

# 記紀の所伝成立をめぐる相関

—— 神代紀第五段、六段から古事記へ ——

榎本 福寿

- 一、はじめに、旧稿を踏まえて
- 二、「本伝」の素戔嗚尊、その災異モデル
- 三、「書六」の素戔嗚尊、「恚恨」と「從母」
- 四、「泣」をめぐる「本伝」と「書六」の相違
- 五、第六段「本伝」の「父母」
- 六、天照大神の嫌疑の内実
- 七、天照大神をめぐる所伝の引き継ぎ
- 八、「父母」の敵勅と素戔嗚尊
- 九、素戔嗚尊の弁明
- 十、「誓約」をめぐる先行研究とその問題
- 十一、「本伝」の「誓約」の実態
- 十二、一書の「誓約」の特徴、日神の先食
- 十三、同前、素戔嗚尊の勝、子の処遇
- 十四、一書を引き継ぐ古事記、その徴証
- 十五、承前、古事記の手法
- 十六、まとめ、古事記所伝の成り立ち

本稿は、日本書紀と古事記が共につたえる神話を採りあげる。日本書紀の神代巻第五段から第六段にかけては、所伝が大きく転変する。第五段は本伝に日神、一書に天照大神を登場させるが、第六段になると、天照大神を本伝に、また日神を一書につたえるというように逆転する。そうした転変の実態を、所伝の読解を通して究明することが第一の課題である。

この転変には、本伝と一書との関係が不可分にかかわる。本伝をもとに一書が成るといふ筆者の従来の見解を、該当所伝の実証的な比較研究により可能な限り精細に検証する。これが第二の課題である。

これら課題への取り組みの成果を踏まえ、神代巻を古事記が引き継ぐその具体的な筋道を、本伝と一書の各所伝にわたり古事記の所伝とつき合わせながら探り、古事記の成り立ちの実態に迫ること、これが第三の課題である。そしてどの課題にも、文献学的研究や構造分析などを方法として取り組む一つの実践として、本稿は努めて自覚的であろうとする。

一、はじめに、旧稿を踏まえて

本稿は、直接的には二つの旧稿を引き継ぐ。日本書紀巻第一、いわゆる神代巻の第五段と第六段の神話についてそれぞれ異なる観点から別途稿を成したその旧稿の一つが、第六段の「うけひ」を中心に所伝の成りたちに検討を加えた旧稿A（『うけひ』を論じて『日本書紀』神代上第六段の所伝のなりたちに及ぶ、『京都語文』第七号、二〇〇一年五月）、もう一つは第五段の「根国」をめぐる所伝間の異なりとその関係を分析した旧稿B（『根国』の展開——日本書紀神代上第五段「本伝」と各一書、及び古事記との相関——、『古事記論集』古事記学会編、平成十五年五月、おうふう）である。対象とした段も、またその段の主題や主要課題なども異なり、それぞれの所伝の成りたちに論点を狭く限定した関係上、たがいのかわりについては論が及んでいない。二つの旧稿が積み残したそのかわりが、所伝の展開上では、たとえば「故其父母二神勅素戔嗚尊」（中略）「遂逐之」（第五段「本伝」）を承けて「但父母已有」<sup>二</sup>「勅、将永就乎根国。」（第六段「本伝」）の素戔嗚尊の言<sup>一</sup>が位置し、この「父母」をめぐる応酬が「誓約」に発展するとおり二つの段を貫く主題にも関連する事実は、もとより等閑にはできない。

その一方、この第五段から第六段へ展開するなかでは、「本伝」と一書とのつたえる所伝の内容が著しい転換を遂げる。すでに旧稿C（『日本書紀の冒頭神話の成りたちとその論理』『記紀・風土記論究』菅野雅雄博士喜寿記念論集刊行会編、平成二十一年三月、おうふう）に指摘したとおり神代紀冒頭の天地神創成をめぐる神話が基本原理とする「尊卑先後之序」に基づく第五段「本伝」（及び「書一」〔書五〕）と、このほかの一書（「書六」〔書十一〕）との関係が第六段に至って逆転する。旧稿Cには、その逆転を象徴的につたえる例として日神と天照大神、その統治領域の高天原と天上（天原）とをそれぞれ採りあげて簡略な表にまとめているので、便宜それを次に示す。

	〔本伝〕	（一書）
第五段	日神 天上	天照大神 高天原
第六段	天照大神 高天原	日神 天原

右の図表中の一書は、第五段が「書六」〔書十一〕、第六段が「書一」〔書三〕をそれぞれ表す。第五段と第六段との関係が逆転することにより、第五段では一書につたえていた天照大神や高天原が、第六段に至っては「本伝」に位

置を占める。逆に、日神と天上が第六段では一書に移る。

旧稿Cは、この逆転の実態を明らかにしてはいるけれども、なぜそれが生起するのか、あるいはそのもつ意味などの肝腎な問題についてはほとんど言及していない。さきにも採りあげたとおり「父母」の「勅」が第五段と第六段とを分かちがたくつないでいることは明らかだから、逆転しなからつながらるそのありかた、そしてそこに自らかかわる本伝と一書とをめぐる問題などに本稿はまずは取り組む。

さらに、すでに旧稿のうちの特に旧稿Bに関係の全体像を示してもいるが、対象とする第五段を踏まえて古事記は成りたつ。神代紀から古事記が展開するその筋道を、旧稿では十分論じるところまでには至らなかつた所伝の内容そのものにそくして解明することが次にめざす課題である。旧稿A、B、Cそれぞれに本稿を支えかつ先導するが、それらを引き継ぎながら、右に挙げた問題や課題への取り組みじたいに本稿は力点を置く。主眼は、あくまで記紀双方の所伝の読みである。

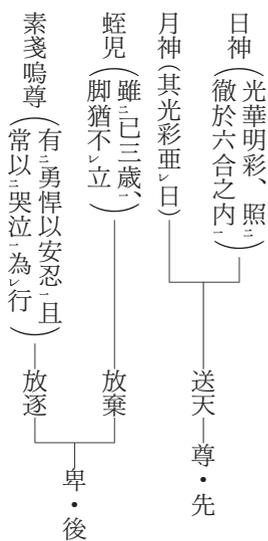
## 二、「本伝」の素戔嗚尊、その災異モデル

ところで、神代紀の冒頭から第五段にいたるまでは、前にも指摘した「尊卑先後之序」のあらわれが著しい。詳細は旧稿に譲るとして、以下の論の前提ともなるので、まず

はそのあらましを具体例にそくして確認しておくことにする。神代紀の冒頭、第一段の例が「天先成而地後定」である。次に、神の実質的な活動の始まりを伝える第四段では、伊奘諾尊・伊奘冉尊による国生みに先立つ二神の唱和をめぐって、

時、陰神先唱曰「熹哉、遇可美少男<sub>レ</sub>焉。」陽神不悦曰「吾是男子。理当先唱。如何婦人反先言乎。事既不祥。」

男の先唱、女の後和の次序が「理」として定まっていることをいう。この国生みのあと、第五段がつたえる日神以下の神生みもまた、この次序による。それに言及した旧稿D（「神神の生成をめぐる記紀の神話とその成りたちの原理」『國學院雑誌』第一一二卷第十一号。平成二十三年十一月）の一節を次に示す。



日神・月神が右のカッコ内に示した属性をもち、それぞれ「自当早送<sub>二</sub>于天<sub>一</sub>而授以<sub>中</sub>天上之事<sub>上</sub>」「可以配<sub>レ</sub>日而治<sub>レ</sub>」という処遇を受ける。これとはまさに対照的に、後の蛭児になると一転して障害をもつ児として誕生する。最後の素戔嗚尊に至っては、凶悪残忍で哭泣をなすその行為が「令国内人民多以夭折、復使<sub>レ</sub>青山交枯<sub>レ</sub>」という惨憺たる結果を招来する。見かねた両親は「汝甚無道、不<sub>レ</sub>可<sub>レ</sub>以君<sub>二</sub>臨宇宙<sub>一</sub>。」と宣告し、ついに素戔嗚尊を根国に放逐する。右に述べた四子の下辺に示したとおり、神代紀の冒頭に始まる「尊卑先後之序」のそれぞれ「尊」「先」と「卑」「後」にそくした対比的・対照的な対立をもとにいずれも成りたつはずである。

第五段までの各段ごとに、それぞれ具体的なあらわれを異にするけれども、原理として「尊卑先後之序」が全体を貫いている。所伝がこの原理を抛りどころに成りたつていることも、おのずから明らかである。

もつとも、右に挙げたどの例も「本伝」の一節だから、厳密には一書を除くという限定を伴うが、各段を構成する基本ともいべき「本伝」の全てを通して、かの原理が所伝を支配していることは疑いない。そもそも神生みを、

「伊奘諾尊・伊奘冉尊立<sub>二</sub>於天浮橋之上<sub>一</sub>共計曰（中略）。

於<sub>レ</sub>是降<sub>二</sub>居彼島（オノゴロ島）<sub>一</sub>、因欲<sub>レ</sub>共為<sub>二</sub>夫婦<sub>一</sub>、産<sub>二</sub>生洲国<sub>上</sub>」（第四段「本伝」）という国生みの延長上に連続させている上に、日神以下の神生みにしても、実際に「既而伊奘諾尊・伊奘冉尊共議曰、吾已生<sub>二</sub>大洲国及山川草木<sub>一</sub>。何不<sub>レ</sub>生<sub>二</sub>天下之主者<sub>一</sub>歟。於<sub>レ</sub>是共生<sub>二</sub>日神<sub>一</sub>。」というように国生みと基本的に同様のかたちをとる。父母が共にはかつてまづは国を、次いで神を生むことじたい、前述のとおり「尊卑先後之序」を抛りどころとする以上、生まれた当の子にその原理がはたらかないはずはない。

右に掲出した旧稿の一節の図式中にカッコで括った属性が、すなわちその原理のあらわれである。属性は、共にそれが生得のものとする。その属性をもついずれの神も、葦原中国に留まることなく、「送天」「放棄」「放逐」などの処遇をうける。このなかでは、日神と素戔嗚尊とのそれぞれ尊、卑を代表する属性に即して、日神の「靈異」と素戔嗚尊の「無道」とを対蹠的に強調していることは明らかである。しかしさらに委細に見れば、対応させたなかにも、その表現上では、素戔嗚尊のほうに確実に重点を置く。

日神

(A)

(B)

此子、光華明彩、照<sub>二</sub>徹於六合之内<sub>一</sub>。

素戔嗚尊

(A)

此神、有<sub>二</sub>勇悍以安忍<sub>一</sub>、且常以<sub>二</sub>哭泣<sub>一</sub>為<sub>レ</sub>行。故、

令<sup>(B)</sup>国内人民多以天折、復使<sup>(B)</sup>青山變枯。

念のため若干言い添えれば、日神については外面の描写にとどまる。これとは大きく異なり、素戔嗚尊をめぐっては、(A)が「且」により内面の心理と外面の行為とを重ねている上に、その結果を表す(B)でも、「復」により人事と自然を対比的に重ねて表現してもいる。「書六」に至っては、素戔嗚尊以外には、どの神も勅任による処遇をつたえるだけだから、そこまで徹底してはいないとはいえ、あいまってそもそもこの第五段では素戔嗚尊に重点を置いていることを、(A)(B)による表現の構成じたいが如実に示す。

なおまたその素戔嗚尊の行為に関連した表現においても、「書六」には右に引用したなかの(A)に当たる「常以啼泣恚恨」という一節しかなく、(B)に相当する表現を欠く。第五段を通して、それだけ(B)は独自ののだが、旧稿Bでは、「根国」に論を限定した関係上、その前半の「令国内人民多以天折」にそくして「疫鬼が疫病を発させることに、恐らくそれは通じるであろう。」(308頁)と指摘するにとどまる。崇神天皇五年条に「国内多<sup>(B)</sup>疫疾。民有<sup>(B)</sup>死亡者、且<sup>(B)</sup>大半<sup>(B)</sup>矣。」とつたえる大物主神による祟りに通じるこ

とが、その裏付けとなるだけではなく、それ自体「使<sup>(B)</sup>青山變枯」にもかかわる。

ず「青山變枯」については、楚辭(天問)の「羿焉墜日、烏焉解<sup>(B)</sup>羽」の王逸注に「淮南言、堯時、十日並出、草木焦枯。堯命<sup>(B)</sup>羿仰射<sup>(B)</sup>十日、中<sup>(B)</sup>其九。日中九鳥皆死、墮<sup>(B)</sup>其羽翼。故留<sup>(B)</sup>其一日也。」とあり、現に淮南子(本經訓)が「逮<sup>(B)</sup>至<sup>(B)</sup>堯之時、十日並出、焦<sup>(B)</sup>禾稼、殺<sup>(B)</sup>草木、而民無<sup>(B)</sup>所<sup>(B)</sup>食。」とつたえる早魃に通じる上に、魃を説文が「魃、旱鬼也」と説いて「詩曰、早魃為<sup>(B)</sup>虐」と詩經(大雅「雲漢」)の一句を引くとおり、魃とはひでりをひき起す鬼をいう。この魃をめぐって、山海經(大荒北經)が次の説話をつたえる。

有<sup>(B)</sup>人、衣<sup>(B)</sup>青衣。名曰<sup>(B)</sup>黃帝女魃。蚩尤作<sup>(B)</sup>兵伐<sup>(B)</sup>黃帝。黃帝乃令<sup>(B)</sup>應龍攻<sup>(B)</sup>之冀州之野。應龍畜<sup>(B)</sup>水、蚩尤請<sup>(B)</sup>風伯雨師、縱<sup>(B)</sup>大風雨。黃帝乃下<sup>(B)</sup>天女曰<sup>(B)</sup>魃。雨止、遂殺<sup>(B)</sup>蚩尤。魃不得<sup>(B)</sup>復上。所<sup>(B)</sup>居不<sup>(B)</sup>雨。

黃帝がひでりの天女「魃」を天から下し、蚩尤の要請した風や雨の神のはたらきを抑止させて蚩尤を殺したが、魃は再び天には上がれず、その居所には雨が降らないという。ひでりは、この「女魃」のしわざということになるが、文選(卷三「東京賦」)でも、年の暮れの追儻を記述した一段のなかに「女魃」に言及する。追儻の対象として列記するいわば災厄をもたらす鬼物の扱いだが、すでに旧稿Bにも採りあげた一節とそれがあい前後して位置する点はとり

わけ注目にあたいる。

爾乃卒歲大儺、毆<sub>二</sub>除群厲<sub>一</sub>。(中略) 煌火馳而星流、逐<sub>二</sub>赤疫於四裔<sub>一</sub>。(中略) 囚<sub>二</sub>耕父於清冷<sub>一</sub>、溺<sub>二</sub>女魃於神潢<sub>一</sub>。(中略) 京室密清、罔<sub>レ</sub>有<sub>二</sub>不躄<sub>一</sub>。於是、陰陽交和、庶物時育。

追儺関連の一段の最後に、京中がすつかり清められて「不躄」(悪事)が一掃されたと結んだ上で、太平の時節到来に続いて行う天子の巡幸へと記述が展開する。

こうして追儺をめぐって相關する「赤疫」と「女魃」との、それぞれそのしわざの疫疾と旱魃とが、さきの(B)の「国内人民多以夭折」と「青山變枯」とに確實に対応する。偶然ではなく、疫疾と旱魃とを、葦原中国の存立にかかわる重大な危機をもたらす災害として選びとっていることも明らかである。素戔嗚尊を「固当<sub>二</sub>遠適<sub>一</sub>之根国」という遠く根国へ放逐するという筋書きを基に、国の存立に重大な危害を与える疫疾と旱魃にそくして、それをもたらす「赤疫」と「女魃」とをモデルに素戔嗚尊をめぐるか(B)の記述をなりたたせたに違いない。

### 三、「書六」の素戔嗚尊、「恚恨」と「從<sub>レ</sub>母」

この「本伝」とは、天照大神を立てる「書六」は大きく異なる。そもそもその誕生のはじめから、「尊卑先後之序」

を抛りどころにするかたちをとらない。国生みに続く神生みのはての火神出産により化去した伊弉冉尊を追って黄泉に入った伊弉諾尊は、変わりはてた妻の醜悪な姿を見て黄泉から逃げ還り、汚穢を滌いで左右の目や鼻を洗うなかに三子を化生する。天照大神を含む三子に、属性などに關する記述が一切ない。所伝は、次のようにむしろ処遇に力点を置き、なかならず素戔嗚尊に焦点を当てる。便宜、段落分けを施す。

已而伊弉諾尊勅<sub>二</sub>任三子<sub>一</sub>曰「天照大神者、可<sub>二</sub>以治<sub>二</sub>高天原<sub>一</sub>也。月読尊者、可<sub>二</sub>以治<sub>二</sub>滄海原潮之八百重<sub>一</sub>也。素戔嗚尊者、可<sub>二</sub>以治<sub>二</sub>天下<sub>一</sub>也。」(以上、A)

