

日本神話に見る生と死

上田賢治



はじめに

生死観、或いは死生観の問題は、組織神学の基本課題である「神」・「人間」、そして「存在世界」についての理解が先行して、はじめて正しく全体的に説きうる課題である。従って本稿の如く、限定された方法と紙数との条件下で、十分にその問いへの要求を満たしうるものではないことは、予め明確にしておかなければならない。しかし日本神話は、我が国固有の民族信仰である神道にとって、神典としての性格を保持している。それは神話

が、文字通り神々についての信仰伝承であるが故に、そこにこの神話を伝承した者たちの「存在」理解、その本質と在るべき姿とについての認識が、意図的であると無いとどの如何に関わらず、示されていると考えられるからである。この意味では、神道の生死観を問う場合、我々は必ず、日本神話にその指針の原形を見出す努力を要求されている。従って本稿が神道に基づく生死観の課題に、一つの重要な役割を持つことは疑いえない。

更に今日、生死観を問う上で、特に配慮しておかなければならないのは、生命科学の発達によって、人間の姿

意に発する技術使用が、時に死の問題をも含めて、生命の在りようを、その在るべき姿から逸脱せしめる可能性を持つ段階にまで到達し、宗教の存在根拠もまたそれによって直接的に問われる状況にあるという点である。本稿がこうした問いに詳細な解答を用意することは、もちろん許されていない。しかしそれに向かつての指針、或いは暗示ともなりうる展開のあることは、十分予想しておかなければならないであろう。以上が、筆者の本稿執筆上での予測であり、意図でもある。

一、生と死の起源

人間の生の在り方、或いはその在るべき姿の発想基準は、人間がいかにして誕生したかの理解によって、ほぼ決定される。人間をも含む存在世界の在りよう、人生の意味、生きることの価値を問う営みを基盤として成立したと思われる神話は、従って、何らかの形で人間の誕生・発現の次第についての伝承を、その主題展開過程の中に含んでいるものである。ところが、一般によく知られたヘブライの創世記神話とは異なり、我が国の場合、人間

の誕生について特にこれを語る伝承を持つてはいない。⁽¹⁾もちろん、だからといって、神話に人間が全く登場しないわけではない。次にその例を記（古事記）紀（日本紀）から挙げてみよう。

まず「記」では、伊耶那岐命が千五百の黄泉軍に追われ中津国との境（黄泉比良坂）まで逃げて来られた時、その坂本にあつた桃の木から実三箇を取り、漸く彼らを追い払われた後、桃に向かつて命じられた言葉、
汝吾を助けし如く、葦原の中つ国に有るうつき青人草のうき瀬に落ちて患え悩む時に助けてよ

の中に、人間を意味する「青人草」が語られ、次に中津国への復帰が不可能となった女神・伊耶那美命が、男神に対して呪われた言葉、
愛しき我が那勢の命かく為給わば、汝の国の人草、
一日に千頭絞^{チサシ}り殺さん

の中に、再び登場する。青人草が古語であることは疑えないが、須佐之男命追放後、出雲天降りの段では、命が肥の河で箸の流れて来るのを見、「其の河上に人ありと思はし」という表現で、「人」そのものが用いられている。

「紀」の場合、桃についての伝承はない。しかし「紀」後二者の説話は伝えており、その前者（四神出生章第六の一書）では、人間は「国民」の字で表現されている。「紀」では更にこれに先立つ記事、即ち素戔鳴尊生誕の段で、此の神の神性に触れ、

常に泣きさいさつるを以て行となす。故国内の人民多く以て夭折す

と述べ、「人民」の字で人間の存在に触れている。

以上が人間の起源、その発生を考える上で、日本神話に求めうる資料のほぼすべてである。それは中津国、我々の祖先が住んだこの国土に、神代の時代、すでに人間がいたことを予測せしめる記事以外の何ものでもない。それでは、我々の祖先は果して、人間の起源、その始まりなどという問題は考えたことさえ無かったのであろうか。この疑問を解く鍵は、一つしかない。それは次のようなものである。即ち、以上人間が登場する説話は、記紀共に「国生み」伝承の後に位置している。従って、人間は、岐美二神の国生みに、国土と共に、祖神の子として生まれているのだと考えることである。大和言葉の「く

