

褶振峯説話の事実と虚構

長 野 一 雄

はじめに

『古事記』の三輪山説話は素朴であり、流麗である。流麗である点に、三輪氏が神子誕生譚を作り、自己氏族を称揚しようとする作意を内に秘めている匂いが漂う。おそらくそういうことをする必要にせまられた社会背景の中で作られたのであろう。

同じ芋環型説話でも、褶振峯説話は三輪山説話ほど喧伝されない。だが、なぜかわたしは褶振峯説話の方に心をそえられる。先に発表した「古代蛇説話考」で、褶振峯説話に物語性の強いことを指摘したが、そのような指摘のみでは満足できない混沌が心にわだかまって離れないのである。わたしはその混沌のありかを探ろうとし、どうやらそれが、この説話のもつ矛盾性、いいかえると神と人との相克、そしてそこからくる悲劇性に由来するものではないかと考えるに至った。褶振峯説話は、祭祀があまりにも生々しい人間の事件にひきずられ利用された形になっているように思われるのである。わたしは以下の論でそれを解明してみたいと思う。

一 万葉集の松浦佐用比賣と弟日姫子

万葉歌八六八・八七一〜八七五・八八三の各歌は、山上憶良と側近の者が褶振峯と松浦佐用比賣のことを歌い合った作品である。今それを番号順に列記してみる。

868 松浦縣佐用比賣の子が領巾振りし山の名のみや聞きつつ居らむ

872 871 大伴佐提比古の郎子、特り朝命を被り、使を藩国に奉る。巖^{いわ}棹^{さし}して言^{こと}に帰^{かへ}き、稍蒼波に赴^{おもむ}く、妾松浦^{まつら}比賣^{ひい}、此の別^{わか}るることの易^{やす}きことを嗟^{かな}き、彼の会ふことの難^{がた}きことを嘆^{なげ}く。即ち高山の嶺に登りて、遙かに離れ去く船を望み、悵然に肝を断ち、黯然に魂を銷す。遂に領巾を脱ぎて、魔^まの山を号^{なづ}けて領巾魔^{りょうしんま}の嶺と曰ふ。乃^{すなは}ち、歌を作りて曰く、遠^{とほ}つ人松浦佐用比賣夫恋に領巾振りしより負^おへる山の名、山の名と言ひ継^つげとかも佐用比賣がこの山の上に領巾を振りけむ

873 万代に語り継げとしこの嶺に領巾振りけらし松浦佐用比賣

874 海原の沖行く船を帰れとか領巾振らしけむ松浦佐用比賣

875 行く船を振り留みかね如何ばかり恋しくありけむ松浦佐用比賣

883 音に聞き目にはいまだ見ず佐用比賣が領巾振りきとふ君松浦

山

(岩波古典大系本によったが、一部よみ仮名を省いた)

以上の歌によって帰納的に結論できることは、八六八・八七一・八七二・八七三・八八三によって語り継がれた有名な伝説である。と理解でき、八七一・八七四・八七五によって姫の燃えるような男への恋情・慕情が理解でき、八六八・八七一・八七二によって褶振峯という山の名の由来が理解できる。

このような万葉歌のあり方から『肥前風土記』松浦郡条の褶振峯説話を考えると、全く同一の基盤から発していると判断してさしつかえないと思う。ただ特に万葉歌では領巾を振ったことから生れた山の名ということ、つまり伝説によって生れた山名の方に、どちらかというと焦点が向けられて歌が作られているように考えられる。

『肥前風土記』の褶振峯説話は、万葉八七一番歌の序文と同じく、まず大伴狹手彦の任那発船に際して起った話としてこの説話をとりあげており、弟日姫子が狹手彦を送るとき、山に登り「用レ褶振招」と記している。したがってこの段階までで、何ら美的装飾のない素朴な表現を『風土記』がもつにしても、話の基盤は変わりなかったとしてよい。万葉歌のように激情は記していなくて

