

水辺の求婚

——赤猪子伝承と井手の下帯説話——

(一)

我国古代の伝承の中には、水辺で来臨する神を迎え、奉仕する巫女と、神との聖婚を語る、水辺の神婚譚の流れがあった。いわゆる丹塗矢型神婚説話がそうであるし、コノハナノサクヤビメは笠狭の御崎で機を織りつつニギノミコトを迎え、海神の女トヨタマビメは海神宮門前の井のほとりでヒコホホデミノミコトと出会って、結婚している。右の話は、神婚譚が文字通り神婚を語るものとして受けつがれた例であるが、時代の変遷とともに、本来神婚譚であったものが、天皇の妻問い説話へと変容をとげた例もあった。神武天皇が狭井河のほとりでイスケヨリヒメと結婚した話も、本来は、その名からしても神を迎える巫女的な女性であったイスケヨリヒメと三輪山の神との神婚伝承が、神を初代天皇にすり変えて、神武天皇の妻

訪い伝承として利用されてきたとされる。^①ここにとり上げる赤猪子の話も、もともと雄略天皇の妻問い説話ではなく、三輪の神と三輪一族の巫女赤猪子との神婚説話であった。

原 田 敦 子

亦一時、天皇遊び行でまして、美和河に到りましし時、河の辺に衣洗へる童女有りき。其の容姿甚麗しかりき。天皇其の童女に問ひたまひしく、「汝は誰が子ぞ。」とひたまへば、答へて白ししく、「己が名は引田部の赤猪子と謂ふぞ。」とまをしき。爾に詔らしめたまひしく、「汝は夫に嫁はざれ。今喚してむ。」とのらしめたまひて、宮に還り坐しき。故、其の赤猪子、天皇の命を仰ぎ待ちて、既に八十歳を経き。是に赤猪子以為ひけらく、命を望ぎし間に、己に多き年を経て、姿體瘦せ萎みて、更に恃む所無し。然れども待ちし情を顕さずては、慥きに忍びず、とおもひて、百取の机代物を持たしめて、参出て貢獻りき。

(雄略記)^②

雄略天皇が赤猪子に出会った美和河(三輪川)は、三輪山付近を流れる泊瀬川をいう。ここで「河の辺に衣洗へる童女」とされる赤猪子には、三輪川のほとりで神衣を織りつつ、三輪の神の来臨を待つ巫女の姿が透けて見えるが、「引田部の赤猪子」なる名前からすると、彼女は引田部氏出身の豪族の女で、一族の奉斎する神に仕え、その嫁となる巫女であつたらう。

引田部氏は、「天武紀」十三年五月二十八日条に、

三輪引田部君難波麻呂を大使とし、桑原連人足を小使として、

高麗に遣す。

『続日本紀』神護景雲二年二月七日条に、

大和国人従七位下大神引田公足人(中略)等廿人賜姓大神朝臣。

とあり、『三代実録』仁和三年三月一日条に、

大神引田朝臣。大神栞田朝臣。大神掃石朝臣。大神真神田朝臣

等。遠祖雖同。派別各異。

とあるように、三輪氏の枝族であつた。その本貫は、「神名式」上、大和国城上郡条に「曳田神社二座」、「和名抄」卷六、大和国城上郡に「辟田」の郷名があるところから、現在兼田神社のある桜井市大字白河^{しろが}のあたりと考えられる。従つて、引田部赤猪子は、本来本貫地にある兼田神社に奉仕する巫女であつたが、この時は引田部氏か

らさし出されて、三輪山の神に仕える身となつていたものであらう。

高崎正秀氏は、水辺で衣を洗う赤猪子が水の鎮魂に関する家柄で、神の来り憑る魂憑姫であるとされつつ、赤猪子のあかが梵語「閻伽」渡来以前から湧水を指す我国の古語であつたとし、『古今著聞集』卷十に出る「水の女」高島大井子を傍証として、赤猪子も赤井子とするものがもつとも古人の真意に近かつたらうと述べられた^⑤。

尾畑喜一郎氏は、引田部氏は田の祭祀に関与する聖職にあり、赤猪子には大井子と同様、田の信仰が貫通していると見て、これを水霊と呪農の根源威霊を司る女性と考えられた。さらに、氏は、猪子^⑥は農耕儀礼に参与する女巫で、その名辞は、何人あつてもよいはずの田の「水の女」の佳名(井子)であつたとされている。これに対し、土橋寛氏は、赤猪・白猪は山の神とされていたようで、大穴牟遲神は兄神たちから伯耆の手間山にいる赤猪を退治するように命じられ倭建命は伊吹山の神の化身たる白猪に出逢つて病になつたこと、白河部落付近の山中では現在も猪が多く獲れることを挙げて、赤猪子は山部の民ともいべき引田部の巫女的存在で、この山の靈獸を名に負つたものであらうと推論され、守屋俊彦氏も、赤猪を名にしている彼女は、山の神としての赤い猪に仕える聖なる女性「巫女」ということにならう、と述べられている。「赤猪子」なる表記を重んじ、古代信仰における赤という色や、猪なる獸の意味、さらに兼田

神社周辺の地勢を考えるならば、猪子は井子ではなく、その名前はあくまでも猪に由来すると考えねばならないであろう。乗田神社の鎮座する現桜井市大字白河の集落（旧白川村）は、長谷寺の西方、初瀬山の南中腹に立地する山村である。

