

北 康 宏

一、問題の所在と本稿の課題

戦後の古事記神話研究を推進した問題関心には二つのタイプが存在した。第一は、津田左右吉の記紀研究の延長上にあるもので、記紀神話を単なる神話ではなく古代国家の政治的支配者が自らの正当性を主張するために述作した政治的産物とみなす立場からの考察である^③。第二は、神話学・文化人類学的関心にもとづく研究で、こちらは神話をもつとグローバルに比較検討し、神話の生きた原型やその普遍性を趣味的に追求する^④。前者では特殊な歴史的・個別的事象に関心が向けられているのに対し、後者は神話の通時性

と普遍性を対象とする。問題関心が大きく異なるだけに両者の間の交流は今日なお十分だとは言えない^⑤。そうしたなかで、近年ではテクスト論的方法と称すべき研究が大きな成果を生みだしはじめて注目を集めている。前者と同じく古事記のもつ時代性を追求しつつも、津田とその影響を直接的に受けた諸研究のようにそれを成立論的に扱って歴史性の中へと消極的に還元・解消してしまうのではなく、古事記は作られたものであるという視点を逆転的に継承してその歴史性を積極的に把握しようとする。そして古事記と日本書紀とを混合して扱うことをやめて、両書を撰者の独自の構成や世界観を描き出したものとして、各々を一つの自立した「作品」として読み解こうというのである。これ

は、津田学説の持つ非津田的要素である遡及的追求法を排して古事記をあくまで歴史的に把握しようとする試みであり、津田の意図を徹底させた方向性を持つものと位置づけることができる。

ただし、近年のこうした諸研究の共通の問題点としては、結論が先取り的であること、古事記を政治的目的に一元化して理解する傾向、があげられよう。その代表的論者、神野志隆光・水林彪両氏の著書をもても、神野志氏は天皇の世界の物語として読まなければならないといわれ、水林氏によれば古事記は太安万侶が律令国家秩序の正当性を弁証するために創作した物語であり、同時に律令国家を存立させる神祇令祭祀体系の祭儀神話と見るべきものだとし、政治思想の書と見る以外の考察は古事記それ自体の研究ではないとまでいわれているのである。確かに古事記が政治的性格を濃厚に持つこと自体は決して誤りではないが、これでは神野志氏らの問題意識は徹底して行われたとはいえないのではない。研究・分析が何らかの新しい知見を引き出す形で進められず、最初から「こう読まれるべきだ」といった一元的な制約が与えられてしまっているのではテクスト論の方法としては不徹底である。またそうした性格付けにより一元的に割り切れるかどうかを吟味することこそ津田の研究が発表されてからもう長い年月を経た今日では

一つの重要な課題である。

本稿では、このような反省にもとづき、次の二点に軸を据えてその具体的試案を提示したい。(1)古事記自体に即してその撰者の主張を具体的に引き出すためのいくつかの方法の模索、(2)古事記の撰述目的を政治的正当化という一元的な観点からのみ割り切つてかかるのではなく、もっと多元的なストーリーと含意が存在する可能性を探る、の二点である。なお、水林氏のスサノヲ論にも注目したい。神野志氏と水林氏の論争は古事記における天と地(国)の構図をどう理解するかを中心にして展開されてきたため、古事記の須佐之男像を *cosm* (おんばく坊主) とみなす水林氏の注目すべき視点は十分な検討・評価を受けずに終わっている。この視点こそ、先に述べた神話学の方面からの研究との間を埋める非常に重要な観点だと考える。それをさらに展開してみることも本稿の課題の一つである。

二、古事記上巻の基礎的考察

テクスト論は古事記研究にとって有効な視点であるが、その前提となる史料批判という作業が不徹底であつてよいわけではない。恣意性を排除しつつテクスト論を効果的に進めるためにはこの作業は不可欠である。以下、本稿の足

場となすべきいくつかの分析を行う。

1 神々の生成記載の分析

まず、神々の系譜ともいべき神々生成の記載様式の分析を行い、それにもとづいて古事記の時代区分の意識をさぐってみたい。古代においては系譜は歴史叙述のなかの最も重要な要素であり自己認定の手段であったから、その分析によって古事記の核心的な構想を引き出すことができる^⑦。

古事記上巻は、ふつう一括して神話、神代と呼ばれている。確かに上・中巻の間で巻分けされ、内容上も初代天皇以降とそれ以前といった段階差があるのだが、古事記自体が該当期を神代と呼んでいるわけではないことには注意しておく必要がある。古事記には類似の概念として神世という語が見られるが、別天神を除く伊耶那岐・伊耶那美以前を「神世七代」と呼んでいる。つまり、上巻全体を「神代」とか「神話」という漠然としたイメージで一元的に把握すべきではないのであって、その内部にも何らかの具体的な時代区分の意識が働いていたのではないかと考えるべきであらう。

そこでこの点を、古事記上巻にみられる神々生成記載の様式を手がかりに考察してみよう。表1を見ると系譜記載

とも呼ぶべき諸資料は、意識的に、明瞭な段階を立てながら書き記されていることが確認される。それは、およそ次の四様式・四段階に分けられる傾向を示す。

- a 〈……時〉。〈於……〉。成神名……。次……。次……。
- b 〈……時〉。〈……而〉。生神(国・子)名……。次……。
- c 〈……時〉。〈……而〉。所成神名……。次……。次……。
- d ……娶……。生子……。次……。次……。
- (29)(30) — (40)
- (13) — (27)

そして表2のごとく第Ⅰ期から第Ⅳ期に時期区分できる。それぞれの様式について説明を加えつつ、この区分の根拠を提示する。

まずbについて。これは、伊耶那岐・伊耶那美の婚姻により初めて現れた新しい生成の様式で、記序のいう「陰陽斯開、二靈為群品之祖」に対応する事象である^⑧。しかし伊耶那岐・伊耶那美じしんはあくまで「神世七代」の最後を占める存在であり「成」った存在者である。このことと密接な関係をもって、かの二神の婚姻の際の有名なやりとりが重要な意味を持つてくる。即ち、「吾が身は成り成りて成り合わぬところ一処あり。」「我が身は成り成りて、成り

