

日本神話の弁証法的思考に関する一考察

——老莊思想との関連を中心に

1 はじめに

「記・紀」が成立した八世紀頃は、中日文化交流が盛んに行われ、絢爛な中国文化が日本でも花を咲かせた時代であった。したがって、「記・紀」を編纂した宮廷の知識人は中国の経典・史書の学問を身につけており、そこから学び得た世界観から個々の史伝の知識まで意識、または無意識のうちに「記・紀」神話の編纂になんらかの影響を与えたのが否めない事実かもしれない。

しかし、一方では中国は「神話の不毛の国」と言われ、中国神話はギリシア神話や日本神話に比べて、意外と貧弱である。天地開闢より人類の起源や農耕・諸文化の創始に至るまでの一連の神話伝説があったものの、これは『淮南子』や『列子』や『国語』や『山海経』といった幾つかの主だった古典に断片的に散見するのみであっ

て、体系化されたり、集大成されたりしなかったのである。この意味において、個々の神話素材そのものについては、日本神話は中国の経典・史書の直接的影響が少なかったと考えられ、中日神話の共通性は神話の組み立て方や構造の上に現れていることがしばしば指摘される。例えば、その最も著しい例として、『日本書紀』神代巻の冒頭「古天地未剖、陰陽不分、渾沌如鷄子云……」と天地開闢を語るところの六十五字が『三五歴記』、『淮南子』などの文をそのまま引用しているし、『古事記』の神々を三柱の造化の独神、五柱別天ツ神、神代の七代神というふうに、三、五、七の組み合わせをしているのは、三五七という、奇数を聖数とする中国固有の数の信仰によるものである⁽¹⁾。

また、日本神話は中国の経典・史書の構造的受容と同時に、思想体系の上でも、陰陽五行や神仙思想をはじめ、形而上学的思考の影

杜 勤

響を受けたと考えられる。「記・紀」を中心とする日本神話を大観すると、さまざまな特質を指摘することができる。なかでもとくに二元的思想が一貫とした構造としてその底流に存在していることが顕著な特徴として見出される。神が住む天と地、火と水、男と女、生と死、現世と他界、中つ国と常世などの対照的な世界があり、神統譜においても、天神と地祇に分けられ、創成神として天父神と地母神が存在する。両者の関係づけを究明することは神話の全体像を把握し、その背後にある思想体系を探る上で重要なポイントとなるであろう。小論ではイザナキ・イザナミ神話、アマテラス・スサノオ神話、天の石屋戸神話を取り上げて、老荘の哲学思想との関連を中心に、「記・紀」神話に潜む対立関係の認識パターンを考察してみたいと思う。

2 イザナキ・イザナミ神話

まずイザナキ・イザナミにまつわる神話を以下に要約する。

天地がまだ混沌としていたころ、アメノミナカヌシ、タカミムスヒ、カミムスヒの三神に続いて、イザナキ・イザナミの男女一対の神が現れ、上記の神々から天地創造を命じられた。二神は天の浮橋から天の沼矛でただよう世界をかき回し、引き上げた矛の先の滴から生まれたオノゴロ島に降り立って性交した結果、多くの国土や海や山あるいは種々の神々を産んだ。広漠たる海洋に出現した最初の

島、オノゴロ島は国土生成の原点となっており、イザナキ・イザナミがそこで「天の御柱」を立て、そこを廻って成婚し、天地を創造した。そしてイザナミは死によってみずから産んだ大地の地下に行き、二神が永遠に離別した。天地の分離がそれによって実現するのである。この物語から天地の分離というすべての天地開闢神話に通じたモチーフが見られ、それにともない、天・地、聖・俗、生・死などの二元対立が生まれる。

