

A Study of the Ancient Japanese Worldview through the Lens of the Miwayama Holy Marriage Tale: From the Perspective of Comparative Philosophy

Mitsuko YORIZUMI

This paper examines the concept of intermarriage stories, particularly the Miwayama marriage tale, which is seen as one of the quintessential story types in Japanese mythology. This tale revolves around a sacred union between a god and a human woman, and by analyzing it, the paper seeks to explore how ancient people understood the relationships between nature, humans, and the divine. The analysis also aims to draw a comparative understanding with the ancient Greeks, shedding light on how such views can enrich our modern interpretations of nature and humanity.

The paper's argument is structured as follows:

1. The Relationship between Nature, God, Man, and Community: The paper begins by explaining the dynamics in the most basic village community. In this context, nature is revered as divine and becomes deified as a god, who is seen as an absolute and transcendent force that surpasses humanity. In this community, ritual plays a central role, and every member is considered a potential ritualist. This means that individuals who are either chosen or possessed by the divine spirit take on the role of ritualists. If the ritualist is a woman, it often takes the form of a holy marriage between the deity and a priestess, though this stage is hypothetical due to the absence of written records from the time.
2. Centralization of Power and the Reorganization of the Divine System: As Japan's imperial court centralizes power, the system of deities is reorganized around ancestral deities. Rituals, now performed by ritualists who are subordinate to these deities, are meant to control nature and the divine beings. The relationship between the ritualists and the deities becomes a blood-based one—specifically, a blood link that brings authority and control. This is an important theme in the myths found in the *Kojiki* and *Nihonshoki*, which reflect this period of reorganized divine and ritual systems. However, glimpses of the earlier, more archetypal rituals can also be found, such as in the *Hitachinokuni-Fudoki*.
3. Modern Implications: In modern times, nature is often viewed as something to be controlled. The paper concludes by emphasizing the importance of understanding nature and community in the way ancient, archetypal communities did. This perspective offers valuable insights into how we might reconsider our current relationship with nature and community.

三輪山神婚譚をてがかりとした古代日本の世界観の考察

——比較思想的視座から——

頼 住 光子

(駒澤大学仏教学部)

奈良盆地を取り囲む青垣山の中でもひとときわ目立つ端正な円錐形をなし、典型的な神奈備型の山容¹を持つ三輪山（記紀では御諸山・三諸岳と記載）は、一説に縄文時代に遡る靈山信仰の対象であり²、記紀神話では、神

の中の神とも言える大物主神（名は畏怖すべき靈威を持つ頭領を意味する）³が宿る聖なる山とされた³。

この大物主神に関して注目されるのが三輪山神婚譚である。神と人間の女性との聖なる婚姻を語るこの説話を手がかりとすることで、古代人が自然や人間をどのように理解していたのかを導き出すことができる。同時に、そこから、われわれ近代人の自然観や人間観を逆照射することもできるだろう。本稿においては、『古事記』『日本書紀』『日本靈異記』などに見られる神婚譚、またその変化した形である異類婚姻譚を検討することで、古代

人の世界観を明らかにしたい。

第1章 三輪山神婚説話

まず、『古事記』崇神記の記載にそって、三輪山神婚説話を確認しておこう。

① 此の天皇の御世に、疫病多た起りて、人民尽きなむと為き。爾くして、天皇の愁へ歎きて神牀に坐しし夜に、大物主大神、御夢に顕れて曰ひしく、「是は、我が御心ぞ。故、意富多々泥古を以て、我が前を祭らしめば、神の氣、起らず、国も、亦、安らけく平らけくあらむ」といひき。是を以て、駅使を四方に班ちて、意富多々泥古と謂ふ人を求めし時に、河内の美努村に、其の人を見得て、貢進りき。爾くして、天皇の問ひ賜は

く、「汝は、誰が子ぞ」ととひたまふに、答へて白ししく、
「僕は、大物主大神の、陶津耳命の女、活玉依毘売
を娶りて、生みし子、名は櫛御方命の子、飯肩巢見命
の子、建甕槌命の子にして、僕は、意富多々泥古」と、
白しき。是に、天皇、大きに歡びて詔はく、「天の下
平き、人民栄えむ」とのりたまひて、即ち意富多々泥
古命を以て、神主と為て、御諸山にして、意富美和之
大神の前を拝み祭りき。

又、伊迦賀色許男命に仰せて、天の八つらかを作
り、天神・地祇の社を定め奉りき。又、宇陀の墨坂神に、
赤き色の楯・矛を祭りき。又、大坂神に、黒き色の楯・
矛を祭りき。又、坂の御尾の神と河の瀬の神とに、悉
く遺し忘ること無くして、幣帛を奉りき。此に困りて、
役の氣、悉く息み、国家、安らげく平けし。

〔現代語訳〕 この崇神天皇の御世に、疫病が大流行して、
国民が全滅しそうになった。それで、天皇は悲しみ嘆い
て、神の心を問うために設けた神聖な場所「神牀」に夜、
いらした。すると夢に大物主大神に現れて、「このよう
な疫病の流行は私の心によるものである。もし意富多々
泥古によって私の祭祀をさせるならば、神の祟りは起こ
らず、国も平安になるだろう。」と告げた。それで、早
馬の使者をあちこちに派遣して、意富多々泥古という人

を探したところ、河内の美努村にいたことが分かり、そ
の人を朝廷に差し出した。天皇が、「あなたは誰の子か。」
と問いかけなされたので、「大物主大神が、陶津耳命の
娘である活玉依毘売を娶って生まれた子が櫛御方命の子
です。その子が飯肩巢見命です。その子である建甕槌命
の子が、私、意富多々泥古です。」と申し上げた。この時、
天皇は大いに喜んで「天下は平安になり、国民は栄える
だろう」とおっしゃって、すぐさま意富多々泥古を神主
として、三輪山の大神を祭祀させた。

また、伊迦賀色許男命に申し付けて、神を祀る時に使
う平皿をたくさん作らせ、天神地祇の社を定め申し上げ
た。また宇陀の墨坂神に赤色の楯と矛を献上し、また大
坂神に黒色の楯と矛を献上し、また坂の御尾の神や河の
瀬の神に、皆ことごとく幣帛を献上した。これによって
疫病の祟りが止んで、国家が平安になった。

② 此の、意富多々泥古と謂ふ人を、神の子と知りし
所以は、上に云へる活玉依毘売、其の容姿端正し。是に、
丈夫有り。その形姿・威儀、時に比無し。夜半の時に、
儼忽ちに到来りぬ。故、相感でて、共に婚ひ供に住める
間に、未だ幾ばくの時も経ぬに、其の美人、妊身みき。
爾くして、父母、その妊身める事を怪しびて、其の
女を問ひて曰ひしく、「汝は自ら妊めり。夫無きにな

の由にか妊娠する」といひき。答へて曰ひしく、「麗美しき丈夫有り。其の姓・名を知らず。夕毎に到来りて、供に住める間に、自然ら懐妊めり」といひき。是を以て、其の父母、其の人を知らむと欲ひて、其の女に詢へて曰ひしく、「赤き土を以て床の前に散し、へその紡麻を以て針に貫き、其の衣の襦に刺せ」といひき。

故、教の如くして、旦時に見れば、針に著けたる麻は、戸の鉤穴より控き通りて出で、唯に遺れる麻は、三勾のみなり。爾くして、即ち鉤穴より出でし状を知りて、糸に従ひて尋ね行けば、美和山に至りて、神の社に留まりき。故、其の神の子と知りき。故、その麻の三勾遣りしに因りて、其地を名づけて美和と謂ふぞ（此の意富多々泥古命は、神君・鴨君が祖ぞ。）⁵

〔現代語訳〕 この意富多々泥古という人が神の子であると知つた次第は以下のものであつた。上で言及した活玉依毘売は、姿形が美しかった。ある時、類なく姿形や身なりが美麗な男性が、夜中に突然やつてきた。二人は互いに気に入り結婚して、一緒にいたところ、まだいくらも時間がたつていないのに、その乙女（活玉依毘売）は妊娠した。

父母は娘が妊娠したことを不審に思い、娘に「あなた

か。」と質問したところ、娘は「名前も分からない美しい男性が、夜ごとによつてきて一緒に住んでいるうちに自然に妊娠した。」と答えた。そこで、父母は、その男性が誰か知ろうと思つて「赤い土を床のそばに撒き、つむいだ麻糸を針の穴に通して、その針を衣の裾に刺しなさい。」と教えた。

娘は教えられた通りにして、朝、見てみると、針に通した麻糸は、戸の鍵穴を通つて出て行つており、残つた糸は三巻き（三輪）だけだつた。男が鍵穴から出て行つたということを知つて麻糸を辿つていくと、三輪山にまで続き、その神の社のところで麻糸は止まつていた。それで、神の子であると分かつた。麻糸が三巻き（三輪）残つたので、その地を美和（三輪）と名付けた。（この意富多々泥古の命は三輪君や賀茂君の祖である。）

この説話は二段から成つてゐる。まず、第一段（①）では、国中で疫病が流行し、国民が全滅寸前となる。これは神の祟りではないかと思つた崇神天皇は、神を祀り神意をうかがう神聖な場である神床に眠つて夢を見た。その夢の中に大物主神が現われ、疫病は自分の祟りであり、意富多々泥古によつて祭祀を行なせれば、祟りが鎮まり国は平安になると告げた。

古代においては、夢は神から与えられるものであり、俗世を超えた神聖な意味を持つていた。ここで天皇は、夢で神意をうかがう祭祀者となつてゐる。和辻哲郎は記紀神話に登場する神々を分析して、日本古代の神觀念に四類型があると主張した。第一類の祀る神、第二類の祀るとともに祀られる神、第三類の祀られる神、第四類の祀りを要求する神である。天皇は「祀る神」であり、祭祀の力によつて尊貴性を持つとされる。

