

崇る神

——夜刀の神から三輪の神へ——

神 尾 登喜子

1

地名起源伝承は自然をめぐる初原的な神々と人間の交渉の記憶である。

そこには見える世界と見えないもう一つの世界の感覚がある。地名は単なる人間による自然の秩序づけではない。むしろ、人間が見えざるもう一つの世界といかに交渉するかということである。すなわち、地名起源伝承にはコスモロジーがかかわっているのである。

地名を負うことはすでに人間の働きかけである。あるいは自然の中から神々を見出すといってもよい。地形を基本として命名された最初の地名には、その地に鎮まっていた神々の記憶がある。それを地名起源伝承と呼ぶことができる。地名起源伝承は、神々の名において山川原野を聖化することである。その徴しづけが地名である。そのような

地名についての起源伝承は、絶えず付加・改編されながら伝承され続ける。そのことは、同時に、神々と人間との關係の変容を意味するものでもあった。

神の觀念について、村山修一氏は、「自然の偉大なる力に対する脅威と神秘觀のうちに、一種不思議な靈の存在を考えたところから始まり、次にはこの神と人間との交渉によって、神がもつ靈的威力を人間生活に利用しようとする考えを發生せしめた」(『神仏習合思潮』平楽寺書店、二四頁)という。さらに、このような人間との交渉をもつ「人格神の發生」について、「精靈すなわち一般自然物について考えられる神靈が人格化する面と、他は人間が死後靈魂として止まり、それが神にまで高められる面」という二つの面が考慮されねばならぬと説く。すなわち、

前者は靈魂不滅の觀念が、人間の中から神性を抽出する風習を生じ、且神人の交渉頻繁となって、神が人間に憑依すること多くなると共に、人間の神化が行われ、さらにすゝんで非情のものにまで之をおし抜けて、そこにみられる靈的存在をも、人格的なものに見立てるようになったのである(同書、二八頁)。

といわれる。これに対して、笠井昌昭先生は、『記紀』に示されているような古来の神觀念にあっては神はあくまでも神であり、人はどこまでいっても人であって、たとえ死後であろうと人が神に化すとは考えられていないのである。』と説かれている。そして、『實在した人物の靈の神格化が図られるまでには、在来の神觀念をしいだに変質させていく長い道程があったのである。』という。さらに、『古事記』や『日本書紀』にあらわれた神觀念をみるかぎり、祟るのはあくまでも神であり、祟りこそが神の属性なのである。』と説いている(『古代日本の精神風土』ぺりかん社、一七五頁)。

このように神々は祟りなす存在であった。このような神觀念は基本的に地名起源伝承にも認められるところである。むしろ、地名起源伝承にこそ祟る神の古層がみえるというべきである。大いになるかるとき、山川原野には神々が存在していた。山川原野は神々のものであったと言いかえてもよい。そこに祟る神の最初の姿をみることができる。神の祟りは山川原野が人間によって浸蝕されはじたときから開始された。しかも、祭祀そのものが人々と神々との緊張関係を保持し続けていく上での重要な結接点なのである。それは、神々による人々への祟りに対しての畏怖としての祭祀であるといってもよい。

2

ここに一つの伝承がある。『常陸国風土記』『夜刀神』である。

古老のいへらく、石村の玉穂の宮に大八洲敷しめし天皇のみ世、人あり。箭括の氏の麻多智、郡より西の谷の葦原を蔽ひ、壘闢きて新に田に治りき。此の時、夜刀の神、相群れ引率て、悉盡に到来たり、左右に防障へて、耕佃らしむることなし。【俗いはく、蛇を謂ひて夜刀の神と爲す。其の形は、蛇の身にして頭に角あり。率引て難を免るる時、見る人あらば、家門を破壊し、子孫継がず。凡て、此の郡の側の郊原に甚多に住めり。】是に、麻多智、大きに怒の情を起し、甲鎧を着被けて、自身仗を執り、打殺し驅逐らひき。乃ち、山口に至り、標の柵を堺の堀に置いて、夜刀の神に告げていひしく、「此より上は神の地と爲すことを聴さむ。此より下は人の田と作すべし。今より後、吾、神の祝と爲りて、永代に敬ひ祭らむ。冀はくは、な祟りそ、な恨みそ」といひて、社を設けて、初めて祭りき、といへり。即ち、還、耕田一十町余を免して、麻多智の子孫、相承けて祭りを致し、今に至るまで絶えず（本論文での『風土記』の引用については、秋本吉郎校注『風土記』岩波書店、一九五八年による。）内の数字は頁数。五五頁）。

この伝承は、「西の谷の葦原を截ひ、壑開きて新に田に治りき」という記述に示されるように、田地の開墾にあたって崇る神についてのものである。この神は「夜刀」という名を負っている。それが徴しづけの全てであるといえる。

