

古事記神話と日本書紀神話の比較研究

——特に神生み、黄泉つ国往還、統治する神をめぐって——

岸*
根
敏
幸

はじめに

『古事記』と『日本書紀』（特にその本文神話）に見られる神話は一見、よく似た内容になっている。始まりから終わりまで、大体同じような筋書きになっているし、イザナキ、イザナミ、アマテラス、スサノヲなど、主役級で登場する神々もほとんど異なっていない。しかしながら、両神話の記述を詳細に検討すると、単に枝葉末節の違いだけではなく、世界や神に対する認識の仕方自体に大きな違いがあるのではないかということに気づかされる。両神話は、おそらく同じような神話伝承を素材として用いながらも、異なる価値観に基づいて各々独自の神話体系を構築し

ようとしていたのではないかと思われるのである。そのような視点から、筆者は古事記神話と日本書紀本文神話の比較を通じて、それぞれの神話の特色を明らかにしたいと意図している。すでにその第一弾として、別天つ神、神世七代、国生みという三つのテーマをめぐって、両神話の比較研究を行った。⁽¹⁾ 本稿はそれに続く第二弾として、神生み、黄泉つ国往還、統治する神という三つのテーマをめぐって、両神話の比較研究を行いたいと思う。

一 神生みをめぐって

(あ) 神生みの記述

「神生み」と呼んでいるのは、古事記神話で、国生みのあと、イザナキとイザナミが神々を生み続け、最後にイザナミが死んでしまうまでの部分である。その呼称は、古事記神話でこの部分を「更に神を生みき」と述べていることに基づいている。⁽²⁾ ただし、イザナキとイザナミが生んだ国土は、古事記神話では男女の性別をもつ神としても捉えられていると考えられるので、⁽³⁾ 国の生成と神の生成を明確に区別することは、実際には難しいように思われる。また、日本書紀本文神話の場合でも、国生みとこの部分の記述を合わせて、「大八洲国及び山川草木を生めり」と述べており、⁽⁴⁾ 国生みと区別して、この部分を「神」という概念でとりまとめることは難しいように思われるのである。

これらのことから、この部分を「神生み」と呼ぶことには問題があると言わざるをえないのであるが、両神話のこ

これらの記述を同時に表すような適切な表現を他に見いだせないことから、あくまでも便宜的に「神生み」と呼んでおくことにしたい。⁶⁾

さて、その神生みの記述についてであるが、イザナキとイザナミは国生みを終えたあとでも生成を続けていて（単純に「生んだ」とは言えない神もいるので、ここでは「生成」という言葉を用いることにしたい）、それが神生みということになる。その点は両神話において一致しているのであるが、実際に何を生成したのかという点については、大きな違いを見せている。そこでまず、神生みの記述において、両神話で生成されたものについてまとめておくことにしたい。以下に示すものがイザナキとイザナミによって生成されたもののすべてである。

古事記神話

- | | | | | | |
|-----------|-----------|----------|----------|------------|----------|
| ①オホコトオシヲ | ②イハツチビコ | ③イハスヒメ | ④オホトヒワケ | ⑤アマノフキヲ | |
| ⑥オホヤビコ | ⑦カザモツワケ | ⑧オホワタツミ | ⑨ハヤアキヅヒコ | ⑩ハヤアキヅヒメ | |
| ⑪アワナギ | ⑫アワナミ | ⑬ツラナギ | ⑭ツラナミ | ⑮アマノミクマリ | ⑯クニノミクマリ |
| ⑰アマノクヒザモチ | ⑱クニノクヒザモチ | ⑲シナツヒコ | ⑳ククノチ | ㉑オホヤマツミ | |
| ㉒カヤノヒメ | ㉓アマノサツチ | ㉔クニノサツチ | ㉕アマノサギリ | ㉖クニノサギリ | |
| ㉗アマノクラド | ㉘クニノクラド | ㉙オホトマトヒコ | ㉚オホトマトヒメ | ㉛トリノイハクスブネ | |
| ㉜オホゲツヒメ | ㉝ヒノヤギハヤヲ | ㉞カナヤマビコ | ㉟カナヤマビメ | ㊱ハニヤスビコ | |

- ③⑦ ハニヤスビメ ③⑧ ミツハノメ ③⑨ ワクムスヒ ④⑩ トヨウケビメ
 日本書紀本文神話

- ① 海 ② 川 ③ 山 ④ 木の祖おやククノチ ⑤ 草の祖カヤノヒメ

ここで付した丸囲みの番号は、単に生成されたものの数だけではなく、生成された順番をも表している。以下では、古事記神話と日本書紀本文神話に示されたこの記述を詳細に検討して、その違いについて考察したいと思う。

(い) 記述における分量上の違い

前項の神生みで生成されたものの一覧を一見して明らかのように、古事記神話と日本書紀本文神話では記述の分量に著しい違いがあると指摘できるであろう。神生みの記述は、生成されたものをひたすら列挙するという表現方法をとっているため、その数の違いがそのまま記述の分量の違いとなって表れてくるのである。

古事記神話の場合、合計で四十柱の神が登場しており、これらの神は、登場の仕方という点で、ある程度区別可能である。すなわち、①～⑩はイザナキとイザナミが生んだ神々、⑪～⑱は、⑨のハヤアキツヒコと⑩のハヤアキツヒメが分担して生んだ神々、⑲～⑳はイザナキとイザナミが再度、生んだ神々、㉓～㉔は、㉑のオホヤマツミと㉒のカヤノヒメが分担して生んだ神々、㉓～㉔はイザナキとイザナミが再度、生んだ神々、㉕～㉖は、負傷したイザナミの体から排出されたものに化生した神々、そして、最後の㉗のトヨウケビメは、㉘のワクムスヒの子、というように

区別されるのである。なお、イザナキとイザナミが生んだ子によって生み出された神、すなわち、⑪～⑬、⑲～⑳、㉓～㉔の神々と④のトヨウケビメは、系譜上で言うならば、イザナキとイザナミの子ではなく、孫ということになるであろう。なぜこのように、子と孫が入り交じった形で登場するのかについては、のちほど考えてみたい。

さらに、前述のように、この部分を「神生み」と呼ぶことにしているが、古事記神話の記述を見ると、ここで「生む」と「成れる」という使い分けがなされていることが注意される。この使い分けは神生みの記述だけにかぎらず、古事記神話全般において見いだされるものである。かつて論じたように、「生む」とは男神と女神が結びつくことによって、女神の体内から生み出されるような誕生の仕方であり、それに対して、「成れる」とは、たとえば、刀剣についた血から現れるとか、目や鼻から現れるというように、男神と女神の結びつきを必要としないような誕生の仕方であり、古事記神話ではこの二つの誕生の仕方が意識して区別されているのである。なお、筆者は前者を「出生型」、後者を「発生型」と呼んで、区別している。

前項の神生みで生成されたものの一覽で「成れる」と言い表されているのは⑳～㉑の神々である。その具体例を一つ挙げるならば、㉒のカナヤマビコは、火の神であるヒノヤギハヤヲを生んで傷ついたイザナキの吐瀉物に化生した神として位置づけられている。このように化生した神を、イザナキとイザナミがそのまま生んだと位置づけることは難しいように思われる。したがって、誤解を招きかねない言い方にはなるが、古事記神話においては、イザナキとイザナミの間に生まれたというわけではなく、何らかのものに化生したような神であっても、神生みを構成するものと

