

古事記抄

——天石屋戸神話など——

中西進

- 一 天の石屋戸
- 二 五穀の誕生
- 三 八俣の大蛇
- 四 須賀の宮

一 天の石屋戸

須佐之男の悪行を見畏んだ天照大御神が天の石屋戸に隠ってしまうという天の石屋戸の神話は、大きく二段からなる。前段は、天照大御神を天の石屋戸から引出すためにさまざま手段を講じる所までで、後段はその結果、天照大御神が石屋戸から出て来て、須佐之男命を追放する話である。以下まず、二段にわけて、この神話の持つ意味から考えて行こう。

松村武雄氏の名著『日本神話の研究』には、従来の天の石屋戸神話に対する十種類の解釈が紹介されている。その十種類の解釈を通覧して、私がつとも興味を惹かれたのは、田中治五平氏の、日招きの祭事説であった。もつとも、この祭事ということに關しては十種類の解釈がすべて祭事の反映を考えているといつてよいほど、祭事の要素が強くいわれていて、これをすべて否定してしまうわけにはいかないが、そこで重要なのは祭儀の実修がまず存在して、それを言語化する形で神話ができたと考えるか、やがて祭儀にも反映するような祭神の心意が神話を語らせたと考えるかの相違である。祭神の心意なくして、いきなり祭儀が行われるはずはない。実修にのみとられすぎると、根本のモチーフまで理解がとどかなくなるだろう。ある段階の後の説明としては祭事の反映によって理解できても、根本のモチーフを理解することはできないであろう。祭事あるいは祭儀と心意とを區別して考えたい。

そこで、神話の中心にあるものを、日招きの心意と考えると、それが異なった意見をもつつみ込んでしまう。つまり、従来の解釈は祭儀にかかわる違いはあるが、根本の心意としては、対立矛盾をしていない。

たとえば、日食における祭を反映しているという説があるが、日食とは、太陽が欠けたり姿を現さなくなったることだから、その失われた太陽をとり戻そうとする心意は、日招きの心意に他ならない。しかし、日招きの祭と日食の際の祭となれば、二つは異なったものになるう。太陽を回復しようとする祭も、祭事としては異なつても、心意としては同様である。また、冬の太陽の衰弱から太陽の力を回復させようとする祭の反映という説

がある。これは出口米吉氏の説であり、もっとも多く支持されている考え方のようである。石田英一郎氏などによつてすでに指摘されていることだが、太平洋をめぐる諸国には、類型的な神話が分布しており、北半球には天の石屋戸神話に共通した神話が存在している。冬に太陽が衰弱するからである。そして、これも祭事という観点から離れば、日招きの心意で解決する。さらに鈴木重胤の説があり、重胤の説は、すべてのものの存在を顕と幽とに分ける。あらわれたものと、かすかなものであるが、この図式の中で、幽になった太陽を慰撫する祭事を想定するのである。これも結局の所、日招きの心意によるものである。

さて、天照大御神がいなくなると「爾に高天の原皆暗く、葦原中国悉に闇し。此れに因りて常夜往きき」。光を喪失した世界である。その暗さの状態は、まさに永遠の夜が経過して行く如くであったという。「常世」ともっとも禍々しい、永遠の暗闇の世界である。この、光を喪失した世界が願わしくない世界だという考え方は、次の描写に明らかにされる。「是に万の神の声は、狭蠅那須満ち、万の妖悉に発りき」という荒れはてた世界が出現する。これは治定される以前の世界である。天孫邇邇芸命が葦原中つ国に下つて社会をつくる以前の状態は、『日本書紀』によると「然も彼の地に、多に螢火の光く神、及び蠅声す邪しき神有り。復草木、咸に能く言、語有り」とあり、「蠅声す」とか「邪しき神」といったことばに共通が見られる。治定以前の世界の叙述の際の一つのパターンなのである。そういう治定以前の世界が、光の喪失によつて、もどつて来て、世界は原始の渾沌へと帰つて行く。古代において闇は畏怖されていた。三浦祐之氏は、それ故に想像力のはたらく世界であつたと述べている。闇への畏怖が、光によつて克服されて行くことを語るのがこの神話だといえよう。

天照が石屋戸に姿を消した行為を、「刺許母理坐しき」とわざわざ仮名書きで表記していることから、太陽が「こもる」ことの重大さが想像できよう。『万葉集』には「冬ごもり」ということが出てきて、難解な語だが、太陽が冬にこもる状態をいつたものだろうか。冬は悪しき神々が跳梁し、天地は死ぬ。そういう冬に、日を招こうという気持が「冬ごもり」という語にも纏りついていると考えることもできる。松村氏によると、冬に焚火をする地方があるという。火は日の類似物である。空の日がかくれた時に、地上の火を焚くことによって、日の回復を願う習俗である。ただ、この『古事記』の場合は、冬と限定する必要はない。招かねばならなかった原因は、日食とかあるいは不毛な日々、冬などとさまざまであつただろう。このような具体的条件がむしろどうでもいいことはすでに述べた。

2

しかし、この神話がかなりものしい祭儀を想像させることも事実である。大半の部分は天照を誘い出そうとする祭の描写にさかれている。上述のように祭事を反映するとする説の多いことも当然である。しかし、果して祭儀は実際に行われたのであろうか。たとえば鶏を「集めて鳴かしめ」という。これを事実として考えたとおあつらえ向きの夜明けに行われなければならない。そう窮屈に考えるより、この全体をこぼとして考えた方がよいだろう。多用される仮名書きも神語りとしての詞章の保存を思わせるし、華麗なる祭儀が行われたことを語る詞章をここに用いたのではなかったか。

その中で、神々はそれぞれの役目を分担させられ、大量に動員される。まず思おもひ金神かみかみ。さまざまなことを考え

る役割を持ってゐるこの神は、知の力を背負っている。高御産巢日神の子という出自の尊さを語るだけで系譜を伝えないのもそのゆえだろうか。彼が考えたことは「常世の長鳴鳥を集めて鳴かしめ」ることであつた。「常世の長鳴鳥」とは、ニワトリのことで、これは一つの呪力の応用と考えられる。ニワトリの目が邪眼だという考え方が中国にあり、ここでもそれは成り立たなくもないが、それは従の考えであらう。主としては夜明けを告げる鳥とのみ解しておけば十分で、太陽の出現を祈るのである。「東」にかかる形容言に「とりがなく」ということばがある。鳥の鳴くことによつて夜が明け、朝が来る。一方朝の方角は東である。そこで「とりがなく」が「東」にかかる。一説に、東国人の喋ることは鳥が鳴いているように何を言っているか訳がわからないからだといふ考えがあるが、この神話に照らして考えてみても、その説の正しくないことが知られる。

呪力に関連してというと、少し後に出て来る「天の香山の真男鹿の肩を内抜きに抜きて、天の香山の天の波波迦を取りて、占合ひ麻迦那波しめて」という一文も、占いの呪力を期待したもので、占いの形式を通して神意が人間に伝えられると信じたのである。さらに、「天の香山の五百津真賢木を根許士爾許士て、上枝に八尺の勾瓏の五百津の御須麻流の玉を取り著け、中枝に八尺鏡を取り繫け、下枝に白丹寸手、青丹寸手を取り垂でて、此の種類の物は、布刀玉命、布刀御幣と取り持ちて、天兒屋命、布刀詔戸言禱き白して」という一節に現れる玉や鏡、及び布刀詔戸言を言うことは、祈りの一環であり、広い意味の呪力といえよう。

