

女の流離と女神の生成

保坂達雄

——奈良社の天女・天之日矛の妻・住吉神の後——

はじめに

古代伝承には親や夫からの虐待を逃れ、巡行の果てに女神として祀られる女の流離の物語がいくつもある。『丹後国風土記』逸文の奈良社や『古事記』応神天皇条の天之日矛伝承などはその典型である。旅路の果てに行路で命を終える、垂仁記の円野比売などとは異なった語られ方となるのはなぜなのか。なぜ女神として祀られるのか。本稿では女神誕生への生成過程を検証してみたい。

一 神の巡行と奈良社の伝承

女の流離を語る伝承は、通常の神の巡行とはどう違って語られているのか。まずそこから入ってゆく。神の巡行を語る古代伝承では、巡行の果てに土地讃めをするのが基本である。例えば『出雲国風土記』には神の巡行譚が多く、全部で一九例に及んでいる。神が巡行して土地を祝福することばを発するもの、一一例。巡行の記述はないが、土地を讃える言葉を神が発するもの、八例などに分類できる。このように、神が巡行の果てに

ある土地に辿り着き、その土地を誉めて地名と村が誕生するとする地名起源譚は、古橋信孝の言葉を借りれば巡行叙事譚ということになる。^②

奈良社の伝承においても、天女は、荒塩の村、哭木の村、そして最後に竹野郡船木の里奈良の村に辿り着き、「ここにしておれが心なぐしくなりぬ」と言って、この村に留まったとある。割注に「古事に平善をば「なぐし」といふ」とあるが、ここに来てやつと辛かった心が落ち着いたということを示しており、鎮座を示す祝詞となっている。かつて野田浩子はこの天女の巡行を来訪神のような神の巡行からより人間に近づいた話へと変容したものと捉え、基本的には神の巡行叙事と同じ様式に則ったものと述べている。^③「村落共同体の豊饒神を願う土地讃めの様式」を踏襲したものであり、その上での「変容」として捉えているが、はたしてそれで良いのか。巡行叙事では豊饒と幸福をもたらすことに巡行の意義があるのであるが、奈良社の場合では巡行本来の性格がまったく異なっている。

それでは、奈良社の伝承はいったいどのように読み解いていけば良いのか。この伝承は比治山の頂の麻奈井での天人女房

譚から始まり、酒の醸造による致富譚、地名起源譚のかたちをとりながらの天女の流浪、そして最後に神の鎮座譚という構成で展開される。導入部の天人女房譚は一人の天女が和奈佐の翁夫婦に衣と裳を隠されたが、子どもになるという条件で衣裳を返してもらって親子になるというストーリーで始まる。天人女房譚は、『近江国風土記』逸文の伊香小江の伝承のように衣を奪った男と結婚するのが通例であることから、「この物語は、婚姻の段が、脱落している」とする注もある。しかし、『竹取物語』のように老夫婦が子どもとして養育した伝承と捉えれば問題なからう。

続く致富譚においても、通常の展開とは異なっている。老夫婦のために万病の薬となる酒を醸す。それによって老夫婦は財をなし豊かになると、「汝は吾が児にあらず。暫く借に住めるのみ。早く出で去きね」と、突然の心変わりとても言うのか天女を追い出してしまふ。本来長者伝説では、富める者の驕りは没落の原因になるのが筋立てであるが、その方面には物語が展開せず、またこの老夫婦には何の祟りも罰も天女から与えられていない。天女はもはや天に還ることはできず、親もいない、身よりもない、どうしたらよいのかとひたすら嘆き悲しむばかりで、立ち去つてゆく。本来、天人女房譚は子どもや財宝は地上に残しながらも、地上の人々と別れて天に還つてゆくものであるはずなのに、この伝承では昇天できず嘆き悲しみながら地上を彷徨うという、特殊な展開となっている。

