

## 第二回石塚・やすい対談に向けて

### 資料

#### 石塚正英論集一

#### グループ1：神話とその背景社会

(57)キリスト教の中の原初的信仰——マルクスを論じてフォ  
イエルバッハに及ぶ、理想、第62号、一九九九年一月号……1

(83)神話の中の族外婚——ヤチホコ・ヌナカハヒメを事例に、  
頸城文化、第53号、二〇〇五年十月号……11

(84)歴史における神話のアクチュアリティ、立正大学史学会  
編『宗教社会史研究』、二〇〇五年十一月……18

(91)日本における比較神話学研究の歩み——高木敏雄・松  
村武雄・羽仁五郎・布村一夫、立正西洋史、第24号、二〇〇七年  
十二月……38

73)縄文土偶と記紀神話——ト・プロス、フレイザーを援用し  
た比較研究、石塚正英編著『石の比較文化誌』国書刊行会、二〇  
〇四年一月所収……49

## 、キリスト教の中の原初的信仰

### マルクスを論じてフォイエルバッハにおよぶ

はじめに……………1

一 キリスト教徒の遺骨信仰と食人習……………2

二 キリスト教の本質をつかまなかったマルクス……………4

三 キリスト教の本質をつかんだフォイエルバッハ……………6

おわりに……………8

註……………9

### はじめに

ときは一八四七年一月三〇日、場所はロンドンでのこと。

一時イギリス滞在中の若きマルクスは同市に存在したドイツ人  
労働者協会で或る演説を行ない、その中でキリスト教における  
食人習と遺骨信仰に言及した。ヘーゲル左派のキリスト教批判  
を念頭におきつつ、「これまで研究されてこなかったのはキリ  
スト教の実際の宗教儀式である」と発言し、その趣旨を以下の  
ように説明した(1)。

「「」存じのごとく、キリスト教における最高の価値は人身御供  
である。さてタウマーは最近出版されたある作品の中で、キリス  
ト教徒がじっさいに人間を虐殺し、聖餐式で人間の肉を食い、人  
間の血を飲んだことを実証している。(中略)人身御供は神聖な  
ものであって、実際に存在したのである」。

この演説を行なった翌月、マルクスはブリュッセルのドイツ人労働者協会で、あの有名な講演「賃労働と資本」を行なっている。こちらのブリュッセル講演の内容はよく知られている。だが、ロンドンでの演説についてはマルクス研究者のあいだでもほとんど問題にされていない。この演説内容（議事録）が一九一九年になってようやくはじめてライプツィヒで公表されたことも、それに影響しているだろう。

マルクスはロンドンでなぜあのような演説を行なったのだろうか。発言のなかに出てくるダウマー著作『**キリスト教古代の秘密**』は一八四七年にハンブルグで刊行されたばかりだった。読んでみて、なにはさておき、それをロンドン在住のドイツ人労働者に紹介したかった可能性は十分にある。なぜなら、一八四四年秋から四六年末までロンドンに滞在した労働者革命家ヴァイトリングが、周囲のドイツ人労働者に対しイエスの言葉で革命宣伝を強化していたからである(2)。ドイツ人労働者たちをキリスト教的な扇動から引き離さねば、と考えたための演説だったのではなからうか。

ところで本稿では、マルクスのロンドン演説がどのような根拠と経緯で行なわれたか、それが当時の労働者運動にいかなる影響を及ぼしたか、といったことは問題にしない。ここでは、演説に含まれる発言、「**人身御供は神聖なものであって、実際に存在したのである**」に注目したい。そして、マルクスはここでキリスト教の本質にかかわる重大な発言を為したにもかかわらず、その発言内容を以後自覚的に反省しなかったため、唯物論の立場からはついに有効にキリスト教批判を為しえなかった点

を論じてみたい。その際、唯物論の立場からはむしろルトヴィヒ・フォイエルバッハこそが有効にキリスト教批判を為した点を指摘してみたい。

## 一 キリスト教徒の遺骨信仰と食人習

古代キリスト教信仰に深く関連する場にカタコンベがある。これは、キリスト教徒がローマ帝国の迫害を被っている時代に彼らが秘かに礼拝を行なった場所、地下の墓地を利用したものであるという。そこで注意すべきことは、彼らは場所に困ってしかたなく墓地を利用したのでなく、墓地こそ礼拝に相応しい聖域だったということである。

迫害の時代がとうに過ぎ去っても、キリスト教徒はカタコンベないし墓地から離れようとはしない。とくにイタリアでは現在でも、無数の髑髏で飾られた礼拝堂でキリスト教徒が祈りを捧げている。アッシジの修道院は、修道会を創始した聖フランチェスコ（一一八一頃～一二二六）の遺体を埋葬した地に建てられた。カタコンベの上や聖者の墓地の上にはよく教会が建てられてきた。

あるいはまたアーヘンの教会には、同地を首都にして政治を行なったフランク王国のカール大帝（七四二～八一四）が千年以上もの永きにわたって眠っている。かように、キリスト教徒は聖者・信者の遺骨をこよなく信仰してきたのであった。

キリスト教徒とは何か？ それは、ブツダの遺骨「舍利を崇拜する仏教徒と同様、聖者の遺骨を崇拜する原初的信仰者のことなのである。キリスト教徒とは姿なき神イエスを崇拜する者という観念は、古代世界ではむしろ中世カトリック世界でも実に不自然なものであった。とくに下層社会ではなくキリスト教が浸透する以前の神がみが信仰されていたし、キリスト教に改宗してからでも、それに土着の民間信仰をうまく適応させていた。遺骨信仰はその代表例である。

そのほか、四旬節(Lent)に先立って数日間行なわれる謝肉祭(Carnival)は明らかにプレ・キリスト教時代の信仰儀礼を引き摺ったものである。毎年春になると日が少しずつ長くなる(lenghen、古代アングロ・サクソン語でlencene)。その変化に由来する四旬節は、農耕儀礼の名残である。さらには、ラテン語の肉(carn, carniatias)に由来する謝肉祭「カーニヴァルは、イエスと十二使徒たちによる最後の晚餐にその片鱗が遺された、信徒たちによる神の共食に遠い起源を有している。

フレイザーの『金枝篇』によれば、古代諸民族やアジア・アフリカの諸民族のもとでは、神とみなされた動物や人間の肉体を食する習慣がある(3)。またフレイザーによれば、古代メキシコや古代インドのアーリア人社会では神の肉体としてパンを食べる風習があった。

「古代メキシコ人がキリスト教宣教師の来着以前すでに『化体』の教義を十分に心得ていて、神祕な宗教上の儀式にあたりこれに基づいて行動したことをわれわれは学ぶのである。彼らが信じてい

たところによれば、彼らの祭司はパンを聖化することによって、それを神の体そのものと化することができ、それゆえここで聖化されたパンを食べる者は、神の本体の一部分を自分自身のうちに摂取することになり、その神と神秘的な交わりに入るのであった。化体の教義、すなわちパンが呪術的に肉と化するという教義は、キリスト教の伝播の前、あるいはその出現の前においてすら、古代アーリア人にもよく知られていた」(4)。

古代アーリア人の社会に存在した風習がそれ以外の古代諸民族にも存在したと考えても、さして検討違いではなからう。まして、そのことを彷彿とさせる儀礼が記録された経典をもっている民族については、当該の風習がかつて実行されていたと推定して問題はない。それが、西アジアに生まれたキリスト教には妥当なのである。最後の晚餐において、イエスは十二使徒を前にして、こう言つ。「わたしの肉を食べ、わたしの血を飲む者は、いつもわたしの内におり、わたしもまたいつもその人の内にいる」(ヨハネ六の五六)。

神の子イエスが肉を備えることを「インカルナティオ(Incarnatio)」という。その肉をこんどは信徒が自身に備えるのが聖餐なのである。先史のオリエントにおいては、カーニヴァルは文字どおりに行なわれた。たぶん、人間の肉を神が食べ、神の肉を人間が食べ、それでワンセットの儀礼が執り行われていたのであろう。その風習はなかなか中断できない。生活条件としての儀礼は生存に深く関連しているのです。そのような生活様式が存続しているかぎり、中断できないのである。まして、それが聖なる儀礼とあれば中断するいわれもない。こうして、

神の神体を食べる儀礼はイエスの共同体(communitas)にまで存続したのである。

## 二 キリスト教の本質をつかまなかったマルクス

一八四七年一月、ロンドン滞在中のカール・マルクス(一八一八〜八三)は、キリスト教に関して驚くべき発言を行なった。ダウマーの新著はそうとうマルクスを揺すぶったとみえる。マルクスは、ダウマーにならって、キリスト教徒が「人身御供」の一環として実際に食人を為していたと結論したのである。

キリスト教徒の食人についてその史実を認め、それをキリスト教に相応しい価値だと評価した発言は、なるほど以後彼の言葉としては繰り返されない。しかし、このロンドン演説では隠しようのないほど明白に評価を下したのであった。マルクスは例の演説の後半で、さらに以下の言葉を続けている。

「人身御供は神聖なものであって、実際に存在したのである。プロテスタンティズムはそれをただ精神上の人間に移しかえ、問題をいくらか和らげただけである。それゆえ、プロテスタントのなかには他のいかなる宗派よりも気遣いじみた人間が多い。ダウマーの著作に述べられているこうした話により、キリスト教は最後の**一撃をくらった**」(5)。

ほんとうであろうか。ほんとうにマルクスの言うとおり、キリスト教「カトリック教は人身御供」食人を最高の価値とみな

していたらどうか。否である。アレゴリーで特徴づけられるヘレニズム思想を吸収して成立したローマ・カトリック教会は、中世を通じて、十字架上でのイエスの死をもって一切の人身御供「犠牲を最終的に終了したことにするべく、躍起になってきたのである。

教父オリゲネス的に考えれば、最後の晩餐でのイエスの言葉は一種の譬え「アレゴリー」であって、聖書に綴られた文字はけっしてそのまま生じたことと信じてはならないのであった(6)。

なぜ躍起になったか。理由は実に簡単である。聖書に記された信徒たちによるイエスの肉体の共食は、ブレ・キリスト教すなわち古代オリエントの自然信仰に起原を有するものにして、キリスト教はその古代的信仰と袂を分かつことで自己を確立したからである。

それに対して、中世になってキリスト教に改宗したヨーロッパ諸民族は、民間信仰・農耕儀礼のレベルでは原初的信仰を廃棄せず、依然として動植物への儀礼として神殺しとその共食を実践しており、聖遺骨信仰もさかに行なっていたからである。

マルクスは、中世キリスト教の中に息づくオリエント起原の自然信仰(起原)およびゲルマン・ケルト起原の自然信仰(習俗)を、あやまって中世キリスト教「ローマ・カトリック教義の本質と解釈してしまったのである。のちにフレイザーが十分な実例でもって私たちに示してくれたように、中世ヨーロッパの農耕社会にはゲルマン・ケルト起原の信仰儀礼が日々営まれてい

た。

中世ヨーロッパの農耕社会では、イエスの磔刑像よりもマリ  
ア像の方が信仰されたが、その訳は後者の像は古代ケルト諸民  
族の信仰する大地母神・女神と容易に習合しえたからである。

そのケルト女神は、キリストの祖母聖アンナとほぼ同名の「ア  
ナ」ないし「ダナ」であった。習合は順調であった。ただし、  
ローマ教会が考えたような、アンナを経由させたマリヤ（カトリ  
ック）へのアナ（ケルト）の習合でなく、その逆の形態の習合が進  
行していったのである。

そのような習合との関連で中世カトリック教会が頭を悩まし  
た教義に、マリヤ昇天がある。イエスは神自身でもあるとのア  
タナシウス説からして、イエスは自ら靈魂<sup>ソウル</sup>神の姿にもどって  
昇天したが、マリヤは神の子を受胎したものの、自身は人間で  
あった。だから、マリヤの昇天は肉体を備えたままということ  
になる。

しかし、神聖受胎の体験をもつキリストの母マリヤを、その  
ように俗なる姿で昇天させるわけにはいかない。けれども、民  
間信仰の世界ではマリヤは肉体を備えたまま昇天しているのだ  
った。その解釈を「マリヤの被昇天」という。それは、「マリ  
アがその魂だけではなく、その肉体も腐敗解体することなくその  
まま昇天して天国に入った」という教義で、これが明確に定義さ  
れたのは一九五〇年になってからだ。しかし、このようなイメー  
ジは民間信仰として既に古く五世紀頃から存在し、カトリック教

会も非公式にこれを是認し、七世紀からは八月一五日をその祝日  
として祝ってきた<sup>(8)</sup>。

マルクスは、一八四七年一月の演説で、いとも容易くキリ  
スト教徒の人身御供を肯定し、しかもそれをプロテスタントの  
本質にも関連させた。だがそれによってマルクスは、神殺しと  
神の共食で特徴づけられるイエス信仰と、不可視・不可侵の超  
越神で特徴づけられるキリスト信仰は歴史的に別物であること  
を、知ってか知らずか、ごまかしたのであった。

演説の対象が下層のドイツ人労働者であるとはいえ、同じ階  
層を対象にした翌月の講演「賃労働と資本」と比較して、あま  
りに相違してはいないだろうか。「**ダウマーの著作に述べられ  
ているこうした話により、キリスト教は最後の**一撃をくらった<sup>(9)</sup>  
などと、キリスト教の本質を見間違えた見解を、マルクスはい  
ったいどうして発言したのである。

「**ダウマーの著作に述べられているこうした話**」というのは  
キリスト教の本質とは程遠く、並みのキリスト教徒にはてんで  
相手にされない。「最後の**一撃**」になるどころの話ではない。  
イエスの犠牲をもってあらゆる犠牲の終焉とみなす教義にこそ  
キリスト教の本質が潜んでいるのである。一八四七年段階のマ  
ルクスは、キリスト教の本質をあきらかに見抜けなっていなかっ  
たのである。

### 三 キリスト教の本質をつかんだフォイエルバッハ

食人習 (anthropophagy) をめぐる原初的諸信仰とキリスト教との重層的・習合的な関連性を若いマルクスが説明できないでいた一八四〇年代後半、すでにその関連性を基本的には洞察しえていたドイツ人哲学者がいる。それはルートヴィヒ・フォイエルバッハ (一八〇四―七二) である。彼は、一八四四年発表の論説「異教における人間の神化とキリスト教における人間の神化との區別」において、原初的諸信仰とキリスト教との重層的・習合的な関連性について以下のように論じていた。

「私が光のなかで神を崇敬するのは、もっぱら光自身が私にとって最も立派な存在者、最強の存在者として現われるからである。もちろん後に反省のなかで、人間がすでに光を超越し、光の神性または太陽の神性を疑う場合には、人間は神学のなかで、第一のものを第二のものにし、根源的な神を導出された神にする、すなわち事象 (Sache) をたんなる形像 (Bild) にする。しかし民族の単純な宗教的感覚は神学的な反省が行なうこの区別立てを至るところでかつ常に廃棄する。民族は常にふたたび根源的な神に復帰する。すなわち民族はふたたび形像を、それが根源的にそれであったところのもの、すなわち事象にする」(9)。

ここに出てくる「反省」は、キリスト教の成立を示し、「神学」はキリスト教を指す。また、「第一のもの」、「事象」、「根源的な神」は自然信仰、「原初的信仰を指し」、「第二のもの」、「形像」、「導出された神」はキリスト教を指す。ここで、キ

リスト教の本質はあきらかに原初的信仰の本質と峻別されている。同じ論文においてフォイエルバッハはさらに、上記の「反省」の一つとして、神殺しを遠因にして成立した犠牲「人身御供の廃棄を以下のように語っている。

「人間キリストはあらゆる人間犠牲の終わりである。なぜかと言えば人間キリストの犠牲死は一度で究極的に起こったからである。すなわち、人間キリストがあらゆる人間犠牲の終わりであるのは、キリストの犠牲が個別的な場合の意義、したがって繰り返されるべき場合、猿真似されるべき場合の意義をもっているのではなくて、一般的な意義をもっているからである。ちょうど人間キリストがこのようにあらゆる人間犠牲の終わりであるのと同じように、人間キリストはまた人間のあらゆる神化の終わりでもある。なぜなら、この人間はあらゆる人間たちにとっての神であり、あらゆる人間たちの名における神、あらゆる人間たちの利益のための神だからである」(10)。

フォイエルバッハに従えば、ヘブライズムの信仰世界において人間犠牲の儀礼はキリスト教の成立とともに廃絶を宣言されたのである。あるいは、キリスト殺しすなわち神殺しの更新はキリスト教神学の確立を通して清算されたのであった。だが、前節のマリア信仰に見られるように、中世を通じて下層のキリスト教徒はケルト的ないしゲルマン的な原初的信仰をなかなか清算しなかつたのであり、その点では神殺しの儀礼は以後も継続したのである。その事実を知っていたからこそフォイエルバッハは、「民族は常にふたたび根源的な神に復帰する。すなわち民族はふたたび形像を、それが根源的にそれであったところのも

の、すなわち事象にする」と断言しえたのだった。

フォイエルバッハに見えていた事実が、なぜマルクスには見えなかったのだろうか。その理由は、この兩人のあいだでそもそも自然と歴史・社会とを見る目が違っていたからである。謂うなれば、パラダイムを異にしていたのである。

ところで、この一〇数年をかけてマルクスの読書ノートを調査してきた私は、一つの例外を除いて、公刊されたマルクス著作にはけつして表明されなかつた或る問題意識が読書ノートには暗示されている点を発見した。それは、キリスト教と違つて先史Ⅱ古代の原初的信仰に対するマルクスの積極的な評価に関わるものである。

マルクスは青年期の一八四二年に、シャルル・ド・ブロスの著作『フェティシユ諸神の崇拜』（一七六〇年）を読んで読書ノートを執つた。そのなかで彼は、文明宗教が成立する以前の原初的信仰であるフェティシズム、神を攻撃する儀礼で特徴づけられるフェティシズムを摘要した。それから、死ぬる直前の一八八二年になつてジョン・ラボックの著作『文明の起原と人類の原始状態』（一八七〇年）を読み読書ノートを執つた。そのラボック読書においてふたたび先史・古代の世界に発する信仰であるフェティシズムをとらえ、宗教一般と明確に区別されるフェティシズム、神に屈伏する宗教でなく神を攻撃する信仰形態を積極的に摘要したのである。

まず若いマルクスは、儀礼として神を攻撃する原初的信仰に

関して一八四二年に記したド・ブロス著作ノートのなかでつぎのような文章を筆記した。

「キューバの未開人は、黄金をスペイン人のフェティシユとみなした。彼らはそのため祝祭を催し、その周りで踊り、歌い、しかるのちそれを海中に投じた、それを遠ざけるために」(11)。

ついで老マルクスは、儀礼として神を攻撃する原初的信仰に關して一八八二年に記したラボック著作ノートのなかで次のように積極的な評価を与えた。

「(偶像を)フェティシユと混同してはならない」「フェティシズムは神への攻撃であつて、イドラトリ(偶像崇拜)は神への屈伏なのである」(12)。

じつに不思議なことであるが、若きマルクスと老マルクスが執つた以上二種の読書ノートだけは、原初的信仰Ⅱフェティシズムを宗教一般から区別してポジティヴに觀察する立場に立つて記されているのである。それからまた、ほんの一度だけではあるがその立場を『ライン新聞』に連載した記事のなかで公式に表明したのである。以下にその一例を引用してみる。

「いわゆる特権者の慣習は法にそむく慣習を意味している。この特権者の慣習が生まれたのはいつかといえ、それは人類の歴史が自然史の一部をなし、そして、エジプトの伝説に明らかによつて、すべての神がみが自分の身を隠して動物の姿をまといつた時代のことである。人類は一定の動物種属にばらばらに分かれて現われた。そしてこれら動物種相互の關係は平等ではなく不平

等であり、この不平等は法律によって固定されたものであった。世界の状態が不自由に陥ると、不自由の法が必要となる。というのは、人間の法は自由の定在であるのに対し、動物の法は不自由の定在だからである。ごく広い意味での封建制度は精神的な動物の国であり、区分された人間の世界である。この世界は、みずから区別する人類の世界に対立するものであって、後者においてはたとえ平等があるかにもえても、実はそれは平等が織りなす色模様にはかならない。未発達な封建制度の国やカースト制度の国では、人間は文字どおりカーストに分割されており、偉大なる聖なるもの、すなわち聖なる人間の高貴な、自由に相互に交流しあう構成分子が、切りさかれ、叩き切られ、強制的に引き裂かれていくところであるから、これらの国ではまた動物崇拜、すなわち本来的での動物宗教が存在する」(13)。

思うにマルクスは、若い頃偶然に近い形でフェティシズム(神を攻撃する原初的信仰)を読み知ったが本格的な研究には着手せず、むしろその当時の彼はキリスト教(神にひれ伏す本来の宗教)に対する哲学的批判が最重要だったのだろう。けれどもマルクスは、『資本論』第一巻刊行後開始した古代社会研究・古典民族学研究の一環として原初的信仰への関心を高めた。その過程で彼はマウラー、コヴァレフスキー、モーガンを読み継いでいく。そして最晩年の一八八二年、ラボック著作を読むに至ってようやくキリスト教「本来の宗教とは明確に異なる原初的信仰の本質を申し分なく捉えるに至ったのである」(14)。

## おわりに

本稿では、最初にキリスト教と原初的信仰についての若いマルクスの無理解を指摘し、フォイエルバッハの卓見を対比的に紹介した。しかるのち、最晩年のマルクスが原初的信仰への接近を為した際、キリスト教と原初的信仰との本質的相違を捉えるに至ったことを紹介した。

それで、いったいどちらの捉え方が本来の、ないし完成されたマルクス思想であると言えるであろうか。私は、その問いは、問いそのものが意味を持たないと思っている。すなわち、たとい思想界に新紀元をもたらすほどの大哲学者・思想家であろうとも、自己矛盾と自己否定に満ちた学問研究と思索の道を生涯歩むことは当然のことである。

人によつては『経哲学稿』で、あるいは『ドイツ・イデオロギー』でマルクスはマルクスになったと判断する。また、人によつては『資本論』でマルクスはマルクスになったと判断する。しかし私は、それらいずれの判断についても、最晩年のマルクスが着手した古代社会研究・古典民族学研究の問題意識まで射程に入れた上で今後じっくり再評価してみたい。