ここでは、正体の分からない祟り神の名を、天皇が祭祀を通じて引き出していることが注目される。立ち現れた神の名が不明な状態では祀ることはできず、名を確定することが、祀り方を確定することである。事実、大物主神は自ら祀り方を指定する。それは、意富多々泥古による祭祀であつた。なぜ、ここで意富多々泥古の名が出されるのかというと、それは、後に明らかになるように、意富多々泥古が大物主神の子孫であつたからなのである。天皇は、四方に早馬の使者を出して意富多々泥古を探させ、祭祀をさせる。すると祟りはおさまつた。

大物主神とは、水神、雷神、蛇神などの性格を持つとされる。端的に言えば、人間の生活に多大な恩恵を与えらるとともに、時には災いをもたらす自然を人格化した神であると言ふことができる。この意味で、祭祀（神を

招き、願いを込めて歓待し、託宣を得、送り返す）とは、自然を人格化した神からできる限り多くの恵みを引き出し、災いを最小限にするための営為であると言えるだろう。祭祀の力によつて自然をコントロールすることが、祭祀者、すなわち天皇の尊貴性の源泉となつてゐるのである。

さて、天皇は大物主神のお告げに従つて、意富多々泥古を探し出す。彼は、大物主神の五世の孫（大物主神＋活玉依毘売→櫛御方命→飯肩巢見命→建甕槌命→意富多々泥古）であつた。ここには、先祖を祀り得る者は、その血筋を受け継ぐ子孫であるという、祖先祭祀の論理が働いてゐる。さらに、どうして意富多々泥古が、大物主神の子孫であるのかを物語るのが、第二段(②)なのである。

第二段では、意富多々泥古を五世遡る先祖、活玉依毘売が主人公として登場する。活玉依毘売の「活玉依」とは、いう名前が彼女のあり方を物語つてゐる。「活玉依」とは、活発なエネルギーを持つ神靈を自らに憑依させるといふ意味であり、これは巫女としての特性を表現してゐる。日本の古代において、神は、海の彼方、山の彼方の他界から人間世界を訪れ、その際は、依り代に憑依すると考えられていた。依り代としては、樹木（神籬）や岩石

(磐座・磐境)^{いわむら}、人間(口童)^{よりまし}などが代表的であり、巫女も神がかりして、託宣を下した。それは、巫女の口を通して、神霊が人々に語りかけ、その意思を表すと、考えられていたからである。

さらに、巫女は「神の嫁」であるともされた。巫女は未婚の女性が就任することが多かったが、それは巫女が神の嫁であるが故に、人間の男性とは交わるべきではないという考え方に基ついている(既婚女性が巫女になる場合も、巫女として奉仕する期間やその準備期間は、夫を遠ざけることになつていた)。活玉依毘売についても、巫女として、大物主神の嫁となつたと考えることができるだろう。

この神婚譚は、活玉依毘売にこの上もなく「端正し」く「麗美」(光り輝くように美しい)な男性が夜に通つてくるところから始まる。当時は妻問婚であり、女性の家を男性が訪れることになつてしたが、正体不明というところが尋常ではない。これは、通つているのが普通の人間ではないということを示している。また、その男性の容貌は類なく素晴らしくと言われている。美しい容貌は、神話や説話においては、この世を超越した世界に関わるものの特徴と考えられている。この世を超越した他界から来る存在も、他界の存在と交わることのできる人

間も、この世を越えた美しさの持ち主であると語られるのである。

そして、女性はすぐに妊娠したと言われる。これも、「一夜孕み」と言つて、神はただ一夜の交わりで子を成すことができるという觀念に基づく表現であろう¹⁰。娘の妊娠を知つた両親は、男性の正体を知るために、娘に男性の衣の裾に麻糸を通した針を刺しておくようにと言つた。娘はその通りにして、翌朝見ると、糸は鍵穴を通つて三輪山の社にまで続いてた。糸が鍵穴を通つてたということ、男性の正体が鍵穴を通ることのできるぐらい細い蛇であつたことを示唆している。そして、その糸が三輪山の神を祀る社まで続いてたということは、通つてきていた男性は、三輪山の神である大物主神だつたということである。

このようにして大物主神と活玉依毘売の間には御方命が生まれ、その曾孫が意富多々泥古ということになる。意富多々泥古は大物主神の血筋を引くが故に、天皇の命令の下で大物主神を祀ることになつた。そして、最後に糸が三巻き(三輪)残つたからこの地が三輪と名付けられたと、地名の起源が語られるとともに、この意富多々泥古が三輪の地の「大神君」と賀茂の地の「賀茂君」の始祖となつた、という始祖の起源も語られる。この説話

は、意富多々泥古による大物主神祭祀の確立、すなわち、崇り神のパワーを祭祀によってコントロールして国家の平安を保証させる体制の確立に連動して、地名の起源や氏姓の起源をも語っている。祭祀の確立は、古代人にとって世界秩序の確立でもあったということを、これらの起源説話は物語っている。

そして、神と人との関係の中核には、神と巫女との聖なる婚姻があつた。これは、人間界は人間界だけでは完結できず、常に、世俗の日常を超えた他界の力、すなわち原自然（万物を生み出し、司る根源的力）を、聖なる婚姻によつて導き入れる必要があると古代日本人が考えていたことを示している。そして、その力を安定的に導く営為が、血縁の系譜という、神との強い紐帯を持つ、神の子孫による神の祭祀だったのである。

以上、『古事記』崇神記に記載されている三輪山聖婚説話を検討した。『日本書紀』の崇神紀にも同じ大物主神に関わる聖婚譚でありながら全く違う結末の話が掲載されているので、簡単に筋立てを確認しておこう。

崇神天皇即位五年以来、疫病が流行つて国が荒廢した¹¹。これは、統治者たる自分に徳がないせいではないかと憂いて、崇神天皇は神々の意向を知るために占いを行った（即位七年春二月一五日条）。すると、大叔母（祖

父孝元天皇の姉妹）である倭迹迹日百襲姫命に大物主神が憑依して、自分を祀れば国に平安をもたらそうと告げた。天皇はお告げに従つて大物主神を祀つたが効果がなく、夢占を立てたところ、夢に大物主神が現れて、自分の子である大田田根子（意富多々泥古の別表記）によつて自分を祀らせるならば国に平安をもたらそうと告げた¹²。

さらに、即位七年秋八月七日には、倭迹迹速神浅茅原目妙姫（倭迹迹日百襲姫命と同体）と穗積臣の遠祖である大水口宿禰と伊勢麻織君の三人が同じ夢を見て、天皇に「昨晚、夢に貴人が現れ、大田田根子命のことを大物主を祀る神主にして、市磯長尾市のことを倭大國魂神を祀る神主にすれば、必ずや天下太平となると教示した。」と申し上げた。

そこで、大田田根子を天皇の命令で探し出して尋ねたところ、自分の父は大物主神であり、母は活玉依媛であると名乗つた。この大田田根子と市磯長尾市を神主としてそれぞれの神を祀らせ、さらに八十萬群神を祀り、天社・国社・神地・神戸を定めた。すると疫病が止み、国はようやく鎮まつた。

即位一〇年、「聡明叡智、能識未然」（さとく、さしかく、よくゆくさきのこと）¹³である倭迹迹日百

襲姫命は少女の歌う童謡わらうたを解釈し、謀反の企てを見抜き天皇を助けた。その後、倭迹々日百襲姫命は大物主神の「妻みめ」となった。しかし、その神（夫）は常に昼は見えず、夜しか現れなかった。そこで倭迹々日百襲姫命は夫に、明日の朝に「美麗うるはしき威儀みすがた」を見せてほしいと頼んだところ、夫は「明朝、あなたの櫛しげ（櫛を入れる箱）に入るが、私の姿に驚くな。」と言った。朝、櫛しげを見たと「美麗うるはしき小蛇こむち」がいて、その長ささと太さは衣の紐くらいであった。倭迹々日百襲姫命が驚き叫んだところ、夫は人に戻り、「あなたは私に恥をかかせた。私もあなたに恥をかかせよう。」と言って大空を踏んで、御諸山みもろやま（三輪山）に登っていった。倭迹々姫命は仰ぎ見て後悔して腰を落としたところ、箸が陰ほを突き死んでしまった。そこで大市おおち（奈良県桜井市北部）に葬った。その墓は、箸墓はしのみほかといい、昼は人が作り夜は神が作った。

以上のように、『日本書紀』崇神紀では、天皇の大叔母である倭迹迹日百襲姫命と大物主神の神婚譚が語られる。大物主神祭祀を行いその祟りを鎮めた大田田根子（『古事記』では意富多々泥古と表記）の母親として活玉依媛（『古事記』では活玉依毘売と表記）の名が挙げられ、大物主神と結婚したことが語られるが、その結婚にまつわる物語は何も語られない。その代わりに、倭迹迹

日百襲姫命と大物主神の婚姻と、その破綻による「神の嫁」の死が語られるのである。

さて、倭迹迹日百襲姫命は、天皇の大叔母である。天皇の姉妹をはじめとする女性の親族には、巫女として神に仕えて、神からの託宣を伝える女性がいた。日本古代には、共同体の指導者の女性血縁者が託宣を行い、その託宣に基づいて指導者が政治を行うという、政治と宗教を男女の血縁で分掌する「ヒメヒコ制」があったことはよく知られている¹⁴。週れば、『魏志倭人伝』にも、卑弥呼には「夫婿」がおらず、「男弟」が卑弥呼を助けて政治を行っていたと書かれていた。卑弥呼は「鬼道」に事える巫女であり、巫女として「神の嫁」であるから人間の男性とは結婚をせず、弟が卑弥呼の宗教的権威の下に現実の政治を行っていた。

ただし、このような「ヒメヒコ制」は、大和朝廷がその祭祀体制を確立してくるとともに周縁化され、わずかに、天皇の女性血縁を派遣する伊勢の齋宮や賀茂の齋院にその遺制が見られるに留まる¹⁵。巫女が神憑りして伝える神の言葉ではなくて、制度化された祭祀を、身分的に安定した男性神職が定期的に勤めることが必要となったのである。それは、祭祀の形骸化と言うことも可能である。神と人との出会いの一回性ではなくて、安定性が