山口恵一郎氏は、「ヤト」「ヤツ」は「谷」と書き、「関東を代表する地形語地名」であるという。

鎌倉付近の「谷」は、扇ヶ谷で著名のように、「ヤツ」だが、相模原から多摩丘陵にかけての「谷」は「ヤト」である。武蔵・相模を中心とする西関東の南部は、この種名の最も集中するところだが、どちらかといえば「ヤト」圏で、しかも谷戸と書くのが圧倒的である。

これに対して、「ヤツ」は東関東南部を代表し、谷津が卓越地名となる。とくに千葉県両総台地を刻む谷は「ヤツ」地名群落地だが、前者では「谷津」、後者では「谷」が卓越型となる。両総台地を侵蝕してヤツデの葉状に入りこんでいる谷間あるいは谷頭の水田は谷津田といわれる。また、単に谷田と書いて「やつだ」と読む（『地名を考える』日本放送出版協会、一九七七年、三八頁）。

このような現在も字名として認められる「ヤト」「ヤツ」と呼ばれる土地は、より限定的にみれば、地理学でいうところの微地形である。すなわち、「人間の観察の範囲には十分入るが普通の地形図では十分表現されない程度の地形」である（若月幸敏「微地形と場所性」『見えがくれする都市』鹿島出版会、一九八〇年、九二頁）。このような「微地形にひそむ場所の所、すなわち土地霊などの存在を感じとり、場所性を豊かに醸成してきた」（同書、九三頁）。その一つが、西の谷の葦原の「ヤツ」である。

微地形に与えられた地名が最も古層の起源伝承を持つのである。自然地形としての微地形は、地名の古層を潜ませ

ている。その意味で、農耕地の開墾上における崇り神としての夜刀神にとって「ヤツ」は不可欠の地名である。

志田諄一氏は、「夜刀の神はたんなる蛇ではないのである。（中略）靈異すさまじい土地の神であつたはずである。」といい、「東国では山地の谷合いを谷地・谷津・谷などと呼び、そこから湧く清水を利用して谷津田を開いたのである。夜刀の神はその土地の神霊であり、オホナムチの命や大物主神、あるいは大国主神などと同じ神格をもつ地主神である。」とみる（『風土記の世界』教育社、一九七九年、三五頁）。

『常陸国風土記』の夜刀神が「ヤツ」「ヤト」の神であるのはこういう意味においてである。

山口昌男氏は、「荒ぶる神」が「混沌Ⅱ反秩序Ⅱ反分類Ⅱ反日常生活という一連の、日常生活の側からみた否定概念に対応するものである」として夜刀神について次のように説く。

「人の田」を秩序の側に属するとすれば、群行し、耕田を妨げ、見る人に祟りを為すという行為は反秩序にして否定されるべき範疇として挙げられていることになる。この際、麻多智は、混沌として秩序の境界を明確に劃する役割を演じている。つまり、彼は「杭を標て塚の堀を置」いている。これに対応する行為が一方では殺戮という形で現われ、他方では敬い祭るという形で表現されている。前者は仗を介して夜刀の神と「交感」し、後者は「言葉」を介して夜刀の神と「交感」するもので、殆んど同性質の行為と見ることが出来る。つまり、彼の役割は、「郊原Ⅱ蛇Ⅱ夜刀の神という形で表現、喚起される「自然Ⅱ混沌に対して「田」という形で確認される「文化Ⅱ秩序の間の仲介者であるということになる。こうして、彼は、象徴論的には政治的指導者の原型を示すと共に、物語の記号論のレヴェルでは「負」の価値の「正」の価値への転換のための仲介者であるということになる。更に、同じことを宇宙論的にいえば、「秩序」を確かめるために、「混沌」を喚起する役割として説明することができる（『文化と両義性』岩波書店、一九七五年、三〇四頁）。

夜刀神の伝承は、このような正と負、秩序と反秩序といった二項対立によって捉えられるものではない。むしろ、

文化論として考えたならば、古代の深層にあるより古代なるものを捉えねばならない。そこにみえるのは「荒ぶる神」というよりは「祟る神」というべき存在である。すなわち、神々と人間との緊張関係である。それは、山口氏のいう「交感」ということにもなるのであるが、麻多智らによる田の開墾と夜刀神の祟りとは、本質的な関係である。夜刀神の宿る地を開墾することは、すなわち、神の領域に浸蝕することであり、彼等への祟りは、必然的なものとしてある。鵜殿正元氏は「蛇類としての夜刀神は、民族生活を営む邑落の人々にとつては次第に国津神——土地の精霊——としての信仰を生み出していったものである。即ち先住民の祖先は神として国津神の名を以てたてまつられ、その忠誠不肯を誓ひ、大和民族の發展に合流して行つたのである」というような経緯を指摘する（『古風土記研究』泉文堂、一九五四年、一二〇頁）。そして、「あらぶる神の思想は、山川原野に蟠る自然物象の生活的障害物に対する処置として祭祀の形を持ち、又まつろはぬものの服属の平定の後、之を祭祀の形に於いて子々孫々を祭つた所以は、あらぶる神の存在意義を物語るもの」であるとみる（同書、一八五頁）。