して位置づけられているのである。

それに対して、もう一方の日本書紀本文神話の記述は実に簡潔なもので、前述したように、海、川、山、木の祖クノチ、野の祖カヤノヒメという五つのものが生み出されているにすぎない。いわば、自然世界を構成する最小限のものだけに絞る形で言及しているのである。ここに登場する木の祖ククノチと草の祖カヤノヒメは、古事記神話に登場する木の神ククノチと野の神カヤノヒメと名称が一致しているが、同じような存在として——すなわち、それらの「祖」という言葉を神と同義として——位置づけることができるかどうかは、検討を要するように思う。この点については後述することにした。このように、日本書紀本文神話の記述は、古事記神話の記述とは異なって、「神生み」と呼ぶには、ほど遠い内容になっているのである。

(三) 古事記神話における自然と神

次に、両神話における記述内容の違いについて考察することにした。その際に注目されるのが、自然と神の関係についてである。日本神話の文脈の流れから言って、国土が成し遂げられたならば、そのあとの記述は、その国土の上にも、様々な自然物や自然現象が成立したことを語ってゆく方向へと向かうのが順当であると思われる。事実、この点に関しては、古事記神話と日本書紀本文神話のいずれも一致しているのである。しかしながら、その自然の成立をどのように語るのかについては、両神話で大きな違いを見せられていると考えられるのである。この項ではまず古事記神

話の場合について考察することにした。

そもそも古事記神話には、イザナキとイザナミが自然そのものを生成するという記述はない。もっぱら自然の様々な事物に対応している神が生成されているのである。前述した神生みで生成されたものの一覧で言うならば、②のイハツチビコから③④のオホトマトヒメまでがそれに該当する神々である。しかし、そうだからといって、古事記神話が自然の成立について何も語っていないと断定することはできないであろう。ある自然の事物に対応する神の生成が、その事物がまだ存在しないのに成り立つというのは、発想として不合理であり、そのような記述は無意味だからである。つまり、古事記神話は自然の成立について何も語っていないのではなくて、それを、自然に対応する神の生成という形で表現していると考えべきであろう。そして、そのような表現方法は以下に示す二つのことと密接に関係していると思われる。

その一つは、別天つ神や神世七代の記述に顕著に見いだされたように、神名の表示がその名の意味している事態を描写しているということである。^⑩したがって、これを適用するならば、たとえば、山の神オホヤマツミが生成されたということは、神秘性を宿した山そのものの成立を意味すると捉えることができるのである。

もう一つは、前述したように、イザナキとイザナミの生んだ嶋が神として捉えられる側面を持っているということである。国が神であると言うと、私たちはそれを奇異に感じるであろうが、それは古事記神話がイメージしている神と、私たちがイメージしている神との間に違いがあるためであろう。かつて指摘したように、^⑪古事記神話を見るかぎ

り、人間にとって特別と感ぜられるものであれば、たとえそれがどのようなものであっても、神となりうるのである。したがって、神に対するこのような柔軟な捉え方を適用するならば、前述のオホヤマツミは、山のもつ神秘性を神として別出したものと捉えることができるのである。

このように、自然の成立を直接的には描写しないで、自然に対応する神の生成に言及することによって、それを間接的に描写するという表現方法が古事記神話に存在しうる可能性を指摘したのであるが、先程保留にしていた、神生みでイザナキとイザナキの子以外に、孫に相当するような神が生成されていることについても、イハツチビコからオホトマトヒメまでの自然に対応する神にかぎって言うならば、単にイザナキとイザナミを中心とする神々の系譜を示そうとしたのではなく、生成力を具現化したイザナキとイザナミによる自然成立の様相が具体的に展開されていったと考えることができるであろう。たとえば、川（ハヤアキヅヒコとハヤアキヅヒメ）から分水嶺（アマノミクマリとクニノミクマリ）や水源（アマノクヒザモチとクニノクヒザモチ）などが展開し、山野（オホヤマツミとカヤノヒメ）から霧（アマノサギリとクニノサギリ）や峡谷（アマノクラトとクニノクラト）などが展開したという形で、川や山野のような自然の事物がより詳細に成立してゆく様相を表現したと捉えることができるのである。

（え） 日本書紀本文神話における自然と神

これに対して、日本書紀本文神話の場合、実に簡潔な記述になっており、海、川、山と、各々、「木の祖」「草の祖」

と呼ばれるククノチ、カヤノヒメという合計五つが生み出されるだけである。海、川、山の三つと、木の祖と草の祖の二つには、そのまま同列には論じられない点があるので、以下では、二つのグループに分けて考察することにした¹¹。

まずは海、川、山というグループについてである。これは古事記神話であれば、イザナキとイザナミが海の神であるオホワタツミ、川の神であるハヤアキヅヒコとハヤアキヅヒメ、山の神であるオホヤマツミを生んだと記述している部分に相当するものであるが、日本書紀本文神話では、神の生成という形では示されておらず、イザナキとイザナミが海、川、山という自然の事物を直接生んだというように記述している。

なお、日本書紀本文神話でも、かなりあとの記述（第十段）でワタツミ¹²が登場してはいるが、このワタツミは、国土の生成に続く、自然の成立という文脈で登場するわけではない。さらに言うならば、日本書紀本文神話の記述を見るかぎり、このワタツミがイザナキとイザナミによって生み出されたということすら明示されていないのである。

日本書紀本文神話の場合、古事記神話とは異なり、自然の成立をそのまま語っているのである。両神話になぜこのような違いが見られるのであろうか。それは、日本書紀本文神話よりもむしろ古事記神話の記述の方に特色があるからであるように思われるのである。

すでに考察したように、古事記神話には、神名を列挙することで、その神名の担っている事態そのものを描写しようとするという表現方法や、¹³ 国に亦の名を与え、神としても捉えようとする発想方法が見いだされる。神話なのであ

るから、その説話に神という存在が深く関わってくることは当然のことであるけれども、古事記神話においては、すべての事象を神という存在に置き換えて捉えようとすることを意識的に行っているように思われるのである。しかし、日本書紀本文神話はそこまで神に対して深入りをしていない。神名を列挙することもなければ、国を神として捉えようとするものもない。神がこの世界を作ったという基本的な前提は認めながらも、すべての事象を神という存在に置き換えようとはしないのである。

さて次は、木の祖ククノチ、草の祖カヤノヒメというグループについてである。この両者は古事記神話に登場する木の祖ククノチ、野の神カヤノヒメと名称が一致している。したがって、「祖」というのは神に近い存在であると思えなくもないのであるが、もしそうであるならば、「祖」とは言わずに、「神」と表現していたのではないだろうか。¹⁴日本書紀本文神話ではその直後に「日の神」や「月の神」という表現が登場しているのである。ククノチやカヤノヒメが神であるならば、あえて「祖」と言う必要はなかったであろう。それでは、この「祖」とは一体何を意味しているのだろうか。

そこで参考になるのが、木と草にのみ「祖」と言い、海や川や山の「祖」が登場していないという事実である。共に自然を構成すると言っても、海や川や山はそれ自体、生命をもった生き物というわけではない。それに対して、木や草は個々に生きていて、繁殖するのである。そのように考えるならば、この場合の「祖」というのは、文字通り、木や草の先祖にあたるような存在と言えるのではないだろうか。したがって、それは神ではないのである。

