

「妣の国」解釈の再考 ——古代日本人の「魂のふる郷」を捉え直す——

リンジー・モリソン

一. はじめに

『古事記』に登場する「妣の国」はしばしば日本人の「ふるさと」と呼ばれることがある¹⁾。それはおそらく、折口信夫が『古代研究』(1929年)の冒頭論文「妣が国へ・常世へ——異郷意識の起伏」(初出は1920年に『国学院雑誌』第26巻第5号掲載)の中に記述したことによって引き継がれた解釈であろう。以下、折口の論文から該当部分を抜粋する。

十年前、熊野に旅して、光り充つ真昼の海に突き出た大王个崎の尽端に立った時、遙かな波路の果に、わが魂のふるさとのある様な気がしてならなかった。此をはかない詩人氣どりの感傷と卑下する気には、今以てなれない。此は是、曾ては祖々の胸を煽り立てた懐郷心(のすたるちい)の、間歇遺伝(あたゐずむ)として、現れたものではなからうか。

すさのをのみことが、青山を枯山^{カラヤマ}なす迄慕い歎き、いなひのみことが、波の穂を踏んで渡られた「妣が国」は、われ／＼の祖たちの恋慕した魂のふる郷であったのであらう。いざなみのみこと・たまよりひめの還りいます国なるからの名と言ふのは、世々の語部の解釈で、誠は、かの本つ国に関する万人共通の憧れ心をこめた語なのであった。²⁾

ここで折口は10年前の記憶を掘り起こして、三重県の大王崎から海を眺めて妙な郷愁に浸った経験を回想している。その時、波路の遙か向こう側に古代日本人が恋い慕った「妣が国」(本稿では「妣の国」と表記する)、すなわち日本人の「魂のふる郷」があると悟ったという。それは遠い先祖の「間歇遺伝」、いわば隔世遺伝を通して伝承された想念だと述べるほど、折口はこの経験に強く心を打たれたようである。

この「妣の国」とはいったい何か。『古事記』にはわずか3例しかない語であるが、その言葉および観念が持つ情緒力は実に多大である。字面どおり、「妣の国」は単なる「母の国」ではない。『礼記』の「生曰レ父、曰レ母、曰レ妻。死曰レ考、曰レ妣、曰レ嬪」《生存中は父・母・妻と呼び、死後には父を考、母を妣、妻を嬪と呼ぶ》という記述に従えば、「妣」は「亡き母」を意味するため、「妣の国」はすなわち「亡くなった母の国」であり、異郷である³⁾。

「妣の国」の意義およびそれが指す場所は先行研究において活発に議論されているが、上

記の引用のとおり、折口は「妣の国」をイザナミとタマヨリヒメの2柱が坐す国と見なした。そもそも折口の論文の趣旨は、「妣の国」を古代日本人の他界意識の現れとして、それを作り出した精神および文化の深層を探ろうという試みである。折口が記すとおり、「ともかく、妣が国は、本つ国土くにつちに関する民族一列の恫怛から生れ出て、空想化された回顧の感情の的である。母と言ふ名に囚はれては、ねのかたすくになり、わたつみのみやなりがあり、至り難い国であり、自分たちの住む国の俗の姿をした処と考へて居なかつた」⁴⁾——つまり「妣の国」はあくまでも古代日本人が共有した観念であって、俗世を超えた他界と認識すべきであるという。折口が「妣の国」を「魂のふる郷」と呼んだのは、その他界性ゆえだろう。この場合の「ふるさと」はもちろん誰かの実際の出生地を指しているわけではなく、より観念的な意味合いを帯びている。魂がそこから生まれ出ていずれそこに帰っていくという、生成と消滅の循環を反復する生命の根源地、佐藤正英いわく「原郷世界」の意味合いで用いられていると考えられる⁵⁾。

しかしここで注目したいのは、「ふるさと」の定義ではなく、折口の記す「懷郷心」を持つ主体である。古代日本人の遠い末裔でさえ「妣の国」に憧憬を覚えると折口は述べているが、それはスサノヲとイナヒという「模範」があるからだろう。2神はそれぞれ「妣」を慕って「妣の国」へ赴いたと伝えられているが、折口は自分自身をこの息子たちに投影させて遙かなる「妣の国」に対して郷愁を募らせている。

ところが「妣の国」に憧れているのは折口だけではない——冒頭で述べたとおり、折口の見方は、後世の古典文学研究や民俗学研究にも継承されている。例えば「妣が国へ・常世へ」が発表された翌年の1921年に鳥居龍蔵は「妣の国」と題する論文を『東亜之光』に寄稿しているが、早くも折口の影響が認められる。

「妣国」はその言葉のごとく「母の国」で、すなわち故国、本国、父母の国、祖先の地のことで、今日の言葉でいえば「母国」の意味であります。[中略]「記」のハハノクニを妣国の文字で示しておるのは、またまことに意味の広い、すこぶる美しい、懐かしい表現といわねばなりません。漢族の思想でいうと、父の国とか父母の国とか祖先の地と書くべきところを、ことさらにハハノクニといっておるのは、わが遠つみおやの思想が窺われて面白い。⁶⁾

鳥居は「母」に執着した古代日本人の思想を、中国思想と比較してその独自性を指摘している。しかし目を引くのは、折口と同じように「妣の国」を「すこぶる美しい、懐かしい表現」と称賛しているところである。

数年後の田井嘉藤次の『詳解古事記新考』（上巻、1930年）にも、「妣国は故郷の地」という項には「妣国は、即ち、故郷・本国或は祖先の国の意であるとすれば、我が祖先の其処に生長し、其処に死去した土地であって、懐かし味の絶えやらぬ墳墓の地であり、真に高安

の心境を催す地であるわけだ」と記されている⁷⁾。ここでも、「妣の国」は「故郷」と同一のもの、さらに望郷心を煽るものとして示されている。

戦後もこの傾向が続く。松村武雄は『日本神話の研究』（第4巻、1958年）で「妣ノ国を目して古き代の我が国人のあこがれ心地をそそった一種の母国を意味するとなすものである」と述べ、さらに「かくて素戔鳴尊や稲飯命の口から発せられた『妣ノ国』も、日本民族の一成素を成してゐた或る衆族、われ等の遠い祖先たちが憧憬した魂の故郷・本つ国の朧ろな回想とすべきである」と述べているところが折口の見解と酷似しているといえよう⁸⁾。

さらに牧田茂は『人生の歴史』（1965年）において「魂のふるさと」と題する序文で、前述の大王崎をめぐるエピソードを叙情的に描き直し、「海を——ことに“海の日”の沈む”をみるときに、異郷にあればふるさとを思い、この国土におれば異郷を思う気持ちが、なぜか日本人の心に湧き出してくる。“民族の郷愁”とでもいうべきものであろうか」と述べ、折口が幻視した「妣の国」のような「魂のふるさと」と「郷愁」が密接に関わっていることを説き、加えてそこに日本人らしさをも見いだしている⁹⁾。

