

国語教育における「神話の概念」の検討

小川 雅子

山形大学名誉教授

(令和3年9月30日受理)

要 旨

平成20(2008)年の学習指導要領改訂によって、約半世紀ぶりに小学校の国語教科書に掲載された神話教材は、神話性が削除されて原典にない言葉が加えられた動物譚や教訓譚となっている。このように教科書において多義的な神話が一義的に書き替えられる原因には、戦前からの神話に対する概念の問題があると考えた。

そこで本論文では、まず現代神話学の研究方法による『古事記』神話の分析や、『古事記』神話の受容史について考察し、『古事記』神話には世界の神話と共通する話が多いことや時代とともに新しい視点や解釈が次々と出現していることを確認した。その事実から国語教育における「神話の概念」の問題を明らかにした。その上で、学習者に与える教材は原典の内容を書き替えないこととともに、世界の神話を視野に入れて現代社会の多文化の根源を理解する読みの視点が重要であることを論じた。

キーワード：伝統的な言語文化・神話教材・比較神話学・古事記受容史・神話観

1. 問題の所在

(1) 国語教科書における古典教材

中央審議会答申(第197号)には「我が国の言語文化に親しみ、愛情を持って享受し、その担い手として言語文化を継承・発展させる態度を小・中・高等学校を通じて育成する」とあり、これを受けて現行の学習指導要領には「我が国の伝統的な言語文化に親しむこと」とある。しかし、伝統的な言語文化としての古典は、国語教科書で読み替えられ書き替えられている。

例えば、『万葉集』教材について戦前と戦後(昭和50年代まで)の国語教科書を比較したところ、戦前は宮廷賛歌(短歌・長歌)の多いことが特徴的であった。戦後はそれらが防人歌・東歌になり、親子の情愛を詠んだ歌の割合が増えた。教科書に採用される歌は時代の価値観や要求に対応するので、『万葉集』の豊かな姿はそれぞれの時代に依りて偏った姿に読み替えられている。^{注1)}

神話教材の場合は、戦前の国定教科書に「国民精神を涵養する」ために読み替えられ書き替えられた教材が数多く掲載されていた。戦後しばらくして国語教科書から神話教材は消えた。その後、平成18(2006)年の教育基本法改正、平成20年(2008)年の学習指導要

領改訂を経て、平成23年度以降の小学校低学年の国語教科書に採録された神話教材「いなばのしろうさぎ」は、どれも神話性を削除して、八十神を「いじわる」、大国主を「やさしい」と書き加えた動物譚・教訓譚となっている。しかし、原典である『古事記』には、八十神を非難する言葉も大国主を称賛する言葉もない。教訓的な言葉もない。教材の再話作品としての価値とは別に、現代も、多義的な神話が一義的に書き替えられている。

一方で、児童向け一般図書における「いなばのしろうさぎ」の再話は多様である。²⁾教科書と同じように、神話性を削除して八十神と大国主を「いじわる」・「やさしい」と対比させている再話もあるが、専門研究の解釈を反映させて八十神と大国主を医療の知識の有無で書き分けている再話もある。さらに近年は、原典の内容を書き替えない再話が増えている。このような一般図書と比較しても、教科書教材がどれも多義的な神話を一義的に書き替えていることには、伝統的な言語文化の本来の姿に対する否定の立場があるように思われる。この場合、伝統的な言語文化の何を継承し発展させることになるのかが疑問である。

(2) 教師と学習者の学び

先行研究や筆者自身の調査によっても、児童・保護者・教員の多くが日本神話を読んだことがなく、一方で、ギリシア神話は読まれている現実が明らかである。そのため、教師も学習者も、書き替えられた教科書教材を原典の話だと信じている。しかも、4社の再話教材は互いにかなり異なった再話になっているので、それらを比較して論じた原田留美は、「作品としてこれだけ個性が違うのならば、教材としての扱いにも影響が及ばないとは考えにくい」³⁾と述べている。また、学習者が日常的に接する漫画やゲーム等の文脈では、神話に出て来る神は原典とまったく異なるキャラクターとして表現されている。このような状況で多義的な神話を一義的に書き替えた教材を与えることは、読者である教師や学習者から伝統的な言語文化を覆い隠して、古代の物語を主体的に想像し解釈する権利を奪っていることになると思う。

(3) 国語教育における「神話の概念」について

戦前の国定教科書には、「国民精神を涵養する」ために読み替えられ書き替えられた神話教材が数多く掲載されていた。棚田真由美(2001)は、特に第四期と第五期の国定教科書で増加している『古事記』教材には日本の国体と結びついた説明が加えられていることを指摘している。⁴⁾

時枝誠記(1956)は、終戦後の古典に対する認識について、「日本古典は、戦争犯罪者と同様に見られ、また、扱はれて来たことは事実である。…中略…日本が、民主的な国家として更生するためには、古典的思想と断絶することが、先づ以て必要であると考へられた」⁵⁾と述べている。昭和22年度版、昭和26年度版の学習指導要領は、このような古典観を反映している。これに対して古典研究者や国語教育界は、古典の中に現代的意義を探索し、現代に通じるものを持つ古典を選び出していった。その結果、昭和33年版の中学校学習指導要領には、「古典については、基本的なものに適宜触れさせ」と、古典が位置づけられて「基本的な古典」の教材化が進められていった。さらに、大学受験の問題を抱える高等学校においても古典教材は増えていった。

その中で、神話教材だけが現代的意義を議論されることも関連領域の研究成果を採り入れられることもなく、「戦争犯罪者と同様に見られ、扱はれてきた古典」のままであった。

そのような教育環境が与えた影響について、戦前の教育を受けた河合隼雄（2003）は、次のように述べている。⁶⁾

第二次世界大戦のときに軍閥によって日本神話が利用され、そのために思春期のときに抱いた嫌悪感是非常に強く、日本神話に関心をもつことなどあり得ないと思っていた。しかし、アメリカ、スイスと留学を続け、それもひたすら自己の内面を探索することを第一義とする訓練を受けているなかで、日本神話が自分にとって深い意味をもつことを知ったときは、驚きであると共に、それをそのまま受け入れることには強い抵抗を感じた。昔話については親近感を感じていたが、日本神話に対する拒否感には強いものがあったからである。

