衣通郎姫伝承考その一

(一)はじめに

さかし女・くはし女の視点から

阿部寛子

古今和歌集仮名序が伝える一節は、小野小町の原像が、古く、允恭天皇の寵姫衣通郎姫にあったことを語るものとして名高い。王朝女流文学史の初頭に位置する小町と、古い伝承上の「衣通郎姫」がどう重なるのか興味あるところだが、この問題は従来、小町研究の方からしばしばとりあげられてきたことでもある。

『衣通姫のもの』を追求された清水文雄氏は、「待つ恋」の悲痛み感情の生まれる原因は、「ひとえに天皇との仲の空間的・時間的隔絶にあっ」とし、さらに「そのような感情の衝迫に堪えないと呪さまれる歌が、純粋な詩のリズムを高らかに奏でるものとなっ」といわれたが、この「衣通郎姫を「待つ恋」の主とする見方、
さらにはそのうたを小町のいわゆる「夢の歌群」と重なるものとする見方はいまや定着したものとなっている。

「巫女」について、まず古代の特質を考える上で大切なのは、天皇と衣通郎姬の関係を考えるとき、神事に奉仕するという、わたったような伝統である。「巫女」とは一体何か、という思いである。シャーマニズム研究の立場からの見方からみても、衣通郎姫の指摘はもちろん現代の「巫女」についてのものであるが、古代の場合で例外ではない。神事に奉仕するという、わたったような伝統である。「巫女」とは一体何か、という思いである。シャーマニズム研究の立場からの見方からみても、衣通郎姫の指摘はもちろん現代の「巫女」についてのものであるが、古代の場合で例外ではない。神事に奉仕するという、わたったような伝統である。「巫女」とは一体何か、という思いである。シャーマニズム研究の立場からの見方からみても、衣通郎姫の指摘はもちろん現代の「巫女」についてのものであるが、古代の場合で例外ではない。神事に奉仕するという、わたったような伝統である。「巫女」とは一体何か、という思いである。シャーマニズム研究の立場からの見方からみても、衣通郎姫の指摘はもちろん現代の「巫女」についてのものであるが、古代の場合で例外ではない。神事に奉仕するという、わたったような伝統である。「巫女」とは一体何か、という思いである。シャーマニズム研究の立場からの見方からみても、衣通郎姫の指摘はもちろん現代の「巫女」についてのものであるが、古代の場合で例外ではない。神事に奉仕するという、わたったような伝統である。「巫女」とは一体何か、という思いである。シャーマニズム研究の立場からの見方からみても、衣通郎姫の指摘はもちろん現代の「巫女」についてのものであるが、古代の場合で例外ではない。神事に奉仕するという、わたったような伝統である。「巫女」とは一体何か、という思いである。シャーマニズム研究の立場からの見方からみても、衣通郎姫の指摘は不知不ん現代の「巫女」についてのものであるが、古代の場合で例外ではない。神事に奉仕するという、わたったような伝統である。「巫女」とは一体何か、という思いである。シャーマニズム研究の立場からの見方からみても、衣通郎姫の指摘は不知不ん現代の「巫女」についてのものであるが、古代の場合で例外ではない。神事に奉仕するという、わたったような伝統である。「巫女」とは一体何か、という思いである。シャーマニズム研究の立場からの見方からみても、衣通郎姫の指摘は不知不ん現代の「巫女」についてのものであるが、古代の場合で例外ではない。神事に奉仕するという、わたったような伝統である。「巫女」とは一体何か、という思いである。シャーマニズム研究の立場からの見方からみても、衣通郎姫の指摘は不知不ん現代の「巫女」についてのものであるが、古代の場合で例外ではない。神事に奉仕するという、わたったような伝統である。「巫女」とは一体何か、という思いである。シャーマニズム研究の立場からの見方からみても、衣通郎姫の指摘は不知不ん現代の「巫女」についてのものであるが、古代の場合で例外ではない。神事に奉仕するという、わたったような伝統である。「巫女」とは一体何か、という思いである。シャーマニズム研究の立場からの見方からみても、衣通郎姫の指摘は不知不ん現代の「巫女」についてのものであるが、古代の場合で例外ではない。神事に奉仕するという、わたったような伝統である。「巫女」とは一体何か、という思いである。シャーマニズム研究の立場からの見方からみても、衣通郎姫の指摘は不知不ん現代の「巫女」についてのものであるが、古代の場合で例外ではない。神事に奉仕するという、わたったような伝統である。「巫女」とは一体何か、という思いである。シャーマニズム研究の立場からの見方からみても、衣通郎姫の指摘は不知不ん現代の「巫女」についてのものであるが、古代の場合で例外ではない。神事に奉仕するという、わたったような伝統である。「巫女」とは一体何か、という思いである。シャーマニズム研究の立場からの見方からみても、衣通郎姫の指摘は不知不ん現代の「巫女」についてのものであるが、古代の場合で例外ではない。神事に奉仕するという、わたったような伝統である。「巫女」とは一体何か、という思いである。シャーマニズム研究の立場からの見方からみても、衣通郎姫の指摘は不知不ん現代の「巫女」についてのものであるが、古代の場合で例外ではない。神事に奉仕するという、わたったような伝統である。「巫女」とは一体何か、という思いである。
「衣通郎姫」伝承考——その(一)

