

出雲神話の女神たち

三浦 佑之

はじめに

古事記の神話に登場する神の数は、ざっと数えてみたところ二三〇あまり。そのうちはっきり女神と認められるのは四分の一程度しかなく、男神が圧倒的に優位である。もつともこれらの神の大半は系譜のなかに名前だけ出てくるもので、神話のなかで活躍する神というと、ごく限られてしまう。そのなかで中心的に語られる主人公の大半は男神で、ヒロインである女神のほとんどは、主人公の結婚相手、配偶神として位置づけられている。

たとえば、イザナキ（伊耶那岐命）と結婚して多くの神がみを生み出すイザナミ（伊耶那美命）も、役割としては生む女であって、死んで黄泉の国へ行ってしまったあとの行動も、黄泉の国の大神として位置づけられるが、男神イザナキを凌いで活躍するとは言いがたい。何よりも、明るく生命力にあふれ

た地上はイザナキの側にあって、イザナミは暗くて暗鬱な死の世界に閉じ込められてしまう。また、高天の原から降りてきて地上に一族を繁栄させることになった天つ神ニギ（迺々藝能命）とその子孫ホヲリ（火遠理命）やウガヤフキアヘズ（鵜葺草葺不合命）の結婚相手として語られる、コノハナノサクヤビメ（木花之佐久夜毘売命）・トヨタマビメ（豊玉毘売命）・タマヨリビメ（玉依毘売命）に至っては、天つ神である男神に翻弄されて子を生む役割だけを与えられ、天皇へと子孫をつなぐ「生む母」に封じ込められているようにみえる。

あるいは、アマテラス（天照）大御神という至高神がいるではないかと反論する方もいようが、その活躍はスサノヲ（須佐之男命）と渡り合う高天の原でのウケヒ（宇気比）から天の石屋にいたる場面に限られており、後半の、オホクニヌシ（大国主神）討伐および地上への天つ神の派遣にかかわる神話（いわゆる国譲り神話と天孫降臨神話）をみると、中心となって指令する神は、アマテラスというよりはタカミムスヒ（高御産巢日

神、途中から高木神となる）である。また、高天の原神話においても、よく読んでみるとアマテラスは主体的というよりも受動的な存在であり、ことに石屋に籠もって以降のアマテラスは、隠れているだけで何もせず、挙げ句の果てにオモヒカネ（思金神）らの思うとおりに動かされてしまう。

それらの女神に対して、出雲神話を読んでみると、女神の積極的な行動が目立つように感じられる。出雲神話というのは、古事記上巻のなかの、スサノヲが高天の原を追放されて出雲に降りてくるところから、オホクニヌシ（大国主神）が地上を統一して王として君臨するまでの場面をさす。この神話は古事記に特有のものと言つてよく、日本書紀の神話部分（巻一、二）からはほとんど削除されている。また、出雲国風土記には独自の神話が載せられており、そのなかには古事記と対応させることができる神話も存在するが、ここでは取り上げる余裕がない。

出雲神話における女神としては、カムムスヒ（神産巢日命）、クシナダヒメ（櫛名田比売）、ヤガミヒメ（八上比売）、ヌナガハヒメ（沼河比売）、スセリビメ（須勢理毘売）らがおり、スサノヲやオホナムヂ（オホクニヌシ）と並んでお話を彩っている。加えて、オホナムヂの母神も「御祖命」という呼称で登場し、オホナムヂの援助者としてはたらくなど、女神たちの役割が大きい。そのなかから、ここではおもにカムムスヒという神に注目し、その役割や性格について考えることで、出雲神話における女神について考察してみたい。

カムムスヒの登場

カムムスヒは女神だと断定して論述をはじめたが、古事記を読んだことがある人は、それは違うと反論するかもしれない。古事記の冒頭によれば、カムムスヒは「独り神（独神）」（男女対偶の神にたいし単独の神）西郷信綱『古事記注釈』とされ、男とか女とかいった性の区別をもつ以前の存在として位置づけられていると考えられるからである。ただ、この冒頭部分に登場するカムムスヒは、本来的なカムムスヒからは変貌させられ、新たに位置づけ直されているとわたしは考えているのだが、何はともあれ、まずはその場面を読んでみる。

