

「黄泉国訪問神話」論-イザナギの悲哀の仕事-

メタデータ	言語: jpn 出版者: 明治大学日本文学研究会 公開日: 2009-04-18 キーワード (Ja): キーワード (En): 作成者: 岡部, 隆志 メールアドレス: 所属:
URL	http://hdl.handle.net/10291/5371

「黄泉国訪問神話」論

——イザナギの悲哀の仕事——

岡 部 隆 志

古事記の黄泉国訪問神話を読んで、いつも素朴な疑問を感じるのだが、それは、すでに死んでしまったイザナミにイザナギは何故逢いに行くのだろうか、ということである。そしてもうひとつ、イザナギの逢ったイザナミは現実に生きたイザナミだったのだろうか、ということだ。

古事記本文には「愛しき我が汝妹の命、吾と汝と作れる国、未だ作り竟へず。故、還るべし。」と、イザナギがイザナミを連れ戻しに来た理由を述べるが、どうも本当の気持ちとは思えない。本文にはこのセリフのすぐ前に、「ここにその妹伊邪那美命を相見むと欲ひて、黄泉国に追ひ住きき。」と書かれてあるが、この「相見むと欲ひて」の理由だとはどうしても思えないのである。また黄泉国で黄泉戸喫イハヒをしてしまったイザナミが、生きてある如くイザナギと会話を交したとも思えないのである。

これらの疑問は、いずれも他愛がないものかも知れない。他愛がないというのは、黄泉国訪問神話の文脈に即して考えるのでなく、

余りにイザナギやイザナミを現代的な人間にみなすがための疑問であるからで、この神話を古代人の〈死〉観念の表出とみるなら、わたくしが抱く疑問は近代的過ぎるということになるのだろう。

だとするなら、この疑問は近代的思考の側で解く他はないわけだ。イザナギやイザナミ、とくにイザナギの感情や認識を、同じように近親者や愛するものの死に立ち会ったわたしたちの、普遍的な感情・認識といったものとして一度理解してみればいいわけである。そのようにして、イザナギを現代のわたしたちに徹底的に身近なものにしてしまえば、逆に解らないものとしてある「古代人のイザナギ」といったものが見えてくるかも知れない。無論、そんなにうまくいくとは思わなければならないけれども現代人イザナギを解いてみる価値はありそうである。

ただ、そのように考えたとしても解けない問題がある。それはこの神話の重要なテーマである〈死〉である。〈死〉は近代的思考の原則的方法である主観や客観というレベルでは扱うことが出来ない。従ってわたしたちは〈死〉を観念、あるいは幻想として扱わざるをえない。それによって〈死〉自体を解くことにはならないとし

ても、〈死〉をイメージすることはできるだろう。それは恐らく古代においても同じであったと考える。

例えば、近代的思考による古代の優れた読み手吉本隆明は〈死〉について次のように述べる。

人間は自己の〈死〉についても他者の〈死〉についてもとうてい、じぶんのことに切実に心的に構成することはできないのだ。そしておそらくこの不可能さの根源的な原因をたずねれば、〈死〉において人間の自己幻想（または対幻想）が極限のあたりで共同幻想から〈侵蝕〉されるからだという点にもとめられる。ここまできて、わたしたちは人間の〈死〉とは何かを心的に規定してみせることができる。人間の自己幻想（または対幻想）が極限のあたりで共同幻想に〈侵蝕〉された状態を〈死〉と呼ぶというふう^{注1}に。

このように、〈死〉を考えることの不可能さの代りに、〈死〉を幻想と捉えることによって、〈死〉は思考の枠内に捉えられるわけである。それは黄泉国訪問神話も恐らく同じで、この神話は〈死〉でなく〈死〉の幻想を描いた物語と言えるだろう。吉本隆明は、幻想を「共同幻想」「対幻想」「個幻想」と差異化する。そして〈死〉の幻想をその差異によって語るといふ方法の創出によって見事に〈死〉を定義して見せている。が、それはあくまでも幻想の問題にすぎないことを忘れるべきではないだろう。