表1 古事記上巻にみられる神々生成記載

1. 天地初発之時。於高天原。成神名。天之御中主神・次。次。... 2. 時。國稚如浮脂而。久羅下那州多陀用弊流之時。如葦牙因萌騰之物而成神名。宇摩志阿斯訶備比古遲神。次。... 3. 次成神名國之常立神。次。... 4. 次成神名宇比地邇上神。次妹須比智邇去神。次。... 5. 雖然。久美度邇興而生子。水蛭子。次生淡嶋。如此言竟而。御合生子。淡道之穗之狹別嶋。次生。... 7. 然後。還坐之時。生吉備見嶋。...次生。... 8. 既生國竟。更生神。故生神名。大事忍男神。次生。... 9. 此速秋津日子・速秋津比売二神。因河海特別而。生神名。沫那芸神。次沫那美神。... 10. 此大山津見神・野椎神二神。因山野特別而・生神名天之狹上神。次國之狹土神。... 11. 次生神名。鳥之石楠船神。亦名謂天鳥船。次生。次生火之夜芸速神。亦名謂火之炫毘古神。亦名謂火之邇具土神。... 12. 多具理邇。成神名。金山毘古神。次。次於尿。成神名。波邇夜須毘古神。次。... 13. 乃匍匐御枕方。匍匐御足方。而哭時。於御淚所成神。坐香山之畝尾木本。名泣沢女神。... 14. 爾著其御刀前之血。走就湯津石村。所成神。石柝神。次根柝神。...	15. 次著其御刀本血。走就湯津石村。所成神。甕速日神。次。... 16. 次集御刀之手上血。自手俣漏出。所成神。名閼添加美神。次。... 17. 所殺邇具土神之於頭。所成神名。正鹿山上津見神。次淤騰山津見神。... 18. 燭一火入見之時。於頭者大雷居。於胸火雷居。并八雷神成居。... 19. 爾伊邪那岐命取黑御縛投棄。乃生蒲子。...故於投棄御杖、所成神名。衝立船戶神。次於所成神名。... 21. 初於中瀬墮邇豆伎而滌時。所成坐神名。八十禍津日神。次。... 22. 此二神者。所致其穢繁國之時。因污垢而。所成神之者也。... 23. 次為直其禍而。所成神名。神直美神。次。... 24. 次於水底滌時。所成神名。底津綿上津見神。次。... 25. 於是。洗左御日時。所成神名。天照大御神。次。... 26. 佐賀美邇邇美而。於吹棄氣吹之狹霧。所成神御名。多紀理毘売命。次。... 27. 佐賀美邇邇美而。於吹棄氣吹之狹霧。所成神御名。天津日子根命。... 28. 故所殺神。於身生物者。於頭生蚕。... 29. 故其櫛名田比売。以久美度邇起於而。所生神名。謂八嶋土奴美神。...	30. 又娶大山津見神之女。名神大市比売。生子大年神。次。... 31. 見八嶋土奴美神。娶大山津見之女。名木花知流比売。生子。布波能母遲久奴須奴神。... 32. 此神。娶淤邇美神之女。名日河比売。生子。深淵之水夜礼花神。此神。... 33. 故其八上比売者。雖率米。畏其嫡妻須世理毘売而。其所生子者。刺挾木俣而返。故名其于云木俣神。... 34. 故此大國主神。娶坐胸形奧津宮神。多紀理毘売命。生子。阿遲鉏高日子神。次妹。... 35. 大國主神。亦娶神屋稻比売命。生子。事代主神。亦娶。生子。... 36. 故其大年神。娶神活須毘神之女伊怒比売。生子。大國御魂神。次韓神。... 37. 羽山戶神。娶大氣都比売神。生子。若山咋神。次若年神。... 38. 此御子者。御合高木神之女。萬幡豊秋津師比売命。生子。天火明命。次。... 39. 故其火盛燒時。所生之子。名火照命。次生子名。... 40. 是天津日高日子波限建瓠書不合命。娶其姨玉依毘売命。生御子名。五瀬命。次。...
--	--	--

表2 古事記上巻の中の時代区分

Ⅳ		Ⅲ		Ⅱ		Ⅰ			区分
日向三代 天孫降臨 大國主神の國譲り 葦原中國平定 大國主神 櫛名田比売との結婚		大蛇退治 須佐之男の天降り 天之安河のウケヒ 須佐之男の神逐らひ 三貴子の誕生 黃泉國 火神被殺		火の神を生み神避る 大八嶋・神々を生む 二神の結婚 國土修理固成		伊邪那岐神・伊邪那美神 —— 宇比地邇神・須比智邇神 造化三神 宇摩志阿斯訶備比古遲神 天之常立神 國之常立神 豐雲野神			内容
——		c 型		(a 型)		a 型			神々生成記載樣式
d 型		(b 型 ?)		b 型		——			

余れるところ一処あり。…」というとき、ここに「成」という字が用いられていることこそ注目されなければならぬ。この「不成合」「成余」という「成」の中のひずみが記序においては陰陽と呼ばれ、「成」のひずみが二次的に「生」といった質的に異なる現象を引き起こした、という抽象的な思想理解が確認できる。単なる牧歌的な物語ではない。以上より、このb型の登場をもって第Ⅱ期の始まりを設定し、それ以前を「成」のみで「生」という現象がまだ現れていない時代と見て、第Ⅰ期と名付ける。

a・cについて。この「成神名」と「所成神名」との違いは重要で、その間には本質的な違いがある。前者が「神が成った(自動詞)」という自律的生成であるのに対し、後者では前に「所」の字がついているように「成」は他動詞であって——この場合、「所」の字は前に場を示す語がない用例が多いうえ、a・cの間で使われる文法上の文脈に特に違いがないことから、これを関係副詞として理解するわけにはゆかず、関係代名詞と見るべきものであるから——、「神が生成された」という意味になる。なお、第Ⅱ期の部分にa型がさほど多くみられないのは、この部分では二神による「生」が中心主題となっているからにすぎない。事実、第Ⅱ期においても僅かではあるがa型もみられる⁽¹²⁾。従って、a型からc型への変化は伊邪那美の死の

時点で起こったとみるべきであろう。ここに自律的な「成」という現象は完全に終焉し、何らかの外的な主体が「成」という現象を引き起こす「所成」の時代を迎えたことがわかる。外的主体が何であるか明確には断定できないが、私はそれを物語の背景に身を隠したムスヒの神の力によるもの⁹と考える。ともあれここで明瞭に記載様式が変化しているのだから、第Ⅱ期と第Ⅲ期との区分を設定することは妥当であろう。

d について。この様式は須佐之男の大蛇退治と櫛名田比売との結婚以降に初めて使用されるものである。これは「双系系譜」または「両属系譜」と呼ばれる日本の古い系譜記載様式の一つの典型である。『新日本紀』所引の「上宮紀」逸文や「天寿国繡帳銘」に類例があり、古事記の中・下巻のなかの帝紀的記事もこれによっている。撰者がむしろこの時代を、続く中・下巻の神武以降と連続した時代とみなしていることが確認できよう。このd型がみられる時期を第Ⅳ期と名付けることにする。¹⁰

