

人間と成る^{ひと}

一

『旧約聖書』は、

主なる神は土の塵で人を造り、命の息をその鼻に吹き入れられた。そこで人は生きた者となった。

と伝えて、神による人間の創造を語っている。しかし、古代日本人がそのような創造譚をもつことはなかった。もとより、創造ということばにこだわるのではない。絶対的な創造主を持つことがなかった古代日本に創造譚など所詮ありえなかったとも言えるのであって、ここでは、それに代わるべき人間の生成を語ることと言うのである。つまり、古代日本人は確かな人間の生成譚をもつこともないのである。

古代日本人が「身」の原質をとらえようとしていたことは、「実

犬飼公之

（核）「（さね・むさね）と言ったことばから認めることができるし、その意識は、さまざまな転解をともなうて、記紀をはじめ多くの物語に見ることができる。⁽¹⁾あるいは、また、古代日本人は四大和合の仏教教理をうけとめていたことも確かなことである。「地」「水」「火」「風」の四つの要素（種・因種）が仮に和合していのちある「身」を構成すると言うのである。山上憶良は「仮合の身」として、また、大伴家持は「倍れる身」としてそれをうけとめた。⁽²⁾そのように、「身」の原質を言い、あるいは、「仮合の身」を言いながら、何故、古代日本人は人間の生成について直接語ることをしなかったのか。

しかし、一步退いて考えてみると、それと矛盾するかに聞こえるが、日本神話は本当に人間の生成を語っていなかったのかが問われなければならない。先走って言うと、私は、比喩的であるにしても、

古代日本人はそれを語っていたのではないかと思う。比喻による語りの狭間から、人間の生成譚が見え隠れしている。

日本神話のなから、国常立尊の生成譚をとりあげよう。日本神話

話のなかで「人と化れる」と記された唯一の物語であるからである。

記紀の神話は、いわゆる国土創成にかかわる神々の生成から始まる。『日本書紀』のそれが国常立尊を中心にすえていることは誰もが認めることである。その生成は、多くの口頭を経て伝えられた。書紀は小異をとまなういくつかの伝承を収載している。そのなかに次の話がある。

1 天地未だ生らざる時に、譬へば、海上に浮べる雲の根係る所無きが猶し。其の中に一物生れり。葦牙の初めて溼の中に生でたるが如し。便ち人と化爲る。国常立尊と号す。(第五の一書)

「便ち人と化爲る」を一般に「すなわちカミとなる」と訓んでいる。「人」を「かみ」と訓むのである。それは理由のあることで、国常立尊の生成は、他の伝承ではいずれも「神」と記し、明らかに「かみ」と訓むほかないからである。

2 時に、天地の中に一物生れり。状葦牙の如し。便ち神と化爲る。国常立尊と号す。(書紀本文)

3 天地初めて判るるときに、一物虚中に在り。状貌言ひ難し。其

の中に自づからに化生づる神有す。国常立尊と号す。(第一の一書)

4 天地初めて判るときに、始めて俱に生づる神有す。国常立尊と号す。(第四の一書)

5 天地初めて判るときに、物有り。葦牙の若くして、空の中に生れり。此に因りて化る神を、天常立尊と号す。次に可美葦牙彦舅尊。又物有り。浮膏の若くして、空の中に生れり。此に因りて化る神を、国常立尊と号す。(第六の一書)

これは確かに神の生成を語る物語であつたと言える。しかし、にもかかわらず、誤字でもない限り、1は「人」と記して、「神」ではない。文字どおり訓む限り、「ひと」と訓むはかないのである。この物語の記者にとって神は人であり、人と記して誤りあるものはなかったに違いない。それならば、何故、「人」が神であり、何故、神は「人」としてとらえられたのか。

それは、古代日本人にとって、神と人は基本的に対立するものでありながら、その一方、国常立尊に限らず、神と人は、その生成においても、あるいは、存在態としても等質的にとらえ得るものであったからではないか。

雄略記に「天皇葛城山に登り幸でましし時」の話がある。そこに登場する一言主之大神のことを、「彼の時、其の向へる山の尾より

山の上に登る人有り」と言い、あるいは、「誰が人ぞ如此て行く」と語って、神は人としてうけとられ「人」と記されている。雄略紀（四年二月条）でも、これを「忽に長き人を見る」と言っている。崇神紀（七年二月条）には夢の教えの話があって、「是の夜の夢に、^一の貴人有り。殿戸^{みまど}に對ひ立ちて、自ら大物主神と稱^{なづ}けり」と記している。夢のこととは言え、大物主神は貴人としてとらえられた。

三輪山伝説などにもそのような意識は窺われる。崇神記には、「意富多々泥古^{いふたたらぬこ}と謂ふ人を神の子と知れる所以^{ゆゑ}」を語る話がある。おほたたねこは「（と謂ふ）人」であり、「神（の子）」であった。

確かに「其の容姿端正」な「壮夫」であった。「其の父母」が「其の人を知」りたいと思い、娘に教えて「赤土^{あかど}を床の前に散らし、へその紡麻^{うみそ}を針に貫きて、其の衣の欄^{かき}に刺せ」と言う。娘がその教えのとおりにして翌朝見ると、「針著けし麻は戸の鉤穴より控き通^とりて出で、唯^{ただ}遣^{はな}れる麻は三勾^{みつかぎ}のみ」であった。鉤穴を通り抜けられる「神（の子）」であったと言っているのである。

このように、神を人としてとらえ、あるいは、神であり人であるにとらえる意識は、確かにあった。それは、おそらく、古代人が人であることをどううけとめたのかということ、つまり、人間を基本的にどう認定したかということにかかわっているであろう。それはきわめて明らかであって、雄略記にみるように、天皇一行と寸分変わらない姿をもつことにおいて、一言主之大神はあくまで人であり、

