

神話と歴史

戸 谷 高 明

「神話と歴史」というテーマにはさまざまな課題が予想され、さまざまな対応の仕方が考えられるが、ここでは基本的な問題に限って述べることにしたい。したがって、具体的な各論については後日を期したいと思います。

〈神話の条件〉 神話という日本語は、周知のようにギリシヤ語のミュトス *mythos* から出た *myth* (英語) などの訳語で、古代ギリシヤ人は「言葉」とか「語られるあるもの」の意味として使っていたが、後には「神に関するある物語」という限定された意味を有するようになった。すなわち、神話とは一口でいえば「神についての物語」ということになる。しかし、神々に関する話であれば神話かというところ簡単にはいえない。そこで改めて神話とは何かという問いに答えるとなると容易ではない。いくつかの条件を備えていなければ厳密には神

話とはいえないであろう。その上、神話はそれを伝えていく民族や文化の相違によって神話の観念も異なるので、神話とは何かを定義することは、実際には至難のことである。神話の起源や本質に関する研究は古代ギリシヤの寓意的・象徴的な解釈やエウヘメリズム(神話を神格化された偉人の行動記述とする)以来、時代をおってさまざまな学派や学説によって神話の解釈は精緻になり、「一歩一歩、普遍的に神話の理論に近づいてきた」(大林太良『神話学入門』)といわれているように、神話学の進歩は著しいが、その研究法に民俗学的・民族的・社会学的あるいは比較神話学的方法などがあるように、一つの学説ですべての神話を定義づけることはできない。神話の特性として、(1)神話の主格が霊格(神)であること、(2)その霊格が人格化されていること、(3)信仰的宗教

的觀念に支えられていること、(4)現実の社会や文化を規制する力を有することなどをあげることができるが、日本神話には日本神話固有の特性があるであろうから、これに即した定義が用意されなければならないであろう。

直木孝次郎氏は神話といわれるための最少限の条件として、「まず第一に、神々についての物語であること。第二に、一部知識人の創作ではなく、広く民衆のあいだに語り伝えられ、信じられていること。第三に、宗教性または呪術性を持ち、社会を規制する力をもつこと」『神話と教育』(など)の三つをあげられている。これを解説していえば、神話といわれるのはまず神々の行為(行動や事蹟)が語られたものであること、そしてその物語の伝達形式は原則として口頭伝承であること、さらにそれは神聖性あるいは宗教的価値をもつものであることなどを意味している。だが、日本神話を代表する『古事記』(主として上巻)や『日本書紀』(主として卷一、二)の神代の物語が、すべてこれらの条件を備えているかというと答は否定的である。

〈神話と歴史的事実〉 さて、神話は一個の神格を主体とする物語であるが、すでに述べたように神話の神々は人格化されて登場する。しかし、神は人間社会を超越した存在であるから、その時間も現実を超越した時間であ

る。したがって、神話といわれるものが、人間社会の事象を語る歴史でないことは常識的理解であるといつてよい。国生み・天石屋戸・大蛇退治・天孫降臨等々の神話を歴史的事実とすることはできない。神話に登場する神は歴史的事実ではないから、その神を主格とする神話は歴史的事実ではないということになる。この解釈を強調すれば神話はすべて架空の物語という結論にみちびかれる。

ところが、神話の中には、神話を生み出した時代の社会や文化、あるいは古代の人々の生活や信仰などを反映していると思われるものがある。もっともそれは反映といわれる程度のもので、中には歴史的事実であっても、それが伝承者によって神話的要素として神話の中に組みこまれ、神話的に溶解されて本来の歴史性を失ってしまった場合も考えられる。過去や現実の歴史的事実を神代のこととして語っている場合、素材的には史実を反映したものであることができる。これを歴史的事実というならば、神話の中にそれを見出すことも可能であろうが、その確認は実際には困難な作業に属する。歴史的な素材も伝承の間に社会の変化や時代の要求に応じてその中に埋没してしまうからである。例えば、民間の土着的神話伝承も、神話の中央集権化の過程でその「原型」は改作

され潤色されて、宮廷神話への変容を余儀なくされたであろう。土着神話の体系神話への転化である。

津田左右吉は記紀の神話を神代史としてとらえ、皇室の權威の由来を説くために宮廷史官によって作られたものであり、一貫した精神と整然たる順序によって構成されていることを述べた(『神代史の新しい研究』など)。津田のいうように記紀の神代史(神話)が知識人の手によって体系的に構成されたものであっても、これらの神話を信ずる者にとっては歴史的時間の過去に実在した史実以上の価値がそこに認められたであろう。すなわち、為政者たちは神話の中で統治権の由来や皇室の祖神と氏族の祖神との結合を語ることによって、民衆支配の必然性を確立することができたのである。すでに述べたように、神話には歴史的事実をそのまま反映したものもあるであろうが、その場合でも伝承者による歴史的事実の説明や解釈に基づく神話化がなされていて、およそ史実とは異質な風貌を呈している。したがって、歴史的事実(客觀的事実)と神話における信仰的心理的事実(主觀的事実)とは明確に区分し、混同してはならない。

