比較言語学と比較神話学
その2

河崎　靖

目次

序
Ⅰ．日本神話と神話学　（以上、前回の原稿）
Ⅱ．日本神話と印欧神話　（今回の原稿）
Ⅲ．印欧語比較神話学　（以下、次回の原稿）

Ⅱ．日本神話と印欧神話

> 歴史としての古代史はこのままではいつまでたっても見えてきはしない。人々の澱ともいうべき古記録や古伝や古い社殿やそれらに類する叙事詩的資料としての古事記・日本書記を復権させることなしにはおそらく永遠に [...]。（安彦2003:137）

柳田国男が「神話から昔話へ」という考えをもっていたことは事実だが、一方「耶蘇教国の人々だけは、従来文化は平押しに、新しいものが進み古いものが退いたと解して居た故に、説話時代の神話を認めることが出来ず、ましてや神話時代にも既にあった民間説話などは、想像して見ることも出来なかった」（『桃太郎の誕生』）とも述べている如く、ちょうどドイツのグリムJ.Grimmのように、神話から昔話へ発展という単線的で一方的なものとしては、これらの関係を捉えられないという認識であったこともまた確

かである。もっとも、今日では、神話と昔話とは併存するものであり、互いに交流し合っていたという考え方が一般的になっており、神話・昔話の併存という方向性で議論される場合が多い。

本稿では、印欧語の世界および日本を対象に、神話のなりたちをはじめ、その特性について比較対照することを通して、神話学という学問方法のアプローチのあり方について考察する。言語学の方法論をモデルにして神話の構造を分析すれば、１）神話研究を実証性をもった学問レベルにまで引き上げることはできるのか、２）比較神話学の研究成果を活かし、個々別々の文化集団の神話を比較検討することで、当該文化の過去における同系関係や分岐の時期などを明らかにすることは可能かどうかといった問いが浮かび上がる。かつて一つの祖語を話していた印欧語族が次第に拡散し、インドからヨーロッパに及ぶ広大な地域に居住することになったとして、一つの言語を共有していたのであれば、併せて文化もまた共有していたと考えるのが自然である。はたして、神話に関しても、言語の比較の場合と問題点は同じなのであろうか。

２－１．印欧語学と神話学

『古事記』にしろ『日本書紀』にしろ、日本神話に共通して見られる特徴は、神の世界の出来事と人の世界の出来事が一つの統一された物語性の中で捉えられているということである。印欧神話の一つ、ギリシア神話においては、神々の世界と人間の歴史世界の間には時間的断絶があって連続してはいない。このように、日本の神話記述の方法とギリシア神話の記述方法とでは根本的に違っている[1]。

フランスの神話学者デュメジルG.Dumézilの発想の中でも最も注目すべき点は、『インド・ヨーロッパ語族の三区分イデオロギー』の中で提唱された、神話の三機能体系である。これは、デュメジルが唱えたインド・ヨー

ロッパ語族に固有の世界観で、この三構造に鑑み、個別地域の神話を、より精緻に体系化しようとする試みである。神聖性・戦闘性・生産性という三つの観念が階層をなして世界を構成しているという考え方である。具体的には、インド（ミトラ・ヴァルナ・インドラ・アシュヴァイン双神）、イラン（大天使）、ローマ（ユピテル・マルス・クイリヌス）、ゲルマンの各々について言語学・文献学の面から、この三機能を当てはめ説明しようと試みたのである[2]。ただし、この論点には批判も多い。例えば、三機能体系というのはインド・ヨーロッパ語族に固有のものであるわけではなく、祭司・戦士・生産者という分業があるような社会であれば、どこでも自然にそういうものが生まれ得、よってインド・ヨーロッパ語族の影響を受けたところ以外でも、いたるところで同様のものが見つかるはずであるという趣旨のものである。ただ、デュメジルは、神話の普遍性を目指していたのではなく、インド・ヨーロッパ語族の神話の独自性を解明しようという志向性をもっていたことを表わす例証として、デュメジルが次のような説を提唱していたことが挙げられる。すなわち、デュメジルは、ある神話がインド・ヨーロッパ語族に独自の神話テーマであることを示すための条件として以下の3つの基準を挙げた。

