

# 恋の起源 — 『古事記』イザナミ神話の意味するもの —

木 村 純 二

## 一・イザナミは何を担っているか

本稿は、『古事記』神話において、イザナミが何を担う存在であるのか、言い換えれば、イザナミの存在を通じて何が語られているのか、という問題を、日本倫理思想史研究の先行的知見を踏まえつつ、考察するものである。そのためにまず、よく知られているが、『古事記』におけるイザナキ・イザナミ物語の梗概を、以下にまとめておこう<sup>1)</sup>。

『古事記』本文の冒頭では、天地初発のとき、アメノミナカヌシ、タカミムスヒ、カムムスヒ、ウマシアシカビヒコヂ、アメノトコタチの五柱の「別天つ神」が「成り」、「独神」として「身を隠し」と語り起こされる。続いて「神世七代」の神が挙げられ、イザナキ・イザナミはその最後に位置している。イザナミには「妹」の語が付されており、男女の対の神であることが知られる。

「天つ神」から、「是のただよへる国を修理ひ固め成せ」との命

令を受けたイザナキ・イザナミは、「おのごろ島」に降り立ち、婚姻の儀礼をする。まずイザナキが「汝が身は、如何にか成れる」と尋ねると、イザナミは「吾が身は、成り成りて成り合はぬ処、一処在り」と答える。今度は逆にイザナミの方から「汝が身は、如何にか成れる」と答える。互いの「身」の在り方が確かめられたところで、イザナキが「此の吾が身の成り余れる処を以て、汝が身の成り合はぬ処を刺し塞ぎて、国土を生み成さむと以為ふ。生むは、奈何に」と誘いかけ、イザナミが「然、善し」と承諾する。ともに「みとのまきはひ」を為すべく、「天の御柱」をイザナミが右から、イザナキが左から廻り、出会ったところで、イザナミがまず先に「あなにやし、えをとこを」と言い、続いてイザナキが「あなにやし、えをとこを」と応じた。その結果、水蛭子と淡島が生まれたが、望み通りの子ではなかったために、

「天つ神」に伺いをたてると、「女の先づ言ひしに因りて、良くあらず。亦、還り降りて改め言へ」との指示を受ける。今度はイザナキから言葉を送るようにやり直すと、淡路之穂之狹別鳥 伊予之三名島が生まれた。

引き続きイザナキ・イザナミは、多くの国や神を生んでゆくが、火之迦具土神を生んだときに、イザナミは「みほと」を焼かれ、ついに「神選」つてしまう。イザナキは「愛しき我がなに妹の命や、子の一つ木に易らむと謂ふや」と慟哭し、カグツチの頸を剣で斬つて、「其の妹伊耶那美命を相見むと欲ひて」、「黄泉国」を訪れる。

御殿の戸の向こう側にいるイザナミに向かつて、イザナキが「愛しき我がなに妹の命、吾と汝と作れる国、未だ作り竟らず。故、還るべし」と語り掛けると、イザナミは「悔しきかも、速く来ねば、吾は黄泉戸喫を為つ。然れども、愛しき我がなせの命の入り来坐せる事、恐きが故に、還らむと欲ふ。且く黄泉神と相論はむ。我を視ること莫れ」と応えた。やがて、待ちきれなくなったイザナキが火をともして見ると、イザナミには蛆がたかり、「八くさの雷の神」が付いていた。それを見たイザナキは逃げ出すが、イザナミは「吾に辱を見しめつ」と、予母都志許売や黄泉軍にあとを追わせ、襲わせる。黄泉ひら坂の坂本まで逃げて来たイザナキは、そこにあつた桃の実を取り、追つ手に投げつけ撃退した。最後にイザナミみずから追つて来たため、イザナキは「千引の石」で黄泉ひら坂を塞いでしまう。その石を間にして、イザナミが「愛しき我がなせの命、如此為ば、汝が国の人草を、一日に千頭絞り殺さむ」と言うと、イザナキは「愛しき我がなに妹の命、汝然為ば、吾一日に千五百の産屋を立てむ」と応えた。

『古事記』神話において、イザナミのことが直接に語られるのは、ここまでである。

次に、このイザナキ・イザナミの物語を理解する上で必要な先行研究の知見をまとめておく。記紀神話における神を、「祀る神」「祀るとともに祀られる神」「単に祀られるのみの神」「祀りを要求する祟りの神」に分類したのが和辻哲郎であつた<sup>2</sup>。和辻のその指摘を踏まえ、佐藤正英は、「祀りの対象」となる「祀られる神」こそが「第一義の神」であり、イザナキ・イザナミを初め神代神話に登場する神々は、「祀りを行うひとびと」であつて、みずからが祀っている神の名を負っているために神と呼ばれていると論じた<sup>3</sup>。従うべき見解だと考えられる。また佐藤は、イザナミを「諸物を産む神を代表する存在」と規定し、同時にぞつとするほどに穢くけがらわしい「醜悪さ」を担っていると論じた。それは人間にとつて「絶対他物」である「自然」の両義性を表しており、イザナミを外部の黄泉国に追いやることで、諸物を産み出す力も絶対的な醜悪さもともに相対化され、なだめやわらげられたものとなつて、ひとびとの側に取り込まれたと佐藤は論じている<sup>4</sup>。そうした佐藤の見解を踏まえ、『古事記』神代神話を「生む」原理と「知らず」原理との相関として読み解いたのが、山内春光である。山内によれば、「事物が生成するという事態」には、「増殖」・「安定」と「破壊」・「危機」という二つの方向性が備わつており、「生む」原理は、そうした「根源的生成力」を「強大なものとして保持し、これを發揮していこうとする」ものであるが、「その生成力を統御しこれに安定への方向性を与えるという意味での秩序性に欠け」ているため、「危機性・破壊性」をも同時に合わせ持つ

ことになる。他方、「知らず」原理は、「そうした両方向の可能性を持つ生々の事態に、「増殖」・「安定」という方向性を与えていく」とする原理である。イザナキとイザナミとの断絶によって、「生む」原理と「知らず」原理とが分離し、以後、イザナキからアマテラスへと引き継がれる「知らず」原理は、生成力を統御して安定や秩序を実現してゆくが、根源的生成力においては弱小であり、諸物を「生む」ことなく、「成ら」しめるのみに留まることとなつたと山内は論じている。<sup>5)</sup>

以上のような先行研究の解釈には、神代神話の理解として学ぶべき点が多い。本稿は、しかし、イザナミを「生む」存在として規定する佐藤や山内の解釈に疑義を呈するものである。例えば、イザナキ・イザナミの別れの場面を見てみると、イザナミが「汝が国の人草を、一日に千頭絞り殺さむ」と呼び掛け、イザナキが「吾一日に千五百の産屋を立てむ」と応えている。イザナミを「生む」存在と見る解釈においては、この場面についての十分な説明がなされていないのではないだろうか。と言うのもここでは、「殺す」という「危機性」ないし「破壊性」が、山内の言うように、イザナミの担う「生む」原理に内在しつつイザナキの担う「知らず」原理と対立しているのではないからである。「生む」立場にいるのは「産屋を立てむ」と言うイザナキの側であり、イザナミはむしろそれを否定する側に立って「殺す」と言っている。少なくともこの場面、テキストは、イザナミではなくイザナキを「生む」側に立つ者と語っているだろう。

さらにまた、「諸物を産む神であるイザナミの命が死んで以来、初源的な意味において諸物が産まれることはなくなった」という

佐藤の主張を受け、山内は、「イザナミと断絶したあとのイザナキ」およびアマテラスが、「生む」のではなく、「成ら」しめる働きに留まると論じているが、この点もテキストの解釈としては、いくぶん勇み足ではないかと思われる。たしかに『古事記』の記述において、カグツチまでは「生む」と表記されているのに対し、以後は「成る」と表記されており、アマテラスやスサノヲもイザナキが目や鼻を洗ったとき「成った」と語られている。しかし同時に、イザナキみずから「吾は、子を生み生みて、生みの終へに三はしらの貴き子を得たり」と述べており、「生む」働きとは異なることとして「成る」働きをなしたとは語られていない。そのことは、アマテラス・スサノヲの「うけひ」の場面でも同様である。『古事記』の地の文では、「うけひ」によって誕生した神を「成れる神」と書き表しているが、スサノヲは、まず「うけひ」に先立って「各うけひて子を生まむ」と呼び掛け、その帰結として「我が心清く明きが故に、我が生める子は、手弱女を得つ」と宣言しており、アマテラスも「後に生める五柱の男子」「先づ生める三柱の女子」と呼んでいる。「生む」ことができないために「成る」という働きをなしたのではなく、「成る」という様態において「生む」働きが継承されていると見るべきだろう。

そもそも翻つて見れば、神々を「生む」という働きは、イザナミひとりが単独でなしたのではなく、イザナキとイザナミとが男女の対であることよってなしたことである。そこにこそ、「独神」ではない男女の対の神としてのイザナキ・イザナミの意義があると考えられよう。その意味でイザナキは、イザナミとの別離以前も以後も、一貫して「生む」ことに関与しているはずである。総

じて、「生む」原理をイザナミに帰属させようとする、あるいは、イザナミを「生む」存在と規定しようとする解釈は、「生む」行為を女のなすことと見る先入主に捉われているのではないだろうか。かりにイザナキとイザナミの別離以前と以後とを分けるにしても、イザナミの「生む」働きからイザナキの「成る」働きへと転じたのではなく、イザナキ・イザナミ両者による「生む」働きからイザナキによる「成る」働きを以って「生む」働きとすることへと転じたのだと見るべきではないかと考えられる。

以上、先行研究においては、イザナミが「生む」存在であると見做されてきたが、むしろイザナキの方が一貫して「生む」働きを担っているのと同じことができる。その場合、はたしてイザナミは何を担っているのかという問いが、あらためて問われることになるだろう。本稿は、イザナミが、従来理解されてきたような「生む」働きとは異なる意義を担っているのではないかという見通しの下、考察を進めてゆくことにする。その作業を通じて、逆にまた『古事記』における「生む」ことの位置付けも、新たな視点から見えてくるであろう。