天地の分離は生と死の分離によって明確にされたが、この生死両域は不変不易で、絶対なる厳密に隔てられたカテゴリーではなく、その境界は曖昧で流動的な様相を呈している。

イザナミが火神ヒノカグツチを産んだために、生殖器を焼かれて死に、黄泉の国に行った。最愛の妻を死なせたイザナキはその死を悲しみ、イザナミを追って黄泉を訪問すると記されている。すると、イザナキのこの行為は黄泉から帰還できない「死」の可能性を孕んでいるから、一種の仮の死であった。その後イザナキは黄泉から帰還し、つまりヨミガヘリしたのである。他方イザナミはヒノカグツチの誕生によって陰部に火傷し、死ぬ結果を招いた。その後、イザナキはヒノカグツチの首を切り、黄泉で妻との再会を果たし、「愛しきあがなに妹の命。あとたと作れる国、いまだ作り竟へず。かれ、還るべし」とイザナミに懇願する。イザナキのその懇願によってイザナミはいったん生の世界に帰ろうと決意した。もっとも「私を見

るな」という誓約を破ることによって帰還しなかったが、イザナミの決意は生の世界に帰還する可能性を孕んでいるから、その死もまたやはり相対的な死、仮の死であった。北沢方邦氏はこの仮の死を「うつろいやすい」死と名づけている。逆に言えば、黄泉に行く前のイザナキ・イザナミのそれぞれの生は、うつろいやすい「死」といつでも単純に交換可能な等価のものであるから、「うつろいやすい」生と言える。ここの「うつろいやすい生・死」は次元を異にする「現世」と「他界」との輪廻転生の繰り返しを意味する。しかもなお、キリスト教の天国、仏教における極楽とか地獄とか現世からまったく隔絶しているのに対して、ここの「他界」は何となく現世に連続しているように思われる。この生死観は生・死、是・非、善・悪の対立を相対関係にあるとする老荘思想と通ずる所があると考えられる。

『莊子』至楽篇では「生死は昼夜たり」と言い、生死を昼夜の交替と同じように扱っている。自然界では寒冷・温暑、昼・夜、春夏・秋冬のような相対立する要素を持ちながらもそれが永遠不変に周期的循環をすることが、自然の根本法則の象徴となっている。生死もそれと同じようにお互いに繰り返し、運行するといっているのである。したがって、両者は世俗的な差別がなく、彼是・是非の区別はあくまで不断の循環運動の中でその根元的永遠性を捉えるべきである。

『莊子』齊物篇では、

方生方死。方死方生。

見方を変えれば、生は死であり、死は生である。⁽⁴⁾

と述べて、生死の相対性を語っている。生があってはじめて死あり、死があってはじめて生があるし、さらに言うところ、現在の生は過去の死を意味し、現在の死は将来の生を意味する。どちらも循環変化の中の一側面に過ぎず、しかもそれが際限なく循環するといっているのである。なお、

彼出於是、是亦因彼。彼是方生之説也。

彼は我が是と知ることによって認められ、逆に我が是と知ることでもまた彼によって成立する。これが世に行われる彼是相対の説である。⁽⁵⁾

と述べて、彼此の両者は並び生まれると説いている。彼は此から出てくるし、此も彼によって成り立つから、世の事象はすべて相対性を離れないため、是・非、彼・此の判断は相対の尺度に因っているといのである。これによれば、人間の認識判断には一つの絶対の基準はなく、また、「物自体」というようなものはない。現実にはただ諸々の相があるのみであり、しかも、その相はまた他との相関

関係によって成り立っている。

宗教的神話の観念ではそれぞれの対比の世界への往還は通過儀礼が必要である。「記・紀」神話における他界往還には往路と帰路の両方に禊祓儀礼が行われるという読み取ることができ、イザナキは水のミソギという祓浄儀礼を通過して他界から帰還するとともに、身滌ぎの際に三貴子をはじめとする数多くの神を生成し、創生神としての地位を決定づけたわけである。イザナミもまた火のハラヒを機として、現世から身を隠し、他界（黄泉国）の大神へと移行したと見ることができ、つまり、最終的には、イザナキは三貴子を産み、父なる天になることによって「永遠の生」を得ることができた。一方ではイザナキを追いかけてきたイザナミは千引の石を黄泉つひら坂に引いてきて、黄泉の国の出口、つまり他界への入り口をみずからの手で塞ぐことによって、母なる大地の存在になられ、さらには永遠な「死」を得ることができたのである。明らかにこの永遠の「生」・「死」両カテゴリーは区別に基づく価値判断を否定する立場であり、是・非、善・悪という世俗的価値判断に左右されない性格を持っている。というのは結果的にはイザナキとイザナミはそれぞれ天父になったり、地母になったりしたが、創成神になったことには変わらないからである。この場合、永遠の「生」と永遠な「死」は等価であり、交換可能なものなのである。