また、中西進の『古事記をよむ』（第1巻、初版1985年）においても、「妣の国」という表現の中には「明らかに母郷回帰の思想がある」とあり、なおその言葉は「重大な意味を持っていると考えなければならない」と記されている¹⁰⁾。

より最近のものでは、谷川健一は2003年10月号の『新潮』に掲載した論文「孤独の実相——古代人の『妣の国』」において以下のように記している。

古代日本の悲劇は男がタブーを犯し女から追放されるという構図をもっている。イザナギは冥府のイザナミに、スサノヲは高天原のアマテラスに、ヒコホホデミは海神宮のトヨタマヒメに放逐された。

〔中略〕妣の国に見られる「失われた楽園」へのなげきと思慕が日本神話の神代の巻をつらぬくライトモチーフである。

「妣の国」が日本人の心にかきたてる哀愁は、古代にとどまらず無限である。¹¹⁾

この抜粋には「ふるさと」という語こそないが、「妣の国」を「思慕」の対象や「失われた楽園」として扱っているところが折口の論文の趣旨と共通しているといえよう。折口と同じように、そうした「妣の国」への哀愁を時を超えるもの、日本民族を団結させるものと捉えている。

これらの例はほんの一握りに過ぎない。折口が「妣が国へ・常世へ」を発表して以来、「妣の国」は絶えず日本民族の憧憬と郷愁を呼び寄せる他界と見なされてきた。死後、懐かしく温かい母のいるところへ帰るとするのは、確かに甘美で憧れをそそる想像であろう。しかし、実際に『古事記』の中で「妣の国」が現れる神話に目を通してみると、そこに描かれている「妣」は折口らが想像したものとは程遠いおぞましさとグロテスクな様相を呈してい

る。

では、なぜ折口を始めとする多くの学者はこのようなおぞましい「妣」に憧憬と郷愁を感じ取り、女神のいる国を「失われた楽園」として想像したのか。今一度、『古事記』における「妣の国」を語る神話を読み直し、「妣の国」への憧憬を批判的に考えていきたい。

二. 『古事記』に伝えられる「妣の国」の原像

『古事記』には「妣国」の語が3例ほど出てくるが、その内、2例はスサノヲが^{たかまのはら}高天原から追放される話に用いられ、もう1例は^{わたつみ}海神の国訪問譚の終盤、アマテラスの曾孫に当たるウガヤフキアエズの子孫の記録に見いだされる。

まず、「妣の国」が登場するこのふたつの神話を簡潔に要約し、その描写に焦点を合わせて考察していく。

i. 謎めく他界の「妣の国」

『古事記』の記述によれば、兄妹であるイザナギとイザナミが結婚して国生みをおこなった後に、神生みに取り掛かる。ところが、神生みは火の神のヒノカグツチの出産によって途切れてしまう。なぜなら母神イザナミは火の神を産んだ時に陰部が焼かれて病に伏せ、やがて死んでしまうからである。イザナギは亡き妻イザナミを^{ひばのやま}比婆之山に埋葬した後、死者の世界である^{よもつくに}黄泉国まで妻を追いかけて生者の世界へ連れ戻そうとするが、イザナミは黄泉国の食物を食したため、黄泉国から容易に離れられない。イザナミは黄泉の神と交渉してくるといすが、去る前に夫イザナギに「我を視ること莫れ」《私を見ないでください》とお願いする¹²⁾。

暗闇の中で孤独にさいなまれたイザナギは待ちきれなくなり、髪に挿していた櫛に火を灯して、イザナミの姿を覗いてしまう。しかしそれは妻の愛しい姿とは大いに異なる、おぞましい死骸となっていた。蛆が湧き出て8柱の雷神が駆け回り、腐敗した屍と化したイザナミの恐ろしい身体に戦慄を覚えたイザナギは、黄泉国から逃げ出そうとする。恥辱を受けたイザナミは激怒して「^{あれ}吾に^{はぢ}辱を見しめつ」《よくも私に恥をかかせましたね》と叫び、追手を送る。イザナギは追手を撃退して千引岩で黄泉比良坂、すなわち黄泉国の入口を塞いで女神を暗い黄泉国の中に封じ込める。そして2柱は岩の両側に立ち、離婚を決意する。

憤激したイザナミは「^{なむち}汝が^{くに}国の^{ひとくさ}人草を、^{ひとひ}一日に^{ちかしらくび}千頭締り^{ころ}殺さむ」《私はあなたの住む国の人間を1日に1,000人絞殺しましょう》と脅すが、イザナギは「^{あれ}吾^{ひとひ}一日に^{ちい}千五百^{うぶや}の産屋を^た立てむ」《私は1日に1,500の産屋を建てよう》といい返す。これによって生者と死者の国の境目、そして2柱の役割が確定し、イザナギは生を司る神へ、イザナミはあらゆる生命を創り出す神から生者を黄泉の暗黒に引きこむ恐ろしい死の神、^{よもつおほかみ}黄泉津大神へと化するのである。

イザナギは黄泉国で受けた穢れを洗い流すべく、筑紫の日向へ禊をしに赴く。身をすすぐ

と、両目と鼻から三貴子と呼ばれる、もっとも尊い3柱の神が生まれる。それは、アマテラス、ツクヨミ、スサノヲの3神である。イザナギは、アマテラスには高天原、ツクヨミには夜之食国^{よるのをすくに}、そしてスサノヲには海原^{うなはら}を治めるように命令する。アマテラスとツクヨミは命じられたとおりにそれぞれ任された国を治めに向かうが、スサノヲは海原を治めずに号泣する。髭がみぞおちまで伸び、青山が枯山になり、川と海が干上がるまで泣き続ける。さらに泣きわめいている間に悪しき神々が蠅のごとく日本の国土に棲み着き、あらゆる災いをもたらす。自然を破壊するほどの泣きぶりである。

困惑したイザナギがスサノヲに泣く理由を尋ねると、スサノヲは「僕は、妣が国根之堅州国^{やつかれ はは ねのかたすくに}に罷らむと欲ふが故に、哭く」《私は、亡き母の国の根之堅州国に参りたいと思って泣いているのです》と答える。イザナギはこの返事を聞いて激怒し、「然らば、汝^{しか}は、此の国に住むべくあらず」《それならば、お前は此の国に住んではならない》と叫び、スサノヲを高天原から追い出してしまう。これが「妣の国」のひとつ目の例である。