求められたと言えるだろう。どのような託宣が下るのか
があらかじめ不明であり、神は人間の意表をつくからこ
そ、人間は神を恐れる。しかし、制度化された安定的祭
祀においては、神と人との緊張関係は薄れ、人間は神を
自由に使役し、常に人間の共同体を寿ぐことを強要すら
するようになる。政治的安定性を宗教的安定性によって
裏打ちしようとしているのである。

この『日本書紀』の一連の話の中では、大物主神と聖
なる婚姻を結び託宣を告げる、神の嫁たる巫女による祭
祀が後景に退き、天皇のバックアップの下で、大物主神
と血縁関係で結ばれる大田田根子一族（大神君）が祭祀
を掌握し、さらに、天社・国社・神地・神戸が定められ
たと記載されている。これらは朝廷としての祭祀体制が
固まったことを示すと言っているだろう。そのような祭
祀体制の確立は、「神の嫁」の周縁化でもあったのだ。

さて、上述の記事の中で、倭迹迹日百襲姫命は、大物
主神の意思を伝えるとともに、当時神の意思を告げるも
のとされた童謡を少女が歌うのを聞いて、それが謀反の
企ての予言となっていることに気付き、天皇を助ける。
神の意思を読み解き天皇を助けたことは、倭迹迹日百襲
姫命の巫女としての能力の高さを示している。

しかし、それに続いて書かれる大物主神との婚姻のエ

ピソードに関しては、倭迹迹日百襲姫命は巫女としての
優秀性を発揮できていない。倭迹迹日百襲姫命は、自分
から正体を明かしてほしいと頼み、正体を見せても驚く
など言われていたにも関わらず、その正体が小蛇である
のを見て驚き叫ぶ。それは、神に対する拒否、反抗を意
味する。怒った神は三輪山に帰ってしまい、倭迹迹日百
襲姫命は陰を箆で突いて死んでしまい、箆墓に葬られた。
神が去ってしまった巫女は、巫女としての命を断たれた
ということになる。そのことを、箆で突かれて死んでし
まったという出来事が示している。

この説話において、箆は、大物主神そのものである小
蛇を暗示しているだろう。この説話は、朝廷の祭祀制度
が確立するにつれて、巫女による祭祀が周縁化されて
いったことを含意している。このように考えれば、本章
の最初に挙げた『古事記』崇神記の物語も、大物主神へ
の祭祀が「神の嫁」から、朝廷の承認の下、血縁でつな
がる子孫による祭祀へと変化したことを物語っている
とも言える¹⁶。それは、神の絶対性、すなわち原自然の絶
対性が薄れ、人間の祭祀によってコントロール可能なも
のへと変化していく過程であったと言えるだろう。

第2章 大物主神の特質

さて、次に大物主神の性質について考えてみよう。大物主神は、『古事記』では神武記に丹塗矢に変身して勢夜陀多良比売と結婚し、生まれた子が神武天皇の皇后となつたとあり、崇神記には、第1章で述べたように、蛇に変身して活玉依毘売に通い、生まれた子の子孫から後に自らを祀らせる意富多々泥古が出たとある。

また、神代記には、海の彼方からやってきて大国主命の国作りを手伝つていた小名毘古那神が事業半ばで常世の国に渡つてしまい、大国主命が困っていると大物主神がやってきたという物語が記載されている。『古事記』によれば、大国主命と大物主のやりとりは以下のようにである。

是の時に、海を光らして依り来る神有り。其の神の言ひしく、「能く我が前を治めば、吾能く共与に相作り成さむ。若し然らずは、国、成ること難けむ」といひき。爾くして、大国主神曰ひしく、「然らば、治め奉る状は、奈何に」といひしに、答へて言ひしく、「吾をば、倭の青垣の東の山の上につき奉れ」といひき。此は、御諸山の上に坐す神ぞ¹⁷。

〔現代語訳〕 この時、海を光らせてやってきた神がいた。

その神は「私のことをよく祀るならば、私はあなたとともに国を作り完成させよう。もし祀らなければ、国を完成することは難しいだろう。」と言つた。そこで、大国主命が「それならば、どのように祀ればよいのか」と言つたところ、「私を大和の青垣山の東の山上に祀れ。」と答えた。これは、御諸山（三輪山）の上いらつしやる神である。

また、大物主神の性質を知る上で参照すべきであるのが、『日本書紀』雄略紀の以下のような叙述である。

七年の秋七月の甲戌の朔にして丙子に、天皇、少子部連螺羸に詔して曰はく、「朕、三諸岳の神の形を見むと欲ふ。或いは云はく、此の山の神をば大物主神とすといふ。或いは云はく、菟田の墨坂神なりといふ。汝、臂力人に過ぎたり。自ら行きて捉へ来」とのたまふ。螺羸、答へて曰さく、「試に往りて捉へむ」とまをす。乃ち三諸岳に登り、大蛇を捉取へて、天皇に示せ奉る。天皇、齋戒したまはず。其の雷虺虺きて、目精赫赫く。天皇、畏み、目を蔽ひて見たまはず、殿中に却き入り、岳に放たしめたまふ。仍りて改めて名を賜ひて雷とす¹⁸。

〔現代語訳〕 雄略天皇即位七年秋七月三日に、天皇は少

子部連螺贏に「私は三諸岳（三輪山）の神の姿がみたい。〈別の伝によると、この山の神を大物主神ということだ。

また別の伝によると、菟田の墨坂神だということだ。〉お前は力が人並外れている。お前自ら行つて捕まえてきなさい。」と命じられた。螺贏は「行つて捉えてみましょう。」と申し上げた。すぐに三諸岳に登つて大蛇を捕らえて天皇に見せ申した。天皇は（大蛇に対して忌みかしくむ姿勢を見せず）斎戒なさらなかつた。すると（斎戒をしなかつたことを怒り）大蛇は雷鳴をとどろかせ、その目を光らせた。天皇は畏怖しかしこまつて、目を覆い大蛇を見ないようになさつて殿中に隠れた。（天皇は）その大蛇を丘に放たせ、その丘に改めて名をお与えになり、雷の丘とした。

以上のような記述から、大物主神の性格を検討してみよう。まず、大物主神の娘が初代天皇である神武天皇の皇后となつたということから考えてみよう。天孫降臨した邇邇芸命は、山神である大山津見神の娘である木花之佐久夜毘売と結婚し、その息子である火遠理命は海神である綿津見神の娘である豊玉毘売命と結婚し、その息子である鸕草葺不合命は母の妹（叔母）である玉

依毘売命と結婚し、神武天皇が生まれた。

天照大神から葦原中国すなわち日本の国を永遠に統治せよとの命令を受けて地上に下つた邇邇芸命、そして、その子、孫である火遠理命、鸕草葺不合命の、いわゆる日向三代の結婚相手の女性は、山神や海神の娘、すなわち自然の力を神格化した神々の娘であるという特徴を持つ。このことは、統治を成功させるためには、自然の力を導入する必要があるという理解を示しているだろう。共同体を成り立たせるためには、自然の力を導入した上でそれを整序し、共同体にとつてプラスとなるかたちで取り入れる必要があるのだ。そして、このような統治の系譜を引き継ぎ、大和朝廷の初代天皇である神武天皇もまた、大物主神という「モノ」の首領である神の娘を娶るのである。

大物主神の名前の中にある「モノ」とは一般に「畏怖される魔的な対象」であり、魔物、鬼、精霊、魑魅魍魎とされるが、これは、統治する側から見て、整序し尽くすことのできない、すなわち、現世の論理や言葉によつては分節化しきれない、畏怖すべき力そのものを意味するであろう¹⁹。このような力の制御は、共同体の繁栄にとつては不可欠である。その力に対する対応を間違えると、『日本書紀』崇神紀の倭迹迹日百襲姫命のように命

を失つてしまふ。このような大物主神の統治しきれない力の端的な発現としては、大物主神の祟りとして起こつた崇神朝の疫病の流行を挙げることができらう。しかし、そのような力は、崇神朝においては、その神の子孫が祭祀することによつて、とりあえずの安定を見るのである。この「モノ」とは、制御しきれない自然の力の一つのヴァリエーションであると言つていいだろう。

さて、大物主神については、蛇神として現れるところに特徴がある。たとえば、『古事記』神代記の「海を光して依り来る神」もまた、蛇だと推定されている²⁰。また、この蛇神は上述の雄略紀の記載によれば、天皇をも驚かせるような、光を発する雷神として現れている²¹。また、雷には雨を伴うところから、一般に雷神は水を司る水神ともされ、さらに農耕の豊饒を司る田の神ともされた²²。次章では、特に、蛇神としての側面に注目してみよう。

第3章 蛇神信仰とその変遷について

さて、大物主神は、蛇体として顕れる点に大きな特徴があつた。蛇神に対する信仰は、すでに諸家が指摘しているように、日本のみならず世界各地で見られる。古今東西の蛇神信仰の一例を挙げれば、ギリシアでは蛇神オ

ピオオンが宇宙卵に巻き付いて孵化させ世界を生み出したとされる。また葡萄と穀物の神かつ知識、健康、幸運を司る神であるアガトダイモンも蛇神であり、ディオニュソスの聖獣にも蛇がいた。インドでは蛇神ナーガはインダス文明以来信仰されており仏教でも八部衆に取り入れられた。中国には人類の始祖とされる人頭蛇身の夫婦神である伏羲と女媧が、古代エジプトには王権の守護者とされたウラエウスが、古代メソアメリカ文明圏には「羽毛ある蛇」で表されるケツアルコアトルがおり、古くより世界各地で、さまざまな蛇神が信仰された。

日本では、すでに縄文中期の遺跡から頭にとぐろをまく蛇を載せた女性土偶が発見されており、蛇巫（蛇神信仰に基づくシャーマン）である可能性が指摘されている²³。また縄文土器には蛇の姿の装飾を持ったものがあつたり、蛇の模様のものがあつたりするなど、縄文人が蛇神信仰を持っていたことを示唆する²⁴。

