

『古事記』私解(二)

メタデータ	言語: Japanese 出版者: 明治大学教養論集刊行会 公開日: 2011-01-18 キーワード (Ja): キーワード (En): 作成者: 大久間, 喜一郎 メールアドレス: 所属:
URL	http://hdl.handle.net/10291/8834

古事記私解(二)

大久間 喜一郎

はし が き

前回の最初に、「古事記の——ある意味で——手前勝手な注釈を書いてみたい……」ということを行っているが、その趣旨は今回も変わっていない。今回は「大國主神の國譲り」ぐらゐまでは書きたかったが、他の用事に妨げられて、辛うじてここまで書いた次第である。前回と同様、倉野憲司博士の『古事記』（日本古典文学大系本）を、本文についても注釈についても、底本のような形で利用させて頂いた。そして、筆者の注釈についても、倉野博士の頭注の趣旨に特に異見がない時は、その件には触れないで先へ進むことにした点も前回と同様である。ただし、大系本の注釈が簡単すぎて著書の真意が掴み難い時は、同博士の『古事記全注釈』を参照したことを言い添えて置く。

今回扱った分は、大系本『古事記』の書き下し文で四頁半弱である。最初の予定「國譲り」の末尾までは、あと二十五頁半ある。今回は到底無理な話であった。それから、今回の分の中には昨年十一月の学会発表の内容が関連項目となる故に、その発表を簡略に書き上げて一章として収めたことをお断りして置きたい。

黄泉の国(続き)

ここに伊邪那岐命、見畏みて逃げ還る時、その妹伊邪那美命、「吾に辱見せつ。」と言ひて、すなはち黄泉醜女を遣はして追はしめき。ここに伊邪那岐命、黒御鬘を取りて投げ棄つれば、すなはち蒲生子生りき。こを撫ひ食む間に、逃げ行くをなほ追ひしかば、またその右の御角髪に刺せる湯津津間櫛を引き闕きて投げ棄つれば、乃ち筆生りき。是を抜き食む間に、逃げ行きき。

変身譚の要素 前節において「我をな視たまひそ」というタブーのことは残して殿の内に入ったまま姿を見せない伊邪那美命を待ち侘びて、一つ火を燭して奥へ這入った伊邪那岐命は、そこには蛆がたかつて転がり合い、全身に雷が取り着いた伊邪那美の姿を見た。それが黄泉の国での伊邪那美命の正体であった。

正体を知られた伊邪那美命は「吾に辱見せつ」と言つて怒る。さて、その「辱見せつ」ということばであるが、類似の条件の下で、夫婦のどちらかが正体を知られたことで恥辱を感じる場合は、大方はそれが夫婦別れの直接の契機となつてくる。今、二・三の例を挙げてみよう。

(1) 綿津見神の女、豊玉毘売命は海宮を訪れた火遠理命の妻となり、海宮よりこの国に来て御子を産んだが、出産に際して八尋和邇の姿となつたのを良人に伺見されたことを恥じて海坂を塞いで海宮へ帰った。(古事記)

日本書紀も大筋においては同じで、古事記の「八尋和邇」が本文では「龍」となっている。古事記の伝承は書紀一書第二・一書第三と共通する点が多い。但し、記の海坂を塞ぐという伝承はないが、豊玉毘売が自らの意志で夫婦の縁を切つたという点に焦点を合わせれば、話の筋は大体同じようなものになってくる。

何倭迹々日百襲姫命を妻とした大物主神は、昼は妻にその姿を見せず、姿を見せてくれとの妻の願いによって、神は小蛇の形となって妻の櫛笥の中にいた。姫が驚いて叫んだので、神は「吾れに差はみせつ」と言つて御諸山に隠れた。（日本書紀、巻五）

姫は己れの振舞を悔いて尻居に倒れたとき、神に恥を見せた報いとして、箸で陰部を突いて薨じたという。

丹後の国、比治山の頂の井に天女八人が降つて水浴びをした。土地の老夫婦が一人の天女の衣裳を奪つて隠したので、彼女だけは天界へ帰ることを得ず、水中に身を隠して独り恥じていた。（丹後国風土記逸文）

この白鳥処女説話の前置で、処女が水中に身を隠して恥じていたという叙述は、処女が衣裳を奪われたために裸体であったから、女らしく裸体が人目に触れるのを恐れて恥じていたと考えられるのは、現代風の常識的推察に過ぎない。かつて筆者が「白鳥処女説話の原型と類型」（『古代文学の源流』所収）という小論で論じたように、天界へ戻るための衣裳というのは、いわゆる羽衣であるはずで、その原形に遡れば白鳥の姿に変身することであった。その場合、白鳥が正体であるのか、裸体姿の処女が正体であるのか明確ではないにせよ、劣っていると思われる姿の方が恥すべき姿と考えて、処女は水中に身を隠して恥じていたと分析するのが、この説話の正しい考え方であろう。

(4) 例は、夫婦の一方がその正体を相手に知られたことに依つて夫婦の縁が絶える話である。先程触れたように、正体という言い方は正しくないかも知れない。つまり、人間の姿（神も人間の姿であるというのが本来の在り方である。異類神というものは、下級の神か、さもなければ変身の姿と考えられていた。）と異類の姿と二つの姿を交互に見せる場合は、異類の姿を劣っているものと考え、それが本体であるところの話の基盤が置かれてくるのである。

こうした恥の意識が、一身同体であるはずの夫婦関係に決定的な破局をもたらすという考えは、現代の社会制度の中ではどう考えても納得がゆかない点である。しかもこれが日本の古代における特殊現象ではなかつたということは、レヴィ・ブ

リユルが挙げているオーストラリア及びニュー・ギニアの伝承の中に、人間と動物との双方に変身することが可能な存在も、動物に変身している時の存在を恥じていて、人間の姿となっていて、恐らくその本来の形だと思われる動物としての出自を指摘されると、本人は耐えがたい侮辱感から人間の世界を脱して、本来の動物の世界へ戻ってゆく、といった伝承がいくつが存在する。それについてレヴィ・ブリュルは次のように解説している。

「恥」の感情は、男或いは女の二重性が、例えば失態を招くような場合には、規則正しく現れる。侮辱を受けると、彼等では実際には彼等の属していない社会集団から去る。何物も彼等を止めえない。一度去ると、何物も彼等を戻しえない。い。 (邦訳『原始神話学』第七章)

