

日本神話と中国神話・伝説の比較考察

——『古事記』における伊耶那岐命（い
ざなきのみこと）・伊邪那美命（い
ざなみのみこと）神話を中心に

長崎大学大学院生産科学研究科

唐 更強

目次

序章	1
第一章 『古事記』の「ヒルコ神話」について	30
第二章 中国古代文献における数字「三」の意味や機能と日本神話	52
第三章 なぜいざなぎのみことは桃の実を三つ投げるのか	62
第四章 『古事記』国生み神話における数字の「八」及び「八」に関する構造の考察	78
第五章 『古事記』の黄泉の国神話における「八雷神」に関する一考察	90
第六章 「一日に千頭絞り殺さむ」と「一日に千五百の産屋を立てむ」の解釈について	97
終章	112
参考文献一覧	125
初出一覧	132
後書き	133

序章

第一節 研究の目的

一衣帯水の日中両国は歴史上の付き合いとして源は遠く、流れは長いと思う。二つの国の文化は融合するものもあるし、文化の摩擦もあると考えられる。未熟な私にとっても、文化の深い意味は、大変難しいと知っていても、古代人の心を知りたい、人間の思惟を知りたいという思いを抑えることは出来ない。文化に属する神話や民俗などは人々の心に深く隠れている心像の鏡と言えよう。神話を研究することは日中相互を深く理解するための一つの良い方法ではないかと考えている。日中が仲良く手を携えて共に発展するためには、互いに交流し、且つ理解することがその礎石になると思っている。両国の神話や民俗などの比較研究により、両国の人々の基本的な心像の相似や異なりなどを少しでも理解できるようになれば、喜ばしいことである。本研究を通し、日中の交流に微力でも貢献できるならば、幸いだと考えている。

中国古代において物事を考察して認識した方法を知るには、先ず『易経』を理解しなければならないと思われる。

『易経・繫辭上』には、「易有聖人之道四焉。以言者尚其辭、以動者尚其變、以制器者尚其象、以卜筮者尚其占。」¹とある。よって「辭・變・象・占」は一体であるものの四つの側面だと考えられる。『周易』に現れた思想について「象」・「数」・「理」・「気」などの諸説がある。程頤氏・朱熹氏の「体用一源」²の考えを借り、「形而上者謂之道、形而下者謂之器。」³という「道・器」は本来分離できないものと考えられるであろう。つまり物事の象とそれに関する数は一つのもののそれぞれの側面だと考えられる。

又、「繫辭上」には、「參伍以變、錯綜其数、通其變、遂成天下之文。極其数、遂定天下之象。」⁴とある。従って、数字は単なる計算に用いられる形而上の観念としての数字だけでなく、形而下の実体をもった物事のあらゆる面に関わっているのではないかと考え

られる。

中国において観念としての数字の「一」から「十二」までと、実体をもったこれらの数字に関する構造（事物・事象）はよく古代文献に見出される。この十二個の数字は皆それぞれ特殊な意味を持っていると考えられる。中国人はこれらの数字をもとにし、その意味或いは数字に関する構造を以て世界を認識してきたのである。数字又は数字に関する構造は中国古代の神話・伝説・民俗・哲学・芸術・政治・医学・兵学などほとんどあらゆる領域に見出すことが出来る。

一方、日本神話が溢れている『古事記』にも、観念としての数字或いは実体としての数字構造も少なくないと見られる。これらの数字或いは数字構造の意味や機能が分かれば、神話解釈に大いに役に立つのではないかと考えている。筆者は、日本の文学と言語に関心を持つ中国人として日本語と中国語の二つの言語を理解できる利点を活かし、主に中国の古代文献における数字の意味或いは数字に関する構造を詳しく考察し、その上で、『古事記』における数字或いは数字構造に関する神話と比較して考察しようと思う。本論で取り上げるのは、『古事記』の冒頭から黄泉の国までの神話である。それは、天地初発から、いざなぎのみこと・いざなみのみことの誕生、及び、二神による国生み、神生み、いざなみのみことの死、黄泉の国に至る一貫の神話で、古事記の冒頭を飾る重要な神話である。これらの場面は、本論の主な研究対象である数字又数字に関する構造が多用されている場面であり、本論の目的を達成するために、相応しい対象と考えている。勿論、上記のいざなぎのみこと・いざなみのみことに関する一連の神話は、数字の考察だけで、すべて理解できるわけではない。以前から関心をもってきたいざなぎのみこと・いざなみのみことが自らの子供である「ヒルコ」を葦船に入れて流してしまう神話の意味も重要なものなので、最初の一章とすることにした。これらを併せ、いざなぎのみこと・いざなみのみことを中心とした『古事記』の神話を解釈して試みたいと思う。

第二節 研究の背景

「神話」という言葉はもともと中国にはなかった。中国で、初めて「神話」という言葉の意味を詳しく述べたのは留日学者の蔣智由氏が梁啓超氏の創刊した『新民叢報・談叢』の36号に書いた「神話歴史養成之人物」⁵という文章である。「神話」という言葉は日本から借りたものである。魯迅（周樹人氏）には、『中国小説史略』の第二篇⁶と『中国小説的歴史的變遷』の第一講⁷で神話について論じられた。又、氏の『漢文学史綱要』⁸には、多くの神話を例として挙げられた。例えば、『詩経』の「玄鳥」・『莊子』の「混沌」・『離騷』の「天問」（一部）・司馬相如氏の「大人賦」などである。魯迅のこの三つの著書から本格的に現代の中国神話研究が始まったと考えられる。

その後、中国人の神話研究の大家は例えば、茅盾・聞一多・顧頡剛・袁珂などの諸氏が見られる。中国本土の神話研究史上茅盾（沈雁冰氏）は基礎を確立する人物で、聞一多氏は重要な開拓者だと考えられる。袁珂氏は神話論集や『山海経』の校注⁹のほか、神話学研究と中国神話の基礎的な研究に大きな実績を残した。他にも、自分の独特の研究法で神話を研究する著名な学者が輩出した。名を全部挙げるのは話が煩瑣であるから、少し代表的な人物を挙げよう。例えば、呂思勉・黄芝崗・徐旭生・蘇雪林・芮逸夫・鄭振鐸・江紹原・謝六逸・楚図南・衛聚賢・高亨・丁山・楊堃・林惠祥・凌純聲・程憬・鍾敬文・常任俠・馬長壽・陳夢家・孫作雲・岑家梧・馬學良・楊寬・饒宗頤・陶陽・張光直・潛明茲・劉城淮・蕭兵・馬昌儀・王孝廉・何新・鄧啓耀・葉舒憲・陳炳良などの諸氏が挙げられる。

先学の方々は自分の専門から出発して中国の神話を研究した。例えば、民族学・民俗学・人類学をもって神話を研究するのは黄芝崗・芮逸夫・江紹原・楊堃・林惠祥・凌純聲・鍾敬文・馬長壽などの諸氏である。歴史学をもって「疑古」という立場で神話を研究するのは顧頡剛氏・楊寬氏などがおられる。歴史学・考古学・古代文字などの専門で神話を研究するのは呂思勉・徐旭生・衛聚賢・高亨・丁山・程憬・陳夢家・張光直などの諸氏が数えられる。美術の専門で神話を研究するのは常任俠氏・孫作雲氏・岑家梧氏

などで、孫作雲氏は壁画・画像・文飾を中心に、岑家悟氏はトーテムを中心に挙げられる業績が多い。又、一つの領域を絞って神話を研究する学者には、楚図南氏は西南民族神話の研究に、馬学良氏は言語学をもって彝族神話の研究に関する優れた業績がある。蘇雪林氏・蕭兵氏は楚辞神話研究の専門家である。なお、文学の面から鄭振鐸・謝六逸・王孝廉・葉舒憲・陳炳良などの諸氏に優れた業績が見られる。

特に王孝廉氏は日中神話研究の交流、又中国神話の研究において大きな貢献が見られる。

まず、日中神話研究の交流において氏は森安太郎氏の白川静氏の『中国神話』¹⁰・『中国古代神話研究』¹¹を翻訳した。又、氏は著書の『中国的神話與傳説』の付録に、「日本学者の中国古代神話研究」の一文で、東京大学の中国古代神話研究と京都大学の中国古代神話研究に分け、白鳥庫吉氏をはじめ、津田左右吉・白鳥清・星川清孝・加藤常賢・小川琢治・神田喜一郎・鈴木虎雄・青木正児・稲葉岩吉・森鹿三・吉川幸次郎、小川環樹、藤田豊、内籐虎次郎、貝塚茂樹、林己奈夫、出石誠彦、森三樹三郎、森安太郎、御手洗勝などの中国神話研究の大家を紹介した¹²。先学の方々の主な中国神話に関する著書と研究方向が示された。この文章は中国神話を研究する人にとって貴重な参考になるものと言えよう。

氏の中国神話研究について中国大陸では、『關於石頭の古代信仰與神話』¹³・『中国神話研究的興起——從古史到神話』¹⁴・『從古史到神話——顧頡剛的思想形成、神話研究以及和富永仲基加上說的比較』¹⁵・『黄河之水——河神の原像及信仰傳承』¹⁶・『中国西南創世神話研究』¹⁷などの論文の以外、又著書として『花與花神』¹⁸・『水與水神』¹⁹・『嶺雲関雪——民族神話学論集』²⁰が見られる。『中国的神話與傳説』²¹と『中国的神話世界（上・下編）』²²とは台湾で出版されたが、幸いに今では中国大陸でも読むことができる。

筆者が関心を持つ数字の象徴的研究において王孝廉氏の研究も大いに参考になることが分かった。少し例を挙げれば、氏は『中国西南創世神話研究』の「ヒョウタン神話

と民俗信仰」の一節に、『礼記』の「器用陶匏、以象天地之性也。」を引用し、「古代人はヒョウタンが天地を象徴する。……ヒョウタンを分けて「二」にするのは、混沌から天地・陰陽・男女を生まれることを象徴する」²³と述べ、数字「二」の意味について提示した。『水與水神』に、『論衡』の女媧が「五色の石」を以て天を補う神話を論じた。「五色の石」は虹を象徴し、雨が過ぎて空がからりと晴れて虹が現れる。古代人は虹の生成の原因を解釈するために、女媧が「五色の石」を以て天を補う神話を創造したと指摘した²⁴。「五色」は勿論数字「五」と関連している。氏は数字「五」について前人が述べていない独自の意味を考察したと考えられる。『中国的な神話與傳説』において氏は「原始・歴劫・回帰」²⁵という見方を以て中国の愛情神話伝説を解釈した。三段階の見方はまさに数字「三」の象徴的な意味の一つである。又、愛情神話伝説の『紅樓夢』の「頑石」を論じた時に、女媧が「五色の石」を以て天を補う時に残った「頑石」のような「五色の石」は高さ十二丈・広さ二十四丈で、全て三万六千五百一個があった。それらの数字について氏は「十二」は「十二月」を象徴し、「二十四」は「二十四の節氣」を象徴し、残って使っていない一個の「頑石」を除けば、「三万六千五百」は一年の日数の「三百六十五」²⁶を象徴すると述べた。まさに、数字の意味をもって神話を解釈することである。又、「七夕」を論じた時に中国の奇数について「中国古代の暦法において奇数は元々ある神秘的な思想を代表していた。一月一日はもちろん一元の始まりで、三月三日は曲水の宴である。五月五日は端午で、九月九日は重陽であるが、唯一例外なのは十一月十一日である。古代の奇数を神秘的にした思想において、七月七日も特別な意味として存在したはずである。特に七月七日は奇数の中の奇数である。古代の七月七日が代表した意味はもう分らないが、少ない記録から、古代の人々の考えで、七は天地四時人の始まりと、天と関連する陽数だということが分かる。」²⁷と述べ、数字「七」の象徴的な意味を提示した。

今後今まで考察していない王孝廉氏の論著をできるだけ手に入れて拝読したいと思う。

又、中国神話研究においてひとつの重要な学派を見逃してはならない。それは顧頡

剛・楊寛の両氏を中心に「疑古」の立場からの神話に関する研究である。顧頡剛氏はその「疑古」の学説を立てたのである。「疑古」というのは、氏は「私には『古史は積層で構成し、発生の順序と配列のシステムはちょうど反対である。』という一つの仮説がある。」²⁸と語った。こういう観点をもっている氏は中国の古代歴史を考察し、以下の三点を発見した。氏は「第一に、時代が遅れば遅れるほど、伝説の古史期間が長くなる。第二に、時代が遅れば遅れるほど、伝説における中心人物に関する内包が拡大される。第三に、その上に、ある事の真実的な状況は分らなくても、その事が伝説における一番早い状況は分かる。」²⁹と述べた。氏は古代の歴史記載を疑い、偽りを弁別し、その元を追及し、源まで遡り、古史と神話との混淆や人と神との混同などを明らかにすることに歩き出した。又、氏の神話研究のもう一つの功績は、神話の「人化」と神話の「歴史化」という問題を提出し、ある程度、合理的に論述することができたことである。神話の「人化」について氏が重要なものとして論じた「禹」に関して、「当時人と神様の限界がそんなに見分けられていなかった上、禹は周族の祖先と併称されたため、禹の伝説は『人の王』に傾くようになり、神話から離脱された。」³⁰と述べた。又神話の「歴史化」について古代人(特に戦国秦漢間の人々)の偽りを作ることに對し、氏は「戦国秦漢の間に、二人のアイドルが作られた。種族のアイドルは黄帝で、国土のアイドルは禹である。」³¹と述べた。

顧頡剛氏の学説を受け入れた楊寛氏は、「中国上古史導論」に「古史伝説の源はもともと殷周という東西両民族の神話の分化と融合から生まれる。」³²という観点を提出した。童書業氏は『古史辨』第七冊の「自序二」に、楊寛氏の「分化」説と顧頡剛氏の「積層」説の関係について「分化説は積層説の原因で、積層説は分化説の結果である。」³³と述べた。楊寛氏や童書業氏などは顧頡剛氏の神話研究理念を発展させた。

王孝廉氏には、著書の『中原民族的な神話與信仰——中国的な神話世界(下編)』の付録「神話研究の開拓者」³⁴という一文では、顧頡剛・楊寛の両氏を中心に論じられたので、氏には、顧頡剛・楊寛の両氏は中国の「神話研究の開拓者」だと評価されたことが分かった。又、同文の第四節に氏は富永仲基氏の生涯を紹介した上、顧頡剛氏の説と富永仲

基氏の「加上説」を比較し、「考えの一致は同じような心があり、心には同じような理屈があるからかもしれない。」³⁵と述べた。

『古史辨』第七冊では神話と歴史を弁別するために、沢山の中国古代文献における神話を提示したことは、研究者にとっては神話研究の亀鑑といえよう。現代の中国神話研究において不可欠な存在だと考えられる。小論で関心を持つ数字の構造と象徴的な意味の研究にも多くの指摘が参考になると考えられる。

例えば、顧頡剛氏は「戦国秦漢間人的造偽與弁偽」において「五行三統」をもって中国の古代社会制度を論じた。³⁶氏は構造的な考えを持って論じるとは全く述べていないが、筆者の観点からやはり構造的な研究に参考になる。楊寛氏の「三皇傳説之起源及其演變」に「三一」という言葉の「三」は「天・地・人」のほか、又「天・地・道」という意味があると論じられた³⁷。『古史辨』第七冊において数字がもっとも多く見られるのは中篇である。学者の方々は主に「三皇五帝」を中心に論じた。筆者から見れば、やはり「三・五」の構造との関連性が見られる。呂思勉氏の「古史紀年考」には沢山の数字が見られる。これらの数字は天文にも関わりが深いと考えられ、それぞれ特殊な意味を持っていることが提示された。この文章でも「三」は「天・地・人」の意味があることと指摘された³⁸。顧頡剛と楊向奎の両氏の「三皇考」には、「三統」に対応する色が書かれ、つまり「三」と色の関係も見られる³⁹。さらに、漢の劉歆氏以降、「三・五」構造に関する色の配置も述べられた⁴⁰。「道教中的三皇」⁴¹と「太一在道教中的地位」⁴²との二節では、道教の文献が論じられた。道教の文献に溢れている「数字」も今後考察すべきところだと考えられる。特に顧頡剛と楊向奎の両氏の「三皇考」の「太一下行九宮和太一的分化」一節に、以下のような表が提示された。(表は會昌元年、即ち 841 年に檢校尚書左僕射王起などによるものである。)

表 1 九宮貴神表

九	八	七	六	五	四	三	二	一	宮 数
南	東 北	西 北	中	東 南	東	東	西 南	北	方 隅
天 一	太 陰	咸 池	青 龍	天 符	招 搖	軒 轅	攝 提	太 一	神
天 英	天 任	天 柱	天 心	天 禽	天 輔	天 衝	天 內	天 蓬	星
離	艮	兌	乾	離	巽	震	坤	坎	卦
火	土	金	金	土	木	木	土	水	行
紫	白	赤	白	黄	綠	碧	黒	白	色
離 二	土 三 ， 白 三	金 二	金 一 ， 白 二	離 一 ， 土 二	木 二	木 一	土 一	白 一	付 記

出典 『古史辨』第7冊中編の「三皇考」⁴³

表から見れば、「一」から「九」までの数字はそれぞれ、方位・神・星・卦像・五行・色などに対応し、まさにひとつの数字の象徴の系統と見られる。『古史辨』の第七冊は確かに筆者の数字の象徴的な意味又は構造的な研究に大いに参考になると考えられる。

神話の研究には様々な専門による研究がある。それらを一人で通暁することはたぶん能力が及ばないのではないだろうか。これから、筆者の関心を持つ視点で神話を研究する先学の研究史を中国・日本に分けて簡単に考察しよう。

中国学者の神話研究においては、中国本土の文献を通時的に或いは共時的に考察して比較すること、漢民族神話を漢民族の集まりが住んでいるところによる地域性を考慮して比較すること、同様に少数民族神話を少数民族の集まりが住んでいるところによる地域性を考慮して比較すること、又、漢民族神話と少数民族神話との間の相違点を比較することなど、さらに、国の枠を超えて各国間の神話を比較することなど、それぞれの形式が存在している。先学の方々は文献を中心にするほか、フィールド・ワークの研究者として芮逸夫氏・凌純聲氏もよく知られている。文献を中心に或いはフィールド・ワークを中心に或いは両方とも視野においた研究とも、いずれにせよ比較研究は一つの基礎的な研究方法と言えよう。先学の方々が自分の専門を以て神話を研究する際に多少比較の方法に触れているのが普通であろう。

中国では、まず著名な国際的又は地域的に神話を比較する学者と言え、茅盾（玄珠・沈雁氷氏）であろう。茅盾は人類学をもってギリシアや北欧神話などと比較して中国神話を考察した⁴⁴。程憬氏の『中国的羿與希臘的赫克利斯』⁴⁵もギリシアの神話と中国神話との比較研究である。劉敦勳氏の『古代中国與中美馬耶人的祀雨與雨神崇拜』⁴⁶は中米マヤ族の神話と中国神話との比較である。饒宗頤氏の『印度多首神與共工』⁴⁷はインドの神話と中国神話との比較である。王孝廉氏の『中国的神話與傳説』⁴⁸にギリシアやアマゾンの神話が見られ、氏の『中国的神話世界』⁴⁹にギリシア・北欧・朝鮮の神話・『旧約聖書』の神話も見られる。蕭兵氏は環太平洋地域の神話と中国神話との比較研究が多い⁵⁰。葉舒憲氏の『中国神話哲学』⁵¹にギリシア・北欧・インド・アメリカインディアンなどの神話の例が見られる。以上に少しだけ中国神話の比較研究の論著を挙げた。

又中国神話を研究する日本の学者の著作が幾つかも翻訳されたが、例えば、小川琢治

氏の『山海経考』⁵²・森安太郎氏の『中国古代神話研究』⁵³・大林太良氏の『神話学入門』⁵⁴・伊藤清司氏の『『山海経』中的鬼神世界』⁵⁵・小南一郎氏の『壺形的宇宙』⁵⁶・『中国的神話傳説與古小説』⁵⁷・森雅子氏の『西王母原型』⁵⁸などがある。しかし、中国では日中神話の比較研究は今まで、ないとは言えないが実は少なく、数から見れば主に中国神話と西洋神話との比較だと考えられる。又、中国学者の日中神話の比較研究は凡そ二十年余りの前からだと見られる。例えば、何新氏の『扶桑神話與日本民族起源——『山海経』中遠古神話的新發現』⁵⁹・徐鴻図氏と張愛萍氏の『從禹祭到泥祭——中日洪水神話比較』⁶⁰・李子賢氏の『被固定了的神話與存活著的神話——日本「記紀神話」與中国雲南少数民族神話之比較』⁶¹・馬昌儀氏の『明代中日山海経図比較——對日本『怪奇鳥獸図卷』的初步考察』⁶²・張愛萍氏の著書の『中日古代文化源流——以神話比較研究為中心』⁶³・那木吉拉（音訳）氏の『阿勒泰語系民族和日本「不死水」神話比較研究』⁶⁴・葉舒憲氏の『中日玉石神話比較研究——以「記紀」為中心』⁶⁵などが見られる。

次に、象徴の意味を解明する視点に移る。象徴をキーとして神話の意味を解明するのも神話研究の一つの重要な考えだと考えられる。中国では、その視点で神話を研究する論文や専門的な著作は少なくない。例えば、傅光宇氏と張福三氏の『創世神話中眼睛的象徴與史前各文化階段』⁶⁶・蕭兵氏の『鹿與鹿角的象徴功能——兼論楚文物、薩滿文化圈和南方銅鼓裡的角鹿、麒麟和水鹿』⁶⁷・白庚勝氏の『東巴神話象徴論』⁶⁸・柏貴喜氏の『神話中的宇宙図式與象徴結構——土家族象徴文化研究之二』⁶⁹などがある。象徴をキーとして神話を研究することは、特に画像の場合には多く、それは神話研究の基本的な考えだから、多くの論著に見られるから、冗筆しないこととする。

次に、神話を構造的に分析する視点に移る。中国では、神話を構造的な視点で研究することは早くから行われたわけではないと考えられる。1981年に台湾学者の李亦園氏の『一個中國古代神話與儀式的結構學研究』⁷⁰が発表されたのが始まりであろう。1987年にレヴィ＝ストロース氏の『野生の思考』⁷¹が翻訳され、1989年『構造人類学』⁷²も中国語に訳された。その後、葉舒憲氏の著書の『中国神話哲学』⁷³・元文琪氏の著書の『二元神論——古波斯宗教神話研究』⁷⁴・李雷東氏の『先秦墨家的神話及其天命思想——

『從結構主義的視角看』⁷⁵・向柏松氏の『中国創世神話深層結構分析』⁷⁶などが見られるようになってきた。2007年にレヴィ＝ストロース文集として氏の『神話学』の四巻⁷⁷の中国語訳本が出版されたので、中国の学者達もレヴィ＝ストロース氏の神話理論への理解が一層深まって行くと思われる。

構造と言えば、例えば二分構造・三分構造などがある。筆者には、それは数字に関する構造と考え、数字の本来の意味或いは象徴的な意味にも繋がっていると考えられる。中国では、数字の象徴的な意味を考察した論著はあるが、多いとは言えない。著書としては、傅光宇氏の『三元——中国神話結構』⁷⁸・葉舒憲氏と田大憲氏の『中国古代神秘数字』⁷⁹・鄭志明氏の『想像：図像・文字・数字・故事——中国神話與儀式』⁸⁰・王礼強氏の『仁源論與仁源易経』⁸¹などがある。又、論文としては、例えば、鐘年氏の『数字七発微』⁸²・朝格查（音訳）氏の『論滿族神話中数字三的含義』⁸³・黄秦安氏の『論中国古代数学的神秘文化色彩』⁸⁴などが見られる。

日本神話の研究は、古くは室町時代中期の一条兼良などに始まる。しかし、本格的な研究は江戸時代の本居宣長氏の『古事記伝』からで、国学者による研究であった。平田篤胤氏の研究などがそれに続く。

明治になると、西洋からの新たな学問の流入で、より広範な視点から研究されるようになった。明治時代から現在に至るまで、自然神話学・人類学・歴史学・文献学・民族学・民俗学・精神分析学・宗教学・文学・考古学などいろいろな視点から研究されている。初学者であるこの私が浩瀚な神話研究の著作を全部考察することは無理であろう。その一部を渉獵しても私にとって大変なことである。勝俣隆先生・佐久間正先生・連清吉先生のお教をいただき、又自分の神話研究に関心を持つ構造分析・象徴意味の解明・日中比較などの視点に基づいて一部の先学の論著を考察した。

松村武雄氏は大作の『日本神話の研究』第一巻に「神話の考察究明は、畢竟するところ『比較すること』の問題であり」⁸⁵と述べた。日本は長い歴史の間に中国との文化上

の付き合いがあったため、一人の中国人として中国の古代文献に見られる神話・民俗・哲学などを日本神話と比較研究したいと考えている。神話の比較研究は日本神話研究史において一つの主な流れであることは過言ではないだろう。早くに高木敏雄氏は国際的な或いは地域的な比較神話の方法を用いた⁸⁶。松村武雄氏の『日本神話の研究』にギリシアと日本神話との比較研究などが見られる⁸⁷。松本信広氏はインドネシア・中国の神話と日本神話との比較研究をした⁸⁸。岡正雄氏は多様な地域の神話を利用した⁸⁹。三品彰英氏は主に日本と朝鮮との神話比較である⁹⁰。西郷信綱氏は中国大陸系の文化を以て古事記の神話を研究した⁹¹。松前健氏は特定な地域神話を以て日本神話と比較するのではなく、幅広く、多くの地域の神話を日本神話と比較した⁹²。伊藤清司氏は中国文化の専門家で、中国神話・伝説についての優れた著作が書かれ、又日中神話を比較した⁹³。中西進氏も『日本の神話伝説と中国』⁹⁴を著した。大林太良氏はギリシアの他、アジア諸国の神話と日本神話の比較をした⁹⁵。吉田敦彦氏はギリシア神話をはじめ、印欧神話と日本神話と比較研究を行った⁹⁶。福島秋穂氏も中国や朝鮮などを含め、幅広く、多数の地域の神話を記紀の神話と比較した⁹⁷。勝俣隆氏には、『異郷訪問譚・来訪譚の研究』に日中神話や伝説などの比較研究で実績が見られた⁹⁸。松村一男氏には、印欧神話と日本神話との比較研究において多くの業績が見られた⁹⁹。

又、神話を解釈するには、その神話の構造を探って意味を解明することが私の関心を持つ一つの視点と考えている。神話の構造を見出すには、早く原田敏明氏の研究に見られる。氏は宗教学と民俗学を以て宗教の二元論により、出雲世界の死・暗・悪と高天原の生・明・善との対立を指摘した¹⁰⁰。本格的に日本神話を構造的に分析したのは大林太良と吉田敦彦の両氏だと考えられる。両氏はデュメジルの印欧神話研究の強力な影響を受け、主権機能・戦士機能・生産者機能という三つの機能の体系を日本神話の解釈に応用した。又、大林太良氏はレヴィ＝ストロース氏による南アメリカや北アメリカのインディアンの神話分析からの影響を受け、レヴィ＝ストロース氏の構造分析とは全く同じ方法とは言えないが、著書の『日本神話の構造』に日本神話を構造的に分析し、日本神話における「二分観」・「三分観」を提出した¹⁰¹。西郷信綱氏の『古事記の世界』には、出雲が大和から見れば西の日没の国であることによって死の国と見られ、伊勢は東

方に当って日神のゆかりの国とされる。出雲と伊勢との対立する観点はレヴィ＝ストロースの神話構造論の考えによるものだと考えられる。又、記の神話世界は縦の「高天原」・「葦原中つ国」・「黄泉国」と横の「出雲」・「大和」・「伊勢」と立体的に三段構造で構成していると指摘された¹⁰²。又、氏は「神話もたんに子供っぽい未熟な『思想』ではなく、祭式と微妙にからみあった、そしてむしろ『思想』以前にぞくする、言葉を以てする象徴行為であったゆえんが理解されて来るであろう。」¹⁰³と述べた。神話の象徴的な意味の解明を重要視することが伺える。勝俣隆氏の『異郷訪問譚・来訪譚の研究』にも神話の象徴意味の解明や構造主義の分析が貫かれていると見られる¹⁰⁴。特に著書の第四部第五章の「国土創生神話と天界から矛で刺す行為」に構造主義的な分析を応用したことが見られる。

第三節 本論の研究方法

研究の方法としては、恩師の勝俣隆氏のご指導、又西郷信綱氏の著作からの影響を受け、中国思想・哲学に関しては、連清吉先生のご指導を受け、神話考察において構造分析・象徴意味の解明・日中比較などの視点に中心を置きたいと考えている。

勝俣隆氏の『異郷訪問譚・来訪譚の研究』には「単なる本文の注釈に留まらず、神話としての解釈に踏み込んだのは、神話というものが字面の読解だけでは十分な理解に至らない性格のものだからである。神話は古代人の思惟によって組み立てられた象徴的な記号の集積であって、その記号の表わすものを読み解かなければ正しい理解に到達できないためである。」¹⁰⁵と述べられた。又、神話の研究方法をご指導いただいた時に、構造主義の見方は神話解釈に有効で、神話の内部に隠れている意味を見通すことができると教えられた。

西郷信綱氏の論説も筆者に大きな影響を与えてくれたと思っている。氏はレヴィ＝ストロース氏にならって神話の言語の範疇表と神話的映像の範疇表を作った。それによって『古事記』の解釈を試みた。氏は「古事記を読む上でもっとも大事なものは、物語の固

有な範疇的構造が何であるかという点で、そういう構造を無視し、その素材を事件や事実の平面にばらしてしまうところに、従来の歴史主義の不毛と貧困はあったといえる。」¹⁰⁶や「神話も……言葉を以てする象徴行為であったゆえんが理解されて来るであろう。」¹⁰⁷などと語った。西郷信綱氏は構造や象徴などの視点で『古事記』の神話を読み解こうとしていた。

又連清吉先生は、中国の思想・哲学との比較の重要性、特に王孝廉氏の諸著作や『古史辨』を研究することの重要性を指摘した。

勿論、単なる構造や象徴などの視点を以て神話を解釈するのはややロマンチック過ぎるかもしれない。倉野憲司氏・青木紀元氏らの文献学や津田左右吉氏・上田正昭氏らの歴史学の視点を絶対に忘れることができないと思う。

『古事記』・『日本書紀』の場合、文献学は、本居宣長氏などの国学以来の伝統を受け継ぐもので、現在でも、西宮一民・中村啓信・菅野雅雄・山口佳紀・寺川眞知夫・神野志隆光・神田典城・西條勉・荻原千鶴・青木周平などの諸氏の国語学・国文学を基本とした研究は、日本の神話研究の主流であり、基本的なものとして勿論参考にした。また、工藤隆氏・岡部隆志氏などの、中国の少数民族の神話との関係を見出そうとする研究も、一つの方向性を示すものである。ただ、筆者はこれらの読みを重視する基礎研究は尊重するものの、それだけでは、神話の構造的な深い意味までの解釈にはなかなか行きつかないという考えを、師の勝俣隆先生などから教示されて持っているので、神話を解釈するところまで行きたいと考えている。

また、松村武雄・松本信弘・松前健・大林太良・吉田敦彦などの諸氏の比較神話的考察も、当然参考として行きたい。

松村武雄氏の『日本神話の研究』の第一巻第五・六章には、以下のように語られている¹⁰⁸。

神話の成立又その発展変化において摂取し関渉するものが無限に多面的で、その考察究明は多くの方面からなされなくてはならない。単一の科学的部門のみに依拠しての神話研究が結果的に決して十全であり得ないのである。神話の構成要素としての個々の文化形相の多様性に因する研究法又は神話の一般的性質も研究法が多角にすべきである。又、幾つかの異なる解釈が成り立ち得る場合も決して稀ではない。心意の柔軟性・弾力性・融通性を保守し、多面的・多角的な立をとり、様々の研究法を活用することに努めたい。

筆者も松村武雄氏の神話研究思想も大いに利用したいと思う。

これらを併せ、筆者は以下のような研究法を採りたいと考えている。

- 1、先行研究を十分に咀嚼し、その到達点を確認する。
- 2、基礎となる文献を正確に読解し、正確に引用することが最も重要であると考え。従って、本文批判という文献学的方法は拙論の基礎として重視したい。
- 3、文献以外の考古学上の出土物などを含め、フィールド・ワーク的考察も含め、多角的な考察を行いたい。
- 4、神話の研究は、普遍性を有しており、文献学的手法だけではどうしても十分な解明には至らない。異なる国の神話や民俗などにおける同じ構造を比較する視点で考察して行きたい。つまり、比較神話的視点での研究は、日中のみならず、諸外国の研究者の研究にも目を配りたい。
- 5、古代文化で重要な位置を占めていた神話は、古代の宗教・政治・民族・歴史・民俗・文学などの多方面にわたった要素を含める複合的なものである。近代では、学際的な研

究はよくなされている。神話学は、これら様々な人文学との繋がりががあるので、考古学・民俗学・心理学・宗教学・人類学など先行研究の観点も参考にしたいと思う。

6、神話の読解には、ただ文字面を理解するだけでなく、そこに隠された或いは含まれた象徴・隠喩・類比などの意味の解釈が根本的に重要である。今後の研究においても、これらを使って神話の意味を解釈することに全力を尽くしていきたい。

第四節 本研究の特徴

本論の研究の方法として構造分析・象徴意味の解明・日中比較などの視点に中心を置きたいが、具体的には中国の漢以前の文献を中心に数字或いは数字構造を詳しく考察した上で、『古事記』における数字或いは数字構造に関する神話と比較して考察したい。

『古事記』・『日本書紀』ばかりでなく、『万葉集』や『風土記』などの上代文学では、中国の古代文献から語彙や文を引用・利用したことは既に古くから指摘されてきた。

具体的に、『古事記』における中国の文字を挙げれば、まず、序文のところを見てみよう。例えば、「夫(それ)、混元(ひたたけたるもの)既(すで)に凝(こ)りて、気(けはひ)・象(かたち)未(いま)だ効(あらは)れず。名(な)も無(な)く為(しわざ)も無ければ、誰(だれ)か其(そ)の形(かたち)を知らむ。然(しか)れども、乾坤(あめつち)初めて分(わか)れて、参(み)はしらの神造化(かみよろづのもの)の首(はじめ)と作(な)れり。陰陽(めを)斯(ここ)に開(ひら)けて、二(ふた)はしらの靈群(かみもろもろ)の品(もの)の祖(おや)と為(な)れり。」¹⁰⁹において、「乾・坤」二字は『易経』の乾卦・坤卦に見られ、「陽」は乾卦を説明する象傳・文言に見られる。「陰」は坤卦を説明する象傳・文言に見られる。

又、「飛鳥清原大宮(あすかのきよはらのおおみや)に大八州(おおやしま)を御(をさ)めたまひし天皇(すめらみこと)の御世(みよ)に暨(いた)りて、潜(かづ)ける竜元(たつ

のりに体(かな)ひ、洊(しき)れる雷期(いかづちとき)に応(こた)へき。」¹¹⁰において、「潜竜」は『易経』の乾卦の卦辞とその象傳に見られる。「洊雷」は震卦を説明する象傳に見られる。

又、『古事記』の序の「歳(ほし)大梁(とり)に次(やど)り、月(狭)鐘(きさらぎ)ぶ踵(あ)たりて、清原大宮(きよみはらのおほみや)にして、昇(のぼ)りて天(あま)つ位(くらゐ)に即(つ)きましき。」¹¹¹において、歳「大梁」は即ち歳星の運行に関する「大梁」で、「十二次」のひとつである。早く『春秋左傳』の「昭公」に見られ、酉の年を表す。「狭鐘」は十二の律呂のひとつで、月に対応すれば、二月を表す。『国語』の「周語」や『淮南子』の「天文訓」などに見られる。

又、「[天武天皇は]乾符(あまつしるし)を握(と)りて六合(あめのした)を摠(す)べたまひ、天統(あまつひつぎ)を得(え)て八荒(やものきはみ)を包(か)ねたまひき。」¹¹²において、「六合」は『説苑』の「善説」や『白虎通義』の「礼樂」などに見られる。「八荒」は『淮南子』の「墜形訓」、「泰族訓」・『史記』の「秦始皇本紀」・『説苑』の「辨物」などに見られる。

西宮一民氏の著書『古事記の研究』¹¹³で、「本文」と漢文学のテーマの下、『古事記』に見られる漢語の表記と『漢書』・中国の六朝から初唐の俗語小説の『搜神記』・『遊仙窟』又は漢訳仏典類『法華経』・『金光明経』・『金剛般若経』・『因果経』……などに書かれた文字との共通性が論じられている。

『古事記』の中に中国古代文献に見られる中国の語彙や文が用いられることは、日本神話が中国の影響を受けている証拠とも考えられるであろう。

「研究の背景」に述べたように、中国では今まで日中神話を比較研究する論文は少なく、著書もわずかである。又、基本的に勿論中国神話を中心に論じられている。特に数字の意味又は数字に関する構造についての神話研究論著は極めて少ないと言えよう。そ