（二） 花ぐはしの問題

衣通郎姫という時、それが「古事記」軽大郎女のような名「衣通郎女」とも通いあうものであることは周知のこ
とだが、今は允恭紀の伝承のみを対象とする、その概略を述べると次のようになる。

新室の宴の席上、天皇の琴に合わせて舞い終った皇后大中姫は、「密に衣通郎姫の消息を察たまふ。是夕、衣通郎姫の様子が語られる。首の歌が挿入され、いわゆる「待つ」衣通郎姫の消息を察たまふ。是夕、衣通郎姫の様子が語られる。

天皇は、密に衣通郎姫の消息を察たまふ。首の歌が挿入され、いわゆる「待つ」衣通郎姫の消息を察たまふ。是夕、衣通郎姫の様子が語られる。

①わが夫子が来べきとさがねの蜘蛛の行いは夕著しも、天皇に近いとされるは年二月の場面である。そこで天皇に近いとされるは年二月の場面である。そこで天皇に近いとされるは年二月の場面である。そこで天皇に近いとされるは年二月の場面である。そこで天皇に近いとされるは年二月の場面である。

②さやかた錦の絹を解き放してあまたは寝せに唯一夜のみ而して歌ひて曰く

明旦に天皇、井の傍の桜の華を見て、歌よみて曰く

三
花くはし

春三月、茅渟宮行幸。衣通郎姬歌はく、
後日譚も加えれば右の四首の歌が中心となって伝承は形成されていったと考えられるが、それが九世紀初頭に

序の注記にもある歌であり、右の書紀の歌の①とほぼ等しい。「衣通姫」伝承の中核はおそらくこの歌と共にあ

ったとみてよいだろう。本稿でとありあげたいのは、この①と②とに③でである。これは古今集にはみられないものだ

が、衣通郎姫の特質を伝えという意味において、①と異質なものとは思わわれない。結論から先に言うなら、①

は君の来訪を予知した歌だ。その点にこそ、衣通郎姫の特性が表されていると考えられるが、その特性を美質

として捉え、讃えたものが③の歌であろう。「花くはし」とは、桜の魅力の根源にかかわる古代的な意味をもつ表現であると思われるが、

その魅力がどのようなものかを問うのが本稿のねらいでもある。

「花くはし」という言葉に注目する時、連想される言葉は、八千矛神の求婚歌の一節の「さかし女・くはし女」

のないだろうか。
「衣通郎姫」伝承考—その(一)

