

柘枝仙媛伝承の原像

堅 田 修

一

柘枝仙媛つみのえぎまひめの伝承は、『万葉集』をはじめとして、『懐風

藻』、『続日本後紀』などに断片的にみえるのみで、その全貌を明らかにすることはできない。しかし、『万葉代匠記』をはじめとして、『万葉集古義』等の万葉集の諸註釈書、および諸論考^①によって、その概要は推定されている。即ち、

むかし吉野川で味(美) 稻(熊志禰) という男が、築をかけて魚をとっていると、柘の枝が流れてきたので拾いあげたところ、その枝が女になった。味稻と女は結ばれたが、しかし後に女は天にとび去ってしまったといった伝承であったであろうとされている。そして、この伝承の本質についても、『懐風藻』や『続後紀』にみら

れるところは、神仙思想の影響をうけて神仙譚の如くになつてはいるが、本来は神婚説話伝承の一つであったとされている。従つて改めて柘枝仙媛伝承について論考を加えることもないようにも思われるが、しかしこの神婚伝承は、いわゆる丹塗矢型とみるべきか、あるいは羽衣型(白鳥処女型)ととらえるかということ、また柘の枝という特異な物や、さらに味(美) 稻、あるいは熊志禰という名をもつた男を登場せしめていることなど、なお考察を深めてみるべき諸点があると思う。いま、古代日本人の思想と信仰をうかがい知る手がかりとして、改めて柘媛伝承の本質究明をすすめたい。

考察に先立って、柘枝仙媛伝承を示す史料を、既に諸論考において挙示されているところではあるが、後考にそな

えて掲げておこう。先ず『万葉集』にみられるところは、
卷三に「仙柘枝歌三首」と題して、

あられふり吉志美が嶽を険しみと草とりはなち妹が手
を取る

右の一首は、或は云はく、吉野の人味稻の柘枝仙媛
に与へし歌そといへり

但し、柘枝伝を見るに、この歌あることなし。

この夕柘のさ枝の流れ来ば梁は打たずて取らずかもあ
らむ

右一首

古に梁打つ人の無かりせば此処もあらまし柘の枝はも
右の一首は、若宮年魚鷹の作。

と歌われているところからうかがわれる。『懐風藻』にお
いては、紀朝臣男人の漢詩に、

万丈崇巖削成秀 千尋素濤逆折流

欲訪鍾池越潭跡 留連美稻逢桀洲

とあり、ほかに藤原万里、丹墀真人広成、高向諸足、藤原
史らの詩に次の如くみえる。

友非干祿友 賓是滄霞賓 縦歌臨水智

長嘯楽山仁 梁前柘吟古 峽上簧声新

明月照河濱

山水随臨賞 巖谿逐望新 朝看度峰翼

夕翫躍潭鱗 放曠多幽趣 超然少俗塵

栖心佳野城 尋問美稻津

高嶺嵯峨多奇勢 長河渺漫作廻流

鍾池超潭異凡類 美稻逢仙同洛洲

在昔釣魚士 方今留鳳公 彈琴与仙戲

投江将神通 柘歌泛寒渚 霞景飄秋風

誰謂姑射嶺 駐蹕望仙宮 漆姬控鶴拳

飛文山水地 命爵薛蘿中 日影滯前紅

柘媛接魚通 煙光巖上翠

翻知玄圃近 对翫入松風

『続日本後紀』においては、仁明天皇嘉祥二年三月二十六
日、興福寺の大法師等が、天皇の宝算四十に満ちたことを
賀し奉って献じた長歌の中に

三吉野爾有志熊志禰、天女、来通且其後波、蒙_レ譴天、

毗礼衣、着且飛爾支度云

とみえる。

上掲の如き僅かな史料に散見するところによって、柘媛
伝承を伺い知るわけであり、従って前述の如き概要しかわ
からないが、この伝承の原像の追究をすすめることとした
い。

柘媛伝承の原型は、『山城風土記』逸文にみられる賀茂社の伝承、『古事記』の神武天皇段の皇后伊須氣余理比売の出自に関して語っている大物主神と勢夜陀多良比売の相婚伝承と相通する丹塗矢型神婚伝承とされている。念のため両伝承の要点を摘記しておこう。

