

古事記における神話と歴史の問題

徳 光 久 也

はじめに

シンポジウムのテーマは、「神話と歴史」なのであるが、抽象的な一般論よりも、具体的な文献を手がかりとして述べるほうが、効果的と思われるので、常識的には、上巻が神話で、中下巻が歴史だと見られている古事記を、引き合いに出すことにした。

それは、四十六年度のシンポジウム「古事記における歴史と文学」のように、問題を古事記に限定するほうが、このテーマの趣旨を、よく活かせると考えたからである。

本稿は、シンポジウムでの話を原稿にするという、編集部からの要請に基づくものである。ただ、大会や例会の参会者とはちがって、当日の聴衆のほとんどは学生で

あった関係上、話には当然啓蒙的な面も付随するわけだが、そうした内容を取捨した上で、新たになおテーマに関係のある二、三の問題を付加して、本稿を構成したものであることを、付記しておきたい。

I 神話論としての上巻論

今から八十年前に、高山樗牛は、「古事記神代巻の神話及歴史」⁽¹⁾という論文で、

神代巻は神話なる乎、又は歴史なる乎……予は是に答へて神話歴史両者の混淆なりと言はむ……初めは純然たる神話に起り、漸時純然たる歴史に転移せるものと見む。両者の分量に就いて言はば、須佐之男命の出雲行まで……神話の分量歴史よりも多く、其より以下は逐次歴史の分量多きを占め、遂に神武

天皇に到りて、純然たる歴史に遷れるを見る。

と述べて、古事記をめぐる、神話と歴史論議の張本となり、「帝國文学」誌上における、姉崎嘲風、高木敏雄両者の素戔嗚尊論議を呼び起こすきっかけをつくった。

この樗牛によって提起された、「神話及歴史」論は、八十年後の現代においても、上巻論の原点としての意義は認められるであろう。

ところで、「神代巻は神話なる乎歴史なる乎」といった問いかけは、現代の学問常識からすれば、奇異に感じられるほど、現代における上巻論は、神話論万能といった観を呈している。その業績も、古事記研究の中では、首位を占めているのである。

| | | | | |
|--------|----|-----|----|----|
| 昭和二〇年代 | 論文 | 二四 | 著書 | 四 |
| 同 三〇年代 | 同 | 七九 | 同 | 八 |
| 同 四〇年代 | 同 | 三一五 | 同 | 四七 |
| 同 五〇年 | 同 | 三六 | 同 | 五 |

四十年以降における、神話論の目ざましい躍進ぶりは右の如くであって、昭和五十年の業績が、四十年以降の年間業績の標準を示すと思えばよいのである。現在のところ、古事記研究としては、神話論が成立論に限られているといっても過言ではないのである。

研究史の問題としては、嘗ては、中世神道家たちに

よって、この上巻は、その独得な神学である、神道理論の対象とされたのであり、近世国学においても、上巻指向の伝統的な傾向は変わっていない。神道と神話の対象である上巻は、その意味では、正しく「神典」なわけである。

II 問題意識からみた神話論

現代において、上巻が、神代紀とともに、神話論の対象として、このようにブームを呼んでいるということからは、学問的にはどのように理解されるであろうか。

それには、何よりも先ず記紀神話の本質を把握してかかる必要がある。

すでに津田史学の神話研究においても、「神代史(神代の物語、すなわち記紀神話)は、我が国の統治者としての皇室の本源と由来を語ったもの」³⁾であることが明らかにされており、その延長線上にある、戦後の古代史や古代文学史家によっても、記紀神話の本質が、政治的に造作された、天皇制神話であって、それは「天皇家のロマン」ではあっても、「古代民衆のロマン」などではないことが、定説化されている。

たとえば、西郷信綱氏にいわせると、

自然を支配し克服しようとして、民族的に空想さ

れた神話でなく、国土と人民を支配しようと、政治的に空想された神話である……政治的ではあっても、祭儀（宮廷儀礼）と不可分に作られている意味では、それは歴史ではなく、（傍点付加）……一つの独自の神話であった。⁽⁴⁾

