

記紀神話を讀みなおす——その(1)

——創世神話をめぐって——

大内建彦

1 はじめに——記紀神話の差異

中国の史書編纂の様式に、古くから〈書〉〈紀〉〈記〉〈実録〉〈志〉〈史〉〈伝〉など、それぞれ用途に応じて明確な区別や使い分けがあり、そのためのさまざまな書式があったことは広く知られている。それは中国のように、早くから国家を成立させ、国家意識や歴史認識が必要不可欠なこととして問われる社会にあつては、社会や文化の史的展開のあらゆる局面において、より深くゆき届いた史的分析やその把握が広く求められたからであろうと思える。いきおい、あらゆる分野において、異質性や微妙な差異をはらんだ多様な史的認識も生まれ、そうした叙述を可能にする様々な表現様式も果敢に試行されたとみていい。上掲のバラエティにとんだ史的叙述様式の成立などもそうしたことのあらわれであろう。

さて、その中国の漢字文化圏の周縁に位置するわが国が、西暦一世紀末、とりわけ三世紀末来、中国の王朝を中心とする東アジア世界の諸国諸民族間の国際的な史的環境の中で、ダイナミックに連動する大陸からの政治情勢の波及にたえず揺さぶられながら、それを横目に早熟的な王権や国家を自らのものとしてきたとする歴史理解が今日、わが日本古代国家形成史における常識的視座となりつつある。海というワン・クッションを介して中国と朝鮮半島に対峙するわが列島の特別な地理的条件とも絡めて、その特殊日本の国家形成のありように十分な配慮が必要である。とりわけ六世紀以降、ヤマトの王権が近代国家成立の根幹にかかわるあらゆる文物を中国文化に依拠し、半島南部を窓口¹に、そうしたものを粗略にしる常に先取りしつつ近代国家への脱化を図ってきたそのプロセスを常に想起すべきである。

たとえば、いわゆる倭の五王の時代の五世紀代、冊封という中国との間に設けられた主従をなす二国間関係を担保しつつ、倭国は専ら自

らの版図の拡大拡充にいそしみ、それに継起する格好で、ヤマト王権内部の政治の基盤たる支配体制やその機構も徐々に形づくられてゆく。あけて六世紀、それから遣唐使派遣にいたるまでのほぼ一世紀にわたって、倭は中国との交渉を途絶する。この間、六世紀前半より東アジア世界は激動期にはいり、それに連動しつつ、倭国ヤマトの王権も、激甚なる内戦と王権内諸豪族間の数々の権力闘争を経験する中で、自立的な国家的政権への足場をかため、自前の王権の権威を強化してゆく。中国との交渉の途絶するこの空白の一世紀こそ、ヤマトの王権は百済を介して、中国文化の本格的な受容に着手する時期に見合っている。すなわち政治改革とその近代化に必須の広範な政治思想の導入が図られ、儒教、仏教、道教などの近代思想までもがそのために援用される。そして中国との交渉を再開する七世紀初頭の推古朝は、わが自立的な外交の出発点であり、中国の国家的制度を継受してゆく古代国家の原型を構築しかつ、文字どおり近代的な律令国家へのレールを敷いたという点で一つの画期をなす時代でもあった。『古事記』下巻がこの推古朝をもって幕をとじることの意味もここににある。

ひきつづき七世紀後半から七、八世紀の交にかけてのいわゆる天武・持統期において、ようやく本格的な律令国家がうみ出される。官位の制定、戸籍の造作、律令の編纂、独自の年号や貨幣の制定、これら様々な国家制度の改革や新設を模索しつつ、ここに日本という天皇制国家が仮構され析出されるにいたる。こうしたシェーマに明瞭にみとれるように、わが国最初の歴史的成書『古事記』『日本書紀』(以

下、記紀と略称)の編纂にしても、むろん国家的事業の一環たるプログラミングの中にある。記紀は日本という律令国家形成と一体であり、天皇制という特権的な王権の論理を確認し、その論理を支え、それを敷延するものとして構想された。『日本書紀』の〈日本〉という標記が、中国の王朝や半島諸国を強く意識した対外むけに動機づけられたものであることも改めていうまでもない。対内的にいつても、天武・持統の王権を古代国家史上、最終的な近代的律令国家創出の総仕上げ者として位置づけ、神武に溯って創設した王統譜を基軸に、あらゆる諸氏の系譜をも取り込み、そのよつてきたる正統的権威を思想的説話論的に辿り直して確認し、外にむけてもそれを広くアピールすることは今後、天皇という恒久的(と主張している)権威たる現王権を常に継受継承の前提とすることを基礎づける上で、決定的な効力を発揮することになる。

ともあれ、こうした逸しえない、優先権を誇示する超絶的な王権形成のプロセスを、記紀という史書ダイケルをとおして説き明かし、内外にアピールすることこそが、その編纂に際しての最重要の課題であり、一大関心事であったはずだ。そうしたあちこちに仕組まれ、仕掛けられた政治的思想的企図やその達成の端々については以下、詳しく具体的に内容に即して、多様に論及展開されてゆくはずである。