玉依日売、於石川瀬見小川、々遊為時、丹塗矢、自川上流下、乃取挿置床辺、遂孕生男子（中略）所謂丹塗矢者 乙訓郡社坐、火雷神在（『山城風土記』）
三嶋湊咋之女、名勢夜陀多良比売、其容姿麗美。故、美和之大物主神見感而 其美人為大便之時、化丹塗矢、自其為大便之溝流下、突其美人之富登。（割註略）爾其美人驚而、立走伊須須岐伎（割註略）乃將來其矢、置於床辺、忽成麗壯夫、（『古事記』）

右の両丹塗矢伝承と柘媛伝承を比較すれば、化り変る形が丹塗矢と柘の枝、化り変るのが男神（火雷神大物主神）と女（仙媛）の違いはあるが、同じ類型に属することは明らかである。さらに視野をひろげると同型の伝承は、他民族にもみられることが指摘されている。③二、三要約して例挙すると、台湾の高砂族ツォウ族の伝説に、昔、曹族のル

ルナナ姓の一人の女が、河に出て漁をしていると一本の棒が流れて来たので、取って下へ流したが逆流して再び網に入った。女は棒を何心なく懐に入れたところ形を失った。その後、女は孕んで男子を産んだが、その者は成長して神の如き者となった。また、南西太平洋のニューブリテン島の人祖神話に、二人の男トカビナナとトカルヴヴは夜釣りに出かけたところ、一節の甘蔗の茎が流れ来て網に入った。それを投げすててもまた入り来るので、三度目に拾いとり植えたところ根がついて成長した。のちその茎の中から一人の女が出て来たが、彼女は一人の男の妻となり、すべて人間はこの夫婦より生れ出たという。さらに中国南部の哀牢の始祖王伝説として『後漢書』にのせるところは、「哀牢夷者。其先有婦人。名沙壹。居牢山。嘗捕魚水中、触沈木。若有感。因懷妊十月。産子男十人。後沈木化為龍出水上」とある。

これらの諸例をみてみると、柘媛伝承が諸民族にもひろがっている神婚伝承の類型の一つであると位置づけることができよう。そこで考察をすすめていかねばならぬが、先ずこのような不可思議といつてよい神婚伝承が何故語られてくるのかという事情を考えてみよう。伝承成立の背後には、儀礼の存在がうかがわれるのであるが、神婚伝承につ

いても同様とみられる。例えば現今各地に行われている神事儀礼の中で、忌籠り祭、御忌祭、ミアレ祭などと称される祭において、神が寝ているとか、子を生んでいるという伝承をもつものがあり、あるいは田遊び、春田打、田楽など、春の農耕行事において、翁媪共寝の所作が行われたり、男女の田の神の座を設け、また二岐大根を供えたり、男女の岐木人形をくみ合せて甘酒をそそぐなど、神婚をあらわすような、あるいは神婚の結果としての御子神出誕の呪儀とみられることが行われている。また宮廷で行われる大嘗祭にも、穀霊再誕の儀礼を示すものがあるとされている。

即ち大嘗宮内の舗設についてみると、正殿に神座が設けられるが、それは九尺畳の上に八重畳を敷き、その端に坂枕、側に御櫛、御扇、北側に御履、東側に打払筥がおかれ、そして八重畳の上には御衾(衾単)がおかれるという状況であった。この御衾は大嘗祭と同じ趣意と構造をもつ神今食において寝具とよばれており、神が安臥するためのもの、そして交霊のためのものであったとみられ、神のミアレが行われるための呪具であったと考えられるのである。

このように神婚、そしてその結果としての御子神出誕を推測せしめる諸神事、民俗行事が行われているのであるが、このような儀礼が何故行われるのであろうか。一体神婚と

はいかなることなのか。それは神霊の来臨発動を願うためには、交霊、即ち神霊に直接融即感染することによって霊威を身にうけることができるという觀念から、交霊の具体的表現として、まぐわいのわざおぎが行われたものといえよう。その結果としての御子神の出誕は、まさに神霊の来臨発動として考えられ、そこに様々な儀礼がなされることとなる。これら儀礼の説明物語として神婚伝承が様々に語られてきたものと考えられる。それにしても留意されるのは、神婚の一方が異形を示して現われると語られていることである。前述の諸例では、柘枝のほか、丹塗矢、棒、甘蔗の茎、沈木といった異形物で登場している。さらに神婚伝承に登場する異形としては動物がある。例えば、前述の丹塗矢となった大物主神はまた、蛇にも変するのである。

