

古事記神話におけるアマテラス誕生の原動力（前編）

岸* 根 敏 幸

はじめに

古事記神話は、伝承によつては単に「日神」と表記されることもあるアマテラスを、究極的な意味においては唯一、^①「大御神」という特別な呼称で表記することによつて、神話的世界における至高神と位置づけ、それを根拠にして、地上にある葦原の中つ国の統治者を指名することができる存在へと押し上げたと言つても過言ではない。この点は、筆者が以前発表した論文において、すでに検討したところである。^②

しかし、ここに一つの懸念すべき事柄が存在している。すなわち、そのような至高神をイザナキが誕生させたとい

う事実である。イザナキがアマテラスを誕生させたのであれば、アマテラスを誕生させる力をもっていたという点で、イザナキの方がアマテラスより優越する存在と言えるのでないか。そして、もしそうだとするならば、アマテラスを至高神と位置づけることと齟齬を来すのではないか。この懸念すべき事柄は、アマテラスが古事記神話における中心的な神として位置づけられていることから、大きな問題になりうるのである。

目下、筆者が取り組もうとしているのは、至高神と位置づけられているはずのアマテラスをイザナキが誕生させたとする古事記神話の記述に関して、このような懸念を払拭できる整合的な理解を試みることである。言うまでもなく、アマテラスのような特別な神が他の神と全く同様に誕生したとは思えない。特別な存在というものは、やはり特別な力が作用することによって誕生したと考えられるからである。本稿では、誕生に関わるこのような特別な力を「原動力」と呼称することにし、アマテラスを誕生させた原動力が古事記神話においてどのように捉えられているかという点を綿密に検討するつもりである。

なお、その検討には、乗り越えなければならぬ様々な問題が立ちはだかっていると云わざるをえず、検討の際に必要な紙幅も大部なものになってしまふことが予想される。したがって、アマテラス誕生の原動力に関わる検討を予め前編、後編の二つに分けておこないたいと思う。本稿はその前編として位置づけられるものである。

第一章 アマテラス誕生に関わる文脈

古事記神話が統合された一つの作品である点を重視するならば、アマテラスの誕生も当然、その作品の文脈において、しかるべき形で位置づけられていると想定することができる。したがって、アマテラス誕生の原動力が何であるのかを明らかにするためには、アマテラス誕生の記述とそれに先行する記述とがどのように結びついているのかという文脈に関わる検討が必要になってくるのである。

結びつきという点からすれば、アマテラスが誕生した理由は「天地初発」から始まる古事記神話の始原にまで遡ると言えなくもないが、そのような漠然とした捉え方は、アマテラスを誕生させた原動力について具体的に考える上であまり有効なものとは言い難い。ここではその結びつきを、甲によって乙が成り立ったという直接的な因果関係に限定する方向で考えることが望ましいであろう。

このような直接的な因果関係に注目して、アマテラスの誕生に至るまでの記述を精査するならば、イザナキが黄泉つ国から帰還したという記述こそが、アマテラスの誕生を可能にする原動力成立の起点になりうると推測するのである。そのように推測する根拠としては、古事記神話において至高神と位置づけられているアマテラスを、他の神と同じような形で誕生させることができたとは考えられないという点が挙げられる。

古事記神話における神の誕生は、「生む」「成れる」という表現の使い分けがなされているように、筆者が便宜的に

呼称している「出生型」「発生型」という二つの形態で捉えることができる。³⁾ただし、古事記神話において、イザナミは三貴子の誕生以前に亡くなって（神避つて）いるので、アマテラスの誕生は出生型にはなりえない。したがって、発生型に分類されることになるが、それにしても、イザナキはどうやってアマテラスを誕生させることができたのが問題になるのである。

そもそもイザナキはイザナミと結婚することによって、国生み、それに続く、神生みを実現したのであった。これは要するに、イザナミとの共同作業がなければ、それらを誕生させることは不可能だったことを意味しているのである。しかし、その後、イザナミは火傷を負い、亡くなってしまった。そこで、イザナキは黄泉つ国に赴いて、「吾与汝所作之国、未作竟。故、可還」（吾と汝と作れる国、未だ作り竟らず。故、還るべし）と語りかけて、⁴⁾イザナミを連れ戻そうとしたが、それは結局、失敗に終わってしまった。

イザナミとの共同作業ができなくなった以上、国作りでまだ実現できていなかったこと——それはその後の記述から、地上にある葦原の中つ国の統治につながるような特別な神を誕生させることであつたと考えられる⁵⁾——は、実現不可能になっていたと考えるのが自然なことと言える。というのも、もしイザナキ単独でも実現できるのであれば、黄泉つ国にわざわざ赴いて、イザナミに対してそのように語りかけたことが無意味になってしまうからである。

ところが、イザナキが黄泉つ国から帰還した後、「吾者生々子而、於生終得三貴子」（吾は、子を生み生みて、生みの終に三貴子を得つ）と讚嘆した⁶⁾——というよりは、誕生した子を褒め上げるといふ言挙げをしたと見なすべきかも

しれない——ように、そのような特別な神を単独で誕生させてしまったのである。国生みや神生みですら、イザナミとの共同作業がなければ不可能であったのに、それらを凌駕するような特別な神を、イザナキ単独でどうやって誕生させることができるのか。これは明らかに不可解な点と言えるのである。

この不可解な点を整合的に理解するためには、至高神と位置づけられるアマテラスの誕生を可能にする原動力が、イザナキの内部に元々備わっていたのではなく、何らかの理由によって、外部からもたらされたと考えざるをえないのである。そして、そのような原動力がもたらされた理由をどこに求めるべきなのかという点を追求した結果、死への恐怖を背景にした、おぞましい世界である黄泉つ国に赴いたイザナキが、そこから逃げ出して、元の世界に帰還したという事実こそが重要な意味をもっているのではないかと考えに行き着くことになるのである。

このような推測の妥当性を補強するものとして、もしイザナミが亡くなっていなかったならば、イザナキとイザナミの共同作業によってアマテラスを誕生させることができたのかという点を確認しておく必要がある。さもなければ、アマテラスの誕生を可能した原動力がイザナキの内部に元々備わっていたのではなく、外部からもたらされたという主張が曖昧な点が残ってしまうことになるからである。

前述のように、イザナキは国をまだ作り終わっていないと語っており、作り終わっていないことの具体的な内容を、地上にある葦原の中つ国の統治につながるような特別な神を誕生させることであつたと考えるならば、イザナキはイザナミとの共同作業によって、そのような神を誕生させることができると認識していた可能性が想定される——

厳密に言うならば、古事記神話がそのような可能性を示唆していたということである——。

また、日本書紀本文神話（第五段）では古事記神話と異なり、イザナミが亡くなっていないことになっており、イザナキ・イザナミという夫婦神がアマテラスを誕生させたという記述になっている^⑧。もちろん、古事記神話と日本書紀神話は独立した別個の作品なので、それぞれの記述を安易に混ぜ合わせることは当然、避けるべきであるが、実際にイザナキ・イザナミの夫婦神がアマテラスを誕生させたという記述が存在しているわけで、あくまでも考え方としては、それが可能であったということが知られるのである。

これらのことに基づくならば、古事記神話においても、イザナキ・イザナミという夫婦神によってアマテラスを誕生させることが可能であったという考えに傾いていくかもしれない。しかし、この点については、アマテラスの位置づけに関する古事記神話の特色を十分に考慮する必要がある。すなわち、アマテラスを光り輝く特別な神としながらも、結局、日神として捉えるだけに留まっている日本書紀本文神話とは異なり、古事記神話ではアマテラスを至高神と位置づけており、それを誇示するために、究極的な意味においてはアマテラスだけに「大御神」という最高の呼称を用いているのである。

このような立場をとる古事記神話においては、たとえイザナキ・イザナミという夫婦神によってアマテラスを誕生させようとしても、イザナキが単独で誕生させる場合と同様に、至高神であるアマテラスを誕生させることができるという点で、イザナキ・イザナミの夫婦神がアマテラスに優越する存在となってしまう、したがって、至高神という

位置づけと齟齬を来しかねない危険性につながってしまうのである。

古事記神話の実際の記述では、イザナミは亡くなっているのです、そのような仮定は無用なことと言えなくもない。しかし、見方を変えるならば、古事記神話の構想上、たとえイザナミとの共同作業をもってしても実現不可能であった至高神アマテラスの誕生を成り立たせるために、あたかもイザナミとの共同作業によってそれが実現可能であるかのような形で、イザナキをイザナミのいる黄泉つ国に赴かせ、それによって、おぞましい黄泉つ国に触れて帰還させるという結果を導き出したことになるのである。

つまり、イザナキがイザナミとの共同作業を再開させるといふ設定のもとで黄泉つ国に赴いたことは、古事記神話の構想上、いかなる神（あるいは、神々）によっても、自らの内部にある力だけでは誕生させることのできない至高神アマテラスを誕生させるための意図的な仕掛けではなかったのか、というように考えることもできるのである。さもなければ、古事記神話において至高神と位置づけられたアマテラスの誕生は、実際には語りえないことになってしまふであらう。

以上のような検討の結果から、アマテラスの誕生をもたらした原動力の正体が何であるのかを明確にするためには、先行する記述の中でも、特にイザナキが黄泉つ国から帰還した以降の記述に注目する必要があると言えるのである。そこで、イザナキが黄泉つ国から帰還してから、アマテラスが誕生するまでについては、次に示すような三つの記述に区別して捉えることが可能である。

① イザナキが所持品を投棄し、それらから神が誕生した記述

② マガツヒの神とナホビなどの神が誕生した記述

③ ワタツミの神とツツノヲの神が誕生した記述

黄泉つ国から帰還したイザナキはまず「吾者、到於伊那志許米、志許米岐穢国而在祁理。故、吾者為御身之禊」(吾は、いなしこめ、しこめき穢き国に到りて在りけり。故、吾は御身の禊き為む)と語っている。⁹⁾ おぞましい黄泉つ国に赴いたことで、身体にケガレが付着してしまったのである。そのケガレを取り除くために、ミソキ(禊ぎ)をおこなうことにした。そして、その発言を承けて、①、②、③という順番に話が進行することになるのである。

ここで登場するミソキについては、「ミソキ」という語自体の解釈をめぐっていくつかの説が存在しており、現在においても、それが一つの理解にまとまっているわけではないという問題がある。しかし、それにもかかわらず、ミソキが何を意味しているのかという点は至極明瞭と言える。すなわち、水のもつ浄化という特別な力によって、身体に付着したケガレを取り除こうとする、呪術を背景にした行為であると指摘できるのである。この点は先行研究においても異論はないと思われる。¹⁰⁾

そして、その直後に①の記述が登場する。イザナキは身に付けていたものを次々に投棄するが、それらの各々から神が誕生するのである。ここでは合計で十二柱の神が誕生している。ミソキをしようと語った後に、出てくる記述なので、①の記述もミソキの一環として位置づけられることになるが、ただし、所持品を投棄すること自体がミソキで

あるとは考えにくい。^① ミソキは、付着したケガレを取り除くために、身体を水で濯ぐものである。したがって、川や海などといった水辺に赴くこと、そして、水で濯ぐために、身に付けているものを予め取り去っておくことが必要になるので、そのような様子を神の誕生という形で描写しようとしたのがこの①の記述と考えられるのである。

実際、ここで誕生した神には、陸と海の接点に関係すると思われる神（ツキタツフナト）や、海上へと視線を移動させていることを示すと思われる神（オキサカル、ヘザカルなど）が含まれていて、まさにミソキをおこなうため、イザナキが身に付けていたものを投棄しながら、水辺へと赴いていく様子が窺われるのである。^② したがって、①の記述はあくまでも、ミソキをおこなうための準備段階のようなものとして捉えられるのであって、その意味で、アマテラス誕生の原動力と直接的に結びつくものではないと考えてよいのである。

それに対して、②の記述はまさにミソキによって起こった出来事を示していると言える。ミソキをおこなった結果として、イザナキの身体からケガレが取り除かれて、そのケガレから「マガツヒ」と呼ばれる二柱の神が誕生したのである。取り除かれたケガレからなぜこのような神が誕生するのかという点についてであるが、それは、古事記神話における常套的な表現方法であったと考えられる。

たとえば、イザナミの亡骸の各部位に八柱のイカツチの神が存在していたと述べることによって、その亡骸の腐敗していた様子が描写されていたり、スサノヲが根之堅州国に行きたいと哭き続けた時やアマテラスが天の石屋に籠もって常夜になった時、「悪神の声」や「万神の妖」が現れたと述べることによって、その異常な状態が描写されて

いたりする。⁽¹⁾

これらの記述には、神の誕生という形をとることによって、その神名に対応する出来事を神話的世界に組み込もうとする意図があったと考えられるのである。前述の、投棄した所持品から神が誕生したという記述も、まさに同様の発想に基づく表現と言えるのである。したがって、ケガレも、そこからマガツヒという神が誕生したと述べられることにより、神々によって構成される神話的世界の中に、その場を得たことになるのである。

②の記述では、それに続いて、「ナホビ」と呼ばれる二柱の神が誕生している。ナホビの神については、マガツヒの神と共に、本稿の第二章以下で改めて扱うことにしたいが、マガツヒの神がケガレと結びつき、災いをもたらす存在であるのに対して、ナホビの神の方は、そのような災いのない状態、あるいは、災いの対極にある幸いをもたらす存在である可能性が想定される。

ところで、ここで一つの疑問が浮かび上がってくる。前述のように、ミソキとは、水のもつ浄化という特別な力によって、身体に付着したケガレを取り除くものであり、これに基づいて、取り除かれたケガレからマガツヒの神が誕生したのであった。したがって、この描写によって、ケガレはイザナキの身体から取り除かれたのであるから、ミソキという行為はここで完結しているはずなのに、それにもかかわず、ナホビの神が誕生していることが疑問なのである。