に」は、漢字の「國」と同じく、単に国土だけではなく、人をも含めた共同体を意味していた。従って「国生み」伝承は、大和國家の誕生伝承なのである。それが日本神話の特性だといつてよい。

ここで確認しておかなければならないのは、我々日本人は、その祖先が自らを「神の生みの子」と自覚していた事実である。これは「記」建比良鳥命の項に「此は出雲国造。无耶志国造（中略）等の祖也」と註し、「紀」もまた天穗日命の項に「是れ出雲臣。土師連等の祖也」と註するのを始めとして、両書共、神話を伝承した部族たちが、自らの祖を神話神に求めている事実によって確認される。そしてこの信仰は、平安朝に編まれた『新撰姓氏録』にも継承されているのである。神と人との血縁によるつながりの信仰、これが日本人の「生」に対する態度を方向づける上で、どれほど大きな意味を持っているかを忘れることは出来ない。

それでは「死」の起源について、神話はどうのように発想しているのだろうか。これについて、「記」の伝え

る女神の呪言はすでに引用した。本文の展開は、これに對して男神が、

我が那邇妹命、汝然為給わば、吾は一日に千五百産屋を立てん

と応じた言葉を伝え、「是を以て一日必ず千人死に、一日必ず千五百人生る、也」と結んでいる。即ち、人間界における人の誕生と死とは、共に国生みの祖神・岐美二神の神事に発しているというのが、その信仰的理解であり、古代人の生の決断だったといえよう。

ところが「古事記」は、人間の生命にかぎりある理由について、興味あるもう一つの信仰伝承を記している。それは後、天孫として中津国に降臨され、天皇家の祖となられた天津日高日子番能邇々藝能命に関する伝承で、「記」の神話部分、即ち上巻に収められている。当然、これをも併せて考察しておく必要がある。

命は、笠紗御前で大山津見神の女・木花之佐久夜毗賣に遇われる。その美しさに心動かされた命は、直ちに結婚を申し込まれるが、姫の父・大山津見は姉石長比賣に捧げ物を持たせ、二人の娘を奉った。この姉が余りに醜

くかったので、命はこれを送り返してしまわれる。このため大山津見神は大いに恥じ、次のようなことを命に申し上げた。即ち、

我が女二人並べて奉りし由は、石長比賣を使わしては天神の御子の御命、雪降り風吹けども恒久に石の如く動かずませ、亦木花之佐久夜毗賣を使わしては、木花の榮ゆる如く榮えませと宇氣比て奉りき。かかるに石長比賣を返して独り木花之佐久夜毗賣を留まらせしめ給いつれば、天神の御子の御壽は木花の間のみましまさん。と、

「記」はこれに続いて、「故れ是を以て今に至るまで、天皇命たちの御命長くはまさざる也」という、これが事の起源を示すのだという意味の言葉を添えている。人が美を選ぶこと、それが生命長かれと願う神の心とは齟齬し、人の生命を短くしたというのである。この伝承は、美しき者と共に美しく生きたいという人間の願い、たとえ生命は短くとも、というそれを、日本人が肯定して来た証だとすることは出来ないであろうか。そこには、人間の欲望をさえ在るがままに受け入れ、人生をおのがじ

し生きることを許す日本人の心が示されていると、筆者には思われてならないのである。

二、生の姿勢と死への態度

生は神から与えられたものであり、死もまた本質的にはこの世での生命を共にしえなかった神の呪いによるものであるが、その現実的な長短は、人の人生に対する想いによって神の手から離れた結果であった。このように考える日本人が、それでは、「生」に対してどのような基本姿勢を持ち、死に臨み、或いは「死」そのものに対してどのような態度を示すのであろうか。次に、この問題について考えてみなければならない。