このように当時の学習者に深刻な影響を与え、その後姿を消していた神話が、平成20年改訂の学習指導要領に突然明記された。しかし、神話に対する概念は終戦直後のままであったから、教科書には神話性を削除して現代の価値観で書き替えられた再話が採用されることになったのは当然と考えられる。

戦後の日本神話に対する態度について、丸山真男は「神話を知らぬことの危険」と「対立するものを消してはいけない」ことを、次のように述べている。⁷⁾

日本神話が戦前の国家主義によって完璧に利用されてしまったわけですが、利用されたのが悪かったというならば、それを抹殺するのではなくて、どうして利用されたのか、どういうところに利用される原因があったのかということを知らなければならない。…中略…そっちはまずいからといって戦後の歴史教科書みたいに墨で消してしまって知らないでいると、それが思い出されてきたときに、なんだ案外いいじゃないかということになって、全然逆効果になる。

「対立するものを消してはいけない」という考えは重要である。神話の解釈についても、教材化や指導方法についても、対立するものを消すのではなく、位置づけることによって、新たな創造につながると考える。そのためには、教材が書き替えられる問題の原因にさかのぼって、国語教育における伝統的な言語文化としての学びを再構築することが必要である。そこで本論文では、戦後の神話学や『古事記』神話受容史の研究を踏まえて国語教育におけるこれまでの神話の概念を再検討し、現代の多文化社会における伝統的な言語文化としての神話の学習を位置づける。

2. 現代神話学の視点からみた『古事記』神話

神話をめぐる思索は古代ギリシアから始まっている。19世紀後半、比較言語学の発達によってインド・ヨーロッパ祖語の姿が明らかにされるようになると、同じ手法でインド・ヨーロッパ語族が持っていた神話を再建することが可能ではないかと考えられて、比較神話学が生まれた。

しかし、日本には「神話」という語はなかった。明治20（1887）年にイギリスの言語学者バジル・ホール・チェンバレンの『アイヌ学より見たる日本の言語・神話・地名呼』という書名に初めて「神話」という語が使用されたと言われている。⁸⁾ 英語の「myth」はギリシア語のミュトスに由来し、その訳語として「神話」という語が作られた。古来、日本に「神話」の語がなかったという事実には、日本における神と人との関係認識があらわ

れていると言われている。

吉田敦彦（1987）は、戦後の神話学について次のように述べている。⁹⁾

このわずか30年ほどのあいだに、神話学という学問は、面目を文字通りすっかり一新し、本当にびっくりするほどの変貌をとげてしまった。…中略…この学問の領域では、四半世紀以上も前に書かれた書物の…中略…神話についての考えそのものは、現在の学問のレベルから見れば完全に的外れで、神話の本質を見誤っていたと言わねばならぬものだからだ。

ここで吉田が神話についての誤った考えとしているのは、近代ヨーロッパの合理的なものの考え方を至上のものとする立場であり、「神話を、まだ合理的に考える能力を持たぬ未開人や古代人が、幼稚な頭脳で考え出した、荒唐無稽なでたらめの話だと見なしていた」考え方である。これを誤りとする20世紀後半からの現代神話学の二つの特徴を、松村一男（1987）は、次のように述べている。¹⁰⁾

一つは神話研究が人文科学の中で占める割合が大きくなったこと。もう一つは、神話研究には唯一絶対の方法があるとはあまり考えられなくなり、研究者の多くが複数の手法を併用しつつ神話の持つ多面性・多義性を明らかにしようと努めていることである。

この神話研究の方向性は、終戦直後の国語教育に与えられた「神話を戦争犯罪者と同様に見る」視点に、具体的な検討を迫るものである。ますますグローバル化していく現代における国語教育は、世界的に共有されている神話観の動向をふまえて、神話の概念を再検討する必要があると考える。松村は『神話学とは何か』において、「ユングと深層心理学」「イェンゼンと現代歴史民族学派」「デュメジルと新比較神話学」「レヴィ＝ストロースと神話の構造分析」の視点と方法について述べている。吉田は、それぞれの視点から『古事記』神話¹¹⁾を分析している。それらを手がかりに現代神話学の方法と『古事記』神話について考察する。

(1) ユングの「集合無意識と原型」の視点と『古事記』神話

スイス、チューリッヒの医師であったカール・グスタフ・ユング（1875～1961）は、フロイトのいう個人の無意識の下部に「民族に共通な無意識」があり、さらにその下部に「人類に普遍的な無意識」が存在すると考え、これらを「集合無意識」と呼んだ。そして、集合無意識に出て来る神話や夢は、「元型」と呼ばれる特定の構造にそってイメージを生むと考えた。これによって、神話が異なる時代や地域において同一のイメージを共有しながらも、細部ではそれぞれ独自性を示していることを説明した。

例えば、ユングは母性的なものには優しさと恐ろしさがあり、神話に登場する様々な女性はずべて「太母元型」の諸側面をあらわしているとしている。オディプス神話を、子どもが母親から自立していく過程という観点から分析して、この神話は母性的なるものからの魂の自立がいかに困難かを示していると解釈する。ユングは、集合無意識と元型という二つのモデルを提唱して、神話の登場人物たちの解釈に、それまで気づかれなかった視点を導入した。その解釈の有効性は、多くの研究者に認められている。松村は、ユングの問題点を3点指摘した上で、成果を次のように述べている。¹²⁾

従来神話学は、神話を伝説や民話と形態上で区別しながら、神話の本質をひき出そ

うとしてきたが、その方法論を超え、まったく新しい神話の見方を生み出す研究が現われるとすれば、それは逆説的ながら、従来の神話学の見方と異なり、神話のみならず伝説も民話も、等しく魂（プシュケー）の現われとして考察してゆく、このユング心理学からではないかとも思われるのである。

