

# 赤猪子伝承の基層

——三輪の神の嫁——

畠 山 篤

## はじめに

雄略記に伝わる赤猪子伝承は、通釈によると、赤猪子の老醜ゆえに天皇から敬遠され、赤猪子もまた自らの老いを嘆いているとし、絶対的な勝利者の高笑いの前に敗者の道化ぶりをみようとする。しかし、色好みの王のあり方をみ、本文を読み直してみると、別の解釈が導かれる。色好みの対象となる女人は多く神女であり、服属関係を円滑にするために種々な生き方をしている。三輪氏を本流とする引田部出身の神女・赤猪子の場合、婚約しながらも忘れ去られて待ち続けるという不運に遇ったが、80年後の会見で天皇から次の二首の歌謡を贈られる。

○御諸の 殿白禱が本 白禱が本 忌々しきかも。白

○引田の 若栗栖原。若くへに 率震てましも。老  
いけるかも。(記歌謡93)

すなわち、天皇は神木の生える聖地で神に仕える若々しい神女こそ王の好速であると歌い、彼女の若い時に「率寝」なかつたことを悔やむことでその美質を讃嘆して、赤猪子の80年の人生に名誉を回復させている。こうした愛情溢れる「大御歌」に感激した赤猪子は、次の二首を返している。

○御諸に 斎くや靈籬。斎き残し、誰にかも依らむ。  
神の宮人。(記歌謡94)

○日下江の 入江の蓮。花蓮。身の盛り人羨しきろかも。(記歌謡95)

すなわち、神女として長く神に仕えてきたが、これから

も他神あるいは俗界の男に依らないように、天皇に80年間も操を捧げてきたが、天皇のために今後も誰とも結婚せずに独身を守ると宣言し、また自らの老いを素直に認めて身を退くと表明している。天皇に愛を誓うことは天皇に忠誠を誓うことであって、赤猪子は陰の女の極北を生きたと解するのが妥当である。<sup>(1)</sup>

さて、それではこの赤猪子伝承はどのような過程を経て形成されたのであろうか。もとより本伝承にも研究史がある。近世の研究は伝承をそのまま史実とみるため、伝承の形成過程という視点をもたない。古代歌謡を説話から切り離して独立歌謡という画期的な概念を設け、所伝と実体の相違を明らかにしたのは土橋寛氏である。氏によると、本伝承の四首は全て異性を誘う歌垣の独立歌謡である。<sup>(2)</sup> 諸説の大概はこの土橋説を継承している。

独立歌謡の概念は武田祐吉氏『記紀歌謡集全講』にもみられ、一・三首目を神事歌謡としているが、深く追求していない。尾畑喜一郎氏は武田説を継承し、三輪社の農耕神事を下地にした水の女(巫女)の神事芸能を想定している。すなわち、「神さびた女性から若い神事職へ——この際にも巫女承認式同様の厳肅なる儀式、言ふなれば、聖資格讓渡式」を基盤にして生れた神事劇が、赤猪子伝承の前身であると説いている。<sup>(3)</sup> 守屋俊彦氏は、四首

の出自を歌垣の歌としつつ、説話部の考察では本伝承の下地に神婚譚があると論じている。<sup>(4)</sup>

森朝男氏は歌垣が何らかの神事の周縁部であると想定し、本伝承の一・三首目を神事における祭場や巫女のあり方に想をえた歌垣の歌だと説いている。<sup>(5)</sup> 歌垣が祭りの場で行われたことは、桜井満氏が古典や民間の行事を博搜して既に論じているところでもある。<sup>(6)</sup>

いずれの論にも理はあるが、諸説の落差は大きい。これは赤猪子伝承の形成が単純でないことを示している。本論は赤猪子伝承の形成を考える視座として、まず三輪氏の精神的支柱となったであろう三輪社の祭りを据え、これが本伝承の基層にあることを論じてみたい。

### 一 聖域の若神女

まず、一首目(記歌謡92)からみてみる。ここでは聖域の神木の生える祭場が讃美され、同時にそこで何らかの神遊びをする若い神女も讃美されている。

「御諸」は神の宿る御社で、今の場合は御神体そのものの三輪山である。「蔽白禱が本」は稜威溢れる櫃の木のことである。白禱が神木であることは、倭姫命が天照大神を鎮め坐せて祀ったのが「磯城の蔽櫃の本」(垂仁紀)であり、允恭天皇が氏姓を正した神前審判の場に臨

