

異界訪問譚における王権授与モチーフの 比較神話学的研究

——「詩の蜜酒」「金羊毛」「根の国訪問譚」を中心に——

横 山 ゆ か

1. 北欧神話「詩の蜜酒獲得」と先行研究

「詩の蜜酒獲得」の神話はスノリのエッダの第二部「詩語法」¹⁾(1220年頃)および古エッダの「オーディンの箴言」²⁾(104-110連)などに見られる。スノリの叙述をめぐっては、複数の伝承が接合されたもの、あるいは他の神話からの借用もしくは部分的に創作したものとする見解と、比較的伝承に忠実に伝えているとする見解がある³⁾。後で詳述するように、スノリの『エッダ』のヴァージョンの方が一連の出来事の構造を比較的よく保持していると考えられ、さらに詩の蜜酒獲得の一場面を描いた著名な石碑⁴⁾の存在からも、この物語はスノリが存命していた時代でも広く知られていた可能性が高いと推察される。それゆえに、本稿では、後者の立場をとって、スノリのエッダのヴァージョンを主なテキストとし、「オーディンの箴言」に関しては適宜参照する。「詩の蜜酒獲得」は以下のように展開する。

オーディンが巨人スットウングから詩の蜜酒を奪うために巨人の国へ行く。オーディンはスットウングの兄弟バウギに雇われている九人の農奴たちに遭遇し、彼らの鎌を砥石で研ぐ。オーディンが砥石を投げ上げると、農奴たちはこれをめぐってお互いののどを鎌で切り合う。その後、オーディンは殺された九人の農奴たちの主人バウギのもとで農作業を行うことになる。オーディンは報酬として詩の蜜酒をバウギに要求する。バウギとオーディンはスットウングのいるフニット山へ行き、錐で岩に穴をあけ、オーディンは蛇の姿になって山中に侵入する。山中でオーディンはスットウングの娘グンロズと三晩を共にし、グンロズから蜜酒

を三口もらおうと鷲になってアースガルドへ逃げる。巨人スットウングも鷲の姿になってオーディンを追うが、オーディンはアースガルドへたどり着く⁵⁾。

農奴たちの殺害、バウギのもとでの奉仕、山中での女巨人ゲンロズとの結合、詩の蜜酒獲得と逃走といった出来事が確認できる。

これまで「詩の蜜酒」の神話は主に比較神話学的な観点からの研究が進められてきた⁶⁾。ヤン・デ・フリースは、オーディンによる蜜酒強奪の平行例として、鷹となったインドラによるソーマ酒の獲得および主神ゼウスの鷲による神々の飲み物ネクターの獲得を挙げ、これらの神話が印欧語族に共通する原神話に遡ると考えた⁷⁾。一方、レナーテ・ドートはデ・フリースやデュメジルの神話研究に依拠しながら、シャーマニズムの観点からこの神話を解釈した⁸⁾。ドートは、世界の中心にある宇宙樹、その足元にある生命の水の泉、守護する蛇などの複合的な観念が神聖な王権のイデオロギーと結びついていることを指摘し、詩の蜜酒が元来は生命の水であったと主張している⁹⁾。

一方、ヴォルフガング・ゴルターは女巨人の背後に大地の女神の面影を認めているにもかかわらず、この神話を儀礼的・宗教的な観点から解釈せず、むしろ人間的・社会的側面からオーディン像を解釈している¹⁰⁾。すなわち、享乐的で生命力にあふれる古代ゲルマンの貴族や戦士、詩人という性格をオーディンの中に見ている。

また、ハイノ・ゲールツは、ATU 313「呪的逃走」のメルヒェンの構造がオオナムチの根の国訪問譚、イアーソーンとメーディアの物語、オーディンによる「詩の蜜酒獲得」の神話は同一構造に属すると指摘した¹¹⁾。

さらに比較的新しい研究として、スヴァーヴァ・ヤーコプスドットイルの研究が挙げられる。ヤーコプスドットイルは酒杯を授ける女性と共寝というモチーフに着目し、これらを古代アイルランドにおける女神による王権授与の神話と比較し、洞窟内の出来事がオーディンとゲンロズの聖婚および王就任の奉獻儀式と解釈した¹²⁾。

デ・フリースやドート、ヤーコプスドットイルの研究では、蜜酒の獲得の仕方とその効能あるいは聖婚のモチーフを個別的に解釈しており、一つの物語として全体像を把握していない。また、ゲールツの論考では構造上の類似を指摘するにとどまり、各モチーフの背景にある神話

的・象徴的意義の解明には至っていない。そこで本稿では、比較神話学および儀礼的観点から、農奴殺害、労働奉仕、異界の娘との結合、呪物の獲得、逃走という「詩の蜜酒獲得」をめぐる一連の出来事を総合的に分析し、これらがどのような宗教的および象徴的な機能を担っているのかを再検討する。そして、こうした総合的分析を通して、従来個別に論じられてきた物語要素を儀礼的構造の中で捉え直し、神話を宗教的实践および象徴体系と不可分のものとして理解するという、比較神話学上の方法論的課題に対して一つの観点を提示する。その際、ギリシア神話のイアーソンとメーディアの物語、日本神話のオオナムチの根の国訪問譚を比較の対象とし、これらの神話に共通する儀礼的構造を明らかにする。なお、イアーソンとメーディアの物語は、Argonautensage、すなわち「アルゴー船の英雄たちの伝説」の中の一つの主題的まとまりである。この Sage という名称からは、この話が伝説のジャンルに属するようにも見えるが、アテーナーやヘーラーといった神々が物語に直接介入していること、イアーソンが英雄として描かれていること、さらに物語の基盤に宗教的儀礼が想定されていることから、本稿ではこの物語を歴史的・地理的なものと結びつけた英雄神話として位置付ける¹³⁾。

2. 各神話の構造

本節では比較対象となる神話の梗概を示したうえで、構造上の共通点を示すことを目的とする。まず初めに、ギリシア神話における平行例を、続いて日本神話の平行例を確認する。

(1) イアーソンとメーディアの物語（アルゴー船伝説）

アルゴー船伝説は、ピンダロスの『ピュティア祝勝歌集』やロドスのアポロニオスの『アルゴナウティカ』などによって伝えられている¹⁴⁾。本稿ではよくまとまっているアポロドーロスの『ギリシア神話』におけるイアーソンとメーディアの物語の梗概を記す。

イアーソンは叔父のペリアス（イオルコス王）により、コルキス王アイエテースから金羊毛を奪還するよう命じられる。コルキスに到着したイアーソンはアイエテース王から難題を出される。すなわち青銅の足の火を吐く牡牛を軛につなぎ、畑を耕し、そこに龍の歯を播き、

そこから生まれた兵士を全て打ち倒すこと。これを条件にアイエーテースはイアーソーンに金羊毛を渡すことを約束する。アイエーテース王の娘メーディアの助けによってイアーソーンは難題を完遂する。しかしアイエーテースはイアーソーンたちを殺そうと画策する。メーディアとイアーソーンは竜を眠らせている間に金羊毛を手に入れ、コルクス島を脱出する。アイエーテース王が二人を追跡するが、追跡をかわして二人は帰還する¹⁵⁾。

(2) オオナムチの根の国訪問譚

オオナムチの根の国訪問譚は『古事記』にのみみとめられる説話である。以下にその梗概を記す¹⁶⁾。

根の国を訪れたオオナムチはスサノオの娘スセリビメと心を通じ合わせる。オオナムチはスサノオから難題（蛇やムカデ、蜂のいる室に入る、野火攻め）を課されるが、スセリビメと鼠によって助けられる。オオナムチとスセリビメはスサノオが寝ている隙に生大刀、生弓矢、天詔琴を携えて逃げる。スサノオは黄泉比良坂まで追いかけるが、オオナムチに向かって、オオクニヌシノミコトとなり、現し国魂の神となって、娘スセリビメを正妻として、宇迦の山のふもとの宮殿に住むよう告げる。その後、オオナムチは兄弟の八十神を退け、国造りを始める。

