

日本学論叢Ⅱ

(大学院碩士論文選集)

北京日本学研究中心

外语教学与研究出版社

日 本 学 论 丛 II

(大学院碩士論文選集)

北京日本学研究センター 編

外語教学与研究出版社

北京日本学研究センター

主 任 李 德

主任教授 戸川芳郎

副 主 任 李書成 陳海良

編集委員会

中国側: 周維宏(委員長) 漆紅 李国慶 譙燕

日本側: 中俣均(委員長) 小熊誠 村田雄二郎 山下紀久枝 山田等 山田光紀

(京)新登字 155 号

日本学论丛II

北京日本学研究中心 編

* * *

外语教学与研究出版社出版发行

(北京西三环北路19号)

上海 竟成印刷厂排版

北京第二新华印刷厂印刷

开本787×1092 1/16 16印张 370千字

1991年12月第1版 1991年12月第1次印刷

印数: 1—3000册

* * *

ISBN 7-5600-0815-1/H · 371

定价: 20.00元

まえがき

「北京日本学研究センター」は、1985年9月、日本国国際交流基金と中華人民共和国国家教育委員会との協議により、北京外国語学院内に独立した研究・教育機関として設置された。設立と同時に入学した修士課程第1期生は、1987年7月に課程を修了したが、そのうち論文を提出し学位審査に合格した24名に対して、1989年4月24日付で、北京外国語学院学位評定委員会から、文学修士（碩士）の学位が授与された。ここに収めた10篇の論文は、それらの学位論文のうち、本編集委員会により選定された優秀作である。いずれも力作ぞろいであることがおわかりいただけると思う。

修士課程修了生は、現在、その多くが中国国内の大学や研究機関に所属し、中国における日本学・日本研究の第一線を担って活躍している。この論集は、そうした将来性豊かな研究者たちの、学界へのいわばデビュー作を収録するものである。私たちは、ここに収められた諸篇の著者たちをはじめ、「北京日本学研究センター」の修了生たちの、卓抜した日本語能力と新鮮な問題意識とが十分に評価され、さらなる学術的発展の礎となることを、心より期待している。

1991年1月 編集委員会

目 次

まえがき	i
社会・文化コース	1—122
薬 会:「天孫降臨神話の解析」	1
王 勇:「聖徳太子における道家及び道教思想の受容について」	21
漆 紅:「誕生仏を考える—その宣言形像を中心に」	39
張秀敏:「既婚女性雇用者の実態—職業と家庭の両立を中心に」	73
李国慶:「戦後日本地域開発計画と社会変動」	99
言語・文学コース	123—242
周敏西:「省略表現の考察」	123
馬朝紅:「『檣山節考』について」	149
掲 俠:「夏目漱石の中国認識」	175
林 璋:「文の構成と分析」	197
馬 駿:「〈鹿〉の訓の再検討—万葉歌をめぐって」	219
学生関係記事	243—247
あとがき	248

天孫降臨神話の解析

作 者 薬 会
指導教官 中村啓信

1988年6月5日

はじめに

天孫降臨に関する文献記録は、『古事記』と『日本書紀』の本文、また諸一書をいれて、全部で六つある。ほかに、『古語拾遺』などにも多少記録はあるが、それらはだいたい、『古事記』や『日本書紀』に依ったものである。『古事記』と『日本書紀』の天孫降臨には多少違いがあるが、基本的にはだいたい、つぎのようなことが書いてある。

葦原中国平定の報告を聞いたアマテラスとタカミムスヒは、アメノオシホミミに降臨を命ずる。しかし、アメノオシホミミは、降臨の準備中にホノニギが誕生したことを告げ、その降臨を申請する。ホノニギは葦原中国統治の詔命を受けて天降る。これは、神々についてのすこぶる簡単な記事のように見えるが、その中に含まれている神話的内容、背景、意義は実は極めて豊富である。各自の研究の角度や方法により、いろいろの解釈を施すことができるのである。

天孫降臨神話はすでに本居宣長の時代から、盛んに論じられてきたが、日本国内で日本神話に対する本格的な研究がかなえられたのは第二次世界大戦以後のことである。特に「天孫降臨」の神話に対する本格的な学問的研究は天皇の「人間宣言」がないことにはとうてい考えられないことであった。

従来日本人の天孫降臨神話についての研究をふりかえてみれば、幾つか研究の系統が見られる。本居宣長は、国学の立場にたち、『古事記』を中心として日本独自の道としての古道を追究し、天孫降臨神話をそのまま日本民族の歴史としたという古伝を絶対視した傾向があるが、訓読や語釈などの面ですぐれた業績を残した¹。これに対して、津田左右吉は、文献批判学の角度から天孫降臨神話は日本民族古来の伝承ではなく、六世紀の中ごろ以降当時の統治者によって作られた作り話であると指摘した²。また、民族古伝承の否定説には、肥後和男や直木孝次郎などの歴史学的な研究もある³。さらに民族学者の江上波夫などは「騎馬民族侵入説」を提出した際、天孫降臨神話をその重要な証拠の一つとして天孫降臨神話の外来説を力説したのである⁴。

天孫降臨神話の研究の中で、松村武雄と三品彰英の研究はとくに注目される。松村武雄は『日本神話の研究』という四巻の大作の中で、日本神話を(一)日本における神話と(二)日本的な神話とに区分し、前者は普遍的世界神話の部分としての日本神話で、後者は特殊な日