〈死〉の幻想とは関係の幻想である。何故なら、関係意識のないところでは〈死〉は心的な問題としてあらわれないからである。

「人間にとって〈死〉が特異さをもっているとすれば、生理的にはつねに個体の〈死〉としてしかあらわれないのに、心的にはつねに関係についての幻想の〈死〉としてしかあらわれない点にもとめられる^{注2}。身近なもの〈死〉は悲しいものだが、それは〈死〉自体が悲しいのではなくて、死イコール消失と割りきれない関係意識の残存が悲しみの感情を引き起こすのである。つまり、わたしたちは生理的な〈死〉ではなく、心的な〈死〉を考えることしかできない。従って、イザナギにとってイザナミの〈死〉は、心的な〈死〉つまり関係の幻想として扱われるべき〈死〉なのだということを、まず始めに確かめておかねばならないだろう。

二

イザナミが死んだときのイザナギの悲しみを古事記は「御枕方に匍匐^{はらば}ひ、御足方^{みあし}に匍匐^{はらば}ひて哭きし」と記している。生き残ったものの嘆きをこのように表現することは他にも見られる。倭建命が死んだとき、后や御子等は御葬歌を謳うが、その時の嘆きをやはり「基地のなつき田に匍匐^{はらば}ひ廻りて、哭きまして歌ひたまひしく」と古事記は記している。嘆きをこのように身体の動態として表すのは、その嘆きが尋常でないことを示すためと思うが、死者に対して生者は何故嘆くのか、という根本的なことを疑ってみると、この動態の表現も別の意味を持ってくるように思われる。

わたしたち人間という種は、他の動物に較べて未熟児として生まれてくるが、それは乳幼児を保護し育生する社会が人間という種に固有なものとしてあることを抜きにしては語れない。つまりわたしたちは生まれながらにして社会的存在という宿命を負っており、そ

の社会での共生の必要条件をコミュニケーションとして絶えず表さなければならぬことをまた負っている。そのコミュニケーションをわたしたちが持続していかなければならない生の論理だとするならば、〈死〉はその持続の最大の亀裂であるだろう。従って生の論理の側に立つてみれば〈死〉はコミュニケーション喪失の危機であるわけで、その危機に抗おうとする感情的反応が嘆きであると、まずは考えることができる。

ところが、バタイユはこの生の論理を「存在の非連続性」と定義し、非連続的存在である人間は、失われた連続性への郷愁を持つ、とする。「偶然の個体に釘づけにされ、死ぬべき個体に縛りつけられているわれわれの置かれている状況が堪えがたい。この死すべきものの存続に不安な望みをいだと同時に、全的にわれわれを存在に再び結びつける原初の連続性に対する執着をもっている。」この「原初の連続性」と名付けた存在の始原に向けて人間を解放するのが〈死〉（と「生殖」）だとするバタイユの考え方は、〈死〉に直面するわたしたちの反応を、生の論理の側とは違った意味に於て位置づけることになるだろう。つまり、関係意識の残存が引き起こす死者に対する生者の反応は、共生感の喪失に対する抵抗だけでなく、わたしたちが原初に持っていたはずの「連続性」への反応だとも言えるわけである。

このバタイユの考え方を受け入れれば、死者に対する関係意識の残存がもたらす生者の反応はアンビバレンツなものとなるだろう。言わば、生と死の両方に引き裂かれた関係意識の悲鳴が、ここで言う「嘆き」になるわけである。

が、同時にその嘆きは嘆くことの陶醉を含んでいると考えられ

る。どういふことかと言えば、嘆きは嘆くことがやがて収まることの抵抗の意義を持たされているために、嘆くこと自身に執着しているのだと思われる。死者との関係意識は時がたてばやがて消失するだろう。この関係意識を喪失感のことと考えていい。つまり、喪失感が喪失する、そのことへの抵抗の意義を嘆きは持たされている。

