

『古事記』

天石屋戸神話における天宇受売命

— 発話と露出とわらい —

井上 さやか

一 はじめに

天石屋戸神話において、天照大御神の発話を示す「内告者」の三文字をどう訓読するか、『古事記伝』以来諸説があり、いまだ明確ではない。さらに、「内」を天石屋戸内部の意味と理解するならば、天石屋戸の内部と外部とが隔たれた状態で天照大御神の声を聞き応答する天宇受売命とは、どのような存在として描かれているといえるのだろうか。

加えて、記紀での描かれ方の相違にも注意が必要である。『古事記』では天照大御神に対する天宇受売命の発言が記されているが、『日本書紀』では該当する発言がみられない。また、『古事記』においては天宇受売が「楽」をなし八百万の神の「咲」いを促して天照大御神を石屋の外へ誘い出すが、『日本書紀』では天鈿女命が「俳優」をなし自らが「嘘楽」くことで同様の結果を得る。カムガカリ（記「神懸」紀「顕神明之憑談」）の内容が類似しているとは

いえるものの、わらいの力を發揮する主体が異なっている。

さらにいえば、従来は比較神話学の視点から、海外の「笑ひ祭」等に言及することで当該箇所が説明されてきたが、そうした指摘からすでに半世紀を経て再考の余地もあると思われる。

そこで本稿では、『古事記』における天宇受売の発話および露出とわらいの力について、天照大御神の発話との対応関係等に着目しつつ考えてみたい。また、近年再構築され始めた「世界比較神話学」にも触れておきたい。

二 「内告者」と「白言」

本稿で取り上げるのは、次の箇所である。

（略）天宇受売命、手次繫^二天香山之天之日影^一而、為^レ縵^二天之真析^一而、手草結^二天香山之小竹葉^一而、「訓^二小竹^一云^二佐々^一。」於^二天之石屋戸^一伏^二汗氣^一「此^二字以^レ音^一。」而、踏^二登杼呂許志^一、「此^二字以^レ音^一。」為^二神懸^一而、掛^二出胸乳^一、裳^二緒忍^一垂^二於番登^一也。爾、高天原動而、八百万神共咲。

於是、天照大御神、以^二為^レ怪^一、細^二開天石屋戸^一而、内告者、因^二吾隱坐^一而、以^二為^レ天原自闇^一、亦、葦原中国皆闇矣、何由以、天宇受売者為^レ楽、亦、八百万神諸咲。爾、天^二宇受^レ売^一白^二言^一、益

「汝命」而貴神坐故、歡喜咲樂、如此言之間、天兒屋命・布刀玉命、指_二出其鏡_一、示_二奉天照大御神_一之時、天照大御神、逾思_レ奇而、稍自_レ戸出而、臨坐之時、其所_二隱立_一之天手力男神、取_二其御手_一引出、即布刀玉命、以_二尻久米_一「此_二字以_レ音_一」繩_二控_一度其御後方、白言、從_レ此以內不_レ得_二還入_一。故、天照大御神出坐之時、高天原及葦原中国、自得_二照明_一。

※「」内は割注。

(略) 天宇受売命、手次に天の香山の天の日影を繋けて、天の真拆を鬢と為て、手草に天の香山の小竹の葉を結ひて、天の石屋の戸にうけを伏せて、踏みとどろこし、神懸り為て、胸乳を掛き出だし、裳の緒をほとに忍し垂れき。爾くして、高天原動みて、八百万の神共に咲ひき。

是に、天照大御神、怪しと以為ひ、天の石屋の戸を細く開きて、内に告らししく、「吾が隠り坐すに因りて、天の原自ら聞く、亦、葦原中国も皆聞けむと以為ふに、何の由にか、天宇受売は樂を為、亦、八百万の神は諸咲ふ」とのらしき。爾くして、天宇受売が白して言はく、「汝が命に益して貴き神の坐すが故に、歡喜び咲ひ樂ぶ」と、如此言ふ間に、天兒屋命・布刀玉命、其の鏡を指し出だし、天照大御神に示し奉る時に、天照大御神、逾よ奇しと思ひて、稍く戸より出でて、臨み坐す時に、其の隱

り立てる天手力男神、其の御手を取り引き出だすに、即ち布刀玉命、尻くめ繩を以て其の御後方に控き度して、白して言ひし、「此より以内に還り入ること得じ」といひき。故、天照大御神の出で坐しし時に、高天原と葦原中国と、自ら照り明ること得たり。

(『古事記』上卷)

天照大御神の発話を示す、太傍線部「内告者」について、本居宣長『古事記伝』は次のように指摘している。

内告、此上に自ノ字必ず有ルべきことなり、而ノ字其ノ誤りか、はた其ノ下に有リしが脱たるかなるべし、下沼河比売ノ段に、未開戸自内歌曰とあるに似たる文なり、内與理能理賜留留波と訓べし。(2) (本居宣長『古事記伝』八之卷 神代六之卷)

本来は上に「自」字等があるべきと脱字の可能性を指摘し、「ウチヨリノリタマヘルハ」との訓を提示した。古写本や他の注釈書等でも、次のとおり諸説あつて定訓はないといつてよい。

ヒソカニ ノリタマヒシク (道果本)

ヒソカニ ツケ玉ヘハ (荷田春満書入本)

※本文左にウチヨリともあり

ウチヨリ ノリタマヘルハ (古事記伝、訂正古訓*、新講)

ウチヨリ ノリタマヒシク (大成、大系、校注、西郷注釈、

倉野全註釈)