## 二．なぜイザナミは先に「あなにやし」と言ってしまうのか

それでは、実際に『古事記』におけるイザナミの意義を考察するため、「みとのまぐはひ」の場面から、順にあらためてたどってゆくことにしよう。

ともに「おのころ島」に降り立ったイザナキとイザナミは、「天の御柱」を廻るかたちで、お互いの出合いをあらためて演出する。この点について佐藤正英は、「天の御柱を廻るのは、本来、祀り

において天の御柱に依りついた神と出会う行為であった」と論じている。従うべきであろう。ところが、イザナミが先に「あなにやし、えをとこを」と言ってしまったために、最初の「国生み」は失敗してしまう。なぜ、「女の先づ言ひしに因りて、良くあらず」と判定されるのか。吉田真樹は、右の佐藤の指摘を踏まえ、二人の出合いが神祀りを踏襲するものである以上、「先言するのは神でなければなら」ず、だからこそ「神として振る舞おうとするイザナキ」が先に言うべきなのだと論じている。慧眼と言うべき指摘であり、従いたい。

だとすれば次に、なぜイザナミは神祀りの型を逸脱して先に言ってしまったのか、という点が問われなければならないまい。吉田はこの点について、「天つ神」による「尋常ならざる命令」を賜わり、「新たに神とならねばならぬことの負荷をもろに受けた」イザナキに、「とまどいと一瞬の不遜」が生じたことが「祀りの破綻をもたらした深い理由であった」と論じている。「イザナキ・イザナミの中心」はあくまでもイザナキであるとの判定に基づく解釈である。しかし、イザナミが先に言ってしまうことの理由について、イザナミの側から考察する視点を排除し、イザナキの側からのみ考察するのは、やはり偏った議論なのではないだろうか<sup>7</sup>。イザナミにはイザナミなりの理由が、あるいは『古事記』というテキストにはイザナミを通じて語ろうとしているものが、あるのではないか。

あらためて考えてみよう。祀りとしての「みとのまぐはひ」が十全に執り行われるとき、イザナキとイザナミは、まず「成り成りて成り合はぬ処」と「成り成りて成り余れる処」を持つ者とし

て互いを見出し、「あなにやし、えをとめを」「あなにやし、えをとこを」と出会いの感動を交わして、子を生むことになる。ここには、己れの「身」と相手の「身」とが相互に補完すべきものとして「成」っていることの不思議さ、そうした男女という対存在として相手と己れ自身とを見出し出会ったことの感動、さらにその出会いにより子が生まれるという驚き等々が、余すところなく語られている。男女の性や生殖あるいは生命の神秘に対する、新鮮な感動が語られていると言ってもよい。神祇りが男女の性交渉として捉えられているのも、そうした生の根源に対する古代のひとびとの驚きが込められているからであろう。イザナキ・イザナミが、「独神」の隠れたあとに、男女の対の神として現われているのも、男女が男女としてあることの神秘が感受されているからだと思います。

だとすると、山内の言うように、根源の生成力を「生む」原理として捉えるのは、やはり片手落ちだと言わねばならない。「生む」という事態は、男女が男女としてあることの神秘の、帰結としての一面に過ぎないからである。イザナキ・イザナミの対関係を「生む」という生成力に限定するとき、テキストの記述では「あなにやし、えをとめを」「えをとこを」と語られた、イザナキ・イザナミの男女としての出会いの感動が抜け落ちてしまう。補足して言うならば、イザナキ・イザナミの名は、諸注によって古くから説かれているように、「誘う」ことを表す「イザ」と男女の別を表す「キ」「ミ」とを、助詞の「ナ」が繋いでできたものである。男女が誘い合うのは、まず何よりも「あなにやし」という出会いの感動においてであって、「生む」という帰結を先取りしてのこと

ではないだろう。

この点、例えば、原初の神の現われを伝えると思われる三輪山説話において、『古事記』は、オホモノヌシの神との婚姻を次のように語っている。

……活玉依毘売、其の容姿端正し。是に、丈夫有り。其の形姿・威儀、時に比無し。夜半の時に、儻忽ちに到来りぬ。故、相感でて、共に婚ひ供に住める間に、未だ幾ばくの時も経ぬに、其の美人、妊身みき。

爾くして、父母、其の妊身める事を怪しびて、其の女を問ひて曰ひしく、「汝は、自ら妊めり。夫無きに、何の由にか妊身める」といひき。答へて曰ひしく、「麗美しき丈夫有り。其の姓・名を知らず。夕毎に到来りて、供に住める間に、自然ら懐妊めり」といひき。

ここでは、まずもって、美しい男女としてのオホモノヌシとイクタマヨリビメが、互いに「感で」、「供に住める」ということが語られている。懐妊はその結果としてもたらされたものであり、そこで初めてイクタマヨリビメの両親が気付くのである。両親の問い掛けに対する答えて語られているのは、イクタマヨリビメがなしていたのは「麗美しき丈夫」と「供に住める」ということであり、懐妊はその結果として生じた事態であるということであろう。ここに、男女が出会い互いに「感で」、子を生むにいたるといふ感動の総体が、原初の理念として語られている。

根源的に不可思議な事態として捉えられた、男女の出会いから

子生みに至るまでの総体を、ここではさしあたり、〈男女の対存在〉と呼んでおこう。佐藤や山内が強調する〈生む働き〉は、〈男女の対存在〉が持つ一側面である。では、〈男女の対存在〉が持つ、〈生む働き〉に収め切ることのできない別の側面は、何と呼べばよいだろうか。右に見たように、『古事記』の語る三輪山説話において、それは、美麗な男女としてのオホモノヌシとイクタマヨリビメとが、「相感<sup>あひめ</sup>で」ることとして語られていた。ここではそれを、〈生む働き〉に対するものとして〈恋の情念〉と呼んでおこう。誘い合う男女としてのイザナキ・イザナミが、互いに「えをとめ」「えをとこ」に出会い、「あなにやし」と心動かされるのも、〈恋の情念〉ゆえである。〈男女の対存在〉は、男女が男女として恋をし、結び付くことよって子が生まれるという不可思議な事態の総体を指し示す方法的な概念である。理念的には、〈恋の情念〉と〈生む働き〉、それぞれが十全にそれとして果たされることよって、〈男女の対存在〉が十全に成就されることになる。原初の神の現われを伝える三輪山説話は、〈男女の対存在〉の原初の理念を語り伝えたと読むことができる。

議論をテキスト解釈に戻すことにする。「是<sup>こゝ</sup>のただよへる国を修理<sup>つくろ</sup>ひ固め成せ」という「天つ神」の命令に、イザナキ・イザナミは、彼らの本質である〈男女の対存在〉という在りようにおいて対応しようとした。〈男女の対存在〉が内包する〈生む働き〉によつて「国を修理ひ固め成せ」という命令に応えようというのである。しかし、最初の国生みは失敗してしまった。「天つ神」の裁定に依れば「女の先づ言ひしに因<sup>よ</sup>りて、良くあらず」だからである。そこで、なぜイザナミは先に言つてしまったのか、という

問題をイザナミの側から考えるというのが、ここでの課題であった。右の考察を踏まえるならば、〈生む働き〉に失敗が生じたのは、〈生む働き〉の根源である〈男女の対存在〉が、〈生む働き〉とは異なる面を他方で同時に内包していたからだ、まずは言うことができる。イザナミに内在して言えば、イザナミが先に「あなにやし、えをとこを」と言つてしまったのは、〈生む働き〉という目的からはみ出るようにして、イザナミの〈恋の情念〉が噴出してしまったからである。だとすれば、ここでの考察は、さらに問いを推し進めて、なぜイザナミは〈恋の情念〉を噴出させてしまったのかを問わねばなるまい。

その答えは、問いがこのように整理されて来れば、おのずとその前の場面のイザナキの口説きの文句、「此の吾<sup>あ</sup>が身の成り余れる処を以て、汝が身の成り合はぬ処を刺し塞<sup>ふ</sup>ぎて、国土<sup>くに</sup>を生み成さむと以為<sup>おも</sup>ふ。生むは、奈何<sup>いか</sup>に」に求められることになる。イザナミが〈恋の情念〉を覚えず噴出させてしまったのは、〈男女の対存在〉として己れの対たるべきイザナキが、「生むは、奈何に」との問い掛けの言葉で、二人の関係を〈生む働き〉として提示して来たからである。イザナキのこの問い掛けに対し、イザナミ自身、ともに「国を修理ひ固め成せ」という天つ神の命令を受けており、さらにまた、〈生む働き〉が〈男女の対存在〉の一側面である以上、「然<sup>しか</sup>、善し」と答えるほかはない。しかし、十全な〈男女の対存在〉であろうとするイザナミにとつて、このイザナキの誘いの言葉は、もう一方の〈恋の情念〉をないがしろにするものとして意識された。その不安や危機意識が、「あなにやし、えをとこを」の先言へとイザナミを駆り立てたのである。

先に、〈男女の対存在〉について整理した際、男女が誘い合うのは、まず何よりも「あなにやし」という出会いの感動においてであって、「生む」という帰結を先取りしてのことではない、と述べた。この議論はあくまでも、〈男女の対存在〉の理念型について述べたものであって、『古事記』の記述上、実際には、イザナキは「生む」ことを誘い掛けている。<sup>10</sup>このことは、『古事記』の神代神話が、〈男女の対存在〉そのものを主題として語ろうとしているのではないことを意味していよう。もしかりに、〈男女の対存在〉の原初の理念を語ろうとするのであれば、イザナキの口説きの文句は、「此の吾が身の成り余れる処を以て、汝が身の成り合はぬ処を刺し塞がむと以為ふ。奈何に」でなければならぬ。男女として互いの身が補い合うべく「成」っていることを見出し、それを実践してみようという口説きである。その結果として子が生まれることに、原初の喜びと驚きとが存在するのである。先に見たイクタマヨリビメの「供に住める間に、自然ら懐妊めり」という驚きが、原初の感動の消息を伝えている。