んだ神が「味白禰の言八十禍津日」（允恭記）であり、また神武天皇の即位した皇都が「敵火の白禰原の宮」（神武記）であることなどからわかる。この他、国主歌も白禰が神木であることをよく示している。元々白禰は神木になりやすいのに、稜威を意味する「嚴」を冠するから、「忌々しきかも」と畏敬の念をもって避けられることとなる。三輪山の神木に触って神罰を恐れる例として、

○味酒を三輪の祝がいはふ杉 手触れし罪か、君に会

ひがたき。（万・四・七二）

がある。神木には神人や許された者以外は近づけなかったのである。

しかし、本歌謡で真に「忌々しきかも」と畏敬される対象は「白禰原童女」である。ヲトメとは妾、若女で、生命力溢れる女性である。彼女は林立する神木・嚴白禰の中に立つ若い神女であって、正に神々しくも「忌々しき白禰原童女」なのである。この歌謡を歌うことによつて、三輪山の祭場はもとより大物主神に仕える神女も聖化される。

## 二 神歌と実修

神歌・神事歌謡あるいは呪歌とも称される歌謡の実体

と性格は容易にはわからないが、言霊信仰に基づきつゝ、実修を伴うとみるのがポイントである。

聖樹下を祭場とし、そこで司祭を務める神人あるいは貴人を讃嘆する例を幾つかみてみよう。まず、国主歌の原形は、山人である国主族の主食・白禰の実の豊作と、一族の繁栄を予祝する神歌であった。

○品陀の 日の御子 大雀 大雀 佩かせる大刀。本  
つるき 末振ゆ。冬木の 素幹が下木の、さやさ

や。（記歌謡47）

○白禰の生に 横白を作り、横白に 醸みし大御酒。

甘らに 聞こしもち飲せ。まろが親。（記歌謡48）

「品陀のゝ大雀」は服属伝承化してからの変化で、ここには族長の「まろが親」に相当する名が入っていたであろう。冬の到来で死にかけた白禰の森に一族伝来の神剣で活力を与え、一陽来復なった白禰の靈力を御酒に注ぎ、族長を先頭にこれを飲んで一族の繁栄を期したのである。国主歌は元々は神域での呪儀とその後の神宴で歌われた神歌である。

○新嘗屋に 生ひ立てる 百足る 槻が枝は、上つ

枝は 天を覆へり。中つ枝は東を覆へり。下つ枝は  
鄙を覆へり。上つ枝の 枝の末葉は 中つ枝に  
ち触らばへ、中つ枝の 枝の末葉は 下つ枝に  
落

ち触らばへ、下づ枝の枝の末葉の 衾衣の 三重  
の子が 捧がせる 瑞玉盞に 浮きし脂 落ちなづ  
さひ、水こをる こをるに。是しも あやに畏し。

（記歌謡100）

右の天語歌は「新嘗会の豊明において、天皇の長寿を  
寿ぐための勸酒歌」である。天・東、そして鄙を覆う巨木  
とは認識の世界あるいは支配圏を象徴し、その巨木の靈  
力を神酒に注いだ様子が、国土創成の再現だと讚美して  
いる。実際の新嘗祭は楓の木の傍に建つ新嘗屋の庭で執  
り行われたろうが、これが言霊によって始原が再演され  
るといふ神話的な幻視によって補完されているのである。<sup>(8)</sup><sup>(9)</sup>

神木の靈威は、国歌には明示されないが、天語歌で  
は「あやに畏し」すなわち極めて畏怖すべき奇瑞だと形  
容されている。この神木の靈威は、神酒のみならず、神  
木下の司祭者を聖化し、讚美することになる。

