

# 弟日姫子の軌跡

——巫女従女の報せ——

## 一、はじめに

『肥前国風土記』松浦郡に弟日姫子という女性の伝承がある。

宣化天皇に任那への出兵を命じられた大伴狭手彦が篠原村の弟日姫子と出会い結婚する。しかしやがて狭手彦は使命を遂行するため彼女のもとに鏡を残して旅立ち、悲しみのあまりその鏡を川に落として失った弟日姫子は遠く海を望む峯に登り褶を振った、という「鏡の渡」と「褶振峯」の地名起源を語る伝承である。同様の伝承は『肥前国風土記』逸文の「帳揺峯」、『万葉集』巻五・八七一番歌の題詞、『和歌童蒙抄』等にも残っており、女性の名前や、「鏡の渡」の部分の伝承に触れていないものもあること、或いは弟日姫子自身が鏡を抱いて川に沈むとするもの、また褶を振った場所が石になったという伝承になっているもの、等々の違いがみられるが、「乙女が船出していく大伴狭手彦に向かって褶を振る」という点で基本的に共通する褶振峯の伝承である。

この『肥前国風土記』の話もそうした褶振峯伝承の一つに位置づけられるのだが、その中でも特異であるのは、この伝承の

## 小林 渚

みが弟日姫子が山の上で褶を振ったというに留まらず、彼女の後日譚が続いていることに由来する。<sup>(3)</sup>大伴狭手彦が任那へ去っていつて後五日を経て、「狭手彦に似た男」が弟日姫子を訪れるようになり、それを「恠し」と思った弟日姫子が男に「続麻」を付けてその行く先を尋ねると、峯の頂にある沼の辺りに辿り着き、そこで彼女は「頭が蛇で身体は人間」という存在に遭遇する。弟日姫子の事件を従女の報せで知った親族達が駆けつけるときには、誰の姿もなく、ただ沼の底に人の屍が沈んでおり、それを弟日姫子の骨として峯の南に墓を作ったという墓の由来が語られているのだ。この部分は『古事記』崇神天皇条の活玉依毘売の伝承（三輪山伝承芋環型）と『日本書紀』崇神天皇条の倭迹迹日百襲姫命の箸墓伝承に類似している伝承であり、特に芋環型の伝承との類似が非常に大きく、そのため前半の褶振峯伝承とこの後半部分は別個のものとして論じられることが多い。<sup>(3)</sup>確かに『肥前国風土記』の弟日姫子の伝承を形成という点で考えるならば、前半と後半の大きな二つの伝承の要素を別に論じることが出来るが、その一方で、褶振峯伝承に弟日姫子の後日譚が続く形で『肥前国風土記』に所収されているという

ことから、この弟日姫子の伝承が、松浦郡の褶振の峯にある墓の由来を語る一続きのものとして『風土記』編纂当時に受容されていた、という視点で読み直す必要があるのではないか。この点について、弟日姫子伝承を一続きのものとして読む試みは、既に長野一雄氏の論や佐佐木隆氏の論等に見られる。だが長野氏は蛇に仕えていた巫女である弟日姫子が人間の狭手彦と婚姻したためにその祟りで死んだのだと結論付けており、その点が納得しがたい(後述)。また、佐佐木氏の論は弟日姫子が褶振峯伝承と後半の伝承との間に密接な関係があると述べる点は評価できるが、全体の読みの可能性を示唆するだけに止まっている。今ある問題は、この伝承が一続きの話として何を語っているのかを明らかにすることであろう。

この伝承を一つのまとまった繋がりを持つものであるとして読んだ時、そこには従来あまり問題とされていなかった疑問が浮かび上がってくる。真っ先に気になるのは、褶振峯伝承の後に弟日姫子の後日譚が続くことではなく、むしろその弟日姫子が導かれた沼での顛末である。「頭が蛇で身体は人間」という存在に遭遇した彼女は、その相手に歌を歌いかけられるが、その後突然に場面は転換し、従女と弟日姫子の親族達が登場するのだ。そこまでは常に伝承の中心に弟日姫子がおり、弟日姫子の視線で話が展開していたものが、ここできがらりと立場を変えてしまう。「蛇」に出会った後に弟日姫子がどうなったのか、というおそらく一番の興味深い点は語られないのである。この場面を通説では弟日姫子は「死んだ」と読んでいる。それはその転換した後の場面で「弟日姫子である」と人々に断定された「屍」

が沼の底に沈んでいるからである。勿論弟日姫子が「死んだ」とする理解に否やはないが、それにしても唐突ではないか。弟日姫子の従者である従女を「証人」として登場させながら、何故直接彼女が「蛇」によって沼に引きずり込まれた「なり」、「入水した」なりの説明をしないのか。それは、従女が親族達に報せに走ったからというだけの問題ではないのではないか。

弟日姫子に関する伝承を従来のように褶振峯伝承とその後の部分とで分けて考えた時、その理解の中ではこの従女の登場する末尾の部分は、単なる墓の由来としてのみ触れられるだけで見過ごされてしまう部分である。しかし褶振峯伝承から「蛇」の歌の部分までは褶振峯にある「墓」の由来の内容としてあるはずだ。そしてその内容を語ったのが、事件を報せた従女なのだ。つまり従女の「証言」という点でみたときに初めてこの弟日姫子の話は「墓の由来」という一続きの伝承として読めることになる。そのようにみて初めて突然の場面の転換の問題も、また今までは伝承部分との矛盾を指摘されるのみであった歌詞の問題も、全てを取り込んだ読みが可能となるのではないか。言い換えるならば、弟日姫子に関する伝承を読むための重要な鍵は、弟日姫子の辿った道筋を伝承全体の中で読むことも勿論だが、それだけではなく従女という存在にもあるはずなのだ。本稿では弟日姫子に関する一連の伝承を弟日姫子伝承と総称し、以下この伝承が一続きのものとしてどのように読めるのかについて具体的に検討してみたいと思う。

