

大穴牟遲神と稲羽の素菟

寺川眞知夫

はじめに

『古事記』の大国主神の物語は、大穴牟遲神が大国主神となるまでだけではなく、その後も自ら強い主張をしなくても、その性格によって周辺に支持され、次第に大きく成長していったと語る。兄弟八十神たちの八上比売妻問とこれを契機として始まる迫害からの逃亡、根之堅州国訪問、国作りにおける少名毘古那神、神産巢日神、大物主神の援助・協力など、いずれも大国主神自らの発意よりは周囲の援助や助言によって成功している。王者はその素質によって自ずから王者となり、国を治めていくのだと語るわけである。その過程では選択を迫られながらも、常に判断を誤らなかつたからでもある。これも上に立つ者のもつべき性格を示す。ここに取り上げる稲羽の素菟の話も、八上比売

妻問物語に組み込まれた大穴牟遲神が王者としての資質をみせる重要な出来事を語る話なのである。

八上比売への妻問の段の研究は、最近でも、この段を構成する一話素としての稲羽の素菟が裸の菟となった理由を語る「素菟と和邇」の物語、素菟の意味に言及する論がなお多く、^①大国主神の成長過程に焦点を当てた論は少ない。^②また八十神および大穴牟遲神と素菟との関係、八上比売の大穴牟遲神選択の意味、八上比売との婚姻物語全体の語る意味について言及する論も管見の範囲ながら少ない。しかし、本話全体は大穴牟遲神の神格についての重要なことを語っている。そこで、本稿ではいささか視点を変えて、八十神および大穴牟遲神の菟への対応の物語を中心として全体を取り上げ、大穴牟遲神と菟神の性格についていささか考察をめぐらせたい。

一 問題の所在

後に図によって示すように、記の稲羽の素菟の伝承は、基本的には大国主神の物語における初の方の段に属する一話素である。当然、この神話素が大国主神の物語において担う意味を考えてみる必要がある。まず大国主神の物語全体を概観し、その位置を確認すると、

- ① 出自（速須佐之男命系譜）
- ② 大国主神と八上比売の結婚および八上比売物語と交錯する須勢理毘売命との結婚物語
- ④ 沼河比売との結婚物語
- ⑤ 須勢理毘売命との妥協の物語
- ⑥ 国造の物語
- ⑦ 国譲の物語

の七つの要素からなっている。②には、複数の話素が含まれており、このように分けると、異論が出るかも知れない。ただ、②の稲羽の素菟の段の最初には、

故、此の大国主神の兄弟、八十神坐しき。然れども皆国は大国主神に避りき。避りし所以は、其の八十神、各稲羽の八上比売を婚はむの心有りて、共に稲羽に行きし時、大穴牟遲神に帑を負せ、従者と為て率て往きき。

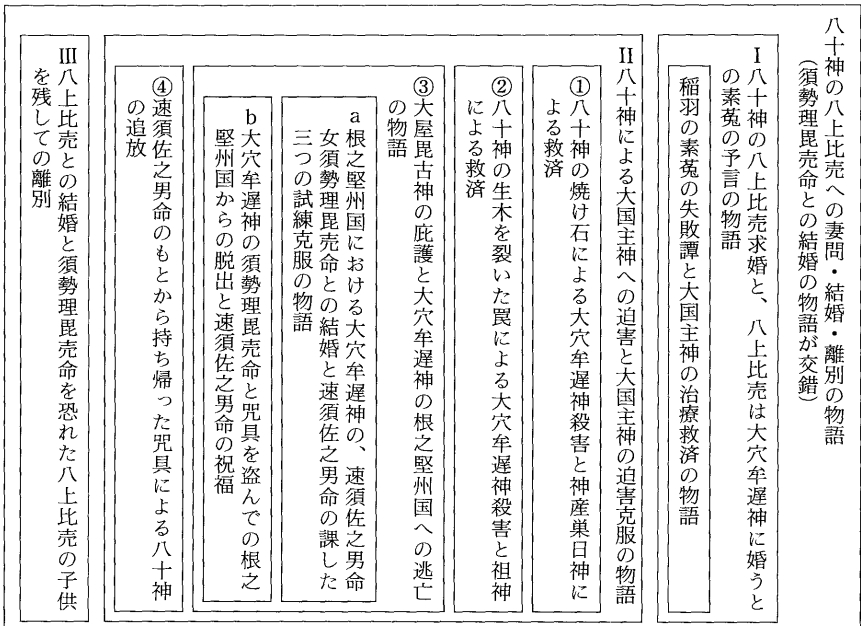
という説明があること、なかでも古典文学独特の表現とされる「所以」があることに注意せねばならない。これは②の構成の理解と深くかかわる。

