

相互作用論的観点による対馬神話の 類型分類とそのシンボルの解釈*

남준모**
chhnam0503@cu.ac.kr

〈目次〉

- | | |
|----------------------------|-----------------------------|
| 1. はじめに | 3. 対馬神話の類型分類とシンボルの解釈 |
| 2. 古代人の認識とシンボルの生成およびその意味づけ | 3.1 対馬の神話とシンボルの分析論理 |
| 2.1 古代人の思考と認識方式 | 3.2 対馬神話の構成的類型 |
| 2.2 シンボルとその意味生成の原理 | 3.3 対馬神話のなかのシンボルの生成とその意味の解釈 |
| | 4. お結び |

主題語: 相互作用論(interaction theory)、古代人の認識方式(method of ancients' recognition)、神話の構成的類型(compositional types of myth)、シンボルの意味生成(creation of meaning of symbol)、シンボルの意味解釈(interpretation of the meaning of symbol)

1. はじめに

昔から韓国と日本にとって、歴史的・文化的に対馬は重要な位置を占めている。大陸また南方文化の日本本土への伝播の経路地として対馬は、古代日本の基層文化の形成の出発地であり、中世以後にも大陸文化と海洋文化の交錯地であった。このような対馬の文化史的・地政学的位相について、永留久恵は「文化の十字路」¹⁾と表現している。特に、大陸から海を通じて神々が本格的に往来しはじめた(勿論これは人々の往来でもある)古代、即ち

* This work was supported by the National Research Foundation of Korea Grant funded by the Korean Government(NRF-2011-358-A00050).

** 大邱カトリック大学社会科学研究所研究教授

1) 彼は、文化伝播の流れの縦線として大陸・朝鮮から対馬を経由して壱岐、北九州に到るルートと、また横線として中国、東シナ海から対馬を経由して日本本土に繋がるルート(横線)を提示し、対馬が文化伝来における交差点の役割を果たしてきたという。永留久恵(1988)『海神と天神—対馬の風土と神々—』白水社, p.17

中国—朝鮮—日本間の本格的な交流が行われた「神々のラッシュ・アワー時代」に、対馬は「神々の社交場」であったし、またそれは対馬が古代に海のルートによる人々の社交場であったことに他ならないのであろう。

本稿は、対馬の神話とそのなかで描かれてあるシンボルを、社会学的観点、特に相互作用論(interaction theory)的観点から、対馬神話の生成と、その神話のなかのシンボルの意味を再理解・解釈し、また対馬神話のユニークさを明らかにすることを目的とする。従って、本稿では、対馬神話の韓国神話と日本古代神話(『古事記』や『日本書紀』)との関連性に対しては、既に質的でも量的でも多様な研究が行われてきたので、それについては論じないこととする。それで、本研究では、先ず、古代人の認識と思考方式を社会学的観点から再構築する。即ち、古代人と現代人の認識と思考方式とを比較して、古代人の思考方式の特徴を明らかにしてから、分析の対象である対馬神話の構成原理と構造、またそのなかのシンボルの意味を解釈するための分析論理を立てる。次は、その分析論理に従って、対馬の神話を類型を三つにわけて、その特徴を究明し、続いて対馬神話を構成しているシンボルの意味を相互作用論的観点から再解釈する。

2. 古代人の認識とシンボルの生成およびその意味づけ

2.1 古代人の思考と認識方式

古代人は、我々にとって当たり前なことである、自然世界での変わった物事や現象を、非日常的・神秘的な現象として受け入れて、そこに超越的な力があると考えたのである。この古代人の対象認識と、その対象に与える意味は、古代の遺物だけではなく、物語(神話・伝説)のなかのシンボルから読みとることができる。ここで問題になるのは、この古代人の思考とそのシンボルの意味の解釈は、観点によっては多様になるということであろう。

古代人の思考とシンボルについては、すでに歴史学、民俗学、それから宗教学で多様な観点から研究が行われてきた。西欧の代表的な宗教史学者であるミルチャ・エリアーデ(M. Eliade)は、断片的な歴史的史料(文書・寓話・説話など)から聖なるもの(ヒエロファニー)²⁾

2) リアード(Mircea Eliade)は、全ての宗教や民俗における世俗的・日常的なものに対比する聖なるもの或いは神秘的なものの現われをヒエロファニー(hierophanie)と呼び、このヒエロファニーとは、聖なるものの多様な形態すなわち儀礼・神話・神の姿・崇拜物・シンボル・宇宙論・聖別者・動物や食物・

の歴史を追跡し、何よりもその聖なるものの様態を理解し説明することが宗教史学の任務であると論じた。また芸術史的観点から西欧古代のシンボルを体系的に解釈・整理したシーロット(J. E. Cirlot³⁾)は、西欧の古代の抽象的記号や形像物が持っている象徴的意味を現代的に解釈し、それらのシンボルの非西欧での象徴的意味に対しても説明しているし、また一部ではあるが、東洋の固有なシンボルの意味も解釈している。

これらの西欧学者による西欧古代人の思考やシンボルに対する説明と解釈が確かに有用な分析手段になるとはいえ、それを我々の古代人の思考とシンボルの分析にそのまま適用するには限界がある。文明の差は、文化全般の差になり、記号論的にはローマ文字と漢字の構成と構造の差になり、それは結局のところ思考方式とシンボルの意味の差につながるのである。それで、我々の歴史と文化において、古代人の思考とシンボルに関する我々の説明と解釈をするために分析の枠組みを新たに構築する必要があり、それに基づいた分析によってのみ、我々の古代人の思考やシンボルに対する正確な説明と解釈をすることができるし、ひいては文化研究における相対主義(cultural relativism)の原則に忠実に従うことになると思われる。

勿論、日本と韓国では歴史学・民俗学・宗教学などの多様な分野で、我々の東北アジア古代人の世界認識とシンボルについて、部分的ではあるが、それぞれの学問の観点から説明と分析が行われてきた。そのなかで、社会学的観点から古代人の思考方式を論じた河村望の議論は、古代人の認識とシンボルに対して社会学的にアプローチすることで、既存の研究とは異なる立場をみせてくれる。彼は、まず古代人と現代人の物事に対する認識について、「フェイズとカテゴリー」という概念を用いて説明する。彼によれば、そもそも、古代人は目に見えない神秘的力を表わそうとして、最初は我々にとって二つのフェイズ(局面)に過ぎないものをカテゴリーとして捉え、それを結び付けたのである。こうして、それによって二つのフェイズの一方のみが神秘さを意味する具体的なカテゴリーとして捉えられると同時に、多くのものが神秘さを意味するカテゴリーになる⁴⁾という。この「フェイズとカテゴリー論」が既存のアプローチと差別化されるれ部分的「物事の認識とシンボルとを社会的関係のなかで把握している点である。要するに、彼は、現代人の場合にはフェイズ、

聖なる場所などで表現されると いう。それでその形態に関わりなく、それが聖なるものとその歴史的瞬間を表現している限り、要するに人間の多様な聖なるものの体験のなかで一つを表現している限りでは、一つのヒエロファニーと考えるべきだと主張する。Mircea Eliade, trans. by Rosemary Sheed(1958) *Patterns in Comparative Religion*, Sheed and Ward, pp.1-4

3) 西欧の古代人のシンボルに対する代表的な解釈書として、J. E. Cirlot(1991) *A Dictionary of Symbol*, Routledge&Kagan Paul.がある。

4) 河村望(1991)『古事記を読む』人間の科学社, p.12

また古代人の場合にはカテゴリーとして捉える対象の認識表わそうと変化する物事や現象へうと変化な意味付けが、あくまでも社会的関係のなかで行われという立場をとっている。この社会的関係という部分的勿論、存在する自分と考える自分と置かれている状況という「三次元的関係」を指すのであり、人近分この関係のなかで物事や現象を認識し、シンボルを作り出し意味をつけるとみなすのである。

このように、河村の古代人・現代人の思考とシンボルに対する議論は、社会学的観点から古代と現代を比較して、古代人の認識と、シンボルの生成とその意味を説明しようとすることに独特さがある。しかしながら、ここで、彼のいう「フェイズとカテゴリー論」は、解明しなければならない二つの問題を抱いている。

一つ目は、現代人の場合、時間の経過によって変化した物事や自然の現象を、前後の二つのフェイズとして捉えるということは理解できるが、古代人はどうして二つのフェイズの一方、即ち変化した場面に対しては神秘さがあると認識し、それをカテゴリー化するのか、ということである。この点について、彼は、オタマジャクシとカエルの例をあげて、古代人にとってカエルとオタマジャクシは全く異なった生き物であり、オタマジャクシがカエルになることを発見したとき、カエルに不思議な力が存在すると考えた⁵⁾という。ここでわかるように、彼は、古代人にとって、物事や現象が、時間の経過によって以前とはその形・色・美が変わった場合に、それに神秘的な力があると考え、それを神秘さの一つのシンボルと捉えて、それを神秘的なことのカテゴリーに含ませる⁶⁾というのである。