ところで、記紀が、それぞれその文体上に大きな性格的差異を明瞭に示しつつも、ともに漢字漢文によつて書かれていること、そしてこれまでしばしば指摘されてきたように、『古事記』『日本書紀』という

記紀の体裁それ自体が中国史書の叙述形式に学んだものであること、これもまたいうまでもない事実である。それらの叙述内容にしても、これまでの、とくに江戸期以降の中国古典籍による出典論的研究が明らかにしてきたように、『史記』『漢書』『後漢書』などをはじめとする、中国伝来の数多くの史書などに範を求めたものであることも、確かなこととして論証されてきている。これらの事実のどれをとっても、中国の種々の史書、思想書の影響下にないものではなく、最近では「天皇」なる称号、「神道」の内実などまでもが、道教思想との絡みで追求されているように、改めて中国の思想全般のわが国のそれへの深奥をつらぬく緊密な関係がクローズアップされてもきている。更なる思想全般にわたる、より広汎かつ先鋭的な相互関係考察のための論点や視座の構築がまたれるゆえんである。

さて、諸橋『大漢和』によれば、「記」とは「文章の一体。亦、紀事、志、述ともいう」とあり、「紀事」および「紀事本末(体)」とは、「歴史の一体。事件毎にその顛末を記し、年代に係わらぬ記述方法。編年体の短所を補うもの」とある。また、紀が模倣したとされる「紀伝体」については「歴史の一体。本紀、列伝の体裁によって、人物の行事を中心として記述するもの」と簡明に説明を加えている。又、紀が並行して採用する「編年体」については、「年月の順序に従って史実を叙記する歴史の一体」とある。大庭脩は「紀伝体のこと」というコラム記事で、それを「本紀、列伝体の意味で、皇帝の年代紀である本紀と、皇帝以外の人(臣下)の伝記である列伝によって、歴史を書

くという、中国独自の歴史叙述のスタイルをいい、司馬遷の『史記』にはじまった」と、『大漢和』をやや詳しくしたような説明を加えた上で、紀は一方の伝記を全く欠くゆえに、本質的には紀伝体とはいえないと断じてもいる。

ところで、記紀の則つていとされる〈記〉や〈書〉〈紀〉などの体裁を、本家本元の中国史書に照して、記紀がどこまでそれを厳密かつ忠実になぞっているかはさておき、この二者間の国家史的性格の差異は、先に引用したように、〈記〉と〈紀伝体〉プラス〈編年体〉という、記紀それぞれが採用した歴史の記述様式の差異に象徴的に示されている。すなわち、記紀の歴史叙述の決定的な差異は、いうまでもなく年日、つまりデートの有無という相違のうちに象徴的に示されている。記は「年代に係わらぬ記述方法」〈記〉に倣うのに対し、紀は神武即位元年を皇紀元年として、曆学、曆法にのつた編年的本紀Ⅱ〈編年〉プラス〈本紀〉を基軸に歴史の叙述を實踐している。『日本書記』成立に先だつこと八年、七二二(和銅五)年に成った『古事記』には、十五人余の「天皇」「崩御」の注記の干支月日を除いて、曆法に基づく日付、すなわち年紀が持ち込まれていない。すなわち、年紀による時間序列の構成をもたない記は、ヤマトの政権ないしは王権の内部で久しく伝承され、その過程で整理、集成、体系化されてきたかずかずの〈古事〉を文字化したものである。いわば、くり返される口承といく度かの書承の中で成長してきたそれら〈古事〉を、客観的な年月日に従うことなく、伝承そのものの叙述を優先させると

いかたちをとって〈記〉されたもので、いわば史話の集成とその連鎖といった性格をもっている。まとまりのよい一貫する伝承の好箇の例として、しばしば引きあいに出されるサホビコ・サホビメの物語や、ヤマトタケルの物語をここで想起してもよい。これらの物語が文字どおりよく物語るように、記のそれは暦日による編年構成をもたず、主要な史実や事績がある一代のヒーローやヒロインの生涯に仮託され、それに重ね合わされて物語られている。エポック・メーキングな史的事象を一身に背負わされた、サホビメやヤマトタケルたちは、自己完結的な因果律を伴う史実や事績を追って、永遠に過渡的ではかありえない限られた生涯としての悲劇を生きる。語りつがれるこうした歴史としての物語は、時空をこえて様々なフィクションを孕みこみ、ディテールという粉飾をまといつつ、多様に自己増殖をとげてゆく。修史をあずかる書承以前の「語り部」集団は、いわばより完結度の高い雄大な歴史の物語を紡ぎ出すための、一種の編集局ないしは創作工房として機能していたといつていい。彼ら語り部たちは、一つの歴史的事実や史的な伝承に対して、現在とは完全に断絶しているとの認識に立ちながらも、絶えず内側から恣意的な思弁や史観をかきたて、その物語や伝承を現在に向けて意味づけ直そうとする。記に顕著な回顧的視点や共時的共感や抒情的性格はそうしたもののあらわれである。こうして出来あがった歴史の物語に一貫するテーマとは、詮じつめていえば、ある画期的事件に対するあるポジションからの、物語という文法に則った思想的捕捉でありその表出に他ならない。結局、歴史とは歴

