

# 女神の怒り

## —反抗する女神についての考察—

バロソ・イザベル

# The Angry Goddess

## —On the Rebel Goddesses—

BARROSO, Isabel

### Abstract

As a reaction against male-brothers assault, both Japanese goddess Amaterasu and Greek goddess Demeter react the same way — by hiding in a cave.

Can the similarity be explained in terms of universal gender-related tendencies? This will be the issue to be considered in this paper.

### 要旨

弟の須佐之男命から受けた暴行の結果として天照大御神は高天原の石屋戸に引き籠った。同じように、兄弟らから暴行を受けたデメテルはエライオン山の洞穴に引き籠る。

二柱の女神は男神から受けたパワーハラスメントに対する反応の類似性を見ると、宇宙的な女性の「性的虐待」に反発の仕方に相異があると推論できるであろう。

### キーワード

「神話の解釈」(myth's interpretation) 「暴行」(assault)

「反応」(response) 「母権制度」(matriarchy)

「精神分析」(psychoanalysis) 「儀礼」(rite)

## 1. はじめに

吉田敦彦氏を初めとして、日本神話はインド・ヨーロッパの、特にギリシャ神話と並行すると考える研究者が多いと言える。妻を連れて帰るつもりで伊耶那岐命とオルフェウス

が行ったあの世への旅、伊耶那岐命と王神のゼウスの体から誕生した娘たちなど、両神話に共通する例が少なくないと考えられる。

本研究の目標も、ギリシャと日本の神話を比較することである。具体的にいうと、日本神話に見られる天照大御神が高天原の天の石屋戸に隠れたエピソードと、ギリシャ神話のデメテル女神がエレウシスに隠れたエピソード

ドを比較し、類似性と相違を考察することである。

さて、八百万の神の中で、際立った地位を占める天照大御神の姿に様々な側面があると考えられる。弟の須佐之男命に対して非常に理解のある姉としての天照大御神もあれば

《故、然為れども、天照大御神は、とがめずして告らさく、「屎の如きは、酔ひて吐き散すところ、我がなせの命、如此為つらぬ。又、田のあを離ち、溝を理むは、地をあたらしところ、我がなせの命、如此為つらぬ」と、詔りて直せども、猶其の悪しき態、止まずして転たあり。》<sup>1</sup>

怒って争いのための衣装を着る恐ろしい天照大御神の獵師のアルテミス処女神のようなイメージもある。

《爾くして、天照大御神、聞き驚きて詔はく、「我がなせの命の上り来る由は、必ず善き心ならじ。我が国を奪はむと欲へらくのみ」とのりたまひて、即ち御髪を解き、御みづらを纏きて、乃ち左右の御みづらに、亦、御縵に、亦、左右の御手に、各八尺の勾璣の五百津のみすまるの珠を纏き持ちて、そびらには、千入の鞞を負ひ、ひらには、五百入の鞞を附け、亦、いつの竹鞞を取り佩かして、弓腹を振り立てて、堅庭は、向股に踏みなづみ、沫雪の如く蹶ゑ散して、いつの男と建ぶ。》<sup>2</sup>

天照大御神には、ギリシャ神話の王神ゼウスの頭から生まれたアテナや、矢筒を掛けた男性らしい獵師のアルテミスのような処女的な側面がある一方で、日本及び大和族の天母としての役割も持っていると考えて良いであろう。松村一男氏によれば、父親の伊耶那岐命の目から誕生した天照大御神は、女性の世界から離れて、男性の世界に近くなる。男性の世界というのは、「自然」に対する「文化」のように理解することができる<sup>3</sup>。他方では、天照大御神は子供を男性の関係なく産んで、天照大御神のイメージは「汚れなし」である。一方で、天照大御神は女性

の世界から離れることが母権制から父権制への社会変更の例として考えられる。古代ギリシャにも、母権制から父権制への変更はアイスキュロスの『オレスティア』が例とされている<sup>4</sup>。

本研究で天照大御神のカウンターパートとして取り上げているギリシャ神話の穀物の女神のデメテルとの比較研究は吉田敦彦氏も行っている（『ギリシャと日本神話』）。デメテルが娘のペルセフォネを失った物語は「母と娘」の物語となり、デメテルは「母」と呼ばれ、本質的な「母」として考察されている。その母親の役割を持った点も、稲の女神と祀られている点も日本の母として考えられる天照大御神に似ている。これらの女神は男神の兄弟から受けた侮辱の結果として神々の世界から逃げてしまう。その結果、神や人間の世界に災いがもたらされた。そして、他の神々（天照大御神の場合は八百万の神、デメテルの場合は神々の王、兄の王神のゼウス）が介在し、女神たちは再び神々の世界へ戻った。ギリシャの場合は女神が戻ると大地は豊かな作物で覆われ、春になると共に、季節が誕生したと考えられる。

確かなこととして、天照大御神が隠れたエピソードは古代の人々の日食の表現として理解することができる。他方、デメテルが隠れたエピソードは、春の前の非常に厳しかった冬の表現であるとするのは誰も問題にしない。いずれにしても、異なる文化には幾つかの同じパターンが見られる。その類似点の比較を基本にして古代日本や古代ギリシャに反映されている社会の考え方や感じ方、即ちそれらの社会に隠れているイデオロギーについて考察することが本研究の目標である。

## 2. 文献・方法論

『古事記』や『日本書紀』などでの類似のエピソードを比較すると、興味深い異なる要素が見られる。それらは日本神話を深く理解するための必須なことであろう。しかし、本

1 『古事記』上巻（新編日本古典文学全集1）小学館、1997年、63頁。

2 『古事記』、同上、55～57頁。

3 松村一男『女性の神話学——処女女神の誕生』平凡社選書、1999年、97頁。

4 『オレスティア』に見られる新しい社会秩序出現に関する詳しい解説について、G.Thomson: *Eschyle et l'Orestie. "Un nouvel ordre social"* (Paris, 1955) 及び池田黎太郎「アイスキュロス——『オレスティア』における正義」（『ムーサよ、語れ——古代ギリシア文学への招待』川島重成・高田康成編、三陸書房、2003年）148～166頁参照。

研究ではスペースの都合でそれらを論じることはできず、『古事記』に基づくことにする。なぜなら、『古事記』と『日本書紀』は共に時の権力者の勅命によって編纂されたものであるが、『古事記』の方に、より色濃く古代神話の形が残されていると考えられるからである。さらに、『古事記』に含まれている話の方が、もともと日本神話に一番近いと考えて良いであろう。

ギリシャ神話のデメテルに関して古代の人々の考えを基本的に最も反映する作品は、『ホメロス讃歌』であるため、筆者はその『ホメロス讃歌』に於けるデメテルの讃歌を利用した。実際「デメテルとコレ」（「コレ」とは「娘」の意味で、娘のペルセフォネを表現）に関しては、基本として『ホメロス讃歌』の *Εἰς Δημήτραν*（デメテル女神の歌）のエピソードが現在唯一の文献と言える。

『ホメロス讃歌』とは、神を讃える歌に与えられたものの総称である<sup>5</sup>。古代からホメロスの作と考えられていたために、伝統的に「ホメロス讃歌」と呼ばれたが、実際にはホメロスの作ではないと考えて良い<sup>6</sup>。

『デメテルへの讃歌』は、デメテル女神<sup>7</sup>の娘であるペルセフォネの死（冥界への誘拐）を悲嘆して娘を追跡し復活させたこと（地上への帰還）を詳細に記した物語である。《この讃歌はヘーシオドスの『神統記』<sup>8</sup>の中のわずかな言と並んで、この神話を伝える最古の資料である。祭儀がすべてデメテル自身に由来することを示す縁起譚となるケレオスの歓待の挿話は、この主題とあいまって、エレウシスの秘儀を二重に根拠づけるものとなっている。》<sup>9</sup>