スサノヲは自分が天から追い出されたことを姉のアマテラスに告げるべく、女神のいるところへ向かうが、初めはアマテラスから怪しまれる。女神の疑念を一掃するため、スサノヲは「僕は、邪しき心無し。唯し、大御神の命^{ただ おほみかみ みこともち}以て、僕が哭きいさちる事を問ひ賜ふが故に、白しつらく、『僕は、妣が国^{やつかれ はは}に往かむと欲ひて、哭く』とまをしつ」《私は邪心はありません。ただ、伊邪那岐大御神の仰せで、私が泣きわめくことをお問いただしになったので、「私は亡き母の国へ行きたいと思って泣いているのです」と申しました》と訳を話す。これがふたつ目の用例である。

ここでまず、スサノヲが発した「妣の国」という表現について考えてみたい。この一節において不明な点が多いが、まず困惑を招くのは「妣」である。誰のことを指しているのか。三貴子はイザナギの清められた身体から生まれたはずだが、「亡き母」を意味する「妣」はこれまでの流れを考えると、イザナミしかない。しかし、なぜスサノヲがイザナミを自分の母と見なしたかは明確ではない。

実はこの「妣」の正体をめぐる問題は古来より多くの研究者によって議論されており、『日本書紀』の注釈書である、鎌倉末期成立の『釈日本紀』において早くも取り上げられている¹³⁾。『日本書紀』には「妣国」の用例はないが、第六の異伝には『古事記』の神話に類似するものがある。その異伝では、スサノヲが命令を聞かずに泣いている理由をイザナギに説明する時、「吾は母に根国^{ねのくに}に従はむと欲ひ、只に泣くのみ」《私は母なる大地の根国に参りたいと思い、ただもう泣いているのです》という記述になっている。『古事記』では「妣が国の根之堅州国」となっていた箇所が「母に根国に」に置き換えられているが、「母」の字が用いられていることについて、『釈日本紀』では「昔伊弉諾与伊弉冉共為夫婦。素戔嗚尊、縦非伊弉冉之所生、猶為伊弉諾之子。因其本約、假云従母耳」と解釈されている¹⁴⁾。つまり、イザナギとイザナミが夫婦であったから、たとえ生んでいなくても、スサノヲはイザナギの子である以上、イザナミの子でもある。それゆえ、その事実に基づく

って仮に母に従うといっただけだという。ところが、その直後に「其实非母、是明也。是頗難_レ会之文也」という記述があって、実際のところイザナミがスサノヲの母ではないことが明らかだが、この部分は非常に難解だと、曖昧な結論が出されている。しかし「根国」の語に対して「謂_二黄泉_一也」——すなわち「根国」は「黄泉国」である——という注釈が付されていることを考えると、やはり『釈日本紀』は「母」＝イザナミ説に傾斜しているといわざるをえないだろう。

江戸時代後期に成立した、本居宣長による著名な『古事記』注釈書、『古事記伝』においても、この「妣」問題が触れられている。そこには、「かの御禊に成坐る神たちは、元を尋ぬれば、みな伊耶那美ノ命の黄泉の穢_{ヨミ}惡_ミより起れるが故に、其時の十四柱ノ神たちも、猶伊耶那美ノ命を以て御母とするなり」——すなわち、禊の際に生まれた神々はイザナギの身体からだけではなく、イザナミの黄泉の穢れからも生まれたため、イザナミをスサノヲの母と見ていいと説明されている¹⁵⁾。本居は続けて「其中に月日ノ神などは、御禊の清き方に依り坐_{ヨキ}て善神、此ノ須佐之男ノ命は、惡臭_{キタナキカ}のなごり消難_{ウセガタ}き御鼻_{ミハナ}に成り坐て、殊に御母の方に依れる惡_{アンキ}神なり、故_{ツヒ}終に其国に歸き坐つ」と述べ、イザナギの両目から生まれた日を司るアマテラスと月を司るツクヨミを父寄りの「善神」とし、黄泉の惡臭が残る鼻から生まれたスサノヲを母寄りの「惡神」としている¹⁶⁾。したがって、スサノヲは最後に「妣の国」へ赴いたのだという。

「妣」を黄泉にいるイザナミと見なす『釈紀』および『記伝』の解釈に従う研究者は多く、新潮日本古典集成の注釈において「須佐之男命は化成神であるが、觀念的には伊耶那美命を母とする。それで『妣が国』は『黄泉国』をさす」と記されている¹⁷⁾。また西郷信綱は『古代人と夢』で「妣は亡き母のこと、したがってスサノヲのいわゆる『妣の国』はイザナミのいる黄泉の国をさす」と同様の解釈をとっている¹⁸⁾。

反対に、「妣」を一柱の神に求める傾向を批判する、もしくはイザナミと見なすには証拠が足りない主張する学者がいる。例えば松村は次のように「妣」を具体的な人物としてではなく、より觀念的に捉えるべきだと主張している。

ただに素戔_{すさのをのみこと}鳴尊の口から發せられてゐるばかりではない。それは稻飯_{いなひのみこと}命の唇頭にも上つた言葉である。かうした事實は、妣ノ國に於ける妣が或る特定の一個人の妣を意味したものではあり得ないことを、われ等に明示してゐる。それは個人的なものではなくて、衆族的なもの・われ等の遠い祖先に共通した集團の情緒に裏づけられた集團の表象の一つでなくてはならぬ。¹⁹⁾

三浦佑之も同じような見解を示しており、「父イザナギが鼻を洗うことによって生みなされたスサノヲには、元より母（妣）は不在である。イザナミを妣と呼んでいるのだと解釈しようとする向きもあるが、古事記を読む場合に、その解釈は成り立たない」と述べ、「妣が

国根の堅州国」を「原郷的・本源的な世界」として理解している²⁰⁾。

「妣」が誰を指しているかだけでなく、「妣の国」の指す場所についても多くの議論がなされている。スサノヲが発した言葉にあるように——「僕は妣の国根の堅州国に罷らむと欲ふ」——「妣の国」は「根の堅州国」と並記されている。「根の堅州国」は文字通り、根が堅いところという意味で、植物の根のように根源的な力を持ち、生命力に溢れ、命の源泉を連想させる語である。「根」が「母」と同様に起源や生成の根源——「妣」の場合はその裏返し——を象徴するものであるため、ふたつ並べて用いられることは不自然ではないだろう。

スサノヲにとって「妣」がイザナミだとすれば、「妣の国」がイザナミの支配する黄泉国を指すと推論できる。そうすると「妣の国」「根の堅州国」「黄泉国」が同じ世界の別称、あるいは同じ世界の異なる側面を指す名称として理解されるだろう。昔から多くの研究者はこの見解を支持し、『古事記』の世界を「三層構成」として考えてきた。上には天津神が住まう高天原、世界の中心には人間の居住地である葦原中国^{あしはらのなかつくに}、そして地下世界には根の堅州国および黄泉国があるという垂直的な構造である。三層構成では、根の堅州国と黄泉国は両方地下世界にあたるわけなので、当然つながりを持つことになる。