二、弟日姫子の恋

次に挙げるのが弟日姫子伝承の全文である。引用は岩波古典文学大系の『風土記』からであるが、大系本文では、大きく「鏡の渡」の段と「褶振の峯」の段とに分かれて記載されている。しかし、ここでは伝承を読む都合上、私意に全体を三つ（A・B・C）に分け傍線を付した。

A 鏡の渡（郡の北にあり。）昔者、椋隈の慮入野の宮に御宇しめしし武少広国押楯の天皇のみ世、大伴狭手彦の連を遣りて、任那の国を鎮め、兼、百済の国を救はしめたまひき。命を承りて、到り来て、此の村に至り、即ち、篠原の村（篠

は志弩と謂ふ）の弟日姫子を娉ひて婚を成しき。（<sup>①</sup>日下部君等が粗なり。）<sup>②</sup>容貌美麗しく、特に人間に絶れたり。分別るる日<sup>③</sup>鏡を取りて婦に与りき。婦、悲しみ滯きつつ栗川を渡るに、<sup>④</sup>与えられし鏡の緒絶えて川に沈みき。因りて鏡の渡と名づく。

褶振の峯（郡の東にあり。烽処の名を褶振の烽といふ。）大伴の狭手彦の連発船して任那に渡りし時弟日姫子、此に登りて、<sup>⑤</sup>褶を用ちて振り招きき。因りて褶振の峯と名づく。

B 然して弟日姫子、狭手彦の連と相分れて五日を経し後、<sup>⑥</sup>人あり、夜毎にきて婦と共に寝ね晩に至れば早く帰らぬ。容止形貌は狭手彦に似たりき。婦、其を抱ひて、忍黙えあらず、竊に統麻を用ちて其の人の欄に繫け麻の随に尋め往き

しに此の峯の頭の沼の辺に到りて、寝たる蛇あり、<sup>⑦</sup>身は人にして沼の底に沈み、頭は蛇にして沼の臂に臥せりき。<sup>⑧</sup>忽ち人と化為りて、即ち語りていひしく、

篠原の 弟姫の子ぞ

さ一夜も 率寝てむ時や

家にくださむ

C 時に、弟日姫子の従女、走りて親族に告げしかば、<sup>⑨</sup>親族、衆を發して昇りて看るに蛇と弟日姫子と、竝びに亡せて存らず。ここに、其沼の底を見るに、但、<sup>⑩</sup>人の屍のみあり。<sup>⑪</sup>各、弟日姫子の骨なりと謂ひて、即て、此の峯の南に就きて、墓を造りて治め置きき。其の墓は見に在り。

Aの部分が褶振峯伝承にあたり、Bの部分が従来『古事記』の活玉依毘売の伝承（三輪山伝承の芋環型）の分類として論じられる部分、CがA・Bを墓の由来として全体をまとめ、従女が登場する件である。伝承の順番通り、Aからみていくことにしよう。

まず弟日姫子は伝承中で傍線②「容貌美麗しく、特に人間に絶れたり」と表現される。容貌について「美麗」や「端正」「美しい」等と表されるのは、男女を問わず記紀、風土記の中にあつて特別な存在である。例えば前出の活玉依毘売や「古事記」神武天皇条の勢夜多多良比売、「播磨国風土記」の宍禾郡の許乃波佐久夜比売<sup>⑫</sup>命等は神の嫁として請われた女性達であり、弟日姫子もまたそのような女性の一例に入ることがうかがえる。そして傍線③で鏡を与えることで大伴狭手彦が神的な性格を

担わされていることを考えれば、そこには土地の巫女と訪れ来る神という神婚の形が背景としてあったことは想像に難くない。注意したいのは、この時弟日姫子がどのような巫女であったのかということである。

そこで傍線①の「日下部君等が祖なり」という割注が問題となってくる。この注について、諸説は「日下部一族の娘」であるとして弟日姫子を位置づけてきた。しかし阿部真司氏がその論の中で指摘するように、「祖」と注していることに注意するべきである。阿部氏はこの「祖」という注記と、『日本書紀』と九州地方の『風土記』の中での在地首長の在り方から、弟日姫子が「女首長として政治と祭祀の両方を掌った巫女的人物であろう」とし、「褶振峯を根拠地として松浦地方に勢力をもち鏡祭祀を掌った女首長を想定することができる」と結論付けている。このこととすぐ後に弟日姫子が褶を振ることを考え合わせると、弟日姫子と彼女を「祖」とする日下部君が「褶振り」に関する呪力を有する一族としてその土地にあつたのではないかという想定が成り立つ。

〔本来「褶（比礼・領巾）」は、蛇や蜈蚣や蜂の災いを防ぐための力、浪や風を操る力、死人をも甦らせる魂を呼び寄せせる力等を併せ持つもので、それは振ることで行使される。おそらく弟日姫子やその一族が持っていた力は、特に浪や風を操る力、つまり航海の安全と順調な航海ができるように祈願するためのものではなかったか。峯の上に登り、浪や風の調節を願い、災いが払われるように祈る祭祀を行う巫女。それが弟日姫子の巫女としての力であり役割であつたらう。先に述べた神婚を背景に

