスエに向かって作業を進める必要がある。これに逆らう向きに動かすと糸は切れてしまうからである。そのため、撚りや染色、糊付けなどの加工作業が終わると、一日の終わりに糸を巻き戻す作業が必要となる。この作業が「オダマキ」と呼ばれるものである。麻糸調製のこうした特色を知らずには、静御前の歌の意味は理解できない。

糸に方向があるという特色は、麻糸だけでなく靱皮繊維から作られる

すべての糸（梶、楮、科、藤、葛など）に共通している。というのは、靱皮繊維糸の場合、「績む」という技術は基本的に同一だからである。そのため、靱皮繊維の糸ではすべて、オダマキが必須の作業であった。「オダマキ」とは「最初の緒（初緒）」を出すために糸を巻き戻す作業のことであるから、その語源は「緒出し巻き」であったと考えられる。

いつのころからか、オダマキと言えは四つ枠のことに考えられるようになったが、実は四つ枠は「緒出し」には必ずしも適切な道具ではなかった。初緒を一番上にするために糸を巻き戻そうとすれば、糸枠へは糸の末から巻いてゆくことになる。つまり糸の方向とは逆向きに巻き取らなければならない。もし左手で糸巻き機のハンドルを回し右手の指先で糸を持ちながら巻き取れば、靱皮繊維の糸は右手の掌の中を逆方向に進み、毛羽立ってしまう。だから、麻糸の場合には四つ枠への巻き戻しは、管や紡錘くたに巻かれた糸か、かせ台に掛けられた糸に限られていた（図1は、その一例である）。

「四つ枠」は糸巻きとして、はきわめて能率的な道具で、日本では古くから使われていたと思われる。数は多くないが、古代の遺跡からも出土されている。しかし、古代社会において広く普及していたとは考えにくい。四つ枠に糸を巻き取るには専用の巻き取り装置（糸を斜めに巻き取るための機構「綾振り」が付属す

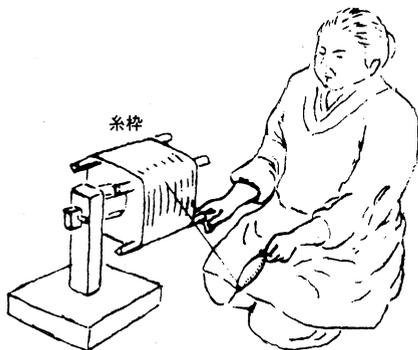


図1 四つ枠ともっとも素朴な巻き取り具
 (出典：長野五郎ほか『織物の原風景』110頁)

ることが多い)を必要とする。こうした多少とも複雑な道具を必要とするため、古代社会における広い普及は考えにくいのである。近年にいたるまで、「糸の巻き返し」が常に苦しい労働の代名詞であったのは、四つ杵の普及が近世に入ってもなお容易に進展しなかったからである。

麻糸などの方向がある糸の場合、巻き取りと引き出しが逆の方向になる四つ杵は糸の調製作業には不向きである。だから、現在日本の一部の地域で作られている「古代布」「草木布」においても、四つ杵は、糸の方向をさほど問題としない経糸の整経(経糸を機械機にかける直前の綾を取る作業)にのみ使われている。(図12)

また、麻糸の場合乾燥は大敵で、作業は常に糸を湿らせて行われる。越後地方が優れた麻織物(上布と呼ばれる)の産地として残ったのはこのためだが、四つ杵に巻かれた糸は乾燥しやすく、麻布の調製には不向きである。そのため四つ杵は、おもに糸の乾燥が必要な絹織物の分野で用いられた。