ウチヨリ ノリタマハク (古典全書、全講、尾崎知光、全集)

ウチヨリ ノリタマヒケラク (校註)

ウチヨリ ノラシシク (鑑賞日本古典文学、集成、西宮

一民)

ウチヨリ ノラサク (思想大系)

ウチニ ノラシシク (新全集)

* Ⅱ 「者」字なし

「内」は、一部の写本で「ウチニ」と訓読されているものの、諸本および現行テキストの多くは「ウチヨリ」と訓読する。しかし、「ウチヨリ」と訓読するには、宣長がいうように上に「自」字を補う必要が生じ、「ウチニ」と訓読する場合にも、従来どおり「内」を天石屋戸内部の意味と理解するならば、後述するように石屋戸の外部との会話として解するか否か見解が分かれており、やはり問題が残る。

「内」と「告」字をどのようにに訓読し、どのような意味と解釈するかが大きな問題となる箇所であるといえよう。

「告」字について、「命以」は高天原から葦原中国へという方向性

を持っており、その方向性に添った言葉が発せられる場合には「詔」字が、その方向性に添わない場合、もしくは関係を持たない場合には「告」字が使われるという、用字選択の意識が働いていたのではないかとの指摘がある^⑤。

その「内告」に対応する発言として、波線部のように天宇受売の「白言」がある。

『古事記』では、「白」は下から上に対する言を記す敬語に、「曰」は上から下へと対等の場合の言、および一般的説明、歌謡記載等に使用されているとされ、ここはその原則に則しているといえよう。しかし、当該箇所の「告」と「白言」との関係性については、西尾光雄氏によって次のような問題も指摘されている。

大御神の天石屋戸を細めに開き、内から告りたもうたことばは「いいかけ」の語気も感じられる。この場合いいかけの相手は誰とはつきりしているわけではなく、これにいいかけしたものは、天宇受売であったのであるが、大御神の発言の場所からいっても明らかに会話の性格を示しているといいきることも躊躇される箇所である^⑤。

この躊躇の理由は、天照大御神が天石屋戸の内部から、光すら漏れない状態で隔たれている外部へ向けて発言していることを指して

いる。谷口雅博氏も、結果としては天宇受売が答えているが、天照大御神の当該の発言は、始めから答えを求めていない独白であったとしている⁽⁶⁾。

一方、青木周平氏は、『古事記』中の会話文を分類整理した上で、戸に隔てられているはずの天照大御神が外部の状況をつかんだ発言をしていること等から、当該箇所を問答文と解することに違和感はないと指摘した⁽⁷⁾。

「内」は心の内を意味する場合もあることから⁽⁸⁾、本稿では、新全集本に沿ってウチニノラシシクとよみ、「内告」は天照大御神の独白を表すと解しておきたい。

いずれにせよ、「内告者」で示された天照大御神の発言について、従来は天照大御神の側から論じられてきたといえるのであるが、天宇受売命の側から見ると、それがたとえ独白であったとしても、天宇受売命は天照大御神の声を聞き取って応答したということに他ならない。そこに、天宇受売命が担う役割が現れていると考えられる。

『古事記』における会話引用の際の用字については「白」「奏」「詔」「告」等があるが⁽⁹⁾、当該箇所と同じ「白言」の用例は、次の六例に限られる。

- 1 尔、天宇受売白言、益汝命而貴神坐故、歡喜咲樂。(上卷)
- 2 布刀玉命、以尻久米繩、控度其御後方白言、從此以内、不

得還入。(上卷)

3 答白言、我之女者、自本在八稚女、是、高志之八俣遠呂知、每年來喫。(上卷)

4 尔、多迺具久白言、此者久延毘古必知之即、召久延毘古問時、答白、此者神産巢日神之御子、少名毘古那神(上卷)

5 尔、其熊曾建白言、莫動其刀。僕有白言。

(中卷・景行天皇)

6 於是、白言、汝命者誰。(中卷・景行天皇)

例1は当該箇所であり、例2は先掲部分の点線部に相当する。布刀玉命が天照大御神に向けて発言する場面だが、石屋戸を出た途端に、ここから内側へもどることはできません、と天照大御神への言葉が発するだけであり、天照大御神からの発言はない。

例3は、なぜ泣いているのかという須佐之男命の問いに対して、足名椎が八俣のをろちについて答えた場面である。足名椎は国つ神であることが明示されており、天から降ってきたと名乗った須佐之男命に対してへりくだるかたちをとったとみられる。

例4は、多邇具久が大国主神の問いに対して答えた場面である。久延毘古ならば答えを知っている、という発言内容であり、そこから大国主は海からより来た神が少名毘古那神という名であることを知ることができ、共に国作りをすることになる。

例5は、熊曾建が小碓命に刺し貫かれた際に、申し上げたいことがあるので刀を動かさないうで欲しい、と言葉を発する場面である。小碓命が猶予を与えたところ、例6のあなたさまはどなたかという発言が続くことになった。この一連の発言も熊曾建がへりくだっており、結果的に倭建御子（倭建命）という名を献った。

こうした用例から、八俣のをろちや久延毘古、少名毘古那神、倭建命といった名や本質を顕す発言が「白言」であった可能性も考えられる。

ただ、例2の布刀玉命の「白言」は神への奏上ではあっても対話とは言い難く、例1の天宇受売命の「白言」も、天照大御神の発話と内容的に密接な関係にあるものの「答」字で結ばれているわけではない。「詔」「告」「問」などに対して「答」字で受けるという会話文の原則とてらしても、当該部分の例1・2は特異であるということができよう。

