

古事記抄

——須佐之男の涕泣神話など——

中 西 進

一 はじめに

古事記神話は大別して三つのブロックから成り立っていると見てよからうか。第一のブロックは天地創造にかかわる神話であり、第二のブロックは須佐之男系神話、第三のそれは邇邇芸命を主人公とした降臨神話（およびそれに先立つ葦原中国の譲り渡し）に関する話である。この三つのブロックの中で、もっとも具体性をもった神話、すなわち古事記神話の中心をなすものは、第二ブロックの須佐之男系神話だと言うべきである。第一のブロックは、観念的に産出された天照大御神に系統を伝える伊邪那岐・伊邪那美の話であり、第三のブロックは、天照大御神の子孫の話である。すなわち神話の暗れがましい場所は天照大御神系統によって占められている。

ここから日本神話の骨格が見えてくる。具体性を持ち、話の確かさという点から言えば、神話の中心は須佐之男系の話である。しかし、それに対応させ、なお優位を保つ形で日神系の神々が配置されている。もちろん、こ

の日神系の神々の配置は作為的なもので、日神系の神々を主役に据え、悪役として須佐之男系の神々を置くという構成は、最後に仕上げられたものである。このことは、逆に言うと、須佐之男系神話をよく分析することが現在の古事記の前の段階を知る上で、大変有益であるということだろう。

須佐之男は、本来は須佐地方の男神だった。それが、一貫した神々の誕生という神話にすい上げられた時に、根の国へ行くべき神として作り変えられた。天照大御神の和魂に対応した荒魂を付与され、須佐之男は日本神話に上昇して来たのである。また、須佐之男は須佐地方の神であると同時に、出雲神話全体ともかわり、いわゆる出雲族の祖神として考えられていた形跡がある。大国主神は須佐之男の五代の孫であり、大国主神の祖先が須佐之男だと考えられた時、彼は出雲族の祖先神となるのである。

ここで難解極まりない出雲族について、少しふれておかねばなるまい。出雲族は本来は出雲に限定されない民族であったと考えられる。日本国中の「カモ」と呼ばれる地が、出雲族の住んでいた所であったのではないか。いたる所に、神を祭る森があり、それを齋く人々が住んでいた。「カモ」——それは神であり、御諸であり、神奈備でもある。京都の賀茂、葛城の鴨、また人麿が死んだ地と言われている石見の鴨、みな「カモ」である。各地の「カモ」には、統一的な神々を祭る氏族が居住しており、その全体が出雲族と呼ばれるものの実体だったと思うのである。そして、出雲という地は「カモ」信仰のメッカであったのだろう。また、「カモ」は単に宗教上の中心地、聖地というばかりでなく、精神的にも強い地縁的な連帯感をもたらす場所である。やがて各地の「カモ」信奉者達が大和朝廷の支配下に入り、独立した勢力を失って行くとならば出雲族は出雲だけに局限された一族という事になってしまうが、本来的には、出雲族はカモ族と言うべきである。

出雲神話とカモ族との関係について、日本書紀神代の巻に次のような記事がある。

時に、神しき光海に照らして、忽然に浮び来る者有り。曰はく、「如し吾在らずは、汝何ぞ能く此の国を平けましや。吾が在るに由りての故に、汝其の大きに造る績を建つこと得たり」といふ。是の時に、大己貴神問ひて曰はく、「然らば汝は是誰ぞ」とのたまふ。対へて曰はく、「吾は是汝が幸魂奇魂なり」といふ。大己貴神の曰はく、「唯然なり。廻ち知りぬ、汝は是吾が幸魂奇魂なり。今何処にか住まむと欲ふ」とのたまふ。対へて曰はく、「吾は日本国の三諸山に住まむと欲ふ」といふ。故、即ち宮を彼処に営りて、就きて居しませしむ。此、大三輪の神なり。此の神の子は、即ち甘茂君等・大三輪君等、又姫踏躰五十鈴姫命なり。

ここで、甘茂君が大己貴神（大國主神）と関連して出てくる。この場合は、大和の三輪山であるが、各地にこういう伝承があったはずである。各地のカモ族の信仰は、やがて日神信仰保持者の中に繰入れられて行くが、右の記事はその移り行きを示しているよう。しばらく、「出雲族」を「カモ族」とよんで以下須佐之男系の神話を見て行くことにしよう。

まず、須佐之男の神格を考えてみよう。先に須佐之男が須佐地方の神だと述べたが、出雲国風土記の飯石郡の条に、この須佐という地が出てくる。「須佐の郷、郡家の正西一十九里なり。神須佐能衰命、詔りたまひしく、「此の国は小さき国なれども、国処なり。故、我が御名は石木には著けじ」と詔りたまひて、即ち、己が命の御魂を鎮め置き給ひき。然して即ち、大須佐田・小須佐田を定め給ひき。故、須佐といふ、即ち正倉あり。」ここ

がそもそも彼の出身地である。飯石郡は出雲の西南の地である。出雲国風土記のこれ以外の場所で須佐之男が登場するのは、大原郡であり、大原郡は飯石郡の東側である。須佐之男は古事記では肥の河流域に登場する。肥の河は飯石郡の東方より流れ出て、北に向って流れる。須佐川という川もあり、それは飯石郡の西方に位置する。飯石郡の北に神門郡があり、須佐之男はここにも登場する。以上の如く、古事記では須佐之男が登場するのは飯石郡だけではなく、出雲国の西南部全域にわたって彼は出現しているが、これは一須佐地方の神として誕生し、神として君臨する地域を次第に拡げて行く過程を示す。須佐地方の神から昇格して行ったのである。

もっとも、出雲国風土記で代表的な神は、須佐之男だけではない。八束水臣津野命がいる。彼は「初国小さく作らせり」(意宇郡)というふうに出てくる肇国神である。これを無視することは出来ない。また、それと並んで大穴持命(大國主)もさかんに登場する。大穴持は「天の下造らしし」神として現れる。大穴持は国土経営の神である。ここから、須佐之男は段々に須佐地方から全体へ勢力を拡げてはいるが、まだ出雲全体の唯一絶対の神格は獲得していない、と言える。その間の、須佐之男と他の神々との関係を見事に系譜化したのが古事記である。

故、其の櫛名田比売を以ちて、久美度邈起して、生める神の名は、八島士奴美神と謂ふ。又大山津見神の女、名は神大市比売を娶して生める子は、大年神。次に宇迦之御魂神。兄八島士奴美神、大山津見神の女、名は木花知流比売を娶して生める子は、布波能母遅久奴須奴神。此の神、淤迦美神の女、名は日河比売を娶して生める子は、深淵之水夜礼花神。此の神、天之都度閑知泥神を娶して生める子は、淤美豆奴神。此の神、布怒豆怒