古代日本神話と古代ギリシャ神話の関係に

ついて、日本神話が印欧神話の影響を受けている可能性に言及する論文は多く、何人もの研究者が研究しているので、ここではその研究を論じることはせず、省略することとする。

なお、本研究は、ユングに基づいて日本神話に於ける天照大御神の意味を研究した、河合隼雄氏の『日本神話と心の構造』を参考としている。

### 3. 神話の解釈について

神話というものは、ある社会に於て古代の人々の世界に対する考え方、感じ方を表すと考えて良い。古代の人々の思想は、その民族にとって神聖なもの、つまり基本として評価されたもの、換言すれば触れてはならないものを示している。こうした神格化された概念や民族としての義務を果たさなければならない価値は、現実の中というより、人々の需要や欲求、期待などを超えて形作られるもの全てを過不足なく表す。確かに、神話の多くは天地創造物語を出発点として、人類を含める物質的な条件や時間的・空間的な枠組みとしての現実の世界から始まる。言うまでもなく、多くの場合は神話の起源は権力者の利益に結びついている<sup>10</sup>。

神話には神話独特の論理が見られると言える。その論理とは、神話なりの思考や感性のパターン、あるいは法則性を意味する。それぞれの神話には、その特異な要素と共に、全世界に普遍的なパターンが同時に共存する。

つまり、神話にしばしば登場するエピソード

5 安村典子「ホメロス讃歌——神話の創造と継承」（『ムーサよ、語れ——古代ギリシア文学への招待』）79頁。

6 安村典子、同上、80頁。

7 《デメテル(ローマ神話ではケレース)は大地の実り、特に主食となる穀物を司る豊穡神で、古代にはその名前自体がデー(=ゲー)(地)とメーテル(母)を表わす、文字どおりの地母神と考えられていた。その信仰の中心地は、アテーナイに隣接するエレウシスの地で、特に古く遡る起源を誇り、入信者にのみ死後の救済を約束する密儀宗教として、「エレウシスの秘儀」の名はあまねく知れわたっていた。穀物の実りを司る地母神が、その権能を広くあらゆる生物の生死全般にまで及ぼすのは当然の発展であり、ここから、生命が発し、また帰着する地下の世界(冥界)を治める神との密接な関係が生じる。さらにギリシャ神話では、この地母神は母デメテルと娘ペルセポネ(その別称コレは「若い娘」の意味)のふたりへと早くから分身しており、もっぱら娘のほうが、誕生—死亡—復活を繰り返す自然界の生命の一年の周期を体現する神となっている。》（『四つのギリシャ神話——ホメロス讃歌より』逸身喜一郎・片山英男訳、岩波文庫、1985年、9頁。）

8 *Θεογονία*

9 『四つのギリシャ神話——ホメロス讃歌より』9頁。

10 《社会集団はその存立の基盤として、一神教であれば教義を、そして多神教であれば神話体系を要請する。それによって、政治的支配を含む社会の諸制度を正当化し、成立の起源を説明するのである》松村一男、同上、95頁。

ドの要素は、世界中の神話ではほぼ共通している。そのパターンはユングの精神分析の元型的な意味に近いであろう。しかし、それらのパターンの中でどんな要素が選ばれ、どんな組み合わせで神話に形を与えるかの中に、それぞれの民族の特徴が反映されている。

神話にそれぞれの民族の特徴が反映されているということは、神話に民衆の期待や願望が反映されているということである。現代では、今の社会の人々の意識を分析することができるが、古代の人々の感じた、または信じたものを明らかにすることはできない。しかしその一方で、古代の人々が信じていた宇宙のイメージや現実世界の現象に対する認識を、神話を分析することで理解できる可能性がある。

「神話」と「宗教」の異なる点は支配的なイデオロギーの影響の有無によると解釈することができる。例として、ローマ時代にはローマ・ギリシャの神々はキリスト教の侵入まで神々として祀られた。しかもローマのネロ<sup>11</sup>皇帝の下で始めたキリスト教迫害の結果として、ローマ神話の神々に対する人々の信仰は活性化してきたと言って良い。つまり、現代は「神話＝昔話」のように考えられる神々についての物語は、ローマ時代には確かなものとして考察された。言い換えれば、コンスタンティヌス大帝<sup>12</sup>がキリスト教に帰依しキリスト教が公認されるまで、ギリシャ・ローマの神々の信仰は支配的な宗教であった。言うまでもなく、日本の明治維新に伴う神道と仏教の区別や、政治的な理由による神道の国家管理などは「宗教」と支配的イデオロギーとの結び付きの明らかな例であろう。

### 3.1 「神話」と「儀礼」の関係について

「神話」と「儀礼」、どちらが先にであったかについて、ブルケルト (Walter Burkert) に基づき儀礼が先と考える学者が多いが、反

対に「神話が先」と考える学者もいる<sup>13</sup>。筆者は神話が先であったと考える。なぜならば、神話の存在はイデオロギーと結びついているからである。儀礼にはイデオロギーの要素がなければ意味がない。従って、イデオロギーがない儀礼の存在はありえないであろう。

「儀礼」に包括された様々な民族のフォークロアの中に、その民族の原初の現実に対する認識の方法や考え方が見出される。その一方、現代の「儀礼」や「祭り」の中に、古代神話の要素が隠されていると考えられる。それらの要素が、その神話を継承している集団のアイデンティティを反映しているとも言える<sup>14</sup>。

明らかな例として、ギリシャ神話にはデメテルとイアンペーという侍女との関係で、エレウシスの *μύστερα* (「秘儀・秘密のイニシエーション」) の作法や祭式のやり方を見出すことができる。『デメテルへの讃歌』には次のように記されている。

《母親[後のメタネイラ]は畏れはばかる思いと蒼白な恐れにとらえられて席を譲り、座に着くよう女神[デメテル]に頼んだ。しかし、輝く贈り物を手に持ち、季節を導く神デメテルは、輝かしい座に着こうとはせず、美しい眼を下に向けたままものも言わず、その場に留まっていた。とうとう、心優れたイアンペーが女神のために組木の椅子をしつらえ、その上に白銀に輝く毛皮をかけると、はじめに女神は座に着き、手で被りものを引き下げた。

[略]

女神のためにメタネイラが、甘い香りの葡萄酒を杯に満たし与えたが、女神はことわった。赤く燃える葡萄酒は飲んでほならないものだから、と女神は言い、かわりに、挽き割り大麦と水に、柔らかな薄荷草を混ぜた飲み物をくれるよう頼んだ。

メタネイラが言いつけられたとおりに

11 Nero Claudius Caesar(37~68)。ローマ皇帝。ネロが原因で64年にローマが大火に遭ったとき、その大火はキリスト教徒の仕業にしてキリスト教徒を迫害した。

12 Flavius Valerius Constantinus (272/273~337)。ローマ皇帝。幻を見てキリスト教に改宗したと伝えられる。ミラノ勅令によってキリスト教を公認した。

13 《たしかに神話と儀礼は無関係ではない……しかし神話＝儀礼では必ずしもない。神話を儀礼という現実の反映、あるいは言語化とのみ説明してしまうことは、神話自体の特性の軽視であろう。》松村一男、同上、94頁。

14 《神話は単に暗唱され語られていただけではなく、本当に現実にあるかのように演じられていたのです。今日では「儀礼」とか「祭り」という言葉で表わされるような行事の中で、神話どおりの演劇がなされました。》林道義『ユングでわかる日本神話』文春新書、2005年、5頁。

キュケオーンをこしらえ、女神に差しす……」<sup>15</sup>

「組木の椅子の上に白銀に輝く毛皮をかけた」ことや、「挽き割り大麦と水に、柔らかな薄荷草を混ぜた飲み物」のような表現は、儀式の作法の使用法の言及として解釈して良いことに違いない。