本居宣長は「所以」の用法について、「皆国者避於大国主神、こは後の事を先ツ言ヒおきて、次に其ノ然る所以を、初メより具に言ふ、【此ノ次より、下文の毎二坂ノ御尾追ヒ伏セ毎二河ノ瀬追ヒ撥ヒ而始テ作りタマヒキ国也、とある処まで、みなその事なり】³と指摘した。次田潤氏『古事記新講』、倉野憲司氏『古事記全注釈』、神野志隆光・山口佳紀氏『新編日本古典文学全集古事記』も宣長の言を受けている。⁴この「所以」については、西田直敏氏が和文における理由説明の表現形式の問題として『徒然草』の例を始め、記のこの部分にも言及して、幅広くかつ詳細に論じておられる。⁵宣長が注意して以後、「皆国は大国主神に避りき。避りし所以は」として説明される部分は、根之堅州国訪問譚を超えて、「故、其の大刀・弓を持ちて、其の八十神を追ひ避くる時に、坂の御尾毎に追ひ伏せ、河の瀬毎に追ひ撥ひて、始めて国を作りたまひき」までかかわるのである。ただ、この後に「故、其の八上比売は、先の期の如くみとあたはしつ」があることに注意すると、実はこれも素菟の話に続いて、八上比売が八十神にいった発言

「吾は汝等の言は聞かじ。大穴牟遲神嫁がむ。」に対応する、二人の関係の結果を説明する部分になる。したがって、ここまでが「所以」と交錯しつつ展開される一連の八上比売求婚物語になるといえる。

もとより、「故、其の八上比売をば率て来ましつれども、其の嫡妻須世理毘売を畏みて」は、大穴牟遲神の根之堅州国訪問譚の中の「其の女須勢理毘売出で見て、目合して、相婚ひたまひて」および「其の妻須世理毘売を負ひて、即ち其の大神の生大刀と生弓矢と、また其の天の詔琴を取り持ちて逃げ出でます時」、さらには速須佐之男命の「おれ、大国主神と為り、また宇都志国玉神と為りて、其の我が女須世理毘売を嫡妻として、宇迦能山の山本に、底津石根に宮柱ふとしり、高天の原に氷椽たかしりて居れ。是の奴」の発言とも対応する。また、この段には話の展開上のねじれもあり、独立して一段を構成しているようにも見える。しかし、八上比売との結婚と別居が説かれる以上、八上比売への妻問の物語はここまで続いて完結する設定である。このことは意識されているように、理解の上に表されていない論もある。本段は図示すると、下図のようになる。

こうしてみると八上比売妻問物語全体は大穴牟遲神の大国主神としての成長の過程を語ると理解できる。中でも根之堅州国訪問譚は死と再生の物語の枠組みで捉えられる成



年式の試練を反映する、独立した物語(6)のようにみえるが、やはりこの物語の中に組み込まれている。ここに問題とする稲羽素菟と鰐の葛藤の物語もとは独立した物語であったにしても、八上比売妻問物語全体、すなわち大穴牟遲神の成長物語における試練の一つを語る段落の、さらに下位の神話素としての付加的構成要素となつてゐる。従つて大穴牟遲神と素菟の物語はこうした位置にあるとの認識に立つて、素菟の性格を考察するだけでなく、物語全体を見通して大穴牟遲神の性格にも言及する必要がある。

そこで考えたいのは、菟神の性格とそれいた場所は何を表しているのかという点である。検討にあつては八十神と大国主神の菟への対応の相違は何を意味するのかの考察も必要である。従来、医術との関係が重視されてきたことは首肯できるが、大国主神のやさしい性格は評価しなくてよいかといつた疑問が残る。菟神が八上比売を得ると予言するのは、大国主神の咒医としての治療技術のみならず、対応を適切に教えた心のあり方もかわつてゐるように見える。大穴牟遲神の咒医的技術の知識を重視する説ではそれこそが王者に必要なものであつたと強調される傾向にある。ただ山野で疵を負つた時にすぐさま必要な対処法、とくに止血法とそれに必要な植物の利用など、体験に基づく伝承的民間療法的知識は、古代人も持つていたに違いない。

それらを大穴牟遲神が発明し流布したとの設定ともいえるが、彼は後に根之堅州国で呪術を授かつており、まだ成年式も迎えていないこの時点で、咒医の知識を生み出したと解するには若すぎないであろうか。