ここからいよいよ天女の流浪の旅が始まる。丹波郡比治の里、比治の里荒塩の村、丹波の里哭木の村、竹野郡船木の里奈具の

村と漂泊の旅が語られるのであるが、なぜか天女は天に還れなかったのである。文中には「久しく人間に沈みしに、天にえ還らず」とある。この個所を植垣節也の注釈では「天女の神聖性が失われ、この世の罪や汚れて身が穢れている」(新編全集)とする。野田もまた「飛天の力を失った」として、次のように述べる。

天女が嘆き流離するのは飛天の力を失ったもので漂泊・死という人間の運命へ焦点を合わせた話(倭建命・円野媛など)へと一歩近づいている。追放された神が怒って昇天(賀茂社縁起など)というのとも異なり、天女は神威を喪失したあわれな流離者となっている。これも村落共同体の豊饒神を願う土地讃めの様式からは変容したものである。

はたして天女は神聖性を失い、飛天の力を失ってしまったと言えるのか。昇天しえなかった理由を人間界に沈淪したためとし、人の世に長年居たために穢れて神聖性を失ったとするのが大方の解釈である。ところで、飛天の呪具である衣裳は翁夫婦の子どもとなる約束条件で戻してもらっていたので、天上界に還ろうとすれば還れるはずではなかったか。にもかかわらず「天にえ還らず」とは何を意味しているのか。

ここで参考になるのが、キャサリン・サリバン⁵⁾の論考である。氏は天女と翁との問答の個所での「許」という文字に着目し、

「許」には、聞き入れる意味があるので、問答中の「許」は、衣と裳を返して欲しいという天女の請願を聞き入れることを意味する。したがって、この「許」は、衣の返戻を左右するキーワードであるとともに、「奈具社」説話の展開を

左右する重要な語である。つまり、天女を永遠に地上に留めて、豊宇賀能売命となる結末と密接に関連する。^⑥

と新しい解釈を提示した。天女は翁に「許」を求めた見返りとして「信」をもって答えたという。「天つ人の志は信を以ちてもとせり」と自ら翁に答えた約束であるかぎり、たとえ呪具が手元にあったとしてもあえて天には還らなかつたということにならないだろうか。そのように考えてみると、この流浪は靈性を喪失したゆえの結果ではなく、みずから選んだ苦難の道だつたことになる。この巡行による地名起源譚が祝福性よりも悲劇性を帯びたものになっているのは、そのためなのである。この巡行譚から女神の鎮座というストーリーを生み出していた。

それでは女神鎮座のストーリーとは何か。なぜ最終的に豊宇加能売命として奈具社に祀られたのか。通説では天女が万病に効く酒の醸造の技術を有していたことから穀物神とされ、豊宇加能売という神として祀られたとされる。たとえば、新編全集『風土記』では「吉く万の病除ゆ」の注に「後文でこの天女を豊宇加能売の命（稲神）としているのと照応」とし、また『日本神話事典』でも、「奈具社の由来譚では、穀物、稲の神が天から降りてきた天女であつたことを語っているものであり、……この天女の酒の醸造が特別なものとされたのも、穀物、稲の女神である天女の神性からすれば当然の帰結であつた」と解説する。^⑦しかしながら、天人女房譚では最初から具体的な神格をもつて降りてくる天女などありえない。むしろ酒造りによって老夫婦にもたらされた富は、「異郷の呪力によるもの」とする居駒