その一方、日本神話に於ける例として、『日本書紀』の一書には、高皇産靈尊は大己貴神のために立派な宮を作ることを約束し、『千尋の栲縄を以ちて、結びて百八十紐とし、其の造宮の制は、柱は高く大きく、板は広く厚くせむ。』<sup>16</sup>と記されている。

言うまでもなく、現代の「祭り」や「祭式」に参加することは、古代に行った「祭り」に基づいていても時間と共に異なった相違が現れる<sup>17</sup>。

ところが、新しい時代に適合させることによって説明のつかない要因も出てくる。その不可解な相違点は人類の思想の歴史の変化がはっきりと表れていると考えて良いのではないか。

### 3.2 民族の無意識な記録としての神話

神話では規範・世界についての認識などが述べられていて、時間と共にそれらは常識となる。そして、それは民族の信仰として集団の一員であること、即ち集団として持っているアイデンティティの役割を担うことになる。言い換えれば、集団の特徴や特質は神話によって代々受け継がれることになる。つまり、「集団のアイデンティティ」は神話によって継承されて、集団の一体感が強化されていくのである。

神話に見られる「アイデンティティ」の概念の起源については、それぞれの集団の「自己認識」から始まり、其れ故に永遠であって欲しいと考えることがすぐ後に続く。言い換えれば、「永続可能欲」を満足させるため、伝統・習慣を子孫に伝えて集団として生き続けることができるという。

言うまでもなく、神話によって継承されている「集団のアイデンティティ」に関係があるメッセージは明確に現れる場合もあれば、シンボルとして物語に隠されている場合もある。「集団」や「民衆」、即ち集合体の心理的な知識・イメージ(ユングの精神分析で言えば「元型」)は、具体的な口頭でより表現されている。従って、神話に見出すシンボルは何を表わしているのかを理解することにより、民族の精神状態・考え方を解明できる可能性がある。簡単にいえば、人間が伝えることは、人間の間で評価されたことであり、その以外のことは人間にとって不必要として認識されることであると考えて良い。即ち、人類史の中で重要なものにも拘わらず無視された考え方というのは当然のことながら出てこない。その解釈は、プラトン<sup>18</sup>の「アイデアの世界」に近いであろうか。

ユングの精神分析により、人間の世界観は「元型」として無意識に関連づけられる。その「元型」は集団的なレベルでも記録され、神話に見出される。つまり、精神分析は神話を精神的なメカニズムの側面から考察し、それによって神話の構造にある要素を分析する。それらの要素とは、神話に反映される集団の利益やイデオロギーとして考えて良いであろう。

文芸的な要因で神話の物語にある美的な要素及び支配的なイデオロギーに従う要素を別にして、神話は人間の世界観として考察され、神話に関連づけられるストーリーは、人間社会の象徴的反映であることは確かであろう。

つまり、古代の人々を印象づけた出来事は無意識に入り、その無意識は個人的に言えば夢、集団的に言えば神話になって現れてくる。その一方、無意識に反映されている精神状態及び記憶はイメージとして表現されてくる。それらのイメージはシンボルとして解釈することができる。無意識である期待・希望のイメージの世界はその人々・社会の投影のように考えられる。集団的レベルに言えば、それらの期待・希望はそれぞれの民族の英雄の物

15 『四つのギリシャ神話』26頁。

16 『日本書紀』1(新編日本古典文学全集2)小学館、1994年、135頁。

17 例えば、流鏝馬の元来の的は犬であったが、明治維新以後、欧米の影響で的が犬の代わりになった。また、ギリシャ神話では時間と共に人身御供の要素の言及も次第に消えてしまう。

18 古代ギリシャの哲学者(前427～前347)。ソクラテスの弟子、この世界に対する「純粋なアイデアの世界」の存在を擁護した。その論理によれば、我々が利用する概念は、それが生まれる前にその世界から借り出したアイデアである。

語に反映されている。

もっと詳しくというと、林道義氏は次のように記している。

《人類は心の中のイメージを表現したくてたまらない存在であるだけでなく、それを表現するために巧みなシンボルを使うという、すばらしい能力を持っているようなのです。

地球上のすべての民族が英雄物語を持っています。神話の中には必ず英雄が登場します。一人の男子が悪者又は怪物を倒して人々を救い出すという物語です。そういう物語をこれほどまでに人類が求めてきたのはなぜでしょうか。》<sup>19</sup>

繰り返して言うことになるが、ユングの精神分析によれば、神話のシンボルとは個人的なものではなく、社会的なイメージであり、無意識の中に隠されている意味深い精神状態として考えられる。その無意識のうちに持っていた普遍的なイメージとは「元型」と言われるもので、その「元型」の具体的なイメージが「シンボル」である。「元型」は世界中の神話に見つけることもできる<sup>20</sup>。

シンボルは人々の元型的な意味を示すと共に、民族的な意識（期待・希望など）を投影している。しかし、シンボルは神話で表現されていても無意識の側面だけではなく、意識と無意識との関係の側面も示していると考えられる。その「無意識」と「意識」の関係は、「集団」と「個人」の関係を表していると考えて良い。集団的な意識が個人的な無意識として見出すことができる。

即ち、ユング精神分析の「元型」というのは、人間が無意識として共通に持っている普遍的なイメージであり、他方でシンボルとは、そのイメージの具体的な表現であろう。全世界に見られる元型の意味を確かめると同時に、シンボルが各地域では民族固有の個性的な意味を持っていることが突き止められるのではないだろうか。そして「全世界的」な要素と「個性的」な要素とを付き合わせると、神話に於ける有機的な繋がりと体系的な意味が解明されるであろう。

確かに、シンボルとは無意識も、意識も含み、表面的に表しているものである。なぜならば、ある程度シンボルの機能はその「無意識」のレベルより現実（意識）の世界に現れるからである。従って、神話のシンボルには、集団の意識や無意識との関係が反映されていると考えられる。その結果、神話には宇宙的な要素と個人的な要素が共存するであろう。

### 3.3 神話に隠れている社会の形成

日本の神話学のパイオニアである松村武雄氏は神話の社会的側面から見た働きを分析した。さらに社会人類学者や神話学者による神話認識のあり方を承けて、二十世紀に入ると、神話は新しいアプローチによって研究された。「神話」は「物語・テキスト」として考察されるようになり、現象的な側面を含み合わせた実体になる。その「現象」とは「社会現象」のように考えて良い。と言うのは、集団を強固するための力、また社会の期待や希望を表すからである。

ところで、その神話の社会的意味に関して、松村武雄氏は次の三つの文化的機能に分析する。

- (Ⅰ) 社会的事象の正當性の裁決力として
- (Ⅱ) 聖性的社会生活の推進力として
- (Ⅲ) 俗性的社会生活活動の諸部門の脊柱として

これを簡単に言うなら、神話は集団社会に対する「無上命令」(「categorical imperative」)を基本として反映する。「無上命令」というのは、カント哲学の概念で、知識や世界を認識するための基本的な規範・道具と解釈することができる。

その「無上命令」の概念と様々の民族の関係を、松村武雄氏は、次のように述べている。《自然民族を支配する主要な社会力は、慣習の惰性・行為の齊一の愛好である。偉大な道徳哲学者が行為の根本的な指導原理として「無上命令」(categorical imperative)を挙示し、我々の行為が普遍法則の一軌範として取られ得るやうに行為すべく我々に訓告したこと

19 林 道義、同上、5頁。

20 《「我々が物質界に存在する時は必ず同時に、そしていつも、元型的構造を実際に演じている」。ここから当然考えられるのは、行動それ自身がイマジナルで、象徴的で、陰喩だということである。フロイトは我々の多くのイマジナルなファンタジーの構造の一つにエディプスという名前をつけた。おそらくこれは、ほんの始まりである。我々は人生の中で多くの神話を演じている。》ディヴィッド・L・ミラー『甦る神々——新しい多神論』河合隼雄解説、桑原知子・高石恭子訳、春秋社、1991年、123頁。

