

古事記神話と日本書紀神話の比較研究

——特にスサノヲのウケヒと天の石屋簀もりをめぐって——

岸*
根
敏
幸

はじめに

本稿では、古事記神話と日本書紀神話——特にその本文神話——の比較研究という一環で、高天原を舞台にして、アマテラスとスサノヲを中心に展開される「高天原の神話」について、主だった違いに注目しながら、古事記神話と日本書紀本文神話の記述を比較検討することにした。そこで検討の具体的な対象になるのは、スサノヲのウケヒ、および、アマテラスの天の石屋簀もりである。なお、すでに指摘したように、日本書紀本文神話では「高天原」という術語が実際に用いられていたのかどうか疑わしいのであるが、ここでは便宜的に「天」と「高天原」という二つの

* 福岡大学人文学部教授

術語を区別せず、「高天原」、場合によっては、「天」という術語によって、両者を表すことにしたい。

一 スサノヲのウケヒをめぐつて

(あ) スサノヲの昇天

スサノヲが高天原に昇天する経緯については、古事記神話と日本書紀本文神話のあいだに大きな違いはない。いずれも根の堅州国⁽²⁾（『日本書紀』では一貫して「根の国」）に行く前に、姉アマテラスに暇乞いの挨拶をしたいと思つて、昇天することになっている。ただし、日本書紀本文神話では、スサノヲが高天原に行くことを父イザナキに申し出て、その許可を得るといふ手続きを踏んでいる点が異なっている。

そのあと、あたかも大地震や台風が起きたかのように、スサノヲが高天原へと荒々しく近づいて来る様子、スサノヲが自分の統治している国を奪おうとしているのではないかとアマテラスが疑っている様子、さらに、アマテラスが、スサノヲが近づいて来るのを警戒して、武装して迎え撃とうとする様子、これらのいずれも、両神話において大体一致していると言えるであろう。そのなかでもとりわけ、アマテラスが武装して、闘志を高めてゆく様子は酷似している。本稿およびそれに先立つ論稿⁽³⁾では、古事記神話と日本書紀本文神話の違いについて注目しているわけであるが、この事例のように、記述がこれほど一致しているというのも、逆の意味で興味深いものがある。この点については、

(2)

両神話の編纂者がおそらくほぼ似たような伝承を所持していて、しかも、ほとんど手を加えない形でその記述を採用しているのではないかと推測することもできるであろう。

そして、スサノヲはアマテラスに会うことになる。スサノヲは、姉に二度と会えなくなるからと思って、暇乞いの挨拶にわざわざ来たのであるが、アマテラスの態度は非常に冷淡なものになっている。古事記神話の記述によれば、イザナキは三貴子に各国の統治を分担させたので、当然のことながら、アマテラスは、スサノヲが任せられた海原の統治をしているものと思っており、それが取りやめになって、根の堅州国に行くことになったのを知らなかっただろうし、日本書紀本文神話の記述によれば、アマテラスはスサノヲが根の国に追放されることは知っていたが、性悪なスサノヲがわざわざ暇乞いに来るとは思ってもみなかったことであろう。したがって、どちらの神話においても、スサノヲが昇天してきたことについて、自分が統治する国を奪う目的があるのではないかと、アマテラスがスサノヲを警戒するような記述になっているのである。

(い) ウケヒについて

このように、スサノヲがアマテラスを訪ねてきたことについて、高天原を奪う野心があると疑われてしまうのであるが、スサノヲが潔白であると訴えても、アマテラスは信用しなかった。そこで、その疑いを晴らすために行おうとしたのがウケヒである。

ウケヒというのは神の意向を占う呪術としてとらえることができるのであるが、この「ウケヒ」という言葉の漢字表記の仕方に関して、古事記神話と日本書紀本文神話の記述に注目すべき違いがあると思われる。すなわち、古事記神話では、この「ウケヒ」を一貫して「宇氣比」と表記している（動詞の「ウケフ」は「宇氣布」と表記している）のに対して、日本書紀本文神話ではそれを「誓」もしくは「誓約」と表記している。従来の研究では、両神話の表記の違いについては特に留意されておらず、結果的に両神話におけるウケヒに関する記述を混ぜ合わせてしまい、意味的にも同じものであると捉えているように思われる。したがって、古事記神話におけるウケヒについても、宣誓の提示を前提とする、言語を用いた呪術であると理解されている場合が多い。

たしかに古事記神話、あるいは、『古事記』全体に出てくるウケヒにも宣誓が提示されているものがいくつかある（たとえば、コノハナノサクヤビメのウケヒや曙立王あけたつのみこのウケヒ）。しかし、「ウケヒ」という表現がおそらく受け取ることを意味する「うく」という語に由来するものと推測される点を重視するならば、そこには、ウケヒにおいて宣誓を提示しなければならない必然性は何ら示されていないのではないかと考えられる。

事実、古事記神話におけるオホヤマツミのウケヒでは宣誓は提示されておらず、ホノニギがイハナガヒメを送り返したという出来事から、オホヤマツミはホノニギとその子孫の未来を見定めたのであるし、『古事記』中つ巻にある香坂王かじまのみこと忍熊王おしくまのみこが行ったウケヒ狩り（宇氣比うけひ狩り）でも、やはり宣誓は明示されていない。これらは宣誓が自明のこととして、その記述を省略した——もともと、ウケヒにとって宣誓の提示が必要不可欠なものであるとすれば、本

来、そのような省略は原理的に不可能なことのよう^①に思われる——ということではなく、ウケヒで宣誓を提示することが必ずしも原則とはなっていない^②ことを示しているのではないだろうか。古事記神話のウケヒで重要なのは、「ウケヒ」という言葉の原義に基づいて、ある出来事を神の意思の表れとして受け止めるということであり、たとえ事前に宣誓の提示がなくても、その出来事を神の意思の表れであると受け止め、その意思を知ろうとするならば、ウケヒは成り立ちうると考えられるのである。

もしこのような理解が妥当であるとすれば、日本書紀本文神話に見いだされる「誓」もしくは「誓約」という、宣誓の明示を前提とするような表記を古事記神話にまで安易に結びつけてしまうと、古事記神話のウケヒに対する理解を誤った方向に導いてしまう危険性が出てくるように思われる。ちなみに、筆者が調べたかぎりでは、本文と別伝を含む日本書紀神話、あるいは、『日本書紀』全体で見いだされるウケヒの記述において、宣誓の提示を伴っていないものは一つも存在していなかった。それは、『日本書紀』の「ウケヒ」が「誓」もしくは「誓約」であるがゆえに、ある意味、当然のことであると言えるのである。

以上のように、そもそもウケヒというものをどのように捉えるかという点について、古事記神話と日本書紀神話のあいだに理解の違いがある可能性が想定できるのである。そのような想定は、古事記神話に見いだされる、同様に宣誓の提示を伴わないスサノヲのウケヒ^④の記述を理解してゆく上でも重要な視点となりうるように思われる。