しかし、右のことは、必ずしも赤猪子が「水の女」であったことを否定するものではない。乗田神社の社前の川には石棺を転用した轟橋があつて、背後の山中に迹鷲淵と称するところがあり、「大和名所図会」にも「乗田神社。白河村、轟滝の上にある、今白山社と称す」とみえることからすれば、この神社の周辺には、まごうことなき水の信仰が存したと言えるであろう。乗田神社は集落の西南端に鎮座し、大己貴命・高禰神・豊受比売命を祭る（あとの二柱は後の合祀）が、集落の北山には高禰神社が鎮座して俗に高山神社あるいは童王さんと称し、雨乞の神として信仰されているともいう。^⑩「兼」とは稲束の意であるが、山田を守り、そこからの収穫を頼りとして生きた山部の民には、田を霑す水と、その水の源である山への信仰が、強く結び合わされてあつたと思われる。赤猪子は、山の神に仕えつつ、水の祭祀にも奉仕する巫女であり、こうした巫女の神婚譚においては、神と巫女の聖婚が農作物の豊饒をもたらすと、信じられてきたのであつた。

(二)

ここで問題は、本来、三輪氏一族の巫女と三輪山の神との神婚譚であつたはずのものが、引田部の赤猪子に対する雄略天皇の妻い説話に変容することにより、高度の政治性を帯びた点にある。「雄略記」は、この引田部の赤猪子の話の前後に、若日下部王と吉野重女に対する雄略天皇の求婚譚を配する。これら連続する三つの妻い説話は、雄略天皇の卓越した色好みを物語るものであるが、古代天皇の色好みは王者性の証しであり、また、非常に政治的な色彩の濃いものでもあつた。すなわち、国を併せることは国々の神を自分の宮廷に集めることであり、そのための誤りない方法は、国々の神に仕える最高の巫女を妻とすることであつた。このため、王者は、多くの女性を一身に併せ持ちつつ、その女性達との愛の生活を破綻なく円満に遂行することを徳としたのである。大國主神や仁徳天皇の妻問いの話などすべてそうであるが、応神天皇と矢河枝比売の話に、その典型例を見ることができるといふ。

故、木幡村に到り坐しし時、麗美しき嬢子、其の道衢に遇ひき。爾に天皇其の嬢子に問ひて曰りたまひしく、「汝は誰が子ぞ。」とのりたまへば、答へて白ししく、「丸邇之比布礼能意富美の女、名は宮主矢河枝比売ぞ。」とまをしき。天皇即ち其の嬢子

に詔りたまひしく、「吾明日還り幸でまさむ時、汝が家に入り坐さむ。」とのりたまひき。故、矢河枝比売、委曲に其の父に語りき。是に父答へて曰ひけらく、「是は天皇に坐す那理。恐し、我が子仕へ奉れ。」と云ひて、其の家を蔽飭りて候ひ待てば、明日入り坐しき。故、大御饗を献りし時、其の女矢河枝比売命に、大御酒盞を取らしめて献りき。(応神記)

天皇が遊幸の際出会つた女に名を聞いて結婚の約束をしているところ、女の容姿が「麗美」(矢河枝比売)、「甚麗」(赤猪子)とされているところなど、雄略天皇と赤猪子の話に共通するものを多く有する話と言えよう。そもそも、神婚譚や、神婚譚の流れを汲む天皇の妻問い説話の女性は、「容姿麗美」(セヤタタラヒメ)、「容姿端正」(イクタマヨリビメ)、「顔容麗美」(髪長比売)などと、容姿を讚美されることが多い。コノハナノサクヤビメ・黒比売・吉野川の童女も同様であるが、これらの女性はすべて神に仕える巫女としての性格を有するのであり、矢河枝比売、赤猪子として例外ではなかった。

また、天皇の求めに応じて名のるのは、求婚に応じて服属を誓うことであつたが、天皇が婚約して一旦去るのは、女が属する氏族との間に幾許かの緊張関係が存し、調整が必要とされることの説話的脚色と見ることが出来る。神が神の嫁を点定する神婚譚にあつては、

婚約が不要であること、言うまでもない。矢河枝比売の場合は調整が円滑に行われたが、倭建命の東征に際しては、命は尾張国造の祖美夜受比売と婚約して東国に赴き、尾張国に凱旋して後、比売と結婚している。言うまでもなく、尾張は東国と畿内を結ぶ交通の要衝であり、東国への海上交通権は、海人族たる尾張氏の手にあつた。

従つて、命の東征が成功するためには、美夜受比売との結婚が必須の要件であつたと考えられる。それが最初は婚約にとどまつたことについて、山上伊豆母氏は、尾張氏の支配が大和朝廷の東国進出の第一関門であるにかかわらず、初期にはそれが容易に成功しなかつたという史的な反映とも、「熱田社」に仕える神妻の巫女王たる美夜受比売の婚姻の呪禁によるものとも考えられている¹³。赤猪子の場合も、赤猪子が八十歳を過ぎるまで天皇が婚約を忘却していたというのは、雄略天皇の三輪氏支配に何らかの蹉跌が生じて、婚約が履行されないまま年数が経ち、三輪氏が朝廷に服従した時には、既に結婚の政治的な意味は薄れて、「童女」であつた赤猪子も、結婚するには年をとり過ぎていた、ということの説話的誇張表現に他なるまい。