ユング派の神話研究者も多い。ユング派の心理学者河合隼雄は、この観点から『古事記』神話の独自性を明らかにした。

『古事記』では、話のまとまりにおいて重要な3神が出現する。しかし、その中の1神はその後登場しないという特徴がある。具体的には、冒頭にアメノミナカヌシ、タカミムスヒ、カミムスヒの3神が出現する。アメノミナカヌシは、天之御中主という表記から明らかかなように天の中心にいる最も偉大な神であるが、その後出てこない。次の3神は、黄泉の国から還ったイザナキが禊ぎをした時に生まれた、アマテラス、ツクヨミ、スサノヲの3神である。ここでは月読命がその後出てこない。さらに神話の結末部分では、ホデリ、ホスセリ、ホヲリの3神のうち、火須勢理命がその後出てこない。

この構造を、河合は、『古事記』神話における「中空構造」と名づけた。そして、対立する2者の間で微妙なバランスが保たれ、一方が優位を占めても、それによって他方が抹殺されたり価値を完全に否定されたりすることはないことを指摘している。確かに、タカミムスヒとカミムスヒは対比的に高天原と出雲のそれぞれの話に登場していて、どちらかが抹殺されたという話ではない。アマテラスとスサノヲの場合は、スサノヲが高天原に来てアマテラスと対峙するが「うけい」によって緊張関係は解かれ、その後の「勝ちさび」、「天石屋戸」の事件をめぐって高天原を追われる。しかし、その後スサノヲは「八岐大蛇退治」で得た剣をアマテラスに献上している。ホデリとホヲリの場合も、ホデリは抹殺されるのではなく、ホヲリに仕えることになる。このように、どちらか一方だけの価値が認められ他方は否定されるということではなく、一方の優位を示す話の後にはその反対の話がきて、両者の間に微妙なバランスが保たれている。これを、河合は「ゆりもどし」、「カウンターバランス作用」と呼んでいる。これを西洋の神話と比較して、次のように述べている。¹³⁾

このような中空均衡状態は、キリスト教神話のような唯一絶対の男性神を中心とする構造と比較するとき、殊にその差が明らかになるであろう。それは中心に存在する唯一者の権威、あるいは力によってすべてが統合される構造をもっている。統合によらず均衡に頼る日本のモデルでは、中心は必ずしも力をもつことを要せず、うまく中心的な位置を占めることによって、全体のバランスを保つのである。このような西洋と日本のモデルの差は、両者の比較において、日本人の心性のみでなく、政治、宗教、社会などの状態を考える上で適切な示唆を与えてくれる。

ユングは、人間の心理的成長過程で自我を確立するためには、集合無意識でそれを妨げる作用をする元型的太母と対決をして、それを克服する必要があることを主張した。その結果として、自我が確立され、それによって善と悪、正と邪などの価値判断が断定的に下されるようになるというのが、西洋文化の特徴である。これに対して日本文化の特徴は、心理的成長過程における母離れの不徹底にある。すなわち、日本人の心性は母性的であり、日本文化の中では、責任を自覚してことの是非に明確な判断を下す父性が不在となりがちであることが指摘されている。河合は、次のように述べている。¹⁴⁾

母性はすべてのものを全体として包み込む機能をもつものに対して、父性は物事を切断し分離してゆく機能をもっている。ヨーロッパにおける父性の優位は、…中略…自然科学の知へと発展していった。そして自然科学を中核とする西洋近代の特異な文化は、世界を支配することになった。…中略…欧米との比較において、日本はむしろ母性社会と言うべきであるが、アジア、アフリカの諸国なども考慮にいれるとき、日本は不思議な中間状態にあると言うべきである。

ユングの「集合無意識と元型」の視点は、神話を通してみる人間の自我の成長過程における、西洋文化と日本文化の違いを鮮明に対比させてみせた。

(2) イェンゼンの「神話と文化の関連」の視点と『古事記』神話

アドルフ・E・イェンゼン(1899~1965)は、ドイツの民族学者であり「文化形態学」の流れを継承している。彼が主として研究したのは、穀類の栽培を知らない古層栽培民と呼ばれる人々の世界観である。イェンゼンが調査したセラム島のウェマーレ族には、原古の少女(神)ハイヌウェレについての神話がある。殺されたハイヌウェレの死体は、当時まだ地上になかった食物、特にイモに変貌して、以後人々は主食としてこのイモを食べるようになった。またニューギニアのマリンド・アニム族では、デマという元古の人間または精霊の体から、バナナ、ピンロウヤシ、ココヤシが発生したとする神話が伝えられている。どちらも死によってこそ生は存在するという考えである。

イェンゼンは、神が有用植物に化する内容の神話を「ハイヌウェレ神話素」と呼び、この存在様式を持った神々のことを「デマ神」と呼んでいる。さらに、穀物栽培民に特徴的な神話を「プロメテウス神話素」と呼んで、「ハイヌウェレ神話素」と対比的に分けた。そして、神の観念は基本的に三種類(野獣の主・デマ神・高神または天神)に分類できるとして、一つの文化には複数の神観念が併存するかもしれないが、世界観の中心を占めているのは1種類であると主張した。イェンゼンは神話と文化の関連の理解において大きな貢献をしたと言われている。

『古事記』神話には、イェンゼンが採集したハイヌウェレ神話とよく似ている話がある。スサノヲは、イザナキから「海原を知らせ」と事依さしを受けたが、その仕事はせずに高天原に行き、高天原でアマテラスが石屋戸に隠れる原因を作った。八百万の神々の働きによってアマテラスが石屋戸から出てきた後、スサノヲは高天原を追われることになる。そこに挿入されているのが、オホゲツヒメの神の話である。スサノヲがオホゲツヒメに食物を所望すると、オホゲツヒメは鼻・口・尻から美味しい物を取り出していろいろな料理を作っていた。その様子をのぞき見していたスサノヲは、汚いものを食べさせようとしていて、オホゲツヒメを殺してしまった。殺された神の頭には蚕が、二つの目には稲の種が、二つの耳には粟が、鼻には小豆、性器には麦、尻には大豆が生った。そこでカミムスヒの神が、それを取ってこさせて種とした。

このように、『古事記』神話でも、農業や養蚕業の起源は、イェンゼンが「ハイヌウェレ型」と呼んだタイプとそっくりな話によって説明されている。どちらの話でも、神は鼻や口や尻から美味しい食べ物を出し、惜しみなく与え、殺されてしまうと、その死体から食べ物の種が生じた。