神の女、名は布帝耳神を娶して生める子は、天之冬衣神。此の神、刺国大神の女、名は刺国若比売を娶して生める子は、大国主神。亦の名は大穴牟遲神と謂ひ、亦の名は葦原色許男神と謂ひ、亦の名は八千矛神と謂ひ、亦の名は宇都志国玉神と謂ひ、并せて五つの名有り。

この系譜については後にふれるが、この中の淤美豆奴神は、出雲国風土記の八束水臣津野命のことであろう。その他の出雲国風土記に並んで出て来る代表的な神々をも、古事記はきれいに系譜化し、その上に祖神としての須佐之男を置いているのである。大国主の祖先に本来須佐の神である須佐之男を考えたと時に、所謂「出雲族」の誕生を見ることが出来る。

しかし、須佐之男の神格がいくら上昇しても、彼の本来的な性格である国つ神としての神格は依然として顕著である。第一に、彼は櫛名田比売と結婚している。櫛名田比売とは、奇し稲田比売のことであり、靈異なる稲田の姫という意である。また、もう一人の結婚相手は大山津見神の女である。彼が結婚する女性は共に地神と密接な関係をもつ。第二に、彼はワロチ退治をする。ワロチは水神である。水神を退治するものは、水神であらねばならぬ、というのが古事記の論理であって、須佐之男はかくして水神の性格も持っている。第三に、須佐之男をめぐる話に到って、古事記ははじめて農耕生活の反映をあらわす。それ以前には、農耕生活は神話に重大な影響を与えていない。須佐之男の神話が農耕生活を反映している一つの例をあげると、次の話がある。天上世界で乱暴を働き、追放される時、彼は食物を大気津比売に求める。大気津比売は鼻や口、また尻から種々の味物を取り出して、彼にさし出した。すると須佐之男は「穢汚して奉進」と思つて大気津比売を殺してしまふ。

その死体から蚕・稻種・粟・小豆・麦・大豆が生じたという。いわゆる五穀の起源神話である。これが農耕と関係があることは言うまでもない。日本書紀の第十一の一書の五穀の起源神話では、須佐之男の話ではなく、月夜見尊の話となっている。また大気津比売の役割を保食神が果たしている。この第十一の一書の話は日と月が昼夜を分担することの起源となっているから、元来はやはり須佐之男の話である。このような農耕生活の反映は、須佐之男の登場をまつてからである。このことは、やはり日本神話の骨格が須佐之男系の話だということに帰着する。

須佐之男の地神としての性格を裏付ける第四の例証は、彼が熊野大神(五十猛命)を生んでいることである。五十猛は紀伊の国におり、日本書紀の第四の一書によると、「初め五十猛命、天降ります時に、多に樹種を將ちて下る。然れども韓地に殖急ずして、尽に持ち帰る。遂に筑紫より始めて、凡て大八洲国の内に、播殖して青山に成さずといふこと莫し。所以に、五十猛命を称けて、有功の神とす。即ち紀伊国に所坐す大神是なり。」とある。すなわち、熊野紀伊の国の神で、木の種を持って来た神である。食物ではないが、五十猛に地神としての性格が濃厚にあり、その父である須佐之男も当然地神としての性格を持つことになる。

次に、須佐之男や大国主がどういう舞台で活躍しているかを見てみよう。大国主は稻羽に出かけて行く。さらには、沖の島に祭られる胸形の神の女と結婚する。また、八千矛神の名では、越の国へ求婚に出かけて行く。出雲の神門郡には、古志の里という地があり、出雲国風土記によると、越の人間がやって来たから「古志の里」だという。この点から見ても、出雲と越とは密接な関係にあり、往き来があったことが察せられる。越から日本海側に沿って、因幡・出雲、そして沖の島あたりが、この一族の舞台であったらしい。そしてもう少しこの範囲を

拡げてみると、朝鮮半島がある。

須佐之男には朝鮮系の要素がかなり強くある。以前、私は須佐之男は渡来神であると述べたことがあるが、それ以前にも既にそういう意見があった。古事記では須佐之男は先ず出雲国の肥の河上、鳥髪という地に降っているが、日本書紀第四の一書では新羅国に降っている。そして曾戸茂梨（ソウルのことだという説がある）に居たという。それから後に埴土の舟で出雲国に来た。また第五の一書では、須佐之男が韓郷の嶋に金銀があると言い、熊成峰に降りたという。クマナリとは朝鮮の地名だと思われる。

須佐之男には、進んだ朝鮮文化のにおいがある。彼がヲロチ退治をした時に、酒を用いたが、朝鮮には当時発達した新しい酒の醸造法があった。文字通り嚙んで発酵させていた日本では、朝鮮の新しい酒の醸造法を受け継いだ。また、酒と共に注目されるのは、刀である。日本書紀の第三の一書によると、須佐之男はヲロチ退治の際に「韓鋤の劍」をもって斬ったという。韓鋤とは朝鮮伝来の刀だろう。出雲が鉄を産し、早くから製鉄技術を伝えていたことは言うまでもない。

また、須佐之男が根の国と切り離せない存在であることは、これから見えて行くことになろうが、この「根」という語を、三品彰英氏は朝鮮語だと考える。「水辺の平地」を朝鮮語では「ナ」「ナイ」あるいは「ネ」という。「根」はここから来ていると考えるのである。

さらに、日本書紀の第三の一書では、須佐之男が天上界から追放される時に「青草を結束ひて、笠蓑として、宿を衆神に乞ふ」とある。ここには巡行神の面影がある。道教でいう蘇民将来である。

このように見てくると、須佐之男は朝鮮と無縁ではあり得ない。朝鮮から越、因幡・出雲、沖の島の範圍を舞

台として、須佐之男や大国主は活躍している。須佐之男たちを渡来神と考えるより、当時はこれらの範囲が一つの文化圏だったとして考えることが正しい認識であろう。以上のような見通しを、カモ族神話全体につけて置いて、以下須佐之男神話を考えて行きたい。

二 須佐之男の涕泣

須佐之男はなぜ天上から追放されたのか。自分の与えられた国を治めないで「啼き伊佐知」いさちていたからである。それで彼は「神夜良比爾夜良」かむやらひにやら「われたという。この須佐之男の「啼き伊佐知」という行為にはいくつかの類型がある。垂仁紀の本牟智和氣王については、「是の御子、八拳鬚心の前に至るまで眞事登波受」とあり、本牟智和氣は火中で生れた、異常出生の王子である。彼は八拳鬚が胸の前に至るまでものを言わなかった。ものを言わないということ、須佐之男の泣きわめいていたということとは少し違うが、二つの行為は一つのことのようである。なぜなら出雲国風土記には、大穴持命おほあなもちのみことの子の阿遲須積高日子命あぢすきたかひこのみこと（古事記にも登場する出雲系の神）の「御須髪八握みやつかに生ふるまで、夜屋よるひるな哭きまして、み辞通みことよはざりき。」という記事が出てくるからである。阿遲須積高日子命と本牟智和氣王と須佐之男の三者は、八拳鬚が胸前むねまへに至るまで、泣いてばかりいて言葉をしゃべらないという点において共通している。