ここに登場する天兒屋命は『日本書紀』によると「中臣連の遠祖」とあり、布刀玉命は「忌部の遠祖」だといふ。いうまでもなく、中臣氏や忌部氏は祭祀に携わつて来た氏族である。また、これらに似た職掌の氏族に物部氏がいる。「天安河の河上の天の堅石を取り、天の金山の鉄を取りて、鍛人天津麻羅を求ぎて、伊斯許理度

売命めいのに科おほせて鏡かがみを作らしめ」とある中の、鍛人天津麻羅は『旧事本紀』卷三によると「物部造等の祖」とある。まさに祭祀氏族を総動員するほどのものものしさである。

天津麻羅は伊斯許理度売命に命じ、鏡をつくらせたという。鏡の鑄造は特殊な技術で、ここでは、祭祀に関連して技術力も動員されている。

さらに動員されているのは、体力である。天手力男神あめのたぢからまのの力がそれで、また、天宇受売命も歌舞鎮魂の役をもつて登場する。天宇受売命は猿女氏が祖先神とする神で、猿女氏は、代々朝廷に猿女を献上、朝廷の鎮魂歌舞の儀式に奉仕した。『古語拾遺』などでは「猿女君氏は神楽のことに具す」という。その役目を今まさに、天宇受売命が演じているのである。

と同時に、天宇受売命はウスメ（オスメ）と呼ばれる女性でもある。強い女という意である。では何が強いのか。天孫邇邇芸命が葦原中つ国に降臨する話の中で、今述べて来た神々はふたたび登場し、五部神（五件いつしもの）として特別な格式を持つ。そこで天宇受売命は「手弱たわやめ女人にはあれども、伊弉いむ迦布神と面勝おもかつ神」として登場する。彼女は神々が道を進む時に、その先頭に立ち、さえぎる邪悪なるものを振り払って行く役目をもつ。天宇受売命は、縄文期の土偶のような顔をしていただろう。土偶は異常に目が強調され、目以外に強調されている部分は、チチでありホトである。天の石屋戸神話にもどって天宇受売命の様子をみると、以下の通りである。

天宇受売命あめつすめ、天の香山やまの天の日影ひかげを手次たすきに繋かけて、天の真折まをきを纏むすとして、天の香山のささ小竹葉こたけを手草たぐさに結かひくて、天の石屋戸いしやとに汗気あせけ伏ふせて踏ふみ登のぼりこし、神懸かむかりして、胸乳むちちを掛かき出いで裳も緒むを番登ばんとに忍おし垂たれき。爾しかに

高天たかまの原動もとみて、八百万やっぴゃんの神共かみに咲さひき。

やはり強調されているのはチチでありホトである。目、乳、陰に土偶さながらの大きな呪力があつたと考えてよいであろう。天宇受売命のいでたちは、呪能を發揮すべきものと考えられる。

天宇受売命には、もう一つ笑いの力によって神を招こうという意図がある。すでに笑い祭りの反映という説がある。笑うことよつて神を和め、相手に力を与えるという習俗にもとづくものである。吉野の国栖に天武天皇を祭つた天皇社という神社があり、ここでは、現在でも笑い祭りが行われている。神主が天を仰ぎ、口に手をあてて笑う。もちろん、文献にもとづいて祭を行う例がないことはないもので、現在行われている祭をそのまま古いものとするのは危険だが、しかし、笑い祭りは世界的に分布しているものでもあり、天の石戸神話も天皇社の祭も笑いの力を応用したものと考えて間違ひなからう。

さて、以上「力」に視点をすえて見て来たが、知力、呪力、体力、技術力、笑いの力というもろもろの力が集められており、これ以上盛大な祭儀はないというほどであつた。太陽の子孫と称する天孫族の日招き神話の詞章として、まことにありうべき壮麗さである。したがつて、もはや最初からこのような祭儀が行われていたとは考え難いであろう。これはありうべき祭式を語る、表現において成立つ世界である。

この話には、種々の小道具も出て来るが、賢木に玉をかけたり、鏡をかけたりするのは古代に普遍的な祭式の方法である。『万葉集』にも坂上郎女の歌や卷十三の歌に、それらが歌われている。そして祭式としての格式が高くなつてくると、さらに占いが加わり、祝詞が加わってくる。ところが、これらに対して、常世の長鳴鳥とか天宇受売命の踊りといったものは他に類型がない。だから、この中にこそこの祭の本質的なものがあるだらう。長鳴鳥についてはすでにふれたが、天宇受売の踊りは、猿女君が始祖の名にかけて伝承したもつとも格調の高い

秘儀であつたらう。笑いとはもつとも旺盛な呼吸活動であり、「いきる」ことの極上の状態を示す。失われた太陽を復活させるための、貪欲な模擬行為といえるだらう。天孫・天皇家のもつとも大事な祭儀と考えられた理由もよくわかる。

しかも、天宇受売命に関する叙述は、『古事記』と『日本書紀』では若干異なる。『日本書紀』では「又媛女君の遠祖天鈿女命、則ち手に茅纏の稍を持ち、天石窟戸の前に立たして、巧に作俳優す」とあり、これは事柄として処理されているのだが、『古事記』には描写がある。『古事記』が媛女伝承を資料としたためであらう。一方、今の神話は祭儀を中心にして語られた新しい時代の話だと言えよう。が、現在の『古事記』に見られるような形にととのえられる以前の前段階を考えると、太陽が失われた時の古代人の模倣儀礼が想像される。彼らの生活的な風景の中には、洞窟がある。その前で、折にふれ、闇の悪しき力が発動するのを防ぐため、彼らは祭を行つただらう。そして岩窟に対する畏怖は、太陽が姿を消し始めると、太陽は岩窟に入ったのだという想像力へと繋がって行く。日招きの模倣儀礼が行われることになる。根底に、光を聖なるものとし、闇を邪悪と考える儀礼である。

3

次に、後段の天照大御神が天の石屋戸を出る話について述べよう。全体的に、この話は具体性を持っている。天照が石屋戸を細めに開いたとか、彼女が「なぜ皆は楽しんでるのだらう」と言ったとか、天宇受売命がそれに答えたとかと、事柄の細かい具体的な描写がある。これは神話の抽象性と相反する。そこで想像してみるに、

ここには神語りとしての演劇上の所作の反映があるのではあるまいか。演劇的観点からこの話を見て行くと、理解できる所が多いのである。

主役は天宇受売である。すでに述べたように天宇受売は邇邇芸命の降臨の段で再登場するが、この話には、国つ神である猿田毘古神も登場し天宇受売は、その猿田毘古と問答を交わすために遣わされる。そこで天孫は天宇受売に言う。「此の御前みまきに立ちて仕へ奉りし猿田毘古大神は、専らあら願はし申せし汝いまし送り奉れ。亦其の神の御名は、汝負ひて仕へ奉れ」と。だから「是を以ちて猿女君等さるめのきみども、其の猿田毘古の男神の名を負ひて、女を猿女君と呼ぶ事是れなり」という。猿女という名になったもとの猿田毘古という名について、大系本『古事記』の頭注で「サルダは琉球語のサダルがサルダに転じた語で、先導の義。即ち天孫の先導を承ったところからの名であると伊波普猷氏は説かれた。猿はサの仮名に使われている場合もあるので、猿田はサダで、佐田（佐多）の岬のサダと通じる語であるかも知れない。」と述べているが、そうした説よりも猿田毘古の猿は文字通り、動物の猿と考えるのが自然であろう。「タ」は助詞で、猿田毘古は猿の男、猿女が猿の女というのと同じである。猿女は、猿の踊りとも呼ぶべき踊りのおどり手であり、天宇受売はその始祖だと想像される。先に引いた「伊牟迦布神と面勝つ神なり」という表現も、猿のような顔をして相手に向い立つことよって相手を従え、和すことができるという意であろう。