まず「生」についてであるが、いわゆる教誡の書ではなく、人間を主人公として展開しているのではない日本神話の場合、その指針は、神話の発想、その構造から読み取る以外に方法はないと思われる。以下は、そうした視点からの要約された私見に他ならない。

さて、日本神話が創造を説く神話ではなく、開闢神話であることはすでに述べた。それは存在世界が神に先立

(一七)

り返し描かれている。

しかし悪神・禍津日神の荒びに對しては、それを正し和す力としての直日神が説かれているように、生成力への信頼は、神話全体を常に一貫していることを見落してはならない。そうした信仰が人間生活の歴史とつながる神話の終結部分、天孫降臨伝承において、存在の意味の成就を予祝しているのである。天壤無窮の神勅は、このような主意においてこそ読み取らねばならぬ性質の宗教的言語であろう。

詳細に亘つての論が許されていないのは、筆者にとつても隔靴搔痒の感をまぬかれえないが、日本神話は、人間、少なくとも日本人が、このような存在意志の子として生命を受け、従つてその営みに参与することが使命であることを、宗教的意志の表明として謳っているといつてよい。人間は神道の神がそうであるように、存在の本性において道徳的に無記ではあるが、その力の使用・発現の方向によつては、悪を犯しうる存在でもある。禊祓と祭祀の厳修という宗教的自律の必須である理由は、この故に他ならない。それは、この神話を継承する者たち

つて存在していたという発想を前提としている。造化三神から神世七代までの神々が、「成ります」神として語られているのは、存在それ自身が生成への意志(力)を持ち、それが発動・顕現したとする理解の宗教的表現だといつてよいだろう。そうした存在意志を受けて、岐美二神が国生みをされ、人間の生活にとつて基本的な自然及び食物を生成される。存在意志は、人間の生命をそれ自身の生成として祝福しているのである。それはすでに引用した岐美二神の黄泉比良坂での対話(事)によつても、極めてオペティミスティックに表明されている。国生みそのものが、男女二神の美斗能麻呂波比によるのも、具体的な存在としての人間が持つ「性」を通じての、生成力が肯定されていることを物語っている。

もちろん、超越・絶対の存在を発想していない日本の神話は、一切の存在・現象にも完全を謳っていない。むしろ不幸や失敗は、人間にとつて必然の事だとさえ受け止めているように思われる。岐美二神は国生みの始めに失敗しているし、天照大神と須佐之男命との関係、大國主神による国造りに至る過程にも、試練と葛藤とが繰

の宗教的決断なのである。

次に「死」の問題については、神話の中に語られた具体的なエピソードを素材として考察してみることによつて、まず取り上げなければならないのは、国生みの祖神・伊耶那美大神が、火の神・迦具土を生み、それが因で神避られる段、その時に示された男神・伊耶那岐大神の態度である。「記」はこれを伝えて、

御枕方に匍匐い御足方に匍匐いて哭き給う(「紀」第六の一書、ほぼ同伝)

と記している。この姿を自然だとしてそのまま肯定・受容するのか、或いはたとえ自然だとしても、だらしないしどけない、人間として、特に男神にはあるまじき態度だと理解するのは、恐らくその者の宗教観・人間観によつて相違するに違いない。国学の大成者・神道神学者として知られた本居宣長は、人の心が元々しどけなく女々しいもので、そうした心こそ偽りのない「まこと」の心であり、それが文学の本質「もののあはれ」に他ならないという理解から、在原業平の臨終歌を問題にし、

覚（悟）り顔に死を平然と受け止めようとする仏僧の態度を批判した契沖の歌評に触れ、彼こそ「法師なれども大和心なる人なり」と賞揚している。⁽⁸⁾宣長のこのような見解が、「記」に伝えられた岐神の態度に基礎を置くものであることは疑いえない。これを良しとすれば、逝く者と送る者との違いこそあれ、神道では、いわゆる大往生を殊更讃美し、或いは願う心はない、としなければならぬ。死はたとえそれがどのような姿で訪れようと、神道的には、畏きもの以外の何ものでもないといって間違いないように思われる。死にゆく者の苦しみを和らげ、送る者たちの為に計ろうという、死を周る関係者相互の心遣りは、当然、人間の営みとして考慮されなければならないが、それらの問題は、死そのものに対する姿勢とは別箇な問題次元、或いは視点・角度からの課題として、考えるべきであろう。⁽⁹⁾

