

國學院大學學術情報リポジトリ

身を隠したまひき神々：

『古事記』上巻の比較神話学的研究

メタデータ	言語: Japanese 出版者: 公開日: 2023-02-13 キーワード (Ja): キーワード (En): 作成者: バロソ, イザベル, Barroso i Bel, Maria Isabel メールアドレス: 所属:
URL	https://doi.org/10.57529/00002399

平成二十五年九月

博士学位申請論文

「身を隠したまひき神々

―『古事記』上巻の比較神話学的研究―」

國學院大學大学院

文学研究科 バロソ イザベル

(Barroso i Bel, Maria Isabel)

まえがき

青木周平或いは太田善磨 (『論考記紀上』) も指摘した通り、『古事記』の冒頭の神々は「独神」及び「隱身」である理由は明らかにされていない。天つ神が抽象的な神名を持つて冒頭に据えられたことは、『古事記』の本質に対して意義のある重要な点であることは否定できない。本研究の目的は、『古事記』の冒頭に見られる独り神、身を隠して出現する神々の身の不在という課題を検討して、その問題の解決へ向かうことである。

本研究の課題は、『古事記』の冒頭に見られる「身を隠したまひき」という表現である。「身を隠したまひき」によって、神々は身を持つことが可能であり、または神々はその身を隠したという意味が生じる。つまり、「身を隠したまひき」から『古事記』の冒頭では神の身の存在は確かなものとして捉えられること。一方、冒頭の神々はその身を持たなかったことも推論することができる。ところが、神々は身を隠した理由についての説明もない。

結局、なぜ神は身を持つべきか、他方なぜ隠れた身を言及するべきかという点が本研究で問題とされている事である。つまり、身を隠すとは独り神として出現する神々と双神として誕生する神々との相違を表わしているのか、という推論が可能である。しかしながら、西郷信綱が示したように、「独神」とは「双神」に対して充分に対句であることを表現するため、「身を隠す」とは他の意味を表わすと考えるのは当然である。そのため、神々は身を隠したことは意義のある事実として捉えなければならぬと思われる。神々の身の隠れによって神々の存在に変更が行なわれ、新たな存在に変化したということも想像することができる。

『古事記』の後段では、神々は姿を現わさなくなる例が見られる。言うまでもなく、一番代表的な例として、天照大御神は天石屋戸に籠った一節である。または、大宜都比売と伊耶那美命は死後に起った体の変更も身の隠れとして考えられる。他の例は、大国主神が根の堅州国を訪ねたことである。それらの三つの箇所では、神々の姿は目に見えなくなる結果、新たな世界が始まるという状態が描かれている。すると、神話の叙述では身とは意義のある出来事に関連があるところに現れて、重要な概念として捉えなければならぬ。

神話には、古代人の思想が反映されている。従って、「神」という概念に世界観が含まれている。その世界観によって、人間は神の子孫であるか、神は人間の祖先であるかという世界観によって、人間思想のパラダイム・シフトが見られる。おそらく、自然を恐れている汎神論から神の手段で敵と戦う多神教への進歩が反映されているのではないか。そのため、『古事記』の冒頭に語られている出来事では、神々は「独り神、身を隠したまひき」というありさまから、身を持つようになる神々へ、古代人の思想過程に起った汎神論から多神教への変更を推論することができるのではないかと筆者は考える。

目次

まえがき

..... 1

目次

..... 2

一. 序論

..... 3

前篇

二. 『古事記』の冒頭に見られる「並獨神成坐隱身也」について

(1) 先行研究の概略

..... 5

(2) 先行研究の批判的考察

..... 17

(3) 北野達「隱身の神」の要約及び批判的考察

..... 19

(4) むすび——神々の隱身についての結論

..... 38

後篇

三. 『古事記』の後段に於ける「身を隠す」についての考察

(1) 神の身に関連するはたらきについて

..... 43

(2) 天石屋戸の段について

..... 61

(3) 大国主神の試練について

..... 79

(4) むすび

..... 98

四. 結論

..... 100

五. あとがき

..... 102

参考文献

..... 103

一・序論

『古事記』を読む時、最初に目立つことは「身を隠したまひき」という表現である。なぜかという点、唯一神信仰の「God・Yahve・Allah」を含めて、一般に「神」という観念は人間と異なり、可視の世界に存在しない「無形的存在（形態を備えていない）」（*incorporeal entity*）として捉えていると考えられるからである。実際に、神とは人間と異なる存在であるため、人間と同じような身を持つのは不思議なのではないかと思われる。要するに、神は身があれば、人間との同じ次元に宿って、人々に認識されるべきであろう。むしろ、「有形性」（*corporeality*）という観念は神の核心（*essence・idiosin crasy*）の対蹠（反対語）として考えなければならぬとも言える。

神々が神聖になるのは、この世界の存在ではないからであると思われる。つまり、神のことは不可解、言葉で表せない神秘的な世界に対応し、神の核心は正に神秘的な性質である。五感で感じられなく、不可解である現象を尊敬し、神秘的な存在として捉えるようになる。時間の流れに沿って、神聖なものは日常的なものになると共に神の概念は人間に近づき、その結果神々は擬人化され、人間的な形を持つて神話に現れるようになる場合もあるが、古代の人々によって神とは不可解的な存在として捉えられたため、神が身を持つことは不思議と思われる。

さて、「神の身の存在」という課題は非常に興味を持つ点であろう。『古事記』冒頭に出現する天之御中主より豊雲野神までの神々は、身を隠したという点をどのように捉えるべきかという疑問が、本研究の出発であり中心的課題である。

神の世界とは崇高、不可解、言葉で表せない神秘的な世界である。フロイト（S.Freud）やエリアーデ（M.Eliade）など、神の世界と魔法・敬虔の世界との関係を指摘した学者は少なくない。要するに、宗教の起源は崇高、説明のできない現象に対して生まれた感情に結び付いていることは明らかである。

魔法・敬虔的な世界観から論理・科学的な世界観への進化は、古代ギリシャで明らかに見える。言うまでもなく、魔法的世界から論理的世界へ、つまり神話的な解釈からロゴス即ち論理的な分析へ向かった過程は、哲学の誕生と共に人類思想史に登場した。なお、日本神話を含めて世界中の神話では、類似点のある過程が見られると推測することができるのではないかとユングが主張した「元型」の理論ですでに指摘されている。

ところで、古代ギリシャ神話では二つの時代が反映されている。というのは、抽象的な概念を表す女神たちが存在する時期に対して、擬人化されて人間のような性格や生き方をしているオリンポスの神々が存在する時期という二つ時期である。言うまでもなく、最初の抽象的な概念を表す女神たちにも神人同形説によって考えられるが、初期の女神たちは人間的ではなく、人間に影響を与える考え或いは力として捉えた方が正確だと思われる。

日本神話でも、『古事記』の冒頭には身を隠して出現する神々と双神として生まれる神々との間、同じような過程が反映されていると推考される。

神野志隆光の解釈によると、伊耶那岐命と伊耶那美命以前、双神として誕生した神々は「国」を作ることへ向かい、男女神としての身体形成の過程を表す。北野達は神野志の説に応じて、伊耶那岐命と伊耶那美命以前、双神として誕生した神々は、伊耶那岐命と伊耶

那美命へ、性のある男女神への過程を表すことを明らかにした。そして、伊耶那岐命と伊耶那美命以前の双神は『古事記』の後段に再び登場しないことは周知のことである。

ところで、日本神話でも、神々と人間との関係は変化している。あらかじめ天つ神は人間と関係はないが、須佐之男命は高天原から降りて、中つ国の神の娘と結婚して、時間と共に神々と英雄、それとも人間の世界と相互に作用するようになるのではないか。従って、身を隠す神代から身を持つ神代への変更も、新たな世界への変化を表すのではないかと思われる。

さて、ギリシャ神話の例を元にして、日本神話を含めて世界中の神話では類似点のある過程が見られると想像することができる。抽象的な概念を表す神々の世代から、擬人化された神々の世代へ向かって、抽象的な性質を表す神々は人間的な性格を持ち、人間的な出来事をするようになった。つまり、神々の世界では人間の日常生活に関する問題が現れ、人間社会の基礎にある問題の解決は神々の世界に見られる問題の解決の方法が反映される。具体的な例を言えば、天石屋戸の段で天照大御神の籠りに対する八百万による問題の解決がそれと言える。

一方で、『古事記』の冒頭に見られる神々の身を隠すことに対応して、『古事記』に記している神話より古い神話伝承の存在を推測することができる。その古神話伝承は『古事記』に具体的に記されていないが、神話の奥にちこち見られる。『古事記』の冒頭、身を隠す神々の出現はその古神話伝承に従うと思われる。しかしながら、身を隠す神々の出現の後、『古事記』では他の神話伝承が語り継いでいるようになる。その新神話伝承の神々は、天照大御神と天武天皇との関連をつなげて、天皇制の元にあった神話伝承であると考えられる。

ところが、古代ギリシャでは、抽象的な概念を表す最初の女神たちの神名では「運命」「仇討」のような概念が含まれているが、日本神話の神名ではどのような抽象的な性質が表れているのかを理解することは容易ではなからう。天之御中主神に産巢日の二柱の神名を含めて、我々の星雲の銀河の重力作用が指摘されていると推察することができる。つまり、銀河は楕円の星雲であり、回転運動を描く。その回転運動が回転軸の中心は「天之御中主神」で構成されているということである。他方では、大野晋が『古事記伝』捕注)述べたように、三柱の造化の神々以外、他の身を隠す神々の名前に対応する意義のある繋がりが見られる。同様に、北野達が(「隠身の神」)明らかにした通り、『古事記』の冒頭の双神として生まれる神々の名前でも聖婚への課程が現わされている。そのため、三柱の造化の神々は他の過程を構成する神々から切り離され、一体として考えて良からう。その一体は統一性の内容によって構成されている。

二・『古事記』の冒頭に見られる「並獨神成坐隱身也」について

(1) 先行研究の概略

本研究は『古事記』の冒頭に見られる神々の隠り身の問題について、様々な解釈を分析してから結論を出すことを目的とする。しかしながら、徹底的な分析ではない。つまり、以下に分析されているのは、神々の「隠り身」の問題に関係のある全ての解釈ではなく、筆者の意見を例証することを可能にする例のみである。

『古事記』の冒頭に見られる神々の隠り身とは、ほとんど研究されていない課題であると言える。平成二三年十一月、北野達が「隱身の神」という論文を國學院雜誌に載せるまで、神々の隠り身を研究の中心や目的とした学者はほとんどなかった。本居宣長の『古事記伝』を含めて、『古事記』についての研究者あるいは注釈者は身を隠すという問題を重視していなかった。そこで、参考文献の不足をカバーするため、先行研究の概略では、『古事記』についての注釈書と共に、『古事記』の現代語及び外国語への翻訳に見られる「身を隠す」についての訳文も載せてある。『古事記』の翻訳の分析は本研究の目的と外れているため、翻訳を原語で載せているが、冒頭の神々の隠り身に関連する文章のみ日本語へ翻訳し、残る部分の翻訳は省略している。

そこで、以下には(ア)『古事記』についての研究・注釈書に見られる隠り身についての解釈、(イ)『古事記』の現代語訳に見られる隠り身についての注釈、そして(ウ)『古事記』の外国語の翻訳に見られる隠り身の解釈という点を検討してみたい。

言うまでもなく、『古事記』についての研究では、本居宣長の『古事記伝』が出発点であり、『古事記伝』以後の研究でも『古事記伝』の影響は否定できない事実である。本研究でも『古事記伝』は出発点になるが、著者の先行研究の概略が基づいているのは北野達の『隱身の神』である。なぜならば、北野の研究課題は本研究の目的である課題と全く同じだからである。

ア．『古事記』についての研究・注釈書

さて、出発点として、本居宣長の『古事記伝』から始めたい。なお、これまでに述べたように、残念ながら宣長の解釈でも、その後の研究でも、『古事記』の冒頭に出現する神々の隠り身について注釈はしているが、あまり問題とされていない。「独神と成りまして、身を隠したまひき」という文章について、一般に隠り身という点を問題とされず、注釈は「独り神」という表現を中心にする。なお、ほとんどの研究者によれば、「独り神」とは男女対偶と異なって単独の神としての誕生を指摘しているが、それらの解釈には微妙な相違点が見られる。

① 本居宣長、『古事記伝』

「天地初發之時於高天原成神名天之御中主神。(訓高下天云阿麻下效此) 次高御産巢

日神。次神産巢日神。此三柱神者並獨神成坐而隱身也。」¹
「並獨神成坐而。隱身也」に対して、次の注釈が述べてある。

○ 独神とは、次々の女男耦（たぐひ）て、成坐る神たちと別（わか）ちて、唯一柱づゝ成坐て、配坐（ならびます）神無きを申すなり、並兄弟のなき子を、独子と云が如し、【神の下に登てふ辭（てにを）を添て讀はわろし、】

○ 隠り身也とは、御身の隠りして、所見現（あらわ）れ給はぬを云なり、【御形體の無きを如此言と心得るは、後世のなまさかしらなり、少名毘古那神の事を、神産巢日命の、自_二我手俣（がたなまた）_一久伎斯子也（くきしみこなり）、と詔へるを思ふべし、御身無くて、御手はあるべきかは、此手俣（のたなまた）のこと、世人の心には、如何思ふらむ、凡て_一神代の故事を、假の寓言の如く見るは、例の漢意の癖にして、甚く古の傳への意に背けり】

つまり、本居宣長の解釈では、「独神」とは「男女の双神」としての生まれと異なり、単に独り神として誕生するということを示す。その一方、「隱身」とは身を隠す即ち身が現われていないというありさまを表す。少名毘古那神の例を挙げて、「自_二我手俣_一久伎斯子也」という表現から神産巢日神の手の存在を確かな事実として捉えて、神産巢日神は手があるからこそ身を持つことも疑う余地のない事実としても捉える。

なお、大国主神が少名毘古那神に合う一節を観察すると、神産巢日神と少名毘古那神との関係が明らかにされている。

「こは、神産巢日神の御子、少名毘古那の神ぞ」

かれしかして、神産巢日神の御祖の命に白し上げたまひしかば、答へ告らししく、

「こは、まことにあが子ぞ。子の中にあが手俣よりくきし子ぞ。かれ、いまし葦原の色許男の命と兄弟となりて、その国を作り堅めよ」²

しかしながら、少名毘古那神の一節から神産巢日神いわゆる『古事記』の冒頭の神々の身の存在を正当化することは疑わしいであろう。なぜかというところ、その一節に登場する神産巢日神とは、必ずしも『古事記』の冒頭に出現する神産巢日神と同じ神であるとは限らないからである。少名毘古那神と関係のある神産巢日神と『古事記』の冒頭に身を隠す神産巢日神との伝承が異なるため、別の神が表れているのではないかと想像することもできよう。従って、『古事記』の冒頭に現れる神話と『古事記』の後段に語られている神話の叙述とは必ずしも唯一の口承に対応せず、同時に作られた物語に対応するかもしれないからである。

② 倉野憲司編『古事記大成』

「天地初めて發けし時、高天の原に成れる神の名は、天之御中主神。（高の下の天を訓みてアマと云ふ。下は此れに效へ。）次に高御産巢日（の）神。次に神産巢日（の）神。此の三柱の神は、並獨神と成り坐して、身を隠したまひき。」³

¹ 『本居宣長全集』第九卷、121頁。大野（編）。筑摩書房、昭和四十三年七月。

² 『古事記』七四頁。

³ 『古事記大成（6本文篇）』四三〜四四頁。倉野憲司編、平凡社、平成六年六月。（初版 昭和三二年十月）

さて、倉野憲司の注釈では、

『獨神』は、以下の神々のように、男女耦成でなく、ただ一柱ずつの神ということ。いずれも單獨の神として出現されたの意¹⁴または

「身を隠したまひき——身をあらわされなかったの意。田中校訂本には『カクリミニマス』と訓でいる」¹⁵

という解釈である。つまり、独り神及び隱身に対して宣長説に従って、そして田中校訂本に見られる訓読みも挙げてある。一年後、昭和三年初版、倉野憲司・武田祐吉校注の『古事記・祝詞』では、【獨神〓双神（男女対偶の神）に対して単独の神】¹⁶。または【身を隠したまひき〓現し身を隠してあらわされなかった】¹⁷。という注釈が述べてあり、倉野は同じ解釈を続けている。

③ 尾崎暢殃『古事記全講』

「天地の初發の時、高天の原に成りませる神の名は、天の御中主の神。（高の下の天を訓みてアマといふ。下、此れに效へ。）次に高御産巢日の神。次に神産巢日の神。

この三柱の神は、みな獨神に成りまして、身を隠したまひき」¹⁸。
「獨神に成りまして」や「身を隠したまひき」に対して、尾崎暢殃は次のように解釈をする。

「〇独神に成りまして 原文『獨神成坐而』。『独神』は男女の対偶のない神の義で、生む神なくしてみずから生まれ出た神の義ではない」¹⁹。

「〇身を隠したまひき 原文は『隱身也』。カクリミニマシキとよむ説もある。ここでは、現し身をおあらわしにならなかった、の意としておく、幽冥界にましました、の意である」²⁰。

本居宣長に従って、尾崎暢殃が「独り神」を双神即ち男女の対偶神と異なつて、一人の神として生まれた神という解釈をする。また、独り神は自ら生まれたという解釈を否定する。他方、隱身に対しても宣長に従って、神々は身を現わさなかったという解釈をするが、神々は幽冥界に存在するという過程を想像している。

④ 尾崎知光編『全注古事記』

「天地、初發りし時に、高天原に成りし神の名は天之御中主神、次に高御産巢日神、次に神産巢日神。此の三柱の神は並獨神と成り坐して、身を隠したまひき」²¹
なお、「隱身」に対する注釈が現われていないが、「独り神」について、

⁴ 同上、四五頁。

⁵ 『日本古典文学大系1』古事記・祝詞』倉野憲司・武田祐吉校注。岩波書店刊行、昭和三六年七月、五一頁。

⁶ 同上。

⁷ 尾崎暢殃『古事記全講』二二頁。加藤中道館、昭和四一年四月。

⁸ 尾崎暢殃、同上、二六頁。

⁹ 尾崎暢殃、同上。

¹⁰ 『全注古事記』尾崎知光編、二二頁。桜楓社、昭和五五年三月（初版昭和四七年五月）。

「男女偶生神でなく、単独神。この神には死生はなく、身を隠されるだけである。」¹¹ という解釈が述べてある。なお、独り神に対する解釈は宣長説に従うが、身を隠すに関する「神には死生はなく」という解釈が目立つ。ところが、この解釈がどのような根拠に基づいているのか述べていない。そのため、この解釈は説得力が弱いと言えよう。

⑤ 西郷信綱『古事記注釈』

「天地初めて発けし時、高天の原に成れる神の名は、天之御中主神。次に高御産巢日神。次に神産巢日神。此の三柱の神は、並独神と成り坐して、身を隠したまひき。」¹² 以下では西郷信綱の解釈が載せてある。

「独神 後に出てくる男女対偶の神にたいし単独の神をいう。兄弟のない子をヒトリ子というに同じ。紀では、『純男（ヒタヲトコ）』と記している。

身をかくしたまひきこれは身を隠して頭われなかつたということ、したがって原文『隱身也』は『隱身なりき』とも訓めるはずで、現代風にいえば抽象神であることを表そうとしたものと解される。さもなければ、独神であつたというだけで充分で、何も『隱身也』とまでいう必要はないはずである。古事記冒頭のこの段から国生みの段にかけて、『身』という語がしきりと用いられているのに目をとめねばなるまい。身もあつたのではなく成つたのであり、少くとも性的には独神はまだあらわな『身』ではなかつたと見たのだろう。これにたいし『記伝』が、『少名毘古那神の事を、神産巢日命の、自_二我手俣_一久伎斯子也、と詔へるを思ふべし、御身無くて、御手はあるべきかは』といっているのは、かえつて宣長らしくない屁理屈ではあるまいか。¹³

西郷信綱は「独り神」を宣長説に従つて解釈しているが、身を隠したまひきに対する解釈では、神々は抽象的な存在として捉えている。

イ. 『古事記』の現代語訳

以下には様々な『古事記』の現代語訳を出版順に紹介する。なお、造化の三柱の出現と他の身を隠す四柱の出現に対して同じ表現が用いられた場合は、後の四柱の出現を省略し、造化の三柱の出現のみ載せる。

① 『古事記』上巻』中山泰昌編、昭和八年七月出版。

「天地のはじめの時、高天の原になりませる神の御名は、天の御中主の神。次に高御産巢日の神。次に神産巢日の神。この三柱の神は竝獨神なりまして御身を隠したまひき。」¹⁴

について【獨神＝御獨身の神】という注釈が見られる。

¹¹ 同上。

¹² 西郷信綱『古事記注釈第一巻』九二頁。ちくま学芸文庫、二〇〇六年八月（初版 二〇〇五年四月）。

¹³ 西郷信綱、同上、一〇四～一〇五頁。

¹⁴ 『校注・日本文学体系第一巻上』古事記・風土記・祝詞・壽詞・宣命・高橋氏文・日本書記（神代巻）』中山泰昌編。誠文堂、昭和八年七月、二五頁。

さて、「独神」とは「独り身の神」として捉えている。しかしながら、本文では「身」とは「独り神」と関係がなく、「身を隠す」に対して用いられている。そのため、身を隠すという表現に見られる「身」の使用は、神は「独り身の神」を示すというより、神が身を隠していることを指摘していると考えた方が良いのではなからうか。

② 『古事記全註釈』倉野憲司・武田祐吉校注、昭和三年六月出版。

「天地初めて發けし時、高天の原に成れる神の名は、天之御中主神。「高の下の天を訓みてアマと云ふ。下は此れに效へ。一次に高御産巢日神。次に神産巢日神。此の三柱の神は、並獨神と成り坐して、身を隠したまひき。」¹⁵ については【獨神Ⅱ双神（男女対偶の神）】に対して単独の神【または【身を隠したまひきⅡ現し身を隠してあらわされなかつた】という注釈が述べられている。

倉野・武田の解釈では、「独神」とは双神として誕生する神々と異なつて、「単独の神」としての誕生を示す。この解釈は前述した、中山編の解釈と異なつて、「独り神」を「独り身の神」ではなく、双神に対する概念として捉える。中山編の解釈では「独り神」とは独り身を持つという意味を表すが、倉野・武田の解釈では「独り神」の重要な点は双神として存在しないということである。ところで、その考えは、中山編の解釈も含まれている可能性がない訳ではない。一方では、倉野・武田の解釈では「身を隠すⅡ現し身を隠してあらわされなかつた」という注釈を加えて、身を隠した神々は双神に対する身を現さない存在であることが示されている。

③ 『古事記』神田秀夫・太田善麿校注、昭和三十七年五月初版。

「天地初めて發けし時、高天の原に成る神の名は天之御中主神「高の下の天を訓じてアマと云ふ、下これにならへ」。次に高御産巢日神。次に神産巢日神。此の三柱の神ぞ、並びに獨り神と成り坐して身を隠したまふ。」¹⁶

について【獨り神Ⅱ單獨の神（男女対生の神に對していふ）】として出現しておいでのになるのだが、姿かたちはあらはされないのである【という注釈が見られる。

さて、神田・太田の解釈では「独り神」とは「単独の神」として考察され、倉野・武田の解釈に対する意義のある相違点が表れていない。ところで、単独の神として「出現しておいでのになるのだが、姿かたちはあらはされないのである」と言う表現から神々は姿・形を現わさないこととは、独り神（双神に対して単なる神）として出現する結果であることが指摘されているのではないかと思われる。言い換えれば、姿が見えないため神々は独り神として誕生するという解釈も可能にするような解釈と思われる。

④ 『古事記』荻原浅男・鴻巣隼雄校注・訳、昭和四八年十一月初版。

「天地初めて發けし時、高天原に成れる神の名は、天之御中主神、次に高御産巢日神、

¹⁵ 『日本古典文学大系1』古事記・祝詞』倉野憲司・武田祐吉校注。岩波書店刊行、昭和三十六年七月、五一頁。

¹⁶ 『日本古典選』古事記・上』神田秀夫・太田善麿校注。朝日新聞社刊、昭和五二年五月、一七三頁。

次に神産巢日神。此の三柱の神は並独神と成り坐して、身を隠したまひき。」¹⁹ についての注釈では【独神Ⅱ男女の対偶神に対しての単独神】と書いてある。

荻原浅男・鴻巢隼雄の解釈では昭和三十七年、神田秀夫・太田善麿校注の注釈と相違点が表れていない。

⑤ 『古事記』上田正昭・井手至編、昭和五三年二月出版。

「天地初めて発りし時に、高天の原に成りませる神の名は、天之御中主神。「高」の下の「天」を訓みて「あま」と云ふ。下これに効へ。次ぎに高御産巢日神、次ぎに神産巢日神。此の三柱の神は、並独神と成り坐して、身を隠したまひき。」¹⁸

【独神。先ず独神が、次に対偶神が出現する創世神の系譜は、殷代神統譜、中国西南部モノ族やポリネシア系の神話などにも見られる】という注釈が述べられている。

上田・井手の注釈に見られる比較神話の側面が興味深いものであり、その側面を元にして、身を隠す神々の出現は双神の生まれと異なるという解釈をする。

⑥ 『古事記』西宮一民校注、昭和五四年六月初版。

「天地初めて発りし時に、高天の原に成りませる神の名は、天之御中主の神（高の下の天を訓みてアマと云ふ。下これに効へ）。次に、高御産巢日神。次に、神産巢日神。この三柱の神は、みな独神と成りまして、身を隠したまひき。」¹⁶

についての注釈では【独神Ⅱ単独の神。次頁の男女対偶神の対語】と書いてある。

西宮の解釈は前述した神田・太田の解釈と異ならない。なお、「身を隠す」について注釈を述べていないが、西宮の現代訳では「姿を隠していらつしやつた」と訳している。つまり、前述の倉野・武田の解釈及び神田・太田の解釈に従っている。

⑦ 『古事記―新訂』武田祐吉 訳注・中村啓信補訂・解説、昭和五二年八月。

「天地の初始の時、高天の原に成りませる神の名は、天の御中主の神。次に高御産巢日神。次に神産巢日神。この三柱の神は、みな独神に成りまして、身を隠したまひき。」²⁰

という本文について、武田・中村の注釈では、【独神Ⅱ対立でない存在】、【身を隠したまひきⅡ天地の間に溶合した】という解釈をする。

独神とは双神として出現しない存在を示す。しかしながら、身を隠すに関する解釈は、即ち神々は「天地の間に溶合した」という解釈をする理由は説明されていない。そのため、その解釈は根拠がなく、疑わしいと言える。

¹⁶ 『日本古典文学全集』古事記・上代歌謠』荻原浅男・鴻巢隼雄校注・訳。小学館・刊、昭和六一年四月、五一頁。

¹⁸ 『鑑賞日本古典文学第1巻』古事記』上田正昭・井手至編。角川書店、昭和五三年二月、四五頁。

¹⁹ 『新潮日本古集成』古事記』西宮一民校注。新潮社版、昭和六一年五月、二六頁。

²⁰ 『新訂古事記』付現代語訳・語句索引・歌謠各句索引 武田祐吉Ⅱ訳注・中村啓信Ⅱ補訂・解説。角川文庫I、昭和五二年八月、21頁。

ところで、現代語訳では、以下の解釈が書いてある。

《「造化の三柱の神は」皆お独りで御出現になって、現実の姿形を隠して現わしませんでした。》²¹

なお「隠り身」の現代訳では本文に対する解釈、つまり身を隠すとは「天地の間に溶合した」という注釈が反映されていないことは不思議であると言って良いのではないであろうか。

⑧『古事記』荻原浅男校注・訳、昭和五八年八月出版。

「天地初めて発けし時、高天原に成れる神の名は、天之御中主神、次に高御産巢日神、次に神産巢日神。此の三柱の神は並独神と成り坐して、身を隠したまひき。」²²

次について注釈には【独神⇨男女の対偶神に対しての単独神】と書いてある。
「独り神」について、荻原浅男・鴻巢隼雄の解釈では前述した、神田秀夫・太田善磨校注の注釈と相違点が表れていない。昭和五八年、荻原浅男注釈の『古事記』でも同じ注釈が見られる。

昭和五八年の校注・訳では、荻原浅男は昭和四八年の（荻原浅男・鴻巢隼雄校注・訳）『古事記』の解釈を固持する。「独神」の注釈では「男女の対偶神に対して」の代わりに「男女の対偶神に対する」という変更が見られる以外で、重要な相違は表われていない。

ところが、昭和五八年荻原の校注・訳では【身を隠したまひき】に関する【原文「隠り身」はカクリミとも訓める】という訓読を取り上げている。しかしながら、身を隠すに対する注釈が不在である。

⑨『古事記注釈』山口佳紀・神野志隆光校注・訳、平成九年六月出版。

「天地初めて発れし時に、高天原に成りし神の名は、天之御中主神。次に、高御産巢日神。次に、神産巢日神。此の三柱の神は、並に独神と成り坐して、身を隠しき。」²³

についての注釈は【独神⇨男女という性を有した身体において役割を果たさない神。】、【身を隠しき⇨現し身を隠してあらわさず、ひそめられたところで神々の世界に対して働く】という解釈を述べている。

先ず、山口・神野志の「独り神」に対しての解釈によって、身を隠している七柱の神々は性別がない。つまり男女性分化もなく、無性生殖の原理によって出現している。言うまでもなく、独り神を双神に対立させた多数の先行研究者は、「双神」という表現に性別があるという含意を言及しなかった可能性が少なくないことは忘れてはなるまい。

ところが、次に山口・神野志の注釈では、「身を隠す」とは身を隠して身を現わさないという解釈が述べられている。実際に、「独り神」の注釈に書いてあるように、『古事記』の冒頭の七柱の神々は性別がなければ、性を表す性器の欠如と共に具体的な身体の欠如も推測して良いであろう。なおかつ、その身が隠され、現われていないことを先ほどの

²¹ 同上、208頁。

²² 『完訳日本古典1』古事記』荻原浅男校注・訳。小学館、昭和五八年八月、十八頁。

²³ 『新編日本古典文学全集1』古事記』山口佳紀・神野志隆光。小学館、平成十一年四月、二九頁。

解釈と矛盾すると言って良いのではないか。

むしろ、七柱の神々は「神々の世界に対してはたらく」とするならば、身を現わす必要がないと思われる。更に、「独り神」とは男女の性を現わさないという解釈を証明できる例が挙げられていない。すると、山口・神野志の「独り神」の解釈では、「身を隠す」とは「身がはたらきがないため隠されている」という解釈によって先の解釈は重複（*redundant*）になるため、説得力が弱いと考えられる。

『古事記』の現代語訳に対する評価として、残念ながら現代語訳では『古事記』の冒頭の「身を隠したまひき」という問題点が無視され、「独り神」とは「双神」に対する表現として捉えられ、「身を隠したまひき」という点についての説明は不十分であるという評価にならざるを得ない。

ウ．『古事記』の外国語訳

さて、外国語の訳文では日本の神々の存在がどのように理解されるのか。次に『古事記』の冒頭に現れる神々の身の隠れは、どのように外国語に翻訳されたかという側面から検討を続けたい。残念なことに、海外でも神々は身を隠したという問題は学者の興味を引かなかった。従って、その側面について論じる研究の不在を補うため、『古事記』の外国語訳に見られる「独り神成りまして身を隠したまひき」という表現の翻訳のし方を分析して、翻訳の奥にある訳者の解釈法を検討してみたい。

以下には、本研究の問題点である「身を隠す」を表わす様々な『古事記』の冒頭の外国語訳が取り上げられている。言うまでもなく、中国語及び韓国語で見られる『古事記』の翻訳との比較は望ましい。その比較によっては、欧米とアジア大陸の世界観に対する類似点及び相違点について非常に興味深い推論をすることができであろう。しかしながら、原語で読める原文のみ考察されるため、言語の未知の結果、中国語及び韓国語の『古事記』の翻訳は考察されず、英語・フランス語・イタリア語・スペイン語・ドイツ語の外国語訳のみ対象として考察している。

言うまでもなく、『古事記』の外国語訳を担当した翻訳者の数は多く、唯一神教の伝統の下で育てられたと言える。そのため、翻訳の奥に唯一神教の世界観は現われているのではないかと筆者は推測する。要するに、『古事記』の理解には異教信奉（パガニズム）に対する偏見が見られるということである。つまり、『聖書』に語られている出来事は真実として捉えられているのに対して、『古事記』に語られている出来事は「神話」即ち信憑性のない昔話として考察されている。具体的な例として、ロマンス語の翻訳では、神とは *divinità・degi*（イタリア語）、*divinités・deidades*（フランス語）または *dioses*（スペイン語）として描かれている。つまり、大文字で書かれている唯一神の神名に対して、異教信奉の神々に対する小文字の使用が目立つ。なおかつ、その使用は翻訳者の動機ではなく、ロマンス語の規範文に従うところでもあった。

他方では、異文化との接触が少なくなかった古代の日本では、神々に対する理解のし方はある意味では特異な気質の思想を反映していると考えられる。日本の編集に対する欧米の翻訳を比較すると、その特異な気質を例えわずかでも明らかにすることができるといえるという期待に添って、原文の分析をしてみたい。

以下には様々な翻訳に見られる造化の神々の出現を描く文章のみ書いてあり、七柱の出現間に食い違いが見られる場合、その食い違いを指摘している。

「独り神」及び「身を隠したまひき」という表現の翻訳を下線で指摘する。

① ベエズル・ホール・チェイムズリン英訳²⁴ (昭和三年)

[Sect. I.—The Beginning of Heaven and Earth.]

« The names of the Deities that were born in the Plain of High Heaven when the Heaven and Earth began were the Deity Master-of-the-August-Centre-of-Heaven, next the High-August-Producing-Wondrous Deity, next the Divine Divine-Producing-Wondrous Deity. These three Deities were all Deities born alone, and hid their persons. »²⁵

チェイムズリンの英訳によつて、神々は「were all Deities born alone, and hid their persons」つまり「独りで生まれ、自らを隠した」という神々である。要するに『古事記』本来の本文を文字通りに解釈したと思われる。

② R. Pettazoni 伊訳²⁶ (一九二九年)

[A. COSMOGONIA E TEOGONIA]

1. Origine del cielo e della terra.

« Quando il cielo (*ama*) e la terra (*kuni*) ebbero principio, si formarono nella distesa dell' alto cielo delle divinità (*kami*) i cui nomi furono: *Ame no Mi-naka-nushi* ('Signore del sublime polo del cielo'), *Taka-mi-musubi* ('Alto sublime generatore') e *Kami-musubi* ('Divino generatore'). Tutte e tre queste divinità si formarono singolarmente e restarono invisibili. »²⁷

Pettazoni の伊訳では神々は「si formarono singolarmente」または「restarono invisibili」。「つまり、独り神として形作られ」及び「独り神として懐胎され」「*そいつの田の見えないうちありなまひきあつた*」のように描かれている。つまり、「独り神」とは日本語の原文通りに翻訳されているが、神々が身を隠すことは神々が目に見えなく存在であるとして捉えられる。

③ Dott. Mario Marega 伊訳²⁸ (一九三八年)

ちがひ Marega の伊訳を *Ko-gi-ki. Vecchie-cose-scritte. Libro base del shintoismo*

²⁴ 『古事記神代卷上——[Divine Age] “Ko-gi-ki,” Records of ancient Matters. Vol. 1. —』ハエズル・ホール・チェイムズリン英訳。世界文庫刊行會、昭和二年三月。

²⁵ Basil Hall Chamberlain, *op. cit.*, p. 2.

²⁶ *La mitologia giapponese. Secondo il I libro del Kojiki*. Pref. Intr. E note di R. Pettazoni. Bologna, 1929 (N. Zanichelli, ed.).

²⁷ R. Pettazoni, *op. cit.*, pp. 37-38.

²⁸ *Ko-gi-ki. Vecchie-cose-scritte. Libro base del shintoismo giapponese*. Prima versione italiana dall' originale giapponese del Dott. Mario Marega della Missione Cattolica Oita (Giapponne) . Bari, 1938 (Giuseppe Laterza & Figli)

giapponese. Prima versione italiana dall'originale giapponese del Dott. Mario Marega della Missione Cattolica Oita というタイトルを付けた。要するに「イタリア語の発音に調和して「*Ko-gi-ki*」(コージーキ)に「古事記」の翻訳を付加えて(「古い事の記」)」。その次は「*Libro base del shintoismo giapponese*. Prima versione italiana dall'originale giapponese del Dott. Mario Marega della Missione Cattolica Oita.」つまり「日本神道の基礎的な本、本来の日本語から最初の伊訳」と書いてある。要するに「Marega の翻訳はチェームバリンの英訳及び他の翻訳に基づいているではなく、日本語の原文を直接に翻訳している」ということを指摘して、R. Pettazoni の「バージョン」と異なる。そして、「日本神道の本」というと、『古事記』を文体論的な側面からではなく、神学的な側面から捉えていると考えて良いのではないか。言ってみてもなく、Marega の伊訳の奥に見られる視野の分析は興味深いところである。しかしながら、本研究の中心である課題と外れている研究なので、その研究を今は除いて、Marega の翻訳に関係がある面白い点が補遺には指摘されている。

LIBRO PRIMO. L'ERA DEGLI DEI.

Sezione I

I tre primi dei.

«Al tempo dell' inizio del cielo de della terra:

i nomi degli dei che ebbero origine nell'alta pianura del cielo:

i dio Ame-no-mi-naka-nushi;

poi il dio Taka-mi-mu-su-bi.

poi il dio Kami-mu-su-bi.

Questi tre pilastri di dei, tutti, ebbero origine come dei unici, e nascosero il corpo.»²⁹

または、国常立神と豊雲野神について

«Anche questi due pilastri di dei, nati come dei singoli, avean il corpo nascosto.»³⁰

という文章が書いてある。というのは、神々は「ebbero origine come dei unici」つまり「ただ一つの神として出現された」及び「nati come dei singoli」つまり「ただ一つの神として生まれた」と翻訳している。「nascosero il corpo」及び「avean il corpo nascosto」つまり「身を隠した」及び「身が隠された」という存在であったと翻訳している。最初に出現する神々に対して最後に生まれる神々に対する受身法の使用は、または「unici」に対して「singoli」の使用は、単なる文体論的手段として考えられる。

なお、「nascosero il corpo」に関連する注釈では、独り神とは「dio isolato, solo, non accompagnato dalla divinità femminile; senza moglie」という解釈が見られる。つまり、「独り神」とは「独り、女神と一緒にいない、妻がない」というように理解されている。

やび、Pettazoni の伊訳より、Marega の伊訳の方が『古事記』の原文の忠実で、文字

²⁹ Dott. Mario Marega, *op. cit.*, p. 33

³⁰ Dott. Mario Marega, *op. cit.*, p. 34.

