

# イザナキ・イザナミ神話

岡部隆志

## ―神話研究の内部と外部―

### 一、研究主体の内部と外部

本論で扱うテーマは「イザナキ・イザナミ神話」の研究史である。が、最初のことわっておくが、わたしはここで「イザナキ・イザナミ神話」の解釈史をたどるといふ気はない。この神話の細部にわたる個々の解釈に定説？をみない箇所があることは承知しているし、その解釈史をたどることが研究史になることも承知している。しかし、そういった、解釈史の概説はいくつも書かれて<sup>(1)</sup>いることだし、ここで繰り返すつもりはない。むしろ、わたしは、この神話の研究史を通して知ることが出来た、日本の〈神話学〉が抱えたやっかいな問題に興味を涌いた。それは名付けるなら、「日本神話研究の内部と外部」といった問題だ。この「内部と外部」には二つの意味がある。一つは、研究主体<sup>(2)</sup>にとっての内部と外部であり、もう一つは、日本の神話それ自体<sup>(2)</sup>としての内部と外部という問題である。前者は、日本の精神の共同体に属す研究者が日本の神話を研究するというこの問題と<sup>(2)</sup>言ってもいいし、後者は、日本の神話の汎世界性の問題、逆に言えば固有性の問題と<sup>(2)</sup>言うことも出来る。前者が近代の神話研究がはらむ課題、後者は「比較神話研究」批判と

なるが、これは、「イザナキ・イザナミ神話」の研究史が比較神話学からの研究史と<sup>(2)</sup>言っているからである。

日本での本格的な神話研究は、高木敏雄の「比較神話学」(一九〇四明治三七)から始まるとみていい。高木敏雄はその序で「本書の目的は神話学の一般概念と此の学に関する一般の智識とを与えんとを欲するに在り。」そして「未だ神話学に関する一個の著述をも有せざる現時の学界に於て、神話学に就て、一般の智識を与えんと欲す。」と述べている。近代の神話研究の第一期<sup>(3)</sup>と呼ばれる明治三〇年代から大正にかけての時期には、柿崎嘲風、高木敏雄、井上哲次郎、津田左右吉、などの神話研究者が輩出しているが、学問として神話をやろうというその時代的な気概が、この高木の文章によく出ているだろう。

ところで、記紀神話つまり、神代の非合理的な物語については、近世の国学者たちの精力的な研究がある。その研究を神話学と呼べば呼べないことはないが、高木があえて〈神話学〉という概念を、日本における初めての知識として普及させようと考えたのは、当然のごとく、この近世の国学者たちへの反発があつたはずである。高木には「偏狭なる国学論」<sup>(4)</sup>という明治三二年に書いた文章がある。彼

はそこで「彼らは自家の頭脳中に、極めて陋固なる、極めて狭隘なる、一種の理想を立て、これによりて以って万事を判断す。」と国学者の思想そのものに欠陥があると非難している。その欠陥とは、国学者の狭隘な思想つまり、科学でない「日本主義」のことである。それに対して、高木敏雄が立てた理想とは、学問における世界主義、つまり、日本の神話研究の世界性というものだったと言っている。西欧の神話学の蓄積に触れた高木にとって、国学者が日本という内部の問題だけに止どまったが故に、その研究は「神話学」と呼べるような科学ではありえないし、そのような非科学的「日本主義」からの決別こそ自らの神話研究の出発点と考えたのである。

このように、日本の神話の世界性という前提を、国学的な「日本主義」の拒否としてたてることから、近代の神話研究は始まった。その意味で、日本の神話研究史が高木敏雄の「比較神話学」から始まるというのは、象徴的な意味を持つ。なぜなら、日本の神話研究は一見外部からのまなざしを持つことから出発するような意義をここで持ったからだ。

が、高木敏雄はここでいう主体的な意味での外部という視線を神話研究において持ったわけではない。研究主体にとっての外部とは、内部を照射し相対化し尽くす異質なもの（ここでは文化）との接触としてあるはずだからだ。高木が国学的「日本主義」を拒否したのは、主体の問題としては、彼が、日本を世界的な国家に位置づけようとする近代の「日本主義」に位置したからなので、主体の位置において、彼は外部からのまなざしを持ったわけではない。例えば、大正六年に書かれた「日本国民性と神話」<sup>(5)</sup>という文章があるが、そこでは、「日本民族は、さまざまの外部の文明を採って、こ

