

【個人研究】

ヤマトタケル神話の心理学的意味 第1部

高尾 浩幸*

The Psychological Meaning of the Myth of Yamato Takeru Part 1

Hiroyuki TAKAO

This study deals with the myth of Yamato Takeru, told in Kojiki (712). He was born as a crown prince under the 12th Emperor Keikou.

Takeru is the only person whose entire life history was described. Thus, he is considered to be a representative character who lived during the reign of an emperor and who was symbolically and psychologically influenced by the emperor.

The current work closely examines Takeru's symbolism during his birth and his departure to the west area of Kumaso. This work also discusses the psychological meaning of the myth of Takeru in terms of (1) its close relationship to symbolism of the mother archetype, (2) Takeru as a demigod hero, and (3) Takeru as a representative of the child archetype.

Keywords : Yamato Takeru, Emperor, a symbol of the Japanese people, demigod hero, child archetype

ヤマトタケル、天皇、日本国民統合の象徴、半神的英雄、童子元型

第1章 はじめに

日本人は1500年以上、天皇のいる国に生きてきた。^(注1) このことは、心理学的に大きな影響をもたらしたと考えられる。本稿では、天皇のいる国に生きる日本人の心理学的特徴について、その構造と性質を解明していく。

現代の私たちが日本の社会・世間の中で生きていくとき、法的には日本国憲法を土台としている。その第一条は、「天皇は、日本国の象徴であり日本国民統合の象徴であって、この地位は、主権の存する日本国民の総意に基く」とされている。天皇は、私たち一人ひとりと法的に、象徴として結びついている。

私たちは、個人として憲法に守られ、憲法を尊

重することを求められる。それに対して、天皇は「日本国の象徴」「日本国民統合の象徴」「日本国民の総意に基く」と、まとまりとしての日本国、日本国民という集団と象徴的な形で関係を結んでいる。

つまり天皇は、私たち一人ひとりがその一員である日本国民の集団を象徴する、となる。そのため、個人と天皇の関係を解明するためには、「集団」と「象徴」の観点を欠かすことができない。

まず集団と個人の関係については、集団心理学領域の知見が参考となる。^(注2) とりわけ、長年にわたってある集団で共有、保持されてきた伝承、昔話、神話には、その集団の心理が象徴されている。^(注3) 集団の象徴は他に、儀式、祭り、風習などにも表される。

そこで本稿では、日本国民集団の心理を象徴す

* たかお ひろゆき 文教大学人間科学部臨床心理学科

る、天皇の神話を伝える『古事記』に注目し、その中のヤマトタケル神話を取りあげる。712年に編纂された日本最古の書物『古事記』には、神々の物語から始まり、やがて初代神武天皇から続く歴代天皇の事績が記録されている。その中で、誕生から死に至るまでの生涯が詳しく語られたのは、ヤマトタケル（今後タケルと表すことあり）ただ一人である。

第十二代景行天皇の時代を生きたタケルは、皇位継承権を持ち、しかも英雄的活躍をとげながらも、ついに天皇となることなく世を去った。タケルを、天皇と関係を結ぶ民衆（国民）の典型、代表者の一人、原型としてとらえ、彼の生涯を象徴的観点から読み解くことによって、日本国民統合の象徴としての天皇が放つ意味と意義を明らかにしていきたい。象徴としての天皇が理解されるほどに、私たち日本人一人ひとりの基底的な生き方、グランドデザイン、基本条件、目的、生きる意味、自信の由来が、よりはっきりと見えるようになることを願っている。

第2章 景行天皇と王子としての小碓命

ヤマトタケルの父、第十二代景行天皇がどのような人物であったかを古事記から見ていく。古事記は、基本的に竹田恒泰『現代語古事記』を引用した。⁽¹⁾ まずは景行天皇の紹介である。

大帯日子淤斯呂和氣天皇（オオタラシオシロワケノスメラミコト）は、纏向（マキムク）の日代宮（奈良県桜井市穴師）において天下を治めになりました。第十二代景行天皇です。

天皇は多くの妻をお持ちになり、八十人の御子を授かりました。御子たちは、名前などが記録されているのが二十一王、記録されていないのが五十九王です。『古事記』はここで、景行天皇の後妃と皇子女を列挙しています。（后妃と皇子女の列記は省略）

これらの御子の中でも若帯日子命（ワカタラシヒコノミコト）と倭建命（ヤマトタケルノミコト）と五百木之人日子命（イツキノイ

リヒコノミコト）の三王は、皇位を継承する資格を持つ太子（ヒツギノミコ）におなりあそばされます。その他の七十七王はみな国造（クニツクリ）、和氣（ワケ）、稲置（イナキ）、県主（アガタヌシ）に任命され、諸国を与えられました。「国造」「稲置」「県主」は地方官のことです。また「和氣＝別」は皇別氏族（天皇から別れた氏族）の姓です。

中でも若帯日子命は次に即位あそばされず。第十三代成務天皇です。また、後に小碓命（オウスノミコト、後の倭建命）は、東西の荒ぶる神、そして、まつろわぬ（従わない）人々を平定なさいます。

次に、櫛角別王（クシツノワケノミコ）は茨田下連（ウマラタノシモノムラジ）らの祖です。次に、大碓命（オオウスノミコト）は守君、大田君、島田君の祖です。次に、神櫛王（カムクシミコ）は本国の酒部阿比古（サカベノアヒコ）、宇陀の酒部の祖です。次に、豊国別王（トヨクニワケノミコ）は日向国造の祖です。

第1節 初めて「天皇」の呼称

歴代天皇の名前はそれまで皆、「某命（ソノミコト）」とあるが、ヤマトタケルの父、景行天皇は初めて名前に「天皇（スメラミコト）」とつけられている。その後、成務、仲哀、欽明、崇峻などにも「天皇」が使われている。江戸時代に古事記注釈の集大成である『古事記伝』（今後、記伝とする）を著わした本居宣長は、命と天皇に大きな差異はないとしている。⁽²⁾ しかし筆者は、この表記の変化は天皇としてのあり方に質的な変化があったため、と考える。その理由を、以下に景行とタケルの関係性を解明していく中で明らかにしていく。結論を先取りするなら、国民一人ひとりに対して政治的存在に加えて象徴的存在として君臨するようになって、某命は某天皇となったのである。

景行天皇が日代宮をおいた纏向は、現在の奈良県桜井市北部にあたる。記伝によれば、纏向山は三輪山の東北に並ぶ山というから、その山の麓の纏向が当時の大和政権の中心地であったことが分

かる。日代（ヒシロ）は不詳ながらも、シロとは、なんであれそれと定めて限れる所を云い、城に通じる。⁽³⁾

第2節 タラシの意味

さて景行天皇の名前、オオタラシオシロワケノスメラミコトの眼目は「帯（タラシ）」にある。『祝詞』（ノリト）の用例から、「足らし御代」とは、天皇の威力が行きわたった盛大な世という意味である。息子のタケルによってクマソ（熊襲、西の端）とエミシ（蝦夷、東の端）を平定した景行天皇は、その成果によって「大タラシ」と名づけられ、その事績にふさわしい諡（オクリナ）を与えられた。⁽⁴⁾

このことは、タケルの物語背景を示している。タケルの物語は、天皇の威力を国の隅々まで行きわたらせる使命の中で、そのミッションに沿って展開していることを踏まえた読み解きが必要でありかつ妥当でもある。心理学的に天皇が日本的意識を象徴する^(注4)ととらえるならば、タケルは景行天皇の段階における日本的意識が直面した課題と困難、打破と進展を象徴する主役としての英雄なのである。^(注5)

天つ神からイザナギ・イザナミに与えられた国土を「修理（ツク）り固成（カタ）めよ」とのミッションは、島々を次々に産む段階の神話レベルから、島々に住む人々やその営みを「ひとつの国」にまとめあげ、堅固な組織体制を整える神話史的歴史レベルに移行した。つまり日本的意識は領域を広げる段階から、意識の分化、構造化、意識と無意識との境界調整の段階に入ったといえることができる。

第3節 小碓の母

倭建（ヤマトタケル）は、クマソにおける西国征伐によって幼少名・小碓に与えられた名前である。本論全体では主にタケルの東国平定に焦点をあてた心理学的理解を進めるが、第1部においては改名前の時期を取りあげることから、小碓という名前を使って考察する。

小碓の母は、針間之伊那毘能太郎女（ハリマノイナビノオオイラツメ）といい、日本書紀（今後、

書紀と記す）には播磨稲日大郎姫とある。⁽⁵⁾ 母の出自が、現在の兵庫県南部に位置した播磨国の印南（イナミ）であったことから、その名が播磨稲日（ハリマノイナビ）となっている。この印南地方は古くから吉備氏と深いつながりがあったという。⁽⁶⁾ 小碓は、まずクマソの西国平定を行い、次いでエミシの東国征伐に赴く。東征の随行者として、吉備臣の祖先である御鋸友耳建日子（ミスキトモミタケヒコ）が登場することから、タケル（小碓）は吉備一族とつながりの強いことが分かる。その連繋は印南出身の母を介してのつながりであり、同時に小碓と母との深い結びつきをも示唆する。

第4節 双子として誕生

本論で考察するヤマトタケル神話は、書紀より古い言い伝え、風習が反映されているとされる古事記を基本資料として見ていくが、必要に応じて並行記事を載せる書紀の記述を参照する。

景行天皇の息子である大碓命と小碓命は、書紀によれば双子として生まれた。彼らの出生にさいして景行は双子を怪しみ、碓（ウス）に向かって叫び声をあげたため、大碓命（オホウスノミコト）、小碓命（オウスノミコト）と名づけられたという。⁽⁷⁾

景行が双子の出生を怪しんだことは、古来より人間に共通する恐れである。例えば、「事実、双生児の出生は、人間と神の、とりわけ天空神との結婚を前提とする、という信仰は、おどろくほど広まっているのである」と宗教学者・民俗学者のエリアーデが述べているように、常ならぬ出産に神の顕現を想定し畏れおののいたのである。⁽⁸⁾ 双子としての出生は、小碓が神と結びついた性質を持つことを予感させる。

フランスの心理学者アンドレ・ヴィレルは、双子のイメージの中に、左右対称のイメージの中と同じく「恒常的な内的緊張」を見ている。ヴィレルは、「双子の出現を前にした、原始人の恐れは、その外面的な両義性を見ての恐怖である。類似したものと、相違したものとが、客体化されていることへの恐怖である。各個人が意識化されることへの恐怖、個性化への恐怖、集団の未分化状態が

終焉することへの恐怖などが入り混じっている」と述べ、双子は、根本的には、「未解決の矛盾」を象徴しているとしている。⁽⁹⁾ ヴィレルによれば、景行の恐れは、「各個人が意識化されることへの恐怖、個性化への恐怖、集団の未分化状態が終焉することへの恐怖」であり、ここから小碓が集団から抜け出て一歩進んだ個性化を表すことが示唆される。

双子は一般には、相反する2つのものを表す。例えば、生と死、日の出と日没、善と悪、牧羊者と狩猟者であり、この相反するものが結局は総合し補足しあう働きをする。⁽¹⁰⁾ 小碓と大碓も相反するのだが、どのように補足しあうのかをストーリーを追って見ていきたい。

さて有名な双子の例として旧約聖書のエサウとヤコブが思い起こされる。弟のヤコブは、生まれるとき兄エサウのかかとをつかんでおり、後にイスラエルと名前を変え民族の父祖となっていく。ここでも小碓と同じように弟のヤコブが活躍している。一般に物語の世界では、長子より末子が主人公となって活躍する。これは長子がそれまでの体制、慣習、継続性を表すのに対して、末子が新しい世界、挑戦、変化を象徴するという、ものごとの対極的な構造が、物語的に表現されるためである。伝統と新しい世界の緊張が際立ってくると、双子の兄弟の対立としてイメージされるのである。ヤコブと同じ弟の立場にある小碓は、新しい世界、挑戦、変化を象徴するといえる。

第5節 碓

大碓と小碓の兄弟には、碓（ウス）の名が与えられた。今日では穀類をついたり、ひいたりする道具一般を「臼（ウス）」と呼ぶのに対し、宣長の記伝では、「碓」をカラウスと読み、柄臼（カラウス）としている。杵（キネ）に柄（エ）のある由という。つまり、双子の出生から柄つきの杵で臼をつく様子がイメージされて命名されたと解釈している。⁽¹¹⁾

さらに上碓と下碓を重ね、回転させて挽くことによって、その間に入った穀類を粉に加工する「挽き臼」も存在する。書紀によれば、日本に回転式の挽き石臼が伝来したのは推古18年（618年）と

いう。「十八年春三月、高麗王が僧曇徴（ドンチョウ）・法定（ホウジョウ）らをたてまつった。曇徴は五経に通じており、絵具・紙・墨などを作り、水力を用いる臼をも造った。水臼を造ったのはこれが最初であろう。」⁽¹²⁾ 書紀原文の臼は「碾磑（テンガイ）」とあり、碾が上臼、磑が下臼である。双子のうち、先に生まれた兄を大碓と呼び、その次に、あたかも兄の上から生まれてきたように見える弟を小碓と名づけたのは、道具としての下臼と上臼のイメージから連想された命名と考えられる。

臼を回転させて挽く運動は、臼をつく運動とともに、性行為の象徴である。^(注6) グルグルと回転させる、杵で臼をつく動きは、古事記において最初に天から地に降り立ったイザナギとイザナミが天の沼矛を差しおろして（つく）、原初の海を攪拌（回転）したイメージを引き継いでいる。ここにイザナギたちによる国土創世という神話レベルの創造から、小碓による国の体制化・組織化という歴史レベルの国造りへと質的变化を見てとることができる。

