

# 『古事記』の天地開闢と中国古典

On the Beginning of the World in "Kojiki" and Chinese Classic Mythology

孫 久富

『古事記』の天地開闢をめぐる比較文学、比較神話学的研究が、戦後目覚ましい進展を遂げている。特に中国古典との受容関係について、これまで多くの学者の考察によってほぼ明らかにされている。ただし先行研究を概観すると、表現上における出典の摘出や素材源の探索に力点が置かれるものは多いが、出典と素材源そのものに対する研究及び出典とされる語彙と素材が、日本古典に用いられる過程において、如何に変容変貌してきたかを追及するものはまだそれほど多いとは言えない。

小論は、『古事記』の序文と本文の天地開闢をめぐる描写の相違点から検討し、その相違を成した原因を、三者の中国古典との関連の度合い、出典とされる表現に対する具体的な分析を通じて究明し、さらに出典とされる表現と素材が、日本古典に挿し込まれる際に発生した変容変貌の軌跡を辿ってみるものである。

## 一、天地開闢をめぐる序文と本文の相違

『古事記』の文体構成は二つの系統に分けられる。即ち冒頭の序文は純粹な漢文で、本文は変態漢文（正確に言えば、漢字で記す和漢混合文）で記されている。序文は「稽古照今」、「撰録の発端」、「成立の経緯」という三段から成り、本文は「神の物語」、「神と人の物語」、「人の物語」という上、中、下三卷から成っているが、両方とも「天地開闢、国土創成」の経緯から始まる。ちなみにその序文と本文の冒頭の部分を対照してみると、

夫、混元既凝、氣象未効。無名無為。誰知其形。然、乾坤初分、參神作造化之首、陰陽斯開、二靈為群品之祖。所以、出入幽顯、日月彰於洗目、浮沈海水、神祇呈於滌身。故、太素杳冥、

因本教而識孕土產嶋之時、元始綿邈、賴先聖而察生神立人之世。

……

〔序文〕

天地初發之時、於高原成神名、天之御中主神。次高御產巢日神。次神產巢日神。此三柱神者、並獨神成坐而、隱身也。次國稚如浮脂而、久羅下那州多陀用弊流之時、如葦牙因萌騰之物而成神名、宇摩志阿斯訶備比古遲神。次天之常立神。此二柱神亦、獨神成坐而、隱身也。……

〔本文〕

（日本古典文学大系『古事記・祝詞』岩波書店）

序文中の參神は、即ち本文の「天之御中主神」、「高御產巢日神」、「神產巢日神」のことで、二靈は、即ち「伊邪那岐命」と「伊邪那美命」という男女二神のことを指す。つまり序文の記述は、上巻の冒頭部分の天地開闢、国土創成の内容を極めて簡潔に概括したものだと言える。しかし、序文の天地開闢に関する部分の主旨や表現を本文の冒頭の部分に照らし合わせると、両者の間には、少なくとも次のような諸点で異なっていることに気付かれる。

1、序文の「混元既凝、氣象未効、無名無為、誰知其形。」及び「乾坤初分、陰陽斯開」などの表現は、本文では、ただ「天地初發之時」という一句になって、序文に表れる宇宙観及び陰陽思想が少なくとも本文の表現上には認められない。

2、序文は、天地開闢、国土創成の経緯を「乾坤初分、參神作造化之首、陰陽斯開、二靈為群品之祖」というように抽象的、哲学的に概括しているが、本文は天地開闢、国土創成の経緯を、神世七代併せて十七人の神（そのうち七人の神は皆身を隠した独り神）の誕生を羅列し、国土の創成と人間の誕生が天つ神々の詔を受けた男女二神（伊邪那岐命、伊邪那美命）によって為し遂げたというように叙事的に展開している。序文は「參神」と「二靈」以外の神については何も触れていない。

3、參神に続いて、序文は陰陽二靈（伊邪那岐命と伊邪那美命）が群品之祖になった経緯（出入幽顯、日月彰於洗目、浮沈海水、神祇呈於滌身。）を説明して、冥界から現世への出入り、身の禊ぎによる神々の出現という宗教的な思想を表しているが、本文は、參神のあとに神の誕生が「如葦牙因萌騰之物而成」という自然生成の原理を説いている。両者の趣旨は明らかに異なっている。

4、「神世七代」に続いて展開される国土創成の場面（伊邪那岐命と伊邪那美命の男女二柱神の生殖器についての問答及び性の営みなど）は、本文においては具体的、且つリアルに記されているが、序文においてはただ「陰陽斯開、二靈為群品之祖」という道教の言葉で概括されている。普通序文としては、本文のように具体的な叙述を展開しないのは

## 二 『古事記』の序文と中国古典

当たり前であるが、しかし、かりに展開するとしても、序文の文脈及び文の風格から推断すれば、敢えて本文のよう  
に描写し得るとは考えられない。

一般的に言うと、序文は本文の趣旨の要約で、本文の内容を簡潔に概括するのは当然であるが、しかし、文のスタイルと趣旨がこれだけ違う序文と本文の例は、日本文学『古今集』の真名序と仮名序との間にも若干の違いがある）を除いて、世界各国文学の中でも、恐らく希な例であろう。

序文と本文との相違を最初に問題にしたのは、賀茂真淵である。

富 真淵は「みこと」の表記の相違（序文では「尊」、本文では「命」）から、「本文の文体を思ふに和銅などよりもいと古かるべし。序は恐らくは奈良朝の人之追て書し物かとおぼゆ。」と推断し、さらに序の作者を疑って「安万呂の筆にては決てなし」と決め付けている。真淵の説を切っ掛けにして、以後、序文をめぐる偽作説がたびたび出されて、結局『古事記』さえ後人の偽書だと唱える学者も出てきたのである。小論はそれらの説の是非について検討するよりも、『古事記』の序文と本文とはなぜ相違するのか、その相違は何を意味するのかを、『古事記』の序文や本文の天地開闢と中国古典及び神話伝説との関係において、この問題を考えてみたいと思う。

『古事記』序文の表現の出典については、早くも明治十六年に、吉岡徳明氏はその著書『古事記伝略』で考察し、昭和十年、志田延義氏は「古事記上表の諸典拠」という論文で、序文の表現の一部が「進律疏議表」に拠っていると指摘し、さらに昭和二十一年、岡田正之氏は『近江奈良朝の漢文学』という著書の「古事記の撰録と其の上表」の節で、「此の文を序と云ふも、其の体は表なり。即古事記を上れる表なり。蓋し、宋の裴松之の上三国志注表、唐の長孫無忌が上五経正義表に倣ひたるものなるべし」と言っている。『古事記』の序文がその構成において、中国の上表文を下敷きにしていることを推定している。

『古事記』の序文は、確かに先学が考察した通り、唐の長孫無忌の「進五経正義表」と「進律疏議表」の表現用語を踏まえる箇所があるが、しかし、天地開闢に関しては、「臣聞混元初闢、三極之道分焉。」（「進五経正義表」という表現以外にその類似が殆ど認められない。「進五経正義表」の中の「於是龜書浮於溫洛、爰演九疇、竜図出於榮河、以彰八卦。故能範圍天地、埴埴陰陽、道濟四溟、知周万物。」や「進律疏議表」の中の「三才既分、法星著於玄象、六位斯列、習坎彰於易経。故知出震乘時、開物成務……」などは、中国古典の道教の伝説を述べていて、『古事記』序文の天地開闢とその表現や筋がかなり異なっている。従って『古

事記」序文の天地開闢の表現の出典は、実にこの二篇の文章から「混元初闢」という一句しか求められないのである。

昭和四十八年、倉野憲司氏は右に掲げた諸氏の研究を踏まえて、著書『古事記全注釈』（昭和四十八年三省堂）の第一巻・序文篇で、序文の表現の出典が主として『文選』によると主張し、そして序文の天地開闢の部分については、氏が校注した日本古典文学大系『古事記 祝詞』（岩波書店）の頭注で、『周易正義』、『列子』などの中国古典の中の語句を出典として、次のように例示している。