動物としての出自を指摘されたり、その点を侮辱されたりしなくとも、それがおのずから明らかになった場合も人間の世界から去ってゆくことになる。日本霊異記にみえる信田妻の原形とされる説話などがそれである。

例の例では、天女から人間の処女へ変身した姿を恥じて、人間社会から説出できない要因が最初から設定されているために、この処女は一種の奴隸的存在として人間社会に奉仕せざるを得ない運命となる。

以上のような問題を抱えているのが、黄泉の国における伊邪那美命の姿である。これを通例の変身譚と重ね合わせることは多少問題が残るかも知れないが、伝承者の意図には明らかに変身譚の意識があつたに違いない。それ故に夫婦の別離が行われ、二人は二度と逢うこともなく、神世七代の最後に置かれた夫妻神として設定されながら、妻には有限の身としての葬地を、良人には不死の身として祭地を与え、しかもそれぞれの地を異にするという結末を見せるのである。

○

次に、変身譚ではないが、伊邪那岐命が予母都志許売(泉津醜女)に追われて逃走する際に、投げた黒御鬘が蒲子となり、又、右の美豆良に刺した湯津々間櫛を鬨たけいて投げると筈たけになったとある。この二つの変身譚を倉野憲司博士は、「模倣

呪術に基いた話」と説明されて居られる。確かにその通りで、模倣呪術のものではないが、模倣呪術の思考原理が根底に作用している話柄である。

この話は模倣呪術そのものではないと私が言うのは、変生譚だからである。(但し、変生譚ではないというなら話は別である。) 模倣呪術というのは、フレイザーの考え方を借りるなら、「類似は類似を呼ぶ」という反合理的な原理に基いているので、類似が類似に変生したり転成したりすることではない。ジョウロのようなもので早魃の畑の或る部分に水を撒くという古代インド地方の雨乞の呪術(グローセ『芸術の始源』)も、ジョウロの水そのものが雨に変ずるのではない。また、わが国の「丑の刻詣り」の蒿人形は、呪詛の対象たる人間に変ずるわけではない。時空を隔てての類似現象に期待を寄せるのがこの呪術の特色なのである。

さて、右のような思考原理をこの話に認めるなら、湯津々間櫛の材質は、これも倉野博士が指摘しているように竹でなくてはならない。櫛の材質について述べた文献は多いが、古くは竹製であると言っているのは、私の乏しい知識では『和漢三才図会』だけである。竹製であるからこそ前段(「私解」(一))に掲げたように「一つ火燭して」ということも可能なのだと
思う。

その他の問題としては、予母都志許売が甚しく餓えていることである。それは当然のことながら黄泉の国には食物が乏しいと想像した結果であろう。黄泉戸喫という語があるにはあるが、豊かな食生活があるとは誰も考えてはいなかったと思われる。なぜなら地下の国には太陽が照らないから、農作物が存在しないと考えたに違いないと思われる。

最後に、其の妹伊邪那美命、身自ら追ひ来りき。爾に千引の石を其の黄泉比良坂に引き塞へて、其の石を中に置きて、各対ひ立ちて、事戸を度す時に、伊邪那美命言ひしく、「愛しき我が那勢の命、如此為ば、汝の国の人草、一日に千頭

紋り殺さむ。」爾に伊邪那岐命詔りたまひしく、「愛しき我が那邇妹の命、汝然為ば、吾一日に千五百の産屋立てむ。」とのりたまひき。是を以ちて、一日に必ず千人死に、一日に必ず千五百人生まるとなり。故其の伊邪那美命を号けて黄泉津大神と謂ふ。

黄泉比良坂 紀では泉津平坂という文字を当てている。この世界と黄泉の国との境にある傾斜地の意とするべきであろう。「比良」の意は元来は崖であったということだが、その点についてはまだ確めていない。紀では「平」の意に理解されているのだが、多分古事記においても同様な理解であったと思われる。更に古く遡れば崖のような形で、この世とあの世との境を考えていたかどうか。その点にははっきりしない。ギリシア神話にも、後世の潤色に違いないにせよ、冥府へ下るのに坂を考えている。

比良を「平」の意で捉えるなら、辞書的には「平ら」の意味が最も多い。あるいは、ゆるやかな傾斜の意とする。後世の用法ながら「平瀬」「平山」「平敷」「平城」などという用例がある。民俗語としては山の斜面をいう場合が多く、急な斜面の意味で使う地方と、ゆるやかな斜面の意味で使う地方とがあるらしい。坂が境と同根であることは承認されているところであるから、「平坂」は平らかな坂では意味をなさないし、「海坂」の例のように「坂」を境の意にとれば、これも平坦地では境界の意味は生まれて来そうもないので、平坦地と接する斜面と考えざるを得ない。何にせよ、その斜面が急峻であったか平坦に近いものとして考えられていたかは明白ではない。

伊邪那美の呪詛 千引の石を中にして、死者となった妻と良人とが向い合い、良人の口から事度が渡された時、妻は激怒する。「事戸」というのは、書紀本文では絶妻之誓と書かれている。いわゆる離縁と同義であろうが、一書第十において伊邪那岐が伊邪那美に向って「族離れなむ」「族負けじ」と宣言したことは、単に妻を離別する目的での言立てではなからうと

思われる。「族」が血縁を中心とした集団をさすものと考えた場合、古代の社会では男が結婚相手の女の血縁集団へ這入り込んでゆくという形を取ると考えられるので、「族離れなむ」「族負けじ」が離縁の宣告であるとしたら、良人の方が「妻の族から離れてしまおう」という意味と、「妻の血縁の者には負けまい」と言った意味になり、「族離れなむ」が離婚の意味にはなるとしても、どうも弱すぎる宣告であり、その場合は「族負けじ」の方は何としても意味をなさない。これは死者が嘗て属していた血縁集団の立場に立って死者との絶縁を宣言したことばであつたらうかと思つてゐる。死者は常に生者に対して敵意をもつてゐると考えられていた。そしてその敵意を最も恐れてはならないのは、近親者であり、次いで血縁者であつた。更に死の直後が死者の敵意は最も強いと信ぜられていた。その意味で、死者の機嫌をできるだけ損わないように氣を遣ふ必要もあつた。しかし、そのような受身の手段だけで死者のもたらす害が避けられるとは考えられないから、恐らく積極的な絶縁儀礼というものがあつたに違いない。「族負けじ」ということばも、死者の敵意に対して血縁者も負けていないという意味であろうかと思ふ。そうしたことばを良人である伊邪那岐が宣言するということも、この場合では死者に一番近い近親者であつたらだと考えたい。