あめつち
天と地とがはじめて姿を見せた、その時に、高天の原に成り出た神の名は、アメノミナカヌシの神。つぎにタカミムスヒの神、つぎにカムムスヒの神が成り出た。この三柱の神は、みな独り神で、いつのまにやら身を隠した。（天地初発之時、於高天原成神名、天之御中主神。次高御産巢日神。次神産巢日神。此三柱神者、並独神成坐而、隱身也）

このあと、脂やクラゲのように海に浮かぶ泥のなかから、地上の最初の生命であるウマシアシカビヒコヂ（宇摩志阿斯訶備比古遲神）が誕生するのだが、ここでは、高天の原に「成り出

た」という三神に注目する。これらの神はいずれも、生まれるのではなく「なる（成）」とあり、草の芽のように自然にあらわれ出たのである（丸山眞男「歴史意識の「古層」ちくま学芸文庫『忠誠と反逆』一九九八年）。ただし、この三神のなかで、アミノミナカヌシという神は、引用した場面以外にはまったく出てこない。その名の漢字表記をみれば明らかのように、高天の原（天空）のまん中をつかさどる神という意味をもつが、その役割はきわめて抽象的なもので、他の神がみとはでき上がり方が異なっているようにみえる。それは別の言い方をすれば、ほとんど実態をもたない神だということになる。

おそらく古事記という書物にまとめられる際にも見いだされた抽象的な神格であり、新しく整えられる際に、仏教寺院にみられる三尊像形式（釈迦三尊や阿弥陀三尊）の仏像配置を真似ているのではないかと思わせる。ちなみに、「三」を聖数として絶対化するというのは、古代の日本列島ではあまり一般的ではなかった。どちらかといえば重んじられるのは対のかたちであり、数でいえば偶数「二」だ。それは、ここの三神からアメノミナカヌシを抜き去ってみればよくわかる。

対として脇侍のように存在するタカミムスヒとカムムスヒは、共通する「ムスヒ」の語からみて、古い神格をもつ神とみてよい。ムスヒというのは「ムス（生す・産す）＋ヒ（靈力をあらわす接辞）」で、生成する力を具現化した神名である。ただ、「タカミ」と「カム」というほめことば（称辞）が上接して対

をなすという用例が他の神名などの称辞として使われていないというところからすると、この二神が最初から対として存在したかどうかは、疑ってみたいほうがいい。

しかも、引用した冒頭の場面以外にこの二神が登場する神話を確認しても、タカミムスヒのほうは、神名の中心をなす「ムス」つまり生成する力を發揮するところがまったくないのである。神名は「名は体を表す」のがふつうで、その点からもタカミムスヒがムスヒと名づけられているのは不自然なのである。しかもこの神は、古事記では、話の途中から唐突にタカギ（高木神）という名に変わってしまうところからも、もともとタカミムスヒという名ではなかったに違いはないと思わせる。おそらく、タカミムスヒという名は、カムムスヒという神と対にして並べるために後に与えられた名で、ムスヒの役割を果たす本来の神はカムムスヒだけであつただろう。それが、古事記では、一方はアマテラスの相棒として男性性をもつ神として高天の原に配置され、きわめて政治的な性格を持つ神として、国家的な性格をもつタカミムスヒになったと考えられる。

それに対してカムムスヒは、ムス（生す）神として女性性をもち、生成や生産にかかわる母性としての側面を強くもつ神であつた。そして、その本源的な場所は高天の原などではなく海（あるいは海のかなた）にあつたとみなすことができるのは、この神が登場する他の神話の内容から確認することができる。