第6節 小碓の名前

碓という道具が小碓の命名に用いられたのは、粟や米といった穀物の栽培、生産が主たる課題であった段階から、収穫された穀類を脱穀し、粉にする加工段階に当時の人々の関心が広がっていたことを表しているのではないだろうか。人間が生きていくために欠かすことのできない食物・調理の技術が進んできたことに対応するような国・社会の安定と組織化が求められていた。

小碓には、倭男具那命（ヤマトオグナノミコト）という、またの名がつけられている。書紀は「童男」と書いてオグナと読ませている。⁽¹³⁾ 記伝は、グナを髪の色による呼び名であり童を指すとしており、少年の意味となる。⁽¹⁴⁾ 書紀は小碓のまたの名を「日本建尊（ヤマトタケルノミコト）」と表し、幼いときから「雄略の気」を有し、成長すると容貌偉魁、身の長一丈、重い鼎（カナエ）を持ち上げるほどに力能が強かったと記している。⁽¹⁵⁾

第7節 英雄神としての小碓（タケル）

幼いときの日本建（ヤマトタケル）の描写は英雄神マルドゥックにとってもよく似ている。現在のイラク北部地方に栄えたバビロニア第一王朝（紀元前1894年頃～紀元前1595年頃）の遺跡から発掘された石版には、世界最古の英雄物語『エヌマ・エリシュ』が記されていた。その主神マルドゥックは、「たちまちのうちに成長し、強大な雄姿、四つの目、四つの大きな耳、火を吐く口、光輝く衣など、他の神々と比べて二倍もの能力を持っていた」と描写されている。⁽¹⁶⁾

書紀にあるタケルの様子は強壮な姿で力強く、英雄神マルドゥックとそっくりである。この時代空間を超えた共通性から、タケル（小碓）は時系列に従う歴史的人物というより、歴史的装いのもとに語られる神話的イメージ、英雄神を表していると考えることができ、その意味で多分に心理学的意味合いを担った物語の主人公となっていく。この英雄神としての性質は、第4節に述べたように、双子としての出生が神との結合を示唆することからも裏付けられる。

第3章 兄比売と弟比売

多くの妻をもち、80人の子をもうけて、それぞれに諸国を与えた景行天皇は、息子の碓、小碓との間に次のような出来事があった。⁽¹⁷⁾

景行天皇は、三野国（美濃国）に兄比売（エヒメ）と弟比売（オトヒメ）という、それはいそいそ美しい嬢子（オトメ）がいるとお聞きになりました。この姉妹は、三野国造の祖である大根王（オオネノミコ）の娘です。そこで天皇は、御子の碓命を姉妹の所に御差遣（オサシツカイ）になり、二人を連れて来るように命ぜられました。

しかし、遣わされた碓命は、美しい姉妹を天皇の元に連れ帰らず、自分がその二人と結婚してしまいました。そして碓命は他の女性二人を探し、その女性を連れ帰り、兄比売と弟比売だと嘘をついたのです。ところが天皇は、その二人が別の女性であることにお

気付きになりました。そして、天皇はその二人を御召しになることなく放置し、共寝することもなく、二人の女性を物思いに悩ませました。

碓命が兄比売を娶って生んだ子は押黒之兄日子王（オシクロノエヒコノミコ）。これは三野の宇泥須和氣（ウネスノワケ）の祖（オヤ）です。また、弟比売を娶って生んだ子は押黒弟日子王（オシクロノオトヒコノミコ）。これは牟宜都君（ムゲツノキミ）らの祖です。

第1節 碓の横取り

景行天皇は、美濃国に兄比売、弟比売という容貌の美しい姉妹がいると聞き、碓を使者として召し上げようとした。先代の垂仁天皇は、四人姉妹のヒメを召している。また天孫降臨したニニギノミコトには、姉イハナガヒメと妹コノハナサクヤビメの姉妹が差し出されたこと古事記は伝えている。こうした姉妹を一緒に妻としようとする話は何を意味しているのだろうか？

それは当時の一夫多妻制を反映していると考えられるが、ではなぜ、何のための一夫多妻なのか。たやすく想像できることは天皇の世継ぎを多く残すためである。この目的は天皇の権勢をなるべく広めようとする政治的意図によるものであり、そこに人間性や個人性の入り込む余地はない。姉妹を一緒に妻としようとする動きは複数性、集団性を表しており、特定のある個人を妻とする個人的関係性、個別性と対立している。この形での婚姻は、個人的関係より子孫誕生という政治的目標、そして天皇の世継ぎの増加に向かっている。

姉妹との結婚に加えて、古事記がこうした場面で定型的に用いる「容姿麗美し（カタチウルワシ）」という表現も、ひいては子孫誕生を目指していると理解できる。宣長は容姿を「カホ」とし、容姿麗美を「カホヨシ」と読んでいるが、「カホとは、先づは面（オモテ）を云ふ名にて、惣領（スベ）ての身（ミ）體（カラダ）の形様（サマ）までを兼（カネ）たり」と説明している。⁽¹⁸⁾ 宣長は容姿をカホと読むことで、すべての身体の形を兼ねると説明しながらも、容姿における顔の優位性を含意している。

物語にもどると、遣わされた大碓は、姉妹を天皇にもとに連れていかず、自分が二人と結婚してしまった。つまり、ここでは息子と父親が性的なライバルとなっている。これとまったく同じ状況を、精神分析の創始者であるフロイトは、原初的人間集団で起こった女性をめぐる父・息子の対立・葛藤として考察している。大碓による兄比売、弟比売の横取りの意味を解明するため、以下にフロイトの論考をまとめてみよう。

第2節 フロイトの父親殺し

フロイトは「トーテムとタブー」において、ダーウィンの原始群仮説から「女をみな独占して成長した息子たちを追っばらってしまう、暴力的で嫉妬ぶかい父親」に注目する。息子たちは暴力的な父親を恐れる一方、女たちを自由にする点で羨望していた。「ある日のこと、追放された兄弟たちが力をあわせ、父親を殺してその肉を食べてしまい、こうして父群にピリオドをうつにいたった。」これが、革命的な「父親殺し」である。⁽¹⁹⁾

フロイトが「彼ら（息子たち）は自分たちの権力欲と性的要求の大きな障害となっている父親を憎んだのであるが、彼らはまたその父親を愛し、讚美もしていたのである」と述べているように、そこには父親コンプレックスに内在する矛盾した感情があった。⁽²⁰⁾ フロイトは、恐れ・憎しみと愛し・賛美するというアンビバレントな感情が、父親殺しによって、トーテム動物に転移され、また近親相姦禁忌（タブー）による族外婚の制度化につながったと考察している。⁽²¹⁾

言うまでもなく景行天皇の治世は、原初的人間集団の時期からはるかに下った時代である。実際のところ、『延喜式（927年）』巻8にある『祝詞』（ノリト）の「六月の晦の大祓」には、「己が母犯せる罪、己が子犯せる罪」の近親相姦が国つ罪として定められている。⁽²²⁾ 大祓（オオハラエ）の制定時期は明確ではないものの、相当に古いものと推定されている。⁽²³⁾ つまり、景行の時代には近親相姦の禁忌は集团的・社会的に確立、共有されていたと考えられる。

人類学者のレヴィ・ストロースは『親族の基本構造』（1949年）において、近親相姦の禁止を、「文

明」が「自然」から分化するための普遍的かつ最小限の法則であるとしている。⁽²⁴⁾ この観点からいって、景行の時代はある程度文明化が進んでいた。しかし、そうだからといって憎しみと愛惜の矛盾した感情の入り交じる父・息子関係がなくなるわけではない。今日においてもなお、父と息子、父と娘の情緒の結びつきと葛藤は、父親コンプレックスを形成し、子どもの人格形成に大きな影響を与える。^(注7)

第3節 重要課題としての父息子葛藤

ユング派分析家のサミュエルズは、ユングの示唆から、近親相姦の象徴的側面を次のように考察している。⁽²⁵⁾

ユングは、心理学的に言って再生の意味を持つ同族結婚の傾向（家族内部で結婚しようという象徴的企て）は倒錯としてではなく、真実の本能として考えられねばならないということを示唆した。このことは、実際の近親相姦が禁止されねばならないと同時に象徴的な近親相姦が空想に表現されねばならないということの意味する。（中略）

要するに、象徴的近親相姦への衝動はタブーと釣り合わねばならないのである。近親相姦を象徴的と見なせるのは、それが次のような対立物の対、すなわち、退行と前進、内婚と外婚、本能性と精神性、父息子の敵対と父息子の同盟（あるいは母娘の敵対と母娘の同盟）を統一するからである。

ここまで、景行（父）と大碓（息子）が美しい姉妹をめぐる性的ライバルであったことから、フロイト、レヴィ・ストロース、サミュエルズの近親相姦論を概括してきた。古事記研究者である西郷信綱などの諸家が述べるように、古事記は日本書紀との比較によって、必ずしも歴史的事実を正確に記録したものとはいえない。そこには多分に「想像的」「空想的」要素、産物が組み込まれており、当時の日本人集団の心理、つまり集合的意識・無意識が表現されていると考えられる。大碓が父親に命じられた二人のヒメを横取りした象

徴的ストーリーは、近親相姦の禁忌につながった父親殺しに近い父息子間の葛藤が、集合的意識・無意識にとって無視することのできない、重要な課題であったことを示している。

第4章 大碓と小碓

古い時代から殺戮に至るほどの激しい父息子間の葛藤があったとすれば、次の場面で大碓が殺されてしまうのはある意味自然な展開となる。とはいえそこには弟の小碓が介入してくるのだが、古事記の記述の順序に従い、まず景行天皇の事績を見てみよう。

第1節 景行の事績

古事記は景行天皇の事績を次のように語る。⁽²⁶⁾

この景行天皇の御世では、田部（朝廷の御料田を耕作する部民（ベノタミ））を定めました。また、東国の淡水門（アワノミナト、浦賀水道）を開き、また膳（カシワデ、料理人）の大伴部を定め、また、倭屯家（ヤマトノミヤケ、朝廷の御料地）を定め、また、坂手池を作り、竹をその堤に植えました。

屯家（ミヤケ）は朝廷の直轄領を指すが、元来はその田でとれる稲もみを納めておく倉、官舎のことから、屯倉とも書く。⁽²⁷⁾そこで、労働力を提供して耕作する農民を「部（ムレ）」と呼んだ。⁽²⁸⁾いわば上から組織された農民集団である。⁽²⁹⁾

東国の淡水門（浦賀水道）と膳（料理人）について、書紀の景行紀に並行記事がある。天皇が上総国（千葉県）から海路にて淡水門を渡ったとき、大きな蛤（ハマグリ）を得て調理させた。蛤を膾（ナマス）にしてたてまつった料理人を褒めて「膳大伴部（カシワデノオオトモベ）」の役を賜った。⁽³⁰⁾また坂手池（奈良県磯城郡田原本町坂手）を造り、堤防強化のために竹を植えた。これらのものごとを古事記が「定めた」といっているのは、このときに初めてのことではなく、元からあったものをさらに増やした意味である。⁽³¹⁾

水を大量に使う農耕生産にとって池の整備は重要であり、景行は、水、田、貯蔵庫、農民、調理人と食料生産・食事準備に欠かすことのできない物と人、インフラを整備増強したのである。千葉県側から浦賀水道を渡ったのは、いわゆる「国まぎ」、平定した国々を巡察し、地方首長を訪問して廻る旅路であったろう。つまり景行は、全国を廻って現地視察しながら、天皇家の生活と儀式に欠かすことのできない稲と米を生産する直轄地の整備向上を図ったのである。ここに景行天皇の主要な関心事、生きる目的が示されている。米作りは皇祖神、天照大御神（日本書紀では天照大神。今後、アマテラスと表記することあり）以来、歴代天皇の重要事業であったが、景行は特に天皇の直轄地、屯倉のインフラ整備に注力したと記録されている。天皇の儀式向けを含めた食料調達という物質的な側面で、天皇家の体制強化が図られたことが分かる。

第2節 食事会に出席しない大碓

景行の事績を紹介した後、古事記は父息子葛藤の展開を物語る。⁽³²⁾

大碓命は、朝と夕方に行われている宮中での行事に真面目に参加しませんでした。そこで、天皇がその弟の小碓命に「どうしておまえの兄は、朝夕の大御食（オホミケ）に出席しないのか。おまえが兄を教え覚えなさい」と仰せになりました。ところが、それから五日経っても、兄の大碓命は行事に参加しません。

そこで天皇は小碓命に「どうしておまえの兄は、まだ来ないのか。おまえはまだ兄を教え覚えていないのか」とお尋ねになると、小碓命は「すでに言い聞かせました」と申し上げました。

大碓は宮中での行事、朝夕の食事会に参加しなかった。文脈からみると、美濃の美人二姉妹を横取りした大碓は、景行天皇と直接顔を合わせるのにバツが悪かったと考えられる。屯倉を整備するなど、とりわけ天皇家の食料体制に前向きだった

景行にとって、息子が宮中食事に出席しない事態はずいぶん気になることであろう。この重要性を景行自身が気づいていたに違いないのに、あえて弟の小碓に「専ら汝ねぎ教え覚せ（オシエサトセ）」と命じている。⁽³³⁾

専らは汝にかかるので、「そなた一人が」の意となる。「ねぎ」を宣長は、「今の世（江戸時代）の俗言に、ご苦労ながらと云う意（ココロバエ）を以て、兄王（イロセノミコ）に、参出（マイデ）賜はむことを、乞（コヒ）もうし賜うを云なり」と解説している。⁽³⁴⁾ ねぎは、ねぎらうという動詞につながり、慰撫する、いたわるの意から、ねんごろに教え聞かせよの意味となる。⁽³⁵⁾