それでは猿女はどのような踊りをおどったか。

故、其の猿田毘古神、阿邪訶あざかに坐す時、漁いざりし為て、比良夫員ひらぶがみに其の手を咋くひ合あはせて、海塩うしほに沈み溺おぼれたまひき。故、其の底に沈み居たまひし時の名を、底度久御魂そとくみたまと謂ひ、其の海水の都夫多都時の名を、都夫多都

御魂と謂ひ、其の阿和佐久時の名を、阿和佐久御魂と謂ふ。

これは、海佐知・山佐知の話に出てくる隼人舞を連想させる。恐らく、そういう隼人舞に似た踊りをもって宮廷に奉仕していたのが、猿女の君であっただろう。その先祖である天宇受売命を主人公とした話がこの天の石屋戸神話であった。『日本書紀』では、天の石屋戸神話は本文を含めて四つの伝えがあるが、天宇受売が出てくるのは本文だけである。つまり、彼女は『古事記』であんなに活躍しながら、『古事記』と『日本書紀』の本文にしか登場しないのである。これは、この話が人々の間でよく知られていた話であったというよりは、天宇受売系統（猿女系統）に伝えられていた伝承だということを示しているだろう。

しかし、この話は天宇受売系統に伝えられていた話だったにしても、天照大御神は天宇受売の力だけで出て来たのではない。鏡の力もある。「天児屋命、布刀玉命、其の鏡を指し出して、天照大御神に示せ奉る時、天照大御神、いひよち逸奇しと思ほしてゆ稍戸より出

てきたという。『日本書紀』の本文、第二・第三の一書でも、この鏡の力が有効にはたらいっている。第一の一書には、天照大御神が石屋戸から出てくる話がないのだから、鏡の力はすべての伝承にはたらいっていることになる。それほどに鏡は大きな存在である。いやむしろ、一方で天宇受売を主役とする印象を与えながら、実は鏡の神事を中心とする神語りだという印象すらいなみがたい。

また、天手力男神の手の力や、布刀玉命の尻久米繩のしめの力——呪力も欠かせない力である。天手力男神は天宇受売や天児屋命、布刀玉命などと違って、系譜を伝えていない。むしろ手の力の神格化といってもよいほどの神である。

実はこの天の石屋戸神話は後の天孫降臨神話の一連と同じ資料だったと思われる。それは五部神の活躍を語る

猿女伝承であった。この伝承として完成された姿が右のような印象を与えるのではあるまいか。ある段階では、猿女のみだけで天照が石屋戸から出てくるという語りがあったに違いない。それこそが輝かしい猿女伝承であったらうから。

かくして天の石屋戸神話は、前段が光を喪失することによって原始の闇がふたたび出現したという話であり、後段が光の回復して行く話である。それを可能にするものが猿の踊りであり、鏡の力であった。この踊りから鏡への変化こそ、この神話の成長を語るものであろう。踊りは一定の思想をもたないが、鏡によって光が回復するためには、天照大神と鏡とが同質だという天孫降臨神話などにも見られる思想が必要だろう。広く「死」への復活のよびかけに猿女の踊りは有効だったろうが、光の回復の前に介在するものは、猿の踊りよりも鏡の方がふさわしい。太陽が鏡を媒介として、回復するという図式は、天孫族神話の基本的な図式である。鏡を尊重するという習俗は、こういう所に決定的な思想的根拠があったであろう。同范鏡を各地の豪族達に与えることによって王権が確立していったという小林行雄氏の説があるように、鏡は王権の問題としても考えられる分野だが、今、当面問題になっている鏡は、思想的なものとしての鏡である。日↓鏡↓日という図式の中で鏡の尊厳性が保証される。猿女の踊りによって回復するという話は、この思想的なレベルの話とは大きな差がある、より習俗的、生活的なレベルの話であった。

天照大御神が石屋戸から出て来ると、高天の原も葦原中つ國も明るくなる。すると、「是に八百万の神共に議りて、速須佐之男命に千位の置戸を負せ、亦鬘を切り手足の爪も抜かしめて、神夜良比夜良比岐」ということになる。須佐之男はまた追放されるのである。「千位の置戸」とは「千位(千座)は多くの物を置く台、置戸は置く品物の意。即ち多くの台の上に置くおびたしい品物を科する意。罪穢れを祓い贖わせるために科する祓つ具(はらへ)」（大系本頭注）だから、須佐之男は穢れを背負ったことになる。『日本書紀』の本文では、「千座置戸を以てして、遂に促め徹る。髪を抜きて、其の罪を贖はしむるに至る」とあるし、第二の一書では「其の祓具を責る」、第三の一書では「千座置戸の解除を科せて」という。このように、すべてに一貫する「祓」は穢れを罪とし、その罰として「祓」が課せられるという思想によるものである。

須佐之男の追放は『古事記』では、「神夜良比夜良比岐」と書かれ、『日本書紀』本文では「逐降」とある。須佐之男は完全なる悪人として追われ、善は天照大御神の側にあることになる。

しかし『日本書紀』の第三の一書は、他の伝えとは少し趣きを異にする。諸の神は須佐之男を責め、「底根の國」へ行つてしまえといつて追放するが、そのさまは次の如くである。

時に、霖ふる。素戔嗚尊、青草を結束ひて、笠蓑として、宿を衆神に乞ふ。衆神の曰はく、「汝は是躬の行濁悪しくして、逐ひ諦めらるる者なり。如何ぞ宿を我に乞ふ」といひて、遂に同に距く。是を以て、風雨甚だふきふると雖も、留り休むこと得ずして、辛苦みつつ降りき。

こうなると、須佐之男を一途に悪人、穢れた人と考えるのではなく、むしろ彼が中心に浮上して来て、流離劇の主人公となった印象がある。まさに、「留り休むこと得ずして辛苦みつつ降る」姿は、流離の姿である。古代説話において、流浪が大きなテーマであることはすでに述べた（拙著『漂泊』）。

本来的な須佐之男——カモ族信仰の中の須佐之男——の話は、この流浪の話の中にこそ見出されるべきであろう。『古事記』や『日本書紀』の他の伝えは、観念的な日神尊重の思想がかぶせられている。先に、生活レベルの話、日↓鏡↓日という観念がおおっていると述べたが、これも同様である。カモ族の生活レベルの話が、日神系の体系に組み込まれる時に歪曲されてしまったが、『日本書紀』の第三の一書にあらわれた須佐之男にこそ、本来の彼の姿を髣髴させてくれるものがあつた。

二 五穀の誕生

須佐之男の追放の後に語られるのは、五穀の起源説話である。冒頭に「又食物を大気津比売神に乞ひき」とある、この「又」という言葉がいかにも唐突な印象を与えるが、話題を次に移すことばと考えればよいだろう。くり返して同じことがあるというわけではない。この話の重点は須佐之男の乱暴を語ることよりも、穀物の生産にある。

これまでの須佐之男の破壊は、生産には結びついていない。畔を放ったとか、溝を埋めたとかという農耕の邪魔をする話ばかりである。しかし、ここでは彼は大気津比売を殺しはするものの、それが生産に結びつき、五穀