そのように考えると、冒頭に置かれた三神が成り出たという

神話は、新たに構想されたものであったことは明らかで、ことにカムムスヒは出雲にかかわる神がみの祖神的な性格が濃厚であったとみなせよう。それが天つ神のいますオリュンポスに引き上げられ、タカミムスヒとセツトにされて、アメノミナカヌシという抽象的な神の脇侍のかたちで配されることになったというのが、古事記冒頭の神話のでき上がり方である。それゆえに、以降の神話では「命」という尊称を付けて「神産巢日命」と記されるカムムスヒが、引用した冒頭だけは「神産巢日神」と表記されているのである。

また、冒頭では一体化されているタカミムスヒとカムムスヒは、これ以降の神話では、まったく交わることがなく、別個の神話に姿を見せる。タカミムスヒは高天の原でアマテラスの参謀としてはたらしき、カムムスヒは海のかなたにあって（この点には後に説明する）、出雲の神がみに何かがあると援助の手を差しをべる神として語られてゆく。

海の女神カムムスヒ

古事記冒頭に出てくる以外のカムムスヒは、古事記のなかでどのように語られるか。出てくる順に神話を紹介しながら、その語られ方について整理してみたい（それぞれの神話は、必要な部分をのぞいて要約しながら紹介する）。

A スサノヲによるオホゲツヒメ殺害

高天の原を追われたスサノヲが食べ物をオホゲツヒメ（大気津比売神）に乞うと、オホゲツヒメは、鼻や口また尻からも、くさぐさのおいしい食べ物を取り出し、作り調べてもてなす。ところが、そのしわざを覗き見て見たスサノヲは、わざと穢して作っている思い、オホゲツヒメを斬り殺した。すると、殺された神の、頭に蚕、二つの目に稲の種、二つの耳に粟、鼻には小豆、陰に麦、尻に大豆が生まれた。すると、カムムスヒの御祖の命が、これを取らせて、実のなる種と成した（故是、神産巢日御祖命、令取茲、成種）。

スサノヲが出雲に至って八俣のヲロチ（遠呂知）を退治をするという神話のすぐ前に語られている。というより、ここに語られるオホゲツヒメ殺害がなければ、スサノヲはクシナダヒメ（櫛名田比売）と結婚することはできないという意味で、ヲロチ退治神話とセツトになった神話なのである。というのは、スサノヲがイナダ（稲田）の女神であるクシナダヒメと結婚し、五穀の種を地上にもたらす神となりえたのは、かれが種をもって出雲にやってきたからである。そして、その稲種（蚕や五穀の種）は、オホゲツヒメ殺害によって生じた血塗られた種を、カムムスヒが「ムスヒ」の力によって浄化し、生成力を付与してスサノヲに託したからである。

末尾の原文「故是、神産巢日御祖命、令取茲、成種」という文

章を理解するにはことばを補って、「カムムスヒがササノヲに、オホゲツヒメの屍に生じた種（五穀の苗）を自分のところに持つてこさせ、血の穢れを祓った清浄な種にした上で、ササノヲに託して出雲に持つて行かせた」と解釈しなければならぬ。そしてそこに、カムムスヒという神の「生みなす力（ムス・ヒ）」という性格が顕著に窺えることができるだろう。オホゲツヒメという大地母神的な無秩序な生む神から、秩序だてられた生成の神カムムスヒの手を経て、五穀は地上にもたらされることになったという、稲作起源神話がここには語られているのである。

そのようにこの神話を理解したとき、問題として残るのは、カムムスヒの在所である。冒頭に引用した神話を受けて整合性をつければ、カムムスヒは高天の原にいうことになる。たしかに古事記の構想としてはそのように理解せようとしている節は感じられるが、この場面を読む限り、カムムスヒの所在は示されていない。また、ササノヲに殺されたオホゲツヒメの所在についても何も記されていない。オホゲツヒメだから粟の国（阿波国、国生み神話）に在るという解釈もあるが、イザナキ（伊耶那岐命）とイザナミ（伊耶那美命）による国生みによって生まれたオホゲツヒメと、ここに登場するオホゲツヒメとを同一の神に限定して考える必要などないのが神話の語り方である。ササノヲに殺されるオホゲツヒメは、粟の国から離れて別個の存在として考えなければ、出雲に行く前にササノヲは地上をさまよっていたということになって不自然なことになっ