は、少くとも自然民族に関しては、妥当ではない。》<sup>21</sup>

松村武雄氏によれば、神話の働き方が神話の基本に存在する社会学の基礎的なルール（「the elementary law of sociology」）により支配されている、という。

神話の働き方は社会に関する基本的な規範に結ばれている。ということは、神話には過去の重要な出来事が語られると同時に、社会に関する基本的な規範も含まれるということである。つまり、何が正しいか、何が許せないものであるか神話の物語から推論されることになる。

具体的に言えば、神話に表れている「民族の歴史」の要素を選択することによって社会的規範の重要さが明らかにされる。言い換えれば、神話の内容としてどんな出来事が重要なものとして考えられ、またそれらの出来事を伝える物語の展開、即ち神話の作り方によって「神話的な素材」の評価が意味あるものとなる。イデオロギー的な要請とは別に、軽視された要素が新しい神話の起源になることもある。一般的に、大衆の伝説はこの起源を持つと考えることができる。例えば、圧制的な横暴な権力者に対する被差別民族の反逆者の中に大衆の神話化を考えることができるだろう。いくつかの例として、二十世紀の伝説となったゲバラ(Ernesto “Che” Guevara)、ガンジー (Mahatma Gandhi)、マーチン・ルーサー・キング (Martin Luther King) などを挙げることができる。言うまでもなく、時間の経過と共にそれらの伝説は記録された神話物語になる<sup>22</sup>。

日本神話に述べられている日本社会の規範の例として、『古事記』にある伊耶那岐命と伊耶那美命の結び付きのエピソードを見ると、男女の関係に規範があると考えられる。神話によれば、伊耶那岐命と伊耶那美命は天の御柱を回った時、最初に言葉を発したのは伊耶那岐命ではなく伊耶那美命であったので、彼らに生まれた子は奇形な子、水蛭子で

あった。このエピソードは、女性より男性が先、即ち母権制社会から父権制社会への変化を表わすと考えられる。

様々な民族の起源的な思想や信仰は古代神話に反映される。そして、その「社会の起源」に関しては二つの側面が見出される。

(1) 現代の民衆の生活の原動力の側面

(2) その世界に於ける宗教・道徳・律法的な側面

従って、「神話」に存在する出来事は、ある民族の太初に何らかの形で存在した出来事である<sup>23</sup>。

つまり、世界中の神話パターンの中で語られる要素はそれぞれの民族の特徴づける一つの面に結ばれていると考えて良いであろう。その「民族の唯一であること」について考えれば、神話に語られる部分としてのレゴメノン (λεγόμενον)<sup>24</sup>は呪文・祈詞・讃詞などであり、それらの意味の他に、呪術や宗教的な働きを示している。つまり、社会に於ける基本的な要素として、聖性的なものを打ち建てるのである。

「聖性的」なものとは、「祭式」や「儀礼」によって表現される。その表現の「基本」は、神話や儀礼と結ばれると言って良い。言うまでもなく、それぞれの民衆に関する儀典・用具・料理法・礼儀作法など、即ち民衆の習わしが神話の中で述べられている。従って、「神話」は「儀礼」に切り離せず、神話の起源にある「儀礼」の影響が過大評価された。

前述のように、ギリシャ神話では、デメテル自身はエレウシスの人々に自らを讃えるための (秘儀) に関係がある祭式や儀礼を指示するという一節が記されている。

《すると女神[デメテル]は法の守り手たる王たちのところに行って、トリプトレモスと馬を駆けるディオクレスと力優れたエウモルポスと人々の導き手ケレオスに、祭儀の執り行ない方を教え、またトリプトレモスとポリュクセイノスと、加えてディオクレスの一同に、秘

21 松村武雄『神話学原論』上巻、ゆまに書房、2005年、575頁。

22 象徴の例として、中世スペインの叙事詩の最高の代表作の『わがシッドの歌』の主人公である「シッド」は死んだ後、彼の死を秘密にして身体を馬の上に結んでいたら、彼の姿を見た敵のアラブ人は恐れて逃げたという。即ち死んでも敵が逃げるシッドの力を賛美するような伝説が現代はまだ語られている。

23 《そして、「神話」なるものは畢竟するところ、かういふ意味に於ける太初実在世界の記述である。》(松村武雄、同上、576頁。)

24 古代ギリシャ語では「語り物」の意。

25 『四つのギリシャ神話』47頁。

儀を明かした。》<sup>25</sup>

## 4. 隠れた女神

神話とは、古代人の「現実」を理解する表現のようにも考えられる。その一方、特に現代社会では、神話は現実の論理以外の世界、つまり無意識や精神病患者の抱く「非現実」の表現として考察することができる。その時代の相違を踏まえて、古代ギリシャと上代日本社会の基本に見られるメカニズムを分析したい。

ところで、ギリシャのデメテル神話と日本の天の石屋戸に隠れた天照大御神のエピソードとの関係はどんな共通点があるのであろうか。類似パターンであるデメテルと天照大御神の神話の基礎に同じようなイデオロギーが隠されていると考えて良いのではなかろうか。

『古事記』によると、天照大御神は父親の左の目から生まれた。それは、ギリシャ神話ではアテネの誕生がゼウスの頭からの生まれたのと一緒である。

ギリシャ神話のパンテオンのほとんどの神々は「独神」（独りで生まれた神）ではなく、父親・母親の性交の結果として生まれる。しかし、アテネ及びアフロディテはゼウスの体から（アテネは頭、アフロディテは精液から<sup>26</sup>誕生する。

カール・ケレーニイ<sup>27</sup>によれば、アテネが父親から生まれたことによって、母親より父親との関係の方が重要な役割がある。同じように、天照大御神は伊耶那岐命との関係が強いと考えられる。一方で、伊耶那岐命の鼻から誕生した息子の須佐之男命は、亡くなった母親の伊耶那実命との結びつきの方が強い。母親を失い激しく泣いた結果、父親の伊耶那岐命に高天原から追放された。

《故、伊耶那岐大御神、須佐之男命に

詔ひしく、「何の由にか、汝が、事依さえし国を治めずして、哭きいさちる」とのりたまひき。爾くして、答へて白ししく、「僕は、此が国の根之堅州国に罷らむと欲ふが故に、哭く」とまをしき。爾くして、伊耶那岐大御神、大きに忿怒りて詔はく、「然らば、汝は、此の国に住むべくあらず」とのりたまひて、乃ち神やらひにやらひ賜ひき。》<sup>28</sup>

実際に、天照大御神と伊耶那岐命、一方で須佐之男命と伊耶那実命のペアを対照として考えれば、特に後者のペアが精神分析的・エディプス的な三角関係のように解釈することができる。従って、その母親の伊耶那実命との強い関係の結果として、須佐之男命は天照大御神に反対することを考えて良いのではないか。天照大御神の高天原支配者としての役割は父親の伊耶那岐命から貰ったものである。母親と関係なく父親の体から生まれたが、母親を非常に愛する須佐之男命は天照大御神の権力に対抗すると同時に、（エディプス関係的な）ライバルとして感じられる父親の伊耶那岐命にも反抗していると理解できる。

河合隼雄氏<sup>29</sup>によれば、須佐之男命から天照大御神の太陽の女神としての役割、即ち天照大御神の権力・働きを疑問視して挑戦した結果として天照大御神が天の石屋戸に隠れたが、最後には事態の解決の結果として天照大御神の働きが強められる。即ち、反乱が鎮圧され、権力が再確認される<sup>30</sup>。

『古事記』では、須佐之男命は天照大御神が持つ太陽の女神としての働きに対して明らかに反抗し天照大御神に打ち負かされたあと、その負けた報復として色々な乱暴を働いた。権力を疑問視されることによって、天照大御神は隠れた。