このことを論じるには、稲羽の素菟の果たしている役割の解明と、大穴牟遲・大国主神の成長物語は如何なる理念を語ろうとしていたのかの考察が必要であろう。

二 菟神の位置と性格

ここではまず菟神について考えてみたい。菟神は「気多の前に到りし時、裸の菟伏せりき」として物語に登場する。気多の前の正確な位置は不明であるが、白兔海岸の西端には海に突きだした山稜の先端とみなしてよからう。その沖には岬が波の浸食を受けてできたとみえる島もある。後に展開される素菟と鰐の伝承では素菟は「淤岐の島」にいたことになつてゐる。「淤岐の島」はこの岬の沖合の島か、「隠岐」か意見が分かれる。ただ注意すべきは、国生み条では「隠岐の島」は「隠伎之三子島」とされ、「淤岐」と表記が異なることである。記は伊邪那岐命の鎮座地を「淡海」と表記する。「淡路」の誤写説もあるが、これを退ける現在の定説は記の淡路島の表記はすべて「淡道」とあることをあげる。この根拠を支持する立場に立つならば、

「湓岐」と「隠伎」も表記が異なる以上、両者は別の島を表すとみねばならない。記は菟のいた気多の前の島を固有名として「湓岐の島」と表記したといふべきなのである。

この島は絶壁で囲まれた小島で、本土や隠岐とはちがひ、素菟は豊かな生活を完結できず、策を弄しても本土に渡ろうとしたとの設定であると理解される。

記は編纂当時、素菟が菟神とよばれていたとするが、延喜式内社として主な神社を除くと所在地不明の神社もあるから、式神名帳にみえない白兔神社が和銅の頃から現在位置に鎮座していた保証はない。ただ白兔神社は現在、気多の前とされる岬の東麓、白兔海岸南方の段丘上にあり、素菟と鰐の物語がこのあたりを舞台として設定していたとすると相応しい場所といえる。

気多の前を東西に横切る国道九号線は現在ここをトンネルで通り抜けているが、当時、上部を峠として越えていたのか、岬先端の海岸部を巡っていたのかも問題になる。それというのも、砂浜を断つて海にせり出した気多の前は道としては難所になるからである。古道の通っていた場所は明確ではないが、他にこの海岸部を通り抜ける道はない。大穴牟遲神は独り遅れて八十神の後を追っていたとするから、海上交通で移動していたとの設定ではなく、やはり気多の前を東西に通り抜ける道を辿っていたとの設定である。

古代では、峠や岬などは交通の難所とされ、道触の神が存在するとみなされた。その性格は、風土記などでは、通過する者に否応なく死の災いを課す、恐るべきものであったと説かれる。たとえば、「神尾山に坐して、毎に行く人を遮へ、半は死に、半は生きけり」(「神尾山の出雲の御蔭の大神」『播磨国風土記』揖保郡枚方里条)、「昔、此処に荒ぶる神ありて、往来の人を半ば殺しき」(「生野の地名起源」『播磨国風土記』神前郡)、「此の堺の上に麤猛神あり、往来の人、半は生き、半は死にき」(「筑後国號」『筑後国風土記』佚文)などである。こうした神の災いは、「時に、筑紫君・肥君等占へて、筑紫君等が祖甕依姫を祝と為して祭らしめき」(「筑後国號」『筑後国風土記』佚文)などであるような祭祀を受けいれて鎮まる、あるいは吉備中国の川島河の派にいた大虬(仁徳紀六七年是歳条)のように退治されることで終息する。後者の流れには「路中に抄劫しつ、行を通はしめず。また商人の艤船を断へて、悉に以て奪ひ取」り、天皇の命で殺される播磨国御井限の人文石小磨呂のような人物(雄略紀十三年八月条)も形成される。稲羽の素菟は災いを課さないが、出現の場所からすると、やはり境界の難所に出現する神の流れに立つようみえる。ただ、素菟は治療法を求め存在で、荒ぶる道触の神と性格を同じくするとみるには違和感もあり、異論もありえる。

しかし、風土記では道行く人が道触の神の猛威によって、「半は死に、半は生きけり」、「半ば殺しき」、「半は生き、半は死にき」と説いて、神の心に叶う者は生き、叶わぬ者は殺されるとするのにならねてみると、菟神が大穴牟遲神に八十神の結婚の不可と大穴牟遲神の結婚の可を予言するのは、これらと相似形の関係にあると解せなくはない。⁸⁾ すなわち、菟神が助けを求め、助けられると予言を下す設定は道触の神の伝承の変奏とみなせるのである。さらにいえば、素菟は八十神と大穴牟遲神とのいづれが八上比売を媁う者にふさわしい心の持ち主か明らかにする役割を担っているといえる。素菟は菟神として、道触の神の位置に立って、通過する者の心を試していたというわけである。⁹⁾

かかる視点で見ると、やや性格は異なるが、比較的近い試しの発想をもつ話として、推古紀や『靈異記』上巻第四縁の聖徳太子の片岡山伝承をあげえる。推古紀には、

十二月の庚午の朔に、皇太子、片岡に遊行でます。

時に飢者、道の垂に臥せり。仍りて姓名を問ひたまふ。而るに言さず。皇太子、視して飲食を与へたまふ。即ち衣裳を脱きたまひて、飢者に覆ひて言はく、「安に臥せれ」とのたまふ。則ち歌ひて曰はく、