とごとく自分のものとして同化しておる。『古事記』の神話をよく調べて見ますと、純粹の日本の起源であると思わるるものは、十の半ばにも達しない、その余はことごとくシナ、南洋、インド、ヨーロッパと方々の分子が這入っている。然しそんなたくさんな分子が這入っても、ことごとくこれが日本化されて、皆日本のものになつておる。」と述べ、また「西洋からどんなものが来ても、驚く必要はない。十分これを入れ、征服し、同化するのが日本民族古来の特性なのである。」とまで述べている。外部を日本化するという言い方、そして、それを「日本民族古来の特性」と言うとき、高木敏雄は、ほとんど、彼が国学者の狭量な思想として排斥したはずの「日本主義」に陥っていることがわかるだろう。つまり、高木は日本が世界性という外部を獲得したとする近代の「日本主義」の内側に位置しているのである。従って、近世の「日本主義」を排斥したのは、それが、近代の「日本主義」に自らが安住することを妨げたからなのだ。それは、近世の「日本主義」が、西欧という外部を主体を脅かすものとして排除するからで、それを否定しなければ近代への移行を果たせなかったからだ。が、この否定と同時に、近代日本の神話研究は、内部を照射するまなざしも排除してしまつたのである。高木が求めた日本神話の世界性は所詮最初から「日本化」を前提とした世界性に過ぎなかったのだ。高木はこの世界性を信じて「比較神話学」を書いた。だから、「比較神話学」そのものが持った意義は、神話研究を内部を照らし出すことのない近代「日本主義」の内側から出発させたという意味で大きいのだ。

以上のことは、近代日本の神話研究者が、その神話を享受する精神の「共同体」に属するというまぎれもない事実をどこかへ隠すこ

とによってしか〈神話学〉を作り得ない、ということも説明するだろう。神話を学問として扱う時、研究者の社会性に曖昧に抵触している精神の「共同体」(天皇制という幻想と言ってもいい)の社会性を浮かびあがらせずにはいないが、その時、この抵触の領域こそ、研究者にとって内部の謂として現れる。この内部に突きあたることを回避することによってしか〈神話学〉を形成出来なかったというところに、近代神話研究が抱えたやっかいな問題があったのである。

が、近世の国学者本居宣長にとって、その抵触の領域こそ、自らの社会性を確保するものだった、ということとは強調しておかねばならないだろう。それは、記紀における神代の物語を科学的に扱う時に現れる領域なのだが、宣長はその科学的な自分の視線のそれ以上の侵犯を禁じることで、神話の世界を人間のさかしらな知識には分らない〈倫理〉として棚上げにし、一方、科学的視線の欲望を厳密な言葉の解釈という方向に向けさせることで「古事記伝」を完成させ、国学者としての自らをかううじて確保したのである。だから、宣長の神話の解釈は〈神話学〉では有り得ない。それは、宣長が日本の神話を世界性(普遍性)の学問として扱わなかったからではなく、固有の学問として有り得たはずの内部の照射(主体にとっての外部の問題)を自らに禁じたという、その主体の在りかた<sup>(6)</sup>において、〈神話学〉とはなり得なかったのである。

近代の神話研究者は、宣長にとって価値であった社会性を、自らの価値とすることを避けた。が、それは、対峙し排除したのではなくて、考えるのを止めただけである。それを可能にしたのは、神話の世界性という主体にとっては余り意味のない外部(西欧)の知識だったろう。無論、意味がないからこそ都合だった。なぜなら、そ

れは主体を無意味化し内部への対峙を回避させたからだ。従って、近代の研究者は、内部を回避したという意味において、ほとんどが、宣長の近代的なステロタイプにならざるを得ないのである。まして、内部の相対化を自分に禁じるという屈折がないだけに、宣長より始末が悪いと言えるかも知れないのだ。

が、近代で、この内部を簡単に素通り出来なかった研究者がいなければならず、例えば、折口信夫や柳田国男をあげてもいい。とくに、柳田は「桃太郎の誕生」のなかで神話について「語源からいっても、神話は本来神聖なものであった。定まった日時に、定まった人が定まった方式をもってこれを語り、聞く者がごとごとくこれを信じ、もしくは信ぜざる者の聞くことを許されぬ古風の説話であった。」<sup>(7)</sup>と述べ、神話が安易に神話学として扱えないことを説いている。つまり、神話は「聞く者がごとごとくこれを信じる」という信仰の問題と切り離すべきでなく、神話学として、神話を簡単に普遍化することに異を唱えているのである。これは、柳田にとって、神話を科学としてあつかうことが、柳田にとっての内部の問題にぶつかっていることを示していると思われる。だから、柳田は、信仰、恐らくは柳田にとっての〈倫理〉である固有信仰の世界に神話を棚上げにすることで、内部にそれ以上触れることを回避したのである。が、宣長と同じく、柳田は内部という領域を抱え込むしか自らの学問のアイデンティティーを確保出来ない。その意味で、柳田は、宣長のステロタイプではなく、宣長のように、内部にこだわりながらも内部の相対化を禁じざるを得ない屈折を共有した一人なのだ。

