

叱尿伝承をめぐって

— 文学発生の基盤 —

石 上 七 鞆

一

諸国の靈山には、老巫が女人結界を犯して登山し、姥石という石に化したという物語があり、それに随伴する叱尿シカリバ伝承は、比丘尼や巫女を語ったものである。その名前を越中の立山では、止宇呂の尼といい、加賀の白山では融ユキの婆ハハといい、それらは諸国に行脚して老女化石譚を分布した虎御前と関係があったとされている^山。さて、このトラ・トウロ・トランなどとよばれた巫女が語った叱尿伝承の中で、尿はどのような意義を持ち、その猛々しい姿は何を意味しているのかを考えて見る。

二

『源氏物語』桐壺の巻に、

あまたの御方くを過ぎさせ給ひつゝ、ひまなき御前わたりに、人の御心を尽くし給ふも、げにことわりと見えたり。まう上り給ふにも、あまりうちしきる折々は、打橋・渡殿のこゝかしこの道に、あやしき業をしつゝ、御送り迎への人の衣の裾堪へがたう、まさなきことどもあり。

とあって、桐壺の更衣の参上の時、女房・更衣達がけしからぬこと（糞尿のような汚物を撒くこと）をなしたことが記

されている。

婚姻儀礼には、掣いじめ・嫁いじめと称する儀式がある。これは、村の若者組・娘組が中心となって行なうもので、結婚に際して彼等の承認を得ることが必要であったので、婚姻承認の代価を請求する行為と解釈されている。⁽²⁾この儀礼には、石打ち・雪打ち・壁うち・戸打ち・泥打ち・水あびせ・墨ぬりなどの行為がある。これらの儀式は、婚姻に対する村人の認容式であったと同時に、石や泥や水などをもって、掣や嫁の靈魂を新しいものに入れ換える、転生させるための行為と考えられる。又、それが祝福の行為とも考えられているのであろう。

奈良県吉野郡十津川村では、婚礼の家に向って石を投げ込む風習があり、これを「石撒き」と言っている。⁽³⁾又、長崎県五島の岐宿では、花嫁の通るのを若者達が待ち伏せ、「泥撒き」と称して空の塩俵に小石などをつめて投げつけ、困惑するのを見て喜ぶ風があった。⁽⁴⁾この「石撒き」「泥撒き」も、元来は実際に、石または泥を、道路に撒き敷いたものと思われ、そこに呪術的な要素を見出すことができる。

同じく、婚姻儀礼においては、迎え馬を使用する地方がある。宮崎県真幸村では、この時花嫁は、オモチ（客間）の椽から馬引が抱いて乗せる。⁽⁵⁾この馬のことをハナウマ・カザリウマという地方もあり、良家では「迎え駕籠」を以てしたと言われるが、⁽⁶⁾今日では、人力車から、自動車へと進み、更に、村内で結婚式をあげることが少なくなり、結婚式場を使用するようになってからは、この風習もなくなりつつある。岩手県上閉伊郡では、ヨメダキといって花嫁が婿の家の門口まで来ると、突如屈強の若者が現われて、嫁を抱きかかえて急いで部屋に担ぎ込む。⁽⁷⁾又、信州諏訪地方では、門盃が終ると若者が出て来て、嫁を座敷まで抱いて行くが、これを「抱き込み」と称している。⁽⁸⁾

右の話を考えて見ると、古くは、嫁入りの時には、地面を直接に歩くことをしなかつたようである。それは、例えば津島祭の稚児打ち廻しの時のように、稚児は供人の肩に乗って神社に参拝すること同意義である。稚児は、神聖なる神憑り役（憑りまし）であつたので、地面の精霊と接触しないように、穢れないために、又、地面に神聖なる靈魂を吸いとられないために、肩車をするのである。してみれば、花嫁は昔の神婚の形態であつたところの、神聖なる神に仕える巫女（一夜妻）として臨む俤を備えているのであつて、直接地面に足を付けてはならないのであつた。それ故、花嫁が地面の上を歩く時には、神聖な体が地面の悪霊に穢されないうために、又、悪霊に靈魂を吸いとられないた