○大和のこの高市に 小高る 市の高処。新嘗屋に  
生ひ立てる 葉広 齋つ真椿。其が葉の 広り坐し  
其の花の 照り坐す 高光る 日の御子（記歌謡

101）

天語歌の一首目の神木の「あやに畏し」は二首目では  
神木の椿に引きつがれ、その葉と花の生命力から「広

り」と「照り」に注目し、これを司祭者の天皇の聖化・  
讚美に転化している。この祭場に発する司祭者讚美の発  
想は根強く、次の類例もある。

○生ひ立てる 葉広 齋つ真椿。其が花の 照り坐  
し 其が葉の 広り坐すは 大君ろかも。（記歌謡

57）

○川隈に 立ち栄ゆる 百足らず 八十葉の木は 大  
君ろかも。（記歌謡53）

右の類例も、「忌々しき」で祭場の神木と神女を讚美  
する一首目の構造と共通している。

神木ではないが、同じ構造で聖なる岩盤から司祭者の  
若々しさを期待する寿歌もある。

○川の辺の齋つ岩群に草むさず、常にもがもな。常嬢  
子にて。（万・一・二二・十市皇女の伊勢神宮に参赴り  
し時、波多の横山の巖を見て吹茨刀目の作る歌）

聖域の「常」なるあり方が、司祭者（恐らく十市皇女）  
の「常嬢子」であることに転化されている。この常嬢子  
のあり方は一首目の白禰原童女に通じている。

古典では祭りや神歌のあり方は想像しにくいだが、古代  
性をよく残している南島の祭りをみると、神歌の内容は  
極力忠実に実修されている。もとより神話的幻視の世界  
も歌われるが、それでも神人たちによってできるだけ演

出されている。南島には祭場や神女の神遊びを歌う神歌は正に列挙に暇がないが、近世初頭に首里王府の編纂した神歌集『おもろさうし』に、神木の下で神遊びをする神女を讃美する典型的な神歌があるので、上げてみる。

○うらおそいおもろのふし(二の三四)

一、ごゑく、あやみやに、こがね、げはうへて、こがね、げが下 きみの、あちの しのごり、よわる、きよらや

又 ごえく、くせみやに、

(一)、(神女)越来、(綾庭に)黄金木を植えて、黄金木の下に、君の(みかんの木)按司のシヌグ踊る、美しや、又 越来、奇し庭に―(折り返し)―

「黄金木」(甘橘類)が古代日本の「時じくの香の木の実」に相当し、富と生命の充滿する楽土の靈物とする考え方が南島にある。越来(地名)の「綾庭」・「奇し庭」は祭場の讃美であり、その神木の下でシヌグ踊りという神遊びをする神女が「美らや」と讃美されている。祭場を讃美する綾・奇しは神女を讃美する美らやとほぼ共通し、「忌々し」で祭場と神女を讃美する一首目の発想と同じである。

以上のようにみると、本伝承の一首目においては、三輪山の神木の下で神遊びをする若い神女の姿が彷彿

としてくるであろう。

### 三 老神女の誓い

独立歌謡としての三首目(記歌謡94)も、一首目に似た発想をとる神歌である。ここでも神域の依代を讃美し、その依代に奉仕し残したまゝ、神人が誰かに頼ることはしないと、大物主神に誓っている。

「御諸にツクヤタマガキ」にはほぼ二説ある。(1)神の宿る三輪山に「築くや玉垣タマゴキ」すなわち神域を示すために周囲に築いた神垣と解する説(記伝に代表される)と、(2)三輪山に「斎くや靈籬タマゴキ」すなわち一首目の「嚴櫃イソカシ」に對して、神御魂の鎮り給ふ、森の諸木」と解する言別の説がある。やは間投助詞である。

言別は記伝を批判して「宮殿だに無かりし上代に、土以て、垣を築やうのわざありなや。」というが、適当でない。古式を残す三輪社に神殿はないが、みだりに俗人を神域に近づけないためにも神域と俗地とを区切る敷設が必要であったであろう。やはり古式を今に残す琉球神道の聖地・御嶽(神社と同じ)にも神殿はない。しかし、石を積んだり土を盛って神域を示し、中には注連繩を用いている。

しかし、だからといっても記伝の説は絶対でない。神

域を示す「玉垣」を提示することは、実修を背景とした言霊によって俗的世界と絶縁した聖なる空間を作る働きをしている。が、それならば神域の中核をなす依代すなわち「靈籬」の方がより効果的である。いずれにしても、両説とも俗界を拒絶する聖なる空間を間投助詞「や」で讚美している点では共通している。