3 アマテラス・スサノオ神話

河合隼雄氏は構造論的分析によって、『古事記』神話の神々の中心に無為の神を持つという一貫した構造に着眼し、この中空構造を日本神話の構造の最も基本的な事実として取り上げ、この構造は日本人を基礎付け、日本人の思想、宗教、社会などを支える根底として存在していると指摘している。この理論は無為の中心によって相反するものの共存が許され、全体のバランスが保たれるという中空均衡モデルと理解される。

「記・紀」神話において中心を占めるものはアメノミナカヌシ・ツクヨミ・ホスセリ、で示すようにポスト、あるいは場所はあがるが、実体も働きもない、架空にみえる存在である。この無為の存在にこそ対立するもの同士の争いを緩和させる力を秘めているのである。対立する両者の中の一方が、もし世界の中心に自分の立場をしっかりと確立すれば、そのもののすべてが絶対的に正しいものになり、この絶対なる存在に逆らったりしたものは完全に悪者の烙印を押されて、徹底的に滅ぼされなければならないと運命付けられる。ところが、無為の中心が寄って、善悪の基準がぼやけ、どちらか一方が完全な善で、他方が完全な悪という関係にならないのである。老子は対立する双方が相互依存の関係にあり、対立するものが相互に對者によって存在すると認識し、それを弁証法的に理解し相成

関係として捉えている。

有無相生、難易相成、長短相形、高下相傾、音声相和、前後相隨。
『老子』二章

有という概念があるから無という概念も生まれ、また無という概念があるから有という概念も生まれるのである。難と易、長と短、高と下、音と声、前と後、それらは同様にみな相対的相依的な概念である。⁽⁶⁾

貴以賤為本、高必以下為基。
『老子』三十九章

身分貴き者は、道に従ってへり下り、身分いやしき者を本として大切にしなければならず、高い地位における者は地位の低い者を基として大切にしなければならない。⁽⁷⁾

このように、相反するものは実は相互依存の関係にあり、対立する双方は排斥しあって相互に切り離されるのではなく、互いに存在の条件となるのである。

対立する二項の相補相成を顕著に語るものに、中国の聖王に関する説話、すなわち聖王が不肖の子や悪徳者を肉親に持つという説話がある。

……丹朱傲、惟慢遊是好、傲虐是作、罔昼夜頷々、罔水行舟、明淫於家、用殄厥世。
『尚書』皋陶謨

(堯の嗣子の)丹朱や(堯の庶子の)傲がただ怠り遊ぶことだけを好み、戯れやおどけをなし、昼夜の区別なく言い争い、(外では洪水がすでに治まって、)水のないところに(無理に)舟をやったり、(内では)家で群がり淫れて、(そのために)その世嗣を絶つた。⁽⁸⁾

堯有丹朱、舜有商均、啓有五觀、湯有太甲、文王有管蔡、是五王者、皆有元徳也、而有姦子。
『国語』楚語上

堯に丹朱がおり、舜に商均がおり、啓に五観がおり、湯に太甲がおり、文王に管蔡がおります。これら五人の王は、皆大徳がありながら、姦悪な子がおります。⁽⁹⁾

対立する善なる聖王と悪なる不肖の子は父子の関係であるから、善と悪とが相まって存在することであり、しかも両者は同門同根の地盤から生まれるものである。これらの伝承が意味するのは王者の人間像が光の部分と闇の部分の両極によって支えられ、両極の統一体であることにはかならない。『史記』五帝本紀には帝舜の肉親による受難説話がある。舜の父の瞽叟は舜の弟の象と共謀して舜を倉の上に行かせ、下から火を点けて舜を殺そうとしたり、井戸浚いに

ことよせて舜を井戸に入れ、上から土を落として殺そうとするなど、常識では考えられないほどの凶悪な肉親を帝舜は持っている。ところが、舜は肉親の迫害を試練として受け止めてひたすらに孝道を尽くしている。それによって舜の完璧な人格ははっきりと示し出され、言わば対立面に立つ肉親の迫害が舜の至高の人格を浮き彫りにするのを助成した仕組みになっている。