この三者のもう一つの共通点は、三つとも出雲系の話だという点である。垂仁紀の本牟智和氣がものを喋れるようになるのは、出雲の大神を拜んでからである。三つとも出雲の話だという点に関して、守屋俊彦氏は「啼き

伊佐知流」ことをはじめとして、須佐之男の行為は、出雲の呪法ではないかと述べている。これは一見唐突だが、妥当な考えである。

「啼き伊佐知流」という行為が神おろしの呪法だという考えは古くからある。また、須佐之男の「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」という。この状態は荒々しい行動を予想させるが、恐らく「啼き伊佐知流」と一連の行動であろう。これを他の言葉で言うと、足摺りである。山上憶良に、古日という子が死んだ時、悲しみのあまり足摺りをして泣き叫ぶ「恋男子名古日一詠」(巻五、九〇四)という歌がある。また、「詠水江浦島子二首」(巻九、一七四〇)にも足摺りが出てくる。浦嶋の子が海若の神の宮から帰って来て、玉篋を開き、驚きのあまり足摺りをするのである。こういう時の足摺りは、悲しみや周章狼狽の表現として使われているが、武田祐吉氏などは根元に足摺りの祭事があるのではないかと、万葉集について述べている(全註釈)。これはありそうなことだ。たとえば足摺岬など海浜におけるかかる場所が海から来臨する神を迎える場所だった可能性は大きい。

本牟智和気の「真事登波受」も無言の祭事を反映しているのではないかという推測もなり立つ。しかし、これには疑問がある。あくまで「真事」をとわないのであって、音声を発しないのではない。もし祭事を今考えるなら、これは呪言の祭事であろう。そこで音声を発して言葉を喋らないという動作は「啼き伊佐知流」という動作と同列に考えることが出来る。

そこでこの呪能だが出雲国風土記では、木種を持って来た五十猛の話が、須佐之男の話として語られている。すると、須佐之男は枯山を青山にする性能の神だということになる。古事記には「青山は枯山の如く泣き枯ら

し」たと書いてあるが、枯山を青山にすることも彼の呪法の一つだったようだ。この両者はもちろん同一の呪法の裏と表とであるにすぎないが、青山にする呪能をもつと考える理由の一つとして、須佐之男と雨の關係があげられる。日本書紀第三の一書では天上界から追放された時、彼は蓑笠を着てさすらった。彼は雨やどりを乞う神なのである。これと関連して、松村武雄氏の紹介によれば、体源抄に三輪氏（出雲系の一族）が降雨を願ひ舞をまう記事が出てくるという。降雨を祈る儀礼は、平安時代になると神泉苑で習慣的に行われるようになる。三輪族が雨を乞う舞いをするというのは、そもそもこの一族が雨を司る一族であったことを表す。まさに須佐之男の神格と一致する。

須佐之男と雨の關係は、彼がヲロチ退治をすることからも窺われる。先にも述べた須佐之男の水神としての性格である。現在でも氷川神社などでは茅の輪の行事があり、茅の輪をくぐる。茅の輪をくぐるのは、須佐之男が大蛇を切ったことと同じ行為である。

須佐之男の涕泣における彼の行為は、何れも出雲地方に行われていた呪法ということになる。守屋氏は、八拳鬚胸前むなぞきに至った老人——すなわちレイン・シャーマン——が出雲の呪術者であつたらうと述べ、それがここに捉えられているのだと述べている。私はこの守屋氏の説に賛成したい。

須佐之男は八拳鬚胸前に至るまで「啼き伊佐知」た。このことよって「神夜良比爾夜良」われた。ここに完全な邪悪なるもののイメージがある。古事記は出雲の呪法を邪悪なるもののイメージとして定着させてしまったのである。その根底には、泣くということに対して忌み嫌う精神が働いているのであろう。記紀の常套句に、天孫が降臨する以前、この世界は五月の蠅のように騒然とした音響にみちていたのだというのがある。そして、そ

の時代には草木もよくものを言ったという。そこへ神が降って来て騒音を平定した。それから国土は治まったのだ、と書いている。未開、無秩序な状態を、騒音によって象徴させている。特に日本書紀の語り手は、騒音を秩序以前のものとして捉えている。そのような状態の神格として須佐之男は描かれている。だから枯山を青山にする呪法を、逆に青山を枯山にしたと書いてあるのである。青山が栄えることは、最もよい神の反映であって、あえてそれを転倒させたのである。また、須佐之男がレイン・シャーマンであったら、水のない所に水をもらすはずである。「河海は悉に泣き乾しき」というのも逆なのである。本居宣長は古事記伝で、泣くと水分がすべて涙になってしまふからだ」と説明しているが、この説は律義にすぎると言うべきである。

次に追放の問題がある。伊邪那岐が須佐之男を追放したとあるが、彼は実際は根の国の神であった。日本書紀の一書をふくめて、五つの文献のうち四つまでが、須佐之男は追放されて根の国へ行く。根の神が根の国へ行くのは追放ではなかるうのに、日神を軸として考えた時に、はじめて須佐之男は追放されたということになるのである。ここにも軸の移動があると考えざるべからう。須佐之男は言う。「僕は妣ははの国根ねの堅州かたすくに国に罷まからむと欲おもふ。故かれ、哭なくなり」。逆に言うと、泣きたくなる程、伊邪那美のいる妣の国へ行きたいということだ。この表現の中には、明らかに母郷回帰の思想がある。もし、出生の仕方から須佐之男の親はあくまで伊邪那岐で、伊邪那美ではないと考えるなら、これは浅薄な考えであって、この「妣の国」という言葉は重大な意味を持っていると考えねばならない。古代説話が母郷回帰を語る時、おおむね漂泊というスタイルをとる。逸文風土記の比治の里に見える白鳥処女伝説がそうである。天女にとっては天上が母郷である。天上に帰る時に、彼女はさすらう。これ以後の須佐之男の話は、須佐之男の母郷回帰と、その漂泊という観点から捉えるべきである。なぜ須佐之男はまっ

すぐに根の国へ行かず、高天ヶ原へ行き、出雲に降るのか、という疑問は、この観点からのみ理解できる。日本書紀では、須佐之男は根の国へ「永ひたぶるに退りまかなむと欲おもふ」と述べる。母郷は永遠のすみかだ。「永ひたぶる」なる国土だった。漂泊の類例には、倭建命（大和へ、不破からも能褒野からも入れず、大和から拒否される）、神武天皇（西方から大和に入ろうとするが、日下の蓼津で那賀須泥毘古に阻まれ、熊野から大和に入る）などの例がある。