史叙述のことにほかならず、数限りなくあるうちの一つの装われた物語でしかない。従って、これらの物語のうちに、ある時期の、ある特定の人物のその事績といった具体的な史実や事実関係のあとを読みとり辿ることは危険だ。逆にだからこそ、身にまとった制度としての物語やフィクションをはいで、かぎりなく核をなす史実に肉迫する姿勢が記の読みには必要なのだとも言える。古代史研究者たちの多くがこぞって記を史的な分析材料として採用することを避けたがるのも、記の叙上のような性格の諸点を勘案すると故無しとしないのである。

こうした記の立場に対して、紀は物語性の優先する記のそうした伝承をたち切るべく、処々に挿入する期日によって記事を分断化し散文化しつつ、制度としての物語やイデオロギッシュなものをくり返し脱臼してゆく。しかしそうした細工を施しえたからといって、既に「語り部」なるものによって練りあげられた古事記的伝承の内包する基本的性格が払拭され、超克されうるといふものでもないだろう。同工伝承や同一資料にもとづくかぎり、記事全体をバラし、年紀レヴェルに配列し再構成し直したところで、抜本的な異なる史的認識がえられるものでもないからである。ただこの紀が、初代神武以下全ての記事に、思想的尺度としての暦年を具体的に冠してゆく手法には注意を要する。つまり、こうした暦法の導入が、天皇中心の国家主義的なるもの起りとその推移を、より鮮明な一系的通時的なものとして提示しうる点で、きわめて有効に働いている様を見のがすべきではないからである。

このように記紀二書間には、様式上の根本的な相違あるいは、伝承

や資料に対する扱い方のちがいなど、かなり明瞭にその差異を辿りうるにもかかわらず、それでもなお記紀と概括的に並称されるに甘んずべき理由が後発の紀にはある。すなわち、紀はその全体的な内容と形式とにおいて、先行の記に根本的なところで規定されてしまっている側面が否みがたくあるからである。ヤマトの王権の前身として〈神話時代〉を設定し、つづいて神武以下一系の〈天皇系譜〉を創出し、それを基軸に連綿とつづくヤマト王権にまつわる物語を構成しようとする点で、きわめてホモロジカルな関係にあるのである。すなわち、後発の紀は神話編として記上巻にあわせて神代巻上・下二巻をそれにあてて編集しているし、初代神武以下の歴史編にしても、最末の天皇を誰にするかに相違はあれ、節目をなし要とみられる天皇の番号が一致していることも含めて、双方全く同一の天皇系譜の下で、大むね共通する伝承にもとづいて、その歴史の叙述を果しているからでもある。更にはその神話と歴史を貫いて、神統譜と皇統譜とが直続し、そこにおいて天皇制の論理が全うされるという運びをみせるといふ点でも全くパラレルであり、両書において決定的な差異は何ら認められないのである。

ところで、記紀が包括的には右のような共通する性格を有しつつも、さしあたって論述の対象としている神話部分に一步ふみ込んでいうと、ことはそう単純にはゆかないのである。まず第一に、神話を通じての神統譜の位置づけにかなりの差隔がみられることが挙げられる。すなわち、記が皇祖アマテラスの血の系譜を前面に押し立て、それによつ

て皇統の優位性正統性を説こうとするのに対して、紀はタカミムスヒ系をも重視しつつ、途中からアマテラス系へと転換させようとする。とく、双系を折衷させるかのような系譜づけを見せる点が注意される。ここにはかなりきわだつた理念的イデオロギー的差異が認められるとともに、体系神話形成の史的プロセスをいかいまみせる点で、きわめて重要な神話のエッセンスを成す部位でもある。

又、記紀双方でのいわゆる出雲神話群の位置づけに関する決定的差異という問題もある。すなわち、それらの大部分を正伝として含み込むか否かによる双方の神話の世界観の相違についても、いろいろな問題点や重要な意味づけが指摘できよう。記紀体系神話を改めて全体にわたって読み直してみようとする稿者の意図も、そうしたアポリアにむけてこそある。それぞれの神話体系とそれを構成する個々の神話素材を比較しつつ丹念に復元的に読み直し、それらにより深く広い周到な分析を加えることによつて、記紀双方のイデオロギー装置も自らあぶり出され、その差異性の中に折り重ねられてある史的重層性も容易に透視しうるものとなつて来るはずである。改めて個々の神話記事にたち入った厳密な比較研究法が索められていることの認識をあらたにすべきであると思える。