てしまう。

おそらくオホゲツヒメがいたのは、高天の原でも地上でもない、第三の場所であり、そこでの女神殺しを見ていたカムムスヒも、高天の原にいたと考えるべきではない。カムムスヒがいたのは、カムムスヒの本貫である。それがどこかはわからないが、少なくとも、カムムスヒは、高天の原が本貫の世界ではなかったし、地上が本貫だったわけでもない。あとで引く神話をあわせて考えると、海のかなたの島のようなところが本貫の地であると考えるべきである。

なお、カムムスヒはここでは「御祖」という尊称をもって呼ばれているが、このあとに取りあげるスクナビコナ（少名毘古那神）の神話やオホクニヌシが天つ神に服属を誓う場面でも、「カムムスヒの御祖の命（神産巢日御祖命）」と呼ばれており、「御祖」であるところに、本源的な意味があるとみななければならぬ。そして、古事記に用いられている「御祖」の用例を確認すると、性別が明らかない場合はすべて「母」をさす（「祖」単独の用例は対象にはしていない）。そこからみると、カムムスヒというのは女性性をもつ祖神とみなす以外にはない。この神話が母系的な印象を与えるのはそのためである。

続いてカムムスヒが登場するのは、稲羽の白うさぎ神話の直後に語られる、オホナムヂの試練と克服を語るエピソードである。やはり、要約のかたちで紹介する

B オホナムチを救う貝の女神と母の乳汁

「オホナムチを殺そうとする八十の神がみは、伯耆の国の手間の山の麓にオホナムチを連れ出し、赤いイノシシを山から追い降ろすから下でつかまえろと嘘をつき、イノシシに似た大岩を真つ赤になるまで焼いて、山の上から転がした。言われたとおりに麓で待ち獲り、焼けた大岩に押しつぶされて、オホナムチは死ぬ」ここに、オホナムチの母神は嘆き悲しんで、天に参り上り、カムムスヒ（神産巢日之命）にお願いした時、カムムスヒはすぐさま、キサカヒヒメ（蜺貝比売）とウムカヒヒメ（蛤貝比売）とを遣わし、オホナムチを作り生かさせた。いかに作り生かしたかというとき、キサカヒヒメが、焼けた岩にへばり付くごとくに死んでいたオホナムチを貝の殻で少しづつ岩から剥がし集めて、ウムカヒヒメがそれを待ち受けて、「母の乳汁」として、焼けたられたオホナムチの体にくまなく塗ったところ、うるわしい男になって、出歩いて遊びまわった。

手に入れようとしたヤガミヒメが袋担ぎのオホナムチと結婚すると言い出したので、怒った兄弟たち（八十の神がみ）は、オホナムチを殺そうとする。そこに登場するのが、母であり、母の頼みでキサカヒヒメとウムカヒヒメを派遣するカムムスヒである。登場するのはいずれも女神ばかりで、ここに出雲神話の特徴のひとつが見いだせる。

真つ赤に焼けた岩を抱き取ったオホナムチは、岩に押し潰され、大火傷を負って瀕死の状態になる（死んだといつてもよく、英雄神は死から何度も復活する）。それを救うのが母であり、カムムスヒが派遣した貝の女神たちであった。瀕死のオホナムチを見つけた母のことを、古事記の原文では「御祖命」と記す。古事記の「御祖」はすべて母のことをさすということは先にふれたが、固有の名は記されていない。ところが系譜を確認すると、オホナムチの母は「刺国大神の女、名は刺国若比売」と記されている。ところが話のなかでは固有名詞である必要はなく、「御祖命」がわが子オホナムチを見つけたらカムムスヒに援助を請うたと語ればいいのである。

話のなかでは、母サシクニワカヒヒメは、祖神としてのカムムスヒに包摂されてしまうのであり、それはまた、キサカヒヒメとウムカヒヒメとも重ねられるといつてよい。ちなみに、古事記ではそのようには記されていないが、出雲国風土記によれば、キサカヒメ（支佐加比売）とウムカヒメ（宇武加比売）はともにカムムスヒ（神魂命）のむすめと伝えられている。沖繩の民間習俗にみられる「オナリ神」信仰にも重ねられる、母系的な性格を濃厚に窺うことのできるあり方ではないかと思う。

