

古事記抄

黄泉国神話

中西進

一 黄泉国訪問

伊邪那岐の黄泉国訪問の話に到って、古事記には初めて本格的な説話が登場する。そして、日本書紀の本文と十一ある一書の中でも、黄泉国訪問の話は三つ（第六・第九・第十の一書）にしか出て来ず、他のものは神々の誕生を語り続けた後に、いわゆる三貴子の分治に話が続いて行くのだから、黄泉国訪問神話は、古事記を特徴づける重要な神話だと言えそうである。

まず、伊邪那岐は黄泉国に往き、「殿の^{もろこ}膳戸」で伊邪那美と対話を交わす。膳戸とは、殿の閉じるべき戸のことである。宣長はこれを「あがり戸」と読み、古墳の石室を押える蓋だと述べているが、そんなふうに解すべきではあるまい。その閉じられた戸の外で、伊邪那岐は「愛しき我が那邇妹の命……」と言うのだが、これは恋愛の場面の一つのパターンのように思えるからである。死者を訪れながら、この言葉は女性の家を訪れた男性の求愛

の言葉の如きである。だからこそ「殿の藤戸」で、この会話が行われたと考えられる。事の次第は八千矛神の沼河比売求婚と同じである。八千矛神の言い掛けに対して、沼河比売は「未だ戸を開かず、内より」答える。これが藤戸に相当する。この類型的な場面設定は、演劇上の一つの約束になっていたのではないかと思う。後にも述べるが、この黄泉国訪問の話には、演劇的な要素が強く感じられる。その一つがこれである。

万葉集で「殿の藤戸」にあたるものは、「垣」である。万葉の恋歌には、垣まで行く、垣を見に行く、垣から帰すという意味の表現がよく現れる。垣の中に入ることが恋の成就で、垣から帰されることが拒否されることを意味する。

そこで伊邪那岐は「吾と汝と作れる国、未だ作り竟へず」と言っている。この「作る」という言葉に関して大系本の頭注は、「神話の筋から言えは『生める』とあるべきで、矛盾している」という。賛成である。丸山真男氏ふうに古代日本人が「作る」と「なる」とを同じとする精神構造を持っていたといえば、「生める」でも「作る」でも同じことになるが、やはり別のことと考えるべきである。矛盾するのである。

この矛盾は伊邪那岐・伊邪那美が国生みの神ばかりではなく、国作りの神としても考えられていたことを示している。普通国作りの神と言えば、大国主神である。大国主神（大穴牟遲）は、少名毘古那と共に、葦原中つ国を「作り堅めたまひき」とある。出雲国風土記でも、大穴持命（大国主神）を「天の下造らしし大神」と呼んでいる。この大国主神のかげにかくれがちだが、伊邪那岐・伊邪那美の二神も国作りの神と考えられていたのではないか。つまりこの二神は、天地創造にかかわるだけではなく、実際に国土を経営する神としても考えられていたのである。古事記によれば、大国主神は少名毘古那と共に国を作ったとある。一人では国を作らない。相手がい

る。これは伊邪那岐・伊邪那美についても言えることだ。さらに、少名毘古那は後に常世国に帰ってしまう。それと同じく伊邪那美は黄泉国へ行ってしまふ。大国主神は愁え「吾独して何にか能く此の国を得作らむ。孰れの神と吾と、能く此の国を相作らむや」と言う。二神で国を作っている途中で、一神を欠いてしまうという形が共通するのである。伊邪那岐・伊邪那美の二神が、国作りの神でもあったことの、これは証拠である。

さらに、伊邪那岐が「還るべし」と言うと、伊邪那美は「黄泉戸喫」をしたから、還れないと言う。その土地にできた食物は、その土地の地霊によって齎されると考えられたから、その食物を食べることは、その土地の地霊に従属することを意味した。だから逃れることができないのである。記紀には、よく「共食者」という言葉が出て来るが（例えば雄略紀）、これは同じ食物を食べることによって、同じ地霊に従属し、連帯感を持つということの示唆である。

伊邪那美は「黄泉戸喫」をしてしまったけれども、「愛しき那勢の命」が来てくれたのは、恐い、だから還りたいと思うと言い、「且く黄泉神と相論はむ。我をな視たまひそ」と言う。「相論ふ」とは、広い意味の言向けなのであろう。議論をして相手に言い勝つことによって、自分の意志を通すことができる。これは重要な言葉の役割である。国譲り説話も、本来は言葉で論じ合うという形の伝承だったろうし、また歌垣で、言葉を言い合って女性に勝てば、女性を獲得する、というのも同じ理屈である。実は以後において、生と死との問答が岐美二神の間で行なわれていて、習俗的な告別と考えられる（後述）が、この第一段が美神と黄泉神との「相論」だったのでないか。

黄泉国訪問の話の第一段落はここで終り、話は次の段落に自然に流れて行く。伊邪那岐が伊邪那美を久しく待

ちかねて、左の御美豆良に刺した湯津津間櫛の男柱一箇を取って、一つ火を燭して中をのぞく。すると、「宇土多加礼許呂岐豆、頭には大雷居り、胸には火雷居り、腹には黒雷居り、陰には拆雷居り、左の手には若雷居り、右の手には土雷居り、左の足には鳴雷居り、右の足には伏雷居り、并せて八はしらの雷神成り居りき」とある。話の重点はここで雷神に移っている。