「ヤツ」が混沌と秩序の境界であるにしても、この場所が、夜刀神の宿る谷地であることには変りない。神の聖域である地への侵入者としての麻多智に対して「左右に防障^{かき}へて、耕佃^からしむることなし」とするのは、夜刀の神としての抵抗である。葦原を開墾することは、いわば、神の上に地を再整備していくことである。さらには、祟る神として示現させることである。守屋俊彦氏は、「ここには神の座からずり落ちようとしている蛇神のうらぶれた姿を見得はしまいか」として、さらに次のように説かれる。

古き世においては人々は五穀の豊稔を得ようとすれば、この農業神としての蛇神の地上への降臨を仰がねばならなかった。ところが、この話では麻多智は葦原を開墾して田としようというのに、この蛇神の降臨をねがおうとはしていない。それどころか、

この蛇神を田の耕作を妨害するものとして打ち殺そうとしているのである。そこにはもはや人々の上に君臨した蛇神のかつての颯爽たる姿はみることが出来ないのである。

しかし、この麻多智が谷より上の地をとまかくも神領として許し、彼がその祭祀者となったというところに、なおいわば、彼が谷を開墾しようとした時に相群れて来て耕作を妨害しようとしたところに、衰えたとは言え、なお余力のあった日の蛇神をみるのである（『記紀神話論考』雄山閣、一九八八年、二〇〇―二〇一頁）。

ここでの、葦原を田にするということは、単なる荒地の開墾ではない。すでに整然と区画された班田としての整備であるとみられる。守屋俊彦氏は、箭括氏の麻多智について次のように説く。

彼はこの地方の首長として（中略）年々田の神の降臨を仰ぎ、祭っていたのではあるまいか。すれば、そこには蛇神と巫女との結婚がなくてはならぬ。この神を持ち、この神に守られたが故に、彼はこの地方の首長となり、姓を箭括氏と称したのではあるまいか。これが世の変りゆくにつれて、蛇神は単に邪悪なる動物に転落し、地方の首長もその宗教的權威を喪失し、この蛇を退治して人々の困窮を除く、人間としての英雄に面変りしたのではあるまいか（同書、一九八八年二〇二頁）。

葦原の夜刀の神が。麻多智とその子孫によって祭祀されていくことは、祀り棄てられた神から、再度祀られる神へとその位置が逆転させられたことを示すものである。これは、室殿虎雄氏のいう、夜刀神と麻多智との「両者の妥協が成立を告げた」（『常陸風土記の研究』立命館出版部、一九三六年、八六頁）というようなことではない。

しかも、ここにいう「山口」という地は単に山の入り口という意味での「山口」ではない。祭祀組織における重要な地である。『神社叢録』（佐伯有義他校訂『神社叢録』同朋舎、一九〇二年）に記されている山口神社を見ておけば、次のようである。

夜支布山口神社

祭神 山神 大山祇命

神位

文徳実録、嘉祥三年十月辛亥、進大和国夜岐布山口神階授從五位下、三代実録、貞觀元年正月廿七日甲申、奉授大和国從五位下夜岐布山口神正五位下、

官幣

三代実録、貞觀元年九月八日庚申、大和国養父山口神、適使奉幣、為風雨祈焉、

伊古麻山口神社

祭神 山神 大山祇命

神位

三代実録、貞觀元年正月廿七日甲申、奉授大和国從五位下伊古麻山口神正五位下、

官幣

三代実録、貞觀元年九月八日庚申、大和国膽駒山口神、遣使奉幣、為風雨祈焉、

個々の地名を帯びた「山口」という名を神社名が負うことからすれば、神の宿り給う場所の一つに山口があるといえる。そのことをふまえて考えると、「山口に至り、標の税を塚の堀に置て」ることによって境界を作ったことは、

神の聖域の再整備である。それは、同時に祭祀圏の整備であるといつてよい。赤坂憲雄氏は、境界について次のように説かれる。

秩序／混沌をへだてる境界は、石・樹木や川・瀬といった自然の地形をそのまま利用する場合もあれば、石柱・門・立像・杭などを標示してたてる場合もある。このような境界標識は、共同体という「昼の世界」の尽きる場所、多くは村はずれや道の分岐点である追分・辻などの通過点におかれた（赤坂憲雄『異人論序説』砂子屋書房、一九八五年、二二六頁）。