以上の生成記載の様式にもとづいた四期区分は、単なる原資料の投影ではない。旧来の神話学の成果が語る原資料群の区分とは一致しないからである。むしろ天地創成神話・黄泉国の話・出雲系神話群といった古事記上巻の成立上最も新しく挿入されたり手が加えられたと考えられてい

る部分の内部においてかの区分が設定されていることを合わせ考えると、こうした時代区分の意識は旧来の様々な資料を利用しながら一定の構図を持って古事記を編纂した撰者の主体的な主張のあらわれとみなすことができる。神話の最終段階で付加された部分は、従来のように価値の低い部分として捨てられるべきものではなく、むしろ撰者の意志・構想が最もなまの形で読みとることが出来る素材として重視すべきものである。

2 「火」と「十拳剣」の象徴的機能

一つの完結した「作品」の中に象徴的な意味を含ませられた事物を見出すことができれば、これまた撰者の主張を引き出すための有力なカギとなる。次に古事記上巻の中で使用された「火」の象徴的機能に注目する。それには、

- (1) 「啓蒙 (enlightenment)」の象徴としての「火 (light)」と、
- (2) 「試練」としての「火 (fire)」といった二つがあるように思われる。ここで問題にしたいのは(1)の例である。

○ 次に火の夜芸速男の神を生みたまひき。またの名は火の炫毘古の神といひ、またの名を火の迦具土の神といふ。……かれ伊耶那美神は火の神を生みたまひしに因りて、遂に神避りたまひき。

○ 「……しばらく黄泉神と論はむ。我をな視たまひそ。」

とかく白して、その殿内に還り入りませるほど、いと久しくて待ちかねたまひき。かれ左の御髻に刺せる湯津爪櫛の男柱一箇取り闕きて、一つ火燭して入り見たまふ時に、……

○かれ避追えて、出雲の国の肥の河上、名は鳥髪といふ地に降りましき。……高志の八俣の大蛇、……「そが目は赤かがちの如くにして身一つに八つの頭八つの尾あり。またその腹は、……」……ここに速須佐之男の命、その御佩の十拳剣を抜きて、その蛇を切り散りたまひしかば、肥の河血に变りてながれき。……

これらの事例には一定の共通性が確認される。一つ目では、「火」神の頸を「十拳剣」で切ると「血」が散って「雷」その他の神が現出する。二つ目の例では、「火」をともしたことで「黄泉国」とさまざまな「雷神」が現出し、伊耶那岐はそれを「十拳剣」で威嚇しながら逃げるのである。また第三の例においては、「肥（火）」の河の大蛇を「十拳剣」で切ると河は「血」と変じて流れたという。古事記上巻においては、このように火を統べるための道具が十拳剣であるという觀念が見出され、火は現実世界を照らし出したり引き起こしたりする光として現れる（後述）。火、および火に媒介されることで生じた現実、そしてそれへの直面にともなう諸結果を乗り越え克服するための武器として十

拳剣が重要な役割を果たすのである。

なお、如上の象徴的機能を担う火が現れる部分が、生成の記載様式から得られた時代区分における転換期と一致していることも注目さるべき事柄である。先に設定した時代区分の妥当性を傍証してくれるものでもある。

「火之迦具土神」+「十拳剣」

「一つ火燭して」+「十拳剣」

⇕ 第Ⅱ期から第Ⅲ期へ

「肥の河の大蛇」+「十拳剣」

⇕ 第Ⅲ期から第Ⅳ期へ

（「娶生子」様式の時代。現実世界への歩み。）

3 古事記上巻テキストの二元性

次に、古事記上巻にみられる、内容を段落ごとに一括整理する一連の説明書き的部分の成立事情を考察し、テキストの二元性の問題を取り上げる。ただ、それを厳密に取り出すことがここでの目的ではないから、本文との分別が行いにくい部分は問題とせず、「上件」「右件」の語を冠する注記部のみを取り出すことにする。

「上件五柱神者、別天神。」

「上件自国之常立神以下、伊耶那美神以前、称神世七代。

上二柱独神各云一代。
次双十神云一代也。」

「上件自石析神以下、闇御津羽神以前、并八神者、因

御刀所生之神者也。」

「右件自船戸神以下、辺津甲斐弁羅神以前十二神者、因脱著身之物所生身也。」

「右件八十禍津日神以下、速須佐之男命以前十柱神者、因滌御身所生者也。」

「右件自八嶋士奴美神以下、遠津山岬帶神以前、称十七世神。」

「上件大年神之子、自大国御魂神以下、大土神以前、并十六神。」

「上件羽山戸神之子若山咋以下、若室葛根以前、并八神。」

ここにみえる神々生成の記載様式に目を向けてみよう。

先にこれらを除いて行つておいた上巻全体の記載様式の分析から明瞭に得られた全体構想・時期区分と、これらとを比較してみると、両者は全く整合的でないことがわかる。

例えば、「因御刀所生」というように、「生」の字が「…によつて生ぜしめられたもの」といった意味で使用されているが、ここにみえる三つの事例は、本来なら「所成」と表現さるべき現象であつたはずである。つまり「生」の字に本文とは異質な用法が見られるわけで、「所成」と「所生」といった区別が厳密にはなされていないのである。以上のことを敷衍すれば、これらの一連の説明記載は古事記全体

の構想とは異質な性格をもつていて、本文の構想を十分に理解した上で書かれていないことになり、従つて本文よりも後時的（二次的）に挿入された部分であると結論づけられる。このことは、次章で天地創成の部分の構想を考える際の重要な手がかりを与えてくれるものである。そこで問題とされる「上件五柱神者、別天神」「上件自国之常立神以下、伊耶那美神以前、称神世七代……」といった神々の所属・分類にかかわる文章が本文そのものより成立時期のおそい挿入部分だということになるからである。

三、古事記神話の構図

これまでの基礎的作業を足場にして、以下古事記上巻神話のテキスト理解を行い、その構図を探ってみる。結論からいうと、そこには人間の精神の発達段階、「啓蒙（enlightenment）」と「社会化」の過程といった構図が存在しているように思われる。また、神話学の方面からの研究においてこれまで漠然といわれてきた、いわゆる古事記神話のもつ成人儀礼的性格の内実がここで具体的に把握されることと思う。

