

「遠呂智」退治譚の△語り▽の構造

齊藤英喜

——表現としての『古事記』——

一、問題の所在

須佐之男の遠呂智退治の神話は、『古事記』のなかでも特に物語り的な語りとされている。若き英雄が怪物を倒し、怪物の犠牲にならなかつた少女を救い結婚する展開は、「ペルセウス・アンドロメダ型」といわれるように、世界中に見られる普遍的な物語りの型らしい⁽¹⁾。日本内部でも『今昔物語集』（巻二十六・第七話、第八話）、『平家物語』（巻第十一・剣）、室町時代物語「伊吹童子」などにも伝えられている。いわゆる「日本神話」の代表的な話だったわけだ。

神話的な分析としては、英雄神としての須佐之男が、原始の水の精霊（遠呂智）と戦い、それに勝つことで、古い精霊に仕えた巫女（櫛名田比売）と聖婚し、新たな豊饒神として君臨するといった具合にとらえられている。そしてそれは『古事記』のテキスト以前には、出雲地方の首長家に伝承された創造神話の一節と推測されるよう⁽²⁾だ。

だがそれでは残る問題がでてくる。英雄神としての須佐之男が、皇祖神・天照の弟であったこと、そして遠呂智の尾から見つかった

剣が天照に献上されて、それが「草那芸の大刀」という王権の神器として語られることである。地方の首長家の伝承が王権の側に習合させられた、と一般的にいいのだろうか。

ここから逆に、この神話の主旨は「草那芸の大刀」の由来を説くことであつたという説もでてくる。櫛名田比売や聖婚、人身御供の話は二次的なものだったというわけだ⁽³⁾。蛇と剣の結びつきは普遍的にいえるし⁽⁴⁾、また王の即位に竜蛇を退治する儀礼があつたり、霊剣を重視したことなどたしかにいえよう。そして歴史的には、出雲地方の豪族が己れの首長権のシンボルとしての剣を宮廷に献上して、服属の誓詞を述べたという具合に解釈されるだろう⁽⁵⁾。しかしそのようにいってきても、その大刀を献上する主体がなぜ須佐之男なのかという疑問はいぜんとして残る。出雲での遠呂智退治から大刀の献上へと続く展開は、どう解釈すればいいのだろうか。

ここで浮上してくるのは須佐之男という神の位相である。須佐之男は高天原から出雲に來臨した天照の弟である。と同時に、高天原の聖なる世界を犯して「神夜良比」された神でもあつ

た。そしてこの須佐之男の両義性⁽⁷⁾は、須佐之男と八俣遠呂智との同一性という問題ともクロスする⁽⁸⁾。退治する英雄が退治される邪神でもあったわけだ。

かかる両義的な構造は、『古事記』というテキストの〈表現〉の論理に通底していないだろうか。書かれたテキストとしての『古事記』と、それが内蔵している〈語り〉の位相である。

二、夜刀の神と遠呂智

『常陸国風土記』の夜刀の神の伝承は、荒ぶる蛇神の征服譚として遠呂智退治の神話とよく比較されている。

(A)是に、麻多智、大きに怒の情を起こし、甲鎧を着被けて、自身仗^{ほこ}を執り、打殺し駈逐らひき。乃ち、山口に至り、標の税^{つゑ}を堀の堀に置いて、夜刀の神に告げていひしく、「此より上は神の地と為すことを聴さむ。此より下は人の田と作すべし。今より後、吾、神の祝^{はら}と為りて、永代に敬^{むか}ひ祭らむ。冀^{ねが}はくは、な祟りそ、な恨みそ」といひて、社を設けて、初めて祭りき、といへり。即ち、還、耕田一十町余を發して、麻多智の子孫、相承けて祭を致し、今に至るまで絶えず。

(常陸国風土記・行方郡)

まず注目したいのは、麻多智が「甲鎧」「仗」で武装し、夜刀の神を「打殺し駈逐ら」うとありながら、「乃ち」以下の麻多智の言葉では、「吾、神の祝と為りて、永代に敬ひ祭らむ」と語るところである。それは打ち殺された蛇神が祟らないように「敬ひ祭」った、ともとれなくない。しかし「打ち殺す」と「敬ひ祭る」ととが矛盾しない、同一の行為でありえた位相を見ておくべきだ。

邪悪なる蛇神を退治するとは、それが〈神〉であるかぎり「敬ひ祭」ることであつた。「敬ひ祭」ることで、神としての威力を「葦原を截^{きり}ひ、壘^{ひら}鬮^{ひら}きて新に田を治」という、共同体(定住村落)における土地の開発への守護神に転じさせる論理である⁽⁹⁾。荒ぶる神は祭られていないがゆえに人々に害をもたらす。それゆえ祭ることで荒ぶる神は人々を加護する神に反転する、ということは一般的にいわれることだ。問題は誰が祭るのか、という点である。

(A)の場合、夜刀の神を祭祀したのは「箭括氏の麻多智」だった。そしてそれは麻多智の子孫に継承されてゆく。つまりその祭祀の主体は、共同体(定住村落)の内部で完結していたわけだ⁽¹⁰⁾。荒ぶる神の鎮撫(祭祀)に共同体(定住村落)の共同性の根拠を求めた、といいかえてもよい。