2 創世神話の発端部にむけて

前節において、記紀両書の全体的な内容に関する相違点および、双

方の神話体系上の思想的差異などについて、大雑把ながら若干の示唆を試みておいた。以下、そうした示唆は個々の神話について具体的に辿られ、様々に検証されてゆくであろう。

ところで、記紀両書を安易なかたちで概括並称すべきでないことはいうまでもないが、上でも触れたように、記紀双方のテキストそれ自体が比較対照を促す性格を相互に明示あつてゐるという事実は、いくら強調してもしすぎることはないであろう。ことに記紀神話の諸異伝においては、全く異質な異系統の伝承と思わせるものは意外と少なく、同系の多様な派生型とみなしうるものがほとんどで、このヴァリアントとしての異伝の存在が、記紀における個々の神話の原型を措定する上で、決定的な役割をはたしてきた事実を忘れるべきではないと思う。紀所載の異伝中に記に類似する伝承がみられる点に既に、二書の複数異伝間の相関的關係がかいまみられよう。

そして、個々の神話の復元型の措定がひるがえつて、記紀の現伝承の身にまとうイデオロギッシュな贅な部分を、自らあばきたてるといふ側面を有することも看過すべきではないであろう。かてて加えて、こうした神話の原形あるいは祖型研究が、個々の神話のより至当な系統論的研究を可能とし、その蓋然性を高めることに寄与してきたという事実をも改めて確認しておきたい。そうした相互補完的な資料性の親和度の高さこそが、記紀とあるいは記紀神話と並称される真の謂でなくてはならない。

さてここで、改めて記紀神話の冒頭にたちかえり、その体系化の論

理を辿り直す作業にとりかかりたい。まず、いわゆる「神世七代」にいたるまでの、記紀両伝承の原資料を掲げることからはじめよう。

記

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。次に高御産巢日神。次に神産巢日神。この三柱の神は、みな獨神と成りまして、身を隠したまひき。次に國稚く浮きし脂の如くして、海月なす漂へる時、葦牙の如く萌え騰る物によりて成れる神の名は、宇摩志阿斯訶備比古遲神。次に天之常立神。この二柱の神もまた、獨神と成りまして、身を隠したまひき。

上の件の五柱の神は、別天つ神。

次に成れる神の名は、國之常立神。次に豊雲野神。この二柱の神もまた、獨神と成りまして、身を隠したまひき。次に成れる神の名は、宇比地迺神、次に妹須比智迺神。次に角杙神、次に妹活杙神。二次に意富斗能地神、次に妹大斗乃辨神。次に於母陀流神、次に妹阿夜訶志古泥神。次に伊邪那岐神。次に妹伊邪那美神。

上の件の國之常立神以下、伊邪那美神以前を、并せて神世七代と稱ふ。

一 本文

古に天地未だ割れず、陰陽分れざりしとき、渾沌れたること鶏子の如くして、溟滓にして牙を含めり。其れ清陽なるものは、薄靡きて天と為り、重濁れるものは、淹滯るて地と為るに及びて、精妙なるが合へるは搏り易く、

重濁れるが凝りたるは竭り難し。故、天先づ成りて地後に定まる。然して後に、神聖、其の中に生れます。故曰はく、開闢くる初に、洲壤の浮れ漂へること、譬へば游魚の水上に浮けるが猶し。時に、天地の中に一物生れり。状葦牙の如し。便ち神と化爲る。国常立尊と号す(至りて貴きをば尊と曰ふ。自余をば命と曰ふ。並に美拳等と訓ふ。下皆此に効へ)次に国狭槌尊。次に豊斟淳尊。凡て三の神ます。乾道独化す。所以に、此の純男を成せり。

一―一 一書に曰はく、天地初めて判るときに、一物虚中に在り。状貌言ひ難し。其の中に自づからに化生づる神有す。くにのこたちのみこと 国常立尊と号す。亦是国底立尊と曰す。次に国狭槌尊。亦是国狭立尊と曰す。次に豊国主尊。亦是豊組野尊と曰す。亦是豊香節野尊と曰す。亦是浮経野豊買尊と曰す。亦是豊国野尊と曰す。亦是豊齧野尊と曰す。亦是葉木国野尊と曰す。又は見野尊と曰す。

一―二 一書に曰はく、古に国稚しく地稚しき時に、譬へば浮膏の猶くして漂蕩へり。時に、国の中に物生れり。状葦牙の抽け出でたるが如し。此に因りて化生づる神有す。可美葦牙彦舅尊と号す。次に国常立尊。次に国狭槌尊。葉木国、此をば播拳矩爾と云ふ。可美、此をば于麻時と云

ふ。

一―三 一書に曰はく、天地混れ成る時に、始めて神人有す。可美葦牙彦舅尊と号す。次に国底立尊。彦舅、此をば比古尼と云ふ。

一―四 一書に曰はく、天地初めて判るときに、始めて俱に生づる神有す。国常立尊と号す。次に国狭槌尊。又曰はく、高天原に所生れます神の名を、天御中主尊と曰す。次に高皇産霊尊。次に神皇産霊尊。皇産霊、此をば美武須毗と云ふ。