是時、素戔嗚尊、年已長矣。復生<sub>二</sub>八握鬚髯<sub>一</sub>。雖<sub>レ</sub>然、不<sub>レ</sub>治<sub>二</sub>天下<sub>一</sub>、常以啼泣恚恨。(以上、B)

故、伊弉諾尊問之曰「汝何故恒啼如<sub>レ</sub>此耶。」対曰「吾欲<sub>レ</sub>從<sub>二</sub>母於根国<sub>一</sub>、只為<sub>二</sub>泣耳<sub>一</sub>。」伊弉諾尊惡之曰「可<sub>二</sub>以任<sub>レ</sub>情行<sub>一</sub>矣。」乃逐之。(以上、C)

(A)に「勅<sub>二</sub>任三子<sub>一</sub>」という限り、子の扱いは表向き同等である。違いは、三子に割り当てた分治の対象領域以外にはない。それにしても、天照大神に割り当てた「高天原」に対して、素戔嗚尊の「天下」は違いが大きすぎる。このはるか後でさえ、高皇産靈尊が皇孫を葦原中国の主とするに当たり、「彼地(葦原中国)多有<sub>二</sub>螢火光神及蠅声邪神<sub>一</sub>」

復有草木威能言語。」という有様を憂慮して平定を命じたほどだから、いかに勅任とはいえ、素戔嗚尊にとつて分治は承服したいものとならざるを得ない。

果たしてそれが実際にかたちをとつたあらわれを、続く(B)が表す。長じて八握鬚を生やすまでになつていたにもかかわらず、勅任に背いて「常に啼泣悲恨」という状態を続ける。とりわけ「悲恨」の語は注目に値する。日本書紀全体でもわずかに二例しかなく、しかも(B)以外のもう一例を次のように神代紀第七段「書二」がつたえている。

雖<sub>レ</sub>然、日神恩親之意、不<sub>レ</sub>慍不<sub>レ</sub>恨。皆以<sub>二</sub>平心<sub>一</sub>容焉。

及<sub>レ</sub>至<sub>下</sub>日神当<sub>二</sub>新嘗<sub>一</sub>之時、素戔嗚尊則於<sub>二</sub>新宮御席<sub>一</sub>之下、陰自送<sub>レ</sub>糞。日神不<sub>レ</sub>知、徑坐<sub>二</sub>席上<sub>一</sub>。由<sub>レ</sub>是、日神

举<sub>レ</sub>体不<sub>レ</sub>平。故以<sub>レ</sub>悲恨。廼居<sub>于</sub>天石窟、閉<sub>二</sub>其磐戸<sub>一</sub>。

日神に対して加えた「凡此諸事、尽是無状。」という乱暴狼藉を、一度は(甲)のようにうけ流すが、新嘗の儀礼に際して素戔嗚尊の「送糞」した席に坐したことにより「举体不平」に陥り、(乙)の「悲恨」のあまり天石窟に隠れるにいたる。素戔嗚尊に「恩親之意」をたもっていた(甲)と、それを無くした(乙)とを対比的に組み合わせている。

この組み合わせも、もとを質せば「悲恨」というこの語の構成に恐らくは因む。たとえば史記(巻四十九。外戚世

家第十九)に漢の景帝の寵愛をめぐる後宮の争いを伝えるが、渦中の栗姫について、その子が太子に立ったのち諸美人が栗姫を上回る景帝の寵をうけるや「栗姫日怨忿」となり、さらに栗姫を皇后に立てることを進言した大行(儀礼の官)を景帝が怒つて誅殺した挙句に太子を廢すると「栗姫愈悲恨、不<sub>レ</sub>得<sub>レ</sub>見<sub>レ</sub>以<sub>レ</sub>憂死。」という最後を迎える。「怨怒」と「悲恨」は、それぞれ「(不)慍(不)恨」(甲)と「悲恨」(乙)に通じ、明らかに対応する。そしてこれらの激越な情に栗姫を駆る根底には、「栗姫妬」という嫉妬がある。

「悲恨」とは、たがいに親近する心情表現を担う語二つからなりたつ熟語にほかならない。往々にして嫉妬がそれを惹き起こすことも、当然あり得る。栗姫の例をその典型とする「悲恨」に、前掲(B)の例も通じるはずである。素戔嗚尊が「悲恨」を向ける直接の対象ではないにせよ、前述のとおり高天原統治の勅任をうけた天照大神に嫉妬を抱かないはずがない。げんに後の第七段「書三」に、素戔嗚尊が耕作に不適な自分の「磯地」とは対照的な日神の「良田」に対して「素戔嗚尊妬害姉田」というように嫉妬して害を加えたことをつたえてもいる。嫉妬は、しかしこの(B)のばあい、必ずしも明示的に意味を持つものではない。直接には、栗姫が景帝に対して「悲恨」を懷いたように、高天原とは比較すべくもない天下の統治を勅任した当の伊

契諾尊に「恚恨」を向けることになる。

それを、問答を通して(C)が表す。なかでも重要な意味をもつ一節が「吾欲<sub>レ</sub>從<sub>レ</sub>母於根国<sub>ニ</sub>」である。旧稿Bでもすでにこの表現に着目し、「母」とは伊契苴尊を指すことを押さえた上で「表向き母への思慕をいいながら、抗命がその内実である。」(299頁)と指摘しているが、むしろその「抗命」の内実こそ問う必要がある。それが、所伝に決定的な意味をもつ。そこで「從<sub>レ</sub>母於根国<sub>ニ</sub>」に立ち返って表現内容をみるに、(B)の「恚恨」が伊契諾尊を対象とする展開の延長上に位置する以上、伊契諾尊に向けた行為のはずだが、そうした文脈上の要請にも、さらに「從<sub>レ</sub>母」の表現上の対応のうえでも適うという条件を十分に満たす例に「謀叛」(『故唐律疏議』卷第一。「十惡」)がある。律は次のように規定する。

三曰謀叛 謂<sub>レ</sub>謀<sub>レ</sub>背<sub>レ</sub>国從<sub>レ</sub>偽 疏議曰、有<sub>レ</sub>人、謀<sub>レ</sub>背<sub>レ</sub>本朝、將<sub>レ</sub>投<sub>レ</sub>蕃<sub>レ</sub>国、或欲<sub>レ</sub>翻<sub>レ</sub>城從<sub>レ</sub>偽、或欲<sub>レ</sub>以<sub>レ</sub>地外奔。

「謀叛」の「叛」という行為については、注が「背<sub>レ</sub>国從<sub>レ</sub>偽」と説明するが、『譯註日本律令五、唐律疏議譯註篇一』(律令研究会編。昭和五四年一〇月。東京堂出版)の当該条文の「註記」に「『国』とは疏に『本朝』といいかえられているように、正統なる現王朝を意味する。それから離

脱して外国もしくは偽政権の側に寝返ることが『叛』である。」(36頁)と説く。この解釈では、注の「背<sub>レ</sub>国」を「離脱」、また「從<sub>レ</sub>偽」を「寝返り」にそれぞれひき当てる。しかし疏議には、「謀<sub>レ</sub>背<sub>レ</sub>本朝」を謀議とし、これの実際の行為として「投<sub>レ</sub>蕃<sub>レ</sub>国」「翻<sub>レ</sub>城從<sub>レ</sub>偽」「以<sub>レ</sub>地外奔」などを挙げている。謀議の段階で発覚した場合と、実行に移した場合との刑の違いを、「賊盜四」(『故唐律疏議』卷第十七)が「諸謀<sub>レ</sub>叛者、絞。已上道者、皆斬。」と規定しているが、実際の行為はそれぞれ規定に余るものだったとは違わない。この条文の疏議が、「十惡」の「謀叛」の注とは違って「謀<sub>レ</sub>叛者、謂<sub>レ</sub>背<sub>レ</sub>国投<sub>レ</sub>偽。」に作ることも、そのことを推察させるに足る。注の「從<sub>レ</sub>偽」は、だから「背<sub>レ</sub>国」の謀議に基づく実質的なあらゆる行為を、それが実行されると否とにかかわらず集約して表現した文言だったはずである。

一方、問題の「從<sub>レ</sub>母於根国<sub>ニ</sub>」にしても、前述のとおり「母」が黄泉の伊契苴尊に当り、その伊契苴尊の「吾<sub>レ</sub>欲<sub>レ</sub>從<sub>レ</sub>母<sub>ニ</sub>」(『故唐律疏議』卷第一)という発言に照らせば、まさに仇なす敵国への寝返りに等しい。しかもその発言のあと、夫婦の離絶をたがいの住む世界の遮断として決定づける伊契諾尊の「自<sub>レ</sub>此莫<sub>レ</sub>過」という宣告に伴う「投<sub>レ</sub>其杖<sub>ニ</sub>」以下の行為により、黄泉を往来不能としたことが、

黄泉に代えて「根国」を伊奘冉尊に結びつける「母於根国」の表現をとらせたとき、恐らく大過ない。そして前掲の旧稿Bに、この「根国」については「具体的には、さきにも指摘した第七段「書三」が『不可住於天上、亦不可居於葦原中国。』のあと『宜急適於底根之国』とつたえるこの『底根之国』を想定していたはずである。」と指摘した上で「まさしくそれは、黄泉に通じる。」(300頁)と説いたとおり黄泉に通じる世界として「根国」が成りたつことも、その見方を裏付ける。ちなみに、「本伝」は、「根国」を前述のとおり「逐赤痢於四裔」(文選)に通じる「固当遠適之根国」と極遠の彼方に位置づけている。

なお、律令に関連した語について若干付言すれば、この素戔鳴尊の口にした「吾欲從母於根国」を律の「謀叛」にそくして表現するについては、そもそも伊奘諾尊の「素戔鳴尊者可<sub>レ</sub>以治天下也」という「勅任」を前提とするであろう。「勅任」じたい令(選叙令第十二「任官条」)の用語であり、律令の枠組みをもとに、伊奘諾尊の「勅任」との対応をはかり、それを拒絶する明確な意志を「謀叛」に借りて表すということ、ここに「治天下」にそくして素戔鳴尊をつたえる「書六」のねらいがある。これとは対照的に、前述のとおり「尊卑先後之序」の「卑」の側に立つ神の、その生得のありかたに根ざす神さが、神わざを

「本伝」は強調する。それだけに、律令の利用にしても、おのずからこの生得的なありかたにかかわる。新編日本古典文学全集日本書紀(①、一九九四年四月。小学館)が「次生素戔鳴尊。此神有<sub>レ</sub>勇悍以安忍。」の「安忍」について律令との関連を頭注に次のように指摘する。

唐律の名例律「十惡」の五、不道の釈文によると、  
「謂<sub>レ</sub>酷毒之事、人皆不忍<sub>レ</sub>為、今有<sub>レ</sub>人、能行<sub>レ</sub>此酷毒之心、是名為<sub>レ</sub>安忍殘賊」、疏議曰、安忍殘賊、背<sub>レ</sub>違正道、故曰<sub>レ</sub>不道」とある。普通ならするに忍びない過酷(殘忍)なことを平気ですること。律令語。

右のように「安忍」の例が唐律にあることを指摘するだけにとどめる、慎重といえは慎重な説明だが、実際には依拠した可能性が高い。関連は、「安忍」と併せて「疏議」の一節にも及ぶ。そこに「安忍殘賊、背<sub>レ</sub>違正道、故曰<sub>レ</sub>不道。」と規定する「不道」が、「背<sub>レ</sub>違正道」という「正道」の存在を前提としそれに違背することだとすれば、そもそもその「正道」の存在じたいを無いものとする、あるいは頭から無視するような行為として、具体的には、それが国の存立を危くしかねないほど深刻・甚大な被害をもたらすことを「令<sub>レ</sub>国内人民多以夭折、復使<sub>レ</sub>青山變枯」に例示した上で、こうした行為や結果の重大性をもとに「汝甚無道」と伊奘諾尊は断じたとき、自然である。

#### 四、「泣」をめぐる「本伝」と「書六」の相違

素戔嗚尊の行為をめぐるこの「本伝」と「書六」のそれぞれに特徴的なありかたは、ともにその行為のなかでも核心とする「泣」にもかかわる。それは、「泣」が構成する熟語、すなわち「哭泣」（「本伝」と「書六」と）と「啼泣」（「書六」と）に端的なあらわれをみせるが、共有する「泣」を除いた自余の語がもつばらその特徴的なありかたを担う。

まずは「哭泣」をみるに、「哭」が人の死を悲嘆し声をあげて泣くこと、あるいはその儀礼などを表すのは通例であり、日本書紀にも、たとえば天武天皇の崩御のあとまがう行儀として「始發<sub>レ</sub>哭」（朱鳥元年九月）をつたえる。

さらに「諸僧尼亦哭<sub>ニ</sub>於<sub>レ</sub>殯庭」以下の例があり、目を転じれば、わずか八歳で薨じた皇孫を殯に収めた直後に斉明天皇が歌を三首つくり「時々唱而悲哭。」（斉明天皇四年五月）という例のほか、聖德太子の薨去に關連した「少幼如亡<sub>ニ</sub>慈父母、以<sub>レ</sub>哭泣<sub>ニ</sub>之聲、滿<sub>ニ</sub>於<sub>レ</sub>行路。」（推古天皇二十九年二月）という素戔嗚尊と同じ「哭泣」の例などがある。神代紀でも火神出産により伊奘冉尊が焦死した際の伊奘諾尊を「匍<sub>ニ</sub>匍<sub>ニ</sub>頭<sub>ニ</sub>辺、匍<sub>ニ</sub>匍<sub>ニ</sub>脚<sub>ニ</sub>脚<sub>ニ</sub>而哭泣流涕焉。」（第五段「書六」）とつたえるほか、天稚彦の死に際して「天稚彦之妻、下照姫哭泣悲哀、声達<sub>ニ</sub>于<sub>レ</sub>天。」（第九段「本伝」）という例

が前掲推古紀の例ともども「哭」の声を高くあげて泣くこの行為の実態を具体的に表してもいる。

素戔嗚尊の「哭泣」も、これらと一連の、声を高くあげて泣く行為を内実とする。しかしそれは、死を悲嘆するどころか、かえって死を惹き起こす。その点では、明らかに死の原因にはかならないが、また一方では、死ぬえにそれを行っているのだから、死を理由とする。素戔嗚尊と人民・青山とをそれぞれ主体とするこれらの行為の相関は、



右のように一方が他方の原因または理由となる関係を繰り返す。それだけに、「哭泣」が「天折・変枯」を惹き起こすことじたいの邪悪はもとより、悲嘆や哀悼とは全く逆行するの、そのかたちだけをとって声を高くあげて泣くことに邪悪がいつそう際立つ。それが、この神の生得的な神さともいうべき「有<sub>ニ</sub>勇悍<sub>ニ</sub>以<sub>レ</sub>安忍」に根ざし、したがって意志というより性情の発現としての神わざであり、なおかつこの神のありかたそのものでもあるという哭泣を「常以<sub>レ</sub>哭泣<sub>ニ</sub>為<sub>レ</sub>行」と表現した内実だったはずである。

この「本伝」の「哭泣」が素戔嗚尊の生来の神さがや神

わざに関わるのとは著しく対照的に、「書六」では泣くことに然るべき理由がある。所伝の展開上、その発端が、前述したとおり伊弉諾尊の勅任である。同じ勅任のなかでも天照大神には高天原の統治を当て、自分には天下の統治を当てる処遇を不服とし、反抗の拳に出で、素戔嗚尊は「不治天下、常以啼泣悲恨。」という態度をとり続ける。伊弉諾尊の「汝何故恒啼如<sub>レ</sub>此耶」という問いに対して、その返答として素戔嗚尊の挙げた理由を表す「吾欲從<sub>二</sub>母於根<sub>一</sub>、只為泣耳。」という傍線を付した一節が位置する。

右に掲出した原文でも、まず「啼泣」を示し、次に「恒啼如<sub>レ</sub>此耶」、そのあと「只為泣耳」というように明らかに表現を変えている。それぞれの表現に然るべき意味を託してはいるにしても、その差違以上に、各表現を貫く意味上の共通性ないし類義性が卓越する。念のため類例を一つだけ挙げてみるに安康天皇が大泊瀬皇子（後の雄略天皇）に幡梭皇女を娶らせようとして、皇女の兄にその意向を伝える使者として根使主を遣わしたところ、根使主はその兄の大草香皇子が天皇の意向を「甚大恩」と承諾した上でその丹心を表すために差し出した「押木珠縵」を横領し、罪を逸るべく皇子を讒言し死に至らしめる（以上、安康天皇元年二月条）。これを承け、雄略天皇十年四月条に、呉人を饗応した際に同席した皇后（もと幡梭皇女）が、入内前に

兄大草香皇子の差し出した「玉縵」を身に着けている根使主を見て悲嘆する光景を次のようにつたえる。

皇后仰<sub>レ</sub>天歎歎、啼泣傷哀。天皇問曰「何由泣耶。」皇  
后避<sub>レ</sub>席而对曰「中略」不<sub>レ</sub>覺、涕垂哀泣矣。」