の中で、数字を扱った研究には、以下のようなものがある。

傅光宇氏の『三元——中国神話結構』には、氏はジョルジュ・デュメジル氏の三機能仮説（第一機能「主権」・第二機能「戦闘」・第三機能「生産」）を借りて中国神話の研究に応用し、三元構造をもって社会と神話の関係を論じたが、中国神話の範囲内に限定しており、日本神話には触れなかった。又、「三」という数字だけが論じられたことも筆者の小論に渉猟した数字の範囲とは異なる。

葉舒憲氏と田大憲氏の『中国古代神秘数字』では、一から十、又は十二・三十六・七十二の意味が論じられた。著書では、ひとつの数字についての象徴的な意味を詳しく考察するのではなく、数字に関する二三の言葉や観念を拾ってばらばらにその関係を論じた。例えば、「一」と「混沌・太極・太陽神」、「二」と「陰陽・伏羲女媧」、「三」と「多い・生・三皇」、「四」と「黄帝四面・方相氏四目」、「五」と「四・黄帝」、「六」と「六爻・人道六制」、「七」と「七星・七日来復」、「八」と「八神・八風」、「九」と「九州・九陽・九鼎」、「十」と「十干」、「十二」と「十二支」、「三十六」と「七十二」については中国古代文献におけるいくつかの用例が挙げられた。勿論、著書における「三」と「八」の考察は参考になるが、「三」と「八」について取り上げた範囲は広くないと考えられる。又、考察の範囲は主に中国の神話であり、西洋の神話に少し触れたが、日本の神話には触れていない。例えば、「七」を論じる時に『旧約聖書』の「創世紀」第七章第二～四節の一部、又「十二」を論じる時に『ギルガメシュ叙事詩』を取り上げた。小論との比較考察の範囲は異なる。

又、鄭志明氏の『想像：凶像・文字・数字・故事——中国神話與儀式』では数字を以て神話を考察したのは主に一章だけである。第四章に「五帝」に触れたが、数字の象徴的な意味は論じていない。第九章の『史記・封禪書』の神話と儀式において「天地人鬼神」という「五位一体」の観念を論じ、「五帝」・「五徳」・「五方」などの意味も「五位一体」の観念に関連づけた。勿論「五帝」は神話に関わるが、著者は哲学の立場で「五」を論じた。参考になるが、筆者の神話学の出発点又象徴的意味による考察とは異なる。

又、王礼強氏の『仁源論與仁源易経』には「三」を以て『易』が論じられたが、哲学の著書と見られる。全体的に見れば、氏は「三」を「対立又解け合う」という意味を中心にして考察し、時間と「三」の関係、「度量衡」と「三」の関係、「三」をもって『易経』を解釈することを試みた。さらに、著書の第三部分では、現代社会・生活に「三」を以て応用することを書いた。著書では哲学を語っているが、神話には触れていない。

日本では、神話研究をめぐって数字の構造に関する優れた論著が見られたが、多くとは言えない。例えば、前述の原田敏明氏の「二元論」・西郷信綱氏の出雲と伊勢との対立構造や『古事記』世界の三段構造など・大林太良と吉田敦彦両氏の三機能説・大林太良氏の「二分論」・「三分論」などが見られる。

原田敏明氏は宗教の二元論により、特に出雲世界は特定な地域ではなく、観念上で高天原と対立し、つまり理念的に出雲世界の死・暗・悪と高天原の生・明・善との対立を指摘した。

西郷信綱氏の『古事記の世界』には、氏は、天照大神を中心に天つ神の世界の形成される過程は同時に大国主を極として多くの国つ神が収斂される過程なのであると考え、従って伊勢神宮の創立と出雲大社の創立とは同時過程の宇宙軸の東西における二元的対向だと述べた。この二元性は神話的思考の本質にまで侵入していると述べ、『古事記』を、この二つの範疇（二元）で類別して表を作った。具体的には、例えば、高天原と葦原中国、天つ神と国つ神、伊勢と出雲、日向と襲、大和と熊野、神話的映像の次元でとらえれば、聖と俗、善と悪、陽と陰、天と地、東と西、秩序と混沌などがあると述べた¹⁴⁴。こういう二元的な対立する観点はレヴィ＝ストロース氏の神話構造論の考えに関わると考えられる。又、記の神話世界は縦の「高天原」・「葦原中つ国」・「黄泉国」と横の「出雲」・「大和」・「伊勢」と立体的に三段構造で構成しているとも指摘した。こういう二元的又は三元的な構造とする考えは私に大いに参考になると考えられるが、小論における「三」の構造については、対立的な二元・三元と別に、事物発展の三段階ととらえ

ることや「三」という数字の象徴的な意味を考察することなどである。

吉田敦彦氏は『ギリシア神話と日本神話』にデュメジルの「三機能」の理論を紹介した¹¹⁵。『日本神話の源流』に、具体的に「三機能」を日本神話に応用するところについて、例えば、天照大御神・三神器の鏡は第一機能の主権機能に属し、須佐之男命と草薙剣は第二機能の戦闘機能に属し、大国主神と勾玉は第三機能の生産機能に属すると述べた¹¹⁶。「三機能」の理論をもって日本神話を解釈するのは一つの重要な視点だと考えられるが、小論において数字の象徴的な意味の考察を中心にし、それとは別の視点で『古事記』の神話を解釈したい。

大林太良氏は、『日本神話の構造』に日本神話を構造的に分析し、「二分観」・「三分観」を提出した。氏は『日本神話の構造』の第一部に、レヴィ＝ストロース氏の構造分析の見方を借用し、次のように論じた。「レヴィ＝ストロースが使用した南アメリカの未開民族の神話資料と、私がここで分析の対象とした日本古代神話資料との間には性質の相違が存在することである。つまり、南アメリカ諸族の場合、個々の神話があつまって、一つの壮大な体系をつくることはほとんど見られない。いわば個別神話が並存しているのである。ところが、日本の古代神話資料は、『古事記』とか『日本書紀』のような、歴史として著された書物のなかに体系化されている。そこでは、個々の神話が時間的な継起関係によって一つの体系にまとめられている。しかも、後に分析するように、同一体系中に類似した筋の神話は何回も繰り返して現われる。これが体系神話としての日本神話の大きな特徴であって、私はここに研究の手がかりを求めることにしたい。したがって、レヴィ＝ストロースが『神話学研究』第一巻で、任意に選び出したボロロ族の神話を出発点として、南アメリカのさまざまな民族における諸異伝を比較分析したのと異なり、日本神話の体系神話としての性格を重要視する私は、同一体系内の類似した筋ないし構造の比較分析を試みることにしたい。もちろん、これはレヴィ＝ストロースの研究法とは同じではない。ことに私の場合、時間的継起関係に、彼の場合より大きな意味を認めようとする点に相違がある。」¹¹⁷と述べた。こういう考えに基づいて、氏は日本神話を考察した。そして「三機能」を日本神話に応用することについて「天津神は、主

権の機能および軍事の機能の神々である。それに対して国津神は、生産者の機能あるいはまた、土地の主の機能をもつ神々であるとし私はこのような結論に到達し、吉田氏の研究も基本的にはこれと一致した見解を出している。」¹¹⁸と述べた。「二分観」については、氏は「天津神」と「国津神」との対立を論じ、その中に「天津神」は政治・祭祀・軍事・征服者と考え、その対面、「国津神」は生産者・土地の主・被支配者と考えた。さらに「天津神」と「国津神」を人間神とし、「山・河・海」の神は自然神だと考えた。又、西郷信綱氏のように、出雲と伊勢とも両分した。又、海と山も二分の構造に入れた。三分観においては、「中央から見て四方に将軍が派遣されているものの、東西南北の四方にはなっておらず、北、東、西の三方という形式になっている。」¹¹⁹という「三方敵」は独自の観点として提出した。氏の「時間的な継起関係によって一つの体系にまとめられている」日本神話を「時間的な継起関係に」大きな意味があると認める上に構造的に分析することは小論にとっても前提として考えた。ただ、氏の研究は数字の意味の研究よりも構造的な研究と言えよう。数字に関する構造が論じられたが、数字の象徴的な意味には触れていない。この点において小論と異なるところがあると考えられる。

数字の象徴的な意味を以て日本神話を研究して優れた業績が上げられたのは江口泷氏である。氏は『伊勢神宮の源流を探る——式年遷宮の謎を解く』に、伊勢神宮の様々な謎を解くヒントは「数字」に隠されていると指摘した¹²⁰。『古代天皇の聖数ライン——数字で読み解く日本書紀』で『日本書紀』編纂者には聖なる数を以て古代天皇の即位年・崩御年等が決定されていると主張し、大きな謎を解明した¹²¹。『『日本書紀』紀年の研究』では、「書紀」に用いられた暦数、易数などが紀年構成や実際の歴史的事項にどのように組み込まれているかを論じた¹²²。『古代文化と聖数』で聖数をキーワードに、『万葉集』『日本書紀』に見られている古代文化の有様を解いた¹²³。ただ、江口泷氏の論著に論じられた数字は天文暦法に関わる章数の「十九」、十九年七閏の「七」、月の循環の数とする「二百三十五」、太陽の循環の数とする「三百六十・三百六十五」などが主である。氏は天文暦法に関する循環の数と天皇家の即位・崩御とを関係付け、「威霊再生」という観念を提出した。小論との数字の扱う方法と異なるし、数字の考察範囲も異なると考えられる。又、小論では体系とする神話を考察の対象にすることも江口泷氏の考察対象

と異なっている。

又、著書ではなく、論文として数字に関するものは少なくないが、神話研究において数字が見られる論文は多くないと考えられる。二三の例を挙げよう。例えば、神田典城氏の『天孫降臨神話の担うもの』で、数字の「三」と「八」に触れているが、聖数と指摘された以上に具体的どういう意味であるかは述べられていない¹²⁴。林道義氏は、『日本神話における男性性の研究』に「二」と「三」の心理的な意味を指摘したが、一箇所だけで中国の古代文献『道德経』の「道は一を生じ、一は二を生じ、二は三を生じ、三は万物を生ず。」を引用した。詳しく中国の古代文献に求めたことが見られない¹²⁵。大内建彦氏の『記紀神話を読みなおす(2) —— (I)創世神話をめぐって』に、記には中国伝来の聖数三・五・七とより古層の聖数「八」が共存していると指摘されたが、聖数の具体的な意味も述べられていない¹²⁶。杜勤氏は『日本神話の弁証法的思考に関する一考察——老荘思想との関連を中心に』に、いざなぎのみこと・いざなみのみことの神話、天照大御神・須佐之男命の神話、天の石屋戸神話などを取り上げ、老荘の哲学思想を参照し、日本の神話体系は一貫して二元論に満ちているが、二つの構要素は相対的で相互補完、相互転換の関係にある¹²⁷と指摘した。いずれにせよ、詳しく中国の古代文献における数字の象徴的な意味或いは数字構造を考察し、日本神話との比較研究を行なったのは江口洸氏の他、余り見られないと考えられる。

次に、筆者が考察したいざなぎのみこと・いざなみのみことを中心にした幾つかの神話についてももう少し詳しく見てみよう。例えば、『古事記』に見られる「三」・「五」・「七」について先行論ではほとんど中国の聖数或いは中国の陽数の観念の影響だと述べたが、これらの数字の具体的な意味について中国古代文献に求めることが見られない。「黄泉の国」にいざなぎのみことは桃の実を三つ取って迎え撃つと、追わせた雷神や黄泉の軍が皆退散した。なぜ三つであるかについて論じられたものは見られない。又、『古事記』国生み神話における数字の「八」の意味について先行論でほとんど皆、「八」は日本の古来の聖数とされているが、なぜ「八」が聖数とされるかについて、具体的にも論じられていない。黄泉の国説話における「八雷神」の「八」について先行論に「雷神」は何

かを中心に論じられたが、「八」についてはほとんど触れていない。又、「黄泉の国」神話の末に、両神が事戸を渡す時に、いざなみのみことは「(あなたの住む国の人間を)一日に千頭絞り殺さむ」が、いざなきのみことは「(君はそんなことをするならば、私は)一日に千五百の産屋を立てむ」と言い返した¹²⁸。先行論で特に「一日に千頭絞り殺さむ」と「一日に千五百の産屋を立てむ」の「千・千五百」の数字自体の意味についての論考は見つからない。

考察してきた先行論の中、中国側は日中神話の比較さえも多くないと思われるが、数字の象徴的な意味或いは数字に関する構造をもって日中神話を比較するものがほとんど見つからない。日本側は、数字の「二」・「三」に関する構造的な研究が見られるが、中国の古代思想・中国神話や伝説との関連研究は薄いのではないかという気がする。詳しく中国の古代文献における数字の象徴的な意味を以て日本神話を論じたのは江口渕氏のほかはほとんどいないのではないだろうか。従って、日本神話における数字の意味と機能について、先行論で中国の古代文献にその由来を求めて、中国の古代思想・中国神話や伝説と比較する研究は十分とは言えないだろう。

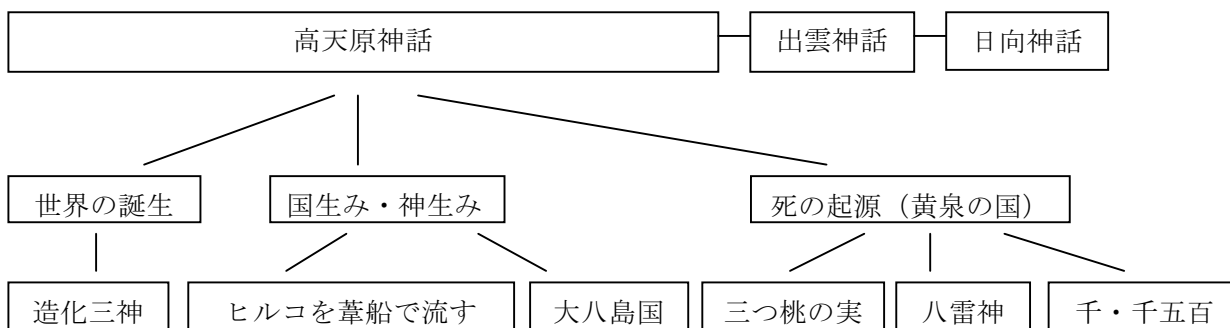
次、本論の章立ての理由について説明しよう。『古事記』上巻は神話に関する巻で、世界の始まり・日本の国土の始まり、地上における天皇家の始まりを物語っている。その神話は、大きく「高天原神話」・「出雲神話」・「日向神話」という三つの神話に分けることができる。その中で「高天原神話」の構成として「世界の誕生」・「国生み・神生み」・「死の起源(黄泉の国)」という一連の神話がある。この三つの神話はいざなみのみこと・いざなみのみことの両神を中心に展開しているものである。天地初発から、いざなみのみこと・いざなみのみことの誕生、二神による国生み、神生み、いざなみのみことの死、黄泉の国に至る一連の神話は、本論の主な研究対象である数字の意味や構造を考究するに十分な数の数字が登場する場面であり、本論の目的を達成するために、相応しい対象と考え、この一連の神話を考察しようとした。

本論において、第一章の「ヒルコ」神話は「二神による国生み」に属し、第二章に考

察した「造化三神」は「世界の誕生」神話に属し、第三章の「三つ桃の実」は「死の起源（黄泉の国）」神話に属し、第四章の「大八島国」は「国生み・神生み」神話に属し、第五章の「八雷神」は「死の起源（黄泉の国）」に属し、第六章に考察した「千・千五百」も「死の起源（黄泉の国）」に属す。第二章は、いざなぎのみこと・いざなみのみことが誕生する前の話であるが、他は全ていざなぎのみこと・いざなみのみことの行為に関わる神話である。

以上のように、古事記冒頭の重要な神話で、いざなぎのみこと・いざなみのみことに関わる神話について、象徴・構造という観点を中心として考察するものが本論文であり、各章は、いざなぎのみこと・いざなみのみことに関する一連の神話として有機的に繋がっていると見えよう。簡単に本論で考察したものと『古事記』上巻の神話の関係を表せば、以下の表のようになる。

図1 『古事記』上巻の神話と本論の章立てとの関係図



本論は、その意味で、従来、日中の学者がほとんど手をつけてこなかった中国の古代文献における数字の象徴的な意味或いは数字構造を詳しく考察し、日中神話を比較して考察する点で、独自性をもった研究で、神話解釈の新たな方法が提示できる可能性があると考えている。

注：

-
- ¹朱熹著，2002，《『朱子全書』》上海古籍出版社，上海，131 ページ。
- ²程顥・程頤著，王孝魚點校，1981，《『二程集』》（全四冊）中華書局，北京，582 ページ。
- 朱熹著，2002，《『朱子全書』》上海古籍出版社，上海，1306-1307 ページ。
- ³朱熹著，2002，《『朱子全書』》上海古籍出版社，上海，135 ページ。
- ⁴朱熹著，2002，《『朱子全書』》上海古籍出版社，上海，132 ページ。
- ⁵蔣智由著，1903，「神話歷史養成之人物」『新民叢報・談叢』36号 上海廣智書局，上海，37-42 ページ。
- ⁶魯迅著，2005，《『魯迅全集』》第9卷 人民文學出版社，北京，19-28 ページ。
- ⁷魯迅著，2005，《『魯迅全集』》第9卷 人民文學出版社，北京，311-316 ページ。
- ⁸魯迅著，2005，《『魯迅全集』》第9卷 人民文學出版社，北京，351-442 ページ。
- ⁹袁珂校注，1980，《『山海經校注』》上海古籍出版社，上海。
- ¹⁰白川靜著，王孝廉訳，1983，《『中国神話』》長安出版社，台北。
- ¹¹森安太郎著，王孝廉訳，1988，《『中国古代神話研究』》時報出版公司，台北。
- ¹²王孝廉著，1977，《『中国的神話與傳説』》聯經出版事業公司，台北，273-297 ページ。
- ¹³王孝廉著，1976，「關於石頭の古代信仰與神話」『中外文學』第5卷3期，94-133 ページ。
- ¹⁴王孝廉著，1983，「中國神話研究的興起——從古史到神話」『民俗曲藝』第25期，153-163 ページ。
- ¹⁵王孝廉著，1984，「從古史到神話——顧頡剛的思想形成、神話研究以及和富永仲基加上說的比較」『民俗曲藝』第30期，131-141 ページ。
- ¹⁶王孝廉著，1990，「黃河之水——河神の原像及信仰傳承」『漢學研究』第8卷第1期，347-362 ページ。
- ¹⁷王孝廉著，1994，「中国西南創世神話研究」馬昌儀編『中国神話學文論選萃』（下編）中国廣播電視出版社，北京。
- ¹⁸王孝廉著，1994，《『花與花神』》（中華民俗文叢）學苑出版社，北京。
- ¹⁹王孝廉著，1994，《『水與水神』》（中華民俗文叢）學苑出版社，北京。
- ²⁰王孝廉著，2002，《『嶺雲関雪——民族神話學論集』》學苑出版社，北京。
- ²¹王孝廉著，1977，《『中国的神話與傳説』》聯經出版事業公司，台北。
- ²²王孝廉著，1987，《『東北、西南族群及其創世神話——中国的神話世界（上編）』》時報文化出版企業有限公司，台北。1992，《『中原民族的神話與信仰——中国的神話世界（下編）』》第2版 時報文化出版企業有限公司，台北。
- ²³王孝廉著，1994，「中国西南創世神話研究」馬昌儀編『中国神話學文論選萃』（下編）中国廣播電視出版社，北京，437 ページ。
- ²⁴王孝廉著，1995，《『水與水神』》（中華民俗文叢）學苑出版社，北京，5 ページ。
- ²⁵王孝廉著，1977，《『中国的神話與傳説』》聯經出版事業公司，台北，75 ページ。
- ²⁶王孝廉著，1977，《『中国的神話與傳説』》聯經出版事業公司，台北，83 ページ。
- ²⁷王孝廉著，1977，《『中国的神話與傳説』》聯經出版事業公司，台北，199-200 ページ。
- ²⁸顧頡剛著，1982，「自序」顧頡剛編著『古史辨』第1冊上編 上海古籍出版社，上海，52 ページ。
- ²⁹顧頡剛著，1982，「與錢玄同先生論古史書」顧頡剛編著『古史辨』第1冊中編 上海古籍出版社，上海，60 ページ。
- ³⁰顧頡剛著，1982，「討論古史答劉胡二先生」顧頡剛編著『古史辨』第1冊中編 上海古籍出版社，上海，114 ページ。

- ³¹顧頡剛著，1982，「戦国秦漢間人の造偽與弁偽」呂思勉・童書業編著『古史辨』第7冊上編 上海古籍出版社，上海，23 ページ。
- ³²楊寬著，1982，「中国上古史導論・自序」呂思勉・童書業編著『古史辨』第7冊上編 上海古籍出版社，上海，113 ページ。
- ³³童書業著，1982，「自序二」呂思勉・童書業編著『古史辨』第7冊上編 上海古籍出版社，上海，6 ページ。
- ³⁴王孝廉著，1992，『中原民族的神話與信仰——中国的神話世界（下編）』第2版 時報文化出版企業有限公司，台北，325-401 ページ。
- ³⁵王孝廉著，1992，『中原民族的神話與信仰——中国的神話世界（下編）』第2版 時報文化出版企業有限公司，台北，377 ページ。
- ³⁶顧頡剛著，1982，「戦国秦漢間人の造偽與弁偽」呂思勉・童書業編著『古史辨』第7冊上編 上海古籍出版社，上海，1-65 ページ。
- ³⁷楊寬著，1982，「中国上古史導論」呂思勉・童書業編著『古史辨』第7冊上編 上海古籍出版社，上海，181 ページ。
- ³⁸呂思勉著，1982，「古史紀年考」呂思勉・童書業編著『古史辨』第7冊中編 上海古籍出版社，上海，25 ページ。
- ³⁹顧頡剛・楊向奎著，1982，「三皇考」呂思勉・童書業編著『古史辨』第7冊中編 上海古籍出版社，上海，114 ページ。
- ⁴⁰顧頡剛・楊向奎著，1982，「三皇考」呂思勉・童書業編著『古史辨』第7冊中編 上海古籍出版社，上海，115-116 ページ。
- ⁴¹顧頡剛・楊向奎著，1982，「三皇考」呂思勉・童書業編著『古史辨』第7冊中編 上海古籍出版社，上海，162-182 ページ。
- ⁴²顧頡剛・楊向奎著，1982，「三皇考」呂思勉・童書業編著『古史辨』第7冊中編 上海古籍出版社，上海，203-215 ページ。
- ⁴³顧頡剛・楊向奎著，1982，「三皇考」呂思勉・童書業編著『古史辨』第7冊中編 上海古籍出版社，上海，194 ページ。
- ⁴⁴玄珠著，1929，『中国神話研究 ABC』 世界書局，上海。
- ⁴⁵程憬著，1936，『中国的羿與希臘的赫克利斯』『安大季刊』1卷3期，18-33 ページ。
- ⁴⁶劉敦勳著，1957，『古代中国與中美馬耶人の祀雨與雨神崇拜』『民族学研究所集刊』第4集，31-108 ページ。
- ⁴⁷饒宗頤著，1996，『澄心論萃』 上海文藝出版社，上海，280-281 ページ。
- ⁴⁸王孝廉著，1977，『中国的神話與傳説』 聯經出版事業公司，台北。
- ⁴⁹王孝廉著，1987，『東北、西南族群及其創世神話——中国的神話世界（上編）』 時報文化出版企業有限公司，台北。
- ⁵⁰蕭兵著，1987，『楚辭與神話』 江蘇古籍出版社，南京。1989，『中国文化的精英——太陽英雄神話比較研究』 上海文藝出版社，上海。
- ⁵¹葉舒憲著，1992，『中国神話哲学』 中国社会科学出版社，北京。
- ⁵²江俠庵編譯，1931，『先秦經籍考』（下冊） 商務印書館，上海，2-92 ページ。
- ⁵³森安太郎著，王孝廉訳，1988，『中国古代神話研究』 時報出版公司，台北。
- ⁵⁴大林太郎著，林相泰等訳，1989，『神話学入門』 中国民間文藝出版社，北京。
- ⁵⁵伊藤清司著，劉擘原訳，1990，『『山海經』中の鬼神世界』 中国民間文藝出版社，北京。
- ⁵⁶小南一郎著，朱丹陽等訳，1991，「壺形の宇宙」『北師大学報』第2期，28-30 ページ。
- ⁵⁷小南一郎著，孫昌武訳，2006，『中国的神話傳説與古小説』 中華書局，北京。
- ⁵⁸森雅子著，金佩華訳，1993，「西王母原型」『世界宗教資料』第1期，34-38 ページ。

- ⁵⁹何新著，1989，「扶桑神話與日本民族起源——『山海經』中遠古神話的新發現」『學習與探索』第4-5期，21-35 頁。
- ⁶⁰徐鴻圖·張愛萍著，1998，「從禹祭到泥祭——中日洪水神話比較」『民族藝術』第2期，82-92 頁。
- ⁶¹李子賢著，2000，「被固定了的神話與存活著的神話——日本「記紀神話」與中國雲南少數民族神話之比較」『雲南民族學院學報』第1期，74-79 頁。
- ⁶²馬昌儀著，2002，「明代中日山海經圖比較——對日本『怪奇鳥獸圖卷』的初步考察」『中國歷史文物』第2期，42-49 頁。
- ⁶³張愛萍著，2005，『中日古代文化源流——以神話比較研究為中心』 浙江大學出版社，杭州。
- ⁶⁴那木吉拉著，2012，「阿勒泰語系民族和日本「不死水」神話比較研究」『內蒙古師範大學學報』第41卷第4期，47-56 頁。
- ⁶⁵葉舒憲著，2013，「中日玉石神話比較研究——以「記紀」為中心」『民族藝術』第5期，5-12 頁。
- ⁶⁶傅光宇·張福三著，1985，「創世神話中眼睛的象徵與史前各文化階段」『民族文學研究』第1期，32-42 頁。
- ⁶⁷蕭兵著，1994，「鹿與鹿角的象徵功能——兼論楚文物、薩滿文化圈和南方銅鼓裡的角鹿、麒麟和水鹿」『淮陰師專學報』第16卷第1期，43-50 頁。
- ⁶⁸白庚勝著，1998，『東巴神話象徵論』 雲南人民出版社，昆明。
- ⁶⁹柏貴喜著，2007，「神話中的宇宙圖式與象徵結構——土家族象徵文化研究之二」『中南民族大學學報』第27卷第1期，13-17 頁。
- ⁷⁰李亦園著，1981，「一個中國古代神話與儀式的結構學研究」『第一屆國際漢學會議論文集·民俗文化組』，47-58 頁。
- ⁷¹列維-斯特勞斯著，李幼蒸譯，1987，『野性的思維』 商務印書館，北京。
- ⁷²列維-斯特勞斯著，陳曉禾·黃錫光等譯，1989，『結構人類學』 文化藝術出版社，北京。
- ⁷³葉舒憲著，1992，『中國神話哲學』 中國社會科學出版社，北京。
- ⁷⁴元文琪著，1997，『二元神論——古波斯宗教神話研究』 中國社會科學出版社，北京。
- ⁷⁵李雷東著，2009，「先秦墨家的神話及其天命思想——從結構主義的視角看」『求索』7月號，59-61 頁。
- ⁷⁶向柏松著，2011，「中國創世神話深層結構分析」『中南民族大學學報』第31卷第4期，149-154 頁。
- ⁷⁷克洛德·列維-斯特勞斯著，周昌忠譯，2007，『神話學』（全4卷） 中國人民大學出版社，北京。
- ⁷⁸傅光宇著，1993，『三元——中國神話結構』 雲南大學出版社，昆明。
- ⁷⁹葉舒憲·田大憲著，1998，『中國古代神秘數字』 社會科學文獻出版社，北京。
- ⁸⁰鄭志明著，2010，『想像：圖像·文字·數字·故事——中國神話與儀式』 貴州人民出版社，貴陽。
- ⁸¹王禮強著，2014，『仁源論與仁源易經』 東南大學出版社，南京。
- ⁸²鐘年著，1994，「數字七發微」『中南民族學院學報』第4期，58-62 頁。
- ⁸³朝格查著，1999，「論滿族神話中數字三的含義」『滿語研究』第2期，44-48 頁。
- ⁸⁴黃秦安著，1999，「論中國古代數學的神秘文化色彩」『陝西師範大學學報』第28卷第3期，52-58 頁。
- ⁸⁵松村武雄著，1954，『日本神話の研究』第1卷 培風館，東京，452 頁。
- ⁸⁶高木敏雄著，1925，『日本神話傳説の研究』 岡書院，東京。

-
- ⁸⁷松村武雄著, 1954-1958, 『日本神話の研究』 培風館, 東京。
- ⁸⁸松本信広著, 1966, 『日本の神話』 至文堂, 東京。1971, 『日本神話の研究』 平凡社, 東京。
- ⁸⁹岡正雄著, 1979, 『異人その他——日本民族=文化の源流と日本国家の形成』 言叢社, 東京。
- ⁹⁰三品彰英著, 1998, 『三品彰英論文集』(全6巻) 平凡社, 東京。
- ⁹¹西郷信綱著, 1967, 『古事記の世界』 岩波書店, 東京。1973, 『古事記研究』 未来社, 東京。
- ⁹²松前健著, 1997-1998, 『松前健著作集』 おうふう, 東京。
- ⁹³伊藤清司著, 1979, 『日本神話と中国神話』 学生社, 東京。
- ⁹⁴中西進氏著, 1991, 『日本の神話伝説と中国』 大修館書店, 東京。
- ⁹⁵大林太良著, 1966, 『神話学入門』 中央公論社, 東京。1975, 『日本神話の構造』 弘文堂, 東京。1975, 『神話と神話学』 大和書店, 東京。1990, 『日本神話の起源』 徳間書店, 東京。
- ⁹⁶吉田敦彦著, 2007, 『日本神話の源流』 講談社, 東京。1974, 『ギリシア神話と日本神話: 比較神話学の試み』 みすず書房, 東京。1974, 『日本神話と印欧神話: 構造論的分析の試み』 弘文堂, 東京。
- ⁹⁷福島秋穂著, 1988, 『記紀神話伝説の研究』 六興出版, 東京。
- ⁹⁸勝俣隆著, 2009, 『異郷訪問譚・来訪譚の研究』 和泉書院, 大阪。
- ⁹⁹松村一男著, 1999, 『女神の神話学 処女母神の誕生』 平凡社, 東京。2010, 『神話思考〈1〉自然と人間』 言叢社, 東京。2014, 『神話思考〈2〉地域と歴史』 言叢社, 東京。
- ¹⁰⁰原田敏明著, 1979, 『日本古代宗教』 増補改訂版 中央公論新社, 東京。1948, 『古代日本の信仰と社会』 彰考書院, 東京。
- ¹⁰¹大林太良著, 1975, 『日本神話の構造』 弘文堂, 東京。
- ¹⁰²西郷信綱著, 1967, 『古事記の世界』 岩波書店, 東京。
- ¹⁰³西郷信綱著, 1967, 『古事記の世界』 岩波書店, 東京, 12 ページ。
- ¹⁰⁴勝俣隆著, 2009, 『異郷訪問譚・来訪譚の研究』 和泉書院, 大阪。
- ¹⁰⁵勝俣隆著, 2009, 『異郷訪問譚・来訪譚の研究』 和泉書院, 大阪, 4 ページ。
- ¹⁰⁶西郷信綱著, 1967, 『古事記の世界』 岩波書店, 東京, 45 ページ。
- ¹⁰⁷西郷信綱著, 1967, 『古事記の世界』 岩波書店, 東京, 12 ページ。
- ¹⁰⁸松村武雄著, 1954, 『日本神話の研究』 第1巻 培風館, 東京, 431-515 ページ。
- ¹⁰⁹山口佳紀・神野志隆光校注・訳, 1997, 新編日本古典文学全集1『古事記』 小学館, 東京, 17 ページ。
- ¹¹⁰山口佳紀・神野志隆光校注・訳, 1997, 新編日本古典文学全集1『古事記』 小学館, 東京, 19 ページ。
- ¹¹¹山口佳紀・神野志隆光校注・訳, 1997, 新編日本古典文学全集1『古事記』 小学館, 東京, 21 ページ。
- ¹¹²山口佳紀・神野志隆光校注・訳, 1997, 新編日本古典文学全集1『古事記』 小学館, 東京, 21 ページ。
- ¹¹³西宮一民著, 1993, 『古事記の研究』 おうふう, 東京。
- ¹¹⁴西郷信綱著, 1967, 『古事記の世界』 岩波書店, 東京, 44-45 ページ。
- ¹¹⁵吉田敦彦著, 1974, 『ギリシア神話と日本神話: 比較神話学の試み』 みすず書房, 東京。
- ¹¹⁶吉田敦彦著, 2007, 『日本神話の源流』 講談社, 東京。

-
- ¹¹⁷大林太良著, 1975, 『日本神話の構造』 弘文堂, 東京, 6-7 ページ。
- ¹¹⁸大林太良著, 1975, 『日本神話の構造』 弘文堂, 東京, 6-7 ページ。
- ¹¹⁹大林太良著, 1975, 『日本神話の構造』 弘文堂, 東京, 88 ページ。
- ¹²⁰江口洸著, 2012, 『伊勢神宮の源流を探る——式年遷宮の謎を解く』 河出書房新社, 東京。
- ¹²¹江口洸著, 2007, 『古代天皇の聖数ライン——数字で読み解く日本書紀』 河出書房新社, 東京。
- ¹²²江口洸著, 2004, 『『日本書紀』紀年の研究』 おうふう, 東京。
- ¹²³江口洸著, 2008, 『古代文化と聖数』 おうふう, 東京。
- ¹²⁴神田典城著, 1984, 「天孫降臨神話の担うもの」『学習院女子短期大学紀要』22号, 22-44 ページ。
- ¹²⁵林道義著, 1989, 「日本神話における男性性の研究(上)」『東京女子大学附属比較文化研究所紀要』50号, 49-66 ページ。
- ¹²⁶大内建彦著, 1998, 「記紀神話を読みなおす(2)——(I)創世神話をめぐって」『城西大学女子短期大学部紀要』巻15号1, 1-15 ページ。
- ¹²⁷杜勤著, 2000, 「日本神話の弁証法的思考に関する一考察——老荘思想との関連を中心に」『日本研究』20号, 69-80 ページ。
- ¹²⁸山口佳紀・神野志隆光校注・訳, 1997, 新編日本古典文学全集1『古事記』 小学館, 東京, 49 ページ。

第一章 『古事記』の「ヒルコ神話」について

はじめに

『周易・繫辭下傳』に、「古者、包犧氏之王天下也、仰則觀象於天、俯則觀法於地、觀鳥獸之文與地之宜、近取諸身、遠取諸物。於是、始作八卦、以通神明之德、以類萬物之情。」¹とある。「近くは諸を身に取り、遠くは諸を物に取る。」というのは、正に象徴的な方法で、世界を認識する意味と考えられる。拙文では、『古事記』の「ヒルコ神話」における「ヒルコ」の意味を分析することで、葦船の象徴的な意味を考察し、「ヒルコ神話」を解釈し試みたいと思う。

第一節 「ヒルコ」に関する諸説

『古事記』の中の「水蛭子を葦船に乗せて流す」という場面において、まず直面するのは「ヒルコ」である。

「ヒルコ」に関する物語は、『古事記』において、「如此之期、乃詔、汝者、自_レ右廻逢。我者、自_レ左廻逢。約竟以廻時、伊耶那美命先言、阿那邇夜志、愛_上袁登古袁、後伊耶那岐命言、阿那邇夜志、愛_上袁登壳袁。各言竟之後、告_二其妹_一曰、女人先言、不_レ良。雖_レ然、久美度邇興而生子、水蛭子。此子者、入_二葦船_一而流去。次、生_二淡島_一。是亦、不_レ入_二子之例_一。」²と記され、此れに相当する『日本書紀』の記事では、まず其の巻第一の第四段（大八洲生成章）一書第一に、「陰神乃先唱曰、妍哉、可愛少男歟。陽神後和之曰、妍哉、可愛少女歟。遂為_二夫婦_一。先生_二蛭兒_一。便載_二葦船_一而流之。次生_二淡洲_一。此亦不_二以充_一兒數。」と記され、他の異説（紀の巻第一の第四段一書第十）では、「一書曰、陰神先唱曰、妍哉、可愛少男乎。便握_二陽神之手_一、遂為_二夫婦_一、生_二淡路洲_一。次蛭兒。」と記されている。また、紀の巻第一の第五段（四神出生章）本文では、上記の三者とその記述次第と異なり、巻第一の第四段（大八洲生成章）本文の「於_レ是陰陽始遵合為_二夫婦_一。」という表現に続いて日月二神の誕生の後に、「次生_二蛭兒_一。雖_二已三歲_一、脚猶不_レ立。故載_二之於天磐櫛樟船_一、而順_レ風放棄。」と記され、此れと日神・月神・ヒルコの出生の順序を同じくする別の一書（巻第一の第五段一書第二）では、「次生_二蛭兒_一。此兒年滿_二三歲_一、脚尚不_レ立。初伊奘諾・伊奘冉尊、巡_レ柱之時、陰神先發_二喜言_一。