永幸の説明の方が、無理のない解釈と言える。^⑧

ところで折口信夫は、この奈具社の伝承を貴種流離譚の一つとして取り上げ、この物語は「美しい物語として、語り伝えられたものに相違なく、（中略）既に文学の領域に深いことが思はれるものである」と述べ、その伝承には和奈佐の神人集団が関わっていると『日本文学の発生 序説』で指摘する。^⑨これについて論じた「小説戯曲文学における物語要素」の章は、日本の小説・戯曲文学が「筋立てや、趣向が、どう言ふ風に発展し、どう展開して行くか」、その「文学心発育の跡を逐うて見よう」との意図のもとに論じられたもので、この奈具社の伝承は神の流離の悲哀を人間に近い感情で語られているとし、そこに「文学心発育の跡」を認めている。折口の視点は、女神がなぜ誕生してくるのかということよりも、伝承が一つの物語として文学化してゆくことの方に関心があり、その文学化の過程に幼神とそれを育み申す神人、則ち和奈佐の神人集団が関わっていると指摘する。折口の関心は物語そのものよりもその物語を誰がどのようなかたちで伝承して文学化されていったのか、そこに一番の関心があつた。その点で野田があくまで表現様式の変容として論じながら、天女を「神威を喪失した哀れな流離者」と捉えることで人間の運命へ近付けた伝承と論じたのと一致している。伝承者と表現様式という分析視角に違いはあるが、折口の捉え方と文学化の視点で相違はないと言える。

しかしながら、問題はなぜ天女は豊宇加能売命という女神として祀られることになったのかという点であろう。この点について折口は、流浪の果ての豊宇加能売鎮座を「餓え衰へて仆れ、

其処に転生して、食物の霊となられたことを示した」と述べるのにとどまる。

二 天之日矛伝承

女神化の生成過程を論理化してゆく上で、さらに考えを深めさせてくれるのは天之日矛伝承である。この伝承は、日光感精によつて生まれた赤い玉を賤しき男から奪つた、新羅の国王の子、天之日矛の物語である。床の辺に置くと赤い玉は麗しい嬢子に変身しその嬢子を妻にするが、日矛の心驕りに怒つた妻は「吾は、汝が妻と為るべき女にあらず。吾が祖の国に行かむ」と言つてひそかに小船に乗つて逃亡し、難波に辿り着くというストーリーである。新羅国の阿具奴摩のほとりでの日光感精譚から始まり、赤い玉の誕生という卵生型の出産、その赤い玉が美麗な嬢子に変身しての天之日矛との結婚、驕りによる怒りから夫を捨てて日本の難波への漂着と、阿加流比売神として難波の比売基曾社への奉祀という説話構成になっている。日光感精と卵生型によつて始まったこの伝承は、三輪山型神婚伝承や天人女房譚と同型の神話要素によつて展開し、最後は天之日矛の貴種流離譚で締め括られる。

日光感精型神婚譚については以前論じたことがあるが、北アジアから東北アジアにかけて広く分布する神話伝承である。中世になると日本においても九州の大隅半島や対馬、また奄美沖繩の国王の伝説や御嶽の由来譚にも数多く伝えられ、ユタの呪詞の中にも神謡として謡われる類型の一つである。また日光感精によつて生まれた赤い玉は神霊の象徴であり、その玉を床の

辺に置くと麗しい嬢子になったというのは、賀茂社の縁起や神武記の三輪山型神婚伝承と同じく神婚譚を特徴づける語り方でもある。またその女が天之日矛に美味しい食物をもたらしたとするもの、この女が神霊の化身であり他界の女であることを示している。

一般に神婚譚では特殊な靈力をもつた神の子が生まれてくるのが通例であるが、この伝承では子ども誕生はなく、日矛にさまざまなご馳走をもたらしたという致富譚になっている。それではなぜ、色々の食べ物を用意して夫に食べさせたにもかかわらず、日矛に心驕りが生じてしまったのであろうか。こののち女は自分を罵る夫に愛想づかしをして、立ち去つてゆくという急展開になるが、なぜ女の怒りと嘆きが流離の動機となつてしまふのだろうか。女は落胆して「凡そ、吾は、汝が妻と為るべき女に非ず。吾が祖の国に行かむ」と言つて、ひそかに小船に乗つて逃げ出してしまふのである。

天之日矛の心奢りについて、村上桃子は「天人女房や白鳥は地上の一所に留まるものではなく、十分に富が与えられるといふれば去つてゆくことが宿命づけられており、その契機となるものが〈心の奢り〉であることに注意したい」とし、いずれは去りゆくものの別れの契機として解釈する。