本的神話であるとする。そして、日本神話について、「特殊日本神話」としての研究が重要であることを主張した⁵。また、松村は、天孫降臨神話を論じ、その神話成立の世界的なコンプレックスを認めながら、基本的には日本民族の古い太陽信仰と日向い儀礼に起源していると指摘した⁶。さらに、諸民族神話の精神的傾向については、ギリシアは神話を文学(芸術)化してしまう、インドは神話を宗教化してしまう、日本は神話を歴史化してしまう傾向があるという卓見も残した⁷。三品彰英の地域文化論的な研究としては、東アジアに広く分布していた始祖降臨神話を降下卵生型・箱舟漂流型・人態産卵型・人態感精型の四つに分類し、前の二つは南方系の始祖降臨型で、後の二つは北方系の大陸沿海型であり、朝鮮半島の始祖神話が南方型を基盤とし、その上に北方系要素や、仏教説話、神仙伝説を受容して複合されていると、天孫降臨神話にも南方系要素と北方系要素の複合性の傾向が見られるとする論点が同じく挙げられる⁸。また、三品の日本神話論としては、日本神話の歴史的形成過程を三段階に分け、(一)原始神話段階。原始的な呪術、とくに農耕呪儀を中心とする最も最初の段階。弥生時代。(二)儀礼神話時代段階。神事儀礼の発達に伴って神話が著しく発達を遂げた段階。弥生時代の末期から古墳時代。(三)政治神話時代。漢風制度の影響もあり、政治的理念により神話が潤色され、文筆による整理統合が行われた段階。律令時代。という思考がある⁹。具体的に天孫降臨神話についても、三品は『日本書紀』に諸一書の記録が存在していることに留意し、記録というものは、簡単な記事から複雑な記事までへと次第に発展するという観点から、紀本が最も古い形を残しており、記と紀一書の第一が最も新しいことを指摘し、有名な「天孫降臨神話諸異伝比較表」を作った¹⁰。

また、民俗学の角度からの研究もある。天孫降臨神話は太歳祭との関係が深く、太歳祭の縁起談であったことは多くの学者により指摘されたところであり、ほぼ通説になっている¹¹。太歳祭・新嘗祭は農耕社会の収穫祭りに起源があり、それが国家的規模で行われるようになってはじめて成立したものである。だから、太歳祭の成立は律令国家体制の成立に伴い、唐の朝廷儀礼に倣って成り立った可能性が考えられる。そのようにみてよいとすれば、天孫降臨神話の成立は七世紀の半ばごろ以降ということになろう。すなわち、一種の民族古来伝承の否定説でもある。

戦後、日本における日本神話研究の主流は比較神話学と民族学であると思われる。とくに、天孫降臨神話と朝鮮半島の始祖神話との比較が盛んで、研究成果も多くあげられた。これに対して、天孫降臨神話の成立における中国思想の役割を研究課題として考えたのは広畑輔雄である¹²。

以上の日本人の学者たちの研究はもっともだと思われるが、やはり、天孫降臨神話の成立の全体像はうまく描き出されていない感がある。天孫降臨神話の研究はアプローチの角度により、結論もさまざまであるが、一つ、大方に認められる事実は、天孫降臨神話が高度な体系神話であることである。現在の世界各民族の体系神話は千差万別であるが、遅かれ早かれ、いずれも体系化の過程を経てきた。その体系化の過程では、神話は特に民族性(民族的伝承)・国際性(文化的交流)・政治性(支配者階級の意志)の三つの条件に制約されるのが普遍的な法則である。だから、日本の天孫降臨神話を神話の体系化のもとで考察することが可能ではないか。本稿においては、以上の日本人の学者の優れた研究成果や合理的推測をふまえながら、天孫降臨神話に対して、民族的・世界的・政治的観点から

私なりの解析を試みたいと思う。

(一)

あらためていうまでもないことながら、天孫降臨神話の第一の特徴は、日本の民族神話である。即ち、天孫降臨神話がいかに外来文化の影響を受けたといっても、その成立の基盤・原型は日本国内に求めるべきである。

日本民族とはなにか、日本人はどこから日本列島に來たのかなどについては、まだまだ議論が多く、仮説の段階に止まっている。本稿において、日本民族を、日本人の持っている文化的特質の角度からとらえることにしたい。その文化的特質といえば、今日の日本人と同じ日本人として識別しうる民族性の存在であり、それには有形のものもあれば、無形のものもある。有形のものは考古学により多く発掘され、盛んに研究されるところであるが、無形のもの、例えば民族心理や信仰意識などはなかなかつかみどころがないようである。そのような民族的無形文化は伝承性の強い言語や神話などを通して研究する可能の範囲にあると思われる。また、今日我々のいう日本民族文化とは、主に日本列島が水稻農耕社会にはいつてから、水稻農業生産の上に形成されてきた民族文化のことである。日本列島における水稻農耕生産が遅くとも弥生時代から始まっていたことはすでに考古学の発掘によって証明済みのことである。しかし、いま現在、日本側の文献資料は古くとも古墳時代、五世紀後半と思われる稲荷山古墳の太刀銘までしか遡れないから、当時の水稻農耕に伴う儀礼や信仰はいかなるものか、なかなかあきらかにしにくい問題である。そこで、もし、天孫降臨神話を強い伝承性を持っていたものとすれば、それはある程度文献記録の欠如を補うことができるであろう。