1 世界の発見としての天地創成——第一期——

第一期は、天地初発から神世七代の伊耶那岐・伊耶那美の登場まで、いまだ「生」という現象の成立していない「成」のみの時代である。神野志・水林両氏の間の論争では、特にこの天地創成部分の解釈が一つの大きな焦点となっている。両氏の古事記の世界観の理解はこの部分の読みに多く依存しているからである。神世七代の神々が「国」に成った神であるということは久しく諸家の説の一致するところであった。しかし金井清一・毛利正守両氏は、これらを別天つ神とともに「天」になった神であるとする解釈を提出された¹³。そして神野志氏はそれを受けて古事記は徹底して天の立場から書かれており、高天原の始源的超越性を語ることがその基本構想であるといわれたのである。これに対し水林氏は、詳細な批判を加えたうえで、むしろ別天神のうちの宇摩志阿斯訶備比古遲神や天之常立神をも「国のもの」になった神とみなすべきだとし、古事記における天と地の互酬関係を強調して神野志説との違いを際立たせられた。

まず神野志氏らの所論だが、既に水林氏の批判もあるが、この部分の氏の読みをもつてそのことをいうのは無理であろう。はじめの「於高天原」の規定が、伊耶那岐・伊耶那美の成の部分にまで係ってゆくといわれるのだが、「於高

天原」は「天地初発之時」という時制の制約を受けたものなのだからその範囲でしか機能しない。このあと「次に国稚く…時」というように時制が改められている以上、それ以降の部分ではその規定がもう生きていないのは当然のことである。冒頭部における「次に」とか「於て」はすべて、「…時」よりも文法的に低次の限定句として機能している。従つて「国稚く…時、…によりて」全体を「成りませる」に係る副詞句とみなすこともできない。

神野志氏の読みに従うことができないとすれば、水林氏の描いた構図に賛同できるか。しかし宇摩志阿斯訶備比古遲と天之常立神を「国」のものになった存在者であると把握するのはいかなるものであろうか。問題ははじめの「次に国稚く浮ける脂の如くして…時」の部分の理解にかかわるであろう。この部分は文法的に見て「天地初発の時」に対応する〈時制の設定〉である。国とその起源に語りの基本的な視点と関心の中心を置いているために、特定の時制を表現するのにその時点における国の側の状況をもつてすることになったにすぎない¹⁴。古事記はこの二神の起源が「国」にあることを言おうとして、即ち〈場〉そのものについて語ろうとしてこのように述べたのではない。そもそもこの段階では、はっきりした場はまだ準備されていない。まず場（世界）の設定が語られなければならない。先に考

察したところによれば、古事記の第一次の語りは神の所在地（所屬）には関心が薄い。「別天神」「神世七代」といった神々の所屬に関する分類の意識を二次的なものとみなし、そうした注記部分をあえて除いたうえで、神名の対応関係、即ち天之常立神と国之常立神との対称性を第一の手がかりとして構造理解を試みる。すると、第一次の古事記の語りは次のような世界の構図を語っていると考えられてくる。はじめ天地は一応分離したものの、両者の間には明確で具体的な区分はまだ成立していないので、各々はまだ単なる空間にすぎなかったが、その段階で造化三神が現れた。この時点では国という「世界」はまだはつきりとした形を為していない「無規定的でなんら具体性をもたない空虚な存在」にすぎず、従ってそれは「無」と変わるところがない性格のものであった。その時、宇摩志阿斯訶備比古遲神が現れ、この神により即自的存在にすぎなかった天と国とが互いに媒介され相互に規定されて、各々の基礎をなす天之常立神・国之常立神の二神があらわれた。そしてその天と国の間に位置する存在者として豊雲野神（豊かな雲が野のよ）に広がっている風景の形象化）が誕生し、両者はこれにより明確に分け隔てられることになった。以上のように、古事記は天地の即自的な分離と別天神の登場につづいて、その後の舞台となるべき〈場の設定〉の語りを行っているの

はなからうか。ここまでの神々がすべて独り神であるという共通性の存在からも、ここで話の一段落があることが確認される。従って、宇摩志阿斯訶備比古遲と天之常立神、そして国之常立神と豊雲野神をセットにして取り上げ、その性格付けを行うのはおかしい。そこには「神自体の性格」と「神の所屬による分類」といった視点の間の混乱がある。天之常立神と対応関係にあるのは国之常立神であるし、宇摩志阿斯訶備比古遲は天と国の媒介者であり豊雲野神は天と国の分割者であるから本来は天・国のどちらに属する存在でもないのである。そもそも水林氏の掲げられた二神は、物語の場の設定のプロセスで現れる、いなむしろ場を設定するための役割を担わされて現れた神であるから、それに場の所屬関係を付すこと自体ナンセンスなのである。古事記がかの五柱の神を、性格自体がこのように互いに異なるにもかかわらず、「別天つ神」として分類し、それと対比した形で国之常立神から伊耶那美までを「神世七代」と規定するのは、物語の内部構造にとつては明らかに矛盾要素だといえる。なぜこのような問題が起るのか。それは、古事記自体に矛盾する二つの座標軸が内包されて並存しているためである。元来は〈場〉の誕生を語ることを用意した語りの構造をもっていたにもかかわらず、のちに古事記じしんがそのような構造を無視して神々の分類の枠を上か

ら重ねたからこういうことが起こったのである。ゆえに今日の私たちは、この「作品としての二重性」を意識しつつ構造理解を行うべきであって、神々の所屬が問題とされるようになった段階で書かれた古事記の二次的文章の語の区分を第一次の文章の理解に適用して両者を混乱させると、テクスト論の遂行にとっては大きな誤りを犯す危険が生じるのである。

しかし、そもそも天と国のいずれが優先するかといった点を問題にすること自体、どれほどの意味があるのだろうか。両者の生成は近代的な有と無の二律背反の枠で語られているのではなく、国の「修理固成」という言葉にも象徴されているように、天も国も互いに相互関係を維持しつつ、しだいに規定され具体性を獲得しながら確立してゆく存在である。確かに、最初に神話的社会（世界）が完成したのは天（高天原）においてであった。しかしそれを知らず存在者は、あくまで伊耶那岐の禊ぎの際に所成った三貴子¹⁹のうちの一神」の天照大御神であり、決して絶対的な存在者ではない。そして世界としての国に対する天はあくまでこの天照大御神の世界であり、それ以外に天には世界はない。世界の確立への運動を一貫して指導している影の主体（「造化の首」）は、はじめの造化三神である。そして先の読みに従えば「天地初発」の天と地は世界という場の設定以前の