以上のように、日本書紀本文神話は、古事記神話とは異なり、簡潔で常識的であり、自然を神とそのまま同一視するような発想にまでは立ち入っていないと指摘することができるであろう。

(お) 自然以外の事物について

神生みに関する古事記神話と日本書紀本文神話の記述については、それ以外の違いも見いだすことができる。そのなかでも特筆すべき点として、自然以外の事物の取り扱いに関する違いを挙げることができるであろう。ここで言う自然以外の事物というのは、以下に示すように、二つに大別できることがであろう。

その一つは人為的なもの——日本神話の世界において人間は具体的に描かれていないので、これはあくまでも、神話の世界を離れた場合の表現である——で、端的に言うならば、人間が生み出してきた文化に関わる物や現象のこゝとを指している。

もう一つは、自然にも文化にも属さないもので、具体的に挙げるならば、物理的には存在しないけれども、物に対して何らかの影響を及ぼすものとして意識されている様々な力や、文化とも密接に関わっていると考えられるが、それとは一応区別されるような、人間のもっている知恵や感情などがそれに該当するであろう。

古事記神話では、こういった自然以外の事物に対しても、それに対応する神を積極的に登場させているのである。前述の(あ)「神生みの記述」の項で掲載した神々の一覧で言うならば、①と③④から④⑤までをそのような神として位置

づけることができるであろう。

なお、この点について若干補足して説明すると、①のオホコトオシヲは、大事を成し遂げる（あるいは、これから大事を成し遂げようとすることを意味しているとも考えられる）ということを表している神で、自然にも文化にも属さないものということになるであろう。また、③のヒノカグツチは火の神で、自然に属するもののものであるが、ここで意識されているのは、火そのものというよりは、火を用いる技術の方であると思われるので、文化に関わるものと位置づけることができるであろう。さらに、③④・③⑤のカナヤマビコ・カナヤマビメ、③⑥・③⑦のハニヤスピコ・ハニヤスピメ、③⑧のミツハノメもこれと同様に考えることができ、各々、本来は山、土、水に対応しているので、自然に属するものとして捉えることもできるのであるが、ここでは、特に鉄の原料を取り出す鉄鉾山、器を作るための粘土、灌漑のための用水として意識されていると考えられるので、自然というよりは、文化に関わるものとして位置づけることができるのである。

このように古事記神話では、自然の成立ばかりでなく、文化や、自然および文化に属さないようなものの成立までも、神の生成という形で表現しようとしているのである。端的に言うならば、我々を取り巻いているこの世界に関わるすべての事物の成立が神と結びつけられ、また、神的なものとして捉えられていると言えるのである。

これに対して、日本書紀本文神話の場合、神生みという場面において、自然以外のものについてはまったく言及していない。前述のように、海や川や山と木や草の先祖という、自然を構成する最小限のもののみが神によって作られ

たと語るに留まっているのであって、それ以外のものについては何も述べていないのである。この点について、日本書紀別伝神話の複数の伝承（第五段の第二書・第三書・第四書・第六書）で、古事記神話と同じように、土の神ハニヤマビメ（または、ハニヤス）や水の神ミツハノメなどといった文化とも結びつけられるような神々が登場している。その点を考え合わせるならば、『日本書紀』編纂者は、文化的なものを含めたすべてのものの成立を神の生成という形で表現しているような伝承があることを知りながら、本文神話ではあえてそのような記述を採用しなかったと推測することができるであろう。¹⁵⁾

二 黄泉つ国往還をめぐる

(あ) 黄泉つ国往還の記述

日本神話において黄泉^{よも}つ国（あるいは「黄泉^{よみ}の国」とも言う）という世界が登場していることは広く知られている。「黄泉」という漢字で表記されている「ヨモ」あるいは「ヨミ」という大和言葉の語源とその意味については、「ヤミ（闇）」「ヤマ（山）」「ヨモ（四方）」などに由来するとも言われているが、実際のところ、現在でもよく分かってはいない。日本神話における実際の描写から推測するならば、そこは死んだ者が向かうべき場所であるように思われる。以下では、古事記神話の記述に基づいて、イザナキがこの黄泉つ国に行つて、戻つてくるといふ黄泉つ国往還

の話について概説することにしよう。

神生みの途中、ヒノカグツチを生むことで火傷を負ったイザナミは死んでしまい、黄泉つ国に去ってしまった。イザナミのことを忘れられないイザナキはこの黄泉つ国に赴く。暗くてよく見えない場所で、元の世界に戻るよう頼むイザナキに対して、イザナミは黄泉つ神に相談すると言って、その場を離れたように思われた。イザナミがいつまでも戻ってこないため、しびれを切らしたイザナキは、灯りをつけてはならないという戒めを破って、灯りをつけてしまう。すると、そこには、その場を離れているはずのイザナミがおぞましい姿で留まっていた。イザナミのその姿に驚いて、イザナキは黄泉つ国から逃げようとするが、それを阻止しようとするイザナミによって、ヨモツシコメ、イカツチ、ヨモツイクサなど、恐ろしい魔物たちが追っ手として差し向けられた。イザナキはそれらを何とか振り切るが、最後にはイザナミ自身がやって来る。イザナキは、二人の間に千引きちびの石いはという巨石を置いて、イザナミに事戸を渡す（離別することを意味するらしい）が、それに憤慨したイザナミは、地上に生きる青人草（人間のことを意味する）を一日に千人殺してしまおうと呪う。それに対して、イザナミは青人草を一日千五百人誕生させると応酬した。このようにして、イザナキは妻を連れ帰ることなく、黄泉つ国から戻って来た。

以上が古事記神話における黄泉つ国往還の話の概要である。世界の様々な神話のなかには、死の起源——特に人間の死の起源——について語る話が含まれている場合がある。いくつかの具体例を挙げるならば、アダムとイヴが神の言いつけを破り、禁断の木の実を食べてしまったため、死んで土に帰らなければならなくなったという『旧約聖

書「創世記」に見られる話や、人間が石の受け取りを拒否して、バナナを受け取ったために、死ぬべき存在となつたと述べる、いわゆる「バナナ型神話」¹⁶⁾などがそれに該当するであろう。そして、古事記神話の場合、黄泉つ国往還という記述が登場することによって、神話の中で死という問題が取り上げられることになるのである。イザナキとイザナミが行つた前述のようなやりとりがあることによって、この世において人間が日々、生まれては死ぬということを繰り返す定めとなつてしまった。これが人間の死の起源とされるのである。

ところが、日本神話のなかでもよく知られているこの黄泉つ国往還という話であるが、実は日本書紀本文神話には記載されていないのである。それどころか、日本書紀本文神話には「黄泉つ国」、あるいは、それに関連するような術語そのものがまったく見いだされないのである。この点、古事記神話とは大きく異なる違いとして指摘することができるであろう。

(い) 黄泉つ国を認めない日本書紀本文神話

日本書紀本文神話では黄泉つ国往還に関わる記述がまったく出てこないが、日本書紀別伝神話にはそのような記述が多く見いだされる。すなわち、神生みについて記述している第五段には十一の別伝が付随しているが、そのうちの第六書と第十書には黄泉つ国往還についての詳細な記述がある。なお、第七書にも、語句の解説という形で、黄泉つ国往還に関わるいくつかの術語が登場しているが、この第七書は第六書の一部に対する異伝と第六書の訓注であると