宮中によつてきた赤猪子と天皇の間に交される歌は、元來は物語とは無関係な独立歌謡で、歌垣の歌であり、就中、赤猪子のうたつた、

御諸に つくや玉垣 つき余し 誰にかも依らむ 神の宮人

日下江の 入江の蓮 花蓮 身の盛り人 羨しきろかも

の二首は、歌垣における老女の歌であったとされる。そこで、歌詞に合わせるために赤猪子は八十歳余の老女とされ、一方の天皇は年をとらないという矛盾を露呈することとなったのではあるまいか。

雄略天皇と三輪氏一族の関係の不調には、いくつかの徴証があった。

是の月十一月に、御馬皇子、曾より三輪君身狭に善しかりしを以

ての故に、慮遣らむと思欲して往でます。不意に、道に激軍に逢ひて、三輪の磐井の側にして逆戦ふ。久にあらずして捉はる。

刑せらるるに臨みて井を指して詛ひて曰はく、「此の水は、百姓のみ唯飲むこと得む。王者は、独飲むこと能はじ」といふ。

十一月の壬子の朔甲子に、天皇、有司に命せて、壇を泊瀬の朝倉に設けて、即天皇位す。遂に宮を定む。

(雄略天皇即位前記)

履中天皇の第二皇子御馬皇子は、兄の市辺押磐皇子が大泊瀬幼皇子(のちの雄略天皇)に近江の蚊屋野で謀殺されるに及び、以前から親しかった三輪君身狭を頼ろうとしたが、途中、三輪の磐井のほとりて待ち構えていた追討軍に捕えられ、殺されようとする時に、磐井を指して、「王者は、独飲むこと能はじ」と呪詛したという。

三輪の磐井の所在地は判然としないが、三輪山麓のいずれかの湧水を指して言うものであるうか。ともあれ、御馬皇子の磐井に対する呪詛と、雄略天皇の即位、並びに泊瀬朝倉宮建設の記事が相接して置かれていることに注目しなければならない。泊瀬朝倉宮の比定地については、昭和五十九年以來の発掘調査で、桜井市脇本の脇本灯明田遺跡が有力視されるに至った。この地は三輪山の南麓にあたり、従来宮地の候補に挙げられてきた桜井市上岩坂の「磐坂谷」や同黒崎の「天の森」よりも、格段に三輪山に近い。雄略天皇が三輪山の麓に宮居を定めたとすれば、それは、左にあげる「雄略紀」七年七月条の記事などから推して、三輪山の神に対する畏敬や尊崇の念の表現というよりも、三輪氏制圧のための示威行為と見なければならぬ。三輪の磐井に対する御馬皇子の呪詛は、こうした雄略天皇側の強圧的政策に対する、三輪氏側の反発をあらわにするものになる。他ならなかった。『万葉集』巻一の「藤原宮の御井の歌」が御井の永久不変性をうたうことによつて、藤原宮を讚美していたことによつても知られるように、井戸はその宮にとつての生命線とも言える存在だったのである。かく考えれば、御馬皇子の呪詛は、三輪の地に定められようとしている宮居から、雄略天皇にまで及ぶものであったと考えられる。宮居を定める以前にこのような呪詛を受けねばならなかった雄略天皇にとつて、三輪一族の「水の巫女」は、是非

とも我がものにした相手であつたらう。

「雄略紀」七年七月条には、天皇が少子部連螺贏に命じて、三諸岳すなわち三輪山の神を捉えさせた話がある。螺贏は大蛇を捉えてきたが、それが雷鳴をとどろかし、光り輝いたので、天皇は恐れて結局岳に放したという。この話は『日本靈異記』上巻第一縁にも収められていて少しく伝を異にするが、「雄略紀」の中では、五年二月条に天皇が葛城氏の神である猪を射て踏み殺した話を載せるのと同様、雄略天皇が各地の土着の神々にその權威を示し、在地の氏族を屈服させようとした話になっていることが注意される。三諸岳の話で、結局は雷を放したとあるのは、なお三輪氏の抵抗があつたことを示しているが、^⑮「雄略記」の妻問い説話も、雄略朝において古い氏族が次々と天皇方に制圧されていった政治状況の下に置いて見なければなるまい。ここで赤猪子の流した涙は、雄略天皇という一人の男を待ち続けて年老いた女が流す、嘆きの涙というよりは、天皇方と自氏族の間の緊張した関係の中に投げ出されて、その運命を翻弄され、女の操と神女としての聖性を踏みじられねばならなかつた女が流す、屈辱の涙なのであつた。

しかし、ともかくも三輪氏の側が服属の札をとり、雄略天皇側からも慰撫が行われて、両者間の関係修復が成つたというのが、この一件の真相であらう。本来、神と巫女との聖婚が豊饒をもたらすと

の発想に立つ神婚譚が、天皇の妻問い説話に変容することにより、人間社会の世俗性と喜怒哀楽の翳を深く宿さずにはおかなかつた好個の事例が、赤猪子の物語なのであつた。

とは言え、この話は、赤猪子を「河の辺に衣洗へる童女」と表現することにより、水辺の神婚譚としての原像を色濃く残している。三輪地方では、この赤猪子伝承と共に、天皇の妻問い説話にとつてかわられる以前の三輪の神の水辺の神婚説話が、根強く語りつがれていたのではあるまいか。