嘆くことがアンビバレンツであるのは、そのためだと言ってもいい。喪失感を喪失しないために、嘆きは死と生の両方へと馳せ渡ろうとする。そのために、生に対しては〈死〉への共感（「連続性」への郷愁）を、〈死〉に対しては生の論理を、というように逆接的であろうとするのである。このような、関係意識の両義的な表象である「嘆き」は、その関係意識が強ければ強い程大仰であろうとするだろう。それは喪失感の喪失に対する抵抗を強く持たざるをえないからで、とりあえずは強く嘆くことが、残存する関係意識によって生者がとりうる最も現実的な反応なのである。

さて、イザナギの身体的に演じられる「嘆き」もまた、喪失感の喪失に対する抵抗を強く持っていると考えていい。それに残存する関係意識もかなり強い。それ故嘆きは身体行為として表象されねばならなかった。何故なら、イザナミの〈死〉を心的にしか受け取められないならそれは心的に消失していくだろうから、心的に消失してしまうことへの抵抗として、イザナギは身体を嘆きの表象として用いざるをえないのである。枕元にはらばい足元にはらばう、身体の所作が刻む空間は、イザナミと共棲していたはずの空間でもあるだろう。その空間を強く確保しようとするイザナギの「嘆き」は、やがて、その空間に居たはずのイザナミを確かめずにはおこななくなる。それが、「相見むと欲ひて」と記されたイザナギの、黄泉国へ

向かう真の動機であるはずだ。

三

この神話において、「相見む」ことの「見る」ことの意義を強調したのは永藤靖である。^{注4}氏はこの神話の展開のモチーフはすべて「見る」という視覚の問題にかかわっているかに見える、と述べている。そして「見る」ことの意義を、「見る者と見られる者とは同じ世界内存在であり、そこには異質な世界は入ってこない」とし、そこには「見る」ことで「見られている」世界と「見られている」ことで「見ている」世界との間に齟齬も断絶もない、としている。確かにイザナギとイザナミは強い関係意識で結ばれており、その関係意識の強い作用によって、イザナギは「相見む」とするのだから、そこには二人以外の異質な世界は入りようがない。

しかし、ここで「見る」ことは、イザナミと出逢って会話を交すことでもある。死者とこのように出逢えることが本当にありえるのだろうか。その前にまず「見る」ことの意義にもう少しこだわってみよう。

中村雄二郎「共通感覚論」^{注5}によると、パークリーは「視覚新論」のなかで、在来視覚によると考えられてきた物との距離、空間・物の大きさなどを捉える働きを、視覚から引き離し、それらをすべて触覚に属すものとしている。中村雄二郎はさらに触覚を体性感覚（触覚・圧覚・温覚等）と捉え、視覚は体性感覚に基礎づけられたものであるとする。つまり、ある対象を「見る」場合、その対象は体性感覚的統合によって基礎づけられているという前提のもとではじめて「見る」ことができる。そして「もとはと言えば触覚（体性

感覚）が視覚を教育したのだが、ひとたび教育された視覚はたちまち触覚（体性感覚）を導き、方向づけ、その関係が習慣化される^{注6}と述べる。その習慣化こそ（視覚の独走）であり、近代世界のなかで、見るものと見られるものとの対立・分裂を生み出していったものである。だからこそ「近代的世界のなかで視覚の独走のもとに分裂・対立させられた見るものと見られるものを分裂と対立から救い出して一体化すること、またそれと同時にそのような分裂と対立が蔽いかくしていたものの始原の姿を捉えることが要求されている。」^{注7}と氏は述べる。この「始原の姿」とは、触覚が導いた視覚と考えていいのだろう。始原において視覚は触覚と分ち難く結びついていった。それが、古代における「見る」ことの意義なのだと思いたい。

イザナギは実際にイザナミと直に会えると感じていたに違いはない。が、それを「相見むと欲ひて」と表した、古代の「見る」ことの意識は、永藤靖や中村雄二郎の指摘するような「見る」ことであつたと考えることができる。

が、やはりイザナミは幻影ではないのか。しかしそれは幻影だとして、イザナギがその幻影に触れるように「見る」のは何故だろう。この疑問を、メルロー・ポンティの論じる「幻影肢」によって考えてみよう。