じつは、この点では柳田国男はきわめて慎重な姿勢をとっていた。彼は三輪山の麻糸を「苧環に巻かれていた」とくり返し説明しながら、苧環が四つ杵のことだとは、ど

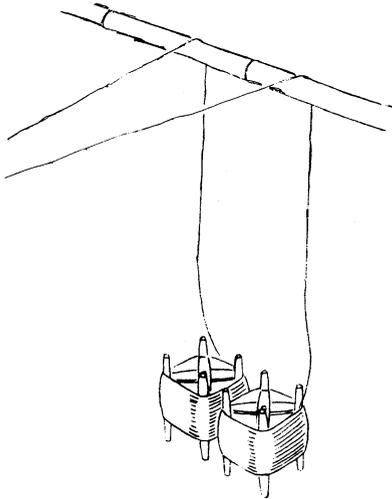


図2 四つ杵。床に置いて整経しているところ。
(出典：『織物の原風景』211頁)

こにも述べてはいないのである。柳田は「苧環」が四つ杵ではあり得ないことに気づいていたのかも知れない。とすれば、麻糸が四つ杵に巻かれていたと考えたのは後人の浅慮だったことになる。

しかし、四つ杵の普及がかなり新しい時代のもので、麻糸を巻くには不適切なものだったとしても、「糸巻き」の存在自体は糸の歴史ととも古いはずである。とすれば、三輪山伝承の糸は、四つ杵とは別種のより素朴な糸巻きに巻かれていたのであろうか。

「糸巻き」とは糸を巻く道具の総称である。それは箸のような棒状のもの、板状のものなど様々な形態のものが使われてきた。形はどうあれ、それは糸をその周囲に「巻く」道具である。だから、もし神の衣に付けられた糸が何らかの糸巻きに巻かれていたのなら、残った糸は「三巻き」と呼ばれるはずである。

ところが古事記では、麻糸はわずかに「三輪」が残ったと書かれている。糸が何らかのモノに巻き付けられている状態を「輪」と表現することは、ふつう日本語ではしない。だから「三輪残った」という糸は糸巻きには巻かれていなかったと考えるべきである。

もし神の衣につけられたのが糸巻きの糸でなかったとしたら、それはどのような形で「輪」になっていたのだろうか。機械りの糸が輪の形をとるのはそれほど多くなく、整経をへて束ねられた糸(これは「綾」という交点を持ち8の字形の輪に整えられている)と、かせ糸の場合ぐらいいしかなない。前者から糸を引き出すことは非現実的で考察の必要はなからう。かせ糸は、かせ杵からはずした状態で数力所を糸で括り、精錬や染色、糊付けなどの作業が行われる(保存、運搬、出荷もこの形態で行われることが多い)。かせ杵からはずした状態の「かせ糸」から端がもつれることなく糸を引き出すことはやはりきわめて難しい。たとえば染

色作業の後、カセ糸からの糸を繰り出すためには、これをいま一度カセ枠やカセ車などに移し替えることが必要であるが、三輪山伝承がこうした道具を前提に語られたとは考えにくい。それをよく知っていればこそ、柳田は衣の裾に付けられた糸は糸枠に巻かれていたと考え、多くの人が疑問もなく柳田の主張を受入れてきたのであろう。しかし、それでは「三輪残った」という記述が説明できなくなってしまふ。

若者の衣につけられた糸が、糸枠に巻かれていたものでもなく、カセ糸でもなかったとしたら、それはどのような形で輪となっていたのであろうか。

四 「へそ玉」の美しさ

イクタマヨリヒメの神婚譚において、若者の衣につけられた麻糸がどのように記述されているか、原文を示そう。

其の父母、其の人を知らむと欲ひて、其女に誨へて曰ひけらく、「……閉蘇此の二字は紡糸を以るよ閉蘇音を以るよを針に貫きて、其の衣の裾に刺せ。」といひき。故、教の如くして且時に見れば、針著けし麻は戸の鉤穴より控き通りて出でて、唯遺れる麻は三勾のみなりき。

「閉蘇」とは何か。古事記伝は、「和名抄に、楊氏漢語抄三云、卷子閉蘇、……閭巷ノ所伝フル、続麻円卷名也とあり、名義は、綜麻にや」と述べているが、「綜麻」についての説明はない。倉野憲司は記伝のこの文を引いて「紡いだ麻糸を環状に幾重にも巻いたもの」と倭訓栞のオダマキと同じ説明をつけ加えている。宣長以後諸説はどれも似たりよったりで、結局「遺れる麻は三勾のみ」の説明に役立つものはない。「三輪の糸」の意味を解明するには、古人が分かり切ったことだと考えてい