(三)

『古事記』の歌物語として形成された赤猪子の話は、その「待ち続けた女の物語」であるところが、王朝の女達の琴線に触れ、舞台を歌枕井手に移すことによつて、新たな展開をとげることとなつた。『大和物語』一六九段に収められた「井手の下帯」説話の誕生である。

むかし、内舍人なりける人、おほうわの御幣使に、大和の国に下りけり。井手といふわたりに、清げなる人の家より、女どもわらはべいで来て、このいく人を見る。きたなげなき女、いとをかしげなる子を抱きて、門のもとに立てり。この児の顔のいとをかしげなりければ、目をとどめて、「その子、こち率て

来」といひければ、この女寄り来たり。近くて見るに、いとをかしげなりければ、「ゆめ、こと男したまふな。われにあひたまへ。おほきになりたまはむほどにまゐり来む」といひて、「これをかたみにしたまへ」とて、帯をときてとらせけり。さて、この子のしたりける帯をときてとりて、もたりける文にひき結びてもたせていぬ。この子、とし六、七ばかりありけり。この男、色好みなりける人なれば、いふになむありける。これをこの子は忘れず思ひもたりけり。男ははやう忘れにけり。かくて七、八年ばかりありて、また、おなじ使にさされて大和へいくとて、井手のわたりに宿りゐて見れば、前に井なむありける。それに水くむ女どもあるがいふやう、

一見して、話の骨格が赤猪子伝承と相似していることは、明らかであろう。両者の関係については、夙く石上堅氏の御指摘¹⁷⁾があり、近くは森本茂氏にも御論¹⁸⁾がある。石上氏は、『大和物語』一六九段に登場する内舎人が大三輪の奉幣使にとりなされていることにより、この話が引田部―日下部伝誦の後世的抒情化をとげた物語であると述べられたが、詳細な論及はなされなかつた。

これに対し、森本茂氏は、勅使の内舎人が泊つたのは、『続日本紀』天平十二年十二月十四日条に見える「玉井頓宮」であり、そこ「玉井」で水を汲んでいた「女ども」は、前文の「女ども・わら

はべ」に呼応し、その「女ども」の中に今は十三―十五歳の装着の年齢を迎えた、かつての童女も交じつていたと考えられて、井手の童女を玉水を使う女とし、井手の下帯説話の源流に、神が水辺の少女を訪れるという神婚説話の影を見ようとした。氏は、さらに、内舎人が童女の下帯に文を結びつけて、従者に持たせて行くという奇異な所作には、「色好みなりける」内舎人が名だたる色好みの神である三輪の神にあやかって、結ぶ物である下帯に三輪の神への文書¹⁹⁾を結びつけて、永遠の愛を誓つたのであらうとし、井手の下帯の説話について次のように述べられている。

第一六九段の内容は本来虚構であらう。その生成についてあえて臆説を加えるならば、井手の玉水で、ちよと紀貫之が志賀の山越えの石井のもとで「むすぶ手のしづくに濁る山の井の飽かでも人に別れぬるかな」(『古今集』巻八・四〇四)とよんだような、恋しく懐かしい体験を重ねる人々の意識の中に、聖水にちなむ神婚説話が回想され、そういう背景の中で「水を掬ぶ(結ぶ)」「帯を結ぶ」「縁を結ぶ」が掛詞的に結合し、神婚説話の現代版ともいふべきこのような説話が生れ、語り継がれる間に、いつしか「井手の下帯」の話として、実事であるかのように流布し、歌語りされて行つたのではなからうか。

森本氏は、『古事記』の赤猪子物語を一六九段の類話ととらえら

れつつ、この話の原質に水辺の神婚説話の面影をより強く見ようとなされたが、井手の下帯説話の重要なモチーフである「結婚の約束とその忘却」は、赤猪子伝承の方にこそ存して、三輪の神婚説話の方に存したとは思われない。この話を「神婚譚の影」の側面からのみ説くのは、危険であろう。また、帯を少女と交換して、「この子のしたりける帯をとりて、もたりにける文にひき結ひてもたせていぬ」とある男の行為についても、少女との永遠の愛を誓うために、その帯に神への文書を結びつけるというのは、いささか不敬のそしりを免れまい。さらに、「水を掬ふ（結ぶ）」「帯を結ぶ」「縁を結ぶ」との掛詞的な言葉の連想と、古代への回想とから虚構された物語が、果して「実事であるかのように流布し、歌語りされ」るだけの共感を人々に惹起して、強い伝播力を持ち得たものであろうか、一考の余地なしとしない。

井手の下帯説話と、森本氏がこの話の類話と考えられた赤猪子伝承、さらにはその源流たる水辺の神婚譚の構成要素を仔細に分析検討し、井手の地が有する諸要件を考え合わせるとき、単に「虚構」という以上に、井手の地に内在する力と、これをとりまく文化が、神婚説話と赤猪子伝承をこの地に迎え入れて、「下帯説話」として再生させた可能性が大であるように思われる。

(四)