この点に関しては、ナホビの神が誕生する記述を、ケガレが取り除かれたために、イザナキの身体が清浄になった

ことを表そうとする意図があったと捉えるか、あるいは、それとは別なことを表そうとする意図があったと捉えるかが問題になると言える。それを突き詰めていくならば、イザナキがおこなったミソキを、単にケガレを取り除くためだけのものとして位置づけるべきかどうかという問題になり、延いては古事記神話全体を貫く構想の中でこのミソキをどのように位置づけようとしているのかという問題として展開していく可能性がある。

しかし、単にケガレを取り除くためだけのものであるならば、その後アマテラスが誕生するという出来事は起こりようがなかったと言える。なぜならば、たとえどんなに身体を清めようとも、イザナキの内部にアマテラスを誕生させる原動力は存在していなかったと考えられるからである。もしそのような力が存在していたのであれば、前述のように、アマテラスを誕生させることができるという点で、イザナキは、古事記神話で至高神と位置づけられるアマテラスに優越する神になってしまうのである。

イザナキのおこなったミソキがアマテラスの誕生と結びつけられ、アマテラス誕生の原動力と何らかの形で関係しているのであれば、古事記神話において、ミソキが単にケガレを取り除くためだけのものとして捉えられているとは考えにくい。たしかにイザナキ自身は身体に付着したケガレを取り除くために、ミソキをおこなった。それによって、ケガレが取り除かれたことの確認として、マガツヒの神が誕生したということは明らかである。

しかし、古事記神話の記述では、ケガレからマガツヒの神を誕生させるだけにとどまらず、さらにナホビの神をも誕生させているのである。このことは、ミソキを終えて、イザナキの身体が清らかになったことを示すだけではな

く、ミソキの結果をその後のアマテラス誕生の原動力につなげていくような特別な意図があったのではないかと推測させるのである。この点については本稿の第四章で改めて検討することにした。

そして、二柱のナホビに続いて誕生するのがイヅノメという神である。②の記述で「ナホビ^{なほび}などの神」と述べたのは、この神が存在するからである。「ナホビ」という表現を伴っていないので、厳密にはナホビの神とは区別されるべきであるが、古事記神話では二柱のナホビの神と結びつけ、三柱の神を一まとまりの集団として位置づけている。この神をどう捉えるかについては、これまでの先行研究によって諸説が提示されているが、文脈に即した具体的な説明という点でまだ十分とは言えない状況にあると指摘せざるをえない。筆者は、このイヅノメがその後の記述につながる重要な役割を果たす存在なのではないのかと予想しており、慎重な検討が必要になると考えている。ただし、紙幅の制約もあるので、その検討は本稿ではなく、後編に回すことになる。

次の③の記述では、イザナキが身体を濯いでいる時に、各々三柱からなるワタツミの神とツツノヲの神が誕生している。この記述も②の記述と同じように、ミソキが単にケガレを取り除くためだけのものではなかったと考えるならば、どうしてそのような描写が登場するのか理解に苦しむことになるであろう。古事記神話が提示する神話的世界に登場するミソキは、その一般的な意味だけでは尽くすことのできない、特別な作用を生み出すものとして位置づけられている可能性があり、③の記述もそのような流れの中で捉えるべきものではないかと推測されるのである。

ワタツミの神とツツノヲの神は海に関わる存在であるが、ナホビなどの神の誕生を引き継ぐ形で、なぜこのような

神が誕生するのか、そして、その神がなぜワタツミとツツノヲという各々三柱からなる二種類の神として表象されているのが問題になるであろう。ワタツミの神とツツノヲの神が誕生した直後にアマテラスが誕生している事実からして、この二つの問題はアマテラス誕生の原動力と深く関わっていることが予想されるのである。この③の記述に関する検討も本稿ではなく、後編でおこなうことになる。

以上のように、本章では、アマテラスを誕生させる原動力が何であるのかという問いの答えを、イザナキがおぞましい世界である黄泉つ国に由来するケガレを伴って帰還したこと、そして、具体的にはそのケガレを取り除くためにミソキをおこなったことに求めようとする見通しを立てたのである。従来の先行研究における認識では、黄泉つ国に赴いたことで身体にケガレが付着したイザナキが、ミソキをおこなうことで、そのケガレを取り除くことができ、清らかな状態になったその後、アマテラスをはじめとする三貴子という特別な神を誕生させたと、あたかもそれが自然な流れであるかのように捉えている印象を受ける。

しかし、ミソキにおいて、ケガレを身体から取り除いた時になぜナホビなどの神が誕生するのか、また、その後でなぜ海の神が誕生し、しかも、それがワタツミ、ツツノヲという二種類の神からなっているのか、さらに、そのミソキを終えると、イザナキ単独ではなしえなかったと推測される、アマテラスの誕生がどうして実現するのか。改めて考えてみると、不可解なことに満ち満ちていると言っても過言ではないのである。たとえ日常世界とは異なる神話上の記述であるにしても、神話の受容者に理解されることを前提にして、完結した物語として展開させている以上、そ

こには一つの線としてつながっていくような確固たる意味が存在していると考えるべきであろう。

至高神であるアマテラスをイザナキが誕生させたとする古事記神話の記述に関して整合的な理解を試みるという、目下、筆者が取り組んでいる課題において、前編である本稿では、紙幅の関係上、前述した②の記述のうちで、イツノメについては後編に先送りすることにし、マガツヒの神とナホビの神について、各々、二柱ずつ登場する神名が何を意味しているのかという点、そして、両者が具体的にはどのような関係にあるのかという点を中心に検討することになるのである。

第二章 「ヤソマガツヒ」「オホマガツヒ」という神名

第一章で示した②の記述では、ミソキによって最初にマガツヒの神が誕生しており、それは具体的には「ヤソマガツヒ」「オホマガツヒ」という神名をもつ二柱の神として示されている。¹⁵ 神名がその神の特色を顕著に表していることは言うまでもないが、とりわけ古事記神話ではそれだけにとどまらず、第一章で述べたように、神が誕生したと描写することによって、神名に対応する出来事を神話的世界に位置づけるといふ表現方法が意図的に採られていると考えられる。したがって、神名の解釈は古事記神話を解明する上で非常に重要な問題なのである。本章では二柱のマガツヒの神名について検討することにした。

「ヤソマガツヒ」「オホマガツヒ」という神名に共通しているのが「マガツヒ」という表現である。「マガ」とは曲がっている状態を意味すると考えられるが、本来、真つすぐであるべきものが曲がっているのは望ましくないこと、つまりは悪しきことである（善悪の「悪」というよりは、好悪の「悪」に近い）。そのような悪しきことにも程度の違いがあるが、おぞましい黄泉つ国に由来するという点で、この場合は特に程度の激しいもの、すなわち、災いとして捉えることができる。そして、「ツ」は体言と体言を結びつける連体助詞であり、「ヒ」は「靈力」と称しうるような特別な力を意味している。

したがって、この「マガツヒ」という表現を、通して解釈するならば、災いに関わる特別な力となるが、災いと特別な力がどのような関係にあるのかを示すように表現し直すならば、災いをもたらす特別な力ということになるであろう。それを神として表象したのがマガツヒという存在と言えるのである。以下では、この「マガツヒ」という表現を「災いをもたらす特別な力」という形で捉えておくことにしたい。

そのような意味の神名をもつ神の誕生が述べられたということは、神名に対応する出来事と神話的世界が密接に結びついているという関係性からして、古事記神話が描く神話的世界において初めて、災いをもたらす特別な力——延いては災いそのもの——が成り立ったということの意味していると考えられる。このマガツヒの神はイザナキが持ち帰ってしまった黄泉つ国のケガレから誕生しているので、結果的には、イザナキが図らずも葦原の中つ国における災いの原因をもたらしてしまったことになる。そして、そのことは同時に、イザナキが持ち帰ったケガレがそれほどま

でに恐るべき強大な力をもっていたということを暗示しているであろう。¹⁶⁾

このマガツヒの神は、「ヤソ（八十）」と「オホ（大）」という異なる限定が加えられることによって、ヤソマガツヒ、オホマガツヒという二柱の神として表象されている。このことは単にそういう別々の神が誕生したという平板な事実を意味しているのではなく、「マガツヒ」と呼ばれるものについて具体的に描写しようとしたと捉えることができるのである。以下では、「ヤソ」「オホ」という語と「マガツヒ」という語の結びつきについて順次、検討することにした。

まずは「ヤソ」という語についてであるが、古事記神話には次のような用例が見出される。すなわち、オホナムヂの兄たちが個別の神名を明示されることなく、「八十神」というように漠然と呼ばれている用例、オホクニヌシが国譲りを決意し、自らが隠れる場所として示した、幾重にも曲がりくねって、奥まった場所を意味する「八十垵手」という用例、さらには、クシヤタマという神が天つ神をもてなす饗宴のために多数用意した平たい器を意味する「八十毘良迦」という用例¹⁷⁾である。これらの用例からして、「ヤソ」は個別に具体的な内容を示さないまま、多数であることを示すための表現として捉えられるのである。

ただし、この「ヤソ」という語がどこに掛かっているのかという点は検討すべき問題になるであろう。考えられる選択肢としては「マガ」、あるいは、「マガツヒ」のどちらかということになる。「マガ」の直後に連体助詞の「ツ」が接続していることから、「マガ」が体言（この場合は名詞）であることは明らかと言える。その点からすれば、「ヤ

ソ」はその直後の「マガ」に掛かっていると理解するのが自然と考えられる。したがって、「マガ」が多数あることを示すために、「ヤソ」という語が掛かっていると、とりあえず理解することができるのである。

そのように理解するならば、「ヤソマガツヒ」という神名は、多数の災いをもたらす特別な力という意味で捉えられることになる。自然災害、疫病、不可解な事件や事故といった多数の災いが存在しうるが、それらのすべてを引き起こす特別な力こそがヤソマガツヒという神の正体と言えるのである。そして、そのような神が誕生したということは、葦原の中つ国に多数の災いをもたらす特別な力が成り立ったことを意味しているのである。

しかし、このような理解に同意せず、「マガ」は「曲がった」という状態を表す語として、あくまでも複合語の一部として用いられるもので、単独で用いられることはない¹⁸⁾と指摘している先行研究も存在している。この指摘に基づくならば、「ヤソ」は、単独では用いられない「マガ」ではなく、「マガツヒ」に掛かるといふ理解になるのである。そのように理解するならば、「ヤソマガツヒ」という神名は、災いをもたらす多数の特別な力という意味で捉えられることになる。この場合、例えば川の氾濫、火山の噴火、落雷を引き起こしたり、疫病を蔓延させたり、通行の邪魔をして、人間に危害を与えたりといった、個別の災いに対応する特別な力が多数存在していて、そういう特別な力の総体みたいなものがヤソマガツヒという神の正体と言えるのである。そして、そのような神が誕生したということは、葦原の中つ国に災いをもたらす多数の特別な力が成り立つてしまったことを意味しているのである。

災いが多数あるのか、それとも、災いをもたらす特別な力が多数あるのか、葦原の中つ国に実際に災いが起こるこ

とになったという結果からすれば、本質的な違いがあるとは言えないが、それでも、この指摘の可否を検討しないうぎり、ヤソマガツヒという神の位置づけに曖昧な点が残ってしまうことになるので、以下ではこの問題についてさらに検討を続けることにしたい。

そこで注目されるのが、古事記神話に出てくる「為直其禍」（其の禍を直さむ）という記述である。¹⁹ この記述に出てくる「禍」は「ヤソマガツヒ」の漢字表記「八十禍津日」に出てくる「禍」と同じように、「マガ」と訓読される可能性がある。実際、複数の古語辞典における「マガ」の項目でこの記述が用例として採られているし、ほとんどの古事記刊本でもそのように訓読されているのである。

もしこの「禍」を「マガ」と訓読するのであれば、「其のマガを直さむ」という表現になり、古事記神話において「マガ」が単独で用いられている事例が存在していることの証拠になるが、前述の先行研究はこの点について、ヤソマガツヒ（八十禍津日）の「禍」については「マガ」と訓読する——この訓読は古事記神話の本文注で指示しているものなので、変更することは容易でない——のに対して、単独で登場する「禍」の方は「マガ」ではなく、「マガコト」と訓読することによって、「マガ」という語が単独で用いられているという事態を回避しようと試みている。²¹

しかし、ほとんど同じと言ってもよい文脈にある「禍」という同一の語に対する訓読を、そのような形で区別することにはかなり無理があると言わざるをえない。古事記神話でわざわざ「八十禍津日」の「禍」を「マガ」と訓読するように指示しているのに、そのすぐ後に登場する「禍」については、訓読について何の指示もしていないのである。

それは直前の「八十禍津日」の中の「禍」を「マガ」と訓読するように指示したのであるから、当然、同じように「マガ」と訓読すべきであることを示していると考えるのが自然であろう。

ただし、『古事記』において「禍」を「マガコト」と訓読することが通例になっているのであれば、「八十禍津日」の「禍」については特に「マガ」と訓読するが、それ以外は通例通りに「マガコト」と訓読するという理解も可能になるかもしれない。しかし、『古事記』で「マガコト」と訓読される可能性のあるものは「悪事」という語なので（用例は一つしか存在しないので、「マガコト」が常に「悪事」と漢字表記されるとは断言できない）、²²『古事記』で「禍」が「マガコト」と訓読されることが通例になっているとは言えないのである。

したがって、特に訓読の指示がなければ、単独で出てくる「禍」を「マガコト」と訓読するという可能性は考えにくいし、むしろ、直前の「八十禍津日」の「禍」を「マガ」と訓読する指示がある以上、単独の「禍」もそのまま「マガ」と訓読する方が望ましいと考えられる。このような理由から、「マガ」という語が単独で用いられることはないという指摘は、少なくとも『古事記』の記述に関しては、同意できないのである。それゆえに、「マガ」という語の用法に注目するかぎり、「ヤソ」が「マガ」「マガツヒ」のどちらに掛かっているのかは断定できないことになるのである。