いう指摘がなされている¹⁷。また、第九書では、イザナミが死んで、そのモガリ(殯)を行っている場所にイザナキが赴き、そのおぞましい姿を見て逃げ帰るといふ記述になっており、黄泉つ国という世界こそ登場しないが、黄泉つ国往還に準じた記述になっている。

このように、かなりの別伝に黄泉つ国往還に関わる記述が見いだされるのであるが、さらに言うならば、黄泉つ国の登場は、イザナミの火傷による死、および、ヒノカグツチの殺害といふ二つの話と密接に関係している。古事記神話の記述によると、イザナミが火傷し、結局、死んだことで赴いたのが黄泉つ国であり、イザナミを死に至らしめたといふ理由で、ヒノカグツチはイザナキに殺害されたからである。したがって、黄泉つ国往還の話だけでなく、それと密接に関係している話にまで拡張するならば、第五段にある十一の別伝のなかで実に九つの別伝に、それらの話が記載されているのである。もちろん、話を記載している伝承の数の多さが、必ずしもその話の重要性を示すわけではないが、これだけの記述は決して無視できるものではない。

ところが、日本書紀本文神話にはこれらの話はまったく見いだされない。ヒノカグツチが登場しないので、イザナミは死ぬことはなく、死ぬことがないから、イザナキが黄泉つ国に赴くということもないのである。このような記述が成り立つ可能性として、(一)そのような伝承が実際にあった、あるいは、(二)何らかの理由で、伝承とは違う話に改変した、という二つを想定することができると思うが、どちらであるのか確定することは難しい。しかし、今述べたように、別伝神話に黄泉つ国往還、あるいは、それと密接に関係している話が多く記載されている状況のなかで、

たとえ、そのような記述がまったく見られない伝承が実際にあったとしても、そのみを重視して、黄泉つ国に一切言及しないということは、『日本書紀』編纂者が、本文神話において黄泉つ国について言及する必要はない、すなわち、彼らが認めようとする日本の神話において、黄泉つ国という存在を位置づける必要はないと判断した、と指摘することができるであろう。

その理由は様々に考えられるかもしれないが、黄泉つ国が神話のなかに登場することで、それほど大きな不都合が生じるというわけではないであろう。むしろ、神話上においては、死の成り立ちを語る重要な話なのである。したがって、日本書紀本文神話が黄泉つ国を認めない理由は、神話の内容そのものにあるのではなく、もっと違うところにあるのではないかと思われる。

日本書紀本文神話の記述は概して簡潔であり、たとえば前述した神生みの記述でも、自然世界を構成する最小限のものにしか言及していない。そこには、神話の記述をできるだけ簡潔にまとめて、歴史記述の方に重点を置こうとする構想が編纂者にあったのではないだろうか。神話のなかに黄泉つ国の話を取り込むとなると、ヒノカグツチの誕生、イザナミの死、ヒノカグツチの殺害、イザナキによる黄泉つ国往還、イザナキのミソギハラへ、イザナキ単独によるアマテラス、ツクヨミ、スサノヲの誕生についても記さなければならぬことになる。それがかなりの分量になることは容易に想像できるであろう。編纂者は、本文神話においてそれらの記述を大胆に削除しながらも、それらを日本書紀神話のなから消し去ることまではしないで、別伝神話に傍系資料として保持しようとしたのではないかと思わ

れるのである。

(三) 日本書紀別伝神話に見られる黄泉つ国往還の記述

すでに述べたように、日本書紀別伝神話には黄泉つ国往還に関わる記述が存在している。それは古事記神話の記述に勝るとも劣らないほど豊富なものであり、なおかつ、伝承によっては、古事記神話にも見られないような独特な記述も存在している場合がある。本稿が意図しているのは、古事記神話と、日本書紀神話のなかでも特に本文神話とを比較するということであるが、黄泉つ国往還の記述に関しては、日本書紀本文神話にそのような記述がまったく見だされないということもあって、検討すべき内容としては幾分不十分なようにも思われる。それを補う意味も込めて、以下では、日本書紀別伝神話における黄泉つ国往還に関わる記述について、特筆すべき三つの事柄を取り上げることにしたと思う。

その第一は、第五段の第五書に見られるイザナミを祭る祭祀の記述である。そもそもこの第五書は、神話伝承というよりは、神話伝承に関連する記事のような体裁になっていて、イザナミの埋葬地と、この神がどのように祭られているかについてかなり具体的に説明している。それによると、イザナミの亡骸は紀伊国の熊野にある有馬村（現在の三重県熊野市有馬町付近）に葬られたと述べられており、そこでは、花や歌舞によってイザナミの魂を祭る祭祀が行われていたという。¹⁹⁾ 古事記神話では、イザナミを埋葬した場所は出雲国と伯耆国の境にある比婆山であると記述され

ているので、紀伊国では地理的には大きな隔たりがあるが、何らかの理由があつて、両者には共通するところがあり、重ね合わされた痕跡があるようである。²⁰⁾第五書の記述は、イザナミの埋葬地とイザナミへの信仰について考える上で、興味深い知見を与えてくれるであらう。

その第二は、第五段の第九書に見られるモガリの記述である。モガリとは、埋葬に先だつて、死者に別れを告げた妻イザナミの変わり果てたおぞましい姿を見て、イザナキが逃げ帰るといふ話の展開から、記述の濃淡という違いはあるものの、明らかに古事記神話と類似しているのであるが、そこに黄泉つ国という世界が登場していないという点で決定的に異なる。イザナキは妻の亡骸を安置していた場所に赴いただけなのである。この第九書の記述から、モガリを行う場所が一つの独立したイメージとなり、やがてそれが黄泉つ国という世界になつたという可能性、あるいはそれとは逆に、黄泉つ国はモガリという行為と密接な関係をもち、それゆえに、黄泉つ国は、死者がそこに留まるような固定化された世界ではなく、亡骸が浄化するまでの過程を一つの世界として表したのではないかという可能性を想定することができるのである。

その第三は、第五段の第十書に見られる、古事記神話には登場しない神々に関する記述である。²¹⁾前述の神生みの例を見ても明らかのように、登場する神の数は古事記神話の方が日本書紀神話よりも圧倒的に多いのであるが、日本書紀別伝神話の伝承のなかには、古事記神話に登場しない神に言及している場合が若干見いだされる。この第十書では、

黄泉つ国往還の記述に関して、そのような四柱の神に言及しているのである。すなわち、イザナキがイザナミに負けまいという決意を示すため、唾を吐いたときに現れたハヤタマノヲ、イザナキがイザナミとの関係を断とうとしたときに現れたヨモツコトサカノヲ、イザナミの言葉を伝えようとした黄泉つ国の門番であるヨモツチモリビト、何を発言したかは不明であるが、その発言によって、イザナキに誉められたククリヒメである。このように、第五段の第十書という別伝神話が存在することによって、古事記神話には見いだされることのない神の存在が現在にまで伝えられることになるのである。

三 統治する神をめぐって

(あ) 生まれた子とその扱い

神生みのあとの記述については、古事記神話と日本書紀本文神話の間で大きな違いがあるが、基本的に言えば、両神話のいずれにおいても、世界を統治するにふさわしい神の誕生という問題が扱われている。両神話が、生まれた子と、その子をどのように扱っているかをまとめるならば、次のようになるであろう。