しかしイザナキは、「国土を生み成さむと以為ふ。生むは、奈何に」と、「生む」という帰結を先取りして、口説きをなした。帰結が先取りされた時点で、イザナキ・イザナミによる「みとのまぐはひ」は反復されたものとなり、原初の一回的な感動が撥無ざれてしまう。「あなにやし、えをとこを」と先に口走ってしまうイザナミの不安は、そこに起因している。イザナキがそのように「生む」働きを前面にして口説きの言葉を掛けたのは、言うまでもなく、天つ神から「国を修理ひ固め成せ」という命令を受けていたからであろう。『古事記』の第一主題はあくまでも国の成立

の方にあり、〈男女の対存在〉はそれに付随する第二主題に位置付けられるのである。

以上を総じて、イザナキ・イザナミが、〈男女の対存在〉でありかつ、天つ神の命令により「国を修理ひ固め成」すという二重の意義を負っていることが理解された。イザナキ・イザナミ物語は、それゆえに、国が国として成り立つということと、男女が男女として存在するということとの、緊張を孕んだ物語として語られることになる。国が国として成り立つためには、男女が〈生む働き〉をなさねばならない。だが、〈男女の対存在〉が持つもう一方の〈恋の情念〉は、必ずしもそれにそぐうものではなく、時にそこからみ出してしまう。このとき、テクニストの記述においては、〈男女の対存在〉としてのイザナキ・イザナミの内、国の成立のために生む働きを主に担うのがイザナキであり、〈恋の情念〉を担うのがイザナミなのであった。

### 三. なぜイザナミは「殺す」と言うのか

前節における考察で、『古事記』の主要な主題は国の成立にあり、〈男女の対存在〉であるイザナキ・イザナミは、〈生む働き〉においてそれに参与しつつ、〈恋の情念〉においてそこからはみ出ようとするものであることが確認された。その際、主要にはイザナキが〈生む働き〉を担い、イザナミが〈恋の情念〉を担うことにならる。そのような解釈の下、イザナキ・イザナミ物語を最後までたどってみよう。

「天つ神」により「女の先づ言ひしに因りて、良くあらず」という判定を受けたイザナキ・イザナミは、ともかくも国生みをやり

直し、多くの国や神を生んでゆく。過剰な〈恋の情念〉はいったん抑制され、〈生む働き〉に重点が置かれたのである。そして、イザナミがカグツチを生んで「神避」つたとき、イザナキは「愛しき我がなに妹の命や、子の一つ木に易らむと謂ふや」と泣いて、カグツチの頸を斬り落とした。イザナミを失うことで、イザナキは、「子の一つ木」に代えることのできない「愛しき我がなに妹の命」として、あらためてイザナミを見出したのである。相手を他の何物にも代えることのできない代替不能存在と捉えるのは、〈恋の情念〉のなせるところであろう。他方、生み出された子を斬り捨てるというのは、己れの担う〈生む働き〉をみずから否定することである。〈男女の対存在〉としてイザナミとともに国生みを続けてきたイザナキは、ここでは、〈生む働き〉よりも〈恋の情念〉に従い、振る舞っている。黄泉国に往くのも、「其の妹伊耶那美命を相見む」という〈恋の情念〉を主要な動因としていると見ることができよう。だがしかし、黄泉国の殿の内にいるイザナミに対して、イザナキが実際に発した言葉は、「みとのまぐはひ」の場面と同様に、「愛しき我がなに妹の命、吾と汝と作れる国、未だ作り竟らず。故、還るべし」であった。〈恋の情念〉を主要な動因としつつも、イザナキ自身においては直接それが意識されることなく、「愛しき我がなに妹の命」という〈恋の情念〉と、「吾と汝と作れる国、未だ作り竟らず」という〈生む働き〉とが渾然としたまま、かつての〈男女の対存在〉としてイザナミに相対しているのである。

イザナキの呼び掛けに対し、イザナミは「悔しきかも、速く来ねば、吾は黄泉戸喫を為つ。然れども、愛しき我がなせの命の入

り来坐せる事、恐きが故に、還らむと欲ふ。且く黄泉神と相論はむ。我を視ること莫れ」と応えた。「悔し」は「自分のしてしまつた行為について、それをしなければよかったとくやむ気持ち」<sup>11</sup>を表す語であるから、ここでは「(イザナキが)速く来ねば」に対してではなく、「吾は黄泉戸喫を為つ」に対しての詠嘆である。共食が共同体の構成員として認められるための儀礼の意義を持つことは、文化人類学などでもしばしば言われるところであるが、こどもやはり「黄泉戸喫」は「黄泉国」の一員となることを意味している。それを己れみずからしてしまつたと、イザナミは悔んでいるのである。

イザナミが「黄泉戸喫」をして、みずから「黄泉国」の住人となつたのは、カグツチを生んで「神避」つた以上、葦原中国に戻り、イザナキとの〈男女の対存在〉を回復することが、もはやあり得ないと思われたからであろう。再びイザナキと会えるとも思っていないかつたに違いない。それでも、イザナキは来てくれた。「然れども、愛しき我がなせの命の入り来坐せる事、恐きが故に、還らむと欲ふ」とのイザナミの言葉には、意想外の驚きと喜びとが、余すところなく表現されている。イザナキが来てくれたことの喜びと、「黄泉戸喫」をしてしまつたことへの後悔とは、イザナミの心情において表裏をなしている。ただし、解釈上あえて強調するならば、イザナミはここで、「還らむと欲ふ」ことの理由を、イザナキの言うように、国作りが終わっていないからだとは言っていない。あくまでも「愛しき我がなせの命の入り来坐せる事」が「恐き」ことだから帰りたいのだと言っている。〈生む働き〉ではなく、〈恋の情念〉を主要な動因として、「還らむと欲ふ」と応



えているのであろう。

すでにカグツチを生んで「神遊」ったイザナミは、(生む働き)をなし得ず、だからこそ、イザナキとの(男女の対存在)を断念したのでとすれば、イザナキが来てくれたことが、ほかならぬこの私に会いに来てくれたこととして、イザナミの(恋の情念)を強く喚起することも理解できよう。そうして、確かにイザナキは、「其の妹伊耶那美命を相見む」と黄泉国まで追つて来たのであった。しかし、己れを突き動かす(恋の情念)に無自覚なまま、かつての(男女の対存在)をそのままに回復しようとする、あるいは回復し得ると思っているイザナキと、己れの(生む働き)に躓き、(恋の情念)を強く喚起されているイザナミとの間には、当の二人も気付くことのないすれ違いがすでに胚胎していたのである。

イザナミは、「且く黄泉神と相論はむ。我を視ること莫れ」とイザナキに禁を課す。なぜ、見てはいけないのだろうか。『古事記』神代神話には、女が男に「見るな」の禁を課す類話が載せられている。ホヨリと結婚した海の神の娘トヨタマビメが出産する場面である。

爾くして、方に産まむとする時に、其の日子に白して言ひし  
く、「凡そ他し国の人ば、産む時に臨みて、本つ国の形を以て産むむぞ。故、妾、今本の身を以て産まむと為。願ふ、妾を見ること勿れ」といひき。是に、其の言を奇しと思ひて、窃かに其の方に産まむとするを伺へば、八尋わにと化りて、匍匐ひ委蛇ひき。即ち見驚き畏みて、遁げ退きき。爾くして、其の伺ひ見る事を知りて、心恥しと以為ひて……

ここでトヨタマビメは、出産の際、「本つ国の形」「本の身」になつて生むことになるから見ないでくれ、とホヨリに願ひ出ている。「八尋わに」としての己れの姿を、ホヨリに見られなくなつたのである。禁を破つてその姿を見てしまったホヨリは「見驚き畏みて、遁げ退き」、トヨタマビメは見られてしまったことを「恥し」と思ふのである。

ホヨリの父であるニギギの婚姻においても、いくぶん重なるところがある。ニギギが「麗しき美人」コノハナサクヤビメを見初め、婚姻を申し出ると、コノハナサクヤビメの父オホヤマツミは姉のイハナガヒメを添えて送り出した。ニギギは「其の姉は、甚凶醜きに因りて、見畏みて返し送り、唯に其の弟木花之佐久夜毘売のみを留めて、一宿、婚を為き」という対応をしたとされる。男が醜い女を「見畏み」拒絶するという点で、トヨタマビメ・ホヨリ、およびイザナキ・イザナミの物語と通じていよう。

だとすればやはり、イザナミが「我を視ること莫れ」と言ったのは、蛆がたかり「八くさの雷」が取り付いた己れの醜い姿をイザナキに見せたくなかつたからだと考えられる。思いがけずこの私を求めてイザナキが来訪し、イザナミは(恋の情念)を喚起され、「還らむと欲ふ」という願望を抱いた。とはいえ、この醜い黄泉国の姿のままでは、葦原中国に帰ることも、イザナキに会うこともできない。イザナミは「黄泉神と相論は」ねばならない。はたしてそれは、話し合つてどうにかなることだったのだろうか。あるいは、最初から叶うことのない儂い願ひだったのかもしれない。もしそうであれば、黄泉国まで追つて来て、「愛しき我がなに妹