ここで解明すべきことは、古代人は、どうしてカエルを神秘的な力がある存在と認識するのかということである。それは、時間の経過によるオタマジャクシからカエルへの変化を、古代人は「同種の進化ではなく異種への革新的変化」として受け入れて、それに神秘さの意味を与えることによって、カエルは神のカテゴリーに含まれるという過程を経るからである。これは、現代人と古代人との時間意識の差に由来することであって、現代人にとって、オタマジャクシのカエルへの変化が単なる同種の進化として認識されるのは、「同一対象の認識における継続性」によるからであり、代わりに、古代人にとって、その変化が異種への革新的変化と認識されるのは、「同一対象の認識における断絶性」によるからである。

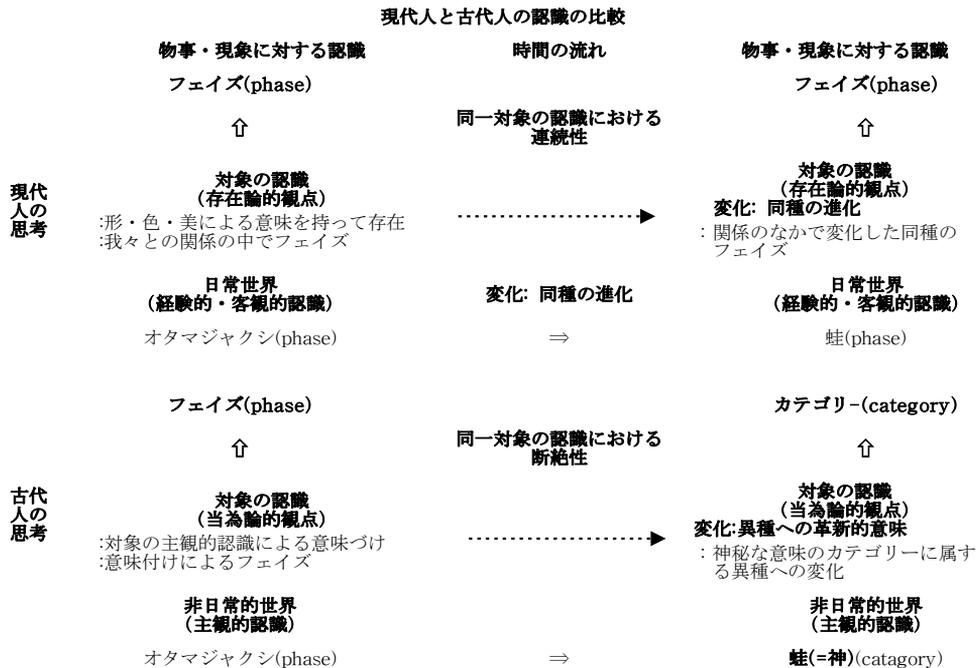
二つ目は、古代人には、どうして変化した認識対象が神秘的な力があるという意味をもつシンボルになるのかという問題である。これに対して、河村は、認識対象の物理的变化を

5) 同上, p.13

6) 河村望は、このオタマジャクシとカエルの例をあげることによって、古代人の象徴の神秘さの意味付けだけではなく、女性社会から男性社会への権力構造の転換を社会史的に説明している。同上, p.15

自然的現象と捉える現代人とは異なり、古代人はそれを非日常的な現象として受け入れて、それに神秘的な力があると意味をつけるとみなしている。しかし、それだけでは、認識対象が神秘的なシンボルへと転換することに対する説明にはならない。むしろ、それは、現代人と古代人の思考方式の差⁷⁾に由来すると思われる。要するに、現代人の場合は、変化した認識対象について、現代的な用語で表現すれば、存在論(Sein)的観点に基づいた客観的な認識をし、その対象のリアリティー(reality)⁸⁾を求めるが、古代人の場合には、当為論(Sollen)的観点に基づいた主観的認識をし、その対象のなかにも必然的に存在している目にみえない実体(invisible substantiality)を求めるからである。

以上で論じた、河村の「フェイズとカテゴリー論」を修正・補完して、現代人と古代人の思考を比較した内容を表で要約すれば次のようになる。



7) 勿論、ここで使っている思考方式の差を説明する概念は、現代的なものであり、これらの現代的概念を用いて古代人の思考を解明することには限界があると思われるが、現代人と比較して古代人の思考方式の特徴を明らかにするために現代的用語を使うことにする。

8) 現代の科学的認識では、認識対象のリアリティーを求めるというのは、その対象の構成や作動の原理或いは法則を探し出すことを指すのであり、これはあくまでも経験的・客観的、即ち感覚器官による認識だけを真なる認識であるとみなす。

このように、現代人とは異なる古代人にとって、変化した対象、即ち非日常的な物事や現象は神秘的な力をもつものや出来事として認識されたのである。さらに認識対象は、置かれている環境のなかで、認識主体である古代人によって「意味あるシンボル」になり、そのシンボルとそれによって構成される神話は、「環境-人々-対象」という三者の関係のなかで出現するしかない「当為」であり、従って古代神話とシンボルは「当為論」的観点から説明しなければならないのである。

2.2 シンボルとその意味生成の原理

シンボルというのは、記号・音声・ジェスチャーという形態で構成され、我々の日常生活のなかで多様なシンボルが作り出される。また、それを解釈することによって、社会的相互作用即ちコミュニケーションが行われる。また、シンボルは、その生成と消滅、意味の構成と意味の多様性はあるものの、時代に関わらず、あくまでも社会的関係のなかで生まれるものであり、それは特定の集団の成員たちが共有した意識(collective consciousness)によって意味を持ち、また成員たちがその意味を解釈しあうことによって、その社会を維持・存続させる機能をする。

一般的に、シンボルは記号の形態を帯びているが、しかしながらその記号がある対象の属性や内容を直接的に現わすのではない⁹⁾。とはいえ、記号は対象に含まれている意味を指し、或いはその意味を間接的あるいは潜在的に現わすものである。このシンボルに関して、心理学・精神分析学では、「比較的によく知られてはいるが、存在すると知られている、或いは存在すると考えられる事実をできるだけ最適な方法で表現するもの¹⁰⁾というユングの定義、それからユングとは異なって、シンボルから非物質的・抽象的要素を排除し、シンボルを現実の対象や人々を指す意味としてとるフロイトの定義¹¹⁾が代表的である。心理学で取り扱っているシンボルは、無意識の世界、即ち人間の経験の要素を反映す

9) Louis Dupré(2000), *Symbols of the Sacred*, Cambridge: Wm. B. Eerdmans Publishing Company, pp.1-2

10) C. G. Jung(1990) *Psychological Types*, Princeton: Princeton Univ. Press, p.474

11) ユングの場合、シンボルというのは、ある物事の意味を全部言語や記号では表現できない、要するに知られていない、或いは知りにくい、それから決して完全には定義できない、そのような実体を指すという観点をもっている。それでユングは、人によって、シンボルが単なる外的記号として認識される場合も、またそのシンボルから二次的イメージが考えられる場合があるとし、前者を「消滅したシンボル(extinctsymbol)」、後者を「生きているシンボル(living symbol)」と呼んだ。他方、フロイトの場合には、物事や現象のシンボルは、人間の意識世界で作られるイメージ、意味を持っているという立場をとる。

る人間の夢、幻、幻覺のようなイメージとみなして、シンボルを個人の心理的次元¹²⁾で把握している。

他方、宗教史学者のエリアーデは、このような心理学的立場とは異なって、シンボルには心理学的要素だけではなく必ず超意識的な要素もあると主張する。また、彼は、シンボルは一種の神秘さ(*numinose*)をもっているといい、シンボルの性格として六つの特徴を取り上げている¹³⁾。それを要約すれば、次のとおりである。一つ目、シンボルとは人間の直接的な体験によっては究明されない実在の様態或いは世界の構造を現わす。二つ目、シンボルは、実在するもの、世界の構造を示しているので、宗教的である。三つ目、宗教的シンボルの本質的特徴は価値の多様性である。すなわち一つのシンボルは直接には関連性がない多い意味を同時に現わすのである。四つ目、シンボルは、多様で異なる現象らをもつ一つの全体として連結する機能、すなわち一つの体系に統合する性格をもつ。五つ目、宗教的シンボルの最も重要な機能は、他には表われない絶対的実在の構造を表現することができるということである。六つ目、シンボルとは人間存在に関わる実在或いは状況を指すので、それ自体に存在価値がある。