下帯説話の舞台となった井手（現京都府綴喜郡井手町）は、京都と大和を結ぶ奈良街道（古北陸道）の道筋にあつて、初瀬詣や春日詣の人々、さらには一六九段の如く、大三輪の奉幣使などが往来する、交通の要地であつた。その地名は「井堰」に由来するとされるが、木津川に注ぐ玉川下流の扇状地にあつて、あたり一帯は木津川右岸下の湧水地であるため、井水も多く、古来、「井手の玉水」「玉井」が著名な歌枕となつている。藤原清輔の『奥儀抄』には、

やましるに、ならへゆく道に井手の水とてみちづらにあるなり。
ゆき、の人は手を手にむすびつ、のむ。この水をほめて井手のた
ま水とはいふ也。

とあり、顕昭の『袖中抄』もほぼ同意を述べつつ、井手の玉水と玉井を同一のものとする。井手が湧水地帯であつたとすれば、これらの井水は必ずしも特定のものとするのを得ず、その所在も定めがたいとするべきであろう。

井手を著名な歌枕に押し上げた功績は、『古今集』春下・一二五

題しらず

よみ人しらず

蛙なく井手の山吹散りにけり花のさかりにあはましものを

の歌に帰すべきであろうが、文学作品における「井手の玉水」「玉井」の初出例は、管見に入るかぎりでは、『伊勢物語』、『道信集』のあたりではないかと思われる。

むかし、男、ちぎれることあやまれる人に、

山城の井手の玉水手にむすびたのみしかひもなき世なりけり

といひやれど、いらへもせず。 (伊勢物語 一二二段)

玉の井にて

我ならぬ人に汲ますなゆきずりにむすびおきつる玉の井の水

(道信集)

もつとも、『伊勢物語』の「山城の井手の玉水…」の歌は、『古今六

帖』第五に、

今はかひなし

山城の井手の玉水手に汲みてたのめしかひもなき世なりけり

として入るので、おそらくは伝誦歌の類いであつたらう。

「玉井」は、『道信集』に少し遅れて、『枕草子』「井は」の段にも入る。いずれにしても「井手の玉水」に比し時代が下るが、『続日

本紀』天平十二年十二月十四日条に「玉井頓宮」が見えるので、この地にあつた井水が早くから有名であつたことが分かる。あるいは、こうした井水の存在が、頓宮をこの地に置く理由の一つとなつたも

のであろうか。

こうした湧水地と古道との結びつきについては既に説かれるところであるが、旅人の渴を癒して旅中を慰め、恰好の詠歌対象ともなつた清水は、土地の人々の生活にも多大の潤いと恵みを与えて、豊かな水の信仰を育んだであらうことが想像される。

かてて加えて、井手は、奈良街道が玉川と交差する渡河点であつて、ここには井手渡が存在した。一六九段本文の「井手といふわたり」を、注釈書類は「井手という里のあたり」と解しているが、「わたり」が「辺り」の意であるとすれば、それ自体漠然とした表現になるのであるから、「井手のわたり」という言い方が妥当で、「いといふ」との説明的言辭は不要であらう。ここは、

大井川といふ渡りあり。

(更級日記)

と同様の用法で、「井手といふ渡り」と解すべきところである。井手の渡りは、

井手の山吹を

色も香もなつかしきかな蛙なく井手の渡りの山吹の花

(小町集)

内の御歌合、山風に

蛙鳴く井手の渡りに駒とめて行手にも見ん山吹の花

(惟成弁集)

などと歌に詠まれ、『源平盛衰記』巻十五にも、

宮は平等院を落ちさせ給ひつゝ、男山八幡大菩薩を伏拝みまし

／＼と、新野の池も過ぎさせ給ひて、井手の渡と云ふ所まで延
びさせ給ひけり、
(宮流矢に中る事)

と描かれる。従つて、内舎人が出会つた井手の少女は、後に井水の
ほとりに立ちあらわれるのではなく、出会いの最初から水辺の女で
あつたのだ。

奈良時代から井手に玉井頓宮が置かれ、近世に入つて、新しくで
きた大和街道に玉水宿が置かれたのも、そもそもは、ここが玉川の
渡河点であつたからであろう。下帯説話の三輪の奉幣使も、この地
に泊っている。井手が単なる通過地や休憩地ではなく、渡し場であ
り、宿泊地であつたことが、話の井手への定着性をより強いものと
した。旅の男が渡し場の女や宿の女と将来を契つて去り、音沙汰が
絶えてしまう話などは、世上珍しいことではなからう。前掲『伊勢
物語』一二二段や『道信集』の歌で、井手を舞台に「掬び」が男女
の縁にかけて用いられるのも、こうした事情を背景にしていることではあるまいか。

このように見てくると、井手こそは、三輪地方の古代の神婚譚や
赤猪子伝承が迎え入れられる舞台として、地理的、文化的に最上の
条件を備えた地であつたことができよう。

(五)

井手の下帯説話の中には、説話の始源たる三輪山の神の神婚譚と、
その変容である赤猪子伝承の、重層する構造が透けて見える。求婚
される少女に玉水を汲む「水の女」の面影が見出されること、「内
舎人なりける男」が大三輪神社に発遣される奉幣使であつた点には、
神婚譚の流れを指摘することができよう。神の祭りにおいては、祭
る者と祭られるものの交替、同一視は、しばしば見られる現象であ
つて、ここで、「おほうわの御幣使」は、三輪の神の代理としての
一面を有するのである。男が「色好みなりける人」とされているの
も、三輪山の神が、セヤタラヒメ(神代記)・イクタマヨリビメ
(崇神記)・ヤマトトトビモモノビメ(崇神紀)などの多くの神
婚譚の主人公であつたことの投影とも考えることができよう。