一「混元既凝」混沌（渾沌）の元氣。周易正義及び列子の天瑞篇に「混沌者、言万物相混沌而未相離也。」とある。

二「氣象未効」氣と象（形・質）とである。天瑞篇に「太初者、氣之始也。太始者、形之始也。太素者、質之始也。氣形質具而未相離。謂之混沌。」とある。

三「無名無為」天地万物の元始のありさまを言ったのである。老子に「無名者天地之始」、莊子に「無為者万物之本也」とある。

四「乾坤初分」天地。

五「造化之首」記伝に「天地陰陽の運行によりて万物の成出るをいへり。」とあるが、淮南子、精神訓の注に「天」とあるのによって、高天の原と解する方がよからう。

六「二靈為群品之祖」伊邪那岐命と伊邪那美命。群品は万物の意。

#### 七「出入幽顕」幽は黄泉国、顕は葦原の中つ国。（以下略）

この頭注では、氏が出典を例示するというより、中国古典の言葉で序文の語句の意味を解釈しているように見える。例えば、「混元既凝」の「混元」について、頭注は『周易正義』や『列子・天瑞篇』の「混沌者、言万物相混沌而未相離也。」を挙げているが、「混元」という表現そのものの出典例は挙げていない。実は「混元」と「混沌」とは意味の違う語彙である。「混沌」は、天地未開、陰陽未だ分れない渾然とするありさまを形容する表現であって、「混元」は、混沌以前の天地の元氣を表し、或いは天地を意味する表現である。この表現は中国で漢の時代以後、多くの古典に使われている。例えば班固の『典論』に「外運混元、内浸蒙芒」とあり、『三皇内密文』に「混元無物、寂悄無声。」「氤氲漸著、混元無移。」とある。『爾雅注疏序』にも「夫混元闢、而三才肇位。」とあって、表現と意味から見れば、これが『古事記』序文のそれに一番近いように思われる。『雲笈七籤』では「混元」の意味を「混元者、記事於混沌之前、元氣之始也。」と解釈している。「三才」は、即ち天、地、人を指す。福永光司氏はかつて「混元既凝」の出典を考察して、「この「混元」の語は既に六朝時代に道教の神学の宇宙生成論の基幹的な用語となり」と指摘している<sup>3</sup>。

「混元」のほかに「氣象未効」、「無名無為」、「乾坤初分」、「造化之首」、「二靈」、「群品」、「幽顕」などの表現は、いずれも中国の古代漢語の表現であって、その出典を中国の古典に捜し求めよ

うと思えば、必ずどこかに出てくるはずである。その探索は、既に倉野憲司氏の『古事記全注釈』第一巻・序文篇、青木和夫氏らが施した日本思想大系1『古事記』の頭注と補注などによって殆ど明らかにされている。このような出典の詮索は、比較文学の研究に大きな貢献を為し遂げたことに論を俟たないが、ただし、比較文学の研究は、出典の詮索と表現の比較の基礎の上に、さらに出典と表現の受容の裏に潜んでいる発想上の影響関係、その影響関係に絡む歴史、文化、文学などの諸要素、またその受容の過程に発生する変貌と彼我の異同をも探求すべきではないかと考える。

『古事記』の序文と中国古典との影響関係を究明するために、ここで『日本書紀』本文の冒頭の描写も考慮にいれて検討してみたいと思う。『日本書紀・神代上』は、天地開闢について次のように記載している。

古天地未剖、陰陽不分、混沌如鷄子。溟滓而含牙。其清陽者薄靡為天、重濁者淹滯為地。及精妙合搏易、重濁凝竭難。故天先成地後定。然後神聖生其中。故曰、開闢之初、洲壤浮漂、譬如猶遊魚浮水上。於時天地之中生一物、狀如葦牙、便化為神。号国常立尊次国狭槌尊、次豊斟淳尊。凡三神、独化乾道。所以成此純男。

(日本古典文学大系『日本書紀』より)

これを以て『古事記』の序文と次のように比較する。

# 『紀』 天地未剖、陰陽不分

混沌如鷄子。溟滓而含牙

其清陽者薄靡為天、重濁者淹滯為地

精妙合搏易、重濁凝竭難

故天先成地後定

神聖生其中

洲壤浮漂、譬如猶遊魚浮水上

天地之中生一物、狀如葦牙、便化為神

# 『記』

混元既凝、氣象未効

無名無為。誰知其形

乾坤初分

參神作造化之首

陰陽斯開

二靈為群品之祖

出入幽顯、日月彰於洗目、浮沈海水、神祇呈於滌身

元始綿邈、賴先聖而察生神立人之世

表現と文脈を検討すると、両者の間に共通するところがそれほど多くはないことに気付かれる。さらに『日本書紀』の冒頭の文を

以って『古事記』の本文の冒頭と比較すれば、

古天地未剖、陰陽不分、混沌如鷄子。溟滓而含牙。其清陽者薄靡為天、重濁者淹滯為地。及精妙合搏易、重濁凝竭難。故天先成地後定。然後神聖生其中。故曰、開闢之初、洲壤浮漂、譬如猶遊魚浮水上。於時天地之中生一物、狀如葦牙、便化為神。号国常立尊次国狹槌尊、次豐斟淳尊。凡三神、独化乾道。所以成此純男。

〔日本書紀〕本文

天地初發之時、於高天原成神名、天之御中主神。次高御產巢日神。次神產巢日神。此三柱神者、並獨神成坐而、隱身也。次国稚如浮脂而、久羅下那州多陀用弊流之時、如葦牙因萌騰之物而成神名、字摩志阿斯訶備比古遲神。次天之常立神。此二柱神亦、獨神成坐而、隱身也。……

〔古事記〕本文

線を引いたところだけは類似するが、両文の趣旨と表現は、むしろ異なるところが多い。しかし、ここで『日本書紀』の本文の冒頭部分の表現を以て中国の古典に照らし合わせると、その類似が明らかである。

古天地未剖、陰陽不分、混沌如鷄子。溟滓而含牙。其清陽者薄靡為天、重濁者淹滯為地。及精妙合搏易、重濁凝竭難。故天

先成地後定。然後神聖生其中。故曰、開闢之初、洲壤浮漂、譬如猶遊魚浮水上。於時天地之中生一物、狀如葦牙、便化為神。号国常立尊次国狹槌尊、次豐斟淳尊。凡三神、独化乾道。所以成此純男。

〔日本書紀〕本文

天地混沌如鷄子、盤古生其中。〔三五歷記〕

元氣濛鴻、萌芽茲始、遂分天地。〔五運歷年記〕

天墜未形、馮馮翼翼、洞洞漏漏、故曰大昭。道始虛廓、虛廓生宇宙、宇宙生氣、氣有漢垠。清陽者薄靡為天、重濁者凝滯為地。精妙合專易、重濁凝竭難、故天先成而地後定。天地襲精為陰陽、陰陽專精為四時、四時散精為万物。〔淮南子・天文訓〕

以上の比較で察せられるように、『古事記』の序文と本文、さらに『日本書紀』本文の冒頭、この三者は同じく日本の天地開闢を記載しながら、その表現や趣旨において相違するところが多く、そしてこの三者が中国古典との関わりの度合いを見ると、『日本書紀』はその首位（中国古典の文章の一部をそのまま使っている）を占め、『古事記』の序文はそれに次いで第二位（中国古典の表現を用いて日本神話の筋を概括する）、『古事記』の本文は三者の中でその表現において中国古典との関わり（漢字で記録したために、所々に漢語の語彙が交えている）が最も薄いのであるが、素材には部分的な類似が認められる。このほか、『古事記』序文と