即ち崇神紀十年九月条に、大物主神の妻となった倭迹々百襲姫命が、神の尊顔を見たいといったのに対し、「大神対曰、言理炊然。吾明且入汝櫛筥而居。願無驚吾形。爰倭迹々姫命、心裏密異之。待明以見櫛筥、遂有美麗小蛇。其長大如衣紐」であったとある。また蛇のほかに、「八尋熊鰐」という特異な動物に「化為」って神婚という例もある。書紀にみえる出雲神話の中に、「事代主神、化為八尋熊鰐、通三嶋溝檝姫、或云玉櫛姫。而生兒姫踏鞠

五十鈴姫命、是為_二神日本磐余彦火火出見天皇之后_一也」とある。「八尋熊罥」に「化為」ったといえは、海神の女、豊玉姫は、山幸彦、即ち彦火火出見尊と結ばれ、ウガヤフキアエズノミコトを出産するに當って、「化為八尋大熊罥、匍匐透蛇」という。また書紀の同神話の本文では龍になったともある。このように神婚の相手が動物に化したと語られるのは、まことに奇異といわねばならぬが、これについては、このような伝承の背後に神婚の呪的儀礼、及び御子神出誕儀礼を実修する巫女たちの秘儀的な扮装であったとも考えられる。ギリシヤのアルテミスの神の祭儀において、アッティカ地方では熊皮を着用した少女が、熊の足どりをまねて奉仕したという。わが国でも、例えば山城の賀茂社においては、四月の吉日をえらんで祭を行うとき、「馬係_二鈴、人蒙_二猪頭_一而駟馳、以為_二祭祀_一能令_二禱祀_一」^⑩といい、猪頭をかぶることがなされていた。これはシャーマニズムにおいて、シャーマンが鳥、馴鹿(雄鹿)、熊などを装飾した衣裳を身につけると同様のこともかもしれない。その動物の衣裳を身につけることによってシャーマンは、俗界を超越して精霊界との交わりに入る態勢が整うのであり、トランスすることになるという。^⑪縄文時代の土偶に、山猫、兎、あるいは木菟、猿などの類人化したとみられるものが

あるが、これはシャーマンの擬装の例をモチーフにして生まれた造形であつたらうと考えられてもいる。^⑫

このようにみてくると、動物という異形による神婚伝承は、シャーマニズム的な擬装による呪的儀礼を、その背後に考えしめるものがあるといつてよい。しかし、動物ではない異形、即ち前述の丹塗矢、柘枝、棒、甘蔗の茎、沈木などの登場する神婚伝承はどうであらうか。巫女の秘儀的扮装を矢や枝では背後に考えることもできない。さらに考えを深めねばならぬが、改めて留意すると動物が神の化現として語られるのは、何も神婚伝承に限らないということである。例えば、日本武尊が東国征伐から尾張へ帰った後、「五十葺山」(伊吹山)に荒ぶる神のあることをきき、山にのぼったところ、「山神化_二大蛇_一当_二道_一」^⑬という。『古事記』では大蛇でなく「白猪」になったとしている。同じ日本武尊の東国征伐において、尊が信濃に入った時、山の神が尊を苦しめようとして、白鹿となって前に立ったという。また尾張国葉栗郡の川嶋社の神も、白鹿に化現という。^⑭このように神婚伝承以外においても、神が動物に化現と語られている。さらに動物に化現ではないが、神は無形であるのに何らかの形あるものを、神の「象」^⑮、「形影」^⑯、「神体之形」としてとらえることがなされている。即ち、天照大