さて、須佐之男が「其の御佩^{はか}せる十拳劍^{とつかつるまき}」を抜き、遠呂智を「切り散^ばりたま」という叙述は、(A)の麻多智の「打殺し駈逐ら」うことと対応するだろう。また切られた遠呂智の血が、肥河に「変りて流れき」という場面には、蛇を象徴する「茅の輪」を三段に斬って川に流すという祭祀(鎮送)のイメージが読みとれるかもしれない⁽¹¹⁾。しかし遠呂智退治譚はそこで完結しなかった。

故、其の中の尾を切りたまひし時、御刀^{みか}の刃^や毀^やけき。爾に怪しと思ほして、御刀の前^みにちて刺^さし割^ききて見たまへば、都牟刈^{つむ}の大刀^や在^ありき。故、此の大刀を取りて、異しき物と思ほして、天照大御神に白し上げたまひき。是は草那芸の大刀なり。

一体、遠呂智の尾から出現した大刀を、須佐之男が天照に献上したということは、〈荒ぶる神〉を祭りやす主体を天照(王権)の側に移行させた、と考えられないか。遠呂智は「草那芸の大刀」という王権の神器として祭祀されることで、その荒ぶる神としての威力を王権を守護するものへ転じさせられた。天孫降臨における、

…吾が前を拝くが如伊豆岐奉れ。

という天照の言葉が、「草那芸の大刀」をも対象にしていたとすれば、遠呂智は「草那芸の大刀」といった王権の正統性を象徴する神器として、まさに天皇によって「永代に敬ひ祭」られたといえよう。⁽¹³⁾

しかしここで次のような疑問が当然でてくる。

(A)では共同体自身が自らのなかの荒ぶる神を祭りやすした。そうすることで共同体の秩序は保たれた。しかしその荒ぶる神の祭祀の主体を、〈王権〉の側に移行させたとき、共同体の側はどうなってしまうのか。〈王権〉の側の論理としては、王権(天皇)が荒ぶる神を祭祀することで同時に、王権とともに共同体(定住村落)も、自身の災厄が攘却されている、となっていなければならない。そうでなければ〈王権〉が存在する意味がなくなってしまうからだ。

先の場面のなかの「白し上げたまひき」という須佐之男の行為を、そうした〈王権〉の論理から考えてみよう。

三、「白し上げたまひき」の構造

遠呂智の尾から出現した大刀を、須佐之男が「異しき物」と思っ
て高天原の天照に「白し上げ」た。

「白上」はタテマツリタマフという訓もある(猪熊本・前田本・寛永本)⁽¹⁴⁾が、「白上」の他の事例が、

故爾に神産巢日御祖命に白し上げたまへば……

(神代記)

とあるように、⁽¹⁵⁾なんらかの言葉を下位の者から上位の者に奏上したと解すべきだろう。ここでは〈白し上ぐ〉という行為は単に「異しき物」を献上したのではなく、その「異しき物」を手に入れたいきさつ、⁽¹⁷⁾の言葉を申し上げて献上したのである。

ではその場合、大刀を手に入れた「いきさつ」とは何か。いうまでもなく『古事記』のテキストが語る遠呂智退治の出来事である。テキストのなかで語られたこと自体が須佐之男の〈白し上ぐ〉ことの内実だった。そこで語られた出来事が、その出来事の主体によって語られたことであるという構造を、「白し上げたまひき」という一節は暗示しよう。比喩的にいえば、須佐之男が〈語り手〉であったという位相である。

ここで一つの想定をしてみよう。

須佐之男の「白し上げたまひき」という行為は、〈異しき剣〉を手に入れたいきさつを天照に奏上したことであった。といったときそれは、天照の側からの、

〈其の所以は何ぞ〉

といった問いを前提としていたと考えられないか。いいかえれば須佐之男の〈白し上ぐ〉ことは、たとえば、

〈此の大刀を草那芸の大刀と謂ふ所以は……故、是を以ちて草那芸の大刀と謂ふなり〉

という表現を内包していたのである。それはまさに〈語り〉の文体だ。由縁語りといってもよい。〈異しき剣〉の由縁を語ることが須佐之男の「白し上げたまひき」という行為だったのである。

〈異しき剣〉の由縁・来歴は八俣遠呂智のなかにあった。遠呂智

自身が「異しき剣」でもあったわけだ。遠呂智の由縁、つまりその正体は須佐之男に向けて老夫（足名椎）が語り明かす。

爾に「汝等は誰ぞ。」と問ひ賜ひき。故、其の老夫答へ言ししく、「僕は国つ神、大山津見神の子ぞ。僕が名は足名椎と謂ひ、妻の名は手名椎と謂ひ、女の名は櫛名田比売と謂ふ。」とまをしき。亦「汝が哭く由は何ぞ。」と問ひたまへば、答へ白言ししく、「我が女は、本より八稚女在りしを、是の高志の八俣の遠呂智、年毎に来て喫へり。今其の来べき時なり。故、泣く。」とまをしき。爾に「其の形は如何。」と問ひたまへば、答へ白ししく、「彼の目は赤加賀智の如くして、身一つに八頭八尾有り。亦其の身に糶と檜楡と生ひ、其の長は谿八谷峽八尾に度りて、其の腹を見れば、悉に常に血爛れつ。」とまをしき。