た「環状に幾重にも巻いたもの」がどのような巻き方だったかをあらためて問題にしなければならない。

古代から近世にいたるまで、麻糸に代表される靱皮繊維の製糸はほとんど同一の、そしてきわめて完成された技術によってなされてきた。續まれて桶（あるいは籠）に貯められた麻糸は、績む作業が終わったとき容器ごとひっくり返される。そして一番上になった糸の最初の糸口（初緒）から巻き取られて、糸の玉が作られる。これが「へそ玉」と呼ばれるものである。谷川士清が「紡麻の卷子」、本居宣長が「綜麻」と言ったものは、これであろう。へそくりとは「へそ玉繰り」のことと思われるから、これはつい最近までもっとも広く知られた製糸技術のひとつであったが、今はほとんど忘れられてしまったものである。

へそ玉は、写真1のようにきわめて独特な形状をもつ糸玉だが、今となってはその技術的特質を説明するのは簡単なことではない。

糸玉には、手まりや毛糸玉のように糸を無方向に巻くものと、なんらかの芯棒（回転する軸）に、規則正しく巻いてゆくものとの二種類がある。後者の場合、糸はかならず回転軸にたいし斜めに巻かれてゆく。もし糸が水平に（軸にたいしては垂直に）巻かれると、上の糸が内部に食い込んでしまふ。こうした巻き方をすると、糸を繰り出す時に中に埋もれた糸が切れ

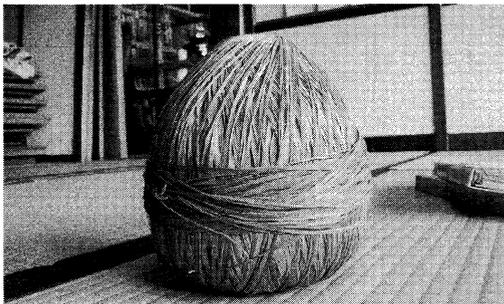


写真1 へそ玉（関川しな織りセンターにて、筆者が撮影したもの。左手前に糸尻の留めが見える。）

たり、糸玉が「もって行かれて」しまう。それを防ぐために、糸はかならず斜めに規則正しく巻かれなければならぬのである。

へそ玉もやはり糸を斜めに巻いてゆくが、左手の親指を芯棒として使

う点にその特色がある。写真2はその巻き方を示したものである。親指の根元の方がへそ玉の頂点に、指先側が底辺となる。麻糸は頂点の穴の縁から底辺をへて、また頂点の縁へ戻る。一卷きでほぼ同一地点に戻るが、戻った糸は縁に掛かった前の糸を押さえて少し先に進むことになる。巻き終わった後、親指を抜くと、へそ玉の中心には円筒形の空洞が形成される。一見素朴なこの方法が、もっとも合理的な靱皮繊維の糸の巻き方なのである。

糸玉は、糸が巻かれるごとに四本の指に支えられつつ親指の周りを少しずつ回転してゆく。へそ玉特有の三角錐形は、親指と残りの指の鉗状の開きに添って作られてゆくのである。糸が幾重にも巻かれて糸玉が大きくなると、たて穴の丈は親指の長さを越えて伸び、親指の先に円筒形の空洞が成長してゆく。心棒がないにもかかわらず糸玉が成長してゆくのは不思議ではあるが、外側の糸はかならず頂上と底部の縦穴の二つの縁を往復する形に巻かれてゆくため糸がずれることがなく、たて穴内部