『日本書紀』本文の冒頭部分の表現の出典を見て解るように、両者はその構文する過程において、実に異なる中国古典を吸収したのである。そして両者の構文は、いずれも『古事記』本文の冒頭の部分と違う趣旨を示している。神野志隆光氏も『古事記』の本文と『日本書紀』の本文との相違に気付き、『古事記』は天地のはじまり自体については説かないが、一方の『日本書紀』は天地のはじまりから述べるのである。<sup>④</sup>と指摘している。ただし、氏は両者の差異を両書の構成から論じただけで、中国古典との関係については触れていない。筆者は『古事記』の序文と本文及び『日本書紀』の本文の天地開闢に関する部分を、中国古典との関係において捉らえ、三者の相違点及びその相違点の裏に絡んだ中国古典及び古代神話の投影、さらに中日両国の天地開闢における発想上の共通点と相違点を究明したいと思う。

### 三 加工された中国の神話伝説

『古事記』序文と『日本書紀』本文の冒頭部分の天地開闢の記述は、前述のように、その表現において『周易正義』、『列子』、『老子』、『莊子』、『淮南子』、『三五歴紀』などの中国古典の語句を吸収している。しかし、ここで注意を喚起しなければならないのは、即ち右に掲げた中国の古典及びそれに記されている天地開闢の叙述は、もともと中国の民間に伝わる天地開闢の神話伝説そのまま

の形ではなく、すでに古代の文人や哲学者の手によって加工され、精練され、或いは哲学的に高度に抽象されたものになっているという点である。天地開闢及び国土創成については、中国の民間に伝わる幾つかの神話群が存在していた。近年、中国で出版された『中国神話』、『中原古典神話流変論考』<sup>⑤</sup>などの著書は、この方面の資料を提供している。『中国神話』には、漢民族、白族、モンゴル族、ハニ族、滿州族などの民族間に流布している天地開闢の伝説が収録されている。そのうち、北方の中原地帯に発祥する漢民族の「盤古王開天」、「盤古寺」及び「盤古兄妹」などは、三国時代に呉の人徐整が著した『三五歴紀』、『五運歴年紀』、梁の時代に任昉が著した『述異記』、唐の時代に李冗が著した『獨異志』の記述と部分的に共通するところを持っているが、「女宓補天」及び「伏羲と女宓」などは、中国の南方の思想を代表する老子、莊子の思想と一脈相通する『淮南子』と繋がる。ちなみに盤古による天地開闢の伝説——漢民族の「盤古王開天」を例示すると、その粗筋は次のようになっていいる。

昔、天も無く、地も無く、昼もなく、夜もなかった。天下は丸で大きな鶏子（タマゴ）の如きであった。その大きな鶏子の真中は黄身で、中間は白身で、外側は石のような硬い殻であった。何故か知らぬが、鶏子の黄身から盤古が生まれた。鶏の頭で、龍の体、そして盤龍鶏のように中でわだかまり、両足が曲

がって、故に盤古と呼ばれる。盤古は日に日に大きくなり、天地が無く、昼夜も無い生活に耐えられなくなった。そこで身を伸ばし、曲がった足を立て直し、真っ直ぐに立ち上がった。そして拳で打ち、足で蹴り、口で啄み、肩でぶつかって、このように七、七〇四十九日を経て、ついに鶏子の殻を打ち破った。そこで鶏子の白身と黄身が流れ出て、白身が軽く、上に浮いて天となり、黄身が重く、下に沈んで地となった。その鶏子の殻が粉々になって、黄身に交えて岩となり、白身に交えて星となった。そして白身に交えたやや大きな二つの殻の礫は、一つは太陽となり、一つは月となった。以来、天もあり、地もあり、日もあり、夜もあるようになった。盤古は十万八千才まで生き、死んでからは身は崑崙山と化し、魂は雷神と化した。<sup>(7)</sup>

この神話伝説のポイントを要約すると、即ち宇宙混沌↓独り神の誕生↓力による天地開闢というようになるが、この伝説は、明らかに天地の開闢が独り神の仕業によるものと強調しているのである。

同じく漢民族の盤古による天地開闢の神話伝説には、また「盤古寺」というのがある。その粗筋は基本的に右に掲げた「盤古主開天」と同じであるが、盤古の成長と死後については、異なるところを見せている。

鶏子の殻を打ち破って出た盤古は、天地再び合体するのを心配するので、手で天を支え、足で地を踏んで、このように盤古の体は、日ごとに一丈に延び、天地も日ごとに一丈と離れるようになった。こうして一万八千年が過ぎた。盤古は高さ九万里の巨人に成長し、天地も彼の体によって九万里と引き裂かれた。しかし、盤古が天地を切り開いたことに疲れて、まもなく死んだ。その死後、左の目は明るい太陽となり、右の目はさやかな月となり、髪と髭は星々となって空に散らめられ、口から出る息は、春風や雲や霧となり、声は雷や稲妻となり、体の肉は土地となり、筋や脈絡は道路となり、手足は高山峻嶺となり、骨や歯は地下に埋蔵する金銀銅鉄、玉石となり、血液は江河となり、汗は雨露となり、体の毛は花草樹木となり、魂は人畜鳥獣となった。<sup>(8)</sup>

張振犁（中国の神話研究者）氏の考察によると、盤古による天地開闢の神話伝説は、本来北方の中原地帯に発生したものであるが、その後、部族間の戦争で引き起こした中原地域から南への移民によって、西南地方や南方に流布していた。<sup>(9)</sup> 三国時代（二二〇～二八〇）、呉の徐整が著した『三五歴紀』は、盤古の神話を次のように記している。

天地混沌如鶏子、盤古生其中。万八千歳、天地開闢、陽清為



天、陰濁為地。盤古在其中、一日九變、神于天、聖于地。天日高一丈、地日厚一丈、盤古日長一丈、如此万八千歲。天數極高、地數極深、盤古極長。後乃有三皇。數起于一、立于三、成于五、盛于七、処于九、故到天去地九万里。『芸文類聚』卷一『三五歷紀』より引く

徐整の記述は民間の神話伝説よりかなり簡素化している。天地の開闢が盤古という独り神の力によるという発想には変わりがないが、鶏子の白身と黄身による天地の形成は「陽清為天、陰濁為地」というように抽象化されている。そして両者の最も大きな相違点は、即ち徐整の記述には、盤古の後に「三皇」が加わり、「数起于一、立于三、成于五、盛于七、処于九」という道教の奇数による万物生成の観念が差し込まれたのである。

盤古による開天闢地について、明の時代の周游は、その著書『上古開闢衍繹通俗志伝』の中で、盤古の役割をさらに明確にしている。

（盤古）将身一伸、天即漸高、地便墜下。而天地更有相連者、左手執鑿、右手執斧、或用斧劈、或以鑿開、自是神力。久而天地即分、二氣昇降、清者上為天、濁者下為地、自此混沌茫開矣。

右に掲げた北方の民間に伝わる盤古の伝説とそれを記述した古

典とは、少し異なる点を見せているにもかかわらず、両方とも盤古という独り神の天地開闢の役割と功德を強調し、力強い男性の原理を説いているのである。この独り神による天地開闢の発想と関連して、古代中国の北方にはまた「巨霊」の話が広く流布している。

二華之山、本一山也。当河、河水過之而曲行。河神巨霊、以手擘開其上、以足蹈離其下、中分為兩、以利河流。今觀手迹于華山上、指掌之形具在。脚迹在首陽山下、至今猶存。『搜神記』卷十三

有巨霊胡者、遍得坤元之道、能造山川、出江河。『華岩開山図』巨霊與元氣齊生、為九元真母。『路史・前紀三』有巨霊者、遍得元坤之道、故與元氣一時生混沌。『太平御覽』卷二

