

せせらぎの書

Books in the Running Brooks(Shakespeare)

天野 雅 郎 (教育学部哲学教室)

Masao AMANO

どだい、このような前口上など不均合いにして不似合いな、この「せせらぎの書」の
一席が読者の皆様に、その名のとおりシェイクスピアの『お気に召すまま』の一節を借りう
けて、お届けいたそうと願うのは古代日本人の呪術的宇宙である。それを『古事記』や
『万葉集』等に物語られた、いわゆる神と魔、あるいはカミとモノとの一体となった世界、
すなわちタマ(霊・魂)の世界の神話的伝承群と言い換えてもよい。ここでは類似のもの
は類似のものを産み出す(Similia Similibus)という黄金律につらぬかれ、すべてのもの
が一から他へと、その無限の相互反射をくりかえしている。さながら眼前の細流(せせ
らぎ)が時により、ある時は植物へと、ある時は動物へと、そしてある時は人や神すらへ
と、その姿を変幻自在にすりかえていくかのように。とどまるところをしらない融即と変
身のスペクタクルの一端を、ご笑覧いただければ幸いである。

キーワード：川 藤 蛇 魔 箸

1

さしあたり『古事記』の中巻、応神天皇のくだりに挿し入れられた、いわゆる秋山之下
氷壯夫(アキヤマノシタヒヲトコ)と春山之霞壯夫(ハルヤマノカスミヲトコ)の物語か
ら筆を起こすならば(——以下、『古事記』からの引用は、日本古典文学全集『古事記・
上代歌謡』(小学館)による)、この両者、二柱の兄神と弟神によって求愛の対象とな
った伊豆志袁登売は、文字どおりイズシ(出石)ヲトメ、すなわち現在の兵庫県出石郡出石
町の出石神社、そこに祭られたとされる八座の大神の娘である。この八座の大神について
は『古事記』と、これに相当する『日本書紀』(巻六)の記述との間に幾分の差異が見い
だされるが、少なくとも彼らが朝鮮系の渡来人の呪物神(珠・ひれ・鏡)であったことを、
ここに想い起こしていただきたい。(ということは出自において、この秋山之下氷壯夫と
春山之霞壯夫の物語が、その前段に配置された天之日矛(アメノヒホコ)の渡来伝説と同
様、もとは古代朝鮮神話の断片であったという事実が予想される。)言い換えるならば、
この一種、帰化人の呪物神の「娘」を手に入れんがために、いわば私たちの国の「山」、
つまりは自然は春秋として競い合い、結果として春(弟)が秋(兄)を制することにな
ったわけである。

もちろん、宗教学や民俗学の常識からするならば、この「秋山の精霊との“兄弟争い”に勝利者となった春山の精霊は」、いわゆる「万物復活を祈願する春の農耕儀礼に関する神事芸能のシテ役で」あり、そもそも「古代農耕民」が「このように、はじめから勝利者の決まっている“争い”や“勝負”をわざわざ実修して、その一年の収穫や多幸を祈願するよすがとした」ことは、お断わりするまでもあるまい（斎藤正二『植物と日本文化』八坂書房）。ちなみに、このように「定期的くり返される季節の変化」の、いわば「感覚的」、かつ「理論的」な「実見」と「認識」から、いわゆる神楽（かぐら）や演劇、はてには問答や漫才など、私たちの国の「舞台芸能の基本形」が産み出されてくることになる（阿部主計『妖怪学入門』雄山閣）。また蛇足ながら、「この演技がなれ合い芝居でなく、真剣な競技になってしまったものが相撲（すもう）であって」、この競技が何故に東西の力士で相対し、しかも東（春）の方に強者の番付けが定められているのかも説明がつく（同上）。その意味においては、いわゆるしめなわも神域のしるし、すなわち神事の場所の内外の境界であり、この神域の内部で最強者（横綱）が土俵入り（手数入り）をし、四股（しこ）を踏むことによって地霊の鎮化、つまりは地鎮が可能なものとなる。いわば春は必然的に秋に、打ち勝たねばならないわけである。ただし、ここでは、この秋山之下氷丈夫と春山之霞丈夫の末子（すえこ）成功説話の縦糸として、その勝者を決定するのは両者の「母」、いわば一人の名もなき巫女の執り行なう、その呪術の絶大な権能であったことが注目されねばならない。事実、この兄弟の優劣に加担した彼女の差しがねによってこそ、はじめて弟神は兄神を出し抜くことができたはずである。

「即ち其の母、ふち葛を取りて、一宿の間に、衣・禪及襪・沓を織り縫ひ、亦弓矢を作りて、其の衣・禪等を服せ、其の弓矢を取らしめて、其の嬢子の家に遣はせば、其の衣服及弓矢も悉に藤の花に成りき。是に其の春山之霞丈夫、其の弓矢を嬢子の廁に繁けき。爾に伊豆志袁登売、其の花を異しと思ひて、将ち来る時、其の嬢子の後に立ちて、其の屋に入る即ち婚ひき。故、一の子を生みき」。