神の天岩戸がくれに当って、思兼神が大神を「奉_レ招禱_二」らんだために、「_一圖_二造彼神之象_一」るべく、石凝姥を治工として日矛を作らすのである。他の異伝では、日矛は鏡となつてゐるが、日矛、あるいは鏡が天照大神の「象」とされている。また『尾張国風土記』の逸文によると、「日本武命」は帯びていた劔を、「此劔神氣、宜_レ奉_レ齋之、為_レ吾形影」といったという。さらに『西海道風土記』逸文には、「宗像大神、自_レ天降居_二埜門山_一之時、以_レ青麩玉、置_二奥津宮之表_一、以_レ八尺麩紫玉、置_二中津宮之表_一、以_レ八咫鏡、置_二辺津宮之表_一、以_レ此三表、成_二神体之形_一、而納_二置_三三宮即隱之_一」とあり、宗像大神の「体之形」として三つの表がおかれていたのである。このように、無形である神について、何らかの形あるものを神の身形、形代とみなし拝するという觀念のあることを知りうるのであるが、前述の神婚伝承において、柘枝、丹塗矢などの異形に化爲つてと語られるのは、このような觀念に基づくものと考えられる。異形物に、柘の枝や丹塗矢という特異なものが登場することについては、さらに後節で考えたい。

三

次に上掲の神婚伝承について留意されることは、何れも

水辺に関わつて語られていることである。即ち、山城賀茂伝承では、「石川瀬見小川」、神武記の大物主神の伝承では、「溝」、柘媛伝承では吉野川という如くであり、それぞれ水の上を異形物が流れ来るとなつてゐる。これは水神に対する祭儀を背景として語られてくると考えられ、各伝承に登場する玉依姫、三嶋薄咋女、柘枝仙媛らは、水神に神妻として奉仕する巫女的存在といえよう。水神に対する祭儀は、直接的には水が飲料、農耕に必須のものであるということからなされるといつてよからうが、しかし水神信仰の本源には、水のもつ神秘的な生成力に対する觀念があつたことをみおとしてはならない。例えば、シリアのオロンテスという川の掃除が、一年のある季節に行われるが、掃除が終つたあとの流れ初めの水には特に生産力があると信ぜられており、子のない女性が川床に坐つて流れる水のしぶきを浴びようとして集まるといふ^⑧。またインドでは不妊は悪靈によると考えられ、不妊の女はデワリという万灯祭の夜、七つの井戸から水をとりあつめて水をあびるとよいとされているといふ。漢魏時代に北朝鮮にいた東沃沮においても、「又説、海中有_二女国_一、無_二男人_一。或伝、其国有_二神井_一、闕_二之軋生_レ子_一」^⑨といふ。このような水の生成力に対する考えをうかがわしめることがらは、ほかにも諸民族に共通して

多くみられるが、水の神秘的生成力に対する観念から、様々な祭儀、行事が行われ、そして様々な伝承を生むこととなったと考えられる。それが特定の霊能をもつ司祭者によって宗儀として行われるとき、水神との神婚儀礼となり、そしてまた神婚伝承が語られることになる。宮廷の特殊者によって実修される時、神倭伊波礼毘古命、即ち神武天皇と伊須氣余理比売との成婚が、「於是其伊須氣余理比売命之家、在狭井河之上、天皇幸行其伊須氣余理比売之許、一宿御寢坐也。(中略)然而阿礼坐之御子名、曰子八井命、次神八井耳命、次神沼河耳命、三柱」とあるように、狭井河の上でなされると物語られるのである。水神に対する祭儀が、集団的に行われると、例えば『常陸風土記』行方郡条に、「郡東国社、此号_二泉祇_一、社中寒泉、謂_之大井、縁部男女会集汲飲」とみえる行事などのものであったと考えられる。これは鮮卑族において、「常以_二季春_一、大会_二作樂水上_一、嫁_レ女聚_レ婦、髡_レ頭飲_レ奠_⑨」とあるのと同様で、寒泉の水を男女交会してくみ飲むという行為を通じて、水の神秘的生成力にあやかり、人々の生命力を強化するとともに、穀霊の霊力の強化発動、即ち豊作を求めることであった。民俗行事にみられる元旦に水を汲む若水迎えや、御水取りなども、同様に考えられるのである。柘媛伝承は、吉野川辺に

