

岩波
講座

日本文学史 第一卷 古代

英雄の物語

高木市之助

岩波書店

英雄の物語

高木市之助

目次

一 序説	三
二 すさのおのみこと	七
三 やまとたけるのみこと	九
四 英雄のゆくえ	一七
参考文献	三〇

一 序 説

――問題の所在――

古事記は神々の世界のたそがれどきの産物であつた云々。(益田勝実「古事記に於ける説話の展開」一六一頁)

古事記の中下巻で語られている話は、天皇や后、皇子や皇女の話であるが、それは一面において人間性を發揮して生きる、生きた人間を語らねばおれない、古代の大和朝廷をめぐる人々の心持のあらわれであつた。それは大きな政治的な力に指導されて編まれ、いわゆる肇国神話と裏表になつて展開されて行っているが、それにもかかわらず、一面では古いさまざまな制約から人間性を解放しようとするわたしたちの祖先全部の努力の、一つのあらわれとも見ることが出来る、それゆえにわたしたちの民族の心の歩みを示すものとしての価値をもつ。(同論文 二一二頁『古事記大成』2 文学篇所収)

これは、恐らく、終戦後の日本古代文学研究が一方に歴史学の飛躍的進出によってきびしく自己反省し、他方に文学それ自体の自主性を護りつつ到達し得た現在の段階であろうと思われるが、これから小稿で回顧的にふりかえってみようとする「英雄の物語」の問題にしても要はこのような文学論に於ける古代研究の現段階の前提の下に、いってみれば文学の学問が終戦後にたどつて来た実情を私なりに把握してみた、或る要約でしかない。言いかえると私は本稿で、文学論的に誠に肥沃な土壤へ新しい鋤入れをしようというよりもむしろ当面の問題が今日までどのように開墾されて来たかという展開の跡について一往とりまとめてみたのである。

まず以て、「英雄の物語」という主題の意味をきめてかかるべきであろうが、このような小規模の論文で用語の意味

の設定のために過剰にこだわってはならないとすれば、「物語」とはこの場合それが現に吾々の持っている古代文学の範疇の中ではごく大まかに前期と後期とに分け、本稿ではその前期、具体的且つ便宜的には『古事記』『日本書紀』『続

日本紀』『古風土記』『古語拾遺』等の説話の段階に重点を置いて考えることにしてもたいして不都合ではなからう。

ところで「英雄」を規定することは「物語」ほどに簡単ではないと同時に遙かに「重要」である。管見の及ぶ限りでは「英雄」を扱った、比較的最近の、そして委曲を尽した研究は C. M. Boura による *Heroic Poetry* (publ. by Macmillan & Co. LTD, 1952) であろう。著者は現に F. B. A. (Fellow of British Academy) であり、一八九八年生れというイギリス学界の耆宿でもあり、それだけに文芸文化に対する歴史的感覚とでも呼びたいものには必ずしも敏感ではないけれども、著者の全欧的特に北方的視野の広さはそうした或る程度まで抽象的な觀念論に傾斜するものを救うことが出来るが、私はこの著者の指示に大きく扶けられて私自身の、そうして古代日本文学の「英雄」の概念をほぼ輪郭づけることが出来る。

「英雄の物語」とは「英雄」を主人公とする「物語」である筈だが、しかし厳密に文学論的に言うとすればむしろその逆で、即ち「英雄」とは「英雄の物語」の主人公のことだといった方が順当なのであらう。少くとも前述 Boura は同じく前述の *Heroic Poetry* に於て *heroic poetry* を規定した上で、そのような文学の主人公としての hero を考へて行く手順を取っているが、私もまたこのような文学論的な考え方に随つて、英雄とは誰であるかという風に文学の外郭から考へて来ることをせず、いきなり古代日本文学に於ける「英雄の物語」の主人公とはどのような人物として造型創造されていたかということを考へて行くことにしたい。

Boura が言っているように *heroic poetry* が the poetry of action であるなら、これと類推的に英雄の物語もまた行動の物語と言えなくはないであらう。Boura は *heroic poetry* の第一の関心事は行動について語ることだとし、だから bard 達がどんな詩的構想力や洞察力や情熱やを英雄詩に賦与し得たとしても、それは彼等が語る行動に対して