古事記神話の場合、神生みの直後に、ヒノカグツチの殺害や黄泉つ国往還という長い記述が入っている。それに続いて、黄泉つ国から戻ってきたイザナキは死の穢れに触れたとして、身につけていたものをすべて捨て去り、川でミ

ソギをするという記述があるが、その際に、身につけていたものから化生した神、穢れから化生した神など、多くの神が化生する。そして、死の穢れが完全に取られ、清らかな状態になったとき、イザナキ単独でアマテラス、ツクヨミ、スサノヲという三神を生み出すことになる。イザナキはその誕生を非常に喜び、アマテラスには高天原たかあまはら、ツクヨミには夜の食国をすくに、スサノヲには海原うなはらの統治を任せた。

日本書紀本文神話の場合、イザナミが死んだり、イザナキが黄泉つ国を往還したりするという記述は見られないので、神生みのまよめのような形で、イザナキとイザナミが「天下あまたのしたの主者きみたるもの」を生もうとする。その結果、生まれたのが、アマテラス、ツクヨミ、ヒルコ、スサノヲという四神である。イザナキとイザナミは、優れていた日の神（アマテラス）と月の神（ツクヨミ）を、天上あめを統治させるために天に送る一方で、ヒルコを船に乗せて、風任せで海に流してしまい、スサノヲを根の国に追放しようとした。

古事記神話では、ここで生まれた三神を「三貴子みはしらのたかときこ」と呼んでいる。この呼称には「貴い」という美称が含まれているが、そのような表現になっている理由として、この三神がイザナキによって、各世界の統治を命じられていることから伺えるように、統治者にふさわしい立派な神であったということを挙げることができる。

これに対して、日本書紀本文神話では「三貴子」という呼称は用いられていないし、それに代わるような呼称が特に存在するわけでもない。そもそもこの場面で生まれたのは四神であって、アマテラス、ツクヨミ、スサノヲという三神を一つのグループとしてまよめようとする発想自体がないのである。この点について、日本書紀別伝神話の記述

を見てみると、第五段の第一書で、「御あまのしたしら 寓うづすべき珍みこの子」(統治者に適した高貴な子)という呼称が登場している。この呼称が指しているのはアマテラス、ツクヨミ、スサノヲの三神である。さらに、第五段の第十一書には「三みはしらの子」という呼称が登場している。この場合も指しているのはアマテラス、ツクヨミ、スサノヲの三神である。以上のように、日本書紀別伝神話に登場する二つの呼称は、古事記神話に登場する「三貴子」という呼称とかなり近いものであると言ってよいであろう。したがって、『日本書紀』編纂者は、アマテラス、ツクヨミ、スサノヲの三神を統治者としてまとめようとする伝承があるのを知りながら、あえてそのような伝承を採らなかったという推測が成り立つのである。

以下に続く三つの項では、生まれた子とその扱いに関して、特に問題となる事柄について考察したいと思う。

(い) ツクヨミによる統治

アマテラスが統治を任せられた場所が高天原(日本書紀本文神話では天)である点は、両神話において一致しており、特に問題は見いだされないが、ツクヨミの統治については、更なる検討が必要であるように思われる。以下ではこの問題について考えてみたい。

日本書紀本文神話では、ツクヨミはアマテラスとともに、天上の世界に送られ、アマテラスと並ぶ形で、天の統治を任せられている。アマテラスが太陽、ツクヨミが月ということなので、天を昼と夜に区別し、交互に統治するとい

うことが考えられているのであろう。

これに対して、古事記神話ではツクヨミが夜の食国の統治を任せられたと記述している。この夜の食国というものがどのようなものであるのか具体的に明示されていないが、「食す」が統治するという意味であること、ツクヨミが基本的に月に関わる神であるということから考え合わせると、夜の時間に限定した統治すべき国のことを意味していると考えられる。それは決して異質な別世界のようなものではないであろう。

問題はその統治する国が具体的にどこを指しているのかという点であるが、(一) 高天原、(二) 葦原の中つ国や海原を含む地上の世界、(三) 高天原と地上の世界という三つの可能性が考えられると思う。しかし、前述のように、古事記神話には夜の食国に関する具体的な説明はまったくないので、その点を論理的に考えてゆくしかないのである。

まず(一)のように、夜の食国が高天原であるとすると、これは日本書紀本文神話の記述と一致することになるであろう。つまり、高天原でアマテラスとツクヨミが昼夜交替で統治するというものである。地上の世界にも夜があるが、その場合、天上の世界が夜の食国となってツクヨミが統治するので、それに連動する形で地上の世界も夜になると説明されることになるであろう。しかし、実際に夜になっている地上の世界を夜の食国と区別するというのは不自然さを拭えないだろう。そもそも古事記神話の記述を見て、そこに出てくる「食国」が高天原であるとは容易に理解できないのである。

次に、(二)のように、夜の食国が地上の世界のことであるとすると、ツクヨミが地上の世界にいるという可能性

が高くなるが、それは、月も太陽と同じように天空にあるという人間の経験的事実に反するであろう。したがって、その代替案として、ツクヨミが高天原にいると捉えるならば、その場合、高天原はアマテラスが統治しているので、夜になることがなくなってしまう。なぜなら、もし高天原が夜になると、ツクヨミがそこを統治していることになり、夜の食国が地上の世界であるという前提に反するからである。一方、地上の世界は夜になるので、そのときには、ツクヨミが統治するが、高天原には夜がないので、太陽の光は地上の世界にも常に届いている。したがって、地上の世界も特に何もしなければ、常に昼の状態ということになるだろう。地上の世界が夜になるには、高天原にいるツクヨミが何らかの手段を講じて、太陽の光を遮断する必要があるが、そのようなことは考えにくい。それこそ、天の石屋籠りのときのように、アマテラスをどこかに閉じ込めておかなければならないであろうが、そのときは高天原も夜になってしまい、ツクヨミが支配する夜の食国になってしまうのである。

以上のように、(一) (二) のいずれも不自然で受け入れがたいように思う。したがって、残った(三)の可能性を考えるべきであろう。その場合、古事記神話と日本書紀本文神話では、ツクヨミによる統治に関して異なる位置づけをしていることになるであろう。ツクヨミが統治するとき、太陽の光が消え、月の光に照らされた夜が訪れる。高天原においても、地上界においても、生けるものが等しく活動を止める夜の世界、それを「夜の食国」と呼んでいるのではないであろうか。²⁴⁾

(う) スサノヲの位置づけ

生まれた子の位置づけについて古事記神話と日本書紀本文神話の間で大きな違いを示しているのが、スサノヲに関するものである。以下ではこの問題について考えてみたい。

前述のように、古事記神話の場合、スサノヲをアマテラス、ツクヨミとともに三貴子を構成する神として捉えていて、イザナキはスサノヲに海原の統治を任したと記している。したがって、元来、スサノヲが統治者にふさわしい神として位置づけられていたことは確かであろう。なお、海原の統治を任せられた理由については、従来、いくつかの指摘がなされているが、「スサノヲ」という神名の「スサ」が程度の激しさを表していること、そして、スサノヲがイザナキの鼻——つまり、風と水をとまなうということであろう——から生まれたという記述があることから、スサノヲは激しさの具体的な表れである暴風や大雨と密接に関わっており、それを特定の領域と結びつけるならば、海ということになるのではないかと思われる。