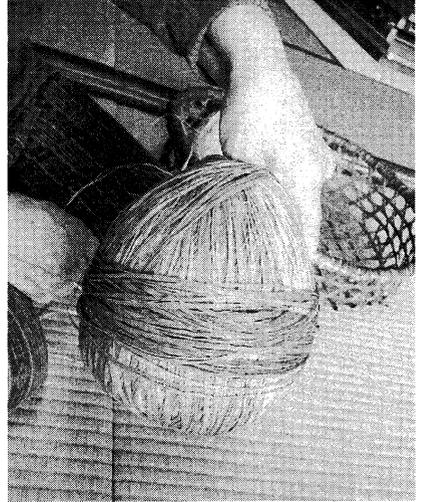


写真2

の糸も弾力があるために空洞が崩れることはない。最後の十数回は糸は水平にまかれ、糸尻が結び留められて、へそ玉が完成する（写真1では右手前に糸尻の結び目が見える）。こうして作られたへそ玉は、底辺が扁平な卵型となり、直径が二〇センチ近く、中心の縦穴も直径を超える長さとなる。

「へそ玉」とは、こうして作られる幻の心棒に巻かれた糸の環の集合体なのである。「和名抄」の「統麻田巻」^{ウツマタマキ}、大辞林の「つむいだ麻糸を巻いて中空の玉にしたもの」とは、これを言うのであろう。オダマキに当てられた「苧環」という漢字表現も、本来はへそ玉の形態を表現したものと思われる。

写真のへそ玉は、山形県鶴岡市関川で科しなの木の靱皮繊維から作られたものである。写真3では、縦穴の内部に規則正しく幾重にも巻かれた糸の層が見え、へそ玉制作には高度な技術が必要なのが分かる。同所の「関川しな織りセンター」には熟練した製糸技術の継承者がいて、今も古代布の生産を続けている。麻糸のへそ玉は、米沢市の「原始布・古代織参考館」で展示品を間近に見ることができ¹⁴る。

へそ玉においては、糸の先端（初緒）は一番最初に左手の親指に巻き付けられる。そのため、糸を引き出す時には、初緒は外周ではなく縦穴の内部から上方に引き

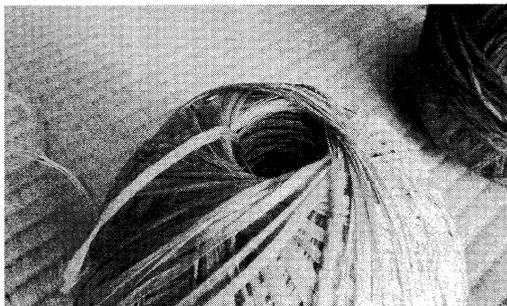


写真3 へそ玉の縦穴（巻かれた糸が重畳している）。糸が左手に引き出されている。

出されることになる。糸が中心の縦穴から引き出されてゆくために、へそ玉は常に直立して動かず、毛糸玉のように床の上を転がることはないのである。

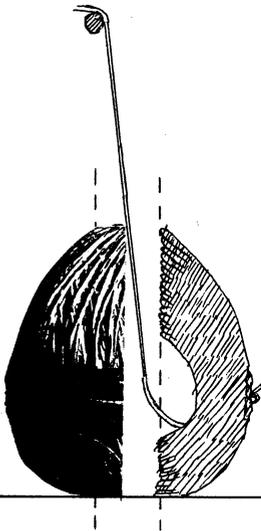
へそ玉のもう一つの利点は、糸を巻き取る時に、糸が本来もつ方向にそって糸が進む点にある。左手の親指に糸を右手で巻いてゆく時、糸は右手の丸めた掌の中を順方向に流れて行くからである。木綿や羊毛の糸と違い糸に方向のある靱皮繊維の糸の調製・加工過程において、へそ玉は技術的にもっとも合理的な方法であり、それ故長く使われてきた技術であった。

長野五郎とひろいのおこは、草木布の技術的特色について包括的かつ詳細な研究を行った。二人はその画期的な業績『織物の原風景』の中で、「樹皮や草皮の糸「の製糸・調製」とこのへそと呼ぶ糸玉作りの技術は不可分のものである」と指摘している。三輪山神話の時代から現代にいたるまで、へそ玉製作が日本の各地で綿々と受け継がれてきたのは、技術的にみてきわめて妥当なことだったのである。長野たちの指摘は製糸技術に精通した者にとっては当然のことであり、へそ玉の別称であるオダメキを四つ枠のことと考えたのは都会人士の無知に過ぎない。谷川士清の判断は卓見だったのである。