ものだから、空間概念であって世界概念ではない。冒頭の「於高天原」もその段階で現実的に存在している世界を指しているわけではなく、のちに高天原が生み出されることになる空間を国の視点から漠然と指したものにすぎない。従って、造化三神は場の設定以前に成った存在者だということになる。三神は天に「位置する」存在者だが、けして天という世界に「属する」存在者ではないのである。そのような意味に読み変えて初めて、天と国そしてそれを受け継ぐ勢力の始原的対等性に関する水林氏の主張は首肯される。なぜなら、造化三神こそが「世界」の成立以前から存在していた、いわば世界外存在としての影の主体であり、その存在者の眼前においては天も国も一つの世界として相対化され、ある種の対等な関係に置かれるからである。古事記の構造をこのように分析してみると、天か国かといった二律背反的な問題設定自体、あまりに図式的な考察だといわざるを得なくなる。

結論をまとめておく。古事記のこの第I期の部分には、互いに多少の矛盾を引き起こしている二つ構図が並存している。一つは天・国の成立を内面的に語る構図、もう一つは形式的に神々の所屬を述べる構図である。そして前者は、(1)世界外存在・歴史の影の主体たる造化三神の成、(2)その上で歴史が繰り広げられることになる「世界」という場の

設定、(3)「生」という現象を通してそこで働くことになる表の主体たる陰陽の準備、といった三段構成をもっている。如上の文脈で登場してきた神々を、二次的に天と国のいずれかに所属させようとして大別したため、現在の古事記上巻の中には矛盾した二つの座標軸が内包された。

なお付言しておきたいのは、古事記がこのように「作品としての二元性」をもつとすれば、いくらテクスト論の立場に立つにせよ、近年の諸説のように成立論的立場を簡単に切り捨てるわけにはゆかなくなることである。作品としての重層性の問題は単純な素材論とは区別されなければならぬ。例えば古事記の二次的語りのいう神世七代は、別「天」つ神に対する「国」之常立神以降を指し、成のみで未だ生という現象の起こっていない段階のうちの「国」における時代である。ここで思い出されるのが、日本書紀本文が国之常立尊をもって語りだしていることである。日本書紀は、先にみた古事記の語るストーリーのうち国の起源の部分を切り離して日本の歴史を語ろうとしている。第一次の古事記が天地の起源全体に具体的な文飾を向けていることと比較すると、日本書紀は中国的な文飾を借りているものの、相対的にみて国の方に視野がより限定されている。そして、全体のストーリーよりも神々が天・国のいずれに属するかという分類の意識を強く持つ古事記の

二次的語りは、この日本書紀と共通の視線をもったものといえる。このような作品としての二元性に注意すれば、古事記に対する歴史的な成立論はやはり不可欠であろう。第二次の語りがこのように日本書紀と共通の時代精神をもつものだとすれば、作品的性格をもつ第一次語りはそれを遡るどの段階で成立したのか、ということが今後あらためて問われなければならないことになるからである。

2 「生」の現出と現実世界への開眼（啓蒙）

――第Ⅱ期から第Ⅲ期へ――

天と国がいったん自立的な場として確立すると、それに続いて二神がセットとなつて登場してくる。この二神が第Ⅱ期における一つの重要な動因である。²⁰

国生みの段で最初にでてくるオノゴロ嶋の「成」は、天つ神の命令「修理・固成」に応ずるものであった。「固」は「漂える」に対する概念で、オノゴロ嶋は「固まつて成った」存在であり、その目的のために天つ神が与えた道具が天の「沼」²¹ であることから、天つ神の積極的な関与はここまですることが知られよう。古事記によれば「生」という現象は成った存在者伊耶那岐・伊耶那美の、内なる「成の偏り」により自律的に起こる働きである。従つて、その後の鳥や国の「生」は（当然影には天つ神の意向は存在し

ていようが) 形式的には天つ神の命令によるのではない。

二神の「自由な行為」によって「生む」という現象が切り開かれ進められたことにこそ後述のように重要な意義があると解されるべきである。この段階では天つ神からは指導を受けたにすぎないのである。

国生みに際し、二神ははじめ対等にふるまっていた。

「男性的なるものと女性的なるもの」という役割を持ち、のちには「現実的世界と神話的世界」といったものになる。うことになる二神も、まだ最初は即自的にそうであるにすぎなかったのである。しかし「女人先言不良」との注意をされてしまう。国という自らの外の「対象化された世界」を生成する「生む」という行為の第一歩から、既にこのように女神の地位の低下が引き起こされ始めた。そして「生」という行為の行き着いたところは彼ら自身の生み出した「火」による女神の完全な「否定 (negativieren)」であった。この女神の火による否定的なものへの変化は、古事記の理論——成のひずみが生という現象を導く——からすれば、必然的な結果だといえる。神話的世界の存在者であった二神が、自らの内部のひずみを利用して現実の世界を生み出せば生む出すほど、女神は成の偏りとしての「陰 (〇% Negatives)」のファクターを拡大・実現していくことになり、最後にはひずみが最大となって女神は「非成」にまで持つ

ていかれるからである。そして、即自的なものとしてのみ存立することができた神話的世界とそれになう女神は、現実世界の出現を前にしてその現実性にとつての否定的モメントへと落とされることになる。⁽²²⁾「生」という事象の完了を象徴する「火」は、男神の所持する十拳剣によって切り捨てられる(統べられる)。この十拳剣による火の統治は脱神話・啓蒙の第一歩の成就を象徴する。

こうして次の第Ⅲ期をむかえる。伊耶那美之死(即自的な死、厳密には「否定」)に始まる時期であって、結論から言うところ「世界の現実性 (Wirklichkeit) の獲得過程」の概念で特徴づけられるエポックである。この段階では、もはや以前の「成」という現象は存在しなくなり、「所成」という外的主体(ムスヒの神)の働きによらなければ成という現象は起こり得ない時代を迎える。

第Ⅲ期のストーリーの核は黄泉国の話である。ネガティヴなものとなってしまった伊耶那美を追って黄泉国⁽²⁴⁾を訪れた伊耶那岐は、女神の「な見たまひそ」という願いにもかかわらず「一つ火」を燭してその姿を見る。なぜ火をとめたのか。私は、黄泉国が物理的に暗黒だったからだとは思えない。しかし佐藤正英氏のいわれるように「殿の中」だけが暗かったと解釈するのも表面的な説明であろう。⁽²⁵⁾そもそも明暗は天照大神の誕生を待たねばならないのであつ