の命」と呼び掛け、「還るべし」と誘うイザナキは、あらずもがなの罪作りの態度であつたとも言えよう。

そのようにイザナキを突き動かしたのは、イザナキ自身も無自覚な〈恋の情念〉であつた。また、それゆえにこそ、イザナミは心動かされ、〈恋の情念〉で応えようと、儂い願いを抱いたのである。ここで、もしイザナキがどこまでもイザナミの言葉に従つて待ち続けたら、ともに葦原中国に帰ることができたのではないかと、と問うことは、おそらく無益であろう。仮定の別ストーリーを想定することが無益であるというだけではない。そもそも、己れを突き動かす〈恋の情念〉に無自覚なまま、かつての〈男女の対存在〉を回復しようとするイザナキには、己れの醜い姿を見せたくないというイザナミの〈恋の情念〉の緊張度が理解し得ていないのである。先に見たように、互いに気付かぬまま両者の間にすれ違いが胚胎していたのであれば、禁を犯して覗き見るというイザナキの行動は、いづれにせよ必至の帰結であつた。イザナキはイザナミの醜い姿を「見畏みかしこ」んで逃げ出し、イザナミは「吾あれに辱はぢを見しめつ」と怒り、また悲しむ。イザナミの感受した「辱はぢ」は、イザナキの来訪によつていやが上にも昂ぶつた〈恋の情念〉を、当のイザナキ自身の逃亡によつて反転させられたことにより、生じたものである。

イザナキは、イザナミが遣わす黄泉国の追っ手から逃げ続け、桃の実を投げて撃退する。イザナミからの逃走は、イザナキが〈恋の情念〉から撤退したことを意味していよう。追っ手を撃退した桃の実に向かつて、イザナキが「汝、吾を助けしが如く、葦原中国あはらのくにに所有あらずる、うつしき青人草あおひとくさの、苦しき瀬に落ちて患うれへ惚なやむ時に、

助くべし」と口にするのは、文脈上いくぶん唐突であるようにも見えるが、かつて己れを突き動かした〈恋の情念〉を捨て去つた今、葦原中国の統治者であることのみがイザナキの自己を支えるものであることを表しているのである。

最後にイザナミ自身が追つて来て、イザナキの置いた「千引ちびきの石いし」をはさんで、次のような言葉を交わす。

「愛うらほしき我がなせの命みこと、如此かくせ為ば、汝が国の人草ひとくさを、一日ひとひに千頭ちからんび絞ぢり殺さむ」

「愛うらほしき我がなに妹もの命みこと、汝然しかせ為ば、吾一日ちひほに千五百ちひほの産屋うぶやを立てむ」

イザナミの言葉にある「如此為ば」は、禁を破つてイザナミの醜い姿を見たところから、逃げ出して「千引の石」を置くに至るまでのイザナキの行動全体を指しているのである。イザナミにとつてそれは、己れの〈恋の情念〉を裏切り、踏みじめるものであつた。「汝が国の人草を、一日に千頭絞ちからんびり殺さむ」という脅しは、その怒りや悲しみをイザナキにぶつけようとした、なりふりかまわぬあがきの言葉である。イザナキとともに生み作つてきた国を「汝が国」と呼ぶのも、イザナキとの関係を突き放そうとあがいていることの表れであろう。「愛しき我がなせの命」と呼び掛けるのは、イザナキへの〈恋の情念〉こそが、イザナミの心の傷を生み出しているからである。〈恋の情念〉がそもそもないのであれば、「絞ぢり殺さむ」という怒りや憎しみもありはしないだろう。

イザナミの言葉に、イザナキも「愛しき我がなに妹の命」と応

ずる。イザナキの側からすれば、「吾と汝と作れる国」を「汝が国」と呼び、「絞り殺さむ」と宣告するイザナミの態度は、これまでもに培ってきた〈男女の対存在〉を否定するものである。互いの関係を壊すのはイザナミなのであって、己れ自身は〈男女の対関係〉を回復すべく黄泉国まで追って行ったし、今なお「愛しき我がなに妹の命」との思いを捨てていない。「一日に千五百の産屋を立て」、「吾と汝と作れる国」をこれからも守り、維持してゆこうと言うのである。

イザナキは、己れ自身が〈恋の情念〉に突き動かされ黄泉国までイザナミを追って行ったことも、イザナミから逃げ出すことでも〈恋の情念〉から撤退したことも、さらにはそうした己れの一連の言動こそがイザナミの〈恋の情念〉を踏みにじるものであることも、おそらく無自覚なままなのであろう。それはともかく、テクストの理路をたどる上で肝要なのは、「一日に千五百の産屋を立てむ」との言葉によって、イザナキが〈生む働き〉の側に身を置いていることである。〈男女の対存在〉としてのイザナキ・イザナミは、最終的に、〈生む働き〉を担うイザナキと、〈恋の情念〉を担うイザナミとに相別れたのである。

第一節で、イザナミを「生む」存在だと見るとき、イザナキが「生む」側の立場から「吾一日に千五百の産屋を立てむ」と言い、イザナミが「生む」ことを否定して「汝が国の人草を、一日に千頭絞り殺さむ」と言っていることの意味が十分に解釈されないと指摘した。本稿では、ここまでの考察において、〈生む働き〉を主に担うのはイザナキであり、イザナミは〈恋の情念〉を担う存在であると論じて来た。そのような解釈を採るとき、なぜ〈恋の

情念〉が「殺す」というかたちを取るかという点が問われなければならないだろう。

あらためて考えてみるならば、「殺す」という脅しが脅しとして成立するのは、殺すことによってその対象を二度と取り戻すことができなくなるからであろう。容易に取り戻すことができるものに対しては、「殺す」という脅しは成立しないし、そもそも「殺す」ないし「死ぬ」という事態そのものが成立しない。だとすれば、〈恋の情念〉が「殺す」という脅しと連動するのは、先に見たように、〈恋の情念〉が対象の代替不能性を前提として含み持つからではないだろうか。イザナミは、どこまでも対象を代替不能性において捉え、それゆえにこそ〈恋の情念〉を担い、また「死」に関わる存在ともなる。

逆に言えば、イザナキが担うことになる葦原中国は、ひとりひとりの代替不能性をその本質とはしていない<sup>12</sup>。千人死んでも千五百人生まれれば維持発展されるような世界として、以後、葦原中国は存立してゆくことになるからである。そこにおいては、ひとりひとりの「死」は、根源的な問題とはならない、ないし問題にはしない。それが、国が国としてあるということであり、そこに「人草」が「人草」として生きているということである。

イザナミと別れたあと、イザナキは〈生む働き〉を己れの立場として、葦原中国の統治者となり、生きることになる。言い換えればイザナキは、山内春光のいわゆる「知らず原理」を担う者として、生きてゆくのである。

『古事記』が日本国の成立を語るテクストだとすれば、イザナキからアマテラスへと引き継がれ、さらにニニギから神武天皇へ

と持ち越される「知らす」原理こそが、テキスト全体を貫く主要なテーマだと言えるだろう。『古事記』の上巻に当たる神代神話は、その「知らす」原理の中核をなす（生む働き）の起源を語るものとして見ることができる。（生む働き）の根源は（男女の対存在）であり、そこから（恋の情念）を切り捨てることで、（生む働き）はそれとして取り出され、「知らす」原理に取り込まれることとなったのである。

しかし『古事記』は、本来のテーマである「知らす」原理の成立に向けて、直線的に語りを進めてゆくのではなく、同時に切り捨てたものへも目を向け、語っている。そのような複層的な語り口こそ、『古事記』のテキストとしての魅力が備わっていると言えよう。そのことは、『日本書紀』の、特に本文の叙述と比べると明確になると思われる。『日本書紀』巻一では、第四段の本文でイザナキ・イザナミの国生みが語られるが、続く第五段の本文では、イザナキとイザナミが「吾已に大八州国と山川草木とを生めり。何ぞ天下の主者を生まざらむ」と言つて、「大日靈貴」（アマテラス）を生むことになっており、イザナミの「神避り」やイザナキの黄泉国探訪そのものが語られない<sup>13</sup>。イザナミがイザナキに従属した存在として特に独立した役割を担うこともないまま、「天下の主者」となるべきアマテラスが生み出され、日本国の成立に向けて叙述が進められてゆくのである。『日本書紀』の本文が日本国の成立を主題として語り、そこからはずれる叙述を「二書」として別記しているのに対し、『古事記』は日本国の成立とそこからはみ出るものとを複層的に語っているのである。『古事記』というテキストの主要な特質の一つがそのような語りの複

層性にあるとすれば、『古事記』を読み解く上で、イザナミの存在は大きいものと言えるだろう。本稿がイザナミを通じて見出したのは、日本国が（男女の対存在）による（生む働き）によって成立したとき、同時にそこからはみ出るものとして（恋の情念）を切り捨てることになったという葛藤の起源であった。

#### 四、イザナミを継ぐ者

『古事記』において、イザナキ・イザナミは（男女の対存在）として登場し、葦原中国に戻つて（生む働き）を担うイザナキと、黄泉国に留まつて（恋の情念）を担うイザナミとに別れてゆく、ということをごここまで論じてきた。『古事記』神代神話のその後の展開に即して、（生む働き）と（恋の情念）との相克を、さらにたどつてゆくこととしよう。

イザナキが黄泉国の穢れを清めると、そこから多くの神が成り、最後にアマテラス・ツクヨミ・スサノヲが成つた。「生みの終へに三はしらの貴き子を得たり」と喜んだイザナキは、アマテラスに「高天原を知らせ」と命じ、スサノヲに「海原を知らせ」と命じるが、スサノヲは泣き続けるばかりである。イザナキが「何の由にか、汝が、事依えし国を治めずして、哭きいさちる」と尋ねると、スサノヲは「僕は、妣が国の根之堅州国に罷らむと欲ふが故に、哭く」と答えた。これを聞いたイザナキは、大いに怒つて、「然らば、汝は、此の国に住むべくあらず」と宣告し、スサノヲを追い払うことにしたのである。