めに、一つの呪術的行為として、石撒き・泥撒きをしたものと考えられる。

先に記した、桐壺の更衣への「あやしき業」も、単なる更衣に対する嫉妬心からの行為とばかりは考えられないのであって、現人神である天皇に仕える巫女としての更衣を考えれば、これも巫女としての神聖さを保つための呪術的行為であったわけである。この呪術的要素が忘れられながらも、まさなき業として、文学の上に影を残しているのだ。

三

次に、この「あやしき業」に用いられたものの持つ靈異について考えて見ねばならない。『古事記』に、武埴安彦が皇軍に射殺され、

ここに其の逃ぐる軍を追ひ迫めて、久須婆の渡に到りし時に、みな迫めらえ窘みて、屎出でて、禪に懸かりき。かれ其地に名づけて屎禪といふ。

とあり、武埴安彦の軍人が、自分の威靈（内在魂の分靈）である尿を落として置き、皇軍の追撃を防ごうとしたのである。これは、泥棒が盗みに入る時、尿をその家の玄関の前に落しておいてから、仕事に取り掛かれれば、掴まらずに、仕事を遣り遂げられるということと脈絡があるに違いない。普通一般には、脱糞することにより冷静になるからだと言われるが、この尿は泥棒の靈魂の籠ったものであり、それがその家の精靈を鎮める働らきをするので、盗みが達成されるのであろう。

ここで思い浮かぶのは、『仲哀記』の、

ここに驚き懼みて、殯の宮にませまつりて、更に国の大幣を取りて、生剝、逆剝、阿離、溝埋、屎戸、上通下通婚、馬婚、牛婚、鶏婚、犬婚の罪の類を種種求ぎて、国の大祓して、また建内の宿禰沙庭に居て、神の命を請ひまつりき。

である。そして、『延喜式』卷八の「六月晦大祓祝詞」には、

成り出でむ天の益人等が過ち犯しけむ雑雑の罪事は、天つ罪と、畔放ち・溝埋み・樋放ち・頻時き・串刺し・生け剝ぎ・逆剝ぎ・屎戸、許多の罪を天つ罪と法り別けて、国つ罪と、生膚断ち・死膚断ち・白人・こくみ・おの

が母犯せる罪・おのが子犯せる罪・母と子と犯せる罪・子と母と犯せる罪・畜犯せる罪・昆ふ虫の災・高つ神の災・高つ鳥の災・畜仆し、蠱物する罪、許多の罪出でむ。

とあって、天つ罪と国つ罪とをあげている。天つ罪は本来、田の耕作の行なわれる雨期の物忌み生活のこと、雨慎み、即ちあまづつみ(霖齋み)である。梅雨の頃を一定の場所に籠りあかして、神に仕える資格、神人として自由な行動をなし得る力(外来魂)を魂ふりするための、田人・早乙女の物忌みの生活から発生した語である。その物忌みの状態がながめいみである。これをながめいむといい、更にながむとなつた。つまり、長い間の禁欲生活をして、ぼんやりとしている、それがながめであった。

さて、これらの罪については、須佐之男命が、元来田の神で、その犯された罪を一処に記してしまつたのであつて、この須佐之男命の天上で犯した罪の償いに対する、地上の我々がせねばならぬ慎しみが天つ罪とされた。又、逆も考えられるのであつて、地上の者が田その他、農作に関連した行事を妨げることが屢々であるから、その罪・穢れを過去において一人で引き受けて贖ってくれる神があると考へて、そこに須佐之男命を想定した。これに対して、国つ罪は、人間の世の中に始まつた罪であり、より社会的な宗教儀礼である。この罪というのは、謹慎の素因及び謹慎そのものを指すのである。神前に奉仕する資格をつくるべきための謹慎であり、凶事祓いであり、吉事禊である。宮廷に大事が行なわれる時(神祭)には、最初に国つ罪のものを選定して祓いするのであるが、これは、国中にはまだ罪を犯した者があるかもしれないので、その中の代表者を出して贖うのだと考へるのである。国つ罪のそれぞれの内容に関する考察については、折口先生が「道德の発生」の中で詳しく説かれていたので今は触れない。