さらに、「ヤソマガツヒ」という神名の意味に注目しても、「ヤソ」が「マガ」「マガツヒ」のどちらに掛かっているのか、一見したところでは、断定できないように思われる。「ヤソマガツヒ」という神名を、自然災害、疫病、不

可解な事件や事故といった多数の災いをもたらす特別な力として理解することもできるし、あるいは、災いをもたらす多数の特別な力が存在していて、そういう特別な力の総体として理解することもできるからである。

このように、「マガ」という語の用法、「ヤソマガツヒ」という神名の意味のいずれからも、この問題に決着をつけることは容易ではないと言えるが、そこで、それを打開するために、神観念に関する基本に改めて立ち返ってみる必要があると思われる。そのことは、「ヤソ」という多数性を示す表現を伴った神がなぜ登場するのかという根本的な理由にも関わってくると考えられるからである。

自然の事象、例えば大津波や火山の噴火を、海の神や山の神の怒りが発露したものと捉えるような神話的・宗教的な信念は、古代において世界に幅広く見出される。このような信念の場合、大津波や火山の噴火が先行して存在しているのであって、そのような事象が起こる理由を説明するために、海や山に内在する神が想定されているのである。

この例からも窺えるように、特に自然との結びつきが強い神観念においては、自然の事象がそれに対応する神よりも先行していることは明らかなのである。自然の事象があるから、それに対応する神が想定されるのであって、その逆ではないのである。ただし、そのような神が一たび表象されるやいなや、神の方が自然の事象に先行するようになるという逆転現象が起こることは十分にありうる。

そして、このような理解を、「ヤソマガツヒ」における「マガ」にも当てはめることができると考えられるのである。すなわち、「ヤソ」という多数性を示す表現を伴った神が登場するのは、災いという事象が実際に多数存在していて、

そのような多数の災いが起こる理由を説明するために、災いをもたらす特別な力を神として表象したからなのであって、災いをもたらす特別な力が、災いという事象に先行して、予め多数存在しているわけではないのである。

このように考えるならば、「ヤソ」という多数性を示す表現は、根源的な意味という点では、「マガツヒ」よりも「マガ」の方に結びつけて捉える方が妥当なのではないかと思われる。たしかに実際のところ、多数あるのが災いなのか、あるいは、災いをもたらす特別な力なのかについては、本質的な違いはないという点で、言説としてはどちらも可能であるが、その多数性は災いという事象に根差していると考えべきなのである。

さらに、このこととは別に、マガツヒがそもそも数えられるものなのかという疑問を提示できるであろう。前述のように、「マガツヒ」の「ヒ」とは特別な力を意味しているが、およそ力というものは個別なものとして数えられるような在り方をしている。「こちらの方がそちらよりも力が強い」という表現は成り立ちうるが、それは、「こちら」と「そちら」という形で、それらの力が、たとえば人間であったり、軍隊であったりという数えられるものと結びついている場合にのみ成り立つのであって、力単独ではそのような表現は意味をなさないのである。したがって、マガツヒという力が「ヤソ」、すなわち、多数あるという表現は極めて不安定なものと言わざるをえないのである。

古事記神話ではこのマガツヒをヤソマガツヒやオホマガツヒとして、各々一柱の神として数えているが、それはこの「ヒ」が神として表象されているからに他ならない。力とは異なり、神は数えられるのである。これは直前に述べた、力が数えられるものと結びついている場合の事例として位置づけることができる。したがって、もしマガツヒが

「ヤソ」として数えられるならば、それは事実上、個々のマガツヒを神として表象していることになるので、結局、ヤソマガツヒという神は一柱ではなく、八十柱（この「八十」は多数を漠然と表す可能性もあり、八十という実際の数を表しているとはかぎらない）存在すると表示されなければならないであろう。

「ヤソ」の用例として「八十神」という表現を先程挙げたが、当然のことながら、この八十神は一柱の神ではない。個別の神名は示されていないので、実際の総数は分からないが、複数（数柱であれば、「八十神」とは表示されないと推測されるので、数十柱以上はあるということになるであろう）であることは明らかなのである。

したがって、「ヤソ」を「マガツヒ」に掛かっているものとして理解してしまうと、それはマガツヒをもはや数えられない特別な力としてではなく、数えられる神として捉えていることになってしまい、当然、その総数は八十柱ということになるので、ヤソマガツヒが一柱誕生したという古事記神話の記述に反することになってしまうのである。

以上のように、神観念よりも事象の方が先行していて、「ヤソ」という多数性は災いという事象に結びつけて捉えるのが妥当であると考えられる点、そして、特別な力は数えられるものではなく、もし数えられるならば、それは神として表象されていることになるが、その結果、ヤソマガツヒの柱数が古事記神話の記述と一致しなくなってしまうという問題を指摘できるのである。

これらの点を考慮した結果として、本稿では「ヤソマガツヒ」という神名について、「ヤソ」が「マガ」に掛かっている、すなわち、多数の災いをもたらす特別な力であることを意味し、古事記神話においては、そのような特別な

力とそれによってもたらされる災いが葦原の中つ国に成り立ったことの描写として捉えることにしたい。

次は「オホマガツヒ」という神名であるが、「オホ（大）」という表現は、程度や規模が甚だしいことを示すために用いられていると考えられる。また、大地震、大津波、大事故などの例に示されているように、それは人間にとって必ずしも望ましいものばかりを指しているとは限らない。好悪にかかわらず、とにかく程度や規模が尋常ではないということなのである。そういう意味をもっているため、「オホ」は美称という形で神名の中に用いられる場合も多い。そして、この「オホ」についても「ヤソ」と同じように、後続の「マガ」「マガツヒ」のどちらに掛かっているのかという点が問題になるのである。

古事記神話において、「オホ」という表現を含んでいる神名については、「オホ」が直後の名詞に掛かっている場合と、神への美称として、その後に関く表現の全体に掛かっている場合という両方が存在していると指摘することができる。前者の例としては、「オホトノヂ」「オホコトオシヲ」「オホヤビコ」などが挙げられるし、後者の例としては、「オホゲツヒメ」「オホワタツミ」「オホヤマクヒ」などが挙げられるのである。

なお、「オホクニヌシ」という神名については、「オホクニ」と「ヌシ」で区別して、戦国時代のように群雄割拠する葦原の中つ国を一つにまとめ挙げた「オホクニ」の支配者として捉える可能性もないわけではないが、「オホ」と「クニヌシ」で区別して、各地域の支配者であるクニヌシたちを観念的に一つにまとめた存在として捉える方が望ましいと考えられる点は、筆者が以前論じたところである。²⁴⁾

そして、本題である「オホマガツヒ」という神名についてであるが、この場合も、「オホ」が直後の「マガ」に掛かっている、あるいは、後続の「マガツヒ」に掛かっているというどちらにも理解することが可能である。「マガ」という語の用法についてはすでに検討した通りであるし、「オホマガツヒ」という神名の意味という点でも、強大な災いをもたらす特別な力、あるいは、災いをもたらす強大である特別な力というように、そのどちらにも理解することが可能だからである。

このような状況から、どちらが妥当であるのかを判断する上で重要となってくるのは、ヤソマガツヒとの対応関係ということになるであろう。この両神はミソキにおいて連続して誕生したマガツヒの神なのであり、当然、同じような位置づけの存在として認識されていると言えるからである。前述のように、古事記神話では神名のもつ意味が神話的世界の描写と密接に結びついているということが考えられ、イザナキによって凶らずも葦原の中つ国にもたらされたケガレから、ヤソマガツヒとオホマガツヒという二柱の神が誕生したということは、まさにその神名の意味するところが、そのケガレに対する描写になっていると言えるのである。

したがって、前者について、これまで検討したように、「ヤソ」が「マガ」に掛かっていると捉えて、ケガレが具現化させた災いの多数性を示していると理解するならば、後者についても同じように、「オホ」が「マガ」に掛かっていると捉えて、ケガレが具現化させた災いの強大性を示していると理解するのが、表現に対する統一のとれた、そして、おそらくは古事記神話の意図に沿う理解なのではないかと考えられる。

たしかに「ヤソ」と「オホ」が「マガ」「マガツヒ」のどちらに掛かっていると捉えるかについて断定的なことを述べるのは難しい。しかし、どちらに掛かっていると捉えるにしても、両方とも同じような形で揃えなければ、表現に対する統一性という点で詰めが甘いものになってしまうであろう。用意周到に構成された古事記神話がそのような作品であるとは考えにくい。筆者が「古事記神話の意図に沿う」と述べたのは、そういうことも考慮しているのである。

本章における以上の検討によって、マガツヒの神が「ヤソマガツヒ」「オホマガツヒ」という神名をもつ二柱の神として表象されたということは、端的に言うならば、死の恐怖に裏打ちされたおぞましい黄泉つ国から、イザナキが図らずも持ち帰ったケガレが、多数性と強大性という二つの特色を持ち合わせた災いを、葦原の中つ国で成り立たせる結果になったということの意味しているのである。

第三章 「カムナホビ」「オホナホビ」という神名

第一章で示した②の記述において、マガツヒの神に続いて誕生するのがナホビの神である。それは具体的にはマガツヒの神と同じように、「カムナホビ」「オホナホビ」という神名をもつ二柱の神として示されている。ただし、ナホビの神については、神名を検討する前に、まず「ナホビ」という表現に関して根本的な疑問点を指摘しておきたい。

古事記神話におけるアマテラス誕生の原動力（前編）（岸根）

それは、「マガツヒ」が「マガ」、連体助詞「ツ」、特別な力を意味する「ヒ」という語によって構成されているのに対して、なぜ同じように「ナホツヒ」という形にはならず、「ナホビ」という表現になっているのかという点である。「ナホビ」における「ナホ」が「マガ」と対照的な関係にある語であることは先行研究でも広く認められていると⁽²⁵⁾言える。そして、古事記神話の記述においても、ナホビの神は明らかにマガツヒの神と対照的な存在として登場している。したがって、先ほど言及した、表現に対する統一性を考慮するならば、「ナホビ」ではなく、「ナホツヒ」の方が、その対照的な関係をより明確に示すことができるという点で、望ましかったのではないかと思えるのである。

ところが、実際の記述はそうようになっていない。「マガツヒ」に対して「ナホビ」となっており、しかも、「マガツヒ」と「ナホビ」という音の清濁の違いも見出されるのである。これらの違いをどのように捉えるべきか。この点に関しては、表現に対する統一性への考慮が必ずしも十分ではなかったと安易に判断するよりも、「ナホツヒ」ではなく、「ナホビ」とならざるをえない何らかの理由があったのではないかと想定する方が、古事記神話を理解する上で遙かに建設的と言えるのである。

そのような観点から、「ナホツヒ」ではなく、「ナホビ」になっている理由、さらに、「ナホビ」ではなく、「ナホビ」になっている理由についても併せて検討する必要がある。そこで、その可能性としてまずもって、(一)古事記神話を編纂する際に参照した伝承において、すでに「マガツヒ」と「ナホビ」という対応関係になっており、それをそのまま踏襲したのではないか、ということが挙げられる。

この(一)の可能性については、古事記神話と同時代あるいは近接する時代の文献の記述を調査することによって、ある程度の見通しを立てることができるであろう。そうすると、日本書紀別伝神話の一つの伝承(第五段の第六書)では、ヤソマガツヒ(八十杵津日)とカムナホヒ・オホナホヒ(神直日・大直日)が登場しており、別の伝承(第五段の第十書)では、マガツヒの神とカムナホヒは登場していないが、オホナホヒが登場している²⁶⁾。

さらに、成立年代は必ずしも明確ではなく、ある程度の時間的な幅が想定されるという難点はあるものの、『延喜式』(第八卷) 収載の祝詞にも関連する記述がある。すなわち、「大殿祭」では、マガツヒの神は登場していないが、カムナホヒ・オホナホヒ(神直日・大直日)が登場しており、「御門祭」では、ナホビの神は登場していないが、「アマノマガツヒ」(天^能麻我都比)という神名のマガツヒが登場しているのである²⁷⁾。

このように、古事記神話と同時代あるいは近接する時代の複数の文献において、「マガ」については「マガツヒ」という神名、「ナホ」については「ナホヒ」という神名の登場が確認されるのである。したがって、古事記神話に見られる記述も、それらの伝承と同じような認識を共有する時代のもとで成立したという理由から、そのような表現になったと推測することができるのである。

しかし、(二)の可能性は結局のところ、古事記神話において「ナホツヒ」ではなく、「ナホビ」になっていることの根本的な理由を示しているわけではない。あくまでも「ナホ」については、同時代あるいは近接する時代の文献の記述と同様に、「ナホビ」(ただし、『日本書紀』や祝詞では「ナホヒ」という神名として登場していることを示して

いるのにすぎないからである。

したがって、「マガツヒ」と対照的な関係にある神であるにもかかわらず、古事記神話に限らず、当時の共通の認識として、「ナホビ（ナホヒ）」という形にならざるをえなかった理由をさらに求めていく必要があると考えられる。そこで新たな可能性として、(二)「ナホ」という語が「マガ」よりも、体言として認識されることが希薄であったため、連体助詞が接続する形にはなりにくかったのではないか、ということが挙げられる。

ただし、この可能性を実証することは容易ではない。そもそも上代において、「まつすぐ」という意味での「ナホ」の用例がほとんど見出されないからである。わずかに「奈保々々尔 伊弊尔可弊利提」(なほなほに家に帰りて)、「真直之有者」(真直にしあらば)という二つが見出されるものの、前者はもはや「ナホ」とは別個の語(「ナホナホニ」という副詞)と捉えるべきかもしれないし、後者も接頭語「マ」を伴っていて、全く同じ形というわけではない。これらのほんの僅かで不十分な用例から、何か確実なことを指摘しようとするのは危険と言わざるをえないのである。