さらに、例2をみる限り、ここでの天照大御神は会話の対象ではなく詞を奏上すべき対象として位置づけられていると思われる。

一方、『古事記』における「爾」は、「於是」と相互関連意識において使用されること、上代文献中において特異な用法であること、等が指摘されており、当該箇所は二重傍線部で示したとおり、「於是」で始まる天照大御神の描写部分と「爾」に始まる天宇受売命の描写部分とが、相互に関連する部分として意識的に記された可能性

が高い。

従って、例1の天宇受売命の「白言」は、いわば天照大御神の独白に感応した行為と捉えることができると考える。

三 わらいの主体

次に、記紀における相違に着目してみたい。

前述のとおり『古事記』においては、天照大神の「内告」と天宇受売命の「白言」の対応関係が窺えたが、『日本書紀』の当該箇所において、天鈿女命は一切発言しない。

于_レ時八十万神会_二於天安河辺_一、計_二其可_レ禱之方_一。故思兼神深謀遠慮、遂聚_二常世之長鳴鳥_一、使_二互長鳴_一、亦以_二手力雄神_一立_二磐戸之側_一、而中臣連遠祖天兒屋命、忌部遠祖太玉命、掘_二天香山之五百箇真坂樹_一、而上枝懸_二八坂瓊之五百箇御統_一、中枝懸_二八咫鏡_一、「一云、真経津鏡。」下枝懸_二青和幣_一、「和幣、此云二尼积底_一。」白和幣、相与致_二其祈禱_一焉。又猿女君遠祖天鈿女命、則手持_二茅纏之稍_一、立_二於天石窟戸之前_一、巧作_二俳優_一。亦以_二天香山之真坂樹_一為_レ髮、以_レ蘿_一「蘿、此云_二比舸礙_一。」為_二手纏_一、「手纏、此云_二多須积_一。」而火処焼、覆槽置_二覆槽_一、此云_二于該_一。」顯神明之憑談。「顯神明之憑談、此云_二歌牟鵝可梨

「一」是時天照大神聞之而曰、吾比閉居石窟、謂當豐葦原中国必為長夜、云何天鈿女命噓樂如此二者乎、乃以御手細開磐戸一窺之。時手力雄神則奉承天照大神之手引而奉出。於是中臣神・忌部神、則界以一端出之繩。「繩、亦云、左繩端出。此云斯梨俱梅儼波。」乃請曰、勿復還幸。

時に八十万神、天安河辺に会合ひて、其の禱るべき方を計る。故、思兼神、深く謀り遠く慮ひ、遂に常世の長鳴鳥を聚め、互に長鳴せしめ、亦手力雄神を以ちて磐戸の側に立てて、中臣連が遠祖天児屋命、忌部が遠祖太玉命、天香山の五百箇真坂樹を掘にして、上枝には八坂瓊の五百箇御統を懸け、中枝には八咫鏡を懸け、「二に云はく、真経津鏡といふ。」下枝には青和幣「和幣、此には尼枳底と云ふ。」・白和幣を懸け、相与に其の祈禱を致す。又媛女君が遠祖天鈿女命、則ち手に茅纏の稍を持ち、天石窟の前に立ち、巧に俳優を作す。亦天香山の真坂樹を以ちて鬘とし、蘿を以ちて「蘿、此には比舸礙と云ふ。」手繩として、「手繩、此には多須枳と云ふ。」火処焼き、覆槽置せ、「覆槽、此には于該と云ふ。」顕神明之憑談す。「顕神明之憑談、此には歌牟鵝可梨と云ふ。」是の時に天照大神聞しめて曰はく、「吾、比石窟に閉居り、豊葦原中国は必ず長夜為くらむと謂へるを、云何ぞ天鈿女命は如此噓楽くや」とのた

まひ、乃ち御手を以ちて細めに磐戸を開けて窺ひたまふ。時に手力雄神、則ち天照大神の手を承け奉り、引きて出し奉る。是に中臣神・忌部神、則ち端出之繩を以ちて界ふ。「繩、亦云はく、左繩端出といふ。此には斯梨俱梅儼波と云ふ。」乃ち請ひて曰さく、「復な還幸りましそ」とまをす。

〔『日本書紀』卷第一神代上第七段正文〕

天鈿女命が「顕神明之憑談」する場面が描かれるものの、『古事記』にみられたような天照大神との対話はみられず、布刀玉命のかわりに中臣神と忌部神とが、再び天石窟戸に還ることのないよう天照大神に要請する。話の流れは大筋で類似しているが、いくつもの相違点がある。

ここでとくに注目しておきたいのは、天鈿女命が「俳優」をなし「顕神明之憑談」することで、なぜ天鈿女命は「噓楽」くのかという発言と、細めに磐戸を開けて外部を窺うという天照大神の行動を促した点である。

「噓」は「噓」に同じで、大笑することを指し、「噓楽」とは大いに喜び楽しむことを意味するとみられている。

つまり、『日本書紀』では、天鈿女命の神がかりそのものが天照大神を天石窟戸から引き出しているのであって、『古事記』において、天宇受売が「楽」をして八百万神の「咲」いを促すことで同様の結

果を得ることと対照的である。まして、天照大御神の発話に対して天字受売命が「汝が命に益して貴き神の坐すが故に、歡喜び咲ひ樂ぶ」と答える場面は、紀の当該文脈においては不要である。