日本書紀(第九の一書)によれば、首に大雷、胸に火雷、腹に土雷、背に稚雷、尻に黒雷、手に山雷、足に野雷、陰に裂雷が在ったという。この八種の雷神は、どうも古事記の方がわかりやすい。なぜなら、迦具土から生まれた山の神と照らし合わせてみると、居るべき位置が、頭から右の足まで一致するからである。これに対して、日本書紀ではそういう対応が見られない。それは雷の内容と山の神の内容関係についても言える。頭に大雷がいる山の神では、正鹿山津見神であった。「正鹿」に対して「大」が対応する。胸に火雷が居り、これは燃え盛る状態を指していて、淤藤山津見神の起伏ある状態と対応している。腹と陰にいる黒雷と拆雷は、奥山津見神、闇山津見神という奥深さ、暗闇の神格化と見合っている。手足の若雷、土雷、鳴雷、伏雷について見て行くと、「土」や「伏」は地上を這うような雷の印象、「鳴」は遠天に響く音だけの雷、「若」は小さな雷の印象で、これらは雷そのものではなく、中心からはずれた雷群ということにおいて、志芸山津見神・羽山津見神・原山津見神・戸山津見神などという神々と対応しているのである。ここに、純一なイメージの対応がある。「いかづち」という言葉は山津見神を生んだ「かぐつち」という言葉と同じ造語法によるものである。

雷という燃え盛る存在が、伊邪那美という日の神の始祖神から生まれ、彼女は地下の黄泉国にいる。太陽という天の神が大地を経過し、地下の世界で雷(火)となる、そういう図式を見てとることができるだろう。

伊邪那美は、伊邪那岐に見るなと言った。ここに「見るな」のモチーフがある。豊玉毘売と火遠理命の話の中で、豊玉毘売が子を産む時に、火遠理命に「願はくは、妾をな見たまひそ」という話がある。そう言われたにもかかわらず火遠理命は竊伺^{かきま}したのである。見ることによって不幸なる結末が訪れる。タブーの破棄という説話のパターンで、これは浦島子の玉匣と同じである。ただし、玉匣を開けてはならぬということ、見てはならぬということの間には大きな差がある。古代人にとって見るという行為は最大の知覚であって、見る事が即ちすべてを所有することであった。

伊邪那岐がタブーを破棄すると、伊邪那美は「吾に辱見せつ」と言う。「辱」という形で、タブーの破棄に結着を付けているのである。ここに一つ注目すべき点がある。つまり、見るという極めて古代的な行為に対するタブーと「辱」という人間の感情面の結果とはかなりなずれがある。古代的なタブーの破棄は、辱どころで済まされないはずである。常陸国風土記の童女松原の話では、見られることが恥ずかしいと松に化身したという。おそらくはタブーの破棄は落命を運命づけたはずだが（浦島のように）、その形を化身にとどめつつ、「辱」という一面を用意するのが風土記の話である。それに対して、「辱」によって、生きつつ別離を運命づけられるものが、今の神話や火遠理命の神話である。

また、松村武雄（『日本神話の研究』）によると、中国や沖縄の沖永良部には、死者をのぞき見するという習俗があるという。伊邪那岐が「湯津津間櫛の男柱一箇取り闕きて、一つ火燭して」のぞき見するのは、そういう習俗に基づいているといっただろう。習俗の上に「見るな」のモチーフが乗っている恰好である。しかし、この物語の展開から見ると、習俗の反映以上の死への畏怖を認めねばならぬことも事実だろう。殯宮の匍匐餞礼、哭^な

を献るというような儀礼と共に、のぞき見るといふ儀礼があったとしても、見ることに於いて不幸が訪れるといふ話が生まれてくる以上、習俗を上回る死への恐怖を認めねばならぬだろう。そういう段階まで来ないと、この話は成立しない。習俗はあくまでも根底にあるだけである。

見るということとは、死者の側から言うとはずかしめられるということである。顯宗記には雄略天皇の墓を破壊して、雄略に恥を見せるといふ記述がある。こういう思想が出来上がつてはじめて、この黄泉国訪問の話も生まれてくるのである。「宇士多加礼許呂呂岐旦」とは、腐乱死体の印象である。死体を忌避しているのだ。人間が死に対して、そういう怖れを持った段階で、この話は生まれてくる。

第三の段落は、伊邪那岐命の遁走とでも称すべき段落である。伊邪那美に遭わされた「予母都志許売」が、伊邪那岐を追いかける。そこで伊邪那岐は黒御纒を投げる。するとそれが蒲子(葡萄)になり、湯津津間櫛を投げると、それが筍(筍)になる。予母都志許売がそれを食べている間に逃げる。次に伊邪那美は「八はしらの雷神に、千五百の黄泉軍を副へて、追はしめ」る。すると、伊邪那岐は十拳劍を抜いて「後手に布伎都都逃げ」た。これは、単に逃げているから後手で振っているのではなく、邪霊をはらう呪的な行為でもあるからだろう。「後手にたまふ」といふのも呪的な行為であった。加えて、刀を振るといふのも呪的な行為なのである。万葉集(六九八九)には、酒を醸む時に邪霊をはらうべく刀を振るといふ歌があるほどである。しかも振ることによって、靈魂を揺り動かすという意味あいもある。いわゆる「タマフリ」である。この行為の意味のすべては、邪霊をはらうといふことに集中する。女性が追つて来た時には葡萄や筍を投げ、雷神や黄泉軍が追つて来た時には刀を振るといふので、一つ辻褄が合っている。ここに刀が登場するのは、このあたりの話がしばしば刀に結びついて行こうとす

る傾向の一つである。

伊邪那岐は黄泉比良坂の坂本に到ると、桃の実を三つ取って、それで撃つと、皆逃げ返ってしまふ。結局、桃は刀より以上に絶大な力があつたことになる。日本書紀(第九の一書)には、「此桃を用て鬼を避くるの縁なり」とある。桃が邪鬼をはらうとする習俗は広く分布するようで、枕草子(八七段)などに出て来る「卯槌」もそのような習俗に基づいている。この習俗は本来中国の道教による民間信仰である。

古代説話の中で道教の影響を受けているものは数多くあり、常陸国風土記などの蘇民将来の話がそうであり、また天安河で天照大神と須佐之男命が、刀を口の中で噛砕き、息を吹いて宇気比をするという話も、道教の呪術に基づいている。さらに時代は下るが、花咲翁が灰をまいて枯木に花を咲かせるという話も、結局源は道教にたどりつく。