(3) 三神話の構造

以上、ギリシアと日本の神話を確認したが、「詩の蜜酒獲得」の神話を含めて、三つの神話をまとめると表1のようになる。

まずIの項目では、それぞれの主人公は巨人の国、コルクス、根の国を訪問している。アルゴ船伝説では、アイエーテースの宮殿があるコルクスは黒海の先にある国として描かれているが、カール・ケレーニイやヤン・ニコラス・ブレマーによるとコルクス王国の中心地でアイエーテースの宮殿があるアイアと呼ばれる町は、本来は曙の国あるいは冥界として考えられている¹⁷⁾。イアーソーンがコルクスへ向かう途中で通過したシュムプレガデスは「打ち合う岩」という意味で、これは異界へとつながる岩（門）としてメルヒェンでよく知られた山（岩）である。また北欧神話の女巨人ゲンロズがいるフニット山（Hnithbjörg）も語源的に「打ち合う岩（山）」¹⁸⁾を意味することからゲンロズがいる山中も

異界だと考えられる。日本神話の根の国は、その場所をめぐって諸説あるが、地下の国あるいは冥界であり、したがって、主人公たちが赴いた先はいずれも異界であったことになる。

Ⅱの項目では、異界に到着した主人公が異界の主人から難題を課せられている。この難題については後で詳細に検討するが、北欧神話の場合のみ、農奴殺害はオーディンに課された難題ではなく、後のパウギ（ストウングの兄弟）のもとでの労働奉仕の理由付けとして変形している。イアースーンおよびオオナムチは異界の主人の娘の助力を得て難題を達成している点でも共通している。

Ⅲの項目では、いずれも異界の主人の所有物である呪物を各主人公が策略を用いて、あるいは異界の主人が寝ている隙に奪い取っている。

Ⅳの項目では、異界の主人による追跡と主人公の逃走が続く。ギリシアと日本の事例では異界の娘を連れて逃げるが、オーディンのみ一人で逃走する。最終的に呪物を獲得して帰還するという構図は三つの神話に共通して挙げられる重要な要素である。

以上、各神話の構造を確認したが、異界訪問、異界の主人（あるいはその兄弟）からの難題／奉仕およびその娘からの援助、獲得物と逃走な

表1 三神話の構造

	北欧 「詩の蜜酒獲得」	ギリシア 「金羊毛の獲得」	日本 「オオナムチの根の国訪問」
I 異界への訪問	巨人の国へ行く	コルクスへ行く	根の国へ行く
Ⅱ 異界の主人からの課題／奉仕	・巨人パウギのもとにいる農夫九人を殺害し、彼らの代わりにパウギに奉仕する	・青銅の足を持つ火を吐く雄牛を一人で軛につなぎ、畑を耕す ・畑に竜の歯を播き、大地から生まれた兵士を退治する	・蛇のいる室（洞窟）で寝る ・ムカデと蜂のいる室で寝る ・火で放たれた野原の中から鎬矢を拾ってくる
Ⅲ 呪物の獲得	ストウングの詩の蜜酒をだまし取る	アイエーテースの金羊毛を奪う	スサノオから生大刀、生弓矢、天詔琴を奪う
Ⅳ 逃走	鷲に変身して一人で逃走	メーデイアと逃走	スセリビメを連れて逃走

ど顕著な対応関係がみられる。したがって、これらは共通の儀礼的・象徴的構造をもった同一タイプの神話としてみなされる可能性がある。以下では、各モチーフの比較・分析によってこの仮説を検証していく。

3. 試練の機能

本節では、北欧神話に見られる農奴殺害の出来事とギリシア神話および日本神話の英雄に課される難題を比較し、オーディンによる農奴殺害モチーフが本来、王に求められる能力あるいはその資格を示させる機能を担っていた可能性について検討する。

(1) 北欧／ギリシア

北欧神話では、九人の農奴の鎌を砥石で研いた後、砥石を空中に投げ上げ、これをめぐって農奴たちが互いの首を鎌で切り合うという場面が描かれている¹⁹⁾。一方、ギリシア神話では、イアースーンが竜の歯を播くと大地から兵士たちが現れ、メーデイアの助言通り、石を投げることによって互いに争わせている間に退治する²⁰⁾。いずれも石あるいは砥石を投げることで互いに殺し合い、争うよう誘導するというモチーフが確認できる。同様のモチーフはカドモスの伝説にも見られる。それによると、カドモスが竜の歯を播くと、武装した男たちが地中から現れ、石を投げることによって互いに殺し合わせる。その後、カドモスは償いとしてアレースに八年間仕え、奉仕の後、王位を継ぎ、アレースの娘を妻にする²¹⁾。この物語では、竜の歯が「播かれ」、そして地中より武装の男たちが「生え出る」といった表現が見られ、農耕的なイメージとの関連が示唆される。穀物には霊が宿るという観念から、穀物が擬人化されることは広く知られている。刈り取りは霊を殺す行為でもあり、刈り手はしばしば「殺し手」と呼ばれることを鑑みると、大地から出現する兵士たちは穀物を擬人化したものと捉えられなくもない。すなわち火を吐く雄牛による耕作と竜の歯を播き、兵士を倒すことは、耕作と種まき、刈り取りという農耕的モチーフを英雄譚の課題として神話化したものだと考えられる。

ところで竜の歯を播くと、瞬く間に大地から兵士たちが現れ、主人公は一瞬にしてこれらを退治してしまう。これが仮に異常に早い収穫の比

喩表現だとすると、このモチーフは何を意味するのであろうか。メルヒェンではしばしば異常に早い収穫をもたらす主人公のモチーフが見られる。収穫を早めることは明らかに呪術的な能力の証明であり、未来の王となる者はそうした能力があることを期待され、それを証明しなければならなかった。古代の王は同時に呪術師でもあったが、異常に早い収穫をもたらす主人公のモチーフの起源は通過した加入礼のおかげで収穫を早めることができる呪術師や祭司にまつわる観念に遡るとプロップは述べている²²⁾。

世界の様々な地域および民族の間では、王に対して呪術的あるいは神聖な力が期待され、土地の豊饒と民衆の幸福と平和の責任は王に帰せられた。そのような観念が古代北欧にもあったことを窺わせるエピソードが多数伝えられている²³⁾。例えば、「ユングリング・サガ」によると、オーラヴ王は凶作と飢饉の責任を帰せられ、焼き殺され、豊作を願ってオーディンに生贄として捧げられた²⁴⁾。カドモスの場合と同様にオーディンも農奴殺害後にバウギに仕え、その後、女巨人グンロズと三晩を共にしていることから、オーディンの農奴殺害モチーフは単なる武力的な強さの証明ではなく、本来、王となるべき者に課される能力を証明するための課題だったと推察される。また、フェローの伝統歌謡には、オーディンが一夜にして穀物畑を成長させることができると述べられており²⁵⁾、オーディンに豊作をもたらす呪術的な祭祀王の面影が見られる。

ところでオーディンは九人の農奴を殺害しているが、古代北欧の祭儀において「九」は神聖な数であり、死と再生の象徴として宗教的・儀礼的意義を有している²⁶⁾。吉田敦彦もまた、「八」を一周期として、この周期が一巡した「九」のところで時が改まり、王権も更新されるという印欧語族に共通する神聖王権の観念の反映と考えられる事例を挙げている²⁷⁾。例えば、クレタ島を支配したミーノース王は、治世の九年目ごとにイダ山中の洞穴の奥でゼウスと対話をし、また、スパルタでは歴史時代にも、王が在位を続けるために、九年目ごとに一種の神明裁判を受ける習わしがあったという。また、吉田は九夜ごとに九つになるオーディンの腕輪ドラウプニルは神聖王権を象徴する聖宝であると指摘している。これらの事例は「九」が統治秩序の再生と王権の再確認に関わる数として機能していたことを示している。したがって、農奴の数が「九」であることは偶然ではなく、オーディンによる殺害行為が時間と秩序の更新、