既違_レ陰陽之理_一。所以今生_レ蛭児_一。……次生_レ鳥磐櫂樟船_一。輒以_レ此船_一載_レ蛭児_一、順_レ流放棄。」³と記されている。

「ヒルコ」の解釈についてはいろいろな説があるが、紙幅の都合で、主な二つの説を紹介しよう。第一は、水蛭子（ヒルコ）あるいは蛭子を文字通りに「蛭のような子」、すなわち生み損ない子と解する説である。第二は、蛭児（ヒルコ）の「ヒル」を日（ひ）の意味に取り、「日子（ひるこ）」とする説であり、すなわち「男性の太陽神」あるいは「太陽神の子」と解するものである。

第一の説には、以下のものが挙げられる。

1、『古事記伝』一の巻に「水蛭子」については、「上代に水蛭に似たる兒をいひし稱なり。……さて、彼虫に似たるを如此云に就て、この意あるべし。其は手足なども無て、見る形の似たるを云うか。又、書紀に雖已三歳脚猶不立。とあるに依ば、手足などもあれど、弱て、凡て、萎々とあるが似たるを、云にも有るべし。」⁴とある。

2、武田祐吉氏が校注した『日本書紀』には、蛭児に関する注に、「蛭のやうに骨の無い子。水田耕作の邪魔物なる蛭を、神の誤った婚姻で生じたものとしてゐる。」⁵とある。

3、白鳥庫吉氏により、「水蛭を firu といふのは、ヒルムの意で、痿へ、撓む、萎縮する等の意がある。また痺をシビルといふのも同語で、シは prefix、ビルが語根である。此の御子は水蛭の如く骨筋なへたわみて、ぐにゃぐにゃとしてゐたので、水蛭児の名を得たのであらう。」⁶と述べられている。

4、松村武雄氏は、「脚痿えの蛭児は、どこまでも字義通りに当初からさうした不具の児であって、その他の何物でもなく、従ってまた生みの親たる諾冉二神によって何等かの方法でよろしく片をつけらるべき運命を生れながらにして負うてゐたと解する方が、『神話する人々』としての古き代の日本民俗に自然な心理の実際により即してゐると、自分は考へる。」⁷と主張した。

5、伊波普猷氏は、『混効験集』坤巻、人倫門に、『びる、童の久敷足立ざるを云。蛭子と書歟』と解し、……『びる』は多分ビールと発音したらしく、ビール（水松）と縁を引いた語で、今はビラーと訛って、怯弱の義に用ゐられ、果実などの熟し切って、柔かくなったのを、ビレーと云ってゐることを附加へる置く。」⁸と述べている。

6、西郷信綱氏は、「ヒルメは太陽神の妻という意であつて、ヒルコとは対をなさない。ヒルは、「我朝御饌夕御饌稻乃御田家田乃堰水道田_{尔波}、田蛭_{波穢故尔}、我田_{尔波不レ住止宜支}」（大神宮儀式帳）と見え、好ましからざるものであつたことが分る。……ヒルコ云々の話には、暗い影がまつわっている。夫唱婦随という理念に示される一つの新たな秩序は、それ以前の悪しき子を葦船に入れて流しすてるという悪をなすことによつてのみ達成されたのだ、と解されなくもない。」⁹と述べている。

7、福島秋穂氏の論考「ヒルコ神話をめぐって」に、「即ち二神の結婚とヒルコの誕生とについて述べるならば、男女が結婚し、最初異物を産むが、後に正常な子を得るという話が、世界の各地に伝承されており、しかも其のほとんどのものが、洪水神話の最後部に位置していることが知られている。洪水神話の中で、洪水の難を逃れた兄妹が結婚し、子孫の繁栄をみたという話は、インド、東南アジアに広く分布していることが知られているが、一組の男女（其の多くは兄妹であるとされる）だけが生き残り、其れ以後の人類の祖となつたとし、しかも第一子が異物であつたとする話は、ベトナムのタイ族、台湾の原住民アミ（阿美・阿眉）族、中国の少数民族であるイ（彝）族、ミャオ（苗）族、ヤオ（瑶）族等々、南中国から東南アジアに在住する種族に多く見られる。我国のヒルコ誕生譚も、恐らくは此の系列に入るものであらう。」¹⁰とある。

一方、「日子（ひるこ）」とする説については、以下のものが挙げられる。

1、滝沢馬琴が『燕石雑誌』巻一の日之神の段に「夜はよとも、よるとも訓すれば、日をひとも、ひるとも訓べし。神代紀に、大日靈尊ありと契沖師いへり。かくて蛭子も日児なるべしといふ。徂翁の説よくあへり。」¹¹とある。

2、松岡静雄氏は、「同時代の二柱の貴人に與へられた同一名詞が各別の意義を有するものであるとは私には考へられぬ。思ふにヒルコも亦、日の如く照り坐せと祝うて命名せられたのであつたが、夭死したか薄命であつたか、いずれにしてもフネ（柩）に入れて水葬せられるやうな運命に會したので、女人先言不_レ良といふ諺を生じたのであらう。」¹²と述べている。

3、次田真幸氏は、「さて『ひるこ』はその名の示すとおり、本来は太陽神の子とされる日神であり、『ひるめ』は太陽神の祭祀をつかさどる靈巫であつたのであるが、太陽神的な靈格としての『日子』の信仰を土台として日神天照大御神の信仰に発展するにいたつて、『ひるこ』の太陽神的な性格は天照大御神によって吸収されてしまったものと考えられる。そして日神的な要素をまったく喪失した『ひるこ』は、産み損じの子もしくは不具の子という理由のもとに放ち棄てられることとなり、神統譜からも除かれることとなつたのであらう。太陽神の崇拜は南方系民族の間に特に盛んであつたといわれており、天照大神の日神的性格も南方系海人族の信仰ならびに祭儀に緊密なつながりをもつていられると思われる。」¹³と述べている。

4、松本信広氏の「蛭児と日女」の章に、「ヒルコはヒルメに対する名称であり、太陽の子を意味し、これを入れた石楠船はやはり高貴な子を入れてこれを水の試しにあわした神聖な容器を意味しておるのではあるまいか。」¹⁴とある。

5、松前健氏の「自然神話論」に、「ヒルコは恐らく日神の妻としての日妻に対して、日神の子としての日子であり、その分身として、かつその代表として水に流される存在なのであらう。」¹⁵とある。

第二節 「ヒルコ」についての卑見

体系的な神話としての『古事記』に、構成としての各神話は必ず何かの意味を持っており、また何かの役割を演じていると考えられる。『古事記』と『日本書紀』に載っている「ヒルコ」についての記事から見れば、「ヒルコを船に乗せて流す。」という点においては共通していたので、この神話素がすでに記紀の成立前になったことは間違いないだろう。すると、この神話は記紀の成立する際に作った話ではないことは明らかである。従って、この「ヒルコ」の名義について、すなわち「蛭」という文字が用いられることについて、三つの可能性があると考えられる。

一つ目にはこの神話では元々この字が使われていた。（「ヒルコ」の意味は蛭子の字義の通りである。）二つ目には記紀に記される前にこの神話では「蛭」をあて字として用いていた。（「ヒルコ」の意味は蛭子の字義と異なる。）三つ目は記紀を編纂する時に記紀神話の体系的な必要性としてわざと「蛭」の字を用いた。

これらの説の中で、第三の説については、『古事記』と『日本書紀』に載っている「ヒルコ」について、いくつかの記事があったことから見れば、体系的な必要性としてわざと「蛭」の字を用いることは考えられないだろう。もし二つ目に言った通り、あて字として使われたのであれば、どうして「蛭」という文字が用いられるのか。記紀を編纂する前の段階で、誤解か或は何らかの目的により、「蛭」の文字を用いることになった可能性はなくはない。

現在の学会の有力な説として「ヒルコ」を「日子（ヒルコ）」と見る見方がある。これは、すなわち男性の太陽神或いは太陽神の子とみなす「ヒル（日）・子（男性語尾）」というものである。その場合、なぜ文字通りの「日子」と書かずに、「水蛭子」としているのか。これについては天照大神という女性の太陽神が太陽の神格を独占した状況において男性の太陽神はその行き場を失い、隠れざるを得なかったのだという解釈がある。つまり、本来「日子」であるものをその実態を隠蔽するために、「水蛭子」の用字を使用したという考えである。また、別の見方としては、口承段階で「ヒルコ」と発音されていた当該神話は本来「日子」であるが、記載される段階で誤解され、「水蛭子」と表記され、それが記紀の材料となったため、そのまま、「蛭」の表記が使われているとい

う解釈である。

しかし、今まで日本では、文献にも、民俗伝承にも「日子（ヒルコ）」という記録はひとつも見つからないのである。すなわち「日子（ヒルコ）」という観念が実際に存在した有力な証拠はひとつもないのである。また、『古事記』では本来の語義を隠すために、別のあて字を敢えて使っている例は見られず、意味を混乱させる使用法も、『古事記』・『日本書紀』に例が見られず、さらに『日本書紀』では基本的に正訓字を使うが、「ヒルコ」の場合、その表記はやはり吸血動物を意味する「蛭子」の用字を使っていることが注目される。従って、卑見ではやはり元々から「ヒルコ」は「蛭子」の字義通りであったと見るべきだと考える。そうすれば、蛭のような子が船に乗せられ、流されるという一つの意味を有する神話として伝承されていたとみなすことが受け取りやすいと考える。

次に、「ヒルコ」は蛭子の字義の通り蛭子のような子、つまり具合が悪い子を流したと理解する時、なぜ、記紀に記されている「ヒルコ」神話では、『古事記』では「葦船」で流されて、『日本書紀』では「葦船」或は「天磐櫛樟船」或は「鳥磐櫛樟船」で流されたのであろうか。これらの船の名義についての異なる伝承こそが、この神話を解釈する鍵と考えられるのでないか。『古事記』の上つ巻には、「葦原中国」が出てきたところは十三箇所もあり、また、葦が芽・宇摩志阿斯訶備比古遲神・豊葦原水穂国・豊葦原千秋長五百秋水穂国・葦原色許男神・葦那陀迦神などもあった。これらは、国の名前など、讃えられるべき重要なものに使われているから、「葦」が聖なるものとみなされていることは間違いのないであろう。水蛭子を船で流す時に、なぜ「葦船」を使わなくてならないのかということを考える時、「葦」が聖なるものと見なされていることは、この神話を解釈する際の肝要な点ではないかと考えられる。以下、「葦」の意味についてさらに考察してみたい。

第三節 『古事記』・『日本書紀』に見られる葦

「葦」の意味を考察する前に、「葦」は『古事記』の上つ巻と『日本書紀』の神代上・下においてどこに・どのように現れ、どういう意味で描かれているか順に挙げてみよう。

1、宇摩志阿斯訶備比古遲神（うましあしかびひこちのかみ）：（『古事記』の上つ巻「天地初発の段」）「天地初発之時、於_二高天原_一成神名、天之御中主神。次、高御産巢日神。次、神産巢日神。此三柱神者、並独神成坐而、隱_レ身也。次、国稚如_二浮脂_一而、久羅下那州多陀用弊流之時、如_二葦牙_一因_二萌騰之物_一而成神名、宇摩志阿斯訶備比古遲神。」¹⁶——生命力の象徴

2、葦の船：（『古事記』の上つ巻「伊耶那岐命と伊耶那美命の神の結婚の段」）「各言竟之後、告_二其妹_一曰、女人先言、不_レ良。雖_レ然、久美度邇與而生子、水蛭子。此子者、入_二葦船_一而流去。次、生_二淡島_一。是亦、不_レ入_二子之例_一。」¹⁷——ヒルコを流す容器

3、葦原中国（あしはらのなかつくに）：（『古事記』の上つ巻「黄泉の国の段」）「且後者、於_二其八雷神_一、副_二千五百之黄泉軍_一令_レ追。爾、拔下所_二御佩_一之十拳劍_上而、於_二後手_一布伎都々、逃来。猶追。到_二黄泉比良坂之坂本_一時、取_下在_二其坂本_一桃子三箇_上待擊者、悉坂返也。爾、伊耶那岐命、告_二桃子_一、汝、如_レ助_レ吾、於_二葦原中国_一所_レ有、宇都志伎。青人草之、落_二苦瀬_一而患惚時、可_レ助、告、賜_レ名号_二意富加牟豆美命_一。」¹⁸——人々の住む空間。

なお、『古事記』の上つ巻では、「葦原中国」は、「黄泉の国の段」の他に、天の石屋・葦原中国の平定の段・天若日子の派遣の段・建御雷神の派遣の段・大国主神の国譲りの段・天孫降臨の段にもみられ、あわせて十四箇所がある。

4、豊葦原千秋長五百秋水穂国（とよあしはらのちあきながいほあきのみづほのくに）：（『古事記』の上つ巻「葦原中国の平定の段」）「天照大御神之命以、豊葦原之千秋長五百秋之水穂国者、我御子、正勝吾勝々速日天忍穗耳命之所_レ知国、言因賜而、天降也。於是、天忍穗耳命、於_二天浮橋_一多々志而、詔之、豊葦原之千秋長五百秋之水穂国者、伊多久佐夜芸弓有那理、告而、更還上、請_二于天照大神_一。」¹⁹——人々の住む豊かな空間

5、豊葦原水穂国（とよあしはらのみづほのくに）：（『古事記』の上つ巻「天孫降臨の段」）

「名天邇岐志国邇岐志、天津日高日子番能邇々芸命、此子応レ降也。此御子者、御合高木神之女、万幡豊秋津師比売命、生子、天火明命、次、日子番能邇々芸命、二柱也。是以、随レ白之、科詔日子番能邇々芸命、此豊葦原水穂国者、汝将レ知国言依賜。故、随レ命以可天降。」²⁰——人々が住む豊かな空間

6、葦原色許男神（あしはらしこおのかみ）：神の名として『古事記』の上つ巻には、天照大神と須佐之男命の須賀の宮の段の最後にある。また大国主神の根の堅州国訪問の段・大国主神の国作りの段に、大国主神のまたの名として葦原色許男神（あしはらしこおのみこと）を使っている。——葦原中国から来た醜い男（丈夫な男性）

（以下には、『日本書紀』の内容である。）

7、可美葦牙彦舅尊（うましあしかびひこちのみこと）：（『日本書紀』卷第一神代上第一段の「天地開闢」の正文の段）「故曰、開闢之初、洲壤浮漂、譬猶游魚之浮水上也。于レ時天地之中生一物。状如葦牙、便化為神。号国常立尊。次国狭槌尊。次豊斟淳尊。凡三神矣。乾道独化。所以成此純男。」

（同一書第二）「一書曰、古国稚地稚之時、譬猶浮膏而漂蕩。于レ時国中生レ物。状如葦牙之抽出也。因レ此有化生之神。号可美葦牙彦舅尊。」

（同一書第三）「一書曰、天地混成之時、始有神人焉。号可美葦牙彦舅尊。次国底立尊。」同一書第五、「一書曰、天地未レ生之時、譬猶海上浮雲無レ所根係。其中生一物。如葦牙之初生湍中也。便化為人。号国常立尊。」

（同一書第六）「一書曰、天地初判、有レ物。若葦牙生於空中。因レ此化神号天常立尊。次可美葦牙彦舅尊。」²¹——生命力の象徴

8、豊葦原千秋長五百秋瑞穂の地（とよあしはらのちあきながいほあきのみづほのくに）：『日本書紀』卷第一神代上「第四段碓馭慮島での聖婚と大八洲国の誕生」の一書第一と第九段、又「葦原中国の平定、皇孫降臨と木花之開耶姫」の一書第一に見られる。——人々の住む豊かな国

9、葦の船：「第一節 「ヒルコ」に関する諸説」の最初の部分を参照すること。

10、葦原中国（あしはらのなかつくに）：『日本書紀』卷第一神代上の第五段「天照大神・月夜見・素戔鳴尊の誕生の段」の一書第十一、第六段「素戔鳴尊と天照大神の誓約」の一書第三、第七段「素戔鳴尊の乱行と追放」の一書第三などに見られ、『日本書紀』卷第二神代下には、「葦原中国」という言葉は、あわせて一四箇所があつて、第九段の葦原中国の平定、皇孫降臨と木花之開耶姫の正文・一書第一・一書第二・一書第六などに見られる。——人々の住む国

11、豊葦原中国（とよあしはらのなかつくに）：『日本書紀』卷第一神代上の第七段素戔鳴尊の乱行と追放の正文、第九段葦原中国の平定、皇孫降臨と木花之開耶姫の一書第一に見られる。——人々の住む豊かな国

12、葦原醜男（あしはらのしこお）：（『日本書紀』卷第一神代上の第八段）「一書曰、大国主神、亦名=大物主神-、亦号=国作大己貴命-、亦曰=葦原醜男-、亦曰=八千戈神-、亦曰=大国玉神-、亦曰=頭国玉神-。」²²——葦原中国から来た醜い男（丈夫な男性）

これらの用例から言えることは、『古事記』や『日本書紀』で「葦」が使われているのは、「葦」に、「生命力」や「国土の讚美」を意味する場合が多いということである。

第四節 「葦」の意味について

『古事記』・『日本書紀』の以外では、日本において葦はどういう機能を果たしているのかを考察しよう。

1、『延喜式』卷十二中務省に、「以=桃弓、葦矢、桃杖-、頒=充儼人-。」とある。卷十六陰陽寮に「凡追儼料。桃弓杖、葦矢令=守辰丁造備-。其矢料蒲葦各二荷。撰津国每年十二月上旬=採送-。」²³と書かれている。

2、中山太郎氏は、「尾張海東郡嶋町の、天王祭（縣社津嶋神社）は、舊六月十四日を例祭とするが、此祭に御蘆流しと稱する秘儀がある。葦數千本を束ねて鎮疫の神事の具とし、之に疫神を托けて河海に流す。其葦の流れ寄る處に必ず疫癘ありと傳へてゐる。……同國愛知郡幡山村大字本地の御葦天王社は寛文十一年の建立で、社記に、津嶋神社及び愛

知郡戸部天王社の六月祭には、共に葦を束ねて海に放すが、其葦流れに随ひ止まる所に民人が祭り御葦と呼んだ。……豊橋市横町の牛頭天王社、六月晦日の禊祭に茅ノ輪を潜らす神事の外に、拜殿に多くの薄を長さ二尺四五寸に切り、葦にて根の所を包み廻り八九寸程にして下をよく揃え、之に紙人形を付け青黄赤の幣を添へ、徑一尺二三寸の盥に水を入れカラムシの枝を浮かべ其真中に彼の葦を立て祭儀を行ひ、夜半に茅ノ輪と共に葦を豊川に流す。葦の流れ着いた川下の村では、其日は日待の如く垢離をとり業を休み、川より葦を取揚げて産土神の社地内に假宮を造り、之に納め置いて参詣する。」²⁴と述べている。

3、『日本民俗語大辞典』の葦の条に、「愛知県（尾張）津島社の御葦神事（神符を芦の葉に包み流す・芦の串を流した神祭り・悪疫払い）や、その茎を稲の茎に見たてて、氏神に献じ、田に三本たてたりして、豊作予祝（アシゾウリ）を行うように、信仰的威力を芦の穂に認めて、それに海苔などを編みまぜた「尾花笠（毛ボッチ・ケガサ）」が、吹雪でも雪がつかなくてよいとすることも、神事用から実用に転じたことになる。」²⁵と述べられている。

引用したところから見れば、日本の民俗的信仰において「葦」には「葦流し」や葦を神祭り・悪疫払い・豊作予祝などがあることが知られている。つまり、「葦」は、邪悪なものを祓う意味や、その逆に事前にお祝いをする意味があることになろう。

次に中国の神話や民俗等において葦はどういう機能を果たしているのかを考察しよう。

1、『周禮』の「春官宗伯上」に「凡喪事設葦席（凡そ喪事には葦席を設く。）」²⁶と記された。

2、『詩經』に「大雅・行葦」がある。

行葦

行葦(かうゐ)

敦彼行葦 牛羊勿踐履

敦彼(だんひ)たる行葦(かうゐ) 牛羊踐履(ぎうやうせんり)する勿(な)かれ

方苞方體 維葉泥泥

苞(ほう)を方(なら)べ體(てい)を方(なら)べ 維(こ)れ葉泥泥(は でいでい)たり

戚戚兄弟 莫遠具爾

戚戚(せきせき)たる兄弟(けいてい) 遠(とほ)ざかる莫(な)く具(とも)に爾(ちか)し

或肆之筵 或授之几

或(ある)いは筵(むしろ)を肆(つら)ね 或(ある)いは几(き)を授(な)す

肆筵設席 授几有緝御

筵(むしろ)を肆(つら)ね席(むしろ)を設(まう)け 几(き)を授(な)すに緝御(しふぎよ)有(た)り

或獻或酢 洗爵奠斝

或(ある)いは獻(けん)じ或(ある)いは酢(さく)す爵(しやく)を洗(あら)ひ斝(か)を奠(お)く

現代語訳：

叢がる道端の葦、家畜の牛羊に踏ませてはいけない。根を寄せあい茎を寄せあい、葉はデイデイと茂る。

畏れ謹む祭祀の参列者は、遠ざかることなく皆祖霊の近くにいる。筵を敷きならべ、またお供えの台を捧げる。

畏敬の念をもって筵を敷きならべ、お供えの台を捧げる。(祖霊の尸(かたしろ)に)酒を献じたり、(祖霊の尸が)返杯したり、爵を洗い清め斝を傍らに置く。

(語釈に、赤塚忠が「恐らくは祖先に葦席を供する儀によってその祝福を歌ったもの

であろう」ということによれば、降神の呪物で、本篇では下句の「筵」「席」を製作したものであろう。) ²⁷

3、『淮南子』の「覽冥訓」に、「往古之時、四極廢、九州裂、天不兼覆、地不覆載、火熾炎而不滅、水浩洋而不息、猛獸食顛民、鷙鳥攫老弱。於是女媧鍊五色石以補蒼天、斷鼈足以立四極、殺黑龍以濟冀州、積蘆灰以止淫水。」²⁸とある。

4、『淮南子』の「詮言訓」に、「席之先藿蕈、樽之上玄樽，俎之先生魚，豆之先黍羹，此皆不快於耳目，不適於口腹，而先王貴之，先本而後末。」²⁹とある。

5、焦贛の『易林』の「明夷之未濟」に、「桃弓葦戟、除殘去惡、敵人執服。」³⁰とある。

6、『論衡』に『山海經』を引き、「滄海之中、有度朔之山。上有大桃木、其屈蟠三千里、其枝間東北曰鬼門、萬鬼所出入也。上有二神人、一曰神荼、一曰鬱壘、主閱領萬鬼。惡害之鬼、執以葦索而以食虎。于是黃帝乃作禮以時驅之、立大桃人、門戶画神荼、鬱壘与虎、懸葦索以御。」³¹とある。

7、晋代の崔豹の『古今注』の「輿服第一」に「辟惡車、秦制也、桃弓葦矢、所以祓除不祥。」³²とある。

8、『荆楚歳時記』に記された「門の飾りと門神」について「画鶏を貼り、或いは斲りて五采を鏤め、及び土鶏を戸上におき、桃板を造りて戸に著く。之を仙木と謂う。絵の二神、戸の左右に貼る。左は神荼、右は鬱壘。俗、之を門神と謂う。莊周を按ずるに云ふ。鶏を戸に掛くる有り。葦索を其の上に懸け、桃符を旁に挿するあらば百鬼、之を畏ると。又た魏の時、人、議郎の董勛に問ひて云ふ。今、正臘の旦、門前に煙火・桃神・絞索・松柏を作し、鶏を殺し門戸に著くは疫を逐ふの礼なるかと。……『括地図』に曰く。桃都山に大桃樹あり、盤屈三千里。上に金雞あり、日照らば則ち鳴く。下に二神あり、一は鬱と名づけ、一は壘と名づく。並びに葦索を執り、以て不祥の鬼を伺い、得れば則ち之を殺す。即ち神荼の名なし。応劭の『風俗通』に曰く。黃帝の書に称す、上古の時、神荼・鬱壘の兄弟二人あり、度朔山の下、桃樹の下に住み、百鬼を簡す。鬼、人を妄措せば、縛るに葦索を以てし、執へて以て虎に食はしむと。是において県官、臘除の夕を以て桃人を飾り、葦索を垂れ、虎を門に画くは、前事に効ふなり。」³³と記された。

9、『荆楚歳時記』に、「末日、蘆苣の火で百鬼を迫ふ(正月末日の夜、蘆苣の火もて井廁

の中を照せば、則も百鬼走ぐ。)」³⁴という記事がある。

中国の文献から見ると、「葦」が古くからも注目され利用されたことが分かる。「葦の灰」は洪水を止める聖なる物である。「葦の縄（葦索・葦菱）」は鬼を縛るものであり、凶悪な鬼魅を防いだし、「蘆苳の火」で百鬼を追うし、不祥を祓除し、葦でつくった敷物も祭祀に使われる。

引用した日本の例と中国の文献の中における「葦」の機能を比較すると、神事に用いること、又、邪気を払うことに共通していると考えられる。

『古事記』・『日本書紀』においては、既に「葦」は強い生命力の象徴と見ることが出来る。『古事記』・『日本書紀』のいずれにしても、天地初発の時、「葦の芽」のようなものが生じ、後、神となったと記された。また、国の名前にも「葦原中国」や「豊葦原千秋長五百秋水穂国」のように「葦」が使われる。それは生命力が満ち溢れる国を表すのではないかと考えられる。従って、「葦」は強い生命力の象徴なので、邪気を払うに用いられるのではないかと考えられる。

なお、『荊楚歳時記』に記された「門の飾りと門神」に見られる「葦索」の注は見逃せない。「葦索」の注には、「葦菱というのに同じく、草で作った縄で鬼を縛るのに用いた。葦菱について最も詳しく説明しているのは『風俗通』卷八葦菱の条に『葦菱、伝に曰く。菝葦（葦）藂る有り。』呂氏春秋』に湯、初めて伊尹を得て之を廟に祓ひ、薫くに菝葦を以てすと。『周礼』に、卿大夫の子、名づけて門子と曰ふと。『論語』に、誰か能く出づるに戸に由らざらんと。故に葦を用ふるは人の子孫蕃殖し、其の類を失はざること、菝葦の如きものあらんと欲するなり。菱は交易、陰陽代り興るなり』と書かれている。」³⁵と記された。ここに、「故に葦を用ふるは人の子孫蕃殖し、其の類を失わざること、菝葦の如きものあらんと欲するなり。」というのには「葦」が新生、再生と関わっているのではないかと考えられる。『古事記』上つ巻の「宇摩志阿斯訶備比古遲神（うましあしかびひこぢのかみ）」や「豊葦原千秋長五百秋水穂国（とよあしはらのちあきながいほあきのみづほのくに）」の場合の「葦」の意味が想起されよう。

また、象徴という観点から見た場合、「緑のアシは《再生》の国である東方と結びつ

けられる。それは古代メキシコ人にとって肥沃、豊饒、富のシンボルであった。」また、「〈神道〉の神話では、原初の水から生じるアシの芽は発現を表し、ハスに相当する。」³⁶とある。エリアーデの『大地・農耕・女性』にはこう述べられている。「水のエムブレムから出現する地下茎の装飾モチーフに関する神話としては、ブラフマーの生誕を説くプラーナ聖詩書の説がある。この神はアブジャジャ、『蓮より生れしもの』とよばれ、ヴィシヌの臍からあらわれた。クマーフスワミはこの考え方はグェーダに起原があり根拠づけ得るとしている。水（もしくは水のシンボル）からあらわれてくる『蓮』（もしくは地下茎）があらわすところのシンボルは何かといえ、それは宇宙のプロセスそのものである。水は無表象、種子、かくされた力を示す。花のシンボルは表象、宇宙の創造を示す。水、雨及び豊饒の神としてのヴァルナは、元来は生命の木の根、すべての創造の源泉であったのである。」³⁷

つまり、「原初の水から生じるアシの芽は発現を表し、ハスに相当する。」のであれば、葦と蓮は共通性を持つから、蓮が創造・豊饒を象徴するのであれば、葦も同様に、「創造・豊饒を象徴する」と考えても良いのでなかろうか。

『詩経』には、「鄭風・山有扶蘇」、「陳風・澤陂」とある。

山有扶蘇

山有(さんいう)扶蘇(ふそ)

山有_二扶蘇_一 隰有_二荷華_一

山(やま)に扶蘇(ふそ)有(あり) 隰(さは)に荷華有(かくわあり)

不_レ見_二子都_一 乃見_二狂且_一

子都(しと)を見(み)ずして 乃(すなは)ち狂且(きやうしよ)を見(み)る

山有_二喬松_一 隰有_二游龍_一

山(やま)に喬松(けうしよう)有(あり) 隰(さは)に游龍(いうりよう)有(あり)

不_レ見_二子充_一 乃見_二狡童_一

子充(しじゆう)を見(み)ずして 乃(すなは)ち狡童(かうどう)を見(み)る

現代語訳：

山には扶蘇(くわ)、隰(さわ)には荷花(はちす)。すてきなお方に会うはずが、この癡(し)れ者に出合ってしまった。山には高い松の木、隰(さわ)にははびこった龍草(たでくさ)。すてきなお方に会うはずが、このヤクザ者に出合ってしまった。

「山有扶蘇 隰有荷華」の語釈には、以下のようにある。

『扶蘇』は毛伝・集伝に『扶胥、小木』とあり、小木の茂ったものとするが、ここでは具体的な木の名として考えるべきである。馬瑞辰は『扶蘇』は『扶疏』であり『蒲蘇』とも通じ、それは『桑』であるとする。『荷華』ははすの花。『山有……、隰有……』という表現については、邶風『簡兮』篇参照。男女配合の理想を意味する表現である。」³⁸

澤陂

澤(たく)陂(ひ)

彼澤之陂 有_二蒲與荷_一

彼(か)の澤(さわ)の陂(つつみ)に 蒲(がま)と荷(はす)有(あり)

有_二美一人_一 傷如_レ之何

美(び)なる一人(いちにん)有(あり) 傷(おも)へども之(これ)を如何(いかん)せん

寤寐無_レ為 涕泗滂沱

寤寐(ごび)にも爲(な)す無(な)く 涕泗滂沱(ていしぼうだ)たり

彼澤之陂 有蒲與藺

彼(か)の澤(さわ)の陂(つつみ)に 蒲(がま)と藺(はす)有(あり)

有美一人 碩大且卷

美(び)なる一人(いちにん)有(あり) 碩大(せきだい)にして且(か)つ卷(けん)たり

寤寐無爲 中心惛々

寤寐(ごび)にも爲(な)す無(な)く 心惛々(こころゑんゑん)たり

彼澤之陂 有蒲菡萏

彼(か)の澤(さわ)の陂(つつみ)に 蒲(がま)と菡萏(はす)有(あり)

有美一人 碩大且儼

美(び)なる一人(いちにん)有(あり) 碩大(せきだい)にして且(か)つ儼(げん)たり

寤寐無爲 輾轉伏枕

寤寐(ごび)にも爲(な)す無(な)く 輾轉(てんてん)し枕(まくら)に伏(ふ)す

現代語訳：

沢のつつみに、がまとはす。美しいあの人、想い寄せてもどうすることもできぬ。さめてもねてもなすすべもなく、とめどなく涙流れるばかり。

沢のつつみに、がまとはす。美しいあの人、すらりと高く見目麗しい。さめてもねてもなすすべもなく、私の心は憂えるばかり。

沢のつつみに、がまとはす。美しいあの人、すらりと高く見目麗しい。さめてもねてもなすすべもなく、伏して枕に顔を埋めるばかり。

(余説)「そこは水に恵まれた豊饒の地として神聖視され、群生する植物は豊饒の象

徴であると同時にそこに居るとされた神(水神)の依代でもあった。例えば秦風『蒹葭』篇の『蒹葭』、大雅・生民之什『行葦』篇の『葦』は明らかに神の依代としての性格を有したものである。よって、本篇に見える『蒲』『荷』『菴』『菡萏』も隰地に居るとされた水神の依代たる呪物であり……」³⁹

葦と蓮とともに蕃殖・豊饒などの意味を持つと考えられる。この点から見れば、やはり葦は生命力の強さを象徴するものだと言えるのではないだろうか。又葦と蓮との植物特性を比較しよう。植物特性を見れば、葦は湿地に叢生している植物である。蓮も池沼や水田など湿地に叢生している。植物特性を比較すると、水生植物である・叢生しているなどは共通していると考えられる。

今まで考察してきたことにより、葦は生命力強い植物であり、邪気を払う機能を有し、蕃殖・豊饒の意味も見られると考えられた。

第五節 船の意味について

水は船を考察するのに不可欠な存在なので、ここでは、船と水を合わせて考えたいと思う。水の象徴的な意味についてエリアーデ氏はこう述べた。「水は可能性の総体を象徴する。それは一切の存在可能性の源泉 (fons et origo) であり、貯蔵タンクである。すなわち水はあらゆる形態に先立ち、あらゆる創造をになう。創造の一つの原型は、大水の中に突如〈顕現する〉島である。逆に水中に沈むことは無形態への回帰、存在以前の未分の状態へ戻ることを象徴する。浮上は宇宙創造の形成行為を再現し、水没は形態の分解を意味する。それゆえ水の象徴は死及び再生を含む。」⁴⁰すなわち、水は死と創造(再生)との二つの意味を象徴していると考えられる。

日本において神話と民俗では、「うつぼ船」がよく論じられている。柳田国男氏は、「うつぼ船は本来、木を空洞にしたる船、即ち今日の刳船・丸木船を意味する日本語であつたと思ふが、これが専ら大海を超えて来る神人の物語に伴ふに及んで、次第に我邦でも一種別様の蓋があつて水を防ぎ、隙間を目塗りした潜水艇式のものに想像する者が多くなつて来たのである。記録の最も古いものは、少彦名神の白藪(かざみ)皮の小船であるが、これは譬喩に過ぎてその眞意を解することが容易でない。大隅正八幡の古傳は、昔唐土の王女大比留女、七歳にして父知らぬ子を生子、母子共にうつぼ船で海に流され、

九州の南の海岸に漂着なされたのが八幡神であつて、その地を八幡崎と云ふとある。これと同系の傳説は伊豫國を初めとし、内海周邊の古社舊家に於て保存せられて居た。後世は或はこれが神渡來を説く一つの様式となつたものかも知れぬが、八幡の母子神とは全く關係の無い場合にも、やはりうつぼ船の奇瑞を中心とした言傳へが多く出來て居る。……うつぼ船の空想の最初の因縁には、新羅の瓠公の海を渡つて來たといふ物語、さては日本の昔話の瓜子姫(別項)に見る如く、ひさごといふものの能く見ずに浮ぶ性質の觀察實驗が確かに參與して居るが、それよりも更に重要であつたのは小子(ちひさご)の信仰、即ち普通の人間には見られない形の小ささと、同時に至つて急激なる成長とが、或る特種の神人又は英雄に限つて認められたことで、それが後世には忘れられてしまつた爲めに、人は十分にその感動を解し得なくなつたが、以前はさういふ小さな物の中に入つて來たといふ點に、大なる意味があつたものかと考へられる。」⁴¹と述べた。

他に、船について以下二氏の觀點をも挙げよう。

松前健氏の「自然神話論」に、「太平洋の諸島嶼では、太陽信仰と船葬の結ぶつきは、インドネシア・メラネシア・ポリネシア、ミクロネシアなどに散在している。……太陽象徴と船の漂流譚という事項において連想されるのは、日本にもあるいわゆる空穂船漂流譚である。貴人の子が、王者や周囲の者の憎しみを受けて小船や棺、あるいは箱などに入れられて流されるという話は、世界に広く話られているが、これも多く太陽神あるいはその子と關係して語られているのである。……太陽の子を流す容器もやはりこれと同じく、恐らく日神の象徴たる呪物を容れて水に浮べて送迎する行事と關係があるのであろう。流される人物が幼児であるのは、新しく海から誕生した神だからであらう。」⁴²また、氏は、『住吉大社神代記』でも、船木連の祖大田田命が、日神を船に載せて、大八洲にもたらしたという神話を記し、更にその後代の驗の爲に、或る皇子の墳墓の中に、その神の作った岩船とを納めたということを記している。この傳承を見れば、日神の船はわが古代でも貴人の墳墓や死者祭祀に關係があつたことが判る。」⁴³と書かれた。