いわゆる「ふち葛」は藤の蔓（つる）のことであるが、当然、その葛（かづら）という表現には、ご留意いただきたい。折口信夫の「はちまきの話」（全集第三巻『古代研究（民俗学篇2）』中央公論社）に従うならば、そもそも「つらはつると同じ語で、かづらはもと「頭に著ける」蔓草と言ふこと」であり、やがて「後に被りもの」として、単に装飾的に形骸化されはしたものの、元来は「物忌みのしるしであり、神に仕へる清浄潔白な身であることを示す」ものに他ならない。その証しでもあろうか、この「母」は何と実に一晩の内に、その藤の蔓によって弟神、春山之霞丈夫に上衣から袴、襪や沓に至るまでの一式を縫い上げ、しかも「異し」げに花咲く藤の弓矢によって、まんまと彼が乙女を手中におさめることを可能にする。場所は廁、すなわち川屋である。何故、このようなカハヤ（便所）がよりによって、いわゆる「神婚の場所」となりうるかについては、「なによりも廁」が「ふだん人に見せてはならない秘部を晒すことの許されている特殊な空間」であったということ、かてて加えて当時、いわゆる「用便が排泄の行為というより、人間の内部と外部の接触行為」であり、その意味において「糞は呪力あるもので、肥料として作物の成長力を増進する不思議な力を発揮」するものであったということ、とりあえず、以上の点によって説明可能なものとなる（古橋信孝『古代の恋愛生活』日本放送出版協会）。実際、例えば『古事記』において、私たちにもおなじみの須佐之男命（スサノヲノミコト）

と、彼によって殺害された大気都比売（オホケツヒメ）による五穀誕生説話のくだりを、参照していただくにしくはない。彼女、この私たちの国のハイヌウェレ（Hainuwele）もまた、いわゆる高天原より追放された須佐之男命に対し、その「尻より種々の味物を取り出し」、やがては死して後、その「陰に麦生り、尻に大豆生り」といった、きわめて逆説的な豊饒性を示していたはずである。

その点、この秋山之下氷壯夫と春山之霞壯夫の末子成功説話において、やがて勝者たる弟神への誓約（うれづく＝賭物）を破棄した兄神に対し、またしても彼らの「御祖」である「母」の執り行なった怨詛を振り返るならば、すでに彼女が「伊豆志河の河島の一節竹」と、「其の河の石」によって怨詛を執り行なうという、いわば伊豆志河の神霊（「伊豆志の八前の大神」）、さながら伊豆志袁登売の分身（ダブル）であるかのような様相を呈していることは、やはり見のがされてはならない。それというのも、この「母」が弟神に授ける呪物（呪具）の一切は、ことごとく川、より具体的には伊豆志河の聖なる水の力によって、その権能を保証されたものに違いなかったからである。言い換えるならば、この怨詛の物具としての竹や石が、それなりの意味と価値を有しうる背景、もしくは根拠には、この竹や石が、あくまでも伊豆志河の聖なる水に生い育つ、竹や石であることを抜きにしては、成り立ちようもなかったはずである。

2

それでは藤（フジ）はどうなのかと、いぶかしくお思いの読者には、そもそも私たちにあって藤が元来、いかなる詠歌の対象であったのかを、さしずめ『万葉集』あたりから思い起こしていただくのが妥当である。いったいに『万葉集』において、藤を詠んだ歌の数は二十七首（松田修『花の文化史』東京書籍）、もしくは二十八首（麓次郎『四季の花事典』八坂書房）と算出されているが、これらの内の過半数が藤波（ふちなみ）、つまりは藤の花の風になびき、動くさまを波に見立てたものであったことは印象的である。すなわち、そもそも藤が通説のとおり、いわゆる「吹き散る」の意味ではなく（語源未詳）、ここでも折口信夫が「水の女」の中で指摘しているように（全集第二巻『古代研究（民俗學篇1）』中央公論社）、「ふちはふちと一つで「淵」と固定して残った古語である」とするならば、この藤（淵）に波という、ほとんど『万葉集』において「比喩的に」使われることのない波の字を当てはめたものも、いわれのないことではあるまい（桜井満『万葉の花』雄山閣）。

まさしく折口信夫の示唆するとおり、藤にとって「水神を意味するのが古い用語例で」あったとするならば、いわゆる秋山之下氷壯夫と春山之霞壯夫の「母」が何故に、その弟神のために藤の蔓で衣服を縫い、また藤の蔓の弓矢に花を咲かしめ、伊豆志袁登売を「異し」と思わせるに至ったのかは、きわめて整合的な構構性を有することになる。かてて加えて、この春山之霞壯夫と伊豆志袁登売の神婚の場所が、「其の屋」（母屋）である以前に何よりも、いわゆる「廁」（カハヤ）であったことも不思議ではない。藤にしても、竹にしても、そして石にしても、この「母」なる「水神」の手に触れるや否や、ことごとく、それらは生命の木ともなれば生命の石ともなり、また同時に、死の木ともなれば死の石ともなる。無論、ここにおいても「木（arbor）と石（lapis）は、相互に交換可能な象徴で