人以外のものとしてとらえられることはない。書紀はそこを「長き人」の口を通して「現人之神^{あらひとのかみ}ぞ」（人の姿をもつて現れ出た神である）と語っている。まさにそのように、人の姿をもつことにおいて「長き人」にはかならなかったのである。あるいは、崇神紀の夢の教えにおいて、夢に現れた大物主神は、人の姿をもつことで「貴人」であった。崇神記のおほたたねこにしても、人の姿を持つ限り、人としてとらえられる。つまり、人であることの、基本的な認定は、人の姿形をもつことにおいてであった。

かくて、神も、また、「人と化りて」姿を現すことが可能であったし（景行紀十八年六月条）、貉でさえも「人に化りて歌うたふ」とが可能であった（推古紀三十五年二月条）。

それにかかわって、身があくまでも存在態であって、体（軀）そのものを意味したのではないことも想起する必要がある。身は体（軀）を含めて視覚的に与えられた肉體性を言うのであって、言い方を変えると、現象としての存在にほかならなかった。したがって、影も、また、身としてとらえられる。体（軀）はそのもつとも確かな存在態として、身の基幹（むくろ・からだ）としてうけとめられたのである。したがって、また、人においてのみならず、神も身をもち得たのである。つまり、人であるということは、古代日本人にとって、人の身（存在態）をもつことにおいてとらえられたとも言えよう。神は人の姿形を持つことにおいて、人として認定された

言える。

『古事記』の神々の物語は、身に執着している。造化三神を語って「この三柱の神は、みな独神に成りまして、身を隠したまひき」と言い、また、宇摩志阿斯訶備比古遲神と天之常立神についても「この二柱の神もまた独神に成りまして、身を隠したまひき」と語る。さらに、⁽²⁾國之常立神と豊雲野神についても「この二柱の神も、独神に成りまして、身を隠したまひき」と言う。すべて「身を隠し」と言う。身の顕現に執着しているのである。それ以降に登場する神々は、中西進氏の言を借りていうと「現身にして双びます神」であつた。⁽³⁾神も身をもつのであり、『古事記』において、神の生成とは神の身の生成にはかならなかつたと言えよう。それが人の姿・形をとると「人と化（成）る」と言うことになる。

かくて、人であることは体（軀）を持つことが絶対条件とはならなかつた。たとえば、夢のなかに逢いに来る魂の姿も、古代人にとって、その人以外の何ものでもなかつた。だから、万葉歌にも、

門立てて戸もさしたるをいづくゆか妹が入り来て夢にみえつる

(12三二七)

夕去らば屋戸開け設けて我待たむ夢に相見に来むといふ人を

(4七四四)

とうたわれることになる。だから、また、身は、もともと神の姿や

魂の姿である影や夢でもあつたわけで、それが、おそらく、身を体の同義語のようにとらえるようになることとともに、やがて影や夢として身（体）から区分けされていくことになったと思われる。

神を人としてとらえる意識には、また、神觀念の長い歴史とのかかわりも認められよう。

松村武雄氏は『日本神話の研究』（第四卷）において、「チ」「タマ」「カミ」といった靈格をとりあげ、神觀念の立体的・螺旋的な展開を追い求める。「チ」「タマ」「カミ」は「発生的には相異なる觀念・表象によつておのれを他から区別づけていた」のであるが、「相互の間に混融過程が生起」して、「切言すれば、チやタマが、一方に於て各々それ自身の発展による觀念・表象の変化を持ち、而してその結果として、他方に於て、タマは、おのれのうちにチに特有であつた若干の觀念・表象を包摂するやうになり、カミは、更にチ及びタマに特徴的であつた若干の觀念・表象を自体に吸収するに至つた」ことを言い、そこでくり返し、神は「人態的・人格的であること」をくり返す。かくて、また、日本神話において「純粹に人態的・人格的な靈格としてのカミを中心とする神話が幅を利かして、これが神話の本体をなしている」と言う。⁽⁴⁾その全体的な見通しはしたがうべきことに思われる。