しかし、記紀の中に記録された天孫降臨神話はすでに体系的に整っており、きわめて後期的なものであると思われる。そうだとすると、古い原初形へ近付けることはまったく不可能なことでもない。かつて三品は天孫降臨神話の諸異伝の比較から、紀本文が最も古い形であると指摘し、それは通説として認められる。確かにその諸異伝比較表にみられるように、構造的には紀本文が最も簡単で、そこには、ホノニギがタカミムスヒによって真床追衾に包まれて、日向襲高千穂峰に降臨したということだけが書いてある。しかし、これはあくまで一つの天孫降臨神話という王権起源神話の古い形であり、「天孫」という政治的観念が働いていた以上、それほど古い時代まで遡れないと思う。だから、三品の諸異伝比較のうえに、さらに古い伝承まで遡る作業が必要である。

まず、『古事記』や『日本書紀』の中の神々を系譜的に並べてみれば、かなりの混乱が見られ、異伝が多く出ている。それはかなりの時代を経てきて多人数の伝承者によりいろいろと手を入れられたためだと思われるが、逆に考えれば、その異伝の多出したこと自身はむしろこの神話伝承の古さを物語っているであろう。ただし、異伝の存する部分はそれの存しない部分より遅く出現した可能性が大きい。たとえば、降臨の司令者はタカミムスヒかアマテラスか、またホノニギの父君にあたるアメノオシホミミが存在しているかどうかなどは諸異伝の間で違うが、実際の降臨者はいずれもホノニギであり、降臨地もみな日向高千穂というところである。即ち、天孫という概念を成立させるための皇祖のタカミ

ムスヒや父君のアメノオシホミミは後期的にホノニギ降臨神話に持ち込まれたものと考えられる。異伝のことについて、三品がつぎのように論じた¹³。

異伝とはいふものの、その間に共通の要素がはなはだ多いのであって、このことはそれらが共通の起源を有し、且つ一つの歴史の流れのうちに成長してきたことを思わせるのであるが、しかもなお特殊的要素の存在は、この神話がそれぞれ特定の社会と時代を経て来たことを教えている。即ち、それは原始的なものの基本的なものと、後期的なものの特殊的なものとかから混成されているのである。

ここから論を進めれば、紀本文よりも、ホノニギだけの伝承はもっと素朴な形を持っており、諸異伝の共通の起源であると推測される。

また、『風土記』の記録をたどってみれば、ホノニギ降臨伝承のような降臨神話は日本列島において普遍的に存在していて、十分に信仰の基盤を持っていたことが分かる。『風土記』の中には、神の天降りに関する記録が数多く残っている。

天乃夫比命御伴天降来坐、社伊支等之遠祖、天津子命詔、吾静将坐志社、詔、故云社……(『出雲国風土記』意宇郡)

飯石郷、郡家正東一十二里、伊毗志都幣命、天降坐処也、故云伊鼻志。(『出雲国風土記』飯石郡)

古老曰、珠壳美万命自天降時、為織御服、從而降之神名、綺日女命……(『常陸国風土記』久慈郡)

昔者自天降神、以御劍柄置於此地、因曰劍柄村、後人改曰高日村、(『日向国風土記逸文』宮崎郡)

松村武雄は、「古き代の日本常民の信仰によれば、神は常在ではなくて如在であった。それは、おのれの欲するところに従って、若くは祭儀的に招き迎えられることによって、来臨する存在態であった。そしてそうした信仰に繋がる観想として「神天降り」があった」と指摘した¹⁴。青木紀元は降臨神話の普遍的存在を認めながら、これらの『風土記』の降臨神話の記録に対する分析から、天孫降臨神話の展開の跡の解明を試みた¹⁵。これも別の面から降臨神話の普遍的存在を傍証したものである。これらをふまえてみれば、そのホノニギの降臨神話を日本列島に普遍的に存在していた降臨神話の一つと考えていいだろう。

さらに、降臨地の日向高千穂については、それが宮崎県臼杵郡の高千穂峡か、鹿児島県・宮崎県両県の霧島高千穂の峰かということは別として、「日向」は本来普通名詞であったと思われる、即ち、「日向」は古い太陽信仰に由来して、「日向い儀礼」に由来しているのではなかろうか。『日本書記』巻第七景行天皇条の記録によれば、

幸子湯県、遊于丹裳小野。時東望之、謂左右曰、是国也直向於日出方。故号其国曰日向也。(『日本書紀』日本古典文学大系)

とある。同様な記事は、「日向国風土記逸文」にもある。

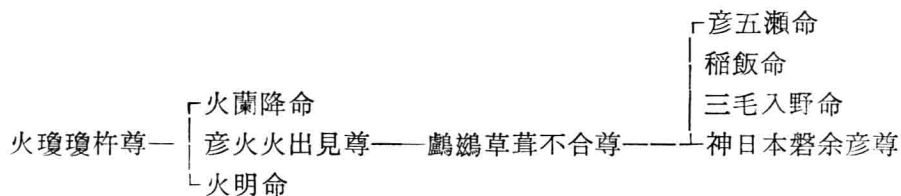
(景行天皇)幸児湯之郡 遊於丹裳之小野 謂左右曰 此国地形 直向扶桑 宜号日向也。(日本古典文学大系)

これらの記事は、(一)「日向」という地名は景行天皇の命名によって、固有名詞になったこと、(二)同じように、ホノニギの降臨神話においても、その降臨地が「日向」と呼ばれたこと、(三)景行天皇の「日向」という命名の行為は、太陽信仰や日向い儀礼に何か関