ある」(S.Selbmann:Der Baum,1984)。——論より証拠、今一度、この「母」の執り行なった怨詛の言葉を思い起こしていただきたい。「此の竹葉の青むが如、此の竹葉の萎ゆるが如、青み萎えよ。又此の塩の盈ち乾るが如、盈ち乾よ。又此の石の沈むが如、沈み臥せ」。

なお、いささか脇道にそれるようではあるが、この春山之霞壯夫と伊豆志袁登売の神婚の祖型(アーキタイプ)には、同じ『古事記』の中巻、いわゆる神武天皇の^{おほきさき}大后選定のくだりが前提となっている。すなわち、この神話から歴史への接点に、その第一代天皇として登場する神武、神倭伊波礼毘古命(カムヤマトイハレビコノミコト)が皇后を探し求めている折、その皇后となるべき「神の御子」、伊須気余理比売(イスケヨリヒメ)の出生について、『古事記』は次のように語り伝えている。

「此間に^{をとめ}媛女有り。(中略)名は^{かたち}勢夜陀多良比売、其の^{うるは}容姿麗美しかりき。故、^{かれ}美和の大物主神見感でて、其の^{をとめ}美人の^{くそ}大便為る時、^{にぬりや}丹塗矢に化りて、其の^{みぞ}大便為る溝より流れ下りて、其の美人の^{こころ}ほとを突く。爾に其の美人驚きて、^{すなは}立ち走りいすすきき。及ち其の^{すなは}矢を^も将ち来て、^へ床の^{たちま}辺に^{うら}置けば、^{をとこ}忽ちに^{をとこ}麗しき^{をとこ}壯夫に成りて、即ち其の美人に^{みあ}娶ひて^{すなは}生みし子あり、それが伊須気余理比売であったというのである。

少しばかり註釈めいた解説を加えておくと、この伊須気余理比売が「神の御子」であったゆえんは、彼女が母、勢夜陀多良比売(セヤダタラヒメ)の用便中、丹塗矢、すなわち赤く塗られた弓矢と化した三輪山の御神体、大物主神(オホモノヌシノカミ)によって女陰(ホト)を突かれ、驚きあわてふためいた(いすすきき)、その出産のいきさつによるものである。おそらく伊須気は、そのまま動詞「いすすく」の言い換え、そして余理比売は神のよりしろとなった乙女の謂いであろうか。いずれにしても彼女が伊豆志袁登売と同様、その母の用便中、これまた廁において、その川の流れを下りきたった弓矢、おそらくは藤の弓矢によって「神の御子」となり、やがては神武天皇の皇后となるべき経緯には、これまた深く「水」、そして川や「海とのつながりがうかびあが」ってこざるをえない(山田宗陸『花古事記』八坂書房)。当然、ここにおいても川や海は生命の水、文字どおりのウミ(産み)の母である。

その意味において、このように廁、すなわち川屋が「神婚の場所」となりうる理由として、私たちの振り返るべきは川屋のになり、いわば結界としての役割である。言い換えるならば、その意味において川屋とは、文字どおり「異郷と接する場」、その「異郷から異人が川を流れ下って来る」、まさしく「通路」に当たるわけであり、この通路を流れ下ってくるのがおなじみの、例えば桃太郎や瓜子姫といった異人の面々であったとしても、もはや私たちは驚くにはあたらない(古橋信孝)。かれらもまた藤や弓ならぬ、桃や瓜の姿を身にまとい、この川をいづこからともなく、私たちのもとへとやってくる。もっとも、異人たちは川を流れ下ってくるとは限らない。彼らはまた時により、その川を「きょうへはるばる のぼり ゆく」、いわゆる「おわんの ふねに はしの かい」の一寸法師でもありうれば(巖谷小波)、これまた「其の河より流れ下」った^{はし}箸に導かれ、その川を「^ま尋ね^ま覓^まぎ^ま上^まり^ま往^ま」く、須佐之男命の姿をも呈しうるであろう。しかも、当然、ここにも割り振られていたかのように、一人の^{をとめ}「童女」が泣きながら、まさしく「^{やをとめ}八稚女」の代表として彼の到来を、今や遅しと待ちかまえていたのである。