というのである。

記紀の神代説話が、神話学的定義からすれば、当然失格であるのに、「ある神格を中心にした一つの伝承的な説話」といった条件にあてはまる意味で、われわれも、神々の物語だから神話だと、いわば拡張解釈をさせてもらっているわけである。

「うしはける（幸領）神はあつても、しらす（統治）神のない葦原中国に、高天原から、『天神御子』（皇孫・天孫）を降臨させて、『すめらみこと』（統命＝天皇）として、未来永劫この中国を統治させる」というのが、記紀神話の至上理念であつてみれば、「政治的造作」とか、「天皇制」とかのレッテルがはられることは、至極当然であるう。

したがって、神話論における問題意識からは、この「政治的に造作された天皇制神話」という論点を、決して逸らしてはならないのである。

つまり、神話論とはいうものの、人文社会科学の領域

における、旧辞論、説話論としての上巻論であるべきであつて、とくに最近の神話研究の主流を占める、比較神話学やその系統の文化人類学といった面では、「採集、分類、比較を重視して、思想と批判を軽視する」おそれが出てきており、「普遍性、類型性の指摘に懸念な余り、動植物学の如くになり、政治、社会関係の反映を見失う」といった、「古典神話の博学的解析に危惧を感じる」という批判のとおり、記紀神話の特質が捨象されて、無個性に、ただ、だしにされるだけで、「記紀神話の本質ははぐらかされて少しもわからない」とか、「結局神話体系の政治的本質をばかす煙幕」と見られることになるのである。⁽⁵⁾

III 神話を貫く「正」と「負」の論理

前述の「政治的に造作された天皇制神話」とか、右の「神話体系の政治的本質」とかといった言いかたを、もっと具体化していえば、神話を貫くバックボーンとしての「正負の論理」という問題に言及しなければならぬい。

神話の世界は、天一國（天一地ではなく）の二元的な考え方によって、天つ神の天上世界高天原と、国つ神の地上の世界葦原中国として設定され、この外に地下の他界

黄泉国や海神宮もある。しかし物語の本筋は、高天原―中国という、この運命共同体の対応において、構想されているのであって、高天原神話、出雲神話と呼ばれるゆえんである。この外に、天孫降臨後を物語る日向(または筑紫)神話があるが、天孫降臨後は高天原は閉ざされるのであるから、厳密に言えば、前二者が神話の世界を構成するものである。

ただ、高天原に対応するのが葦原中国であるのに、説話の内容では、高天原に対応して語られるのは、もっぱら出雲であるということが問題なのである。すなわち、葦原中国⇨出雲として物語られているのであるが、この理由を説明するのが、神話を一貫する、「正」の運命路線と、「負」の運命路線の論理なのである。

アマテラスとスサノヲの両者は、神話における、この「正」と「負」の運命路線を代表するものである。降臨の神勅を受けたアマテラスの子オシホミミが、「水穂国はいたくさやぎてありなり」と降臨を中止したために、中国言向けの説得使が、一次二次三次と差し向けられるのであるが、それらはいずれも出雲国の大國主神を指向する。この大國主神の前身は、大穴牟遲神(紀は國作大己貴神)であって、「所造天下大國主神」(出雲風土記)といわれるように、本来国作りをその使命とする。

須佐能衰命(出雲風土記)もこの大穴持命も、ともに出雲の神格なのであるが、中央神話にスカウトされた時点で、もともと別個なこの両神格の間に、親子關係(紀本文)や祖先關係(記および紀一書)が付与され、高天原神話では、須佐能男命は、天照大御神の同母弟ながら、神權對抗者として造型されて、「神逐らひに逐らはれ」て、結局は黄泉国の神となつて、退隱させられる。古事記では、その七世の孫とされる大穴牟遲神は、中国に天神御子を迎えるための国作り事業を完遂して、國讓り大國主神に変身し、國土献上劇の主役のつとめを果たして、退隱するのである。

アマテラス・オシホミミ・ニニギのこの高天原側を、光明と栄光に輝く「正」の運命路線とすれば、スサノヲ・オホナムヂ・オホクニヌシのこの出雲側は、避讓退隱の「負」の運命路線として、ここに對置されている。

出雲神話の世界における出雲は、負の運命路線に忠実な、*滅びゆく*神々の國でなければならぬのであり、「亡國」出雲は、この意味における亡國なのであって、あくまでもそれは、神話の世界における亡國である。^(?)