溝口睦子氏は、より古い時代には神概念が成立していなかつたこ

とを神名を分析することをおして追求する。特に『古事記』の神

名がそうであるように、最終的に「カミ」という呼称をもって全て

が「神」のうちに統括されていくことを説くのである。氏は、神に

よって統括される以前の状況を「チ」「ネ」「ミ」(ミミ)「ノ」「ヒ

コ」「ヒメ」「ヲ」「メ」「ヌシ」などによってとらえ、たとえば、

「ミ」は「それ自身が神霊であった。人々の生活の背後にあつてそ

の全てを支配しているなにかに通じることの出来る唯一の存在

としてそれ自身半神半人の存在であつた」と言い、それは巫であり、

「古い時代の小地域の首長の称号であつた」ことを言う。「ネ」も

「力強いもの、すぐれた能力をもつものにかかわる概念で、それが

現実の首長に向けられた時首長の称号となり、自然に向けられた時

自然に対する一種の嘆美もしくは崇拜の表現になる」のであり「自

然崇拜の感情と首長に対する嘆美の感情が渾一的にこの名前の上に

表現され」ていて「神名と人名を区別する意識はなかつた」と言う。

「ノ」は「ネ」と「親近な関係にある呼称」であつて、「自分達の首

長をノとよぶ人達によってつくられた神名であり、「ヒコ」「ヒメ」

と「ヲ」「メ」は、その指示する範囲に広狭の違いはあるものの、

それらは「チ」「ミ」「ネ」と異なつて男女の性別をともなつて、

「人名と少しも区別のつかない形式のもの」であり「首長層の呼称」

であつたと言う。「ヌシ」も、また、「自分達の首長をヌシとよぶ人

達が、同じヌシという概念で空想上の人物をもとらえたものがヌシ

をもつ神名である」と言う⁽⁵⁾。

そうであるとする、神という呼称をもって統括される以前の状

況においても、すでに神と人の深い結びつきは約束されていること

が少なくかつたと言えよう。そのことを通して、われわれは、氏

が言うように、「自然と人間を同一視し、自然を人間と同じ延長線

上にあるものと考えている」ことを認めることができるのであり、

それは、われわれが溯り得るもつとも古代の霊格かと思われる

「チ」が「自然の生命力であると同時に、人間の中に内在するもの

でもあ」つたことにまで至りつく意識であつたと思われる。

そこであらためて言う、1は、国常立尊という神の生成を語る

物語であつたとともに、この記者にとって、人の生成を語ること

もあつたのだと思われる。否、それは、国常立尊のみならず、可美

葦牙彦舅尊においても、さらに多くの神々においても等しく潜在し、

含みもたれる意識ではないのか。神の生成を語るとは、人の生成

を語ることにもなり、神の生成の論理は、たとえば比喩的であるにせ

よ、人の生成の論理ともなつたかと思われる。

日本神話が人間の生成を直接語らなかつたことの、少なくともそ

の消極的な理由も、ここにあつたと思われる。人の生成は、神の生

成や国土の生成と齟齬するものではなく、それは、国土創成神話に

おいて、十分尽くされていることになつていたのだと思われる。

しかし、また、その生成の論理は日本古代に特異なことではなかったとも思われる。たとえば、日本神話に多大な影響を与えているといわれる『列子』(天瑞篇)には、

一は形変の始めなり。清輕なる者は、上つて天と為り、濁重なる者は、下つて地と為る。冲和の氣なる者を人と為す。故に天地精を含み、万物化生す、と。

一者、形變之始也。清輕者、上為天、濁重者、下為地。冲和氣者、為人。故天地含精、万物化生。

とある。「宇宙の根源の中でも、より精微なものは、上の方に位置して天となり、より凝重なものは、下の方に位置して地となっている。その間に在って、両者の調和を得たものが人間である」ことを意味するが、読みとりたいことは、人間も宇宙の生成に等しく「氣」から生じていることである。それが古代中国のとらえた人間観であったことは、崔瑗が卒するにあたり、子の崔寔に与えた遺書のなかにも、

それ人は天地の氣を稟けて以て生る。その終るに及んでは、精を天に帰し、骨を地に還す。

夫人稟天地之氣以生。及其終也帰精於天、還骨於地。(『後

漢書』崔駰列伝)

と言っている。吉川忠夫氏が言うように「人びとの考えでは、生は天からうけた氣である靈魂と地からうけた氣である肉体の合体であ

り、死はそれぞれがもとの世界に、つまり天と地に復歸することにほかならなかった⁽¹⁾」。この「人は天地の氣を稟けて」生まれるととらえていることに注意したい。

古代中国において、宇宙天地の生成と人間の生成は等しくうけとられ「氣」によつて説かれていた。これが古代世界のもっと広範な人々の意識であり、生成の論理としてあったか否か、今のところ明らかにすることはできないが、少なくとも古代日本と中国にわたって認められることであつたと言える。

かくて、古代日本人が「人間と成る」ことを、「神と成る」ことと等質にとらえた意識は何も特異なことではないし、われわれは神の生成を人の生成としてうけとめることに何ら躊躇すべきではなかつたのである。

二

1の文脈のもつ論理は、せんじつめて言う、いたって明解である。「二物が生」り、それが「人と化為る」ことであつた。これが国常立尊の生成の論理なのだ。それは、書紀本文の2においても等しく、3においても、5においても認められる論理であつた。

それは、次に見るように、あしかびひこちにおいても認められるのであつて、これは神の生成に対する古代日本人の普遍的な論理であつたと見ることができよう。

『古事記』は、あしかびひこちの生成を、

6 国稚く浮かべる膏の如くして、くらげなすただよへる時、葦牙の如く萌え騰る物に因りて成れる神の名は、宇摩志阿斯訶備比古遲神。次に天之常立神。

と語る。「萌え騰る物に因りて」、うましあしかびひこちは化成したと言う。

書紀も、また、

7 古に国稚しく地稚しき時に、譬へば浮膏の猶くして漂蕩へり。

時に、国の中に物生れり。状葦牙の抽け出でたるが如し。此に因りて化生ずる神有す。可美葦牙彦舅尊と号す。(第二の一書)と語っている。「物」が生じそこから神が化成すると言うのである。

『古事記』の神々の系譜は、中西氏が道破したように、生命の誕生を主題にしている。⁽⁸⁾

先ず、天之御中主神と高御産巢日神と神産巢日神の生成が語られるが、それは、「天地の初発の時、高天の原に成りませる神の名は」とあるように、「物」から化成したとはない。かつ、この神々は、すべて「独神」であり、また、「隠身」であった。

次に生成するのは、宇摩志阿斯訶備比古遲神と天之常立神であって、これは6に掲げたように「物に因りて成」る神であった。『古事記』において初めて「物に因りて」化成する神が登場する。『古

事記』は以上の五柱の神々を「別天つ神」として他と区別している。

『古事記』は次に七代の神々の生成を語る。その初めに国之常立神が生成したと言う。「別天つ神」ならぬ「天つ神」の初めに国之常立神が生成したとするのであって、書紀の神々の生成のはじめに国之常立神が位置していることと一つの符合が認められよう。神話がくに(国)の側に展開していくのであり、書紀ではそれが、西郷信綱氏の言うように「国家の永遠性という觀念が急に匂ってくる」ことのなかで位置づけられることになったとみることができよう。⁽⁹⁾