桃の呪力について言うと、『左伝』襄公二十九年の「使_下巫以_三桃_二蒨_一先祓_三殯_一」という記事がすでに指摘されている。巫をして桃や蒨をもって、まず殯を祓わしむ、というのである。古代中国においては、桃とか黍_{きび}の穢_ほで殯を祓つたという。これを見ると、なぜ伊邪那岐が桃で撃つたのかよく理解される。つまり、のぞき見と同様にこれも殯の一習俗を反映しているのである。道教において桃は邪霊をはらうものだという漠然とした考え方だけでなく、殯の際の具体的な習俗をもとにして、この話のプロットは出来上がったのであろう。

伊邪那岐は、その桃子を意富加牟豆美命と名づけた。「意富」とは偉大ななるといふ意、「加牟」は神、「豆」は「の」という助詞、「美」は神の「み」ではないが、やはり神という意である。およそ意味のない名ではある。しかし、霊格をもって語られるというのは、話が先よりももう一つ変化した段階のものだということを表している。

のだろう。単に中国の習俗だけを語っているのではなく、全体の物語の中で融合しているのである。

最後の段落は、生と死の段とも呼ぶべき段落である。最後に伊邪那美自身が追って来る。そこで、「千引の石」を黄泉比良坂に塞いで、「事戸」を度す。伊邪那美は「汝の国の人間を一日に千人殺そう」と言い、伊邪那岐は「それなら私は人間を一日千五百人生もう」と言う。それから一日に千人死に、千五百人生まれるようになった。伊邪那美は黄泉津大神と謂い、亦道敷大神と号けた。黄泉の坂に塞いだ石は、道反之大神と号け、亦是塞り坐す黄泉戸大神とも謂う。その黄泉比良坂は、現在の出雲国の伊賦夜坂だという。

伊邪那美が死者であり、伊邪那岐が生者である。そして伊邪那岐は黄泉よみから帰って来たヨミガエリの生者である。これが重大な点であろう。万葉集では、ヨミガエリという言葉に対して、「死還生」(3327)という字をあてている。そこで、当然に黄泉とは何かという問題が生じて来る。

黄泉の「よ」とは「夜」であるという説がある。しかし「予母都志許売」の「予」や、祝詞の「鎮火の祭」に出て来る「与美津枚坂」の「与」は乙類であり、「夜」は甲類で、異なる。もちろん、甲類乙類が絶対的なものではないことはいうまでもなく、たとえば「ツキヨミノ神」は「月夜見ノ神」とある場合(「夜」は甲類)も、「月余見ノ神」とある場合もある。「余」は乙類である。だから、この場合も二通りに音があってもいいという考えが一応成り立つ。ツキヨミの場合も、二つの語源説が並行してあったと考えられる。一つは「月夜見」(月は夜に見るもの)という考え、もう一つは「月読」(月は読むもの)という考え方で、その結果、「ツキヨミ」の「ヨ」は甲類でも乙類でも表記されたのだろう。とすれば、「ヨミノクニ」の「ヨ」が夜であるという解釈がやがて生じたとしてもおかしくはない。

従来言われているもう一つの意見は、「ヨミ」は「ヤミ(闇)」だという説である。「ヨ」と「ヤ」が同行音で通じること理由の一つである。しかし、これも仮名遣いからは成り立ち難い。ヤミ(闇)の「ミ」は乙類で、ヨミの「ミ」は甲類だからである。

そこで私はこう考える。ヨミの「ヨ」とは「世の中」の「ヨ」であり、生命、あるいは年齢という意である。そして「ミ」は「ワタツミ」とか「オホカムヅミ」の「ミ」で、神という意だと思う。「世の霊」という意である。それが、やがて「世の霊」が支配する空間を意味するようになる。事情は、「ワタツミ」とは本来海の神という意なのに、やがて海という空間の意に転ずるのと同じである。現に、伊邪那美の言葉に「黄泉神」という神が出て来た。これは既に「ヨミ」がある空間を示す言葉に転化した後にでき上がった言葉である。

「ヨミガエリ」とは、世の霊及びその支配下にある空間から帰ることである。それが即ち生きるということである。命を支配すべき神ならびにその空間から帰るということにおいて、伊邪那岐は生者として存在し得たのだ。生者とは要するに、生命の根源をつかさどっている神の支配のもとに「世」(命)が与えられているものであることであろう。それに対して生命の永遠の世界から帰らないものが死者である。

ここから思い浮かんで来るのは、根の堅州国である。それは、この世の根元の世界だった。天上を追放された須佐之男は根の堅州国へ行く。それは生命の生まれて来る場所であると同時に、生命の終焉する場所でもあった。それに似た国として、別途想像された空間が黄泉国だと思う。伊邪那美すなわち黄泉津大神は「一日に千人の人間を殺す」と言明するが、それは彼女が生命をつかさどる神だからこそその言明である。対して「一日に千五百人生もう」という伊邪那岐の言明は、もはや我々ふうに子孫を殖やすということではない。

また、「事戸を度す」という言葉は、日本書紀（第六の一書）では「絶妻之誓」とある。普通これは離縁状と解されているが、要するに、これもマジカルな言挙げであり、死の呪いを超える生命への祈りであろう。それは、殯の告別儀礼でもあった。匍匐、泣く、のぞき見、告別という一連の儀礼だと思われるのである。

さて、ここでこの説話全体を振り返って見ると、実に様々な要素が習合してでき上がっていることに気づく。そして、様々な要素は並列的に在るのではなく、重層的に在ると思われる。

第一の層は、いわば生活レベルの層。第一段落（黄泉国訪問）で言うところ、死者追慕というテーマが、妻問いの様子をとって描かれる。そして、それが第二段落に入ると、死者をのぞき見するという習俗の中に展開して行き、第三段落の遁走では、それが死霊をはらうという形で語られる。第四段落では、死の呪いを凌駕する生への祈りによって、生命を守る。これが同時に死者に対する告別である。