係のあること、等々を物語っていると思う。また、『古事記』神武天皇の条には「吾者為日神之御子、向日而戰不良。」、『日本書紀』卷第三には「今我是日神子孫、而向日征虜、此逆天道也。」とある。このことも「日向い」儀礼が実際にあったことを表明すると思う¹⁶。

「高千穂」については、後でまた論ずるが、以上、天孫降臨神話についての推論が正しいとすれば、一般的な降臨神話としてのホノニギ降臨神話は、ホノニギが日向高千穂に天降りするという裸の姿になってしまうのである。

また、別の角度から考察しても、同じく古い時代までホノニギ神話を遡らせることができる。ホノニギから初代天皇の神武天皇までの系譜図を作ってみれば、そこにはっきりと末子相続の反映が見られる。(下表は『日本書紀』本文により作成)。



一般的に言えば、末子相続制は長子相続制以前の相続制度であり、かなり古い時代の所産であると思われる。系譜上の火明命について、紀本文では彦火火出見尊の弟であるが、『古事記』や紀一書第六では火瓊瓊杵尊の兄であり、紀一書第四では彦火火出見尊の兄になっているので、末子相続である。これを除けば、この系譜図では彦火火出見尊が火瓊瓊杵尊から、また、神日本磐余彦尊が鸕鷀草葺不合尊からの皇位は、いずれも末子継承になっている。松村氏によれば、「我が古典神話に見ゆる数々の末子成功型の伝承も又、他の多くの民族における同じ型の説話と同じように、末子相続制が行われていた時代の産物、若しくは長子相続制がこれに取って代りかけた時代の産物である」という¹⁷。この末子相続は神話伝承の部分だけでなく、神武天皇から第十代までの天皇位の継承は末子相続が多く、少し時代が降ると、末子に交って長子の群承が入り交るようになり、更に時代が降ると、長子の皇子による皇位継承が圧倒的に頻多となっていることも松村により明らかにされた¹⁸。末子相続制の成立背景は複雑なことであるが、ふつう未開期にあった民族の相続制の一つであると考えられる。ホノニギの神話伝承が、強烈にこのことを反映していることは、ほかでもなくその神話の基本的要素の古さを物語っているであろう。

以上の考察によって、ホノニギが真床覆衾に包まれて高千穂に天降りしたという神話が現在の天孫降臨神話の中で最も原初的な形であるというところまで論をすすめてきたと思うが、次に、このホノニギ神話の意味しているところ、またそれが日本の民族性とどう関係しているかなどの視点から、ホノニギ降臨神話の性格を考えたい。

ホノニギの名は、『古事記』では「天迺岐志国迺岐志天津日高日子番能迺々芸命」であり、『日本書紀』本文と一書第一では「天津彦彦火瓊瓊杵尊」である。その名義の核となる部分が「番能迺々芸命」、「火瓊瓊杵尊」であり、そのうえに多様な美称が冠されたというのは通説である。このような美称づけは中国古代で見られる封号の習俗と似ている面もあり、おそらく、中国大陆からの影響を受けたから、実質の意義はむしろ薄いものと理解できる。

ホノニギの名義については、通説として「穂之丹饒君にて稻穂に因れる御名なり、丹とは穂の赤熟めるを云」、「又芸は加比の約にて饒穎の意にて有べし」の意味であるとい

われる¹⁹。ほかに異説もあるが、いずれにしても稲穂の豊穰を意味することは動かないようである。

また、前で述べたように、「日向」は朝日・夕日の照らす聖地を表わす普通名詞であるが、「高千穂」については、その意味しているところも同じく普通名詞の性質を持っていると考えられる。武田祐吉によると、それは新嘗の祭場の稲穂のことで、その稲穂の山の上に神霊が降りたことであろうという²⁰。

従来、天孫降臨神話は祭儀神話として研究される時、大嘗祭との深い関係に関する論述がほとんどであるが、(1)穀霊降臨神話は予祝儀礼に対応するものであっても、収穫祭にはふさわしくないこと、(2)大嘗祭の中心となる大嘗宮(悠紀殿・主基殿)における神事と天孫降臨神話とは、具体的な対応がみられないこと、(3)即位儀礼としての大嘗祭の成立は新しく浄御原令以後とみられるので、複雑な発展過程のたどれる天孫降臨神話と結び付けるのは困難であること、などの反論もある²¹。これは実に大きく私論の助けになるものである。

即ち、ホノニギ神話を穀霊降臨神話としてとらえたい。紀本文や一書第六の記録には、
于時、高皇産霊尊、以真床追衾、覆於皇孫天津彦彦火瓊瓊杵尊使降之。(紀本文)
是時、高皇産霊尊、乃用真床覆衾、裏皇孫天津彦根火瓊瓊杵根尊、而排披天八重雲、
以奉降之。(一書第六)

とある。このホノニギが「真床覆衾」に包まれた幼子の姿で天降りしたことは、宗教的な呪的生命力の表現ではないか。即ち、農作物の種蒔き、そして、その種の成長することを予祝しているのではないか。

ホノニギが呪力的な稲霊そのものであることは、『日本書紀』一書第二には、天照大神の神勅として、「又勅曰、以吾高天原所御斎庭之穂、亦当御於吾兒。」とあることから察される。「斎庭」とは、神に捧げる稲を育てる神聖な、触れてはならない田のことであるという²²。すると、「斎庭之穂」の授与は稲魂の継承につながったはずである。