ところで、西郷氏は国之常立神の生成について「次に成れる神の名は、国之常立神」とのみあって「何に因って成ったとも記していないが」、それは「葦牙の如く萌え騰る物に因りて」に「かかる」とは明らかである⁽¹⁰⁾と言ひ、書紀のそれと対照して「物」から生成するのとらえることの妥当性を論じている。その通りであって、それは、神代七代の最後に生成する伊邪那岐神、伊邪那美神に至るまでつらぬかれてゐる。『古事記』は、次に、伊邪那岐神と伊邪那美神による国生みを語っていくことになるが、それに至るまで、神々は「物」によって化成したととらえられ語られているのである。

この系譜には、「別天つ神」と「天つ神」という区分けがあるが、それとは別の枠組みも用意されている。一つは独神と対偶神(双神)による枠組みであり、それと完璧に対応する隠身と現身による枠組みである。

中西氏は「この神々の配置の仕方には、はっきりとした構造がある。それは二段構えになっており、体験的な世界とは別の抽象概念の神格は、すべて「独」であり「隠」であった。五や七という聖数に区切ることにおいては不自然が生じているが、そのような新しい時代の要請が加わるうとも崩すことのできない神話の構造が、ここにはある」と言う⁽¹⁾。正しくその通りである。さらに、その独神七神は、天地宇宙の存立の神々と、生成力の神々との二つの群をもつてまとめられている。

このような独神と対偶神（双神）、隠身と現身という枠組みによる系譜に加えて、『古事記』は、もう一つ「物」による生成と「物」によらざる生成と言う枠組みをもっている。すでに明らかのように、宇摩志阿斯訶備比古遲神以下は「物」による生成の神々であり、造化三神はそうでない神々であった。すると、日本神話における神々の生成は、「物」によらざる生成から、「物」による生成と言う系譜をもつことになるが、しかし、通説のとおり、造化三神はいずれも新しい時代の産物であって、古代日本人が先ず持った生成の論理は、逆に、「物」による生成であり、新しい時代のより抽象的な神々の登場とともに「物」によらざる生成が語り加えられることとなったといえよう。

『古事記』においては宇摩志阿斯訶備比古遲神も国之常立神も

「物」から生成したと語られる。しかし、書紀では、

天地混れ成る時に、始めて神人有す。可美葦牙彦舅尊と号す。

（第三の一書）

とも見られるように可美葦牙彦舅尊も、また、4に見られるように国常立尊も、「物」から化成するだけでもなかった。「物」によらざる生成がこの神々にも考えられていたのである。「物」による生成の物語が成立した後も、新たな展開が生まれ続けていたのである。

宇摩志阿斯訶備比古遲神（可美葦牙彦舅尊）と国之常立神（国常立尊）の生成神話はまだすっかり固定していたわけではなかったのである。

また、可美葦牙彦舅尊と国常立尊は時に全く重なり合い、時に輻輳してとらえられているが、6と7に見るように可美葦牙彦舅尊においては、どうやら地（国）が稚く漂う状態のなかから「物」が化成し葦牙の萌え騰るごとく生成したということにおいて一つの定着を示している。それに対して、国常立尊は「天地未だ生らざる時」であったり「天地初めて判るとき」であったり一定しないばかりか、泥のなかに化成したのか、空（虚）のなかに化成したのかも一定しない。それはおそらく国常立尊がなお確実な定着を見ないままにあって、生成神話としてはまだ一層流動的なままにあったことを示しているだろう。それはこの神がより抽象的な神として誕生するなかで、あるいは、抽象的な神として位置づけられるなかで必然的

に神話の語り変えが必要となつて、その結果、多様な語りが生じたということではないかと思われる。また、書紀に見るようにこの神が重要な位置づけを与えられることで錯綜を大きくしたと言うこともあろう。かくて、また、国常立尊の生成定着は、相対的に宇摩志阿斯訶備比古遲神（可美葦牙彦舅尊）の生成定着よりも遅れるものと想像される。宇摩志阿斯訶備比古遲神（可美葦牙彦舅尊）の生成を取り込みつつ、時にそれと集合しながら、より抽象性をもつ神として生成し、一層重要な位置づけを与えられた神として登場してくるものと思われる。

それならば、「物」とは何であつたのか。

『日本書紀通釈』は、はやく、『古事記』の宇摩志阿斯訶備比古遲神の生成において「是神と成べき物実なり」と言っている。「物」は「物実」であると言う。松村氏も、また、『日本神話の研究』において同じく宇摩志阿斯訶備比古遲神をとりあげて、これを「物実」として詳しく論じている。⁽¹²⁾ 中西進氏も、この神は「りっぱな葦の芽の男神という、かなり具体的な名であり、「葦牙のごと萌え騰る物に因りて成」ったと、いわゆる物実による誕生の形をとっている」と言う。⁽¹³⁾ そのように、確かに「物」は「物実」であり、これは「物実」からの生成の論理として括ることができるだろう。「物実」から神が生成するという論理は、記紀に伝えられた、あま

てらすと、すきのをの誓約の物語にもっとも明らかに示される。ここでは玉と剣を「物実」として神々が誕生する。

国常立尊や可美葦牙彦舅尊の生成は、これに等しいと見ることができのだが、しかし、重要なことは、国常立尊や可美葦牙彦舅尊の生成の核となつた「物」は、あまてらすと、すきのをの玉や剣のような具体物ではないことである。また、「物実」の転解として認められるような、鰐や蛇などの動物でも、瓜や桃の実などの植物でもないことである。この相違を無視してはならない。そこであらためて問わなければならない。国常立尊や可美葦牙彦舅尊における「物」とはどのようなものなのか。

「物」は、1に見るように「葦牙の初めて壺の中に生でたるが如」く、あるいは、5に見るように「浮甕の若」くであつた。国常立尊はそれによって生成した。そのことは、6や7に見るように、可美葦牙彦舅尊においてもほとんど変わらない。

