

日本神話におけるスサノヲ

はじめに

八世紀に編纂された『古事記』、『日本書紀』、『風土記』が、日本神話のはじめでの記録として、日本神話研究において基本的な史料となっている。違う理由、目的、筆者によって書かれた、これらの三書のうち前者の二書に、同じ神のことが書かれ、同じ歴史的なできごとをめぐる、物語が発展していくのである。それに対して、後者の『風土記』では、それと異なる神々の話が数多く見え、神話が物語の主な筋となっていないことに注目したい。

なお、和銅五年（七二二年）に完成された『古事記』の編纂をめぐっては、問題が多い。その序文によれば、『古事記』の原資料として、宮廷に伝わった「帝紀」と「旧辞」があり、それを暗記した稗田阿礼の「口誦」が太安万侶によって「撰録」されたという⁽¹⁾。し

ガデレワ・エミリア

かし、実際にそうであったかどうかについては、まだ論議が続いている。『古事記』は、神話と歴史とのつながりをまとめて語る最初の試みであるが、その連続的な構造⁽²⁾がとも複雑な思考と史料の再構成の過程を表わしている。他方、その言葉が当時に使われた漢文ではなく、和習漢文であることから、国学者等はこの書を『日本書紀』よりもっとニホンテキナものと考えた。また、それは明らかに、史書であるといえるが、では、何故、八年後に『日本書紀』という名前や内容も近い史書が作られる必要があったのか。あるいは、最初は国史として書かれたはずだった『古事記』は、そのことばが中国で理解されない故に、国史の役割を果たせず、漢文で国史を書き直すことが命じられたのかも知れない。このように、養老四年（七二〇年）に、舍人親王等によって中国の史書にならって編年体で記述されている『日本書紀』が完成されたのである。この史書を

はじめとして、十世紀初頭まで、いわゆる六国史が国家事業として編纂された。国家の代表的な史書の一つとして作られた『日本書紀』は、史実をできるだけ詳しく述べていることを証明するために、一つのことについてしばしばいくつかの説を引いている。漢文で書かれており、表現が中国風であることも、そこに書かれた神話を正しく解釈するために重要な点であると考えられる。

しかし、文体が異なっても、『古事記』と『日本書紀』はともに、古くから日本に崇拜された神々を、皇祖神とされるようになったアマテラス大神を中心にして、一つのパンテオンにまとめ、大王(天皇)の系譜と結ぶ、最初の試みであったことは確かである。

『古事記』と『日本書紀』と違って、諸国の『風土記』は史書ではなく、地方の様子を描くものとして編纂されたのである。『続日本紀』によれば、その記録が和銅六年(七一三年)に命じられたが、諸『風土記』の完成までの期間がそれぞれ異なったのである。その書物の性格についていえば、各国から上申された公文、「解」、であった。つまり、国衙や大宰府を媒介とした公文書であり、古老の旧聞異事などをそのまま記録したものではなく、中央政府に命じられた地方司のそれぞれが自分の理解により上述した事柄を編集したものである。そして、その書物は、「解」という形式、すなわち広く読まれることを前提にまとめられたのではなく、中央政府への報告であったという点に特徴がある。⁽³⁾ 今まで残っているのは、出雲、

播磨、常陸、肥前、豊後の五国の『風土記』のみである。他国に同様な地理的な記述があったことは、さまざまな書物にみえる「風土記逸文」の存在からしかわからない。

それらの『風土記』に集められた地方の古伝承は、『古事記』や『日本書紀』に伝わる神話と明白に異なっている。おそらく神々の話そのものではなく、地名の由来や土地の言い伝えを記述しているということによって、神々の体系的なパンテオンはできあがらず、神についての話が相互に関係することもない。また、史料を整理した国司の性格などもかわり、強調点や説明の詳しさの程度が、『風土記』ごとに異なっている。このように『風土記』からは、出雲国の場合を除けば、各地方の神々の崇拜についての完全なイメージを作ることにはできないが、わずかながらも、それについて知ることができる。その伝承は、大和朝廷にそれぞれの地域が服従していることを伝える努力がなされたため、朝廷に都合のよいように変化させられている。その意味で『風土記』は、「素朴な民間の伝承を集めているもの」とはいえないと思われるが、素朴な民間伝承をもとにしているといえるだろう。したがって、『風土記』を、「同じ時代の書物の『古事記』『日本書紀』『万葉集』が中央貴族の世界でまとめられているのに対し、『地方』の視点で編述されている」⁽⁵⁾ものであり、天皇や中央氏族の正統性の根拠を示す『古事記』や、大和王権を中心とする日本という国家を代表する歴史書として書かれた

『日本書紀』と違って、皇室由来神話が幹とはならず、地方の状況を報告するために記述されたものとしてとらえればよいと考えられる。

この三書を合わせてみることによって、また比較検討することによって、日本古代の神々にたいする信仰をよみがえらせることができるであろう。このような視点から、以下、スサノヲ命についての神話を紹介するとともに、その考察を試みたい。

『古事記』と『日本書紀』に書かれた神話の中で、もっとも偉大な、印象的な神が、全天を照らしている、天皇の祖神アマテラスであることはいまでもなからう。一方、日本古代の国々の地理や伝承を伝える『風土記』では、神々の最上位に居るのは、「天下造らしし大神」オホナムチである。この二神の間に、両神を結び付けている一神の姿がないと、その信仰を相対的にとらえることは不可能である。善悪両面を有しながら、神話の中心付近を動き回っているその神とは、『古事記』と『日本書紀』によれば、アマテラスの弟であり、オホナムチの祖先とされているスサノヲである。日本神話の内容は、『古事記』と『日本書紀』にまとめられていることにより、全般的にかなり複雑であるが、この神に関しては、特に複雑である。それは、神話が書かれるころまでに、あるいは書かれている過程において、この神の性格が大きく変容したということの意味するのではなからうか。大和朝廷の成立とともに、神々のパンテオンの

の中心が動き、それとともに、神話の中心も動いたのであり、その影響を最も強く受けたのが、この神スサノヲであったと考えられる。したがって、この論文は、スサノヲの性格の検討を通じて、八世紀に書かれた三書（『古事記』、『日本書紀』、『風土記』）にみられる神話の背景にある日本古代信仰の起源や発展を見ようとする、一つの試みである。

さて、『古事記』、『日本書紀』や『風土記』に描かれたスサノヲの多面性によって、以下のごとく数多くの説がある。

まず、本居宣長は『古事記伝』の六巻に、イザナギ命の「鼻に臭悪臭気は深くて其ノなごり亡がたき故に、須佐之男命は悪神なり」といい、その神の悪い面しか認めない。『古事記』に書かれた神話を真実としてとらえた本居宣長に対して、それを全部疑った津田左右吉も、やはり、スサノヲを悪い性格の神として見る。津田によれば、スサノヲは皇祖神アマテラス大神の偉大さに対するために架空に作られた破壊者、反抗者である⁶⁾。そして、現在、比較神話学の立場から、日本と大陸神話のつながりを指摘する大林太良も、スサノヲの悪い面をその神の性格の説明の基本においている。大林氏は、スサノヲが東南アジアの諸族の神話から日本に入ってきた神であるとしている。氏は、日本の三貴子神話と、日、月、暗星の三兄弟のうち、末弟（妹）の暗星の行いが悪く、日、月の蝕を惹き起こすという東南アジアの神話との類似性を指摘している⁷⁾。

一方、元来のスサノヲの性格には、悪い面はないと考える学者も多い。そのうち、松村武雄は、スサノヲの本来的な姿は、『出雲風土記』に見える素朴で平和な田園の神であるとする。松村氏によれば、この神が朝廷の着目するところとなり、様々な潤色を加えられた結果、高天の原での巨大な悪役をはたす神となったという⁽⁸⁾。また、松本信広も、W. G. Aston や高木敏雄が注目するスサノヲの嵐に縁故のあることを認めながら、この神は本質的に善人であるとする。