このホノニギの稲魂による呪力を傍証するには、「日向国風土記」の次のような記録がある。

天津彦々火瓊瓊杵尊、離天磐座、排天八重雲、稜威之道々別々而、天降於日向之高千穂二上峰、時、天暗冥晝夜不別、人物失道、物色難別、於茲、有土蜘蛛、名曰大鋸小鋸二人、奏言、皇孫尊、以尊御手、拔稻千穂為粃、投散四方、必得開晴、于時、如大鋸所奏、搓千稲穂、為粃投散、即天開晴……(『風土記逸文』日本古典文学体系)

上は確かに、稲霊による邪霊抜除の呪術であり、農耕儀礼そのものであったろう。

農業神が天から種を播くという類の神話伝承は農耕民族の間で普遍的に見られる現象であると思われる。たとえば、中国大陸では、古くから后稷が農耕を司る神として信仰されてきた。この后稷は姜姫が巨人の履跡を踏んで生んだ神の子で、特に農業に長じていたため、帝堯に「棄、黎民始飢、尔后稷時播百谷」と命令され、農師として拝されたという²³。「稷降播種、農殖嘉谷」(『書・呂刑』)、「稷降播種、農殖嘉谷」(『墨子・尚賢中』)などの記録から見れば、神人による種蒔きが霊力のあるものと深く信じられてきたことは分かる。『詩経』にも后稷を讃える詩が残っている。「……誕降嘉種、維秬維秠、……」(『詩・大雅・生民』)、「……有稷有黍、有稻有秬……」(『詩・魯頌・閟宮』)などはこれである。

日本の場合を考えれば、弥生時代から、日本人の生活文化は、長く稲作文化にその基盤をおいてきた。一年の生活の基準が、稲を作ることにおかれていたからである。古代では、我々の想像した以上に農業生産の凶作豊作がその年々の気象条件に左右されていた。だから、旱魃や水害などの災害に抵抗できる霊力のある農作物の種が天から授けられたら、と当時の人々は考えていたはずである。ホノニギ降臨神話の背景にはそのような社会状況が存在していたのではなかろうか。稲種が天から播かれるというような伝承は、上の『日向国風土記』の外に、『出雲国風土記』や『播磨国風土記』などの中にも記録が残っている。

多禰郷、属郡家、所造天下大神、大穴持命与須入奈比古命、巡行天下時、稻種墮此処、故云種。(『出雲国風土記<飯石郡>』)

稲種山、大汝命少日子根命二柱神、在於神前郡、岡里生野之岑、望見此山云、彼山者、当置稻種、即遣稻種、積於此山、山形亦似稻積、故号曰稻種山。(『播磨国風土記』<揖保郡>)

現在、日本古地で「御田植祭」や「田遊」などの予祝行事を行なうところも少なくなく、これは主として正月、或いは5、6月ごろの実際の田植えの時、その年の豊作を予祝するために田の耕作から収穫までのさまを模倣的に演じてみせる神事芸能のことである。多分、稲作にとって田植えは何より重大なことで、神聖な神事であるとまで考えられていたであろう。

しかし、注意しておきたいことは、田植えという稲作法の以前に、本田にそのまま稲粃を播く直播法が行われていた時代があったということである。この稲種の直播法は田植え法と違って、大きく稲種の優劣により収穫量が左右される。その場合、田植え稲作法よりも種粃の霊力が重要視され、稲魂つきの種を蒔いてくれるよう、人々に祈願されることは容易に想像できる。種蒔きの予祝儀礼として、稲種の直播耕作法のほうはもっとホノニギ降臨神話の意味したところへ近づいたのである。

また、現在でも、種粃に対する信仰がかなり顕著で、能登半島のアエノコト、岡山県阿哲郡大佐町のオイツキマツリなどでは神体となる種俵を中心に祭りが営まれている、正月に歳神を迎えるのに種粃を入れた年俵を用いる所も多いという²⁴。発芽を促進するために俵に入れて、種井、種池に浸される稲の種は、神話における「真床覆衾」に包んで、天降りするホノニギの姿と、思考的には関連を起こしやすいものであろう。とくに、種俵のことはまた「すじ俵」とも呼ばれている。この「すじ」とは、血筋の筋で、種粃を通じて稲の生命が連続していることを意味しているという²⁵。考えて見れば、稲魂はこの種俵の中から誕生することと、真床覆衾からも新しい神霊のホノニギは誕生することの間には、近似点が存在していることを認めざるをえない。

恐らく、時代が降ると、こういう稲作予祝儀礼としてのホノニギ伝承も、田植え稲作法という農耕技術の革新によって、意味的にも内容的にも変わってきたのであろう。このため、もともとホノニギ伝承が真に意味したところも次第に忘れられてしまった。

(二)

体系神話としての天孫降臨神話は他の影響なしに発達してきたものではありえない。――

一般的に考えれば、体系神話は、古代における地域的(各氏族、部落、民族の間)な社会衝突、文化融合の所産である。また、広い意味では、体系神話は古代における世界的(国と国、或いは遠く離れている文明と文明の間)な経済交流、文化往来の所産でもある。本章では、主に後者の立場から、天孫降臨神話の成立について比較考察をしたいと思う。