通りに近い翻訳であると思われる。とこころで、Pettazoni の翻訳と Marega の翻訳との間九年間しか立っていないことは注目される。数年以前の伊訳を無視して、新たな翻訳をする必要性は、両翻訳の編集者の間に生じた食い違いに基づいていることは当然である。つまり、新たな伊訳は Pettazoni の伊訳の信用を失わせることを目的としたと考えられる。その食い違いは『古事記』を翻訳する動機に関係があることも確かであろう。

なお、Marega の翻訳では非常に目立つ点は、「*pilastri di dèi*」とどう表現である。「*pilastri*」とは「柱」の意味であり、その文章の注釈では「柱」に関する深い説明が書かれている。しかしながら、本研究の課題と直接関係が認められないので、省略したい。

④ Shunji Inoue 英訳³¹ (一九五八年)

THE FIRST VOLUME

1. The Beginning of Heaven and Earth.

《The divine names of the deities who became in Takaamahara in the beginning of heaven and earth are Ame-no-mi-naka-nushi-no-kami, next

Takami-musubi--no-kami, next Kami-musubi-no-kami. They said three deities are singular and not seen.》³²

Inoue の英訳では、神々は「are singular」をとり「[are] not seen」。要するに「ただ一丁」の神、「見えなう」神である。要するに、Inoue の翻訳では「独り神」とは単独の神を表すとどうように捉えて、「身を隠す」とは神々が見えない状態にあるように理解されている。

⑤ *Kojiki*. Donald L. Philippi 英訳 (一九六八年) ³³

CHAPTER 1

The Five Separate Heavenly Deities Come Into Existence.

《At the time of the beginning of heaven and earth, there came into existence in TAKAMA-NŌ-PARA a deity named

AME-NŌ-MI-NAKA-NUSI-NŌ-KAMI; next, TAKAMI-MUSUBI-NŌ-KAMI, next KAMI-MUSUBI-NŌ-KAMI. These three deities all came into existence as single

deities, and their forms were not visible.》³⁴

Philippi の英訳は、神々は「all came into existence as single deities」であり「単独身の神として出現した」または「their forms were not visible」とどうのち「姿は目に見えなかった」。要するに、「独り神」とは「独身」のありやまを表わし、「身を隠す」のは「目に見えなう」ありやまを示す。

Philippi の翻訳では、双神として生まれる神々は

³¹ *Kojiki*. Translated and annotated by Shunji Inoue. New Revised Ed.. 1966 (1st. Ed. 1958) Nihon Shuji Kyoiku Renmei.

³² Shunji Inoue, *op. cit.*, p.13.

³³ *Kojiki*. Donald L. Philippi. Tokyo, 1968. (University of Tokyo Press)

³⁴ Donald L. Philippi, *op. cit.*, p. 47.

《Next there came into existence the deity named U-PIDI-NI- NŌ-KAMI; next, his spouse SU-PIDI-NI- NŌ-KAMI》³⁵

と書こうである。「spouse」は「Imo. Literally, 'younger sister'」という注釈が見られるが、翻訳で「独り神」を「独身の神」' また「妹」を「妻」として直接に翻訳する³⁶とは目立つ。なぜならば、『古事記』の冒頭に描かれている創造神話では「独身」また「結婚」という概念が現れる³⁷とは不思議であり、その翻訳では性交に対しての清教徒の潔癖主義的な態度が反映されていると思われる。言いつてもなく、例えとして Marega の翻訳でも双神として生まれる神々は夫婦である³⁸を示す注釈が見られる。しかしながら、原文で直接に「独身」及び「妻」という表現を使用するのは Philippi 以前にはなかった。

③ Masumi et Maryse Shibata 伝³⁶ (一九六九年)

Première Partie

Commencement du Ciel et de la Terre.

《Au commencement du ciel et de la terre, les divinités (kami) qui naquirent dans la Haute Plaine du Ciel sont: Kami-Maitre-du-Centre-Auguste-du-Ciel, puis Kami-de-la-Haute-Production-Auguste et enfin

Kami-des-Naissances-Divines. Toutes trois se manifestèrent en divinités célibataires et déroberent leur corps aux regards.》³⁷

Shibata の伝では、神々のあそびは「se manifestèrent en divinités célibataires」のみの「独身として出現した」³⁷ 「dérobèrent leur corps aux regards」のみの「身を隠さなかつた」というように訳した³⁸と翻訳している。要するに Philippi の翻訳と同様に、神々は「独身」であるが、「身を隠す」とは神々の意識にならず、身を隠さなかつたのみの解釈をしている。

④ Iwao Kinoshita 伝³⁸。

《Am Anfang von Himmel und Erde erschien in Takkaama-no-hara (Hohes Himmelsgefilde) die Gottheit mit dem erlauchten Namen Arne-no-minakannushi-no-kami (Gott der Himmelsmitte) , darauf Takamimusuhi-no-kami (Erhabener Gott der Schöpfung) , darauf Kami-musuhi-no-kami (Göttin der Schöpfung) .

Diese drei Gottheiten sind eine einzige Gottheit, und sie hielten ihre erlauchten

³⁵ Donald L. Philippi, *op. cit.*, p.48.

³⁶ Le Kojiki. Chronique des choses anciennes. Introduction, traduction intégrale et notes par Masumi et Maryse Shibata. Paris, 1997 (1ère. éd. 1969)°

(Maisonneuve et Larose)

³⁷ Masumi et Maryse Shibata, *op. cit.*, pp.63-64.

³⁸ *Kojiki. Aelteste japanische Reichsgeschichte. Bd. III Deutsche Übersetzung.* Uebersetzt und erlautert von Iwao Kinoshita. Herausgegeben. Kashiiguu Hoosaikai. Fukuoka, Japan. Druck Kawashima Koubunsha. Japan 1976.

よび、Iwao Kinoshita の翻訳によつて、神々は「sind eine einzige Gottheit」つまり「ただ一つの神であり」、そして「sie hielten ihre erlauchten Leiber verborgen」つまり「彼らの御身を隠した」。要するに、日本語の原文の本来的な意味を反映すると言える。なおかつ、ドイツ語の翻訳の目立つ点は、神産巢日神に対する「Göttin der Schöpfung」という表現である。高御産巢日神は「Gott der Schöpfung」つまり「創造の神」であれば、神産巢日神は「Göttin der Schöpfung」つまり「創造の女神」として捉えられている。すると、産巢日の二柱は男神女神即ち双神として考察されている。

② Carlos Rubio y Rumi Tani Moratalla 西訳⁴⁰ (二〇〇八年)

Ciclo I. LA CREACIÓN DEL MUNDO

Capítulo 1. Los primeros dioses.

《Cuando por primera vez se separaron el Cielo y la Tierra, las deidades que surgieron en el Altiplano del Cielo fueron estas: Ame-no-mi-naka-nushi-no-kami, Taka-mi-mu-su-bi-no-kami y Kami-mu-su-bi-no-kami. Estas tres deidades nacieron independientes y sin jamás mostrar su forma.》⁴¹

RubioとMoratallaの翻訳では、神々は「nacieron independientes」つまり「独立的に生まれた」または「sin jamás mostrar su forma」要するに「姿をずっと現わなかつた」というありさまで描かれている。なお、「独立」という「独り神」の翻訳は「独立的な存在」及び「他人に関係がなく」という意味も含むので、Philippiの英訳と同様に「single」として捉えられている。

なお、現在ではFrançois Macéの下で『古事記』の新たな仏訳が準備中であるが、本研究の終了時点では、まだ出版されなかった。

(2) 先行研究の批判的考察

さて、倉野憲司の解釈は本居宣長の解釈に従っている。尾崎暢殃は、神々は身を隠したのは「幽冥界に」居ることを表すという解釈をするが、その解釈をする理由が説明されていない。実際に、身を隠すことによつて神々は幽冥界に在るという解釈は疑わしい。なぜかと言うと、『古事記』の冒頭には、神々が身を失つて、他の世界へ移動するということが記されていない。「身を失う」及び「身を無くす」という表現によつて、この世からあの世への移動を想像することはできるが、「身を隠す」とは予め、最初に生まれた時から神々のありさまを示しているのではないかと筆者は考える。

更に、「身を隠す」ことによつて神々は幽冥界へ移動するという解釈は説得力が弱い。仮に「身を隠す」とは『古事記』の冒頭の神々が最初に身を持ったがその身を失ったとい

³⁹ Iwao Kinoshita, op. Cit., p. 7.

⁴⁰ Kojiki. *Crónicas de antiguos hechos de Japón*. Edición y traducción del japonés de Carlos Rubio y Rumi Tani Moratalla. Madrid, 2008 (Editorial Trotta)

⁴¹ Carlos Rubio y Rumi Tani Moratalla, op. cit., pp. 53-54.

うありさまを表現することしよう。それならば、『古事記』に見られる伊耶那岐命、少名毘古那神、神々はたらしきを完了する場合、幽冥界ではなく、「淡海の多賀」或いは「常世の国」へ移動して、存在（人生）を過ごすようになる。つまり、死後、神は「幽冥界」へ移動する例がほとんど見えない。そのため、尾崎暢映の身を隠すに対する解釈は説得力が弱いことは明らかであろう。

なお、尾崎知光編の『全注古事記』でも、独り神に対する解釈は本居説に従うが、身を隠すに関する新たな注釈が述べてある。即ち、「神には死生はなく」という解釈である。ところが、「死生はなく」という表現は神々が永遠に生きるのか、始終がないのか、どのように捉えて良いのか明らかではない。いずれにしても、『古事記』の本文ではそういう解釈をすることを可能にする根拠がないと考えられる。他方、身を隠すとは「死生はなく」という解釈は可能性があれば、「身を隠さない」つまり身を現わす、神々は「死生はある」存在として捉えなければならぬと推測することができる。その理由で、尾崎知光の解釈から「身」の存在は非永続性を示すということを想像することもできる。従って、神々は身を隠さない即ち身を現わせば、永遠に存在しない、或いは「身」は始終があつて不死のない存在であるという結論を出す。なおかつ、双神として生まれる神々の誕生から日本の神々は身を持つことは明らかであり、伊耶那美命及び伊耶那岐命の身から誕生した神々は身を持つ存在であることは疑う余地のない事実である。しかしながら、神々は身を隠すとは神には死生はなくという解釈によって、神々の永続性は身を隠すことに従うであろうという推論が立つ。つまり、永続性は身の不在即ち *incorruptibility* に不可分に結び付いてあるという解釈である。そのため、双神として誕生した神々は身を持ち、非永続性の存在として捉えなければならぬ。ところで、天照大御神を始め、『古事記』ではほとんどの神々は永続性の存在として登場する。高天原で須佐之男命による暴力を見て、驚いた天服織女が「梭に陰上を衝きて死にき」⁴²、須佐之男命は「大気都比売神を殺しき」⁴³、伊耶那美命の死すら、『古事記』の叙述では神々の死を表す幾つかの例が見られるが、伊耶那美命の例外を除いて、重要なはたらしきをする神々は神話の叙述に永遠の存在として登場すると言える。結局、伊耶那美命の死によって、伊耶那美命は黄泉の国の女神になり、大事な役割を果たすようになるため、女神の死は「死」というより新たな存在への変化を意味すると行って良い。

西郷信綱の「独り神」についての注釈は宣長説に従うが、身を隠すことによって、神々は抽象的な存在であるという解釈をする。「さもなければ、独神であつただけで充分で、何も『隱身也』とまでいう必要はないはずである」というのは重要な点になる。なぜならば、多くの解釈では、「身を隠す」とは双神の誕生と異なる生まれ方を指摘しているように捉えているからである。しかしながら、西郷が指摘したように、「身を隠す」とは「独り神」に関係がなく、別の意味を示すことを想像することができる。

結局、『古事記』に対する研究・注釈書によって、

- ① 神々は身を持つがその身を現わさない（本居宣長・倉野憲司）
- ② 神々は幽冥界にいる（尾崎暢映）

⁴² 『古事記』五〇頁。

⁴³ 『古事記』五三頁。

③ 神々は死生がない(尾崎知光)

④ 神々は抽象的な存在である(西郷信綱)

という解釈が見られる。なお、以上に述べたように、②と③即ち尾崎暢映と尾崎知光の解釈は信頼性が足りない。すると、神々の隠身という問題は、神が身を持つか、神が抽象的な存在であるか、という問題である。言うまでもなく、その問題は北野達の「隠身の神」の中心的課題であり、次の章では北野説の論文に対する検討を試みてみたい。

(3) 北野達「隠身の神」の要約及び批判的考察

平成20廿三年に、北野 達は「隠身の神」という論文に於いて(『國學院雑誌』 第12巻第11号)『古事記』の冒頭に出現する「隠身の神」について本居宣長の説、または宣長説に対する様々な見解を考察し、その点に対する有効な解釈をすることを試みた。以下では、北野の「隠身の神」に対する見解を纏め、その次に北野説に対する批判的な考察を述べてみたい。

一・はじめに

『古事記』の冒頭では、天之御中主神から豊雲野神に掛けての神々は「隠身也」と述べている。ところが、「隠身也」をどのように理解して良いかについて色々な見解があるが、十分に有効な説がないと北野達は主張する。

先ず、本居宣長の解釈が考察されている。宣長は、『古事記』の神代の古事に対する寓言の解釈を誤りとして、冒頭の神が抽象神としての捉え方を否定する。そして、少名毘古那神が出現する一節の例に基づいて、冒頭の神々は身を有することを肯定する。具体的に言えば、『古事記』では少名毘古那神が神産巢日神の子であると述べられている。神産巢日神は、少名毘古那神が「自我手俣久伎斯子也」と言い、少名毘古那神との関係をあらわす。なお、少名毘古那神が神産巢日神の「自我手俣久伎斯子也」という例を挙げて、宣長は神産巢日神の「手」の存在から神産巢日神の「身」の存在も推測する。従って、「隠身也」に対して「御身の隠りて所見現れ給はぬ」という解釈をして、神々は実体的な身を持つたという捉え方をする。

確かに、宣長の解釈と異なる見解が幾つかある。その代表的な見解として、倉野憲司の解釈が挙げられる。倉野の理解では、「御身の隠りて」とはカクリミの説明であると言っているが、ミミヲカクシタマヒキの説明になっていないという批判がされている。ところが、宣長説に対する反論の中で、批判足り得ていない見解も見られる。その例として、神野志隆光の解釈を挙げている。「御身の隠りて」を「隠したその結果についての言」であれば、身を隠すと「詮ずるところ同じ」になり、宣長の批判にならないということが神野志隆光によって示されていると言えよう。

実際に、倉野は宣長と同じように、「隠身」をミヲカクスと訓ずる。しかしながら、宣長によれば神が「身形體」を持ち、それを隠す。それに対して、倉野の理解では神が「現し身を隠しあらはさない」という存在である。また、倉野と同様に、西郷信綱によると神が身を隠して現れなかったという見解を挙げている。

なお、北野は「カクリミ」と「ミヲカクス」という区別をして、「カクリミ」とは神は身を持たぬ状況、「ミヲカクス」とは神が身を持ち、それを隠すという意味とする。以下

では、北野の区別に従って、「カクリミ」と「ミヲカクス」の解釈を踏襲したい。

二・タカミムスヒとカムムスヒの身

さて、以下には「隠身」とはカクリミ即ち「身を持たぬ」という捉え方について様々な見解を考察しよう。

ア・倉野憲司は、『古事記』では「隠身也」七柱の神の中で、五柱は一回しか見えないことを主張して、それらの五柱は重要な役割を持たないことを推測する。言い換えれば、高御産巢日神と神産巢日神を除いて、『古事記』の冒頭の最初の五柱の神は『古事記』の後段に登場しないため、隠身也の神々が重要な役割を持たないと言うことを想像することができるとい見解である。しかしながら、

- ① 『古事記』の冒頭では隠身也の神の中では高御産巢日神と神産巢日神が存することを忘れてはいけない。つまり、隠身也の神の中で一回のみ登場する五柱の神もいれば、神話では重要な役割を果たす高御産巢日神と神産巢日神もいる。なお、倉野は二柱が隠身也の神として出現することを『古事記』の自己矛盾として捉える。それに対して、高御産巢日神と神産巢日神の例を元にして、冒頭の神々は隠身也の神だからと言って必ずしも神話ではもう一回登場しないが、重要な役割を果たさないと限らないと言ひ、北野は倉野の見解を否定する。

- ② 『古事記』の冒頭に双神として誕生する神々の中では、宇比地迹神から阿夜詞志古泥神に掛けての神々も神話では一回しか姿を現さない。ところで、双神として誕生する神々は身を隠さない。そのため、双神として生まれても一回のみ登場して、重要な役割を果たさない宇比地迹神から阿夜詞志古泥神に掛けての神々の存在に従って、隠身也というありさまとは神話で役割を果たすか果たさないかとの関係は疑わしい。

イ・本居宣長説では、少名毘古那神は神産巢日神の「我手俣」の子であるため、神産巢日神は手を持ったため身も持ったと想像することができると述べられている。

なお、宣長説に対する批判が多い。例えば、倉野憲司は「皮相的な合理主義に基づく牽強附会の説」と言ひ、西郷信綱は「宣長らしくない屁理屈」と言つて宣長説を批判する。

しかしながら、北野によれば、その批判は批判にならない。なぜならば、高御産巢日神と神産巢日神は観念的な神ではなく、身を持った神として捉えなければならぬことを明らかにする幾つかの例がある。最も代表的な例として、

- ① 少名毘古那神は神産巢日神の「我手俣」から漏れ落ちた
- ② 高木神（高御産巢日神の別名）は天照大御神と一緒に天安河原にいる
- ③ 高木神は天若日子の矢が達し、その矢を取って諸々の神々へ矢を示す
- ④ 栲幡千千姫が高木神の娘である

という箇所を挙げる。なお、④番の例について、高木神の娘の存在によって、高御産巢日神と高木神は身を持たぬと共に身を隠す神でもないことが明らかにされていると北野は主張する。

ウ・『古事記』では高御産巢日神と高木神が十三回登場する。その十三回の登場の中では、八例までは、天照大御神と一緒に出現する。そして、それらの例では高御産巢日神と天照大御神の身に対する表現が特にない。そのため、北野は高御産巢日神が天照大御神と

同じような身を持ったことを想像することができないのではないかと推測する。

ところで、金井清一⁴⁴は、天照大御神と高木神の命以という一節に基づいて、「隱身」とは「人間界に現し身として出現しているのではない」として解釈する。その解釈に従って、高天原に高木神と一緒に姿を現す天照大御神も同じような隱身の神として捉えなければなくなる。つまり、高木神も天照大御神も人間の世界に見えない存在として捉えられるという解釈である。

ところが、『古事記』の冒頭では高御産巢日神は「隱身也」の神として記されているが、天照大御神は「隱身也」の神として記されていない。そのため、仮に天照大御神を人間界で見えない神として捉えても、隱身を明らかにするところでもない。その一方、建御雷に命を宣したり、高倉下の夢中に現れたり、天照大御神と高木神の活躍によって、高木神が身を持ったことを推測して良いであろうと主張する。

エ・神産巢日神は高天原に「登陞流天之新巢」を持ったことによつて、神産巢日神は高天原に住まいを持つことを想像することができる。

金井によれば、神産巢日神は「みな他者を媒介として行為している」という神であり、その行為は「遣わす」という行為である。また、金井説に導かれた上山春平の解釈によつて、「身を隠す」とは影の存在として捉えなければならぬという。しかしながら、北野は高御産巢日神と神産巢日神が身を持つことは確かな事実として捉えるため、上山説を否定する。

さて、宣長説に対する幾つかの批判論を考察されたところ、高御産巢日神と神産巢日神が身を持ったという結論を挙げた北野は宣長説が正しいとして捉える。ところで『古事記』の冒頭以外では、高御産巢日神と神産巢日神は身を隠す神であったという宣長説は批判されていない。

三・ミヲカクス説をめぐって

さて、宣長説によれば高御産巢日神と神産巢日神は身を持つ。一貫して、天之御中主神も身を持つ。天之御中主神が身を有しつつ中心なる神として捉えられた結果、天御中主神が「天真中に座つて、世中の宇斯たる神と申す意の御名なるべし」のように理解されている。従つて、天の中心に存在する神が重要な役割を果たすことは確かであろう。

ところが、高御産巢日神と神産巢日神と異なり、天之御中主神は『古事記』の冒頭のみ登場し、後段では一切登場しない神である。後段に出現して、重要な役割を果たさず高御産巢日神と神産巢日神と異なつて、天之御中主神は重要な役割を果たさないと云える。なお、宣長は、天之御中主神と二柱の産巢日の神の間に現れる相違点について説明していない。それは宣長説の無効なところであると北野は指摘する。

倉野説⁴⁵によると高御産巢日神と神産巢日神は重要な役割を持つが隱身也という点を『古事記』の自己矛盾として捉えるべき。同様に、寺川眞知夫⁴⁶の解釈によつては、高御産巢日神と神産巢日神が『古事記』の冒頭しか姿を現わさぬことを「矛盾」として捉えな

⁴⁴ 金井清一「身を隠したまふ神」(『古典と現代』49号 昭60・5)。

⁴⁵ 倉野憲司『古事記全註釈第二卷上巻篇』(昭49三省堂) 参照。

⁴⁶ 寺川眞知夫「天神諸と『古事記』冒頭部」(『古事記年報』39号 平9・1)

ければならないという。しかしながら、北野は寺川説に同意しない。

寺川説によれば、天つ神が伊耶那岐命と伊耶那美命に命を宣したという一節によって、天つ神が身を持ち、高天原に存在したことを想像することができる。一方で、伊耶那岐命の役割が終わった時、「淡海の多賀に坐す」という一節を例として挙げ、神々が身を隠すことも「顕界においては目に見えない存在」として捉えている。

要するに、北野によれば宣長説では神が身を隠す理由やその意味が挙げられていないことは宣長説の欠陥であろう。しかし、宣長説に対する批判論の中でもこの問題が明らかにされていないと主張している。

『古事記』では、神が身を隠すという表現は冒頭以外では二ヶ所見られる。具体的に言えば、葦原中国の国譲りの一節では、八重事代主、大国主神が身を「青柴垣」に、または「八十垺手」に隠れる。しかしながら、冒頭と異なつて、この二ヶ所では、身を隠す理由と身を隠す場所が明示されている。従つて、冒頭の身を隠す段と関係はほとんどないと想像することができる。

ところで、金井は『日本書紀』第九段第二の一書の例を元にして、ミヲカクスとは神々の世界から幽界へ存在するようになるという解釈を述べている。即ち、金井の見解によつて、身を隠すとは身を高天原から別の幽界に隠したというように理解される。なお、『古事記』の冒頭に出現する神々は高天原に存在する。また、幽界の存在とは一言も表現されていない。その結果、金井の解釈は疑わしいと思われ、その有効性は、不十分であるとする。

そして、金井によると神が身を隠す理由は、身を隠す神々は天照大御神より以上ではないため、天照大御神の世界から消去されるべき神々だからという。しかしながら、

① 高御産巢日神と神産巢日神は天照大御神より以上と解されかねない神々であるが、

② 他の隠身の神々に通用するとは言い難い。

結局、金井の解釈は『古事記』の冒頭の七柱の身を隠すに対しては適用できなく、神々は身を隠す理由は天照大御神より以上であるという解釈は有意義ではないと批判している。

四．カクリミの神

さて、神が身を隠す場所、また身を隠す理由は明らかにされていない。

宣長によれば、高天原とは「萬ヅの物も事も、全御孫命の所知看此御國土の如くにして」きのように描かれている。しかしながら、宣長が描けるのは完成的な高天原であり、天地を始めた時の高天原とは限らない。要するに、天地始めの時、高天原とは空間として捉えなければならない。後に、高御産巢日神と神産巢日神によって全ての物事が成出るようになるが、天地始めの時に高天原は空間として理解するしかない。なぜかという、高御産巢日神と神産巢日神はものが生成する時の内在する生成力の原理という神であるため、二柱の神の出現以前、高天原では物事が存したことはあり得ない。

ところが、高天原とは高御産巢日神と神産巢日神が出現したところである。すると、高天原は「漂る国」と異なり、異境の空間として存在したということを想像することができる。従つて、高天原は無条件で空間であり、その空間では造化の三神が隠身の神として存

在していると考えられる。

宣長の解釈によって、神が宿る高天原は、人間が住む葦原中国とのパラレルな関係として存在する。そのため、宣長は高天原を完全な世界として描いた。しかしながら、高天原が完全になったのは、伊耶那岐命と伊耶那美命の神生みの時であった。結局、葦原の中国に物事ができたころ、パラレルな関係として存在する高天原でも物事が出現した。

なお、「隠身也」とはカクリミニマスという訓読みで、「隠」とは隠すという意味である。ミヲカクスとは神野志隆光によると「顕現しない存在として神々の世界の前提」として捉えられ、山田孝雄によると「故意にかくしたまふ様」として捉えられている。しかしながら、隠身也とは神の意志ではなく、その神のありさまを意味すると北野は判断する。北野によれば、「神野志の理解は、カクリミの訓によらねば成立しがたい」⁴⁸。

さて、『古事記』の冒頭の造化の三柱はカクリミの神として出現した。以前⁴⁹、北野は天之御中主神を高天原の中心を神格化した神として捉えたが、その解釈の説得力が不十分であり、天之御中主神は、天の中心の主たる神として考えなければならないという新たな解釈をする。一方で、高御産巢日神と神産巢日神は、物が生成する時の内在する生成力の原理として捉えなければならない。つまり、天地が始まった時に二柱の神は身がなかったが、後に身を現わすようになった。一方では、天之御中主神は身を獲得しなかった。

ところで、冒頭の十七柱の中では、神話では重要な役割を果たすが、一回しか登場しないことを別にして、独り神で隠身の神と共にはたらかない双神として誕生した神もいる。神野志の解釈では、「双神」とは「国」を作ることへ向かい、男女神としての身体形成の過程を表す。つまり、双神は伊耶那岐命と伊耶那美命へ、性のある男女神への過程を示す。他方では、独り神として出現する隠身の神は性を有した「身」において役割を果たさない。なお、神の身に関して、次の二つの点を考察するべきであるという。

①『古事記』の文脈では、「因萌騰之物而成神」という表現は、伊耶那美命まで出現する神々を含む。

②「回一成神」という書式によって、須佐之男命から生まれる五柱は「狭霧に神が出現した」と述べている。

①の点では、伊耶那美命まで神々の出現は「萌騰之物」であったと述べている。伊耶那岐命と伊耶那美命に至るまでへの過程では、神々は「萌騰之物」によって出現した。なおかつ、男女神としての身の形成を表していることが確かであるが、なぜそれ以前に出現した神々は身を隠したのかについての説明が不十分である。

「萌騰之物」も生命力としても理解することができる。一方で、神名に「誘う」の意味が含まれる点、または、伊耶那岐命と伊耶那美命の聖婚は聖婚神話に関係のある有性という点などによって、伊耶那岐命と伊耶那美命は身を完成したことを表すことは確かである。すると、伊耶那美命に至るまでの神々は「萌騰之物」によって成ったことに対する統一的な説明が必要である。

一方では、②によって、天照大御神がうけひによって産む三柱の御子は身を持つ。その身を獲得したのは、人間の身に変じた物種（モノザネ）の結果であった。

⁴⁸ 北野 達「隠身の神」217頁、下段。

⁴⁹ 北野（平成21年）参照。

『古事記』の冒頭、「萌騰之物」によって成った四柱は、みな隠身の神である。しかしながら、「隠身」とは「萌騰之物」ということではない。実際に、「萌騰之物」とは宇比地迹神と須比地迹神から伊耶那岐命と伊耶那美命へ完成的な過程に表われる。なお、宇比地迹神と須比地迹神の神名に現れる「ヒヂ」は泥を意味をしているため、実体性を指摘されていることを想像することができる。

なお、宣長の解釈では宇摩志阿斯訶備比古遲神は、「如葦牙」また「葦牙の如くなる物に因って」と理解されるが、その解釈は誤読である。「如葦牙」であったのは、「萌騰之物」ではなく、「成神」である。つまり、「因萌騰之物而成神」は、「萌騰之物」がある種の靈的な存在を表わしている。そして、宇摩志阿斯訶備比古遲神は、「如葦牙」また「萌騰之物」から出現したのではなく、阿斯訶備の如きであったことも北野は指摘している。

結局、宣長は隠身に対して、神は人間の如き身を持ちつつ、それを隠したという理解をする。しかしながら、隠身の神は身を持たないため、「萌騰之物」に対する現われであることが理解されている。それらの神々の出現によって、伊耶那岐命と伊耶那美命の出現への過程を表している。要するに、順々に双神は誕生しながら、完全な身を持つ伊耶那岐命と伊耶那美命の出現を準備する。具体的に言うと、泥の宇比地迹神から、性を有する大斗乃弁に至り、人の身を完成した於母随流神までという過程である。

五. 身の完成と聖婚

西郷信綱は、『古事記』の冒頭から「身」という語に含まれている重要性を指摘した。その重要性を忘れずに、北野は伊耶那岐命と伊耶那美命の聖婚における誘い言葉によって、『古事記』の聖婚神話の有意義性を主張する。

「萌騰之物」によって出現する神々は、「萌騰之物」の変更として考えられる。なおかつ、「萌騰之物」とは伊耶那岐命と伊耶那美命の誕生へ向かう国の清気として捉えられる。伊耶那岐命と伊耶那美命へ、完全な身を持つ男女神への過程は前述（「四 カクリミの神」）に述べた。なお、聖婚の一節では、伊耶那岐命は伊耶那美命に「汝身者如何成」と言う。そのため、伊耶那岐命は伊耶那美命の身を知らなかったと想像することができる。なぜなら、仮に伊耶那岐命は伊耶那美命の身を知っていたならば、その言葉は余分であるからである。

一方では、伊耶那美命の答えによって、伊耶那美命までの神々が「成った」ということが分かる。要するに、「吾身者成々不成合處」という表現の使用によって、伊耶那美命の身は「成った」ことを理解することができる。

結局、伊耶那岐命と伊耶那美命の聖婚には、交換されている言葉に意義があり、「あなにやし」という表現によって男女の順を発するべきことが語られている。それに加えて、二柱の神名に含まれる「誘う」の意味によって、伊耶那岐命と伊耶那美命に対する有性的、完全な身を持つ役割が主張されている。その結果、『古事記』の冒頭の双神の出現は伊耶那岐命と伊耶那美命への過程を表し、双神の出現は聖婚神話へ密着することに関係があることが分かるという。

六・結び

「天地初発之時」は、

- ① 無条件に存在する高天原と
- ② 未完成のクニ
が存在した。

さて、天之御中主神は最初に出現したが、以後姿を現わしていない。なお、天之御中主神と異なり、高御産巢日神と神産巢日神が後に身を有することになる。

実際に、『古事記』で活躍するのは、高御産巢日神と神産巢日神、または伊耶那岐命と伊耶那美命のみである。高御産巢日神は高天原、神産巢日神は出雲の国に分かれて、二柱は後に身を有することになったと考えられる。

ところで、高御産巢日神と神産巢日神は生成力の原理であることによって、身を持たない神であることは確かであろう。従って、高御産巢日神と神産巢日神の身の獲得に対して、

- ① 「天地初発之時」は、まだ世界に身は存在しなかった
- ② 高御産巢日神と神産巢日神の働きによって、「漂へる国」から「萌騰之物」が出現、

物実の如きものとして、次々と神が出現し、於母随流神と阿夜訶志古昵泥が出現したということを考察して、高御産巢日神と神産巢日神は身を獲得したのは、そのころであると推察することができると主張。高天原のありさまは、「葦原中国のそれとパラレルに成り立つのと同様である」³³ことを忘れずに、地上世界で身を獲得すると同時に、高天原でも身が獲得されることは推測して良いと思われる。

伊耶那岐命と伊耶那美命に修理固成を命じた天つ神は身を持つ。ところで、それらの神は高御産巢日神と神産巢日神のみである。なぜかと言うと、天之御中主神は高御産巢日神と神産巢日神に変じたからであるという。なお、同じように、宇摩志阿斯訶備比古遲神は、天常立神と国常立神の身に変じていくと言えるため、天常立神は高御産巢日神の身に変じて、国常立神は神産巢日神の身に変じたとも言えるのではないかと考えられる。

北野によれば、(別稿)天つ神は高御産巢日神と天照大御神に限られている。神産巢日神は出雲へ向かう。同じように、天つ神の御子は忍穗耳命、瓊瓊杵命と神武天皇に限られている。

結局、高御産巢日神と神産巢日神も含めて、漂へる国から「萌騰之物」によって出現する神々が、伊耶那岐命と伊耶那美命の聖婚神話と密着する。高御産巢日神と神産巢日神は、『古事記』神話の構造を準備するため出現したと考えられる。一方では、聖婚の一節では伊耶那美命は「吾身者成々」という言葉を使う。それによって、伊耶那美命が誕生するまで、前段に次ぎ次と「成神」になった神々は「萌騰之物」によって出現したことが明白になる。言い換えれば、伊耶那美命が言う「成々」は、冒頭の十七柱の「成神」と同じような意義として捉えなければならぬと主張している。

北野によれば、稗田阿礼の「誦習」では文字で表現されたものと語られたものが暗誦されている。そのため、語りの世界の伝承を文字化したものという具体的な例として、伊耶那美命が言う「成々」は、『古事記』の冒頭に見られる「成神」と同意、文字が変わった表現として捉えなければならぬ。

北野達「隱身の神」の批判的考察

北野達による『古事記』の冒頭の神々の隱身について明らかにされていない点は、

- ア・神々は身が不在から身が存在するまでの変更の理由
- イ・造化の神々の中で、二柱の産巢日の神々のみ身を獲得する理由
- ウ・生成力の原理として捉えている産巢日の神々は、二柱の分裂された存在として捉えている理由

エ・高御産巢日神は高木神と必ず同じ神として捉える理由

オ・身を隠すとは「目に見えない」即ち人間の五感によって捉えるべきである理由

カ・身を隠すことによって神々が意義のある役割を果たさないとという理由

以上の六つである。次に、順々に様々な疑わしい点について考察してみたい。

ア・身の不在から身が存在するまで、神のありさまの変更

『古事記』の冒頭に登場する隱身の神は予め身を持ったが、身を隠すようになるという解釈をする研究者もいる。その解釈によって、『古事記』の冒頭では身を持たない二柱の産巢日の神々が『古事記』の後段では身を持つというありさまで登場することは理解することができる。しかしながら、北野の指摘した通り⁵¹、先行の研究者が神々は身を隠した理由及び意味を述べていない。言い換えれば、高御産巢日神と神産巢日神がなぜ身を持つようになるのかについて説明不足である。しかしながら、北野説でも、二柱の産巢日神は身を獲得するようになる理由も明らかに述べていないと思われる。

イ・二柱の産巢日の神々のみ身を獲得する理由

さて、二柱の産巢日の神々と共に高天原に出現した天之御中主神は『古事記』でもう一度登場せず、身を現わさない理由も説明されていない。要するに、造化の神の中で、天之御中主神と異なると、二柱の産巢日の神々が身を獲得することを可能にする核心（精髓）についても説明がない。結局、北野説によって身を持たない二柱の産巢日の神々がなぜ『古事記』の後段では身を持つという形で登場するのか、十分に説明されていないと思われる。

(ア)と(イ)を纏めて言うと、二柱の産巢日の神々は身を隠した理由、またはなぜ天之御中主神も身を現わすようなありさまになつていないという点について、北野説では説明が足りない。神々はカクリミつまり身を持たぬ存在であり、ミヲカクスつまり身を持つがそれを隠した存在であっても突然に身を現わして神話に登場することはあり得ないのでないか。身を隠した二柱の産巢日の神々は『古事記』の後段では身を持って登場することとは、神話の矛盾として見られるのではないかと思われるが、神話の叙述では、高御産巢日神の登場は意義のある一節のみ起るため、その登場は矛盾として捉え難い。

ところで、神話に見られる高御産巢日神の重要性のある登場は、

- ①「天地初発之時」造化の神々が出現した時

⁵¹北野 達「隱身の神」、215頁 下段。

② 国譲りの時

③ 高倉下の夢中に現れる時

という三ヶ所のみである。その三ヶ所とは新たな世界の起源に結び付き、神話では重要、意義のある一節であると言つて良いであろう。その重要な一節で矛盾が現れることは理解し難い。その理由で、三ヶ所との間に矛盾が起こっていないと考えるべきだ。北野によると、国譲りの時、高御産巢日神は身を持って登場することは矛盾ではなく、神の身を持つ新たなありさまを指している。なおかつ、『古事記』の冒頭に出現する高御産巢日神と国譲りの時に登場する高木神は必ずしも同じ神であるとは限らない。

と言うのは、国譲りの一ヶ所では、高木神は高御産巢日神と同神であるという説明が次のように記されている。

「……天の安の河の河原に坐す天照大御神・高木の神の御所に逮りき。この高木の神は、高御産巢日の神の別名ぞ。」⁵²

ところで、そのような説明は原文で現われるのは不思議であろう。なぜかと言うと、その神の叙述に登場するし方は『古事記』に見られる他の神々の登場のし方と合わない。そのため、高木神は高御産巢日神の別名であるという説明は、叙述の後の挿入として捉えて良いのではないかと思われる。

つまり、『古事記』に見られる神々の最初の登場は、二つのパターンがある。というのは、(1) 神名の紹介から始まる、または(2)、父親の神であるとの関連性に続いて紹介される。具体的な例を言うと、以下の例が挙げられる。

(1) 「天地初めて発りし時に、高天の原に成りませる神の名は、天之御中主の神。次に、高御産巢日の神。次に、神産巢日の神。」⁵³

(2) 「この、天津日高日子波限建鵜葺草葺不合の命、その姨玉依毗売の命を娶りて生みたまへる御子の名は、五瀬の命。次に、稲氷の命。次に、御毛沼の命。次に、若御毛沼の命。」⁵⁴

要するに、以上の二つ例に見られるように、神の登場はその神名が先行される。

(2) のようなパターンは、『旧約聖書』の創世記を含めて、世界中の神話でよく見られる。権力者は、王位継承権を正当と認めるため、神々及び国造りを可能にした祖先たちとの関連性を確かなものにすることを欲求した。その欲求に従って、祖先及び族長の名の報告書が神話の叙述に述べてある。

他方、(1) というパターンは、神話の叙述に新たな英雄伝が始まる時に良く見られる。例えば、『古事記』に見られる大国主神の登場は、神名の報告が先行され、その次に大国主神の英雄伝が始まると言える。