しかし、近年ではこの解釈が疑われるようになった。神野志隆光は『古事記の世界観』において、「黄泉国」および「根の堅州国」が異なる呼称を持つため、ふたつの世界を同一視するわけにはいかないと提唱する²¹⁾。新編日本古典文学全集の注釈には神野志の解釈が反映されており、「伊邪那美神を指すとるのが一般的だが、須佐之男命^{すさのをのみこと}は身をすすいで成った神であり、父母から生れた神ではないから、なお不審が残る。少なくとも、妣=伊邪那美神だから根之堅州国=黄泉国だとする説は成り立たない。世界としての呼称が違うのであり、それは別の世界であることを明示する」というように記されている²²⁾。

さらに、神野志は黄泉国地下説も否定している。『古事記』の記述に従えば、黄泉国が「地下」にあるという確証がないためである。暗いというのは確かで、また黄泉国と葦原中津国を隔てているのは黄泉比良坂だということもテキストに伝えられているが、それが地下から地上へとつながる道だという証拠はない。むしろイザナギが追手を撃退する時に黄泉比良坂の「坂本」に立ち止まったという記述から、葦原中津国が坂の麓にあって、その上に黄泉国があるという解釈がより妥当である。よって、神野志は両国が地下・地上関係ではなく、「同じ平面でかかわる世界である」と主張する²³⁾。

では、折口はこの問題をどう捉えたのか。折口は本居と同様、「妣」をイザナミと見なした。そして「妣の国」がイザナミの坐す黄泉国・根の堅州国を指すとし、それらの国の関連性についても指摘した。ところが本居の解釈と大きく異なるのは、折口の論に満ち溢れる「恋慕」や「憧憬」などといった言葉である。『記伝』にはこうした記述は見られず、むしろ「穢悪」「悪臭」「悪神」など、きわめて否定的な表現が用いられており、この二者の間で大きな解釈の転換が認められる。それについてはのちに詳述するが、ひとまず最後の用例を紹介しておこう。

ii. 海原にたゆたう、もうひとつの「妣の国」

「妣の国」の最後の用例は海幸彦山幸彦とも呼ばれる、海神の国訪問をめぐる説話に見いだされる。簡単に要約すると、アマテラスの子孫にあたるホヲリは、兄のホデリの釣針を海に失くしてしまい、取り戻すために海神の国へ出向く。海国の宮殿でホヲリは海神の娘トヨタマヒメと恋に落ちて結婚し、そこで3年間を過ごす、ある日ふと兄とのもめごとを思い出して帰りたいと考え始める。

ホヲリは海神の助けを得て故国なる陸地、いわば「上つ国」へ無事帰国するが、妻のトヨタマヒメも後を追って陸へやってくる。妊娠しているトヨタマヒメは「天つ神の御子は、海原に生むべくあらず。故、参る出で到れり」《天つ神の御子は海原で産むわけにもいきません。それで、参り出てやって来たのです》と地上に上がった理由を話す。それを聞いた夫ホヲリは急いで鵜の羽で仮の産屋を建てる。産屋に入る前にトヨタマヒメは、「凡そ他し国の人は、産む時に臨みて、本つ国の形を以て産生むぞ。故、妾、今本の身を以て産まむと為。願ふ、妾を見ること勿れ」《他国の人は、およそ子を産む時にあたって、自分の国での姿をとって産みます。だから、私は今、本来の姿になって子を産もうと思います。お願いですから、私を見ないでください》と夫に頼む。

これはすでに見た、イザナミが黄泉国で発した「我を視ること莫れ」と同様の言葉である。またイザナギと同じように、ホヲリも妻の言葉を見無視し、産屋の隙間からトヨタマヒメを覗いて見ようとする。すると、トヨタマヒメの美しい姿が見あたらず、女神の代わりに大きな「和邇」が床を這い、うねりくねっている。恐ろしい怪物と化した妻を見たホヲリは恐怖のあまり逃げてしまう。見ないでと懇願したにもかかわらず、夫に覗かれてしまったトヨタマヒメは「心恥し」く思い、恒に海つ道を通りて往来はむと欲ひき。然れども、吾が形を伺ひ見つること、是甚忤し」《私は、普段は海の道を通って行き来しようと思っていました。それなのに、あなたが私の姿を覗き見たことは、たいへん恥ずかしいことです》といい残したまま、夫と子どもを捨てて海に帰り、海坂という海と陸をつなぐ境界を塞いでしまう。死者の国と生者の国を隔てる黄泉比良坂と同じように、海坂は海と陸、そして女神と男神それぞれが坐す国の境界を定めるものである。

海原に帰ったトヨタマヒメはホヲリに覗かれたことを恨むが、それでも夫と子を恋しく思い、代わりに妹のタマヨリヒメを地上へ送り出す。タマヨリヒメは甥のウガヤフキアエズの乳母となり、のちに2柱は結婚して4人の子どもを授かる。その4人兄弟の行方について、次のように記述されている。

是の天津日高日子波限建鵜草葺不合命、其の姨玉依毘売命を娶りて、生みし御子の名は、五瀬命。次に、稻氷命。次に、御毛沼命。次に、若御毛沼命、亦の名は、豊御毛沼命、亦の名は、神倭伊波禮毘古命。故、御毛沼命は、浪の穂を跳みて常世国に渡り坐し、稻氷命は、妣の国と為て、海原に入り坐しき。

ここで注目すべきなのは、次男のイナヒが「妣の国」とされる「海原」に入ったと伝えられているところである。スサノヲが海原の統治を拒否して「妣が国根之堅州国」に行きたいといったのに対して、イナヒは「妣の国と為て海原」に入ったとある。このことから、ふたつの「妣の国」はあくまで別々の場所であって、2神それぞれの「妣」がいる国を指しているという解釈が導かれる。しかし三浦が指摘するとおり、根の堅州国は「以降の神話や『大祓』の祝詞によれば、海底にもつながる地下世界でありながら、草原の広がる大地をもち、死者の住まう黄泉の国とは性格を異にする」ため、根之堅州国と海原の両国は実はつながっており、黄泉国とは別であるという説もある²⁴⁾。