しかし、それはあくまでもごときであつて、葦牙そのものでも、浮甕そのものでもない。一言でいうと、3が明示するように「状貌言ひ難」きものにほかならなかつた。だからと言って、それは「状」がないというのではない。2や7が「状」「如し」と記すように、なにがしか輪郭をもちながらも、比喻でしか示し得ないかたちだと言うのであつて、それは漠とした輪郭にささえられた非定型なるかたち（状）であり、非形の形とでも言うべきものであろう。

次に問わなければならないことは、比喩によってしか語られなかった、あるいは、語り得なかった「物」の様態のもつ意味であらう。比喩による様態が重要な意味を果たすことは、たとえば、6が「葦牙の如く萌え騰る物」と言い、7が「葦牙の抽け出でたるが如し」と言いながら、そこから、あしかびひこぢが生成したように、比喩そのもの、様態そのものが、神の生成、神の存在、その神の神たる意味に直接深くかわるからである。かくて、国常立尊においても可美葦牙彦舅尊とその様態に変わるところがないということは、その様態がこの神々の生成に重要な意味を果たしているということであらう。

この比喩や様態の意味は、せんじつめて言うと、「生でたる」と言い「萌え騰る」と言う表現に集約されるようにいのちの生動する機能や力能を意味する。それは、ここに現れる葦牙や浮脂や泥や水などが複合してその意味を支えている。

葦牙は「萌え騰る」いのちの力の象徴であった。それは泥土のなから生まれ出た。「物」を育む母胎は泥土にあったと言えよう。泥のような軟弱で流動するものにいのちの力を育む母胎を感じとっていたのであらう。泥が水と土から成ることは言うまでもないが、水も土もいのちを育む母胎としてうけとめられていたことはすでに言い尽くされている。

先に掲げた『旧約聖書』には「土の塵で人を造」ったと言っている。

た。大林太良氏の『世界の神話 万物の起源を読む』が紹介するユクチ族の伝承では、その『旧約聖書』とはほとんどかわらない話があつて、創造神とタンゲンの二人は「一握りの土を取り、息を吹きかけて、沢山の裸の人間を造った」と言う⁽¹⁴⁾。また、インドネシアのアンボン島の伝承では「大地の中から最初の人間が現れた」と言い、あるいは、「ウブラニテは、土や珊瑚石から人間を創造した」とも言う⁽¹⁵⁾。人間の生成に土の力能が語られるのは世界的であつたと言えよう。さらに、中西氏は、天の沼矛の先から落ちる塩が積もり固まつておのごろしまとなつたと言う日本神話をとりあげて、そのモチーフが、古代中国の『風俗通』に見る女媧伝説と対応することを説く。「天地開闢の時に、まだ人民はいなかった。その時、女媧が黄土をまるめて人を作った。ところが、ひとつひとつ作るのは激務であり、面倒臭いので、縄を泥中に入れて引き上げ、落ちた土で人間を作った。女媧がひとつひとつ作った人間が貴族であり、縄から垂り落ちて出来た人間が庶民⁽¹⁶⁾だ」。

天地開闢、未有人民、女媧搏黄土作人。劇務不暇、供乃引繩於
經泥中、拳以為人。故富貴者黄土人也。貧賤凡庸者經人也。

貴族と庶民になったと言う違いはともかく、人間の生成がそのように語られることがここでは重要である。縄からしたたり落ちた土から人間が生成すると言うモチーフが沼矛の先から落ちた塩からおのごろしまが生成することと類比的であることも間違いない。

人間を生成し得るような泥土の力能は日本神話においても深く潜在していたものと思われる。

浮膏も生成のエネルギーとしてうけとめられたことは言うまでもない。それは色濃く島や地や国の様態と結びついていたと思われる。6・7に見るように、それは地や国の稚なさを表しており、また、書紀には、

8 「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^{あまのむすこ}を以て、探りて一の島を成す。(一書)

とあって、浮膏のごとき「物」があり、そのなかに国があると云う。天瓊矛でそのなかを探ると一つの島が出来た。それがおのころしまでであると言う。つまり、浮膏のごとき「物」はおのころしの生成の力能としてとらえられているのである。

泥土も浮膏も、等しく軟弱なものであり、非固定的で形状を変え得るものであり、流動するものであり、また、浮くことあるように浮動するものととらえられている。それはここにあげた伝承のほとんど全てにわたって認められることである。軟弱に遊動する様態こそ生成の力をもつものととらえられていたのである。

そのように生成のエネルギーをひめて軟弱に遊動しつつある非形の形、それが「物」であったことになる。古代において魂(鬼)が「もの」とよばれたことの意味も淵源はここにあった。生成のエネルギーを凝集した非形の形なるものであった。

ところで、すでに通説的に論じられているように、生成の根源は混沌にある。これが日本神話における、あるいは、古代日本人がもった基層的な論理であった。西郷氏は「日本神話における創造はつねに混沌からの創造である。混沌は空虚な空間ではなく、絶対的始まりでもなく、いわゆるいいがたいこの世の出発点に他ならない」と言う⁽¹⁷⁾。もとより、その混沌は「無」ではない。あらゆるものの未分遍在する状態を言うのである。

中西氏も混沌に触れて『古事記』序文をとりあげる。氏は、特に、序文の「氣象未効」(氣象いまだ効はれず)が『列子』(天瑞篇)を踏まえていることを認めつつ、そこに「象」が見えないことを指摘し、ここにこそ序文の「独自の概念」の創出があり、「象」を立てたことに安万侶の「より明確な認識」があったことを説く。さらに、氏は、安万侶が「既擬」と記していることに注目する。安万侶は序文の始めに「混元既擬」と記しており、それは長孫無忌の「進五經正義表」(五經正義を進る表)の「混元初闢」に基づくものと思われるが、その「初闢」を「既擬」と言い変えたところに安万侶の思想が見えることを言う。「初闢」と言ってしまうので「その前の段階を「既擬」といおうとしたのが安万侶だったであろう」と言うのである。したがって、安万侶は「混沌の元氣は、さきだって、まだ凝り固まっていって開けていない」。まだ、万物の生成の兆しや