このような困難な状況に直面して、やはり基本に改めて立ち返らざるをえないであろう。前述のように、「ナホ」は「マガ」と対照的な関係にある語と考えられ、なおかつ、古事記神話のみならず、日本書紀別伝神話や祝詞の記述を見ても、マガツヒの神とナホビの神が対照的な関係にあることに疑う余地はない。したがって、その対照的な関係というものを考慮するならば、「マガ」が「マガツヒ」という神として表象される以上、「ナホ」の方も「ナホツヒ」という神として表象されるのが自然と言えるのである。

ところが、「ナホ」については、古事記神話のみならず、日本書紀別伝神話や祝詞の記述でも、「ナホビ（ナホヒ）」という神名しか見出されないものである。この点をどのように理解すべきであるのか。それについては、「ナホ」という語が「マガ」とは異なり、語法上では連体助詞「ツ」が接続しにくい、つまり、独立した体言ではないと認識されていたと考えるのが妥当であろう。そのような認識があったため、「マガツヒ」と対照的な関係にありながらも、「ナホツヒ」という表現は回避され、おそらくは形容動詞「ナホナリ」の語幹「ナホ」と、特別な力を意味する「ヒ」とが直接結びつけられ、「ナホビ（ナホヒ）」という形になったと推測されるのである。

以上のように、(一)と(二)の可能性を併用することによって、古事記神話において、「ナホ」を神として表象した神名が「ナホビ」となっていることの理由について、決して断言できるものではないが、一応の説明が可能になったと言える。そして、さらにこれまでに扱ってはいなかった、古事記神話の記述では「ナホヒ」ではなく、「ナホビ」となっているという点も検討すべき対象になりうる。

古事記神話の記述では、「ヒ」と「ビ」は明確に区別されている。そのことは、その表記に用いられる漢字が使い分けられていることから明らかである。したがって、「ナホ」を神として表象した神名が「ナホビ」であることは動かし難いのである。「ナホツヒ」となっていない点は、古事記神話、日本書紀別伝神話、「大殿祭」という祝詞で一致していたが、古事記神話の記述だけが「ナホビ」となっていて、「ナホヒ」としている他の文献の記述とは異なっているのである。

したがって、古事記神話においてのみ「ナホビ」という形になっている理由を考えなければならぬが、それに関連して注目されるのは、先ほど引用した「大殿祭」を含む祝詞の記述である。『延喜式』（第八卷）収載の「大殿祭」「御門祭」「崇神を遷し却る」という三つの祝詞には各々、次のような記述が見出されるのである。⁽²⁰⁾

・神直日命・大直日命、聞直志良氣久見直志良氣久、平良氣久安良氣久（神直日命・大直日命、聞き直し見直して、平らけく安らけく）

・神直備大直備、見直聞直坐豆、平良氣久安良氣久（神直び大直びに、見直し聞き直しまして、平らけく安らけく）

・神直日尔・大直日志給比豆（神直日・大直日に直したまひて）

一番目の「大殿祭」のみで「神直日命・大直日命」という神として表示されているのに対して、それ以外では「神直び大直びに」「神直日・大直日に」となっていて、神として表示されているわけではない。しかし、この三つの記述が類似した同根の伝承であるという可能性は高いであろう。そして、特に一番目と二番目の記述を比較するならば、「神直日命・大直日命」という神の登場と「神直び大直びに」という記述は、同じことを異なる形で表現したものであるのではないかと考えられるのである。

二番目の記述の原文である「神直備大直備」における「備」は明らかに濁音の「ビ」を表しているが、それだけにとどまらず、この「備」は上代特殊仮名遣いにおいて乙類の「ビ」を表す漢字として知られている。この祝詞の記述が上代特殊仮名遣いを忠実に温存しているという確証はないが、他にも「疎備」（「ウトブ」の連用形）、「荒備」（「ア

「ラブ」の連用形」という表記も見出される。上代において、上二段活用動詞の連用形語尾が乙類の音であったという動かし難い事実があるので、「直^備」も同じように捉えるならば、「ナホブ」という動詞が存在していて、「ナホビ」はその連用形であった可能性が考えられるのである。

そのような可能性を前提にするならば、「ナホ」と特別な力を意味する「ヒ」が結びついた「ナホヒ」とは別に、「ナホブ」という動詞に由来する連用形名詞「ナホビ」という語があり、その両者が事実上、同一視されていたのではないかと推測することができるのである。そして、このことを古事記神話に現れる「ナホビ」に結びつけて考えられるかどうかを検討の焦点となるのである。

しかし、結論的に言うならば、このような推測を古事記神話の記述に当てはめることには大きな問題がある。というのも、古事記神話における「ナホビ」は「直毗³⁰」と漢字表記されており、この「毗」は甲類の「ビ」だからである（『古事記』で甲類の「ビ」はすべてこの「毗」で表記されている）。古事記神話では甲類と乙類の「ビ」は明確に区別されている。前述の上二段活用動詞の連用形としては、「勝佐備」（「カチサブ」の連用形）、「和備」（「ワブ」の連用形）という表記があるように、³¹乙類の「ビ」として表記されているのである（『古事記』で乙類の「ビ」はすべてこの「備」で表記されている）。

このような理由から、古事記神話における「ナホビ」を「ナホブ」という動詞に由来する連用形名詞と結びつけて捉えることは困難であると言わざるをえない。もともと、甲類・乙類と言っても、全く別な音に比べれば、はるかに

強い親近性があり、実際、上代より後の時代には、甲類と乙類の区別はなくなつて、一体化してしまつたのであるし、また、前述した祝詞のように、「直日」と「直備」を同じものとして意識することが、音韻上の理由から全く不可能であつたというわけでもないであろう。ただし、そうであつても、古事記神話で「直毗」と表記される「ナホビ」を、「ナホブ」という動詞に由来する連用形名詞と直接結びつけてしまうことは、やはり問題なのである。

したがつて、古事記神話において「ナホビ」ではなく、「ナホビ」となっていることについては、別の理由を考へる必要があるだろう。そこで新たに浮かび上がってくるのは、古事記神話——厳密には『古事記』であるが、ここでは対象をあえて絞つておきたい——における清音・濁音の違いである。その中でも特に注目されるのが、目下、検討の対象になつている「ヒ」と「ビ」の違いである。

古事記神話に登場する神名など（「ウミサチビコ」「ヤマサチビコ」といった渾名も含む）で、男性を表している「ビコ」（「比古」または「日子」と女性を表している「ヒメ」（「比売」）が濁音化して、「ビコ」（「毗古」）、「ヒメ」（「毗売」）となつている事例を多く見出すことができる（「毗古」は十三柱の神に、「毗売」は十一柱の神に用いられている）。当然のことながら、なぜそのような区別が存在しているのかという点が問題になるであろう。それについては、「ヒ」の直前の部分にある語の如何によつて、濁音化するのではないかという可能性が考えられるかもしれない。

しかし、「ヒコ」「ヒメ」が「ビコ」「ビメ」と濁音化することについて、音韻に関わる何らかの法則のようなものを想定することは、困難なことのよう思われる。例えば、「アマノサデヨリヒメ」（天之狭手依比売）と「サヨリビ

メ」(狭依毗売命)や、「イクタマサキタ、マヒメ」(活玉前玉比売)と「トヨタ、マヒメ」(豊玉毗売)のように、直前の語が同一なのに、その後で「ヒ」や「ビ」になっている事例がある。これらの事例については、音韻上から「ヒ」や「ビ」になることを説明するのは不可能に近いのである。

さらに、古事記神話の本文に登場する「トヨウケヒメ」(豊宇気比売)という神名は、本文注では「トヨウケヒメ」(豊宇気比売)と、清音になっている。本文注も『古事記』の編纂者が作成したという可能性が一応、考えられるので、古事記写本の伝承過程で両者の表記のどちらかに変化が生じてしまったのか、それとも、トヨウケヒメについては元々、清音・濁音のどちらも許容されていたのか、確定的に判断することはできないのである。

このように、音韻との関連で濁音化の理由を説明することは困難と言わざるをえず、濁音化する音韻上の法則のよくなものがそもそも存在していたのかどうかも明確ではないのである。しかし、今、指摘した「トヨウケヒメ」「トヨウケヒメ」の併記という、唯一とも言える例外を除けば、例えば「ヤカミヒメ」や「スセリビメ」のように、同一の神については、清音なら清音、濁音なら濁音という形で一貫した表記になっているという事実が存在しているのである。

その点を考慮するならば、『古事記』の編纂以前に、実際に個々の神名が、いわば慣習的に、そのような清音・濁音の使い分けによって発音されていて、『古事記』の編纂者が漢字の表記を区別することで、その発音の違いを忠実に示そうとしたという可能性が考えられるかもしれない。なお、日本書紀神話では「ヒコ」「ヒメ」に音仮名表記を

用いず、「彦」「姫」という訓仮名表記を用いている。もし個々の神名に対する清音・濁音の使い分けが実際にあったとするならば、日本書紀神話では神名に関する清音・濁音の区別を完全に取り払ってしまったということにもなりうるのである。

その真偽をにわかに判断することは困難であるが、ここで明確に言えることは、「ヒコ」「ヒメ」と「ビコ」「ビメ」の関係からも理解されるように、清音であろうと、濁音であろうと、意味的には違いは見出されないと考えられることである。「ナホビ」についても、前述のように、この表現が「ナホブ」という動詞に由来するものであるとすれば、「ナホ」と特別な力を意味する「ヒ」が結びついた「ナホヒ」と意味的に全く同じであると理解することには問題があるが、この「ナホビ」が「ナホヒ」の濁音化したものであるとすれば、意味的な違いはないということになるのである。

この点に関連して比較参照すべき事例として、スサノヲとアマテラスがおこなったウケヒによって「クマノクスビ」（熊野久須毗）という神名の神が誕生したことが挙げられる。神名中の「クスビ」は、「クスシ」（奇し）という形容詞の語幹「クス」と、特別な力を意味する「ヒ」の濁音化したものが結びついたと考えられるのである。³⁴この事例と同じように、「ナホビ」も「ナホナリ」という形容動詞の語幹「ナホ」と、特別な力を意味する「ヒ」の濁音化したものが結びついたと考えるのが妥当と言えるのである。

日本書紀別伝神話や祝詞の表記とは異なって、古事記神話においてのみ、「ナホ」に関わる神が「ナホビ」と表記

されていることについての検討は以上の通りである。このことと、すでに検討を終えた、「マガツヒ」と対照的な関係にありながらも、「ナホツヒ」ではなく、「ナホビ」という形になっていることを前提とした上で、以下では、ナホビの神として挙げられている「カムナホビ」と「オホナホビ」という二柱の神名について検討することにした。

「マガ」に関わる神として誕生するのは二柱で、「ナホ」に関わる神として誕生するのも二柱なので、両者は数的に対応していると考えられる。しかし、「マガ」の場合は「ヤソ、マガツヒ」と「オホマガツヒ」、「ナホ」の場合は「カムナホビ」と「オホナホビ」となっているので、「オホマガツヒ」と「オホナホビ」が完全に対照的な関係になっているのに対して、「ヤソマガツヒ」と「カムナホビ」は、あくまでも神名として見るかぎりでは、対照的な関係になっていないと言えない。

その理由として、第二章で述べたように、「ヤソマガツヒ」の「ヤソ」という語が「マガ」の多数性を表すために用いられているということが挙げられるであろう。多数の「マガ」、すなわち、災いをもたらす特別な力であるマガツヒに対抗して、ナホビの神が誕生するのであるが、「ヤソ」は「マガ」を形容するために用いられているのであって、多数の「マガ」を直す「ナホビ」に「ヤソ」という形容を用いるわけにはいかなかったということが考えられるのである。このことは見方を変えるならば、第二章で前述した、「ヤソ」が「マガツヒ」ではなく、「マガ」に掛かるという主張を補強する根拠ともなりうる。もし「ヤソ」が「マガツヒ」に掛かっているのであれば、「ヤソナホビ」という神名も十分成り立ちうるからである。マガツヒの神とナホビの神の対照的な関係性からして、「ヤソナホビ」という神

名の方が望ましいのであるが、そのような形にはならなかったのは、「ヤソ」が「マガツヒ」ではなく、「マガ」に掛かっていたからではないかと考えられるのである。

さらに、これも第二章で指摘したことであるが、力というものは数えられるものではないので、「ヤソ」という形容はしにくいし、ナホビという力を神として表象して、数えられるものにし、それに「ヤソ」という形容を結びつけようとする、古事記神話で各々一柱と明示されているナホビの神の片方が八十柱いることになるという齟齬を来しかねないのである。

したがって、ナホビの神はマガツヒの神と同様に、各々二柱ずつ誕生する対照的な関係として位置づけられていて、しかも、「オホマガツヒ」と「オホナホビ」が完全に対照的な関係になっているところから、もう一方の「ヤソマガツヒ」と「カムナホビ」についても、そのような関係になることが望まれるが、そうであっても、「ヤソナホビ」という神名には成りようがなかったと言わざるをえないのである。そこで、「カムナホビ」という神名に落ち着いたのではないかと推測される。

古事記神話において、神名に「カム」（「カミ」の母音交替形）という語を含んでいる神名として、「カムナホビ」以外には、「カムムスヒ」「カムオホイチ」「カムヤタヒメ」「カムイクスビ」「カムヤマトイハレビコ」を挙げることができる。元々、神である存在なのであるから、「カムナホビ」の場合も含めて、神名に「カム」という語が付いていることで、その神の特色に関して特別な何かが付加されているとは考えにくい。したがって、様々な先行研究が