していることと重ね合わせれば、ここには訪れた神を送り出す祭祀が前提にあつたとも考えられる。ところが、その「褶振り」の力は、別れの悲しみが重なることで魂を呼び戻す力としても効力を持つてしまふことになる。

傍線③で狭手彦は妻であつた弟日姫子に鏡を贈る。この「鏡」は、佐佐木氏が述べているように人間の魂や神の靈威を映し出したリ、中に籠められた力等を再生・復活させるものである。そのため、それを与える狭手彦に神性が付与されていると考えられるのだが、同時にそれは弟日姫子の「鏡」には狭手彦の魂が籠められていたのだとも解釈できることになる。それが傍線④で沈んだということは、狭手彦の分身「弟日姫子」とっては今や狭手彦そのものを失ってしまったということにもなる。〔緒が絶える〕ということとは、『万葉集』の諸歌の例から見て男女の関係が途絶えることを譬える表現でもあり、大伴狭手彦の去つた後の唯一の繋がりが途切れてしまふということの意味する。更に、これは「鏡」を祭祀している弟日姫子が、祀るべき対象を失ふということでもある。この点について阿部氏は、祭祀を行えなくなった姿が狭手彦との別れに重ね合わされている、と指摘しているが、これは後に「狭手彦に似た男」が登場することから考えても、祭祀を行えなくなった姿というよりは、「褶振り」の力が対象を失いコントロールが効かなくなつてしまふ事態を引き起こしたと読める。その時、狭手彦との別れという「悲しみ」が、「褶振り」の力の向かう先を示したのだ。つまり失つてしまつた狭手彦を取り戻すための「褶振り」、それが単に振るのではない傍線⑤「褶を用ちて振り招きき」という表現

の「招き」の意味なのである。<sup>(25)</sup>

そしてこの「褶振り」の効力は、狭手彦が去ってから五日後に「似た男」が弟日姫子を訪れたとBの部分で語ることで、確かに發揮されたことを説明している。言い換えるならば、傍線⑥「夜毎にきて婦と共に寝ね曉に至れば早く帰る男が「狭手彦に似た」男だと表現されるのは、狭手彦の魂を写し取った「鏡」を失った弟日姫子が、それを取り戻すために振る「褶振り」との繋がりにおいてなされる表現なのだ。

そのことは「似る」という言葉からも理解できる。「似る」という言葉は記紀・風土記の中で幾つもの例を挙げることができ、そこでは単に「何かに似ている」という以上の意味を持つ。例えば、阿遲志貴高日子根神と天若日子の殯をしていたその父や妻が弔問にやってきた阿遲志貴高日子根神をみて天若日子と間違えるのだが、そこではその過ちの原因は「此の二柱の神の容姿、甚能く相似たり」と表現されている。しかし、それを「過ち」とするのは、この後すぐに阿遲志貴高日子根神が怒り、天若日子ではないことを主張して認識された結果である。この阿遲志貴高日子根神が主張をしなければ、その「似た」姿の神は天若日子の父や妻にとつてはまさしく、「天若日子自身」であつたらう。この例から「似る」ということに関して古橋氏は「変化を好まない側から見れば、差異を超えて同一とみなすことを『似る』といった」と指摘している。天若日子を求め慕う父と妻の悲しみが両者の「差異を超えて同一」と判断させたのである。確かに前提として「似る」は「同じ」こととはイコールになることはない。しかし同時にその存在を慕い求める者に

とつては、「違ふ」ことがはっきりしめされないかぎり「それ自身」であり続け、決して代替可能なものでもない。つまり阿遲志貴高日子根神が父や妻にとつて「天若日子」であつたように、弟日姫子にとつて「狭手彦に似た男」の訪れはまさしく「大伴狭手彦自身」の訪れであつたのである。

ところが、その弟日姫子が傍線⑦において「恠し」という疑念を抱く。この「あやし」という表現については、山田直巳氏が日本思想大系の『古事記』の類字一覧を元に詳しい分析を行っている。<sup>(26)</sup>その中で「あやし」は、人間の側が論理を求め、「因果律」を追求してなお解き得ない何ものかに突き当たったときに求められる表現であると述べ、「あやし」が神の関与と深く結びついた言葉だということを経々な位相において明らかにしている。そのことを受けてこの場合の「恠し」について考えるならば、「似た男」の訪れを「狭手彦」であると思つていた弟日姫子が、その「狭手彦」に夫である以上の「何か」を見出だし始める端緒となる疑問だといふことができるだろう。そして狭手彦に対してそのように感じる事が弟日姫子には「忍黙えあらず」、相手の正体を知るための行動に繋がるのである。その手段が「古事記」の活玉依毘売と同様の針と糸なのであつた。

この「古事記」の活玉依毘売の伝承について飯泉健司氏は、糸と針が「神明かし」のための「方便」であり、「神の子」である活玉依毘売が「神の本質を知る巫女（神の嫁）」として、神に選ばれた起源・経緯を語る伝承であつた」と示唆に富む指摘をしている。しかし、両者を比べてみると活玉依毘売があくまで男の訪れを待つ女であり、その彼女の妊娠をきっかけに父母