一方、アマテラスとスサノオの組み合わせにも王権が光の部分と闇の部分の両面を包括し統合しているというモチーフを見ることが出来る。高天原ではスサノオが泣く時は「青山を枯山なす泣き枯らし、河海を悉に泣き渴しき」(『記』)といい、また人民を多に夭折させた(『紀』)というような驚天動地の号泣であったし、また姉のアマテラスに会おうとして、高天原に昇るさまは、「山川悉に動き、国土みな震りき」(『記』)というような、天地を震撼させるような巨大悪魔として描かれている。神聖なるべき天上の田をさんざん荒しまわり、あらゆる農業妨害や神聖冒瀆の罪を犯し、最後には日神を怒らせ、または傷付け、または病ませ、岩屋隠れをさせ、天地を晦冥に導いたのも、彼であった。しかし、彼が天上では悪や禍事の元凶という存在であるのに対し、地上での彼の姿はそれとは打って変わってすこぶる平和的な英雄神であり、文化神である。人身御供の娘を助け、ヤマタノオロチを退治した。このように、高天原で罪を犯したスサノオは秩序からはみだした反逆者、乱暴な支配者、闇

の象徴として、反のイメージを背負い、秩序正しき支配者、光の象徴であるアマテラスによって一時追放されるが、その後、ヤマタノオロチの退治などで、活躍の場を与えられている。本来アマテラスの対立者としてのスサノオが悪者の烙印を押されていないことは大いに注目すべきところであろう。

さらに相対する二項の関係は一定不変で、普遍的のではなく、相互転換するものである。この相互転換の思想は老子の相補相成理論の重要な部分である。

将欲歎之、必固張之。将欲弱之、必固強之。将欲廢之、必固興之。将欲奪之、必固與之。 『老子』三十六章

道は万物を縮めようとする時には、必ずその前にしばらくこれを膨張させる。これを弱めようとする時には、必ずその前にしばらくこれを強める。これを廃れさせようとする時には、必ずその前にしばらくこれを興す。これを奪おうとする時には、必ずその前にしばらくこれに与える¹⁰。

このように、対立する双方は絶対的なものではなく、その中の一方は逆の方向に、強は弱に、伸は縮に、興は廢に、與は奪に、大は小に、転換することがある。

善悪、正邪の基準が相対的であるために対立する双方が逆の方向

へ転化するモチーフはアマテラスとスサノオの関係においても見受けられる。

スサノオは天上の高天原を統治している姉のアマテラスのところに別れの挨拶をするために行つたのに、アマテラスは弟が自分の国を奪いに来たことと誤解して、武装してスサノオを迎える。スサノオは自分の潔白を明らかにするため、「誓ひ」をすることになる。アマテラスはスサノオの持つ剣を噛み砕いて三人の女の子を産み、スサノオはアマテラスの持つ勾玉を噛み砕いて五人の男の子を産んだ。それが故に、スサノオの剣から生まれたのはスサノオの子であり、アマテラスの勾玉から生まれたのはアマテラスの子であるとアマテラスが断定した。スサノオは自分の子が女の子であることは、自分の心の潔白なことが立証されたのだと大いに喜んだ。この誓いの場面においてスサノオが勝ち、アマテラスがスサノオの訪問の意図を誤解したことは、アマテラスが絶対的な善の存在として考えられていなかったことを示唆する。なおアマテラスの相対性について河合氏は、「スサノオが男の子を生んだということは天皇家はアマテラスではなく、スサノオの子孫ということになり、アマテラスは絶対的な中心として考えられなかった」と指摘している⁽¹⁾。スサノオはひどい乱暴を働き、その罰を受けて高天原から追放された。ところが、これでスサノオは滅びるわけではなく、それどころか、ヤマタノオロチという八つの頭と尾を持ち、毎年河川の氾濫を起し田畑を破

壊しようとする怪物を見事に退治し、偉大な神に相応しい立派な手柄を立て、その上怪物の尾から皇室のシンボル、三種の神器の一つになるクサナギの神剣を手に入れて、それをアマテラスに献上して、天上で自分が犯した罪の埋め合わせまでしたという。これで、スサノオは悪から善へと、立場が逆転したことになる。