遠呂智退治譚の冒頭にあたる場面である。高天原から「避追はへて」出雲国に來た須佐之男は、肥の河上で童女を囲んで泣いている老夫・老女に出会った。そこで老夫が須佐之男の問いに答えて、まずその素姓を明かし、次に「童女を中に置いて泣く理由が答えられ、ここに八俣遠呂智の正体がその禍々しく巨大で恐ろしげな姿とともに語られたのである。

一体、〈汝は誰ぞ〉と問われて素姓や名を明かすことは、「服屬を示す一つの様式」といわれている。⁽¹⁸⁾『古事記』のなかで問うのが天つ神や天皇で、問われて名告るのが国つ神や他氏族である例は、たしかに多い。その意味では、問われて名告ることが「服屬を示す」とはいえるかもしれない。ここでも問うたのは天照の弟である

須佐之男で、答えたのは国つ神・大山津見神の子であった。その問われて名告る様式は、『古事記』の神話体系・世界構造と対応していたのである。⁽¹⁹⁾

しかしここで、問われて名告るといふ様式を「問答」ということに、つまり文字テキストとしての『古事記』が内蔵している「語り」の位相に押し広げて考えてみる必要がある。須佐之男の「異しき剣」の由縁語りとしての「白し上げたまひき」という行為と通底する構造である。「服屬の様式」という場合、そこまで広げて見ていくべきなのだ。もちろんそれは「服屬」とはなにかを問うことであつた。

四、「老夫」の語り

須佐之男の問いに答えたのは「老夫」である。オキナが問われて語るといったとき、思い浮かぶのは『風土記』の土地の由来伝承を語った「古老」である。たとえば『常陸国風土記』の冒頭は、

国郡の旧事を問ふに、古老の答へていへらく…

と始まっている。以下「古老のいへらく」を冒頭にもつ説話や伝承が続く。ここから「古老」のフルコトは、すべて「問ふ」に「答へて」語られたことを前提とした、と考えられる。たしかに「答へていへらく」の表現は、「古老相伝 旧聞異事、載三千史籍言上。」⁽²⁰⁾

（続紀・和銅六年）を受けた「解文」のスタイルかもしれない。しかし土地の来歴や由緒がフルオキナによって、問われて答えるべきだろう。⁽²¹⁾それはオキナが共同体の長老として尊ばれつつ、老人として疎まれ、嫌われる両義性とも関わっている。⁽²²⁾「語り手」の問

題としてである。

老夫が語った、

我が女は、本より八稚女在りしを、是の高志の八俣の遠呂智、
年毎に来て喫へり。今其が来べき時なり。故、泣く。

という言葉は、

老夫と老女と二人在りて、童女を中に置いて泣けり。

といった場面を見た須佐之男の「汝が哭く由は何ぞ」という問いに答えたものである。それは一般的に、娘を蛇神の生贄差し出すことへの悲しみ、といった具合に解されている。しかし「哭く由」として語った言葉のなかの「八稚女」が、神を齋き祭る巫女に通じ（宮内式・儀式・高橋氏文・風俗歌）⁽²³⁾、また「年毎に来て……」が、年ごとの来訪神をイメージさせることは周知の通りである。といったとき、来訪神↓邪神への零落↓人身御供↓悲しみ、といったような段階的な発想を拒否するならば、「哭く由」の神話的な構造を探る必要がある。

『書紀』本文では、

一の老公と老婆と有りて、中間に一の少女を置きて、撫でつつ
哭く。

と叙述されている。「撫で」という行為は、老夫・老女の名「足名椎」「手名椎」に通じ、それは童女の手や足を愛撫して養育するものと解釈されている。しかし「撫で」という行為には、『万葉集』のなかに「わが母の袖もち撫でて」（20四三六）、「御裳の裾つみ挙げかき撫で」（20四四〇）とあるように、ある種の呪的なワザであったらしい。⁽²⁶⁾

そこで「撫で」という行為を、神憑りや神降ろしの行法と見る説

は重要である。⁽²⁷⁾ 老夫・老女の撫でる行為が、童女に神を降ろすことの所作と見えてこよう。そうすると、「童女を中に置いて泣けり」の叙述も、単に悲しみといえなくなる。「中に置いて」というのは、「かごめ・かごめ」や「中の中の小仏」などの遊戯として残った、神憑りする憑坐をなかに置き、その周りを囲んで呪文を唱え、神を降ろすといった作法である。⁽²⁸⁾ 「泣く」こともこの場合、〈泣き声〉という特殊な言葉（呪文）といえよう。⁽²⁹⁾ 老夫が「汝が哭く由は何ぞ」という問いに答えた言葉は、そうした土地神に対する〈神迎え〉や〈神祭り〉の由縁を語っていたと理解していいだろう。

「汝哭由者何」にたいして、「故泣」と答える表現は、たとえ

此謂意富多泥古一人、所知神子者……故、知其神子。

（崇神記）

などの地語りにも通底する。「理由・由縁を説明する」といった文体である。その表現は、「漢訳仏典」からの影響といわれたりするが、そうであってもこれが「口承的要素」を前提とした〈語り〉の言語であることはたしかだろう。

いわゆる会話文と地の文といった区別を越えつつ、同時にそれが誰によって語られているのかという、〈語り〉の身体性について考えるべきだ。

老夫の口を通して語られた遠呂智の姿は、『書紀』の本文では、
期に至りて果して大蛇あり。頭尾各八岐有り。眼は赤酸醬の如し。松柏、背上に生ひて、八丘八谷の間に蔓延れり。