たどりは、「はっきりした形もない」と言う意味になるとらえる。⁽¹⁸⁾氏は、これは「有形が無形に生ずるといふ『列子』の哲学より、はるかに具体的で」あること、「凝る」という「思想は安万侶のものであり、ことばとしても日本語であろう」ととらえるのである。⁽¹⁹⁾氏は、『古事記』序文の精細な比較分析を通してそれを言うのである。秀れて正しい見解である。

それならば、「凝る」とはどういうことか。そして何が「凝る」のか。

先ず、何が「凝る」かについては、明らかであって、序文が「混元既凝」と記しているとおりで、混沌の元気が凝るのである。凝るとは凝集することであり、凝固することである。つまり、あらゆるものの（もう少し正確に言うと、あらゆるものの根源的な要素の）凝集し未分遍在して固まっている状態を言っているのである。

『日本書紀』は、

古に天地未だ剖れず、陰陽分れざりしとき、渾沌れたること鶏子^{（20）}の如くして、溟滓^{（21）}にして牙^{（22）}を含めり。（本文）

と始まっているが、その「渾沌れたること鶏子のごとし」（渾沌如鶏子）とあることと類比的であろう。「渾沌」とは「ぐるぐる回転して、形体さだまらぬさま」を言い、「まろかれ」は「まるく集まる意」であつた。⁽²¹⁾その状態を鶏の卵のようだというのである。それ

は、また、天地も陰陽も未分化であつて、その混沌を鶏卵によって比喩しているのである。それが『藝文類聚』（天部）に引用の『三五歴紀』の「天地混沌鶏子」や同じく『太平御覧』（天部）に引用される「混沌状如鶏子」を踏まえていることは誤りあるまいが、むしろ『古事記』序文が「既に凝りて」と語っていることとの類比をとらえることが重要であろう。その類比に古代日本人のとらえた悠久の原始がある。

「物」は、それと表裏の関係にあるだろう。「凝る」とは、混沌の元気が凝り固まることであり、生成のエネルギーをひめてありとあらゆるものの要素を未分遍在することであつた。それを凝集態としてとらえると「物」だと言うことになる。

安万侶はそれは凝り固まっているが「氣象いまだ効はれず」と言い、「誰かその形を知らむ」と言っている。先に「物」は、「状貌言ひ難」くしかも「状」をもつものであり、非形の形だと言ったが、「凝る」はまさにそれだったのだ。その状態を比喩的に言えば、生成のエネルギーを内蔵して浮遊する膏であつたり、泥土であつたりすると言うことになる。言わば混沌たる生成のエネルギーが「凝る」ことによって「物」は成り立っているのである。そううけとることによって、安万侶の『古事記』序文によって顕在した古代日本の宇宙生成の論理は、過不足なく記紀神話の神々の生成の論理と一

体化するのである。

三

神は「物」から化成したと言う。記紀神話における神々の生成は「成る」ことにおいて成就した。それは伊邪那岐神と伊邪那美神による国生みに至るまで、例外なく基本としてありつづける。そこで次にわれわれが探り求めなければならないのは「成る」とはどういうことかである。

丸山真男氏のこのことにかかわる論究はいまなお記憶に生々しい。氏は「歴史意識の古層」において、三つの基底範疇を設定しながら、「日本神話では「なる」発想の磁力が強く」「それだけ「つくる」論理におけるように主体への問いと目的意識は鮮烈に現われない」ことを言い、国土創成神話のなかで成る発想が、いかに生む論理にも浸透しているかを説く。もとより、記紀神話における成ることの重要性を取り上げたのは氏のみではない。古く宣長も『古事記伝』で言及するところだが、氏は宣長の成果を踏まえながら問題を先に進める。「生・成・変・化・為・産・実などがいずれも昔から「なる」と訓ぜられ、それらの意味をすべて包含してきたということは必ずしもたんに日本語の未分化とか、漢字の本来の意味への無関心というだけでは片付けられない」と言い、「古代日本人にとって、これらの意味すべてを包含する「なる」のいわば原イメージ」をとらえ

つつ、日本の歴史意識の古層において「永遠者の位置を占めて来たのは系譜的連続における無窮性で」あることを論う。⁽²²⁾

氏は「歴史意識の展開の諸様相の基底に執拗に流れつづけた、思考の枠組みをたずねる手掛り」として成るを取り上げたのだが、私は「人間と成る」ことの意味をとらえるために、「物」と成ることのかかわりを探ってみる。

もとより、人間も成るととらえられた。伊邪那岐神と伊邪那美神は聖婚にあたって言い交わす。「汝が身は如何か成れる」「吾が身は成り成りて成り合はざる処一処在り」「吾が身は成り成りて成り余れる処一処在り。此の吾が身の成り余れる処を以ちて、汝が身の成り合はざる処に刺し塞ぎて、国土を生み成さむと以為ふ」。西郷氏は、『記伝』の解釈を受けて「身体もまた、すでにあったのではなく、成り成りて成ったのであり、さればこそ成り余れる処を以て成り合はざる処に云々といった独特の発想が出てくるのだ」と言う。⁽²³⁾

さて、確かに、成るとは、丸山氏が言うように、「主体への問いと目的意識は鮮烈に現われない」ものであり、「それらの意味をすべて包含してきた」としか言いようのないことばであろう。しかし、「それらの意味をすべて包含してきた」というのはどこまでも正しいのだが、それをつらぬいて意味を束ねる要の意識が何かということについては、もう少し明確にしておいた方がいい。『岩波古語辞典』は「時が自然に経過してゆくうちに、いつの間にか、状態・事