ただ、須佐之男が天上にのぼることについては、一つの疑問がある。彼が天照大御神に天上に來た事情を語る言葉の中で「故かれ、罷り往ゆかむ状さまを請まをさむと以為おもひてこそ参まゐりつれ。異心ことじころ無し」と述べる。つまり須佐之男は天照に暇乞いをするために天上にのぼって來たのである。ここには、どうも漂泊とは別の要素が入り込んでいるようである。日本書紀では、この部分をさらに執拗に書いている。「如もしなれのまこと 姉あひまと相見あひまえずは、吾やつわいかによ何ぞ能く敢あへて去まからむ」と。根の国へ罷る前に、是非とも姉と会って置きたい、というふうな口振りである。古事記では天照大御神が須佐之男を「我が那勢の命」と呼んでいる。いかにも親しい表現で、右の日本書紀の須佐之男の発言と対応している。ここに姉と弟の不思議な関係がある。

神を祭るとミコと国を治める弟の男王という倭人伝の所伝は姉と弟で一对という考え方である。現在でも沖繩などで見られるオナリ神信仰の形態である。伊勢神宮の斎宮は、未婚の内親王を天皇一代に一人たてたものである。こうなると、姉と弟という関係とは距離ができるが、ここにも日神を祭る女性と政事を行う男性の支配体制がある。万葉集の中に現れる姉と弟の代表的な例は、大伯皇女と大津皇子である。

そこで大津皇子はなぜ大伯皇女が斎宮をしている伊勢に行ったのだろうか。まさに「如し姉と相見えずは、吾何ぞ能く敢へて去らむ」である。なぜこのようなパターンが出来上がって來るのだろうか。この疑問に対して、

やはり姉と弟が一对となる支配体制というものが根本の思想として存在していると考えられる。その上で男王の不都合が非難され、追放されることになる。それが須佐之男の話にも前提となっているだろう。そしてこの神話は大津皇子事件をもとにして作られた話かもしれない。大津が死に際して姉の大伯を訪ねる構想が類似しているのである。このことは多少別に述べたことがある。天照大御神が持統天皇をもとにして造型されたという上山春平氏の説などとともに、私はこういう想像を捨てがたい。

三 須佐之男の昇天

須佐之男が天にのぼった時、「山川悉に動み、国土皆震りき」とある。荒々しい情景である。天照の和魂に對峙した荒魂の神格化といえよう。ここで特徴的なことは、天照の武装の状態が詳細に描かれていることである。

即ち御髪を解きて、御美豆羅に纏きて、乃ち左右の御美豆羅にも、亦御縵にも、亦左右の御手にも、各八尺の勾瓏の五百津の美須麻流の珠を纏き持ちて、曾毘良邇は千入の鞆を負ひ、比良邇は五百入の鞆を附け、亦伊都の竹鞆を取り佩はして、弓腹振り立てて、堅庭は向股に踏み那豆美、沫雪如す蹶散かして、伊都の男建踏み建むし、……

この描写が、前後の描写と異質である程に具体的に詳細であることにまず注目される。次に、仮名書きが多い

ことに注意される。特に「曾毘良邇」「比良邇」の「邇」である。助詞の「に」が仮名で表記されている点が珍しい。これは宣命書きに近いと言い得よう。宣命書きは、元来口誦詞章である。この部分の「に」の表記の仕方や、「御美豆羅」「美須麻流」「曾毘良」「比良」「伊都」「那豆美」というような仮名表記は、口承されたものを大事に残している証拠である。

この部分が口承されたものであろうという感は、大変修飾の多い文章だという印象で一層深まる。「御美豆羅に纏きて、乃ち左右の御美豆羅にも」という文章における「御美豆羅」の繰り返し。「八尺の勾璫の五百津の美須麻流の珠」という連体修飾語における格助詞「の」の四回もの使用。「曾毘良邇は千入の鞆を負ひ、比良邇は五百入の鞆を附け」という繰り返し。「伊都の」という誉め言葉の繰り返し。「堅庭は向股に踏み那豆美」という装飾的な文章。「沫雪如す蹴散かして」という文章の「沫雪如す」はいわゆる枕詞と呼ばれるレトリックに流れて行く原型のような表現である。こういう修飾の多さは、莊嚴なおもむきを醸し出す。これは本来は語りの言葉であって、それがそのまま残ったことの結果である。もちろん、古事記は本来すべて語られたものではあるが、その語りにも二種類あった。一つはリズムミカルに語る語りであり、もう一つはナレーションとしての語りである。この二つは別物であった。やがてナレーションとしての語りは、漢文に直訳されて、地の文となるが、その間に何らかの点で強調されたものが、リズムミカルな語りとして残ったと考えられる。古事記は後に律文と散文を合わせた文体となるのだが、それ以前にもナレーションとしての語りとリズムミカルな語りが交互に行われていたのだと思う。

日本書紀における天照の武装の様子の描写も、古事記におけるそれと大同小異である。「乃ち髪みくしあを結むすびて髻みづらに

為し、裳を縛きまつりて袴に為して、便ち八坂瓊の五百箇の御統を以て、其の髻鬘及び腕に纏け、又背に千箇の鞞と五百箇の鞞とを負ひ、臂には稜威の高柄を著き、弓彌振り起て、劍柄急握りて、堅庭を踏みて、股に陥き、沫雪の若くに蹴散し、稜威の雄詰奮はし、稜威の噴讓を発して、徑に詰り問ひたまひき。このように古事記の文章と日本書紀の文章が近いといふことは珍しい。やはりこの語りが特別に大事な語りだったからである。

この一節が元来口誦によって語られていたことの証拠は他にもある。天照が須佐之男になぜやうて来たかを問うと、彼は次のように答える。「僕は邪き心無し。唯大御神の命以ちて、僕が哭き伊佐知流事を問ひ賜へり。故、白し都良久、『僕は妣の国に往かむと欲ひて哭くなり』とまをしつ。爾に大御神詔りたまひしく、『汝は此の国に在るべからず』とのりたまひて、神夜良比夜良比賜へり。この須佐之男の返事の「唯大御神の命以ちて」以下は繰り返してある。省略しようとすれば出来る部分だろう。ここで新しく知られることは何もない。しかし、語りというものは、こういう部分を丹念に繰り返すのである。

須佐之男の昇天の段は全部が、元来は語られていたのだろうが、その中でも、先に引用した天照大御神の武装の描写の部分は、特にリズムカルに語られていたと思われる。

次に天照大御神のいでたちについて見よう。手には「八尺の勾瓊の五百津の美須麻流の珠」を持っている。大きな曲玉——それが五百個もある美須麻流の珠である。そして背中（曾毘良）には、千本の竹の矢をいれる鞞を背負い、「比良」（難解な言葉だが、褶を「ひら」と訓むことによれば、腰のあたりか）には、五百本の竹の矢を入れる鞞をつけ、竹柄をつけ、弓を持っている。すべて武器であるのに、珠のみが例外であるように感じられる。しかし、珠は呪具であり、武器も呪具も戦いには必要であった。鞞も柄も共に皇大神宮の神宝の中に収められてお