が「恠し」と思うことで「神に選ばれた」ということが判明するのに対して、弟日姫子伝承には父や母などの第三者が介在せず、「褶振り」によって訪れた男を狭手彦に「似る」というのも、「恠し」と思い「忍黙えあらず」と感じるのも、全て弟日姫子である。この徹底した弟日姫子の行動が、同じく糸と針とで相手の正体を現す活玉依毘売の伝承との明らかな違いなのである。そして弟日姫子が尋ね当てた先には傍線⑧のような半人半蛇がいた。この水中において人であり水から出ている部分が蛇であるという描写は、従来特に問題とされることがなかったが、先の「恠し」という弟日姫子の疑問から考えると、非常に意味を持つ表現だといえることができる。何故ならば弟日姫子を通して「男」を狭手彦であると認知しながらも、それ以上の「何か」つまり「神」との出逢いを予感しているからで、辿り着いた末に見出だしたその人身頭蛇の姿には、この弟日姫子の違うともそうだと判断のつかない違和感と戸惑いが現れているのではない。

その疑念はその人身頭蛇の存在がその場で「人」の姿となり、歌を語ることで解消される(傍線⑨)。この時の化身した人の姿は、傍線⑥で「狭手彦に似た」と言われた「人」の姿であるはずだ。そしてそれが語ったのが「篠原の 弟姫の子ぞ さ一夜も 率寝てむ時や 家にくださむ」という歌謡である。この歌謡については土橋寛氏が伝承との食い違いを指摘して、独立した褶振山の歌垣の歌が「三輪山型説話にむすびつけられた結果であろう」としている。伝承の形成の上から言えば土橋氏のいうように独立した褶振山の歌垣の歌謡であったといえると思

う。だが弟日姫子伝承の中において読んだ時、この歌謡は狭手彦がかつて弟日姫子に「娉ひ」したときに歌った歌を意味することになったのではない。

AからBにかけて伝承の中心にあるのは、弟日姫子が狭手彦を求めた気持ちであり、行動である。それは狭手彦との別れに始まり、鏡を失い、それによって本来の「褶振り」の意味合いから外れた力を行使することになった。失った鏡は狭手彦の魂の形代であり、それを取り戻すための「褶振り」であったのだ。ところがそうして振り招かれた「似た男」は確かに「狭手彦」でありながら、「神」であるかもしれない。「恠し」が存在であった。その違和感を解消するためのもの、つまり、どちらかなのはなく「狭手彦」が「神」なのだを確信するための証拠が、例の歌謡であったはずだ。であればこの歌謡は「狭手彦」に繋がるものでなくてはならない。それがかつて「狭手彦」が自分を「娉ひ」した時の歌謡なのではないか。<sup>(32)</sup> 言い換えればこの歌謡は、再び弟日姫子が「狭手彦」を見出だしたことを彼女に保証し、なおかつ弟日姫子が失った「神」を新たに発見する鍵となっているのだ。そしてこの歌謡は共寝を誘うものでもあるから、弟日姫子が「狭手彦」の元へ即ち水の中へと入るといっても意味することになる。同時にそのことは弟日姫子が「神」の求婚を受け入れることにも繋がる。それがはっきりと示されていないが「入水」という弟日姫子の行動になるのである。この弟日姫子の結末については、冒頭でも触れたが神の祟りで殺されたのだと解釈するものや、<sup>(33)</sup> 褶振りによって招き寄せてしまった蛇に殺された解するものがあるが、<sup>(34)</sup> 両者共にどこから殺

されたと読めるのが不分明であり、歌謡との関わりについて言及されていない点が納得できない。神の祟りというならば、むしろ活玉依毘売同様に類似が指摘されている『日本書紀』の倭迹迹日百襲姫命が、通ってくる大物主神の姿を見て驚いたために死ぬことになったという箸墓伝承の方が該当するだろう。そこでは神に「羞を見せ」たために神の怒りをかう。しかし、弟日姫子伝承を読む限り、神の怒りをかかったと解するには無理がある。確かに相手の正体が蛇でそれ見た後に死ぬ、という展開は類似点としてあるが、弟日姫子の「死」は羞によるものでも祟りによるものでもなく、「神」との婚姻というむしろ望むべきことであつた。その意味で弟日姫子が狭手彦を慕って入水するとする古橋氏の見解は首肯できるものなのである。

### 三 従女の報せ

AからBを一連のものとして読んだときに見えてくる弟日姫子の伝承は、弟日姫子が別れた狭手彦を呼び求め、ついには沼の辺で見出すまでの過程を語ったものである。そしてそれは同時に、弟日姫子が川に鏡を落とすことで失った「神」を新たに「狭手彦」という形で取り戻すまでの過程であるとも言える。言い換えれば、褶を振り「似た男」を呼び寄せ、その正体を「恠し」と思い「忍黙えあらず」に追っていくその姿は、まさに恋しい男を追い求める姿であり、それは自身の神を新たに作り出していく弟日姫子の姿にも重なっていくのである。