四

屎戸については、『古語拾遺』に、

其の後、素戔鳴神、日神の奉為に、行甚無状、種種凌ぎ侮りたまひき。所謂毀畔・埋溝・放樋・重播・刺串・生剝・逆剝・屎戸なり。「如此天罪は、素戔鳴神、日神の耕種の節に当りて、竊に其の田に往きて、串を刺して相争ひまつり、種子を重播し、畔を毀ち、溝を埋め、樋を放ち、新嘗の日に当りて、屎以て、戸に塗り、織室にひます時に当りて、生駒を逆剝

にして、以て室内に投げいられたまひき。此の天罪は、今の中臣祓詞なり。蚕織の源は、神代に起れり。」

とある。この『古語拾遺』は、「屎戸」を「くそと」と読み、他は「くそへ」と読んでいる。「戸」を「と」と読むと、甲類で門・入口・戸を指すのである。「戸」を「へ」と読めば乙類で、(一)民家・戸籍・家を数える助数詞であり、(二)不浄物を放出すること、また、その不浄物を指す語で、「尻」と同源の語といわれている。『古事記』における「戸」の用字では、「へ」と読まずのは「屎戸」一例で、他の七例は「と」と読んでいる。私は、「屎戸」を「くそと」と読み、「古語拾遺」の注のように、新嘗の小屋の戸に尿を塗るといふ解釈もなりたつと思う。屎戸も泥かけの儀式と同じ、一つの呪術的作用を持つもので、この仕業によって、年の靈魂を新しい靈魂に生まれ代わらせる目的が果たされ、新嘗の祭が執り行ないえたものと思われる。それは、須佐之男命の尿であるということによって、その靈力が作用して、祭儀が達成されたのである。

『古事記』には、

勝さびに天照らす大御神の宮田の畔離ち、その溝埋み、またその大嘗聞しめす殿に尿まり散らしき。

と、速須佐之男命の記述があり、『神代紀』には、

時に素戔鳴尊、春は則ち重播種子し、且其の畔を毀つ。秋は則ち天斑駒を放ち、田の中に伏す。復天照大神新嘗きこしめす時を見て、則ち陰に新宮に放戻る。

とあり、又、同紀の一書には、

日神当に新嘗きこしめす時に及至りて、素戔鳴尊則ち新宮の御席の下に、陰に自ら送糞る。日神知しめさずして、徑に席の上に坐たまふ。

とあって、共に速須佐之男命が新嘗の宮に尿まり散らしたことを見せている。これは、撒き散らす方法によって、占有と誓約とを全うしようとする呪術であった。速須佐之男命は、天照大神に対して豊穰を誓い、そして、彼の内在魂の一部を置き示すことにより、鎮魂が達成され、その新嘗屋は速須佐之男命の占めるところとなり、又、それによって、新たなる年の豊穰が約束され、期待されるのであった。

『日向風土記』逸文、知鋪郷の条には、

天津彦々火瓊々杵尊、天の磐座を離れ、天の八重雲を排けて、稜威の道別き道別きて、日向の高千穂の二上の峯に天降りましき。時に、天暗冥く、夜昼別かず、人物道を失ひ、物を色別き難たかりき。ここに土蜘蛛名を大鋌・小鋌と曰ふもの二人ありて、奏言ししく、皇孫の尊、尊の御手以ちて、稻千穂を抜きて粃と為して、四方に投げ散らしたまはば、必ず開晴りなむ、とまをしき。時に大鋌等の奏ししが如、千穂の稲を搓みて粃と為して、投げ散らしたまひければ、即ち、天開晴り、日月照り光きき。因りて高千穂の二上の峯と曰ひき。後の人、改めて智鋪と号く。