3

場所は「出雲国の肥の河上、名は鳥髪といふ地」である。お断わりするまでもあるまいが、泣いていたのは「国つ神」の娘、櫛名田比売（クシナダヒメ）であり、彼女をめぐって須佐之男命と、いわゆる八俣のをろちとの争奪合戦がくりひろげられる、周知の場面である。なるほど、『古事記』の筋立てそれ自体からするならば、この八俣のをろち（遠呂知）は文字どおり、「得体の知れない恐ろしい怪物」，「正体不明の」ばけものの謂いであり、この混沌（カオス）の象徴である「八頭・八尾」の怪物を、退治するところに秩序（コスモス）の象徴、須佐之男命の役割がある（三浦佑之『昔話にみる悪と欲望』新曜社）。きわめて図式的には「自然神」（国つ神）と、それに対する「文化神」（天つ神）との闘争として、この両者の関係を一括することも容易である。しかし、ご留意いただきたいのは櫛名田比売、すなわち両者の間にはさまれた人身御供としての彼女の立場からするならば、いわば八俣のをろちにむさぼり食われる生贄と、片や須佐之男命に略奪される結婚と、この双方の間に如何ほどの、意味の違いがありえたであろうか。

彼女の両親、足名椎（アシナヅチ）と手名椎（テナヅチ）にしても同様である。彼らにとって、「娘を与えてしまうという点からみれば、ヲロチに喰われるのもスサノヲに与えるのも同じこと」ではなかったであろうか（同上）。その点、彼らが「高志」、つまりは異郷（越）のをろち（峰の霊）である蛇体の水神から、これまた当初、「御名を覚ら」ざる異郷の神、須佐之男命へと契約関係を切り替えるということ、言い換えるならば霊妙な（クシ）、稲田の女神（あるいは巫女）である掌中の玉を、彼に「かし」と「立奉」ということは、これまた須佐之男命が八俣のをろちに成り代わる、一柱の水神であったということに他なるまい。そもそも彼が生まれて以来、いわゆる「八拳須心前に至るまで」、激しく泣きわめく暴風雨神、なかんずく、その涙によって「河海」を、逆に「悉に泣き乾し」てしまう水神の姿を呈していたことを、ここに思い起こしていただきたい。

ということは、この霊妙な稲田に水を供給し、その代償として「年毎に」、娘（献げられた女）をむさぼり食うという八俣のをろちと、このように須佐之男命が等価の存在であるとするならば、この水神同士がおたがいに、蛇（もしくは竜）の姿を身にまどっていたとしても、いささかの不都合もないということである。「いや」、むしろ「須佐之男命が蛇神なるゆえに蛇神」、八俣のをろち「を殺す」ことも可能であり、その意味においては「巨大な大蛇を退治することによって」、はじめて「須佐之男はより巨大な蛇神となった」といっても過言ではない（中西進『日本神話の世界』平凡社）。すべからく神話的、かつ呪術的な世界観において、このように「生命力は自由に交換されたり、変容したりするものであって」、この「生命力の置換」という論理に従うならば、ほかならぬ「蛇が蛇を殺し」、「わが身をより強力に補強してゆく」脱皮の物語として、この八俣のをろちの物語を解釈することも可能である（同上）。

かてて加えて、このように「本原的には」、須佐之男命が八俣のをろちを、「おのれのdoubleとする」存在、言い換えるならば須佐之男命は八俣のをろちの「より人格的・人態化された一個のdoubleであり、二者は水の神・作物の神の二重写しに他ならぬ」という認識を（松村武雄『日本神話の研究（第三巻）』培風館）、いわば裏打ちするのが櫛名

田比売の両親、足名椎と手名椎の役割である。それというのも、例えば南方熊楠が『十二支考』（選集第一巻『十二支考I』平凡社）において指摘するように、この「老夫」と「老女」の名前（宛字）が通例のとおり、いわゆる足と手を愛撫し（ナヅ）、いつくしむ威霊（チ）の意味ではなく、むしろ「上古の野椎、ミヅチなど、蛇の尊称らしきより推せば、足名椎手名椎は蛇の手足なきを号とした」ものであって、「この蛇神夫妻の女を悪蛇」たる八俣のをろちが「奪いに来た」物語として、この一節を読み解くことも充分、可能であったはずだからである（「蛇に関する民俗と伝説」）。

そもそも南方熊楠に従えば（同上）、野椎は元来、「神の名」、より正確には「野の神」、鹿野野比売神（カヤノヒメノカミ）の別名であり、この野の神、あるいは野の主への「信仰」が、「おいおい墮落する」ところに「悪鬼」、もしくは「異態な蛇」への変化（「なり下が」り）が生まれる。ミヅチも同様に「水の主」、つまりは水神の意味であり、これが「水辺に住んで人に怖じらるる」蛇、「好んで水に近づき、またこれに入る」蛇の姿と結び付くところに、様々な蛇体の水怪の出現の余地もある（同上）。足名椎、手名椎も例外ではない。彼らが「小蛇」として「大蛇」、イヤマタ（弥咫＝大へん長い）のをろちと対決し、この一種、「蛇の生活圏」、すなわち「生活地域の争い」を演じる闘いのさなか、これまた蛇神、須佐之男命は舞い下りたということになる（中村清兄『宇宙動物園』法政大学出版社）。その意味において、蛇（チ）は文字どおり地でもあれば、なおかつ血でもある。