て、光のないところには闇もないからである。

むしろ語りの核心にあるのは、この時点での伊耶那美の姿の変化、その意味である。火を燭して見たことで初めて女神の死が確定された。それ以前には、伊耶那美自身もいつていたようにまだ黄泉神との交渉の余地は残されていたのである。火を燭すことがそうした伊耶那美の姿に変化を引き起こし、そこに不可逆性を与えた点が重要なのである。黄泉国を一つの独立した、行き来不可能な世界として確立したのは伊耶那岐である。原因は彼の「見たい、知りたい」という理性的欲求の働きにあるといわなければならない。つまりここにいう火の光は、伊耶那岐の「現実に対する蒙」を啓く光（理性・知性）を象徴的に語るものだといえる。そしてその火は、以前に彼自身が伊耶那美と共に生み出したものなのであって、それが彼の前に初めて「死と現実の世界」を現出させたのである。それを見た伊耶那岐は怖くなって逃げ出す。千引の石で黄泉比良坂を閉塞したことは、これまで即自的存在にすぎなかった死の世界を一つの独立した世界として観念の上に確立したことを意味した。結局、黄泉国（死生観）は、彼ら自身が「自分の中から」引き出した世界であり、伊耶那岐の意識の前に措定された観念的実在であるといえる。

なお、伊耶那岐が逃げる際に身につけていたものを投げ

捨てるそれが別物に変化した理由も興味深い。もとの素材に戻るというのは正確ではない。生命を得る、生き返るのである。黄泉国から生の国への空間的・線的な移動が、文物の死から生へという時間的もしくは様態的变化を引き起こしている。時間的距離が空間的距離として表象されているのである。そして最後が不老長寿・生の象徴である桃の実であることもおもしろい。生と死（成と非成）の対立する空間的な線の上で、生の世界に最も近い一点においてこれが存在している。

以上のように見てくると、黄泉国が位置関係において高天原・葦原中国とともに三段構造をなしているとか、国の一部に含まれるだとか、あるいは葦原中国と同じ水平の空間に存在するのだとかといった従来の議論は、本質的な問題ではないのである。大切なのは、この黄泉国⁽²⁶⁾というものの本質が、天や地といった空間的な概念でもなく、また高天原や葦原中国（さらには海原）といった社会的な意味をもつ領域でもなく、それとは全く次元を異にした性格を有するものだということである。即ち、「成」的存在者が自らの中のひずみに導かれて自主的に生み出した、彼ら自身の「責任（Verantwortung）」において生み出した観念的世界、といった特殊な意義を有する場だということになる。

さて、以上の啓蒙 (Enlightenment, Aufklärung) とでも評すべき歩みはいかなる結果をもたらしたであろうか。それは古事記自身が正確に語っている。(1) 現実の社会そして支配の対象たる「葦原中国」の登場——この場面でのそれが古事記におけるこの語の初見である——、(2) そこに住む人類「青人草」の登場とその現実的な生と死、(3) 「けがれ」の意識の発生、(4) 三貴子の誕生(光の誕生を含む)、(5) 「知らず」存在者(支配者)の誕生、などである。葦原中国の語が黄泉国との対比において初めて使われるという神野志氏の指摘は重要であるし、古事記が人類のはじめについて語らず、ここで突然登場させていることについての氏の着目も興味深いものがある。これまで述べきったところによれば、この時点で初めて葦原中国が主人公である伊耶那岐の意識の前に「現実的に措定された」ということを意味していると解される。現実の世界は死と隣り合わせに、言い換えるとそれとの対比において初めて現実性が付与されるということである。直接的に人類の起源を語ろうとはしていないことについても、これまた主体がようやく人間を自分とは異なる独立した「他者」として意識の上に措定しうる精神の発達段階に達したことを示していると見るのが一貫した説明ではなからうか。

啓蒙の歩みの引き起こした結果は決して良いものばかり

とはいえなかったが、それこそが一言でいえば現実世界に目が開けた結果なのである。そしてその責任は彼ら自身にあるのだから彼らはそれによって導き出される諸結果を甘受して生きてゆかねばならない。苦しみや悪の起源は別天つ神が世界の設計ミスをしたことにあるのではなく、彼ら自身の「自由な」存在者としての行為の選択がそうしたものを導き出したと古事記は言いたいのである。伊耶那岐・伊耶那美は神話的世界の最後の存在者であると同時に、常に死と隣り合わせである現実の世界を自ら導き出し、さらにその現実の世界を初めて体験した存在者だった。神話的世界から現実の世界への移行を啓蒙という形で成し遂げたのである。これが第Ⅱ期から第Ⅲ期にいたる転換期の内実である。

3 現実世界への歩み(「社会化」)——第Ⅲ期から第Ⅳ期へ——

ここから現実の「歴史」が動き始める。現実世界が準備されると、そこには支配者が必要となる。現実の発見と共に準備された三貴子に分割統治が命じられる。しかし問題の「国」の支配の完成にはまだまだ時間がかった。これ以降は須佐之男が主役である。だが彼は、はじめはあまりにも弱々しい姿で登場してくる。海原の支配を命じられても「社会化」への恐れ・ためらいのため、八拳のひげがむ

なさきに至るまで啼き続ける。「妣^{ハハ}ノ国、根ノ堅州国」に
戻ることを望むのである。伊耶那岐の、

何とかも汝は言依せる国を治らさずて、哭きいさちる。
という問いに須佐之男は、

僕は妣の国、根の堅州国に罷らむとおもふがからに哭
く。

と答えて伊耶那岐を怒らせるのである。神話的世界という
樂園への憧憬、現実世界に対するおびえが彼のことばによ
く現れている。妣ノ国とは母の胸に抱き守られた幼年期の
甘美な温かさをもつ神話的世界のことである。そしてこれ
は、先に伊耶那岐が初めて現実と直面したときにおそれ逃
げ出したことをそのまま受け継いだ行動である。しかし伊
耶那岐・伊耶那美らの引き起こした現実世界は、もうどう
することもできない実在であつて、逆戻りはできないので
ある。彼はその幼児性によって神逐ひされ、妣ノ国へと追
放される。また、別れの挨拶をするために向かったはずの
高天原においては、ウケヒの勝ちに任せて罪まで犯すこと
になつてしまう。ここで神話学者が須佐之男を幼児性の概
念でとらえていることが思い出されてくる。²⁷古事記は、幼
児性と現実社会とのぶつかり・葛藤を語っている。彼の行
為は彼の幼児性、蒙のなすところであり、客観的には悪で
あるが、悪意にもとづくものではない。²⁸