オホナムチを生き返らせるのは、すべて「母＝御祖」なる力であり、それは「ムスヒ」として象徴化された力だといえよからう。つまり、ここで作られる「母の乳汁」という火傷の治療薬は、ふたりの貝の女神が作った塗り薬であるとともに、そ

れはまた母の力（「チ」という語であらわされる力）の象徴としての「乳」そのものでもあり、それはまたカムムスヒの生成力あるいは生命力としての「チ（靈力）」にもつながっている。原文の「蛤貝比売待承而、塗母乳汁者」の部分の解釈は、ことばが足りないためにいささか難解だが、キサカヒヒメが己れの殻を削ったカルシウムの粉をハマグリの汁で練った治療薬は、母の出す白い「乳」を加えることによって「母の乳汁」と呼ばれる。わたしはそのように理解しているのだが、そうした根源的な母性を抱え込んで、この神話は語られているのであり、それをもたらずのが、出雲的世界のムスヒの力なのである。したがって、ここで「女神」というのは、多く「母」としての属性によって支えられているといわなければならない。それに対する、結婚相手となる「女神」の役割は、オホナムヂ（オホクニヌシ）神話の場合には、ヤガミヒメ、スセリビメ、ヌナガハヒメなどが担っていることになる。

この神話では、オホナムヂの母は、わが子が焼けた岩に押し潰されているのを見つけると、「哭き悲しんで、天に参り上り、カムムスヒにお願いした時（哭患而、参上于天、請神産巢日之命時）」と語られている。この「天」というのは、古事記の冒頭からの流れでいえば、高天の原ということになるが、そのように理解すると、どうにも解せない点が遺ってしまう。先にふれたが、「天」から派遣されるのが、キサカヒヒメとウムカヒヒメという貝の女神だという点である。また、出雲国風土記ではふ

たりの貝の女神はカムムスヒのむすめとされていることも前にふれたが、貝の女神が、天（高天の原）から派遣されるというのは、誰が考えても納得できる語り方ではない。

そうした矛盾を解決するためには、冒頭の神話に関して述べたように、カムムスヒが、もともと別個に存在したタカミムスヒ（タカギ）という神と結びつけられることによって高天の原に引き上げられてしまったからと考えるほかはない。元来、カムムスヒは海につながる世界に本貫を置くムスヒ（生成）の女神であったと考え、その痕跡を、貝の女神の母とする伝えは残存させているとみるのがわかりやすい。そうした痕跡は、もう一つの神話のなかにも窺えるところである。

次に古事記でカムムスヒが登場するのは、スサノヲに祝福されて地上の王となったオホクニヌシ（成長したオホナムヂ）の前に出現する小さき子神の母としてである。

C オホナムヂとスクナビコナ

さて、オホクニヌシが、出雲の美保の岬にいました時、波の穂の上を、アメノカガミ船に乗って、ヒムシの皮をそっくり剥いで衣に着、寄り来る神があった。そこで、その名を問うたが何も答えず、また、オホクニヌシのお伴の神たちに見ても、みな「知りません」と申し上げるばかり。するとタニグク（多邇具久）が進み出て、「この方のごとは、クエビコ（久延毘古）がかならずや知っておりますよ

う」と言う。すぐさまクエビコを召し出して尋ねると、答えて、「この方は、カムムスビの神の御子、スクナビコナ（少名毘古那）の神にちがいありません」と言う。

そこですぐ、カムムスビの御祖の命（神産巢日御祖命）に申し上げると、答えて、「この子は、まことにわが子です。子たちのなかで、わたしの手の指の間から抜け出た子です。どうか、あなたアシハラノシコヲ（葦原色許男命）と、兄と弟となつて、あなたの治める国を作り固めなさい」と告げた。そこで、それからは、オホナムチとスクナビコナと、この二柱の神はともに並んで力をあわせ、この国を作り固めた。その後は、そのスクナビコナの神は、常世の国に渡つていった。