自己が所属する血縁集団からの追放という苛酷な処置が伊邪那美命を激怒させる。その結果が「汝の国の人草、一日に千頭絞り殺さむ」という呪詛になつてはね返ることになる。日本の神代史の体系の中では、人間が死なねばならないという起源説話を、やや不完全な形ながらここに見ることが出来る。しかし、それはそれとして、創造神が己れの創りあげたはずである創造物を自らの手で抹殺するという伝承は、それが人間に死というもののが免れぬ宿命として付き纏うようになった起源を説かねばならぬ必要があつたにせよ、異常なことだと考えられる。だがそれも、血縁集団から放逐された恨みがそうした行動をさせるのだと考える時、この伝承が如何に巧みに構成されているかということが判る。

死の起源説話というものも、神話伝承の中には何としても必須な要素である。人間にとって死にたくないという願ひは、

動物一般の本能的な死への恐怖心を除外して考えた時も、人間にさまざまな精神文化を展開させた。筆者の見解では、靈魂の発見もそれに由来する。人間というものは本来は不死であるはずなのに、それが死という宿命を有するようになったのは、原初における何者かの呪詛によるとする神話伝承が未開社会にも存在するし、モータル (mortal, 死すべきモノ) という語が人間と同義に使用されているという現実も、人間において死というものが如何に不本意な現象であると考えられているかということを示している。

人間は死を免れることはできないにせよ、靈魂があればまた生まれ変わることができる。靈魂は植物における種子の役割に相当する。しかも人間の生命が短い以上、あらゆる人間は靈魂を種子として生まれ変わりを繰り返してきたはずである。そうすると人間というものは原初に出現した人間の数よりも殖えることはないと考えられる。ただし、何らかの法則によって新たな靈魂の発生を説明できれば別の話となるが、それができなければ、人間の数は原初のときの数より増加することはない。未開社会にはそうした考えがあるという報告は当然である。ところが、日本の神話伝承としてこの場合、一日に千人ずつ殺してやるという伊邪那美の呪詛に対して、一日に千五百人ずつ産もうという伊邪那岐のことは、人口増殖の起源説話となっている。これは純粹な古代的思考からはみ出している伝承とも言える。とにかく日本のある時代における人口増加の現実を踏まえた新しい伝承とも言えるかも知れない。

伊邪那岐・伊邪那美の原郷

伊邪那岐・伊邪那美神話の性格 伊邪那岐・伊邪那美という男女の二神が共に最初に出現するのは、古事記における神世七代の双神五代の末尾においてである。

次に成れる神の名は、宇比地邇神、次に妹須比智邇神。次に角杵神、次に妹活杵神。次に意斗能地神、次に妹大斗乃

辨神。次に於母陀流神、次に妹阿夜訶志古泥神。次に伊邪那岐神、次に妹伊邪那美神。(古事記・双神五代。)

この双神五代の前には国之常立神と豊雲野神とが各独神ひとりかみとして存在し、併せて神世七代と称される。それ故、「次に角杖神」「次に妹活杖神」という形で叙述されてはいても、これらの男女神は併せて一代と考えられてきたのは当然で、書紀本文に記されているように男女神をそれぞれ一と組にして記述されるべきものであった。

ところが独神も双神も系譜関係を有たない神々であることは言うまでもない。したがって、双神五代の末尾に置かれた伊邪那岐神・伊邪那美神の二神も忽然として出現したわけで、別々に生活していた男女神が結婚したことによって夫婦神の形態をとってくるのではない。その点、書紀本文に見える「乾坤の道、相参りて化る。所以に、此の男女を成す。」という解説の通りで、男女二神ではあっても、男神・女神それぞれが独立した人格(神格)という却って誤解を生ずるので人格とした。)を有する存在として考えられてはいなかったと言えよう。

一書に曰はく、国常立尊、天鏡尊を生む。天鏡尊、天万尊を生む。天万尊、沫蕩尊あわなきを生む。沫蕩尊、伊奘諾尊いざなぎを生む。

(書紀、一書第二)

この血縁系譜型とも言うべき書紀一書の伝承は、人間社会の系譜に類して甚だ理解しやすいが、これでは双神の一方である伊奘冉尊いざなみの出現する余地はない。しかも女神を妻として子を生んだと理解してはいけないらしいから、国常立尊以下いずれも独神に類していながら子を生むとある故に、これらの神々は両性具有神で単独生殖が可能な神であると考えていたのかも知れない。だが、何にせよ伊奘冉尊が存在する余地のない伝承であると考えないわけにはいかない。

さて古事記では、この伊邪那岐神・伊邪那美神が伊邪那岐命・伊邪那美命と多少の呼称を変えて、男女の人格神として、国土の修理固成・大八島国の生成・神々の生成といった創造神としての仕事を展開する。

この伊邪那美命は神々の生成の最後に火之迦具土神を生んだことが原因となって死ぬ。その伊邪那美の死と葬地について

は、「私解」に既に述べた。葬地としては古事記では出雲と伯支の境の比婆の山であり、書紀一書第五では紀伊国の熊野の有馬村となっている。いずれにせよ、創造神が自己の創造した国土の中に埋葬地をもつということは、いかに神話の世界であっても矛盾があると言わざるを得ない。男神の伊邪那岐命の方は三貴子を生んだ後「其の伊邪那岐大神は淡海の多賀に坐すなり」と叙述されている。これは「命」ではなくて「大神」としての扱いになっているから神話的次元の違いは認めなければならぬにせよ、創造神ならこのような形で叙述されて然るべきである。思うに、伊邪那美命の場合は記紀俱に埋葬地が示されていることは、伊邪那美が創造神に格上げされて記紀に取り上げられる以前の段階で、その埋葬地と称するものがたまたま伝承されていて、それが記述されたものであろうかと考える。