つまり、これらの富を齎す天女・白鳥はいずれもその富の贈与が十二分になったときに去つてゆくという特徴を有している。(中略) よつて阿加流比売神を天人女房としてみたとき、天之日矛の「心奢罵妻」は彼が富に充足され、嬢子を用済みとしたその状態を示すものであることがわか

る。それは天人女房としての阿加流比売神が主人のもとを離れる契機なのである。¹²⁾

と、前節に取り上げた奈具社の伝承とも重ねながら、富が充足されると必ず「用済み」とされるのが女の宿命と捉えている。この解釈を延長させてゆくと、「吾が祖の国に行かむ」とある「吾が祖の国」についても次のように論じられることになる。

日光感精で誕生した阿加流比売神にとつての「祖之國」が、風土記逸文にみられる天女にとつての天、そしてかぐや姫にとつての月に対応することを思えば、日を祖とすることが帰納される。その女神が日の方向へ帰る途中で難波に留まったため、豊饒は次に難波へと齎された。

則ち、女の逃げゆく先は「日を祖とする」ところとなり、その結果日の出づる方向を目指して逃げ渡つて来たのであり、難波は「祖之國」に到るための通過点にすぎない」と結論づける。たしかに赤い玉は日光感精によつて生まれたので、「日を祖とする」のが自然なのかも知れない。注釈書等も「祖の國」を祖先の國と採るのが大半であるが（大系・西郷注釈・新編全集）、その「祖の國」は具体的にどこなのか、西郷は「住吉神との関連」を示唆し、新編全集は「以下の展開によつて難波にかかわりがある」と知られる」という以上の読みは出せていない。村上が指摘するように、祖先の國は日光感精だからといって「日」となつてしまつて良いのかどうか。問題なのは、太陽を「祖」と結論できるかどうかだろう。「天女にとつての天、そしてかぐや姫にとつての月に対応する」というのなら、なぜ「還る」と言わないで「行く」と言ったのか、その点も問題となつてくる。

また、「その女神が日の方向へ帰る途中で難波に留まったため、豊饒は次に難波へと齎された」とするが、難波への漂着を単なる偶然とするのは安易な解釈のように思えてならない。

実はこの天之日矛伝承には、類同する二つの別伝承がある。垂仁紀二年是歳の「一に曰く」の記事は都怒我阿羅斯等の漂着渡来伝説であるが、明らかに天之日矛の別伝承と言えるものである。ここでは白い神石が美麗な童女に変身する。都怒我阿羅斯等はその童女と結婚しようとするが逃げられてしまい、童女を追つて日本国にやつてくる。後にその童女は難波の比売語會社、また豊國の比売語會社の二個所の神として祀られているとする伝承である。また『撰津国風土記』逸文の「比売島の松原」の記事では、新羅の國の女神が夫を逃れて筑紫國の祝の姫島に住んだが、さらに逃れて摂津の姫島に遷つたとする伝承で、これまた天之日矛との繋がりを感ぜさせる。このように阿加流比売神の伝承には、難波以外に国東郡の祝島に辿り着いたとする伝承もまたもう一つあるのをどう捉えるべきなのか。古典大系『風土記』の頭註では、「神の遍歴で、その神を奉ずる氏族の拠点を神が順次移動したと語る説話」と注を加えている。¹³⁾これは折口信夫のいう神人集団の移動という説に基づいた説明と言えるが、いずれにしても女神となつた後の話である。

阿加流比売の比売語會社への鎮座が語られているのならば、そこが難波であれ国東であれ、そこにはまず女神として祀られなければならない必然があったと考えるべきだろう。いずれの地にあつても、阿加流比売の流離の境遇に共感し、神として祀ることによつて後々までも伝えてゆこうとする集団の感情と意