(う) スサノヲのウケヒに関する違い

スサノヲが昇天するまでの記述については、古事記神話と日本書紀本文神話のあいだにそれほど顕著な違いは見いだされなかったのであるが、このウケヒに関する記述では、両神話において大きな違いが見いだされるのである。⁽⁵⁾この点に関して特に重要と思われる違いを取り上げるならば、次の二点が挙げられるであろう。⁽⁶⁾

第一は、前項でも言及したように、古事記神話で宣誓が明示されなかったのに対して、日本書紀本文神話では宣誓が明示されている点である。日本書紀本文神話では次のような宣誓が示されている。

私が生んだ子が女子であれば、自分に邪な心があるとし、男子であれば、自分に清らかな心があるとすべきである。

もしウケヒに宣誓が必要であるとすれば、古事記神話の記述はウケヒとしては成り立っていないということにもなりかねないが、その記述とそのあとの話の展開を見ても、それがウケヒとして成り立っていないとは捉えられていないように思われるのである。

第二は、勝敗の判定についてである。そもそもこのウケヒは、スサノヲに高天原を奪うという野心があるのかどうかを占うものであって、勝ち負けを競うものではなかったのであるが、両神話の記述を見るかぎり、スサノヲの勝ちがスサノヲの野心の非存在を、アマテラスの勝ちがスサノヲの野心の存在を示していると考えざるをえないであろう。さらに、勝敗の問題を考える上で確認しておくべきことがある。それは「マサカツアカツカチハヤヒ」(日本書紀本

文神話では「マサカアカツカチハヤヒ」という表現を伴ったアマノオシホミミの誕生をどう捉えるかという点である。この表現は明らかに自らの勝利を語っているものと考えられるであろう。なぜこの神の誕生が勝利を表しているのかというと、両神話のいずれも、男子か女子かという性の違いを問題にしている点に注目するならば、男子は女子よりも力において勝るから、勝利と結びつけて捉えられていると考えられる。したがって、このアマノオシホミミをはじめとする男子の親こそが勝利したことになるのである。この点は両神話において一致している。そして、このことを前提にして、両神話における勝敗判定の記述を次のように解釈できるであろう。

古事記神話の場合、スサノヲが男子を生んだのであるが、それに対して、アマテラスは生まれた子の物実の持ち主がその子の親であると発言する。この発言は一見、唐突のようであるが、物実と生まれた神との関係について正しいあり方を述べたまでであろう。この発言は「詔り別く」と表現されている。すなわち、言葉に表すことで、事象に明確な区別を導入しているのである。これは、言葉と事象は一体なのであり、一般的には事象に付随すると考えられる言葉が、逆に事象そのものを成り立たせるという言霊信仰の発想を前提にしていると考えられる。この発言のため、スサノヲは敗北しかけるが、そこで、スサノヲは、アマテラスの発言によって、自らの子となった女子に一つの解釈を加える。それは、力において劣る女子が子であるという点で、高天原を強引に奪い取る野心がないことが示されたのであるから、私は勝った、というものである。古事記神話では宣誓を伴っていないため、このように結果を自分に都合よく引き寄せて解釈する余地があったと考えられるのである。

これに対して、日本書紀本文神話の場合、ウケヒを行うときに、男子を生んだ場合には清らか心があるという宣誓が明示されている。スサノヲは男子を生んでいるが、古事記神話と同様に、アマテラスは物実（ただし、日本書紀本文神話では「物根」^{ものね}）の持ち主がその子の親であると発言している。したがって、スサノヲは最終的には女子の親となるけれども、男子を生んだ事実によって勝利したことになるのである。

このように、両神話におけるウケヒでは、スサノヲが勝利したことに関する事情が大きく異なっている。そこには、そもそもウケヒに対する捉え方に対する根本的な違いがあると思われるのである。

（エ）高天原におけるスサノヲの行状

ウケヒのあと、高天原においてスサノヲは悪しき行状を繰り返す。古事記神話では、スサノヲが「勝さび」、すなわち、自らの勝利に酔い、それを誇示しようとして、そのような行為に及んだと捉えている。日本書紀本文神話の場合、「勝さび」という表現は出てこないが、その神話にも「このあとにスサノヲの行状はひどくなって、手がつけれなかった」という趣旨の記述があるので、古事記神話と同様に、ウケヒにおける勝利で抑制の効かなくなったスサノヲが乱行に至ったと考えているのかもしれない。ただし、日本書紀本文神話ではスサノヲを元々残忍な性格であると位置づけていたので、その本性が露になったと捉えている、と解釈することも可能であろう。

スサノヲの行状の具体的な内容は両神話で、ある程度一致しているが、異なる点もある。そこで、両神話の具体的

な内容を示しておこう。

古事記神話

- (一) アマテラスの田の阿(畦のこと)を壊した。
- (二) アマテラスの田の灌溉用の溝を埋めた。
- (三) 大嘗おほにへを行う建物たけを汚物で汚した。
- (四) 神に捧げる衣を織る建物の屋根に穴を開け、皮を逆さに剥いだ馬を投げ入れた。

日本書紀本文神話

- (一) アマテラスの田に種子を重ねて播いた。
- (二) アマテラスの田の畦を壊した。
- (三) 秋(収穫の時期)になって、アマテラスの田に馬を伏せさせた。
- (四) アマテラスが新嘗にひなへを行うとき、その場所を汚物で汚した。
- (五) 神に捧げる衣を織る建物の屋根に穴を開け、皮を剥いだ馬を投げ入れた。

両神話で挙げられているものは、従来指摘されているように、罪を赦うために、六月と十二月に中臣氏が奏上する「六月の晦の大祓」という祝詞のなかで「天つ罪」と規定されている八つの行為(①畦放あはなち、②溝埋みぞうめ、③樋放ひはなち、④頻しほき播ま、⑤串刺くし、⑥生剥いあはせ、⑦逆剥さかあはせ、⑧屎戸くそへ)とある程度重なっていて、両神話の記述を合わせれば、六つまでが該当して

いる（別伝神話にある記述を合わせるならば、八つすべてが該当する）。それらの行為は、田の耕作と、神の恵みを得るための農耕祭祀の実施を妨害するものであり、端的に言えば、農耕によって成り立っている社会を機能不全に陥れる反社会的な行為であると言えよう。