ツキアマシは更に諸説が紛糾している。(1)記伝は「築令<sup>ツキ</sup>余<sup>アマシ</sup>なり。上なる句初の意なれば、垣を築<sup>ツキ</sup>竟<sup>アマシ</sup>て、其土の余りたるを云、」とし、「御室の境域<sup>トヨコロ</sup>を程よりは広く築て、其域<sup>トヨコロ</sup>の無用に余れるなり、」と説く。この説は、神域を示す玉垣の材となった土の余りを、赤猪子の「老極<sup>オイハテ</sup>たる身の「無用に余れるに、譬<sup>イハレ</sup>へ」ている。(2)契冲説は「玉垣を築<sup>キ</sup>そめてたゆみて築<sup>キ</sup>残<sup>ノコ</sup>したるなり。」とし、赤猪子の「己が他心あるまじきに譬<sup>イハレ</sup>へたり」という解に基づいている。確かに信心の不足を嘆くのは神人や信者の常である。(3)言別は「齋<sup>イハヒ</sup>き餘<sup>アト</sup>しにて、餘<sup>アト</sup>すとは、年來<sup>シヨト</sup>思ひたゆまず、齋<sup>イハヒ</sup>きかしづき來<sup>ク</sup>し、其思ひの残り<sup>アト</sup>をいふ。俗に、半途に信じ<sup>イハヒ</sup>きして、今更といはんが如し。」と説く。すなわち、「神籬」への信仰が半端でないというのである。(4)吉永登氏は「齋<sup>イハヒ</sup>き余<sup>アト</sup>し」と解して、余りに永く神に奉仕しすぎて、娘盛りを過す意とし、土橋氏もこれに同調している。(5)倉野憲司氏は「築<sup>キ</sup>くや玉垣」説に依

り、「その玉垣の築き残しのやうに、(取り残された)神社奉仕の人(乙女)」の嘆きと解している。<sup>(13)</sup>

以上、語釈上の問題は、ツキが築<sup>ツキ</sup>きか齋<sup>イハヒ</sup>きか、アマシが過剩か不足か、にある。築<sup>ツキ</sup>きとすると、なぜ必要以上の、あるいは未完の玉垣が歌われるのであろうか。たまたまそうであった三輪社の玉垣を属目して興じたとしても、このような三輪社の不名誉を伝えなければならぬ必然性がない。とすると、三句目のツクも築<sup>ツキ</sup>くではあまり意味をなさず、「玉垣」説も根拠が薄弱になる。

「齋<sup>イハヒ</sup>きアマシ」は神籬への信心の深淺をいっている。神女が大物主神に仕え過ぎたのか、奉仕不足かは、次句から導かれる。

「誰にかも依らむ」のかを通説では疑問の助詞に解している。疑問説は神への奉仕をし過ぎた解としか結びつかず、神女生活を終えても結婚相手がいないという神女の嘆きを導いている。この解は歌垣説に有利で、この神女のようにならないように、娘盛りに結婚相手を決めよ、の意だとする。

しかし、言別だけが主張する反語説をとると、神への奉仕不足という解としか結びつかず、神への奉仕が足りない状況で、どうして他の誰に依<sup>イ</sup>つていいものかという、神への更なる奉仕の誓いが読みとれる。

「神の官人」は、自らを神女だと言いつつ切ったもので、揺るぎない信心を示している。神女が三輪の神の前でこの神歌を歌い、篤い信仰心を披瀝したのである。

こうしてみると、築くから斎きに意味を転換させ、神域の周辺にある神垣の長短から主題を導くという説明は極めて迂遠である。歌謡をそのまま読めば、神の依りつく祭場を提示し、ひたすら大物主神に奉仕することを誓っているのと知られる。この点で「御諸にして、神之官人の、其御靈籬を齋くも、年ごろ齋き来て、半途にして誰しの神にかは依ん。」と解した言別説が最も説得力がある。この説は「己が他心あるまじき」とした契沖説に通じている。共に独立歌謡という概念はもっていないが、ほぼ核心をついている。

「神の官人」を若い神女とする説は歌垣説を前提にしていたが、この説が崩れたので若い神女に限定することはない。それどころか、この神歌の本来の歌い手は老神女でなければならぬ。「年来思ひたゆまず、齋きかしづ」(言別) いてきたからこそ、奉仕不足のために更に仕える神に誓えるのである。この神歌を若い神女が歌うのはあまりに当然すぎる。ここでは逆説が真理である。神の御杖代として長年務めてきた老神女が何の迷いもなく更なる奉仕を誓うからこそ、怒りやすい大物主神の御