この場面を理解する上で、まず、なぜイザナキは怒つたのか、その理由に着目してみたい。一見するとイザナキは、スサノヲが

「事依えし国を治めず」に在ることに對して怒つて居るようにも読めるが、『古事記』が語つて居るのは、恐らくそういうことではない。もし命じられた通り「国を治めず」に在ることが怒りに値することであり、それゆえにこそスサノヲを追放するのであれば、わざわざ「哭きいさちる」理由を尋ねるまでもなく、一方的に「汝は、此の国に住むべくあらず」と通告すればよいからである。そうして實際、前節で指摘したように日本国の成立をそのままに語ろうとする『日本書紀』の本文においては、そのように語られている。

次に素戔嗚尊を生みたまふ。此の神勇悍にして忍に安みすること有り。且常に哭泣くを以ちて行と爲す。故、国内の人民を多以ちて天折せしめ、復青山を枯に変へしむ。故、其の父母一一神、素戔嗚尊に勸したまはく、「汝甚だ無道し。以ちて宇宙に君臨たるべからず。固当遠く根国に適れ」とのりたまひ、遂に逐ひたまふ。(『日本書紀』卷一、第五段本文)

ここでは、スサノヲの誕生から追放の宣告までが一息で語られて居るので、そのまま引いておいた。泣くことが「国内の人民」に災いをもたらしている以上、その理由を尋ねるまでもなく、「無道」であり、「宇宙に君臨たる」べきではないと判定され、「遠く根国に適れ」と一方的に宣告されているのである。

『古事記』は、そのようには語っていない。イザナキは、「哭きいさちる」スサノヲにその理由を尋ね、スサノヲは「僕は、妣が国の根之堅州国に罷らむと欲ふが故に、哭く」と答えた。これを

受けて、イザナキは大いに怒り、「然らば、汝は、此の国に住むべくあらず」と宣告するのである。この語りの流れにおいて、「然らば」の語は重い。『古事記』の叙述に従う限り、スサノヲに對してイザナキが怒つたのは、己れの命令に背いて国を治めずにいるからではなく、国を治めず泣き続ける理由が「妣が国」に行きたいというものだったからだと解するべきであろう。はたしてそれは、どういう意味なのだろうか。

「妣が国」の「妣」は、亡き母を意味する語であり、ここではイザナミを指している。それゆえ、「妣が国」に行きたいと泣くスサノヲに對してイザナキが怒つたのは、スサノヲが、己れ自身ではなくイザナミの方に付き従うという態度表明をしたからだと見ることができよう。前節までの考察を踏まえて言い換えれば、スサノヲは、イザナキに命じられた「知らず」原理としての〈生む働き〉ではなく、イザナミとともに黄泉国に封じ込められた〈恋の情念〉の方を担おうと言うのである。イザナキが怒るのは、己れ自身が躓き、捨て去つたものを、スサノヲがそれとは知らず暴き出してしまったからであろう。

実のところイザナキは、自覚的に〈恋の情念〉をイザナミに委ねた上で、〈生む働き〉を主体的に選び取つたわけではない。一度は己れの内なる〈恋の情念〉に従つてイザナミを追つてゆきなから、イザナミの醜い姿を目の当たりにして逃げ去り、葦原中国へと戻ってきたのであつた。葦原中国の統治者たる今の己れ自身は、イザナキにとつて、その意味で、自覚的に選び取られた生き方ではなく、衝動的にあふれ出た〈恋の情念〉に従い、挫折した末に、結果として取ることになつた姿である。今となつては、結

果的にせよ選び取られた唯一の在りようとして、それを正しいことと意義付け、また、もともと天つ神から命じられ、自分自身も望み務めてきたものと納得するほかないであろう。それだけに、みずから「千引の石」を置いてイザナミを黄泉国に封じ込めたことは、イザナキにとって、己れの躰きたる〈恋の情念〉を合わせ封じ込め、隠蔽することを意味していたはずである。「妣が国」に行きたいというスサノヲの叫びは、そうやって隠蔽したはずの傷口を暴いてしまった。スサノヲに対して怒りを発するのは、イザナミとの〈恋の情念〉の躰さが、触れられることを拒む傷として、今なおイザナキの心に残り続けているからである。<sup>16</sup>

テキストの構造的な面から見れば、いったんはイザナミとともに黄泉国に封じ込められたかと思われた〈恋の情念〉が、スサノヲの登場により、再び語りの上に引き戻されたことになる。そのことは、「知らず」原理を遂行するために、〈男女の対存在〉を〈生む働き〉と〈恋の情念〉に分離させたとしても、〈生む働き〉を機能させ続ける限り、〈恋の情念〉が避けがたく付随してしまうことを意味していよう。原初の理念である〈男女の対存在〉は、〈生む働き〉と〈恋の情念〉とに分けられて、それぞれイザナキとイザナミとに担われることになったが、さらにイザナキの〈生む働き〉がアマテラスによって、イザナミの〈恋の情念〉がスサノヲによって、引き継がれることになったのである。

古来、「哭きいさち」ったり、「うけひ」に勝って「勝ちさび」をして暴れまわったり、ヤマトノオロチを退治したりするスサノヲに関して、その多様な言動の理解をめぐって、様々な議論が展開されてきた<sup>17</sup>。「知らず」原理として秩序を担うイザナキやアマテ

ラスの側からすれば、アマテラスの言うように「我が国を奪はむと欲へらくのみ」と見做されるような言動がスサノヲには備わっていないよう。それだけに、ヤマトノオロチを退治した後、その尾に潜んでいた剣をアマテラスに献上したことは、アマテラスが担う「知らず」原理としての秩序に恭順を示したものと理解できるし、実際にそのようなこととしてテキストも語っているであろう。ただ、秩序に背くか従うかという論点そのものが、あくまでも秩序を担う側からの意義付けに過ぎず、スサノヲ自身の行動原理を明かしたものではない。

スサノヲがイザナミの後を継ぐべき位置にいるとするならば、ヤマトノオロチの退治は、クシナダヒメに対する〈恋の情念〉ゆえであったと見るべきだろう。結果的にヤマトノオロチの退治は秩序の維持に貢献することにはなったが、スサノヲ自身は、ひたすらありのままの情念に従って行動しているに過ぎない。ありのままの情念は、時に秩序を乱し、時に秩序を守ることにもなる。だがそれらは、すべて結果としてもたらされた事態なのであり、乱すにせよ守るにせよ、最初から秩序への影響を動機付けとしてなされたものではない<sup>18</sup>。その意味で、ありのままの情念には方向性がない<sup>19</sup>。

スサノヲの物語に続くオホクニヌシの物語においても、主に語られるのは、国作りではなく、ヤカミヒメ・スセリビメ・ヌナカハヒメとの恋のなりゆきである<sup>20</sup>。イザナミからスサノヲに引き継がれた〈恋の情念〉が、さらにオホクニヌシへと受け継がれていったことを、『古事記』は語っているのである。ここで、その恋の具体的様相について立ち入って論じることはしないが、

スサノヲ・オホクニヌシの恋物語を通じ、葦原中国が恋の生じる場として描き出されていることを確認しておきたい。

というのも、続く国譲りの場面で、「此の葦原中国は、我が御子の知らさむ国と言依して賜へる国ぞ」と正統性を主張するアマテラスによって派遣されたアメワカヒコが、オホクニヌシの娘シタテルヒメを娶り、アマテラスの命令に背いてしまうからである。「知らす」原理を担うべきアメワカヒコが、葦原中国に降り立った途端、〈恋の情念〉に取り込まれることで、恋の発生する磁場としての葦原中国が強く印象付けられることになる。『古事記』の叙述の流れとしては、スサノヲ・オホクニヌシの恋の物語が事前に語られていることで、アメワカヒコが〈恋の情念〉に取り込まれることに必然性もたらされていると言えよう。

そのことは、実際に天孫として降臨するニニギにおいて同様で、葦原中国に降り立つと、すぐにニニギは、「麗しき美人」であるコノハナサクヤビメに求婚をする。しかもニニギは、コノハナサクヤが「妾は、妊身みぬ」と告げると、「是は、我が子に非じ」と疑った。結果的には、コノハナサクヤの生んだホヨリの血統から初代神武天皇が誕生するのだから、葦原中国を「知らす」べきニニギにとつて、コノハナサクヤの懐妊は祝福されるべき事態であるはずだろう。「二宿にや妊みぬる」と疑うニニギにとつて、コノハナサクヤとの逢瀬は、〈生む働き〉以上に〈恋の情念〉を主要な動機としていたものと推測される。アメワカヒコやニニギら「知らす」原理を担うべきアマテラスの使いは、繰り返し〈恋の情念〉に取り込まれ、翻弄されるのである。

あらためて、これまでの議論をまとめなおしておこう。日本国

の成立を語る『古事記』においては、イザナキからアマテラスへと引き継がれ、さらにニニギから神武天皇へと受け継がれてゆく「知らす」原理こそが、テキスト全体を貫く主要なテーマとなっていると、前節で述べた。『古事記』神代神話は、〈男女の対存在〉から〈恋の情念〉を切り捨て〈生む働き〉を取り出してくるという「知らす」原理の起源を語っているのである。本節でまず確認されたのは、〈恋の情念〉がイザナミとともに黄泉国に封じ込められたのではなく、スサノヲ・オホクニヌシによって、再び葦原中国に持ち込まれたことである。ここに、「知らす」原理の中核をなす〈生む働き〉と〈恋の情念〉との葛藤が再燃することとなった。

とはいえ、イザナキ・アマテラス・ニニギら〈生む働き〉を担う者たちと、イザナミ・スサノヲ・オホクニヌシら〈恋の情念〉を担う者たちとは、単純な対立関係にあるのではない。知らす「原理」を担うべくアマテラスに派遣されたアメワカヒコやニニギが、繰り返し〈恋の情念〉に翻弄されたことは、〈生む働き〉と〈恋の情念〉の関係が、単なる対立に還元できない屈折を孕んだものであることを示している。両者は、ともに〈男女の対存在〉という原初の理念を構成するものである。「知らす」原理が〈恋の情念〉を排除して〈生む働き〉を取り込もうとしても、〈生む働き〉が〈男女の対存在〉に基づくものである限り、〈恋の情念〉は繰り返し立ち現われて来る。〈恋の情念〉は、「知らす」原理が〈生む働き〉を基盤とする限り、外なる障害として行く手に立ちはだかるのではなく、内なる葛藤として抱え込まれることとなる。『古事記』が複層的な語りを特質とするのは、「知らす」原理からはみ出る〈恋の情念〉をも、葛藤を孕んだ内なる主題として語ろうとするから