おける水神に対する祭儀、神婚儀礼の実修を背景として生れたものといえる。

四

次に神婚が、流下してきた柘の枝と、味稻(美稻とも)、あるいは熊志禰という名をもつ者によってなされたということについて考えてみよう。先ず柘の枝であるが、柘というのは、『新撰字鏡』に「壓山桑豆美 柘豆美乃木」とあり、また『和名類聚抄』に「桑柘久波、一名都美蚕所_レ食也」とあることによって、「つみ」とよみ、野桑、山桑、即ち山野に自生する桑の一種であると知られる。わが古代では聖木といえ、神武天皇が即位したのが「檀原」というから、「カシ(檜、柏)」が考えられ、また大化改新において、「於大槻樹之下、召_二集群臣_一、盟曰」とあるから「槻」が神聖な木とされていたとみられる。従って、これらの木の枝が登場するならば首肯しうるが、柘の枝とはいかなる事情によるものであろうか。一説に「礼記投壺に依れば、矢は柘_⑩の若棘を用うるのが旧い方法であったから、柘は矢の象徴であるかも知れない」という。この説に従えば柘枝は、山城賀茂、あるいは大物主神の伝承にみられる丹塗矢と同質といえる。中国文献にみえるところでは、柘弓、柘弾な

どの語が、桑弓、桑弧などとともにあり、桑科の木が弓材に使われたことが知られる。桑に関しては中国古典に故事伝承が多くみられ、殷の湯王は桑林で雨を祈って成功したとか、太陽の出入りする神木としての扶桑、伊尹の空桑伝説など、桑を聖なる木とみなす信仰があったようである。しかし柘に関しては多くみられない。記紀にもみられないが、『出雲風土記』神門郡、飯石郡、仁多郡の「凡諸山野所_レ在草木」の各条中にみえるのみである。

大体、神婚伝承に登場してくる異形物は特異なものばかりである。例えば、丹塗矢にしても種々考察されているが、わが国では丹を塗った矢は遺物としてみられないから、中国古代の王者の祭政実修に重要な役割を演じた朱矢の話から創案されたものでないかと考えられる。また前述の事代主神や、豊玉姫が化つたという熊罴にしても、既に詳しく論考されているように、中国・朝鮮における水の熊神の信仰にもとづくものであり、中国古典にみえる鱓魚龍蛇の神話伝承を参鑑した人々によって、その名が記述されたものと考えるべきである。雄略二十二年紀にみえる浦嶋子の伝承において、女に化つた大亀というのも、たしかに亀は貝塚から、いしがめ、スッポンなどの遺骨を出土しており、古代日本人との関わりは早くからある程度認められるが、

しかしト占を行うなど神秘性をもつものとはされてはいない。亀が神秘性をもつものとされるのは、中国の神仙思想の影響をうけてからのことであろう。凡そ無形である神の化現の形相、あるいは身形をあらわそうとするとき、通常の認識にないものにこそ神秘性を感じてとりあげるであろう。中国、朝鮮から将来された未知のもの、あるいは中国古典にみられる不思議なものがとりあげる対象になりやすかったと思われる。柘の枝というのも、前述の如く中国において聖木とされる桑と同類ということでもとり入れたのであろう。桑の枝としなかつたのは、桑が「桑中之喜」とか「桑間樸上」など、あまり好ましくない用語例もあることから、同類の柘としたものかと思われる。

五

次に神婚の一方の名が、「味稻」、「美稻」、「熊志稻」とあることについて考えよう。「味稻」、「美稻」は、「うましね」とよまれているが、これが「荒稻」、「和稻」などの用例のように、「うましいね」の約か、あるいは「十握稻」（とつかしね）の如く、「しね」の語を別に考えるべきか問題の存するところではあろう。しかし、ともあれ稲のことにほかならないわけで、「味」、「美」の字の示す通りに味