とあって、散米の信仰の源流を見せている。この話は、稲種を頒布して農耕を開かせた意と、地霊を鎮める呪術的祭儀との両方の形を残している。神仏に参詣する者が、白米を供えるのは、この散米の信仰を伝えたものであり、稲米の呪力を信じたものであった。即ち、稲穂は聖寿の永遠をことほぐ寿根——米であると同時に、魂込めの「野の幸」として献納されるものであったとする高崎正秀先生の説が生き生きとしてくるのである。

又、『延喜式』巻第八の「大殿祭祀詞」には、

平けく安けく護り奉る神の御名を曰さく、屋船久久遲命〔是は木の霊にます。〕・屋船豊宇気姫命〔是は稲の霊にます。俗の詞、宇賀能美多麻。今の世、産屋に辟木・束稲を以て戸の辺に置き、乃ち米を以て屋の中に散く類なり。〕と、御名をば称へ奉りて、皇御孫命の御世を堅磐に常磐に護り奉り（以下略）。

とあって、ここにも散米の記述が見られる。散米は、神供と称してよいもので、散供ともいう。群馬県利根郡や多野郡では、オナゴといひ、青森県八戸市ではオサゴノコメという。又、長野県ほか多くでは、オヒネリとも言われている。そして、山梨県南巨摩郡では、洗米の包みを、オヒネリとも、オハナイリとも、オロメともいう。又、福岡県筑上郡では、これを御花米といっている。オハナゴメは、祭典その他儀式用の米の総称であったものからきているのである。オヒネリという言葉は、今日極めて広く種々の場合に用いられているが、元来のオヒネリとは、参詣に際して、洗米或いは小銭を、紙包みにひねって持って行くもののものであった。所によつては、オヒネリを散米のように解したらしく、社前に至ると、それを開いて中の米を賽銭箱の上に撒いたのである。本来は、これが祭りの最も簡単な形であつて、志す神々のありかを確かめ難い場合などに、これを撒き散らすのが趣旨ではなかつたらうか。これと

以通つた形式は、棟上げ祭りの日の餅撒き、又は、節分の夜の豆撒きにも見られる。しかしながら、賽銭箱は近世に普及したものであつて、元は無かつたから、全く神前に撒き散らしたのである。ウチマキ（散米）は、本来「打ち撒き」だったのである。この打ち撒きの呪術も、単なる神の居所不明の場合の撒き散らしと解するよりも、一つの呪術的な鎮魂行為であり、且つ祝福行為でもあつたと考えられる。

また、このウチマキを内撒きと解して、末社などの神への散供をソトマキと呼ぶところが、青森県三戸郡にはある。²¹⁾これは、神に二種類の別を認めているのである。祭祀の対象となる主神のほかに、それに相伴つて祭祀を受けに来る祖霊を考えていたことは、盆の無縁仏、または、外精霊（外精霊）というものに類似している。内の神は、よく知つていて親しい神、他の一方は、まだ気心を知らない故に畏るべき神であるが、方法を尽くせば、段々と、内の神と同じに、又は、それ以上に恩徳を垂れたもう神である。²²⁾このような外部より来る神に対して、いわゆるソトマキを捧げたのであり、ウチマキをあげる神よりは、一段低い地位にあるものとされていた。

節分の時の鬼やらいなどは、「福は内」といっては豆を撒き、「鬼は外」といっては豆を撒いている。これは、春祭としての邪霊災厄を防ぐ呪術的行為といわれているが、本来は、ウチマキ・ソトマキの類いではなかつたか。ソトマキは、主神に対する属神（精霊・鬼）に豆を撒くことなのである。そこに、陰陽道・仏教の影響があつて、春祭りとしての邪霊災厄を防ぐための豆撒きに変化していったものではなからうか。この豆撒きも、魂を鎮める呪術であり、また、魂を祝福する呪術でもあつたということに帰するのである。