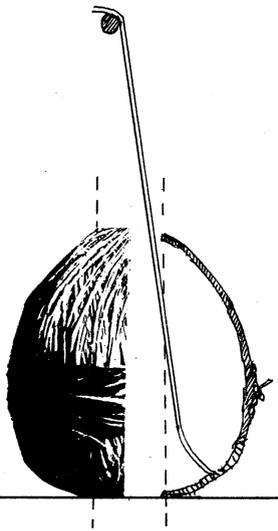
三輪山の神婚譚では、若者の衣につけられた糸が「三輪残った」と語られている。こう表現された糸が具体的にどのような状態だったのか、それはへそ玉という「幻の芯に巻かれた糸玉」からの、糸の出方を見れば容易に理解できる。

へそ玉のたて穴から出て行く麻糸は、図3のAのようにタマネギの内皮を内側から剥がすように繰り出されてゆく。それにつれて内部の空洞は広がってゆき、最後にはへそ玉は卵の殻だけが直立したような状態と

A たて穴から糸が出て行き、空洞が広がる



B ほとんどすべての糸が出ていったところ



C 最後に床の上に三輪の糸が残る

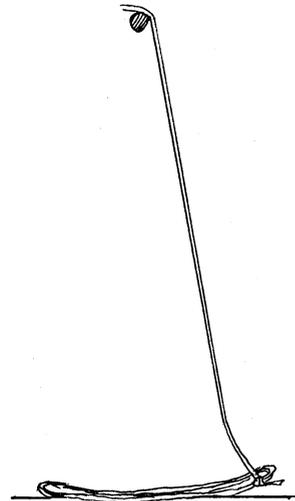


図3 へそ玉からの糸の出方

なる(図3のB)。巻かれた糸が最後の二重となった時、ヘソ玉は崩れ落ちて糸は絡まってしまはずだが、水平に巻かれた最後の糸がそれを防いでくれる。そして斜めに巻かれた糸がすべて出て行った時、床の上には水平に巻かれた糸の輪だけが残ることになる(図3のC)。それが「三輪残った」糸だったと三輪山の神話は語っていたのである(関川町のヘソ玉でも、糸尻は最後の二、三巻きを括って留められていた)。つまり、「三輪残った」という伝承を信じるならば、若者の衣につけられていた麻糸は、ヘソ玉の糸以外には考え難いのである。

五 地名起源説話と始祖神話の矛盾

若者の正体が露見した後の古事記の記述には、本来ならあり得ないはずの混乱がある。その部分の原文を示そう。

針著けし麻は、戸の鉤穴より控き通り出でて、…糸の従に尋ね行けば、美和山に至りて神の社に留まりき。故、其の神の子とは知りぬ。故、其の麻の三勾遣りしに因りて、其地を名づけて美和と謂ふなり。此の意多々泥古命、神君、鴨君の祖。

短い文章の中に、次のような二つの結論が未整理のまま語られている。

(一) 始祖説話。麻糸が三輪山まで続いていたので、若者が三輪山の神であり、ヒメの子が神の子であることが分かった。

(二) 地名起源説話。麻糸が三輪残っていたことから、この地を「美和」と呼ぶようになった。

当然ながら、(一)と(二)は一つの説話の結論としては両立しえない。もし(二)の地名起源がこの説話の語るべきことであるなら、この時の山は無名だったはずだから、神の正体(名前)は明かになるはずは

ない。当然ヒメの子が神の子だったという(一)の主張は成り立たなくなってしまう。(一)がこの神話の本旨なら、山の名前はすでに定まっていたことになり、(二)の地名起源譚は始祖神話の信憑性を損ねかねない無用な付記だったはずである。もちろん、古事記編纂者の意図は(二)にあったのだから、(二)は排除されるべきのものであった(古事記は「三輪残ったから三輪山の神だと知れた」という論理を採用していない)。