何かの事故で四肢の切断手術を受けた患者は失ったはずの腕や足の感覚を保持することがある。例えば、戦傷者がその腕の幻影肢のなかに、かつて彼の現実の腕をひき裂いた砲弾の破片をいまなお感じていた例があるという。現実には腕がないということは生理学的事実である。しかしそれを感じるつまり意識することは心理学的事実である。とすれば、全く系列の違う生理学と心理学はある共通した

地盤を持つと、メルロー・ポンティは述べる。昆虫の足の一部を切断した場合、その肢の代りに他の健全な肢が本能的にカバーするが、それは自動的につまり回路として組み込まれているためにそうなるのでなく、昆虫が意識してそうするのでもない。例えば、昆虫の肢を掴まえた場合は、他の自由な肢によって代替されない。「掴まえられた足が自由な足で代償されないのはその肢が依然としてその動物の存在のなかで何ものであり続けるからであり、世界へと向う活動の流れがまだその肢を経過して流れているからである。」^{注8}つまり、その身体的世界の隅々が、世界内存在としての運動に浸っているために、昆虫は、運動するという種の意志によって切断されれば他の足で代用し、掴まえられた場合は、そのままの状態で運動しつづけようとする。それは、昆虫の世界内存在がその身体的世界に基礎づけられているために、身体に属する限り、阻害されている一部の身体に流れている世界内存在の運動を否定できないからなのである。その身体的世界に基礎づけられた世界内存在こそ、幻影肢という現象の背後にある生理学と心理学の共通の地盤である。

昆虫の場合、足が掴まえられたとしても、それがまだ世界内存在に属していることによって掴まえられているという事実を否定する。昆虫に意識があれば、その意識には掴まえられていない足という幻影肢が映じていたであろう。

人間の場合は、幻影肢は肢を失った事実の拒否ということによってあらわれる。それは心理作用であったとしても、世界内存在という共通の地盤に生理も属しているために、その心理作用は生理学的作用として現れるのである。

われわれにあつて手足の切断や欠損を認めまいとしているところのものは、物的ならびに相互人間的な或る世界のなかに参加している（我れ）であつて、これが手足の欠損や切断にもめげず今までと同じく自分の世界へと向いつづけているのであり、そのかぎりでは欠損や切断を断じて認めまいとしているわけだ。^{注9}

つまり、自己の属している世界に絶えず自己を参加させていくことと、身体をその世界に属させていることは同義なのだと言つのである。だから、自己が参画する世界の明証性が自己にとって疑いのないものだとしたら、その世界にむかう自己の運動の力のなかで、病人は自分に欠損のないことの確証を見い出す。字を書くとかピアノを弾くとかという運動がまだ世界内存在として身体をなかに流れているから、字を書く腕、ピアノを弾くはずの腕の欠損を認めないのである。従つて、幻影肢とはまさに、肢が属し、自己が参画している世界の、明証性の確証に他ならない。そして、

切断手術を受けた人が自分の（その切断された）脚を感じるその仕方は、あたかも私が目の前に居ない友の存在をそれにもかかわらず活き活きと感ずることのできるその仕方に似ている。彼が自分のその脚を見失なわないでいるのは、彼が依然としてその脚を考慮に入れつづけているからであり、それはあたかもブルーストが自分の祖母の死をはっきりと確認しながらも依然として彼女を自分の生活の地平に保持しているかぎりではまだ彼女を失ってしまったわけではないのに相似している。^{注10}

と、メルロー・ポンティが述べるとき、この幻影肢の問題が、イザナミを「見る」イザナギの行為にいかに関連していくかは明瞭だろう。比喩的にいうならイザナミはイザナギの幻影肢であったのだ。イザナギにとってイザナミはすでに身体の一部のごとくにあり、その欠損を認めまいとする姿勢が、イザナミを見させるのである。それはイザナギがイザナミと共に関係づけられていた世界へ存在しようとしているからであり、その意味で、イザナミと共に生活した世界の明証性こそ、イザナミを生きているものとして「見る」ことの絶対的条件なのである。