このようにアマテラスとスサノオのうち、一方は完全な善であつて、もう一方は完全な悪だと決め付けられてはいない。善悪、正邪の基準は相対化されたために、違う性質が交互に同一人物の表裏となつて現れたわけである。そして、対立したり争うものはどちらも完全な善ではないために、どちらも完全に中心に立つことができない。それは中心にすでにツクヨミという無為の存在がいるからである。この無為の中心の下で、対立するものはそれぞれ正と反の間をさまよいながら、双方間の対立を繰り返していく。そして相互転化しながら、結局相補相成の関係を作り、王権の確立に統一される。

4 天の石屋戸神話

『古事記』神話においてスサノオの暴行を受けたアマテラスが天の石屋戸にとじこもつた際に、アメノウズメが性器を露出して踊り、八百万の神々の笑いを誘うことによって、アマテラスを誘い出したという場面がある。このことは『古事記』に次のように書かれている。

八百万の神、天安の河原に神集ひて、高御産巢日神の子、思金神に思はしめて、常世の長鳴鳥を集めて鳴かして、天安河の河上の天の堅石を取り、天の金山の鉄を取りて、鍛人天津麻羅を求めて、伊斯許理度売命に科せて鏡を作らしめて、玉祖命に科せて、八尺の勾璫の五百津の御須麻流の珠を作らしめて、天児屋命、布刀玉命を召して、天の香山の真男鹿の肩を内抜きに抜きて、天の香山の波波迦を取りて、占合ひ麻迦那波しめて、天の香山の五百津真賢木を根許士爾許士て、上枝に八尺の勾璫の五百津の御須麻流の玉を取り著け、中枝に八尺鏡を取り繫け、下枝に白丹寸手、青丹寸手を取り垂でて、此の種種の物は、布刀玉命、布刀御幣と取り持ちて、天児屋命、布刀詔戸言禱き白して、天手力男神、戸の掖に隠り立ちて、天宇受売命、天の香山の天の日影を手次に繫けて、天の真折を縵と為て、天の香山の小竹葉を手草に結びて、天の石屋戸に汗気伏せて踏み登杼呂許志、神懸り為て、胸乳を掛き出て裳緒を番登に忍し垂れき。爾に高天の原動みて、八百万の神共に咲ひき。

八百万の神の哄笑に、太陽の女神アマテラスが誘い出されて、天の石屋戸を出た。闇に包まれた世界が再び太陽のまぶしい光でぱつと明るく照らされて、危機が救われた。この石屋戸神話のモチーフ

は性器露出によって、神の笑いを誘い危機を脱出することにある。

一方、ギリシア神話に、デメテルを笑わせたパウボウの性器露出の話があり、そこに類似したモチーフが見られる。最愛の娘を冥界の神に掠奪され、怒りと喪に包まれたデメテルはパウボウにキイケオンをすすめられるが、女神は喪にあるが故、これをとるのを拒み、飲もうと欲しない。これにより嘲弄せられしごく憤激したパウボウは、その陰所を露出し、これを女神に示す。一見してデメテルは笑い出して、その後飲料を受け取るということである。

石屋戸の神話とデメテル神話の類似点はすでに多くの研究者に指摘されているが、朱捷氏はその著作『神さまと日本人のあいだ』において、両者間の相違に着目し、「神は何を喜んだのか」、「その笑いは意図的なものかどうか」の二点に焦点を合わせて、パウボウの性器露出は、突発的なハプニングともとれるふしがあるとし、「彼女は親切に飲み物をすすめてあげたのにバカにされたと思って、憤慨して性器を見せたのだと伝えられている。性器露出は彼女にとって一種の怒りの表現だったのかも知れないが、その素朴さというか粗野なところが逆にエレガントなデメテルにはおかしくて、思わず女神は吹き出したのである」⁽¹²⁾と指摘している。氏によると、デメテルにしてみれば、笑ったのは、露出した性器を見て喜んだからではない。パウボウは確かに性器をあらわにしたが、女神の笑いを誘ったのは、彼女の腹に描いてあるおかしな子どもの顔の絵である。