その際戒めとして念頭におくべきことは、実際のところマルクスは生涯さまざまな思想的自己矛盾の中を果敢に突き進んだのであって、ある時期からは一つの立場を矛盾なく貫徹したなどと考えるてはならない点である。

それからまた、なるほどマルクスは二〇世紀に登場する一つの根本的な時代思潮を築くのに貢献したが、それは、彼自身が一九世紀の時代思潮に決定的に影響され続けたことを無視する根拠にはならないということである。

ちなみに、マルクスによって激しく非難されたヴァイトリングの思想には反キリスト教にして親イエスの観念すなわち原初的信仰の地下水が流れこんでいる点を、ここで付け加えておきたい(15)。

## 註

(1) マルクス、増谷英樹訳、「一八四七年一月三〇日の在ロンドン・ドイツ人労働者教育協会でのマルクスの演説の議事録」、『社会主義史・労働運動史アルヒーフ』第八年次、ライプツィヒ、一九一九年、はじめに発表、『マルクス・エンゲルス全集』補巻1、大月書店、一九八〇年、五二丁五二三頁。

(2) ロンドンにおけるヴァイトリングの活動については以下の文献を参照。石塚正英『三月前期の急進主義 青年ヘーゲル派と義人同盟に関する社会思想史的研究』長崎出版、一九八三年。

なお、マルクスは一八五〇年になってふたたびダウマーの別の著作『新世紀の宗教 箴言の組合せによる基礎づけの試み』(全二巻、ハンブルク、一八五〇年)に関連して、以下のように言及した。「『自然と女性』は人間や男性とは違って真の神性である。……自然的なものに対する人間的なもの、女

性的なものに対する男性的なもの、真の、ただ一つ正しい服従と自己疎外であり、最高の、いな唯一の美徳であり敬虔さである。』第二巻、二五七頁。ここで見るように、思弁的な宗教創始者の浅薄な無知は極めて明確な臆病に転化する。ダウマー氏はあまりにも間近に近づいて彼を脅かす歴史的悲劇を避けて、自称自然に、すなわち、農民の愚鈍な牧歌に逃げ込む。そして、自分自身のめめしい諦めを覆い隠すために女性崇拜を説いている。/もつとも、ダウマー氏の自然崇拜は独特なものである。彼はキリスト教に比べてすら反動的な行動をとることに成功した。彼はキリスト教以前の古い自然宗教を近代化された形で復活させようと試みている。『マルクス・エンゲルス全集』第七巻、一九七一年、二〇八頁。

この批評には、未だモーガンやバツハオーフェンに出会う前の、先史社会の古典民族学を実際を知らないマルクスの、自然崇拜や女性崇拜についての見当違いが含まれている。

マルクスはさらに『資本論』第一巻(一八六七年)でも、以下のようにしてダウマーに言及した。「彼ら(ローマの貴族)が平民債務者に前貸した貨幣は、債務者の生活手段をとおして、債務者の血と肉に化した。だから、この「肉と血」は「彼らの貨幣」だった。それだからこそ、シャイロック的な十銅表の法律! 貴族である債権者たちがときおりティベル河の対岸で債務者の肉を煮て祝宴を張ったというランゲの仮説は、キリストの聖晚餐についてのダウマーの仮説といっしょに、そのままにしておこう」。『マルクス・エンゲルス全集』第三巻のa、一九六五年、三七八頁。この付言からは、ダウマーの説を否定する意図は読みとれない。

(3) フレイザー、永橋卓介訳、『金枝篇』第四分冊、岩波文庫、三三三頁以下参照。

(4) フレイザー、同上、二二三頁以下参照。

(5) マルクス、前掲論文、五二丁五二三頁。

(6) 教父オリゲネスの「比喩」については、以下の文献を参照。石塚正英「聖書の神話的解釈とフェティシズム シュトフウスを論じてフォイエルバッハに及ぶ」、『理想』第六五三号、一九九四年、二〇頁以下。

(7) 山内 淳、ケルト女神考 聖アンナ伝説、學鏡 第九四卷、第三号、一九九七年三月、三〇頁以下参照。

(8) 岡野圭一 Heinrich、クレークリンゲンの「マリア祭壇」 ゴティックの彫刻、専修大学人文科学研究所周報、第一七二号、一九九六年、三頁。

(9) フォイエルバッハ、船山信一訳、「異教における人間の神化とキリスト教における人間の神化との区別」、『フォイエルバッハ全集』第一五巻、福村出版、一九七四年、一九八頁。

(10) フォイエルバッハ、同上、二〇五頁。

(11) マルクス、石塚正英訳、「フェティシズム・ノート」、石塚正英『フェティシズムの思想圏 ドゥブロス・フォイエルバッハ・マルクス』世界書院 一九九一年、三〇五頁。

(12) マルクス、石塚正英訳、「ラボック・ノート」(抄)、石塚正英『フェティシズムの思想圏』、一七六一―一七八頁。

(13) マルクス、石塚正英訳、『ライン新聞』第二九八号、一八四二年一〇月二五日付(抄)、石塚正英『フェティシズムの思想圏』、一四一頁。

(14) その点についての立ち入った考察については、上記の石塚正英『フェティシズムの思想圏』を参照。

(15) 石塚正英『アソシアシオンのヴァイトリング』世界書院、一九九八年、参照。

## 、神話の中の族外婚

ヤチホコ・ヌナカハヒメを事例に

石塚正英

はじめに	11
一 ヌナカハヒメ神話の概要	11
二 族外婚の特徴	13
三 神話の比較民族学的意味	14
おわりに	16
註	16

### はじめに

神話の背後にはそれを成立させた現実<sup>1</sup>史実が存在する。神話の中には、史実そのものではないが、古代人の社会とそれに関する彼らの記憶が存在する。一九世紀ドイツの神話学者ダーフィット・シュトラウスは、主著『イエスの生涯』(一八三五―三六年)の中で概略次のように述べている。聖書物語に結実することになる様々な口承や伝説はすぐれた個人の意識的な作為ではなく、民衆の精神、共同体の精神であり、その物語の舞台となっている民衆(共同体)や時代の産物なのである。シュトラウスの言う神話とは、何らかの実生活を土台にして民衆の想像力が生み出したものである。物語られた内容がどれほど超自然的な外被をまとっていても、それは古代民衆の想像力の所産なのであって、内実は古代の共同体精神だということである。(註

一)

そのシュトラウス神話学に注目した歴史家の羽仁五郎は、日本神話を研究する津田左右吉の学風に関連させて、次のように語る。

「記紀を聖典として盲信するといふ超越主義または狂信、これに対して記紀を虚偽として批判する合理主義、この対立する二つの立場を克服して、記紀を伝承として見てその意義を明らかにすること、ここに津田左右吉における日本の古典批判の進歩があった。そして、それは、福音書ヤソ伝についての超自然的信奉の立場と合理主義的批判の立場との対立を克服して、福音書ヤソ伝の本質を伝承として解明したシュトラウスの業績に、くらべられることのできるものであった。」(註二)

神話に関する以上の態度をもって、私は、ヤチホコ(八千矛)とヌナカハヒメ(奴奈川姫、沼河比売)の恋物語を論じてみたい。夫が妻のもとに出かける形式の婚姻形態、いわゆる妻問婚を特徴とするこの神話物語に、族外婚の遺制を読み取るうというのが本稿の目的である。

### 一 ヌナカハヒメ神話の概要

一般に、伊勢神話ないしアマツカミ系神話には天孫降臨など垂直移動の特徴があり、出雲神話ないしクニツカミ系神話には常世神やマレビトの来訪など水平移動の特徴がある。一研究によると、ヤチホコは元来は瀬戸内の神であったがのちに出雲(中

ツ国)の神と習合した模様で(註三)、別名をオホナムチ(大己貴)、オホクニヌシ(大國主)という。ヤチホコとは「多くの矛」を意味し、その名は古事記の歌謡「神語」(二丁五番歌)に記されている。(註四)

ヤチホコは、堅州(根の国)の神スサノヲの娘であるスセリヒメ(須世理比売)と結婚しヒメを正妻とするが、ほかにも妻を求めて各地に旅をする。妻求ぎ(つままぎ、古くは「妻覓ぎ」と書く)である。「遠々し」北方の越(高志)で又ナカハヒメに出逢う。現在の地名でみると、場所は新潟県の最西端、糸魚川地方、姫川流域と思われる。ヤチホコが高志に来たことは、上越市五智に鎮座する越後一の宮・居多神社の祭神がオホクニヌシ・又ナカワヒメおよびその子タケミナカタ(建御名方)であることから確認される。(註五)

この地に至ったヤチホコは、家で寝ている又ナカハヒメに歌で求婚するが戸を開けてもらえず、鳥が啼いて夜が明けてしまふ。鳥に八つ当たりするヤチホコに対して、ヒメはその鳥を殺さないで、と懇願し、夜になったら一緒に寝てあげる、と約束する。その歌のとおり、二人はその夜、共寝して結婚する。

「又」とは玉のこととされ、「又ナカワ」は玉のとれる河という意味を連想させる。玉とはヒスイのことであるが、その漢字「翡翠」とは鳥の一種であり、羽毛の色鮮やかなカワセミの雌雄をさす。「翡」がオスで「翠」がメスである。カワセミの美しさをもつ石であるからヒスイと名付けられたか、と想像する。ところで、夫の浮気を察知した正妻のスセリヒメははげし

く嫉妬する。そこでヤチホコは、高志を去って大和(倭国)に向かうこととし、こうしてスセリヒメをなだめようと、「ぬばたまの黒き御衣」を脱ぎ捨て、「そこに鳥の青き御衣」を脱ぎ捨て、と歌った。この際に脱ぎ捨てた衣は女性を意味し、「そこに鳥」はヒスイを意味する。かように歌って又ナカワヒメと分かれたことをほのめかし、スセリヒメを安心させたのだった。(註六)ヒメはそれにこたえて夫と和すことにし、以後、ヤチホコとスセリヒメは仲むつまじく暮らすことになる。(註七)

日本神話を研究するフランス人学者のフランソワ・マセは、スセリヒメの嫉妬に関連して、日本語で次のように述べる。「このスセリヒメの嫉妬は、ある意味で、複数の妻の間に協調関係を保たせることのできる人物は、一国のなかにも和平を維持させることができる、つまり良い君主になれる、というこの時代の考えを示している」と見ることができると述べている。また反対に、君主の妻たちの間の争いは、その国の混乱のシンボルと言えらるわけである。」(註八)

また、神話学者の松村武雄は、次のように述べる。「出雲系民族は、おのれ等の敬愛した大國主神をして諸神中最大の艶福者たらしめるために、この神に頻多な妻覓ぎとその成功とを想定した。且つまたこの神が八十神を治平したとされる裏には、或る優れた人物の諸地域の治平と、そつした治平を勝ち得んがための諸々の土酋との通婚との回想・民間記憶が働いていた筈であるから、そつした事情からも、この神は諸所に妻覓ぎしたと観想されるを得なかつたのであろう。」(註九)

## 一 族外婚の特徴

ところで、松村武雄は、異郷の地高志でのヤチホコの妻問いを異民族間の婚姻、すなわち族外婚に関連づける。「北越と出雲との間には密接な部族的・文化的接触が行われた形跡があり、高志の沼河比売に対する大國主神の妻覓ぎの如きも、部族の接触・融和を意図しての、出雲系民族の有力者の、高志人の女酋との通婚の回想であるらしい。高志國の人とされるこの女性が、決して単なる女性的直人でなかったことは、『和名鈔』に奴乃加波郷と記された地域に於て、この女人が一個の地主神として祀られていたことに徴しても明らかである。」(註十)

そして、この異民族間の婚姻形態を、トーテム信仰(トーマイズム)の観点から説き明かそうとするのである。「同じ部族の異なった二つの氏族が同一のトーテムを有することはあり得ない。」(註十一)

例えばへびをトーテム神とする氏族(クラン)は、けっしてへび・トーテムを崇拝する氏族の異性と結婚することはなく、例えばワニ・トーテムを崇拝する氏族の異性と結婚する。学術的には、これを近親婚タブーという。

近親婚タブー発生に関しては、フランスの社会学者デュルケムの説明に傾聴すべき点が含まれている。彼は何よりもまずトーマイズムという儀礼から婚姻制度を説明する。トーマイズムはトーテムすなわちある一つの氏族神 たいがい生き物で

ある にもまつわる儀礼ないし崇拜である。この氏族神は、トーマイズムおよび氏族内の女性たちの血を通して代々受け継がれる。したがって男たちは同一氏族内の女たちを避ける根拠をもっている。彼らが同一氏族内の女たちと交わることは、すなわち神と交わることを意味する。

それを根拠として近親婚が禁ぜられた。また、トーテムはそれを信仰する者にとつてしか神聖ではないから、トーテムを異にする女たちとは交わつていい。そこで族外婚が始まったのである。しかし近親婚タブーにとつて重要なのは禁止一般でなく、一部をそうすることに、それ以外の異性との限らない性の開放を実現することだった。

近親婚タブーのもとにあつて、ある集団の男たちはつねに別の集団に妻たちを求めることになる。いわゆる集団婚である。これは現代のような一夫一妻婚ではない。多夫多妻婚である。なるほど人類社会はしだいに一夫一妻婚へと向かうのではあるが、ギリシアではオリンポスの最高神ゼウスが正妻ヘーラーの目を盗んで浮気する。日本では出雲のヤチホコが正妻セリヒメの心配をよそに浮気する。

神話学者の布村一夫は、「ギリシアと日本とをくらべる」という副題のついた論文「ギリシアの女神たち」で、例えばゼウスとヘラの婚姻関係を次のように述べる。ゼウスはヘーラーとのあいだで一夫一妻婚になればこそ一種の契約違反をおかす。それに対してオホクニヌシ(ヤチホコ)は「妻をたくさんもつていたのである。嫡妻はセリヒメであるが、この嫡妻は、ヘー

ラーのように、ただ一人の正式の妻という意味ではなく、妻たちの中の第一妻、ないしは主妻である。……ようするに妻ヘーラーは夫ゼウスのヘテリスムス(乱婚)にたいして憤怒し、嫡妻スセリヒメはオホクニヌシの一夫多妻婚にたいして嫉妬するのであるが、これらの説話に、古典ギリシアの、そして記紀万葉の日本の、性関係のちがいがうつしだされているのである。」(註十二)。

松村は、日本神話の中でもとくにトヨタマヒメ(豊玉姫)のお産におけるワニへの変身物語にトーテムズムを見通す。「『わたつみの宮』族がワニと極めて昵懇な間柄であり、寧ろ該族の眷属であるかのようになっている」ことに注目し、次のように結論づける。

「かくしてわれ等は、豊玉姫が、記・紀の語るに一致している通り、出産に当たってワニと呼ばれる真正正銘の或る動物に変じたとせざるを得ない。とすると、今言ったように、何故に姫は産期に或る動物 特に「本つ国の姿」とされる或る動物に変形せねばならなかったかが、当然一つの問題となるが、自分に言わせると、これもトーテムズムの体制および儀礼から見ると、まさしく一つの必然である。」(註十三)

「豊玉姫禁室籠りの神話は、その主要な構成話根の関する限り、トーテムズムおよび外婚制の方面から取り扱われるときに、その幾多の謎が解けるように、自分には思われる。」(註十四)

この際、松村に依拠するとして、ではヌナカワヒメの率いる

高志の国は何をトーテムとして崇拝していたであろうか。ヤチホコは出雲系であると仮定すると、トーテムは例えばヘビである。ヌナカワヒメの場合、目に付くものヒスイであって、動物ではない。ただし、ヒスイはカワセミのことを指しており、ヤチホコが夜這いに来たときヌナカワヒメを護ったのが鳥であった点を考慮すると、なにか鳥類が介在しているかも知れない。

アマツカミ系では、イワレヒコ(神武天皇)が現在の和歌山県熊野地方で遭難したとき、高天原から一羽のカラスが飛来し道案内をしたこともあって、ヤタガラスがトーテムないし眷属に当たるようにも思える。

いずれにせよ、村松の説くトーテムズム説は、まるっきりの空想ではない。その問題について、次節で検討する。

### 三 神話の比較民族学的意味

すでに引用した布村一夫『日本神話学 神がみの結婚』は、アメリカの比較民族学者モーガンおよびスイスの比較神話学者バツハオーフェンの学説に依拠する労作で、布村が戦後の日本神話学界において遅れ馳せながら発した、学問上の挑戦であった。その核心は例えばトヨタマヒメのワニ変身に関する説明に示される。

「トヨタマヒメはワニをトーテム(族霊)とする血族集団にぞくする女人である。このワタツミノカミの血族集団は、そのなか

では婚姻しないという族外婚規律をもっているので、氏族(ゲンヌ)とみられる。この説話のときに、トーテム氏族が存在したと、はっきりとはいえないが、トーテム儀礼はあとあまでのこのことがある。このことについているトーテム儀礼と、神話のなかにたゞたびあらわれるアマツカミ・男とクニツカミ・女との婚姻とによって、氏族という血族集団がかつて存在したと復元できるはずである。彼女は出産にちかすくために、ワニをシンボライズするなものかを、身につけるなりして、祖先としての、族霊としての、トーテムとしてのワニの行動をまねた。これがワニ変身である。

このようなクニツカミ・女と結婚したアマツカミ・男である夫ヤマサチヒコは、ちがったトーテムをもつものである。この羽羽鷲トーテム氏族にぞくする夫にとっては、妻が信奉するワニというトーテム動物の装態をするのを、いいかえると目的の出産にちかづくための禁室のなかでの儀礼を、みてはならないのである。このタブーをやぶれば、夫妻別居はとうぜんのこととなる。」(註十五)。

布村学説はモーガン民族学や松村神話学に依拠したもののなかで、記紀神話を先史の社会組織すなわち氏族制度やそれに見合う婚姻形態、および先史の信仰すなわちトーテムイズムで解説する。記紀神話に含まれる雑多な神話群は、東北アジアや東南アジアの各地から日本列島に渡ってきた人々によって伝えられたものを基礎にしている。したがって、日本には棲息していなかったワニが神話に登場するのである。

それと同じように、日本に自生的に成立したわけでないにせ

よ、先史に起因する信仰のトーテムイズムの残存形態が記紀神話に記録されたのである。そのあたりの事情を考慮すれば、布村神話学は、なるほど古文書学や古代文学の立場での日本神話の解釈には馴染まないかもしれないが、比較宗教学・比較神話学の見地から見ての日本神話の解明にはきわめて有効ということになる。

布村学説では、そのような族外婚的トーテムイズムに、現実の、史実上の氏族が重ねられる。アマツカミ系の「イハレヒコの子孫は、(同じ)アマツカミ系の(ニギハヤヒ)饒速日(出自の女人をめとれない。これはニギハヤヒの子孫である物部氏がムラシ(連)であることにあらわれている。大伴氏もまたそうであるが、もともと物部氏も大伴氏も、大王家のものとともに、おなじ血族集団にぞくするものであり、族外婚規律にしたがって、その血族集団のなかでたがいに婚姻がゆるされるされない。(中略)支配者、または記録者たちによって、ゆがめられたところもある神話のなかから、きびしい婚姻のおきてをみいだすことができるのであり、神話のなかの男と女とのむすびつきは、けっしてでたらめではないのである。」(註十六)

布村学説を前提にすると、ヤチホコからヌナカワヒメへの妻問婚神話が成立する前提として、出雲民族と高志民族の間での族外婚的交流の存在が垣間見られる。なるほど高志のトーテムは「そこに鳥」なのかどうか、はっきりしないが、出雲民族と高志民族とは別個のトーテムを崇拜する異民族同士であるから交流が可能であったと考えられる。

## おわりに

制を読み取るうという私の研究は、その端緒についたようである。(註十九)

中国では翡翠とはもともと鳥の名を示し、とりわけカワセミ(オス・メス)を意味した。また、カワセミは「川セミ」であり、セミはソニからソビ、セウビと転じ、そこからセビ、セミが生まれたという。(註十七) そうであるとすれば、ヤチホコが又ナカワヒメのことを「そこに鳥」に譬え、「そこに鳥の青き御衣」を脱ぎ捨て、と歌ったのは、じつに意味深長である。

現在のところまったくの仮説にすぎないが、高志民族のトーテム神はカワセミであったのだろうか。古代の日本にカワセミはどのように棲息していたであろうか。現在は日本各地の河川や湖沼で繁殖している。

もし現在の糸魚川地方に大昔も棲息していたとすれば、その仮説も意味をもつ。あるいはまた、カワセミが棲息していなかったとしても、現在の姫川流域で採集されるヒスイは大昔に女神の玉石として崇拜された。その名がカワセミそのものであることから、カワセミ石＝翡翠がトーテム神とされていたのであるうか。現に糸魚川市の奴奈川神社に鎮座する御神体はヒスイであるから、その推測もあながち的外れではない。トーテムとしては動物、植物のほか、樹木や岩石、隕石もあり得るからである。(註十八)

いずれにせよ、夫が妻のもとに出かける形式の婚姻形態、いわゆる妻問婚を特徴とするこの又ナカワヒメ神話に族外婚の遺

## 註

- 一 シュトラウス、石塚正英ほか訳『イエスの生涯・緒論』世界書院、一九九四年、参照。
- 二 羽仁五郎「つださつきち博士」、岩波『図書』第七号、一九五〇年、四頁。
- 三 次田真幸『日本神話の構成』明治書院、一九七三年、二八三頁。
- 四 倉野憲司校注『古事記』岩波文庫、一九九一年(初一九六三年)、四八―五一頁、参照。なお、ヤチホコ・又ナカハヒメ神話のもととなった記述とされる『出雲風土記』については、以下の文献を参照。荻原千鶴(全訳注)、『出雲国風土記』講談社学術文庫、一九九九年、九二―九八頁。
- 五 居多神社については同神社宮司の花ヶ前盛明氏が執筆した著作『越佐の神社 式内社六十三』新潟日報事業社、二〇〇二年、『上越の史跡と人物』上越タイムス社、二〇〇二年、ほかを参照。
- 六 次田真幸、前掲書、二七二―二七四頁。
- 七 ただし、古事記によれば、ヤチホコは又ナカハヒメのほかさらにタキリヒメ、カムヤタテヒメ、トリミミの合計四名の妻を娶り、これらの妻たちとの間に四人の子を設けたと記されている。スセリヒメとの間に子はできな