その際、わらうという行為の主体も異なっていることが注意される。『古事記』では、自分の不在にもかかわらず「八百万神」が共にわらったことを天照大御神が不審に思った。対して『日本書紀』では、天鈿女命が喜び樂しむ様子そのものを天照大神が不審に思っている。

比較対照のために、『日本書紀』の一書についても確認しておきたい。

故会^一八十万神於天高市^二而問之。時有^三高皇產靈之息思兼神云者^一。有^二思慮之智^一。乃思而白曰、宜^下造彼神之象^一、而奉^中招禱^上也。故即以^二石凝姥^一為^二治工^一、採^二天香山之金^一以作^二日矛^一。又全^三剥真名鹿之皮^一以作^二天羽鞆^一。用^レ此奉^レ造之神、是即紀伊国所^レ坐日前神也。

故、^一八十万神を天高市に会へて問ひたまふ。時に、高皇產靈の息思兼神と云ふ者有り。思慮の智有り。乃ち思ひて白して曰さく、「彼の神の象を凶し造りて、招禱き奉らむ」とまをす。故、即ち石凝姥を以ちて治工とし、天香山の金を採りて日矛に

作る。又真名鹿の皮を全剥にして、天羽鞆に作る。此を用ちて造り奉る神は、是即ち紀伊国に坐します日前神なり。

（『日本書紀』卷第一神代上第七段一書第一）

第七段一書第一では、傍線部のように、天照大神の姿をかたどり作って招き寄せることが思兼神により提案されている。天鈿女命はまったく登場しない。

また、一書第二では次のように記される。

于^レ時諸神憂之、乃使^二鏡作部遠祖天糠戸者造^レ鏡、忌部遠祖太玉者造^レ幣、玉作部遠祖豊玉者造^レ玉。又使^三山雷者採^二五百箇真坂樹八十五玉籤^一、野槌者採^二五百箇野薦八十五玉籤^一。凡此諸物皆來聚集。時中臣遠祖天兒屋命、則以神祝祝之。於是日神方開^二磐戸^一而出焉。

時に、諸神憂へ、乃ち鏡作部が遠祖天糠戸といふ者には鏡を造らしめ、忌部が遠祖太玉といふ者には幣を造らしめ、玉作部が遠祖豊玉といふ者には玉を造らしむ。又山雷といふ者には五百箇真坂樹の八十五玉籤を採らしめ、野槌といふ者には五百箇野薦の八十五玉籤を採らしむ。凡て此の諸の物、皆來聚集ひき。時に、中臣が遠祖天兒屋命、則ち以ちて神祝き祝きき。是に

日神、方に磐戸を開けて出でます。

〔日本書紀〕卷第一神代上第七段一書第二

ここでも天鈿女命は登場しないが、傍線部に、天児屋命が神々しい祝言を述べたことで日神が磐戸を開けて出たとされていることが留意される。

さらに、一書第三においては、祝詞の力が明確に記されている。

至^三於日神閉^二居于天石窟^一也、諸神遣^二中臣連遠祖興台産靈見天児屋命^一而使^レ祈焉。於是天児屋命掘^二天香山之真坂木^一、而上枝懸^二以鏡作遠祖天拔戸児石凝戸辺所^レ作八咫鏡^一、中枝懸^二以玉作遠祖伊奘諾尊見天明玉所^レ作八坂瓊之曲玉^一、下枝懸^二以栗国忌部遠祖天日鷲所^レ作木綿^一、乃使^二忌部首遠祖太玉命執取^一、而広厚称辞祈啓矣。于^レ時日神聞之曰、頃者人雖^二多請^一、未^レ有^二若此言之麗美^一者也、乃細開^二磐戸^一而窺之。是時天手力雄神侍^二磐戸側^一、則引開之者、日神之光満^二於六合^一。

日神、天石窟に閉居すに至りて、諸神、中臣連が遠祖興台産靈が児天児屋命を遣して祈みまをさしむ。是に天児屋命、天香山の真坂木を掘にして、上枝には以ちて鏡作が遠祖天拔戸が児石凝戸辺が作れる八咫鏡を懸け、中枝には以ちて

玉作が遠祖伊奘諾尊の児天明玉が作れる八坂瓊の曲玉を懸け、下枝には以ちて栗国の忌部が遠祖天日鷲が作れる木綿を懸け、乃ち忌部首が遠祖太玉命に執り取たしめて、広く厚き称辞祈み啓さしむ。時に、日神聞しめして曰はく、「頃者人多に請すと雖も、未だ若此言の麗美しきは有らず」とのたまひ、乃ち細く磐戸を開けて窺ひたまふ。是の時に天手力雄神、磐戸の側に侍ひ、則ち引き開けしかば、日神の光六合に満つ。

〔日本書紀〕卷第一神代上第七段一書第三

傍線部にみえるところ、天児屋命が懇ろな祝詞を奏上したところ、日神は「未だこんなに整った美しい言葉はなかった」と心を動かされて磐戸を開けたとある。

『日本書紀』卷第一神代上第七段の一書には、いづれも天鈿女命の伝承はないが、一書第二・第三においては祝言や祝詞といった言葉の力によって、天照大神が磐戸を開くという共通性が窺える。祝言や祝詞ではないものの、『古事記』において天宇受売命の発話が天照大神の行動を促す役割を担っていたことを彷彿させる。

『古事記』当該部分においても、天照大神の声を聞き「白言」が可能だったのは、本来は言葉に関連する祭祀を行う者であった可能性があり、天宇受売命の描写は、舞楽だけでなく、神の声を聞き神に奏上することができるという意味でも、巫女的な性格を帯びてい