しなてる 片岡山に 飯に飢て 臥せる その旅
人あはれ 親無しに 汝生りけめや さす竹の

君はや無き 飯に飢て 臥せる その旅人あはれ
とのたまふ。

辛未に、皇太子、使を遣して飢者を視しめたまふ。

使者還り来て曰さく、「飢者、既に死りたり」とまをす。爰に皇太子大きに悲びたまふ。則ち因りて当の処に葬め埋ましむ。墓固封む。数日之後、皇太子近く習る者を召して謂りて曰はく、「先の日に道に臥しし飢者、其れ凡人に非じ。必ず真人ならむ」とのたまひて、使を遣して視しむ。是に使者、還り来て曰さく、「墓所に到りてれば、封め埋みしところ動かず。乃ち開きて見れば屍骨既に空しくなりたり。唯衣服をのみ置みて棺の上に置けり」とまをす。是に、皇太子また使者を返して、其の衣を取らしめたまふ。常の如く且服る。時の人大きに異びて曰はく、「聖の聖を知ること、其れ実なるかな」といひて遯惶る。(推古紀二十一年)

とある。ここでは、聖徳太子の聖性を明らかにするために、屍解僊という正体を隠した道端の聖なる餓者が設定され、その正体を見抜き慈悲心を向けた聖徳太子の神異性を明らかにする役割を担っている。素菟もこの正体を隠した聖なる存在に対比できる。

これらと比較してみると、大穴牟遲神は聖徳太子のように素菟の正体を見抜いているわけではないが、痛み、苦

しむ素菟に巧まずして優しい心を向け、適切な治療法を教
えて助けている。この場合、素菟は大穴牟遲神の優しさを
確かめる存在として設定されているといえる。稲羽の素菟
の話では、聖徳太子伝承と異なり、八十神という大穴牟遲
神と心のありようを対照される者が設定されている。日本
の昔話の場合には対照者を設定するのが常套手段であり、
記でも海佐知毘古・山佐知毘古の伝承には対立者の設定が
みえるから、こうした存在の設定に問題はない。

道端の病者が実は聖なる存在であることを隠して試しを
行ったとする典型的設定は、時代が下つてからの仏教系の
伝承、『今昔物語集』巻六の「女辨三蔵、渡天竺三法帰來
語第六」や『古今著聞集』巻二(三七)の「行基菩薩毘陽
寺を建立の事」にみえる。これらでは共に観音や仏が行き
倒れの近づき難い病人の姿となつて道端に現われ、通りか
かつた求道者の心を試すモチーフをもつ。前者の一部を取
り上げると、

此ノ心経ハ、法師、天竺ニ渡リ給間ニ、道ニシテ伝
へ得給ヘル所ノ経也。遥ニ深キ山ノ中ヲ通ル間、人ノ
跡絶タル所有リ、鳥獸猶シ不走來ズ。而ル間、鼻香俄
ニ出來ル、難堪キ事无限シ。鼻ヲ塞テ退クニ、此ノ香
ノ奇特ナルヲ漸ク寄テ見レバ、草木モ枯レ、鳥獸モ不
來ズ。強ニ寄テ見レバ、一人ノ死人有リ。「此レガ香

也ケリ」ト思フ程ニ、善ク見レバ、動ク様ニ見ユ。
「早ウ、生タル者也ケリ」ト見成シテ、「事ノ有様ヲ問
ハム」ト思テ、寄テ問テ宣ハク、「汝ハ何人ノ何ナル
病有テカクテハ臥シタルゾ」ト。病者答テ云ク、「我
レハ此レ、女人也。身ニ瘡ノ病有テ、首ヨリ跌ニ至ル
マデ隙无クシテ身爛レ鯉テ鼻キ事ノ難堪キニ依テ、我
ガ父母モ不知ズシテカク深キ山ニ弃タル也。然而モ、命
ハ限り有リケレバ、不死畢ズシテ有ル也」ト。

法師、此ノ事ヲ聞テ哀ビノ心深クシテ、亦、問給ハ
ク、「汝デ、家ニ有リケム時此病ヲ受テ、藥ヲ教フル
人ハ无カリキヤ否ヤ」ト。病者答テ云ク、「我レ、家
ニ有テ此ノ病ヲ治セシニ、不叶ザリキ。但シ、医師有
テ云ク、『首ヨリ跌ニ至ルマデ膿汁ヲ吸ヒ舐レバ、
即チ、愈サム』ト云ヒキ。然而モ、鼻キ事難堪キニ依
テ、近付ク人无シ。何況ヤ、吸ヒ舐ル事有ラムヤ」ト。
法師、此レヲ聞テ涙ヲ流シテ宣ハク、「汝ガ身ハ既ニ
不浄ニ成リニタリ。我が身忽ニ不浄ニ非ズト云ヘドモ、
思ヘバ亦、不浄也。然レバ、同ジ不浄ヲ以テ自カラ淨
シト思ヒ、他ゾ穢マム、極テ愚也。然レバ、我レ、汝
ガ身ヲ吸ヒ舐テ汝ガ病ヲ救ハム」ト。病者、此レヲ聞
テ持リ喜テ身ヲ任ス。