例えば須佐之男命の六世の孫、いわゆる大国主神（オホクニヌシノカミ）の場合にも、この蛇を「族霊」（トーテム）とする一族の血脈は、きわめて明瞭であったはずである（南方熊楠）。なかんずく彼、すなわち大穴牟遲神（オホナムヂノカミ）が須佐之男命の娘、須勢理毘売（スセリビメ）の助けを借り、いわゆる「蛇のひれ」によって「蛇の室」を脱出し、これを出発点として数々の試練をくぐりぬけ、ついには葦原中国の主宰神、文字どおりの大国主神となるイニシエーション（通過儀礼）のくだりを思い起こしていただきたい。ここでもまた蛇は、蛇なるがゆえに蛇をのりこえ、より強大な蛇として成長、いや、むしろ蘇生しなくてはならない。それが掛け値なしの壮夫（ヲトコ）、つまりは「子供として死んで若者としてよみがえった男子」の、その「原始的純粹さ」における意味である（西郷信綱『古事記の世界』岩波書店）。

4

この須勢理毘売が大穴牟遲神に与えた「蛇のひれ」は、どうやら古代の女性が首や肩にかけ、胸先に長く垂らした薄布のようであるが、これを打ち振ることによって蛇の害を、はらうことのできる呪具の一種と見なして差しつかえはあるまい。無論、はらうこと（祓へ）ができるということは、これを用いて逆に蛇を呼びよせるということも可能であり、このような呪物の両極性は天之日矛の「玉津宝」、つまりは伊豆志の八前の大神（振浪ひれ・切浪ひれ）の場合と同様である。おそらく、このように「蛇（マムシ）を手なずけ」、何がしかの「呪力で毒蛇を制圧すること」がシャーマン（呪師・巫者）にとって、「自分の霊力を示して民衆の尊敬を勝ち取るため」の、古くからの「わざ」のひとつであったことは想像にかたくない（谷川健一『魔の系譜』講談社）。文字どおり「マムシという語」

が「真虫、すなわちへビのなかの王をあらわす」とするならば、このような大地の主人、「毒蛇に対する」シャーマンの「力が社会的儀礼として決定的な意味をもっていた」としても当然である（同上）。

その点、またしても秋山之下氷壯夫と春山之霞壯夫の末子成功説話において、この両者の「母」なる「御祖」が「藤」によって、弟神を兄神の勝者に仕立てあげるといふ過程には、この古くからの蛇と人との「親和力」、つまりは「人間に危害を加え」ながら、なおかつ「賢明」にして「怜悯」な「邪悪の性」、いわゆる「魔性をもった動物と人間の間」の戦慄するような親和力の存在が（同上）、ほのかに浮かび上がってくるとも言えそうである。なぜなら、すでに触れたように藤（フチ）は淵（フチ）と同根で、その原初的イメージを水神に具象化するものであるとするならば、この「藤の蔓」、すなわち藤かずら（カヅラ）の「うねうねと匍行する」ありさまは、まさしく水神、「蛇を連想する」ものであったに違いないからである（同上）。その意味においてはトウビョウ（土瓶）、つまりは蛇憑きが元来、「藤憑（とうびょう）」の意味であり、「蛇神または蛇をスイカヅラと呼んでいる」地域の点在を加えても、この藤かずらと蛇、水神との結び付きは、かなり顕著なものようである（同上）。

なおかつ、これに加うるに蛇と雷、言い換えるならばノヅチやミヅチとイカヅチとの「関連」、もしくは「同一」性を踏まえるならば、これまで私たちの扱ってきた神話や伝説、あるいは昔話の中に、この「日本人の心性に巣くう魔の系譜」、すなわち「蛇が動物磁気とでもいうべき魔性をもって人間を呪縛し、人間はそれにたいして共同幻想をもつにいた」という一連のプロセスを、想定することも可能である（同上）。須佐之男命が彼自身、一柱の雷神（暴風雨神）であると共に、これまた一柱の蛇神でもあったという関連を、ここに想い起こしていただきたい。いわば天を這う蛇と地を這う蛇は、神話的想像力にとって同一のものであり、一方を他方へと、たやすく転移することが可能である。現に、天を這う蛇より遣わされた水、雨は地を這う蛇、川となり、やがては海より再び、天を這う蛇のもとへと帰還する。神話的想像力にとって天と地は、あくまでも両者の相互反映、相互反射の中に、それぞれの位置と役割を見いだすべきものである。