ただ、イェンゼンは、ハイヌウェレ型神話は、穀類の栽培を知らない古層栽培民と結びつけた神話だと主張したが、日本の神話では五穀の栽培や養蚕などに発達した起源の話に

なっている。稲の起源を説明したハイヌウェレ型神話はインドネシアにもあり、実際は農業の発達した地域にも広がっていたとされる。吉田は、「南方のどこからか日本に、水田で稲を作る技術と一緒に伝わってきたという可能性も、考えられそう」と、慎重な表現で述べている。

『古事記』神話の話に似た話が世界の神話にも存在するという視点は重要であるが、どの時代にどのような経路で伝えられてきたかについては諸説あり、考古学的な事象と関連させる研究もある。重要なことは、固有名詞としての作者をもたない『古事記』神話は、世界の神話と様々な共通性があるということである。

(3) デュメジルの比較神話学の視点と『古事記』神話

フランスの言語学者であり神話学者であるジョルジュ・デュメジル（1898～1986）は、インド・ヨーロッパ語族の神話研究に取り組み、新しい比較神話学のあり方を示した。旧来のインド・ヨーロッパ語族比較神話学の特徴に対するデュメジルの方法の特徴は、次のように整理することができる。

- ① 言語的対応よりも神々の相互関係、つまり「構造」をより重視した。
- ② ギリシア神話はインド・ヨーロッパ神話の忠実な伝承者ではなく、むしろ古代オリエン트의進んだ文化から大きな刺激を受けた独自の神話体系であると指摘した。
- ③ 神話を自然現象の驚きとして理解せず、神話は人々が持つ世界観が物語の形式で表明されたもので、社会の維持に貢献していると考えた。

さらに、彼は、インド・ヨーロッパ語族が世界を階層化された三つの機能によって構成されていると捉えていたのではないかと考え、その世界観を「三区分イデオロギー」と名づけた。¹⁵⁾

- 第一機能……神聖性・主権性に関わる機能
- 第二機能……戦闘性・力強さに関わる機能
- 第三機能……生産性・豊穡性・平和などに関わる機能

デュメジルは、インド・ヨーロッパ語族に固有な思考法や世界観を明らかにするため、神話だけでなく、儀礼や社会構造も積極的に活用して、儀礼、社会階層、叙事詩などにも三区分イデオロギーが認められることを示し、神話学研究の視野を拡大した。

吉田（1987）は、日本の神話がデュメジルの言うインド・ヨーロッパ語族の三区分イデオロギーの構造を持っていることを説明するにあたって、次のように述べている。¹⁶⁾

神話の主要な部分は、明らかに三柱の偉大な神さまたちを主役として構成されている。その三柱の神さまたちというのは、言うまでもなくアマテラス大神とスサノヲとオホクニヌシである。…中略…

イザナキとイザナミが大活躍をしている冒頭部と、日向が舞台となっている結末の部分との中間に語られているいろいろな話が、日本神話の中心を成しており、主要な部分だと言うことができると思われる。

そして、日本の神話をインド・ヨーロッパ語族の三区分イデオロギーにあてはめている。

- 第一機能（神聖性・主権性に関わる機能）……………アマテラス大神……………鏡
- 第二機能（戦闘性・力強さに関わる機能）……………スサノヲ……………剣
- 第三機能（生産性・豊穡性・平和などに関わる機能）……………オホクニヌシ……………玉

さらに、吉田は、天孫降臨の段についても三つの機能の関係を位置づけている。すなわ

ち、ホノニギに供奉した「五伴の緒（天石屋戸の段に出てきた五柱の神）」は、祭りの準備と執行の役に当たる第一機能の神々であり、先導したアメノオシヒとアマツクメは、戦士の役をする第二機能の神々であり、「国土に土着して生産のための労働に従事するはずの庶民たちの第三機能の働きを統監するという、デュメジルの言う三区分イデオロギーに特徴的な理念が、きわめてはっきり表明されていると思われるのだ。」¹⁷⁾と述べている。

吉田の方法についての筆者の疑問は後述するが、吉田は『古事記』神話が世界の神話と構造的な特徴を共有していることを示した。この点については、日本神話の独自の構造を指摘した河合と対照的である。このように相反する指摘が成立することは、『古事記』神話の多義性の証でもある。

(4) レヴィ＝ストロースの構造分析の視点と『古事記』神話

フランスの人類学者クロード・レヴィ＝ストロース（1908～2009）は、構造主義の代表者であり、構造分析を神話研究にも導入した。レヴィ＝ストロースは、言語と文化を対比して、人間精神の働き方、秩序化にも、言語の文法に相当する無意識なものがあるはずと考え、その「文化の文法」ともいうべきものを明らかにする対象として神話を研究した。彼は、神話の形態上のメカニズムを、骨組み、内容、登場者の3点から説明し、その中では、対照性と逆転という二項対立が目立っている。これは、ヤコブソンが二項対立の組み合わせによってすべての言語音を弁別できることを明らかにしたことの影響を受けていると言われている。さらに、神話の機能については、「均衡状態を回復すること」と答えている。

前述した3人とレヴィ＝ストロースの違いを要約すると次のようになる。¹⁸⁾

- ① ユングとレヴィ＝ストロースは、神話を無意識に発するものとする点では共通している。しかし、ユングが元型という情動的な個別の象徴に注目するのに対して、レヴィ＝ストロースは構造を問題にして個別の要素は意味を持ち得ないと反対している。
- ② イェンゼンとの共通点はない。イェンゼンは神話の「内容」を分類し、それを特定の文化圏や文化の発展段階に位置づけた。レヴィ＝ストロースは神話の形式の本質を解明した。両者の研究は相補の関係にあると位置づけられる。
- ③ デュメジルとの共通性は、個別要素よりも要素間関係である構造を重視したことにある。相違点は、デュメジルはインド・ヨーロッパ語族の固有の世界観を抽出したが、レヴィ＝ストロースは、神話の普遍的な特質を解明したことである。

レヴィ＝ストロースは、神話が荒唐無稽な話を乱雑に寄せ集めたものでなく、首尾一貫した論理の産物であり、一見すると無関係に見える神話のあいだにも筋が対応している関係があることを明らかにして、神話の理解を大きく前進させた。