一―五 一書に曰はく、天地未だ生らざる時に、譬へば海上に浮べる雲の根係る所無きが猶し。其の中に一物生れり。葦牙の初めて泥の中に生でたるが如し。便ち人と化爲る。国常立尊と号す。

一―六 一書に曰はく、天地初めて判るときに、物有り。葦牙の若くして、空の中に生れり。此に因りて化る神を、天常立尊と号す。次に可美葦牙彦舅尊。又物有り。浮膏の若くして、空の中に生れり。此に因りて化る神を、国常立尊と号す。

二―本文 次に神有す。泥土羹尊。泥土、此をば于毗尼と云ふ。沙土羹尊。沙土、此をば須毗尼と云ふ。亦是、泥土根尊。沙土根尊と曰す。次に神有す。大戸之道尊。一に曰はく、大戸之辺といふ。大苦辺尊。亦是、大戸摩彦尊。大戸

所伝と合わせて計六つの異なる創世期のイメージや時限表現にわれわれは応接することになる。このイメージや時限表記に関して、従来、いくつかの論点が指摘されてきている。すなわち、わが国にも中国にあるような純粹な意味での天地分離型の「剖判神話」があつたのかどうか、あるいはこの部分は、世界創世記通有の一般的な時空表現とみなしうるものかどうか、又単にそう訓みこんでいいのかどうか、そうした意味あいを含めて、最も難解とされる記の冒頭の表記をどう訓読すべきかなど、さまざまな疑問も呈示されてきた。それらの疑点に対しては今日においてもなお、これで決まりという定説、定訓をみないないというのが実状である。上掲の記の冒頭部分の「天地初めて發ひらけし時」の訓みにしても、他では「天地の初發はじめての時」（角川文庫本）、「天地初めて発おこりし時」（新潮古典集成本、岩波思想大系本）などとされているごとく、今日の代表的かつスタンダードな諸本においてもなお、異なる訓みが共存・流通しているという事実は、そうした現実をよく反映しているといえるだろう。しかし、ここは西郷『注釈』がいうように、この部分表現をとりあえずは説話論上の一構成要素として見れば、どう「訓もうと、その意味に大した違いはないし」、「一方、訓みが逆に訓みを発見する可能性も、多少期待できるのではなからうか」という言に従って、訓みの深追いは避けて、論を先へと進めることとしたい。

ただし、以下の論述、論究に先だって、自らの一貫して持する態度をここで明言しておきたい。神話研究者たる筆者は、こうした種類の

訓読上ないしは国語学的な問題には全く不案内な門外漢であり、そうした点に立ち入って関説する能力もなければそれに応じうる知見もない。その任の全くの埒外にあるので、その種の問題については深入りすることはしない。ただ、神話の構造的な研究サイドからも、そうした間にクロスさせうる問題設定なり、検証法もあるはずで、そうした問題の所在にも十分な関心を払いつつ、より開かれたアプローチを専らに心がけたい。

ところで、上述の問題点のうちつみ残した問題として、わが国にもいわゆる盤古型なり卵生型なりの明確な天地分離モチーフをもつ神話がありえたかどうか、更なる探究の課題として残しておこう。

さて、この部分につなげて記紀の神話は、数々の創世にかかわる神々を、ほぼその神名を羅列するという形で話をすすめる。系譜的に順次あらわれ出るこれらの神々が、世界の創世時、その全くの「無」と「無明」の空間のなかの一体どこにおいて誕生するのか、その「場」の設定に関して、記紀両伝承間に大きな差隔が認められる。すなわち記は「於高天原」として、「天のうちなる特権的な聖域」（なお後に詳述）としての「高天の原」と明示しつつ、「アメノミナカヌシ」「タカミムスヒ」「カミムスヒ」のいわゆる「造化三神」の出現を示してゆく。ところで、この記の「高天の原」という「場」の指定が、以後つづいて出現し「別天神五柱」「神世七代」などと括られる神々の誕生のどこにまで波及するのか、すなわちこの「場」の拘束性がどこまでひきつがれ効力を保っているか、大きく見解が分かれるところ

である。すなわち、「造化三神」まで、「別天神五柱」まで、「神世七代」まで、とするごとく。これら諸説に対して、最近有力な説として、毛利正守の「神世七代」まで、説がある⁶⁾。毛利によれば「於高天原」なる場所指定表現は、「神世七代」の末尾までその有効性を保持しているという。すなわち、アメノミナカヌシ以下、イザナキ・イザナミ対偶一代までの全ての神々が、「高天の原」なる世界に誕生したと見なす見解であるが、はたして、そうみなすことで、どんなことが新たに現えてくるだろうか。たしかに、「於高天原」というトポスの指定は、イザナキ・イザナミが国生みのための足がかりとしてオノゴロ島を創造しようとする際に、「立天浮橋而」として場面転換が具体的に提示されるまで生きつづけ、機能しつづけているのだと一応言おうといえと言え。しかし、例えば、始源神アメノミナカヌシ以下、アシカビヒコヂや、イザナキ・イザナミ対偶神まですべて「高天の原」に出現したのだと、そう読みとり確認してみたところで、いいかえれば、記の思惑どおりに読みとることで何が明らかとなったといえるのか。