「この神、刺国大の神の女、名は刺国若比売を娶りて生みたまへる子、大国主の神。亦の名は大穴牟遲の神といひ、亦の名は葦原の色許男の神といひ、亦の名は八千矛の神といひ、亦の名は宇都志国玉の神といひ、并せて五つの名あり。」

⁵² 『古事記』、八〇頁。

⁵³ 同上、二六頁。

⁵⁴ 同上、一〇六頁。

かれ、このこの大国主の神の兄弟八十神坐しき。しかれども……」⁵⁵
要するに、以上の二つパターンは、『古事記』に見られる神々の新たな登場において先行するパターンである。しかしながら、高木神の登場では、先に神が登場し、その後を神を紹介する神名の説明が従う。それによって、高木神の登場は後の挿入として捉えることは不思議ではないと考えられる。

ウ・生成力の原理として捉えている産巢日の神々は、二柱に分裂されている理由

北野説では、高御産巢日神と神産巢日神は、物が生成する時の内在する生成力の原理と捉えている。そのはたらきによって、「漂へる国」から「萌騰之物」が出現、物実の如きものとして、次々と双神が出現した。その過程と共に、高御産巢日神と神産巢日神は身を獲得した。

なお、『古事記』によって、隠身の神々は「みな独神と成りまして、身を隠したまひき」。つまり、双神として誕生する神々と異なって、身を隠す七柱は個人的な存在として出現する。宇比地迺神と須比地迺神から伊耶那岐命と伊耶那美命にかけて、双神として誕生する神々は、性を表す接尾辞を除いて神名は同じである。その性別を可能にする接尾辞の最も代表的な例として、意富斗能「地」神と大斗能乃「弁」神、伊耶那「岐」命と伊耶那「美」命という例が挙げられる。それに対して、身を隠す神々の中では、

- ① 天之御中主神
- ② 高御産巢日神
- ③ 神産巢日神
- ④ 宇摩志阿斯訶備比古遲神
- ⑤ 天之常立神
- ⑥ 国之常立神
- ⑦ 豊雲野神

②と③つまり高御産巢日神と神産巢日神との間、または⑤と⑥つまり天之常立神と国之常立神との間にのみ関連が見られる。一方で、他の神名の中では相関関係が見えない。言うまでもなく、「独り神」として出現した神々の中で、相関関係が見えることは不思議であると考えられ、高御産巢日神と神産巢日神、天之常立神と国之常立神との神名の間に現れる関連が不自然と考えて良い。そのため、②と③または⑤と⑥のペアは本来的に一柱の神のみであり、その後は一柱の神名が二神名に分裂された可能性が少なくない。『古事記』の編集から八年後に編集された『日本書紀』では道教及び陰陽思想の影響は確かである。従って、『古事記』の場合でも陰陽の影響が少なくない。その理由で、『古事記』の冒頭では神々は道教（陰陽）によって重要である三・五・七の数字のパターンに応じて出現する。

《奇数を尊ぶといふ考へ方は、中国では、まづ普通でございます。一・三・五・七・九といふものをば「ママ」陽の数といつて、非常にこれを尊重する。》⁵⁶

⁵⁵ 同上、五八頁。

⁵⁶ 高崎正秀「古事記の構造体系」124～125頁。『日本文学研究資料叢書——古事記・日本書記I』日本文学研究資料刊行会編。有精堂、昭和45年12月。

実際に天之常立神と国之常立神は同じ神であり、同様に高御産巢日神と神産巢日神は同じ神であるが、天之御中主神と一緒に三柱に数えるため二柱の産巢日神の二柱は神話の叙述後に挿入されたと想像することができよう。

さて、天之常立神と国之常立神とは、同じ核心を持ち、そのはたらきは「天」と「国」に分かれている同じ神を表していると想像することができる。大野晋の解釈によれば、

《元来、トコタチは、それだけで「土臺（大地）出現」を意味したはずである。しかしそれが曖昧になった時に、クニノという修飾語がその上に加わったのであるうと思われるが、クニノトコタチが人物化して扱われるようになると、クニノトコタチに対してアメの観念が対立して加わる。そこにアメノトコタチという神名が成立した》⁵⁷

という。本居宣長『古事記伝』の説明に依じて、高天原は葦原中国とのパラレルな世界として捉えなければならぬ。北野達の解釈によれば、宣長が描く山川草木や高天原の宮殿は、伊耶那岐命と伊耶那美命の神産み後に完成形としての高天原である。それに対して、「天地初発之時」の高天原は空間として捉えなければならないという。しかしながら、高天原と葦原中国は「天地初発之時」から別な存在であったかどうか明らかではない。そのため、天之常立神と国之常立神は高天原と葦原中国で分かれてはたらきを果たした同じ神として捉えるのは当然と思われる。

同様に、高御産巢日神と神産巢日神も同じ神として捉えて良いのではないか。一方では、二柱の産巢日神は「産巢日」というはたらきに関連している神である。他方では、二柱の神名の間、「高御」と「神」という相違点のみ見られる。なお、倉野憲司示した通り、「高」も「神」も美称である。

「○高御産巢日神——書紀一書に『高皇産靈尊』とあり、『皇産靈、此云美武須毗』と訓む。……「高」は美称。○神産巢日神——「神」は美称。」⁵⁸

それによって、二柱の神々のはたらきは異ならないと想像することができる。要するに、神名によって二柱の産巢日神の本質はただ一つであることを言うて良いのではないかと考えられる。

なお、天之常立神と国之常立神の場合は、「天」と「国」の違いは高天原と葦原中国を示すことは確かであることに従って、二柱は本来的に一柱の神のみであったと納得し易い。しかしながら、高御産巢日神と神産巢日神の場合は「高」という美称に対して「神」という美称の出現はどのように捉えれば良いであろうか。北野によれば、高御産巢日神と神産巢日神は分かれて、天之常立神と国之常立神と同様に高天原と葦原中国ではたらきをする。ところが、二柱の産巢日神名では必ずしもその結論に対応していない。二柱は高天原のみ登場し、葦原の中つ国で登場しない。

⁵⁷ 『本居宣長全集』第九卷、537頁。

⁵⁸ 『古事記大成6本文篇』倉野憲司編。平凡社、一九九四年六月（初版第二刷行）、四四頁。

さて、二柱の神の名に見られる「産巢」とは生殖のことを指摘して、「日」とは発芽つまり生命を可能にする太陽の霊のことを示していると考えられる。つまり、北野が指摘している通り、産巢日の神々を「生成力の原理」即ち生殖を可能にする力として捉えて良い。ところで、『古事記』の幾つかの一節では、ある意味人類史（進化論）が反映されているのではないかと思われる。例えば、伊耶那岐命と伊耶那美命の聖婚への過程によって身体の自覚に関するセクシュアリティの誕生、或いは大国主神が根の堅州国に受ける試練に表われている人類の進化段階という例が挙げられる。聖婚について、北野によると、『古事記』の冒頭で記されている双神の順々に出現するのは、伊耶那岐命と伊耶那美命の聖婚へ向かう過程を表現している。その過程は「萌騰之物」から完全的、即ち性を持つ身へ物事の誕生を示しているという。それは無性出現から性交の結果としての誕生を指し、植物界から（哺乳）動物界への過程を表わしているように思われる。一方では、根堅州国で須佐之男命による大国主神が耐える試練によって、人類の進化の過程が表わされている。結局、『古事記』の冒頭では、二柱の産巢日の神々によって生殖の過程が表現されていよう。

結局、北野説に従って産巢日の神を「生成力の原理」即ち生殖を可能にする力として考えなければならぬ。

なお、高御産巢日神と神産巢日神の「高御」或いは「神」という美称の違いは重要な相違点を表すかどうかについて、考察してみたい。

高御産巢日神の「御」とは「天之御中主神」「天照大御神」などの例と同様に、美称であると云って良い。ところが、高御産巢日神の「高」は単なる美称として捉えるか「高天原」の「高」と同様に「高い」即ち「地面より上にある」ことを示すことを想像することができるのではないか。「高天原」の例に対応して、「高い」とは日常ではない世界を示すと考えられる。その捉え方に従って、高御産巢日神の「ペア」として考えられる神産巢日神名には「高」に対する「下」及び「国」「地」という対語の概念が含まれるはずであろう。しかし、神産巢日神名では「神」という美称のみ現わしている。「神」とは必ずしも「高い」神世に対して「日常」の世界に関連があるとは限らない。その意味でも、「高御」と「神」との美称に重要な相違があることは考えにくい。

エ・高御産巢日神は高木神と同じ神として捉える理由

ところで、『古事記』の国譲の一節では、高御産巢日神と高木神は同一神とされている。高木神は高御産巢日神の別名とされ、二柱は同じ神として捉えられる。実際に、高木神の「高」は「木」と関連があることは否定できないため、「高木神」という神名を組み立てたとして考えて良い。天岩屋戸の一節に見られる「賢木」（さかき）と「高木」（たかき）の間、類似音によって、「高木神」は「賢木神」を表現しているのではないかと考えられる。

大野晋によれば、

《音韻だけの問題として考えると、*tōko* と *sōko* の相違であり、*t*と*s*との交替である。「次」を *tugi, sugi* 兩形に訓むように、*t*と*s*とは交替することもありうる

から、それも併せて働いた力であると見ることとも可能である。》⁸⁹

要するに、大野晋が説明した通り、sとtは交替する例がある。そのため、「サ」と「タ」は交替する可能性があり、「高木神」と「賢木神」は交替したことも考えられる。

一方では、高御産巢日神名に「高」の出現が理解し難いため、高御産巢日神は高木神の同化、『古事記』の冒頭に神産巢日神と一緒に並べる、後の挿入として推測され易い。

さらに、三柱の①高木神②高御産巢日神③神産巢日神名の中に、同音の響きも聞かれる。一方で①タカキノカミと②タカミムスビノカミとの間「タカ」という同音、他方では②タカミムスビノカミと③カミムスビノカミの間「ムスビ」の同音・同意は当然であるが、②タカミムスビノカミと③カミムスビノカミという同音も見られる。

以上では、高木神と高御産巢日神に見られる「高」について、また高御産巢日神と神産巢日神名に現れる「産巢日」の意味についても見解を述べた。なお、高御産巢日神と神産巢日神との間の「カミ」という同音によって、高御産巢日の神名では「タカミ産巢日」即ち「高御産巢日神」という組み立てではなく、「タカミ産巢日」即ち「神産巢日神」を表していると同様に想像することができる。なお、「神産巢日神」とは「他神産巢日神」として捉えるならば、高御産巢日神は神産巢日神の別名を示している可能性が高くなる。

結局、高御産巢日神と神産巢日神は同じはたらきを持ち、二柱の神名に見られる類似点を考えると、二柱の分裂された存在を想像することは必要となる。逆に、高御産巢日神は高木神に同化、後に『古事記』の冒頭で挿入された神として考えられる。神産巢日神の名では「下」及び「国」という「高」の対語が現れていないため、高御産巢日神の「高」とは人間の世界に対する神世を指摘せず、ただの意義のない美称であると理解することもできる。

なお、北野説に従って、身を獲得する以前の二柱の産巢日の神々は抽象的な存在として捉えられ、身を獲得する以後は二神のありさまは具体的になる。高御産巢日神は必ずしも高木神の別名であるとは限らないことを忘れずに、『古事記』の冒頭で登場する高御産巢日神は抽象的であり、国譲りの一節に高御産巢日神の別名とされている高木神は具体的な身を持つことはあり得る。神名を考えると、天之御中主神、高御産巢日神と神産巢日神は抽象的な概念を表していることは当然である。同様に、身を隠している神々でもあり、その神名に具体的な物語を表現されていない宇摩志阿斯訶備比古遲神と豊雲野神も抽象的な概念を示していると言って良いであろう。ところで、神名は具体的な物事を示している天之常立神と国之常立神の場合は、神々は抽象的な存在であるという解釈は信頼性が低いと考えられるが、以上に述べているように、二柱の神々の神名の間に見られる関連は双神として生まれる神々とのパラレリズムとして捉える。その結果、天之常立神と国之常立神を天つ国の神々として捉え難く、隠り身の神々の中に出現するのは後の挿入として理解して良からう。そのため、天之常立神と国之常立神を別にして、身を隠す神々は抽象的な存在を表すと言える。

さて、隠り身の神々は抽象的な存在として捉えて良い。一方で、大宜津比売神の死という一節で見られる神産巢日神の登場を除いて、国譲りの一節で登場する高木神は具体的な身を持つている。その対句によって、汎神論から多神教への過程が示されているのではな

いかと筆者は考える。その結果、『古事記』の冒頭に出現する高御産巢日神と国譲りに登場する高木神は異なる神であるとの解釈を主張したい。

以上指適したように、高木神は天石屋戸の一節に見られる賢木（さかき）と関連があると思われる。天照大御神は天石屋戸に籠った時、「五百津枝真賢木」の枝に勾玉、鏡と白丹寸手・青丹寸手を取り著け・取り繫けている。Nelly Naumann は (*Antiguos mitos japoneses*⁶⁰) 天石屋戸の賢木とは天照大御神に対する供え物として解釈するべきだと述べている。一方では、シベリアの民族の中では、天の木の枝に二つの鏡が乗せられている神話も見られる。その二つの鏡は太陽と月のシンボルとして解釈されている。言うまでもなく、『日本書紀』の一書に現れる二番目の鏡の出現すること、または他の書に見られる天照大御神と須佐男命の誕生は伊耶那岐命が左手と右手で鏡を取った時に起ったこととシベリア神話との類似点は目立つ⁶¹。

一般的に、高い木に対する崇拜の元には、木を肥沃の象徴した原始時代の男根崇拜という側面もあれば、永久存続に対する崇拜もあると言える。要するに、木とは生命や永遠の象徴として考えられる。また、高い木は根から頂上にある枝まで、地下の世界と空即ち上の世界をつなぐ力のある中間として考えられる。世界中、木を登って空まで上がった人物についての物語は少なくない。言うまでもなく、現在日本では特性のある木が神聖なものとして祀られ、木に対する崇拜が存続する。

『古事記』では、木の崇拜を表す最も代表的な例は仁徳帝の御年に、菟寸河の西にあった「高き樹」⁶²という一節であろう。その木は非常に高い、木の影は、午前中では淡道嶋、午後では高安山まで越えた。木を切って、その木で「枯野」と名前を付けた船を作ったら、その舟は速さが優れていて、大御水を献ずるために利用された。枯野は破壊された時、木の廃材を燃料にして採塩するため利用され、残った木の廃材で琴が作られた。なお、その琴の音は「七つの里に響みき」となり、その琴について以下の歌は『古事記』に記されている。

「枯野を塩に焼き

しが余り 琴に作り

かき弾くや 由良の門の

門中の海石に

ふれ立つ なづの木の さやさや」⁶³

『古事記』では優れた木に対する讃歌は幾つかの例が見られる。特性のあった木に対して歌を作るといふ伝承は、古代日本にあった木の崇拜の一側面であると言える。なお、前述した菟寸河の西の高い木の影について、「午前中では淡道嶋、午後では高安山まで越えた」と記されている。木は神聖なものとして捉えられる場合は、木の影とは神聖な影響を与える力、即ち木の神聖な「はたらき」として捉えられる。従って、高い木は淡道嶋から高安

⁶⁰ Nelly Naumann, *op. cit.*, p. 88。

⁶¹ Nelly Naumann, p. 89。

⁶² 『古事記』218頁。

⁶³ 同上、219頁。

山まで影響を与えたことよって、木は守護神、氏神と同じように祀られ、むしろ「高木神」として祀られたことも想像することができないのではないか。結局、「高木神」とは高い木に対する地域の崇拜及び信仰に応じた神格化として考えられる。

なお、自然の崇拜、つまり自然や自然に現われる神力が祀られることは汎神論として考えられる。一方では、自然の現象或いは祖先、英雄など人物を神格化して、神として祀られる信仰とは多神教として捉えられる。従って、枯野のような木の崇拜は汎神論に属するが、「高木神」と言う神名を付けた、神格化された高木神の信仰は多神教に属している。従って、『古事記』の冒頭に身を隠して出現する高御産巢日神が神格化として考えられる高木神に同化することよって、神の概念に対する思想の変更に反映されたと思われる。要するに、神は身を持たず、抽象的な概念であるという考えから神々は身を持ち、具体的な存在であるという思想の変化が現れる。言うまでもなく、汎神論と多神教との間では絶対的な相違があるわけではなく、両方の概念の区別は曖昧である。しかしながら、神々は身を獲得することよって多神教への進展が証明されていると考える良いのではないか。

オ・身を隠すとは「目に見えない」即ち人間の五感よって捉えるべきである理由

さて、神々の「隠り身」に対して、カクリミ即ち神々は身を持たないという解釈、またはミヲカクス即ち神々は身を持ち、その身を隠すという解釈が可能であると言えよう。ところが、両方の解釈によつて隠身とは人間の目で見えない、即ち人間の感覚に依りて捉えている。神話の叙述は人間の作品であるため、神話に描かれている事実は人間の知覚力で感知され、五感で解釈するべきである。

しかしながら、『古事記』の冒頭に述べられている出来事は神代に起る。結局、それらの出来事は *Aoyas* (ロゴス) 以前、つまり論理的な考えが完全に設定される以前、大昔に認識された。その認識は時代に沿つて語られて、712年に設定されて書かれた。しかしながら、上代人の感覚力と現代人の感覚力は必ずしも一緒だと限らない。従つて、神々の「身」はどのように捉えられたのかは分かる余地がない。

北野によると、二柱の産巢日の神々は夢で見られることよつて、神々は身を持つということを証明できるといふ。しかし、「夢で見る」経験は日常、五感で「見る」経験と異なる。または、精神病状態及び意識拡大薬の摂取に依る幻覚の感じ方も異なると思われる。

古代の民族では、シャーマンの儀式でアルカロイド薬の使用は重要な役割を持った。実際に、その役割はアフリカ及び南米のアマゾン川の雨林でまだ存続し、太平洋の様々な先住民の中でその使用は広がっている。アルカロイド薬の摂取は木の皮層から取り出す民族も少なくなく、その木は崇拜される例もいくつかある。なお、古代日本では、太平洋から移住した人々は、シャーマン式で日常認識から離れた経験によつて、神々を「見た」という解釈を想像することができるといふが、証明の不足のため、その仮説を立てない。

しかしながら、「夢中で現われる」或いは「神が話す」という表現は文字通りではなく、寓意的に捉えて良いと筆者は思う。

さて、北野達は「カクリミ」、つまり神々は身を持たない、または「ミヲカクス」、つまり神々は身を持つがその身を隠すことという区別を指摘する。ところが、両方の解釈によつて、神が身を隠すありさまは人間の感覚で理解され、身を隠すとは人間の目に見えない

い状態になる。確かに、神話の叙述は人間の作品であるため、神話に描かれている事実は人間の知覚力で感知され、五感によって解釈された出来事である。

ところが、『古事記』の冒頭に語られている出来事は大昔、神代に起ったとされている。つまり、人類が生まれた以前、神話的な時代。そのため、現代世界に対して使っている認識は役に立たないと言える。なぜならば、『古事記』の冒頭に描かれている出来事を理解するため、現代の認識ではなく、論理的な考え（*Logos*）以前の思想から出発するべきだからである。つまり、上代人の感覚力と現代人の感覚力は必ずしも一緒だと限らないからである。従って、神々の「身」はどのように捉えられたのは分かる余地がない。要するに、論理的・科学的な考え方が設定される以前、世界の現象に対した古代人の理解のし方は現代の科学・論理的な語り方とは限らない。その結果、隠身の神々の「身」は必ずしも人間的な身として捉えるべきではない。

言うまでもなく、身を隠すことも目に見えなくなるという意味を表すとは限らない。

『古事記』の編集は七十二年であったが、『古事記』に描かれているのは、口承に反映された大昔の世界であり、その世界は古代人の感覚で認識された世界である。従って、現代は日常的とされる物事の理解のし方と異なり、世界に対する恐れ・哀れを表す寓意的な言語は神話の基礎に現れる。そのため、神話の叙述を文字通りに解釈するとは限らない。具体的な例を言えば、高御産巢日神は建御雷に命令を宣すること、高倉下の夢中に現れることによって、神は身を持つという結論は論拠不足であると思われる。

なお、北野が、高木神は高倉下の夢中に現れることによって、神は身を持つという結論を出す。しかしながら、夢中に現れる物事を経験することを可能にする「見方」は日常、五感の一つである「視力」と異なる。例えば、幻覚剤の摂取、或いはアルコール中毒の振顫譫妄（*delirium tremens*）に従う幻覚は「見える」が目にも見えない。なお、幻覚剤の摂取が可能にする意識拡大状態は神秘的な体験に近いものであるため、論理から離れた神話の世界にも近いのではないかと思われる。

要するに、「夢に見る」或いは「神が話す」という表現は文字通りではなく、寓意的に捉えて良いであろう。神話の出来事は現代から離れて、現代では理解されていない言語で語られている。従って、神話の解釈は、神話の叙述に現われていないことを除いて、神話の叙述に語られている出来事のみ考察するべきである。⁶⁴

か・身を隠すとは神々が有意義な役割を果たさないといい捉え方の理由

神々は身を隠すからといって、必ずしも意義のある役割を果たさないと限らない。

『古事記』の冒頭では、身を隠すのは七柱である。つまり、

- ① 天之御中主神
- ② 高御産巢日神
- ③ 神産巢日神
- ④ 宇摩志阿斯訶備比古遲神
- ⑤ 天之常立神
- ⑥ 国之常立神

64 Nelly Naumann, *Antiguos mitos japoneses*, p. 10.

⑦ 豊雲野神

という神々である。北野達によると、それらの神々の中で、神話の叙述にもう一回登場して、重要な役割を果たすのは高御産巢日神と神産巢日神のみである。しかしながら、以前に述べたように、高御産巢日神と神産巢日神は同一神であり、『古事記』の冒頭に後に挿入された可能性がある。

他方では、天之常立神と国之常立神も同一神として考察され、身を隠す神々の中で後に叙述し挿入された可能性が高い。すると、天之常立神と国之常立神を除いて、身を隠す神々の神名には抽象的な概念が表れている。双神として、性別を持って生まれた神々と異なり、身を隠す神々の神名には身を表す表現がほとんど見えない。すると、身を隠す神々は具体的な身を持たないことは不思議ではない。

しかしながら、それらの神々は『古事記』の冒頭に出現する。役割を果たさない神々は神話の冒頭に登場することはあり得ない。そのため、身を隠す神々は『古事記』の後段に登場しなくても重要な役割を果たすと想像することができる。すると、身を隠す神々も神話では有意義な役割を持つと考えなければならぬ。なお、その役割は

- ① 冒頭に述べられている出来事のみ繋がっているか
- ② 身を現わさなくても『古事記』の後段にも影響を与えるか

①の場合は、神々のはたらきは『古事記』の冒頭のみ影響を与える。身を隠す神々のはたらきは生成の出現を可能にした力と結び付いている。そのため、伊耶那岐命と伊耶那美命の誕生と共に有性生殖が可能になる際に、その前に生まれた神々、即ち伊耶那岐命と伊耶那美命の誕生を可能にした神々の存在は不要になった。

②の場合は、『古事記』の冒頭に出現する神々の影響は『古事記』の後段にも存続している。天之常立神と国之常立神を除いても、宇摩志阿斯訶備比古遲神と豊雲野神は世界の出現を可能にした力に繋がっているとと言える。宇摩志阿斯訶備比古遲神は物事が生まれる力、豊雲野神は空即ち空間の出現を可能にした神として捉えられる。しかしながら、『古事記』の冒頭の三柱は、つまり天之御中主神、高御産巢日神と神産巢日神の影響は、永遠に存続すると考えて良いのではないか。

さて、天之御中主神、高御産巢日神と神産巢日神は宇宙の中心にあり、宇宙の重力或いは銀河（天の川）の遠心力を可能にする神として捉えられる。一方では、高御産巢日神と神産巢日神は唯一神、「生成する時の内在する生成力の原理」として捉えて良い。そのはたらきによって世界の出現と共に生成が始まると言える。つまり、『古事記』の冒頭ではなく、永遠に存続すると言える。

しかしながら、それらの重要な役割は『古事記』に述べられている神話と関係がない。なぜかと言うと、『古事記』では造化の神話であり、『古事記』に強調されている出来事は日本或いは大和族に関係する出来事のみだからである。冒頭の神々のはたらきによって世界の始まりが可能にされるが、「神々」と「島々」、つまり日本列島を産むのは、伊耶那岐命と伊耶那美命のはたらきである。

世界中、神話の物語では最初に世界即ち宇宙の構造、次に民族の出来事を述べている。『古事記』も例外なく、神代では天地が分かれた時、世界の構造が描かれて、次に伊耶那岐命と伊耶那美命は天の浮橋を立て、淤能碁呂島に天降る時以後、日本の誕生が描かれ

ている。

結局、①という仮定によって有性生殖できるようになるから「独神」で出現して、身を隠す神々のはたらきは有意義ではないと言えるが、②という仮定に述べているように、天之御中主神が宇宙の中心として持つ役割を考えると、『古事記』の冒頭の最初に出現する神々の役割は非常に重要であり、『古事記』の後段にも影響を与えることは否定できない。その神々の神名が明示されていない理由は、造化三神以降の叙述は新たな神話伝承に入るからである。従って、神代以後の叙述では日本及び大和に関係のある出来事のみ述べられている。

実際に、『古事記』の冒頭と後段の中で、語り方は非常に異なる。冒頭の文章には論理的な説明が欠けて、祝詞に近い、リズムミカルな音韻論上の韻律的 (prosodic) の要素が多い。逆に、後段の語り方では大ざっぱに、『古事記』の歌以外で一般に散文的、詩情に欠けると言える。要するに、『古事記』の冒頭と後段の間に意義のある相違が見られる。その相違によって、『古事記』の冒頭は後段に組み合わせた物語と異なった伝承に応じることは理解される。

なお、身を隠しても神話では神々が優れた役割を果たすとすれば、神々は身を持って登場しなくても、神々のはたらきを再び指摘していないことは不思議ではないかと考えられる。しかしながら、『古事記』が編集された時、(ア)身を隠す神々についての伝承と(イ)身を持った神々についての伝承を組み合わせて、つまり冒頭に身を隠す神々は後段では身を持つようになったという矛盾が説明されている。

ところで、『古事記』では身を隠すことによって神の役割はある優秀性が高まって、神のはたらきが強調されている他の非常に意義のある例がある。というのは、天照大御神が天石屋戸の籠り、大国主神は根堅州国で試練を受けた、または伊耶那美命は黄泉の国で身が変化したという一節。女神の「隐身」によって、世界は非常に意義のある影響を受けて、世界は変化したと言える。大国主神の場合は、人類の進歩課程に起こった変遷が指摘されている。結局、三つのエピソードに見られる身の隠しによって、新たな世界が始まると言えるため、『古事記』の冒頭のミヲカクスも神話で重要であると思われる。

要するに、『古事記』の冒頭に出現する神々の隐身について、北野達は「隐身の神」で次の結論を出す。

① 最初に神は身を持っていないが

② ある時に神は身を獲得した。

北野によると、高御産巢日神と神産巢日神、伊耶那岐命と伊耶那美命を除いて、『古事記』の冒頭に現れる神々は神話の叙述に再び登場せず、重要な役割を果たさない。しかしながら、『古事記』の後段では、高御産巢日神と神産巢日神は身を現わし、再び登場して重要な役割を持つ。

そういうわけで、二柱の神は新たな重要な役割を果たし、その役割が身を持つことに関連していると言い、物が生成する時の内在する生成力の原理を表す産巢日の二柱が身を獲得したのは、「漂へる国」から「萌騰之物」が出現、物実の如きものとして、次々と双神が出現した頃である。身の獲得と共に、高御産巢日神のはたらきは高天原で、神産巢日神のはたらきは出雲国でと分けるようになった。

さて、北野説によると、高御産巢日神と神産巢日神は区別された存在として捉えて、

二柱の役割は身を獲得したことに関連している。ところが、双神として誕生して、身を隠さない神々の中でも神話では一回のみ登場し、重要な役割を果たさない神も少なくない。また、『古事記』の冒頭に出現する神である天之御中主神はそのため、

① 神話で見られる神々の優秀性は身を持つことに直接に関連しない、

② 神話で一回のみ出現する神々は、再び登場しないことは別の理由に起因する
ということを推測することができる。北野は(ア)一回のみ登場する双神の出現は伊耶那岐命と伊耶那美命の聖婚へ向かい、男女神の出現を可能にするという役割を果たすという結論を出す。一方では、「隱身の神」の「結び」⁶⁵、(イ)高御産巢日神と神産巢日神は重要な役割を果たすようになったことは身を獲得したことに関連しているという仮説を承認して、二柱の神が身を獲得したのは地上世界で身を獲得したのと同時であったという結論を出す。要するに、高天原は地上の世界と同じありさま、完成形になった高天原の時に産巢日の二柱は身を獲得したという。

その点に対する理解のし方は非常に複雑であろう。その解釈によって、

① 予め、高御産巢日神と神産巢日神は高天原で身を持たぬありさまで出現して

② 次に、身を獲得する途端に、二柱は分かれて高天原と出雲の国に於いてはたらきをするようになる。

以上のように身を獲得したと解釈すれば、二柱は最初に天之御中主神と同時に身を持たず出現し、高天原に存在していたのに、突然神の核心が変質されるようになることは不可解であると言えよう。

一方で、「身を持つ」という表現を必ずしも人間の目で見える存在として捉えるべきだとは限らない。なぜならば、神話が語られている言語は日常の言語ではないからである。西郷信綱は次のように述べている。

「口誦の言葉が文字と最初に出会った地点、つまり記紀万葉の世界である。氏「ママ」の『古事記』の読みは、しばしば神話と対応する祭式の解説を通してなされるのだが、いうまでもなくその読み解きは、神話を祭式の式次第に還元することではない。

……神話の言葉は、独特の生彩をともなって古代人の経験の奥行きを伝えるものとして取り出される。」⁶⁶

それによって、神話の叙述に対する文字通りの解釈は正しくない。特に、特有の字母(本来の字)の欠如していた八世紀の日本では、『古事記』の原文は口承神話を精密に反映するとは限らない。すると、建御雷神に命を宣したり、高倉下の夢中に現れたりすることによって、神が身を持つと想像することは論拠不足であると言える。

更に、『古事記』の冒頭では、神々の名の暗唱とは詩形的、祝詞に近い典礼風の言葉で語られている。言うまでもなく、その要素は記憶術の要素として捉えられる。確かに、口承神話の世界では、記憶術を有利にする要素は重要な役割を果たす。古代ギリシャから始めて、神々や英雄の美称の繰り返しなどによって、吟遊詩人はホメロスの詩を覚えることを可能にした。同様に、『古事記』の冒頭に現れる神々の名の暗唱ではリズムミカルな要素が口承を反映すると思われる。西郷信綱によれば、

⁶⁵ 223頁上段 15行。

⁶⁶ 西郷信綱『日本の古代語を探る』、214頁。集英社新書、二〇〇五年三月。

「神話といひ叙事詩といひ歌といひ、言葉は『声』とともにあり、『風のなかに声は死にゆく』のだし、まして声とともに演劇された身振り・身体の動作は跡形も残らない。そのミメーシスは、わずかに書き留められた言葉があるとして、それ以外にいまに伝わっていない。」⁶⁷

言いかえれば、神話で語られていた言葉と日常の言語が異なり、神話の本文に対する文字通りの解釈は神話の意味から外れている可能性が多い。従って、本居宣長や宣長説に対応して、神代の故事を「寓言の如く見る」⁶⁸という解釈を否定する見解は正しくないと見える。一方では、北野達は「寓言の如く見る」という宣長の表現を「抽象神と捉えること」として捉えるが、「寓言の如く見る」という解釈によって必ずしも神々は抽象神であると表現されていない。つまり、神々は具体的な存在として捉えているからと言って、その具体的な存在は人間的な身に有形化されているとは限らない、具体的な存在とは人間的な身を指摘することは北野の想像のみであると考えられる。例えば、武田祐吉は高木神について

「高御産巢日神の神霊の宿る所についていうのだろう」⁶⁹
という解釈をしている。

(4) むすび——神々の隠身についての結論

要するに、武田の解釈によつて、高木神とは高御産巢日神が宿る高い木を示す。その解釈に対応して、国譲りの時に現れる高木神とは『古事記』の冒頭に出現する高御産巢日神自身ではなく、その神の象徴として捉えられる。なお、比較宗教の視野からは、武田の解釈は非常に興味深いところである。なぜならば、その解釈によつて高御産巢日神、神産巢日神と高木神との間を形作る三角関係はカトリックの教義の三位一体と平行な関係があると言えるからである。

具体的に言えば、武田の解釈に対応して、高木神の「神霊」というのはたらきはカトリックの教義の「神霊」(Spiritus Sanctus) に似ている。そして、北野説に対応して、高御産巢日神は高天原、神産巢日神は出雲の国ではたらきをするという解釈をすれば、当然に高御産巢日神を「神」(Deus) として捉え、神産巢日神を「神の子」(Iesu Christos) として捉えることになる。要するに、神(高御産巢日神)、神を象徴する神霊(高木神)、または地上に神のはたらきをする神の受肉(神産巢日神)という三角関係は宇宙的な宗教概念になる。

一方では、ある意味天之御中主神は身を持たぬ、『古事記』では『冒頭』のみ登場する。そのため、身を現わさぬ、神話で一回のみ登場する天之御中主神とは「神」というより「神霊」のはたらきをするという解釈も可能である。他方では、父親の伊耶那岐命から御珠の玉の緒と共に高天原を支配する権力を貰った天照大御神は、「神」として捉えて良

⁶⁷ 西郷信綱、同上、213頁。

⁶⁸ 『本居宣長全集』第九卷、132頁。

⁶⁹ 『新訂古事記』58頁注十九。武田祐吉 訳注・中村啓信 補訂解説。角川春樹、昭和六十三年五月。

いのではないか。そういうわけで、『古事記』の後段で、高御産巢日神が天照大御神と並べて登場することは説明されている。しかしながら、国譲りに見られる高御産巢日神の登場前に、天照大御神は一柱で登場することを忘れてはいけない。そのため、本来の原文では天照大御神のみが登場して、後に高御産巢日神も叙述に挿入されたと考えられる。

ところで、河合隼雄²⁰が証明した通り、天之御中主神と二柱の産巢日神、伊耶那岐命から誕生した三柱の兄弟の天照大御神、月読之命²¹と須佐之男命など、『古事記』では三角関係という関係が多い。従って、世界中の宗教に見られる三角関係との関連は特に意義がないとも考えられる。しかしながら、以上述べたように、高御産巢日神と神産巢日神とは同じ神、高木神と異なる神であると言える。そのため、高御産巢日神は高木神を同一神化されたことは、本来の口承に従わず、後の挿入として捉えるべきだと思われる。

なお、高木神に対する崇拜について忘れてはいけない点は、日本で見られる木の崇拜は、一般の木ではなく、特徴のある木に対するのみ起る信仰である。そういうわけで、祀られた木々は珍しい、特徴のあった木々であった。それらの木では神霊が宿ったという解釈は不思議ではない。問題とされるのは、木とは神の宿る所か、或いは木自身が神であるという解釈のうちどちらが正しい解釈であるかという点である。なお、木とは神として捉えなければならぬ場合、神の身は人間的な身体とは限らない。実際に、神の身は人間の身と一緒にすることは、人々が想像した人間に基づいた神格化的なイメージに過ぎないと思われる。

本居宣長は、少名毘古那神が神産巢日神の「自我手俣久伎斯子也」という例を挙げて、神産巢日神の「手」の存在から神産巢日神の「身」の存在をも推測する。しかしながら、神産巢日神の手は必ずしも具体的、人間的な手であるとは限らない。言うまでもなく、大宜津都比売や伊耶那美命の身体から神々が生まれ、伊耶那岐命は竺紫の日向の橘の小門の阿波岐原に至った時、禊の結果として神々は生まれ、また天照大御神と須佐之男命のうけひの結果として神々の誕生は、天照大御神と須佐之男命の核心に関連する生成力によって起ったと考えて良い。そういうわけで、少名毘古那神が神産巢日神の「自我手俣久伎斯子也」という例から、神々は人間のような身を持つという仮定は論拠不足であろう。従って、神話に対する寓意的な解釈は必要であることが明らかになる。

本居宣長²²によると、神代の故事を「寓言の如く見る」ことは正しくないと主張する。北野達は、「寓言の如く見る」という理解は「抽象神と捉えること」という解釈をする。ところが、宣長が否定するのは、少名毘古那神は神産巢日神の「自我手俣久伎斯子也」ことよって「御身無くて、御手」という「世人の心」の解釈だけである。要するに、少名毘古那神は神産巢日神の手にいたからこそ神産巢日神が身を持たないとは言えないという解釈であり、宣長は神の抽象的な存在について意見を述べていない。

実際に、神が身を持たないからと言って具体的な存在ではなく、抽象的な存在として捉

²⁰ 河合隼雄『日本神話と心の構造』岩波書店、二〇〇九年。

²¹ 『古事記』では「月読の命」と書いてあるが、天之御中主神及び須佐之男命の読み方と矛盾にならないように、「月読之命」という読み方をする。

²² 本居宣長『古事記伝』132頁。

えらなければならないとは限らない。『旧約聖書』の冒頭にも神が身を持つことが述べてあるし、シャーマンの世界では抽象的な存在として考えられる神々も人間による身を持つ存在として認識される場合もある。

また、天照大御神の場合は、須佐之男命とのうけひの後、須佐之男命の暴力に対して、天石屋戸に籠って、身を隠した。天照大御神は天石屋戸に籠っている間に、「高天の原みな暗く、葦原の中つ国ことごと闇し」³になった。それによって、天照大御神は「太陽の神」であり、女神の靈妙な力が強められていると考えられる。

一方では、北野によると、『古事記』の冒頭の三柱の中で、高御産巢日神と神産巢日神は『古事記』の後段に身を持ち、重要な役割を果たす。それに対して、天之御中主神は再び『古事記』に登場せず、重要な役割を果たさないといい。

ところが、神は見えないからと言って重要な役割を持たないとは限らない。天照大御神の天石屋戸の一節、伊耶那美命は黄泉の国に存在しても「葦原の中つ国」の人々の死を支配する時、身は見えないからと言って重要な役割を果たさないと限らない。

さて、『古事記』の冒頭の身を隠す神々は始めから身を持たぬ、抽象的な存在として考えられる。その理由は以下のように考える。なお、挙げられている例が徹底的ではなく、例証する例のみである。