った。

八 フランソワ・マセ、『古事記神話の構造』中央公論社、一九八九年、一一五頁。

九 松村武雄『日本神話の研究』第三卷、培風館、一九八三年（初一九五五年）、二七〇頁。

十 松村武雄、前掲書、二七一頁。

十一 松村武雄、前掲書、七六六頁。

十二 布村一夫『原始、母性は月であった』、家族史研究会、一九八六年、一七〜二〇頁。

十三 松村武雄、前掲書、七七二頁。

十四 松村武雄、前掲書、二八六頁。

十五 布村一夫『日本神話学 神がみの結婚』、むぎ書房、一九七三年、一九頁。

十六 布村、『日本神話学』、二三三頁。

十七 次田真幸、前掲書、二七二頁、三二七頁、参照。

十八 神話をトーテミズムおよびフェティシズムで説明する作業を、私はす

で以下に著作で手がけている。石塚正英『フェティシズムの信仰圏』世界書院、一九九三年。『信仰・儀礼・神仏虐待』世界書院、一九九五年。『白雪姫とフェティシユ信仰』理想社、一九九五年。

十九 ちなみに、米沢康『日本古代の神話と歴史』（吉川弘文館、一九九二年）には、沼河比売神婚伝承に関する学説的な整理として、次のような指摘が読まれる。学説史的な動向は、「ほぼ二つの傾向に大別できるよつである。

その第一は、この神婚伝承の物語るところに従って、出雲と高志との何らかの史的関係を読み取るつとする立場、

第二は、むしろ『古事記』の記事以前の原義を探って、伝承の場ないしその形成過程を明らかにしようとする立場である。

それぞれの立場の中には、かなり顕著な異論も含まれることになるが、一応、このように考えて大過なからうと思われる。また、研究史的大勢からすると、この二つの立場のおおのずからに隆替があつて、古くは第一の立場が主流を占めたが、近来は第二の立場からする研究がこれに替わり、より評価される方向がたどられていたのであつた」（同書、四頁）。

米沢康の整理・分類からすると、今回の試論は布村一夫を基点とする第二の傾向、比較民族的学説とならうか。

とはいえ、米沢康の研究は、以下に引用するように、それ独自で一つの有力な傾向を創っている。「私は、八千矛神と高志国の沼河比売との神婚伝承にも、海の問題を考えないわけにいかない。とくに、北陸道の神済の存在に着目すると、「高志国の沼河比売」といわれるその背景には、この神済にお

ける渡海祭儀の実修が、大きな役割を担っていたのではないかと推考される」（同書、二二頁）。

「ここに出てくる「神濟」とは、「かんのわたり」と読み、北陸道の越中と越後の境界の河ないし沿岸海域を指す。沼河比売神婚神話は出雲から能登を経て佐渡に伝わり、佐渡からさらにその東方海域に「浮かぶ」とみなされた「高志」ないし「古志」に伝えられたと仮定すれば、沼河比売をことさら越後国頸城郡の奴奈川神社や沼川郷に結びつけなくともよいことになる。沼河比売神婚伝承に関する学説的な議論は、いまだ佳境に達していないのである。

## 、歴史における神話のアクチュアリティ

### 目次

一 先史の神話あるいは神話の起源	18
二 ミュトスからロゴスへ、あるいは神話の非神話への転用	21
三 二〇世紀における近代化＝合理化神話	24
四 二〇世紀神話のアクチュアリティ(1)	26
五 二〇世紀神話のアクチュアリティ(2)	29
* .....	32
* .....	33

### 一 先史の神話あるいは神話の起源

二一世紀の現在、なぜ神話か？ その疑問には本稿の全体をとおして答えるとして、前世紀の神話とくれば、なによりもまずナチスのイデオログであったアルフレート・ローゼンベルクの著書『二〇世紀の神話』（一九三〇年）を想起する。(1)

それほどに、二〇世紀の神話といえばファシズムやナチズム、それにソ連東欧の社会主義が思い浮かぶ。その際、通常使用される「神話」という語は、現実や史実にもとづくのでなく空想や虚構にもとづく物語、といった意味になる。この意味における用法としては、例えば次のように言える。イタリアやドイツ、ソ連の民衆に対してムッソリーニ、ヒトラー、スターリンの体制が客観的な根拠なしにでっち上げたナショナリズムやレイシヤリズム (racialisim)、ムニニズム (スターリニズム) は、二〇世紀神話の代表である。これらの体制が国民に提示する政策や

利益は、あらかたフィクションである。

しかし、なんの根拠もない、事実無根の理論や政策に、はたして二〇世紀の文明諸国民が、そう易々と騙されるであろうか。なるほど、そう簡単には騙されるはずのない人々が騙されるが故に神話なのだ、そこにこそ神話の真の意味が潜んでいるのだ、としたい向きもある。だが、なぜ神話は、善悪のうち悪の方に成立しやすく、善については成立しにくいのか。善良な方、ないし好ましい方での使用例は、ないわけではない。例えばスポーツ競技では、連戦連勝の無敗神話、などと表現する。けれども、この場合の使用法でも、勝者はいずれ敗北する、つまりいいことは絶対に永続しない、という観念を下敷きとしている。かように、神話は悪ないし劣の価値意識にまつわる概念として定着している。

けれども、神話の語義を先史地中海にみいだすと、この語はもともと相対的に善悪と関係なく生まれたことがわかる。あるいはまた、善とも悪とも関連していたということでもある。

本稿ではまず第一に、先史地中海における神話の語源や起源について議論し、第二に、くだって文明時代に派生した新たな神話概念の様々な領域への転用を検討する。そして第三に、二〇世紀における神話の中核として「近代化＝合理化」および「家族」「ファシズム・コミュニズム・民主主義」を取り上げてみることにする。その上で、人権思想もまた神話形成の中核をなしていること、歴史上において神話は絶大な現実有効性（アクチュアリティ）を発揮している点を浮き彫りにしてみたい。

神話学者の松村武雄は、古代ギリシアにおける「神話」という語について、著作『神話学原論』（一九四〇年）で次のように説明している。<sup>\*</sup>

「古代ギリシア人は、『ミュトス』という語辞を最も本源的には『ロトス（logos）』の意味に用いた。（中略）ホメロスの」ときも、ミュトスをこの意味 すなわち『言葉』とか、『話されるあるもの』とか、『口によって発せられるあるもの』とかいうほどの義に用いている。μυθος と同じ語辞は、英語の mouth、高古ドイツ語の Mücke、ギリシア語の μυζο, μυια, μυο, μυστες などにおけると同じように μυ, (lat., mu) から抽出されたものであり、このように μ もしくは μυο は、『唇を開くこと、もしくは閉じることによって聴き得べき音を立てること』を意味した。然るに、より後代になると、その意味が特定化せられて、たんに『話されるあるもの』ではなくて、『神性的存在態について話されるあるもの』を詮表することになった。紀元前六世紀―五世紀の詩人ピンダロスの時代には、ミュトスは明らかにこの意味を獲得している。」<sup>(2)</sup>

それからまた、ギリシア神話の研究者グリマルは次のように述べる。「ミュトスはロトスに對立する。それは空想と理性、物語る言葉と論証する言葉との對立である。」<sup>(3)</sup>

以上の議論を参考に、私なりに「神話（ミュトス）」という語についての定義を下してみたい。まず、あるがままの現象を語るのがミュトスである。例えば、ハトを見たらハトと意識しそ

のように語り記す。ミュトスの世界では、ハトを神とする人はハトそれ自体が端的に神である。

それに対して、あるがままの現象に対してその意味や概念を語るのがロゴスである。例えば、ハトを見たら平和を意識しそのように語り記す。ロゴスの世界では、ハトを神とする人はその動物の背後か深部に真善美、正義や平和の本質を見抜く。ハトはそうした本質の眷属（使い・代理）である。ロゴスは明らかに反ミュトスなのである。

確立したギリシア神話の世界では、ミュトスは存在しないか、極度に衰退している。代わってロゴスが前面に出ている。例えば、のちにプラトンがイデアに関連づけることになる普遍の本質は、なんら具象性をもたず神的・不可視的なものとなっている。

一方に、時間の静止する点としての世界（永遠の存在）「アイオン（永遠）とカオス（混沌）を想定し、他方に、時間が経過してできる線としての、森羅万象生成の世界（生成の系譜）」クロノス（時間）とガイア（空間）とを想定するならば、ギリシア神話の成立する現場は、アイオンとクロノスが交差している。過ぎ去っていくようにいつしか元に戻り、円環を描く。

一つの円環においては時系列が存在するものの、神話に登場する物語はア・トポス（時空を超えて偏在すること）を特徴とする。似たような物語は別の場所や別の時代に再演されて系譜（ゲネア

ロジー）をつくっている。ウラノスのゲノス、クロノスのゲノス、ゼウスのゲノス、と進む間に、神話には真善美、正義や平和といった意味「本質」が付与され、一見すると具象的な展開の中に意味「本質」が語り継がれるようになった。

こうして、かつて先史野生のペラスゴイ人のもとでは具象のままの展開であったミュトスは、有史文明のギリシア人のもとでは抽象の展開するロゴスに変貌していったと言える。

ミュトスからロゴスへの転化の過渡期を生きたヘシオドスの『神統記』に関連させて、研究者パウラ・フィリップソンは次のように明言している。「その詩人にとっては夜の感覚される諸現象がとりもたず夜の意味であり、夜の作用であり、またそれに内在する規範でもあるのである。内と外は、ゲートの表現を用いてよいなら、分離しているのではなく、夜の神の本質としてのものもろの現象の総体となつてあらわれているのである。なぜなら、現象の背後や上に神の存在があるのでなく、現象がすなわち神的存在、神の本質なのだからである。」<sup>(4)</sup>

また、ギリシアの東方に存在したメソポタミア地方の先史神話「ギルガメシュ」に関連させて、研究者リヴガー・シエルフ・クルーガーは、次のように述べている。

「原始的心性にとつて、事物はまったく異なつた意味をもつ。われわれが精神的あるいは物質的およびものは、彼らにとつては区別されていない。（中略）身体が魂であり、魂が身体である。身体に関わることがきわめて精神的であり、心に関わることがきわ

めて物質的なことがある。」(5)

ギリシアの神話世界はオリエントの神話世界と重なっている。例えばゼウスの妹デーメーテルは、最初エジプトが黒海のかなたかで崇拜されていた頃は、なによりもまず穀物の神であつただらう。接頭語の「デー」は、ガイアの語源「ゲー」と同じであり、大地を意味する。「デー」はまた、大地から芽吹く、「穂」をも意味する。「デーテル」は「母(mater)」ないし「物質(materia)」を意味する。デーメーテルとは、ようするに大地母神、穀物の母神なのである。ここまでがミュトスである。それ以外のこと、たとえば誰その子だとか誰その妻だとかは、ロゴスに狡知の介入をみた結果をさらけ出している。ケレニーは、無意識ながら、デーメーテルをクロノス・ゼウスと結びつけるのでなく、ペルセポネー(コレー)と結びつけることによって、デーメーテルの中にミュトスを読みとっている。(6)

ギリシア神話からヘブライ・キリスト教神話にうつろう。ヘーゲル学派のシュトラウスは『イエスの生涯』(一八三五―三六年)の中で、聖書物語に結実することになる様々な口承や伝説はすぐれた個人の意識的な作為ではなく、民衆の精神、共同体の精神であり、その物語の舞台となつている民衆(共同体)や時代の産物であるとした。シュトラウスの言う神話とは、何らかの现实生活を土台にして民衆の想像力が産み出したものなのである。(7)

その際、伝達の手段は文字でなく民衆が自ら発する言葉だつ

た。また、信仰の対象は超然たる神霊ではなく、聖者の遺骨だつた。古代においてキリスト教徒とは何か？ それは、ブツダの遺骨に舍利を崇拜する仏教徒と同様、聖者の遺骨を崇拜する原初的信仰者のことなのである。キリスト教徒とは姿なき神イエスを崇拜する者という観念は、古代世界ではむしろ中世カトリック世界でも実に不自然なものであつた。とくに下層社会ではななくキリスト教が浸透する以前の神がみが信仰されていたし、キリスト教に改宗してからも、それに土着の民間信仰をうまく適応させていた。遺骨信仰はその代表例である。

以上の議論や解釈を参考にミュトスとロゴスの関係を整理すると、次のようになる。われわれが常識として知っている神話はミュトスでなくロゴスである。では、前者から後者への展開すなわちロゴスの意味での神話の成立はどのようにしてすすんだか、その問題を次節で検討する。

## 二 ミュトスからロゴスへ、あるいは神話の非神話への

### 転用

先ほど記したメソポタミア最古の叙事詩ギルガメシュ神話には、「エンキドゥ」という始原の人間が登場する。彼は、主人公でウルクの王ギルガメシュがあまりの暴君であつたため天の神アヌが創造神アルルに命じてライバルとして粘土から造らせた野生人である。

エンキドゥは、文明を謳歌するギルガメシュの後に登場するものの、位置づけとしては文明を知らない先史人を意味するであろう。本稿で問題にしている神話の世界は、ギルガメシュでなく、エンキドゥに相応しいと言える。

あるときエンキドゥはギルガメシュのために斧になり、ギルガメシュはその斧でレバノン杉の森に遠征しこれを護る番人フンバツハを殺した。このレバノン杉は、先史の母神ないし母権を意味していた。(8)

こうしてエンキドゥは本来は自分自身と同一であった自然を征服する勢力に文明人に変質していくが、それは同時に自己の破滅ともなつて、死を迎えることとなつた。すなわち、叙事詩ギルガメシュはエンキドゥの死をもつて、物語がミュトスからロゴスへと転じていくのであつた。

レバノンは東地中海沿岸のシリア地方にあり、古くからフェニキア人が商業活動の拠点にしていた。彼らはレバノン杉で船をつくり、地中海貿易を独占した。その全盛期は、エーゲ文明が滅ぶ前一二世紀からアッシリア帝国の台頭する前八世紀にかけてである。その末期にはギリシアにホメロスがあらわれたが、その頃までに地中海海域では、デーメーテル信仰に代表される母権制的社会が衰退し、代わってアポロンやゼウス信仰に象徴される父権制的社会が出現した。

その段階では、神々の姿は不可視となり、代わってさまざまな偶像が考案されるに至っている。先史野生ペラスゴイ人が信

仰する神々は山や石、樹木、あるいはワニの鱗だったりした。これらはミュトスに相応しい神体＝具象神だつた。

偶像は考えられず、したがって存在していない。ところが、民族移動の後に出現した有史文明ギリシア人が信仰する神々は真善美や正義・平和であり不可視であつたものの、それを包込む偶像はかような抽象神を体現する形姿をしており、その究極の形姿はミコ島のヴィーナスに窺われるのだった。(9)

こうして始まつた 神話の文明化 Ⅱ 神話の非神話化 は、やがて宗教的な領域を中心に、社会のさまざまな分野に適用されていくこととなる。その一つに中世から近世にかけて流行した魔女狩りがある。これは、古くはモーゼの十戒に記された異教信仰の禁止に前例をみるが、その後キリスト教に支配されたケルト・ゲルマン社会での異教信仰の禁止に直接的な起源を有する。(10)

ところで、魔女に関連する研究として、上山安敏は安田喜憲編『魔女の文明史』所収論文「魔女裁判」の中で次のように類型化している。「『魔女と魔女裁判』というテーマはヨーロッパで盛んになつたが、それには魔女の生態を民族学的な方向からみていく考え方と、現代社会の我々にも身近な魔女狩りを政治学的な方向からみるというふたつの考え方があつた。……それらをどのようにしてひとつのなかに統合していくかが、本章のひとつのテーマになる」。(11)

さて、魔女という自然界には存在しないものの「生態」とは、

いったいどのように解釈したらいいものであろうか。ようするに、魔女は生き物として実体的に存在したのではなく、表象として社会的・文化的に存在してきたのである。したがって、「魔女と魔女裁判」というテーマは表象としての魔女をめぐって取り扱われてきたと言える。魔女の出没するところ、必ずやその出現を促す社会的ないし文化的要因が潜在していると考えるのである。魔女狩りは、そうした要因を前提にして成立したネガティブな神話なのである。そうであるから、魔女狩りの神話は現代社会にも適用しうる。

安田喜憲は前掲編著の「序論 アニミズム・ルネサンス」と「あとがき」とで、アメリカ軍のイラク攻撃を前近代の「魔女」ないし「魔女狩り」に関連させているが、そこではアメリカ軍ないしキリスト教徒が迫害者に括られている。一九七〇年代以降アメリカではよくそうした現象が生じる。その際、ここでいう「魔女狩り」は比喩的なレトリック、一種の表象である。イラクに実際に魔女がいて指導しているわけではない。

また安田喜憲「魔女を殺し自然を破壊する文明の間からの離脱」にはこう記されている。

「今こそ必要なのは、アニミズムの神々を殺し、森を悪として破壊し、魔女を生み出し、闘いを止めることのできない『力と闘争の文明』の間からの離脱なのである」(12)。

この、文明を一方的に退けようとする態度は短絡的な発想である。この種の研究の難点は、歴史的コンテクストを背景にま

で退けていることである。あるいはまた、「魔女」という表象を「悪」というレッテルに使用するといったイデオロギーに傾きがちである。だがそれだけに、魔女狩りが現代でも神話として意味をもち通用するのである。それは、神話の中で攻撃にさらされた人々をして、公然非公然を問わずいつそう結束させ、ときにはカウンター・ミュトスを産むという点でも、効果があると言える。

次に、一九世紀を代表する革命理論であるマルクス主義における神話ないしその意義について検討してみよう。それはマルクス主義の発展神話とでも命名できるものである。

すなわち、マルクス主義の中核をなす唯物史観においては、社会とその歴史は総体としてみると必ず進歩していく。正常つまりヨーロッパ的であればモノクロニカルに発展する。ヨーロッパ正常というこの発想自体は、一九世紀から二〇世紀にかけて、イデオロギー的な立場を超えておおかたの人々に受け入れられてきた。

それからまた、マルクス主義よりもまずはダーウィニズムの名において、一九世紀は進化主義・進歩主義の世紀であった。ただし、ダーウィン本人は、けっして進化と進歩を等値しなかった。適者生存はときにある器官の退化を助長してきたからである。(13)

しかし一九世紀人は進化と進歩を等値にして、人類社会の発展神話を創りあげたのである。その神話はちょうど一八七〇年

前後のアメリカ、ドイツ、イタリア、そして日本にピタリと当てはまった。これらの諸地域では、当時そろうって国民国家が誕生したのであった。それに対してマルクス主義のみが結果を出すに至らず、革命の必然性神話 は未だ革命歌「インターナショナル」の歌詞にのみ描かれるのみであった。 「起て飢

えたるものよ、いまぞ日は近し」

「起て飢

えたり搾取されたりするとストライキや暴動、革命に決起する、という神話は、ようやく一九一七年にロシアで結果を生んだ。しかし、それから八〇年ほどして、飢えても搾取されても誰も革命に決起しない状況が欧米を中心に蔓延し、革命の必然神話 は人々を惹きつける魅力を喪失した。二〇世紀にあつては、革命への情熱よりも物質的繁栄の欲望の方が新たな神話形成に力を発揮していく。その方向において成立したのが、科学技術神話ないし近代化＝合理化神話である。

### 三 一〇世紀における近代化＝合理化神話

世界大で環境破壊が進行し、その悪影響を懸念する今日、先進諸国の人々はもはや近代化＝工業化・合理化の神話に騙されはしない。ただし、そのように悟るには甚大な対価を払うこととなった。けれども、すでに一九六〇年代に欧米型近代化の欠点を見抜いて独自の未来を構想していた人物がいた。その人物とは、アフリカ西海岸ギニア・ビサウの民族解放指導者アミルカル・カブラルである。

カブラルは、上記の問題に関連して次のように主張した。ギニア・ビサウは欧米先進諸国にならって工業化一辺倒で進むのはただしくない。さりとて、旧来のまま農業にしがみついているのも間違っている。では、その中間がいいとなるのか？

「中庸が最善と考える者は多いが、それは本当ではないのであって、良いことは、一方の側と他方を総合して前進する術を知っていることなのだ。一方と他方を総合し、ある国で正しい途を採るといふことは、真ん中に留まるということではない 真ん中には出来ることは何も無いのだ。」(14)

近代化の目標は、国家だけが豊かになることでなく、地域だけが豊かになることでもない。肝心なのはまずもって個人が豊かになること、それも内面からそうなることである。地域や国家が豊かになるのは、個人の豊かさの前提や保証としてでなくてはならない。もし近代化によつて個人の豊かさが削がれるようであれば、その政策は拒否すべきものとなる。そうした認識はアリエリア戦争をルポルタージュしたフランツ・ファノンやキューバ革命を指導したチェ・ゲバラにも共通している。(15)

カブラル、ファノン、ゲバラの三人に共通する信念、それを私なりの用語で表現するならば、ロゴスとしての神話でなくミユトスとしての神話に民衆の将来を見通す、ということである。

アフリカでなくとも地球上いずこでも、農業は近代西欧的な発想である経済効率神話(ロゴス)を受け入れない。農業は資本主義的な経営をも受けつけない。自然相手の営みであるからど

のような不測の事態が突発するか知れない。労働価値説は妥当しない。だから、農業および農業経営の近代化はできても、農業の工業化つまり工業として作物を生産するということはできないのである。

アメリカの穀物メジャーと結んだ農場経営者は石油から穀物を作りだすが、その方法は環境、資源などの諸問題に突き当たってしまったではないか。かつて、久野収は次のように述べていた。

「工業化は機械的再生産のできる第二産業には効いても、農業とか漁業、林業など、直接、大自然を相手にする第一産業には効かない。第一次産業をどうするかという問題の解決策は、近代経済学にはもちろん、マルクス経済学にもないと、宇野弘蔵さん（経済学者）も同意してくれた」（16）。