この説話では「妣の国」が「海原」を指していることは明確だが、「妣」が誰を指しているのかは不明瞭である。漢字の意からすると、亡き母を指し示すはずだが、この物語には亡くなった者はいない。本章の冒頭に掲げた折口の引用には「いざなみのみこと・たまよりひめの還ります国」とあったが、タマヨリヒメの行方についての記述はない。姉トヨタマヒメのようにのちに海の宮へ帰ったかもしれないが、そのままウカヤフキアエズと陸上で幸せな暮らしを送ったかもしれない。どうなったのかはまったく不明である。そのことから、戸谷高明は「妣」という字を用いるに際して大事なものは、母の生死ではなく、母の「異界性」だと解釈する。

ここでは、母のタマヨリヒメが亡き母かどうかということよりも、「母」が「^{いるは}海神」であることが重要であったはずである。古事記においても、母の国が現し国とは異界の海神の国であることを示唆する表現として「妣國」を用いたものと思われる。[中略] 漢語本来の語義を離れたものといえるだろうが、「妣」によって異界の母を示そうとする述作者の意図が「妣國」という古事記独自の表現を案出したものと考えられる。「母國」ではこのような表現効果を期待することはできない。祖先の国を意味する「^{おやの}祖之國」(中卷天の日矛の条)がこの場合、適切ではないことはいうまでもない。²⁵⁾

この説に従えば、タマヨリヒメは天津神の子孫からすれば海原出身であるため、異端者と見なされる。「異界性」は「妣の国」の主たる特徴のひとつであるが、戸谷自身がいうようにこの解釈が「漢語本来の語義を離れた」という点においてやはり疑問が払拭できない。出身地のために異界性を持っているとはいえ、現世に生きているかもしれないタマヨリヒメに対して「妣」という語を用いるのは納得しにくいものがある。

そこで、折口の解釈からそれて、「妣」をタマヨリヒメではなく、イナヒの叔母であり、祖母でもあるトヨタマヒメを指しているという解釈を提案したい。「妣の国」が根源の国、祖先の国を意味するものであるならば、母のみならず、祖母が坐す国を指すことも考えられるだろう。「妣」をトヨタマヒメとする理由は、まずイザナミとトヨタマヒメが多くの共通点を持っているためであり、さらに重要なのは、「ナキハハ」が「亡き母」という解釈で

は、誰も亡くなっていないこの物語には大きな矛盾点が生じてしまうためである。そこで、ナキハハを「亡き母」ではなく、「無き母」、すなわち「不在の母」もしくは「失われた母」を指していると——やや無理があるかもしれないが——解釈してみたい。つまり出身地ゆえに異界性を持っているタマヨリヒメではなく、父子を捨てて実際に異界へ帰ったトヨタマヒメという「無き母」をもう一人の「妣」と仮定したい。

三. 忌まわしき「妣」と、恋慕する息子たち

i. 「妣の国」の両義性と異界性

ふたつの「妣の国」を比較すると、いくつかの共通点が浮き彫りになる。まず、どちらの話においても「見るなのタブー」という神話的モチーフが破られることが物語の転機となっていることである。そして両方において禁止するのは女性であり、犯すのは男性である。タブーが破られると、女神は恥辱を受けたとして、地上の世界を後にして別の世界へ、「妣の国」へと姿を消してしまう。イザナミの場合、そこは黄泉国かつ根の堅州国であるが、トヨタマヒメの場合は海原を指している。

さらなる共通点として、この2柱の女神が坐す「妣の国」は男神が司る「上国」に対して「下国」、あるいは「此方」に対する「彼方」とされている。黄泉国・根之堅州国の地下説を否定している神野志は、『延喜式』に記録されている鎮火祭の祝詞においてイザナミの世界を「下津国」、イザナギの世界を「上津国」と表していることについて、「相対的に示すのみであり、『下つ国』が地下だということには必ずしも直結できない」と述べている²⁶⁾。つまり空間的な上下関係ではなく、イザナミの世界は価値的に「下」に位置づけられているのである。

加えて、女神と男神が坐す世界の分離の原因はどちらの説話においても、出産である。ヒノカグツチの出産によってイザナミは死んで黄泉国へ行ってしまう。そしてウガヤフキアエズの出産により、トヨタマヒメは真の姿を夫に覗かれ、恥のあまり自ら海原へ帰ってしまう。現世から遠ざかって、女体——そして「妣の国」——の中に、出産の力と危険性を封じてしまうわけである。

先に述べたように、「妣」は単なるものの根源の象徴だけではなく、漢字の「妣」が指し示すように、死や喪失を連想させる語でもある。そのため、「妣」は生成と同時に、生に反するあらゆるもの——死、疫病、腐敗など——をも象徴する。イザナミが誕生の神から死を司る神へと化すところにおいてそのような連想が顕著であるが、トヨタマヒメの場合にも、女神が生まれ育った神秘的な海原も「異界性」を十分に持っているといえよう。

このような女性性または母性原理の象徴に潜む生と死をめぐる両義性は、さまざまな研究分野で指摘されているところであるが、その中でも殊に有名なのはエリッヒ・ノイマンによる著書『グレート・マザー』であろう。「グレート・マザー」（太母）はユングが作り出した原型のひとつであるが、ノイマンはそれを緻密に分析し、研究を発展させたことで知られて

いる。ノイマンはグレート・マザーに見られる「女性性の二つの性格」について次のように述べている。

しかし、大いなる女性の基本的性格は、単に肯定的側面だけをふくむわけではない。《グレート・マザー》が良いものであると同時に恐るべきものであるように、大いなる女性も、ただ生命の贈与者・保護者であるだけでなく、包みこむ者として、強く抱きしめて離さなかったり、連れ戻したりする者でもある。生命の女神であると同時に死の女神でもある。黒と白の世界——卵の象徴のように、大いなる女性是对立物を包みこむ。地と天、夜と昼、死と生を結びつけているので世界は本来の生命をもつのである。大地は、単に下界とか地獄としてだけでなく、墓や穴としても基本的な容器の性格をもっている。穴は住居であり墓でもある。大いなる女性の容器的性格は、身体という容器の中に胎児を庇護し、生まれてきた人間を世界という容器で庇護するだけでなく、死者を死の器である穴・棺・墓・骨壺の中に連れ戻すのでもある。²⁷⁾

女性性の「容器的性格」ゆえに、生命を与えると同時に、度を越した抱擁によって生命を奪うこともある。それによって、「母なる大地」は「母なる墓」ともなるというのが、ノイマンの解釈であり、精神分析や神話学で一般的な考え方である。「妣」が坐すとされる根の堅州国または黄泉国、海原はいずれも、あらゆる物事を包み込む墳墓のような、いわゆる容器の性格を持っている。鳥居は前に引用した論文を「妣国——海原、底つ根国は互に連鎖があるように思われてならない」という言葉で締めくくっているが、それは容器的性格に見られる母・生・死・根・墳墓・闇などといった表象が共通しているからであろう²⁸⁾。