るといえるのではなからうか。

天宇受売が「楽」を為し「咲」を促すこと、それらが天照大御神を石屋戸から引き出す契機となることなどもあわせて考えれば、天鈿女命による発話が見られない『日本書紀』の本文や、天鈿女命が登場せず詞の呪力に重きが置かれた一書第二・第三との相違もより明白であり、そこに『古事記』における天宇受売命像の一端をうかがい知ることができる。

四 天孫降臨における天宇受売命の役割

次に、天宇受売命のもうひとつの特徴といえるカムガカリについて考えてみたい。

カムガカリの描写についても、記紀で相違がみられる。先掲のように、『古事記』では「神懸り為て、胸乳を掛き出だし、裳の緒をほとに忍し垂れき」と描写され、それによって八百万の神が共にわらう。一方、『日本書紀』では「顕神明之憑談」とは「巧に俳優を作す」ことであるとされる。「俳優」の具体的な内容は描写されていないが、何らかの仕草や踊りを意味していたと考えられる。「顕神明之憑談」の表記には注が付されており、カムガカリと訓読することが明示されるが、「憑談」とあるとおり、神が憑依して託宣をする様子も想定される。前述のとおり、天宇受売命が神の声を聞く

ことのできる者として描かれていたことと相通じるが、『日本書紀』において具体的な発話はない。

『古事記』を見る限り、カムガカリの様子として重要な要素は、胸乳を出すことと裳の緒をほとに垂らすことである。類似する描写は、『日本書紀』においては天孫降臨の場面にみられる。天鈿女命は第九段一書第一において「五部神」として登場し、当該部分は次のように描かれている。

已にして且に降りまさむとする間に、先駆者還りて白さく、
「一神有り、天八達之衢に居り。其の鼻の長さ七咫、背の長さ七尺余り。七尋と言ふべし。且、口・尻、明耀れり。眼は八咫鏡の如くにして、絶然赤酸醬に似れり」とまをす。即ち從神を遣して往きて問はしむ。時に八十万神有り。皆目勝ちて相問ふこと得ず。故、特に天鈿女に勅して曰はく、「汝は是目の人に勝ちたる者なり。往きて問ふべし」とのたまふ。天鈿女、乃ち其の胸乳を露にし、裳帯を臍の下に抑れて、咲嚙ひて向ひ立つ。是の時に衢神問ひて曰く、「天鈿女、汝為るは何の故ぞ」といふ。対へて曰く、「天照大神の子の幸す道路に、如此有りて居るは誰ぞ。敢へて問ふ」といふ。衢神対へて曰く、「天照大神の子、今し降りりますべしと聞きまつる。故、迎へ奉り相待つ。吾が名は是媛田彦大神」といふ。時に天鈿女

復間ひて曰く、「汝、将我に先だちて行かむや。将抑我、汝に先だちて行かむや」といふ。対へて曰く、「吾、先だちて啓行かむ」といふ。天鈿女復間ひて曰く、「汝は何処にか到らむとする、皇孫何処にか到りまさむとする」といふ。対へて曰く、天神の子は、筑紫の日向の高千穂の榎触峰に到りますべし。吾は伊勢の狭長田の五十鈴の川上に到るべし」といふ。因りて曰く、「我を免顕しつるは汝なり。故、汝以ちて我を送りて致すべし」といふ。天鈿女還詣りて報状す。皇孫、是に天磐座を脱離ち、天八重雲を排分け、稜威の道別に道別きて、天降ります。果に先の期の如く、皇孫は、筑紫の日向の高千穂の榎触峰に到ります。其の猿田彦神は、伊勢の狭長田の五十鈴の川上に到る。即ち天鈿女命、猿田彦神の所を隨に遂に以ちて侍送る。時に皇孫、天鈿女命に勅したまはく、「汝顕しつる神の名を以ちて、姓氏とすべし」とのたまふ。因りて猿女君の号を賜ふ。故、猿女君等の男女、皆呼びて君と為ふ、此、其の縁なり。

〔『日本書紀』卷第二神代下第九段一書第一〕

『日本書紀』では、天孫降臨に際して「其の胸乳を露にし、裳帯を膺の下に抑れて、咲噓ひて向ひ立つ（露其胸乳、抑裳帯於膺下、而咲噓向立）」と表現されており、それにより猿田彦大神が「免顕」されたとある。「咲」は笑であり、「噓」は先掲のとおり大笑の意味

であり、「咲噓」は大笑する様を描写したものとみられる。

一方の『古事記』では、天孫降臨の場面において、天宇受売命が猿田毘古大神の名を顕す役目を果たし、猿女君等之祖であることが記されているが、その際に胸乳を露出する等の動作はみられない。

爾くして、日子番能邇々去命の天降らむとする時に、天の八衢に居て、上は高天原を光し、下は葦原中国を光す神、是に有り。故爾くして、天照大御神・高木神の命以て、天宇受売神に詔ひしく、「汝は、手弱女人に有れども、いむかふ神と面勝つ神ぞ。故、専ら汝往きて問はまはくは、『吾が御子の天降らむと為る道に、誰ぞ如此して居る』ととへ」とのりたまひき。故、問ひ賜ひし時に、答へて白ししく、「僕は、国つ神、名は猿田毘古神ぞ。出で居る所以は、天つ神御子天降り坐すと聞きつるが故に、御前に仕へ奉らむとして、参る向へて侍り」とまをしき。