蛇は手足がなく、体をくねらせながら素早く進み、獲物を丸飲みにするという特異な身体形状や機能を持つこと、脱皮を繰り返すことから、畏敬の対象となり、永遠の生命を持つ豊穡のシンボルとして崇められてきた。日本では、蛇は湿地に生息し、また川や海を泳ぐこともできるなど水と関係が深いことから、水を司る水神とし

て信仰されるとともに、その形状が、稲光りが走る姿に似ていることから雷神ともされた。また、水は、稲作にとって不可欠のものであることから、蛇は水を司る田の神としても信仰された。

このように、蛇神信仰は、上述のように縄文時代にも遡り得、その後稲作とともに広がったものであるが、この蛇神信仰の変質を物語る興味深い記事が、『常陸国風土記』（『常陸風土記』）行方郡の条に記載されている。『常陸国風土記』は、常陸（茨城県）の地理や伝承をまとめた書で、和銅六年（七二二）に中央官命によって編纂され、国司から朝廷に提出された「解文」（下級官庁から上級官庁に提出する正式書類）である。

『常陸国風土記』成立の前年には『古事記』、そして養老四年（七二〇）には『日本書紀』が成立していることが注目される。当時、朝廷は、日本国の正式な記録、つまり大和朝廷による統治の正当性を、歴史と地理、すなわち時間と空間の両側面から確定する記録を残そうとしていた。この『常陸国風土記』もその一環として作成されたものである。

行方郡の記事では、「やと」（やつ）すなわち、谷あいの低湿地に住むやとの神（＝蛇神）について、その居住地が、天皇の名の下で開墾されることによって、畏敬さ

れるべき対象から支配対象へと変質していったという物語が語られている。以下、本文を見てみよう。

古老の曰へらく、石村の玉穂の宮に大八洲馭しめし天皇のみ世に、人あり。箭括の氏麻多智といふ。郡より西の谷の葦原を墾闢きて新たに治りし田を献りき。この時、夜刀の神、相群れ引き率て、悉くんに到り来て、左右に防障へて、耕佃ることならしむ。俗云はく、蛇を謂ひて夜刀の神と為す。その形蛇の身にして頭に角あり。率て難を免るる時に、見る人あらば、家門を破滅し子孫繼がず。凡そこの郡の側の郊原に甚多に住めり。ここに、麻多智、大く怒りの情を起こし、甲鎧を著被け、自身ら仗を執り、打ち殺し逐逐ひき。すなはち、山口に至り、標の椀を塚の堀に置て、夜刀の神に告げて云ひしく、「此より以上は、神の地と為すを聴す。此より以下は、人の田を作るべし。今より以後、吾れ神の祝と為りて、永代に敬ひ祭らむ。冀はくはな祟りそ、な恨みそ」といひて、社を設け初めて祭りきといへり。すなはち還、耕田一十町余りを発ぎ、麻多智の子孫、相承けて祭を致して、今に至るも絶えず。

その後、難波の長柄の豊前の大宮に臨軒しめしめ、天皇のみ世に至り、壬生連鷹、初めてその谷を占め、

池の堤を築かしめし時に、夜刀の神、池の辺の椎の株に昇り集ひて、時を経れども去らざりき。ここに、麿、声を挙げて大言びしく、「この池を修めしめ、要盟て、民を活かさむとす。何の神誰の祇ぞ、風化に從はざる」と言ひき。すなはち、役の民に令りて云ひしく、「目に見ゆる雑物の魚虫の類は、憚り懼ることなく、隨尽に打ち殺せ」といふ。言了るすなはち神しき蛇避り隠りき。謂はゆるその池を、今に椎の井と号く。池の西に椎株あり。清泉出づれば、井を取りて池に名づく。すなはち、香島に向かふ陸の駅道なり²⁵。

〔現代語訳〕 古老が次のように言つた。昔、継体天皇の御世に、一人の人物がいた。箭括氏の麻多智といつた。郡の役所の西の谷の葦原を開墾した新田を献上した。その時、夜刀の神たちが群れをなして現れ出て来て、左右に立ちふさがつて、田を耕させないようにした。(地元の人が言うのには、蛇のことを夜刀の神と呼ぶ。身の形は蛇であるが、頭に角がある。災いを免れようとして皆を引き連れて逃げる際に、もしふり向いてその神の姿を見てしまつたら、家門は破滅し、子孫は絶える。普段は郡の役所の傍らの野に群れ固まつて住んでいる。) 怒つた麻多智は、鎧を着け、鉾を手にして打ち殺し追い払つた。そして山の入り口の境の堀に標の杖を立て、「ここ

より上を神の住みかとし、下を人の作る田としよう。今日から私は祭祀者となつて、代々、神として敬つて祭祀を行おう。どうか祟つたり恨んだりしないように。」と夜刀の神に言つて、社を設けて、祀り始めたと伝えている。それ以来、十町(九万九千一七四^四)あまりの新田を開墾し、麻多智の子孫は、今日に至るまで代々この祭祀を絶やすことなく引き継いでいるのである。

後に、孝徳天皇の御世に、壬生連麿がこの谷を治めることになり、池の堤を築いた時に、夜刀の神は、池のほとりの椎の木に登り群れて、時が経つても去らなかつた。連麿は、大声を挙げて「堤を築き、神にも服従を誓わせて、民の生活を守るのである。どの天つ神、どの国つ神が天皇の命令に従わないのか。(いや、従わないわけにはいかないだろう)」と言ひ、さらに工事のために集めた民に、「目に見える動物たち、魚虫の類は、はばかり恐れることなく、皆すべて殺しなさい。」と言うやいなや、怪しい蛇は逃げ隠れた。その池は、今、椎井の池と呼ばれる。池の西に椎の木がある。清水の出る井もあり、「井」という字を取り入れて池の名としたのである。これは、香島に向かう陸の駅道である。

ここでは、継体天皇、孝徳天皇の時代に起つた蛇神

(夜刀神) に対する信仰の変遷が描かれている²⁶。蛇神に対する態度は、三段階に分かれている²⁷。

① 注記で言及される最古の時代・蛇は「やと」(≡谷^{やつやと})の神として祀られており、谷を占有している。見ると命が奪われるという畏怖すべき存在として信仰されている。

② 継体天皇の時代・箭括氏の麻多智が「やつ」を新田開発し、境界を確定し蛇を山上に追いやる代わりに、子孫代々、「やつ」の神を祭祀することにした。新田も箭括氏が代々受け継いだ。

③ 孝徳天皇の時代・壬生連磨が、この谷に池の堤を築こうとした時に、池のほとりの椎の木に蛇が集まってきたて邪魔をした。連磨は天皇の「風化」に従わせるといふことで、邪魔をする蛇などの「魚虫の類はみな殺せ」と命令したので、蛇は逃げていった。この池は椎井の池と呼ばれている。

まず、最古の第一段階は、谷を角のある蛇神が占拠している状態である²⁸。低湿地は蛇の住処であることから、「谷^{やつ}」は、蛇神のいる場所としてふさわしい。人間はそこにむやみに近付くことができず、姿を見ると命が奪われるとされている。古代人の生活を大きく左右する自然そのものが、崇りを与える場合もあれば、恵みを与える場合もある両義的なものであるのとパラレルに、自然を

人格化した神もまた両義的性格を持つ。人間は神を祀ることによって何とか恵みを最大限引き出し、崇りを最小限に抑えようとするが、その決定権は神にあり、人間は神に翻弄され、崇られることを完全に免れることはできない。これが、村落共同体における土着の神祭祀の基本形であると考えられることができるだろう。

しかし、第二段階となると、村落共同体としての閉じるのではなくて、村落共同体をも含めて日本全体を統べる中央の権力が介入してくる話が語られることになる。まず、最初に「石村の玉穂の宮に大八洲^{おほやまと}駒しめしし^{すめらみこと}天皇(継体天皇)のみ世」と、「み世」という時代が指定されることから分かるように、そこは、天皇の統治の力が及ぶ時空であり、「郡」、すなわち中央政府の出生機関が設けられている。新たに新田開発をする場所が「郡より西の谷の葦原」と言われているように、郡の役所を中心として措定される場所で新田開発が行われる。

この開発事業を行う、箭括氏の麻多智については、他の史料に出てこないことから定説がなく、名前に含まれる「矢筈」(矢の上端の切込みの入った、弦を受ける所)や「たち」(太刀)から、朝廷で軍事や祭祀を担った物部氏の系譜の人物という説もあれば、矢も刀もその形状から古代においては蛇と同一視されることがあるため、

蛇神を祀っていた土着の豪族という説もある。箭括氏についても、麻多智についても、その正体は正確には定めたいが、ただ言えるのは、どちらにしても、朝廷の威光を背負って開発をしているということである。それは、開墾した新田を朝廷に「献」じていることから見て取ることが出来る（実効支配権は麻多智一族が保持していたにせよ）。たとえ土豪であったとしても、麻多智は、朝廷と関係を保ちつつ朝廷の威光を背負って開発を行っていると言えるだろう。²⁹

しかし、蛇神は、自分たちが占拠する谷を開発し、田へと改めようとする麻多智らを妨害する。まさに原自然のシンボルである蛇神は、人間が自分たちの住処に好き勝手に侵入し、人間の生活の場へと変えることは認めることはできなかつたのである。しかし、麻多智は、妨害する蛇神たちを武装して殺し追ひ払った。武士とは、戦闘者であると同時に、たとえば源頼光の化け物（酒呑童子・土蜘蛛）退治や源三位頼政の鶴退治などの説話からも見て取れるように、怪異や靈異と対峙する宗教者でもある³⁰。そのことを踏まえれば、ここで麻多智が武装している意味も分かるであろう。ここで鎧を着て鉾を持つというのは、靈的存在と戦う装束でもあるのだ。