は所詮は従属的ではないという。彼は又言う、英雄詩が何等かの中心的原理(a central principle)を持つとするなら、それはその偉人が自分の偉らさを証拠立てる為に或る試煉を経なくてはならないことであり、試煉とは殆ど必然に或る烈しい行動でしかなく、そこに勇氣や忍耐力や冒險心が要るばかりでなく、それが命がけの行動なだけに、どんなに永い年月を費して彼の名譽をかち得るだけの準備をしなくてはならないかという事が分るのだと。多くの英雄詩が合戦を主題としているという事実も実はこうした中心的原理から必然に出て来る一つの帰結でしかなく、だから合戦の相手に事欠く場合、英雄は自然や妖怪の力とも拮抗するような行動にも出て憚らないのだと彼は又いう。しかしながらここで注意しなくてはならない事は、Bourne がそれを美学的抽象理念として上から言っているのではなく、彼の古代希臘、英、仏、露、西等広汎な経験の基礎の上で、言ってみれば下から言っている事である。これは先にも一言したような、彼の叙事詩論が吾々から見てもその歴史的感覺に満足出来ないという事とは別個である。それは一往それとして、彼のこの科学的態度はやはりそれを日本古代の英雄の物語を考える場合に照応させることが出来る筈であろう。

日本の古代に於ける英雄の物語はこのように之と照応する意味に於て、よく行動(action)の物語であり得たか。英雄とはつまり英雄の物語の人物である限りに於て何よりもまずという意味は戦場の勇士とか仇討のつわものとかであるよりも、ということだが、行動的な人間であり得たか。そこに英雄が抒情感傷の物語の人物などではない中心的な原理があるといえよう。換言すれば英雄の物語に於ける英雄とは何よりも行動の物語を支える人物の謂であつて、たとひ彼等が現に大敵を仆したり悪獸を討ちとったり等々の活躍をしたにしても彼等はその事の為に英雄になっているのではなく、何よりも「行動の物語」に値する行動的な人間にまで解放されていることによって英雄になっているに外ならないのである。だから逆に言つて英雄が英雄である為にはこの場合必ずしも彼等は征討に成功したり、はたし合ひに勝つとは限らないのであつて、往々にしてかえつて、失敗者乃至敗北者として悲劇的な最期を遂げかね

ないのである。この点記紀のもろもろの物語の中で代表的英雄らしくみえる、すきのおのみこと、神武天皇、やまとたけるのみこと、雄略天皇などの運命は全体的或は部分的にどのように英雄的であり得たか、これこそが日本の古代文学に於ける英雄の物語で一番重要な文学的課題でなくてはならないであろう。

そこで残された問題はこのような英雄の物語の時点についてである。まず以て、英雄の物語のありかは『古事記』や『日本書記』乃至『古風土記』等の諸文献であることに疑いはないが、吾々がこれ等の文献から跳躍してその原典資料乃至口誦文学であつたであろう原型の世界へ溯り、対象の復原を試みるなどという冒険を犯してもしない限り、そこに蓄積貯蔵される英雄の物語群はその英雄等と共にその時代は是等の文献が編述されたと言われる、平城京遷都の直後、つまり八世紀の初頭から引き離されることは出来ない。たとえば『古事記』上表の和銅五年(七一三)、『風土記』編述の官命が発せられた和銅六年(七一三)、『日本書記』が撰進された養老四年(七二〇)を信ずる限り、そこに記載されるすべての「英雄の物語」はその英雄達と共にこれ等の時代から溯って予想する事は文学論的に不可能ではなくとも危険である。周知のように、八世紀の初頭いかえると奈良朝の始めという時代は、日本史上天武天皇による古代国家完成の時期に当るのであつて、是等の文献が当時着々と編述されたのも、いわばこうした国家意志の逞しい一つの表現でしかなかった事は今日史家の間にはば一致した見解だと言える。この事を一番雄弁に語るものは何と云つても『古事記』の序文であつて、これに随えば記三巻は天武天皇の遺志をついだ元明天皇が、邦家の経緯王化の鴻基である、帝紀を撰録し旧辞を討覈して偽を削り実を定め、後葉に流ながえようとしたもので、ここに言う真偽とは国家の意志に副うことが真であり、背くことが偽であつた事は明瞭であらう。『日本書記』は『続日本紀』養老四年五月に奏上の記事を明記し『弘仁私紀』にも成立の由来を述べているが、それによつてもその成立が勅命による国家意志に基づく事は明かである。『風土記』もまた本来は広義の地誌、つまり各地の自然人文地理的記載、換言すればいわゆる風土一般の記録であつて国家理念とは無関係でいいわけだが、上代日本文学史の一環をなす特に『風土記』と呼ば