松本信広氏には、「船を水に流すという場合も實は不用で棄てるという意味に解釈されるよりも、一方では神の乗物を神に合一せしむるという宗教的意味にもとれる訳である。」⁴⁴、また、「古代人は魂の国とこの世との間には滔々たる水の境したることを信じ

たのである。死んだ者を船に入れたように、出産すなわち靈魂の生まれかわりにさいしても、水上を越えて新しき魂の浮び渡來することを信じたのであろう。船の中に日神が海わたってこの土に降りるといふ思想は、生まれた子を空船に乗せて海に流す話と同様、水を渡ることによって、生れかわる、今までの生活から隔絶せられて新生を獲得するという意味のこもった、古代の誕生の儀式の痕跡をふくんでいるのではなかろうか。」⁴⁵と述べられた。

まとめ

先行論により、うつぼ船は「普通の人間には見られない形の小ささと、同時に至つて急激なる成長とが、或る特種の神人又は英雄」が乗るもので、又、空船は「古代でも貴人の墳墓や死者祭祀に関係があつたことが判る。」「空船に乗せて水を渡ることによって、生れかわる、新生を獲得する」などの見方が見られる。

キリスト教では、船を巨大な空洞と考えるのはよくないことで、むしろ生命が循環する場、天上から下る信仰生活の場と考えるのがふさわしい。船の象徴的意味は、雑多なものを収納できる受け皿としての壺と比較できる。また命を預かる女性の子宮とも共通したところがあるとしている。⁴⁶

ミルチャー・エリアーデの『大地・農耕・女性』には、「今もなお単純文化民族に保存されている子供が生れるとすぐ、うぶぎでくるみ、薬草、緑の小枝または藁でこする」といふ慣習に注意しなければならない。力と生命の具現者の直接の接触は新生児に都合のよいという以上の何ものでもない。原始的な揺籃は緑の枝か麦の穂で作られた。ディオニソスは古代ギリシアにおけるすべての子供たちのように、生れるとすぐ籠(liknon)のなかに置かれ、その中に収穫の初穂が運び入れられた。これと同じ慣習は現在のインド、その他の地方にある。この儀礼はすこぶる古いものである。スメリアの讃歌のなかには、タムムツツが生れたとき、畑から穀物を採集するのに用いる籠のなかに置かれたことを語っている。病気の子供を木のうつろのなかに置くことも、新生、再生を意味する。……多産な植物は、薬草と同様、その効能はこの同じ原理に基づいている。すなわち生命と力は植物のなかに具現化される。」⁴⁷とある。

葦は叢生している生命力の強い多産な植物である。先に述べたように蕃殖・豊饒の意

味を有する。こういう意味を持つ葦で造った船に不具なヒルコを乗せて流すことは、力と生命の具現者である葦との直接の接触で、「ヒルコ」が健康な子供として新生、再生することを願った意味があると考えられるのではないか。

以上は「水蛭子を葦船に乗せて流す」という古事記の記述についての一つの解釈である。ただし、葦は生命力強い植物であるので、邪気を払う機能を有することも忘れることはできないと考えられる。邪気を払う機能を有する葦で造られた船に、不具なヒルコを入れることは邪悪なる子を葦で囲んだ船で捨て去ることを意味するかもしれない。卑見では、「水蛭子を葦船に乗せて流す」という記述について以上の二つの見方が考えられよう。

そして、考えようによれば、古代的呪術的な見方として「ヒルコ」を邪悪なものとして葦船で捨て去るが、それは、一方でやはり親子の情とし、「ヒルコ」が葦船の持つ生命力に触れ、別世界で健康な子に生まれ変わって欲しいという切なる願いを表わすものでもあり、葦船で流す行為には、そうした二重性を見出すべきでなかろうかと考える。

(注：蛭子は手足がないあるいは不完全な子の意で、身体障害者のイメージがあるが、ここでは、神話の用語として原文に忠実に使用しているのであり、差別用語として使用しているのでは勿論ないことをお断りしておく。)

注：

-
- ¹今井宇三郎・堀池信夫・間嶋潤一著，2008，新釈漢文大系第 63 卷『易経（下）』 明治書院，東京，1579-1582 ページ。
- ²山口佳紀・神野志隆光校注・訳，1997，新編日本古典文学全集 1『古事記』 小学館，東京，32-34 ページ。
- ³小島憲之・直木孝次郎・西宮一民・蔵中進・毛利正守校注・訳，1994，新編日本古典文学全集 2『日本書紀』(1) 小学館，東京，28-30・34・36・38 ページ。
- ⁴本居宣長著，1930，『古事記伝』一の巻 日本名著刊行会，東京，202 ページ。
- ⁵武田祐吉校注，1948，日本古典全書『日本書紀』(一) 朝日新聞社，東京，61 ページ。
- ⁶白鳥庫吉著，1954，『神代史の新研究』 岩波書店，東京，178 ページ。
- ⁷松村武雄著，1955，『日本神話の研究』第 2 巻 培風館，東京，271 ページ。
- ⁸伊波普猷著，服部四郎・仲宗根政善・外間守善編集，1974『伊波普猷全集』第 5 巻 平凡社，東京，562 ページ。
- ⁹西郷信綱著，1975，『古事記注釈』第 1 巻 平凡社，東京，114-115 ページ。
- ¹⁰福島秋穂著，1988，『記紀神話伝説の研究』 六興出版，東京，62-63 ページ。
- ¹¹曲亭馬琴著，1995，日本随筆大成編集部編，『燕石雑誌』 吉川弘文館，東京，277 ページ。
- ¹²松岡静雄著，1926，『日本古俗誌』 刀江書院，東京，233 ページ。
- ¹³次田真幸著，1962，「水蛭子と葦船——海人族の伝承の一考察」『国文／お茶の水女子大学』17，13 ページ。
- ¹⁴松本信広著，1971，『日本神話の研究』 平凡社，東京，195 ページ。
- ¹⁵松前健著，1999，『松前健著作集』第 11 巻 (株)おうふう，東京，61 ページ。
- ¹⁶山口佳紀・神野志隆光校注・訳，1997，新編日本古典文学全集 1『古事記』 小学館，東京，28 ページ。
- ¹⁷山口佳紀・神野志隆光校注・訳，1997，新編日本古典文学全集 1『古事記』 小学館，東京，32・34 ページ
- ¹⁸山口佳紀・神野志隆光校注・訳，1997，新編日本古典文学全集 1『古事記』 小学館，東京，46・48 ページ
- ¹⁹山口佳紀・神野志隆光校注・訳，1997，新編日本古典文学全集 1『古事記』 小学館，東京，98 ページ
- ²⁰山口佳紀・神野志隆光校注・訳，1997，新編日本古典文学全集 1『古事記』 小学館，東京，112、114 ページ
- ²¹小島憲之・直木孝次郎・西宮一民・蔵中進・毛利正守校注・訳，1994，新編日本古典文学全集 2『日本書紀』(1) 小学館，東京，18・20・22 ページ。
- ²²小島憲之・直木孝次郎・西宮一民・蔵中進・毛利正守校注・訳，1994，新編日本古典文学全集 2『日本書紀』(1) 小学館，東京，102 ページ。
- ²³正宗敦夫編纂，1928，日本古典全集『延喜式』 日本古典全集刊行会，東京，53・199 ページ。
- ²⁴中山太郎著，1933，『日本民俗学辞典』 梧桐書院，東京，41 ページ。
- ²⁵石上堅著，1983，『日本民俗語大辞典』 桜楓社，東京，36 ページ。
- ²⁶鄭玄註，『周禮十二卷』(四部叢刊初編經部) 上海商務印書館縮印長沙葉氏藏明翻宋岳氏相臺本，97 ページ。
- ²⁷石川忠久著，2000，新釈漢文大系第 112 巻『詩経(下)』 明治書房，東京，140-142 ページ。

-
- ²⁸張雙棣撰，1997，『淮南子校釋』（全2冊） 北京大学出版社，北京，678 ページ。
- ²⁹張雙棣撰，1997，『淮南子校釋』（全2冊） 北京大学出版社，北京，1532 ページ。
- ³⁰焦贛著，『易林注十六卷』（四部叢刊初編子部） 上海商務印書館縮印北京図書館蔵元本烏程蔣氏藏影元鈔本，149 ページ。
- ³¹王充著，1974，『論衡』 上海人民出版社，上海，344 ページ。
- ³²崔豹著，『古今注』（四部叢刊三編子部） 上海涵芬樓影印宋刊本，2 ページ。
- ³³守屋美都雄訳注，布目潮颯・中村裕一補訂，1978，『荊楚歳時記』 平凡社，東京，10-11 ページ。
- ³⁴守屋美都雄訳注，布目潮颯・中村裕一補訂，1978，『荊楚歳時記』 平凡社，東京，79 ページ。
- ³⁵守屋美都雄訳注，布目潮颯・中村裕一補訂，1978，『荊楚歳時記』 平凡社，東京，14 ページ。
- ³⁶Jean Chevalier, Alain Gheerbrant, 1982, *Dictionnaire des symboles*, Paris:Éditions Robert Laffont, Jupiter. (=1996, ジャン・シュヴァリエ アラン・ゲールブラン共著，金光仁三郎・熊沢一衛・小井戸光彦・白井泰隆・山下誠・山辺雅彦共訳，『世界シンボル大事典』 大修館書店，東京，15 ページ。)
- ³⁷Mircea Eliade, 1958, *Patterns in Comparative Religion*, trans. R. Sheed, London: Sheed and Ward. (=1968, ミルチャー・エリアーデ著，堀一郎訳，『大地・農耕・女性——比較宗教類型論』(英語版による部分訳) 未来社，東京，149 ページ。)
- ³⁸石川忠久著，1997，新釈漢文大系第110巻『詩経(上)』 明治書房，東京，225-227 ページ。
- ³⁹石川忠久著，1997，新釈漢文大系第110巻『詩経(上)』 明治書房，東京，88-90 ページ。
- ⁴⁰Eliade, Mircea, 1957, *Das Heilige und das Profane: vom Wesen des Religiösen*, Hamburg: Rowohlt. (=1969, ミルチャー・エリアーデ著，風間敏夫訳，『聖と俗——宗教的なるものの本質について』 法政大学出版局，東京，121 ページ。)
- ⁴¹柳田國男著，1970，『柳田國男集』第26巻 筑摩書房，東京，280-281 ページ。
- ⁴²松前健著，1999，『松前健著作集』第11巻 (株)おうふう，東京，30・38・39 ページ。
- ⁴³松前健著，1998，『松前健著作集』第12巻 (株)おうふう，東京，60 ページ。
- ⁴⁴松本信広著，1956，『日本の神話』 至文堂，東京，30 ページ。
- ⁴⁵松本信広著，1971，『日本神話の研究』 平凡社，東京，207 ページ。
- ⁴⁶Jean Chevalier, Alain Gheerbrant, 1982, *Dictionnaire des symboles*, Paris:Éditions Robert Laffont, Jupiter. (=1996, ジャン・シュヴァリエ アラン・ゲールブラン共著，金光仁三郎・熊沢一衛・小井戸光彦・白井泰隆・山下誠・山辺雅彦共訳，『世界シンボル大事典』 大修館書店，東京，854 ページ。)
- ⁴⁷Mircea Eliade, 1958, *Patterns in Comparative Religion*, trans. R. Sheed, London: Sheed and Ward. (=1968, ミルチャー・エリアーデ著，堀一郎訳，『大地・農耕・女性——比較宗教類型論』(英語版による部分訳) 未来社，東京，182-183 ページ。)

第二章 中国古代文献における数字「三」の意味や機能と日本神話

はじめに

『周禮』には、「三酒、三徳、三行、三鼓、三関、車三發、徒三刺」など、一つの重要な事物は互いに関連している三つの次元の事物から構成されること、又一个の完整する行いは三段階から構成されることが多く記されている。

また、『尚書』の「堯典」には、「三載考績、三考、黜陟幽明、庶績咸熙。（三年に一度成績を考査し、三度考査し、暗愚の者を避け、賢明な者を挙げたため、多くの治績がみな興るようになった。）」¹という時間と物事の区切りを表す「三」が見られる。

『詩經』の「小雅・無羊」の「誰謂爾無羊、三百維群。（誰がお前に羊が無いなどと言おうか。三百もの羊が群れているというのに）」²も同様に、数の多さと共に、一つの纏まった単位が表されている。

さらに、『逸周書』の「武順解」には「人有中日参、无中日两、两争曰弱、参和曰强。男生而成三、女生而成两。」³とある。よれば、人間の体の真ん中にもものがあつたらは「参（三）」といい、人間の体の真ん中にもものがなかつたら「两（二）」という。「两（二）」は互いに争って弱くなり、「参（三）」は互いに調和するので強くなる。男は生まれて「参（三）」となり、女は生まれて「两（二）」となるとあつて、「两（二）」は陰陽の対立、「参（三）」は陰陽の調和と見られるが、男性が三、女性が二と対応していることにより、奇数の三は男・陽、偶数の二は女・陰と結び付いていることも示されているのであろう。

中国神話における「三」の例でも、『山海經』の「崑崙南淵深三百仞」⁴、「大荒之中、有山……柱三百里」⁵、「丘方圓三百里」⁶などは、神の世界の範囲に関わっている。又、「三頭人」⁷、「三足鳥」⁸、「三青鳥」⁹、「三面之人不死」¹⁰、『后漢書』の「南蠻西南夷

列傳」の「三節大竹……竹王三郎神是也」¹¹等、「三」を特別な聖数と見る見方が多数見られる。

本章は、古代中国において、これら「三」という数字に、どのような意味があり、どのような機能を持つかを、種々の文献を利用して明らかにし、日本神話、とくに、その冒頭の天地初発神話と比較しようとするものである。ここにいう古代中国とは、春秋・戦国から漢代までの時代を念頭に置いている。それは、日本神話の成立に先立つ時代であり、日本神話に影響を与えた可能性が存在するからである。以下、項目別に検討し、最後に纏めを行い、日本神話との関係を考察したい。

第一節 「天・地・人」を表わす「三」

「三」には天・地・人に関わっているものがある。『易経』には、「三極」や「三材」などの語が見られ、天・地・人を表わす。『説文解字』にも、「三、数名。天地人之道也。於文一耦二為三成数也。凡三之属皆従三。」¹²とあり、三が天地人を表わすとされている。

『潜夫論』の「本訓」には、「是故天本諸陽、地本諸陰、人本中和。三才異務、相待而成、各循其道、和氣乃臻、璣衡乃平。」¹³とあり、天は陽、地は陰、人は和と関係すると説かれる。ここの「三才」は即ち天・地・人のことである。

『春秋繁露』の「官制象天」には、「何謂天之大經。三起而成日、三日而成規、三旬而成月、三月而成時、三時而成功。寒暑與和、三而成物。日月與星、三而成光。天地與人、三而成德。由此觀之、三而一成、天之大經也、以此為天制。是故禮三讓而成一節、官三人而成一選。」¹⁴と書かれている。これは、三つの事物或いは三つの段階により、一つの事業と功績が完成できることを示すもので、それが天の最大の原則だとされている。

「天地與人、三而成德。」とあるのは、天地人が合えば「徳」となるという意味である。さらに、『春秋繁露』の「官制象天」では、次のように述べる。「古之造文者、三書而連其中、謂之王。三書者、天地與人也、而連其中者、通其道也。取天地與人之中以為貫而

參通之、非王者孰能當是。」¹⁵即ち、漢字の「王」の横に並んだ三画は天・地・人を表し、真ん中の一画は天・地・人を貫くものであるという意味である。つまり、王は天・地・人を貫き、それに通曉する徳のある人だという趣旨である。

『春秋繁露』の思想を継承した『白虎通義』には、「天道莫不成於三。天有三光、日、月、星。地有三形、高、下、平。人有三尊、君、父、師。……天有三光然後而能遍照、各自有三法、物成於三。有始、有中、有終、明天道而終之也。」¹⁶とある。ここでは、天は、日月星の天体、地は、高下平の地形、人は、君父師という敬うべき存在と関わりを持つとされている。

第二節 「日・月・星」を表わす「三」

また、「日・月・星」を表わす「三」もある。『管子』の「四時」には、「日掌陽、月掌陰、星掌和、陽為徳、陰為刑、和為事、是故日食、則失徳之國惡之。月食、則失刑之國惡之。彗星見、則失和之國惡之。」¹⁷とある。日は陽、月は陰、星は和を司り、陽は徳、陰は刑、和は事を為す。これが故に、徳を失った国は日蝕の現れを嫌い、刑が乱れた国は月蝕の現れを嫌い、和を失った国は彗星の現れを嫌うのである。

『説文解字』にも、「示。天垂象、見吉凶、所以示人也。从二、三垂、日月星也。觀乎天文、以察時變。示、神事也。凡示之屬皆从示。」¹⁸とある。「从二、三垂、日月星也。觀乎天文、以察時變。示、神事也。」というのは、日食・月食・彗星などの天変によって、吉凶を人に示すという意味である。「从二、三垂」とは、「示」という文字の成り立ちを説明したもので、「示」の上部の「二」は古文で「上」の意味を表し、「三垂」は、「示」の下部の「小」で「日月星」が三つの「光」を垂らしているという意味であり、つまり、「上から、『日月星』が三つの『光』を垂らし、人々に吉凶を知らせる」のが、「示」という字だと説明されるのである。いずれにしても、「三」が、「日月星」を指す点は明示されている。

第三節 万物の始まりを表わす「三」

『道徳経』には、「道生一、一生二、二生三、三生萬物。萬物負陰而抱陽、沖氣以為和。」¹⁹とあり、「三」から万物が生じてくることが描かれる。

また、『淮南子』の「天文訓」には、「道曰規、道始於一、一而不生、故分而為陰陽、陰陽合和而萬物生。故曰一生二、二生三、三生萬物。天地三月而為一時、故祭祀三飯以為禮、喪紀三踴以為節、兵重三罕以為制。」²⁰とある。文により、道は「一」から始まるが、「一」は何も生ずることがない状態だという意味である。「一」から「二」が生じ、即ち道は陰と陽に分かれる。「二」から「三」が生じ、即ち陰と陽が又和合して万物が生じる状態になる。つまり「三」が象徴する状態から万物が初めて生じていくとされている。「天地三月而為一時」は、一年は三ヶ月を単位とし、春夏秋冬に分かれることをいい、その「三」を節目とし、大事な儀礼である祭祀・葬式や軍事の制度が行われる事例が挙げられている。

第四節 「三」と「天」との繋がり

『易経』の「説卦」には、「昔者聖人之作『易』也、幽贊於神明而生蓍、參天兩地而倚數、觀變於陰陽而立卦、發揮於剛柔而生爻、和順於道德而理於義、窮理盡性以至於命。」²¹とある。

「參天兩地而倚數」という一句について、本田濟氏の著書『易』では、次のように説明されている。「參、両は、天地とならぶ意味と、三、二という数の意味とを兼ねる。唐の孔穎達は三は奇数（天の数）の代表、二は偶数（地の数）の代表、一を奇数の代表としないのは、天の徳は地をも包含する故に、一で二を包んで三としたのだ、と説明している。朱子はそれに対して、次のようにいう、天は円形で、地は正方形である。円周は直径の三倍だから天の数は三。正方形の周囲は一辺の四倍、四は二の二倍だから、地の数は二。聖人は天の数を三、地の数を二として、それに依って、卦を立てるのに必要

な、七（少陽）、八（少陰）、九（老陽）、六（老陰）の数を作ったのである。数を倚すとは、すべての数を三と二に依存せしめる意味。七とは二が二つと三が一つ、八とは三が二つと二が一つ、九とは三が三つ、六とは二が三つである。」²²

この説明によれば、「三」は天の数であることになる。

以上、中国の古典において、数字「三」が持っている意味や機能などを考察してきた。考察により、「三」という数字は哲理にしても重要な機能を持つ上に、万物を生ずる数であると分かった。そして、中国の漢代又はその前時代の哲理に関する例によれば、「三」は「天・地・人」や「日・月・星」などに関わり、一つの事業と功績が完成できる天の最大の原則を象徴している。なお、三を以て節目にすることや物事の一つの単位を表わす場合に現れる「三」などもある。神話・民俗の方面にも「三」に言及する例も多くてそれぞれ意味を持っていると考えられる。日本神話や民俗において、数字の「三」に関する記述も少なくないと考えられる。そこで、次に、日本神話における数字の「三」の意味を考察してみたい。

第五節 日本神話における「三」——冒頭部について

『古事記』の冒頭には、次のようにある。

「天地初発之時、於高天原成神名、天之御中主神。次、高御産巢日神。次、神産巢日神。此三柱神者、並独神成坐而、隱身也。」²³

ここには、天地の始まりにおいて、高天原に成った神とし、「天之御中主神。高御産巢日神。神産巢日神」の「三柱神」が描かれる。なぜ、最初に「三柱神」が誕生するのか。やはり、この「三」という数字に注目すべきであろう。

これは古事記序文においても、「乾坤初分、參神作造化之首。陰陽斯開、二靈為群品

之祖。」とあり、「參神作造化之首」という表現がある。山口佳紀氏・神野志隆光氏はこれを「参（み）はしらの神（かみ）造化（よろづのもの）の首（はじめ）と作（な）れり」²⁴と訓み、当該の「三神が万物の始まりとなった」意味とする。

第三節で述べたように、中国では、『道德経』には、「道生一、一生二、二生三、三生萬物。萬物負陰而抱陽、沖氣以為和。」とあり、『淮南子・天文訓』に「三生萬物。」とあって、どちらも、「三から万物が生じる」と述べる。

つまり、古事記の冒頭部で、「三柱神」即ち「參神」が「作造化之首」となるのは、中国で、「三から万物が生じる」としてきたのと、正に軌を一にしている。

これについては、白鳥庫吉は、次のように述べた。「古事記が初めに造化の三神を挙げ、これに二神を加へて、此の五神を別天神と称したのは、数詞の上からみれば、我が国の思想とも見られるが、その次に、七代と数えて居る所からこれを考えると、初めに三と五と書き出したのは終の七と相俟つて、七・五・三といふ漢人の陽数を現はしたい為めの分類法としか思はれない。」²⁵

また、小島憲之は、次のように指摘した。「この三神はやがて宇麻志阿斯訶備比古遲神と天之常立神と共に五神となり、別天神となるが、三と五の数字はそのまま『三皇五帝』を連想させる。」²⁶

白鳥庫吉は、中国の陽数の影響を指摘しており、その点は賛成出来るが、三に万物を生み出す力があるという指摘はしていない。

小島憲之は、「三皇五帝」の連想を指摘しているが、やはり、三神に造化之首という意味合いがあることは指摘していない。

筆者はやはり、「三生萬物。」という観点が重要で、それこそ中国の「三」の意味が、

最も強く日本の神話に反映されたものではないかと考えるのである。

さらに第一節で指摘したように、『春秋繁露』の「官制象天」には、「何謂天之大經。三起而成日、三日而成規、三旬而成月、三月而成時、三時而成功。寒暑與和、三而成物。日月與星、三而成光。天地與人、三而成德。由此觀之、三而一成、天之大經也、以此為天制。是故禮三讓而成一節、官三人而成一選。」とある。三つの事物或いは三つの段階により、一つの事業と功績が完成できることを示すもので、それが天の大原則だとされている。

これを日本神話に適合すれば、「天之御中主神・高御産巢日神・神産巢日神」の「三柱神」が「三つの事物」に相当し、「三柱神」から「万物の生成がなされること」が「一つの事業と功績が完成できること」に相当しよう。

さらに、「三」は、第二節で見たように、「日・月・星」を表し、さらに、第四節にあるように、「天」そのものとも関係があった。

これを日本神話との関係で比べると、冒頭で生まれた「造化三神」のうち、「天之御中主神」は、古くから北極星という星の神格化とされてきた。また、「高御産巢日神」は、古い天皇家の祖先神であり、太陽神の性格があったという見方もされている。「神産巢日神」に月神の性格があるかどうかは分からないが、月と豊穰が関連あることは、世界の神話で共通に指摘されていることである。

さらに「造化三神」の生まれた場所は、「高天原」というまさに、天上世界そのものであった。

従って、中国文献に見出される数字「三」の意味は、古事記の冒頭部においても、その「三」の持つ特性・機能が継承されているのではないかと考える次第である。

一方、『日本書紀』では、正文では、次のように描く。

「于時天地之中生一物。状如葦芽、便化為神。号国常立尊。次国狭槌尊。次豊斟淳尊。凡三神矣。」²⁷

『日本書紀』正文では、『古事記』と異なって神名が変わり、「国常立尊・国狭槌尊・豊斟淳尊」の三神となっているが、最初に誕生した神が三柱である点は共通している。ここにも、中国文献に見出される数字「三」の特性が受け継がれている可能性がある。但し、日本書紀正文では、「天地之中」に神が誕生したことになっており、純粹の天上世界ではない点に問題がある。なお、日本書紀の正文、一書第一、一書第二では三神、一書第三では二神、一書第四では五神（二神＋三神）、一書第五では一神、一書第六では三神など、ばらつきがあるが、それでも三神としたものが比較的が多い。

『古事記』と同じ「天御中主尊」が出て来るのは、一書第四である。それは、次のようにある。

「天地初判、始有俱生之神、号国常立尊、次国狭槌尊。又曰、高天原所生神、名曰天御中主尊。次高皇産靈尊。次神皇産靈尊。」²⁸

即ち、高天原という天上世界に限定すれば、そこに誕生した神々はやはり三柱であり、「天」と「三」の関係を見出すことが出来ると考える。

まとめ

以上、考察したように、中国の古代文献に見出される「三」には、「天地人」や「日月星」を表わす意味の他に、「天」と関係を持ち、「万物の始まり」を意味する機能も備わっていたことが分かった。その「三」の意味や機能は、古代中国に留まらず、中国の文化圏の影響下にあった古代日本の神話の中にも見出され、特に古事記冒頭部（序文・

本文) の始原の神の数が「参神・三柱」であり、高天原という天上世界に誕生していることは、「天」との関わりにおいて「三が万物の起源」を表わす中国の数字観念を継承した可能性があることを指摘した。

注：

-
- ¹孔安國傳，孔穎達疏，2000，『尚書正義』（十三經注疏） 北京大学出版社，北京，98-99 ページ。池田末利著，1976，全釈漢文大系 11『尚書』 集英社，東京，83 ページ。
- ²程俊英・蔣見元著，1991，『詩經注析』（中国古典文学基本叢書） 中華書局，北京，549-550 ページ。石川忠久著，1998，新釈漢文大系第 111 卷『詩經（中）』 明治書院，東京，294 ページ。
- ³黃懷信・張懋鎔・田旭東撰，李学勤審定，1995，『逸周書匯校集注』 上海古籍出版社，上海，328-329 ページ。
- ⁴袁珂校注，1980，『山海經校注』 上海古籍出版社，上海，298 ページ。
- ⁵袁珂校注，1980，『山海經校注』 上海古籍出版社，上海，354 ページ。
- ⁶袁珂校注，1980，『山海經校注』 上海古籍出版社，上海，419 ページ。
- ⁷袁珂校注，1980，『山海經校注』 上海古籍出版社，上海，302 ページ。
- ⁸袁珂校注，1980，『山海經校注』 上海古籍出版社，上海，303 ページ。
- ⁹袁珂校注，1980，『山海經校注』 上海古籍出版社，上海，306 ページ。
- ¹⁰袁珂校注，1980，『山海經校注』 上海古籍出版社，上海，413 ページ。
- ¹¹范曄著，1965，『後漢書』 中華書局，北京，2844 ページ。
- ¹²許慎撰，段玉裁注，1981，『說文解字注』 上海古籍出版社，上海，9 ページ。
- ¹³王符撰，『潜夫論』（四部叢刊） 江南圖書館藏述古堂景宋精寫本。
- ¹⁴董仲舒撰，凌曙注，1975，『春秋繁露』 中華書局，北京，266 ページ。
- ¹⁵董仲舒撰，凌曙注，1975，『春秋繁露』 中華書局，北京，401 ページ。
- ¹⁶陳立撰，吳則虞點校，1994，『白虎通疏證』（新編諸子集成） 中華書局，北京，131 ページ。
- ¹⁷黎翔鳳撰，梁運華整理，2004，『管子校注』（新編諸子集成） 中華書局，北京，855 ページ。
- ¹⁸許慎撰，段玉裁注，1981，『說文解字注』 上海古籍出版社，上海，2 ページ。
- ¹⁹朱謙之撰，1984，『老子校釋』（新編諸子集成） 中華書局，北京，174-175 ページ。
- ²⁰何寧撰，1998，『淮南子集釋』（新編諸子集成） 中華書局，北京，244-260 ページ。
- ²¹朱熹著，2002，『易經本義』（朱子全書） 上海古籍出版社，上海，153 ページ。
- ²²本田濟著，1966，『易』 朝日新聞社，東京，564 ページ。
- ²³山口佳紀・神野志隆光校注・訳，1997，新編日本古典文学全集 1『古事記』 小学館，東京，28 ページ。
- ²⁴山口佳紀・神野志隆光校注・訳，1997，新編日本古典文学全集 1『古事記』 小学館，東京，17 ページ。
- ²⁵白鳥庫吉著，1954，『神代史の新研究』 岩波書店，東京，25 ページ。
- ²⁶小島憲之著，1957，「中国文学・書紀文学と古事記」高木市之助編『古事記大成——文学篇』 平凡社，東京，69 ページ。
- ²⁷角川文雄著，1999，『『日本書紀』神代卷全注釈』 塙書房，東京，42 ページ。
- ²⁸角川文雄著，1999，『『日本書紀』神代卷全注釈』 塙書房，東京，58 ページ。

第三章 なぜいざなぎのみことは桃の実を三つ投げるのか

はじめに

『古事記』の「黄泉の国」の段には以下の記事がある。

「是に、其の妹伊耶那美命を相見むと欲ひて、黄泉国に追ひ行きき。……伊耶那美命……、うじたかれころろきて、……八くさの雷の神、成り居りき。

是に、伊耶那岐命、見畏みて逃げ還る時に、其の妹伊耶那美命の言わく、「吾に辱を見しめつ」といひて、即ち予母都志許売を遣して、追はしめき。爾くして、伊耶那岐命、黒き御蘘を取りて投げ棄つるに、乃ち蒲子生りき。是を撫ひ食む間に、逃げ行きき。猶追ひき、亦、其の右の御みづらに刺せる湯津々間櫛を引き闕きて投げ棄つるに、乃ち笋生りき。是を抜き食む間に、逃げ行きき。且、後には、其の八くさの雷の神に、千五百の黄泉軍を副えて追はしめき。爾くして、御佩かしせる十拳の剣を抜きて、後手にふきつつ、逃げ来つ。猶追ひき、黄泉ひら坂の坂本に到りし時に、其の坂本に在る桃子を三箇取りて待ち撃ちしかば、悉く坂を返りき。爾くして、伊耶那岐命、桃子に告らさく、『汝、吾を助けしが如く、葦原中国に所有る、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』と告らし、名を賜ひて意富加牟豆美命と号けき。」¹

いざなぎのみことは八種の雷神又大勢の黄泉の軍にいざなぎのみことを追わせた。いざなぎのみことはそこで十拳の剣をうしろ手に振りながら逃げて行ったが、雷神たちはなお追いかけてきた。黄泉ひら坂のふもとに至りついた時に、いざなぎのみことはそのふもとに生えていた桃の実を三つ取って迎え撃つと、雷神たちは、みな逃げ返って行った。なぜ三つの桃の実が雷神たちを逃げ返らせたのかということについて考察し、その理由を解明したいと思う。

第一節 「桃の実を三つ投げる」点についての先行論の考察

まず、主な先行論をまとめると、次のようである。

1、神野志隆光・山口佳紀両氏の新編日本古典文学全集1『古事記』には、「中国では古くから桃は邪鬼をはらうと信じられてきた。」²とある。

2、松村武雄氏の『日本神話の研究』には、「最後に桃の実投げつけの手段が残つてゐる。……この手段は、桃を仙果としてこれに強力な驅魔の呪能を觀じた支那思想からの借物であることを示唆してゐる。」³とある。

3、松前健氏の『松前健著作集』第九卷には、「イザナギの……『呪術逃走型』の説話で、……その投げる呪物が必ず三個であることや、その一つに必ず櫛があることなどは、その説話の共通源泉地が一つであったことを、推定させる。」⁴とある。

4、福島秋穂氏の『記紀神話伝説の研究』には、「物質投擲の回数（或いは被投擲物の数量）は、呪物投擲逃走譚の発生原初段階にあつては、……一度（一個）であつたが次第に増加し、世界の多くの人々により何故か『三』という数が好ましいとされるところから、此の場合も三度の投擲（三個の被投擲物）を語る話が、完成したものとして圧倒的多数を占めるようになり、……桃が邪氣悪霊を払う物であるとする觀念・思想に基づく風俗習慣は、……中国伝来の思想に基づくものであることも、今日ではほぼ確定的なことでされている。……一口に桃と言っても、樹・花・実・香等の孰れをもとにして其の邪氣悪霊祓除の觀念・思想が生まれたのか判然としないのであるが、……其の原因を香氣にありとする説、及び桃の実と女性生殖器とを同一視した結果の觀念であるとする説の二者に賛意を表したいと思う。」⁵とある。

5、尾崎暢殃氏の『古事記全講』には、「この桃を投げる一条は化生の物語を伴っていない点からみて、桃に除魔力があるとする大陸系の呪術の思想に由来しているらしい。

王朝時代には、追儼の年中行事として桃の弓で葦の矢を射て鬼を払うことが行なわれ、卯槌といって桃の木を長さ三寸、広さ一寸ぐらいに切って、邪気を払う呪物として用いたことが枕草子などに見えており、この思想を考える上で参考になる。『三つ』には、支那思想における数詞観の影響がある。」⁶とある。

6、和歌森太郎氏の「古事記と民俗学」には、「特定の物に呪的な力を感じて、それをもって災いをよけようとする風習もあった。たとえば桃の實がそれである。……桃の實に特殊な呪力を認める風があったことを示している。」⁷とある。

7、竹野長次氏の『古事記の民俗学的考察』には、「桃の實に対する信仰は支那思想の影響によるもので、『桃』の字は木篇に兆と書き、兆は實が多く産することを意味してゐる。この桃の多産性は生成力の豊饒を示すもので、豊饒な生成力は同時に除魔の勢能を有するものと考へられた。女性の陰部が除禍厭勝の呪物に用ゐられたのも、その生成力からである。紀の第九の『一書』には、桃の実と投げつけて邪鬼を追ひ却けた話の終りに、『此用レ桃避レ鬼也』とある。……この鬼は邪靈悪魔を意味する。後世の追儼の儀式にも、『桃弓葦矢桃杖』を用ゐる。オホカムツミの命は大神つ實の命で、桃の實を神格化したものである。」⁸とある。

8、西郷信綱氏の『古事記注釈』には、「これら避鬼の俗信も、いわゆる帰化族とともにかなり早い時期に渡来し、宮廷の儀式や記紀神話のなかにかく定着するに至ったと考えられる。」⁹とある。

9、倉野憲司氏校注の『古事記』には、「桃の実が悪霊邪鬼をはらうという中国思想に基づいている。」¹⁰とある。

10、武田祐吉氏訳注の『古事記』には、「礼記檀弓注には、桃鬼所悪とあり、中国には桃が邪鬼を避けるという例が多く、あるいはその影響か。」¹¹とある。

以上の先行の論説によれば、桃の実が邪悪なものをはらう力があるという考えは中国から伝来したとする説が多数であることが分かった。しかし、なぜ桃の実がその力を持つかを論じたものは案外少ない。勿論、先行論では、桃の多産（生成力）又は桃の実を女性生殖器（生成力がある。）と同一視することにより、特殊な呪力があるという提起もあるが、本当にそうであろうか。又、投げるものが、桃の実であり、桃の枝等でないのはなぜか、又なぜ三つでなければならないのかという点についても、十分に納得いく説明はなされていないように思う。そこで、以下、なぜ桃の実を投げるのか、なぜ三つ投げるのかについて考察したい。