1）そのテーマが他の言語集団には見られないこと。
2）複数のインド・ヨーロッパ語族に同じテーマが見られるのが偶然ではないということを示すこと。
3）それがある集団から伝播した結果ではないこと。

一方で、デュメジルは、比較神話学の比較言語学からの独立宣言を行う。この提起の趣旨とは次のようなものである。比較神話学が比較言語学から独自の体系として確立し得る根拠として、デュメジルは、インド・ヨーロ

ッパ語族についての最古の諸証言からは分裂前の神話の状態は再建できないという点を挙げている。すなわち、さまざまな古い史料が残っているというのは、その地域で早くから知的努力がなされていた文明社会であるからであるという。どんな口誦伝承も非常に緩慢に姿を変えていくし、そのプロセスは秩序立ったものではない。しかしながら、いわゆる文明社会の史料はそうした単純な展開をとげないとみなされる。文明社会では成熟化がいろいろな面に及ぶので、史料はすでに改訂され再考され、場合によっては背景に追いやられた形でしか残らない。デュメジルが神話の変容の要因として挙げていることばを引用するとすれば、ケルトやスラヴなどキリスト教化された地域では、神話はそのまま存在することが許されず、「古い儀式と結びついた伝説（＝神話）すぐに民間伝承の地位へと下落し、神々は英雄に姿を変える」。ギリシアには確かに極めて豊富に神話が残っているけれども、インド・ヨーロッパ語族であるギリシア人が、インド・ヨーロッパ語族時代の神話を伴い現在のギリシアの地に入り込んで来たのは、紀元前2000年より少し前くらいである。その時点で、当時のギリシア人は、すでに当地で行なわれていた、より進んだ青銅器文明の影響を受け、その後クレタ島のミノア文明の影響を受け、あるいは地中海のフェニキア、さらにメソポタミア・エジプトなどの先進文明の影響を受けて、元々ギリシア人が本来もっていたインド・ヨーロッパ神話は変容していった。このように、ギリシア人の神話は、インド・ヨーロッパ語族ではない他の先進文明から受けた影響の方がずっと強い。また、ゲルマンやケルトの神話は、キリスト教の影響を強く受けているので、元の神話を残す余地があまりない。あるいは、ラテン語で書かれたローマの文学の中で語られている神話は、そのほとんどすべてがギリシア神話の翻案で、ローマ人が元来、神話をもっていたかどうかわからない。ただし、デュメジルはここで、

・インドの祭司ブラーフマナに匹敵するような、堅個な祭司組織がローマにはある[3]。これは、非常に保守的で伝統をよく保持する。併せて、ゲルマン神話は極めてよくその元の構造を残している。

・本当に古い元のインド・ヨーロッパ語族の神話を復元できる可能性という点に絞れば、神話の比較を補うために役立つ史料は、むしろゲルマン・ケルト・イラン等の側の神話にある[4]。

という見方をする。

このように、19世紀の進化論の影響を受けた神話学は、次第にその進化論の考え方の影響下から脱していくことになり、その変換期に登場した人物がデュメジルであると言える。デュメジルは、世界中のインド・ヨーロッパ語族の神話を対象とし、印欧語比較言語学の泰斗メイエA.Meilletの弟子として、歴史言語学者の立場から神話を研究し、さらに神話体系の比較研究のみならず、個々の神話に対してケース・スタディー的研究をも進めた。こうしたデュメジルの研究には、ヨーロッパ独自の神話を発見しようとする意識の芽生えをさまざまなところで見て取ることができる。例えば、インド・ヨーロッパ語族に固有の世界観を求めていたデュメジルは、ゲルマン神話特有のエピソードに配慮しつつ、三機能体系（神聖性・戦闘性・生産性）をゲルマン神話に当てはめることで、そのオリジナリティーを証明しようとした。先行する19世紀のミュラーやフレイザーの立場をある部分継承しながらも、デュメジルはそこから抜け出そうとしている印象を与える。デュメジルは19世紀と20世紀の分岐点にいて、歴史と構造という二つの立場を体現していたと言えよう。その意味で、デュメジルの前期（1930年代半ばまで）ではなお19世紀型神話学の影響が色濃い[5]。いわば中期（1938年の『大フラーメンの先史』から1958年の『インド・ヨーロッパ語族の三区分イデオロギー（邦題：神々の構造）』に至るまで）において、