他方、宗教的シンボルの専門研究者であるシーロット(J. E. Cirlot)は、我々がシンボルと考えるものの基本的な観念と仮定を提示する。彼によれば、一つ目、意味のないもしくは中立的なシンボルはなく、全てのシンボルは意味をもつ。二つ目、独立的なシンボルはなく、全ては、どんな方法でも他のシンボルと関係をもつ。三つ目、量的シンボルは、その意味を構成する質的シンボルになる。四つ目、全てのシンボルは連続的である。五つ目、連続的なシンボルは、その位置によって互いに繋がっているし、連続的なシンボルの構成要素は、その意味によってそれぞれ繋がっている。この連続的なシンボルの属性は、物質世界だけではなく精神世界でも基本的現象である¹⁴⁾。要するに、彼のいうシンボルの基本的な観念は、全てのシンボルは意味をもち、互いに関係をもつので、それらの意味は連続的であって、シンボルは物質世界だけではなく精神世界での現象も現わすものである。

このように、シンボルの性格やその機能に対しては、心理学と宗教学からの多様な規定があるが、しかしそれらの規定にはシンボルの社会性に関する具体的な説明はない。ユングとフロイトはいうまでもなく、エリアーデの場合にも、宗教的シンボルの生成におい

12) ユングは、このような人間の無意識の作用によるイメージを原初的イメージ(Urbild)、後には原型(Archetypus)といい、これを集団無意識の内容あるいは構造と称した。

13) Mircea Eliade & Joseph. M. Kitagawa(ed.)(1959) *The History of Religion; Essays in Methodology*, Chicago: University of Chicago Press, pp.98-102

14) J. E. Cirlot, op.cit., xxxvi

て、その社会性、それからその社会的機能については詳しく説明していない。本来シンボルとは、個人の心理的次元ではなく、他人との社会的関係のなかで意味がつけられるので、シンボルの生成とその機能に関する社会学的次元のアプローチをしなければならないのであろう。はじめて社会学的にシンボルを取り扱ったのはミード(G. H. Mead)である。彼は、個人心理次元でのマインド(mind)・セルフ(self)と個人外的でなる社会(society)との関係を意味あるシンボルの相互作用(interaction)によって説明¹⁵⁾している。ミードにとって、意味あるシンボル(meaningful symbol)は、あくまでも創造的・主観的な人間のマインドによって物事や現象に意味を与え、それが他の人にも同じ反応を引き起こす時に生じる。要するに、ある個人が発したシンボルが他人にも同じ反応或いは行動を引き起こす時に、そのシンボルは意味をもつ。言い換えれば、シンボルによるある刺激に対する反応のフェイズと、後にそのフェイズによる他人の反応のフェイズとの関係が、そのシンボルの意味を形成し、意味あるシンボルが存在する¹⁶⁾というのである。即ち、シンボルが意味をもつのは、そのシンボルを作り出して発した個人だけではなく、他人にも同じ反応を引き起こすからである¹⁷⁾という。

これがシンボルの生成と存在に関する社会学的説明である。当然ながら、これは、現代だけではなく、古代のシンボルを説明するにも当てはまるアプローチになる。本稿で取り扱う対馬神話を構成している記号的シンボルも、当時対馬人にとっては、他人との関係のなかで、即ち他人と同じ反応や行動を引き起こすような意味をもつシンボルであった。しかし、ミードの場合、社会という実体を個人のマインド・セルフによる個人間の弁証法的相互作用という心理的次元で説明¹⁸⁾しているので、個人が置かれている実在世界、即ち自然世界との相互作用の関係はシンボルの生成過程に含まれていないし、ただ自然世界の対象や現象は、あくまでも人と人との関係のなかで意味がつけられる(signified)シンボルになるだけにとどまる。

15) ミードは、人間は対象と状況を主観的に規定し、それに意味を与えることによって、自己世界で能動的に作用する存在という基本的な前提の下で、マインド(社会的相互作用によって形成され、意味あるシンボルを生成する)・セルフ(創造的主体的側面=Iと社会的客体的側面=Meとの相互作用)・社会(マインドとセルフによる形成)が弁証法的相互作用(dialectical interaction)を通じて生成・維持されてゆく過程を説明している。

16) George Herbert Mead, edited and with introduction by C. W. Morris(1962) *Mind, Self & Society; Works of George Herbert Mead Vol. 1*, Chicago: Chicago Univ. Press, pp.75-76

17) *ibid.*, p.71

18) これは、ミードの根本的な立場に関する問題で、彼の場合、社会に関しては社会実在論(social realism)的立場をとっており、また方法論としては、心理学に依存するいわゆる方法論的個人主義(methodological individualism)に従っている。

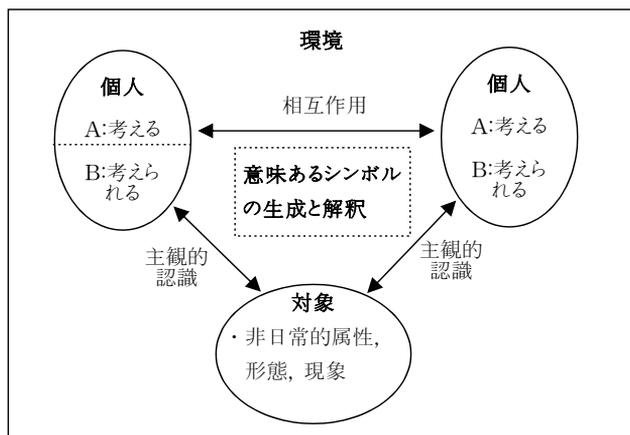
このようなミードのシンボリック・インタラクションの限界を乗り越えるためには、シンボルの創造や解釈の主体である人間と、その人間が置かれている自然環境との間に行われたいインタラクションも、シンボルの生成とその作用の過程に重要な要素であることを見逃してはならないと思われる。より詳しく論ずると、シンボルの生成とその解釈は、自然環境に置かれている人間の間相互作用をするなかで、ある特定の物事や現象に関するイメージを共有し、それに合意した意味を与えることによって生成され、またそれを解釈しあうという過程であるといえよう。

3. 対馬神話の類型分類とシンボルの解釈

3.1 対馬の神話とシンボルの分析論理

以上で論じたように、シンボルの生成と解釈の過程を、人間、対象、それから自然環境という三次元的に総体的に理解すべきであるとするときに、人間は、存在し考える自分A(認識主体=個人)と、存在され考えられる自分B(認識客体=他人)であり、置かれている環境のなかで、この二者と対象(シンボルの対象)との関係によって、意味あるシンボルが生み出されるのである。このような一連のシンボルの生成と解釈の過程は古代人においても代わりはない。本稿で分析する対馬の神話でのシンボルも、AとBの対馬人が、対馬という自然環境のなかで、変わった物事や現象に対して、互いに相互作用をするなかで作り上げられ、その組み合わせが対馬神話なのである。

前述した2.1で論じた古代人の思考とを合わせて、この「古代シンボルの生成と解釈の過程」を図で表わせば次のようになる。



勿論、この図式を科学的思考の現代人のシンボルの生成と解釈に関する分析の枠組みとしても用いるが、特に前近代的・非科学的な思考の古代人のシンボルの分析に有効な分析道具である。ただし、当然ながらこの枠組みによる分析の結果、即ちシンボルの生成やその意味の解釈は、国、民族、地域によって相違する。勿論、それは、それぞれの国、民族、地域が置かれている自然的・文化的環境の差があるからである。

本稿での分析対象である対馬神話とシンボルの構成について論ずると、古代対馬人の思考構造のなかでは、朝鮮・日本との地政学的関係、それから対馬という自然的・文化的環境のなかで、互いに相互作用をしながら、変化する物事や現象について、主観的に意味を与えて、それを意味あるシンボルとし解釈しあう、一連のシンボリック・インタラクションの過程が行われたといえる。具体的にいえば、自然的に恵まれてない環境¹⁹⁾に置かれていた対馬人は、朝鮮と中国、それから日本と琉球という四方から流れてくる文化交流の交差点という歴史・文化的環境のなかで、対馬の物事や現象を主観的に認識し、意味をあたえてシンボルを作り上げ解釈しあうことによって、古代対馬の固有のシンボルが生成され、そのシンボルの組み合わせによって神話が構成されたといえよう。

19) 対馬の自然環境については、『三国志』魏書二十八、「倭人」伝に、「はじめて一海を度る千余里対馬国に至る。その大官を卑狗(ヒク)と曰ひ、副を卑奴母離(ヒナモリ)と曰ふ。居所、絶島。方四百余里ばかり、土地は山険しく、深林多く、道路は禽鹿の徑(ごみち)の如し。千余戸が有り、良い畑無く、海物を食べて自活し、船を乗りて南北に市糴(シテキ)す。」と書かれてあり、また『海東諸国記』の「対馬島」のところには、「郡八。人戸は皆沿海の浦にして、凡て八十二浦に居す。南北は三日程。東西は或は一日、或は半日程なり。四面は皆石山にして地瘠せ民貧しい。煮塩・捕魚・販売を以て生を為す。」となっているように、古代や中世にも対馬の自然的環境の劣悪さが知られていたのである。楊家駱主編(1991)『新校本:三国志2』鼎文書局、p.855と、申叔舟著、田中健夫訳注(1991)『海東諸国記』岩波文庫青458-1、p.194