といった具合に、その禍々しく巨大な姿は『古事記』とほとんど同じだが、「期に至りて……」と大蛇が実際に登場したときの叙述とな

っている。それが『古事記』では、登場する以前に、須佐之男の問いに答えた老夫の言葉として語られ、実際に目の前にあらわれたときは「信まことに言ひしが如来つ」と略されているのだ。

一体、神が自らの素姓を明かすとき、その名とともに、神としての恐ろしげな姿を語る〈姿語り〉のスタイルがあった。⁽³¹⁾ 中国山地の荒神神楽や、奥三河の「花祭り」詞章のなかにその一端が見られるが、たとえば阿治志貴高日子根の「御名を顕さむ」として、伊呂妹の高比売がうたった、

天なるや 弟おと棚たな機ばたの 項うながせる 玉たまの御み統まに 穴あな玉たまはや
み谷 二渡ふたらす 阿治志貴高 日子根の神ぞ

(神代記・6)

という歌謡も、これを神自身の名告りと見れば、「み谷二渡らす」という巨大な蛇神の〈姿語り〉と解せよう。⁽³²⁾ 「み谷二渡らす」は、遠呂智の「谿八谷峽八尾に度りて」と通じる蛇体の神の姿である。

もちろん老夫の語りは蛇神自身のものではない。しかしその表現のなかの、「彼の目は……」「其の身に……」「其の長は……」「其の腹を見れば……」といった、カノ・ソノなどの「現場指示語」⁽³³⁾の繰り返しは、聞き手にたいして対象のあり方をより印象づける働きをもつ。また「其の腹を見れば」という語り口は、〈語り手〉が実際に見たという目撃性を強調するだろう。⁽³⁴⁾

対象、つまり遠呂智はいま目の前にあるわけではない。まさに老夫の口を通して、〈語り〉の力〈で現前化させられたのである。語る対象が語る主体に寄り憑く構造、といってもよい。

その場合、それが須佐之男の「其の形は如何」という問いから導かれた、ということは重要である。つまりここで須佐之男の問いか

ら、老夫が答え語ったことは、土地神の祭祀の作法や来歴、正体を外部の者に明かしたことになるのだ。それはへ古老の答へていへらく〈というように、土地の由緒や霊威、いかえれば共同性の根拠を献じたことと同じである。その意味では、土地の精霊が来訪神に己れの由来を明かし、服従を誓ったという構造になるだろう。⁽³⁵⁾ 「天より降り坐しつ」といった須佐之男の来訪神としての位相と対応するわけだ。

しかし問題は後半の「白し上げたまひき」の行為である。その天照との関係では、須佐之男が、いわばへ土地の精霊と同一化して土地の由縁を奏上したことになる。それは、須佐之男が老夫の口から導いた「出雲国」の土地神の来歴を、高天原との媒介者としてへ白し上げた〈と解せなくない。天つ神と国つ神をつなぐ中介者である。

しかしその場合、出雲国のへ土地の精霊と一体化する須佐之男という身体はどうなるのか。高天原を穢し「神夜良比」された荒ぶる神としての須佐之男である。そこでは単なる媒介者ではありえない。須佐之男は天上からの来訪神でありつつ、荒ぶる邪神としてのへ土地の精霊と一体化して、へ白し上ぐ〈という行為をなす。須佐之男の遠呂智退治とは、荒ぶる神としての自身の攘却(神夜良比)を語っていたのである。

五、櫛・童女・憑坐

雨に速須佐之男命、乃ち湯津ゆつ爪つめ櫛くしに其の童女を取り成して、御美豆みづ良らに刺して、其の足名椎手名椎神に告りたまひしく、「汝等は、八塩折やしほの酒を醸み、亦垣もとはを作り廻し、その垣かどに八門やを作

り、門毎に八佐受岐を結び、其の佐受岐毎に酒船を置いて、船毎に其の八塩折の酒を盛りて待ちてよ。」とのりたまひき。故、告毎にりたまひし随に、如此設け備へて待ちし……

須佐之男が遠呂智を退治するための策略を老夫らに「告」した場面である。「故、告りたまひし随に、如此設け備へて……」とは、文脈的には須佐之男の命じた通りに「八塩折の酒」を盛った「酒船」を用意した、ということになる。しかしこの一文には、ひとつの様式として括られるものがある。

(B)故、備さに教へ覚したまひし如にして、軍を整へ船雙めて度り幸でましし時……

(仲哀記)

神功皇后の「新羅征討」に先だち、住吉三神が神功を憑坐として語った言葉を受けた一節である。その言葉とは、はじめに神の名告りがあり、続いて「寔に其の国を求めむと思はさば……」として、天神地祇・山神河神の祭祀の作法と、渡海の安全を保証する呪法を「教へ覚し」たものである。そしてその神の言葉の「如く」に神を祭祀し、軍船を整えたことで「新羅征討」は成功した。つまり征討という行為は「神の言葉」が実現させたという論理を、「教へ覚したまひし如」の一節が保証したわけだ。

(C)時に、神の語を得て、教の随に祭祀る。

(崇神七年紀)