〈神話の形成と伝承〉 神話がどのようにして形成され、どのようにして伝承されてきたか、これを具体的に説明することは至難といつてよい。神話の発生は複雑多

元的であるから一元的に説明することはできないが、有力な主張として祭式から神話が生まれたとする説がある。それによると、祭りの儀礼における、祭祀の由来や祭神に対する讚美の言葉などから神話が生まれ、それを伝承する集団の意志や要請によって変化しながら語り継がれてきたものである。だがしかし、神話と儀礼との関係については、このように儀礼の場から神話が生まれたとする儀礼先行説と、これは逆に神話の実践的行為から儀礼が生まれたとする神話先行説とがある。そこで、儀礼の神話化、神話の儀礼化という二つの場合が考えられるが、諸外国の報告によると、今日では神話が儀礼化したケースの方が多いという(大林・前掲書)。

記紀の神話を儀礼の面からとらえようとする場合、まず話題になるのは大嘗祭であろう。天皇の即位式でもあるこの祭式には、諸国の語部によって古詞が奏上されるが、淡路の語部二人が奏上する古詞は国生み神話を内容としていたのではなかったか、また即位式の際に天皇のマツリゴトの由来すなわち国の歴史の始まりを語る天孫降臨の神話が奏上されたのではないかといわれ(武田祐吉『古事記説話群の研究』、西郷信綱氏は「神代の物語は、もともと大嘗祭の一部として語られていたのではないか」『詩の発生』)とまでいわれている。この大嘗祭のほ

か、国生み神話の歴史的背景を八十島祭に求めたり、出雲の国造の新任式で奏上された神賀詞に国譲り神話の原型をみようとす説などがある。これらは儀礼の場に神話の発生を想定したものであるが、両者の結合関係には、直接的に結びついていると思われるものと結びつきがあまり認められないものがある。しかも、一方が実修的行為であり、一方は言語による表現である。それ故「神話には一つの言語表現として、祭式に還元できぬ独自の本領があった」(西郷『古事記の世界』)ことを忘れてはならないであろう。

さらにつけ加えるならば、民間の農耕儀礼や芸能と結びついた素朴な地方神話にこそ神話本来の性質をみることができるとであろう。これに対して、民衆の手を離れた宮廷神話はいわば書かれた神話であつて、それらは高度な宮廷儀礼と共存関係をもつようになった。

〈氏族神話〉 記紀には宇宙や人類に関する起源神話とか自然に関する神話などよりも、氏族に関する神話が比較的に多い。氏族神話は始祖(先祖)に関する伝承が中心で、皇室に対する祖先の功績や服従の由来などが語られているが、それはまた現実の政治体制の中で各氏族の占めている地位や職掌と深くかかわるものであつた。したがつて、氏族神話には政治の影が色濃く反映してお

り、その中に皇室に対する氏族の歴史をみることができると。武田祐吉は、本辞は氏族によつて伝承されたものであり、それは氏族において祭祀の詞章として伝承されたものであるといつてゐる(前掲書)。氏族に関する各神話が祭祀の詞章であるかどうかは神話と儀礼にかかわる問題でもあり、すでに述べたように容易に決定することはできない。

氏族神話といわれるものには、天の石屋戸・天孫降臨神話と中臣氏・忌部氏、天の石屋戸・天孫降臨・猿田彦・島の速贄などのアメノウズメ神話と猿女氏、禊の神話と阿曇氏・津守氏、天孫降臨神話と大伴氏・久米氏などがある。このように神話と氏族との相関関係は少なくないが、一つの神話に複数の氏族がかかわつてゐる場合、これを伝承した氏族の主張や政治力学が神話の内容に作用していることは否定できない。例えば、天の石屋戸神話には中臣・忌部・猿女などの氏族が参加しているが、中臣氏の祖先神アメノコヤネの命の活躍に力点を置いている、

○時に中臣の遠祖天兒屋命、則ち以て神祝き祝きき。

是に、日神、方に磐戸を開けて出でます。是の時
に、鏡を以て其の石窟いはすに入れしかば、戸に触れて小
瑕きずつくり。其の瑕、今に猶存うせず。此即ち伊勢に崇秘いつまひる

大神なり。(一書第二)

○日神の、天石窟に閉り居すに至りて、諸の神、中臣連の遠祖興台座靈が兒天兒屋命を遣して祈ましむ。

(中略) 広く厚く称辭をへて祈み啓さしむ。時に日神聞しめして曰はく、「頃者、人多に請すと雖も、未だ若此言の麗美しきは有らず」とのたまふ。乃ち細に磬戸を開けて窺す。(一書第三)