れる一類の作品にはそうした普通名詞的意味では通用出来ない歴史的意味があるのであって、要するに三書は多かれ少かれ、奈良都城の建設、養老律令の制定と並ぶ古代国家確立の爲の記念碑だったのである。ところで問題はそういうないわゆる律令国家勃興の時代に於て、これと分離することの出来ない「英雄の物語」群に吾々はどの程度に「人間性を解放しよう」とするわたしたちの祖先全部の努力を文学論的に把握し得るかということにある。

そこでこのような問題を掘り起して行くために、私達は古代日本文学に固有な一つの方法を持っているようである。それは『古事記』『日本書紀』、場合によっては『風土記』等も加えて、是等の諸文献の間に考えられるずれに考察の重点を置くことである、例えば『古事記』と『日本書紀』の間に或るずれがある場合、このずれを吾々はどのようにに解したらいいか。もし仮りに記紀の間にそのようなずれが無かったとしたら、それは人間性を国家意識から開放しようとするわたしたちの祖先の努力は完全に克服されたとしなければならぬかも知れないけれども、逆に吾々がそのようなずれを現に持っている以上、吾々はその間に、或はそこにこそ吾々の祖先の或は祖先全体の人間解放への意志とその創造的努力を肯定し得るという事を文学論的に言えるのではないか。以下この方法によって逐次、すさのおのみこと、やまとたけるのみことを主人公とする、それぞれの「英雄の物語」についてその文学的造型を検討して行きたい。

二 すさのおのみこと

すさのおのみことは『古事記』の用字法に従うと須佐之男命、詳しくは速速須佐之男命、略しては速須佐之男命とも記される。『日本書紀』では本書一書を通じて素戔鳴尊という文字を使用しているが、本稿では引用文の場合を除き便宜仮名で記すことにした。

一体、すさのおのみことぐらい矛盾に充ちた神は日本神話の中でそんなに多くはないと言える。この場合矛盾は単

に記紀相互の間に認められるばかりではなく、紀に引用される多数の一書の間にも、又記とか紀の本書とかいった同一書の所伝の中の、経歴の前後の段階の間にも認められる。例えば、これは森田曄子氏の言っていることであるが、同じ『古事記』の記述の中でも、みことの誕生から高天原の追放迄の第一段と、出雲に於ける大蛇退治の第二段と、そして根の国の第三段との間にはそれぞれ大きな矛盾が横たわるのであって、具体的に言えば、同じすさのおのみこととが、第一段では伊邪那岐大御神の激怒を買ったり、天照大御神を天窟戸へこもらせたりして追放され、第二段では逆に八咫遠呂智から国津神の子足名椎等の平和を護り、第三段では再び神話の世界へ立ち帰って大神となり、呪力を行使することになるようなものである。しかしながら本稿での問題はこのような『古事記』の三段階の間に於ける矛盾ではなくて、むしろ、『古事記』それ自体と『日本書紀』の本書との間に於ける別の矛盾でなくてはならない。尤も厳密には『日本書紀』の採摘している諸伝相互の間にも矛盾は少くないのであるが、本稿ではしばらく是等の諸伝を一括して『古事記』の伝えているところと対決させるに止めたい。