針と糸による正体探索の物語は、東アジアの広域に分布するものだったということは多くの研究者に認められている¹⁷⁾。中国や朝鮮でも「針目」が魔除けの呪力をもつという考え方は広く浸透していたから、針と糸の説話はこうした民間信仰を基盤にして流布したという仮説も成り立つ。

大陸の針糸型説話には、大別して「英雄・王朝始祖譚」のものと「異類の婿が貶められ殺害される」説話の二つの種類がある。福田晃は古事記の三輪山神婚譚の源流を「中国大陸の王朝始祖譚」(朝鮮・旧満州地域に起源をもつ北方系の説話)に求めている¹⁸⁾。これに対し、百田弥栄子は中国雲南省彝族の説話群の分析から「八苧環の糸」は彝族(もしくは彝族の先人)のものであったと述べ、三輪山説話の源流をこれに求めている¹⁹⁾。そして、彝族の説話は王朝始祖譚ではない(ただし、これらの説話においても素朴な英雄誕生譚の側面は強い)と指摘している。三輪山伝の起源を南方系の説話に求める百田の見解は、婉曲な福田批判と読むべきではなからうか。しかし、彝族の説話は北方系の説話よりかなり新しい可能性があるもので、本稿では、三輪山伝承の起源を北方系の英雄・始祖説話に求める通説に従う。

東アジア諸地域に広い分布をもつ「苧環の糸」説話は、きわめて多様

なストーリーを持つが、そのいずれにおいても「三輪の糸が残った」というエピソードはみられない。当然、地名起源伝説であるものもない。

この事実は、三輪の糸のエピソードは、針糸説話が大陸から渡来した後、日本において付け加えられたものだったということを示している。

つまり、三輪山の神婚譚は、ユーラシア大陸に広く流布していた針糸型の英雄誕生譚が日本に伝来した後、奈良盆地に到達して「三輪の糸」のエピソードが追加され地名起源説話へと成長した物語だったということになる。ところが、古事記の三輪山神婚譚は、河内の一族の始祖神話として語られている。

以上を整理すると、舶載輸入の説話として日本にもたらされた針糸探索説話は、

(1) 英雄誕生説話↓(2) 地名起源説話↓(3) 始祖説話
と、二度生まれ変わり、古事記の神婚譚となったことになる。

「糸が三輪残った」は(2)では必須だが、(1)と(3)では必要のないものである。だから、古事記がこの神婚譚を名族の始祖神話として語ろうとするなら、糸の先端が三輪山に届いていたことのみを語れば十分であり、「三輪残った」ことは語る必要がない。それにも関わらず、このエピソードが残されたのはなぜであろうか。

このような混乱が、古事記編纂の杜撰さに由来していたとは考えにくい。古代人に特有な思考様式に注目すれば、混乱と見なす必要はないという意見もある。たしかに、崇神天皇の時代は神代に近く、草木が言葉を発することを当然とする人たちも少なくはなかったと思われる。しかし、古事記が編纂されたのは天武天皇より後の時代である。藤原京を作った時代の知識人がれわれと同じような合理的な思考をしていなかったなどと誰が言えようか。古事記の神婚譚において、「三輪の糸」は地名起

源とは別の、隠された意義をもっていたと思われる。

古代の人々にとって、へそ玉の糸は人が作りうるもっとも長いもの一つであったに違いない。「三輪のみ残った」ということは、その長い長い糸のほとんどすべてが、娘の家の戸の穴から出て行ったことを意味する。つまり、古事記はこの簡潔な記述によって、三輪山からイクタマヨリヒメの家までの道のりが「極めて遠かった」ことを、説明せんとしたのである。古事記編纂者が他のいかなる神話伝承でもなく針糸探索の説話を採用し「三輪の糸」のエピソードを残したのは、このことを主張したいがためだったと考えられる。