（中略）

故爾くして、天宇受売命に詔ひしく、「此の、御前に立ちて仕へ奉れる猿田毘古大神は、専ら顕し申せる汝、送り奉れ。亦其の神の御名は、汝、負ひて仕へ奉れ」とのりたまひき。是を以て、猿女君等、其の猿田毘古之男神の名を負ひて、女を猿女君と呼ぶ事、是ぞ。

〔『古事記』上巻〕

『古事記』の天孫降臨場面だけをみると、天宇受売命が猿田毘古大神の名を顕すことが可能であった理由は「いむかふ神に面勝つ神」であるからとされる。むしろ眼力の強さが重視されているとみられる。

ただ、『日本書紀』と『古事記』とでは場面こそ違うが、アメノウズメの性格として、共通して〈露出〉と〈わらい〉をもたらすことにあったとはいうことができ、それが天照大御神や猿田彦大神を顕現させる力として描かれているといえよう。

五 〈露出〉と〈わらい〉

前節で確認した〈露出〉と〈わらい〉については、後世の書や比較神話学的な見地から解釈されてきた。たとえば、『古語拾遺』の「其の胸乳を露にかきいでて、裳帯を臍の下に抑下て向立て咲嚙¹³⁾」などがしばしば参照されている。しかし、当該の記述は、むしろ先掲の『日本書紀』に拠るとみられ、書物の成立年代からいっても、記紀の影響下にあると考えるべきだろう。

また、後世の例ではあるものの次の描写も参照されてきた。

和泉式部、保昌にすさめられて、巫を語らひて、貴布祢にて

敬愛の祭をせさせけるを、保昌聞きて、かの社の木蔭に隠れて見ければ、年たけたる巫女、赤き幣ども立て廻らして、様々に作法して後、鼓を打ち、前を掻き上げて叩きて、三度廻りて、「これ体にせさせ給へ」と云ふに、面うち赤めて、返事もせず。
(中略)

これをぞ、格を越えて格に当たれる姿なれ。若し格を堅く執して、前掻き上げて、叩き廻りたらましかば、やがて疎まれて、本意も遂げじ。
(『沙石集』卷十末ノ十二)¹⁴⁾

ここでは、打伏の巫女が着衣の前を掻き上げて陰部を叩く様子が描かれており、十三世紀にはそうした呪術が民間に存在したことを伝えている。ただし、着衣の前を掻き上げることと、記紀の裳の紐をたらすという描写との間には、隔たりがあるようにも思われる。

一方、比較神話学的の見地から、松村武雄氏は、記紀の当該部分に鎮魂儀礼的性格と「笑ひ祭」的性格があることを指摘した。ことに胸部と陰部の露出については、日高紫雲古津村の伝承にみえるアイヌラックルの妹のエピソードとの共通性や、『おもろさうし』卷六・一六「きみがながふし」の白股を露出する巫女たちとの類似性を指摘している。¹⁵⁾

また、松本信広氏は、腹部の露出は豊饒をもたらすものとして、

ヨーロッパのデメテルとバウボウの神話を紹介している。先のアイヌラックルの別名であるオキクルミの妹の胸部露出にも触れ、それが春の訪れをもたらすことも指摘する⁽¹⁶⁾。

こうした従来説では、胸部と陰部の露出ということが取り沙汰され、腹部や股の露出をも類似する事例として指摘されてきたといえる。しかし、露出であれば身体の中の部分でも同様の効果があるとはいえないのではないだろうか。また、あらためて記紀の記述をみると、胸乳の露出は明確に記されているものの、陰部の露出については「裳の緒をほとに忍し垂れき」(記)「裳帯を臍の下に抑れて」(紀)とあるだけで、裳の紐を垂らすという描写がどのような状況を示しているのか、解釈上の問題が残るようにも思われる。

『日本書紀』においては「臍下」にたらずとあり、『古事記』において「ほと」にたらずとあることから、陰部を露出することと解されてきたのであるが、当時の裳の着用方法からみて、胸部の露出を強調する意味でしかなかった可能性もある。

裳の着装の方法については、二つの要領があった。その一つは、旧来の衣裳系統の服装で、裳をつけた上に上衣の裾がおおいかぶさる状態、他は大陸風の要領で裳の上端を胸高に上衣の裾に着装する方式である⁽¹⁷⁾。

旧来の裳の装着状況を想定すると、裳の紐を垂らしている状態が、明記されていた「胸乳」の露出の具体的な描写として上衣を脱いだ状態であり、本来見えないはずの裳の紐が見えているしどけない様子を表しているとも考えられる。

そもそも陰部の露出が呪的な行為であるということについて、後世の書や比較神話学の見地からしか説明されてこなかったこととつても、またそうして紹介されたエピソードが、〈露出〉の結果として豊穣や春の訪れをもたらすとされることも、記紀の文脈と合致しているとは言い難く、当該表現の意味について再考する余地があるのではないかと考える。

先掲のとおり、同じアメノウズメの行動によってもたらされるとはいえ、『古事記』と『日本書紀』とで〈わらい〉の場面と主体は異なっていた。記では天石戸の場面において、高天原が動き八百万神が「咲」うが、紀では天孫降臨の場面において天鈿女自身が「咲嚙」うとある。

ことに紀の猿田彦神の名を顕す「咲嚙」については、海彼の「笑い祭」を敷衍する以前に、衆生の悪行を笑い滅するという十一面観音像の「大笑面」の造形を彷彿させる。十一面観音の造形は、玄奘訳の十一面神咒心経に基づくとされ、奈良時代の作例も複数が現存する⁽¹⁸⁾。当時信仰されていた密教的概念が、記紀における当該神話の形成に関与した可能性も考えられよう。