と解釈されるのである。

ただ、高天原に対応する葦原中国が、なにゆえに出雲なのであるか、現実化していえば、大和―出雲といった、この対抗関係は、なんらかの史実の反映に基づくものかどうか、といった問題がある。中央の大和勢力圏と山陰の出雲勢力圏との対立抗争や、中央に征服されたと想定される、五、六世紀ごろの出雲の伝承といったものが、史学的にもたしかめられない以上、問題は未解決としてのこるのである。西郷氏はこの問題について、「大和と出雲とを結ぶのは宇宙軸」であるとして、「大和が東であり、この東としての大和から見て、出雲が海に日の没する西の辺地にあたっていたという、宇宙軸の存在⁽⁸⁾」とされるが、海に日の没する西の辺地は、出雲ばかりに限定できないのだから、宇宙軸などという定理では、この数式は解けそうもない。

大和の対抗圏として、出雲が取上げられた最大の理由は、出雲の存在とその魅力が、中央の旧辞の作者の意識の対象になったことによるものであろう。出雲の魅力とは、出雲風土記や出雲国造神賀詞をもつ、出雲の魅力という意味なのである。

しかし、旧辞（和銅五年）と出雲風土記（天平五年）との年代のずれが決定的だとする常識論からは、右の解釈は認容されがたかろうが、「国引の詞章や神賀詞の文辞

などによって、旧辞に匹敵する魅力をもつ出雲の伝承が、中央の旧辞の作者である族長層（大夫の伴たち）に、なんらかの形で知られないはずはなからう⁽⁹⁾」とする想定は、次の類似例からも、支持されるものではなからうか。

人麿作歌において、記紀神話的要素や現人神思想が多く見られることは、周知の如くだが、そのうちでも、作歌年代の明らかな初期の作品である、日並挽歌（卷二・一六七、六八九年）は、天地初発・神集・神分・三貴子分治・天石屋戸・天孫降臨といった、記紀神話的内容を、もっとも多く含む作品である⁽¹⁰⁾。

つまり、四半世紀も前に、神代記や神武記と同一内容を、人麿が作歌上に反映させているといった、この類似例を踏まえての、これは想定なのである。

IV 『神話』のまとめ

物語としての真実らしさを付与するためには、そのれの対抗者を設定、または創出しなければならぬ。物語となるためには、平定または帰順させられる対象が、天神にたいして独立の対抗者として、具象化される必要がある。それがなければ物語として成立しない⁽¹¹⁾。

これは、「デスポットに対する抵抗」の問題として、戦後に開花した英雄時代論の重要なテーマとなった「デスポットの対抗者」の問題にも通じる、神話構想上の原理である。それは、高天原―出雲の神話において、もっとも典型化されているのであって、このことを、記紀神話を貫くバックボーンとして、提示したのが、「正と負の論理」であった。

記紀神話の問題意識としては、この点を見落してはならないのであって、天つ神の一統が栄えるためには、避神の運命を担わされて滅びゆく、ササノヲを領袖とする、出雲の三神格が必要であったわけである。

梶牛は、上巻の神代巻を、神話と歴史の混淆だといったが、「歴史的事実であることだけが、歴史学の真理であるのではなく、文学的真実もまた歴史学の事実でなければならぬ」とする考え方に立つならば、神話は虚構の産物として、歴史から退けられないことはたしかであろう。