すなわち王権の再生を象徴的に表現する儀礼的行為の一つであった可能性を示唆する。

以上のことから、農奴殺害と兵士殺害モチーフは、本来は、穀物の刈り取りを呪術的に再演する農耕儀礼の象徴的表現であったものが、英雄的に神話化したものと理解することができる。さらにこのモチーフは、土地の豊饒を保証する王としての資質を証明するための試練として機能していたと解釈できる。

(2) 日本

さて日本神話のオオナムチは、蛇の室²⁸⁾、ムカデと蜂のいる室で寝る、火の中から鎬矢を拾うという難題が課せられている。これらの難題は祭司王あるいは成年式で青年に課せられた難題、王位継承権の有無をテストする儀式であるということが定説となっている²⁹⁾。一方、根の国訪問譚と中国民話を比較し、その構造が一致していることを指摘した伊藤清司は、オオナムチの根の国訪問譚を中国から伝播した帰化神話であるとみなしている³⁰⁾。伊藤によると、「春旺しゅんおうと九人の天女」では、主人公は大風の精の室、南京虫の精の室、さそりの精の室、毒蛇の井戸の上の室に入れられ、竜のいる井戸で花畑に水をやる、竹を全部切り倒すといった難題が課され、いずれも妻の援助や助言によって難を克服する。特に室における難題は、オオナムチの最初の二つの難題と非常に似ている。また、「桃の子太郎と魔法使いの娘」の難題の一つに山焼きにあうというものがあり、その克服の仕方もオオナムチの第三の課題と似ているという。難題以外にも、逃亡モチーフなど共通点が多いことから、「両説話はとうてい別々に生まれた説話とは考えられず、おそらく、移動・伝播の関係によって説明されるべき関係にあることは明白である。…おそらく中国大陸から伝来したと想定される『難題婿』型の説話が、王者・英雄としてのオオナムチ像を飾り立てる恰好な材料として脚色されたものにちがいない。」³¹⁾と推察されている。

仮にこの神話が中国から伝播したものであるならば、それを受け入れることが可能となる土台ないし儀礼が日本側に存在していたはずである。それが出雲の祭祀王の儀礼であり、これが中国の民話の影響を受けて今の形になったと考えられはしないだろうか。

オオナムチは根の国での試練の後、オオクニヌシとして国造りを開始

する。また、オオナムチが農業の神という側面を持っていることは周知の事実であり、いずれにせよ根の国での試練は農耕の神および祭司王としての資質を証明するためのものと解釈できる。

以上、三つの神話における試練のモチーフの比較と分析を行った。北欧神話とギリシア神話では農作業の課題に殺害という武力的・英雄的要素が加えられていることが明らかとなった。また、オオナムチに課された難題は中国からの影響を受けつつ、神話そのものは出雲地方の祭司王に課される儀礼を背景にしたと推測される。北欧神話およびギリシア神話では王権が農耕と戦さ（殺害）を統合する形で表象されるのに対し、日本神話では祭司王的性格が前景化し、武力的要素は後退しているといえるだろう。

4. 王のレガリア

本稿で扱っている神話では、試練の後、いずれの主人公たちも呪物を盗み出している。そこで本節では、これらの呪物が王のレガリアとして機能していることを検討する。特に「詩の蜜酒」に関しては、印欧語族の諸神話において女神から王に授与される蜜酒という即位のモチーフが広く確認されており、これを理論的枠組みとして各事例を再検討する。

(1) 生大刀・生弓矢・天詔琴

まず日本神話だが、オオナムチは生大刀、生弓矢、天詔琴を携えて根の国から逃げる。すでに多くの研究者が指摘しているように、これらは宮廷の三種の神器に相当するもので、地方の首長たちはそれぞれ首長たる正当性の証しとなるこうした宝器を持ち伝えていたと推察されている³²⁾。松前健は生大刀・生弓矢は人を蘇生させる効能を持った呪具であり、天詔琴は霊巫が神懸りに用いる降霊用の託宣楽器で、祭司王の持つ呪具と述べている³³⁾。オオナムチが根の国から逃げていく際に、スサノオがオオナムチに向かって三つの宝でもってライバルである兄弟たちを退け、国を支配するよう告げていることからわかるよう、これら三つの宝は王権と不可分に結びついたレガリアであることは明らかである。

オオナムチと同様、詩の蜜酒や金羊毛もまた王権を象徴するものと考えられないだろうか。次に、詩の蜜酒のケニングを語源的な観点から

分析し、さらにその効能を分析する。その後、金羊毛の象徴性をギリシアの周辺民族の神話と儀礼から分析する。

(2) 詩の蜜酒

「詩の蜜酒」は飲んだ者に詩的靈感と知恵を与える特別な飲料である。それは知恵者クヴァシルの血と蜂蜜を混ぜてできたものとされている³⁴⁾。詩の蜜酒は「オーズレリル〈精神を動かすもの、エクスタシーを引きおこさせるもの〉」(Óðroerir) とも呼ばれており、スノリのエッダでは大釜の一つとされているが、詩のエッダでは飲料そのものとみなされている。詩の蜜酒のケニングは数多く存在するが³⁵⁾、中でも、「オーディンの酪酏(飲料)」(Jólina sumbl)、「ユッグ(オーディン)の杯」(Yggs full)、「ワタリガラス神の聖なる杯」(heilagt full Hrafnásar)、「グンロズの腕の荷の角杯の滝」(farms Gunnloða arma horna fors) といったケニングは注目に値する。デ・フリースによると sumbl は祝祭(あるいは供犠)のために集まった共同体の宴から意味が生じたものだという³⁶⁾。また full は「ハーコン善王のサガ」³⁷⁾(14章)では異教儀礼において神に捧げられる献酒杯として使用されており、宗教的供犠と不可分である。horn(角杯)もまた本来動物の角を加工した酒器であるが、祝祭や供犠に用いられる儀礼的容器として機能していた。詩の蜜酒がこれら儀礼に関する語彙によって表現されていることは、それが単なる飲料ではなく、儀礼的機能を有していたことを言語史的にも裏づけている。

『古エッダ』の「オーディンの箴言」では、詩の蜜酒の効能が描かれており、詩の蜜酒を飲んだオーディンは次のように語っている。

「その時私は花開くように力を得 (frœvaz) はじめ／そして賢くなり／そして成長し、うまくやった。／私は言葉から言葉を／求めた／行為から行為を／求めた。」³⁸⁾

frœvaz は 他動詞 frœva 「花咲く・受精させる・実り豊かにする」に -z (-sk) を付加した再帰形(中間受動態)であり、この文脈では状態の変化や動作が自然に発生することを表している³⁹⁾。すなわち、frœvaz は「自ずと芽生える・自ずと実り豊かになる」ことを意味し、この語は植物が自然に繁茂するように、内側から力がみなぎっていることを示唆する語彙と解釈できる。この詩全体からは、詩の蜜酒を飲むことによってオーディンの中の豊穰力がみなぎり、知恵を得て、さらに生命力が増

幅していく姿が感じられる。

さて、「詩の蜜酒」について、ヤーコプスドッティルはアイルランド神話における奉獻の儀式で女神が新王に授ける酒と比較を行った。「オーディンの箴言」(105節)には「グンロズは黄金の椅子に座って、私[オーディン]にすばらしい蜜酒を一口与えてくれた」⁴⁰⁾と述べられている。