次に、死を穢れとして忌避する信仰姿勢の問題がある。これには二つの伝承説話が論拠として挙げられよう。まず「記」によると、伊耶那岐大神は黄泉から中津国へ逃げ帰られた後、「吾は伊那志許米志許米岐穢き国に到り

て在りけり」と宣言され、⁽¹⁰⁾紫の日向の橘の小門の阿波岐原で禊祓をされた。その禊に、本居宣長が初めて神学的に論議し、その後永く今日でも論争の主題となっている悪神・禍津日神が顕現されるのである。この神は岐神が「穢繁国にいたりましし時の汗垢」を物実に成りましたと「記」は述べているのだが、その故に宣長は、これを悪神として理解する根拠とした。死及び死の世界は、単に「けがれ」という否定価値であるだけではなく、人に不幸をもたらす大きな力であると信じられていた事実、それは恐らく否定しえないであろう。死が忌避されるのは当然だといわなければならない。

第二に阿遲志貴高日子根についての伝承がある。この神は天若日子の喪を弔い、その父或いは妻たちに天若日子と間違えられ、「何とかも吾を穢き死人に比うる」と怒りを発し、喪屋を切り伏せた上、足で更にこれを蹴散らしたという。記紀共に殆ど同様の記述がなされており、やはり死が直線的に忌避されている事実は否定しえない。こうした伝統は、後の律令体制下で制度的に完備され、『延喜式』臨時祭の條、関係規定中に、更に大きな

拡がりを持つ姿に結実する。⁽¹¹⁾

しかし、ここで考えてみなければならないのは、「けがれ」とは何か、という問題である。「記」の岐神冥界訪問伝承で、この神が逃げ帰られる動機となったのは、女神・伊耶那美の御身体が「宇土多加礼斗呂々岐」、その各部分に八つの雷神が蟠踞していた、その醜惡と脅威に耐えられなかったからである。説話の内容は、恐れよりも、死体の醜さに力点が置かれている、といつてよい。もちろん「記」第十の一書によれば、岐神「親から泉國を見たり、此れすでに不祥」とあるように、生に重点を置く神道にとって、死が否定価値であることは疑えない。しかし、これにはもう一つの視点がありうる、と筆者は考えているのである。それは、神道にとって、生死は共に神（存在の力）の与えしもの、その故に個別の存在意志、或いは願いを超えて、それらは「神秘」に属するという判断視点である。まず「生」の発端について考えてみよう。産屋の伝承は、民俗学の調査研究によっても多くの資料が得られているが、神話にも一つの興味ある事例が語られている。それは海神の女・豊玉毗賣命が天神の

御子を産む説話で、「記」及び「紀」の本段・第一・第三・第四の一書が繰り返し叙述しており、内容の重要さが推測される伝承である。その産屋で御子産む時、姫神は黄泉での美神のように、「勿見給いそ」と、男神に告げている。そして両伝承共、男神がこの禁忌を破り、その結果、女神とは永遠の別離を招来するのである。生死は紙一重のことに属する。人は徒らなる賢しさを止めねばならぬ。それが神話の語っているところではないのだろうか。

もちろん、死体或いは産に伴う諸々の排泄物は、汚物として「けがれ」の一念要素を構成し、その故に、神に接し仕える者にとっては憚られ、慎しまねばならない条件となる。しかし、死そのものが不浄としての「けがれ」なのではない。それはむしろ、生の対極、生の発展を阻害する意味においての「生枯れ」であり、これに関わる者が畏み・慎しむことを求められているのだと、理解した方がよい。そしてその慎しみは、生命の充実・回復の為にこそ求められている、というのが、筆者の視点である。