志が働いていたと考えなければならぬ。信仰を支えているのは人々の共感の力学であり、その共感が伝承を生み出してゆく。さらにその伝承が信仰を生み出してゆくのではないか。折口信夫という神人集団が生まれ、伝承者としてなつてゆくのはその先のことといえる。

本来日光感精型神婚譚は、日光を懷中に浴びる等のモチーフによつて神の子が生まれ、その子自身が民族や国の始祖となるという神話である。日光を通して神の子を宿したところに重点が置かれた物語であるにもかかわらず、神の子として誕生した赤い玉は麗しき嬢子となつただけで、決して始祖伝承には繋がっていかない。この物語は夫の虐待に堪えかねて小舟に乗つて逃げてゆく女の境遇に、神として祀られてゆく鎮座の理由を求めた伝承と見ることが出来る。したがつて、この伝承は物語の始まりでは日光感精の神婚譚で語りはじめられながらも、なによりに阿加流比売神という女神が誕生したかという女神誕生の物語として語られていると考えるべきなのである。

三 淡島信仰

二つの伝承を女神の苦悩と悲嘆に焦点を当てて読んできたが、こうした読み方は古代伝承の読み方として妥当なのだろうか。同じように夫からの仕打ちを受けて流離する話に、時代はずつと下つて中近世のものになるが、紀州加太神社に伝えられる淡島信仰の伝承がある。

加太神社は少彦名命と大己貴命を祭神とする神社であるが、相殿に神功皇后を祭る。なぜ少彦名命が祭神とされるのかとい

うと、神代紀第八段一書第六の記述に、大己貴命と国作りを終えた少彦名命が、粟莖に弾かれて常世国に渡る前に至つた先の一つが「淡嶋」とあるからだ。また神功皇后を相殿に祭っている理由については、神功皇后三韓征伐の帰途、加太の沖で嵐に遭つたため、箱を海に投じて誓願したところ淡島少彦名命の神に助けられて難を逃れたところから、神功皇后を相殿に祭るようになったと、杉原泰茂著『南紀神社録』（二七四六年）にある。

ところが、この少彦名命や神功皇后の信仰とは別に、この加太神社にはもう一つの女神の信仰が伝えられている。『塵塚物語』（二五六九年序）、寺島良安著『和漢三才図会』（二七二一年刊）、井沢蟠竜著『広益俗説弁』（二七二五年刊）、厚督春鶯廓玄著『本朝怪談故事』（二七二六年刊）、平田篤胤著『志都能石屋講本』（二八一一年刊）などに記述が見えるが、『塵塚物語』の「淡島由来之事」を挙げておく。

又近代民家の町をみるに僧俗のわかちもみえぬもの淡島の本縁をいひ立てす、めてふれてありき侍るその利生をきけハ女人腰下のやまひにかきりたるやうにの、しれり甚以ておかしき事也されどすこしハその掬もなきにあらす淡島といふハすくなひこなのみこと也といへり神代医術の御神也くらまのゆき大明神五条の天神あはしまハ皆一体の神なるよし分明なりしからハかならず女性のこしけにハかきるへからす男女諸疾の平復をいのらんかならず利益あるへしこと末代医術を習はむものハ皆此神を尊崇すべきことなり（下略）

これを読むと、淡島の神が江戸時代以前から婦人病の神として信仰を集めていたことがわかる。ただ前掲のこれら近世文獻では、そうした信仰を「俗」の信仰であるとか「謬」の信仰とかして、女神とすることには否定的だ。淡島の神はあくまでも少彦名命なのだと言明し、記紀神話を根拠に主張する。江戸時代の国学的見地からすれば、淡島女神説は受け入れがたい妄説でしかないだろう。

それでは、なぜ人々の間では婦人病の神としてここまで広く信仰されるようになったのか。淡島の神が巷間で女神として婦人たちの篤い信仰を集めるようになっていった背景には、この加太の地に語り伝えられた女神をめぐる伝承があったと考えざるをえないだろう。