また、赤坂氏は、「境におかれた石は、外敵侵入の通路にあつて外より侵入してくるものを防ぎ、また、土地の境界標識として内と外とを截然とかぎ」るものとしてあることを指摘し、「杖（ないし棒や石柱・石塔）が、ある種の象徴機能として境界を劃するはたらきをおびていることはまちがいない」と説かれる（同書一九八五年、一二四～五頁）。たしかに、杖のみならず、石樹木等のものが境界を造りだしていることは認められる。それによって外敵の侵入を防いでいることも事実であろう。しかしながら、ここにいうところの「標の柵」は、そのみならず、祭祀の象徴として、夜刀神の宿る聖域であることを示しているのである。それを保証しているのが、麻多智による、

此より上は神の地と爲すことを聴さむ。此より下は人の田と作すべし。今より後、吾、神の祝と爲りて、永代に敬ひ祭らむ。
冀はくは、な崇りそ、な恨みそ

ということばである。これは、夜刀神と祭祀者との緊張関係を保持するための契約である。本来、見えざる神が、その姿を顕現させることで崇る神と化す。それは祀られることを要求する神ということでもある。「社を設けて、初めて祭」られることで祭神として鎮まる。このような祭祀圏の整備は、祭祀の場である社を中心とする同心円として永

遠に循環する円環構造によって成り立っている。そこは崇る神が鎮め祀られて護る神へと転化して祭神として鎮座するところである。

3

夜刀神は、麻多智の子孫によって祭祀されることを契約された。この契約は、祭祀し続けられることに基本がある。それによって緊張関係は保持されているのである。反対にその契約が破られることによって、夜刀神は、再びその姿形を露わにせねばならない。先の伝承の続きには、次のような伝承が記されている。

其の後、難波の長柄の豊前の大宮に臨軒しめしし天皇のみ世に至り、壬生連磨、初めて其の谷を占めて、池の堤を築かしめき。時に夜刀の神、池の辺の椎株に昇り集まり、時を経れども去らず。是に、磨、声を挙げて大言びらく、「此の池を修めしむるは、要は民を活かすにあり。何の神、誰の祇ぞ、風化に従はざる」といひて、即ち、役の民に令せていひらく、「目に見る雑物の物、魚虫の類は、憚り懼るるところなく、随處に打殺せ」と言ひ了はる。是時、神しき蛇避け隠りき。謂はゆる其の池は、今、椎井の池と号く。池の回到椎株あり。清泉出づれば、井を取りて池に名づく。即ち、香島に向ふ陸の駅道なり。(五五・五七頁)

神の地と人の田との領域を確定した後、改めて、この「ヤツ」は、壬生連磨によって占められていく。壬生連磨は「祝」である。すなわち、『職員令義解』神祇官条に「其祝者、国司於神戸中簡定、即申大政官」とあるように国司が在地の伝統的な祭祀集図から選ばれるのである。これは「夜刀神」とその祭祀組織が神祇組織において統制されることを意味する。

この地に新たに池の堤を築かれていく。これは、祭祀の断絶であると共に開墾された地そのものの再編である。再

度夜刀神は、姿を現さねばならなくなる。なぜならば、池の堤を築くことは祭祀の断絶であり、祭祀圏そのものの解体であるからである。

神は排除されることにおいて、今度は逆に排除した側を崇ることによって再生してくる。夜刀神が、「池の辺の稚株に昇り集まり、時を経れども去ら」ないのは、このことを理由にする。ところが、ここでは、壬生連麿による大言「此の池を修めしむるは、要は民を活かすにあり」によって一掃されてしまう。開墾された地に新たに池を築くことそのものが、夜刀神との契約を廃棄し祭祀組織を崩壊させることである。このことについて、井上辰雄氏は、

一族や共同体を中心とした箭括氏の開墾に対し、七世紀中葉の壬生連麿の場合、国としての開発である。いうまでもなく、壬生連麿は、行方郡の建部の中心人物であり、「茨城国造小乙下」に任せられた豪族である。（中略）。風化とは上から善政を垂れて下を教化することであり、ここでは、天皇の命に服することを意味する。たとえ土地の神々でも、天皇に従うべきだという論法だ（『常陸国風土記にみる古代』学生社、一九八九年、一四二―一三頁）。

という。

これは古代天皇制における律令制のさらなる敷衍であるといつてよい。そして、これは、祭祀圏対祭祀圏の闘争である。その中で、夜刀神は古代天皇制そのものに破れていくのである。「目に見る雑の物、魚虫の類は、憚り懼るところなく、随盡に打殺せ」とは、まさに闘争そのものである。それによって夜刀神は隠れなければならない。

ここでも、すでに、「ヤツ」の地名は伝承そのものの中から消されている。そして、次には人工的に築かれた池の名としての「今、椎井の池と号く。池の回到椎株あり。清泉出づれば、井を取りて池に名づく」と明記されてくるのである。

「ヤツ」という地名が古層であるのに対して、「椎井の池」という地名は表層である。「椎井の池」なる地は「ヤツ」の地本来の地形を記憶をとどめているにすぎないものであるといつてよい。さらに、この地が「香島かしまに向ふ陸むかひの駅道えきみち」であることから、一つの拠点であることに注目せねばならない。もはや、ここには、微地形としての自然地形の姿や地名としての「夜刀」は喪失してしまっている。