八島国妻枕きかね

遠々高志国に

賢し女（佐加志売）

を有りと聞かして

麗し女（久波志売）

を有りと聞きし

さ婚にあり立たし

さかし女（くはし女）

と対句を表現される以上、さかし女はくはし女、でもあり得たはずだ。花ぐは

とたわれた衣通郎姫が、このくはし女ともし重なるなら、それはさかし女とも

無関係ではないことになる。3の詩はそのような広がりをも思わせるものだが、

まずはこの歌の花ぐはしの意味を考えることから始めたい。

古典大系頼注は花のこまかく美しい桜のみことさ。同じ愛するなら、もっと早く愛すべきだったのに、早くは

賞美せず惜しいことをした。わが愛する衣通郎姫もそうだ。とし、桜にたとえて、衣通郎姫を讃えた歌。クハ

シ、はこまかくて美しいこと」とする。

一方、この「精細な美」を強調するようになるのは後のことであるとするとが、岩波古語辞典、あら

もいわれている。また万葉集の「青柳の枝の細絹」（10.・八五）を「クハシ」と訓まっている

と、「本来きわめて細かく美しいのをいう」と「纖細・精妙な美しさをいう」とするのが一般的だ。
では、
古くはウラガシ・マラシなど多く複合語として使われ、朝日・夕日・山・湖・花・女など主として自然の造化物の美しさを表現した。次第に、小橋（こばし）・青柳などの精細な美を強調するようになり、平安時代以後は、事柄・様子など詳細であることをいうようになった。

と、古くは「自然の造化物の美しさ」を表現する言葉であったと説明する。この見解を基本的には支持したいが、右の解説は、さらに、前述の八千矛神の歌謡の「くはしぐれ」の例をあげ「繊細な女性」としているのは、いささか疑問である。以下述べるように、この「くはしぐれ」の美しさとは、むしろ「自然の造化物」から感受されるような霊的な魅力をもつものである。『くはしぐれ』といわれる古代の女性とは、「繊細」というより、むしろ「自然の造化物」から感受されるような霊的な魅力をもつものであるのが、対象によって近いのではないかと、私は考える。自然も人間も、すべてが呪的で世界に包まれている古代にあって、対象に心惹かれていくさまは自ずから近代の感覚とは違うはずである。

花くしはし
桜
（万13・三〇五）
花
香をとる
桜
栄
（万10・一八四）

前者は「をとめ」の美しさを「つじ」と「桜」にたとえていたものだ。この「栄」は三浦祐之氏によれば「神の力によって最高の状態が現出する」ことであるという。または「栄」は「咲く」「盛り」と同じ範囲のことばでもあるといい、「盛り」は「神の力の発動がもっと強くなっている状態」であるという。こうした古代的なことばの意味の世界から改めて桜
「衣通郎姫」伝承考——その一

やとめの美しいを考えてみるなら、新たな古代の感受性の世界が開けてくる。桜の木の下で見たとえられた花をとめ

め、盛んに咲く桜のように、つまりそれは霊威盛んななものであるはずで、霊威あふれる桜のように美しいをと

め、これがなるだろう。桜の緑色を塗らす陽光を照らし

いてさまだろう。このように新たな例からされるなら、桜の美しさとは、花びらの細かさそのもののより、一木に群れ

咲く花々の総体から感受されるものだったと思われる。

「花はし」に「細」の字があてられるところから、従来その繊細な美しさということがいわれてきたが、「花はし」と

春ひととき咲き誇る桜——古代の人々がそこに感じるものは霊威あふれる美しさではなかっただろうか。

「花はし」に関連するものとして「目曽姫」の名があるが、この「花はし」はそうだろう。

「目曽姫」に関しては崇神七年八月、「倭遼速神速摩原目曽姫」は「夢見」をした姫として登場する。崇神天皇は「夢見」をした

目曽姫を含む三人が、天皇と同じ夢を見、大物主神の「夢の辞」を得たと奏上したという。この「目曽姫

のマクシ」というのはどのような意味か。単に「夢が美しい姫」を意味するもののとは思われない。霊的な「夢見」

にかかわる右で述べたように、「マクシ」とは、霊的な「夢見」の能力にかかわる捜めことばではなかった

か。

「夢」については、すでに西郷信綱氏の卓れた見解が公にされているが、それによれば「夢」は「目曽」でも

三五
あった睡眠中の目でもあるという。その目の働きで夢を見ると古代の人々は考えていたらしい。しかも夢は人間が神々と交流する回路でもあったことを思うと、神を見、神と交流する能力に必要な目こそ、霊的な力をもつ目ということになる。かかる目的霊力を讃える表現が「目凱シ」ではないだろうか。