このような生活レベルの上に、第二のイメージの層がある。死への観想の層である。このレベルにおいて、この説話は演劇として演じられることが可能であつたろう。第一段落では「見るな」という禁忌が語られる。第二段落に入ると、「宇土多加礼許呂岐豆」という言葉に代表されるように、死は可視的なイメージに置き換えられている。そして第三段落に入り、死霊の追跡という形で、死霊をはらうという生活レベルの行事を具体化（劇化）する。第四段落では、事戸を渡す様子が伊邪那岐・伊邪那美二神の会話として語られている。そしてその後が、黄泉比良坂とは今の出雲の伊賦夜坂のことなのだという具体性の提示となる。この層において、行為や会話などの具体性をもって、死のドラマが語られ得る。たとえ演じられなかったとしても、ここに到っていきいきと語って行くことが可能になったはずである。

第三の層は神話的要素を持った層である。この説話においても、相変らず神々が生まれ続けている。第一段落では生まれる神はいないが、黄泉神が登場するし、第二段落では様々な雷神が誕生している。第三段落に入ると、意富加牟豆美命が生まれている。この神の名は、先に意味のない名だと述べたが、この神が生る神であるからこそ、個別的な名ではなく汎称が与えられているのである。そして、第四段落では、死神としての黄泉津大神、亦是道敷大神が出現し、道反之大神、亦是黄泉戸大神が誕生する。

この神話を最終的に性格づけ、蔽っている第四の層は、生と死という抽象化された想念の層である。生と死あるいは明と暗という具合に、説話自体の色彩が決定されて行く。第一段落は明の段、第二段落・第三段落は暗の段、第四段落でまた暗から明への光が投げかけられている。これ以前の層は、でき上がりの過程に考えられる層であるが、でき上がった結果としてこの神話を享受する場合には、明暗とか、あるいは生死という根本の色どりが、すべてを決定していると言わざるを得ない。その上でこそ、死神というものがリアリティーを持って誕生するのである。

二 禊 祓

伊邪那岐は黄泉国から帰り、筑紫の日向で禊と祓をする。ここから様々な神が誕生して来る。この段は日本書紀ではほとんど書かれていない。かろうじて第六と第十の一書に書かれているだけだが、その第六と第十の一書さえ、古事記とはかなり異なる伝承となっている。やはりこの段も、古事記特有の特別な話根を持っているという

べきである。

伊邪那岐が日向で禊祓をしたという叙述と多くの神々が生まれて来るといふ叙述とは、密接に結びついていない。これらは別々の伝承と思われるが、まず禊祓の話から見て行くことにしよう。

伊邪那岐は「吾は伊邪志許米志許米岐穢き国に到りて在り祁理」と言う。この表記に仮名書きが多く使われていることは、一目瞭然であるが、特に「けり」という助動詞までも仮名書きになっている点で、特異である。かなり口誦を温存させようとした結果である。また、「笠紫の日向の橘の小門の阿波岐原に」という「の」で畳みかけた表現も、口誦言語独特のものである。

これは、祝詞の臭いをする。「鎮火祭」の祝詞にはざっと次の如きことがらが書かれている。たぐさんの国や島を生み、火結びの神を生んだイザナミは、石隠れ、イザナギに「夜七夜、昼七日、吾をな見たまひそ」と言う。にもかかわらずイザナギは見てしまったので、イザナミは「吾が名妹の命は、上つ国を知ろしめすべし、吾は下つ国を知らさむ」と言い、また石隠れ、よみつ枚坂で水の神を生む、という。これは古事記と大変よく似た話である。また、「六月晦大祓」の祝詞は、「遣る罪はあらじと祓へたまひ清めたまふ事を、高山・短山の末より、さくなだりに落ちたぎつ速川の瀬に坐す瀬織つひめといふ神、大海の原に持ち出でなむ。かく持ち出で往なば、荒塩の塩の八百道の、八塩道の塩の八百会に坐す速開つひめといふ神、持ちかか吞みてむ。かくかか吞みては、氣吹戸に坐す氣吹戸主といふ神、根の国・底の国に氣吹き放ちてむ。かく氣吹き放ちては、根の国・底の国に坐す速さすらひめといふ神、持ちさすらひ失ひてむ」というくだりがある。罪を川から海に流し、言拳をして祓う。これは古事記の話とまた共通する。つまり、古事記は祝詞で言うところ「鎮火祭」の祝詞から「六月晦大祓」の祝詞

へと話が移行している型である。

そして、その間にさらに加わっているのが、「道饗祭」の祝詞である。これは、神々に対して道々に馳走して慰めるといふ祝詞である。冒頭は「高天の原に事始めて、皇御孫の命と、称辞竟へまつる、大八衢にゆつ磐むらの如く塞さやります、皇神等の前に申さく」とある。これは八衢やぐらにいる神に対する祝詞で、その神々の名は八衢やぐらひこ・八衢やぐらひめであり、あるいはくなどであるという。古事記でも、道の神が生まれ、また、道行きとしても共通性を持っている。要するに古事記のこの段は、祝詞と密接な関係にあると言える。では、それは如何なる関係か。一般論としては、祝詞によって物語が構成されるという考え方ができる。しかしこの可能性は私はきわめて少いと思う。端的に言つて、祝詞だけが物語構成の際に与えられた資料であるとすれば、祝詞に登場しない神の名は、古事記で創作されたものと考えなくてはならない。すべてを祝詞によつて古事記の神話ができたとは考えられない。むしろこの古事記の話と並行して祝詞があった、と考えるべきであらう。祝詞として定着した神語もあったし、日本神話の体系の中に入り入れられて残つた神話もあった、という考えである。並行して存在していても、相互に影響を与へるということはある得よう。古事記のこの口誦性は比喩的に言うなら、祝詞的な表現である。もしかすると、この部分が祝詞の一部としても語られていたかもしれないという重なりを考えることは可能である。

そのような性質を持つ冒頭の文章と、それ以下で様々な神の誕生を語る語りとは、かなり性質が異なるようである。神々の誕生の語りは、祝詞との相互関係などなく、断片的に語られていたものにすぎなかったらう。