も、山へ登り褶を振った弟日姫子の行動そのものは、間違ひなく突き上げるような切ない慕情から生れてくるものであろう。

『日本書紀』の記録によると狹手彦の任那出向について、

二年冬十月壬辰朔、天皇、以新羅寇_ニ於任那_一、詔大伴金持

大連、遣其子磐手彦_ヲ狹手彦_ニ以助任那_一。是時、磐留筑紫、執

其国政_一、以備_ニ三韓_一。狹手彦往鎮任那_一、加敷_ニ百濟_一。

とある。少なくとも狹手彦が松浦へ来、この地で弟日姫子と関係のできたことは作り話でないとしてよからう。その上で記録に歪曲がなければ宣化二年(五三七)から、憶良が筑紫に来て松浦佐用比賣の歌を作ったのを七二〇年代とすると——大伴旅人は七二〇年代後半に大宰府長官となっており、旅人と共に大宰府に下っていた憶良は七三〇年代前半に死んでいる——約二百年近い年月が経っている。この約二百年の歳月の間に人々に語り継がれてきた褶振峯説話は、事の起りが極めて人々の心をゆさぶるに足るショッキングな事件であったに相違なく、またこの二百年の間に事実には及ばえて伝説化し、『風土記』や『万葉集』への定着によって、以後人々の思考がそれに規制されることになったものと思われるのである。

『風土記』にいう弟日姫子と『万葉集』でいう松浦佐用比賣との名称の相違にしても、どちらもが実名でなく特称名の感が強いが、『万葉』の方は、広く世に流布し、浪漫化して松浦地方の代表的な説話となったとみ、松浦女性の代表として冠せられた名を用いる方が、歌の世界により高いイメージを付加しやす、として採用された、文学性の高さをもつ名称であり、一方弟日姫子は

やや煩瑣になるが記してみると、「弟」は若くういういしい意味をもつようであるが、井上通泰が同例として指摘している願宗記二年に天皇が歌われた国ぼめの寿歌「倭は そそ茅原 浅茅原 弟日 僕らま」の「弟日ヤツコラマ」や、『万葉集』六五番歌「あられ打つたられ松浦住吉の弟日娘と見れど飽かぬかも」の「弟日ヲトメ」や、「弟日姫子はオトヒヲトメとよむべきかとも思ひしかど、魏書に見えたる所謂女王の卑弥呼もやがて姫子の謂にて、筑紫にてはヒメコといふ語行なはれしに似たれば仍オトメヒメコとよむべし。」という「卑弥呼」などと共通性をもつ。この三例中最初の「弟日ヤツコラマ」について、武田祐吉は「オトヒ」を若い精霊としており、土橋寛・小西甚一編『古代歌謡集』は国ぼめの語としつつ、「弟日」は「男女を通じて年下の者」の意としている。確かに年下を指示しているようが、一方国ぼめの歌は土橋寛が記しているように、タマフリの意義を信仰的基盤としているわけであり、このとき天皇の位につく日の皇子は国や土地の精霊の体现者として神聖性をもつと考えられるから、「弟日ヤツコラマ」の呼称は靈性をもつものと思われる。

第二に住吉の「弟日娘」の呼称であるが、沢瀉久孝は「兄弟に對する弟妹の意をもつたもの」とし、この「娘子を遊女と見る説が考その他に見える。」と記して「講義」の説を紹介している。賀茂真淵や窪田空穂や土屋文明などが遊行女婦説であったりそれに近かったり、武田祐吉は「古義」説に近く、「オトヒとは、その娘子の名であらう。」と考えているが、いずれにしても確たる説とはいえない指摘である。とすると遊女とはみずに、天皇の行幸に

際しては住吉の神の祭祀が海辺で行なわれたに相違なく、美女弟日娘が神に仕える巫女として祭祀を司った、そのときのすばらしい弟日娘の姿を松原の景に添えて歌ったものと考えられることも可能ではないかと思ひ、弟日は神の靈の体现者がもつ名と考えておきたいのである。

次に「オトヒ」を単なる娘の名と見る説についてであるが、例えば倭建命東征譚の「弟橘姫」はどうであらうか。この場合「オト」は若々しくみずみずしいような意味をもつと思へ、「橘姫は山上伊豆母が説くように「橘」が海辺のミソギハラへといわれる鎮魂の祭りに際し、トコロの聖樹として海辺の巫女がタチバナの縵カツラをつけた巫儀をしたもので、「橘姫」は海辺の鎮魂饗礼をする巫女であったととれると同じく、「日」も靈的名称ととり、巫女の名ではないかと考えたいわけである。

さらに土地の神に仕える巫女に選ばれる女性是一般に代表的美女であったように感じられる。「記」の三輪山説話で「上所云活玉依毘賣、其容姿端正」とあり、中央官人に求婚された倭建命伝説の美夜受比賣や、大伴狹手彦の弟日娘子が美女であったと考えるのは常識として妥当ではなからうか。