これは崇神天皇の時代、「災を致す所由を極」めるために、倭迹迹日百襲姫命を憑坐として、荒ぶる神・大物主神を降ろした場面の結びである。審神者としての天皇と憑坐との問答があり、「神の語」

つまり神が己れの素姓や由緒を明かし、その祭り方を教えた。神の「教」の「随」に祭祀することで、荒ぶる神の「災」は鎮まったのである。神の正体を知り、それを祭祀することが荒ぶる神を所有(鎮撫)することだった。(C)は(B)の表現をより抽象化した様式といえよう。

須佐之男神話の「故、告りたまひし随に」の一節も、かかる表現と共通するスタイルと見なすべきである。

「八塩折の酒」以下、「垣」「門」「佐受岐」が神を饗応する供物や場、その作法を語ることはあらためていうまでもない。またその語り口は、「八」の繰り返しや「其」で前の言葉を受けてゆく「尻取り式」の表現⁽³⁷⁾、そして垣↓門↓佐受岐↓酒船といった具合に大きな対象からひとつづつ小さな対象に絞ってゆく構成⁽³⁸⁾など、(韻律化)といった働きをもっていること、つまり日常の言語秩序とは異なる特別な詞章であったわけだ。神の言葉、神に関わる言葉といっているだろうか。

そうすると「告りたまひし随に……」の一節の働きからも、この一節は神が自らの祭祀の作法を教え覚す「神語」ということになる。しかしそこで問題になるのは、発語の前に、

乃ち湯津爪櫛に其の童女を取り成して、御美豆良に刺して……

とあるところだ。もちろん「取り成して」の主語は須佐之男である。そこで大蛇⁽⁴⁰⁾から童女の身を隠すためとか、逆に須佐之男を巫女⁽³⁹⁾の力で守るためといった説がでてくる。だが重要なことは、「八塩折の酒を醸み……」という荒ぶる神の祭祀の作法を語る主体が、かかる行為をしたという点である。

『書紀』本文の、

立化「奇稻田姫」、為「湯津爪櫛」、而挿「於御髻」。

の一節を、

立ちに奇稻田姫に化りて、湯津爪櫛を為りて御髻に挿したまふ。

と訓めるならば、先の一節も、「櫛」を媒介にして、須佐之男が童女に変身した、つまり一体化したと解すべきである。「湯津爪櫛」という神聖な櫛を髪に挿すことは、神招ぎする巫女（憑坐）を向う側の存在に区別する標しであった。⁽⁴³⁾クシナダヒメのクシは〈奇し〉すなわち〈櫛〉だったわけだ。⁽⁴⁴⁾そこで「八塩折の酒を醸み…」という一節は、神を饗応する巫女の言葉となろう。

この分析は、来訪する蛇体の神と神を迎える巫女との神婚伝承を、「退治型」の前型に置く⁽⁴⁵⁾とクロスするように見える。その説からは、蛇神が零落し邪悪な怪物となることに対応して、巫女もいわゆる人身御供的な生贄に見なされる。そうした荒ぶる神の供儀になる童女を新来の英雄神が救出する、というわけだ。

しかし「民俗」として残されたへ田の神祭り⁽⁴⁶⁾におけるオナリ・ヒルモチは、田の神に仕える巫女といった性格をもつが、そのオナリ・ヒルモチが田植えの日に落命したという伝承や、祭りの場で擬似的に死の行為をする、といった報告がある。⁽⁴⁷⁾またその派生としての〈嫁殺し田〉伝説も広く採集されている。⁽⁴⁸⁾ここにはへ田の嫁、つまり巫女（憑坐）の聖性と穢れという両個性を見るべきである。

(D)此の川上に荒ぶる神ありて、往來の人、半を生かし、半を殺しき。ここに、県主等の祖大荒田占問ひき。時に、土蜘蛛、大山田女・狭山田女といふものあり、二の女子の云ひしく、「下田

の村の土を取りて、人形・馬形を作りて、此の神を祭祀らば、必ず応和⁽⁴⁹⁾ぎなむ」といひき。大荒田、即ち其の辞の随に、此の神を祭るに、神、此の祭を歌⁽⁵⁰⁾けて、遂に応和ぎき。ここに大荒田いひしく、「此の婦は、如是、実に賢女なり。故、賢女を以ちて、国の名と為むと欲ふ」といひき。

（肥前国風土記・佐嘉郡）

「：即ち其の辞の随に、此の神を祭る」の一節が、(B)(C)、そして遠呂智退治譚の「告りたまひし随に：」と通底することはすぐわかる。(D)の場合、「其の辞」は大山田女・狭山田女という「土蜘蛛」の辞となっている。が後に二人が「賢女」と呼びかえられるように、それは「神の扱い方をよく知っている女」、つまり巫女である。⁽⁴⁸⁾したがって(D)の「下田の村の土を取りて：」という「祭祀」の作法は、⁽⁴⁹⁾巫女を憑坐としたへ田の言葉となるわけだ。