かかる巨霊の伝説をみても解るように、天地開闢、国土の創成が独り神によって為し遂げたという発想は、もともと北方に形成されたものであって、これが後に述べる南方の天地自然生成の理論と同じ系統のものではない。

一方、盤古が死んでから万物に化する話は、同じく北方の樂安博昌（今の山東寿光）出身の梁の人任昉が著した『述異記』では、次のように記されている。

昔盤古氏之死也。頭為四岳、目為日月、脂膏為江海、毛髮為草木。秦漢間俗説、盤古氏頭為東岳、腹為中岳、左臂為南岳、右臂為北岳、足為西岳。先儒説、盤古氏泣為江河、氣為風、声為雷、目瞳為電。古説、盤古氏喜為晴、怒為陰。

しかし、同じ内容の話が『五運歴年紀』の中では、次のようになっている。

元氣濛鴻、萌芽茲始、遂分天地、肇立乾坤、啓陰感陽、分布元氣、乃孕中和、是為人也。首生盤古、垂死化身。氣成風雲、声為雷霆、左眼為日、右眼為月、四肢五体為四極五岳、血液為江河、筋脈為地理、筋肉為田土、髮髭為星辰、皮毛為草木、齒骨為金石、精髓為珠玉、汗流為雨澤、身為諸虫、因風所感、化為黎甿。

この二つの記述は、前に掲げた「盤古寺」という神話伝説の後半部と内容的にはほぼ一致しているが、しかし『五運歴年紀』の中の盤古は、天地開闢の神ではなく、天地開闢以後に生まれた神で、しかも誕生した時点で「垂死化身」となっている。これが北方の民間に伝わる「盤古開天闢地」及び「盤古寺」の神話伝説とだいぶ趣旨が違っている。それに「元氣濛鴻、萌芽茲始、遂分天地、

肇立乾坤、啓陰感陽、分布元氣、乃孕中和」という描写も、明らかに南方に生まれた思想家である老子の「万物負陰而抱陽、沖氣以為和。」を踏まえて、道教的色彩が濃厚である。

同じく天地開闢について、徐整の『三五歴紀』に先立ち、漢武帝の時代（前二〇六～後八）、淮南国（淮南とは、九江郡、すなわち今の安徽省北部に当たる。戦国時代には楚国の支配下にあった）の王であった劉安が、その食客として抱えていた書生たちに命じて編纂させた『淮南子』がある。これは『日本書紀』本文の冒頭部分を検討する際に掲げたが、民間の伝説と古典の記述との関係を検討するために、ここで『淮南子』の「精神訓」と「天文訓」に記されている天地開闢の箇所をもう一度例示しておく。

古未有天地之時、惟像無形、窈窈冥冥、芒藏漠閔、項濛鴻洞、莫知其門。有二神混生、經天營地。孔乎莫知其所終極、滔乎莫知其所止息。於是乃別為陰陽、離為八極、剛柔相成、万物乃形。

（『淮南子・精神訓』）

天墜未形、馮馮翼翼、洞洞漚漚、故曰大昭。道始虛廓、虛廓生宇宙、宇宙生氣、氣有漢垠。清陽者薄靡為天、重濁者凝滯為地。清妙合專易、重濁凝竭難、故天先成而地後定。天地之襲精為陰陽、陰陽之專精為四時、四時之散精為万物。（『淮南子・天文訓』）

まず「精神訓」の文であるが、それを現代語に訳すと「むかし天と地がなかったときに、ただ無形としか譬えようがなく、暗く深く混沌とした気が、どこからともなく湧き出でて、果てしなく連なっていた。その中から二神が渾然一体となって生まれ、天地を造り始めた。その事業は大きいこと終極が知れず、滔々たることと止まりが知れなかった。そこで別れて陰陽となり、離れて八方の極が立ち、剛柔が相成りて、万物が形づくられた。」というようになるが、この「精神訓」の文では、天地の開闢が独り神の盤古ではなく、二神によるものだと言張している。その二神の渾然一体の形で生まれたことから見れば、中国西南地方の苗族や瑶族などの少数民族の間に流布している神話伝説の中の「伏羲と女媧」を指すと思われる（馬王堆に出土した文物には伏羲と女媧の交尾図がある）。そうすると、『淮南子・精神訓』に出てくる天地開闢の神は、北方の盤古と系統が違うことになる。ということは、即ち『淮南子・精神訓』が北方の盤古伝説と異なる神話伝説を下敷きにしていることを物語っているのである。

さらに『淮南子・天文訓』に記されている天地開闢には、神の存在さえ認められない。それは天地が混沌としていた時から、漸次に天と地が分離し、次いで時間的、空間的に自然万物が形成されたことを説いているのである。この発想は、本来南方にその端を発した道家の宇宙観から由来している。道家の考え方にしてみれば、道の本源は虚廓にあり、虚廓から宇宙が生じ、宇宙から陰

陽の氣が生じ、その陰陽の精が合して万物を化成する。即ち『列子・天瑞篇』に記されているように、「夫れ形有る者は無形より生ず、則ち天地はいづくより生ずる。故に曰く、太易有り、太初有り、太始有り、太素有り」と。太易は未だ氣の見はれざるなり。太初は氣の始めなり、太始は形の始めなり。太素は質の始めなり。氣と形と質と具はりて、未だ相離れず、故に混沌と曰ふ。この列子の理論は、実に「道家の祖」と言われる揚子江流域の楚文化圏に生まれた哲学者老子の「天下万物生于有、有生于無<sup>⑩</sup>」を踏まえたもので、「無」は、即ち「無状之状、無像之像<sup>⑪</sup>」、その状態は「惟恍惟惚。惚兮恍兮、其中有象、恍兮惚兮、其中有精<sup>⑫</sup>」である。老子はこれを「道」と名付けている。「有物混成、先天地生。寂兮寥兮、獨立而不改、周行而不殆、可以為天下母。吾不知其名。字之曰道。強為之名曰大。大曰逝、逝曰遠、遠曰反。故道大。天大。地大。王亦大。域中有四大。而王居其一焉。人法地、地法天、天法道、道法自然<sup>⑬</sup>」この文を現代語で解釈すると、即ち「宇宙の初めに、渾沌とした何物かがあった。それが天地の分れる前から生じていた。声もなく、姿もない存在であるが、他の何物にも頼らずに独立して変わらない。しかも万物にあまねく行きたっていて怠らない。従って天下の母ということができよう。私はそのものの名を知らない。故にこれに字<sup>あざな</sup>して「道」と言い、強いてこれに名付けて「大」というのである。この道は大きいので、万物を産み続け展開し続け、先へ先へと近いて止まぬ。だが

遠ざかることが極まると、また根源たる道に返ってくる。故に道は大であると言われる。天と地は皆大きな存在だ。王もまた大きい。国の中にはこの四つの大きい存在があり、王もその一つにいる。その秩序として、人は地にのっとり、地は天にのっとり、天は道にのっとりしている。道は自然（ありのまま）にのっとり、という意味である。老子にして見れば、天地開闢の順序は、渾沌たる物⇨道⇨天⇨地⇨人（王）というようになって、これが一周して、また人（王）⇨地⇨天⇨道（渾沌たる物）というように還元して、最後に自然に帰依するのである。ここで、老子は玄妙な冥想の中に身を沈めて、一種の感覚を超越し、経験を超越し、具体的事物を超越した「道」を考え出し、それによって宇宙万物、人類誕生の起源と本質を解釈している。この玄妙な思想は、玄妙がゆえに空洞と曖昧さを帯びており、科学的論拠と合理的な推理が欠けているものであった。従って、このような超経験的な幻想には、感覚と経験の裏付けが必要であった。つまり万物の根源である「道」は、どのようにして「万物」を生み出したか、そして「道」によって生じた万物がどのような内在的な一貫した構造を備えているか、という二つの問題に合理的な説明を加えなければならなかった。そこで、戦国時代に北方の農耕民族の経験に基づいて帰納されてきた二つの万物生成の理論、即ち「陰陽」の説と「五行」の説は、道家の先達にとって、その玄妙且つ高踏な理論を充実させるのに最も適切であった。この「陰陽」と「五行」の思想