目的霊力を讃えるというと想起されるのは「活目尊」の名でもある。後に「伊久米伊理毘古伊佐知命」と称される垂仁天皇のことをだ。崇神四十八年に、王位継承に際して「夢見」をしたこと。「夢見」をしたとすると西郷氏の説は恐らく正説を射たものだろう。それにすると、「イク目」は、「生まれ」と霊力が盛んに働いている状態とも考えられるだろう。

一方、この「くはし」は「山讃め」の場合にもしばしば使われるものである。

A 隠口の長谷の山
B 隠口の長谷の山

長谷の山は出立の宜しい山
出立の宜しい山

わしり出の宜しい山

B 隠口の

A 隠口の

長谷の山

長谷の山は出立の宜しい山

出立の宜しい山
「衣通郎姫」伝承考——その(一)
大宮仕へ
朝日にな
またはしも
夕日なる
うらからはしとも
は大宮仕えの奉仕をいうことによって宮詣めとな
っている一節である。それは霊威の感じられる朝日の中であ
るかと思う。『自然の造化物』から発散される気流のような霊性が光り輝くものとして捉えられている過程はわ
かりやすい。

花模はしといい、それが桜と結びついてゆくとき、その美しさとは古代の人々の心を捉える霊的なものといえ
あったすべきだろう。花模はし桜姫としての衣通郎姫の魅力とは、霊性かつある、あるいはそれが霊威とし
て時に『山間を照らす』ように輝き出る姬、と理解すべきであろう。

これらは衣通郎姫についての叙述は、以上述べてきたことに対応するものだ。いずれも霊性を表す一文である
といえる。前者『雫色』衣より徹で見れり』とは、光り輝く神の属性と呼応する。記紀の神話の登場するアハ
スキタハヒコネ神は、その姿が『光儀華艶』にしても「丘の間に映る」（書紀神代九段二書第二）と語られる

さかし女・くはし女
「衣通郎姫」伝承考——その一——

finite, the天の八立ちに立つサルタレコ神は「口を大開きにして、眼を八咫鏡の知くして、絵然、赤酸鉄に似れり」と述べられる。神の威力は光り輝くものとして讃えられたので、アダスキネンコネ神に「範」とある姿を「美しく」とし、「故宇留加といふ」とする地名起源説話のあるのである。この「美しく」の訓みは、木花咲夜比売の姿を「美しく」とする。「梅妻小篭の伝承に登場する仙人だ。海で釣りをする島子に「五色の亀」を求める。それは異界の神女が人間としてその姿を現した時、それはこの世のものならぬ美しさということで「美しく」と言え、更に「比ふべきものなかり」と語られたのである。

一方、この「美しく」という形容語は、応神聖で語られる髪長媛に用いられるもので、髪長媛は五色の亀を得るが、その亀は島子が寝てゐる間に「美しくなる婦人」に変身し、自ら「天神の家の女」としての髪長媛の形をしめた。この異界の神女が人間としてその姿を現した時、それはこの世のものならぬ美しさということで「美しく」と言え、更に「比ふべきものなかり」と語られたのである。