ヤーコプスドッティルはこの一節に注目し、グンロズがアイルランドの女神エリウと類似していると指摘し、この神話には王が就任するための奉獻の儀式が反映されていると考えた。アイルランド神話の歴史物語群に属する『幻の予言』には酒杯を授ける女神が描かれている。それによると、アイルランドの名祖であり、国土を体現している大地の母神エリウは水晶の玉座に座って、新たな王となるコン・ケードハタハに結合と国土の繁栄の印として酒杯を手渡した⁴¹⁾。ドートもまた印欧語族において酩酊飲料が王権の象徴として機能していた事例を多数挙げている⁴²⁾。

酒杯を授ける女神の図像は考古学的な資料からも確認されている。例えば、玉座に座った大女神が飲料の入った角杯を王と思われる人物に授けている場面が描かれている出土品がスキュタイ族の遺跡から発見されている⁴³⁾。また、「詩の蜜酒獲得」と思われる場面が描かれている石碑がスウェーデンのゴットランド島で発見されている⁴⁴⁾。この石碑には、画面の左に鷲の衣をまとった人物、中央には角杯を持ったグンロズと思われる人物、そして右には剣のようなものを持ったストゥングと思われる人物が描かれている。南フランスのグラヌムでも、豊穡の角を持った女神ロスメルタとメルクリウスの石彫が出土されている⁴⁵⁾。これらの図像資料は、女神が酒杯を授与するという観念が広範な地域に共有されていた可能性を示唆する。

以上、詩の蜜酒が宗教的儀礼と不可分であること、さらに豊穡力の増幅という効果が期待されることと考古学的な資料から、詩の蜜酒は王権授与を象徴する奉獻飲料であった可能性が示唆される。

(3) 金羊毛

金羊毛についてはこれまで様々な説が提示されてきた。例えば、羊の皮を通して小川から金を集めたというコルキア人の風習を反映したもの⁴⁶⁾、王の雨乞いの呪術で用いたもの⁴⁷⁾など諸説ある。しかし、近年

の研究では、ヒッタイトやアナトリア、コーカサス地方の宗教的資料および伝承との比較を通して、金羊毛を王権および豊穡の象徴と解釈している立場が有力となっている。

とりわけフォルカート・ハースやヤン・ブレマー、イアン・ラザフォードはヒッタイトの儀式で使用されるクルシャ (kurša) と金羊毛の類似性を指摘し、王権や豊穡、季節の更新との結びつきを論じた⁴⁸⁾。これらの研究によると、クルシャとはヒッタイトの儀式において守護神の象徴として用いられた動物の皮製の袋であり、植物神テリピヌの神話にも登場している。クルシャは、聖なる王権の祝福の象徴であり、新年祭の儀式の聖物である若い樫の木に掛けられていた⁴⁹⁾。これはアレースの神殿の樫の木に掛かっていた金羊毛に比される。またテュエステースの伝説でも示されているように、金羊毛の所有は王位継承の条件であった⁵⁰⁾。比較的最近の研究では、シハルリゼがコーカサスの風習およびヒッタイトの宗教で使用される羊の毛皮と金羊毛の比較を通して、両者が王権と豊穡に密接に関係していることを指摘している⁵¹⁾。それによると、種まきや耕作に関連するコーカサスの風習では、羊やヤギの毛皮を着た人物が中心的な役割を担っており、これらは豊かさや繁殖力の象徴であったという⁵²⁾。またヒッタイトの首都ハットゥシャでは、羊の毛皮は女神イナラの象徴として崇拜されており、豊穡と密接に関係している。これらを踏まえると、アルゴ船伝説で金羊毛が竜によって守られていることは、王は蛇から王権を受け取るという王権思想を反映したものと推測されている。一方で、金羊毛とクルシャを同一視することやアルゴ船伝説の起源をヒッタイトの神話に求める説に批判的な見解も提示されている⁵³⁾。

これらの議論に共通していることは、いずれも金羊毛が豊穡と王権の象徴として機能していたという認識である。さらに金羊毛を守る竜の口から半身が出ているイアソーンを描いたアッティカの壺絵は竜や魚の中からの帰還という死と再生を象徴する通過儀礼のモチーフとして広く知られている。この図像資料は金羊毛がそのような儀式を通過した者に授けられた象徴物であったことを強く示唆している⁵⁴⁾。

以上、獲得物の検討から、三種の神器、詩の蜜酒、金羊毛はいずれも、試練の後に獲得される統治権の象徴物、すなわち王権の正当性を可視化するレガリアと理解することができる。

5. 女神との結合

本節では、オーディンのフニット山への侵入およびグンロズとの共寝が、女神との聖婚儀礼の神話的表現であり、グンロズやメーディアが印欧語族に知られている蜜酒を授ける女神の系譜に連なることを論証する。

バウギのもとでの労働奉仕の後、蜜酒を要求したオーディンは、フニット山へ向かう。そこで蛇に変身したオーディンはこの山へ侵入するのだが、従来の研究では、このモチーフの比較対象としてザグレウス神話に取り上げられてきた⁵⁵⁾。この神話によれば、ゼウスは蛇に変身し、洞窟に閉じ込められ、竜に守られていたペルセポネと交わり、その結果、ザグレウス＝デュオニユソスが生まれる。ドートによると、この神話は現実の祭儀慣習を反映しているという⁵⁶⁾。その慣習とは、蛇神と大地女神との聖婚を儀礼的に再現する秘儀であり、処女の巫女と神の代理人、あるいは木や金属でできた男根型蛇との「交合」という形で執り行われる儀式であった。さらに重要なのは、巫女が七日間の断食の後、混合酒によって酩酊し、その後、象徴的に聖なる行為を遂行したという。一般的に蛇は男根の象徴でもあり、洞窟や大地は子宮の象徴とされている。蛇神と大地女神の結合が実際の祭儀と結びついていたことが確認される以上、同じく「蛇への変身」と「洞窟（山）への侵入」というモチーフを有するオーディンの行為もまた、同種の聖婚儀礼の神話的表現と考えられる。青銅器時代の神話では、蛇は大地に豊穡をもたらすため、女神と結合するその配偶者であると考えられていた⁵⁷⁾、オーディンのこの神話もまたそれと同形の神話と考えられる。

さて、北欧神話とアイルランド神話の背景には酒杯（王権）を授ける女神の姿が見られるが、次に各神話の女神と蜜酒や酒、あるいは蜂蜜との関係を探っていく。

6. 酏飲料と女神

ヤーコプスドットイルは先に紹介した論考の中で、女神エリウの別名「Flaith Érenn [フラ・エレン]」は「アイルランドの統治」という意味で、さらに flaith は ale あるいは mead を意味すると述べている⁵⁸⁾。ま

たアイルランドのコナハトの女王であり、女神でもあるメイヴ Medb は「酔わせる者」という意味で、「酔う」drunk を意味するウェールズ語の meddw と同じ語源だとされている⁵⁹⁾。メイヴはアイルランドの九人の王と夫婦となった女神で、その名の中に「蜜酒」に関する語があることから、蜜酒と女神、王権の間に密接な関係があることがわかる。

もしメーデИАやスセリビメが王権を授ける女神であるならば、グンロズだけでなくアイルランドの女神たちと同様に蜜酒や玉座との関連が見いだされるのではないだろうか。そこでこれらの女神たちについても蜂蜜酒と玉座のつながりを探っていく。

