

『古事記』神話の思想

— 日本思想研究序説 —

山内健生 著

社団法人 国民文化研究会

『古事記』 神話の思想

—— 日本思想研究序説 ——

山内健生 著

序に代へて

夜久正雄

(亜細亜大学教授)

今は亡き小林秀雄先生が、国民文化研究会の夏の合宿教室でかう言はれたことがある。

「私は歌は詠まないけれども、自分の文章は歌のつもりで書いてゐる。僕といふ人間の味はひが出てゐるやうに、僕は文章を作らうとしてゐます。……僕の文章を、小

林といふ男が表はれてくるまで、何度も読んでもらひたいと思つてゐるだけです」

これは「感想——本居宣長をめぐる」といふ題の講義の中でのことであつた(昭和五十三年、第二十三回学生青年合宿教室——阿蘇——の記録『日本への回帰』所載)。「歌のつもりで文章を書いてゐる」といふお言葉と、「小林といふ男が表はれてくるまで」といふお言葉が、まことに鮮烈な印象で、深く心に残つた。

今度、右の文章を引用するために、読み返してみたら、またかういふことをも言はれてゐたのだった。

「宣長に関する仕事については、僕には何も自慢することはないのですが、ただ人と違ふところは、僕は宣長の文章を非常に丁寧に読んだといふことです。文章を読むといふことは、決してやさしい事ではない」

なるほどと、私は納得する。小林先生は、文章を読むことが研究だ、学問だ、と言ってをられるのである。

十年前に亡くなつた先輩の桑原暁一さん（国文研叢書『日本精神史鈔——親鸞と実朝の系譜』、『続 日本精神史鈔——花山院とその系譜』、『国史の地熱——聖徳太子と楠氏の精神』、『とっちゃん』先生の国語教室』等の著者）がよく言つてゐたことを憶ひ出す。

「文章を睨むんだ、何日でも睨むんだ、そのうちに自然に見えてくるものがある。それが研究といふものでせう」と。

かうして見えて来たもの——つまり発見は、研究者の心と研究対象としての文章の作者の心との、時空を超えた永遠の世界における交流である。これを仏教では「感應相称」といふ。多くは古人の心と研究者の心とが一つのものになつた、よろこびの世界である。心がかよふといふのは、人生における最大のよろこびである。本当の研究といふこと、本当

の学問といふことは、その目的がここにあると言ってよからう。

そのためには、勿論、語句の意味を調べなければならぬし、文体を味はふための作文の修練も必要であらうし、また自分の読みがひとりよがりでないやうにするために、他の文章との比較といふことも必要なことである。しかし、研究の中心が、研究対象としての、文献即ち文章の味読、批評にあることを否定することはできない。

『古事記』の研究の正道もここにあるはずである。

さて、『古事記』の研究は今日まことに盛んである。古事記学会といふ学会さへあるくらゐである。したがって、『古事記』についての研究論文といふものも、年々夥だしい数のものが発表されてゐる。その研究は、語句の解釈から用字法の細目にまで及び、内容については、比較神話学、民族学、考古学、歴史学、国語学、国文学等のあらゆる部門から検討されてゐると言つてよいであらう。さういふ研究論文を見ると、その多くは、『古事記』を材料にして自分の考へを主張してゐる、といふ感じがして、『古事記』研究の正道からすると、何かあき足らぬ思ひのすることが多い。

先学柳田国男氏は、その創設による日本民俗学を、社会科学の一分野として位置せしめ

ようとする傾向に対して、強く反撥され、日本人の「自省の学」と言ってをられたと、山本健吉氏が指摘してをられたことを思ひおこす。

さういふ意味からすると、日本最初の、国語による国史といふ意味で、真の歴史といふべき『古事記』の研究は、「自省の学」が本道であるともいふことができよう。

本書は、右のやうな意味で、著者が、『古事記』の文章をよく読み味はって、われわれの祖先である神々先祖の心を偲び、さらにこれらの文章を語り伝へ、さらにこれを文字に書き著はした人々の心に深く立ち入ってその心を偲ぶといふ——『古事記』研究の本道を純粹に進めた、——その意味では、珍しい書物だと思ふ。つまり著者には切実な、のっぴきならぬ問題意識があったといふことなのである。

私は、原稿の段階で読ませてもらったが、読み進んでゆくうちに、著者の『古事記』に寄せる愛情——それは日本の国の歴史に寄せる愛情でもあるが、その深さに打たれて、感動を禁じえなかった。著者が、神々祖先の心の動きを『古事記』の文章にたどって、それを『日本書紀』の文章と比較して、『古事記』の特徴として、

神々の控へ目な言動

意義あるものの終局に於ける出現

「国作り」の未完成

をあげられたことは、著者の発見で、私には驚きであった。同時に、日本の国の国がらを考へる上で実に重大な指摘をされたことと思はれて、よろこびに心がふるへた。

小田村寅二郎氏（国民文化研究会理事長）が、この原稿を読んで、次のやうな歌を作つて著者を激励されたといふことであるが、私も、原稿を読んで、改めて同感した次第である。

山内健生君の論文を読みましたへて感あり

思ひきや深き学びゆ生れ出でしこれの論文はも読むにうれしき

これの論文よくも綴りし汝が努力たたへやまずもいま読み了へて

なほも励み汝が持つ才をあますなくあふれいだしめよいやつぎつぎに

この書は、また著者が高校の教諭であることからして特に、高校で、『古事記』の神話を教へる必要を感じてをられる先生方にとって実によい参考になると思ふ。

著者がさらに深くさらに広く『古事記』を読みつづけられんことを願って、
攔筆する。

昭和五十八年五月十九日、桑原暁一先輩の十周年の忌日に当りて、誌す。

はじめに

『古事記』との最初の出合ひは私の高校生時代であった。古文の教科書の中に「倭建命の東征」の一部が載つてゐたのである。懐しき故郷を目前にしながらかも生還を果たし得ずして亡くなつた倭建命。その魂は白智鳥となつて天翔ける。后たち御子たちは「小竹の荻杖に、足躰り破れども、その痛きを忘れて」哭きつつ、その白智鳥に追ひ縋つて行く。東征記事の、この悲劇的な結末が何とも印象的であつた。

また同じ頃、『日本誕生』と題する劇映画（三船敏郎・司葉子主演）を全校挙げて町の映画館へ見に行ったこともあつた。いまとなつては部分的にしか思ひ出せないが、荒れ狂ふ走水の海で、倭建命の御船を進ませるべく、弟橘比売命が「菅壘八重、皮壘八重、絶壘八重を波の上に敷きて」、自ら波間に沈んで行くシーンは不思議と鮮かに覚えてゐる。

本書の巻頭に「序に代へて」の一文をいただいた夜久正雄先生の『古事記のいのち』

(国民文化研究会刊)を読んだのは、大学四年の初めの頃であった。そして、『古事記』が魅力に富んだ意義深い古典であることを初めて知らされたのである。

△われわれの祖先は、この『古事記』によって、悠久の過去から『古事記』が完成した時期にまでおよぶ民族の生命に、民族の言葉をもって表現を与へたのです▽

△つまり、『古事記』は、日本民族の自覚の書であり、日本国家誕生の書であり、日本語表現の郷土といふわけです。一言で言へば、日本人の魂のふるさとです▽

(『古事記のいのち』「はしがき」から)

右の『古事記のいのち』を読んだことが、実質的には『古事記』との出合ひの第一歩であったと思ふ。書き下し文ではあるが角川文庫1の『古事記』(武田祐吉訳註)を購入して読み出したのは、その直後のことだったからである。以後『古事記』にとり憑かれることになった。

○

さて、この研究は、『古事記』上巻(神話)について若干の考察を行ふことによって、日

本的思惟形態を説き明かす端緒を掴まうとする点にある。

神話が民族的思惟によって生み出されたものであり、神話はそれを伝へる民族の世界観・自然観・人間観等の精神的文化的価値意識に裏づけられてゐること、即ち神話が民族的性格を色濃く反映するところの「神学」であり「哲学」であることについては、既に先学によって考究されてゐる。

例へば松村武雄氏は『民族性と神話』の「はしがき」の中で次の旨を述べてゐる。

民族が思惟したもろもろの心理的事実の嘘偽りのない記録のひとつが神話であり、そこには民族性や民族精神が反映してゐる。民族及びその文化を理解するにはその民族を特徴づける性情や精神を把握することが大切であつて、「民族に特徴をなしてゐる性情や精神を掴む」端的で能率的な方法は神話を研究することである。

また松本信広著『日本神話の研究』（再刊本）の「序」には「人は己れの姿に似せて神を作る。人間の集団精神が昂揚され、其象徴に投影され神が生まれて来る……」と記されてをり、三品彰英著『日本神話論』（五三頁）では「神話はそれを伝承する民族の性格を浮き彫りにしてゐる」とあり、神話は原始的ながら、それぞれの民族の神学であり哲学であ

ると述べられてゐる。

つまり『古事記』神話の中に、日本思想研究の手掛りが潜んでゐるのではなからうか、といふことである。その点を明らかにしたかったのがこの拙稿の目的であつた。前述の松村武雄氏の言葉^かを藉りるならば、そこにわが「民族に特徴をなしてゐる性情や精神を^{つか}掴む」有力な糸口があると考へられるからである。

○

本書は四章に分けて構成した。

第一章「『記紀神話』へのアプローチ」は、「記紀神話」をどのやうに捉へたらいいのかについて、諸説を参考にしながら、浅学をも顧みず若干の意見を述べたものである。

第二章『古事記』の序文に見られる『古事記』の思想^はは、『古事記』本文の内容を要約してゐる序文第一段の分析を中心にして、序文がどのやうに『古事記』の内容を受けとめてゐるかについて考察したものである。

第三章『古事記』神話の性格^はは、『日本書紀』神代卷の相当する文章と対比すること

によって、『古事記』神話がどのやうな特徴と性格を帯びてゐるかを考へようとしたものである。

第四章『古事記』神話の性格と日本的思惟形態”は、『古事記』神話の性格が意味するものについて考察し、そのことと日本人の思惟形態との関連を考究したものである。つまり、『日本書紀』神代巻との比較の中から浮び上がった『古事記』神話の特徴と性格には、「日本思想の本質」を考へる際に看過できないポイントが含まれてゐるのではないか、といふことを推論したものである。

○

本書の刊行に至るまでには、多くの先生方から数々の有難い御指導・御配慮を賜った。研究に際しては、国学院大学教授の安津素彦先生ならびに上田賢治先生に御指導を、上梓に関して、国民文化研究会理事長（亜細亜大学教授）の小田村寅二郎先生に御配慮を、そして、亜細亜大学教授の夜久正雄先生からは励ましの御文章をいただく光栄に浴した。尊き諸先生の御みちびきにわが身の幸せをつくづくと感ずる。ここに謹んで心からの感謝

の意を表ささせていただきます。

昭和五十八年五月二十日

山内健生誌

目次

序に代へて	1
はじめに	7
第一章 「記紀神話」へのアプローチ	
(一) 「記紀神話」	19
(イ) 『古事記』上巻	19
(ロ) 『日本書紀』巻第一・巻第二	23
(二) 日本神話研究に於ける「歴史学派」と「民族学派」	26
(三) 「記紀体系神話」成立の意味	32
(四) 「記紀神話」成立の時代背景	36
第二章 『古事記』の序文に見られる『古事記』の思想	
(一) 『古事記』序文の成立	47

第三章 『古事記』神話の性格

- (一) 『古事記』撰録の表記上の原則……………52
- (二) 序文第一段に見られる太安万侶の思想……………57
- (三) 「本教」「先聖」と太安万侶……………65
- (四) 「ふるごとぶみ」……………70
- (一) 『古事記』と『日本書紀』の差異……………81
- (二) 『古事記』と『日本書紀』との対比……………90
 - 〔対比1〕——黄泉国訪問譚と「国作り」の成否……………90
 - 〔対比2〕——「大八島国」生成の順序……………96
 - 〔対比3〕——「国生み」「神生み」の契機……………102
 - 〔対比4〕——「三貴子」・「天下の王者」誕生の事情……………106
 - 〔対比5〕——須佐之男命の性情と誓約の結果……………110
 - 〔対比6〕——岩戸隠れに至るまでの天照大御神の言動……………118
 - 〔対比7〕——葦原中国への遣使の経緯……………123

〔対比8〕——天孫との婚姻をめぐる姉妹神の対応……………131

(三) 『古事記』神話の特徴と性格……………139

第四章 『古事記』神話の性格と日本的思惟形態

(一) 「神々の控へ目な言動」について(その一)……………151

(二) 「神々の控へ目な言動」について(その二)……………156

(三) 「意義あるものの終局に於ける出現」について……………158

(四) 「『国作り』の未完成」について……………160

(五) 試論——『古事記』神話と「十七条憲法」との思想的関連……………163

(六) 『古事記』神話の論理……………169

あとがき……………177

〔凡例〕

一、仮名遣ひは「歴史的仮名遣ひ」を原則としたが、促音の「っ」は小文字で表記した。尚、研究書等からの引用箇所の仮名遣ひは原著のままである。

一、振り仮名は「漢字音」の場合は「現代仮名遣ひ」とし、「和訓」の場合は「歴史的仮名遣ひ」とした。

一、引用した『古事記』『日本書紀』の文章は、凡て岩波書店の日本古典文学大系本からのものである。但し、本書に於ける字体は原則として略字体とした。

一、『古事記』『日本書紀』からの引用文の振り仮名は日本古典文学大系本に拠ることを原則としたが、一部については改めた。

一、『日本書紀』神代巻の段数及び章名は日本古典文学大系本の凡例に拠った。

一、推古天皇紀の「十七条憲法」の訓読文は、日本古典文学大系本の他に、黒上正一郎著『聖徳太子の信仰思想と日本文化創業』（二二四～二二七頁）及び坂本太郎著『聖徳太子』（八六～九一頁）等を参照したが、ここでは主として『聖徳太子の信仰思想と日本文化創業』の訓みに従った。

一、『注』については章ごとにまとめて各章の末尾に記載した。

第一章

「記紀神話」

へのアプローチ

I. (一) 「記紀神話」

(一) 「記紀神話」

(イ) 『古事記』上卷

上卷・中卷・下卷から成り立つ『古事記』に関して、その上卷を「神話」であると理解することは内容からみて自然のことであらう。「天地初発之時」から始まる『古事記』上卷は、文字通り神々の活躍する物語に終始してゐる。『古事記』全体に於いて登場する神々は三二一柱にのぼるが、そのうちの実に三〇三柱までが上卷に於いて初出してゐるのである（注一）。

これらの神々が活躍する上卷は神倭伊波礼毘古命（初代・神武天皇）の誕生を以って終りとしてゐる。そして中卷は神倭伊波礼毘古命が「白檮原宮（かしろのみや）に坐（ま）しまして、天（あめ）の下治（したし）らしめしき」となるための東征から始つてゐる。このことは『古事記』撰録の意識が、上卷を特に神々の物語としてまとめ、中卷以降とは区別してゐることを示すものである。それは上卷に於いて重要な働きをなした天照大御神（あまてらすおほみかみ）や高御産巢日神（たかみむすひのみかみ）などが、中卷では直接には顕現

せずに、夢の中に出現したり神託者を通して神意を示現してゐることからも容易に察せられるだらう(注2)。

神と人との関係について、二・三の例をあげると次のやうになる。神倭伊波礼毘古命の東征の際は、大和の住人高倉下の夢の中に「天照大神・高木神・建御雷神」が顕現して横刀を授けることで平定事業が軌道に乗つてゐる。また御真木入日子印惠命(崇神天皇)の治世に於いては、大物主神が夢に現はれ疫病を愁歎する天皇を助けてゐる。さらに伊久米伊理毘古伊佐知命(垂仁天皇)に於いては、夢に顕現した出雲の大神の神意を奉ずることであし、啞の皇子が口を利き問を發するのである。逆に帯中日子天皇(仲哀天皇)のやうに、「天照大神・底筒男神・中筒男神・上筒男神」の教へを詐りとしたために即座に崩御してゐる場合もある。

このやうに神意と神の助力を奉じて受容した時は、それぞれの目的が成就するが、それに逆った折には神の加護は一瞬にして消え去つてゐる。いふならば中巻以降に於いては、上巻が神々の直接の活躍を伝へてゐるのに対して、人とその背後に存在する守護神や命令神とが絡みあつてゐる。息長帯日売命(神功皇后)は天照大神以下の三柱の神々の教へ覺

I. (一) 「記紀神話」

しを奉ずること、新羅征討を成し遂げてゐる。

さらに神代(上巻)と人代とを分つものは「死」の有無である。葦原中国を治らすべく天降つた天孫邇邇芸命のところ、「死」が語られてゐる。天孫の天降りに先立つ天若日子の死は本来の使命を抛擲してゐた結果としてのものであるが、正しく使命を遂行する天つ神の御子の「御寿」に限りがあるとしてゐる。それは邇邇芸命と国つ神の女・木花之佐久夜毘売との間の、石長比売を斥けた一宿婚によつて「天つ神の御子の御寿は、木の花の阿摩比能微坐さむ」となつたからだとして、その間に誕生した日子穗穗手見命が「伍佰捌拾歳——五百八十年間」高千穂の宮に坐したことと「御陵」のこととを記してゐる。

『古事記』上巻の初めに、伊邪那美命を「出雲国と伯伎国との界の比婆の山に葬りき」との記述があるが、これは「神避り坐した」ためであつて葦原中国に於ける「死」とは異質である。「神避り坐した」伊邪那美命は黄泉国に於いて新たな働きをしてゐる。それは死者の国を主宰する黄泉神として活動する黄泉津大神となつたのである。そして伊邪那岐命と伊邪那美命との間で「事戸を渡す」際の遣り取りは、

「愛しき我が那勢の命、如此為ば、汝の国の人草、一日に千頭紋り殺さむ」

「愛うつくしき我が那な邇に妹もの命、汝いまし然しか為かば、吾われ一日ひとひに千ち五い百ほの産屋うぶや立てむ」
是こゝを以もちて一日ひとひに必かなず千ち人たり死に、一日ひとひに必かなず千ち五い百ほ人生なまるるなり。

といふやうに、死を凌駕する生を語ってゐるのであって、特定者の「死」についてではない。即ち、語ってゐるのは葦原中国に於ける生と死についてである。

使命を正しく奉じてゐながら、同時に「死」を免れなくなつてゐるのは穗穗手見命からである。このことは神代には「死」が存在せず、あくまでも葦原中国（人代）に於いて「死」が存在してゐるとの考へ方を示してゐると見ていいだらう。穗穗手見命から一代おいた（中巻冒頭の）神倭伊波礼毘古命から宝算と御陵に関する記事を掲げてゐること、この点、一層、明らかである。『古事記』では第三十三代推古天皇までの歴代天皇に関して、二十三代に宝算の記事があり、「崩御」「宝算」「御陵」のうちのひとつも記載されてゐない天皇は三代のみである。

ここにも神代（上巻）と人代（中・下巻）を区別してゐる『古事記』撰録の意識を読みとることができる。この点について、西郷信綱氏は、神代から人代への移行は神話的時間から歴史的時間への転換であつて、「この転換を引きうけ、神話的時間を歴史的時間に翻訳

する人物として創出されたのが神武天皇である」としてゐる(注3)。

(四) 『日本書紀』卷第一・卷第二

神代と人代とを区別した編纂意識は、『古事記』と成立年代をほぼ同じくする『日本書紀』全三十巻に於いても、明確な形で見られる。その巻第一と巻第二は「神代」と銘打たれ、神々の物語にあてられてゐる。そして神日本磐余彦天皇(神武天皇)から始まる巻第三以降は年次・月次・日次を干支を以って記す編年史の体裁をとつてをり、巻第一・巻第二とは著しく体裁を異にしてゐる。

かうした形式上の違ひだけでなく、その内容に關しても『日本書紀』は『古事記』と同様となつてゐる。即ち、神日本磐余彦天皇の大和平定、御間城入彦五十瓊殖天皇(崇神天皇)・活目入彦五十狹茅天皇(垂仁天皇)の治績、足仲彦天皇(仲哀天皇)の崩御や氣長足姫尊(神功皇后)の新羅遠征などが神意を背景に展開してゐる。巻第三(人代)以降、背後に存在する神々の意を奉ずることによつて目的が成就したり、逆に神意に対して「疑之情」を抱いた足仲彦天皇のやうに「不用ニ神言ニ而早崩」ともなつてゐる。

さらに「死」が神代から人代へと展開していくところから語られてゐる点も『古事記』と同様である。『日本書紀』巻第一に於いても、伊奘冉尊の「神退去り」(第二・第三・第五・第六の一書)を記し、「紀伊国の熊野の有馬村に葬りまつる」(第五の一書)としてゐる。そして「黄泉」での伊奘冉尊の新たな活動を述べてゐる(第六・第九・第十の一書)。さらに伊奘諾尊と伊奘冉尊は「千頭縊り殺さむ」「千五百頭産ましめむ」と「絶妻之誓建す」(第六の一書)。このやうに『日本書紀』に於いても、伊奘冉尊の「神退去り」を葦原中国での「死」とは異質のものとしてゐるし、絶妻の誓ひも特定者の「死」についてではない。この点で『日本書紀』(一書)は『古事記』の内容と同質であると見ていい。

他に天若日子(天稚彦)・迦具土神(火神軻遇突智)・天の服織女(稚日女尊)・大気津比売神(保食神)などの「死」を『記』『紀』は語つてゐるが、いづれも「殺された」結果の「死」であつて、限りあることを運命づけられた葦原中国での「死」とは異つてゐる。なかでも加具土神と大気津比売神は殺されることによつて五穀その他に回生してゐる。

『日本書紀』(本文)は『古事記』以上に葦原中国に於ける「死」については明確であつて、天津彦彦火瓊瓊杵尊——彦火火出見尊——彦波瀲武鸕鷀草葺不合尊のいはゆる日向

I. (一) 「記紀神話」

三代のいづれについても崩御のことと御陵のことを記してゐる。尤も宝算について明らかになるのは編年史の体裁をとる巻第三（神武天皇）以降であるが、『日本書紀』では第三十三代推古天皇（『古事記』記載最後の）までで二十代の宝算が明らかであり、どの天皇に關しても「崩御」「宝算」「御陵」のうちのいづれかが記載されてゐる。即ち、どの天皇についても「死」に関する記事がある。

○

このやうに『古事記』『日本書紀』ともに、明確に人代との区別を意識しつつ「神話」を以って冒頭を飾つてゐる。『古事記』上巻と『日本書紀』巻第一・巻第二を総称して「記紀神話」とすることは十分に理由があるのである。しかしながら「記紀神話」とひと口にいつても『古事記』における神話と、『日本書紀』に於ける神話とでは、それぞれに於ける重点のおき方かなりの差があることは否めない。『古事記』は全三巻のうちの一巻を神代の巻にあててゐるが、『日本書紀』では全三十巻のうち二巻を神代の巻にあててゐるにすぎない。これは本居宣長の言ではないが『日本書紀』が「年紀を立タテなどし、はた漢カク

めかしき語どもかざり添ソフなどもして、漢文章カクブイシヤをなして、かしこのに似たる国史と立タツむため」(注4)に、少なからず儒家思想の「子は怪力乱神を語らず」(『論語』述而第七)といふ合理主義・實際主義的傾向をおびてゐるからであらう。同時に『日本書紀』の手本となつたであらう『史記』『漢書』『後漢書』が神代の巻を含んでゐないことも関連があるだらう。とはいふものの、シナの史書が神話を排除してゐるのに『日本書紀』は神話を以つて冒頭を飾つてゐる事實は、やはり注目に値ひする。

(一) 日本神話研究に於ける「歴史学派」と「民族学派」

ところが、かうした「記紀神話」が八世紀の初めに成立(記録化)してゐること、その内容が建国の由来を語る体系神話であること等から、古代史学の立場に立つ津田左右吉氏の文献学的研究による批判をはじめとして、いろんな批判がなされてきた。別巻五巻を含めて全三十三巻もの全集に収められてゐる津田氏の業績を適確にのべる力を筆者は持ち合は

せてゐない。しかし、今日、尚、津田氏の学説が引用されることが多いと判断されるので、非力をかへり見ず若干の拙見を述べてみたい。

肥後和男氏をして「津田博士こそは、本居宣長以来の第一人者」(注5)といはしめたといはれる津田氏の文献学的研究の方法論については、『古事記及び日本書紀の新研究』の中の総論「一 研究の目的及び其の方法」に於いて詳説されてゐる(注6)。津田氏の日本神話研究で最も主要なものは『神代史の新しい研究』と『神代史の研究』であるとされる(注7)が、津田氏は『神代史の新しい研究』の中で、次のやうに述べてゐる。

八神代史は皇室の由来を説くために作られた物語である。従つて、其の作者も宮廷の人であつたらう。だから、其のうちには出雲服属・大和奠都てんとの歴史的事実を基礎として作られた物語があり、また種々の民間説話も結びつけられてゐるが、全体として見ると、それは決して国民的伝説でも無ければ、国民的叙事詩の類でも無い。即ち国民的感情・国民的精神の結晶したもので無いのであるV(注8)