松本が説明したように、その子どもの顔の絵が踊るバウボウのお腹のよじ曲がりにしたがって、笑うように見えたのである⁽¹³⁾。

デメテルがバウボウのハブニング的な性器露出に失笑したのに対して、日本の八百万の神の笑いはみずから入念に計画したものである。

アマテラスが天の石屋戸に籠ったため、高天の原も地上の葦原の中つ国も暗闇に閉ざされ、あらゆる禍が次々と襲ってくる。それで思慮、知恵の持ち主であるオモヒカネは、天の石屋戸のそばで何か騒ぎをおこして、アマテラスを誘い出す計画を立てた。その騒ぎとは、アメノウズメの艶やかな踊りで八百万の神の爆笑を喚起するというものであった。

朱捷氏は日本の八百万の神が喜んだのは性器そのものではないかと主張し、「バウボウが女神の心を読み取れずに無理に飲物をすすめて失敗した後憤激して性器をあらわにしたのに対して、八百万の神笑いの演出者のオモヒカネの神は、自分たち神が何を喜ぶかをもっともよく知っている。オモヒカネは十分神々の笑うツボを知ったうえで、アメノウズメに妖艶な踊りを依頼したのである⁽¹⁴⁾」と語っている。

以上の論述には、宇宙の中に神と人間が共々にあるという宇宙観が語られているように思われる。それは寛容と融通性を特色とし、超越的至上神に支配され、不寛容と非妥協性を特色とする宇宙観と

著しい対比を為している。聖なる神と俗なる人間との間には本来は断絶層がある。ところが、この断絶層は絶対的なものではない。俗なる人間は課せられた試練を乗り越えると、俗から聖への移行が可能である。一方、石屋戸神話に見られるように、八百万の神笑いの演出者のオモヒカネの神が、十分神々の笑うツボを知ったうえで、念入りに計画し、しかも見事に八百万の神の哄笑を喚起させたことから、エロチンズムに弱い神は「人間臭い」一面を持っていることが窺えるであろう。アメノウズメの性器露出に哄笑した八百万の神は言ってみればエロスに負けて、高い次元から人間の卑猥な次元にまで引きずり降ろされ、超自然的世界から日常的世界に転がり落ちてきたのである。

女色に惑わされて、空から墜落した久米仙人の伝説が『徒然草』などに語られている。亀井勝一郎氏の『人生論・幸福論』において久米仙人が兼好法師の前にはばからず、自分の墜落談を語り、その好色振りを赤裸々に告白する場面が見える。

おれは川に鮎つりに行ったのさ、天から墜ちたのじゃねえ。鮎つりしていたとき、向こう岸で若い女が腰までまくって、流れて衣をふんでいたのじゃ。ねえ兼好さん、白い脛を見ただけじゃねえよ。何もかもまるみえじゃ。おれは釣竿をすてて夢中に泳いで行ったわい。うふふ、そしてうむを言わさず抑えつけ

て了ったわい。はあ！ そのときの恍惚、ボクの青春、救い、おれは生まれた、おれははじめて人になった。歓喜の絶頂にあったとき、一体おれは何と言われたか。破戒僧、裏切者、背信、女たらし、不良、いやありとあらゆる汚名を着せられたわい。田舎道さえ歩けぬ。石でうたれる、悪罵を浴びせかけられる。借金はふえる。おれは一個の人間になったのに。ああ何たる暴虐じゃ。それでも足らず、坊主の奴め、こんな地獄をこしらえやがってまた墜ちろとくらあ。⁽¹⁵⁾

日常的世界は超自然的世界にいる神の目には時には極めて魅惑に満ちた世界として映るに違いないであろうと想像し得る。久米仙人のこの告白は日本の神の持つ「人間臭い」一面の格好な傍証になり得るのである。日本神話においては神と人間は隔絶されておらず、間には両者の共存が許される中間混合帯があると思われる。この中間混合帯があつて、神と人間の互いの行き来がはじめて可能になり得る。これによつてこそ、異質なもの同士は互いの接点や共通点を見出すことができ、その相対化が達成される。そこで、双方の行き来が可能な中間帯、または曖昧な部分は、双方の共通点を最大限に集約することによつて、すべての対立を緩和させる働きをしている。中間混合帯を介して対立する両側は、アマテラスとスサノオ、タカミムスヒとカミムスヒの調和統合構図に見られるように相違を最大