折口は「妣」の両義性を見逃したわけではない。「妣が国へ・常世へ」という題名のとおり、「妣の国」を常世国と一緒に考察しているが、その論文には「併しもう一代古い処では、とこよが常夜で、常夜経く^め国、闇かき昏す^{くら}恐ろしい神の国と考へて居たらしい。〔中略〕ほんとうに、祖々を怖ぢさせた常夜は、比良坂の下に底知れぬよみの国であり、ねのかたす国であつた」と記している²⁹⁾。つまり桃源郷として想像される常世国は古くは恐ろしい常夜の国、すなわち黄泉国と通じるところで、表裏一体であったと見ている。また、「常夜」の性質を示すのはイザナミの坐す黄泉国だけではないと思われる。神話的思考において海は死との関連性が強く、特に『日本書紀』の記述において海神の国が海底に潜んでいるとされており、そこに美しくも暗澹たる異界の両義性が色濃く表れている。

『古事記』の記述に沿えば、「妣の国」は折口の示すとおり「常夜」という側面が強く、桃源郷から程遠い場所というように描かれている。イザナミの場合、黄泉国は「穢^{きたな}き国」であり、生者に忌み嫌われる場所である。女神の身体も、穢れに満ち満ちた恐ろしい骸^{むくろ}である。一方、トヨタマヒメの故国である海原には美しい宮殿はあるが、彼女の本国は人間が呪術なしには行き着けない神秘的な異郷である。そして彼女の真の姿は恐ろしい海の怪物である。

それにもかかわらず、折口はスサノヲやイナヒの2神が父に背いてまで穢らわしい「妣」の元へ行こうとしたことを美談として語り、古代日本人がきっと「妣の国」に対して美しい憧憬や懐郷心を抱いていたに違いないと結論づけた。なぜ折口は「妣の国」を底知れない、おぞましい永遠の夜を想起させる場所としながらも、そこに究極の恋慕と郷愁を同時に感じ取ったのか。

そこで、フェミニスト批評を用いて折口の解釈に見られるジェンダーの要素を検討し、その答えを探りたい。ノスタルジアの構造が時にこのような両義的かつ^{アブジェクト}棄却された女性像を必要とすることを確かめながら。

ii. 棄却された「妣」(アブジェクション論)

ジュリア・クリステヴァの『恐怖の権力』の主な課題は「^{アブジェクト}棄却」という概念、すなわち「おぞましきもの」である。アブジェクトとは何か。クリステヴァによれば、「^{アブジェクト}おぞましきものに化するのは、清潔とか健康とかの欠如ではない。同一性、体系、秩序を攪乱し、境界や場所や規範を尊重しないもの、つまり、どっちつかず、両義的なもの、混ぜ合わせ」だという³⁰⁾。おぞましきものは秩序に反するものであり、恐怖、嫌悪感、拒絶反応などの感情を呼び起こすものであり、さらに主体と客体の境界線を脅かすものでもある。「死体は——神を振り捨て、科学の枠外で対象となると——^{アブジェクション}おぞましきの極みとなる」とクリステヴァは述べるが、それは、死体を見ることによって私たちが死から逃れられないことを自覚させられ、生者という状態の極限まで追い込まれてしまうためである³¹⁾。おぞましきものを排除することによって、私たちはその恐怖を遠ざけることができる。

「おぞましい」と見なされうるものはさまざまであるが——クリステヴァが温かいミルクの表面に張る薄皮を例に出しているのが有名であるが——女性、特に母の身体はおぞましきものとして見なされることが多い。なぜなら、主体と客体の境界線を脅かす「分泌物」は男性の身体よりも女性の身体——殊に母の身体——と結びつけられることが多いためである。月経や母乳、後産など、女性の身体から流れ出るものは生命や生殖と結びつけられていると同時に、主体の健全性、主体と客体の境目を崩そうとするものでもある。このような母の身体から排出されるものに対する矛盾した態度について、Barbara Creed はホラー映画分析の観点から、次のように記している。

血、嘔吐、膿、糞などの表象は私たちの文化および社会が構築した「おぞましきもの」の観念の中心にある。これらはふたつの秩序、すなわち母の権威と父の法の間の分裂を意味している。一方では、これら排泄物の表象は、象徴界に対してすでに「健全」なものとして構築された主体を脅かす。それゆえ、主体——テキストの主人公とシネマの観客の両者——に嫌悪感を抱かせるのである。他方、それらは「母と自然との一体感」があった頃のこと、つまり身体から離れた排泄物が恥や不面目の対象ではなかった頃のこ

とを指し示しもするのである。³²⁾

分泌物には主体を不快にさせる働きもあれば、懐かしい母との密接な関係があった頃を思い出させる働きもある。忌み嫌う対象でありながら、懐かしく憧憬するものでもある。『古事記』で描かれる「妣」、つまり腐敗した死体となったイザナミと、怪物の姿を身体の中に秘めているトヨタマヒメは、まさにこのような両義性の具現化といえよう。

すでに述べたように、『古事記』においてイザナミとトヨタマヒメが「妣」、すなわちおぞましきものとして見なされるようになったきっかけは出産であった。出産は血、膿、汗、そして死など穢らわしく、おぞましきものをともなう出来事である。新たな生命を創り出す強力な行為なので、クリステヴァがいう「同一性、体系、秩序を攪乱し、境界や場所や規範を尊重しないもの」として位置づけられる。『古事記』には、出産の結果、イザナミとトヨタマヒメは秩序を象徴する地上の国、生者の国から排除され、穢らわしい「妣の国」に封印され排除されてしまう。そして女神たちが坐す「向こう側」と男神が統治する「こちら側」の間に境界線が定められ、ふたつの世界の間にはっきりと線を引かれる結果となる。

この出産という、女性の生殖器官を持った者しかできない行為によって、イザナミはアブジェクションの極まりである死体と化し、トヨタマヒメは「真の姿」である恐ろしい海の怪物に戻ってしまう。どうしてこの2柱の女神は現世の国、生者の国にいらなかったのか。どうしてこの2神は「忌避」されなければならなかったのか。心理学者の Dorothy Dinnerstein はこう述べている。

異質で危険な自然は、便利なことに身近にある女性の身体に集約され、儀式的隔離、監禁、忌避などによって管理できる。習慣化された屈辱や罰則によって抑制できる。さらには、儀式的な贈り物や装飾、型式化された尊重や保護の身振りによって敬意を表わすことによって鎮静できる。³³⁾