神との領域確定によって地を聖化し、伝承によって地の名の起源を付していくことが不可視的な聖性との回路を開示するものであったとするならば、神々に地の名を負わせるという行為は神々の発見そのものであったはずである。浅香山木氏は、東大寺領庄田群の開田図に記された「社」「社所」「所神」「土神」という呼称に注目して、「在野の小社があつて、それぞれに共同体群の営みと深く結びつきながら、地域の神祇信仰の基層をなしていた」ことを指摘する（『地方豪族と神社』下出積興・圭室文雄編集『講座神道 第一巻 神々の誕生と展開』桜楓社、一九九一年、一二二頁）。そのような「私神」は、自然地形を表わす地名を負う。それが神祇組織の確立によって統制されてくるのである。

自然地形に基いて命名された地には、それにふさわしい神が宿っている。地名は神によって聖化され、神は地名に宿る。「ヤツ」は極めて初原的な地名である。それは一つの祭祀圏の徴しづけである。それゆえに祭祀することが求められてくる。そして、さらなる祭祀圏対祭祀圏の闘争において組み込まれることを余儀なくされる。こうした闘争は、小さな祭祀圏の消滅を生じさせるだけではない。小祭祀圏が大祭祀圏に飲み込まれていくのである。『風土記』のコスモロジーにおいては、それは、それぞれの国が小祭祀圏の古代天皇制ということになる。それに服従せぬ神々は、当然のことながら、朝廷側から言向けられることとなるのである。

宮都は最も人工的な人口密集地である。ここにいう宮都とは、皇居の所在地である宮城と、その周囲に区劃された京域とをもつ古代的都市空間を意味する。宮都の造営によって、その地に宿る神々の領域は浸蝕された。排除された神々は宮都に崇ることと自らの存在を示そうとする。崇りの現れが疫病であり、火災である。崇りなすのは祭祀圏と祭祀圏の対立の中で祀り捨てられた神々である。それらは、「靈」「鬼」「妖」「鬼神」といったものとして認識されている。疫病の蔓延は宮都が本質的に抱え込む緊張関係なのである。疫病ほど宮都にとって深刻なものはない。それは宮都の存続に関わることである。しかも疫病それ自体が恐怖の対象であるばかりではなく、さらに、その後に見え隠れしながらも、崇りなす神々に怯えるのである。

『日本書紀』には次のような記載がある。崇神天皇五年の条である（本論文での『日本書紀』の引用については、坂本太郎他校注『日本書紀 上』岩波書店、一九六七年による。（）内の数字は頁数）。

国内に疾疫多くして、民死亡れる者有りて、且大半ぎなむとす。（二三八頁）

そして、さらに、大神神社の起源伝承として、次のような伝承を載せている。

七年の春二月の丁丑の朔辛卯に、詔して曰はく、「昔我が皇祖、大きに鴻基を啓きたまひき。其の後に、聖業逾高く、王風転盛なり。意はざりき、今朕が世に当りて、数災害有らむことを。恐るらしくは、朝に善政無くして、咎を神祇に取

らむや。蓋ぞ命神龜へて、災を致す所由を極めざらむ」とのたまふ。是に、天皇、乃ち神淺茅原に幸して、八十萬の神を會へて、ト問ふ。是の時に、神明倭迹迹日百襲姫命に憑りて曰はく、「天皇、何ぞ國の治らざることを憂ふる。若し能く我を敬ひ祭らば、必ず當に自平ぎなむ」とのたまふ。天皇問ひて曰はく、「如此教ふは誰の神ぞ」とのたまふ。答えて曰はく、「我は是倭國の域の内に所居る神、名を大物主神と爲ふ」とのたまふ。時に、神の語を得て、教の隨に祭祀る。然れども猶事に於て驗無し。天皇、乃ち沐浴齋戒して、殿の内を潔淨りて、祈みて曰さく、「朔、神を礼ふこと尚未だ盡ならずや。何ぞ享けたまはぬことの甚しき。冀はくは亦夢の裏に教へて、神恩を畢したまへ」とまうす。是の夜の夢に、一の貴人有り。殿戸に對ひ立ちて、自ら大物主神と稱りて曰はく、「天皇、復な愁へましそ。國の治らざるは、是れ吾が意ぞ。若し吾が児大田田根子を以て、吾を令祭りたまはば、立に平ぎなむ。亦海外の國有りて、自づから帰伏ひなむ」とのたまふ。