3.2 対馬神話の構成的類型

伝説や民話とは区別²⁰⁾される神話は、東西を問わず、その構成と社会的機能は類似している。エリアーデの指摘のように、一般的に古代社会の神話というのは、(1)超越的存在の活動の歴史で構成され、(2)この歴史は絶対的真実(実体と関わりがあるので)、神聖なもの(それが超越的存在の活動であるので)と考えられるし、また(3)神話はあるものがどのようにして存在するようになったのか、或いはある行為類型、制度、活動方式がどのように作られたのか、を語る "創造" と関わりがある。(4)それから人間は神話を知ることによって物事の "起源" が分かるし、それによって物事を自分の意志によって統制し操作することができる²¹⁾。要するに、エリアーデにとって、古代の神話は、単なる外的・抽象的知識ではなく、儀礼・儀式を通じて、神話の内容を思いだし、それを経験する知識²²⁾であり、それによって、人間社会の行為様式、制度、活動方式が規定され、究極的には社会統制の機能をするのである。

日本と韓国の神話にもこのような一般的定義を適用することができるし、また対馬の神話の場合にも変わりはない。対馬神話における代表的な超越的存在であり、日本神話での創造の神、それから「造化の神」として万霊を生産したという「タカミスビノカミ(高御産巢日神=高皇産靈尊)」の場合、日本建国という実体を説明する生産の神²³⁾であり、それゆえにこの神を通じて日本民族の起源がわかるといえよう。また、対馬の独特な天道信仰の儀式方式は、日の神信仰と、農耕文化の穀霊信仰、また王権神話や仏教での儀式が混じりあっているものの、それは対馬人の生活規範に反映されていると思われる。

このように、対馬という自然的・地政学的環境に置かれていた対馬神話は、その発生、存在、機能、またそのシンボルの意味において、大陸と南方からの影響、また日本との類

20) 神話は、真実性という側面では、真実であると考えられる事件を伝える伝説と異なって、それ自身が聖なると考えられるし、また人間観念の側面では、原初以来の過去のある時期の事件を語る伝説とは異なって、原初の事件を言及しているという点で、伝説と区分される。要するに、伝説は、原初時代の事件ではないので、神話よりも物事の基礎を支える力、また神聖さが弱い。大林太郎・児玉仁夫、権泰孝訳(1996)『神話学入門』塞文社、pp.55-56

21) M. Eliade, translated. by W. R. Trask(1963) *Myth and Reality*, New York: Harper & Row Publisher, p.18

22) このような意味で、神話は本来宗教性(religiosity)をもち、神話のなかの全てのシンボルは超越的存在への敬畏、恐ろしさに関する内容になっている。

23) 『古事記』では、天地初めての高天原の神として、天之御中主神(アメノミナカヌシノカミ)、高御産巢日神、それから神産巢日神(カミムスビノカミ)の三柱の神が登場するが、天之御中主神は高天原の中心の主宰神であり、他の二神は生産の神になっている。倉野憲司校注(1990)『古事記』(岩波文庫黄1-1)岩波書房, p.18

似性をもっているが、他方それなりのユニーク性も表しているのである。その対馬神話の構成的特徴を神の出現形態によって分類した永留久恵によれば、対馬の神は、(1)海中(海底)より現われた神、(2)海の彼方から漂着した神、(3)天から降臨した神、(4)神婚によって誕生した神に分けられる。ここで(1)と(2)は海神(ワタツミ)、(3)は天神(アマツカミ)に属し、(4)も天神系に属する例が多い²⁴⁾という。

この分類は、神話の物語に登場する「神の出現の性格」によるものであるが、これでは、対馬の神々の出現と神話の生成を説明するには限界があるといわなければならない。彼が対馬研究に関しては最も優れた研究者であることには疑いもないが、彼の膨大な研究書のなかでも、対馬の神々の誕生を文化史的に把握して、その源流を分析したところはなく、その源流については、ただ推定している程度に止まるからである。例えば、彼自らが提示した対馬の「海神伝説の関係地」の図²⁵⁾をみれば、海神の「磯良」の伝説や神社は、対馬の北東海辺地域(島頭・志古島・殿崎・琴崎)に集中していることがわかる。これは、2.3で提示した図によって説明すれば、当時この地域の人々(認識主体と客体)は、海に頼って生活をするしかなく、従って海産物をとるためにも、また食べ物を得るために船を乗りて南北に市糴(シテキ)すためにも(置かれている環境)、荒々しい海を静めさせ、また危険から守ってくれる存在(対象)である磯良のような神が必要だったことを示していると考えらるべきであろう。

また、永留氏は、磯良の正体について、『津島紀事』の「神功皇后」所伝で描かれている磯良、即ち「実在の人物」のような解釈²⁶⁾を受け入れず、磯良に対する他の伝説、また出土された遺物から推して海中から現われた白蛇或は鱈²⁷⁾とみなしている。これは、2.1で論じた「古代人の思考と認識方式」を念頭におけば、全く古代人の神話的思考に対する理解不足といわなければならない。要するに、磯良は、「神功皇后」所伝のように人、それも偉い技術

24) 永留久恵(1988), pp.3-4

25) この対馬の図で、磯良の伝説や関連神社は合わせて9箇所があるが、この5箇所は北東部の海に接しているところであり、他の4箇所は、中部の川辺にある。同上, p.32 参照。

26) 『津島紀事』では、神功皇后の新羅征伐のとき、「…琴崎沖に到る時御船の碇海底に沈めり、乃ち舵師の安曇磯武良(アヅミノイソタケラ)海中に入り之を獲て還る。…」と書いてあり、ここでは磯良(=イソタケラ)は、舵を漕ぐ人(舵師)という実在人物のように書かれてある。対馬教育会編(1940)『改訂対馬島誌』対馬教育会, p.205

27) 永留氏は、鱈も蛇も本来日本では生殖してないのに、どうして対馬神話に登場するのかという問題について、中国の江南・華南地域に鱈がいるということや、また浙江省の遺跡で出土された鱈の骨の例をあげて、まるで磯良の正体が実在した動物であるように推論している。永留久恵(1988), pp.79-80
しかし、論者の現地調査でのインタビューによれば、対馬では、昔から外から寄せてくる船のことをワニと呼び、また地元の船をカモと呼んだという。従って、永留氏の見解は、神話解釈における過ちしやすい「リアリティーへの陥穽」に陥られたのではないかという気がする。

の持ち主(いわば職能神)である人と推した方が説得力があり、むしろ古代人の思考のなかでその実在人物が、鰐や白蛇とシンボル化されたと考えた方が正しいと思われる。本稿の分析論理に従ってもっと具体的にいえば、神功皇后の新羅征伐のさいに、荒々しい琴崎の海に沈んだ碇を優れた泳ぎで拾い上げた人(置かれた環境と認識の対象)が、当時の人々にとっては、力の強い水中動物である鰐或は大蛇のイメージとして描かれ、神のシンボルになったのであろう。

このように、本稿で提示した「古代人の神話的思考」と「シンボルの生成過程」の論理によれば、対馬神話は、「神の出現とその存在方式」から「渡来型」、「土着型」、「習合型」の三つに分けられる。この区分は、その神話の誕生の契機を「環境-人々-対象」という関係から求めることで、「渡来型」の場合には、その対象が「水平線の海と天から現われるもの」であり、「土着型」は、その対象が、外から寄り付いて海岸や海辺、海沿いで現われた場合である。また「習合型」は、海辺、地、山でその対象との関係をもって生成された場合である。従って、この三つの型は、時間的には、「渡来型」が最も古く、次が「土着型」、「習合型」の順になるし、空間的には、「渡来型」が人々からは最も遠く、同じく「土着型」、「習合型」の順番になるといえよう。

「渡来型」の場合、その特徴をみると、先ず、神は出現は基本的には海から寄ってくる。それが海中からきたか、或は海の彼方から漂着したかは、その物語の生成時期の差によって区分されるだけ²⁸⁾であって、当然ながら漂着神話が後に生成されたのである。また、天から降臨した神の場合、対馬では天といっても、それはあくまでも天から地ではなく海に降臨した²⁹⁾ので、この神も「渡来型」であることには変わりはない。要するに、対馬で天と