とはいえ、彼の為したところは現実には許さるべきもの
ではない。彼はとうとう追放されて妣ノ国へと向かう。と
ころが予定は意外なところで変化した。そこへ向かう道中
で、彼は偶然的にもあの社会化を成し遂げることに成功し
たのである。彼はそもそも自分の力だけでは妣ノ国への憧
憬を断ち切ることはできず、支配者どころか現実社会にで
てゆく勇氣すら持ち合わせていなかった。そのような彼に
「勇氣」を与えてくれたのは一人の女性、クシナダヒメと
の出会いであつた。愛する女性への思いがこれまでになか
った勇氣を彼に与えたのである。その後の彼の変身ぶりは
見事である。まさに悪神から善神への変身にもみえる。こ
のことを象徴的な形で表現したのが、肥（＝火）の河の大
蛇の十拳剣による退治の語りである。²⁹火の蛇とは自分の中
に「自覚された」内的自然であり、それを十拳剣で統べる
ことは自らの自然性を治め（自律、社会化を成し遂げたこ
とを意味する。須佐之男の変身は、彼が自分の中の幼児性
（内的自然）の乱暴さを自ら律していったことによる変化な
のである。注目すべきは、そのことがクシナダヒメとの結
婚の条件・前提とされていることである。結婚には意識的
自律、社会化された成人たることが要請される。そしてこ
れこそが——伊耶那岐・伊耶那美のそれが強調されるあま
り従来は過小評価されがちだが——、実は古事記の中の最

初の現実の婚姻であることを知らねばならない。この点を古事記撰者が明確に意識していたことは、まさにこれ以降から一般の人間の婚姻・系譜を語る様式「……娶……生子……」が用いられ始めることから証することができる

(第Ⅲ期から第Ⅳ期への転換期)。ここからはもう現在へと連続する人の世と認識されているのである。須佐之男は現実の歴史を動かし始めることに初めて成功したのである。

こうした須佐之男の啓蒙の歩みは最終的には完了しなかったが、それは子孫の大国主神に受け継がれてゆく。大国主神は、兄弟たちの迫害を受け何度も死を経験する。しかし彼はかえって「麗しき壮夫」となって復活し、須佐之男のいる根の堅洲国(黄泉国)へと向かい「死との直接対決」を行うことになる。そこで彼は数々の秘儀的試練を受けるが、その際も女性の愛と助けが彼の試練の完遂を可能にした。こうして死の世界からスセリヒメと、須佐之男の所持していた「生太刀・生弓矢」³⁰を奪い取ることで、葦原色許男は死をも乗り越えた「大国主神」「宇都志国玉神」として出雲に入り、支配者としての資格と栄光を勝ち取るのである。その時の須佐之男が大国主神に贈ったことばはなんと感慨深く、愛情に満ちた賞賛のことばであろうか。かつて伊耶那岐が発見し須佐之男がその上を歩き始めた現実社会を、いまや「死」への恐れを乗り越えた大国主神が、社

会の頂点に立つ支配者として治めるに至る。須佐之男の喜びもそうした歩みを立派に完遂してもらえたことによるのであろう。

古事記は、現実社会の発見、社会化、そして社会の頂点に立つ国の支配者へといった道程を、以上みてきたように生き生きと描き出したのである。

なお、このうち第Ⅳ期においては、著名な天孫降臨と国譲りというクライマックスを迎え、さらに海原の支配を成し遂げて神武天皇の時代が準備されることとなる。しかしこれらは日本書紀と基本的に同じ枠組みである。また古事記はそういった部分には系譜様式上の区分を設けていない。古事記の一つの独自の構図は、むしろ以上述べ来たったようなところにあるのではないかと思われる。

四、結論

本稿の分析から得た結論をまとめておく。(1)現在の古事記は、先行する完結したストーリーをもったテキスト(第一次の古事記と呼ぶ)に対して神々の所属分類などの後時的な手が加えられてなったもので、重層的な性格と内部矛盾を有する。(2)古事記を天皇の政治的世界の歴史的正当化の手段として一元的に割り切るべきではない。それ以外にも、

もつと内面的な「歴史の起源」についてのイメージを描き出すことを意図している。(3)古事記が天地の起源について語らないというのは誤りで、むしろ十分に関心が払われている。第一次の古事記の天地創成の部分には、世界という場の設定の具体的な語りが確認できるからである。(4)古事記上巻を単純に神話と呼ぶことは正しくない。古事記は神話的世界をむしろネガティブなものとして、もはや戻ることのできない世界として描き出しており、現実世界への歩み(啓蒙・社会化)というテーマを一貫して叙述する脱神話世界の物語という性格を有する。歴史の不可逆性(直線的時間観念)を徹底して語っているのである。そして、この死と表裏一体の現実世界への歩みは、伊耶那岐・伊耶那美自身の自由な意志と責任において開始されたものと説明されている。(5)現実社会の支配の起源や支配者の資格は、そうした社会化の過程の延長上に描き出されている。

神話的叙述は神話的世界の終焉をもって始まる。その意味で神話はすでに啓蒙である。私のいいたかったことは「啓蒙としての神話」は人間の社会化の過程、即ち現実世界を一人の人間が不可避に体験してゆくプロセスに対応しているのではないかということである。啓蒙思想の基礎には個体発生と系統発生とを重ね合わせる観念が存在する。古事記は、神話の中に神話的世界から啓蒙を経て現実の歴史的

世界へとという過程とその不可逆性を描こうとした。古代の人々にとって「歴史」そのものではない「歴史の起源」は、このように個人の精神の発達・成長過程として表象されたようである。古事記上巻は、古代日本における「意識経験の学」、また「神話的世界との決別の書」と評価されるのが最も適切だと思う。

註

- (1) 従来の研究史は、神野志隆光「日本神話主要文献案内」(別冊国文学『日本神話必携』学燈社、一九八二年)などにゆずる。
- (2) 津田左右吉『神代史の新しい研究』(全集別巻第二)から『日本古典の研究』上下(全集第一巻、二巻)にいたる一連の研究。
- (3) 岡田精司氏ら多くの戦後歴史学者の研究。
- (4) 例えば松村武雄・三品彰英・松前健・大林太良氏の研究。そのほか多くの国文学者の研究も、このどちらかの影響を強く受けている。
- (5) 近年の神野志隆光・水林彪両氏に代表される諸研究は前者の延長線上にある。後者の延長上の研究の一例としては河合隼雄・湯浅泰雄・吉田敦彦『日本神話の思想——スサノオ論——』(ミネルヴァ書房、一九八三年)。
- (6) 神野志隆光『古事記の達成』(東京大学出版会、一九八三年)、同『古事記の世界観』(吉川弘文館、一九八六年)、同『古事記——天皇の世界の物語——』(日本放送出版協会、

一九九五年）、水林彪『記紀神話と王権の祭り』（岩波書店、一九九一年）など。以下、特に断らない限り両氏の説はこれらの書物による。

(7) 既に丸山真男氏が神々生成のあり方に注目されているが、関心の所在は異なる。丸山真男「歴史意識の「古層」」（日本の思想6『歴史思想集』筑摩書房、一九七二年）。