また前述した『古事記』『日本書紀』が神代と人代とを区別する意識によつて編纂されてゐることについて、それは「神代の物語は歴史的伝説として伝はつたもので無く、作り

話であるといふことを示してゐるのである。もし伝説として伝はつてゐたものならば、それを特別に神代とする必要がないはずである」(注9)と述べてゐる。

このやうな視点が「戦前の津田史学の記紀成立に関する文献批判は、いわば歴史主義的な非神話化を果したことで画期的であつた」(注10)と評されたり、「いささか合理主義的に、古代人の心理・心意を、割り切りすぎたきらいがある」(注11)と指摘される所以だらうが、いづれにしても大正期において、右のやうな厳格な文献学的研究の成果が世に問はれたことは「その後の日本史の立場からの日本神話研究の出発点が提供された」ものであつて、その合理主義的な神話批判は後々まで影響力をもつた(注12)のであつた。

今日に於いて、とくに階級史観の立場から津田氏の研究は高い評価が与へられてゐるやうである。例へば歴史学研究会古代史部会の「『神話』教育の復活に対決する歴史研究・教育者の課題」といふ一文がある。この中で、「神話を天皇始め各氏族の伝承として把え、歴史研究の対象とする方法を明らかにした点」、さらにそれが「紀記の述作（つづ）された七・八世紀頃の貴族達が自分の家柄を誇示することによって宮廷内での地位を高めようとする、政治的意図に基き造作されたものだ」としたところに「津田氏の『神話』研究法の正し

さ」があるとしてゐる。しかし、それに続けて、津田氏には「当時の研究水準から止む得ない事ではあったが、貴族と農民の階級関係に対する無理解という問題があった」(注13)としてゐる点が、やはり注目される。

また高等学校「日本史」教科書である家永三郎著『新日本史』の中の次の箇所が、文部省検定で不相当とされたが、家永氏は津田博士以来の学説に従った旨の意見を出してゐる。

△「古事記」も「日本書紀」も「神代」の物語から始っているが、「神代」の物語はもちろんのこと神武天皇以降の最初の天皇数代の間の記事に至るまで、すべて皇室が日本を統一してのち、皇室が日本を統治するいわれを正当化するために作り出した物語である。「古事記」「日本書紀」は、このような政治上の必要から作られた物語や、民間で語り伝えられた神話、伝説や、歴史の記録などから成り立っているので、そのまま全部を歴史と見ることはできない。(注14)

瀧川政次郎氏によると、津田氏は戦後に「その学説の行き過ぎのみを信奉するいわゆる津田学徒の行衛を遮らんとして、懸命の努力を致されたが、その目的を達せずして死去せられた」(注15)といはれる。

戦後の神話研究に於いては二つの大きな潮流があり、そのひとつが津田学説を継承する「歴史学派」であり、他のひとつが松村武雄氏に始まる「民族学（比較神話学）」であるとされる（注16）が、津田氏の指摘する「作為」そのものが他ならぬ「神話的思考」に基づくものであると強調したのが松村氏である。

松村武雄氏の大著『日本神話の研究』（全四巻）の第一巻序説篇は「日本に於ける神話の『神話性』を懷疑し若くは否定する学者が皆無でない」事実に対する批判から始つてゐる。

△神話が神話たることを決定するものは、神話を想案せしめる「意図」ではなくて、神話を成形させる「思考」である▽

△天皇氏その他の少数特殊人も、衆庶と同じやうに、さまざまの超自然的靈格の存在とその靈能による自然界並びに人文界の諸事象の管掌支配を信じ、万人人感を感じ、さまざまの存在態ワムレゼンの呪力を信じ、誤つた類似連想的並びに接近連想的な呪術を信ずる点に於て、つまり真正の「神話」を生み出す心理の持主であつた点に於て、一般衆庶とさして相異なることがなかつた▽（注17）

「神代史の成立過程・様相に関する限り、津田氏とはぼその所見を同じくする」、「神代

史の大綱をなす神話群が、その可なり大きな部分に於て、『皇室及びこれに関係深い門閥』の心的産物であることは、拒み難い事実である。それ故に「神話ではない」とする考へ方には賛同できない(注18)と松村氏は述べてゐる。「記紀神話」を撰録編纂した朝廷の少数貴族といへども、やはり「神話的思考」を所持する点に於いて、民衆と同様であつたとするのである。

その実例として、夢の訓むしへのままままに天香山あまのかぐやまの社やしろの土はにを取り天平瓮あまのひらかいつへ造つくつて天神地祇あまつやしろくたつをお祭りした神武天皇、国内の不安の因を知るために卜占ぼくせんにもたれかかり、また二皇子のいづれを後嗣にすべきかを決めるために、「各おのおの夢ゆめみるべし。朕夢われゆめを以て占うらへむ」と二皇子に伝へた崇神天皇、その他に垂仁天皇・景行天皇・仲哀天皇・神功皇后・香坂王かじまのおう・大鷲おほささぎ尊のみこと等(祈誓いのちひ・審神者さには・神招かむをぎ・うけひがりひ魂返たまひし等)の例をあげ、これらは「真面目に本氣に実修されてゐた」(注19)とする。

この松村氏の『日本神話の研究』は、日本神話の本質を究明した卓説であり、学界のひとつの常識となつたもので、従来の学説を批判しつつ神話学の正統を行く日本神話研究史上の金字塔的存在であるといふ高い評価が与へられてゐる(注20)。

(三) 「記紀体系神話」成立の意味

天地の元初の状態から始まる「記紀神話」は、ともにカムヤマトイワレビコノミコト（神武天皇）の誕生を以って、ひとつの区切りとしてゐる。その体系は「天皇の起源（及び天皇を輔弼する氏族の出目）」を説明してゐる。倉野憲司氏は『古事記』上巻は「それだけで一つのまとまった神話体系を構成しており、その構成は立体的である。それは『建国の由来』という主題に向つて、より下位の、または局部的ないろいろの神話や神統や歌謡などを牽引し、整理し、統一して、比較的に全一の姿を示している」（注21）と述べてゐるし、『日本書紀』に關しても、山田英雄氏は「神代は人代と異なり編年にしてはいないが、天地創造より人皇に至るまで連綿相継いでいることを明らかにしている」（注22）と説いてゐる。

「記紀神話」の全体を概観して、三品彰英氏は「神武天皇の大和平定による建国」、そ

I. (四) 「記紀体系神話」成立の意味

れに先立つ「日の御子の降臨」、さらにその前の「出雲のオオクニヌシノミコトの中なツく国の国づくり」の三つが日本の建国神話であって、これらが一つの体系にまとめられ整然とした歴史的な展開を示してゐる点に「記紀神話」の特色があるとす。そして「神々は親と子の継嗣において結ばれ、やがてその継嗣関係は諸氏の祖神とその後裔こういの史上における活動ともなる」のであって、血縁的結合の原理が神話体系の構造原理となつてゐることを述べてゐる(注23)。松村武雄氏も、神代卷——古典的体系神話——の他民族の神話と區別される特徴のひとつとして「説話群が空間的に横に展開することが無く、そのすべてが時間的に縦に流転し、物語が世代から世代へと、順序を追うて相繋つながつて、遂に人代卷に流れ込んでゐること」を指摘してゐる(注24)。

「記紀神話」が体系神話として撰録編纂されたものであることは事実であつて、そこにその特徴を見い出さうとする立場が有力であると思はれる。ところが「神話を神話として、それを正當に位置づけ、それを正當に解釈して、神話の内奥に秘められてゐる事実を抽出してくる」ことを説く水野祐氏は所謂「歴史学派」のせいか、「記紀神話」を「生きた神話としての機能を停止し」た「文献の中に保存されている遺骸としての神話」であると指

摘して、体系化される前の「遊離神話」の状態に還元することの意味合ひを、次のやうに述べてゐる。

△私が神話教育の必要性を強調する(注25)のは、「体系神話の状態のまま、それを歴史に活用」して、「戦前のような誤れる歴史を造作し」た「虚偽の神話教育」に反対することと、自己矛盾とうけとられようが、私は体系神話を完全に分解してしまい、体系を完全に崩して、個々の伝承時代の神話の原形にもどした神話を、日本民族の、民族発生的な、生きた機能をもった神話として、それを教育するという意味なのであって、神話はそういう状態にもどして、はじめてそれを伝承していた人びとの生活の知恵としての意義を把握することができ、文化史上に活用し得る状態になると考えているV(注26)

ひとつの学的作業として体系神話を構成してゐる神話の単要素を推定することは十二分に成立つし興味もそえられるが、それと現に伝はつてゐる「記紀神話」とを並列的に採りあげて、仮定予想される遊離神話にこそ意義があるといふ説き方は、はたして妥当なものであらうか。

結論的にいふならば、体系神話と遊離神話とは同列に真偽を論ずべきものではなく、そ

I. (二) 「記紀体系神話」成立の意味

れぞれに次元を異にする独自の意味と意義を持つてゐるものである。体系神話を完全に分解して単要素に還元してこそ意味があるといふのは、あまりにも一面的な説き方である。多くの遊離神話から今日に伝はる体系神話が構成されたとしても、かういふ説き方は体系神話の持つ独自の意義を全く無視したに等しい物言ひである。そもそも遊離神話といつても、水野氏自身も認めてゐるやうに、あくまでも仮定・推定の域を出ないものであつて、そこにもまた新たな問題があることを見逃すわけにはいかない。

水野氏は遊離神話に「日本民族の、民族発生的な」機能があるとしてゐるが、ここでいはれてゐる「民族」とは如何なる意味内容においてであらうか。民族とは歴史的文化的な概念であつて、言語・生活様式・心理的習慣・宗教感情などを共有する文化共同体のことであらう。人種的な概念とは異なつて、生物学的側面よりも、共通の生活様式や感情・意識によつて「民族」は類別されるはずである(注27)。ある価値的な世界、集団的帰属感情とでもいふべきものによつて結ばれて、初めて「民族」と呼べるのである。それは氏族や部族といった血縁的地縁的集団よりも、さらに統合のレベルが高いはずのものである。「記紀体系神話」の成立した時代的背景を考へた時に、それは文字通り「日本民族として

の自覚」によって生み出されたものといっているいだらう。ここに体系神話のもつ独自の意味と意義がある。

(四) 「記紀神話」成立の時代背景

大陸文化との交流が、我が民族の固有文化に対する自覚を促すことは十分に考へられることである。例へば「神道」といふ語句が最初に文献に出てくるのは、仏教公伝(欽明天皇十三年)から数十年後(『日本書紀』によれば三十余年後)の用明天皇紀に於いてである。「天皇、仏ほとけのみり法を信じたまひ神道を尊びたまふ」。そして用明天皇朝から半世紀余り後は、大化改新を契機とする律令体制確立への動きが具体化する時期でもあるが、その孝徳天皇紀に於いて、天皇が「仏ほとけのみり法を尊び、神道かみのみちを軽あなづりたまふ」として、再び「神道」の語句が記載されてゐる。ここでいふ「神道」がどのやうな意味内容を伴つてゐたのか、今日に使はれてゐる「神道」と相通ふものであつたかどうかは明らかではないにしても、いづれの場合

I. Ⅳ 「記紀神話」成立の時代背景

合も、外来の「仏法」との対比に於いて「神道」の語句が出てゐることに留意すべきである。ただし、用明天皇紀（六世紀末に相当する）に於ける「神道」の語句については、『日本書紀』完成時（八世紀初）の考へ方を示すものであるとの見方も可能である。しかし、かうした観念が急に醸成されるべくもなく、その後の歴史的展開と合はせて考へると、やはり「仏法」に対比されるものとしての固有の「神道」の意識が六世紀末期に存在したと見ていい。

律令制度の導入期には多くの文物が唐から採り入れられた。律令の制定にあたって、政治家と並立する形で「神祇官」を設けてゐることは、異文化との接触が同時に固有文化への認識を深めさせた例として理解していいだらう。唐令とうりやうにおける「神祇官」は尚書省の一部局にすぎない。唐令と大宝令との著しい相違は「神祇官」の位置にあるとさへいはれてゐる。このことは日本に於いて祭祀を極めて重視してゐることを意味するものに他ならぬ（注28）。即ち、固有の祭祀の意味を自覚したからこそ、神祇官の独自の位置づけがなされたのである。その自覚の時を遡り得るならば、「仏法」に対する「神道」意識の存在と重なつてゐたはずである。

神話が体系化され記録化されて、天皇の起源を説明してゐるのは、日本国家の成立を説くためであつた。『古事記』『日本書紀』が成立するまでの一世紀余りを顧りみると、まさにシナ大陸とは異質の別個の存在として自らを認識しつつあつた時代といふことができるだらう（この時期は律令体制の導入期と重複してゐる）。『隋書』倭国伝に載つてゐる遣隋使小野妹子（推古天皇十五年）が提示した国書の「日出づる処の天子、書を日没する処の天子に致す、恙なきや」云々の文面は、この間の消息を象徴的に物語つてゐる（注29）。

同じく推古天皇二十八年に「是歳、皇太子・嶋大臣、共に議りて、天皇記及び国記、臣連伴造国造百八十部并て公民等の本記を録す」とある記事は、日本に於ける修史事業の嚆矢であつて、幾つかの基本的な記録が成立すると共に、それ以前の口誦や文献的資料の整理が行はれたものと見られる（注30）とされる。かうした歴史への関心は、自らの存在根拠を説明しようとする意識に支へられてゐることはいふまでもない。坂本太郎氏は、『天皇記』は中国皇帝に対して日本の主権者の独自性を示すために書かれ、『国記』についても同様に日本国家の歴史が構想せられたからであるとしてゐる。さらに、遣隋使に先行する聖徳太子の十七条憲法（推古天皇十二年四月）に「国家」といふ文字がたく

さん使はれてゐるのは国家観念の昂揚のあらはれと指摘してゐる(注31)。

三品彰英氏が「前歴史的な神話・伝説を歴史的な体系にまとめあげた『記紀』撰者の努力とその成果は称賛に値する」云々(注32)としてゐるのは決して飛躍した表現ではない。

従って、例へば左記のやうな見解

△其の発生の原初段階にあつては、天皇家或は其の周辺に存在する貴族群と全く無縁であつた神話をも、特定の思想に基づき取捨選択し、種々改竄かいざんの手を加えた後に、天皇家の系譜に結合した結果としての記紀の「神話」は、断じて真の意味での神話とは看做し得ないものであるV(注33)

に対する反論としては、例へば太田善麿氏の次のやうな見方が常識的であると思はれる。

△記紀ともに、政治的意図を基礎にした所産にすぎないということを強調する人もあるが、八世紀初期の現実として、文字言語による何らか一貫した制作物が、現実を処理する意欲と全く無関係に産出されるはずがないというのはむしろ自明に属することであつて、このことを強調するだけでは何も生まれて来ないV(注34)

△記紀が政治的意図の所産であるという説は、その政治的意識がどう向くかによつて

こうもあらわれ、またあかもあらわれるというふうに、一往この問題に説明を与え得るかにも見える。しかし、どうしてそれが現に見得る古事記・書紀そのものにならねばならなかったのか、もう少し違うものになることは許されなかったのか、という点に説明を与えることはできないV(注35)

現存する体系神話を仮定推定の域を出ない遊離神話と並べて、その意義の有無を同列に論じたり、「改竄」の結果としての体系神話は「真の意味での神話ではない」と結論づけたりするのは、やはり国家の成立への認識不足があるからだと思はれる。国家の成立は、いはば渾沌から秩序への文化の前進なのである。経済史的観点からいふならば、自給自足的・半採集半農耕的経済の段階から分業的農耕経済の確立したことに比せられる人間社会の一大転換であって、そこに「階級性」の側面と「疎外」といふ新たな要素を孕むといへ、「分業化(国家の成立)」を否定したのでは人間の文化的営みは理解できないだらう。「体系を完全に崩して、個々の伝承時代の神話の原形にもどした神話」の意義を一方的に強調することは、かうした人類史の経過を無視した知的遊戯であり、「ないもの請り」に等しいものといへるのではなからうか。

[注]

(注1) 西宮一民校注『古事記』付録「神名の釈義」。西宮氏によると、中巻に於いて初出する神々は十七柱であり、下巻では一柱にすぎない。

(注2) 例へば川副武胤著『古事記の世界』は、内容から、神世の巻(上巻)と歴代天皇の巻(中・下巻)の二分法をとりたいとしてゐる(一七頁)。

(注3) 西郷信綱著『古事記の世界』一八五頁。

(注4) 本居宣長著『古事記伝』一之巻(筑摩版全集第九卷、四頁)。

(注5) 横田健一「津田左右吉における日本神話研究」(『国文学解釈と鑑賞』第三七巻第一号、一七二頁)。

(注6) 津田左右吉著『古事記及び日本書紀の新研究』(全集別巻第一、一九一〜二〇三頁)。

(注7) 前掲(注5) 一七一頁。

(注8) 津田左右吉著『神代史の新しい研究』(全集別巻第一、一四四頁)。

(注9) 前掲(注8) 一六頁。

(注10) 藺田稔「日本神話研究と宗教学」(講座日本の神話1、六一頁)。

(注11) 松前健著『日本の神々』一八七頁。

(注12) 大林太良「日本神話の研究史」(『国文学解釈と鑑賞』第三七卷第一号、一六三頁)。

(注13) 『歴史学研究』第三五五号、二頁。

(注14) 文部省教科書研究会編『教科書訴訟』四九頁、七四頁。

(注15) 瀧川政次郎「直木証言剝偽」(三輪知雄編『教科書裁判』三四八頁)。

(注16) 前掲(注10)六二頁。

(注17) 松村武雄著『日本神話の研究』第一卷、一九〜二〇頁。

(注18) 前掲(注17)一七頁。

(注19) 前掲(注17)二〇頁。また神話的思考——「神話する人々」の心的活動の特徴については、

松村氏の『神話学原論』上巻(第三章「神話発生の心理」)、『神話と歴史』(第二章「神話とは何ぞや」)に詳説されてゐる。

(注20) 松前健「戦後における神話研究の動向」(『文学』第三三卷第六号、二八頁)。中村節「戦後に
おける日本神話研究の動向」(『国文学解釈と鑑賞』第三七卷一号、一七八頁)。

(注21) 倉野憲司校注『古事記祝詞』解説、一七頁。

(注22) 山田英雄著『日本書紀』一八頁。

(注23) 三品彰英著『日本神話論』九頁、五一頁。

(注24) 前掲(注17)二七頁。

(注25) 水野氏には『日本神話教育論』と題する著書(二七七頁)がある。

(注26) 水野祐「日本神話研究と歴史学」(講座日本の神話1、一〇四頁、一〇七頁)。

(注27) 「民族」の概念については、『社会科学大事典』(第十七卷)、『世界大百科事典』(第二九卷)の該当項目を参照した。

(注28) 例へば三谷栄一著『古事記成立の研究』一二二頁。

(注29) へ日本が国際的な場所に出るようになると、逆に日本の国家意識が深まってくる。聖徳太子が派遣した遣隋使は「日出ずる処の天子、書を日没する処の天子に致す、恙なきや云々」という国書をもたらしたが「日出ずる処」と「日没する処」との対置は、外国との接触を通して形成せられた国家意識の一表現である。V田村圓澄「聖徳太子の前後——七世紀の日本——」(『国文学解釈と鑑賞』第三三卷第七号、三八頁)。

(注30) 梅沢伊勢三「飛鳥・奈良時代の歴史思想——古事記・日本書紀を中心として」(『日本思想史研究会編『日本における歴史思想の展開』三八頁)。

(注31) 坂本太郎著『日本の修史と史学』五頁。十七条憲法の中で、「国家」の文字は、第四条「……国家自ら治まる」、第六条「……国家を覆すの利器たり……」、第七条「……国家永久にして、社稷危きこと勿し……」の三箇所に出てくる。「国」の文字は、第十二条「……国に二君靡く、民に両主無し……」、第十四条「……何を以てか国を治めむ」の二箇所に出てゐる。さらに「国家」「国」に対置されるものとして、第二条「……万国の極宗なり……」がある。これらは厳密には『日本書紀』成立時（八世紀初め）の国家観念を示すものとの批判もあるだらうが、一朝一夕にかうした観念が醸成されるはずもなく、『隋書』倭国伝の国書の記事とともに、聖徳太子時代の国家観念を窺知させるものである。同時に讖緯説による神武紀元の起算が推古天皇九年の辛酉であることも看過できない。

(注32) 前掲(注23)五一頁。さらに「そのために神話即歴史と思ひこませるものになったり、逆に『記紀』神話は造りものであって、上古の歴史とは全く無縁のものであるという軽率な批判説が主張されたりする両極端の諸説が打出されることになった」と続けてゐる。

(注33) 福島秋穂「ウケヒ神話の構造」(講座日本の神話4、四一〜四二頁)。

(注34) 太田善麿「記紀の成立」(『国語と国文学』第四二巻第四号、二〇頁)。

(注35) 太田善麿著『古代日本文学思潮論(Ⅲ)——日本書紀の考察——』三二七頁。

第二章

『古事記』の序文に見られる『古事記』の思想

(一) 『古事記』序文の成立

『古事記』について論ずる際に、その序文に関する考察は不可欠のことである。なぜなら、『古事記』の成立を語る資料は、この序文を以て他にはないからである。序文とはいつても「臣安万侶言」^{まをす}で始まる上表文であり、四六駢體^{べんれいたい}の漢文である。本居宣長は「本文とはいたく異^{コト}にして、すべて漢籍^{カウジ}の趣を以て、其文章をいみしくかざりて書^かり、いかなれば然るぞといふに、凡て書を著^{ツク}りて上に献る序は、然文^{シカ}をかざり当代を賛^{ホメ}奉りなごする、漢のおしなべての例なるに依れるなり」といひ、「そのかみさばかり、漢^{カウ}学^{シマナヒ}を盛^{オカリ}に好^{コソ}ませたまへりし世の事にしあれば、序の文は必^ズ如此^{カク}さまに書^{カキ}つべきわざなるをや」として、漢文で書かれた序文は当然に「其意旨^{ココロガ}もおのづから漢^{カウ}にて」といふやうに積極的な評価を与へてゐない(注1)。たしかに「天地初発之時」から始まる本文と比べるならば、明らかに修辭的に文字を選び字数を整へたことは歴然としてゐる。しかし、その内容を見

る時に、宣長の如くに「其文章をいみしくかざりて書り」が故に、価値は低いと決めつけるわけにはいかない。

序文のみが『古事記』成立の経緯を語ってゐるから重要であるといふだけでなく、元來、序文と本文とは切り離すことのできないものであった。現存最古の写本である真福寺本では、序文の末尾の「正五位上勲五等太朝臣安万侶」から直ちに本文の「天地初発之時」が続いてゐて、改丁はおろか改行さへしてゐない。即ち、『古事記』の開巻第一行が「古事記上巻并序」とあるやうに、序文と本文は別のものではなく、序文を読まないと本文の理解もしくいといふ考へがあつたことを物語つてゐる。それほどに『古事記』にとって、序文は大きな意味を持つてゐる（注²）。

ところで、序文は内容から見て、三段に分けられるのが定説となつてゐる。例へば藤井信男氏は次のやうに記してゐる。

△其の内容は、第一段（「夫混元……欲絶」）に国史を述べ、第二段（「暨飛鳥……未行其事矣」）では天武天皇の御事業及び古事記成立の由来を記し、第三段（「伏惟……頓首」）で元明天皇の御方針及び安万侶の古事記撰録の経過を明らかにしてゐる（注³）

『古事記』巻頭を飾る序文ではあるが、実はその成立は、上巻・中巻・下巻から成る本文の凡てが完成した後に、一番最後に書かれたものであることを疑ふ余地はない。その成立は文字通り「謹みて献る」際の、本文全体を鳥瞰し得た時に他ならない。

似たやうなことが序文自体にもいへるのではなからうか。第一段についてはあらためて詳述するが、それは『古事記』本文全体の内容を太安万侶の目を通して要約した縮図となつてゐる。本文の成立を待つて初めて書き得たのが第一段である。これに比べて、第二段と第三段とは、内容的時間的には、第一段に先立って成立しうるはずのものと考へられるからである。

第二段は『古事記』撰録の発端を記してゐる。その最も重要な箇所は、やはり天武天皇の詔である。

朕聞く、諸家の賣る帝紀及び本辞、既に正実に違ひ、多く虚偽を加ふと。今の時に当りて、其の失を改めずば、未だ幾年をも経ずして其の旨滅びなむとす。斯れ乃ち、邦家の経緯、王化の鴻基なり。故惟れ、帝紀を撰録し、旧辞を討覈して、偽りを削り実を定めて、後葉に流へむと欲ふ。

この詔の前に「潜龍元を体し、洊雷期に応じき」天武天皇は「天の時未だ臻らずして」吉野に隠棲してゐたが、いはゆる壬申の乱の難局を乗り切つて、淨御原の大宮で即位したことを記してゐる。そして、天皇の徳性を讃へてゐる。右の詔の次には、舎人稗田阿礼といふ二十八歳の賢い人物が天皇の命を承けて「帝皇日継及び先代旧辞」を誦み習ふことになつた。しかし、時世の移り変りのために、詔を奉ずることができなかった旨を記してゐる。「然れども、運移り世異りて、未だ其の事を行ひたまはざりき」とあるから、「故惟れ、帝紀を撰録し、旧辞を討覈して、偽りを削り実を定めて、後葉に流へむと欲ふ」との思召は、残念ながら具体化しなかつたといふことである。