第二節 中国の古代文献における桃について——桃が邪鬼を払うこと

桃は邪鬼を払うという考えについてよく知られているのは次の二つの文であろう。『論衡』の「訂鬼」には、『山海経』を引用し、「滄海之中、有度朔之山、上有大桃木、其屈蟠三千里、其枝間東北曰鬼門、萬鬼所出入也。上有二神人、一曰神荼、一曰鬱壘、主閱領萬鬼。惡害之鬼、執以葦索、而以食虎。於是黃帝乃作禮以時驅之、立大桃人、門戶畫神荼、鬱壘與虎、懸葦索以禦。」¹²と書かれている。この一段は現存の『山海経』には見られないが、古文献の中では最も早いものと見られる。又、『荆楚歲時記』には、「正月一日」について、「帖畫雞、或斲鏤五採及土雞於戶上。造桃板著戶、謂之仙木。繪二神貼戶左右、左神荼、右郁壘、俗謂之門神。（按莊周云、『有掛雞於戶、懸葦索於其上、插桃符於旁、百鬼畏之。』又魏時、人間議郎董勳云、『今正、臘月、門前作煙火、桃神、絞索松柏、殺雞著門戶、逐疫、禮敷。』勳答曰、『禮。十二月索室逐疫、釁門戶、磔雞。漢火行、故作火助行氣。桃、鬼所惡、畫作人首、可以有所收縛、不死之祥。』又桃者五行之精、能制百鬼、謂之仙木。『括地圖』曰、『桃都山有大桃樹、盤屈三千里。上有金雞、日照則鳴。下有二神、一命郁、一命壘、並執葦索、以伺不祥之鬼、得則殺之。』即無神荼之名。應邵『風俗通』曰、『『黃帝書』稱、上古之時、有神荼、郁壘兄弟二人、住度朔山上桃樹下、簡百鬼。鬼妄搢人、援以葦索、執以食虎。於是縣官以臘除夕飾桃人、垂葦索、畫虎於門、效前事也。』」¹³と書かれている。文に引用された『風俗通』の内容は『風俗通』に記載されている原文¹⁴とほぼ同じである。引用によれば、桃の木ででき

た木人・板・符は鬼を恐れさせてはらう機能を持っていると考えられる。

次に「大儺」について述べよう。蔡邕の『独断』には、「疫神帝顓頊有三子、生而亡去為鬼、其一者居江水、是為瘟鬼。其一者居若水、是為魍魎。其一者居人宮室樞隅處、善驚小兒。于是命方相氏黃金四目、蒙以熊皮、玄衣朱裳、執戈揚楯、常以歲竟十二月、從百隸及童兒、而時儺以索宮中、毆疫鬼也。桃弧棘矢土鼓、鼓且射之以赤丸五穀播灑之、以除疫殃、已而立桃人葦索、儺牙虎神荼、鬱壘以執之。儺牙虎神荼、鬱壘二神、海中有度朔之山、上有桃木、蟠屈三千里、卑枝、東北有鬼門、萬鬼所出入也。神荼與鬱壘二神居其門、主閱領諸鬼、其惡害之鬼、執以葦索食虎、故十二月歲竟、常以先臘之夜逐除之也、乃畫荼壘并懸葦索于門戶、以禦凶也。」¹⁵と書かれている。右の文によれば、「疫鬼」を追い出す際に、桃の木で作られた弓で、棘で作られた矢を射る。そして桃の木で作られた木の人を立つ。

「大儺」という風俗の記載については、『後漢書』の文がよく知られている。『後漢書』の「禮儀中」には、「先臘一日、大儺、謂之逐疫。其儀、選中黃門子弟年十歲以上、十二以下、百二十人為儺子。皆赤幘阜製、執大鼗。方相氏黃金四目、蒙熊皮、玄衣朱裳、執戈揚盾。十二獸有衣毛角。中黃門行之、冗從僕射將之、以逐惡鬼于禁中。夜漏上水、朝臣會、侍中、尚書、御史、謁者、虎賁、羽林郎將執事、皆赤幘陸衛。乘輿御前殿。黃門令奏曰『儺子備、請逐疫。』於是中黃門倡、儺子和、曰『甲作食（歹+凶）、腓胃食虎、雄伯食魅、騰簡食不祥、攬諸食咎、伯奇食夢、強梁、祖明共食磔死寄生、委隨食觀、錯斷食巨、窮奇、騰根共食蠱。凡使十二神追惡凶、赫女軀、拉女幹、節解女肉、抽女肺腸。女不急去、後者為糧。』因作方相與十二獸儺。嚙呼、周遍前後省三過、持炬火、送疫出端門。門外驃騎傳炬出宮、司馬闕門門外五營騎士傳火棄雒水中。百官官府各以木面獸能為儺人師訖、設桃梗、鬱樞、葦茭畢、執事陸者罷。葦戟、桃杖以賜公、卿、將軍、特侯、諸侯云。」¹⁶とある。『後漢書』の記載によれば、「大儺」の儀式の終わる頃に、「桃梗」を設ける。そして、当直の守衛が撤収した後、葦で作られた矛と桃の木で作られた杖を公、卿、將軍、特侯、諸侯等に賜る。これによれば、「桃梗」・「桃杖」は邪悪なものを駆除する力を持っていると考えられる。

上により、昔の中国では、旧暦の正月の一日或いはおおみそかに桃の木で作られた符・板・木人が邪悪なものを駆除する為に設けられることが分かった。又、「大儺」即ち疫病を齎す邪霊を駆除する儀式には桃の木でできた弓・木人・杖・梗などが用いられる。よって桃の木でできた符・板・木人・弓・杖・梗などが邪悪なものを退けるという考えが、中国に古くから存在したことは間違いないであろう。

第三節 桃と「逃」と「亡」

『韓詩外傳』には、「齊桓公出遊、遇一丈夫、衰衣應步、帶著桃杻。桓公怪而問之曰、『是何名。何經所在。何篇所居。何以斥逐。何以避余。』丈夫曰、『是名二桃、桃之為言亡也。夫日日慎桃、何患之有。故亡國之社、以戒諸侯。庶人之戒、在於桃杻。』桓公說其言、與之共載。來年正月、庶人皆佩。詩曰、『殷監不遠。』」¹⁷と記されている。ここで、其の丈夫が持っている「桃杻」は桃の木で作られた杖である。彼は齊桓公の質問にこう答えた。「この桃の木で作られた杖の名は『戒桃』〔孫詒讓は『二桃』を『戒桃』と校訂した。〕と言います。桃には『亡』の意味があります。毎日滅亡することを自戒すれば、心配することはないでしょう。だから滅亡した国の社は諸侯を戒めます。桃の木で作られた杖は庶民を戒めます。」文によれば、桃には「亡（滅亡）」の意味があることが分かった。『説文解字』によれば、「桃」の発音と「逃」の発音は共通で、ともに「徒刀切」である。¹⁸現在中国語でも、「桃」と「逃」との発音は同じで、「逃」と「亡」との意味は通じているから、桃は「亡」の意味があるといわれたのであろう。森三樹三郎氏の『中国古代神話』にも、中国語は自動詞と他動詞との区別がないから、「逃」は中国語では「逃げる」と「追い払う」との両方の意味に用いることができる¹⁹と記述された。

中国では、日本の文学によく見られる掛け言葉のような、ある言葉或いは文字を使わず、その同音異義語或いは同音異義語が指す実物を用い、同音の性質を利用して元々の言葉或いは文字の意味を表現する使い方がよく見られる。勿論、吉祥の事に使うことが

はなはだ多い。例えば、新年の宴会には必ず魚がある。それは、「魚」の発音は「余」と同じから、「年年有余(魚)」という意味がある。即ちいつも生活はゆとりがあることを意味する。門には五つの蝙蝠が彫刻されるが、これも「蝠」と「福」と同じ発音で、「五福臨門」即ち寿命の長いこと・財力の豊かなこと・無病なこと・徳を好むこと・天命を以て終ることという人生の五つの幸福が自分の家族に訪れることを意味するからである。柿の実とみかん（中国語には「桔子」と書く。）とのくみあわせる構図の絵は「万事吉祥」という意味を持つ。それも発音の関係で、「柿」と「事」との発音は同じで、「桔」と「吉」との発音は似ているからである。

従って、ここでいざなぎのみことが桃の実を三つ投げるのは、その「桃」と同音の「逃」や、「逃」と同意の「亡」を連想させ、黄泉の国の雷神（鬼）達を逃がしたり、亡ぼしたりすることに通じるのでないかと考えるのである。悪いものが滅びることは、当然「吉」である。

第四節 桃の花と女性と邪気払い

桃の花と女性との関係に言及すれば、『詩経』の「桃夭」をどうしても挙げなければならない。詩は、「桃之夭夭、灼灼其華。之子于歸、宜其室家。桃之夭夭、有蕢其實。之子于歸、宜其家室。桃之夭夭、其葉蓁蓁。之子于歸、宜其家人。」²⁰とある。「桃夭」を読めば、詩人は目が覚めるような美しい桃花と活力に溢れた美しい少女を結びつけたであろうと考えられる。

桃の花は美しい女性の顔つきを形容することに止まらず、顔つきを良くする薬でもある。『藝文類聚』に『〔神農〕本草経』を引いて「梟桃在樹不落、殺百鬼。」²¹と書いたが、『神農本草経』の原文を見れば、「下品薬・桃核」について「味苦、平。主瘀血、血閉、瘕邪殺小蟲。桃華、殺疰惡鬼、令人好（顔）色。桃梟、微温。主殺百鬼精物。桃毛、主下血瘕、寒熱、積寒、無子。桃蠹、殺鬼邪辟不祥。」²²と説明されている。ここの鬼は悪病を齎すものであると考えられた。桃の花は人の顔つきをよくさせる。「桃梟」の意

味は不明であるが、桃の一部と考えられ、主に鬼や妖精などを殺す役割を果たしている。桃の虫（桃蠹）さえ、鬼や邪気などを殺し、不吉を払い除く機能を持っていると述べられている。『太平御覽』に『太清諸卉木方』を引いて「酒漬桃花而飲之、除百病、好容色。」²³と記している。桃の花を酒に漬けて飲めば、百病を取り除いて顔つきをよくさせると書かれている。それはまさに、『荊楚歲時記』の「正月一日是三元之日也。……長幼悉正衣冠、以次拜賀、進椒柏酒、飲桃湯。」²⁴に書かれている桃の花が漬けられたお湯を飲むことと同工異曲であろう。

いずれにせよ、桃の花は美しい女性の形容だけでなく、桃の花自体に人の顔色をよくして悪鬼を殺して邪気払いをする効果があるとされたことは注目されよう。桃はよく言われる枝だけでなく、花自体にも邪辟の性質があったのである。

第五節 桃と婚姻と陽気

桃と婚姻と陽気との関わりを述べたい。

前に『詩経』の「桃夭」を引用した。朱熹の『詩集傳』では、「桃之夭夭、灼灼其華。之子于歸、宜其室家。」について「周禮、仲春令會男女。然則桃之有華、正婚姻之時也。……文王之化、自家而國、男女以正、婚姻以時。故詩人因所見以起興。」²⁵というふうに解釈された。それによれば、桃の花は婚姻によい時期を示す目印と言えよう。

『藝文類聚』に『韓詩』を引いて「三月桃花水之時、鄭國之俗、三月上巳、於溱洧兩水之上、執蘭招魂續魄、拂除不祥。」²⁶とある。『荊楚歲時記』には、「三月三日、士民並出江渚池沼間、為流杯曲水之飲。……按韓詩云、唯溱與洧、方洵洵兮。唯士與女、方秉蘭兮。注謂今三月桃花水下、以招魂續魄、祓除歲穢。周禮、女巫歲時祓除鬻浴。」²⁷とある。引用した文によれば、中国古代には、三月上巳の日に、流水で禊にして不祥や災などを取り除く風習があった。『韓詩』と『荊楚歲時記』に書かれた「三月桃花水」に注意しよう。「三月桃花水」は旧暦三月に桃の花が咲き、川水に映っているか、桃の花

が落ちて川水に漂って流れているのか分からないが、桃の花は又不詳や災などを取り除く特別な節句に関わっているようである。

面白いことには、中国の清の時代には、三月三日の節に北京の民間風習として「蟠桃宮」で遊ぶことがある。『帝京歳時紀勝』の「三月・蟠桃宮」には、「蟠桃宮在東便門内、河橋之南、曰太平宮。内奉金母列仙。歳之三月朔至初三日、都人治酌呼従、聯鑣飛鞚、遊覽於此。長堤縦馬、飛花箭灑緑楊坡。夾岸聯觴、醉酒人眠芳草地。」²⁸と書かれている。人々は西王母に健康や多子などを祈る。蟠桃も桃の一種で、西王母の蟠桃を食べれば健康と長寿が得られるとは中国ではよく知られている伝説である。この一節に、又健康・長寿・多子など、「生」に関わっていることに桃の姿が見られる。

なぜ桃が邪気を祓って、婚姻・生育・健康・長寿などと関係を持つのか。筆者は、桃が陽気の発生を代表する主なものであるからと認識している。『逸周書』の「時訓解」には、「驚蟄（ここには雨水とあるべきである。）²⁹之日、桃始華、又五日、倉庚鳴、又五日、鷹化為鳩。桃不始華、是謂陽否、倉庚不鳴、臣不従主、鷹不化鳩、寇戎數起。春分之日、玄鳥至、又五日、雷乃發聲、又五日、始電。玄鳥不至、婦人不娠、雷不發聲、諸侯失民、不始電、君無威震。」³⁰とある。桃の花が咲かなければ、陽気が塞がると言われる。つまり桃の花が咲くか咲かないかは陽気が順調に働くかどうかの目印と考えられるであろう。

第六節 なぜ桃を三つ投げたのか

筆者は、既に第二章で、「三」の象徴的意味について論じた。それによれば、「三」という数字は万物を生ずる数だと分かった。又、「三」は一つの事業と功績が完成できる天の最大の原則を象徴している。三を以て節にすることや物事の一つの限界を表すに現れる「三」などもある。

例えば、『古事記』の冒頭の「天地初発之時、於高天原成神名、天之御中主神。次、

高御産巢日神。次、神産巢日神。此三柱神者、並独神成坐而、隱身也。」とある部分も、「天之御中主神。高御産巢日神。神産巢日神。」の「三柱神」が「三つの事物」に相当し、「三柱神」から「万物の生成がなされること」が「一つの事業と功績が完成できること」に相当しよう。

又、例えば、いざなきのみことといざなみのみことは結婚して初めて蛭子を産み、次に淡島を産むが、二人とも子の例には入れず、三度目に成功して国生み・神生みとなった³¹。三段階を経てようやく国生み・神生みの偉業に成功した。又、いざなきのみことは黄泉の国から逃げ帰る時、初めて黒い御かずらを取って投げ捨て、次に右の御みずらにさしていた神聖な爪櫛の歯を折り取って投げ捨て、三度目に黄泉ひら坂の坂本に生えていた桃の実を三個取って迎え撃った³²。三段階を経て黄泉の国から逃げることに成功した。なお、大穴牟遲神の根の堅州国訪問の段では、大穴牟遲神は「蛇の室」・「百足と蜂の室」・「焼いた野に鳴鏑を取った」と三度の試練を克服し、須佐之男命から葦原中国の支配者（大国主神）として認められた³³。この三つの例にも三つの段階により、一つの事業と功績が完成できるという観念に関連していると思われる。

古代中国に見られる「三」の意味や機能は、古代日本神話の中にも以上のように見出されると考えられる。

筆者は、日本神話においていざなきのみことが三つの桃の実を投げつけて八雷神と黄泉軍を撃退することは、一つには、三つの事物或いは三つの段階により、一つの事業と功績が完成できるという観念に関するもので、二つには、三つという数字の「三」は万物を生じる点で、「生」の数であると認識されたからだと思う。つまり「三」が象徴する「生」の数の「桃」を投げることで、対極にある「死」の世界の存在である雷神（鬼）達は、逃げ帰って行くと考えるのである。

第七節 投げたのはなぜ実であるのか

いざなぎのみことが黄泉ひら坂のふもとで雷神たちに投げたのは、桃の枝ではなくて桃の実であった。なぜ丈夫そうな桃の枝（木）ではなくて桃の実を投げたのか。桃が邪気をはらうという中国の思想の影響が受け入れられたとすれば、桃の実は一体どういう力を持っていると考えられるのか。

『詩経』の「桃夭」における桃の実が多産の印で、生命力に関わらせたとと思われるが、その実自身も生命力の象徴であると考えられる。『詩経』には、その考えはよく見られる。例えば、『大雅』の「緜」には、「緜緜瓜瓞、民之初生、自土沮漆。」³⁴とある。長く続いて絶えないうちに数限りない大きな小さな瓜が結んでいるように、周の跡継ぎが次々と多くなると書かれている。繁殖している瓜は人間の子孫に比喻される。次々と膨らんで結んだ瓜自体も生命力の象徴と言えよう。『衛風』の「木瓜」には、「投我以木瓜、報之以瓊琚。匪報也、永以為好也。投我以木桃、報之以瓊瑤。匪報也、永以為好也。投我以木李、報之以瓊玖。匪報也、永以為好也。」³⁵とある。女性は男に「木瓜」・「木桃」・「木李」を送り、男は美しい玉を答礼した。木瓜・桃・李はもともと多子の植物であり、木瓜・桃・李の実を贈ることも結婚後に、たくさんの子供が生まれるようにという願いを込めていると考えられるであろう。ここの木瓜・桃・李の実自体も生命力の象徴と言えよう。

『漢武帝内傳』には、「孝武皇帝、景帝子也。……及即位、好長生之朮、常祭名山大澤、以求神仙。……至七月七日、乃修除宮掖之内、設座殿上……至二唱之後……復半食頃、王母至也。……因呼帝共坐、帝南面、向王母。母自設膳、膳精非常。……又命侍女索桃、須臾以盤盛桃七枚、大如鴨子、形圓、色青、以呈王母。母以四枚與帝、自食三桃。桃味甘美、口有盈味。帝食輒録核、母曰、何謂。帝曰、欲種之耳。母曰、此桃三千年一生實耳、中夏地薄、種之不生如何。帝乃止。」³⁶とある。西王母は漢の孝武帝に会い、宴席を設けた。そこで、西王母は桃を帝に差し上げ、孝武帝は桃を食べ、核を自分の懐に収めた。西王母は「どうしたか」と問いかけると、帝は「この核を植えようと思う」と

答えた。西王母は「この桃は三千年一回実がなるが、中国の土地は痩せているから、植えても生えないが、どうするか」と言ったので、帝はやめた。文によれば、ここの桃はやはり仙桃であろう。三千年一回実なる桃を食べれば、やはり次に引用した『拾遺記』の周穆王のことと同じように不老不死の仙人になれるであろう。

中国東晋時代の王嘉の『拾遺記』の卷三の「周穆王」に、「穆王即位三十二年、巡行天下。……三十六年、王東巡大騎之穀。……西王母乘翠鳳之輦而來、前導以文虎、文豹、後列雕麟、紫麋。曳丹玉之履、敷碧蒲之席、黃莞之薦、共玉帳高會。薦清澄琬琰之膏以為酒。又進洞淵紅花、嶽州甜雪、昆流素蓮、陰岐黑棗、萬歲冰桃、千常碧藕、青花白橘。素蓮者、一房百子、凌冬而茂。黑棗者、其樹百尋、實長二尺、核細而柔、百年一熟。扶桑東五萬裏、有磅礴山。上有桃樹百圍、其花青黑、萬歲一實。」³⁷とある。周穆王は天下を巡視し、西王母と会った。その宴席には、万年に一回実なる桃があった。又、「磅礴山」(仙山か)に、万年に一回実なる桃があったと書かれている。勿論ここの桃も仙桃と言えよう。万年に一回実なる桃を食べれば、不老不死の仙人になれるであろう。

中国北魏の楊炫之所撰の『洛陽伽藍記』の「卷一景林寺」には、「有仙人棗、長五寸、把之兩頭俱出、核細如鍼、霜降乃熟、食之甚美。俗傳云出昆侖山、一曰西王母棗。又有仙人桃、其色赤、表裏照徹、得霜乃熟。亦出昆侖山、一曰王母桃也。」³⁸と記述されている。ここに「仙人桃」は「王母桃」と言われ、即ち西王母の桃である。

唐の中前期にできた『初学記』には、『神農本草經』を引いて「本草云梟桃在樹不落、殺百鬼。玉桃服之、長生不死。」³⁹と書いた。桃は不老不死に関わるのである。現在に伝わった『神農本草經』には、そういう記述はないが、少なくとも唐の中前期に桃を食べると不老不死になるという考えが見られる。

唐の中後期にできた『酉陽雜俎』には「仙桃、出郴州蘇仙壇、有人至心祈之、輒落壇上、或至五六顆、形似石塊、赤黃色、破之、如有核三重、研飲之、愈眾疾、尤治邪氣。」⁴⁰とある。ここには、「仙桃」という言葉がみられた。仙桃の核は三重であれば、この核

を磨り潰して飲み、すると多くの病を治すことができ、特に邪気を治めることができると述べられている。

上の中国の魏晋から唐時代までの記載によれば、桃は仙人や不老不死などに関わる思想が見られる。

日本においても、「桃太郎」という昔話はよく知られている。桃太郎に関しては、桃から生まれたとする場合や桃を食べた老夫婦が若返って子供を産んだとする場合がある⁴¹。桃を食べて若返って子供を産んだというのを見れば、桃はやはり生命力や不老不死に関わるであろう。桃が母体の象徴とみられるのも可能であるが、鬼退治の力を持っている仙人のような桃太郎が桃から生まれることによれば、桃は仙界に属するものと考えても間違いのないであろう。又、桃自身も邪悪なものに厭勝する霊力があると考えられるであろう。

上述を踏まえ、筆者は、第一に、桃の実は仙人の果物であり、食べると不老不死になると考えられる。つまり桃の実は生命力を与える仙物である。第二に、実は生命の起点であり、生命力の象徴だと認識している。生命の成長の原動力は全て実に隠れていると考えられる。植物の実はその植物の精華と言えよう。つまり、枝や葉ではなく、実が最も生気を持っていると考えられる。邪気を払う桃の最大の生気（陽気）を持っている実は正に死に関わっている黄泉の大軍に対抗して圧勝するものだと考えられる。

まとめ

以上考察したように、いざなぎのみことは八種の雷神又大勢の黄泉の軍に追跡された時に、黄泉ひら坂のふもとに生えていた桃の実を三つ投げてこれらの邪気のある存在を退散させたのは、桃に対する中国人の見方が大きく影響していることが、改めて分かった。その理由は、次の通りである。

- 1、中国で、桃自体に邪気を払う力があるとされたこと。これは、先行論の通りである。
- 2、「桃」は「逃」と発音が同じで、「逃」は「亡」と意味が繋がるから、「桃」を投げることで、「邪悪なものを逃げ返らせる」・「邪気をほろぼす」という意味が掛け言葉的に使われている可能性があること。
- 3、「桃の花」にも邪気を払う意味があり、「桃」は、あらゆる部位が邪気を払う性質を持っていることがうかがえること。
- 4、「桃」の季節は婚礼の季節でもあり、「陽気」と深く関わり、「陽気」が「陰気」である「邪気」との対極にあること。
- 5、「桃の実」を「三つ」投げることは、「三」が持つ万物を生みだす生命力と結びつき、対極にある「死」の世界の雷神達を追い払えたこと。
- 6、「桃の実」を投げることは、どの部位でも邪気払いの力を持つ「桃」の中で、「桃」という植物の精華である「実」は、特に「邪気払い」の力が強い部分であり、枝や花よりも、「実」を投げる方が効果的であること。
- 7、桃の実が精華であることは、西王母などが持つ「桃（桃の実）」が不老不死の性質を持つ点にも伺われるのであり、「不老不死」は「生」の極致であり、やはり「死」の黄泉の国の魔物たちとは対極に位置する存在であることが、改めて認識されること。

従って、『古事記』の当該部分は、日本神話に対して中国の影響が極めて濃い部分であることが、「桃三つを投げる」という行為からうかがえるのである。

注：

-
- ¹山口佳紀・神野志隆光校注・訳，1997，新編日本古典文学全集1『古事記』 小学館，東京，45-48 ページ。
- ²山口佳紀・神野志隆光校注・訳，1997，新編日本古典文学全集1『古事記』 小学館，東京，47 ページ。
- ³松村武雄著，1955，『日本神話の研究』第2巻 培風館，東京，462 ページ。
- ⁴松前健著，1998，『松前健著作集』第9巻 おうふう，東京，38 ページ。
- ⁵福島秋穂著，1988，『記紀神話伝説の研究』 六興出版，東京，162、197、198 ページ。
- ⁶尾崎暢殃著，1966，『古事記全講』 加藤中道館，東京，68 ページ。
- ⁷和歌森太郎著，1958，「古事記と民俗學」風巻景次郎編『古事記大成——神話民俗編』平凡社，東京，185 ページ。
- ⁸竹野長次著，1950，『古事記の民俗學的考察』 早稲田大学出版部，東京，92 ページ。
- ⁹西郷信綱著，1975，『古記事注釈』第1巻 平凡社，東京，187 ページ。
- ¹⁰倉野憲司校注，1963，『古事記』 岩波書店，東京，27 ページ。
- ¹¹武田祐吉訳注，1977，『古事記』 角川書店，東京，29 ページ。
- ¹²王充著，黃暉校釋，1990，『論衡校釋』 中華書局，北京，938-940 ページ。
- ¹³宗懔撰，宋金龍校注，1987，『荆楚歲時記』 山西人民出版社，太原，4-5 ページ。
- ¹⁴王利器著，1981，『風俗通義校注』 中華書局，北京，367 ページ。
- ¹⁵蔡邕著，1937，『獨斷』（叢書集成本『漢禮器制度 漢官舊儀 漢舊儀 伏侯古今注 獨斷 漢儀』） 商務印書館，上海，11 ページ。
- ¹⁶范曄著，1965，『後漢書』 中華書局，北京，3127-3128 ページ。
- ¹⁷賴炎元著，1972，『韓詩外傳今注今譯』 台湾商務印書館，台北，425 ページ。
- ¹⁸許慎撰，段玉裁注，1981，『說文解字注』 上海古籍出版社，上海，74・239 ページ。
- ¹⁹森三樹三郎著，1969，『中国古代神話』（1944年の改題再刊，『支那古代神話』 大雅堂，京都。） 清水弘文堂書房，東京，268 ページ。
- ²⁰王先謙撰 吳格點校，1987，『詩三家義集疏』 中華書局，北京，41-43 ページ。
- ²¹歐陽詢撰 汪紹楹校，1965，『藝文類聚』 上海古籍出版社，上海，1467 ページ。
- ²²尚志均校注，2008，『神農本草經校注』 学苑出版社，北京，266 ページ。
- ²³李昉等撰，1960，『太平御覽』 中華書局，北京，4291 ページ。
- ²⁴王根林・黃益元・曹光甫點校，1999，『漢魏六朝筆記小説大觀』 上海古籍出版社，上海，1051 ページ。
- ²⁵朱熹著，1958，『詩集傳』 中華書局，北京，5 ページ。
- ²⁶歐陽詢撰 汪紹楹校，1965，『藝文類聚』 上海古籍出版社，上海，62 ページ。
- ²⁷王根林・黃益元・曹光甫點校，1999，『漢魏六朝筆記小説大觀』 上海古籍出版社，上海，1056 ページ。
- ²⁸潘榮陞著，1981，『帝京歲時紀勝』 北京古籍出版社，北京，16-17 ページ。
- ²⁹黃懷信等撰，李学勤查定，1995，『逸周書匯校集注』 上海古籍出版社，上海，624 ページ。
- ³⁰黃懷信等撰，李学勤查定，1995，『逸周書匯校集注』 上海古籍出版社，上海，625-628 ページ。
- ³¹山口佳紀・神野志隆光校注・訳，1997，新編日本古典文学全集1『古事記』 小学館，東京，31-42 ページ。
- ³²山口佳紀・神野志隆光校注・訳，1997，新編日本古典文学全集1『古事記』 小学館，東京，46-48 ページ。

-
- ³³山口佳紀・神野志隆光校注・訳，1997，新編日本古典文学全集 1『古事記』 小学館，東京，79-85 ページ。
- ³⁴王先謙撰，呉格點校，1987，『詩三家義集疏』 中華書局，北京，834-835 ページ。
- ³⁵王先謙撰，呉格點校，1987，『詩三家義集疏』 中華書局，北京，312-313 ページ。
- ³⁶王根林・黄益元・曹光甫點校，1999，『漢魏六朝筆記小説大觀』 上海古籍出版社，上海，140-142 ページ。
- ³⁷王嘉著，1981，『拾遺記』（古小説叢刊） 中華書局，北京，60-66 ページ。
- ³⁸周祖謨校釋，1963，『洛陽伽藍記校釋』 中華書局，北京，52 ページ。
- ³⁹徐堅等著，1962，『初学記』（全三冊） 中華書局，北京，673 ページ。
- ⁴⁰段成式著，1981，『酉陽雜俎』 中華書局，北京，174 ページ。
- ⁴¹高木敏雄著，1925，『日本神話伝説の研究』 岡書院，東京，541-542 ページ。

第四章 『古事記』 国生み神話における数字の「八」及び「八」に関する構造の考察

はじめに

『古事記』の国生み神話には、「八」という数字が見られる。通常、これは日本古来の聖数「八」が登場しているのだと説明されている。しかしながら、「八」を重要視するのは日本だけではない。中国でも、実は、「八」はとても重要な聖数である。本章では、日本の国生み神話に出てくる数字「八」の意味を中国の古代文献における数字「八」と比較して論じてみたい。

第一節 古事記の国生み神話における数字「八」の意味

『古事記』の国生み神話は、次の通りである。

「伊耶那岐命・伊耶那美命の二柱の神、……天の浮橋に立たして、其の沼矛を指し下して画きしかば、……矛の末より垂り落ちし塩は、累り積りて島と成りき。是、淤能基呂島ぞ。其の島に天降り坐して、天の御柱を見立て、八尋殿を見立てき。……吾と汝と、是の天の御柱を行き廻りて、みとのまぐはひを為む。……汝は右よりめぐり逢へ。我は、左より廻り逢はむ。……更に其の天柱を行き廻ること、先の如し。是に、伊耶那岐命の先づ言うはく、『あなにやし、えをとめを』と言ひ、後に妹伊耶那美命の言ひしく、『あなにやし、えをとこを』といひき。言ひ竟りて御合して、生みし子は、淡道之穂之狭別島。次に、伊予之二名島を生みき。此の島は、身一つにして面四つ有り。面ごとに名有り。故、伊予国は愛比売と謂ひ、讃岐国は飯依比古と謂ひ、栗国は大宜都比売と謂ひ、土左国は建依別と謂ふ。次に、隠伎之三子島を生みき。亦の名は、天之忍許呂別。次に、筑紫島を生みき。此の島も亦、身一つにして面四つ有り。面ごとに名有り。故、筑紫国は白日別と謂ひ、豊国は豊日別と謂ひ、肥国は建日向日豊久士比泥別と謂ひ、熊曾国は建日別と謂ふ。次に、伊岐島を生みき。亦の名は、天比登都柱と謂ふ。次に、津島を生みき。亦の名は、天之狭手依比売と謂ふ。次に、佐度島を生みき。次に、大倭豊秋津島

を生みき。亦の名は、天御虚空豊秋津根別と謂ふ。故、此の八つの島を先づ生めるに因りて、大八島国（おほやしまくに）と謂ふ。」¹

この国生み神話では、数字「八」は、「八尋殿」と「大八島国」の二箇所に出てくる。「八尋殿」について勝俣隆氏はネリー・ナウマンの説を受け、つぎのように言っている。

「当該の天の御柱は、上述のように淤能碁呂島に立てられたもので、淤能碁呂島は、そこを中心に日本の国が生み出されるのだから、神話上、世界の中心を表す土地であったことになる。その上、天の御柱は、八尋殿という御殿と一体のものでもあった。この八尋殿について、ネリー・ナウマンは、『八』に方位を表す完全な数字『八（方）』を読み取り、小宇宙（マイクロコスモス）を表すとする。天の御柱が天の中心を支える柱であれば、その柱があった八尋殿も、淤能碁呂島も、大地の中心、世界の中心に位置するという考えは、極自然な発想であろう。」²

この考えによれば、「八」には完全な数という意味があることになるが、それはどこから来ているのであろうか。もう一つの「大八島国」については、次のような説がある。

1、松村武雄氏は、「生み成された國々島々に關しては、……第一には、國々島々の数の問題がある。……そしてこの八個のグルーピングは、疑ひもなく、上代の日本民族が聖數・圓滿數として『八』を愛好した心理の現れの一である。」³と述べている。

2、飯田季治氏は、「我が日本国の古稱である。即ち上記の八箇の洲が日本の主たる洲であるから、是れに大と云ふ美稱を冠して、我國の総稱としたのである。」⁴と述べている。

3、竹野長次氏は、「さて二神の生んだ國々については、……どの傳承にも共通してゐるのは、淡路洲、大日本豊秋津島、伊豫洲、筑紫洲、隱岐洲、佐渡洲の六つで、越洲、大洲、吉備子洲、壺岐洲、對馬洲については、或はこれを取り入れ、或は除外してゐる。これは所生の國の数を『八』の聖數に揃へようとしたことから生じたのであつて、……」

⁵と言っている。

4、倉野憲司氏は、「わが国の古い呼び名の一つであるが、対内的に用いられた称呼。(対外的には『日本』の文字が用いられた。)」⁶と言っている。

5、西郷信綱氏は、「大八島は、宣命にいわゆる『現神と大八島国所知す天皇』の版図だが、この八島の八は実数ではない。」⁷と述べ、その補考の「八十島祭」には、「大八島の八は聖数であり実数ではない。つまり古代の日本は、ラッキイ・セブンではなくラッキイ・エイトであった。」⁸とある。

6、次田真幸氏は、「『八』は元來聖数で多数を表したが、ここでは実数としている。『大八島国』は天皇の統治する国土全域を表す呼称として用いられた。」⁹と述べている。

7、新全集『古事記』の大八島国の注には、「この呼称と対応して『大八洲御しらす天皇』の称がある(公式令)。神話的な国土生成の物語と対応して、それを支配するものとして天皇をよぶのである。」¹⁰と書かれている。

8、角林文雄氏は、「『大八洲』の教え方は一書によって様々。『八』は本来、『多い』の意で、実数ではなかったのに、後に『八』を基に員数合わせが行われた。」¹¹と述べ、又「日本神話で八は……数が多いこと、神聖なことを意味する重要な数字である。」¹²と述べている。

9、寺川眞知夫氏は、「大八嶋国は、天皇の統治する領土たる多数の島を聖数八によって示した象徴的かつ現実的な称としての面をもつ。……神話の『大八嶋国』は文武天皇の即位宣命の、天皇の統治する地理的政治的範囲として表現される国名『大八嶋国』を意識しながらも、複数の神話的世界を成立させる根幹の土地として意味づけられている。」¹³と述べている。

以上の引用した先行論ではほとんど皆、「八」は日本古来の聖数とされている。しかし、なぜ日本で「八」を聖数とされているのかについての具体的な説明はない。筆者は、「大八島国」の「八」は、中国にある聖数観念に由来するのではないかと考えている。そこで、なぜそう考えるか、次に説明したい。

第二節 『古事記』の国生み神話と数字「八」との関係

『古事記』に国生み神話以外に「大八島」という語が出てくるのは又序の「大八州」と倭建命の熊曾征伐の条にある「大八島」がある。

「大八州」については「飛鳥清原大宮に大八州を御めたまひし天皇の御世に暨りて、潜ける竜元に体ひ、洊れる雷期に応へき。」¹⁴とある。

「大八島」については、「吾は、纏向の日代宮に坐して大八島国を知らず、大帯日子淤斯呂和気天皇の御子、名は、倭男具那王ぞ。」¹⁵とある。

又、大国主神の「八千矛の神」という歌にも「八島国」が出てくるが、「大八島国」と同じ意味だと考えられるであろう。¹⁶

『日本書紀』には、いざなきのみことといざなみのみこと、二尊の国生み神話の本文と第一別伝に「大八洲国」と書かれている。¹⁷

『説文解字』には、「水中可居者曰州。」¹⁸とあり、『爾雅・釋水』には「水中可居者曰洲。」¹⁹とある。二つの字書からみると、州・洲・島は同じ意味だと考えられるであろう。

『古事記』の序には「夫、混元既に凝りて、気・象未だ効れず。名も無く為も無ければ、誰か其の形を知らむ。然れども、乾坤初めて分れて、参はしらの神造化の首と作れり。陰陽斯に開けて、二はしらの靈群の品の祖と為れり。」²⁰とあり、又、同じ序の天武

天皇の事績を述べた部分では、「乾符を握りて六合を摠べたまひ、天統を得て八荒を包ねたまひき。二つの氣の正しきに乗りまし、五つの行の序を齊へたまひき。」²¹とある。この序と国生み神話を比べれば、国生み神話に見られる「大八島国」に相当するのは、直接には「六合（あめのした）」であるが、神話的世界を最大限に広げてみれば、「八荒（やものきはみ）」だとも言えよう。「六合」では「大八島国」との繋がりはいないが、「八荒」であれば、「大八島国」と数字の上で一致する。この点で参考になるのが、祝詞に見られる世界観である。祈年祭の祝詞には、次のことばがある。

「皇神の見霽かします四方の国は、天の壁立つ極み、国の退き立つ限り、青雲の靄く極み、白雲の墮り坐向伏す限り、青海の原は棹柁干さず、舟の艫の至り留まる極み、大海に舟満ち続けて、陸より往く道は、荷の緒縛るひ堅めて、磐ね木ね履みさくみて、馬の爪の至り留まる限り、長道間なく立ち続けて」²²