①『古事記』の叙述では、伊耶那岐命・伊耶那美命から生まれる神々は、他の神々と関連性を持ち、その関連性が説明されてある。即ち、神々は父親の神の子孫として捉えなければならぬ。

少名毘古那神は神産巢日神の「自我手俣久伎斯子也」という例は神々の中の関連性が意義のあることを証明する。『古事記』の冒頭以後では神々の誕生は必ず他の神の子としてある。そのため、性交の結果として、或いは神の体から生まれてない『古事記』の冒頭の神々は、身を持つとは考えられない。

要するに、『古事記』の冒頭以後では神々は必ず他の神と関連性があることに對し、神として生まれる神々は、性交の結果及び神の身から生まれず、身を持たない神々であるとして捉えるべきと言えよう。

言いかえれば、伊耶那岐命・伊耶那美命以後に生まれる神々との質性が異なる。その特性は、「独神也」及び「身を隠したまひき」という表現で表している。

②西郷信綱(『古事記注釈』)が説明した通り、隠身とは「独り神」という意味を表すならば、「身を隠す」という文章を書くことは必要ではない。

③天常立と国常立の二柱を除いて、身を隠す神々の名を検討すると、身を隠す神々の名は抽象的な概念を示すことは理解することができる。なお、常立の二柱は『古事記』の冒頭に挿入されたことは、確かな事実として捉えられるため、身を隠す神々は例外なく、具体的な存在と異なり、抽象的な存在であることは分かっている。

④北野達(「隠身の神」)は、高御産巢日神と神産巢日神は最初に身を持たず、『古事記』の後段では身を持つようになったという解釈をする。ところが、『古事記』の冒頭に出現する二柱の産巢日神と後段に登場する産巢日の二柱とは、必ずしも同じ神であるとは

限らない。そのため、少名毘古那神は神産巢日神の「自我手俣久伎斯子也」、高御産巢日神は建御雷に命令を宣したり、高倉下の夢中に現れたりということによって、必ずしも高御産巢日神は身を獲得するとは限らない。世界観は人間の体験から構想されているため、世界の現象に対する表現は人間的なありさまによって認められているからである。

⑤ 北野によると、『古事記』では身を持たない神々は重要な役割を果たさない。しかしながら、造化の神が、神名に表われている通り、世界に対して重要なはたらきをする。天之御中主神は宇宙の法則、産巢日の神は生命を可能にする力を示すため、『古事記』の冒頭に最初に出現した神々の重要性は否定できない。

⑥ 冒頭の神々は、一回のみ出現する。その中では、二柱の産巢日の神が後段に登場することは叙述に調和しないことが目立つ。

⑦ 神のはたらきから見れば、天常立と国常立という神々の区別は不必要である。そのため、本来は二柱が一柱であり、後に二柱に分かれたと考えられる。一柱は二柱に分ける理由は、(ア)神世七代の神々の数字を陰陽思想の聖になる三・五・七という数字に合わせること、または(イ)儒教及び道教など、中国思想によって大事とされる「天」と

「下」の平行 (correspondence・parallelism) を守ることという理由である。同様に、二柱の産巢日の神も本来は同じ一柱であり、その後は天之御中主神と合わせて聖なる数字の三柱に数えるため、一柱の「産巢日の神」が二柱の「高」産巢日神と「神」産巢日の神に分けられたと推測される。

何よりもまず注目すべきことは、身を隠す神々の中で、最初の五柱のみ別天神として考察されるという点である。国常立神と豊雲野神は身を隠す神であるのに別天神として捉えられないことは不思議と思われる。そのため、別天神ではない二柱は後に『古事記』の冒頭に挿入されたと想像することができる。

なおかつ、もう一つの目立つ点は、天常立神は別天神であるが、国常立神が別天神の中に含まれていないことである。天常立神と国常立神との神名との間に見られる類似点によって、二柱は高御産巢日神と神産巢日神のように、同じはたらきをすることを推察して良いのではないか。ところが、ペアとして捉えられる二柱の中で、一柱即ち天常立神のみ別天神であることは疑わしいであろう。そのため、本来的に二柱は別天神であった或いは二柱は別天神ではなかったかのどちらかであったことは疑う余地のない事実であろう。それ以上に述べた考察を含めて、身を隠した神々、つまり

天之御中主神

高御産巢日神

神産巢日神

宇摩志阿斯訶備比古遲神

天之常立神

国之常立神

豊雲野神

との間、本来的な別天神とは

天之御中主神

高御産巢日神

神産巢日神

宇摩志阿斯訶備比古遲神
豊雲野神

という神であり、天之常立神と国之常立神は後に身を隠した神々と一緒に挿入された可能性が少なくない。天之常立神の神名と天之御中主神との神名との間に見られる類似点によって、天常立神は別天神の一柱として数えられ、豊雲野神は国常立神と一緒に別天神から除いて一柱になったであろう。

⑧ 冒頭の二柱の産巢日の神と後段に登場する産巢日の神と異なり、高御産生巢日神は必ずしも高木神と同じ神であるとは限らない。

西郷信綱(『日本の古代語を探める』)の解釈に従って、「高木」は「高食」(タカケ)のように読むことは可能性がある。すると、高木神は供え物に関連するようになる。高御産巢日神は忌部氏の祖先として考察され、忌部氏は「供え物をする」という特権を持った。従って、祖先である高御産巢日神は高木神即ち「タカケ」になると、忌部氏に適用された「供え物をする」という特権が強調されるようになる。そのため、『古事記』が記された時、忌部氏は高御産巢日神を高木神に同一神化したという想像は不思議ではない。

⑨ 『古事記』の冒頭の言葉は後段の言葉に調和しないことは想像することができる。従って、冒頭の物語と後段の物語は異なった時に語られた口承を反映することを想像することができよう。

『古事記』の冒頭は、詩形的、祝詞に近い典礼風の言葉で語られているが、その語り風は『古事記』の後段にほとんど見られない。そのため『古事記』の冒頭で反映される口承と後段で反映されている口承は異なると想像することができる。従って、『古事記』の冒頭の神々は後段に登場しないという解釈も可能である。つまり、『古事記』が記された時、冒頭に反映される神々に対する信仰が弱くなって、または『古事記』の編集を命じた天武天皇の利益にそわなかつたから、冒頭の神々に関係のあつた物語は述べられていないと考えられる。

ところで、様々な伝承を反映する『日本書紀』でも造化の神々に対する物語も述べていないため、それらの神々に対する物語が存在しなかつたと想像することができる。なお、口承は祖先の英雄伝に基づいている。そのため、『古事記』の冒頭を反映するのは英雄の出来事ではなく、古代信仰に用いられた祝詞及び典礼風である。その信仰で祀られたのは、人間的な英雄ではなく、抽象的な概念に近い神々である。

要するに、『古事記』の冒頭の神々は抽象的、自然の法則を表す概念というはたらきをする神々である。それに対して、伊耶那岐命と伊耶那美命以後誕生した神々は、具体的、身を持った神々として考えられる。それによって、『古事記』では冒頭から後段に掛けて、古代日本に現れた汎神論から多神教への進歩が反映されているのではないかと筆者は推測する。その変更は、高御産巢日神は高木神と同化されたことから例証することができる。そのような展開によって、神話を反映する礼拝及び祭式の優秀性が高まって、神話の要素が礼拝されるようになる。西洋の神話の中で、イエス・クリストの最後の晩餐を再現するカトリック教の聖体拝領を最も代表的な例として挙げられる。なお、日本でも、神社に見られる鏡、神道の祭式に見られる御祓いも天照大御神は天石屋戸で籠った事件、伊耶那岐命は竺紫の日向の橘の小門の阿波岐原に至った時、祓いを受けたことを再現するという例によって、礼拝の基礎にある神話の要素が明らかに指摘されている。

結局、世界中の神話に見られる点から、人類の宇宙的な共通知識 (shared

knowledge) の存在を想像することができる。比較神話学は、それらの点を強調する。その共通の点の例として、『古事記』の叙述に現れている三柱の神は、カトリック教の三位一体に近い。その三権分立がモンテスキュー (Montesquieu) の三権分立へすら影響を与え、デュメジル (G. Dumézil) が指摘した神話の基礎にある三種の機能体系に基づいているのではないかと考えられる。

他方、国譲りという一節は、祖先と権力のあった氏族の関連を証明するための物語であることは確かである。そのため、その一節の幾つかの要素が信賴性のない、疑わしいものであると言える。その結果、国譲りの一節に見られる高御産巢日神の登場は本来の神話ではなく、後の挿入である可能性が少なくない。そのように推考することによって、産巢日の神は『古事記』の冒頭では身を持たぬのに後段で身を持つという叙述の矛盾が解決されると思われる。

後篇

三 『古事記』の後段に於ける「身を隠す」についての考察

(1) 神の身に関連するはたらきについて

これまで『古事記』の冒頭に見られる神々の「身を隠したまひき」について様々な解釈を批判しながら、神の身の問題をどのように捉えて良いのかについて考察した。続いて『古事記』の後段に現れる神々の身の「隠れ」に関する一節を検討してみたい。

有性の神々——自分の身を自覚する伊耶那岐命と伊耶那美命及びアダムとイブ

『古事記』に見られる「身」の最初の出現は、神々が身を隠すというところである。そして、双神として誕生する伊耶那岐命と伊耶那美命は天つ神によると「国を修理め固め成せ」という命令に従って高天原から天下った時、自分の身を自覚するようになる。つまり、伊耶那岐命は伊耶那美命に「なが身はいかにか成れる」⁷⁴ことを尋ねて、女神は「なが身は、成り成りて成り合はざる処一処あり」⁷⁵と答える。それに対して、男神は「なが身は、成り成りて成り余れる処一処あり。かれ、このなが身の成り余せる処をもちて、なが身の成り合はざる処に刺し塞ぎて、国土を生み成さむとおもふ。生むこといかに」⁷⁶という答えを返し、二柱の神々の間に現れた性の職別に気づくと共に、セクツシユアリテイ (性的関心) が呼び起こされたとも考えられる。北野が「隠身の神」の中で明らかにしたように、伊耶那岐命と伊耶那美命とは最初の完全な、生殖器のある身を持つ神々として捉えられる。更に二柱の名前は「誘う」という意味を表すことを忘れるべきではない。

なお、身を隠す神々に対してペアとして誕生する双神が性を現わしていることは確かである。また、『古事記』の冒頭の「身を隠す」とは性の職別の不在を表わすという解釈もあり得る。その解釈に対する批判を前編で論じたため、ここではその解釈についての考察

74 『古事記』二八頁。

75 同上。

76 同上。

は繰返えさない。しかしながら、冒頭の神々の身の不在と双神の身の存在との対比に「誘う」二柱に見られる性を呼び起こすというはたらきを含めて、古代では身と性は不可分の概念として考えられたと推測することも可能であろう。それによって、「隠身也」という表現では性の職別が現われていないことを表現しているとも考えられる。

他方、広い意味では伊耶那岐命と伊耶那美命は性の職別に気づくことは、エデンの庭でアダムとイブはリンゴを食べた後、自分の裸の状態に気づいたという『旧約聖書』「創世記」の一節を思い出させる。しかしながら、二つの神話との間では重要な相違が見られる。日本神話では、性の職別を自覚した二柱は性的関心に対して積極的な態度を示して、性行為へ向かって、聖婚を挙行する。それに対して、「創世記」ではアダムとイブはイチジクの葉を取って自分の生殖器を隠す。性交する以前、結婚式を行う必要は性抑圧の例でもあるが西洋で見られる裸の状態を隠すことに比べて、日本神話に見られる性的関心に関しての態度の方が積極的、自然的であると思われる。

結局、前篇で考察した通り、『古事記』の冒頭の七柱の神々の「隠身也」に対する解釈は（ア）神々は身がない（イ）神々は身があったがその身に関連する身を持つことが消えたという見解に分けることができる。その一方、『古事記』の冒頭の「隠身也」に対する三番目の解釈は、つまり（ウ）神々は性を隠して、男女区別せず出現したという見解は「独り神」という表現とダブっているため、可能性が低い仮定であると思われる。しかしながら、伊耶那岐命と伊耶那美命の聖婚の段によって、三番目の解釈つまり（ウ）神々は性を隠して、男女区別せず出現したという捉え方を新たな側面から考察しなければならぬと言える。即ち、『古事記』の後段では、神々の性別或いは性別に関する役割は神話の叙述に重要なはたらきをするという視点である。

有性の発生——肉体に結び合わせる性欲に対する抑圧

擬人化された後段の神々との間、求愛、浮気或いは嫉妬するのは良くあることである。人間の世界を反映する神々の世界では、家族制度に関連のある結婚制度及び一夫一婦制度も反映されることは不思議と思わない神話では、社会秩序を調整機構という側面が含まれていると考えられる。そのため、社会秩序は基づいている親族の基本構造⁷⁷が神話の叙述に反映されているのは当然であろう。

《[Transition to monogamy] implied the violation of a primeval religious law
(i.e., practically a violation of the customary right of all other men to the
same woman) which violation had to be atoned for or its permission
purchased by the surrender of the women to the public for a limited time.》⁷⁸

言うまでもなく、結婚制度が基づいているのは、異性愛、一夫一婦制度である。ところが、伝統的に異性結婚は性差別、つまり男性に対して女性の従位に関連があった。夫に従属していた妻の身分は夫より下、女たちは夫の選択或いは表現の自由という権利がほとんどなかったと言える。その風景では、伊耶那美命と伊耶那岐命の間でのほめ言葉の交換に

⁷⁷ ヴェーグーストローズ (C. Lévi-Strauss) 『親族の基本構造』或いはエンゲルス (F. Engels) 『家族・私有財産・国家の起源』参照。

⁷⁸ Friedrich Engels, *The Origin of the Family*, p. 14. Chicago, 1902.

解明の光を投げると思われる。

さて、以下国作りの段を検討してみたい。

《約り竟へて廻る時に、伊耶那美の命先づ、

「あなにやし、えをとこを」

と言ひ、後に伊耶那岐の命

「あなにやし、えをとめを」

と言ひ、おのおの言ひ竟へし後に、その妹に告げて、

「女人の言先ちしは良くあらず」

と曰らしき。》⁷⁹

要するに、聖婚の段には女性は男性の前に話すべからず。なおかつ、女性は男性より以前に話してはいけない理由は説明されていない。その理由は、話す番が来るまで、丁寧に黙らなければならぬことに関係があると言えるが、この事をもっと深く追求すると、

(ア) 女性は主導権を握ることは許されない、または (イ) ほめ言葉を投げるつまり自由に夫を選択することは許されないという解釈を想像することができる。次に、その二つの解釈を検討してみたい。

ア. 女性は主導権を握ることは許せないことよって、女性に性的な主導権を禁止していると言える。その禁制に従って、女性は性欲に対して羞恥の念があり、自己制御をきかすことができなくなる女性にとつてはオーガズム（快感の絶頂感）を得ることもできなくなる。なお、オーガズムとは有機体の再生技能、神経系に対して重要な役割を果たす技能である。そのため、性抑圧の結果としてオーガズムを得ることの可能性が低くなることよって、女性的な錯乱状態として考えられる神経衰弱及びヒステリーの出現が増殖している。実際に、伊耶那岐命は「女人の言先ちしは良くあらず」という表現を発する際、性行為をする時に女性が先ずうめき声を聞かせる、つまり最初にオーガズムを得ることを不適切であることを示しているのではないかと思われる。ところが、男性はオーガズムを得ると勃起が委縮するため、男性が先ず声を聞かせるつまり最初にオーガズムを得ることは不適切であると言つて良い。

イ. 女性は先ずほめ言葉を投げることよって、女性たちは自由に夫を選ぶ権利があることになる。しかしながら、お見合い結婚に基づいていた古代日本では、結婚とは恋愛ではなく、見合結婚として考えられたことを疑う余地がない。従って、女たちは夫を選ぶ選択の余地はなく、男性の欲望に従う代替可能材になったと言える。

言うまでもなく、女性たちに見合結婚を可能にする「消費可能在」及び「代替可能材」としての価値は、世界中に見られる。例として、『旧約聖書』の「民数記」では、結婚同盟は次の通り決定される。

《もしその娘たちが他の部族のイスラエル人のだれかと結婚するとしますと、娘たちの嗣業の土地はわたしたちの先祖の嗣業の土地から削られ、嫁いだ先の部族の嗣業の土地に加えられることになり、それは、くじによって割り当てられたわたしたちの嗣業の土地から削られてしまいます。》⁸⁰

⁷⁹ 『古事記』二九頁。

⁸⁰ 『旧約聖書』「民数記」36, 3. 『聖書 BIBLE 和英対照』聖書新共同訳。日本聖書協

または

《イスラエルの人々の諸都族の中で、嗣業の土地を相続している娘はだれでも、父方の家族の一族の男と結婚しなければならない。それにより、イスラエルの人々はそれぞれ、父祖伝来の嗣業の土地を相続することができる。》⁸¹
という例が見られる。

有性の発生——『旧約聖書』に見られる性抑圧の機構

世界中、セクシュアリティに対する抑圧的な態度は一定である。ライヒ（W. Reich）『性と文化の革命』（*The sexual revolution*）が明らかにした通り、セクシュアリティに対する抑圧的な教育によって、国家が全ての個人の統制を取り付けて、規制秩序が生き続けている。言うまでもなく、世界中の神話ではセクシュアリティに対する抑圧的な態度が現われている。以下、神話に見られる性抑圧の例を幾つか挙げたい。

セクシュアリティとは、人類の生植の再生を保存する機構である。なお、生植を目的とせず、肉体的な歓楽を追い求めることは肉欲として考察され、国家或いは宗教機関によって抑圧されつつある。

『旧約聖書』「創世記」では、オナンという人物について次の物語が書いてある。

《ユダは長男のエルに、タマルという嫁を迎えたが、ユダの長男エルは主「神」の意に反したので、主は彼を殺された。ユダは一次男の一オナンに言った。

「兄嫁のところに入り、兄弟の義務を果たし、兄のために子孫をのこしなさい。」

オナンはその子孫が自分のものとならないのを知っていたので、兄の子孫を与えないように、兄嫁のところに入る度に子種を地面に流した。

彼のしたことは主の意に反することであったので、彼もまた殺された。》⁸²

つまり、父親の命令を受けたが兄の子孫を与えなくなかったオナンが、寝床に入る際子種を地面に流した。その行為はオナンの名前からオナニズム即ちマスターベーションと呼ばれ、大昔の時代から強く抑圧された行為である。言うまでもなく、マスターベーションと共に生植を目的としない同性愛も『旧約聖書』では厳しく非難されている。ソドムの滅亡（『創世記』19, 1-29）または「レビ記」でも同性愛に対して《女と寝るように男と寝てはならない。それはいとうべきことである》⁸³という性抑圧を可能にする偏見的な規定が見られる。

さて、以上では『旧約聖書』「創世記」のアダムとイブはリンゴを食べた後、自分の裸の状態に気づいたという一節を検討した。裸の状態の身体に肉体的、即ち性欲に関連のある偏見が出現することは当然である。特にユダヤ・キリスト教に基づいている西洋文化では、「身体」とは「魂」との対立語である肉体のことを指摘している場合が多い。一方で

会、1997年。

⁸¹ 同上、36, 8.

⁸² 「創世記」38, 6-10. 『旧約聖書』、同上。

⁸³ 「レビ記」18, 22. 『旧約聖書』同上。

は、「身体」の有体性に肉欲も内包されている場合も少なくないと考えて良い。そのため、身体或いは裸の状態を恥ずかしく思い、アダムとイブは裸の状態に気づくとすぐに生殖器を隠したと言える。

要するに、身体は魂に対して儂い、永遠に存在しない性力を持つて生殖を可能にするものであると言えよう。その定義では身体、特に女性の体が持つ生殖の役割が強化されるため、『古事記』に記された古代人の身体に対しての思想に近いと筆者は考える。

なお、『古事記』には、身体の出現を中心としているエピソードを幾つかのパターンに再分割して良いが、大ざっぱに二つに分けられる。というのは、(ア)変化しない「不変」の身体、そして(イ)変化する「無常」の身体という分類である。次に両方の分類の例を検討してみたい。

不変の身体——肉体と純粹の問題について

ユダヤ・キリスト教と比べて、『古事記』に見られる例では性欲に対する非難は曖昧的に表現されている。セクシュアリティの抑圧の側面から見た伊耶那岐命と伊耶那美命の聖婚の段について考察した。なお、国作りの段に見られる伊耶那美命の死にも性抑圧に関する要素が現れると言って良いのではないかと筆者は考える。つまり、伊耶那美命は火の神を産んだ時の死も、女神はオーガズムを感じた結果の懲罰として考えられると思う。なぜならば、オーガズムで感じられる連続する決楽波は火の炎と共通点があり、膣のオーガズムは焼けるように熱い火として感じられるからである。

『古事記』では、女性の生殖器から火を出るということが表現されるもう一つの例が見られる。というのは、日の光が女性の生殖器に入って、女性が妊娠されたという例である。新羅の国の一賤しき女が太陽の光によって妊娠された結果産んだ火の玉である「赤玉」と伊耶那美命によって生まれた火の神との間に、女性から火を出るという類似点があるのではないかと思われる。

《また昔、新羅の国王の子ありき。名は天之日矛といふ。この人參渡り來ぬ。參渡り來ぬるゆゑは、新羅の国に一つの沼あり。名は阿具奴摩といふ。この沼の辺に、一賤しき女昼寝したり。ここに、日の耀やき虹のごとく、その陰上を指しき。また、一賤しき夫ありき。その状を異しと思ひて、恒にその女人の行を伺ひき。かれ、この女人、その昼寝せし時より妊身みて、赤玉を生みき。》⁸⁴

実際に、日の光が女性の生殖器に入った結果女性が妊娠するという伝承がモンゴル族、北中国または韓国人の中に見られる。日本神話では太陽が女神として考察されるため、太陽の光に関連させるこのような生殖力は不思議と思われるため、Philippiによるとこのような伝承は韓国人によって日本神話に挿入されたと言う。

《Las leyendas de mujeres que conciben al recibir los rayos del sol eran comunes entre los mongoles, chinos del Norte y coreanos. Según Philippi (Kojiki, ed. cit., p. 291) este género de leyendas, insólitas en la literatura japonesa antigua en donde la divinidad solar estaba asociada, por el contrario, a

言うまでもなく、夫の不在にもかかわらず奇跡によって妊娠された女性についての物語の基礎には、婚前交渉を隠すための作り話であると想像することができ。しかし、そのような物語は神話に含まれていることによって、非婚の母たち即ち夫がないのに処女ではない女性たちに対しての偏見を際立たせる。確かに、その偏見は性抑圧の一部として認められる。

なお、女性の生殖器から火が出ることはオーガズムとどういう関係があるかという点、オーガズムとは、性交の結果、骨盤部のリズムカルな筋肉の引きつりに従う突然張り詰めることによって実現されている快楽として定義することができる。男性の場合は精液を射出され、女性の場合は膣が引きつられる。なお、累積した張力の急な軽減とはばつと燃え上がる炎を思い出すのではないかと筆者は考える。そのため、火の神或いは赤玉によって曖昧的にオーガズムが表現されていると推測することもできる。

さて、ギリシャ神話でも女性に対する性抑圧についてテイレスアスの用例が見られる。テバイの偉大な盲目の予言者であったテイレスアスは、ある日二匹の蛇が交尾しているところを見た時、杖をつかんでこれを打ったら雌を殺した。その結果、テイレスアスは女に変わり、七年間女であった。七年目に偶然に二匹の蛇が交尾しているところをもう一度見かけて、雄を打ったら男に戻った。なお、ある日ゼウスとヘラは男と女のどちらが性交からより大きな快楽が得られるかという言い争いについて、経験から答えられるテイレスアスの意見を聞いた。ヘラは男の方が大きな快楽が得られると言ったが、テイレスアスは、快楽を十とすれば、男が一部分、女は九部分の快楽を得ると答えた。女の快楽は男の快楽より九倍大きいものであったと聞いたら、非常に怒った結果テイレスアスを打って盲目にした⁸⁶。

ヘラは女が男より性交から大きな快楽が得られることを聞いて怒った理由は、言い争いに負けた上に、不貞な夫のゼウスに対して、女性とは慎み深く、オーガズムを得られないという外見をつくるべきだからであった。要するに、ヘラの怒りは女性としての威信に結び付けている純潔・純潔なふりに関連があったと推測することができる。

また、『古事記』では女性の生殖器に関連のあるもう一つの例が見られる。具体的に言うと、勢夜陀多良比売と大久米の命の一節である。

《その「勢夜陀多良比売」美人の大便る時に、丹塗矢に化りて、その大便る溝より流れ下りて、その美人のほとを突きき。しかして、その美人驚きて、立ち走りいすすきき。》⁸⁷

確かなことであるが、勢夜陀多良比売が「ほとを突きき」、それによって驚いた状態は

⁸⁵ Kokiyki. *Crónicas de antiguos hechos de Japón*. C. Rubio · Rumi Tari Moratalla 訳, p.196, 注意289。

⁸⁶ 『ギリシヤ・ローマ神話事典——Gods and Mortals in Classical Mythology——』327頁。マイケル・グラント、ジョン・ヘイゼル共著。大修館書店、1988年7月。

⁸⁷ 『古事記』一二〇頁。

『古事記』の天石屋戸の段に見られる「天服織女見驚きて、梭に陰上を衝きて死にき」⁸⁶という文章との類似点を否定できない。おそらく、両方の一節では同じ口頭の伝承が反映されていると推測することができる。或いは、この一節が他の一節を影響を与えたことも考えられる。ところが、両方の一節で見られる「梭」または「矢」は男根の象徴として捉えることを疑問とする余地がない。要するに、二つの一節の女性たちは男根を表す「梭」及び「矢」を生殖器に衝いたことによって男性の暴力即ち強姦（レイプ）が表わされていると推論することができる。なお、その解釈は天石屋戸の段について十分に考察されているため、ここではその解釈についての考察は省略する。

ところで、セクシュアリティまたはオーガズムでは性欲と共に、この世を超越することを可能にするという意味が含まれている。確かに、性行為によってこの世を超越することは梵（タントラ）の鍛練に於ける目標である。しかしながら、その解釈は本研究の中心である課題と外れているため、その点に触れていない。

身体の変化——伊耶那美命の死と死体の腐敗について

さて、『古事記』では、女神の身体は重要な役割を果たす二つの例が語られている。というのは、死後大宜津比売神と伊耶那美の死体に起きる変化によって、身体は生命発生の元になるという例である。一つ目の例では、女神の死体は生命の発生を可能にする。

《ここに、伊耶那岐の命、御佩かせる十拳劔を抜きて、その子迦具土の神の頸を斬りたまひき。しかして、その御刀の前に著ける血、ゆつ石村に走り就きて成りませる神の名は、石析の神。次に、根析の神。次に、石筒之男の神……》⁸⁷

など、伊耶那岐命に殺された迦具土神の血、頭、胸、陰、手と足から神々が生まれ、神の身体には生命を発生させる役割が見られることは確かである。

身体は生命の発生を可能にするというパターンは世界中の神話で語られていて不思議ではない。神が死後の変化によって、神の身体自身が食物に変形されている。食物は動物の生命を発生させるため、このパターンは生命を発生させるという分類の例として考察している。

《かれ、殺されし神の身に生まれる物は、頭に蚕生り、二つの目に稲種生り、二つの耳に粟生り、鼻に小豆生り、陰に麦生り、尻に大豆生りき。》⁸⁸

実際に、神の身体が食物に変形されるというパターンは世界中の神話に現れている。むしろ、神話を拡大適用して、神の身体を食うということは昔の食人の風習を指摘しているのではないかと推測することができる。むしろ、それらの食人の風習はカトリシズムの聖体拝領の基礎にもあると考えられる。

なお、死後伊耶那美命の場合では、死体は生命の発生を可能にするという分岐点との対立、死の象徴として捉えられる。伊耶那岐命が黄泉の国を訪ねた時、伊耶那美命の死体から食物及び文明に関する蚕ではなく、恐ろしい八くさの雷神である。

⁸⁶ 同上、五一頁。

⁸⁷ 同上、三五頁。

⁸⁸ 同上、五三頁。

《一伊耶那美命の一頭には大雷居り、胸には黒雷居り、陰には折雷居り、左の手には若雷居り、右の手には土雷居り、左の足には鳴雷居り、右の足には伏雷居り、并せて八くさの雷神成り居りき。》⁹¹

さて、「八くさの雷神」とはどのように捉えて良いのか。雷とは嵐の象徴として捉えなければならぬことは確かであろう。一方では、暴風雨によって収穫が駄目になることがある。他方では、暴風雨は植物がしっかりと根づくことに適するという側面もある。そして、伊耶那美命の死体から出現するのは八くさの雷神である。古代日本では、「八百万の神々」という表現の使用或いは大国主之命の出雲の国への旅に反映されるように、「八」とは聖数であった⁹²。

迦具土神が死んだ後と同じように、伊耶那美命の死体の身体からも神々が生まれる。しかしながら、迦具土神と異なつて、伊耶那美命の身体から生まれるのは恐ろしい神々である。なぜならば、伊耶那美命は、日本の国作りを可能にした大母（グレート・マザー）であったが、黄泉の国即ち死者の世界の大女神になったからである。なお、黄泉の国の大女神としても、命を発生するはたらきを持たない訳はないと言える。以上述べたように、伊耶那美命の死体から生まれる八くさの雷神に関連がある暴風雨によって収穫が駄目になる可能性があれば、暴風雨は草木の根づくことに適することもあり得る。つまり、八くさの雷神とは同時に生と死の象徴として捉えられる。そのアンビバレンス（両面価値）は伊耶那岐命と伊耶那美命が別れる一節でも現われている。つまり、死者の世界の大女神である伊耶那美命は

《「愛しきあがなせの命。かくせば、なが国の人草、一日に千頭絞り殺さむ」》⁹³
と言え、伊耶那岐命は

《「愛しきあがなに妹の命。なれしかせば、あれ一日に千五百の産屋立てむ」》⁹⁴
という答えをする。つまり、伊耶那美命が毎日千人を死なせる。それに対して、伊耶那岐命は毎日千五百人を産ませる。伊耶那美命は死者の世界の大女神であることを忘れずに、伊耶那岐命が太陽の女神になる天照大御神の父親であることも忘れるべからず。つまり、二柱の「誘う」神々によって、死生のサイクルが保存されていると考えられる。

河合隼雄は伊耶那美命の死について、次の考察を述べている。
《イザナミ（太陽の女神アマテラスの母）は真に偉大な女神である。彼女は日本の島々をはじめ、ほとんどすべての生けるものを産み出した。偉大なる女神は次々と産み、最後に火の神を産むのだが、このことによって女神は命を失う。》⁹⁵

⁹¹ 同上、三七〜三八頁。

⁹² 大国主之命は出雲の国を訪ねた時に見られる「八」の象徴体系について、高崎正秀「古事記の構造体系」を参照。『——日本文学研究資料叢書——古事記・日本書紀1』123〜145頁。日本文学研究資料刊行会編。有精堂、昭和45年12月。

⁹³ 『古事記』三九頁。
⁹⁴ 同上。

⁹⁵ 河合隼雄『日本神話と心の構造』、55頁。河合俊雄・田中康裕・高月玲子訳。岩波書店、2009年9月。

火の神の誕生は人間に火をもたらすことを表し、それによって伊耶那美命の大母としての役割が強調されていると河合は次のように述べている。

《人間に火をもたらすことは、洋の東西を問わず、広く神話の重要な部分を占めている。一例として、プロメーテウスがあげられるだろう。かれの英雄的な行為があったからこそ、人間に火がもたらされたのだが、彼はそのために報いを受けなければならなかった。〔省略〕日本では、偉大なる女神がその身を犠牲にして人間に火をもたらす。》

96

ところで、一方では、伊耶那岐命によって殺された後、迦具土神の死体から神々が生まれる。他方では、伊耶那岐命によって見られ、屈辱をなめた伊耶那美命の死体からでも「八くさの雷神」が出現した。なお、迦具土神と伊耶那美命は死んだ後、神々が生まれる死体の部分がほぼ同じであるが、両方の間に重要な相違点が窺われる。というのは、迦具土神の場合は、神々は身体の血、頭、胸、陰、手と足から生まれる。他方では、伊耶那美命の場合は、神々は身体の頭、胸、陰、手と足から生まれる。つまり、迦具土神とほぼ同じ死体の部分を言及しているが、「血」に触れていない。よく知られているように、血とは生命の真髄として考察しなければならない。血は生者の世界のみ見られるため、伊耶那美命の死体について血が表現されていない。

なお、伊耶那美命は日本の島々また神々を産んだことによって、日本のグレート・マザーという役割を持ったと言える。しかしながら、黄泉の国では伊耶那美命の身体に肥沃さの象徴である血が不在である。

黄泉の国に下って命を失った死者の身体では、命の象徴である血液の循環があるはずではないことは当然であろう。従って、火の神を産んだ後、命を失って黄泉の国に下った伊耶那美命の身体にも血液が不在であった。

ところで、血液の不在から月経の不在即ち更年期（月経閉止期）も推論される。むしろ、伊耶那美命に死を起す原因である迦具土神即ち火の神の出産とは、閉経状況に関連する息苦しくなる状態を示しているとも推察することが可能である。

すると、日本のグレート・マザーであったため、肥沃さの象徴として捉えられる伊耶那美命が血つまり月経と共に生殖力も失ったと言える。なお、日本の島々や神々を産んだ伊耶那美命の身体から、八くさの雷神が出現することの奥には、どういう意味が隠されているのか考えると、次の仮説を提起し得る。

- ① 伊耶那美命は迦具土神を産む
- ② 火の神である迦具土神を産んだ後、伊耶那美命は死ぬ
- ③ 伊耶那美命は死んで、女神の身体から血及び月経が不在になる
- ④ 伊耶那美命の身体には八くさの雷神が現れる

という過程によって、伊耶那美命はグレート・マザーから死者の世界の大神に変化する。伊耶那美命の神名では「誘う」の意味が見られることを忘れずに、伊耶那美命の身体に起る過程によって処女から老婆へ、つまりいろいろっぽいお嫁さんから恐れるべき姑へという変更を表しているのではないかと思われる。つまり、更年期の結果として起きる怒りっぽく、気分の変わりやすい状態をほめかしていると思像することができる。神話では目的とさ

れる世界の現象を解釈することに、自然の現象が含まれば、人間の身体に関する現象も含まれている。すると、「女性の魂」に関する理解し難い気分の変わりやすい状態は月経と関係し、女性の「月の核心」によって理解し易くなる。⁹⁷

要するに、川が畑に水を供給すると同様に、血は身体を灌漑して、命を受けるといふ平行的なイメージが古代人の思想を形作ったと考えられる。また、臍の線のつながりで血によって母親が子に命を授けたことから、神話的な思想では命の原始と血とは不可分に結び付いたことも推測することができる。

一方で、女神の身体に見られる八くさの雷神について、仮説を大胆に提起したら、体液が言及されているのではないかと推測することができるが、その点についてもっと深く検討することが必要である。

要するに、伊耶那美命の身体に対して血の不在によって生と死の限線が表され、伊耶那美命は生者の世界から外れていることが強調されている。伊耶那美命は死の世界の食物を食べた結果、生命の代わりに腐敗を発生させた黄泉の国の女神になったと考えて良いであろう。河合隼雄によると、

《イザナギとイザナミの夫婦はついに、離縁の言葉を交わすことになるが、偉大なる女神は、夫の国の民を一日に千人殺すと宣言する。イシュタルと同様、「彼女は二面的な性格をもっている。彼女は生命を受ける者であるばかりでなく、破壊者でもある」。あらゆる生きものを生み出したグレート・マザーはこうして「冥界の神」となった。

《冥界の神による破壊的な脅しに対して、イザナギは、ならば自分は一日に千五百の産屋を建てようと思じる。》⁹⁸

という説明がある。なお、Nelly Naumann の解釈では、原始の母（madre primigenia）であった伊耶那美命は死及び冥界の婦人になる。

《Convertida en Gran Diosa de las tinieblas, en Gran Perseguidora de la Humanidad, la ofendida diosa Izanami aspira a asfixiar a muerte a mil seres humanos por día. Nadie escapará a su estrangulamiento, nadie escapará a la muerte.》⁹⁹

実際に、火とは変容の手段として捉えられるため、伊耶那美命の死後の状態も変容の手段とも考えられる。

《火は、数ある変容の手段のなかでも肯定的なもののひとつであるが、同時に、偉大なる母に死をもたらしたように、破壊的なものでもある。》¹⁰⁰

Nelly Naumann によっても伊耶那岐命の死を変容の手段として考察されている。

《La muerte de Izanami, la madre primigenia, no es más que una transformación, un cambio; ella dio la vida y ahora la quita. Convertida en

⁹⁷ 日本神話に見られる「女性の魂」の解釈について、河合隼雄『日本神話と心の構造——河合隼雄ユング派分析家資格審査論文——』参照。

⁹⁸ 河合隼雄、同上、56~57頁。

⁹⁹ Naumann, Nelly, *Antiguos mitos japoneses*, p. 57. Barcelona, 2008 (Herder)

¹⁰⁰ 河合隼雄、同上、55頁。

肉体に対する偏見——自己認識を失うことに対する抑圧について

さて、以上述べた通り、西洋文化が基づいているユダヤ・キリスト教の古典である『旧約聖書』では、性抑圧を強化する様々な例が見られる。ところで、神道では規範として考えられる古典が不在である。そのため、性抑圧を可能にする明白な指令が見えず、セクシユアリティに関連する表現はもつと曖昧的に言及される。

つまり、「国つ罪」の中で肉体に関する罪を含む祝詞もあるが、身体に関する罪は傷及び病気を指摘して、セクシユアリティに関する行為を表しているとは思われない。

《また、「六月晦大祓」の「国つ罪」には病患や災害も含まれてゐる。》¹⁰²

《国つ罪と、生膚断ち・死膚断ち・白人・こくみ……》¹⁰³

つまり、死体及び病気に関する罪であり、性の行為に関連のない罪である。

『古事記』ではセクシユアリティに関する規範は述べていないが、女性の生殖器に関する幾つかの例がある。というのは、

ア. 伊耶那美命は火の神を産んだ時、生殖器が焼かれて死んだ

イ. 天石屋戸の一節では、須佐之男命の行為の結果、天服織女が驚いて、「梭に陰上を衝きて死にき」¹⁰⁴

ウ. 天照大御神は天石屋戸に籠った一節では、天宇受売命は「胸乳を掛き出で、裳緒をほとに忍し垂れき」¹⁰⁵、

エ. 須佐之男命に殺された大宜津比売神の死体から発生する様々な穀物の中で、「陰に麦生り」¹⁰⁶、

オ. 新羅の国の女が、日の光によって妊娠され、赤玉を産んだという一節などである。

(ア) (イ) (オ) についてこれまで考察を述べた。(エ) に於いて生殖器は「恥ずかしいところ」として捉えられ、(女性の)生殖器に対応する「汚れ」つまり不純の概念が結び合わされている偏見的なイメージが明らかに見える。なお、(ウ) には非常に興味が深い要素が見られる。つまり、天宇受売命は