目下の観察においても、一系的に位置づけられているこれらアメノミナカヌシ、アシカビヒコヂ、イザナキ・イザナミなどの神ないしそれぞれの神格の指示表出するものの異質性は明らかであろう。むしろ、こうした本来、異質ないしは異系統の神々やその神格をおしなべて同一レヴェルにおき、同一イメージの中に括り直すことよって、体系神話としての整合性を保持しようとするのが、記紀の、とくに記の編集手法であったはずである。従って、余りに古事記的な、記の術中

にはまった読み解きに徹することは却って、記紀テキストの内包する多くの矛盾点を隠蔽することにもつながろう。すなわち、個々の神話のもつ前史や固有性あるいは多義性が見失われてしまいかねないからである。記紀テキストの指示どおりにその論理をこちら側にひきとって、拘束的につじつま合わせ的に読みとくことが唯一テキストに忠実な読みとりとなるのかどうか、吟味再考さるべき態度かと思われる。むしろ矛盾は矛盾として読みとき、そのレヴェルにふみとどまり、こたわりつづけることで、新たにみえてくるものもあるであろう。相互往還的でない一方交通的な読みとりの限界を指摘しておきたい。

ところで、一見こと細かで緻密にみえるかのこの種の読みとり作業は、神野志隆光などが最近喧伝してやまない、記紀それぞれを独立した作品とみて、それぞれ別の固有のよみとり方をしようという提唱と相通じる性格をもっている。たとえば、記の神話を一つの達成された作品とみて、その編纂意図どおりにきちんと辿り直してみようとするような態度に代表されるものである。こうした強引なまでの整合性を追い求める読みとりが、一見論理的にみえて、神話研究にとっていかに開かれた研究を阻害する反動的なものであるかは、既に批判を加えたところでもある⁷⁾。

「高天の原」なる世界があらゆるものに先がけて、まずこの世界に出現したと、記がこの世界を冒頭において体系神話を語りはじめていることは、そのイデオロギー的所産としてよく理解できる。詮じつめていけば、敢て論理的矛盾をおかしても、あらゆるものに優越し、優

先する「高天の原」なる世界の先置こそが記編纂者の側に課された一大急務であったのだ。いわばこの世界は、アマテラスという超絶的な神格を特権的合理的に導き出すための、いわばかかつて先どりのな伏線装置としてあるのであって、「於」という場所指定がどこまで拘束性を持ち、そうした問題を呼び込んでしまおうかに関しては、かなり無頓着であり、むしろあいまいなまま放置されているとみるべきであろう。全体的なイメージの提示に腐心するあまりのいわば大事の前の小事というわけだ。このあたり記にのみ散見する「隠身」なる表現は、そうした点の合理化のあととも見えなくもないと思うが、いかがであろうか。

ともあれ、「高天の原」という世界は、そこにまず出現するアメノミナカヌシにはいかにも似つかわしいトポスではあっても、タカミムスヒにも、アシカビヒコザにも、ましてや対偶諸代の神々にとつても、凡そ似つかわしくない世界であることはあまりにも明白ではないか。この「高天の原」世界は、はるか後に誕生する三貴子のうちのアマテラスという特権的神格に予定調和的に直結する世界なのであって、「高天の原」にまず筆頭に出現しながら、あらゆる活動を禁じられたアメノミナカヌシは、「高天の原」なる聖なる世界を先取りするためだけに作り出された、単なるリリーフ役の神にしかすぎないのである（なお後述）。そうした至極当然な道理まで無視して、テキストを字面的な表現レヴェルに押さえ込んで、拘束的限定的により込むことには、どの意味があるか、神話研究サイドの読みからみて疑問を呈し

ておきたい。

記紀の神話の冒頭部分についての昨今の読みに対する批判のために、論述がやや脇道にそれ紙幅もついやすことになったが、ここで論を再び元に戻そう。

記の「高天の原」なる世界を強調した所伝に対して一方、紀の所伝はどのような〈場〉を指定して神々の出現を語っているか、所伝順に詳しく検証を加えてみよう。改めてここで、先の〈時〉表示と、この〈場〉の指定とをセットにして掲出してみよう。

記

- 一 一本文 開闢之初、……于時、天地之中生一物。
 - 一 一 1 天地初判、一物在於虚中。
 - 一 一 2 古国稚地稚之時、……于時、国中生物。
 - 一 一 3 天地混成之時、始有神人焉。
 - 一 一 4 天地初判、始有俱生之神。……又曰、高天原所生神名、……。
 - 一 一 5 天地未生之時、……其中生一物。
 - 一 一 6 天地初判、……生於空中。
- 右のごとく各伝承冒頭部分の〈時〉〈空〉表現の横列から見えてくることは、記との類型伝承と思しき一—4伝承中の別伝の二つが、既に上でも若干ふれたように「高天の原」（記紀間で訓みにちがいがあ
- るが、記の訓みによって統一）といういわば固有名詞的聖地に、初源