この「辞」は「県主等の祖」である大荒田の「占問ひ」によって導かれた。「占問ひ」とはまさに神意を問ひ、神の言葉を引きだすものだ。つまりここで大荒田は、憑坐に憑いた神の言葉を聞く「審神者」の立場にある。(D)のなかで審神者的な存在は、「県主等の祖」といった共同体の首長の始祖として、いわば共同体にとっての正統性の象徴であった。それにたいして「荒ぶる神」が憑依する憑坐は「土蜘蛛」という、共同体の秩序にとっての負的な存在である点に注意したい。大山田女・狭山田女という巫女（憑坐）と、「荒ぶる神」とは同一の存在であったわけだ。それは、荒ぶる神が「祭祀」され「応和」したことで、「土蜘蛛」が「賢女」と呼びかえられたことと対応しよう。

さて須佐之男は、土地神の憑坐たる童女と一体化して、遠呂智を

迎え祭る作法を語った。そしてそれは同時に、憑坐の口を通して語られた来訪神・須佐之男の饗応の作法でもありえた。天上からの来訪神が土地の側に迎え入れられること、つまり同一化する構造といつてもよい。須佐之男が童女を櫛に「取り成し」て自らの髪に挿す行為は、須佐之男に櫛名田比売を「立奉らむ」と語った老夫の言葉に続いてある。須佐之男と櫛名田比売の〈神婚〉でもあるわけだ。

六、『古事記』の語り・誦むと文字

故、告りたまひし随に、如比設け備へて待ちし時、其の八俣遠呂智、信に言ひしが如来つ。乃ち船毎に己が頭を垂入れて、其の酒を飲みき。是に飲み酔ひて留まり伏し寝き。爾に速須佐之男命、其の御佩せる十拳剣を抜きて、其の蛇を切り散りたまひしかば、肥河血に変わりて流れき。故、其の中の尾を切りたまひし時、御刀の刃毀けき。爾に怪しと思ほして、御刀の前以ちて刺し割きて見たまへば、都牟刈の大刀在りき。故、此の大刀を取りて、異しき物と思ほして、天照大御神に白し上げたたまひき。是は草那芸の大刀なり。

遠呂智退治の場面がきわめ映像的に語られるこの表現は、「告りたまひし随に」、「信に言ひしが如」といった、物語られる世界のなかの主体、つまり須佐之男との関係のなかでの童女や老夫が発した言葉から展開する。そして「其の八俣遠呂智」「其の酒」「是に飲み酔ひて」「爾に速須佐之男命」……と続く指示語や接続語の類出は、語られる世界やその展開を聴き手にたえず確認させ、彷彿させてゆく。語り手の、語る世界との〈現場性〉や〈目撃性〉を回

復させる力、といつてもよい。「爾に怪しと思ほして、御刀の前以ちて刺し割きて見たまへば」と、語られる対象の行為が語る主体の位置と重なってゆく作用である。

ここから、「白し上げたたまひき」という天照に向けた須佐之男の行為は、そこで語られたことを〈須佐之男〉という身体に集約する構造と考えられる。それは「出雲国」という、高天原にたいする負の世界を〈須佐之男〉に吸収させることといつてもいいだろう。

「出雲国」はまた「根の堅州国」でもあった⁽⁵⁰⁾。

遠呂智退治↓神剣の奉上市とは、高天原を穢し破い却らわれた悪神の贖罪行為である。それは来訪神が、定住民(共同社会)の災厄を一身に負って攘却される構造と通底した。王権の正統性を象徴する「草那芸の大刀」の由縁は、かかる〈負の世界〉を取り込む仕組みのなかにあったわけだ⁽⁵¹⁾。

しかしいうまでもなく『古事記』として現存するテキストは、須佐之男の〈白し上げ〉た言葉そのままが、「草那芸の大刀」の由来とはなっていない。〈白し上げ〉行為が対象化されて、「異しき物と思ほして、天照大御神に白し上げたたまひき」と書かれた本文に位置づけられていた。ようするに『古事記』のテキストは、「是は草那芸の大刀なり」の一文によって、そこで叙されてきた遠呂智退治の出来事を、王権の神器の由来として位置づけたのである。それは須佐之男の〈白し上げ〉行為の外に、『古事記』という文字テキストの主体が存在することを意味する。

しかしヘテキストの主体とはなにか。

たとえばそれを〈編纂者〉といつてみる。そして序文がいうところの「撰録」という行為と結びつけてみよう。『古事記』というテ

キストの成立にとって、そうした存在や行為があったことはたしかだろう。だが「是は草那芸の大刀なり」と語っている主体は、かかへ編纂者」なのだろうか。

そこで、「編纂者は〈語り〉のそとに隠れる⁽⁵²⁾」という比喩は暗示的である。もちろんそれは後の物語文学（源氏物語）における「草子地⁽⁵³⁾」が、物語の書き手（作家）の「最大の隠れ処」であったという問題と連動してしよう。〈編纂者〉はたしかに存在する。だが「是は草那芸の大刀なり」という表現のうえに見えているのは、〈語り手〉であるような主体ではないだろうか。須佐之男の天照への〈白し上ぐ〉行為と、「是は草那芸の大刀なり」という由縁語りは、ほとんど連結しているように、テキスト化されているのだ。

しかしそうした〈語り〉の位相は、いわゆる口誦性の残存や過渡ではない。〈語り〉の口誦性は、〈文字〉自身の「障害」から見出された「転倒」としてあったのだ。⁽⁵⁴⁾それは文字テキストの主体が、語る主体との距離から逆に〈語り手〉を露出させた、といってもよい。問題なのは〈語り〉自身にとっての、かかる「転倒性」が抱える矛盾の構造である。