《神懸りして、胸乳を掛き出で、裳緒をほとに忍し垂れき。しかして、高天の原動みて、八百万の神共に咲ひき。》¹⁰⁵

¹⁰¹ Naumann, Nelly, 同下。

¹⁰² 『祝詞用語用例辞典』、138頁。加藤隆久・土肥誠・本澤雅史編。戎光出版、平成二三年九月。

¹⁰³ 「六月晦大祓」。『日本古典文学大系1』古事記・祝詞』倉野憲司・武田祐吉校注。岩波書店刊行、昭和五五年三月、四二五頁。

¹⁰⁴ 『古事記』五〇頁。

¹⁰⁵ 同上、五一頁。

¹⁰⁶ 同上、三五頁。

¹⁰⁷ 同上、五一頁。

天宇受売命の熱烈な踊りは神懸りになつてゐる状態を示す。なお、神懸りの状態では、自己認識が失われる常軌を逸する動作が現れることは当然であろう。ところで、人々に対して国家の統制は人々の自由を抑えることに基づいてゐる国家及び宗教機構にとつて、自己認識を失うという状態は一番恐れがある状況である。そのため、社会を統制することを目的とする性抑圧的教育では、一瞬間でも自己認識を失うことを恥ずべき行為として捉えられる。そういうわけで、オーガズムを得ることを可能にする一時的な自己制御を失うことを抑圧され、自己表現が抑えられる¹⁰⁸。

なお、月経が登場するもう一つの例がある。というのは、倭建命は尾張の国へ戻つて、美夜受比売に会いに行つたら、美夜受比売の外衣にあつた月経のシミに気づいて月経を表現した歌を作つたという一節である。

《しかして、美夜受比売、その、おすひの欄に、月経著きたり。かれ、その月経を見て、御歌日たまひしく、

「省略」

ながけせる おすひの欄に

月たちにけり》¹⁰⁹

倭建命の皮肉に対して、歌を作つて、次のように答える。

《あらたまの 年がきふれば

あらたまの 月はきへゆく》¹¹⁰

この一節で見られる月経の直接的な登場が不思議であり、この月経の表現を『古事記』に挿入することは理解し難い。おそらく、実際に起つた事件を元にして語られた伝説が反映されていると言つて良いのではないかと思われる。なお、このエピソードが『古事記』に挿入されたことによつて、稗田阿礼が女性であつたという解釈が強調されると言える。なぜかという、月経及び月経のシミについての考察は、男性には考えられないからである。

無常の身体——生命の発生を可能にする女神たちの死体

世界中、死後身体は腐敗しない聖なる人々についての伝説が見られる。カトリック教の聖人の腐敗しない聖遺物或いは空海の八三五年から生き続けている身体が、聖なるものは腐敗しない概念と関連づけることの例として挙げられる。同様に、ブツダ及びイエス・キリストの死後の身体は目に見えなくなつて、世界から身を引いたと言われている。ちなみに、ガウタマシッダールタ及びイエス・キリストは処女であつた母親から生まれた、肉体に関係のある罪から離れたという存在であつたとも思われている。疑問の余地なく、聖なる人々は性交の結果ではなく誕生するのは性抑圧の最も代表的な例として捉えられる。その理由は、処女性を失つた女性は価値が下つた、不純なものとして捉えられるのは女性が

¹⁰⁸ オーガズムとその抑圧について、W. ライヒ『性と文化の革命』参照。

¹⁰⁹ 同上、一六五〜一六六頁。

¹¹⁰ 同上、一六六頁。

セクシュアリティを楽しむ権利を侵害することを意味するからである。要するに、聖なる女性はセクシュアリティを楽しまず陣痛を始める女性である。そういうわけで、家長制の女性とは「消費可能材」及び「代替可能材」として存在すると言って良いのではないか。

なお、『古事記』の冒頭では独り神として出現した神々を除いて、伊耶那岐命の清めの結果、或いは天照大御神と須佐之男命とのうけひの結果として誕生した神々もいる。しかしながら、それらの神々の出現も無性生殖として考えて良いが、神の体から誕生することによって「無性生殖」として生まれると言えないであろう。つまり、その誕生は出産の結果と関係ないからと言って、『古事記』の冒頭の神々と同じような無性生殖であるとは限らないと考えられる。

『古事記』に見られる服装倒錯について——天照大御神または倭建命の挑戦について
天照大御神は須佐之男命によって挑戦された際、異性の衣を着て、自分が持つ権利を再び設定したという一節について考察してみたい。なお、『古事記』には倭建命は熊曾の兄弟に勝つため、女の衣を着て女性の姿になったという他の一節がある。実際に、両方のエピソードの間には、類似点が見られる。というのは、異性の衣を着ることによって権力が強化されているというパターンである。というのは、天照大御神の場合は権力が強化され、倭建命の場合は熊襲の兄弟に勝って、反乱軍を降伏させる。

結局、『古事記』に見られる「服装倒錯」の一節とは、

ア・天照大御神は、須佐之男命の挑戦を受ける以前、準備して男の甲冑を着る

イ・倭建命は女の姿になって熊曾の兄弟を殺す準備をする

というエピソードである。両方の一節は権力に挑戦することに関連され、「生物変移説」によって権力が強固なものにされると考えて良いのではないか。

ところで、「生物変移説」及び「服装倒錯」とは身体の変形を表し、その変形によって身体の原形と共に原始のアイデンティティも失われているという仮説を提起することができる。太平洋では生物変移説に関連する成年式（イニシエーション）も現われ、異性の衣を着ることによって状況が変化されるといふ関係が見られる。なお、前述した二つの例では、異性の衣を着る後に起きる挑戦では、天照大御神と倭建命は勝利を得る。ある意味、生物変移説の結果によって、世界では新たな秩序が生まれると思われる。

他方では、須佐之男命は高天原を訪ねた時、天照大御神が男の甲冑を着て、須佐之男命の挑戦を待っていた。天照大御神は甲冑を着る準備は詳細に描かれているため、この一節は古代人によって興味を持ったと考えられる。

Donald L. Philippiによれば、天照大御神は甲冑を着る準備の一節には口承の伝統が反映され、英雄の古典風の語法（archaic heroic diction）の例であろう。

《At any rate, the description in verses 4-6 (the preparations of Amaterasu) obviously derives from oral tradition and is an excellent example of archaic heroic diction.》¹¹¹

小碓命（倭建命）も、女の衣を着て女性の姿になったという一節がある。

¹¹¹ Donald L. Philippi, *Kojiki*, p. 74. Tokyo, 1968 (University of Tokyo Press) .

《しかして、小碓の命、その姨倭比売の命の御衣御裳を給はり、釵もちて御懷に納れて幸行しき。「省略」しかして、その樂の日に臨みて、童女の髪のごと、その結はせる御髪を梳り垂れ、その姨の御衣御裳を服して、すでに童女の姿に成りて、女人の中に交り立ちて、その室の内に入りましき。》¹¹²

さて、高天原では天照大御神は男の甲冑を着て、須佐之男命の挑戦のため準備する。その一方、倭建命は女の姿になって熊曾の兄弟を殺す準備をする。結局、両方とも天照大御神と倭建命は異性の姿になって敵と争う。二つの節に見られる類似点は、異性の衣を着ることによって、激しい試練から堂々と抜け出ることができる。なお、異性の衣を着ることに新たなアイデンティティを身につけることに結び付いているため、異性の衣を着ることは成年式のことを示すのではないかと想像することができる。実際に、異性の衣を着る風習のある成年式は太平洋で見られる。その理由で、倭建命のエピソードはポリネシアやミクロネシアから影響を受けたのではないかと考えられる。さらに、シャーマニズムの世界では、衣服と言えば、宗教・魔力に関連することであり、ある意味ではその側面が二つの節で反映されているとも想像することが可能である。

実際に、上に述べた天照大御神の一節によって、異性の衣を着るとは成年式を象徴しているという仮定が強調されている。具体的に言えば、(一)最初に、天照大御神は男の衣を着る(二)須佐之男命の暴力の結果、天照大御神は天石屋戸に引き籠る(三)天石屋戸を出たら、もう一度天石屋戸に引き籠らないという規制を聞かせる。言うまでもない、小屋に籠ったり、大人になった象徴として入れ墨 (tattoo) をしたりなど、例えばパプアニューギニアのマサオ族で見られる「血の成年式」つまりワニの模様に見えるように傷を付けるというという成年式に見られる要素との類似点がすくなくない。

ところで、倭建命の一節には、倭建命が敵を騙して、trickster の役割を果たすことは明らかである。しかしながら、その一節では喜劇の要素が少なくないため、その一節に見られる口承文芸の影響が強い。なぜならば、公衆に語られているエピソードでは大衆に注意して聞かせるため、喜劇的な表現が多いからである。倭建命は女子の衣を着て、めめしいふりすることによって、熊曾建兄弟二人は、女のふりした倭建命について興味をもった。それによって、性転換と共に同性愛を表現されているのではないかと思われる。例えば、

ア・小碓の命は熊襲の弟建を「釵を尻より刺し通した」

イ・小碓の命は熊襲の弟建を殺そうと思つたが彼を殺さない時、小碓の命は熊襲の弟建との間の名前の交換をした。

という要素が見られる。それらの要素によって、大和族の男たちは熊襲の男たちより男らしいことが言及されていると想像することができる。古代では、誰かに名前を聞くことによって恋愛の関係が結ばれたことの代表的な例が『万葉集』一番歌に見られる。なお、小碓の命は熊襲の弟建に釵を突き刺すのは、次のように記されている。

《その背の皮を取りて、釵を尻より刺し通したまひき》¹¹³

その表現は(男色)肛門性交の象徴であり、大和族の小碓の命より熊曾の弟建を肛門性

112 『古事記』一五八頁。

113 『古事記』一五九頁。

交とは支配的地位を示していると推測することができるであろう。なぜならば、敵にソドミーを行うことよって敵を降伏するという表現の平行が見えるからである。つまり、このエピソードでは、大和に対する熊會の隷属が強調されている。なお、小碓の命は女子の衣を着て、めめしいふりしていたことよって、倭建命は大和族の権利の強化を可能にする戦略として考えられる。

神話の普偏性——日本神話とロマニー族神話との間の類似点

さて、身体とは肉体を表すという解釈についてこれまで考察して、伊耶那岐命と伊耶那美命の聖婚について色々な考察をした。その一節よって、

ア・二柱の命は自分の身を自覚する

イ・セクシュアリティが発生する

という始まりが描かれているのではないかと結論が出た。なお、インドのカシミール谷（Kashmir）の出身であったロマニー族の中で、男女の誕生について、類似点のある伝説も見られる。人間は神によつて構築されて、男の皮膚は堅く編んだ結果、一部分があり余った。それに対して、女の皮膚は結び付けてなく編んだ結果、一部分が足りなかった。そのため、男女の性交とは女の足りなかった部分に男のあり余った部分を差し込むこととして定義されている。伊耶那岐命と伊耶那美命の聖婚との類似は少なくないが、根拠不足によつて神話の共通原始を推測することは難しいと思われる。

なお、身体は肉体として捉えられる例は、以前の死後の身体に基づいた例と異なり、単に男女の身体の相違、または社会的性の風習の原始を表すことの試みとして考えて良いのではないであろうか。

『古事記』の後段に於ける神の身に關連するはたらきについて——結論

以上、『古事記』の後段に見られる身に關する様々な一節を検討した。その検討に従つて、(ア)『古事記』に見られる身とは性器が有り、性の区別を現わす身体を表す、または(イ)『古事記』に見られる神の死の例によつて、神の身体が変化し、人類及び文明を可能にする材料源になる。他方では、(ア)即ち男女の区別を可能にする性器の出現と共に、それに関するセクシュアリティやセクシュアリティと不可分である性抑圧が神話の叙述にも登場する。

ア・身とは性器が有り、性の区別を現わす身体

『古事記』の冒頭の身を隠す神々と異なつて、双神として生まれる神々が身を持ち、男神と女神として生まれる。最後に誕生する伊耶那岐命と伊耶那美命との聖婚によつて、自分の身体即ち性を発見後、セクシュアリティが生まれると言える。従つて、『古事記』の冒頭の「隱身也」とは神々が身を持たぬ或いは神々は身を持ったがその身を隠すという仮説に、神々は身を隠して、神の身体に性器が不在であつたという仮説の可能性が高くなる。つまり、神々は身体を獲得するのは性区別即ち有性生殖を可能にすることを示すと見える。すると、伊耶那岐命と伊耶那美命は元型的な「男」と「女」を表すことも推測することもできる。その視点を元にして、『古事記』に反映されている古代思想の奥に現れる陰陽の考えによつて、伊耶那岐命は積極的・陽を表し、伊耶那美命は消極的・陰を表すと考えら

れる。その二元性は黄泉の国のエピソードに明らかに見られる。伊耶那美命は「かくせば、
なが国の人草、一日に千頭絞り殺さむ」¹¹⁴と言ったら、伊耶那岐命は「なれしかせば、
あれ一日に千五百の産屋立てむ」¹¹⁵と答える。要するに、伊耶那岐命と伊耶那美命との
別離の会話によって「死ぬ」と「産む」即ち死と生という正反対の根源が、ライフ・サイ
クルの原因になり、その理由は元型の父神と母神である伊耶那岐命と伊耶那美命のはたら
きに結び付けている。

陰・陽に関する生殖力は、『古事記』に見られる日の光が女性の生殖器に入って、女性
が妊娠されたという例である。つまり、太陽の光は積極的・陽を表し、女性の生殖器は消
極的・陰を表すといひ、陰・陽の相互浸透の結果子が誕生するという明白な解釈である。
ところで、伊耶那美命は元型の母神として果たす役割が出産機能に関連している。その
理由で、迦具土神即ち火の神を産んだ結果死んだ後、黄泉の国で伊耶那岐命に訪ねられた
時、女神の身体には血が現われていない。伊耶那美命女神は出産力を失ったため、黄泉の
国では命の根源である血は女神の身体に欠けている。具体的に言えば、伊耶那岐命は迦具
土神を殺した後、神の血・頭・胸・陰・手・足から神々は出現することに対して、伊耶那
岐命が訪ねた時、八くさの雷神は女神の頭・胸・陰・手・足からのみ出現する。つまり、
血の存在及びその不在とは生と死の境界になると思われる。ところが、迦具土神の場合は
血の存在は身体に有る血を表すと考えて良いが、伊耶那美命の場合は、女神が元型の母神
として果たす役割を考えると血の不在は更年期即ち月経閉期を指摘しているのではないかと
考えられる。

実際に、『古事記』では月経が直接に登場する一つの例が見られる。というのは、倭建
命は尾張の国へ戻って、美夜受比売との出会いという一節である。その一節によって、月
経及び月経のシミについての考察から、稗田阿礼が女性であったという解釈を推測するこ
とができる。更に、この一節の主人公である美夜受比売の名前によって、『古事記』の奥
に現れる陰陽思想も強調することができる。具体的にいうと、美夜受比売とは「美・夜・
受・比・売」である。「美」と「比売」は女性を示す接尾語として捉えて良ければ、
「夜」と「受」とは陰陽思想の陰に関連がある「月」と「受・消極的」根源に結び付けて
いる。つまり、陽に関する太陽が支配する「昼」に対する月が支配する「夜」、または積
極的力に対する「受け」即ち消極的力を表していると言える。そのため、美夜受比売の名
前によって、美夜受比売は女性らしさの元型として捉えられる。

なおかつ、この一節に登場する美夜受比売のカウンターパートは倭建命である。倭建命
は服装倒錯及び熊襲の弟建に《劔を尻より刺し通したまひき》¹¹⁶つまり両方男女の役割
を果たす神話の叙述の人物であろう。そのため、美夜受比売の月経のシミは女のふりした
偽女であった倭建命に対する月経の状態であるため、本物の女である美夜受比売の女性ら
しさを強調する目的として登場するであろうと考えられる。他方では、服装倒錯とは、天
照大御神と須佐之男命とのうけひの一節にも見られる。両方の一節でも、天照大御神と倭
建命は異性の衣を着る結果、挑戦では勝利を得る。そのため、服装倒錯の一節は太平洋で

114 『古事記』三九頁。

115 同上。

116 『古事記』一五九頁。

は生物変移説に関連する成年式（イニシエーション）と同様に、服装倒錯をすることは英雄の新たなアイデンティティが生まれると考えて良いのではないかと思われる。

さて、神々は身を持つことによって性器が有り、性の区別を表すという解釈に対応して、神話の叙述にはセクシュアリティが登場する。言うまでもなく、神話に見られるセクシュアリティを言及する表現が性抑圧によって行われている。

セクシュアリティとは人類進化に不可分に結び付けていると言える。セクシュアリティの出現に従って、男と女は性的関係の主導権を握ることは可能になり、それによって女性の生殖期間も拡張され、人類の再生産力が高まった。実際に、動物界ではセクシュアリティを楽しむこと、性的関係の主導権は出産期間以上に限定されることは人間だけではなく、イルカまたピグミーチンパンジーの群れにも見られる。

《Unlike common chimps but like us, pygmy chimps assume a wide variety of positions for copulation, including face to face; copulation can be initiated by either sex, not just by the male; females are sexually receptive for much of the month, not just for a briefer period in midmonth; and there are strong bonds among females of between males and females, not just among males.》¹¹⁷。

要するに、生殖から離れたセクシュアリティの出現は社会的な進化を可能にするメカニズムとして考えて良いのではないかと言える。他方では、セクシュアリティとは、個人的な好き嫌いに関係があるため、個人的なアイデンティティを強調するメカニズムでもあると思われる。従って、集団をコントロールすることを目的とする権力者にとっては、セクシュアリティに関連している自由を抑えることは大事な目標になる。セクシュアリティを抑えるため、性抑圧のメカニズムが出現して、社会の基礎にある規則を描こうとする神話の叙述ではその性抑圧機械は遍在に現れる。

性抑圧によって、セクシュアリティに関連がある自己的な自由・コミュニケーション力が失われ、個人的な自由も失われる。従って、性抑圧によって人々をコントロールすることが可能になり、民衆のコントロールを目的とする組織はセクシュアリティを生殖のメカニズムのみとして許す。その性抑圧的なイデオロギーは世界中の神話に見られる。言うまでもなく、『古事記』も例外ではない。

先ず、伊耶那岐命と伊耶那美命の聖婚の一節には、伊耶那美命が最初にほめ言葉を言うことよって、一方では女性は主導権を握ることは許されない。他方では男をほめ言葉を投げて男と自由に交際して、つまり夫を選択することは許されない、女は消費可能材及び代替可能材になるという性抑圧の例が明らかに見える。従って、セクシュアリティに対する女性の態度は不自然になり、オーガズムを与える可能性が非常に低くなる。その結果、精神状態の幸福を可能にする豊かな性的な活動の不在に従って、女性的な錯乱状態つまり神経衰弱及びヒステリーの出現を増殖している。むしろ、伊耶那美命は最初に言葉を発したという表現は、性行為をする時に女性が先ずうめき声を聞かせる、つまり女の「先ず言

¹¹⁷ Jared Diamond, *A Tale of Three Chimps*, p.22. New York, 2006 (Harper Perennial) .

ひし」とはオーガズムを得る時に聞こえるうめき声を表現していると想像することができ
る。そうであれば、女は男より早くオーガズムを与えるべからずということが表現されて
いる。すると、男性はオーガズムを得ると勃起が委縮にすることによって、女性はオーガ
ズムを得る可能性はほとんどなくなる。

更に、伊耶那美命は迦具土神を産んだ時に死んだとはオーガズムを表現しているとも考
えられる。従って、母神である伊耶那美命に対して母性から離れた性交に関する積極的な
態度を許されないというイデオロギーがその一節の奥にあると推測される。

『古事記』では性交及び性器に関する罪という観念は現われていないが、女神の性器が
表現されている一節では、女神が死ぬ及び恥ずかしい状況に関する一節である。つまり、
伊耶那美命は迦具土神を産んだ一節、天服織女が死んだ一節、または天石屋戸の一節に起
こる天宇受売命の舞という例が挙げられる。

なお、迦具土神が死んだ後、神の性器から「閻山津見神」が出現し、須佐之男命に殺さ
れた大宜都比売神の性器から「麦」を出現する。他方では、黄泉の国に宿る伊耶那美命の
性器から「析雷」が出現する。男神である迦具土神の性器から出現する「閻山津見神」の
意味を理解し難い。おそらく、地域の氏子神を表していると考えて良からう。また、大宜
都比売神の性器から出現する「麦」は、どの程度古代日本人の食文化に重要な材料であつ
たかも決定し難い。なおかつ、「麦」が性器から出現することは性器を思い出せる生殖力
に関係があることを想像することができる。そして、伊耶那美命の性器から出現する「析
雷」という神名にあるニュアンスは解釈し難いが、「析」には女性器を言及しているの
はないかと考えられる。

イ・神の死とその身体の変化

死後大宜都比売神と伊耶那美命の死体に起きる変化の結果、女神の身体には生命が発生
して、その発生によって人類に対して文明の発見を可能にする重要な材料が現れる。伊耶
那美命の死体から恐ろしい八くさの雷神が出現するが、農業社会にとつて暴風雨は植物が
しつかりと根づくことに適するという側面が見られるため、八くさの雷神もある意味自然
に関する重要な役割を果たす要素として捉えられる。他方では、伊耶那美命が死んだ理由
は、火の神である迦具土神を産んだためであり、伊耶那美命は人類に火を与えたことによ
つて母神として伊耶那美命の役割が強調されている。

また、迦具土神の死という一節以外で、男神の死体は変化される例が見えない。伊耶那
岐命と同時に、男神は役割を果たした後、身体に変化が起らず、他の世界に向かう。つま
り、死体の腐敗に関する例は女神に関する一節のみ見られ、その腐敗とは月経の状態の元
にある女性の身体に対する偏見的な差別の結果であることは確かであろう。

結局、神々は身を獲得することによって人間世界に身体に関連している根源、つまり腐
敗及び肉体に関する性欲にも影響を受けられるようになる。言うまでもなく、高天原に宿
り身を神々が現わしても永遠に存在すると言つて良からう。身を獲得して、擬人化された
神々の身体に関する一節を検討すると、古代思想では身体とは性器を持ち、性別を表し死
に向うものであると考えられる。従つて、『古事記』の冒頭の身を隠す神々に対して身を
持つ神々の存在は、冒頭の神々と異なつて、具体的な存在として捉えなければならぬと

いう結論が明らかになる。

(2) 天石屋戸の段について

天照大御神が天石屋戸に籠ったエピソードは、『古事記』の冒頭以後に見られる神の「隠り身」の最も代表的な例として捉えられる。そこで、天石屋戸の段に見られる女神が隠れることの意味について考察したい。言うまでもなく、天石屋戸の段の分析は吉田敦彦によって研究されたギリシャ神話の「デメテルとコレの神話」というエピソードとの比較に基づいている。

吉田敦彦を初めとして、日本神話はインド・ヨーロッパの、特にギリシャ神話と並行すると考える研究者が多いと言える。妻を連れて帰るつもりで伊耶那岐命とオルフェウスが行ったあの世への旅、伊耶那岐命と王神のゼウスの体から誕生した娘たちなど、両神話に共通する例が少なくないと考えられる。なお、もう一つの例として、日本神話に見られる天照大御神が高天原の天の石屋戸に隠れたエピソードと、ギリシャ神話のデメテル女神がエレウシスに隠れたエピソードが挙げられる。次に、それらの神話を比較し、類似性と相違を考察してみたい。

日本神話のパンテオンの中では、天照大御神は重要な役割を果たすと言える。また、女神の姿に様々な側面があるとも考えられる。つまり、弟の須佐之男命に対して非常に理解のある姉としての天照大御神もあれば、

≪故、然為れども、天照大御神は、とがめずして告らさく、「屎の如きは、酔ひて吐き散すところ、我がなせの命、如此為つらめ。又、田のあを離ち、溝を理むは、地をあたらしところ、我がなせの命、如此為つらめ」と、詔りて直せども、猶其の悪しき態、止まずして転たあり。≫¹¹⁸

怒って争いのための衣装を着る恐ろしい天照大御神の獵師・アルテミス処女神のようなイメージもある。

≪爾くして、天照大御神、聞き驚きて詔はく、「我がなせの命の上り来る由は、必ず善き心ならじ。我が国を奪はむと欲へらくのみ」とのりたまひて、即ち御髪を解き、御みづらを纏きて、乃ち左右の御みづらに、亦、御縵に、亦、左右の御手に、各八尺の勾璫の五百津のみすまるの珠を纏き持ちて、そびらには、千入の鞞を負ひ、ひらには、五百入の鞞を付け、亦、いつの竹柄を取り佩かして、弓腹を振り立てて、堅庭は、向股に踏みなづみ、沫雪の如く蹶ゑ散して、いつの男と建ぶ。≫¹¹⁹

天照大御神には、ギリシャ神話の王神ゼウスの頭から生まれたアテナや、矢筒を掛けた男性らしい獵師のアルテミスのような処女的な側面がある一方で、日本及び大和族のグレート・マザー（大地）としての役割も持っていると考えて良いであろう。松村一男によれば、父親の伊耶那岐命の目から誕生した天照大御神は、女性の世界から離れて、男性の世界に近くなる。男性の世界というのは、「自然」に対する「文化」のように理解すること

¹¹⁸ 『古事記』上巻（新編日本古典文学全集1）小学館、1997年、63頁。

¹¹⁹ 『古事記』同上、55～57頁。

ができる¹²⁰。一方で、天照大御神は子供を男性と関係なく産んで、天照大御神のイメー
ジは「汚れなし・純粋」であると思われる。他方では、天照大御神は女性の世界から離れ
ることによって日本社会に起った母権制から父権制へのパラダイムのシフト（交代）が表
現されているのではないかと考えられる。その交代は人類の進歩の基礎にあり、意義のあ
るところであろう。そのため、世界中の神話に反映されていることは不思議と思わない。
ギリシヤ神話の世界では、デメテルが娘のペルセフォネを失った物語は「母と娘」の物
語となり、デメテルは「母」と呼ばれ、本質的な「母」として考察されている。その母親
の役割を持った点も、稲の女神と祀られている点も日本の母として考えられる天照大御神
に似ていると考えて良い。両方の女神は男神の兄弟から受けた侮辱の結果として神々の世
界から逃げてしまう。その結果、神や人間の世界に災いをもたらされた。そして、他の
神々（天照大御神の場合は八百万の神、デメテルの場合は神々の王、兄の王神のゼウス）
が介在し、女神たちは再び神々の世界へ戻った。ギリシヤの場合は女神が戻ると大地は豊
かな作物で覆われ、春になると共に、季節が誕生したと考えられる。

確かなこととして、天照大御神が隠れたエピソードは古代の人々の日食の表現として理
解することができる。他方、デメテルが隠れたエピソードは、春の前の非常に厳しかった
冬の表現であるとするのは誰も問題にしていな。いずれにしても、異なる文化には幾
つかの同じパターンが見られる。その類似点の比較を基本にして古代日本や古代ギリシヤ
に反映されている社会の考え方や感じ方、即ちそれらの社会に隠れているイデオロギーに
ついて考察することが本論の目的である。

ギリシヤ神話では、デメテルに関する最も代表的な作品は、『ホメーロス讃歌』¹²¹の
Eὐς Ἀηγητόν（「デメテル女神の歌」）である。そのため、本論ではその讃歌を利用する。
実際に、『ホメーロス讃歌』はホメーロスの作ではないと思われるが、古代人の呼び方に
従って、伝統的に『ホメーロス讃歌』と呼ばれている¹²²。

さて、「母と娘」の神話とは、穀物或いは豊穰の女神であるデメテル女神はその娘であ
るペルセフォネの死（冥界への誘拐）を悲嘆して娘を追跡し復活させたこと（地上への帰
還）という物語である。具体的に言えば、ペルセフォネの死に対して非常に悲しんだデメ
テルは、神々が宿るオリンポスから離れて、エレウシスという地方に隠れた。更に、ある
類話によって、隠れているのは洞窟である。

言うまでもなく、デメテルとコレのエピソードと天照大御神の天石屋戸の一節との類似
点は当然である。吉田敦彦『ギリシヤ神話と日本神話』では、その類似点を比較神話学の
側面から分析している。

神話とは、ある社会に於て古代の人々の世界に対する考え方、感じ方を表すと考えて良
い。古代の人々の思想は、その民族にとって神聖なもの、つまり基本として評価されたも
の、換言すれば触れてはならないものを示している。こうした神格化された概念や民族と

¹²⁰ 松村一男『女性の神話学——処女母神の誕生』平凡社選書、1999年、97頁。

¹²¹ 『四つのギリシヤ神話——ホメーロス讃歌より』逸身喜一郎・片山英男訳、岩波文庫、
1985年、9頁。

¹²² 安村典子、同上、80頁。

しての義務を果たさなければならぬ価値は、現実の中というより、人々の需要や欲求、期待などを超えて形作られるもの全てを過不足なく表す。確かに、神話の多くは天地創造物語を出発点として、人類を含める物質的な条件や時間的・空間的な枠組みとしての現実の世界から始まる。言うまでもなく、多くの場合は神話の起源は権力者の意図に従うと考えられる¹²³。

神話には神話独特の論理が見られると言える。その論理とは、神話なりの思考や感性のパターン、或いは法則性を意味する。それぞれの神話には、その特異な要素と共に、全世界に普遍的なパターンが同時に共存する。つまり、神話にしばしば登場するエピソードの要素は、世界中の神話でほぼ共通している。そのパターンはユングの精神分析の元型的な意味に近いであろう。しかし、それらのパターンの中でどんな要素が選ばれ、どんな組み合わせで神話に形を与えるかの中に、それぞれの民族の特徴が反映されている。

神話にそれぞれの民族の特徴が反映されているということは、神話に民衆の期待や願望が反映されているということである。現代では、今の社会の人々の意識を分析することができるが、古代の人々の感じた、または信じたものを明らかにすることはできない。しかしその一方で、古代の人々が信じていた宇宙のイメージや現実世界の現象に対する認識を、神話を分析することで理解できる可能性がある。

他方、「神話」と「宗教」の異なる点は支配的なイデオロギーの影響の有無によると解釈することができる。例として、ローマ時代にはローマ・ギリシャの神々はキリスト教の侵入まで神々として祀られた。しかもローマのネロ¹²⁴ 皇帝の下で始めたキリスト教迫害の結果として、ローマ神話の神々に対する人々の信仰は活性化してきたと言って良い。つまり、現代は「神話」昔話」のように考えられる神々についての物語は、ローマ時代には確かなものとして考察された。言い換えれば、コンスタンティヌス大帝¹²⁵ がキリスト教に帰依しキリスト教が公認されるまで、ギリシャ・ローマの神々の信仰は支配的な宗教であったため、「神話」つまり「昔話」としてではなく、国家宗教としての地位（ステータス）があったと言って良い。

「神話」と「儀礼」の関係について

比較神話の世界では、「神話」と「儀礼」、どちらが先であったかについての討論が多く、その点について研究者は意見の一致をみないと言える。W.ブルケルト（Walter Burkert）に基づき儀礼が先と考える学者が多いが、反対に「神話が先」と考える学者もいる¹²⁶。筆者も神話が先であったと考える。なぜならば、神話の存在は実際に起った

¹²³ 《社会集団はその存立の基盤として、一神教であれば教義を、そして多神教であれば神話体系を要請する。それによって、政治的支配を含む社会の諸制度を正当化し、成立の起源を説明するのである》松村一男、同上、95頁。

¹²⁴ Nero Claudius Caesar(37~68)。ローマ皇帝。ネロが原因で64年にローマが大火に遭ったとき、その大火はキリスト教徒の仕業にしてキリスト教徒を迫害した。

¹²⁵ Flavius Valerius Constantinus (272/273~337)。ローマ皇帝。幻を見てキリスト教に改宗したと伝えられる。シラノ勅令によってキリスト教を公認した。

¹²⁶ 《たしかに神話と儀礼は無関係ではない……しかし神話と儀礼では必ずしもない。神話を儀礼という現実の反映、あるいは言語化とのみ説明してしまうことは、神話自体の特

出来事を語る意識に従い、出来事についての物語が出現する以前、儀礼の存在があり得ないからである。つまり、儀礼の存在は神話の再生に基づいているため、神話の存在以前には儀礼があったとは考えられないであろう。

「儀礼」に包括された様々な民族のフォークロアの中に、その民族の原初の現実に対する認識の方法や考え方が見出される。その一方、現代の「儀礼」や「祭り」の中に、古代神話の要素が隠されていると考えられる。それらの要素が、その神話を継承している集団のアイデンティティを反映しているとも言える¹²⁷。

明らかな例として、ギリシャ神話にはデメテルとイアンペーという侍女との関係で、エレウシスの *phoregia*（秘儀・秘密のイニシエーション）の作法や祭式のやり方を見出すことができる。『デメテルへの讃歌』には次のように記されている。

「母親」後のメタネイラは畏れはばかる思いと蒼白な恐れにとらえられて席を譲り、座に着くよう女神「デメテル」に頼んだ。しかし、輝く贈り物を手に持ち、季節を導く神デメテルは、輝かしい座に着こうとはせず、美しい眼を下に向けたままものも言わず、その場に留まっていた。とうとう、心優れたイアンペーが女神のために組木の椅子をしつらえ、その上に白銀に輝く毛皮をかけると、はじめて女神は座に着き、手で被りものを引き下げた。

「略」

女神のためにメタネイラが、甘い香りの葡萄酒を杯に満たし与えたが、女神はことわった。赤く燃える葡萄酒は飲んではならないものだから、と女神は言い、かわりに、挽き割り大麦と水に、柔らかな薄荷草を混ぜた飲み物をくれるよう頼んだ。

メタネイラが言いつけられたとおりにキュケオーンをこしらえ、女神に差し出す……」¹²⁸

「組木の椅子の上に白銀に輝く毛皮をかけた」ことや、「挽き割り大麦と水に、柔らかな薄荷草を混ぜた飲み物」のような表現は、儀式の作法の使用法の言及として解釈して良からう。

その一方、日本神話に於ける例として、『日本書紀』の一書には、高皇産霊尊は大己貴神のために立派な宮を作ることを約束し、

「千尋の榜繩を以ちて、結びて百八十紐とし、其の造宮の制は、柱は高く太く、板は広く厚くせむ」¹²⁹

と記されている。言うまでもなく、現代の「祭り」や「祭式」に参加することは、古代

性の軽視であろう。》松村一男、同上、94頁。

¹²⁷ 《神話は単に暗唱され語られていただけではなく、本当に現実にあるかのように演じられていたのです。今日では「儀礼」とか「祭り」という言葉で表わされるような行事の中で、神話どおりの演劇がなされました。》林 道義『ユングでわかる日本神話』文春新書、二〇〇五年、5頁。

¹²⁸ 『四つのギリシャ神話』26頁。

¹²⁹ 『日本書紀』1（新編日本古典文学全集2）小学館、1994年、135頁。

に行つた「祭り」に基づいていても時間と共に異なつた相違が現れる¹³⁰。確かに、時代に沿つて現れた相違点が人類進歩に従う思想変化が反映されていることは当然であると思われる。

民族の無意識的な記録としての神話

神話では規範・世界についての認識などが述べられていて、時間と共にそれらは常識となる。そして、それは民族の信仰として集団の一員であること、即ち集団として持つているアイデンティティの役割を担うことになる。言い換えれば、集団の特徴や特質は神話によつて代々受け継がれることになる。つまり、「集団のアイデンティティ」は神話によつて継承されて、集団の一体感が強化されていくのである。

神話に見られる「アイデンティティ」の概念の起源については、それぞれの集団の「自己認識」から始まり、其れ故に永遠であつて欲しいと考えることがすぐ後に続く。言い換えれば、「永続可能欲」を満足させるため、伝統・習慣を子孫に伝えて集団として生き続けることができるという。

確かに、神話によつて継承されている集団のアイデンティティに関係があるメッセージは明確に現れる場合もあれば、シンボルとして物語に隠されている場合もある。集団は、その集合体の基礎に見られる心理的な知識がイメージ（ユングの精神分析で言えば「元型」）によつて集団の無意識的に保存され、時間と共に神話として表れるようになる。従つて、神話に見出すシンボルは何を表わしているのかを理解することにより、民族の精神状態・考え方を解明できる可能性がある。簡単にいえば、人間が伝えることは、人間の間で評価されたことであり、それ以外のことは人間にとつて不必要として認識されることであると考へて良い。即ち、人類史の中で重要なものにも拘わらず無視された考へ方というのは当然のことながら出てこない。その解釈は、プラトン¹³¹の「イデアの世界」に近いであろうか。

ユングの精神分析により、人間の世界観は「元型」として無意識に関連づけられる。その「元型」は集団的なレベルでも記録され、神話に見出される。つまり、精神分析は神話を精神的なメカニズムの側面から考察し、それによつて神話の構造にある要素を分析する。それらの要素とは、神話に反映される集団の利益やイデオロギーとして考へて良いであろう。

文芸的な要因で神話の物語にある美的な要素及び支配的なイデオロギーに従う要素を別にして、神話は人間の世界観として考察され、神話に関連づけられるストーリーは、人間の社会的象徴的反映であることは確かであろう。

⇒そのような「神話的な諸一観念は、一見したところ、どれほど多様で変化に富みまたどれほど異質のように見えても、それぞれ固有の内的法則性をもっており、思想力の

¹³⁰ 例えば、流鏝馬の元来の的は犬であつたが、明治維新以後、欧米の影響で的が犬の代わりになつた。また、ギリシャ神話では時間と共に人身御供的要素の言及も次第に消えてしまう。

¹³¹ 古代ギリシャの哲学者（前427～前347）。ソクラテスの弟子、この世界に対する「純粋なイデアの世界」の存在を擁護した。その論理によれば、我々が利用する概念は、それが生まれる前にその世界から借り出したイデアである。

とりとめのない気紛れから生まれるようなことはなく、感情と創造的思考とのはっきりした大通りを運行するものである。この内在的法則性こそ、神話学が確立しようと求められているものである。》¹³²

従って、神話の叙述に見られる「論理」は、神話以外の論理と全く同じだと限らないと考えられる。

《人間の精神的進化には長い期間があり、その間に人間の精神は思考と観念とに向かつてゆっくりと努力を重ね、概念化と言葉とのまったく相異なる法則に従っていった。文献学と神話学とが無意志的かつ無意識的な概念化の過程を解明してしまうまでは、我々の考え出す認識論はいかなる現実的な基礎もつことはないだろう。》¹³³