の神々の所生の「へ場」を求めていることの特異さである。しかもこの二伝とも、この「高天の原」に、いわゆる記の序文でいう造化三神アメノミナカヌシ、タカミムスヒ、カ（ム）ムスヒが化生したとする点でも共通している。ただ、記本文においては、記の序文にいう「造化三神」なるグルーピングはみられず、所生する神々の最初のグルーピングは「別天神五柱」ということになっている。この「別天神五柱」という括り出しにつづいて、記はその下文で「天神」がキ・ミ二神にこの国の「修理固成」の詔命を下すことになっており、この「天神」がさかのぼって「別天神五柱」に該当するとみなしうることから、通常この「別天神五柱」は「高天の原」で所生した神々と解釈認定されている。しかし、いわゆる「造化三神」のすぐあとに、この三神について一旦「独神……隱身」と注記を施したあとで、又おもむろに、「次に国稚く……」と説きおこして、改めてウマシアシカビヒコヂ、アメノトコタチの誕生を語る点などから、上の「造化三神」と後続の二神との間には本来、明確な区別なり断絶があったものと解するのが自然であろう。加えて、「造化三神」が以後もいわゆる詔命神としてその姿を再三かいまみせるのに対して（但し、アメノミナカヌシの特殊な神格については以下で閑説）、後続のアシカビヒコヂ、アメノトコタチ二神はここ以外一切活躍の場を与えられてはおらず、かてて加えて、この二神と「造化三神」との神格上の異質性も明らかであって、冒頭三神と、「別天神五柱」として追加される二神の一括扱いには大いなる矛盾が存している。一種便宜上のあるいは数あわせのためのグ

ルーピングかと思われ、詔命主体としての「天神」は実質的に「造化三神」によって担われるべきものと解して間違いないと思える。従って記と紀の1—4伝承は同一資料によった伝承かと思われるが、更に記はすべての神々を五、七と整然とグルーピングすべく、後続のこの二神をとり込んだものと思える。ともあれここでは「高天の原」と「造化三神」との緊密な結びつきを確認するにとどめ論を先へ進めよう。

その他の紀の各異伝の呈示している神々の所生の「へ場」の空間を検証しておく、本文、1—1、5、6の四つの所伝が明瞭に示しているように、その「へ場」はほぼ、「天地之中」「空中」「虚中」イメージに集約しうると思われる。1—2は「国中」とあるが、文脈前後から判断して、「まだ混沌浮動する大地」的イメージかと思われる。1—3、4両伝の「へ場」は不明とするしかないが、そのすぐあとに初めて所生する神とともに「国底（常）立」としており、より「国」のほうに就いたイメージをもつことはまちがいない。「天」のイメージを有するような気配は全くみえない。紀の所伝の「へ場」の全体的なイメージは「虚空」か、あるいは、「アシカビ」イメージにひかれて、「浮遊し未生の大地の上」というような「へ場」からそう遠くはないであろう。さて、これまでの記紀神話冒頭部分の対比的検証によって、記の冒頭部の特殊性がかなり明瞭に浮きぼりにされえたと思う。すでに上でも注意を促しておいたように、記が記本文には認められない「高天の原」世界を創出し、そこにアメノミナカヌシ以下初源の神三神が、あ

らゆるものに先がけて登場したのだと説きは始めるわけだが、いわばそうした特ダネ記事を架上する点にこそ、記のイデオロギー的意図が凝縮されて呈示されているかに思われる。「高天の原」という聖なる〈場〉に、予め一切の活動歴をたたれた至高の中央神、アメノミナカヌシを神統譜の劈頭に据え、そこから体系神話を始動させている記の戦略的意図がかなり透けて見えているからでもある。記という表現装置のもつ、この意図的な戦略について若干の考察を試みておきたい。

この記の「高天の原」と「天ノミナカヌシ」を結びつける所伝は紀本文には認められないものだが、この共通する「天」という表記部分にほのみえている「天」觀念の優位性について一言しておこう。先述の記の伝承に再びもどつて言うと、記はまず冒頭、「高天の原」という世界に出現する「天ノミナカヌシ」なる神以下「天ノトコタチ」までの五柱の神々を「別天神五柱」として特別に括り出していることに ついては既に上でも述べた。記はそれにつづいて化生する「国ノトコタチ」以下の神々と、上の「別天神」とを明瞭に区別している。紀の複数の異伝中「国ノトコタチ」につづいてあらわれることの多い「国ノサツチ」一神をくわえて（上掲二―2の「天鏡尊」以下の異系統と 思われる伝承は除く）、この「国」系二神以下の神々に「天」を冠する神は一切あらわれない。はるか後続のキ・ミ二神による諸神化生条では「天ノ」「国ノ」を一对とする神名は数多い。にもかかわらず、「天ノトコタチ」「国ノトコタチ」といういわば緊密なこの一对の神々をあえて二つに分けて、前者を「別天神」として「天神」側に括