秋八月の癸卯の朔己酉に、倭迹速神淺茅原目妙姫・穗積臣の遠祖大水口宿禰・伊勢麻績君、三人、共に夢を同じくして、奏して言さく、「昨夜夢みらく、一の貴人有りて、誨へて曰へらく、『大田田根子命を以て、大物主神を祭ふ主とし、亦、市磯長尾市を以て、倭大國魂神を祭ふ主とせば、必ず天下太平きなむ』といへり」とまうす。天皇、夢の辭を得て、益心に欲びたまふ。布く天下に告ひて、大田田根子を求ぐに、即ち茅渟原の陶邑に大田田根子を得て、貢る。天皇、即ち親ら神淺茅原に臨して、諸王卿及び八十諸部を會へて、大田田根子に問ひて曰はく、「汝は其れ誰が子ぞ」とのたまふ。對へて曰さく、「父をば大物主大神と曰す。母をば活玉依媛と曰す。陶津耳の女なり」とまうす。亦云はく、「奇日方天日方武茅渟祇の女なり」といふ。天皇の曰はく、「朕、榮樂えむとするかな」とのたまふ。乃ち物部連の祖香色雄をして、神班物者とせむと卜ふに、吉し。又、便りに他神を祭らむと卜ふに、吉からず。

十一月の丁卯の朔己卯に、伊香色雄に命せて、物部の八十平瓮を以て、祭神之物と作さしむ。即ち大田田根子を祭る主とす。又、長尾市を以て、倭の大國魂神を祭る主とす。然して後に、他神を祭らむと卜ふに、吉し。便ち別に八十萬の群神を祭る。仍りて天社・國社、及び神地・神戸を定む。是に、疫病始めて息みて、国内漸に謐りぬ。五穀既に成りて、百姓饒ひぬ（二三八）二四一頁）。

ここには大神神社の起源伝承が天皇の統治の問題として記載されているのである。「国内に疾疫多くして、

民死亡れる者有り」という天変・地異に対処することは天皇の負うべき責務である。国内の疫病は天皇の責任である。したがって、「是に、疫病始めて息みて、国内漸に謐りぬ。」という疫病の終息は天皇の統治能力の証明である。この伝承の最も表層の意味はここにある。

この事態の推移において、重要な位置を占めるのが、「国の治らざるは、是れ吾が意ぞ」という神の言葉である。「我は是倭国の域の内に所居る神、名を大物主神と為ふ」と自らの正体を名のりによってあかした大物主神の言葉である。このことによって大神神社の起源伝承とされるのである。

特に注目されるのは、この伝承が疫病を軸としてその起源伝承が成り立っているということである。伝承の古層である。ここに崇ることを属性とする神観念を認めることができる。益田勝実氏は、

大物主神は、その名が端的にオオ（大）・モノ（疫神）・ヌシ（主）と物語っているように、病氣、すなわちモノノケの原因であるモノそのものの神格化であり、記紀にもそれがそうであることを語る記事がちゃんとありながら、そういう事実が無視されてきた。といって、三輪明神のその後の信仰のされ方を否定しようとしているのではない。そういう変遷として、歴史的経過を認めつつも、原初に遡れば、たたりガミの猛威への恐怖、その斎い鎮めに狂奔した事実の記憶が、はっきりと刻み込まれている。といったのである（『秘儀の島』筑摩書房、一九七六年、一八三～四頁）。

と主張する。三輪山に鎮まる神が、「疫癘のカミ」であり、さらに、より古層において、「崇りガミ」であるという見通しが認められる。それが「モノ（疫神）」として崇りなすとき疫病が流行する。むしろ、疫病の流行の背後に「モノ（疫神）」をみてとるといふべきか。

疫病は個人の死の原因ではない。集団そのものの死であり、その絶滅の原因である。そのことを示す伝承がある。

『備後国風土記』逸文とされる「蘇民将来」である。これには疫神伝承の基本がある。

疫偶の国社。昔、北の海に坐し武塔の神、南の海の神の女子をよばひに出で坐ましに、日暮れぬ。彼の所に将来二人ありき。兄の蘇民将来は富く貧窮しく、弟の将来は富饒みて屋倉一百ありき。爰に武塔の神、宿処を借りたまふに、惜みて借さず、兄の蘇民将来、借し奉りき。即ち、粟柄を以ちて座と爲し、粟飯等を以ちて饗へ奉りき。爰に畢へて出でませる後に、年を経て、八柱のみ子を率いて還り来て詔りたまひしく、「我、将来に報答爲む」。汝が子孫其の家にありや」と問ひたまひき。蘇民将来答へて申ししく、「己が女子と斯の婦と待ふ」と申しき。即ち詔りたまひしく、「茅の輪を以ちて、腰の上に着けしめよ」とのりたまひき。詔の隨に着けしむるに、即夜に蘇民の女子一人を置きて、皆悉にころしほろぼしてき。即ち、詔りたまひしく、「吾は速須佐雄の神なり。後の世に疫氣あらば、汝、蘇民将来の子孫と云ひて、茅の輪を以ちて腰に着けたる人は免れなむ」と詔りたまひき（四八九〜四九〇頁）。