戦後になって、天皇制の幻想が持つ社会性が解体しはじめ、主体

の社会性がそれと抵触しなくなってきたとき、神話研究を特殊にしていた内部の問題もまた解体していったと言える。が、新たに、物への欲望に支配された消費文化という社会性が否応なく主体の社会性に抵触してくる。が、この問題は日本固有の課題ではなく、近代文明が直面した汎世界的課題でもある。したがって、日本の神話研究は、内部という領域でようやく汎世界的テーマを語る資格を得たと言える。それは、近代文明批判としての神話学である。益田勝実

は「民族学ないし人類学、あるいは比較神話学というべき側面から日本神話を研究する人びとが、欧米の神話研究の基盤的な面の長所に執着しなすぎた感じがする。まさに〈近代〉と対峙すべきものとしてアルカイスムの発掘が、営々として積み上げられているのが、欧米の神話研究の伝統的な面だろう。」と述べ、そして、日本の神話研究のあるべき姿を「われわれが、自分の手で、日本のアルカイスムを解明しようとする事、その延長線において、この神話の真の意味は、構造は、と問い、神話とは何か、というような根源的な問いをも発しつつづけていくことが大切であろう。」と述べている。このように近代批判としてのアルカイスムを、日本神話研究が向かうべき方向として鮮明に打ち出すことが出来るというのも、日本の神話研究が、その主体的な意味において、世界性を手に入れたということが言えるからなのだ。

が、少なくとも、固有の研究史という流れで見れば、この世界性は自前のものではないというジレンマがやはりつきまとう。近代文明批判として発展した欧米の人類学は、日本に入ってくるものとすぐ色あせてしまうが、それは、この近代批判自体が、主体という名の必然、つまり内部を持っていないからなのだ。また、それは、益田勝

実がいらだつように、多くの神話研究者が主体的な意味での神話学の方向に無頓着であるということのだが、そうなってしまっても、神話研究史が内部を回避することで失った主体の社会性を、いまだ取り戻せていないからなのである。その意味で、日本の神話研究は、研究史が触れなかったわたしたちの内部を照射するというテーマをいまだに負わされているという点で、まだまだ固有であると言えるだろう。

## 二、外部の神話と内部の神話

比較神話研究が常に抱えている課題は、比較する神話が何故類似するのかということである。このことは、すでに高木敏雄の「比較神話学」のなかで、伝播説か偶然類似説かという形で取り上げられている。高木は、両説に対して、まだ学問としての基礎が確立していないとして慎重な態度を見せているが、「暗合か、伝播か」(明治45)では、比較する両神話が一箇ならともかく二個以上のモチーフが一致する場合は伝播説を取るのもやむを得ない、と述べている。このように、比較そのものの検討は学問的であっても、何故類似するかは、たくさん似ていればそこに何等かの直接的交流があるはずだという素朴な実感に支えられて、日本の比較神話学は成立しており、このレベルは基本的に現在でも変わっていない。

戦後の比較神話研究は、この伝播説に学問的な根拠を与えようとする方向において始まったと言えるが、これを促したのは、江上波夫の「騎馬民族説」に代表されるように、戦前の「日本主義」的雰囲気から解放され、日本の民族や文化の起源を世界的なレベルから積極的に求めようとする潮流だったと言える。この流れで、比較

神話学の分野で重要な論を展開したのは、岡正雄である。岡正雄は文化形態を母系社会から父系社会までの五つに分け、その五つの段階を日本民族文化の形成において重層・混合・併存として持っている、と述べる。<sup>(10)</sup> 岡の論で重要なのは、神話の伝播に文化史的段階の区別があるとし、その文化史的区別は、世界の種族の文化レベルの区別に適合するから、日本にどんな段階の文化(神話)が入ってきたかという問題と、どんな種族が移動してきたかは重なると考えたことである。つまり、この考えかたによって、伝播説はたんなる神話の空間移動という考えから、文化の移動というレベルに置き換えられたわけである。