ところで、お断わりするまでもなく、人間をはじめとして、いわゆる「高等動物は例外なく恐怖という感情を知っている」（イーファー・トゥアン『恐怖の博物誌』（金利光訳）工作舎）。しかし、この個人的にせよ社会的にせよ、「動物の生存には欠かせない」恐怖という感情において、とりわけ人間が他の動物と区別されるべきゆえんは、人間が想像力による「幻想の世界」、例えば神霊にしても怪物にしても、これら「人間だけが感じる恐怖」の「具体的な形」を所有するという点にある（同上）。「人間には想像力があるため、恐怖の種類もその激しさも測りしれないほど増幅される」のである（同上）。無論、一般の動物には人間のように、いわゆる超自然的存在を知覚することは困難であろうが、このように「想像力が生み出す恐怖は人間だけのものであり、この地上のどこにも逃れる場はない」という不可避の事態を、すでに人間が乳児期、あるいは幼児期の段階において、確実に所有していることは印象的である（同上）。

まさしく人類の起源と共に、きわめて根深い人と蛇との敵対関係が、はたして先天的（本能的）なものであるのか、それとも後天的（経験的）なものであるのかは措くとしても、このような蛇族への恐怖が癒されぬままに、人間の意識の深層、暗部に沈澱し、いま

だ私たちが個人的にも社会的にも、おのれの自我を確立する以前の段階で、ひそかに私たちの一人ひとりを虫ばんでいるのは明らかである。はるかな昔から私たち人間が、水辺に生まれ、水辺に育ち、そして水辺に死ぬという生存の条件を、いわば同一の生存権と生活領域において競い合ってきた存在として、蛇は私たちにとって恐怖の対象ともなれば、また畏敬の対象ともなる。この「神と魔とが一つであった世界」(谷川健一)、さながら折口信夫流に言い換えるならば、いわゆる「神」と「もの」、すなわち「人間から見ての、善い部分」と「邪悪な方面」とが「たま」として、いまだ「分化」する以前の段階の証人でもあるかのように(全集第三巻「靈魂の話」)、蛇は私たちの想像力の中に巣くうことになる。当然、その時、この蛇はもはや自然的存在である以上に、はるかに超自然的存在である。しかも、この蛇は時によって、八俣のをろちともなれば須佐之男命ともなり、秋山之下氷柱夫ともなれば春山之霞柱夫ともなり、はたまた、この両者の間の仲介者(イケニヘ)、もしくは援助者として登場する様々なシャーマンの、その折々の人間の姿をも身にまとうことになるであろう。

5

いったいに神話や宗教における蛇のイメージ、あるいはシンボルとしての意味と機能は複合的、かつ両義的であるが(A. de Vries: Dictionary of Symbols and Imagery, 1974)、その中でも蛇が脱皮をし、長寿であり、はたまた有毒であるといった理由から、この水辺の神と豊饒の神が一面において叡智、なかならず医療や治癒の神としての性格を兼ね備えていたことは、きわめて特徴的である。今ふたたび大国主神、いわゆる大穴牟遲神の場合を引き合いに出すならば、何よりも彼が「八十神」たる兄弟ともども稲羽、つまりは現在の鳥取県東部、その八上郡の女神たる八上比売(ヤガミヒメ)を「婚はむの心有りて」、折しもこの地の「気多の前に到りし時」、まさしく彼が一人の呪医として登場していたことに、ご注目ねがわなくてはならない。お断わりするまでもあるまいが、いわゆる因幡の素兎の周知の場面である。

実際、ここにおいてもまた、この異人の到来を待ちかまえていたのは、「痛み苦しみて泣き伏せ」る、一人の乙女ならぬ「裸の菟」であり、この兎を一方の八十神、すなわち異腹の兄弟たちが治療しえなかったのに対し、これを大穴牟遲神が「水を以ちて」いやし、「其の身本の如くなり」たるところに、彼は八上比売を妻とする権利と資格を獲得する。その意味において、この因幡の素兎の物語は一種、末子成功説話の変形でもあれば、また生贄としての「裸の菟」を中に置いた、いわゆる「海のわに」と大穴牟遲神との、水神同士の間争いでもあったということにはならないであろうか。その点、この「衣服を剥」がれた兎のために、一方の八十神が「海塩」、すなわち海水を治療の手段といつわるのに対し、片や大穴牟遲神が「水門」、つまりは河口の淡水を医療の呪物として使用するの、しごく当然の結果である。すべからず水神には水神の、それぞれの領分(なはばり)があっべきである。

ところで、この「海のわに」は多分、サメ(もしくはフカ)、より詳しくは日本海に生息するワニザメ(鰐鮫)のことであろうと、一般に推測されているが、はたしていかがなものであろうか。それというのも、この和邇(ワニ)が水神、大穴牟遲神のダブル、いわ