また、農業は林業および漁業と密接に関連しているので、農業だけの工業化はほかの林業・漁業にダメージを与えることになる。漁民は山に樹木がないと失業しやすくなる。山にたまった腐植土は川に流されて平地に堆積し農産物を育てる。土壌微生物は不必要な農産物をも分解し、こうしてできた腐植土は再度海に流れこみ海中生物たちの食料となる。それで素晴らしい循環が成立してきたのである。農業が持っているこうした循環システムは、従来工業には乏しかった。だが工業においてもリサイクルは絶対に欠かせない。むしろ、工業こそ農業の長所を見習うべきなのである。

ギリシア語に「オイコス」というたいへん含蓄に富む言葉がある。これは「住む場所」とか「家政」という意味になるのであるが、その言葉から「エコノミー」と「エコロジ」が派生してきた。（17）

私たちはエコロジと調和のとれたエコノミーを営まねばならないのである。特に前者を破壊してまで後者を追い求めてはならない。今、前者は工業に代表され、後者は農業に代表される。二一世紀はエコノミーでなくオイコスとしての生産を、自然と人間の共生神話のスローガンとして掲げるべきである。その際、エコロジの精神は紛れもない神話である。エコロジがなぜ神話かという点、とりわけ環境倫理学では、自然を擬人化し、自然の権利をうち立てた上で、人間と自然の共生を唱えているからである。（18）

二〇世紀における近代化＝合理化神話（ロゴス）の最後として、科学の無謬性をみておこう。科学技術の安全神話とか、ハイテク製品の無謬性とかである。そのうち前者の事例としてただちに想起されるのは原子力施設での事故である。一九八六年に旧ソ連でチェルノブイリ原子力発電所で原子炉が爆発し大規模な放射能漏れ事故が発生したとき、日本の原子力委員会は、同様の事故は日本では絶対にありえないと断言した。原子力行政の安全管理基準、設備の信頼性、作業者の技術レベル、総てにおいて日本は世界最高水準にあると宣言した。ところが、一九九〇年代に日本国内で幾つかの原発事故が起きた後、一九九九年、茨城県東海村のウラン燃料加工会社JCOで、ウラニウム臨界事故が発生し、ここに原子力神話は崩壊した。

ところで、原子力は、アインシュタインの相対性理論、プランク、ボーアの量子論を土台にした原子物理学の発達にももたって利用価値を高めてきた。だが残念ながらこのエネルギーは、一九五七年に発せられたゲッティンゲン宣言すなわち平和利用のためにのみ原子力研究を行なうとの宣言にもかかわらず、軍事利用される傾向を強めた。

第二次世界大戦中のアメリカで、イタリア人フェルミはシカゴ大学原子核研究所で原子炉製造と原子核破壊、原子力エネルギー創出に成功したが、それによって得られた実験結果はさまざまアメリカ軍によって原子爆弾に応用された。以後、核爆発実験は一九四九年に旧ソ連で、一九五二年にイギリスで、一九六〇年にフランスで、一九六四年に中国でも成功した。

こうした事態に対して核保有国を含む国連加盟諸国は、一九六六年九月国連総会で、爆発を伴うあらゆる核実験を禁止する包括的核実験禁止条約（CTBT）を採択し、調印した。これに激しく反発した国の一つインドは一九九八年五月に核実験を行ない核保有国となった。また同月、インドに続いてパキスタンも核実験を実施し、核保有を宣言するに至った。

二一世紀の現在、原子力神話は技術面でも利用面でもほぼ崩壊したと言える。しかし、人々は原子力という一技術を放棄してもどうにか生きられようが、その欠を補う代替技術や省エネ技術、環境保全技術等、何らかの技術神話を物語らないでは、けっして未来を生きることができない。神話一般はけっして放

棄されないものである。

#### 四 二〇世紀神話のアクチュアリティ（一）

##### ファシズムとコミュニズム

現代人が未来を生き延びることができるか否か、それは科学技術のみにかかっている訳ではない。それ以上に、資本主義の歪みを克服する新たな社会制度、政治制度にかかっている。これまでの一〇〇年、すなわち二〇世紀には資本主義と社会主義が大きな神話物語をつくってきた。それにファシズムを加えるならば、二〇世紀には三つ巴の様相を呈して社会形成神話が併存したのである。

その際、神話の次元では三者は別物であったが、神話を産み出す現実の諸局面では相互に関連しあっていた。本節では、三者は神話としては敵対するものの、現実においては入り組んで関連していたという、その問題を検討する。それはまた、民主主義の無謬性という神話を揺すぶる問題でもある。

まずは民主主義の衆愚性を考えてみよう。周知のように、古代ギリシアの民主主義は奴隷制という経済基盤の上に立っていた。その上に、ギリシア諸ポリス、とりわけアテネの自由市民は、前五世紀ペリクレス時代に民主政治を完成させた。

すなわちアテネでは、一定の年齢（一八歳）に達した男子に

市民権を与え、彼らは全員が公共広場に集まって民会（エクレシア）を開き、政治上の討論を行ない、行政の為の評議員や裁判官 おおよそ輪番制 を抽選によって選んだ。このように、アテネそのほかのポリスの市民は、全員が民会を通じて直接政治に参加した。

だがこの民主主義は、ポリスという社会がアプリアリに前提となっており、ポリスを離れた個人が存在はありえず、したがって個人の意志の反映としての民主主義という次元に立脚してはいなかったし、人権の保障という概念も 人権そのものの概念が欠如していたのだから当然だが 生まれていなかった。

ところで、アテネでペリクレスの時代に民主政が成立した原因として、よくペルシア戦争（前五〇〇〜前四四九年）での平民の活躍とそれによる彼らの発言力の増大が挙げられる。しかし、このような平民階級が多数参加するような統治形態たる民主政に対して、かのギリシアの大哲学者ソクラテスやプラトンは否定的であった。例えばソクラテスによれば、「汝自身を知れ！」の格言に象徴されるように、人は知識（Episteme）によってのみ道徳生活を確立し得、ポリスにおける政治にしても、知識ある人によって担われてこそ保障され得る。よって治者は少数となる。

それからプラトンは、平等化主義およびその具現である民主政（Democracy）を排撃し、「哲人政治」すなわち貴族政（Aristocracy）の方を高く評価する。彼にとって、実際的に行なわれていたギリシアの Democracy は衆愚政治（Ochlocracy）ないし暴民政治

（Mobocracy）としてのそれに映ったのである。大衆を軽視するプラトンにとって最良の政体は貴族政である。もしこれが腐敗すると、まず金権政治（Timocracy）になる。その結果やがて政治権力が少数者に握られて寡頭政治（Oligarchy）に墮落する。これは必ずや大衆によって批判され、そこから民主政（すなわちプラトンにとっての暴民政）が出現し、さらにその反動として僭主政（Tyranny）が民主政にとって代わる、とプラトンは考える。（19）ただし、現実の歴史上では、僭主政は金権政治から民主政への過渡期に出現した。

さて、二〇世紀初頭のドイツでは民主主義から、衆愚政と連動した独裁政が生まれた。すなわち、ワイマル民主主義は国民投票など手続きとしてのみ用いられ、形骸化し、プラトンの言う衆愚政治に依拠した独裁政に道を譲ったのである。そうなると、以後はどのような社会政治現象が生じるか、この問題について、ライヒは彼独自の「大衆の性格構造」理論から次のように説明する。

「『穏やかな』ブルジョワ民主主義の時代に、あくせくしている工業労働者は原理上二つの可能性のいずれかが彼の前に開かれている。一つは、地位が上だと考える中産階級との同一視であり、いま一つは、反動的形態と正反対の生活形態を生み出すかれ自身の社会的立場の同一視である。前者は、中産階級の反動性を妬み、時には模倣しながら 経済的な機会を与えられるなら、その生活をまるごと取り入れる途を択ぶ。他方、後者は、反動のイデオロギーと生活形態を拒否して労働者階級独自のイデオロギーと生活形態をとり入れる。前者の社会生活も後者の階級生活も

ともに同じ影響にさらされているので、いずれの方向からも同質の強い牽引力がはたらく。」(20)

労働者たちは、鉄鎖のほか何も失うものをもたないような生活苦からはい上がりた、中産階級の方に上昇したいと願う。しかし、労働者はいくらドレスアップしてみても所詮心根からして労働者だ、などと当の中産階級に差別され見下されていると感じるや、労働者たちはいつそ劣等意識を深めたり絶望したりするものの、反転して階級格差の廃絶を唱える二勢力、すなわち社会主義とファシズムのいずれかを熱烈に支持するようになる。

その際、ファシズムの神話物語においては、まずもって古代ギリシア人をゲルマン人と同じ人種として北欧人種に括った。一九三六年ベルリン・オリンピックにおけるギリシアからのトーチ(聖火)リレーとアスリートたちの肉体美の誇示は、神話の奥深さを演出してあまりあるものだった。

その上で、ギリシア人以外たいがいの諸民族を非アーリア系に一括して排外する筋書きを用意し、労働者の階級意識をシヨウイニズムで塗り替える運動に血道をあげた。

それに対してマルクス主義の神話物語においては、社会的窮乏化の進行は労働者に階級意識を自覚させ、彼らはインターナショナルの崇高なる連帯感を抱いてヨーロッパ的規模でのプロレタリア革命に決起する、あるいは、資本主義の矛盾はそれ自身の弁証法的な深まりの先において、共産主義革命という解決

の突破口を切り開く、という筋書を用意した。

両勢力とも民主主義を用いて解放神話を用意したということでは同列だったが、その内容においては相互に次元を異にしていた。ナチズムはドイツ・ナショナリズムを高揚させる内容であり、マルクス主義はそれを削ぎ落としインターナショナルを高揚させる内容であった。第一次世界大戦で英仏に敗北し亡国の淵に立たされたドイツ人にとって、魅力ある神話は、どちらかと言えばナチズムの方であった。

ところで、神話は過去に意味を添えるばかりでなく、むしろ未来を積極的に語る。「日はまた昇る」など円環をなすにせよ未来まで構想するのが神話であるとするならば、それは神話と言わずユートピアと称する方が適切である。それほどに、ユートピアもまた神話と深く結びついている。羽仁五郎によれば、ユートピアの発生はそれを抱くものの自己解放に係る。

「現存の社会と対立し、それを圧迫と感じ、これを批判し、より高き目標に向かってこの現在より解放されようとする。」(21) のがユートピア精神である。円環をなすにせよ、未来を語らない神話、未来を意識しない神話などありえるはずもない。したがって、あらゆる神話は同時にユートピアであるとも言える。

## 五 二〇世紀神話のアクチュアリティ(2)

### ファシズムと家族神話

ユートピア(utopia)』は対になる語「ディストピア(distopia)」がつくられている。逆ユートピアである。例えば、共産主義はすべての権力を否定する、と豪語してつくられる社会に最強の独裁権力が登場する、といった現象を指す。フーコーのように「権力関係は社会的結合に深く根ざしており(……)権力関係なき社会とは抽象にすぎない。」と言い切れる者は抱かない幻想であるが(22)、神話としては重要な現実的意味を有する。その問題について、ここでは家族に絞って検討しておく。

研究者ニコラウス・ゾンバルトが『男性同盟と母権制神話

カール・シュミットとドイツの宿命』で述べるところから入る。(23)シュミットを論述の対象にしてはいるものの、ゾンバルトの眼目は、バツハオーフェン『母権論』に依拠した家父長制家族からの人々の解放、ないしは端的に家族の廃止にかかわっている。

「自由な性とは、単一婚、家父長制的家族、国家といった、女性を抑圧するさまざまな社会的抑圧を廃棄する女性解放とほとんど同じ意味を持つ。家父長制的機構に代わって乱婚制と女性共同体、いや女の支配が始まるだろう。言葉を換えれば、無政府状態の勝利は『永遠に女性的なもの』の勝利を意味する。『厳格に父権に基づく一夫一婦制家族は「……」首尾一貫したアナーキズムとは矛盾する』(『現代議会主義の精神的境地』)というカール・シュミットの指摘は正鵠を得ている。」(24)

「間違いなく言えることは、『母権論』の著者がヴィルヘルム期

において反プロイセン的反家父長制的な対立文化の代表的思想家の一人であったことである。」(25)

「『大地のノモス』(一九五〇年)の序でシュミットは『母権論』の作者バツハオーフェンの名を挙げ、偉大な先人として崇敬を捧げている。『ノモス』は『法(レックス)』や『ロゴス』といった家父長的秩序に属する語よりも、女性主導的、母権的民族集団(大英帝国もこの集団として出現する)の本質を理解するに適していることからすれば、必ずやバツハオーフェンの意に適うことだろう。」(26)

「『母権制』は本質的には神話であり、ユートピアであり、幻想である。歴史的現象として見れば母権制は十九世紀の思想史・精神史に包括される神話的素材である。」(中略)

『父権制』の現実と、それに疑問符を付し、戦いを挑むおしとどめがたい変革の力動の隠喩としての『母権制』神話。(中略)政治、社会、経済、文化、そのどの領域のものであれ、近代におけるさまざまな闘争が父権制と母権制の形作る緊迫した磁場の中に書き込まれていることを見ないとすれば、この時代について何一つ理解したことはない。」(27)

上記の引用文のうち、最初の二つはシュミットが家父長主義者・反バツハオーフェン論者であった時代のもので、最後の引用文は第二次大戦後のバツハオーフェン礼賛に転向した段階のものである。この二例を引くことにより、ゾンバルトは二〇世紀の神話としての「母権」を論じたのである。

次に、同じく神話のレベルで家族を論じているライヒの言説をみる。「**国家の帝国主義化は家族の帝国主義化においてイデオロギー的に再現される**」(28)と考えるライヒは、人々の心がファシズムへと向かわないようにするには大衆の性格構造を変革することが肝心で、それには、性の革命を軸とする家父長制的家族の解体が必要と考える。

ライヒは性の解放ないし家族の解体を口にするが、彼においてその改革は、ファシズムの大衆心理を解体する基点となるものであった。

「**経済の単位は必然的に、個人的な関係となり、そういう関係は結局、その単位を性関係の集団にもするのだ。ちょうど未開社会で家族が氏族をほろぼしたように、経済にもとづく集団が家族をほろぼすのだ。**」(29)

その際、ライヒが掲げる家族の解体に氏族の時代を関係づける手法もまた、一種の神話づくりである点を確認するべきである。ファシストの中には、家父長的家族の反対物である母権的原理を攻撃する者がいて、ライヒはその攻撃から母権的な原理や制度、思想を擁護している。

なるほど、ライヒは先史時代に存在したと考えられる制度の未来における復活、再生という単純な構えを採用してはいない。彼は母権を支えたのは先史の氏族制度であり、これが未来に再生するとは考えず、今後はむしろ端的に個人が経済単位になると考えている。しかし、それでもなお、過去の遺制を未来の

ローガンに含ませる手法は、やはり、神話の手助けを借りるものといつて差し支えなからう。

ただし、母権神話を云々する前に、まずもって父権神話が威力をもっていた点を確認する必要がある。人々は、万能の神々が必要なきにはこれを求め、万能の指導者が必要なきにはこれを求める。ニーチェによって神の死が宣告された後のヨーロッパ思想界に、やがてニーチェが力説した超人が登場する。こうして、神を超える、ないしは神を無用の長物とする家父長力的カリスマの神話が成立したのである。

その筋書きにおいて女性性は、男に対する女の位置でなく、家族を慈しむ母親の位置をもつて登場する。もし、家父長的指導者が母権的原理を讃えんとすれば、それは女性としての女でなく、母性としての女の役割を強調するためである。家父長を倒す女でなく、家父長を下支えする女を演出するため、ときとしてファシストは母権的原理を援用する。あるいは神を超えるカリスマが最強の神としてのユダヤ教の父神ヤーヴェを攻撃するために、男神父神によって滅ばされた先史の女神母神を担ぎ出すのであった。

二〇世紀神話形成におけるファシズム思想と母権思想の関連については、およそ次のように概述出来る。(30)

『母権論』著者バツハオーフェンが一八八七年に没してしばらくすると、彼の業績は再評価のテールにのる。この動きに先鞭をつけた人物の一人アルフレート・シーラーは、バツハ

オーフェンが説く母権時代の宇宙論的シンボルとして卍象徴を説いてまわり、後に誤ってナチスのハーケンクロイツの創業者として歴史に名を残す。

また、シエラー自身からして、ユダヤ教を母権的宗教の対極に位置する父権的宗教として憎悪し、その意味で反ユダヤ主義に立ったといわれている。そこから、バツハオーフェンはヒトラーの思想的教師・先駆者であったかの謬見が醸し出される。

その反対に、オットー・グロースは、バツハオーフェンによって主唱された母権思想を共産主義と結びつけ、父権社会の転覆＝母権社会の復活を共産主義の実現と同一視するといった短絡ぶりを示した。

だが、カジミール・フォン・ケレス クラウスによれば、当のバツハオーフェンは「家長制(Matriarchate)と女人支配(Gynaiokratie)を決して最高の社会的存在形態とはみなしておらず、いわんやそれらの復帰するのを望ましいとは思っておらず、逆にそれを戒めた。」(31)

共産主義との関連は措くとして、ここではシエラーによってファシズム思想に援用される母権思想に注目しておきたい。バツハオーフェン存命の頃、母権思想はマルクス、エンゲルスといった社会主義者・共産主義者の注目するものであった。ここではたしかに原始共産主義社会としての母権制の未来における復活が神話の一章をなしていた。それと同一の思想が、二〇世紀初頭に至って反ユダヤ＝反父権の有力な神話に転用される

こととなったのである。

以上で、ファシズムに関連させて幾つかの神話物語およびその形成について議論してきたが、ここでもう一度、そうした神話自体はけつして悪でもなければ異常でもない、という点を確認しておきたい。また、神話どころか、それと深く関連しているファシズムやコミュニズムもまた、一方的に悪とか異常とかのレッテルをはることはできない点を力説しておきたい。ファシズムは特異な現象、という神話は民主主義は正常で健全なものという神話と同等に扱うべきだということである。それに関連して、ライヒは次のように言っている。

「こんにちにおいてさえ、誤った政治的判断の結果としてファシズムは、ドイツや日本の特殊な国民性としていまなお考えられている。この誤謬の頑固なまでの意固地さは、真実を認めるのが怖くてたまらないからだ。ファシズムは、いっさいの国家の、人間社会のいっさいの組織にたちまち普及する文句なく国際的な現象なのである。」(32)

また、わが国のナチズム研究者村瀬興雄は、およそ次のような議論を堅持している。

ナチス統治下においてヒトラーやナチス党の大幹部だけが「狂気そのもの」の決定を行なっていた、という定説は覆されつつある。第三帝国においても、政策決定やその遂行にあたっては、各種支配グループのあいだで討議が行なわれており、それなりの理由と支持とによって政策が遂行されていたことが判

明したのである。ファシスト治下の国民生活と、他の独裁国家や多くの文明国家の国民生活とのあいだには、普通考えられていたよりもはるかに多くの共通点があつたことが承認されつつある。

ファシズムを現代世界とはまったく性格の違う「異常」現象や暴政と考えないで、帝国主義一般のなかにおいて考え、帝国主義のもつマイナスイ面を極端な形にまでおしすすめた一つのタイプとして捉えることが必要であろう。(33)

先史のミュトスを「ミュトス神話」とし、文明の神話を「ロゴス神話」として両者を区別するとすれば、二〇世紀の神話はむしろ後者に属する。ロゴスある限り、何らかの意味内容を含む。したがって、神話は民主主義をもファシズムをも、そしてコミュニケーションをも包み込み、これらにアクチュアリティをもたせるといふことは、理の当然である。

「人権」概念もまた神話形成の中核に位置づけられてきたことは、もはや異論のないところであろう。フーコーは、「**権力関係なき社会とは抽象にすぎない**」としたが、なるほど、権力関係なき人権もまた抽象にすぎない。しかし、その抽象が神話を形成するや絶大な社会的政治的力をもつことを、私は認めてはばからないのである。(34)

\*

\*

ライヒは、大衆の性格構造には非合理主義が内在していると

みる。(35)その際、非合理主義は合理主義の反対物ではあるものの、価値として固定したものではない。例えば、おおかたの人々は正義を愛し悪を憎む。ファシズムを非合理主義に結びつける。それが間違っているわけではない。しかし、合理主義＝正義、非合理主義＝悪、という等式は必ずしも成り立たず、等式の組み合わせは別様にもなる。あるときには合理主義が悪とみえ、あるときには非合理主義が正義とみえることは自然な成り行きだということである。

歴史上では、合理の時代と非合理の時代が交互に重なって継起した。一八世紀の啓蒙的合理は一九世紀前半のロマン主義的非合理の流行を産みだし、それがまた一九世紀後半の科学的合理によつて沈静化された。その科学主義は一九世紀末から生の哲学など非合理の潮流に押し流された。

一九世紀末に力をつけた非合理諸派はナチズムに結実したが、二〇世紀中頃にはアメリカ的合理主義が全世界を席卷した。そして今、とりわけ九・一一以後、非合理に反転した世界強国アメリカに、アラブないしイスラム的非合理が徹底抗戦の姿勢を強めている。

そして、その各々の時代に各々の神話が生まれ、各々の勢力に正当性の色合いや正義の価値意識を与えるものとして物語られてきたのである。これまで、神話といえは即座に架空のもの、悪に加担するものというレッテルを貼られてきた。しかし、本稿では、人権思想もまた人々の日常生活(現実)から生まれた神話(観念)の一つであることを認めてはばからない。

人権神話は、まず一八世紀啓蒙時代に当時の日常的現実をもとにミユトスとして語られ始め、アメリカ独立宣言とフランス人権宣言では国是とされロゴス化した。それはヨーロッパでは王政復古で現実的威力を失った。

やがて一九世紀後半になると社会主義諸勢力が人権神話を語り継ぎ、ワイマール憲法やスターリン憲法では国是とされた。それはファシズム時代に打ち捨てられたものの、第二次世界大戦中に国際平和を希求する勢力によって語られ、日本国憲法では国是とされた。そして今、世界大で進行する貧富格差の拡大や環境破壊の深刻化の過程で、日本国憲法も風前の灯火となり、人権思想は神話の魅力を喪失しつつある。