ここでも客観的な描写にまず「啼泣」を示す。その上で、天皇の問いに単純な「泣」、またそれへの皇后の答えには、最初の「啼泣傷哀」を略した「哀泣」というように使い分ける。一句四字の構成に整える志向もはたらいてはいるが、全てに優先して、意味上の核を「泣」が形成する。

素戔嗚尊の泣くことに関連した「啼」「泣」「泣」をめぐる表現も、もとよりこれと別ではない。「啼泣」を「泣」に代置可能だとすれば、もう一方の「本伝」の「哭泣」はむしろ「哭」に収斂する。泣くをめぐるこうした違いにそくして、「書六」は「悲恨」と複合せ、その泣く内容や理由をそこに含ませている。「本伝」はむしろ「哭」をめぐるその結果（災異）へのつながりに重点を置く。それだけに、「本伝」の「哭泣」は所伝に本質的な意味を担うが、「書六」が「悲恨」と複合せた、否、そうしなければ泣くその内容や理由を含意させることができず、結果として「不治天下」という背命の拳になぜ出たのか曖昧にしかねないはずだから、従来指摘したとおりこの第五段もまた「本伝」を基に、その「哭泣」に代えた「啼泣」を、改めて

「恚恨」と複合させて内容も一新するというそうした差違化を「書六」がめざしたものとみるべきであろう。

## 五、第六段「本伝」の「父母」

なおまたその「本伝」と一書との関係にそくしていえば、第五段では「書六」（「書十一」を含め）がつたえる天照大神が、第六段に至っては「本伝」に位置する。これとは交替して、第五段が「本伝」につたえていた日神は、第六段では「書一」「書三」に移る。第五段から第六段にかけて、こうして「本伝」と一書とで主役が入れ替わる。しかしそれは、第五段から第六段にかけて所伝が大きく転換する特徴的なあらわれの一つにすぎない。また一方、もちろん第五段と第六段の「本伝」相互に前者から後者へ所伝が展開するごく自然な成りゆきの関係を維持してもいる。従来、このいわば切れと続きの実態にはほとんど目を向けることがなかったのではないか。そこで、いく分煩些な作業になるが、可能なかぎり詳細かつ丁寧<sup>ニ</sup>にこの実態をまずは解明することに努める。さらには、日神から天照大神に交替させたことに伴う所伝の変容およびそのねらいなどを中心に考察を試みる。

ただし、断るまでもなく、交替、変容いずれも一律にあるいは一変するといった単純な転換とはむしろ無縁である。

実態は、切れと続きがからみ合い、一見して錯綜した様相さえ帯びてもいる。その解明には、だからなによりも各所伝を的確に読み解く作業が前提となる。初めに採りあげる第六段の「本伝」は、交替、変容の先頭に立つだけに、先行する所伝の引き継ぎをめぐる問題も少なくない。これらを念頭に、まずは暇乞いのため昇天して天照大神を訪ねた素戔嗚尊とこれを迎えた大神との対応に焦点を当ててみる。素戔嗚尊が昇天するさいの「溟渤以<sup>レ</sup>之鼓盪、山岳為<sup>レ</sup>之鳴响。」という異変に大神は驚倒し、重大な疑いを抱く。素戔嗚尊がそれに弁明する。この二神のそれぞれの行為をたがいにつき合わせながら次に示す。

### △天照大神の嫌疑▽

(一) 天照大神素知<sup>ニ</sup>其神暴悪、至<sup>ニ</sup>聞<sup>ニ</sup>来詣之状、乃勃然而驚曰、  
(二) 吾弟之来、豈以<sup>ニ</sup>善意<sup>ニ</sup>乎。謂当<sup>ニ</sup>有<sup>ニ</sup>奪<sup>ニ</sup>国之志<sup>ニ</sup>歟。

(三) 夫父母既任<sup>ニ</sup>諸子、各有<sup>ニ</sup>其境。如何棄<sup>ニ</sup>置当<sup>ニ</sup>就<sup>ニ</sup>之<sup>ニ</sup>而敢窺<sup>ニ</sup>窬<sup>ニ</sup>此<sup>ニ</sup>处<sup>ニ</sup>乎。

(四) 乃結髮為<sup>レ</sup>髻、(中略)、発<sup>ニ</sup>稜威<sup>ニ</sup>之噴讓<sup>ニ</sup>而徑詰問焉。

### △素戔嗚尊の弁明▽

(一) (右の(四)の直後) 素戔嗚尊対曰、

(2) 吾元無<sub>レ</sub>黒心。

(3) 但父母已有<sub>レ</sub>敵勅、將<sub>レ</sub>永就<sub>レ</sub>乎根国。

(4) 如不<sub>レ</sub>与<sub>レ</sub>姉相見、吾何能敢去。是以、跋<sub>レ</sub>涉雲霧、遠自来參。

(5) 不<sub>レ</sub>意、阿姉翻起<sub>レ</sub>敵顔。

右の(四)に(中略)とした一節には、天照大神の敵めしく武装した出で立ちや威嚇の振る舞いをつたえる。この(中略)を含む(一)〜(四)に展開する天照大神の△嫌疑△と、これに対する素戔嗚尊の(一)〜(五)に及ぶ△弁明△とを組み合わせて、一続きのまとまりを成り立たせている。

そのことじたいは疑いようもない事実でもあり、(一)以下と(一)以下とを対応的な関係に置いていることも著しい。実際に、たとえば(一)と(二)とに、天照大神が素戔嗚尊に対していただく疑いと素戔嗚尊の潔白の主張とを対応させるだけではなく、そのそれぞれに関連して、次にはその来歴なり背景なりの説明に共に「父母」を引き合いにだしている。かつて「父母」がなした「父母既<sub>レ</sub>任<sub>レ</sub>諸子」(三)、「父母已有<sub>レ</sub>敵勅」(3)というそれぞれの行為と関連づけることによって疑いや主張をたがいに根拠づける。

いわば「父母」の権威をたがいに後ろ楯としてつき合わせたかたちをとるが、それだけに、たぶん相手に相手を意識した、その意味では対他的な性格が強い。しかも所伝の展開

の上では、必ずしも必須な位置を占めるものではない。げんに、かりに「書一」の所伝と対照させてみるに、「父母」関連の記述だけが対応を欠き、すなわちそれ以外のほとんどの記述が、表現の次第や内容も含め、次のように緊密な対応のもとに成り立っている。

「書一」

「本伝」

△日神の嫌疑△

△天照大神の嫌疑△

弟所<sub>レ</sub>以来<sub>レ</sub>者、非<sub>レ</sub>是善意。

(二)

必当<sub>レ</sub>奪<sub>レ</sub>我天原。

(四)

乃設<sub>レ</sub>大夫武備、(以下、劍

や弓箭等で敵めしく武装)

△素戔嗚尊の弁明△

吾元無<sub>レ</sub>悪心。

(2)

唯欲<sub>レ</sub>与<sub>レ</sub>姉相見、只為暫来

(4)

耳。

上段に引用した「書一」の文は、「本伝」の区分けに対応させて分ち書きしているが、△日神の嫌疑△△素戔嗚尊の弁明△ともに連続して繋がっている。この「書一」が果たえる所伝の展開に、なんら不足あるいは飛躍などない。それと「本伝」が緊密に対応する以上、前掲(三)と(3)は、少なくとも所伝の基本的な筋立ての上では付加的でし

かない。しかしまたまさにその付加的なありかたゆえに、「本伝」の所伝に固有な特徴をそこに明確に刻んでもいるはずである。そこで考察の対象をその(二)と(3)に絞り込んで、次節以下に内実を探ることにする。

## 六、天照大神の嫌疑の内実

まずは(二)をとりあげるとして、その付加的なありかたは、実はむしろ(二)との間に顕著である。たとえば(二)にいう「奪<sub>レ</sub>国之志」とは、(三)を結ぶ最後に「敢窺<sub>ニ</sub>窳<sub>ニ</sub>此<sub>レ</sub>処<sub>ニ</sub>」という行為が具体的なその内容をあらわしている。両者の関係は、端的には「謀反」の語を介してほぼ重なる。『故唐律疏議』(巻第一)の「十惡」の第一に規定するその条文「一曰謀反」の注に「謂<sub>ニ</sub>謀<sub>レ</sub>危<sub>レ</sub>社稷<sub>ニ</sub>」というのがその内容である。この内容についてさきにも引用した『譯註日本律令五、唐律疏議譯註篇一』が次のような「註記」(33頁)を付す。

「謀危社稷」すなわち「天子に危害を加えようと謀る」ことが謀反という罪名の構成要件である。(中略)現在の皇帝の廢位・殺害を直接目指さないしは究極的にそれに連なる性質の暴力の行使——現王朝そのものの顛覆を意図する場合もありそうでない場合もあり得る——それが「反」であり、その予備・陰謀が「謀

反」である。謀反は多くの場合、兵乱の形をとるであろう。

この「註記」の最後を「反を謀るだけで極刑に問われ、実行に着手したか否かは問題とされない。」と結んでいるが、「反」を目的とした「予備・陰謀」であれば、「実行に着手したか否かは問題とされない。」点にこの「謀反」という罪の特質がある。

翻つて「本伝」をみるに、天照大神に「謂<sub>当</sub>有<sub>ニ</sub>奪<sub>レ</sub>国之志<sub>ニ</sub>歟」と疑わせるについては、その根拠に二つの点を挙げる。一つが「天照大神素知<sub>ニ</sub>其神暴惡<sub>ニ</sub>。」という素戔嗚尊を本来的に「暴惡」と見る点、もう一つが天照大神のもとに來るさまを「始素戔嗚尊昇<sub>レ</sub>天之時、溟渤以<sub>レ</sub>之鼓盪、山岳為<sub>レ</sub>之鳴响。」というように山海が鳴動するほどの異変を發生させたと強調した上で、「至<sub>ニ</sub>聞<sub>レ</sub>來詣<sub>レ</sub>之状<sub>ニ</sub>、乃勃然而驚曰、吾弟之來、豈以<sub>ニ</sub>善意<sub>ニ</sub>乎。謂<sub>当</sub>有<sub>ニ</sub>奪<sub>レ</sub>国之志<sub>ニ</sub>歟。」と彼此を因果ないし理由と帰結との関係で結びつけている点である。二つがない合わさって、素戔嗚尊に対して「ただ天照大神の「謂<sub>当</sub>有<sub>ニ</sub>奪<sub>レ</sub>国之志<sub>ニ</sub>歟」という疑いに、実際にそれが現実のものとなる然るべき可能性を強めることになる。右の「註記」が指摘する「反」の「現王朝そのものの顛覆を意図する」ことに「奪<sub>レ</sub>国之志」は明らかに通じ、また「予備・陰謀」のように「反」の準備を連

想させる事象として素戔嗚尊の「暴悪」と「来詣之状」の

二つを挙げ、その「謀反」に相当する罪を天照大神に疑わせる蓋然性、必然性を導き出す前提として、相違ない。

そしてその「謀反」とのかかわりを、続く(三)の「敢窺窬此処」がいつそう明確にもがたる。そもそも「窺窬」  
「窺窬神器」と併せて李善注所引の「劉琨勸進表」  
「同卷三十七」にいう「狄寇窺窬」などに加え、「向日窺窬謂欲有篡逆之心也」(前者「褚淵碑文」に施した李善注には、「窺窬」と共に「神器」についても「神器帝位也」という解釈を付す)を引いてもいるとおりその漢語の用例に倣うものである。とりわけ「窺窬」を解釈した「欲有篡逆之心」には、くだんの「当有奪國之志」が緊密に対応する。

その一方、肝腎な「窺窬此処」には、むしろ「褚淵碑文」の「窺窬神器」それじたいが当たる。「桂陽失函」についていえば、李善注所引の「沈約宋書」(文五王桂陽王休範伝)がそのあらましを次のように伝えている。

(沈約宋書曰) 桂陽王休範、文帝子也。封為桂陽王。後為江州刺史。及太宗晏駕、主幼時屯、遂舉兵反。休範已至新林、朝廷震動。

この宋書がつたえる桂陽王の「挙兵反」にそくして、すなわち李善が注に挙げるとおり「褚淵碑文」に「桂陽失函、窺窬神器」と表現していることは明らかである。この「反」は唐律が規定する「謀反」と厳密には対応しないけれども、実質的な内容の上では「謀反」に相当するはずだから、上述の関連する各用例は、この「謀反」に収斂し、かつ相互に次の対応的な関係に括ることが可能である。

文選

窺窬神器

欲有篡逆之心

当有奪國之志

窺窬此処

この対応的な関係にも明らかなとおり、(三)はいかにも付加的である。しかし、もちろん類義的な表現をただに重ねることだけを目的としているのではない。右の限りでも、「奪國」(二)と「窺窬此処」(三)との対応上、「此処」を「國」に相当する、すなわち天照大神による統治がすでに確立した領域として位置づけていることを示唆する。

### 七、天照大神をめぐる所伝の引き継ぎ

しかもこの「國」が、すでに実質を備えているだけでなく、そもそも統治を伊弉諾尊・伊弉冉尊二神が任じた由緒と權威、したがって正統性なども備えていることを、(三)の冒頭にまず強調する。(三)の意義も、その一節が大きく担っている。ただ、引用すれば「夫父母既任諸子、各有其

境。」というだけの簡潔にすぎざる所為も手伝つて、問題がある。まず「諸子」を、新編日本古典文学全集『日本書紀①』の当該頭注が「ここは三貴子（天照大神・月夜見尊・素戔嗚尊）をさす。」と説く。「三貴子」は、元来、この「諸子」に当たる三子の化生を歎喜した伊邪那伎命の言葉として古事記がつたえ、日本書紀には用例がない。しかもその頭注に「月夜見尊」を挙げるけれども、古事記は「三貴子」の表記に「月読命」を当てる。当該頭注は、恐らく日本書紀第五段「書十一」に「伊奘諾尊勅任三子二曰、天照大神、可<sub>レ</sub>以御<sub>レ</sub>高天之原<sub>二</sub>也。月夜見尊者、可<sub>レ</sub>以配<sub>レ</sub>日而知<sub>レ</sub>天事<sub>一</sub>也。素戔嗚尊者、可<sub>レ</sub>以御<sub>レ</sub>滄海之原<sub>二</sub>也。」というなかの表記を採つたのであろう。拠りどころは確かにあるにせよ、この「月夜見尊」の「配<sub>レ</sub>日而知<sub>レ</sub>天事<sub>一</sub>」に、いまここに問題とする一節の「各有<sub>レ</sub>其境<sub>一</sub>」が適合するであろうか。「書十一」では、天照大神に使者として遣わされた葦原中国で保食神を殺し、そのことを復命した天照大神の激怒をかつた上に「乃<sub>レ</sub>与<sub>レ</sub>月夜見尊、一日一夜、隔離而住。」と夜に月夜見尊は追いやられてもいる。

問題とする一節には、右にかりに一例として採りあげた頭注が挙例しそなっているように、該当する記述が実は見当たらない。「父母」を手掛りとすれば、「本伝」をまず候補とすべきだが、この父母をめぐる「二神喜曰、吾息雖

多、未<sub>レ</sub>有<sub>レ</sub>若<sub>レ</sub>此靈異之兒。不<sub>レ</sub>宜<sub>レ</sub>久留<sub>レ</sub>此国。自当<sub>下</sub>早送<sub>二</sub>于天<sub>一</sub>而授以<sub>レ</sub>天上之事<sub>一</sub>。」という「本伝」の一節、なかなか「授以<sub>レ</sub>天上之事<sub>一</sub>」に「各有<sub>レ</sub>其境<sub>一</sub>」が該当するとは考え難い。月神についても、「其光彩垂<sub>レ</sub>日。可<sub>レ</sub>以配<sub>レ</sub>日而治<sub>一</sub>。」が「書十一」の月夜見尊をめぐる右に引用した一節に通じることを含め、やはり該当するものではない。ましてそれら日神、月神に続いて誕生した蛭児にいたっては、「雖<sub>レ</sub>已<sub>レ</sub>三歳、脚猶不<sub>レ</sub>立。」という理由から「順<sub>レ</sub>風放棄<sub>一</sub>」と処分されている。「任<sub>レ</sub>諸子<sub>一</sub>」には、伊奘諾尊・伊奘冉尊を「父母」とするどの子も、外れる。

結局、「本伝」を候補から除かざるを得ないが、さりながら、問題の一節がなんら拠りどころをもたないことも、「既任<sub>レ</sub>諸子<sub>一</sub>」というようにに既成の事実として明示する以上、これまたあり得ない。そこで改めて候補とすべき例が、次に引く「書六」の一節である。

已而伊奘諾尊勅<sub>レ</sub>任<sub>レ</sub>三子<sub>一</sub>曰「天照大神者、可<sub>レ</sub>以治<sub>レ</sub>高天原<sub>二</sub>也。月夜見尊者、可<sub>レ</sub>以治<sub>レ</sub>滄海原潮之八百重<sub>一</sub>也。素戔嗚尊者、可<sub>レ</sub>以治<sub>レ</sub>天下<sub>一</sub>也。」