戦いの結果は明らかである。朝廷に国司から提出する

文書に、朝廷の威光を背負った側が負ける物語が書かれることはない。麻多智は勝利し、谷を新田として開発し、「標の柵を堺の堀に置て」、すなわち、土地の境界の印の杖を境の堀に立てて、堀を挟んで山と里との領域を確定した。里は人の生活する領域、山は神の領域と分け、麻多智は山の入り口に社を立て、蛇神を祀ることを誓った。蛇神は、谷から山へと追いやられる代わりに「永代に」、麻多智の子孫から代々祭祀を受けることになった。麻多智においては、祭祀によつて最大限の恵みを引き出し、崇りを最小限にすることは前代と変わらないが、そこに朝廷の力が加わつたことによつて、さらに、自然の力の不定性は減少したものと考えられる。本質的に言えば、人間の祭祀は神から受け入れてもらえる場合ともらえない場合があるのは当然であり、それは、まさに自然を人間がコントロールしきれないものであることを示すが、そのコントロールできなさが、朝廷の威光が加わることにより減少させられているのである。

このようにして麻多智は、新田開発によつて一族が代々耕す土地を確保すると同時に、開発によつて追放した蛇神を「今に至るまで」代々祀り続けることになった。稲作を継続する限り、人々は、水を司るとされた蛇神に対する祭祀を続けなければならなかつたのである。

そして、第三段階は、継体天皇の時代からは約一五〇年下った孝徳天皇の時代である。『常陸国風土記』における孝徳朝期は、建国、建郡の画期と捉えられており、まさにこの時期に壬生連麿がこの谷を「初めて」治めることになった。壬生連麿は、中央から任命された律令国造であり、茨城国造をつとめた。前段の麻多智よりも、さらに朝廷と密着した人物である。壬生連麿は、谷を治め、そこに池の堤を築こうとした。

すると、池のほとりの木に「夜刀の神」が集まって来た。これは、自分たちを排除して勝手に谷、とりわけ水を支配しようとする力に対する蛇神の抵抗と見ることが出来る。しかし、連麿は、ひるむことなく、築堤は、朝廷が民の生活の利便のために行う事業であり、天神地祇はすべて朝廷の威光に従うべきであると主張する。ここでは、「民のための政治」という儒教的理念がはつきりと打ち出されるとともに、皇祖神を頂点とする天神地祇の神々の秩序から、夜刀の神が夜刀の神それ自身としては排除されるとともに、地祇として組み込まれつつあることが見て取れる。

そして、連麿は、堤の工事に駆り出された人々に、「魚虫の類」は恐れずうち殺せと命令する。ここで蛇は、もはや「夜刀神」ではなく、単なる「魚虫」の一種となつ

てしまっている。そしてこの連麿の言葉を聞いて蛇は逃げていったと語られるのである。ここで、示されているのは、朝廷の「風化」^{おもむけ}の力の強大さであり、その前では「夜刀の神」は単なる「魚虫の類」にまで零落してしまう。もちろん、第二段階から始まった麻多智一族による、山の領域内に封じた「夜刀の神」への祭祀は「永代に」続いているものと考えられるが（農業生産を続ける限り祀られる必要があるが）、その領域を出た蛇神は、もはや祭祀の対象とはされず、追放されてしまうだけだということ、この結末は物語っているのである。

以上、農業生産と深く結び付いた土着の共同体における蛇神信仰が、天照大神を頂点とする祭祀体系を持ち、政治的にも宗教的にも中央集権体制を築こうとした朝廷の力によって変質していった有様を、『常陸国風土記』行方郡の記事を手がかりとして考察した。

蛇神（＝水神＝雷神＝田の神）への信仰は、在地の共同体が農業生産を続け、自然を神格化した祭祀を続ける限りにおいては維持される。しかし、朝廷成立以前の、在地の共同体が持っていた原自然を祀る原型的な信仰と比較するならば、朝廷の「風化」^{おもむけ}の力によって成立する祭祀信仰は、原自然とより距離を置いたものとなったということが出来るだろう。

この後、蛇神信仰、蛇神祭祀は、中世、近世と大きく変容していく。農業生産と結び付いた蛇神信仰や祭祀が維持される一方で、中世には仏教の影響によって、蛇神の姿は著しく変質していく。たとえば、道成寺説話の清姫のように、女人罪業観に基づき、男性に執着する女性が蛇体に変身して男性を追いかけたり、仏教説話で見られる、財産に執着を残して死んだ僧侶が死後に蛇に生まれ変わり財産にまとわり続けたり、という話の中では³¹、蛇は非日常的存在としての性質を残しながらも、神としての聖性を薄め、厭わしいものとされている。

近世になると出版文化の隆盛を背景として、怪奇談を集めた書物が多く出版され、集まって怪談を語る百物語の会なども流行する。その中では、中世以来の女人蛇体変身譚などが語られるが、より仏教色が薄まり世俗化していくという全体的傾向が見受けられる³²。愛欲に駆られた女性が蛇体に変身するというしばしば見受けられるモチーフも、単なる俗世の愛欲譚として語られるようになっていくのである。

第4章 異類婚姻譚の変遷について

さて、前章においては蛇神信仰の変遷を検討したが、本章においては三輪山説話の根幹をなす重要モチーフで

ある異類婚について、その変遷を跡付けておこう。

前章において、蛇神信仰に変遷をもたらしたのが、朝廷の「風化」の力と仏教であったことを述べたが、両者は異類婚姻譚にも影響を与えた。上述したように、異類が象徴する原自然の無制約的力と祭祀によってつながることは、人間界における権威をもたらしたが、朝廷による一元的統治が進行する中で、宗教的—政治的権威は、朝廷との関係によってもたらされ、保持されるようになる。たとえば、それまで地域で祀られていた地方神が、記紀神話成立の過程で皇祖神を頂点とする神々の秩序に組み込まれていく。ここでは、原自然との関係によってではなくて、天皇と皇祖神という不動の権威との関係によって、土着の神々のアイデンティティが確立され、地域に対して権威を発揮するようになる。

このようにして、朝廷の「風化」が、自然を神格化した蛇神への信仰に大きな変更をもたらしたのと同様に、仏教も蛇神信仰に影響を与える。仏教説話においては、蛇は、邪淫のシンボルとなり、聖なる存在から妖怪へと受け止められ方が変化する。朝廷が、皇祖神を頂点とする神々の秩序を創出し、在地の神々をそこに組み込んでいくことで一元的統治を推進すると並行して、仏教の導入は、異類婚に関する在地の信仰をも変えていった

のである。この問題に関して、『日本霊異記』の諸説話を取り上げつつ、検討してみよう。

ここで扱う『日本霊異記』（正式名称『日本国現報善悪霊異記』）とは、奈良時代末期から平安時代初期にかけて活動した薬師寺の僧景戒が編纂した日本初の仏教説話集であり、上中下三巻に一一六話を収める。内容としては、善因善（楽）果、悪因悪（苦）果の因果の理の発動の実例を示す因果応報譚が主であり、それらは、国家から承認を受けずに僧となった私度僧たちが、民間布教をする際に説かれたものと考えられる。因果応報譚以外にも、非仏教説話と呼ばれる雷神（＝蛇神＝水神＝田の神）説話や異類婚姻譚など民間説話も見られ、仏教以前のからの信仰世界が仏教との接触によって変質していく経緯が、『日本霊異記』の諸話から読み取れる。異類婚に関する信仰の変質を物語る話として、ここでは中巻第八「蟹と蝦の命を贖ひて放生し現報を得し縁」を挙げて検討してみよう。

置染田鯛女は、奈良の京の富の尼寺の上座の尼法通が女なりき。道心純熟にして、初姪犯さず。常に懃に菜を採りて、一日も闕かず、行基大徳に供侍へ奉る。

山に入りて菜を採りき。見れば大きな蛇の大きな蝦を飲めりき。大きな蛇に誂へて曰はく、「是の蝦を我に免せ」といふ。免さずして猶し飲む。亦誂へて曰はく、「我、汝が妻と作らむ。故に幸に吾に免せ」といふ。大きな蛇聞きて、高く頭を捧げて女の面を瞻、蝦を吐きて放ちぬ。女、蛇に期りて曰はく、「今日より七日を経て来」といふ。然して期りし日に到り、屋を閉ぢ穴を塞ぎ、身を堅めて内に居るに、誠に期りしが如くに来り、尾を以て壁を拍く。

女恐りて明くる日に大徳に白す。大徳生馬の山寺に住みて在せり。告げて言はく、「汝は免るること得じ。唯堅く戒を受けよ」といふ。乃ち全三帰五戒を受持し、然して還り来る。道に知らぬ老人、大きな蟹を以て逢ふ。問ふ、「誰が老ぞ。乞、蟹を吾に免せ」といふ。老答ふらく、「我は攝津国兔原郡の人、画問邇麻呂なり。年七十八にして、子息無く、命を活けむに便無し。難波に往きて、偶に此の蟹を得たり。但し期りし人があるが故に、汝に免さじ」といふ。女、衣を脱ぎて贖ふに、猶し免可さず。復裳を脱ぎて贖ふに、老乃ち免しつ。然して蟹を持ち、更に返りて、大徳を勧請し、咒願して放つ。大徳歎じて言はく、「貴きかな、善きかな」といふ。

彼の八日の夜、又其の蛇来り、屋の頂に登り、草を抜きて入る。女悚ぢ悚る。唯し床の前に跳爆く音のみ有り。明くる日に見れば大きな蟹一つ有り。而も彼の大きな蛇条然に段切れたり。乃ち知る、贖ひ放てる蟹の、恩を報ずるなりけり。并ら戒を受くる力なることを。虚美を知らむと欲ひ、耆老の姓名を問へども、遂に無し。定めて委かにせり、耆は是れ聖の化ならむことを。斯れ奇異しき事なり。