五

『播磨風土記』神前の郡の条には、

昔、大汝命と小比古尼命と相争ひて、のりたまひしく、「聖の荷を担ひて遠く行くと、屎下らずして遠く行くと、此の二つの事、何れか能く為む」とのりたまひき。大汝命のりたまひしく、「我は屎下らずして行かむ」とのりたまひき。小比古尼命のりたまひしく、「我は聖の荷を持ちて行かむ」とのりたまひき。かく相争ひて行でまじき。数日逕て、大汝命のりたまひしく、「我は行きあへず」とのりたまひて、屎下りたまひき。その時、小比古

尼命、咲ひてのりたまひしく、「然苦し」とのりたまひて、亦、其の聖を此の岡に擲ちまじき。故、聖岡と号く。と、大汝命と小比古尼の命の我慢比べの話が記されている。国占め争いの伝承であつて、土地占有を決めるための呪術的方法の説話化したものと思われる。この話も、先の武埴安彦の軍の屎禪の話、そして、『神代紀』にある、

伊奘諾尊乃ち大樹に向ひて放屣したまふ。此れ即ち巨川と化成る。泉津日狭女其の水を渡らむとする間に、伊奘諾尊已に泉津平坂に至りまじき。

の話と同様に、体内から排泄されるもの（内在魂）による鎮魂呪術から発生したものであつた。これらの話が、次第に大話化・笑話化されて、文学の中に残つていつたのである。我慢比べなどという笑話化・大話化される以前の形は、大汝の命が自分の靈魂の分靈をもつて行なつた、土地占有と神への誓約の呪術であつたらう。それが説話化されてくると、敗者が自分の靈魂を以つてして、勝者を祝福するという合理解が発生するに至つたのである。

六

さて、『古事記』伊耶那美命の神々の生成の条には、

次に屎に成りませる神の名は、波邇夜須毘古の神。次に波邇夜須毘売の神。

とあり、『日本書紀』の一書、伊奘冉尊が火神軻遇突智を生まんとするところに、

次に大便まる。神と化爲る。名を埴山媛と曰す。

とある。ハニは、『和名抄』に「土黄而細密曰埴」とあり、大体、赤または黄色の土のことを指している。『古事記』には活玉依毘売があつて、

ここを以ちてその父母、その人を知らむと欲ひて、その女に誨へつらくは、赤土を床の辺に散らし、卷子紡麻を針に貫きて、その衣の欄に刺せ、と誨へき。

とある。先の二例から、屎と埴とが同趣のものであつたと考えることができ、この赤土は、屎であつたとも考えることができよう。それは、屎・埴の持つ靈力によつて、その者の正体をあばくために、床の辺に撒きちらしたものと考えられる。また、この作法を、足跡を見定める「撒き灰」系統のものとも解釈することも可能である。先の『播磨風

土記」の大汝命と小比古尼命の我慢比べの話を見ても、屎と赤土とが問題にされているのであり、その点にも、何か両者の関連が見受けられる。

『万葉集』卷十一の

彼方の赤土の小屋に露霖ツツキ降り床さへ濡れぬ身に副へ吾妹 (二六八三)

の歌についても、『古語拾遺』の「新嘗の日に当りて、屎以て戸に塗り」とあることなどから考えて、この「赤土の小屋」は、新嘗の時にあたつて、小屋のまわりを赤土で塗つたものを指していると考えられよう。

七

さて、話は素戔嗚尊に戻るが、『神代紀』の一書には、

其の素戔嗚尊の田亦三処有り。号けて天穢田、天川依田、天口鋭田と曰ふ。此皆磽地なり。雨ふれば則ち流れ、早れば則ち焦けぬ。故れ素戔嗚尊妬みて、姉の田を害る。春は則ち渠槽を廢ち、及溝を埋め、畔を毀ち、又重播種子す。秋は則ち籤を挿し、馬を伏す。