は、前後して南方の「道」の原理と融合し、老子の手によってさらに高次元な概念に抽象され、「道」、「無」、「一」などの宇宙の本源が万物を育み出す場合の「仲介」となって、「道」というこの仮説に、直感経験に符合する実証を与えたのである。即ち天地万物の生成する過程は「道生一、一生二（陰陽の二気）、二生三、三生萬物。萬物負陰抱陽、沖氣以為和。」<sup>4</sup>である。

老子の「道」の思想を受け継いで、晋の道教の理論家である葛洪は、その著書『枕中書』の中で、南方と北方の天地開闢に関する理論を中和させ、次のように述べている。

昔二儀未分、溟滓鴻濛、未有成形、天地日月未具、状如鷄子、混沌玄黄。已有盤古真人、天地之精、自号元始天王、游乎其中。溟滓經四劫、天形如巨盖、上無所系、下無所依。天地之外、遼属無端、玄玄太空、無響無声、元氣浩浩、如水之形。下無山岳、上無列星。積氣堅剛、大柔服維、天地浮中、展転無方、若無此氣、天地不生。天者如龍旋回雲中。復經四劫、二儀始分、相去三万六千里。崖石出血成水、水生元虫、元虫生濱牽、濱牽生剛須、剛須生龍。元始天王在天中心之上、名曰玉京山、山中宮殿並金石飾之、常仰吸天炁、俯飲地泉。復經二劫、忽生太元玉女、在石澗積地之中、出而能言、人形俱足、天姿絶妙、常游厚地之間、仰吸元炁、号曰太元聖母。元始君下游見之、乃與通氣結精、

招還上宮。……生天皇十三頭、活三万六千歳、書為扶桑大帝東王公、号曰元陽父。又生九光元女、号曰太真西王母、是西漢夫人。天皇受号十三頭、後生地皇、地皇十一頭、地皇生人皇九頭、各治三万六千歳。

ここで天地開闢の順序は、鶏子の如く混沌たる宇宙に、天地の精たる元始天王（『靈寶度人經』では「元始天王」を「化生諸天、開明三星、是為天根、上無復祖、唯道為身」と解釈している）

——盤古真人がその中を遊し、宇宙が四劫を経てはじめて二儀（陰陽Ⅱ天地）に別れ、そこで万物と神々が生まれるというようになっている。ここで元始天王に北方神話中の英雄である盤古を以て当て嵌めているのである。『呂氏春秋・仲夏紀』では、天地開闢の順序を「太一は兩儀を出だし、兩儀は陰陽を出だす。万物の出づる所、太一に造まり、陰陽に化さる。」と概括している。

一方、老子は「道」という理論のほかに、天地の根源をまた女性のシンボルとされる「女神」（「女神不死、是謂玄牝。玄牝之門、是謂天地之根、綿綿乎若存、用之不勤。」『老子・成象第六』）に譬えて、農耕文化に由来している母神信仰も唱えている。この母神信仰と関係する中国の神話伝説には、「女宓造人」、「女宓補天」などがある。「女宓氏亦風姓、蛇身人首、有神聖之德、代宓犧立、号曰女希氏」<sup>15</sup>。東漢時代の許慎は、『説文解字』の中で、女宓の「宓」の字を「宓、古之神聖女、化万物者也。」と言って、「宓」の字を

既成の神話伝説で説明している。実は「宓」の字は「𡚦」と通じ、うずまく丸い穴を表す象形文字である。即ち女性の生殖器のシンボルで、老子の万物を生み出す「玄牝」と同じ意味である。

女宓は二つの偉業を為し遂げた神話伝説に伝えられている。その一つは、天を補い洪水を止めること、即ち「往古之時、四極廢、九州裂、天不兼覆、地不周載、火熾炎而不滅、水浩洋而不息、猛獸食顓民、鸞鳥擾老弱。于是女宓煉石色石以補蒼天、斷鯀足以立四極、殺黑龍以濟冀州、積葦灰以止淫水」<sup>16</sup>。ここでは、女媧の自然の秩序を回復する功労を賞賛している。しかし、『列子・湯問』及び『論衡』には、これと趣旨の違う話が載っている。「共工與顓頊爭為天子、不勝、怒而触不周之山、使天柱折、地維絕。女宓銷煉五色石以補蒼天、斷鯀足以立四極。」（『論衡・談天篇』）、ここでは、女宓が自然の秩序を回復する功労者というより、男性の神に破壊された世界を修復するという女神としての威力と権威性が強調されているのである。

女宓の為し遂げたもう一つの偉業は、人間を造ることである。「天地開闢、未有人民。女宓搏黃土作人、劇務、力不暇供、乃引繩於絙泥中、拳以為人。故富貴者、黃土人也、貧賤凡庸者、絙人也」<sup>17</sup>。富貴人と貧賤人の区分は、明らかに後世の人が階級社会に基づいて加えた概念であるが、女宓をめぐる神話は、言うまでもなく母神の存在を示す女性原理を説いているのである。

ここで、われわれが注目せねばならないのは、即ち女宓の神話

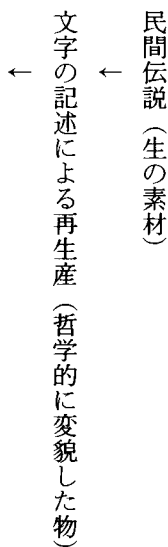
伝説と盤古の神話伝説が示されているように、中国古代の天地開闢をめぐる神話伝説には、もともと二つの系統（女性原理を唱えるものと男性原理を唱えるもの）が併存していたのである。その裏には、中国の上古時代における母系社会が父系社会に移り変わるという歴史的要素が潜んでいると考えられる。秦、漢以後、この二つの系統の神話伝説、即ち一人の男神（盤古）と一人の女神（女宓）がそれぞれ単独に人間を造った話は、男女二神の結合によって人間を造った、というように変貌したのである。それが即ち伏羲と女宓との兄妹結婚である。つまりこの天地創造、人間誕生の神話は、女神↓男神↓男神と女神との結合へ、という順序に沿って移り変わってきたのである。道教はこの変貌を次のように理論化している。

分陰分陽、兩儀立焉。……乾道成男、坤道成女、二氣交感、化生万物、万物生生而變化無窮焉。惟人也得其秀而最靈。（『太極圖説』）

女性原理を説く神話には、また「西王母」、「玄女、素女」などがあるが、これらの神話群は、いずれも女性原理の強調と母性社会への回帰とノスタルジーを匂わせている。

以上見てきたように、中国古代の天地開闢に関する理論は、民間に伝わる神話伝説をその素材とし、道教的色付けを経てその完

成を遂げたのである。その理論の深層には、本来北方的な発想と南方的な発想が潜んでいることが否めない。そして北方的な発想は「独り神」の存在を強調し、南方的な発想は道教の玄妙な色彩が濃いのである。しかもこの両方の記述は、民間に伝わる神話伝説そのままの形ではなく、先達の手によって再加工され、精練され、哲学的に高度に抽象化されたものである。従って、前に例示した『古事記』の序文と『日本書紀』の本文の天地開闢に関する中国神話の影響も、もともと中国の民間に流れている天地開闢の神話伝説そのものによるというより、むしろ思弁的哲学思想の発達した中国の春秋時代の先達たちの手によって加工され、高度に抽象化された宇宙観、その宇宙観を記載した書物によったものだという方が適切であろう。これを図式すると、次のようになる。



しかし、ここで強調しなければならないのは、即ち生の素材と再生産の間には、変容変形が存在しており、同一視することができないという点である。しかも再生産の過程においても、空間（異