個別に神や神官を比較する作業から神話の体系の比較へと推移していく。これは、20世紀型神話学の先駆者となる段階であると位置付けられる。後期は集大成の時期として、1959年の『ゲルマンの神々』でインド・ヨーロッパ語族の個別の神話についての再検討と総合を目指し、また、神話が叙事詩化されていく過程を総合的に分析する[6]。本稿の冒頭で述べた、神話が他の物語へと変容する可能性についてのデュメジルの指摘も注目に値する。神話研究の領域に、こういった叙事詩・伝説・昔話などもまた研究対象として組み入れられ得る可能性は十分にあろう。

2－2．日本神話のなりたち－その虚構性を中心に－[7]

> 花の窟（いわや）神社の鎮座地、有馬町は縄文弥生式以来の古代遺跡の多数分布する所で、この祠跡[8]はイザナミ神話を奉ずる弥生式農耕民族によって残された我が国最古の祭祀遺跡の一つであると思われる[9]。（『熊野市史』263頁）

『記紀』によれば、高天原を追われた素戔嗚尊は、出雲の国肥の川（ひのかわ）[10]の上流に天降った。ここで八俣大蛇を退治し、櫛稲田姫（くしいなだひめ）と夫婦になり、須賀の地に新居を建て子をもうけた。その五代目の子孫が大国主命[11]である。大国主命は、因幡の白兎にも見られるような善政で出雲を治めていたが、高天原から派遣された建御雷神（たけみかずち）は稲佐の浜で大国主命に出雲を高天原に譲るよう迫った。大国主命は、我が子、事代主命（ことしろぬしのみこと）と建御名命（たけみなのみこと）に相談するが、二人とも服従の意を示したのでいさぎよく天つ神に国を譲り、自らは壮大な宮殿[12]を建てて隠遁する（異説によれば海中に没したともいう）。これで出雲は高天原勢力の傘下に入ることになる。こ

うして出雲が平定されて、『記紀』の伝える天孫降臨の舞台は九州に移る。天孫番能邇邇芸命（ほのににぎのみこと）は、筑紫は日向の高千穂の久士布流多気（くしふるたけ）に天降った。ここで木之花佐久夜毘売（このはなのさくやひめ）を妻とし三人の子をもうける。この子孫からやがて初代天皇神武天皇が出るのである[13]。

この時期の日本は大きく分けると、縄文地域と弥生地域に分かれる。弥生地域は、大陸からやって来た渡来人が稲作農業をもって住みついたところである。熊野は、弥生文化の中心である近畿地方にありながら、強く縄文文化の面影をとどめている地域である。多分に縄文的特徴をもった縄文の遺民であり、最近まで縄文的生活をしていたという点に、熊野の風土的特徴がある[11]。さて、『古事記』は律令時代に作られた歴史書である。律令制は農業を根幹とし、いわば弥生時代・古墳時代と続く農業国家成立の歴史の延長線上にある。ゆえに、律令時代は、農業にとって欠かせない太陽の恩恵が大切にされ、太陽の神アマテラスが最高神である。一方で、縄文時代に最も尊敬された火の神は正反対の扱いを受ける。『記紀』神話において、イザナミノミコトは火の神カグツチを産むことによって陰を焼かれて神去りたもうたのである。こうしてイザナミノミコトとカグツチを祭る「花の窟神社」のある熊野のいくつかの地で今なお火祭りが盛んに行われている。つまり、火祭り神事の主役たる火の神が死を宣告される一方、同じ熊野の地にあって火の神を崇めるという縄文的風土が今日も色濃く残っているのである[15]。日本に数ある火祭りの中でも代表的と言えるのが、那智の扇祭(毎年7月14日)である。この祭りは、十二体の扇神輿と十二体の大松明が出会うという趣向である。ここにシンボライズされているのは、扇神輿を大松明が迎える、すなわち、渡来の神が土着の火の神に迎えられるという構図である。つまり、昔から、神武の軍を土地の神が迎えたのを偲ぶ祭りと伝えられている[16]。九州から東遷したと考えられる神々が、熊野の土