其ノ時ニ、法師、寄テ、病者ノ胸ノ程ヲ先ツ舐リ給

フ。身ノ肌泥ノ如シ、鼻キ事譬ヘム方無し、大腸返テ
氣可絶シ。然而モ悲ビノ心深クシテ鼻キ香モ不思給ズ、
膿タル所ヲバ、其ノ膿汁ヲ吸テ吐キ弃ツ。如此ク頸ノ
下ヨリ腰ノ程マデ舐リ下シ給フニ、舌ノ跡、例ノ肌ニ
成リ持行テ愈ユ。法師、喜ビノ心无限シ。其ノ時ニ、
俄ニ微妙ノ梅檀・沈水香等ノ如クナル香出来ヌ、亦、
日ノ始テ出ツルガ如クナル光有。法師驚キ恠テ退テ見
レバ、此ノ病人忽變ジテ觀自在菩薩ト成リ給ヒヌ。法
師、膝ヲ地ニ着ケテ掌ヲ合セテ向ヒ奉ルニ、菩薩、即
チ起居給テ、法師ニ告テ宣ハク、「汝デ実ノ清淨・質
直ノ聖人也ケリ。汝ガ心ヲ試ムガ為ニ、我レ病人ノ形
ヲ現ゼリ。汝デ極テ貴シ。然レバ、我ガ持ツ所ノ經有
リ、速ニ汝ニ可伝シ。此レヲ受テ遙ニ世ニ弘メテ衆生
ヲ導ケ」ト。菩薩、經ヲ授ケ給フ事畢テ、搔消ツ様ニ
失給ヌ。鬼ニ値テ読ミ係ケ給フ所ノ心經、此レ也。
と展開される。ここでは觀音菩薩が求法の旅にある玄奘の
前に、両親にも見放されて荒地に捨てられ、人が決して近
づこうとしない臭い匂いを放つ病の女人となつて現われ、
「心ヲ試ムガ為ニ、我レ病人ノ形ヲ現ゼリ」というように、
「実ノ清淨・質直ノ聖人」であるか試み、玄奘が心に叶う
と聖なる姿を現わし、彼に心經を授けたと設定する。

また、著聞集の話は昆陽寺縁起の性格をもつが、有馬温

泉の温泉寺に向かう行基が武庫の山中で病気で伏せる者の
求めに応じてやはり体を舐って治療した話で、この場合は
紫磨金の薬師如来になつて消えたので、行基は薬師如来を
本尊として昆陽寺を建てたと説く。ここでも薬師如来は本
来の姿を現わすと、行基に「我はこれ温泉行者也。上人の
慈悲をこゝろみんながために、仮に病者の身に現じつるな
り」と告げたと設定する。

稲羽の素菟の話はこれらとの直接関係も影響も指摘でき
るわけではないし、八十神のように対照すべき慈悲心なの
い者も設定されていないが、両者の話型を比較してみると、
素菟の物語、あるいは素菟の性格を照らし出すところがあ
り、理解に一つの示唆を与えてくれると思われる。菟神が
赤裸の状態を示して、通りかかった八十神と大穴牟遲神に
救済を求めたのは、結局、聖なる存在が八十神と大穴牟遲
神の慈悲心、この語が仏教的でありすぎるならば、優しさを
確かめるためであったといえる。素菟は他面に、和迹を
騙したトリックスターとしての性格も具えており、心を試
すところにもそうした性格の現われを認めえないではない
としてもである。

こうした超越的存在が通過者の眼前に慈悲を求める存在
として出現するモチーフは同時代的には聖徳太子伝承にみ
え、人格を試す伝承としては平安時代後期から中世にかけ

の仏教系の説話において完成されるのであるが、この背後には、『大般泥槃經』の雪山童子⁽¹⁰⁾の伝承の羅刹や『撰集百緣經』、『百喻經』の尸毘王伝説にみえる帝釈天などのように、仏教系の試しを行う存在が説かれていたのであり、稲羽の素菟を含むこれらの伝承はそうした仏教系の伝承の影響を受けた可能性も想定できなくはない。玉虫厨子の絵にみられるとおり、仏教系の説話はやく受容されており、日本の物語の成立を促したと考えるのであるが、記の伝承も仏教説話の影響を受けていたことは、瀬間正之氏の指摘にもあるとおりである。稲羽の素菟の伝承は尸毘王伝説などに直接の影響を受けたということが困難でも、本話は日本で形成された同趣の話の原点に立つものであり、仏教系のこれら試しを設定した話と比較することで、稲羽の素菟の性格はより明確に理解できるように思われる。