28) 例えば、海或は海中から現われたという和多都美系の神々、即ち「高御魂」、底津少童命(ソコツワタツミノミコト)や豊玉彦と豊玉姫、それから磯良のように対馬人にとって当為的・本質的である海神系は、より事実にウツロ船や甕に乗って漂着したといわれる神々、例えば「女院=神崎の伝説」、「女房神=神御魂(カンムスビ)神社」のよりも、先に生成したはずである。それは、古代人にとって、幻のように海から現われた神が後にウツロ船に乗って寄せてきたと考える認識の転換、要するに、それは古代のある時期に、古代対馬人の認識方式における「抽象化から事実化への転換」が行われたからであろう。このように、神話的思考で幻のような抽象的ものが事実的ものより先行するということこそ、エリアーデがいう「本質が存在を先行する(the essential precedes existence)」という言及の意味であろう。M. Eliade(1963), *Myth and Reality*, Haper&Row Publisher, pp.92-93

29) この点については、永留氏も同じ見解を示している。彼によれば、「海原の水平線が、...見える日と、茫洋として海と天の境界が見えないときがある。倭語で、海も天も"アマ"というのは、"アマノハラ"は海と天が一体であることを思えば不思議ではない。高天原から、天の八重雲を押し分けて降臨した天神も、海原から八重の潮路を超えて来た海神も、本来は未分化の"アメノカミ"だったのではないかと述べている。永留久恵(2009)『対馬国志：第一巻、原始・古代編—ヤマトとカラの挟間で活きた対馬—』昭和堂, p.5

いうのは、水平線に海と接した天であって、天と海から出現するというそれ自体は、ただ対馬ではない彼方の国から寄ってくるということで、ここで彼方の国とは、主に朝鮮であり、中国や南方からの渡来は少ない。

二つ目、この「渡来型」の神々は、日本国づくりの神話に関わった場合が多い。本来対馬それ自体が日本建国神話の誕生の舞台³⁰⁾であり、天照大御神に相応する「高御魂尊」は、対馬県主の祖日神の「高御魂(タカミノムスビ)」³¹⁾であるし、また日本の開国の神である「素盞男尊(スサノオノミコト)」³²⁾も峯町の「神山」と豊村の「島大国魂神社」の祭神である³³⁾。それから神武天皇の母の「玉依姫=玉依毘売命」は、対馬のワタツミ系神社の主神として祀られている。磯良の場合にも、建国ではないが、神功皇后の新羅征伐に関わったということからみれば、直接とはいえないが建国神話と関連している。勿論、この「渡来型」のなかには、建国と全く関わりのない神話もある。例えば、上県町の志多留村のカナグラダン(=神座壇)と呼ばれる神山の伝説では、昔、志多留の海辺に甕が流れてきて、そのなかから人が現われて「私は、カラの国から来た。どうかカラの国が見える所に置いてほしい」というので、朝鮮が見えるこの山に置いた³⁴⁾という。

三つ目、この「渡来型」の神々の場合に、実在世界、即ち対馬或は日本という実在世界の生成と、対馬人と日本人の存在の根源(高御魂のように)を説明してくれるので、この神々は、聖なる、尊ぶ神であり、また磯良のように、混乱から助けてくれ、荒い海を鎮めてくれる神である。ここに当る神々といえば、下県の「高御魂神社のタカミムスブ」、豊玉町仁位の和多都美神社の「磯良エベス」、航海安全を祈る巖原港の「志賀大明神」、美津島町大船超の網掛崎の「磯武良」、上対馬町琴崎の「磯良」、上対馬町鰐浦の海神が取り上げられる。

四つ目、それではこの神々はどのようにして神になったのか。これを本稿での「古代人の思考」と「シンボルの生成」の論理に従って説明すると、例えば「高御魂」と「磯良=磯武良」が

30) 古事記・日本書紀に登場する神代の創造の神々、即ち下県の名神社と豆殿の高御魂神社の主神である「高御魂=高皇靈」、またワタツミ神社の「彦火火出見(ひこひひでみ)」と「豊玉姫」、それから二人の御子である「彦波瀲武鸕鷀草葺不合(ひこなぎさたけうがやふきあへず)」だけではなく、小船越の「阿麻氏留(アマテル)神社」の主神である天照大神などをみれば、対馬が建国神話の誕生地であり、高天原は対馬を中心とした海ではないかという推測も可能であろう。

31) 永留久恵(2009), p.3

32) 『改訂:対馬島誌』は、「素盞男尊本土より韓地への往来に本島を通過したまへり。遺跡と伝わる地、豊崎村豊の島の頭(カウヘ)、峰村志多賀の神仙等あり。」と記している。対馬教育会編(1940)『改訂:対馬島誌』, p.201

33) 勿論、建国神話と関連した神社といえば、「住吉神社」と「八番宮神社」であるが、これらを取り上げれば、「神道」のことまで触れなければならないので、ここでは渡来と関連した「海神」の方に焦点を合わせることにし、住吉神社と八番宮神社のことについては、今後の課題にしたい。

34) 永留久恵(1988), p.54

神になったのは、「高御魂」の場合には、海の彼方からウツロ船に乗って現われた対象、即ち日常の対象とは異なるこの「幻のような対象象、即当時の古代人にとって、変わったもの「幻の認識され、それが神秘的な力をもっている神のカテゴリーに入るわけである。また磯良のの古代人に海底に沈んだ碇を潜って掬上げてもの「幻を助けた姿が、同じく変わったもの、即ち「神秘的な力の持ち主(職能神)と認識されて神に化したのである。磯良が神に化したのは、海によってだけ生活ができた当時の人々にとっては、生存のたぎって欠かせない、いわば「当為論的闊っ出現したのである。

次の「土着型」の場合は、対馬の地域環境と強い関わりを持っている対象を基にして作り上げられた神話である。この類の神話での神は、外(主に海)からきて対馬に土着化した神である。先ず、この類の神話では、神になる対象が自然物である場合が多く、そこから神は出現したとされる。要するに、この「土着型」の神話では、海辺、崎、岩礁、石、それから想像的動物もシンボルになっている。先の「渡来型」では、大体自然物が神体³⁵⁾になっている場合は少ない。例えば、海神社(旧八番宮)の場合の神体は金像(二体)と木像(三体)の五つ³⁶⁾であるという。ただ和多都美神社の場合だけには、『対馬神社誌』では「神体之義は、開帳無之二付知³⁷⁾と書かれてあるが、神社の前には磯良エビスのシンボルである亀裂模様の磐座がある。この「土着型」に属する対馬神話のなかでよく登場する自然物は、石や岩、それから蛇である。

二つ目、「土着型」の神話は、建国神話の主人公ではなく、地元的生活環境との関わりをもっているものが多い。例えば、対馬の北端、豊浦の沖合にある椎根島の「島大国魂神社」³⁸⁾の白い水の伝説での白髪の老翁³⁹⁾、比田勝の三字田の「花宮御前」⁴⁰⁾の伝説⁴¹⁾では、神に当

35) いうまでもなく、対馬の神社で最も多い神体は御幣である。

36) 『対馬神社誌』には、「御體五體 内二體は金像 同三體は木像」と書かれてある。鈴木棠三(1972)『解題対馬神社誌』『対馬の神道』三一書房, p.283

37) 同上, p.298. 永留久恵によれば、天明の『対馬州神社大帳』は、和多都美神社の神体について「神体木像、祭神二座」と記しているという。永留久恵(1988), p.39, 再引用。

38) 『対馬神社誌』では、「嶋頭(シマノカウヘ)神社=祭神大国魂尊、素戔鳴尊(スサノオノミコト)也。神体白石。」と記されている。鈴木棠三(1972), p.254

39) 『楽効紀聞』には、これについて、他国の船頭が薪を拾うために島の山に登ったところ、白い水、黄色い水の流れる所があって、立見していたところ、白髪の老翁が現われ、「早く帰れ」というので、引き返そうとすると、「この水を見たことを人に語れば命をとるぞ」といわれ、「いや、忘れた」といったが、そのまま打伏して即死したという説話がある。永留久恵(1988), p.31 再引用。

40) 『対馬神社誌』は、「神体石高六村 勸請不知。祭神木花開耶姫神(コノハナサクヤヒメノカミ)」と記す。鈴木棠三(1972), pp.252-253

41) 説話によれば、花宮御前はウツロ舟に乗って流れてきた姫君で、多くの財宝を所持していたが、土地の者に殺され、所持品一切を奪われてこの地に埋められたという。永留久恵(1988), p.35 再引用。

るものは、超越的・神秘的ではなく、日常的存在として描かれている。要するに、この段階では、「渡来型」での超越的存在が実在化される、所謂「超越的存在の日常化(routinization of transcendental existence)」が窺われるのである。

三つ目、「土着型」の神々は、恐れや畏怖の存在である場合が多い。先の白髪の老翁や花宮御前の存在も、納島⁴²⁾の「奈伊島神社」の伝説⁴³⁾での神も、あくまでも畏怖の対象として描かれている。要するに、「土着型」に属する神々は、外から流れてきて地元では、恐ろしい存在のイメージとして土着化されたケースが多い⁴⁴⁾のである。