要するに、神話に語られている出来事が、神話の叙述でのみ理解される。なぜかという、神話は作られた時代、人間のメンタル・プロセスが必ずしも論理に基づいていたとも限らないからである。ある意味、神話の用語とはアナロジーに基づいている詩及び分裂症者に見られる論理を越える言語に近いであろうと思われる。

《日常言語が字義的に定まった意味をもち、すでに存在している世界を指し示す記号的にコード化された情報伝達を主とする“硬い言葉”であるのに対して、詩的言語はただ流動的で固定しない意味を分泌しながら新たな世界を生成し実在化させていく生きた「柔らかい言葉」であり、やがてはその柔らかい意味が固まると「硬い言葉」になっていく。》¹³⁴

つまり、古代の人々を印象づけた出来事は無意識に入り、その無意識は個人的に言えば夢、集団的に言えば神話になって現れてくる。その一方、無意識に反映されている精神状態及び記憶はイメージとして表現されてくる。それらのイメージはシンボルとして解釈することができる。無意識である期待・希望のイメージの世界はその人々・社会の投影のように見える。集団的レベルで言えば、それらの期待・希望はそれぞれの民族の英雄の物語に反映されている。

もっと詳しくというと、林道義氏は次のように記している。

《人類は心の中のイメージを表現したくてたまらない存在であるだけでなく、それを表現するために巧みなシンボルを使うという、すばらしい能力を持っているようなので

地球上のすべての民族が英雄物語を持っています。神話の中には必ず英雄が登場します。一人の男子が悪者又は怪物を倒して人々を救い出すという物語です。そういう物語

¹³² エルンスト・カッシーラー『言語と神話』岡三郎・岡富美子訳。国文社、一九七二年一月、28頁。

¹³³ ヘルマン・ウゼナー「宗教的概念形成の学に関する試論」321頁。(Usener, *Götternamen. Versuch einer Lehre von der religiösen Begriffsbildung*, Bonn, 1896, S. 330.) カッシーラー、同上、28頁の引用による。

¹³⁴ 飯森眞喜雄「俳句医療法の理論と実際」。『俳句・連句療法』飯森眞喜雄・浅野欣也編、創元社、一九九〇年二月、169頁。

をこれほどまでに人類が求めてきたのはなぜでしょうか。》¹³⁵

繰り返して言うことになるが、ユングの精神分析によれば、神話のシンボルとは個人的なものではなく、社会的なイメージであり、無意識の中に隠されている意味深い精神状態として考えられる。その無意識のうちに持っていた普遍的なイメージとは「元型」と言われるもので、その「元型」の具体的なイメージが「シンボル」である。「元型」は世界中の神話に見つけることもできる¹³⁶。

シンボルは人々の元型的な意味を示すと共に、民族的な意識（期待・希望など）を投影している。しかし、シンボルは神話で表現されていても無意識の側面だけではなく、意識と無意識との関係の側面も示していると考えられる。その「無意識」と「意識」の関係は、「集団」と「個人」の関係を表していると考えて良い。集団的な意識が個人的な無意識として見出すことができる。

即ち、ユング精神分析の「元型」というのは、人間が無意識として共通に持っている普遍的なイメージであり、他方でシンボルとは、そのイメージの具体的な表現であろう。全世界に見られる元型の意味を確かめると同時に、シンボルが各地域では民族固有の個性的な意味を持っていることが突き止められるのではないだろうか。そして「全世界的」な要素と「個性的」な要素とを付き合わせると、神話に於ける有機的な繋がりと体系的な意味が解明されるであろう。

神話に隠れている社会の形成

松村武雄は神話の社会学的な側面から見たはたらきを分析した。更に社会人類学者や神話学者による神話認識のあり方を承けて、二十世紀に入ると、神話は新しいアプローチによって研究された。「神話」は「物語・テキスト」として考察されるようになり、現象的な側面を含み合わせた実体になる。その「現象」とは「社会現象」のように考えて良い。と言うのは、集団を強化するための力、また社会の期待や希望を表すからである。

ところで、その神話の社会的意味に関して、松村武雄は次の三つの文化的機能に分析する。

- (Ⅰ) 社会的事象の正当性の裁決力として
- (Ⅱ) 聖性的社会生活の推進力として
- (Ⅲ) 俗性的社会生活活動の諸部門の脊柱として

これを簡単に言うなら、神話は集団社会に対する「無上命令」(「categorical imperative」)を基本として反映する。「無上命令」というのは、カント哲学の概念で、知識や世界を認識するための基本的な規範・道具と解釈することができる。

¹³⁵ 林 道義、同上、5頁。

¹³⁶ ≪我々が物質界に存在する時は必ず同時に、そしていつも、元型的構造を実際に演じている≫。ここから当然考えられるのは、行動それ自身がイマジナルで、象徴的で、陰「ママ」喻だということである。フロイトは我々の多くのイマジナルなフアンタジーの構造の一つにエディプスという名前をつけた。おそらくこれは、ほんの始まりである。我々は人生の中で多くの神話を演じている。≪デイヴィッド・L・ミラー『甦る神々——新しい多神論』河合隼雄解説、桑原知子・高石恭子訳、春秋社、1991年、123頁。≫

その「無上命令」の概念と様々の民族の関係を、松村武雄は、次のように述べている。

《自然民族を支配する主要な社会力は、慣習の惰性・行為の齊一の愛好である。偉大な道徳哲学者が行為の根本的な指導原理として「無上命令」(categorical imperative)を挙示し、我々の行為が普遍法則の一軌範として取られ得るやうに行なうべく我々に訓告したことは、少くとも自然民族に関しては、妥当ではない。》¹³⁷

松村武雄によれば、神話のはたらき方が神話の基本に存在する社会学の基礎的なルール(「the elementary law of sociology」)により支配されている、という。

神話のはたらき方は社会に関する基本的な規範に結びつけている。ということは、神話には過去の重要な出来事が語られると同時に、社会に関する基本的な規範も含まれるということである。つまり、何が正しいか、何が許せないものであるか神話の物語から推論されることになる。

具体的に言えば、神話に表れている「民族の歴史」の要素を選択することによって社会的規範の重要さが明らかにされる。言い換えれば、神話の内容としてどんな出来事が重要なものとして考えられ、またそれらの出来事を伝える物語の展開、即ち神話の作り方によって「神話的な素材」の評価が意味あるものとなる。

日本神話に述べられている日本社会の規範の例として、『古事記』にある伊耶那岐命と伊耶那美命の結び付きのエピソードを見ると、男女の關係に規範があると考えられる。神話によれば、伊耶那岐命と伊耶那美命は天の御柱を回った時、最初に言葉を発したのは伊耶那岐命ではなく伊耶那美命であったので、彼らに生まれた子は奇形な子、水蛭子であった。

つまり、神話では民衆の古代の思想や信仰が反映される。なお、社会の起源では、

(一) 現代の民衆の生活の原動力

(二) その世界に於ける宗教・道徳・律法

という側面が反映されている。従って、「神話」に存在する出来事は、ある民族の大事な何らかの形で存在した出来事であると考えられる¹³⁸。

つまり、世界中の神話パターンの中で語られる要素はそれぞれの民族を特徴づける一つの面に關係があると考えて良からう。その「民族の唯一であること」について考えれば、神話に語られる部分としてのレゴメノン(Λεγομενον)¹³⁹は呪文・祈詞・讃詞などであり、それらの意味の他に、呪術や宗教的なはたらきを示している。つまり、社会に於ける基本的な要素として、聖的なものを打ち建てるのである。

「聖的なもの」とは、「祭式」や「儀礼」によって表現される。その表現の「基本」は、神話や儀礼に結びつけると言って良い。言うまでもなく、それぞれの民衆に関する儀典・用具・料理法・礼儀作法など、即ち民衆の習わしが神話の中で述べられている。従つ

¹³⁷ 松村武雄『神話学原論』上巻、ゆまに書房、2005年、575頁。

¹³⁸ 《そして、「神話」なるものは畢竟するところ、かういふ意味に於ける太初実在世界の記述である。》(松村武雄、同上、576頁。)

¹³⁹ 古代ギリシヤ語では「語り物」の意。

て、「神話」は「儀礼」に切り離せず、神話の奥には「儀礼」が見られることも否定する余地がない。なお、その儀礼による(1)つまり民衆の生活の原動力、または(2)民衆に於けるルール及び規則が反映されていることも否定できない。

前述のように、ギリシャ神話では、デメテル自身はエレウシスの人々に自らを讃えるための *hietopia* (秘儀) に関係がある祭式や儀礼を指示するという一節が記されている。

≪すると女神「デメテル」は法の守り手たる王たちのところに行つて、トリプトレモスと馬を駆けるディオクレースと力優れたエウモルポスと人々の導き手ケレオスに、祭儀の執り行ない方を教え、またトリプトレモスとポリュクセイノスと、加えてディオクレースの一同に、秘儀を明かした。≫¹⁴⁰

隠れた女神

さて、神話とは、古代人の「現実」を理解する表現のようにも考えられる。その一方、特に現代社会では、神話は現実の論理以外の世界、つまり無意識や精神病患者の抱く「非現実」の表現として考察することができるといえる。その時代の相違を踏まえて、古代ギリシャと上代日本社会の基本に見られるメカニズムを分析してみたい。

ところで、ギリシャのデメテル神話と日本の天の石屋戸に隠れた天照大御神のエピソードとの関係はどんな共通点があるのだろうか。類似パターンであるデメテルと天照大御神の神話の基礎に同じようなイデオロギーが隠れていると考えると良いのではなからうか。『古事記』によると、天照大御神は父親の左の目から生まれた。それは、ギリシャ神話ではアテネの誕生がゼウスの頭からの生まれたのと一緒である。

ギリシャ神話のパンテオンのほとんどの神々は「独神」(独りで生まれた神)ではなく、父親・母親の性交の結果として生まれる。しかし、アテネ及びアフロディテはゼウスの体から(アテネは頭、アフロディテは精液から)¹⁴¹誕生する。

カール・ケレーニイ¹⁴²によれば、アテネが父親から生まれたことによつて、母親より父親との関係の方が重要な役割がある。同じように、天照大御神は伊耶那岐命の左の目から生まれており、父親の伊耶那岐命との関係が強いと考えられる。一方で、伊耶那岐命の鼻から誕生した息子の須佐之男命は、亡くなった母親の伊耶那実命との結びつきの方が強い。母親を失い激しく泣いた結果、父親の伊耶那岐命に高天原から追放された。

≪かれ、伊耶那岐の大御神、速須佐之男の命に詔らししく、
「何のゆゑにか、なが名が事依さしし国を治めずて哭きいさちる」
しかして答へ白ししく、

「あは妣が国根の堅州国に罷らむとおもふゆゑに哭く」

¹⁴⁰ 『四つのギリシャ神話』47頁。

¹⁴¹ アフロディテ *Apoditn* (アフロディテ) という名の語源に見られる「*apros*」(アフロス)つまり「精液」の意味であることを忘れるべからず。

¹⁴² ≪わがギリシア神話では、パラス・アテーナーは父の娘である。つまり母よりも父の方がその誕生に大きな役割を演じた戦闘的な処女である……父ゼウスとならんで第二の地位を占めた。≫ K・ケレーニイ『ギリシャ神話——神々の時代』高橋英夫訳、中央公論社、1979年、136頁。

しかして、伊耶那岐の大御神、いたく忿怒りて詔らししく、
「しからば、なはこの国に住むべからず」
とのらして、すなはち神やらひにやらひたまひき。》¹⁴³

実際に、天照大御神と伊耶那岐命、一方で須佐之男命と伊耶那美命のペアを対照として考えれば、特に後者のペアが精神分析的・エディプス的な三角関係のように解釈することができる。従って、その母親の伊耶那美命との強い関係の結果として、須佐之男命は天照大御神に反対することを考えて良いのではないか。天照大御神の高天原支配者としての役割は父親の伊耶那岐命から貰ったものである。母親と関係なく父親の体から生まれたが、母親を非常に愛する須佐之男命は天照大御神の権力に対抗すると同時に、(エディプス関係的な)ライバルとして感じられる父親の伊耶那岐命にも反抗していると理解できる。

河合隼雄¹⁴⁴によれば、須佐之男命から天照大御神の太陽の女神としての役割、即ち天照大御神の権力・はたらきを疑問視して挑戦した結果として天照大御神が天の石屋戸に隠れたが、最後には事態の解決の結果として天照大御神のはたらきが強められる。即ち、反乱が鎮圧され、権力が再確認される¹⁴⁵。

言うまでもなく、『古事記』の記録は大和族の利益に結び付くと思われる。大和王朝を据えるため、日本全国の神話を集めて天皇の家系は天照大御神に遡るといいうイデオロギーが『古事記』に見られる。天照大御神は大和族と結び、その一方、負けた須佐之男命は出雲族を代弁する。その結果、出雲族は大和王朝の権力を疑問視する可能性を断念させられた。

社会・政治的な解釈によって、神話が持っている「集団を一致させる」力を説明することとはあり得るが、個人的、即ち精神的な側面から分析された神話の深い意味は何であろう。天照大御神とデメテルの女神であり、男神から受けた被害の結果として隠れる。即ち、暴行に対する女神の反応は、乱暴に対する女性らしい反応のし方を明らかにすると考えて良いであろう。

十九世紀にフロイトによって研究されたヒステリーのような精神障害の多くは「女性らしさ」として考察された。「産屋」の存在を含めて、「月経」につながる「不純」のイメージは現在までであると考えられる。

なお、日本神話やギリシヤ神話に見られる男神の暴行に続く女神の隠れは、

ア・妊娠して子供を産むために社会から離れること

イ・月経や妊娠及び更年期、女性の人体に起きるホルモンの変化に関する抑鬱がち
ということが表現されているのではないかと思われる。

(ア)によって、「出産」に対する偏見的なイメージが反映されている。出産とは、自

¹⁴³ 『古事記』四四頁。

¹⁴⁴ 河合隼雄『日本神話と心の構造』岩波書店、2009年、212-213頁。

¹⁴⁵ 一方で、『日本書紀』によれば、日本の島々また神々を生み出したあと、伊耶那岐命と伊耶那美命は天の支配者を望み、大日靈貴と呼ばれる太陽の女神を産んだ。両親は喜んで、彼女を天に遣わした。『吾已に大八洲国と山川草木を生めり。何ぞ天下の王者を生まざらむ』とのたまふ。是に共に日神を生みたまふ。大日貴と号す。『日本書紀』、同上、35頁。

然な現象であるのにもかからず、女性が汚れる行為として考察され、出産に不純を関連させられている。(イ)について、本論文の他の箇所でも触れているため、本章ではその考察を省略したい。

父権制度の社会では、女性やその「女性の秘密」に対して偏見的な態度が起こることが当然であり、その偏見によって精神病の原因は女性の子宮に関連するとされた。フーコー(Michel Foucault)が述べた通り、

「ヒステリーの原因を子宮の移動と見なす古い神話からヒステリーを開放したのは、普通、ルーポフとウイリスの功績とされている。ところが十七世紀に、マリネロの書物を翻訳というよりも翻案しながら、依然としてリエボーは、子宮の自然発生的な移動という考えを、いささか留保をつけながらも、承認していたのだった。それによると、子宮が動くのは、「いつそう楽になるためである。それは、動物的な慎重さや命令や刺激によって行われるのではなく、自然本能によって健康を維持し、ある種の喜びを楽しむために行われる」¹⁴⁶。

言うまでもなく、非常に性抑圧的な時代であったヴィクトリア女王時代の英国では、女性の身体に対する精神医学の視野も偏見のだったと思われる。

「ヴィクトリア朝精神医学の規定するところによれば、女性に関するその役割は、からだの変則の状態にあるときでも安定させて置くことであつた。第一に女性のからだの一定の周期と性をできる限り管理統制することであり、第二は、保護院においては自製の力と勤勉さという特質を女性に強制的に押しつけることであつた。個の特質は女性からだからうけるストレスや女としての本性の弱さに抵抗する際に役立つであろうと考えられた。」¹⁴⁷

なお、両神話に見られる「女神の隠れ」は、どのように理解して良いであろうか。

怒って隠れたデメテル

デメテルとは、クロノス(時間の神)とレア(地球の神)の娘で、収穫の女神である。穀物の実り及び種まきと畑の耕作と収穫もこの女神の関心事である。兄弟の神の王のゼウスと花の王女ペルセフォネを生んだ。

二世紀の中頃に、パウサニアスが『ギリシャ周遊紀行』十巻に書き記した物語によれば、デメテルの一番上の兄の黄王ハデスに愛娘ペルセフォネが攫われて地下の世界に連れ去られたところ、娘の居所をつきとめようと努力したデメテルは世界を遍歴した。その時、デメテルに欲情を燃やしたポセイドン神に暴行された。その暴挙に激怒したデメテルが

「怒りを和らげ、近くを流れるラドン河の清流に沐浴して身を浄めた。このためにオニキオンにあるデメテルの社には二体の女神像があつて、その一方は凌辱者に対する復

¹⁴⁶ ミシェル・フーコー『狂気の歴史——古代主義時代に於ける』田村俶訳、新潮社、1975年、305～306頁。

¹⁴⁷ エレイン・ショーウォーター『心を病む女たち——狂気と英国文化』朝日出版社、一九九〇年、95頁。

讐を願う怒りの故にエリニユス（復讐の女神）と渾名されたデメテルを表し、他方は「沐浴する女神」デメテル・リュシアを象っているのである。》¹⁴⁸

パウサニアスの「アルカディアの伝承」によって男神の暴挙に対する女神の怒りの結果、女神は「復讐の女神」及び「沐浴する女神」の二重の役割に分られることが読み取れる。つまり、一方は怨霊のような「仇討的な女神」、他方は「怒りを水に流す女神」。その二つの側面は天照大御神の須佐之男命の暴挙に対する態度に近いであろう。しかし、古代ギリシャの悲劇詩人のアイスキュロス¹⁴⁹の『オレスティア』にも「部族法の仇討」に対する「民主主義の決議」の例がある¹⁵⁰。

デメテルの神話へ戻って、ポセイドンから暴挙を受け激怒したデメテルは、ペルセフォネが誘拐された我慢のならない悲しみの結果として、

≪デメテルは身を黒衣に包んで、エライオン山中の洞穴に長い間閉じ籠っていた。大地の豊穡の女神が身を隠したために、地上のすべての作物は枯れ、人類は飢饉に苦しみに死に絶えようとしていた。≫¹⁵¹

突然にエライオン山に来るパン¹⁵²は洞穴の奥にデメテルの姿を見て彼女の居所を神の王のゼウスへ伝える。ゼウスは運命の女神のモイライたちをデメテルが居る所へ遣して、彼女らに任せたと通りデメテルが洞穴を出ることを説得させる。

このパウサニアスに記録された伝承と日本神話の天照大御神の天石屋戸物語のエピソードを比較すると、「情熱」をコントロールできず力の神であるパンに対する天宇受売神の踊りとの類似点を考察しなければならない。天照大御神が天の石屋戸を出ることを可能にした天宇受売神の踊りとパンが持っている卑猥な側面が近い。つまり、怒りによって籠るとはセックスとつながる。豊かさの女神であるデメテルや太陽の女神の天照大御神の隠れは「死」及び「不毛」として考えれば、セックスの受精力によって大地は再び咲く。従って、デメテルの神話は春の祝いとして理解することができる。ペルセフォネは「春の女神」となることはそれなりの理由がある。

ホメーロスの『デメテルへの讃歌』のエレウシス伝承によれば、デメテルはペルセフォネがハデスに黄泉の国へ誘拐されたあと、娘に再び会えるまでは二度と再びオリンポスへ戻らないと言って人間の世界に隠れた。ゼウスの仲裁の結果、ハデスは説得され、ペルセフォネをデメテルの下に帰ることを許した。しかし、ペルセフォネが黄泉の国を出発する前に、ハデスは

≪甘い柘榴の実の一粒を取って、これをペルセフォネが嬉しさに夢中になっている隙に

¹⁴⁸ 吉田敦彦『ギリシャ神話と日本神話』みすず書房、1979年、26頁。

¹⁴⁹ アイスキュロス（前525～前456）。ギリシャの悲劇詩人。

¹⁵⁰ 歌舞伎名作撰野田版『研辰の討たれ』にも同じような古代の部族的な法につながる仇討に対してデモクラティックな集団の決定との対照が読み取られる。

¹⁵¹ 吉田敦彦、同上、27頁。

¹⁵² ギリシャ神話のアルカディアの出身の牧人と家畜の神。ディオニソスの信仰者、笛や踊りの神。情熱の力をコントロールできず、乱暴・粗暴な振る舞いをする神。「パン」は「パニック」の言葉の起源である。

乗じてそつと彼女の口に押し込み、呑み込ませておいた。このため冥府の食物を摂ったペルセポネ（ママ）は、もはや死者の国との線を完全に絶ち切ることができなくなったのである。そこでゼウスは爾後ペルセポネ（ママ）が一年の三分の二は女神の許で過ごせるが、残りは地下にいる夫と共に暮さねばならぬことを決めた。》¹⁵³

ペルセフォネが地下の世界を出発時に、春が世界へ戻り、もう一度デメテルの関係である穀物が実ることになった。

当然であるが、「冥府の食物を食べることの禁止」は日本神話の伊邪那岐命の黄泉の国との行き来にも見られる。その類似性はギリシヤ神話のペルセフォネとデメテルの神話をはじめ、世界中の神話に見つけられ、普遍的な神話パターンのように考えられる。更に、神道では死体に関する衛生的な規範は祝詞の「国つ罪」に見られる。その例として、「大祓詞」では「死膚断」、『皇大神宮儀式帳』では「死秦断」「死膚断」と記されている。

怒って隠れた天照大御神

須佐之男命は天照大御神との競争に勝ったので、非常に喜んだ¹⁵⁴。

勝利の美酒に酔って、色々な乱暴を働いた。田の畔を壊したり、その溝を埋めたり、その上、天照大御神が食事をする部屋に糞尿をまき散らしたりした。しかし、姉の天照大御神はその乱暴を酔っ払った結果だと思って、「尿の如きは、酔ひて吐き散すところ、我がなせの命、如此為つらめ。又、田のあを離ち、溝を埋むは、地をあたらしところ、我がなせの命、如此為つらめ」と言って、須佐之男命の暴行を許した。しかし、須佐之男命の悪業はますます酷くなり、斑馬の皮を剥ぎ、その馬を天照大御神の聖なる機織り御殿へと屋根を引き破って投げ込んだ。すると、貴い女神に仕える服織女はこれに驚き、飛んできた梭で女陰を突いて死んでしまった。

天照大御神は怒って、天の石屋戸に身を隠して、高天原も葦原中国も真っ暗になり、永遠の夜が世界を支配し、災いが起こった。

八百万の神々が天安の河原に集まって天照大御神を天の石屋戸から連れ出す計画を考えることを思金神に任せた。その後は、神々は思金神の命令に従って、聖なる木を根こそぎ抜いて、その上方の枝に多数の勾珠を飾り、中ほどの枝には鏡をかけ、下方の枝には布をさげた。準備が終わったあと、天宇受売命が奇妙な舞いを踊った。

天宇受売命の卑猥・奇妙な舞いを見ると、八百万の神々が笑った。その時、世界が暗くなっても神々が笑うことを不思議に思い、天照大御神は天の石屋戸の中から外にその喜び

¹⁵³ 吉田敦彦、同上、31頁。

¹⁵⁴ 実際に勝ったのは天照大御神であるという解釈もある。《類話のすべてに共通していることは、スサノヲが競争に勝つという事実である。ただし、『日本書紀』だけは、誰が勝ったかについて明確に言及していない。さて、驚くべき違いがあるのは、『古事記』と他の類話との間である。『古事記』によれば、スサノヲが勝つのは女の子を生んだからであるが、他の類話では男の子を生んだから勝つたとなっている。》河合隼雄、同上、20頁。なお、本研究では河合隼雄のテキストのコンマ・ピリオドを読点・句点に変えた。

の理由を聞くと、彼女より高貴な神が来たという答えを聞かされた。それを聞いて、天照大御神が天の石屋戸を少し開けると、外に置いた鏡に自分の姿を見る。更に不思議と思い、天の石屋戸から足を踏み出すと、天手力男神に手をぐいと握られて、次に布刀玉は

《尻くめ縄もちてその御後方に控き度して白言ししく、

「これより内に、え還り入りまさじ」¹⁵⁵

と言い、再び女神は天の石屋戸へ戻らないようにした。すると、高天原と葦原中国は自然に再び明るくなった。

『古事記』の天の石屋戸のエピソードは他の物語と異なり、天照大御神の感情を読み取ることができない。『古事記』では、須佐之男命の悪業を目の当たりにして「恐れ」を懐いていると述べているが、他の神話では天照大御神はそれに「憤慨している」と伝えられている。

実際に、天照大御神が「怒り」のため身を隠したと考える方がよほど理解し易いのであるが、『古事記』では、天照大御神は「恐れを懐いた」とされている。なお、河合隼雄が指摘した通り¹⁵⁶、天照大御神の「怒り」が「怒り」ではなく、「畏（かしこ）む」である。「畏む」とは、畏怖の感情の意味も含み、天照大御神が須佐之男命の悪業を一目瞭然にして畏怖の感情を懐いたと考えると極めて興味深い。なぜかというところ、恐れることは「女性らしい」、気が弱いような性格に関連があるからである。つまり、男神である須佐之男命に対して、天照大御神の虚弱さが表現されているのではないかと思われる。

更に、ギリシャ神話と日本神話には、ハデス（パウサニアに記録されたアカディアの伝承の場合）は、ポセイドンや須佐之男命という「違反者」と同じ役割を類似点として読み取れる。確かに、須佐之男命はハデスのように、冥界の大王の役割が示されている。須佐之男命は先ず伊耶那岐命に「あは、妣が国根の堅州国に罷らむとおもふゆゑに哭く」¹⁵⁷と言った。また、大国主神が八十神の兄たちから逃げて大屋毘古神のところに着いた時、大屋毘古神から「須佐能（ママ）一男の命の坐す根堅州国に参向ふべし」¹⁵⁸の話聞いた。

日本神話とギリシャ神話との比較

男神に対する被害者の女神

日本神話に於ける太陽の女神として天照大御神の役割をギリシャ神話のデメテルとペルセフォネのエピソードと比較することができる。その比較について、河合隼雄は次のように考える。

《このような太陽の女神（天照大御神）と嵐の神（須佐之男命）の物語は、ギリシア神話に於けるペルセポネーとハデスの話を思い起こさせる。前者においては、嵐の神が大いなる女神が機織りをしている聖なる機織り御殿へと馬を投げ込んで女神を脅かす。後者では、牧原で花を摘んでいたペルセポネーを、不死の軍馬に乗ったハデスが強奪し

155 『古事記』五二頁。

156 河合隼雄、同上、二三頁。

157 『古事記』四四頁。

158 『古事記』六二頁。

ていく。日本神話では、侵入者の男性は馬にまたがるのではなく、馬を投げ入れる。どちらの神話においても、男性性の本能的な側面が馬の存在によって表現されている。¹⁵⁹》

馬は男らしさのシンボルとして考えられる。ギリシャのデメテル神話にも非常に重要な要素である。パウサニアスに述べられたアカディアの伝承¹⁶⁰には、デメテルを犯したポセイドンが変化した姿は馬の姿であった。また、エレウシスの伝承によると¹⁶¹、ペルセフォネをむりやりに捕えたハデスも≪神馬に引かせた黄金の車に乗った冥王¹⁶²≫でもあった。

河合隼雄によると、ギリシャ神話では母親と娘の間の区別は確かなものであるが、日本神話では須佐之男命から暴行を受けた処女は天照大御神と関連があるかどうか明らかに記されていない¹⁶³。その曖昧さ、天照大御神が最初から太陽神の役割であったか、或いは彼女の姉妹の死後で太陽の女神の役割をしたか重要な点であり、また須佐之男命の暴行の結果として被害を受けたのは天照大御神自身であった可能性もあり得る。

≪アマテラスを大靈(オオヒルメ)と呼んでいるある類話においては、ワカヒルメは太陽の女神の妹、あるいは娘とされている。ワカヒルメは、このことから、アマテラス自身であり、かつ太陽の処女神を意味するとも言えるかもしれない。≫¹⁶⁴

デメテルとハデスの物語に於いては、ゼウスは仲介者の役割を演じるが、日本神話にはその「仲介者」の役割はなく、八百万の神々が問題の解決を担当する。

他の非常に重要な点は「神の笑い」であることに違いない。河合隼雄の解釈によれば、≪この笑いのおかげで緊張が解けて、それまで見つからなかった解決の道が開けたのである。笑いのもとは何なのかという太陽の女神の問いに対するアメノウズメの答えはなかなか意味深い。アメノウズメは、太陽の女神よりも高貴な女神が現れたと答える。けれどもそれは聖なる鏡に映った自分の姿に他ならなかったのである。≫¹⁶⁵

つまり、男神の違反により、高天原の支配者・太陽の女神である天照大御神は天の石屋戸に隠れ、ギリシャの穀物の女神であるデメテルはオリンポスから降りて人間の世界のエレウシスに隠れる。両方の女神が隠れた結果として、人間界に厳しい災いがもたらされる。前述のように、天照大御神の隠れは「日食」を表すという解釈があり得る。つまり、太

¹⁵⁹ 河合隼雄、同上、二二二頁。

¹⁶⁰ 吉田敦彦、同上、二六頁。

¹⁶¹ デメテルは娘の居所を尋ねてエレウシスへ着き、王ケレオスの館で暮らした伝承。

¹⁶² 吉田敦彦、同上、二八頁。

¹⁶³ ≪日本神話においては、母と娘との同一化もまた、はつきりと見てとることができる。あるいはむしろ、デーメーターとペルセポネーのような母と娘の区別はさほど明確ではないと言えるかもしれない。つまり、日本神話では、母と娘の同一化がより強調されているのである。≫河合隼雄、同上、八六頁。

¹⁶⁴ 河合隼雄、同上、二三頁。

¹⁶⁵ 河合隼雄、同上、二一四頁。

陽の神の隠れによって、集団の無意識に残り続いている「日食」を示しているという解釈である。言い換えれば、天照大御神の隠れは日食のアレゴリーとして考えられる。ところで、その解釈以外も他の推測も可能であると思われる。

この世界から隠れている女神

さて、ギリシャ神話のデメテルが隠れたエピソードはエレウシスに行った神秘的な式や儀礼を表現すると考えられる。つまり、秘密的なイニシエーションが必要であったデメテルのエレウシスの秘儀 (*hōtegia*) の表現ということである。デメテルは隠れ、ペルセフォネも地獄に行つて戻り、あの世とこの世の境界を踏むシャーマン的な体験が表現されている可能性もある。

なお、日本神話の天照大御神の天石屋戸は同じような解釈ができるであろう。確かに、天照大御神は天の石屋戸を出たところで、神道の三つのレガリアの一つ、最も重要と思われる鏡が現れ、その鏡は天照大御神が映された結果として現在の神社にも見られ、日本人の思想に神話が残っていることを示している。また、古代の男性から見えて「秘密的」と感じられる女性にしかできないこと、例えば産屋で行われた出産の「秘密」など、上代の世界はまだ母権制に近かったことを忘れるわけにはいかない。また、精神的な解釈で考えると、「洞窟」によって出産以前の状態が表現されていると考えられる。つまり、洞窟を出ることは出産或いは産屋を示し、洞窟を出ることによって子供を産み、母親が産屋を出て社会へ戻るといふところが表れているという解釈である。

精神的な側面から見た「洞窟」

フロイト的な論理によると、「洞窟」とは「肛門出産ファンタジー」(anal birth phantasy)として読み取られ、ユング的な解釈によれば「出産時外傷」(birth trauma)として考察される¹⁶⁶。しかし、天照大御神の天石屋戸のエピソードに関しては「出産時外傷」の解釈はあり得ないであろうと思われる。なぜならば、神話には天照大御神は洞窟の出口を見つけられない訳ではなく、わざと意識して出ることをしなかったからである。

ところで、フロイトの「肛門出産ファンタジー」について、一つの面白い考察ができる。精神分析の理論によると、「肛門出産ファンタジー」とは子供が二〜三歳の頃の体験である。簡単に言うと、「肛門出産ファンタジー」とはまだ「肛門時代」にある、或いは「肛門時代」を出たばかりの幼い子は母親がもう一度妊娠すると、「すぐに弟が生まれる」ことを聞かせられる。その時、「母親の中にいる弟がどうやって産まれるのか」についてということが謎であり、性の秘密がまだ分からない子は赤ちゃんが肛門から産まれることに違いないという不思議な(ファンタジー)答えとなる。

言うまでもなく、この解釈は十九世紀の潔癖なウィーンではありえることであったが、性のタブーが徐々に消えてしまった現代のマスコミの世界では、どのぐらい考えられるか

166 Alan Dundes : "Earth-Diver: Creation of the Mythopoeic Male", *American Anthropologist* 64, 1962 参照。例えば Robert A. Segal の評価によって、アメリカの民俗学者のアラン・ダンダスの考え方は明らかに陳腐である。Robert A. Segal: *Myth. A Very Short Introduction*. Oxford, 2004, p.100.