松本氏によれば、「嵐、雷雨の神は、一面において破壊者であるけれども、同時に水の神であり、田に必要な神として農事にさいし祭られていた」という⁽⁹⁾。この二説は、スサノヲと稲田との関係をもとにするが、松前健は、この神は本来、航海の守り神として崇拜されたと論じている。そればかりでなく、氏は、松本信広や松村武雄がスサノヲの故郷を出雲国であるとしているのに対して、この神の故郷は紀伊国の須佐であるとしている。その原郷は古く、この神を祭っていた熊野大社の社格も、皇室神話が成立するまでに高かったと述べている。そして、『古事記』や『日本書紀』でのスサノヲの乱暴な神としての描き方は、本来全く異なった二つの神格が結び付けられ、同一神とされたため生じたものと考えている⁽¹⁰⁾。他方、水林彪は、『古事記』の須佐之男命と『日本書紀』の素戔嗚尊が性格の全く違う神であると論じ、前者は水の神、後者をアマテラスから高天の原を奪おうとした悪神とする⁽¹¹⁾。前者のアマテラスとの関係につい

て、水林氏は、日の神と水の神の対立と考えていることに注目したい。また、三品彰英は、スサノヲが出雲人が祭った祖神、本質的にいえば、大地の神霊とする。三品氏によれば、『風土記』に描かれているスサノヲは、「神話的に活躍する神ではなくて、祖神すなわちミオヤ神として物語られ」、各地の大小の国主神の祖神であり、出雲の最高神である⁽¹²⁾。

さらに、スサノヲが朝鮮からの渡来人の奉ずる蕃神であるというこの説は古くから支持されており、(1)『日本書紀』の一書に、スサノヲは高天の原を追放されてから、御子の五十猛命を従え、一旦新羅の曾尸茂梨に降臨し、そこにしばらくとどまった後、埴土の船を作り、日本(出雲国)に到着したとあることによるものである。この「新羅国」の「曾尸茂梨」、また後でこの話に出てくる「韓郷之嶋」、「熊成峯」が、すべて朝鮮との関係を示している。そして、(2)『日本書紀』神代紀注釈である『日本書紀口訣』には、「素戔嗚尊始開新羅国」とある。実は、古代の新羅国の国王の名には、スサノヲを連想させる人物がいる。『三国史記』巻一の新羅本紀に見える王であるが、その名を「次次雄」とも「慈充」とも書き、同書の金大問の注釈によれば、これは「巫」を意味する語である。発音は *su-ung* であり、松前氏は、それが朝鮮近代の歌舞降神の男巫 *su-sun* と同じであるという。(3)『備後国風土記』の逸文には、「疫隅国社昔北海坐武塔神」の伝承があり、その神は「吾者速須佐雄能神」で

あるという。この三つの理由により、スサノヲは蕃神とされているのである。

民俗学の立場からスサノヲの性格を考察した肥後和男は、高天原で天ツ罪を犯すスサノヲは荒神であるとし、ウケヒ神話では『風土記』によくみられる国占め争いというモチーフと皇室出自を説明するモチーフが重なると見る（『古代傳承研究』）。さらに氏はヤマタオロチ退治神話では、山の神の和魂はスサノヲであり、その荒魂は大蛇であるというように解釈した（『日本神話研究』）。荒神と山神の和魂という、矛盾的なスサノヲの神格が成立した理由としては、本来相関関係のなかつた様々な神話がある時期に統一されたからであるというように説明されている。さらに、肥後説をふまえて、コルネリウス・アウエハント氏は大蛇退治神話の分析上、スサノヲ神話において祖先神とトリツクスター（山の神から伝来する山童や山太郎と水の神から伝来した河童や河太郎）という観念を見出し、スサノヲは天上地上の両界に属するトリツクスターであると同時に祖先神であると論じたのである（『鯨絵—民俗的想像力の世界』一九八六）。

以上スサノヲの性格を解釈する代表的な説を紹介した。これらの説を見れば、スサノヲが非常に複雑な性格を有する神であるとわかる。その性格をめぐる多数の解釈の根底には、この神の様々な描かれ方、重層性がある。しかし、スサノヲの重層性は主に二つの理由に由来すると思われる。一つは、この神の本来的な姿には、善悪両

面があるということ、もう一つは、大和朝廷ができてから『古事記』や『日本書紀』が記されるまでの過程で、皇室神話が形成されるにもなつて、この神の性格が発展したことである。先述した説は、それぞれ論理的な理由に基づいているが、皆、スサノヲの重層性を認めながらも、その一つ、またはいくつかの面のみを本来的な姿として承認せず、残りの面を除こうとする傾向を示している。そこで、以下では、スサノヲの描かれ方の諸相を考察し、それらを総合的にとらえていきたいと思う。

まず、スサノヲは悪神であるという問題である。この説の主な論拠は、(1)高天の原でアマテラスの田に対して行われた乱暴、あるいは、大祓詞の言葉を使えば、いわゆる「天ツ罪」⁽¹⁴⁾と、(2)ウケヒの場合、『日本書紀』の本文によれば、悪意がないことを証明できずに負けたこと、つまりアマテラスから高天の原を奪おうとしたという『日本書紀』に描かれたスサノヲである。そして、スサノヲを平和な神とする説も、この神が(3)皇室神話に入れられるときに政治的な理由により、悪役を負わされたという推定である。(1)と(2)のスサノヲの悪行についてみれば、水林氏が指摘しているように、『古事記』でのそれは、「勝さび」⁽¹⁵⁾により行われた乱暴であり、この神の「強さ、早さ、勢い」を表わしているものであって、必ずしも悪神の性格を表わすものではない。また、氏がいうように、『日本書紀』でのスサノヲの描かれ方には、矛盾があり、樹木の種を持ってきたス

サノヲや、大蛇を退治したこの神は決して悪神のように見えないのである。しかし、このような矛盾を指摘することにとどまり、その理由についての説明は不十分であると思われる。他方、(3)の論説にも問題がある。というのは、サノヲの崇拜は古くから大きかったので、この神が皇室神話に入れられたという松前氏の推定は、そこで彼に悪役が負わされたということと矛盾しているのである。なぜ、この平和な、紀伊国で古い時代から崇拜された神に、結局悪役が課されたのか、よくわからないところである。氏によれば航海の守り神であるサノヲが、どうして皇室祖神アマテラスと対立的な関係に入ってきたかが理解しにくく、サノヲとアマテラスとの関係(姉弟としての関係)が作られたものとされている理由が明らかでない。

また、サノヲを平和な、悪い面が一つもないとする説を考えれば、なぜ、そうすれば、この神が罪とされているほどのひどい乱暴を行ったのが、明らかにならない。サノヲの善悪両面を正しく評価してきた水林氏は、『古事記』と『日本書紀』におけるこの神の異なった描かれ方を強調するために努め、二神のサノヲを作り、この神の全体像を描き出すことはできなかった。

結論からいえば、私は、この神の性格は善悪両面から成り立っていると思われる。このような二面性には、本来的な理由があり、彼の性格と描かれ方がいっさい矛盾しないのである。この神は朝鮮か

ら渡来したことはかなり可能性が高いが、それは少なくとも皇室神話が成立された以前の時代のことであり、この神は日本の環境や農耕と深く結びついていると考えられる。また、サノヲとアマテラスとの関係は、無理に政治的な意図により作られたものではなく、日本の古い信仰の上ででき上がったものであると思われる。

では、どうしてサノヲを本来的に善悪両面を有する神として整合的に解釈できるのか、また日本神話におけるサノヲの位置付け(特にアマテラスとの関係)はどこから生じてきたものかという問題について、以下に考察してみたい。

第一章 日本神話に描かれたサノヲ

サノヲの性格を知るために、まずこの神が、『古事記』、『日本書紀』、『風土記』にどのように描かれているかということを確認しなければならぬ。ここに、考察の前提として、それらの三書におけるサノヲの話をも簡略に記したい。

第一節 『古事記』と『日本書紀』におけるサノヲ

『古事記』と『日本書紀』では、サノヲの描かれ方には違った点もあるが、共通するところは、彼が成長をする男のように見えることである。具体的にいえば、その神話は四段階に分けられ、(1)サノヲの生まれ方と号泣の少年時代、(2)アマテラスとのウケヒや自