その伝承について、折口信夫は最初期の論文の「三郷巷談」で紹介し、またその後も「雛祭りの話」「偶人信仰の民俗化並びに伝説化せる道」等で繰り返し取り上げている。

加太（紀州）の淡島明神は女体で、住吉の明神の奥様でありなされた。処が、白血長血（しらちながけ）など、もいふをわづらはれたので、住吉明神は穢れを嫌うて表門の扉を一枚はづして、淡島明神と神楽太鼓とを其に乗せて、前の海に流された。其扉の船が、加太に漂着したので、其女神を淡島明神と崇め奉つたのだ。其で、住吉の社では今におき、表門の扉の片方と神楽太鼓とがないと言ふ。

「淡島明神と神楽太鼓とを其に乗せて」とあるのは、住吉明神の后が白血・長血の病気になったため、それを嫌った明神が神社の門扉に乗せて前の海に流した。神楽太鼓は后を入れた入れ

物であろう。それが紀州加太の海岸に流れ着いた。こう語られるのが淡島の加太神社に伝えられた女神に関する伝承だったのである。

このような女神信仰誕生の背景として、夫に忌み嫌われて流された女人の境遇をその地の里人たちが哀れんで祀った、そうした女神化の過程が考えられる。しかも忌避の原因が婦人病であったことから、婦人の下の病に効くという信仰が加えられ、願人坊主たちによって流布されていった。願人坊主とは白装束姿に鈴の付いた杖をもち、観音開きの厨子を背負った神人集団のことで、女性の神としての功德を唱え諸国を巡り歩いてその信仰を広めていったらしい。

ところで、住吉明神の后となったこの女神の出自であるが、速見恒章著『諸国図会 年中行事大成』（一八〇六年刊）には「粟島八祭神波利塞女にして、此の神十六歳の春三月三日、齒を染め住吉の神に嫁す」とあり、『続飛鳥川』（著者不詳、一八一〇年刊）には「淡島明神、鈴をふる願人、天照皇太神宮第六番目の姫宮にて渡り給ふ。御年十六歳の春の頃、住吉の一の后そなはらせ給ふ神の御身にも、うるさい病をうけさせ給ふ」とある。「波利塞女」は「牛頭天王縁起」によれば龍王の三番目の娘とされる。龍王の娘であれ天照皇太神宮の姫宮であれ、住吉明神のもとに嫁いだのは十六歳の春のこととする。また三月三日を嫁した日とも淡島に流れ着いた日とするのは、穢れを流す雛の遊びと関わっていることがわかる。このように信仰が広がってくると、女たちが婦人病の穢れを祓い流す雛流しの行事の起源を語る伝承と重ね合わされて生成されてゆく。

四 女ゆえの苦悩

こうした淡島信仰の生成過程を見てみると、なぜ女神として祀られるようになるのか、また信仰対象として浸透していったのか少し見えてくるような気がする。田中貴子は『聖なる女』の中で、女神の成立には「生まれながらに約束された聖性」が備わっているわけではなく、「女ゆえの苦悩」を克服することで聖なる力を得た」と、中将姫伝説を例に語っている。即ち、女神には男神とは根本的に異なる生成過程があると指摘する¹⁵⁾。

淡島信仰の女神も、病を持ったがゆえに流されるといふ不幸の果てに人々から与えられた聖性といえる。出自が高貴であり、住吉大明神の妃という高い位にあつたからといって、そのことだけで女神成立の条件にはなり得ない。女神として祀られるようになるには、田中が指摘するところの「女ゆえの苦悩」が不可欠なのだと思う。淡島神の流離はまさにそうした女ゆえの苦悩であつて、その苦しみに救いを与えようとする心的共感が、聖なる女へと転生させてゆくのだと思う。奄美・沖縄のユタたちも同じように生まれながらに聖性を持ち得ていたのではなく、病氣や人生上のさまざまな〈負〉を背負い辛苦の中を生きてゆくなかで、数年にわたる巫病の期間を経て聖性を獲得してゆくと言われる。ニーヤやムトウヤーなどの家筋に生まれてノロやツカサとなつてゆく女性司祭者たちとは、明らかに異なる生成過程を経て一人のユタとして誕生する。もちろん生前にカミンチュになると死してのち女神化されるのとの違いはあるが、こうしたユタなどの女性宗教者と日本の女神とは共通す