の起源説話となつてゐる。そこで、こうした生産に関する話が、主神として須佐之男を選んで語られる必然性はあるのだろうか、という疑問が当然起つてくるだろう。しかし本来、須佐之男は国土経営の神である。『日本書紀』の第四の一書によると、五十猛神が天降ります時に、樹種ツノを持つて来たという。五十猛は須佐之男の子である。こういう点から見れば、須佐之男は青山を枯山の如くしたという神格とは逆の、生産に携わる神格を持つていたことになる。

また『日本書紀』の第六の一書では、大国主神と少彦名が国土を経営する話が出て来る。少彦名は粟茎にはじかれて常世郷とこよのくにへ行つてしまふ。そこで大国主一人が国を造り、出雲国に到つて興言して言うには「夫れ葦原中国は、本より荒芒あらかびたり。磐石草木に至いたるまでに、威こゝろとくよに能く強暴あしがる。然れども吾已われまでに挫くだき伏ふせて、和順やわらはずといふこと莫なし」と。「荒」を和すべきものとしての性格が大国主にはある。これら五十猛や大国主の神格に現われているような生産に携わる性格が、須佐之男の神格の中にもあつたはずである。後続の大蛇退治の話や須賀の宮づくりの話からすると、その神格は本来的なものであり、天照という絶対の太陽神と対比された時に、追放されるべき粗暴なる神格が与えられたと考えられる。その点からいうと、須佐之男の話として五穀の起源神話が語られる必然性は、たしかにあるのである。

五穀起源神話は、古来中国の盤古説話に関連があると言われているが、これは一応無関係と考えるべきである。盤古説話と日本神話との関係は以前にもふれたことがあるが、この話に限つていうと、山が生れるということと穀物が生れるということとは異質である。

『日本書紀』を参照すると、五穀の起源説話は三つあつたらしい。そのうちの一つが『古事記』の形である。

| 日本語 | 朝鮮語 |
|----------|----------------------|
| 頭馬 | Möri Mär |
| 眉蚕目 | Nunsop Nue Nun |
| 腹稻 | Pai Pyö |
| 陰麦 小豆 | Pöti Pori Pat |
| 耳 耳麦 | Kui Kui-ri |
| 鼻 大豆 | Kho Khong |

あとの二つは、主神をそれぞれ異にして成り立っている。『日本書紀』の第十一の一書では、天照大御神が月夜見尊に「葦原 中国に保食神有り」と聞く。爾、月夜見尊、就きて候よ」という。月夜見尊が保食神のところへ行くと、保食神は口から飯とか魚とか肉を出して机の上のせ、さし出した。月夜見は「穢しきかな、鄙しきかな、寧ぞ口より吐れる物を以て、敢へて我に養ふべけむ」といつて怒り、劍を抜いて、撃ち殺してしまふ。ここでは、月夜見尊が『古事記』の須佐之男の役割を果たしている。保食神の死体の「頂に、牛馬化為る有り。顛の上に粟生れり。眉の上に粟生れり。眼の中に稗生れり。腹の中に稻生れり。陰に麦及び大小豆生れり」という。

もう一つの形は、『日本書紀』の第二の一書である。伊弉冉尊は軻遇突智を生んで、死にそうになるが、そこで埴山姫（土神）と罔象女（水神）を生む。軻遇突智はその埴山姫と結婚して、稚産霊を生む。その稚産霊の「頭の上に蠶と桑と生れり。臍の中に五穀生れり」という。

この三つの伝えはどのように位置づけられるか。松村武雄氏（『日本神話の研究』）は稚産霊の話がもっとも古い話であり、次に保食神の話、須佐之男の話の順で古いと想定している。そう考える根拠は、朝鮮語にある。朝鮮

語を唯一絶対の根拠として、自説を大胆に述べるのは松村武雄氏としては珍しいが、その根拠になっている朝鮮語と五穀の種類及びその生なった場所との対照表は前頁の通りである（中島利一郎・金沢庄三郎氏による）。

この朝鮮語との対応関係は、やはり看過できないだろう。事実として朝鮮語が五穀の起源神話に関連していた。しかし、問題はこの資料の扱い方にある。朝鮮語との対応を、松村氏は高級な遊戯だというが、果してそうか。

氏は、稚産霊の話が最も単純素材だから生活的で古い、といい、保食神や須佐之男の話は朝鮮語との対応関係があつて、これは高級な遊戯だから新しい時代の話だろうと論じる。これを、私は残念ながら、大著——そしてそれ以後おびただしい神話研究が行われながら、いまだに凌駕されえないでいる大著『日本神話の研究』の書かれた、昭和三十年代における歴史認識の限界だったと考える。現在の歴史認識から言えば、朝鮮語との関係を持つものこそが、生活的なものなのである。

それゆえ、現時点でのわれわれの意見はおのずから松村氏の説とは異なる。稚産霊から五穀が生じて来る語りは話として不完全である。たとえば、『古事記』にもどってみると「故是かれこに神産巢かみむすひのみ日御祖命ひのみおやのみこと、竝たれを取らしめて、種たねと成しき」とあるように、ムスヒの神は別人格として関与してくる。ところが、書紀第二の一書では、ムスヒの神から五穀が生じている。それに加えて、稚産霊は死なない。保食神も大気津比売も死んでいるのに。つまり何かの「生」のために必ず何かの「死」が前提となるのが古代の普通の考え方だったはずなのである。そういう考え方が摩滅した段階では、ムスヒの神からものが生れるという大雑把な図式に固定してくる。これは鈍磨した語りである。だから松村氏が最も古いとした稚産霊の話は、一番省略されたところの、最も新しい時代の語りだというべきである。

そこで残るのは、保食神の話と須佐之男の話である。月夜見尊は、ある面で生産に関係がある。月夜見の「よみ」は他の考え方もあるが、数えることであり、月を数えるとはすなわち月日をわれわれが手に入れるということである。これは農耕に是非必要な手段だった。生産の知恵をあらわす一面を、月夜見尊が持っているとして間違ひなからう。しかし同時に、月は忌み嫌われていた。太陽が生神と考えられていたことに對し、月は死の神と考えられていた。生産の神であり、同時に死の神だという二面性が、五穀の起源神話の中で彼をして保食神を殺さしめた必然性となっていると見ることができる。月夜見尊を殺害者とするのは、須佐之男と同程度に必然的であり、自然であろう。この両者はもちろん別々の考え方から出て来た主役だと思われるが、ある時は月夜見尊として、ある時は須佐之男として語られていたであろう。二つを前後関係で考えるより同時点に併立し得るものと私は考える。

それにしても、須佐之男や月夜見尊は、大気津比売らを殺す役目も負っている。五穀の誕生に對して何らかの死が必要だったとしても、大気津比売らは自然に死んだのではない。須佐之男が殺したのであり、須佐之男を主としていえば、やはり彼はネガティブな逆逆者の影をまといつかせている。そこに彼が追放されるといふ形で語られる日本神話の筋の一貫性が保たれることになった。

三 八俣の大蛇

追放された須佐之男は、出雲国の肥の河の上流、鳥髪という地に降る。ここから大蛇退治の話が始まる。

1

まず、総体的にこの話を見て行くことにしよう。従来、肥の河の氾濫に対する治水を神話化したものだという諸説が出されているが、今、私は神話を事実に戻元するような考え方はとらず、神話を神話として考えたい。そういう観点からこの神話を見ると、二つの筋が見える。一つは、須佐之男が降臨して名告りをし、土地の女性と結婚するという筋。これには、邇邇芸命の降臨と木花之佐久夜毘売との結婚という類型がある。須佐之男は、足名椎手名椎神に「吾は天照大御神の伊呂勢なり。故今、天より降り坐しつ」と名告っている。自分が天神の兄弟であり、天から降ったのだと声明したのである。邇邇芸も天孫であり、降臨した。降臨から結婚へという一つの筋立てが、たしかにここにはある。