などの一書は多分に中臣氏寄りの伝承であり、中臣氏の氏族神話的性格が強い。古事記と日本書紀本文では中臣・忌部両祖先神とも対等の関係で祭事に参与しているが、この両伝承で注目されることは(古事記の引用は省略)。

○又瓊女君の遠祖天鋳女命、則ち手に茅纏の稍を持ち、天石窟戸の前に立たして、巧に作併優す。(中略) 「云何ぞ天鋳女命如此嘘楽くや」とおもほして、

乃ち御手を以て、細に磬戸を開けて窺す。(本文) という、アメノウズメ伝承をもっていることである。しかもその役割が中心的事であることからみて、瓊女氏の伝承が核になっていることは間違いない。これが、現実には瓊女氏が朝廷の祭祀、とくに鎮魂祭の儀で楽舞を奉仕することの起源神話の様相を帯びたものであることはいうまでもない。サルタヒコ神話を伝える記・紀(一書第一)

も瓊女氏に属する伝承であろう。

記・紀(本文)の国譲り神話についていえば、出雲国の祖アメノホヒの命は交渉の任務を果たしていない(紀本文では、その子タケミクマノウシも復命しなかった)のに、出雲国造神賀詞ではアメノホヒの命は国状をつぶさに報告し、さらに子のアメノヒナトリの命を荒ぶる神平定のために遣わしたとある。アメノホヒ親子の不忠は祝詞「遷却崇神」にもみられるもので皇室神話本来の伝承であったと考えられる。神賀詞は政治的配慮から出雲氏族の皇室への忠誠を意図した氏族神話であり、服属伝承になるであろう。同じように、海幸山幸神話における海幸彦の服従が隼人の服属儀礼に属するものであり、実際には宮廷で演じられた隼人舞や天武殯宮での阿多・大隅隼人の誅などによって形成されたものと推測される。

○故、其の天兒屋命は、中臣連等の祖。布刀玉命は、忌部首等の祖。天
宇受売命は、瓊女君等の祖。伊斯許理度売命は、作織理等の祖。玉祖

命は、玉祖連等の祖。

○故、其の天忍日命、此は大伴連等の祖。天津久米命、此は久米直等の祖なり。

○故、今に海単の口折くるなり。是を以ちて御世、みよよ鳥の速賛献する時に、瓊女君等に給ふなり。

○故、今に至るまで、其の溺れし時の種種くわんくわんの態わざ、絶えず仕へ奉るなり。

「故、云々」という形で記述されているこれらの氏族神話（いずれも古事記上巻。神話の部分は引用を省略した）は、単なる架空の物語としてではなく、現実の「今」に連続する過去の歴史として認めることが要求されていたといつてよいであろう。それは、現実における氏族の地位や職掌がこれらの過去の伝承によって決定されていたからである。鳥越憲三郎氏は「神話は決して架空的、空想的な神々の物語ではない。部族の歩んだ歴史的事実の伝承である」（『国文学』五三年十一月号）といわれ、神話を部族の歴史とするが、無批判に神話を歴史的事実として認めるわけにはいかない。神話が現実的要求から歴史として認知することが求められていたということ、歴史的事実の問題とは区別しなければならぬであろう。

〈歴史的時間と神話的時間〉 歴史的事実は歴史的時間を離れては存在しない。歴史的時間（現実的時間）は過去をどこまで延長しても歴史的時間であり、人の時代はどこまでさかのぼっても人の時代である（進化論からいえば猿人・類猿人へときかのぼる）。人の代の前に神の代が事実としてあり得ることはない。神の代について、本居宣長は「上ツ代の人は、凡て皆神なりし故に、然言へり」

（記伝）といい、「神代の事あやしとて凡人のいかでたやすくいはむ」（玉かつま）といつて凡人の思考を超えたものと解したが、新井白石は「神とは人なり」（古史通）という合理的解釈に立って、神代を人代に置きかえようとした。だが、神代といわれるものは歴史的時間の上にあるものではなく、いわば神話的時間とでもいうべきものである。西郷氏は神話の時間を歴史的には「無時間性」という独特の時間（『古事記の世界』）であったといわれる。

神話は歴史的時間には属していない。しかし、神話は歴史的時間と連続する時間の上に存在することによって、神話の機能を發揮することができた。すなわち、すでに述べたように、神話は歴史的時間の過去の事実として信じられることによって、現実社会に対する規制力や規範力をもつ。

日本書紀は初めの二巻を「神代」と称している（これが編纂時のものかどうか疑問視する説もある）ほか、「神世七代」という表現がある。後の表現は古事記にもみえる。参考までに風土記では常陸国風土記に「神世」（香島郡）とある一例、万葉集では「神代」（13）・「神世」（2）・「（すめろきの）神の御代」（4）・「（すめろきの）神の大御代」「神の時」（各1）のほか、「八千丈の神の御世」（2）。