四つ目、このような「土着型」に属すると思われる神話や物語は、対馬の各地で伝わっているが、それをよくみると、一つの特徴が読み取れる。それは、白(シロ、シラ)をシンボルにしているケースには、必ず畏怖のイメージを表しているという点である。日本古代の神話や神社で現われるシロという記号が、新羅(シラギ)と関わりがあるということについては、すでに幾つかの見解⁴⁵⁾が提示されている。対馬の神話や物語のなかでも、この白の記号が使われるところが多いが、それが殆んど対馬の北部地域に集中しているということに注目しなければならない。豊村椎根島の「嶋頭(シマノコウベ)神社」の場合、「祭神大国魂尊、素盞鳴也。神体白石⁴⁶⁾と記されているが、ここで示されている白石と、またその伝説に登場する、白髪老翁や白蛇はシラギと関わりがあると考えられる。また、同じく対馬の最北端の西泊まりの本山の白い蛇の伝説でもシロは登場する。それだけではなく、対馬の西海岸に面した上県町の笠山上流のマシヨドコ(魔性所)の伝説にも、シラエが登場するなど、対馬には「シラエ」または「シレエ」という地名が方々にある⁴⁷⁾。「白=シラ」という名称が出てくる全ての神話や伝説がシラギ(新羅)と関わりがあると断言してはいけませんが、海流の流れや地理的な近接さから考えると、そのなかで相当の場合はシラギと関わりがある神や人物であると推測される。前述した三つの特徴と関連させていえば、この「土着型」神話のなかでも、特に「白」の記号が登場するものは、新羅と関わりがある「恐ろしい、畏怖の存在のイメージ」である⁴⁸⁾といえよう。

42) 対馬最南端の岩島で、『対馬神社誌』では、「神体木像 勸請不知」と記されてある。鈴木棠三(1972), p.335

43) 伝説よれば、「納島の神様は女神だが、男嫌いで、蛇を婿にして頭に巻いている」という。永留久恵(1988), p.35

44) この他にも、殿崎本山の松の木にあったという白い蛇の話、笠山のウワバミの伝説、濃部のウワバミ、椎根の「豊和多都美神社」の八つの首の蛇の伝説などがある。永留久恵(1988), pp.40-47 参照。

45) 出羽弘明(2004)『新羅の神々と古代日本-新羅神社の語る世界』同成社、それから金達寿(1994)『古代朝鮮と日本文化：神々のふるさと』、講談社学術文庫, p.754 参照。

46) 鈴木棠三(1972), p.254

47) 永留久恵(1988), pp.40-41

48) 新羅(シラギ)のことが恐ろしい存在とイメージされたのは、注31の「素盞尊本土より韓地への往来」、

五つ目、この「土着型」の神話の生成を、先に提示した本稿での説明論理に従って論じると、「渡来型」に比べてみれば、もっと「事実的世界」に近づいたと考えられる。ここでの神或は恐ろしい存在が、変わったものであることには変わりはないが、あくまでもその存在の生成は、当時対馬人の思考のなかでは、外からきた恐ろしい存在(認識対象)⁴⁹⁾が地元で住み着いて(置かれた環境)、それが古代対馬人の生活や命を脅かす存在のイメージになり、神のカテゴリーに入ったのである。これで、この型の神や恐ろしい存在に対する祀りは、その怒りを鎮めることになるわけである。

最後の「習合型」は、先の二つの類型よりも、時間的にもっとも遅れて生成されたし、その抽象化の程度も低く、要するに最も事実性(日常化)の高い神話である。その代表的なケースといえば、対馬豆殿の「天道信仰」である。この天道信仰は、対馬の宗教の独特さをよく示す信仰として、日本だけではなく韓国でも、多くの研究結果がある⁵⁰⁾ので、ここでは、本稿の説明論理に従って、天道信仰の形成における習合(syncretism)の過程に焦点をあわせて論じることとする。

まず、代表的な習合型である天道信仰⁵¹⁾の神、即ち「天道童子=天道法師=天道菩薩」の出現についてみると、超越的な存在が、対馬に流れてきて、長い間地元で生きて行く間に、対馬の環境と人々と相互作用をしながら習合して生成された神である。この天道信仰の習合の歴史については、『対馬神社誌』に詳しく記されてあるが、永留久恵の要約と説明によれば、「天童は、対馬固有の神道を形成してきた天道信仰のシンボルとして、神とも人ともいわれた天道童子のことである。その母はウツロ舟に乗って漂着し、日光に感精して懐妊した⁵²⁾という所伝があり、天道童子とは日ノ神の御子を表明した名にほかならない。この

また「神功皇后の新羅征伐」の話からも推測できる。

- 49) それが恐ろしいものというのは、当然ながら当時対馬人よりも優れた能力或は技術をもっていたからである。
- 50) 韓国での天道信仰に対する研究書としては、玄容駿(1974)「対馬島の天道信仰」『韓国民俗学』Vol.7, No.1, pp.55-65, 任東権他5人(1985)『日本対馬・壱岐島総合学術調査報告書』ソウル新聞社, pp.56-63, 任東権(1988)「対馬島에 傳播된 韓文化-天道信仰을 中心으로」『韓国民俗学』Vol.21, pp.173-198, 魯成煥(2001)「對馬島 王權神話의 比較研究」『東北아시아文化學會國際學術大會 發表資料輯』, pp.44-47, 任東権(2004)『韓國에서 본 日本의 民俗文化』民俗園, pp.99-124 などがある。
- 51) 『対馬神社誌』には、「天道」という名称を使っているところは、13箇所(佐護の湊村、峰の木坂村、青見村、小峰村、豊玉の田村、銘村、佐保村、巖原の内院村、それから豆殿の天道など)、また天道という祭祀の記録まで含めば、合わせて20ヶ所が記されている。鈴木棠三(1972), p.260, p.284, p.289, p.291, p.306, p.310, p.336, p.345と、永留久恵(1988), pp.112-127 参照。
- 52) 天道童子の母については、三つの異なる伝説(照日の女(ムスメ)の日光懐妊説・ウツロ舟の漂着説・内院女御の婢(ハシタメ)説)があるが、いずれも日光感精によって懐妊したということには同じである。永留久恵(1988), pp.156-158 参照。

童子が法師になって天道法師と称するのであるが、これは仏教(真言密教)との習合にともなう変化であって、一名「天道菩薩」とも称された⁵³⁾という。また、彼は「この天道信仰の年中行事は、原始的品種といわれる赤米を耕作し、その穀霊を神(天道)として祭り、この霊を継承する行事が中心になって人と神の一体化が図られる…家々にはホタケサマという神所があり、穀霊と祖霊を一体とした観がある」といって、「天道信仰は、日ノ神と穀霊と祖霊の信仰が混然一体となったもの⁵⁴⁾と解釈する。この言及からもわかるように、天道信仰は、その生成においては、漂着神話的要素(ウツロ舟)と日光感精神話⁵⁵⁾的要素(日光による懐妊)の習合、それからその信仰の性格においては、永留久恵も指摘しているように、古い農業文化(日神崇拜・穀霊崇拜・祖霊崇拜)と仏教と習合(日神と大日如来の両部習合)⁵⁶⁾の性格をよく現わしている。

二つ目、天道信仰での神の場合、先の二つの類型に比べて、相対的に事実性が高いように描かれている。先の二つの類型をみると、「渡来型」の神は非常に抽象性が高く、また「土着型」の神も「日常化」はみられるものの、ある程度は抽象的で描かれている。しかし、この「習合型」の天道信仰の場合、童子から法師へ、また菩薩へと神のシンボルが変化したということは、その神の抽象性が時間のながれに伴って事実化してゆくことを示していると考えられる。要するに、日の御子の童子が法師になり、後に菩薩⁵⁷⁾になる過程は、神のイメージの抽象性が事実性へと変わってゆく過程であって、日光感情によって生まれた童子(抽象的段階)が法師-菩薩(事実的段階)へと変化した過程を示しているのであろう。また、この童子-法師-菩薩へとの変化は、非常に重要な意味をもっている。要するに、天道信仰の崇拜対象が時間の経過によって変貌したイメージとして描かれたということは、いよいよ古代対馬人の思考のなかに「歴史意識」が形成されたことを示しており、またその認識対象が実在人物⁸⁾として歴史に登場して、世俗世界で存在⁵⁹⁾することになるのである。

53) 同上, p.4

54) 同上, pp.104-105

55) 感情神話、即ち日ノ神による感情によって天の御子を産むという神話について、三品彰英は、日本の天孫降臨の神話(高天原のアマテラスオオミカミ)と朝鮮の日の御子神話(高句麗の朱蒙誕生の神話)との間にはかなりの距離があるので、それを比較しにくいという。しかし、対馬には、日ノ神からの感情を現わしている神話は、天道童子の他にも、上県町佐護の「天道女體宮」(神体の腹部に日輪を抱いた女神像)がある。三品彰英(1980)『日鮮神話伝説の比較』平凡社, pp.250-252.と永留久恵(1988), p.21