もちろん、神話は歴史ではない。しかし、古事記の場合、この神話とされる上巻は、継起的ではなく共時的に、中・下巻に対して、全くパラレルな位相を保つものとされる。

後述するように、旧辞の主流を、「王権物語」として

捉える立場からすれば、上巻の神代説話は王権神授譚であり、中・下巻は、王権確立(神武記)・拡充(景行記)譚、王権対抗譚(各治世の謀叛譚)、王権蕩揺譚(清寧記から武烈記)ということが出来る。

中・下巻は、高天原において神授された王権が、この地上の中国でどのように確立拡充されたか、確立拡充に伴う対抗、また蕩揺の諸相を、三巻にわたって展開するのが、旧辞の構想である。この観点からすれば、上巻は神話で中・下巻は歴史だと区別する理由もなくなる。その意味では、たしかに神話と歴史の混淆の観があるう。

古事記における神話とは、そういった性格のものなのである。

V 中・下巻の歴史性(上)——旧辞の本質

中・下巻については、その構成要素としての帝紀と旧辞の問題として述べることにする。

神武から応神の中巻、仁徳から推古までの下巻、合わせて、三十三代のうち、神武から開化までの九代、成務一代、仁賢から推古までの十代の、二十代が帝紀だけで、旧辞を欠く治世である。これ以外の十三代は、旧辞を中心にして、その前後に帝紀を分載する形態をとって

いる。

先ず旧辞の性格を明らかにしてかかりたい。

中・下巻を通じて、十三代の旧辞を、A 王権確立拡充譚、B 天皇・皇族の感情生活譚（恋愛物語）、C 謀叛譚（王権對抗譚）、D 遊離説話に分けて、その割合を示すと、A 四一%、B 三五%、C 二二%、D 三%である。A と C とは同じ性質の王権物語であるから、旧辞というものは、大まかにいって、王権物語六〇%、恋愛物語四〇%ということになる。恋愛物語は、多くは歌謡を伴う歌謡物語であって、古事記文学論にとっては第一義的資料であっても、物語がその治世に語られる必然性に乏しく、多くは埋め草的役割を果たしているに過ぎない。したがって、B D は、歴史性という問題には一応無関係と見てよい。

問題は A と C である。いずれも王権物語ながら、C は、各治世に必ず一話以上語られている謀叛譚であって、多くは皇室内部における、兄弟間の争いとして語られる、いわゆるミカド争いやミカド傾けの説話である。

これは、皇位が兄弟相承の傍系相統で、次の世代では、嫡長子の大兄の子が、継承上に優先権を有するといった、固有の皇位継承法のダークサイドを露呈するものであって、壬申の乱がよい見本である。正しく悩み多い

古代天皇制の内幕をのぞかせるものである。しかし、その史実性という点になると、顕宗記以前の旧辞は、史実に基づく記録とはされがたいから、王権對抗譚として、A と同系の王権物語とするべきものである。

A の王権確立拡充譚については、神武記のカムヤマトイハレヒコ、景行記のヤマトタケルの王権物語の問題として論議されるが、帝紀の面からも、この両者が実在の人物として認められがたいとされているように、これらの確立拡充譚をもって、なんらかの史実、伝承に基づくもののように、解釈しようとすることは、はなはだ危険である。したがって、ヤマトタケル説話を、特定の氏族伝承として捉えることに懸命な、学界の風潮には同調できないのである。

結局、旧辞は、「文学的眞実」の書なのであって、「歴史的眞実」の書などではないということなのである。

VI 中・下巻の歴史性(下)——帝紀の本質

上巻が、神話として、独自の論理と構想を有するものであるのに対して、中・下巻の一方の構成分子である、歴史伝説、説話の旧辞は、右に述べた如くである。つまり、古事記の歴史性という観点からは、一方の構成要素である旧辞は否定されて、帝紀がのこったということに