り、神の手にすべき宝物が、武器であり、呪具である。呪具は広く言うると聖具である。蒜ひるで猪を退治したという話などには、呪具即ち聖具、また聖具即ち武器という考え方がよく現れており、これが精神的なレベルで捉えられていることを示している。

須佐之男の昇天に対し、天照大御神は「必ず善き心ならじ」と言い、須佐之男の心はまず不善と推測されている。これに対して彼は自ら「僕は邪よこしまき心無し」といい、「不善心」という言葉を受けて、「邪心」という言葉を用い、それを否定している。つづいて「異心ことごとく無し」ともいう。「不善」とか「邪」「異」という言葉が須佐之男の心に関して問題になっている。これに対応して姿を見せるのが、天照大御神の言葉である。天照は言う。「然らば汝いましの心の清く明いかりきは何して知らむ。」と。ここでは「清」とか「明」という概念が価値を持ち、価値のないものが「不善」「邪」「異」である。これはあきらかに一つの宗教性の現れである。一般に言うると、これは道徳性だが、それがそのまま宗教性と繋がって行くのが日本神話の特徴であった。清なるもの、明なるものの顕示こそが絶対の価値である。須佐之男は、その顕示を宇気比によって試みようとする。

「宇気比」とは、あらかじめ一つの条件を立てて置き、神意をうかがって正否を判断する手段である。「宇気比」は、動詞「請うかく」から変化した名詞だろう。神の意志を「請く」のである。これは民間習俗の一つであり、きわめて生活的な呪術であった。「清」とか「明」という価値を問題にする宗教性に対して、これを解決する手段はきわめて生活的な呪術行為であるという、奇妙な連続がここに見られる。古事記神話の発展段階の幅を示すものであろう。呪的なレベルから宗教的な高みに成長して行く間に、不調和な繋がりが生じたのである。

四 安の河の誓約

そこで須佐之男は、天安河で宇氣比をすることになる。須佐之男と天照大御神は各々天安河をはさんで立つ。天照は須佐之男の持つ「十拳劍」を、須佐之男は天照の持つ「八尺の勾璣の五百津の美須麻流の珠」を物実として、子を生む。天照から生れた子は、多紀理毘売命（亦の名は奥津島比売命）、市寸島比売命（亦の名は狭依毘売命）、多岐都比売命の三柱、須佐之男から生れた子は、正勝吾勝勝速日天之忍穗耳命、天之菩卑能命、天津日子根命、活津日子根命、熊野久須毘命の五柱である。それぞれの神々が生まれて来る状態は、物実を「天の真名井」に振り濺ぎ、佐賀美邇迦美て吹き棄つる」のであり、その「氣吹の狭霧に成」った神が、合わせて八柱の神である。「天の真名井」の「天」も「真名」も美称であって、聖なる泉という意である。そこで物実を振り濺いでいる。二人は天安河を間に置いているのであるから、河と泉という重複があることになる。そういう疑問がまず起こる。日本書紀を参照してみると、この話は本文、第一・第二・第三の一書、および天の岩戸の話の後の第三の一書の計五つの資料が伝えている。その中で天安河という固有名詞は、第三の一書にしか出て来ない。他の資料でも河は出てくるのだが、具体的な名は知られない。たとえば第二の一書では「乃ち天真名井三処を掘りて、相与に對ひて立つ」とある。古事記では天安河を間にして向い立ち、かつ天の真名井が出てくるのである。元来、これは恐らくどちらか一つだっただろう。河で宇氣比をしたか、泉で宇氣比をしたか。どちらにしても水辺で宇氣比をしたことは事実には違いない。

もう一步推測してみると、天安河という固有名詞が登場してくるのは、後の時代になってからだろうか。水辺で子を生んだという話は、日向の橘の小門の阿波岐原における伊邪那伎の禊を思い出させる。伊邪那伎が「迦豆伎て濂」いだ時に、様々な神が生れている。これと今の須佐之男の宇氣比の話とはよく似ている。私は、伊邪那伎のこの話について、海人が水に潜る様子を反映しているのだろうと述べた。そして、そこに琵琶湖周辺の漁労民息長氏の影を見た。この話も同様に思える。息長氏の伝承の中で、この宇氣比の話が語られた時、まさに天安河が登場して来たのではなからうか。すなわち、琵琶湖に流れ込んでいる野州川が天上に投影されたと考えるのである。その段階で、ここに天安河という固有名詞が入り込んだのだろう。地上の習俗が天上に投影された例として有名なのは、中国の七夕伝説である。中国で北から南へ流れる川に、漢水があり、それが天の河に似ているので、漢水の輝歌が天上に投影されて七夕伝説が出来上がったのである。

須佐之男、天照両者は、物実を「天の真名井に振り濂」いでいるが、この「振り濂」ぐという行為を伝えている資料も多いわけではない。日本書紀の第一の一書では、須佐之男だけが「振り濂」いでいるし、第三の一書では、共に「振り濂」いでいない。「是に、日神、先づ其の十握剣を食して化生れます兒、瀛津嶋姫命。亦の名は市杵嶋姫命。」という具合である。この十握剣は天照自身のものであり、それを嚙む。そこから神々が生れている。このように、「振り濂」ぐということに触れない伝えもあるわけで、「振り濂」ぐという行為も、また何かの習俗を反映して出来上がった一つの伝承だろうと思われる。火遠理命の神話に、口から玉を吹くと器の底について離れなくなる、という話がある。これは日本書紀の第三の一書の形と共通する所がある。つばくという行為が呪的行為として行われていたという想像がつく。道教には誓いをたてる時に、水と砂を口に含んではき出すという

呪まじないがあった。また、中国六朝の小説には、井が重要な役割を果たす例がたくさんある。例えば、井戸をのぞき見て、身籠ったという類の話である。この宇氣比に、聖なる井が出てくるのも、それらと無関係ではないだろう。このように、この話には様々な習俗の反映があると思われる。

次に、生れて来る神々について考えたい。天照大御神が須佐之男の十拳劍を物実として生んだ子は、多紀理毘売命、市寸島比売命、多岐都比売命で、前二者の亦の名は奥津島比売命、狭依毘売命（この亦の名の書き方は、少し交又しているようである。多紀理毘売命に対応するのは、狭依毘売命であって市寸島比売命ではない。奥津島比売命に対応するのが市寸島比売命である）である。そして「多紀理毘売命は、胸形の奥津宮おくつみやに坐す。次に市寸島比売命は、胸形の中津宮に坐す。次に田寸津比売命は、胸形の辺津宮へつみやに坐す。此の三柱の神は、胸形君等むななみのきみらの以ち伊都久三前いづくみまの大神なり。」という。胸形の三神である。