メーデИАがイアーソーンに献酒を行う場面は見られないが、蜂蜜とメーデИАの関係を暗示させる場面がアポロニオスの『アルゴナウティカ』に描かれている。それによると、コルクスを脱出した後、イアーソーンとメーデИАは聖なる洞穴で金羊毛の上で愛の契りを交わすのだが、この洞穴はかつて蜜蜂を養う業とオリーブ油を発見したアリストイオスの娘が住んでいたという⁶⁰⁾。さらにこの岩屋は「メーデИАの聖なる洞穴」と呼ばれている。

グンロズが玉座に座る女神のイメージを有していることについて先に言及したが、メーデИАもまた玉座に座るイメージを有している。パウサニアスの証言によると、紀元前六世紀頃の杉材で作られたキュプセロスの箱には様々な浮彫が見られ、その中の一つに、玉座に座ったメーデИАとその右にイアーソーン、左にアプロディーテーが接して立っており、「イアーソーンはメーデИАと結婚し、アプロディーテーはそれを勧める」との詩銘が刻まれていたという⁶¹⁾。

オオナムチの正妻であるスセリビメはオオナムチに蛇の領巾や呉公や蜂の領巾といった呪物を授けているが、これまでの研究でスセリビメはこうした呪物を管理する巫女であったと考えられている⁶²⁾。このスセリビメにもオオクニヌシ（オオナムチ）に献酒を行う姿がみとめられる。求婚するためにヌナカワヒメのもとへ向かおうとするオオクニヌシに対してスセリビメは^{おおみさかずき}大御杯を取って、夫であるオオクニヌシのそばに立ち寄り、杯を捧げて夫を引き留めるのである⁶³⁾。そして杯を交わして夫婦の契りを固める。

ところでオオナムチが赴いた根の国は、イザナミが支配する黄泉の国の別名である。いわば大地の母神の胎内ともいうべき世界にスセリビメ

が出現していることについて古川のり子は次のように述べている。「そこ（根の国）に出現したスセリビメは、イザナミの分身ともいうべき大地の女神としての性質を持つのではないかと思われる。地上世界の生産性は、国作りの神であるオホクニヌシが、大地の母神の力を受け継ぐスセリビメと結婚することで保証される。」⁶⁴そして、オオクニヌシの正妻でありながら、その子孫の系譜を持たないことから、「それはこの女神が地上の個々の土地の女神ではなく、大地そのものを代表する女神だからだと考えられる」⁶⁵と述べている。スセリビメを妻にしてからオオナムチの国造りが始まっていることを考えると、やはり豊穰神としての力を得るためにスセリビメとの婚姻がオオナムチには必要であったとする古川氏の見解に首肯できるだろう。

以上、王権の象徴としての醗酏飲料を授ける女神について検討を行ったが、その結果、メーデア、ゲンロズ、スセリビメの三者は異界あるいは地下界や洞窟に属し、酒や蜜酒を与え、結合後に王権を授与し、玉座あるいは大地母神の性格を持つという特徴を有していることがわかった。この三者は本来、同一タイプの女神であり、その起源は極めて古い段階にまで遡ると考えられる。

7. ユール祭と「詩の蜜酒」

これまでの分析から本稿で扱っている神話の背景に王権を授ける女神の姿が見えてきた。ところで王の即位式および王権更新と結びついた新年祭あるいは冬至祭というものが古今東西に見られるが、この祭儀の中ではしばしば聖婚の儀式が行われる。オオナムチの根の国訪問譚、オオナムチのヌナカワヒメへの妻問いの後に続くオオナムチとスセリビメの神語歌は宮廷の新嘗祭あるいは大嘗祭のトヨアカリすなわち饗宴の席で謡われたといわれている⁶⁶。柳田国男や真弓常忠は日本の新嘗祭あるいは大嘗祭は冬至の頃にあたり、「穀母がみごもり、若御子を生む」時期であったと推定しており⁶⁷、このオオナムチの神話はいわゆる王権更新儀礼と密接なつながりがあったようだ。

同様の構造が他地域でも見られる。例えば、ケルトではケルト暦の一年の始まり、すなわち十月の終わりと十一月の始まりの日に祝われるサウイン祭で蜂蜜酒がビールと競って飲まれた。そしてこのサウイン祭の

時に、先に紹介したアイルランド神話の舞台にもなっているタラに集まり、新たな王の就任式を行ったという⁶⁸⁾。古代のクレタ島でも、ミノア人の新年祭（夏至の頃）で蜂蜜は中心的な役割を果たしており、蜂蜜酒は儀式の最中に飲まれていた⁶⁹⁾。さらにアリゾナのホピ族の間でも冬至祭の「医学の儀式」では、祭司は蜂蜜とコムギ粉の灌漑を行うとされている⁷⁰⁾。これらの事例は、新年祭と酒、あるいは蜂蜜酒が密接に結びついていることを示している。

女巨人ゲンロズが蜜酒をオーディンに捧げたことが王の即位式の神話的表現であるならば、この神話の中に新年祭につながる要素があるのではないだろうか。そこで次に、古代北欧における新年祭について確認し、「詩の蜜酒」の中に新年祭の痕跡を探っていく。

古代北欧の冬至祭はユール祭と呼ばれており、現在のクリスマスの起源となっている。北欧では、太陽が再び力強い生命を持つ冬至の日を新年とし、オーディンに供物を捧げたとされている。「ユングリング・サガ」八章によると、冬の始まりには年のために、真冬には豊穡のために、夏には勝利のために供儀が行われたとされている⁷¹⁾。古代北欧の冬至祭の時期をめぐる諸説あるが、研究者の中には、秋の家畜の屠殺および脱穀が終わった後、十一月から十二月半ばに行われたのではないかと考えている者もある⁷²⁾。これに対し、デ・フリースは、気候条件によって祭日の時期が地域によって異なるため、ユール祭と真冬祭を分離して考える必要はないと述べている⁷³⁾。

スノリのエッダによるとオーディンは夏の間にバウギのために農奴九人分の仕事をし、冬になるとその報酬として蜜酒を要求している。脱穀の後の冬という点で、オーディンが蜜酒を要求した時期とユール祭の時期が一致していることから、この神話がユール祭に関係していることを念頭にスノリは記述したのではないだろうか。スノリのエッダでは、オーディンはゲンロズと三夜を共にしたと語られているが、これと同様に、ハーコン善王サガ十三章では「昔、冬至祭は真冬の夜に始まり、三日間続けられた」⁷⁴⁾といわれている。

さらにオーディンの別名にヨールニル Jólnir という名があるが、これは古ノルド語のヨール Jól すなわちユール Jul から派生したものだと考えられており、このことはオーディンがこの祭儀の中心神格であったことを示唆する⁷⁵⁾。前述の詩の蜜酒のケニング「オーディンの酪酏（飲

料) Jólna sumbl という語は、オーディン、ユール祭、そして詩の蜜酒が密接に結びついていることを示している。ストレムによると、ユール祭では、〈ユールを飲む〉ことが重要な要素であり、儀礼の飲酒の間に諸力との神聖な絆が固められ、新たにされた⁷⁶⁾。つまり、新嘗祭あるいは大嘗祭と同様、ユール祭でも饗宴の場が設けられていた。また、ユール祭は生産力および豊穰力を高めるための豊穰祭だったというのが定説となっている⁷⁷⁾。古代北欧のユール祭に関する資料が不足しているため、推察の域を超えることはないが、オオナムチの根の国訪問譚およびオオナムチの妻問いの歌とその背景にある新嘗祭あるいは大嘗祭と類似していることから、オーディンによる詩の蜜酒獲得の神話は、ユール祭に代表される冬至期の王権更新儀礼、すなわち新年に際して神的秩序と社会秩序を再生するための饗宴的儀礼を神話化したものと解釈される。