また、近年、遺伝子解析技術の進展に伴い人類の共通の祖先が明らかになれつつあることで、前世紀からあつた比較神話学も新たな局面を迎えている。二〇〇八年にハーバード大学を中心に発足した世界比較神話学会においては、多様な神話に分岐する以前の「神話の種」(protomythology)を探る動きがあり、日本の神話も組上に載せられている⁽¹⁹⁾。そこで本稿では、従来、比較神話学を援用し言及されてきた『古事記』の当該箇所について、新しい「世界比較神話学」の視点を取り入れることを試みたい。

「世界比較神話学」とは、旧来の比較神話学とは発想も手法も一線を画しており、ミトコンドリア・イブやY染色体アダムなどの分子系統解析をもとに構想される「出アフリカ」と連動させる研究で、現生人類は一四〇二〇万年前に共通の祖先を持つことが判明しており、その際に人類共通の神話の種が存在したことを仮定して探る動きである⁽²⁰⁾。つまり、従来のように同語族間の比較に留まらず、文字化以前を組上に載せる試みであり、時間軸の比較も踏まえて系統図を作成するなどして、神話の「起源」を目指しているようである。すでに、地球上の民族が保有する一四〇〇以上の神話モチーフを分類し、地域ごとの分布地図を示した「世界の神話カタログ」も作成されている⁽²¹⁾。

なかでも、マイケル・ヴィツェル氏の論によれば、日本神話は終末が語られない点など、世界の神話との対照比較において特異性が

指摘されていて興味深い⁽²²⁾。同氏はインド・イラン神話と日本神話の一致例として、岩戸神話を取り上げている。

インドではヴァア、日本では岩戸と呼ばれる洞窟から太陽光が解放されるといふ重要な共通の神話がある。どちらの場合も、さまざまな神々と祭司の協力によつて事態の解消が図られる。ヴェーダ(とイラン)ではインドラ・ヴリトラハン(イランではウルスラグナと呼ばれる)に率いられたデーヴァ神群と聖人アンギラスによつて、そして日本では原初の祭司の役目を果たすさまざまな天つ神と岩戸を實際に開くタジカラヤによつてである。

インドラとタジカラヤがともに「腕が強い」という意味の名前であることは重要だ。これは、火の神がともに「母の内部で育つ者」という尊称を持つことと並んで驚くべきことである。その驚きは二つの言語が系統的に無関係だということさらに強まる。ヴェーダ語ではTvisrmanだし、日本語ではTayikaraだ。マータリシユヴァンとホムスピの場合でもそうだが、ステップベルトの両端に同じ表現が残っているのだ。これは古式(アルカイスム)を示す(特異事象)であろう。この豪腕の神は、失われてしまった中央アジア東部の言語(先トルコ系か?)において同じ名前と呼ばれており、その名残が高句麗、

ついで弥生時代の人々に伝わったのではないだろうか。

太陽の解放の神話は日本とインドですべての段階に対応が認められる。いかに神々が洞窟に近づくか、いかに彼らが儀礼や祈祷やカーニヴァルの振る舞いによって「説得」を試みるか、そしていかにして英雄（インドラ、タジカララ）が扉を破壊して、太陽光を解放するか等々。

もちろん、以前指摘したように太陽の解放の神話はローマから北米、シベリアからアッサムのナガ族やカーシ族のもとにまで多くの類例がある。しかし、ヴェーダ（インド・イラン）と日本のものが最も顕著な一致を示すのである。

「世界比較神話学」は極めて刺激的で示唆に富むが、多数の地域・時代・言語を超えて採集した神話を比較するという研究方法であることから、大掴みな内容把握とならざるを得ず、違和感を覚える部分もある。ただ、日本文学研究にとって新たな視点をもたらす可能性を感じてもいる。

ここには、本稿が問題としているアメノウズメについて一切触れられていない。しかしながら、対照比較によって天石戸神話の普遍性を指摘した点は重要であろう。

ことに注目したいのは、ヴィツェル氏のいう「太陽の解放の神話」において、「いかに彼らが儀礼や祈祷やカーニヴァルの振る舞いに

よって「説得」を試みるか」ということについてである。ヴィツェル論では、インドラとの関わりが窺われるとして、タジカララに焦点をあてているが、『古事記』においてはむしろ天宇受売のカムガカリが重要であることはこれまでに確認してきたとおりである。さらに同氏は、日本とインドとの太陽神の性格を比較して、次のように指摘している。

太陽女神としてのアマテラスの性格を対応するインドの曙女神であるウシヤスの性格と比較することはあまり有効ではない。ウシヤスは好色で崇拜者である詩人に対して「誘惑的」で、乳房を露出する（動物行動学では宥める際のサインの一つとされている）。これに対してアマテラスは大和朝廷の皇祖神であるためか極めて「道徳的」とされ、兄弟であるスサノヲとの間に子どもを儲ける場面でも具体的なインセンストの描写は避けられ、相互の持ち物を噛んで吐き出すという「間接的な手続きを採っている」。

ここでも「乳房」の露出が登場することは、極めて興味深い。日本神話においての「乳房」の露出は、好色さや誘惑に直結しないが、本来は、世界に共通する「神話の種」として「乳房」の露出が重要な要素の一つであった可能性も考えられる。