そして髪長媛は応神聖が日向国からはるばる従うした女性であった。髪長媛は五色の亀に感動して、髪長媛は五色の亀に感動して、髪長媛は五色の亀に感動して、髪長媛は五色の亀に感動して、髪長媛は五色の亀に感動して、髪長媛は五色の亀に感動して、髪長媛は五色の亀に感動して、髪長媛は五色の亀に感動して、髪長媛は五色の亀に感動して、髪長媛は五色の亀に感動して、髪長媛は五色の亀に感動して、髪長媛は五色の亀に感動して、髪長媛は五色の亀に感動して、髪長媛は五色の亀に感動して、髪長媛は五色の亀に感動して、髪長媛は五色の亀に感動して、髪長媛は五色の亀に感動して、髪長媛は五色の亀に感動して、髪長媛は五色の亀に感動して、髪長媛は五色の亀に感動して、髪長媛は五色の亀に感動して、髪長媛は五色の亀に感動して、髪長媛は五色の亀に感動して、髪長媛は五色の亀に感動して、髪長媛は五色の亀に感動して、髪長媛は五色の亀に感動して、髪長媛は五色の亀に感動して、髪長媛は五色の亀に感動して、髪長媛は五色の亀に感動して、髪長媛は五色の亀に感動して、髪長媛は五色の亀に感動して、髪長媛は五色の亀に感動して、髪長媛は五色の亀に感動して、髪長媛は五色の亀に感動して、髪長媛は五色の亀に感動して、髪長媛は五色の亀に感動して、髪長媛は五色の亀に感動して、髪長媛は五色の亀に感動して、髪長媛は五色の亀に感動して、髪長媛は五色の亀に感動して、髪長媛は五色の亀に感動して、髪長媛は五色の亀に感動して、髪長媛は五色の亀に感動して、髪長媛は五色の亀に感動して、髪長媛は五色の亀に感動して、髪長媛は五色の亀に感動して、髪長媛は五色の亀に感動して、髪長媛は五色の亀に感動して、髪長媛は五色の亀に感動して、髪長媛は五色の亀に感動して、髪長媛は五色の亀に感動して、髪長媛は五色の亀に感動して、髪長媛は五色の亀に感動して、髪長媛は五色の亀に感動して、髪長媛は五色の亀に感動して、髪長媛は五色の亀に感動して、髪長媛は五色の亀に感動して、髪長媛は五色の亀に感動して、髪長媛は五色の亀に感動して、髪長媛は五色の亀に感動して、髪長媛は五色の亀に感動して、髪長媛は五色の亀に感動して、髪長媛は五色の亀に感動して、髪長媛は五色の亀に感動して、髪長媛は五色の亀に感動して、髪長媛は五色の亀に感動して、髪長媛は五色の亀に感動して、髪長媛は五色の亀に感動して、髪長媛は五色の亀に感動して、髪長媛は五色の亀に感動して、髪長媛は五色の亀に感動して、髪長媛は五色の亀に感動して、髪長媛は五色の亀に感動して、髪長媛は五色の亀に感動して、髪長媛は五色の亀に感動して、髪長媛は五色の亀に感動して、髪長媛は五色の亀に感動して、髪長媛は五色の亀に感動して、髪長媛は五色の亀に感動して、髪長媛は五色の亀に感動して、髪長媛は五色の亀に感動して、髪長媛は五色の亀に感動して、髪長媛は五色の亀に感動して、髪長媛は五色の亀に感動して、髪長媛は五色の亀に感動して、髪長媛は五色の亀に感動して、髪長媛は五色の亀に感動して、髪長媛は五色の亀に感動して、髪長媛は五色の亀に感動して、髪長媛は五色の亀に感動して、髪長媛は五色の亀に感動して、髪長媛は五色の亀に感動して、髪長媛は五色の亀に感動して、髪長媛は五色の亀に感動して、髪長媛は五色の亀に感動して、髪長媛は五色の亀に感動して、髪長媛は五色の亀に感動して、髪長媛は五色の亀に感動して、髪長媛は五色の亀に感動して、髪長媛は五色の亀に感動して、髪長媛は五色の亀に感動して、髪長媛は五色の亀に感動して、髪長媛は五色の亀に感動して、髪長媛は五色の亀に感動して、髪長媛は五色の亀に感動して、髪長媛は五色の亀に感動して、髪長媛は五色の亀に感動して、髪長媛は五色の亀に感動して、髪長媛は五色の亀に感動して、髪長媛は五色の亀に感動して、髪長媛は五色の亀に感動して、髪長媛は五色の亀に感動して、髪長媛は五色の亀に感動して、髪長媛は五色の亀に感動して、髪長媛は五色の亀に感動して、髪長媛は五色の亀に感動して、髪長媛は五色の亀に感動して、髪長媛は五色の亀に感動して、髪長媛は五色の亀に感動して、髪長媛は五色の亀に感動して、髪長媛は五色の亀に感動して、髪長媛は五色の亀に感動して、髪長媛は五色の亀に感動して、髪長媛は五色の亀に感動して、髪長媛は五色の亀に感動して、髪長媛は五色の亀に感動して、髪長媛は五色の亀に感動して、髪長媛は五色の亀に感動して、髪長媛は五色の亀に感動して、髪長媛は五色の亀に感動して、髪長媛は五色の亀に感動して、髪長媛は五色の亀に感動して、髪長媛は五色の亀に感動して、髪長媛は五色の亀に感動して、髪長媛は五色の亀に感動して、髪長媛は五色の亀に感動して、髪長媛は五色の亀に感動して、髪長媛は五色の亀に感動して、髪長媛は五色の亀に感動して、髪長媛は五色の亀に感動して、髪長媛は五色の亀に感動して、髪長媛は五色の亀に感動して、髪長媛は五色の亀に感動して、髪長媛は五色の亀に感動して、髪長媛は五色の亀に感動して、髪長媛は五色の亀に感動して、髪長媛は五色の亀に感動して、髪長媛は五色の亀に感動して、髪長媛は五色の亀に感動して、髪長媛は五色の亀に感動して、髪長媛は五色の亀に感動して、髪長媛は五色の亀に感動して、髪長媛は五色の亀に感動して、髪長媛は五色の亀に感動して、髪長媛是五色の亀に感動して、髪長媛は五色の亀に感動して、髪長媛は五色の亀に感動して、髪長媛は五色の亀に感動して、髪長媛は五色の亀に感動して、髪長媛は五色の亀に感動して、髪長媛は五色の亀に感動して、髪長媛は五色の亀に感動して、髪長媛は五色の亀に感動して、髪長媛は五色の亀に感動して、髪長媛は五色の亀に感動して、髪長媛は五色の亀に感動して、髪長媛は五色の亀に感動して、髪長媛は五色の亀に感動して、髪長媛は五色の亀に感動して、髪長媛は五色の亀に感動し
述べているが、恋情にとり憑かれた大鶴鶴尊を「その形が美しく感でて」と語っている点に今注目しておこう。