もう一つは、危険から救った女性と結婚するという筋。これは後述のようにアンドロメダタイプとして単独に存在しうる筋だが、この日本神話では先の筋立てに随伴している恰好である。そして結婚という結末に向う力も、先の筋立ての方がより強くある。その証拠に、足名椎手名椎が八俣の遠呂智のことを語ったあとに、やや唐突に「爾に速須佐之男命、其の老夫に詔りたまひしく『是の汝が女をば吾に奉らむや』」に始まり「爾に足名椎手名椎

神「然坐さば恐し。立奉らむ」と白しき」に終る一節が挿入されている。もし遠呂智を退治して、救い出した美女と結婚するというなら、これは退治した後に書いてあるべきだろう。降臨から結婚へという筋に、遠呂智退治の筋は習合したと考えられる。また、大蛇退治の後の須賀の宮の結婚譚も、別の話をもって来て、首尾一貫させるために補っている。須賀の話に入ると、須佐之男は突然「茲の大神」と呼ばれているから、このことをもってしても、須賀の話が別物だということがわかる。このことに關しては、また後にふれたい。

つぎに、右の結婚のモチーフについて大きいモチーフとして、刀劍の出現がある。退治した八俣遠呂智からは大刀が出たという。「故、其の中の尾を切りたまひし時、御刀の刃毀けき。爾に怪しと思ほして、御刀の前以ちて刺し割きて見たまへば、都牟刈の大刀在りき。故、此の大刀を取りて、異しき物と思ほして、天照大御神に白し上げたまひき。是は草那芸の大刀なり」。大蛇から刀劍が出現したということは、神話的には転身の論理によっている。大蛇と刀劍とは（また稻妻も）同じものだと古代人は考えた。彼らは形を貫いて生存する生命を考えながら、これらは形がちがうにすぎないのである。しかし、もはやこの神話においては、この話は、刀の王権をめぐる伝承の中で語られたものに違いない。以前にも述べたが、古代には刀の王権と鏡の王権があり、刀の王権の中心地は石上であったが、その石上とは別に、もう一つ刀を権力のシンボルとして伝えついで支配圏があった。それが葛城のカモ族である。磯城と葛城という、一見距りのある両地域が、一体となって高市地方と対立するありさまは、後の綏靖以降の系譜をたどることによっても明らかになる（拙稿「古事記抄——神武記——」本論集四輯）。今もその一つの現われと見られる。遠呂智の尾から出て来た草那芸の大刀は、いま熱田神宮にあり、熱田神宮で草那芸の大刀を伝えたのは尾張氏だが、この尾張氏は、大和の葛城、高尾張を本貫とする氏族である。本来、尾

張氏は葛城の高尾張でこの宝剣を継承し、尾張に進出したのであろう。宝剣が尾張へ運ばれるについては、倭建命の伝説が付会されている。葛城の山麓にいた尾張氏はカモ系（出雲系）の氏族である。

だから、この宝剣のことが、いま八俣大蛇の話の最後にのせられているのは、話の順序が逆で、尾張氏の持ち齋所（さきどころ）の神剣はどういう由来を持っているのかという興味があつて、カモの始祖神須佐之男命が遠呂智を退治した時に、尾からこの剣が出て来たのだという伝承が莊嚴に語られることになった。この段の物語は、そういう神剣の由来譚でもある。

『日本書紀』の第三の一書には、「其の尾を斬りたまふ時に、劍の刃、少しき欠けたり。故、尾を裂きて看せば、即ち別に一の劍有り。名けて草薙劍と為ふ。此の劍は昔素戔嗚尊の許に在り。今は尾張国に在り。其の素戔嗚尊の、蛇を断りたまへる劍は、吉備の神部の許に在り」とある。『古事記』では、遠呂智から出て来た草薙の大刀は問題になっていたが、遠呂智を切った劍のことは問題になっていなかった。それが、第三の一書によると「吉備の神部の許」にあるという。『延喜式』の神名帳をみると、備前国赤坂郡に「石上布都之魂神社」があり、この神社のことだと言われている。同じく書紀の第二の一書によるとこの劍は「蛇の龜正」といい、石上にあるという。これらは文字通り、石上系の伝承である。石上系とカモ族系の二つで劍をめぐつての伝承があつて、その二つのうちのカモ族系に流れて行く由来譚が、須佐之男について伝えられているのである。

2

さて、以上のような全体への視野を通して、この神話を見て行こう。まずその降臨をめぐつて。『古事記』で

は、須佐之男は鳥髪に「避追はえて」「降」っている。『日本書紀』の第一の一書では「天よりして出雲の簸の川上に降ります」、第二の一書では「安芸国の可愛の川上に下り到ります」とあり、「降到」「下到」共に追放されたというニュアンスを伝えない。本来は邇邇芸命とすらひとしい天神の降臨であろうから、「悪」としての追放はなかつたはずだが、こう語ることに於いてむしろ世界像は立体化する。

『古事記』では、肥の河上鳥髪に降っているが、他の場所に降る伝えもある。書紀の第二の一書では「安芸国の可愛の川上」、第四の一書では新羅国の曾戸茂梨、第五の一書では降りて来たのは日本だが、次に「熊成峰」に於いて遂に根の国へいったという。熊成峰とは百済の熊津と考えるべきだろう。このような所伝から、最近特に須佐之男は韓神だという説が強く主張されている。ただ、この「韓神」といういい方は、いろいろな意味で慎重に発言されるべきである。

『古事記』や『日本書紀』の本文およびいくつかの一書を見て行くと、結局、大体が肥の河上流に集まってくる傾向があることに気づく。『古事記』、『日本書紀』の本文、第一の一書では、最初から須佐之男は肥の河上に降りて来ている。第二の一書では、安芸国の可愛の川上に降っているが、大蛇退治を果した後「是の後に、稲田宮主簀狭之八箇耳が生める児真髪触奇稲田媛を以て、出雲国の簸の川上に遷し置きて、長養す」とある。また、第四の一書では新羅に追放されたが、彼は「此の地は吾居らまく欲せじ」と言つて、埴土の舟で東に渡り、出雲国の簸の川上の鳥上の峰に到っているのである。このように見ると、鳥髪という地は、ゆるがせにできない。単に一部の資料が韓国に降りたと伝えるからといって、須佐之男を韓神だと考えるわけにはいかない。

そして、さらに大事なことは、当時としては新羅も出雲も同一の説話圏内にあると考えるべきことである。そ

の中で自由に地名が登場する。韓神だとか倭神だとかいうことばを今日的な日本や韓国の概念の上で用いると、事実と大きな隔りが生じてしまうのである。

今日朝鮮の神話に伝えられる神々と共通の要素が須佐之男に見られることは、まぎれもない事実である。『三国遺事』の首露伝説がまた降臨神話であることからそれは言える。しかし、だからといって須佐之男を韓国の神だというのは、囚われた考え方である。同じ論法をもってすれば共通の要素のゆえに韓神も倭神だと、いいかねないのだから。