古事記神話の（四）の結果、アマテラスに命じられて衣を織っていたアマノハタオリメという女神が負傷して死んだと記述しているのに対して、日本書紀本文神話の（五）の結果、アマテラス自身が負傷したと記述しており、スサノヲの乱行で誰がどのような被害を受けたのかについて両神話の記述は異なっている。そのあと、アマテラスは天の石屋いはやに籠るので、本人が被害を受けたとすれば、負傷したことになるだろうし（死んでしまった場合、天の石屋に籠もることができない）、本人以外が被害を受けたとすれば、負傷して死んだということになっているのは、それなりに理屈に合っている記述と言えるであろう。なお、日本書紀別伝神話（第七段の第一書）では、古事記神話と同様に、「ワカヒルメ」という別の女神が負傷して死んだことになっている。この「ワカヒルメ」という名は、日本書紀本文神話でアマテラスの別名として示されている「オホヒルメムチ」との対応関係が予想され、アマテラス自身が死んだという記述を避けるために、このような分身的な神が想定されたのかもしれないのである。

（お）アマテラスの対応

スサノヲの乱行にアマテラスがどのように対応したのか。この点について、古事記神話と日本書紀本文神話では異

なる記述が見いだされる。

古事記神話では、前項で示した(三)の乱行までの段階では、アマテラスはスサノヲを咎めておらず、逆に弁護している。それはウケヒにおいてスサノヲの勝ちが示されたということを考慮しているからなのであろう。ただし、その弁護はかなり苦しい言い訳に近いもので、大嘗の祭祀を行う神聖な場所を汚物で汚したのは、神事に没頭して酒を飲み過ぎたために嘔吐してしまったからであるとし、田の阿を壊したり、灌漑用の溝を埋めたのは、土地がもつたのではないと思ったからであるというように述べている。

アマテラスによるこれらの発言は「詔り直す」と表現されている。これは、前述したように、スサノヲとアマテラスがウケヒを行った際に、生まれた子の物実の持ち主がその子の親であるというアマテラスの発言が「詔り分く」と表現されていたのと通じるものがあり、言葉を提示することによって、そこに内在する特別な力が現実の事象をその言葉に添う形に変えてしまうという言霊信仰に基づいた行為であると考えられる。このように、アマテラスは言葉のもつ特別な力によって、スサノヲの乱行を正しい行為に変えようとするのであるが、スサノヲの乱行が激しさを増して、アマノハタオリメが死んでしまうと、「見畏みて」、すなわち、恐怖して、天の石屋いはやに籠こもってしまうのである。

これに対して、日本書紀本文神話ではアマテラスによるスサノヲの弁護という記述は見いだされない。スサノヲが前項で示したような乱行を次々と行い、そして、(五)で神に捧げる衣を織る建物の屋根に穴を空けて、皮を剥いだ馬(ただし、古事記神話とは異なって、逆さには剥いだという記述は見られない)を投げ入れた。アマテラスはそれ

に驚いて負傷し、ついに「発愠いはかりまして」、すなわち、激怒して、天の石窟いはやに籠もってしまうのである。天の石窟に籠もった理由として、古事記神話では怖れを挙げているが、日本書紀本文神話では怒りを挙げている点が異なっている。つまり、古事記神話の場合、スサノヲの乱行を弁護し、その乱行を恐れるのであるが、それがスサノヲに対する憎しみにはつながっていないのに対して、日本書紀本文神話の場合、最初からスサノヲを悪神と捉え、スサノヲの乱行を弁護することはもちろんなく、その乱行に怒りを露わにしているのである。アマテラスの対応は両神話において著しく異なっているのである。

以上のように、スサノヲの乱行に耐えかねて、天の石屋（『日本書紀』では天の石窟いはや）に籠もってしまうという点で、両神話は基本的に一致しているのであるが、スサノヲに対する弁護の有無や、天の石屋に籠もってしまった理由については記述の違いを見いだすことができるのである。これらの違いは一見、大したものではないように感じられるけれども、スサノヲをどのように捉えているのかという点から眺めてみると、重要な違いがあるようにも思われる。それはつぎのようなものである。

古事記神話では、アマテラスがスサノヲを弁護するという記述を通じて、スサノヲの乱行がけっして悪意に基づいているのではないということが示されており、アマテラスが天の石屋に籠もったのも、あくまで身の危険を感じたからであって、けっしてスサノヲを邪悪な存在として憎んでいるわけではないということが示されているように思われるのである。

これに対して、日本書紀本文神話では、スサノヲを弁護することではなく、その乱行はそのままスサノヲの悪意を表していることになり、アマテラスが天の石窟に籠もった理由が怒りであるとされていることから、スサノヲが悪行を繰り返す邪悪な存在であるということが示されているように思われるのである。

かつて指摘したように、スサノヲの位置づけについて両神話に大きな違いが見いだされるように思われる。スサノヲの乱行にアマテラスがどのように対応したのかという点についても、そのような位置づけの違いが背景にあることによって、記述上の違いが生み出されていると考えられるのである。

二 天の石屋籠りをめぐって

(あ) 天の石屋籠もりの影響

前述のように、アマテラスが籠もった場所は、古事記神話では「天の石屋」、『日本書紀』の本文神話と別伝神話では「天の石窟」と呼ばれている。個別の神話に言及する場合には、この二つの呼称を使い分けるが、両神話にまたがって言及する場合、便宜的に「古事記神話」の呼称を用いることにしたい。なお、この二つの呼称は単に表記上の違いであるとも思われるが、この場合の「石」というのは建物の堅固さを表しているだけであって、自然にある洞窟とは明確に区別すべきであるという指摘もある⁹⁾。その是非をにわかに判断することはできないが、考慮に値する指摘と言

えるであろう。

さて、両神話はアマテラスが天の石屋に籠もったことによる影響について記述している。太陽神であるアマテラスが隠れたのであるから、世界が闇に閉ざされたと捉えている点で両神話は一致しているが、異なる点もいくつか存在している。以下では、その違いについて検討することにした。

まずは、闇に閉ざされた場所の指示が異なっている点である。古事記神話ではそれを高天原と葦原の中つ国であるとし、日本書紀本文神話では六合くわくの内であるとする。「六合」とは通常、天と地と東西南北の四方のことを指す術語である。古事記神話の世界観において、地上にあるのは、海原や常世の国などのように、葦原の中つ国だけではないので、両神話が指している場所は厳密には一致していないようにも思われるが、古事記神話が高天原と葦原の中つ国の二つを挙げているからといって、それ以外の国が闇に閉ざされていないと捉えていることにはならないであろう。そもそも太陽神が隠れているのに、地上世界の一部が光に照らされ続けているというのは不自然である。古事記神話で高天原と葦原の中つ国の二つだけを挙げてるのは、この二つの世界の密接な関係を示そうとしているからである。古事記神話では、アマテラスが天の石屋から連れ戻されたときにも、高天原と葦原の中つ国に光が戻ったと述べていて、二つの世界が明暗を共にする運命共同体のように描かれている。なお、日本書紀本文神話では、アマテラスが天の石窟から連れ戻されたとき、光が戻ったという記述は見いだされない。これはそれほど深い意味があるのではなく、単に記述を省略したものと考えておきたい。