さて、神話の内容に入れば、まず伊邪那岐が、身につけているものを投げ捨てることによつて生まれた神々が

語られる。最後に「右の件の船戸神以下、辺津甲斐弁羅神以前の十二神は、身に著ける物を脱ぐに因りて生れる神なり」とあるが、これは変化した後の形に沿って数えた神の数ではない。本来は十二柱ではなく、やはり八柱であつたろう。というのは、伊邪那岐が捨てているものが八つのものだからである。御杖、御帶、御囊、御衣、御禪、御冠、左の御手の手纏、右の御手の手纏の八つである。伝本によっては御囊ではなく御裳となつてゐるものもあるが、これは女性のつけるものであるし、すでに禪をつけているのだから、裳ではおかしい。御囊でよいだろう。この八つのものから八柱の神が生まれたという伝えが本来のものだったと思われる。

御杖から衝立船戸神、御帶から道之長乳齒神、御囊から時量師神、御衣から和豆良比能宇斯能神、御禪から道俣神、御冠から飽咋之宇斯能神、左の御手の手纏から奥疎神、奥津那芸佐昆古神、奥津甲斐弁羅神、右の御手の手纏から辺疎神、辺津那芸佐昆古神、辺津甲斐弁羅神が生まれる。杖から冠までに生まれる神々と、手纏から生まれる神々とは性質が違ふ。杖から冠までの神々も二つの要素を持つてゐるようである。

衝立船戸神——これは塞^きえの神である。村境に立ち、邪惡なるものが村に入つて来るのを防ぐ神で、これが道祖神になつたりする。日本書紀(第九の一書)では、この神は禊をする時に生まれるのではなく、伊弉諾の遁走において生まれてゐる。「時に伊弉諾尊、乃ち其の杖を投てて曰はく『此より以還、雷敢来じ』とのたまふ。是を岐神と謂す。此、本の号は来名戸の祖神と曰す」とある。杖を立てるといふことは境界を区切るといふことであつた。道にかかる「たまほこの」という枕詞は「たま」が美称で、実体は「ほこ」である。「ほこ」は長い棒のことで、杖と同じである。道に棒を立てることによつて邪靈をはらうという信仰、これと同じ信仰によるものが、杖を立て、もつてサエの神とすることであつた。

次に帯から道之長乳齒神が生まれる。長乳齒というナガチは万葉集の「道の長手をくり畳ね」（15三七二四）というナガチと同じであらう。ハは磐^{いは}か。道の神であることは間違いない、衝立船戸神と一連の神である。これらの神とさらに一連を成す神が、禪から生まれる道俣神である。「ちまた」とは文字通り、道の俣となっている所であり、これが禪に成ったということはよく理解される。

この三神と残りの三神とは性格が一致しない。囊から生まれた時量師神は、倉野憲司氏の説によると、解放^{とまはか}しの神だという。これは面白い意見である。日本書紀の第十の一書で「掃^{はら}ふ神」として泉津事解^{いもつことさか}之男^のという神が生まれており、事解とは解放するという意である。これが倉野説を支持する。

衣から生まれた和豆良比能宇斯能神とは、煩しさの主という意である。衣は煩しいという印象によるのだろう。これは日本書紀も同様である。

冠から生まれた飽咋之宇斯能神の「あき」とは充足するという意（季節の秋も仮名遣いは違いが、穀物が実り、充足する季節故に「あき」という）、「ぐひ」は食べる、「うし」は和豆良比能宇斯能神の「うし」と同じで、主という意である。たくさん食べる大食いの主という名の神である。先にふれた「六月晦大祓」の祝詞に、もろもろの穢れを呑み込んでしまう速開つひめという神が登場した。この速開つひめに相当するのが、この飽咋之宇斯能神だろ。黄泉国で身についた穢れや禍いが解き放たれ、煩しさの神となり、その煩いを飽咋之宇斯が食べてしま^う、という筋である。

こうして杖から冠までの六神は、以上述べた如く、道に関係のある神三柱と、穢れをはらう思想の中から生まれて来た神三柱とに分かれる。

次に手纏から生まれる神々の問題に移ろう。左手の奥疎神に右手の辺疎神が対応し、以下同様に奥津那芸佐昆古神に辺津那芸佐昆古神、奥津甲斐弁羅神に辺津甲斐弁羅神が対応している。この対応はすぐに解るが、個々の名を見て行くと、判然としない点がある。例えば、奥疎神とは沖に遠ざかるという意で、よく通るが、奥津那芸佐昆古神とは沖の渚の神ということで、沖と渚では矛盾して意味をなさない。おそらくナギサ彦を一对の神と考えた時に、オキ・ヘという対応が生じたのであろう。奥津甲斐弁羅神も解らない。宣長は「甲斐」を「咲」と解し、「弁」は「辺」、「羅」は接尾語で、遠い沖と汀の間を掌る神と解釈した。しかし「甲斐」の「斐」は乙類であり「咲」の「ひ」は甲類で異なる。西郷信綱氏は「甲斐」を「貝」だとするが、「貝」の「ひ」も甲類である。結局わからない。もしかするとこれは日本語ではないかもしれない。いずれにしても、この六神が海の神であることには違いない。先の六神とは別系統の神である。

もう一度整理をしてみると、以上十二神は、道の神、祓えの神、海の神の三つの系統に分かれる。もとは八神で一つの系統で語られていたのだろう。道の神三柱は、ここで誕生するよりも黄泉国からの遁走の際に生まれる方が必然的である。日本書紀では、そう語られていて、書紀の方が正しい形であろう。ちなみに、日本書紀の第六の一書では、泉津平坂で伊弉諾が、杖・帯・衣・禪・履の順に投げている。最後の履から道敷神が生まれている。古事記では、この段の前の話で登場して来た神であり、いうまでもなく伊邪那美の別名であった。

また海の神の系統について言うと、この次の段でも海の神々が誕生しているにもかかわらず、ここに六柱だけ先に分けて置かれている。日本書紀では続けて語られている。分けて置かれた理由は、次に登場する神々が祖神であったり、当時の海人族最大の神である墨江の大神であったりするからである。重要な海の神は、後半にまと