ここで、イザナギが黄泉国へ赴くのに、**頸国**(生の国)との境界である黄泉比良坂を通ったという記述のないことに注意する必要がある。そして、暗黒である**殿膝戸**の内側でなく、その外でイザナミとイザナギが会ったということにも注目すべきである。それは、イザナギにとって、イザナミの姿が生けるものの如く見えるためには、その存在が属する環境もまた頸国の如くにあらねばならなかったからである。つまり、イザナギはイザナミだけを見たのではなく、イザナミの属する世界をイザナギ自身が属する世界として、その明証性ととも把握したと言えようか。

イザナミをイザナギの幻影肢のようなものと考えることによって、第三者にとっては幻影にすぎないイザナミにイザナギは何故直接に会うことが出来、話を交せたのか、という疑問を説明することが出来るだろう。イザナギの立場に立てば、イザナミが幻影であるうがなかるうがそんなことはどうでもいいことである。いまだイザナミと同じ世界に属していることを確かめることだけが重要なのだ。

しかし二人が属していた世界は崩れてしまう。暗闇のなかで灯りをともし、イザナギは見てはならないと言われたイザナミの死者としての真の姿を覗いてしまう。そこで両者が属していた世界は崩壊し、イザナギは恐怖心によって逃げだすのである。両者の強い関係とその断絶を描き出す神話の語り手はここでしっかりと第三者の立場を保持している。

四

結局、イザナギは追いかけてくるイザナミから黄泉比良坂で逃れることができる。つまり、**頸国**だと確認したはずの黄泉国が、実は死の世界であることに驚き、やっとの思いでそこから脱出するのである。

このイザナギの行為を、近親者あるいは最愛のものへの「死」にであうわたしたち自身に引きつけて考えた場合、どのような理解が得られるか。

強い関係に結ばれている者を失うということは、精神分析学の用語を使えば「対象喪失」と呼ばれるものである。そこで、精神分析学者小此木啓吾「対象喪失」に依りながら、イザナミの死をイザナギにとっての「対象喪失」として捉え、比較してみよう。

対象喪失は愛するものの死だけを言うのではなく、生き方の目標の喪失といったことを含めて様々な場合に用いられる概念であるが、対象喪失によるストレスを数量化した場合、配偶者の死が一番高い数値を示す。つまり配偶者の死こそが最も強烈な対象喪失なのである。この対象喪失による心的な過程をフロイトは悲哀の仕事と名付け、それが人間の生き方、精神の状態にいかにかに深刻な影響

を与えるかを分析している。

フロイトによれば、愛する対象が存在しないことが分かっても、その対象に向けられていたリビドーは向きを変え、それを嫌がり、その結果、幻覚的な願望精神病になって対象を固執することになる。しかし、正常であることは、このリビドーを対象の喪失した現実へと序々に向きを変えていくことである。が、その作業は心的な苦痛と不安をとめない、それはメランコリーの病状と一致すると述べるのである。非哀の仕事とは、この喪失する以前の対象へ向けられたリビドーを、対象の喪失した現実へと向きを変えていく苦痛と不安に満ちた心理のプロセスということなのである。この非哀の仕事自体が実は悲しみに対峙し、その悲しみに耐えて生きてゆくための自然な心のプロセスなのであり、「この対象喪失を悼む営みが未完成になる心理状態は心の狂いや病んだ状態をひきおこす」^{注13}のである。

さて、イザナミの〈死〉の後、イザナミに「相見む」と欲するイザナギの態度もまたこの悲哀の仕事の重要な一過程であるように思われる。母親を失った乳幼児の悲哀の仕事について、小此木啓吾はロンドンの精神分析医J・ポールビーの説を紹介しているが、それによると、まず最初の基本的な反応の段階として、対象喪失に対する抗議と不安がある。「乳幼児は母親を探し求め、その帰りを待ち、自分が見棄てられる分離不安を、あらわに示す。あたかも母親を見失った現実に抗議し、その運命にさからい、必死になって失った対象を取り戻そうとしているように見える。そして彼らは現前に母親がいなくてもかかわらず、その心は母親に奪われている。思慕の情はみだされず、苦痛と不安が高まる。」次に「やがて乳幼児