この中の多紀理毘売命について、三谷栄一氏は、須勢理毘売と同一人物だという説を立てている。須勢理毘売は言うまでもなく、八千矛神の嫡后おほきさきである。普通、多紀理毘売の「多」は接頭語、「紀理」は「霧」と考えられているが、三谷氏は「多紀理」を「滾り」と考え、それと須勢理毘売の「すせり」は同義と考えるのである。面白い考え方だが、しかし、多紀理毘売の次には多岐津比売たきつひめが生れており、三谷氏の説に従うと、「多岐津」と「多紀理」が同義になってしまい、重複の感を免れない。

三谷説の当否はともかく、多紀理毘売が出雲系神話と密接にかかわっているということは言い得るだろう。多紀理毘売は大國主と結婚し、阿遲鉏高日子根神を生んでいる。「此の阿遲鉏高日子根神は、今、迦毛大御神かものほろみと謂ふぞ」とある。つまり、多紀理毘売は迦毛大御神の母神である。出雲神話がかも族神話であることは前にも述べ

た。多紀理毘売は出雲神話にとって重要な神なのである。

市寸島比売とは、「いつく島」で、大切にする島の神という意であろう。延喜式によれば、安芸の葦島でこの狭依毘売が祭られているが、本来はやはり胸形に祭られていて、胸形族の東遷によって安芸にまで祭祀が及んで行ったのだろう。ちなみに、狭依とは「さ憑り」に違いない。

多寸都比売とは、激流の神という意である。この多寸都比売にだけ亦の名がないのは不自然である。思うに多紀理毘売と多寸津比売の二神だけが対応して語られていた時代があったのだろうか。三神で一組という考え方が現れて来た時に、この三神が対応して語られることになったのではないか。以上、胸形三神は海にかかわり、出雲神話と密接な関係をもっている。

これに対して、須佐之男から生れた五神はどうであろうか。まず正勝吾勝勝速日天之忍穗耳命。これは邇邇芸命の父である。この地上に降臨した天孫の父であり、この忍穗耳は、以後の神話の中心を占める神である。天照大御神は、葦原中国へ邇邇芸命を派遣する前に忍穗耳を遣わそうとしたほどである。忍穗耳の「耳」という名は、神八井耳命とか神沼河耳命という人達の名と共通する。この二人は神武天皇の子で、神沼河耳命は綏靖天皇のこゝとである。つまり、「耳」という名を持った人間が支配者になるといのが正統の感覚だったらしい。

次に、天之菩卑能命。この神は最初に葦原中国に遣わされている。ところが、三年間も復奏しなかった駄目な神である。しかし出雲国造神賀詞を見ると、「高天の神主高御魂の命の、皇御孫の命に天の下大八島国を事避さしまつりし時に、出雲の臣等が遠つ神天のほひの命を、国体見に遣はしし時に、天の八重雲をおし別けて、天翔り国翔りて、天の下を見廻りて返事申したまはく」とあり、ここではきちんと復奏している。出雲系の人々

に伝えられていた天之菩卑能命は、出雲国造神賀詞に伝えられていた姿で、こちらの方が本来の姿だっただろう。忍穗耳とその子の邇邇芸命に主役を奪われてしまった神である。天之菩卑能命は建比良鳥命たけひのちとりのという子を残し、建比良鳥命は、「此は出雲国造、无邪志国造、上菟上国造、下菟上国造、伊自牟国造、津島国直、遠江国造等が祖なり」という割注があり、存在が具体的だと言うべきである。在地の豪族の祖先神である。これに対して、忍穗耳は具体性を持たない。この対比に真実の見えて来る糸口があるろう。

次の天津日子根命も天之菩卑能命と同様に子孫を残している。「凡内河国造、額田部湯坐連、筑木国造、倭田中直、山代高市県主、蒲生箱寸、三枝部造等が祖なり」とある。この子孫と天之菩卑能命のそれとを較べてみると、概して天之菩卑能命の子孫の方に国造系が多い。また天津日子根命の子孫には畿内のものが多く、天之菩卑能命のそれには東国のものが多い。

次の活津日子根命は、天津日子根命に対応して造型された神であろう。もちろん夫婦ではないが、対偶神として言葉の上で案出された神である。それ以上の広がりや、この神は持っていない。「いく」と「たる」との対応表現は祝詞によく出てくるところである。最後は熊野久須毘命。「クマノ」という地名は和歌山県だけでなく、出雲にもある。この神は出雲地方の一神だろう。「久須毘」は、靈異なるという意である。

このように見てくると、天照と須佐之男から生れて来た神々には、様々な神が混入していることがわかるが、その中に重要な神々の誕生の語られていることは看過できない。海人族にとってもっとも大切な胸形三神もここに誕生した。そして、さらに大きく神話の背骨となり貫流するものとして、天照から天孫に到り、やがては王者として君臨する人達の系譜を語りついで行くという流れが、ここにある。天照は聖女神である。聖女神が子孫を持つというからには、その子孫の誕生の契機がなければならない。その契機がこの宇氣比だと言える。

天照は十拳劍、須佐之男は珠を物実として子を生んだわけだが、生命の誕生に際してその実となるものの存在を具体的に必要とすることは、一つの思想を反映しているよう。そしてここではそれぞれの物(靈)の実となるものとして劍と珠とを要求した。これは、かつて天地の万物から生命が誕生した段階より、一段と莊嚴化された語りの段階といえよう。ただ物実を交換するとはどういうことか。物実を互いに交換しないという話を伝える資料もある。日本書紀の第一の一書、第三の一書、次の段の第三の一書がそうである。この方がむしろ原型であり、当面の神話はむしろ結果から、逆の合理化をしようとしたものではなかったか。忍穂耳の誕生をもって勝とすることに対して天照はこれをわが子とし、一方勝利の理由を女神の誕生と解釈し直すことに改めたからではなかったか。天照は神々が生れた後に「是の後に生れし五柱の男子は、物実我が物に因りて成れり。故、自ら吾が子ぞ。先に生れし三柱の女子は、物実汝が物に因りて成れり。故、乃ち汝が子ぞ」とわざわざ語り分けている。そのように説明しなければわからなかったところに、物実を交換する考え方の不安定さが見える。

須佐之男は、その勝さびで「我が心清く明し。故、我が生める子は手弱女を得つ。此れに因りて言さば、自ら我勝ちぬ。」という。女が生れたのは、心が清く明るい証拠だという。ところが、日本書紀の本文では逆になっていて、須佐之男は宇氣比の前に、「如し吾が所生めらむ、是女ならば、濁き心有りと以為せ。若し是男ならば、清き心有りと以為せ」と述べ、相手の品物で男を生んでいる。つまり、清く明るい心を証明してくれるのは男である。これは日本書紀の第一・第二・第三の一書、および次の段の第三の一書も同様である。ところが、古事記は反対である。こういう状態であったからこそ、天照が語り分けることが必要だったのである。この語り分けは、日本書紀の五つの資料を参照しても、かなり強引である。あきらかに一つの恣意が見える。天照という