「異質で危険な自然」は「妣」の肉体に集約され、「妣の国」の中に閉じ込められている。おぞましきものは生を脅かすため、生きる主体から離れた想像上の境界線の向こう側、「妣の国」に置くことによって、「自分」と「自分を脅かすもの」は明確に区別できる。おぞましき「妣」を始めとして、神秘的なものや恐怖なるものは「妣の国」に封印されたため、イザナギが支配する現世には明白かつ清潔なもののみが残る。イザナギが黄泉国の入口を塞いだのちに行った禊は、このような「清き」男性性と「穢き」女性性の区分をもっともよく表している。

スサノヲが「僕は妣の国根の堅州国に罷らむと欲ふ」と発した時にイザナギが激怒したのは、このことに関係していると考えられる。すなわちスサノヲは命じられたとおりに海原を治めなかったのみならず、父権的な秩序に背き、おぞましき「妣」の元へ帰ろうとしたので

ある。秩序を脅かすことを許せなかったイザナギは、息子を「この世」から排除し、再び現世の同一性を取り戻そうとした。

iii. 失われた楽園、求められる「妣」

しかし、ここに、大きな疑問がひとつ残る。なぜ2神の息子が父権的秩序に背き、穢らわしく「至り難い」国、「妣の国」へ行こうとしたことを、折口は「郷愁」として読み取ったのか。心理学者のエーリッヒ・フロムの次の記述が、その答えを導いてくれる。

赤ん坊が生まれると、彼は安全な子宮から離れるが、そこは彼がまだ自然の一部である——彼が母親のからだを通じて生きている——状況であった。生まれる瞬間にも、彼はまだ共棲的に母親に結びついていて、生まれてからのちも、ほかのたいていの動物よりも長くその状態を続ける。しかしへその緒が切られても、分離の状態を元へもどし、子宮へ帰り、あるいは絶対的な保護と安全の新しい状況を見出したいという深刻な欲求が残るのである。³⁴⁾

母との分離、いわば自我の独立はこの「絶対的な保護と安全」の喪失を意味しているため、嘆かわしく悲劇的なもので、以前の同一性をどうにかして取り戻したい欲求が湧くとフロムは述べる。だから母の元へ戻りたいという、いわゆる「子宮回帰」の願望は懐郷心から起こるというよりも、そうした絶対的な安全への欲求が主な原動力となっているのである。

フロムはさらにこう述べている。

母親との感情的きずながこんなに強いのは、そこに人間の存在状況に対する基本的な答えの一つが示されているからである。すなわち存在的二分法がまだ発達していなかった——人間が自意識も持たず、仕事もなく、苦しみもなく、自然、彼自身、彼の仲間と調和して生きることができる——＜楽園＞への回帰の欲望である。³⁵⁾

子宮への回帰は、いわば「失われた楽園」への回帰と同一のものである。ところが、それを通り越すと、「彼女と一体化する欲望、つまり子宮に回帰し、やがては自分が生まれた事実を取り消したいという欲望によって、子宮は墓となり、人がそこに葬られる母なる大地となり、人がそこで溺れる海となる」という状態になりかねないとフロムは警告する³⁶⁾。墓なる子宮への回帰願望の裏には、一種の「自我の死」への憧憬が潜んでいるのである。

生と死を同時に司る女神は、イザナミに限った話ではない。ミルチャ・エリアーデが述べるように、イザナミが死の神と化すことは「地下にいる農業関係のあらゆる女神たちの状況と全体的に照応している。こうした女神たちはその母性的な胎内において、同時に、豊饒と死との、誕生と再統合との神々なのだ」³⁷⁾。西郷信綱も『古事記注釈』の中で、このような

母性原理の性格について触れ、「妣の国」の説話に見られるジェンダーの問題も暗示している。

死んで黄泉の神となったのが男（父）神ではなく女（母）神であったのには深い意味がある。かりに男神が死んで地下の世界にゆき云々というのであったとしたら、話はまるでぶちこわしになる。というより、そうした発想はそもそも神話的思考ではなく、そこでは穀物を生み育てる大地（それは当然、地下をふくむ）はつねに母性原理であった。そして私のいいたいのは、スサノヲがイザナミのいる地を「妣の国」と呼んだのをたんに両者の系譜関係云々に還元するだけでは不十分だという点である。「母の国」であるところのものが「妣の国」へと、説話の上で系譜づけられていったのではなかろうか。少くとも両者は無縁でなさそうに思う。³⁸⁾

西郷が示すように、この物語は「父」では成立しないだろう。神話的思考において生と死を同時に象徴するのは、身体から新たな生命を創り出す可能性を孕んでいる女性でなくてはならない。男性ではこの物語は成り立たず、むしろ話の「ぶちこわし」になってしまう。しかし、ここでは親の性が必然的に女性でなくては話が成立しないのであれば、子の性が男性でなくては折口の解釈は生まれなかっただろうと思われる。

息子が母を恋い慕って彼女の面影を探し求めるというモチーフもまた、日本神話に限ったものではないが、折口らの解釈を理解するために重要かつ根本的な問題である。恋い慕う「主体」である息子と、恋い慕われる「客体」である母というジェンダー構造について、Lynne Huffer はフェミニスト批評の観点から次のように簡潔にまとめている。

考える主体として女性より男性を特権化させることは、ジェンダーの論理とノスタルジアの構造の根本にある起源探索とを結びつける。考えることは知識の追求なので、欲望によって動機づけられた追求行為である。家父長制によって特権づけられた知識の追求者として、男性は欲望の対象となる未知なる他者を作らなければならない。さらに、男女不平等は男性を主体とし、女性を対象そして無言の他者として位置づける。[中略]最後に、ジェンダー・イデオロギーは女性を母に還元するため、男性の追求の対象は、比喩的に、失われた母となる。その結果、この種のノスタルジーは、女性より男性を優遇する制度の中でこそ支配的な思考の構造となる。

[中略]

実は男性のノスタルジックな探索は見せかけである。なぜなら、息子が母に回帰することは不可能だからである。母に回帰するということは、死——神話や伝説が語るところの「影の海」——を抱擁することである。現実的には、家父長制は息子が失われた他者と一体化する試みにおいて、繰り返し失敗することを必要たらしめる。母なる欲望の対

象に憧憬し続けることによって、息子は自分を終わりなく欲望し続ける主体として持続させる。このように、欲望の対象——常に消えていく母としての女性——は欲望する主体——常に探索する息子——の存在を保証するのである。男性は自己と非自己——何もない空間、手が届かない母、無言で不可視な他者——を区別することによって存在するのである。³⁹⁾