当面していることを次のような視点から考えてみよう。

『古事記』というテキストは、「語部の物語の新しい台本⁽⁵⁵⁾」であったととらえる説である。序文にいう稗田阿礼の「誦習^{ロミオラフ}」とは、単なる暗記や訓読ではなく、新たに編纂せられた「台本」を「口ならわす仕事」だった。それは、『古事記』という文字で書かれたテキストが、「誦む」ことと共時的に存在したことを暗示する。ヨムとは、声にだして発音するという呪性をともなう行為である。『古事記』のテキストは、テキストとして存在しつつ〈ヨム〉ことに還元

されるものとしてあったのだ。⁽⁵⁶⁾

だがそこで注意しなければならない。〈ヨム〉という語りの「台本」化とは、「語部の物語」の固定（撰録）、つまり「定本」の作製であった。とすれば、語りの「台本」「定本」とは、〈語り〉に与った絶対的な矛盾ではないか。⁽⁵⁷⁾それは『古事記』という書かれた本文が〈語り〉を内蔵している矛盾といってもよい。そしてそのことは、日本の王権（天皇制）そのものが内在している矛盾であるはずだ。⁽⁵⁸⁾

テキストとしての『古事記』を読むとき、八咫遠呂智を斬った須佐之男が、テキストの外では鎮まらざる行疫・凶荒の神として武塔天神、牛頭天王、祇園神などへ習合していく構造⁽⁵⁹⁾を抱え込まねばならぬ。つまり、王権が内在する矛盾自体を生きるスサノヲの像である。そしてそれは〈語り手〉としての漂泊民・芸能者たちの像ともかさなる。〈誦む〉という近代の我々の行為を古代の〈ヨム〉といった行為の位相から相対化すること、といいかえてもよい。

注(1) その分布・比較については関敬吾「八岐の大蛇の系譜と展開」(『日本民族と南方文化』昭43、論集『日本文化の起源』第三巻再録)に詳しい。

(2) 西郷信綱『古事記の世界』昭42。

(3) 広畑輔雄『記紀神話の研究』昭52。

(4) 大森志郎「剣と蛇―続・茅の輪行事の起源と意義」(『東京女子大学論集』昭34・6、日本文学研究資料叢書『日本神話』再録)。また『播磨国風土記』にも、「申屈して蛇の如」き異しき剣の話がある。

(5) 広畑、前掲書。松前建『日本神話の形成』昭45。

(6) 松前、前掲書。上田正昭『大王の世紀』昭48。三宅和朗『記紀神話の成立』昭59。

- (7) 兵藤裕己『語り物序説―「平家」語りの発生と表現』昭60は、スサノヲ神話の両義性から「語り手の供儀性」という問題を導いた。本稿がその論から示唆された面があることを記しておく。また、上野千鶴子「異人・まれびと・外来王」(『構造主義の冒険』昭60所収)は、この両義性の問題を、「語りの構造の通時的編成」の「非可逆」性として論じて、興味深い。しかし桜井好明と対談、「外部」へと入原(『春秋』昭60・11)のなかであきらかになったように、上野は王権の問題を「統治権力」として実体化しすぎているように思える。
- (8) 肥後和男『古代伝承研究』昭13によれば、須佐之男と遠呂智の同一性を指摘したのは『日本書紀纂疏』(一条兼良)かららしい。肥後自身も「鞍馬の竹切について」、「山の神としての素戔鳴尊」(『民俗学』昭6・3・6)でそれを展開し、前掲書でも詳述している。他に松村武雄『日本神話の研究』第三巻・昭30、高崎正秀『神剣考』(著作集第一巻・昭46)などにもそれぞれの論がある。
- (9) 小松和彦「山姥をめぐって」(『憑霊信仰論』昭57所収)を参照。
- (10) 周知のようにこの話はどこで完結せず、壬生連磨による後日譚があった。ここでは「何の神、誰の祇ぞ、風化に従はざる」といった王権の威力が前面にくる。
- (11) 大森志郎『やまたのをろち』昭45。
- (12) 天孫降臨と「神器」との関係については複雑な問題がある(たとえば三品彰英『日本神話論』昭45)。なお山本ひろ子によれば、いわゆる「三種の神器」という観念が体系化されるのは南北朝期の『神皇正統記』あたりだったらしい(『北畠親房における神器観念の生成』『日本文学』昭60・2)。
- (13) 「天皇と宝剣は不二一体であり、宝剣を安置したところに就寝しなければならぬ」というタブーが院政期あたりまで守られたことについて、益田勝実「日知りの裔の物語」(『火山列島の思想』昭43)に詳しい。
- (14) 『古事記総索引』本文編による。
- (15) 少名毘古那神の由縁について神産巢日に奏上した一節。
- (16) 古賀精一「古事記における会話引用―白、奏、詔、告の用字法」(『古事記年報』二号・昭30)
- (17) 西郷信綱『古事記注釈』第一巻(昭50)
- (18) 西郷、前掲書(17)。
- (19) 阿部寛子「葛城の大神の敗化」(『上代文学』五十号・昭58)は、『古事記』の「名告り」の事例を分析し、西郷説と同じ結論を導いている。しかし「服属」とはなにかという問題は残るように思える。
- (20) 日本古典文学大系『風土記』解説。
- (21) この問題は、折口信夫の〈翁の発生〉とクロスするはずだ。
- (22) この点、古橋信孝氏からの教示による。
- (23) 松村、前掲書。
- (24) 西郷、前掲書(17)。
- (25) 宣長『古事記伝』九之巻。
- (26) 中西進『万葉集全訳注』の四四〇八歌の脚注に「無事を祈る呪術」とある。
- (27) 守屋俊彦『記紀神話論考』昭48。
- (28) 柳田国男『こども風土記』昭17。たとえば修験道系の祭祀である岡山県美作の「護法祭」では、ゴホウザネという憑坐の周囲をケイゴの少年たちが囲み、「ギャーテイ、ギャーテイ」と唱えながらゆつくりと右回りに旋回しているうちに、憑坐に「護法神」が悪く、という(白川琢磨「美作の護法祭」『山の祭りと芸能』昭59・所収)。
- (29) 〈泣き声〉という非言語的な音声は、たとえば「おらび声」といった特異な声とつながるかもしれない(村山道宣「おらび声の伝承」『解釈と鑑賞』昭56・3)。
- (30) 小島憲之「古事記の文章」(『古事記大成』言語文字篇・昭32)
- (31) 岩田勝「神楽源流考」昭58に詳しい。
- (32) 「渡らす」は神への第三者からの敬語と考えられているが、〈神自身〉の言葉とはその神を祭る側との関係の表現だから、自身の名告りの中に自らへの敬語があってもよかった。というよりそれが〈神の言葉〉の根柢なのだ。この点、〈神の自叙〉の問題として、「表現としての『古事記』」(『成城国文』七・昭59)で詳述した。
- (33) 西宮一民「古事記の文体を中心として」(『日本古代文化の探究』古事記』昭52)
- (34) 藤井貞和は『古事記』の背景にあるだろう「フルコト」の〈語り〉を、「見てきたことであるかのように語る」という「目撃性」ととらえている(『日本神話における〈語り〉の構造―眼の〈語り〉』『日本文学』昭56・5)。
- (35) 折口信夫「国文学の発生」第四稿、昭2『全集』一。