どうか疑問である。いずれにしても、「肛門出産ファンタジー」に関して興味がある点は、「兄と弟」の関係であろう。聖書の「カインとアベル」の例をはじめ、兄弟同士の妬みは世界の神話や宗教的な思想の重要なテーマとしてまだ十分に研究をされていないと言える。日本神話では当然のように大国主の物語の例をあげられるが、天照大御神と須佐之男命との間にある妬みも大切なことであろう。伊耶那岐命は姉の天照大御神に高天原支配を委任し、須佐之男命は妬みで天照大御神に違反・冒し、その結果として天照大御神が天石屋戸に隠れたことである。

前述のように、母権制度的な上代の世界では、女性に関する「秘密」の一つは出産に係るものである。出産や妊娠及び月経と天照大御神の天石屋戸のエピソードとの関係は当たり前のものであると考えられるが、現代で非常に興味がある精神的な側面から見ると、その裏にある解釈はどうであろうか。

さて、二十世紀の比較文学のジェンダー論によれば、男性的「外の世界」に対して、女性的「内の世界」が対立されている。なお、デメテルは穀物の女神であると同様に、天照大御神も稲と関連がある。そのため、女神たちは洞窟に籠ることは、作物を可能にする生殖力の時期を表していることを考えるのも可能であろう。

石屋戸の段について——結論

神話は色々なアプローチから分析することができる。その色々な個々のアプローチだけでは神話の理解は不十分であり、神話の裏側にある社会、或いは「人間」の意味の深さを理解できる力がまだ足りない。また、社会的な見方には個人の精神的な見方が反映されている。人々の「社会の一員」としての役割、そして「個人的な人間」としての役割が作品——例えば文学や芸術など——と相互関係があるからである。

ギリシヤ神話のデメテルとペルセフォネ、または日本神話の天石屋戸のエピソードも基本的に二つのイデオロギーから分析することができる。一方は、精神分析の研究者による「神話に見られる元型」のイデオロギーである。というのは、ジェンダー論に触れて、天照大御神の隠れは男性らしい暴行の結果としての解釈である。更に、伊耶那岐命と天照大御神の関係、伊耶那美命と須佐之男命のエディプス的な関係、または天照大御神に見られる女性や男性の役割など、天石屋戸のエピソードは精神的に考えると意味深い要素が見出される。

更には、神話に隠れている「社会の規範」のイデオロギーも考察しなければならない。例えば後者の例として、伊耶那岐命と伊耶那美命によって水蛭子という奇形な長男が生まれた理由は、天の御柱を回った時、伊耶那美命が伊耶那岐命より最初に言葉を発したからであると言い、女性と比べて男性の方が優れて、重要な役割を果たすというイデオロギーが強化されている。

社会的な研究に於て、松村武雄『神話学原論』によれば、神話には社会に関して「無上命令」(categorical imperative)の概念や、「社会に関する基本的な規範」(the elementary law of sociology)の概念があるという。とすれば、古代日本社会と古代ギリシヤ社会に基本的な違いが見られると考えられる。

広い意味では、二つのエピソードの比較によって、日本神話の「集団のパワー」に対して、ギリシヤ神話の「正義」の概念を対置することができる。気持ちを傷つけられたデメ

テルは、娘が戻らないことについて他の神々の仲介を認めず、オリンポスへ戻らない。一方、天照大御神は、先ず天石屋戸から出て、もう二度と天石屋戸に隠れないことになって、その後、八百万の神々の須佐之男命への追放が決められたのである。

つまり、神々の身を隠すとは、世界は新たな理法に規制されるようになることを言及するとと言える。言い換えれば、神々は身を現して誕生することは新たな自然理法が発効するようになることを示すと言えよう。その点は、ヘシオドスの『神統記』に語られているクロノス王神の時代からゼウス王神への時代への推移に比肩することができる。要するに、神々は「身を隠す」というのは、他の世ではなく、死んだともなく、性の区別がないとも異なつて、「隠す」は神々の姿が見えなくなるが、神々が同じ世界で残存するという解釈に従つて捉えるしかない。即ち、他の解釈は納得させる力がないと思われる。

天武天皇は『古事記』の編集を勅命した時代に、ライバルの一族の権力闘争が強かった。そのため、様々な一族は、自分の権力を強化する弁明のある叙述を要求したと考えられる。従つて、その風景では、様々な氏族による、新たな理法を発効することを可能にした神話の叙述を要求したと推測される。

神話とはある民族の大昔の出来事を語る叙述であれば、民衆の社会規則を明らかにする物語でもある。言い換えれば、神話には様々な民族の他の民族に対する弁別素性が描かれると同時に、民族の社会構造の基礎にある内的なメカニズムも反映されている。従つて、全体としての神話の叙述に対する解釈は物語を構成する様々な側面を考慮に入れるべきであらう。

結局、神話の叙述の解釈は色々なアプローチから可能である。その解釈は神話に反映される様々な側面を分析しない場合は、神話の複雑性に関する深い意味が不十分に解釈される危険があると思われる。なお、それらの側面の中で、神話の裏側にある社会とその社会を構成する人々との関係は神話の大事な側面であると言える。当然であるが、神話の社会的な側面の中で、個人的な人間として人々の精神的な状態に関する一節も語られている。つまり、社会では人々が「社会の一員」としての役割を果たせば、「個人的な人間」としての役割も果たす。なお、その二重性が神話の叙述の構造を構成すると考えて良い。その理由で、神話を解釈するため両方の側面を含む分析は欠くことができないであろう。

以上『古事記』の天石屋戸の段を検討し、ギリシヤ神話との様々な類似について考察した。二つの神話では、女神の天照大御神とデメテルは男神の須佐之男命とポセイドンの違いにより、高天原またはエレウシスに隠れる。

一方では、天照大御神と文明や平和の女神であるアテネとの類似点も少なくない。というのは、天照大御神もアテネと同様に父親の男神の頭から生まれ、処女でもある。また、男らしい戦士の衣装を着かねない。アテネはアテネ市に樹立される民主主義の支持者であれば、天照大御神は大国主神に国譲りを任せる。

他方では、ユング心理分析を元にして、天石屋戸の段に見られる女神の籠りは、暴力に対する反応を表すと共に女性的精神錯乱を指摘しているとも考えられる。当然であるが、天照大御神は大和、須佐之男命は大和に対立していた出雲の代表者として捉えられる。

天石屋戸の段では天照大御神の身体は女神のシンボルとして捉えて良い。女神は籠る、つまり女神の姿は隠れている間に葦原も高天原も暗くなり、世界は太陽の神である天照大御神の保護を失う。すると、女神の身体は女神自身を代表して、女神が見えなくなると同時に女神のはたらきもなくなると考えて良いであろう。

(3) 大國主神の試練について

死生観は世界中の神話の基礎にあり、大事な役割を果たすことは当然である。むしろ、神話に表されている古代人の形而上学的な思想の中で、世界の起原・創造神話と共に死後界の存在についての熟考が最も重要な側面であるさえ言える。その視野の下で、本章では大國主の神話に見られる死生観についての考察から始めて、大國主神の神話に反映されている身体の変化及び人類進化の過程という側面を検討してみたい。

ア. 死に対する考察

「人生」は誕生から死までの歩みの道として考えられ、人々がこの世で生きている期間は死に奪われるまでの瞬間だけだと考えて良い。実際に、人生は死への準備をするための時期だと唱える宗教が少なくない¹⁶⁷。結局、「生」は「死」に結ばれ、「死」がなくては「生」は理解できないであろう。言い換えれば、生きることを可能にするのは死ぬことである。「死」がなければ、「生」もなからう。

さて、生と死は補完的な概念のように解される。天地・昼夜・明暗・陰陽などのように、人間の思想構造は対立に基づいている現実を分類化し得る対立概念の一つであろう。むしろ、人間人類の思考過程は基礎づけられている二項対立の中で、「生死」が最も大事なものであり、宗教的及び形而上的な思想(考え)を生じたと言って良いであろう¹⁶⁸。なぜならば、宗教は生命を永遠に引き延ばすため「あの世」の扉のカギとして生まれたと言えるからである。

《……宗教は「あの世」、即ち、生命が永遠である死者の国という神秘的観念を創造するのである。》¹⁶⁹

言うまでもなく、宗教によって「死」に対する態度は正反対に異なる。キリスト教の影響を受ける国々の葬送に見られる畏怖恐れの感情、一方ではタイ仏教の葬送の希望的な「また来世」という死者に対する最後の挨拶など葬送、宗教によって死後観は非常に異なることの心構えを例証する。

確かに、「死」の概念は様々な民族の基礎にある伝承的、宗教的な信仰と不可分である。また、宗教が誕生する以前、死後観は神話に表れた。やはり、神話とは宗教や哲学の祖先

¹⁶⁷ 最も代表的な例として死後の世界及び天国の存在を断言する唯一神教のユダヤ・キリスト・イスラム教を挙げよう。

¹⁶⁸ 《二項対立は人間の思考過程に本来備わっている特質「であり」……土地の宗教でも、最初の生と死の二律背反に心を奪われるものである。》エドモンド・リーチ『神話

としての創世記』江川徹訳。紀伊國屋書店1982年、14頁。

¹⁶⁹ エドモンド・リーチ、14頁。

として考察して良い。人類の原始的な思想が神話に表示され、その原始的な思想の中で、「死」は非常に重要な課題であった。世界中のほとんどの神話、物語構造はほぼ同じである。先ず、天と地の分かれの結果として世界（地球、「この世」）が生まれる。

世界の創造が描かれた後、神々と人間、即ち神々の世界と人間の世界との関係が認められる。その関係によって、人間は存在する理由、或いは神々や動物に対して人間が持つ役割が明らかに表示されている。

《神は言われた

「我々にかたどり、我々に似せて、人を造ろう。そして海の魚、空の鳥、家畜、地の獣、地を這うものすべてを支配せよう。」¹⁷⁰

世界に対する人間の役割を既定のものとした後、次の階段として、人々のアイデンティティを可能にする民族の出来事の物語が述べられている。神話の基礎には「人々を統一する」という役割が見られる。その役割によって、民族の特殊性を強調する英雄の物語或いは民族の王・皇帝の家系の話が作られる¹⁷¹。神話の物語過程による、神々の世界に対する人間世界の事件、即ち社会構造に関する武勲に基づく組織が出現する。例えば、「神」の概念の誕生は、恐ろしい自然の大惨事に対して未開の人々が立てた想像として理解することができる。

世界中に「死」は神話の中心的な話題になり、他の世から戻った人々の物語が多い。それらの神話の中で、死者の世界にいる妻の姿を見ることの禁止或いは冥府の食べ物を食べると生者の世界へ戻ることはできないという類似点は少なくない。言うまでもなく、日本神話は例外ではなく、伊耶那岐命のあの世への行き来にも同じような類似点がいくつか見られる。

さて、異なる文化の神話に現れる類似点を比較すると古代から「死」に対して人々が持っていたイメージ、即ち「あの世」のイメージまたは「あの世」と「この世」の仕切り壁（線引き）がどのように表れているか理解することができるであろう。また、古代思想の基本にある「死後観」の分析によって現代社会に見られる「死後観」も理解することができる。

神話は様々な民衆の宇宙論及び社会規範の記録として考察される。言い換えれば、古代人は「宇宙」や「社会構造」に対して持っていた「理論」¹⁷²を神話の形で表現した。または、「神話」の概念にロゴス以前の物語に論理的な考え以前の意味を持ち、神話とは論理が誕生する前の分析方法として考えてよい。その面から見た神話は、宇宙の起源や世界の事実を解説できる物語である。つまり、神話は論理以前の世界を理解し得る道具、即ち世界の出来事を解説するように意図する物語である。なぜならば、神話には人々の集団的な無意識が記録されているからである。

¹⁷⁰ 『創世記』1章26節。『聖書 新共同訳——旧約聖書統編つき』。日本聖書協会1996年

¹⁷¹ 言うまでもなく、『古事記』の場合のように天皇の家系が神々に結ばれ、従って貴族は神々の子孫として考察される世界中の神話が多い。

¹⁷² ここでは、理論は世界に対する論理的、道理に基づいた解説として理解して良い。

なお、神話に反映している古代日本社会に於いて形而上学的な思考の基本とは何であろうか。「原始日本社会」と言えば、大陸の影響が入る前の本来的な日本文化の思想の意味を考えてみたい。

古代社会の死後観についての考察は必然的に葬式文化に結ばれ、葬式文化は古代の形而上学的な思考を解く手がかりとして理解して良い。日本の場合、古墳時代の喪葬習俗の研究に於いて、仏教の影響以前の日本列島にあった「死」及びあの世への行き来の理解の仕方を示す。更に、葬式と宗教・信仰との明白な関係を考慮に入れて、喪葬習俗の研究によって、古代日本社会の「あの世」に対する元々の原初的な世界を理解する仕方を明らかにできるであろう。

《壺形墳がきわめて宗教的かつ精神性の高い造形物であることを主張している
(省略)

古墳は、被葬者が神仙となって転生する新たな世界＝異界として、壺の形をもって此世界に創出されたものである。》¹⁷³

確かに、神話に不可分の宗教的な機能を忘れることの危険は避けるべきであろう。

さて、「死」とはどのように考えて良いであろうか。清水哲郎によると、

《「死ぬ」は、死の場面に立ち会った経験に基づき、身体に起きる目に見える変化に基づき言葉であると思われます。身体的変化とは、

- ・ それまで働いていた生命あるものの動きがとまり、再び動き出す可能性はない（つまり不可逆的に動かなくなる）
- ・ その不可逆性は、そのものが変質し始めることによって明らかとなる（腐始めるなど）

という内容のものです。こうした身体的変化については、人も動物も変わりありません、「死ぬ」は動物についても使われるゆえんです。》¹⁷⁴

なるほど死ぬということは体の状態の変化によって定義され、死は生の対称的概念より、人生に関わる自然的な経過として考えられる。しかし、「生きる」ことに結びつく意識の存在は、死後にも続けて、個人的な本質は変質しないままであるうか。その不易の存続は永遠の生存欲に基礎づけられ、様々な神話の基本に存在する。つまり、神話の起源は集団的な無意識にある永遠の生存欲に換算して解説し得る。

なお、永遠の生存欲による、神話に反映される「死生観」は古代の葬式文化に結ばれ、神話に現れる葬式は民族の死者の永続性を可能にする祭り方を表すと考えて良い。

世界中の様々な民族は古代から葬式文化を大事にし、重要と考えた。古代社会の死後観についての考察は必然的に葬式文化に結ばれることは明らかであり、喪中の文化は古代の形而上学的な思考を解く手がかりとして理解して良い。その一方、葬式文化は様々な民衆の元にある死後観を反映しており、その死後観に対する形而上的な思想は神話に述べられ

¹⁷³ 辰巳和弘『死者・異界・魂』106-107頁。『古事記を読む』102-123頁）三浦佑之編、吉川弘文館、2008年。

¹⁷⁴ 清水哲郎『ケア従事者のための死生学』ヌーヴェルヒロカワ 平成22年、16頁。

ている。つまり、神話には古代世界が反映され、原始信仰に関する儀礼が表われている。例として、『古事記』中つ巻には倭建命の葬式が描かれている。

《ここに、倭に坐す后等また御子等、もろもろ下り到りて、御陵を作り、すなはちそのなづき田に匍匐ひ廻りて、哭きて歌よみしたまひしく、

なづきの田の 稲がらに

稲がらに 匍匐ひ廻ろふ 野老蔓

ここに、八尋白ち鳥に化りて、天に翔りて浜に向きて飛び行しき。しかして、その後また御子等、その小竹の苺り杵に、足**躡**り破れども、その痛きを忘れて、哭きて追はしき。この時に歌ひたまひしく、

浅小竹原 腰なづむ

空は行かず 足よ行くな

また、その海塩に入りてなづみ行きましたし時に、歌ひたまひしく、

海処行けば 腰なづむ

大河原の 植彖草

海処は いさよふ

また、飛びてその磯に居しし時に、歌ひたまひしく、

浜つ千鳥 浜よは行かず 磯づたふ

この四つの歌は、みなその御葬に歌ひき。かれ、今に到るまでに、その歌は、天皇の大御葬に歌ふぞ。かれ、その国より飛び翔り行きて、河内の国の志幾に留まりましき。かれ、そこに御陵を作りて鎮り坐さしめき。すなはちその御陵を号けて、白鳥の御陵といふ。しかるに、またそこよりさらに天に翔りて飛び行しき。》¹⁷⁵

なお、『古事記』に対して、西洋文明の基礎にある古代ギリシャのホメロス世界にも葬式文化は重要な役割を持つ。『イリアス』の最後の巻(二十三巻)にはヘクトールの葬式が述べられ、葬式文化の作法や習慣に言及している。それによれば、最後の文章のみ引用すると

《このようにして、人々は、馬を馴らすヘクトールの葬式を執りおこなっていったのだった》¹⁷⁶

葬式の記述について扱っている。つまり、古代世界では死に対する儀礼が非常に重要な話題であったことは否定できず、死後の存在に対する関心は形而上的な思想、具体的に言えば死生観との関係を表すことも明らかである。

さて、古ギリシャでは「死」はどのように解釈されたか。古ギリシャの神話思想によって、死後は *ψυχή* (プシケ) が体を出て、命は終わる。*ψυχή* とは「心」及び「靈魂」の意味で、体に乗っている「生氣」或いは「生命」にも関わる。具体的にというところ、

¹⁷⁵ 『古事記』西宮一民 校注。新潮社 昭和54年、170-171頁。(中つ巻、「倭健の死」)

¹⁷⁶ 『イリアス』(『ホメロス』高津春繁・呉茂一 訳 筑摩書房 昭和36年)第23巻、462頁。

ψυχή は肉体の生命力を持つ「命の液体」に関わる。実際に、古代ギリシヤの葬式にあつた火葬は身体が燃えてその「命の液体」を乾かすことを目的としたと考える学者がいる¹⁷⁷。身体が乾いたあと、骨は大事にして葬られた¹⁷⁸。

《これは、死んだ時の、人の子の定めなのです。というのは、もう筋は肉と骨とを締め合わせず、命が白骨を立ち去ると、これは燃えさかる強い火が無に帰し、魂はまるで夢のように飛び立って、ふわふわと漂うのです。》¹⁷⁹

このように、オデュッセウスの母親は地下の世を訪ねた息子へ死の過程、或いは肉体と魂が離れる過程を説明した。『イリアス』にもパトロクロスがまだ葬式をしてもらっていない、自分の状態を伝えて、アキレウスに葬式してもらうことをお願いした。

《だが一刻も早く、私を葬ってくれ、そして冥府の門をくぐらせてくれ。亡霊どもが遠くから私を邪魔してはいらせないのだ、疲れた亡者の幽霊どもが。どうあつても私が三途の川を渡って、仲間にはいるのを許してくれない。だから空しく、戸口も広い冥王の館の前をうろついているが、せめてはその手を握らせてくれ、哭きながらに頼むのだから。一度私に火をかけたならば、もう二度とは冥府の境から、戻ってはこれないのだから。》¹⁸⁰

結局、「神話」の概念には死に対して様々な民衆が持つ信仰が含まれ、それらの信仰は伝承的、宗教的な規範として社会の葬式文化を形成する。葬式の儀礼は神話に伝えられ、その結果として死に対しての儀礼・作法は長続きすることが可能であった。神話に反映される死者を敬う風俗習慣によって、古代人が「あの世」に対して持ったイメージ、即ち「死後観」を理解し得る。

ギリシヤ神話の死後観との比較

紀元前後数百年前、神話的な世界 (πυθός) から哲学的な世界 (λόγος) へ移行した

¹⁷⁷ Richard Broxton Onians, *The Origins of European Thought*, (Cambridge, 1988, Cambridge University Press) p.216. 《the vaporous ψυχή or life-soul was closely bound up with the life-liquid filling the flesh. Ταρξέυειν was used to describe the 'drying up' of this liquid, which meant the shrivelling of the flesh, the reduction of the body 'to a skeleton', as we say, a οκελέρω, i.e. 'dried-up'..... And the essence of the Homeric funeral described by ταρξέυειν ['drying up'] was the treatment of the body with fire.》

¹⁷⁸ ギリシヤ神話の「命の液体」はインド哲学の「プラーナ」として考えて良いであろう。インド哲学によれば、「生きる」と「死ぬ」の違いはプラーナ（氣息）であり、プラーナ（「生き物」とは「氣息を有するもの」として考えられる。「魂」の概念に近い、「身体に宿っていれば生き、身体から抜け出せば死ぬ」。その考えはユダヤ教の「世界は最初に神の『氣息』で作られた」の概念に似ているであろう。宮元啓一『インド死者の書』すずき出版 1997年を参照。

¹⁷⁹ 『オデュッセイア』第11巻。 (『ホメーロス』高津春繁・呉茂一 訳 筑摩書房 昭和 36年) 第23巻、77頁。

¹⁸⁰ 『イリアス』 同上、434頁。

古代ギリシヤでは死生観に大きな変化があった。

ホメロスやヘシオドスの世界では死者が存在する場所はハデス (Ἅιδης) であり、その原義は「見えない場所」である。死者の国に存在する死者は現世に対してもはや無力な存在に過ぎず、《地下の世界に領域化され、肉体を離れた靈魂の住処とされたこうした死者の世界が、現世といかなる関係をもつかに依じて、古代ギリシヤの複数の死生観が展開されるのである》¹⁸¹。死者が三途の川で靈魂を失い、再び現世へ舞い戻ることはできない。《そこで死者の影響を庶断する鎮魂の手段として、様々な埋葬や供養の儀礼が発生した。死者の供養は、まず地面に腕尺四方の角穴を掘って、蜜・葡萄酒・水の三種類の液体を順に注ぎ込む。さらに小麦粉をふりかけた後、犠牲獣の血を注ぐ場合もある。》¹⁸²

ホメロスの例を見ると、古代ギリシヤのホメロスの世界では、死はプシケー

(ψυχή) と肉体の分離として考察されたことがあったと考えて良い。

《死者の靈魂は生前と同じ外見をどめながらも、肉体をもたぬために虚ろで儂く、風が吹けば飛ばされてしまう。いな精神的な能力さえも衰えた、文字どおりの亡霊などである。》¹⁸³

ところが、古典演劇詩・哲学の世界に入ると、古代ギリシヤ人が持っていた死後観は複雑になる。まず、「プシケー」の概念は色々な現代語訳を持つ。

《人間の人格のある部分は、肉体の死後も生き続ける。この部分はしばしばプシケー (psyche) と呼ばれる。この語は、大雑把に言えば「魂」(soul) に近いが、厳密には(どの時代の語法をとっても)一致しない。「亡霊」(shade) と訳した方がふさわしい場合もある。ホメロスにおいては、プシケーは「息をする魂」或いは「命の源」のようなものであり、死の瞬間に肉体を離れるものとされている。その部分を表すもう一つの語はダイモン (daimon)、「靈魂」であり、これはピタゴラス派に關係している》¹⁸⁴

肉体が火葬か土葬されることを別にして、葬式の後に生き残る「もの」は存在続ける。その存在は墓及び地下にすることが普通の解釈であるが、実際に遠い世にいる(普通は西の果て)という理解もある。亡霊が墓の中で生き長らえる場合、生者はそこで死者とコミュニケーションすることが可能である¹⁸⁵。言うまでもなく、このコミュニケーションとは、世界の習わしであったシャーマンの方法を示していると言って良いのではないか。

日本神話にも、シャーマンの人物のような役割を持つ英雄はあの世とこの世の境界を渡

¹⁸¹ 荻野弘之 「古代ギリシア―死者の世界と現世と」。『死生観と生命論理』関根清三編、東京大学出版会 1999年、32頁。

¹⁸² 荻野弘之、33頁。

¹⁸³ 荻野弘之、37頁。

¹⁸⁴ レン F.・ノース「ギリシア悲劇とプラトンにおける死と来世」。『死と来世』ヒロシ・オオバヤシ 編・安藤泰至 訳。時事通信社 1995年、107頁。

¹⁸⁵ ノース、レン F.、108頁。

り、死者とコミュニケーションすることができるといえる。清水哲郎の解説によれば、伊耶那岐命が黄泉の国を訪ねて交わした伊耶那美命との黄泉の国の対話もシャーマン的な経験に類似点があることが考えられると主張している。

《まづイザナギとイザナミとの対話が成立します。「戻ってきてくれないか」「黄泉の国の食物をたべてしまったから……でも聞いてくるから、待ってて、待つ間のぞかないで。」——つまりここには黄泉の国を訪ねていけば、人格的交流が再開するかのようないイメージがあります。『古事記』の語りを見ると、興味深いのは、この場面ではイザナミが言葉を語ることで、イザナギの語りかけに応じることは描かれますが、イザナミの姿についてはいっさい語られないことです。聴覚だけが働き、視覚は働かない。二人の間にあるのは言葉的交流であり、それだけなのです。

しかし、このことは日本の死者をめぐる文化の中で読むと、そんなに不思議なことではありません。日本の各地には口寄せ、イタコの類があつて、その口を借りて死者は生者の問いに答えて語りますが、その際にも現れるのはやはり語りだけなのです。》¹⁸⁶

やはり、伊耶那岐命と伊耶那美命との別れの対話が黄泉の国の出口で行われ、黄泉つひら坂には伊耶那岐命が置いた「千引きの石」は古墳の入口を密閉した石にいくらか類似している。

《いやはてに、その妹伊耶那美の命みづから追ひ来ぬ。しかし、千引きの石をその黄泉つひら坂に引き塞へ、その石を中に置いて、おのおの対ひ立ちて、事戸を度す……》¹⁸⁷

実際に、西宮一民の解釈によると、伊耶那岐命が度す「事戸」の「戸」には、「祝詞」や「詛」の「と」と同じく《呪的な言語・行為・事件につける接尾語》¹⁸⁸である。

なお、日本神話の場合、あの世とこの世の仕切り壁は「事戸」で構成されるが、ギリシヤ神話の場合にはあの世とこの世の仕切り壁は三途の川である。疑いの余地なく、死者の国から生者を切り離す川には、水に思い浮かべる浄化の意義が明らかに見られる。

まさに、川に含まれる「清め」の内包は、二世紀の中頃にパウサニアスが『ギリシヤ周遊紀行』十巻に書き記したデメテル女神について「アルカディアの伝承」にも現れる。その伝説によって、欲情を燃やしたポセイドン神によって暴行された収穫の女神であるデメテルが

《怒りを和らげ、近くを流れるラドン河の清流に沐浴して身を浄めた。このために（省略）地方は「沐浴する女神」デメテル・リュシアを象っているのである。》¹⁸⁹

デメテル・リュシアの「沐浴」と黄泉の国から戻った後伊耶那岐命の「清瀬」との類似点は当然である。伊耶那岐命も竺紫の日向の橘の小門の阿波岐原に、身の禊をした後、

¹⁸⁶ 清水哲郎、19頁。

¹⁸⁷ 『古事記』39頁。

¹⁸⁸ 『古事記』、同上、注十三。

¹⁸⁹ 吉田敦彦『ギリシヤ神話と日本神話』みすず書房1979年、26頁。

《初めて中つ瀬に落ちかづきて、滌きたまふ》¹⁹⁰、即ち伊耶那岐命の禊との類似は否定できない。

なお、キリスト教の洗礼、神道の禊など、水に滌むことは清めの力があるとする習慣は少なくなく、古くから水に清めの効果があると思っている信仰が広まった。むしろ、神道のお祓いの場合は、塩の存在は日本文明と不可分である海の重要性を強調している¹⁹¹。

《ここをもちて、伊耶那伎の大神の詔らししく、

「あは、いなしこめしこめき穢き国に到りてありけり。かれ、あは御身の禊せむ」》

¹⁹²

実際に、「あの世」を訪ねる経験の結果として受けた穢れに対する浄化は、ギリシャ神話には「あの世」を訪ねる経験がある英雄が死者の国に入るためにした弔いの儀礼から決して遠くではない。その儀礼によって神々の怒りを和らげた¹⁹³。

神話に見られる死者の国、即ち死に思い浮かべる穢れのイメージは、死体の腐敗に関連していると考えて良いであろうか。『古事記』には、須佐之男命による大気都比売神が殺された後の身から蚕、稲種、粟、小豆、麦、大豆が生まれる。その一方、黄泉の国には伊耶那美命の身にはうじ虫が集まってごろごろ音をたて、八種類の雷が居た。つまり、神話は両女神の死体の腐敗に関する悪臭及び恐ろしさを力説していると言える。

または、死の世界に結ばれる腐敗のイメージに関して、世界中には死者の食物を食べた故、生者の世界へ戻れない人物についての神話はいくつかある¹⁹⁴。

神話に対する疑いを持って、神話の世界から離れた古代ギリシャのロゴス(Λόγος)の世界には、漠然とした死者の世界と生者の世界との境界は、いよいよ超え難くなり、懷疑論は支配的な傾向になると共に、あの世と接触を結ぶことが可能であることをいよいよ否定する。ギリシャの悲劇時代に於いて死者に対して弔うことの重要性は否定できない。例として、ソフォクレスの『アンティゴネ』を挙げよう。

アンティゴネはテバイ王の娘であり、弟のポリュネケイスの遺骸を埋葬して、兄であるクレオンの埋葬の禁止の命令を犯した。ポリュネケイスはテバイに籠った弟のエテオクレスと一騎討ちをし、兄弟は共に死んだ。クレオンはエテオクレスの遺骸だけを手厚く葬り、ポリュネケイスの死体は野ざらしにし埋葬を禁じた。アンティゴネはその禁を犯してポリュネケイスの遺体に三度土をふりかざす埋葬の儀式を行ったが、すぐにクレオンの兵士に捕えられ、死刑の宣告を受けて地下牢に閉じ込められた¹⁹⁵。

¹⁹⁰ 『古事記』 41頁。

¹⁹¹ 「禊」は東南アジア一帯にも見られ、元来は「禊」と「祓」は別々の行法であったが、汚穢を洗い清める機能が似ていることから、古代から混同し、「禊祓」及び「祓禊」のような複合語として使用されるようになった(三橋健。『国史大辞典』、「禊」の定義によろぐ)。

¹⁹² 『古事記』 40頁。

¹⁹³ レン F. ノース、同上。

¹⁹⁴ ギリシャ神話のペルセフォネ、マオリ神話のヒネ、言うまでもなく日本神話の伊耶那美命など、世界中に同じパターンがある神話は広がっている。

¹⁹⁵ マイケル・グラント&ジョン・ヘイゼル『ギリシア・ローマ神話辞典』西田実、入江

しかしながら、時代と共に「あの世」から影響を受けること、また死者の世界と生者の世界相互交渉がますます疑われる状態になった。

結局、哲学の進歩と共に、理性以外の物語、即ち論理に基づいてない理論は擁護できなくなる。要するに、論理（ロゴス）の世界と神話の世界は永遠に互いに相いれなくなると言って良い。

現代日本社会には死生観が仏教の影響によって形を作ったことを否定できないが、実際に仏教と共に伝えられたインド哲学の死生観に基づいていると言った方が良い。また、日本社会の基礎にある神道思想の優秀性を軽視するわけではないが、残念ながら神道の死後観は、簡単に纏めることができる訳でもない。

《死後の問題につきましては、どうしても神典に偏らざるを得ません。『古事記』、『日本書紀』にどう書かれているかという事を中心にして語る事になります

……

神道では神霊、神様へのお祭り、それから死者へのお祭りを弛なく、中心的な営みとして歴史的に伝承して来ております。

従って御霊の世界を認めている事は明らかであります。それではその御霊は一体どのような世界に存在するのか、それがここでの問題であります。こういう問題について不思議な事に、神道は伝承的により熱心ではございません。神様をお祭りする事、死者の霊をお祭りする事を熱心に営み続けて来ていながら、そうした御霊の所在について何故これを明らかに説こうとしないのか。この疑問、それを何故そういう事が起こるのかという事を考えてみる事が、恐らくは神道の信仰としての性格、或いはそれが持っている特徴というものを理解する上で、非常に重大な意味を持っているというふうに考える事ができます。》¹⁹⁶

『神道大辞典』の定義によって、神葬祭¹⁹⁷ は仏葬及び儒葬に対して、

《文武天皇大寶三年に持統天皇の崩御あらせらるるや飛鳥岡に於て火葬にし奉り、それより御歴代の天皇は火葬にし奉る事になつて葬儀が一變し、佛葬は上一般に行はるるやうになつた。》¹⁹⁸

「儀式」に関して

《現在行はるる神葬には甲乙の二種がある。甲は元來、葬儀は人生最終の禮にて国風に隨うて子が親を葬むるものなれば、その式は自ら奉仕してよいのである。然るに一般にその事に慣れぬ故に、神職その地適當なる人を介助者として依頼するもので、齋主と稱するも佛葬に所謂導師とは異なるものがあり、喪主を助くる意味のものである。》

和生、木宮直仁、中道子、丹羽隆子 訳。大修館書店 1988 年、101 頁。

¹⁹⁶ 上田賢治「神道における死後の世界」『世界の諸宗教における死後の世界』本山博・湯浅泰雄 監修。宗教心理出版 昭和 60 年、111 頁。

¹⁹⁷ 神道葬祭の省略であり、同じ意義をする。

¹⁹⁸ 『神道大辞典』。宮地直一・佐伯有義 監修。臨川書店、昭和 16 年、792 頁。

と記している。

『古事記』の解釈を追って、神道は「豊葦原の中津国」と呼ばれるこの世に対して、七つの世界を区別する。

《前の三つ、つまり高天原、それから常世、黄泉という世界を中心だと申し上げたのは、他の四つの世界がほぼ、この三つのどれかに元々は同じものであったものが、違った言葉で表現されて、違うところだと考えられるようになった、というふうに見えるので、ほぼ三つの他界と中津国との関係で自分たちの肉体的な命、魂の世界を考えていたと思われます。これはキリスト教の天国と此の世と地獄、或いは煉獄という垂直線上の位置付けだけではありませんで、高天原、中津国、黄泉というのは垂直的な位置付けですが、中津国と常世というのは、水平的な線で位置付けられております。》¹⁹⁹

イ・比較神話に見られる死後観

古代ギリシヤのホメロスの『オデュッセイア』から中世のイタリアの『神曲』²⁰⁰ など、あの世への道を踏んだ作品が少なくない。言うまでもなく、その作品の起源は神話に見出されると言って良い。世界中、古代人の考えを反映する神話にはあの世への旅は共通の問題である。

あの世のイメージに対する世界中の神話の共通点の中で、日本神話の伊耶那岐命をはじめ、失った妻をあの世へ探しに行った夫の旅についての物語はいくつかある。古代ギリシヤのオルフェウス神話、ニュージーランドのマオリ族のタネとヒネの神話、アメリカのコマンチやブラックフットの神話などに表われる例が少なくない。

人類が関心を持っている死後生の存在が、世界中の思想史を型作ったことは確かである。ところで、様々な文明には同じような神話のパターンが現れる事実、或いは遠く離れた文化の神話に見られる類似は、どのように理解して良いか。それらの文化は相互的な影響を及ぼしたことを認めて良いが、その影響によって非常に相似を解説し難いであろう。

とは言え、デュメジルの²⁰¹の弟子であった日本の比較神話学のパイオニア、吉田敦彦は日本神話に三種の機能体系²⁰²が見られると肯定し、その存在は古代に行われた人々の移住によって解説する。その移住活動によって現代では遠くにある異なる文化が交流したことを考えることができる。

《内陸アジアの騎馬遊牧民文化の影響は、日本には、高句麗などと同種のツングース系の民族により、朝鮮半島を経由してもたらされたのであろうと言われる(省略)。さらにヘロドトスが伝える神話の中でその起源が説明されている、彼の時代のスキュタイ

¹⁹⁹ 上田賢治、112頁。

²⁰⁰ *La Divina Commedia*。ダンテ・アリギエリ(1265年—1321年、Dante Alighieri)の代表作。精神的に愛されたベアトリーチェの死後、彼女を訪ねるのにあの世への旅行を語る詩編。

²⁰¹ Georges Dumézil (1898-1986)。フランスの神話学者。

²⁰² デュメジルの代表的な理論。デュメジルはインド・ヨーロッパ神話が三種(祭司・戦士・生産者)の機能体系の基礎を明らかにした。

の王家に保管されていた天来の神玉と、日本の皇室の三種の神器との間の類似も、前章において詳論したように到底偶然と認め難いほどに著しい。》²⁰³

吉田敦彦の研究の正確さは議論の余地のないと考えて良い。一方で、異なる文化の類似は人々の移住の影響ではなく共通の基礎的なもの及び人類に内存している思考構造として理解できることも無視できない要素であろう。集団的な無意識にある人類に内在する自己保存の本能或いは権力欲は、典型的な価値として神話に象徴的に表れていると言って良いであろう。

なお、世界の多くの神話に見られる英雄のあの世への旅のエピソードは、実際にシャーマンによる他界への旅行が描かれていて、ギリシャ神話のオルフェウスは最初のシャーマンの人物として考察する神話学者が少なくない。更に、オルフェウス（オルペウス）のあの世への旅はそのような神話のプロトタイプとして考えるべきと吉田敦彦は肯定している。天才的楽人、密儀宗教の創始者、豎琴の発明者でもあったムサイのカリオペの息子のオルフェウスはトラケ人の王となり、美貌の女精エウリュディケを娶った。ある時エウリュディケは毒蛇に咬まれて落命した結果、オルフェウスは、ついに最愛の妻のエウリュディケを死の手から取り戻すために、豎琴を取り上げ、単身愛用の楽器を携えて地下の世界に行った。

オルフェウスの哀切な歌声を聴いた冥王ハデスとその妻ペルセフォネが感動し、彼のため冥府の掟を曲げて、エウリュディケを地上に伴い帰ることを許した。ところで、オルフェウスが、地下の世界を離れる前には、エウリュディケの姿を見れば、彼女は生者の世界へ戻ることは不可能になると警告される。オルフェウスは途中背後に妻の足音が聞こえぬ不安で振り返りエウリュディケを見たら、彼女はたちまち息絶えて倒れ、消えてしまった。

吉田敦彦は、「オルフェウス神話」と呼ばれる物語の中で、「失敗型」と「成功型」の区別をすることができる主張している。ギリシャと日本神話は「失敗型」であるが、ポリネシアと北アメリカの神話はほとんど「成功型」である。面白いのは、シャーマニズムの起源と考えられる中央アジアやシベリアには、その型に適合する説話は全然見つけられな²⁰⁴。

実際に、吉田敦彦は伊耶那岐命の地下世界への旅を様々な民族神話と比較した。その神話に共通するのは、ニュージールランドのマオリ族のタネとヒネの伝説である。

《タネ神は配偶者を欲しいと思つて、土で女の形を造つて生命を吹き込み、これと交わつてヒネという名の娘を産み、彼女が生長するのを待つて自分の妻とした。しかしヒネは自分の夫が実の父親であるのを知つて、恥かしさの余り自殺して地下に行き、偉大な夜の女神となった。タネは妻の死を悲しみ、後を追つて冥界に赴き、次々と冥府の番人たちの所を通過して遂にヒネのいる家に着き、戸を叩くが、ヒネは中に入るのを許さない。タネはヒネに、自分と共に地上に戻つてくれと懇願するが、ヒネはにべもなくこれをはねつけ、タネに一人で上界に帰り陽光の下で子孫を養うことを勧め、自分は下界にとどまり彼らを暗黒と死の中に引き下ろすであろうと宣言する。タネはしかたなく、

²⁰³ 吉田敦彦、181-182頁。

²⁰⁴ 吉田敦彦、17頁。

悲しみの歌をくちずさみながら、一人地上に帰った。》²⁰⁵

伊耶那岐命、オルフェウスやタネの地下世界への旅には「呪的逃走」型の話根が結び付けられていると言える²⁰⁶。大林太良²⁰⁷によると、物を投げつつ逃走するくだりという《呪的逃走説話》モチーフは南アフリカのブッシュマンやズールー族、ポリネシアのサモア島にもあり、主な分布圏は西アジア、ヨーロッパから、北アジア北部北米にかけての地域でも見られる。投げられる物体つまり石・櫛・水も一致、この説話の単一起源を物語るものは確かであり、アメリカ・インディアンに対してヨーロッパやアジアでは三という数に呪術、儀礼と関係があるため説話の発祥地は西アジアかヨーロッパであると考えて良い。日本神話の場合、石や水の代わり御かずらと桃を投げる²⁰⁸。

『古事記』に見られる伊耶那岐命によって投げられる御かずら・櫛・桃に於いて、桃に驅魔の呪能を認め、またブドウを輸入した中国文化の影響によると解釈して良い。ところで楊子江下流以南の地域の伝承には主人公が異類の妻の許から逃げるといのが呪的逃走の一般であるらしい、このモチーフが日本へ入って来たと考えて良い。従って、日本神話の伊耶那岐命の逃走が中国江南地方から輸入されたと考えられる。²⁰⁹

ウ. 『古事記』に見られる死後の例

『古事記』には三度直接に「あの世」が言及されている。伊耶那岐命の黄泉の国への行き来、須佐之男命が根の国に追放され、また大国主神の根の堅州国への旅。その一方、天照大御神が須佐之男命の乱暴により、天石屋戸に引き籠った一節はこの世を捨て、あの世を受け入れた寓話として考えて良いのでなからうか。

伊耶那美命は火の神を産んで生殖器が燃焼された²¹⁰。結果、死んだ。ところで、妻を失っていつも悲しんでいた伊耶那岐命は伊耶那美命を生者の世へ戻させるため黄泉の国へ行く。ギリシャ神話の「オルフェウス神話」のように、最愛の妻が死んだ結果として死に立ち向かうという神話は、死に対する愛の勝利として解釈される²¹¹。一方で、死に勝る妻への異常な愛の神話の基礎にある一夫一婦制の擁護は認められよう。

しかし、他の解釈によると、オルフェウスと伊耶那岐命のあの世への行き来は死者に接触するシャーマンの経験として考えられる。吉田敦彦によると、その経験によってオルフェウスや伊耶那岐命は最初のシャーマンの人物として捉えている。

²⁰⁵ 吉田敦彦、17~18頁。

²⁰⁶ 吉田敦彦、19頁。

²⁰⁷ 『日本神話の起源』角川選書 昭和48年、100~103頁。

²⁰⁸ 実際に、『日本書紀』の一書六には、伊耶那岐命が臣川を渡ると書いてある。従って、日本神話では「水」という要素が存在しないとは言えない。

²⁰⁹ 吉田敦彦、19頁。

²¹⁰ 《みほと炙かえて病み臥やせり。》『古事記』、同上、34頁。

²¹¹ ある程度、死に対する愛の勝ちというパターンは、春或いは季節の起源に関しての神話に結び合わせることができる。例として、ギリシャ神話の「ペルセフォネ神話」には最愛の娘のペルセフォネを地下の世界から戻させたい母のデメテルの仲介で、ペルセフォネが生者の世界へ戻った途端、春が来た。

古代ギリシャのアポロン、オルフェウスのように、預言者型の役割を持って、神々ト人々をつなぐ仲介者をシャーマンとして理解できるが、本質的に神である伊耶那岐命はシャーマンとして認められ難いであろう。シャーマニズムは複雑な呪術・宗教的観念とされ²¹²、彼らは「トランス状態になって神がかりし、神の意思を伝えた」²¹³ 人物として理解し得るが、その一方、シャーマンは「忘我恍惚 (trance) を得意とし、そのトランスの間に魂は肉体を離れて天上界に昇り、地下界に降りてゆく」²¹⁴ という技能を持つ人物としても理解し得る。従って、日本神話に見られる伊耶那岐命のあの世への往来はこの世を出てあの世へ訪ねるシャーマンの旅路として考察することができるであろう。むしろ、神話に現れる「竖琴を取り上げ、単身愛用の楽器を携えて地下の世界に行つた」²¹⁵ という表現は、シャーマンの *trance*²¹⁶ を導くために使う音楽・楽器の使用を示しているのではないかと吉田は肯定的に捉えている。

《これらを根拠として一部の学者は、伝説の伝えるオルペウス像の中に、シャーマンの神話的原型が認められると提唱しているのである。近年オルペウスとイザナギの冥府訪問の神話の間に顕著な類似が存在する事実に一応言及されながら、これにさしたる意義を認められなかった論者の多くは、恐らくこれら両神話に見られる祭儀の構造が根本的に一致していたことを結果として、十分理解されると考えられるのである。》

(中略)

この (「シャーマニズム」引用者注) 語をやや厳密な意味で用いる人々にとつて、シャーマンとは通常、音楽や舞踊などの力によつて造り出される忘我状態の中において、神霊界と交信する人物を指すようである。(省略) シャーマンの最大の特徴は、恍惚状態)に陥っている間に、魂を肉体から分離させて、天上の神々の許に上らせ、また地下の死者の国に下らせる能力である。シャーマンの神秘的経験の中心的内容を構成するこの「霊旅」は、神霊を自己内に招き入れその憑坐となるいわゆる降神術の類とは区別されるべきである。》²¹⁷

『古事記』に見られる「あの世」の三番目の言及は、大国主神が兄弟にイジメを受けて殺され母親によつて二回とも再生した後、木の国の大屋毘古の神の勧めで根の堅州国²¹⁸へ移動する一節である。伊耶那岐命の黄泉国への往来のように、このエピソードをシャーマン的な経験として理解し得る。実際に、大国主神がシャーマン的な役割を持つことは

²¹² 主にウラルーアルタイ諸族の現象に基づいているマッカロックの定義によつて。

J.A.MacCulloch, "Shamanism", J.Hastings (ed.), *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, vol. 11. Edingurgh, 1920, pp. 441-446.