まとめ

本稿はスノリのエッダにおける「詩の蜜酒獲得」を比較神話学と宗教学的観点から総合的に再検討した。その際、ギリシア神話の金羊毛の神話とオオナムチの根の国訪問譚を比較対象とした。まず初めに、三者の神話に共通するモチーフ、すなわち異界訪問、異界の主人からの試練(奉仕)、娘の援助、呪物の獲得、追跡と逃走を抽出し、物語の構造上が一致することを指摘した。次に、火を吐く雄牛での耕作と竜の歯を播き、大地から現れる兵士を倒すという試練を耕作・種蒔き・刈り取りという農耕的モチーフの比喩とみなし、これらの試練を土地の豊穰を保証する王の資格を証明する機能として解釈した。さらに獲得物(詩の蜜酒・金羊毛・三種の神器)を王のレガリアと解釈し、女神(ゲンロズ/メーディア/スゼリビメ)との結合を王権授与に先行する聖婚儀礼の神話的表現とした。最後に、「詩の蜜酒獲得」の中で語られている季節とユール祭の季節およびユール祭の期間とゲンロズのもとにいる期間が一致していること、Jólna sumbl などのケニングがオーディン、ユール祭、詩の蜜酒と密接なつながりがあること、さらに日本の大嘗祭などと同様に、ユール祭が豊穰祭であったことを根拠に詩の蜜酒獲得の神話を冬至期の饗宴的王権更新儀礼の神話化として理解しうる可能性を示した。

古代北欧におけるユール祭および王権儀礼などについての直接的な資

料が非常に乏しいため、「詩の蜜酒獲得」の神話と祭儀との関係性を歴史的事実として断定することはできない。それゆえ本稿の解釈も仮説的なものであり、今後はこれらをつなぐ考古学的な資料の発見が求められる。また、本稿では三つの神話を中心に比較を行ったが、主として共通点に焦点をあてたため、三者間の違いすなわち地域的・文化的・時代的特質について論じることができなかった。例えば、オーディンの蜜酒獲得の神話は、聖婚儀礼の構造を保持しながら、表面的には戦士の・略奪的価値観を持つ古代北欧社会のイデオロギーが反映されているように思われる。こうした地域的・文化的特質をより精密に位置づけるために、本稿で扱った古代北欧、ギリシア、日本以外の地域や文化における王権儀礼およびそれにまつわる神話の比較が今後の課題となる。

注

- 1) アイスランドの詩人スノリ・ストゥルルソンによって著された詩の教本。北欧神話の重要な情報源であり、「ギェルヴィタぶらかし」、「詩語法」、「韻律一覧」の三部から成る。
- 2) *Die Götterlieder der Älteren Edda*, übers., komm. u. hrsg. von Arnulf Krause, Stuttgart 2006, S. 51-54. 古エッダの「オーディンの箴言」は164連から成り、13世紀後半に古ノルド語によって記された王室写本 (Codex regius) にのみ伝えられている。その詩の多くは10世紀に作られたものとされている。一方、1972年以降、「オーディンの箴言」の伝承形式が編集者の手によって意図的に構成されたことが示されたため、12世紀後半または13世紀初めの産物として見るべきであるという意見もある。成立年代に関しては以下の文献を参照。Rudolf Simek, *Lexikon der germanischen Mythologie*, 4., vollständig durchgesehene u. erw. Aufl., Stuttgart 2021, S. 181-182. K・クロスリー・ホランド『北欧神話物語 新版』山室静・米原まり子訳、青土社、1991年、31頁。
- 3) 「詩の蜜酒」をめぐるスノリのエッダと詩のエッダの相違およびスノリのエッダの信憑性については以下の記事に簡潔にまとめられている。Katja Schulz, „Suttungr“, in: Johannes Hoops (Hrsg.), *Reallexikon der germanischen Altertumskunde*, Bd. 30, 2. Aufl., Berlin / New York 2005, S. 154-157. Rudolf Simek, *Lexikon der germanischen Mythologie*, S. 395-397. 二つあるいは複数の型をスノリがつなぎ合わせたと推測している立場は、A. G. van Hamel, „the mastering of the mead“, in *Studia germanica : tillägnade Ernst Albin Kock*, 1984, S. 76-85. Rudolf Simek, *Lexikon der germanischen Mythologie*, S. 396. ただしジーマクは、スノリのヴァージョンはかなり古い

- 特徴を保持していると述べている。また、これらの神話がスノリの創作ではないとする立場は以下を参照。Edward Oswald Gabriel Turville-Petre, *Myth and Religion of the North: The Religion of Ancient Scandinavia*. London 1964, S. 39. なお、デ・フリースは、「詩の蜜酒」をめぐり神話は口承散文の形でスノりに伝わったと考えている。Jan de Vries, *De skaldenkenningen met mythologische inhoud*, Haarlem 1934, S. 28–36, hier S. 34.
- 4) 「詩の蜜酒獲得」と思われる場面が描かれている石碑がスウェーデンのゴットランド島で発見されている。Karl Hauck, „Germanische Bilddenkmäler des früheren Mittelalters“, in: *Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte* 31 (1957), S. 349–379, hier S. 370–371.
 - 5) Snorri Sturluson, *Die Edda des Snorri Sturluson*, übers. von Arnulf Krause, Stuttgart 1997, S. 86.
 - 6) Katja Schulz, „Suttungr“, S. 154–157. および Peter Buchholz, „Dichtermet“, in: Johannes Hoops (Hrsg.), *Reallexikon der germanischen Altertumskunde*, Bd. 5, 2. Aufl., Berlin / New York 1984, S. 393–394.
 - 7) Jan de Vries, *Altgermanische Religionsgeschichte*, Bd. 2, 3., unveränderte Aufl., Berlin 1970, S. 71.
 - 8) Renate Dohst, *Der Rauschtrank im germanischen Mythos*, Wien 1974.
 - 9) ペーター・ブーフホルツもまた「詩の蜜酒獲得」の神話を「生命の水を探索する」という世界的な複合体に分類される可能性を述べ、ATU 551 「生命の水」のメルヒェンとの関係を示唆している。Peter Buchholz, „Dichtermet“, S. 393–394.
 - 10) Wolfgang Golther, *Germanische Mythologie*, 5. Aufl., Wiesbaden 2013, S. 409.
 - 11) Heino Gehrts, „Zur Alterbestimmung zweier Märchentypen. AT 303 und 313“, in: Heiko Fritz (Hrsg.), *Aspekte der Märchenforschung. Schriften zur Märchen-, Mythen- und Sagenforschung*, Bd. 1, Ges. Aufs. 1., Hamburg 2014, S. 81–98, hier S. 87–98. ATU は、アンティ・アールネにより編纂され、ステイス・トンプソン、さらに後にハンス＝イェルク・ウターによって増補・改訂されたメルヒェンのタイプ・インデックスの略称。「呪的逃走」のメルヒェンは 313 番に分類されている。Hans-Jörg Uther, *The types of international folktales: A classification and bibliography*, FF communications S. 284–286, Helsinki 2004.
 - 12) Sváva Jakobsdóttir, „Gunnlöð and the Precious Mead“, in *The Poetic Edda: Essays on Old Norse Mythology*, edited by Paul Acker and Carolyne Larrington, New York 2002, S. 27–57.
 - 13) アルゴー船伝説が神話に属するのか、あるいは伝説に属するのかといっ