ヴィツェル氏が指摘するとおり、現行テキストにおいてアマテラスに好色や誘惑といった性格は見出せないが、『古事記』においては、アマテラスの声を聞き感応する巫女として、天宇受売命に「胸乳」を露出する役割が割り振られているといえる。

そうした例として他にも、スサノヲノミコトの暴虐に身を傷つけられるのがアマテラス自身であったり、アマテラスに仕える織女であったり、と異なる伝承が存在することが想起される。三貴子（アマテラス・ツクヨミ・スサノヲ）の誕生とその後の位置付けについて、『古事記』と『日本書紀』とで異なることも周知のとおりであり、天宇受売命と天照大御神との関係性については、今一度捉え直す必要があるのではなからうか。

アメノウズメとは、アマテラスと不可分の神格であり、その描写内容は日本神話にとどまらず世界に共通する「神話の種」に関わる可能性すら考えられるといえよう。

六 おわりに

以上、『古事記』天石屋戸神話における天宇受売命の役割について考えてきた。

天石屋戸内の天照大神と唯一直接に対話することが可能であったことが描かれており、天石屋戸に籠もった天照大神を招き出すため

に「胸乳」を露出して踊ること、高天原が動き八百万神の「咲」いを促す存在でもあった。これらはいずれも『日本書紀』の当該場面には描かれていない要素であり、両書の記述の相違は重要であると考ええる。

また、当該神話の〈露出〉と〈わらい〉について、従来、比較神話学から説明されてきたが、新たな「世界比較神話学」を援用すれば、「胸乳」の露出という太陽神（天照大神）が天皇の祖先神として位置付けられる際にそぎ落とされた要素が、天宇受売命の巫女的な要素として描かれた可能性も考えられた。

総じて、天宇受売命と天照大神との関係性についてはいまだ議論の余地があると思われる。記紀における三貴子の位置付けの相違について等とも関わらせて論じる必要があるが、それらについては別稿を期したい。

註

- (1) 本古事記の引用は原則として、山口佳紀・神野志隆光校注・訳『新編日本古典文学全集1 古事記』(小学館・一九九七年)に拠る
- (2) 『本居宣長全集 第九卷』(筑摩書房・一九六八年)に拠る
- (3) 谷口雅博『古事記』における「告」字の用法『記紀万葉論攷』中村啓信先生古稀記念論文集刊行会・二〇〇〇年
- (4) 古賀精一「古事記の『白』『日』両字について」『国語国文』一九五四年八月
- (5) 西尾光雄「独白的表現について」『日本文学史の研究 上古篇』塙書房・一九六七年
- (6) 谷口雅博「古事記「天の石屋戸神話」における「詔直」の意義」『古事記年報』二七号・一九九四年一月
- (7) 青木周平「古事記における会話文の性格(総論)」『神田秀夫先生喜寿記念 古事記・日本書紀論集』続群書類従完成会・一九八九年
- (8) 若夫多疑少決、膽劣心狷。内無固守、出不交戦。〔注〕爰曰、内、心也。〔文選〕賦中 潘安仁「射雉賦」
- (9) 古賀精一「古事記における会話引用―白、奏、詔、告の用法―」『古事記年報』二号・一九五五年一月
- (10) 小野田光雄「古事記の助字「尔」について」『古事記年報』二号・一九五五年一月
- (11) 日本書紀の引用は原則として、小島憲之・直木孝次郎・西宮一民・蔵中進・毛利正守校注・訳『新編日本古典文学全集2 日本書紀①』(小学館・一九九七年)に拠る
- (12) 噓、大笑也。(『篆隸万象名義』)
- (13) 安田尚道・秋本吉徳校注『古語拾遺』現代思潮社・一九七六年
- (14) 小島孝之校注・訳『新編日本古典文学全集52 沙石集』小学館・二〇〇一年
- (15) 松村武雄「天岩戸前の祭儀の鎮魂儀礼の性格と「笑ひ祭」的性格」『日本神話の研究 第三卷―個別的研究篇(下)―』培風館・一九五五年
- (16) 松本信広「笑いの祭儀と神話」『日本神話の研究』東洋文庫・一九七一年
- (17) 小川安朗『万葉集の服飾文化 下―万葉人の服飾感覚』六興出版・一九八九年
- (18) 奈良時代の十一面観音像として、法隆寺(壁画)、東大寺、聖林寺、観音寺、薬師寺などが知られる。
- (19) Michael Witzel, *The Origins of the World's Mythologies*, 2013, Oxford University Press, 等
- (20) Christopher Stringer and Peter Andrews, "Genetic and Fossil Evidence for the Origin of Modern Humans" in *Science* 239, 1988
- (21) スティーヴン・オッペンハイマー(仲村明子訳)『人類の足跡10万年全史』草思社・二〇〇七年／Oppenheimer, Stephen, *Out of Eden: the peopling of the world*, Constable & Robinson, 2003
- (22) ユーリ・ズレンツェン, *World mythology and folklore: thematic classification and areal distribution of motifs. Analytical catalogue*
- (23) マイケル・ヴィツェル「神話の「出アフリカ」―比較神話学が探る神話のはじまり」『21世紀の宗教研究―脳科学・進化生物学と宗教学の接点』平凡社・二〇一四年
- (24) マイケル・ヴィツェル(松村一男訳)「中央アジア神話と日本神話」第三回国際比較神話学会議口頭発表「Central Asia and Japanese Mythology」二〇〇九年五月二三日
- (25) マイケル・ヴィツェル(松村一男訳)前掲注24論文「7. 太陽神の誕生とその性格」