とあり、また、『出雲風土記』飯石の郡、須佐の郷の条には、

須佐の郷、郡家の正西一十九里なり。神須佐能衰の命詔り給ひしく、この国は小き国なれども、国処なり。故、我が御名は、木石に著けじと詔り給ひて、やがて己が命の御魂を、鎮め置き給ひし処なり。然してやがて、大須佐田、小須佐田を定め給ひき。故、須佐といふ。

とあつて、共に素戔嗚尊が田作りをされていることを示している。また、稲田の宮主須賀之八耳神（『紀』では稲田宮主神・稲田宮主饗狭之八箇耳神）の娘櫛名田比売（『紀』では奇稻田姫・稲田姫）を妻としてしていることから、素戔嗚尊は農業の神・稲の神であつたことがわかる。素戔嗚尊は、奇稻田姫の「妹の力」をもつてして、農耕神として充実したものになり得たのである。

また、『和名抄』「蟲」の項の中に「糞訓三古江」とあるのを考え合わせると、糞尿は土壤を肥す肥料として農事に必要であつたらしく、農の神である素戔嗚尊が屎まることも、うなづけることではあるが、やはり、彼の靈魂によつ

て達成される、新嘗祭における農耕神としての呪術であったことに間違いない。

思うに、速須佐之男命の号泣は、巫覡や司祭の神懸りの狂踏乱舞をあらわしたものであろうといわれ、須佐はスサブ（荒ぶ・進む）の意であったとも思われるし、また、出雲の国の須佐の地名からきているのであったかもしれない。スサブという神懸りの状態において行なわれる屎戸・屎まり散らすことは、新嘗の祭の中の呪術として重要視されねばならないのである。

速須佐之男命は、農耕を妨害し、神聖な新嘗の神床を穢し、その罪によって、

ここに八百万の神共に議りて、速須佐之男命に千座の置戸を負せ、また鬚と手足の爪とを切り、祓へしめて、神逐ひ逐ひき。

と『古事記』にあり、身体の一部に罪穢を附着せしめて、その罪穢を放ち遣る祓の行事の説話であり、罪穢や災厄のない手として祓われる形代の人格化であり、邪霊の元祖としての形を持つのである。ところが、この説話は祭の時間における速須佐之男命の行為の呪術性・神秘性が薄れ、その行為が罪悪視されてから出来上った説話ではなかったか。本来、出雲系神話における農耕神・豊饒神であった須佐之男神が、朝廷祭儀における邪霊的存在と同一視されたものであろう、と言われるが、朝廷側の意図によって、このような邪霊的性情に仕立て上げられたものかもしれない。それは大和朝廷側の出雲の神々、出雲に対する敵視の見方によってなされた作為性の現われとも考えられる。

八

『古事記』には、

天照らす大御神の忌服屋にましまして神御衣織らしめたまふ時に、その服屋の頂を穿ちて、天の斑馬を逆刺ぎに墮し入るる時に、天の衣織女見驚きて梭に陰上を衝きて死にき。

とあり、『神代紀』には、

又天照大神の、方に神衣を織りつつ齋服殿に居しますを見て、則ち天斑駒を刺ぎて、殿の薨を穿ちて投げ納る。是の時天照大神驚きたまひて、梭を以て身を傷しむ。

とある。また『神代紀』の一書には、

是の後に、稚日女尊、斎服殿に坐し、神の御服を織りたまふ。素戔鳴尊見して、則ち斑駒を逆剝にはぎて、殿の内に投入る。稚日女尊、乃ち驚きたまひて、機より墮ち、持たる梭を以て体を傷らしめて神退りましぬ。