- (36) 折口信夫「たなばたと盆祭り」と昭4・『全集』三、また松村、前掲書。
- (37) たとえば「応神記」に、「吉野の白檮上に横臼を作りて、其の横臼に大御酒を醸みて、其の大御酒を献りし時」といった表現がある。「尻取り式」の概念は土橋寛『古代歌謡論』昭35参照。
- (38) それは、上↓中↓下という表現ともなる。たとえば「雄略記」の「天語歌」など。
- (39) 次田潤『古事記新講』大13。
- (40) 松村、前掲書。
- (41) 高崎、前掲書。
- (42) いうまでもなく倭建の「童女の姿に成りて」という場面にも通じよう。
- (43) 角川源義「櫛と信仰」(『民間伝承』昭17)。松前、前掲書。櫛と巫女の関係は『源氏物語』賢木巻の「別れの櫛」にも通底している。
- (44) 松前、前掲書。
- (45) 松村、前掲書。
- (46) 柳田国男『郷土誌論』大11。
- (47) 中山太郎「人身御供の資料としての『おなり女』伝説」(『中央史壇』大14・8)
- (48) 古橋信孝『古代歌謡論』昭57。
- (49) 「神武即位前紀」の「……此の埴を以て八十平瓮・天手抉八十枚嚴瓮を造作りて、……天神地祇を祭りたまふ」と通じるだろう。
- (50) 三浦佑之は、須佐之男をもともとは「根国の主神」であったととらえ、根国への定着の由来譚が王権神話における「神々の秩序化」のなかで、追放譚として再編されたと論じている。(「神々の秩序―王権と神話」『解釈と鑑賞』昭52・10)。論じられている問題は説得されるが、「定着」と「追放」の両義性にもっとこだわりたいと思う。
- (51) 古橋信孝「異郷論―神話の他界と仏教の他界」(大系仏教と日本人「神と仏」昭60)参照。
- (52) 藤井、前掲論文。
- (53) 藤井貞和『源氏物語の始原と現在』定本・昭55。
- (54) 吳哲男「序の技法―阿礼の誦習と安万侶の撰録」(『解釈と鑑賞』昭57・1)
- (55) 折口信夫「口承文学と文書文学と」昭10『全集』七、同「日本文学史1」『全集ノート編』二。
- (56) 藤井貞和「フルコトと『古事記』」(『解釈と鑑賞』昭57・1)
- (57) この点、兵藤『語り物序説』を参照。兵藤は「語りとは、本文・台本の復誦ではない」として、カタルとヨムという行為の表現史的位相を区別している。しかし、ヨムことのなかに、カタルという行為の何が内在していることも見のがせないだろう。この点どう考えるべきか、今後の課題としたい。
- (58) たとえば早川庄八は、「公文書を発給して任官を告知する方式」とともに、「天皇の面前で口頭により告知する方式」が八世紀の任官儀のなかにあったことを指摘し、「文書主義の時代」における「音声の世界」の再検討を説いている(「八世紀の任官関係文書と任官儀について」『史学雑誌』昭56・6)。
- (59) 折口信夫「年中行事」昭5〜7『全集』十五、「ほうとする話」昭2『全集』二など。
(記・紀・風土記の引用は日本古典文学大系によった。)