「称辞」「たたえ詞」「神々しい」「神聖な」と指摘しているように、神のもつ厳かさ、気高さを示す美称として捉えて問題ないであろう。

つまり、「カムナホビ」という神名は、禍を直そうとする特別な力について、それを称える表現として捉えることができる。したがって、神名のもつ意味が神話的世界の描写と密接に関わっているという古事記神話に特徴的な表現方法からして、「カムナホビ」という神名の表示については、二柱のマガツヒの神が誕生することで、多数にして強大な禍という災いをもたらす特別な力が葦原の中つ国に成り立ったことに對抗して、ミソキにより、その禍を直す「神々しい」と称えられる特別な力が葦原の中つ国に成り立ったことが描写されていると言えるのである。

なお、神が強大な力をもつ存在であることは言うまでもないが、日本の場合、その力が幸い、災いのどちらをもたらずかは一義的には決まっていない。神が善なる存在であるとは必ずしも言えないのである。そして、怒りによって荒ぶり、現に祟りをなしている神そのものを称えるとは考えにくいし（御霊信仰³⁶）に見られるように、偉大さを称えることで、怒りを和らげようとすることはあるだろうが、そういう神を「神々しい」とは通常、表現しないであろう。したがって、「カム」という語は、あくまでも望ましい状態をもたらすという方向に限定された形容として捉えるべきであると考えられる。それゆえに、「ヤソマガツヒ」との対照性があったとしても、「マガ」に結びついた「ヤソ」を冠した「ヤソナホビ」という神名には成りようがなかったと先ほど指摘したが、逆から言えば、神々しさを称えられる「カムナホビ」のようには、災いをもたらすマガツヒの神が「カムマガツヒ」には成りようがなかったと指摘す

ることも可能なのである。

次は、もう一つの「オホナホビ」という神名である。「オホマガツヒ」中の「オホ」という語については、「マガ」に掛かる可能性、「マガツヒ」に掛かる可能性という二つがあったが、「ヤソマガツヒ」中の「ヤソ」という語は「マガ」に掛かっていると捉えるべきなので、表現に対する統一性という意味合いで、「オホ」も「マガ」に掛かっていると捉えるべきであるとした点は第二章で述べた通りである。

これに対して、「オホナホビ」の場合、「ナホ」と「ビ」が直接結びついているので、そのような二つの可能性は存在しない。力の強大さを表すため、「オホ」は「ナホビ」に掛かっていると捉えられるのである。したがって、「オホナホビ」という神名の表示については、多数にして強大な禍という災いをもたらす特別な力が葦原の中つ国で成り立ったことに対抗して、ミソキにより、その禍を直す強大である特別な力が葦原の中つ国に成り立ったことが描写されていると言えるのである。

「カム」という語の場合とは異なり、「オホ」という語の場合、力、あるいは、それを神として表象した存在の威力を強調する表現として、幸いに関わる場合と災いに関わる場合のどちらの方向にも用いることが可能と言えるので、マガツヒの神とナホビ神の双方に「オホ」という語を含む神名が登場したと考えられる。このことは見方を変えれば、もしマガツヒの神の方に「オホマガツヒ」という神名が登場したならば——すなわち、強大な災いをもたらす特別な力の成立が示されたならば——、ナホビの神の方としても、それに匹敵するような力の強大さが必要になるので、必

然的に「オホナホビ」という神名が登場しないわけにはいかなかったとも考えられる。さもなければ、マガツヒの神がもたらす禍を直すことができるような、互角に対抗しうる力の存在を明示的に表していないことになってしまいうからである。³⁸⁾

以上のように、第三章ではナホビの神として誕生する「カムナホビ」「オホナホビ」という神名について、想定しうる様々な問題の検討をおこなった。第二章と第三章では、あくまでも神名をどのように理解するのかという点を中心に検討をおこなってきたのであるが、古事記神話における実際の記述との関係という点で、これまでの検討ではまだ着手できていないものがある。それは何かと言うと、古事記神話に現れる「其の禍を直さむ」という表現が具体的に何を意味しているのかということである。

それを明らかにしないことには、イツノメの誕生、各々、三柱からなるワタツミの神やツツノヲの神の誕生、そして、アマテラスを中心とする三貴子の誕生という、その後続く一連の記述は、いわば求心力を欠いたまま、方向性が定まらない状態になりかねないのである。したがって、「其の禍を直さむ」という表現を、古事記神話における実際の記述、さらには、その背後にある構想との関わりでどのように捉えるべきかという点こそが重要なのであり、それを解明することで、マガツヒの神とナホビの神の関係を明らかにするということが、次章で取り組むべき検討課題となるのである。

第四章 マガツヒの神とナホビの神の関係

三〇八

「其の禍を直さむ」という表現における「其の禍」とは、第二章で述べたように、イザナキが黄泉つ国から持ち帰ってしまったケガレから、ヤソマガツヒ、オホマガツヒという二柱のマガツヒの神が誕生し、それらの神によつてもたらされる災いのことを意味している。今まさに、そのような禍を「直さむ」としているのである。以下では便宜上、状況に応じて、この「直さむ」を「直す」と表記する場合があることを付言しておきたい。

「直す」という語を様々な古語辞典で調べると、「しかるべき位置に据える」「治療する」「繕う」などといった、殊に分化していった意味も見出されるが、基本的な意味に注目するならば、「元に戻す」と「正す」という二つを挙げることができる。曲がったものを「元に戻す」ことが結局、「正す」ことになるのであるから、二つの意味は本来、重なっていて、同じ事態を異なる側面から言い表しているように見えなくもない。しかし、厳密に考えるならば、両者に違いを見出すこともできる。そして、それが本章の検討課題であるマガツヒの神とナホビの神の関係にも影響を与えることになると予想されるのである。

それでは、「厳密に考える」とはどういうことかと言うと、禍を直すということが、何もない無の状態にすることを意味するのか、それとも、禍に含まれる膨大なエネルギーはそのまま温存させながら、それを別なもの、すなわち、幸いへと転換することを意味するのかという点が問題なのである。「元に戻す」という意味を強調するならば、

元の状態、すなわち、禍のない状態に戻るのであるから、前者の意味に近づくであろうし、「正す」という意味を強調するならば、望ましくない状態である禍を正すのであるから、単にそれをなくすのではなく、望ましい状態に変えるということ、^⑩「災い転じて福となす」ということわざのように、後者の意味に近づくであろう。

このように、「直す」という語がもっている「元に戻す」と「正す」という二つの意味のどちらに力点を置くかによって、「其の禍を直さむ」という表現の具体的な意味が異なってくる可能性がある。その結果、その表現と密接に結びついているマガツヒの神とナホビの神の関係も同様に異なってくる可能性が考えられる。実際、先行研究においても、このことが一つの争点になっていると見なすことができるのである。

そこで、「直す」を「滌ぎ」^⑪「清める」ことと理解した上で、ナホビの神の誕生を、禍を清めることと結びつけて捉えようとする先行研究がある。^⑫それによると、イザナキが持ち帰った黄泉つ国のケガレによってマガツヒの神が誕生し、葦原の中つ国で禍をもたらすことになるが、イザナキがミソキをおこなうことによって誕生したナホビの神は、その禍を直す存在として位置づけられている。そして、禍を直すというのは「凶悪を吉善なすこと」、すなわち、禍がなくなり、何も無い無の状態に戻るのではなく、災いから幸いへと、望ましい状態に転換することと指摘しているのである。^⑬

このような捉え方に対して、「直す」を「元に戻す」ことと理解し、なおかつ、様々な古典においてナホビの神が善事をもたらす存在として位置づけられているような事例はないと指摘した上で、ナホビの神の誕生を、マガツヒの

神がもたらした禍という異常な状態を元に戻すこととして捉えようとする先行研究がある。^①物忌みが終わって、喪が明けけるように、あくまでも異常な状態から元の状態に戻るだけなのであって、ナホビの神の誕生によって、イザナキが葦原の中つ国に持ち帰ってしまったケガレとの関係、延いてはおぞましい黄泉つ国との関係が完全に絶たれることになったと指摘しているのである。

以上のように相反する二つの捉え方が先行研究に見出されるが、どちらが妥当なのかを検討する必要がある。「直す」を「元に戻す」ことと理解する後者の先行研究では、『古事記』以外の古典にその根拠を見出そうとしている。言葉には時代によって共有される意味が存在しているという前提のもとに、同時代の様々な文献における用例を集めて、そこから一般的な意味を見出そうとすることは有効な方法である。

しかし、たとえそうであっても、対象となっている古事記神話における記述が最優先されるべきであることは言うまでもない。その点で注目されるのは、ウケヒで野心のないことが証明されたにもかかわらず、スサノヲが高天原に留り続けて、乱行をおこなった際に登場する「詔雖直」(詔りて直せども)という表現である。^②以下では便宜上、状況に応じて、これを「詔直」あるいは「詔りて直す」と表記する場合があることを付言しておきたい。

予め確認しておきたいが、この「詔直」は「詔り直す」という複合動詞として理解すべきではない。もしそうであるならば、「詔雖直」ではなく、「雖詔直」という語順になっていたはずだからである。したがって、「詔直」は「詔り直す」という何か特別な動作を意味するものではなく、単に詔ること、直そうとしたと捉えることができるので

ある。なお、この「詔直」のほんの少し前に登場する「詔別」という表現も同様に、複合動詞としてではなく、たとえ「詔り別く」と訓読するにしても、単に詔ること、別けようとしたと捉えるべきであろう。

この「詔りて直す」は、スサノヲがおこなった乱行の一部を対象にしたものである。対象になった乱行とは、田の畦や溝を台無しにしたこと、大嘗をおこなう神聖な建物を汚物で汚したことの二つである。いずれも農耕を妨害する行為であり、農耕が古代の日本において社会の基幹とすべき存在であったことに鑑みるならば、極めて罪深い反社会的な行為と言えるのである。

それに対して、アマテラスは、神聖な建物を汚物で汚したことについては、農耕の祭祀を熱心におこなおうとして、酒を飲み過ぎて吐いてしまったためであると語り、田の畦や溝を台無しにしたことについては、田を広げて有効活用しようとしたためであると語っている。⁽⁴³⁾これは、スサノヲの潔白を証明するウケヒの結果を承けての発言と考えられるが、全く説得力をもたないような、こじつけの弁護というものでは決してない。⁽⁴⁴⁾アマテラスは言葉で言い表すことによって、スサノヲの乱行を正しいものに転換したのであり、これこそが「直す」ということの具体的な内容なのである。

したがって、この場合の「直す」を単に「元に戻す」という意味で理解することは妥当ではない。元に戻すのであれば、スサノヲがおこなった行為そのものをなかったことにするか、あるいは、物忌みが終わって、喪が明けるのを待つように、スサノヲがおこなった乱行の影響が収束するのをひたすら待つかということになるが、古事記神話の記

述はそのような形になっていないのである。アマテラスはスサノヲがおこなった行為をそのまま受けとめた上で、そのような行為をした理由を、「勝さび」に基づく傲慢さではなく、しかるべき意図があったというように、望ましい形に転換しようとしたのである。

古事記神話において「直す」という語について、曲がったものを正そうとする意味で用いる事例が存在する以上、イザナキがおこなったミソキにおける「直す」についても、たとえ『古事記』以外の古典に、ナホビの神が善事をもたらず存在として位置づけられているような事例がなかったとしても、「直す」ということを、禍を「正す」という意味で捉えることができるのである。すなわち、イザナキが黄泉つ国から葦原の中つ国に持ち帰ってしまったケガレからマガツヒの神が誕生し、多数にして強大な災いをもたらすことになったが、その災いをそのまま受けとめた上で、それを望ましい幸いに転換しようとしたこと、それこそがミソキにおける「直す」ことの意味するものと考えられるのである。

さらに、「直す」を「元に戻す」という意味で理解しようとする先行研究の問題点は別の角度からも指摘することができる。それは第一章で言及した古事記神話の文脈理解に関わるものである。その先行研究が述べているように、もし「直す」ことによって、喪が明けるように、おぞましい黄泉つ国との関係が完全に断たれたことになるのであれば、イザナキがアマテラスを誕生させることができた理由を説明していないという事態に至ってしまうのである。

元の状態に戻ったイザナキが天つ神から与えられた「修理固成」の命令を単独で実行できるのであれば、再び共同

作業をしようとして、イザナミを黄泉つ国から連れ戻そうとしたことは不可解な行動になってしまいかねないし、古事記神話で至高神と位置づけられているアマテラスを、イザナキ自身が誕生させることができるのであれば、イザナキはアマテラスに優越する存在となつて、アマテラスを至高神として位置づけることと齟齬を来しかねないのである。

この先行研究では、元に戻つたと捉えるだけで、その後にアマテラスが誕生することの文脈上の必然性には特に言及していない。それでは、「木を見て森を見ず」という中途半端な解釈に留まつてしまうことにならないであろうか。古事記神話が用意周到に構成された作品であることを前提にするならば、アマテラスの誕生という最重要の事柄に対して、それを可能にした原動力について何も説明していないというのは考え難いことなのである。

このように、古事記神話において、言葉で言い表すことによつて正そうとすることを意味する「詔りて直す」という表現が存在すること、そして、アマテラスを誕生させる原動力を示す必要があることという二点から、「其の禍を直さむ」という表現で用いられる「直す」は「正す」という意味で理解するのが妥当であると言える。マガツヒの神がもたらす災いのもっている膨大なエネルギーは温存させながらも、それを幸いに転換しようとしたと捉えられるのである。

「直す」ということをそのような意味で理解した上で、以下では、そのことと密接に結びついているマガツヒの神とナホビの神の関係について検討することにした。そこで、その関係についての可能性を想定するならば、(あ)

禍を直すことで、マガツヒの神がナホビの神に変化した、(い) マガツヒの神がもたらす禍を直すのがナホビの神である、という二つの選択肢が挙げられる。それ以外の選択肢は特に想定できないであろう。