岡正雄は戦後の比較神話学に大きな影響を与えるが、それは、文化の質的差異を個々の神話に見いだすことによって、神話の伝播の様相がより具体的に想定出来ると考えられたからだ。が、それでも、何故伝播そのものが成立するのかという問題は具体的になるわけではない。そこで、戦後の比較神話研究は、その根拠を日本の地理的特性として説明している。例えば「日本列島は、アジア大陸の端につらなっており、西は中国大陸、北は朝鮮を経てシベリヤ、それからまた東北は北海道、樺太、沿海州というぐあいに相接しており、さらにまた東と南は太平洋になっている。この地理的位置はなにを意味するのであろうか。それは、東アジアにおけるさまざまな民族移動、あるいは文化の潮流が、あるものは中国の中部ないし南部から朝鮮を経て、あるいは直接日本にやって来、また北からの民族移動、あるいは文化の流れが朝鮮半島あるいは北海道を経由して日本に入ってくる、という可能性を示している。」<sup>(11)</sup> というようである。

高木敏雄は「日本国民性と神話」で、外国の神話が日本化される根拠を「日本民族古来の特性」として説明したが、この戦後の比較神話学の説明は、「日本民族古来の特性」を「地理的特性」と言い換えただけだと言えなくもない気がする。まさに、すべての道はローマならぬ日本に通ずというわけなのだ。何故、そんな気がするのだろうか。それは、この文化の移動の説明が、移動すなわち「交通」とは何かという問題を少しも説明しないからなのである。神話は、決して水が高いところから低いところへ流れるように移動するわけでもないし、また旅人の背中に荷物のように負われていくものでもないはずだ。神話がある文化に定着するためには、外部から内部へという転換(ここでいう外部・内部という分けかたは研究主体にとってではなく、神話そのものの質的差異の問題としてである)が行われなければならない、その神話の伝播は成立したことにはならない。言い換えれば、内部という視点が伝播という概念に含まれない限り伝播説は神話の移動を何も説明しない。

吉本隆明は、柳田国男の「海上の道」を論じた最近の文章で、<sup>(12)</sup> 南島からやってきた原「日本人」が日本列島に定住するためには、かれらが生活の必需品として携えてきた「稲」のその食糧としての必要性が否定されなければならなかった、と述べている。つまり、「稲」が生活必需品でなく、古代日本でそうであったように貨幣のような幻想上の価値として変換される契機がなければならなかったと述べているのだが、これは外部から内部へという移動を、価値の変換を伴う「交通」とみなし、たんなる移動ではないことを明確にしているという意味で重要な指摘である。恐らくこのことは神話の「交通」としても言えるはずなのだ。つまり、外部の神話が古代の

ある時期に日本に入ってきたということが言えるにしても、そのとき、その神話の何が変換されたのかを説明しなければ、その神話の日本への伝播は成立したことにならない、ということなのだ。それは、細部にわたって、どれだけ内部の神話と一致しているかという、類似点の多寡の問題としては説明できない。あくまでも、内部への神話の質的変換の問題なのである。

国生み神話に関して、従来、洪水型、天地創造型、島釣り型というように、パターン別に分けられたアジアの神話との類似が比較されている。これは、アジアでのそれぞれの神話が似ているようでもそれだけ個性をもっていて、一つの基準でもって日本の固有神話との比較が難しいことを示しているように見えるが、実は、パターン別に分けるということ自体が、類似という基準を、比較する側の観念に置いていることを示している、類似を根拠とする伝播説が案外にいかにげんであることを説明しているのである。

アジアのある神話が内部の神話（国生み神話もしくはその原形としての神話）として選択されたとき、その神話はすでに質的交換を受けているが、そのときの選択の基準は内部のなかにしかない。ということ、この内部の選択の基準を最後の仕上げとして含まぬかぎり、伝播説は成立しない。ところが、内部から見れば、外部の神話はその伝路や類似しているしていないにかかわりなく総て異質な外部としてしか映らぬだろう。従って、そのような作用を経た内部の神話と外部の神話とはすでにその時点で類似という比較の基準を失うのである。とすれば、神話の類似を根拠に成立する伝播説自体がいかに矛盾に満ちたものであるかがお解りいただけるものと思う。

もし、この矛盾を避けるなら、アジアも日本も同等に外部である

かのように扱うほかはないが、そうすれば、神話を含む文化の移動や分布状態の検証というレベルに日本の神話は紛れることになる。そこでは、神話の類似は、影響しているかどうか民族の移動があったかどうかという以上に追究されることはなく、神話の個性をたどる道は閉ざされてしまうだろう。たぶん、日本の比較神話の研究者にこの矛盾の自覚はほとんどないという気がする。が、この矛盾に突き当たらない限り、類似する外国の神話の発掘や、微細な類似点の発見という努力だけでは、日本の神話研究にとって何の前進もないはずである。