分のあふれる激情をコントロールできず、粗暴行動で高天の原を混乱させ、アマテラスを困らせる青年時代、(3)オロチ退治やイナダヒメとの神婚の成人時代という三つの段階は共通し、(4)『古事記』では、根の国の主人、スセリビメの父としてオホナムチを大國主とする段や、『日本書紀』では、カラ国のソシモリに降臨したり、自分の子供に木々の種をわたして日本に植えさせたりするなどのスサノヲの朝鮮とのつながりを語る段が片方の書にしか入っていないのである。また、『古事記』に記入されているオホゲツヒメ殺し神話は、『日本書紀』にも語られているが、主人公はスサノヲとオホゲツヒメではなく、月の神ツクヨミやウケモチという女神である。

(1) スサノヲの生まれ方と号泣の少年時代

『古事記』によれば、スサノヲが生まれたのは、イザナギが死者の世界ヨミノクニを出た後、そのケガレを除くためにミソギを行ったときであることはよく知られている。つまり、ミソギの最後の段階では、彼がヨミノクニの穢を全く洗い流したことを証明するかのように、彼が左の目を洗うとアマテラス、右の目を洗うとツクヨミ、鼻を洗うとスサノヲが生まれたのである。そして、イザナギがこの三神に、アマテラスに高天の原、ツクヨミに「夜之食国」(ヨルノオスクニ)、スサノヲに海原を治めるように命じる。しかし、スサノヲは、いわれたことを聞かず、ひげが長くなるまで、そして様々な災害を起すにせずと泣いている。それは、「妣国之根堅州

国」へ行きたいという理由であるので、イザナギが怒って、そこに送る。この説に対して『日本書紀』では、第六と第十一の二書にある『古事記』と同説と、次の二説が見える。(a)本文に書かれている神話によれば、イザナギとイザナミは「大八島国及山川草木」を生んだ後、「天の下」の王者を生むことにした。そこで、「日の神」(大日靈貴)、「月神」、「蛭兒」の後スサノヲが生まれてくる。そのバリエーションとしては、第一の一書に、(b)イザナギが「御寓之珍子」を生むとき、その左の手に持つ「白銅鏡」より大日靈尊、右の手に持つ同物より月弓尊、首をめぐった「願昴」(ミツウカガミ)の間に素戔嗚尊、の三神が生まれたとある。『日本書紀』では、これらの三神(四神)の子の性格がそれぞれの運命を定める。すなわち、日の神と月の神は立派で、その光もすばらしいので、この二神が「天」に送られることとなる。ヒルコは失敗とされ、小舟に乗せられ、「而順風放棄」ということは、『古事記』にイザナギとイザナミの結婚の儀のすぐ後に語られているが、このモチーフの内容は同じである。また、スサノヲが災いを起しながら泣いていることも『古事記』と同じである。このような子供は「無道」(つまり行儀がよくない)なので、親たちは遠い根の国に送る。

以上の説を見れば、話はどうしてもスサノヲが根の国へ行くことに導かれているのである。つまり、災いを起す号泣や根の国がこの神と強く結びれているように見える。なお、根の国のイメージも重

要な点であるが、それについては後に述べよう。

(2) アマテラスとのウケヒや高天の原での粗暴行動

「妣国之根堅州国」へ出かける前に、スサノヲは姉アマテラスに会いたいため、高天の原に登る。それによって、山川が動き、国土が揺れるので、アマテラスはスサノヲが叛逆のために（つまり、高天の原を奪いに）来ると考え、弓矢をもって迎え討とうとした。しかしスサノヲは、そのような意図は少しもないと述べ、それを証明するように、姉とウケヒをすることをすすめる。そして、二人は自分の大切なものを交換して子供を生み、スサノヲの剣から宗像むすなの三女神(17)が生まれたのに対して、アマテラスの勾玉から生まれたのは五男神であった。なお、『日本書紀』の本文では、スサノヲがアマテラスの勾玉を噛んで男の子が生まれたので勝ったという説に対して、『古事記』では、スサノヲの剣から女の子が生まれたのでスサノヲが勝ったということになっているが、両方ともスサノヲが勝った、つまりウケヒの目的であった悪意がないことを証明することができた、という点で一致している。

なお、このウケヒ神話が説明しようとしていることは、スサノヲが高天の原を奪いたいというアマテラスの疑いをなくそうとする点と、日本の君主がアマテラスの子孫として生まれることである。これはやはり、大和朝廷と深くかかわる神話であり、スサノヲの本来的な姿とはあまり関係がないと考えられる。しかも、スサノヲが

勝ったかどうかという、水林氏があげるこの段の疑問点の解釈も、

この神の本来的な性格を考える基礎にはならない。水林氏によれば、

『古事記』における須佐之男命の勝利と『日本書紀』の第一の一書および第三の一書における素戔嗚尊の勝利は、原文に須佐之男命・素戔嗚尊が勝利したことの明示的な表現があるから疑問の余地がないが、『日本書紀』本文には素戔嗚尊が勝利したという記述は存在しない。素戔嗚尊が敗北したという表現もないが、内容を検討すれば、明らかに素戔嗚尊は敗北したのである(18)。しかし、この段のもっとも大事な点は、前述したように、アマテラスに地上へ送るべき君主の祖先が生まれることである。スサノヲが暴力行為を行っても、決して、アマテラスから高天の原を奪うという行為を意味するものではない。問題は君主の祖先の誕生であり、ウケヒの結果は果たされていると思われる。その点において、『古事記』と『日本書紀』の間には違いがあり、それは、編纂者の立場の違いから生じたものであろう。つまり、『古事記』では、スサノヲが女の子を生んで勝ったということによって、男の子である君主の祖先は自然に、アマテラスの子とされている。それに対して、上述の『日本書紀』の説によれば、君主の祖先がスサノヲから生まれ、奇妙に見えるが、第三の一書には、アマテラスが「汝若^ニ不有^レ奸賊之心者、汝所生子、必男矣。如生男者、予以為子、而令治天原也。(中略)故日神方知素戔嗚尊、元有赤心、便取其六男、以為日神之子、使治

「天原」⁽¹⁹⁾とあるように、アマテラスがその子供たちを自分の子供にして、高天の原で育ててゆくのである。このようにしてその内の一神である日本君主の祖先が、アマテラスの子孫として、彼女の命令により天降るのは論理的な話になる。他方、スサノヲに「赤心」があるのを証明しているということが、両書にもはっきりといわれていることが、この話の重要な点である。しかし、ウケヒより、次の罪の段は、この神の性格とより大きな関係がある。

天上の世界高天の原に入ったスサノヲは、ウケヒに勝ったことの熱狂的な喜びのため、大変乱暴な行動ばかりする。彼は、アマテラスの稲田の畔を壊したり、その溝を埋めたり（またはアマテラスのサナ田、ナガ田に、春にシキマキをしたり、畔を壊したり、秋に田のなかで馬を放したり——『日本書紀』の本文、姉の新嘗殿に大便を散らかして汚れをつけたり、姉の忌服屋いひはたに皮を剥ぎとった馬を投げ込んだりして、アマテラスを怒らせる。それが女神が天の岩戸にこもり、全世界が暗闇におちいる理由となる。そこで天の神々が岩戸の前で儀礼を行って、アマテラスを呼び出し、再び世界を照らさせることに成功したと同時に、そのような事態を引き起こしたスサノヲを高天の原から追放したのである。

スサノヲがアマテラスの御田などに対して罪を犯した理由として、『日本書紀』の本文には、ウケヒの後「素戔嗚尊之為行也、甚無狀」とのみ書いているのに対して、第三の一書には、それはウラミによ

るものであると記されている。後者では、その罪の段はウケヒより先にあり、ウケヒの勝ちと喜びと関係がない。そこには、スサノヲもアマテラスも、同時に田を作ったが、アマテラスの田がとてよい場所であり、スサノヲの田は、逆に、「此皆磽地。雨則流之。旱則焦之。」であるとわかる。このようにスサノヲが、「妬害姉田」、つまりウラミにより罪を犯したこととなる。