三、殯の意味

今日でも我々は、人の死に遇って通夜の儀を営んでいる。これは何を目的とした行為なのであろうか。古代、この儀礼は殯と呼ばれた。生と死を分つ重大な意味を持つ儀礼で、本稿の主題から見て、当然、検討してみなければならぬであろう。

「甦り」は、今も生きて使用される言葉であるが、これが「黄泉帰り」、或いは「黄泉路帰り」であることは疑えない。しかし、死して生き返るという神話が、果して伝えられているであろうか。記紀を通じて唯一つ見出されるのは、国造りの祖神・大穴牟遲神に関する伝承で、「記」の記述によると、この神は兄八十神たちと八上比賣を争い、菟神の言霊によって勝を得たために憎まれ、謀殺される。その謀殺は二度に及ぶが、最初は、猪に似た焼石による死の時、御祖命が高天原に上り、神産巢日之命に請うて蜷貝蛤貝二比賣神の治療を得、次回は御祖命自らの手で作り活かしめられている。復活は、神の場合、可能だと考えられていたのである。そこで考え合わ

されるのが伊耶那美伝承である。この神は、火の神・迦具土を生んで神避りました。それが何故、この神の場合、復活が許されなかったのか、その理由を探ってみる必要がある。「記」によると、岐神が黄泉国に行かれ、美神に「吾と汝と作りし国、未だ作り意えず。故れ還りてよ」と請われた時、美神は、

悔しきかも速く来まらずて、吾は黄泉戸喫しつ。然れども愛しき我が那勢命入り来ませること恐し。故れ還りなんを、暫く黄泉神と相論わん。な我を視給いそ。と応えておられる。黄泉戸喫をしたとはいえ、黄泉神との相論によって、中津国への復帰、即ち復活は、やはり可能だったのである。それを不可能にしたのは、偏に岐神の「生死の神秘」を探ろうとする禁忌の侵犯行為に他ならなかった。同様趣旨の説話を伝える「紀」第六の一書は、「泉津平坂」について、

また別に處あるに非ず。ただ死に臨んで氣絶えるの際、是れを謂うか

と述べている。編集者の解釈竄入を思わせる記述ではあるが、これも、殯が生死の分れを確認する時であり、そ

の基準が氣息の有無にあった事実を知る上で興味深い。また「紀」第九の一書は、この段を端的に「殯殿之處」と表現し、冊尊が「生平の如く出迎え」、かつ「請う、吾をな視給いそ」といい終って、

忽然に見えず。時に聞し。

と伝えている。御霊の活動、その帰趨が決せられるのは、常闇（淨闇）の時であること、その証は神話の他の部分にも求められるが、殯と魂の移動（生死の分れ）を考察する上で、これも関心の持たれる伝承といつてよい。

以上、殯が或いは復活を待つ魂呼び（魂鎮め）の期間ではないかとする仮説を想定して、美神神避りについての段を考察してみた。しかしこの仮説の判定には、もう一例、天若日子の場合を検討してみなければならぬ。

「記」の伝承によると、天若日子の死を知った父・天津国玉神及びその妻子たちは、まず喪屋を作り、河鴈を岐佐理持、鵜を掃持、翠鳥を御食人、雀を稚女、雉を哭女として、かく行い定め、日八日、夜八夜を遊びたりき。

という。これが果して殯であるのか、葬儀であるのかに、

なお疑問は残るが、遺体は手を加えずに丸八日を過しているのである。殯と考えてよいだろう。そこへ阿遲志貴高日子根神が喪を弔われる。天若日子の両親は、わが子と見誤り、「我子は死すてありけり」と取りすがった。この見間違いは、殯が復活を待つ儀礼の期間であるとする前提に立つて、はじめて唐突の感なく理解されるのではないだろうか。阿遲志貴高日子根神は、死者と取違えられた怒りの故に、天若日子の喪屋を蹴散らし、それが美濃国の喪山になったという。復活の可能性を奪われた天若日子の、それが哀れな記念碑となった、というべきであろうか。