かうしたことをうけて、第三段となる。第三段のポイントは、天武天皇の詔が元明天皇の御代に至つて、やうやく具体化したことをのべた、次の箇所にある。

焉に、旧辞の誤り忤へるを惜しみ、先紀の謬り錯れるを正さむとして、和銅四年九月十八日を以ちて、臣安万侶に詔りして、稗田阿礼の誦む所の勅語の旧辞を撰録して献上せしむといへれば、謹みて詔旨の随に、子細に採り撫ひぬ。

右に先立って記されてゐることは、安万侶に撰録を命じた元明天皇による徳化とその御

II. (一) 『古事記』序文の成立

代の素晴らしきである。

伏して惟ふに、皇帝陛下、一を得て光宅し、三に通じて亭育したまふ。紫宸に御して徳は馬の蹄の極まる所に被び、玄扈に坐して化は船の頭の速ぶ所を照らしたまふ。日浮かびて暉を重ね、雲散りて烟に非ず。柯を連ね穂を并す瑞、史書すことを絶たず、烽を列ね訳を重ねる貢、府空しき月無し。名は文命よりも高く、徳は天乙にも冠りたまへりと謂ひつ可し。

宣長にはせるならば「然文をかざり当代を賛称奉りなどする、漢のおしなべての例なるに依れるなり」となるのだらうか。ついで、右のやうに安万侶が「謹みて詔旨の随に」撰録したことを記したあと、『古事記』表記論ともいふべき内容が書かれてゐる。「上古の時、言意並びに朴にして、文を敷き句を構ふること、字に於きて即ち難し」としながらも、音訓交用表記や訓読表記などを駆使しつつ「心」と「詞」を繋ぐために如何なる方針で撰録作業に従事したかについてである。そして、本文が上・中・下の三巻から構成されてゐることを述べてゐる。

以上、第二段と第三段の要旨を書き出してみたが、その内容は事柄の発生の順序に沿つ

てあると思はれる。①天武天皇の即位に至る経過と天皇の徳性 ↓ ②天武天皇の詔 ↓ ③
稗田阿礼による誦習 ↓ ④「然れども、運移り世異りて、未だ其の事を行ひたまはざり
き」 ↓ ⑤元明天皇による徳化とその御代 ↓ ⑥和銅四年九月十八日の詔 ↓ ⑦撰録の際
の表記上の原則 ↓ ⑧三卷による構成。

〔⑧三卷による構成〕を除いて、①から⑦までは、現実に撰録作業がスタートする時点
に於いて、凡てわかつてゐた、或いは確認されてゐたことである。〔⑦撰録の際の表記上
の原則〕にしても、これなくしては撰録作業を始めることができなかったのだから、最も
近い「過去」に属することであつた。しかし、本文の内容を要約してのべる第一段は、撰
録作業の凡てが完了して初めて書き得たもので、序文（上表文）の日付である和銅五年正
月二十八日「現在」のものといつていいだらう。

(一) 『古事記』撰録の表記上の原則

II. (一) 『古事記』撰録の表記上の原則

①から⑥までは、安万侶にしてみれば、全て客観的な事実である。「①天武天皇の即位に至る経過と天皇の徳性」と「⑤元明天皇による徳化とその御代」の部分は、如何に讀へるかといふ修辭上の工夫に於いて安万侶の学識と個性が発揮されたであらうが、内容は客観的な世界に属することであるから、他の者が代つて書くことも可能であつた。このことは②③④⑥についても、そのままあてはまる。しかし「⑦撰録の際の表記上の原則」だけは安万侶でなければ書き得ない。「謹みて詔旨の随に」撰録作業に當らうとした者のみが、次のやうに書くことができたのである。

上古の時、言意並びに朴にして、文を敷き句を構ふること、字に於きて即ち難し。已に訓に因りて述べたるは、詞心に逮ばず、全く音を以ちて連ねたるは、事の趣更に長し。是を以ちて今、或は一句の中に、音訓を交へ用ゐ、或は一事の内に、全く訓を以ちて録しぬ。即ち、辭理の見え回きは、注を以ちて明らかにし、意況の解り易きは、更に注せず。亦姓に於きて日下を玖沙訶と謂ひ、名に於きて帶の字を多羅斯と謂ふ、此くの如き類は、本の随に改めず。

「上古の時、言意並びに朴にして、文を敷き句を構ふること字に於きて即ち難し」といふ

箇所には、阿礼の誦習する「勅語の旧辞」を撰録する際の安万侶の溜息にも似た息づかひが感じられる。さすがに宣長も「阿礼が誦る語のいと古かりけむほど知られて貴し」として、「此の文をよく味ひて、撰者のいかで上代の意言を違へじ誤らじと、勤しみ慎まれけるほどをおしはかるべく、はた書紀などの如漢文をいたくかざりたるは、上代の意言に疎かるべきことをもさととりつべし」(注4)と述べてゐる。亀田鶯谷は「コレ語言ノ殊ニ簡朴ナルノミニ非ズ。意趣マタ織巧ノ佞ナケレバ、聴取スルコトステニ難シ。尤綴文ノ難キヲ云フ」(注5)としてゐる。

序文を註解するに際して「たゞ文章のかざりのみに書るところは、たゞ一わたり解釈て、委曲はいはず」と、消極的な宣長も「かく末に至りて、記の起りを述べ、書ざまをことわりなどせる処は、必ず意得おくべきことどもなれば、委曲に云べし」(注6)として、「⑦撰録の際の表記上の原則」に関しては意を留めてゐる。上古の時代の質朴な「言意」(古語と古意)を如何に表現したらいいのか、これが安万侶の最も努力し苦勞した点であつたに違ひない。

漢字の使用がまづ帰化人の手によつて始められたことは想像に難くない。最近の研究で

は阿直岐^{あちぎ}や王仁^{わに}の渡来は大筋で史実通りであるとされてゐる。彼らは後の「史」^しの祖先で、代々、財物の出納・租税の徴収・外交などに関する文書や記録の作成に関与すること朝廷に仕へてきた(注7)。従つて、当時、各種の文献のほとんどは漢文体のものであつたらう。梅沢伊勢三氏によると「筆録すべき内容を意識して漢文とすること」や「口誦をそのまま字音仮名によつて書き下すこと」よりも、『古事記』のやうな「音訓併用文を書くこと」の方が困難なことで、日本文の發達といふ意味からも最も發達したものといへるといふ。なぜなら、漢字と仮名を混用した和文体の成立には、漢字のもつ表意文字としての性格と字音文字としての性格を十分に駆使し得ることが必要とされるからである(注8)。

『古事記』の表記が、当時の文献表記の中で、かなり異色のものであつたであらうことは容易に推定できる。太田善麿氏は次のやうに述べてゐる。

△船載の典拠をもつてよそおいをこらし、多彩な新知識を誇つて權威を高めようと努力する流儀——日本書紀の実態を思い浮かべるべきであるが——から離れるということ
は、当時としては、重大な批判を予期しなければならぬことであつた。それは、けつして無意識におこり得ることではなかつた。(略)この種の新しい文体の追求が、よ

り多く政治的な意識と要求とをもととして敢行されたことは、当然と言えば当然ではあるが、ことに文学の歴史の上にかきわめて有意義な事態であったと言える。(略)「政治」の意識が「国語」の意識に結びつくのは、まったく正しいことなのであるが、そういう正しい筋道が引かれるのは、社会・民族の体制の確立への熱意とか、社会生活の原理への欲求とかいうようなものが、原動力として存している時のことであろうV
(注9)

また夜久正雄氏は次のやうに述べてゐる。

へ成立した時代から言へば『古事記』は、神話・伝説の叙事詩として、世界の古典の中で、決して古いものではありません。しかし、日本の国家の生命が、はじめてことば、——日本語に表現されたといふ意味では『古事記』には、それ以前の悠久の民族のいのちの流れが集まってきてゐるのです。(略)かくして、日本国民は、はじめて国語による民族の自己表現を行ったのですV(注10)

(三) 序文第一段に見られる太安万侶の思想

「撰録の際の表記上の原則」と並んで、もう一箇所、安万侶にして初めて書き得た箇所がある。それは「臣安万侶言す」に続く「夫れ、混元既に凝りて……」から始つて、「……今に照らして典教を絶えむとするに補はずといふこと莫し」で終る第一段の全部である。いふならば、古語と古意をそこなふことなく如何に文章化するかで心血を注いだ、その成果の内容を要約してゐる箇所である。

では、安万侶はどのやうに本文を要約してゐるのだらうか。要約そのものの中に、安万侶が『古事記』をどのやうに捉へてゐたかを窺知することができる。

まづ序文を掲げてみよう。見事な四六駢儷の漢文体の持ち味はそこなはれるが、ここでは書き下し文で記す。

- (a) 臣安万侶言す。

夫れ、混元既に凝りて、氣象未だ効れず。名も無く為も無し。誰れか其の形を知らむ。

然れども、

(1) 乾坤初めて分かれて、參神造化の首と作り、

陰陽斯に開けて、二靈群品の祖と為りき。
所以に、

(2) 幽顯に出入して、日月目を洗ふに彰れ、

海水に浮沈して、神祇身を滌ぐに呈れき。
故、

(3) 太素は杳冥なれども、本教に因りて土を孕み鳥を生みし時を識り、
元始は綿邈なれども、先聖に頼りて神を生み人を立てし世を察りぬ。

寔に知る、

(4) 鏡を懸け珠を吐きて、百王相統し、
劍を喫ひ蛇を切りて、万神蕃息せしことを。

II. (三) 序文第一段に見られる太安万侶の思想

(5) 安河に議りて天下を平け、
小浜に論ひて国土を清めき。

是を以ちて、

番仁岐命、初めて高千嶺に降り、

神倭天皇、秋津島に経歴したまひき。

化熊川を出でて、天剣を高倉に獲、

生尾徑を遮りて、大烏吉野に導きき。

舞を列ねて賊を攘ひ、

歌を聞きて仇を伏はしめき。

即ち、

夢に覺りて神祇を敬ひたまひき。所以に賢后と称す。

烟を望みて黎元を撫でたまひき。今に聖帝と伝ふ。

境を定め邦を開きて、近淡海に制め、

姓を正し氏を撰びて、遠飛鳥に勸めたまひき。

(b) 步驟各異に、文質同じからずと雖も、古を稽へて風猷を既に頽れたるに緹し、今に照らして、典教を絶えむとするに補はずといふこと莫し。

便宜的に記号を付し改行してあるが、(a)(b)の他(1)から(10)までは本文の要約である。それらについて、該当する内容をおほまかに記すと次のやうになる。

(1) 天地の初発の時に、天之御中主神・高御産巢日神・神産巢日神の造化三神及び「国生み」「神生み」の祖たる伊邪那岐命と伊邪那美命が出現した事。

(2) 伊邪那岐命の黄泉国訪問譚と、伊邪那岐命の身濼によって三貴子及び多くの神々が生成した事。

(3) はるかに遠い古へのことは定かではなかったが、「本教」によって「国生み」の事を識り、「先聖」から神と人の生り立ちを知った事。

(4) 天安河での誓約によって一系の皇統の基が定まった事(天忍穗耳命の誕生)と、八俣大蛇退治によって万の神々が繁栄した事。ここで「三種の神器」の由来を明らかにしてゐる。

(5) 天安の河原での神集ひによって派遣された天照大御神の使に大国主神が「国譲り」

をしたこと。

- (6) 天孫邇邇芸命あめのみまににぎのみことが高千穂の峰に降臨したことと、神武天皇が東征したこと。
- (7) 中途挫折した東征中の神武天皇に天照大神・高木神の御加護があったこと。
- (8) 東征の御軍みいくさが共に舞ひ歌ひつつ戦闘し、ついに白檮原宮かしはらのみやでの即位が実現したこと。
- (9) 夢に示現した大物主神おほものぬしのかみをお祭りして流行病を終息させた崇神天皇を賢明な天皇と申し上げることと、民家から乏しくのぼる炊烟すゑとんを御覧になって人民の課役を免除した仁徳天皇を聖なる天皇と申し上げること。

- (10) 成務天皇が淡海の高穴穗宮たかなほのみやで国造くにのみやつこがたぬしを定め国々の境界を明らかにしたことと、允恭天皇が大和の飛鳥の宮で氏姓うぢがの忤あやまひ過あやまちを愁なひて天下あその八十伴緒よそものの氏姓を正したこと。

安万侶が本文から抜き書きした(1)から(10)までのうち、(6)の前半までが上巻に相当し、以下が中巻・下巻に相当してゐる。上巻についてはほぼ全体を網羅してゐるが、中巻・下巻に関しては本文の内容から見て著しい偏りがある。神武天皇の東征記事と同様に、多くの字数で、しかも「意欲的に」記してゐる倭建命やまとたけるのみことの西征及び東征、また神功皇后しんこうこうの新羅

遠征が採り上げられてゐない。逆に序文に出てゐる成務天皇の治績は「故、建内宿禰爲大臣、定賜大國小國之國造、亦定賜國国之堺、及大國小國之國主也」と本文にあるのみである。允恭天皇の治績についても同じく本文は極めて簡単に記述（四十八字で）してゐるにすぎない。

倭建命の征討を直接に抜き出さなくとも、成務天皇や允恭天皇の治績を記すことで、その前提である倭建命の征討を顕彰できるわけだし、同時に律令体制の確立期に生きた安万侶の意識の中に「國造・県主の配置」や「氏族の整序」への関心が高まってゐたことから、とくに成務天皇と允恭天皇の治績を抽出することになつたとも考へられる。また神功皇后のことが抽出されてゐないのは、当時、白村江の戦に於ける日本の敗北に見られるやうに、新羅が唐と結んで日本から離反してゐたからだらう。安万侶の時代は、むしろ北九州に防人を配備して、唐新羅連合軍に備へるといふ時代であつた。『古事記』の内容は内容としても、時代思潮が内治重視（律令制定）へと動いてゐることと無関係ではないはずである。

山田孝雄氏は第一段を次の六項目にまとめてゐる。

一、神祇のあらはれたまうた事

一、天孫降臨

一、神武帝の宏業

一、崇神仁徳二帝の治

一、成務帝の国郡制定

一、允恭帝の氏姓を正された事

△このはじめの三項は国家成立の事を述べたもので、次の項は中興の業を述べたものである。末の二項は国家行政上の重大事項であるV(注11)

崇神天皇・仁徳天皇・成務天皇・允恭天皇に関する序文の記述について、宣長は「さて、是までは、古の御々代々に聞え高き事どもをこれかれと抜出て、文飾に書るなり」(注12)としてゐるが、山田孝雄氏は「これは誠に安万侶を侮辱した言といふべきである」と宣長を批判して、ここに日本の政治の要綱があげられてゐるのだと述べてゐる。

△これらで示された所は

第一は 崇神天皇の神祇の崇敬

第二は 仁徳天皇の人民の愛撫

第三は 成務天皇の国鼎の制定

第四は 允恭天皇の氏姓の正撰

右四ヶ条であるが、初の二つ、第一、第二は政治の実質で、あとの第三、第四は治国の大綱で、第一、第二と相對して政治が形式内容完備するものである。なほ又別の方面から云へば第一第二は天皇大権の發動を挙げたので、第三は国土に關しての大綱、第四は国民に對しての大綱をあげたものである。即ち前の對句は統治の内容で後の對句は統治の形式である。而して主權国土国民三者の統治の実は大綱として之に尽きてゐる。これだけのことが治国の要道である。この要道をたゞ四句で一つも残さず挙げ要を抑へてゐる。このことは如何に安万侶の知識または見識のすぐれてゐるかを証する。(注13)

序文第一段に抽出されてゐる五天皇について、その記載が即位順（神武天皇——崇神天皇——成務天皇——仁徳天皇——允恭天皇）と異つてゐることに注目するのは三谷榮一氏である。

神武天皇（初代）—— 国家平定

崇神天皇（第十代）—— 国家鎮護の神祇敬崇

仁徳天皇（第十六代）—— 国民の安定生活

成務天皇（第十三代）—— 国造・県主の任命

允恭天皇（第十九代）—— 氏姓の制定

これは「日本国家確立への道の特記」したもので、即位の順序ではなく「治績の順に」並べたものとするのである（注14）。

（四）「本教」「先聖」と太安万侶

序文第一段の(1)から(10)までのうち、(3)だけが単に内容を凝縮して表現してあるだけでなく、少し趣きを異にしてゐる。

(3) たいそ太素はようめい杳冥なれども、本教によ因りてくに土をはら孕み島を生みし時を識り、
めんぱく元始は綿邈なれども、先聖によ頼りて神を生み人を立てし世を察りぬ。

ここで特に問題にしたいのは「本教」と「先聖」とについてである。

この点に関して宣長以来、諸説がある。

△本教は、人に物を語り聞カクすを教ふといふに同じくして、神代の事どもを語コト伝へたる説コトをいふなり▽

△先聖は、神代の事を言コト伝へ記し伝へたる、古コのかしこき人たちをいふ▽

と述べる宣長は、さらに続けて「又思ふに、識といひ察といふを、伊邪那岐命伊邪那美命の御事としても見べし、其時は本教は天神の命詔ミコトノミなり、先聖も天神を申すなり」(注15)としてゐる。しかし、序文の筆者は安万侶であつて、安万侶が「本教」「先聖」によつて古への定かでないことを「察知できた」とするのが自然であらう。

藤井信男氏は、「本教」を「古事記の内容を指す」とし、「先聖」を「天武天皇を称へ奉る」ものとしてゐる(注16)。山田孝雄氏は、「本教」を「古事記三巻全部がそれである」としながらも、「先聖」については宣長の考へを承けた『古史コシ徴開題記』(平田篤胤著)の「天神を申すなり」がよいとしてゐる(注17)。倉野憲司氏は、「本教とは、神代このかたの我が古伝承を意味するもの」とし、「先聖」については宣長の「神代の事を言伝へ記し伝へたる、古コのかしこき人たち」が當つてゐると述べてゐる(注18)。

(3)に相当する箇所を語釈を見てみると次の通りである。

藤井信男氏△……………本教といふべき此の古事記にもとづき、先聖と仰ぎ奉る天武天皇の

御陰によつてV(注19)

山田孝雄氏△……………先古の神聖の立てたまふ所の本教に因つてV(注20)

倉野憲司氏△……………古の賢人達が語り伝へ記し伝へた伝承によつてV(注21)

安万侶にとつての「本教」といひ「先聖」といふものは、単に「古く神代からの伝承」とか「それを語り伝へる賢き人」といった一般的なことなく、もっと具体的なものであったに違ひない。

筆者は、「本教」「先聖」ともに安万侶が元明天皇から撰録を命じられた「稗田阿礼の誦む所の勅語の旧辞」の内容であると考へる。阿礼が誦習してゐたものは、天武天皇の勅語にもとづく「帝皇日継及び先代旧辞」であつた。阿礼の誦習する「帝皇日継及び先代旧辞」によつて、「土を孕み島を生みし時」を識り、「神を生み人を立てし世」を察つたのである。

撰録作業がいざ始らんとした時、阿礼の誦習する「帝皇日継及び先代旧辞」を前にした

安万侶は「上古の時、言意並びに朴すなはにして、文を敷き句を構ふることに、字じに於おきて即ち難かたし」と感じた。その難しさを痛感しながらも、そこに遙かなる太古の事績を初めて知ることができた。撰録作業の困難さを痛切に思へば思ふほど、逆に阿礼の誦習する「帝皇日繼及び先代旧辞」を撰録することの意義をも痛感したことだらう。

「本教」と「先聖」に関して、安万侶の心中を付度せんたくすると次のやうになるのではなからうか。

元明天皇の詔みことりを被りて、阿礼の誦習する古くからの伝へを撰録することになった。そこには遙か昔の事績の数々が伝へられてをり、初めて知ることばかりである。思ひ起せば、阿礼に親しく帝皇日繼及び先代旧辞すちみことのひつぎをお授けになった天武天皇の偉大さが今更ながら偲おもばれて、心から感歎讚歎せざるを得ない。

従つて、「本教」を「古事記の内容を指す」とし、「先聖」を「天武天皇を称へ奉る」ものとする藤井信男氏の見解に魅かれるのである。即ち「本教」とは『古事記』のもとになつた伝承（神話）であり、「先聖」とは天武天皇に体现されてゐるやうに神話を伝へようと

努めた代々の賢い人たちのことである。

(3)の部分は、(a)「臣安万侶言す。夫れ、混元既に凝りて、氣象未だ効れず。名も無く為も無し。誰れか其の形を知らむ」を承けて、「然れども」と続く(1)にも次の(2)にも、さらには「寔に知る」で続く(4)以降にも、内容的にはかかはってゐるのである。

第一段の締め括りである

(b) 步驟各異に、文質同じからずと雖も、古を稽へて風猷を既に頽れたるに繩し、

今に照らして典教を絶えむとするに補はずといふこと莫し。

といふ一節にも、字義以上の具体的イメージが伴はれてゐたはずと思はれる。時代によって政治に緩急はあつても「古を稽へて風猷を既に頽れたるに繩し、今に照らして典教を絶えむとするに補はずといふこと莫し」なのであつて、このことは今かうして天武天皇の詔を発端として『古事記』が撰録されたことで十分に実証された。「邦家の経緯、王化の鴻基」たる伝承は、時に「虚偽を加ふ」るものであるが、このやうに「削偽定実」されることで後世に正しく伝へられていく。『古事記』撰録自体が「稽古照今」なのである、と安万侶は説いてゐるのではなからうか。

(五) 「ふるごとぶみ」

前述したやうに、第一段に於ける本文の要約(1)から(10)までのうち、(1)から(6)の前半までの約五分の三が上巻に相当し、残りが中巻・下巻に相当してゐる。これは『古事記』に於ける上巻の比重が実質的に重いことのあらはれである。このことは単に安万侶が上巻に神話を重視してゐたといふだけではないと思はれる。

「邦家の経緯、王化の鴻基」たらしむるべく撰録された『古事記』は、推古天皇(第十三代)に至るまでの歴代天皇の記事を掲げてゐるが、その序文に於いては神武天皇以下、四代の天皇の治績を抽出してゐる。この点も『古事記』の性格を考へる際の重要なポイントである。それは天皇統治の理想的な姿を語ってゐるだけでなく「日本国家確立への道」をも物語るものだからである。その天皇の起源については、(1)「乾坤初めて分れて、參神造化の首と作り……」以下、(6)「……神倭天皇、秋津島に経歴したまひき」ま

II. (四) 「ふるごとぶみ」

で、本文の内容に即して順序立てて要約されてゐる。しかも要約全体のほぼ五分の三を充てて比較的詳しく述べられてゐる。ここに『古事記』の主張しようとするものが如実に示されてゐる。即ち、文字通り『古事記』は「ふるごとぶみ」であつて、過去を語ることによつて、現在を考へさせようとしてゐるのではなからうか。そのもととなつた「帝皇日繼」と「先代旧辞」自体が、現在の抛り処となつた「過去」を明らかにするためのものであつたはずである。

(3) 太素は杳冥なれども、本教に因りて土を孕み島を生みし時を識り、
元始は綿邈なれども、先聖に頼りて神を生み人を立てし世を察りぬ。

右の「本教」も「先聖」も、定かではない太古を明らかにするものであつたが、それによつて明らかにされたことは、現在に連なる「国土」の生成と「神」「人」の生り立ちであつた。(3)でいふ「神」と「人」が、(4)「鏡を懸け珠を吐きて、百王相統し、劍を喫ひ蛇を切りて、万神蕃息せしことを」との関連で、それぞれ「神」||「万神(宗教的な神々)」と「人」||「百王(皇統をつく人々)」である(注22)とするならば『古事記』が、単に過去を語るだけのものではなく、現在についても大きな関心を持つてゐることが愈々、明確にな

ってくる。

(b) 步驟各異（殊しゆうおのおのこと）に、文質同じからずと雖も、古いにしへを稽かむへて風猷ふうゆうを既に頽すたれたるに繩ただし、

今に照らして典教てんきやうを絶えむとするに補はずといふこと莫なし。

宣長は右について「只漢人の常にいふなる趣を、文のかざりに書るのみなり」（注23）としてゐるから論外としても、山田孝雄氏は「今」について、「步驟各異に、文質同じからず」と関連づけて「崇神、仁徳、成務、允恭の御世々々の政まつりごとを遊ばされたその當時を指して云つたのである」（注24）としてゐる。しかし、ここでいふ「今」は『古事記』撰録時代のことではなからうか。「風猷を既に頽すたれたるに繩ただし」「典教を絶えむとするに補ふ」とは、天武天皇の詔にある「削偽定実」のことだと考へられるからである。そして、安万侶をしていはしめるならば、同様のことは以前にもあったはずだし（だから、かうして「帝皇日継」と「先代旧辞」が伝へられてゐる）、今後に於いても当然にあり得るに違ひない。これからはその拠り処は「削偽定実」を経た『古事記』にあると。即ち「稽古照今」の「古」に当る文献が『古事記』であると。