なる。

それでは、帝紀こそは、古事記の歴史性を支える文献なのであろうか。

これまでの常識論からすれば、帝紀は、「帝皇日継」といわれる、皇室系譜を中心とするものであるから、これこそは「歴史的眞実」の書として、歴史性の原点的存在と考えられるであろう。

しかしながら、今日の研究水準からは、右の常識論も、否定されざるをえないのである。

国文学における帝紀の研究書としては、戦中の昭和十八年に刊行された、武田祐吉氏の『国文学研究帝紀攷』が、唯一のものであった。この書は、「帝紀は古事記を組織する主要成分であり、古事記の主脈を成す成分であり、古事記は帝紀を主体とするものであって、帝紀の本質を闡明することは、古事記の主なる本質を闡明することになるのである」(序文)と、古事記研究における、帝紀の重要性を喝破しているのではあるが、近代天皇制下の帝紀研究の典型であったこの書も、象徴天皇制の現代では、ところをえない観があることは否定できない。

帝紀の根本問題は、三十三代の検討と、皇室系譜に結びつけられて存在する、二百余氏の氏族系譜の実体を究明することだろうが、後者は、前者を前提として成立す

る研究であつてみれば、三十三代の天皇の实在、非实在を考究することが、先決の問題だということになる。

その具体的な方法は、国風諡号の批判からはじまるわけだが、批判の手がかりとなる、宋書の倭の五王のことも、元祿の松下見林以来、注目はされながらも、近世では国粹的な見地から、近代では天皇制にまつわるタブーに制約されて、帝紀研究に活かされるのは、戦後の思想学問の自由の世紀の到来をまたなければならなかった。

雄略に比定される倭王武を下限とする、五王を中心に、五王の前段階、五王の後段階に見合うように、帝紀を、(A)神武¹—開化⁹、(B)崇神¹⁰—垂仁¹¹、(C)景行¹²—仲哀¹⁴、(D)応神¹⁵—武烈²⁵、(E)継体²⁶—推古³³の五段階に分けて、各治世の国風諡号を対象に、実在する天皇かどうかを考察したところでは、⁽¹⁶⁾五王後段階の(D)段階の八代をはじめ、五王段階に対応する(D)段階のうち、履中¹⁷—雄略²¹の五代の实在性はたしかめられると考える。五王前段階では、ハクツツシラス(所知初国^之)天皇といわれる崇神を、初代の天皇とするのが、学者のほぼ一致した見解のようである。継体王朝とこの崇神王朝との間に、応神王朝を置いて考えるとすると、五王からさかのぼって、実在したと見られる倭王は、讃王に比定される履中から数代、年数にして八十年ほどと見当づけられる。

それは、倭王武の上表文(四七八)にいう「祖祢」を上表文中の「累葉」の用字から考えて、雄略の曾祖父の応神として、五王の前段階に、少くともなお四人の倭王が実在すると考えた。

結局、崇神・景行・応神・仁徳の四代を、履中以前に大王となつた倭王と見るのである。

これで合わせて十七代が、実在の天皇となるわけだが、なお、垂仁¹¹・顕宗²³・仁賢²⁴の三代を加えることができる。二十代ぐらいが、帝紀の天皇表中の実在の人物と推定されるのである。

神武から開化までの(A)段階は、全部父子相承の中国式継承法に拠つていて、明らかにこれは、「加上の方則」^(C)によつて、付加された虚構の段階と推定される。また、日本武尊(倭建命)・神功皇后を含む、景行―仲哀の(C)段階は、井上光貞氏の説の如く、(B)を(D)にスムーズに結びつけるための仲介的役割を果たす、虚構的段階と見られるのである。

この皇室系譜に結びつけて出されている、氏族系譜の問題にも言及すると、各治世の系譜に結びついている、姓分布の状況は、上巻(神代記)が一三%、中巻は、神武記が一三%、綏靖―開化の八代が四〇%、崇神・垂仁が一二%、景行―応神が一九%の計八四%、下巻がわ