は、母を探し求める努力に疲れ、どうしても母親がもどってこない事実で落胆し、自分のあらゆる試みが無駄であり、母親がいなくなってしまうその現実がもはやどうにもならないことを悟る。彼等は絶望し、深刻な悲嘆が襲う」段階が訪れ、それらの段階を経て、「母親に興味を失い、母親を忘却してしまったかのような態度が見られるようになる。そして母親に代って養育にかかわる新しい見知らぬ養育者に気持を向けるようになっていく。」^{注14}という三つの段階があるという。この乳幼児の悲哀の仕事、すなわち抗議と不安、絶望と非嘆、離脱と新しい対象の発見という、一連の時間的な心理過程にそった三つの段階は、イザナギの黄泉国訪問における一連の行動に類似していないだろうか。

母親を失った乳幼児の抗議と不安はそのままイザナミを失ったイザナギの抗議と不安である。現実には母親がいなくてもかかわらずそれを認めようとしなくて母親の帰りを待つ乳幼児の行為は、イザナミが死んでしまったにもかかわらず黄泉国に会いに行くイザナギの行為そのものである。恐らく乳幼児は母親の幻影を見ている。イザナギも見ている。彼等は母親やイザナミがすでに存在しない現在の現実に生きているのではなく、過去の現実に彼女達と共に棲しているからだ。

しかし、その次の段階で、乳幼児は母親の居ない現実を知り、絶望と悲嘆を味わう。それは死んでしまったイザナミの腐乱した姿を覗いてしまったイザナギの驚きに対応すると言っている。共棲していた世界の明証性が崩れたのである。従って彼等は、かつて自分達が属していた世界を異和と感じ、新しい世界への参入をせまられる。乳幼児にとって母親の居ない世界を認めたことは、それこそ全

く異質な世界に自分が拉致されてしまった体験を認めるのと同じであつたらう。母親が居なくなつたのだという事実を認識するのではなくて、自分の属する世界が違つてしまつたのだと思うことによつて、新しい現実を受け入れるのである。

イザナギもまたイザナミの腐乱した体を見てしまつた結果、イザナミとの共棲が許された世界からそれが許されない世界へ属してしまつた自己を見出しに違ひない。が、ここでの乳幼児とイザナギの反応は少し異なつてゐる。乳幼児の絶望と悲嘆は、イザナギの場合恐怖心となる。恐怖心という言い方は正確でないかも知れない。古事記ではここを「見畏みて」と記してゐる。この「畏む」は「恐れる」という意味にとるのが一般的だが、「——畏みて仕へ奉らむ（イザナミ）拝みて仕へ奉らむ歌貢まつる」（書紀歌謡、推古紀）「不尽の嶺を高み恐み天雲も行きはばかりたなびくものを」（万葉集、卷三、三二一）のように、「恐れ多い、恐れ慎む」という意味にも理解できる。民俗信仰において死者は「穢れ」であり、その祟りを避ける（死の忌み）の風習が現在でも多く残つてゐるが、それはやはり死者を恐れ慎むからであらう。波平恵美子は、ケガレを「非日常的で異常なもののうち、邪悪なもの、病的なものや不完全なもの、不運、そして死や出産、性交などによつて引き起こされる不浄性を帯びる事柄^{注15}」とし、聖と俗に分けた場合、ハレと同じ聖の側に属すと述べ、その例として、神の依代とみなされていた石がいつの間にか死霊（ミサキ）の塚と見なされたり（ハレ→ケガレ）、また水死体がエビスさまとしてまつられたり（ケガレ→ハレ）^{注16}することをあげてゐる。つまり、不浄である死者は広義には神聖な意に属すわけで、その意味で、この「畏む」は、神聖なものに対する恐