崇神天皇は疫病蔓延の猛威に直面しその対策に苦しんでいた。そして、夢のお告げによって三輪山の神の祭祀権をオオタタネコに委ねた。たしかに、天皇のこの決断によって疫病の流行は終息し、国家は平穏を取り戻した。しかし、このこと自体は、オオタタネコが三輪山の祭祀権を持つ正統性を証明してはいない。河内国のような遠方の奈良盆地の外に住む一族に、なぜ三輪山の祭祀権を与えなければならないのか。その正統性は何に基づくのか……。

当然ながら、天皇の決断の背後には、もともと三輪山の祭祀権を保持していたにも関わらず、それを取り上げられた人々がいたはずである(書紀には、崇神天皇の治世の初期に天皇家の直祭で大国魂神を祀ったことが記されているが、崇神のヤマト入国以前には先住していた別の人々が三輪山の祭祀を行っていたと思われる)。彼ら以外の人々の間でも、三輪山の麓からはるかに遠い河内の国の一族が三輪山の祭祀権を掌握したことにはたいする疑問は根強かったに違いない。

イクタマヨリヒメの神婚譚は、こうした批判にたいして、説話の論理によって示された祭祀権付与の正統性の主張だったと思われる。すなわ

ち、次のごとくである。

神の住まいである三輪山から河内国美努村の娘の家までの道のりは遠かった。当然その往還の道筋には多くの村があり、魅力的な女性も沢山いたであろう。しかし、三輪山の神はそうした娘たちには目もくれず、ひたすらイクタマヨリヒメの元へ通い、この姫君ただ一人を愛して神の子を遣した。二人がステディの關係にあったことは、神の衣に付けられた「針目」が明白に示している。そして「三輪残った」という伝承は、三輪山の神がヤマトの国から河内の娘の家まで、遠路を少しもいとわず「遠出」されたことを、なによりも雄弁に証明している。それゆえ、オオタタネコが河内国の住人であったとしても、彼とその一族に三輪山の神の祭祀権を与えることは正しい。

これこそが、古事記編纂者が三輪山の神の神婚譚によって語らんとした政治的主張だったのである。

おわりに

三輪山の祭祀については考古学的な研究成果が多くある。その中でも、注目すべきことは、河内の陶邑と呼ばれた地域で生産された須恵器が三輪山の祭祀で多量に使用されていたという事実である。こうした事実をもとに、三輪山祭祀権の河内の有力者への移動や、王権そのものの移動などが主張されてきた²⁰。こうした史書には明記されていない歴史の存在を主張する立場からは、古事記や日本書紀の記述は史実としての信憑性が低いものとして軽視される傾向があった。史実としての信憑性云々は当然のことかもしれないが、記紀の事実とは認めがたい記述にも、説話伝承に固有のロジックは存在し、その中にわれわれの知りたい真実が

潜んでいたかも知れない。

古事記の神婚譚では、「三輪の糸」のエピソードは、イクタマヨリヒメの村と三輪山の距離の大きさを暗示し、つまりは「神の遠出」があったことを示す、というロジックが潜在していた。だが、このロジックが、三輪山神婚譚に本来具わっていたものかどうかには疑問の余地がある。すでに述べたように、へそ玉の製作には熟練した技術が必要とする。

粗雑な巻き方をすれば、外見は整っていても糸がたて穴の中で絡んで切れてしまう。中心の縦穴が曲がっていれば、引き出される糸が穴の縁に触れてへそ玉は倒れてしまう。だから、「麻糸が三輪の糸だけ残った」という伝承は、「糸がなめらかに一度も絡まず引き出された」ことを意味し、そのへそ玉がきわめて高度な技術によって作られていたことを言外に語っていたことになる。つまり、三輪山の神婚譚は、本来はイクタマヨリヒメの一族が卓越した製糸織布技術をもっていたことを誇示自慢する伝承でもあったのである。