先行する論には大穴牟遲神のこうした優しい心を明らかにするとみる他に、先にも触れたように、大己貴命と医療等とのかわりに言及する紀第八段一書第六も視野に入れて、民間医療者としての性格を強調する説もある。すなわち、松前健氏は、

オオナムチの崇拜は、前に述べたように医療・禁厭・託宣・卜占などを機能として、各地にその宗教を拡めていった出雲の巫覡教とでもいうべき、神人たち

の宗教活動によるものと考えられる。白菟の治療法やオオナムチ自身の火傷の治療のほうほうなども、彼等が実際行っていた民間療法に違いない。また大きな袋をかついで歩くかれの姿そのものも、そうした呪薬・巫具をたくさん入れた巫覡たちの旅姿であろう⁽¹¹⁾。

と述べられている。大穴牟遲神の素菟への正しい治療法の教授には、紀一書の説くような医療技術を広めた神としての大穴牟遲神の属性とかわつていることは認めてよいが、記は単に正しい治療法を教えたとするだけでなく、それを超えて大穴牟遲神の心のありようにも注意しているというべきである。本話では素菟が元の姿になるまで、大穴牟遲神は側にいたとするつもりか、元の姿に戻ると八上比売との結婚を予告したという。また素菟は菟神として祭られていると記す。菟が如何なる経緯で神として祭られたかは不明であるが、本話はもともと菟神社の縁起として形成されていた話を取り込まれたのであろう。

菟神と八上比売の関係はよく分からないが、八十神でなく、大穴牟遲神が八上比売と結婚できると予言したのは、治療の成功に対する礼というよりは、心のありようを見抜いて予祝したとの設定である。素菟に苦痛を強いる心の持ち主では女性神の心、ひいては多くの神々の心を惹きつけることはできない。それは統治能力とかわかる。八上比売

も求婚者たちの心を見抜き、八十神ではなく、大穴牟遲神を選んでするのである。

三 大國主神の神格

次に、稲羽素菟の段から、八十神を追放するまでの大穴牟遲神の行動の型をみていきたい。ここでも大穴牟遲神の性格を如実に示すべく語ろうとしている。

八上比売を妻問う時、大穴牟遲神は袋担ぎとして従わされていいる。袋担ぎが卑賤の労働とみなされていたことは諸注の説くところである。大穴牟遲神はこれを従順にこなし、兄弟に逆らうことのない姿を浮かび上らせている。「七条憲法」にいう「我独り得たりと雖も、衆に従ひて同じく挙へ」といった精神を体現した生き方といえるかもしれない。

また、八上比売を得たことで八十神の怒りを買ひ、迫害を受ける場合も同様である。八十神の最初の迫害を描く場面では、

伯伎国の手間の山本に至りて云ひしく、「赤き猪此の山に在り。故、われ共に追ひ下しなば、汝待ち取れ。若し待ち取らずば、必ず汝を殺さむ。」と云ひて、火を以ちて猪に似たる大石を焼きて、転ばし落しき。爾に追ひ下すを取る時、即ち其の石に焼き著かえて死に

き。

とある。兄たちの意図を予測できなかったわけではあるまいが、猪を追い落とすので捉えよといわれて、素直に話を受け入れて焼け石で焼き殺されている。このとき祖神の願いで神産巢日之命は蛭貝比と蛤貝比売を使わして以前よりも美しい男として復活させる。しかし、その甲斐なく再び生木を裂いた中に入れられて殺される。その様子は、

是に八十神見て、また欺きて山に率て入りて、大樹を切り伏せ、茹矢を其の木に打ち立て、其の中に入らしむる即ち、其の氷目矢を打ち離ちて、拷ち殺しき。

と説かれる。すでに、兄たちのしようとしていることは確実に予測できるにもかかわらず、大穴牟遲神は逃げることも策略を巡らすこともなく、素直に彼らの命を受け入れて殺されている。素直といえば素直、愚かといえば愚か、超越的といえば超越的なのである。これは昔話に登場する心が素直なるが故に福を授かる者たちとも通う性格である。こうしたことで明らかにするのは、大穴牟遲神は素直に他人の言葉を受け入れ、素直にこれに応じる心の柔らかさ、優しきをもった神だということである。失敗し、痛い目には遭うが、それ故に彼を庇護しようとする者をも生み出す。この時も、祖神が見つけて生き返らせてもらい、大屋毘古神の助言を得て根之堅州国に逃れて、危機を切り抜ける。