そしてここまで読んで気になるのは、最初にも指摘した通り、歌謡の後唐突に場面が転換することである。この場面の転換が

この伝承の中で最も不可解な部分であるといつてもよい。それまでの狭手彦との別れから始まる弟日姫子の一連の行動と想いは、全て弟日姫子の側にたった語りかたであつた。伝承中のAとBには弟日姫子と「狭手彦」以外には介在しない。しかもその「狭手彦」ですら弟日姫子によって捉えられた姿として描かれているのであり、AとBの伝承中には弟日姫子しか存在していないと言える。つまり狭手彦に対する弟日姫子の想いが、弟日姫子によって自叙的に語られているのだと言つてよい。極端な言い方をすれば、このAとBの部分は「狭手彦との別れ」を契機として弟日姫子とその内面において知覚されるままに行動した、実際には周囲に全く感知されないような出来事であつたのではないか。だとすれば歌謡によって成立した「狭手彦」||「神」との婚姻は弟日姫子の望むものであり、それが現実には「入水」||「死」を導く結果となろうとも、弟日姫子の側から直接その「死」が語られることはないはずなのだ。

しかし、一方でこの弟日姫子伝承が「墓の由来」を語ったものである以上、弟日姫子の「死」は周囲の人間によって確認され、表現されなければならない。弟日姫子の自叙的な語りそのままでは「墓の由来」は語れないのである。それがこの突然の場面の転換が必要な理由であり、そのために登場するのが従女なのだ。

この従女が弟日姫子の消息を親族に報せることで事件は顕現する。それによってCの部分で沼の底に沈んでいる人の屍を発見し(傍線⑩)、それを「弟日姫子である」(傍線⑪)と判断することができるのである。この時に従女が親族達に伝えた事件

の内容がAからBに相当するものだということは、傍線⑩で従女が親族達を連れて戻ったときには第日姫子も蛇もその場にはいなかった、とあることでわかる。つまり第日姫子伝承全体を「墓の由来」として語ったときに、その由来となる事件の唯一の「証言者」として語っているのが従女であり、その証言は沼の底に沈んだ屍と言う「証拠」によって保証されるのである。<sup>36)</sup>では何故第日姫子の消息を知り得たのが従女であったのか。

他にこのような「証言者」として現れる従女のような存在は『日本書紀』仁德天皇四十年春二月条の雌鳥皇女のための織繰る女人や、単別皇子の舍人等が挙げられる。この場合は雌鳥皇女を妃に迎えようと単別皇子を使者に立てた仁德天皇の意志に反して、雌鳥皇女と単別皇子が結婚してしまい、それが雌鳥皇女の織繰る女人達の歌う「ひさかたの 天金機 雌鳥が 織る金機 単別の 御襲料」という歌謡から発覚する。また更に単別皇子と雌鳥皇女のやりとりで、単別皇子が「是、我が先てる所なり」と言ったことが彼の舍人の歌う「単は 天に上り 飛び翔り 斎が上の 鷓鴣取らさね」という歌謡から天皇に知れ、二人は追っ手に殺されることになる。<sup>37)</sup>ここに現れる織繰る女人達や舍人達は、その何気なく歌った歌謡で雌鳥皇女と単別皇子の二人だけの間の出来事を天皇に証言してしまったということになる。<sup>38)</sup>そしてこの証言は、彼らが雌鳥皇女や単別皇子の側に付き従う者達であったからこそ、仁德天皇にとって信ずるに足る情報となり得たはずである。従女の場合もまずは織繰る女人達や舍人といった側近達と同様に第日姫子の側に付き従う者であったということが、第日姫子の親族達にその証言への信頼を

与えていたと言える。

では、真実従女は第日姫子の側にいることで彼女の身に起こった出来事の一部始終を見ることができたのだろうか。おそらくそうではない。もしそうであったならばAからBにかけては、直接事件に関わらない証人の証言として従女が直接見たと語ればよかったのだ。<sup>39)</sup>しかしそうは語られていない。

繰り返すがAからBの部分は第日姫子の一人称的な立場から語られている。極端な話、それは第日姫子の内面でおきた出来事ではないかと先にも述べた。更にいえば褶振りの呪力を行使することのできる巫女としての第日姫子が知覚した世界であったはずだ。それも、狭手彦と別れた悲しみによって、自分の巫女としての力を「狭手彦」を探し求めるために使う、ある意味では「他の人々からすれば」暴走とも言うべき体験である。そのような第日姫子の体験は、単に側近であるということのみでは感知できないものであるはずだ。とすればこの第日姫子の世界を同じように体験し「視る」ことができる存在、つまり巫女でなければ、この「墓の由来」となる出来事の顛末を語ることでできるわけではないのである。ここに第日姫子と同様従女自身も巫女としての能力を持つ者であった可能性が見えてくる。

このことは『古事記』の神武天皇の皇后選定の条で、美和山の大物主の神の娘である伊須気余理比売を求めた際、この伊須気余理比売が七人の媛女の先頭に立っていた、という伝承が参考になる。この七媛女については、神武天皇の答えた歌の中で七媛女の内伊須気余理比売を「兄」とよんでいることから折口



信夫氏が「思ふに、此七処女は、神に仕える聖職を持った女性で、その中の最高位に居られたのがいすけより媛でおありなされたのである」と述べている。この七媛女にうかがえる聖職についた女性の関係を弟日姫子と従女に当てはめて考えれば、弟日姫子の従者である従女が弟日姫子と同様に巫女としての資格を持っていたと解することもできるだろう。