以上やや回りくどくなつたが、弟日姫子は巫女的な女性であり、神を下し、神を体现し、神と交わる女性であったと考えてよく、またそう確認できる事実が、この説話そのものの中や、さらには考古学的歴史的見地の中に見出せるのではないかと思う。

二 褶振峯の祭祀

褶振峯は筑肥線の虹の松原駅で降り立って間近くで見ると、さして心引かれるような秀麗な山ではない。だが鏡山といわれるこの二八四米の山は、唐津市内からふと目にはいるとき、やはりこの地のシンボルとなるにふさわしい山容を、浮島のように静かに優しくたたえている。

現在褶振峯山上には鏡山稲荷神社があり、池があり、山麓には鏡神社があつて、そこには息長足姫命と大宰少貳藤原広嗣が祭られている。一見してわかるように、稲荷神にしろ、息長足姫命や藤原広嗣にしろ、極めて新しい神であつて、元初的にそうであつたというわけにはいかないと思われる。

『唐津市史』に記された事項は、褶振峯に古い祭祀形態があつたことを推定させてくれるようである。まず「鏡山神社」の項目に、

社伝によれば、鏡山神社は鏡神社の上宮だったので、その創始は神宮皇后の時にあつたという。(P.124)

とある。この記事によつて、山頂の鏡山神社と山麓の鏡神社とが古くは関係のあつたことがわかるが、後半のその創始は神功皇后の時にあつたという記述は新しい解釈のように思われる。

山頂にある神社と山麓にある神社とがつながりをもつことはしばしば見かけられる事実であり、山宮と里宮との関係である。それは山頂の奥宮から里宮へ神を迎えおろし、祭祀を行なうからであつて、春日大社の若宮の祭祀はそれであることを景山春樹は記

(註5) している。京都の伏見稲荷山にも奥宮のあつたことが知られている。こうした山宮と里宮の関係は山の神信仰に見かけられる形態であつて、大和では水分神(山宮)と山口の神(里宮)の関係がみられると景山春樹は記しているが、褶振峯の鏡山神社と鏡神社も山の神信仰の祭祀によつてつながるものであると思う。伏見稲荷の二の峯・三の峯からは祭祀遺物が発掘されているが、褶振峯はどうであらうか。『唐津市史』は山頂に遺跡のあることを次のように記している。

山頂部が先土器・縄文・弥生・奈良におよぶ各時期の遺蹟であることはいかながらまだ余り知られていない。先土器の遺物は横剝ぎの黒曜石剝片から作られたナイフ形石器(鏡山型・瀬戸内型)と細石刃、横形搔器があり、表土層下の粘土層に包含されていた。(P.86) 87)

弥生期の遺物として扶入石斧、後期晩期の土器片が散布し、なには晩期の有文土器もある。(P.191)

この事実をもつてすると、古く祭祀儀礼があつたと思え、「その創始は神宮皇后の時にあつたという」という伝承は新しい解釈にすぎず。

山宮と里宮の関係をもつ鏡山神社と鏡神社の存在、それに山頂の遺跡からの出土品の存在、加うるに山頂部にあつて豊かに水をたたえる池や、山麓にあつたと聞く鈴ヶ滝やその付近の地を赤水といったという伝承は、褶振峯に山の神・水の神の信仰があつたと推定するに満足な資料である。そしてこの資料をもつてすると弟日姫子が巫女として山の神・水の神に仕え、あの三輪山説話の

倭迹々日百襲姫や活玉依毘賣と同じように神と聖婚したことが十分考えられ、それゆえ褶振峯説話は、活玉依毘賣と同じく蛇霊と交婚した弟日姫子の説話となるのである。

この地方にも山の神信仰が盛んにあったことは同じく『唐津市史』が山神社・大山祇神社について、

この種の神社が周辺の山岳地帯に多く、その傾向は郡部にもおよんでいる。元来、山そのものが神として祭られ、ついで山を人格化した大山祇命を祭神とするに至った。(P124)