吉田は、レヴィ＝ストロースの分析にならって『古事記』神話における対応関係に着目した。上巻の神話の内容が中巻以降にも細部まで対応している話があるとして、具体的に第11代垂仁天皇の「皇子ホムチワケとスサノヲ」の話の対応関係を述べ、図にしている。その最初の部分は次のようになっている。¹⁹⁾

ホムチワケ	生きたままで	
生まれる前に母が		父のもとから去る。父が母を連れ戻そ
スサノヲ	死んでしまつて	

着衣と飾り うと試みるが、母の 身体そのもの	見えなかった が腐敗していて、父にそれが 見えた
------------------------------	--------------------------------

このような対比図が続いている。一部強引な対比と思われる表現もあるが、ホムチワケの話にスサノヲの話との対応関係がみられることは明らかである。

レヴィ＝ストロースの方法は、神話の中にそれまで気づかれていなかった対応関係を発見することを可能にした。世界の神話と同じように、日本の神話もでたらめな話の乱雑な寄せ集めではなく、一貫した論理の産物であることを明らかにした。その過程で、狭い意味の神話を伝説や昔話などと厳密に区別することはあまり意味がないことになった。

吉田は、現代神話学の理論と方法から、「神話の定義に拘泥し、神話研究を狭い材料の枠の中に押し込めるのが無意味だという、共通の教訓を引き出すことができる。そしてこの教訓にしたがうことは…中略…日本神話の研究においてもたしかに必要と思われるのだ。」²⁰⁾と述べている。

以上のように、現代神話学を代表する分析方法によって『古事記』神話を分析すると、それぞれの方法に応じた多様な姿があらわれる。それらは、国語教育における戦前から戦後の神話の概念とは全く異なった『古事記』神話の多義的な姿である。

3. 『古事記』神話の受容史

(1) 神話・伝承学の視点

前述したように、現代の神話学研究の代表者であるデュメジルやレヴィ＝ストロースの方法によって、「神話の研究にあたって、狭い意味の神話を、伝説とか昔話など他の説話の形と、厳密に区別してもあまり意味をなさぬこと」が共有された。この考え方は、『古事記』神話の研究でも共有されている。斎藤英喜は、『神話・伝承学への招待』で、次のように述べている。²¹⁾

本書がめざす「神話・伝承学」とは、簡単にいえば、日本神話と昔話・伝説を一緒に研究する学問といってもよい。もう少し専門的にいえば、これまで神話学、国文学、民俗学、人類学、歴史学などといったように分断されてきた学問ジャンルを横断し、それぞれの研究の細心の成果を総合し、さらに個々のジャンルの学問からは見えてこなかった、新しい研究課題を掘り下げようとするものだ。

斎藤は、昔話の桃太郎の話と『古事記』神話の接点から考察を始めている。

『古事記』で初めて桃が出て来るのは、黄泉の国の段である。イザナキは、火の神を生んで死んでしまったイザナミを追いかけて黄泉の国に行き、「見るな」の禁を破ってイザナミを見る。イザナキはその姿に驚き恐れて逃げ、イザナミは怒ってヨモツシコメに追わせる。それをイザナキが振り切って逃げると、八雷神に大勢の軍勢をつけて追わせた。ところが、イザナキが黄泉比良坂の坂本にある桃の木から桃の実を三つ投げると、八雷神たちは退散したという話である。イザナキは、その桃の実に、「汝、吾を助けしがごと、葦原の中つ国にあらゆるうつしき青人草の、苦しき瀬に落ちて患へ惚む時に助くべし」と言って、

オホカムヅミノミコトという名前を与えた。

この話によって桃の実は、人間の苦しみを助ける神としての名を得た。桃は中国では邪気を払う威力をもつと信じられていた影響であることが指摘されている。また、『日本書紀』の「一書」には「これ桃を用ちて鬼を避ふ縁なり。」とあり、まさに桃で鬼退治をしている。

さらに斎藤は、現在の節分にあたる奈良・平安時代の「追儺」についても説明している。古代の鬼を追い払う儀式では鬼の姿はないことや、鬼やらいのための祭文には、「沢山の食べ物を用意して、鬼のすみかを定めるから、おとなしく立ち去るようにと説得してから、悪い心を持って逃げ隠れする鬼がいたらさがし出して殺してしまう」とあることから、まず食べ物をあげて説得しているのであって、鬼と対決していたのではないと指摘している。現代の民間の「鬼は内」という豆まきの例もあげて、一方的に鬼をワルモノ扱っていないことを指摘している。

このように示される文化の文法は、河合隼雄が『古事記』神話に見出した中空構造の世界観が継続している姿と理解できる。こうして、他のジャンルと関連させて神話を読むことによって、神話は伝統的な言語文化として断絶することなく、神話に見られる「文化の文法」はジャンルをこえて生きていることを確認することができる。これが伝統的な言語文化の伝承の姿である。

(2) 『古事記』神話の近代・現代

近代における『古事記』神話の伝承に関する一般の理解が偏っていることを、斎藤は次のように述べている。²²⁾

近代における『古事記』といえば、国家神道や皇国史観と結びつき、軍国主義や天皇制イデオロギーを補強したという、ダークなイメージが強いだろう。その反動で、戦後には、『古事記』は封印されてしまった、というように。しかし、そうした定型化した認識には収まらない『古事記』の近代史があった。

『古事記』が最初に翻訳されたのは明治15 (1882) 年、イギリス人のB. H. チェンバレン (1850~1935) による、*KO-JI-KI or "Records of Ancient Matters"* の初版である。²³⁾ この中でチェンバレンは、『古事記』を日本固有の文化を知る重要な書として、古代日本の風俗習慣・言語・歴史などの典拠を求めている。明治23 (1890) 年に出雲、松江の尋常中学校の教師となったラフカディオ・ハーンは、この『英訳古事記』を読んで日本にやって来たと言われている。しかし、斎藤英喜 (2012) は、2人の『古事記』観は正反対であると、次のように述べている。²⁴⁾