伊耶那美・天若日子の両例を通じて読み取れることは、そこに神道における「こもり」の信仰との関連がある、ということである。

人の生れる時、母は産屋にこもる。こもりは一旦の死を意味するが、それは新しい生命の誕生と繋がっている。殯もまた、一種の「こもり」であり、復活を待つ期間なのである。この理解に、大きな誤認はないといつてよいだろう。

しかし、殯が復活の為ではなく、却って死の確認、すなわち「黄泉送り」の儀礼である可能性が無いわけではない。それは「記」の場合、美神に追われた伊耶那岐が、黄泉比良坂に千引石を引寄せ、事戸（絶縁の言葉）を度されたことに、神話的発想を見ることが出来る。この石は道反之大神と呼ばれているのである。「紀」第十の一書によると、この方向での理解は、更にその確実さを高めることが可能である。即ち先にも引用した通り、見てはならぬものを見て、冊尊との別れを決定的にした諸尊は「族が為に悲しみ思ふけるは、これ吾が怯なり」と後悔され、族離れんと決意、死の力に打ち克つ為に所唾し給い、そこに祓の神・泉津事解之男が顕現したとされている。

この神が、諸冊二尊夫婦の結びを断ち、冊尊の呪いをさえ払い去って、尊を泉に送り遣る言霊の神であることは、ほぼ間違いないからである。

それでは、復活への期待と夜見送りへの確認という、殯の持つこの二つの矛盾した意味を、我々はどう調整、或いは調停することが出来るのであろうか。次には、そ

れが問われなければならないであろう。しかしこの問いは、決して図式的な回答を必須のものとして、我々に課せられたものではない。何故なら二つの願いは、現実、今も我々が持つ祈りとして、そしてそれは歴史を通じても、永遠の二律背反として生き続けて来たに違いないからである。筆者の見るところ、神道の立場からする救いは同じ「紀」第十の一書で、冊尊が泉守道を通じて、諸尊に

吾と汝と己に国を生みき。奈何ぞ更に生きんことを求めん。

と述べられた言葉のあることである。生命は生きるためにこそあるが、生は直ちに生きることの意味を教えてくれない。神道の考え方は、神の生み給える国を、同じ神の子として、神の御所為に倣い、修理固成するに在ることは疑えない。その生命には、当然終りがある。冊尊の御心に添う働き・役割を果しうれば、以て幸せとしなければならないであろう。

四、死後観の問題

生死観について考える時、最後に問題となるのは、人は死後いったいどうなるのか、それについてどう備えればよいのか、また残された者たちは、死者に対して何をすればよいのか、等の課題である。これらについても、神話を通じて窺い知りうる限りを、ここに述べておかなければならないであろう。

まず、記紀神話を通読して気付くのは、第一に、中津国、即ち我々が住むこの現実世界以外に、実に多くの他界が語られている、という事実であり、第二は、それらが、決して中津国と全く異質な世界として発想されてはいない、という点である。以下、神話の記述を、具体的に考察してみよう。

最初に登場するのは「高天原」である。この世界に、造化三神をはじめ神世七代に至る神々が顕現される。しかし、国生み・神生みの御技（業）は、中津国と同次元にある湍能基呂嶋で行われている。「記」によると、国々神々、すべての生成を含む岐美一神の御子産みは、天照・

月読・須佐之男三貴子の成り坐しによって完了する。そして高天原は、天照大御神に言依されるのである。この後、速須佐之男、命がこの国に参上られた時、高天原では「山川悉に動き、国土皆震き」と、記述されている。高天原は、中津国と同じ自然を備えているのである。弟神の心を疑われた天照大神は、直ちに武装して須佐之男を待ちうけられた。戦闘諸具も、やはり中津国同様、存在していたということである。更に宇氣比の段以降、この世界には、天安河・天之真名井、天照大神の作り給う営田・大嘗の殿・忌服屋の他、動物である天斑馬、そして祭の諸具に至るまで、あらゆる物の存在が語られ、すでに触れた通り、一切の妖いさえ起こったことが記されている。神の国、天上他界でありながら、キリスト教が説く「天国」や仏教の教える「極楽浄土」と、凡そかけ離れた世界である事は、明らかだといえよう。