ノスタルジアの構造においては、女性は「失われた母」と見なされ、彼女と彼女を恋慕する息子の間には不平等な関係性が築かれる。前に引用した谷川による「古代日本の悲劇は男がタブーを犯し女から追放されるという構図をもっている」という言葉には、まさにこうした構造がうかがえる。ところが、フロムも指摘したように「失われた母」へ帰ることは自我の死を意味することであり、そもそも不可能な試みである。だからハッファーの主張は、考える主体が「失われた母」への回帰願望を実際には願っていないということである。むしろその探索行為によって存在意義を保証しているのである。

おぞましき「妣」に憧れ、懐かしむことによって、息子の存在理由が確定され、女性は永遠なる他者として位置づけられる。「妣」への「憧憬」に見えて、実は「欲望」なのである。これこそが折口らの提唱した古代日本人の美しい「魂のふる郷」の実態なのではないか。

四. むすび

折口の想像においては「妣の国」は忌々しい異郷であるとともに、懐かしい根源の地、いわゆる「魂のふる郷」である。「妣」は原始的で暗澹たるグレート・マザーの暗き深淵のようなもので、主体としての息子は他者化された「妣の国」へ帰ろうとし、母と赤ん坊のような自我と他者の統一感を取り戻そうとする。そうすることにより、「妣の国」は生きることの苦しさをかき消してくれる現実逃避的な措置として機能するが、そのために母は永遠に他者化され、「憧憬」という名前の「欲望」の対象として描き出されなければならない。異郷とされる「妣の国」はおぞましく恐ろしい場所である反面、敗北者の放逐先となっているため、弱者を含めてあらゆるものを包摂し迎え入れる「故郷」と想像されている。だからこそ、そこを理想化し、心を委ねることができるだろう。

最後に、「妣の国」が古代日本人の「魂のふる郷」であるという考え、さらに折口が「妣」を日本民族の郷愁の的へと昇華させたことについて、一言を添えたい。近代以降、急速な都市化と西洋化により、日本の古来の信仰や風習が失われ、景観が変わり果て、やがてその面影も消えていった。そうした過去への憧憬と浪漫が、失われた母、すなわち「妣」の象徴を媒体として折口および後世の民俗学者の解釈に染み込んでいるのではないか。折口のこうした解釈は、近代日本人の「ふるさと」意識のより大きな物語の一端のように思えてならない。そして、その物語は絶えず不平等なジェンダー構造と結びつけられているということ

は、看過すべきではない。

註

- 1) 本稿は筆者の博士論文（『古代日本における「ふるさと」意識の系譜——日本人の原風景の形成と変容をたどる』国際基督教大学大学院、2017年3月）の第1章を大幅に短縮および改変したものである。
- 2) 折口信夫『折口信夫全集』第2巻、中央公論社、1995年、15頁。下線は原文のまま。
- 3) 『礼記』の漢文表記および通釈は竹内照夫『礼記』上巻、新釈漢文大系27、明治書院、1971年に依った。
- 4) 折口、前掲、16頁。
- 5) 佐藤正英「根の堅州国——原郷世界への衝迫（五）」『理想』第616号、1984年、10頁。
- 6) 鳥居龍蔵『妣の国』松本信広編『論集日本文化の起源』第3巻、平凡社、1971年、400頁。
- 7) 田井嘉藤次『詳解古事記新考』上巻、大同館書店、1930年、421頁。
- 8) 松村武雄『日本神話の研究』第4巻、培風館、1958年、390頁。
- 9) 牧田茂『人生の歴史』日本の民俗5、河出書房新社、1965年、15頁。
- 10) 中西進『古事記をよむ』第1巻、中西進著作集1、四季社、2007年、140頁。
- 11) 谷川健一「孤独の実相——古代人の『妣の国』」『新潮』第100巻、第10号、2003年、175-176頁。
- 12) 本文中に示す『古事記』の訓読および現代語訳は山口佳紀、神野志隆光校注・訳『古事記』新編日本古典文学全集1、小学館、1997年に依った。
- 13) 本稿の範疇を超えるため、「妣の国」をめぐる委細な解釈の系譜は省略する。小村宏史による「『妣国根之堅州国』をめぐって——『黄泉国』との関係」（『国文学研究』145号、2005年）では「妣の国」の先行研究が丁寧に検討されているので参照されたい。
- 14) 『釈日本紀』の漢文表記は小野田光雄校注『釈日本紀』神道大系5、精興社、1986年に依った。
- 15) 本居宣長『本居宣長全集』第9巻、筑摩書房、1968年、302頁。
- 16) 同上、303頁。
- 17) 西宮一民校注『古事記』新潮日本古典集成27、新潮社、1979年、44頁。
- 18) 西郷信綱『古代人と夢』平凡社ライブラリー、1993年、117頁。
- 19) 松村、前掲、390頁。
- 20) 三浦佑之『出雲神話論』講談社、2019年、115-118頁。
- 21) 神野志隆光『古事記の世界観』吉川弘文館、2008年、83頁。
- 22) 山口佳紀、神野志隆光校注・訳『古事記』新編日本古典文学全集1、小学館、1997年、54頁。
- 23) 神野志、前掲、84-85頁。
- 24) 三浦佑之『口語訳古事記——完全版』文芸春秋、2002年、35頁。
- 25) 戸谷高明『古事記の表現論的研究』新典社、2000年、282頁。傍点は原文のまま。
- 26) 神野志、前掲、83頁。
- 27) エリッヒ・ノイマン、福島章他訳『グレート・マザー——無意識の女性像の現象学』ナツメ社、1982年、60頁。
- 28) 鳥居、前掲、402頁。
- 29) 折口、前掲、21頁。

- 30) ジュリア・クリステヴァ、枝川昌雄訳『恐怖の権力——〈アブジェクション〉試論』法政大学出版局、1984年、7頁。
- 31) 同上。
- 32) Barbara Creed, “Horror and the Monstrous-Feminine: An Imaginary Abjection,” *Screen*, 27.1, (1986), 51. 訳は筆者による。
- 33) Dorothy Dinnerstein, *The Rocking of the Cradle and the Ruling of the World*, (London: The Women’s Press Ltd, 1987), 125. 訳は筆者による。
- 34) エーリッヒ・フロム、作田啓一他訳『破壊——人間性の解剖』紀伊國屋書店、2001年、368頁。
- 35) 同上、580–583頁。
- 36) Erich Fromm and Rainer Funk, *The Revision of Psychoanalysis*, (Boulder: Westview Press, 1992), 37–38. 訳は筆者による。
- 37) ミルチャ・エリアーデ、岡三郎訳『神話と夢想と秘儀』国文社、1982年、233頁。
- 38) 西郷信綱『古事記注釈』第1巻、平凡社、1975年、244–245頁。
- 39) Lynne Huffer, *Maternal Pasts, Feminist Futures: Nostalgia, Ethics, and the Question of Difference*, (Stanford: Stanford University Press, 1998), 15–16. 訳は筆者による。