わたしはここで伝播説を否定しようとしているのではない。日本の神話研究において、内部外部という分けかたが避けられない以上、内部を照射する一つの方法として伝播説はあると考える。が、その方法は、内部の問題を素通りする危険があると言いたいだけなのだ。

国生み神話について、その移動を内部の側で説明しようとする研究がないわけではない。その代表的なものとして岡田精司の「国生み神話について」という論文<sup>13)</sup>があげられるだろう。岡田精司は、「国生み神話」はもともと淡路の海人族集団に伝えられていたもので、それが、淡路国造の地方族長神話として昇格し、そして淡路の語部が大嘗祭でその神話を奏上することで、王権の神話に組み入れられていったと説き、民衆神話↓地方族長神話↓天皇制神話という、内部での神話の移動を神話の質的な移動として明らかにした。わたしがこの論に注目するのは、民衆から国家へという安易な図式であるにしても、国生み神話が、民衆神話・地方族長神話・天皇制神話という階層を含むことを明らかにしたということにある。とい

うのは、この階層を質的差異と置き換え、そしてすでに国生み神話の基層にその質的差異を許容していく質がはらまれていたとすれば、内部の神話という問題を考える手掛かりになると考えるからだ。岡田精司は、淡路の海人族に伝わる民衆神話としての国生み神話を、南洋や南島の島生み神話と同類のものとしてしかイメージしていないが、それはたぶん違っている。なぜなら、内部化した段階で、原形としての国生み神話は、淡路の海人集団の起源神話としての性格を無化する契機をはらんだはずだからだ。でなければ、それは天皇制神話まで移動することはなかっただろう。とすれば、たぶん、神話の内部化とは、この無化の契機をはらむかどうかということとして語れるのではないか。

ところで、岡田精司の論から、わたしたちは、外部から内部へという国生み神話の伝播ルートを「(外部)南洋↓南島(沖縄)↓淡路島↓大和(内部)」というように描けるだろう。この図で問題になるのは、南島つまり沖縄の位置である。従来、国生み神話に関して沖縄によく似た伝承や説話があることは早くから指摘されているが、それは記紀神話の影響ではなく、記紀神話以前に、共通の母胎とする南洋から伝播したもので、むしろ記紀神話より古い形が保存されているとも言われている<sup>(14)</sup>。が、この場合の古い形というのは、国生み神話の原郷である南洋の神話に近いということで、日本という内部の基層がそこにあるというわけではない。しかし、最近、特に国文学の分野で、日本の古代の原形を南島に求めようとする研究が盛んになってきている<sup>(15)</sup>。こちらは、古代の質的な原郷を南島に見ようとするもので、伝播する文化を逆に辿るといふようなものではない。従って、神話研究についても、南島を日本への伝播ルートの途

中にあるとする見かたに對して、わたしたちは、南島が日本の内部にとつてどういふ位置を占めるのかという見かたを對峙させることが出来るはずだ。

外間守善は、最近、国生み神話の南島から日本へという伝播に關して興味深い論文を書いている<sup>(16)</sup>。それによると、沖縄や奄美の民間伝承では、国土創造はアマミクとされ、その民間伝承を基にして、「琉球神道記」や「おもろそうし」そして琉球の正史である「中山世鑑」の国土創造の始祖神アマミク・シニリクがとらえられたと言ふ。そして、このアマミク神伝承を伝える中心地は、アマミク神が最初に作った御嶽がある沖縄本島北部の里であり、この地で、狩猟・漁労・農耕を営んでいた集団が、アマベとして移動し、国生み神話を本土に伝えたと言ふのである。その証拠として、沖縄で特殊な意味を持つアハ・アラ・オー等の地名が、国生み神話で挙げられる地名に多いとしている。この論で面白いのは、その伝播の具体的な実証にあるのではなくて、この伝播の説明には質的交換という視点が欠けている。沖縄の神祭り(例えばシヌグやウンジャミ)の中で繰り返されるアマミク伝承と、王国の始祖神話としてのレベルを岡田精司が階層化したように沖縄という内部で階層化したことだ。とすれば、アマミク伝承は、国生み神話の民衆のレベルを、類似としてでなくその質として伝えているはずで、その意味で、アマミク伝承は、国生み神話にとつて、その固有さの問題、つまり、内部への変換の契機を照らし出す資料としての重要さを持っていると言えるだろう。このように、南島(沖縄)は、日本の固有の神話研究において、内部を照らし出す重要な位置にある。さらなる研究が待たれるところである。