れ慎みの意に理解できる。

とすると、イザナギは、死霊に祟られるのが恐くて逃げたのだから。民俗的に解釈すればそうなるが、ここは、イザナギが死者を（ケガレ）として認識したことに注目すべきである。（ケガレ）とは、共同体において幻想されるものであるから共同幻想である。つまり、イザナミと共棲した世界の明証性が崩壊した後、イザナギは、乳幼児のように絶望と悲嘆といつた自然な心理のプロセスによつてその崩壊に耐えるのではなく、その代償である共同幻想に向きあわざるをえなかつた。吉本隆明が（死）を、人間の自己幻想（または対幻想）が極限の形で共同幻想に侵蝕された状態、と定義した意味がここにある。イザナミとの対幻想が（ケガレ）という共同幻想に侵蝕されたとき、イザナギは始めて（死）の幻想を抱いたのだ。

そして、乳幼児の悲哀の仕事に引きつけていうなら、死者を（ケガレ）という共同幻想によつて「見畏む」ことは、乳幼児の絶望と悲嘆が母親の居ない現実慣れるための必要な一過程であるように、イザナギが顕国へ脱出するためのやはり必要な一過程であつたのだ。乳幼児との違いは、乳幼児はまだ共同幻想に侵蝕される程の心理も関係的世界も持たないが、イザナギは（ケガレ）という共同幻想を疎外するような共同体に属する成人であつた、ということであらう。無論、現代の成人は悲哀の仕事をもつと複雑な心的過程として果たすのであり、その意味からは、イザナギは幼児的とも言えないこともない。

乳幼児は、絶望と悲嘆の段階を経て、新しい養育者を受け入れる。この悲哀の仕事の最終は、イザナギが黄泉国を脱出したこと、

すなわち、黄泉比良坂に千引の石を据え、追いかけてきたイザナミに事戸を渡したことに対応する。乳幼児が新しい養育者を受け入れたことは、新しい世界に幼児が再生したことを意味する。乳幼児にとって新しい養育者と棲む世界と、過去の母親と共棲した世界とは連続してないだろう。その意味で再生なのである。イザナギもまた再生する。脱出の後、イザナギは「吾はいなしこめしこめき穢き国に到りてありけり。故、吾は御身の襖為む」と語って、襖ぎ祓ひをする。「いなしこめしこめき」は「いやな見る目も厭わしい」の意。再生の手つづきは、黄泉比良坂に千引の石を据えただけではすまない。襖ぎ祓ひをして心身ともに生まれ変わらなければならぬのである。

ところで、乳幼児における新しい養育者の役割を、イザナギに対して果しているのは何だろう。

黄良比良坂に据えられた千引の石を、古事記では別に「道反之大神」また「塞ります黄泉戸大神」と名付けている。この両神を西宮一民「神名釈義」^{注17}では、道祖神（塞の神）であるとしている。道祖神は、村落共同体というコスモスの〈内〉を〈外〉の脅威から守る神である。とすれば、この道祖神を据える主体は共同体であろう。従って、この千引の石を据えたのはイザナギでなくて共同体だと考へるべきだろう。イザナギは自力で黄泉国を脱出したわけではないのだ。と同時にイザナギが脱出した世界は、共同体というコスモスの〈内〉であったのである。つまり、イザナギにとっての新しい養育者とは共同体のことであり、イザナギの再生はこの共同体の〈内〉においてなされるのである。

この神話は本来ここから前へ向かって読まれるべきなのだろう。

何故なら、近親者あるいは最愛のもの〈死〉というやっかいな事態を、わたしたちは共同体なしには切り抜けれないという偶意が、最後に明らかにされているからだ。この神話は〈死〉から個を立ち直させる共同体の意義を説くためにも読めないこともない。新しい養育者に再生されるための通過儀礼をイザナギは経験したわけである。このイザナギの悲哀の仕事の仕上げは、やはり母親の〈死〉から立ち直る乳幼児の悲哀の仕事の最終とよく似ている。違いがあるとすれば、乳幼児と新しい養育者との関係が再び対幻想で結ばれるのに対し、イザナギにとってはそれが共同幻想であるということであろう。従って、共同体という新しい養育者とイザナギという個体との間にはあつれきが生じ易いはずだ。