のよい、美しい稲の意としてよからう。問題は「熊志禰」であるが、熊の字から前述した水の熊神との関連を考えられなくもない。しかし「志禰」の語とあわせ考えると、「奠」(クマ)の字をあてうる語とみた方が妥当と思われる。「奠」字をあてうるクマの語に関しては、既に別稿で論じたが、例えば持統二年十一月紀に、「皇太子率_二公卿百寮人等与_一諸蕃賓客、適_二殯宮_一而慟哭焉。於是、奉_二奠_一、奏_二楯節舞_一」とみえる「奉_二奠_一」を、寛文板書記の訓、及び『書紀集解』などでは、「クマツカマツル」とよんでいる。靈前にささげることを「クマ」といつているわけで、この意味の「クマ」は、『倭姫世記』に、「彼稲伊佐波登美神乎為_二扨_一、穂尔_二扨_一、皇太神乃御前尔懸久真尔懸奉始支」とある「久真」にもあてはめることができよう。「懸久真」とは、大神の前に懸けた稲穂を意味していると考えられる。『和名類聚抄』の郷名中、「石見国邑知郡神稻郷を「久末之呂」、淡路国三原郡神稻郷も「久万之呂」とよんでおり、「クマ」は神稲を意味しているといつてよい。「熊志禰」のクマも、このような意味に解すると、「熊志禰」とは奠稲、即ち神にささげる稲ということにならう。

栢媛の相手が、神稲を意味する存在であるとすると、この神婚伝承の本質をより明らかにすることができよう。中

国春秋時代の国である鄭の春の行事に、「鄭国之俗、三月上巳之日、溱洧水之上、招_二魂魄_一、秉_二蘭草_一、祓_二除不祥_一」(中略)一説三月三日、清明之節、将_二修_一事於水側、禱祀以_二祈_一豊年_一也」ということがあるという。即ち、水辺において魂魄を招き寄せ、祓除を行って豊作を祈るというのである。水の生成力によって人々の生命力とともに、穀霊の靈力をも強化するという古代的觀念を知りうる。水辺における神婚儀礼は、稲の生育、豊穰をいのる農耕儀礼であるといえるが、吉野川の栢媛伝承の背後には、そうした水辺の農耕儀礼としての神婚祭儀の存在がうかがわれるのである。これは山城賀茂の丹塗矢伝承においても同様といえる。丹塗矢となったのは、「乙訓郡社坐、火雷神在」とあるが、「火雷神」(ほのいかつちのかみ)とは雷の神と一般的にはとらえられる。しかし、「いかつち」とは、「厳つ霊」であり、靈威のはたらきの激しい神霊を意味するといつてよい。「火」は古代人においては、呪儀的に「穂」に相融即するものと觀念されており、従って丹塗矢も稲穂にかかわる神霊ということになる。賀茂の丹塗矢伝承も、賀茂川辺における豊作を水神に祈る神婚儀礼にもとづいたものであったといえる。

六

柘媛伝承の最後に留意しなくてはならないのは、『統後紀』の長歌の中にみられた「み吉野にありし熊志禰、天つ女の来り通いて、其後は譴せめかがふりて、ひれ衣つけて飛びにき」という所伝である。歌の中の「ひれ衣」というのが、「ひれ」が肩巾、領巾なども文献にみえる頸から肩へかけ垂らした布で、特殊な呪力をもつものであるとすると、羽衣と同質的であり、天女が熊志禰のところへ天降り結ばれたが、羽衣を身につけ昇天したということになる。従って羽衣伝承の類型に入りうるが、しかし白鳥処女型とよばれて広く世界的に分布している説話伝承の中でとらえると、基本的定型からはほど遠い変形といわねばならぬ。白鳥処女型説話の基本型としては、(一)白鳥が羽衣を取って天女になり沐浴する、(二)人間の男性、主として猟師あるいは漁夫が羽衣を盗みかくして天女に結婚をせまる、(三)結婚後、若干の子女をもうける、(四)夫婦間に破綻を生じて天女は昇天する、(五)破綻の原因は、かくされた羽衣を発見することにある、という五カ条をふくむものとされている。わが国の羽衣伝承として著名な、『近江国風土記』逸文にみられる伊香刀美と天女の話、また『丹後国風土記』逸文にみられ

る和奈佐老夫婦と天女の話などと比べても、『統後紀』にのせるところは簡略であり、柘媛伝承とのかかわりも明らかでない。しかし、冒頭に掲げた『懐風藻』所収の藤原史の漢詩に、「漆姫控鶴拳柘媛接魚通」とある「漆姫」を、七人の姫と解し、柘媛をふくめた八人の天女が天降り、そのうちの柘媛が美稲と通じたとみて、柘媛伝承の一部とみる説が早く出されている。そしてさらに次のような伝承の復原もなされている。