一寸法師の元祖のような小さな子神が海のかなたから寄りついてくる。カガミ（カガイモ＝蔓草で熟すと実の莢が弾けて舟のような形になり、舟の木と呼ぶ地方もある）の莢を舟にして、ヒムシの皮（虫のガの中身を抜いた着ぐるみ）を着物にした姿というのも、一寸法師のお碗の舟や箸の權を思い出させる展開である。しかも、素性がまったくわからない。物知りのタニグク（ヒキガエルのこと）に尋ね、知恵のあるクエビコ（壊れ男の意で、案山子のこと）に聞いて、ようやくカムムスビの子スクナビコナだということを知ることができた。

そこでカムムスビの許に行つて尋ねると、掌から指のすきま

を抜けて行方不明になった子だという。このとき、カムムスビはどこにいたのか。この神話では、天（高天の原）とは語られておらず、指のあいだをすり抜けたスクナビコナは、舟に乗つて海のかなたからやってきたとある。そして、国作りを手伝つたあとは、常世の国に渡つていった（度子常世国也）。

常世の国というのは、水平線のかなたにあると考えられている神の世界で、ユートピア的な性格を付与されているが、海に囲まれた島のイメージがつよい異界である。つまり、スクナビコナは海のかなたからやってきて、海のかなたに帰つていったということになり、常世の国とは母カムムスビのいますところかもしれない。ただし、古事記に語られる常世の国はユートピア的な性格が濃厚に窺えるので、本来的な住み処としていうなら、根の堅州の国のほうが近いかもしれない。古事記では、根の堅州の国はスサノヲが続べる世界で、オホナムチが試練を受けて再生したところと語られている。そのスサノヲもオホナムチも、カムムスビに助けられて活躍することを考えると、カムムスビは出雲の祖神的な性格をもつ神であり、その本貫は、根の堅州の国に重ねられるような、出雲の神がみの原郷といえる場所であるのが、もつともふさわしいとわたしは考えている。

もう一か所、カムムスビはオホクニヌシが天つ神に服属するときの誓いのことばのなかに出てくるのだが、カムムスビの性格を考える上で新たな情報を得ることはできないので省略した。その上で、ここで取り上げた事例を踏まえて概括すると、いず

れも出雲の神がみが活躍するなかの重大な転換点に現れ、危難を救い力を付与する祖神としてカムムスヒは存在する。当然のこととして、出雲神話が存在しない日本書紀の神話においては、登場する場面がない。

カムムスヒとは、まさに古事記神話において特徴的に存在する祖神であり、女神だということができるのである。

したたかな女神たち

成長したオホナムヂは、ササノヲのむすめスセリビメを妻にし、翡翠の女神ヌナガハヒメとも結婚する。そして、この二人の女神との結婚にいたる歌や物語には、ヤチホコ（八千矛神）やオホナムヂを困惑させる強い女神の姿が描かれている。ヌナガハヒメは別に強いか嫉妬深いか語られているわけではなく、出雲から沼河（今の新潟県糸魚川市あたり）の地に出かけての求婚譚は、長い歌謡による贈答で、最初は拒否され、そのあとに受諾されたというかたちで描かれている。古代の求婚譚には拒否の後の受諾というのがパターンのようにして出てくるので、ヌナガハヒメとヤチホコの物語も様式のなかで語られているとみていいが、なかなかしたたかな印象を与える。

他国への遠征譚では、その土地の領有が、女性を手に入れるというかたちで語られることはしばしば指摘される。しかし、ヤチホコとヌナガハヒメとの結婚には、土地の領有といった征

服譚の匂いがしない。それは、ヌナガハヒメのほうが優位な立場にいないかという印象を与えられるからである。とくにどの場面というのではないので印象批評になってしまいが、そもそもヌナガハヒメは翡翠を守る女神で、その翡翠の威力といったものを背景とした自立的なしたたかさが歌謡による物語全体を彩っているからではなからうか。