なる地域、異なる民族、異なる哲学者」と時間（異なる時代）の差によって、出来上がった説もそれぞれ違うわけである。さらに『古事記』と『日本書紀』が中国古典神話の記述を受容する場合にも、当然日本なりの取捨選択と再加工及び変形変容があったのである。

#### 四、受容と変貌の軌跡

まず天地未開闢についての描写であるが、『古事記』の本文は、「天地初発之時」という表現を除いて、中国古典にその出典を求めることが難しい。それに比べて『古事記』の序文と『日本書紀』の本文は、その趣旨や表現において、いずれも中国古典を踏まえている。ただし仔細に検討すると、『古事記』序文の「混元既凝、

氣象未効。無名無為、誰知其形。」は、主として『老子』、『列子』などの中国の南方の思想家の理論を踏まえているが、「乾坤初分、參神作造化之首、陰陽斯開、二靈為群品之祖。……日月彰於洗目」は、前に掲げた「盤古王開天」、「盤古寺」などの神話伝説を記録した『三五歴紀』、『述異記』及び北方と南方の発想を中和した『枕中書』と共通するところを持っている。ただ「万物造化之首」は「盤古」のような独り神ではなく、「參神」（『三五歴紀』の「後乃有三皇」と数字が同じ）となったのである。一方『日本書紀』本文の方は、基本的に『淮南子・天文訓』の表現をそのまま使っ

ているが、そのうち「混沌としていること鶏子の如く」という表現だけは、『淮南子』ではなく、『三五歴紀』の「天地混沌如鶏子、盤古生其中」の前半句と完全に一致している。そしてこの後半句の「盤古生其中」は、『日本書紀』では「神聖生其中」となっており、構文が同じであるが、『日本書紀』の場合は「盤古」を「神聖」（『三五歴紀』の「神於天聖於地」という一句の「神」と「聖」の字を取って組み合わせたものと思われる）に切り替えたのである。なぜ『日本書紀』の本文は『淮南子・天文訓』を下敷きにしていないから、右に掲げた箇所だけは、独り神である盤古の出生を記述する『三五歴紀』のものを引用しているのか。私見では、『日本書紀』の著者は天地開闢を記述するときに、『淮南子・天文訓』と『三五歴紀』という二つの中国古典を参考にした可能性があるが、ただし『三五歴紀』の天地開闢が盤古という独り神の力による記述は、日本固有の神話伝説或いは日本古代の発想（例えば天地の開闢は独り神ではなく、參神或いは天つ諸神、『万葉集』では「八百万、千万神」（巻二・一六七）という複数の神による）と異なるがために、一句だけ引用して、そのほかは天地自然生成の原理を唱える『淮南子・天文訓』を吸収したかもしれない。

『古事記』の序文、本文と『日本書紀』の本文には、独り神或いは巨人の力による天地開闢という発想が認められないが、その代わりに、「天之御中主神」（『紀』に国常立尊）、「高御産巢日神」（『紀』に国狭槌尊）、「神産巢日神」（『紀』に豊斟渟尊）という

「參神」が、天地開闢の神として登場するのである。この參神について、『古事記』の序文はただ「參神作造化之首」という一句だけで描写し、ほかに何も触れていない。『古事記』の本文は、この「參神」が高天原に誕生し、それぞれの役割分担を意味する名前——「天之御中主神」（天の中央にあって宇宙を統一する）、「高御産巢日神」（宇宙の生成を司どる）「神産巢日神」（万物の生命の母神）——が付けられているが、具体的な行動の記述がなく、參神いずれも単独の神として、誕生した時点で身を隠したのである。これに対して『日本書紀』の本文は、「參神」の名前に皆「尊」の文字を使い、そのうち国常立尊の誕生については、「高天原に成れる」のではなく、国が魚の水上に浮んでいるような状態の中に、天地の間に葦の芽に似ているものが生まれ、これが国常立尊となって現れたのであると、わりあい具体的に描写している。『古事記』本文にも「国稚く浮きし脂の如くして久羅下那州多陀用弊流時、葦牙の如く萌え騰る物に因りて成れる神」という相似する描写があるが、それは国常立尊に相当する天之御中主神の誕生についてではなく、「參神」以外の「宇摩志阿斯訶備比古遲神」の誕生状況を述べているのである。ここでも両者が相違しているが、ただし宇宙の初の頃に、国が水上に浮んで、葦の芽のようにもえあがる物が神になったという（神が力によるのではなく、自然に生成した）点においては両者の発想が同じである。

この「參神」の発想を以て中国古典と比較すると、まず『三五

歴紀』の記述には、盤古の後に「乃有三皇」という記述がある。

この三皇は「天皇」、「地皇」、「人皇」或いは「伏羲」、「女媧」、「神農」を指すとされている。「天皇」「地皇」「人皇」を指す場合は、中国の古典に具体的な記述がないが、「伏羲」「女媧」「神農」を指す場合は、いずれも物語風な伝説が伝わっている。そして天、地、人を意味する言葉には、また「三元」「三儀」「三極」「三才」などがある。『古事記』序文が下敷きになっている唐の長孫無忌の「進五經正義表」には、「混元初闢、三極之道分焉」とあり、「進律疏議表」には「三才既分」とあるが、この「三極」と「三才」は、具体的な神を指すのではなく、天、地、人の泛称である。従って『古事記』の「參神」は、これに等しいとは言えない。名前の文字によって役割の分担を意味する『古事記』の三柱神（天之御中主神Ⅱ天の中央にあって宇宙を統一する神、高御産巢日神Ⅱ宇宙の生成を司どる神、神産巢日神Ⅱ万物の生命の母神）の構成と相似するのは、前に挙げた『呂氏春秋・仲夏紀』の「太一出兩儀、兩儀出陰陽。万物之出所、太一造化陰陽」であるが、しかし道教の「太一」は、天の中心——北極にある「北辰星」を指す場合もあるし、元始天王（盤古）を指す場合もある。日本思想大系『古事記』の補注は、「天之御中主神」がこの両者と密接な関係があると、これまでの研究を紹介しているが、しかし道教の「北辰星」の場合は、その周りにまた「傍らの三星」、「後ろに句がる四星」、さらに「之れをめぐりたすけ衛る十二星」がある。『古事



『記』本文の「天之御中主神」の後に誕生した神世七代の神の数が、併せて十七人である。数字において必ずしも一致しているわけではない。飯島忠夫氏は「天之御中主神」について、「六朝時代の枕中書に天の中心にいるという元始天王の思想の影響<sup>18</sup>」によると指摘しているが、前述のように、元始天王は葛洪の『枕中書』の中で、独り神である「盤古」を指し、その盤古がもとと天地開闢の際に具体的な行動を以て臨んでいたが、「天之御中主神」にはそれが認められない。それから「太一出両儀」の両儀は、陰陽を指し、伏羲と女宓のことを意味するが、これが「高御産巢日神」や「神産巢日神」ではなく、伊邪那岐と伊邪那美の男女二神に相当すると思われる。従って『古事記』本文の三柱神は、表面のみから見れば、中国の「太一」と「両儀」或いは北辰星に似ているかも知れないが、中味を吟味すると、また似而非なものになってしまうのである。

『日本書紀』に登場する参神、その名前に「尊」の文字が付いているのを見れば、道教の三清神である「玉清境元始天尊」「上清境靈宝天尊」「太清境道德天尊」と相似する。ただし道教の三尊神の場合も、右に掲げた太一兩儀、北辰星と同じく、その裏には一連の道教の信仰及びその誕生をめぐるさまざまな伝説が付き纏っているが、日本の参神のように誕生して直ぐ身を隠したのではない。従って『日本書紀』と『古事記』に登場する参神は、日本の学者が指摘しているように「信仰的基盤を持たず、物語の展