地に新しく土着の神として根付き、年に一度の祭りの際に那智の大滝の御前に御帰座されるという神事を、今日どのように解釈することができようか。この那智の例大祭に象徴的に示されているような、『記紀』の中のいわゆる「国譲り」の神話は、天つ神の子の統治に対して、国つ神の代表として、対抗者を説話的に設定しなければならないという理念的産物ともみなしうるし、あるいは、神々の流鼠説、つまり「天照大神の崇拝」対「流された神」という興味深い見解もまた提示されている[17]。

かつて津田左右吉（1924）が、『記紀』の出雲関係の記事は、ほとんど全く後代の、出雲について明るくない大和の皇室関係者によって政治的意図の下に構想されたとする見解を著した時点から長い時を経て、今日なお諸説紛々たる中、少なくとも言えるのは、『記紀』における神話の部分は、現存する九州・出雲地方のことを地名も含め具体的に記述しているものが少なくなく、したがって、『記紀』のうち神話に関しては全くの創作ではなく古代に起きた何らかの史実を伝えた史料である可能性が高いということである。『記紀』は我が国最古の歴史書であり、日本人が自らのことばで綴った最初の記録である。このうちの神話の部分から、何が史実で、何が創作なのかを見極めることができれば、我が国古代の歴史が垣間見えてくるのではなかろうか。『記紀』の記述に従えば、そこに描かれている出雲神話とは、天つ神の住む高天原に対立して、国つ神が集う場面の凝縮した描写である。このように出雲を描くことは、すなわち、大和朝廷 対 地方 という関係性を象徴的に表わすのだという考え方をすると、成立の背景となる原理としては、例えば、先住民族 対 侵入民族の対立・闘争といった史実を反映しているのではないかという想定も可能である。実際に、天つ神と国つ神の子孫を称する氏族がそれぞれ現実に存在していたし、一地方神にすぎない素戔嗚尊や大国主命の伝承が、国家神話の枠に基づいて、中央集権的な発想により変容していったのであろうと考えるのが自然である[18]。いわば中

央貴族の政治的理念の産物として神話が誕生したとする見方である[19]。例えて言うならば、１）高天原：出雲、２）支配貴族：農民、３）大和朝廷：被支配者の農民層、４）律令制の原理の担い手：旧来の氏姓制の原理の代表者[20]などである。

『記紀』が現実の政治の動きを反映しているとすると、『記紀』の神話において卑弥呼を彷彿とさせる人物は何と言ってもアマテラス（天照大神）である。古くから、多くの学者・研究者が卑弥呼＝アマテラス（天照大神）であるという説を唱えている。出雲や九州で起きた、古代人の記憶にある多くの事跡が幾世代にも渡って伝えられ、やがて『古事記』としてまとめられる時、卑弥呼はアマテラス（天照大神）となって神話に残った。こう考えるのが一番自然であるように思われる。卑弥呼の死後、倭国がどうなったかは、その後の記録や遺跡の発掘結果から推論するしかない。すなわち、邪馬台国＝大和説に立てば、邪馬台国は強大になり全国制覇を成し遂げやがて大和朝廷になるということになるし、邪馬台国東遷説に立てば、卑弥呼の子孫が東遷し近畿に大和朝廷を立てるということになる[21]。いずれにしても、邪馬台国の主力は物部王朝であり、物部系の全氏族が弥生時代初頭、北部九州の遠賀（おんが）川流域から河内・大和へ、稲作をもたらした最初の部族として東遷した。『旧事本紀』天神本紀は、このことの次第を記している[22]。神々が活躍する神話というものは、一般に架空的な絵空事と思われている。しかし、実際はその根幹に、民族が過去に経験した歴史的事実が秘められているものである[23]。どの民族も建国の伝承は神話の形式を採る傾向がある。もっとも、物部降臨神話も建国神話ではあるが[24]、実際には神話の域を出たもので、建国に至るまでの彼らの軌跡を記した伝承である。