たジャンルの問題については、詳細な検討と多くの紙面を要するため、また本稿の主題から外れることから、ここでは扱わないこととする。

- 14) ピンダロス『祝勝歌集／断片選』内田次信訳、京都大学学術出版会、2001年、150-167頁（「ピュティア祝勝歌集〈第四歌〉」）。アポロネオス『アルゴナウティカ』岡道男訳、講談社、1997年。また、断片的ではあるが、ヘーシオドスの『神統記』でも言及されている（ヘーシオドス『神統記』廣川洋一訳、岩波書店、1984年、122-123頁（992-1012行））。
- 15) アポロドーロス『ギリシア神話』高津春繁訳、岩波書店、1978年、56-67頁（第一巻IX・16-28）。
- 16) 『古事記（上）全訳注』次田真幸、1977年、講談社、117-120頁、125-127頁。
- 17) カール・ケレーニイ『ギリシア神話—英雄の時代』高橋英夫、植田兼義訳、中央公論社、1974年、274頁。Jan N. Bremmer, „The myth of the Golden Fleece“, in *Greek Religion and Culture, the Bible and the Ancient Near East*, Vol. 8, Leiden 2008, S. 311.
- 18) Jan de Vries, *Altnordisches etymologisches Wörterbuch*, 2., verb. Aufl., Leiden 1977, S. 39 und S. 244.
- 19) Snorri Sturluson, *Die Edda des Snorri Sturluson*, S. 85.
- 20) アポロドーロス『ギリシア神話』61-62頁。
- 21) アポロドーロス『ギリシア神話』124頁。ドートによるとこのモチーフに関してクラブはフリギアのリテュエルセスの伝説を引き合いに出し、その背景に収穫時に殺される穀物霊の神話、農耕儀礼を見ているという。Doht, *Der Rauschtrank im germanischen Mythos*, S. 38, 註79を参照。フリギアの農耕儀礼とは異なり、カドモスの伝説では、大地から現れた兵士たちは一人ではなく数名であり、さらに雨乞いの儀式らしきモチーフも見あたらない。それゆえ、兵士殺害のモチーフと収穫時に殺される穀物霊と農耕儀礼の風習の間に直接的な関係を想定することは困難である。リテュエルセスの伝説とそれまつわる収穫時の風習については以下を参照。J.G. フレイザー『初版金枝篇（上）』吉川信訳、筑摩書房、2003年、502頁。
- 22) ウラジーミル・プロップ『魔法昔話の起源』、斎藤君子訳、せりか書房、1983年、322-325頁。
- 23) de Vries, *Altgermanische Religionsgeschichte*, Bd. 1, S. 393-394.
- 24) スノッリ・ストゥルルソン『ヘイムスクリングラー—北欧王朝史—（一）』谷口幸男訳、プレスポート、2008年、113-114頁。
- 25) Golther, *Germanische Mythologie*, S. 356.
- 26) Simek, *Lexikon der germanischen Mythologie*, S. 313. de Vries, *Altgermanische Religionsgeschichte*, Bd. 1, S. 420-422. K・クロスリイ・ホラ

ンド『北欧神話物語 新版』21頁。

- 27) 吉田敦彦『日本神話と印欧神話』弘文堂、1974年、225-226頁。吉田は、古代ギリシアやケルト、古代北欧の伝承における事例を挙げるとともに、言語学的な観点からも印欧語族において「九」と王権更新が結合している理由を説明している。すなわち、サンスクリット語の *náva* と *náva-* やアヴェスタ語の *nava* と *nava-* など「九」の数詞と「新しい」を意味する形容詞は、印欧語においてほとんど同一である事実を挙げている。現代ドイツ語においても「九」を意味する *neun* と「新しい」を意味する *neu* は酷似している。なお、古ノルド語では「九」は *niú*、「新しい」は *nýr* という。古ノルド語に関しては以下を参照。de Vries, *Altnordisches etymologisches Wörterbuch*.
- 28) 「室（ムロ）」は自然の岩窟、山腹などを掘って岩屋仕立てにしたもの、あるいは壁を塗りこめた部屋のこと。西郷信綱『古事記注釈 第二巻』平凡社、1976年、35頁。
- 29) 三品彰英『建国神話の諸問題』平凡社、1971年、50-60頁。中山太郎『日本若者史』春陽堂、1930年、6-7頁。松村武雄『日本神話の研究 第三巻』培風館、1955年、299-329頁。松前健『日本神話の形成』塙書房、1970年、286-288頁。第4章第5節（264-275頁）では、冥界訪問譚を軸として、世界あるいは地母神の胎内の象徴である洞窟における世界のイニシエーション儀礼を紹介し、オオナムチは出雲系の呪師と結論している。また、オオナムチのシャーマンの性質については、同書、第4章第6節（275-290頁）を参照。松前健『神々の系譜 日本神話の謎』吉川弘文館、1972年、148-149頁。松前健『出雲神話』講談社、2024年、123-124頁。松本信広は、オオナムチの神話はかつて出雲にいた宗教的権力者で同時に政治的権力を有した呪術者団体の間に発生した神話と考えている（松本信広『日本神話の研究』平凡社、1971年、150頁）。守屋俊彦もまたオオナムチには出雲の王の像が投影していると考えている（守屋俊彦「大国主神の性格」『講座 日本の神話5 出雲神話』『講座日本の神話』編集部編、有精堂出版、1976年、136頁）。西郷信綱『西郷信綱著作集 第一巻 記紀神話・古代研究I 古事記の世界』平凡社、2010年、85-86頁、92頁。
- 30) 伊藤清司「オオナムチ神話と中国の民話」『東アジアの古代文化 特集 日本神話をめぐって』1991年、66号、34-43頁。また、以下の文献も参照。諏訪春雄『日本王権神話と中国南方神話』角川書店、2005年130-146頁。
- 31) 伊藤清司「オオナムチ神話と中国の民話」42頁から引用。
- 32) 西郷信綱『古事記注釈 第二巻』45頁。守屋もまたこれらの呪物は「王の権威の根源となるものだった」と述べている（守屋俊彦「大国主神の性格」136頁）。
- 33) 松前健『日本神話の形成』283頁。その他、諏訪もシャーマンの呪具で

- あると述べている（諏訪春雄『日本王権神話と中国南方神話』144頁）。
- 34) 詩の蜜酒の生成過程については以下を参照。Snorri Sturluson, *Die Edda des Snorri Sturluson*, S. 84–85.
- 35) フォルケ・ストレム『古代北欧の宗教と神話』菅原邦城訳、人文書院、1982年、130頁。de Vries, *Altgermanische Religionsgeschichte*, Bd. 2, S. 72. Simek, *Lexikon der germanischen Mythologie*, S. 339.
- 36) de Vries, *Altnordisches etymologisches Wörterbuch*, S. 561.
- 37) 原文は以下 *Heimskringla* のウェブサイトを参照。サイト内では16節を参照。https://heimskringla.no/wiki/Saga_H%C3%A1konar_g%C3%B3%C3%B0a (2026年1月29日閲覧)
- 38) „Pá nam ec frœvaz / oc fróðr vera / oc vaxa oc vel hafaz; / orð mér af orði / orðz leitaði, /verc mér af verki / vercs leitaði.“ (Hávamál 141). *Edda : die Lieder des Codex Regius nebst verwandten Denkmäler*; hrsg. von Gustav Neckel, 4. umgearbeitete Aufl., Heidelberg 1962, S. 40. 訳出の際、以下のクラウゼ訳を参考にした。*Die Götterlieder der Älteren Edda*, S. 61.
- 39) de Vries, *Altnordisches etymologisches Wörterbuch*, S. 145.
- 40) *Die Götterlieder der Älteren Edda*, S. 52.
- 41) 『幻の予言』Baile in Scáil は11世紀頃に成立されたと言われており、15世紀と16世紀の二つの写本に残されている。以下に梗概を記す。「ある日、コンがタラの王城で防塁の上を歩いていると霊石ファールを踏む。すると石が叫び、コンの詩人は石の叫ぶ回数が将来アイルランドを支配することになる子孫の数となると王に告げる。突然霧が立ち込め、王と詩人は一本の黄金の木が立つ野原にいた。そこへ騎馬武者が現われ、二人を館へ連れて行く。アイルランドの〈支配〉の化身である乙女が水晶の玉座に座っていた。騎馬武者はルグと名乗り、〈支配〉が黄金の杯にビールを注ぐ間に、未来のアイルランドの王たちの名前を予言する。コンの詩人がそれらの名前を4本のイチイの棒にオガム文字で書きつけた後、幻は再び忽然と消える。」*The Cycle of the Kings*, ed. and trans. Myles Dillon, Oxford 1946. <http://www.ancienttexts.org/library/celtic/ctexts/phantom.html> (2026年1月29日閲覧)
- 42) Doht, *Der Rauschtrank im germanischen Mythos*, S. 13–18.
- 43) 吉田敦彦『日本神話の源流』講談社、2007年、161頁。
- 44) Karl Hauck, „Germanische Bilddenkmäler des früheren Mittelalters“, in: *Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte* 31 (1957), S. 349–379, hier S. 370–371. この絵画石碑はストーラ・ハマル石碑 (III) 700年頃のものとしてされている。
- 45) ミランダ・オールドハウス＝グリーン『ケルト神話 古代の神々と伝説のガイド』倉嶋雅人訳、スペクトラム出版社、2018年、207頁。