五

現代人イザナギを考えていくという当初の目論見に沿って、乳幼児の悲哀の仕事と比較しながら「黄泉国訪問神話」におけるイザナギの悲哀の仕事を読んでいくつもりであった。しかし結果的には、共同体に属するイザナギをそこに見出しただけだったかも知れない。が、無論、イザナギにとって共同体が持つ意味は非常に重い。現代人イザナギの像をうまく結べないとしたら、恐らくここに原因がある。現代のわたしたちには、すでにイザナギを再生させたような共同体は現実には失われている。乳幼児のように新しい養育者を見出すこともなく、フロイトの云うメラニコリーの病状に常にな込まれているのがわたしたちの現実なのである。

だからといって、わたしたちに古代の共同体が必要なのだとこで言いたいわけではない。近親者の〈死〉、あるいは挫折といった

様々な対象喪失を体験しなければならぬ現代にあってわたしたちは日常的にゆううつである他はないが、それはある意味で、悲哀の仕事というものが真には完成しないものだ、ということを示すものだろう。逆に考えれば、新しい養育者を簡単に受け入れてしまわない「悲哀」の方が、現代人の精神の病弱を単一な精神価値の復権によって矯正しようとする思考よりは、健康であると言えるのだ。もし失われた共同体が単一な精神価値として求められるのなら、ゆうつさを覚悟で拒否するしかない。

イザナギを再生させた共同体が、イザナギの悲哀の仕事を完璧に成し遂げるものであったとしたら、それはここで云う単一な精神価値に近いかも知れない。が、古事記にはそのような共同体として描かれている。「黄泉国訪問神話」が比較的まとまりのある完成された神話でありうるのは、イザナギを再生する共同体が、古事記の思想でもある皇統譜の始祖神の生成に結びつけられているからである。周知のようにイザナギはこの共同体の〈内〉で、再生の襖ぎ祓いをし、天照大御神、月読命、須佐之男の三貴子を生成する。この三神の生成の資格をイザナギに与えるために「黄泉国訪問神話」はあったとも考えられる。イザナミと対幻想の世界にしかないなかったイザナギを、王権の始祖神を生成する資格を与えるために、共同体に再生させる必要があったのである。この意味での共同体は、古事記の王権の思想に結びつくものであり、単一な精神価値に近い。

しかし、古事記に描かれている他の「悲哀の仕事」に類するものあたりの全部に、王権の思想に直結する共同体が新しい養育者として与えられているわけではない。例えば、倭建命を失った妃や御子達が謳う御葬歌は一種の悲哀の仕事だけれども、逆に悲哀の仕事が

完成しないからそのような「うた」の表現があるのではないだろうか。万葉の所謂抒情的表現の歌を、悲哀の仕事が完成しないための「悲哀」の表現への疎外だとみるのは、近代的過ぎる解釈だが、いずれにしろ、律令制国家にあっては人々が王権を新しい養育者として簡単には受け入れなかったと考えられる。その意味で、この神話を古事記に挿入した意識のなかには、悲哀の仕事を完成できないイザナギの像が幾許か込められていたと考えたいのである。

注1 吉本隆明「共同幻想論」(河出書房新社、昭43・12) 113頁

注2 同 112頁

注3 ジョルジュ・バタイユ「エロチシズム」(室淳介訳、ダヴィッド社、一九六八・八) 16頁

注4 永藤靖「記紀、万葉における『見る』ことについて」(「文学」一九七六・六) この論文にかなり示唆されたことを付記しておく。

注5 中村雄二郎「共通感覚論」(岩波書店)

注6 同 131頁

注7 同 137頁

注8 M・メルローIIポントイ「知覚の現象学I」(みすず書房、竹内芳郎・小木真孝訳) 141頁

注9 同 147頁

注10 同 146頁

注11 小此木啓吾「対象喪失」(中公新書、昭54・11)

注12 フロイト「悲哀とメラノコリー」(フロイト著作集巻六、人文書院)

「黄泉国訪問神話」論

- 注 13 注 11と同 50頁
注 14 同 51頁
注 15 波平恵美子「ケガレの構造」(青土社、一九八四・三) 206頁
注 16 同 31頁
注 17 古事記(新潮日本古典集成) 付録

(本学大学院博士前期課程修了)