言うまでもなく、『古事記』の記録は大和族の利益に結ばれる。大和の王朝を据えるた

26 古ギリシャ語では **Αφροδιτη**。その名の起源は「**αφρός**」（アフロス）と言い、「精液」の意味。

27 《わがギリシア神話ではパラス・アテナーは父の娘である。つまり母よりも父の方がその誕生に大きな役割を演じた戦闘的な処女である……父ゼウスとならんで第二の地位を占めた。》K. ケレーニイ『ギリシア神話——神々の時代』高橋英夫訳、中央公論社、1979年、136頁。

28 『古事記』、同上、55頁。

29 河合隼雄『日本神話と心の構造』岩波書店、2009年、212-213頁。

30 一方で、『日本書紀』によれば、日本の島々また神々を生み出したあと、伊耶那岐命と伊耶那実命は天の支配者を望み、大日 **貴** と呼ばれる太陽の女神を産んだ。両親は喜んで、彼女を天に遣わした。《「吾己に大八洲国と山川草木を生めり。何ぞ天下の主者を生まざらむ」とのたまふ。是に共に日神を生みたまふ。大日 **貴** と号す。》『日本書紀』、同上、35頁。



め、日本全国の神話を集めて大和天皇の家系は天照大御神に遡るといふイデオロギーが『古事記』に見られる。天照大御神は大和族と結び、その一方、負けた須佐之男命は出雲族を代弁する。その結果、出雲族は大和の王朝の権力を疑問視する可能性を断念させられた。

社会・政治的な解釈によって、神話が持っている「集団を一致させる」力を説明することはありえるが、個人的、即ち精神的な側面から分析された神話の深い意味は何であろう。女性である両女神は男神から受けた被害の結果として隠れる。即ち、暴行に対する女神の反応は、乱暴に対する女性らしい反応のし方を明らかにすると考えて良いであろう。

十九世紀にフロイトによって研究されたヒステリーのような精神障害の多くは「女性らしさ」として考察された。「産屋」の存在を含めて、「月経」につながる「不純」のイメージは現在までであると考えられる。

なお、日本神話やギリシャ神話に見られる男神の暴行に続く女神の隠れは、

ア. 妊娠して子供を産むために社会から離れることの表現、

イ. 月経や妊娠及び更年期などの概念、即ち女性的な状態となれるホルモンの変化によるうつ的な傾向の表現

であることを考えて良いのではないか。つまり、女神が隠れたエピソードは、父権制度の社会の「出産」に対する「不純」あるいは「女性の秘密」のイメージに関係があると考えて良いのではないか。

その「女性の秘密」のイメージは10世紀の医学論まで連続したと言って良い。

《ヒステリーの原因を子宮の移動と見なす古い神話からヒステリーを開放したのは、普通、ルーポフとウィリスの功績とされている。ところが十七世紀に、マリネロの書物を翻訳というよりも翻案しながら、依然としてリエポーは、子宮の自然発生的な移動という考えを、いささか留保をつけながらも、承認していたのだった。それによると、子宮が働くのは、「いっそう楽になるためである。それは、動物的な慎重さや命令や刺激によって行われるのではなく、自然本能によって健康を維持

し、ある種の喜びを楽しむために行われる。》<sup>31</sup>

《ヴィクトリア朝精神医学の規定するところによれば、女性に関するその役割は、からだが変則の状態にあるときでも安定させて置くことであった。第一に女性のからだの一定の周期と性をできうる限り管理統制することであり、第二は、保護院において自制の力と勤勉さという特質を女性に強制的に押しつけることであった。個の特質は女性がからだからうけるストレスや女としての本性の弱さに抵抗する際に役立つであろうと考えられた。》<sup>32</sup>

なお、両神話に見られる「女神の隠れ」は、どのように理解して良いであろう。

#### 4.1 怒って隠れたデメテル

デメテルとは、クロノス(時間の神)とレア(地球の神)の娘で、収穫の女神である。穀物の実り及び種まきと畑の耕作と収穫もこの女神の関心事である。兄弟の神の王のゼウスと花の王女ペルセフォネを生んだ。

二世紀の中頃に、パウサニアスが『ギリシャ周遊紀行』10巻に書き記した物語によれば、デメテルの一番上の兄の黄王ハデスに愛娘ペルセフォネが攫われて地下の世界に連れ去られたところ、娘の居所をつきとめようと努力したデメテルは世界を遍歴した。その時、デメテルに欲情を燃やしたポセイドン神に暴行された。その暴挙に激怒したデメテルが

《怒りを和らげ、近くを流れるラドン河の清流に沐浴して身を浄めた。このためにオンキオンにあらデメテルの社には二体の女神像があって、その一方は凌辱者に対する復讐を願う怒りの故にエリニユス(復讐の女神)と渾名されたデメテルを表し、地方は「沐浴する女神」デメテル・リュシアを象っているのである。》<sup>33</sup>

パウサニアスの「アルカディアの伝承」によって男神の暴挙に対する女神の怒りの結果、女神は「復讐の女神」及び「沐浴する女神」の二重役割に分られることと読み取れる。つまり、一方は怨霊のような「仇討的な女神」、

31 ミシェル・フーコー『狂気の歴史——古代主義時代における』田村俣訳、新潮社、1975年、305～306頁。

32 エレイン・ショーウォーター『心を病む女たち——狂気と英国文化』朝日出版社、1990年、95頁。

33 吉田敦彦『ギリシャ神話と日本神話』みすず書房、1979年、26頁。

他方は「怒りを水に流す女神」。その二つの側面は天照大御神の須佐之男命の暴挙に対する態度に近いであろう。しかし、古代ギリシャの悲劇詩人のアイスキュロス<sup>34</sup>の『オレステイア』にも「部族法の仇討」に対する「民主主義の決議」の例があり<sup>35</sup>、またはチベット仏教のチェンレシグ（観自在菩薩）に哀れみに厳密な側面も見える。

デメテルの神話へ戻って、ポセイドンから暴挙を受け激怒したデメテルは、ペルセフォネが誘拐された我慢のならない悲しみの結果として、

《デメテルは身を黒衣に包んで、エライオン山中の洞穴に長い間閉じ籠っていた。大地の豊穡の女神が身を隠したために、地上のすべての作物は枯れ、人類は飢饉に苦しみ死に絶えようとしていた。》<sup>36</sup>

突然にエライオン山に来るパン<sup>37</sup>は洞穴の奥にデメテルの姿を見て彼女の居所を神の王のゼウスへ伝える。ゼウスは運命の女神のモイライたちをデメテルが居る所へ遣して、彼女らに任せた通りデメテルが洞穴を出ることを説得させる。

このパウサニア스에記録された伝承と日本神話の天照大御神の天石屋戸物語のエピソードを比較すると、「情熱」をコントロールできず力の神であるパンに対する天宇受売神の踊りと類似点を考察しなければならない。天照大御神が天の石屋戸を出ることを可能した天宇受売神の踊りとパンが持っている卑猥な側面が近い。つまり、怒りによって籠るとはセックスとつながる。豊かさの女神であるデメテルや太陽の女神の天照大御神の隠れは「死」及び「不毛」として考えれば、セックスの受精力によって大地は再び咲く。従って、デメテルの神話は春の祝いとして理解することができる。ペルセフォネは「春の女神」と

なることはそれなりの理由がある。

ホメーロスの『デメテルへの讃歌』のエレウシス伝承によれば、デメテルはペルセフォネがハデスに黄泉の国へ誘拐されたあと、娘に再び会えるまでは二度と再びオリンポスへ戻らないと言って人間の世界に隠れた。ゼウスの仲裁の結果、ハデスは説得され、ペルセフォネをデメテルの下に帰ることを許した。しかし、ペルセフォネが黄泉の国を出発する前に、ハデスは

《甘い柘榴の実の一粒を取って、これをペルセポネが嬉しさに夢中になっている隙に乗じてそっと彼女の口に押し込み、呑み込ませておいた。このため冥府の食物を摂ったペルセポネは、もはや死者の国との線を完全に絶ち切ることができなくなったのである。そこでゼウスは爾後ペルセポネが一年の三分の二は女神の許で過ごせるが、残りは地下で夫と共に暮さねばならぬことを決めた。》<sup>38</sup>