と記していることよって知られる。

三輪山の活玉依毘賣説話が流麗であると最初に記したが、それは土着の祭祀がもつ素朴な土俗性を匂わせないスマートさをもっているからである。見知らぬ男が夜毎に通い来て懐妊し、その夫の素性を知らうとしてへそ紡麻を針で裾に通し、その糸の行方をたどると三輪山の神の社に留まっていたという語りは、神秘のヴェールにおおわれ、強く三輪信仰の靈感を感じさせる。一方褶振峯説話はヴェールの向うから土俗性を匂わせている。糸が山へはいついて神霊は姿を消しているといった、いかにも霊性を強調する形はとらず、「此の峯の頭の沼の辺に到りて、寝たる蛇あり、身は人にして沼の底に沈み、頭は蛇にして沼の脣に臥せりき。忽ち人と化爲りて、即ち語りていひしく……」とあるように姿を見せ、弟日姫子に語りかけてもいる。褶振峯の山の神(水神・蛇霊)は、人身頭蛇の神であつたわけで、いかにも池にひそむ水神であつたことが明瞭にわかる。褶振峯山頂にある池が源となつて山から下り、近辺の土地を潤しているという理念から、山頂の池の水

辺で蛇霊の鎮魂儀礼が行なわれ、それは巫女の聖婚儀礼の形をとつてなされたものと考えられるのである。

もちろん山頂における祭祀儀礼は歴史的に変遷もあつたろうが、少なくとも弟日姫子の儀礼は、弥生式農耕時代の農耕儀礼であつたに違いない。元来弟日姫子は肥前風土記鏡の渡条にあるごとく、篠原村の出であるが、その地の場所がどこかは別として、中央から派遣された高官人の求婚を受けていることから、一般に伝えられるように篠原村の長者の娘であつたと思われる。中央官人をもてなすため、地方の領主豪族が自分の娘を捧げたことは上代に見られる風習である。例えば倭建命の東征譚で、尾張の豪族の娘・美夜受比賣と命とが結婚している例などがある。一方また領主が祭祀権をもっているのが普通であるから、篠原村の領主の容色すぐれた娘であつたがために、弟日姫子はシャーマンとして選ばれ、神に仕えたのではなからうか。神に仕えるとは崇神紀十年条に、「是後、倭迹々日百襲姫命、為二大物主神之妻。」とあるように、神の妻となり、神に女を捧げ、神とのみ交婚する巫女になることである。神の妻となつていた巫女が、今中央官人・大伴狹手彦に所望され、身を捧げねばならなくなつた。しかも相手は任那救援に向うため出向の足場を松浦においた武将であり、再び無事帰国してくるかどうか確たる保障もないのである。それはまるで一夜妻のような存在でしかない。狹手彦がもし無事に帰国すれば弟日姫子を妻として都へ伴うこともあろうが。

わたしは求婚された弟日姫子が、神に仕える身としてちゅうちよするところがあつたものと予想する。巫女自身がもっともよく

蛇靈の靈力を知り、その崇りを恐れる心があつたと考えてよいのではない。神靈をもつとも痛切に体現するからこそ巫女たりえているのだから。シャーマンが真にシャーマンであるためには人と交わつてよいはずがない。大伴狹手彦にはそうした巫女の心が理解できないであらう。わたしはこのとき、都の中央官人と地方の女性との間に、信仰観上に深い意識のずれがあつたものと考えたい。

『記紀』によると蛇靈信仰を語る三輪山説話は崇神天皇代のものである。その後この三輪信仰が衰弱していく動きが雄略天皇代の説話の中にみられる。小千部連螺鳳が「朕欲見三諸岳神之形」という天皇の詔をうけ岳に登つて大蛇を捉えた話がそれである。山の神は祖靈であり、蛇体となつて現われるその死者の靈をよびもどすシャーマニズムが恐れられ、六世紀以降になると祖靈である大物主神の本質にはあまり触れず、農業神的面面を強調するようになったと、志田諄一は記している。雄略紀から宣化紀まではさらに時代が下り、少なくとも三輪信仰におけるシャーマニズムは一段と衰弱したことが予想される。おそらく中央で育つた大伴狹手彦はもはやそうした古い信仰になじんでいなかったのではなからうか。武門の出である大伴氏は「高皇產靈尊五世孫天押日命之後也」と『新撰姓氏錄』にあり、大和朝廷内の新時代的性質をもった信仰観の中で育つたものと思われる。してみると彼は篠原村の長者がもつ古い信仰観を理解せず、求婚に際してはその意識の古さを説いたに違ひないような気がする。いずれにしても中央貴人の滞在があり、求婚があつた。そうして夜を共にし、