では、人権擁護の神話は、今後どのように語り継がれるであろうか。現在のところ、大枠では、ライヒがファシズムの超克を家族の解体の先に見通していたのと似た状況にある。ただ、現在は家族の解体よりも国家の解体が先行している。よって、二一世紀に語り継がれる人権擁護の神話は、日本国憲法（第九条）の脱国家的適用、すなわちユニヴァーサルな憲章への変更の中にミユトスとして盛り込まれることとなる。しかし、この予測は学術研究の範囲を超えているので、その問題について本稿ではこれ以上言及しないこととする。

最後に、本稿で論じてみた幾つかの危険神話や安全神話について、それらの危険度や安全度をもう一度考えておこう。ある制度や技術があったとして、もしそれが危険であるとマスコミ

や政府が喧伝すると、それは危険度を増幅させる。安全度もまたしかりである。ロラン・バルトはその現象を「神話作用」と呼んで研究の対象にした。<sup>(36)</sup> かように、高度情報時代の二一世紀にあつて、歴史における神話のアクチュアリティはいよいよもつてその意味を増しているのである。

## 註

1 アルフレート・ローゼンベルクの著書『二〇世紀の神話 (Der Mythos des 20. Jahrhunderts, Eine Wertung der seelisch-geistigen Gestaltkämpfe, 1930)』について、羽仁五郎は、戦時中に書き上げ一九四六年に発表した文章「神話学の課題」で、次のように批評している。

「前世紀末に流行し黄禍論などもみちびいたホウストン・ス・チェンバレンの『十九世紀にの基礎』等の白人人種優越の感の一種たるゲルマニア人乃至北欧民族乃至アリアン人種なるものの絶対的優越感を利用してそれによつて独占資本主義の政治形態たるナチスの政治的目的をおおつたもので、著者自身思想の獨創性とか思索の深さとかを求めてはあらず、もとより学問的本ではなかつた。」「羽仁五郎、「神話学の課題」、『羽仁五郎歴史論著作集』第三卷、青木書店、一九六七年、七七頁。初出は、『歴史学研究』一九四六年一〇月号。

なお、ファシズムのほかにコミュニズムをも二〇世紀の神話に括るのが妥当ではないかとみる宗教社会学者、古野清人の見解を以下に紹介する。

「今までの宗教的基盤が取去られるときには、社会は内部から人間としての指導者の形態のもので自ら動力を提供しなければならぬ。この人間的な指導者に何ほどの神の属性と性質とを与え、非合理的な神話学や歴史の唯

物的または世俗的解釈を考案することを余儀なくされるのである。恵み深い「摂理」に代わって、実際または仮想の敵や危機が本質的なものとして要請されてくる。軍国主義や階級闘争はそれ自ら神聖なものとされ、世界を占領する超国家または階級なき秩序が究極の目標とされる。(中略)われわれはかつて現代の民主主義的運動、社会主義的運動について、社会的神秘主義の名のもとで、それらが広義の一種の宗教運動であることを指摘したことがある。それは従来の霊的有機体や神聖な秩序としての社会に取代わった社会運動である。文化闘争、階級闘争のプラカードはこのような運動を凝集させる標語であり象徴である。生々の流転をやめない社会集団は不断に新しい理想を創造して、自己の再創造を試みる。その運動はすでに宗教に近いといえよう。」「古野清人『宗教生活の基本構造』、社会思想社、一九七一年、三六四～三六五頁。

2. 村松武雄、『神話学原論』、培風館、一九四一年(初版一九四〇年)四〇五頁。引用にあたって、旧字旧仮名遣いを新字新仮名遣いに改めた。

3. ピエール・グリマル、高津春繁訳、『ギリシア神話』、白水社、一九九二年、七頁。

4. パウラ・フィリップソン、廣川洋一・川村宣元訳、『ギリシア神話の時間論』、東海大学出版会、一九七九年、三四頁。

5. リウガー・シェルフ・クルーガー、氏原寛監訳、『ギルガメシュの探求』、人文書院、一九九三年、三九頁。

6. カール・ケレーニイ、高橋英夫訳、『神話と古代宗教』、新潮社、一九九二年(初版一九七二年)、一四三頁、参照。

7. シュトラウスの神話理論について、私は次のように理解している。「聖書を神話と見る立場すなわちシュトラウスの立場からすれば、聖書において物語られた内容は絶対的真理なのであった。そのような考えのシュトラウスに依拠すれば、神話はポジティヴであり、神話は古代のみならずこの時代にも新たに語られ続けるものである。」「シュトラウスにおいて文字(聖書)の背後にあるものは民衆の精神(folk)、共同体(Gameinde)の精神である。そうであるなら、シュトラウスにおいては、民衆の、共同体の、いや人類の精神は絶対的真理と一致することになる。」「石塚正英「聖書の神話的解釈とフエティシズム」、『理想』第六五三号、一九九四年、二二頁、二六頁。

また、羽仁五郎は、神話の成立基盤について次のように説明している。「呪術や崇拜や神話はどこから来るかといえば、社会生活からそれが生まれくるので、その逆ではなく、かつ社会生活としてもそれなしには人間が一日も生きられぬ食物をつることが経済とかそつした実際の社会生活を行なうについてむすばれる社会関係、家族関係や支配乃至征服関係とか政治とかが、呪術とか崇拜とか神話などの先きに、あるいはその基礎に、すくなくともそれらとときはわかないがたく結びつき、それらにもなつて存するのであることは、学者の机の上だとか村落や蕃地のとおりすがりの見聞や資料採取手帳だとかではわからないかもしれないが現実に自分たちがどうして日常の生活をいとなんでいるかを考えてみてもすぐわかることである。」「羽仁五郎、「神話学の課題」、八八頁。

神話の成立基盤を「社会生活」(物的・合理的基盤)におく羽仁のこの説明は、神話それ自体が非合理や不条理を含んでいることと矛盾しない。合理的基盤から非合理が生まれるのは当然であり、またその非合理が原因となつて合理的基盤を改変していくことがあるのも、理の当然である。神話に含まれる非合理を無知蒙昧や迷信と片付けると、神話の本質「現実的有効性を見

失つのである。その意味から、シュトラウスの神話的聖書解釈は重要なのである。羽仁は一九二〇年代のドイツ留学中にシュトラウス『イエスの生涯』を知る。総じてマルクス主義的な神話解釈にちかい羽仁の議論中に、シュトラウスの影響はたしかに垣間見られるのである。羽仁のシュトラウス言及については、石塚、『聖書の神話的解釈とフェティシズム』、二〇〇二頁、参照。

なお羽仁にはいま一つ、彼の神話学研究の出発点となった重要な論者がある。「神話学の方法および概念」、『史学雑誌』、一九二九年八月号。若い羽仁がこのように神話学に深入りしていった背景に、彼のドイツ留学がある。

「第一次世界大戦後の社会は、われわれ青年の眼の前に、古いものの没落と新しいもの生長とを示した。一九一七年ロシア革命、日本でも一九一八年の米騒動及びデモクラシーの思想、それらがわれわれをゆすぶった。一九二一年一高を卒業したぼくは、そのまま東大に入ってそこを卒業して社会に立つといまままでの生きかたが、われわれの生きかたであるようにには考えられなかった。ぼくはドイツに行き哲学を学ぶことを決意し、ハイデルベルクに行った。しかし、大戦後のドイツの社会はさらにはげしく動いていた。革命の要求が反革命によっておしひしがれながら動いていた。そのドイツのハイデルベルクで、ぼくは糸井靖之や大内兵衛が経済学に新しいみちを発見しようとして死にものぐるいになって勉強しているのを見た。ぼくは三木清とともに哲学において新しいみちが発見されなければならないことを知った。ぼくは、哲学から歴史を学んだ。そして、一九二四年、日本に帰ってきたとき、ぼくは日本および東洋の歴史の研究をしなければならぬと考えた。こうして、ヨオロッパから帰ってきたぼくが、日本の歴史を研究しようとして最初に読んだのが、津田左右吉の『神代史の研究』また『古事記および日本書紀の研究』であった。（それらを）読みながら、ぼくはダヴィッド・シ

ュトラウスの『ヤソ伝』 David Friedrich Strauss, Das Leben Jesu. 1835. をおもいだし、この本をもとり出して、ならべて読んだ。「羽仁五郎、「つださつきち博士」、『図書』一九五〇年五月号、二頁。

8 リウガー・シェルフ・クルーガー、氏原寛監訳、『ギルガメシュの探求』、人文書院、一九九三年、八〇頁前後、参照。

9 先史と文明との過渡期における神観念の変化、神像の形態変化については、以下の文献を参照。石塚正英、『フェティシズムの信仰圏』、世界書院、一九九三年。

10 古代～中世におけるキリスト教による異教神の悪霊視については、以下の文献を参照。石塚正英、『白雪姫』とフェティシユ信仰』、理想社、一九九五年、とりわけ第五章「天上の神がサタンを殺戮している頃」。

11 安田喜憲編、『魔女の文明史』、八坂書房、二〇〇四年、九二頁。

12 同上、四六四頁。

13 ダーウインが進化と進歩とを区別していたとの主張については、次の文献を参照。石塚正英、『歴史知とフェティシズム』、理想社、二〇〇〇年、第七章第三節「社会発展の段階と類型・ミハイロフスキー」。

14 アミルカル・カブラル、石塚正英ほかアミルカル・カブラル協会編訳、『抵抗と創造』ギニアビサウとカボベルデの独立闘争』、柘植書房、一九九三年、七九頁。なお、欧米型の近代化政策・近代主義とは根本的に次元を異にするアフリカ型の近代主義に関する詳細については、次の文献を参照。石塚正英、『文化による抵抗』アミルカル・カブラルの思想』、柘植書房、

一九九二年、とりわけ第四章「ウジャマア社会主義とクリエントス資本主義」、第五章「負の近代主義 批判 現代ソ連をも駁撃するアフリカ」。

15 例えば、ファノンには次のように述べている。「ひとつの橋の建設がもしそこに働く人びとの意識を豊かにしないものならば、橋は建設されぬがよい、市民は従前どおり、泳ぐか渡し船に乗るかして、川を渡っていればよい。」  
フランチ・ファノン、鈴木道彦・浦野衣子訳、『地に呪われたる者』、みすず書房、一九六九年、一一三頁。

また例えばエルネスト・チェ・ゲバラは次のように述べている。「肉を何キロ食べようと、一年に何回浜辺へ散歩に出かけようと、現在の給料で外国から輸入する装身具をどれくらい買おうと、問題ではない。個人が内面的にずっと豊かになり、ずっと重い責任をもって、いつそつかんぜんなものになったと感ずることこそ、問題である。」  
ゲバラ、「キューバにおける社会主義と人間」、選集刊行会編訳、『ゲバラ選集』第四巻、青木書店、一九六九年、一八六頁。

16 ・東京新聞、一九九二年二月二日付夕刊、掲載記事。

17 語句「オイコス」の語源と意味については以下の文献を参照。石塚正英・柴田隆行監修『哲学・思想翻訳語事典』、論創社、二〇〇三年、二四～二五頁。項目「エコロジー・生態・生態学」。

18 ・自然の権利については、以下の文献を参照。トム・レーガン、「動物の権利」を含むピーター・シンガー、戸田清訳、『動物の権利』、技術と人間社、一九八六年。

19 ・服部辨之助、『政治思想史 古代』、早稲田大学出版部、一九七四年、七〇頁以降、参照。

20 ・Wilhelm Reich, Die Massenpsychologie des Faschismus, Koeln, 1986, S.80. ウィルヘルム・ライヒ、平田武靖訳、『ファシズムの大眾心理』、せりか書房、一九七二年、上巻、一一一頁。

21 ・羽仁五郎、「ユウトピア」、『羽仁五郎歴史論著作集』第四巻、青木書店、一九六七年、五二頁。初出は『講座世界思潮』岩波書店、一九二九年。

22 ・ミシェル・フーコー、渥海和久訳、「主体と権力」、蓮実重彦・渡辺守章監修『ミシェル・フーコー思考集成4』、筑摩書房、二〇〇一年、二七頁。

23 ・Nicolaus Sombart, Die Deutschen Maenner und ihre Feinde. Carl Schmitt. Ein deutsches Schicksal zwischen Maennerbund und Matriarchatsmythos, Wien, 1991. ニコラウス・ゾンバルト、田村和彦訳、『男性同盟と母権制神話 カール・シュミットとドイツの宿命』、法政大学出版局、一九九四年。

24 ・Sombart, ibid., S.97. 田村訳、一一七頁。

25 ・Sombart, ibid., S.128. 田村訳、一五五頁。

26 ・Sombart, ibid., S.304. 田村訳、三八〇頁。

27 ・Sombart, ibid., S.339f. 田村訳、四一四頁。

28 ・Reich, Massenpsychologie, ibid., S.72. 上、一〇九頁。

29 Wilhelm Reich, Die Sexuelle Revolution, Frankfurt a. M., 1971, S. 166.  
ヴィルヘルム・ライヒ、中尾ハジメ訳、『性と文化の革命』、勁草書房、一九六九年、一七二―一七三頁。

30 白井隆一郎編訳、『バツハオーフェン論集成』、世界書院、一九九二年、とりわけ第一〇章「解説論文 記号の森の母権論」参照。

31 井上五郎訳、「J・J・バツハオーフェン論」、家族史研究会編、『女性史研究』第九集、一九七九年、五―六頁。

32 Wilhelm Reich, Die Massenpsychologie., S. 13. ライヒ、平田訳、上巻、一〇―一一頁。

33 石塚正英、村瀬興雄教授のナチズム研究によせて、『立正史学』第八号、二〇〇〇年、四九頁。

34 神話のアクチュアリティにある種の歴史貫通性を認める文化史家に大類伸（一八八四―一九七五）がいる。その労作『西洋文化史論考』誠文堂、一九六一年、四―五頁、に次の記述が読まれる。

「人間の歴史の発達は、神話を全然歴史化してしまつたが、或は神話を歴史から追放することによって始められた。それは神話の蒙昧と混乱とに対する明晰と秩序との勝利であり、また本能的欲求や情熱に対する理智の統制である。（中略）

人間の歴史は、たしかに混沌から秩序へ、暗黒から光明へと向っている。しかし前者は必ずしも後者によって一掃されてしまったのではなく、何等か

の状態で依然として存続している。もとより或る時代の混沌はその外面的な形相としては消え去つたに相違ないが、それを生み出す根源的な力は無形の存在として時代の裡に生き続けている。そうして或る時期を経てその時代に相応した形相をとつて再び歴史の表面に現われて来る。しかし、それはまたその時代の理性を代表する対立的な力によって克服されて、更にまた時代の裏面へと潜入してしまふ。このような対立する両勢力の交渉関係は、たえず歴史の面に繰返されつつあるので、歴史を研究する者の逃れることの出来ない宿命とさえ考えられるのである。

以上のごとき抵抗作用の力として現われて来るものは、歴史の上では屢々異端的なものとして取扱われ、それに対して克服し調整する力が正統的と見られることは云うまでもない。但し、正統と云い異端と云うも、結局は楕円の両面であつて、両者とも歴史の発展にとつて欠くべからざる要素なのである。

要するに、歴史と神話とは相対立しながらも互いに人間歴史の発展を生み出す力である。われ等は歴史を輝かしい人間の所産として尊重すると共に、同じく人間の生んだ自然的所産としての神話の意義を忘れてはならない。但しここに云う神話は、原始時代そのままの神々の復活や原始への復帰を意味するのではなく、昔の神話を生み出した根源的な潜在勢力が、決して滅んでいないと云う意味である。かくして時代はいかに変遷しようとも神話は何等かの形で絶えず現われる次第である」。

35 Reich, Massenpsychologie., S. 209. ライヒ、平田訳、下巻、三八頁。

36 ロラン・バルト、篠沢秀夫訳、『神話作用』現代思潮社、一九八〇年、一七〇頁、参照。

「付記」先史のミユトスを「ミユトス神話」とし、文明の非神

話的神話を「ロゴス神話」として両者を区別するとすれば、今回は後者について詳論したことになる。前者についてはすでに別稿「デーメーテルとディオニュソス」(『立正西洋史』第一八号・第一九号、二〇〇二年～二〇〇三年)で縷説した。したがって、本稿をもって私なりの神話論(歴史知的神話論)は一応の完結をみた。

『立正西洋史』24号、二〇〇七年

## 、日本における比較神話学研究の歩み 高木敏雄・松村武雄・羽仁五郎・布村一夫

石塚 正英

### 目次

はじめに	38
1 比較神話学研究の先駆者たる高木敏雄	39
2 神話の集合意識性に注目する松村武雄	40
3 シュトラウス『イエスの生涯』から出発した羽仁五郎の神話理論	43
4 布村一夫の民族学的神話学研究	46
おわりに	49

### はじめに

日本において近代的な学問としての神話学を研究した人物の最初は、熊本県出身の高木敏雄(一八七六～一九二二)である。高木は、1904年に博文館から『比較神話学』を刊行したが、それまでの学問的歩みの過程で、日本神話から高天原系と出雲系の「二源論」を抽出していた。これは古代に二位一体的二分組織を想定するものであり、古代ギリシアの三位一体的三分組織に対抗するものだった(二位一体的二分組織、三位一体的三分組織については以下の文献を参照。布村一夫『原始共同体研究』未来社、一九八〇年)。

このように日本神話をヨーロッパ神話と比較しつつ歴史学的かつ構造的論的に見ていこうとする高木は、比較神話学研究の先駆者として現在まで高く評価されている。本稿では、高木に端を

発する日本・ヨーロッパ比較神話学の研究史を、松村武雄・羽仁五郎・布村一夫へと系譜的に辿る。

## 1 比較神話学研究の先駆者たる高木敏雄

高木敏雄は、『日本神話学の歴史的概観』（『日本神話伝説の研究 神話・伝説編』平凡社・東洋文庫、一九七四年、所収）第3節において、明治期における神話研究に関し、以下のように総括している。

「徳川時代に於いて唱道せられし神代史の自由討究は、此に至りて忽ち大なる頓挫を来し、神代史研究の衰退と共に、日本神話学の発生も亦暫く望少きに至れり」。

そのような停滞状況を打開するのに、高木は、同時代までにヨーロッパで展開していたギリシア神話学、ゲルマン神話学などの成果を導入することとしたのである。それはちょうど、幕末・明治初期から開始するヨーロッパ文化の吸収と軌を一にしていた。彼自身はドイツ語を学びゲーテを読むなどして、率先して諸文化を吸収し、その学殖をもって比較研究的・歴史実証的方法を確立していったのであった。

そのようなモチベーションで開始した彼の研究は、おおよそ以下の論文に結実した。

\* 「素尊嵐神論」『帝国文学』第5巻第11〜12号、一八九九年。

\* 「嵐神論不可能説に答えて自己の立脚地を明らかにす」『帝国文学』第6巻第2号、一九〇〇年。

\* 「羽衣伝説の研究」『帝国文学』第6巻第3号、一九〇〇年。  
\* 「浦島伝説の研究」『帝国文学』第6巻第6号、一九〇〇年。  
\* 「日本説話の印度起原に関する疑問」『帝国文学』第7巻第3号、一九〇〇年。

\* 「大國主と神話」『帝国文学』第7巻第5〜7号、一九〇一年。

\* 「日本神話学の歴史的概観」『帝国文学』第8巻第5号、一九〇二年。

\* 「日本神話学の建設」『帝国文学』第8巻第9号〜第11号、第9巻第2号、第5号、第7号、一九〇二〜一九〇三年。

\* 「比較神話学」博文館、一九〇四年。

高木神話学に注目する布村一夫は、高木の研究活動とその業績を次のように3区分する(布村一夫「高木敏雄のこと」、布村『日本神話学 神がみの結婚』むぎ書房、一九七三年、所収。布村一夫「高木敏雄論」、『近代神話学の樹立と集成』、布村『神話とマルクス 日本神話の謎を解く』世界書院、一九八九年、所収)。

- 1 第五高等学校・東京帝国大学の学生時代、
- 2 五高教員時代(一九〇〇〜一九〇七)、
- 3 東京高等師範学校時代(一九〇八〜一九一六)。

第1期はむろん修業期間であって、上掲の「素尊嵐神論」はその一成果であった。

第2期には主著『比較神話学』を刊行している。この著作で、神話学者としての彼の地位は確立した。内容を一瞥すると、

第1章「総説」では、「神話学の概念及び其の由来」、「比較神話学説」、「比較神話学の方法及び神話の種類」が論じられる。

第2章「天然神話」では、「太陽神説」、「天然物素諸神」、「天地開闢神説」が、第3章「人文神話」では、「罪悪の神話的説明」、「人文神話」、「死と火との起原」が論じられる。

第4章「洪水神話」では、「支那洪水神話の英雄」、「洪水神話の比較」が、第5章「英雄神話」では、「英雄成功神話」、「勇者求婚説話」、「怪物退治説話」、「動物説話」が論じられる。

そして最後の第6章「神婚神話」では、「神婚説話」、「白鳥処女説話」、「仙郷淹留説話」が論じられる。

その後、高木は一九一一年に『日本神話物語』を服部書店から、翌一二年に『日本建国神話』を宝文館から、そして一九一三年には『日本伝説集』を郷土研究社から刊行した。そして一九一六年に『素戔嗚尊神話に現はれたる高天原要素と出雲要素』を『史学雑誌』第52編第2号に載せるが、それ以後執筆活動をほぼ休止する。以上の活動が、布村の分類における第3期ということになる。

ただし、高木死後の一九二四年には武蔵野書院から『比較神話学』第3版（博文館、一九一〇年の復刻）がで、一九二五年には彼の公表論文をまとめて『日本神話伝説の研究』と称する2巻本が岡書院から刊行された。