開に何ら内容的関連を有していない」、「観念的に造作されたもの<sup>19</sup>」である。しかし『古事記』の作者は、なぜこのような性格の神を『古事記』の冒頭に差し入れたのであろうか。その原因を後の神々の誕生と併せて考えてみたい。

『古事記』本文では、「天之御中主神」に続いて「高御産巢日神」と「神産巢日神」が生まれ、この三柱神の後に「宇摩志阿斯訶備比古遲神」と「天之常立神」という二柱神が加わって五柱の神となり、その次に神々が生まれて併せて神世七代を構成している。この一↓三↓五↓七の奇数による神の誕生は、先学の指摘している通りで、老子の「道生一、一生二、二生三……」及び『三五歴紀』の「数起于一、立于三、成于五、盛于七」と共通している。道教の文献『真靈位業図』（陶弘景著）にも、道教の神仙をそれぞれ左、中、右七つの階層に分けている。ただし、右にも述べたように、中国の古典に登場する神々（道教の仙人も含めて）には、殆ど物語風な伝説が絡んでいる。例えば盤古（力によって天地を開闢）、伏羲（八卦を発明）、女宓（鍊石補天）、神農（農業を創立）などがそれである。道教の場合も仙人に伝説中の神を以て当て嵌めることが多い。これに対して『古事記』の本文に登場する別天神、神世七代の神、それに伊邪那岐と伊邪那美を加えれば、併せて十七人の神のうち、七柱の神が何もせずに誕生して身を隠し、その他の神も伊邪那岐と伊邪那美を除いて、殆ど名前が並べられただけで事蹟が伴わない。日本思想大系『古事記』の

「補注」は、このような神々が『古事記』の本文の冒頭に登場する「その最大の理由の一として国際的契機を考える必要があると思われる。記紀の原型の成立する推古朝の当面した課題は、対外的には中国王朝の世界帝國的秩序の中に自らを「大国」として位置付けるということにあり、その前提として王権の正統性を示す必要があった。」と分析している。私もこの分析が適切だと思いが、ここでもう一つの理由も考えられるのではないかと思う。即ち『古事記』と『日本書紀』の著者は、この両書を作るときに、歴史書を作成する経験がなかったために、中国の歴史書のスタイル（神話伝説中の人物、「三皇」、「五帝」から始まる）を模倣し、或いは右に例示した道教の仙人系譜の影響があつて、本来日本の神話伝説中には存在しなかった神々を、中国の神の系譜を真似て具体的な描写をせずに「隠れ身」の形で、『古事記』本文の冒頭に挿入せざるを得なかったのではないか。実に、この「身を隠したまひき」という発想も、また中国の道教にその根源を求めることができる。東晋時代の葛洪が編纂した『神仙伝』には、「然神仙幽隠、與世異流。」（序）、「隠其身而莫之見。」（彭祖）とある。つまり道教の神仙は、普通姿が現れず、幽隠として世と流れを異にする存在である。この神仙幽隠の発想は、もともと日本神話に無かった神々を挿入する日本史書の編纂者にとってまさに好都合であつたろう。

参神が誕生するときの様子については、福永光司氏は『道教と

古代日本』という著書の中で、『古事記』本文の「くらげなすただよへる時、葦牙の如く萌え騰る物に因りて成れる神」という描写が、「西暦二世紀、後漢の魏伯陽によつて撰述されたという道教の神学教理書『周易参同契』（『道蔵』太玄部）巻上に「陰陽の始め、玄（水）は黄牙（黄色の芽）を含む。……金を水母と為し、母は子を胎に隠す。水は金の子にして、子は母の胞に藏る。（胞胎より生まれ出でし）真人は、至妙にして有るが如く亡きが如く、大なる淵に髣髴として、乍は沈み乍は浮かぶ」を踏まえた文章表現であろうと指摘している。『古事記』本文の場合は氏の指摘する通りであるかも知れないが、しかし『日本書紀』本文の「譬如猶遊魚浮水上。於時天地之中生一物、状如葦牙、便化為神」の場合は、その表現が氏の挙げた文章と違うので、それに出典を求めることができない。

伊藤清司氏は『日本神話と中国神話』（昭和五十四年学生社出版）という著書の中で、このような「浮き島」型の伝承の類似例として、『列子・湯問篇』、『淮南子』、『山海経』、『玄中記』、『列仙伝』などの中国古典の記述及び中国西南地方の「魚の国土」という伝承を挙げているが、しかしこれらの中国古典の記述と「魚の国土」の伝承は、山や島及び大地の形成、或いはそれを載せる亀と魚についての描写であつて、神の誕生について触れているものが殆どないのである。伊藤清司氏の考察の補足として、ここで『中国神話』に収録されているハニ族の「天、地、人」という神話伝説を

挙げたい。その神話伝説には「遠い昔、世間に混沌たる霧が充満し、霧が声も無く、息も無く漂って、どれほど年が経たか知らず、とうとう果てしない海になった。海から首尾が見えない大きな魚が生まれ、その魚は天も無く、地も無く、空しい宇宙を見て、右の鰭を上にあげ投げ天を為し、左の鰭を下に投げて地を為し、そして体を揺り動かして七対の神と一対の人間を送り出した。これで天と地、神と人間が誕生したのである。」という節があつて、魚が海に浮き、体を揺すって神が誕生するという点では、『日本書紀』のそれと類似するが、残念ながら中国古典には、これと似ているような記述が見当たらない。

富久

孫

『古事記』の本文における国土創成と国つ神々の造りは、天つ神の詔を受けた伊邪那岐命と伊邪那美命の男女（兄妹）二柱神によつて行われたのである。この男女二神の国土創成は、中国の古典『淮南子・精神篇』の中の「有二神混生，經天宮地」の記述、及び「伏羲と女媧」という神話伝説を想起させられるが、二神の天の柱をめぐって互いに呼び掛ける部分は、漢民族の神話「伏羲兄妹製人煙」の中の「兄妹結婚を実現するために、女媧と伏羲が山を巡って追い掛ける」部分と似ているし、また道教の書籍『洞玄子』の中の「夫天左旋而地右回、春夏謝而秋冬襲、男唱而女和、上為而下從、此物事之常理也。」と類似する。即ち、天（男性）が左から、地（女性）が右から回す部分は「汝者右自廻り逢へ。我者左自廻り逢はむ」に相当し、「男唱而女和」は、「女人先づ

言へるは不良し」と同じで、男性から先に声を掛けなければならぬ」と強調している。

但し『古事記』の中の女神・伊邪那美命が、火を司どる火之野芸速男神を生む際に、陰處を焼かれて死んでしまい、その死後、黄泉国で「於頭者大神居、於胸者火雷居、於腹者黒雷居、於陰者拆雷居、於左手者若雷居、於右手者土雷居、於左足者鳴雷居、於右足者伏雷居」という恐ろしい悪魔に変身した点は、『淮南子・精神篇』と異なるし、また天地の異変や男性の神によつて破壊された自然の秩序を修復し、人間を造り出した英雄の女神「女媧」の伝説とも相違している。伊邪那美命は、醜い女神及び身体から生まれ出た八柱の雷の神に命じて、禁を破り御殿に入った夫を追跡させたが、夫の伊邪那岐命は、十拳剣を振舞い、桃の実を投げてそれと対抗した。最後に、伊邪那美命は「汝國之人草、一日絞殺千頭。」と言って、夫を脅かしたが、夫の伊邪那岐命は「是以一日必千人死、一日必千五百人生也。」と応答して、ようやく悪魔に変化した妻を圧倒した。この節で、伊邪那美命の身体から生まれ出た八柱の雷の神は、『山海經・海内東經』の「鼓其腹則雷」及び道教の呪語の「雷大雷二雷三雷四雷五」を想起させられ、桃の実で対抗するところは、『荊楚歲時記』に記されている「桃者五行之精、能压服邪氣、制御百鬼。」という中国の民間に流行る信仰と共通すると思われるが、しかし女神から悪魔の如きに変身する筋は、中国の神話には殆ど認められない。中国神話中の西王