〔現代語訳〕 置染臣鯛女は、奈良の都の富の尼寺（登美寺）の長老の尼である法邇の娘であつた。仏道に帰依する心が堅固で、男性との交渉も持たなかつた。常に心を込めて菜を採つて来て一日も欠かさずに、行基菩薩に捧げ申した。ある時、山に入つて菜を採つていたところ、見れば大きな蛇が大きな蛙を飲んでゐた。鯛女は蛇に頼んで「この蛙を私に免じて解放してください。」と言つた。蛇は言うことを聞かず、さらに蛙を飲み込んだ。そこで鯛女はまた頼んで「私はあなたの妻になろう。だから私に免じて蛙を解放してください。」と言つた。大きな蛇はそれを聞いて、高く頭をもたげて鯛女の顔を見つめ、蛙を吐き出して放した。鯛女は、蛇に約束して、「今日から七日後に来なさい。」と言つた。そして約束の日がきたので、家の戸を閉じ、家の穴を塞ぎ、身を固く

して中に居ると、約束通りに蛇が来て尾で家の壁を叩いた。

鯛女は恐ろしくなつて、次の日に行基菩薩に事情を話した。行基菩薩は、生駒の山寺に住んでいらした。行基菩薩は、「あなたは逃れることはできない。ただ、堅く戒を受けよ（仏教徒として戒を守ると誓ひ、信心を新たにせよ。）」と言つた。そして、鯛女は、三帰五戒（仏法僧の三宝に帰依し、仏教徒として守るべき、不殺生・不偷盗・不邪淫・不妄語・不飲酒の五戒を守ること誓う）を受持し歸つた。その途中、知らない老人が、大きな蟹をもつているのに出会つた。鯛女は、「どこのお爺さんか。どうぞ、私に蟹をください。」と言つた。老人は、「私は攝津国兔原郡（兵庫県武庫郡）の住人で、画問邇麻呂という。年は七八歳だが、子も孫もなく、自活のすべもない。難波で、たまたまこの蟹を手に入れた。約束した人がいるので、あなたにはあげられない。」と答えた。鯛女は、上衣を脱いでその代金にしようとしたが、老人は承諾しなかつた。鯛女はさらに裳を脱いで代金にしたところ、老人は承諾した。そして、鯛女は蟹を持つて生駒寺に戻つて、行基菩薩にお願ひして呪文を唱えて蟹を放生した。行基菩薩は褒めたたえて「尊いことだ、善いことだ。」と言つた。

八日目の夜、再びその蛇が来て、屋根の上に登り、屋根を葺いた茅を抜いて入って来た。鯛女は恐ろしさに震えていた。ただ、床の前でばたばたという音が聞こえていた。次の日に見てみると、大きな蟹が一匹いて、大きな蛇がわずたわずたに切られていた。つまり、買い取って放生した蟹が恩に報いたことが分かった。さらに、それは、戒を受けた力によるものである。事実を知ろうと思つて、老人の名を手がかりに尋ねたがそのような人はいなかった。老人は聖ひじりの化身であつたことが明らかになつた。これは不思議なできごとである。

この『日本霊異記』中巻第八は、三輪山説話などで見られるような蛇神と人間の女性との神聖な婚姻をテーマとする異類婚姻譚が反映されているとみてよいだろう。異類婚姻譚の考え方に即するならば、鯛女は神に仕える巫女ということになる。鯛女が、男性と交渉を持たず山に入つて菜を採つていたというのは、神の嫁として人間の男性とは交渉をせず、神に捧げる菜を採る古代以来の巫女の面影を宿していると言つていいだろう。しかし、前代では、一族の始祖となる優れた子をなす神聖な婚姻とされた蛇神との結び付きは、この話においては、おぞましく避けるべきものとされている。鯛女は敬虔な仏教

信者であり、仏教の慈悲の精神に基づき蛙を助けようとして蛇との結婚を約束してしまふ。しかし、蛇との結婚は、鯛女にとつては避けるべき事態であつた。結局、鯛女は三帰五戒を受持し、慈悲の精神を貫いて蟹を救う。鯛女が放生して助けた蟹が蛇を切り殺したことで、鯛女は蛇との結婚を免れる。

ここで強調されるのは、鯛女に対する蟹の報恩と同時に、「戒を受くる力」である。行基から戒を受けたことは、仏教信者としての志を改めて固めたということであり、それ故に鯛女は、蛙の命を救つたために窮地に立つているにもかかわらず、蟹の命をも救つて放生を行い、結果的に蟹が蛇を切り殺し、蛇との結婚を免れる。仏教的文脈で語られるこの話においては、蛇はもはや神ではなくて、畜生道の邪淫の生き物とされているのである。

以上、説明したように、この話においては、異類婚姻譚の影響下にありつつも、異類婚自体は厭わしいものとされている。同様に中巻第一二でも蟹を放生し蛇に飲まれそうになつた蛙を蛇と結婚してやるからと言つて救つた女性が、蟹の報恩によつて蛇との結婚を避けることができたと言われ、中巻第四一では、蛇に魅入られて蛇の子を宿した女性が薬師の処置によつて蛇の子を体外に出したという話が語られる。ここでは、蛇との婚姻も蛇の

子を宿すことも、避けるべきこととされる。また、中巻三三三の、万の子よみこという裕福な家の美しい女性が鬼に食べられてしまう話では、万の子はどんなに立派な求婚者でも断り続けているという点において、人間の男性とは交渉を持たない神の嫁である巫女の面影を宿している。そこに通ってくるのは、本来であれば神であるはずだが、ここでは、数々の宝を贈り物として携えたすばらしい美男に見えた男の正体は人食い鬼であり、万の子は食べられてしまった。

仏法を第一義とする『日本霊異記』においては、もはや、原自然の無制約的な力は必要ない。人々に恵みをもたらすのは、仏法僧の力に他ならない。仏法に基づく限り、自然の力を神格化した神の存在は、必然として要請はされない。下巻第二四では、多賀大社の神が仏教の力によって神身離脱し救われたいと、僧に『法華経』読誦を依頼する。この話から分かるように、『日本霊異記』の世界においては、神も悩み苦しむ衆生の一員に過ぎないと位置付けられる。また神話世界においては豊穰を司る神であった蛇も、もはやその神性を保つことはできなかつたのである³⁴。

このような異類婚姻譚型は、日本各地の昔話にも影響を与えている。『日本昔話大成』（関敬吾、角川書店、一

九七八〜一九八〇）によれば、本格昔話―婚姻・異類婚―蛇婿入に分類される説話は、芋環型おたまま（二〇一A）、水乞型（二〇一B）、蛙報恩型（二〇四A）を軸として、さまざまなヴァリエーションを示しながら、全国に分布している。芋環型では通ってくる男の正体を針に通した糸を辿って突き止め、金気を嫌う蛇が死んでしまい、水乞型では家の田に水を引くことと引き換えに蛇と結婚することになった娘は、千本の針を蛇の住む沼に投げ入れ蛇を退治する。蛙報恩型では、蛇に飲まれそうになった蛙を助けるかわりに娘は蛇と結婚することになるが、蛙が変身して蛇を退治したと語られる。これらの話では、古代にあっては神の子を授かる営為であった異類婚は、忌避され、蛇はもはや神ではなく、邪悪な存在になつてしまっているのである。

もちろん、このような異類婚に対する人々の見方が、単線的に変遷してきたわけではないことは、たとえば、『平家物語』巻八「緒環おだま」などの記述をとってみても明らかである。「芋環」の段では、九州に都落ちしてきた平家一門を迎え撃つ土豪、緒方三郎維栄これよしの先祖が、大蛇が人間の女性に通つてきて生まれた、人並優れた武勇者であったと語られる。その大蛇は、女性が正体を知るために刺した針のために死んでしまうが、その本来の姿

は日向国高知尾の明神の神体であつたという。中世になつても、異類婚の原型に近い語りが人々の間で共有されていたことが、ここから見えてくる。

おわりに——比較思想的考察

以上、古代日本の人々の世界観や人間観を、三輪山聖婚説話を手がかりとして検討してきた。そこでは、人間に恵みと災いを与える自然を神格化し、それを祭祀することによつて、自然からなるべく多くの恵みを引き出すと同時に、災いのできる限り避けることによつて、共同体を維持、発展させるという考え方によつて、生が営まれていた。自然を神格化した神々の中でも有力であつたのが、村落共同体の生産活動と密接に関わる豊穰を司る蛇神であり、水の神、田の神ともされた。蛇神祭祀としては、類感呪術として共同体の女性との聖婚なども祭祀の一環として行われていたものと考えられ³⁵、三輪山聖婚説話などにそれが反映されている。

さて、このような古代人の世界観、人間観は、一体私たちにどのような示唆を与えるであろうか。それは、単なる未開の原始的な、すでに克服されたものの見方というに留まらず、自然や共同体を考える上で有意義な手がかりを与えるものと思われる。

このことについて考えるために、視野を古代ギリシアの自然観に広げてみよう³⁶。キリスト教と並んで西洋の思想・文化の二大源流と言われるギリシア思想において、自然とは「生ける自然」であつた。「自然」を表すギリシア語は *physis* (フィジス) であるが、これは「生まれる」を意味する *phomai* (ピュオマイ) に由来する。古代ギリシア人にとつて自然とは、まず、生成発展の契機を内在させたものであつた。イオニアの自然哲学者であるアナクシマン드로スの自然に関する定義、「万物がそこから生成し、そこへと消滅する万物の根源（アルケー、*arche*）」や、アリストテレスの定義、「自己自身の内に運動と静止の原理（アルケー、*arche*）を持つもの」は、このことを端的に示している。

古代ギリシアにおいて、自然は、本質と目的を持つものとして有機体論的、目的論的に捉えられていた。たとえば、生物が成長するとは、その生物の本来あるべき姿（本質）の実現であると考えられ、さらには水が流れた煙が上昇したりすることすらも、本来あるべきあり方の実現であるとされた。