心を静められるのである。

#### 四 琴歌譜の別伝

三首目を老神女が神に更なる奉仕を誓った神歌であると解する根拠は、琴歌譜にもある。琴歌譜は三首目の第三句をツキアマスとだけ変えた歌謡を上げて「茲都歌」と称し、雄略記とほぼ似た由来譚を引用した後、「一説云」として「弥麻貴入日子天皇々子、巻向玉城宮御宇伊久米入日子伊佐知天皇、与ニ妹豊次入日女命ニ登ニ於大神美望呂山、拜ニ祭神前ニ作歌、此縁起似ニ正説」と伝えている。崇神天皇の御子でその皇位を継承した垂仁天皇が、異母妹の豊次入日売と共に三輪山に登って、三輪の大物主神の神前で拝祭した時に三首目の歌謡を作ったというのである。

崇神朝は神権の著しく強い王朝で、神々の祟りが多かった。崇神紀七年の条によると、天照大神と倭大國魂神には各々に豊鍬入姫命と淳名城入姫命が奉仕し、大物主神にはその子孫の大田田根子が奉仕したところ、国内は治ったという。次の垂仁朝は「神祇を禮祭」の方針を継承し、二十五年に豊稻入姫命の任を解いて倭姫命に天照大神を祀らせている。紀の年代を信じると、豊鍬入姫命は86年間天照大神に仕えたことになる。豊鍬

入姫命と三輪社との関係は琴歌譜の別伝にだけ伝わるが、三輪の神はしばしば大和朝廷を脅かし、朝廷もその慰撫に努めているので、倭迹迹日百襲姫命同様に豊鍬入姫命が大物主神の御杖代として長らく仕えたと伝えられてもおかしくない。別伝でわざわざ崇神天皇の子の垂仁天皇の時代と記すのは、崇神朝以来の奉仕であることを意識しているからであろう。そして、崇りやすい大物主神の御心を鎮めるために、この老神女が三輪の神の前で更なる奉仕を誓う神歌を歌うことは大いにありえることである。

垂仁天皇が三輪社を参拝したのも、崇神天皇が三輪の神の主人になっているのをみると、不思議ではない。しかし、天皇と姫がこの神歌を作ったとあるのは疑わしい。神歌には本来作者がないものであるから、これは宮廷側に立った起原伝承であると思われる。

こうしてみると、別伝の歌謡を「垂仁天皇が、八十年も天照大神に奉仕して、今はたよる所もない豊鍬入日売命に同情した歌」とする説の不自然さがわかるであろう。神の前で、老神女が神に仕えずに老後が不安であろうと歌うことは、神の怒りをかうだけである。

## 五 神女の一生

以上のように神歌としての一・三首目をみてくると、三輪の神に仕える神女の一生が透けて見えってくる。それは神女生活の始まりと終りという大きな節目に注目したものである。

神女とは神の嫁である。神の愛する神女の理想は、「賢し女」にして「麗し女」であることである。賢し女とは神意を聞いてそれに従う知恵者である。大物主神の妻となった倭迹迹日百襲姫命も「聡明く叡智しくして、能く未然を識」る賢し女であった（崇神紀）。八千矛神が沼河比売に求婚したのも、比売の賢し女・麗し女ぶりを聞いたからである（神代記）。このような才色兼備の神女として、伊須氣余理比売（神武記）・美夜受比売（景行記）・髪長比売（応神記）・吉野の童女（雄略記）などがいる。

本伝承における三輪社の神女もまた同類である。一首目をみてみよう。大物主神の依代となる三輪山の白檮の林で神遊びをする神女は、「忌々しきかも」とその賢し女ぶりを讚美され、また「童女」とその肉体的に若い麗し女ぶりが讚美されている。ここに、一首目の歌われた場として、理想的な神の嫁・神女を認定する成巫式を想定することができる。神人たちが神前でこの神歌を歌っ



て、神に聖婚を勧めたものと思われる。それは、琉球王朝の最高神女・聞得大君が斎場御嶽で御新下りという成巫式を上げ、ニライカナイの神と聖婚するあり方を彷彿させるものである。