一方、赤猪子伝承の方であるが、『拾芥抄』諸社部に、
大神 五位一人勅使、一前

とあるによつて知られるように、大三輪の奉幣使は朝廷から発遣さ
れる勅使であり、天皇の代理であつた点に、天皇の妻問い説話たる
赤猪子伝承の残像を指摘することができる。そして、雄略天皇もま
た、色好みの天皇であつた。下帯説話と赤猪子伝承に共通するモ
チーフが、「結婚の約束とその忘却」であつたこと言うまでもない

が、下帯説話に婚約のしるしの品物が登場することが、実は神でもなく、天皇でもない、その代理者たる男の立場をよく表わしているのである。神には婚約の要なく、絶対者たる天皇や皇子の婚約には言葉だけで充分であったこと、雄略天皇も倭建命も例外ではなかった。

「文にひき結ひて」の「文」については未だ定説を得ないが、「大和物語直解」が提唱し、柿本奨氏^①も支持された、文杖の意とする解に従いたい。文杖は、奉幣使が神事に携行していたのである。ただし、柿本氏は、「その帯を文杖に巻いたのは、神かけて誓うと女には見えたであろう」とされたが、神への上白文を結びつけていたであろう文杖に少女の帯を結びつけて持って行くのは、婚約の成立を神に報告するためであり、ここにも、神の代理たる男の一面を垣間見ることができのではあるまいか。

諸書に説く如く、帯は古来男女の契りの象徴であり、同時に、道にあへりける人の車に、物を言ひつきて別れける所にて
よめる
友則

下の帯の道はかたがたわかるとも行きめぐりても逢はむとぞ思ふ
（古今集・離別歌・四〇五）

おび

ちぎりけんことやはたがふ下帯のめぐりてあへる妻や何なり

水辺の求婚

（古今六帖・第五・三三五八）
とある如く、一度別れても再びめぐり逢い、結ばれるという「再会」の意味をも負っていた。従って、男が少女と帯を交換したのは、婚約と同時に、再会、結婚の確約でもあったのだ。

『大和物語』では、「いとをかしげなる子」「この児の顔のいとをかしげなりければ」「近くて見るに、いとをかしげなりければ」「この子、とし六、七ばかりありけり」と繰返して、婚約の相手が六、七歳の年端もいかぬ美少女であることを強調する。そもそも、神婚譚や天皇の妻問い説話においては、相手の女性の容姿の美麗さが讚美されること、先述の通りであるし、加えて、神婚説話にあっては、「弟橘比売」（古事記）、「弟日姫子」（肥前国風土記）のオト、「那古若」（筑前国風土記逸文）のワカが示す如く、年齢的、肉体的に若いということが、神の嫁になるための条件の一つではあった。

しかし、井手の下帯説話がいかに神婚譚の影を宿し、相手の少女がいかに美麗の質を備えていたとしても、成人男性が六、七歳の「児」と婚約するというのは、奇異の感を免れない。これは、伝承の中の赤猪子が「容姿甚麗」の「童女」であったのを受けて、「童女」を「女兒」の意に解してしまったからではないか。とは言え、「雄略記」の妻問い説話では、赤猪子の話の次に、

吉野川の浜に童女有りき、其の形容美麗しかりき。故、是の童

女と婚ひして、宮に還り坐しき。

とあって、これからも「童女」が年齢的、肉体的に結婚できない程の未成熟な少女を意味するものでないことは明らかであろう。守屋俊彦氏は、『古事記』における「童女」を、単に年齢的に若いというだけではなく、宗教性を有する巫女をいうものと考えておられる²²。ということ、とりもなおさず、下帯説話が『古事記』の記述そのものを踏襲したのではなく、『古事記』にも取り入れられた赤猪子伝承の方を受けて成立したことの、この上ない証左となるのではなからうか。

(六)

既に述べきった如く、「下帯説話」が井手を舞台として定着し、やがて歌物語へと成長をとげた要因としては、この地が京都と大和地方を結ぶ交通の要地において、新旧両文化圏の話の交点となったこと、玉川や点在する井水が水の信仰を育み、水辺の求婚伝承を受け入れる素地を作り上げると共に、「井手」「井手の玉水」「玉井」などの歌枕を成立させて、王朝貴族の好尚に投ずる歌語りを生む条件を用意したことなどが挙げられよう。

ただし、井手の下帯説話を特徴づけているのは、三輪山の神の神婚譚にも赤猪子伝承にもない、帯の交換というモチーフであっ

た。貴族の男が女に婚約のしるしを与えるとなれば、『今昔物語集』の藤原高藤説話がそうであるように、太刀などを穩当とするべきで、帯の交換などというのは、王朝物語に類例もなく、地方庶民の生活に根ざした万葉の古俗を思わせるものがある。このモチーフこそは、話が井手に定着する際に、現地で加えられたものではなからうか。たしかに帯は男女の契りの象徴であり、めぐり逢いのイメージを有するものであったが、その交換などという発想が、都の貴族の生活や文化の中で芽生えたとは、到底考えがたいのである。