であろう。

このことは、逆から見た場合も同様で、スサノヲ・オホクニヌシの恋物語は子を生むという結果をもたらし、血縁的な系譜が合わせて語られることになる。〈恋の情念〉もそれとして自立した世界を構築するのではなく、〈生む働き〉をも内に孕みつつ、語られることになる。『古事記』が主題とする「知らず」ことの成立は、〈男女の対存在〉を基盤とすることで、〈生む働き〉と〈恋の情念〉の二つのベクトルを複層的に交錯させつつ、語られてゆくのである。

## 五・恋のゆくえ

最後に、前節まで『古事記』神代神話に関して考察したことを、『古事記』人代の記述に照らして検討しつつ、その思想上の意義について見定めておきたい。具体的に取り上げるのは、允恭天皇の条に語られる軽太子・軽郎女の恋物語である。まずは、その筋立てから見るとしよう。

『古事記』に拠れば、允恭天皇が崩御した後、長兄の軽太子が皇位を継ぐよう定められていたが、太子は同母の妹である軽郎女と姦通してしまう。臣下たちが軽太子を拒んで、穴穂皇子あなほを支持したため、軽太子は大臣である大前小前宿禰おほまへこまへのすくねのもとへ逃げ込み、武器を備えた。穴穂皇子（後の安楽天皇）が軍勢を動員して取り囲むと、大前小前宿禰が間に立って、穴穂皇子には実の兄に矢を向けることの非を説き、軽太子には自首を促した。捕らえられた軽太子は伊予に流されるが、恋しさに堪え切れなくなった軽郎女があとを追ひ、思いを確かめ合った二人は、「共に自ら死」んでしまった。

この恋物語を、前節までの考察に照らし合わせつつ検討してみよう。軽太子は允恭天皇の長男として、国の統治と天皇の血統とを担うべき地位にある。言い換えれば軽太子は、〈生む働き〉を正しく遂行して「知らず」原理を担うべき立場にいる。ところが軽太子は、軽郎女と姦通してしまうのである。「其のいろ妹、軽郎女を姦して」と記されているように、血統を保持すべく婚姻関係が整備され、同母の兄妹で男女の関係を持つことは秩序に反すると規定されていたことが読み取れる。それゆえに、軽太子・軽郎女二人の〈恋の情念〉は、統治を担うような〈生む働き〉をなし得ない。前節までに整理したように、〈恋の情念〉が〈生む働き〉からはみ出るものとして位置付けられていることが確認できる。

そこで次に、『古事記』というテキストがこの事件をどのようの意味づけ、語っているかという点を検討してみよう。そのため、ここでもやはり、『日本書紀』の記述と対比しておきたい。

『日本書紀』允恭紀に拠れば、允恭天皇二十三年三月、軽太子が皇太子に定められたが、軽太子は禁じられた軽郎女への恋心が募り、死んでしまうかと思われたので、「徒空に死せむよりは、罪有りと雖も、何ぞ忍ぶることを得むや」と考え、密かに通じてしまう。翌二十四年六月、夏なのに御膳の吸い物が凍ってしまうという奇異な事件が発生し、不審に思った天皇が卜者に尋ねると、卜者は「内乱有り。蓋し親親相奸けたるか」と告げた。軽太子が軽郎女と通じたという噂があったため、調べてみると事実であったが、皇太子を罪に定めることはできないので、軽郎女を伊予に流すことにした。以上が、軽太子・軽郎女二人に関して『日本書紀』が記述しているところである。



続く安康紀に拠れば、允恭天皇四十二年の正月に天皇が崩御し、十月に葬礼が終わった。しかし、軽太子は「暴虐を行ひ、婦女に淫け<sup>たは</sup>」ていたため、民や臣下たちは穴穗皇子を支持するようになった。軽太子は軍備を備えて大前宿禰の家に立て籠もったが、穴穗皇子の軍勢に取り囲まれてしまう。大前宿禰が穴穗皇子に軽太子を殺さないよう願ひ出たのち、軽太子は自害した。

『日本書紀』の記述が最も『古事記』と異なっているのは、軽太子・軽郎女の恋物語と皇位継承の争いとを分けている点である。『日本書紀』の記すところでは、軽太子と軽郎女が関係を持ったのは允恭天皇二十三年のことであり、同四十二年の崩御から二十年近くさかのぼっている。伊予に流された軽郎女が、その後どうなったのかは記されておらず、允恭天皇没後の皇位継承争いにも登場しない。軽太子は軽郎女とは無関係に、皇位継承争いに敗れて、ひとり自死するのである。

皇位継承争いに関する記述では、皇太子に定められていた軽太子が暴虐かつ淫乱な人間であったと『日本書紀』は語っている<sup>21</sup>。穴穗皇子が弟でありながら、兄を差し置いて皇位を継いだことの正当性を示すために、そう語っているであろう。その意味で、軽郎女との姦通事件は、直接には関係しないものの、軽太子の淫乱な人間性を傍証すべく機能していると言えよう。あらかじめ同母の妹との姦通事件が語られていることで、「婦女と淫け」たという記事に信憑性が生まれ、なおかつ、内々に処理した父帝の配慮を汲むこともない横暴な人物像が浮かび上がって来るのである。総じて、『日本書紀』の記述は、軽太子・軽郎女の恋物語そのものにさしたる関心を寄せることなく、皇位が正しく継承され

てゆく次第を語っている。

こうした『日本書紀』の語り口に比べると、『古事記』は、軽太子・軽郎女の恋物語を共感的に内在して語っていると見えよう。二人の〈恋の情念〉は、『古事記』が第一主題として語る「知らず」原理に背くものではあるが、だからと言ってただちに否定的に扱われるわけではなく、むしろ共感すべき物語として描き出されているのである。〈恋の情念〉を詠んだ歌も、『日本書紀』が軽太子の三首にとどまるのに対して、『古事記』は軽郎女の二首を含めた十首を載せている。軽郎女の側から描くという『日本書紀』には見られない視点を持つていることも、『古事記』がこの恋物語を共感すべきものとして語っていることを示しているよう。

軽郎女の作として『古事記』が載せている歌は、次の二首である。

夏草の阿比泥の浜の搔き貝に足踏ますな明して通れ

君が往き日長くなりぬ造木の迎へを行かむ待つには待たじ

一首目は、伊予に流されてゆく軽太子に対して、怪我のないよう気遣った歌である。相手の無事を思いやる態度に、この恋を姦通と断罪して済ませることのできない心の深さが表れている。二首目は、「い歸り来むぞ」と言い残した軽太子を待ち続けた末、遂にみずから会いに行こうと決意する郎女の心情を歌っている。待ち続けたがための鬱屈が一思いに爆発し、「恋ひ慕ふに堪へずして追ひ往」くに至る郎女の〈恋の情念〉が余すところなく歌われている。

対する軽太子も、郎女を「待ち懐きて」、「思ひ妻あはれ」と嘆き、「吾が思ふ妻有りと言はばこそよ家にも行かぬ国をも思はめ」と歌う。「家」も「国」も愛しく思う妻があればこそとの絶叫は、そのまま「共に自ら死にき」という悲劇的結末を導く白鳥の歌としての面目を示すものであろう。

それにしても、なぜ、共感すべき恋物語が「共に自ら死にき」という結末で語られるのだろうか。たしかに、皇位継承争いの末に自決したという『日本書紀』の記述に比べ、一連の恋の歌の応答を経て「共に自ら死にき」と結ぶ『古事記』の語りは、何らかのカタルシスを感じさせる<sup>22</sup>。それははたして、どのような事態を指し示しているのか。

第三節で論じたように、〈恋の情念〉は対象の代替不能性を含み持つており、まさにそれゆえにこそ、死と連関するものなのであった。軽郎女が「君」への恋しさゆえに流刑地まで追つてゆき、軽太子もまたそれに応え「吾が思ふ妻有りと言はばこそよ家にも行かぬ国をも思はめ」と歌い上げて、「共に自ら死にき」と語られるとき、読者は、二人の〈恋の情念〉において、相互の代替不能性が貫徹されたことを理解する。それが読者にカタルシスをもたらずのは、ひとを代替不能な存在として扱ふことに一段高い価値が認められるからであろう。やはり第三節で論じたように、葦原中国は、千人死んでも千五百人生まれれば維持される世界として、ひとりひとりの代替不能性を本質とせず、存立しているのであった。日常において疎外されている、ひとの代替不能性をあらためて読者に喚起させることで、カタルシスが生み出されていると言えよう。

思い返せば、イザナキ・イザナミ物語において、イザナキは「愛しき我がなに妹の命や、子の一つ木に易らむと謂ふや」という〈恋の情念〉に導かれて、黄泉国までイザナミを追つて行つたが、その醜い姿を目の当たりにして、〈恋の情念〉に躓き、「知らず」原理を担う葦原中国の統治者となつたのであった。イザナキ物語が〈恋の情念〉の挫折として語られるとき、統治を確立することは、同時に手の届かないものへの諦念を裏に合わせ持つことになる。イザナキが葦原中国の統治者となつたのちも、なおイザナミへの〈恋の情念〉を屈折したかたちで心の底に潜ませていたことは、前節で論じたように、「僕は、妣が国の根之堅州国に罷らむと欲ふ」と訴えるササノヲに対しての怒りとして表れ出ている。それゆえ、どこまでも〈恋の情念〉を貫き、「共に自ら死」ぬという結末で語られる軽太子・軽郎女の恋物語は、果たされることのなかった、もう一つのイザナキ・イザナミ物語という様相を帯びることになる。イザナミを追つて黄泉国へと赴いたイザナキが、そのままイザナミとともに黄泉国に留まり、二度と葦原中国に戻ることはない物語である。それが断念されたのは、何よりもまずイザナキ自身が醜いイザナミの姿を「見畏み」、代替不能性を貫くことができなかつたからであるが、他方では、「是のただよへる国を修理ひ固め成せ」との天つ神の命令をイザナキが受けていたからであった。イザナミとの恋に躓いてもなお、イザナキには帰る場所があり、帰るべき必然性もあつたのである。