神とではなく人との交婚を体験した弟日姫子が、ここで初めて激しく女にめざめたことが予想される。おそらく巫女になる女は感受性が豊かで、感情の起伏が激しいであらう。燃え上つた恋は純粹で激しいゆえに、別れに際して褶振峯に登り、褶を振るといふ真剣な恋する乙女のポーズそのままな伝説を生むことになつていゝのではない。

褶振峯からは前方眼下に帯のように続く虹の松原の松林が見られ、玄海灘に浮ぶ船の姿をすっきりと一望下におさめることができる。

三 弟日姫子の悲劇

褶振峯説話は山神・水神である蛇靈との聖婚儀礼であるとし、この水神に身を捧げる巫女が、中央官人である人間との恋におちいったとしたが、この事実を素通りさせてしまうと、説話はたしかに変哲もなく焦点がぼやける。

元來說話は、口承の段階であれ、筆録の段階であれ、すでに口承者達やまたは筆録者の意図が混つて、これが話を展開していく原動力のような働きをするように考えられる。例えば活玉依毘売の三輪山説話では神子であることを強調しようとし、三輪信仰の靈験を語ろうとする意図がみられ、出雲神話では今來の神が古い土着の神を征服することを語ろうとする意図がみられるのではないかと考えるが、この線に沿つて褶振峯の神婚説話を考えてみると、巫女が神靈にひかれて殺され、その巫女の墓が山頂に作られたという話の展開結末であるから、神靈の恐ろしさや巫女の人

間としての悲劇を語ろうとするところに意図があるものと理解できる。そこでこの意図をさらに追求すると、神靈的な面からくると人間的な面からくるとの二面性を、この説話がもっている指摘することができる。つまりこの説話の悲劇は神の祟りからくるものと、巫女を人間としてみた点からくるものとの二面から生れているといえるわけで、この二面を考慮してこの説話を考察していく必要を感じるのである。しかしこの二面は口承者達やまたは筆録者の目がもつ二面であって、話の根幹は同一点から出てきているに違いないのである。

神靈の祟りの悲劇とみる面では、巫女弟日姫子が神の祟りを受けたとみる口承者達やまたは筆録者の解釈が加えられていると考えられるわけで、当然なぜ崇られたのかという原因を探らねばならない。いったい神に崇られるとは、神にさからい神の機嫌をそこねるから起るのであって、弟日姫子が神にさからい機嫌をそこねる行為をしたからだと考ええるほかになく、その行為はまさにこの説話の悲劇の原因であり、この説話を有名にする原動力となったものであるとすることができよう。

この点から考えると、『風土記』や『万葉集』に共通してみられる事実として、褶を振ったという有名な行為が該当してくるわけで、それはいうまでもなく弟日姫子の同伴狭手彦に対する恋愛の情がなせる行為である。してみると神は弟日姫子の人間的恋愛に嫉妬し、機嫌をそこねて祟ったと考えることができる。ところで神が嫉妬して機嫌をそこね祟ったというのは、口承者達やまたは筆録者がそういう信仰観をもっていてそう解釈したにすぎないの

であって、この解釈と事実との間にずれが生じてくることを予想せねばならない。

神が弟日姫子の人間的恋愛に機嫌をそこねて祟ったというのは、信仰観上巫女としてしてはならないと人々が考える行為をしたからに相違なく、それは神に身を捧げ神とのみ聖婚する女性が人間と婚姻したことをさすと考ええるほかにない。信仰観上の掟を人間的感情によって破ったことによって起った悲劇であって、人間の神に対する敗北を物語っていることになる。

神靈の祟りによって沼に引き込まれ殺されたという口承者達やまたは筆録者の信仰観上の解釈とは別に、その解釈以前にあった事実を考えてみると、弟日姫子がとにかく沼で死んだということにしかならないと思う。ではどんな死に方をしたのか、そこに人間としての巫女の悲劇を語ろうとする意図とのかかわりが生じてくるのではなからうか。