つぎに、古事記神話においてのみ、闇に閉ざされた世界で様々な災いが発生したと述べられている点である。「万の神の声、狭蠅なす満ち、万の妖、悉く発りき」という表現から何われるように、その災いは神々——おそらく邪悪な神々——が跋扈することでもたらされたかと捉えている。これに対して、『日本書紀』の場合、本文神話と別伝神話のいずれにもそのような記述は見いだせない。

このような記述は古事記神話に特有とも言える発想に基づいているのかもしれない。というのも、スサノヲが任せられた国を統治せず、泣いていたとき、山や河海の水分が枯渇して、「悪しき神の声、狭蠅の如く皆満ち、万の物の妖、悉く発りき」という、さきほどの表現と酷似するような表現が登場するからである、スサノヲは暴風雨の神であるので、水を司る性格を有している。そして、アマテラスは太陽の光を司る性格を有している。言うまでもなく、水や光は世界を維持するのに不可欠なものであり、その供給が止まると、世界は機能不全に陥り、邪神が跋扈することになると考えられているのであろう。

そのほかの違いとして、闇に閉ざされた世界を何とかしようとして集まった天つ神たちを、古事記神話では「八百万の神」と呼ぶのに対して、日本書紀本文神話では「八十萬の神」と呼んでいる点が挙げられる。両者とも一貫してそう表現していて、なぜそのような違いが生じているのか、その理由は不明であるが、興味深いものがある。なお、一般に、日本の神々を総称して「八百万の神」と言う場合があるが、古事記神話において、この呼称はあくまでも高天原の神だけを指していることに注意しなければならない。

(い) 天つ神たちの企て

アマテラスが天の石屋に籠もってしまったことにより、世界は闇に覆われてしまった。そのため、天つ神たちは集まり、アマテラスを天の石屋から連れ戻す策について協議した。なお、天つ神たちが集まった場所は、古事記神話と日本書紀本文神話のいずれにおいても天の安の河の河辺としている。⁽¹³⁾ この天の安の河は古事記神話ではスサノヲとアマテラスがウケヒを行った場所でもある（日本書紀本文神話ではウケヒを行った場所を明示していない）。

協議の結果、天つ神たちによって、アマテラスを天の石屋から連れ戻すための企てが進められることになる。それはかなり込み入った内容を伴っている。また、この企てに関わる古事記神話と日本書紀本文神話の記述は、概ね一致しているのであるが、異なる点もいくつか見いだされる。そこでまず、天つ神たちの企てについて、古事記神話と日本書紀本文神話の記述を併記して示すことにしよう（ただし、アマノウズメの活躍については後の項で改めて扱うので、ここには示さないことにする）。

古事記神話

- (一) オモヒカネに考えさせる。
- (二) 常世の長鳴鳥を集めて鳴かせる。
- (三) 鏡と勾玉を作らせる。

(四) 占いを行う。

(五) 天の真賢木の各枝に勾玉、鏡、御幣を取り付け、それをフトダマに持たせる。

(六) アマノコヤネに太祝詞を唱えさせる。

(七) アマノタヂカラヲを石屋戸のそばに隠れ立たせる。

日本書紀本文神話

(一) オモヒカネに考えさせる。

(二) 常世の長鳴鳥を集めて鳴かせる。

(三) アマノタヂカラヲを石窟戸のそばに隠れ立たせる。

(四) 天の真賢木の各枝に玉、鏡、御幣を取り付け、それをアマノコヤネとフトダマに持たせ、ともに祈禱させる。

以上が両神話に見いだされる天つ神たちの企てに関わる記述である。内容に決定的な違いがあるわけではないが、両神話に違いを見いだすならば、記述の全体を通して、古事記神話の記述が個々の事柄についてかなり詳細であるのに対して、日本書紀本文神話の記述は簡潔であるという点が挙げられるであろう。その結果、古事記神話で言及されていることが日本書紀本文神話では言及されていないというような事例が多く存在する。以下では、両神話における記述の違いについて四つの点を指摘しておきたい。

第一の点は、オモヒカネという神の位置づけについてである。天つ神たちが協議している際に具体的な立案するのがこのオモヒカネであるとする点で両神話は一致しているが、古事記神話がオモヒカネをタカミムスヒの子であると明示しているのに対して、日本書紀本文神話ではそう明示していない。日本書紀別伝神話（第七段の第一書）に「高皇産靈の息思兼神」という記述があるので、その別伝神話を合わせ読めば、古事記神話の記述と一致するのであるが、本文神話だけではそう言えないのである。筆者は、日本書紀神話について、編纂者が正式に認めたものを本文神話、編纂者が正式には認めず、参考資料的に扱っているものを別伝神話と基本的に理解しているのであるが、このオモヒカネの事例などを見ると、本文神話の内容を補う意味で別伝神話を合わせ読むという可能性が、『日本書紀』編纂者において認められているのかもしれない。

第二の点は、アマテラスを天の石屋から連れ戻す際に行う祭祀で用いる鏡と玉の由来についてである。古事記神話では、天の安の河の河上にある天の堅石と天の金山の鉄を用いて、アマツマラとイシコリドメが鏡を作り、タマノヤが「八尺の勾瓏の五百津のみすまるの珠」を作ったと記述しているが、日本書紀本文神話では「八咫の鏡」と呼ばれる鏡と「八坂瓊の五百箇御統」と呼ばれる玉が登場しているものの、その由来については全く言及していない。また、この玉が古事記神話で示されているような勾玉であったのかどうかも定かではないのである。

ちなみに、対応する日本書紀別伝神話を見ると、第七段の第三書に「石凝戸辺が作れる八咫の鏡」とあり、また、作られた玉が「曲玉」であると示されていて、古事記神話の記述に近いものもある。しかし、別伝神話にもアマ

ツマラとタマノヤという神は見いだされないのである。⁽¹⁵⁾

第三の点は、前述した一覽で示したように、古事記神話では、天つ神たちが占いを行うと記述しているのに対して、日本書紀本文神話ではそのような記述が見られないことについてである。この場合の占いとは、鹿の肩骨を、ハハカ（ウワミズザクラのこと）の皮を燃やすことで焼いて、ひびの入り方を見て吉凶を占うという太占かまたのことである。この太占は、イザナキとイザナミが国生みの際に、昇天して天つ神の指示を仰いだときにも、天つ神が行っている。なお、日本書紀本文神話の場合、全体を通して見ても、神が太占を行っているという記述は見いだされない。

日本書紀本文神話に占いを行ったという記述が見られない理由は明確ではないが、前述したように、記述を簡潔にするため、省略したということも考えられなくはないであろう。実際、アマノコヤネとフトタマは祭祀を行ったと記述されているので、古事記神話のように、その両神がその祭祀に先だつて占いを行ったということに言及することで、その記述が冗長になるのを避けたのかもしれない。