母は「豹尾、虎齒而善嘯、蓬髮<sup>②〇</sup>」ではあるが、それは変身してそのようなものではなく、もともと威厳と威力を強調するため、恐ろしく描かれただけである。

以上を纏めると、即ち天地開闢をめぐる『古事記』の序文や『日本書紀』の冒頭部分の表現及び発想には、中国古典、特に道教の宇宙観の投影が濃い。『古事記』の本文は、その素材の面においては、中国及びその他の地域、民族の間に伝わっている神話伝説と部分的に類似性を持ち、その叙述（文字化される過程）においては、ある程度中国の儒教と道教の部分的観念の挿入があったにもかかわらず、基本的に日本在来の神話伝説を説いているのである。従って『古事記』の序文と本文は、實際上、二つの体系に分けられると言える。即ち、序文は中国の天地開闢、道教的宇宙観に浸潤されたもので、本文は基本的に日本固有の神話伝説の特質を保っていると言える。

## 五 原因の究明と推論

なぜ『古事記』の序文はこれだけ中国古典の表現を踏まえて、而して本文はそれと違う傾向を示しているのか。この謎を解く鍵は、ほかでもなく『古事記』序文そのものにあると私は思う。

『古事記』序文の撰者、元明天皇の臣下太安万侶（？―七三年）

は、『古事記』の成立経緯について、序文第二段で次のように記されている。

於是天皇詔之、朕聞、諸家之所賣帝紀及本辭、既違正實、多加虚偽。當今之時不改其失、未經幾年其旨欲滅。斯乃、邦家之経緯、王化之鴻基焉。

つまり『古事記』が成立する当時に、壬申の乱に勝ち抜いた天武天皇は、新しい国家造りを目指して、大陸の律令制度を導入する一方、中国の史書典籍の系列に学んで、日本の初めての公の史書の整備に着手したのである。その段取りとしては、まず皇室や諸氏族に伝わっていた帝紀や本辭を「削偽定實」して、舎人の稗田阿礼にそれを誦み習わせた。しかし、それを文字で記録するに至らないうちに天武天皇が亡くなり、その後元明天皇の時代に入って、ようやく太安万侶の手で、稗田阿礼の誦み習わせたものを文字で記録するようになったのである。この記述は、われわれに次の情報を提供している。即ち天武天皇の時代には、文字で史書を編纂する力がなかったか、或いは漢字を自由に扱って文章を書ける人を見付からなかったのかも知れない。さもなくば、天武天皇は、整理した帝紀、本辭をわざわざ稗田阿礼に誦み習わせる必要がないのではないか。稗田阿礼に誦み習わせた内容を太安万侶によって記録する。すると、次のような現象が起こったのである。

敷文構句、於字即難。已因訓述者、詞不逮心。全以音連者、事趣更長。

富 久 孫

この「敷文構句、於字即難」という現象は、『古事記』の序文の作成には存在していなかった。何故かという、序文は全部純粹な漢文で書かれているから「訓述」と「音連」の必要がなかったのである。太安万侶を悩ませ、腐心させたのは、ほかでもなく『古事記』の本文の方である。つまり稗田阿礼に誦み習わせた日本の神話伝説を和漢交じりの変態漢文で記すために、右のような難しさが生じたわけである。仮にそれを『日本書紀』のように純粹漢文で書くなら「於字即難」、「詞不逮心」のようなことはなかったであろう。ということは、即ち太安万侶が漢字で『古事記』を記録する時点で、まだ和漢交じりの変態漢文に馴れていなかったのではないかと推測できる。一方、『古事記』序文の表現と構成を見れば、その部分的な箇所は、確かに唐の長孫無忌の「進五經正義表」と「進律疏議表」を踏まえているが、しかし文章の構成と文章表現の天衣無縫の完璧さ(四六駢体や対偶句使用の巧みさ、副詞、形容詞の使い方や動詞語順の正しさなど)は、大学寮で何年間か漢文を勉強した人の仕業だとは思えない。従って、元明天皇の時代に、漢字で『古事記』を編纂したと言われる太安万侶は(自由に漢字を操り、生粋な漢文が書けた点から判断すれば)帰

化人である可能性もないとは言えない。しかも『古事記』序文の中国古典、特に道教文献に対する受容の多い点から見れば、太安万侶が道教の理論に深い造詣を持っている人物だと推測できる。ただし、残念ながら太安万侶についての資料が少なすぎるために、

ここで大胆な推測しかできない。一方、稗田阿礼は記憶力抜群の暗誦朗詠家ではあるが、漢字漢文で歴史書を著する力がなかったか、或いは不十分であったとも思われる。その結果、この素質の違う二人は『古事記』の作成を担当したため、『古事記』の序と本文が性質の異なるものになってしまったのである。つまり『古事記』の本文は、基本的に太安万侶が稗田阿礼の誦み習わした内容(日本在来神話伝説)に基づき、不慣れの変態漢文で記録したもので、序文は、中国古代の上表文を手本とし、完璧な漢文で書かれて『古事記』の本文の前に付き加えられたのである。

このように、『古事記』には、大陸外来の漢文的なものとは日本在来の和式的なもの、という二つの要素が共存している。この二つの要素は、序文と本文に示されているように、「漢化的外形」と「和式的内在」という形になっている。松前健氏が指摘しているように「七、八世紀の大和朝廷の貴族たちによって記録された『古事記』や『日本書紀』『風土記』『万葉集』などの古典には、その数世紀以前から持ち伝えて来た原始的な信仰から、かなり組織化され、高度化されたパンテオンの理念までの新旧の要素が混在しているのである<sup>2)</sup>」。換言すれば、日本の原始神話も組織化

され、高度化される過程において中国古典が添加剤として挿入されたと言える。これはもちろん古代において、文明の先進国と文明の後進国との間によく発生する影響関係によるものであるが、ある意味で巨大な文明国の隣に位置している日本古代の宿命であったかも知れない。そして前に問いた序文と本文との相違の原因もまさにここにあると私は思う。そして序文と本文のような相違は、両者が見事に雑糅融合する形で、日本の古代文化、文学の終始を貫いていると言える。その二つの要素を分離し、その関係を究明することこそ、今日比較文学の研究に携わっているわれわれの使命だと言えよう。

## 注

- (1) 賀茂真淵が明和五年三月十三日付で本居宣長に送った書簡の一節『本居宣長稿本全集・第二輯』に収録
- (2) 昭和十年『国語と国文学』十二卷二号
- (3) 福永光司著『道教と古代日本』人文書院一九八七年初版
- (4) 神野志隆光著『古事記の世界観』吉川弘文館昭和六一年出版
- (5) 陶陽、鐘秀編集『中国神話』上海文芸出版社一九九〇年四月出版
- (6) 張振犁著『中原古典神話流變論考』上海文芸出版社一九九一年出版
- (7) 「盤古王開天」陶陽、鐘秀編集『中国神話』（上海文芸出版社）に収録

- (8) 「盤古寺」陶陽、鐘秀編集『中国神話』（上海文芸出版社）に収録
- (9) 「盤古神話新論」張振犁著『中原古典神話流變論考』上海文芸出版社一九九一年出版
- (10) 「老子四十章」
- (11) 「老子十四章」
- (12) 「老子・二十一章」
- (13) 「老子」二十五章
- (14) 「老子四十二章」
- (15) 「史記・補三皇本紀」
- (16) 「淮南子・覽冥篇」
- (17) 「太平御覽」卷七・「風俗通」より引く
- (18) 日本思想大系『古事記』補注・上巻2「天御中主神」
- (19) 日本思想大系『古事記』補注・上巻8「神世七代」
- (20) 『山海經・西次三經』
- (21) 松前健著『古代信仰と神話文学・その民俗論理』弘文堂出版