これは、天が一定の厚さを持った層でできてドーム状を成し、海の果て、地の果ては、海と天、大地と天が接しているという考えで、天地接合の観念と呼ばれる。詳しくは、勝俣隆氏の論²³を参照していただきたいが、この考えは『古事記』の序文にも見出される。

「紫宸に御して徳は馬の蹄の極まる所に被びたまふ、玄扈に坐して化は船頭の逮ぶ所を照らしたまふ。」²⁴

つまり、この天地接合の観念は当時一般的なものであったことが言えよう。また、この考えによれば、海の果て、地の果てから天上世界に昇っていくこともできるわけだが、実は中国の『博物誌』にも、そうした観念が見出される。

晋の張華の『博物誌』卷十の「雑説下」に「八月槎」という記事がある。「舊説天河與海通。近世有人居海渚者、毎年八月有浮槎去來、不失期、人有奇志、立飛閣於槎上、多齎糧、乘槎而去。十余日中猶觀星月日辰、自後茫茫忽忽亦不覺晝夜。去十餘日、奄至

一處、有城郭狀、屋舍甚嚴。遙望宮中有織婦、見一丈夫牽牛渚次飲之。牽牛人乃驚問曰、何由至此。此人為說來意、並問此是何處、答曰、君還至蜀都訪嚴君平則知之。竟不上岸、因還如期。後至蜀、問君平、曰、某年某月有客星犯牽牛宿。計年月、正此人到天河時也。」

²⁵（昔の話で言うことには、天の河は海と繋がっているということである。海岸近くに住む者は、槎に乗って出掛けて行った。……昼も夜も進んで行くこと十日あまりで、とうとうある場所に着いた。……牛を牽く人が、そこで、驚いて、質問して言うことには、「どういう理由で此処に来たのか。」と、……此の人は……「此処は何処か。」と、答えて言うことには、「君は還って蜀郡に行き、嚴君平を訪れなさい」。……〔此の人は〕後に、蜀に至り君平に尋ねた。〔君平が〕言うことには、「某年月日に客星〔彗星〕があった。牽牛宿の領域に入った。」、年月を計ると、正に是れは、此人が天河に到った時であった。）

このように、日中では、地上世界と天上世界の関係について天地接合という同様の観念を見出すことができる。そこで、こうした発想自体が中国に由来するのではないかという推測が成り立つ。実際、『古事記』の序文に出てきた「八荒」は中国の古代文献にその出典を見出すことができるのである。次にそれを考察したい。

第三節 「八荒」と天地接合の観念

中国古代文献に現れる「八」には、様々な意味があるが、本章にとって重要なのは、「八」は「大地」に関わる数字だということである。

『周易』の「繫辭上」には、「天一地二、天三地四、天五地六、天七地八、天九地十。天數五、地數五、五位相得而各有合。」²⁶とある。十は又一に戻るため、或いは、十は既に一桁の数ではないため、中国では古来、九は陽数（天の数）の極数で、八は陰数（地の数）の極数だと考えられている。『管子』には、「天道以九制、地理以八制、人道以六制。」²⁷とある。「天道以九制」とは、数字の「九」が天に関わることを説き、「地理以八制」とは数字の「八」が地に関わることを説くのである。

「地理以八制」であるが、なぜ中国を九州と称するかという問題が問われるであろう。

『周禮』の「春官宗伯・保章氏」には、「掌天星、以志星辰日月之變動、以觀天下之遷、辨其吉凶。以星土辨九州之地、所封封域皆有分星、以觀妖祥。」²⁸とある。すなわち、「保章氏」は星回り、星の明暗・位置などを観察することにより、天下の変化を予測し、その変化の吉凶を判明する。与えられた領土は皆ある星宿の星と対応しているから、星宿の分野を以て九州の地域を見分け、その吉凶を観察する。『呂氏春秋』の「有始覽」には「天有九野、地有九州。」²⁹とある。引用により、中国が九州と言われるのは「九州」が天の星宿の九つの分野に対応しているからだと分かった。

『尚書』の「禹貢」・『周禮』の「夏官司馬・職方氏」・『呂氏春秋』の「有始覽」・『爾雅』の「釈地」・『淮南子』の「墜形訓」などにも、「九州」と言われる九つの地域が記載されている。

『史記』の「孟子荀卿列傳」には、「〔鄒衍〕以為儒者所謂中國者、於天下乃八十一分居其一分耳。中國名曰赤縣神州。赤縣神州內自有九州、禹之序九州是也、不得為州數。中國外如赤縣神州者九、乃所謂九州也。於是有裨海環之、人民禽獸莫能相通者、如一區中者、乃為一州。如此者九、乃有大瀛海環其外、天地之際焉。」³⁰とある。

『鹽鐵論』の「論鄒」には、「所謂中國者、天下八十一分之一、名曰赤縣神州、而分為九州。絕陸不通、乃為一州、有大瀛海環其外。此所謂八極、而天地際焉。」³¹と書かれている。

『論衡』の「談天」には、「鄒衍之書、言天下有九州、……『禹貢』九州、方今天下九州也、在東南隅、名曰赤縣神州。復更有八州、每一州者四海環之、名曰裨海。九州之外、更有瀛海。」³²とある。中国以外にまた八つの州があると書かれている。

惹かれるのは『鹽鐵論』「論鄒」の「大九州の外に大きな海に囲まれて、天地の際に達し、八極という。」の他、『淮南子』「墜形訓」の「天地之間、九州八極……九州之大、純方千里、九州之外、乃有八殞、亦方千里……八殞之外、而有八紘……八紘之外、乃有八極……」³³がある。天地の間には九州八極がある。又、『説苑』の「辨物」にも「八荒のうち四海がある。」³⁴とある。つまり、際もない大地或いは天地の間の空間を形容して「八極」・「八荒」という言葉が使われている。

『史記』・『鹽鐵論』・『論衡』又『淮南子』・『説苑』などの記載により、分かったことは次の通りである。中国の領土は赤縣神州と呼ばれ、九つの地域に分かれる。それが狭義の九州である。次に、その中国の領土である赤縣神州と同様なものが他に八つあり、合わせて九つの州が、集まって大きな一つの州を作る。さらに、その大きな州が九つ集まって地上世界を作る。そしてそれら大地の一番外側に「八極」があり、そこは地の果てであり、天と繋がっているのである。つまり、古代中国では、際もない大地或いは天地の間の空間と数字の「八」は繋がっていると考えられる。平面的な世界は、その極限が数字の「八」で表現されると考えられる。天はドーム状を成して大地は水平だが、海や地の果てで、天と地が繋がっているという世界観では、その地の果てが「八極」だから、結局「八」は中国でも地の果てと関わる数字で、日本の「大八島」の発想と関連を持つのである。

第四節 中国古代文献における数字の「八」の意味——完全を表わす聖数「八」

中国は古来、数字によって世界を認識する思想を持っている。数字の一から十二までの中に数字の組み合わせとか、倍にすることは、特に天文・地理・人事・哲理などを語る場合によく用いられた。

中国の古代制度として天子をはじめ尊卑を分けるために、数字の「九・七・五・三」或いは「八・六・四・二」という順番で用いられた。制度として最高は数字の「九」或いは「八」が使われる。天子は天の子で天を準じてもっとも尊い存在であることにより、

天の数の中に最大な「九」が使われる。数字の「十」は完全・円満・多数などの意味を持っているが、既に一桁の数ではなく、又「十」は又「一」に戻るにより（「十」は「九」に「一」を足すことであることによると考えられる。）、「十」は中国の古代制度において最高の数として使わないと考えられる。

中国古代文献において数字の「八」には、八法・八則・八柄・八統・八職・八珍・八刑・八命・八矢・八辟・八成……がある。

『漢書』の「律曆志上」には、「人者、繼天順地、序氣成物、統八卦、調八風、理八政、正八節、諧八音、舞八佾、監八方、被八荒、以終天地之功、故八八六十四。……『書』曰、天功人其代之。」³⁵とある。八風・八節・八音・八方・八荒などは天候・時節・方位という時空に関わる言葉である。勿論、天候・時節・方位などを正すことにより、万物が順調に発展し、政治も穏やかになることは八政に関与するであろう。そのほか、中国の古代文献には、天候・時節・方位という時空に関する言葉としてまた八表・八達・八海・八濱・八字・八極・八野・八聡・八柱・八川・八藪・八通之鬼道などがある。

「八」は天候・時節・方位という時空に関する数字である。又、時間・人数・距離などの数量を表す時に、多いという意味として「八・八十・八百・八千」などの表現は数え切れないほど多いである。

なお、「八政」・「八神」のように、一つの主題の下に、八つのものに分けて語られたのが多いと見られる。さらに「八愷」・「八元」のように、有能や有徳などの人について「八」を使うことは、「八」を聖なる数或いは完全・完璧・円満の数だと考えられるであろう。

奇数は陽数であり、偶数は陰数であるが、筆者には必ずしも中国人は陽数を愛用するわけではなく、寧ろ中国人は偶数を愛用すると考えられる。なぜなら、偶数を使うことには、偶数が対になっており、陰陽調和という意味があると考えられ、中国人にとって

陰陽調和ということは何より大切なことだと考えられるからである。又、天の数の中に最大な数は「九」であり、地の数の中に最大な数は「八」である。「八」と「九」はどれも完全・完璧・円満の意味として用いられるのかについて、筆者には、やはり「八」が中国人の好みで多数或いは完全・完璧・円満の意味として用いられることが多いと考えられる。いずれにせよ、「九」だけでなく、「八」も中国では古来、完全・完璧・円満を表わす聖なる数字だったのである。

まとめ

以上、日本の『古事記』の国生み神話に見られる「八」と中国古代文献における「八」との関係性を考察した。その結果、従来、中国の大地は「九州」で代表され、つまり中国の大地は数字の「九」で表され、日本の「大八島国」の「八」とは関係がないと思われてきたが、「九州」の外側に大地の果てとしての「八荒」或いは「八極」という存在があったことに注目すれば、日本も中国も、完全を表わす神聖な数字「八」が広大無辺な大地を表わす点に共通していることを発見した。それは、『古事記』の序文の中にも「天統を得て八荒を包ねたまひき」とあり、「大八島国」が「八荒」という言葉で言い換えられる点からも裏付けられるのである。日本の神話に出てくる「大八島国」の「八」に込められた完全・完璧・円満を表わす聖数観念が中国の古代文献における「八」の聖数観念を受け継いでいたことは判明したのであろう。

注：

-
- ¹山口佳紀・神野志隆光校注・訳，1997，新編日本古典文学全集1『古事記』 小学館，東京，31-37 ページ。
- ²勝俣隆著，2000，『星座で読み解く日本神話』 大修館書店，東京，79 ページ。
- ³松村武雄著，1955，『日本神話の研究』第2巻 培風館，東京，296 ページ。
- ⁴飯田季治著，1936，『日本書紀新講』（上巻） 明文社，東京，45 ページ。
- ⁵竹野長次著，1950，『古事記の民俗學的考察』 早稲田大学出版部，東京，58 ページ。
- ⁶倉野憲司校注，1963，『古事記』 岩波書店，東京，22 ページ。
- ⁷西郷信綱著，1975，『古記事注釈』第1巻 平凡社，東京，127 ページ。
- ⁸西郷信綱著，1975，『古記事注釈』第1巻 平凡社，東京，131 ページ。
- ⁹次田真幸訳注，1977，『古事記』 講談社，東京，48 ページ。
- ¹⁰山口佳紀・神野志隆光校注・訳，1997，新編日本古典文学全集1『古事記』 小学館，東京，37 ページ。
- ¹¹角林文雄著，1999，『『日本書紀』神代卷全注釈』 塙書房，東京，89 ページ。
- ¹²角林文雄著，1999，『『日本書紀』神代卷全注釈』 塙書房，東京，71 ページ。
- ¹³寺川眞知夫著，2009，『古事記神話の研究』 塙書房，東京，162-163 ページ。
- ¹⁴山口佳紀・神野志隆光校注・訳，1997，新編日本古典文学全集1『古事記』 小学館，東京，19 ページ。
- ¹⁵山口佳紀・神野志隆光校注・訳，1997，新編日本古典文学全集1『古事記』 小学館，東京，220-221 ページ。
- ¹⁶山口佳紀・神野志隆光校注・訳，1997，新編日本古典文学全集1『古事記』 小学館，東京，85 ページ。
- ¹⁷飯田季治著，1936，『日本書紀新講』（上巻） 明文社，東京，29-63 ページ。
- ¹⁸許慎撰，段玉裁注，1981，『説文解字注』 上海古籍出版社，上海，569 ページ。
- ¹⁹郭璞注，邢昺疏，2000，『爾雅注疏』（十三經注疏） 北京大学出版社，北京，251 ページ。
- ²⁰山口佳紀・神野志隆光校注・訳，1997，新編日本古典文学全集1『古事記』 小学館，東京，17 ページ。
- ²¹山口佳紀・神野志隆光校注・訳，1997，新編日本古典文学全集1『古事記』 小学館，東京，21 ページ。
- ²²倉野憲司・武田祐吉校注，1958，『古事記・祝詞』 岩波書店，東京，391 ページ。
- ²³勝俣隆著，2000，『星座で読み解く日本神話』 大修館書店，東京，161-177 ページ。
1985，「浦島伝説の一要素——丹後国風土記逸文を中心に」『国語国文』606号，19-32 ページ。
- ²⁴山口佳紀・神野志隆光校注・訳，1997，新編日本古典文学全集1『古事記』 小学館，東京，23 ページ。
- ²⁵張華撰，范寧校證，1980，『博物志校證』 中華書局，北京，111 ページ。
- ²⁶朱熹著，2002，『朱子全書』 上海古籍出版社，上海，129-130 ページ。
- ²⁷黎翔鳳撰，梁運華整理，2004，『管子校注』（新編諸子集成） 中華書局，北京，859 ページ。
- ²⁸鄭玄注，賈公彥疏，2000，『周禮注疏』（十三經註疏） 北京大学出版社，北京，827-828 ページ。
- ²⁹許維通撰，梁運華整理，2009，『呂氏春秋集釋』（新編諸子集成） 中華書局，北京，276 ページ。

-
- ³⁰司馬遷著，1959，『史記』 中華書局，北京，2344 ページ。
- ³¹王利器撰，1992，『鹽鐵論校注』 中華書局，北京，551 ページ。
- ³²王充著，黃暉校釋，1990，『論衡校釋』 中華書局，北京，473 ページ。
- ³³何寧撰，1998，『淮南子集釋』（新編諸子集成） 中華書局，北京，311-335 ページ。
- ³⁴劉向撰，向宗魯校証，1987，『說苑校証』 中華書局，北京，445 ページ。
- ³⁵班固著，1962，『漢書』 中華書局，北京，963 ページ。

第五章 『古事記』の黄泉の国神話における「八雷神」に関する一考察

はじめに

『古事記』には、数字の「八」或いは「八」に関する構造が多く見られ、記の一つの特徴だと言えよう。『古事記』には、明らかに神の体に関わっている「八」が四箇所あるが、本章では、その中の「黄泉の国」神話における「八雷神」について考察したいと思う。

まず、その記載を見てみよう。

いざなぎのみことは黄泉の国でいざなみのみことの霊魂（幽霊）と再会するが、いざなみのみことが黄泉神に相談に行った後、いざなぎのみことは御殿の外で待っていたが、いざなみのみことはなかなか現れない。待ちきれなくなったいざなぎのみことは、燈を点けて御殿に入ろうとする。その場面を、古事記は次のように描く。

「其の殿の内に還り入る間、甚久しくして、待つこと難し。故、左の御みづらに刺せる湯津々間櫛の男柱を一箇取り闕きて、一つ火を燭して入り見し時に、うじたかれころきて、頭には大雷居り、胸には火雷居り、腹には黒雷居り、陰には析雷居り、左の手には若雷居り、右の手には土雷居り、左の足には鳴雷居り、右の足には伏雷居り、并せて八くさの雷の神、成り居りき。」¹

上に登場する「八くさの雷の神」は、なぜ、「八」なのか、まず、先行論から検討してみたい。

第一節 先行論の考察

いざなぎのみことが、一つ火をともし御殿の内に入って見た時に、いざなみのみことの体に「八くさの雷の神」がいた。この「八雷神」の説話について、先行論では、次のように論じている。

竹野長次氏は、次のように説いた。「八の雷神は、蛇と意味するといふ説もあるが、その醜穢な形相の興へる恐怖を具象化したものであり、また死魔の具象化でもある。」²

西郷信綱氏は、次のように書いた。「八はしらの雷神」の注に、「要するにその意味は、女神のただれた死体にさまざまな恐るべき形相のイカツチが成ったというにある。それをたんに多くのという風にいわずに、八神まで一つ一つ名と所属とをならべあげたのは、古事記の例の語りくちにほかならない。」³

福島秋穂氏は、次のように述べた。「八雷神（八色雷公）は、中国で古くからそうであったように、ある種の獣であると考えられていたのではないか。」⁴

また、次の二つの論には、火神の迦具土神の死体から神になったという神話といざなぎのみことの体に「八雷神」がいる神話とは共通点があると指摘されている。

尾崎暢殃氏は、以下のように述べた。「迦具土の神の死体の各部に諸種の神の生まれる語りは、あるいは未開人共通の思惟から出た一例にすぎなかったかも知れず、またそうでなくとも、中国の伝説が移入されて長い間に成長融合し、これを構成する彼我の要素の区別がつかないほどにこなれたものとなっていたのが、古事記の選録に際して整理されることになったとも見られるからである。それにしても、この火神の死体の各部から八種の山津見の神の出現する一条は、これを除いても説話の進行には関係がない。或いは、伊耶那美の神の死体の各部（頭・胸・腹・陰・左手・右手・左足・右足）から八種の神が出現したという伝えと同一の基盤から分化したものであるかもしれない。」⁵

次田真幸氏は、次の如く指摘した。「カグツチの神は、雷火の神であろうと考えられるから、山と雷との関係に基づく伝承であろうかと思われる。なおこの伝承は、次のイザナミノ命の屍体の頭・胸・腹・陰・左手・右手・左足・右足に、それぞれ八神の雷神が成っていた、という伝承と同型の化生神話であり、関係がありそうに思われる。」⁶

さらに、「八雷神」についての注釈や訳文⁷から見れば、それを死の穢れ・恐怖の表象や字面のままに雷の神などの意味として取られている。しかし、なぜ「八」かという点についての説明はどの注釈書にも、ほとんど見出すことが出来ない。

第二節 中国古代文献の考察

上に考察した限り、先行論や注釈などで、「八雷神」の「八」の具体的な意味について、詳しく語られるものは見つからなかった。

しかし、筆者は、その「八」こそ、重要な意味が隠されていると考える。「八」という数は日本民族において多数を表わす上に、聖数・円満の数として用いられることが多いと考えられているが、「八雷神」の「八」についてはどう解釈すべきか。中国の古代文献の例と比較し、その意味を探りたい。

中国の『史記』の「刺客列傳」には、次のようにある。「荆軻逐秦王、秦王環柱而走。……秦王復擊軻、軻被八創。」⁸

『戦国策』の「燕太子丹質於秦亡歸」にも同じ記載が載っている⁹。『漢書』の「薛宣朱博傳」には、以下のようにある。「哀帝初即位、博士申咸給事中、亦東海人也、毀宣不供養行喪服、薄於骨肉、前以不忠孝免、不宜復列封侯在朝省。宣子況為右曹侍郎、數聞其語、賅客楊明、欲令創咸面目、使不居位。會司隸缺、況恐咸為之、遂令明遮斫咸宮門外、斷鼻脣、身八創。」¹⁰

『史記』の「刺客列傳」では、秦王を暗殺しようとした燕の刺客荊軻は、暗殺に失敗し、逆に八つ裂きにされてしまう。文中にある「八創」という言葉に惹かれた。ここの「八創」はやはり何らかの呪術的な意味があるのではないかと考えられる。「八創」とは体の八つの部位に傷をつけることで、例えば、両腕・両股・胸・腹・両目などと筆者は想像できるが、致命傷と言え、体に一つ二つで傷をつければよいであろう。わざわざ体に八つの傷をつける必要はないであろう。

なぜ「八創」という必要があるのかと考えれば、ここの「八」は単なる多いという意味ではなく、「八創」で相手を永遠に動かさない状態にし、そのことで永遠に自身に被害が及ばないようにするためだと考えられるのではないか。つまり、「八創」の「八」は完全の意味を持っており、「八創」とは完全に相手を傷つけるという意味ではないかと考えられる。

又、中国では、「蚩尤」に関する記載は早く『莊子』・『山海経』・『史記』などに見られるが、中国南北朝の『水経注』には以下のようにある。「皇覽曰、山陽巨野縣、有肩髀冢、重聚大小、與鬪冢等。傳言蚩尤與黃帝戰、克之于涿鹿之野、身體異處、故別葬焉。」

11

黄帝は戦争で蚩尤に勝ち、蚩尤を殺して体をばらばらにしてあちこちに葬った。これは、「別葬」と言われるものである。後世の『太平御覽』の「禮儀部三十九」にも、大体同じ記載¹²がある。

蚩尤は戦の神と見られる。『史記』の「封禪書」には、次のようにある。「於是始皇遂東遊海上、行禮祠名山大川及八神、求僊人羨門之屬。八神將自古而有之、或曰太公以來作之。齊所以為齊、以天齊也。其祀絕莫知起時。八神、一曰天主、祠天齊。天齊淵水、居臨菑南郊山下者。二曰地主、祠泰山梁父。蓋天好陰、祠之必於高山之下、小山之上、命曰「時」。地貴陽、祭之必於澤中圜丘云。三曰兵主、祠蚩尤。……」¹³文により、秦始

皇は東に行って海に遊覧し、名山大川及八神を祀り、羨門のような仙人を探し、八神は古来からあり、或いは太公（太公望呂尚のことである。）の時代から祀られ、その八神の第三位は「兵主」の蚩尤だと分かった。八神の一人の「兵主」蚩尤は即ち戦の神である。この戦の神である蚩尤に対し、「別葬」という手段を使ったのは、その身体をあちこちにばらばらにして葬り、二度と復活しないようにし、悪霊を鎮めるためではないかと考えられる。

上の二つの引用文を見れば、中国古代では、悪霊を鎮めるために「別葬」の方法が用いられたことがあることが分かる。又、もし筆者の考えが正しければ、相手を永遠に動かさないことで、永遠に自身に被害を及ぼさせないために「八創」という手段も用いられたことになるであろう。

第三節 「八雷神」の「八」の意味について

「八雷神」の「雷神」は具体的にいったい何者かについて、いろいろな説があるが、ここでは、松村武雄氏の一つの説が注目される。松村武雄氏の「説話化された死霊追跡阻止儀禮」の一節には次のようにある。「諸神の覗き見は、記・紀に於ては、禁制破棄であるが故に、それは當然冉神の忿恨を招き、冉神は泉津醜女や八雷神（千五百の黄泉軍を伴うての）をして、遁走する諸神を追跡させる。諸神はその難を免れるために、さまざまの手段をとる。……死霊の出現や追跡を阻防するための対策が、いづれの民族に於ても熱心に工夫せられ又実行されてゐること、人のよく知るところ。……我が日本民族も決してその除外例ではなかつた。死人の復活・出現を阻止するさまざまの手段を彼等もまた實修してゐた。死屍分割は、その一である。平将門の首塚とか、胴塚とか、手塚とかいふのが、我が國の諸地に散在してゐる。古き代の習俗として、亂臣・賊子の屍は、幾つかに截断して、それぞれ一定の地相の場所に分葬した。怨霊の出現を阻止するためである。……この習俗は、決して降れる世限りのものではなく、少くとも奈良朝以前から實修されてゐた。その動かぬ憑證として、捕鳥部萬(ととりべよろづ)の傳承がある。『日本書紀』に、物部守屋の資人であつた萬が、主人のために討手の軍勢と悪闘し

て潔く斬死したとき、『河内國司。以_二萬死狀_一牒_二上朝廷_一。朝廷下_レ符_二儻斬_二之_一八段_一散_二梟八国_一。河内國司即依_二符旨_一臨斬梟……』とあつて、その屍が八つに分割して梟せられてゐる。かうした支解分葬は、恐らく特殊の場合が多かつたであらうが、死者の復活・出現に對する危惧恐怖は、一般常民的であり、従つてより一般的な阻止法が行はれてゐた。」¹⁴

松村武雄氏の説く「死靈追蹤阻止のために屍が八つに分割された」という説は、正に中国古代文献における「八創」や「別葬」などと同じ発想ではないか。氏には、「八雷神」がその説に関わっているとは述べられていないが、屍を八つに分割する手段には、記の「いざなぎのみことの黄泉国訪問譚」の最後で、三つの桃の実で八雷神と黄泉軍を退散するのと同様な死靈追蹤阻止という思想が潜伏しているのではないかと筆者は考える。又、桃で邪気を退散させることが中国に由来するように、中国の「八創」の思想も日本の黄泉の国神話に潜伏している可能性がないとは言えないであろう。筆者は、「八雷神」の「八」はいざなぎのみことを永遠に動かさないことで、永遠にいざなぎのみこと自身に被害を及ぼさせないための「八創」と「別葬」の意味が含まれているのではないかと考えている。

まとめ

「八」は多数を表わすので、「八創」とあつても、実際に八回切れ目をつけるというより、あちこちにして傷つけてしまうというのが原義かもしれないが、実数として八回傷をつけるという意味に解されるようになったのではないだろうか。よって、いざなぎのみことの身体に「八雷神」があつたのも、恐らく松村武雄氏の説く「死靈追蹤阻止のために屍が八つに分割された」という説に相当する「八創」と「別葬」との意味を共に含めているのではないかと、八つに分割されたいざなぎのみことの身体の八つの部位のそれぞれに、恐ろしき魔物がいたということを意味するのではないかと考えられ、いざなぎのみことの死靈復活を恐れたために、体が八つに分割されていたことを暗示するように思われるのである。

注：

-
- ¹山口佳紀・神野志隆光校注・訳，1997，新編日本古典文学全集1『古事記』 小学館，東京，45-46 ページ。
- ²竹野長次著，1950，『古事記の民俗学的考察』 早稲田大学出版部，東京，90 ページ。
- ³西郷信綱著，1975，『古記事注釈』第1巻 平凡社，東京，180-181 ページ。
- ⁴福島秋穂著，1988，『記紀神話伝説の研究』 六興出版，東京，117 ページ。
- ⁵尾崎暢殃著，1966，『古事記全講』 加籐中道館，東京，61-62 ページ。
- ⁶次田真幸，1977，『古事記』 講談社，東京，60 ページ。
- ⁷倉野憲司校注，1963，『古事記』 岩波書店，東京，26-27 ページ。武田祐吉訳注，中村啓信補訂・解説，1977，『古事記』 角川書店，東京，215 ページ。次田真幸訳注，1977，『古事記』 講談社，東京，65 ページ。西宮一民校注，1979，『古事記』 新潮社，東京，38 ページ。山口佳紀・神野志隆光校注・訳，1997，新編日本古典文学全集1『古事記』 小学館，東京，45-46 ページ。
- ⁸司馬遷著，1959，『史記』 中華書局，北京，2535 ページ。
- ⁹劉向著，劉曉東等點校，2000，『戰國策』 齊魯書社，濟南，361 ページ。
- ¹⁰班固著，1962，『漢書』 中華書局，北京，3394-3395 ページ。
- ¹¹酈道元著，陳橋驛等訳注，1996，『水経注全訳』 貴州人民出版社，貴陽，287 ページ。
- ¹²李昉等撰，1960，『太平御覽』 中華書局，北京，2531 ページ。
- ¹³司馬遷著，1959，『史記』 中華書局，北京，1367 ページ。
- ¹⁴松村武雄著，1955，『日本神話の研究』第2巻 培風館，東京，448-453 ページ。

第六章「一日に千頭絞り殺さむ」と「一日に千五百の産屋を立てむ」の解釈について

はじめに

『古事記』の「黄泉の国」神話では、「最も後に、其の妹伊耶那美命、身自ら追ひ来つ。爾くして、千引の石を其の黄泉ひら坂に引き塞ぎ、其の石を中に置き、各対き立ちて、事戸を度す時に、伊耶那美命の言ひしく、『愛しき我がなせの命、如此為は、汝の国の人草を、一日に千頭絞り殺さむ』といひき。爾くして、伊耶那岐命の詔ひしく、『愛しき我がなに妹の命、汝然為ば、吾一日に千五百の産屋を立てむ』とのりたまひき。是を以て、一日に必ず千人死に、一日に必ず千五百人生るるぞ。」¹と描かれている。

なぜ、いざなみのみことは「一日に千頭絞り殺さむ」といい、一方、いざなきのみことは、「一日に千五百の産屋を立てむ」と発言したのが、その数字が「千」「千五百」でなければならない必然的理由を考察してみたい。

第一節 先行論の考察

先行論では、特に「一日に千頭絞り殺さむ」と「一日に千五百の産屋を立てむ」の「千・千五百」の数字の意味を論じた論考は見つからない。

一方、「事戸を渡すこと」について、「人類増殖の物語といひ、絶妻の誓といひ、それには言霊の思想が見えてゐる。」²・「人の生と死の起原を説明する」³・「死ぬ者より生まれるものの多い事実を説明していることになる。」⁴・「人口増殖の起原説話」⁵・「夫婦の離縁・生と死との決別」⁶・「人間がより少なく死により多く生れるいわれである」⁷などの説が見られる。

確かに、人口増殖の説明という解釈は理に適っている。しかしながら、なぜその説明に「千」「千五百」という数字が使われているのか、単に「多数」を表わすだけ、或い

は「千」よりも多い数字で「千五百」にしたという説明では、他の数字でも良いことになってしまうから、十分な説明とは言い難い。本章では、「千」「千五百」であることの必然性を明らかにしたい。

第二節 『古事記』上巻に見られる「五百」とその倍数について

『古事記』上巻には多くの数字が現われるが、その中で注目されるのは、「五百」とその倍数である。これには、幾つかのパタンがあると考えられる。

第一は「五百」が単独で使用される場合である。第二は「五百」の二倍、即ち「千」が用いられる場合である。そして、第三は、「五百」の三倍、即ち「千五百」が使われる場合である。

第一のパタンについて、即ち単なる「五百」の数のみ使用するところは何箇所かある。

例えば、「うけい」神話に速須佐男命は子神を生むために、「天照大御神の左の御みづらに纏ける八尺の勾璫の五百津のみすまるの珠を乞い受け、次に右の御みづらに、次に御縵に、次に左の御手に、次に右の御手に纏ける珠を乞い受ける。」⁸と書かれている。この場合、「五百津のみすまるの珠」一度しか出てこないが、本来は、後の四回にも繰り返してでてくるべき詞章であり、他はこの「五百津のみすまるの珠」一句が省略されたと考えられるべきものであり、それだけこの表現は神話的に重要なものと言えよう。

先行論においては、「五百津」とは数が多い⁹と説かれた。他の先行論でも、数が多いとするのが一般である。

又、「天の石屋」神話においても、「玉祖命に科せ、八尺の勾璫の五百津の御すまるの珠を作らしめて」、「天の香山の五百津真賢木を、根こじにこじて」¹⁰といった表現が見出される。

上述の通り、先行論では、「五百津」は「多数」或いは「枝葉が繁っている」¹¹という意に理解するのが普通である。しかし、西郷信綱氏は、「イホツはむしろ神的なもののほめ言葉」¹²と説かれた。

又、大穴牟遲神の「根の堅州国訪問」神話では、大穴牟遲神は速須佐男命が寝ている時に、「五百引の石を其の室の戸に取り塞ぎ」¹³と書かれている。

「五百引の石」について、先行論には、一般的に、「五百人で引くほどの巨大な岩」の意で取られている。これに対し、西宮一民氏は「千引きの石と同類」と述べ、次田真幸氏も「千引の石と同類の語」と語り、「五百引」と「千引」には、特に区別を求める必要はないとされている¹⁴。

第二のパタンは、「千」が用いられるものであり、第一のパタン「五百」より、使用頻度は多い。

まず、「千引の石」については、いざなきのみこと・いざなみのみことの両神が事戸を渡す時に、「千引の石を其の黄泉ひら坂に引き塞ぎ、其の石を中に置き、各対き立ち」とある。また、「葦原中国の平定」の時に、建御名方神は建御雷神に対面する時に「千引の石を手末に撃げて来て」¹⁵と書かれている。

先行論では、千人で引くほどの巨大な岩¹⁶という説明が一般的で、それ以上詳しい分析はほとんど行われていない。

又、「大国主神の国譲り」の段では、「栲縄の千尋縄打ち筵へ」¹⁷とあり、「速須佐之男命の追放」の段では「速須佐之男命に千位の置戸を負ほせ」¹⁸と書かれている。

先行論においては、「千尋縄」は長い縄¹⁹で、「千位の置戸」は沢山の被えの物²⁰の

意味で理解している。つまり、漠然とした数の多さを表現するものとしているのである。

以上の「千引」・「千尋」・「千位」を見れば、「千」とは確かに多いという意味だと考えられる。しかし、単に「多い」の意味であれば、「五百」や「千五百」とどのような違いがあるかが不明である。即ちその場面で、「千」を使う必然性が見えてこないのである。

筆者が考える「千」は「五百」を以て倍にする使い方であり、そこには、「五百」や「千五百」と明確な違いがあると考えたい。火遠理命は兄の火照命の釣り針をなくして弁償したい時に、腰に帯びられた十拳の剣を折り、「五百の鉤を作り、償へども、取らず。亦、一千の鉤を作り、償へども、受けずして」²¹と書かれている。この例により、『古事記』における「千」は「五百」を基本として倍にした意味で用いられていると考えられる。

第三のパタン「千五百」は、以下のようなものがある。

「黄泉の国」神話では、いざなぎのみことはいざなみのみことの姿を見て恐れて黄泉国から逃げ帰る時に、いざなみのみことは「其の八くさの雷の神に、千五百の黄泉軍を副へて追はしめき。」²²とあり、上述したいざなぎのみこと・いざなみのみことの両神が事戸を渡す時には、「伊耶那美命の言ひしく、『愛しき我がなせの命、如此為は、汝の国の人草を、一日に千頭絞りに殺さむ』といひき。爾くして、伊耶那岐命の詔ひしく、『愛しき我がなに妹の命、汝然為ば、吾一日に千五百の産屋を立てむ』とのりたまひき。」と書かれている。

「千五百の黄泉軍」について、先行論には、「実数でなく、数の多さをいうもの」²³や「黄泉の国のたくさんの軍勢の意」²⁴などと述べられている。

なお、千五百の変形と思われるものとして「千五百」との共通性を持っているが、「千」

と「五百」に分割されて出て来るパターンがある。例えば、「須佐之男命の昇天」に、天照大御神は弟が自分の国を奪うことを恐れ、「そびらには、千入の鞆を負ひ、ひらには、五百入の鞆を付け」²⁵という戦闘の構えをしたとあるのは、「千五百」の「矢」を「千」と「五百」に分割した例と言えよう。

「葦原中国の平定」の段では、天孫が領有する国の名が「豊葦原千秋長五百秋水穂国」²⁶と書かれている。この「千秋長五百秋」も、「千五百秋」を分割し、「千秋」と「五百秋」に分割したものとする。これについて、先行論には、「長い年月」や「いつまでも続く」などの解釈が見られる²⁷。これも、「千秋」か「五百秋」が単独に使われる意味とは異なると理解すべきだと考える。

第三節 中国古代文献の考察

中国の古代文献における「五百」についての考察によれば、「五百」は一つの重要な数量の単位だと考えられる。先ず、人数を呼ぶ時に、「五百」を単位にする例は数えきれなくて、他に、地理上に「五百」を一単位として²⁸、刑法にも「五百」を節にするもの²⁹がある。又、『孟子』の「公孫醜章句下」には「五百年必有王者興，其間必有名世者。」³⁰とある。『孟子』の「盡心下」には、五百余年毎に聖人が現れるというような記述³¹がある。筆者には、「五百年必有王者興」とは天文に関わると考えられる。

なぜなら、「五百」や「千五百」は、確かに天文上には重要な数字だからである。例えば、『淮南子』の「天文訓」には、「天一元始、正月建寅、日月俱入營室五度、天一以始建七十六歲、日月復以正月入營室五度無餘分、名曰一紀。凡二十紀、一千五百二十歲大終、日月星辰復始甲寅元。」³²とある。『周髀算經』には、「陰陽之數、日月之法。十九歲為一章。四章為一節、七十六歲。二十節為一遂、遂千五百二十歲。三遂為一首、首四千五百六十歲。七首為一極、極三萬一千九百二十歲。生數皆終、萬物復始。天以更元、作紀曆。」³³とある。『後漢書』の「律曆下」には、「紀法、千五百二十。」とある。注には『月令章句』が引用されて「紀、還復故曆。」³⁴と書かれている。引用した文には、「一千五百二十歲大終」、「一遂は千五百二十年」、「紀法、千五百二十」な