56) 永留久恵(1988), p.21

57) 法師が菩薩に称されたのは、「童子三十一歳、大宝三年(七〇三)に、文武天皇の病を癒したことから、天皇から「宝野上人」の号並びに「菩薩」の号を賜わり、また褒賞を加え…」ということからだという。鈴木棠三(1972), pp.107-108

58) 『改訂:対馬島誌』は、天道法師について「皇紀1,333年、天武天皇元年(白鳳二年=西暦674年)癸酉天道法師下県郡久田村豆敷内院に生る」と記している(p.214)が、これについて、永留氏は、中世の神仏習合

三つ目、「習合型」の天道信仰は、なによりも「生活への密着性」をその特徴としている。この生活への密着性は、当然ながら天道信仰の「事実性」と関連しているが、天童或は天道法師に関する記録のなかで「赤米の原初の種を天童が持ってきたと所伝」と、「文武天皇の病氣癒しの所伝」からもわかるように、天道法師は、世俗世界でみえる非凡な力の持ち主であって、決して目にみえない神秘的な力をもっている超越世界の存在と描かれているのではない。この世俗世界での非凡な存在というのは、「聖なる存在の世俗化(secularization of the sacred)」を示していることで、この過程によって、天童は天道法師になり、また形式化した制度(帝から宝野上人の号や菩薩号を賜わったこと)⁶⁰⁾によって「天道菩薩」という人格神になるのである。

四つ目、天道神話は、神としてのこの天道法師の生成を、本稿の説明論理によって論じると、長い間に、「環境-人々-認識対象とのインタラクション」が最も頻繁に、それも密接に行われた過程によって生成され、変化したといえる。要するに、この天道法師が祀られる神になるのは、渡来した神が地元で土着化(対象)して、また地元の環境と人々と長い間にわたって相互作用をするなかで、非日常的な能力(カリスマ)をみせて、世俗世界での人格神になったのである。勿論、この痕跡に関する史料や記録が、捏造や架空的であるかないかは本稿の説明論理では問題にならない。そのような記録が中世に書かれたということは、むしろそれが、中世になってこの天道信仰が一つの権力に化したのではないという推測の一つの端緒になると思われる。

3.3 対馬神話のなかのシンボルの生成とその意味の解釈

ここでは、以上で論じた対馬の神話の事例に登場するシンボルの生成、その意味を、本稿の説明論理によって解釈する。前述したように、シンボル、特に宗教的シンボルは、それ自体が社会的産物である。それが社会的であるというのは、置かれた環境のなかで、考える主体・考えられる客体としての人間が、認識対象に対して共有したイメージや意味を

時代に、「信仰のシンボルとして、天道童子と称する神人の出現を説き、その事蹟を捏造した説話である」とみている。永留久恵(1988), p.108

59) 法師の世俗的・事実的な縁起、また神仏習合の歴史については、鈴木棠三(1972), pp.106-112. 参照。

60) 文武天皇の病癒しのために、「飛行の術によって、対馬の内院から壱岐の小城山に、さらに帝都の金門に飛んだのあと、ここに帝の御ために祈ること十七日、たちまちに御悩は癒えた。帝は法師の法力に感じ給い、宝野上人の号並びに菩薩号を賜わり」というのは、形式化された天皇の統治制度によって、法師の身分が高まったことで、これも「神聖さの世俗化」現象であろう。鈴木棠三(1972), pp.345-346

つけることによって作られ、またその意味を理解し合うからである。

本稿で、事例として提示した対馬神話のなかで登場するシンボルは、勿論実在的なものと想像的なものがあるが、それぞれの神話のなかでよく登場するシンボルを、本稿の説明論理に従って解釈すれば、次のようになる。まず、「ウツロ舟と甕⁶¹⁾」をみると、二つ共に彼方とこの世を結び付ける媒介的なものであって、舟の場合、西欧では「聖なる島」或はキリスト教では「教会」というイメージをもっている⁶²⁾というのだが、対馬神話では、幻のような彼方の国から流れてくるもので、そのなかには聖なる存在がいるというイメージをもっている。前述した「天道童子」の母、また佐護の「女房神」、それから豆殿の「高御魂」の場合は、ウツロ舟に乗って漂着した神々である。ここでわかるように、古代人にとって、ウツロ舟は、異境の海(別の世界)から寄ってくる「神秘的な存在の駕籠」のようにイメージ化されている。これは、幻のように見えたり消えたりする海彼の異境(置かれた環境)のなかで、ミラージュのように現われ、さらにその中には変わった存在を抱いているウツロ舟や甕(認識対象)の出現は、対馬人(認識主体)には、神秘的な存在の出現を知らせる前兆という意味をもたせたのであろう。それだけではなく、この「ウツロ舟と甕」は、対馬の古代人の思考では、この世から他界へと運べる駕籠でもあって、死者を他界へ送りかえす棺というイメージとしても描かれていた。

二つ目、対馬神話のなかでよりよく登場するシンボルには、「磐座、石」がある。東西を問わず、石は、その固さと永続さによって、人間世界の変化の法則による生物学的腐敗や死に対立する生の起源というイメージをもっている⁶³⁾。対馬神話の磐座や石も、神々の起源(日本建国神話でのように)のイメージをもっているが、またこれらは、「神の寄せ場、また神が宿っている、或は神の意志が籠っているもの」という意味をもつシンボルでもある。例えば、比田勝の志古島は、安曇磯良の寄せ付いたところとイメージされたし、また和多都美神社の海辺の「磯良エビス」の自然の磐座は、磯良の意志が籠っているものという意味のシンボルである。石の場合⁶⁴⁾には、神の存在それ自体のイメージ(神体)をもっているものが多いが、そのなかでは、磐座と同じく、神の寄せ場或は意志が籠っているという意味をもっているシンボルもある。この石のシンボルには、自然的ものと人工的のもの(仏像など)

61) ウツロ舟と甕は、その形の差、また考古学、歴史学でのその機能や意味の差はあるが、対馬神話で描かれたイメージとその意味においては、二つ共に神の出現を指している。

62) J. E. Cirlot(1991), p.295

63) *ibid.* p.313

64) 勿論、この石のシンボルといえば、仏像が代表的であるが、本稿では、対馬に仏教が伝来される前の神話に焦点をおくので、仏像の事例は取り扱わないことにする。

があるが、対馬の神社のなかでは、石を神体としているところが最も多い⁶⁵⁾。石のなかでも、丸石は特に神が宿っている意味⁶⁶⁾をもつシンボルである。また、石のなかでも白石を神体としている神社が、前の志古島の島大国魂神社の「嶋頭大明神」と、巖原南室村の南室嶋大明神の神体⁶⁷⁾の二つがあるが、これは先にも述べたように、新羅との関わりが窺えるところである。また、殿崎の自然洞窟のなかの観音像は花崗岩であって、対馬で生産される石ではない⁶⁸⁾ことから、これらも伝来してきたものである。このように磐座や石が神のシンボルになることも「ウツロ舟、甕」と同じであって、置かれた環境のなかで、変わった存在(対象)について、対馬人(認識主体)は神秘的もしくは恐ろしい力をもっていると認識しあい、それが神のシンボルになったのである。

三つ目、本稿で取り上げた対馬神話のなかで登場する生き物といえば、「蛇とウワバミ」⁶⁹⁾がある。これらはエネルギー、力、生命力のシンボルであり、西欧では知恵、復活、力という多様な意味をもっているシンボル⁷⁰⁾として描かれている。これらのシンボルの意味は、対馬神話で登場する蛇やウワバミにもある程度当てはまるが、西欧対馬神、肯定的な力という意味ももっているとなっているが、対馬神話での蛇やウワバミに限っては、あくまでも否定的な力、魔性の力として描かれている。椎根島の白髪翁の伝説で登場する白い蛇、殿崎前の本山の松の根元の白い蛇⁷¹⁾、内院村の「奈伊島神社」の伝説での蛇⁷²⁾、それから上県町の笠山川の飲めない水と関わりがあるとウワバミ伝説⁷³⁾、また椎根の大蛇⁷⁴⁾と吉田村の大蛇の伝説⁷⁵⁾などに登場する蛇やウワバミは、みんな否定的で恐ろしいはまるがとして

65) 『対馬神社誌』では、神体として「幣、石、木像、壺、石像、鏡、塔、甕、鈴など」多様であるが、そのなかで幣(ぬさ)を神体としている神社と、石が神体になっている神社が最も多い。幣を神体にするということは、おそらく儒教の祭祀儀式によることであって、それらの神社の縁起は中世以後になるのであろう。