その序文を柳田國男が書いている。一節を拾う。  
「高木君とは一年半ほどの間、ほとんど毎日のように往来していたことがあった。」

「私は外国に旅していて、高木君が遣って来るといふ噂とほとんど同時に、その訃報に接したのであった。」

「高木君の新しい過ぎた学問は、あたかも新しい過ぎた葡萄酒のごとくに、舶来品歓迎者にすらも、なお賞玩せられなかった。その学問が年を経て正に大いに熟し、友を会し盃を挙げて、陶然として酔つてもよい時代になると、もう高木君は遠く辞し去って、この知識の饗宴に参加することを得ないのである。（中略）大正14年4月 柳田國男識」（高木敏雄著、大林太良編『増訂・日本神話伝説の研究』1 平凡社、一九七三年、序文から）。

## 2. 神話の集合意識性に注目する松村武雄

高木神話学を批判的に継承して学問的にいつその飛躍を成し遂げた人物に、高木と同じ熊本県出身の松村武雄（一八八四～一九六九年）がいる。彼が生涯に書き上げた神話学に関する主要著作は以下のものである。

『神話学より見たる国文学』岩波書店、一九三二年。

『神話学原論』全2巻、培風館、一九四〇～四一年。

『古代希臘に於ける宗教的葛藤』培風館、一九四二年。

『希臘神話の新検討』培風館、一九五三年。

『日本神話の研究』全4巻、培風館、一九五四～五八年。

日本がアジア太平洋戦争に突入する直前、一九四〇年一二月と翌年一二月、熊本における高木敏雄の後輩にあたる神話学者

の松村武雄は、『神話学原論』(全2巻)を刊行し、その中でフレイザー『金枝篇』に言及した。彼はすでに一九一四年に『欧州の伝説』(金尾文淵堂)を刊行して、早くから神話伝承に関心を示していたが、その成果が熟してきたときに未曾有の戦争が開始してしまうのだった。しかし彼はあえて刊行に踏み切ったのである。

「ヨーロッパの諸民族の間に広く行なわれた『五月柱』(May Pole)の儀礼に至っては、ならによくイザナギ・イザナミ二神の柱巡りの行事に接近している。フレイザーが『金枝篇』の『呪術及び王者の進展』(The Magic Art and the Evolution of Kings)巻二に詳細な考察を試みている通りに、この儀礼は、女人・家畜に多産性を与える勢能を有すと信ぜられた『五月柱』を廻って、男女群が舞唱し、こうしてある一人の男が『五月王』、『五月花婿』となり、ある一人の女が、『五月妃』、『五月花嫁』となり、両者が往々にして性的な所作及び唱和をなすことから成り立っていた」(松村武雄『神話学原論』培風館、上巻、一九四〇年、209～210頁)。

「氏(フレイザー 石塚)は幾多の創見を出し、幾多の重要な問題を提起してゐる。王者の呪師起原説の如き、呪術の宗教先位説の如き、トーテムリズム及び族外婚に関する新見解の如き、統治権・所有権・婚姻・人命尊重等の社会制度若くは社会習慣が、原始的な宗教的觀念若くは習俗から発生し且つ支持されてゐる事實の究明の如き、タブーや靈魂信仰や自然崇拜などに関する諸問題の綿密周到な解明の如き、みなこれである」。

「しかしこれを大観すると、フレイザーの神話考察の多くは、

(エ)民間伝承の他の種々のジャンルと共に、一の問題を究明するための資料として採り上げられること。

(一)既にその意味が知られてゐる神話の類型を何人にも企及し得ないほど豊富に蒐集すること」(松村武雄『神話学原論』培風館、下巻、一九四一年、784～786頁)。

松村は、翌一九四二年、今度は『古代希臘に於ける宗教的葛藤』を、同じ培風館から刊行し、その中でもしきりにフレイザーを援用する。

「フレイザーに一例を採って見る」(松村武雄『古代希臘に於ける宗教的葛藤』培風館、一九四二年、33頁)。

「フレイザーの告ぐるところによると」(松村武雄、同上、128頁)。  
「ジェー・シー・フレイザーの『金枝篇』やアレン(Grant Allen)の『神の觀念の進展』(The Evolution of Idea of God)などを纏くとき、吾人は幾多の実例に面接することが出来る」(松村武雄、同上、628頁)。 という具合である。

その村松を、もと熊本女子大学教授であつた民族学者布村一夫は次のように記している。

「『日本神話』二冊に付録されている松村による解説は注目にあたいます。そこにあげられている引用文献は、松村の研究のあとをしめすが、ここではフングが敬遠されてフレイザーの呪術が受け入れられている。(中略)」

一九二二年に松村が浦和高校にイギリス語教師としてつとめはじめた年に、高木は旧松山高等学校、ついで大阪外国語学校に

つとめる。そして海外留学をまえにして、十二月十七日に不慮の死をとげる。(中略)

高木が死亡した一九二二年のことだが、松村の十一月づけの序文をもっている著作『異端者の対話』が、一九二三年に発行された。このときにフリーザーの『旧約聖書のフォークロア』が松村によってよまれたことがしめされているが、柳田が指摘するようなフリーザーにおける人類学と民俗学との結節としてのこの著作にたいする評価は、さんねんながら松村にはみられない。(布村一夫『神話とマルクス』世界書院、一九八九年、224～225、298～299頁)。

その松村は、皇国史観が廃棄された第二次世界大戦直後、比較神話学の素養をもつて、こんどは日本神話をダイレクトに研究する地歩を確立する作業にとりかかった。『日本神話の実相』(培風館、一九四七年)でこつ切り出す。

「記紀の古典的体系神話に、日本神話を代表させることは、どうしても失当といはざるを得ない。記紀の神話体系は、或る一部の上層階級の作為若くは構想であつて、民衆の総意若くは集合意識が自らにして産み出したものではないからである」(松村武雄『日本神話の実相』培風館、一九四七年、30頁)。

さらに、本稿に引用する価値を有する部分を以下に記す。

「吾人にはせざるなら、神話を統へ貫く観想は、天皇氏及びこれに密接な關係を有する少数者の着想したものであり、またその観想を具体化すべく、多くの神話を結集配列したその行き方も、それ等の特定人の工作である。しかし統へ貫かれ、結びつけられた個々の神話は、強ち作為に係るものではない。(中略)「日本神話」への成長発展に与つて力があつた衆庶神話即ち祝詞・

語部の口承・壽詞・民間神話・氏々の神話的伝承が、「生れたもの」であつて、「作られたもの」ではなかつたことは、固より言ふを俟たない。(中略)一体作られた神話は決して衆庶に対して精神的受納をかち得るものではない。それは永きに生きつづけることすら不可能である。なぜなら衆庶の心魂を強く支配してゐる神話的思考の承認を得難いからである。中央朝廷が着想した神話群が、そこに盛られてゐる諸観想、統治者の統治権能の合宜性・神の子の神の命による国土支配・皇統の尊嚴永遠性などを、諸々の氏族・庶民に説得することが出来たといふことは、それ等の神話群が官府の案出にかかるにも拘らず、それ等に於ける思考・構想の為方が、当時の衆多を支配してゐた神話的思考に合致してゐたからに他ならぬ」。松村武雄『日本神話の実相』、58～60頁)。

ここに表明された「民衆の総意若くは集合意識が自らにして産み出したもの」としての神話観は、十九世紀前半期ドイツの神話学者シュトラウスの発想に類似している。シュトラウスによれば、新約聖書(福音書)についての解神話学的積には以下の3通りがある。

1. 超自然的。
2. 自然主義的⇨合理主義的。
3. 神話的。

彼自身はそのうち第3の立場を自ら属するものと表明した。

第一の立場は奇跡記述をそのまま肯定する。第二の立場は、奇跡記述の背後にある寓意や合理的メッセージを読み取る。それに対して第三の立場ないしシュトラウスの立場は、奇跡記述を含めた聖書物語を、それを継起的に語り継いだ民衆⇨共同体の

想像力あふれる無意識的共同精神とする。そのかぎり、神話はけつして虚構ではないのであった(D・シュトラウス、生方卓・柴田隆行・石塚正英・石川三義訳『イエスの生涯・緒論』世界書院、一九九四年、111頁以降、「訳者解説」参照)。

### 3 シュトラウス『イエスの生涯』から出発した羽仁五郎の神話理論

第一次世界大戦後に誕生したヴァイマル共和国時代のドイツ、同国のハイデルベルクには幾人かの日本人留学生が結集し、勉強にはげんでいた。その代表は青年哲学徒の三木清、大内兵衛、糸井靖之、そしてここで検討する森五郎すなわち羽仁五郎(一九〇一〜八三年)である。

二十世紀最初の年に群馬県桐生市で機織り業者の五男として生まれた羽仁(旧姓森)は、一九二一年、東大法学部入学の5ヵ月後、ドイツのハイデルベルク大学に留学した。一九二四年、帰国後東大の国史学科に再入学するまで、羽仁はドイツ体験をすることとなる。

第一次世界大戦に敗北したドイツは、政治的には英仏主導のヴェルサイユ体制下におさえられており、また経済的には賠償金支払いを履行するためアメリカの金融支配下にあった。国内は民主主義的なヴァイマル共和国のもとにはあったが、とても平穏とは言えず、左右の蜂起が頻発し激しい動きの渦中におかれていた。

当時日本でも、一九二〇年二月に八幡製鉄所で「溶鉱炉の火は消えたり」と叫んで一万数千人が争議を起こしていたし、一九二一年七月には神戸の三菱・川崎造船所で三万人規模の争議が発生していた。けれども、ドイツではもっと激しく社会不安が増大し、二三年には空前のインフレーションが発生しヒトラーたちは同年十一月ヴァイマル政府打倒のミュンヘン一揆を企てたりしている。羽仁は、まさに激動のドイツに飛込んだのであった。

一九八三年六月に亡くなった羽仁五郎は、生前の一九七二年、故郷群馬県桐生市の市立図書館に一万三千点をこえる蔵書を寄贈した。その羽仁文庫の半数は洋書であり、その多くは一九二〇年代初のドイツ留学を契機として収集されたものと思われる。文庫中には例えば

フツサール『論理学研究』(一九〇〇年)、  
『ノイエ・ツァイト』(一八九二〜一九〇三年)、  
ベルンシュタイン『ドイツ革命』(一九二二年)、  
クララ・ツェトキン『ロシア革命に対するローザ・ルクセンブルクの立場』(一九二三年)

など数多くの初版本が見られ、また、デイルタイ『詩と体験』(一九二三年、初版一九一〇年)など、羽仁が留学している最中に再刊されたものも数多く見受けられる。また時事的に近いものとして、ドイツ外務省『ヨーロッパ諸政府の大政策、一八七二〜一九一四年』(一九二三年)とか『スバルタクス書簡』(一九二〇年)なども目を引く(石塚正英「羽仁文庫(桐生市内図書館内)の紹介」、

こうして蔵書の一部を瞥見してみると、改めて羽仁のドイツ留学の真剣さがひしひしと伝わってくる。その羽仁は、一九五〇年に若き日のドイツ留学を振り返って、次のような記述をなしている。

「第一次世界大戦後の社会は、われわれ青年の眼前に、古いものの没落と新しいもの生長とを示した。一九一七年ロシア革命日本でも一九一八年の米騒動及びデモクラシーの思想、それらがわれわれをゆすぶった。一九二一年一高を卒業したぼくは、そのまま東大に入ってそこを卒業して社会に立つというままで生きかたが、われわれの生きかたであるように考えられなかった。

ぼくはドイツに行き哲学を学ぶことを決意し、ハイデルベルクに行った。しかし、大戦後のドイツの社会はさらにはげしく動いていた。革命の要求が反革命によっておしひしがれながら動いていた。そのドイツのハイデルベルクで、ぼくは糸井靖之や大内兵衛が経済学に新しいみちを発見しようとして死にもぐるいになって勉強しているのを見た。

ぼくは三木清とともに哲学においても新しいみちが発見されなければならぬことを知った。ぼくは、哲学から歴史を学んだ。そして、一九二四年、日本に帰ってきたとき、ぼくは日本および東洋の歴史を研究しなければならぬと考えた」（羽仁五郎「つださつきち博士」、『若波』図書、第7号、一九五〇年五月、2頁。）。

羽仁は、おそらく三木にすすめられるかたちで、ダーフィット・シュトラウス『イエスの生涯』を読む。日本に帰ってから、彼はこの著作をことのほか重視するようになるのである。羽仁は、晩年を過ごした神奈川県藤沢市にも蔵書を寄贈したが、その羽仁文庫には彼が訳した『イエスの生涯』部分訳（序の一部）が保管されている。シュトラウスを重視するようになった根拠に関連して、羽仁は次のように語っている。

「一九二〇年代のはじめ、ハイデルベルク大学で歴史哲学をまなんでいたぼくは、そこで糸井靖之、大内兵衛、三木清などの若きライオンたちに毎日のようにもみぬかれ、日本の歴史を研究しようとの決心し、日本へ帰る船がエジプト、セイロン、インド、中国などの港によるたびごとにそのアジアの民衆のすがたがぼくのこの決心をふかくさせたが、ふたたび本郷の大学の門をくくって日本の歴史を学んでいるあいだに、津田左右吉の『古事記・日本書紀の研究』をよんだとき、ぼくはこの書がダヴィド・フリドリヒ・ストラウスの『イエス伝』にしていることにおどろいた。にているはずのないこの二つの書がにているのはどうしてなのだろう。なにがぼくをしてこのような印象をいだかせるのだろう。この二つの書をならべてよみかえしながら、ぼくはしばしばこのことばかり考えていた。おもえば、このときぼくの学問の方向が決定されたのである」（羽仁五郎「つださつきちの学問」、『図書』第149号、一九六二年一月、2頁。）。

羽仁は、一九二九年日本大学教授となり同大学の日本史学科を創設した。その同じ年に、「神話学の方法および概念」を東

大の『史学雑誌』八月号に発表し、日本神話の科学的分析を提唱する。この論文には河上肇の訳になるマルクス『賃労働と資本』の引用があるほか、グイコ著作集のフランス語訳本などが用いられている。一九二九年というあの日中十五年戦争勃発の前夜に、羽仁は、日本古代史を科学的に研究しようとする意欲を燃やして、グイコからマルクスにいたるまでのヨーロッパ社会科学の成果を積極的に学んでいったのであった。

さて、論文「神話学の方法および概念」で羽仁が提唱する日本神話の科学的分析であるが、それは近代合理主義の流儀になるものではない。彼は神話解釈をけつして「奇跡妄信」や「歴史的事実」に基づかせはしないのである。そうではなく、あのシュトラウスの方法に依拠するのであった。シュトラウスによれば、神話とは古代世界に生活する民衆の想像力が生み出したものであり、共同体において集団的に、また意識的にでなく無意識的に語り伝えられたもの、伝承の産物である。

物語られた内容がどれほど超自然的な外被をまとうていても、それは民衆の想像力の所産なのであって、内実は共同体精神だということである。

文字に記された神話は、それがいかに神に発する奇跡的なことからのように表現されていようと、これは民衆の精神、共同体精神の外被であって、神の言葉なのではない。

シュトラウスにおいては、文字「神話」によって民衆は生かされても、文字「神話」によって神は殺される可能性を含んでいる

のだった。羽仁は神話に対してそのような解釈をするシュトラウスに魅了され、やがて次のように回想することとなる。

「記紀を聖典として盲信するという超越主義または狂信、これに対して記紀を虚偽として批判する合理主義、この対立する二つの立場を克服して、記紀を伝承として見てその意義を明らかにすること、ここに津田左右吉における日本の古典批判の進歩があった。／＼そして、それは、福音書ヤソ伝についての超自然的信奉の立場と合理主義的批判の立場との対立を克服して、福音書ヤソ伝の本質を伝承として解明したシュトラウスの業績に、くらべられることのできるものであった」（羽仁五郎「たださうき博士」、4頁。）

読んですつきりしているのは、彼が科学的と称する場合、それはけつしてマルクス主義の意味ではないということである。神話研究におけるマルクス主義の無能ぶりは当時も今も変わらない。その点をよくわきまえている羽仁は、迷わずシュトラウスから出発したのであった。

ただし、十九世紀後半から二十世紀にわたる俗流マルクス主義でなく、当のマルクス本人は、神話に対してきわめて鋭い視線を投げていた。その際、マルクスが神話に注目するには、ふたつの理由があった。ひとつは、これを比喩に用いるという修辞上の理由である。

「最後に、総体的過剰人口または産業予備軍をいつでも蓄積の規模およびエネルギーと均衡をもたせておくという法則は、ヘーパイストスの楔がプロメテウスを岩に釘づけにしたよりもっ

と固く、労働者を資本は釘づけにする」(『マルクス・エンゲルス全集』第23巻、大月書店、840頁。)

マルクスが神話に注目するいまひとつの理由は、神話の中に先史の社会とそれについての古代人の記憶が存在しているからである。例えばギリシア人の神話はギリシア人のもとに展開した「ある種の社会的な発展形態にむすびついている」(『マルクス・エンゲルス全集』第13巻、大月書店、637頁。)のである。

それからまたマルクスによれば、人類の幼年期「神話的古代社会には現代の模範となる要因が含まれており、現代人は「ふたたびより高い段階での子どもの真実さを再生産すること」、自らつとめるべき」(『マルクス・エンゲルス全集』第13巻、637頁)だからである。そのような神話解釈であれば、羽仁はすんなりマルクスを受け入れたはずであったが、そのような羽仁であれば、最初からシュトラウスから入っていったのもうなづける。

#### 4・布村一夫の民族学的神話学研究

ところで、第二次世界大戦後の日本では、日本神話の研究はタブーのように見做されたが、その根拠は戦前の皇国史観に対するGHQの拒絶にあった。しかし、アマテラス神話とは相対的に別個のイザナギ・イザナミ神話や開闢神話には、シュトラウスのな解釈が当然にも妥当してくる。いや皇国史観に利用されたアマテラス神話自体にさえも、それは言いあたるであろう。戦後半世紀を経てなおも神話研究を皇国史観と串刺しにして前者の研究をタブー視する風潮を散見するにつけ、このルネッサ

ンス的スケールの日本史家とその真に偉大と形容できる業績は驚嘆に価する。

羽仁は戦前・戦中に幾度か逮捕されたものの筆は折らず、戦後にも「神話学の課題」(羽仁五郎「神話学の課題」、『歴史学研究』一九四六年10月号)を発表するなどして批判的な学問研究に勤んでいく。著作は翻訳を含めると百冊に達するという羽仁の諸研究中、とくに神話学関連に注目する研究者が戦後に出てくることになる。その人物は、戦争直後満州から熊本市に引き揚げてきて、のちに人類学者モーガンとか神話学者バツハオーフェンの研究方法を基礎にして家族史や正倉院籍帳の研究に全力を注ぎ、文字通り大器晩成をなした布村一夫(一九二二―一九九三年)である。

布村は、晩年の一九八九年に刊行した著作『神話とマルクス』(世界書院)の「あとがき」で、とりたてて羽仁五郎の神話学研究を詳細に解説している。

「あの羽仁五郎氏が、戦前に、神話についての二つの論考をかいている」(布村一夫『神話とマルクス』371頁。ここで布村が引き合いにだしているのは、1本は「神話学の方法および概念」(『史学雑誌』一九二九年)で、1本は「神話学の課題」(『歴史学研究』一九四六年、執筆は一九四二―四五年と推測)である。この羽仁解説を読むと、布村はそうとう羽仁に傾倒している。羽仁が戦前にモーガンを読み、フレイザーやデュルケム、マリノフスキーほか数々の欧米学術文献を読破していることが、布村にはことのほか快く感じられたのであろう。

日本古代の共同体と家族の実態を実証的に解明する一助として布村は、戦後熊本で、熊本出身の高木敏雄や松村武雄といった神話学者の文献を読みあさりつつ、みずからも神話研究に没頭していった。羽仁への接近はその一環だったのである。だが、布村は羽仁の論考「神話学の課題」を読んだとき、「もはや羽仁はわたしをおどろかさなかつた」(布村一夫『神話とマルクス』<sup>378</sup>頁。むしろモーガンに依拠してみずから日本神話に関する研究を深めていき、それを『日本神話学 神がみの結婚』(むぎ書房、一九七三年)にまとめたのであった。

この著作は、民族学者モーガンおよび神話学者バツハオーフエンの学説に依拠する布村が戦後の日本神話学界において遅れ馳せながらに発した、学問上の挑戦であった。その核心は例えばトヨタマヒメのワニ変身に関する説明に示される。

「トヨタマヒメはワニをトーテム(族霊)とする血族集団にぞくする女人である。このワツツミノカミの血族集団は、そのなかでは婚姻しないという族外婚規律をもっているので、氏族(ゲン)とみられる。この説話のときに、トーテム氏族が存在したと、はつきりとはいえないが、トーテム儀礼はあとまでのこのことがあつた。このこつているトーテム儀礼と、神話のなかにたびたびあらわれるアマツカミ・男とクニツカミ・女との婚姻とによって、氏族という血族集団がかつて存在したと復元できるはずである。ノ彼女は出産にちかづくために、ワニをシンボライズするなにもかき、身につけるなりして、祖先としての、族霊としての、トーテムとしてのワニの行動をまねた。これがワニ変身である」(布村一夫『日本神話学 神がみの結婚』、19頁。)

布村学説はモーガン民族学に依拠したもので、記紀神話を先史の社会組織すなわち氏族制度やそれに見合う婚姻形態、および先史の信仰すなわちトーテムズムで解説する。記紀神話に含まれる雑多な神話群は、東北アジアや東南アジアの各地から日本列島に渡ってきた人々によって伝えられたものを基礎にしている。したがって、日本には棲息していなかつたワニが神話に登場するのである。

それと同じように、日本に自生的に成立したわけでないにせよ、先史に起因する信仰のトーテムズムの残存形態が記紀神話に記録されたのである。そのあたりの事情を考慮すれば、布村神話学は、なるほど古文書学や古代文学の立場での日本神話の解釈には馴染まないかもしれないが、比較宗教学・比較神話学の見地から見ての日本神話の解明にはきわめて有効ということになる。

ところで、トーテムズムで記紀神話を説明しようということになるや、布村は必然的にフランスの社会学者エミール・デュルケムに接近することになる。彼の近親婚タブー発生に関する学説が重要となるのである。彼は論文「近親婚の禁止とその起源」(一八九八年)の中でこう述べている。