物語の続きを読むと同母兄弟の小碓は大碓と同居していたらしい。だからといって、景行が食事会に出てきた小碓に気軽に頼んだと受け取るには、「そなた一人が」の呼びかけが重い。弟に兄を教え覚せよと命じることはそもそも無理難題を押しつけており、そこには景行のある状況が示されているのではないだろうか。

ところが、5日たっても大碓はまったく宮中に顔を見せない。記伝によれば、朝夕の食事会ばかりか、すべての行事にまったく出席しなくなったことを意味するという。⁽³⁶⁾ そこで景行は、小碓に「どうしておまえの兄は未だ出てこないのだ。まだ教え覚していないのか」と問うた。

5日後に景行が小碓に問いかけているのは、早いのか遅いのか。今日の私たちが慣れ親しんでいる曜日や太陽暦が日常生活に導入されたのは明治時代になってからである。1873年（明治6年）に太陽暦が採用され、1876年3月太政官達第27号により「従前16日休暇のところを、4月より日曜休暇、土曜正午12時より休暇」とすることが定められた。

古事記の時代は太陰暦が使われていた。^(注8) 日常生活にはまだ7日間区切りの曜日がなく、1ヶ月は、10日毎に上旬、中旬、下旬と区切られていた。例えば、正倉院文書の天平宝字二年（758年）九月二日に阿闍梨院解「右人、去六月上旬沈重病」とある。⁽³⁷⁾ 10日を一区切りとする時間感覚からすると、半分の5日は一つの節目にあたる。節目の日数を経たのにまだ大碓が宮廷に出てこ

ないことを景行は疑問に思い、「兄をねぎ教え覚せ」と命じた結果を小碓に問いただしている。このタイミングから、景行の常識的な、慣習に沿った言動を読み取ることができる。

景行は、ある面では当時の慣習に従った常識的な判断ができていた。ところが、息子の小碓が食事会に出てこないことへの対処を、その弟・小碓に託していることは不思議な振る舞いであり、やはりそこには何らかの景行自身の事情があったと考えられる。

第3節 小碓の不気味な暴力

小碓は、兄の大碓に対して次のような行動をとった。⁽³⁸⁾

そこで天皇が「どのように言い聞かせたのか」とお尋ねになると、小碓命は「明け方に兄が厠（カワヤ）に入った時、待ち構えてつかみ潰して、手足を引き裂いて、袋に包んで投げ捨てました」と申し上げました。

古事記に「朝署」（アサケ）とある署は、曙の偏を省いた字⁽³⁹⁾であり、アカツキよりも朝に近い時刻を指す。⁽⁴⁰⁾ 屋内であればまだ明るくなりきっていない時間帯であったろう。厠（カワヤ）は川の上に架した屋で用をたした場所をいう。⁽⁴¹⁾ 記伝によれば、厠に入るときは刀などをおき、武具をぬぐから、他の場所より襲撃しやすい。⁽⁴²⁾ こうした場所を選んで待ち伏せした小碓は智恵と忍耐強さに優れている。

また古事記に「枝」とあるのは、手足をいう。⁽⁴³⁾ 西郷は「それにしても「・・・待ち捕へてつかみヒシぎて、その枝を引きかきて」は、みしみしと音たてて四肢の骨が折れる音の聞こえてくるような表現である」と、ここに小碓の異様で不気味な行動が表されているとしている。⁽⁴⁴⁾

父の景行から「兄をねぎ教え覚せ」と言われたことを、小碓なりに解釈し実行するところなる。ねぎが「ねぎらう、慰労する」の意だから、ご丁寧にも、もぎとった兄の手足を蓆（ムシロ）に包んで投げ捨てたとなったのである。今日のやくざが暴力的に痛めつけるときに使う「かわいがる」

という言葉にも同様の響きがある。⁽⁴⁵⁾ 小碓、後のヤマトタケルは、たんに強暴なだけではない。父の言葉を自己流に都合よく解釈し、知恵を使って防備の薄くなった厩を襲い、暴力の極みともいえるように兄の手足を引き抜いている。西郷はこのような行動を、「小碓においては智力と暴力とがかく不気味に結合していた」と評している。⁽⁴⁶⁾ 小碓の不気味さは人間離れしており、神か悪魔の領域、あるいは英雄の特性を指し示している。

第4節 罪意識のない非人間性

小碓の非人間的な所業に関連して、ユング派分析家のフォン・フランツが臨床家として人殺しに相対した経験を述べている箇所を引用する。⁽⁴⁷⁾

私は実際に殺人を犯した人を扱ったことはない。しかし、やったかもしれぬ人に出会ったことはある。それは人をぞっとさせる。そして「触れてはならない」と思わせる。しかし同時に、これは何か〈神的なもの〉、最早人間的ではないという感じがある。われわれは「非人間的」ということばを使うが、同様に「悪魔的」とか「神的」とか言うことができると思う。未開人が、殺人とか際立った罪を犯す者は実は彼自身ではない。彼は神しかなしえないことをしているのだ、と考えるのは、この状況のみごとに示している。殺人を犯す瞬間、彼は神と同じなので人間ではない。人々はこの暗闇の道具になる。こういうとき、彼らはとりつかれているのであり、完全にそのものと同一化している。仲間、自分と同じ本質をもつ存在を殺してもよいと思うこと自体、温血動物の間では異常なことなのだが、そのことが人間性を超越している。そういうわけで、そのような行為はこうした悪魔的ないし神的な性質をおびるのである。たとえば未開な部族の間では、儀式的な死刑がとり行なわれるが、罪人は殺されるにもかかわらず、そこにそれについての道徳的判断のかけらもないのはそのためである。罪人はただ彼の行為の成りゆきをひきうける。

フォン・フランツが示唆するように、殺人をめぐって罪意識の観点が欠落すると、処罰としての死刑にも道徳的判断が失われてしまう。殺人行為の単なる必然的な成り行きとして処刑されるように、非人間的な性質は周囲に伝搬するのである。そして同時に、その行為は「悪魔的」「神的」と言うことができる。^(註9) 小碓は智恵が働くのに罪意識が感じられない、そのギャップが不気味なのである。

第5節 影としての大碓

暴力にはさまざまな種類があるが、小碓の四肢引き抜きは八つ裂き（dismemberment）そのものである。単に兄を亡き者にしようとするなら他にもっと簡単な方法があったであろうに、小碓がわざわざ八つ裂きにしたことにはどのような意味があるのだろうか。

分析心理学者のユングは、人間の心に働く相補性の作用を見出した。心の相補性は二人の間で作用し、反対の性格の二人が互いに興味をもち引かれあうことが生じてくる。さらに相補性は個人の心の中にも現われてくる。ユングは、自我意識が拒否し、自分として受け入れ難いものの総体を「影（shadow）」と名づけた。⁽⁴⁸⁾

物語に登場する兄弟は、心理学的にしばしば主人公の影を表すことが知られている。例えば、紀元前12世紀にエジプトのパピルスに書かれた物語では、兄の名前が「真実」、弟の名前が「嘘」となっていて、二人の性格が正反対なのは明らかである。⁽⁴⁹⁾ 大碓と小碓の性格の違いは語られていないが、双子として産まれたことから、小碓にとっての大碓は「自分と本性を同じくするが、反対の側面を表す」、つまり影と見ることが可能である。

実際のところ、大碓の行動から彼の性格特性を推測することはさほど難しくない。父である景行天皇に命じられたにもかかわらず、美人姉妹を横取りし自分が結婚してしまうように、性的衝動に流されやすい。次に身代わりの女二人を探し、父に差し出す嘘をつく。さらには体面を気にしてか、宮廷の食事会を欠席する。命じられた仕事や宮廷行事をおろそかにし、嘘をつき、自身の性的衝動やプライドを優先する態度は、一言でいえば全く

「子どもっばい」。これに対して、小碓は、計画を立て厠で待ち続ける忍耐性を持ち、彼なりの解釈ではあるが「ねぎ教え覚せ」を実行して父景行の指示を守り、食事会にもきちんと出席する。行動面の対称性から、大碓は小碓の影である。大碓を八つ裂きにした小碓は、当然兄の態度を否定しており、兄に表される影を切り捨てようとした。

第6節 八つ裂きの意味

大碓を小碓の影ととらえた場合、小碓は自分の影を、ある意味自分自身を八つ裂きしている。自分を八つ裂きにする例として、ある種のシャーマンは、そのイニシエーション（入信儀礼）において自身の身体をバラバラにされている。エリアーデは、著書『シャーマニズム』の「ヤクート・シャーマンのイニシエーション的エクスタシーと幻覚」の章において次のような報告をしている。⁽⁵⁰⁾

例えば、ヤクート・シャーマンの一人ソフロン・ザテイエフは、未来のシャーマンは原則として飲まず食わずで三日間ユルト（天幕）のなかで「死に」、そして横たわる。以前はシャーマン候補者はこの儀礼を三度やり直し、その間に彼ははずたずたに切られるのだ、と語っている。別のシャーマン、ビョートル・イワノフはもっと詳しい報告をしている。それによると、候補者の手足は鉄の自在鉤で取りはずされ、関節をばらばらにされる。骨はきれいにされ、肉はこすりとり、体液は捨て去られる。そして眼球は眼窩から引き出される。この手術の後ですべての骨が集められ、鉄で結びつけられるという。三人目のシャーマン、ティモフェイ・ロマノフによると、この解体儀式は三日から七日ほど続き、この間中ずっと候補者は死者のように、ほとんど息をせず、孤独な場所にじっとしている。

この経験の意味と意義を、エリアーデは「本質的なことは、こうした経験がシャーマンの召命と呪術宗教的力を正当化し、宗教的实践における急激な変化に対して有効性を与える唯一つのものと

して援用される、ということである」と述べている。⁽⁵¹⁾ エリアーデの例にある「彼ははずたずたに切られる」「候補者の手足は鉄の自在鉤で取りはずされ、関節をばらばらにされる」「解体儀式」は、小碓の「手足を引き抜いた」行為と全く同じである。シャーマン候補者がイニシエーションのさなか幻覚のうちに自分の身体をバラバラにされたのと同じように、小碓は自分の影（大碓）を八つ裂きにすることによって、何らかの呪術宗教的力を得たと考えることができる。

このような観点から見直してみると、八つ裂きが母屋から離れた厠で行われたことは、イニシエーションが村から隔絶された小屋で執り行われることに対応すると理解できる。バラバラにした手足をわざわざ蓆（古事記原文は、薦コモ）に包んで投げ捨てたという、残酷性と丁寧さの奇妙な混在も、ある種の宗教的性質の発露と考えれば受け入れやすい。象徴的に解釈すると、小碓がシャーマンに似たイニシエーションを通過し一段の成長を遂げたことが分かる。

第7節 意識的な自己の切り裂き

前節の考察をさらに進めると、宗教的な文脈において自身の身体を切り裂くイメージから、キリストの十字架が連想される。神話学者のキャンベルは、『神話の力』において十字架の意味を次のように語っている。⁽⁵²⁾

キリスト教の伝統の根本をなすイメージであるイエスの十字架上の死の物語は、言うまでもなく、時空の領域——ここには切り離すという概念があるんですが——そういう時空の領域への永遠性の到来を語るものです。しかし、それは同時に、時空の領域から永遠の生命の領域に至る道をも語っています。だから私たちは、一時的なこの世の身体をはりつけにし、それが引き裂かれるにまかせ、それを切り離すことを通してあらゆる地上の苦しみを越えた霊的な世界へ入って行く。「勝利者キリスト」として知られる十字架像がありますが、そこではイエスは頭を垂れ、血を流している姿には描かれていません。まっすぐ

顔を上げ、目を開き、あたかもみずからの意志で十字架につけられたかのような姿をしています。聖アウグスティヌスが、どこかで、イエスはあたかも花嫁のもとに向かう花婿のように十字架につかれた、と書いていますよ。

キャンベルが「一時的なこの世の身体をはりつけにし、それが引き裂かれるにまかせ、それを切り離すことを通してあらゆる地上の苦しみを越えた霊的な世界へ入って行く」と十字架の意義を解き明かしているように、小碓も自分の影を切り裂くことによって、霊的な世界とのつながりを見出そうとしたと解釈することができる。とはいえ、キリストが「あたかもみずからの意志で十字架につけられたかのような姿」であるのに対して、影である兄・大碓を切り裂いたことから、小碓の行為の意味はまだ無意識内に留まっており、意識に統合されていない。身体の切り裂きは霊的世界への扉を開く場合があるとはいえ、小碓が兄を切り裂き、そこに罪意識が感じられないのは、極端に自分の影を切り捨てているためと考えられる。切り裂き行為には、呪術宗教的力、霊的世界を獲得する可能性が秘められているが、小碓はその意味をまだ意識できておらず、影の統合のテーマは将来へと持ち越されている。

第8節 倫理的意識の欠如

小碓に罪意識が見られないのは、彼の個人的性質ではなく、むしろ日本人の集合的意識の特性が現われていると考えられる。大碓と小碓に表された双子のモチーフと倫理の関連性について、フォン・フランツは次のように述べている。⁽⁵³⁾

神話における双生児のモチーフは、つねに、一人はより内向的もう一人はより外向的、一人は男もう一人は女、一人はより精神的もう一人はより動物的である二つの存在を示している——しかし一人が他方より道徳的にすぐれていることはない。その後で、一方は善、他方は悪という神話が現われる。意識の中に倫理的態度の存在する場合、双生児の態度も倫理的に見分けられるが、倫理的意識がなけ