まさに『古事記』は「現在」のあり方を考へるための「ふるごとぶみ」として撰録され

II. (四) 「ふるごとぶみ」

たといひ得るのではなからうか。例へば『古事記』自ら、明確に後世を意識したと書いてあるところがある。それは、顕宗天皇の御代（下巻）のことで、その「父王（忍齒王）を殺したまひし大長谷天皇（雄略天皇）を怨みたまひて」、天皇が兄の意祁命と協力して、大長谷天皇の御陵を毀つ記述に於いてである。意祁命は御陵の傍を少し掘っただけで「既に掘り壊ちぬ」と報告し、次のやうに言上してゐる。

「然か為し所以は、父王の怨みを其の靈に報いむと欲ほすは、是れ誠に理なり。然れども其の大長谷天皇は、父の怨みにはあれども、還りては我が従父にまし、亦天の下治らしめしし天皇なり。是に今単に父の仇といふ志を取りて、悉に天の下治らしめしし天皇の陵を破りなば、後の人必誹謗らむ。唯父王の仇は報いざるべからず。故、少し其の陵の辺を掘りつ。既に是く恥みせつれば、後の世に示すに足らむ」

ここには「後の人」からの誹謗を避けたいとする「後の世」への明白な意識が記されてゐる。また同じ顕宗天皇記には、即位前、父王の遭難を聞いて逃亡する際に御糧を奪つた猪甘の老人を、後に捜し出して体刑に処す記事が載つてゐる。

是を求め得て、喚上げて、飛鳥河の河原に斬りて、皆其の族の膝の筋を断ちたまひき。

是を以ちて今に至るまで、其の子孫、倭うみのこに上る日は、必ず自らおのづか跛あしなへくなり。

右の「今に至るまで」の「今」とは、顯宗天皇の御代のことではなく、『古事記』撰録時のことであることは明白である。ところが、この顯宗天皇記を最後にして、以下、仁賢天皇（意禰命）から推古天皇に至る十代の天皇に関しては、単に「帝紀」を示すのみである。中巻・下巻に於いて、三十三代の歴代天皇の記事を掲げてゐながら、その最後の約三分の一については、ただひたすらに「現在」まで皇統が続いてゐることを説かんとするかの如き記述が続いてゐる（注25）。後世の目を意識したと自ら記した箇所、治績についての記述が終つてゐることは、『古事記』の性格を考へる上でまことに象徴的なことといつていいだらう。『日本書紀』が最後まで実録的であり正史のスタイルを貫いてゐるのと極めて対照的である。

この『古事記』の締め括り方と「現在」に近いところ（人代）よりも、現在から遙かに遡つた「過去」（神代）の方を詳しく載せてゐる第一段の要約の仕方とは相呼応してゐる。これは、現在を語るよりも、現在の抛り処となつた過去を語らうとする『古事記』の思想を示すものに他ならない。『古事記』は「現在」を意識したからこそ、「建国の由来」を語

り「天皇の起源」を説いたのである。

〔注〕

(注1) 本居宣長著『古事記伝』二之卷(筑摩版全集第九卷、六五頁)。

(注2) 西宮一民校注『古事記』解説、二八四～二八五頁。

(注3) 藤井信男著『古事記上表文の研究』九頁。同書の卷末に掲載されてゐる亀田鶯谷述『古事記序解』も、同一箇所を以って、三つに分けてゐる(一五五頁)。

(注4) 前掲(注1)七五～七六頁。

(注5) 亀田鶯谷述『古事記序解』(藤井信男著『古事記上表文の研究』一九〇頁)。

(注6) 前掲(注1)六六頁。

(注7) 『日本語の歴史2——文字とのめぐりあい』一九六頁、一九九頁。

(注8) 梅沢伊勢三著『古事記・日本書紀』二二頁、二四頁。

(注9) 太田善麿著『古代日本文学思潮論(Ⅱ)——古事記の考察——』三二一～三二二頁。さらに「古事記という文献は、何とも規定の与えにくい、謂わばえたいの知れないしろものなのであ

るが、しかし明らかに画期的で抜群な言語文化の追求を示した事象であるということだけは疑えない」(三五五頁)と述べてゐる。

(注10) 夜久正雄著『古事記のいのち』はしがき。

(注11) 山田孝雄述『古事記序文講義』二三頁。

(注12) 前掲(注1) 六八頁。

(注13) 前掲(注11) 六八頁。

(注14) 三谷栄一著『古事記成立の研究』八八〜八九頁。三谷氏はこの並べ方は「ひとり太安万侶の思想とはいえない」としてゐる。

(注15) 前掲(注1) 六七頁。

(注16) 前掲(注3) 四四〜四五頁。

(注17) 前掲(注11) 四八〜五〇頁。

(注18) 倉野憲司著『古事記全注釈』第一巻、七四頁。

(注19) 前掲(注3) 四四頁。

(注20) 前掲(注11) 五〇頁。

(注21) 前掲(注18) 七六頁。

(注22) 前掲(注18)七五頁。倉野憲司他校注『古事記祝詞』注、四三頁。

(注23) 前掲(注1)六八頁。

(注24) 前掲(注11)七七頁。

(注25) 繼体天皇の崩御の前に、次の記事が掲げられてゐることが唯一の例外となつてゐる。

此御世、竺紫君石井、不_レ從_二天皇之命_一而、多无_レ礼。故、遣_二物部荒甲之大連、大伴之
金村二人_一而、殺_二石井_一也。

第三章 『古事記』 神話の性格

(一) 『古事記』と『日本書紀』の差異

前述のやうに、太安万侶は『古事記』本文を要約する序文第一段の中で、その五分の三を上巻に割いてゐる。上巻は神々の活躍する神話に相当する箇所であつて、

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。

と、いはゆる造化三神の出現で始まり、初代天皇となつた神倭伊波礼毘古命の誕生を語る是の天津日高日子波限建鸕草葺不合命、其の姨玉依毘売命を娶して、生みませる御子の名は、五瀬命。次に稻氷命。次に御毛沼命。次に若御毛沼命、亦の名は豊御毛沼命、亦の名は神倭伊波礼毘古命。故、御毛沼命は、波の穂を跳みて常世国に渡り坐し、稻氷命は、妣の国と為て海原に入り坐しき。

で終つてゐる。続く中巻の冒頭に於いて、神倭伊波礼毘古命は「何地に坐さば、平らけく

天あめの下したの政まつりごとを聞きし看めさむ。猶なほ東ひむがしに行いかむ」といひ、数々の困難を克服したのち「故、如此かく荒夫あらぶ琉神等るかみどもを言こと向け平和やほし、伏まつろはぬ人等ひとどもを退そけ撥はらひて、畝火うねびの白禰原宮かしはらのみやに坐ましまして、天あめの下治したしらしめしき」といふやうに即位してゐる。

『古事記』上卷（神話）の展開を、できるだけ簡潔に、項目的に、まとめて見ると次のやうになる。

（造化三神を初めとする神々の出現）

別天ことあまつ神五柱かみいつはしらと神世七代かみやなよ

伊邪那岐命いざなのみことと伊邪那美命いざなみのみこと

天あまつ神かみの言依ことよさし

二神あまくだの天降あまくだりと結婚

大八島国おほやしまくに及び神々の生成

火の神の誕生

黄泉国よみのくに訪問

禊祓みそぎはらひと神々の化生

（国土・山川草木と神々〔文化〕の誕生）

III. (一) 『古事記』と『日本書紀』の差異

あまてらすおほみかみ
天照大御神と須佐之男命

みはしらのうづのみこと
三 貴 子の誕生と分治

須佐之男命の涕泣

あめやす
天の安の河での誓約

あめのおしほみのみこと
天忍穗耳命の誕生

須佐之男命の勝さび

天照大御神の岩戸隠れ

須佐之男命の大蛇退治

おほくにぬしのかみ
大国主神

大国主神の誕生

神産巢日神の加護

ねかたす
根の堅州国訪問

こしのくに
高志国での求婚

大国主神の後裔

(国家統治と「三種の神器」の起源)

(地方国家の形成と起源)

すくなびこなのかみ
少名毘古那神との国作り

あしほらのなかつくに
葦原 中国の平定

あまてらすおほみかみ ことよ
天照大御神の言依さし

あめのほひのかみ あめのわかひこ
天菩比神・天若日子の派遣

たけみかづちのかみ
建御雷神の派遣

ことしろぬしのかみ たけみ なかたのかみ
事代主神・建御名方神の服従

大國主神の国譲り

あみみま
天孫の降臨

にぎのみこと
邇邇芸命の誕生

いっとものを
邇邇芸命の降臨と五伴緒

このはなのさくやびめ
木花之佐久夜毘売との結婚

ほほでみのみこと
穗穗手見命の誕生

わたつみのかみ
海 神の宮訪問

うりがやよきあへすのみこと
鵜葺草葺不合命の誕生

（日本国家統一の起源）

（大和朝廷の起源）

右に続く中巻・下巻は、神武天皇から推古天皇に至る三十三代の歴代天皇の系譜と治績を述べてゐる（最後の十代の天皇に関しては、ほとんど系譜のみであるが）。『古事記』撰録の目的は「天皇による国家統治と当時の国家組織との由来するところに対して、説明を与えるにあった」（注1）といはれてゐるやうに、天地の初発に於ける造化三神の出現に始まって初代天皇の生誕までを説く上巻は、文字通り「建国の由来」「天皇の起源（及び輔翼する氏族の出自）」「天皇統治の経緯」を語ってゐる。前章で述べたやうに「現在」（人代）の抛り処となった過去（神代）を語らうとする『古事記』の思想から見て、三巻の内容を要約した序文第一段に於いて五分の三を上巻に充てたことは当然であつた。

『古事記』上巻と内容的に相当する『日本書紀』巻第一・巻第二とを比較すると興味深いいくつかの点を指摘できる。それらについては後述するとして、両者の間には文体の他に表記上の、いまひとつの大きな相違が存在する。それは『日本書紀』巻第一・巻第二が各段の本文の後に多くの異伝を掲載してゐるのに対して、『古事記』が「削偽定実」後の正

説のみを伝へてゐることである。『日本書紀』巻第一では四十二、巻第二では十六の計五十八に及ぶ「一書あるよみに曰いはく」がある。この他に、訓注・割注の「一書あるよみに云いはく」を除いても、「一あるに云いはく」「又曰いはく」「亦曰いはく」などが二十余ヶ所にわたって挿入されてゐる。

このことは『日本書紀』が「できるだけ広く史料をとり、史料のいう所を素直にとり入れようとした」からであつて、「神代紀のおびたらしい一書の引用は、旧辞の諸説をしいて統一せず、異説をあるがままに認めて後に伝えようとした編者の大らかな態度を示したものであり、その点で一つの正説を定めた古事記とは、きびしく対立する」とされる（注2）のは定説といつていいだらう。たしかに異伝を併記して「一つの正説」を求めない編纂方針は『日本書紀』全体にわたつていひ得ることである。例へば継体天皇紀（巻第十七）に於いては、その崩年を本文では「二十五年」としながらも、割注の中で「二十五年」の根拠となつた文献をあげ、同時に「或本あるよみに云いはく」として「二十八年」説も掲げ、「後のちに勘校かむがへむ者ひと、知らむ」と後世に検討する余地さへ残してゐる。

これに対して『古事記』の撰録は、最初から「邦家の経緯、王化の鴻基」として、正説を確立するところにあつた。多くの虚偽を加へて、正実と相違したままに伝はつてゐる古

伝の「偽いつはりを削り実まことを定めて、後葉のちのよに流つたへむ」とするのが撰録作業の理念であった。多くの一書を併記したり、割注とはいへ「後に勘校かむがへむ者、知らむ」としたりする『日本書紀』とは大きく趣きを異にする。それなればこそ、『古事記』序文は「撰録の際の表記上の原則」についても語ってゐるのである。従つて、『日本書紀』の漢文体に対して、『古事記』表記の基調が和文体であることと同様に、異伝に対するこのやうな態度の差異は大きな意味を持つてゐる。

△『日本書紀』神代上・下は、各段ごとに本伝に一書の所伝を副える撰録の体裁をとり、一見古伝への態度がすこぶる客観的なものに思われる。しかしながら、これは、見方によつては、本伝を一書との相対的な位置におとし、本伝が決定的に本伝であるべき所以を曖昧にしたことにもなる。『古事記』はそれに対して、古伝を主体的に受けとめ、撰者の責任において一決しつゝ後葉に伝えようとする形に出たものであり、書紀とはそもそも言語の伝統正統への覚悟からして比較にならない本来性にあるV(注3)右のやうに説く森重敏氏は、さらに「文献としての両者の成立の前後がどうであるかにかかわりなく、その内容上、記は紀より新しくかつ熟した段階にあると説かれているが、

それもつまりは、古伝に対する態度覚悟の相違に根ざすであろう」と述べてゐる（注4）。
事実、『日本書紀』が書き出しからして『淮南子』、『三五歴史』、あるいは『芸文類聚』と
いった大陸の古典籍の類書から多くの辞句を採り入れて記述してゐる（注5）ことから考へ
ても、両者の「言語の伝統正統への覚悟」には大きな差のあることは何人も否定できない
だらう。もともと『日本書紀』はその手本となつたであらう『史記』『漢書』『後漢書』等
の大陸史書と比肩できるものにならうとする編纂意識に支へられてゐたはずで（注6）、そ
れが逆に体裁にこだはり壮重な辞句を藉りてくることになつたわけだらうから、初めから
「削偽定実」することから出発した『古事記』と『日本書紀』とを同列に論ずることは無
理なことかもしれない。同じ天武天皇の御世に編纂が始まつてゐる『古事記』と『日本書
紀』ではあるが、「和銅に完成したものは推古朝までであるから古事記としたのに対して、
日本書紀という全く別の命名法による名称としたもので、日本という名からもうかがわれ
るように、『日本書紀』には）外国に対抗する意識が強く働いている」（注7）のである。

ところで「記紀神話」はそのまま人代へと直接的に繋がる神々の世界の物語である。そ
こでは天地の元初から神々は連綿と続いて人間界にまで及んでゐる。その間に、国土・山

川草木及び統治者の祖先神の誕生とその後裔の人間界への降臨が語られてゐる。展開を同じくする『古事記』上巻と『日本書紀』神代巻とを対比していくと、そこに特徴的な性格の差異が浮びあがってくる。前章で述べたやうに、音訓併用の和文を基調とした表記をとる『古事記』の「国語」の意識は、漢文体の『日本書紀』とは同次元では論じきれない意義があるはずであり、また前述の「削偽定実」の立場に立つ『古事記』の「言語の伝統正統への覚悟」も『古事記』を理解する重要なポイントである。さらに『日本書紀』神代巻と対比しつつ、ここで述べようとする『古事記』神話の性格は、『日本書紀』との表記上の差異（漢文体と和文体・異伝併記と「削偽定実」）と同様に、否それ以上に大きな意味があると考へられるのである。

(一) 『古事記』と『日本書紀』との対比

〔対比1〕——黄泉国訪問譚と「国作り」の成否——

「愛しき我が那邇妹の命、吾と汝と作れる国、未だ作り竟へず。故、還るべし」

「国生み」に続く「神生み」の途中で、火之夜芸速男神を生んだことから「美蕃登彘かえて」黄泉国へと神遊り坐した伊邪那美命に対して、訪ねて行った伊邪那岐命は、右のやうに呼びかけてゐる。これを聞いた伊邪那美命は「悔しきかも、速く来ず。吾は黄泉戸喫為つ。然れども愛しき我が那勢の命、入り来坐せる事恐し。故、還らむと欲ふを、且く黄泉神と相論はむ。我をな視たまひそ」と答へて、「其の殿の内に」入って行く。伊邪那美命が「悔しきかも、速く来ず」と応答したことは、「吾と汝と作れる国、未だ作り竟へず。故、還るべし」といふ呼びかけを肯定したことに他ならない。しかし、伊邪那岐命が待ちかねて「一つ火燭して」内を覗き見たために、伊邪那美命は黄泉津大神と名乗って、そ

のまま黄泉国に滞在することになる。従つて、「吾と汝と作れる国、未だ作り竟へず」のままとなつてゐる。『古事記』に於ける「国作り」は未完成のままである。

『日本書紀』第五段（四神出生章）の本文には火神の誕生の記事はない。十一ある一書のうち、火神の誕生を語るものは第二・第三・第四・第五・第六の一書である。それぞれ伊弉冉尊が「焦かれて終りましぬ」「子の為に焦かれて、神退りましぬ」「悶熱ひ懊悩む」「灼かれて神退去りましぬ」「焦かれて化去りましぬ」としてゐる。伊弉諾尊の黄泉訪問譚は第六・第九・第十の一書が記してゐる（蛇足ながら補記すると、既に第一章に出てきてゐるが、イザナギノミコト・イザナミノミコトに関する『日本書紀』の表記は「伊弉諾尊・伊弉冉尊」である）。しかし、そこには『古事記』のやうな「未だ作り竟へず。故、還るべし」「還らむと欲ふを、且く黄泉神と相論はむ。我をな視たまひそ」との遣り取りは語られてゐない。第六の一書では次の伊弉冉尊の答へを伝へてゐる。

「吾夫君の尊、何ぞ晚く来しつる。吾已に黄泉之寵せり。然れども、吾当に寢息まむ。請ふ、な視ましそ」

伊弉諾尊の呼びかけとしては第十の一書で「汝を悲しとおもふが故に来つ」としてゐる

だけである。そして、約束に反して覗き見した伊奘諾尊に対して、伊奘冉尊は「吾、汝と已に国を生みてき。奈何ぞ更に生かむことを求めむ。吾は此の国に留りて、共に去ぬべからず」との意を伝へてゐる。このやうに『日本書紀』では「国作り」が未完成のままであるとの考へはない。

『古事記』では「国生み」が終了してゐるにもかかはらず、どうして「吾と汝と作れる国、未だ作り竟へず」としてゐるのだらうか。

『古事記』に於ける「国作り」は、天つ神の言依さしからスタートしてゐる。

是に天つ神諸の命以ちて、伊邪那岐命、伊邪那美命、一柱の神に、「是の多陀用弊流国を修め理り固め成せ」と詔りて、天の沼矛を賜ひて、言依さし賜ひき。

一度は躓いたものの伊邪那岐命と伊邪那美命は、淡道之穂之狭別島から大倭豊秋津島までの、大八島国を生み終へてゐる。にもかかはらず、黄泉国を訪ねた伊邪那岐命は「吾と汝と作れる国、未だ作り竟へず」と呼びかけてゐる。この疑問を解く鍵は「修め理り固め成せ」の言依さしにある。「修理固成」は単なる「国生み」だけを意味するものではなかつたのである。大八島国の生成は「修理固成」のための必要条件ではあつても、十分条件

Ⅲ. (一) 『古事記』と『日本書紀』との対比

ではない。様々な自然的・人文的要素を伴ってこそ「修理固成」といひ得るのである。

「国を生み竟^まへて、更に神を生みき」とあるやうに「神生み」が「国生み」に連続してゐることからも、天つ神の言依さしが単なる国土の生成にあつたのではないことは明らかである。このことは「国生み」に続く「神生み」によって生成した神々（石・土・砂・家屋・海・河・水・風・木・山・草・食物・火など）からも容易に理解される（注8）。これらの神々の生成によつて、徐々に大八島国は「ある表情」を示すやうになる。山には草木が繁茂し、河からはせせらぎの音が聞こえてくる「土よあしはらのちあきのながいほ豊葦原之千秋長五百秋之水穗国」へと変貌して行くのである。その「神生み」の途中で、伊邪那美命は黄泉国へ行つてしまった。「神生み」は中断してしまつた。「国生み」に連続する「神生み」が中途のままでは、「未だ作り竟^まへず。故、還^{かへ}るべし」と呼びかけるのは当然である。

「国を生み竟^まへて、更に神を生み、竟^まへる」ことで初めて成就したはずの「修理固成」の言依さしは、伊邪那美命が黄泉国に留つたことで、完遂されてはゐない。『古事記』は明確に「国作り」が未完であることを語つてゐる。

『日本書紀』が未完の「国作り」を語つてゐないことは、前述の一書の内容だけではな

く、本文の記述からも裏づけられる。火神の誕生を伝へてゐない本文では、当然のことながら伊弉冉尊の神遊りも伊弉諾尊の黄泉訪問譚もない。そこでは二神はお互ひに「吾已われすでににおはしまのくに」大八洲国及び山川草木を生めり、何ぞ天下いかにあめのしたきまたるものの主者を生まざらむ」と語り合つてゐる。「国生み」「神生み」が終了した後で「天下あめのしたきまたるものの主者」を生まんと意志したことが述べられてゐる。未完成を語らないどころか、「国生み」「神生み」を既成の前提として、次の段階を語つてゐる。

この点について『古事記伝』は次のやうになつてゐる。

八未イマダツクリツヘ二作竟ニとは、下に大穴牟遲與オホアナムヂニ少名毘古那シクナヒコナ二柱神相並ニ、作堅此国ツクリカサメノクニたまふことある、是今妹背神イモセノの未作竟たまはぬ所ある故なり、相照ヒして見るべし(注9)

宣長は、ここで伊邪那岐命と伊邪那美命によって未完成であつた「国作り」が、大穴牟遲神と少名毘古那神によつて成就されてゐると見てゐるやうにもとれるが、「二柱神相並、作堅此国」のすぐ後に、少名毘古那神が常世とこよの国へと渡つたことから、大国主神（大穴牟遲神）が「吾独われひとりして何いかにか能く此の国を得作らむ」と愁訴してゐる。ここから考へてみれば、大穴牟遲神と少名毘古那神によつて成就したとはいへない。そして、大国主神は

「能く我が前を治めば、吾能く共與に相作り成さむ。若し然らずば国成り難けむ」との「海を光して依り来る神」の託宣のままに、その神を倭の御諸の山に奉齋してゐる。その結果については『古事記』は何も語ってゐない。しかし、もともと伊邪那美命が黄泉津大神として黄泉国に留つたことで、「国作り」を完了することは不可能になつてゐる。大国主神が、少名毘古那神と「相並作_二堅此国_一」したり、御諸の山に神を奉齋したりしたのは、不完全な「国作り」を少しでも繕ふためのものといつていいだらう。

『日本書紀』第八段(宝剣出現章)の第六の一書には次のやうな記事が記されてゐる。

嘗、大己貴命、少彦名命に謂りて曰はく、「吾等が所造る国、豈善く成せりと謂はむや」とのたまふ。少彦名命対へて曰はく、「或は成せる所も有り。或は成らざるところも有り」とのたまふ。是の談、蓋し幽深き致有らし。其の後に、少彦名命、行き熊野の御碕に至りて、遂に常世郷に適しぬ。(略)自後、国の中に未だ成らざる所をば、大己貴神、独能く巡り造る。遂に出雲国に到りて、乃ち興言して曰はく、「夫れ葦原中国は、本より荒芒びたり。磐石草木に至及るまでに、威に能く強暴る。然れども吾已に摧き伏せて、和順はずといふこと莫し」とのたまふ。遂に因りて言はく、

「今此の国を理むるは、唯し吾一身のみなり。其れ吾と共に天下を理むべき者、蓋し有りや」とのたまふ。

このあと大己貴神は「神しき光海に照して、忽然に浮び来る者」即ち「吾が幸魂奇魂」の存在によって「其の大きに造る績を建つことを得たり」となったことを知らされ、それを三諸山に奉齋してゐる。しかし、『古事記』の大国主神が「吾独して何にか能く此の国を得作らむ。孰れの神と吾と、能く此の国を相作らむや」といつてゐるに對して、大己貴神は「磐石草木に至るまで……吾已に摧き伏せて、和順はずといふこと莫し」「今此の国を理むるは、唯し吾一身のみなり。其れ吾と共に天下を理むべき者、蓋し有りや」といひ切つてゐる。ここでも「国作り」に関する『古事記』『日本書紀』の間の明確な違ひが述べられてゐる（尤も、大国主神・大己貴神の「国作り」は「国生み」に連なるものといふよりも、「葦原中国を領有支配する」といふニュアンスが濃いやうにも思はれるが）。

〔対比2〕——「大八島国」生成の順序——

「国作り」に関する『古事記』と『日本書紀』との考へ方の差異は、その大前提となる

「国生み」(大八島国・大八洲国の生成)の記述にも関連してゐるやうに思はれる。

『古事記』では①淡道之穂之狭別島②伊予之二名島③隠伎之三子島④筑紫島⑤伊伎島⑥津島⑦佐度島⑧大倭豊秋津島の順で誕生したことから「故、此の八島を先に生めるに因りて、大八島国と謂ふ」としてゐる。『日本書紀』第四段(大八洲生成章)に於いては本文の