(8) 記序については、近年では青木和夫氏がそれを疑う諸説に丁寧な批判をされている。「天平文化論」（『岩波講座日本通史』古代3、岩波書店、一九九四年）。なお、序と本文との異質な性格をいう神野志説が論証不十分であると考える点は、水林氏の批判に従う。

(9) これまでの諸研究には、「成」という現象すべてを漠然とムスヒ神の力による生成だとみなすものが存在したが、ムスヒ神自身やそれ以前の天之御中主神も「成」的存在者であることを考えればその説の成り立ちがたいことは容易に理解される。

(10) ただこの第Ⅳ期で、天照大御神の子となった忍穗耳命と高木神の娘との間の婚姻のみは異質な書き方がされ区別されている。天孫降臨を準備する婚姻が世俗的な婚姻関係とは違う特別なものとみなされていることがわかる。

(11) 上代仮名遣いで同音。火と肥が密接にかかわることは、川副武胤『日本古典の研究』（吉川弘文館、一九八三年）二五四―二六七頁。

(12) オノゴロ嶋に関する注記に「生む」という概念についての多少の注意は見られる。

(13) 金井清一「神世七代の系譜について」（『古典と現代』

四九、一九八一年）、毛利正守「古事記冒頭の文脈論的解釈」（『美夫君志』三八、一九八九年）、神野志前掲書。

(14) 「地」は「海と国」からなるという水林説は重要。古事記の世界観によれば、世界は天原・国原・海原の三つからなる。しかし、古事記の中では海原はけつして積極的な概念としては語られていないことに注意を向けおく必要がある。海は地の一部だが、国の創造・規定が進むにつれ、地のうちの国にならなかつた部分といったネガティブな空間に落とされていく。海は蛭子を捨てたところだし、人知の及ばない空間である。また海幸彦は山幸彦に敗北する。古事記は場としての天と国の起源について両常立の神を登場させて説明するが、海についてはそうした語りはなされない。あくまで視点の中心は天と国にある。古事記が海の立場からの神話ではないことは、このように語りの一番始めから貫かれている基本的な視点である。

(15) 冒頭の「天地初発の時」という時制設定を受ける「高天原になりませる」も、「高」天原とあるように、国の視点から一貫して語られている。本居宣長「古事記伝」三之巻・神代一之巻、水林「古事記」天地生成神話論（『思想』八三五、一九九四年）。

(16) 大筋を表題的に語った部分とも読める。

(17) 「萌え騰れる」の意味は、地から天という意味に限定してとらえるべき理由はない。

(18) 大野晋氏は古事記のこの表記が原型で、日本書紀にみえる他の表記は訛った結果だといわれる（日本古典文学大系『日本書紀』上、補注1―10）。なお、古事記のもつ一

元的ストーリーと日本書紀の掲げる多様な異説との関係をどうみるか、これは元にオリジナルのテクストがあつてそれがさまざまに伝承されるうちに多様化したとみるか、さまざまの伝承がまずあつてそれが体系化されたとみるか、という難しい判断である。しかし、これまでの読みにもとづくなら、古事記の天地創成の構図が非常に完成度の高いものであること、日本書紀の語りはそうした構図を前提としてそのうちの国にかかわる部分のみを切り取ってきたという性格をもつものであること、豊雲野神は古事記の構図の中でしっかりとした意味と役割を担っているのに対し日本書紀ではその名は訛つてしまいその性格すら不明になっていること、などから古事記の語る神話がオリジナルに近く、日本書紀の集めた諸伝承の段階になるとそれはくずれてしまっているといえる。そもそも古事記の二次的注記ですら第一次の語る構想を十分に理解して挿入されているのではないことは先述の通りである。私にはこれだけの体系的な作品が自然発生的に生まれたとか、さまざまの伝承から自然に一元化してできたとは考えられない。漢字に十分な理解があり、卓越した構想力と思维的思考力をもった特定の天才的個人がある特定の時点において作つたものだとしか考えられない。それが「帝紀」「旧辞」編纂者であつたか天武天皇かはわからないが。

(19) 水林氏の「別天つ神の世界」という言い方は混乱を生みやすい。

(20) 古事記には、水林氏のいわれるように中国の陰陽思想そのものとは違い天地そのものを陰陽とみなす観念は存在

しないが、天地の分離と場の設定の完了と同時に陰陽神というべき二神を登場させていることから、陰陽思想に対する独自の理解は十分に確認される。

(21) もちろん大國主神による国の支配の完成まで、の広い意味も含まれてはいる。

(22) しかし逆に世界の現実性はこのモメントに依存しているともいえる。例えば黄泉国が葦原中国の有する現実性を保証していることは後述の通り。

(23) 自律的な成は、有と無が即自的なものとして、行き来できる段階においてのみ起こりうる現象なのである。

(24) この段階ではまだ即自的存在。先の「天地初発の時、高天原に」と同様の語りの構造。これらは大筋を表題的に語つたものともいえるが単なる語りの技法という次元の問題ではない。まず即自的な概念を設定し、語りの歩みを通してそれに現実性を付与してゆくという方法をとる。認識と存在とが密接に関係したものであるとして意識されている点こそが古事記の語りの性格として注目されねばならない。

(25) 佐藤正英「黄泉国の在りか」(『現代思想』一九八二年九月臨時増刊号)、神野志前掲書。

(26) その意味で神野志氏が、黄泉国を語るることによって人の死をはらむものとして定位された世界が「葦原中国」である、という理解を示されたことは画期的な卓見である。

(神野志前掲書・一九八六年)

(27) 河合ほか前掲書は須佐之男をマザー・バウンドの概念でとらえる。ただそれをもって安易に日本文化を母性社会として特徴づける点には賛同できない。古事記はあくまで

こうした須佐之男の行動を否定的に語っているから。

(28) 水林氏の説明では須佐之男を善神的にとらえずである。確かに書紀の悪神的なスサノヲ像を記のそれと同一視したり折衷するのは誤りだが、古事記の須佐之男はひげが伸びるまで成長しているのであり無邪気な少年ではない。幼児性から抜けきれないものである。

(29) こうしたモチーフは世界の神話に普遍的にみられる。ノイマンによれば、男性の英雄が龍を退治し、生け贄の女性を救い出して結婚するというテーマは、自我の確立のパターンを示す神話である。Erich Neumann, *Ursprunges-
chichte des Bewußtseins* (Olen, 1971) (エーリッヒ・ノイマン『意識の起源史』紀伊国屋書店、一九八四年)、河合はか前掲書参照。

(30) 天智四年甲子の宣には、こうした神話が政策の思想的基盤を与えているのかもしれない。

(同志社大学非常勤講師)