来訪を拒否されることに対して、「武塔の神」は、疫病をもたらすことで報復する。死を通して神の祟りは顕われ、神として祀られるのである。しかも、ここで、「吾は速須佐雄の神なり」と自らの正体を明かすことは、神が顕現する瞬間である。そして、同時に、祀られるべき存在原理を有していることを示唆するものである。その上で、疫病から身を守るべき方法を授けられるのである。「後の世に疫氣あらば、汝、『蘇民将来の子孫』と云ひて、茅の輪を以ちて腰に着けたる人は免れなむ」というこの言葉は、祟る神との契約であり緊張関係である。ここには、遵守すべき神の祭祀を前提としている。「後の世に疫氣あらば汝、『蘇民将来の子孫』とは、単に、もし疫病が発生したならば、ではなく、もし祭祀を怠り疫病が発生したならば、なのである。その時には、『蘇民将来の子孫』という言葉を発し、『茅の輪』を以ってその疫病をまぬがれよというのである。この時、神による言葉は護符へと変容する。

「茅の輪」という疫病除けを通して、その向う側に祟りの本体を垣間見る。祟りなす神が祀られる神へと変貌して

いく根底にある民の側の恐怖と戦慄は、このようにして継続されるところに根幹があるといえる。

いわゆる「外者歎待型」の伝承として、外者、すなわち来訪神に対する饗応の態度が一族の生死にかかわることを説く。その際、「後の世に疫氣あらば」という事の意味するところが重要である。それは単に外者歎待についての態度の善悪をいうのではない。むしろ、「疫氣」が神の祟りとして決定的な衝撃を与えることを意味する。そのことはまず神の来訪があり、それに対する態度が理不尽ともいうべき非対称的な生か死かということの別れめであることをいうのではない。災厄が起ることは最初から決っている。あるいは、災厄はすでに発生している。その原因こそ追求すべきである。「外者歎待型」の伝承は、むしろ表層的というべきである。

そのような視点からすれば「三山型伝承」はまだ伝承の古層を含んでいるとみられる。土橋寛先生が「大物主神の神婚神話は、それだけ独立して存在しているのではなく、崇神朝の初め天下に疫病が流行したと関連しているという事実である。」と説くのもその点にかかわる（『神話の様式と形と機能』土橋寛編・廣川勝実編集『古代文学の様式と機能』桜楓社、一九八八年、一〇頁）。

ここで大物主神にとって、国が治らないことが問題なのではない。国が治らないことを表とすれば、その裏には、治めるための方法的手段を示しているのである。すなわち、ここにいるところの「国の治らざるは、是れ吾が意ぞ」という言葉の裏と表の意味こそが注意せねばならないことなのである。

このことは、祀り棄てられた神の挑戦であると共に、それに対して遵守すべきしかるべき方法によって祭祀せねばならないことを明示している。それこそが、祟り神すなわち疫病神との間に介在する禁忌なのである。神は祭祀されることによってしか、祟ることを止めはしない。

それを示唆しているのが、

吾が児大田田根子を以て、吾を令祭りたまはば、立に平ぎなむ

という大物主神の言葉である。これは単に疫病退散の方法のみならず、祭祀と祭祀の方法までをも明示しているのである。たしかに、これは、伝承の総体としては、大神神社の起源ではあるが、その根底には、人が知恵をもつてしても対応できぬ疫病というものの本質を解く鍵を有しているといつてよい。それは、「我は是倭国の域の内に所居る神」であるとしていふところにある。

ここでいう、「倭国の域の内」とは、倭の国という領域確定を意味している語なのである。「域の内」という表現によって「サカヒ」をもつことで、逆にその内側は明確になるといつてよい。このことをふまえてさらに言及すれば、大物主神そのものの正体として、「一國の諸神を統べて、その国土を守護する神」〔前掲書『日本書紀 上』、二二九頁、頭注〕である以上に、三輪山に鎮まる大物主神の本質的根幹をも認めねばなるまい。それは、すなわち疫病によって祟りなす神としての大物主神である。それは、繰り返していうならば、「域の内に所居る神」であるからこそもちうる神性である。

その祟りなす大物主神と疫病とを繋ぐ存在として大田田根子がいるのである。それは大物主神を「祭ふ主」として民に対して祟りをもたらしことが可能であり、また、反対に、祟りを鎮めることも可能な存在なのである。「吾が児大田田根子を以て、吾を令祭りたまはば、立に平ぎなむ」とする言葉の中には、大物主神と大田田根子とが二つにして一つであり、一つにして二つであるというように、相互に互換しているのだといつてよい。