このようなギリシア的思惟においては、自然と人間は決して対立するものでも、支配—被支配の関係にあるものでもなく、あえて言うならば、自然によつて人間も神々

も、そして共同体の秩序（ノモス、nomos）も包み込まれており、自然、神、共同体、人間は、調和的に一体化しており、その根源を原理として探究することこそが、ギリシア哲学の出発点たるイオニアの自然哲学の目指す所であった³⁷。彼ら、イオニアの自然哲学者たちは、物活論的一元論のもとで、あらゆる存在は、生命や魂や心を有すると考え、それらすべてから成り立つ「生ける自然」を探究したと言えるだろう³⁸。

ギリシア語で自然を意味する *physis*（ピュシス）は、ラテン語では *natura*（ナトゥーラ）と翻訳されたが、この言葉も *physis* と同様に「生まれる」（*nascor*）という動詞に由来する言葉である。そして、*physis* と同様に、*natura* も、人間と神々をも包み込みつつ、自己自身を生み出し続ける「生ける自然」であった。

これに対して、中世に支配的になったキリスト教においては、ヘレニズムとは異なる自然観が見られる。同じラテン語の *natura* を使っているにも関わらず、ギリシアの *physis* の系譜を引くローマ世界の *natura* と、キリスト教世界の *natura* との間には越えがたい懸隔がある。キリスト教における自然とは、神が「無」から創造し支配するものであるとされた。そして、『創世記』第一章で明言されているように、「神の似姿」である人間は、神

の付託を受け、神の代理として自然を支配すべきであり、それ故に人間は、被造物の中でも特別な地位を占めるとされた。人間は被造物として神に支配されるとともに、特別な地位故に、自然を含め他のすべての被造物を支配すると考えられ、また人間の共同体も神が与えた神聖な秩序であるとされた。

キリスト教によって確立されたこのような「神—人間—自然」の階層的関係は、キリスト教の影響力が薄れた近代になると、人間が神や神聖な秩序によって掣肘される存在であるという部分が抜け落ちて、自然を支配するという側面のみがクローズアップされるようになる（同様に、人間は神聖な秩序から解放され、たとえば社会契約論のように、主体的に共同体を構成し得るとい見方が台頭してくる）。

そして、そのような自然支配を可能ならしめたのが、デカルトやニュートンに代表される機械論的自然観である。ここでは、自然は、有機体的生命としてではなくて機械時計のアナロジーの下で理解され、質ではなくて量や延長に還元され、その法則性が探求された。ここにおいて、自然は、もはや生命的原理とは無縁の「死せる自然」になった。そして、ベーコンによって、人間が自然を支配するという理念が確立され、近代における自然観

の主流をなすに至つたのである。

二〇世紀に入ると、機械論的自然観を批判する相対性理論や量子力学が大きな力を持つに至つた。また、機械的法則的な決定論、結果を一意的に特定可能とする因果論を覆す、散逸構造における自己組織化論、オートポイエーシス理論など、自然をホーリスティックなシステムとして捉える見方にも注目が集まつており、デカルトやニュートン、ベーコンによつて築き上げられた近代的自然観を批判する視点を提供している。とはいうものの、現代社会において最も優勢であるのは、依然として、デカルト―ニュートン―ベーコン的な自然観である。それは、人間の生活に飛躍的な利便性を供与する一方で、生態系の破壊や地球温暖化などの深刻な問題を今なお生み出し続けており、そのような自然観を相対化しつつ、自然観の新たな地平を切り拓く必要性が叫ばれている。

このような状況の中で、本稿で扱つた古代日本の自然観は、人間や共同体を常に、生ける自然という意味での「ピュシス」との関わりの中で捉えているとともに、「ピュシス」としての自然に原理を見て取るというロゴス化の方向ではなくて、自然を崇り神として、すなわち、人間を超えた暴威としても捉えている点で注目される。その

ようなあり方は、自然に働きかけつつも、人間の働きかけを超越したものととして自然への畏怖を忘れない態度と言えよう。これは、例えば、初期ギリシア哲学や神話を援用しつつ、自然を、到来する恵み、立ち現れる聖なるものの非覆蔵と解釈した後期ハイデガーのピュシスに関する議論とも重なり合うものと考えられよう。

最後に、本稿の要旨を図式的にまとめておこう。まず、最も原型的な村落共同体における自然、神、人間、共同体の關係としては、自然を神格化したものが神であり、神も自然も人間を超越した絶対的なものである。互酬的村落共同体においては、成員のすべてが潜在的に祭祀者である（神によつて指名された者、神霊が依り憑いた人が祭祀者となる。祭祀者が女性の場合、神と巫女との聖婚の形態をとる）。ただし、文字による記録が残されるのはこの後の段階であるので、この段階についてはあくまでも仮説に留まる。

そして、次が、朝廷による中央集権化が進み、神々の体系が皇祖神を中心として再編成される段階である。ここでは、皇祖神に直接的に又は間接的に従属する祭祀者によつて祭祀が行われ、自然、そしてそれを神格化した神々がコントロール可能なものとなつていく。その場合、祭祀者と祭祀される神は血縁でつながれ、そのつながり

故にコントロール可能なものとされる。また、その血のつながりは、たとえば、「皇統」や氏族の系譜がそうであったように、特別なものとされ、共同体の中で権威を持つようになっていく。『古事記』や『日本書紀』の神話は主にこの段階を中心としている。ただし、『常陸国風土記』の注記のように、原型的祭祀が垣間見えることもある。自然をコントロール可能なものと見なしがちなわれわれ現代人にとって、原型的の共同体における自然や共同体のあり方から得られる示唆は少なくないと言えるのではないだろうか。

【付記】

本稿は、二〇二四年六月二十九日、天理大学（杣之内キャンパス）で開催された比較思想学会第五一回大会のシンポジウム「宗教文化と比較思想」におけるパネル発表「三輪山神婚譚をめぐる比較思想的考察」のために準備し、時間の制約のためにその三割弱のみを発表した元原稿である。なお、パネル発表時に配布、読み上げた原稿に若干の修正を加えた同名の原稿は、『比較思想研究』第五一号に掲載予定である。

注

¹ 「神奈備」の語源は「神の辺」だと推定されており、神霊の宿る依り代のある場所を指す。野や滝、岩石などが神奈備とされることもあるが、圧倒的に多いのは山である。『万葉集』や『風土記』などの用例でも、神奈備の多くは山やそれと関係する神社を指す。神奈備山は、笠の形をした整った山容を持つ独立峰であり、里に近く比較的低山であることが多い。森で覆われ、山中には神の依り代である神聖な磐座が見られる。神奈備山は、山そのものが神である神体山と考えられることも多く、また山中他界説により、そこには神仏や祖霊、妖怪などのこの世ならぬものが住むとされた。

² 三輪山の西南麓台地、初瀬川右岸の標高八〇メートル前後に広がる三輪遺跡からは縄文時代前期、晩期の土器が出土している（ジャパンナレッジ『日本歴史地名大系』平凡社、『三輪遺跡』の項参照）。

³ 三輪山は山自体が神体とされたため、本殿がなく拝殿のみあることが知られている。また山中には磐座群があり、現在でも信仰を集めている。

⁴ 『古事記』（新編日本古典文学全集、小学館、一九九七）一八三〜一八五頁。なお、現代語訳は諸書の注釈を参考

にしつつ論者が行った。以下同じ。

⁵ 前掲『古事記』一八五〜一八八頁。

⁶ 西郷信綱『古代人と夢』(平凡社選書、一九七二年)参照。

⁷ 『日本倫理思想史』(一) 八五〜一一二頁、岩波文庫、二〇一一年参照。

⁸ なお、折口信夫の所論によれば、祟りとは本来は、神の立ち現れであり、必ずしも災いそのものを意味するわけではなかったという(『折口信夫全集』第二巻、二二三頁・同第一六巻、三七一頁。中公文庫、一九七五、一九七六)。とはいえ、神の出現が災いのかたちをとることが多かったもので、後には災いを意味することになった。

⁹ 第一段(①)の最後の段落では、三輪の大物主神の祭祀が確定したことに連動して、伊迦賀色許男命(朝廷の神事や軍事を司る物部氏の祖)も、天神地祇を祀ったとされる。つまり、三輪の神を軸として、諸神の祭祀が刷新、確定され、それによって国が治まったと崇神記は語る。つまり、祭祀の体制が確立することによって、世界の秩序もまた確定したのである。

¹⁰ 「一夜孕み」の例としては、『常陸国風土記』那賀郡茨城里咩時臥山の条に、努賀毗古、努賀毗咩という兄妹が住んでおり、妹のところに男性(神)が通い、妹は一夜で妊娠し、蛇を生んだという神婚譚が伝えられている。

¹¹ なお、『日本書紀』は、疫病が流行し国が荒廃した出来事に関して次のような経緯を伝えている。従来、天照大神と倭(やまとのおほくにたま)大国魂の二柱の神を並べて天皇の宮殿で祀っていたが、二柱の神の勢いが強すぎて宮殿に置いておくことができなくなった。そこで天照大神を豊鍬入姫命(とよすまいりひめのみこと)に付けて倭の笠縫邑(かさぬいむら)に祀り、日本(倭) (崇神天皇の娘)に付けて崇神天皇の娘に付けて祀った。

大国魂神は淳名城入姫(崇神天皇の娘)に付けて祀った。しかし、淳名城入姫は髪が抜け落ちてしまい祭祀できなかった。崇神紀のこの一段は、大和朝廷における祭祀の変更、すなわち、宮中でそれまで「同床共殿」で祀っていた天照大神と倭大国魂神を宮殿の外で祀ることとし、また新たに大物主神祭祀が宮中で始まったという出来事を語っており、宮廷祭祀という視座からは重要な出来事ではあるが、本稿は神婚譚を中心に古代人の世界観を検討することを目的することから、祭祀の変更の問題については改めて別に考えることにする。