この伊邪那美命の本来の姿は、その埋葬地の叙述から考えてゆかねばならないと思われる。そこで伊邪那美命・伊邪那岐命の出自について考えてみたい。

出雲国風土記における地縁性 記紀とは異なった姿で、伊邪那岐・伊邪那美の面影を伝えているのは出雲国風土記である。

伊弉奈^{いざな}伊弉^{いざな}積^なの真愛^{まあい}児^こにます熊野加武呂^{くまのけぶろ}の命と、五百津鉏^{いほづな}の鉏^なほ取り取らして天の下造らしし大穴持^{おほあなもち}の命と、二所の大神等に依^よさし奉^{たご}りき、故^{ゆゑ}、神戸^{かみづの}といふ。(出雲の神戸)

伊弉奈積の命の御子、都久豆美の命、この処に坐せり。然れば都久豆美といふべきを、今の人猶千酌と号くるのみ。
(千酌の駅)

伊邪那岐命に関するこの出雲国風土記の記事では、記紀には片鱗すら見せなかつた二人の子供のことが記述されて居り、その子供たちは明らかに^{あまの}出雲国に地縁をもつ神々である。そうなると出雲国の伝承の中で伊邪那岐命の姿は現実味を帯びた存在として浮かび上ってくる。子供二人が出雲国に地縁を有する有力な神であるなら、その父親の伊邪那岐命も出雲国に地縁性をもつことは言うまでもない。伊邪那岐命は出雲国の神として祖神的な存在として考えられていた神ではなかつたかと

思う。一方、伊邪那美命については、同じく出雲国風土記、神門の郡・古志の郷の条に、

伊弉那弥の命の時、日淵川をもて池を築造り給ひき。その時古志の国人等、到来りて堤を為りて、やがて宿居りし処なり。故、古志といふ。(岩波文庫本)

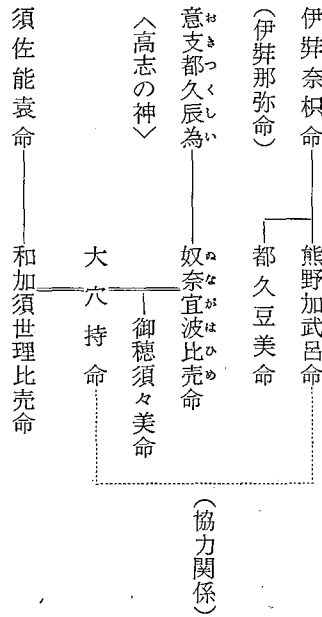
とある。なお、傍線を付した部分は原文では「築造池之」となっていて、「給ひき」という敬語を付けるか付けないかは、日淵川を塞ぎ止めて池を作ったのを伊弉那弥と考えるか、あるいは古志の国人であると考えるかに依る。伊弉那弥命が日淵川を塞ぎ止めて池を造ったと解釈するならば神話的伝承である可能性もある。

私をこれを神話的伝承として伊弉那弥命が日淵川を塞ぎ止めて池を造り、古志(越の国)から来た人々が堤を作ったと解したい。なぜかと言えば、冒頭の「伊弉那弥の命の時」という句が、統治年紀のような意味をもっているならば、以下の句は、日淵川を以て池を造るといふ工事が行われたと解するのが妥当と思われるが、出雲国において伊弉那弥命の治世が存在したとか、伊弉那弥命という神が君臨していた時代があったとかいうことは、素直には考えられないからである。もし、それに類した意味ならば、伊弉奈积命でないことが問題になる。そうした理由から、この冒頭の句は「伊弉那弥命が居られた時代に、伊弉那弥命が」の意味に理解するのが正しいと思う。

さて、以上のような観点から、伊弉那弥命が川を塞ぎ止めて池を造ったとすると、記紀に見える伊邪那美命のような偉大な創造神とは較べものにならない存在である。そして又、何のために越の国人が出雲に来て伊弉那弥の工事を手伝ったのかということを考えてみると、ここに伊弉那弥命と越の国との関係が考えられてくる。結論を急げば、伊弉那弥命は越の国の出身であったのだらうと思われる。神話伝承になり切らないようなこの叙述からみて、この伝承は右のように現実的な解釈をする余地が十分にある。越の国人が持ち込んだ神であろうかなどと考慮するような次元ではない。更に言えば、伊弉那弥は越の国の豪族の娘であったと迄極論できるかも知れない。その伊弉那弥が故国の支配地から人々を呼び寄せて池を造らせた

いう出来事が、半ば神話伝承化してこの叙述となったものであろう。伊弉奈杵命とは別個の伝承として記述されたのも以上のような理由からであらう。

記紀との関連 出雲国風土記に見える神名を基準にして記紀と関連あるものを系譜化してみると次のようになる。



熊野加武呂命と都久豆美命とは伊弉奈杵命の御子であるが、伊弉那弥命との関連は分からない。大穴持命は記紀に見える大國主神に相当する。須佐能袁命はそのままの名で記紀に見える。古事記では伊弉那岐命が生んだ三貴子の一人であり、書紀本文では諾冉二神によって生まれた子となっている。この須佐之男命に須勢理毘売という娘があって、大國主神の嫡妻となっていることは古事記に見る通りである。風土記の和加須世理比売については、神門の郡・滑狭なめさの郷の条に、「須佐能袁の命の御子、和加須世理比売の命坐しき。」とあって、古事記の須勢理毘売に相当する。しかし、風土記の場合には「和加」の語を冠せている。これは姿・容貌の若々しいことを言ったのだとすれば須勢理毘売と同一人物かも知れないが、書紀一書

に素戔鳴尊の悪業に依って、斎機殿にいた稚日女尊わかひめのみことが死んだことが叙述されていて、天照大神を大日靈貴おほひるみのみことあるいは天照大日靈尊あまのひるみのみことと言っていることを思い合わせると、元来は、母系制社会においてやがて跡取りとなる若い娘に「和加」(若)という語を冠したのではないかと思う。そうした社会では、男子はある程度成長すれば父親に属するようになるので、その場合も子供の方には「若」を付けて区別することもあったと思う。出雲国風土記、秋鹿の郡・大野の郷の条に見える和加布都努志命などはそれであろうかと思われる。