根之堅州国ではまた須勢理毘売や鼠の援助を受けて須佐之男命の課した試練を克服する。この場面を記は、

即ち喚び入れて、其の蛇の室に寝しめたまひき。是に其の妻須勢理毘売命、蛇の比礼を其の夫に授けて云りたまひしく、「其の蛇昨はむとせば、此の比礼を三たび挙りて打ち撥ひたまへ」とのりたまひき。故、教の如せしかば、蛇自ら静まりき。故、平く寝て出でたまひき。また来るつ日の夜は、呉公と蜂との室に入れたまひしを、また呉公蜂の比礼を授けて、先の如教へたまひき。故、平く出でたまひき。

また鳴籥を大野の中に射入れて、其の矢を採らしめたまひき。故、其の野に入りし時、即ち火を以ちて其の野を廻し焼きき。是に出でむ所を知らざる間に、鼠来て云ひけらく、「内は富良富良、外は須夫須夫といひき。如此言へる故に、其処を踏みしかば、落ちて隠り入りし間に火は焼け過ぎき。爾に其の鼠、其の鳴籥を咋ひ持ちて、出で来て奉りき。其の矢の羽は、其の鼠の子等皆喫ひつ。是に其の妻須世理毘売は、喪具を持ちて、哭きて来、其の父の大神は、已に死りぬと思ひて其の野に出で立ちたまひき。

爾に其の矢を持ちて奉りし時、云々
と描く。蛇・呉公・蜂の室屋に寝かされた時には妻須勢理

毘売命の与えた領巾の性能によつて、野中で須佐之男命に火をかけられて殺されそうになったときは鼠の援助によつて切り抜ける。素直で清い心をもつ大穴牟遲神は、その心ゆえにまた多くの者の扶けを得ることもできたのである。野火の場面は、後に倭建命の東征の場にも、

是に其の神を看行はしに、其の野に入り坐しき。爾に其の国造、火を其の野に著けき。故、欺かえぬと知らして、其の姨倭比売命の給ひし囊の口を解き開けて見たまへば、火打其の裏に有りき。是に先づ其の御刀以ちて草を薙り撥ひ、其の火打以ちて火を打ち出でて、向火を著けて焼き退けて、還り出でて皆其の国造等を切り滅して、即ち火を著けて焼きたまひき。故、今に焼遣と謂ふ。

(景行記)

とみえる、倭建命は機転(知恵)と伊勢の神の援助で助かる。倭建命は、姨倭姫命を介した神の援助を得ているといえ、西征譚を含めて彼の知恵が前面に出ている。最後、神の援助を捨て、自らの智慧だけで対処しようとしたとき、神の姿を見抜けずに死ぬのである。大穴牟遲神の場合は、知恵を表に出さず、むしろ愚かしさを現わしていた。これはある意味では上に立つ者、統治者としての必要要件とも考えられていたのではないか。大穴牟遲神の行動は王者たるに相応しい心のありようの体現として描かれているとい

うことなのである。彼は若者の間、王者となるにふさわしい心を、さまざまな事件において見せているのである。とはいえ、速須佐之男命の課した試練を切り抜けた時から、彼は三年寝太郎ではないが、主体性を発揮する。すなわち大穴牟遲神が試練を克服したのを見て須佐之男命が気を許し、頭の虱を取らせながら寝入った時、その状況を捉えて知恵を巡らせ、

爾に其の神の髪を握りて、其の室の椽毎に結び著けて、五百引石を其の室の戸に取り塞へて、其の妻須世理毘売を負ひて、即ち其の大神の生大刀と生弓矢と、及た其の天の詔琴を取り持ちて逃げ出でます。

とあるように、速須佐之男命がすぐには動けないようにしておいて呪具を盗み、須勢理毘売を同行して根之堅州国を逃げ出す。ここに至つてにわかには主体的行動を行う。速須佐之男命は大国主神のこの心の持ちようとして成人としての決断力とをみて、葦原中国の王たるに相応しい者とし、大国主神となれと祝言したというのであろう。この後も速須佐之男命の助言に従つて八十神を追い払い、出雲ひいては葦原中国を支配下に治め、以後、沼河比売への妻問をし、少名毘古那神や神産巢日神、大物主神の助力を得ながら葦原中国で国作りをしていく。

このようにみえてくると、大穴牟遲神は極めて素直な性格

をもち、周囲の者、特に女性に助けたいと思わせる類の男性として性格づけられているといえる。記の設定した大穴牟遲神は周囲の援助によつて行動する性格をもち、リーダーシップに欠けるように見えながら、しかるべき時に決断を示す。これは人民の王となる者に求められる、いうなれば日本の統治者の一つの型を体現する存在として記は描いているように思われる。

稲羽の素菟を助ける行為も、打算も何もない、素直に痛み苦しむ相手への共感からのものであり、ただ苦しみを救おうとする素直さ優しさが現われているとすべきで、それによつてかえつてよい結果を得ることになるのであるが、これは統治者に必要な心のありようとして提示していると解釈したい。その意味では、大穴牟遲神は無意識のうちに人民を苦しめた速須佐之男命¹⁴とはまさに正反対の性格を少年の時代に明らかにしていたのである。