そして従女が弟日姫子の側にいた巫女だとするならば、そこから言えるのは従女が弟日姫子の辿った「狭手彦」に出逢うための道筋を、同じ巫女として追体験したのではないか、ということである。親族に弟日姫子の身に起こった出来事を伝えながら、その内容を決して第三者として語るのではなく、つまり証人として傍観者の立場から語るのではなく、弟日姫子の視点に寄り添って語っていることが、そのことを示唆しているのではないか。つまり従女は、弟日姫子が求めた末に「狭手彦」という「神」を見出した体験の軌跡を辿ることで、従女自身も「神」を見出し、より高位の巫女となっていく過程を踏んだのだと考えられるのではないだろうか。言うならば、従女が弟日姫子の消息を知り得たのは、そうして弟日姫子の視線に自分の眼差しを寄り憑かせることで、弟日姫子の体験世界を認識することができたからなのである。

それは、わずかがだが弟日姫子伝承の内部から読み取る事ができる。それが、前述した「似る」という言葉である。先にも述べたとおりこの言葉は、それを慕い求める者にとっては「そのもの」を意味する。確かに客観的には前提として「同じ」ものにはならないとしても、当事者にとっては「同じものである」

という二重性をもつのが「似る」という言葉なのである。つまり、弟日姫子の褶振りによって現れた「狭手彦に似た男」は、弟日姫子にとっては「狭手彦」であり得るが、従女にとっては「狭手彦ではあり得ない者」であるという二重の視線がそこに見えているのである。言い換えれば、褶を振ることで招かれたからこそ弟日姫子にとってその「男」が「狭手彦」足り得るのだが、その弟日姫子の内的体験に己の視線を重ねあわせている従女にとっては「狭手彦」である必要はない。だからこそ「似る」という二重性をもった表現がそこに現れてくるのである。

この弟日姫子への従女の視線の寄り憑きは、「狭手彦」の歌謡によって「神」が見出されることによって終わる。弟日姫子の親族に出来事を告げ、傍線⑩にあるように「屍」を発見し、「弟日姫子の骨」だと断定するのである(傍線⑪)。この時従女は、弟日姫子が「神」を発見したのと同時に彼女自身の「神」を発見したのだ。弟日姫子にとって「狭手彦」との婚姻を意味する歌謡は、従女にとっても「神」との神婚を意味している。また歌謡の中で呼び掛ける「弟姫の子」は弟日姫子と共に従女をも指し示しているだろう。この婚姻によって、従女は巫女としての成長の過程を経たのである。そして意識が分離し、従女は従女自身の視線を取り戻す。これがBとCの間の唐突な場面の転換として表されているのである。つまり弟日姫子の体験を通して従女自身が「神」発見の経験をし、それによって巫女として「覚醒」したことを表しているのだ。言い換えるならば、その時従女はそれまでの従者ではなく、巫女の資格を有した存在として目覚めたのである。

四 おわりに

『肥前国風土記』に伝わる弟日姫子伝承は、いくつかの別の伝承が結びついたように見えながら、実はそれらが繋がりを持つことで複雑に重層した一つの伝承となっている。それは、弟日姫子という女が恋しい男を探し求める話であり、同時にその弟日姫子の視線に自らの視線を重ね併せることで、おそらく弟日姫子の次に巫女へと成長する従女の話なのである。前者は「悲しみ」に重点をおいた他の褶振峯伝承に抽象化され繋がっていく話となろうし、後者は松浦において祭祀を担う巫女達の成巫の過程を語る伝承に端を発していると考えられることでもできるだろう。

この弟日姫子の原伝承は、褶振りの呪力を有し鏡の祭祀を行なう巫女一族の成巫過程を表すものとして想起できる。その伝承を最も元の形に近い形を伝えていていると思われるのが、この弟日姫子伝承である。それに比べて『万葉集』の佐用姫の褶振りには、同じ褶振峯伝承を持ちながらも魂を呼び戻すための呪力の行使を思わせる「招く」という言葉は使われておらず、むしろ主題を「悲しみ」に集約させた物語性の高い伝承にまつまっている。そこには、もはや祭祀伝承としての意味内容に対するこだわりは残されていない。同様に『風土記』乙類の褶振峯伝承が「揺り招く」と祭祀伝承の影を残しながらも最も重要な後半部分を欠いているということは、その伝承が太宰府において九州地方の伝承が一括して編纂されたことと深い関係があり、『万葉集』の伝承と同じく「別れの悲しみ」に昇華していく

態度が見えるのである。

そして最後に述べるべきは、語り手としての従女についてである。吉田氏は伝承の語り手について、中世の義経伝承の常陸坊海尊や曾我物語の虎御前などを参照して「常に語る対象とともにいて、目撃したことを確固たる証拠として語ることでその主人公の魂を鎮めるという様式が認められる」とし、「従者が語り手（歌い手）の位置にあること」を指摘している<sup>43</sup>。これは、他に先にも触れた雌鳥皇女の織繰る女人達や準別皇子の舎人の例を考へても肯ける。弟日姫子伝承における従女も、このような語り手として弟日姫子の「魂を鎮める」役割を負っていると考えられるだろう。その意味でおそらく峯の南に造った弟日姫子の墓を巫女として祀ったのは、従女であつたらうと推測できる。

一方で「風土記」の伝承の語り手として「古老」という存在がある。これは『続日本紀』和銅六年五月条において「古老相伝ふる旧聞異事」を言上せよとの命によって『風土記』が編纂されたことによるが、特に『常陸国風土記』において顕著な「古老」は、〈神〉の立場で語るものという位置に置かれている、と三浦氏は述べている。更に〈古老〉が王権における王あるいは首長といった存在の原型的なあり方と重ねられる者で、「首長Ⅱシャーマン」の役割をもち、共同体のなかで外部性をもつ者として位置付けられた存在なのである、とも指摘している<sup>44</sup>。このシャーマンとしての役割をもつという語り手の像は、弟日姫子伝承における語り手としての従女を考えた時にとても示唆に富んだ指摘である。