限に主張しつつも、互いに相手に対して絶対的な優位を保つことができず、河合氏がいう善悪・正邪の判断基準の相対化が達成される。老子思想の根底には常に対立する世界を絶対的な矛盾としてそのどちらかにくみするのではなく、是も非も、肯定も否定もその対立の生起する根源の場所において同一化してしまふという思想がある。『老子』二十七章に、

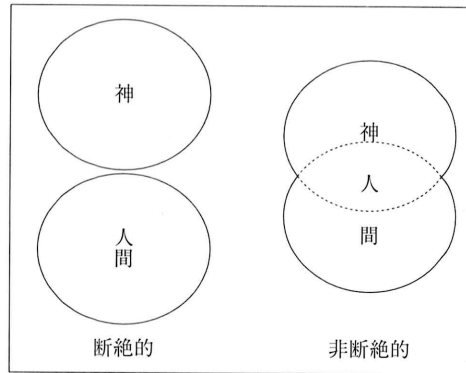
善人者不善人之師、不善人者善人之資。

⁽¹⁶⁾ 善人は不善人の師であり、不善人も善人に役立つ存在なのである。

とあり、善悪・是非という相対する両極を厳格な境界線を用いて隔離し、その一方だけに立つてこれに固執すれば、必ず他方を成敗し棄てなければならぬ。そうすると、個々のものを生かすことができないうのである。善と不善は互いに排斥、対立し合うのではなく、関連し合つていとみなすのである。つまり、善にとつて不善は反面教師として教訓を与えることにより、助け合う関係として捉え、弁証法思想として主張するのである。

また、中間混合帯を介して「二」(神と人間)は相対化され、一元化され、異質なもの同士は互いに融合し、均衡が保たれる。これに對して、キリスト教神話では、中間に唯一神がいることによつて、

それと対立するものは排除され、前者と著しい対比を為している。つまり、前者では神と人間は非断絶的であり、後者では神と人間は断絶的である。対照的なこの二つのモデルはさらにそれぞれ次の図式にまとめることができる。



5 おわりに

以上、イザナキ・イザナミ神話、アマテラス・スサノオ神話、天の石屋戸神話を取り上げて、老荘の哲学思想との関連を中心に、「記・紀」神話に潜む対立関係の認識パターンを考察してみた。日本の神話体系は一貫して二元論に満ちている。ただ二つの構要素は相対的なものであり、相互補完、相互転換の関係にある。日本神

話の基本的モチーフは中国の思想とりわけ、矛盾を一つの統一体として全体的に把握しようとする老荘思想の価値観や形而上学的思考と深い関連がある。彼・此、是・非の対立を超越し、それらを一体に包容しながら、それらを根元的な統合性から達観する。神話に投影されるこの弁証法的思考は日本民族の深層構造に繋がっており、その思想、宗教、社会を支える重要な礎と言えよう。

注

- (1) 三品彰英『日本神話論』平凡社、一九七〇年、九五頁。
- (2)(3) 北沢方邦『日本人の神話的思考』講談社、一九七九年、八五頁。
- (4) 阿部吉雄他訳注本『老子・荘子』上、新釈漢文大系7、明治書院、一九八七年、一六二頁。
- (5) 赤塚忠訳本『荘子』上、全釈漢文大系16、集英社、一九七四年、八〇頁。
- (6) 前掲書(4)一四頁。
- (7) 前掲書(4)七四頁。
- (8) 池田末利訳本『尚書』上、全釈漢文大系11、集英社、一九八二年、一一〇頁。
- (9) 大野峻訳本『国語』下、新釈漢文大系67、明治書院、一九八三年、六七九頁。
- (10) 前掲書(4)六九頁。
- (11) 河合隼雄『日本神話にみる日本人の心』『日本の心』、講談社、

一九八五年、九六頁。

(12) 朱捷『神さまと日本人のあいだ』福武書店、一九九一年、八三頁。

(13) 前掲書(12) 八四頁。

(14) 前掲書(12) 八五頁。

(15) 亀井勝一郎『人生論・幸福論』新潮文庫、一九六九年、四四―四五頁。

(16) 前掲書(4) 五六頁。