ずか三%である。

そこで注目されることは、約二百氏の九七%までが、中巻までに出されていて、神々の世紀と虚構の天皇の治世に、全氏族の八五%が、それぞれそのところをえているということである。ことに、綏靖―開化の八代に、四〇%が集中していることは、大和欠史時代などといわれるこの八代は、氏族系譜に場を与えるための「作られた治世」の観があるであろう。

以上の如く、帝紀もまた、古事記の歴史性を支える文献とは言いがたいのである。

結語

○記紀や古語拾遺やが、わが国の上代史を記したものであるように、昔から思はれて来たのは、今日の学問から見れば、全くまちがひである。(津田左右吉『日本古典の研究上』まへがき)

○記紀の記載は、歴史的事件ではなく、物語である。物語は、思想の直接の表現であるから、歴史よりも却つて国民の思想を示す。記紀の物語に表現されてゐる思想は、国家組織の精神についてである。この思想や精神は、厳然たる歴史的事実である。

〔津田左右吉全集〕第二十四卷・三四五頁〕

○古事記の体系は、天皇制国家の独裁的構想を、過去の伝承の上に投影した夢であり、元首たる天皇のあるべき姿である、とも言える。とすれば、古代國家が生み出した一つの大創作であるということになる。非常に歴史的だけれども、まるで創作だとも言えるわけである。(風巻景次郎「古事記研究の再出発」『古事記大成研究史篇』二〇六頁)

右に掲げた文章は、筆者が古事記論に好んで引くものである。

古事記は歴史ではなく、物語であり、創作である。だがその物語は歴史よりも、国民の思想や精神をよくあらわす。この思想や精神は厳然たる歴史的事実である。古事記は大創作だが非常に歴史的だ、逆もまた真である。——といった、否定的肯定の論法によって、古事記の本性を強烈に打ち出している、これは先人の語録である。

古事記は神話か、神話ではない。歴史か、歴史ではない。だが、現代的にいつて、古事記は神話的であり、歴史である。

もともと、神話とか歴史とかといった、明治以後に頻用され出した漢語の概念に、帝紀や旧辞が、そっくりあてはまるはずはないのであるから、神話、文学、歴史と

いった概念の前提の下に、古事記をあげつらうことには慎重を要する。このことでもいつも問題になることは、歴史教育における、「神話と歴史の混同」ということである。これは、神話教育復活が問題にされ出した、十年前の話であるが、ある文部省の教科調査官が、「神話と史実を混同してもかまわない」と発言したため問題になり「神話と史実とを混同しないよう」との文部省の通達が出されたことがある。これも、本稿の表題に関連のある問題として、ここに記しておくことにする。

注1 「中央公論」明治三十二年三月号

- 2 拙著『古事記研究史』二二〇頁―二三三頁
- 3 『日本古典の研究上』六三九頁―六四〇頁
- 4 西郷信綱『古事記の世界』一七〇頁
- 5 『世界大百科事典16』三二七頁松村武雄
- 6 引用文は、岡田精司「記紀神話研究の現状と課題」〔歴史学研究三三五号〕に拠る。

- 7 拙著『白鳳文学新論』二六九頁―二七〇頁
- 8 『古事記の世界』三〇頁―三一頁
- 9 『白鳳文学新論』二六七頁―二七八頁
- 10 同書五〇〇頁―五一〇頁
- 11 石母田正「国作りの物語についての覚書」〔『古事記大成文学篇』所収〕に拠る。なお、『白鳳文学新論』

二五五頁以降参照。

- 12 拙著『古事記の批評的研究』四頁—五頁
- 13 石母田正「古代貴族の英雄時代」はしがき（『論集史学』所収）
- 14 『古事記研究史』三三一頁、拙著『帝紀の批評的研究』二九八頁
- 15 『帝紀の批評的研究』五〇頁
- 16 同書第二章および第三章参照
- 17 肥後和男「古事記の歴史性」（『古事記大成歴史考古篇』）一〇七頁
- 18 井上光貞『神話から歴史へ』（『日本の歴史1』）二七九頁