古事記の伝えには出てこないのだが、ヌナガハヒメは、出雲国風土記によれば、島根半島の先端に位置する美保の地にいますミホススミ（御穂須須美命）の母だという。そしてまた、先代旧事本紀では、オホナムヂとヌナガハヒメとのあいだにタケミナカタ（建御名方神）が生まれたと伝えていいる。この神は諏訪大社の祭神で、オホクニヌシ制庄神話（いわゆる国譲り神話）のなかで、高天の原から派遣されたタケミカツチ（建御雷神）にやつつけられて出雲から諏訪に逃げたと伝えられている神である。そうした伝承をつないでいくと、諏訪と沼河（糸魚川）と出雲が、ヌナガハヒメという女神によって結ばれていることがわかる。そしてまたミホススミは、土地の伝承によれば、能登半島の先端に祀られる須須神社（石川県珠洲市）の祭神でもあるわけだ、日本海沿岸の広い地域がヌナガハヒメという女神によってつながれていることがわかってくる。そう考えると、ヌナガハヒメを、ヤチホコ（オホナムヂ）に征服され結婚させられた受け身で弱い女神とはいえなくなってしまう。

根の堅州の国のスセリビメの場合は、あらためて説明するま

でもなからう。父スサノヲの許を訪れ試練を与えられるオホナムヂを積極的に援助し、オホナムヂを成長させる。そして、結婚したあかつきには、他の妃たちを震え上がらせるほどのウハナリネタミ（嫉妬）によって夫オホクニヌシを女たちから守り抜く。まさに強い女の典型だと言いうことができる。「待つ」とか「泣く」とか、男に悩み苦しめられる古代の女たち一般のイメージとはほど遠いところにスセリビメは存在する。そして、その強さは、スセリビメに追い返されるが、ヤガミヒメという女神の場合にも、同じように見いだすことができるのではないかと思う。

ヤガミヒメというのは「稲羽の白うさぎ」神話に登場する女神だが、多くの兄弟たちに求婚されながら、ウサギ神の助言もあって、自らがオホナムヂを結婚相手に選んだと語られていた。そのふたりの結婚については、オホナムヂがオホクニヌシとして地上の王者になった直後の小さなエピソードとして次のように語られている。

ヤガミヒメは前の約束の通りに（オホクニヌシと）結婚する。そしてヤガミヒメを出雲の国に連れてきたが、あの正妻スセリビメの妬みに恐れて、生んだ子を木の俣に刺し挟んで稲羽の国に帰った（其所生子者、刺挟木俣而返）。そこで、その子を名づけて、キノマタ（木俣神）と名付け、またの名をミヅ（御井神）とも謂う。

せつかく兄たちを拒んでオホクニヌシ（オホナムヂ）と結婚したのだが、耐えることができなかつたと説明すると、男の側からの評価になってしまふ。おそらくヤガミヒメは耐えようなどとはしていない。

この部分は、追い返されたというより、自分からさつさと実家に戻っていったと読んだほうがいい。ということは、実家である稲羽の八上の地がヤガミヒメにとっては安住の場所だからということになる。すごすごと実家に戻って肩身の狭い思いをしながら暮らしたというのではないのだ。子どもを出雲に遣してというのは、子の帰属権あるいは養育権といったこととかかわっており、べつに考察が必要だと思うが、ヤガミヒメ自身の立場としては、我慢しながら嫁ぎ先で泣き暮らすなどということとは考えられない主体性と行動力をもっている。

出雲神話に登場する女神たちを見ると、ひとりとして受け身の女性が出てこない。どの女神も積極的に発言し行動する。そこに、他の古代の伝承群に出てくる女性像との違いを感じさせる。なぜそうなるのかというのはあらためて考えてみなければならぬと思うが、それが、律令的世界の洗礼を受ける前の、この列島の女たちのふつうの行動規範だったとすれば、たいそう興味深く頼もしいことではないか。

（みうら・すけゆき／東京会員）