めて置かれたのである。

さらに祓えの神の次に海の神の誕生が語られていることに關して、次のようなことも言えるだろう。海の神はまた水の神でもあり、水の神には鎮火の役割がある。火結びの神を生んだイザナミは、水の神・瓊・川菜・埴山姫の四種の神を生む。海の神の誕生を語る古事記にも同様な鎮火の心意があつたであらうか。

つづいて伊邪那岐は、海につかつて禊をする。伊邪那岐は「上つ瀬は瀬速し」と言つて「中つ瀬」を選ぶ。上と下は駄目で、中がよいという類型は、応神記の「この蟹や 何処の蟹」に始まる歌で初土や底土は駄目で中つ土をとる部分や、同じく応神記の「いざ子ども 野蒜摘みに」に始まる歌で上枝や下枝は駄目で、中つ枝をとる部分に見られるし、上中下を並列する例は、天の岩戸神話や雄略記にも見られる。次田真幸氏は、このような思考のパターンを海人族の思考方法だという。そういう考え方の可能性は大いにありえよう。古事記のこの段落が海人族の影を濃厚にとどめていることは確かなことである。これは順を追つて明らかにして行くことにしよう。

伊邪那岐が中つ瀬で迎豆伎瀬ぐと、二柱の神が生まれる。その動作を追つてみると、次に彼は「水の底に滌ぎ」、その次に「水の上に滌ぐ」。この動作を一連の話として理解しようとする、無理が生じて来る。おそらく、中つ瀬で潜いた時に生まれた神二柱と、それ以後の神々とは別の系統の神だろう。潜いた時に生まれた八十禍津日神と大禍津日神は、「禍」の神であり、この「禍」を直すために神直毘神、大直毘神、伊豆能売神が生まれる。この生まれ方は抽象的で、具体性を欠いていると言ふべきである。この五神は祓えに続くべき神々なのだ。

ろう。前に出て来た時量師神、和豆良比宇斯能神、飽咋之宇斯能神に、この五神が続き、一つの体系を持った一連の神々として語られていたのだと思う。

伊豆能売神はよく解らない神だが、私はこの神が「大殿祭」の祝詞に登場する「大宮のめの命」と同じ性格の神だと考える。「大宮のめの命」は、宮中に出入りする人々の言葉、あるいは礼儀作法を直し、和す働きを持った神である。私は以前に初期万葉の「詞の姫」の祖型が、「大宮のめの命」ではなかったかと書いたことがあるが『万葉史の研究』、この伊豆能売神も、当時の宮中の采女(詞の姫)のあり方を反映して、後に付け加えられた神ではないかと思う。日本書紀の第十の一書は、ことどの渡しの話の後に、次のような話を伝えている。「其の妹と泉平坂に相闘ふに及びて、伊奘諾尊の曰はく『始め族の為に悲び、思哀びけることは、是吾が怯きなりけり』とのたまふ。時に泉守道者白して云さく『言有り。曰はく、吾、汝と已に国を生みてき。奈何ぞ更に生かむことを求めむ。吾は此の国に留りて、共に去ぬべからず、とのたまふ』とまうす。是の時に、菊理媛神、亦白す事有り。伊奘諾尊聞しめて善めたまふ。乃ち散去けぬ。すなわち菊理媛神という神が出て来て、何かを言うと、それを聞いた伊奘諾がほめたという。これは非常に示唆的ではないか。つまり、泉守道者は伊奘諾に「もう帰らない」という伊奘冉の言葉を伝えた。これは禍言である。禍言を言ったことに対して菊理媛神が何かを発言したら、伊奘諾はほめた。ということとは、菊理媛神の発言は善言だったのである。禍言に対する善言——これは「大宮のめの命」の職掌である。そういう働きを持った神が、古事記の伊豆能売神であつたらうと、考えるのである。ククリ媛のククリがココロの意かという解釈も、この際有益である。

次いで、本格的な海神が誕生して来る。「水の底に滌ぐ時」に、底津綿津見神、底筒之男命、「中に滌ぐ時」に、

中津綿津見神、中簡之男命、「水の上に滌ぐ時」に、上津綿津見神、上簡之男命と三段階に分かれて生まれている。綿津見系と簡之男系の二系統の神々である。綿津見神の子の宇都志日金拆命は、阿曇連等の祖先だという。簡之男神は墨江の三前の大神だという。

『新撰姓氏録』によると、安曇連は「綿積神命児、穂高見命之後也」とあり、宇都志日金拆命の子孫ではないことになっている。しかし、これはあまり大した違いではない。宇都志日金拆命の「日金」は長野県更科郡の地名であり、また穂高見命の「穂高」も長野県安曇郡の地名である。安曇族の中でどちらの神を祖先としたかが違うだけのことである。この伝承を伝えていたのは、当然安曇連である。

簡之男命の「簡」は星の意だという説と、「津つ」だとする説があるが、ツツはツブ（粒）と同語で、本来、水に出入する時に吹く水泡をいったのではない。墨江では摂津が有名であるが、摂津に限らず墨江大神は日本各地に祭られている。広く海人族に祭られた海の神である。これは特定の氏族の祖先神ではない。

日本書紀の第十の一書で、この伝えを読むと、「吹き生ず」という言葉が印象に残る。「時に、水に入りて、磐土命を吹き生ず。水を出でて、大直日神を吹き生ず。又入りて、底土命を吹き生ず。出でて、大綾日神を吹き生ず。又入りて、赤土命を吹き生ず。出でて、大地海原の諸の神を吹き生ず」という具合である。水に潜り、また水上に浮かび、息を吹く。このことによって神々が生まれる。吹くことによって神々が生まれるということには類型がある。同じ第十の一書で、「乃ち唾く神を、号けて速玉之男と曰す」とある。唾くことは吹くことの一型である。古事記の天安河の宇氣比の段で、「吹き棄つる気吹の狭霧に成れる神の御名は多紀理毘売神」という例もある。息を吹くという行為は、道教系統の呪的行為であるらしい。しかし、この場合は呪的行為ではなく、