- 46) Strabo, *The Geography of Strabo*, with an english translation by Horace Leonard Jones, Vol. 5, London 1928, S.215 (11.2.19).
- 47) M. P. ニルソン『ギリシア宗教史』小山宙丸他訳、創文社、1992年、83頁。人々は雨乞いのためにゼウス・アクライオスの神殿に行き、その際、新しく剥いだ羊の皮を着たという。これは一種の天候呪術で、種々の動物の毛皮は稲妻と霰を避けるために使われた。ニルソンは金羊毛もこの儀礼に関係していると推察している。
- 48) Volkert Haas, „Jasons Raub des Goldenen Vliesses im Lichte hethitischer Quellen“, in: *Ugarit-Forschungen*, Internationales Jahrbuch für die Altertumskunde Syrien-Palästinas, Vol. 7, 1975, S. 227-233. Jan N. Bremmer, „The myth of the Golden Fleece“, in *Greek Religion and Culture, the Bible and the Ancient Near East*, Vol. 8, Leiden 2008, S. 303-338. クルシャについては特に S. 312-314 を参照。
- 49) Volkert Haas, *Geschichte des hethitischen Religion*. Leiden / New York / Köln 1994, S. 187-188. 樅の木は植物神テリピヌの表象でもあるのだが、その樅の木にクルシャが掛けられ、クルシャの中にヒエログリフの形で豊穡を象徴するようなものが記されていた。また、ハースは紫あるいは金色の斑点をそなえた羊あるいは牡羊の毛皮が国と統治者の繁栄を意味すると言われているアナトリアの占いも紹介している。
- 50) ミーノスの孫娘でありアトレウスの妻アーエロペーが櫃に入った金羊毛を守っていたが、彼女はこれを密かに義兄であり愛人であるテュエステースに手渡す。テュエステースが金羊毛を所持していたので、後にミュケーナイの王に選ばれる。
- 51) Ketevan Sikharulidze, „The symbol and function oft he golden fleece according to caucasian-hittite data“, in *Phasis*, Vol. 8, 2005, S.115-118.
- 52) 例えば「ヤギの姿で歩く」と呼ばれる風習では、ヤギの仮面を被った人が、他の人々を引き連れて庭から庭へと歩き回る。
- 53) Joost Blasweiler, “Influences of Hittite myths in the Myth of the Golden Fleece?”, Arnhem 2014, S.1-21. https://www.academia.edu/5788789/Influences_of_Hittite_myths_in_the_Myth_of_the_Golden_Fleece (2026年1月29日閲覧)。ヨースト・プラスヴァイラーは金羊毛は皮あるいは毛皮であって、クルシャのような皮袋ではないこと、イルヤンカシュの神話には竜は登場するが羊毛皮は出てこないなど多数の事例を挙げながら批判している。
- 54) 王や司祭が更新儀礼あるいは即位式に際して、動物の毛皮やそれを象徴する建物など母神の胎内を表す象徴的空間に一定期間籠り、そこから出て来ることで再誕を表す儀礼は多くの民族の間で確認されている。このような文脈から見れば、金羊毛もまた同様の使われ方をしていたのかもしれない。

れない。実際、ギリシアのエレウシスの密儀やサバチオスの密儀の入信式では、受戒者が羊の毛皮を被り、あるいはその中に包まって物忌みを行うという死と再生を象徴する儀式が行われていたことが知られている（松前健『日本神話と古代生活』有精堂、1970年、234-235頁）。

- 55) ザグレウス神話と「詩の蜜酒」に関しては特に次に次を参照：Doht, *Der Rauschtrank im germanischen Mythos*, S. 102-105. de Vries, *Altgermanische Religionsgeschichte*, Bd. 2, S. 69.
- 56) Doht, *Der Rauschtrank im germanischen Mythos*, S. 103.
- 57) アン・ベアリング、ジュールズ・キャシュフォード『図説世界女神大全〈1〉—原初の女神からギリシア神話まで』森雅子訳、原書房、2007年、76頁。
- 58) Jakobsdóttir, „Gunnlöð and the Precious Mead“, S. 36.
- 59) Ebd., S. 38. ミランダ・J・グリーン『ケルト神話・伝説事典』井村君江監訳、東京書籍、2006年、243頁。
- 60) アポロニオス『アルゴナウティカ』315-317頁。
- 61) パウサニアス『ギリシア記』第5巻第4章4、飯尾都人訳編、龍溪書舎、1991年、351-352頁。
- 62) 守屋俊彦「大国主神の性格」135頁。
- 63) 『古事記（上）全訳注』次田真幸訳注、126-127頁。
- 64) 古川のみり「スセリビメ」、松村一男他編『世界女神大事典』原書房、2015年、49頁。
- 65) 同上。
- 66) 「この饗宴の場は、紛れもなく新嘗または大嘗のトヨアカリ（豊明）であっただろう。アカリとは、酒を飲んで赤ら顔になることで、一年一度の収穫祭りにともなう饗宴をトヨノアカリと呼ぶ。」（西郷信綱『古事記注釈第二巻』110頁。）「もともと海人集団から出た語部が、宮廷の新嘗祭の豊明などの席で謡った歌謡であったと考えられる。」（『古事記（上）全訳注』次田真幸訳注、134頁。）
- 67) 柳田国男「稲の産屋」『新嘗の研究 第一輯』、創元社、1953年、11-60頁。真弓常忠『大嘗祭』筑摩書房、2019年。
- 68) ミランダ・オールドハウス＝グリーン『ケルト神話 古代の神々と伝説のガイド』215-216頁。
- 69) アン・ベアリング、ジュールズ・キャシュフォード『図説世界女神大全〈1〉—原初の女神からギリシア神話まで』140頁。
- 70) ジャン・シュヴァリエ他『世界シンボル大事典』金光仁三郎他訳、大修館書店、1996年、786頁。
- 71) スノッリ・ストゥルルソン『ヘイムスクリングラ—北歐王朝史—（一）』47頁。

- 72) フォルケ・ストレム 『古代北欧の宗教と神話』 94 頁。
- 73) de Vries, *Altgermanische Religionsgeschichte*, Bd. 1, 3., unveränderte Aufl., Berlin 1970, S.448.
- 74) スノッリ・ストゥルルソン 『ヘイムスクリングラー—北欧王朝史— (一)』 247 頁。
- 75) フォルケ・ストレム 『古代北欧の宗教と神話』 130 頁。
- 76) フォルケ・ストレム 『古代北欧の宗教と神話』 95 頁。
- 77) de Vries, *Altgermanische Religionsgeschichte*, Bd. 1, S.448.