しかし、古事記神話ではスサノヲを統治者にふさわしい神として位置づけると同時に、スサノヲが程度の激しさを本性としていることから、その行動において強引さや荒々しさが際立つ神としても描いている。すなわち、生まれたあとのスサノヲは、海原の統治を行わず、激しく泣いていた。そのため、山の木々は枯れ、河海の水が涸れてしまったという。これはスサノヲが司っていた雨——ひいては水——が涙となって放出されたため、山や河海に行き渡らなかつたからであると考えられる。その結果、悪しき物の怪が多く跋扈するようになってしまった。²⁶そこで、統治

をしないで泣いている理由をイザナキが問うと、スサノヲは、は妣の国根の堅州国に行きたいので、泣いていたと答えている。ここでは、あたかも幼児が玩具をねだつて、周りも気にせずで大泣きするのと同じように、感情的な激しさが表されていると言えるであろう。それを聞いたイザナキは激怒し、それならば、この国（葦原の中つ国を指すと思われる）には住んではならないと言つて、スサノヲをそこから追い払つてしまうのである。²⁷ 追い払われたあと、どこに行くのかは明示されていないが、文脈からすれば、前述した妣の国根の堅州国であると理解されるであろう。このように、スサノヲは元来、統治者として位置づけられていたにもかかわらず、結果的にその統治を果たすことはなかつたのである。

これに対して、日本書紀本文神話ではスサノヲを、荒々しく、残忍な性格で、常は大泣きするため、多くの人を死なせ、山の木々を枯らしてしまう忌まわしい存在として捉えている。荒々しさの記述は古事記神話と同様であるが、残忍な性格という指摘は特に日本書紀本文神話で強調されているように思われる。また、大泣きする点は両神話に共通しているが、古事記神話では前述のような理由があつたけれども、日本書紀本文神話では大泣きすることを本来の性格であると捉えている。そして、これらの性格から、イザナキとイザナミはスサノヲを統治者の器ではないと考えて、根の国に追放しようとするのである。

以上のように、両神話では、スサノヲについて統治者にふさわしい神であるかという点で根本的な認識の違いが見られ、また、その性格についての位置づけにも違いを見いだすことができるのである。スサノヲが根の堅州国（日本

書紀神話では根の国(1)に赴くという点は両神話で一致しているが、古事記神話では、イザナキに追い払われたスサノヲが自らの希望した通りに、根の堅州国に向かおうとするのであって、決してスサノヲは根の堅州国に追放されたわけではない。総じて言うならば、日本書紀本文神話は古事記神話よりもスサノヲについて厳しい捉え方をしており、スサノヲを災いをなす悪神として位置づけているのである。

(え) 葦原の中つ国の統治

古事記神話におけるスサノヲは、任せられた海原を統治せず、最終的に根の堅州国に赴くので、古事記神話と日本書紀本文神話のいずれでも、アマテラス、ツクヨミ、スサノヲという三神の行き先に関する記述は、結果的に一致することになる。さらに言えば、まったく異なる場面で生まれたヒルコについても、船に乗せて海に流してしまったという点で両神話は一致しているのである。

そして、両神話にはもう一つ重要な一致点がある。それは、地上にある葦原の中つ国を統治する神が示されていないということである。古事記神話ではアマテラスが高天原、ツクヨミが夜の食国、スサノヲが海原の統治を任せられ、日本書紀本文神話ではアマテラスとツクヨミが天上の統治を任せられたとあるだけで、葦原の中つ国の統治について何の言及もしていない。イザナキとイザナミが行っていた国生みの中心が葦原の中つ国であることは疑いのないことであろう。その国になぜ統治者が指名されていないのか。これは大きな問題であると言える。そして、この点に

については、先行研究の諸説などを参考にして、四つの可能性を想定することができると思う。以下では、それらを順次紹介し、その妥当性について検討を加えてゆきたい。

第一の可能性は、のちに天降りする神の存在を念頭に置いて、あえて統治者を不在のままにしているというものである。⁽²⁸⁾ たしかに、古事記神話ではアマテラスが子のアマノオシホミミに統治を委ねることになるし——ただし、実際に統治することになるのはアマノオシホミミの子のホノニニギである——、日本書紀本文神話ではタカミムスビが孫のホノニニギを統治者として天降りさせているので、それまではあえて統治者を定めなかったというように考えるのである。

しかし、アマテラスやツクヨミが生まれた時点でイザナキ（または、イザナキとイザナミ）がそのことを知っていたと考えるのは実に不自然なことであるし、そのことを知らなかったけれども、のちの展開を考えて古事記神話や日本書紀神話の編纂者がそのような記述をしたと考えるのはもっと不自然なことであろう。また、葦原の中つ国の統治を任せられたアマノオシホミミやホノニニギは、古事記神話と日本書紀本文神話のいずれ神話においても、姉アマテラスに会いに来たスサノヲが高天原を奪い取る野心があると疑われて、潔白を証明するために行ったウケヒで生まれた子と孫である。これらの神の誕生は偶発的であると言うしかなく、そのような出来事を見越した上で、葦原の中つ国の統治者を不在のままにしたと主張することにはかなり無理があるだろう。

第二の可能性は、高天原の統治者がそのまま葦原の中つ国の統治者でもあると捉えるもので、したがって、アマテ

ラスが葦原の中つ国の統治者ということになる。²⁹古事記神話では、アマテラスが天の石屋に籠ったとき、高天原は闇に閉ざされ、同時に葦原の中つ国も闇に閉ざされたが、アマテラスが天の石屋から連れ戻されると、高天原と葦原の中つ国に光が戻ったと述べている。したがって、高天原と葦原の中つ国が光の明暗を共有して、あたかも運命を共にしている一つの連合体のように捉えられていると考えられなくもない。

しかし、アマテラスが葦原の中つ国の統治者であるならば、なぜ改めて自らの子孫を葦原の中つ国の統治者として遣わそうとするのだろうか。その点について仮に譲歩して、後継指名して、葦原の中つ国の統治権を委譲したのであると理解するにしても、ホノニギが天降りする準備が整うまでの葦原の中つ国は、アマテラスの意向とは一切関係なく、オホクニヌシが支配しており、アマテラスが統治者であったと捉えるのは難しいように思われる。この点は日本書紀本文神話でも同様である。

第三の可能性は、イザナキ自身が葦原の中つ国を直接統治することになっていたため、統治者を別に立てる必要がなかったというものである。³⁰たしかに、古事記神話では、イザナキと、死によって途中で脱落してしまったイザナミが天つ神から「修理固成」³¹という形で国づくりを命じられていた。この「修理固成」の厳密な意味についてはよく分からない点もあるが、それが、単に国を根づかせるだけではなく、国の社会的、政治的な完成までも意図していたとするならば、一人残されたイザナキがその使命を果たすために葦原の中つ国を統治しようとしたというのは、可能性としてありえないことではないかもしれない。

ただし、古事記神話ではイザナキが実際には統治していたとは記していない。その点に関しては、スサノヲが突然、根の堅州国に赴くことになって、イザナキが葦原の中つ国を統治し、三貴子にそれ以外の領域の統治を任せるといふ構想が破綻したため、イザナキは葦原の中つ国の統治を放棄して、隠退し、天つ神によって新たな構想が立てられることになったという解釈も成り立つかもしれない。しかし、一応、筋は通っているようであるが、古事記神話の実際の記述から、イザナキを統治者とする当初の構想が破綻して、それに代わって、天つ神によって新たな構想が立てられたということを読み取るのは、かなりの困難をともなうように思われる。