どが見られる。又、『漢書』の「律曆志上」には、「『易』曰、『參天兩地而倚數。』天之數始於一，終於二十有五。其義紀之以三，故置一得三，又二十五分之六，凡二十五置，終天之數，得八十一，以天地五位之合終於十者乘之，為八百一十分，應曆一統千五百三十九歲之章數，黃鐘之實也。」³⁵とある。ここには「一統千五百三十九歳」が見られ、先の「一千五百二十歳」とちょうど一章（十九年）の差があるが、千五百あまりの数字が中国古代の天文学上では重要な数字だと考えられるだろう。

又、『史記』の「天官書」には、次のようにある。「夫天運、三十歳一小變、百年中變、五百載大變。三大變一紀、三紀而大備。此其大數也。為國者必貴三五。上下各千歳、然後天人之際續備。」³⁶「千五百三十九歳」と「千五百二十歳」とはどちらも千五百年有余である。余数を除けば、千五百年はちょうど『史記』で言われる「一紀」に相当しよう。中国古代では、数字「三」・「五」の運用が重要視され、「千五百」の三分の一の「五百」も非常に重要な数字と見なすべきであろう。『史記』の「天官書」により、「五百載大變、三大變一紀」とあり、「五百載（五百年）」を「大變」と呼び、「三大變一紀」即ち「大變」の三倍の年数である「千五百年」を「一紀」と呼ぶことが分かる。これにより、『古事記』上巻に見られる「千五百」は、「五百」を三倍にして出される数字と言えよう。

なお、『史記』の「天官書」の「為天數者、必通三五。」によっても、「三」・「五」という数は天文に関わっていると考えられる。そもそも『周易』の「繫辭上」には、「天一地二、天三地四、天五地六、天七地八、天九地十。天數五、地數五、五位相得而各有合。」³⁷とある。これによれば、陽数（奇数）は、天の数で、陰数（偶数）は、地の数である事になる。

さらに、『周易』の「説卦」には、「昔者聖人之作『易』也、幽贊於神明而生著、參天兩地而倚數、觀變於陰陽而立卦、發揮於剛柔而生爻、和順於道德而理於義、窮理盡性以至於命。」³⁸とある。「參天兩地而倚數」という一句について、本田濟氏の著書『易』には、「參、兩は、天地とならぶ意味と、三、二という数の意味とを兼ねる。唐の孔穎達

は三は奇数（天の数）の代表、二は偶数（地の数）の代表、一を奇数の代表としないのは、天の徳は地をも包含する故に、一で二を包んで三としたのだ、と。朱子はそれに対して、次ぎのようにいう、天は円形で、地は正方形である。円周は直径の三倍だから天の数は三。正方形の周囲は一辺の四倍、四は二の二組みだから、地の数は二。聖人は天の数を三、地の数を二として、それに依って、卦を立てるのに必要な、七（少陽）、八（少陰）、九（老陽）、六（老陰）の数を作ったのである。数を倚すとは、すべての数を三と二に依存せしめる意味。七とは二が二つと三が一つ、八とは三が二つと二が一つ、九とは三が三つ、六とは二が三つである。」³⁹と説明する。以上の二つの解釈においても、「三」が天の数で、「二」が地の数であることは変わらない。

第四節 古事記における「参天兩地」の影響が見出される表現

『古事記』には、「天地初発」を初め、「三・五」の構造が繰り返し見られる。例えば、「天地初発」神話における造化三神と五柱の対偶神にも「三・五」の構造が見られる。又、「うけい」神話に現われた三柱の女神と五柱の男神も「三・五」の構造と考えられる。又、「天孫降臨」神話に、「天兒屋命・布刀玉命・天宇受売命・伊斯許理度売命・玉祖命」という五人の部族の長の神を分け副えて天下りすることは「五」の構造で、「三種の神器」が賜られることと「常世思金神・手力男神・天石門別神」という三柱の神を添わせることは「三」の構造に属すると見られるが、全体から見れば、やはり一箇所に「三・五」の構造が存在していると考えられる。

この場合の「三・五」は、『史記』の「天官書」の「為天數者、必通三五。」の表現から、天文、即ち、神話でいえば、天上世界の高天原に関わっていると推測される。

一方、いざなぎのみこと・いざなみのみことの生み出した「大八島国」は、二の倍数であり、続いて生み出した六つの小さな島も、二の倍数であり、地上世界の葦原中国に関する数字は、「兩地」の見方を反映していると思われる。

その「参天兩地」に多数を表わす聖数「五百」を掛ければ、「千五百」と「千」が導かれる。この場合、「参（三）」は天を、「兩（二）」は地を表わす数であるから、当然、一つの意味として、「千」は地（大地、葦原中国）と関係が深い数字、「千五百」は、天（天上世界、高天原）と関係が深い数字であり、「五百」は、それらの基となる聖数で、多数を表わすものと言えよう。

第五節 「一日に千頭絞り殺さむ」と「千五百の産屋を立てむ」との解釈

それでは、以上の考察を基に、当該神話で、なぜいざなみのみことは「一日に千頭絞り殺さむ」といい、一方、いざなきのみことは、「一日に千五百の産屋を立てむ」といったのかを考えてみたい。

松村武雄氏には、「人草生殺問答も亦、天之益人的な人口繁殖を中核的觀念とするやりとりとして受取るべきではなくて、一は明界の大立者、他は冥界の女主と、今やはつきりと相分れた二神の間に行はれた呪的な口諍ひの現れの一とすべきであらう。そしてその口諍ひに於て、諾神が言ひ勝つたとされてゐるところに、古き代の日本民族の明界・冥界の厳しい區別意識が鮮かに顯現してゐる。」⁴⁰と述べられた。「明界・冥界の厳しい區別意識」という一句に注意したい。

又、大林太良氏には、「この幽対頭の対立は、黄泉醜女が登場するイザナキの黄泉国訪問の話にも顕著である。つまり、イザナキが代表する生の世界、顕の世界とイザナミや黄泉醜女が代表する幽の世界である。ここで注目すべきことは、シコヲが顕の世界に属するのに対してシコメは幽の世界に属しており、反対の世界の存在である。この逆転と対応して、シコヲが男性であるのに対してシコメは女性であるという風に、性も逆転しているのは、幽対頭の構造解明に重要な手がかりを与えるものと言えよう。」⁴¹と語られた。

いざなきのみこと・いざなみのみことの両神が、天父神・地母神の性格を持っている

ことには、既に多くの指摘がある⁴²。

筆者には、いざなぎのみこと・いざなみのみことの両神が「千引の石」を間に挟んで向かい合って事戸を渡すことは、正に、天（天父神）と地（地母神）の対立だと考えられる。其の場面で、いざなみのみことが「汝の国の人草を、一日に千頭絞り殺さむ」、いざなぎのみことが「吾一日に千五百の産屋を立てむ」と言い合う対話は正に「三天二地」という数字に対応しているのでなかろうか。つまり、「千」は「五百の二倍」であり、「千五百」は、「五百の三倍」であり、いざなみのみことは、地母神であるからこそ、「千頭絞り殺さむ」と述べるのであり、いざなぎのみことは、天父神であるが故に「千五百の産屋を立てむ」と応答するのだと解釈できるのである。単に、「五百」の差で増殖することを言った神話であれば、いざなみのみことが「五百頭絞り殺さむ」とあり、いざなぎのみことが「千の産屋を立てむ」でも良いはずであるが、それぞれ「千」「千五百」であるのは、聖数「五百」を基準として、それに地の数の「二」、天の数の「三」を掛けた数であるためと理解できるのである。勿論、結果としては、生まれる数の方が多いのだから、人口が増殖することを表わす神話にもなっているが、その場合の数に、「千」や「千五百」が使用されているには、単に「多い」という趣旨以上の「意味」が込められていると推測されるのである。

第六節 『古事記』の他の部分における「千」と「千五百」の意味について

上述のいざなぎのみこと・いざなみのみことの両神が「千引の石」を間に挟んで向かい合って事戸を渡す場面は、「参天両地」の観念で確かに理解が可能と思われる。それでは、『古事記』の他の部分には、その考えが通用するかどうか考察したい。

1、「千引の石」について

(1) 黄泉の国神話でいざなぎのみこと・いざなみのみことの両神が事戸を渡す時「千引の石を其の黄泉ひら坂に引き塞ぎ、其の石を中に置き、各対き立ちて」——「千引の

石」は、いざなぎのみことが引いたもので、「参天」の「千五百」には合わない。

(2) 建御名方神が建御雷神に対面する時に「千引の石を手末に擎げて来て」と書かれている。——建御名方神は出雲国の神だから「両地」の「千」に適う。

2、「千尋繩」について

「大国主神の国譲り」の段では、「栲繩の千尋繩打ち蕙へ」とある。——これは、大国主神の側の行為であるから、「両地」の「千」に適う。

3、「千位の置戸」について

「速須佐之男命の追放」の段「速須佐之男命に千位の置戸を負ほせ」——地上から訪れた「速須佐之男命」が償うべき「沢山の祓えの物」であるから、「両地」の「千」に適う。

以上の「千」の例では、いざなぎのみことが引いた「千引の石」が不適合だが、見方を変え、これがいざなぎのみことの現世への帰還を防ぐためのものと解釈すれば、「両地」の「千」とも解釈できる。また、そうでなくても、「千引の石」は、地面を這わすものであるから、大地との関係で理解すべきものとも言えよう。

4、「千五百の黄泉軍」について

「黄泉の国」神話では、いざなぎのみことはいざなぎのみことの姿を見て恐れて黄泉国から逃げ帰る時に、いざなぎのみことは「其の八くさの雷の神に、千五百の黄泉軍を副へて追はしめき。」とある。——「千五百の黄泉軍」は、天上世界の軍隊ではないから、このままでは、「参天」の考えに合わない。この点については、次節で論じたい。

第七節 「千五百の黄泉軍」の解釈

「千五百の黄泉軍」について、先行論には、「実数でなく、数の多さをいうもの」や「黄泉の国のたくさんの軍勢の意」などと述べられている。

一般的に「千五百」は「参天」の考えから、「五百」を三倍したものと解釈した時に、いざなぎのみことが逃げ帰る時に、いざなみのみことが「其の八くさの雷の神に、千五百の黄泉軍を副へて追はしめき。」とある「千五百の黄泉軍」は天に属していないのに、なぜ「千五百」の数が用いられるかという疑問が生じるのであろう。

この問題に対して、筆者は以下のように考えている。いざなぎのみこと・いざなみのみことの両神が事戸を渡す場面では、顕の世界と幽の世界との対立が見られる。また、それは、いざなぎのみことが天父神、いざなみのみことが地母神であるという観点からは、「三天兩地」の考えから、数量上（千五百と千）の対照となるはずである。しかし、「千五百の黄泉軍」は、その観点に合わない。

そこで、「須佐之男命の昇天」の段で、天照大御神は弟が自分の国を奪うことを恐れ、「そびらには、千入の鞆を負ひ、ひらには、五百入の鞆を付け」という戦闘の構えをしたという一例と比較して考えてみたい。その場合、いざなみのみことがいざなぎのみことを追うために派遣した「千五百の兵士」は正に天照大御神が弟と戦うために用意した「千の矢」「五百の矢」と同質なものだと考えられるのではないか。つまり、「千五百の兵士」は、追跡すべきいざなぎのみことが、「参天」の思想から「千五百」の数字と密接な関係を持つ神であるからでないのか。即ち、いざなぎのみことが数字でいえば「千五百」の力を持つなら、追跡する側も、「千五百」の数が必要だという発想である。天照大御神と須佐之男命の場合でいえば、須佐之男命は、地上からやってくる神だから「兩地」で「千」となるはずで、取り敢えずは「千本の矢」で対抗し、予備として「五百本」用意しておくといった発想でないのか。戦いや争いの場合、自分側でなく、相手を睨んで用意するという考えがあるのではないか。

また、「千五百」は、『古事記』上巻に登場する最大の数である。これ以上大きな数の表現はないのであるから、「千五百」は、単に「多い」という意味ではなく、「最大の」、「できる限り多くの」、「極めて多くの」、「ある限り多くの」と言ったニュアンスがあることになろう。そうした場合には「千五百の黄泉軍」は、実数としての「千五百人の黄泉軍」という意味ではなく、「黄泉の国に有る限りの多くの軍隊」、「黄泉の国のすべての軍隊」という意味合いに取れるのではないか。つまり、いざなみのみことは、黄泉国のありったけの軍隊を動員し、いざなきのみことを追跡させたことになろう。その場合は、敢えて、「五百」の三倍だから天上世界に関係した数字だと見做す必要はないという解釈が可能である。

まとめ

以上、『古事記』上巻に見出される「千五百」「千」の数字には、中国古代文献にある数字観念の影響が見出されると思われる。その中で、今回は、「参（三）天両（二）地」の観念から、天上の高天原に関するものは「三」、地上の葦原中国に関するものは「二」との関わりが見出され、多数を表わす「五百」と掛け合わせることで、「千五百」・「千」の数字が生まれた可能性を論じた。従って、基本的には、「千五百」と表現されたものは、「天上の高天原」と関わるが、「千」と表現されたものは「地上の葦原中国」と関わる事が推測される。但し、「千五百」については、その数が『古事記』上巻において最大の数であることから判断し、「ありったけ多くの数」と言った意味合いでも使われているのではないかと論じた。

注：

-
- ¹山口佳紀・神野志隆光校注・訳，1997，新編日本古典文学全集1『古事記』 小学館，東京，49 ページ。
- ²竹野長次著，1950，『古事記の民俗学的考察』 早稲田大学出版部，東京，96 ページ。
- ³倉野憲司校注，1963，『古事記』 岩波書店，東京，28 ページ。
- ⁴尾崎暢殃著，1966，『古事記全講』 加籐中道館，東京，70 ページ。
- ⁵武田祐吉訳注，中村啓信補訂・解説，1977，『古事記』 角川書店，東京，29 ページ。
- ⁶西宮一民校注，1979，『古事記』 新潮社，東京，39 ページ。
- ⁷山口佳紀・神野志隆光校注・訳，1997，新編日本古典文学全集1『古事記』 小学館，東京，48 ページ。
- ⁸山口佳紀・神野志隆光校注・訳，1997，新編日本古典文学全集1『古事記』 小学館，東京，59-61 ページ。
- ⁹武田祐吉訳注，中村啓信補訂・解説，1977，『古事記』 角川書店，東京，219-220 ページ。次田真幸訳注，1977，『古事記』 講談社，東京，82 ページ。西宮一民校注，1979，『古事記』 新潮社，東京，45 ページ。山口佳紀・神野志隆光校注・訳，1997，新編日本古典文学全集1『古事記』 小学館，東京，59 ページ。
- ¹⁰山口佳紀・神野志隆光校注・訳，1997，新編日本古典文学全集1『古事記』 小学館，東京，65 ページ。
- ¹¹西郷信綱注釈，1975，『古事記注釈』第1巻 平凡社，東京，330 ページ。武田祐吉訳注，中村啓信補訂・解説，1977，『古事記』 角川書店，東京，219-220 ページ。次田真幸訳注，1977，『古事記』 講談社，東京，82 ページ。西宮一民校注，1979，『古事記』 新潮社，東京，45 ページ。山口佳紀・神野志隆光校注・訳，1997，新編日本古典文学全集1『古事記』 小学館，東京，59 ページ。
- ¹²西郷信綱著，1975，『古事記注釈』第1巻 平凡社，東京，330 ページ。
- ¹³山口佳紀・神野志隆光校注・訳，1997，新編日本古典文学全集1『古事記』 小学館，東京，83 ページ。
- ¹⁴倉野憲司校注，1963，『古事記』 岩波書店，東京，47 ページ。尾崎暢殃著，1966，『古事記全講』 加籐中道館，東京，146 ページ。武田祐吉訳注，中村啓信補訂・解説，1977，『古事記』 角川書店，東京，46 ページ。次田真幸訳注，1977，『古事記』 講談社，東京，123 ページ。西宮一民校注，1979，『古事記』 新潮社，東京，64 ページ。山口佳紀・神野志隆光校注・訳，1997，新編日本古典文学全集1『古事記』 小学館，東京，83 ページ。
- ¹⁵山口佳紀・神野志隆光校注・訳，1997，新編日本古典文学全集1『古事記』 小学館，東京，109 ページ。
- ¹⁶倉野憲司校注，1963，『古事記』 岩波書店，東京，27 ページ。尾崎暢殃著，1966，『古事記全講』 加籐中道館，東京，70・210 ページ。西郷信綱注釈，1975，『古事記注釈』第1巻 平凡社，東京，192 ページ。武田祐吉訳注，中村啓信補訂・解説，1977，『古事記』 角川書店，東京，29・61 ページ。次田真幸訳注，1977，『古事記』 講談社，東京，65・164 ページ。西宮一民校注，1979，『古事記』 新潮社，東京，39・85 ページ。山口佳紀・神野志隆光校注・訳，1997，新編日本古典文学全集1『古事記』 小学館，東京，47・109 ページ。
- ¹⁷山口佳紀・神野志隆光校注・訳，1997，新編日本古典文学全集1『古事記』 小学館，東京，113 ページ。
- ¹⁸山口佳紀・神野志隆光校注・訳，1997，新編日本古典文学全集1『古事記』 小学館，

東京，67 ページ。

¹⁹尾崎暢殃著，1966，『古事記全講』 加籐中道館，東京，215 ページ。武田祐吉訳注 中村啓信補訂・解説，1977，『古事記』 角川書店，東京，63 ページ。次田真幸訳注，1977，『古事記』 講談社，東京，169 ページ。西宮一民校注，1979，『古事記』 新潮社，東京，88 ページ。山口佳紀・神野志隆光校注・訳，1997，新編日本古典文学全集 1 『古事記』 小学館，東京，113 ページ。

²⁰倉野憲司校注，1963，『古事記』 岩波書店，東京，38 ページ。尾崎暢殃著，1966，『古事記全講』 加籐中道館，東京，119 ページ。西郷信綱注釈，1975，『古事記注釈』 第 1 卷 平凡社，東京，348-350 ページ。武田祐吉訳注，中村啓信補訂・解説，1977，『古事記』 角川書店，東京，38 ページ。次田真幸訳注，1977，『古事記』 講談社，東京，93 ページ。西宮一民校注，1979，『古事記』 新潮社，東京，52 ページ。山口佳紀・神野志隆光校注・訳，1997，新編日本古典文学全集 1 『古事記』 小学館，東京，67 ページ。

²¹山口佳紀・神野志隆光校注・訳，1997，新編日本古典文学全集 1 『古事記』 小学館，東京，125-126 ページ。

²²山口佳紀・神野志隆光校注・訳，1997，新編日本古典文学全集 1 『古事記』 小学館，東京，47 ページ。

²³山口佳紀・神野志隆光校注・訳，1997，新編日本古典文学全集 1 『古事記』 小学館，東京，46 ページ。

²⁴西郷信綱著，1975，『古事記注釈』 第 1 卷 平凡社，184 ページ。

²⁵山口佳紀・神野志隆光校注・訳，1997，新編日本古典文学全集 1 『古事記』 小学館，東京，27 ページ。

²⁶山口佳紀・神野志隆光校注・訳，1997，新編日本古典文学全集 1 『古事記』 小学館，東京，99 ページ。

²⁷倉野憲司校注，1963，『古事記』 岩波書店，東京，55 ページ。尾崎暢殃著，1966，『古事記全講』 加籐中道館，東京，189 ページ。武田祐吉訳注，中村啓信補訂・解説，1977，『古事記』 角川書店，東京，56 ページ。次田真幸訳注，1977，『古事記』 講談社，東京，152 ページ。西宮一民校注，1979，『古事記』 新潮社，東京，77 ページ。山口佳紀・神野志隆光校注・訳，1997，新編日本古典文学全集 1 『古事記』 小学館，東京，99 ページ。

²⁸孔安國傳，孔穎達疏，2000，『尚書正義』（十三經註疏） 北京大学出版社，北京，199-200 ページ。鄭玄注，賈公彥疏，2000，『周禮註疏』（十三經註疏） 北京大学出版社，北京，897 ページ・1030 ページ。司馬遷著，1959，『史記』 中華書局，北京，75 ページ。班固著，1962『漢書』 中華書局，北京，1537 ページ。

²⁹鄭玄注，賈公彥疏，2000，『周禮註疏』（十三經註疏） 北京大学出版社，北京，1107 ページ。

³⁰趙岐注，孫奭疏，2000，『孟子註疏』（十三經註疏） 北京大学出版社，北京，149 ページ。

³¹趙岐注，孫奭疏，2000，『孟子註疏』（十三經註疏） 北京大学出版社，北京，480-481 ページ。

³²何寧撰，1998，『淮南子集釋』（新編諸子集成） 中華書局，北京，203-205 ページ。

³³趙君卿注，甄鸞重述，李淳風等奉敕注釋，趙開美・毛晋校，『周髀算經』（四部叢刊）上海涵芬樓借南陵徐氏積學齋藏明刊本。

³⁴范曄著，1965，『後漢書』 中華書局，北京，3058 ページ。

³⁵班固著，1962，『漢書』 中華書局，北京，963 ページ。

-
- ³⁶司馬遷著，1959，『史記』 中華書局，北京，1344 ページ。
- ³⁷朱熹著，2002，『朱子全書』 上海古籍出版社，上海，129-130 ページ。
- ³⁸朱熹著，2002，『朱子全書』 上海古籍出版社，上海，153 ページ。
- ³⁹本田濟著，1966，『易』 朝日新聞社，北京，564 ページ。
- ⁴⁰松村武雄著，1955，『日本神話の研究』第2巻 培風館，北京，490 ページ。
- ⁴¹大林太良著，1975，『日本神話の構造』 弘文堂，東京，118-119 ページ。
- ⁴²金子武雄著，1963，『古事記神話の構成』 桜楓社，北京，33 ページ。勝俣隆著，2009，『異郷訪問譚・来訪譚の研究』 和泉書院，大阪，289-291 ページ。

終章

第一節 学術的価値について

以上のように、六章にわたり、いざなぎのみこと・いざなみのみことの神話における「葦」や数字の「三」などの象徴する意味について考察してきた。以上を踏まえ、本論全体で判明したこと、今回の研究の学術的意義、及び今後の課題について以下に述べる。

1、今回の考察によって本論全体で明らかにしたこと

本論の六章で考察したものは、序章でも述べたように、『古事記』を飾る冒頭の神話の部分で、天地初発から黄泉の国までの神話である。それは、いざなぎのみこと・いざなみのみことの神話を中心であるので、表題もそのようにつけた。

そして、本論全体で明らかにしたのは、この『古事記』冒頭の神話が象徴性に富んだ部分であり、葦の象徴性や、三や八などの数字の象徴性により、その神話の意味が深く理解されるということであった。

そこで、各論の考察を踏まえ、本論全体として指摘できることを述べたい。

例えば、第二章における『古事記』の天地初発神話に現れる三柱の神と第三章における「黄泉の国」神話でいざなぎのみことが黄泉ひら坂のふもとに生えていた桃の実を三つ取って迎え撃つと、八種の雷神又大勢の黄泉の軍は、みな逃げ返って行ったことの関係について述べたい。

両者は、一見関係がないように見えるが、「三」の象徴的意味から見れば、共通性が見えてくる。つまり、「三」は「三つの事物或いは三つの段階により、一つの事業と功績が完成できること」、又「万物を生ずる数である」ことで「生」にかかわっているから、「天之御中主神・高御産巢日神・神産巢日神」の「三柱神」が「三つの事物」に相当し、「三柱神」であることは天地初発の完成或いは「万物の生成がなされること」に欠かせないことだと考えられる。一方、いざなぎのみことが三つの桃の実を投げつけ、八雷神と黄泉軍を撃退することは、鬼退治完遂においては桃の実三個が必要だったと考えられる。つまり、桃の実が一個や二個では、鬼退治は完遂できず、物事（鬼退治）が

完成できる「三」という数字が必須だったのである。又、「三」が象徴する「生」の数の「桃」を投げることで、対極にある「死」の世界の存在である雷神（鬼）達は、逃げ帰って行くと考えられ、「一」や「二」では、「生」を象徴できないのである。

又、「三」は天の数であり、「日・月・星」も象徴している。第二章で、「造化三神」の生まれた場所は、「高天原」という。正に天上世界そのものであった。実は、それは第六章における「千」と「千五百」の解釈にも関与している。「千」と「千五百」は中国の「三天兩地」という観念に関わっているからである。『古事記』に見られる「千五百」は基本的に「高天原」と「天つ神」に関わる事柄に登場する。これは、「五百」という多数を表わす数に「三」という天の数を掛けたものであることも既に指摘した。つまり、『古事記』冒頭の「造化三神」の「三」といざなぎのみことが産屋を立てた時の「千五百」という数字には、天を表わす同じ「三」が使われているのである。

また「兩」（つまり数字の「二」）は、中国では陰数（偶数）で「地」と関わっている。これは、『古事記』の神話では、「二」ばかりでなく、「四」・「六」・「八」においても、これらの陰数（偶数）は「地」と関わることを示すものである。この点は、第四章で論じた国生み神話で、日本の国土を表す「大八島」の数字「八」も「大地」と関わるものである。

なお、第一章に考察した「蛭子」神話で、「ヒルコ」を葦の船に乗せて流す行為について従来「邪気を払う機能を有する葦で造られた船に、不具なヒルコを入れて流すことは邪悪なる子を葦で囲んだ船で捨て去ることを意味する」と見られてきたが、「葦」の象徴的意味を考察した結果、「邪気をはらうこと」という意味と共に「創造・繁殖・豊饒」という面も葦の象徴的意味として存在し、その両面の意味から、「親子の情として、「ヒルコ」が葦船の持つ生命力に触れ、別世界で健康な子に生まれ変わって欲しいという切なる願いを表わす。」という二重性を見出した。つまりこの場合の象徴的意味には複数の視点が存在している。複数の視点から見れば、新たな結論にたどりつけることができる。

さて、恐ろしき魔物である「八雷神」の「八」を、先行論のように、聖なる数字として解釈すれば、やはり違和感を感じる。そこで、象徴的意味における複数の視点から見るという考えをもち、やはり小論の考察による国生み神話における「大八島」の「八」の「大地」・「国土」に関わる「完璧」・「完全」の意味から解釈すべきだと考えられる。

いざなみのみことの身体が「八」つに分割されたことは、「八創」と「別葬」の意味を共に含めており、復活しないように死者をばらばらにしたと説明しよう。この場合、「八」が使われていることは、死者としてのいざなみのみことが「完全」に復活しないことを求めたものと理解できるであろう。従って「大八島」の「八」と「八雷神」の「八」とは、「完全」という意味で共通していると言えるのである。

全体的に見れば、『古事記』の冒頭の天地初発から、いざなぎのみこと・いざなみのみことの誕生、及び、二神による国生み、神生み、いざなみのみことの死、黄泉の国に至る一貫の神話の中に見られる数字の応用は内的に関連していること、及び、それが中国の古代文献における葦や数字の象徴性を受け継いだものであることを、今回の研究で新たに解明できたと考える。

2、今回の研究の学術的意義について

今回の研究の学術的意義は以下の通り、幾つか存在する。そこで、順に説明する。

(1) 古事記神話解釈の方法としての象徴的分析の有効性の確認。

以上のように、今回の研究の成果の一つとし、神話解釈の方法とし、象徴的分析が極めて有効であることを確認した点が挙げられよう。

例えば、「葦」の象徴的な意味を考察し、不具なヒルコを葦船で流す行為の神話的解釈に、新たな見解を提示することが出来た。数字「三」の象徴の意味が分かった上で、なぜ天地初発神話で造化の神は三柱の神でなければならないのか、より充実した新しい解釈を提出できた。「桃」と数字「三」の象徴の意味の分析により、「黄泉の国」神話で、いざなぎのみことが桃の実三つで鬼を逃走させた意味をより深く解明できた。つまり、先行論の、単なる「桃の実が邪悪なものをはらう力があるという考えは中国から伝来した」という考えのみでは不十分で、「なぜ桃の実がその力を持っているか。なぜ投げるものが、桃の実であって、桃の花、枝ではないのか。なぜ投げるのが、三つでなければならないのか」を象徴の意味で分析することで解明できたのである。

また、数字「八」の象徴の意味を考察したことにより、従来、国土や大地を表す時に、中国は「九」、日本は「八」を使い、それが日中の大地の見方の違いとされてきた。と

ころが、中国でも、地の果ては「八」という数字と関わることを指摘できたことで、大地の観念も、日中に共通性があることを新たに発見した。

他にも「二」「三」の象徴的な意味により、『古事記』神話における数字の「五百・千・千五百」をもともと単に「多い」という趣旨以上の「意味」が込められていると指摘できた。

(2) 日中比較神話における日本側の受容水準の確認。

従来、日中の比較文学や比較神話の研究では、単に、語彙の借用や、表現の類似、即ち、多くは、日本の文献に見られる語句の出典が、中国のどの文献から来ているかということが研究の中心であった。この出典論的研究は、勿論、極めて重要であるが、単に表現が借用されていることを指摘しただけでは、神話というジャンルの作品の解釈が十分に行われるわけではない。むしろ、その借用された語句の持つ象徴性・思想性がどれだけ正しく輸入され、日本の神話に応用されているかを解明する事の方がより重要である。そして、今回、本論で考察してきた数字の象徴性の考察により、古代中国の文献で、数字に込められていた象徴性が、日本の神話においても、正しく継承され、その神話の重要な要素となっていることが判明した。例えば、上述のように、「桃の実が三つ」であるのは、「三」で物事が完遂できるという象徴性が、中国の文献で使われたままの象徴性が保たれ、『古事記』神話に利用されているのである。

言葉を換えれば、古代日本人は、『古事記』の神話を記述するに当たり、古代中国人の数字に対する象徴的観念を正しく理解し使用出来たということである。先進国中国の高度な観念を十分に咀嚼し活用できたことは、古代日本人の中国文献の利用が模倣の段階を越え、かなりの水準に到達していたことを示すもので、そのことを明らかにしたことも本論文の大きな成果と言えよう。

(3) 従来指摘されていなかった点においても、中国古代思想の日本の神話に対する影響を見出した点。

内容的には既に述べたので、詳述するのは避けたいが、特記できるのは、上述の桃の実を三つで鬼たちをみな逃走させたことにおいてなぜ投げるのが三つでなければならないのかについて中国の「三」の象徴性を指摘した点、日本の神話における「五百・千・

千五百」という数字は中国の「三天兩地」の観念に関わっていることを見出した点である。

(4) 全体として『古事記』の神話解釈に新たな視点を与え、今まで、難解であったり、不審であった点をより合理的に解釈した点。

例えば、第五章における「八雷神」の考察で、魔物の「雷神」に「八」を用いられることは聖なる数字と、従来、解釈されてきたが、「八」の数字の持つ「完全」の意味からいざなぎのみことの死体が復活しないように完全に鎮めると解釈すれば、合理的ではないかと考えた。

(5) 今回扱わなかった部分についても、今回の成果を神話解釈に適用できるという見込みを持てたこと。

本論文の成果は、上記のように、『古事記』のいざなぎのみこと・いざなぎのみこと神話における「三」や「八」の象徴的意味を明らかにした点にある。さらに、その中でも最大の成果は何かと言えば、「三」の象徴的意味の発見であろう。それは、この「三」の象徴的意味は、『古事記』の他の神話にも適用できると考えるからである。

例えば、今回、「ヒルコ」については、葦の象徴的意味という点で解釈を行ったが、今回の論文の応用編として数字の象徴という面での解釈も出来なくはないと考えている。それは、次のようなものである。

『古事記』には、「伊耶那岐命の詔ひしく、『然らば、吾と汝と、是の天の御柱を行き廻り逢ひて、みとのまぐはひを為む』とのりたまひき。如此期りて、乃ち詔ひしく、『汝は、右より廻り逢へ。我は、左より廻り逢はむ』とのりたまひき。約り竟りて廻りし時に、伊耶那美命の先づ言はく、『あなにやし、えをとこを』といひ、後に伊耶那岐命の言ひしく、『あなにやし、えをとめを』といひき。各言ひ竟りし後に、其の妹に告らして曰ひしく、『女人の先づ言ひつるは、良くあらず』といひき。然れども、くみどに興して生みし子は、水蛭子。此の子は、葦船に入れて流し去りき。次に、淡島を生みき。是も亦、子の例には入れず。是に、二柱の神の議りて云はく、『今吾が生める子、良くあらず。猶天つ神の御所に白すべし』といひて、即ち共に参る上り、天つ神の命を請ひき。爾くして、天つ神の命以て、ふとまににト相ひて詔ひしく、『女の先づ言ひしに因

りて、良くあらず。亦、還り降りて改め言へ』とのりたまひき。故爾くして、返り降りて、更に其の天の御柱を往き廻ること、先の如し。是に、伊耶那岐命の先づ言はく、『あなにやし、えをとめを』といひ、後に妹伊耶那美命の言ひしく、『あなにやし、えをとこを』といひき。如此言ひ竟りて御合して、生みし子は、淡道之穂之狭別島。次に……」¹とある。

これは、いざなぎのみことといざなみのみことが結婚した時、最初に女性側から声を掛けてしまったため、第一段階では、「ヒルコ」を産み、不具の子として流してしまっただ。そこで、もう一度子供を産んだ第二段階でも、「淡島」を産み、泡のように頼りないので、子供として認めなかった。そこで、両神は再び天の御柱をめぐり直し、第三の段階で、淡路島以下の大八島国という完全な国生みに成功したという物語である。つまり、第一段階、第二段階はまだ不完全で、第三段階になって完成するというところで、「造化三神」や「三つの桃の実」の「三」と同様に、「三」により、物事が完成するという数字の象徴的な意味で説明することができるのである。「ヒルコ」や「淡島」がなぜ不完全でなければならないのかと言えば、物事の完遂には、三神・三個・三回のように、三段階で「三」という数字が達成される必要があり、第三段階の「三」で完璧になるには、第一段階や第二段階ではまだ不完全であることが必要だからということになるであろう。

このように、今回の「三」の象徴的意味合いの発見は、今後の『古事記』等の日本神話の解明に大きな威力を発揮することが期待でき、小論の一成果と言えるのではないかと考える。

以上 (1) から (5) 点の諸点は、学術的に価値があり、『古事記』研究、神話研究、日中比較研究に寄与したと考える。

第二節 今後の研究について

今度の拙論では、中国の古代文献における植物の「葦」・「桃」、又、数字の「二」・「三」・「五」・「八」の意味と機能を考察した上に、いざなぎのみこと・いざなみのみことの両神をめぐった幾つかの神話を論じた。その他、『古事記』では、数字又は数字に関する構造がよく見られるが、即ち研究すべき点がまだまだ多く存在している。これからも、神話的・文学的な雰囲気溢れている『古事記』を中心に、残された研究を続けたいと

思う。具体的に言えば、まず以下のものを考察して行きたいと考える。

まず、「三」又は「三」に関する構造について、次のようなものが見られる。

1、いざなきのみことといざなみのみことは結婚し、初めて蛭子を産み、次に淡島を産み、二人とも子の例には入れず、三度目に成功し、国生み・神生みになった。又、大穴牟遲神の根の堅州国訪問の段には、大穴牟遲神は「蛇の室」・「百足と蜂の室」・「焼いた野に鳴鏑を取った」と三度の試練を克服し、須佐之男大神から葦原中国の支配者（大国主神）として認められた。二つの神話は三つの段階により、一つの事業と功績が完成できるという観念に関連していると考えられる。又三段階といえ、葦原中国の平定のために高御産巢日神・天照大神のご命令で、前後に天菩比神・天若日子・建御雷神が派遣されたとあるのも、それで解釈できる可能性がある。

2、いざなきのみことは黄泉の国から、筑紫の日向の橘の小門のあわき原にご到着になり、禊をなされた神話では、いざなきのみことは水の上・中・下の三つの所で身をすすいだ時にそれぞれ三柱の綿津見神や墨江の三前の大神になった。空間を上・中・下の三つの所に分けるような表現は、『古事記』に多く見られる。例えば、「天の石屋」神話では、天照大御神を「天の石屋」から誘い出せるために、儀式の一部として、「天の香山の五百津真賢木を、根こじにこじて、上つ枝に八尺の勾穂の五百津の御すまるの玉を取り著け、中つ枝に八尺の鏡を取り繫げ、下つ枝に白丹寸手・青丹寸手を取り垂でて」²とされた。又、四十二番の歌に「端つ土は 肌赤らけみ 下土は 丹黒き故 三つ栗の その中つ土を かぶつく」³とある。四十三番の歌に「いざ子ども 野蒜摘みに 蒜摘みに 我が行く道の 香細し 花橘は 上つ枝は 鳥居枯し 下枝は 人取り枯し 三つ栗の 中つ枝の ほつもり 赤ら嬢子を 誘ささば 宜しな」⁴とある。九十九番の歌に「新嘗屋に生ひ立てる 百足る 槻が枝は 上つ枝は 天を覆へり 中つ枝は 東を覆へり 下枝は 鄙を覆へり 上つ枝の 枝の末葉は 中つ枝に 落ち触らばへ 中つ枝の 枝の末葉は 下つ枝に 落ち触らばへ 下枝の 枝の末葉は 在り衣の 三重の子が 捧がせる 瑞玉盞に 浮きし脂 落ちなづさひ 水こをろこをろに」⁵とある。