他に十一の一書を掲げてゐるが、その中で大八洲国の生成を語つてゐるのは、本文と第一・第六・第七・第八・第九の一書である。そのうち本文と第六の一書は一致してゐる。

(本文) ①大日本豊秋津洲②伊予二名洲③筑紫洲④億岐洲・佐度洲(双児)⑥越洲⑦大洲⑧吉備子洲——是に由りて、始めて大八洲国の号起れり。

(第一の一書) ①大日本豊秋津洲②淡路洲③伊予二名洲④筑紫洲⑤億岐三子洲⑥佐度洲⑦越洲⑧吉備子洲——此に由りて、之を大八洲国と謂ふ。

(第六の一書) ①大日本豊秋津洲②伊予洲③筑紫洲④億岐洲・佐度洲(双児)⑥越洲⑦大洲⑧子洲

(第七の一書) ①淡路洲②大日本豊秋津洲③伊予二名洲④億岐洲⑤佐度洲⑥筑紫洲⑦壹岐洲⑧对馬洲

〔別表一〕 「国生み」の順序

(日本文学の歴史1『神と神を祭る者』
(305頁)の表をベースにして作成した)

両 児 島	知 訶 島	女 島	小 豆 島	淡 島	吉 備 子 島	大 島	越 島	秋 津 島	佐 度 島	津 島	伊 伎 島	筑 紫 島	隠 伎 島	伊 予 島	淡 路 島	
⑭	⑬	⑫	⑩		⑨	⑪		⑧	⑦	⑥	⑤	④	③	②	①	『古事記』
					⑧	⑦	⑥	①	④ 双			③	④ 双	②		本 文
					⑧		⑦	①	⑥			④	⑤	③	②	『日 本 書 紀』
					⑧	⑦	⑥	①	④ 双			③	④ 双	②		本 書
								②	⑤	⑧	⑦	⑥	④	③	①	書
					⑤		⑧	②	⑥ 双			④	⑥ 双	③	①	紀
				②	⑦	⑧		①	⑤			⑥	④	③		第九の一書

(第八の一書) ①淡路洲②大日本豊秋津洲③伊予二名洲④筑紫洲⑤吉備子洲⑥億岐洲

・佐度洲(双児) ⑧越洲

(第九の一書) ①大日本豊秋津洲②淡洲あはのしま③伊予二名洲④億岐三子洲⑤佐度洲⑥筑紫洲

⑦吉備子洲⑧大洲

前頁の「別表一」の中で際立つものは、大倭豊秋津島(大日本豊秋津洲)誕生の位置づけである。『日本書紀』は六つの異伝のうちの四つまでが、冒頭での誕生を語ってゐる。他の二つの異伝も二番目の誕生としてゐる。総体的に見て『日本書紀』では、「秋津洲」から始まり、瀬戸内から九州へ、ついで日本海の隠伎から佐渡へ、そして越洲から吉備洲への順で大八洲国の生成を語ってゐる。そして、杵岐・対馬の誕生は第七の一書でしかふれられてゐない。『日本書紀』で初めの部分に位置づけられた「秋津島」が、『古事記』では一番最後に生成してゐる。

かうした「国生み」の経緯は、古代航路の発見の順序を示すものとする藤田元春氏は「第一は瀬戸内海航路であり、第二は日本海航路の序次であり、第三は、筑紫途つみといはるゝ渡韓の航路ではないか」「従つて、日本紀の方はその航路発見の歴史から見て、より古

い所伝を記すもので、対馬・杵岐すなはち即筑紫途が確立せんとした時代以前のものであり、古事記の方は百済への航路まで発見された後世の云ひ伝であると考へるのである」(注10)としてゐる。

大倭豊秋津島が、今日の本州全体を漠然と指すものではなく、当時は「豊かに穀物の稔る大和の島の意で、大和を中心にした畿内の地域を指す」(注11)とするならば、まさに「記紀」編纂者の立ってゐたところである。一方は自らの拠点を一番最後に生成したものとしたり、他方は冒頭部で語る。『古事記』は遅れて生成するものに大きな意味を持たせようとしてゐるし、『日本書紀』は先づ初めに重要なものが誕生したとしてゐる。この点は「国生み」に関してだけでなく、他にも適例をあげることができる。例へば「三貴子みはしらのうづのみこの誕生」についての記述の違ひである。『古事記』に於いては、伊邪那岐命が「吾あは子生み生みて、生みの終はてに三はしらの貴き子を得つ」としてゐるやうに、結果として最後に三貴子が出現してゐる。ところが『日本書紀』第五段(四神出生章)の本文では、前述したやうに伊弉諾尊と伊弉冉尊が「吾われ已すに大八洲国及び山川草木を生めり、何いかにぞ天下あめのしたの主者きみたるものを生まざらむ」と共に議はかることから、大日靈貴おほひるめのみち以下が誕生してゐる。初めから大日靈貴の誕

III. (一) 『古事記』と『日本書紀』との対比

生が意図され期待されてゐる。

さらに、『日本書紀』の各異伝は共に大八洲国の生成までを語ったあとは、島々の誕生について何も語らない。一方、『古事記』は大八島国の生成のあとも、なほ⑨吉備児島⑩小豆島⑪大島⑫女島⑬知訶島⑭両児島の順で島々の誕生を語る(注12)。大八島国の生成を以って「国生み」を終了したとはしてゐないのである。文字通り「大八洲国」までで「国生み」がストップするのと、その後には島々の誕生を語つてゐるのでは対照的である。これはやはり「国作り」に関する考へ方の差異と関連してゐるのではなからうか。

初めに最も重要なものが生まれ、「大八洲国」の生成までで島々の誕生が全て終了してゐるところには、固定的な完成度の高い「国生み」を見ることが出来る。それに対して『古事記』では「大八島国」の生成の一番最後に大倭豊秋津島が誕生し、さらにその後には、六つの島々が生まれてゐる。「国生み」は大八島国の生成後も続く。ここに於ける「国生み」は、徐々に徐々により良きものが生まれ、一段落したあとも、さらに部分的に新たな要素が加はつてゐる。

「吾と汝と作れる国、未だ作り竟へず。故、還るべし」と伊邪那岐命が呼びかけ、伊邪

那美命が「悔しきかも、速く来ずて。吾は黄泉戸喫為つ。然れども……故、還らむと欲ふ……」と応答する『古事記』と、「汝を悲しとおもふが故に来つ」と伊弉諾尊がいひ、「吾、汝と已に国を生みてき。奈何ぞ更に生かむことを求めむ。吾は此の国に留りて、共に去ぬべからず」と伊弉冉尊が答へてゐる『日本書紀』（第五段、第十の一書）との間の違ひは、既に「国生み」の段階でその萌芽が見られてゐたのである。

〔対比3〕——「国生み」「神生み」の契機——

『古事記』に於ける「国生み」「神生み」のスタートが天つ神の「是の多陀用弊流国を修め理り固め成せ」との言依さしによることは前述したが、天つ神から言依さしと天の沼矛を賜はつた伊邪那岐命と伊邪那美命は、先づ天の浮橋から「其の沼矛を指し下ろして」攪拌する。次いで引き上げた沼矛の先端から垂れ落ちた塩の累積によって出来た淤能碁呂島に天降りした伊邪那岐命と伊邪那美命は「国土を生み成さむ」と美斗能麻具波比をする。その際に伊邪那美命の方から先づ声をかけてゐる。ところが生まれた子は「水蛭子」であり「淡島」であつた。そこで二神は「今吾が生める子良からず。猶天つ神の御所に白すべ

し」として「共に参上りて、天つ神の命を請ひき」。天つ神が布斗麻邇に卜相ひて言ふことには「女先に言へるに因りて良からず。亦還り降りて改め言へ」であった。再び天降りした二神は御合し直すことになるが、今度は伊邪那岐命の方から先に「阿那邇夜志愛袁登売袁」と言挙げをする。ここに初めて淡道之穗之狭別島が誕生し、以下、次々に島々が生まれ出ていく。

このやうに、あくまでも天つ神の言依さしを奉ずることによつて「国生み」が始まつてゐる。ところが『日本書紀』第四段（大八洲生成章）では対照的である。

（本文）伊奘諾尊・伊奘冉尊、天浮橋の上に立たして、共に計ひて曰はく、「底下に豈国無けむや」とのたまひて、すなは天の瓊矛を以て、指し下して探る。是に滄浪を獲き。其の矛の鋒より滴瀝る潮、凝りて一の島に成れり。名けて破馭慮嶋と曰ふ。二の神、是に、彼の島に降り居して、因りて共為夫婦して、洲国を産生まむとす。

ここでは「共に計ひて曰はく」と伊奘諾尊と伊奘冉尊とが言挙げして「国生み」が始まつてゐる。その際に、『古事記』と同じく伊奘冉尊が先づ「憲哉、可美少男に遇ひぬること」といったのに対して、伊奘諾尊は「吾は是男子なり。理当に先づ唱ふべし。如何ぞ婦

人にして、反りて言先つや。事既に不祥し。以て改め旋るべし」として、やり直しをさせてゐる。『古事記』では、伊邪那美命が先に「阿那邇夜志愛袁登古袁」といったことについて、伊邪那岐命は「女人先に言へるは良からず」とはいふものの、そのまま美斗能麻具波比をしてゐる。そして、躓いた後で、天つ神の命を請ひ、その指示に従つてやり直しをしてゐる。

『日本書紀』第四段には、本文に続いて一書が第十まで載つてゐる。右に述べた「国生み」の発端に関係する一書は、第一・第二・第三・第四・第五・第十であつて、本文と合はせて七つの異伝を伝へてゐる。最も詳しい第一の一書は「天神」の指示によつてゐる点で『古事記』と大同小異である（しかし、大八洲国の生成の順序では大日本豊秋津洲の誕生を最初にあげてをり、この点は『古事記』とは逆であるが）。第二・第三・第四は、いづれも破馭慮嶋の形成までを語つてゐて、本文と同様に伊奘諾尊と伊奘冉尊の計ひで「国生み」が始まつたことを伝へてゐる。

(第二の一書) 伊奘諾尊・伊奘冉尊、二の神、天霧の中に立たして曰はく「吾、国を得む」とのたまひて、乃ち天瓊矛を以て……………。

(第三の一書) 伊奘諾・伊奘冉、二の神、高天原に坐しまして曰はく、「当に国有らむや」とのたまひて、乃ち天瓊矛を以て……………」。

(第四の一書) 伊奘諾・伊奘冉、二の神、相謂りて曰はく、「物有りて浮膏の若し。其の中に蓋し国有らむや」とのたまひて、乃ち天瓊矛を以て……………」。

第五と第十の一書は伊奘諾尊と伊奘冉尊の間での言挙げにふれてゐる。

(第五の一書) 陰神先づ唱へて曰はく、「美哉、善少男を」とのたまふ。時に、陰神の言先づつるを以ての故に、不祥しとして、更に復改め巡る。則ち陽神先づ唱へて曰はく、「美哉、善少女を」とのたまふ。

(第十の一書) 陰神先づ唱へて曰はく、「妍哉、可愛少男を」とのたまふ。便ち陽神の手を握りて、遂に為夫婦して……………」。

第五の一書では、その後「交の道」を鶴鶴から学んだとしてゐるが、本文と同じく伊奘冉尊の「言先づつる」を伊奘諾尊がやり直させてゐることが推察される。

このやうに第一の一書の他は、全く天つ神は登場してこない。「国生み」の発端にかかはる七つの異伝の中で、六つまでが天つ神の存在を語らない。神世七代から始まるのが『日

本書紀』であり、神世七代に先き立って別天つ神五柱の出現から語るのが『古事記』であつてみれば、これは当然の違ひである。『日本書紀』では『古事記』と対照的に伊弉諾尊と伊弉冉尊の二神による計ひに大きなウエートを置いて「国生み」を語つてゐる。

〔對比4〕——「三貴子」・「天下の王者」誕生の事情——

「国生み」で自発的な働きを見せた伊弉諾尊と伊弉冉尊は、皇祖神の誕生に関しても同様である。『日本書紀』第五段（四神出生章）では次のやうになつてゐる。

（本文）次に海を生む。次に川を生む。次に山を生む。次に木の祖句句廼馳を生む。次に草の祖草野姫を生む。亦是野槌と名く。既にして伊弉諾尊・伊弉冉尊、共に議りて曰はく、「吾已に大八洲国及び山川草木を生めり。何ぞ天下の王者を生まざらむ」とのたまふ。是に、共に日の神を生みまつります。大日靈貴と号す。

前述したやうに「大八洲国及び山川草木」も、伊弉諾尊と伊弉冉尊の計ひによるものであつたが、続いて同様に二神は「天下の王者」を生まんと意図して大日靈貴を生んでゐる。

この段には十一の一書があつて、そのうちで皇祖神誕生の契機を語る一書は第一・第六の二つである。

(第一の一書) 伊弉諾尊の曰はく、「吾、御寓すべき珍の子を生まむと欲ふ」とのたまひて、乃ち左の手を以て白銅鏡を持ちたまふときに、則ち化り出づる神有す。是を大日靈尊と謂す。

ここでは本文と異り伊弉諾尊が単独で「御寓すべき珍の子を生まむ」と意図したことが記されてゐる。第六の一書の内容は『古事記』に近く、火神の誕生、伊弉冉尊の「化去り」、伊弉諾尊の黄泉訪問と続いて、「筑紫の日向の小戸の橘の櫛原」で身滌をした際に、天照大神以下「三の神」が生まれたとしてゐる。

『古事記』では、火之夜芸速男神を生んだことから黄泉国へ去ってしまった伊邪那美命を追って行った伊邪那岐命が、やうやく帰ってきて「竺紫の日向の橘の小門の阿波岐原」で身滌をする時に、三貴子が誕生してゐる。皇祖神誕生の経緯は第六の一書と近似してゐる。

(第六の一書) 伊弉諾尊、既に還りて、乃ち追ひて悔ひて曰はく「吾前に不須也凶目

き汚穢きたなき処ところに到いたる。故かれ、吾わが身みの濁けがらはしきもの穢をを滌あらひ去うてむ」とのたまひて……祓みそぎ除はらへたまふ。

〔『古事記』〕是ここを以もちて伊邪那伎大神詔りたまひしく、「吾あは伊那志許米志許米岐穢いなしこめしこめきたなき国くにに到ありて在けりり禊けり理り。故かれ、吾あは御身みみの禊みそぎ為せむ」とのりたまひて……禊みそぎ祓はらひたまひき。

この身滌の結果、第六の一書では十二柱の神々が生まれ、『古事記』では二十六柱の神々が化生してゐる。それらの神々の中の最後の三柱が三貴子である。

(第六の一書) 然しかうして後のち、左ひだりの眼めを洗みひたまふ。因よりて生うめる神かみを、号なづけて天照大あまてらすおほほみ神かみと曰まうす。復また右みぎの眼めを洗みひたまふ。因よりて生うめる神かみを、号なづけて月読尊つきよみのみことと曰まうす。復また鼻はなを洗みひたまふ。因よりて生うめる神かみを、号なづけて素戔嗚尊すさのをのみことと曰まうす。凡みなて三みはしらの神かみます。

〔『古事記』〕是ここに左ひだりの御目みめを洗みひたまふ時に、成なれる神かみの名なは、天照大御神あまてらすおほほみかみ。次つぎに右みぎの御目みめを洗みひたまふ時に、成なれる神かみの名なは、月読命つきよみのみこと。次つぎに御鼻みはなを洗みひたまふ時に、成なれる神かみは、建速須佐之男命たけはやすきのをのみこと。

このやうに全くと違っていいほど、両者は似てゐる。ところが、三貴子の誕生のあと、

Ⅲ. (二) 『古事記』と『日本書紀』との対比

「已すでにして、伊奘諾尊みはしら、三みこの子に勅任ことよきして曰のたまはく」と続く第六の一書に対して、『古事記』では、分治の「事依ことよさし」の前に、次のやうな伊邪那岐命の言葉を記してゐる。

「吾あは子生あみ生あみて、生あみの終はてに三はしらの貴あき子を得あつ」

何らの意図も期待もしてゐなかつた身漈の結果として、最後の最後に三貴子が誕生したことを強調してゐる。『古事記』と同内容を伝へる第六の一書には、このやうなことは記されてゐない。そればかりか、本文に於いては伊奘諾尊と伊奘冉尊が共に「何ぞ天下あめのしたの主きみ者たるものを生あまざらむ」と意図してゐるし、第一の一書では伊奘諾尊が「御あめのした寓しすべき珍うづ子みこを生あまむと欲おもふ」との意思表示をしてゐる。結果的に何らの期待もしてゐないところに、三貴子(皇祖神)が生まれたといふことを明確に打ち出してゐる『古事記』と、同じことを伝へてゐながら特にその点を明確にしなかつたり、伊奘諾尊と伊奘冉尊(あるいは伊奘諾尊のみ)によつて、皇祖神の誕生は予定されてゐたとする『日本書紀』とでは、まことに対照的である。

〔對比5〕——須佐之男命の性情と誓約の結果——

故、各依さし賜ひし命の隨に、知らし看す中に、速須佐之男命、命させし国を治らずて、八拳須心の前に至るまで、啼き伊佐知伎。其の泣く状は、青山は枯山の如く泣き枯らし、河海は悉に泣き乾しき。是を以ちて悪しき神の音は狭蠅如す皆満ち、万の物の妖悉に発りき。

「汝命は、海原を知らせ」との伊邪那岐命からの事依さしに従ふことなく、泣き続ける須佐之男命はかくも猛烈であった。理由を尋ねられた須佐之男命の答へは「僕は妣の国根の堅州国に罷らむと欲ふ。故、哭くなり」であった。伊邪那岐命の身濼によって、天照大御神・月読命と共に「成れる神」として出現した須佐之男命ではあるが、この返答の中に、伊邪那岐命と伊邪那美命の二神の間からの「生める神」でありたかつたといふ、「亡き母」を恋慕ふ幼な児にも通ふ懐ひがにじみ出てゐる。この須佐之男命の答へは、先に黄泉国を訪問した伊邪那岐命に対する伊邪那美命の「悔しきかも、速く来ずて。吾は黄泉戸喫為つ」云々の言葉と対応してゐる。伊邪那美命は「神生み」を続けたかつたのだし、黄泉戸喫した後でもできたら「神生み」を続行したいと次のやうにいつてゐた。

III. (二) 『古事記』と『日本書紀』との対比

「然れども愛しき我が那勢の命、入り来坐せる事恐し。故、還らむと欲ふを、且く黄泉神と相論はむ。我をな視たまひそ」

須佐之男命が伊邪那岐命・伊邪那美命の二神から誕生することにならなかつた直接の原因は、伊邪那岐命の覗き見にあつた。もし、伊邪那岐命が「我をな視たまひそ」といふ女神の願ひを正しく聞いてゐたならば伊邪那美命は黄泉国から還つてゐたかもしれないのだ。須佐之男命の返答は、伊邪那岐命の行為を責める意味合ひを持つことと「見畏む」ほどに變り果てた伊邪那美命を思ひ出させたといふことで、伊邪那岐命を大いに怒らせてしまふ。

爾に伊邪那岐大御神、大く忿怒りて詔りたまひしく、「然らば汝は此の国に住むべからず」とのりたまひて、乃ち神夜良比爾夜良比賜ひき。

かうして「此の国（大八島国）を追はれた須佐之男命は「然らば天照大御神に請して（から妣の国根の堅州国へ）罷らむ」と高天原へ上つて行く。二神からの「生める神」でありたかつたといふ懐ひが如何に深刻であつたかは、次の一節がさらに雄弁に物語つてゐる。

乃ち天に参上る時、山川悉に動み、国土皆震りき。

以上が『古事記』が語る須佐之男命の追放譚の発端である。このあと、天照大御神との間の「宇気比」によって自らの潔白を証明した須佐之男命は、「勝佐備」による「悪しき態」の数々で大御神の岩戸隠れを招来したために、高天原からも追はれるのである。荒々しい行為で周囲に波紋を広げる須佐之男命ではあるが、その根底には「妣の国」へ行きたいといふ懐ひがあり、またそれが理解されないことへの無念さがある。それ故に、自らの胸中の潔白が明らかにされた際の振舞ひは度を過してしまふ。

右に相当する『日本書紀』第五段（四神出生章）・第六段（瑞珠盟約章）では、素戔嗚尊をどのやうに捉へてゐるのだらうか。まづ第五段から見よう。

（本文）此の神、勇悍くして安忍なること有り。且常に哭き泣つるを以て行とす。故、国内の人民をして、多に以て夭折なしむ。復使、青山を枯に変す。故、其の父母のふたはしり。一一の神、素戔嗚尊に勅したまはく、「汝、甚だ無道し、以て宇宙に君臨たるべからず。固に當に遠く根国に適ね」とのたまひて、遂に逐ひき。

ここでの素戔嗚尊は生来の「勇悍くして安忍なる」性格の持ち主となつてゐる。第五段の十一ある一書のうち、素戔嗚尊についての記述は第一・第二・第六の一書にあって、第

六は前述の通り『古事記』とほぼ同じ内容で、伊弉諾尊の身漉から生成した素戔嗚尊は「吾は母に根国に従はむと欲ひて、只に泣かくのみ」と答へたとある。

(第一の一書) 素戔嗚尊は、是性残ひ害ることを好む。故、下して根国を治しむ。

(第二の一書) 此の神、性悪くして、常に哭き悲むことを好む。国民多は死ぬ。

青山を枯に為す。故、其の父母、勅して曰はく、「仮使、汝此の国を治らば、必ず

残ひ傷る所多けむとおもふ。故、汝は、以て極めて遠き根国を馭すべし」とのたまふ。

第一の一書では伊弉諾尊が白銅鏡を「首を廻して顧眄之間に、則ち化る神」として生成してゐるが、本文と第二の一書は、伊弉諾尊と伊弉冉尊を「父母」として誕生し、その父

母二神から「固に当に遠く根国に適ね」「極めて遠き根国を馭すべし」と追はれるのだから、「妣の国」へ行きたいとする『古事記』とは全く異なる。追放される理由も、生来の残

忍さによるとしてゐる。伊弉諾尊のみから生成した第一の一書に於いても、この点は同様である。四つの異伝のうち、三つまでが素戔嗚尊の生まれながらの性格から追放されたとしてゐる。

「性悪」い素戔嗚尊は第六段になると一層はつきりする。

(本文) 始め素戔嗚尊、天に昇ります時に、溟渤以て鼓き盪ひ、山岳為に鳴り响えき。此則ち、神性雄健きが然らしむるなり。

そして「赤き心」を証明しようとした誓約の中で、素戔嗚尊は「如し吾が所生めらむ、是女ならば、濁き心有りと以為せ。若し是男ならば、清き心有りと以為せ」といふ。素戔嗚尊は天照大神の八坂瓊の五百箇の御統から正哉吾勝勝速日天忍穗耳尊以下「五の男」を生成する。天照大神が素戔嗚尊の十握劍から生成したのは「三の女」であった。

是の時に、天照大神、勅して曰はく、「其の物根を原ぬれば、八坂瓊の五百箇の御統は、是吾が物なり。故、彼の五の男神は、悉に是吾が児なり」とのたまひて、乃ち取りて子養したまふ。

ここでは素戔嗚尊の潔白は明らかになつてはゐない。

では一書ではどうなつてゐるのだらうか。第六段の三つある一書の全てが誓約について語つてゐる。

(第一の一書) 素戔嗚尊告して曰はく、「吾元より悪き心無し。唯姉と相見えむと欲ひて、只暫に来つらくのみ」とのたまふ。是に、日神、素戔嗚尊と共に、相対

ひて立たして、誓ひて曰はく、「若し汝が心明淨くして、凌ぎ奪はむといふ意有らぬものならば、汝が生さむ児は、必ず当に男ならむ」とのたまふ。

素戔鳴尊は自らの首筋にかけてゐた五百箇の御統の瓊から正哉吾勝勝速日天忍骨尊以下「五の男神」が生まれる。「故、素戔鳴尊、既に勝つ験を得つ」。

(第二の一書) 時に天照大神、復問ひて曰はく、「汝が言の虚実、将に何を以てか験とせむ」とのたまふ。対へて曰はく、「請ふ、吾と姉と、共に誓約立てむ。誓約の間に、女を生さば、黒き心ありと為せ。男を生さば、赤き心ありと為せ」とのたまふ。

素戔鳴尊は天照大神の佩く劍から「五の男神」を生み成してゐる。天照大神は素戔鳴尊の所有する八坂瓊の曲玉から「三の女神」を生成してゐる。素戔鳴尊の曲玉から「三の女神」が生まれたのだから、「其の物実を原ぬれば」本文の潔白は証明されなかつた。

(第三の一書) 日神、素戔鳴尊と、天安河を隔てて、相對ひて乃ち立ちて誓約ひて曰はく、「汝若し奸賊ふ心有らざるものならば、汝が生めらむ子、必ず男ならむ。如し男を生まば、予以て子として、天原を治しめむ」とのたまふ。

素戔嗚尊は身に着けてゐた五百箇の統の瓊から「六の男」を生む。「則ち稱して曰はく、『正哉吾勝ちぬ』とのたまふ」。

男神が生成するか否かで、素戔嗚尊の清き赤き心の有無を証明しようとした第六段では、四つの異伝のうち、本文と第二の一書では証明されてゐない。ただし、四つの異伝ともに「正哉吾勝勝速日天忍穗耳尊」(「正哉吾勝勝速日天忍骨尊」「勝速日天忍穗耳命」)の生成を語つてゐる。その神名は「マサカのマサは、正・真。カは、所。現在、唯今の意。アカツは、我勝つの意。ウケヒをして素戔嗚尊がまさしく今勝つて生れた意」を示すもの(注13)と思はれる。しかし、誓約の前の「男神が生まれた場合は潔白である」とする天照大神と素戔嗚尊との遣り取りに拠れば、素戔嗚尊の潔白は十分に明らかにされてはゐない。