態が推移して、ある別の状態・事態が現れる」ことだという。つまり、人為的な力が加わらないままに、おのずから、ひとりでのことが生起しものが出来ることであつた。かくて神も人も成るのだということになる。

「人間と成る」ことは、あるいは、「人間と成る」ことも「物」から生成することであり、かつ、語られた神話をとおして溯ることが出来る限り、それがもつとも原初の生成の論理であると見ていいとすると、私は、もう一度、凝ることの意味にたしかえる必要を思う。と言うのは、先に言ったように、「物」と凝ることは一つの裏表のような密接なかわりをもつが、同時に、凝ることは、また、「物」と成ることのあいだを統括的に埋めることにもなっているものであり、妙な言い方だが、おのずからなることの成りようをより具体的に表示すると思われるからでもある。

くり返して言うると、『古事記』序文において安万侶は、「凝る」ことを強調した。『混元』が凝るのだと言う。その凝ることによる生成の論理は、おのろしまの生成神話に鮮明に示されている。だいたいおのろしまという名がすでにそれを語っている。言うまでもなく、それはおのろしまから凝り固まった島を意味する。『古事記』は次のように語っている。

ここに天つ神諸の命以ちて、伊邪那岐命、伊邪那美命の二柱

の神に詔りたまはく、「この多陀用弊流國を修理り固め成せ」とのりたまひて、天の沼矛を賜ひて、言依さしたまひき。かれ二柱の神、天の浮橋に立たして、その沼矛を指し下して画きたまへば、塩許袁呂許袁呂邇画き鳴して、引き上げたまふ時に、その矛の末より垂り落ちし塩、累積りて島と成る。これ淤能碁呂島なり。

西郷氏は「この一節の主旨は、混沌とただようなかに、矛のさきからしたたり落ちる海水がかさなり積つて、おのずから一つの島が凝つて成つたという点にある」と言い、さらに「紀に、「対馬島、壱岐島、及び処々の小島は、皆是潮の沫の凝りて成れるものなり」とあり、また記に隠岐島の亦の名を「忍許呂別」と呼んでいるのによつても分るように、小さな島は神話的にはみな一種のオノゴロ島でありえたのだ」と言う。そのとおりであつて、凝ることによつて島は生成するものととらえられているのである。それが天つ神の言う「固め成せ」にかなうことであつた。「凝る」とは、ここに「おのろしま」とあり「おしころ」とあるように「ころ」ともとらえられたと思われる。それは、先に触れたように、まろかれなるもの（まろくむらがり集まつたもの）でもあつたらう。凝り固まることで島は生成した。

加えて言うなら、書紀には、8のような話も伝えていた。おのろしまは、「浮宵の若」き「物」のなかから生成するというのである。

先ず、「物」があつて、そこから島が探りとられる。非形の形なる「物」は、確かな有形の存在態に転じる。その転換にはたらくのが凝ることであつたと言えよう。おのずからに凝るのである。凝ることにおいて「物」と成り、その「物」(の一部)が垂り落ちて凝ることでは有形の「物」が生成する。凝ることがくり返されて形あるものが生成したのである。

何が凝るかについては、すでに明らかである。それは、生成のエネルギーであり、ありとあらゆるものの根源的なその要素が未分遍在して凝り集まっているのである。安万侶はそれを混沌の元氣であると記した。それは古代日本人の靈感感覚からすると、「ち」などといわれる「靈格」が渾然一体として統括された団塊のごとき状態にあることであつたと思われ、そこに生成が約束されたと言える。

ところで、また、生成のありようとして、日本神話は、分くことを重要な要素にしている。これは、凝ることと逆のありようなのだ。おそらくそれは、ありとあらゆるものの生成の要素が凝集した状態から、分散細分することで、そのエネルギーが開放されるという論理なのであろう。日本神話はそれを生成の基本としてもちあわせる。『古事記』序文は、凝ることを語ったあとに、「然れども乾坤初めて分れて、參神造化の首と作り、陰陽ここに開けて、二靈群品の祖となりき」と記している。凝ることから、次に分くことへの展開が

語られているのである。安万侶のこの序文のもつ論理は見過ごしがたく重要な意味をもつ。

安万侶は、まず、乾坤が分かれることで三神が生成し「造化の首」となつたと言う。三神とは、天之御中主神・高御産巢日神・神産巢日神である。また、陰陽が分かれることで、伊邪那岐神・伊邪那美神が生成しすべてのものの生みの親となつたと言う。つまり、造化三神と、国生み・神生みを果たした造化二神はともに分くことによって生成したのだと言うのである。分く論理が貫徹しているといえる。

このことは、逆に凝ることが、造化の力能を凝集したものであつたことを語るものでもあつて、具体的に言うと、乾坤・陰陽をあわせもつものであり、三神の「神から」やその造化のエネルギーのすべて、また、二靈群品の全ての要素を包含するものであつたことを意味しているであろう。

この安万侶の論理は、古代中国の宇宙創成の論理を色濃く纏っているが、しかし、それは、『古事記』神話のもつ論理をみごとにまとめきっているように思われる。『古事記』によると、「国稚く浮かべる脂の如くして、くらげなすただよへる時、羣牙の如く萌え騰る物」によつて成る神がいた。阿斯訶備比古遲神であり、天之常立神である。二神は、等しく一つの「物」から生成した。「物」は阿斯訶備比古遲神や天之常立神の「神から」や生成のエネルギーを包含

するものとしてあったことを意味する。否、それだけではない。

「物」から生成したという神はさらに続いている。国之常立神、豊雲野神、宇比地邇神、須比智邇神、角杵神、活杵神、意富斗能地神、大斗乃弁神、於母陀流神、阿夜詞志古泥神、伊邪那岐神、伊邪那美神に至る神々もその「物」から生成している。「物」とはその神々のすべての要素、すべての力を包含するものであったに違いない。と同時に、おそらくそれは「物」が分散増殖することであって、そのゆえにこの多くの神々の生成を可能にしたのであろう。