また、朝鮮の蘇民将来に現れた、神の巡幸という要素が、『日本書紀』第七段の第三の一書にあらわされた須佐之男に見て取れることは、先に述べた通りだが、それが、この『古事記』の場合にも言える。たとえば、「是に須佐之男命、人其の河上に有り」と以為ほして、尋ね覓めて上り往きたまへば」などという文章には、道行きの形式がある。さらに、大蛇退治の後で、「宮造作るべき地」を求める。ここにも道行きがあり、蘇民将来型の巡幸の要素とってよいであろう。たとえば、松村武雄氏は、肥の河上に、他の社会とは絶縁された特別な集団が住んでいて、それを国土経営の神である須佐之男が尋ねて行くことによつて、人文の世界に入ったというふうに考えるのだが、やはり神の巡幸の一つとしてこれを捉えるべきである。

さて、それではなぜ鳥髪^のの地なのか。鳥髪は三国山の東側にある県境である。仁多郡の山奥になる。ここが、古来有数の砂鉄の産地だからだという意見が、よく述べられている。出雲族の力は鉄器を持っていたことにあるのだから、理解しやすい意見ではある。しかし、それに加わる何ものかがあるように思う。『日本書紀』の第二の一書を見ると「劍、尾の中に在り。是を草薙劍と号く。此は今、尾張国の吾湯市村に在す。即ち熱田の祝部

の掌りまつる神是なり。其の蛇を断りし剣をば、号けて蛇の龜正と曰ふ。此は今石上に在す。是の後に、稲田宮五簧之八箇耳が生める児真髮触奇稲田媛を以て、出雲国の簸の川上に遷し置多て、長養す。」とある。こ
 ころから察するに、古来この鳥髪という肥の河上流の砂鉄の産地に、齋き祭られていた聖女がいたのではなからう
 か。奇稲田媛は神の子孫であり、彼女は巡幸する神によって求婚されなければならぬ。そういう必然性故に、
 須佐之男が鳥髪を訪れる結果になった。「ひだす」とは「霊足す」であろうか。「ひだす」例は書紀第十段の第三
 の一書に鷓鴣草葺不合尊を養したとあるが、これも同様の扱われ方である。

須佐之男の求婚譚が、邇邇芸命と木花之佐久夜毘売との話と共通すると先に述べたが、さらに類型が他にも指
 摘できる。須佐之男が老夫に「是の汝が女をば吾に奉らむや」と言うのと、「恐れれども御名を覚らす」という答
 えが返って来る。このやりとりは『万葉集』にも出てくる。

紫は灰指すものを海石榴市の八十の衢に逢へる児や誰

(卷十二、三一〇一)

たらちねの母が呼ぶ名を申さめど路行く人を誰と知りてか

(卷十二、三一〇二)

これは歌垣の歌で、まず男が女に、紫は灰を入れることによって色が鮮かになる、あんな美しい紫でも、灰と
 という穢いものを指さなければ駄目なのだ、という。つまり、あなたがどんなに美しくても結婚しなければ駄目だ
 という求婚の歌である。それに対して、女性は、求婚に応じてもいいけれど、あなたは行きずりの男ではないか、
 あなたの名も知らないで、私は私の名を言うわけにはいきませんが、という歌を返している。須佐之男に対するこ
 の老人の返事は、今の万葉歌とひとしい。強いて言うところ「恐れれども」などというもってまわった言い方が違う
 が、実質的には同じである。『古事記』のこの求婚譚は、その点で民間習俗的、生活的と言うべきであろう。須

佐之男は天照の伊呂勢で、天から降って来たという居丈高な神ではあっても、その細部は生活的な要素からなり立っているのである。

3

これが降臨から求婚へという筋立てであるが、次に遠呂智退治からの筋立てについてみよう。この話の本質は、やはり蛇を退治したということにあり、それは動かない本質であろう。つまり、河川の治水などというような寓話としてこの話を理解しない方がいいという意味である。蛇が人間の農耕の邪魔をするので、殺してしまうという話は、さまざまに資料に見られる。たとえば、その一つに『常陸国風土記』の行方の郡の記事がある。麻多智という男が葦原を開墾して田をつくった時、夜刀の神（俗いはく、蛇を謂ひて夜刀の神と為す。其の形は、蛇の身にして頭に角あり」とある）が、邪魔をしに来た。そこで「麻多智、大きに怒の情を起こし、甲鎧を着被けて、自身付を執り、打殺し駆逐らひき」という。蛇は農耕に適した湿地帯に棲息する。そこに農耕生活における蛇との葛藤が始まる。

この麻多智の話と同様に、八俣遠呂智の話もやはり農耕を中心とする人々の生活を妨げる蛇の話と考えるべきであろう。櫛名田比売とは、奇稻田媛であり、この名からも農耕にまつわる話だと察せられる。

この櫛名田比売は蛇への人身御供である。松村氏も述べているように、人身御供は元来一夜妻として神に捧げられた女性のことである。一夜妻という言葉は『万葉集』にも出てきて、「わが門に千鳥数鳴く起きよ起きよわが一夜夫人に知らゆな」（巻十六、三八七三）。これは訪れてくる一夜の男性の方をさしているが、後々演劇として

行われた際の、女性（本来の一夜妻）の側からのせりふであろう。すでに指摘されているが、八俣遠呂智を待ちうける描写の中に「汝等は、八塩折の酒を醸み、亦垣を作り廻し、その垣に八門を作り、門毎に八佐受岐を結び、其の佐受岐毎に酒船を置きて、船毎に其の八塩折の酒を盛りて待ちてよ」ということばがあり、この中の「佐受岐」は一夜妻のなごりを感じさせる。「佐受岐」はさじき、しつえらた座席のことで、佐受岐に女性を据えて、神を待つのである。

ふたたびこの須佐之男の話と邇邇芸命の話との共通性にふれると、『古事記』では邇邇芸命は木花之佐久夜毘売と笠沙の御前で会ったというだけで、その詳しい様子は語られていないが、『日本書紀』の第六の一書によると、彼女は「手玉も玲瓏に」織をおっている。折口信夫は、これを棚機ヒメの着想のもとになったと考えた。川の辺に機敷を設け、そこで機を織りながら神を迎える女性がいた、と折口信夫は考え、それが棚機伝説と同じような展開をしていったと考えるのである。だから棚機伝説というのは中国伝来のものではないのだとさえ折口は言う。この棚機伝説は当面の問題ではないし、私の考えでは、中国伝来の棚機伝説を否定するわけにはいかないと思うのだが、それとは別に、川のほとりで神を待つ女性がいたことはこの須佐之男神話に照らし合わせて考えてみても、確かなようである。

こうした神の妻の話までまじえながら、農耕を妨げる大蛇を退治する物語が、この神話の基本であり、日本神話全体の筋立ての中で漂泊神の求婚といった一貫性の中に位置づけられてはいるが、根本的には生活的な物語だったと思われる。