ゆるドッペルゲンガー（分身）に相当し、さながら須佐之男命に対する八俣のをろちの役割をにないうるとすれば、そのヲロチ（遠呂知）同様、得体の知れない不可解な怪物、ばけものであるところにワニ、この正体不明の水神の、水神たるゆえんがあったはずだからである。もちろん、そうであるからといって文字どおり、このワニを当時、日本には実在しなかった鱷そのものに、当てはめる必要は毛頭あるまいし、ここに例えば「民俗に潜む意識」、つまりは「鱷も少数の人々には実際に見聞」され、それが「多くは潜めた意識としてその凶暴性を伝えられてきた」幻視の族霊、いわゆるトーテムに祭り上げられるというプロセスを（中西進）、このワニの神話的形姿の背後に想定するのも穿ちすぎであろう。少なくとも、ここで私たちが確認すべきはワニにおいて、その神話的形姿を成り立たしめているのが何よりも、まさしく「むさぼり食う（食む＝ハム）者」としての位置づけであり（J.-P. Clebert: Dictionnaire du Symbolisme Animal, 1971）、この食欲な性格によってワニは確実に、蛇の神話的形姿と結び付くということである（ハム→ヘミ・ハミ→ヘビ・ハブ）。大穴牟遲神と「海のわに」の伝承の、他ならぬ祖型の役割を、須佐之男命と八俣のをろちの伝承が、にないうる理由もここにある。

ただし、この水神と水神との闘争において、大穴牟遲神と同様、須佐之男命を勝利に導いたものが、まさしく彼の単なる「自然神」をこえた、一柱の「文化神」としての知恵と策略であったことは、忘れられてはならない。しかも、ここで注目すべきは『古事記』において、この八俣のをろちの物語の縦糸として、すでに触れたように川上から、いわゆる「箸」が流れ下ってきたとするくだりには、この彼の知恵と策略の一端が、はやくも見事に表現されていたのではあるまいか。なぜなら、この「箸」は当然、「今日の形の箸が都合よく二本とも揃って同時に」彼の「眼の前を流れていった、とは考えられない」以上、「どうしても、一箇で役立ち、それと見てわかる箸」、つまりは「おそらく、竹を削って火で焙って曲げたもの、今日の氷挟みのような形のもの」であったと想像せざるをえないからである（久野昭編『日本人の精神風土』名著刊行会）。

この竹の箸という点に、ご注目いただきたい。なるほど現在、その「材料の竹は日本には珍しくない」ものである（同上）。ありきたりのものであるといってもよい。しかし、ご留意いただきたいのは当時、その竹が私たちの一般の、文字どおり日常茶飯の生活用具となりえたのかどうかは、一考の余地がある。なぜなら、このような隠里（かくれざと）伝説、もしくは水源聖視と流着伝説の小道具として、何故に竹の箸が用いられねばならなかったのか、いったいに人里の所在や生活の痕跡を伝えうるものであれば、ことさらに竹の箸である必要はないのではなかったのか、このように問いかける時、この竹の箸という伝説上の小道具は、存外、重要な役割を帯びているとも見なしうるからである。そもそも、この「わが国の箸の初見」の記事が、そのまま当時、つまりは伝説の内包する時間と空間の中で、いかほどの妥当性や真理性を有しうるのかは「疑ひなきを得ぬ」が、この部分を「後世の追記」と考えるにしても、また考えないにしても、いずれにしても私たちが「手食」（『魏志倭人伝』）、あるいは「ピンセット型」の箸、はたまた中国からの「輸入」の箸を用いていた時代、むしろ川上から流れ下ってくる竹の箸の存在は、それが貴重な、まさしく珍奇の品、文化の品であることによってこそ、いわゆる隠里伝説、もしくは流着伝説の意味と価値をにないうるものであったはずである（中山太郎『萬葉集の民俗学的研究』校倉書房）。

6

「箸」は一般に「嘴（ハシ）」、あるいは「橋（ハシ）」と同根で、何かを挟み、^{はさ}「此方から彼方へと運ぶの義」であると推測されうるが（同上）、その意味において、まさしく「肥の河上、名は鳥髪といふ地」において、須佐之男命を挟み（鳥＝嘴）、そして隠里へと運ぶ（河＝橋）ものが箸であったことは、単なる偶然であろうか。無論、この場合、その箸は「ピンセット型」、おおよそ「竹を巾一、二分、長さ七、八寸に細く割り、それを中央から折りまげ」た「原始型」のものであったろうが（同上）、もし仮に、この部分を「後世の追記」、すなわち『古事記』の比較的新しい段階の伝承に属するものと見なすならば、あくまでも想像上のイメージとして、この箸が中国から伝わった、現在のような「二本の棒」であるという発想も、逆に捨てがたいものがある。それというのも、この中国からの「輸入」品としての箸の貴重さ、あるいは観念的連合性のゆえにこそ、どうやら私たちは箸に対し、当時、かなりの愛着と恋慕（？）をこめていたようなのである。一例として『万葉集』から^{たなべのさきまろ}田辺福麻呂の、いわゆる^{おと}「弟の死にけるを^{かな}哀しびて作る歌一首」を、ご参照ねがいたい（——引用は、日本古典文学全集『万葉集』（小学館）による）。