¹² 『古事記』では、意富多々泥古は(大物主神の五世の孫)となつてはいるが、『日本書紀』では大田田根子は子となつてはいる。

¹³ 「聡明叡智」は聖人の徳であり、出典の『易経』繫辭上傳第一章では、聖人は易占によって、「天下の志を通じ」「天下の業を定め」「天下の疑いを断ず」とある。

14 たとえば、『魏志倭人伝』に「鬼道に事へ、能く衆を惑はず」とある卑弥呼は、三世紀前半に、政治を輔佐する男弟とともに連合国家組織に君臨したと伝えられる。このような巫女的霊能を持つ女性とその兄弟が、宗教と政治を分掌する二重統治体制をヒメヒコ制と言う。これは、血縁の紐帯を中軸とする氏族社会で発達したもので、現代の沖繩のおなり信仰にも痕跡が残る。なお、近年、古墳の遺物や神話の分析を通じ、日本古代には軍事権、生産権、祭祀権を一手に担った女性首長や男性シャーマンも少なからず存在したことが指摘され、女性／宗教、男性／政治という分掌が必然ではないことが明らかにされている。

15 詳細は倉塚擘子『巫女の文化』（平凡社、一九七九）、義江明子『日本古代の祭祀と女性』（吉川弘文館、一九九六）参照。

16 なお、『古事記』『日本書紀』には、もう一つの「陰突き」の説話が記載されている。『古事記』神武記によって概略を説明すると以下になる。三島湊^{みよまのなみ}の娘である勢夜陀多良比売^{やだたらひめ}は、その容姿が「麗美^{うるわ}し」だったので、美和の大物主神は心惹かれ、彼女が廁で用をたしている時に丹塗矢に化身して、溝から流れ下りて、彼女の陰を突いた。彼女は驚き騒いだ。そして、その矢を床の傍に置

いておいたところ、麗しい男性に変身し、二人が結婚して生まれた娘が富登多良伊須須岐比売^{ほとたたらいすすきひめ}命であり、その娘は後に初代天皇である神武天皇の皇后になった。この説話では「陰突き」は後の聖婚、出産へとつながっている。大物主神と在地豪族の娘の間に生まれた娘が神武天皇の皇后となるというのは、大和の在地勢力が神武天皇に服属したことを、結婚の形で示したものと考えられる。

17 前掲『古事記』九五〜九七頁。

18 『日本書紀』（二）（新編日本古典文学全集、小学館、一九九七）一六八〜一六九頁。なお、『日本霊異記』上巻第一も同じエピソードを扱っている。

19 大物主神の「モノ」から日本古代の神の特質を「モノ神」ととらえ、祭祀を司る「タマ神」と対照させ、神の本質を探究した議論として、佐藤正英『増補改訂版 日本倫理想史』（東京大学出版会、二〇〇三）がある。佐藤の所論を受けて、上原雅文「古代日本の神と自然環境・自然観の再検討をめぐって」（『総合人間科学・東亜大学総合人間・文化学部紀要』、二〇〇四）では、モノ神を「存在の生成的威力」と意味付ける。この二つの論からは、多くの示唆を受けた。また、古代の神婚説話の幅広い分析としては、青柳まや『古代日本文学が物語る

婚姻・出生伝承」(花鳥社、二〇二〇) 参照。

²⁰ この海は出雲の海であり、谷川健一「海を照らす神しき光」(『神・人間・動物』平凡社、一九七五) では、海を照らしてやってきたのは蛇であると指摘している。

出雲では、出雲大社・佐多神社・美穂神社・日御碕神社の神在祭の際に、沖合から海岸に漂着したセグロウミヘビの下に玉藻(ホンダワラ)を敷いて神殿に安置するという。和田萃「三輪山の神」(上田正昭他「三輪の神々」学生社、二〇〇三) 参照。

²¹ この説話においては、雄略天皇は、雷神としての大物主神の発する光に驚き隠れたが、最後はその神を丘に放ち、その丘をみずから雷の丘と名付けた。それは、天皇が最終的には大物主神をコントロールし、自己の支配下においたということを物語っていると考えていいだろう。

²² 『日本霊異記』上巻第三は次のような話である。雷が授けた、頭に蛇を巻いて生まれてきた子は大力で、元興寺に童子(寺院の雑用をつとめる下級の職)として入った後、鬼退治をしたり、妨害者の王を退け元興寺の田に水を引いたりした。童子は出家して道場法師となった。

この話の背後には雷神Ⅱ蛇神Ⅱ水神Ⅱ田の神という観念があるものと考えられる。また、そのような神の子が出

家したということで、その力を仏教が取り込み、仏法の力が、雷神Ⅱ蛇神Ⅱ水神Ⅱ田の神を凌ぎコントロールするということを示唆していると解釈できる。

²³ 縄文時代中期の藤内遺跡(長野県諏訪郡富士見町)から、とぐろを巻いた蛇を頭部に載せた土偶が出土している(井戸尻考古館所蔵)。

²⁴ 土器の蛇の装飾に関しては、吉本洋子、渡辺誠「人面・土偶装飾付土器の基礎的研究」(『日本考古学』一巻一号、一九九四) 参照。縄文人の蛇神信仰については、吉野裕子「蛇」講談社学術文庫、一九九九)、鹿熊勤「自然と神と縄文人」(『トランスパーソナル心理学／精神医学』一九巻一号、二〇二〇) 参照。

²⁵ 『風土記』(新編日本古典文学全集、小学館、一九九七) 三七七～三七九頁。

²⁶ ただし、赤塚史「夜刀神の伝承について」(『国文学研究』一五六巻、二〇〇八) では、夜刀神は、「討伐・平定される異族」と解釈されているが、『常陸国風土記』のこの記事の前後の個所では「佐伯」「国菓」と明記されている異族が、なぜここに限って「夜刀神」と表記されているのかが分かりにくい。説話研究にあたっては、歴史的現象や先行説話や漢籍との関係のみならず、説話内部の構造と意味を十分に検討する必要があるだろう。

²⁷ 諸家の研究では、第一段階を立てておらず、第二段階と第三段階をもってこの話を理解している。確かに国司による報告としては、朝廷の「風化」が何らかのかたちで認められる段階からの説明になるが、朝廷が関わる以前の土着の祭祀の段階が原型として重要であると考え、第一段階を立てた。

²⁸ 角のある蛇については、茨城県内から角のある蛇の装飾をもった縄文土器が出土していることが注目される。長山明弘「動物形象突起についての覚え書き―突起・把手に関する研究のあゆみ―」（千葉大学大学院人文社会科学研究所研究プロジェクト報告書第一二八集『土器型式論の実践的研究』）七九頁、第八図「角のある蛇」とその類例」参照。

²⁹ 水利施設が発達していない古代にあつては、丘陵に囲まれた細長い谷で、低湿地である「やつ」（やと）は、多量の水を使用する稲作に適した地として、田が作られることが多かった。

³⁰ 武士における宗教性の問題に関しては、拙著『さとりと日本人』第二章武士の思想と仏教（ぶねうま舎、二〇一七）を参照。

³¹ 『日本霊異記』中巻第三八、『今昔物語集』巻第二〇第二四話参照。

³² 近世の女人蛇体説話については、高田衛『女と蛇―表徴の江戸文学誌―』（筑摩書房、一九九九）、堤邦彦『女人蛇体―偏愛の江戸怪談史―』（角川叢書、角川書店、二〇〇六）参照。

³³ 『日本霊異記』（新編日本古典文学全集、小学館、一九九五）一四六―一四九頁。

³⁴ 同じく、異類婚姻譚の話型の影響を受けつつ、それが本来あるべき人並外れた力を持つ氏族の始祖の誕生という結末にはなっていない、古代の説話として『肥前国風土記』松浦郡ひれのかの振峯の項の弟日姫子の説話を挙げることができ。弟日姫子は、夜に通ってくる男性の正体を見極めようと麻糸を衣の裾に着けそれを辿っていったところ、沼に住む蛇頭人身の妖怪であることが判明し、弟日姫子は殺されてしまった。本来であれば語られるべき氏族の始祖の誕生の代わりに、女性の死という結末に終わっているのである。

³⁵ 類感呪術とは、J・G・フレーザーによって提唱された考え方で、模倣呪術とも言われ、類似は類似を生むという原理に基づき、求める結果を模倣する行為によって目的達成を目指すもので、たとえば、豊稔を達成するために儀礼的な性的交渉を行った。また、原型的には、祭祀は共同体の成員全員の任務であり、交代で行われて

いたから、潜在的には共同体の女性全員が神を迎える巫女であった（折口信夫「最古日本の女性生活の根底」（前掲『折口信夫全集』第二巻所収）参照）。

³⁶ 古代ギリシアの自然観については、F. ハイニマン著、広川洋一他訳『ノモスとピュシス―ギリシア思想におけるその起源と意味』（みすず書房、一九八三年）、青山昌文他『比較思想―東西の自然観』（放送大学教育振興会、一九九五年）、種山恭子「ギリシアにおける自然哲学とコスモロジー」（大森莊蔵他『自然とコスモス』新・岩波講座哲学、一九八五年）参照。

³⁷ なお、この後現れたソフィストたちによつて、ノモスは単なる拘束的な慣習、人為的で可変的な制度と解釈されるようになり、ピュシスとノモスは、それぞれ絶対的真理と誤った仮象として乖離した。それを再び結合させたのがソクラテスやプラトンであつたとされる（前掲『ノモスとピュシス　ギリシア思想におけるその起源と意味』）。

³⁸ 「自然―神―共同体―人間」（自然と神と共同体と人間とが調和的に一体化）という図式は、日本の原型的村落共同体と重なるが、しかし、イオニアの自然哲学が哲学的原理の探究に赴き、日本が祭祀の実践を中心としているのは、対照的である。ここで、ヨーロッパの自然は

規則的で、日本を含むアジアのモンsoon地帯は、自然の力が横溢しており、それに対して人間は忍従するしかない」と説いた和辻哲郎の『風土』を想起することも可能であろう。また、社会経済的基盤も大きく違うことが指摘できる。イオニアは植民都市であつて伝統思想に掣肘されず、また貿易を主産業とし、その場合は自然の原イメージは航海の時に観察する天体の規則正しい動きになるだろう。それに対して、日本の場合は稲作を共同で行い、自然は恵みを与えると同時に突発的で不規則な災いをもたらすものとなる。