66) 永留も指摘しているように、対馬の「高御ムスブ」のムスビは円い珠の形で表わされ…このタマというのが玉、珠、霊、魂という漢字で表わされてきたわけで、それらには全て「カミ」が宿っていたのである。永留久恵(1988), p.49

67) 『対馬神社誌』では、南室嶋大明神について、「神体白石二由来不知」と記されている。鈴木棠三(1972), p.331

68) 永留久恵(1988), p.34

69) ウワバミは想像のものであるが、それとは関わらず、それと蛇がもっているシンボリック・イメージは類似している。

70) J. E. Cirlot(1991), pp.285-288

71) 永留久恵(1988), p.31と p.35

72) 内院村の伝説では、「納島の神様は女神だが、男嫌いで、蛇を婿にして頭に巻いている」という。同上, p.40

73) 笠山の水は飲めないというが、それは上流にマシヨドコ(魔性所=シラエ)があったからだという伝説で、その笠山の沖の小島にウワバミがいたという話し。同上, p.41

74) 椎根の豊和多都美神社の山地の妖怪談での八つ首の蛇の伝説。同上, p.43

描かれている。このように、対馬神話での蛇やウワバミが肯定的なはまるがではないのは、前述しうに、対「シラ」との関わりがあると思われる。要するに、この蛇やウワバミが、恐ろしい存在という意味をもつシンボルになったのは、当時対馬人に、新羅との関連した存在(対象)それ自体が恐ろしい存在であって、それがシラエ(白水)や白蛇、白いウワバミという恐ろしい、畏怖の意味をもつシンボルになったからである。

4. お結び

古代対馬では、我々には想像できないほど、頻繁に往来があった神々と人々のラッシュアウト時期があって、その時対馬は神々と人々の社交場であった。それを表わしている神話とそのシンボルを解釈しようとする研究は以前から多様な観点から行われてきたが、本稿のように、それを相互作用論的観点から説明したものは稀である。要するに、本稿で提示した「古代人の認識方式」と「古代シンボルの生成と解釈」という説明論理は、今までの対馬神話や民俗の研究でのアプローチとは異なる新しい試みであるといえよう。

このような本稿での説明論理に基づいて、「神の出現とその形態」によって、対馬神話を「渡来型」、「土着型」、「習合型」にわけてみた。この分類によれば、「渡来型」は、建国神話と関わりがある神であり、従って対馬人のみならず日本人の存在の根源を説いているという特徴をもっている。また「土着型」は、対馬の環境と最も深い関わりがある神であり、それは恐ろしい或は畏怖的な存在であり、特に新羅との関連性が深い。最後の「習合型」としては「天道信仰」を取り上げたが、それはもともと対馬神話のローカルティーを表わす神話であって、それは、抽象性から事実性へと、それから彼方から世俗世界へと変貌してゆく対馬信仰のユニーク性をよく表わしている神話である。

また、対馬神話で登場するシンボルは、あくまでも当時「対馬という環境・と人々・対象との間」で、変わった或は優れた存在(対象)に対して主観的に認識し、それを共有することによって、意味を与え解釈しあう過程を通じて生成されたといえよう。勿論、このような説明論理が、対馬神話の構成とそのなかのシンボルを解釈する唯一な方法ではない。むしろ本稿での解釈は、今まで多様な観点から提示された多様な解釈のなかのただ一つにすぎない。要するに、あくまでも本稿は、社会学的観点から設定した「古代人の認識方式」と「環境

75) 三根浦の吉田に少女を要求する大蛇の伝説。同上, p.45

-認識主体-対象の間で行われるシンボリック・インタラクシオン」という説明論理によつて、対馬神話の構成とそのシンボルを解釈しようとする一つの試みである。

とはいえ、本稿では、膨大な対馬神話や伝説、物語の一部だけを事例として取り上げ、それを分析したので、この解釈を対馬神話全体に一般化するには限界があることを否定できない。古代朝鮮との関係においても、カラ(伽倻)と百済との関連性が高い神話や遺跡が多いし、また仏教と習合した神々も散在している。勿論このような限界は今後の課題であろう。

【参考文献】

魯成煥(2001) 「對馬島 王權神話의 比較研究」『東北아시아文化學會國際學術大會發表資料輯』, pp.44-47

任東權他5人(1985) 『日本対馬・老岐島綜合學術調査報告書』ソウル新聞社

任東權(1988) 「対馬島에 傳播된 韓文化-天道信仰을 中心으로-」『韓國民俗學』Vol.21. pp.173-198

任東權(2004) 『韓國에서 본 日本의 民俗文化』民俗園, pp.99-124

玄容駿(1974) 「対馬島の 天道信仰」『韓國民俗學』Vol.7.No.1, pp.55-65

申叔舟著、田中健夫訳注(1991) 『海東諸国記』岩波文庫青458-1

大林太郎・児玉仁夫、権泰孝訳(1996) 『神話学入門』塞文社

河村望(1991) 『古事記を読む』人間の科学社

金達寿(1994) 『古代朝鮮と日本文化；神々のふるさと』講談社学術文庫754

倉野憲司校注(1990) 『古事記』(岩波文庫黄1-1)岩波書房

鈴木棠三(1972) 「解題対馬神社誌」『対馬の神道』三一書房

対馬教育会編(1940) 『改訂対馬島誌』対馬教育会

出羽弘明(2004) 『新羅の神々と古代日本-新羅神社の語る世界』同成社

永留久恵(1988) 『海神と天神-対馬の風土と神々-』白水社

永留久恵(2009) 『対馬国志：第一巻、原始・古代編-ヤマトとカラの挟間で活きた対馬-』昭和堂

三品彰英(1980) 『日鮮神話伝説の比較』平凡社

楊家駱主編(1991) 『新校本：三國志2』鼎文書局

J. E. Cirlot(1991) *A Dictionary of Symbol*, Routledge&Kagan Paul

Louis Dupré(2000) *Symbols of the Sacred*, Cambridge: Wm. B. Eerdmans Publishing Company

Mircea Eliade, trans. by Rosemary Sheed(1958) *Patterns in Comparative Religion*, Sheed and Ward

Mircea Eliade & Joseph. M. Kitagawa(ed.)(1959) *The History of Religion; Essays in Methodology*, Chicago: University of Chicago Press

M. Eliade, translated. by W. R. Trask(1963) *Myth and Reality*, New York: Harper & Row Publisher

George Herbert Mead, edited and with introduction by C. W. Morris(1962) *Mind, Self & Society; Works of George Herbert Mead Vol. 1*, Chicago: Chicago Univ. Press

논문투고일 : 2012년 03월 10일
 심사개시일 : 2012년 03월 20일
 1차 수정일 : 2012년 04월 10일
 2차 수정일 : 2012년 04월 16일
 게재확정일 : 2012년 04월 20일

〈要旨〉

相互作用論的観点による対馬神話の類型分類とそのシンボルの解釈

本稿は、相互作用論的観点から、古代人の認識方式とシンボルの生成と解釈に対する説明論理を立てて、対馬神話の構成的類型を分類し、また神話でのシンボルの意味を解釈することを目指している。この本稿での説明論理によって、対馬神話を「渡来型」、「土着型」、「習合型」と分類し、それぞれの型において、型と出現や生成原理、型の役目、人々にとってのその型の意味を分析した。次には、型話のなかのシンボルを、本稿での説明論理によって、その生成、意味付けや意味解釈を分析した。これは、今まで行われてきた多様な観点からの対馬研究とは異なって、社会学的観点から対馬神話とそのシンボルを解釈するという点で差別性をもつと思われる。ただ、本稿は、膨大な対馬神話、伝説、物語のごく一部だけを事例としたので、この分析の結果を一般化するためには今後より廣く深い研究が必要であり、従って本稿は、一つの新しい観点から対馬神話を分析する出発点である。

**A type classification of Tsushima's myths and the interpretation of symbols in it
by a viewpoint of interaction theory**

This paper aims at classifying Tsushima's myths and interpreting its symbols through the explanation logic to the ancients' recognition system and the creation and the interpretation of symbols from a viewpoint of interaction theory. According to the explanation logic in this paper, Tsushima's myths were classified with the "come-across the sea type", the "settled type", and the "syncretism type", and the meaning of gods' appearance, the creative principle and the duty of God, and the meaning of God for people in each model were analyzed. Next, the creation of a symbol, and the giving meanings to the symbol, and the interpretation of the symbol in a myth were analyzed with the explanation logic of this paper. I think, this means that Tsushima's myths and its symbols are interpreted from a sociological aspect, which is different from the Tsushima research from various viewpoints done until now. However, it is difficult to generalize the result of this paper's analysis. And it is necessary to inquire Tsushima' myths more deeply because this paper showed the only a part of Tsushima' myths, traditions and tales as examples. Therefore, this paper becomes a starting point which analyzes Tsushima's myths from a new viewpoint.