「性的禁止は儀礼的禁止の変形にすぎないのである。(中略)原因を結婚関係のあれこれの特質のなかに見いだすことはできない」。

「女性だけがトーテムを伝達するのに役立つていたのだから、女性の血は男性のそれよりもっと緊密に神の実体と關係をもっていたに相違なかった。したがって、女性の血がこのように高度の宗教的価値を獲得し、その価値が自然的に女性にまで伝わり、女性を別格の存在とするようになったことは当然のことと思われる」。(小関藤一郎訳編『デュルケム家族論集』川島書店、一九七二年、75、90頁。)

近親婚タブー発生に関するデュルケムの説明には傾聴すべき点が含まれている。彼は何よりもまずトーテムズムという儀礼から婚姻制度を説明する。トーテムズムはトーテムすなわちある一つの氏族神 たいがい生き物である にまつわる儀礼ないし崇拜である。この氏族神は、トーテム獣および氏族内の女性たちの血を通して代々受け継がれる。したがって男たちは同一氏族内の女たちを避ける根拠をもっている。彼らが同一氏族内の女たちと交わることは、すなわち神と交わることを意味する。それを根拠として近親婚が禁ぜられた。また、トーテムはそれを信仰する者にとってしか神聖ではないから、トーテムを異にする女たちとは交わっていい。そこで族外婚が始まったのである。そうなってしまう後に形成された秩序がいずれ性道徳と呼ばれるようになったのである。しかし近親婚タブーにとって重要なのは禁止一般でなく、一部をそうすることにより、それ以外の異性との限らない性の開放を実現することだった。

布村は、記紀神話の多くを、このような族外婚から解き明かそうとする。その際、彼には、事例的模範としてギリシア神話

があった。ゼウスとヘーラー夫婦神をオホクニヌシとスセリヒメ夫婦神と比べる、といった具合である。

あるいは、近代的な婚姻形態である一夫一妻婚の前に存在した様々な婚姻諸形態について、それらを族外婚規制とその遺制(ソロート婚・レヴィート婚など)をもって解説する。さらにはまた、ハワイそのほかの太平洋諸海域に住む海洋諸民族の様々なタブーを検討して、それを日本神話の解明に援用する。ジエームズ・フレイザーの『金枝篇』(フレイザー、神成利男訳・石塚正英監修『金枝篇』全8巻・別巻1、国書刊行会、二〇〇四年刊行開始。)は格好の資料とされるのである。

それとは相対的に別個に、布村は、比較神話学の先駆者高木敏雄を深く尊敬していた。それを示すのが以下の論考である。

\* 布村一夫「高木敏雄のこと」、布村『日本神話学 神がみの結婚』むぎ書房、一九七三年、所収。

\* 布村一夫「高木敏雄論」、『近代神話学の樹立と集成』、布村『神話とマルクス 日本神話の謎を解く』世界書院、1989年、所収。

ようするに、比較神話学を学ぶ布村の中では、高木と羽仁が深く結びついていたのであった。日本における比較神話学の今後を展望するわれわれとしては、そのことをしっかりと認識しておくべきである。

## おわりに

神話研究の道すがら、松村と布村はとくにフレイザーに注目した。また、羽仁はシュトラウスに注目した。そうしたヨーロッパ民俗学者や神話学者から、高木以下近代日本の研究者は知識以上のことを学んだ。それは研究の方法である。

例えばフレイザーは「アニミズム説」と「共感呪術」という仮説を立て、それを証明するため世界各地の農耕儀礼や信仰民俗のサンプルを収拾した。またシュトラウスはキリスト教聖書の「神話的解釈法」を打ち出し、それを、旧来の解釈法である「超自然的」ならびに「合理主義的」と対決させた。日本神話学の確立者たちは、そのような学未聞研究の現場で、自己の知的・方法的独自性を模索していった。本稿はそのような過程をあぶり出す努力の一つなのである。

## 、縄文土偶と記紀神話

### 目次

- 1 原始農耕の縄文社会において土偶は地母神だった…… 49
- 2 破壊される縄文土偶 日本神話を事例として…… 51
- 3 破壊される神像の比較研究  
フレイザー『金枝篇』を事例として…… 54
- 4 土偶は神像（フェティシユ）か呪具（アイドル）か 57
- 5 歴史を貫通して石や土に託された人間精神…… 60

### 1 原始農耕の縄文社会において土偶は地母神だった

縄文土偶は粘土で作られている。粘土をこねて人体や動物をかたどって作られた素焼きの形像である。出土数は少ないが、石や岩でできた土偶もあることはある。こちらは石偶、岩偶といふべきか。いずれにせよ、土器と同じように土偶もまた集落の遺構に即して、その内外周辺から出土している。

アメリカの比較民族学者ルイス・ヘンリー・モーガンは土器（pottery）の製作と灌漑農耕（the cultivation of maize and plants by irrigation）の開始を結合させたが、（L. H. Morgan, *Ancient Society or Researches in the Lines of Human Progress from Savagery through Barbarism to Civilization*, ed. by E. B. Leacock, Gloucester, Mass., 1974, p. 11. ルイス・ヘンリー・モーガン『古代社会』第一分冊、岩波文庫、三三二

三三頁。)その基準は先史日本社会には当てはまらない。灌漑農耕以前の縄文時代に、すでに土器が製造されているからである。

先史の日本では、水田による稲作でなく火田(焼畑)による畑作が中心であったものの、縄文の旧石器時代からすでにイモ類ないし根菜を中心とする農業が営まれていたのである。例えば、三内丸山遺跡(青森市郊外)ほか近年の発掘調査によつて、縄文時代はその中期ともなれば狩猟採集経済一辺倒ではなく、部分的に農耕経済を営んでいたことがわかつてきた。(例えば、佐々木高明『縄文文化と日本人 日本基層文化の形成と継承』講談社、二〇〇一年、参照)

いや、中野B遺跡(函館市郊外)の発掘調査報告をみると、縄文早期においてさえ、頻繁に移動を繰り返す狩猟生活でなく、数百年にわたつて定住生活を営み、ドングリやクルミをすりつぶすのに石皿や磨石(すりいし)使用していたらしい痕跡がある。

やがて加熱によるドングリのアク抜き、水さらしによるトチの実のアク抜き技術も生まれる。これらは農耕生活ではないが、それに向かう道を進んでいたことを傍証するものである。なぜなら、これだけ幾世代にもわたつて定住していたということは、居住地の近辺で食用にならない樹木を伐採しドングリやクルミなど食用の樹林を育てていた可能性があるからである。(例えば、小林達雄、「総論 縄文経済」、加藤晋平・小林達雄・藤本強編『縄文文化の研究』第二巻(生業)、雄山閣、一九八三年、参照。また、小林達雄『縄文人の世界』朝日選書、一九九六年、一六七頁以降、参照。

さて、縄文社会は何らかの農耕とともにあったとなれば、その時代に作られた土偶は、これまた当然にも豊穣を祈願する神体、地母神のような性格の女神であつただろう。土偶は石器と違つて直接の生産用具ではないが、それによる儀礼が行なわれなければ直接的生産が始まらないという性質のものとして、やはり農耕に深く関係している。要するに、縄文時代に関する学術研究がこれだけ進んでいる今日、縄文時代=狩猟採集経済とみる立場は、もはや旧態依然たる考え、時代錯誤のドグマということになる。

その点からすると、この分野で堅実な研究成果を挙げて先般亡くなられた碩学の渡辺仁氏は、亡くなられるまでたいへん残念な結論を固執していらした。遺著『縄文土偶と女神信仰』には、概略以下のようにある。

土偶研究の先駆者鳥居龍藏は、縄文土偶を地中海沿岸一体で出土する地母神に比定するが、「農耕社会とはいえない縄文文化の要素を直ちにそれと比較したり、類似するからといってただちに同等視することは慎まなければならぬ」。「女神像と解釈されている西欧の土偶に似ているから縄文土偶も女神像だとする鳥居氏の論説は、単に西欧流の解釈(推測)を真似た(アイディアを借用した)だけであつて、論拠を欠くといわざるを得ない」。「狩猟採集民には、大地ないしsoilの生産性や生命力などに對する認識や信仰はない」。(渡辺仁『縄文土偶と女神信仰』同成社、二〇〇一年、七丁七四頁。)

これは、今日では謬見と判断せざるをえまい。狩猟採集経済

に終始したとされるアメリカ先住民の間には、植物が発芽してくる大地への信仰が観察される。彼らは狩猟民族であるから、なるほど栽培の土台としての大地への敬意は抱かなかつたかもしれない。しかし、植物の発芽してくる大元としての大地には母に接するように敬意を払った。また、彼らは大地を駆け回る動物の一つと氏族の始母を共有する、ないしそれから始母が生まれたと考え、そつした動物やその他諸々の自然物（some animal, or inanimate object）に因んで氏族名を選定しているが、そこにも大地を含んだ自然への崇敬がうかがえる。（L. H. Morgan, *ibid.*, p. 88. モルガン、前掲書、一一四頁。なお、ヨーロッパに限定すれば、地母神や死と再生の女神について、ギンブタスがたくさん紹介している。M. Gimbutas, *The Goddesses and Gods of Old Europe: 6500-3500B.C. Myth and Cult Images* London, 1974. キンブタス、鶴岡真司訳『古ヨーロッパの神々』言叢社、一九八九年。とくに第八、九、一〇章。なお、このキンブタス著作に関する意味ある紹介として、以下のものがある。犬童美子、「文献紹介 マリア・ギンブタス著・鶴岡真司訳『古ヨーロッパの神話』をよむ」、『新女性史研究』第五号、二〇〇一年三月、所収。

渡辺氏が執筆に専念していたであろう一九九〇年代には、続々と 縄文時代Ⅱ初期農耕経済 といった調査研究が報告ないし報道されていた。

私は、二〇〇〇年と二〇〇一年の二度、地中海海域にフィールドを得て、石造物遺産の調査を行なった。その過程で、マルタ島および隣のゴゾ島の先史遺跡に、縄文のヴィーナスに匹敵する小像類 マルタのヴィーナス を幾つも確認した。（石塚正英「マルタ島に母神信仰の足跡をもとめて」『巨石神殿遺跡調査報告』、

『東京電機大学理工学部紀要』第三号、二〇〇一年、参照。また、本書の第二章にも説明がある。）

以下において、縄文土偶とは何だったのか、という問いに関する討究をおこない、それは例えば地中海マルタ島に残存する女神石像と類似した地母神である点を論証してみたい。その際、最大の傍証として記紀神話、とりわけ食物を司る女神オホゲツヒメやウケモチの物語を援用することとしたい。また、縄文土偶はたんなる呪具や呪物でなく、また背後に高尚なる神霊があつてこれの依代（アイドル）に過ぎないのではなく、そのみで単体の神（フエティシユ）であつた点も、合わせて論証してみたい。

## 2・破壊される縄文土偶 日本神話を事例として

三内丸山遺跡からはヒエやゴマ、麻などいろいろな植物が出土している。原生するものの採集でなく、特定の植物を栽培していたと推測できる。そつした原始農耕に何らかの関係をもちつつであるのが、三内丸山遺跡では約一三〇〇点の土偶が出土しており、数は少ないが、石や岩を材料にした石偶、岩偶も出土している。おおかたは板状であり、女性像が多い。大きさや模様、表情は様々であるものの、おおよそ女神である。

ところで、先史日本の農耕文化に関係した縄文土偶には、実に奇妙な儀礼が備わっている。それは、土偶の破壊である。奈

良大学の水野正好氏や学習院大学の吉田敦彦氏らは、この破壊される土偶 殺される女神 に関して長年にわたり丹念に調査研究している。

例えば吉田氏は著作『縄文土偶の神話学』において、一九八〇年と翌年に山梨県の釈迦堂遺跡から出土した大量の土偶に注目して、つぎのように記している。

「これらの土偶は、もともと最後には破壊されて、出土したままにそのような状態の多くの断片に分断されることを予想し、その目的のためにわざわざ製作されたものであることが、その造られ方からも明瞭に窺える。なぜなら、分断される部分は、あらかじめそれぞれ別の粘土塊で作っておいて、芯を通してそれらを接合し、その上からさらに粘土をかぶせて完形に仕上げるといって、複雑なやり方がされているからで、当時の技術で土偶は、全体を単一の粘土塊からでも容易に作りえた。それをわざわざこのような面倒な作り方をした理由は、あらかじめ分断され易くしておくためということのほかには、ほとんど考え難い。」（吉田敦彦『縄文土偶の神話学 殺害と再生のアーケオロジ』、名著刊行会、一九八六年、一四頁。）

この調査結果とその解釈とは、じつに意味深長である。まず、調査結果であるが、上記引用文にあるような土偶の製造方法を「分割塊製作法」と称し、接合のための芯には木や竹が用いられたという。（吉田敦彦『縄文の神話』、青土社、一九八七年、一二四頁。）

また、そのような製作法から類推されることとして、縄文土

偶は穀物神あるいは地母神として造られたという解釈は重要な意味をもつ。なぜなら、この解釈の信憑性を裏付ける資料として、今日我々は以下のものをもっている。一つは日本神話、例えば『古事記』のオホゲツヒメ説話や『日本書紀』のウケモチ説話などに出てくる排泄物や死体からの植物発芽とこれを司つた食物神殺しの物語である。また一つは、イギリスの比較民俗学者フレイザーの蒐集した民俗資料集成『金枝篇』に多数出てくる穀物神殺しと植物再生の儀礼である。そのうち、本節ではまず前者について検討してみよう。

日本神話では排泄物にまつわる説話が意味をもつ。例えば、夫婦神イザナギとイザナミは国産みの後に神々を産むが、ヒノカグツチを産んでホトを焼かれ死ぬ間際、「たぐりす」つまり嘔吐し、「くそまる」「ゆまりまる」「つまり糞尿を排泄する。嘔吐からカナヤマビコとカナヤマビメが生まれた。糞からは粘土の神ハニヤスピコとハニヤスピメが生まれた。そして尿からは水の神ミツハノメと穀物の神ワクムスヒが生まれた。」（坂本太郎ほか校注『日本書紀』（一）、岩波文庫、四〇頁。）

そのイザナミから生まれた一神であるオホゲツヒメは、『古事記』では口や尻から食物を生み出したことで知られる。数々の悪事をはたらいたためついに高天原を追放されたスサノヲは、オホゲツヒメの下に来て食物を乞うこととした。その求めに応じてヒメは、鼻、口、そして尻から「くそげつひめつくりそなへて」つまり美味しい食材をいろいろ取り出して料理して差し出した。しかしその所業を「たちうかがい」していたスサノヲは、汚いものを食べさせようとしているな、と思い、この女神を斬り殺してしまった。ところが、ヒメの死体から穀類ほか様々なもの

が生えてきた。女神の頭から蚕、両目から稲、両耳から粟、鼻から小豆、陰部からは麦、そして尻からは大豆が、それぞれ生えてきた。そこでカミムスヒの母神がそれらを五穀の種として農業を創始した。(倉野憲司校注『古事記』、岩波文庫、二八頁。)

ついでウケモチ説話について、『古事記』にあるオホゲツヒメオホゲツヒメ殺しの説話は、『日本書紀』には含まれていないが、同様の説話が説話がツクヨミとウケモチの説話として記されている。高天原に住むツクヨミは、姉のアマテラスに命じられて葦原中国にいる女神ウケモチのところに出向いた。ウケモチはツクヨミを接待するのに、こうべを国のほうに向けて口からご飯を吐き出し、こうべを海のほうに向けて魚の類を吐き出し、山の方に向けて鳥や獣を吐き出し、「ももとりにつくえ」つまり食卓に盛りつけた。それを見たツクヨミは激怒し、剣をぬいてウケモチを殺してしまった。その後ウケモチの死体は変化し、頭は牛馬となり、額から粟、眉の上には蚕、目の中にはヒエが、腹からは稲が、陰部からは麦や大豆、小豆が生え出てきた。女神アマテラスはこれらをもって畑作や稲作を始めることとし、さらには蚕のマユを口に入れ糸を引きだし、養蚕をおこした。

(『日本書紀』(一)、五八―六〇頁。11)

この様に見てくると、日本神話に登場するオホゲツヒメ、ウケモチは、あたかも縄文時代にその先駆的原像・女神像を得ているように思われる。土偶の時代とウケモチの時代とは、なるほど諸々に落差がありすぎる。縄文と弥生、紀元前と紀元後をはさんで数千年の開きがある。そうであるから、幾千年の歳月を経て、縄文の儀礼的習俗がそっくりそのまま後世に伝わ

るものだろうか、といった素朴な疑問はたしかに湧いてくる。

例えば、国立歴史民俗博物館の春成秀爾氏は、つぎのようにして水野・吉田説に疑問を投げかけている。

「そもそも水野らの議論の出発点は、土偶はほとんどのばあい破片として見つかり、破片同士が接合する例が稀である、あるいは接合したとしても、なお、完全な形に復元できないという事実は、土偶を意図的に破壊して各地にばらまいた結果である、と解釈するところにある。しかし、破片の一部しか見つからず、完全な状態に復元できないという考古資料は、土器でも石器でもごく一般的に見られる。また、土偶の欠損はそれが出現した約一万年前から消滅する約二二〇〇年前までの間、一貫している。今日の土偶の解釈論は、土偶が壊れた状態で見つかるという点を、オホゲツヒメ・ハイヌヴェレ神話を援用して説明することによってのみ成り立つところに、立論の危うさがある」。(春成秀爾「狩獵・採集の祭り」、金関恕・佐原真編『古代史の論点』第五卷(神と祭り)、小学館、一九九九年、五六頁。)

この疑問は春成氏の学問的態度における慎重さを示す事例にはなるが、人類社会の基層文化、とくに儀礼的信仰に観察される歴史的慣性を考慮すれば、氏の態度は積極的なものとは言い難い。かつて同志社大学の森浩一氏は、三内丸山遺跡と吉野ケ里遺跡とを比べてこう言った。

「縄文、弥生とかは学者がつけた時代区分にすぎず、これを取り払えば、両遺跡の共通点が見えてくる。……両者は三千年のへ

だたりがあるが、基本的に人間の住む空間の構造として続くものがあるようだ。学問が作った垣根を取れば、おもしろいことがある」。(一九九四年九月一五日に青森市文化会館で開かれた「北のまほろばシンポジウム」に関する記事から、朝日新聞、一九九四年九月三日付朝刊。)この発言は「縄文時代」狩猟採集経済を再検討するの有益であるとともに、もっと広く、人類の社会や歴史に対する進化論的見方への反省についてもきわめて示唆的である。

私は、神を虐待するという信仰形態すなわちフェティシズムを調査研究して二〇年以上になるが、この信仰形態は野蠻ではなく、未開でもない。あえて言うならば、一九世紀に盛んとなった進化論的社会研究が野蠻とか未開などと形容した態度なり学説なりは、歴史を現代から過去にむかつて規定する謬見と思っている。

縄文の昔に行われた神殺し「フェティシズムは、二一世紀の今日、欧米や日本で依然として行われている。その問題については後論で触れるとして、縄文土偶が穀物神あるいは地母神として造られたという解釈の信憑性を裏付ける資料の第二として、次節では、イギリスの比較民俗学者フレイザーの蒐集した民俗資料集成『金枝篇』に多数出てくる穀物神殺しと植物再生の儀礼を検討することにした。

本節を終えるにあたり、蛇足のようだが、一言付け加えたい。それは先史日本の石神信仰についてである。記紀神話の元になつたかその傍系にあつたかした史料として風土記が残存しているが、その一つ『肥前國風土記』には、先史の日本人が信仰し

たらしい石神に関する以下のよつな記述がある肥前國すなわち現在の佐賀県は佐嘉郡佐嘉川の川上に石神あり、名を世田姫よたひめ」といふ。海の神(鰐を謂ふ)年常(としこと)に流れに逆ひて潜り上り、此の神の所に到るに、海の底の小魚多に相従ふ」。(日本古典文学大系『風土記』、岩波書店、一九八七年(初刷一九五八年)、三九三頁。)この石神と縄文土偶とは、さしずめ何の因果関係もないが、ともに先史日本の女神であつた点では共通している。

### 3. 破壊される神像の比較研究

フレイザー『金枝篇』を事例として

フレイザーは言う。小アジアの古都エフェソスのアルテミス「神像はたくさんの突き出た乳房のある女神を現わしている、いろいろな種類の獣の頭部、野獣と家畜の双方あるこれらの頭部が女神の前方に飛び出しており、女神の胸から脚下にのびている幾筋かの紐でつながれている。蜜蜂やバラの花や時には蝶々が彼女のお尻から下の方の側面を飾っている。このように彼女の肉体から出て来たものと思われる動物達は、神像のいろいろな写しを見るとそれぞれ違っている。即ちライオンもあれば牡牛もあり、雄鹿も馬も山羊も雄山羊もある。さらに、ライオンは彼女の上膊部に休んでいる。少なくとも一枚の絵では蛇が腕の下方に絡みついている。彼女の胸には花輪が飾られ、櫛の実の首飾りをつけている。一つの神像では、女神の上衣の胸部に二人の翼のある男性が飾りにつけられているが、彼等は両手に小麦の束を持っている。これらの特異な女神像ほど満ち溢れる豊沃さ、多産の母性を象徴的に表現しているものはほかにないである」。(J. Frazer, The

Golden Bough. A Study in Magic and Religion, part I, The Magic Art and The Evolution of Kings, vol. 1, London 1990, p.37f.)

ここに引用したアルテミス女神像は、破壊される女神というより、多産の母神の印象を強くもっている。エフェソスは、紀元前一世紀にギリシア人の一派イオニア人が建設した都市であるが、彼らが移住してくる以前、この一帯には古代アナトリア人が先住しており、豊穣の女神とされる地母神キュベレを信仰していた。

小アジアにおけるキュベレと類似した地母女神の存在を印象つける遺跡と神像がマルタ島および隣のゴゾ島から多く見つかっている。この二島に散在する遺跡から出土した母神像は、現在のところその大半がヴァレッタ市のリパブリック街に面する国立考古学博物館に収められている。

注目すべき出土品として、例えば、ハジャーンイム巨石神殿で出土した「マルタのヴィーナス」があげられる。高さわずか一三センチのこの立像は、頭部が欠損しているものの、乳房と尻がデフォルメされているので母神像であることが一目にしてわかる。研究者ヴェロニカ・ヴィーンによれば、「**いわゆるマルタのヴィーナスにみられる旺盛な自然性、それは旧石器時代の先人にきわめてよく似ている**」。(Veronica Veen, The Goddess of Malta, The Lady of the Waters and the Earth, an Inanna-Fia publication, 1992, p.42.)