『肥前国風土記』は、その成立が『豊後国風土記』とほぼ同時

期で、同一の形式をもつと従来から指摘されている<sup>(45)</sup>。しかし、両者を比較すると『豊後国風土記』よりも記載された伝承の数が少ないにも関わらず、個々の伝承の一つ一つが詳細であるという特徴を持つ。この伝承一つで『肥前国風土記』の成立が語れるわけではないが、この従女によって語られる弟日姫子伝承が、そうした特徴の一角をなすということもまた興味深いことではないだろうか。

注(1)

『肥前国風土記』等九州地方の『風土記』には、それぞれ各国において編述された『風土記』の他、『釈日本紀』・『万葉集註釈』等に『筑紫風土記』として引用され、逸文として残されているものがある。井上通泰氏は、これらの違いを弟日姫子の伝承等を中心に分類し、前者を甲類、後者を乙類と定義した。氏はその他丙類の存在も示唆するが、これは現在問題とされていない。『鞍馬峯』は上記の後者『筑紫風土記』所収とされているもので、井上氏により乙類と分類されたものである(『肥前風土記新考』等)。また秋本吉郎氏は乙類の『風土記』は太宰府において藤原宇合によって編纂されたものと推定している(『風土記の研究』)。

(2) これらの伝承は、『万葉集』の伝承が女性の名前を松浦佐用姫とすることから、多く佐用姫の伝承と呼び慣わされているが、本論で問題とする弟日姫子の名称と混ざり煩雑になるので、以下本論ではこの伝承を襷振峯伝承と呼ぶことにする。

(3) 阿部真司氏「ヒレ振りの峯の物語の形成——山上憶良の詠と肥前国風土記の語りより——」高知日本文学研究会「日

本文学研究」二八号が指摘する。

(4) 襷振峯伝承と三輪山伝承の芋環型が、『風土記』編纂時に結合したものであるという論は、吉井巖氏論(サヨヒメ誕生)『万葉』第七六号、昭和四六年六月)が、加えて最近では阿部氏論(注3前掲)が弟日姫子の後日譚の部分は芋環型と箸墓型の両者が結合したものだとして論じている。

(5) 襷振峯伝承については、吉岡郷甫氏「松浦佐用姫の伝説」『帝国文学』第十二巻第七号、吉井巖氏「沈む女(二)——佐用比売伝説をめぐって——」『万葉』第四四三号(昭和三七年一月)、佐藤りつ氏「さよひめ伝説考」『和歌文学研究』第二十号(昭和四一年九月)、大久保広行氏「領中麿の嶺の詠の形成——都留文科大『国文学論考』十五号(五四年一月)、吉田修作氏「伝承の〈筑紫をとめ〉——松浦佐用姫」福岡女学院大学紀要第二号(一九九二年二月)等がある。また、後半部分について言及しているものには、吉井巖氏「サヨヒメ誕生」『万葉』第七六号(昭和四六年六月)、長野一雄氏「襷振峯説話の事実と虚構」早稲田大学国文学会「国文学研究」第五三集(昭和四九年六月)、古橋信孝氏「醜さと恥——個体の領域と始源」季刊「へるめす」一九八八年七月号臨時増刊 別巻、同「神話・物語の文芸史」ペリかん社(一九九二年四月)、三浦佑之氏「古代叙事伝承の研究」勉誠社(平成四年)、佐佐木隆氏「弟日姫子伝承の『鏡』と『襷』」古事記学会「古事記年報」三八号(平成七年度)等がある。

(6) 長野一雄氏「襷振峯説話の事実と虚構」早稲田大学国文学会「国文学研究」第五三集(昭和四九年六月)

(7) 佐佐木隆氏「弟日姫子伝承の『鏡』と『襷』」古事記学会「古事記年報」三八号(平成七年度)