ればそうではない、と私は思う。われわれの物語には善と悪の区別がある。ユダヤ・キリスト教的態度は、人間の中の倫理的葛藤を鋭くした。だからわれわれの文明では、そういうやり方で判断し、物事を曖昧なままにしておかない傾向がある。だから、元型の人物が二つに分かれると道徳的にも二つになる。

大碓と小碓の双子の場合、大碓は父の命に背き美人姉妹を自分のものにする願望充足を体現している。反対に小碓は「兄を教え覚え」との父の命令に従い、一見すると規範恭順の態度を示している。二人は父・景行天皇の命に対して正反対の態度を表している。しかし、そこにはフォン・フランツの述べる善と悪の倫理的態度の対立は示されていない。日本的意識にとっての主要な関心事は天皇の命令に対して「従うか背くか」の態度にあり、ユダヤ・キリスト教的態度にみられる善・悪の倫理的意識とは異なる性質の日本的倫理がそこから発展していく。^(注10)

第5章 弱りゆく王・景行天皇

宮廷の食事会に出てこない大碓への教え覚しを小碓に頼んだ結果、大碓の殺害に至ったことを知った景行は次のように反応する。⁽⁵⁴⁾

それをお聞きになった天皇は、その御子の猛々しく荒い性格を恐れ、小碓命を遠ざけるための口実として、次のように命ぜられました。「西の方に熊曾建（クマソタケル）が二人いる。これはまつろわぬ者である。その者どもを討て」。熊曾は西の辺境の地、また建は勇猛な人を意味します。

第1節 従わないクマソ

古事記の熊曾（クマソ）は、書紀では熊襲と表記され、今日の宮崎県日向地方の南方、熊本県、鹿児島県に渡る一帯を指す国名である。「襲」は書紀神代の巻に、日向襲（ヒムカノソ）とあり、表（日向）に対する背（ソ）、背（ソム）くの背である。書紀の景行紀12年に「熊襲反（ソム）き

て朝（ミツキ）貢（タテマツ）らず」とあり、中央政府に従わない国と見なされていた。⁽⁵⁵⁾

古事記原文の「熊曾（クマソ）」は、まずイザナギ、イザナミによる国産みによって産まれた国として挙げられている。この「曾」は、おぞましいの「ぞ」が「そ」に転じたもの、勇男（イサヲ）のサヲが縮まったもの、功（イサヲ）を伊曾（イツ）とも云うこと、などから猛（タケ）き意と宣長は解している。⁽⁵⁶⁾

熊については、どう猛な獣であるとともに、中央に相対する「隅（クマ）」でもある。⁽⁵⁷⁾ こうした複数の意味あいをもつ辺境の地、熊曾の国に、しかも建（タケル）つまり勇猛（タケ）き戦士が二人もいるところへ、小碓は派遣された。

第2節 建荒の情

ここでの景行の心情を、古事記原文は「天皇（スメラミコト）惶（カシコミマシテ）其御子之（ソノミコノ）建荒之情（アラキミココロヲ）而」と記している。「建荒」を宣長は、タケクアラキと読み、小碓が大碓をねぎらった行動を、たんに建く座すのみならず、とても荒い所業と景行がみなしたと解している。そして「情」をココロと読み、小碓の行動からその心の荒いことを感じ取り、今後どのような荒っぽい行動をとるのか、とかしこみ恐れたとしている。だからこそ、近くにいることから遠ざけ、小碓をクマソ遠征に派遣したのである。⁽⁵⁸⁾

「建荒の情」は、単に荒々しいだけではない。先に述べたように、計略を立てる智力が怪力を伴う暴力と結びつき、しかも死者の四肢を投げ捨てるような「非人間的で」「不気味な」「予測不能な」存在を示している。この不気味さに景行は恐れおののいたのである。

ここに見られる、行動は心の表れ、心の在り方が行動に示される、という心理学的な人間観は、既にスサノオの高天原訪問のさいの誓約（ウケイ、誓いをたて、その結果によって事の曲直を判じること）に見てとれる。ウケイに勝ったスサノオが高天原で働いた乱暴狼藉に恐れをなしたアマテラスは天の岩屋戸に引きこもった。アマテラス、景行を恐れさせたすさまじい暴力の発生源として、

小碓（タケル）はスサノオの性質を引き継いでいる。スサノオが父イザナギに追放されて高天原に赴いたように、小碓は父景行に追われるようにクマソへと旅立つ。

第3節 息子を恐れる弱い王

兄の大碓が父・景行と、エヒメ、オトヒメを巡る性的なライバル関係であったように、小碓は並外れた怪力において景行と競合関係にあった。景行は、智力と結びついた小碓の怪力が、自分の王位を奪うのではないかと恐れたのである。王位篡奪の他の例として、神武天皇の長男、タギシミミノミコトは王位につこうと三人の弟を殺す陰謀をめぐらせている。古事記中巻において、王位を巡って関係者が争う例をいくつも見つけることができる。

ここで景行天皇、大碓、小碓の関係性に注目すると、朝廷という王国における王（父）と二人の息子の三者関係の性質が見えてくる。長兄は王の命令を破る横暴を働いているにもかかわらず、王は直接にとがめ立て対処することがない。かえって弟の小碓に兄を教え覚すように指示し、小碓に頼っている。王は弱々しく、王国の秩序を保つことができない。その結果、兄と弟の緊張が高まり、ついには弟が兄を殺してしまう。今度は、弟・小碓を恐れた王が、彼を戦地へと追放する。

では景行天皇に表象される「王」とは、そして「弱々しい王」とは何を意味するのであろうか？ ユングは『結合の神秘』において「王」の象徴性を詳しく論究している。さらにユングと共同研究を行ったフォン・フランツは、ユングの考えを複数の文化的現象と結びつけて展開している。

第4節 王とは何か？

ここではユングとフォン・フランツが、王について述べた考察を長文となるが複数箇所引用する。⁽⁵⁹⁾ まず、「王の現象と心理的由来」についての二人の見解は次のようになる。

（ユング） 王は卓絶した人格を表わしている。王という人格は日常的なものを超越しているがゆえに、神話の、すなわち集合的無

意識の担い手になる。このことは純外面的にはすでに王権の象徴的付属物に現われている。王冠は輝く太陽とのある関係を示している。宝石を縫い取ったガウンは星に覆われた天空に照応する。十字架つきの宝珠は地球の一象徴である。高く据えられた玉座は王を衆に抜きんでた高处に引き上げる。「陛下」Majestatという呼びかけは王を神々に近づける〔Majestatは「至高の権威・尊厳」の意〕。歴史を遡ればさかのぼるほど王の神的性格は顕著になる。王権神授という考えはごく最近まで残っていた。ローマのカエサルたちからしてすでに、自らを神に等しい者と僭称し、神たるにふさわしい個人崇拜を要求している。西南アジアの王権にいたっては、その在り方の全体からいって、政治的前提よりもはるかに神学的前提の上に成り立っている。ここでは王権神授の真の、究極的な根拠をなしているのは民の心である。すなわち民にとって王は、人間、動物、有用植物からなる生活共同体全体の安寧と繁栄の当然至極の魔術的源泉であり、臣民の生命と繁栄も、家畜の繁殖も、大地の豊饒も、ことごとく王という泉から湧き出る。王権のこのような意義は決してあとから考え出されたものではなく、原初の、有史以前の心性の深みに根ざす一個の心理的ア・プリオリであって、それゆえ心的構造の自然な啓示と見て差支えないものである。このような現象をわれわれが合理的な合目的理由によって説明しても、それは客観的なものを拠りどころにしているわれわれの物の見方がある程度納得させるだけで、このような見方に比べれば想像もできない程度に純粹に心的かつ無意識的な諸前提に発している原初の心理には通用しない。

王権の神学でわれわれが最もよく知っている、おそらくはまた最も豊かに築き上げられているのは、古代エジプトのそれである。すなわち、主としてギリシアを経てヨーロッパ諸民族の精神的発展のなかに流れ込んだあの諸観念である。それによれば、王は神性の化身であり、神の息子である。王の内には神の

生命力と生殖力であるカーがやどっている。すなわち神は、人間の身である神の母の胎内に自らを産みつけ、神人として彼女から生まれる。王は神人として国土と民の生長と繁栄を保証し、この保証のためには、最期が来れば、つまり生殖力が尽きれば、殺されることもいとわない。

父と息子はその本質を同じくし、王は死後ふたたび父なる神になる。というのも王のカーもまた父と本質を同じくしているからである。カーはいわば王の祖先の魂からできていて、これらの祖先の魂のうち原則として十四の魂が王によって敬われるが、これは創造神のカーの数が十四であることから来ている。人間的次元の王が神的次元の息子なる神に相当するように、王のカーは産む者としての神、すなわち「王母の牡牛」を意味するカー・ムテフ (ka-mutef) に相当する。そして母なる女王は神々の母 (たとえばイシス) に相当する。⁽⁶⁰⁾

(フォン・フランツ) 未開社会では、王や部族の長は一般に魔術的な性質を持っています。彼はマナの持ち主です。たとえば、ある酋長たちは大変神聖なので地面に触ってははいけません。それでいつも人々に担がれて運ばれます。他の部族では、酋長が食べたり飲んだりするのに使う容器は投げ捨てられ、誰もそれに触れてはならないのです。それらはタブーです。ある王や酋長は、同じタブーのため決して見ることはできません。王の顔を見た人は死ぬのです。ある酋長たちについては、彼らの声は雷で、その目は稲妻を発する、と言われています。多くの未開社会では、国全体の繁栄が王の健康ないし心の状態にかかっています。もし性的に衰えたり病気になると、彼は殺され別な王にとって代られねばなりません。そして新しい王の健康と精力が、女性と家畜の多産と全部族の繁栄を保証するのです。フレーザーは、王が不能になり又は病気になるまで待つのが当たり前でない、いくつかの例をあげています。その代り、王は一

定の期間の終りに——たとえば五年、十年、十五年後——殺されるのです。それは同じ考えによるので、すなわち王は周期的に衰えてゆくからとり代えねばならない、ということです。ある部族ではこのことは、部族にとって一種の保護霊又は祖霊の化身である王を本当に殺してしまうことを意味しないで、単なる一つの経過だという考えがゆきわたっています。つまり、古い家がひき倒され霊は新しい家に移ってそこで支配し続ける、というわけです。支配しているのはつねに同じ神聖なトーテムの霊であり、王を殺すのは、霊に、より立派な身体的容器を提供することなのです。

だから、王や酋長は、国民の全体的な福祉——心的身体的な——がそれに基づく神の原理をとり入れているのです。彼は、目に見える形で神の原理を表わしています。彼はその化身ないし権化、その住いなのです。彼の体に部族のトーテム霊が住んでいます。⁽⁶¹⁾

次に、「王の老齢化、死と再生」について二者は次のように述べている。

(ユング) 王はなぜ更新される必要があるのか、その理由が示されていない点は注意を要する。古いプリミティブな段階にあっては、王の魔術的な力といえどもまさしく歳には勝てず、老齢化とともに減退するという理由で、更新は自明のことだったのである。のちの寓話になると事情は異なる。そこでは王はそもそも初めから不完全で、その不完全さが問題になっているからである。⁽⁶²⁾

(フォン・フランツ) あらゆる国で、あるいは、ユング博士の本に見られる錬金術の象徴において、年とった王はどこか不十分だ、という支配的な考えにぶつかります。未開部族では、王が不能になるとハーレムがそのことをひそかに言い広め、部族は内々に王を殺すことを決定します。あるいは、王は他のことで不十分になるかもしれません。彼はある種

の仕事を、老齢のためもはや果たせなくなるかもしれません。あるいは彼の時が終る——その十年なり十五年の任期の終ることもありましょう。そこで、王の犠牲としての死、という避け難い考えが生じてくるのです。

もっと進んだ文明、たとえばエジプトの古王国のような所では、そのことは再生の儀式、セトの祭で行われるような、王の象徴的な死と再生によって、とって代られました。他の国には、いわゆるカーニヴァルの王の慣習がありました。死刑を宣告された罪人が、三日の間王として生きることを許されました。彼は王の衣裳をまとい、あらゆるしるしを身につけて獄舎からひき出され、思い通りに何でも命令することができました。彼は彼の望むあらゆる婦人、彼の好むどんなご馳走その他何でも手に入れることができました。そして三日の後、殺されたのです。王の代りに人形が、そっくりそのままの手続きで「殺される」ような、別の儀式もあります。こうした異なった伝統の背後に、同じモチーフ——王の死と再生を通して復活すべき必然性——がひそんでいます。⁽⁶³⁾

さらに、「王が体現する集団的・集合的な信念」についてのユングの説明を見てみよう。

王は心理学的にはまず、われわれが先に意識であると解釈したあのソルに照応する。しかしそれにとどまらず、王は、意識を支配している一主要因子の具象化、すなわち世間一般に認められている原理、集団的・集合的な信念、あるいは伝統的な物の見方などを具体的に体現したものである。周知のようにこのようなシステムや支配的な「上位観念」は「年老いて」古び、かくして神々に、シュビッテラーがその小説『オリュンボスの春』で詳細に描いてみせたような「形態の変容」を、つまり神々はその姿形を変えることを強要する。^(64a)

ここまで引用してきたユングとフォン・フラン

ツの見解から、王について次のようにまとめることができる。以下の〈1〉〈2〉・・・はユングの引用、①②・・・はフォン・フランツの引用をまとめ、内容的に整理した。

(神的性格と集合的無意識)