ただし、日本書紀別伝神話の記述にも占いを行ったという記述は確認されないで、日本書紀神話を編纂する際に用いられた諸伝承に、元々、占いを行ったという記述が存在しなかったということも考えられるであろう。その場合、古事記神話を編纂する際に用いられた諸伝承のみにそのような記述があったのか、『古事記』の編纂者が何らかの意図によって、占いを行ったという記述を挿入したのかということが想定されるであろう。この点は前述した、イザナキとイザナミが指示を仰いだとき、天つ神が太占を行ったことについても同様のことが考えられるのである。

第四の点は、アマノコヤネとフトダマが行った祭祀についてである。この祭祀は、寄代としての賢木さかきに鏡、玉、幣などを取り付け、高貴な神を迎えるために行うものと考えられるが、祭祀の実行について、①祭具を準備した神、②祭具を取り持つ神、③祈祷する神という三つに分けて考察すると、古事記神話と日本書紀本文神話とでは違いが見られる。すなわち、古事記神話では、①はアマノコヤネとフトダマの両神、②はフトダマ、③はアマノコヤネであるのに対して、日本書紀本文神話では、①と③はアマノコヤネとフトダマの両神で、②は明示されていないが、おそらく両神であると思われる。つまり、アマノコヤネとフトダマの役割が区別されていないのである。

なお、日本書紀別伝神話には異なる伝承も存在する。すなわち、第七段の第二書では、①は諸神、②は不明、③はアマノコヤネであり、同段の第三書では、①と③はアマノコヤネ、②はフトダマとなっている。周知のように、アマノコヤネとフトダマは各々、朝廷の祭祀の主導権をめぐって競い合った中臣氏と忌部氏の祖神と位置づけられる神であり、神話におけるその神々の位置づけをめぐって多様な伝承があったことが伺い知れるのである。

(う) アマノウズメの活躍

以上によって、アマテラスを天の石屋から連れ戻す企ては、その準備が整えられたことになるが、実際にアマテラスを連れ戻すことに関して大きな役割を演じているのは、アマノウズメという女神である。「アマノウズメ」という神名は、「天上の、髪飾りをした女」という意味であると考えられる。¹⁷⁾

アマノウズメに関する古事記神話と日本書紀本文神話の記述は、基本的な部分では一致していると言える。すわなち、アマノウズメが様々なものを身につけ、神がかりして踊る姿に引き寄せられて、アマテラスが戸を少し開けるのである。しかし、違いもいくつか見いだされる。以下では、両神話の主な違いについて言及することにしよう。

第一はアマノウズメが身につけていたものに関する違いである。アマノウズメは植物を素材とする様々なもの身につけているが、これは単なる装飾品というわけではなく、高貴な神を招くために呪術的な力を身につけようとしたものと思われる。古事記神話で挙げられているのは、天の香山で採れた天の日影（ヒカゲノカズラという植物のこと）を用いた襷たすき、どこで採れたか明示されていない天の真拆（マサキノカズラという植物のことらしい。ただし異説もある）を用いた鬘かづら（髪飾り）、天の香山で採れた小竹こたけ（笹のこと）の葉を用いた手草たぐさ（草を束ねて、手に持つ）の三つである。これに対して、日本書紀本文神話では、茅かやを巻き付けた狛ほじ、天の香山で採れた真坂樹を用いた鬘、どこで採れたか明示されていない蘿ひか（ヒカゲノカズラのこと）を用いた襷という三つが挙げられている。身につけていたものについて両神話の記述には似ている部分もあるが、完全に一致しているものは一つもないのである。

第二はアマノウズメの動作に関する違いである。両神話とも、アマノウズメが天の石屋の戸の前で、桶を踏み鳴らして、トランス状態になったと記している点では一致している。¹⁸⁾しかし、古事記神話には、アマノウズメが肌を露出させ、それによって、天上界が震動し、そこにいた八百万の神は笑ったという記述があるが、日本書紀本文神話には見いだされない。逆に、日本書紀本文神話では、アマノウズメ自身が笑っていて、また、庭火を炊いたという記述が

あるが、古事記神話には見いだされない。なお、ここに出てくる笑いというのは、邪気を圧倒するような大笑いのことを意味していると思われる。古事記神話の原文では笑いは笑は「咲」と表記されている。「わらふ」は「わる」につながる言葉であり、その点で「さく」という言葉とも意味の上で近づく。「わらふ」「さく」のいずれも、何かを分割して、広げるのである。したがって、笑うことには、自分を大きく見せることで邪気を圧倒するという意図と同時に、石屋の戸を開けるという意図も含まれているのであろう。

第三はアマテラスが戸を開けた状況に関する違いである。両神話とも、アマテラスが、自分が天の石屋に籠もっているのに、なぜその外でみんなが喜んでいいのか疑問に思っ、戸を少し開けたとする点では一致している。しかし、古事記神話ではもう一つの過程を加えている。すなわち、アマテラスの疑問に対し、アマノウズメが「あなたより貴い方がいらっしやるから、みんな喜んでいるのです」と答えて、アマノコヤネとフトダマが少し開いた隙間から鏡を見せる。アマテラスは、鏡に写った姿を自分とは気づかず、よく見ようと戸から少しずつ出ていったところを、アマノタヂカラヲに捕まえられるのである。これに対して、日本書紀本文神話の場合、戸が少し開いた隙間から、アマノタヂカラヲがアマテラスを引きずり出す形になっているのである。

以上のように、両神話とも、アマテラスを天の石屋から連れ出すことに関して、アマノウズメの活躍を記しているのであるが、¹⁹⁾概して言えば、その記述は、天の石屋籠もりに関するこれまでの記述と同様に、古事記神話の方が日本書紀本文神話よりも詳細な形になっていると言えるであろう。

(エ) スサノヲへの対応

天つ神たちの一致協力した企てと行動によって、アマテラスは天の石屋から連れ戻され、世界が再び光に照らされることになった。そのあと、天つ神たちはこのような混乱を引き起こしたスサノヲに対して行動をとる。それは悪事を行うことよって生み出されたスサノヲの罪に対応するものである。その対応は三つの部分に分けることができる。すなわち、(一) 千位置戸ちくろのおも²⁰ (日本書紀本文神話では「千座置戸」となっている) に関わること、(二) 鬚 (日本書紀本文神話では「髪」となっている) と爪に関わること、(三) スサノヲを高天原から去らせること、という三つである。以下では、その各々について、古事記神話と日本書紀本文神話の異同について考察したい。