なお、スサノヲが高天の原から追放される前に、彼に対する「祓」が行われたのである。ここに、ハラエとミソギという儀の違いに注目したい。死者の世界に接したことによって穢がついたというイザナギ神のミソギと罪を犯したスサノヲの刑罰的なニュアンスがあるハラエを区別的に考えなければならぬ。つまり、スサノヲの罪は穢は、きれいな水によってではなく、つめやひげを切ったり、物事を払わせたりすることにより、さらに集団からの追放という厳しいハラエという刑罰により清められたのである。

(3) オロチ退治やイナダヒメとの神婚

高天の原から追い出され、出雲に降りたスサノヲが、今度は英雄として描かれている。しかし、その前に、『古事記』ではオホゲツヒメを殺すという神話がある。これは松村一男が指摘するように、ちょうど暴力的側面から英雄的側面への転換に必要な神話であった⁽²⁰⁾。というのは、オホゲツヒメを殺すというスサノヲの行為は否定的な評価を受けるが、女神の死体から五穀が生長し、結果的には積極的

な評価を得られることとなったからである。

根の国へ旅立ったスサノヲは、その間にある葦原の中つ国を通らなければならなかった。神が降臨したのは、出雲国のある川の上流であり、そして最初に会ったのは、二人の「国ツ神」であった。その二人の娘が恐ろしい大蛇（オロチ）に奪われるという話を聞いたスサノヲは、オロチを殺して、最後に残った娘、イナダヒメを助けることに決めた。成功すれば娘を嫁にもらう約束の後スサノヲは、親達を作った酒で大蛇を酔わせてから、剣を抜いて殺してしまったのである。そこで、オロチの尾に神聖な剣があることに気付いたスサノヲは、その剣をアマテラスに奉り、アマテラスは後に天孫ホノニギに渡した。この剣が、天皇の三宝の一つであるという。そして約束の通り、スサノヲはイナダヒメを妻にし、大きな宮殿を建て、多くの子孫を残したという。その後、彼は根の国に入った。

この神話のもとにはおそらく、神の降臨と巫女を神の妻とする日本の神祭の習わし⁽²¹⁾が反映される。また、蛇神に豊穰を祈る祭儀という面があるほか、皇室神話の中で大蛇退治を通じて大王に水徳を与えるという中国の伝説⁽²²⁾とかわる面や、古代日本に広く行われた剣の献上により服従、尊敬を示す面もある。

スサノヲの性格が矛盾して見えるということの原因は、この神話にある。今まで、号泣して災害を起したり、高天の原では罪を犯したりして、悪神に見えたのと反対に、この神話では、その悪い面が

全くなく、秩序に危険な大蛇を殺し、文化的な英雄、貢献的な神として描かれているからである。その行為により、彼が成長したことを証明して、結婚し、家を建てるのである。

ここで注目したいことが二点ある。まず、この段階の舞台となっている出雲国のことである。この大蛇退治とクシナダヒメとの神話はよく「出雲神話」と呼ばれ、出雲国と結ばれているが、『出雲国風土記』には入っていない。これは興味深いことであると考えられるが、どうしてであろうか。つまり、高天の原から追放され、根の国へ行こうとしたスサノヲは、どうして出雲国を通らなければならなかったかという問題である。西郷信綱が論じているように、根の国や黄泉国、つまり死者と深い関係がある国が出雲に隣接することから考えると、根の国へ行く途中にそこを通るということは自然である。⁽²²⁾しかし、問題になるのは、いづごろから出雲国が死者の国と隣接すると思われるようになったかということ、どこまで根の国と黄泉国を同一視できるのかという点である。西郷氏によれば、大和が聖なるセンターとなったところから、その東にある伊勢は太陽が生まれる国、その西にある出雲は太陽が海に沈むところと見られるようになった。このような考えかたから、出雲国は暗い死者の世界に隣接する国であるというイメージが生じたらしい。しかし、スサノヲについての神話をもっと古い時代から成り立っていたと考えられるのであり、この説明ではなぜ彼は出雲と関係があるのかはわ

かりにくい。

もう一つの問題点は、スサノヲの系譜にかかわっている。『古事記』によれば、スサノヲの息子、八島士奴美神は大山津見神の娘、木花知流比売と結婚する。また、その前に、スサノヲ自身が同大山津見神の娘、神大市比売と結婚して、生まれた子供の一神が大年神である。大年神の系譜や性格についてここに論議しないが、大市比売も大年神という兩名も、多くの年つまり、長い年命と関係があることは間違いないと思う。これらの姫神は、ニギギの譚の木花之佐久夜毘売や石長比売を思い出させる。『古事記』の非常に論理的な構造を考えると、このような対比は偶然だとは受け取りにくい。つまり、

神大市比売

—— 石長比売

スサノヲが結婚する女性

⇕

ニギギが返す女性

木花知流比売

—— 木花之佐久夜毘売

スサノヲの子孫が結婚する女性

⇕

アマテラスの子孫が結婚する女性

する女性

これは『古事記』でのスサノヲとアマテラスの対立のもう一つの表現であり、広く考えられているような、アマテラスの子孫の日嗣の正しさという政治的な思想へとつながるが、なぜスサノヲがその

対立者として選ばれたのかという問題が出てくる。この神が、特別な理由もなくそれほど大きな役割を負わされたとは思われず、その関係の基礎には何かがあったと考えられる。

(4) 根の国の主人(『古事記』)、カラクニと木々の種(『日本書紀』『古事記』では、大国主段において、スサノヲは根の国の支配者、セリビメの父として描かれている。彼は、最初から行きなかったところ、根の国で、娘と一緒に、広い家に暮らしている。そこでのスサノヲの神話的な役割は、オホナムチを大国主にすることである。この段は国王が娘に結婚相手を選ぶために、三つの試練でその能力を試すというヨーロッパの民話に似ている。三つの条件を果たした人は、最初相手としてふさわしいとは思われず、国王がその人と娘を結婚させたくないので、ひどい試練、課題を出していることと、スサノヲはオホナムチを、最初に「葦原色許男命」と呼んでいる、そして後に、試練を受けた人が、娘だけではなく、国王の地位ももらうことも共通している。この場面で描かれたスサノヲの位置は、高天の原を治めているアマテラスの位置に近いといえるだろう。スサノヲが葦原中つ国の主として大国主を送った行為は、後のアマテラスが同じところへ大王を送ったことに近く、それはこの二神の同一的な位置を示していると思われるが、このことについてはまた第三節で考察しよう。

それ以外に、『日本書紀』には、『古事記』に見えないスサノヲの

姿が描かれている。それは、植樹とカラクニ（朝鮮）との関係である。前者については、スサノヲが自分の体の様々な部分から毛を抜いて、それを数種の木に化して、自分の子供イソタケル命、オホヤツ命、ツマツ命の三神にそれらの木の種を日本中に広めさせたという神話と、高天の原から追放されたとき、スサノヲと一緒に降りたその息子イソタケル命が、多くの種類の木の種を持ってきて、それをはじめ降りたところ（新羅国）に植えず、「大八洲国之内」に植えたという神話がある。第一の神話に、スサノヲとその息子イソタケルが高天の原から新羅国に降りて、曾尸茂梨の処にしばらくいてから、埴土で舟を作り、出雲国に土着したとあることと、第二の神話に、スサノヲが、「韓郷」には金や銀が大量にあるが、「児所御之国」に船がないので、そこに行くことができないとあるので、彼がカラクニにいたと推測される。木の種をわたして、スサノヲが熊成峯^{りのみね}にしばらくいてから、根の国へいったという話も、朝鮮と関係があるのであろう。これは熊成峯は、朝鮮にあるということからきているが、同名の場所は出雲の熊野大社とも関係づけられていることについては後で述べる。

以上、第二、三章の考察のもとになる、『古事記』と『日本書紀』でのスサノヲ神話を検討してみた。以下は、その二書と異なる『風土記』でのスサノヲの描き方を確認しておきたい。