高倉天皇の場合はどうであったか。「美貌姫子」を得ての喜びはむろん大きかったが、同じく「感でて」の心情は、髪長女の場合は「形」に向うのとみえているのである。それだけにこの歌ののも意味は、大きい。たしかにこの歌は思いも素直にうたいあげられている」といわれているが、他方、その意は必ずしも明瞭ではないとする山崎平四郎氏は「声倒れの感を免れぬ歌」とし、次のようにもいわれている。

「蜘蛛の行ひ」とは「具体的には果をかける動作」を言い、「それは好みという俗信が中国にもあるとは、その事柄からその影響を指摘するかあるいは日本にそうした俗信があったとするのが一般的理解のはるか遠い。もちろん俗信があつたか否かは不明である。ここでは「来妻翁君」は、蜘蛛の繭を取って女がいったという指摘もあるように、古代の呪術的な世界の中で理解すべきだろう。待ちわびる思い」
「衣通郎姫」伝承考——その一

①、③の歌の関係を考えるなら、前者が衣通郎姫の資性の特質を表現するもの、後者がそれを美質として表現するか否か、その両方が共存するか否か、その二つがそれぞれ別途の表現をなしていると考えられる。
八千子神の求婚歌にみられる「さかし女・くはし女」は語源的には「栃かし」であり、この場合の「さかし女・くはし女」も賢女ではなくすぐれた美女の意で、つまり「妙し女」とほぼ同義の語であるということ。「さかし女・くはし女」が対照として置換可能なことはあることに異論はないが、単に「すくれた美女」としてしまうのではなく、その言葉の意味するところはもう少し明らかにされねばならない。利口でしっかりした女、あるいは「心きいたる女」という一般的な解釈の中では、注目されるのは「神の立場からすれば、この「さかし女」もまた、神がかわれる女性のひとつ、表現とみなさないわけにはゆかない。その解釈はもちろん次の伝承に基づくものだ。