そこでまずとりあげたい両者の間の矛盾はすさのおのみことの出生についてである。書紀の本書に於てこの神の出生は次のように語られる。即ち

既而伊弉諾尊伊弉冉尊共議 曰 吾已生大八洲国及山川草木、何 不 生天下之主者一

という意気込みによってまず日神を生み、授くるに天上の事を以てし、次に月神を生み、日神にならんで天上を治めさせ、最後に須佐之男命を生みて宇宙(宇宙の文字は今日から見れば天地を含むユニヴァースにも当るうが、ここではもっと限られた、地上の天下に当るう)を治めさせようとするのである。この事は後述のように、すさのおのみことの性格とも関連して『日本書紀』本書の構想としては筋の通った話で、古代国家建設の精神がこのような創生期の神話文学へ反映したと見るべきであらう。ところが『古事記』の場合すさのおのみことの出生にそうした意図を窺うことは出来ない。周知のようにようやくにして黄泉比良坂から逃げ出すことの出来た伊邪那岐命が日向の橘ノ小門の阿

波岐原で「吾はいなしこめき穢き国に至りてありけり。かれ吾は御身の祓^{みそぎ}せな」といってみそぎ祓いをする時に、左の目を洗って天照大御神、右の目を洗って月読神^{つくよみのかみ}、そして鼻を洗ってすさのおのみことが「成る」のである。此の三神の出生に對して伊邪那岐命は「三^{みはしら}貴子^{うのみこ}」を得たといつて喜びはするが、それは書紀の場合のように天下の統治者を得たための喜びではなく、唯結果から言つて、天照大御神に高天原を、月読神に夜之食国^{よるの おすくに}を、そしてすさのおのみことに海原を領させるところはどこか書紀に通ずるものを想わせるが、よく見ると両者は全く別であつて、書紀は計画的に天下の主者を求めたのであつて何等三神に天地を分掌させようなどという意図は考えられず、逆に『古事記』の方は三貴子が生れたためにたまたま三つの世界に配したまでで、天上、昼夜海陸などいづれも古代国家の統治的觀念とは別の範疇に属するものばかりである。換言すれば書紀の場合こそ邦家の経緯王化の鴻基につながるが、『古事記』の場合このような理念とは、無関係ではないにしても、たまたま都合よく結びつくことが出来たにすぎない。

次にすさのおのみことの性格についても両書には見逃せない^{みそぎ}れがある。『古事記』にこの神を「八つかひげむなさきに至るまで啼きいさちき。その泣き給ふさまは、青山を枯山^{かぢやま}なす泣き枯らし、河海^{うみかは}はことごとくに泣き乾^はしき」と叙するところは印象的で有名でもあるが、これに照応する叙述は書紀にもあつて、「常以三哭泣^み為^な行云々復使^{また}青山麥枯^{あやめ}」とある。しかしながら仔細に比べてみると書紀には右の句の前に「此神有勇悍以安忍^{あやめ}」とあり、又「為行」の次、「復使云々(前出)」の前に「故令^{ゆゑに}国内人民多以天折^{あやめ}」とあつて、そこに造型されている人間像は記と紀では必ずしも同じではない(この矛盾は書紀に於ても本書と一書の間に見られるところで、一書の中にはかえつて記に近いものもあるが、ここでこれを採りあげる事は問題を煩瑣にする嫌があるのであえて言及しないことにする)。具体的に言う^{みそぎ}と、記で「青山を枯山なす」というのは前に「その泣き給ふさまは」といい、続いて「泣き枯らし」といつているのでも明かなように、泣くはげしさを描いているのだが、紀の場合は、みことの性格が勇悍安忍であり(悍忍等の文字には必ずしも好感を以てみことに對してはいない意味が感ぜられる。現に勇悍の文字は景行天皇二十七年春二月の条に、