実際に水中に潜り、また水面に浮上して息を吹く海人の様子が投影されているようである。海人の磯笛である。海人族の生活的な動作が基になって、「吹き生す」という言葉が出て来たのであろう。海人族の伝承ならではのことと思われる。恐らく近江湖畔の一族を息長氏とよぶことも同じ心意によっていよう。

似た話は日本書紀の第六の一書にも出て来るが、「吹き生す」という言葉はなく、第十の一書ほど漁撈民の動作は投影されていない。むしろ古事記により近い。日本書紀の第十の一書から第六の一書、それから古事記へと話が発展して行ったのであろう。

安曇族の信奉する神々と、広く海人族の信奉する神々と合わせて六神、さらに先の神々を合わせると十四神になるが、これも元来は八柱の神であつたと思う。禍つ神一柱、直毘の神一柱、そして海神六柱だつたと思われる。そして、八柱に統一される前の段階を考えるならば、そこでは禍つ神・直毘の神と、海神とは別物として伝承されていたはずである。そのような習合をみる前の形は、日本書紀の第十の一書に窺うことができる。

先に引用した如く、第十の一書では三回水に入り、磐土命、底土命、赤土命を生んでいる。これらをそれぞれイハ・ウハ、アカ・ナカとして上・下・中 of 訛とする考えもあるが、このままだと、古事記が「上・中・下」で整理しているのに対し、「磐・底・赤」は整理されているとは言えない。土命という海神を、磐^{いは}とか底とか、明るいとかという表現自体はよく理解できても、統一からいえば不統一な名称である。また、水から出たは、大直日神、大綾津日神、大地海原の諸の神を生んでいる。大直日神の「直日」は古事記の「直毘」と同様で、禍つ神に對している。大綾津日神の「綾」とは、色彩的に美しいものので、やはり「禍」の反対のカテゴリーに属する。このように、水の中では海神が生まれ、水から出ると「直」とか「綾」と呼ばれる明るい面の神々が生ま

れる方が、自然な感情に基づいていよう。この方が祖型だと考える所以である。古事記は様々な要素が習合して出来上がっているといえそうである。

三 三貴子の誕生

伊邪那岐が左の目を洗うと天照大御神が生まれ、右の目を洗うと月読命が生まれ、鼻を洗うと建速須佐之男命が生まれた。伊邪那岐は三貴子の誕生を歓喜よろこび、「御頸珠の玉の緒」を天照大御神に与え、高天の原を支配させた。また、月読命には夜の食国、須佐之男命には海原を支配させた、という。

日本書紀は、この古事記の伝えとは異なる伝えを記している。日本書紀の五つの伝え(本文、第一・第二・第六・第十一の書)と古事記の伝承と、六種類の伝承の違いは、次頁の表の通りである。

日本書紀の本文では、日の神、月の神は共に天を治めるのであるが、そこに「是に、共に日の神を生みまつります。大日靈貴と号す。此の子、光華明彩しくして、六合の内に照り徹る。故、二の神喜びて曰はく『吾が児多ありと雖も、未だ若此靈に異しき児有らず。久しく此の国に留めまつるべからず。自づから当に早に天に送りて、授くるに天上の事を以てすべし』とのたまふ」とあり、またその先には「次に素戔鳴尊を生みまつります。此の神、勇悍くして安忍なること有り。且常に哭き泣つるを以て行とす。故、国内の人民をして、多に以て天折なしむ。復使、青山を枯山に変す。故、其の父母の二の神、素戔鳴尊に勅したまはく、『汝、甚だ無道し。以て宇宙に君臨たるべからず。固に当に遠く根国に適ね』とのたまひて、遂に逐ひき」とある。「六合」とか「宇宙」と

須佐之男命		月 読 命		天照大御神		三貴子 出 典
所支配する	生まれ方	所支配する	生まれ方	所支配する	生まれ方	
根の国	イザナギ・イザナミから 物実ナシ	天	イザナギ・イザナミから 物実ナシ	天	イザナギ・イザナミから 物実ナシ	日本書紀 本文
根の国	イザナギが願 晒した時、目 から	アマテラスと 共に 天地	イザナギの右 手の白銅鏡か ら	ツクヨミと共 に 天地	イザナギの左 手の白銅鏡か ら	日本書紀 第一の一書
×	二神から	×	二神から 月を生んだと ある。	×	二神から 日を生んだと ある。	日本書紀 第二の一書
天下	イザナギの 鼻から	滄海原	イザナギの 右の目から	高天ヶ原	イザナギの 左の目から	日本書紀 第六の一書
滄海之原	×	日に配べて天	×	高天ヶ原	×	日本書紀 第十一の一書
海原	イザナギの 鼻から	夜の食国	イザナギの 右の目から	高天ヶ原	イザナギの 左の目から	古 事 記

かが、日や月の神のいるべき世界で、その反対が「根国」だという構造である。天上世界にあるということは、

「宇宙」に「君臨」することだと言いかえている。つまり、日や月の神は「宇宙」の支配者でもあるということになる。ただ、第六の一書によると、素戔鳴尊は最初天下を支配するが、結局は根国へ行く。

さらに六つの資料の相違を整理してみると、およそ次のことが言える。日の神と月の神は一对であるが、須佐之男は別物だという考え方が一つある。もう一つの考え方は、日の神と須佐之男が一对になるという考え方である。この場合は、月の神が別物となる。それと対応する形で、天と海が一组になる場合と、天と根国が一组になる場合がある。海と根国という組み合わせは考えられない。この四つの要素が様々に入り組んで、種々の異伝ができたのではなからうか。日の神と月の神の組み合わせは、ある意味で自然であるし、日の神と須佐之男の組み合わせも、説話の展開上の必然性を持っている。天と根国の組み合わせについて言うと、根国の主人公は須佐之男以外には考えられない。そして根国に対応するのが、日本書紀本文の「宇宙」あるいは第一の一書の「天地」である。天と海の組み合わせは、二つ共に「アメ・アマ」だからであらう。そう考えて来ると、ただ一つだけこのヴァリエーションに入らないものがある。それが、月の神が支配した夜の食国であり、それを伝えるのが、他ならぬ古事記なのである。古事記の特殊性といつてよい。