これは、安万侶が言うように岐美二神による国生みや神生みにまで連なる論理であつたであろう。丸山氏のことを借りると、成る発想が生む論理に浸透していると言うことにもなる⁽²⁶⁾。そこで伊邪那岐神と伊邪那美神による神生みを一瞥すると、『古事記』が明確に何の神であるか語っているだけでも、海や水戸や風や木や山や野や土や火などを生み成すのであって、岐美二神はそのような神々を生み成すすべての力能を持ち合わせていたのであり、さらに溯つていうと、二神を生成した根源にある「物」がそのような力能を包含した凝集態であつたことを意味しているだろう。それが分かれ増殖することにかかる神々が誕生したという論理がくり返されていることになる。

このことは、死にかかわって語られもする。それは死が生成の力

能を凝集した存在態としての神や人を分散開放することにほかならなかったからであつて、その開放され分散されたエネルギーが新たな生の誕生を促すからにはかなるまい。古代文学によって示唆されるように、分くことは生く（沸く）ことであり、閉じられていたものが、開くことであり、あらたな始まりを意味したと思われるからである。たとえば、かぐつちの死がそれであり、おぼけつひめの死がそれであつた。

かくて、「成ること」は凝ることと分くことで果たされる。もちろん、それだけであるのではない。たとえば、生むことには男女雄の別が生じてはじめて成り立つそれなりの論理がはたらくだろうし、むすび（結び）の論理も考えてみなければなるまい。しかし、また、凝ることと分くことは、相互にかかわりながら、日本神話の初めから、つまり、天地開闢の冒頭から極めて重要なキーワードとしてあり続けていることも確かなことだ。

人間の生成は宇宙の生成の一環として神々や国土の生成と等しくとらえられた。「人間と成る」ことに限定して言う⁽²⁷⁾と、古代日本人は、その基胎として「物」をとらえた。それはありとあらゆるいのちの力能が集まり凝り固まった状態を言い、形状言いがたい形としてあつた。それがおのずからに有形の身と成り人と成つた。ありとあらゆる生成のエネルギーの凝集した存在態としてそれはあつた。

したがって、それは宇宙のあらゆるもの、つまり、たとえば、風や水や土や火や、河や海や山や野のいのちと齟齬を持たない。その意味では、人は風でもあり、水でもあって、たまたま人間の姿形・肉体（性）を持ち合わせたに過ぎない。だから神も人と成ることができたし、あらゆるものは人間に成る可能性をひめていた。

それは凝ることによって生成する。「物」はさらに凝り固まって有形の存在態になった。一方、分くことによって、ありとあらゆるいのちの力が分散分岐することで、それぞれがそれぞれ人となり身となりもした。一つの根源的な「物」の形質をうけとりながら増殖するという論理である。

さて、そのようにとらえられて誤りないとする、「実（核）」（さね・むざね）を時に神とうけとめ、時に蛇や鰐などの動物とうけとめ、あるいは、桃や瓜の実などの植物とうけとめるに到る意識への転解はきわめて容易であつたろうし、それが、共同体成員の統合の核としてとらえられていくことも至って自然なりゆきであつたように思われる。この意識は、古代中国の道教の論理と類比的であることはすでに明らかであり、また、仏教における身の能造の論理、「地」「水」「火」「風」の四大の因種を享受することの深淵の台座となつたことも至当なことに思われる。薬師寺の仏足石に、
四つの蛇五つの物の集まれる汚き身をばいとひすつべし離れすつべし

と刻まれた歌にみられる能造の論理も、人間を「汚き身」ととらえることはともかく、人の身をいのちの根源的な力能の凝集態とらえてきた人々にとって、容易にうけとめ得たことであつたろうと思われる。

注

- (1) 拙稿「身の実（核）―神の化身―」
- (2) 拙稿「いのちある「身」―仮合の前蹤―」
- (3) 『天つ神の世界 古事記をよむ』 国土創世 四七頁
- (4) 『日本神話の研究』 第四巻、第四章 古典神話に於ける霊格観、
第一節 古代日本民族が観じた霊格の種類及びその発生関係 二
四一頁―二四六頁
- (5) 『記紀神話解釈のひとところみ―「神」概念を疑う立場から―』 『文学』 一九七三年一〇月号、同二月号、同 一九七四年四月号
- (6) 『新釈漢文大系 列子』 通釈
- (7) 『中国古代人の夢と死』 『魂気の如きはゆかざるなし』 二七頁―二八頁
- (8) 注(3) に同じ
- (9) 『古事記注釈』 第一巻八六頁
- (10) 注(9) に同じ
- (11) 注(3) に同じ。 四八頁
- (12) 『日本神話の研究』 第二巻、第一章 世界創生神話、第二節 第二目B可美葦牙彦與尊の物実性 四八頁―五七頁

- (13) 注(3)に同じ。四二頁
- (14) 『世界の神話 万物の起源を読む』北アジアの創世神話 一二
八頁―一三三頁
- (15) 注(14)に同じ。東南アジアの創世神話 六一頁―六二頁
- (16) 注(3)に同じ。五五頁―五六頁
- (17) 注(9)に同じ。七二頁
- (18) 注(3)に同じ。八頁―一二頁
- (19) 注(3)に同じ。一二頁
- (20) 日本古典文学大系『日本書紀』頭注
- (21) 注(20)に同じ
- (22) 日本の思想『歴史思想集』
- (23) 注(9)に同じ。一〇九頁
- (24) 注(9)に同じ。一〇四頁
- (25) 注(24)に同じ
- (26) 注(22)に同じ