土橋寛先生は、「書紀の方では大物主神だけでなく、倭大国魂神も崇りに加わっている」とし、さらに次のように説かれる。

「倭」(三輪を中心とする磯城上・下の範囲)の地主神である大物主神と倭大国魂神は、崇神天皇によって定められた司祭者を拒否し、自らが定めた大田々根子と市磯長尾市を神主にすることを要求して疫病の祟りを起こし、天皇がその要求を容れたので祟りを止めたのである。そしてこの大田々根子が「今の君等が始祖」(崇神紀八年十二月条)、「神君・鴨君之祖」(記崇神)であり、長尾市は「倭直ノ祖」(垂仁三年三月、同七年七月条)であるという。つまり崇神紀の冒頭に語られている大物主神と倭大国魂神の祟りは、「倭」の地主神である二神の崇神天皇に対する祭祀権をめぐる抵抗の物語であるが、歴史事実としては、抵抗したのは神自身であるよりも、その司祭氏族であることはいうまでもない(前出「神話の様式と形と機能」、一一頁)。

「大物主神」という神名は崇りなす神の属性を以ての命名である。倭の地主神としての神名は、もともと、自然の地形を意味する「御諸神」という神名において認められるといえよう。さらにまた、「倭大国魂神」は、大和を中心とする各地の国魂神の頂点に立つ神である。それらの神々は、崇り神としての側面を自らの内に呼び寄せることによって、新たな祭祀組織の支配的な神に対しての抵抗を表わす。

このように神々は、崇ることによって自らの存在を示す。それは疫病という方法をもって挑んでくる。ここでは、都市の側からすれば、死をもってするしか対抗の方法がない。そこでの神の意思は、殊さらに都市を滅亡させることではない。むしろ、祭祀圏対祭祀圏の闘争の中から祀り棄てられた自己を都市に呼び戻させることが目的である。武塔の神にしても大物主神にしても、都市の造営の歴史の中において敗退していった旧い祭祀圏の新たな構築である。そのことから考えて、都市構造と祭祀圏とが重層的な構造を有していると見ることできよう。それは神観念の

変容そのものと密接に関連する。

その経緯は三輪山の神そのものの変容においても示される。すなわち、和田萃氏の説くところである。

三輪山の神＝オホモノヌシ神は、もともと山林に籠りいます雷神としての神格が濃厚だが、しだいにヤマト地域の守護神、さらには國家の守護神や軍神としての神格を有するに至る。しかし六世紀以降には、一転してタタリ神（祟り神）としての神格が濃くなり、三輪山祭祀に大きな変化があったことをうかがわせる。三輪山祭祀の担い手が神君（三輪君・三輪朝臣・大三輪朝臣とも）に代ったことなどが、その背景にあったのではないか、と想像している（『祭祀の源流』和田萃編『大神と石上』筑摩書房、一九八八年、四頁）。

このような三輪山の神の変容は、籠りの地を意味する「ミモロ」「ミムロ」という徴地形に付けられた地名を負う「ミムロの神」から祟りなす「オホモノヌシの神」への変容であるといえよう。それは、いわば、神の都市化である。都市には、祀り棄てられた神が祟りなすものとてうごめいてる。そのうごめきは、改めて構成され、位置付けられるべき祭祀組織の存在を示唆している。いわば、祟る神は、祀られる神として存在することを孕みつつ、時として祀り棄てられていく危険性をもっている。それは、逆な見方をするならば、都市に祟りなす神という面をもっていることでもある。

祀り棄てられた神の再生は、都市に祟ることと完結されていくのではない。そこから、新たに祀られることこそ神の祟りの根幹なのである。それは、都市における祟り神の鎮座である。そのことによって神は、都市にとっての信仰対象となり得もする。それは、単なる自然神として鎮座するのではない。複雑に交錯した都市構造の中に神自らの位置を明確に示唆するものである。そして、常に都市との緊張関係、すなわち、都市にとっての祟りとして、疫病蔓延

ということを孕ませながら、鎮座し続けるのである。

都市は、崇る神の顕現として疫病が発生するからこそ都市である。初原的都市のあり方は、第一に、人口の密集地であることがあげられる。そこに都市そのものの原理がある。その原理の本質的部分にこそ、疫病に対する怯えがある。そのことにおいて都市と疫病とは表裏一体の関係にあるのだといえる。そして、崇る神としての神観念が宮都の造営において確立され、さらに人間の神格化への道を開いたというべきである。

神々は、自らの姿を顕現させるために、人々のもとに寄り来る。そのとき、人が神々の存在を看破できるか否かが極めて重要なこととなる。このような崇る神は地名を負うことによって自らの存在を主張する。神々が、見えざる姿を顕現させてくるとき、人々は祭祀することをもって神々を聖なる空間に鎮め祀らねばならない。しかし、人々は、そのような神々の顕現について理解できないでいる。神の存在を認めるのは、神からの報復としての現象が生ずることによってである。祟りは、疫病・火災といった現象において顕れてくる。そのことが顕著になるのは、古代的な都市空間の成立においてであり、そこに神々の都市化・世俗化そのものが認められよう。