かつて日本の天孫降臨神話が、構造的面においても要素的面においても、朝鮮半島の始祖降臨神話と酷似していることについて、多くの学者の指摘がなされた。そして、数多くの成果を以て、天孫降臨神話の成立過程を解明するに大いに役立った。それは、朝鮮半島が地理的に日本列島と中国大陆の間にあり、日本列島と中国大陆の文化的連絡の通路にあたり、文化中継の役割を果たしてきたからであろう。これに対して、天孫降臨神話と中国神話との比較はあまり見られないようである。それは、第一、天孫降臨神話の中の中国の影響というものは主に漢字による潤色だけであると考えられ、神話のモチーフへの影響は認められなかったためであると思われ、第二、「子不語怪力乱神」(『論語・述而』)というような儒教的史官文化の早期発達により、中国古典神話が歴史化されてしまったことが知られ、中国は「神話なき国」とされていたからであろう。

しかし、はたして中国大陆文化の天孫降臨神話への浸透は文字潤色だけに止まっているものであろうか。私はそう思わない。体系神話としての天孫降臨神話はその成立過程で、観念的に中国大陆の神話的思考に負うところがきわめて大きかった。ホノニギ降臨神話から『古事記』や『日本書紀』一書第一の最も発達した形までの天孫降臨神話の成立事情について、中国大陆との比較考察を抜きにしては、正しい解釈はできないほどのものであると思う。

前章で述べたように、諸異伝の中で紀本文が最も古い形であるが、それはすでに天孫降臨神話として成立した形である。その成立の必要条件として皇祖神のタカミムスヒの出現がある。タカミムスヒは高天原の主神の資格をもって、天を代表してホノニギの降臨を司令した。ホノニギはタカミムスヒの孫という身分をもってはじめて、スメミマの資格を獲得したのである。

タカミムスヒは、日本列島で、古い時代から信仰されてきた神である。まず、式内社など古社にこのタカミムスヒ神を祭る所が少なからずあることから、実際に信仰されていた神格であることが推測され、また、宮中神祇官の八神殿に祭られていた神の一座にもその神の名があることから、天皇家との関係が深いと見られる。その神格については、通説として「凡て物を生成こと霊異なる神霊」(『古事記伝』)と受け止められている。また、タカミムスヒの皇祖神としての由来については、その神は大陸系的であり、天皇族とともに母神アマテラスを奉ずる先住農耕民族を征服支配した一族が、これと通婚した結果、アマテラスをも皇室の祖先と考えるようになったという説があるが²⁶。広畑輔雄は、日本独自の皇祖神がまず形成されて、その後に大陸渡来の降臨神話の型に則った神話がこれに結合されたと論じた²⁷。

しかし、注意すべきことは最近の中村啓信の研究である。その研究によれば、「産霊」「産巢」の「産」の字は「ムス」ではなくて、「ウム」「ウムス」と訓むべきで、これは『新撰字鏡』の「燿——於縁(縁)反炊五穀也、可志久又字牟須」、「祇——方止反以勝肫祀祠命也、宇牟須比万豆利」の解釈によると、「竈神」の意と、「司命神」の意をもつものになる。中村の結

論は、大陸から日本に伝入した司命信仰が、在来の竈神ウムスヒ信仰に融合したこと、そしてタカミムスヒを最高神とし、地上の天皇に系譜づけをしていることも、この司命信仰に関係していることであるという²⁸。

その結論は妥当だと思うが、また、私見を付け加えれば、もともと中国では竈神が最高として信仰されていたことが、そのまま日本へ伝わって、皇祖神のタカミムスヒの上に表れているのではないかと思う。

黄帝作竈、死為竈神。（『太平御覧』卷一八六引『淮南子』）

炎帝于火死而為竈。（高誘注、炎帝、神農、以火德王天下、死托祀于竈神。（『淮南子』・汜論篇』）

中国大陸では、「三皇」の一人とされている黄帝と炎帝は竈神へと結びつけられる傾向がみられる。「三皇」についての伝承はいろいろあるけれども、『史記・秦始皇本紀』に、「古有天皇、有地皇、有泰皇、泰皇為最貴」とあって、この泰皇が即ち黄帝であるとされる説もあるし、かつまた『帝王世紀』の中に、「三皇」が伏羲、神農、黄帝とされていることを考えれば、「タカミムスヒ」の神が『古事記』や紀一書第四の中で造化三神の一柱とされているのも、竈神としての性格とまったく無関係ではないであろう。

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。（『古事記』上卷・日本思想大系）

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。（『日本書紀』神代上第一段、一書第四）

また、中村も指摘したように、タカミムスヒが宮中において天皇の祭祀を受けたことは、次ぎの『史記』などの記録により、説明できるであろう。

少君言于上曰、祠竈則致物、致物而丹砂可化為黄金、於是天子始親祀竈。（『史記』孝武本紀）

即ち、タカミムスヒが天孫降臨の司令者とされた背景には、中国大陸からの司令信仰や天子祭竈、泰皇（三皇の一柱とされる黄帝）為最貴などの影響が窺われるのである。

最も古い伝承とされる紀本文の天孫降臨神話のなかにも、中国大陸からの影響がある以上、時代が下がれば下がるほど、外来の影響も顕著であるはずだという観点から、最も新しい形とされる『古事記』や紀一書第一の天孫降臨は紀本文の記録よりも外来の文化に影響されるであろうと推測される。この『古事記』や紀一書第一の記録を要素的に分析すると、紀本文より、随伴神と神器と神勅の三つが多かった。神勅については、また具体的に第四章において論じるから、ここでは随伴神と神器の成立における中国大陸からの影響を考えたい。