東夷の人と為りを評する場合に使用したりしている）、且つ「哭泣を行と為」した結果として多数の国民が夭折し、同時に、青山を枯山にしたというのであるから、そこには単に哭泣のはげしさだけではすまされない何かしら不正邪惡な性格（それはこの場合国家的統治に対して従順でないということの又の名でしかないが）に対する批判が蔵されている。これは前述出生と関係づけることによって一層明かになることで、即ちみことは諸冊二神にとっては天下の主者とする意図によって生れた者であり、随ってみことが勇悍安忍且つ哭泣を行とすることによって、国民が夭折し青山が枯山に変容したとすれば、それはとりもなおさず此の国家的意図に背反する不徳者反逆者でなくてはならぬ。果して二神は命に「汝甚無道。不可_レ以君臨_二宇宙_一」固_二當遠適_三之於根_レ国_一矣。」と神勅して追放するのである。このところは記では全く趣を異にするので、みことがこんなにもはげしく泣きいさちる結果として青山が枯山になり、河海が乾いてしまったので、「あらぶる神の音なひ狭_レ蠅_レなす皆満ち万の物の妖_レ悉_レに発_レる」というのだが、これと類似の慣用句が天照大御神の天岩戸ごもりの条に出て来ることから推しても分るように、ここでは「高天原皆暗く葦原の中国悉に闇し」ともあるから、そこに描かれている無秩序は神の高天原と地上の葦原国とを併せた広々とした世界の出来事であって、書紀の場合のように窮屈な「天下の主者」（それはそのまま国家的主権の、神話の世界への逆の延長であるが）の責任に帰さなければならぬ性質のものではない。だからこそこれに続く伊邪那岐命とすきのおのみことの間答も紀の神勅のように展開しないで、みことが「僕は妣_レの国根之堅洲_レ国にまからむとおもふが故に哭く」と答えたのに激怒した伊邪那岐命は「然らば此の国にはな住みそ」といって「神やらひにやらふ」のである。

さてそれではすきのおのみことに於けるこのような記紀の矛盾は文学論的に何を吾々に語るか、当面の問題である。一体前述したように記紀両書の編述が国家的統治の推進を意図していることに変りはないのだが、それにも係らず、れが出来たのが事実である以上、吾々はこの事実を説明する為には何かしらそこにこのような国家的意図と背反する別の意図を予想しなくてはならないであろう。一体記のすきのおのみことが紀とはちがって、日向の阿波岐原のみそ

ぎで伊邪那岐命が鼻を洗った途端に化生したという事は何事であるかというに、それはまだみそぎという神話の世界の呪縛からは解放されていないけれども、しかもそこには天下の王者を生もうとする書紀の場合のような神々の意志そのものからは自由なのである。それに神話に於て神々が天下の王者を生むという行為はそのまま国家の主権者の統治支配力の神秘性或は絶対性へすりかえることが出来るけれども、みそぎの行事を邦家の経緯や王化の鴻基へつなぐ事は出来ない。とすれば書紀に於てみことの哭泣が国家に対する不正反逆として咎められているとはこと変り、『古事記』に於けるみことが青山を枯山なす泣きいさちることは人間達が神々の世界から解放されようと念願する、少くとも本能的な叫び声として彼等の間に逆に同情を勝ち得ることさえ可能なのではないか。勿論紀に於て天下の王者を生む事に失敗したように、記に於ても人間解放の叫び声は伊邪那岐神によって斥けられて挫折するのだが、それにしてもこの失敗挫折は両書の間にこのように著しく異質であって、その事はすさのおのみことの次の物語、即ち天照大御神との「うけひ」の条へも持ち越されて行くのである。そこで私の論議も亦この条へ移って行かなくてはならない。

一体「うけひ」の物語は物語の中味としては、両書の間にそれほど変ってはいない。即ち根の国へ追放されることになったすさのおのみことは、高天原の天照大御神に「まを請して」(記)或は「相まみえて」(紀)「まかりなむ」(記紀)と昇るのが、その大海が「とどろにただよひ」、山岳が「鳴りほえ」(紀)或は「山川ことごとにとよみ、くにつち国土皆震る」(記)という乱暴な昇り方は天照大御神にすさのおのみことの邪心を疑わしめ、武装して途中に出迎えさせる事になる。そこで両神問答の末、有名な「うけひ」の段となり、命の清心は証明されるのだが、命の引続く高天原に於ける数々の暴悪は天照大御神の岩戸ごもりとなり、諸神の苦心によって大御神は目出度引出されるが、一方諸神はすさのおのみことを重く処罰して追放することになり、物語は出雲の八岐大蛇退治へ移って行くのである。ところでこのように中味のほぼ共通な出来事に対する両書の態度は必ずしも共通ではない。即ち記に於てすさのおのみことは「うけひ」に勝った勝ちさびとして数々の乱暴をはたらくのであって、そこには乱暴として許しがたいものがあることは勿論なが