3、三柱の綿津見神や墨江の三前の大神のような三体一組の神や聖なるものなどもよく示されている。三体一組の神については、例えば、「三貴子」・「うけい」神話の宗像の三女神・「大国主神・事代主神・建御名方神」・「猿田毘古神が海水に沈み溺れたときに

なった三柱の神」・「邇々芸命と木花之佐久夜毘売と結婚して生んだ火照命・火須勢理命・火遠理命」などがある。又、三体一組の神とは言えないが、応神天皇の記載には、三皇子が任務を分担するということがある。三体一組の聖なるものについては、「大穴牟遲神は須佐の男大神から取った生大刀・生弓矢・天之沼琴」・「三種の神器」などが見られる。

4、単なる数字「三」に関する言葉も少なくない。例えば、「うけい」神話では、天照大御神は須佐之男命の十拳の劔を乞い受けて三段に打ち折った。又、大穴牟遲神の根の堅州国訪問の段に、須佐之男大神は大穴牟遲神を蛇の室に寝させ、その時、大穴牟遲神の妻の須勢理毘売が蛇の領巾を夫に授け、「蛇が喰おうとしたら、この領巾を三度振って打ち払いなさい」⁶と言った。須勢理毘売は大穴牟遲神が百足と蜂の室に入れられた時にも百足と蜂の領巾を授けて教えた。又、葦原中国の平定のために、高御産巢日神・天照大神の仰せで、天菩比神が派遣されたが、其の天菩比神は大国主神に媚び付き、三年になっても復命しなかった。三年という言葉は『古事記』では、また、「海幸彦と山幸彦」・「垂仁天皇」・「仁徳天皇」に関する記載にも見られる。「三」に関する言葉は、又「三軍電逝」・「通三亭育」・「三度雖乞」・「唯遺麻者三勾耳」・「三重纏手」・「三度舉而」・「軍圍三重」・「三歎詔云」・「吾足、如三重勾而甚疲。」・「有變三色之奇虫」などが見られる。

5、『古事記』の宇宙観とも言えるが、中巻の「仲哀天皇の崩御と神託」の段に、建内宿禰は詳細に託宣を請い、神が「今、本当にその西方の国を求めようと思うならば、天神・土神・また山の神と河・海のあらゆる神とに、ことごとく幣帛を捧げ……」⁷と答えておっしゃった。天神、土神、山の神と河・海の神というあらゆる神を三界に分類されている。又『古事記』の上巻に、縦に高天原・葦原中国・黄泉国、横に常世国・葦原中国・根堅州国という縦横三層に分かれた領域が見られるのではないだろうか。

以上は、全てとは言えないが、『古事記』における数字「三」又は「三」に関する構造が一部挙げられる。挙げた神話における「三」の意味、「三」に関する構造の意味、さらにそれに関わっている具体的な内容についての意味と機能を明らかにしたいと思う。

勿論、すべてが、この「三」の構造で説明できるかどうかは、今後十分に吟味しなければならぬ。しかし、筆者の予想では、かなりの部分に適応できる可能性があるのでは

はないかと考えている。

次いで、「五」又は「五」に関する構造については、次のようなものが見られる。

中国では、数字「五」又は「五」に関する構造はまず「五行」が想起できるであろう。中国の古代文献を読むと、宇宙生成から、人間の道徳、天文暦数、宗教論理、政治、祭祀、軍事、音楽、度量衡、医術、占星術……ほとんどあらゆる領域が「陰陽・三才・五行」という思想に関わっていると見られる。考察によれば、「五」に関する構造は他の数字構造に関連して用いられるのも多いである。関連構造というと、「五」という構造が単独に述べられたことは勿論多いが、往々にほかの構造と合わせて表われることも多かったのである。例えば、「二・五（陰陽・五行）」、「三・五（三才・五行、三辰・五星）」、「四・五（四季・五行）」、「六・五（六氣・五行、六合・五行）」などが主である。その中では、特に「二・五」、「三・五」という構造がよく見られる。筆者は以上の構造を考察した上に、『古事記』における「五」及びその関連構造を考察したいと思う。

『古事記』の序では、「乾坤初めて分かれて、參はしらの神造化の首と作れり。陰陽斯に開けて、二はしらの靈群の品の祖と為れり。」「太素は杳冥けれども、本つ教に因りて土を孕み島を産みし時を識れり。」「[天武天皇は]乾符を握りて六合を摠べたまひ、天統を得て八荒を包ねたまひき。二つの気の正しきに乗りまし、五つの行の序を齊へためひき。」「伏して皇帝陛下を惟みれば、一つを得て光宅り、三つに通りにて亭育ひたまふ。」⁸などの表現がある。これらの言葉によれば、『古事記』の本文において「陰陽・三才・五行」などの思想或いは「二・三・五」の構造が潜んでいる可能性がないとは言えないであろう。

『古事記』の冒頭部の「初発の神々」では、「造化三神」・「五柱の別天つ神」・「神世七代」即ち数字の「三・五・七」に関する構造が見られる。その中、「宇比地邇神」から「いざなみのみこと」までの神々は五つの対偶になっていることも記されている。次に、「うけい」神話において三女神は須佐之男命の物実からなり、五柱の男神は天照大御神の物実からなった。又、「天孫降臨」神話では、「天兒屋命・布刀玉命・天宇受売命・伊斯許理度売命・玉祖命」といわば「五の伴緒」という五人の部族の長の神を天孫に副えて天下りすることになっている。

本稿に論じた「五百」の他、以上の「五」に関するものの意味についても究明したい

と思う。

次いで、「八」又は「八」に関する構造について次のようなものが見られる。

『古事記』において見られる数量上からいうと、「三」と肩を並べるのは数字の「八」だと考えられる。本稿に論じた「国生み」神話の「大八島国」と「黄泉国」神話の「八雷神」の以外、又、以下のような「八」に関するものが見られる。

1、いざなぎのみことはいざなみのみことのかむさることをもたらした子である迦具土神の首を切った。迦具土神の血からは八神になり、又、殺された迦具土神の体からも八神になったと記されている。

2、いざなぎのみことは笠紫の日向の橘の小門のあわき原に着いて禊をなさる時、身につけた八つのものを投げ捨てて十二の神になった。直接に体からなった神ではないが、やはり体の八つの部分につけたものから神になったことに意味があると考えられる。

3、大気都比売神が殺された時に体の八つの部分から穀の種と蚕になったことが書かれている。確実に言えば、体の六つの部分であるが、二つの目と二つの耳が書かれているから、左右の手や左右の足などのように、八つの部分であると言えよう。

4、「八」という文字を含める神・命・王の名前も少なくない。例えば、「八十禍津日神」・「八島土奴美神」・「八千矛神」・「八上比売」・「八島牟遲能神」・「八河江比売」・「八重事代主神」・「櫛八玉神」・「日子八井命」・「神八井耳命」・「八爪入日子王」・「八坂之入日子命」・「八尺之入比売命」・「八田若郎女」・「八爪之白日子王」・「八田王」などがある。

5、聖なるものの「八尺勾璽」もある。

6、他には、「八俣遠呂智」・「夜久毛多都（八雲立つ）」・「押分天之八重多那」・「八咫鳥」・「八度拜白者」・「葦原中国の平定のために、高御産巢日神・天照大神の仰せで、天菩比神の次に、天若日子が派遣されたが、其の天若日子は大国主神の娘を娶り、八年になるまで復命しなかった。」・「天若日子がなくなり、天若日子の父と妻が喪屋を作り、葬儀に鳥たちの役割を決めて、八日八晩の間、歌舞音曲を奏した。」・垂仁天皇の時に、「天皇は、三宅連らの祖先、名は多遲摩毛理を、常世国に遣わして、時を定めず常に輝く木

の実を求めさせた。そして、多遲摩毛理が、ついにその常世国に着き、その木の実を採って、その葉がついたまま折り取った枝や、葉を取り去って実だけがついた枝を八組持ち帰ってくる間に、天皇はすでに崩御されていた。それで、多遲摩毛理は、葉がついたまま折り取った枝や、葉を取り去って実だけがついた枝を、二つに分けて、四組を皇后に献上し、もう四組を天皇の御陵の戸に捧げ置いて」⁹とある・「天之日矛の日本に持って渡来したものを合わせて八種類である。」・「秋山の神と春山の神との嫁争いでは、春山の神は母から教えられた呪いの方を使つて兄の秋山の神を八年の間に仕掛けた。」なども「八」に関わっている。

これから、以上の「八」に関するものの意味について究明したいと思う。

『古事記』に以上に挙げた「三」・「五」・「八」に関わっているものの他、又以下のような数字に関する記載などが見られる。例えば、

「四」に関しては、「国生み」神話では、伊予之二名島と筑紫島とは身体が一つであるが、顔が四つで、顔ごとに名前があると語られている。

「七」に関しては、神武天皇の皇后の選定に、七人の乙女が、高佐士野に野遊びに出かけたときに、後ほどの皇后の伊須気余理比売がその中にいた¹⁰。

「十二」に関しては、「いざなきのみことは竺紫の日向の橘の小門のあわき原に着いて禊をなさる時、身につけた八つのものを投げ捨てて十二の神になった。」・「倭建命の東征に、景行天皇は倭建命に仰せられ、「東の方にある十二の国荒れすさぶ神と、服従しない者たちとを、言向けて平定せよ」¹¹とおっしゃったことなどがある。

筆者はまず以上に挙げた『古事記』に載せられている数字及び数字に関する構造の意味と機能を続けて考察していきたいと思う。

今回は、古事記のいざなきのみこと・いざなみのみこと神話の解釈を中心に行ったので、連清吉先生から御指導された中国思想・哲学・神話からの考察はまだとても十分とは言えない。今後、連先生の教えに従って、この方面の研究も深化させていきたいと考える。

また、将来、日中のほか、比較神話学の課題とし、「三」や「八」などの特別視や象徴的意味は、なぜ東西で異なるか、ギリシア・ローマ神話・旧約聖書・エジプト神話などではどうなっているか、又は同じ儒教文化圏の韓国・朝鮮やベトナムではどうなっているかについても考察したいと思う。

注：

-
- ¹山口佳紀・神野志隆光校注・訳，1997，新編日本古典文学全集 1 『古事記』 小学館，東京，33-35 ページ。
- ²山口佳紀・神野志隆光校注・訳，1997，新編日本古典文学全集 1 『古事記』 小学館，東京，65 ページ。
- ³山口佳紀・神野志隆光校注・訳，1997，新編日本古典文学全集 1 『古事記』 小学館，東京，263 ページ。
- ⁴山口佳紀・神野志隆光校注・訳，1997，新編日本古典文学全集 1 『古事記』 小学館，東京，264-265 ページ。
- ⁵山口佳紀・神野志隆光校注・訳，1997，新編日本古典文学全集 1 『古事記』 小学館，東京，351 ページ。
- ⁶山口佳紀・神野志隆光校注・訳，1997，新編日本古典文学全集 1 『古事記』 小学館，東京，81 ページ。
- ⁷山口佳紀・神野志隆光校注・訳，1997，新編日本古典文学全集 1 『古事記』 小学館，東京，245 ページ。
- ⁸山口佳紀・神野志隆光校注・訳，1997，新編日本古典文学全集 1 『古事記』 小学館，東京，17-23 ページ。
- ⁹山口佳紀・神野志隆光校注・訳，1997，新編日本古典文学全集 1 『古事記』 小学館，東京，211 ページ。
- ¹⁰山口佳紀・神野志隆光校注・訳，1997，新編日本古典文学全集 1 『古事記』 小学館，東京，158 ページ。
- ¹¹山口佳紀・神野志隆光校注・訳，1997，新編日本古典文学全集 1 『古事記』 小学館，東京，223 ページ。

参考文献一覧：

(著者名を五十音順で並んでいる。)

1. 飯田季治著, 1936, 『日本書紀新講』(上巻) 明文社, 東京。
2. 池田末利著, 1976, 全釈漢文大系 11 『尚書』 集英社, 東京。
3. 石上堅著, 1983, 『日本民俗語大辞典』 桜楓社, 東京。
4. 石川忠久著, 1997, 新釈漢文大系第 110 卷 『詩経(上)』 明治書房, 東京。
5. 石川忠久著, 1998, 新釈漢文大系第 111 卷 『詩経(中)』 明治書院, 東京。
6. 石川忠久著, 2000, 新釈漢文大系第 112 卷 『詩経(下)』 明治書房, 東京。
7. 伊藤清司著, 1979, 『日本神話と中国神話』 学生社, 東京。
8. 伊藤清司著, 劉曄原訳, 1990, 『『山海経』中的鬼神世界』 中国民間文藝出版社, 北京。
9. 伊波普猷著, 服部四郎・仲宗根政善・外間守善編集, 1974, 『伊波普猷全集』第 5 卷 平凡社, 東京,
10. 今井宇三郎・堀池信夫・間嶋潤一著, 2008, 新釈漢文大系第 63 卷 『易経(下)』 明治書院, 東京。
11. 江口洸著, 2004, 『『日本書紀』紀年の研究』 おうふう, 東京。
12. 江口洸著, 2007, 『古代天皇の聖数ライン：数字で読み解く日本書紀』 河出書房新社, 東京。
13. 江口洸著, 2008, 『古代文化と聖数』 おうふう, 東京。
14. 江口洸著, 2012, 『伊勢神宮の源流を探る：式年遷宮の謎を解く』 河出書房新社, 東京。
15. 江俠庵編譯, 1931, 『先秦経籍考』(下冊) 商務印書館, 上海。
16. 袁珂校注, 1980, 『山海経校注』 上海古籍出版社, 上海。
17. 王嘉著, 1981, 『拾遺記』(古小説叢刊) 中華書局, 北京。
18. 王孝廉著, 1976, 「關於石頭の古代信仰與神話」『中外文学』第 5 卷第 3 期。
19. 王孝廉著, 1977, 『中国的神話與傳説』 聯経出版事業公司, 台北。
20. 王孝廉著, 1983, 「中國神話研究的興起——從古史到神話」『民俗曲藝』第 25 期。
21. 王孝廉著, 1984, 「從古史到神話——顧頡剛的思想形成、神話研究以及和富永仲基加上說的比較」『民俗曲藝』第 30 期。
22. 王孝廉著, 1987, 『東北、西南族群及其創世神話——中国的神話世界(上編)』台北時報出版公司, 台北。
23. 王孝廉著, 1990, 「黄河之水——河神の原像及信仰傳承」『漢学研究』第 8 卷第 1 期。
24. 王孝廉著, 1992, 『中原民族の神話與信仰——中国的神話世界(下編)』第 2 版 時報文化出版企業有限公司, 台北。
25. 王孝廉著, 1994, 『花與花神』(中華民俗文叢) 学苑出版社, 北京。
26. 王孝廉著, 1994, 『水與水神』(中華民俗文叢) 学苑出版社, 北京。
27. 王孝廉著, 2002, 『嶺雲関雪——民族神話学論集』 学苑出版社, 北京。

-
28. 王根林·黃益元·曹光甫點校, 1999, 『漢魏六朝筆記小說大觀』 上海古籍出版社, 上海。
 29. 王充著, 1974, 『論衡』 上海人民出版社, 上海。
 30. 王充著, 黃暉校釋, 1990, 『論衡校釋』 中華書局, 北京。
 31. 王先謙撰, 吳格點校, 1987, 『詩三家義集疏』 中華書局, 北京。
 32. 王符撰, 『潛夫論』(四部叢刊) 江南圖書館藏述古堂景宋精寫本。
 33. 歐陽詢撰, 汪紹楹校, 1965, 『藝文類聚』 上海古籍出版社, 上海。
 34. 王利器著, 1981, 『風俗通義校注』 中華書局, 北京。
 35. 王利器著, 1992, 『鹽鐵論校注』 中華書局, 北京。
 36. 王礼強著, 2014, 『仁源論與仁源易經』 東南大学出版社, 南京。
 37. 大内建彦著, 1998, 「記紀神話を讀みなおす(2):(I)創世神話をめぐって」『城西大学女子短期大学部紀要』15卷1号。
 38. 大林太良著, 1966, 『神話学入門』 中央公論社, 東京。
 39. 大林太良著, 1975, 『日本神話の構造』 弘文堂, 東京。
 40. 大林太良著, 1975, 『神話と神話学』 大和書店, 東京。
 41. 大林太郎著, 林相泰等訳, 1989, 『神話学入門』 中国民間文藝出版社, 北京。
 42. 大林太良著, 1990, 『日本神話の起源』 徳間書店, 東京。
 43. 岡正雄著, 1979, 『異人その他——日本民族=文化の源流と日本国家の形成』 言叢社, 東京。
 44. 尾崎暢殃著, 1966, 『古事記全講』 加藤中道館, 東京。
 45. 郭璞注, 邢昺疏, 2000, 『爾雅注疏』(十三經注疏) 北京大学出版社, 北京。
 46. 何新著, 1989, 「扶桑神話與日本民族起源——『山海經』中遠古神話的新發現」『學習與探索』4-5期。
 47. 勝俣隆著, 1985, 「浦島伝説の一要素——丹後国風土記逸文を中心に」『国語国文』606号。
 48. 勝俣隆著, 2000, 『星座で読み解く日本神話』 大修館書店, 東京。
 49. 勝俣隆著, 2009, 『異郷訪問譚・来訪譚の研究』 和泉書院, 大阪。
 50. 角川文雄注釈, 1999, 『『日本書紀』神代卷全注釈』 塙書房, 東京。
 51. 何寧撰, 1998, 『淮南子集釋』(新編諸子集成) 中華書局, 北京。
 52. 金子武雄著, 1963, 『古事記神話の構成』 桜楓社, 東京。
 53. 神田典城著, 1984, 「天孫降臨神話の担うもの」『学習院女子短期大学紀要』22号
 54. 許維適撰, 梁運華整理, 2009, 『呂氏春秋集釋』(新編諸子集成) 中華書局, 北京。
 55. 許慎撰, 段玉裁注, 1981, 『說文解字注』 上海古籍出版社, 上海。
 56. 曲亭馬琴著, 1995, 『燕石雜誌』日本隨筆大成編輯部編 吉川弘文館, 東京,
 57. 倉野憲司·武田祐吉校注, 1958, 『古事記·祝詞』 岩波書店, 東京。
 58. 倉野憲司校注, 1963, 『古事記』 岩波書店, 東京。

-
59. 列維-斯特勞斯著, 李幼蒸譯, 1987, 『野性的思維』 商務印書館, 北京。
 60. 列維-斯特勞斯著, 陳曉禾·黃錫光等譯, 1989, 『結構人類學』 文化藝術出版社, 北京。
 61. 克洛德·列維-斯特勞斯著, 周昌忠譯, 2007, 『神話學』(全4卷) 中國人民大學出版社, 北京。
 62. 玄珠著, 1929, 『中國神話研究ABC』 世界書局, 上海。
 63. 元文琪著, 1997, 『二元神論——古波斯宗教神話研究』 中國社會科學出版社, 北京。
 64. 孔安國傳, 孔穎達疏, 2000, 『尚書正義』(十三經經疏) 北京大學出版社, 北京。
 65. 黃懷信等撰, 李學勤查定, 1995, 『逸周書匯校集注』 上海古籍出版社, 上海。
 66. 黃秦安著, 1999, 「論中國古代數學的神秘文化色彩」『陝西師範大學學報』28卷3期。
 67. 向柏松著, 2011, 「中國創世神話深層結構分析」『中南民族大學學報』31卷4期。
 68. 小島憲之著, 1957, 「中國文學·書紀文學と古事記」高木市之助編『古事記大成——文學篇』 平凡社, 東京。
 69. 顧頡剛編著, 1982, 『古史辨』第1冊 上海古籍出版社, 上海。
 70. 呂思勉·童書業編著, 1982, 『古史辨』第7冊 上海古籍出版社, 上海。
 71. 小島憲之·直木孝次郎·西宮一民·藏中進·毛利正守校注·譯, 1994, 新編日本古典文學全集2 『日本書紀』(1) 小學館, 東京。
 72. 小南一郎著, 朱丹陽等譯, 1991, 「壺形的宇宙」『北師大學報』2期。
 73. 小南一郎著, 孫昌武譯, 2006, 『中國的神話傳說與古小說』 中華書局, 北京。
 74. 西鄉信綱著, 1967, 『古事記の世界』 岩波書店, 東京,
 75. 西鄉信綱著, 1973, 『古事記研究』 未來社, 東京。
 76. 西鄉信綱注釋, 1975, 『古事記注釋』第1卷 平凡社, 東京。
 77. 崔豹著, 『古今注』四部叢刊三編子部 上海涵芬樓影印宋刊本。
 78. 蔡邕著, 1937, 『獨斷』(叢書集成本『漢禮器制度 漢官舊儀 漢舊儀 伏侯古今注 獨斷 漢儀』) 商務印書館, 上海。
 79. 司馬遷著, 1959, 『史記』 中華書局, 北京,
 80. 白鳥庫吉著, 1954, 『神代史の新研究』 岩波書店, 東京,
 81. Jean Chevalier ,Alain Gheerbrant,1982, *Dictionnaire des symboles*, Paris:Éditions Robert Laffont, Jupiter. (=1996, ジャン・シュヴァリエ アラン・ゲールブラン共著, 金光仁三郎·熊沢一衛·小井戸光彦·白井泰隆·山下誠·山辺雅彦共譯, 『世界シンボル大事典』 大修館書店, 東京。)
 82. 朱熹著, 1958, 『詩集傳』 中華書局, 北京,
 83. 朱熹著, 2002, 『朱子全書』 上海古籍出版社, 上海。
 84. 朱謙之撰, 1984, 『老子校釋』(新編諸子集成) 中華書局, 北京。
 85. 周祖謨校釋, 1963, 『洛陽伽藍記校釋』 中華書局, 北京。
 86. 鐘年著, 1994, 「數字七發微」『中南民族學院學報』4期。

-
87. 焦贛著,『易林注十六卷』(四部叢刊初編子部) 上海商務印書館縮印北京圖書館藏元本烏程蔣氏藏影元鈔本。
 88. 尚志均校注,2008,『神農本草經校注』 學苑出版社,北京。
 89. 蔣智由著,1903,「神話歷史養成之人物」『新民叢報·談叢』36号 上海廣智書局,上海。
 90. 蕭兵著,1987,『楚辭與神話』 江蘇古籍出版社,南京。
 91. 蕭兵著,1989,『中國文化的精英——太陽英雄神話比較研究』 上海文藝出版社,上海。
 92. 蕭兵著,1994,「鹿與鹿角的象徵功能——兼論楚文物、薩滿文化圈和南方銅鼓裡的角鹿、麒麟和水鹿」『淮陰師專學報』16卷1期。
 93. 徐堅等撰,1962,『初學記』(全三冊) 中華書局,北京。
 94. 徐鴻凶·張愛萍著,1998,「從禹祭到泥祭——中日洪水神話比較」『民族藝術』2期。
 95. 饒宗頤著,1996,『澄心論萃』 上海文藝出版社,上海。
 96. 白川靜著,王孝廉譯,1983,『中國神話』 長安出版社,台北。
 97. 宗懷撰,宋金龍校注,1987,『荊楚歲時記』 山西人民出版社,太原。
 98. 高木敏雄著,1925,『日本神話傳說的硏究』 岡書院,東京。
 99. 武田祐吉校注,1948,日本古典全書『日本書紀』(一) 朝日新聞社,東京。
 100. 武田祐吉譯注,中村啓信補訂·解說,1977,『古事記』 角川書店,東京。
 101. 竹野長次著,1950,『古事記の民俗學的考察』 早稻田大學出版部,東京。
 102. 段成式著,1981,『酉陽雜俎』 中華書局,北京。
 103. 張華撰,范寧校證,1980,『博物志校證』 中華書局,北京。
 104. 朝格查著,1999,「論滿族神話中數字三的含義」『滿語硏究』2期。
 105. 趙岐注,孫奭疏,2000,『孟子註疏』(十三經註疏) 北京大學出版社,北京。
 106. 趙君卿注,甄鸞重述,李淳風等奉敕注釋,趙開美·毛晉校,『周髀算經』四部叢刊 上海涵芬樓借南陵徐氏積學齋藏明刊本。
 107. 張雙棣撰,1997,『淮南子校釋』(全2冊) 北京大學出版社,北京。
 108. 陳立撰,吳則虞點校,1994,『白虎通疏證』(新編諸子集成) 中華書局,北京。
 109. 次田真幸著,1962,「水蛭子と葦船——海人族の傳承の一考察」『国文/お茶の水女子大學』17号。
 110. 次田真幸譯注,1977,『古事記』 講談社,東京。
 111. 程憬著,1936,「中國的羿與希臘的赫克利斯」『安大季刊』1卷3期。
 112. 鄭玄註,『周禮十二卷』(四部叢刊初編經部) 上海商務印書館縮印長沙葉氏藏明翻宋岳氏相臺本。
 113. 鄭玄注,賈公彥疏,2000,『周禮注疏』(十三經註疏) 北京大學出版社,北京。
 114. 程顥·程頤著,王孝魚點校,1981,『二程集』(全四冊) 中華書局,北京。
 115. 鄭志明著,2010,『想像:圖像·文字·數字·故事——中國神話與儀式』 貴州人民出版社,貴陽。

-
116. 程俊英・蔣見元著，1991，『詩經注析』（中国古典文学基本叢書） 中華書局，北京。
 117. 寺川眞知夫著，2009，『古事記神話の研究』 塙書房，東京。
 118. 杜勤著，2000，「日本神話の弁証法的思考に関する一考察——老莊思想との関連を中心に」『日本研究』20号。
 119. 董仲舒撰，凌曙注，1975，『春秋繁露』 中華書局，北京。
 120. 中西進著，1991，『日本の神話伝説と中国』 大修館書店，東京。
 121. 中山太郎編著，1941，『日本民俗學辭典』 梧桐書院，東京。
 122. 張愛萍著，2005，『中日古代文化源流——以神話比較研究為中心』 浙江大学出版社，杭州。
 123. 那木吉拉著，2012，「阿勒泰語系民族和日本「不死水」神話比較研究」『內蒙古師範大學學報』41卷4期。
 124. 西宮一民校注，1979，『古事記』 新潮社，東京。
 125. 西宮一民著，1993，『古事記の研究』 おうふう，東京。
 126. 柏貴喜著，2007，「神話中的宇宙図式與象徵結構——土家族象徵文化研究之二」『中南民族大學學報』27卷1期。
 127. 白庚勝著，1998，『東巴神話象徵論』 雲南人民出版社，昆明。
 128. 原田敏明著，1948，『古代日本の信仰と社会』 彰考書院，東京。
 129. 原田敏明著，1979，『日本古代宗教』 增補改訂版 中央公論新社，東京。
 130. 潘榮陞著，1981，『帝京歲時紀勝』 北京古籍出版社，北京。
 131. 范曄著，1965，『後漢書』 中華書局，北京。
 132. 班固著，1962，『漢書』 中華書局，北京。
 133. 馬昌儀編，1994，『中国神話學文論選萃（上・下編）』 中国廣播電視出版社，北京。
 134. 福島秋穂著，1988，『記紀神話伝説の研究』 六興出版，東京。
 135. 傅光宇著，1993，『三元——中国神話結構』 雲南大學出版社，昆明。
 136. 傅光宇・張福三著，1985，「創世神話中眼睛的象徵與史前各文化階段」『民族文學研究』1期。
 137. 本田濟著，1966，『易』 朝日新聞社，東京。
 138. 正宗敦夫編纂，1928，日本古典全集『延喜式』卷十二・卷十六 日本古典全集刊行會，東京。
 139. 松岡静雄著，1926，『日本古俗誌』 刀江書院，東京。
 140. 松前健著，1997-1998，『松前健著作集』 おうふう，東京。
 141. 松村一男著，1999，『女神の神話學——処女母神の誕生』 平凡社，東京。
 142. 松村一男著，2010，『神話思考〈1〉——自然と人間』 言叢社，東京。
 143. 松村一男著，2014，『神話思考〈2〉——地域と歴史』 言叢社，東京。
 144. 松村武雄著，1954-1958，『日本神話の研究』全4卷 培風館，東京。
 145. 松本信広著，1966，『日本の神話』 至文堂，東京。

-
146. 松本信広著, 1971, 『日本神話の研究』 平凡社, 東京。
147. 三品彰英著, 1998, 『三品彰英論文集』全6巻 平凡社, 東京。
148. Mircea Eliade, 1958, *Patterns in Comparative Religion*, trans. R. Sheed, London: Sheed and Ward. (=1968, ミルチャー・エリアーデ著, 堀一郎訳, 『大地・農耕・女性——比較宗教類型論』(英語版による部分訳) 未来社, 東京。)
149. Eliade, Mircea, 1957, *Das Heilige und das Profane: vom Wesen des Religiösen*, Hamburg: Rowohlt. (=1969, ミルチャー・エリアーデ著, 風間敏夫訳, 『聖と俗——宗教的なるものの本質について』 法政大学出版局, 東京。)
150. 本居宣長著, 1930, 『古事記伝』一の巻 日本名著刊行会, 東京。
151. 森雅子著, 金佩華訳, 1993, 「西王母原型」『世界宗教資料』1期。
152. 森三樹三郎著, 1969, 『中国古代神話』(1944年の改題再刊, 『支那古代神話』 大雅堂, 京都。) 清水弘文堂書房, 東京。
153. 守屋美都雄訳注, 布目潮風・中村裕一補訂, 1978, 『荊楚歳時記』 平凡社, 東京。
154. 森安太郎著, 王孝廉訳, 1988, 『中国古代神話研究』 時報出版公司, 台北。
155. 柳田國男著, 1970, 『柳田國男集』第26巻 筑摩書房, 東京。
156. 山口佳紀・神野志隆光校注・訳, 1997, 新編日本古典文学全集1『古事記』 小学館, 東京。
157. 葉舒憲著, 1992, 『中国神話哲学』 中国社会科学出版社, 北京。
158. 葉舒憲著, 2013, 「中日玉石神話比較研究——以「記紀」為中心」『民族芸術』5期。
159. 葉舒憲・田大憲著, 1998, 『中国古代神秘数字』 社会科学文献出版社, 北京。
160. 吉田敦彦著, 1974, 『ギリシア神話と日本神話——比較神話学の試み』 みすず書房, 東京。
161. 吉田敦彦著, 1974, 『日本神話と印欧神話 ——構造論的分析の試み』 弘文堂, 東京。
162. 吉田敦彦著, 2007, 『日本神話の源流』 講談社, 東京。
163. 賴炎元注訳, 1972, 『韓詩外傳今注今訳』 台湾商務印書館, 台北。
164. 李逸安訳注, 2009, 『三字経・百家姓・千字文・弟子規』 中華書局, 北京。
165. 李亦園著, 1981, 「一個中國古代神話與儀式的結構學研究」『第一屆國際漢學會議論文集・民俗文化組』。
166. 李子賢著, 2000, 「被固定了的神話與存活著的神話——日本「記紀神話」與中国雲南少数民族神話之比較」『雲南民族学院学報』1期。
167. 黎翔鳳撰, 梁運華整理, 2004, 『管子校注』(新編諸子集成) 中華書局, 北京。
168. 酈道元著, 陳橋驛等訳注, 1996, 『水経注全訳』 貴州人民出版社, 貴陽。
169. 李昉等撰, 1960, 『太平御覽』 中華書局, 北京。
170. 李雷東著, 2009, 「先秦墨家の神話及其天命思想——從結構主義的視角看」『求索』7月号。

-
171. 林道義著，1989，「日本神話における男性性の研究（上）」『東京女子大学附属比較文化研究所紀要』50号。
172. 劉向著，劉曉東等點校，2000，『戰國策』 齊魯書社，濟南。
173. 劉向撰，向宗魯校証，1987，『說苑校証』 中華書局，北京。
174. 劉敦勵著，1957，「古代中国與中美馬耶人的祀雨與雨神崇拜」『民族学研究所集刊』4集。
175. 魯迅著，2005，『魯迅全集』第9、10、11卷 人民文学出版社，北京。
176. 和歌森太郎著，1958，「古事記と民俗學」風巻景次郎編『古事記大成——神話民俗編』 平凡社，東京。

初出一覧

序章 (書き下ろし)

第一章 『古事記』の「ヒルコ神話」について (原題 「『古事記』の『ヒルコ神話』について」 『国語と教育』(長崎大学国語国文学会) 第35号 2010.12)

第二章 中国古代文献における数字「三」の意味や機能と日本神話 (原題 「中国古代文献における数字『三』の意味と機能と日本神話」 『神話・象徴・図像 III』 (比較神話学研究組織) 篠田知和基 編 楽瑯書院 2013.12)

第三章 なぜいざなぎのみことは桃の実を三つ投げるのか (原題 「なぜ伊邪那岐命は桃の実三つを投げるのか」 『神話のシルクロード：井本英一ほか』(比較神話学研究組織) 篠田知和基 編 楽瑯書院 2014.3)

第四章 『古事記』国生み神話における数字の「八」及び「八」に関する構造の考察 (原題 「『古事記』国生み神話における数字の『八』及び『八』に関する構造の考察——中国の古典における数字『八』の意味との比較研究を中心に」 『神話・象徴・儀礼 = Mythes, symboles et rites』 (比較神話学研究組織) 篠田知和基 編 楽瑯書院 2014.12)

第五章 『古事記』の黄泉の国神話における「八雷神」に関する一考察 (原題 「『古事記』の黄泉の国神話における『八雷神』に関する一考察」 『国語と教育』(長崎大学国語国文学会) 第40号 2015.12 (掲載が決定された。))

第六章 「一日に千頭絞り殺さむ」と「一日に千五百の産屋を立てむ」の解釈について (原題 「『一日に千頭絞り殺さむ』と『一日に千五百の産屋を立てむ』の解釈について」 『古典文学研究』(長崎大学古典文学研究会) 第10号 2015.11 (掲載が決定された。))

終章 (書き下ろし)

後書き

小さい頃から、私は神話や民俗に魅了され、成長につれて中国古来の思想・中国人の心の原像への興味が益々増えてきた。大学進学の際に、親の願いに従って理系に入ったが、中国古代の書物への熱意は衰えなかった。しかし、本格的に中国の古代文献を考察して研究するのは容易なことではなかった。私の専攻学科は経済学で、中国古代文学ではないので、知識を得るのに苦労した。大学生の時、あちこちの図書館を探したが、中国古代の書物の出版物はほんの少ししかなく、研究を助力する参考書もほとんどなかった。門外漢の私にとってはどうしようもなかった。ある時、大学の先生から、日本では中国の古代文献を研究するレベルが高く、関連する出版物も多いと聞いて、日本で学問を探求する志の種がその時に蒔かれたのではないかと今になって思う。大学を卒業してから七年目、いろいろ考えた末に、思い切って仕事を辞めて、自分の心に従って日本に来た。全ては縁だろう。勝侯隆先生との出会いのお陰で、ずっと関心を持ってきた神話や民俗などの研究に入門することができた。

2005年3月の末に、初めて日本に入り、今日指折り数えれば、ちょうど十本の指を全部使った。日本語専門学校を経て、2006年10月にまず研究生として長崎大学教育学研究科に入り、勝侯隆先生の弟子となった。2010年に勝侯隆先生のご指導の下に、修士課程を修了し、環境学部（水産科学研究科）に移り、指導教官の佐久間正先生・連清吉先生の下に、博士後期課程が始まった。

研究生又は院生の在学の間、勝侯先生をはじめ、国語科の山本建雄・鈴木慶子・中島貴奈・川口敦子・平瀬正賢の諸先生、又は当時の佐賀大学の浦田義和先生・広島大学の位藤邦夫先生の方々が諄々に教え諭して下さったことは今でもありありと目に浮かんで来る。感謝の念を申し上げたい。

博士後期の時、指導教官の佐久間正・連清吉の両先生から学問に対する姿勢・研究する方法をはじめ、いろいろなご指導をいただいて、学恩を忘れることはできない。

本論文作成にあたり、恩師の勝侯先生が長い年月にわたって、ずっと励まして下さって、終始変わらぬ懇切丁寧なご指導ご鞭撻を下さった。先生にご指導いただいた数多くの時間は、私にとって、宝物と考えている。どれほど言葉をつくしても感謝の気持ちを十分に表すことはできないほど、お世話になった。中国では、「大いなる恩は謝といわず」という言葉があるが、恩師に衷心の謝意を申し上げた上に、恩情を心に焼き付きたいと思う。

今回、環境学部の戸田清先生が紹介教授になってくださって、博士論文の審査をしていただくことになった。心より感謝申し上げます。戸田先生のお助けがなければ、今回の審査はあり得なかつただろう。又、主査・副査先生の方々をご案配いただいたことにも厚く御礼申し上げます。