確かに、『記紀』に限らず、世界の多くの神話を見渡してみても、神話が実際の事跡を伝えたものであったという事例が多数存在する。『記紀』を全くの創作であり歴史書として省みる必要はないとするよりも、神話を現実

界の反映であるという主張の方が合理的であるように思われる[25)]。『記紀』は何らかの古代の事跡を伝えていると考え、歴史学の視点から『記紀』を見直すという作業は大いなる興味を引き起こす。しかしながら、山折(2003:273,277-8)の言うよう、私たちは、神話の中に歴史の断片を嗅ぎ取ろうとする習性があまりについてしまっている。『記紀』の中に、例えば王権や国家の形成の跡を探り、地方の豪族の盛衰の跡を読み込む作業を繰り返している。現在までの歴史学や考古学の成果によって、弥生時代の小国家群も姿をおぼろげに見渡すことがある程度可能である。そして、次なる時代の巨大な大和王権の世界を確認することができる。しかしながら、その小国家群から巨大王権へと展開していく移行期の問題が欠落したままになっている。小国家群という中統合の段階から巨大王権の大統合へのプロセスが空白になっている。この点が、歴史の間隙を埋めんとしようとする私たちの本性を刺激するのである。

注

1）山折(2003)。

2）デュメジルは、神話に採用されなかった三機能が叙事詩となった可能性をも指摘し興味深い理論を提供している。

3）ケルトで言えばドゥルイド。

4）この点、ヴァンドリエスJ.Vendryésが、ラテン語とインド・イラン語に、宗教関係の語彙で共通するものが多く残っていること（伝統的な祭司組織がインド・イラン人、イタリック人、ケルト人等に共通してあったことと併せて）を指摘している。例として、ロムルスの建国神話（インド・ヨーロッパ語族の神話の古形をよく残している）を挙げている。

5）デュメジル（1987）：個別地域の神話を三機能体系に基づいて、より精緻に体系化しようとする。

6）デュメジル『神話と叙事詩』(1968-1973)。

7）一般に、『古事記』は天武天皇の命により、稗田阿礼が誦習するところの『帝記』・『本辞』を太安万侶が選録（711年）したものとされている。作品の全体の三分の一（上・中・下の三巻のうちの上巻）が神の代の物語、すなわち神話に当てられている。筆録にあたって、いかに表記するかで太安万侶が苦心する様子が「序」に詳しい。必要に応じて、表音的・表意的の二つの方式を折衷して表記している。散文は和化漢文体、歌謡は音仮名による和文体というスタイルをとっている。なお、「古事記は稗田阿礼と太安万侶の作である。そのように、今まで人は信じてきた。『記紀』にたいして多少の疑いを投げる人も、それに代る有力な証拠が出ない以上、このような常識に従っていた」（梅原1985:289）をも参照のこと。ただし、同著者による「天武天皇が、舎人稗田阿礼に暗記させた。そして稗田阿礼が二十何年間暗記していたものを、太安万侶に筆記せしめた。今まで多くそのように考えられてきた」（梅原1985:305）あるいは「[...] 結論を下すべきときである。古事記、日本書紀の真の作者は藤原不比等である」（梅原1985:355）というダイナミックな新説が提案される余地は十分にある。

8）「花の窟 お綱かけ」神事のこと（三重県無形文化財）。長さ700ひろ（約1260m）のわらなわを編み、これを七つに折り束ねて100ひろ(180m)の大綱とし、この大綱をいわおの上から引き揚げ木の根方に結びつけ、これを浜辺に引いて境内の末の大樹のこずえに引き渡し、さらに海浜を南方に引き延ばして境内南隅の松の根元に結び付ける祭礼。