なお、日本書紀本文神話では、スサノヲは初めから統治者とは認められていなかったもので、スサノヲの脱落によって、イザナキが葦原の中つ国の統治を諦めたという発想は元々ありえない。それでも、イザナキとイザナミは葦原の中つ国の統治者にはなっていないのである。

さらに、イザナキを葦原の中つ国の統治者として捉えようと、天皇がこの国を実際に統治していることにどう繋げてゆくかが問題となるであろう。なぜなら、イザナキが葦原の中つ国の統治者であるとする解釈では、イザナキの子どもたちは葦原の中つ国とは別の領域を統治していて、イザナキから葦原の中つ国の統治を委譲されることがないため、アマテラスの子孫である天皇が葦原の中つ国の統治権を継承する可能性がなくなってしまうからである。古事記神話、日本書紀神話のいずれにせよ、天皇の統治権の由来を示すことを最重要目的としていると思われるから、たとえ結果的に実現しなかったとしても、天皇の統治に繋がらないような構想が当初にあったとは考えにくいのである。

第四の可能性は、葦原の中つ国がまだ完成していなかったため、誰が統治者になるのか明示されなかったというものである。⁽³²⁾イザナキとイザナミによつて国土は形作られたが、それだけではまだ不十分なのであつて、葦原の中つ国を統治できるような形に仕上げるには、まだいくつもの過程が必要であつた。それが、そのあとの神話で、スサノヲによるヤマタノヲロチ退治、オホクニヌシによる国作りという形で説かれていると考えられる。そのような過程を経て、ようやく天つ神の御子は葦原の中つ国に天降るが、その天つ神の御子たちも統治権を完全に掌握していたわけではないし、その子孫であるカムヤマトイハレビコも多くの困難に打ち勝つて初めて初代天皇になったのである。

このように、のちに日本という国となる葦原の中つ国を統治することがいかに大変なことであるかを、執拗に説き続ける古事記神話と日本書紀本文神話の記述を見るならば、イザナキがアマテラスなどの子どもを生んだ時点では、葦原の中つ国の統治者を定められるような状況はまだ整っていないと思われるのである。

以上のように、葦原の中つ国を統治する神が示されていないという問題について、四つの可能性を提示したが、そのうち、第四の可能性をもっとも妥当なものと捉えておきたい。

むすびに

以上のように、神生み、黄泉つ国往還、統治する神という三つのテーマについて、古事記神話と日本書紀本文神話

を比較する研究を行った。これによって、筆者が提示している、『古事記』および『日本書紀』の神話を内容的に区分する五つの分類のうち、その第一番目の国生み神話に関して、古事記神話と日本書紀本文神話の比較研究を終えたことになる。今後は、第二番目の高天原神話に関して、同様の比較研究を進めてゆきたいと思う。

注

(1) 岸根敏幸著『古事記』神話と『日本書紀』神話の比較研究——特に別天つ神、神世七代、および、国生みをめぐって——(平成二十五年、『福岡大学人文論叢』第四十四巻・第四号)を参照のこと。なお、本稿では、従来用いていた『古事記』神話』『日本書紀』神話』という表記を各々、『古事記神話』『日本書紀神話』という表記に改めた。

(2) 「記大」の五十七頁を参照のこと。

(3) 注(1)に挙げた岸根論文を参照のこと。

(4) ただし、日本書紀本文神話の場合、古事記神話とは異なって、イザナミが傷ついて死ぬということはなく、引き続きいて、アマテラスやツクヨミなどの神々を生んでいる。本稿では、古事記神話の記述に基づいて、アマテラスやツクヨミなどの神々が生まれる部分を「神生み」に含ませないことにする。

(5) 「紀大上」の八十六頁を参照のこと。

(6) この部分を「記集」は「神々を生む」、「記全」は「神生み」、「記大」は「神々の生成」と呼んでおり、神の生まれることを記述しているという点で大体一致している。

(7) 「分担して」と訳したものの原語は「持ち別けて」である。意味を取りにくいのが、イザナキとイザナミの神生みを補う形で、河や海、山や野における細かい部分については、それぞれに対応する神が分担して神を生んだというように理解しておきたい。

(8) 「日神」の四十六～四十八頁を参照のこと。

(9) 古事記神話のなかに挿入されている注釈によれば、生まれた神の総数は三十五柱とされているが、本稿本文の一覧で示したように、実際に登場するのは四十柱であり、この食い違いをどのように理解するかについては様々な説がある。そのなかで現在有力視されているのが、神生みで登場する四十柱の神から、ハヤアキヅヒコとハヤアキヅヒメ、および、オホヤマツミとノヅチが分担して生まれた①～⑬と⑲～⑳の計十六柱と、化生して現れた⑳～㉑の六柱と、㉒の子である㉓を除くと、十七柱となり、それに、国生みで生まれた嶋で、神名をもっている十八柱を加えると、合計三十五柱になる、というものである。この問題についての詳細は、「注解二」の百五十～百五十二頁を参照のこと。

(10) 岸根敏幸著「日本神話におけるアメノミナカヌシ(二)」(平成二十一年、『福岡大学人文論叢』第四十一巻・

第二号)を参照のこと。

(11) 「日神」の四十四～四十六頁を参照のこと。

(12) 日本書紀本文神話では一貫して「ワタツミ(海神)」の名で現れるが、別伝神話(第十段の第一書)では「ワタツミトヨタマビコ」という名でも現れる。古事記神話では日向の神話に登場する海の神は「ワタツミ(海神)」「ワタノカミ」や「ウミノカミ」と読ませる説もある)と呼ばれている。これらの記述を見るかぎり、このワタツミがオホワタツミと同一の神であるとは断定できない。ただし、天つ神の御子と姻戚関係を結んだオホヤマツミとの対応関係から言えば、ここに登場するワタツミはオホワタツミのことを指していると考えた方がよいかもしれない。

(13) 注(1)に挙げた岸根論文を参照のこと。

(14) 日本書紀別伝神話(第五段の第六書)には、木の神がククノチという名であることが示されている。「紀大上」の九十頁を参照のこと。したがって、本文神話はククノチが神として位置づけられている伝承があることを知りながら、結局、それを採用せず、「祖」と表現したことになるのである。

(15) ただし、日本書紀本文神話において、自然以外のものに関わる神がまったく登場しないというわけではない。たとえば、アマテラスの天の石窟籠もりで活躍するオモヒカネは知恵に関わる神、アマノコヤネは託宣に関わる神、アマノタヂカラヲは腕力に関わる神などのように、自然以外のものに関わる神を多数挙げることができるの

である。

(16) 日本神話でこのバナナ型神話に類似するものとしては、ホノニギが、嫁いできた姉妹のうちで美しい妹だけを受け入れて、姉を追い返したことから、永遠の生命を失ってしまったという話が挙げられるであろう。通常のバナナ型神話のように二者択一ではなく、両方受け入れるという違いはあるものの、自らの選択によって、永遠の生命を失うという内容は一致している。バナナ型神話とこのホノニギの結婚の話との関係については、「研究三」の六百七～六百二十六頁を参照のこと。

(17) 「紀大上」の九十七頁の注八と、それをほぼ踏襲した「紀全一」の五十一頁の朱書きの注を参照のこと。

(18) その理由として、死や黄泉つ国のような忌まわしい事柄に触れなくなかったということ、古事記神話のように、アマテラスがイザナキの左目から生まれたという摩訶不思議な記述を回避したことが考えられるであろう。