「直す」という表現が具体的には、マガツヒの神がもたらす災いを幸いに転換することを意味するのであれば、マガツヒの神はもはや災いをもたらす存在ではなくなってしまうことになるという点で、ナホビの神に変化したという(あ)の可能性が出てくるかもしれない⁽¹⁵⁾。しかし、この点については、古事記神話に見られる「為、直其禍而所成神名、神直毗神。次大直毗神、次伊豆能売」という記述に注目する必要がある⁽¹⁶⁾。古事記神話において「為」という語は、その直後に続く名詞と結びついて、「す」「なす」「なる」という動詞の活用形、あるいは、「ために」と訓読される場合が多いが、動詞と結びつく用例も次のように見出される⁽¹⁷⁾。

- ・ 為穢汚而奉進（穢汚して奉進ると為^{おも}ひて）
- ・ 為射悪神之矢之至者（悪神を射むと為^せし矢の至れらば）
- ・ 吾御子为天降之道（吾が御子の天降らむと為^する道）
- ・ 为将出幸上国（上つ国に出幸さむと為^す）
- ・ 以本身为産（本の身を以ちて産まむと為^す）

ここでは三番目の用例によって説明することにしよう。単なる「天降」という表現だけならば、これから天降ろうとするのか、天降りつつあるのか、あるいは、すでに天降ってしまったのかはわからず、文脈で判断することになる

が、「为天降」という表現の場合、天降るといふ行為をこれからしようとするといふ意味になるので、まだ天降ってはいないのである（ただし、天降りつつあるといふ可能性はありうるかもしれない⁴⁸）。

これと同じように、「為直其禍」も其の禍を直すといふ行為をこれからしようとしているのであるから、すでに直し終わったと理解することはできないのである。したがって、この記述は、其の禍を直そうとした時に、ナホビなどの神が誕生したと理解すべきなのであり、其の禍を直し終わった時に、マガツヒの神がナホビなどの神に変化したというようには理解できないのである。そもそもマガツヒの神はヤソマガツヒ、オホマガツヒという二柱から成り立っていた。それが、禍を直すことによって、カムナホビ、オホナホビ、イツノメという三柱に増えてしまうといふのは不可解で、ありえそうにないのである。

さらに、マガツヒの神がナホビの神に変化したのであれば、災いをもたらす神が存在しなくなるのであるから、葦原の中つ国で災いは起こらなくなってしまふが、実際にはそうではない。第一章で述べたように、アマテラスが天の石屋に籠もった時や、スサノヲが根之堅州国に行きたいと泣いていた時、葦原の中つ国で災いが起こっているのである。マガツヒの神が葦原の中つ国に存在しなくなったのに、そのような災いが起こったとするならば、古事記神話では葦原の中つ国で起こる災いの由来が根源的⁴⁹には語られていなかったという不都合な事態に陥ってしまうであろう。

以上のような検討から、マガツヒの神とナホビなどの神の関係について提示した二つの選択肢のうちで、禍を直すことで、マガツヒの神がナホビなどの神に変化したという（あ）の可能性は大きく後退することになる。それに対し

て、もう一つの、マガツヒの神がもたらす禍を直すのがナホビなどの神であるという(い)の可能性が実際には考えられることになる。マガツヒの神はその名の通り、葦原の中つ国に、望ましくない災いとして捉えられる禍をもたらし続ける存在であるのに対して、ナホビなどの神はその禍を直す、すなわち、望ましい幸いに転換し続ける存在なのである。

そして、禍を直そうとした時に、ナホビなどの神が誕生したという記述——すなわち、それは禍を直そうとする特別な力がナホビなどの神として表象されたということである——から、ナホビという神の正体が何であるのかが明確に示されていると言えるのである(ここでは、論述の都合上、後編の論文で扱うことになるイツノメという神についての検討は保留することにした)。それはつまり、水のもつ浄化という特別な力そのものが神として表象されたということなのである。

ここで重要なのは、古事記神話において、水のもつその浄化という特別な力が二つの役割を果たすものとして捉えられている点である。「於中瀬墮豆伎而滌時、所成坐神名、八十禍津日神、次大禍津日神」(中つ瀬に墮ちかづきて滌ぎたまひし時に、成り坐せる神の名は、八十禍津日神、次大禍津日神)と記述されているように、一つ目の役割は、身体に付着したケガレを取り除くというものであり、そのケガレが身体から取り除かれたことを示すために、ケガレからヤソマガツヒとオホマガツヒという二柱の神が誕生したと描写しているのである。

一見するならば、前述した後者の先行研究が指摘しているように、イザナキが死に関わるおぞましい黄泉つ国に赴

いたことによつて穢れてしまったという話は、これで一件落着いたようにも思える。たしかに一般的な意味でのミソキならば、身体に付着しているケガレを水によつて洗い流すことで事は済むであらう。しかし、ここでのミソキは、すべての事柄の起源を語ろうとする神話的世界におけるものなのであり、さらに、第一章で言及したように、古事記神話で至高神と位置づけられるアマテラスの誕生を見据え、その誕生を可能にする原動力成立の起点になりうると推測されるものなのである。

したがつて、この話は一件落着いたなどとは言えないのである。ケガレはあくまでもイザナキの身体から取り除かれただけであつて、決して消滅したわけではなかつた。それどころか、古事記神話においては、そのケガレからマガツヒの神が誕生し、多数にして強力な災いをもたらす特別な力として、葦原の中つ国に定着することになつてしまつたのである。これこそが葦原の中つ国において、人草を苦しめ続けることになる災いの起源と言えるのである。

それゆえに、水のもつ浄化という特別な力が果たすべき二つ目の役割が必要になつてくるのである。それこそが、マガツヒの神がもたらす禍である災いを直す、すなわち、直すことによつて、幸いに転換するというものである。水のもつ浄化という特別な力において、特に禍を直すという役割を果たすものが、古事記神話においては、ナホビの神として表象されることになるのである。

このように、二つ目の役割を考慮するならば、それはもはや一般的な意味でのミソキという枠を超えたものと言わざるをえない。なぜならば、ミソキによつてケガレを取り除くだけであれば、「直す」という意味で捉えられた「直

す」という行為は本来、必要ないと言えるからである。それをおこなうということは、イザナキによるミソキが新たな段階に踏み入ったと捉えることができるのである。

黄泉つ国に由来するケガレからマガツヒの神が誕生し、そのマガツヒの神が葦原の中つ国に災いとなる禍をもたらすことになったが、これに対抗する形で、水のもつ浄化という特別な力から、その禍を直すために、ナホビの神が誕生するに至った。災いをもたらすマガツヒの神と、その災いを幸いに転換しようとするナホビの神、その両者が並び立つことによって、葦原の中つ国において、災いと幸いの相克という状況が成立することになるのである。そして、このことを、古事記神話における実際の記述の進行に沿う形で、至高神と位置づけられるアマテラスを誕生させる原動力と、どのように結びつけて捉えるべきであるかが新たな検討課題となるのである。

むすびに

以上のように、古事記神話で至高神と位置づけられるアマテラスの誕生をどのようにして整合的に理解するのかという問題の解明に向けて、イザナキの内部には存在していなかったと考えられる、アマテラス誕生の原動力について、その正体の解明に関わる様々な検討をおこなってきた。ただし、検討すべき事柄が多岐に及ぶため、本稿は、検討を要する課題のいわば前半部分を扱ったにとどまり、残されたものについては、後編で扱うことにしている。した

がって、まだ検討の途上なのであるが、後編への前提として、前編である本稿の各章における検討結果の概要をまとめると、次のようになるであろう。

第一章では、至高神と位置づけられるアマテラスを誕生させるためには、それを可能にする原動力が必要であるという観点から、アマテラス誕生の記述とそれに先行する記述がどのように結びついているのかという文脈に関わる検討をおこなった。その結果として、イザナミを連れ帰るためにイザナキが黄泉つ国に赴き、その世界のケガレを伴って葦原の中つ国に帰還したという事実が、アマテラス誕生の原動力を考える上で起点となりうることを示したのである。

第二章では、イザナキがミソキをすることで誕生したヤソマガツヒ、オホマガツヒという二柱の神の神名について検討した。その結果として、「ヤソ」と「オホ」が「マガツヒ」ではなく、「マガ」に掛かっていること、そして、この二柱の神が誕生することは、イザナキが持ち帰ったケガレによって、葦原の中つ国に多数にして強大な災いをもたらす特別な力が成り立ったことを意味していると示したのである。

第三章では、同じようにミソキをすることで誕生したカムナホビ、オホナホビという神の神名について検討した。その結果として、「ナホ」は「マガ」と対照的な関係にあるが、「ナホツヒ」という神名にはならなかったこと、日本書紀別伝神話や祝詞では「ナホヒ」という清音であるのに、古事記神話では「ナホビ」という濁音であること、「オホマガツヒ」に対応する形で「オホナホビ」になっているのに、「ヤソマガツヒ」には「カムナホビ」になっている、

対応していないことの理由を示したのである。

第四章では、「其の禍を直さむ」という表現が意味することと、それと密接に結びついているマガツヒの神とナホビの神の関係について検討した。その結果として、「直す」というのは単に「元に戻す」ことではなく、望ましくないものを望ましいものに「正す」ことなのであり、したがって、マガツヒの神がもたらす災いを幸いに転換することこそが、水のもつ浄化という特別な力を神として表象したものに他ならないナホビの神の役割であると示したのである。

後編では、これらの検討結果を踏まえた上で、ナホビの神とともに登場するイツノメという神が担っている役割、そして、その後に各々、三柱からなるワタツミ、ツツノヲという海の神が誕生することの意味づけについて検討することが必要になってくる。それらを検討することによって、古事記神話において至高神と位置づけられているアマテラスを誕生させた原動力が何であったのかを明確なものにしたい。

注

(1) 日本書紀別伝神話に見られる伝承(第六段の第一書・第三書、第七段の第二書・第三書)では、「日神」という呼称のみが登場しており、「アマテラス」やそれ以外の神名(オホヒルメノムチ、アマテラスオホヒルメ)は登場していない。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67、岩波書店、百七頁、百九頁、百十一頁、百十五頁、百十七頁、百十九頁、百二十一頁）を参照。

(2) 周知のように、イザナキやアズスキタカヒコネを「大御神」と呼称する事例が古事記神話に見出されるが、それはあくまでもアマテラスとの密接な関わりによって、アマテラスに準じた形でそのように呼称されているのであって、アマテラスと無関係に、全く独立した形で「大御神」と呼称されているわけではない。したがって、「大御神」という呼称は、究極的な意味においてはアマテラスのためだけに存在していると断言してもよいのである。この点については、岸根敏幸著「古事記神話における『大御神』という呼称をめぐって」（令和三年、『福岡大学人文論叢』第五十三巻・第一号、二百十一頁～二百二十四頁）を参照。

(3) 「発生型」「出生型」という区分については、岸根敏幸著『日本の神話——その諸様相——』（平成二十九年、第五刷、晃洋書房、四十六頁～四十七頁）、同上著『古事記神話と日本書紀神話』（令和三年、第三刷、晃洋書房、三十一頁）を参照。なお、本来であれば、発生型となるはずなのに、「成」ではなく、「生」と表記されているカナヤマビコ・カナヤマビメをめぐるとの問題については、同上著「古事記神話における「隠身」の意味と関連する問題点」（令和二年、『福岡大学人文論叢』第五十二巻・第三号、千七十二頁～千七十三頁の注（13））を参照。

(4) 沖森卓也、佐藤信、矢嶋泉編『新校 古事記』（平成二十七年、おうふう、百六十六頁）を参照。なお、訓読がたとえ刊行本と一致することがあったとしても、あくまでも筆者自身の判断で表記しているものである。この点は本稿におけるすべての引

古事記神話におけるアマテラス誕生の原動力（前編）（岸根）

三二一

用でも同様である。

(5) 古事記神話と日本書紀本文神話は似て非なる神話と言えるので、安易に同一視することは控えなければならないが、日本書

紀本文神話(第五段)には、国土を生み、その国土の海・川・山・木の祖、草の祖を生んだ後、「何不生天下之主者歟」(何ぞ

天下の主者みよたんのを生まざらん)と語って、国土の統治者を生もうとしている。前掲の坂本太郎、家永三郎、井上光貞、大野晋校注

『日本書紀 上』(八十七頁)を参照。ただし、古事記神話の場合、三貴子のいずれもが葦原の中つ国の統治を委ねられていな

いことからわかるように、統治が実際に可能になる準備が整うまで、葦原の中つ国の統治者はそう簡単には決まらないもの

として捉えられているのである。イザナキの役割は葦原の中つ国の統治者を定めることではなく、神話的世界の頂点、すなわ

ち、高天原の統治者となり、それを根拠にして、葦原の中つ国の統治者を指名することができるような神を誕生させること

だったのである。この点については、岸根敏幸著「古事記神話における天の石屋籠りの意味づけ」(平成三十年、『福岡大学人

文論叢』第五十巻・第三号、八百九十九頁〜九百一頁)を参照。

(6) 前掲の沖森卓也、佐藤信、矢嶋泉編『新校古事記』(百六十九頁)を参照。

(7) 言挙げの中でも特に事柄を褒め称えるものについては、岸根敏幸著「古事記神話と言霊信仰(後編)——他者に幸福をもた

らす発言、および、「言挙げ」——(平成二十九年、『福岡大学人文論叢』第四十九巻・第三号、九百九頁〜九百一十一頁)を参

照。なお、ちょうどその箇所に、和歌について「わずか十七文字という短い言葉」という記述があるが、これは勿論、「三十一

文字」の誤りなので、この場を借りて訂正しておきたい。

(8) 前掲の坂本太郎、家水三郎、井上光貞、大野晋校注『日本書紀 上』(八十七頁)を参照。

(9) 前掲の沖森卓也、佐藤信、矢嶋泉編『新校古事記』(百六十七頁)を参照。

(10) このように、ミソキが水のもつ浄化という特別な力で身体に付着したケガレを取り除くものである点については、先行研究でも概ね一致しているが、「ミソキ」という用語そのものの解釈をめぐるには様々な説が提示されている。その主な問題点として、以下に示す三点を挙げることができるであろう。すなわち、第一点は「ミソキ」の「ミ」が「水」と「身」のどちらなのかというもので、「水」は甲類の「ミ」、「身」は乙類の「ミ」であるが、上代文献で「ミソキ」を音仮名で表記している用例が存在しないので、どちらの音の「ミ」であるかは不明なのである。また、意味的な観点から、どちらなのかを明らかにしようとしても、「水で(身を)洗い清める」と「身を(水で)洗い清める」とはほとんど紙一重の違いと言えるので、どちらとも判断がつかないのである。第二点は「ミソキ」の「ソキ」という連用形名詞がどのような動詞に由来するのかわかるもので、「ソク」「ススク」「ソク」が候補として挙げられているが(ただし、「ソク」は提唱者自身によって取り下げられている)、「ソク」と「ススク」の意味に関わる関係や、古事記神話に登場する「滌」という語を「ソク」「ススク」のどちらで訓読するかといった、容易には乗り越えられない困難を伴っている。第三点は、そもそも「ミソキ」という清音、「ミソギ」という濁音のどちらで訓読すべきかというもので、先行研究において意見の一致は見られておらず、辞典類、古事記刊本、研究書において両説に基づいた記述が混在しているのである。以上のように、問題点として挙げた三点のいずれにおいても確定的に判断する手段を欠いている状況であり、その点を考慮し、なおかつ、ミソキという行為の意味自体は明白なので、本稿では「ミソキ」