三首目をみてみよう。「靈籬」に「斎き」続けてきた老神女は既に麗し女ではないが、老後も神に捧げると誓う賢し女である。老神女はこのように歌うが、実際にはこの神歌を歌って神職から身を退いたものと思われる。老齢のあまり奉仕できないが、神前を去っても他神あるいは俗界の男には依らないと誓ったのである。

古代祭祀の面影を今に残す南島の神女組織は多様である。が、大体一般の神女は一定の年齢になると神職に就き、また引退するのに対して、高級神女は終身制をとっている。その過酷さは敬虔な老神女にしても秘かな嘆きの種であり、いよいよ動けなくなると、神の許しをえて欠席する。三首目は実質的には神職離任式ともいえるべき場で歌われた神歌かと推測される。老齢の豊次入日売もこうして大物主神への奉仕を終えたであろう。

尾畑喜一郎氏はこの伝承の基盤に聖資格讓渡式を想定して示唆的であるが、高級神女の職が生前に讓渡されるかは疑問である。もし無理にも次代へ譲るとすると、先代を殺害したろうことぐらひは考えられる。

た、老神女から若い神女へという聖資格讓渡式の流れが、神女の一生をなぞる構成をとる本伝承と逆であるのも気になるところである。

以上、一・三首目に注目して、三輪社の神女の一生を辿ったが、これに説話部の考察も加え、この神女の一生が赤猪子伝承の形成された母胎であることを次に述べたい。

## 六 三輪山式神婚説話

一旦儀礼から離れて、大物主神が神の嫁を妻訪ういわゆる三輪山式神婚説話をみてみる。

崇神記に伝える大物主神の嫁は活玉依毘売すなわち神の魂憑姫で、「その容姿端正し」い麗し女である。姫は神から「感で」られ、神の子を孕んでいる。神武記に伝える大物主神の嫁は勢夜陀多良比売で、やはり「その容姿麗美しく、神がこれを「見感でて」、「大便為る溝より流れ下りて」出現して神の子を生ませている。崇神紀に伝える大物主神の嫁は賢し女の倭迹迹日百襲姫命であるが、神罰を蒙っている。大物主神を祖とする一族に賀茂氏があり、三輪氏と同系統の神婚説話を山城国風土記逸文に伝えている。玉依日売が石川の瀬見の小川で川遊びしている時に神が出現し、神の子を生ませている。

右の説話から大体以下の要素が抽出できる。まず、神女が神を迎える場を水辺と明示するのが二例あり、神は川からも出現すると観想されている。また、大物主神の嫁は賢し女ぶりより麗し女ぶりが強調されている。これは神との関係が神女の賢明さを発揮するまでもないほどに円満であったことを示すであろう。そして、神婚に失敗した百襲姫を除いて神の子を設け、一族の祖あるいは祭神になっている。

## 七 赤猪子神婚説話の構想

神婚説話の基盤に何らかの神秘的な神婚儀礼があったと想定できる。ここでは、三輪山式神婚説話を参照しながら、赤猪子伝承の原型・前身として神婚説話があり、それが神女生活に基づいていることを述べてみたい。

折口信夫氏の「水の女」は難解な論であるが、来訪する神のために水辺で機を織っている神女生活を想定している。赤猪子が三輪川の辺で衣を洗っているのも、「神衣を織りながら、三輪山の神の訪れを待っていた」のが本来であり、ここで求愛した「天皇は三輪山の神の影」なのである。<sup>18)</sup>一首目の神歌を歌って三輪山の聖なる白禰林で成巫式を上げた神の童女は、三輪川の聖なる水辺で大物主神の来臨を待ちうけていたのである。

こうしてみると、赤猪子伝承の雄略天皇の像が大物主神の像を、赤猪子の像が神の童女の像をかなり伝えているとみることができると言える。すなわち、その神の童女は「その容姿いと麗しく」あったため、神が来訪するが、その後は神の声を聞けないまま、その信仰生活は終焉を迎えることになる。赤猪子の口状の「今は容姿すでに誓いて、更に待む所なし。然れども己が志を顕し白さむとして参上でつるにこそ」は、神前で三首目の神歌を歌いながら大物主神に更なる奉仕を誓いつつ別れを告げる老神女の真情でもあった。老いても賢し女ぶりだけは健在なのである。