神話を言語の病と見るようなマックス・ミラー流の視線から『古事記』の神話を分析するチェンバレンにたいして、ハーンは『古事記』神話とギリシア神話とを結びつけ、そこに自らの生の起源や霊界との交流を感じとっていく。ハーンにとって『古事記』とは、まさしく魂と触れあう生きた神話としてあったのだ。

神話の解釈は、時代における研究の動向によっても、個人的な経験や認識によっても大きく異なることがわかる。

また、最初の児童向け『古事記』は、明治期に発刊された「ちりめん本」と呼ばれる英訳絵本 (*JAPANESE FAIRY TALE SERIES*) で、外国人向けの日本土産用に作られたものであった。『古事記』の中から、「やまたのおろち」「いなばのしろうさぎ」「うみさちひこ

やまさちひこ」が、それぞれ独立した日本昔噺として掲載されている。この3作品は巖谷小波の「日本昔噺」叢書にも掲載されて、『古事記』神話の文脈とは切り離された独立した昔話として広まった。このように、神話が昔話として児童向けに書かれていたことについて、石澤小枝子は、「日本においてもこれら（筆者注：神話・伝説・巷談）を厳密に分類して考えるようになったのは大正期にはいつてからなのだから批判するのは当たらない。」²⁵⁾と述べている。神話研究が進んだ現代、神話・昔話・伝説等を厳密に分類することの意味が否定され始めたことも興味深い。

斎藤は、明治32（1899）年には、西洋神話学が日本に移入され、スサノヲが自然神か人文・英雄神かをめぐる論争が起きていたことや、芥川龍之介の作品や折口信夫の研究をあげて、近代における多様な受容の姿が世界的な動きのなかにあったことを指摘している。さらに、戦後の研究者として、マルクス主義歴史学にもとづく『古事記』解釈を展開した石母田正、マルクス主義の立場から出発しながら構造主義の神話分析方法で『古事記』の独自の世界観と神話言語を読み解いた西郷信綱、「国家神話」としての『古事記』に対して国家以前、文字以前の「村落共同体」の神話を求めて『古事記』の世界を相対化していく藤井貞和や古橋信孝、翁の口調の口語訳や出雲世界へと注目していく三浦佑之、記紀神話というイデオロギーを批判した神野志隆光やその他の研究者をあげている。

神野志隆光も、『古事記』『日本書紀』がそのまま意味をもち続けたというのではなく、その時々新たな解釈を加えながら意味を更新してきたことを指摘している。それは、受容というよりもっと積極的な、更新の営みは、織り直すと呼ぶほうがふさわしいとして、「そうした営みが、『古事記』『日本書紀』の、古典としての歴史であった。」²⁶⁾と述べている。このような考えを共有して、斎藤は、²⁷⁾

『古事記』はいかに読まれてきたか——。その歴史を見ていくと、つねにその時代の最先端の信仰、知識、学問、思想によって読まれ／読み替えられてきた歴史が浮かんでくる。

と結んでいる。

戦前の読みに対して戦後は『古事記』神話の多様な読みの視点と解釈が出現している。しかし、このような状況とは関わりなく、国語教育における神話の概念は戦前・戦争直後のままであった。

4. 国語教育における神話

(1) 多様な視点と解釈

以上のように、現代神話学の分析方法によって『古事記』神話を分析すると、国語教育における戦前から戦後の神話の概念とは全く異なった日本神話の姿が見えてくる。また、『古事記』神話の受容史には、戦後の国語教育が神話と断絶していた間の多様な読みの視点と解釈がある。これらの研究成果は重要である。

しかし、そこには筆者なりの疑問もある。筆者は、吉田敦彦の三区分別イデオロギーをめぐる記述に問題があると考えた。それは、前出の

イザナキとイザナミが大活躍をしている冒頭部と、日向が舞台となっている結末の部分との中間に語られているいろいろな話が、日本神話の中心を成しており、主要な部

分だと言うことができると思われる。

という判断である。「思われる」と言いながら、その後の分析はこれが前提になっている。これは、『古事記』神話の最重要部を切り捨てているのではないかと考える。神野隆光(1999)は、『古事記』と『日本書紀』の神話の違いについて、次のように述べている。²⁸⁾

『古事記』『日本書紀』の神話的物語に即して読むとき、両者を一つの神話として見ることはできないのである。…中略…もっとも際立つのは、イザナミが死に、イザナキが黄泉に行く(『古事記])のと、イザナミは死なず、黄泉の話もない(『日本書紀])のとの違いである。……

高天原という天の世界の問題は、その本質に関わる。『古事記』ではイザナキ・イザナミは高天原から天下る。しかし、『日本書紀』では、天の世界が高天原と呼ばれることがない。

このように記紀神話の違いを考えれば、『古事記』冒頭部分の「別天神」は、日本書紀にはない独自で重要な内容である。そこに続く「神世七代」から「イザナキ・イザナミ」の話の主要な部分ではないと切り捨てる吉田の方法は、デュメジルの三分区イデオロギーに『古事記』神話をあてはめることを第一義とした強引な操作ではないかと考えられる。むしろ、吉田が、デュメジルの三分区イデオロギーの分析対象外と切り捨てた部分に、『古事記』神話の独自性も重要性もあり、そこに三分区イデオロギーを指摘できると考える。『古事記』そのものを読むか、世界の神話の分析方法か、どちらを第一義とするかの視点の違いは重要である。

また、倉野憲司(1962)は「古事記の現代的意義」と題した論考で、古事記の現代的意義と現代的解釈を混同してはならないと、次のように述べている。²⁹⁾

古典の現代的解釈には自己主観による恣意が紛れ込み易いし、イデオロギーによる歪曲が行はれ易い、それは古典を自己に引きつけて、自己に都合のよいやうに解釈するものに他ならない。古典の現代的解釈は、決して古典の現代的意義を明らかにするものではない。…中略…

古典の本質の認識は古典を自己に引きつけて解釈するのではなく、古典に自己を近づけて行くことによって始めて可能である。古典の現代的解釈とは逆に、古典における古意を努めて客観的に汲み取ることに心掛けねばならない。…中略…