という用語そのものに関する検討を差し控えることにした。「ミソキ」という用語に関する先行研究については、大野晋編『本居宣長全集 第九卷』（昭和四十三年、筑摩書房、二百六十三頁～二百六十四頁）、青木紀元著『日本神話の基礎的研究』（昭和五十八年、再版、風間書房、二百七十一頁～二百七十四頁）、神野志隆光、山口佳紀著『古事記』注解の試み（七）——伊耶那岐命の禊祓——（平成八年、萬葉七曜会編『論集上代文学 第二十一冊』、笠間書院、九十八頁～百二頁）、西宮一民著『古事記行文注釈二題——「禊祓」条と「天孫降臨」段——』（倉野憲司先生古稀記念論文集刊行会編『古代文学論集 倉野憲司先生古稀記念』（昭和四十九年、桜楓社、二百十二頁～二百十五頁）、同上著『上代祭祀と言語』（平成二年、桜楓社、百四十四頁～百四十八頁）を参照。ただし、実際に表記する必要があるので、「ミソキ」「ミソギ」のどちらかを選択しなければならない。通例に従って、「ミソギ」とする方が無難とは思いますが、上代において、擬音語や擬態語に「ク」という接尾語が付いて、四段活用動詞を作るという用法の存在が指摘されている。『岩波古語辞典』（平成二年、補訂版、岩波書店、接尾語の「き」と「そそき」の項）を参照。「ソソク」「ススク」もそのような動詞と考えられ、本来は清音であったと推測される。それが時代とともに濁音化していったという可能性が考えられるが、いつ頃に濁音化したのかは語によって違いがあると想定され、また、「トドロク」「オドロク」のように、濁音化しなかったものも存在している。このような状況を考慮するならば、「ソソク」とは意味を異にする、「ススク」が母音交替した「ソソク」があるという指摘は、かなり不安定な説明と言わざるをえないし、それを古事記神話の「ミソキ」に適用することは難しいであろう。したがって、あくまでも便宜的で、用語の検討を十分に経たものではないが——というか、それをおこなっても、确实と言えるような成果を期待できないので——、本来は清音であったという観

点から、本稿では「ミソキ」と表記することにしてゐる。

- (11) イザナキが所持品を投棄した行為について、それをハラへと捉えようとする先行研究がある。前掲の西宮一民著『上代祭祀と言語』(百五十七頁)を参照。しかし、ハラへというのは、自身の行為によって生じた罪を、他者が、物品の納入によって贖わせたり、髪、鬚、爪などといった体の一部を切除して、罪を取り除いてあげたりするものなので、そのような理解は妥当ではないと思われる。

- (12) ここで登場する十二柱の神については、井手至著『古事記』みそぎの條前半に現れる神々について(昭和五十五年、『大阪市立大学大学院文学研究科紀要』第三十一巻・第九分冊、六百四十二頁～六百五十七頁)で詳細に検討されている。ただし、その理解は、たとえばワヅラヒノウシという神を、身体に付着した災厄やケガレを移して除去するための人形と結びつけるなど、後代の、ミソキとハラを同一視する捉え方や実際におこなわれてきたハラへに関わる祭祀に基づいており、それをそのままイザナキのミソキに当てはめてしまうことは、誤った理解を持ち込むことにつながってしまうと思われる。

- (13) ここで登場する「八柱のイカツチの神」の原文は「八雷神」であるが、これを、おそらくは日本書紀別伝神話(第五段の第九書)の「八色雷公」という記述に基づいて、「やくさのいかづちがみ」と訓読している先行研究がある。前掲の大野晋編『本居宣長全集 第九巻』(二百四十六頁)を参照。しかし、別の先行研究が指摘しているように、「八」を「やくさ」と訓読するのは無理があるので、「やはしら」と訓読すべきであろう。倉野憲司著『古事記全註釈 第二巻 上巻篇(上)』(昭和四十九年、三省堂、二百五十一頁)を参照。

(14) 前掲の沖森卓也、佐藤信、矢嶋泉編『新校古事記』(百六十六頁、百六十九頁、百七十二頁)を参照。

(15) これに対して、日本書紀別伝神話(第五段の第六書)に見られるミソキの記述において、マガツヒの神はヤソマガツヒではなく登場していない。前掲の坂本太郎、家永三郎、井上光貞、大野晋校注『日本書紀 上』(九十五頁)を参照。本来、二柱の神が誕生していたものが、この伝承では一柱に省略されたという可能性が全くないとは言えないものの、ナホビの神については古事記神話と同じように、カムナホヒ、オホナホヒという二柱の神が誕生しているのです。その可能性はあまり高くはないであろう。したがって、古事記神話では単に数を合わせるだけでなく、質的な強さも示すために、オホマガツヒという神を登場させたという可能性が想定されるのである。

(16) イザナキがイザナミに離別を宣言した時、憤慨したイザナミは「汝之国人草、一日絞殺千頭」(汝が国の人草、一日に千頭絞り殺さむ)と語っている。前掲の沖森卓也、佐藤信、矢嶋泉編『新校古事記』(百六十七頁)を参照。それについて改めて考えるならば、イザナミはどうやって地上の葦原の中つ国にいる人草を殺そうとするのが疑問になるのである。イザナキが引きの石で塞ぐことによって、葦原の中つ国と黄泉つ国は分断されてしまったので、イザナミが葦原の中つ国に実際に赴いて、人草を殺すことは困難なのであり、そうかと言って、怒りに任せて、できないことを口走ったわけでもないであろう。この点に関して、イザナキが黄泉つ国から持ち帰ることになってしまったケガレという存在が重要な役割を果たす可能性が想定される。なぜならば、災いの最たるものは死に至らしめることだからである。イザナキが葦原の中つ国に持ち帰った——イザナミからすれば、持ち帰らせた——ケガレが災いをもたらす特別な力となって、人草に死を与えることになったと考えるならば、

イザナミの発言に対応することになると言えるのである。ただし、この点については、さらなる熟慮が必要なので、今後の検討課題としておきたい。

(17) 前掲の沖森卓也、佐藤信、矢嶋泉編『新校古事記』(百七十五頁、百八十七頁)を参照。

(18) 前掲の神野志隆光、山口佳紀著『古事記』注解の試み(七)——伊耶那岐命の禊祓——(百十一頁～百十三頁)を参照。
また、『例解古語辞典』(平成六年、第三版、三省堂)、『古語大辞典』(昭和五十八年、第三刷、小学館)にも、そのような説明がある。

(19) 前掲の沖森卓也、佐藤信、矢嶋泉編『新校古事記』(百六十八頁)を参照。

(20) 「マガ」の項目における用例として挙げている古語辞典としては、『講談社 古語辞典』(昭和五十六年、第十二刷、講談社)、『旺文社古語辞典』(平成二十七年、第十版増補版、旺文社)、『ベネッセ古語辞典』(平成十五年、第五刷、ベネッセコーポレーション)を参照。

(21) 前掲の神野志隆光、山口佳紀著『古事記』注解の試み(七)——伊耶那岐命の禊祓——(百十一頁～百十二頁)を参照。
なお、そこでは言及されていないが、いくつかの古事記写本(鈴鹿登本、前田本、曼殊院本、猪熊本)と古事記刊本で、この「禍」を「マガコト」と訓読しているものが存在している。小野田光雄編『諸本集成古事記(上巻)』(昭和五十六年、勉誠社、百六十六頁右～左)、『寛永版本 古事記』(正式な書名は不明。寛永二十一年、二条通観音町風月宗智、十五丁表、度会延佳校正『鼈頭古事記』(貞享四年、講古堂、十二丁裏)を参照。

古事記神話におけるアマテラス誕生の原動力(前編)(岸根)

(22) 前掲の沖森卓也、佐藤信、矢嶋泉編『新校 古事記』(二百五十四頁)を参照。ただし、この「悪事」を「悪しき事」と訓読して、「マガコト」(あるいは「マガゴト」と訓読しない古事記刊本も複数存在している。そうになると、『古事記』に「マガコト」という語の用例は存在しないということになる。

(23) 「マガ」が単独で用いられているのかどうかに関する『古事記』の事例については本文で述べた通りであるが、『日本書紀』の事例についても、「マガ」と訓読される可能性がある「禍心」の「禍」や「禍害」が、刊本によっては「マガ」とは異なる形で訓読されている場合がある。「マガ」と訓読しているものについては、前掲の坂本太郎、家永三郎、井上光貞、大野晋校注『日本書紀 上』(二百十九頁、三百頁)、黒板勝美、国史大系編修会編輯『新訂増補 国史大系〈普及版〉 日本書紀 前篇』(昭和五十八年、吉川弘文館、百三十八頁、二百十二頁)を参照。「マガ」とは異なる訓読をしているものについては、小島憲之、西宮一民、他校注・訳『日本書紀1』(平成十八年、第四刷、新編日本古典文学全集2、小学館、二百四十三頁、三百六十九頁)を参照。本稿では古事記神話において「マガを直す」という表現が存在する可能性を認め、「マガ」が単独で用いられているという立場をとっているが、そうであっても、「マガ」という語は、「マガコト」「マガタマ」のように、やはり曲がっていることを示す形容としての性格が強く、一つの体言として単独で用いられることは一般的ではなかったとも想定しているのである。

(24) 岸根敏幸著「古事記神話におけるオホクニヌシとウツシクニタマ——スサノヲの発言をめぐる——」(平成三十一年、『福岡大学人文論叢』第五十巻・第四号、千三百一頁〜千三百四頁)を参照。

(25) 上代語辞典編修委員会編『時代別国語大辞典 上代篇』(昭和四十三年、第二刷、三省堂、「まが」の項)、前掲の倉野憲司著

『古事記全註釈 第二卷 上巻篇(上)』(三百一頁)、西郷信綱著『古事記注釈 第一卷』(昭和五十年、平凡社、二百十頁、二百十二頁)、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、三百五十三頁下段の神名百三十一番)、荻原浅男、他校注・訳『古事記 上代歌謡』(昭和六十年、第十五版、日本古典文学全集1、小学館、六十九頁の注二十四)を参照。

(26) 日本書紀別伝神話(第五段の第十書)に登場する「オホアヤツヒ」(大綾津日)という神名を、「ヤソマガツヒ」という神名が音韻変化したものと推測している先行研究がある。「マガ」から「アヤ」への音韻変化は全く考えられないこともないが、「オホ」が「ヤソ」に変わるとは考えにくい。そのような対応を考えるならば、むしろ、「オホマガツヒ」からの音韻変化と捉える方がまだよいであろう。どちらにせよ、ナホビの神が誕生した後にマガツヒの神が誕生するという不可解な話になってしまいうので、このような推測には同意できない。前掲の坂本太郎、家永三郎、井上光貞、大野晋校注『日本書紀 上』(百一頁の注十六)を参照。

(27) 青木紀元著『祝詞全評釈 延喜式祝詞 中臣寿詞』(平成二十八年、第四刷、右文書院、八十六頁)を参照。

(28) 『万葉集』巻第五・八百一番、巻第七・千三百九十三番。小島憲之、木下正俊、東野治之校注・訳『萬葉集②』(平成七年、新編日本古典文学全集7、小学館、二十八頁〜二十九頁、二百七十一頁)を参照。

(29) 前掲の青木紀元著『祝詞全評釈 延喜式祝詞 中臣寿詞』(八十四頁、八十六頁、百十二頁)を参照。

(30) ほとんどの古事記刊本において、この「毗」は「毘」と表記されている。「毗」と「毘」は同字と考えられるので、どちらかで古事記神話におけるアマテラス誕生の原動力(前編)(岸根)