とある。柳田翁の「箴を持てる女」に、機具を持っていた女が特に生け贄として選ばれた話がある。これは、衣に対する呪術性、神秘性から、その道具としての梭に対しても神聖感を持つようになり、その梭に対して特殊な力を認めるようになったものであろう。職業として梭を持ちあるく婦人があり、これを梭売り、または、ヲサカキというのだが、これらの人々を卑賤の業として卑しんでいる。しかし、機織りは現実の宗教儀礼に用いる呪衣を織ることであり、とりもなおさず、祭りの時に機を織らせて、訪れる神の衣を作って供えさせることであつた。しかしながら、機織りについて、その神聖さが薄れてくるに従つて、それを卑しみ避けるように変化していったものと思われる。鶴女房譚にあるように、忌機屋における機織りを見てはいけなかったのであり、大島紬を織る時は、人に見られない暗い所で織つたものだと言われているごとく、本来、秘密に行なわれるべき業であつたことが窺える。また、天照大神が梭で陰上を衝いて死去せられたというのは、梭を男性のシンボルとみたてての、神との神婚儀礼の実修の現われであるとも言えよう。田植儀礼において、田の神に奉仕する女性オナリは、もと神の嫁として、これに嫁ぐ存在と考えられており、かつては神の生贄に捧げられるべき存在であつたと考えられ、人身供犠の習俗の伝説化とも解することができる。^{四〇}

神霊の発向・神来臨の姿を馬によつて表現するのはごく自然であり、早くから祭に際して神に馬を献じていること、周知の通りである。『万葉集』巻四の伴坂上郎女の歌に、

佐保川の 小石踏み渡り ぬば玉の 黒馬の来る夜は 年にもあらぬか (五二五)

とあり、同じく巻十三の作者未詳の歌に、

川の瀬の 石踏み渡り ぬば玉の 黒馬の来る夜は 常にあらぬかも (三三三)

の歌があつて、右の歌から、神は村の境目・塚となる川から、水辺づたいにやつて来るものと考えられていたことがわかる。天斑駒も田の中に伏す馬も、古くは水の神を迎えるためのものではなく、馬自身が水を渡ってくる農の神と

して扱われていたようである。ところが、須佐之男命が投げ入れた斑駒が農の神であり、また、須佐之男命自身も農の神であったことを考えれば、須佐之男命が斑駒となつて、または、馬の面をかぶり、馬の仮装をして、天の衣織女・天照大神・稚日女尊(巫女)と一夜の契りを結ばれなかつたと考えられる。

九

また、『源氏物語』と同時代の『落窪物語』には、次のような話がある。少々長いがあげてみる。

男君はただ白き御衣一かさねを著給ひて、いとかてうげに引き連れて、帯刀と唯二人出で給ひて、大がさを二人さして、門をみそかに明けさせ給ひて、いと忍びて出で給ひぬ。つゝやみにて、わらふわらふ、道のあしきをよろほひおはするほどに、前おひて、あまた火ともさせて、小路ぎりに辻にさしあひぬ。いと狭き小路なれば、えあゆみかくれず。片側みて、笠を垂れかけて行けば、雑色ども、「このまかる物共、しばしまかりとまれ。かばかり雨もよに、夜中に唯二人いくは、気色有り。捕へよ」といへば、わびしくて、しばし歩みとまりて立てれば、火をうちふりて、「人々、足どもいと白し。盗人にはあらぬなめり」といへば、「まことの小盗人は足白くこそ侍らめ」と、往きすぐるまゝに、「かく立てるはなぞ。居侍れ」とて、かさをほうほうと打てば、尿のいと多かる上にかがまり居ぬ。又、うちはやりたる人、「強ひてこの笠をさしかくして、顔を隠すはなぞ」とて、行き過ぐる儘に、おほがさを引き傾けて、笠につきて尿の上ををたる。火をうちふきて見て、「さしぬき著たりけり。身貧しき人の、思ふ女のがりいくにこそ」など口々にいひて、おはしぬれば、起ちて、「衛門督のおはするなめり。我を嫌疑の物とて、はや捕ふると思ひつるにこそ死にたりつれ。我を足白き盗人とついたりつるこそをかしかりつれ」など、ただ二人語らひて笑ひ給ふ。

とあり、男君と帯刀とが、尿の上に居たので、その呪力によつて、難から逃れることができたという話である。このように、尿の持つ靈力に關した伝承は、古くから受け伝えられているのであった。