ペルセフォネが地下の世界を出発ときに、春が世界へ戻り、もう一度デメテルの関係である穀物が実ることになった。

言うまでもなく、「冥府の食物を食べることの禁止」は日本神話の伊邪那岐命の黄泉の国との行き来とも見られる。その類似性は世界中の神話に見つけられ、普遍的な神話パターンのように考えられる。

#### 4.2 怒って隠れた天照大御神

須佐之男命は天照大御神との競争に勝ったので、非常に喜んだ<sup>39</sup>。

勝利の美酒に酔って、色々な乱暴を働いた。田の畔を壊したり、その溝を埋めたり、その上、天照大御神が食事をする部屋に糞尿をまき散らしたりした。しかし、姉の天照大御神はその乱暴を酔っ払った結果だと思って、

34 アイスキュロス（前525～前456）。ギリシャの悲劇詩人。

35 歌舞伎名作撰野田版『研辰の討たれ』にも同じような古代の部族的な法につながる仇討に対してデモクラティックな集団の決定との対照が読み取られる。

36 吉田敦彦、同上、27頁。

37 ギリシャ神話のアルカディアの出身の牧人と家畜の神。ディオニーススの信仰者、笛や踊りの神。情熱の力をコントロールできず、乱暴・粗暴な振る舞いをする神。「パン」は「パニック」の言葉の起源である。

38 吉田敦彦、同上、31頁。

39 実際に勝ったのは天照大御神であると解釈もある。《類話のすべてに共通していることは、スサノヲが競争に勝つという事実である。ただし、『日本書紀』だけは、誰が勝ったかについて明確に言及していない。さて、驚くべき違いがあるのは、『古事記』と他の類話との間である。『古事記』によれば、スサノヲが勝つのは女の子を生んだからであるが、他の類話では男の子を生んだから勝ったとなっている。》河合雄雄、同上、20頁。なお、本研究では河合雄雄のテキストのコンマ・ピリオドを読点・句点に変えた。

「屎の如きは、酔ひて吐き散すところ、我がなせの命、如此為つらめ。又、田のあを離ち、溝を埋むは、地をあたらしところ、我がなせの命、如此為つらめ」<sup>40</sup>と言って、須佐之男命の暴行を許した。しかし、須佐之男命の悪業はますます酷くなり、斑馬の皮を剥ぎ、その馬を天照大御神の聖なる機織り御殿へと屋根を引き破って投げ込んだ。すると、貴い女神に仕える服織女はこれに驚き、飛んできた竣で女陰を突いて死んでしまった。

天照大御神は怒って、天の石屋戸に身を隠して、高天原も葦原中国も真っ暗になり、永遠の夜が世界を支配し、災いが起こった。

八百万の神々が天安の河原に集まって天照大御神を天の石屋戸から連れ出す計画を考えることを思金神に任せた。その後は、神々は思金神の命令に従って、聖なる木を根こそぎ抜いて、その上方の枝に多数の勾珠を飾り、中ほどの枝には鏡をかけ、下方の枝には布をさげた。準備が終わったあと、天宇受売命が奇妙な舞いを踊った。

天宇受売命の卑猥・奇妙な舞いを見ると、八百万の神々が笑った。その時、世界が暗くなっても神々が笑うことを不思議に思い、天照大御神は天の石屋戸の中から外にその喜びの理由を聞くと、彼女より高貴な神が来たという答えを聞かされた。それを聞いて、天照大御神が天の石屋戸を少し開けると、外に置いた鏡に自分の姿を見る。さらに不思議と思いい、天の石屋戸から足を踏み出すと、天手力男神に手をぐいと握られ、別の神はそのあとに注連縄を張って、もう一度天の石屋戸の中には戻らないように約束をさせられた。こうして、高天原と葦原中国は自然に再び明るくなった。

『古事記』の天の石屋戸のエピソードは他の物語と異なり、天照大御神の感情を読み取ることができる。『古事記』では、須佐之男命の悪業を目の当たりにして「恐れ」を懐いていると述べているが、他の神話では天照大御神はそれに「憤慨している」と伝えられている。

実際に、天照大御神が「怒り」のため身を隠したと考える方がよほど理解しやすいのであるが、『古事記』では、天照大御神は「恐

れを懐いた」とされている。河合隼雄氏<sup>41</sup>によると、天照大御神の「怒り」は「畏む」の概念に関係が強い。「畏む」とは、畏怖の感情の意味も含み、天照大御神が須佐之男命の悪業を一日瞭然にして畏怖の感情を懐いたと考えると極めて興味深い。

さらに、ギリシャ神話と日本神話には、ハデス（パウサニアスに記録されたアカディアの伝承の場合）は、ポセイドンや須佐之男命という「違反者」と同じ役割を類似点として読み取れる。確かに、須佐之男命はハデスのように、冥界の大王の役割が示されている。須佐之男命は先ず伊邪那岐命に「僕は、妣が国の根之堅州国に罷らむと欲ふが故に、哭く」<sup>42</sup>と言った。また、大国主神が八十神の兄たちから逃げて大屋毘古神のところに着いたとき、大屋毘古神から「須佐能之男命の坐せる根堅州国に参る向ふべし」<sup>43</sup>の話聞いた。

## 5. 日本神話とギリシャ神話との比較

### 5.1 男神に対する被害者の女神

日本神話に於ける太陽の女神として天照大御神の役割をギリシャ神話のデメテルとペルセフォネのエピソードと比較することができる。その比較について、河合隼雄氏は次のように考える。

《このような太陽の女神[天照大御神]と嵐の神[須佐之男命]の物語は、ギリシア神話におけるペルセポネーとハデスの話を思い起こさせる。前者においては、嵐の神が、大いなる女神が機織りをしている聖なる機織り御殿へと馬を投げ込んで女神を脅かす。後者では、牧原で花を摘んでいたペルセポネーを、不死の軍馬に乗ったハデスが強奪していく。日本神話では、侵入者の男性は馬にまたがるのではなく、馬を投げ入れる。どちらの神話においても、男性性の本能的な側面が馬の存在によって表現されている。》<sup>44</sup>

馬は男らしさのシンボルとして考えられる。ギリシャのデメテル神話にも非常に重要

40 『古事記』、同上、63頁。

41 河合隼雄、同上、23頁。

42 『古事記』、同上、55頁。

43 『古事記』、同上、81頁。

44 河合隼雄、同上、212頁。

な要素である。パウサニアスに述べられたアカディアの伝承<sup>45</sup>には、デメテルを犯したポセイドンが変化した姿は馬の姿であった。また、エレウシスの伝承によると<sup>46</sup>、ペルセフォネをむりやりに捕えたハデスも《神馬に引かせた黄金の車に乗った冥王》<sup>47</sup>でもあった。

河合隼雄によると、ギリシャ神話では母親と娘の間の区別は確かなものであるが、日本神話では須佐之男命から受けた暴行が天照大御神か彼女の姉妹はある明らかに記されていない<sup>48</sup>。その曖昧さ、天照大御神が最初から太陽神の役割であったか、あるいは彼女の姉妹の死後で太陽の女神の役割をしたか大切な点であり、また須佐之男命の暴行の結果として被害を受けたのは姉妹ではなく天照大御神自身であった可能性もありえる。

デメテルとハデスの物語に於ては、ゼウスは仲介者の役割を演じるが、日本神話にはその「仲介者」の役割はなく、八百万の神々が問題の解決を担当する。

他の非常に重要な点は「神の笑い」であることに違いない。河合隼雄の解釈にれば、

《この笑いのおかげで緊張が解けて、それまで見つからなかった解決の道が開けたのである。笑いのものは何なのかという太陽の女神の問いに対するアメノウズメの答えはなかなか意味深い。アメノウズメは、太陽の女神よりも高貴な女神が現れたと答える。けれどもそれは聖なる鏡に映った自分の姿に他ならなかったのである。》<sup>49</sup>