ここで注目されるのは、井手里の南隣り、奈良街道で結ばれた、相楽郡蟹幡郷（現山城町大字綺田^{カサタ}）である。蟹幡郷には蟹の報恩譚を持つ蟹満寺が存在するが、『和名抄』の山城国相楽郡条は蟹幡郷を載せて、「加無波多」と訓み、『法華験記』下―二三三、『今昔物語集』一六一―一六、『元亨釈書』二八の「蟹満寺縁起」では、寺名を古く「蟹満多寺」、今は「紙幡寺」と称するとしている。また、『開化記』には「山代之荏名津比売、亦名荏幡戸弁」が見え、『垂仁記』に「山城大国之淵之女、荏羽田刀弁」と「弟荏羽田刀弁」と出る人名を、「垂仁紀」三十四年三月二日条は「荏幡戸辺」「綺戸辺」とするが、これらの人名は、当地の地名を負ったものである。さらに、「神名式」上、山城国相楽郡六座の中には、「綺原坐健伊那大比売神社」があり、『中右記』寛治六年二月六日条に至って、「加波

多河原」の地名が出る。なお、「綺」は、『和名抄』に「云於利毛能又一訓加無波太 似錦而薄者也」とするが、『八十卷花嚴経音義私記』上巻には、「加尼波多」とあるとのことで、こうしたことから、黒沢幸三氏は、蟹幡郷の原地名はカムハタすなわち神幡で、綺も同じであり、奈良時代にはカニハタともよまれていたとして、カミハタ、カニハタ、カリハタ、カバタは、すべてカムハタの音韻変化したものであろうと述べられた。

黒沢氏はさらに、「蟹満寺縁起」の源流を『日本霊異記』中巻第八縁の蟹報恩説話に求められて、その段階で既に水神（蛇神）とそれを齋き祭る巫女と蟹の話であったものが、蟹幡郷に色濃く伝えられていた巫女と水神（蛇神）の交婚譚と結びつきながら、徐々に「蟹満寺縁起」を形成していったのであり、この縁起の形成者としては、現蟹満寺に隣接する綺原坐健伊那大比売神社の巫女にして、近くを流れる天神川の水神に仕える「水の女」が考えられるとされている。南山城地方には高句麗系渡来人により機織の技術が伝えられていて、カムハタ・カミハタの地名もそれによるが、そうした技術を受けついで機織女―蟹幡郷の巫女たちが語りついで神婚譚が蟹の報恩譚でもあったため、紙幡寺もしくはカニハタ寺と呼ばれていた現蟹満寺と結びついたのであろうという。²⁴⁾

ここでは、「蟹満寺縁起」そのものの成立の問題は措くこととし

て、井手里の南、蟹幡郷に機織りの「水の女」がいて、水神との神婚譚が語られていたらしいことに注目したい。「蟹満寺縁起」では、水神（蛇神）は蟹に切り殺される蛇に零落しているが、この話はまごうかたなき蛇髻入譚であつて、三輪山型神婚説話と通じる。佐竹昭広氏は、蛇髻入の昔話には女が糸を紡いだり機を織つたりする場面が冒頭に語られる例が散見されること、三輪山伝説では、相手を探知するための手段としての芋環の糸が最上のモチーフであることから、この伝説は神衣を調えるための機織りを職業とする巫女達が生み出したものであろうと説いておられる。²⁵⁾筆者もかつて、「古事記」上巻で阿治志貴高日子根神の妹高比売が兄神の名をあらわすためにうたったとされる表振について、本来は蛇神であり、かつ雷神であつた阿治志貴高日子根神の神婚譚において、神が相手の女に正体を知られ、蛇神本来の姿を現じて飛び去ろうとする時に、女がうたった歌であろうと考え、歌詞に「弟棚機」がうたわれているのは、この神婚譚の女主人公と、説話の形成者および伝承者が機織りを生業とする巫女であつたからであろうと述べたことがある。²⁶⁾

神婚説話においては、素性を隠して夜な夜な訪れる男の正体を怪しみ、女や父母の疑惑と不安はつるばかりであつた。そうした中で、「崇神記」や『新撰姓氏録』（大和国神別地祇大神朝臣）に載る三輪山型神婚説話では、芋環の糸を用いて男の素性を探ろうとし、

「崇神紀」十年九月条では、夫にせがんでその正体が「美麗小蛇」なることを知った倭迹迹日百襲姫命が、驚き叫び、遂には箸で陰をつけて死に至っている。倭迹迹日百襲姫命の話には芋環の糸のモチーフはないが、櫛笥の中に入っていた「美麗小蛇」を「其長大如三衣紐」と述べるところに、この話の伝承者の面影を窺わせるものがある。この神婚譚の伝承者も、そして神婚譚の女主人公である倭迹迹日百襲姫命も、三輪の神の神衣の一つとして「衣紐」を調進していた機織りの巫女だったのではないか。

このように見てくると、蟹幡郷で語り伝えられていた神婚譚の原像においては、帯が何らかのモチーフを形成していたことが考えられる。黒沢氏によれば、「持統紀」四年四月条に「上下通用綺帯白袴」とあって、綺は持統朝では帯として身分の差別なく用いられたようであり、昭和四十年秋の正倉院展に陳列された綺は、帯状の織物で、紫・藍・白・浅緑・青・黄などの染色がなされていた^②。蟹幡郷の巫女達が調進する神衣の中では、この綺が最上の物とされて、地名に負うこととなったのであろうか。綺帯が神婚譚の中で果たした役割については不明とする他ないが、男が女の不安をやらげらるために、再会を約して帯を交換して去った、その帯がかつて神衣として奉納されたものであったことにより、男の正体が神と知れる、というが如き帯交換のモチーフがあったとすれば、井手の