このやうにして客観的に明らかにされた古典の生命に、もし切実な共感を覚えるものがあるならば、それを自己と現在との中に新しく生かすこと、そこに古典の現代的意義が存するものと思はれる。

倉野の「現代的意義」と「現代的解釈」をふまえると、関根賢司(1997)の主張の方向性も明らかになる。³⁰⁾

神話学は、それら析出されたタイプやモチーフを世界の神話と比較し、その系統や伝播を考えることによって、ある民族や国家に固有のものだと信じられてきた神話を解体することにも寄与しているのだから、それはそれでよいとしなければならない。だが、神話は、言葉によって織りなされている表現でもあるのだから、文学研究にとっても貴重な対象であって、文学研究の神話論は、神話の構造を考える神話学とはおのずから袂を分かつたなければならないであろう。

西郷信綱は、「20世紀の神話は、現代政治の作り出した、国家または人種についての神話

であって、古代の神話に動機づけられてはいても、それとは構造や機能を異にする新しい代用神話であった。…中略…古事記を読むにさいしては、本来の神話とこの代用神話とははっきり区別してかからねばならない³¹⁾と述べている。すなわち、国語教育における神話は、「代用神話」であったという指摘である。

神話における出雲世界に注目する三浦佑之（2011）は、出雲世界の実体を見ようとしないう西郷や石母田について、次のように述べている。³²⁾

出雲神話や国引き詞章を論じるに際して、無意識的に、「皇室＝国家」という枠組みを逸脱した論理を組み立てにくくなっていたのではなかったか。革命的であるはずの、戦後のマルクス主義歴史観が、じつは、一つの国家、ゆいいつの天皇が支配する国家という幻想にみずから縛られることによって、その専制的支配を打破する歴史認識を打ち立てようとした。つまり、確固たる「敵＝天皇制」を構想するのが闘いやすかった。

三浦は、西郷や石母田の論を、「現代的解釈」に対する「現代的解釈」による反論と位置づけている。神野志も、³³⁾

たとえば、「記紀批判」という立場、つまり、『古事記』『日本書紀』そのものは古代天皇国家のイデオロギ的産物だとして批判しつつ、その向こうに原始社会の人々の神話を見出そうとする論議も、じつは同じ「日本神話」の枠組みのなかにあるのである。と述べて、様々な研究の動向は、新しい神話作りであり、日本神話の現代的ファッションであると断定している。また、古典の原典性の難しさについては、池田亀鑑（1991）が「古典はほとんど原典性を失っている」³⁴⁾と指摘している。

このように『古事記』神話を読む視点を検討していくと、古典の「現代的意義」と「現代的解釈」は、伝統的言語文化継承の両輪であることがわかる。どちらも時代とともに更新されていく創造的なものであると考える。

(2) 多義的な神話に出会う権利

戦前の教育を受けた河合隼雄は、日本神話に対する「非常に強い嫌悪感」「強い抵抗」「拒否感」を繰り返している。それが、「読んでみると確かに面白い。日本神話を基にしてユング派分析家の資格取得の論文を書こうと決心した」と述べるに至った。この事実が示していることは、それまでの「神話の概念」は、原典を知らないまま与えられていた概念だったということである。戦前でも、『古事記』を読んでいる者は少なかったと指摘されているように、国定教科書に読み替えられ書き替えられていた教材の是非を論じる場も状況もなかったことが大きな原因である。

しかし、河合が「面白い」といった『古事記』神話についての感想は、河合一人の感想ではない。

『古事記』神話は、漫画やゲーム、物語や小説、映画やドラマ等に留まらず、様々な分野での思考の源となって新たな創造活動を数多く生み出している。その創作者たちの多くが、『古事記』神話の面白さを実感してそこから多様なアイデアを発見したと考えられる。筆者も戦後の教育を受けて神話に対する独特な否定感情があったが、『古事記』を初めて読んだ時は面白さと非教訓性に驚いた。「伝統的な言語文化に親しむこと」というのは、学習者が多義的な神話の豊かな発想を読む楽しさを経験することであると考える。

かつて筆者が行った調査では、神話の内容に対する情的な感想（「おもしろい」「ふしぎ

だ」「なぜだろう」「よかった」「かわいそう」等)は、小学2年生から現職教員まで同じ言葉が並んでいた。³⁵⁾そして、小学5年生からは、内容を自分の生活や生き方、考え方と関連させた感想が増えていた。さらに、中学生が話の合理性や一貫性の視点から感じた疑問は、古事記研究者の研究テーマや議論にもでてくる内容であった。教訓的な言葉のない神話は、年齢を超越して、また、発達段階に応じて、多様な世界をあらわしていることがわかる。したがって、神話教材については、小学校低学年の再話教材に限定することなく、小学校高学年、中学生、高校生の教材としても可能な教材化を検討する必要がある。

また、現代神話学は、日本の神話と世界の神話の関連性を明らかにした。グローバル化された現代の国語教育は、世界的な視野も含めて伝統的な言語文化を享受する権利を学習者から奪ってはならない。先人は、神話からそれぞれの文化の人間観や世界観の根源的な違いを読み取る方法も示している。日本の神話はわが国の伝統的な言語文化であると同時に、その源をたどれば、人類の伝統的な言語文化でもある。神話の概念を新たにして、多様な自他の文化の本質を神話を手がかりに探求する道を開くことも可能である。多文化共生の時代にあって、異文化を理解する力を育てることも視野に入れて、今後は世界の神話を視野に入れた教材化を考える必要がある。³⁶⁾