つまり、男神の違反により、高天原の支配者・太陽の女神である天照大御神は天の石屋戸に隠れ、ギリシャの穀物の女神であるデメテルはオリンポスから降りて人間の世界のエレウシスに隠れる。両方の女神が隠れた結果として、人間界に厳しい災いをもたらされる。

前述のように、天照大御神の隠れは「日食」

の神話的な表現として解釈して良い。つまり、太陽の神の隠れは集団の無意識として印象された「日食」のアレゴリーとして考えられる。しかし、当然その解釈以外にも理解することができることに違いない。

## 5.2 この世界から隠れている女神

さて、ギリシャ神話のデメテルが隠れたエピソードはエレウシスに行った神秘的な式や儀礼を表現すると考えられる。つまり、秘密的なイニシエーションが必要であったデメテルのエレウシスの秘儀（ ）の表現ということである。デメテルは隠れ、ペルセフォネも地獄に行つて戻り、あの世とこの世の境界を踏むシャーマン的な体験が表現されている可能性もある。

なお、日本神話の天照大御神の天の石屋戸は同じような解釈ができるであろう。確かに、天照大御神は天の石屋戸を出たところで、神道の三つのレガリアの一つ、最も重要と思われる鏡が現れ、その鏡は天照大御神が映された結果として現在の神社にも見られ、日本人の思想に神話が残っていることを示している。また、古代の男性から見て「秘密的」と感じられる女性にしかできないこと、例えば産屋で行われた出産の「秘密」など、上代の世界はまだ母権制に近かったことを忘れるわけにはいかない。また、精神分析的な解釈で考えると、「洞窟」とは出産の表現であろう。

## 5.3 精神分析的な側面からみた「洞窟」

フロイト的な論理によると、「洞窟」とは「肛門出産ファンタジー」(anal birth phantasy)として読み取られ、ユング的な解釈によれば「出産時外傷」(birth trauma)として考察される<sup>50</sup>。しかし、天照大御神の天の石屋戸のエピソードに関しては「出産時外傷」の解釈はあり得ないであろうと筆者が思う。なぜならば、神話には天照大御神は洞窟の出口を見つけれない訳ではなく、わざと意識して出る

45 吉田敦彦、同上、26頁。

46 デメテルは娘の居所を尋ねてエレウシスへ着き、王ケレオスの館で暮らした伝承。

47 吉田敦彦、同上、28頁。

48 《日本神話においては、母と娘との同一化もまた、はっきりと見てとることができる。あるいはむしろ、デーメーテルとペルセポネーのような母と娘の区別はさほど明確ではないと言えるかもしれない。つまり、日本神話では、母と娘の同一化がより強調されているのである。》河合隼雄、同上、86頁。

49 河合隼雄、同上、214頁。

50 Alan Dundes: "Earth-Diver: Creation of the Mythopoeic Male", *American Anthropologist* 64, 1962参照。

ことをしなかったからである。

ところで、フロイトの「肛門出産ファンタジー」について、一つの面白い考察ができる。精神分析の理論によると、「肛門出産ファンタジー」とは子供が2～3歳の頃の体験である。簡単に言うと、「肛門出産ファンタジー」とはまだ「肛門時代」にある、あるいは「肛門時代」を出たばかりの幼い子は母親がもう一度妊娠すると、「すぐに弟が生まれる」ことを聞かされる。その時、「母親の中にいる弟がどうやって産まれるのか」についてということが謎であり、性の秘密がまだ分からない子は赤ちゃんが肛門から産まれることに違いないという不思議な（ファンタジー）答えとなる。

言うまでもなく、この解釈は十九世紀のピューリタンなウィーンではありえることであったが、性のタブーが徐々に消えてしまった現代のマスコミの世界では、どのぐらい考えられるかどうか疑問である<sup>51</sup>。いずれにしても、「肛門出産ファンタジー」に関して興味がある点は、「兄～弟」の関係であろう。聖書の「カインとアベル」の例から始めて、兄弟同士の妬みは世界の神話や宗教的な思想の重要なテーマとしてまだ十分に研究をされていないと言える。日本神話では当然のように大国主の物語の例をあげられるが、天照大御神と須佐之男命との間にある妬みも大切なことであろう。伊耶那岐命は姉の天照大御神の高天原支配を委任し、須佐之男命は妬みで天照大御神に違反・冒瀆し、その結果として天照大御神が天の石屋戸に隠れたことである。

前述のように、母権制度的な上代の世界では、女性に関する「秘密」の一つは出産に関係するものである。出産や妊娠及び月経と天照大御神の天の石屋戸のエピソードとの関係は当たり前のものであると考えられるが、現代で非常に興味がある精神的な側面から見ると、その裏にある解釈はどうであろうか。

つまり、隠れた女神のエピソードは、比較文学のジェンダー論によれば、男性的「外の

世界」に女性の「内の世界」を対峙させるものと考えてよいのではないか。

二十世紀の比較文学のジェンダー論から見れば、人類の歴史は父権制度に女性の自由を「抑圧」された歴史であると考えられる。比較文学のジェンダー論の基本ともなったサンドラ・M.ギルバート (Sandra M. Gilbert) とスーザン・グーバー (Susan Gubar) の『屋根裏の狂女』によれば、文学的な女性の世界は、男性の「開けた」世界に対する「閉じられた」世界である<sup>52</sup>。「閉じられた世界」とは「慎み深い女性は外へ出ない」時代の結果であると考えられるが、「抑圧」的な分析より、自然な「出産」と結ばれている状態を表現すると考えられる。

妊娠、出産を体験することによって、女性の人生は変わるに違いない。現在の「平等的な社会」と呼ばれている社会でも、母親にとって子供の教育や世話が自分の責任であることは当然である。しかし、体力的な努力の上に、精神的な努力をどう見たら良いであろうか。例えば、出産後、うつ病の状態になることもあるということとはもはや一般的知識となっている。しかし、上代世界では、女性の「気分の不調」がどの程度に認識されたであろうか。天の石屋戸のエピソード読み取って、そのような「女性の気分の不調」の表現として理解することができるのではないか。

また、須佐之男命の暴行は、天照大御神や彼女の姉妹の太陽の女神への婦女暴行の表現であると考えれば、河合隼雄の解説から読み取れば<sup>53</sup>、須佐之男命が糸巻棒屋に皮を剥いだ馬を投げ入れたとき、太陽の女神が「臆に怪我を受けた」とする表現は婦女暴行の隠れた意味であると考えて良い。

そうであれば、須佐之男命の侵害は婦女暴行であるか、皮を剥いだ馬を投げ入れたことが宗教的な冒瀆であるかどうかは別にして、天照大御神の「隠れ及び光が消える」と言う状態は、天照大御神の男性の暴行に対するうつ病、PTSD<sup>54</sup>のみの表現であると考えて良いであろう。言い換えれば、天照大御神あるい

51 例えば、Robert A. Segalの評価によって、アメリカの民俗学者のアラン・ダンダスの考え方は明らかに陳腐である。Robert A. Segal: *Myth. A Very Short Introduction*. Oxford, 2004, p.100.