しかし、そういう前提を踏まえてなおかつ言うのだが、ここに登場してくる須佐之男という神格をめぐって造

型されたものは、素朴な農耕生活の反映とよぶべきものとは異質である。たとえば「一爾に速須佐之男命、乃ち湯津爪櫛つづまくしに其の童女をとめを取り成なして、御美豆良みみづらに刺さして」という行為に現れる「湯津爪櫛」がある。これは神聖な爪櫛つづまくしという意である。童女を神聖な爪櫛に成して、それを自分の御美豆良に刺して須佐之男は大蛇と戦う。童女の霊を付着させることによって、須佐之男は力を得た、というふうになつて解釈されるのだが、それだけではない。『古事記』で「湯津爪櫛」が最初に出てくるのは、伊邪那岐・伊邪那美の話においてである。伊邪那岐は、伊邪那美を追って黄泉の国へ行く。そこで伊邪那岐は見てはならない伊邪那美の腐乱死体を見てしまふ。「故、左の御美豆良みみづらに刺せる湯津津間櫛ゆつづまぐしの男柱おとこしらう一箇取り闕かきて、一つ火燭びくして入り見たまひし時、宇士多加礼許呂岐豆うじたかれこころぎて」とある。黄泉の国にあかりをとすものが「湯津津間櫛」であった。そこで須佐之男にもどつて考えて見ると、この神の背後にも、死の大神のイメージが見える。後の大国主の話に入ると、須佐之男は根の国の大神として現われ、大国主に根の国での様々な試練を与えるが、その蛇の室とか呉公と蜂との室とかというイメージは、黄泉の国の「宇士多加礼許呂岐豆」という記述によって喚起されるものと共通する。やはり、須佐之男から冥界の大神という性格を払拭できない。

死の大神の黒々とした〈冥〉の力を遺憾なく發揮して、須佐之男は十掌剣を抜いて、大蛇を切り散ばる。この辺の『古事記』の描写は、いきいきとしていて、力を直截に伝えてくる。そういう須佐之男の勇敢さは、まさに英雄的行為と言つていい。須佐之男が後の英雄、倭建命や雄略らの原型として描かれているのである。天上界では否定されるべき力が、ここ地上界では美德として讃美される。この姿は美女を怪物から助け出すアンドロメダの話に似ているところから、古来、ペルセウス・アンドロメダの話とこの須佐之男の八俣遠呂智の話との類似が問

題になつてきたが、それもこの英雄像の造型における一つの偶合に過ぎないだろう。

こうしたいくつかの層がこの話には考えられる。すなわち農耕を反映する層、冥界のイメージを形成する層、そして英雄像を描き出そうとする層である。これらは説話の成長にともなう人物像の変貌・重層化であるが、さらに、これを貫く筋立てとして上述のような結婚譚や刀劍譚があるのである。

4

次に大蛇に目を移してみよう。まずここで私達の目を奪うのは、その描写である。「彼の目は赤加賀智の如くして、身一つに八頭八尾有り。亦其の身に蘿と檜楹と生ひ、其の長は谿八谷峽八尾に度りて、其の腹を見れば、悉に常に血爛れつ」とある。これほど恐しい描写はあまり類例がない。「日本書紀」本文の遠呂智の描写も「頭尾各八岐有り。眼は赤酸醬の如し。松柏、背上に生ひて、八丘八谷の間に蔓延れり。」とあつて、「古事記」とはほぼ同じ、大蛇に生えている木が、「古事記」では檜楹であつたが、「日本書紀」では松柏となつて異なるところだけである。ほかでは『日本書紀』の、第三の一書だけが「大蛇の描写を持つてゐるが、それとも「彼の大蛇」頭毎に、各石松有り。両の脇に山有り。甚だ可畏し。」という大ざっぱな描写があるだけで、「古事記」、『日本書紀』本文の描写は異例と言わねばならない。この話以外の所にも、このような描写の類型は存在しないようである。辛うじて、阿遲志貴高日子根神の話の歌謡の中に「天なるや 弟棚機おとなはたの 頂うながせる 玉たまの御統みすま 御統みすまに 穴玉あなたまはや み谷み 二渡ふたらす 阿治志貴高日子根あぢしきたかひこねの神ぞ」という歌があり、この「み谷 二渡らす」に似ている所があると言えなくもない、という程度である。しかし、これが蛇体を現わすものだとしても描写は余りにも違い

すぎる。やはりこの大蛇の描写は特異なものである。

大蛇は「身一つに八頭八尾」あったという。これは身体が多岐に分かれている、その多さをあらわしているのだらう。「其の長は給八谷峽八尾」あったという。これは長さをあらわしている。「其の身に蘿と檜楹と生」えていたという。これは古さをあらわす。このように、事柄をかえて、その大きさを視覚化しているのである。そして「彼の目は赤加賀智の如く」だったという。大きな赤い目である。赤加賀智のようだという表現は、腹の血と対応するものであり、邪眼を意味するだらう。熟したホオズキに、清んでいるとか、爽やかとかいう印象があるはずはない。濁って澱んでいる印象である。大蛇は邪神であった。そしてまた、赤は、邪を祓う色でもある。崇神記には、墨坂神に赤色の楯矛を祭って、悪霊の退散を念じたという話もある。つまり、邪が邪を祓うという論理において、赤とは力ある色であった。この赤という色に端的に示されているように、大蛇の描写は力の極限を表わしている。

この大蛇は古代人が考えた異形者の一つであった。異形の者は常に平定されるべき土着のものとして登場する。たとえば神武記の「其地より幸行でませば、尾生る人、井より出で来りき。其の井に光有りき。爾に『汝は誰ぞ』と問ひたまへば、『僕は国つ神、名は井水鹿と謂ふ』と答へ曰しき。」に見られる井水鹿がその一つである。主人公は天つ神で、天つ神が従える人間として井水鹿という異形の者が登場するのである。この他には、やはり神武記の那賀須泥昆古（脛の長い男という誉め言葉でもあるが、同時に異形の者でもある）、国樺とか隼人とか熊襲とかというような土着の人々である。八俣遠呂智の造型も、こうした異形の者から発展したものであった。

八俣遠呂智が異形の者であるという見かたは、先にあげた『常陸国風土記』の麻多智の話の思い浮かばせる。

蛇という土着者が農耕を妨げ、その妨害者を斥けることによって文化がひらけるという型の話である。『日本書紀』の第二の一書では、素戔嗚尊は、蛇に対して「汝は是可畏き神なり。敢へて饗せざらむや」と言つて、酒を飲ませている。これはまさに『常陸国風土記』に近い。酒を飲ませて酔つた所を殺すというプロットには、倭建命が熊襲を打つた話、神武が土着の土雲を打つた話などの類型があり、異形の者が平定されて行く筋立にあてはまったものである。八咫遠呂智の正体は、やはり巨大な異形者として、彼らと一連のものと認識されていたであらう。

しかし、それにしても口をきわめて表現しようとしたこの遠呂智の妻絶さは普通ではない。この凄絶さに、もう少しこだわつてみたい。一体に、『古事記』、『日本書紀』でこうした大蛇像に通じる造型はどこに見当るだろうか。蛇体そのものの描写は他に存在しなかったのだが、大きい問いを提出してみると、およそ次の話、描写が浮かび上がつて来る。

一つは、伊邪那岐が黄泉の国で伊邪那美の死体を見た所である。「宇士多加礼許呂岐豆、頭には大雷居り胸には火雷居り」——腐乱死体にウジが集り、コロロいでいた。そして体中に雷が生れていた、という。もう一つの箇所は、大国主の根国訪問の話の中で、彼が須佐之男から試練を受ける部分である。「其の頭の虱を取らしめたまひき。故爾に其の頭を見れば、具公多なりき」という一節や、大国主が須佐之男の髪を椽ごとに結いつけて「五百引の石を其の室の戸に取り塞へて」須世理毘売を背負つて逃げるという巨人伝説である。田中日佐夫氏は、日本の神々に造型性が少ないことを指摘している。神社の本殿には寄代としての木があるだけだし、神の像というものを造り上げた例が乏しいというのである。それは、単に人物像ばかりではなく、世界図においても