(19) その地には、現在も花の窟いわや神社という神社があり、その神社の伝承によると、そこにある窟がイザナミを葬った場所であるという。

(20) 古事記神話には、オホナムチが木の国(すなわち、紀伊国)にある木の俣からスサノヲのいる根の堅州国に赴いたという記述があり、また、出雲にも「熊野」という地名、熊野の大神という神を祭る熊野大社という神社が存在していることから、熊野と出雲は密接な関係をもっていると考えられる。なお、古事記神話に出てくる比婆

山に比定される山は二つあるが、その一つである広島県庄原市にある比婆山の入口にはイザナミを主祭神とする熊野神社が存在しており、それも単なる偶然とは言えないであろう。さらに、第五段の第五書でイザナミを葬ったという有馬村からそれほど遠くないところに熊野三社の一つである熊野本宮大社があり、そこに祭られているケツミミコという神がイザナミと同一視されることがある点も注目される。熊野と出雲が密接な関係をもっていると考えられる理由は様々に考えられるが、そのなかで一番大きなものとして、ともに死に密接に関わっているということが挙げられるであろう。古事記神話でイザナミを葬った場所が出雲国と伯耆国の境であったというのも重要な点で、それは伯耆国を出て出雲国に入る地点が、死の世界への入口であることを示しているように思われる。熊野も大和の南に位置し、山々が連なり、森林に覆われた鬱蒼とした地であったため、古来、死の世界への入口と見なされてきた。このように、両者はともに死の世界と結びつけられており、そこに、初めて死ぬことで、ヨモツオホカミとして死の世界の支配者となったイザナミの存在が重ね合わせられたのではないと考えられるのである。

(21) 第五段の第六書には、逃げるイザナキを追い掛けるヨモツヒサメという存在が登場するが、これはヨモツシコメと同一の神のようにも捉えられるので、本書では古事記神話には登場していない神とは見なさなかった。

(22) 「紀大上」の八十六頁を参照のこと。

(23) 「食国」という術語が天皇の統治する国を意味するとして、夜の食国を夜の葦原の中つ国であると解釈してい

るものがあるが（「記王」の八十六頁を参照のこと）、それはあくまでも天皇が統治している世であるから、そのような意味になるのであって、天皇制のまだ成り立っていない神話の世界にまでそのような解釈を持ち込むことは妥当ではないように思われる。

(24) 「夜の食国」という表現は、黄泉つ国を除外するためになされているのではないかと考えられる。太陽の光のない暗い世界であるという点では、黄泉つ国も夜の国とは言えるのであるが、それは月の光さえ届くことのない、永遠に闇の世界である。ツクヨミが統治するような世界ではないという点で、黄泉つ国は夜の食国には含まれないのではないだろうか。

(25) 具体的に言えば、スサノヲは暴風雨の神として水と密接に関わっているからであるとか、暴風雨をもたらす台風が海からやって来るといふ通念に由来するからであるとか、かなり特異なものとしては、「六月の晦の大祓」といふ祝詞で記述される、罪の汚れが行き着く根の国底の国という世界と大海原とを重ね合わせて、スサノヲを罪の化身と捉えるような説もある。「注釈一」の二百三十六―二百三十七頁を参照のこと。

(26) 古事記神話の記述は「悪しき神の声は、狭蠅如す皆満ち、万の物の妖わざはひ悉おこに発おこりき」となっている。アマテラスが天の石屋籠いはやこもりをして、世界が闇に閉ざされたときにも、「万の神の声は、狭蠅なす満ち、万の妖悉おこに発おこりき」と記述しており、ほとんど同じ表現が現れている。各々、「記大」の七十三頁と八十一頁を参照のこと。必要不可欠な水や光の供給という機能が不全に陥ったとき、このような物の怪が現れてくるのであろう。なお、

この点については、「記王」の四百九～四百十七頁で、先行研究の諸説を踏まえて詳しく論じているので、参照の
 べし。

(27) 古事記神話にあるイザナキによる「神やらひ」という表現を追放という意味ではなく、派遣という意味で捉えようとする先行研究もある。興味深い解釈ではあるが、その場合、八百万の神による神やらひもそのように捉えることができるのかという問題があるであろう。「記王」の四百十九～四百四十三頁を参照のこと。

(28) 本居宣長はこのような理解をしている。「記伝」の二百九十三～二百九十四頁を参照のこと。

(29) 金井清一著「三貴子分治の神話について」(平成二年、『古典と現代』第五十八号)を参照のこと。

(30) 「記王」の八十五～八十八頁を参照のこと。

(31) この「修理固成」をどう訓読するかについては諸説がある。原文では命令形であるが、終止形に変えて、それらを示すと以下のようなになる。

「をさめ(修理)かため(固)なす(成)」「〔記思〕〔記集〕」

「をさめ(修)つくり(理)かため(固)なす(成)」「〔記国〕〔記大〕」

「つくり(修理)かたむ(固成)」「〔注釈一〕」

「つくり(修理)かため(固)なす(成)」「〔記伝〕」

「つくるひ(修理)かため(固)なす(成)」「〔記全〕〔記王〕」

(32) 矢嶋泉著「悪神之音如狭蠅皆満 万物之妖悉発——『古事記』神話の論理」(昭和六十一年、『聖心女子大学論集』第六十七集)を参照のこと。

引用文献

- 〔記国〕 黒坂勝美編『新訂増補国史大系七 古事記 先代旧事本紀、神道五部書』(平成十四年、新装版第二刷、吉川弘文館)
- 〔記思〕 青木和夫、石母田正、小林芳規、佐伯有清校注『古事記』(昭和五十七年、日本思想体系、岩波書店)
- 〔記集〕 西宮一民校注『古事記』(平成十七年、第十九刷、新潮日本古典集成、新潮社)
- 〔記全〕 山口佳紀、神野志隆光校注・訳『古事記』(平成十六年、第六刷、日本古典文学全集、小学館)
- 〔記大〕 倉野憲司、武田祐吉校注『古事記 祝詞』(昭和五十六年、第二十五刷、日本古典文学大系、岩波書店)
- 〔紀全一〕 小島憲之、直木孝次郎、西宮一民、藏中進、毛利正守校注・訳『日本書紀1』(平成十八年、第四刷、日本古典文学全集、小学館)
- 〔紀大上〕 坂本太郎、家永三郎、井上光貞、大野晋校注『日本書紀 上』(昭和四十四年、第三刷、日本古典文学大系、岩波書店)
- 〔記伝一〕 大野晋編『本居宣長全集 第九卷』(昭和四十三年、筑摩書房)
- 〔古事記神話と日本書紀神話の比較研究(岸根)』

- 〔記王〕 水林彪著『記紀神話と王権の祭り』（平成十三年、改訂版、岩波書店）
- 〔研究三〕 松村武雄著『日本神話の研究 第三卷』（昭和三十年、培風館）
- 〔注解二〕 神野志隆光、山口佳紀著『古事記注解 2』（平成五年、笠間書院）
- 〔注釈一〕 西郷信綱著『古事記注釈 第一卷』（昭和五十年、平凡社）
- 〔日神〕 岸根敏幸著『日本の神話——その諸様相——』（平成二十四年、第三刷、晃洋書房）