以上のように、内部という位置にこだわることは、神話の伝播を地理的な移動としてでなく、質的変換(移動)として明らかにする。また、類似点の発見や地理的移動の実証からいまだ離れられない比較神話研究の限界をそれはつきつけるはずである。

### 三、構造主義と神話研究

最近の神話研究を語る上で、構造主義、特にレヴィ・ストロースの構造人類学の影響を無視するわけにはいかない。

レヴィ・ストロースは神話について「その神話が蒐集された住民の言語や文化にどんなにわれわれが無知であっても、全世界で、神話はすべての読者によって神話として知覚される。」と述べている。<sup>(17)</sup>つまり、詩のような言語表現が異なった文化を持つ外国へ翻訳するのが困難なのに比べて、神話はそんなことはないと言っているのである。わたしが、この論で言う神話の内部・外部という分けかたが、翻訳の困難さを意味するとすれば、レヴィ・ストロースの定義は対極にあるものだと言いうことが出来る。が、ここでいう内部・外部とは、日本の神話研究者が、内部という位置を無視出来ないという事情も含んでいるので、単に詩の翻訳のように個別的な言語文化の断層を越えられないということなのではない。

ただ、レヴィ・ストロースの神話の定義は、「言語の意味機能は、直接音そのものではなく、音がたがいに結合されている仕方に結び付く」という言語そのものの定義を踏まえており、世界の個々の神話をその「結合されている仕方」における共通の構造として解こうとするものである。言語と同じように、ある現象と現象の差異に意味があるという点に関して世界の神話は共通なのだというのが、

この考えかたは、世界は神話を成り立たせる空間としては均質であるという認識に支えられている。<sup>(19)</sup>つまり、この方法によれば、世界の個々の神話が何故類似しているのかという問題に思い悩む必要はなくなる。言い換えれば、内部・外部という分けかたそれ自体が成立しないのだ。

ところで、レヴィ・ストロースをいちやく日本に紹介した大林太良は、「日本神話の構造」で構造主義的方法を使って記紀神話の分析を試みている。そこで、「私がここで明らかにしたいと思っているのは、レヴィ・ストロースの場合のような汎人類的な神話の論理ではなく、古代日本神話の論理である。日本神話の論理は、繰り返し現われる類似の構造のなかに自らを顕しているのだ。」と述べたが、この言いかたのなかに、構造主義が日本の神話研究に影響を与えた大きな理由と、それが同時に誤解によって成り立っているという点をわたしたちは見てとることが出来る。それは、構造分析で「古代日本神話の論理」が抽出出来るという点であり、そして「繰り返し現われる類似の構造のなかに自らを顕している」という点だ。

例えば、大林は、イザナキ・イザナミ神話とアマテラス・スサノヲ神話の間に、前者では男―天・女―地であるのに、後者では女―天・男―地という逆の組み合わせになり、この組み合わせが繰り返されることから、古事記における日本神話の論理を、前の世代における矛盾を男と女の価値を取り替えることによって融和させる弁証法にあると解いている。つまり、このように、繰り返される類似の構造は、解釈次第では、日本神話固有の論理になる。このような便利な方法をレヴィ・ストロースはもたらしたのである。



この方法の影響がいかに大きかったかは、歴史社会学派として内部にこだわりながら戦後の古代研究を出発させた西郷信綱が、構造主義的に記紀神話を読み解いたことによっても分かるだろう。例えば、イザナキ・イザナミ神話に関して言えば、西郷には「黄泉の国と根の国」という論文があり<sup>(21)</sup>、そこで、「神話のコスモスは、天上、地上、地下という三つの領域または次元から成る。」として、「黄泉の国」と「根の国」そして「海神の国」を地下の世界に位置づけている。つまり、地上と地下の往復を三回繰り返す構造として、記紀神話を読み解いた。この読みかたかたなどは、明らかに構造人類学の影響である。そして、西郷は、別なところで古事記研究に関して「古事記を内的構造を有する一つの作品として取り扱うことによつてその本質を根源的に解明しようとする態度」が必要だと述べている<sup>(22)</sup>が、この「内的構造を有する一つの作品」という言い方に、構造主義的に読み解くことの根拠を見いだしていることはほぼ明らかだ。