「天照らす神の御代」(1) などがあり、神の代(世)が人の代と区分されていたことが知られる。この区分は、神代から人代へという歴史観に基づくものである。周知のことであるが、古語拾遺が神武以前を神代、神武から推古までを古代、孝徳から聖武までを中古(中間の時代)、孝謙以降を現代としたり、姓氏録が神武以前に出自をもつ氏族を神別、神武以後の氏族を皇別として区別したのも同じ歴史意識による。これらは記紀の区分と共通するが、古今集の仮名序には「ちはやぶる神世には、歌の文字も定まらず。(中略)人の世となりてすさのをの尊よりぞ三十文字あまり一文字は詠みける」とあって、神代の観念に移動がみられる。

神武紀はその冒頭で、天孫降臨より神武天皇にいたるまで「一百七十九万二千四百七十歳」と注記している。この年数は神代を歴史的時間観念によってとらえよう(あるいは表現しよう)としたものであろうが、実際には年数が示すように、神代を超時間な遠い過去に位置づけるための作為である。このように遠い過去のこととして語られる神話の時間は、歴史的時間に接続する時間ではない。したがって、神代は歴史的時間ではないが、神代といわれる時代の設定や王権誕生の次第を語る神話が歴史意識や系譜意識による所産であることはいうまでも

ないことである。だがしかし、農耕祭が季節にともなうて同じ型で毎年くりかえし営まれるという古代社会のくりかえし型の時間観念の中からは、歴史意識は生まれにくい。時間を過去から未来へ流れゆくものであるとする一回性の時間観念によって歴史意識がうながされたものと考えられる。その際、大陸伝来の編年体歴史書や天文暦の知識が役立ったであろう。

〈体系神話〉 記紀の神話は、その特徴としていわれているように、個々の神話が時間的に縦のつながりで展開し、その限りでは歴史的存在である。言葉をかえていえば、神話群は時間の流れにそって並べられ、歴史として語られていくということである。体系神話といわれる所以である。

天地開闢—国生み—国譲り—天孫降臨—日向三代へとつづく神代の物語は、皇代(天皇統治の時代。記中巻・紀第三巻以降)の物語へとスムーズに連結し、時代の断絶は認められない。神代と皇代(人代)をいかにして結びつけるかが記紀編集者たちの苦心したところであろう。

しかし、神代と皇代は同一ではない。例えば、神代での神が自ら行動しているのに対して、皇代での神は司祭者の託宣や夢や卜占などを通して間接的にあらわれるというように、神のあつかいも区分されている。また皇代

になると書紀は年月を明記して歴史書の体裁を整え、古事記中巻も神の存在は主流からはずれ歴史を意識した記述になっている。

〈神々の行動圏〉 神話に登場する神々の行動圏は、高天原・黄泉国・根国・海宮・常世国などという観念的世界のほか、地上の国土（神話でいう葦原中国）が神々の舞台として設定されている。国生み神話では西日本を主とする四国・九州・隠岐・志岐・対馬などの諸島、国造り神話では伯岐の手間山・美保崎、国譲り神話ではイナサの小浜・信濃の諏訪というように、国土に密着したかたちで神話が語られている。このように、神々の活動の場を現実の国土にしているということは、神話がきわめて歴史的に語られていることを意味する。古代の人々にとって、神話の舞台は現実の世界と同質であり、時間的にも連続した世界であったと考えられる。

〈神話的真実と歴史〉 さきに神武紀の年数表現について述べたが、神話には、

○故、天菩比神を遣はしつれば、乃ち大国主神に媚び附きて、三年に至るまで復奏さざりき。

○是に天若日子、其の国に降り到る即ち、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。

○百取の机代の物を具へ、御饗為て、即ち其女豊玉毘売を婚せしめき。故、三年に至るまで其の国に住みたまひき。

など（引用は古事記・上巻）、三年とか八年という年数の記載がある。これも神話の時間を現実的に語ろうとする時間意識のあらわれである（三、八という数は聖数表現であろう）。しかし、神話が時間的空間的に現実の時空と同質化されているからといっても、神話的事実と歴史的事実とは同じではない。

神話的事実を神話的真実という言葉におきかえていうならば、神話的真実は信仰に支えられた真実であって、それが真実として信じられることによって神話はその価値と機能をもつことができた。神話はもともと歴史的事実を語ることに目的ではなく、歴史を超えた神話的真実を語ることに意義があったといつてよいであろう。超歴史のといつても神話が特定の社会や時代の歴史の産物であることはいうまでもない。神話が古代の政治や文化の史的資料として重要な所以である。神話即歴史ではないが、古代史における神話はその時代の社会や思想などを知る史料として重視しなければならない。