9）花の窟から程近い産田(うぶた)神社付近(北側)に「一の坪」という字名が残っており、この付近が熊野地方における水稲栽培の発祥地であったものと推察される（『熊野市史』264頁）。

10）現在の斐川。

11）大巳貴（おおなむち）神とも言う。

12）現在の出雲大社。

13）ここまでが神武東征までの『記紀』神話の概略である。参照ホームページ：http://www.inoues.net/yamataikoku/。

14）梅原（2000:329）。また、梅原(2000:30)：「日本の文明は、縄文的なものと

弥生的なものの二つから成り立っているように思われる。政治的に日本の支配者になったのは弥生の稲作農耕民の子孫であり、彼らは外来者としてのおのれの血の意識のうえに立って、外来文明を尊重した。弥生時代以来、彼らは権力の印を、むしろ外来文明のシンボルである銅鐸や銅鏡を求めたのである」を参照のこと。

15）梅原（2000:414-6）。

16）梅原（2000:405-6）。

17）梅原（1985）。さらに梅原氏は、（改変前の）『原古事記』の作者として、柿本人麿を挙げている。なお、梅原氏によれば、古事記に書かれたことをすべてそのまま真実であると信じることによって、本居宣長もまた、真の神の道を見失ったのである。なぜなら、それによって、彼は古事記、日本書紀に語られた神の教えのみを唯一の神の教えと考え、それ以前の、あるいはそれ以外の日本人がもっていたさまざまな神の教えを、見失ってしまったからである。その点、我々は、『古事記』・『日本書紀』の神々とちがった神々の痕跡を、日本の到るところで見ることが出来るようになったのである（梅原1985:34）。

18）横田（1977）：「『古事記』上巻に、なぜ皇室に敵対的立場にある出雲の英雄的な神々であるスサノオの命やオホナムチの命の所業について厖大で詳細な記述がなされているのであろうか。」

19）肥後（1938）：「出雲とは地理的概念というよりも、むしろ治者階級としての皇室貴族階級と被治者階級としての庶民・農民階級との対立が、天津神と国津神との対立、高天原と地上根国との対立という神話的表現を地理的平面へ投影したものと解する。」

20）上山（1975）。

21）http://www.inoues.net/yamataikoku/ というホームページを参照のこと。

22）鳥越（2002:7,298）。

23）鳥越（2002:9）。

24）『日本書記』の「神武東遷」を参照のこと。

25）『古事記』に出現する地名は現在でも見当がつきやすそうな名前をたくさん残している。

参考文献

石母田正（1973）『日本古代国家論』第二部　岩波書店
上山春平（1975）『続・神々の体系』中央公論社
梅原 猛（2000）『梅原猛著作集』第6巻「日本の深層」小学館
梅原 猛（1985）『神々の流鼠』集英社文庫
大林太良（1966）『神話学入門』中公新書
熊野市教育委員会（1983）『熊野市史』上巻
倉野憲司 校注（1963）『古事記』岩波文庫
津田左右吉（1924）『神代史の研究』岩波書店
鳥越憲三郎（2002）『女王卑弥呼の国』中公叢書
肥後和男（1938）『日本神話研究』河出書房
肥後和男（1938）『古代伝承研究』河出書房
松前 健（1976）『出雲神話』講談社現代新書
松村一男（1999）『神話学講義』角川書店
三浦佑之（2003）『古事記講義』文芸春秋
安彦良和（2003）『古事記巻之二神武④』中公文庫
柳田国男（1910）『遠野物語』聚精堂
山折哲雄（2003）『古事記巻之二神武①』（解説）中公文庫
横田健一（1977）「古事記に於ける出雲関係記載の一考察」伊藤清司・大林太良編『日本神話研究』3
吉田敦彦（1975）『比較神話学の現在』朝日出版社
吉田敦彦・松村一男（1987）『神話学とは何か』有斐閣
デュメジル, G.（松村一男訳）（1987）『神々の構造—印欧語族三区分イデオロギー』国文社