悲劇であるからには同じ死でも平凡な死ではなかったはずである。人々がその死を悼み山頂に墓を作ったという以上、あまねく人々の同情を集めるような悲しい死、気の毒な死であったに違いない。長者の娘であったからだという理由からでは片付けられない。人々の同情を集めるような悲しい死、それは巫女として神と聖婚する女性であったがために、人間との恋におちいったとき当然起る神と人間との相克の板ばさみになる苦悩による死を意味する。巫女も人間には違いない。しかし巫女である以上現実の人間とは交われない信仰観上のタブーがある。タブーはあっても真に恋すればそれを破ってしまうことになる。破ることは神の怒りを

招き恐ろしいことだ。だが破ってしまふような恋におちいってしまうことは人間としてありえるし、人々にはそうした巫女の悲しみがよく理解できるのではないか。だからこそ同情もでき悲しみの共感をよぶことになる。

弟日姫子は人間との恋におちいり、一方では神に仕える身として神靈の脅威を一番よく知っていてタブーを犯すことの恐れを強く抱き、この人間的感情と信仰観との相克の苦悩によって、激しい投身自殺を遂げたのだと考えたい。巫女であるから、感受性は強く感情の起伏が大きく、激しやうい資質が想像されもするので、投身自殺したものと考えるのである。

四 褶振峯説話の文芸性

以上のような解釈をしてきた上で、最後に残ってくる一つの疑問点を提示して、それを解明したいと思う。

疑問点は、この『肥前風土記』に記された褶振峯説話に見られる弟日姫子の神婚形態が、前記した事件の起った当時の弟日姫子の巫女としての祭祀形態とずれるのではないか、と思われるところにある。

弟日姫子は古い信仰形態として、霊をよび霊に身を捧げる巫女とみた。それは山の神信仰として神がかりになって祖霊である山の神（水神）をよび、神婚する形態をさすが、そうしたシャーマンとしての儀礼と、この褶振峯説話に記されている話とが同一のようにとれないということである。このことは別の見方というと、同じ三輪山説話でも『紀』の倭迹々日百襲姫の説話と、『記』

の活玉依毘売の説話とが違っているということと相似た関係にある。

毎夜見知らぬ男が通って来て巫女は懷妊するが、その夫の素性を知らうとして麻糸を着物の裾につけ、夫が山の神（蛇霊）であったと知るといふ話は、シャーマンが神がかつて霊をよぶ形態からみると、多分に様式化した祭祀儀礼のような感がある。第一シャーマンがよぶ霊は自分の仕える神であつて、何も今更素性を知る必要もあるまい。だから例えば『紀』の倭迹々日百襲姫の説話では最初から「是後、倭迹々日百襲姫命、為三夫物主神之妻」と記してある。はつきり素性のわかつた神である夫の妻として身を捧げているのである。これがより原始的な姿であらう。

そこで、毎夜見知らぬ男が来て交婚し、その男の素性をさぐるため苧環を用い山の神と知つたといふ話は、農耕祭祀儀礼としての行事が説話化したものではないかと思われる。行事でなくてシャーマンの神語りだとすると、わざわざ苧環をつけて夫としての神の素性を知る必要はなくなる。行事だから苧環によって夫が神である証をたてる必要が生じるのだらう。

弟日姫子自身は神がかつて霊をよび体現する古い信仰形態をもつ巫女であつた。だが彼女の巫女であるが故の悲劇が起き、それが伝承されて『風土記』に筆録されるに至るまでの間——大伴狭手彦が任那に遠征した宣化紀から、『風土記』編纂の命があつた元明紀まで少なく見積つて約一七〇年は経ている。——に、古い信仰観は変化しているとみてよいだらう。弟日姫子の人間的悲劇を信仰観でとらえ、神の崇りと解釈した口承者達または筆録者

は、彼女の仕えた水神に沼へ引きずり込まれて死んだという説話を作りあげたが、その沼へ引きずり込まれるあり方に時代と共に変化した信仰観が反映し、劇化した水辺の農耕儀礼の祭祀形態が用いられているのだと考えたいのである。そしてこの点で、口承者達または筆録者の作意が働いていることは確かだろう。秋本吉郎は、「風土記記事における文芸性の顕著な露頭として前章に考察したところは、中央指令の筆録要求事項の枠を出たところに多く見出されるもので、さうした編述者の自由ひらかれた面にむしろ文辞を飾り修めたものがあり、それは神仙謳歌の感興を基盤とする大陸風の文人趣味によつて記事となるべきものを採録しようとした編述者側の文芸的意向の結果であり……」と記している^(註18)が、さうした文芸性が祭祀形態の枠をはみ出して入り込んでいると考えられる。細かくみるとその第一は夜毎に來た男が「容止形貌、似狹手彦」という表現であり、これは蛇靈の無気味さを感じさせるようになっている。第二は農耕祭祀儀礼としては生産の豊穡をもたらし意味で、巫女が懷妊する事実があるのが普通なのに、それが脱落してしまっている点で、いかに祭祀意識が薄くなっているかがわかるし、これと関連して「篠原の 弟姫の子ぞ