下帯説話に非常に近いものとなる。他の物語や説話に類例を見ない帯交換のモチーフは、蟹幡郷の巫女達の語る神婚譚の中で成長し、三輪の神の神婚説話や赤猪子伝承とともに井手の地に招来されて、ここに定着をみたのではあるまいか。

大和から井手を通り、京都に至る奈良街道は、人や物と共に話が行来する道でもあった。しかし、話の結びつきを促したのは、道や人の往来のみではない。これらの話の根源にある水の信仰と、水辺にサズキを設けて神衣を織り、訪れてくる神と聖なる結婚をするという、水辺の神婚説話のはらみもつ豊饒な想像力と生産力が、これらの結合と再生を促したのである。

井手の下帯説話は、かつて今井源衛氏が示唆された如く、井手の地の水汲む女達が水汲みの場で作り上げ、語り継いできた話であったかも知れぬ。それが旅人によって都に持ち運ばれ、王朝文学サロンの中で歌語りとして成長してゆくには、歌枕「井手」の名声が是非必要であった。「下帯説話」の新生は、舞台上に井手の地を得ることによって、初めて可能となったのである。

おわりに

『大和物語』一六九段の中断形式については、ここで述べる余裕を持たない。ただ、前述の如く、帯には「めぐり逢い」のイメージ

があり、「内舎人なりける男」と井手の少女が井水のほとりで再会していることを思えば、中斷形式の如何にかかわらず、この後に男の再度の求婚が暗示されていると見てよからう。「井のもと」は、ヒコホホデミノミコトとトヨタマビメの神婚説話以来、男女の出会い、結婚の場と考えられてきたからである。そして、このような結末こそ、この話を作り上げ、語りついできたと思われる「水の女」達の、切なる願いの反映だったのではあるまいか。

注

- ① 吉井巖「崇神王朝の始祖伝承とその変遷」『萬葉』第86号、昭和49・11。のち『天皇の系譜と神話』二 所収。
- ② 引用は日本古典文学大系による。
- ③ 守屋俊彦「赤猪子の話―三輪伝承考―」『日本書紀研究』第六冊、昭和47・10。のち『古事記研究―古代伝承と歌謡』所収。
- ④ 『物語文学序説』（昭和17、青磁社）「皿ヶ山の話」の高崎正秀著作集第五卷所収。
- ⑤ 「上代鍛冶族覚書―頭椎之大刀と師霊をめぐりて―」『古代研究』第2・3 輯合併号、昭和26・12。のち高崎正秀著作集第一巻所収。
- ⑥ 『古代文学序説』（昭和43、桜楓社）二七七―二七九頁。
- ⑦ 『古代歌謡全注釈古事記編』（昭和47、角川書店）三二六頁。
- ⑧ 注③に同じ。
- ⑨⑩⑪ 日本歴史地名大系30『奈良県の地名』（昭和56、平凡社）四一九頁。
- ⑫ 折口信夫『国文学』、全集第十四巻所収。

- ⑬ 『神話の原像』（昭和44、岩崎美術社）一七三―一七四頁。
- ⑭ 土橋寛『古代歌謡と儀礼の研究』（昭和40、岩波書店）四四九―四五〇頁、四六八―四七〇頁。および注⑦の書、三三九―三三四頁。
- ⑮ 注③に同じ。
- ⑯ 引用は日本古典文学全集による。
- ⑰ 『水の伝説』（昭和39、雪華社）一九六―二〇一頁。
- ⑱ 「井手の下帯の段の生成―神婚説話の影―」『解釈』第34巻第1号、昭和63・1。のち『大和物語の考証的研究』所収。
- ⑲ 日本歴史地名大系26『京都府の地名』（昭和56、平凡社）一三〇頁。
- ⑳ 乾幸次『南山城の歴史的景観』（昭和62、古今書院）六九頁。
- ㉑ 『大和物語の注釈と研究』（昭和56、武蔵野書院）四九〇―四九二頁。
- ㉒ 『吉野の童女―吉野連の伝承―』『甲南国文』第23号、昭和51・3。のち『古事記研究―古代伝承と歌謡―』所収。
- ㉓ 黒沢幸三『蟹満寺縁起の源流とその成立―民話の伝説化』『国語と国文学』第45巻第9号、昭和43・9。のち『日本古代の伝承文学の研究』所収。
- ㉔ 「蛇婢人の源流―「綜麻形」解説に關して―」『国語国文』第23巻第9号、昭和29・9。および「古事記に於ける内部言語形成の問題」『古事記大成』第三卷（昭和37、平凡社）所収。
- ㉕ 拙稿「阿治志貴高日子根神の神婚説話」『同志社国文学』第4号、昭和44・3。
- ㉖ 注③に同じ。
- ㉗ 『大和物語評釈』五十六 井手の下帯『国文学』第12巻第5号、昭和42・4。
- ㉘ 拙稿「井筒にかけた愛―伊勢物語二十三段考〔一〕―」大阪成蹊女子短期大学研究紀要』第31号、平成6・3。