第二節 「風土記」におけるスサノヲ

『風土記』は地方の地理、産物、伝承などを記録した地誌であり、中央政府から地方の官僚に対して、和銅六年（七一三年）に編纂を命じられた書である。そこに記されている伝説は、地名の起源を説明するものとか、その地方の有名な話であるなど、まとまりのない、それぞれ別なものであり、日本神話が一つのパンテオンにまとめられる以前の状態を知るために、非常に興味深い史料である。そこに描かれたスサノヲの姿は、一見『古事記』や『日本書紀』とはかなり異なっており、その神性には悪い面が見えない。

『備後国風土記』では、スサノヲは蕃神であり「北海坐武塔神」であるとされている。彼が南海の神の娘に会いに行く途中で、将来という氏名の二人兄弟に宿を頼んだ。豊かであった兄将来が宿をかきなかつたのに対して、その弟将来蘇民は、貧しいにもかかわらず、宿をかし、さらに食事も奉った。一年後に、神が帰ってきて、将来蘇民に、その家族皆が腰に「茅輪」を着けるように教えた。それは、神が送る病気に対してのお守りになるものであるとわかる。

この話では、スサノヲは「蕃神」であると明言されているし、行為も他の神話とはかなり異なっている。その故、この神話の解釈も難しいが、そこでスサノヲが自分を祭っている人を守り、祭ろうとしない人々に災害をもたらすという意味もあるといえるだろう。

『出雲国風土記』には、スサノヲについていくつかの話が見える。

その中でも、二つが重要である。一つは、有名な、須佐の郷の地名起源伝承である。ここでは、スサノヲが自分の名前にちなんで、土地を名付けたとある。すなわち、スサノヲがその地に「御魂鎮置給」からこそ、そこはスサというとの説明であり、スサノヲの名が逆にその地名から起源しているという説と正反対となっている。また、「大須佐田小須佐田」を定めたともある。

もう一つの大事な伝承は大原の郡、佐世郷の箇所に書かれている。これも同じように、地名の起源を述べている。スサノヲがサセの木ノキの葉を頭にさし踊ったとき、その葉が地面に落ちたので、そこをサセと呼ぶ、というものである。

これら二つの伝承以外に、この神が天の壁立かきたちを廻っていたとき、自分の心が「安来」けくなつたといった所が安来と呼ばれた（意宇郡）、あるいは御室を作つて、そこに宿つたので、その地を御室と呼ぶ（大原郡）などの伝承も見える。

このように『風土記』での伝承には、号泣によって災害をもたらすことや悪行については一言もなく、またアマテラスとの関係、大蛇退治、イナダヒメとの結婚など『古事記』や『日本書紀』に書かれた神話もまったく見えない。

なお、『出雲国風土記』の嶋根郡、朝酌郷には、興味深い熊野大神伝説もある。これは、熊野大神が朝と夕の神に奉るべき御饌を定めたという話である。つまり、「熊野大神命詔朝御饌勸養夕御饌勸

養五糞緒之処定給故云朝酌」ということである。その中の次の三つの語についての頭注(24)に、次のように説明されている。

1. 「神穎。穎は穂のままの稲の意。神に供える稲米で神穎。神に供える御食事をいう。」

2. 「神の御食料をたてまつる部曲の民として五部民を定め、その居住地を定められた。緒は伴の緒の意。」

3. 「五部民の中、朝に水を汲んで供するを任とした部民の居住地の意。」

ここには注意すべき点がいくつかある。まず、いうまでもないが、熊野大社の祭神であるスサノヲは、熊野大神となんらかの関係があるべきであろう。そして、熊野大神が神の御食料をつかさどる部民を定めたということは、『古事記』のオホゲツヒメ神話でスサノヲが神に汚れた食物が奉られないように注意したことと関連しているようにみえる。その関係については、また第二章で考察してみることにした。

以上『風土記』に書かれているスサノヲ神話を検討してみた。続いて、特定の意図で成立されたこの三書に、善悪両面を有する、一見矛盾した性格で描かれているスサノヲの本来の姿を考えてみたい。アマテラスに次ぐ地位を占め、稲作にかかわる神話をもつこの神が、本来どんな神として祭られていたのかということ、この三書の神話を合わせて見ることとともに、スサノヲが祭られている神

社などを考察した上で明らかにしたいと思う。なお、その前に、構造的に相似形として描かれたスサノヲとアマテラスを比較することで、日本神話におけるスサノヲの地位を確認しておこう。

第三節 スサノヲとアマテラス

すでに述べたように、数多くの研究者によれば、スサノヲとアマテラスとの関係は、無理に政治的な意図で作られた、対抗的な関係である。しかし、日本神話におけるこの二神の描き方の元には、もっと深い関係があったと思われる。その関係の本質については、第二章でまた改めて考察するが、その前提として、ここでは『古事記』と『日本書紀』におけるこの二神の構造的な類似性を検討しておきたい。

- A. 二神とも、葦原中つ国の支配者の祖神とされている。これは、この二神が古くから同じレベルの偉大さを有していたことを語っている。
- a. スサノヲ（アマテラスより先）↓根の国から、試験を受けさせ、神器を盗まれ、オホナムチを大國主として、「宇都志国」の主とする。
- b. アマテラス↓高天の原から、まず治めるべき国を「ことむけ」させ、神器を与え、ニニギを「豊葦原水穂国」の主とする。

この二つのエピソードは、二神が支配者を生みだすほどの、同じ

レベルの偉大さを有していたことを指摘しているが、二神の古い関係については、Bの災害起しの段から、またCの田作りの段から明らかである。

B. 『古事記』と『日本書紀』の神話巻では、災害を起す神は、スサノヲとアマテラスしかない。

a. スサノヲが泣くとき「其泣状者、青山如枯山泣枯、河海者悉泣乾。是以惡神之音、如狭蠅皆滿、万物之妖悉發。」

b. アマテラスが天岩屋にこもるとき「爾高天原皆暗、葦原中国悉闇。因此而常夜住。於是万物神之声者狭蠅那須滿、万妖悉發。」

スサノヲが乾燥、アマテラスが暗闇をもたらし、同じように多くの悪神を招きだしているが、両方の場合にも責任がスサノヲに負わされていることに注目したい。

C. 二神が同じように田を作っていることが、三書からもわかる。

a. 『古事記』には、それについて直接に述べられていないが、スサノヲの乱行の段に「天照大御神之營田」とあり、また大蛇退治の段にスサノヲがスガの地に稲田宮を作り、稲田宮主を任ずることもある。

b. 『日本書紀』には、二神の田作りについて詳しく語る上述の一書がある。それは、二神が同時にもとから田作りにかかわっていると語っている。

c. 『風土記』では、前述の飯石郡須佐郷の段に、その神が大須佐

田小須佐田を定めた話がある。

さて、このような描かれ方の基底にはいったい何があったのであろうか。以上の神話を見れば、本来何の関係もなかったこの二神が、ある時に政治的な意図だけにより結び付けられたのであろうか。それとも、その間には、より深い本質的なつながりがあったのではなからうか。これらの質問に答えるために、三書に書かれた神話を合わせて、アマテラスとスサノヲがともにかかわった田作りをとりあげて考察しよう。

第二章 稲田作りとスサノヲ

第一節 穀物とスサノヲ

ここでは田作りとスサノヲについて、A・五穀起源神話とB・熊野大社（神社）との関係から考えてみよう。

A・五穀起源神話とスサノヲ

では、従来の解釈と異なる西宮一民のオホゲツヒメ神話の説明を見よう。西宮氏によれば、オホゲツヒメに食事を頼んだのはスサノヲではなく、「八百万神」である。それは、「於是八百万神共議而、中略、神夜良比夜良比岐。又食物乞大気都比売神。」という箇所「又」という語があることが、一つの理由として挙げられている。この「又」については、『日本書紀』に、追放されたスサノヲが強い雨の中で神々に宿を頼むが、だれも貸してくれないという部分が