ところが、大林太良の言う「日本神話の論理」も西郷信綱の言う作品の「内的構造」も、そこに独自の論理や構造があるはずであるという前提を建てた上で成立していることに注意しなければならぬであろう。というのは、その独自さとは、たとえ古事記という「作品」というものであっても、突きつめれば前章で言う内部という課題であるはずだからだ。だが、そうであれば、構造主義的方法を用いることは出来ない。なぜなら、すでに述べたように、「構造」という次元は世界は均質であるという前提のもとでしか成立しないからで、その「構造」を用いて、さらにその上に記紀神話の独自さつまり内部を前提とするわけにはいかないからだ。言い換えれば、古

事記の「内的構造」と言ったときはすでに「作品」という汎世界的な均質さのなかでの構造でしかないものであり、であるとすれば、そのレベルで、つまり構造人類学や記号論的分析といったレベルで勝負するしかないのだ。が、日本の神話研究者は、記紀神話に繰り返される類似の構造を見だし、相変わらず、そこに、地上—地下（他界）・中心—周縁<sup>(23)</sup>といった世界構造を見出しただけで満足している。そして、そういった分析によって見出した世界構造の意味をそれ以上問うことがないのは、たぶん、それだけで日本（あるいは古事記）の独自さが明らかになったと信じてしまっているからなのだ。が、それは何の独自性も説明したわけではないのである。わたしが、レヴィ・ストロースの方法の日本神話研究への影響が同時に誤解によっても成立すると言うのはこのところなのである。

「神話の断片を解釈するレヴィ・ストロースの論理が、はたして対象のなかにも存在する論理なのかどうかを検証する手がかりは、何もない」とレヴィ・ストロースはよく批判される。これは、古事記の神話に繰り返される類似の構造を見つけると、それが古事記の神話の固有の構造のようにすぐ解釈する神話研究者への批判でもある。神話を構造として取り出す限り、神話という対象は何も語らない。もし、神話という対象自体に何かを語らせたいならば、安易に類似の構造など見つけ出さずに、対象の存在を証拠だてていくような資料やそれに基づく推論を積み重ねていくほうが賢明だろう。先の西郷の「黄泉の国と根の国」という論では、出雲に現にある「猪目の洞窟」を地下的世界の実例として紹介したり、また、モガリや南島古代の葬制といった民俗の領域からも関連づけようとしている。これなども、対象自体に何かを語らせようとする試みだと言え

るが、しかし、いったん地下という「構造」として位置付けられた以上、「黄泉の国」がいかに地下の世界として古代に信じられていたかと強調したところで、その「構造」の意味は少しも深められるわけではないのだ。むしろ、あくまでも分析者のものでしかない構造を、神話それ自体の構造として押し付けようとする強引さが目についてしまうのである。

構造主義は、日本の固有神話の研究にとって不毛な方法なのだろうか。無論そうではない。例えば、ある神話にとって比較自体が成立しがたい異質な伝承などのようなものとの対比を可能にするだろうし、神話に潜在する意外な面を知ることでもあるだろう。ただ、そのとき、その構造の解釈というレベルで構造自体の均質性を突き崩すようなスリリングな研究者の主体的作業が求められる。でなければ、ありきたりなコスモロジーを対象としての神話を取り込まれるのがおちなのだ。ということは、構造主義を取り扱うには、解釈主体の在り方がかなり問われるということが明らかになる。それは、一方では、構造主義的方法を用いることが、神話の解釈を分析者の恣意性にゆだねてしまうということを意味するだろう。それを好いほうに解釈すれば、分析者の世界観、さらには思想性までが全面的に問われることで、神話の構造分析を通して、分析主体の思想そのものをより直接に知ることが出来るという利点もある。が、逆に、内容のない一人よがりの解釈に付きあわされるということもおこるわけだ。

最近の高度な大衆社会の出現は、知的主体から、知識の受容を個の倫理として考える拘束を解き、遺産としてあった近代の重苦しさから知的主体を解放した。このことは、主体が従来のような目的を

失ったことを意味し、主体が主体の在り方に惑溺する現象学的時代の到来を告げている。つまり、現象学の申し子構造主義の流行は、時代の問題でもあるということなのだ。その意味で、構造主義による恣意性の領域における神話の解釈(解体)は、近代の神話研究が抱えたやっかいな問題、つまり主体にとっての外部・内部という問題を、解消しているかに見える。しかし、それが主体の思想性という保証によってしか解消しえない以上、そう簡単には解消出来ないだろう。思想は常にその累積のなかでしか自らを変革出来ないからだ。ただ、戦後という言いかたが色あせてしまった現在の時点では、内部・外部にこだわることも、こだわらないことも、等価に見えるはずだ。が、それを等価にしてしまうのかそうでないのかは、主体が自らの社会性をどのようなものとして描くかということにかかっているということは言っておかねばなるまい。