とにかく、須世理比売命というのは須佐能袁命の娘と称する系譜をもった家柄の名であつたらうと思われる。

この和加須世理比売を妻とする大穴持命は、一方では越の国出身の奴奈宜波比売命を妻としていた。古事記では沼河比売の表記で現れ、八千矛神が遙々と高志国まで婚よめに行く話があり、「神語」と称する五首の歌謡を構成していることは誰も知っている。そしてその八千矛神がいつか大國主神と二重映しになってくる。この件については後に述べることにする。

さて、ここで前の系譜に戻ることになるが、図表で見ると大穴持命と熊野加武呂命とは協力関係をもっている。それはこの項の初めに引用した「出雲の神戸」の記述によるものである。そうなることと伊弉奈積命も恐らくは伊弉那弥命も、大穴持命よりも世代の古い神ということにならう。

出雲の国と高志の国 出雲の国と高志の国とは極めて古い時代から交渉があつたと考えられる。前述の八千矛神が高志の沼河比売へ求婚をする話によく知られているが、この背景には越の国征服ということがあるという説は尤もである。出雲国風土記にも次のような記述がある。

天の下造らしし大神大穴持の命、越の八国を平け賜ひて還りましし時△下略 (意字の郡・母理の郷)

天の下造らしし大神の命、越の八国を平けむとして幸ましし時、此の処の樹林茂盛れりはやししげき。(意字の郡・押志の郷)

文化の東漸ということは、人類文化の發達史の上から見て、大方法則化されているとさえ言える。わが日本においても例外ではない。太古から人々は東方の未開の地に夢を求めて探索の手を伸ばしていった。高文化を保持する人々が低文化の地へ足を踏み入れるに際して、手取り早い手段は武力に依る制圧であった。八千矛神が高志の沼河比売を手中に入れた話は、出雲国風土記で大穴持命が高志の意支都久辰為神の娘、奴奈宜波比売命を妻にしている記述からみて、恐らく事実を踏まえた伝承であつたのであろう。

沼河というのは、越後の国頸城郡を流れる今の姫川だとも言い、あるいは布川だとも言う。布川は今の田海川である。その流域に古く奴奈川庄があつたという。この姫川や布川などの川床から翡翠などの原石が多く採取され、これらの川の河口付近には古代の玉造工場がいくつもあつたという。これらのことは市村宏博士が「瑪瑙と翡翠——出雲と越——」（『続万葉集新論』の巻頭論文）に論じて居られるが、沼河はやはり真淵が言うように「瓊の川」（玉の採れる川）の意味であらう。

古代にあって重要な装身具であつた勾玉の原石を多く産出したこの地を、出雲人たちは武力に依つて手に入れたと考えられる。これが出雲国風土記に見える大穴持命の越の八国平定の記事であり、その際、征服した土地の首長の娘が恐らく沼河比売であつたのであろう。古事記は、その征服者が沼河比売を手に入れた経緯を求婚譚にすり代えて「神語」五首の伝承を採録したものであろう。

さて、ここで考えてみるのに、出雲国風土記にあっては、大穴持命は「天の下造らしし大神」という名で呼ばれている。これは素直に解釈すれば創造神である。それが一方では越の八国を平定した武將として叙述されている。甚だ矛盾した記述であると言つてよい。こうした話は要するに、出雲建国にまつわる諸々の業績が大穴持命に習合された結果であると思われる。そうであるなら、越の国征服を大穴持にだけ負わせる理由はない。出雲の国に地縁をもつ伊弉奈積命が越の国征服を断行しなかつたという反証はない。そしてその際、越の国から妻を手に入れて帰還しなかつたとも言い切れない。その妻に伊

辨那弥の名が与えられたとも考えられる。そうだとすると奴隷妻であった可能性もある。出雲国風土記の中でもそれほど重視されず、古事記の中でも伊邪那岐命と共に終りを全うせず、黄泉の国へ赴く運命となるのも、軽視されやすい素姓があった故と考えるのは思い過ごしてであろうか。

補遺 前に言い残した、古事記における八千矛神と大国主命との同一性ということについて、多少言及して置きたいことがある。

八千矛神はその名からして越の国の征服者としての面影をもっている。しかし、八千矛の求婚の相手が沼河比売であるということは、縁起の部分にそう書かれているだけで、「神語」の歌謡自体からは判断できない。判るのは八千矛神が越の国の美女に求婚したという内容だけである。したがって、八千矛神が大国主神の別名であるとするのは、出雲国風土記にある伝承と重ねたときに、初めて割り出されてくるのである。須佐之男命から大国主神に至る古事記の系譜の末尾に、大国主神の五つの別名が記されていて、八千矛神の名もそこにあるのだが、これは大国主神の伝承が整理された際に一括して記されたもので、これをもって八千矛神と大国主神の同一を論ずることはできない。ただ、「神語」の第五番歌に「八千矛の神の命や吾が大国主」とあることが恐らく問題となろうが、私見によれば「吾が大国主」の大国主は、固有名詞としての大国主神ではない。偉大なる国土の支配者という意味を転じて、愛する人への敬称として用いたものだと考えられる。

平安時代には「あが仏」という語をもって敬愛する人の称とした。これは多くの例があり、男性から女性へ、女性から男性へ、どちらにでも使われた。平安貴族社会においては、仏は帝よりも形式上は尊い存在であった。十善の天子自身が三宝の奴を称したのは聖武天皇だが、平安期に入ってもその伝統はあつたはずである。「あが仏」とは何物にも代えがたい大切なものという意味であった。これと類似する用法が万葉時代にもあつたと私は考えている。万葉集、卷十三・三三一・二の歌に次のような歌句がある。

こもりくの 長谷小国に よばひする わがすめろきよ 奥床に 母は睡たり 外床に 父は寝たり 起き立たば 母
知りぬべし いで行かば 父知りぬべし〈下略〉（作者未詳）

この歌は古事記の八千矛神の唱和の歌謡とは間接的な繋りをもつ作品と信ぜられるのだが、ここで「わがすめろきよ」の句が問題となっている。「すめろき」は通常は天皇を指すのだが、天皇がこうした貧しい庶民の娘を婚うはずはないから、一般的な尊称に過ぎないとか、いや古代の天皇にはそうした庶民性があつたとか、いろいろと説く人はいるが、そうした問題ではなくて、娘が自分の恋人を最高の存在として、恐らく国家の支配者である男性の呼称——「すめろき」ということばで待遇したものだと思えるべきである。