高天原の対極とされる「黄泉」の場合はどうであろうか。「記」の記述によると、この国の様子は、美神が殿の膝戸から出て来られるところから説き始められる。そして黄泉戸奥（食物の存在・食事の営み）をするという生

活行動のあること、うじ虫や桃の木の存在などが語られる。高天原のそれに比して、記述内容は決して詳しくないものの、この世界もまた、仏基両教で説く「地獄」のように、悲惨な苦しみの世界としてイメージされていないことだけは確かである。

この他に「常世国」・「妣国・根之堅洲国」・「夜之食国」及び「綿津見神之宮」などが説かれるが、⁽¹³⁾一々を詳述する必要は認められない。何れも、中津国との決定的相違を見出すことが出来ないからである。そこで問題となるのは、他界のすべてが何故そうなのか、ということになる。しかしこの問いに、神話は直接な答えを与えてはいない。残された途は、我々の思弁しかない。従って以下は、筆者の神学的な理解であることを、お断りしておかなければならない。

結論は決して複雑なものではない。すでに述べたように、日本神話において、人間は主人公として語られてはいない。ところが神の場合においてさえ、死後果してどの他界に行かれるのか、実は、明示されていないのである。この問題を最初に説いた本居宣長は、美神の場合を

確信、そして更には、多くの他界のうち何れに行くかを特定せず、なお心乱れることなく在りうるのも、実はその根底に、この信仰があるからだといってよいだろう。我々はその死後も、子孫の祭りをえて、子孫と共に、この世の生を分かつことが許されているのである。「紀」四神出生章第五の一書に見られる次の記事は、御霊祭りがその喜びの表現であることを、実に簡素な言葉で表現し切っている。即ち、

土俗此の神の魂を祭るには、花の時は花をもつて祭る。鼓・吹・幡旗を用い、歌い舞うて祭る。と、

日本人の行う神祭り、祖霊の御魂祭りは、共通な信仰心意によって貫かれており、たとえ死者の祭りと雖も、それは共に在ることの慶びなのである。死を断絶・無化・終焉、或いはこの世との絶縁と見るのは、神道の信仰ではない、といつてよいだろう。

註

(1) 何故そうなるのかは、創世記が万物の創造主なる神を発想し、他方日本神話が「存在」を所与として、その本

典型として、すべて人はその死後、黄泉に行かざるをえないとした。

しかし「紀」によると、天稚彦の父・天国玉は、疾風をもって子の戸を高天原にもたらし、そこで殞した(天孫降臨章本段)と伝えている。葬られたのが何処かさえ不明なのである。しかも宣長が断案を下した美神の場合でさえ、黄泉大神となられながら、同じ「記」が出雲国と伯伎国の堺・比婆山に登まつると伝え、「紀」も同様、四神出生章第五の一書で、紀伊・国熊野之有馬村に葬まつるとしているのである。同じ国生みの祖神・伊耶那岐大神について、「記」は淡海の多賀に坐すとし、「紀」は瑞珠盟約章本段で、高天原報命後、日之少宮に留まつたとしながら、同章第十の一書では、御霊が淡路之洲の幽宮に遷御、寂かに長く隠れましたと伝えている。要するに行くべき他界は、一定していない。しかも同時多在が可能ということ、これが結論なのである。

右のうち、御霊がこの中津国に留まるという信仰は、死にゆく者・残る者達にとつて、共に見逃すことが出来ない。他界がこの世と質的に異なる世界ではないという

質顕現の形で神を発想していることに基づくのは明らかである。日本神話は天地の開闢を語っているものであり、決して創造を発想しているのではない。この分別の無さが、神道の神学を歴史的に混乱させ、誤りを起こさせた根本原因であることを忘れてはならない。