あり、『古事記』ではそれが抜けているので、宿を貸してもらえなかったスサノヲが「又」オホゲツヒメに食物を頼んだという解釈がすでに本居宣長によって⁽²⁵⁾されている。しかし、そこまでは難しいと思われ、西宮氏の説をとろう。氏の立場から考えれば、スサノヲが根の国へ行く途中に語られたこの穀物の起源神話の意味がもう少し明らかになると思われる。つまり、スサノヲの罪に対してカムヤラヒを行った後、神々が神の食料を司るオホゲツヒメに食物を頼んだ⁽²⁶⁾。そこで、スサノヲは女神はどのように神々の食事をつくるかを「立ち伺ひ」というわけである。そして、彼女が高天原の神々に「為穢汚而奉進」ことから、スサノヲはオホゲツヒメを殺した。このようにスサノヲが神々の食料にケガレがないことについて関心をもつ理由は何であろうとすることを考えるために、この神の熊野大社（神社）とのかかわりを見よう。

B・熊野大社（神社）の祭神としてのスサノヲ

熊野大社が古くから出雲と紀伊、両国にあり、またスサノヲを祭神とする熊野神社は『延喜式』の神名帳によれば、近江国高島郡、越中国婦負郡、丹後国熊野郡などに見える。なお、よく知られているように、熊野大社にはスサノヲが祭られているが、その姿は三書に描かれた性格の神とかなり異なっている。出雲国の熊野大社は、近くにある天狗山と深い関係があったと大社の伝統が伝えている。この山は島根県八束郡八雲村と能義郡広瀬町との境にある奥深いと

ころであり、そこから熊野大社が始まったといわれている。どこまで史料が信用できるか確実にはいえないが、この山の古名は「熊野山」または「熊成峰」と呼ばれ、後に「天宮山」と呼ぶようになり、その発音から現在の名がきているといわれている。⁽²⁷⁾ またこの山は意宇川と飯梨川の水源であり、二つの川はそれぞれ意宇平野と能義平野へ水を運んでいる。そして、その水によって食物の生産を司る神が、その山に宿ると考えられ、熊野大社で祭った。大社の祭神は、榊御氣野命であり、もとは意宇地方における食物の生産を見守る神として祭られていたのであろう。さて、この神とスサノヲとの関係については、『出雲国風土記』の「伊弉奈枳乃麻奈古坐熊野加武呂乃命、(中略)、所造天下大穴持命二所大神等依奉」とあるので、熊野大社はイザナギの御子であり、すなわちスサノヲであろうが、この関係についてももう少し深く考えよう。同じ天狗山の東側には、熊野大社とかかわりの深い神社がある。それは能義郡広瀬町下佐にある山狭神社である。この神社は『延喜式』神名帳に「久志美氣農神社」と記されているから、食物の神を祭る。すなわち、天狗山(天宮山か)の東と西では同じ性格の神が祭られているのである。つまり、水の源であるこの山を中心に、東の飯梨川には山狭神社、西の意宇川には熊野大社と、食物生産の神が祭られているわけである。

紀伊国の熊野大社には、松前健によれば、古くから家津御子・速

玉・夫須美という三神が祭られていた。氏は、本来それは一神の分化したのではないかと考えている。このケツミコは上述のクシミケヌノミコと同義であり、「食つ御子」、つまり食物の神、穀神であるといえる。⁽²⁸⁾

すなわち、出雲国や紀伊国における両熊野大社では、食物の神、穀神が祭られていることである。

では、熊野大神信仰がスサノヲとどのようにかかわっているかを、知るために、クマという語の義を考えてみよう。それについては、主な三説を述べよう。

1. クマという動物。朝鮮では、これは聖なる動物として知られており、神と関係が深い。
2. クマはカミであり、神を意味している。九州では、クマをカミの意味でよく使用するといわれている。例として、神代と書き、クマシロと読むのである。⁽²⁹⁾
3. 神に奉る米がクマと呼ばれていた。『箋註和名類聚抄』巻五に

「くまのしね精米一私呂反、久万之禰、中略、精米所以享神也」とある。⁽³⁰⁾

さて、上述の神話を考えれば、私は、クマは神に捧げる米であり、熊野社は、本来、食物の神を祭り、八百万神にクマを供える儀礼が行われていた処であったと考えられる。このような社ではスサノヲも祭られていることは、この神は豊穰と深い関係のある性格を有するからであろう。しかし、これはスサノヲがただちに豊穰の神であ

るとは意味しない。なぜかといえば、世界の古い神話（シュメール、ケルト、エジプトなど）を見ればわかるように、神々はより具体的な意味を有していた。つまり、豊穣というのは複雑なものであり、それと関係のある神々は何神もあった。日本の気候から見れば、灌漑農業以前には、稲や他の穀物の出来が雨水に大きく依存していたといえる。そこで私は、スサノヲが本来、豊穣に必要な、この雨水を司る神であったと想定したい。

第二節 雨乞いとスサノヲ

ここでは、オロチ退治神話を考えてみよう。

大蛇が村落の若い女性を妻にするというモチーフは、日本に広くみられる春、または夏の豊作を祈る民俗儀礼と深くかかわっているのである。イナダヒメは、おそらく出雲の稲の女神であろう。この女神と水の神である大蛇との結婚がその祭りに演じられ、これによって稲の豊穣が祈られたのであろうという説は、多くの学者が唱えている。横田健一も、結婚神話の一つであり、神に「神聖視された女性、すなわち巫女が奉仕」した神祭と関係があると指摘している³¹。しかし、この神話ではイナダヒメはただの神に捧げられるのではなく、大蛇、つまり水の神に捧げられるという点が重要であると思われる。このようなモチーフは日本ばかりではなく、世界各地にみられる。ギリシヤのペルセウス神話では、ケフェウスの娘アンドロメ

ダが海から出てきて災害を起す怪物に捧げられるために、海辺の岩に立っている。そこにペルセウスがきて、たすければ娘を嫁にもらうと両親と約束した上で、怪物を切り殺し、アンドロメダと結婚するのである。また、ブルガリアの「三人兄弟と金のりんご」という民話と、「ヨゼフとコザ」というキリスト教の聖人ヨゼフについてのポーランドの伝説の例もあるが、それについて私はすでに考察したことがあるので³²、ここで繰り返さないが、これらはいずれも種まきの時期、あるいは、日本の場合には苗を植える前に、大蛇を祭り、若い女性を蛇体の神に妻として捧げて、農耕に必要な水を祈った行事にまつわる物語であろうということに限りて注目しておきたい。

この神話の中で、スサノヲの役割は何を意味するかといえば、それは雨水を司る神が、種まきの時期に、水を持っている大蛇に勝つということであろう。人間的な姿を有するスサノヲは、大蛇神より新しい段階の神であり、稲田の豊穣のために大蛇神に捧げるべき女性を代わりにもらい、自分が豊作に必要な水をもたらす約束のしるしとして彼女と結婚する。このように、この神話にもスサノヲがイナダヒメ（稲の田の聖なる女性、穀霊）を通じて穀霊と結ばれている以外に、水の獲得とも結ばれている。

水と関係のあるらしいスサノヲの姿は、上述の朝鮮の儀礼にもうかがわれる。『日本書紀』に見える、強い雨の中に、蓑笠をつけて神々に宿を頼むスサノヲの姿は、朝鮮の雨乞い舞との関係を示して

いる。それはソシモリという朝鮮の古舞楽の曲があり、蓑笠をつけて舞う主人公の姿は、『日本書紀』の上述のエピソードのササノヲを想起させる。この舞曲は、雨乞いのために行われたらしい。⁽³³⁾