神の嫁が神の子を生むのは僥倖であって、大抵の神女は単調な奉仕生活に明け暮れていたと思われる。こうした一生を神に捧げた神女だったから、引退式で更に神に愛を誓うことは、儀礼とはいえないながら、やはり感動的な終り方である。神が「あは、すでに先の事を忘れてありけり。しかるに、なは志を守り命を待ちて、徒に盛り年の年を過しつること、これいと愛悲し」と同情し、「心の裏に婚はむとおもほししに、それ亟く老いて、婚ひをえ成したまはぬことを悼み」、最後に「多の縁をその老女に給ひて返し遣り給ひき」という結末を迎えたのは、神の嫁として勤め上げながらも報われなかった老神女へ

の、神の側からのせめてもの称讃・勲章であった。

このように、歴代の三輪社の神女の大方は、単調ながらも過酷な奉仕をしたろうから、この陰の女の極北をいく生き方を母胎とした伝承が生れてもおかしくない。こうして赤猪子伝承の原型が誕生することになる。

赤猪子伝承の説話部と一・三首目の神歌は、神女の一生を描く点で明確に対応している。青春時代に神の声を一度は聞いた神女ではあっても、それ以後神に愛されないうまく老いるというのは、神婚説話とはいいいがたい。しかし、神が引退間際の老神女と共寝しようとし、老神女も心の妻として今後神の妻であることを誓うのである。事実上の神との通婚がないので神の子も生まないが、神と神女との間には確かな精神的な紐帯・交情が成立しているから、これは紛れもなく神婚説話の要素を備えていることになる。赤猪子伝承は三輪山式神婚譚の構想を下地にもっているのである。

## 八 歌 垣

最後に、二首目（記歌謡93）・四首目（記歌謡95）の生れた場が、赤猪子伝承の構想に与えた影響について考えた。

二首とも、三輪地方あるいは日下地方における歌垣の

嘆老歌で、前者が若者の老女に対する擲諭の歌、後者が自らの老いを嘆くことで若者に性の解放を媒介する歌である。<sup>(19)</sup>

歌垣が神祭りに伴うことは前述している。

筑波山の歌垣は「乙女男の 行き集ひ かがふ 耀歌に 人妻に 吾も交はらむ。吾が妻に 人も言問へ。この山を 領はく神の 昔より 禁めぬ行事ぞ。」（万・九・一七五九）と歌われている。未婚・既婚の男女が集って歌を掛け合い、性の解放に及ぶのが筑波の神の神意であるというのである。筑波山は男女二神の領する二上山であるから、神婚儀礼があり、その後に歌垣が催されて神婚の復演が行われたと想定される。

肥前国風土記逸文にも杵島山をめぐるほぼ同類の伝承がある。性の解放を主題にした歌垣の歌謡を記し、杵島山が男女二神とその御子神の領する三上山であるという。ここでも神婚儀礼の後に歌垣が催されたと想定される。

常陸国風土記香島郡の童子女松原の条には、美男・美女の「神の男・神の童女」が歌垣の場で邂逅し、久しい恋情をうち明けて語らい、夜を徹している。この時、男の女に歌いかけた歌謡「いやぜるの安是の小松に木綿垂でて、我を振り見ゆも。安是子し舞はも。」（風土記歌謡

7)は、「神の童女」の神遊びに材をえており、神事から歌垣へ移行する過程を思はせている。

前述した南島の神歌の歌われた場合はシヌグ祭であり、この祭りが性の解放を伴っていたために首里王府から禁止されたことは、恩納ナビの琉歌で有名である。かつては神女たちを始め村の男女が神の名の下に性の解放に及んでいたのである。

沖縄県久高島の正月行事は、開闢神話における人間の起原譚を再演し、子孫繁栄を予祝している。この島の始祖は兄妹で、その神格を継承しているのが男の最高神人・根人と神女の根神である。この二人が元旦の神事で盃を交す時、夜明けに性を解放して男子を生もうという神歌を歌う。これは古代宮廷神話の岐美二神の聖婚に相当している。この後、神女たちが各家を巡ってこの神歌を歌ったのは、根人・根神の子孫繁栄の呪儀を島中に押し広げようというものである。ここにはいわゆる姫始めの古態が窺われる。