この「書六」は、火神の出産により焦かれて化去した伊奘冉尊を追って黄泉入りした伊奘諾尊が帰還して祓除するさなか右の「三子」を「洗」により生みなしたとつたえる。

「三子」に「父母」は存在しない。そしてその点さえ除け

ば、すなわち主語を度外視すれば、(三)の「任<sub>三</sub>諸子<sub>一</sub>」が右の一節の「勅<sub>三</sub>任<sub>三</sub>子<sub>一</sub>」に、また「各有<sub>三</sub>其境<sub>一</sub>」も右のカッコで括つたなかにいう三子各自が統治の勅任を受けた対象領域をもつことにそれぞれ対応する。

しかし、確かに対応はするけれども、厳密に符合するかといえ、たとえ「任<sub>三</sub>諸子<sub>一</sub>」(三)は「勅<sub>三</sub>任<sub>三</sub>子<sub>一</sub>」[「書六」]に対して「勅」を欠き、「三子」を「諸子」とするなど明確な違いがある。「書六」をひき継ぐのであれば、「書十一」の「伊弉諾尊勅<sub>三</sub>任<sub>三</sub>子<sub>一</sub>」のように主語を含め全く同じ表現をとることさえあり得なかつたわけではない。結果としてそうしなかつたという事実にくしくしていえば、むしろその表現を積極的に回避したに違いない。すなわち、「父母」を主語に立てるとおり第五段の「本伝」を基本的にひき継いでいるはずだから、たとえ主語を置き換えるにせよ、「書六」の「勅<sub>三</sub>任<sub>三</sub>子<sub>一</sub>」以下の表現をそのまま採るとすれば、その「本伝」をひき継ぐ基本に支障を来たしかねない。だいい、展開の全く違う所伝同士を、さながら木に竹を接ぐように接合することには、無理がある。その無理を、文脈上の整合をはかりながら緩和する上に、「勅」を除いて「任」に、また「三子」という限定を外して「諸子」に、さらに統治から所有に分治の内容を改変して「各有<sub>三</sub>其境<sub>一</sub>」にそれぞれ「書六」とは距離を置かたちをと

るに至つたものとみるのが恐らく自然である。

基本的には、しかし「書六」の枠組みを襲用している以上、「書六」離れは、その枠組みに「父母」を組み込むための巧妙かつ効果的な便法とみるべきであろう。所伝の展開の上では、「父母」のもつ意味は極めて重い。なにより第五段「本伝」に「伊弉諾尊・伊弉冉尊共議曰、吾<sub>三</sub>已生<sub>三</sub>大八洲国及山川草木。」というこの世界のもろもろを生み出した上に、「光華明彩、照<sub>三</sub>徹<sub>三</sub>於<sub>三</sub>六合<sub>三</sub>之内。」という日神およびこれに準じる月神を生みかつそれぞれに天上の支配を命じたのが、まさにこの「父母」である。天照大神が口にする「夫父母任<sub>三</sub>諸子<sub>一</sub>、各有<sub>三</sub>其境<sub>一</sub>」は、だからみずから担う高天原の統治を、この「父母」の任命に由来する絶対不可侵の聖業としてその始源に遡つて確認し正統化する。いわば、世界創造の原初から続く正統の系譜に、天照大神じしんが高天原の統治を位置づけるものといつても過言ではない。

もちろん、この天照大神はもはや「書六」がつたえる「祓除」によつて化生した神などではなく、またその高天原統治も伊弉諾尊一神の「勅任」によるのではない。「父母」の存在は、かれらが原理とした「尊卑先後之序」に必然的に天照大神もよつて立つことをものがたる。その高天原の統治もまた、おのずから同じ「尊卑先後之序」を原理

とするであろう。天照大神の統治に伴い、高天原を中心とする原理が前面にせり出すけれども、たとえばこのあと「誓約」をめぐって生まれた五男神を天照大神がわが子とし、またその第一子の名に「勝」を冠することなどに、原理としての「尊卑先後之序」の確かなあらわれをみる事ができる。その点では、天照大神による高天原の統治原理を「尊卑先後之序」に結びつけることこそ、かの「父母」の最大の役割であつたろう。前段からのひき継ぎという点では、第五段の「書六」が「つたえる分治勅任の枠組みを基に、その天照大神による高天原の統治に、「本伝」の「尊卑先後之序」を原理とする「父母」を結びつけて成り立つはずである。

#### 八、「父母」の厳勅と素戔嗚尊

その「父母」に対して結果的に背くありかたを、直接の背命として明示的に表すのが、くだんの一節につづく(三)の「如何棄置当就之国(而敢窺窳此処乎)」という一句である。この「当就之国」には第六段「本伝」の冒頭に「於是、素戔嗚尊請曰、吾今奉教、將就根国。」とつたえる一節の傍線部が通じる。しかも素戔嗚尊がみずから「請」うかたちをとるこの一節には、後の展開のなかで前掲(3)のとおり素戔嗚尊の弁明に「但父母已有厳勅、

將永就乎根国。」という一節が対応し、傍線部は表現の細部に至るまで一致する。

こうした対応上、「当就之国」とは、「父母」が「厳勅」により素戔嗚尊を放逐した先の根国を指す。これも先行する第五段をひき継いでいるので、どれが該当するのかわかみに、天照大神の発言ではあるけれども、「書六」を結ぶ最後の「伊奘諾尊惡之曰、可任情行矣。乃逐之。」という一節は外れる。「父母」を手懸りに、むしろ「本伝」に「故其父母二神勅素戔嗚尊、汝甚無道、不可以君臨宇宙、固當遠適之於根国矣。遂逐之。」という「父母」の厳しい内容の「勅」にそくして素戔嗚尊に「厳勅」といわせてもいるはずだから、この点も勘案してやはりこの「本伝」を拠りどころとみなすのが自然である。

文脈上も、「夫父母既任諸子、各有其境。」を受け、この「父母」による根国放逐という「(厳)勅」の処分を受けている以上、それに従う以外の行為、すなわち高天原来訪を、天照大神が「棄置当就之国」と受けとめたとしても、なら過剰な反応でもなく齟齬もない。ただし、それには若干注釈を必要とする。たとえば、「獄令」(第廿九11)は流罪あるいは移郷に処せられた者が「如有妄作逗留、私還及逃亡者、隨即申太政官。」という妄りに逗留すること、私に帰還すること及び逃亡することを挙げ、その

場合の太政官への報告義務を定めている。放逐をこれら流罪や移郷と同列には扱えないが、配所への移送（の前、途中、後）に際して発生する犯罪の一般的な事例だけに、素戔嗚尊の高天原来訪にそのいづれかとのかわりを天照大神が想定することもありえた、という以上にまずはその可能性を疑うことがあつて然るべきではなかったか。

その点を考えあわせてみても、やはり、高天原への来訪をただちに「棄置当就之国」と受けとめたことは、尋常ではない。それにもかかわらず、文脈上はその受けとめ方がむしろ必然的であるというのも、「夫父母既任諸子、各有其境」というこの一節を前提とするからにはかならない。「諸子」とは、伊弉諾尊・伊弉冉尊を「父母」とする子のうち、さきに言及したとおり第五段「書六」に伊弉諾尊による分治の勅任を受けたとつたえる三子がそれに当たる。そのかたちを引き継ぎながら、前述のとおりこの一節では、勅任を「任」に、分治を「各有其境」にそれぞれ改めると共に、「父母」をその主体とする。天照大神は、この一節により、みずから高天原を領有・統治する現今の秩序や体制の正当・正統を確認することになるが、「謂当有奪国之志歟」と疑う素戔嗚尊に対しても、同じ「諸子」の一人として「父母」が命じた根国放逐の「勅」に従う責めを負うものとする認識を当然もつ。そしてこの一節

を基に、論理的にはその内容を楯に、素戔嗚尊のその責めを負う「勅」に対する違背を厳しく問い質す言葉が、すなわち「如何棄置当就之国」である。これを、「勅」に対する違背のうちでも、不服従、不履行という点にそくして消極的な側面だとすれば、他の所有、統治する領域を奪取するという積極的な側面を、「而」の連接するもう一方の「窺窬此処」が表す。「夫父母既任諸子」以下の展開をうけ、右のように「棄置当就之国」とセットの関係にあるという点では、さきに対応を指摘した「謂当有奪国之志歟」とは、もはや内実を異にするとみるべきであろう。その異なりをもたらず最大の要因が「父母」への言及である。

### 九、素戔嗚尊の弁明

すでに(三)と(3)をつき合わせたなかに明らかだが、この△天照大神の嫌疑▽に対応する△素戔嗚尊の弁明▽も、同じように「父母」に言及する。そればかりか、委細にみると、対応はそれぞれの表現の展開や構成にまで及んでいる。それらをまとめたのが次頁の表である。

表には、「父母」に関連した一節を中に挟んで前掲△天照大神の嫌疑▽を三段に分けた段落分けにそくして△素戔嗚尊の弁明▽も三段に分けているが、構成およびその三段の

吾弟之来、豈以善意乎。 (謂当有奪国之志歟)	吾元無黒心。
夫父母既任諸子、各有其境。	但父母已有厳勅。
如何棄置当就之国(而敢窺窬此処乎)、	将永就乎根国。(以下略)

展開に顕著な対応をみることができ。しかし、その一方、表中の△嫌疑▽の欄のカッコで括ったなかに表現する「当有△奪△国△之△志△」や「敢窺△窬△此△処△」などの前述のとおり「謀反」に当たる罪に関連した記述には、それに対応するものが△弁明▽に一切ない。いわば△嫌疑▽を構成するその最も核心的な部分に関しては、△弁明▽はわずかに「吾元無△黒心△」と応じるだけにすぎない。

それに代わって大きな比重を占めるのが、表中の△弁明▽の欄の第三段末に(以下略)として省略した一節である。高天原来訪の目的を素戔嗚尊じしんが明確にかたる。まずはその一節を次に示す。

如不△与△姉△相△見△、吾何能敢去。是以、跋△涉△雲△霧△、遠自来参。不△意△、阿△姉△翻△起△、嚴△顔△。

表の対応にそくしていえば、「父母」の講じた措置を表し

た第二段を受け、その「勅」に従い就くべき根国を棄て置いていたことを責める△嫌疑▽に対して、まさにその措置に従った行動をとろうとしていると反論する△弁明▽が、続く第三段では対応する。△弁明▽は、「将△永△就△乎△根△国△」を前提として、そのことの実現に必要な条件がかなわない場合(「如不△与△姉△相△見△」を仮定し、その帰結「吾何能敢去」をいう。条件に挙げた「与△姉△相△見△」は、高天原来訪の目的にほかならない。その条件がかなわない場合には、「父母」の「厳勅」すら違背することも辞さないという表現に、素戔嗚尊の決意・覚悟のほどは明らかだし、だからこそ以下にその並々ならぬ思いを託して高天原来訪を「是以、跋△涉△雲△霧△、遠自来参。」とことさら表現したに相違ない。

この素戔嗚尊の△弁明▽に、もとより非などあるはずがない。振りかえれば、高天原来訪を申し出たそのそもその始めにつたえる素戔嗚尊の言葉に、この△弁明▽は重なる。両者を対比して示せば次のとおり。

(当初) 吾今奉△教△、将△就△根△国△。故欲△暂△向△高△天△原△、与△姉△相△見△而△後△永△退△矣△。

△弁明▽ 但父母已有△厳△勅△、将△永△就△乎△根△国△。如不△与△姉△相△見△、吾何能敢去。

素戔嗚尊の申し出(原文は「請」)を、直後に「勅許之」

したことを踏まえ、いわばお墨付きを得ている以上、天照大神の△嫌疑▽も、こと高天原来訪に関する限りは、この△弁明▽の前にほとんど解消するに至る。そうして△弁明▽以前に天照大神が当初いだいた△嫌疑▽に代って、すなわち高天原来訪という直接行動のかたちをとり、それだけに現実的に対処が可能な問題ではなく、むしろ素戔嗚尊というこの神の本質に根ざす問題が改めて浮上する。とりわけ△弁明▽の冒頭に訴える「吾無△黒心△」が、△嫌疑▽の核心に直結する重要な問題となる。

少し迂遠のようだけれども、この問題を見極める上に参考となる例に、日本書紀(巻第十二)履中天皇即位前紀がつたえる瑞齒別皇子(後の反正天皇)に関する所伝がある。皇子は、兄の太子(後の履中天皇)殺害を企んで下の兄の仲皇子が拳兵した事件にからんで共犯を疑われる。難を逃れた太子のもとを尋ね詣でた際、「然太子疑△弟王△之心△而不△喚△」という太子に、弟王(皇子)は謁見を求めぬ。

時瑞齒別皇子令△謁△曰、「僕無△黒心△。唯愁△太子不△在而参赴耳。」爰太子伝告△弟王△曰「我畏△仲皇子△之逆△、独避至△於此△。何且非△疑△汝耶。其仲皇子在之、独猶為△我病△。遂欲△除△。故汝寔勿△異心△、更返△難波△而殺△仲皇子△。然後、乃見焉。」

皇子は素戔嗚尊と同じように、「僕無△黒心△」と主張する。

それに対して、太子は仲皇子の反逆に加担していることを疑い、「汝寔勿△異心△、更返△難波△而殺△仲皇子△。」と無実を証明するために仲皇子を殺すよう求め、その後に「見」に応じようと告げる。「無△黒心△」や「勿△異心△」などを証すため、皇子のばあい、太子の不在には急ぎ馳せ参じ、反逆の首謀者を殺すなどの行動に出るが、それによって忠誠を示すことが要請されているからにほかならない。皇子は策略を使って仲皇子に仕える隼人の刺領巾に主君を殺させたと、太子との「見」をかなえる。

素戔嗚尊の当初めざした「与△姉相見」という目的は、高天原来訪と同時にかなえたかにみえたが、しかしその実当の天照大神の厳しい△嫌疑▽を受ける。天照大神が「素知△其神暴悪△、至△聞△来訪之状△、乃勃然而驚。」と受けとめたことによる。右の仲皇子の反逆、拳兵の折も折、避難先まで参赴した瑞齒別皇子との謁見を拒絶した太子も「何且非△疑△汝耶」と疑う。これに対して、右に引用した直後に続く一節のなかで皇子が「臣雖△知△其逆△、未△受△太子命△之。故独慷慨之耳。今既被△命。豈難△於殺△仲皇子△乎。」と決意を述べる。「被△命」の後はじめて「殺△仲皇子△」を実行できるとするこの皇子の言葉に、兄弟とはいえ、主君を絶対者と仰ぐ臣下の立場はあからさまである。その立場上、仲皇子を殺すことは「命」の実践であり、またそれが

同時に臣下として要請される忠誠を示すことにつながる。

この皇子と同じく「無<sub>二</sub>黒心<sub>一</sub>」を訴える素戔嗚尊にしても、その訴えじたい、姉弟という肉親の關係以上に、臣下の自覚に立つものである。また皇子がその自覚をもとに「被命」により仲皇子を殺して忠誠を証したように、そう訴える以上は、たとえ「父母已有<sub>二</sub>嚴勅<sub>一</sub>。將<sub>レ</sub>永就<sub>二</sub>乎根國<sub>一</sub>。如不<sub>レ</sub>与<sub>レ</sub>姉相見、何能敢去。」と力説したところで、所詮は申し開きや言い訳の域を出ないのだから、それとは別に、訴えそのものにそくした証しを示さなければならぬ。△嫌疑▽に対応する△弁明▽から、△弁明▽それじたいの問題に転じて、素戔嗚尊のその△弁明▽の真实性を質す方向に所伝は展開する。天照大神の△嫌疑▽をめぐるいわば第二幕ともいべきその展開の主題が、忠誠の証しである。冒頭、天照大神は素戔嗚尊に次のように問う。

天照大神復問曰「若然者、將何以明<sub>二</sub>爾之赤心<sub>一</sub>也。」

この問いの核心に「赤心」、すなわち「赤心は清明の心。天照大神に対する忠誠心。」（新編日本古典文学全集の当該頭注九）があり、前掲履中天皇紀の一節に太子が瑞齒別皇子に求めたことつたえる「汝寔勿<sub>二</sub>異心<sub>一</sub>、更返<sub>二</sub>難波<sub>一</sub>而殺<sub>二</sub>仲皇子<sub>一</sub>。」という仲皇子の殺害に通じる忠誠の証しを天照大神が迫ったことにより、素戔嗚尊がこれにこたえて「請与<sub>レ</sub>姉共誓」と申し出る。こうして両者の「誓約（うけひ）」