他方、ササノヲが馬を生(逆)剥ぎにしてアマテラスの機屋に投げ込むエピソードも雨乞いと関係がある。『延喜式』を見れば、大陸系の祭儀である首饗祭、鎮新宮地祭(新宮地鎮祭)、宮城四隅の疫神祭、畿内の堺十所の疫神祭には、牛、鹿、熊、猿の皮が用いられた。また、『続日本紀』にも、いくつかの国の百姓が「殺牛用祭漢神」が、それは禁じられることから、古代日本ではこのような祭儀が行われ、ある時期から禁じられていたことがわかる。さらに、『日本書紀』皇極紀の元年七月条に次の伝えが見える。同年の六月の大きな早りに対して「随村々祝所教、或殺牛馬、祭諸社神。或頻移市。或願禱河伯。既無所效」⁽³⁴⁾、つまり神社に行われた雨乞祭も、仏教の儀礼も効果がなかったが、天皇自身が祭りを行ったところ、雨が降ってきたのである。ここに神社の雨乞祭の一つとして、牛馬屠殺が述べられている。松前健によれば、「これは後世のフォークロアで、雨乞いに牛の首を切って滝壺、池、淵、沼などに投げ込む風習や、張子やワラの牛を水に投ずる風習、また牛馬を川で洗う風習などとの関係がある。かの丹生川上神社で、晴天を祈る際は白馬を、雨を祈るときは黒馬を献じたという古俗も、同じ系統のものであろう。」⁽³⁵⁾ということなのである。

このような渡来系の雨乞祭を稲田とかかわる神話と合わせて見れば、ササノヲは本来、豊作のために必要な雨水をもたらすべき神であつたといえないだろうか。さらに考えれば、毎年が豊作ではないことのもっとも重要な理由は、毎年ちょうど必要な量の雨が降ることがないためであることはいうまでもなからう。ときには雨が降りすぎ洪水などの災害を起し、ときには旱天となる。後者に関しては、ササノヲの号泣が思い出されるのである。その段では、彼が治めるべき国を治めずに泣く、つまりするべき仕事をしないので、父イザナギに怒られる。それは早りのとき、人々が神は自分の仕事をきちんとしていないと思ったことに由来するかもしれない。

そして、ササノヲに与えられた海原の意味も少し考えたい。ここには、二つのモチーフが重なっていると思う。一つは、海水、つまり塩の水が田に不要であり、むしろ田によくないという考え方を有する神話である。それは、ギリシャ神話の海の神ポセイドンと女神アテネの間の、後にアテネと呼ばれるようになる町の支配的地位(hegemony)のための競争を語る神話に述べられている。ポセイドンが矛で地をさし、そこから海水が出たのに対して、オリーブの木を生えさせたアテネが勝つたことは松村一男によれば、農業に不用な塩水に農業に有用なオリーブの木が勝つたのである。⁽³⁶⁾ 豊穰のために水をもたらす神としてササノヲが、塩水の海原を治めないということも上述の神話の意味と関係があると思われる。もう一つのモチ

一ツは、海水と雨水に分離されることなく、水全体は海の神（ワタツミ）が司るということである。それは海幸山幸神話の段では、ワタツミ神にもらった玉で弟が田の水を支配することができたことからもわかる。

では、雨水を司るスサノヲが、アマテラスと深くむすばれていることの元には、一体何があったのかを探るために、もう一度この二神の関係を考えよう。

第三節 水の神と日の神

三輪山の東に式内社多坐弥志理都比古神社（多神社）がある。現在この神社の祭神は神八井耳命（神武の兄）であるが、昔は違っていたらしい。成立年代や性格がいまひとつ明らかではない史料であるが、『大和国五郡神社記』には、「現在四座の内左の二座は、水知津彦神、火知津姫神」とあり、神社の名前にもこの二神の一神からきているとわかる。「火知津姫」というのは、おそらく日（太陽の運行）を知るといふ意味からきているのであろう。太陽の運行を読み解くことにに関して、ヒジリがよく知られている。それと同じようにミシリ、つまり水（雨水）を知るようなことがあったとは聞いていないが、『古事記』や『日本書紀』に見える八雲立つなどの歌謡から、雲の動きを読み解くことにより雨が降ることを予言されたのではないかと推測できる。すなわち、農業の豊作不作を決めるもつ

とも大事な要素、日と水の神が並べて祭られている一つの例である。そして、多神社の場合では、日の神がヒメ、水の神がヒコとされていることは興味深い。このように、豊穰の希望をこめて、太陽神と水の神を並べて祭ることは、アマテラスとスサノヲを姉弟として結ばれることの元にあつたと考えられる。日と水の神と関係がないが、『風土記』の例を見ればヒメ・ヒコのほとんどのパターンには、男が兄、女が妹であるのに対して、皇祖神とされた太陽神アマテラスが雨水と結ばれたスサノヲの妹にされるより、むしろ姉にされるほうがふさわしかったのであろう。

では、なぜスサノヲが根の国へ追放されるべきだったのかということを考えてみたい。

第三章 根国のイメージの変容とスサノヲ

「極遠」場所や「妣国」とされている根の国は、黄泉国と全く同じ処として考えられたのだろうか。一方、黄泉国については、ヨモ（闇）という語から由来し、地下にある死者の闇黒な場所として想像されたらしい。³⁷⁾ 他方、柳田国男、谷川健一などにより根の国が海上他界として解釈されており、大祓祝詞から根の国は海の底にあるイメージを受けるが、私はその名前、「根の国」または「根の堅州国」を見れば、植物の根元にある、根が堅い、つまりしっかりしている処として想像されたと思われる。このような根の国では、穀物

の根が弱くならないように適当な量の雨水をもたらすべきスサノヲがいるのではなからうか。

さらに、「根の国」という語の意味を理解するために、古代日本の蛇穴信仰を考えよう。それは、暗い穴に生命力を復活させる力があるということで、太陽も夜の間に暗いトンネルを通り抜けて復活するし、病気の人が二つの穴の間の暗い場所を通れば、必ず治るという考えである。⁽³⁸⁾では、この信仰はスサノヲとどのような関係があるのか。ここで、オホナムチが木国(きのくに)の木の俣から根の国に入った神話を思い出したい。⁽³⁹⁾彼がそこを出るのは、黄泉比良坂(よもつひらさか)であり、すなわち二つの穴の間にある暗いトンネルのような根の国を通ったことになる。そして、根の国に入った時から出るまでにオホナムチが、いつも苛められた弱い男の子から、強くて、大きな国の大王になり、ある意味で生まれ変わったといえる。つまり、地下の根の元にある暗い根の国は、豊穰の根源、稲や他の穀物の生長のために重要な場所として想像されたのであろう。このようにみれば、豊作に必要な雨水を確保するために天から降臨し、水を持つ大蛇神を退治し、稲の生長を約束したスサノヲが、生命力の源である根の国へ行くことは当然であろう。

以上のようなイメージを引き起す根の国が、ある時期に死者の世界黄泉国と同一視されるようになったのは、おそらく地下の暗いところであるこの二つの理想的な国の本質のせいであらう。そして、

ケガレと結ばれた黄泉国のイメージが根の国にもうつり、根の国には罪と穢が流れていく場所として見なされるようになった。さらに、スサノヲの本来的な姿も少しずつ変容され、根の国にいることにより、彼が穢、悪と結ばれ、元から善悪両面を併せ持つこの神の性格がより複雑になったのである。豊穰をもたらす以外に、ときには災害もたらす彼の暴力的な面もあったので、この面に重点を置いて、皇祖神アマテラスの対立的な相手となったのであろう。

むすび

さて、それほど重要な自然要素をつかさどるスサノヲが、なぜ悪事と関係のある神となったのかという疑問が残る。

このようなことには、政治的な理由以外に、本質的な理由はまったくなかったと思わない。それは、前述したように、毎年豊作ではない、毎年ちようどよい雨の量が降るとは限らないという現実と関係がある。太陽とは逆に、雨は予測し難いことから、スサノヲが日の神と対峙するものになる。というのは、太陽の運行は規則性があり、季節によってその強さが違うが、一年を通じてほぼ同じように運行している。逆に、雨はあまり予測できない。雨季というものがあるが、平成五年夏の長雨や次年の少雨の例からもわかるように、これはいつも一定にまもられるものではない。しかし、雨こそは、灌漑以前の農業の豊作不作を定めた要素である。また、興味深いこ