ら、一方また神々から解放された人間の自由奔放な行動に通ずる或る共感にも似たものを感じしめられることも確かであろう。之に照応して天照大御神に対する両書の態度もまた共通ではない。即ち記に於て天照大御神は『うけひ』の結果としてきわめて消極的に「見畏みて」逃れるように岩戸に籠るのだが、紀ではむしろ積極的に「慍りを発して」、たてこもるのであって、記に於ける人間すさのおのみことの、神々から解放されようとするはげしい反撥に対する大御神の態度と紀に於けるみことの、逆に国家に対する不遜な背徳者として非難されつつ、いかにも正当に追放されなければならぬことに對する大御神の態度とを語り分けていると言えないか。

さて高天原から追放されたすさのおのみことが出雲国の肥河(紀では簸川)上に降り、そこで八岐大蛇退治物語が展開される事は記紀に共通であり、物語の大筋もあまり異同はない。しかしながら前条に於ける上述のずれはそのまま強くこの一段へ反映し、両書間の部分的くいちがいに扶けられて二人のすさのおのみことの人間像を殆ど別物に造型したことはむしろ頗る注目値する。

『古事記』では『神やらひ』と出雲下降の中間に五穀の起原を説く短い物語が挿話のように挿入されているが、書紀の本書にはこの話は欠け、唯類似の話が第一の一書に、月夜見尊を主人公として語られている。話の筋はすさのおのみことが(記の書き出しは又「食物乞^{ヒキ}ニ大氣津比売神^{ヒキヅノミコ}」とあって主格を欠くが、話の進行につれて速須佐之男命と明記しているし、前後の關係からもそうあってよい)大氣津比売神に食を乞うと、比売は種々作り具えて進めるが、比売はそれ等を鼻口尻から取り出すので、之を立ち伺っていたすさのおのみことは穢汚^{ケガレ}して奉ると思つて比売を殺してしまふ。そこで殺された比売神の身体各部から五穀が生じ、神産日御祖命^{カムハヤシノミ}が之を種子としたのが五穀の起原だといふのである。紀の場合はすさのおのみことが月夜見尊、大氣津比売が保食神^{ウケモチノカミ}、御祖命になって居り、話の筋にも少異はある。宣長は『古事記伝』で類似の話が書紀の一書で別のところで月夜見尊を主人公として語られる矛盾に對して、一二の理由によって月夜見尊と須佐之男命が『一つ神かと思はるる』由を記して、これを調整しようとしている

が、私には今この事に触れる必要はなく、唯物語の構想として、ここにすきのおのみことを主人公とするこの挿話を、記のみが持つことの意味について一言するなら、一体記の場合この挿話の出来事が何時何処で起ったかという事は言ってみれば誠に神話的に曖昧であるが、仮りに記を弁護して言えば、すきのおのみことが高天原から「神やらひにやらはれ」て地上に降る途中、みことが食に餓えた時の出来事と考えられなくてはならない。大気津比売神が神と呼ばれている事を考慮すれば場所はまだ地上に降りる以前の神々の世界のどこかと想像すればよく、神産日命（かむむすひのみこと）の出現も古事記神話としてはそんなに不自然でもない。もしこのようにしてこの挿話の位置をどうにか弁護し得たとすれば、ここにすきのおのみことを主人公とするこのような挿話が語られる事は必ずしも偶然ではなく、すきのおのみことは八百万の神の議によって千位置戸（ちくらおきど）を負せられたり、手足の爪をはがされたり、嚴重な所罰を受けて追放を受けたにも係らず、尚ほげしい行動を改めず、その意味で間接ながら神々への反抗を続けていた事を語っている事になるのではなからうか。勿論私はこの事を単にこの挿話自体が記のすきのおのみことの全説話へ与える意味として言っているのではない。唯私の方法として、これを持たない書紀との比較に於て、これを持つ記の説話に於ける挿話が一層そのような効果を持つことを確めたまでである。