その始まりからして罪に定められていた軽太子・軽郎女の恋は、日常世界に定位すべき場所を持たない。「共に自ら死にき」という悲劇的結末は、日常世界に定位されることのない二人の恋

に、それでもなお場所を与えようとした共感的な構想力のなせるわざであろう。だがしかし、共感されるべき二人の恋が、そのように罪に定められていることを要件として含み持つのであれば、「共に自ら死にき」のカタルシスは、一段高い価値を指し示すと云っても、失われた正義を回復するような倫理的主張とはなり得ない。それは、倫理的に不義であることを前提とした上で、言わなければ美的な情趣として感受されるほかないものである。『古事記』の第一主題としての「知らず」原理が人倫的秩序の確立という倫理的な事態として語られるとすれば、第二主題としての〈恋の情念〉は美的に感受されるものとして語られているのである。

よく知られた国学者本居宣長の初期の「もののはれ」論は、こうした恋における倫理と美との相克を、問題として取り上げたものだった。宣長は、誰しも恋の思いを免れることはできないが、ことに「道ならぬ懸想」として恋が生じたときには、みづから押さえ込もうとするがゆえに、かえって思いは増幅し、抑えがたくなるのだと説く<sup>23</sup>。ただし宣長は、そのように鬱屈した思いをありのままに発動させ、行動に移すのがよいと主張しているのではない。あくまでも歌や物語を介して、「あはれ」をみずから表現し、また享受することの意義を説くにとどまっている<sup>24</sup>。「もののはれを知る」ことは、倫理の範疇とは異なる美的価値と位置付けられるのである。だとすれば宣長の「もののはれ」論は、恋における倫理と美との相克の問題に触れつつも、結局はそれを正面から取り上げることなく済ませてしまったと言わねばなるまい<sup>25</sup>。

独自の神観念に基づき、善悪の問題により深く歩を進めた宣長

後期の神道論においては、恋の問題がよりいっそう後退し、議論が儒者への対抗的言説の様相を前面に呈するようになる。「皇国」には「道あるが故に道てふ言なく」、逆に「漢国」こそ「もと道の正しからぬが故」に「道といふことを作りて正す」必要があったのだというのは、よく知られた宣長のナシヨナリスティックな主張であるが、ここでは、その具体例として挙げられた古代の近親相姦に関する議論に触れておきたい。「儒者ども」は、「皇国をしひて賤しめむ」として、ともすれば、古へ兄弟まぐはひせしことをいひ出で、鳥獸トリケモノのふるまひぞとそしる」が、「抑皇国の古へは、たゞハラカラ同母兄弟をのみ嫌ひて、異母の兄弟など御合坐ミアヒマシしことは、天皇を始め奉りて、おほかたよのつねにして、……すべて忌イムことなかりき」と、宣長は反論する<sup>26</sup>。ここであえて宣長のこの議論に触れるのは、言うまでもなく、本節で見た軽太子・軽郎女の恋物語が、同母の兄妹による姦通事件でありつつ、共感されるべきものとして『古事記』において語られていたからである。聖人の教えの伝わっていない古代日本においては、兄妹間で姦通するような「鳥獸のふるまひ」があつたと主張する儒者に対し、異母兄妹間での婚姻は禁じられていなかったのだと反論する宣長の目線に、軽太子・軽郎女の恋物語が入り込む余地はない。これは、宣長が「皇国」こそ道という概念を用いるまでもなく道を実現していたのだとの立場に身を置いているからである<sup>27</sup>。宣長は、儒者の言説に対抗して、日本を道の実現された世界と規定することで、「道ならぬ懸想」ゆえにこそ「あはれ」が募るのだと説いた、かつての己れの主張をみずから否定し去った。本稿の考察を踏まえれば、かつて〈恋の情念〉の「あはれ」を説き、また『古事記』研究

の道を切り拓いた宣長ではあるが、その『古事記』論は、『古事記』が日本国の成立と合わせて複層的に語る〈恋の情念〉を逸したものであったと評せねばならない。

右のような宣長の再評価も含めて、『古事記』の語る〈恋の情念〉は、日本倫理思想史研究において、様々な問題を喚起するものであろう。例えば、軽太子・軽郎女が「共に自ら死」んだとして、はたしてそれがどういう事態を指示しているのかという問題は、あらためて問われねばならないだろう。物語としては「共に自ら死にき」で結ばれるとしても、思想の問題としては、その背後にある死生観や他界観が追究されねば、その語りの意味するところが真に理解されたことにはならない。この点、例えば、『古事記』の最も美しい個所がすべて情死に關している」と読み、そこに上代人の「より高き完全な世界への憧憬」を推測して、仏教を受容した内的動因を論ずる若き日の和辻哲郎の所論は、今なお示唆に富むものだと言えよう。<sup>28</sup>

また、〈恋の情念〉によって「共に自ら死」ぬことを共感的に語るというのは、心中の問題とも重なってくる。心中を共感すべき事態として語ってきた日本人の心性を理解しつつ、なおあらためて倫理問題として問い返すことは、日本倫理思想史研究が背負うべき一つの課題となつていよう。<sup>29</sup>

そうした様々な問題の根には、恋の起源に位置するイザナミの存在がある。神話の研究はもとより、総じて日本思想の研究は、近代以降、政治的な観点からなされることが多かった。日本倫理思想史研究が、近代の国家主義に棹差した国民道徳論と一線を引き、<sup>30</sup> 政治的論点に還元されない独自の領域を担おうとするので

あれば、葦原中国の成立のために、〈恋の情念〉を担って黄泉国に封じ込められたイザナミをすくい取ることも目指されなければならないはずである。

1 以下、『古事記』からの引用は、小学館新編日本古典文学全集版（一九九七年）を用いる。

2 和辻哲郎『尊皇思想とその伝統』（和辻哲郎全集第十四巻）岩波書店二七頁以下、および同『日本倫理思想史』（岩波文庫版（一））八七頁以下を参照のこと。

3 佐藤正英「祀りを行うひとびとの物語ーイザナキ・イザナミ神話を読む」（現代思想vol.20）青土社、一九九二年。

4 佐藤正英「花鳥風月としての自然の成立ー古今集を中心に」（日本倫理学会論集『自然ー倫理的考察』以文社、一九七九年）。

5 山内春光『古事記』神話におけるサノヲの位置ー「知らず」原理と「生む」ー「作る」原理（『日本思想史叙説第二集』ぺりかん社、一九八四年）。

6 吉田真樹「死と生の祀りーイザナキ・イザナミ神話における生命思想」（季刊日本思想史No.62）ぺりかん社、二〇〇二年）。

7 次節で触れるように、『日本書紀』の本文においては、イザナミの「神避り」やイザナキの黄泉国探訪が語られず、イザナミはイザナキに従属するかたちで国や神々を生んでいる。だからこそむしろ、そうした場面を通じてイザナキ・イザナミの別離を語る『古事記』に關しては、イザナキに従属しないイザナミ独自の意義を考察する必要があるのではないだろうか。

8 折口信夫は、神祀りが男女の性交渉を表していることを積極的に論じつつも、そこから生殖としての意義を排除しようとする。男女の性交渉としての神祀りの意義を生殖や豊饒に局限する見解に異を唱える姿勢には学ぶべき点が多いが、やはり折口独自の偏向性をも認めるべきだろう。元来は、男女の両性が出会い交わることで「生む」という結果がもたらされるということの総体において、人智を超えた不可思議さを感じられているのだと見ておきたい。なお、そうした折口の学問的特質については、拙著『折口信夫ーいきどほる心』（講談社、二〇〇八年）参照のこと。

9 金井清一は、『古事記』において語られる、クニノトコタチ、トヨクモノ、ウヒヂニ・スヒヂニ、ツノグヒ・イクグヒ、オホトノヂ・オホトノベ、オモダル・アヤカシコネ、イザナキ・イザナミの「神世七代」の系譜について、「国土大地の生成」を描くものとする従来の諸注に異を唱え、男女の対偶神の完全体であるイザナキ・イザナミが成立するまでの過程を描いたものと論じている（『神世七代の系譜について』、『古典と現代第49号』所収、一九八一年）。本稿ではその是非を充分に判定するだけの準備はないが、イザナキ・イザナミが男女の対存在の神秘を表すものと捉える本稿の立場にとつて、示唆深い指摘である。

10 本居宣長は、イザナキ・イザナミの名前の由来を論ずる際、このイザナキの口説きの言葉を先取りする形で、「信に此ノ二柱ノ神、遵合して国土を生成さむとして、互に誘ひ催し賜へる意」（『古事記伝』三之巻、『本居宣長全集第九巻』筑摩書房、一五一頁）だと述べているが、あくまでも名前の由来に関する限り、イザナキ・イザナミが互いに誘い合うところのものを、「生む」ことに限定する見解には従いたい。

11 大野晋ほか編『岩波古語辞典』（岩波書店）「くやし」の項に拠る。

12 日常的な共存がひとの代理可能性を必然的な構成要素として含み持つことは、ハイデガー『存在と時間』第四十七節で論じられている。なお、ハイデガーが代理可能性を己れの死のみに限定して論じていることへの疑義については、拙論「和辻哲郎における死の問題」（『理想』No.677）理想社、二〇〇六年）参照のこと。