以上のような用法に照らして「吾が大国主」の句を考えなければならぬ。しかし、古事記の編者は恐らくこの句をもつて、八千矛神は大国主神の別称と決めたに違いないと推察される。

〔付記〕右の「伊邪那岐・伊邪那美の原郷」なる一章は、昭和五十年十一月九日、佐賀女子短期大学で開催された国学院大学国語国文学会秋季大会において発表したものに多少の修整を加えたものである。

三貴子誕生前後

是を以ちて伊邪那伎大神詔りたまひしく、「吾はいなしこめしこめき穢き国に到りてありけり。故、吾は御身の禊為む。」とのりたまひて、笠紫の日向の橘の小門の阿波岐原に到り坐して、禊ぎ祓ひたまひき。

故、投げ棄つる御杖に成れる神の名は、衝立船戸神。次に投げ棄つる御帯に成れる神の名は、道之長乳齒神。次に投げ棄つる御囊に成れる神の名は、時量師神。次に投げ棄つる御衣に成れる神の名は、和豆良比能宇斯能神。次に投げ棄つ

る御禰みはかまに成れる神の名は、道侯神ちまたの。次に投げ棄つる御冠みかぶりに成れる神の名は、飽昨あきぐひの之宇斯能神うしへの。次に投げ棄つる左の御手たまたまの手續たまたまに成れる神の名は、奥疎神おくさかの。次に奥津那芸佐昆古神おくつなぎさびこの。次に奥津甲斐辨羅神おくつかひべらの。次に投げ棄つる右の御手の手續たまたまに成れる神の名は、辺疎神へさかの。次に辺津那芸佐昆古神へつなぎさびこの。次に辺津甲斐辨羅神へつかひべらの。

黄泉の国から脱出した伊邪那伎大神は「いやな、不愉快な風景の、穢れた国に居たものだ。身体を洗い清めよう。」と仰有って、笠紫の日向の橋の小門の阿波岐原にやって来られて、禊ぎ祓いをなされた。

この部分の直前には黄泉比良坂の話があつて、「故、其の謂はゆる黄泉比良坂は、今、出雲国の伊賦夜坂いふみやと謂ふ。」と記されているのだから、古事記の編者は黄泉の国の出入口が出雲国にあると考えていたわけで、伊邪那伎大神は出雲から日本の西の果てと考えられていた九州までやって来て禊ぎ祓いをしたわけである。山陰の海岸なら近くにあるのに、なぜ笠紫まで来なければならなかったかということに疑問をもつ。それについていささか私見を述べてみたい。

日向という名は、陽が向うという意味で、運行する太陽が向ってゆくこと、あるいは向ってゆく土地を言うことばである。謡曲「景清」の中で景清が「日向とは日に向ふ。向ひたる名をば呼び給はで、」と述懐しているのは民間語源にも類した解釈である。太陽に直対するというのは、方角にも時間にも無縁な言い廻しである。やはり、太陽が向ってゆくという意でなくてはならない。この場合は明らかに方角を示して、それは西方の意味を示す。それでは何故、伊邪那伎大神は西方の国の果てなる笠紫へ来たのであろうか。

太陽は東から出て西へ没する。西は太陽の死滅する地である。太陽は東の地平線に誕生して、西の地平線で死滅するものと長いこと人類は考えてきた筈である。西へ没して光を消した太陽はどのようにして東の地平線へ移動するのだろうか。その説明ができなかった時代の人々にとっては、太陽は常に東において誕生し、西において死滅すると考える他はなかったと

思われる。こうした考え方を、古事記説話の成立頃までも人々は懐き続けていたなどという積りはない。こうした考え方はきわめて太古のことであつたと想像されるからである。しかし、そうした考え方に伴う行動や習俗は容易に改変されたとは思われぬ。つまり、西の果ての国で禊ぎ祓いをすれば、身体から離れた穢れは総て死滅する太陽と共に死滅してゆくに違いない。その穢れが国土の一部すらも冒すことがないように西の国を選んだものと思われる。これは六月祓の祝詞に見るような、穢れを消化し持ち去る神々といつたものが設定されなかつた時代の考え方であつたらうと思ふ。

さて、それならば天孫が笠紫の日向の高千穂の久士布流多氣に降臨したとする意味はどうかということであるが、この場合は大和朝廷というものが次第に東漸してゆく起点として西国の地が選ばれたと見るべきであらう。その地が同じく日向の名をもっていることにも大きな意味があると思われる。東方への憧憬は人類の変らぬ夢であつた。東方に未知の国を求め人々の心の中には、太陽の生れる国への憧憬の念が潜在していたに相違ない。日本の歴史の中では神武東征の伝承がそうした憧憬の具体化として成立したのだと考えられる。

神々の化生 伊邪那伎が投げ棄たものから化成した最初の神は衝立船戸神である。この神は杖から化成したとされる。船戸はもちろん経勿処で、来勿処の神と職能は同じであつて、村境・国境などに立っていて悪霊の侵入を阻止する神である。書紀では岐神と書かれている。村境や国境を越える旅人がこの神に祭りの料を捧げて通つたことから、いつの間にか旅の安全を守る神としての職能を併せ有つことになった。中国における道神の要素が加わつたのである。それ故、後世はこの神を一般に道祖神と称するようになった。また、道陸神とも言った。そして、旅から旅をめぐる傀儡のような漂泊民から守護神として扱われ、傀儡の場合で言えば、集団の中の女性は売春が生計の手段であつたところから、男の愛を得る神ともなつてゆく。この神は悪霊を遮り止める意から塞神（サヘノカミ）とも言われてきた。また、この神が杖から化生したとされ、衝立（ツキタツ）という修飾語をもっているのは、村境・国境などに、恐らく木製の粗末な立像として立っていたのがその最初

の姿であったからだろうと思われる。ギリシア神話においてオリュンポス十二神の末席に置かれているヘルメスの神も、初めは船戸神のような役割に過ぎず、村境などに立っていた柱（ヘルム）の姿であったという。

道之長乳齒神は、書紀では一書第六に長道磐神とある。長く続いている道路の神として帯から化生したとする。帯の形から連想されたものには違いないが、書紀の表記からみて、この神は石造の神像として存在していたのではないかと思われる。