〈1〉王という人格は日常的なものを超越しているがゆえに、神話の、すなわち集合的無意識の担い手になる。

〈2〉王権の神的性格は、外面的な象徴的付属物——王冠、宝石、王座、「陛下」の呼称——に現われている。

(マナとタブー)

① 王や部族の長は一般に魔術的な性質を持っている。彼はマナの持ち主である。

② ある酋長たちは大変神聖なので地面に触ってはいけない。それでいつも人々に担がれて運ばれる。別の酋長が食べたり飲んだりするのに使う容器はタブーとなり、投げ捨てられ、誰もそれに触れてはならない。ある王や酋長は、同じタブーのため決して見ることができない。王の顔を見た人は死ぬ。ある酋長たちについては、彼らの声は雷で、その目は稲妻を発する、と言われている。

(民の心に由来する、国の繁栄の魔術的源泉)

〈3〉王権神授の真の、究極的な根拠をなしているのは民の心である。民にとって王は、人間、動物、有用植物からなる生活共同体全体の安寧と繁栄の当然至極の魔術的源泉であり、臣民の生命と繁栄も、家畜の繁殖も、大地の豊饒も、ことごとく王という泉から湧き出る。王権のこのような意義は決してあとから考え出されたものではなく、原初の、有史以前の心性の深みに根ざす一個の心理的ア・プリオリであって、それゆえ心的構造の自然な啓示と見て差支えない。

③ 国全体の繁栄が王の健康ないし心の状態にかかっている。

(生長と繁栄を保証する生殖力)

〈4〉王は神人として国土と民の生長と繁栄を保証し、この保証のためには、最期が来れば、つまり

生殖力が尽きれば、殺されることもいとわない。
④ もし性的に衰えたり病気になったりすると、彼は殺され別な王にとって代られねばならない。そして新しい王の健康と精力が、女性と家畜の多産と全部族の繁栄を保証する。

(神の息子、祖霊の化身)

〈5〉王は神性の化身であり、神の息子である。

〈6〉父と息子はその本質を同じくし、王は死後ふたたび父なる神になる。

⑤ 王は、部族にとって一種の保護霊又は祖霊の化身である。

(老齢化による死と再生)

〈7〉王の魔術的な力といえどもまさしく歳には勝てず、老齢化とともに減退するという理由で、王の更新が必要とされる。

⑥ 王は周期的に衰えてゆくからとり代えねばならない。王の象徴的な死と再生は、儀式や伝統——王殺し、カーニヴァル、代りの人形殺し——に表現される。

(集合的意識の支配的内容)

〈8〉王は、意識を支配している一主要因子の具象化、すなわち世間一般に認められている原理、集団的・集合的な信念、あるいは伝統的な物の見方などを具体的に体現したものである。このようなシステムや支配的な「上位観念」は「年老いて」古び、かくして神々に、「形態の変容」を、つまり神々がその姿形を変えることを強要する。

⑦ 年老いた王は、集合的意識の支配的内容を表し、ある社会的集団のあらゆる政治的宗教的教義の基礎になっている。^(64b)

以上のまとめから王の二重の在り方を見てとることができる。〈1〉で王は集合的無意識の担い手として神的性格をもつ。片や⑦で、王は集団的・集合的な信念、集合的意識の支配的内容を表す。王の神的性格の由来は集合的無意識にある一方、民(共同体)に対して王は集合的意識の内容としてあらゆる政治的宗教的教義の体現者として提示される。集合的無意識に由来する神的性格を有す

る王が、民には集合的意識として提示されるという王の二重の在り方は、例えば十字架上のキリストが、黄泉の世界（地下、死、集合的無意識）と天上の世界（神の国、永遠、集合的意識）を繋ぐように立っていることに象徴される。王の二重性は、人間存在とその共同体の根源的在り方に由来し、単純で一面的な、狭い合理的理解を超越している。

こうした概括から、とりわけ王の3つの特徴を見てとることができる。(1) 王は、集合的無意識の担い手として、神的性格、魔術的性質を有する。(2) 王は、生活共同体全体の安寧と繁栄の魔術的源泉として、民の心にア・プリオリに啓示される。(3) 年老いた王は、集合的意識の支配的内容、つまり集团的・集合的な信念を表す。王は周期的に衰えるため、更新、死と再生を迫られる。(1) は王の性質、在り方を示し、(2) は王が果たすべき役割・機能を規定し、そして(3) は王の運命・生まれかわりを求める。

第5節 王としての景行天皇

前節では王の民俗学的、社会学的、心理学的側面を分析してきた。では、日本の古代天皇、特に景行天皇の場合は「王」としてどのように機能しているのだろうか？

古事記がまず景行天皇の事績として語っているのは、婚姻と子産みにより80人の子どもたちを得たこと、そのうちの小碓を含む3人が皇位継承者であったこと、そして残りの77人に諸国を統治させたことである。ここには、景行の旺盛な産出力によって子どもたちを産み出し、彼らを派遣することで生活共同体全体の繁栄と安寧に寄与したことが語られている。

さらに景行は、水、田、貯蔵庫、農民、調理人と食料生産・食事準備に欠かすことのできない物と人とを整備した。ここでの景行は、主に天皇家の直轄地のインフラを整備することで、やはり共同体に富と安寧をもたらし、王としての役割を果たしている。王としての務めを成し遂げた景行は、集合的意識の支配的内容を体現する王としてふさわしいと言える。

しかしながら、王の運命として、いったん集合

的意識の内容が確立されると、時をおかずして次の課題、つまり変化してやまない新しい状況に対応する必要のある、更新された意識内容が求められる。この必要性は、老いた王の死と再生として物語られる。

第6節 弱りゆく王

実際のところ、景行が召した美人姉妹、エヒメとオトヒメを息子の碓が横取りしたことは、王の生殖力に対する重大な侵犯であり、そこには王の老いが暗示されている。

また食事会に出てこない碓への対応を小碓に任せたことや、その結果として小碓が碓を殺害するに至ったことは、景行がもはや宮廷内部の秩序を保てなくなっていることを示している。第4章第5節において影として碓を指摘したが、グリム昔話「二人の旅職人」では靴屋と仕立て屋という二人の職人が影の働きをよく表している。ある王国にたどり着いた二人の職人の話を解釈したフォン・フランツは、対極物を結びつける王の力について次のように述べている。⁽⁶⁵⁾

『神秘の結合』では、王が集合的意識の中心で、自己が顕わとなり共同体内で崇拜されるようになったその象徴であることが分かる。

自己のあらゆる力強い象徴は、対極物を結びつける。しかしそれがその力を失うと、もうそのようには働かず、対極物は離れはじめ。この話の王が、実際にはそうでないのだが、もし完全に強力であったなら、彼は靴屋と仕立て屋を和解させ、彼らが争ったりせず協力するようにおさめることができたろう——彼らが対立したことは、王の無力さを証明している。

景行は、碓と小碓が争わないで協力しながら国（王国）を立て上げるようにまとめることができない。つまり、フォン・フランツの指摘するように、景行は王として無力なのである。

こうした点に注目すると、景行の老い、王の更新がどのように進んでいくかがストーリーの主題

となってくる。つまり、王と王子（息子）、景行と小碓（タケル）の物語は、王の更新、死と再生の求めがどのように展開するかを指し示すのである。

第7節 個人心理における統合の象徴の弱体化

王の力が弱まってくると王国に亀裂や分裂が生じてくる。王国の状況と同じというわけではないが、個人の心理にも類似の現象が生じてくることをフォン・フランツは次のように述べている。⁽⁶⁶⁾

自我の態度が力強く生命にかかわっていて本能と調子が合っているかぎり、それは対極物をつないでいることができる。人が生命に満たされ対極物の問題が大したことのない時期は、つねにある。影が存在し、つねにプラスとマイナスのあることは分かっている。しかし対極物はどのようなものかそれほど人を悩まさない。それから何かの理由で自我がゆきづまりその可能性や創造力を失うと、対極物は離れ落ちてあらゆる種類の葛藤が起る。そこで自我は王のように二つの間をゆれ動き、一方の面か他方に自分を同一化しようとする。それは中道を保つことができず、中傷を受け入れどちらかの側に立つ。

それは分析状況に典型的なことである。しかし、自我が本能的人格のより深い層と和合していないときは、人生においても普通の過程となる。というのは、そのとき自我は対極物の間でひき裂かれるからである。もし自我が直接自己または統合的象徴とかかわるならば、葛藤は色あせてゆき、自我は再び全体性の中に働くようになる。それが正常なあり方で、対極物が働きあい主たる衝動は再び生命の流れとなり、自我は全体性から発する生命の流れに従い、それに沿って動く。葛藤は決して解決されないが、それに当てられていた情動は弱まり、苦悩することで人はそれを越え、それを生活の新しい形の中にとり入れるようになる。その結果、異なった角度から冷静にそれをふり返るようになるのである。

この指摘は、個人心理の葛藤への新しい対処方法を提示している。私たちにはいつも悩みがあり、「この問題さえなければ、すべてがうまくいくのに」と考えてしまう。そこでその問題を取り除こうと努力するのだが、中には解決のできない問題があって、その悩みの種に苦しみ続けることになる。そうしたとき、問題の解消にこだわって狭い視野に陥るのではなく、「本能と調子を合わせる」「生命に満たされる」「自我が直接自己または統合的象徴とかかわる」ことによって、問題がなくならないとしてもそれ程悩ませられなくなるというのである。

この時の「自己または統合的象徴」として、王の象徴が活用される場合がある。王の象徴は集団にかかわるものであるが、王の象徴が変容することによって、それがその集団に属する個人心理の自己をうまく表すようになるなら、個人の救済につながる可能性がでてくる。

第6章 迫害される少年・小碓

父の景行から西方のクマソ成敗を命じられた小碓について古事記は次のように語っている。⁽⁶⁷⁾

小碓命は、この時はまだ、その髪を額の上で結う少年の髪型をしていました。

第1節 十六歳

この時、古事記原文に「其御髪結額也（ソノミカミミヒタヒニユハセリ）」とあるように、小碓は髪を額に結っていた。同じ箇所を、書紀が「日本武尊（ヤマトタケルノミコト）を遣して、熊襲（クマソ）を撃てと令し時に年十六」と記していることから、この髪型は年齢を表す。⁽⁶⁸⁾

さらに、書紀の崇峻天皇の箇所「是の時に、厩戸皇子、東髪於額（ヒサゴバナ）して」とある注記に「古の俗、年少児の年、十五六の間は、東髪於額（ヒサゴバナ）す。十七八の間は、角子（アゲマキ）にす。今亦然り」と書かれている。ヒサゴバナとはその髪型が瓠（ヒサゴ）の花に似ているから、そう呼ぶらしい。⁽⁶⁹⁾つまり、景行から西の彼方に追いやられたとき小碓は瓠の花のよう

に髪を結う十五六歳の少年であった。現在の満年齢の数え方で14歳～15歳の身で、小碓は戦いの最前線に送られたのである。

第2節 瓢の意味

さて瓢(ヒサゴ)の花のように髪を結うことに、どのような意味があったのであろうか。瓢は今日では「瓢」とも書かれ、原産地のアフリカから紀元前には日本に伝わったとされる。福井県三方上中郡若狭町の鳥浜貝塚(今から約12,000～5,000年前、縄文時代前期)の集落遺跡から瓢箪(ヒョウタン)の種が数多く見つかっている。また、古事記の仲哀天皇の段に「真木の灰を瓢に納め」と出てくる。⁽⁷⁰⁾ 瓢は古くから入れ物として使われていた。

瓢と瓢箪の由来について見てみよう。今日のヒョウタンは、その昔は果実をくり貫いて柄杓(ヒシヤク)を作ることがあったことから、柄杓を意味する「瓢(ヒサゴ)」と呼ばれていた。ヒシヤクはヒサゴの訛りである。⁽⁷¹⁾ やがていろいろな容器に使われるうちに、語尾に竹製の容器を表す「箪(タン)」が結び付いて「瓢箪(ヒョウタン)」と呼ばれるようになった。

乾燥させると軽くて丈夫な容器となるヒョウタンは、「無病息災」を祈念するシンボルとして使われてきた。例えば、栃木市の大平山神社では、「六つの瓢箪(ひょうたん)」は「六瓢＝ムビョウ＝無病」につながり「健康長寿」と「家内円満」をもたらす吉祥意匠とされていることから、お守りに六瓢のデザインを取り入れているという。また、ヒョウタンの果実を乾燥させて振るとジャラジャラと音を立てることから大金持ちになる、種子が多いことから子宝に恵まれる、と幸運をもたらすイメージであった。⁽⁷²⁾ ヒョウタンは、水や薬などの命にかかわるものを持ち運ぶ容器であった。今日でも、お酒の入れ物として瓢型の徳利が用いられる。

またヒョウタンはその昔、魂の容器とされた。例えば、西アフリカにおける双子の守護霊の宿り家(ヤドリガ)として、球形ひょうたんは、中空の物体の中に霊力が宿ると考えられた。⁽⁷³⁾

こうした使われ方から、ヒョウタンには不老不

死の万能薬が入っていると信じられ、長寿、魔術、純粋を意味するとされる。⁽⁷⁴⁾ これらの瓢(瓢)の象徴性をふまえると、数え年十五六の小碓が瓢花の髪型をしていたのは、無病息災のうちに魂が守られ、丈夫に成長し長寿を全うすることを願ったの意味があったと考えられる。

第3節 父に脅かされる息子

まだ無病息災と長命を祈念される少年であった小碓が、父の命令によって戦いの最前線に送られることから、「父に脅かされる息子」のモチーフが浮かび上がってくる。このモチーフは多くの英雄物語に共通することが知られている。