まずは(一)の千位置戸に関わることについてである。この「千位置戸」については不明な点も多いが、罪を祓う際に用いられるもの(たとえば、刀や弓矢などの武器、布、人形、米や酒などの食物、馬)のことを指していると捉えている点では、多くの先行研究において一致をみている。²¹ 私も取り立てて異を唱える必要はないと考えている。古事記神話ではこの千位置戸を「負すおは」、日本書紀本文神話では「科する」「促め徴るはた」と述べており、表現の違いは多少あるものの、罪を祓うために、スサノヲに「千位置戸」と呼んでいる物品を提出させたという点では一致していると考えられる。

つぎは(二)の鬚と爪に関わることについてであるが、前述のように、古事記神話で「鬚」となっているところが、

日本書紀本文神話では「髪」となっている⁽²²⁾。両者のいずれにせよ、爪と同様に、身体の一部でありながら、身体から容易に分離しうるものが挙げられているのである。

鬚や手足の爪を切ったり、抜いたりする⁽²³⁾というのは、けつして身体に危害を加えるような罰ではないであろう。また、部分であったものはたとえ全体を離れても、部分であり続けるという、いわゆる感染呪術的な觀念から、スサノヲの身体の一部を確保して、その自由を奪ったというように解釈するものもあるが、それも妥当ではないであろう。そもそもハラヘ（祓へ）というのは、悪しき行為——とりわけ農耕に関わる祭祀の実施を妨害する行為——をすることによって付着した罪を取り除くために行うものであって、そのために、千位置戸のように、ハラヘに必要な物品を提出させたり、罪が付着している身体の一部に身体全体を代表させて、それを廃棄したりするのである。身体に危害を加えたり、身体の一部を確保して、自由を奪うということは、ハラヘによって罪を除去することとは何の関係もないのである。したがって、髪や爪の切除は後者の、罪が付着している身体の一部に身体全体を代表させて、廃棄するという行為に該当するものと思われる。

なお、日本書紀別伝神話において、手の爪と足の爪の各々について、第七段の第二書の伝承では「吉棄物」^{よしきりもの}「凶棄物」^{あしきりもの}である⁽²⁴⁾と、同段の第三書では「吉爪棄物」^{よしきりもの}「凶爪棄物」^{あしきりもの}であると記述しているが、この記述には、爪を罪と同一視して、廃棄すべきものとして捉えていることが端的に示されているであろう。このように、鬚（または髪）や手足の爪を切除することは、古事記神話、日本書紀本文神話ともに、ハラヘの一環として行っており、両者に根本的な違いは

ないと考えられるのである。⁽²⁵⁾

最後は(三)スサノヲを高天原から去らせることについてである。この点に関して、基本的なこととして確認しておかなければならないのは、この行為自体は、古事記神話および日本書紀本文神話において、ハラへに含まれてはいないという点である。両神話の記述を見るかぎり、ハラへによる罪の除去は、千位置戸の提出と鬚および手足の爪の切除によって終わっているのであって、スサノヲに更なる行為を強いているわけではない。したがって、天つ神たちがスサノヲを高天原から去らせることについては、ハラへとは区別して考えなければならないのである。

そして、(一)や(二)とは異なつて、天つ神たちがスサノヲを高天原から去らせる仕方は古事記神話と日本書紀本文神話において大きな違いがあるように思われる。それは古事記神話と日本書紀本文神話で各々、「神やらひやらふ」「逐^{はら}ふ²⁶」と表現されている。従来のはとんどの先行研究は日本書紀本文神話の「逐」をも「かむやらふ」と読み、追放するという意味で捉えているが、この点に大きな問題があるように思われる。

そもそも「神やらひやらふ」や「逐ふ」という表現は、それに先だつて行われたイザナキによるスサノヲに対する命令との関連で考察すべきものであろう。

古事記神話では、任せた海原を統治せず、妣の国である根の堅州国に行きたいと言つて泣くスサノヲに、おそらく自らが思うように事が運ばないことに苛立つてイザナキは激怒するのであるが、結局、スサノヲに「神やらひにやらふ」(イザナキの命令の場合、「に」が入る)という命令を与えたのである。もし「神やらひにやらふ」が追放するこ

とを意味するのであれば、かなり不自然なことになるであろう。⁽²⁷⁾ なぜなら、この場合の追放はスサノヲが留まっていた葦原の中つ国からの追放と考えざるをえないが、スサノヲは葦原の中つ国に留まりたいわけではなく、根の堅州国に行きたがっているのである。そして、スサノヲは、「神やらひにやらふ」という命令を受けたあと、根の堅州国に行こうとする——実際には、アマテラスへの暇乞いなどでかなり後回しになるが——。このように、自分が留まりたいとは思っていない場所から立ち退いて、自分が行きたいと思つているところに行けることになることが、どうして追放ということになるのであろうか。そうではなくて、イザナキは一時的に怒つたが、結局、諦めて、スサノヲが行きたいところに行かせたというように考えられるのではないであらうか。この場合、行かせたということが遣わすという意味で捉えられかねないが、あくまでもその行為は行く本人が主導権を握っているのであつて、本人が意図していないところに向かわせられるわけではないのである。

他方、日本書紀本文神話では、スサノヲは生来、乱暴で残忍な性格をしており、常に大泣きして、地上の世界にいる人間を死に至らしめていた。そのため、イザナキはスサノヲを統治者にふさわしくない悪しき存在と捉え、遠いところにある根の国に追い払おうとした。地上の世界に留まることを許さず、本人の意思も問わないままに、遠いところにある根の国に行くように命じた。それが「逐ふ」と表現されている。これこそまさに追放したと言えるのである。天つ神たちによる「神やらひやらふ」や「逐ふ」は、イザナキが命令したことをそのまま継承しているのであつて、極論すれば、イザナキの命令とは別に何か新たなことを命じたわけではない——そもそも、ごく一般的な天つ神がス

サノヲに対してそのような命令を与える立場にありうるのかという点も問題になるであろう——。もしそうだとすれば、イザナキがササノヲに与えた命令が無効になってしまふであろう。ササノヲがイザナキの命令に従って根の堅州国、あるいは、根の国に行く前に、高天原に寄って、色々な騒動を引き起こしたことから、話が複雑になっているわけであるが、それによって、イザナキがササノヲに与えた命令が無効になったわけではないのである。天つ神たちによる「神やらひやらふ」や「逐ふ」は、それに先立つイザナキによる「神やらひにやらふ」や「逐ふ」をそのまま反復したものにほかならず、したがって、古事記神話では、天つ神たちはササノヲが行きたいと言っていた根の堅州国に希望通りに行かせようとしたと理解すべきであるし、日本書紀本文神話では、高天原における悪行による罪の発生の責任をとらせて追放処分にしたのではなく——罪はハラへによってすでに払拭されているので、これ以上、何かをする必要はない——、当初の予定通り、悪神ササノヲを根の国に追放したと理解すべきであろう。