日神から、葦原中国に下るべき天孫への系譜を繋げるといふ形を根底に据え、その筋を通すべく話が整理されているのである。

珠から生れた五柱の中で、天之忍穗耳命は日神直系の子孫であり、天之善卑能命は出雲系であった。この二人を兄弟とすることにおいて、天之善卑能命は天照の子となる。これも不自然であり、作爲があるだろう。出雲系を日神系にくり入れていく作爲である。しかしながら、天之善卑能命も中心的な出雲の神ではない。須佐之男の系譜によると、彼と櫛名田比売とが生んだ子は八島土奴美神であり、この神の系統こそが、本来の出雲系の系譜だろう。そこへ日神系神話に歩み寄った形で、天之善卑能命が出雲の国造の祖先神となり、さらに、その次の段階で、天之善卑能命を天之忍穗耳命の弟とする作爲が働いたと思われる。

五 須佐之男の勝さび

須佐之男は天照に「我が心清く明し。故、我が生める子は手弱女を得つ。此れに因りて言さば、自ら我勝ちぬ」と勝さびをした後に、数々の悪行を働く。彼の勝さびと悪行との関連について考えてみよう。

須佐之男がはじめに高天ヶ原に昇つて来た時、天照は自分の国を奪いに来たのではないかと心配した。すると須佐之男は、邪心を持ってはいない、ただ暇乞いに来ただけだと述べた。そして宇気比をして彼の「清」なる心、「明」なる心は立証された。日本書紀では、「赤き心」とか「非悪の心」という言葉を用いている。

ところが、そういう心を持った須佐之男が、悪事を働くのである。宇気比の結果とその後の悪行とは矛盾する

と言わざるを得ない。古事記伝でも、宣長はこの点に不審を持ったのか、「なほこの段について論ぶべきことあり」と記している。特に日本書紀では、須佐之男の乱暴の話が、宇氣比の話から浮き上がって語られている。その本文をみると、宇氣比の段が終った次に「是の後に」とあり、須佐之男の乱暴が語られている恰好である。これは一層唐突である。

この疑問に対して、古事記伝は二つの案を提出している。一つは、日本書紀の第三の一書を本来的な正しい形だろうという推測である。第三の一書は、他の伝えとはその内容を異にする。古事記などでは、須佐之男の乱暴は昇天して宇氣比をした後に語られているのだが、第三の一書では、高天ヶ原に荒々しく昇ってくることに、彼の悪行とが、一つのこととして語られているのである。その結果、第三の一書では、須佐之男は一回しか追放されていけない。その他の伝えでは、彼は二度追放されているのである。この第三の一書の形だと、宇氣比の話と悪行の話とは矛盾しなくなる。

宣長のもう一つの案を一言で言うと、須佐之男は勝さびの心驕りで乱暴な行いをしたという考えである。この勝さびの心驕り説があたっているとすると、筆者は須佐之男の人物像にかなり深く介入していることになる。人間的な筋の展開となり、須佐之男の心理の起伏を表現していることになる。これはあまりに近代的な受け取り方に過ぎるように思えるが、思い返して見ると、徹底的に善は善、悪は悪と決まっているよりも、決まっていない人物として須佐之男を捉えることの方が古代的人間像をよく見究めることになる。一つの倫理を、一人の人間にあてはめることの方が非古代的になってしまっただろう。特に須佐之男を考えると、人間のレベルで語られていた公算が強い。清く明るい心を持っていると言いつつ、勝負に勝ったことに有頂天になり乱暴を働く——この稚氣

愛すべき姿は、むしろ須佐之男的だと言いたいほどである。宣長の第二案は捨てがたい。少くとも、古事記が結論として訴えて来る須佐之男像は、そういう須佐之男像をともなっている。しかし、それはあくまで結果であつて、矛盾をはらんだ須佐之男を、単に人間像の問題だけで片づけてよいわけではない。別の理由があるべきである。

もし須佐之男が宇氣比に敗れていたとすると、その後の悪行は矛盾なく通る。ところが、古事記では勝っているし、日本書紀では用いられていない「勝佐備」という言葉まで使われている。もし、彼が宇氣比に敗れておりかつ「勝佐備」も欠落していれば、彼の心は非清明なるものとして一貫して来る。日本書紀では、すべてが男性を生んだから勝つたという論理である。したがって、この点からみれば、古事記では女性を生んでいるのだから敗れていしかるべきである。つまり、古事記が、[A]女性を生む→敗れる→乱暴を働く、という繋がり方かあるいは[国]男性を生む→勝つ→清明な心で乱暴を働かない、という繋がり方をしているならば、矛盾はなくなる。ところが古事記は、女性を生む→勝つ→乱暴を働く、という形なのである。古事記の矛盾を論理的に煎じ詰めてみると、[A]と[国]の形が入り組んでいることに原因があることがわかる。そして付け加えるならば、乱暴なるふるまい、粗暴なるふるまいを行う者は、常に敗者だというのが、古代的法則である。倭建命がそのいい例であらう。

では、古事記の本来の形はどうであつたのだろうか。その本来の形をさぐる前提的な問題として、女性を生んだから勝つたという論理への考察が必要である。なぜ女性を生むと勝つのか。宣長は次のように考える。女性は男性に従うものであり、その女性を須佐之男が生み、男性を天照が生む。すると須佐之男は天照に従うことにな

る。天照に従えば、清なる心とか明なる心とかという前言を証明したことになる。そう宣長は考える。しかし、とすると、須佐之男が勝ったというのは、たしかに宇氣比によって正しさを証明されたのだが、単に嘘をつかなかつたというだけのことになる。ここに宣長の考えの限界がある。

三谷榮一氏は、古事記全体の中で、女性の立場を検討している。稗田阿礼は女だという説を三谷氏はとっている、この部分などが問題になって来る。つまり、これは女が語っているから女性優位の思想が現れている、というふうに言うのである。私はこの三谷説に志向の正しさを感じる。稗田阿礼が男か女かは別にしても、女性を生んだから勝ったというのは、日本書紀の例を見てもやはり不自然であり、伊邪那伎・伊邪那美の天の御柱を回った時の言挙げの考え方も矛盾する。ここでは特別に女性を尊重しようという特殊な考え方が働いていると考えなければならぬ。天照大御神は女であり、最高神である。その女がこの話の主役なのだから、ここで女性優位の思想が現れてくるのは、天照大御神の力によるのだろう。清明という価値は天照系の思想によるものである。

日本書紀の本文では、須佐之男の昇天について「神性雄健」と述べているし、第一の一書では「武健」という言葉を用いている。それに対して、天照は「是善き意には非じ」と考える。「武健」に対する否定である。そういうものの考え方の中で、女性的なものは価値をもつ。そこで、女性を生んだものが勝つという論理が生じてくるであろう。須佐之男の荒々しい古代的な性格が否定され、人文的文化が肯定されるのだが、本来は、恐らくは須佐之男が敗れ、乱暴を働くという文脈であつたらう。この方がより須佐之男に相応しいのである。