り上げ、後者と一線を画することで、そこに前後の優先関係を形づくろうとするかに見える。あるいは明瞭な形としては見えにくいだが、宇宙のあらゆるものに先がけてあらわれる固有名としての「高天の原」世界は、いわば予め完成された特権的な聖域として立ちあらわれる。

この聖域はいまだ混沌とした「国土」にも、はるか後発の「葦原中国」にも比ぶべくもなく超越している。こうした先験的な觀念装置としてのイメージの仮象が、記の神話を背後から支える一種のイデオロギーのごとく機能しているのである。西郷『注釈』が正當に説くように、「高天の原はたんなる天ではなく、また神々のたんなる居所でもなく、この地上の王権の正統性が神話的にそこに由来すると考えられた天上の他界なのである。古事記においても、高天の原が初めからすでにあったことになっているのに注目すべき」なのである。記の伝承に即して更に先へと神話の論理を敷衍すれば、この特権的な「高天の原」なる世界は、イザナキが自ら化生させた三貴子のうちの「天照大御神」に、自らが「治らせ」と詔命する箇処と見事に呼応している。

この「高天の原」は「天照大御神」なる聖なる女神がのちに誕生した時点で、彼女によって君臨されることが予めきめられているかのごとき世界なのである。そうした筋立てからいえば、「天之御中主」なるカクツギの至高神は、上でも述べたようにいわば「天照大御神」の将来をまつて、自らを即座に消去させる、いわばワンポイントのリリーフ役としてある。「天之御中主」はそうした記の神話上の論理的要請に基づいて、机上で案出された神であつたはずで、その名称をもつ

て「天の聖なる中心」としての「高天の原」という超越的世界を先づり的に印象づける役目を負い、自らは黒子に徹し、「天照」が統治につくまでの一時、その聖域をふさぎ、ひたすらそこを守り確保する任を負っているとみていい。この「天之御中主神」を諸注は、「高天の原の中心の主宰神」（岩波文庫本）、「天の神聖なる中央に位置する主君」（新潮古典集成本）などとするが、西郷『注釈』が「この神に宇宙の主宰神というごとき意味をもたせるのは、ちと大げさすぎるであろう」というように、この神はいわば「天の空虚な中心」を暗示するごとく、きわめて抽象的でありつつ、全く潜在能力を欠いた単なる位相学的な神格であったというべきであろう。あくまでもアマテラスの代理人として、一時的な場所ふさぎ役に徹する神として、この神格はまことにふさわしいというしかない。因みに、紀本文にはこのアミノミナカヌシなる神は一切登場しないことはいうまでもないが、一方の「高天の原」世界の方は、第六段本文アマテラスとスサノヲ姉弟をめぐってのウケヒ神話の条にはじめて登場する。ここでの「高天の原」と「アマテラス」との一体性は自明であるが、この二者は他の本文部分には一切あらわれない。一書として異伝中にあらわれる場合でも、アマテラスと「高天の原」との緊密な一体性はどの伝承にも共通しており、この記の冒頭のごとく「高天の原」世界をアマテラスときしあたって分離して登場させるなどということは一切みられない。ここでは記の「高天の原」の特異な出現ぶりと、そこに化生する造化三神のうちのアミノミナカヌシ一神との緊密な内通的性格を確認しつつ、

この節のしめくりとしておきたい。次節では、「神世七代」というグループピングと、その一連の系譜に秘められた意味あいやイメージを浮上させつつ、創世神話の項をしめくくる予定である。

（この稿つづく）

注(1) 西嶋定生『日本歴史の国際環境』、東大出版会、一九八五年。網野善彦『日本論の視座』、小学館、一九九〇年。拙稿「海と列島文化」『城西文学』13号（城西大学女子短期大学部文学会）、一九九〇年十二月など。

(2) 最近のものに限っても、小島憲之『上代日本文学与中国文学上』、塙書房、一九六二年、など。

(3) 福永光司『道教と古代日本』、人文書院、一九八七年、同『道教思想史研究』、岩波書店、一九八七年、などその他。吉野裕子『陰陽五行思想からみた日本の祭』、弘文堂、一九七八年、などその他。その他、千田稔の各諸論など。

(4) 大庭脩『紀伝体のこと』、『新版古代の日本』2『所収』、角川書店、一九九三年。

(5) 益田勝実『古事記』（『古典を読む10』）、岩波書店、一九八四年。

(6) 毛利正守『古事記に於ける「天神」と「天神御子」』、『国語国文』59巻3号、一九九〇年三月。

(7) 拙稿「記・紀」神話研究の現状批判』、『城西文学』20号（城西大学女子短期大学部文学会）、一九九四年十二月。