もよいと言えなくもないが、古事記写本を見るかぎり、大半は「毗」という表記になっている。したがって、写本の記述に忠実であることを重視するならば、「毗」の表記の方を採用すべきであろう。同じことが、大半の写本で「湏」（大漢和番号一七八二七）と表記されているのに、ほとんどの古事記刊本で「須」と表記されている場合についても指摘できるかもしれない。ただし、「湏」と「須」の場合、元々は全く別の字なので、書写の際に誤写したか、あるいは、書写以前に、一般的な現象として、「湏」と「須」が混同されるようになっていた可能性がある（実際、「須藤」ではなく、「湏藤」で、「スドウ」と読ませる名字が存在している）。「湏」という字には本来「ス」という音読みは存在しないが（本来存在している音読みは「カイ」「ケ」）、古事記神話ではスサノヲの「ス」を表すものとして「湏」という字が用いられている。それどころか、古事記神話においては「湏」と表記される場合が圧倒的に多く（例えば「湏比智邇」「波邇夜湏毗古」「湏勢理毗売」「湏々夫々」など）、ほとんどの古事記写本で「須」は用いられていないのである。このような場合にどう扱ったらよいのか判断に苦しむが、前述のように、写本の記述に忠実であることを重視するならば、大半の古事記神話で「須」ではなく、「湏」が用いられている以上、元々は誤りに基づく混同であったのかもしれないが、定着して広く使用されていることから、それらの全部を恣意的に改めてしまうわけにもいかず、結局のところ、写本の表記に従うしかないであろう。

(31) 前掲の沖森卓也、佐藤信、矢嶋泉編『新校古事記』（百七十一頁、百八十頁）を参照。

(32) 甲類と乙類の違いから全く別な語として扱うのではなく、同類の仲間ことばの多少の差異として捉えようとする提言もある。中西進著『ひらがなでよめばわかる日本語』（平成二十年、新潮文庫、新潮社、二百六頁～二百七頁）を参照。

ただし、本文注の作者との関連で注目すべきことがある。それは「伊耶那岐・伊耶那美二神、共所生嶋壹拾肆嶋、神參拾伍神」という本文注の存在である。前掲の沖森卓也、佐藤信、矢嶋泉編『新校 古事記』（百六十五頁）を参照（ただし、古事記写本に基づき、表記の一部を改めた）。イザナキとイザナミによる神生みで誕生した神をすべて数え上げると四十柱になるのに、本文注では三十五柱であると述べている点が先行研究で議論の対象になっており、男女一对の神を一柱と数えてみたり、男女一对の神を一柱と数えるが、イハツチビコとイハスビメだけは別々に数えてみたりするなどして、合計で三十五柱になるように様々な試みがなされてきたのである。現在、有力とみなされている説は、国生みで生まれた嶋にも「亦の名」という形で神名が明示されているので、三十五柱というのを神生みで誕生した神に限定するのではなく、国生みと神生みで誕生した神とし、なおかつ、「成れる」（ただし、カナヤマビコ・カナヤマビメのみ「生れる」となっている。本稿の注（3）を参照）と表記される神や、イザナキとイザナミから生まれた神がさらに生んだ神を除外すると、三十五柱になるというものである。つまり、「伊耶那岐・伊耶那美二神、共所生嶋壹拾肆嶋、神參拾伍神」という表現を、イザナキとイザナミが生んだのは、嶋としては十四嶋、神としては三十五神という意味で捉えようとするのである。神野志隆光、山口佳紀著『古事記注解2 上巻 その一』（平成五年、笠間書院、百五十頁～百五十二頁）を参照。ただし、この説について筆者が問題として捉えているのは、イザナキとイザナミが生んだ嶋、もしくは、複数の「面」をもった嶋について、合計して二十個の神名が明示されるべきであるのに、淡道之穂之狭別嶋と佐度嶋のみは神名が明示されておらず、したがって、神とは見なされていないことが前提になっている点である。二十の嶋あるいは嶋の面の中で、十八の嶋あるいは嶋の面には神名が与えられているのに、残る二つの嶋だけに

神名が与えられていないというのは不可解と云う以外にないであろう。隠伎之三子嶋や伊伎嶋は神と見なすのに、淡道之穂之狭別嶋や佐度嶋は神と見なさないということを正当化するような根拠が存在するとは到底、考えられないのである。筆者がすでに検討したように、淡道之穂之狭別嶋と佐度嶋には神名が元々なかったのではなく、何らかの事情により、写本の伝承過程で失われてしまったと考えるべきであろう。岸根敏幸著「古事記神話における淡道之穂之狭別嶋をめぐって」(平成三十年、『福岡大学人文論叢』第五十巻・第一号)、同上著「古事記神話における佐度嶋をめぐって」(令和元年、『福岡大学人文論叢』第五十一巻・第一号)を参照。したがって、淡道之穂之狭別嶋と佐度嶋には神名がない、すなわち、神とは見なされていないことを前提にしたこの本文注の記述は、古事記神話の原型(の一部)がすでに崩れてしまった後に作られたもの、つまり、この本文注の作者は『古事記』の編纂者とは別な人物であったという可能性が出てくるのである。これに対して、この本文注の作者が『古事記』の編纂者と同一人物であるとすれば、ここで紹介した有力とみなされている説そのものが誤りである可能性が出てくることになるであろう。

- (34) 倉野憲司著『古事記全註釈 第三卷 上巻篇(中)』(昭和五十一年、三省堂、三三三頁)、前掲の西宮一民校注『古事記』(三六四頁上段の神名百五十四番)、山口佳紀、神野志隆光校注・訳『古事記』(平成十六年、第六刷、新編日本古典文学全集1、小学館、六十頁の頭注二)を参照。なお、「クスビ」を「クシスビ」(「奇し」と「隅」)の縮約形とする説には同意できない。この説の根拠となっているのは、日本書紀別伝神話(第六段の第三書)に登場する「熊野忍隅」(この「隅」を「スミ」と訓読する説と「クマ」と訓読する説がある)という神名であるが、これはあくまでも「クスビ」からの音韻変化であって、その逆では

ないと考えられるからである。前掲の大野晋編『本居宣長全集 第九卷』（三百二十二頁）、前掲の坂本太郎、家永三郎、井上光貞、大野晋校注『日本書紀 上』（百七頁の頭注九）を参照。

- (35) 前掲の大野晋編『本居宣長全集 第九卷』（百二十九頁）、前掲の山口佳紀、神野志隆光校注・訳『古事記』（七十三頁の頭注十二）、前掲の西郷信綱著『古事記注釈 第一卷』（三百九十二頁）、前掲の西宮一民校注『古事記』（三百二十二頁下段の神名三番、三百五十三頁下段の神名百三十一番、三百七十一頁上段の神名百七十番、三百八十五頁上段の神名二百三十番、三百九十九頁下段の神名三百三番）を参照。ただし、カムムスヒの「カム」を、タカミムスヒの「タカ」と対比して、幽冥界との関連をもつ語として捉えようとする説がある。その場合、「カムムスヒ」の「カム」だけがそういう意味をもつのか、それとも、「カム」という語を含むすべての神名がそういう意味をもつのか検討する必要があるであろう。前掲の倉野憲司著

『古事記全註釈 第二卷 上巻篇上』（二十七頁）を参照。

- (36) 御霊信仰については、村山修一著『天神御霊信仰』（平成八年、塙書房、特に十六頁～百三十六頁）、岸根敏幸著『日本の宗教——その諸様相——』（令和四年、第九刷、見洋書房、七十七頁～百頁）を参照。

- (37) この「オホ」という語については、本文で言及した「オホゲツヒメ」「オホワタツミ」「オホヤマクヒ」などのように、神そのものを称える美称として捉えられる可能性が全くないわけではないが、「オホマガツヒ」という神名が登場している以上、「オホナホビ」という神名はそれとは対照的な神として考えるべきなので、単なる美称と捉えることは難しいであろう。

- (38) イザナキが黄泉つ国から葦原の中つ国に持ち帰ってしまったケガレからマガツヒの神が誕生し、その神によってもたらされる
古事記神話におけるアマテラス誕生の原動力（前編）（岸根）

る災いが、ナホビの神によって完全に直されたとは限らないであろう。もし完全に直されたのであれば、地上において人草を苦しめる災いは存在しないことになってしまふからである。それにもかかわらず、災いが存在しているというのであれば、イザナキがケガレを持ち帰る以前に、葦原の中つ国に災いをもたらすものがすでに存在していたことになるであろう。その場合、古事記神話では葦原の中つ国で起こる災いの由来が根源的には語られていなかったという不都合な事態に陥つてしまうのである。筆者はこの点について、災いがナホビの神によっても完全には直し切れていない可能性、あるいは、直すことで幸いに転換させてはいるが、マガツヒの神が存在している以上、それが望ましくない方向に逆行する危険性が完全に失われているわけではない可能性を想定している。それゆえに、災いは起こり、人草が苦しみ、死ぬことになると考えられるのである。その点を考慮するならば、黄泉つ国のケガレから誕生したマガツヒの神は、イザナミが人草について、「一日絞殺千頭」（一日に千頭絞り殺さむ）と述べたことを具現化する存在であったと考えることもできるであろう。前掲の沖森卓也、佐藤信、矢嶋泉編『新校古事記』（百六十七頁）を参照。さらに言うならば、スサノヲが根之堅州国に行きたいと言って、泣いていたために、河や海が干上がってしまう災いが起きたり、アマテラスが天の石屋に籠もつたために、太陽の光が失われ、様々な災いが起きたりしたのも、ナホビの神と、それを引き継ぐ複数の神の働きによって、最終的にはイザナキが誕生させることになった三貴子の力が弱まってしまったために、ナホビの神によって抑え込まれていたマガツヒの神の力が息を吹き返すように反攻に転じたからなのではないかと想定できるかもしれない。ただし、この点については、さらなる熟慮が必要なので、今後の検討課題としておきたい。

(39) 前掲の大野晋編『本居宣長全集 第九卷』（二百七十三頁～二百七十七頁）を参照。

(40) この点について、「直す」というのは、邪・凶・悪・禍を正・吉・善・福にすることであると明示している先行研究がある。

前掲の倉野憲司著『古事記全註釈 第二卷 上巻篇(上)』（三十三頁）を参照。

(41) 前掲の西郷信綱著『古事記注釈 第一卷』（二百十二頁～二百十四頁）を参照。

(42) 前掲の沖森卓也、佐藤信、矢嶋泉編『新校古事記』（百七十一頁～百七十二頁）を参照。

(43) 古事記神話の記述では、スサノヲのおこなった行為について、田の畔や溝を台無しにしたこと、神聖な建物を汚物で汚したことという順番になっているが、アマテラスの「詔りて直す」ではその順番が逆になっている。罪の大小の順にアマテラス（延いては古事記神話の編纂者）が並べ替えたという可能性も考えられなくもないが、確実なところは不明である。恣意的に整序すべきではないと思うので、ここでは古事記神話の記述にそのまま従って、順番が逆になった状態のままにしておく。

(44) この点については、岸根敏幸著「古事記神話と言霊信仰（前編）——「詔り別き」と「詔り直し」、および、ウケヒ——」（平成二十九年、『福岡大学人文論叢』第四十九巻・第一号、四百二十頁～四百二十二頁）を参照。

(45) 日本の宗教史上において、同一の神が災いをもたらしたり、幸いをもたらしたりするという二面性をもつ存在として捉えられる事例は多く存在する。その嚆矢と見なされるのは、『古事記』「中つ巻」に見られる大物主大神に関する記述である。崇神天皇治世時に疫病が蔓延した時、天皇が見た夢の中に大物主大神という神が現れて、「これは私の意思によるものである。意富多々泥古に私を祭らせるならば、神がもたらす病氣（原文では「神氣」）は起こらず、国も安泰になるであろう」と語った。そ

古事記神話におけるアマテラス誕生の原動力（前編）（岸根）

三三五

して、夢告の通りに祭らせたところ、実際にそうなつたと記されているのである。前掲の沖森卓也、佐藤信、矢嶋泉編『新校古事記』(二百七頁～二百八頁)を参照。なお、『日本書紀』にも同様の記述が見られるが、「大物主神」「大物主大神」という両方の表記が見られる点、神を適切に祭れば、国が治まるだけでなく、外国も我が国に帰服すると述べている点、神の夢告を受けたのが崇神天皇だけではなかった点、この神を祭ることになる意富多々泥古(『日本書紀』では大田田根子)を『古事記』では大物主大神の四世孫(玄孫)としているのに対して、『日本書紀』では大物主大神の子としている点など、いくつかの違いが見出される。前掲の坂本太郎、家永三郎、井上光貞、大野晋校注『日本書紀 上』(二百三十九頁～二百四十一頁)を参照。このように、日本の宗教史上において、神は必ずしも善なる存在というわけではなかった。不満、怒り、悲しみなどを要因にして神が荒ぶる時、その強大な力は災いをもたらすことになる。しかし、人間側の神に対する真摯な働きかけによって、それらの要因が取り除かれたならば、神の力は望ましい方向に転換し、今度は逆に幸いをもたらすことにもなるのである。このような神の二面性は、災いをもたらす怨霊を幸いをもたらす神へと転換させる御霊信仰に受け継がれることになる。その中でも最も顕著な例として知られているのは、皇室や貴族を恐怖に陥れた怨霊としての記憶が払拭されて、今や学問の神である天神として日本全国で幅広く信仰されている菅原道真公である。

(46) 本稿の注(19)を参照。

(47) 前掲の沖森卓也、佐藤信、矢嶋泉編『新校古事記』(百七十三頁、百八十五頁、百八十八頁、百九十三頁、百九十四頁)を参照。

(48) 「為天降」が過去の場面で語られたものであるならば、過去の時点では天降ろうとしていて、現在の時点ではすでに天降っているということはある。しかし、「為天降」という表現自体がすでに天降ったということを意味することはないのである。

(49) 「直とは、未直いまなほからざるを直す意の御名なり。既に直れる意にはあらず、上に為直とあるを以てさとのべし」という先行研究の指摘がすでに存在している。前掲の大野晋編『本居宣長全集 第九卷』(二百七十四頁)を参照。

(50) 前掲の沖森卓也、佐藤信、矢嶋泉編『新校古事記』(百六十八頁)を参照。