須佐之男は、その粗暴なふるまいの中で、四つの悪事を働いている。一つには、田の阿を離あったこと。二つに

は、溝を埋めたこと。三つには、「大嘗を聞看す殿に屎麻理散らし」たこと。四つには、天照が忌服屋で神御衣を織っていた所へ、天の斑馬を逆剥ぎに剣いで墮し入れたことである。しかし、例によって、日本書紀の本文および第一・第二・第三の一書を参照してみると、須佐之男の悪事はそれぞれ同じではない。それを一覧するため、表にしてみると、次の如くである。

古事記	書紀本	文	書紀第一の一書	書紀第二の一書	書紀第三の一書
阿離ち	○		×	○	○
溝埋み	×		×	○	○
屎へ	○		×	×	×
逆剥ぎ	×		○	×	×
その他	重播種子 天斑馬を放ちて田の中に伏す	×	斑駒を生剣にして其の殿の内に納る	秋の穀已に成りぬるときに、則ち冒すに絡繩を以てす	重播種子 馬伏 挿籤 廃渠槽

田の水に関係した悪事には、阿離ち、溝埋み、廃渠槽(「ヒ」を離つこと)があり、収穫に関したものは、重播種子(重ねて種をまくこと)がある。挿籤とは、クシを人の田に刺して、これは自分のものだと言いはることだ

ろう。「秋の穀已たなつものすてに成りぬるときに、則ち冒すひきわたに絡繩あせなはを以てす」というのも、捶籤と同じことだろう。後は、馬の生剝と逆剝、尿へである。もう一つの馬伏うまふせはよくわからないが、馬伏を除いた八つの行為は天津罪として祝詞がとり上げているものである。すなわち延喜式の大祓の祝詞は、「畔放、溝埋、樋放、頻蒔、串刺、生剝、逆剝、尿戸」を天津罪としてあげる。一言で言うると、須佐之男は天津罪を犯したのである。

天津罪とは国津罪の対義語であり、高天ヶ原の神話以来の罪だから天津罪だというのが通説である。しかし、この通説は、むしろ逆で、今の神話は祝詞をもとにして作られたのではないか。本来、須佐之男の悪行は語られる時によって変っていたのだらう。天津罪と国津罪の対比について言うと、国津罪より天津罪の方が大罪である。国津罪の方は、より多く人間に関した罪であり、天津罪は自然に関する罪である。必ずしも農耕生活に関した罪とは断定出来ない。自然への恐れといったものを相手とした時の罪である。これらを人間に関した罪よりも重いとされた所に、古代人の自然への畏怖が強く現れている。そのような既成の祝詞を利用して、須佐之男に可能な限りの罪悪を犯させたのである。

さらに、須佐之男は祭事の冒瀆まうたつという罪を重ねている。大嘗を聞看ききとしめす殿に尿をまっした。大嘗の祭に対する冒瀆である。また、忌服屋で神御衣を織っている所に馬の逆剝ぎを投げ込んだ。例えば、伊勢神宮の祭りには、五月と十月の神御衣の祭りがある。これからすれば、須佐之男のこの行為もまた祭事への冒瀆である。古事記では、「天照大御神、忌服屋に坐して、神御衣織らしめたまひし時」とあるのだから、天照自身織っていたのではなく、天の服織女を使って織らせていたことになる。しかし、日本書紀の本文や第二の一書では、彼女自身が織っており、第一の一書では稚日女尊わかひるめのみことが織っていたことになっている。本来は、天照が被害者であるべきで、神への奉仕

として、自身が織っていたのだろう。逆剃ぎの馬を須佐之男が投げ込むと、天の服織女は驚いて、梭に陰上を衝いて死んでしまうが、尾崎暢映氏はこれを祭祀の女性が神と共食共寝の祭事を行うなごりだと言っている。これに賛成である。大嘗と共食とは同じ、そして共寝を説話化すると、陰上を衝いて死んだということになる。この段階で天照大御神が死んで困るという筋立て上、天の服織女が登場して来る必要があった。

須佐之男のかくの如き悪事に対して、天照はどういう態度をとっているだろうか。「汝、然為れども天照大御神は登賀米受て告りたまひしく、『屎如すは、酔ひて吐き散ら登許曾我が那勢の命、如此為つらめ。又田の阿を離ち、溝を埋むるは、地を阿多良斯登許曾我が那勢の命、如此為つらめ』登詔り直したまへども」とある。私にとって、この天照の言葉は、巧言令色に近いという印象しかない。それほどに、天照は固定的な人格に作り上げられている。須佐之男が徹底的に貶しめられているのと対蹠的で、けっして怒らない天照の属性に、宗教的人格とも呼べるようなものへの志向が強固にある。逆剃ぎにされた馬を投げ込まれても「見畏み」るばかりである。日本書紀を探すと、辛うじて一箇所、「発惱りて」という言葉が出てくるだけで、ほとんどの伝えでは、彼女はただ「見畏み」て、天の石屋戸に籠ってしまふ。

宗教的人格とは、単に怒らないというだけではない。天照は須佐之男の行為を「詔り直し」ている。「詔る」という行為は、特別な言挙げを意味する。善言を以って訂正することによって、事態そのものも変るのだと考えた言霊信仰の一つである。そういう役目を持った人や神がこの時代には存在した。例えば、大殿祭の祝詞の中には「神直日の命・大直日の命、聞き直し見直して、平らけく安らけく知ろしめせと白す」という一節がある。聞き直したり見直したりする働きを持った直日の命がいたのである。この神格と天照の神格は近い。さらに一層天

照に近い存在は、やはり大殿祭の祝詞の「詞別きて白さく、大宮のめの命と御名を申す事は、皇御孫の命の同じ殿のうちおほとのに塞りさままして、参入りまゐ罷出る人の選えらび知らし、神等かみたちのいするこひ荒あびますを、言直しことなほ和やはしまして」という一節における大宮のめの命である。これは「言直し和しま」す神である。

そのような宗教的性格を、今、天照大御神は付与されている。このことは、女性的なもの、清なるもの、明なるものこそが勝利であるという価値観と繋がって行く。邪悪なるものを和やわす、それが「直なほ」である。言葉をもつて見直し、聞き直す、それが神直日、大直日、および大宮のめの命の職掌である。その神格が天照大御神の神格に重ねられている。このような経緯で、女性優位の思想が存在したのだと言えよう。

宣長の言うように、女は男に従うものだから「女が生れると勝利」ではなく、あるいは三谷氏のように、語り手が女であったから「女が生れると勝利」なのだといっても十分でない。もっと基本的に、この中に流れている宗教色から、女性優位の思想が顕わになったのである。この物語の宗教性は決して無視出来ない。