また、ハジャーンイムから出土したある豊満な母像についてヴ

ィーンは、「**重たくかさばった彼女の尻は、しっかりと大地に向かっつて、まさに大地に固着していると称する**」(Veronica Veen, The Goddess of Malta, p.4.)と形容している。この、大地に根をはったような母神像の形状は、生命の根拠が大地＝地下にあるのだということを実に物語っている。

そのような女神＝地下の神という信仰は、のちにギリシア神話中の女神デーメーテルとその娘ペルセポネーの悲話に救いあげられた。(ギリシア神話によると、デーメーテルにはペルセポネーという美しい娘がいた。あるとき地下の神ハーデースはこのペルセポネーをさらって地下に連れ去り妻にした。デーメーテルは自分の夫でありハーデースの兄でもあるゼウスに頼んでペルセポネーを呼び戻そうとした。しかし、このときペルセポネーはすでに地下でハーデースからさくらの実をもらい食べてしまった。地下で食事をするともう地上には戻れない。そこでゼウスは、ペルセポネーに対し、毎年三分の二は母のもとで暮らし三分の一はハーデースのもとで暮らすように命じた。このためデーメーテルは娘のいない間は悲しみにくれ、そのため地上は冬になり、すべての植物は枯れた。山室静『ギリシア神話』社会思想社、一九七四年、四七頁以降ほか参照。)デーメーテルはもともと地中海沿岸かシリア地方の農耕民族の最高神であつて、大地の象徴であつた。

同じくハジャーンイム遺跡で出土したものに、制作当初から頭部を造らず、頸の付け根部分に小さな穴を空けて差し込み式にしてある母神像がいくつもある。いずれもマルタ産の石灰岩でできている。神像をこのように最初から頭部と胴体とを分離して造った理由は、おそらく頭部と同じくらいかあるいはそれ以上に、胴体の方に何か重要な意味があつたからであらう。

私がそのような推測をするに至ったのは、これら母神像の出土した遺跡自体の形状にある。つまり、マルタ島の遺跡はみな、外郭が大きな乳房と大きな尻の恰好になっていたのである。人々はまず母神の陰部からその中に入る。陰部がストーンヘンジ型の門になっているのである。そして最初に接する部屋は、左右両脇にとびだした母神の尻である。陰部から入って母神の体内に在るのだから、尻でなく子宮に在ると考えた方が正しい。ついで、左右に開いた第二の房に至る。そこは母神の乳房であり、心であるだろう。そして最後にもつとも奥まった部分に母神の頭部を連想させる窪みがある。しかし、神殿の外郭全体からみると、頭部は憤ましいものでしかない。全体として、マルタ島の遺跡と神像とは、あきらかに農耕儀礼に係る地母神を意味していると結論づけられる。

ところで、上述のキュベレ信仰であるが、これはのちローマに伝播してマトウータ女神になったかそれと習合した。その経緯を踏まえて、一八世紀フランスの比較宗教学者シャルル・ド・ブrossはこう述べている。

「フリギア人(古代アナトリア人 引用者)のマトウータ女神、すなわち、きわめて多大な畏敬と儀礼とを伴ってローマへもたらされたこの偉大な女神は、不規則な恰好をした黒い石であった。この石は天からペシヌースに降ってきたものと言われた」。(Charles de Brosses, *Du Culte des Dieux fetiches*, Geneva, 1760, 152.)

キュベレの神体は元来黒い石ないし隕石であったとすると、

小アジアにおける地母神信仰は岩石(隕石)信仰と合体していたことになる。それがいつしか、たくさんの乳首ないし乳房をもつ母の姿に転じ、はつきりと豊穣のシンボルに転化していったことになる。信仰変化の経緯を推測すれば、こうなる。まずは天から降ってきた隕石をそのままの姿で先史アナトリア人は自己の神となした。祈願の中心は、日本的に表現すれば五穀豊穣と無病息災であつたらう。小アジア一帯の気候風土に合わせて表現しなせば、大猟と安産とが祈願の中心であつたらう。

神体の形状は、やがて願掛けの内容に相応しいように変化し、当初の黒石ないし隕石から、ついにエフェソスのアルテミス女神像の容姿を獲得したのである。その後アルテミスは、エフェソスの繁栄を背景にして物質的な富のシンボルに変化していくのだが、そのような神観念はずっと後世の文明期のものである。先史におけるアルテミス＝キュベレ祈願の目的は、狩猟や農耕といった平凡な日常の維持にあつた。

ここで、今一度フレイザー『金枝篇』に戻る。同書の別の箇所にあるくだりがある。エジプトの大神オシリスに関して、

「いまや我々は、コイアクの月における播種の大祝祭に際して、祭司たちが土と穀物でつくったオシリスの諸像を埋める習わしになつていた理由を、十分に理解することができ。このような像が一年後に、あるいはより短い期間を以て土中からふたたび掘り出されると、オシリスの身体から穀物が発芽しているのが見られたである。穀物の発芽は農作物の成長の前兆、あるいはむしろその原因として歓迎されたであらう。穀物神が自分自身

の中から穀物を産み出したのである」。(J. Frazer, The Golden Bough. A Study in Magic and Religion, part IV, Adonis Attis Osiris, vol. II, London 1990, p.90.)

また、穀物神殺しと関連するものとして、次のくだりも参考となる。シリアのアファカについて、「伝説によれば、アドニスが最初にして最後にアフロディテに会ったのはここであり、彼のスタスタにされた身体 (his mangled body) が埋葬されたのはここである。……アドニス崇拜者たちの信仰によれば、毎年アドニスは山上で傷つけられて死に、毎年自然はそれ自身、表面を彼の聖なる血で塗られるのであった。そのため毎年シリアの女性たちはアドニスの不慮の運命を悼み悲しみ、またアドニスの花たる赤いアネモネはレバノンの杉林に咲き、その花で赤く染まった河は海に流れ入り、波青き地中海の屈曲せる海岸は、風が海岸に吹きつけるたびに、真紅に縁取られるのであった」。(J. Frazer, The Golden Bough. A Study in Magic and Religion, part IV, Adonis Attis Osiris, vol. I, London 1990, p.29f.)

フレイザーが紹介しているこのエジプト神話とシリア神話は、ともに神や人間の殺害とその身体からの植物発芽を物語っている。フレイザーの『金枝篇』には、地中海沿岸のみならず世界各地から集められたこれと同類の説話がたくさん収録されている。その多くは原始農耕と関連しており、植物再生のためには殺害される神々は石像や木像、藁像などで作られている。

その際、そうした石像や木像は、元来は人間に似た恰好をしていた訳ではない。たんなる石塊だったり樹木だったりした。

その一つが「天からペシヌースに降ってきた」黒石である。こうした石塊は、神の座にあるがゆえに、ときとして信徒たちに激しく攻撃される。信徒たちの無病息災を維持するべく神通力を発揮するよう、強請を受けるのである。その結果、ときとして神々が死に至ることもある。死んで、身を犠牲にして信徒に奉仕するのである。

ヨーロッパ各地に遺る数々の農耕儀礼、とりわけカーニヴァル (carnival) は、そうした神々の死と再生の物語で特徴づけられる。これは「謝肉祭」とも訳され、四旬祭前三日間 (日・月・火) に催される。また、carnival の類似語 carnivorous は「食肉性の」の意味をもつ。これは、先史に存在した信徒 (共同体員) による 神人 (Caro Deo) ないしトーテム神を食べる農耕儀礼的風習の遺制と考えられる。

神々は、信徒たちによってたんに殺害されたのみでなく、場合によっては食されたということである。その際、殺され、あるいは食される神々は、おおよそ地母神・農業神である。その特徴はキュベレやアルテミス、マルタのヴィーナスと共通するだけでなく、縄文の女神 (土偶) ともおおよそ共通する点とも共通するのである。

#### 4 土偶は神像 (フェティッシュ) か呪具 (アイドル) か

ところで、先にその学説を引用して紹介した吉田敦彦氏は、同じ著書の中で、土偶は神 (神体) か呪具 (偶像) か、という問い

に關係する重要な發言をもしている。「たしかに縄文時代中期以後の土偶は、分断されたのちに主体部のみならず他の破片の一部も、住居の内部で祭られた」。(22 吉田敦彦、前掲書、二六頁。)

この發言からは、土偶はたとえ破損しても神であり、さらには残欠ですら神の位におかれた、ということを読みとることができる。ある特定の土偶はそれ自体が単独で、それを拝む集団ないし個人のかげがえなき神であったということである。この解釈を吉田氏が受け入れるなら、氏のこの發言は卓見である。吉田氏の考えをもとに推論するならば、土偶は呪具でなく神像である。渡辺仁氏もまた、土偶は神像であることを次のように力説している。土偶を「神像としたのは神即ち超自然的生き物 *supernatural being* または精霊 *spirit* の姿を表わす像のことであつて、宗教儀礼の対象となり、その神意と神助が期待される」。(渡辺仁、前掲書、三〇八―三〇九頁。)

吉田氏と渡辺氏、この二者はともに 土偶＝神像 に立つ。しかし、その根拠はさういふ違つよつに思われる。吉田説では、神は土偶＝自然物それ自体を意味する。渡辺説では、神は土偶の形を借りてその中に潜む精霊＝超自然物である。私にすれば、この二つの立場のうち、前者が正しい。

先史社会に存在した神は、端的にモノである場合が多かつた。たとえ精霊が介在したとしても、それはモノを離れては存在しえなかつた。そのモノのことを一八世紀フランスの啓蒙思想家シャルル・ド・ブロスはフェティシム (*fetichisme*) とし、それを崇拜する原初的な信仰をフェティシズム (*fetichisme*) と命名した。彼

は、大航海時代以来アフリカ西岸で貿易活動に従事するポルトガル人たちが同地域先住民の崇拜する生物・無生物神をフェティシムと呼んでいるのを受けて、人類の原初的な信仰を指す術語としてフェティシズムを創始したのだつた。

ポルトガル商人たちは、同時代のアフリカ黒人が崇拜していた石神とか蛇神とかをポルトガル本国で崇拜される護符 (フェティシム) と同一視したのだが、実はフェティシムとはその言葉の意味からして加工品・細工品であつて、アフリカ黒人の崇拜する未加工の自然物とは違つていた。

またポルトガル人のフェティシムは神そのものではなく、神の代理品 (憑依・依代) であつてアフリカ黒人の崇拜する神そのもの、自然神とは違つていた。大航海時代のポルトガル人は、アフリカ黒人の原初的な信仰についてそのような誤解をしていたのだが、ド・ブロスはその点を鋭く見抜いて、自ら命名したフェティシズムを独自に定義付けした。

ビュフォンやルソーと同時代のフランス人啓蒙思想家で、『百科全書』にも寄稿した人物シャルル・ド・ブロスは、一八世紀当時としては最新の研究方法であつた比較宗教学の立場から、当時のアフリカ大陸やアメリカ大陸に残存する原初的な信仰について研究した。そしてその土着信仰をフェティシズムと命名し、およそつぎのように特徴づけた。

これは本来の宗教以前のもので、本来の宗教の出発点である偶像崇拜 (*idolatric*) が存在するよりも古い。宗教でないフェテ

イシズムと宗教の一形態である偶像崇拜との相違は決定的で、例えば前者においては崇拜者が自らの手で可視の神体すなわちフェティシユを自然物の中から選びとるが、後者においては神は不可視のものとして偶像の背後に潜む。つまり前者ではフェティシユそれ自体が端的に神であるのに対し、後者においては偶像の背後か天上かになにかいつそう高級な神霊が存在する。

また、フェティシズムにおいてフェティシユは、信徒の要求に応えられなければ虐待されるか打ち棄てられるかするが、偶像崇拜において神霊は信徒に対し絶対者なのである。あるいは、偶像崇拜と違って、フェティシユは信徒たちの利益実現を願って自ら死ぬ場合もある。

(石塚正英『フェティシズムの思想圏』世界書院、一九九一年、

石塚正英『フェティシズムの信仰圏』世界書院、一九九三年、

石塚正英『歴史知とフェティシズム』理想社、二〇〇〇年、参照。)

ド・プロスによって人類初発の信仰形態とされたフェティシズムは、しかし私に言わせれば、けっして原初的な宗教社会にのみ妥当する説明原理でなく、文明期に入ってから人類社会の精神運動全般に妥当する説明原理である。フェティシズムにおいて、神々はおよそ信徒の援助なくしては生きられない。そのことをよく知っているプレイヤーは、つぎのように書いた。

「神々は信者たちに必要とされたから存在したのであって、同じように信者達は神々に必要とされたから存在したのである。与えられた恩恵は相互互恵的なものであった。神々がこの大地を家畜や家禽の群がたくさん子を産むように、人類が繁栄するよう

にという目的で造り給うたとしたら、神々はその賜物の一部を若干の奉獻物の形で返してもらおうことを期待していたのであった。実に神々はこの奉獻物で生きていたのであって、それなくしては神々も飢え死してしまっただろう」。(J. Frazer, *The Golden Bough. A Study in Magic and Religion*, part I, *The Magic Art and The Evolution of Kings*, vol. 1, London 1990, p.31.)

ときに、フェティシズムでは人間が自然(精霊)にはたらきかけ、宗教(偶像崇拜)では神が人間にはたらきかけると考えられる。あるいは、フェティシズムは人間から自然神への要求の儀礼で特徴づけられ、宗教(偶像崇拜)は人間から神への感謝の儀礼で特徴づけられるとも言える。

さらにまた、J・E・ハリソンの学説に関連させて述べれば、フェティシズムでは人間が神々を創り出し、宗教では神々が人間を創り出す。そのように区別だてをしてみると、縄文土偶はあきらかにフェティシユである。(神觀念の形成について祭儀に注目するハリソンは「この述べている。」「神は明白に祭儀から出たのであった(The god manifestly arose out of the rite.)」。「神は祭儀から出てきた(The god arises from the rite.)」。「この祭儀にもこの要因がない。すなわち旧態を脱する」と、新態をこの二つである。冬または死を運びだし、夏または生命を迎え入れるのである。その中途でどちらにもあちらにもいないという過渡的状态があり、人は隔絶される。タブーのもとにあるのである(There are but two factors in every rite, the putting off of the old, the putting on of the new; you carry out Winter or Death, you bring in Summer or Life. Between them is a midway state when you are neither here nor there, you are secluded, under a taboo.)」Jane Ellen Harrison,

Ancient Art and Ritual, p. 90~91, 111~112. 佐々木理訳『古代芸術と祭祀』ちくま文庫、一九九七年、一七八、一七九、一一四頁。一部改訳。）

私の「土偶」フエティシユ論からすると、以下の立場はもつとも維持が困難である。土偶は女性でも男性でもなく、あるいは縄文人の姿に似せて作られたものでもない。なんらかの具体的なモデルがあるのでなく、むしろ具象や性別を超越した存在のイメージ、あるいは何らかの精霊の宿る器である。この立場をとる渡辺仁氏は、つぎのように説明している。

「土偶は縄文人の『宗教的偶像』即ち『女神像』であって、この『女神像』が彼らの信仰・儀礼即ち祭祀の対象だったのである。従って彼らが信仰し祀ったのは『土偶』（粘土）ではなく、それに象徴された偶像（image）としての『女神像』なのである。その女神像を表わす偶像は粘土製（土偶）でも岩石製（岩偶）でもよく、素材の種類が不定で可変的であったことは遺物が証明している」。

（渡辺仁、前掲書、二五二頁。）

これと同じような立場を表明している研究者に小林達雄氏がいる。

「土偶を女性と決めつけて少しも疑いを入れない大方の傾向は改めて再考されねばならない。乳房の表現を女性の象徴とのみ考へてはならない。男もちゃんともっている。あるいは土偶の正面を示す意味から始まったのかもしれない。大きく豊かな乳房の表現は、山形土偶や遮光器土偶の一部の形式にみられるのであつて、決して多数派ではない。土偶は、女性でも男性でもなく、縄

文人が己の形を写したものでなく、おそらくは性を超越した存在のイメージ即ち何かの精霊の仮りの姿とみるのである。だからこそ、最古の土偶をはじめとし、いかにもあいまいな形をとるのは、もともとヒト形の必然性がなかったからであり、ヒト形に似たのは縄文人の考えあぐねた末の苦肉の策の表現なのである」。

（小林達雄「縄文世界の土偶」、『季刊・考古学』第三〇号（特集・縄文土偶の世界）、雄山閣、一九九〇年、一六頁。）

この二者に対し、佐原真氏のつぎの発言は当を得ている。

「初期の仏像は性を超えているものとして有名ですが、縄文の段階で、性を超えるといった高次元のことは考えなかつたと思うし、私が女性を感じる土偶もたくさんありますので、基本的に女性が女神であることは間違いない、と思つていきます」。（佐原真「座談会・神と祭り」での発言から、金関恕・佐原真編、前掲書、一一頁。）

先史の縄文人は見るものそれ自体を、見たままに感じていたのであつて、その背後とか上空に何かいつそつ高尚な神性や精神が潜在しているなどは考えなかつたのである。

## 5. 歴史を貫通して石や土に託された人間精神

南欧や地中海沿岸はもとより、北欧でも神の素材として石が多く使用される。なるほど、石は壊れにくいから素材に選ばれている。しかし、そもそも、ある民族や個人にとって神にしやすい素材は、素材それ自体が神的なのである。石造文化を研究対象

とする人は、この点をしっかりと認識してかからねばならない。

日頃私がフィールドにしている頸城地方（新潟県中頸城郡）三和村の通称「雨降り地蔵」たちは、おおかた付近で採掘された大光寺石で造られている。一番古いものは平安末期と推定されるが、それも大光寺石で造られている。

三和村大字大東の東南部山間地（菱岳山麓）には、今でも淡黄土色の凝灰岩の断層が露出している。地名を石山と称するこの山間から切り出されたこの軟質の石材が大光寺石である。「大光寺」の名は、かつてこの地に東西五〇メートル南北一〇〇メートルほどの寺屋敷を構える真言宗の大光寺があったことに由来する。記録によると、同寺は戦国時代の明応三（一四九四）年に焼失した。

もっとも、この石材は大光寺が存在するより遥か昔の七世紀すでに水科古墳群（第十一号墳）に自然石のまま使用されている。これと同種の石材はまた、同村桑曾根川上流の川岸・川底にも露出している。伝説では、天智天皇時代の採掘許可書があったとされるが、石山や桑曾根において大光寺石は、奈良時代から昭和初期まで採掘され続けた。

崖下に転がる自然石のままか素朴な加工を施して使用された例を想定するならば、大光寺石は縄文時代から頸城地方の信仰文化を創出する物的基礎であり続けてきた。おそらく、大光寺石それ自体が頸城諸村の住民から篤心の愛着をもって遇されたと思像される。だからこそ、もとの像容をまったくとどめない

崩れ石仏でさえ、今でも単独神の座についているのである。（詳しくは本書第五章参照）

その三和村の雨降り地蔵に、奇妙な農耕儀礼が遺っている。それは、水田耕作地が水不足に陥った時に随時奉行されてきた、石仏虐待による雨乞い儀礼である。それについては特に、美守地区越柳と上杉地区井ノ口に顕著な実例が、それも現在に生き続ける実例がある。いずれも法定寺石仏群と総称されるもの一つである。

東頸城郡浦川原村大字法定寺に真宗（かつて真言宗）の法定寺があり、その境内（阿弥陀堂）に、平安から鎌倉、室町時代にかけて造られた定印の阿弥陀如来を中心とするいけ込み式石仏がある。また、それを含めて浦川原村・三和村の池畔一体に合計大小二六体が現存する。これらはすべて菱岳山麓に産出する凝灰岩つまり大光寺石で造られ、特に池畔の石仏は「雨降り地蔵」と称し、雨乞い農耕儀礼に用いられた。

法定寺石仏群の信仰は、平安期から鎌倉期にかけては、信越国境妙高山麓の関山石仏群同様山岳の修験道や密教に関連していたが、やがて室町期から江戸期にかけて新田開発が盛んになるにつれ、水田地域での農耕儀礼に関連するようになった。

その過程でやがて三和村一帯で耕地が拓かれ灌漑用の溜池が掘られたすと、ときに地中から石仏が発見されることがあった。そのようにして地中から発見された石仏の一つが、現在、越柳の吉田池隣山の中に安置されている。それは大光寺石でできた

室町時代の阿弥陀如来である。傷みはひどい。番線で結わえられている。通称で「越柳の雨降り地藏」という。この雨乞い儀礼は実に奇妙である。それはたんに越柳一箇所にかぎらない。およそ法定寺石仏群の散在する地区ならいずこでも、かつて似たことが行なわれていたと推測できる儀礼である。

平成六（一九九四）年六月十二日、越柳でその実に奇妙な雨乞い儀礼がほんとうに挙行された。私は目撃した。まず、村民が祠の前で地藏にやさしい口調で雨乞いの願掛けをする。そのあと石仏を池畔に運び出し、今度は「**雨を降らせろ！**」の罵声を浴びせながら地藏を池に放り投げるのである。（石塚正英『信仰・儀礼・神仏虐待』世界書院、一九九五年、一五頁以降参照。）

そのとき池に投げ込まれて人々に奉仕した崩れ石仏と、焼畑に投げ込まれて人々に奉仕した縄文土偶とは、ともに上に記した「フェティシユ」としての特徴を備えている。ここに我々は、歴史を貫通して石や土に託された人間精神を読みとることができるのである。

「幕末・明治初期から開始するヨーロッパ文化の吸収については例えば、酒井三郎『日本西洋史学発達史』吉川弘文館、一九六九年、参照。」