次に御囊から成ったという時量師神がある。どのような職能を持った神であるのか理解に苦しむが、一応は考えてみたい。私見では、農耕の時期を司る人を時量師と言ったのではないかと考えている。それならなぜ黄泉の国から持ち帰った囊から化生したのであろうか。黄泉の国から持ち帰った囊は何を意味するのであろうか。それについて二・三の答を出してみたい。

(イ)死者の国に存在する無限の時間を袋に入れて持ち帰った。

(ロ)死者の国の無限の時間の中で、生者としての有限の時間を消費してしまつて、自分も死者の国の住人とならないために、自分の持つ有限の時間を切り離して囊の中に詰め込んで持っていったのではないか。

(ハ)黄泉の国は地下にある。そこは農耕を左右する大地母神の住家でもある。そこから農耕に大切な、農作の時期を囊に詰めて持ち帰った。

今のところ私にはこの程度の理由しか想像できないが、時量師の「時」はやはり時間の意味であろうかと思つている。農耕社会で行われた伝承説話の中で「時」が問題になるとすれば、それは農耕の時期であろうと思う。その意味からすれば、(イ)の考えが妥当であるかも知れない。

ローマ神話の「クビドーとプシユケ」では、クビドーの恋人のプシユケが冥府から「眠り」を持ってくる話がある。それ

は姑のヴィーナスから依頼されたもので、永遠の眠りが充満している冥府から眠りを持ち来って身に着ければ美しくなるからだと説明されている。それは睡眠と美との関係を神話化したものに過ぎないが、大国主神が根の国（黄泉の国を別の観点から名付けたもの）から生大刀・生弓矢を持ってきて強大な力を獲得したように、黄泉の国から持参しなければならぬのもあったのである。

和豆良比能宇斯能神は御衣から化生した神である。紀の一書第六には煩神とある。これは端的に言って病の神であろうと思う。疫神といってもよいかも知れない。黄泉の国には疫神が遍満していると考えられていたのである。また、御衣は倉野博士の指摘に依れば上衣であって、上衣が覆っている上半身は、人体の大切な部分であって、疫神の目標となるところである。したがって煩神が御衣から化生したのは当然であるかも知れない。

道俣神は衢の神で、分かれ道を司る神である。早く言えば道標の神格化であると見られる。この神が禊はかまから化生したというのは、この時代の禊はスカート形式ではなくて、今のズボンのような形式であったからだと思う。古事記「崇神記」に建波邇安王討伐の話があって、久須婆という地名の起源説話に屎禊くそがまの語が出てくる。この話から想像される禊は、どうしても今のズボンのようなものでなくてはならない。そうであるなら、形はY字形である筈で、道俣神が禊から化生する所以である。

次には飽昨之宇斯能神が冠から化生する。この神は書紀では開嚙神と表記されていて、禊から生じたことになっている。書紀の伝承は、禊の口から人間の口を連想して開嚙としたものであろう。しかし、これでは何を食う神であるのか明白でない。これは古事記の「飽昨」の方が本来の伝承であるのだろうと思う。「飽く」という語が、満足を通り越して厭になる、という意味で用いられるようになったのは、いわゆる近代語となってからである。鎌倉期までは明らかに「満足する」の意であった。したがって「飽昨」とは貪食の意ではなくて、十分に食するという意である筈で、この神は「十分な食生活を司

る神」の意であったと思われる。

海辺の神の誕生　これまで述べてきた化生神は、多く陸地に関係のある神々であった。伊邪那伎大神の海辺における禊ぎ祓いは、次に海辺に縁のある神々を誕生させる。

まず奥疎神と辺疎神についてであるが、奥と辺とは対立語で、奥は海の沖、辺は海岸である。疎は離るの意に相違ない。そうすると奥疎神というのは、遠く離れた沖の神という意で、海辺から眺めた遠い沖の神格化である。辺疎神というのは、遠く離れた海岸の神という意で、沖の方から眺めた場合の遠い岸辺の神格化である。共に漁撈に関係のある場所に神名を与えたと思われる。

次に奥津那芸佐・辺津那芸佐毘古の二神であるが、「那芸佐」というのは「波限」(波打ち際)の意ではなくて、「なごさ風ぎさすなわち「風ぎの時」の意であろう。「風ぎさ」の「さ」は、「往くさ来さ」(往く時・帰る時)の「さ」と同語であろう。つまり、沖の風ぎと海岸の風ぎとを神格化して二神としたものでであろう。

最後に奥津甲斐辨羅神と辺津甲斐辨羅神について言えば、倉野博士も結局「甲斐辨羅」の名義は不明とされているように難解な神名である。ただ、「甲斐」が「効カヒ」の表記であるなら、漁撈における収獲を意味することはとして、一応、沖における収獲、海岸における収獲を意味する神名と言えよう。また、「辨羅」をもって女性を意味するという説(倉野憲司博士『古事記全註釈』所引の西郷信綱氏の説)には魅力がある。それは、奥疎・辺疎の神には性別はなく、奥津那芸佐・辺津那芸佐は共に男神である。それに対して奥津甲斐・辺津甲斐が女神であるというのは配置の上で適切である。事実、漁撈には女性の労働力が多く貢献したのであった。但し、上述の私見で「効」の同系語を如何に考えたらいいか、という問題が残る。万葉、三八一〇番歌に見える「代ひ」も「効」の同系語であるとするなら、この私見も再考の余地があろう。

以上の神々は穢れに満ちた黄泉の国から脱出した伊邪那岐が生み出した神々である。穢れを避けて逃げて来たのに、煩悩などを生むのはどうした理由かと言えば、神話はやはり現実社会の説明のために作られたという、神話の機能の一面によるものである。