例えば、人類最古の英雄神話である『エヌマ・エリシュ』において、年とった父神であるアプスーは主人公マルドゥクを含む若い神々を滅ぼす計画をたてている。⁽⁷⁵⁾ またラグラン脚は、世界各地に伝わる英雄物語を比較分析し、共通する22個の特徴をまとめている。その中の一つ「通常は父親または母方の祖父が彼を殺そうと試みる」に、小碓は当てはまる。⁽⁷⁶⁾ この特徴は他に、エディプス、ゼウス、ペレオポス、モーセにも見られ、ひいては19世紀初頭にドイツで出版されたグリム昔話のいくつかの英雄物語にも認められる。

第4節 「金の毛が三本ある悪魔」

グリム昔話の中でも特に「金の毛が三本ある悪魔」は、「父に脅かされる息子」のモチーフに限らずストーリー全体を通じて小碓(タケル)の物語と類似する点が多い。このことから、二つの物語を相互比較することによってタケル物語の象徴的・心理学的意味を解明していきたい。「金の毛が三本ある悪魔」は次のように始まる。⁽⁷⁷⁾

昔むかし、あるところに貧乏な女がいて、その女が男の子を産みました。男の子は、この世へ出てきたときに「福の皮」を被っていたので、ある者が、十四歳になると王さまのお姫さまをお嫁さんにするだろうと予言しました。

スイスの分析心理学者ヴェレーナ・カーストは、

「運命」の観点から「金の毛が三本ある悪魔」を詳しく解釈している。ここでは、カーストの考えを参照しつつ、「父に脅かされる息子」のモチーフを解明していきたい。

物語は、子どもの出産と誕生、新しい始まりを告げる。しかも主人公は「福の皮」を被っていたことから、特別な幸運児とみなされた。「福の皮」とは、母親のお腹の中で新生児を包んでいる羊膜のことである。羊膜は、出産の過程で通常はぬけ落ちるが、まれにその一部が頭巾のように新生児の頭の上で産まれてくることがある。珍しい産まれ方のため幸運児と呼ばれた。⁽⁷⁸⁾ カーストは福の皮の象徴を次のように説明している。⁽⁷⁹⁾

アイスランドの民間信仰によると、福の皮（福頭巾）のなかにひそむ生命力は、生涯その子供を守護する善き霊となる。そのため、福の皮を被る者に幸運をもたらす。また福頭巾の色から、幸運の子供は金持になる、有名になるだけではなく、運命が味方してくれるのでなんにでも成功する、という。さらに羊膜から、母性的な保護に由来する力を身にまとうことになる。

福の皮を被って産まれてくるという特異な誕生は、その子が幸運に恵まれ、金持ちになるという特殊な力をもつことを示す。福の皮という幸運の印をもって産まれてきた主人公は、幼いときから「雄略の気」を有したとされる小碓（タケル）と、特別な特徴をもつ子どもという点で共通している。

しかも、この主人公は王さまの姫と結婚し新しい王になる、という極めて特殊な予言を受けている。小碓も古事記に「太子（ヒツギノミコ）の名を負ひたまひ」とあるように、次の天皇候補者に数えられており、ここでも幸運児と同様の立場にある。⁽⁸⁰⁾

第5節 王が予言に腹を立てる

幸運児が誕生し、やがて王の娘と結婚するという予言に対して、王は次のように反応する。⁽⁸¹⁾

それから間もなく、王さまがたまたまこの村にやって来ました。村人はだれもそれが王さまだということを知りませんでした。王さまがなにか珍しいことはないかとたずねたので、村人たちは、「ちかごろ福頭巾を被った子が一人生まれました。こういう子は、することなすことなすでもうまくゆくの。だから、この子が十四になれば王さまのお姫さまをお嫁さんにするだろうという話もありますよ」と返事をしました。王さまは腹黒い人で、この予言に腹を立てました。が、その子供の両親のところに行くと、いかにも親切そうなふりをして、「あなたたちは貧しくて気の毒だ。お子さんを私に預けなさい、私が面倒を見てあげましょう」と言いました。

予言においては義理の父となる王は、「お姫さまを嫁にする」との幸運児の誕生に腹をたてる。姫と結婚するであろう相手が幸運児であることを喜ぶどころか、反対に妨害を画策する。なぜなら幸運児は次の王となる、つまり自分の立場が脅かされる。その子は自分の競争相手であると感じているからである。王は自分の治世がやがて終わり、若い者がとって代わることに我慢がならない。「もっと王としてありたい、ずっと王でいたい」という貪欲が王をとらえている。

ここで小碓の父、景行天皇がエヒメとオトヒメを召した点に注目してみる。それは、それまでと同じように妻を得て子どもを増やしていくというパターンのくり返しである。子孫を産み増やしていくことは、天皇の創造的営為として当初は意義のあるものであった。しかし80人の子を得てさらに同じことを繰り返すのは、その行為の意味が異なってくるのではないだろうか。つまり、そこには古いものにしがみつき常同的パターン、反復強迫に陥った王の姿が表されている。

さらに、景行はその子小碓の「たけく荒いころ」に恐れをなして、西方のクマソ征伐に遣わした。景行は小碓の行動を予測、制御できないこと、いつ何時自分の天皇の立場が奪われるかもしれないことを恐れ、小碓を遠方の戦地へと追いやったのである。

第6節 立場に固執する王

王としての立場に固執し、新しい王となる子どもを迫害する態度は、ヘロデ王の嬰兒殺しで頂点に達する。新約聖書には、「ユダヤ人の王」と予言されたイエスの誕生にさいして、ヘロデ王がとった恐ろしい措置が語られている。ヘロデは幼子イエスの居場所をつきとめようとして失敗すると、「非常におこって、人をやって、ベツレヘムとその近辺の二歳以下の男の子をひとり残らず殺させた。」⁽⁸²⁾ヘロデ王は、新しく王となるべく予言されたイエスの誕生に不安をつのらせ、自らの王の地位を守ろうとして嬰兒皆殺しという残虐極まりない暴挙に出たのである。

幸運児を迫害しようとする王、景行天皇、ヘロデ王に共通する姿勢、つまり古いもの、これまでの在り方・やり方に固執する態度が、人間の個人心理の中でどのように働くかについて、カーストは次のように述べている。⁽⁸³⁾

私たちのなかに何か新しいものが芽生え、あるいは誕生して、私たちを大いなる希望でみたま。しかし私たちにはまた習慣となった行動メカニズムもあり、それは古い価値を代表している。だから、そうあっさりとして現実に新しい態度を受け容れ、この変容のために必要な諸々の変化を引き受ける準備はできない。新しいものの実現のために引き受けるべきリスクに直面して、新しい希望にともなう高揚感、生き生きとした感情は、しだいに引いてゆく。そして人は若干の諦念とともに再び古い行動に立ち帰り、これもそう悪いものではないと自分に言いかせる。実際、長い間この古いやり方で、安全かつ上手に生き、問題を解決してきたのだから、と。

景行が天皇であることから、カーストの述べる新しいものの挑戦、新しい態度の受容は一個人の課題にとどまらず、当時の集団が直面する集合的なテーマとみなすことができる。王の死と再生の要請について第5章第5節で述べたように、小碓を迫害する景行には、往時の大和朝廷が直面した危機、共同体の集合的意識の老朽化、つまり老い

た王の更新の必要性が象徴されているのである。

第7章 叔母の倭比売命

クマソ行きを命じられた小碓は次のような行動をとる。⁽⁸⁴⁾

何も知らない小碓命は、叔母の倭比売命(ヤマトヒメノミコト)から衣装を賜わり、剣を懐に収めて、勇んで出発しました。

第1節 倭比売からの衣装と剣

倭比売(ヤマトヒメ)は、小碓の父、景行天皇の同腹の妹だから、叔母にあたる。ヤマトヒメについては、後にタケル(小碓)の東征の箇所詳しく述べるが、ここでは天の女神「天照大御神」を祭る伊勢神宮の斎宮(祭神に仕える未婚の皇女または王女)であったことを指摘しておく。叔母から衣服をもらって出で立ったのは、女装してクマソタケルを討つためであったが、同時にヤマトヒメを通じて天照大御神の「御威御霊(ミイキホイミタマ)」、つまり霊威を借りるためでもあった。⁽⁸⁵⁾

ヤマトヒメから衣服と剣をもらった小碓は、父の命ずるままクマソに向った。まだ子どもの年齢であった小碓が危険な敵地向う意味を、「金の毛が三本ある悪魔」の物語とカーストの解釈から読み解いてみよう。

第2節 捨子のモチーフ

「金の毛が三本ある悪魔」では、最初は断っていた両親も「これは運のいい子だから」と、結局王にその子を渡してしまう。そして物語は展開する。⁽⁸⁶⁾

王さまはその子供を箱に入れ、箱を馬についでさらに進み、やがて深い川のふちにやってきました。そこで王さまは箱を川のなかに投げ込みました。そして「とんでもない奴に娘をくれてやるところだったが、まず、これで助かったわい」と思いました。ところが、箱は沈みもせず、小舟のように浮いて流れて

ゆきました。水一滴もそのなかに入らなかったのです。こうして箱は流れ流れて、王さまの首府からニマイルほどはなれた水車小屋（粉ひき場）の堰にひっかかりました。

主人公の子どもは箱に入れられ、川に投げこまれてしまう。このショッキングな展開についてのカーストの解釈をいくつか見てみよう。

子供はまず両親から引き離され、次いで王によって捨てられる。彼は置き去りにされ、深い孤独のなかにほうり込まれるのだ。彼は運命に委ねられる。その意図は明瞭である。つまり、その子は殺してしまわねばならない。箱が川に流され、それとともにようやく、その子の物語は本格的に動き出す。その箱は彼の棺となるはずだった。しかしその箱は棺ではなく、保護するものだということが明らかになる。遺棄された孤独な子供は、そのなかに入って、ほとんど母胎のなかにいるかのように泳ぐ。⁽⁸⁷⁾

この子供は別離を生き延びた。母からの別離さえ、結局は彼を害することができない。彼にはまだ超個人的な守護者がいる。

リュテイが述べているように、粉ひき場への到着は復活のモチーフと見ることもできるが、これと似た場面はロシアの「金持マルコ」のおとぎ話にもある。・・・幸福な子供は、最も危機的な状況にあってさえ、何かを花咲かせることができる。そう、まさにそれを乗り越えて輝くために危機を利用するのである。⁽⁸⁸⁾

神話的に言うと、ここには〈神的な子供〉の二つの特性が見られる。ちなみに神的な子供とは、生を根底的に変化させる子供のことだ。まず、神的な子供はすべて危険にさらされる。それから、その子は、人間的両親と神的両親という二組みの両親をもつ。ここで神的両親は、神の要請による両親だ。それは、この子が、神的な世界と人間的な世界という

二つの世界に属していることを表現している。あるいはそれは、この子供のなかに神的な世界と人間的な世界が会っており、ここでほんとうに神的なものを生のなかに受肉させ、それによって生を根底的に変化させられる誰かが生まれたのだ、と告げているのである。⁽⁸⁹⁾

一滴の水も通さないこの不思議な箱に、福頭巾の効果を見ることもできる。この福頭巾は、いつも子供の傍らにあって、彼が危険にさらされたときに引き籠ることのできる母親的な庇護のようなものだと考えられる。とすれば、この子捨ては、その庇護の有効性が証明される最初の状況ということになろう。自分自身に引き籠ること、自分自身のなかに隠れることは可能である。いな、それは古い状況を乗り越えて、諸々の要求に適合した一つの新しい生の状況へと滑り込むことに等しい。そのなかには大いなる慰藉がある。⁽⁹⁰⁾

私たちがこの子供を人生を変革する可能性の象徴と捉えるなら、次のように理解されるだろう。すなわち、この変革〔子供〕はまず川に投げ込まれるが、死んでしまったわけではなく、いわば最初の更新をなしとげたのだ、と。⁽⁹¹⁾

ここまで、生まれたばかりの男の子が被る危機に関して、カーストの主要な解釈を抜粋してきた。それらは次のようにまとめることができる。

- (1) 子どもは、まず両親によって、次に王によって捨てられる。子どもは見捨てられ、孤独となり、死の危険にさらされる。
- (2) しかし、箱は彼の棺とはならず、母親の庇護として彼を守る。超個人的な守護者がいるということから、彼は「神的な子ども」であることが明らかとなる。
- (3) 神的な子どもには人間的両親と神的両親がいる。それは、神的な世界と人間的な世界という二つの世界に属していることを表す。神的な子どもは、生を根底的に変化させる。

- (4) 別離と孤独のなかで、その子どもはまさにそれを乗り越えて輝くために危機を利用する。
- (5) 心理学的には、母親的庇護は自分自身に引き籠ること、自分自身のなかに隠れることを可能とする。死の危機の中で、その子どもの象徴は、諸々の要求に適合した一つの新しい生の状況を更新して復活する。

第3節 神的な子ども

成年に達していない子どもであった小碓と「金の毛が三本ある悪魔」の主人公である男の子には共通点が多く、両者とも神話的には「迫害される子ども」である。従ってカーストの解釈は、小碓の物語にもいくつかの有用な視点をもたらしてくれる。

まず、小碓の母親は、「播磨国印南郡」出身と分かるのみで物語に登場することはない。実質的に母親不在と言ってもよい。この人間的母親の欠如が、アマテラスにつながる元型の性質を伴った叔母のヤマトヒメを布置したと考えられる。

そして小碓は、人間的父親であり、同時にこの世の最高権力者でもある景行天皇によって、クマソに追いやられた。家族によって、さらに治世者としての王によっても追放され、孤独と苦難の道を強いられたのである。