『古事記』では、清明心を確認する手立てとして、前もって性別は語られてゐない。ただ「各宇氣比て子生まむ」としてゐるだけである。須佐之男命の十拳劍から天照大御神は「三柱の女子」を生み成し、須佐之男命は天照大御神の八尺の勾穂の五百津の美須麻流の珠から「正勝吾勝勝速日天之忍穗耳命」以下「五柱の男子」を生み成してゐる。ここで「正勝吾勝勝速日天之忍穗耳命」が生成したのだから、須佐之男命の潔白が証明されたや

うにもとれる。ところが、天照大御神は次のやうにいふのであった。

「是の後に生れし五柱の男子は、物実我が物に因りて成れり、故、自ら吾が子ぞ。先に生れし三柱の女子は、物実汝が物に因りて成れり。故、乃ち汝が子ぞ」

これに対して、須佐之男命は潔白は明らかになったと次のやうに主張する。

「我が心清く明し。故、我が生める子は手弱女を得つ。此れに因りて言さば、自ら我勝ちぬ」

『古事記』に於ける須佐之男命は、妣の国へ行きたいとして号泣してゐたのであって、生来の悪き心の持ち主ではなかった。従つて、宇氣比に於いて、「物実」に関係なく須佐之男命の潔白は証明されたとする。しかし、『日本書紀』では、素戔嗚尊は元来、残忍な性格の持ち主であったとする見方が有力であった（四つの異伝のうち三つまで）。これでは誓約に於いて潔白が証明されないとする異伝が伝はるのも無理はない。

この後、『古事記』『日本書紀』ともに、「勝さび」の猛烈さを伝へてゐる。『古事記』の中で、「妣の国」を懐ひ、「生める神」でありたかつたと号泣する須佐之男命が、潔白が明らかになつたあと、「勝さび」に及ぶのは決して矛盾した行動ではない。それだけ深刻

に「妣」(亡き母)を慕つてゐたからであつて、自らの胸中の清明心が証明されたりれしさの余りの「勝さび」である。『日本書紀』からは、生来の残忍さが誓約によつて確められて、さらに乱行に及ぶ素戔嗚尊像が浮かびあがつてくる。『古事記』に於ける須佐之男命が時に破目を外す「無邪氣な神」であるならば、『日本書紀』では生来の「悪い神」としての素戔嗚尊を語らんとしてゐるかの如くである(注14)。

〔対比6〕——岩戸隠れに至るまでの天照大御神の言動——

須佐之男命が山川国土を揺がせながら高天原へと上つて来ることを知つた天照大御神は、「我が那勢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ふにこそあれ」といひ、「何故上り来つる」と須佐之男命に尋ねてゐる。須佐之男命は次のやうに答へてゐる。

「僕は邪き心無し。唯(伊邪那岐)大御神の命以ちて、僕が哭き伊佐知流事を問ひ賜へり。故、白し都良久、『僕は妣の国に往かむと欲ひて哭くなり』とまをしつ。爾に大御神詔りたまひしく、『汝は此の国に在るべからず』とのりたまひて、神夜良比賜へり。

故、罷り往かむ状を請さむと以為ひてこそ参上りつれ。異心無し」

このあと、『古事記』では、前述のやうに須佐之男命は宇氣比によって心中の「清く明き」ことを証明するわけである。

ところが『日本書紀』第六段（瑞珠盟約章）の本文では、素戔嗚尊が荒々しく高天原の上ってくるのは「此則ち、神性雄健きが然らしむるなり」であつて、「天照大神、素より其の神の暴く悪しきこと」を知つてゐたとしてゐる。さらに天照大神の言葉として次のやうに記してゐる。

「吾が弟の來ることは、豈善き意を以てせむや。謂ふに、當に國を奪はむとする志有りてか。夫れ父母、既に諸の子に任させたまひて、各其の境を有たしむ。如何ぞ就くべき國を棄て置きて、敢へて此の處を窺ふや」

ここでの天照大神は、素戔嗚尊の「暴く悪しきこと」を知つてゐると同時に、もともと素戔嗚尊が何處へ行くべきであるかといふことまでも知つてゐたとしてゐる。そして、第六段本文では、当然のことのやうに素戔嗚尊の「赤き心」は明らかにされなかつた。第一の一書では「明浄き心」は明らかにされたが、「日神、本より素戔嗚尊の、武健くして物

を凌ぐ意有ることを知しめせり」となつてゐて、後の乱行は、天照大神にとつては初めから予想されたこととしてゐる。

宇氣比のあとの須佐之男命の「勝さび」に対して、天照大御神は次のやうに対応する。

故、然為れども天照大御神は登賀米受て告りたまひしく、「屎如すは、酔ひて吐き散らす登許曾我が那勢の命、如此為つらめ。又田の阿を離ち、溝を埋むるは、地を阿多良斯登許曾我が那勢の命、如此為つらめ」登詔り直したまへども、猶其の悪しき態止まずて転かりき。

須佐之男命を生来の暴逆神とはしない『古事記』は、「勝さび」に関しても精一杯の弁明をしてゐる。しかし、如何に天照大御神が「詔り直し」をしても、須佐之男命の行動を鎮めることはできなかつた。そして、遂に被害は大御神自身の身边にまで及ぶ。

天照大御神、忌服屋に坐して、神御衣織らしめたまひし時、其の服屋の頂を穿ち、天の斑馬を逆剝ぎに剝ぎて墮し入るる時に、天の服織女見驚きて、梭に陰上を衝きて死にき。

ここに至つて、やうやく「天照大御神見畏みて、天の石屋戸を開きて刺許母理坐しき」。

須佐之男命の振舞ひを二度までも許容して「詔り直し」た天照大御神ではあったが、天の服織女の死がもたらされたことで「見畏みて」天の岩屋戸に隠れてしまった。

『日本書紀』第七段（宝鏡開始章）では「詔り直し」は見られない。本文から第三の一書まで、天照大神の激しい怒りを伝へてゐる。

(本文) 又天照大神の、方に神衣を織りつつ、齋服殿に居しますを見て、則ち天斑駒を剥ぎて、殿の薨を穿ちて投げ納る。是の時に、天照大神、驚動きたまひて、梭を以て身を傷ましむ。此に由りて、発愠りまして、乃ち天石窟に入りまして、磐戸を閉して幽り居しぬ。

(第一の一書) 稚日女尊、齋服殿に坐しまして、神之御服織りたまふ。素戔嗚尊見して、則ち斑駒を逆剥ぎて、殿の内に投げ入る。稚日女尊、乃ち驚きたまひて、機より墮ちて、持たる梭を以て体を傷らしめて、神退りましぬ。故、天照大神、素戔嗚尊に謂りて曰はく、「汝猶黒き心有り。汝と相見じ」とのたまひて、乃ち天石窟に入りまして、磐戸を閉著しつ。

(第二の一書) 然れども、日神、恩親しき意にして、愠めたまはず、恨みた

まはず。皆平なる心を以て容したまふ。日神の新嘗しめす時に及至びて、素戔嗚尊、
則ち新宮の御席の下に、陰に自ら送奠る。日神知しめさずして、徑に席の上に坐た
まふ。是に由りて、日神、体挙りて不平みたまふ。故、以て悲恨りまして、廻ち天石
窟に居しまして、其の磐戸を閉しぬ。(傍線の意味については後述)

本文と第二の一書は「発愠りまして」(「悲恨りまして」)天石窟に籠ったことを伝へてゐるし、第一の一書は素戔嗚尊に向つて「汝猶黒き心有り。汝と相見じ」といった後に磐戸を閉ざしてゐる。

第三の一書は「然れども、日神、愠めたまはずして、恒に平恕を以て相容したまふこと、云々」とあつて、直ぐに「日神の、天石窟に閉り居すに至りて……」と続いてゐる。ここには「悲恨りまして」の記述はない。しかし「相容したまふ」とはいへ、後に天石窟に籠つてゐるのだから「云々」の箇所は、第二の一書の傍線部に相当する内容が省略されてゐると見ていいだらう。

「詔り直し」に失敗し、「見畏みて」天の石屋戸に籠る天照大御神と、「汝と相見じ」と突き放し「発愠りまして」天石窟に籠る天照大神(日神)とでは、かなりの差異がある。

III. (一) 『古事記』と『日本書紀』との対比

『古事記』がどちらかといふと控へ目な天照大御神を伝へてゐるのに対して、『日本書紀』の天照大神は優れた洞察力を持ち強く意思表示をする神である。この『古事記』『日本書紀』の間の相違は天孫の降臨に先き立つ葦原中国への遣使についても指摘することが可能である。

〔対比7〕——葦原中国への遣使の経緯——

『古事記』によると、天照大御神から「豊葦原之千秋長五百秋之水穗国は、我が御子、正勝吾勝勝速日天忍穗耳命の知らず国ぞ」との言因さしをうけた天忍穗耳命が天の浮橋に立って見霽したところ、「豊葦原之千秋長五百秋之水穗国は伊多久佐夜芸呂有那理」といふことがわかった。この旨を天照大御神に申し上げたところ、大御神は「故、此の国は道速振る荒振る国つ神等の多在りと以為ほす。是れ何れの神を使はしてか言趣けむ」と八百萬の神々に諮問してゐる。その結果、派遣されるのが天菩比神であり天若日子であった。このやうに『古事記』に於いて、天忍穗耳命に天降りの言依さしをされた天照大御神ではあるが、葦原中国がどのやうな状態におかれてゐたかを把握してはゐなかつたのである。

『日本書紀』第九段（天孫降臨章）の本文で天降りを命ずるのは高皇產靈尊である（注15）。

『古事記』の天照大御神に相当する役割を担ってゐる高皇產靈尊は、葦原中国の状況を十分に掌握してをり、次のやうに八十諸神を召集し諮つてゐる。

「吾、葦原中国の邪しき鬼を撥ひ平けしめむと欲ふ。当に誰を遣さば宜けむ。惟、爾諸神、知らむ所をな隠しましそ」

『古事記』のやうに、天降りを命じたあとで葦原中国の状況を知つて、平定の使節を派遣したといふ記事はない。天照大神が専ら活躍する第一の一書の冒頭部は次の通りである。

天照大神、天稚彦に勅して曰はく、「豊葦原中国は、是吾が児の王たるべき地なり。然れども慮るに、残賊強暴横悪しき神者有り。故、汝先づ往きて平けよ」とのたまふ。

『古事記』に於ける天若日子は、天照大御神が思金神及び八百万の神に諮つた結果、先づ派遣された天菩比神が大国主神に媚びて復命しなかつたために、二度目の使ひとして同じく「諸の神等」に諮問し、その答へに基づいて遣はされてゐる。第一の一書では、神々に諮ることもなく、直ちに天照大神が天稚彦に平定を命じてゐる。

平定の使命を正しく果すべく大国主神（大己貴神）に対して、堂々と「国譲り」の交渉

III. (二) 『古事記』と『日本書紀』との対比

問	高御産巢日神・天照大御神の諮問	高皇産靈尊の諮問 「吾、葦原中国の邪しき鬼を撥ひ平	『古事記』	『日本書紀』	
			天照大御神の言依さし 「豊葦原之千秋長五百秋之水穗国は、我が御子、正勝吾勝勝速日天忍穗耳命の知らず国ぞ」 天忍穗耳命の言上 「豊葦原之千秋長五百秋之水穗国は、伊多久佐夜芸三有那理」	本文	第一の一書

〔別表二〕 葦原中国への遣使の経緯

を行つた建御雷神・天鳥船神（武甕槌神・経津主神）が登場するまでの経緯を表にして比較してみよう。『日本書紀』第九段には八つの一書があるが、本文の他は第一の一書が武甕槌神の登場する経緯を語るのみである（注16）。

<p>高御産巢日神・天照大御神の (再度の) 諮問</p>		<p>「此の葦原中国は、我が御子の知らず国と言依さし賜へりし国なり。故、此の国に道速振る荒振る国つ神等の多在りと以為はす。是れ何れの神を使はしてか言趣けむ」</p> <p>思金神・八百万神の奉答 「天善比神、是れ遣はすべし」</p> <p>〔乃ち大国主神に媚び付きて、三年に至るまで復<small>かへりごと</small>奏<small>たま</small>さざりき〕</p>	<p>「此の葦原中国は、我が御子の知らず国と言依さし賜へりし国なり。故、此の国に道速振る荒振る国つ神等の多在りと以為はす。是れ何れの神を使はしてか言趣けむ」</p>
<p>高皇産靈尊、「遣はすべき者」を (再び) 諮問</p>	<p>「故、仍りて其の子大背飯三熊之大人、亦の名は武三熊之大人を遣はす」</p> <p>〔此亦還其の父に順りて、遂に報聞<small>かへりごと</small>さす〕</p>	<p>八十諸神の奉答 「天穗日命は、是神の傑なり。試みざるべけむや」</p> <p>〔然れども此の神、大己貴神に依り媚びて、三年に比及るまで、尚し報聞<small>かへりごと</small>さす〕</p>	<p>けしめむと欲ふ。当に誰を遣さば宜けむ。惟、爾諸神、知らむ所をな隠しましそ」</p>

III. (二) 『古事記』と『日本書紀』との対比

<p>「葦原中国に遣はせる天菩比神、久しく復奏さず。亦何れの神を使はさば吉けむ」</p>	<p>思金神の奉答 「天津国玉神の子、天若日子を遣はすべし」</p>	<p>「大国主神の女、下照比売を娶し、亦其の国を獲むと慮りて、八年に至るまで復奏さざりき」</p>	<p>天照大御神・高御産巢日神の (三度目の) 諮問 「天若日子久しく復奏さず。又曷れの神を遣はしてか、天若日子が淹留まる所由を問はむ」</p>	<p>諸の神・思金神の奉答 「雉、名は鳴女を遣はすべし」 「天若日子が使命を抛棄してゐたこ</p>
<p>諸神の奉答 「天国玉の子天稚彦、是壯士なり。試みたまへ」</p>	<p>「顕国玉の女子下照姫を娶りて、因りて留住りて曰はく、『吾亦葦原中国を取らむと欲ふ』といひて、遂に復奏さず」</p>	<p>「高皇産靈尊、其の久報に来ざること怪びて、乃ち無名雉を遣して、伺しめたまふ」</p>	<p>(天稚彦の使命抛棄が判明する)</p>	<p>(天稚彦の使命抛棄が判明する)</p>
<p>天照大神の天稚彦への勅 「豊葦原中国は、是吾が児の王たるべき地なり。然れども慮るに、残賊強暴横悪しき神者有り。故、汝先づ往きて平けよ」</p>	<p>「国神の女子を娶りて、八年に経るまで報命さず」</p>	<p>天照大神、「其の来ざる状」を諮問</p>	<p>思兼神の奉答 「且雉を遣して問ひたまふべし」</p>	<p>(天稚彦の使命抛棄が確認される)</p>

とが判明する)

天照大御神の(四度目の)諮問

「亦曷れの神を遣はさば吉けむ」

思金神・諸の神の奉答

「天安河の河上の天の石屋に坐す、名は伊都之尾羽張神、是れ遣はすべし。若し亦此の神に非ずば、其の神の子、建御雷之男神、此れ遣すべし」

天尾羽張神の奉答

「恐し。仕へ奉らむ。然れども此の道には、僕が子、建御雷神を遣はすべし」

高皇産靈尊、「遣はすべき者」を(三度び)諮問

諸神の奉答

「磐裂根裂神の子磐筒男・磐筒女が生める子経津主神。是佳けむ」

天照大神、天忍穗耳命を「葦原中国に降しませむ」

天忍穗耳命の言上

「彼の地は未平げり。不須也頗傾凶目杵之國か」

III. (二) 『古事記』と『日本書紀』との対比

『古事記』に於いて、天降りの言依さしのあと、葦原中国の状況を知らされた天照大御神は事々に諮問し、その結果によって四度にわたる遣使を行ってゐる。『日本書紀』本文に於ける命令神・高皇産靈尊は、事前に葦原中国が「邪しき鬼」によって占拠されてゐることを承知してをり、五回の遣使のうち二度は諮ってゐない。第一の一書では、三度の遣使のうち二度までは諮問抜き天照大神の専断から行はれてゐる。このやうに『古事記』に於ける諮問↑↓奉答の方針は徹底してゐる。須佐之男命の「勝さび」に対して「控へ目」に対応した天照大御神は「国譲り」に際しても神々の意向を汲み取りながら葦原中国への使節を派遣してゐる。

〔爾に天鳥船神を建御雷神に副へて遣はしたまひき〕

武甕槌神の名乗り

「豈唯經津主神のみ大夫にして、吾は大夫にあらずや」

〔故、以て即ち、經津主神に配へて、葦原中国を平けしむ〕

〔故、天照大神、復武甕槌神及び經津主神を遣して、先づ行きて驅除はしむ〕

また、建御雷神（武甕槌神）の登場に關して『古事記』『日本書紀』の間には全く正反對といつていいほどの差異がある。

「出雲国の伊那佐の小浜に降り到りて、十掬劍を抜きて、逆に浪の穂に刺し立て、其の劍の前に踏み坐して」、大国主神に天照大御神の言依さしを伝へた建御雷神は、自ら使節を買つて出たわけではなかった。天照大御神の「亦曷れの神を遣はさば吉けむ」との間ひに、思金神・諸の神が、伊都之尾羽張神か、その子建御雷之男神を遣はすべきですと奉答したことからであった。「恐し。仕へ奉らむ。然れども此の道には、僕が子、建御雷神を遣はすべし」との父神の奉答は記されてゐるが、建御雷神自身の意向は何ら語られてゐない。

ところが『日本書記』本文には、諸神の「経津主神、是佳けむ」といふ奉答に續いて、次のやうに記されてゐる。

時に、天石窟に住む神、稜威雄走神の子甕速日神、甕速日神の子熯速日神、熯速日神の子武甕槌神有す。此の神進みて曰さく、「豈唯経津主神のみ大夫にして、吾は大夫にあらずや」とまうす。其の辞氣慷慨し。故、以て即ち、経津主神に配へて、葦原中国を平けしむ。

武甕槌神は、葦原中国の平定に関して、強い意欲を示してゐる。「其の辞氣慷慨し」。自ら「進みて」名乗り出てゐる。葦原中国の平定を成し遂げた使節が登場する経緯は、かくも対照的である。

〔対比8〕——天孫との婚姻をめぐる姉妹神の対応——

「我が女むすめ二たり並べて立奉りし由は、石長比売いはながひめを使はさば、天あまつ神の御子の命は、雪零り風吹くとも、恒つねに石の如くに、常ときはに堅かきはに動かさず坐まさむ。亦また木花之佐久夜毘売このはなのさくやびめを使はさば、木の花の栄さかゆるが如ごと榮え坐まさむと宇気比うけひ三貢進たてまつりき。此かくて石長比売を返さしめて、独ひとり木花之佐久夜毘売を留めたまひき。故、天あまつ神の御子の御寿みいのちは、木の花の阿摩比能あまひの微坐みまさむ」

天降あめみまにつた天孫あまみまに邇邇にぎのみにと芸命ぎのみことが木花之佐久夜毘売との結婚を望んだところ、父神おはやまつ大山津見神みのかみは「大いたく欲よろこ喜びて、其の姉い石長比売いとみを副そへ、百取ももとりの机代つくあしちの物ものを持もたしめて、奉たてまつり出いでしき」。しかし、「其の姉は甚いと凶醜にくきに因りて、見畏みかしこみて」父神の元に送り帰かへされたことから、大山津見神は「大いたく恥はぢて」、右のやうに申し送るのであった。『古事記』は、この大山津

見神の言葉に続けて「故、是を以ちて今に至るまで、天皇命等の御命長くまさざるなり」としてゐる。

『日本書紀』第九段（天孫降臨章）の本文には、瓊瓊杵尊が姉妹神の中の一方向のみ結婚したといふことは伝へられてゐない。第九段の八つある一書の中で、瓊瓊杵尊と女神との出合ひを伝へるものは第二・第六の一書である。

第二の一書では『古事記』と同様に、瓊瓊杵尊の方から「吾汝を以て妻とせむと欲ふ、如之何」と呼びかけ、神吾田鹿葦津姫（木花開耶姫）は「妾が父大山祇神在り。請はくは垂問ひたまへ」と答へてゐる。そして、姉磐長姫を「醜しと謂して、御さずして罷けたまふ」「妹は有国色として、引して幸しつ」といふところまでは、同じ展開をみせてゐる。ところが『古事記』に於いては父神が「大く恥ぢて、白し送りて言ひしく」となつてゐるのに対して、第二の一書では次のやうになつてゐる。

故、磐長姫、大きに慙ぢて詛ひて曰はく、「仮使天孫、妾を斥けたまはずして御さましかば、生めらむ児は寿永くして、磐石の有如に常存らまし。今既に然らずして、唯弟をのみ独見御せり。故、其の生むらむ児は、必ず木の花の如に、移落ちなむ」とい

ふ。一に云はく、磐長姫恥ぢ恨みて、唾き泣ちて曰く、「顕見蒼生は、木の花の如に、俄に遷転ひて衰去へなむ」といふ。此世人の短折き縁なりといふ。

同様のことを語つてゐるやうであるが、『古事記』では大山津見神が「天つ神の御子の命は……常はに堅はに動かず坐さむ」「木の花の榮ゆるが如榮え坐さむ」と宇氣比して二柱の女神を貢進してをり、「天つ神の御子の御寿は、木の花の阿摩比能微坐さむ」と申し送るのも大山津見神である。第二の一書では「大山祇神、乃ち二の女をして、百机飯食を持たしめて奉進る」とあるのみで、宇氣比のことは記されてゐないし、「其の生むらむ見は、必ず木の花の如に、移落ちなむ」といふのは、拒まれた磐長姫自身である。続く「一に云はく」でも磐長姫である。同時に「大きに慙ぢて詛ひて曰はく」とか「恥ぢ恨みて、唾き泣ちて曰はく」とかと、第二の一書は磐長姫の激しい感情を伝へてゐるが、『古事記』に於ける石長比売は全く意思表示をしてゐない。

第六の一書では、次のやうになつてゐて、磐長姫の胸中は伝へられてゐない。

天孫、又問ひて曰はく、「其の秀起つる浪穂の上に、八尋殿を起てて、手玉も玲瓏に、織経る少女は、是誰が子女ぞ」とのたまふ。答へて曰さく、「大山祇神の女等、大を

磐長姫と号ふ。少を木花開耶姫と号ふ。亦の号は豊吾田津姫」とまうす、云云。皇孫、因りて豊吾田津姫を幸す。

しかし、右の中の「云云」が「他の異伝にある記事は省略することがある」（注17）の場合だとすると、第六の一書に於いても、豊吾田津姫との婚姻を語ってゐるのだから、磐長姫の「恨み」の言葉が伝へられてゐたものと思はれる。

次いで、天孫の結婚によつて御子が誕生する。『古事記』では、木花之佐久夜毘売が参出て、「妾は妊身めるを、今産む時に臨りぬ。是の天つ神の御子は、私に産むべからず。故、請す」と申し上げたところ「佐久夜毘売、一宿にや妊める。是れ我が子には非じ。必ず国つ神の子ならむ」と邇邇芸命が疑念を抱いたことを伝へてゐる。これに対して、木花之佐久夜毘売は次のやうに答へて産屋に火を着けてゐる。

爾に答へ白ししく、「吾が妊みし子、若し国つ神の子ならば、産むこと幸からじ。若し天つ神の御子ならば、幸からむ」とまをして、即ち戸無き八尋殿を作りて、其の殿の内に入り、土を以ちて塗り塞ぎて、産む時に方りて、火を其の殿に着けて産みき。

『日本書紀』本文と第二の一書でも、一夜にして妊んだことから「我が子に非じ」「吾

が児に非ざるか」と疑はれ、産屋に火を放つことよって証しを立てようとしてゐる。ただし、その際の木花開耶姫（鹿葦津姫）を次のやうに伝へてゐる。

（本文）故、鹿葦津姫、怒り恨みまつりて、乃ち無戸室を作りて、其の内に入り居りて、誓ひて曰はく……。

（第二の一書）木花開耶姫、甚だ慙恨ぢて、乃ち無戸室を作りて、誓ひて曰はく……。
 第五の一書では、一夜に妊んで「遂に四の子」を生んだ吾田鹿葦津姫が「子を抱きて来進み」出でて「天神の子を、寧ぞ私に養しまつるべけむや。故、状を告して知聞えしむ」と申したことを伝へてゐる。

是の時に、天孫、其の子等を見て嘲ひて曰はく、「妍哉、吾が皇子、聞き喜くも生れませるかな」とのたまふ。故、吾田鹿葦津姫、乃ち愠りて曰はく、「何為れぞ妾を嘲りたまふや」といふ。天孫の曰はく、「心に疑し。故、嘲る。何とならば、復天神の子と雖も、豈能く一夜の間に、人をして有身ませむや。固に吾が子に非じ」とのたまふ。是を以て、吾田鹿葦津姫、益恨みて、無戸室を作りて、其の内に入居りて誓ひて曰はく……。