吉野に梁を打て魚を取ることを業とした味稲という男があった。また吉野川のある場所に、常に八人の天女が天降ってきて水浴をしたが、その一人の柘枝姫が柘の枝に姿を変えて水中に浴していたとき、味稲に拾い取られた。他の七人の天女は、羽衣を着けて天にむかって飛去ったが、柘枝姫だけは留って味稲と結婚する。そののち味稲は、天女と婚することをもってその筋より譴責せられ、ともに携えて遁れ出た。そして最後には、天の羽衣を着けて天女と味稲は天に飛び去っていった。

という筋書を想定し、白鳥処女伝承に属するものとしている。

しかし、「漆姫」は七人の姫と解すべきでなく、『日本

『靈異記』上巻の第十三話にみられる「女人好風声之行」食_二仙草_一以現身飛天縁_一即ち大和国宇太郡漆部里の女人が仙草を食べ昇天したという話にみえる漆部里の女人を中国的に表現したものとされている。^④「漆姫」は、柘媛伝承に関係なく、また白鳥処女説話と関連づけることはできない。

わが国の白鳥処女型伝承について詳細に論究する紙幅をもたないが、要論すると我が国への伝播成立は、それ程早い時期ではないとみられている。前述した『近江風土記』逸文の伊香刀美と天女の伝承や、『丹後国風土記』逸文の和奈佐の老夫婦と天女の伝承も、その根源には穀母神信仰がひそんでいるのであり、その上に羽衣要素が受容されて白鳥処女型伝承として形成されたと考えられる。古代的觀念として、人間、および穀物などの靈的存在を、鳥と連関して考えることは、諸民族に共通してみられる。わが国でもヤマトタケルノミコトは死後、白鳥となって飛び立ったと伝えられ、また『山城風土記』逸文ほかにみられるように、餅を的として射たところ、餅が白鳥となつてとび立ったとも語られている。穀霊、人魂が鳥の形相をとるといふ觀念から、鳥が人態化されていく時、羽衣伝承のような「天女」の觀念へとすすめられて行くことになる。それは羽衣天女が登場するのが、前述の如く風土記においてで

あることを考えると、時代は明確でないが、奈良時代をあまり遠く遡らない頃でないかとされている。^⑤『続後紀』の長歌にみられる熊志禰に關わつての羽衣の要素は、瑞江浦嶋子や、竹取翁の伝承が種々附加されて、『浦嶋子伝』、『竹取物語』として成立してくるのと同様に、平安時代になつて柘枝仙媛の伝承に附加されたものと考えられる。

もっとも、神婚伝承には別離の結末をとまなうものが多いといえる。例えば、前述した大物主神の倭迹迹百襲姫命の神婚において、大物主神が小蛇に変じたのを倭迹迹姫命が見て驚き叫んだので、大神は恥じて忽に人の形に化り、そして大虚をふんで御諸山に登った。倭迹迹姫命は、「仰見、而悔之急居(割註略)則管撞陰而薨」ということになる。また、海宮遊幸神話にみえる彦火火出見尊と、豊玉姫の神婚も、豊玉姫がウガヤフキアエズノミコトを産するに当って、八尋熊罴に化わっているのをみられたために、「則怪婦海郷」という結末となる。また、素戔鳴尊の八岐大蛇退治ののち、奇稻田姫との神婚がなされ、御子神大己貴神の出生となるが、素戔鳴尊は「遂就於根国」^⑥といふことになる。このように神婚伝承の結末は別離におわることが多く語られている。この点について考えてみると、神婚は本来、神靈の來臨を願ひ、接触、感染し、交霊する

呪的儀礼であるから、交霊をなしたならば来臨した神は帰還することとなる。さらにいえば、神霊との接触感染、交霊が行われたならば、その神霊の霊質は交霊の相手に感染したわけで、神霊自体は霊質を失ってしまったことになり、従って霊質を失った神霊は消え去るほかない。これを神婚宗儀実修の面からいえば、迎神の儀礼ののちの送神儀礼にあたり、神事として行われている実際に即していえば、神幸祭に対する還幸祭である。送神儀礼の説明として、神婚の後の離別、帰還といったことが伝承されてきたといつてよからう。このようであるならば、柘枝仙媛神婚伝承においても、送神にあたる説話が附随していたことは考えうるわけであるが、しかしその説話が『統後紀』にみられるような羽衣要素をもったものであったとはいい難い。丹塗矢型神婚伝承と、白鳥処女型とは本来的に異質であり、当初から両型が結びついて伝承されたのではなく、恐らく平安時代に至って附加されたものと考えられる。