をめぐる所伝が以下に展開する。

### 十、「誓約」をめぐる先行研究とその問題

日本書紀がたえるこの「誓約」および関連する所伝については、冒頭に掲げた旧稿Aにすでに考察した結果をまとめている。ただし、その旧稿も同様だったが、「誓約」じたいに論点を集中させる論考が大半であつて、右の素戔嗚尊の申し出に焦点を当てた研究じたいほとんど管見には入らない。古事記にも、ほぼあい通じる所伝のなかに同じ須佐之男命の申し出た「各字氣比而生<sub>二</sub>子<sub>一</sub>」という一句があるけれども、これに関した研究成果もやはり乏しい。念のため先学の論説を挙げれば、菅野雅雄氏「天安河のウケヒ小考」（西宮一民編『上代語と表記』平成十二年十月。おうふう）は、次のように問題を指摘し、

事の発端は、須佐之男命の「邪心」の有無の判定にあり、須佐之男命が子を成して己れの「邪心無きこと」を証する必要はあつても、そして「邪心無きこと」△勝▽と表現されることになるにしても、天照大御神は何も証することは無く、子を成す必要も無いのである。（69頁）

「ウケヒ」の検討を通して、「二神が取り決めるのは『各字氣比而生<sub>二</sub>子<sub>一</sub>』ではなく、『而』を省いて『字氣比生まむ』

よく、須佐之男命の言う言葉として『宇氣比生れよ』でよかつたのである。(72頁)と説く。「邪心」の有無の判定、あるいは「邪心」無きことの証明などは須佐之男命に必要ではあっても、天照大御神には必要ではなく、だから本文まで須佐之男命だけの「ウケヒ」を想定するという徹底した立場だが、これでは、くだんの一句の解釈どころか、その前に思考停止に陥っているに等しい。一方では、寺川眞知夫氏「第三節 須佐之男命の性格と『うけひ』」(『古事記神話の研究』(二〇〇九年三月。塙書房)が「天照大御神をも巻き込んで『うけひ』をするよう誘う。」と前置きした上で次のように問題を掲げてもいる。

須佐之男命のトリックスターの悪意が働いたとの設定  
なのか、天照大御神に子を生みなさせるための設定なのか  
の問題になろう。(186頁)

前置きの「天照大御神をも巻き込んで」という表現に見合うのは、二つの設定のうちの前者にいう「須佐之男命のトリックスターの悪意が働いたとの設定」のほうであろう。寺川氏は後に「姉天照大御神を裁判的な『うけひ』に引き込み」(188頁)と説く。しかしその「裁判的な『うけひ』」の例とした日本書紀応神天皇九年四月条が果たえる「盟神探湯」は、たしかに「武内宿禰が弟甘美内宿禰に讒言され、潔白を証明するために二人で」行い、そのかぎり「このよ

うに裁判での『うけひ』は原告・被告双方が『うけひ』をし、勝ち負けが判断されたとみてよい。」(同頁)としても、この原文は「天皇則推問武内宿禰与甘美内宿禰。於是、二人各堅執而争之。是非難決。天皇勅之、令請神祇探湯。」と二人を争いの当事者とする。天照大御神は、もとよりこうした争いの対等な当事者ではない。いかに「須佐之男命のトリックスターの悪意」を働かせようにも、当事者でもない者を「裁判的な『うけひ』に引き込」むようなトリックに、天照大御神が乗つてくるとは考え難い。

右に採りあげた先学の研究にことさら異を称えているわけではないが、くだんの一句に関連するかぎり、ほとんど参考とはなしえない。そもそも、かの一句の占める重要な位置や意義に、十分配慮しているだろうか。先学の論考の多くが、問題とすらしらない。たとえば毛利正守氏「アマテラスとサノヲの誓約」(吉井巖編『記紀万葉論叢』(平成四年五月。塙書房)は「本稿ではこのウケヒ神話を、古事記の所伝を中心に、書紀の本文と一書の異伝をも合わせ、全体的・総合的に眺めていくことにする。」(9頁)と断つた上で、古事記の「宇氣比神話で、まず検討を要するのは、次の如き諸点」として都合五点の問題点を挙げ、そのそれぞれに詳細な検討を加えている。日本書紀の対応する「本伝」や各一書の記述を参照・比較し、先学の研究成果も十

分踏まえながら展開する論考には説得力もある反面、問題の立て方じたいにまず疑いを禁じ得ない。

当面するかの一句に関連して一つだけ挙げれば、五点の問題のうちの第一「(イ)宇気比に当たって、予め、判定基準となるべきことばを持たないこと。」では、「予めの判定基準即ち前提となることば」(24頁)の有無それじたいをもつばら問題とするだけに終始するが、天照大御神の「然者、汝心之清明何以知。」という問いに、須佐之男命が「各宇気比而生子」と答えたこの対応の仕方こそ重要である。「宇気比」の「前提となることばを欠く」(同頁)といった視点からは欠落してしまう須佐之男命の意図、それを寺川真知夫氏は前述のとおり「トリックスターの悪意」に結びつけるが、それはともかく、この意図にともなう二つの点、すなわち「宇気比」の前提条件に言及しない点の一つ、そしてもう一つが「各」と天照大御神に各自が「宇気比」することを提案している点であり、この二つがあいまって須佐之男命の対応を決定づけていることをむしろ重視すべきではないか。ちなみに、前者については、須佐之男命が前提条件をなら設定しない自由に置き、そうすることによって「宇気比」の結果に言い分を称える余地を残したとみる旧稿E(「大気都比売神の被殺関連神話の成り立ち」『京都語文』第18号。118頁。平成23年11月)がある。

## 十一、「本伝」の「誓約」の実態

さて、ここで本題に戻るとして、古事記の「宇気比」について論じた先学の研究に言及したついでに、もう少し関連する問題を探ってみるに、前掲毛利氏の論考に「書紀では本分及び一書すべてに渡って、予めの判断基準即ち前提となることばを持ち合わせていたのに対して、古事記ではそれを持たないことが特色として挙げられる。」(前掲書24頁)というさきにも一部引用した指摘がある。この古事記の「特色」をめぐっては、松本直樹氏「ウケヒについての諸説」(『古事記神話論』。192頁。平成15年10月。新典社研究叢書154)が「アマテラス・スサノヲのウケヒの場合にも前提があるのが基本的な形であったと認めるべきである。とすれば、古事記はそれをどこかで落としてしまったか、或る意図をもってそれを削除したか、のいずれかであるということになる。」と説く。一般的、常識的にはなるほどそう考えるほかないにしても、問題はその先である。

日本書紀の「本伝」がたえる「誓約」にしても、確かに前提はあるものの、その前提を含む方そのものが、実はさまざまな問題を宿している。内容については、前掲旧稿A(89頁)に具体的に論じているので、詳細はそれ譲るとして、ここでは、中川ゆかり氏「日本書紀の漢字・

漢語選択の意識」（『上代散文 その表現の試み』322頁。二〇〇九年二月。塙書房）が「日本書紀中の自らの潔白等を証明するウケヒはこの漢訳仏典をヒントとして、『誓（誓約）』と書かれたと考えられる。」と説いている点に着目する。問題の「誓約」は、中川氏が「ヒント」としたとお考えの漢訳仏典の例と比較・考量すると、いっそうその独自が際立つ。中川氏所掲の漢訳仏典の例はつごう四例、それを次に借用して示す。番号、カッコ内の説明語句、句読その他すべて中川氏の使用のままとする。ただし、旧字体は新字体に改め、訳経年は省く。

24…（善友が）「…何処行還」。婦言、「我不私行」。婿言、「私与不私誰当知汝」。其婦懊惱、啼淚滿目。即自呪誓「我若私行、令汝兩目始終不差。若不爾者、使汝一目平復如故」。作是願已、其夫一眼目睜動、平復如故。（大方便仏報恩經卷四）

25…（ただ一人の子睽を誤つて王に射殺された老いた両親は）仰天呼言、「諸天龍鬼神樹神、我子睽者天下至孝。是諸天龍鬼神所知」。…於是、父母俱共誓言、「若睽至孝天地所知、箭当技出、毒痛当除、睽応更生」。…（仏説睽子經）

26…（自らの肉を割いて施とし、それを悔恨すること

がない、という夫人に対して）天復答言、「若無悔恨、以何為証」。於是、夫人便立誓言、「我今所施用求仏道、無悔恨者、令我女身變成男子」。立誓已訖、応時女身變、為男子。（菩薩本行經卷上）

27…（繭のような匏（吹出物）から生まれた頂生は即位を促され、王たる資格があるかどうかをくり返しウケヒで問う）頂生復言、「若我有福、応為王者、国当就我。我不就国」。立誓適竟、大國之中所有宮殿、園林浴池悉来就王。（賢愚經卷十三）

これらの例をもとに、中川氏は次のように説く。

漢訳仏典にしばしば見えるウケヒは自らの言葉や願が嘘いつわりのない真実であることの証明である場合が多い。こうしたウケヒの性格と、真実や真実の言葉が奇跡を生じさせるという観念とが相まって、一貫してウケヒが「誓」（呪誓）で書かれるのではないかと思う。（31頁）

四例の原文それぞれについて中川氏は要を尽くした解説を施しているの、ここで屋上に屋を架すような説明は避けるが、しかしその例すべてについてまとめた右の見解については、必ずしも異論がないわけではない。そこで原文に

「誓」にあたる発言のなかでは、多くが「若」による仮定条件を表す句と、その帰結を表す句との句相互の関係が成り立っている。その関係構成の上では、条件句になにごとか知りたい真実もしくは願わしい事柄などを仮定する。もし仮定したとおりだとすれば（もしくはそれに反するとすれば）、それに対応する事態が現に発生する、もしくは発生させることを帰結句が表す。事態は、発生が通常ほとんどありえない、その意味では超現実的な内容が通例である。そしてこれら超現実的な事態の発生が、仮定した事柄の真実もしくは願いの実現などを、いわば可視的に保証するということが、概ねこうした点が「誓」の基本をなすであろう。

この基本に多少の過誤はあるにせよ、大筋では的を外していないとして、くだんの「本伝」の「誓約」の素性を質せば、まさにこの基本を大きく逸脱した、「誓」とは似て非なるいかがわしい実態をそこに見ざるを得ない。確かに、「誓約」に展開する契機となる天照大神の「若然者、将何以明爾之赤心也。」という問いに、たとえば前掲26の「若無悔恨、以何為証。」などが対応し、「誓」をめぐる大枠を共有しているという担保あつての上だが、似て非なるその内実は、なにより句相互の関係に著しい。そもそも「如吾所生、是女者」じたい、かたちは条件句ながら、

問いが対応する26をはじめ漢訳仏典の「誓」の基本をなす条件句に必須な、なにごとか知りたい真実もしくは願わしい事柄などを仮定するという要件をそなえてはいない。さらに帰結句として位置する「則可<sub>レ</sub>以為<sub>レ</sub>有<sub>レ</sub>濁心<sub>一</sub>」にいたっては、同じく漢訳仏典の「誓」の基本をなす帰結句に通例の超現実的な事態の発生になんらかかわりをもたない。もはや句相互の関係についてはあげつらうまでもないが、

「誓」の基本を大きく踏み外しながらも、条件句の「如吾所生、是女」、「是男」は、超現実的という点さえ捨象すれば、可視的に保証するものたり得る。そうして可視的である以上は、これを帰結句とし、知りたい真実に当たる「有<sub>レ</sub>濁心<sub>一</sub>」か「有<sub>レ</sub>清心<sub>一</sub>」かを条件句として、たとえば、

若吾有<sub>レ</sub>濁心<sub>一</sub>者、吾所<sub>レ</sub>生、是女。若吾有<sub>レ</sub>清心<sub>一</sub>者、是男矣。

右のような句関係を構成することもゆうにあり得たはずである。しかし、この仮想例文には、実は問題がある。天照大神の「将何以明爾之赤心也」という問いであれば、「本伝」の右の二項対立のかたちより、天照大神を日神とするなど系統を異にする二つの一書がつたえる次の単項独立のかたちのほうが適切に対応するであろう。

○ 若汝心明淨、不<sub>レ</sub>有<sub>レ</sub>凌奪之意<sub>一</sub>者、汝所<sub>レ</sub>生兒、必當<sub>レ</sub>男矣。「書一」

○ 汝若不<sub>レ</sub>有<sub>二</sub>奸賊之心<sub>一</sub>者、汝所<sub>レ</sub>生子、必男矣。

〔書三〕

しかも、この二例の「誓約」でも、条件句で仮定したとおりにすれば、必然的に男の誕生を結果することを帰結句が表す。条件句と帰結句とのこの関係は、前掲漢訳仏典の例にも共通する「誓」の基本的な一つの定型を踏む。

それだけに、右の仮想例文じたい、二項対立のかたちをとることに問題があるという以上に、二項対立の各項のありかたそのものが「誓」の定型に違背する。仮想例文のものになった「本伝」の例を、ここで改めて示せば、

如吾所<sub>レ</sub>生、是女者、則可<sub>二</sub>以為<sub>レ</sub>有<sub>二</sub>濁心<sub>一</sub>。若是男者、則可<sub>二</sub>以為<sub>レ</sub>有<sub>二</sub>清心<sub>一</sub>。

条件句の仮定を承けて、ただちに必然的に結果することを帰結句が表すという関係ではない。男と女どちらを生むこともあり得るといふ条件のもとで、女ならば、それがただちに必然的に「有<sub>二</sub>濁心<sub>一</sub>」という結果に結びつくのではなく、「有<sub>二</sub>濁心<sub>一</sub>」を「可<sub>二</sub>以為<sub>レ</sub>」が対象とし、そうして判定することをいう。念のため一書の前掲二例と対比していえば、その例では、悪心(凌奪之意、奸賊之心)がなければ、その可視的な証しとして男が誕生するというごく単純な句の相関だが、上掲の「本伝」の例のばあい、男女の誕生を、そうした可視的な証しとはせず、「有<sub>二</sub>濁心<sub>一</sub>」か

「有<sub>二</sub>清心<sub>一</sub>」のいずれかを判定するその判断材料としたものとみるのが相当である。

もとより、その判断・判定の主体は天照大神のはずだから、素戔嗚尊がそれを委ねたことになる。文脈上は、「請<sub>レ</sub>与<sub>レ</sub>姉共誓」を承けた展開のまにまに、判断・判定するよう要請ないし請願したというほうが正確であろうが、もはや漢訳仏典の「誓」などとは遠くかけ離れたこの「誓約」にあつては、その結果の判断・判定について事前に相手に請うというかたちをとる。敷衍すれば、交互に「誓約」を行い、その結果の判定を事前に相手に請うというのがそのかたちである。天照大神は、この「誓約」の相手となつても、結果の判定を素戔嗚尊に求めなかつたただそれだけのことではないのか。

右のように考えて大過ないとすれば、「誓約」の相手になることは、その結果を判断・判定する役割を担うためだつたはずである。「誓約」を終えた直後に、それによつて生まれた子について、男女いずれをどちらが生んだかに一切言及することなく、ただ子の帰属だけを、天照大神は次のように決定するなかに、

是時、天照大神勅曰「原<sub>二</sub>其物根<sub>一</sub>、則八坂瓊之五百箇御統者、是吾物也。故、彼五男神、悉是吾兒。」乃取而子養焉。又勅曰「其十握劍者、是素戔嗚尊物也。故、

此三女神、悉是爾兒。」便授<sub>二</sub>素戔嗚尊<sub>一</sub>。

右に○印を付したとおり「彼五男神」と「此三女神」とを明確に使い分ける。「彼」と「此」は、生んだ順の先後ではなく、天照大神を起点に、それぞれ遠く位置する素戔嗚尊所生の子と近くのみずから生んだ子とを対比した表現である。(ちなみに、古事記は先後によって使い分ける。後述55頁)。素戔嗚尊が五男神を生み、天照大神が三女神を生んだことを前提としていることは明らかだから、この「勅」に先立つて、素戔嗚尊が五男神を生んだという判定を、前述のとおりその素戔嗚尊の請いに応じた天照大神が下していたとみるのが自然である。

## 十二、一書の「誓約」の特徴、日神の先食

「本伝」の「誓約」では、その結果の判断・判定を事前  
に相手に請うというかたちをとり、天照大神が実際に判定  
を下している。これに対して、「書一」「書三」の「誓約」  
のばあい、前述のとおり条件句で仮定したと帰結句の  
表す結果との間に判断など介入する余地がない。両者は、  
それぞれに全く独自の様相を呈している。たがいにつな  
りのない、無縁な関係かといえは、実はそうではない。

ここでは便宜、一書の例を「書一」に代表させるとして、  
この「誓約」には際立った特徴がある。ここで改めてその

内実を探ってみるに、

於<sub>レ</sub>是、日神共<sub>二</sub>素戔嗚尊<sub>一</sub>、相对而立<sub>レ</sub>誓曰「若汝心明  
淨、不<sub>レ</sub>有<sub>二</sub>凌奪之意<sub>一</sub>者、汝所<sub>レ</sub>生兒、必当<sub>レ</sub>男矣。」言  
訖、先食<sub>二</sub>所<sub>レ</sub>帶十握劍<sub>一</sub>生兒、号<sub>二</sub>瀛津島姫<sub>一</sub>。(中略)  
凡三女神矣。