注

- 1) 小川雅子 (1984) 「中学校教科書に採用された万葉集教材の変遷—歌・作者・学習目標・単元・学習の手引きについて—」『人文科教育研究』第12号, pp. 21-48
- 2) 小川雅子 (2021) 「小学校国語教科書における神話教材の書き替えをめぐる問題—「いなばのしろうさぎ」を中心に—」『山形大学紀要 (教育科学)』第17巻第4号, pp. 25-46
- 3) 原田留美 (2011) 「伝統的な言語文化の再話作品の諸相—小学校国語教材「いなばのしろうさぎ」の場合」『新潟青陵学会誌』第4巻第1号, p. 21
- 4) 棚田真由美 (2001) 「昭和戦前期小学校国定教科書における『古事記』の教材化に関する考察」『国語科教育研究』第49集, pp. 17-24
- 5) 時枝誠記 (1956. 4) 「古典教育の意義とその問題点」『国語と国文学』第33巻第4号, p. 1
時枝の指摘する状況をめぐって、河合隼雄 (1996) も次のように述べている。
神話は、わが国においては、不幸な運命を背負っている。軍国主義華やかなりし頃、「日本は神国である」とか、「天皇は神である」とかを、「事実」として押しつけるため、軍国主義者は日本神話を利用できるだけ利用したのであった。神国であるはずの日本が戦争に敗れて以来、日本人が自国の神話のことなど見向きもしなくなったのは当然のことである。(河合隼雄・湯浅泰雄・吉田敦彦 (1966) 『日本神話の思想スサノヲ論』ミネルヴァ書房, p. i)
- 6) 河合隼雄 (2003) 『神話と日本人の心』岩波書店, p. 333
- 7) 丸山真男・井上光貞「対談日本神話をめぐって」『日本の歴史1』付録, 中央公論社, 1965年, p. 6
- 8) 大脇由紀子 (2010) 『徹底比較日本神話とギリシア神話』明治書院, p. 16
- 9) 吉田敦彦 (1987) 「はしがき」『神話学とは何か』有斐閣, pp. i-iii
- 10) 松村一男 (1987) 「神話とは何か」同上書, p. 36
- 11) 折口信夫 (1934) は、下伊那郡教育会第七支会における講演で、「記紀には神話といふものはありません。」、記紀の「神々の物語は、合理化が行はれてゐない。」「合理化するといふことは、自分の思ふつぼへ嵌めることで、合理化されない神様には神話はないうのです。」と述べている。折口信夫 (2019) 『古事記の研究』中公文庫, pp. 14-15
- 12) 松村一男 (1987) 「神話学の現在」前掲書9), p. 49
- 13) 河合隼雄 (1999) 『中空構造の日本の深層』中央公論新社, p. 59
- 14) 同上書, pp. 57-58
- 15) 前掲書12), p. 68
- 16) 吉田敦彦 (1987) 「日本神話の解明」前掲書9), pp. 118-119
- 17) 同上書, p. 135
- 18) 前掲書12), pp. 92-93
- 19) 前掲書16), pp. 151-153
- 20) 同上書, pp. 155-156
- 21) 斎藤英喜 (2015) 「神話・伝承学」とはなにか」『神話・伝承学への招待』思文閣, p. 4
- 22) 斎藤英喜 (2015) 「『古事記』はいかに読まれてきたか」同上書, p. 242

- 23) 高橋憲子 (2014) 「チェンバレンによる『古事記』の訓みと英訳ーその敬語意識を中心としてー」『早稲田大学大学院教育学研究科紀要』別冊21号-2, pp. 175-186
高橋は、チェンバレンが原文を基礎として英訳している敬語表現について、個々に例をあげて適否を考察しながら、宣長の曖昧さも指摘している。「近年になって『古事記』の訓法について原文表記に沿って訓むことを説く研究者も増えてきて、チェンバレンの方法は近年の研究者たちの訓みに比較的近いところにあったと言える。」(p. 183) と述べている。原文表記に近い読み方の立場として、藤井信男・西宮一民・山口佳紀の主張を紹介している。
- 24) 斎藤英喜 (2012) 『古事記不思議な1300年史』新人物往来社, p. 149
- 25) 石澤小枝子 (2004) 『ちりめん本のすべて』三弥井書店, p. 275
- 26) 神野志隆光 (1999) 『古事記と日本書紀』講談社現代新書, p. 4
- 27) 前掲書21), p. 245
- 28) 前掲書26), pp. 73-76
神野志は、この根本的な問題の指摘は中村啓信によってなされたとして、中村啓信 (1974) 「高天原について」『倉野憲司先生古希記念古代文学論集』桜楓社を紹介している。
- 29) 倉野憲司 (1962) 「古事記の現代的意義」『國文學』第7巻第3号, 學燈社, pp. 14-15
- 30) 関根賢司 (1997) 「神話・伝説・昔話はどう違うのか」『國文學』第42巻第2号, 學燈社, p. 8
- 31) 西郷信綱 (1967) 『古事記の世界』, 岩波新書, p. 11
- 32) 三浦佑之 (2011) 「〈出雲〉世界へー古事記をどう読むか」『現代思想古事記』第39巻第6号, 青土社, p. 58
- 33) 前掲書26), p. 203
- 34) 池田亀鑑 (1991) 『古典文学入門』岩波書店, p. 49
- 35) 小川雅子 (2016) 「学習者の発達段階に着目した神話教材の開発に関する研究」『山形大学教職・教育実践研究』第11号, pp. 29-37
- 36) 細川太輔 (2018) は、「アメリカの伝統教育」において、アメリカの小学校教科書における民話や神話について、「登場人物などを比較する」「文化や時代の違いを読む」「ジャンルの読み方を学習する」という読み方を紹介して、「日本の教科書で取り上げられている話や取り上げ方を相対化してみることは、国際化が進んでいる現在、重要なのではないのでしょうか。」と述べている。石井正己編著『世界の教科書にみる昔話』三弥生書店, p. 175

Summary

Considering the "Concept of Myths" in Japanese Language Education

OGAWA Masako

With the revision of the Course of Study in 2008, teaching materials on mythology were published as part of language textbooks for elementary schools in Japan for the first time in approximately half a century. The teaching material has been deleted an element in mythology and added with words not found in the original text, making it an animal story or a didactic story. I assumed that the reason why myths were rewritten as such stories was a problem with the "concept of myths" in the biased view immediately after the war.

Therefore, this study first considered the research methods used for modern mythology and for the acceptance history of "*KOJIKI*" mythology. The results, indicated that "*KOJIKI*" myths share many stories in common with those of other countries, and that new interpretations emerge over time. Based on this result, I examined the "concept of myths" in Japanese language education. Then I argued that teaching materials should not be rewritten as an animal story or a didactic story and learning myths as a traditional language culture requires a perspective of learning the roots of multiculturalism in the modern society.