以上のように、天つ神のササノヲへの対応について三点に分けて、古事記神話と日本書紀本文神話における記述の異同について考察してきた。ササノヲが高天原で犯した罪については、両神話ともハラへを行うということで、千位置戸を提供させたり、鬚（または髪）や手足の爪を切除させたりしており、記述内容は大体一致していると言えるのであるが、ササノヲを高天原から去らせることに関する記述では大きな違いを見せている。それは天つ神たちがイザナキによってササノヲに与えられた命令をそのまま継承するからで、さらにイザナキによってササノヲに与えられた命令が違っているのは、ササノヲという神に対する捉え方が両神話において決定的に異なっているからである。この

ようにして、スサノヲは、古事記神話では、自らが行きたいと願った根の堅州国に向かうことになるし、日本書紀本文神話では、遠い根の国へと追放されることになる。当然のことながら、根の堅州国と根の国は一見、似てはいるが、まったく異質な世界として捉えられていると理解すべきであろう。⁽²⁸⁾

むすびに

以上のように、特にスサノヲのウケヒ、および、アマテラスの天の石屋籠もりに関して、古事記神話と日本書紀神話——主としてその本文神話——の記述について比較検討を行った。スサノヲが昇天し、それを警戒したアマテラスのあいだでウケヒを行い、その結果を承けて、スサノヲが悪行に及び、それを避けて、アマテラスが天の石屋に籠もったという神話の進行それ自体については両神話において一致しているのであるが、スサノヲとアマテラスが行ったウケヒやアマテラスによる天の石屋籠もりに関する具体的な内容については両神話において様々な違いがあることを本稿で確認してきた。そして、それらの違いから看取されるスサノヲという神に対する捉え方の違い——悪神なのか否か——こそ、両神話の基本的な構想に関わる大きな違いと言えるように思われるのである。今後、この点を十分見据えながら、スサノヲが主役となる「出雲の神話」に関する比較研究を進めてゆきたい。

注

- (1) 「比二」の八百四十五～八百四十六頁を参照のこと。
- (2) 『古事記』の原文には「根之堅州国」と「根堅州国」という二通りの表記が見いだされる。ここでは便宜上、その両方を「根の堅州国」と表記しておくことにしたい。
- (3) 「比一」と「比二」を参照のこと。
- (4) スサノヲが行おうとしたウケヒにはアマテラスも参加しているので、このウケヒは、スサノヲとアマテラスによるウケヒということになってしまいが、ウケヒで占われているのはスサノヲの身の潔白であり、その点で、ウケヒにおける主体はあくまでもスサノヲである。その点を考慮して、本稿ではこのウケヒを「スサノヲのウケヒ」と呼ぶことにしたい。
- (5) スサノヲのウケヒに関する古事記神話と日本書紀本文神話の記述上の違いのみならず、日本書紀別伝神話にある四種類の伝承（第六段の第一書・第二書・第三書、第七段の第三書）の違いについても、かつて詳細に検討した。その点については、「日神」の七十五～百七頁を参照のこと。
- (6) そのほかの違いとして、古事記神話が天の安の川をはさんでウケヒを行ったと記述しているに対して、日本書紀本文神話にはそのような記述がない点、古事記神話に比べて、日本書紀本文神話では、男神の誕生を簡潔に記述している点、両神話で三女神の誕生の順番が一致していない点などが挙げられる。

- (7) 「紀大」の百十一頁を参照のこと。
- (8) 「比二」の三百十五～三百十七頁を参照のこと。
- (9) 「伝一」の三百五十頁を参照のこと。なお、建物ではなく、戸に注目してみると、古事記神話では「石屋戸」という表現のみがあつて、「石戸」という表現がないのに対して、日本書紀本文神話では「磐戸」という表現のみがあつて、「石（あるいは磐）窟戸」という表現がないという違いがある。
- (10) 「記大」の八十一頁を参照のこと。
- (11) 「記大」の七十三頁を参照のこと。
- (12) この点については「記王」の四百九～四百十七頁を参照のこと。
- (13) 「集成」(二二三六頁)によると、すべての写本において「天安之河原」となっているが、他の用例では「天安河之河上」「天安河之河原」「天安河河上」などとなっている点を考慮すると、後続する「河」の字と混同して、「天安河」の「河」の字が脱落したという可能性も考えられるであろう。
- (14) 「紀大」の百十七頁を参照のこと。
- (15) ただし、日本書紀別伝神話には「タマ」という名称を含む神に関する記述が複数あり、これらの神は玉の製作に関わる神として位置づけられている。具体的な記述はつぎの通りである。
- 第六段の第二書―ハアカルタマ。スサノヲに瑞八坂瓊の曲玉を進呈した。

第七段の第二書―トヨタマ。玉作部たまずりの遠祖とほつおやで、玉を作ったという。

第七段の第三書―アマノアカルタマ。イザナキの子とされ、八坂瓊の曲玉を作ったという。

第九段の第二書―クシアカルタマ。作玉者たまずりと位置づけられている。

なお、『新撰姓氏録』の記述に基づいて、タマノヤの子孫と位置づけられる玉祖連とここに出てくる玉作部が同一である（したがって、タマノヤとトヨタマは同一となるであろう）という指摘がある。『記集』の三百六十六頁の百五十九番の神を参照のこと。

(16) 「釈一」の三百三十四頁を参照のこと。

(17) 「ウズメ」という神名が「強女おすめ」を意味するという説についてはいくつかの先行研究が言及しているが、その説をどう評価するかについては意見を異にしている。〔伝一〕の三百七十一頁、〔全三二〕の百三―百四頁、〔釈二〕の三百三十五頁、〔記集〕の三百六十八―三百六十九頁にある百六十三番の神の記述を参照のこと。筆者の見るところでは、「髪飾りをした女」というのが原義であり、それが強女と結びつけられて、皆が恐れたサルタビコにも向かってゆく気性の強い女として描かれるようになったか、あるいは逆に、アマノウズメのそのような行動から神名そのものに強女という解釈があとから加わったということになるであろうか。

(18) 桶を踏み鳴らすのは、神がかりするためである。神がかりというと、神の憑依を連想するが、この場合、神が憑依したわけではない。神の憑依は、人を通じて、託宣するために行われるのが常であるが、この場合、託宣が意図されているのではない。

トランス状態に入って、魂が自らの身体を離れて、隠れたアマテラスの魂を呼び戻そうとしているのである。

- (19) 日本書紀別伝神話で天の石屋簷もりについて記述している三つ伝承にはアマノウズメが登場していない。したがって、その三つの伝承のうちの二つにおいて、アマテラスが戸を開けようとした直接の理由も異なるものになっていて、言祝ぎをしたアマノコヤネの声に引かれたということになっている。