52 19世紀のビクトリア朝には、「男性の城」として認識された「外の世界」に対して広場恐怖症にかかった女性が多かった。《広い場所、「公」の場所に恐怖感をもつ広場恐怖症の患者は女性である。》*Madwoman at the Attic. —The Woman Writer and the Nineteenth-Century Literary Imagination-*. University Press, p.76. (『屋根裏の狂女』山田晴子・藪田美和子訳、朝日出版社、1986年)

53 河合隼雄、同上、212頁。

54 PTSD. 心的外傷後ストレス障害、外傷神経症 (外傷性神経症) [posttraumatic Stress Disorder; traumatic neurosis] 《1980年に米国精神医学会が発表したDSM-IIIの中に、不安障害の下位カテゴリーとして登場した概念。従来の

はデメテルの隠れは男性の暴行に対して女性  
のうつ病・PTSDのメタフォアのように考え  
られるということである。

## 6. 結び

神話は色々なアプローチから分析すること  
ができる。その色々な個々のアプローチだけ  
では神話の理解は不十分であり、神話の裏側  
にある社会、あるいは「人間」の意味の深さ  
を理解できる力がまだ足りない。また、社会  
的な見方には個人の精神的な見方が反映され  
ている。人々の「社会の一員」としての役割、  
そして「個人的な人間」としての役割が作品  
——例えば文学や芸術など——と相互関係が  
あるからである。

ギリシャ神話のデメテルとペルセフォネ、  
または日本神話の天の石屋戸のエピソードも  
基本的に二つのイデオロギーから分析するこ  
とができる。一方は、精神分析の研究者によ  
る「神話に見られる元型」のイデオロギーで  
ある。というのは、ジェンダー論に触れて、  
天照大御神の隠れは男性らしい暴行の結果と  
しての解釈である。さらに、伊耶那岐命と天  
照大御神の関係、伊耶那美命と須佐之男命の  
エディプス的な関係、または天照大御神に見  
られる女性や男性の役割など、天の石屋戸の  
エピソードは精神分析的にら考えると意味深  
い要素が見出される。

その一方は、神話に隠れている「社会の規  
範」のイデオロギーも考察しなければならない。  
例えば後者の例として、伊耶那岐命と伊  
耶那美命によって水蛭子という奇形な長男が  
生まれた理由は、天の御柱を回ったとき、伊  
耶那美命が伊耶那岐命より最初に言葉を発し  
たからであると言ひ、女性への性差別のイデ  
オロギーを強める。

社会学的な研究に於て、松村武雄の『神話  
学原論』によれば、神話には社会に関して  
「無上命令」(categorical imperative) の概念や、  
「社会に関する基本的な規範」(the elementary  
law of sociology) の概念があるという。とす

れば、古代日本社会と古代ギリシャ社会に基  
本的な違いが見られると考えられる。

即ち、その「社会に関する基本的な規範」  
の概念から見たギリシャ神話のデメテルとペ  
ルセフォネのエピソード、また日本神話の天  
の石屋戸に隠れている天照大御神のエピソード  
を分析して、目に付く点は、日本では、天  
照大御神の太陽の女神として持っている役割  
を問題とした須佐之男命は、八百万の神々の  
集会の結果、高天原から追放などの罰を受け  
た。しかし、ギリシャでは、娘のペルセフォ  
ネがデメテルの下に暮らすようになった理由  
は、ゼウス王神の仲介の結果である。

つまり、日本神話の「集団のパワー」に対  
して、ギリシャ神話の「正義」の概念を対置  
することができる。気持ちを傷つけられたデ  
メテルは、娘が戻らないことについて他の  
神々の仲介を認めず、オリンポスへ戻らない。  
一方、天照大御神は、先ず天の石屋戸から出  
て、もう二度と天の石屋戸に隠れないと約束  
をしたままで、その後、八百万の神々の須佐  
之男命への決定が決められたのである。

### 参考文献

- 河合隼雄『日本神話と心の構造』岩波書店、  
2009年  
川島重成・高田康成編『ムーサよ、語れ——  
古代ギリシア文学への招待』三陸書房、  
2003年  
ケレーニイ、K.『ギリシャ神話——英雄の  
時代』植田兼義訳。中公文庫、1985年  
コント、フェルナン『ラールス世界の神々—  
—神話百科』原書房、2004年  
西郷信綱『日本上代文学史』岩波書店、2005  
年  
ノイマン、E.『意識の起源史』上、林 道義  
訳、紀伊國屋書店、1984年  
ノイマン、E.『グルーと・マザー』福島章監  
訳、ナツメ社、1982年  
林 道義『尊と巫女の神話学』名著刊行会、  
1990年  
林 道義『ユング精神心理学と日本神話・日

外傷後神経病、戦争神経症と関係する。本障害研究の大きな進展の契機となったものとして、米国におけるベトナム帰還兵の社会不適応や、性的虐待の被害者の存在が挙げられる。診断されるには、誰にとっても外傷的となりうる強さのストレスに曝されなければならない。特異的な症状として、侵入的思考過覚醒、フラッシュバック、悪夢、睡眠障害、記憶と集中力の変調、驚愕反応などがあり、その症状はストレスが誘発する脳の構造と機能の変化の表れであるとも考えられている [木下利彦] 》伊藤正男・井村裕夫・高久史磨『IGAKU—SHOIN'S MEDICAL DICTIONARY 医学書院医学大辞典』第2版。医学書院2009年、355～356頁。

- 本人の心の原型』名著刊行会、1990年
- 林 道義『ユングでわかる日本神話』文春新書、2005年
- ブルケルト, W『ホモ・ネカーンス』前野佳彦訳、法政大学、2008年
- 松村一男『女性の神話学——処女母神の誕生』平凡社選書、1999年、97頁。
- 松村武雄『神話学原論』上巻、ゆまに書房、2005年
- 松村武雄『日本神話の研究（1～4）』培風館、1954～1958年
- 松本信広『日本神話の研究』平凡社、2003年
- ミラー, D. L.『甦る神々——新しい多神論』河合隼雄解説、桑原知子・高石恭子訳、春秋社、1991年
- 本居宣長『本居宣長全集』第9巻、筑摩書房版、1968年
- 安村典子「ホメーロ 歌——神話の創造と継承」(川島重成・高田成 編『ムーサよ、語れ——古代ギリシア文学への招待』三陸書房、2003年)
- 吉田敦彦『ギリシャ神話と日本神話』みすず書房、1976年
- 吉田敦彦『日本神話のなりたち』青土社、1992年
- 吉村貞司『日本神話の原像・火と大地の女と』読売選書、読売新聞社、1973年
- Campbell, J. & Moyers, B.: *The power of myth*. New York, 1988
- Dietrich, Bernard C.: *Tradition in Greek Religion*. New York, 1986
- Dundes, Alan: "Earth-Diver: Creation of the Mythopoeic Male". *American Anthropologist* 64 (1962)
- Foucault, Michel: *Histoire de la folie à l'âge clas-*  
*sique*. Paris, 1972 (『狂気の歴史——古典主義時代における』田村俣訳、新潮社、1975年)
- Gilbert, Sandra M. & Gubar, Susan: *Madwoman at the Attic. — The Woman Writer and the Nineteenth-Century Literary Imagination* —. Yale University Press, 1979 (『屋根裏の狂女』山田晴子・藺田美和子訳、朝日出版社、1986年)
- Matsumura, Kazuo: "Along among Women": *A Comparative Mythic Analysis of the Development of Amaterasu Theology*. Institute for Japanese Culture and Classics, Kokugakuin University. 2008
- Neumann, Nelly: *Antiguos mitos japoneses*. Barcelona, 1999
- Segal, Robert A.: *Myth A Very Short Introduction* Oxford, 2004
- G.Thomson: *Eschyle et l' Orestie: "Un nouvel ordre social"*. Paris, 1955
- Wheeler, P.: *The Sacred Scriptures of the Japanese*. New York, 1952
- 『古事記』新編日本古典文学全集1、小学館、1997年
- 『日本書紀』新編日本古典文学全集2、小学館、1994年
- Homeric Hymns, Homeric Apocrypha, Lives of Homer*. Harvard University Press, 2003  
(訳注『四つのギリシャ神話——ホメーロス讃歌より』逸身喜一郎・片山英男訳、岩波文庫、1985年)
- 『四つのギリシャ神話——ホメーロス讃歌より』逸身喜一郎・片山英男訳、岩波文庫、1985年