おわりに

以上述べたように、私見では、稲羽の皮を剥かれた素菟は、いかなれば風土記などにみえる道触の神の位置に立つが、道触の神が通り過ぎる者に対して有無をいわせず死の災いを課し、祭祀を受けて災いを課さなくなるのに対し、菟は通りすぎる八十神と大穴牟遲神に試しを課している点

で、性格を異にする。この性格の変化は仏教系の伝承の影響を受けたかどうか、明確ではないが、仏教系の超越者が修行者を試みる伝承の、超越者の位置とも重なっている。

その菟による試しは具体的には皮を剥がれた状態を止血と皮肌回復の施療技術によって救済しえるか、否かというものであった。これは医療技術にかかわる知識の有無を試しているように見えるが、仏教系の同趣の伝承に照らしてみることによって、施療における施療者の弱者への同情と慈悲の心が伴っているか、否か、言い換えると、施療者の心をも試みているのと同じであるといえる。

本伝承では、菟神は慈悲心を示した大穴牟遲神に八上比売と結婚するであろうと予言するが、八上比売が慈悲心をもつものを選ぶに違いないとの予測からでもあった。これはまた葦原中国（青人草・人民）を統治する者の素質として慈悲心の必要なことを明らかにするものでもあった。このようにみると統治者となる者に求められる性格についての記の一つの理念が示されているといえる。記は天孫降臨神話以下の伝承で天神の子孫の血統を継ぐことを重視する統治理念を掲げるが、他方では民を治めるには慈悲心や清い心が必要であるとの、異なる理念を示すものとしての大國主神の成長神話を天孫降臨神話に先立って位置づけていたのである。このこともまた記の一面として注目されてよ

からうと考えるものである。

注

- (1) 西宮一民「稲羽の素菟と和迹」（『皇学館大学紀要』巻16号 昭和53年3月）、金子智江「稲羽の素菟に見られる印度説話の影響」（『上代文学研究会会報』通巻7号 昭和55年12月）、野津龍「因幡の白菟伝説の誕生」（『鳥取大学教育学部研究報告（人文・社会・科学）』第36巻2号 昭和60年12月）、福島秋穂「稲羽の素菟譚について」（『国文学研究』第93号 昭和62年12月）「記紀神話伝説の研究」所収）、山岸郁子「稲羽の素菟考—古事記素描」（『藤女子大國文学雑誌』第42号 平成1年3月）、矢野貫一「素菟攷」（『愛知県立大学文学部論集（国文学科編』第38号 平成2年2月）、笠松郁子「オナムチと素菟—大國主神話起点に内在するもの—」（『Kyoritu Review』第20号 平成4年2月）
- (2) 藤原茂樹「試練を受ける童男—オホアナムチの場合」（『日本文学の男性像』平成6年5月）、梅田徹「オホアナムチとイナバノシロウサギ—『古事記』オホクニヌシ物語の開始をになう意義」（『上代文学』第79号 平成9年11月）
- (3) 本居宣長『古事記伝』第十之巻（『本居宣長全集』第九卷 昭和43年7月）
- (4) 次田潤『古事記新講』（大正13年11月）、倉野憲司『古事記全註釈』三（昭和51年6月）、神野志隆光・

山口佳紀編『新編日本古典文学全集古事記』（平成9年6月）

(5) 西田直敏 「理由説明表現形式の変遷―（その故は：）という言い方を中心に―」（駒沢大学文学部研究紀要」第21号 昭和37年10月）。この「所以」と西田氏の論文については、古代談話会での発表において吉野政治氏の教示を得た。

(6) 西郷信綱 『古事記注釈』二（昭和51年4月）

(7) 西郷信綱 前掲書、森重敏「稲羽素菟・手間山本・根堅州国」（『国語国文』第45巻8号 昭和51年8月）

(8) 上代文学会二〇〇五年秋期大会研究発表の際の金井清一氏のご教示。

(9) 藤原茂樹 前掲論文

(10) 上代文学会二〇〇五年秋期大会研究発表の際の蔵中しのぶ氏のご教示。

(11) 瀬間正之 『記紀の文字表現と漢訳仏典』（平成6年10月）

(12) 松前健 『講談社新書 出雲神話』（昭和51年7月）

(13) 松前健 前掲拙稿

(14) 拙稿「スサノヲの性格と誓約」（上田正昭編『古事記の新研究』平成18年7月）

本稿は二〇〇五年一〇月二三日の早稲田大学における上代文学会秋季大会研究発表会での発表に基づく。会場に於いて示唆を与えてくださった方々に感謝したい。