この一節では、なにより日神の一方的な振る舞いが目立つ。  
「誓約」をめぐるでも、疑う当の日神じしんがそれをひと  
り提起してただちに実行に移す。さきに中川氏がヒントに  
したと指摘する漢訳仏典の、特に「立<sub>レ</sub>誓」というかたち  
の上でもあい通じる26(24も含め)を参照しても、疑いを  
被った者(夫人)がその疑いを晴らす手段としてそれを行  
うように、日神に疑いを被った素戔嗚尊こそ提起・実行の  
主体に立つたかたちが、本来のはずである。

疑う日神が「誓約」を提案するというこの違例に伴うも  
う一つの一方的なありかたが、なかならず重要な「誓約」  
の内容である。句相互の関係の上では、漢訳仏典の「誓」  
の基本とした点、すなわち条件句に仮定した事柄の真実や  
願いの実現などを、可視的に保証することを帰結句が表す  
という要件にかなうことは間違いない。また一方で、その  
基本にそくしていえば、帰結句に表す内容は発生すること  
がほとんどあり得ない超現実的な事態であり、それが発生  
するか否かに事の成否(証し)を見ようとするものだが、

くだんの「誓約」は、事態が発生するか否かより、むしろ発生する事態（子を生むこと）の結果（男か女か）を事前に定めておくことに主眼がある。要は、条件句の「若汝心明浄、不<sub>レ</sub>有<sub>二</sub>凌奪之意<sub>一</sub>者」に対して、帰結句を「汝所<sub>レ</sub>生児、必当<sub>二</sub>男矣<sub>一</sub>。」と定めているが、この「男」を「女」に改めたところで、事前に定めた通りの結果か否かによって判定するかぎり、原理上、違いを生じることはない。

しかしながら、げんに「汝所<sub>レ</sub>生児、必当<sub>二</sub>男矣<sub>一</sub>」という断定的なこの表現は、予見という以上に、条件句に仮定することが事実だとすれば、「誓」の行為（食）によって生む子は必然的に男に相違ないと、いわば結果について判断を示したものとみるべきであろう。この判断が、「本伝」の「誓約」では素戔嗚尊が提起したその文言のなかの「若是男者、則可<sub>二</sub>以為<sub>レ</sub>有<sub>二</sub>清心<sub>一</sub>」と、句の相関の上では倒逆した関係ながら対応することは明らかである。しかも共に判断・判定にかかわり、前述のとおり「本伝」では疑いを被った素戔嗚尊がそれを天照大神に委ねているが、右の「書一」は日神じしんがそれを示す。疑う者が「誓約」の結果をめぐる判断・判定に関与する点にいたるまで両者は共通する一方で、疑いを被った者が「誓」を提案・実行する前述の漢訳伝典の基本に合致し、ともかくも疑いを被った素戔嗚尊が提案するかたちをとった「本伝」に対して、

「書一」の「誓約」はそのかたちすらとらず、基本とのかかわりを大きく後退させている。

それだけ独自を強めるについては、いささか逆説めくが、「本伝」の「誓約」との対応を担保としていたに違いない。「本伝」の天照大神に当たる日神の存在を高めることと、その独自を強めることとは別ではない。日神の誕生を、第五段「本伝」が「尊卑先後之序」を基に伝えていることを旧稿Cに指摘したが、この第六段「書一」では、その誕生にちなみ、日神が「誓約」を提起するという全く独自なかたちをとる上に同じ「尊卑先後之序」を抛りどころとしたとみるのが自然である。ささやかながらその裏付けとなる表現がある。日神が「誓約」を提起してただちに実行に移す場面をつたえる一節だが、「本伝」以下のあい通じる場面と次につき合わせてみる。

#### △天照大神▽

○「誓約」提起の直後 於是、天照大神乃索<sub>二</sub>取素戔嗚尊十握劍<sub>一</sub>、「本伝」

○「誓約」と併せて各自所持する劍と曲玉との交換を提起した直後）如此約束、共相換取。已而天照大神、則以<sub>二</sub>八坂瓊之曲玉<sub>一</sub>浮<sub>二</sub>寄於天真名井<sub>一</sub>、「書二」

#### △日神▽

○(「誓約」提起の直後)言訖、先食<sub>三</sub>所<sub>レ</sub>帶<sub>三</sub>十握劍<sub>二</sub>生  
児、号<sub>三</sub>瀛津島姫。又食<sub>三</sub>九握劍<sub>二</sub>生児、号<sub>三</sub>湍津姫。  
又食<sub>三</sub>八握劍<sub>二</sub>生児、号<sub>三</sub>田心姫。凡<sub>三</sub>三女神<sub>二</sub>矣。「書  
一」

○(「誓約」提起の直後)於是、日神先食<sub>三</sub>其<sub>二</sub>十握劍<sub>一</sub>  
化生児、瀛津島姫命。亦名市杵島姫命。(以下略)  
[書三]

右の四例のうち、「尊卑先後之序」に基づくと考え得る表  
現が、△日神▽の二例に共通する○印を付した「先食」で  
ある。△天照大神▽の「本伝」[書二]ともに、対応する  
箇所「先」を欠くことから推して、あえてそれを採用し  
たに違いない。ただ、この「先」は、後に「已而素戔嗚尊  
以其頸所<sub>レ</sub>嬰五百箇御統之瓊、濯<sub>三</sub>于天渟名井、亦名去来  
之真名井<sub>二</sub>而食之。」という素戔嗚尊の「食」に先行するこ  
とを表すほか、引用した一節に「又食」が続くことから、  
「十握劍」「九握劍」「八握劍」という連続のまずは「十握  
劍」を対象とすることを表す可能性も無くはない。語法上  
は、恐らく一方に決めかねるのではないと思うが、後者の  
ばあい、「又」よりはむしろ「次」のほうが適當であろう。  
そしてなにより、古事記に「故爾各中<sub>三</sub>置天安河<sub>二</sub>而字氣布  
時、天照大御神、先乞<sub>三</sub>度建速須佐之男命<sub>二</sub>所<sub>レ</sub>佩<sub>三</sub>十拳劍<sub>一</sub>。」  
という「先」を表したあい通じる例があり、「十拳劍」一

振を「打<sub>三</sub>折三段<sub>二</sub>」として三女神を化生させる。天照大御  
神が須佐之男命に先だつて「字氣比」を行うというまぎれ  
もないこの例に照らして、やはり日神が「誓約」を提起し  
た上に、素戔嗚尊に先だつて行うことを特に明示した表現  
と見るべきであろう。

ところで、この「先食」以前に、同じく「尊卑先後之  
序」に基づく例に「先唱」がある。すでに本稿の第二節に、  
神代紀冒頭から第五段に至る「尊卑先後之序」の著しいあ  
らわれの一例として挙げたが、各段を貫く原理のあらわれ  
である以上に、第四段の「本伝」と一書に共通する、それ  
だけに第四段の所伝の成り立ちそのものに実は深くかわ  
る。「先食」との関連を視野に入れながら、ここでは「本  
伝」の該当する一節を採りあげてみる。

二神、於是降<sub>三</sub>居彼島、因欲<sub>レ</sub>共<sub>三</sub>為<sub>二</sub>夫婦<sub>一</sub>、産<sub>三</sub>洲国<sub>上</sub>。  
便以<sub>三</sub>礮馭慮島<sub>二</sub>為<sub>三</sub>国中之柱<sub>一</sub>、而陽神左旋、陰神右旋。  
分巡<sub>三</sub>国柱<sub>二</sub>、同会<sub>三</sub>一面<sub>一</sub>。時陰神先唱曰、「憲哉、遇<sub>三</sub>可  
美少男<sub>二</sub>焉。」陽神不<sub>レ</sub>悅曰、「吾是男子。理当<sub>三</sub>先唱<sub>一</sub>。如  
何婦人反先言乎。事既不祥。宜<sub>三</sub>以<sub>二</sub>改旋<sub>一</sub>。」

陽神のこの言葉どおり「改旋」に引き続き「陽神先唱」の  
あと、陽神の「思<sub>レ</sub>欲<sub>三</sub>以<sub>二</sub>吾身元処<sub>一</sub>合<sub>三</sub>汝身之元処<sub>上</sub>。」とい  
う提案により「於是、陰陽始<sub>三</sub>遯合<sub>二</sub>、為<sub>三</sub>夫婦<sub>一</sub>。」、そうして  
「洲国」を産むという所期の目的を遂げる。ここに至るま

での全過程を通して、陽神が主導して展開する。「先唱」はその一つながら、陽神主導の原理にそれが基づくことを、陽神の「吾是男子。理当<sub>レ</sub>先唱。」という言葉が端的にものがたる。この原理こそ「尊卑先後之序」にほかならない。

もちろん、「洲国」の出生に続く神産みのはてに「伊弉諾尊・伊弉冉尊共議曰、吾已生<sub>二</sub>大八洲国及山川草木<sub>一</sub>。何不<sub>レ</sub>生<sub>二</sub>天下之主者<sub>一</sub>歟。」(第五段「本伝」)という共議によって誕生した日神も、この「尊卑先後之序」を原理とする。旧稿Cに指摘したようにそもそもその誕生に、すでにそれは明確なあらわれをみせる。この延長上に位置するのが、くだんの「先食」である。陽神が「共為<sub>二</sub>夫婦<sub>一</sub>、産<sub>二</sub>洲国<sub>一</sub>」を「尊卑先後之序」により主導したことを、「先唱」が端的かつ象徴的に表したと同じように、「先食」も、日神が「誓約」を「尊卑先後之序」をもとに主導したことの端的なあらわれとみて大過ないはずである。その主導が、「誓約」を提起することを含む全体に及んでいたとしてもなんら不自然ではない。

### 十三、同前、素戔嗚尊の勝、子の処遇

また一方、「誓約」の結果だが、日神が判定に示したとおり素戔嗚尊はつごう五男神を生む。この結果を承けて、「書一」では次の一節が続く。

(凡五男神矣) 故、素戔嗚尊既得<sub>二</sub>勝驗<sub>一</sub>。於是、日神方知<sub>二</sub>素戔嗚尊固無<sub>二</sub>惡意<sub>一</sub>。

五男神を「勝驗」とするこの表現は、「誓約」の判定結果であり、また「書三」に素戔嗚尊じしんが「誓約」により男を化生したことを称える「便化<sub>二</sub>生男<sub>一</sub>矣。則称<sub>二</sub>之曰<sub>一</sub>、正哉吾勝。」という一節に対応する。素戔嗚尊の生んだ男を勝に結びつける展開は、「本伝」の系統にはないだけに注目に値する。まずは「勝驗」の内容をみるに、

素戔嗚尊 (1) 生<sub>二</sub>五男神<sub>一</sub> (2) 既得<sub>二</sub>勝驗<sub>一</sub> (3) 固無<sub>二</sub>惡意<sub>一</sub>

右の順を追った展開上、かりに「五男神」が女神だったと仮定すると、以下(2)が「既得<sub>二</sub>敗(負)驗<sub>一</sub>」、(3)が「固有<sub>二</sub>惡意<sub>一</sub>」と逆転するであろう。五男神の勝驗と女神の敗驗とが逆転するこの関係は、勝と敗がさながらくじの当たり外れのように表裏する。もとより、この勝敗は素戔嗚尊にかかわるだけのものでしかない。しかし、前述の応神天皇九年四月条がつたえる武内宿禰兄弟の「二人各堅執而争<sub>二</sub>之、是非難<sub>レ</sub>決。」という例では、最後に「武内宿禰勝之」と決する。この例は「探湯」であり、対等な当事者間の争いだから、勝者と敗者とに分かれるのだとしても、「誓約」との関連を旧稿に指摘したとおり、「難<sub>レ</sub>決」という「是非」をめぐる争いの結果について、複数の当事者が

争うばあいに「是」を勝者としたように、被疑者一人がその疑いを晴らすばあいに「是」に相当する結果を勝とすることも十分あり得たに相違ない。

もつとも、「探湯」における勝者との関連は、本筋ではない。右の(1)以下に展開を示したように、「生<sub>三</sub>五男神」を「得<sub>三</sub>勝<sub>三</sub>験<sub>三</sub>」と表現した、むしろそのことが問題である。「得<sub>三</sub>勝<sub>三</sub>験<sub>三</sub>」は、その展開の上では必ずしも不可欠というわけではない。げんに(1)以下に該当する「書三」の一節には、「其素戔嗚尊所<sub>レ</sub>生<sub>レ</sub>之<sub>レ</sub>児、皆已<sub>レ</sub>男<sub>レ</sub>矣。故、日神方知<sub>三</sub>素戔嗚尊元有<sub>三</sub>赤心<sub>三</sub>。」というように(2)に相当する記述を欠く。そしてその直後に続くのが次の一節である。便宜、二分して引用する。

便取<sub>三</sub>其六男<sub>三</sub>以<sub>レ</sub>爲<sub>三</sub>日神之<sub>レ</sub>子<sub>三</sub>、使<sub>レ</sub>治<sub>三</sub>天原<sub>三</sub>。

即以<sub>三</sub>日神所<sub>レ</sub>生<sub>三</sub>三女神<sub>三</sub>者、使<sub>レ</sub>降<sub>三</sub>居于葦原中国之<sub>レ</sub>宇<sub>三</sub>佐島<sub>三</sub>矣。

この一節の特に「六男」について多少補足すれば、日神の子として天原を統治させるといふ処遇は、「誓約」に先立って日神じしんが「如生<sub>レ</sub>男<sub>レ</sub>者、予以<sub>レ</sub>爲<sub>三</sub>子<sub>三</sub>而令<sub>レ</sub>治<sub>三</sub>天原<sub>三</sub>也。」と明言した約定による。しかしただにその履行にとどまらず、約定じたい、「誓約」の結果、素戔嗚尊みずから「便化<sub>三</sub>生男<sub>三</sub>矣。則称<sub>レ</sub>之曰、正哉吾勝。故、因名<sub>レ</sub>之、曰<sub>三</sub>勝速日天忍穗耳尊<sub>三</sub>。」と勝を宣言した上にそれを化生した

子の名に冠するとおり、まさに「書一」にいう「得<sub>三</sub>勝<sub>三</sub>験<sub>三</sub>」にそくした処遇の意味あいを併せもつ。これに対して、日神の生んだ「三女神」は葦原中国の宇佐の島に降居させる。天原の統治と葦原中国への降居とを、それぞれ男神と女神とに対比的、対照的に振り分けるこの処遇も、さきに「先食」に指摘した「尊卑先後之序」を原理とする基調をもとに成りたつことは疑いを容れない。

この「書三」と「先食」を共有しかつ「誓約」をめぐるその内容もほぼ共通する以上、「書一」が、一方では確かに生まれた五男神の処遇に一切言及せず、また日神の生んだ三女神についても、ただそれだけを単独で次のようにつたえるだけだけでも、

乃以<sub>三</sub>日神所<sub>レ</sub>生<sub>三</sub>三女神<sub>三</sub>、令<sub>レ</sub>降<sub>三</sub>於筑紫洲<sub>三</sub>。

この一節が、表現を含めあい通じる「書三」の「即以<sub>三</sub>日神所<sub>レ</sub>生<sub>三</sub>三女神<sub>三</sub>者、使<sub>レ</sub>降<sub>三</sub>居于葦原中国之<sub>レ</sub>宇<sub>三</sub>佐島<sub>三</sub>矣。」と対応することに鑑みても、「書一」もまた、その「書三」と同じく「尊卑先後之序」を基に、三女神の処遇とは対比的、対照的に五男神を天原に留めるかたちを暗黙のうちにとつていたと考えるべきであろう。この五男神を「勝<sub>三</sub>験<sub>三</sub>」に結びつける上にも、「尊卑先後之序」がそこに大きくかわる。そのかわりを中心に敷衍すれば、既述の「先食」に通じる「吾是男子。理当<sub>三</sub>先唱<sub>三</sub>。」(第四段「本伝」)

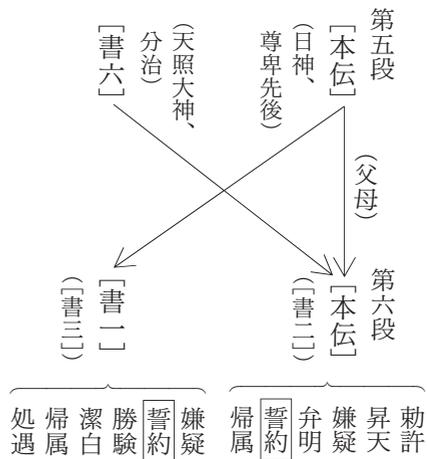
という男の「先唱」を「理」とする拠りどころが「尊卑先後之序」だったように、「誓約」に先立って「若汝心明淨、不<sub>レ</sub>有<sub>二</sub>凌奪之意<sub>一</sub>者、汝所<sub>レ</sub>生児、必当<sub>二</sub>男矣<sub>一</sub>。」と示した判定どおり五男神を生んだという結果にとどまらず、ことさらその結果について評価した「勝験」も、やはり「尊卑先後之序」を拠りどころにするということにほかならない。