第五の一書は、御子の誕生後に「固に吾が子に非じ」と疑はれたことを伝へ、その後
於いて、「益恨みて」無戸室に籠つて火を着けたとしてゐる。

第六の一書は、直接には産屋に籠つたことは伝へてゐないが、やはり疑はれたことへの
「恨み」を記してゐる。

皇孫、因りて豊吾田津姫を幸す。則ち一夜にして有身めり。皇孫疑ひたまふ、云云。
遂に火酢芹命を生む。次に火折尊を生みまつる。亦の号は彦火火出見尊。母の誓已
に驗し。方に知りぬ、實に是、皇孫の胤なりと。然れども豊吾田津姫、皇孫を恨みて
與共言ひまつらず。

『日本書紀』に於ける磐長姫が「慙ぢて詛ひて」「恥ぢ恨みて、唾き泣ちて」云々と感
情を顯はにしてゐるやうに、木花開耶姫（鹿葦津姫）も「忿り」と「恨み」を伴ひながら
身の証しを立てようとしたことを伝へてゐる。

火中での御子の誕生を明記する『古事記』『日本書紀』の本文及び第二・第三の一書は、
ともに御子の無事を伝へて女神の潔白を明らかにしてゐる。とくに、吾田鹿葦津姫が既に
誕生してゐる「子を抱きて来進み」出る第五の一書では、姫の潔白を強調して次のやうに

記してゐる。

是を以て、吾田鹿葦津姫、益恨みて、無戸室を作りて、其の内に入居りて誓ひて曰はく、「妾が妊める、若し天神の胤に非ずは、必ず亡せよ。是若し天神の胤ならば、書はるること無けむ」といふ。則ち火を放けて室を焚く。其の火の初め明る時に、躡み誥びて出づる児、自ら言りたまはく、「吾は是天神の子。名は火明命。吾が父、何処にか坐します」とのたまふ。次に火の盛なる時に、躡み誥びて出づる児、亦言りたまはく、「吾は是天神の子。名は火進命。吾が父及び兄、何処にか在します」とのたまふ。次に火炎の衰る時に、躡み誥びて出づる児、亦言りたまはく、「吾は是天神の子。名は火折尊。吾が父及び兄等、何処にか在します」とのたまふ。次に火熱を避る時に、躡み誥びて出づる児、亦言りたまはく、「吾は是天神の子。名は彦火火出見尊。吾が父及び兄等、何処にか在します」とのたまふ。

『古事記』に於いては、石長比売・木花之佐久夜毘売・天つ神の御子のいづれもが、直接の意志表示をしてゐない。これに対して、『日本書紀』の磐長姫（第二の一書、その中の「一に云はく」）・木花開耶姫（本文、第二・第五・第六の一書）・天神の御子（第五の

一書)は、それぞれ明確な主張をしてゐる。そればかりか、第五の一書では、火燼ほたくひの中から出て来た吾田鹿葦津姫が「少しも損そこなふ所無し」といったところ、天孫は次のやうに答へてゐる。

「我本われもとよりは吾これわが児こなりと知りぬ。但ただひとよ一夜にして有身はらめり。疑ふ者有らむと慮おもひて、衆人ひとをして皆みな、是吾これわが児こ、并ならびに亦また、天神は能く一夜ひとよに有娠はらましむることを知らしめむと欲おもふ。亦また汝靈いましくしびに異あやしき威かしこ有り、子等みこたち復倫またひとに超すれたる気いき有ることを明あさむと欲おもふ。故このゆゑに、前日さきのひの嘲あざける辞ことば有りき」

ここでは天孫に並はづれた洞察力が備はつてゐたことを語つてゐる。第五の一書では、天孫・吾田鹿葦津姫・御子の三者とも、特に明確に自ら感情・立場を顕はにしてゐる。

このやうに、天孫の結婚から御子の誕生までを見ても『古事記』と『日本書紀』では、神々の言動にかなりの差異が存在してゐる。

(三) 『古事記』神話の特徴と性格

前述の「対比1」から「対比8」までに関して、それぞれの要点と思はれる点を表にしてみると次のやうになる。『日本書紀』の異伝の中には『古事記』の内容と類似してゐるものがあつたが、総合的に考察して「別表三」に掲載した。

〔別表三〕『古事記』と『日本書紀』の対比

〔対比1〕		『古事記』	『日本書紀』
<p>天つ神の言依さしをうけた伊邪那岐命と伊邪那美命による「国作り」は、「国生み」に続く「神生み」の途中で、伊邪那美命が黄泉国へ行ったために、中断し未完のまままで終つてゐる。</p>		<p>伊弉諾尊と伊弉冉尊の計ひによる「国作り」は、「国生み」も「神生み」も既成のこととされてをり、次の「天下の^{またなるもの}主者」誕生の前提をなして、完了してゐる。</p>	

〔対比5〕	〔対比4〕	〔対比3〕	〔対比2〕
<p>荒々しい行動で周囲に波紋を及ぼす須佐之男命は「妣の国へ行きたい」がためであった。その胸中の清く明きことは宇氣比によって証明されてゐる。</p>	<p>黄泉国から帰ってきた伊邪那岐命が身濂をする中で、最後の「子生み生みて、生みの終に」、全く予期しない天照大御神以下が誕生してゐる。</p>	<p>天つ神の言依さしを奉ずるところから、伊邪那岐命と伊邪那美命による「国生み」がスタートしてゐる。先づ伊邪那美命から声をかけて、最初は躓いたが、再度、天つ神の命を仰いだ結果、伊邪那岐命の方から先に声をかけて島々が誕生してゐる。その天つ神も「ト相ひて」指示を与へてゐる。</p>	<p>大八島国の生成に於いて、一番最後に秋津島が生まれ、その後にもいくつかの島々が誕生してゐる。</p>
<p>素戔鳴尊が荒々しく振舞ふのは生来の粗暴な性格のためであり、その胸内の潔白は十分には証明されてゐない。</p>	<p>伊奘諾尊と伊奘冉尊（或は伊奘諾尊）が「天下の主者」を生まうと、頭初から意図し期待することによって大日靈貴以下が誕生してゐる。</p>	<p>伊奘諾尊と伊奘冉尊が共に計るところから「国生み」が始まる。その際に伊奘冉尊から先に声をかけたことに対して、伊奘諾尊は失敗に終ることを予見して、先づ自ら声をかけて、やり直しをするところから島々が生まれてゐる。</p>	<p>大八洲国の中では、初めに秋津洲が生まれ、大八洲国の生成までで「国生み」は凡て終つてゐる。</p>

III. (三) 『古事記』 神話の特徴と性格

〔対比8〕		〔対比7〕		〔対比6〕
㊦	㊧	㊦	㊧	
<p>一宿婚で御子を妊んだことを不審とされた木花佐久夜毘売は、ただ身の潔白を明らかにするために、産屋に火を放ってゐる。</p>	<p>天孫から醜いと帰された石長比売は何の意思表示もせず、専ら父神が天つ神の御子の御寿の有限を語ってゐる。</p>	<p>最終的に葦原中国の平定を成し遂げた建御雷神は、天照大御神を奉ずる父神の命のままに、その代りとして派遣されてゐる。</p>	<p>葦原中国の状況を把握してゐなかつた命令神（天照大御神）は、事々に神々に問ひを發して、その答申をまっけて、平定の使節を派遣してゐる。</p>	<p>天照大御神は、昇天してくる須佐之男命の心中を量りかね、勝さびに對しては「詔り直し」をしたが失敗し、ついに「見畏みて」天の岩屋戸に隠れてゐる。</p>
<p>一夜にして妊んだことで疑はれた木花開耶姫は、「忿り」を頭はに身の証しを立てるために、産屋に火に着けてゐる。</p>	<p>醜いために拒まれた磐長姫自らが「大きに慙ぢて詰ひて」、天神の御子の有限の生命を語ってゐる。</p>	<p>葦原中国を平定した武甕槌神は、自らの意思を明確に述べ、前面に名乗り出て使節の役を買ってゐる。</p>	<p>葦原中国の状況を十分に掌握してゐた命令神（高皇産靈尊）は、時に専断で、平定の使節を遣はしてゐる。</p>	<p>素戔鳴尊の暴逆な性格を見抜いてゐた天照大神は、「甚だ無状」い振舞ひに對して、強い怒りを頭はにして天石窟に籠ってゐる。</p>

火中から次々に御子は「吾は是天神の子、吾が父、何処に坐します」との語たひびをあげ、天孫はもとより「吾が子である」ことを知ってゐたとしてゐる。

『日本書紀』神代巻と『古事記』上巻とを比べた際に、『古事記』の方に際立った統一性のあることは夙つとに指摘されてゐる(注18)。『古事記』は序文が語つてゐるやうに、諸家に伝はる「帝紀及び本辞」が「既に正実に違ひ、多くの虚偽を加」へてゐることに対して、その「偽いつはりを削り実まことを定めて、後葉のちのよに流つたへむ」とするところに編纂の考へがあつたわけだから、『古事記』神話が統一性と整合性に優れてゐることは当然である。異伝を併記してゐる『日本書紀』とは著しい相違である。しかし、その『日本書紀』にしても、「別表三」のやうに一応はまとめられる。それぞれの異伝の間に不統一性・相互矛盾性がある中にも、ある一つの傾向性は窺知できる。即ち、その内容を考察していくと「削偽定実」の『古事記』は統一性に著しく、『日本書紀』は異伝併記のため不統一・相互矛盾性を特徴としてゐるとばかりはいはれないのである。『日本書紀』にはまたそれなりの一貫性を持つてゐる。

る。

結果を予想・予見し得る洞察力に秀いでた神や生来の暴逆神、さらには自らの感情を顕はにする神など『日本書紀』は一貫して「意志する神」「主張する神」を伝へてゐる。それに比して『古事記』の神々の何んと控へ目なことか。自らの計ひによって「国生み」を始める伊弉諾尊・伊弉冉尊と、天つ神の言依さしを奉ずることによって「国生み」をする伊邪那岐命・伊邪那美命とでは、全く対照的である。

生来の粗暴な性格から荒々しく振舞ふ神に対して、妣を恋ふる余りに辺り構はず泣きわめく神。「汝猶黒き心有り。汝と相見じ」と怒る神に対して、「詔り直し」に失敗し「見畏」む神。葦原中国への使者として誰を遣はさうかと最初から尋ねる神に対して、葦原中国の混乱を知らされて後に使節派遣を諮る神。自ら使節たらんと名乗り出る神に対して、父神の命のままに代って派遣される神等々。

神々の言動の差異だけでなく、他にも重要な対比点がある。人代に於ける最重要な拠点である秋津島の生成を、初めとするか、最終的なものとするか。皇祖神・天照大御神の誕生は、あらかじめ意図されたものとするか、予期しない結果によるものとするか。「国生

み」「神生み」は終了してゐるとするか、「神生み」の中断から「国作り」は未完であるとするか、等々。

天つ神の言依さしのままに「国生み」「神生み」が始まる『古事記』では、神々は自ら計ふことも自らの意志を前面に押し出すこともしない。その天つ神さへ「布斗麻邇爾卜相ひて」から新たな指示を行つてゐる。天降りを命ずる天照大御神も葦原中国の状況を把握してはゐなかつたし、事々に諮問してゐる。

「神々の控へ目な言動」、意義あるものの終局に於ける出現、「国作り」の未完成、かうした点は『古事記』神話の『日本書紀』神代巻との対比に於ける特徴といへる。さらに右の三点に共通する要素を一般的な表現でいひ表はすならば、「主張的といふよりも協調的」「断定的といふよりも諮問的」「完璧完結的といふよりも漸進向上的」「固定的といふよりも展開的」等々といひ得るであらう。ここに『古事記』神話の性格がある。

『古事記』と『日本書紀』は、成立年代を同じくし、同じ時代的背景の中で、ともに「建国の由来」を語り「天皇の起源」を説くものであった。とくに『古事記』は「邦家の経緯」「王化の鴻基」たらんとして、古伝の「偽りを削り実を定め」た上で撰録されてゐる。

る。その『古事記』が前述の性格を帯びてゐることは、天皇による統治を考へる際に見逃し得ない点である。さらに『古事記』が単に「過去」を語るためのものではなく「現在」の抛り処となつた「ふるごと」を語るためのものだとすると『古事記』神話の性格は、一層、重要な意味を持つことになる。

〔注〕

(注1) 尾崎暢央「古事記を知る―上巻―」(『国文学解釈と鑑賞』第四七卷第一号、一二頁)。

(注2) 坂本太郎他校注『日本書紀(上)』解説、一八頁。

(注3) 森重敏「天地開闢神話の構造」(講座日本の神話3、二二六頁)。

(注4) 例へば梅沢伊勢三氏は『古事記・日本書紀』、『記紀論』、「古事記の素朴性について」(『国語と国文学』第四三卷第四号)などで、『日本書紀』に於ける漢文的潤飾を是正する観点から『古事記』が撰録されたのであって、「整然と統一された古事記風な旧記から雑然とした書紀一書が生まれたとみるよりも、むしろ逆に、雑然とした書紀一書風な旧記が統合整理されて、『古

事記』のような綜合神話となった」(前出論文『国語と国文学』二四〇二五頁)と見られると
してゐる。

(注5) 前掲(注2)補注、五四三〜五四四頁。

(注6) 八当時の日本として、その国威を誇示し、国際的地位を高めるには、その一つの手段として
欽定の正史を必要としたに相違ない。中国では、もう唐の太宗の勅撰の『晋書』も出ていた。
そんなあせりから編纂されたのが『日本書紀』であつたと思う。神田喜一郎『日本書紀』と
いう書名(『日本古典文学大系』『日本書紀(下)』月報)。

(注7) 山田英雄著『日本書紀』三一〜三二頁。

(注8) 伊邪那岐命と伊邪那美命の二神の間からどのやうな神格の神々が誕生したかについては、倉
野憲司他校注『古事記祝詞』の注を参照した(五七〜五九頁)。

(注9) 本居宣長著『古事記伝』六之卷(筑摩版全集第九卷、二四〇頁)。

(注10) 藤田元春『大八洲生成と古代航路』(『歴史と地理』第三二卷第四号、七〜一〇頁)。

(注11) 倉野憲司他校注『古事記祝詞』注、五六頁。

(注12) 八この六島は瀬戸内海航路および遣唐使の寄港地として、大陸往來の新時代の交通を反映し
てゐる。西宮一民『古事記——古事と文体創造』(『国文学解釈と教材の研究』第二五卷第三号、

(注13) 前掲(注2)注、一〇六頁。

(注14) 第七段(宝鏡開始章)は、いはゆる『古事記』でいふ「勝さび」の箇所にあたる。その第三の一書で「諸の神我を逐ふ。我、今当に永に去りなむ。如何ぞ我が姉と相見えまつらずして、擅に自ら倭に去らむや」として、素戔嗚尊が再び「天に上り詣つ」との記事を掲げてゐる。ここでの誓ひでは、素戔嗚尊は自らの五百箇の統の瓊から、正哉吾勝勝速日天忍穗根尊以下「六の男」を生み成して、清き心を証明してゐる。そして「吾が清き心を以て生せる児等をば、亦姉に奉る」として「復還降」つてゐる。

(注15) 『日本書紀』の本文、第二・第四・第六の一書では、葦原中国に使節や皇孫を降す神は高皇産靈尊となつてゐる。第二の一書では、さらに「天神」が登場し、天照大神は皇孫に宝鏡を授けてゐる。第一の一書は天照大神を中心に展開してゐる。

(注16) 使節派遣に関することは第二の一書と第六の一書にも出てゐる。第二の一書ではいきなり経津主神・武甕槌神の派遣から始めてをり、第六の一書では「……云云」となつてゐて、「云云」とは「他の異伝にもある記事は省略することがある」(前掲(注2)注、一六一頁)といふことであるから、ここでは採り上げない。

(注17) 前掲(注2)注、一六一頁。

(注18) 前掲(注3)・(注4)、梅沢伊勢三「日本神話の成立と構造」(講座日本の神話1、一六六頁)、原田敏明「日本神話の特徴」(原田敏明他編『古事記と日本書紀の比較』二六五頁)などが例としてあげられる。

第四章

『古事記』神話の性格と日本的思惟形態

『古事記』神話の特徴として、前章で次の三点を指摘した。

○ 神々の控へ目な言動

○ 意義あるものの終局に於ける出現

○ 「国作り」の未完成

第四章では、右の諸点について若干の考察を行ふところから始めたい。

(一) 「神々の控へ目な言動」について (その一)

控へ目な神々の言動が齋もたらしたものは、「大八島国の生成」おほやしまぐにであり「三貴子の誕生」みはしらうづのみこであった。神々の意向を汲みとった上での使節派遣はスムーズな「国譲り」を実現してゐる。自ら計ふことはなくとも、最後には確実な成果が齋もたらされてゐる。

ところで、能動的に振舞った場合はどうなるのであらうか。伊邪那岐命は「我あをな視みたまひそ」といふ伊邪那美命の言葉に背き、「一つ火燭ともしして」覗のぞき見てゐる。「殿の内に還かへり

入りし」伊邪那美命を待ちかねた伊邪那岐命は「左の御美豆良に刺せる湯津津間櫛の男柱一箇取り闕きて、一つ火燭して入り見たまひし」とあるから、かなり意志的である。そして、変り果てた伊邪那美命の姿を「見畏みて」逃げ帰ってゐる。それだけではなく、「我をな視たまひそ」との伊邪那美命の願望を無視したために、永久に伊邪那美命は黄泉国に留ることになつてしまつた。

同様に、火遠理命は、豊玉毘売の出産の際の「故、妾今、本の身を以ちて産まむとす。願はくは、妾をな見たまひそ」との願ひ出を「奇しと思ほして、其の産まむとするを竊伺み」、その本の身を知つたことから「見驚き畏みて」遁走してゐる。そして、そのために豊玉毘売は「其の御子を生み置きて」「海坂を塞へて返り入りましき」。相手の願ひを「奇し」と思つて「竊伺み」といふのは、「控へ目な神」のすることではない。

一方は「見畏みて逃げ還る」伊邪那岐命であり、他方の火遠理命は「見驚き畏みて、遁げ退きたまひき」。どちらも、私を見ないでゐて下さいといふ女神の意向を踏みにじつたことから遁走する結果になつてゐる。このことは覗き見をしたことが失敗であつたからに他ならない。相手の嫌がることを敢へて実行することは、好ましからぬ結果を招来するこ

IV. (一) 「神々の控へ目な言動」について (その一)

とを物語つてゐる。

それでは、あれだけ荒々しく振舞ひ周囲に波紋を広げて、伊邪那岐命から「汝は此の国に住むべからず」とまでいはれた須佐之男命の潔白が証明されてゐるのは、何故だらうか。たしかに「海原を知らせ」といふ父神の命に背いて、泣き続ける様は尋常ではなかつた。このため、青山は枯山となり、河海は悉く干上つた。

是を以ちて悪しき神の音は、狭蠅如す皆満ち、万の物の妖悉に発りき。

あまりの烈しさに「何由かも汝は事依させし国を治らずて、哭き伊佐知流」と父神は尋ねる。ここでやうやく須佐之男命は「僕は妣の国根の堅州国に罷らむと欲ふ。故、哭くなり」と胸中を明らかにしてゐる。伊邪那岐命にしてみれば、黄泉国での苦い出来事からみても「大く忿怒りて」追放を命ずるのは当然であつた。それにもかかはらず須佐之男命は清き明き心の持ち主であつたとする。

如何に烈しく泣きわめかうとも、須佐之男命の方からは、何らの意志表示もしてゐない。父神から尋ねられて初めて、自らの胸中を語つてゐる。ストレートには意思表示をせず、泣くことによつて父神の方に先づ口を開かせてゐる。泣く状の烈しきとは逆に、極めて消

極的で受身的方法で意思表示をしたことになる。これが須佐之男命の潔白が証明された理由である。それも「三柱の女子」「手弱女」が須佐之男命の剣から生成したからだとしてゐる。

ところが、折角、心中の潔白が証明されたにもかかはらず、須佐之男命は八百万の神々によって罰則を加へられ追はれてしまふ。それは「勝さび」の所為であった。清き明き心の持ち主である須佐之男命の振舞ひが、どうして度を過して周囲に「悪しき態」を及ぼしてしまふのだらうか。

自らの清明心が明らかになつた途端、須佐之男命は自らの正しさをストレートに主張してゐた。

「我が心清く明し。故、我が生める子は手弱女を得つ。此れに因りて言さば、自ら我勝ちぬ」

どんなに清明心の持ち主であっても、それを口にして、自らの正しさを正面から主張してしまふと好ましからぬ事態を惹起する。このことをさらに雄弁に物語るのは、火遠理命と火遠理命との遣り取りである。正当な要求ではあったが、それをあまりに強く言ひ張つた

IV. (一) 「神々の控へ目な言動」について (その一)

兄火照命は、最終的には弟の火遠理命に苦惱させられてゐる。

兄神が嫌がるのを「各佐知を相易へて用ゐむ」と三度も四度も頼み込んだのは弟神であつたし、その兄神の「鉤は、魚釣りしに一つの魚も得ずて、遂に海に失ひつ」としてしまふのも弟神であつた。ところで「其の兄強ちに乞ひ徴りき」と強硬に返還を求めてゐる。

故、其の弟、御佩の十拳剣を破りて、五百鉤を作りて、償ひたまへども取らず。亦一千鉤を作りて、償ひたまへども受けずて、「猶其の正本の鉤を得む」と云ひき。

綿津見神の協力で「正本の鉤」を捜し出した火遠理命は、兄火照命に返へしてゐる。そもそも兄神は、鉤を貸したくはなかつたのを、せがまれて交換したのだったし、その返還を求めて取り戻しただけである。兄神に落度はなかつた。それにもかかはらず、弟神に苦しめられた兄神は「僕は今より以後は、汝命の昼夜の守護人と為りて仕へ奉らむ」といふ結末になつてゐる。それは「其の兄強ちに乞ひ徴りき」だからであつた(注1)。

(二) 「神々の控へ目な言動」について（その二）

「控へ目な神々の言動」の最たるものは、天孫^ニ邇邇^ニ芸命の降臨であらう。先に天照大御神から天降りの言依^{ことよ}さしをうけてゐた天忍穗耳命は、いよいよ葦原中国の平定が終了して天降る段になると、次のやうに言上してゐる。

「僕は降らむ装束^{よせび}しつる間に、子生れ出でつ。名は天邇岐志国邇岐志天津日高日子番能邇邇^の芸命ぞ。此の子を降すべし」

この結果、邇邇芸命が天降ることになる。

是を以ちて白したまひし随^{まにま}に、日子番能邇邇芸命に詔科^{みことおほ}せて、「此の豊葦原水穗国は、汝^{いまし}知らさむ国そと言依^{ことよ}さし賜^{たま}ふ。故、命の随^{まにま}に天降るべし」とのりたまひき。

邇邇芸命は、天照大御神の系譜に連なる神々の中で、最も「稚い^{わか}」神であった。「降らむと装束^{よせび}し」てゐた天忍穗耳命と高木神の女、万幡豊秋津師比売命との間に誕生した二子

の中の第二子である。これでは、主張するどころか、神々の協力を得なければ何事もなし得ない。神々からの全面的な助力のあることを大前提にして、初めて邇邇芸命の天降りは理解される(『日本書紀』第九段の本文では、高皇産靈尊は瓊瓊杵尊を「特に憐愛を鍾めて、崇て養したまふ」とし、その後、「遂に皇孫天津彦彦火瓊瓊杵尊を立てて、葦原中国の主とせむと欲す」となつてゐる)。

「稚い」存在は、より大きく成長する可能性と、一方では忽ちにして挫折する危険性とを兼ね備へてゐる。邇邇芸命の降臨は正しく輔翼され後見されることによつてのみ大成していくことを示唆してゐる。現実に、天武天皇の御代まで皇統が続いてゐる事實は、変ることのない国民の協力があつたからであり、今後とも輔弼の任を全うするやうに努めることで将来への展望が開かれてくるのである。それは『古事記』序文のいふ「古を稽へて風猷を既に頽れたるに緋し、今に照らして典教を絶えむとするに補はずといふこと莫し」といふことと思想的につながつてゐる。

『日本書紀』でも「皇孫天津彦彦火瓊瓊杵尊」が代つて降臨したことを伝えてゐるが、『古事記』では専断・主張を避ける「控へ目な神々の言動」といふ点で一貫してをり、「控

へ目な神々」は、また協力を求める神々でもあるのである。

(三) 「意義あるものの終局に於ける出現」について

秋津島の生成や「生みの終」の三貴子の誕生だけではなく、「国譲り」を実現した建御雷神の登場も、天菩比神・天若日子の派遣のあとである。実際に降った邇邇芸命は二柱の御子のうちの第二子であるし、その後を承け継ぐ火遠理命は三柱の御子のうちの第三子である。さらに初代天皇となった神倭伊波礼毘古命は四柱の御子のうちの第四子である。邇邇芸命が婚ひした相手は「弟木花之佐久夜毘売」である。このやうに、いくつかのものが存在する場合は、最後に出現したものに意義があるとしてゐる。