此の時伊邪那岐命、大く歎喜びて詔りたまひしく、「吾は子生み生みて、生みの終に三はしらの貴き子を得つ。」とのりたまひて、即ち御頸珠の玉の緒母由良邇取りゆらかして、天照大御神に賜ひて詔りたまひしく、「汝命は、高天の原を知らせ。」と事依さして賜ひき。故、其の御頸珠の名を、御倉板拳之神と謂ふ。次に月詭命に詔りたまひしく、「汝命は、夜の食国を知らせ。」と事依さしき。次に建速須佐之男命に詔りたまひしく、「汝命は、海原を知らせ。」と事依さしき。故、各依さし賜ひし命の随に、知らし看す中に、速須佐之男命、命させし国を治らずて、八拳須心の前に至るまで、暗きいさちき。其の泣く状は、青山は枯山の如く泣き枯らし、河海は悉に泣き乾しき。是を以ちて悪しき神の音は、狹繩如す皆満ち、万の物の妖悉に発りき。故、伊邪那岐大御神、速須佐之男命に詔りたまひしく、「何由かも汝は事依させし国を治らずて、哭きいさちる。」とのりたまひき。爾に答へ白ししく、「僕は妣の国根の堅州国に罷らむと欲ふ。故、哭くなり。」とまをしき。爾に伊邪那岐大御神、大く忿怒りて詔りたまひしく、「然らば汝は此の国に住むべからず。」とのりたまひて、乃ち神夜良比爾夜良比賜ひき。故、其の伊邪那岐大神は、淡海之多賀に坐すなり。

三貴子分治と古代世界観 伊邪那岐命は自分の生んだ三人の貴い子供たちにそれぞれ国土を与えて支配を命ずる。これが古事記の場合と書紀の場合とでは多少の相違がある。今、それを表にしてみると、大体次のようになろう。

夜の世界へ時間的区分へ十月詠命（月）へ夜の支配

海 域へ空間的区分へ須佐之男命 Ⅱ海の支配

こうした結果から推定し得ることは、昼の世界と夜の世界の支配者をそれぞれ定めた神話が根底にあって、そこへ須佐之男を加えたので、空間によるものと時間によるものとの混乱した区分となつてしまつたのだろう。それにしても国土という区分がなくて海原を置き、須佐之男を支配者に当てたのは、須佐之男を国土の支配者には出来なかつた事情があつたからであらう。したがつて、須佐之男を天下の支配者に割り当てた書紀・一書六の所伝は異例なものである。それは須佐之男が大國主を子孫に持つ出雲系の祖神であつたからだと思われる。

須佐之男命の性格 伊邪那岐命の任命通り、天照と月詠が国を治める中で、須佐之男命は八拳鬚が胸前に垂れ下がる成人となるまで泣きむづかつた。この「八拳鬚云々」という表現は、手のつけられない幼児そのままの姿である。垂仁記の本牟智和氣命の条にも同様な表現が見られるが、また、出雲国風土記の仁多郡三津の郷の記事に、

大神大穴持の命の御子、阿遲須積高日子の命、御須髪八握生ふるまで、昼夜哭きまして、辞通はざりき。その時、祖の命、御子を船に乗せて、八十島を率巡りて、うらかし給へども、猶哭き止み給はざりき。

と叙述されているのが思い合わされる。この場合の「辞通はざりき。」以下「うらかし給へども」までを除けば須佐之男の様と同じである。この阿遲須積の場合、昼も夜も泣き続けていて言葉を受けつけなかつたというのだが、須佐之男の場合はずさまじく泣く様が強調されている。「青山は枯山の如く泣き枯らし、河海は悉に泣き乾しき。云々。」とあって、「阿遲須積とは違ふスケールの大ききで叙述されている。こうした須佐之男の様は、猛威を振るう自然神の佛を彷彿させるが、普通ならこのような神の哭泣は大洪水を起こすという形で表現されそうなのだが、この場合は逆に、青山が枯山になり、河

や海が乾上がったという。山とか海・河のもっている水分が須佐之男の涙に変わってしまったのである。更に突込んで言えば、山・河・海のもつ水分は須佐之男の涙であったということと同様である。これは須佐之男が巨人的なイメージで描かれているのではなくて、自然神としての姿で描かれているのだと言ってよからう。

前に引用した出雲国風土記の阿遲須積高日子命については、倉野憲司博士は早くから雷神であることを説いて居られる。思うに、須佐之男にもその倂があるのだが、災害をもたらす自然神のイメージの中で重なっているのだと考えられる。雷神は農耕とは密接な関係がある。稲妻が稲へ通う稲夫いなづまであることも知られている。須佐之男が出雲の国において櫛名田比売を妻にしたという伝承は、櫛名田比売が稲田の精霊と考えられるところから、須佐之男に雷神の倂を認めてよいのだが、他の場面では必ずしもそうではない。人間生活に災害をもたらす大自然の象徴として描かれてもいる。また、三貴子分治の段では海原の神としての本質があるようにも思われる。

海原の神としての須佐之男の倂は、須佐之男本来の職能ではなかったかと思われる。出雲国風土記には須佐之男が頻出し、多くの子供をもっている。須佐之男が出雲に地縁をもつ神であることは明白である。そしてこの出雲国は古くから朝鮮半島と交通があったらしい。その出雲と朝鮮半島とを往復する航海者たちによって齋き祭られた神が、須佐之男の本来の姿ではなかったか。須佐之男の高天原における悪業を叙述した書紀本文に付随する一書第四には、須佐之男がその子、五十猛神を率いて新羅国へ渡ったことを記し、次の一書第五でも須佐之男が朝鮮半島と交渉のあったらしいことを思わせる記事がある。こんなところから須佐之男の本来の職能は航海者の守護神であつたらうと推定するのである。航海者の齋き祭る神の最初の姿は、海上交通者が最も恐れた暴風雨神の姿であつた筈で、その神を和めて航海の安全を計るのである。

こうした神を記紀神話の中へ組み込むときは、与えられた役割の上から、神の姿も複雑にならざるを得ない。このようにして、一見捉えどころのない須佐之男の姿が形成されたと思われる。しかし、天皇家の歴史の発端としての立場をもつ記紀

神話の中では処置に困る神として、自発的に根国へ退く形で解決をつけたものであろう。

なお、最後に付け加えて置きたいことは、須佐之男が「僕は妣の国根の堅州国に罷らむと欲ふ。」と述べている「妣の国」というのは、死んだ伊邪那美命のいる国の意ではない。伊邪那美のいる黄泉の国と根の国とのイメージが重なる部分があるので、余計にそう考えたい人もあろうが、ここで「妣の国」というのは、万物の根源たる母の国ということで、農耕社会では大地を意味すると考えられる。つまり「妣」とは地の母神であると考えざるべきではないかと思う。この問題については、拙稿「常世郷とくへの途」(『古代文学の伝統』所収)の中で、異郷観の一つとしてやや詳しく述べたので、御参照頂ければ有り難いと思っている。(未完)