- (8) 他に吉井巖氏「サヨヒメ誕生」『万葉』第七六号(昭和四六年六月)があるが、伝承の形成という点で述べており、一続きのものとして記載されているという点を指摘する以上の分析は試みていない。
- (9) 三浦佑之氏『村落伝承論』五柳書院 昭和六二年。第六章、第七章参照。
- (10) 注9前掲三浦氏論参照。
- (11) 三浦佑之氏『古代叙事伝承の研究』勉誠社(平成四年)第二章「想像力の方向」において、三浦氏は「伝承の核」ということに触れ、古代の語り者の想像力が常に核を意識して前の部分が伸びていく、と述べる。弟日姫子伝承についてこの「核」を言えば、最後の「墓を作り、それが今も残る」という部分にあたる。この部分の説明としてそれより前の弟日姫子の行動が従女によって語られているということになり、『肥前国風土記』松浦郡の伝承全体が、「墓の由来」としてまとまっているということができらるだろう。
- (12) 岩波古典文学大系『風土記』『肥前国風土記』三九五頁―三九七頁。なお、旧字は新字に直した。また大系本文の割り注は( )内に示した。
- (13) 『播磨国風土記』宍禾郡「許乃波佐久夜比売命、其の形美麗しかりき」(岩波古典文学大系『風土記』三三三頁)
- (14) 吉田修作氏は「俳優の民の末裔 ―隼人から遊女へ―」(福岡女学院大学紀要第3号 一九九六年二月)の中で、野田浩子氏の論を踏まえつつ、記紀の中で「うるわし」と称される女性の伝承が「神婚の幻想を負った伝承と解される」と指摘している。
- (15) 弟日姫子伝承においては山田直巳氏が『異形の古代一記紀・風土記表現論』(新典社研究叢書57 平成五年一月)と同様に指摘している。なお「神婚譚」については、古橋信孝氏が『神話・物語の文芸史』ベリかん社(一九九二年四月)の中で詳しく論じている。
- (16) 注3前掲阿部氏論参照。
- (17) 注3前掲阿部氏論参照。
- (18) 『古事記』葦原色許男の根の国訪問の条。須勢理毘売が葦原色許男に「蛇の比礼・呉公蜂比礼」を与えた。
- (19) 『古事記』天之日矛の渡來の条。「浪振る比礼・浪切る比礼・風振る比礼・風切る比礼」
- (20) 『先代旧事本紀』および「令集解」に饒速日尊が天から降臨するときに天神が与えた「瑞宝十種」の中に「蛇比礼・蜂比礼・品之物比礼」が含まれている。
- (21) 注3前掲阿部氏論参照。阿部氏は、弟日姫子に限らずそのような航海安全と無事帰還を祈り、呪力を発動させる場所が褶振峯であったと指摘する。
- (22) 注7前掲佐佐木氏論参照。
- (23) 注7前掲佐佐木氏論参照。
- (24) 注3前掲阿部氏論参照。また吉田修作氏「伝承のへ筑紫をとめ」―松浦佐用姫(福岡女学院大学紀要第2号 一九九二年二月)においても、巫女の資格を失った弟日姫子の褶振りが悲しみの表現へと転化したと述べている。
- (25) この褶振りの場面は、同様に『万葉集』巻の佐用姫における褶振峯伝承(八七一題詞)にもみられるが、ここでは「即ち高山の嶺に登りて、遙かに離れ去く船を望み、恨然に肝を断ち、黯然に魂を銷つ。遂に領巾を脱ぎて磨る。傍の者涕を流さずといふこと莫りき」とあり、より悲しみの表

現に重点がおかれている。この段階の伝承では、もはや女性の巫女性や狭手彦を呼び戻そうとする呪力に興味がないことが、弟日姫子伝承と比較してわかる。

(26) 岩波古典文学大系『古事記』一一七頁。

(27) 古橋信孝氏「醜さと恥―個体の領域と始源」季刊「へるめす」一九八八年七月号臨 時増刊別巻。この中で、『万葉集』の柿本人麻呂の泣血哀慟歌の例から「(中略)つまり、同一でなくとも代替が可能であった。これは共同体の側からの発想ではないか。共同体から見れば恋人の位置に別の女が取って代ろうとひとつの対という関係に変わらない」と述べている。この点は納得しがたい所である。

(28) 注27前掲古橋氏論参照。

(29) 注15前掲山田氏論参照。

(30) 飯泉健司氏「三輪山伝承考―「神の子」と巫女―」『古事記研究体系』8 高科書店(一九九三年九月)所収。

(31) 土橋寛氏「古代歌謡と儀礼の研究」岩波書店(一九六五年初版)。

(32) この点に関しては、狭手彦が弟日姫子を媁いした時の歌謡があるわけではないので、確証を得られる所ではないのだが、例えば『古事記』で八千矛神が沼河比売と婚姻しようとした際に歌を歌い交わす場面などが、参考になるだろう。但し、弟日姫子の場合には彼女の方の返歌はないが、それはここでは実際の媁いとして歌われたのではなく、「狭手彦」の明かしを立てるという意味があるからだと思うられる。

(33) 注6前掲長野氏論参照。

(34) 益田勝美氏「新しい古代文学史像を求めて―わたくしの

場合―」学燈社『国文学』第三二巻二号、他。

(35) 注27前掲古橋氏論参照。

(36) 注9前掲三浦氏論参照。

(37) 歌謡の引用は、岩波古典文学大系『日本書紀』による。土橋寛氏は『古代歌謡の世界』(塙書房 昭和四三年)において、この歌謡が「童謡的性格」を持つ歌としている。

(39) 注9前掲三浦氏論参照。

(40) 中央文庫版『折口信夫全集』第七巻 国文学篇1(昭和五一年)所収「文学様式の発生」

(41) 「覚醒」という言葉は、平成八年度夏期セミナー以降、現場論において「夢からさめる」という意味ではなく、特に実践者の意識のレベルの変化を表す言葉として使用されている。ここではそのような議論に影響を受けている。

(42) 吉田修作氏「聖母の源流と生成」(福岡女学院大学紀要第6号 一九九六年二月)。また同氏「死へ向かう旅」『古代文学講座5 旅と異郷』(一九九四年八月)。

(43) 注11前掲三浦氏論参照。氏はここで、斎藤英喜氏の「古老―語り手―伝承者論のために―」(古代文学二六号)を援用して述べている。

(44) 注11前掲三浦氏論参照。

(45) 岩波古典文学大系『風土記』秋本吉郎氏校注 解説等。

(46) 水野祐氏「入門・古風土記」雄山閣(一九八七年)。

\*本稿は平成五年七月例会における発表を元に文章化したものである。論文化に当たっては、その発表時の質疑や現場論の研究会において多くの考えるべき指摘・興味深い示唆を得て、大きく影響を受けている。