「意義あるものの終局に於ける出現」は、また失敗のあとでの成果獲得でもあった。

秋津島の生成までを以って「大八島国」としてゐるわけであるが、その「国生み」の発端に於いて「女人先に言へるは良からず」といひつつも、そのまま婚ひしたために「流し

去てき」「子の例には入れざりき」といふ水蛭子と淡島を生む。一頓挫のあと、伊邪那岐命と伊邪那美命は「今吾が生める子良からず。猶天つ神の御所に白すべし」と語り合ひ、そして天つ神の指示に従ふことよつて「国生み」が終了してゐる。

三貴子も、失敗のあとの出現であつた。神避りし伊邪那美命を黄泉国まで追つて行つた伊邪那岐命は、「故、還らむと欲ふを、且く黄泉神と相論はむ。我をな視たまひそ」といふ伊邪那美命の意向を無視して覗き見をしたために、「吾に辱見せつ」と伊邪那美命を怒らせてしまふ。結局、そのために伊邪那美命は永久に黄泉国に留つてしまつたし、見なくともよかつた「宇士多加礼許呂岐三」ある伊邪那美命を目にしてしまつた。その黄泉国の穢れを祓はうと身漉をする、多くの神々の誕生のあとの「生みの終」に予期せぬ三貴子が生まれるのである。

建御雷神の登場は、最初に派遣された天菩比神が「大国主神に媚び付きて、三年に至るまで」何らの報告もせず、次に派遣された天若日子が「其の国を獲む」と勝手に考へて「八年に至るまで」報告をしなかつたといふ二度の失敗のあとである。それも、雉を遣はして天若日子の使命抛擲を確認してから、建御雷神が派遣されてゐる。

中巻冒頭を飾る神倭伊波礼毘古命の東征に於いても、日に向つて軍を進めたことから兄五瀬命いっせのみことを失ひ、熊野の大熊の毒あてに中られ「長く寝ねつるかも」と紆余曲折がある。必ずしもスムーズに即位が実現してゐるわけではない。

初めから完璧を期すのではなく、躓きを繰返す中で、徐々により良き成果が得られてゐる。「意義あるものの終局に於ける出現」は、挫折の可能性を常に孕みながらも、「漸進向上的」に、ついには、それをのり超えて確かな成果を手に入れることでもある。

(四) 『国作り』の未完成』について

黄泉国での伊邪那岐命と伊邪那美命との遣り取りから、「国作り」が終了してゐないことが理解される。

「愛うつくしき我が那邇な妹もの命みこと、吾あれと汝いましと作つくれる国くに、未いまだ作りを竟をへず。故かれ、還かへるべし」
「悔くやしきかも、速とく来こず。吾あは黄泉戸よもつへ喫くひ為しつ。然れども愛うつくしき我が那勢なせの命みこと、入

り来坐せる事恐し。故、還らむと欲ふを、且く黄泉神と相論はむ。我をな視たまひ
そ」

伊邪那美命は「未だ作り竟へず。故、還るべし」といふ伊邪那岐命の呼びかけを肯定し、「還らむと欲ふ」と語つてゐる。しかし、伊邪那岐命が覗いたために、伊邪那美命は黄泉津大神として黄泉国に留つた。「国を生み竟へて」ゐても「神生み」は終了してゐない。「国生み」に続く「神生み」が中断のままでは「未だ作り竟へず」の状態は続く。伊邪那岐命と伊邪那美命の言動は、「国生み」の終了（大八島国及び他の島々の生成）だけでは「国作り」の完成にはならないことを物語つてゐる。

大八島国の生成が「国作り」に於ける必要条件ではあつても十分条件ではないこと、国土の生成と「国作り」の完成とは別であること、「国生み」の終了を以つてしても「国作り」は完了してゐないこと等については、前章の「対比1」でも述べた。ここでは『古事記』が「国作り」を未完成としてゐることについて、いまま少し考へてみたい。

確かに国土は視覚的にも時間的にも不動である。国土の表面が時に変貌することがあつても、国土そのものは固定してゐる。しかし、そこを舞台にして展開される生活は常に動

揺してゐる。次々に予想だにしない事柄が生起してゐる。悲喜明暗、常ならぬのが国土を舞台に営まれてゐる人間生活である。そこでは天変地異が何時、発生するか計り知れない。また、愛憎半ばする中で相互に思ひ悩む。「国生み」に続く「神生み」が終了してゐたら、即ち「国作り」が完成してゐたら、国土と同じく「不動の秩序」が出来あがつてゐたかも知れない。さうなれば予想だにしない悲喜明暗や天変地異のために、人間生活が翻弄され振り回されることもなかつたらう。しかし、『古事記』は未完成の「国作り」を語つてゐる。ここに生身の人間が「未完の国作り」を補ふべく努力する余地が残されてゐる。「国生み」に続く「神生み」が中断してゐる以上、どんなに努めてみたところで、国土のやうな「不動の秩序」は、作り得べくもない。だからといって努力を怠るならば、忽ちにして「荒ぶる神」が棲みつき、收拾のつかない混乱が招来される。さうならないためには、着実に確実に相互の努力と協力を続ける他はない。

「未完の国作り」は、いつでも混乱の渦を巻き起す因子を内に孕みながらも、努力の如何によつては「より良きもの」へと展開する可能性を示唆してゐる。「国作り」が完結してゐないことは、むしろ人間生活の窮り無き展開の可能性の存在を意味してゐる。

邇邇芸命と木花之佐久夜毘売との一宿婚ひとよまぐはひによって「天皇命等の御命長くまさざるなり」としてゐることも、「未完の国作り」と関連づけると、むしろ将来への無窮の発展を語つてゐるともとれるのである。

四季の運行には決して狂ひがないやうに、御命には限りがあつたにしても必ず春が来て芽吹くやうに、次々と「稚い」御子が誕生して窮まること無く榮えていく。窮まり無く続けられる輔弼すけりによってのみ、永遠に展開していくのである。完璧な「国作り」(完成された不動の秩序確立)を語つてゐないのと同様に、既成の大成した統治者像を描いてはゐない。

(五) 試論——『古事記』神話と「十七条憲法」との思想的関連

(一)、(二)、(三)、(四)の各節に於けるそれぞれの考察に共通してゐることは、『古事記』が実験的に固定的な完璧を語らずに「より良きもの」への展開の可能性を語らうとしてゐることである。前章の終りの部分で『古事記』神話の性格として「協調的」「諮問的」「漸進向

上の「展開的」等々を指摘したが、記述の内容から十分に裏づけられるのである。

ここで思ひ出されるのは「和を以て貴しと為し、忤さかふこと無きを宗むねと為す」で始まる聖徳太子の十七条憲法である。『古事記』と聖徳太子の関係について、川副武胤氏は次のやうにのべてゐる。

△(なぜ推古天皇記までを記載してゐるかといふと)天武天皇の父帝舒明天皇を「系譜」の中にあらわしたために、少なくとも敏達巻までを必要としたのである。ついで天武天皇は恐らく、あの聖徳太子(上宮之既戸豊聡耳命)を「系譜」の上にあらわしたかったのである。これが用明巻までの記載を必要とする理由である。そうだとすれば、その聖徳太子が摂政をしていた推古天皇朝にまで記事を及ぼすのは自然の勢いであるうV(注2)

そして、史料から証明することは骨が折れるとしながらも、天武天皇の「聖徳太子追慕・崇敬」を指摘し、後世の「太子信仰の先駆は、天武朝に成立した『古事記』のこの記事にもとめてよいのではないかと考える」としてゐる。

推古天皇二十八年の「すめらみことのおみ天皇記及びくにつゆみ国記、おみのこむらしとものおみやつこく臣連あはせ伴造おほみ国造百八十部并て公

民等の本記」の撰録が我が国最初の修史であるとすれば、「削偽定実」によって「邦家の経緯、王化の鴻基」たらしめんと『古事記』編纂を企てた天武天皇と、聖徳太子との思想的精神的つながりは十分に考へられる。天武天皇十年には「帝紀及び上古の諸事」の記定も行はれてゐる。任那日本府の滅亡・崇峻天皇弑逆の後をうけた女帝推古天皇の摂政としての「聖徳太子の時代」と、白村江に於ける敗戦・壬申の乱を経た中で即位して改新政治を勵行した「天武天皇の時代」とは、どちらもシナ大陸・朝鮮半島の動きを意識しながら新たな国家建設（前者の冠位十二階・十七条憲法、後者の飛鳥浄御原律令・八色姓などに見られる如く）の時代であった。川副氏が天武天皇の「聖徳太子追慕・崇敬」を示唆してゐるのには十分な説得力がある。

「十七条憲法」に目を通してみると、そこに『古事記』神話の性格と同じ傾向の見られることが理解される。ここでは、先に触れた『古事記』神話の性格に通じると思はれる十七条憲法の該当箇所を指摘して、問題提起に留めるが、全文これ（天皇を中心とする）協力と協調」に国家統治の抛り処を求めてゐるといい（注3）。

一に曰く「人皆党有り、亦達れる者少し。是を以て、或は君父に順はず、乍ち隣りに

違ふ。然れども、上和ぎ下睦びて、事を論ふに諧ひぬるときは、則ち事理自ら通ふ。何事か成らざらむ」

二に曰く「人、尤悪しきもの鮮し。能く教ふれば之に従ふ」

三に曰く「君をば則ち天とし、臣をば則ち地とす。天覆ひ地載せて、四時順行し、万氣通ふことを得。地、天を覆はむと欲するときは、壞るることを致さむのみ」

四に曰く「上礼ならざれば、下齊はず。下礼無ければ、必ず罪有り。是を以て、群臣礼有るときは、位次乱れず。百姓礼有るときは、国家自ら治る」

五に曰く「頃訟を治むる者、利を得るを常となし、賄を見て讞を聴く。便ち財有るもの訟は、石を水に投ずるが如く、乏しき者の訴は、水を石に投ずるに似たり。是を以て、貧しき民は則ち由る所を知らず」

六に曰く「人の善を匿すなく、悪を見ては必ず匡せ。其れ諂ひ詐る者は、則ち国家を覆すの利器たり、人民を絶つの鋒劍たり。亦佞媚なる者は、上に対ひては則ち好みて下の過を説き、下に逢ひては則ち上の失を誹謗る」

七に曰く「世に生れながら知るもの少し。剋く念ひて聖と作る。事に大小無く、人を

得て必ず治まる」

八に曰く「公事は鹽もろきこと靡なし。終日に尽し難し。是を以て、遅く朝すれば急に逮およばず。早く退けば必ず事尽さず」

九に曰く「其れ善悪成敗、要かならず信に在り。群臣共に信あらば、何事か成らざらむ。群臣信无くは、万事悉く敗れむ」

十に曰く「人皆心有り。心各執おのあり。彼是とするときは我は非とす。我是とするときは彼は非とす。我必ずしも聖に非ず。彼必ずしも愚に非ず。共に是れ凡夫のみ。是非の理、詎なんぞ能く定むべき。相共に賢愚なること。鑿すみの端無きが如し」

十一に曰く「明かに功過を察し、賞罰必ず当てよ。日頃、賞は功に在らず。罰は罪に在らず」

十二に曰く「国に二君靡なく。民に両主無し。率土の兆民は、王を以て主と為す。任ずる所の官司は、皆是れ王臣なり。何ぞ敢へて公と與に百姓に賦斂せむ」

十三に曰く「或は病し或は使して、事に闕くこと有らむ。然れども之を知ること得む日は、和すること曾むかしより識れる如くせよ。其れ與り聞くに非ざるを以て、公務を妨ぐ

こと勿れ」

十四に曰く「我既に人を嫉めば、人亦我を嫉む。嫉妬の患、其の極を知らず。所以に、智己に勝るときは則ち悦ばず。才己に優るときは則ち嫉妬む」

十五に曰く「私に背きて公に向ふは、是れ臣の道なり。凡そ人私有れば、必ず恨有り。憾有れば必ず同ぜず。同ぜざれば則ち私を以て公を妨ぐ。憾起れば制に違ひ法を害る」

十六に曰く「民を使ふに時を以てするは、古の良き典なり。故に、冬の月は閒有り。以て民を使ふべし。春より秋に至るまでは、農桑の節なり。民を使ふべからず」

十七に曰く「夫れ事は独り断ずべからず。必ず衆と與に論ふべし。少事は是れ輕し。必ずしも衆とすべからず。唯大事を論ふに逮んでは、若しくは失有らむことを疑ふ。故、衆と相弁ずれば、辞則ち理を得む」

「協力と協調」は利己的な世界の対極に位する。まさに十七条憲法は公共的立場からの相互の協調を求めてゐる。自ら計ること（利己的・主張的）を避けようとすることは、必ずしも「私」を無視してしまふことではない。確かな「協力と協調」が展開する前提には、

「他」の存在を認識しうる「私」がある。「控へ目な言動とる神々」も、「(十五に曰く)私に背きて公に向ふ」臣も(注4)、自他の共存・自他の相補性を自明のこととしてゐる。

(六) 『古事記』神話の論理

「完璧」「完備」「完全」「完了」「完結」「完成」等の概念は、『古事記』神話の性格とは裏腹のものである。時に失敗しつつも、一歩づつより良き方向へと努力し協力する『古事記』の神々は、かうした完全性の概念からはほど遠い存在である。

伊邪那岐命・伊邪那美命から新たな指示を請はれた天つ神は、「布斗麻邇爾ふとまににうらな相ひて」から詔を下してゐる。天照大御神の洞察力は特別に他の神々よりも抜きん出てはゐなかつた。むしろ、場合によっては、劣つてゐた。逆の意味で「荒ぶる」須佐之男命も生来の徹底的に残忍な暴逆神ではなかつた。天皇統治の直接の起源となる天孫の降臨は、それを命じた天照大御神が何度も神々の意見を徴し、それを躊躇することなく受容することで実現

した。降臨した邇邇芸命は父神が「降らむと装束よそびしつる間に」誕生した「稚いわか」存在であった。

天つ神→岐美二神→天照大御神→邇邇芸命と、葦原中国の統治者・天皇に連らなる「言依ことよさし」の系譜は明確になつてをり、「協力と協調」の中核ははっきりしてゐるが、そのいづれもが他の意向を汲んで行動してゐる。殊に葦原中国に天降つた邇邇芸命に至つては専ら一方的に協力を受ける存在である。輔翼に全面的に依存してゐる。

自己主張は、他者に対する自らの正当性・完全性・無謬性を前提にして、初めて可能となる。自らの無謬性を明らかにするために、他者に対して自己主張が行はれたとしたら、どうなるであらうか。それは協調を妨げ対立を呼び込む。対立は排斥へとつながるだらう。なぜなら、己れが「完全無謬」であつて、同時に他者も「完全無謬」といふことはあり得ないからである。他者の存在に顧慮してゐては自らの完全無謬性の主張はなされない。主張は多くの場合、他者に従属を要求するのである。これとは逆に、不完全なものから出発して、その欠陥を補正しつつ漸進していくとしたら、どうなるだらうか。主張に対する協調、排斥に対する共存となるだらう。「不完全」は協力を要請するのである。

協力協調によって漸進的向上を図らうとする人間社会が寛容と共存の社会であることはいふまでもない。他者の存在を認めない協力はあり得ないから。日本民族が外来文化に対して極めて柔軟に対応し得たのも、協力して物事を遂行する点に原理的価値を置いてゐたからである。外来文化を自らのより良い発展の糧として受容摂取したといふことである(注5)。そこでは、当然に観念的抽象論よりも、具体性ある経験論に重きがおかれる。

『古事記』は「国生み」を語つてゐる。それも一度は躓いた後の「国生み」である。国土といふ人間生活の展開にとって最も基本的な要素が、神々の結婚による「生める子」として捉へられてゐる。これは経験的論理を重視する思惟形態のあらはれであらう。

この「国生み」は「生める子」としての大八島国の誕生を語つてゐるだけではなく、足らざるを補ひ合ふことによつて、新たなものが生まれてくることを説いてゐる。結婚といふ経験的論理を藉りながら、互ひに相補する(協力する)ことで確かな成果が招来されることを述べてゐる。相互性相補性こそは協力協調の前提となるものである。

経験論に立つならば「完璧な秩序(『国作り』の完成)」はあり得ない。愛憎半ばして常に揉めごとの絶えないところに人間生活が営まれてゐるのだから。従つて、完全完璧なる神

も、逆に救ひ難い悪神も存在しない。存在するものは「可能性」である。辛うじて秩序を保ち得るか、或いは徐々に混乱の度を深めていくか、の可能性である。将来への展開は秩序（不完全なものではあるが）を保つところ以外からはスタートできないわけだから、「辛うじて秩序を保つ」中に、既に前進の可能性が含まれてゐる。同時に、転落の可能性も。

初めに既成の完璧な完全なるものを想定せずに、未完成な未熟なものを原初に置いて徐々により良きものへと展開していく『古事記』神話の性格は、農耕の経験に裏づけられてゐるやうに思はれる。農耕の経験に学ばなければ、種子をうまく芽吹かせるところから取り入れまで、時宜になつた手入れが必要不可欠であることを教へてくれる。一粒の籾は、土壌・日光・気温・湿気・水分といった自然的条件に大きく影響をうけつつも、さらに手が加へられることによつて、数十倍にも、時には数百倍にもなつて実を結ぶ。しかし、一粒の籾が何ら芽吹くこともなく朽ち果てることもある。

かうした経験的事実に即して考へるならば、およそ完璧といふことは期し難い。まして原初に於いて「完全」「完成」「完璧」を想定するなどといふことは、全く予想だにできない。それでも、より多くの収穫を願つて、人々は田畑の開墾にまで汗を流す。『古事記』神

話が「失敗」を語り「協力」を語ってゐるのは、日常的な経験から離れて観念的な理想（空想？）を思ひ描かなかつたからである（注6）。経験に即応して思惟するならば、自他の共存・協力の他に確かな成果をもたらすものはない。少しでも着実な前進を願ふならば、協力こそが必須であることを経験は教へてゐる。「豊葦原之千秋長五百秋之水穂国」は絶えることのない相互の努力と協力によってのみ支へられてきた。

国家意識の覚醒する時代に成立し、「建国の由来」と「天皇（と輔弼する氏族）の起源」を語らんとする『古事記』神話が、逆に「国作り」の未完を語り、輔翼と協力によってのみ、国家の将来的展開が期待され得ると説いてゐることは、やはり見逃せないポイントである。

『古事記』神話の性格は、四季の移ろひの中で、自然のリズムに順応しつつ農耕を中心とする生活の営みの中から生まれ生きてきたものといつていいだらう。日本民族の経験から生まれた思惟形態が『古事記』神話に反映してゐるのである。『古事記』神話が統一性・整合性に富むと指摘される所以は「削偽定実」の撰録作業が、かうした経験的論理に裏づけられてゐたからである。即ち「削偽定実」の過程の中で「偽」と「実」とを弁別した撰録

編纂意識には、右に述べた思惟形態が内在してゐたといふことである。

[注]

(注1) 『日本書紀』第十段(海宮遊幸章)の本文と、四つある一書の全てが弟神によって兄神が翻弄されたことを伝えてゐるが、互ひの鈎を交換する話は本文と第一・第三の一書に明記されてゐる。そのうち、本文と第一の一書は「兄弟二人、相謂ひて」「兄弟、互に其の幸を易へむと欲す」として、『古事記』のやうに弟神が一方的にせがんだとはしてゐない。第三の一書は『古事記』とは逆で兄神の方から「吾試に汝と換幸せむと欲ふ」と呼びかけてゐる。

(注2) 川副武胤著『古事記の世界』二〇三頁。

(注3) 推古天皇紀と天武天皇紀を比較しつつ、当時の内治外交の治績と照し合はせてみると、聖徳太子と天武天皇との思想的関連性がより明らかに指摘できるのではないかと推測される。この点については他日を期したい。

(注4) 第十五条の全文は次の通りである。

私に背きて公に向ふは、是れ臣の道なり。凡そ人私有れば、必ず恨有り。憾有れば必ず同

ぜず。同ぜざれば則ち私を以て公を妨ぐ。憾起れば制に違ひ法を害る。故に初章に云く、上下和諧せよと。其れ亦是の情なるか。

「背私向公」について、黒上正一郎氏は、韓非子の法家思想と関連のあることを肯定しつつも、第十五条全体は法家のやうに全く対立した相容れない二個の概念として「公私」を考へてはゐない、個我に執着することによって公を妨ぐることを教へ、「此に再び上下和諧の同胞協力を高調」したものである（『聖徳太子の信仰思想と日本文化創業』七六～七七頁）。

筆者なりに理解するところを述べるならば、公私の關係について人口に膾炙してゐる所謂「滅私奉公」が二者択一的な觀念思考であるのに対して、ここでいふ「背私向公」は公私の關係をぎりぎりのところまで經驗的に思索したところから生まれ出たものと思はれる。「恨」のもとなる「私」を正視し見据ゑることによって「私」（に執着すること）の限界を感じ取る、その瞬間に「公」に向ふ協力の意味もあはせて体認する。即ち「背私向公」に於いては、滅し去ることのできない「私」をベースにした「公」なのであって、公私の關係は「滅私奉公」のやうな二者択一ではない。公か、私か、の二者択一は經驗的にはあり得ない。

（注5） 戸田義雄氏は、「へ一番すぐれているものは何か」を敏感に嗅ぎわかる文化識別力」を日本人は持つてゐたと指摘し、広義の意味での神道が自主性ある「文化的濾過器」の役割を果たした

としてゐる。そして、具体例(一)宦官制度(二)動物犠牲の血ぬられた祭儀(三)神人関係の把握にあつたの社会契約思想(四)革命思想)をあげ、「異文化の本質を端的に嗅ぎ分ける力として働いた神道的感覚と発想は、日本にとって妥当でないとする評価によって受容を拒否したものを残している」としてゐる(『宗教の研究—日本と世界—』三二—三三頁)。

(注6) 観念的空論を斥けるといふことでは、「背私向公」に見られる如く「十七条憲法」に於いても一貫してゐる。

あとがき

この拙論は、国学院大学大学院学生として勉学する中で、同大学の安津素彦先生ならびに上田賢治先生の御指導の下にまとめ上げたものですが、なほ研究を重ねるべき事柄が多々あります。両先生からは、いくつかの問題点についての具体的な御指摘をいただきましたし、さらに、「思想」をとり扱はうとする者の精神生活のあり方や、文章文体そのものが思想表現のひとつとしてもっと正確であってほしい、等々についても、厳しい御忠告をいただきました。心して今後を勉めたいと意を新たにしてをります。

本書の巻頭には、大学生時代からの恩師・亜細亜大学・国文学教授・夜久正雄先生から玉稿をいただきました。まことに過分なことに感激してをります。心から御礼を申し上げます。夜久先生がをられる亜細亜大学で学生生活を送ったことは、私の人生の一大転機でありました。また、同じく亜大教授の小田村寅二郎先生が理事長をしてをられる国民文化

研究会の「合宿教室」に参加する機縁に恵れたことも得難い体験でありました。その「合宿教室」で学んだ「他と共なる人生」といふ言葉は、いまも折に触れ、新鮮な響きを伴ってよみがへってまゐります。そして、「合宿教室」の中から、個人の限りある命を超えたところに実在してゐる祖国日本悠遠の歴史的生命といふものを感じとったこと、その歴史的生命の重みと意味とを学び得たことは、他にたとへやうのない喜びでした。大学生時代に、この「合宿教室」への参加を勧めてくれた亜大同期生の岩越豊雄氏（神奈川・箱根町立宮城野小学校教諭）の友情もまた、忘れ得ぬものです。今静かに思ひ返して心から謝意を表する次第です。

顧みますと、故郷・新潟県小出町の高校を卒業して上京したのは、二十年前の春のことでした。師に恵まれ、友に恵まれて今日に至った我が身の幸運を、しみじみと感じます。諸友の友情に支へられ励まされながら、これからも努力を続ける心算でをります。また、今後の勉学の糧といたすべく、拙論に対して皆様から忌憚のない御批評を賜りますればまことに幸ひです。

もともと、この拙稿が刊行物になるなどとは夢にも思はなかつたことでしたが、小田村

先生のおすすめによって上梓に到りましたことを、ただただ有難く感謝してをります。さらに畏友磯貝保博氏（講談社）に割付けその他の御助言御指導をいただきました。厚く御礼を申し上げます。

昭和五十八年五月三十日

著者

著者略歴

- 一、昭和十九年（一九四四年）新潟県に生れる。
- 一、亜細亜大学商学部商学科・立正大学文学部史学科卒業。後に勤務の傍ら国学院大学大学院文学研究科修士課程修了。
- 一、昭和四十四年四月、神奈川県立高校教諭。県立新城高校教諭を経て、現在、同湘南高校（定時制）社会科教諭。

『古事記』神話の思想

—日本思想研究序説—

昭和五十八年七月十五日 発行

頒価 五〇〇円

著者 山内健生

発行所 国民文化研究会

社団法人

理事長 小田村寅二郎

東京都中央区銀座七一〇一八

(柳瀬ビル)

電話 (〇三三) (五七二) 一五二六〇七

振替 東京 七一六〇五〇七番

印刷所 奥村印刷株式会社

東京都千代田区西神田一―一四