(2) 同じ四神出生章第二の一書には、同様趣旨の伝承があり、「国民」の字が用いられている。また宝鏡出現章では、八岐大蛇を「人を呑む」大地(第四の一書)とし、国造りに関わっては「顕見蒼生」(第五・第六の一書)「百姓」(第六)が掲言されている。四神出生章の「土俗」(第五)「世人」(第六)、宝鏡開始章の「他人」(第三)などは、ここでは関係がない。

(3) 「古事記」では生まれた国がすべて神名で呼ばれているが、「日本紀」では、大陸を意識した理性主義の故か、大八州はすべて「島」として語られている。しかし本居宣長はその差を認めず、嶋の亦名を「其の国御魂神の名」と謂は、ひがことなり(全九—二〇二頁)とか、また「嶋は嶋にて神にあらねば」(二二二頁)とも述べている。

(4) 「紀」には月夜見尊に撃殺された保食神が「実に已に死れり」という記事が見られる。人間のように死ぬ筈のない神についてこのような表現が採られるのも、神と人といかに近いかを示しているよう(四神出生章第十一の一書)。同じ日本書紀では、黄泉の泉津醜女を「八人」と数え(同章第六の一書)、また天石窟に閉居された日神が「この頃人多に請す」(宝鏡開始章第三の一書)

討の余地があるといえそうである。

(10) 「紀」第六・第十の一書では、共にこのように限定した記述にはなっていない。

(11) 「穢忌」の項は、穢忌事として人の死・産、六畜の死及び産、六畜を喫することを挙げ、「甲喪」の項では、喪を弔い・病を見舞い・墓に訪ね・法事に遭った者も、内裏に入る事を禁じられている。その念入り加減に驚かされるのは「触穢」の項で、「もし穢のあつた甲の処に乙が訪ねた場合、乙及び乙の家族は穢れ、丙がその乙を訪ねた場合は、丙一人が穢れ、反対に穢れた乙が丙を訪ねれば、丙一家は皆穢れ」である、と規定されていることである。

(12) 「記」によると、天照大御神が天石屋に划許母られた時、高天原・葦原中国皆悉に聞く、常夜となり、「万神之声は俛蟪なす満ち、万妖悉に発りき」と伝えられている。

(13) 「日本書紀」には、更に「日之少宮」が説かれている。

(うえたけんじ・国学院大学教授)

とさへ申され、「記」でも阿遲志貴高日子根神が天若日子と間違えられた時、「何とかも吾を穢き死人に比うる」と怒られ、また海神の女豊玉毗賣が火遠理命の来訪を受け、婢に対して「若し門外に人有りや」と問う話が伝えられている。本居宣長が「神代の神たちも、多くは其代の人にして」(「古事記伝」筑摩書房版・本居宣長全集九―二五頁)と述べたのも、神話における神と人との近さを読み取っていたからに他ならない。「紀」には、更に註2に触れた通り、人の代の信仰習俗が多く神代の事跡に発する由を伝えており、これも同一線上に在る発想だといえよう。

(5) 神話では「天神諸々の命もちて」と表現されている。

(6) 旧約ヘブライ神話における「性」への姿勢と比較してみると、神道信仰との異質性が見事に表象されている。

(7) それは同じ試練でも、例えば「ヨブ記」に見るような、超越との出会いを目的とした、非合理性をその根底に持つ葛藤とは、本質的に異なるものである。

(8) 「玉勝間」第二八二段「業平朝臣のいまはの言の葉」(全集一―一六九頁)参照。

(9) 「紀」四神出生章第十の一書には、伊弉諾尊の言葉として「族が為に悲しみ及び悲哀けること、これ吾が怯なきなり」という反省が述べられている。日本人の心性が問題とされる時、苦しみや悲しみに臨みながらの微笑、或いは芥川竜之介の作品「はんかち」に示された自己抑制が、美点として語られるが、これらと併せて、なお検