さてもう一度話を前へもどして考えてみるに、記のすきのおのみことが出雲の「肥河上名は鳥髪といへる地に降りましき」というのは「（やらは）」た結果であることにまちがいはないが、しかし書紀との比較の上に於て考えられる前段の追放の真意はみことの側から言つて、半ばみこと自身の念願の達成と言えなくはない。というのはみことが青山を枯山なす泣きいさちるのを父神が「なにとかも汝（いまし）は事依させる国（あまのくに）（海原の事）を治らさずて哭きいさちる」と問うたのに対してみことは、「僕は妣（はは）の国根之堅洲国にまからむと欲ふが故に哭く」と答え、之に対して父神は再び「然らば汝は此の国にはな住みそ」と命じて「神やらふ」のであるから、父神や天照大御神から言えばすきのおのみことは文字通り追放された事にまちがいがいないが、みことから言えばみこと自身の意志によって高天原から妣の国へ逃げ出した事

でなくはない。少くともみことが高天原に踏み止まろうとするのを無理に「神やらふ」のではない。この関係は岩屋戸ごもりの段を経て、父神が天照大御神や八百萬神やおよろずのかみに置き代えられた二段目の「神やらひ」に於ても全く同じであったと言う外はない。詳しく言えば、父神の側から言つて追放されようとし、すきのおのみことの側から言つては前述のように進んで妣の国にまかろうとして、天照大御神に請もつすために参上したのであるが、みことの行動の乱暴さの為に、天照大御神は「我が国を奪はむと欲はすにこそ」と誤解し、この誤解を解く為の「うけひ」となるが、この「うけひ」に勝つたすきのおのみこと自身にとっては数々の行きすぎの暴行は勝ちさびとして、少くとも自分自身には正当視して考へられたらしく見えるのだが、天照大御神にして見れば見畏かしこんで岩戸こもりとなるのも尤もであり、そこで大がかりの天照大御神引出し作業が工夫された以上、その原因となつたすきのおのみことが神々から処罰を受けて、父神の意志の継続として追放に処せられる事は当然であるが、しかしすきのおのみことの側から言えば、それは高天原を逃げ出して妣の根の国へ赴くという、みことの宿望へ一步近づく事でしかない。してみれば神々からの「神やらひ」はそのままみことの側からいつて神々の呪縛の世界からの解放に外ならない事になり、随つて出雲の国はみことにとつては追放の結果として住みつくことを余儀なくされた、わびしい配所などではなくて、反対に神々の呪縛から解放された人間の自由闊達な新しい世界であり得るのである。してみると出雲に於けるすきのおのみことの大蛇退治は神話からの延長というよりも、逆に神々から人間への断絶とすべきであろう。勿論記に於けるこのような解放の過程を肯定する為には吾々は書紀に於けるこれと対蹠的な、神々から国家への過程との比較を忘れてはならない事勿論であろう。書紀が記との比較に於て一番重要な前段の相異は、前にも言及したように、父神や之に代る？天照大御神乃至、天安河辺やすのかわべで会合する八十萬やそよろずの神達の強力な意志が物語の上へ押し出されることによつてすきのおのみことの方の意欲が蓋われてしまつてゐるという一事であろう。紀のすきのおのみことはその出生が既に記と異なつて、諸冊二神の強力な国家的意志を負うことは先にくりかえしたところであるが、そのため、次で起る、出生後のみことの哭泣にしても、