上來、柘枝仙媛伝承について縷考してきたが、吉野川辺における水神に豊穰を祈る神婚儀礼が伝承の本体としてあり、その説明物語として神婚伝承が伝えられてきた。奈良時代に至って神仙思想の影響をうけた貴族たちによって、早くから聖地とみなされていた吉野の地が神仙境とみなさ

れてくると、吉野に伝えられてきた神婚伝承も、柘枝仙媛などとあrawし、神仙譚として語られるに至り、そこに『万葉集』によって、その存在を知られる『柘枝伝』も書かれたのであろう。そして平安時代に至って、さらに羽衣伝承の流布によって、その影響をうけた女流離譚が附加され結びつけられることになったと考えられる。

註

- ① 管見に入った主なものを掲げると、土田杏村「仙柘枝伝説原形論」(『上代の歌謡』所収)、西村真次『万葉集伝説歌謡の研究』、武田祐吉『国文学研究』、神祇文学編、松村武雄『神話学論考』、小島憲之「失われた柘枝伝」伝説の表現」をめぐって『人文研究』五の四所収)、池田源太「吉野川味噌・柘媛の伝承と流水生誕説話について」(『大和文化研究』1の2) 下出積与「神仙思想」等。
- ② 『日本古典文学大系』所収による。
- ③ 三品彰英『神話と文化史』後編「神話と文化境域」参照。
- ④ 忌籠祭としては兵庫県加古川市の日岡神社、京都府相楽郡の天吹売神社、祝園神社など、御忌祭としては、山口県見島ミアレ祭は京都市上賀茂神社等が著名である。
- ⑤ 二岐大根を供えることは石川県能登地方のアエノコト、岐木人形は滋賀県湖東、三重県伊賀地方の山の神行事にみられる。

⑥ 松前健『日本神話と古代生活』第八章。

- ⑦ 川出清彦「新嘗祭神膳のことについて」(『新嘗の研究』所収)。
- ⑧ 三品彰英「クマナリ考」(『建国神話論考』所収)。
- ⑨ 『本朝月令』所引秦氏本系帳。
- ⑩ エリアーデ『シャーマニズム』(第五章)。
- ⑪ 国分直一「呪術―その役割」(『日本文化の歴史』1、『大地と呪術』所収)。
- ⑫ 景行天皇四十年是歳条。
- ⑬ 『尾張国風土記』逸文(『万葉集註釈』巻第一所収)。
- ⑭ 『日本書紀』神代上、第七段、第一の一書。
- ⑮ 『日本書紀』神代上、第七段、第二の一書。
- ⑯ 『积日本紀』巻七、所収。
- ⑰ フレイザー『金枝篇』。
- ⑱ 『後漢書』東沃沮伝。
- ⑲ 『魏志』鮮卑伝。
- ⑳ 池田源太「吉野川味噌・柘媛の伝承と流水生誕説話について」(『大和文化研究』1の2)。
- ㉑ 『呂氏春秋』季秋紀、第九。
- ㉒ 三品彰英前掲書。
- ㉓ 三品、前掲書。
- ㉔ 「古代地方氏族の祭祀―紀直氏の場合」(『尋源』32所収)。
- ㉕ 『通典』巻五十五、礼十五。
- ㉖ 西村真次『神話学概論』。
- ㉗ 『万葉代匠記』をはじめとする万葉集註釈書。
- ㉘ 土田杏村『上代の歌謡』。
- ㉙ 狩谷掖斎『日本靈異記攷証』、小島憲之前掲論文(註①)。
- ㉚ 三品彰英『古代祭政と穀靈信仰』第一章第四節。
- ㉛ 景行天皇紀四十年是歳条。
- ㉜ 『豊後国風土記』冒頭及び速見郡田野条。『塵袋』第九所収、『豊後国風土記』逸文とみられる話等。
- ㉝ 三品⑩前掲書。

(本学教授 国史学)