天孫降臨の随伴神と神器とについて、『古事記』上卷には、

余、天児屋命・布刀玉命・天宇受売命・伊斯許理度売命・玉祖命、并五伴緒矣支加而天降也。於是副賜其遠岐斯、八尺勾瓊・鏡及草那藝劔・亦常世思金神・手力男神・天石門別神而詔者……（日本思想大系本）

とある。同様な記録は、『日本書紀』一書第一にもあり、よく似ている。

故天照大神、乃賜天津彦々火瓊瓊杵尊、八坂瓊曲玉及八咫鏡・草薙劔、三種宝物、又以中臣上祖天児屋命・忌部上祖太玉命媛女上祖天鈿女命・鏡作上祖石凝姥命・玉作上

祖玉屋命、凡五部神、使配侍焉。(日本古典文学大系本)

これは、所謂三神器、五伴神に関する記述である。随伴神はいずれも有力氏族の祖先神であり、それらの氏族勢力の発展とともに伝承されたことによって、天孫降臨の随伴神の地位を獲得したものと思われるが、三神器の中の鏡、剣は、もともと、中国大陆からの渡来物であったことも論を待たない。

鏡の日本への伝来については、『三国志・魏志・倭人伝』の文献記録がある。この中には景初二年(魏明帝、紀元二三八年)に日本からの朝献の使者に対して、魏明帝から「五尺刀二口、銅鏡百枚」などが下賜されたという記事が残っている。これは、日本の鏡が中国から伝来したことの何よりの証拠であろう。

日本に持ち帰られた鏡は、政祭一致の倭国で特に重要視された。日本に伝わった漢代の銅鏡の中には、その銘文に日月の光に関係しているものが多い。

「天王日月」(三角縁神獸鏡・神獸鏡) [後漢・魏・晋]

「光明日月」(方格規距鏡) [後漢]

「如日月光」(七子九孫鏡) [前漢]

鏡は日月に喩えられて、政治上、天子と深く関係しているのであろう。

日為人君。(『左伝・六哀』)。

天子之与后、猷日之与月。(『礼・昏義』)。

考えて見れば、アマテラスの鏡の祭祀器としての成立は、魏からの「銅鏡百枚」とまったく関係がないわけではない。

至人之用心若鏡。(『莊子・応帝王』)

万物之老者、其精悉能假托人形、以眩惑人目、而常試人。唯不能於鏡中易其真形耳、是以古之入山道士、皆以明鏡徑九寸已上、懸於背後、則老魅不敢近人、云云。若有鳥魅邪鬼、則其形貌皆現鏡中矣。(『抱朴子・内篇・登涉』)

望蟾楼十二丈、上有金鏡、広四尺、元封中、有波祇国献此鏡、照見魍魅、不獲隱形。

(漢、郭憲「洞冥記」)

即ち、鏡は、心、魂に喩えられると同時に、邪鬼などを看破し、それらを退治することができるという霊力も持っているものである。

唐代伝奇には、王度の『古鏡記』というのがあるが、この古鏡については、黄帝が鑄ったもの「昔者吾聞黄帝鑄十五鏡、…此第八鏡也」、直径が八寸ある「鏡横径八寸」、八卦がある「四方外又設八卦」、邪鬼を退治できる「持此鏡則百邪遠人」、日月蝕と関係ある「每日月薄蝕、鏡亦昏昧」などの霊異を持っているという。

天孫降臨の章を振り返ってみれば、天照大神から賜った「鏡」も、むしろ以上の中国大陆的な観念から、見るべきであろう。この鏡について、紀本文の記録に「八咫鏡」とあり、これを直径八寸のものとする説や八稜鏡(八卦と関係ある)とする説などはあるが、いずれも『古鏡記』の宝鏡と類似していると思われる。また、アマテラスの天石屋戸神話を日食説としてとらえたとすれば、また通ずる面もある。さらに魂との関係から考えれば、また類似点があるように思われるのである。

此之鏡者、專為我御魂而、如拜吾前、伊都岐奉(『古事記』上卷)

吾兒視此宝鏡當猶視吾、可与同床共殿以為齋鏡(『日本書紀』一書第二)

鏡は、邪気を服することができるという記録は『風土記』にも見られる。

東山石鏡 昔有魑魅 萃集翫見鏡 則自去(俗云疾鬼面鏡自滅) (『常陸国風土記』日本古典文学大系)

「至人之用」と「為我御魂」、「其形貌皆現鏡中」と「疾鬼面鏡自滅」とが、思想的には相通じないわけではないと思う。

また、剣については、これも昔から、中国大陆で神器として重要視されていたのである。『文選』には「神器化成、陽文陰縵。」(「七命〈晋張景陽〉」)とあり、唐・呂向の注には「神器、剣也。」とある。

『史記・高祖本紀』には、

高祖被酒、夜徑沢中、令一人行前、行前者還報曰、前有大蛇当徑、願還、高祖醉曰、壯士行、何畏、乃前拔劍擊斬蛇、蛇遂分為兩、徑開……(高祖)亡匿、隱於芒碭山沢巖石之間、呂后与人俱求、常得之、高祖怪、問之、呂后曰、季所居之上常雲氣、故從往常得季、……

とあり、そして、この斬蛇剣は後で皇位継承のしるしとして太子即位の際に授けられた。

『後漢書・礼儀志』には、

……以伝国之璽綬東西跪授皇太子、即皇帝位、中黃門掌兵以玉具、随侯珠、斬蛇宝劍授太尉、告令群臣、群臣皆伏称万歳。

また、唐の白居易の詩にも「提神劍於手中、斬靈蛇於沢畔。」(「漢高祖斬白蛇賦」)の句がある。このことを念頭におきながら、アマテラスの宝物草薙劔の由来について、『日本書紀』第八段本文の記録を見よう。