²¹³ 佐々木宏幹『シャーマニズムの世界』講談社 1992年、212頁。

²¹⁴ ミルチア・エリアーデ『シャーマニズム——古代的エクスタシー技術——』ちくま学

芸文庫 2004年、43頁。

²¹⁵ 本文 17頁を参照。

²¹⁶ 通常意識の変異状態。

²¹⁷ 吉田敦彦、13~14頁。

²¹⁸ 《「須佐之男の命の坐す根の堅州国に参向ふべし。必ずその大神議りたまはむ。》
『古事記』上(卷、62頁。

様々な分析から言える。というのは、大国主神のシャーマンの技能、彼が受けたイニシエーション的な試練、また洞窟或いは「敵の真屋」に行った trance 的な経験。

ア・先ず、白ウサギを治すための植物の知識もあり、兄弟に殺された後、母親によって再生し、根の堅州国に鼠と話すことができる大国主神が、シャーマンのな役割を持つことが一般的に過ぎて、議論の余地のないところであろう²¹⁹。

具体的な例を挙げれば、大国主神は根の堅州国から出る時、

《その一須佐之男命一大神の生大刀と生弓矢と、またその天の沼琴を取り持ちて、逃げ出ます》²²⁰

と記している。

やはり、須佐之男命から盗んだ道具はシャーマンが使っていた道具を示すと言って良い。その一方、シャーマンのな楽器や能力についての明示的な言及である。

《大国主命は、黄泉の国においてスサノオノ命の娘須勢理姫と結婚する。そして生大刀、生弓矢、天詔琴ともって地上に帰ってくる。琴は、巫に必要な楽器であり、これによって神霊を降下せしむるものである。また生大刀・生弓矢という名に見ゆる生という形容語も、死者を蘇生せるという意味をもっているのではなからうか。大国主は、黄泉の国の支配者の娘と結婚し、死の将来者である黄泉の神をなごめる霊力をさざかり、呪術者の資格を得て帰って来たのであろう。》²²¹

イ・なお、大国主神が根の堅州国を訪ねた時、須佐之男命によるいくつかの試練を受けた。言うまでもなく、それらの試練は勇気を試す成年式に行う挑戦として考えて良い。試練に成功する場合、即ち大国主神は大人であることを証明することができれば、須佐之男命の娘と結婚して、大人の世界に入ることが認められる。つまり、「主人公が龍を殺し、お姫様と結婚する」は、プロップ²²²によって立証された民話の構造であり、世界中の民話に見られる最も基本的なパターンである。松村武雄によると、世界中に娘と結婚することを許す前に娘婿を試練する民話は少なくなく、大国主神の一節はその民話の一つとして考察して良い²²³。言うまでもなく、大国主神が試練を受ける前に「大穴牟遲」と呼ばれ、試練を受けた後「大国主神」になったこともその成年式の通過を示す。つまり、受けた試練は死んで生まれ変わる成年式という過程を例証すると言って良い²²⁴。

大国主神が根の堅州国を訪ねたところに受けた試練を西郷信綱²²⁵による分析では、その

²¹⁹ トランスパーソナル心理学者の Stanislav Grof (スタニスラフ グロフ)によると、シャーマンのな天賦の才能があやうく命を失う経験があることに必ず関わっている。

²²⁰ 『古事記』、同上、64頁。

²²¹ 松本信弘『日本の神話の研究』平凡社 1980年、133頁。

²²² ロシア・フォルミズムの Vladimir Yakovlevich Propp。世界中の民話の基本の単位を形成する行為・機能を分析して、その機能の配列や構成は正規のパターンを持つことを立証したロシアの民俗学者。

²²³ 松村武雄『日本神話の研究』三巻。倍風館 1954-58年、288-293頁。

²²⁴ 西郷信綱『古代人と夢』平凡社 1972年、134頁。

²²⁵ 西郷信綱、同上。

分析によって、四つの試練の中で三つまでが「室」であることは意味のある点であり、その「室」は孤独な物忌屋に於ける修業中に言及しているという²²⁶。また、もう一つの試練は大野に起きたが、須佐之男命が大野を焼いたところ、野の鼠に勧められた通り、大国主神は穴に入って火を避けた。その穴に鼠の言葉（「内は富良富良、外は須夫須夫」、即ち「内はほら穴、外は窄まり」²²⁷）を含めて、原始生活を喚起した幻想、「古い穴居時代の記憶」²²⁸として考えなければならぬ。そして、大国主神の根の堅州国への旅路は《trance》における根の国への旅路²²⁹として考察して良いであろう。

確かに、西郷信綱の分析によって、大国主神の試練と「真屋」に於けるイニシエーション及びtranceの状態との関係が明らかに証明されていると言える。ところで、「室」との関係を別にして、大国主神が根の堅州国に受ける試練は動物に関わり、それらの動物の出現はどのように理解して良いか。

さて、大国主神が最初に蛇の室に寝かされ、次にはムカデと蜂の室に入れられ、次には火を避けるため大野の鼠の穴に籠り、最後に八田間の大室に入り、須佐之男命の虱を取らなければならぬ。なお、試練が行われるこれらの順番は進化的な人類の諸段階、即ち人類の進化の過程を例証しているのではないか。つまり、人類の進化過程は、海を出た爬虫類的な水陸両生の生き物から牧草をかじるイタチへの進化、また木を登ったイタチから木を降りた猿への進化として考察し得る。言い換えれば、人類への過程は、爬虫類の生活、イタチ科の生活、猿の生活へと進む、環境に適合した過程と考えられる。その記憶は人間のDNA、或いは集合無意識に残り、その記憶はサイケデリックな²³⁰経験によって想像される。要するに、大国主神の物語は成年式に行われるtranceによって経験された人類の進化段階の追憶として考えられる²³¹。ムカデと蜂の存在は社会の起源にみられる集団的な考え方を示すのであろうか。集合無意識に残る大昔の昆虫による災害（例として、アリの集団移動など）という記憶を例証するのではないか。或いは、採集狩猟生活民の栄養のために蜂蜜或いは液果が重要な役割を担い、その液果に隠れるムカデは不倶戴天の敵として考察された。大野の存在は耕作の成果を示し、須佐之男命の虱を取ることを人類の最後の階段である、お互いに虱を取るふりによく見られる霊長類の非常に社会化された集団を示すであろう。

むしろ、大国主神は兄弟から受けたイジメに関する「試練」に関わる「火石」「木の中」「矢」という要素は、火を制御出来る状態を続けた定住化の可能性、農業、狩猟を示し、人類の文化（文明）への進化を例証すると言って良い。具体的に言えば、火の制御によって製陶が出現して、遊牧民の定住化もできて、採集狩猟生活民は定住し最初の集落が現れた。それに応じて「木の中で押しつぶされる危険を免れる」ことは「森林」を制御して農業ができるという表現であろう。また、矢を射ると敵や野生動物を制御することで、

226 西郷信綱、134~135頁。

227 西郷信綱、137頁。

228 西郷信綱、141頁。

229 西郷信綱、150頁。

230 幻覚薬的。

231 例として、イギリス出身の映画化Ken Russellに描かれた『Altered States アルタード・ステーツ』（1980年）の主役のトリップを参照。

矢の存在は採集より狩猟へ生活が強化された傾向を示すのではないか。

言うまでもなく、「火を制御する」或いは「矢」という要素は大国主神が根の堅州国へ訪ねた時に受けた試練でもう一度現れる。その理由は、大国主神と人類の進化過程の結びつきを強調するためであると考えて良い。

なお、大国主神の一節に現れるもう一つ意味深い要素は、野の鼠の言う言葉である。「内は富良富良、外は須夫須夫」。前に述べたように、西郷は「内はほら穴、外は窄まり」という意味をして、「古い穴居時代の記憶」として解釈する。一方で、折口信夫の解釈によると、その言葉は成年式に女性の生殖器を言及した用語として考えるべきという。

《一方、成年式的要素であり得ないものが、該要素中に組み入れられてゐる實例として鼠が大国主神に教示した洞穴に對する解釋がある。折口信夫氏は、野焼に於ける鼠の唱言「内は富良富良、外は須夫須夫」をば、成年戒を享ける若者に興へられる女性の性器への知識としての言葉であつたらうとしてゐられるが、自分としては、そこまで成年式的色調を押し擡げるのは、行き過ぎであり、ひいきの引き例しではなからうかといふ氣がする。なぜなら、(省略)多くの民族の間(省略)大国主神と同じやうに、或る動物に教へられて洞穴に火を避けたことを説く説話を傳承してゐるからであり》²³²

しかしながら、野の鼠が「外は須夫須夫」と言い、その表現によって須佐之男命が支配している地域を示していると考えて良いのではないか。つまり、「外」のは神々の世、

「内」のは人間の世が指摘されていると想像することができる。その解釈によって、「神」である須佐之男命に対して、大国主神は「人」として考察される。この点について、須佐之男命は娘の須勢理毗売に大国主神を紹介された時に行った「こは、葦原の色許男の命といふ」²³³ という言葉は意味ある者として理解されなければならない。さて、大国主神は「葦原のシコオの命」という表現しがなく、大穴牟遲は「神」ではなかった。従って、須佐之男命によって受けられた試練に合格するまで、須勢理毗売と結婚するに足る娘婿ではない。試練を乗り越えて、新しいステータスを獲得する証拠として「大国主神」になる。成年式やイニシエーションの結果として貰える新しい名前との類似を否定できない。

この解釈によると、大国主神は「最初の英雄」として描かれている。トリックスターのプロメテウス (Prometheus) ²³⁴ のように、神々の世と人間の世の間、人類の進化を進めた「人物」として考えられる。以前はそのトリックスターの役割を須佐之男命が興味深いことに保持した。父親の伊耶那岐命に立ち向かった須佐之男命は、須佐之男命の娘婿の大国主神に立ち向かった。

さて、『古事記』に見られる「あの世」の四番目の言及は、須佐之男命の乱暴に対して、非常に怒った天照大御神は天石屋戸に逃げて、日本史の最初のヒキコモリになった一節で

²³² 松村武雄『日本神話の研究第三卷——個分的研究篇下——』培風館 昭和30年、304頁。

²³³ 『古事記』、同十、62頁。

²³⁴ キリシヤ神話には、神々の世から火を盗んで人間に与えた巨人神。

ある²³⁵。天照大御神の籠りは死として理解して良いかの点について全員の学者は賛成しないが、「天石屋戸」という表現に含まれる「岩」と「戸」の意義を考察して、天石屋戸という洞窟が古墳を意味すると考えて良いであろう。このエピソードとパウサニアス『ギリシヤ周遊紀行』十巻)に記されているギリシヤ神話のデメテルのピカリア、テルプセのデメテルの神話に否定できない類似点は吉田敦彦によって研究された。

《ポセイドンから受けた凌辱に対する怒りと、ペルセポネを誘拐された悲しみの故に、デメテルは身を黒衣に包んで、エライオン山中の洞穴に長い間閉じ籠っていた。大地の豊穡の女神が身を隠したために、地上のすべての作物は枯れ、人類は飢饉に苦しみ死に絶えようとしていた。》²³⁶

その一方、天照大御神の籠りは新約聖書にある「あの世から戻る」ラザロのエピソードにも近いであろう。

《イエスは、再び心に憤りを覚えて、墓に來られた。墓は洞穴で、石でふさがれていた。イエスが、「その石を取りのけなさい」と言われると、死んだラザロの姉妹マルタが、「主よ、四日もたっていますから、もうにおいます」と言った。イエスは、「もし信じるなら、神の栄光が見られると、言っておいたではないか」と言われた。人々が石を取りのけると、イエスは天を仰いで言われた。「父よ、私の願いを聞き入れてくださって感謝します。わたしの願いをいつも聞いてくださることを、わたしは知っています。しかし、わたしがこう言うのは、周りにいる群衆のためです。あなたがわたしをお遣わしになったことを、彼らに信じさせるためです。」こう言うてから、「ラザロ、出て来なさい」と大声で叫ばれた。すると、死んでいた人が、手と足を布で巻かれたまま出て来た。顔は覆いで包まれていた。》²³⁷

なお、「岩隠る」という死の婉曲語も忘れず、洞窟に置いた死体が外に出るということは再生することの別名として解説して良い。洞窟⇨墓に繋がるこの世でない所の意義を最も確かであると言えよう。つまり、天照大御神の天石屋戸の一節はあの世へ行き、八百万の神々の仲介によって生者の世界へ戻った物語として解釈できない訳はないであろう。

大國主神の試練について——結論

さて、この世界以外の世界を表現することは非常に難しい。言葉で表現できない経験を表すため、メタフォー・寓話的な論理を超える術語を用いるしかない。その「論理を超える」はたらきが神話にも適用できるであろう。具体的に言えば、その「現実のない世界」

²³⁵ ギリシヤのデメテルや中国の太陽・月の物語、またはコマンチやブラック・フットの「太陽・月の別れ」の神話を含めて、世界中の太陽の神のヒキコモリを述べる神話が多い。言うまでもなく、「太陽の神のヒキコモリとは」古代人の日食に対する表現として理解して良いが、その説明を否定する学者もいる (Naumann Nelly, *Artiguos mitos japoneses*, Barcelona, 2008, 85 頁)。

²³⁶ 吉田敦彦、二七頁。

²³⁷ 「ラザロの復活」。『ヨツハネの福音書』十一章三八・四四節。『聖書 新共同訳 旧約聖書続編つき』。日本聖書協会 1996年、190頁。

というと、論理的な言語で表現することができない体験、或いは幻覚や意識拡大状態を意味する。

神話に見られる「往来」、即ちあの世へ往来する英雄の物語に関して、二つの基本的な側面、即ち「不死の欲求・希求としてのあの世からの行き来」或いは「実際に行った（或いは事実として感じられた）死の体験の神話的な記録」が見られる。

なお、「死の体験」とはどのように理解されるのかと言えば、臨死体験（a near-death experience）¹、或いは超感覚的な知覚（extrasensory perception）のように考えられる。臨死体験が実際に起こったことを一般の人々は疑わない。また、シャーマン或いは幻覚の状態を含めて超感覚的な知覚は「夢中」の形で起こったこととして考えられると言って良いであろう。これらの死の体験はいずれにしても、神話として伝えられやすい。なぜならば、神話を語るため使われている表現は科学的な用語と違って、論理以前、論理を超えた用語として考えられ、普通の言語を使って伝えられない体験を伝える言語として考えられるからである。つまり、論理（ロゴス）の誕生以前に起こった神話の物語によって象徴的或いは秘密の世界が単純に述べられている。従って、神話的な用語とは象徴主義への手がかりのように解釈され、神話の物語には秘密の象徴的な意義が隠されていると考察し得る。

その点に関して、大国主神の地下世界への往来は非常に面白い主題となる。伊耶那岐命や須佐之男命のあの世への往来との類似は確かであるが、大国主神のあの世への旅路は神に対するトリックスターの役割を示すと考えられる。言い換えれば、大国主神に人類を神と対峙させる存在のような英雄の役割を持たせたとと言える。なぜかという点、大国主神の旅路は死んで生まれ変わるように解釈され、堅州国に行った四つの試練が成年式に言及されていることが考察し得るからである。

一方で、「あの世」に対する精神分析（ユング）的な死生観と比べれば、神話の死生観は肉体を持つ体験であり、古代の人々の考え方は「あの世」と「この世」の境界はぼやける。実際に、世界中で「死者の世」と「生者の世」が分かれていない社会はほとんどないが、いずれの神話にもその二つの世界、或いは人間の世界と神々の世界ははっきり分かれていないと言える。その二つの世界の仕切り線を越えるのは、論理を超えた体験によるしかできないであろう。

二つの世界を往き来している英雄は多い。それに対して現在の死生観は、臨死体験（a near-death experience）²、或いは超感覚的な知覚（extrasensory perception）と結び付く。ところで、世界のほとんどの神話では「この世」に対する「あの世」の存在は確実なものとして考えられ、その二つ世界を往き来する英雄は身体から抜け出してではなく、身体を持ち普通の生き物として往き来する。確かに、日本神話も例外ではない。上代世界では両方の世界を往き来する神や英雄は意識があつて、身体が普通の状態である世を訪ねている。要するに、あの世への往来は実際に行つた実話として考察されると考えて良い。

つまり、世界中にはあの世へ往来した英雄についての神話が見られる。異なる文化の神話に現れる細かい類似点（例えば、あの世への往来に見られる《呪的逃走説話》モチーフに現れる石・櫛・水の存在など）は異文化の相互の影響によって解釈することができる。しかしながら、世界中の神話にある共通な構造、基礎は古代人が持った普遍的な憂慮を

反映することは否定できない。その憂慮の中で死後観、即ち死後の存在の可能性は最重要問題であったことは確かであろう。その憂慮はこの世の境界を乗り越える意欲の基礎にあり、その意欲によってシャーマン的な体験及び臨死体験で語られたことを神話に集めている。

なお、神話に現れる死後観は人類の共通知識、即ちユング的な集団の共通無意識を映すと解釈して良いであろう。臨死体験をした人物の語ることに無意識に記憶され、トランス（trance）に関われる超感覚的な知覚によって感覚することができるといえる。その感覚によって「この世」と「あの世」の仕切り線を越えることが可能であり、世界中の神話のあの世への往來の物語はこの無意識に基づいていると考えて良いであろう。

要するに、大國主神の地下世界への旅路は神に対するトリックスターの役割を示し、堅州国に行った四つの試練が成年式的な試練を言及されていると推測することができる。つまり、

ア・白ウサギを治すための植物の知識があり、根の堅州国に鼠と話せることによって、大國主はシャーマン的な力を持ったと想像することができる。特に、兄弟に殺された後再生し、堅州国から出る時生大刀・生弓矢・天の沼琴つまりシャーマンが使っていた道具を取り持ち得たことは大國主神のシャーマン的な役割を表すと見える。

イ・大國主神が須佐之男命によって受けた試練は勇気を試す成年式に行う挑戦であれば、四つの試練の中で三つまでが「室」であることは意味のある点として捉えなければならぬ。つまり、西郷信綱が指摘した通り、「室」とは孤独な物忌屋に於ける修業中を言及していると言える。また、須佐之男命によって焼かれた大野の試練では、大國主神は穴に入って火を避けたことも trance に見られる古い穴居時代の記憶、大國主神の根の堅州国への旅路は trance に於ける根の国への旅路として考察することができる。

ウ・大國主神が根の堅州国で受けた試練は動物に関わり、叙述に登場する動物は蛇、ムカデと蛇、鼠、須佐之男命の頭の虱である。要するに、人類への過程は、爬虫類の生活、イタチ科の生活、猿の生活へと進む、環境に適合した過程に関連している動物。そのため、大國主神が根の堅州国で受けた試練は人類の進化過程を表すと考えられ、その進化過程は人間の集合無意識に残り、その記憶は trance 状態即ちシャーマンの経験によって想像することができる。

むしろ、大國主神は兄弟から受けたイジメに関する「試練」に関わる「火石」「木の中」「矢」という要素も、火を制御出来る状態を続けた定住化の可能性、農業、狩猟について言及して、文明への進化を表すとも考えられる。

エ・他方では、焼いた大野の試練では鼠の言葉は「外は須夫須夫」という。その表現によつて須佐之男命が支配する地域が言及され、「外」とは神々の世、「内」とは人間の世を表わすと推測して良い。ところが、「葦原のシコオの命」つまり人間であった大穴牟遲は試練に合格することによって、須佐之男命の娘の須勢理毗売と結婚することができて、試練を乗り越えて、新しいステータスを獲得し、新たな「大國主神」という神名を貰う。要するに、堅州国に行った四つの試練が成年式的な試練を示し、試練に合格した結果、大國主神は神になると言つて良い。

(4) むすび

『古事記』に見られる神々の間には、神の核心に対する進歩及び過程が見られる。冒頭に出現する独り神、身を隠す神々の核心は絶対的、不変であると思われる。なぜならば、神の体には変化が見えないからである。神々の身を隠すという表現は神の死を示しても、神の身は腐敗にならぬ、世界から離れて見えなくなるという状態のみになる。

次に、双神として生まれる神々は、大野晋或いは北野達が指摘した通り、集団として捉えられ、ある過程を表す。大野晋は、神々の名前によって国作りの過程が反映されているという。北野達によると、伊耶那岐命と伊耶那美命以前に誕生する神々は無性生殖の結果として生まれ、それらの神々のはたらくは、伊耶那岐命と伊耶那美命の誕生を可能にすることに関連を持つ。つまり、伊耶那岐命と伊耶那美命は生殖器を現わす、有性生殖を可能にするため、二柱以前に生まれた神々の存在は伊耶那岐命と伊耶那美命の聖婚を可能にするという目的のためとする。身を隠した神々と双神として生まれる神々を含めて、伊耶那岐命と伊耶那岐命以前に出現する神々は神話の叙述では二柱の産巢日神以外一回のみ登場し、重要な役割を持たないとも思われる。

ところで、伊耶那岐命と伊耶那美命の誕生以後、つまり有性生殖が設定された後、神々の身体は無常、滅ぶべきである存在として捉えられる。その永続性に欠ける神々の身体は変形或いは死に関係のある腐敗か他の変化に縛られていると言える。

なお、絶えず変化されている古代ギリシャ神話の神々と比べて、日本神話では神々の変身は少ない。勢夜陀多良比売を誘惑するため赤矢に変身された大久米命の例以外で、神々の変身はほとんど見えないと言って良い。しかしながら、神の死体、特に女神の死体に変化される例が少なくなく、それらの変化によって文明に影響を与える変化が起きるとも考えられる。例えば、大宜津比売神の死体から穀物または蚕が出現するという例などが挙げられる。

神の身の喪失は身体を関連づける「不純」或いは「腐敗・限りある命」と関係がある可能性が少なくない。「不純」に関する性抑圧が世界中の神話で現われ、『古事記』にも見られる。論文の後編では、「不永遠」である神々の身体に起る変化の様々な一節が分析されている。その分析によって、

(ア) 大宜津比売神と伊耶那美命の死体に起きる変化によって、身体は生命発生の元になる、(イ) 伊耶那美命はグレート・マザーから死者の世界の大神に変化する、(ウ) 天石屋戸の一節では、天照大御神の権力が再び正当化されている、(エ) 根の堅州国を訪ねたことによって、「葦原のシコオの命」であった大穴牟遲は、新しい地位を獲得して「大國主神」になるという結論が生れた。

結局、それらの箇所では、神々の姿は目に見えなくなり或いは変化する結果、新たな世界が始まるという状態が描かれている。そのため、叙述に於いて、身とは常に意義のある出来事に関連するので、重要な概念として捉えなければならない。

①大宜津比売神と伊耶那美命の死について。二柱の女神の大宜津比売神と伊耶那美命の場合でも、世界中の神話に見られるパターンと同様に、女神の死体が文明と関連がある食物或いは蚕の起原になる。女神の体に見られる死生周期と四季の死生周期との関係が明ら

かであり、その神話のパターンでは農業に基づいていた古代思想を反映すると思われる。

②天石屋戸の一節では、天照大御神の「隠り身」によって天照大御神の権利が強調されると共に新たな社会理法が設定されていると認められる。結局、女神が身を隠すことは、二つの理法の間過程を可能にすると言える。

③大国主神の一節では、神の人間らしい側面が強調され、世界中の神話と同様に、社会の基準を設定し得るメカニズムが重要な役割を果たす。大国主神の一節では、神が葦原の中つ国から姿を消して、根の国へ向かう。そして、須佐之男命から受ける試練によって、新たな神名を貰う。その新名は、地上の主になることを可能にする新たなアイデンティティを象徴しているのではないかと想像することができる。

根の国で行なわれた試練は人間の体の取得を可能にした過程を表現すると思われる。その理由で、葦原の中つ国を出た大穴牟遲神が人間的な地位を取得すると同時に、人々の先祖に近い大昔の原型の英雄を表現して、新名と共に英雄というアイデンティティを取得したと言える。そのため、大国主神の根の国への旅も「身を隠す」というパターン、つまり姿を隠すことによって新たな理法に従うということの例として捉えられる。

他方、日本神話のもう一つの珍しい側面は、神々は異性の衣を着て敵を勝つという側面である。言うまでもなく、生物変移説とは日本神話のみある要素ではない。ギリシャ神話でも、アキレウスはトロイ戦争で殺されなかったため、母親のテティスが息子を少女の衣を着るようにして、少女たちの中で彼を隠したという例が見られる。しかしながら、『古事記』では生物変移説が現れる天照大御神と倭建命の一節は、敵と戦うことを可能にする成年式（イニシエーション）と関係があるのではないかと推察することができる。言うまでもなく、イニシエーション即ち成年式によって青年者が大人になり、新しいアイデンティティを獲得することも新たな世界の誕生のメタフォアとして捉えられる。

四、結論

これまで論じてきたように、『古事記』の冒頭に身を隠す神々は、身を持たない。身を隠す神々は抽象的な概念、空間及び生成力を表す存在として捉えなければならぬ。

なお、二柱の産巢日神は『古事記』の後段では身を現わすようになることは、『古事記』の矛盾として認める訳ではない。その理由は、後段に登場する産巢日の神は必ずしも造化の神々と同じ産巢日の神であるとは限らないからである。つまり、後段の産巢日の神の登場は別の伝承に従うと考えられる。後段の登場は氏族の要求に結び付いていると言つて良い。そのため、同じはたらきを果たす二柱の産巢日神が二柱に分けられ、二氏族の祖先として捉えて天照大御神と一緒に重要な役割を持つようになる。それに対して、特に異なるはたらきを持たない高産巢日神と神産巢日神は同じ神として捉えて良からう。一・三・五は道教の神聖な数に調整するため、一柱の産巢日神を二柱に分けて、造化の神々は三柱に数えるようになったと考えて良いのではないかと思われる。

更に、神世七代では神々の分割 (distribution) が不均衡であり、その不均衡によつて神々が様でないことを表現しているのではないかとも考えられる。要するに、冒頭の身を隠す七柱の出現は、

三柱

天之御中主神

高御産巢日神

神産巢日神

二柱

宇摩志阿斯訶備比古遲神

天之常立神

二柱

国之常立神

豊雲野神

という数え方に従うが、『古事記』においては、別天つ神とは最初の五柱のみである。

「上の件の五柱の神は、別天つ神ぞ」²³⁸

とは天之御中主神から天之常立神までの五柱であり、その後出現する国之常立神と豊雲野神も独り神、身を隠す神々であるが、別天つ神として認められていないことは不思議であろう。そのため、別天つ神が本来的に五柱であり、その後二柱を挿入して七柱になったと考えて良からう。そうすると、神世七代の神々は、

身を隠す五柱

双神の五つのペア

という平行的な分割に従い、別天つ神の中で独り神、身を隠す二柱の除外の問題も決定されていると思われる。

なお、身を隠す七柱の中で、高御産巢日神・神産巢日神、または天之常立神・国之常立

神というペアが、本来的に一柱のみであったが二分化された神として捉えられる。その理由で、冒頭の別天つ神とは

天之御中主神

「産巢日神」

宇摩志阿斯訶備比古遲神

「常立神」

豊雲野神

であったと言つて良からう。結局、冒頭の別天つ神の分割によつても、高御産巢日神と産巢日神が同じ神であったことを肯定することがあり得る。

『古事記』後段における「身を隠す」神々について検討した結果、神は身を隠すこと或いは神の身が変化することの結果、世界では新しい理法が始まるということを想像することができる。従つて、神の身体の変更が古い時代から新しい時代への変化を証明して、神の身体は世界の有り様を象徴することが認められる。

それによつて、前篇で検討して導いた推論が、後篇の例によつて強調されていると考えられる。要するに、神々の隠り身は意義のある神話の重要な点であることは否定できない。更に、一方では神々の隠り身は『古事記』の冒頭に語られ、他方では身を隠す神々は天照大御神をはじめ伊耶那美命や大国主命など『古事記』後段で活躍する。従つて、身を隠す神々は神話の構造に大事とされた重要な地位を持つたと推測することができる。その地位は、大昔、記録も残っていない時代の理法を反映すると想像して良いのではないかと考えられる。言い換えれば、神々は身を隠すから身を現わすへの変化、即ち神々の身の取得は、神々の核心の変化を表すと言つて良い。結局、身を隠す神々の核心は身を持つ神々の核心と異なり、別の次元に存在をすると考えなければならぬ。神話では身を隠す神々と身を持つ神々との共存は、二つの伝承が重なっている結果であると言つて良からう。

または、『古事記』の前段では身を隠すが後段では身を現わすようになる二柱の産巢日神の登場が、後の挿入或いは他の神との後の同化として考えられる。それによつて、擬人化された神々と異なり、冒頭の神々の抽象的な核心が保存され、永遠に抽象的な存在として存在すると認めて良からう。

五. あとがき

神話では、人類の進化過程を反映する様々な側面が見られる。それらの側面の中で、古代人の世界観を表す要素があれば、集団をコントロールすることを可能にする幾つかのメカニズムも見られる。つまり、神話のはたらきは社会に關係がある基礎的な規範に結び付いていると言って良い。

なお、『古事記』の冒頭の身を隠す神々について、ギリシヤ神話の最初の神々と同様に、抽象的な概念を示すと言える。その次に、権力者が集団のアイデンティティを強化するために人格化的な概念のイメージができた。

筆者によれば、古代人の神々に対する信仰は汎神論を反映すると思われる。その後は、権力者の要求に従って、人間的つまり社会の上流階級の祖先が神々になって、上流階級の優れた位置付けを可能にした。

『古事記』の冒頭、身を隠した神々に対して次に生まれる神々の核心が異なるのではないかと筆者は思う。その変化は人々の思想史に従うと共に、権力者の要求にも従う。なお、残念ながら、古代の神道は多神教ではなく、汎神論であったことを証明することが困難であるため、本論文の中心的課題であった『古事記』冒頭の神々の検討の結果、結論が納得できる十分な証拠が足りなかったと言える。

論文の前篇では、身を隠す神々は抽象的であり、二柱の産巢日の神々は実は一柱であるという結論が出た。他方、後編では神々の身を隠す或いはその身体に変化が起こることによって、神々の権力が再び正当化される、または神が新しい地位を確立するという結論も出たと思われる。

それによって、古代ギリシヤ神話と同様に、身を持たず抽象的な概念を表す神々の時代から身を持って擬人化された時代への過程が『古事記』にも見られる。その過程は、自然や自然に現われる神力に対する信仰から、自然の現象或いは祖先、英雄など人物を神格化し、信仰の対象の変遷として捉えることが出来よう。なお、自然や自然に現われる神力に対する信仰は汎神論、自然の現象或いは神格化された人物に対する信仰は多神教を示すと思う。(汎神論とは神がどこでも見られるというのではなく、「万物は神として捉えられる」という汎神論の定義によって。)

言い換えれば、「身を隠す」神々は抽象的、汎神論的に崇拜される神の概念に近いと考えられる。それに対して双神として生まれ、擬人化されて「身を持った」神々は多神教に崇拜された神の概念に近い。従って、神々は身を獲得することによって汎神論から多神教への過程が証明されている。その変化は、世界中の神話に見られるように、国民のアイデンティティを強調するため、権力者の祖先に対する信仰の要求に答えるものとも言える。要するに、身を隠す神々から身を持つ神への過程には、自然法から文明法へ、古代ギリシヤの『オレスティア』に見られる「部族法」から「議会法」への変化の過程と同様である。『オレスティア』ではその過程はアテネによって正当化された。『古事記』の場合は天石屋戸の八百万の神々によって正当化されたとも言える。

なお、日本の古語及び漢文の知識不足のため、更なる言語的な分析アプローチが取れず、十分なる推論の証明に至らなかったことは非常に残念だった。

参考文献

- 荻野弘之 「古代ギリシア——死者の世界と現世と」 『死生観と生命論理』 関根清三、東京大学出版会、一九九九年
- エドモンド・リーチ… 『神話としての創世記』 江川徹訳。紀伊國屋書店一九八二年
- エリアーデ M. 『シャーマニズム——古代的エクスタシー技術』 ちくま学芸文庫二〇〇四年
- 大林太良 『日本神話の起源』 角川選書 一九七三年
- 河合隼雄 『日本神話と心の構造』 岩波書店、二〇〇九年
- グラント、M. & ヘイゼル、J. 『ギリシア・ローマ神話辞典』 西田実、入江和生、木宮直仁、中道子、丹羽隆子 訳。大修館書店一九八八年
- ケレーニイ、K. 『ギリシア神話—英雄の時代』 植田兼義訳。中公文庫、一九八五年。
- コント、フェルナン 『ラールス世界の神々——神話百科——』 原書房、二〇〇四年
- 佐々木宏幹 『シャーマニズムの世界』 講談社 一九九二年
- 清水哲郎 『ケア従事者のための死生学』 スーヴェルヒロカワ、二〇一〇年
- 辰巳和弘 『死者・異界・魂』
- 三浦佑之編 『古事記を読む』 吉川弘文館、二〇〇八年
- 西郷信綱 『古代人と夢』 平凡社、一九七三年
- 西郷信綱 『日本上代文学史』 岩波書店、二〇〇五年
- ノイマン、E. 『意識の起源史』 上、林 道義訳、紀伊國屋書店、一九八四年
- ノイマン、E. 『グレート・マザー』 福島章監訳、ナツメ社、一九八二年
- ノース、L.F. 『ギリシア悲劇とプラトンにおける死と来世』。『死と来世』 ヒロシ・オオバヤシ 編・安藤泰至 訳。時事通信社、一九九五年
- 林 道義 『尊と巫女の神話学』 名著刊行会、一九九〇年
- 林 道義 『ユング精神心理学と日本神話・日本人の心の原型』 名著刊行会、一九九〇年
- 林 道義 『ユングでわかる日本神話』 文春新書、二〇〇五年
- ブルケルト、ヴァルター 『ホモ・ネカーンス』 前野佳彦訳、法政大学、二〇〇八年
- 松村武雄 『日本神話の研究』 三卷。倍風館 一九五四〜一九五八年
- 松村武雄 『神話学原論』 上巻、ゆまに書房、二〇〇五年
- 松本信広 『日本神話の研究』 平凡社、二〇〇三年
- 本居宣長 『本居宣長全集』 第九巻、筑摩書房版、一九六八年
- 安村典子 「ホメーロス讃歌——神話の創造と継承——」 (川島重成・高田成 編『ムーサよ、語れ——古代ギリシア文学への招待——』 三陸書房、二〇〇三年)。
- 柳田国男 『民俗学辞典』 東京堂出版、一九五一年
- 吉田敦彦 『ギリシア神話と日本神話』 みすず書房、一九七六年
- 吉田敦彦 『日本神話のなりたち』 青土社、一九九二年
- 上田賢治 「神道における死後の世界」 『世界の諸宗教における死後の世界』 本山博・湯浅泰雄 監修。宗教心理出版、一九八五年
- 吉村貞司 『日本神話の現象・かた大地の女と』 読売選書、読売新聞社、一九七三年

Campbell, J. & Moyers, B.: *The power of myth*. New York, 1988

- Dietrich, Bernard C.: *Tradition in Greek Religion*. New York, 1986
- Dundes, Alan: "Earth-Diver: Creation of the Mythopoeic Male". *American Anthropologist* 64 (1962)
- Foucault, Michel: *Histoire de la folie à l'âge classique*. Paris, 1972.
- Gilbert, Sandra M. & Gubar, Susan: *Madwoman at the Attic. -The Woman Writer and the Nineteenth-Century Literary Imagination-*. Yale University Press, 1979
 (『屋根裏の狂女』山田晴子・藪田美和子訳 朝日出版社 1986年)
- Matsumura, Kazuo: "Along among Women": *A Comparative Mythic Analysis of the Development of Amaterasu Theology*. Institute for Japanese Culture and Classics, Kokugakuin University. 2008
- 松村武雄『日本神話の研究 (1-4)』培風館 一九五四～一九五八年
- Neumann, Nelly: *Antiguos mitos japoneses*. Barcelona, 1999
- G.Thomson: *Eschyle et l'Oreste: "Un nouvel ordre social"*. Paris, 1955
- Wheeler, P.: *The Sacred Scriptures of the Japanese*. New York, 1952
- 『古事記』新編日本古典文学全集1、小学館、一九九七年
- 『日本書紀』新編日本古典文学全集2、小学館、一九九四年
- Homeric Hymns, Homeric Apocrypha, Lives of Homer*. Harvard University Press, 2003(訳注『四つのギリシヤ神話』逸身喜一郎・片山英男訳、岩波文庫、一九八五年)
- 『四つのギリシヤ神話』逸身喜一郎・片山英男訳、岩波文庫、一九八五年
- 『国史大辞典』第13巻、吉川弘文館、一九九二年
- 『古事記』西宮一民 校注。新潮社、一九七九年
- 『古事記がわかる事典』青木周平編。日本実業出版社、二〇〇五年一月
- 『神道大辞典』。宮地直一・佐伯有義他 監修。臨川書店、一九八六年(再版)
- 『聖書 新共同訳——旧約聖書続編つき』。日本聖書協会、一九九六年
- 『ホメーロス』高津春繁・呉茂一 訳 筑摩書房、一九六一年