同様だと田中氏は述べる。そのような造型性の稀薄な神話の中で、今あげた二つの箇所が悪しき大蛇の造型と似た印象をもった部分として浮かび上がって来るのである。

前者は死の国の腐乱死体であり、後者は根の国の巨人伝説である。いわば、共に舞台は暗黒の世界である。暗黒の世界にだけ造型性があり、それと対峙する〈直^な〉の世界には造型性が全くない。いうまでもなく、皇統へ繋がって行く神話の舞台は、〈直〉の世界である。

これがわれわれの持っている神話の実際である。すべての日本の神話——神像や世界図——に造型性がないのではない。暗黒者、あるいは暗黒界のものについては、本来は造型性があったのであろう。その上に観念性のヴェールがかぶせられたことよって土着的な造型性が減退して行く。日本神話は、それが皇統神話と化することよって、皇統崇拜などを代表とする、非常に厚い観念のヴェールをかぶった。その観念なるものは、論理的な一貫性としても働いているし、人物の設定という点についても見事に働いている。したがって、この観念によつて隅に追いやられた感情とか思想があつたはずである。本来、古代人は単に暗黒界だけでなく、全部の神話に及ぶ造型性を持っていたであらう。天孫系の皇統神話に組み入れられる以前のカモ族神話にそれを考えることができる。カモ族神話では、よく大国主と少名毘古那の二神が活躍する。この二神が風土記などに登場する場合は、たとえば『播磨国風土記』神前の郡聖岡の里の条など、かなり人間くさい神として造型されている。

かつてカモ族神話においては、神々は豊かに、いきいきと造型されていた。ところが、天孫系の神話にそれが組み込まれた時、明るい面は消え、禍の面だけに造型性が残されたのである。

四 須賀の宮

須佐之男は、大蛇退治の後「宮造作るべき地」を出雲国に求めた。そして、須賀の地に到り「吾此地に来て、我が御心須賀須賀斯」と言い、そこに宮をつくった。だからその地を須賀という。須佐之男は「八雲立つ 出雲八重垣 妻籠みに 八重垣作る その八重垣を」と歌う。足名椎神を宮の首として、稲田宮主須賀之八耳神となづけた、という。

これは短かい話だが、さまざまな要素を持っている。第一は、国求ぎの要素である。国求ぎ説話の類例をあげると、『出雲国風土記』意宇郡の国引きの話も一種の国求ぎだし、景行天皇（あるいは倭建命）の地方平定の話もそうである。須佐之男の追放と流離の話も、一種の国求ぎである。出発点に重点を置くか、行く先に重点を置くかで、追放か国求ぎかがわかれるだけで、両者は表裏一体の関係にある。このことはすでに述べたが（拙著『漂泊』）、それをよく説明してくれる一例をあげれば、逸文『丹後国風土記』奈具社の話がある。この話では老夫婦を基点にして言うと、天女は追放されたことになるが、彼女自身の行動は他ならぬ国求ぎである。天女は流離し、荒塩の村に至ると「我が心、荒塩に異なることなし」と言う。だからその地を荒塩の村という、という地名起源説話が語られ、最後に「此処にして、我が心なぐしく成りぬ」と言う。だから、その地は奈具という、という結びになっている。奈具という地で、心がなぐしくなったという話は、須賀という地で、心がすがすがしくなったという話と同類である。平穏な心を持った場所が、道行きの終着点である。こういう所から推して、須佐之男の

話にも当然道行きがあつたはずだつた。地名起源説話があることからそれは想像できる。須佐之男の国求ぎ譚は、風土記的な豊かな語りとして伝えられていたものだつたと思われる。

須賀の話の第二の要素は、須賀という地を、御室山に結びつけている所にある。『出雲国風土記』の大原郡の条をみると、須賀山という山があり、その近くには御室山という山がある。御室山とは、神の降臨する山で、神奈備山と同意味の名である。須賀山のすぐそばに御室山があるとすれば、こちらの方が須佐之男が宮をつくった地にふさわしい。のみならず、風土記には「御室山 郡家の東北のかた一十九里一百八十歩なり。神須佐乃乎命、御室を造らしめ給ひて、宿らせたまひき。故、御室といふ」とある。これによれば、須佐之男が宮を作ったのは、御室山ということになる。

では、なぜ御室山の話が須賀に結びつけたのであろうか。須賀の地には、湯山主と称する者がいた。湯山主は代々須佐之男と稲田媛の子孫が務めている。つまり、この須賀の話は、湯山主家の始祖伝承だったのであろう。そのためには、御室山ではなく須賀に来てくれなくては困るのである。

もう一つこの話に見てとれる要素は、足名椎神を宮の首に任命したという件りである。倭建命は酒折宮で御火焼の老人を東の国（足柄地方が本来の「東」だろう）の造にした。この話と足名椎の話は共通する。これは、やはり一種の始祖伝説であり、宮の首たちの、われわれの家系は何故宮主なのかという縁起譚として伝えられていたのだと思われる。

この須賀の話は、簡略な形ではあるが、以上のような様々な要素が、入り組みながら、なお素朴な風土記的、民間伝承的な話として残されている。そして、須佐之男が須賀の宮を作った時によんだという歌がのせられてい

る。

この歌について興味ある説を述べた先人は、本居宣長である。宣長は「八重垣」は雲のことでなければならぬと言ふ。「八重垣は、いやへがきにていくへもあるをいふ。ただしこはまことの垣を言ふにはあらず。八重雲の立ち出づるを垣とはいひなしたまへるなり。雲霧はそなたかなたをへだつること垣に似たり」と。『古事記伝』では、この意見の後に他の人の意見も紹介しているが、たとえば契沖は「これを宮の垣のすみやかに出来ること雲の如くなるによそふ」と述べている。また真淵は「すがの宮つくりたまふをいふ」と述べており、それに対して宣長は否定的見解を示し、雲を先のように表現したのだと主張するのである。

いかにも宣長の考え方は古代的であり、この考えは、感動的に私達に伝わって来る。御室山（先に述べたような理由で須賀ではなく御室山である）の頂上あたりには、常に雲がたちこめているのだから。雲が変幻自在に空を彩る風土の中で、村人達は雲の中に、今しも結婚する神々を見つめていた。そういう歌の本来的な姿を、宣長はたしかに捉えたのである。

ただ、次のようなことを宣長説に付け加えることはできると思う。宣長のように、雲の中の結婚と考えると、それは神話的発想になるが、そうした神話的発想に先立って、この歌は村人達の間で行われた祭礼の際に歌われていたことだろう。民衆の祝婚生活が存在したに違いない。そこでは実際に八重の垣根をしつらえ、妻と夫はこもったのであろう。そうした事実が神話に応用された時に、雲に包まれた結婚という幻想が成立する。その点では、契沖や真淵の意見が全く間違っているというわけではない。

この歌は、五七五七七の短歌形式に整っているから、新しい時代の歌だと考える意見もあるが、私は反対であ

る。短歌形式に落ち着いたのは新しい時代だろうが、歌われた時代は非常に古くまで遡れるはずである。『日本書紀』では割注の形で出て来る歌であり、正確に言えばこれは『古事記』だけで伝えている歌で、それにふさわしい古格を備えている。一句・二句はものの提示だけ、三句・四句で意味の叙述が行われる。そして最後にもう一度ものを提示して終る。この形は民衆歌の形式にのっとった、極めて古い歌である。