る生成過程を経ていると考えられないだろうか。

もちろん誰もが女神へと転生できるものではない。『万葉集』には女性の行路死人を悼む歌が多く載せられているが、女神として祀られた例は皆無である。姫島の松原の娘子の屍を憐れんで詠んだ河辺宮人の歌（3・2181・219、4334・4377）などのように、歌われることによって鎮魂されるのに留まる。地上の女がなんらかなる苦しみを受けて流離し、やがて女神として祀られるようになるような女神生成の伝承は、古代伝承の世界には見出せない。いったいなぜなのか。

この問題を解く一つの考え方として、古代の物語として神話伝承が生成され伝承されてゆくためには、あらかじめ物語の類型というある基本形がないと、物語として成り立たない。天女・女房譚や日光感精型神婚譚、また三輪山型神婚譚などの類型をまず語りの基盤に置き、その上で女の貴種流離の物語を語ってゆく。おそらく、そうしたパターンを踏まなければ伝承としては伝えられなかったのではなからうか。人間界に起こった女の悲劇を語り伝承してゆくためには、神の物語の類型を借りなければ物語として成立し得なかった。

本稿で例に挙げた奈具社の天女と天之日矛伝承の阿加流比売の物語が、いずれも地上の女の物語としてではなく女神として伝承されてきた理由は、おそらくこのような苦難のなかで獲得された聖性と人々の共感に求められるのではないかと考えられるのである。

注(1) 野田浩子『万葉集の叙景と自然』(一九九五年七月 新

- 典社)
- (2) 古橋信孝『古代和歌の発生』(一九八八年一月 東京大学出版会) 一〇五—一二五頁
 - (3) 野田浩子「奈良社伝承」を通して 様式論から」(『古代文学』一九八二年三月 古代文学会) 九八頁
 - (4) 小島環禮校注『風土記』(一九七〇年七月 角川文庫) 三三九頁
 - (5) 野田浩子 前掲論文(3) 九八頁
 - (6) キャサリン・サリバン「奈良社」説話における老父と天女の問答箇所とその意義——「許」と天人の性質を中心に——(『風土記研究』第三十一号 二〇〇七年六月 風土記研究会)
 - (7) 植垣節也校注・訳『風土記』(新編日本古典文学全集5 一九九七年十月 小学館) 四八四頁
 - (8) 大林太良・吉田敦彦監修『日本神話事典』(一九九七年六月 大和書房)、「奈良社の説話」(寺田恵子) 二三五頁
 - (9) 前掲書(注8)、「致富譚」(居駒永幸) 二〇六頁
 - (10) 折口信夫「小説戯曲文学における物語要素」(『日本文学の発生 序説』折口信夫全集 第四卷 一九九五年五月 中央公論社) 一九六—二〇三頁
 - (11) 保坂達雄「神話の生成とシャーマニズム——日光感精型神婚譚を例にして——」(『東横学園女子短期大学紀要』第三十九号 二〇〇五年一月)
 - (12) 村上桃子「天之日矛譚——『古事記』下巻への神話として——」(『万葉』第二〇三号 二〇〇九年一月 万葉学会) 二九頁
 - (13) 秋本吉郎校注『風土記』(日本古典文学大系2 一九五八年四月 岩波書店) 四二五頁
 - (14) 『折口信夫全集』第三卷(一九九五年四月 中央公論社) 一二二頁
 - (15) 田中貴子「聖なる女——斎宮・女神・中将姫」(一九九六年四月 人文書院) 六〇—六一頁