父母が 成しのままにまに 箸向かふ 弟の命は 朝露の 消易き命 神のむた 争ひ
かねて 葦原の 瑞穂の国に 家なみや また帰り来ぬ 遠つ国 黄泉の界に 延ふ
つたの ^{おの}己が向き向き ^{あまくも}天雲の 別れし行けば 闇夜なす 思ひ迷はひ 射ゆ鹿の
心を痛み 葦垣の 思ひ乱れて 春鳥の 音のみなきつつ あぢさはふ 夜昼知らず
かぎろひの 心燃えつつ 嘆き別れぬ （巻九、1804）

念のために、ここでは折口信夫の『口譯萬葉集』（日本古典文庫『万葉集』河出書房新社）から、その訳文を引いておくと、「父母が生んで下された通りに、箸が二本あるように、向いおうていた可愛い我が弟なる君は、人間の果敢ない朝露のように消え易い命を掌る神様の意思とおりに、抵抗が出来ないので、この日本の国には、その住む家が無くなったのか、二度と帰っても来ずに、遙かな黄泉の国の辺に、我々と別々に違った方向へ自分の気に向いた通りに、別れて行ってしもうたので、後は闇夜に迷うように、心迷いをして、矢で射られた鹿ではないが、心が痛むので、色々と煩悶して、激しく泣きながら、夜と言わず昼と言わず、心が焼けるように歎いている、この別れよ」、ということになる。細部の読み下し文の違いは、今は措く。

さて、このように箸に対し、当時の万葉びとが実に木目こまやかな、愛着の情を示しえたのもひとつには、もちろん中国詩文からの影響もあろうが、やはり箸が「愛（は）し」に通じゆく、その音韻上の連合性によるところが大だったのではあるまいか。例えば『万葉集』には「^{はしづま}愛妻」（もしくは「愛しき妻」）といった表現も見いだされるが、それは異性間にせよ同性間にせよ、その「愛し」き相手が文字どおり、「箸」のように「箸向かい、二人そろって慈しみあう、その一体性や相似性を万葉びとは箸に託したものに違いない。従って、当然、この箸は現在のように二本一組の一对の箸であって、その一本が「己が向き向き」、「別れし行けば」箸たるものの、もはや何らの意味と機能をも果たしえないことは、私たちの場合と同様である。いわば「愛し」き者と「愛し」き者の間（ハシ）に、私たちは橋を架けねばならないのである。

須佐之男命の場合も例外ではない。ここにおいて彼は私たち人間が、どこまでも両義的な存在者、すなわち「自然とは異なり、結んだりほどいたりする能力を与えられ」、しかも「つねに結合されたものを分割し、分割されたものを結合する存在者である」ということを教えている（ゲオルク・ジンメル『橋と扉』（酒田健一他訳）白水社）。例えば「河の両岸がたんに空間的にへだてられている」と感じるのは、動物も同様である。しかし、それが単に隔てられている「ばかりでなく、「分割」されてもいると感じとるのはわれわれだけである。つまり、もしわれわれが兩岸をあらかじめわれわれの目的観念、われわれの欲求、われわれの想像のなかで結合していないならば、分割の概念は意味をもたないだろう」（同上）。さながら「橋はわれわれの意志の領域が」、このように「空間へと拡張されてゆく姿を象徴している」のであって、このような「人間固有の作業」の「頂点」において、「精神はこの分割にむかって和解と合一の手をさし伸べるのである」（同上）。それが私たち人間にとって、橋をかけるという行為（「奇蹟」）に他ならない。

ここにおいても舞台は出雲国、まさしく「箸向かふ」べき兄と弟と同様、ふたつの分け隔てられた魂が、その「遠つ国」、黄泉国の奥から彼の到来を待っている。表向き、それが高天原からの追放（「神やらひ」）であろうとも構わない。須佐之男命とは文字どおり須佐、すなわち現在の島根県簸川郡佐田町に語り伝えられてきた英雄であり、この出雲国の英雄が出雲国へと、いわば「鬚^{ひげ}を切り手足の爪をも抜か」れた後、その罪と死と、そして流離と彷徨の果てに帰郷する。その彼の帰郷のために必要であったのが、いわゆる肥の河、現在の斐伊川の川上より流れくる、「愛し」き「箸」であったとすれば、いかがなものであろうか。言い換えるならば、この時、箸は偶然に流れよってきたのではなく、あくまでも必然に、この流浪の英雄のもとへと届けられねばならない。無論、その送り主は分かり切っている。かつて彼が、いつかどこかで、めぐりあう前にめぐりあっていた、ほかならぬ「愛しき妻」、櫛名田比売である。