- (20) この「千位置戸」という語については、本文では「千位の置戸」と読み、千個の台座に置かれたものと解釈した。なお、「釈一」(三百五十一頁)は、「千の位置戸」、すなわち、千個ある、台座に置かれたものと解釈する可能性も指摘しており、したがって、日本書紀本文神話の「千座置戸」についても同様の可能性があることになるが、「記王」(四百六十七～四百六十八頁)は、延喜四時祭式の幣帛に関する規定に表れる「四座置」「八座置」という術語に注目して、「千座置」を千の座置と捉えている。ハラへに用いられるものが多数あるという点では変わりないが、それを置く台自体が多数なのかどうかという点については問題があることに注意しておきたい。

- (21) 「伝一」の三百八十五～三百八十六頁、「全三」の百十六～百十七頁(ただし、独自の研究ではなく、『古事記伝』の記述を引用することに終始している)、「釈一」の三百四十八～三百四十九頁、「記集」の五十二頁の注四、「記王」の四百七十一～四百七十二頁を参照のこと。「記集」は「多くの物を載せる台」とするが、それを科することを「多くの贖物を科す」と同一視するのは、論理的に飛躍しているのではないか。また、「千位置戸」の「戸」に対する解釈については、「伝一」(三百八十五～三百八十六頁)で、場所と解釈するのは不自然で、置座に置く^{はたつもの}祓具を指すとし、「釈一」(三百四十九頁)もその説に同意して

いるようである。これに対して、「記王」（四百七十一～四百七十二頁）は『古事記』における「戸」の用例から、「戸」を狭いところ、細長いものと捉え、「延喜式」が規定する大祓の料物のなかにもある剣のことであると指摘する。たしかに、「戸」は狭まったところを指す場合もあるが、それが、全体が細長くなっているものをも指すのかは疑問である。さらに、古事記神話の記述を『延喜式』の規定とそのまま重ね合わせることができるのかという問題もあるだろう。古事記神話の記述それ自体から考える限り、「戸」を剣であるとし義的に断定することは難しいであろう。

- (22) これはあくまでも刊行された校訂テキストに限った指摘である。特に『古事記』については、写本によって違いが見いだされ、「集成」（二百五十八頁）によると、「鬚」以外に、「髭」や「髪」としているものもあるとされる。ただし、「髪」としているのは道果本、道祥本、春瑜本という真福寺本の系統に属する写本であり、そのグループで最古と思われる真福寺本が「鬚」なので、書写上の誤りで、「鬚」↓「髪」という変化はありえても、その逆は考えにくいように思われる。もちろん、現存する写本が単一な系統をなしているわけではないので、同一系統内において最も古い写本の読みが常に優れていると断定することはできない。

- (23) 『古事記』のいくつかの写本では、「亦切鬚及手足爪令祓而（亦、鬚と手足の爪とを切り、祓へしめて）」の部分で、「亦鬚及手足足爪令拔（亦、鬚を切り、手足の爪も抜かしめて）」となっているものがある。「訂記」や「記大」では後者の読みを支持するが、「釈一」「記思」「記集」「記全」など、この読みを採らないものも多い。本稿では、「及」という語に関する文法的な理由と、「祓」を「抜」とすると、鬚や爪を切り取る行為がハラへと関係していることが明示されなくなってしまうという理由か

ら、前者の読みを支持したい。

(24) 「記大」の百十六頁の注五、「記全」の七十九頁の注八を参照のこと。鬚や爪を切除する理由については、「記大」の八十四頁の注一の説明が妥当であろう。

(25) 「記王」(四百九十六～四百九十九頁)は日本書紀本文神話における(一)と(二)の記述を、表現は似ていても、古事記神話とは異なり、純粹なハラへではないと主張する。それは(三)を追放刑として捉えることから派生した解釈で、その結果、(一)は財産没収刑、(二)髪や爪を切断して上納させる体刑ということになるのであるが、日本書紀本文神話がなぜわざわざそのような記述をしなければならないのかという必然性や日本書紀別伝神話の記述とのバランスを考えても、かなり無理のある解釈と言わざるをえない。

(26) 便宜上、いずれも終止形に改めた。「神やらひやらふ」を追放するという意味ではなく、本人の行きたいところに行かせるという意味に捉えたのは、主として、古事記神話の文脈とスサノヲの位置づけ方に基づいたからであるが、「記王」(四百十九～四百四十三頁)では、「やらふ」を「やる」と「あふ(合ふ)」の合成語とみて、『古事記』における「やる」の用例と、それに「あふ」が付くことによどのような意味が付加されるのかを詳細に検討し、結論として「やらふ」を「遣わす」という意味で捉えている。本稿ではその点も参考にした。ただし、本文でも言及したように、古事記神話の「やらふ」に、積極的に派遣する意味はないように思われる。一方、「逐」を「はらふ」と読む点については、「記王」も挙げているように、日本書紀別伝神話(第七段の第二書)に「逐之、此云波羅賦」という注が付されている点が重要な根拠となる。ただし、これは一つの別伝の

注にすぎないので、それを日本書紀本文神話にまで及ぼしてよいのかという問題もあるであろうが、古事記神話で用いられているだけにすぎず、「逐」の読みとは確認できない。「やらふ」を採用するよりはずっと理に適っているわけで、なおかつ、「はらふ」という語自体、追放という意味にふさわしいと考えられるので、「逐」を「はらふ」と読むことにしたい。

(27) 筆者も「比二」において、この「やらひにやらふ」を追い払うという意味で理解していたが、ここで改めてそれを訂正しておきたい。「比二」の三百十六頁、および、三百二十八頁の注(27)を参照のこと。

(28) 根の堅州国と根の国の違いについては、後日、改めて論じたいと思う。

引用文献 ※ なお、略号表記の仕方は今回変更しているので、「比一」「比二」との互換性はない。

〔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)

〔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)

〔紀国〕 黒坂勝美編『新訂増補国史大系 日本書紀 前篇』(昭和五十八年、吉川弘文館)

古事記神話と日本書紀神話の比較研究(岸根)

四三五

〔紀全〕 小島憲之、直木孝次郎、西宮一民、蔵中進、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〕 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）

〔釈一〕 西郷信綱著『古事記注釈 第一卷』（昭和五十年、平凡社）

〔集成〕 小野田光雄編『諸本集成古事記（上巻）』（昭和五十六年、勉誠社）

〔全三〕 倉野憲司著『古事記全注釈 第三卷上巻篇（中）』（昭和五十一年、三省堂）

〔訂記〕 本居宣長著、小野田光雄解説『訂正古訓古事記 上』（昭和五十六年、勉誠社）

〔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）

〔日神〕 岸根敏幸著『日本の神話——その諸様相——』（平成二十六年、第四刷、晃洋書房）

〔比一〕 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』第四十四卷第四号、八百四十一〜八百七十四頁）

〔比二〕 岸根敏幸著『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——』（平成

二十五年、『福岡大学人文論叢』第四十五卷第三号、二百九十一〜三百三十頁）