とに人々は、今年は大陽が弱いあるいは強いといわずに、今年は雨が少ないまたは多いという。つまり、非難は大陽に対してではなく、雨に向かっているのである。おそらく、古い時代にも同じように、豊作のために必要な量の雨水をもたらすべき神、もしくは雨季を解くべき神主を告発しただろう。そして、予測が困難であるだけではなく、雨が降らないと早りになり、降りすぎると洪水や様々な災害をもたらすこともある。これらの全ての災難も、雨水を司る神の責任なのであった。そこから、スサノヲの矛盾的に見える性格が生じたと考えられる。突然に予測できない猛威をふるって害を起し、そして次の年には農業の労働を守り、豊穰になるように雨をもたらすこの神の性格が、『古事記』と『日本書紀』でのスサノヲの描かれ方の元になっていると考えられる。

最後に、以上の考察の結果もふまえて、日本神話におけるスサノヲの位置付けを考えよう。天地が揺れるほど強い足取りで天に昇るこの神は、自然の勢いを表わしている面もある。それは、日本古代の農耕信仰や、自然に対しての古代日本人の考え方や皇室神話が成り立った過程での政治的な思想、この三つの点がスサノヲの重層的な性格により表現されていると考えられる。

また、アマテラス、スサノヲ、オホナムチという三神の関係がどのように成り立ったのであろうか。一方、アマテラスとスサノヲの新しい関係は、この二神の本来的な性格の展開より生じてきた。雨

が予測し難いという側面から、スサノヲが高天の原の秩序を守らず、暴行を行う神となった。他方、『風土記』には、スサノヲがオホナムチの祖先とされていないことに注目したい。その二神の大和朝廷成立以前の地位についていえば、「天下造らしし大神」オホナムチの地位がスサノヲの地位よりずっと高かったのであろう。大和朝廷が出来た後、皇室神話の論理を支持するために、オホナムチがスサノヲの子孫にされた。それは、アマテラスの子孫に国を譲るべき元の国の主たる神は、アマテラスの対立者と見なされるようになったスサノヲの子孫であることがもつともふさわしかったからであろう。つまり、秩序を守らない神スサノヲが国王として送出した自分の子孫大国主も、正確に国を治める立場になれないということになる。

大国主として「天下造らしし大神」オホナムチが支配する国は、高天の原の秩序の理解から見れば、乱れた、コトムケルべき場所である。それに対して、アマテラスは、高天の原の秩序を立てて、それを正しく治める神であるために、彼女が送った国王が、スサノヲが送った国王より、正しく葦原の中つ国を治めるのであろうという論理上に成り立った構造である。そこで、アマテラスの子孫である天皇のみが、国家の支配者であることの必然性が指摘されたのである。

このように、日本神話を整理した『古事記』と『日本書紀』の編纂者は、新しく神、もしくは神々間の関係を架空に考え出したのではなく、本来的な神々やその関係を、皇室の正統性の立場から、

うまく見直したのである。このような意味が、『古事記』の序文にある天皇のことばにも暗示されているのであろう。「於是天皇詔之、朕聞、諸家之所費帝紀及本辞、既違正実、多加尠偽。当今之時不改其失、未經幾年其旨欲滅。斯乃邦家之緯、王化之鴻基焉。故惟撰録帝紀、討覈旧辞、消偽定実、欲流後葉。」⁽⁴⁰⁾政治的な意図で編纂された『古事記』と『日本書紀』では、日本神話における神々と、国家の成立がこのように、結び付けられ語られていると考えられる。

注

- (1) 『古事記』(日本古典文学全集1小学館) 四六一―四七頁。
- (2) マセ・フランソワ『古事記神話の構造』中央公論社一九八九。
- (3) 上田正昭『風土記の内実』(『古代伝承史の研究』塙書房一九九一)。
- (4) 三品彰英『風土記の伝承』(『日本神話論』平凡社一九七〇)。
- (5) 岡田精司『日本書紀、風土記』(直木孝次郎、西宮一民、岡田精司『鑑賞日本古典文学』第二巻 角川書店一九七七)。
- (6) 津田左右吉『日本古典の研究』第一巻、岩波書店一九四八。
- (7) 大林太良『東南アジアの日蝕神話の一考察』(『東洋文化研究所紀要』第九冊一九六二)。
- (8) 松村武雄『三神出生分治の神話』(『日本神話の研究』第二巻 培風館一九五五)。
- (9) 松本信広『日本神話の研究』平凡社一九七一、二二―二頁。

- (10) 松前健『出雲神話』講談社現代新書一九七六。
- (11) 水林彪『記紀神話と王権の祭り』岩波書店一九九一。
- (12) 三品彰英『日本神話論』(『三品彰英論文集』第一巻、平凡社一九七〇)、六〇頁。
- (13) 松前健『日本神話の形成』塙書房一九七〇、二二―八頁。
- (14) 「大祓詞」(『延喜式』、新訂増補国史大系第二六巻、吉川弘文館一九六五、一六九頁)。
- (15) 水林彪『記紀神話と王権の祭り』岩波書店一九九一、四五―六頁。
- (16) ただ、第六の一書には、アマテラスが高天の原を治め、ツクヨミには「滄海之原」、スサノヲには、「天下」が治めるべきところとして与えられているが、第十一の一書では、アマテラスは同じく高天の原に送られているのに対して、ツクヨミは「可以配日而知天事也」とあり、また「滄海之原」はスサノヲにまかされている。この二書の少し異なる説から、スサノヲとツクヨミが本来同じ神であったという平田篤胤説が成り立っている。ツクヨミ、つまり月と海には、いうまでもなく深い関係があるが、それはスサノヲの海との関係と少し異なっている。月と海との関係のもとには、干潮と満潮の関係があるのに対して、結論を先に述べれば、スサノヲと海との関係は、彼は雨水を司る神として考えられたからである。この二つの要素とも、豊作と関係があるので、ツクヨミもスサノヲも穀物の起源神話と結びれている。しかし、これらの神を同一視することはできない。
- (17) タコリヒメ、タギツヒメ、イツキシマヒメ(『日本書紀』本文)、タキリビメ、オキツシマヒメ、イチキシマヒメ、サヨリビメ、タキ

- ツヒメ(『古事記』)。
- (18) 水林彪『記紀神話と王権の祭り』四四八頁。
- (19) 『日本書紀』上、日本古典文学大系67、岩波書店一九六七、一一一頁。
- (20) 吉田敦彦、松村一男『神話学とは何か』有斐閣新書、一九八七。
- (21) 松前健「巫祝王から宇宙王へ」(『朝鮮学報』第四百十輯別刷一九九一)。
- (22) 西郷信綱『古事記の世界』岩波新書。
- (23) 松前健『日本神話の形成』塙書房一九七〇、一二六―一四〇頁。
- (24) 『出雲国風土記』、日本古典文学大系2、岩波書店一九五八、一二六頁、頭注1、2、3。
- (25) 本居宣長『古事記伝』九卷、四二七頁。
- (26) 西宮一民「スサノヲ神話の本質」(『古事記の神話』、高科書店一九九三)。
- (27) 千家達彦『熊野大社』島根県の熊野大社崇敬会一九九〇、一八頁。
- (28) 松前健『日本神話の形成』。
- (29) 宮司九鬼宗隆『熊野信仰について』和歌山県、熊野本宮大社一九九二。
- (30) 『箋註倭名類聚抄』、国史大系、二四四頁。この説は折口信夫、近藤喜、松村武雄により支持されている。
- (31) 横田健一『神話の構造』木耳社一九九〇。
- (32) ガデレワ・エミリア「神話からみた日本の農耕儀礼」(『寧楽史苑』四二号、奈良女子大学史学会一九九七・二)。
- (33) 松前健『日本神話の形成』一二六―一二七頁参考。
- (34) 『日本書紀』下、日本古典文学大系68、岩波書店一九六五、二四一頁。
- (35) 松前健『日本神話の形成』、一三七頁。
- (36) 松村一男“Introduction to Japanese myths” in *The World of Kojiki, Public lectures* 虎の門国立教育会館 一九八八・一一・二六―三〇。
- (37) 『日本書紀』上巻の補註55。
- (38) 小川光三『大和の原像』大和書房一九八〇、一九八頁。
- (39) 『古事記』、日本古典文学大系1、岩波書店一九五八、九四―九五頁。
- (40) 『古事記』(日本古典文学大系1) 四七頁。