あるひとりへくら、郡の西に川あり、名を佐嘉川といふ。年魚あり。郡の源は郡の北の山より出で、南に流れて海に入る。此の川に荒ぶる神ありて、往来の人、半を生かし、半を殺しき。ここに、県主等の祖大荒田占問ひ。時に土蜘蛛、大山田女・狭山田女といふものあり、一人の女云ひし、下田の村の土をとつて、人形・馬形を作り、此の神を祭るならば、必ず応和さむとといひ。大荒田、即ちその辞の随に、この神を祭るに、神、此の祭りをうけて、遂に応和さむ。ここに、大荒田いひし、此の婦は、如是、隠に賢女なり。故、賢女をもちて、国の名と為むと欲ふといひ。因つて賢女の郡といふ。現在の佐嘉郡の地名の由来を語る伝承で、「さかし女」の意味を考える唯一の手がかりになるものといつてよ。荒ぶる神の祭りで多くの人が死ぬという異常事態に対し、祭祀者としての大荒田は、その神を祀る方法が
わからない。その大荒田に対し、土着の勢力と見なす。「土蜘蛛」の二人の女子がその方法を知っていったというの
である。しかしこれは大荒田が祭りの方法を求めていた伝承だ。その意味においては「さから女」とは「神の
扱い方を知っている女」つまり解釈で納得できる。しかし、その女が「大山田女狭山田女」という、二人に分化
した形で表現されている点はどう理解したらよいのだろう。もちろん「対表現だから二人とみた方がよい」とい
う同氏の理解の仕方もあるのだが、伝承の中でもわざわざ「二人の女子」という意味は
ゆかしいだろう。

神を祀る方法とは、荒ぶる神の心を和める方法に他ならない。二人の女子は「人形、馬形を作りて、此の神を
祭りれば、荒ぶる神は必ずや、「応和らく」と言つったという。二人、二人に分か

神の心を知ったということではないのか。

荒ぶる神の心を知る伝承は、記紀等にいくつかあるが、その発祥として「龍田風神祝詞」と崇神天皇七年の
伝承があげられる。前者は、五穀が実らないことを神の怒りと見、その神の心を知り、祭祀を始めることの由
来を語ったものである。そこでは「神の御心」を知るため、「百の物知人」による卜占、さらには崇神天皇による
夢見という手段がとられている。

当面参考となるのは後者である。すなわちこの「卜点、夢見」いう手段に対し、崇神縁の場合は、「神がかり
という方法がとられ、その祭儀の中心は「二人」の力にあると考えられかかる。}

もしに、天皇、乃ち崇神天皇の御代、その災の所由を求めて、大々的な祭儀が挙げられることなく、

疾病が流行した崇神天皇の御代、その災の所由を求めて、大々的な祭儀が挙げられることなく、

突如日はく、天皇、何故国の治らざることを憂ぶ。若しけれを敬き祭ば、必ず当に自平きなむ」と
ならじるし、名を大物主神と為ふ」とのたまふ。答へて日く、「我は是倭国の域の内に所居
ここて注目したいことは、ヤマトトピモヒメが神がかりをしていること、その神がかったヒメと天皇とが
主神が示現して、「……国の治らさるは、是吾が意ぞ。もし吾が見大田田根子を以て、吾を祭りたまば、た
ちどころに平きなも……」と告げたことが語られる。
この伝承によれば、祀るべき神の名は、「大物主神」であったこと、さらにその神は「大田田根子」によって祀られる
べきであったことがわかる。それは神の一かであったということである。大物主神」という祀るべき神の名は、天皇の夢に大物
の存在に由って明らかにされたと考へられる。「二人」という関係は、例えば、岩田勝男が主張されている「巫
者」と「司霊者」の関係をセットとして捉える方法で考えると理解しやすいだろう。この場合、神がかりの巫者は
一人であるが、司霊者から出せる司霊者は必ずしも一人ではなく、数がかりをとく、託宣をひき出す、通辞する能力
等をもつ複数の存在であるとし、両者どちらを欠いても神がかりは成り立ちないから両者はセットとなっている。

当面の「大山田女狭山田女」という「二人の巫女」の問題も、かかる視点から考えてみるべきではないか。
神の憑依によって「託語」を得る者。それを解くものという組みあわせの神話的表現が「二人の女子」であった。