注(1)

「イザナギ・イザナミ」神話の概説としては、まず松村政雄の「日本神話の研究」第二巻(昭和三〇)が詳しく諸説を取り上げている。また講座日本神話の研究3「天地開闢神話と国生み神話の構造」(有精堂 昭和五一)所収の各論文、日本神話研究2「国生み神話・天原神話」(学生社 昭和五二)所収の「イザナギ・イザナミ」神話関係論文に、また、別冊国文学16「日本神話必携」(昭和五二)に問題点が吉井巖によって手際よくまとめられている。

(2) 神話の定義は難しいがここでは、ある同質な生活や文化を持った民族もしくは種族の歴史(起源)にかかわる幻想を言葉によって表現したものであるというおおよっぱな規定で神話を定義しておく。

(3) この第一期という分類は、高木敏雄「日本神話伝説の研究」(東洋文庫)の解説(大林太良)によっている。

(4) 高木敏雄「日本神話伝説の研究」(東洋文庫)所収。

(5) 注(4)と同。

(6) 宣長の屈折した在り方については、百川敬仁「内なる宣長」(東京

- 大学出版会 一九八七)に詳しく論じられているので参照されたい。
- (7) 柳田国男「桃太郎の誕生」(角川文庫 二二頁)。
- (8) 益田勝実「日本神話研究の現在」(講座日本の神話1 有精堂)。
- (9) 注(4)と同。
- (10) 岡正雄「日本文化の形成」(『図説日本文化史大系』第一巻 一九五六)。
- (11) 大林太良「日本神話の起源」(角川書店 一九六八 二五二頁)。
- (12) 「吉本隆明全集撰4」(大和書房 一九八七) 五三頁。
- (13) 岡田精司「国生み神話について」(『歴史評論』七五・七六号 一九五六)、「古代王権の祭祀と神話」(『塙書房』一九七〇)に加筆し収録。「国生み神話」が海人族に関係したものであるという指摘は松村武雄の「日本神話の研究」(注(1) 参照)にすでにあるが、神話の移動を、民衆―王権という質的な移動で考え、その経路を綿密に論じたものとしては、岡田の論が最初であろう。また、松前健も「日本神話の新研究」(一九六〇)で、南洋の多様な神話が「イザナキ・イザナミ」神話に混入しているとして、その伝播をやはり海人族の伝えたものとして論じているが、この論では、多少でも類似していればほとんど伝播しているものと決めてかかっており、その豊富な資料にかかわらず、論の展開には強引さが目につく。
- (14) 大林太良「記紀の神話と南西諸島の伝承」(『国語と国文学』一九六六・四)。
- (15) 南島の重要性については、早くには吉本隆明に「南島論」の展開がある。国文学では、藤井貞和「古日本文学発生論」(思潮社 一九八

- 〇、古橋信孝「おもろさうしと古事記―古代国家共同体の言語表現(解釈と鑑賞 一九八二・一)が南島を日本の古代という観点から論じものとして重要である。また、「日本文芸史・古代1」(河出書房新社 一九八五)でも沖繩が重要なものとして取りあげられている。
- (16) 外間守善「アマと稲作の道」(季刊ichiko二号 一九八七)。「大和王朝の聖域」(同三号 一九八七)。
- (17) レビイ・ストロース「構造人類学」(みすず書房 一九七二 二二三頁)。
- (18) 注(17)と同。
- (19) 柄谷行人は「探求1」(講談社 一九八六 一〇〇頁)で、レビイ・ストロースの述べるような規則体系は、共同体と共同体の間という均質でない関係では成立しないと批判している。
- (20) 大林太良「日本神話の構造」(弘文堂 昭和五〇) 七頁。
- (21) 西郷信綱「古代人と夢」(平凡社 一九七二) 所収。
- (22) 西郷信綱「古事記研究」(未来社 一九七三) 二八六頁。
- (23) 神野志隆光は、西郷の天上・地上・地下という三層構造を批判し、「黄泉の国」は地上である「葦原中国」と水平の関係にあり、従って、中心―周縁という構造において読み解かれるべきだと説いている。「古事記の世界観」(吉川弘文館 一九八六)しかし、この説明も、中心―周縁という構造の概念を持ち出した時点で、西郷を批判する資格はなくなつたと考えられる。
- (24) 川田順造「構造人類学」(注17)解説。