この「尊卑先後之序」という絶対的原理を拠りどころにすればこそ、「勝験」と判定・評価した五男神は、素戔嗚尊が生んだにもかかわらず天原に留め、かたや三女神は、天照大神が生んだにもかかわらず、対比的、対照的に（敗験）の判定・評価をうけることに伴い、必然的に筑紫洲に降することになる。

生む主体より、むしろ生んだ結果をもとに処遇を決めるこのありかたは、実は「本伝」の「誓約」の、生むさいに使用した物の所有者により子の帰属を決めるというありかたに確実に通じる。使用する物を交換すること併せ、その物により、女神は、天照大神が生んだにもかかわらず素戔嗚尊に帰属し、かたや男神は、素戔嗚尊が生んだにもかかわらず天照大神に帰属すると、天照大神が「勅」する。「本伝」のこの物の交換と天照大神の「勅」との組み合わせに当たるのが、「勝験」である。物を交換しないから、「勅」も不要だが、素戔嗚尊がみずからの悪心なきを証明

する男神を生むという所伝のいわば絶対条件をみたした上で、その男神を、「本伝」が天照大神に帰属させたのに対して、天原に留めたということ、すなわち「本伝」の子の帰属を子の処遇に転換したことにほかならないが、そうして転換する挺子としたのが「勝験」であつたらう。「書二」では、処遇と対応させて、「書一」の「勝験」に当たる男神について「便取<sub>二</sub>其六男<sub>一</sub>以為<sub>二</sub>日神之子<sub>一</sub>、使<sub>二</sub>治<sub>三</sub>天原。」と日神に帰属させ、処遇と帰属との一致をはかる。

こうして「書一」から「書三」にかけて、順を追つて次第に、「本伝」がたえる所伝の対象領域を踏み越えながら、素戔嗚尊の勝に比重を大きく移すに至る。所伝としての独自を強める一方、それでもなお「誓約」を中心としたまつまりを堅固に維持しているというのが実態である。見方を変えれば、「本伝」と一書とが、そのまつまりを共通の枠組みとして、たがいに所伝の対象領域を切り分けているとみることができると。「本伝」の天照大神にそくした展開に対して、日神の系統に立つ一書は、「尊卑先後之序」をもとに素戔嗚尊の勝に所伝の重点を置く。この二つの系統のたがいに相補的な所伝の切り分けを、まとめを兼ねて次に図に表わしてみる。第六段のその所伝の成り立ちには、もちろん第五段からの引き継ぎが分ちがたくかわるので、その関係も併せて図に落とし込むことにする。



#### 十四、一書を引き継ぐ古事記、その徴証

さて、前節までの検討によって、第五段、第六段の「本伝」と一書を併せた所伝の全体像や各所伝間の関係をほほ明らかにできたのではないかと思う。詳細な点の詰めは今後に残すとして、この検討がやがてさらに展開することになれば、当然その対象や課題となる古事記との関連について、最後に道筋だけでも示しておく必要がある。その関連は、日本書紀をもとに古事記が成り立つという筆者の基本的構想におのずから添う。

行論の便宜に従い、前節に採りあげた日神系の一書と古

事記との関連を、古事記を中心にまずは見極めることにする。先行研究ではわずかに断片的に言及する程度であり、そもそも日神系の一書と天照大御神を立てる古事記とのたがいの所伝の成りたちじたい基本を異にするけれども、そのなかでも、両者のかかわりは決して浅薄なものではない。ただし、局的ではある。古事記では、「うけひ」(以下、全てこの表記による)の後に天照大御神と須佐之男命が結果についてそれぞれ言及したなかの后者、いわゆる勝さびに関連する次の一節の傍線部が対象となる。

爾速須佐之男命白于天照大御神「我心清明。故、我所生子、得手弱女。」<sup>(A)</sup>  
因此言者、自我勝。」<sup>(B)</sup>云而、於勝佐備。」

傍線を二つに分けて付したが、(A)では「得手弱女」が、また(B)では「自我勝」がそれぞれ重要な意味を持つ。

まず(A)の「得手弱女」については、表現上、万葉集の「内大臣藤原卿娶采女安見兒時、作歌一首」(1・九五)という題詞をもつ「吾はもや安見兒得有皆人の得難尔為安見兒衣多利」に通じるけれども、直接的には、(B)に「因此言者、自我勝。」と勝をそれによって宣言する関係上、「書一」の主語も同じ「故、素戔嗚尊既得勝驗。」に当たるとは著しい。またその関係にかかわり、(B)についても、「書三」に「便化生男矣」を受けてやはり同

じ素戔嗚尊が勝をいう「則称之曰、正哉吾勝。」を引き当てることができる。この二つの徴証は、(A)(B)の全体が、「書一」「書三」と表現上の近きにとどまらない密接な対応関係にあることをおのずから示唆するであろう。

併し、この対応は無条件ではない。表現上にしても、かりに「書一」に例をとってみるに、「誓約」をめぐる原文は仮定条件であり、その結果をいう(A)とはそもそも前提を異にするが、仮定を結果に置きかえ、また人称を改めるだけで、次のようにほぼ重なる。

○我心明浄。故、我所<sub>レ</sub>生子、得<sub>三</sub>手弱女。(A)

○我心明浄。(故)我所<sub>レ</sub>生児、(得)男。(仮想文)

「書一」の原文「若汝心明浄、不<sub>レ</sub>有<sub>三</sub>凌奪之意<sub>三</sub>者、汝所<sub>レ</sub>生児、必当男矣。」に仮定したとおりの結果を得たものとして、その結果を素戔嗚尊じしんが言表したことを表す一節に、右の例文を擬することが可能である。その例文と(A)とは、「男」と「手弱女」との対照的な対立を含んで構成上も緊密に対応する。

それだけに、この対応は、いかにも示唆的である。例文は、すでに繰り返し述べた「誓約」の判定結果を基に、それを素戔嗚尊が言表したかたちをとる。「誓約」に仮定したとおりの結果にそくしたかたちであり、かつまた「尊卑先後之序」を抛りどころにしてもいる。ことほどさように

日神系の所伝の成り立ちにそうこの例文に対応することじたい、(A)はなにせ古事記なのだから、やはり特異とみなさざるを得ないが、それ以上に、「うけひ」の結果についての言表でありながら、そもそも古事記では事前に「うけひ」の条件を設定していない構成上、「うけひ」の判定というより、須佐之男命が「うけひ」の結果に独自に加えた解釈といった性格が強い。言葉を補えば、「うけひ」の結果それじたいではなく、「うけひ」に使用した物によって成った子の帰属をその物の所有者によるものとする天照大御神の「詔別(のりわけ)」に、

是後<sub>所<sub>レ</sub>生</sub>五柱男子者、物実因<sub>三</sub>我物<sub>三</sub>所<sub>レ</sub>成。故、自吾子也。先<sub>所<sub>レ</sub>生</sub>之三柱女子者、物実因<sub>三</sub>汝物<sub>三</sub>所<sub>レ</sub>成。故、乃女子也。

右のように須佐之男命は「後<sub>所<sub>レ</sub>生</sub>」という行為の主体でありながら、それによって生まれた「五柱男子」を、天照大御神が「物実」を盾に「吾子」とする一方、みずから「先<sub>所<sub>レ</sub>生</sub>」の主体ながら、同じく「物実」によりその生まれた「三柱女子」を「汝子」と須佐之男命に告げたことを踏まえる。「詔別」により、改めて「五柱男子」を天照大御神の子、もう一方の「三柱女子」を須佐之男命の子とする点では、さながら「尊卑先後之序」にそくして子の帰属を決定しているかのような観を呈し、またそれゆえ須佐

之男命の敗北を導きかねない。さればこそ、この「詔別」をそのまま承服することなどできない。「詔別」を受け容れた上で、しかしみずからの敗北につながりかねない「三柱女子」を、その女性のありかたに解釈を加えて「手弱女」とすることによって、逆にいわば起死回生の鋭い反論を加えたのが、すなわちくだんの(A)にほかならない。

「手弱女」についてのその解釈をめぐっては、すでに旧稿Aに「それは、たとえば天照大御神が須佐之男命に対していただいていた『欲<sub>レ</sub>奪<sub>二</sub>我国<sub>一</sub>耳』という疑いを解消するものとして、兵武や邪悪などの対極にある。」(102頁)と言及してもいる。大状況にそくしてみれば、恐らくこの言及のとおりであろうが、文脈の流れや所伝の展開上、やはり「詔別」を受けて、それに加えた反論ないし抗弁といった位置づけが(A)には妥当だから、「手弱女」にしても、天照大御神の疑いを解消する以上に、さらに積極的には、さきに「書一」の例文に対応して「男」に当たると指摘したとおり、まさに「勝驗」の意味を担うであろう。「手弱女」がそうして「勝驗」を象徴することを踏まえればこそ、須佐之男命の「因<sub>レ</sub>此言者、自我勝。」という主張を導くことにつながる。いわゆる勝さびがこの後に続くが、それを正当化する根拠としても、「手弱女」はまさに万鈞の重みを發揮する。

この「手弱女」をめぐる「勝驗」との不可分の関係を、古事記の「うけひ」が独自に紡ぎ出す必然性は恐らくない。「手弱女」が「勝驗」を前提とし、なおかつ勝さびもまた「書三」に「誓約」の本来的なたちとしてつたえていること、さらには「書一」の例文との密接な対応など、これまで採りあげた関連を示すあれこれの徴証は、古事記が「書一」「書三」の日神系の一書に倣って成り立つことを強く示唆するであろう。あくまでその関連の限りだが、「本伝」には、誕生した子の名に冠した「正哉吾勝勝速日」以外に「勝驗」との結びつきが一切なく、そのため日神系の一書に、須佐之男命の勝をめぐる表現を借用したというのが実情であろう。そしてその勝を須佐之男命じしんが主張するかたちを織り込めばこそ、「うけひ」をめぐるでも、事前になんら前提条件を設定しないという変則を採用したはずである。「うけひ」に関連するすべての流れを、最終的に須佐之男命の勝さびに落としこむ展開を古事記は周到に組み込んでいたとみて恐らく大過ない。

#### 十五、承前、古事記の手法

その展開は、所伝の構成や組み立てじたいにも明らかである。須佐之男命の勝をめぐる一節は、その核心的な「手弱女」を、天照大御神の「詔別」にいう「先所<sub>レ</sub>生之三柱

女子」に解釈を加え、いわば逆手にとつて案出しているように、「詔別」を踏まえて展開する。表現の上でも、両者のその相関を次のように明示的にあらわしている。

於是、天照大御神告<sub>ニ</sub>速須佐之男命<sub>一</sub>「是後所<sub>レ</sub>生五柱男子者、物実因<sub>ニ</sub>我物<sub>一</sub>所<sub>レ</sub>成。故、自吾子也。先所<sub>レ</sub>生之三柱女子者、物実因<sub>ニ</sub>汝物<sub>一</sub>所<sub>レ</sub>成。故、乃汝子也。」

如<sub>レ</sub>此詔別也。(以下に続く各男子、女子を祖とする氏族関連記事は省略)

爾、速須佐之男命白<sub>ニ</sub>于天照大御神<sub>一</sub>「我心清明。故、

我所<sub>レ</sub>生子、得<sub>ニ</sub>手弱女<sub>一</sub>。因<sub>レ</sub>此言者、自我勝。」云而、

於<sub>ニ</sub>勝佐備<sub>一</sub>、(以下に続く天照大御神の権威を象徴する営田や大嘗の殿舎に加えた乱暴狼藉は省略)

「詔別」により子の帰属を決定しているが、須佐之男命の勝をめぐる一節を、「告」に対する「白」という明らかな対応のもとにそれに連接させた結果、後者の一節があたかも前者の「詔別」を踏まえた全体のまとめないし締め括りといった位置を占めるに至る。

翻つて日本書紀では、右の「詔別」に相当する一節だけを、「本伝」が天照大神の「勅」単独で次のようにつたえるに過ぎない。

是時、天照大神勅曰「原<sub>ニ</sub>其物実<sub>一</sub>、則八坂瓊之五百箇御統者、是吾物也。故、彼五男神、悉是吾兒。」乃取

而子養焉。又勅曰「其十握劍者、是素戔嗚尊物也。故、此三女神、悉是爾兒。」便授<sub>ニ</sub>之素戔嗚尊<sub>一</sub>。(後略)

この一節と前掲の「詔別」の一節とは、たとえばさきに指摘した「彼五男神」と「後所<sub>レ</sub>生五柱男子」、また「此三女神」と「先所<sub>レ</sub>生之三柱女子」がそれぞれ対応するほか、(後略)につたえるこの三女神をめぐる「此則筑紫胸肩君等所<sub>レ</sub>祭神是也」も「詔別」直後の(省略)中の「此三柱神者、胸形君等之以伊都久三前大神者也。」にほぼ重なり、これら細部にわたる表現、内容の対応は、たがいの直接的な関係なくしては恐らくありえない。また一方、この「本伝」と直接的な関係にある「詔別」に対して、それを前提として一体的に対応する須佐之男命の勝をめぐる一節が、前述のとおり「書一」「書三」の一書を踏まえて成りたつ。それらは互いに、次のように明確な対応関係にある。

天照大神の「勅」——天照大御神告<sub>ニ</sub>速須佐

「本伝」——之男命<sub>一</sub>「詔別」

素戔嗚尊の「勝」——速須佐之男命白<sub>ニ</sub>于天

(一書)——照大御神<sub>一</sub>「勝」

「本伝」と(一書)とは、「誓約」の結果についてそれぞれ両当事者が別個独自に言及した内容を表し、たがいに関連をもたない。下段の「詔別」と「勝」を中心とした一節が、前者を前提に後者が展開するという一体的なかかわり

をもちながら、同時に上段の「本伝」と一書にそれぞれ切り分けたように対応することに、偶然の介在する余地などあり得ない。「勝」に関連した一節が（一書）を踏まえて成りたつ事実に鑑みて、それと一体的に、上段から下段へ所伝を引き継ぐ流れ、すなわち日本書紀の所伝をもとに、それに適宜取捨選択あるいは組み合わせなど加工を加えて古事記が所伝を成りたせているとみるのが相当であろう。

しかもこれと同じ所伝のなりたちを、古事記の随所に認めることができる。そのうち、須佐之男命を高天原から追放した直後に、いわゆる大気都比売神の被殺神話として位置する所伝は、とりわけ顕著なあらわれを見せる。日本書紀では第五段「書十一」に、この段の「本伝」を始めとする他の所伝とは違い天照大神の高天原統治に関連した所伝中の一節としてつたえる。神にしても、須佐之男命に当たるのが月夜見尊、また殺害される大気都比売神を保食神とするなど違いがある。しかし、内容上あい通じること疑問を挟む余地はなく、そのあい通じるといふ以上に、「書十一」の一節をもとに古事記の所伝が成りたつという関係をすでに旧稿Eに論じてもいる。詳細はそれに譲り、その関係に限り、さきの「誓約」の結果をめぐる相互の關係に就いて示せば、概ね次のようにまとめることができる。

諸神婦<sub>ニ</sub>罪過於素戔嗚尊<sub>一</sub>、而科<sub>レ</sub>之<sub>ニ</sub>以<sub>ニ</sub>千座置戸<sub>一</sub>、遂促徵矣。至<sub>レ</sub>使<sub>ニ</sub>拔<sub>レ</sub>髮以贖<sub>ニ</sub>其罪<sub>一</sub>。亦曰、拔<sub>ニ</sub>其手足之爪<sub>一</sub>贖之。已而竟逐降焉。

八百万神共議而於<sub>ニ</sub>速須佐之男命<sub>一</sub>負<sub>ニ</sub>千位置戸<sub>一</sub>、亦切<sub>ニ</sub>鬚及手足爪<sub>一</sub>、令<sub>レ</sub>穢而、神夜良比夜良比岐。

（第七段「本伝」）

保食神乃廻<sub>レ</sub>首嚮<sub>レ</sub>國則自<sub>レ</sub>口出<sub>レ</sub>飯、（以下、海や山に向き大小の魚や獸を口から出し）夫品物悉備、貯<sub>ニ</sub>之百机<sub>一</sub>而饗之。是時、月夜見尊忿然作<sub>レ</sub>色曰「穢哉、鄙矣、寧可<sub>レ</sub>以<sub>ニ</sub>口吐<sub>レ</sub>之物<sub>一</sub>敢養<sub>レ</sub>我乎。」迺拔<sub>レ</sub>劍擊殺。（第五段「書十一」）

是時、素戔嗚尊自<sub>レ</sub>天而降<sub>ニ</sub>到於出雲國簸之川上<sub>一</sub>。時、聞<sub>ニ</sub>川上有<sub>レ</sub>啼哭之聲<sub>一</sub>。故、尋<sub>レ</sub>声覓往者、（第八段「本伝」）