さ一夜も 率寝てむ時や 家にくださむ」という歌が、姫子が一夜妻として神に仕える働きをしているようで、「夜毎に來て」という表現とつじつまが合わなくなっているのは、まさに信仰観の変遷による祭祀意識の稀薄化によつて起つた矛盾ではないかと解釈したい。一夜妻は中山太郎が記すように、祭祀儀礼の行なわれた一夜だけ神に仕える巫女のこと、常に神に身を捧げていた状

態からみると変化している。つまり弟日姫子の本来的な資質からすると後退したような後代の信仰観が混つて作られているということになる。

以上祭祀形態のずれとして、神がかりして靈をよび神婚するシャーマンの祭祀から、劇化した水辺の農耕儀礼へ変化した形と、生産の豊穡を予祝する懷妊の形を欠落した姿と、一夜妻的存在へ後退した形とが入り混つていることを指摘したが、このことはこの習振峯説話が、三輪山説話のように自己氏族の尊貴を示すため三輪信仰を語ろうとするような政治性をもつものでなく、弟日姫子の悲劇を語ろうとする文芸的ローマン性の方を重んじて作られているためで、説話というものが、口承者達や筆録者の意図によつて多分に変るものであることを示している。

おわりに

習振峯には古くから山の神信仰の祭祀があつたこと、弟日姫子は山の神(水の神・蛇靈)の神婚儀礼を行なうシャーマンであり、このシャーマンのタブーを破つて人間的恋に陥つた祭祀権をもつ長者の娘の悲劇が人々の共感をさそつて有名な説話として口承されるうち、長年月の経過によつて起つてきた信仰観や信仰形態の変化の波をうけて、元の祭祀性はより稀薄化し、悲劇性を高めようとする文芸性の方がより優先して定着していったのがこの説話であるということになる。山上伊豆母が指摘しているように巫女との恋は破綻に終るのが一般化した理念であり、さうした類似説話と同系の傾向をもつた説話であり、その基本線の中に祭祀形態

として三輪山型説話の形を含んでいる説話であることにもなる。

またこの説話の事実は、巫女弟日姫子が同伴狭手彦との恋に陥ったこと、タブーを破った姫子が入水し、人々がその死を悼んで山頂に墓を作ったことであり、その虚構は恐ろしい蛇霊に祟られたとみる信仰観に、変化した祭祀形態が利用されて悲劇性を高めるように話が展開されているところにあると指摘することができ

る。

註1 『古代研究』第三号、一九七二年九月

2 『肥前風土記研究』巧人社（P 85）

3 右同

4 『記紀歌謡全講』明治書院（P 313）

5 『日本古典文学大系』

6 『古代歌謡と儀礼の研究』岩波書店（P 346）

7 『万葉集注釈』巻第一（P 400）

8 『賀茂真淵全集』第一六合館（P 56～57）

9 『万葉集評釈』巻第一東京堂（P 176）

10 『万葉集私注』第一巻筑摩書房（P 160）

11 一下天（P 77～78）

12 『古代祭祀伝承の研究』雄山閣（P 173～174）

13 『巫女の歴史』日本風俗史学会編集風俗文化史選書4（P

46）

別のとり上げ方だがここに記されている例も美女としてよいだろう。「天来の神女が地上の男子と婚する」という神

婚譚は、とりもなおさず巫女が降下する天神に感精する型婚と同型なのであり、羽衣天女の変型と考えられるソトホシ姫もまた生来の巫女であったにちがいない。ミヤズヒメとヤマトタケルとの婚姻の結末が悲劇に終ったように、軽太子とソトホシ姫との関係も破綻になる。」

14 市史編集委員会

15 『神体山』学生社（P 208～209）

16 右同

17 『古代氏族の性格と伝承』雄山閣（P 325～326）

18 『風土記の研究』ミネルバ書房

19 『日本巫女史』大岡山書店（P 499）

20 （注13）と同