そうした両神の期待に背く所行としてのみ批判され、両神はみことが何の為にそうなのかを問いただす余裕さえなく、随ってみことは記のように妣ははの根の国へのはげしい思慕を訴える機会さえ与えられない。尤もこの事は筋の上から言って不可能でもある。つまり母神は父神と共に議つて、天下の主者を生もうとしたのであるから、根之堅州国に父神と別居してみことの思慕の対象になるなどということは、筋を改めない限り不可能でもある。だから諸神がみことに根の国へ適ねと命ずるのは、みことのこの国への思慕などとは無関係な純粹な追放であり、随って「うけひ」の段に入る前に、天照大神が「我が国を奪はむとおもほすにこそ」という『古事記』の言葉が無邪気で一本気なすきのおのみことの性格の前には大御神の邪推らしくも聞えるのに対すれば、書紀の同じ言葉「当有三奪^レ国^ニ之志^ハ歟」はかえって反逆者らしいすきのおのみことの下心として受取られてもよくなってしまふ。だから「うけひ」によって自分の心の清明を証することが出来た記のすきのおのみことが、「おのづから我勝ちぬ」という無邪気な勝利感に酔いしれて働いた乱暴に比べれば、書紀の同じみことの乱暴はいささか性質を異にしている。書紀でこれを「甚無状」といっているのは、前段の「甚無道」というに近く、それが妣の国への意欲などを含まない純粹の追放であっただけに、乱暴もまた勝ちさびの狂態などと片つけて置けない一種の反乱的なものだったと考えさせることが、記との比較の上からは可能であろう。勿論このクーデターらしい暴動の為に高天原の統治は動揺などはなかった、という風に語られている。いや国家の基礎はその為にかえって一層安泰だったという印象さえ受けるが、この印象は逆にすきのおのみことにはねかえって、みことをさもけしからぬ者とし、読者を編著者と共にみことに對して無道無状なる者と批判させるようにしむけ、又天照大神と同じ心でことさらに読者に慍いかりを発せしめようとするかのである。随って書紀のみことは国家が神々の世界に於て既に神聖絶対な存在として芽生えつつ、それが人皇の統治へ徐々に且つ安泰にうけつがれて行く過程の中の一人の重大な反逆者として処罰され、純粹な（記と比較した意味に於て）追放者として、いってみれば謫所に赴く途中の出来事として出雲国の大蛇退治が行なわれるのである。この大筋は、大蛇退治から、奇稻田姫と目

出たく宮殿を建てるに至ってもまだ忘れられてはいないのであって、即ち「已而素戔鳴尊遂就^ニ於根国^ニ矣^一」という一句で話が終末を告げることになる。なおこうした記との比較に添って書紀の出雲の物語をもう一度後づけてみると、記のみことが肥の河上の鳥髪という所で、箸が流れ下るのを見て『河上に人ありけり』と違って^ヌ覓^ミぎ上る事により、足名椎たちを発見するという手順は、神々の世界からその恩頼のない無力な人間の世界へつき放された感を強くするが、同時に又神の援助から独立した自由な人間の智慧と勇氣の生活が始まる事を意味するとも考えられる。少くとも書紀が何等の前提なくつまり当然の与えられた道筋として迷うところなく、真直に出雲の国の籬の川上に着くのとでは少なからず事情がちがうといえる。つまり紀の場合、すさのおのみことの天降り根の国へ追放される道中の一環としての大蛇退治であり、みことは天上の嚴罰によつて改悛の状も顯著に（などと書紀が叙述しているのではないが、記がいとも平氣に、途中で大氣津日売の無礼に憤つてこれを斬り殺したりして、地上に人間の生活を求めあこがれる姿と比較する場合に考えられる、それはみことの風手なのである）、天上に於けるかつての天照大神のような地上のよき統治者たろうと心がけて、同じくかつての自分のような賊徒である、大蛇を殺して老夫婦に善政を布くのである。だから、紀のみことはこの一条で、記のように神々から解放され、人間らしい智慧や武勇で怪物を退治することに成功するというよりも、むしろ諸神、天照大神、八百万の神などの神智によつて国家を統治するという意味を地上へ受けついでるのであって、一旦神々に反逆したみことではあったが、今その神威に服してみれば、かえつてそのよき奉仕者として地上の叛逆者（大蛇）を平定し、人民を統治する役へまわったわけである。この事は両書の叙述の上にそうしたずれがあるということではなく、叙述は同じでも前後の關係の比較などによつてそのように見えるというまでであらう。唯紀のみことがかつては天上の被処罰者だったにも係らず、いまはいかにも国家の主権者らしく尊の字を冠せられ、又国津神などから屢々勅字でその言動を叙されたりするところを見ると、この出来事も亦国家的な出来事だった事を語っているといえよう。大蛇の尾から劍を割き出す条でも、叙述は両書共殆ど同様であるが、それにしても