又食物乞<sub>ニ</sub>大氣津比売神<sub>一</sub>。爾大氣都比売自<sub>ニ</sub>鼻口及尻<sub>一</sub>種種味物取出而種種作具而進。時速須佐之男命立<sub>ニ</sub>伺其態<sub>一</sub>、為<sub>ニ</sub>穢汚而奉進<sub>一</sub>、乃殺<sub>ニ</sub>其大宜津比売神<sub>一</sub>。（以下、殺された神の各部位に生じた五穀を神産巢日神が種と成す）

故、所<sub>ニ</sub>避追<sub>一</sub>而降<sub>ニ</sub>出雲國之肥河上<sub>一</sub>、名鳥髮地。此時、箸從<sub>ニ</sub>其河<sub>一</sub>流下。（中略）尋<sub>レ</sub>覓上往者、（古事記）

日本書紀は、右に挙げた第七段から第八段へ「本伝」同士が直接つながる。当然、素戔嗚尊も罪過を贖わされたあと直ちに出雲に降る。古事記がその展開を襲い、かつはそれをひき継いで成り立つことは、表現の細部にわたる一致ないし類似が裏付けてもいる。

その一方、この天から出雲へ展開するはざ間に、古事記は大気都比売神の被殺関連の所伝を介在させる。先行する須佐之男命の祓えに続く神やらいの一節の直後に、「又」を冒頭に置いてその所伝が続く。直後のそのつながりをめぐってさまざまな説があるけれども、旧稿Eは「又」の「中間に内容を異にする一節あるいは一段をはさんでそれに先行する文を受ける」(111頁)用法にそくして、前述の「誓約」に関連したかの天照大御神の「詔別」に対応する須佐之男命の勝をめぐる一節に、天照大御神の天石屋隠れや八百万神による須佐之男命の処分などの一連の展開をあいだにはさんで「又」に始まる一節が連なること(累加)を明らかにしたが、この(累加)が、「詔別」に須佐之男命の「勝」をめぐる一節を対応させた(付加)とあい通じる点は改めて注目に値する。

そこでもう少し内容に立ち入ってこの累加について例を示せば、須佐之男命を主体とした先行する所伝、具体的には三貴子の一人として分治の勅任を受けた須佐之男命がそ

の命に背いて啼きいさち、災異をひき起こした挙句に根国行きを訴えたことにより伊耶那岐大御神の忿怒をかつて神やらいされた一段、またその直後に暇乞いのため高天原に参上して訪ねた天照大御神に疑われた反逆心を晴すべく「誓約」を提案、実行により疑いを解いて三女神を得た一段、そしてその三女神を手弱女と解して勝を宣した上で勝さびの悪行を重ねた一段などが、このあと上述のとおり天照大御神の天石屋隠れや八百万神による神事、処分といった一連の所伝をはさんで、須佐之男命を主体とした大気都比売神の殺害に関連する所伝が、その先行所伝の連なりに累加的に連なるというかたちをとる。須佐之男命を主体とした所伝の連なりに、そのあとに続く所伝をはさんで同じく須佐之男命を主体とする所伝が累加的に連なるこの累加の例に対して、天照大御神の「詔別」と須佐之男命の「勝」をめぐる一節とは、構成の上では前者に対応する後者をつけ加えた付加のかたちをとる。しかしそうした相違にもかかわらず、累加にせよ、付加にせよ、先行する所伝やその連なりに、須佐之男命を主体とする所伝をつなぎ合わせて一体化をはかっていることにならぬ違いはない。

それじたい一つの手法と認めるべきであろう。そしてその須佐之男命を主体とする所伝が、日本書紀の所伝とつき合わせると、「本伝」に該当する所伝はおろか、あい通じ

一節さえ一切なく、逆に一書にまとまった所伝や一節をもつ事実もまた、この手法と決して無縁ではありえない。それが所伝を構成する手法である以上、古事記の所伝の成り立ちに決定的な役割を果たしていたとみるのが筋である。勿論、そのあらわれは枚挙に遑ない。

## 十六、まとめ、古事記所伝の成り立ち

最後に、振り返りを兼ねて既述の所伝に日本書紀とのかわりを確かめてみる。採りあげる例として、本稿がまず始めに検討を加えた三貴子の分治に関連した一節を対象とするが、日本書紀は第五段「本伝」に該当する記述を欠く。旧稿Dに指摘した「尊卑先後之序」を基に成りたつ「本伝」では、日神と月神とを「靈異之児」として天に送る一方、後に生まれた蛭児を「雖<sub>三</sub>已三歳、脚猶不<sub>レ</sub>立。」ゆえに放棄し、その後生まれた素戔嗚尊も「汝甚無道」として根国に放逐する。この生まれた状態にそくしてそれぞれ処遇するかたちに、そもそも分治の勅任はなじまない。

これとは対照的に、同じ段の「書六」が深いかかわりを持ち、古事記は基本的にこれをもとに成りたつものと考え得る。実際、右のように「本伝」にはあり得ない分治の勅任はもとより、生んだ火神に焦かれて化去した伊奘冉尊を追い黄泉入りした伊奘諾尊がそこで「建<sub>三</sub>絶妻之誓」、さ

らに黄泉から帰還した後の祓除の最後に左右の眼と鼻とを洗うなかに三子を生むというこの「書六」の展開を、古事記は引きつぐ。ただ、全てを「書六」に負うとは限らない。たとえば分治の勅任にしても、同じく「伊奘諾尊勅<sub>三</sub>任三子<sub>一</sub>曰」と前置きしながら、三子の統治領域という点では、旧稿Bに「書十一」を「古事記がほぼそのままひきついでたこと」(29頁)を論証している。

### 「書十一」 (古事記)

天照大神——高天之原 天照大御神——高天原

月夜見尊——天 事 月読命——夜之食国

素戔嗚尊——滄海之原 建速須佐之男命——海原

「書十一」は、この分治の勅任につづき、天照大神の勅を受けて葦原中国に使した月夜見尊が保食神を殺して復命したことに激怒した大神が「汝是悪神。不<sub>レ</sub>須<sub>三</sub>相見。」と拒絶した結果「乃与<sub>三</sub>月夜見尊、一日一夜、隔離而住。」という月夜見尊が夜に住むにいたつた起源譚をつたえる。古事記の「夜之食国」も、恐らくこれにかかわる。

この勅任による分治の担当領域にかざれば、須佐之男命の「海原」も同様に「書十一」に負うはずだが、しかしこの神には、勅任に背いて根国へ追放されるという後日譚がある。このばあい、引き継ぐのはやはり「書六」である。次に、勅任のあとの展開をつき合わせてみる。例によって

段落別けを施す。

〔書六〕

(一) 是時、素戔嗚尊年已長矣。復生鬚髯。雖然、不<sub>レ</sub>治<sub>二</sub>天下、常以啼泣恚恨。

(三) 故、伊弉諾尊問之曰「汝何故恒啼如<sub>レ</sub>此耶」。對曰

「吾欲<sub>レ</sub>從<sub>二</sub>母於根國、只為泣耳。」

(四) 伊弉諾尊惡之曰「可<sub>レ</sub>以任<sub>レ</sub>情行<sub>一</sub>矣。」乃逐之。

〔古事記〕

(一) 故、各隨<sub>二</sub>依賜之命、所知看<sub>一</sub>之中、速須佐之男命不<sub>レ</sub>治<sub>二</sub>所<sub>レ</sub>命之國、而八拳須至<sub>二</sub>于心前、啼伊佐知伎也。

(二) 其泣狀者、青山如<sub>二</sub>枯山泣枯、河海者悉泣乾。是以、惡神之音、如<sub>二</sub>狹蠅、皆滿、万物之妖悉發。

(三) 故、伊耶那岐大御神詔<sub>二</sub>速須佐之男命<sub>一</sub>。「何由以汝不<sub>レ</sub>治<sub>二</sub>所<sub>レ</sub>事依<sub>二</sub>之國、而哭伊佐知流。」爾答曰「僕者欲<sub>レ</sub>罷<sub>二</sub>妣國根之堅洲國。故哭。」

(四) 爾伊耶那岐大御神大忿怒詔<sub>二</sub>然者、汝不<sub>レ</sub>可<sub>レ</sub>住<sub>二</sub>此國<sub>一</sub>。乃神夜良比爾夜良比賜也。

〔書六〕の段落分けでは、(一)から(三)に飛んで、(二)を欠いている。本来(二)など介在させていないこの「書六」の独自の展開については上述(四頁)のとおりだが、右に挙げした〔古事記〕とつき合わせたばあいには、その(二)の段落に当たり、かつまた(二)とも内容上ほぼ対応するの

が、「本伝」の次の一節である。

(且常以<sub>二</sub>哭泣<sub>一</sub>為<sub>レ</sub>行。)故、令<sub>二</sub>国内人民多以夭折、復使<sub>二</sub>青山變枯<sub>一</sub>。

ここでは、哭泣がもたらす災異として、人の夭折と山枯れに、人と自然との生命の断絶を象徴させている。しかしそれは、前述(四頁)のとおり素戔嗚尊の「常以<sub>二</sub>哭泣<sub>一</sub>為<sub>レ</sub>行」というこの神の存在に根ざす神わざの結果である。

これとは対照的に、古事記の(二)は、(一)の「不<sub>レ</sub>治<sub>二</sub>所<sub>レ</sub>命之國、而八拳須至<sub>二</sub>于心前、啼伊佐知伎也。」という意図や確信による哭泣がもたらす異変を表す。(二)に当たる「書六」の神わざの結果とは確かにそうして異なる反面、(一)が(二)に通じるばかりか、(三)も(二)に対応するという点では、「書六」が(二)を介在させないように(一)から直ちに(三)に飛ぶ展開もおのずから想定されるはずだから、(二)は、必ずしも所伝の展開に必須とはいえない(後述、次頁)。しかしまたそれだけに、特にあえて(二)を加えることに重い意味を託しているとみるのが筋である。

その(二)の特徴は、とりわけ「河海者悉泣乾」に著しい。「青山如<sub>二</sub>枯山泣枯<sub>一</sub>」にしても、「本伝」に通じるとはいえ、「河海」との対応上、泣くことにより河や海の水をすっかり乾上がらせたと同じく、水を乾上がらせた結果を表すであろう。水は、後出の海さち、山さちの所伝に、山さ

ちの火遠理命の訪れた綿津見神の宮でこの神が「吾掌<sub>レ</sub>水」といい、実際にこの神に授かった「塩盈珠・塩乾珠」を使つて兄の海さちを溺らせたり、活かしたりするように、海神の管掌するものだが、この海神の住処を、女の豊玉毗売が陸に出て「天神之御子、不<sub>レ</sub>可<sub>レ</sub>生<sub>レ</sub>海原。」と夫に語るとおり海原とする。須佐之男命が伊耶那伎命に「汝命者、所知<sub>レ</sub>海原矣」と命を受けて統治するはずだった海原とは、まさにこれに当たる。その命に従えば、海原を統治し、直接・間接いづれにせよ水を掌握することにより、青山や河海などを全き状態のまま生かす務めを担う。(2)は、命に背いてそれが逆転した状態を表す。そしてさらにその状態が原因となつて招くいっそう険悪な世の混乱をつたえる。

もはや悲恨といった私的な怨念とは全くかけ離れた、いわば世界全体の危機といった様相を強める。(2)がつたえるその状態は、後に天照大神が天の石屋にこもつた結果、統治者不在の暗黒の世界に出現した「万神之声者、狭蠅那須満、万妖悉<sub>レ</sub>発」に通じる。所伝の成り立ちの上では、その統治者不在の危機的状况に通じる世界全体の危機を、須佐之男命が啼泣によつて発生せしめたという筋立てに応じ、「書六」の基本的枠組みを基に、その(一)の「悲恨」を削り、それに代えて「本伝」の前掲一節(素戔嗚尊の神わざによる人と自然に対する災異)に大きく手直しを加えた上

で(2)にまとめあげたというのが内実ではなからうか。

しかしそれは、畢竟、嵌め込んだに過ぎない。それが証拠に、次の(3)はほぼ「書六」の(二)を引き継いだために、すなわち(一)の「常以啼泣悲恨」という表向き理由を察知できない状態ゆえに(三)に「汝何故恒啼如<sub>レ</sub>此耶」と伊弉諾尊が素戔嗚尊に問うというかたちそのままだから、(2)に世界全体に及ぶほどの危機的状况をどんなに強調したところで、それはそれ、むしろ(1)を引き継ぐ。しかも(3)の伊耶那岐大御神の問いに対する答えの「僕者欲<sub>レ</sub>罷<sub>レ</sub>此国根之堅洲国。故哭。」が次の(4)にいう大御神の大忿怒や須佐之男命の放逐を招くという結果だから、これまた最後まで一切(2)は所伝の展開に参与していないことになる。

基本の枠組みは「書六」に拠りながら、(2)をそのなかに嵌め込んだそのねらいが、須佐之男命の招いた結果の重大性を強調することを目的としていることは説くまでもない。須佐之男命の悪意や所行の悪質も、それによつていっそう際立つとはいえ、それ以上に、やはり結果の重大性、すなわち伊耶那岐大御神の統治する世をあつた天照大神の石屋隠れによつて出現したと同じ暗黒の無秩序な世界に陥れるような危機を強調することを主眼とするに違いない。その骨格を「本伝」に負うことは、改めて注目に値する。なぜなら、「本伝」が「令<sub>レ</sub>国内人民多以夭折、復使<sub>レ</sub>青山変

枯。」とあくまで被災を「国」に限定しているように、古事記でも特に葦原中国を危機に陥れたことをいうはずだからである。古事記の、そうした須佐之男命を中心に（しかし、もちろん主人公という役割ではなく）、葦原中国をめぐる所伝として展開する基本を、それは如実にものがたる。このあと須佐之男命を神やらいする伊耶那岐大御神の詔にも、この国から追放することを「汝不可住此国」と明らかに示す。日本書紀のこれに該当する一節では、「本伝」の「汝甚無道、不可以君臨宇宙。固当遠適之於根国。」に限らず、「書六」もまた「可任情行矣」と国に言及はしない。

須佐之男命を中心に葦原中国をめぐる展開する所伝のこのあと迎える先は、須佐之男命が出雲に降り、八俣大蛇退治、櫛名田比売との結婚、それによって誕生した六世の孫の大国主神に関連した所伝と続くいわゆる出雲神話に移る。出雲を舞台として展開することに伴い、必然的に天照大御神とのつながりは後景に退くけれども、そのなかで須佐之男命が退治した大蛇の尾のなかから取り出した「都牟羽之大刀（草那芸の大刀）」を「思異物而白上於天照大御神」とつたえるとおり、高天原と同じく葦原中国にまでその支配の及ぶ統治者と位置づけている。この須佐之男命の六世の孫たる大国主神は、須佐之男命みずから「其汝所

持之生大刀、生弓矢以而、汝庶兄弟者追伏坂之御尾、亦追撥河之瀬而、意礼為大国主神。」と指示したとおり、庶兄弟を撃退して「始作国也」と国作りに着手する。さらにこのあと、神産巢日御祖命の命により、「大穴牟遲与少名毘古那二柱神相並、作堅此国。」と国作りを進め、その挙句のはてに「此葦原中国者、我御子之所知国、言依所賜之国也。」という天照大神の詔に従い、大国主神は国譲りをはたす。

須佐之男命から直接繋がる大国主神に及ぶこの壮大なドラマは、中心となつて活躍する役者の交替はあつても、一貫して葦原中国を舞台として展開する。そしてそのドラマを、大国主神の国譲りのあと、改めて天照大御神の命を受けた天孫の迹途芸命の天降りとこれに続く大山津見神の女の花之佐久夜毘売との出会い、結婚などがひき継ぐ。日本書紀が神代下（巻二）につたえるこれら天孫の降臨以降の所伝は、神代上（巻一）に比べ、古事記の所伝により親近する。その理由の一つに、同じく葦原中国を舞台として所伝の展開する事実があることは疑いない。神代上は、相対的に天ないし高天原を舞台とする所伝が多く、その分、葦原中国を舞台とする所伝に力点を置く古事記とは懸隔が大きい。大国主神をめぐる多彩な展開をみせる出雲神話は、とりわけそれが甚だしい。とはいえ、須佐之男命の出

雲に降って以降の所伝が確実にその一翼を担い、しかも出雲以前の須佐之男命をめぐる所伝がそれと地続きである以上、日本書紀に対する古事記の独自は、畢竟、葦原中国を舞台とする所伝に力点を置いた構成によるであろう。

本稿は、その一端を、須佐之男命を中心に展開する所伝に探り、そのどれもが、日本書紀の「本伝」よりむしろ一書を多く引き継いで成りたつこと、そしてその所伝を成り立たせるうえに付加、累加、嵌め込み等の手法を駆使していることなどの、古事記という文献の成り立ちをめぐる実態に多少なりと迫り得たのではないかと思う。最後に、これまで採りあげた所伝を中心に、日本書紀と古事記との関係をごく大まかにうつしとつた概略図を示すことにする。下段の四角枠内に、古事記所伝の展開の順に従い、各章節の内容をごく簡略に切りとつた見出し語を示し、それらが引き継いだ日本書紀の各所伝の所在を上段に示す。