古事記では「夜」を独立した世界として認めている。さらに「夜の食国」とは「夜の支配している国」という意であり、この考え方がまた特殊である。古事記の思想を窺わせる。夜に対する古事記の観想の中には、今までにも簡之男命がいた。既にそこに示唆されていたという言い方が可能だろう。簡之男命(星の神)は、海人族の信奉していた神であった。ここにも海人族の介入があるから、海の国を天と対応させる考えが登場して来るであろう。書紀の第六の一書では、日の神が高天原を支配するのに対し、月の神は滄海原を支配している。これも海人

族の伝承によるものと思われる。月が滄海原を支配するというのは、海洋生活者にとって月が重要な役割を果たしたからである。島に住む人々の月神信仰を裏付ける例を文献にさがすと、顯宗紀三年二月の記事がある。

「阿閉臣事代、命を銜けて、出でて任那に使す。是に、月神、人に著りて謂りて曰はく、『我が祖高皇產靈、預ひて天地を鎔ひ造せる功有します。民地を以て、我が月神に奉れ。若し請の依に依に猷らば、福慶あらむ』とのたまふ。事代、是に由りて、京に還りて具に奏す。奉るに歌荒櫛田を以てす。杵伎県主の先祖押見宿禰、祠に侍ふ」。これを見ると、杵岐の島で月神が祭られていた形跡がある。そして顯宗紀三年の四月の条を見ると、日神が対馬で祭られていることが知られる。旧事紀にもこれと同様の記述が見られる。大和朝廷を中心とした人々の間で月神が祭られていた形跡はないから、これはやはり杵岐、対馬に生活圏を持っていた海人族の信仰を反映したものと考えてよいだろう。

月神をこのように海人族の信仰によるものと考えらば、日の神と須佐之男の組合わせが元来のものであったはずである。同様に、天と海の対応は元来のものではなく、天と根国の対応が元来のものであったはずだ。天を支配する天照大御神と、根国を支配する須佐之男命が、ここに浮き上がって来る。

須佐之男は、ある場合に、仕立てられて、悪行の神、荒魂の神とされている。根国というネガティブな世界に追放される神であり、その根国の支配者となる神である。対して、天照大御神は平和な和魂の神とされている。

このあたりから、この二神の対照が非常に鮮かになって来る。この次の段になると、須佐之男は伊邪那岐に「然らば汝は此の国に住むべからず」と言われ、「神夜良比爾夜良」われて、そこから彼の流離が始まることになる。そこで同時に「故、其の伊邪那岐大神は、淡海之多賀に坐すなり」と告げられる。この構成は古事記の語り手の

自然な心意を表していよう。伊邪那岐・伊邪那美の話は終り、新しい物語が始まるという意志表示である。

天照大御神と須佐之男をめぐって、次のようなことも考えられる。荒魂である所の須佐之男には「禍」の神格があり、和魂である所の天照大御神には「直」の神格がある、と。先に見て来た伊邪那岐の禊は、まさに「禍」と「直」の対応思考の中で語られていた。それがここまでも及んでいるという考えである。この考えは、日本神話とりわけ古事記のある一面を擲もうとする時に重要だと私は思う。

須佐之男の「禍」と天照大御神の「直」の内容を見ると、「禍」は濃厚な内容を持ち、あるいは具体性を持ち、あるいは説話性を持ちつつ語られているのに対し、その「直」はきわめて抽象的であることに気づく。この対応は完全なものではない。「禍」の具体的な人間像が先にあり、それに応じるような「直」の性格が対置されているに過ぎない。これこそ日本神話の性格を最も雄弁に語るものである。民間レベルの説話の主人公はあくまで須佐之男である。それに応じようなる皇室の祖先神を想像した時に、「禍」を克服すべき「直」と呼ばれるような神話が打ち出されたのである。ここに日本神話の製作者の意図がある。古事記では、それを伊邪那岐・伊邪那美の国生みや神生みの話に続けないで、禊によって生まれたと語っている。ここには日本書紀より一層強い「直」なる太陽への志向を見るべきであらう。

あるいは、角度を変えて見ると次のようなことも言えるだろう。伊邪那岐・伊邪那美は国や神々を生み、火を生むことによって伊邪那美は命を落とす。それに対して伊邪那岐は火神を斬殺することによって火神を超克した。そして彼は黄泉国へ行き、帰って来て禊をして、日神が生まれた。我々の祖先神は火神によって反逆された。そして、火神を超克することによって日神を生んだ。その日神が「直」の属性を一身に備えている。「直」の神が

決定すれば、正反對の「禍」なる神が必要になり、そこに須佐之男が利用された。もし須佐之男が元来は出雲のスサ地方の勇者という意だったとすれば、まさにここで利用されたことになる。しかし、それは「大和朝廷」対「出雲」というような単純な政治的図式によって利用されたのではない。須佐之男の「スサ」とは、荒ぶるという意であり、そのような名において既に「禍」を背負う可能性を持っていたからだといふべきである。

天照大御神は目から生まれ、須佐之男は鼻から生まれた。目は古代人にとってたった一つの認識の道具であった。いわば古代人の哲学を意味するものが目である。対して鼻は、息するものである。つまり人間であり、生命そのものである。哲学と生命の対立の中で天照大御神と須佐之男の対立を捉えることも、また可能である。

最後に、いくつかの異伝の中で、三貴子が物実を持って生まれて来た伝承と、物実を持たない生まれ方をした伝承とがあり、その違いについて述べておこう。物実を持って生まれて来るといふ伝承には、観念性があり、物実を持たないそれよりも進化した形だと考えてよい。物実を持たない誕生を語っている伝承の中でも、単に「日」とか「月」が生まれたという類のものは、一段素朴な形だと見てよからう。それがやがて「日の神」や「月の神」が生まれたという恰好の伝承となり、もう一歩進むと、何かを物実として生まれたという伝承に発展するのである。