すると、そこには大きな矛盾が浮かびあがってくる。オオタタネコの村は古事記では河内の美奴村とされ、書紀では陶邑だったと語られているが、陶邑が陶器生産の先進地帯であったことは、考古学者によって明かにされており、美奴村もやはり同様の陶器生産地であった可能性は高い。土器が古代において重要な祭祀具であったとすれば、オオタタネコの三輪山祭祀には、美奴村の土器が使われたであろう。考古学者が発見した祭祀土器の中に美奴村のものが含まれていた可能性も否定できない。もちろん考古学が示す大阪府泉北丘陵における須恵器の生産は崇神天皇よりかなり後とされる四世紀末から五世紀初頭以降のことである。だから、崇神朝に始まったとされる三輪山祭祀で祭祀土器が使われたとしても、それが須恵器であった可能性は低いであろう。いずれにしても、考

古学が示すオオタタネコの村があった地域が土器生産の先進地域だったという発見は、三輪山の神が愛した娘の村は高度な製糸・織布技術を持つ地域だったという神話伝承と矛盾するものと言える。古代の美奴村(あるいは陶邑)が、土器生産と製糸織布という当時最先端だった二つの技術を合わせもつ地域だったとは、普通には考えにくいからである。

現代の考古学が語るところを信じるならば、大物主大神が深く愛した娘の村は、美しい衣の産地、三輪山の麓のヤマトの国の内であったことになる。この神婚譚の本当の舞台は、美奴村ではなかったのである。古事記編纂者は、三輪山の神婚譚によって祭祀権移動の正統性を主張しつつ、「三輪の糸」のエピソードを書き留めたことによって神話篡奪の証拠も残してしまったことになる。

河内の一族が、三輪山の山麓に住んでいた人々からその祭祀権だけでなく神婚説話をも奪い盗ってたという歴史を、われわれは古事記の史実とは見なされてこなかった記事から、うかがい知ることができるのである。

注

- (1) 「童話小考」『定本柳田国男集 第八卷』筑摩書房 一九六二年 四六三頁
- (2) 「山の人生」『定本柳田国男集 第四卷』筑摩書房 一九六三年 七一頁
- (3) 前掲「童話小考」 四七三頁
- (4) 「伝説」『定本柳田国男集 第五卷』筑摩書房 一九六二年 一〇四頁
- (5) 私は、別のところで、こうした見解が成り立ち難いことを論じた。
- (6) 前掲「童話小考」 四七三頁
- (7) 前掲「伝説」 一〇四頁
- (8) 倉野憲司「古事記の新研究」(一九二七年、至文堂 一三三頁以降)には、三輪山式伝説について詳細な比較研究がある。

- (9) 「日本の祭」『定本柳田国男集 第十卷』筑摩書房 一九六二年 二二三—二二四頁
- (10) 谷川士清『倭訓栞』成美堂 一八九八年
- (11) 『古事記 祝詞』日本古典文学大系1 岩波書店 一九五八年 一八三頁
- (12) 『古事記伝』本居宣長全集十一卷 三五頁
- (13) 倉野憲司「古事記全注釈」第五卷中巻篇(上)三省堂 一九七八年 二九二頁
- (14) 『原始布—今、見つめ直される北からの衣文化』(原始布・古代織参考館 二〇〇二年 一〇頁)には、麻糸のへそ玉の図版が掲載されている。
- (15) 長野五郎・ひろいのぶこ『織物の原風景 樹皮と草皮の布と機』紫紅社 一九九九年 一一九頁
- (16) 前掲『古事記 祝詞』 一八三頁
- (17) 朝鮮の事例は『古事記の新研究』(倉野前掲書 百四一—百四五頁)に、中国雲南省の事例は百田弥栄子「中国の苧環の糸—三輪山説話—」(『説話・伝承学会創立二十五周年記念論集 説話・伝承の脱領域』所収)に見られる。
- (18) 福田晃「総説 昔話の発生と伝播」『日本昔話研究集成? 昔話の発生と伝播』名著出版 九頁
- (19) 百田前掲「中国の苧環の糸—三輪山説話—」五〇二頁
- (20) 直木孝次郎『古代史の窓』(学生社 一九八二年 八七—八九頁)、あるいは和田萃「三輪山の神」(『三輪山の神々』学生社 二〇〇三年 五六—五七頁)など。