13 新編日本古典文学全集『日本書紀①』（小学館）三五頁。以下、『日本書紀』からの引用は同シリーズに拠る。

14 『日本書紀』では、イザナキが「神避」つたイザナミを訪ねる話は、第五段の一書の第六・九・十に載せられている。

15 小学館新編日本古典文学全集の頭注では、「伊耶那美神を指すこととの一般的なが、須佐之男命は身をすすいで成つた神であり、父母から生れた神ではないから、なお不審が残る」としている。古来繰り返して問われて来た疑問であるが、ここは、本居宣長が「抑三柱ノ貴御子神などは、伊耶那岐大神の御禊にこそ成り坐つれ、伊耶那美命の生坐る神等には非ぬを、妣と白賜ふはいかにと云に、かの御禊に成坐る神たちは、元を尋ねれば、みな伊耶那美命の黄泉の穢悪より起れるが故に、其時の十四柱ノ神たちも、猶伊耶那美命を以て御母とするなり」と論じているのに従っておきたい（『古事記伝』七之巻、前掲全集九卷三二〇二頁）。『古

事記』において引き続き語られる「うけひ」の場面では、アマテラス自身の説明にあるように、スサノヲの「物実」によってアマテラスの成らした神がスサノヲの子とされ、アマテラスの「物実」によってスサノヲの成らした神がアマテラスの子とされている。アマテラス・スサノヲらの神々がイザナミの「黄泉の穢悪」によって生じたがゆえに、イザナミを「御母とする」のだと捉える宣長のロジックは、「うけひ」になぞらえて言えば、「黄泉の穢悪」を「物実」と見たものだと見えやう。

16 佐藤正英は、イザナキが怒った理由について、「妣が国」に往きたいというスサノヲの発した言葉は、イザナミと対を形作ることを断念せざるを得なかつた痛みをあらためてイザナキに想起させる。スサノヲの過剰な希求は、イザナキにとつて他人事ではなく、自身が内に押しこめた希求でもある。イザナミへの恋慕の情はそのいきさつを語っている。しかし世俗時空である葦原中国を整理するには過剰な希求を内に押しこめ、断念するほかに手だてはなかつた。その痛みがスサノヲに対する怒りとなつてイザナキを捉えるのである（『古事記神話を読む』青土社、二〇一一年、一〇九頁）と論じており、本稿の論述もそうした佐藤の見解を踏まえたものである。ただし佐藤はそれに留まらず、さらに論を進めて、「過剰な希求への衝動に駆られているかぎり、定住すべき家郷を世俗時空に見出すことはできず、流離し続けるほかないことイザナキは直知して」おり、そのことを「おまえは引き受けることになるのだとイザナキは傍目には理不尽とも映る怒りのかたちでスサノヲに伝えている」のだと述べる。そう解釈する論拠を特に佐藤は明示していないが、おそらくは、スサノヲの申し出をイザナキが却下するのでなく、「然らば、汝は、此の国に住むべくあらず」と、怒りを示しつつも結局は容認しているからだと推測される。しかし、このように解釈してしまうと、イザナキが「葦原中国を整理する」ため、「イザナミへの恋慕の情」を自覚的に「内に押し込め」、「断念」したことになる。つまり、禁を破つてイザナミの醜い姿を見たイザナキが「見畏みて逃げ還」つたというイザナキ・イザナミ物語の核心に関わる部分が見失われてしまうのではないだろうか。イザナキが「干引の石」を置いて「黄泉ひら坂」を塞いだのも、桃の実によつて「黄泉軍」を撃退したあとにイザナミひとり尋ねて来たときのことであつて、葦原中国を守るためというよりは、「己れ自身の裏切りや躓きから目を背けることを主要な動機としているように思われる。なお、イザナミへの（恋の情念）が

イザナキにおいて、内に押し込められたもう一つの願望となっていることについては、本稿第五節で改めて論じている。

<sup>17</sup> 本稿で直接触れるものではないが、スサノヲ像の歴史的な展開については、田尻祐一郎「スサノヲの変貌―中世神道から吉川神道へ」（『季刊日本思想史』2014）ペリカン社、一九九六年）、および同「中臣祓」とスサノヲ」（『日本思想史―その普遍と特殊』ペリカン社、一九九七年）に教えられるところが多くあった。

<sup>18</sup> 折口信夫がスサノヲ・オホクニヌシら出雲系の神に、情念のありのままに振る舞う神の理想形を見出していたことについては、前掲拙著を参照のこと。

<sup>19</sup> 「方向性がない」という言葉遣いは、相良亨の、例えば次のような記述を念頭に置いて、用いている。「かわいそうだという感情と人命は絶対的に尊重すべきだ」という哲学とはちがう。かわいそうだという感情は、時に人命尊重となり、時に道連れ心中心となる。日本人を動かしているのはこの感情であって、哲学ではない。かわいそうだという感情は、状況によっていかなる行為でもおし出す。内部に行動を歯止めするものをもっていない。その意味で方向性をもたない」（『増補版・誠実と日本人』ペリカン社、一九九八年、一三頁）。

<sup>20</sup> 『日本書紀』の本文では、神代第八段のスサノヲによるヤマタノオロチ退治の末尾にオホアナムチの生まれたことが記された後、第九段の冒頭で二ニギの誕生が語られて、すぐさま天孫降臨の物語へと移行している。一書では、第八段の一書の第六でオホアナムチとスクナヒコナによる国作りが語られ、第九段の一書の第二で「皇孫」が「顕露事」を治めオホアナムチが「幽事」を治めることが語られている。いずれにせよ『日本書紀』においては、オホクニヌシについても統治のことが主題となっており、『古事記』の語るような恋物語は、本文だけでなく一書も含めて載せられていない。

<sup>21</sup> 小学館新編日本古典文学全集の頭注では、「婦女に淫けたまふ」という記述を、軽郎女との姦通を指すものとしているが、「暴虐」について具体的な内容が示されていないのだから、淫行の方だけを二十年近く前の事件に特定して理解する必要はないだろう。あえて言うならば、ここは穴穂皇子の皇位継承の正当性を示すため、軽太子の人間性を語った記述と考えられるから、むしろ軽郎女の配流以後にも「婦女に淫け」るような善からぬ振る舞いが続いていたことを暗示していると見るべ

きではないか。

<sup>22</sup> アリストテレスが『詩学』において、悲劇のもたらすカタルシスについて直接に触れているのは第六章であるが、その他、九・十三・十四・十五章など学ぶべきところは多い。

<sup>23</sup> 本居宣長『石上私淑言』巻二の第七十四項に拠る（新潮日本古典集成『本居宣長集』新潮社）。

<sup>24</sup> 『紫文要領』では、「親の許さぬ女を思ふも、親の許さぬ男に逢ふも、みな教へにそむけり。悪とするところなり。しかるを物語にはその悪をば棄ててかかはらず、その物の哀れを知るをもてよしとす」と述べられている（前掲『本居宣長集』八九頁）。

<sup>25</sup> こうした宣長の姿勢に鋭く切り込み、前期の「ものあはれ」論から後期の神道論へと至る一貫した道筋を描き取ったのが、相良亨『本居宣長』（東京大学出版会、一九七八年、後に講談社学術文庫で再刊）である。宣長論として、今なお学ぶべきところが多い。ここでは簡略に済ませるが、相良の宣長論を踏まえつつ、いずれ稿を改めて宣長について論じることとしたい。

<sup>26</sup> 本居宣長『直毘靈』（前掲全集九巻）五一―六〇頁。

<sup>27</sup> 近親相姦を例に挙げ、聖人の教えの伝わらなかつた古代日本は禽獸同然の社会であったとする儒者に対して、異母の兄弟姉妹間の婚姻は禁止されていないかと反論するのは、師の賀茂真淵に倣ったものと考えられる。ただし真淵の場合は、『国意考』で、「此国のいにしへのはらからを、兄弟とし、異母をば兄弟とせず、よりにて、古へは人情の直ければ、はらから通ぜしことはなくて、異母兄弟の通ぜしは常に多し。たま／＼はらからの通ぜしをおもきつみとせし也」（『日本思想大系』近世神道論・前期国学』岩波書店、三八七頁）と述べているように、軽太子・軽郎女のように同母の兄妹を通じて罪とされた例も念頭に立論されている。これは、真淵が理想とする古代の「直き心」が、同時に「悪」を含み得るものとして理解されていることに基づくものである。宣長の場合は、儒者への批判の性急さのあまり、古代の日本に道が実現されておらず、道がなかったのは中国の方であると断じてしまっているために、齟齬が生じたものと考えられる。

<sup>28</sup> 和辻哲郎「推古時代における仏教受容の仕方について」（『日本精神史研究』所収）に拠る。なお、和辻が非道德性を含み持つ「日本的恋愛」に思想的可能性を見出しつつも、倫理学体系においてはそれを排除する

ことになった次第については、拙論「和辻哲郎における「恋愛」概念の葛藤について」(『東北哲学会年報 No.28』東北哲学会、二〇一二年)を参照のこと。

<sup>29</sup> 前掲の相良亨『誠実と日本人』は、日本人が伝統的に重視してきた「真情の純粹性」や「温かい心」こそが「道連れ心中」を生み出しているとして、問題を提起している。また近年では、栗原剛『源氏物語』における情死の可能性(『季刊日本思想史 No.80』ぺりかん社、二〇一二年)が、理念としての情死とそれに対する疑義について論じている。

<sup>30</sup> 和辻哲郎の日本倫理思想史研究が、近代の国民道徳論との対決を目指してなされたものであること、および、それゆえにこそかえって和辻の議論が超国家主義的主張に陥ってしまったことについては、和辻『日本倫理思想史』(岩波文庫版)一(三)、二〇一一年)所収の拙論「解説1」「解説2」「解説3」を参照のこと。

※本論文は、科学研究費補助金基盤研究(C)(課題番号23520004)の研究成果の一部である。