冒頭で少し触れたが、越中立山の姥石の話では、

美女杉のある千手堂から稍登って断罪阪と云ふ辺で、かの童女怖れて進まず、止宇呂尼其時小便をしつつ、此有様を見て大に之を罵った。其故跡を名づけて叱尿と謂ひ、今も其尿の跡と云ふもの掘れて穴となり深さ幾許を知らず。(和漢三才図会)

とあり、一方、加賀の白山の融の姥の話では、

白山の方では其所在が、美女化石の地よりも更に下の方である上に、其跡は大小二つの壑であつて、其中には小林が叢生して居つたと云ふ。寂乗記と云ふ書には、文字を柴刈壑に作り、天正の地図には柴刈壑に作り、元禄の図に於て呵責瀆とある。融の婆登山の日、山神震怒し、天地晦冥の裡に空中に呵責の聲があつたにも拘らず、尼は平然として地に溺して以て山神を辱しめた。すると忽ち前路の地陥没すること數十丈、是れ即ち今の大呵責瀆である。尼も亦雲を喚び之を超えて猶進んだ云々とある。小呵責瀆の方に就ては其名稱の来由が記して無い。

とある。立山の姥石の話では、止宇呂尼が自分の靈威を示し、かつその土地の主であることを示すために、その地に靈を置き示したのであった。それは、新嘗の祭の時に須佐之男命が尿まりをした呪術と同趣であつたと考えられる。加賀の白山の融の姥の話は、先の武埴安彦の軍の屎禪の話や、伊邪那伎命が大樹に向つて放尿をし、泉津日狹女から逃げえた話と同じで、山の神に対抗して、自分の威靈を示すための呪術的行為であつたと考えられる。固より、いうまでもなくトラ・トウロ・トラン等は固有名詞ではなく、神仏の中間を行く一派の巫女を意味した古い日本語である。う。してみると、加賀の白山の融の姥のトオルも、本来は、トラ・トウロ・トラン等と同語であつたものが、融伝説の広運によつて、融という歴史上の一個人名に固定化していったと考えられる。この伝承の地、立山と白山が、どちらも神聖なる靈地であることを論述しなければならぬが、周知のことであるからここでは省略する。

ところで、高崎正秀先生は『文学以前』の中で、

叱るとか叱責するといふことも、結局大声に叫び上げて行ふ一の降神儀と関するもので、告る——宣る——誓ら

ふ——咀ふ一群の語の變遷のあとからも、そのことは考えられるであらう。

と仰っている。「しかりばり」の「しかる」は、「いかる」と同系の語と思われる。「かる」には、枯る・干る・涸る・離る等の語がある。枯る・干るは、生気を失って枯死することであり、涸る・干るは、生気を失って枯渴することであり、離るは、離れ遠ざかる意である。つまり「かる」は、靈魂が体外に抜け出て、魂抜けの状態になることを指すと共に、「しかる」「いかる」の「かる」のように、靈魂が発現する、体外に現われて作用する意をも備えている古代語であった。

- 註(1)(2)(7) 柳田国男「老女化石譚」(『妹の力』)
(2)(3)(4)(6)(7)(8) 柳田国男・大間知篤三『婚姻習俗語彙』
(5) 萩原正徳編『婚姻・誕生・葬禮』
(9) 柳田国男「肩車考」(『小さき者の聲』)
(10) 折口信夫「古代民謡の研究」(『全集』第一卷)
(11) 折口信夫「古代に於ける言語伝承の推移」(『全集』第二卷)
(12) 折口信夫「道德の發生」(『全集』第十五卷)
(13) 柳田国男「日本の祭」(『海上の道』)
(14) 高崎正秀「泣血哀慟歌」(『文字以前』)
(15)(16)(17)(18)(19) 『綜合日本民俗語彙』
(20)(22) 柳田国男「日本の祭」
(21) 「旅と伝説」一四卷九号
(23) 『神話伝説辞典』
(24) 柳田国男「箴をもてる女」(『巫女考』)
(25) 折口信夫「国文学の發生」(『全集』第一卷)