以上から、神婚を中心とした祭りの正儀が、次第に神人を主役とし、最後には神徳が氏子たちに及んで歌垣に至る、という祭りの過程が抽出できる。これを歌謡の視点からみると、神歌から恋歌へという流れが認められる。

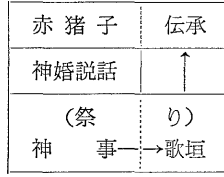
こうしてみると、三輪社には男女二神の伝承はないが、前述したように三輪の神とその嫁の伝承は一類をなしており、その神女の神歌が本伝承の一・三首目であったから、この神婚に続いて氏子たちによる歌垣の儀があつて当然である。ここに三輪信仰圏に入る泊瀬の白河(赤猪子の出身地)の歌垣の歌が赤猪子伝承に用いられた背景があると考えられる。日下地方の歌垣の歌である四首目が本伝承にあるのは唐突の感を免れないが、二首目との照応で援用されたものかと思われる。

いずれ、正儀に発して歌垣に至る祭りの構造が、赤猪子伝承に神歌と歌垣の歌を交える構想の基層を形成したと考えられるのである。

## 結 び

赤猪子伝承の基層には三輪社の祭りがある。三輪山式神婚説話の基盤に、大物主神と神女との神婚儀礼がある。祭神に愛され、神の子を生む理想的な神女が神婚説話のモデルになるのは当然である。しかし、大方の神女は、若い時(成巫式)で一度は神の声を聞きながらも神から忘れられて老い、引退間際に神への更なる奉仕を誓うことで神からその存在を認められたと思われる。このような神女の一生もまた神婚説話になりえる構想をもつ

ている。赤猪子伝承の基層にはこのような神の嫁の一生を背景にした神婚説話の構想がある。



性の解放を伴う歌垣は、神事に付属するもので、三輪社の祭りも例外ではない。赤猪子伝承に歌垣の歌謡が加わってくるのは、この三輪社の祭りの流れが赤猪子伝承の構想を規制しているからである。以上のことを図化したのが上図である。

しかし、赤猪子伝承は、その基層を三輪社の祭りにおきつつも、これに大和王権の論理が加上されて形成されている。これについては今後の課題にしたい。

注(1)(15) 拙論「赤猪子の復権」(『国学院雑誌』87巻9号所収)。

(2)(19) 土橋寛氏『古代歌謡と儀礼の研究』・『古代歌謡全注釈—古事記篇』など。

(3)(16) 尾畑喜一郎氏「赤猪子伝承と聖資格讓渡式」(『古代文学序説』所収)。

(4)(18) 守屋俊彦氏「赤猪子の話し」(『古事記研究—古代伝承と歌謡』所収)。

(5) 森朝男氏「歌垣の歌」(『国文学—解釈と鑑賞』一九八〇・二所収)。

(6) 桜井満氏「歌垣について」(『日本神話と祭祀』所収)。  
 (7) 拙論「国歌の原形」(『沖繩国際大学文学部紀要』九巻所収)。

(8)(14) 土橋寛氏『古代歌謡全注釈—古事記篇』。

(9) 拙論「枯野伝承考」(『沖繩国際大学文学部紀要』八巻所収)。

(10) 仲原善忠氏『おもろ新釈』。

(11)(20) 霊物としての橋のあり方は、伊平屋島田名に伝わる「大城グエーナ」によく示されている。また、シヌグ祭

における性的所作の名残りは現在もみられる。拙論「ウンザミとシヌグ」(『伊平屋島伊是名島調査報告書』沖繩国際大学南島文化研究所参照)。

(12) 吉永登氏「巫女の嘆き」(『万葉—その異伝発生をめぐって—』所収)。

(13) 倉野憲司氏『古事記全註釈』七巻下巻篇)。  
 (17) フレイザー著・永橋卓介訳『金枝篇』をみると、新たに即位する呪的王のために先代の呪的王が殺害される事例が、夥しいほど列挙されている。

(21) 高橋六二氏「暮れと正月行事」(『沖繩県久高島の祭り』所収)・拙論「長者の大王」前後」(『国学院雑誌』84巻5号所収)。