「金の毛が三本ある悪魔」の男の子と共通する「捨てられる運命」について、カーストは「神的な子ども」の性質であると指摘している。「神的な子ども」の概念とイメージを生み出す心のパターンを、ユングは「童児元型」(child archetype)と呼び、次のように述べている。⁽⁹²⁾

「童児」は成長して自立にまで至るものを意味している。それは根源からの分離なくしては成就しない。それゆえ捨てられることは必須の条件であって、単なる附随現象ではない。

ここでの根源とは、物語では両親を意味する。童子元型の現われである小碓が「捨てられる」本来的理由は、景行天皇の人間的な特性——例えば、恐がり、用心深い、地位に固執する——ではない。

むしろ、小碓が神的な子どもでもあるがゆえに、捨てられなければならなかったのである。

第4節 童子元型と花

小碓の神的な子どもの性質に着目すると、小碓の髪が瓠(ヒサゴ)の花の形に額に結われていたことは、興味深いことに童子元型と関連していることが分かる。「童児がよく現われるのは、花びらの中とか、黄金の卵からとか、マンダラの中心としてである。」⁽⁹³⁾ このユングの童子元型についての指摘から、瓠花の花びらとしての髪型は、その起源に子どもの神的、元型的性質、つまり童子元型の直観があったと考えることができる。

第5節 母性的庇護

「金の毛が三本ある悪魔」の物語で主人公を守る「福の皮(羊膜)」と「箱」は、小碓の場合、叔母ヤマトヒメからももらった衣に相当する。この象徴的等価を示す例として、フィジー島では、王の即位式において司祭が王に着せるタールピアと呼ばれる衣服は、羊膜を意味するという。⁽⁹⁴⁾ 王子である小碓に与えられた衣は、まさに羊膜=福の皮、母性的庇護であった。

後に小碓は、髪を童女のような形にし、叔母の衣装をまもって女装することで、クマソタケルの家への侵入に成功する。身にまとった叔母の衣は、「箱」よりもっと直接に母性的な庇護となって小碓を敵から守っている。さらに、小碓の女装は童子元型が示す両性具有性を表す。⁽⁹⁵⁾

第6節 半神的英雄

叔母のヤマトヒメは、アマテラスを祭る伊勢神宮の斎宮であった。彼女は、天の女神、天照大御神に最も近い存在であり、神的な母親、元型的母親のシンボルである。

小碓は、厳しい、命を脅かすほどの人間的父親に迫害されたが、片や保護的な元型的母親(叔母)が助けの手を差し伸べてくれた。これに似た例として、ゼウスの誕生をあげることができる。

ギリシャ神話の主神ゼウスが誕生したとき、父クロノスは自分の支配権が奪われることを恐れ、ゼウスを飲み込もうとした。ところが、母のレア

がゼウスの代わりに産着してくるんだ石をクロノスに与えたため、ゼウスは難を逃れることができた。その後レアはゼウスをクレタ島に隠して育てた。こうした母の助けがあってゼウスは無事に成長し、後に巨人族を破ってギリシャの主神となった。

第6章第3節「父に脅かされる息子」で述べたように、ゼウスの例に限らず、英雄は誕生にさいして父、叔父、祖父によって迫害されるが、母親的女性によって助けられることが多い。例えば、「金の毛が三本ある悪魔」の主人公は、後に悪魔の家に行き、そこに住むおばあさん（母親的女性）に助けてもらう。小碓がヤマトヒメに衣服と剣をもらい、クマソタケルとの戦いに使ったことは、元型的母親に助けられる小碓の半神的な英雄性格をよく表している。

第7節 未来の発展の先取り

では、迫害される子どもの心理学的意味は何であろうか？ ユングは、童児モチーフが個人心理においては、「それは、個々人の心の中で「童子」が未来の人格変容を準備するという経験と、正確に一致している」と、未来の可能性、未来の人格発展の先取りを指摘する。⁽⁹⁶⁾ さらにある集団が共有する集合的心理としては、「童児モチーフは集合的な内的人格の前意識的な子供時代の様相を表わしている」⁽⁹⁷⁾ と述べている。そして、宗教的儀式やさまざまな儀礼において子どものイメージがくり返し提示されるのは、子どもイメージのもつ過去状態、根源的条件とのつながりを再認識し断ち切らないためであるとしている。⁽⁹⁸⁾

小碓がヤマトヒメを訪問したのは、一つにはカーストの言う「母親的庇護によって自分自身に引き籠ること、自分自身のなかに隠れること、そこから新しい生の状況を更新して復活する」意味、ユングの「未来の発展の先取り」の意味がある。さらに、個人的には「自分自身に引き籠る」、集合的には「過去状態、根源的条件とつながる」目的性が示されていたとすることができる。

第8節 小碓の太陽化

第4節で、小碓の髪が瓠（ヒサゴ）の花の形に

結われていたことが、童子元型の象徴であることを述べた。頭部の花は、さらにエジプトの女神イシス秘儀における「太陽化」を表す。2世紀中頃の代表的なローマの物語である、アプレウスの『黄金のろば』は、主人公がイシス（エジプト神話の主要な女神）の秘儀を終えて内陣から外に出たときの服装を次のように記述している。⁽⁹⁹⁾

そうしたうえに、右手には燃える松明を捧げ、頭には棕櫚の高貴な花冠を頂き、その葉は太陽の光線の如く四方に光を放っていました。

こう私は太陽の姿をまねて着飾り、女神の御像そっくりとなったと思うと、突然四方の幕が取払われたのです。

「頭に棕櫚の花冠をつけ、その葉は太陽の光線の如く四方に光を放った」との主人公の装いは、ヒサゴ花のように髪を額に結った小碓とそっくりである。この点で、小碓は「太陽化」されているとみなすことができる。

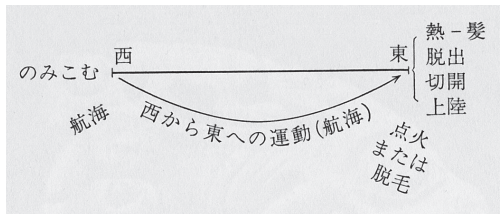
さらに、太陽の姿をまねて着飾るとイシス女神の像とそっくりになった、という記述は、太陽神であり女神でもあるアマテラスの性質にぴったりと重なる点が興味深い。小碓は斎宮であった叔母のヤマトヒメを介してだけでなく、ヒサゴ花のような髪型によって直接アマテラスにつながる太陽化をとげている。そして、こうした「太陽化」のもつ心理学的意味をユングは次のように述べる。⁽¹⁰⁰⁾

「王」という錬金術形象についてこのように長々と論じてきたのは、一方ではそれが王の更新と神の更新とを含む英雄神話全体を包摂しているからであり、他方では——われわれの推測するところ——意識を支配する支配因子を表わしているからである。「王たるソル」Rex Solという表現は類義語の反復などではない。それは単にそのものずばり意識的であるばかりでなく、まったく特別な仕方であるような意識を意味している。すなわちこの意識は、究極的にものの見方や価

値について決定をくださうようなある支配因子に導かれ方向づけられているのである。ソルは一般的な自然の光であるが、しかし王、まさしく支配因子にほかならない王は、人間の要素を意識のなかに持ち込み、人間を太陽に、あるいは太陽を人間に近づける。

第9節 太陽神の性質

前節で述べた太陽王、太陽神の性質を解明するために、ユングはドイツの民俗学者、レオ・フロベニウスの『太陽神の時代』(Das Zeitalter des Sonnengottes, 1904)にある考えを援用している。⁽¹⁰¹⁾フロベニウスによれば、英雄は西の方で水の怪物にのみこまれる。その後の英雄の「夜の航海」をユングは次のように図式化し、解説を加えている。⁽¹⁰²⁾ 図式



海を旅する神々はすべて太陽神である。かれらは「夜の航海」(フロベニウス)のためにしばしば女とともに、小箱または方舟にとじこめられる。(またしても事実とは逆に、だがさきにみた恒常的共在のモチーフに依拠して)。夜の航海の間太陽神は母胎にとじこめられ、しばしばありとあらゆる危険におびやかされている。⁽¹⁰³⁾

太陽神話の独特なエピソードのひとつとして、英雄はえがたい妻を手にいれると、器のようなものに入れられて海へ流され、遠くの岸に上陸してあらたな生活を始める、ということがある。⁽¹⁰⁴⁾

このような太陽神の特徴を、小碓、「金の毛が三本ある悪魔」の主人公と比較してみよう。小碓は西の彼方(西)のクマソで、叔母からもらった衣(女)を着てクマソタケルの酒宴(水の怪物)

の最中に入りこむ(のみこまれる)。羊膜(女)を被った男の子は、箱(器)に入れられ川(海)に流され、水車小屋(遠くの岸)にたどり着く。これらの特徴の共通性から、小碓と男の子のある種の太陽神と見なすことができる。さらに小碓の場合は、先に述べた瓠花のような髪型が太陽化を示している。小碓に表象される太陽神の心理学的意味をユングは次のように述べる。⁽¹⁰⁵⁾

ここに述べた神話圏の意味は明瞭である。すなわち母胎へ回帰することを通してふたたび生まれたい、つまり太陽のように不死にになりたい、という憧憬である。

つまり、小碓の冒険の核心的意味は、母胎へ回帰することを通しての再生、太陽のような不死性の獲得、に向けての心理的エネルギーの流出である。

母胎への回帰は、近親相姦の象徴と禁忌(タブー)に表されるが、その心理学的意味はユングによって次のように定式化されている。⁽¹⁰⁶⁾

象徴形成過程は母のかわりに都市、泉、洞穴、教会などを置く。この代置は、リビドの退行がこどものやりかたを、とりわけ母との関係を甦らせるところからくる。だがこどもにとって自然で有効だったことも成人にとっては魂の危険を意味し、近親相姦の象徴によって表現される。近親相姦のタブーがリビドに対抗し、その退行を妨げると、リビドは無意識の作りだす母の類比物へ導かれ移行する(canalization)ことになるかもしれない。するとリビドはふたたび、それも以前にくらべていくぶん高い意識段階で、前進的になる。この移行の有効性は、母のかわりに都市が現れるときにとくにあきらかになる。小児性にとどまる(一次的にか二次的にか)ことは成人にとって限定された無力な状態を意味するのに対して、都市と結ばれることは市民道徳を育て少なくとも有益な存在となることを可能にする。未開人の場合は種族が都市のかわりになる。

心理的エネルギー（リビドー）が以前に比べて高い意識段階で、前進的となるように働くために必要となる移行（canalization）対象は、小碓にとって何であり、どのような在り方、行動なのであるうか。小碓（タケル）の今後の神話的冒険とともに、王子に象徴される心理学的意味の変化をたどっていききたい。

第8章 小碓（タケル）の心理学的意味

前章まで小碓のストーリーを象徴的、心理学的観点から考察してきた。ここで、小碓（タケル）に表された心理学的意味をまとめてみる。

第1節 母親元型との結びつき

小碓の誕生からクマソへの出発までの記述に、母親元型との強い結びつきが示されている。

- (1) 第2章第3節において述べたように、後のエミシ東征に出発するときの随行者は、吉備臣の祖先であるミスキトモミミタケヒコである。小碓の母親の出身地が、吉備一族ゆかりの地である印南であることから、吉備臣の随行を介して小碓が母親と結びつきの強いことが分かる。
- (2) 第2章第6節では、小碓の名前、碓（臼）が、収穫された穀類を脱穀し、粉にする加工段階に関連することを述べた。稲の収穫、米の加工は、育てはぐくむ、肉体的健康につながる、という母性の深い関与を指し示す。
- (3) 第7章第1節では、小碓は叔母のヤマトヒメを訪ね、衣と剣を受け取っている。ヤマトヒメが太陽女神アマテラスの斎宮であったことから、衣によってアマテラスの「御威御霊（ミイキホイミタマ）」、つまり霊威を借りることになる。小碓は、母親元型を象徴するアマテラス、その地上的現われであるヤマトヒメにより頼むところが大きい。
- (4) 小碓はヤマトヒメからもらった衣を使って女装し、クマソタケルに近づき討ち滅ぼした。衣は仮装に役立っているが、その包み込む機能によって母性的庇護を与える。母性的庇護は、「自分自身に引き籠ること、自分自身のなかに隠れ

ること、そこから新しい生の状況を更新して復活する」ことをもたらしてくれる。（第7章第7節）

第2節 半神的英雄

小碓のさまざまな特徴は、彼が半神的英雄であることを示している。

- (1) 第2章第4節に述べたように、双子としての出生は、小碓が神と結びついた性質を持つことを予感させ、彼が集団から抜け出て一歩進んだ個性化を表すことが示唆される。
- (2) 第2章第6節にあるように、書紀は小碓のまたの名を「日本建尊」と記し、幼いときから「雄略の気」を有し、成長すると容貌偉魁、身の長一丈、重い鼎（カナエ）を持ち上げるほどに力能が強かったと描写している。この記述は、世界最古の英雄マルドゥクにそっくりである。
- (3) 第3章第3節において、小碓は智恵をめぐらせて兄大碓の手足を引き抜いている。小碓は智恵が働くのに罪意識が感じられない、そのギャップが不気味である。この不気味さは人間離れしており、神か悪魔の領域、あるいは英雄の特性を指し示している。
- (4) 第3章第6節では、小碓が八つ裂きの行為によってシャーマンに似たイニシエーションを通過した可能性を論じた。呪術宗教的英雄であるシャーマンの性質を小碓は分有している。
- (5) 第7章第5節に述べたように、ゼウスなど神的英雄は、幼少期に父親に脅かされ、母性的存在に助けられる。小碓の物語はこの英雄のパターンに一致する。