……至期果有大蛇。頭尾各有八岐。眼如赤酸醬。松柏生於背上、而蔓延於八丘八谷之間。及至得酒、頭各一槽飲。醉而睡。時素戔鳴尊、乃拔所帶十握劔、寸斬其蛇、至尾劔刃少缺。故割其蛇尾視之、中有一劔。此所謂草薙劔也。素戔鳴尊曰、是神劔也。吾何敢私以安乎、乃上献於天神也。(『日本書紀』日本古典文学大系)

また、その注には、

一書云、本名天叢雲劔。蓋大蛇所居之上、常有雲氣。

とある。これと大体同じような記事が諸一書や『古事記』の中にも残っている。即ち、神劔と雲蛇、神器と雲気を思想的に関係させる点では、高祖の斬蛇劔と三神器の一つの草薙劔が同じではなからうかと思われる。そうだとすれば、この兩者の間では、何らかの関係が存在していると、考えて大過なからう。

更に宗教祭祀の面では、道教との関係を見捨てることはできないであろう。現在の通説では、道教は、成立道教として日本に入った痕跡がまだ発見されず、道教の日本への流伝が否定される一方、民衆道教として日本への影響は決して少ないものではないといわれる²⁹。とくに、唐の時代が中国道教の全盛期であるから、日本からの遣唐使たちがまったく道教に影響されないはずはなからう。

福永光司の研究によれば、そもそも、中国大陆において、鏡と劔とを常にセットにして、呪術的な威力、宗教的な霊力をもつ神器として考え始めたのは道教であるという³⁰。唐の司馬承禎の『含象劔鑑図』はその初出である。また、道教とは別に、唐の詩人李商隱の「我聞照妖鏡、及与神劔鋒。」(「李肱所遺画松詩書兩紙得四十韻」)の句にも、神鏡と神劔が

セットにされる思考が見られる。

これに対して、日本でも、政治上・祭祀上の最高のシンボルは、鏡と剣との二種であると考えられていた傾向が認められる。九世紀の初めごろの成立とされる『古語拾遺』の天孫降臨の記録は、神器が二種である。「即、以八咫鏡及薙草剣二種神宝、授賜皇孫、永为天璽」(『古語拾遺』岩波文庫本)というのがそれで、神祇令 13 に、「凡踐祚之日…忌部上神璽之鏡剣」とあるのと一致している。また、『日本書紀』の即位記事の中で、宝器の品に具体的に触れているのは、継体・宣化・持統の三紀だけであるが、いずれも鏡と剣だけである³¹。

このことはただちに道教からの影響だと判断することはできないが、天孫降臨神話が成立した当初、実際に使用されていた祭祀霊具として、鏡と剣の二つでありながら、記紀に記述されているのが玉、鏡、剣の三神器にされることは、またどういう原因によるのであろうか。以下、二つの面から、この原因を考えたいと思う。

中国大陆では、道教の「鏡」「剣」に対して、玉は儒教の面で最高権力のシンボルと考えられていたようである。

璧琮九寸、諸侯以享天子。(『周礼・考工記・玉人』)

以玉作六器、以礼天地四方。(『周礼・春官・大宗伯』)

天子有伝国神璽及八璽、皆玉为之。(『唐書・舆服志』)

『史記・高祖本紀』によれば、漢の高祖劉邦は秦の始皇帝が造った玉璽を、投降した秦王子嬰から受け取ったのを機に、天下統一者の始皇帝の伝承者として、これを伝国璽として代々伝授したという。

天孫降臨の神器としての玉については、記紀とも「曲玉」か、「勾玉」と記録している。「マガタマ」とは、縄文時代から古墳時代にわたって、猪などの歯牙を身体に装着したこと、から、やがてそれを模して造って、発達したものといわれる³²。「マガ」は災禍、邪気、悪霊などを意味し、「タマ」は魂の「たま」と同語源であるらしい。即ち、悪霊など怖いマガタマを身につけていると、かえって悪霊の方が恐れて寄り付かないという思考によるのであろう。このようなマガタマは儒教的最高権力のシンボルとしての玉璽(天子の印)とは次元の違ったものである。また、鏡を伊勢神宮の神鏡と、剣を熱田神宮の神剣と同体とする考えがすでに記紀に見えていることからみれば、縁起談も伴わないマガタマは後期的に成立する可能性が大きい。この朝廷の儀礼にもまた一般の思想にも根拠のないマガタマは、恐らく、日本が盛んに大陸の儒教文明を受け入れてから、儒教的な璧玉意識の影響の下で、マガタマも天孫降臨の神器としての性格を持つようになったのであろう。

また、別の面から考えれば、三神器の「三」という数字はとくに重要な意義があるようである。この玉の添加について、三の数を重んずるようになった特殊の思想もあるらしいことが、津田左右吉に指摘されたが³³、古い時代から、中国大陆では、数字的表現は神話的思考において、非常に重要な意義をもっている。例えば、『易系辞』には、

天一、地二、天三、地四、天五、地六、天七、地八、天九、地十。天数五、地数五。とある。

ここで、天に関係している数は奇数であり、地に関係している数は偶数である。おそらく、これは、「天一」→混沌、太極、「地二」→二方向地理方位、「天三」→日月、星・三皇、