もちろん、神の「託語」を得るという場合、単に「村屋の神」、「祝に着けて……」（天武元年七月、祝者、神の語言について報して曰く……）（27）。「託語」は単独で語られる場合がある。これとは、「神がかりたこと」、あるいは「神語が得られたこと」のみを語ればよい例であろう。「神語」や「託語」がそのままでは意味不明であるということはいうまでもない。他方、履中辛五年九月には淡路島でイザナミノ神が祝に託されたこと、つまりを意味するものではないことがわかる。

「犬山田女狭山田女」の伝承は「さかしの由来を語るところにその目的があった。二人が意味するところは早急に断定できるものではないにしても、さかしが神の心を知る能力をいうものであることは認められるであろう。さかし女とは、神の心がわかる女といつてもよいかかもしれない。

「さかし女」の意味を右のように考えた時には、それは、古代の王が求める理想的な一つの女のように思われてくる。それ故にこそ、八千矛神の歌の中で「さかし女・くはし女」が「よばびの対象となるのではなかったか。くはし女」とは「さかし女」に内在する霊性が輝き出る時の美しさを形容したものであろう。
女の規範が現代と同じものではないことはいうまでもないことだ。

衣通郎姫の場合も、「花」は「桜の愛」とうたわれたように、あるいは「美しい」と語られているように、「美しい」の側面が印象的に語られているが、天皇が、その姿形にほどなく、衣通郎姫がうたった歌に感応したといえよう。伝承の運びは、古代的な世界を語るものとして示唆深い。一説、それは彼の「待つ心」にうたれたとも考えられるが、その実、天皇が心惹かれたのは、彼の豊かな霊性であったと考えるべきであろう。

允恭紀といえば、この衣通郎姫は、かかる古代の特質を備えた姫であっただけ考えるべきであろう。

天皇の寵愛が皇后から姫にうつっていくのは、呪力の衰えのため、巫女が交代してゆく論理に基づくものと捉えている。「巫女の交代」という視点を出されたのは魅力的だが、この問題は、嫡妻としての続き性の存在があるにもかかわらずはるばる越の国までをさかし、女・巫女を求婚に出かけた八千矛神の伝承と共に、別稿で改めて考えてみたい。

注

例えば、山上伊豆母氏は「巫女」であるとし、巫女の歴史」四七頁。藤井貞和氏は「神女」であるとする。"衣通
「衣通郎姫」伝承考——その(1)

注13に同じ。この「うらくはし」についてもすでに詳しく検討されている。

近藤信義氏「景と霊」 (国文学解釈と鑑賞) 昭和三五年九月号

注17に同じ。一頁

『紀記歌謡全注釈』 三五一頁

鳥田浩子氏は「うらくはし」は光り輝く美しさ、一点のもれもないのでこの世のものでない美しさ、恐いほどされどと
西郷信綱氏『古事記注釈』第一巻

四

『古代歌謡論』一七八頁。氏は続けて「知恵というものが現実を未来にむけて対処するものである以上、神の意志を聞く能力をもったものが知恵者であるのは当然だろう」といわれているがこの見解に異論はない。以上は本稿の趣旨に

注（23）に同じ。

23 "古代歌謡論" 一七八頁。氏は続けて「知恵というものが現実を未来にむけて対処するものである以上、神の意志を聞く能力をもったものが知恵者であるのは当然だろう」といわれているがこの見解に異論はない。以上は本稿の趣旨に

24 "神と「御心」の関係は、猪股ときわ氏によって詳細な考察がなされている（「物知り人」と天皇の夢」「龍田風神

25 祭の祝詞の解読から」「論集・神と天皇」所収。他に「これ」「古代語誌」「古代語を読む」等において、神楽研究の立場から岩田氏が繰り返し主張しているところである。一方、古代文学研究の立場からは益田勝実氏が「神」「神人（神人）」の関係でやはり「天皇と祭祀担当者」をセットの役割で考えていることは、

26 青木周平氏は大木春基氏の説をふまえ、古事記の美女は「巫女」あるいは「神霊」的性格を持つ女性と言われる

27 その他、天武元年七月に高市県主麻見神が神がかかったことを伝えている。

28 "巫女の悲劇" 「古事記日本書紀論集」