第3節 童子元型

前節の英雄的性質と関連して、小碓は童子元型（child archetype）の象徴として描かれている。

- (1) 第2章第4節にあるように、小碓は双子の弟として産まれた。子ども、加えて弟としての立場にあることは、弟ヤコブと同様に新しい世界、変化、挑戦を象徴する。
- (2) 第6章第2節に述べた瓠（ヒサゴ）花の髪型は、小碓が数え年十五六の少年であったことを示している。瓠のシンボリズムには、無病息災

のうちに魂が守られ、丈夫に成長し長寿を全うすることを願う意味がこめられていた。

- (3) 第7章第3節では、小碓が神的な子どもであるがために捨てられなければならなかったことを指摘した。
- (4) 第7章第4節において論じたように、花びらとしての髪型は童子元型の象徴と理解できる。
- (5) 第7章第8節で示したように、太陽神の性質をもつ小碓の冒険の核心的意味は、母胎へ回帰することを通しての再生、太陽のような不死性の獲得、に向けての心理的エネルギーの流出である。

注記

- 注1 歴史上に実在した天皇については諸説あるが、26代継体天皇（在位507年～531年）は現在の天皇につながる天皇系統の始まりとされる。山本博文『天皇(125代)の歴史』、西東社、2018、25頁
- 注2 集団心理については、高尾浩幸「英雄の心理学—生成する自我を象徴する英雄」、『人間科学研究』、43号、2021、15-26頁を参照
- 注3 ある文化的集団のもつ集合的意識と神話、儀式との関係については、M-L・フォン・フランツ『おとぎ話の心理学』（1970）、氏原寛訳、創元社、1979、30-46頁を参照
- 注4 ここでの「象徴」は、第1章にあげた日本国憲法第1条の「天皇は、日本国の象徴であり日本国民統合の象徴」と同じ意味ではない。ここでの日本的意識の象徴とは、政治的というより、むしろ心理学的に作用する象徴、symbolの意である。とはいえ心理学的象徴としての天皇は、人々のこころに作用することによって政治的影響を及ぼす。心理学的象徴についてのユングの定義は、『心理学的類型Ⅱ』、人文書院、1987、234頁。日本的意識については、高尾浩幸『日本的意識の起源—ユング心理学で読む古事記』、新曜社、2001を参照
- 注5 高尾浩幸「ペルソナ心理学と日本的意識」、『人間科学研究』、39号、2017、75-81頁を参照
- 注6 白と性的象徴との関連については、アト・ド・フリース『イメージ・シンボル事典』（1974）、山下主一郎、他訳、大修館書店、1984、301頁を参照
- 注7 父と息子、父と娘の心理学的関係性については、次を参照。
高尾浩幸「息子にとっての「父親」の心理的意味」、『人間科学研究』、30号、2008、41-50頁
高尾浩幸「娘にとっての、父親および父親元型の持つ心理的意味」、『人間科学研究』、27号、2005、7-18頁
- 注8 日本書紀の欽明天皇14年（553年）6月の記事に、百濟から曆博士（コヨミノハカセ）を招いて交代させ、曆本（コヨミノタメシ）を送らせようとしている。日本で曆に関する最も古い記事である。宇治谷孟『日本書紀（下）全現代語訳』、講談社、1988、37-38頁
- 注9 殺人によって人間を超える、という着想は、ドストエフスキーの『罪と罰』の主人公ラスコーリニコフにおいて実行される。この小説は、そうした観念と実際の行為との間で、生身の人間がどのように翻弄されるかをみごとに描いている。
- 注10 善悪の倫理的意識の欠如は、日本神話において罪が内在化せず、罪よりも恥が判断基準となっているためである。つまり、日本的意識では善悪ではなく恥の有無という倫理的意識が機能しているということが出来る。そしてこの「恥」は、見られることで意識され、究極的には天照大御神—天皇に見られること、天皇の命令に背くこと、から発生してくる。「お天道様が見ていらっしゃる」との日常的判断基準は、天照大御神の視線を感じての恥意識によるものである。高尾浩幸『日本的意識の起源—ユング心理学で読む古事記』、新曜社、2001、96頁および103頁を参照

文献

- 1 竹田恒泰『現代語古事記 ポケット版』、学研プラス、2016、284-287頁。本稿における引用は、表記の一部を変更してある場合がある。
- 2 『本居宣長全集 第11巻』、筑摩書房、1969、160頁。本稿における引用は、表記の一部を変更してある場合がある。
- 3 同上、160頁
- 4 西郷信綱『古事記注釈 第3巻』、平凡社、1988、388頁
- 5 宇治谷孟『日本書紀(上)全現代語訳』、講談社、1988、152頁
- 6 上田正昭『日本尊命』、吉川弘文館、1960、13頁
- 7 前掲、『日本書紀(上)全現代語訳』、152頁
- 8 『エリアーデ著作集第1巻 太陽と天空神宗教学概論I』、久米博訳、せりか書房、1977、162頁
- 9 ジャン・シュヴァリエ、アラン・ゲールブラン『世界シンボル大事典』(1969)、金光仁三郎、他訳、大修館書店、1996、842頁
- 10 アト・ド・フリース『イメージ・シンボルの事典』(1974)、山下主一郎、他訳、大修館書店、1984、659頁
- 11 前掲、『本居宣長全集 第11巻』、161-162頁
- 12 宇治谷孟『日本書紀(下)全現代語訳』、講談社、1988、103頁
- 13 前掲、『日本書紀(上)全現代語訳』、153頁
- 14 前掲、『本居宣長全集 第11巻』、162頁
- 15 同上、162頁
- 16 後藤光一朗、矢島文夫、杉勇訳「アッカド」、筑摩世界文学大系1 古代オリエント集』、筑摩書房、1978、103-271頁、特に105-133頁
- 17 前掲、『現代語古事記』、288-289頁
- 18 『本居宣長全集 第10巻』、筑摩書房、1968、421頁および77頁
- 19 S.フロイト「トーテムとタブー」(1913)、『フロイト著作集第3巻』、高橋義孝、他訳、人文書院、1996、265頁
- 20 同上、266頁
- 21 同上、152頁
- 22 『延喜式 上』、虎尾俊哉編、集英社、2000、479頁
- 23 『日本古典文学大系1 古事記 祝詞』、倉野憲司、武田祐吉校注、岩波書店、1958、374頁
- 24 J.ラブランシュ、J.-B.ボンタリス『精神分析用語辞典』、村上仁監訳、みすず書房、1977、30頁
- 25 アンドリュウ・サミュエルズ『ユングとポスト・ユングアン』(1985)、村本詔司、村本邦子訳、創元社、1990、288-289頁
- 26 前掲、『現代語古事記』、289頁
- 27 前掲、『本居宣長全集 第11巻』、184頁
- 28 同上、181頁
- 29 前掲、『古事記注釈 第3巻』、282頁
- 30 前掲、『日本書紀(上)全現代語訳』、174頁
- 31 前掲、『本居宣長全集 第11巻』、182頁
- 32 前掲、『現代語古事記』、289-290頁
- 33 前掲、『古事記注釈 第3巻』、285頁
- 34 前掲、『本居宣長全集 第11巻』、191頁
- 35 前掲、『古事記注釈 第3巻』、286頁
- 36 前掲、『本居宣長全集 第11巻』、191頁
- 37 正倉院文章は、『大日本古文書』の「編年文書」を参照した。『大日本古文書』は、東京大学史料編纂所が1901年から刊行を始めた、古代から近世までの古文書を収録した古文書集である。その中の「編年文書」は、大宝2年(702年)から宝龜10年(770年)までの古文書を編年順に集めたものである。資料は、奈良時代古文書フルテキストデータベース(東京大学史料編纂所)(<https://www.wap.hi.u-tokyo.ac.jp/ships/w08/search>)から入手した。引用箇所は、『大日本古文書(編年文書)』第14巻381頁、天平宝字四年八月二日、に記載されている。
- 38 前掲、『現代語古事記』、290頁
- 39 前掲、『本居宣長全集 第11巻』、192頁
- 40 前掲、『古事記注釈 第3巻』、287頁
- 41 同上、288頁
- 42 前掲、『本居宣長全集 第11巻』、192頁

- 43 同上、192頁
- 44 前掲、『古事記注釈 第3巻』、288頁
- 45 同上、288頁
- 46 西郷信綱『古事記研究』、未来社、1973、233頁
- 47 M-L・フォン・フランツ『おとぎ話における影』(1974)、氏原寛訳、人文書院、1981、64-65頁
- 48 ユングは、影を「そうありたいという願望を抱くことのないもの」とみごとに定義している。C.G. Jung, *The Practice of Psychotherapy. The Collected Works of C.G. Jung, Vol. 16, 2nd edition.* Princeton University Press, 1966, para. 470.
実際の影の作用については、C・G・ユング『心理学と宗教』(1928-1952)、村本詔司訳、人文書院、1989、76-77頁、に簡潔に記述されている。
- 49 F・ライエン『メルヘン(昔話)』(1911)、山室静訳、岩崎美術社、1971、176頁
- 50 ミルチア・エリアーデ『シャーマニズム 上』(1951)、堀一郎訳、筑摩書房、2004、92頁
- 51 同上、91-92頁
- 52 J・キャンベル、B・モイヤーズ『神話の力』(1988)、飛田茂雄訳、早川書房、1992、244頁
- 53 前掲、『おとぎ話における影』、54-55頁
- 54 前掲、『現代語古事記』、290頁
- 55 前掲、『古事記注釈 第3巻』、293頁
- 56 『本居宣長全集 第9巻』、筑摩書房、1968、194頁
- 57 前掲、『古事記注釈 第3巻』、293頁
- 58 前掲、『本居宣長全集 第11巻』、194頁
- 59 C・G・ユング『結合の神秘Ⅱ』(1956)、池田紘一訳、人文書院、2000、第4章「王と王女」、9-161頁
M-L・フォン・フランツ『おとぎ話の心理学』(1970)、氏原寛訳、創元社、1979
- 60 前掲、『結合の神秘Ⅱ』、9-11頁
- 61 前掲、『おとぎ話の心理学』、65-66頁
- 62 前掲、『結合の神秘Ⅱ』、26頁
- 63 前掲、『おとぎ話の心理学』、67-68頁
- 64a 前掲、『結合の神秘Ⅱ』、67-68頁
- 64b 前掲、『おとぎ話の心理学』、68頁
- 65 前掲、『おとぎ話における影』、58頁
- 66 同上、59-60頁
- 67 前掲、『現代語古事記』、290頁
- 68 前掲、『本居宣長全集 第11巻』、195-196頁
- 69 前掲、『古事記注釈 第3巻』、295頁
- 70 前掲、『現代語古事記』、329頁
- 71 前掲、『本居宣長全集 第11巻』、372頁
- 72 国立歴史民俗博物館、くらしの植物苑だより No.346、第196回くらしの植物苑観察会 2015年7月25日(土)、一ウリとヒョウタンの文化史一、辻 誠一郎(東京大学大学院新領域創成科学研究科)
<https://www.rekihaku.ac.jp/exhibitions/plant/column/2015/346.pdf>
- 73 川田順造「人類の友 ひょうたん」、『瓢とくらし』、壬生町立歴史民俗資料館、1991、7-9頁
<https://trc-adeac.trc.co.jp/WJ11E0/WJJS06U/0936105100/0936105100200050/ht000060>
- 74 G. Jobs, *Dictionary of Mythology, Folklore and Symbols, Part 1.* The Scarecrow Press, 1962, p. 680
- 75 前掲、『筑摩世界文学大系1 古代オリエント集』、105-133頁
- 76 Load Laglan, *The hero: a study in tradition, myth, and drama* (1936). Dover Publications, Mineola, 2003, pp. 174-175
- 77 ヴェレーナ・カースト『おとぎ話にみる人間の運命一個人の生を超えるものへ』、入江良平、河合節子訳、新曜社、1995、36頁
- 78 同上、37頁
- 79 同上、38-39頁
- 80 前掲、『古事記注釈 第3巻』、271頁
- 81 前掲、『おとぎ話にみる人間の運命』、49頁
- 82 「マタイの福音書」2章16節、『聖書』、新改訳、日本聖書刊行会、1970、新約聖書3頁
- 83 前掲、『おとぎ話にみる人間の運命』、52-53頁
- 84 前掲、『現代語古事記』、290頁
- 85 前掲、『本居宣長全集 第11巻』、197頁

- 86 前掲、『おとぎ話にみる人間の運命』、62頁
- 87 同上、63頁
- 88 同上、64頁
- 89 同上、65頁
- 90 同上、65-66頁
- 91 同上、66頁
- 92 C・G・ユング「童児元型—神話に見られる」
(1951)、『続・元型論』、林道義訳、紀伊國屋
書店、1983、69頁
- 93 同上、56頁
- 94 A・M・ホカート『王権』(1927)、橋本和也訳、
岩波書店、2012、125頁
- 95 前掲、『続・元型論』、76頁
- 96 同上、62頁
- 97 同上、58頁
- 98 同上、59-60頁
- 99 アブレイウス『黄金のろば 下巻』、呉茂一、
国原吉之助訳、岩波書店、1957、165頁
- 100 前掲、『結合の神秘Ⅱ』、145頁
- 101 C・G・ユング『変容の象徴』(1912)、野
村美紀子訳、筑摩書房、1985、319頁
- 102 図式は、同上、321頁
- 103 同上、320頁。引用の一部を変更してある
- 104 同上、322-323頁
- 105 同上、323頁
- 106 同上、323-324頁。引用の一部を変更して
ある

