

## 盤古說話と記紀神話

廣 畑 輔 雄

### 一

記紀神生み神話と盤古說話について考察するに當つて、順序として中國の盤古說話が日本の記紀神話の中に入つてくる可能性があつたか、またその流入の必然性があつたかといふことから始めたい。<sup>(1)</sup>その可能性について見ると、まず、盤古說話は、それが文獻にあらわれてくる時代、すなわち三國の時代から南北朝にかけて中國に盛んに行なわれたと考えられる。一方、彼我兩國の交渉は、漢書の地理志に、「樂浪の海中に倭人あり。分れて百餘國となる。歲時を以て來りて獻見すると云ふ」とあるのにはじまり、その後、時に盛衰はあつたのであろうが、續いてきた。南朝劉宋（四二〇～四七八）の時代になると、兩王朝間に深い交渉のあつたことが宋書の倭國傳によつて知られる。その後、隋の時代になると、わが推古朝との間に盛んな交渉が行なわれるようになり、わが國は、彼の學の文化を吸収することに非常な熱意と努力を傾けることになる。盤古說話が彼の地で盛んに行なわれた時代は、大體において彼我の國交も亦漸く盛んになろうとしていた時期であるから、その流入の可能性は十分に考えられる。また盤古が南方系說話であり、<sup>(2)</sup>朝廷との交渉をもつていたということも、この可能性を大きくする。

ちなみに宋書倭國傳と隋書倭國傳によつて、日本神話成立の時期についての考察を試みると、宋書におけるがごとき時期よりも、隋書におけるがごとき状態において、その成立の可能性は大きいと考えられる。有名な倭の五王についての宋書の記事を検討するに、その宋よりする五王の評價は、最後の倭王武に至つて最も高められている。とは言え、順帝の昇

明二年武よりする上表文は、「封國は偏遠にして、藩を外に作す」「臣、下愚なりと雖も、忝なくも先緒を胤ぎ、統ぶる所を驅率し、天極に歸崇し」と、彼に對し臣禮を執つて書かれている。これに對し、この文が歸化人によつて書かれた爲とか、在韓の將軍連によつて書かれた爲とか、いろいろ辯護もあるが、この上表において倭王武が得ようと願つた。「使持節都督、倭・百濟・新羅・任那・加羅・秦韓・慕韓七國諸軍事、安東大將軍、倭國王」の稱號が、順帝によつて、そのまま認められず、百濟の二字を除き、七國諸軍事を六國諸軍事として許されるという有様であつたことを思うと、臣禮を執つた上表文の書かれた理由が分る。恐らくこの上表文は歸化人等によつて書かれたものであらうが、歸化人以外の者の手によつて書かれたとしても、結果は類似の文章として残されたであらう。こういう事情や、文章の底にある精神は、かの誇り高き國土統治の神々に關して語つた雄大な神話の精神とは背戾する。また上表文に見られるところでは、王朝の關心が文化政策に向けられているとは見られない。五世紀はまだ記紀神話のような、文化政策上の産物の現われてくる時代ではない。隋書の倭國傳の記事は大體わが推古天皇時代の事情を述べたものと思われるが、それによると、わが國の制度が次第に整い、文化的に眼覺めてゆく有様が彼等の目に映つている状態がうかがわれる。わが使者は、「聞く、海西の菩薩天子、重ねて佛法を興すと、故に遣わして朝拜せしめ、兼ねて沙門數十人、來つて佛法を學ぶ」と文化吸収の熱意を示し、「倭王は天を以て兄となし、日を以て弟となす」と國情を述べている。またわが國書に、「日出づる處の天子、書を日没する處の天子に致す、恙無きや、云々」と述べてあつたというのは、あまりに有名である。後論するように、記紀神話の中には、推古朝あるいはそれ以後の要素と考えられるものが見受けられるので、この時期が神話作製時代の中に含まれることは否定できないであらう。内に蘇我氏という一大敵國をかかえながら、内政・外交に、また學術の面に大飛躍を示したこの推古朝という時代は、神話作製の過程にあるにふさわしい精神的高揚の時代である。

盤古説話が記紀神話の中に入り込んでくる可能性が考えられるなら、次はその必然性を検討するのが順序である。まず、記紀神話が、當時のわが天皇家、皇室の祖先の物語という性格を非常に強く持つてることが承認され、わが國の天

子を表わすに用いられる天皇の語が、中國より取り入れられたものであると承認される必要があるが、これは容易になされるであらう。<sup>(6)</sup> 記紀の神話に、天皇家祖先の物語という性格が強く、日本天皇の稱號、概念が中國の「天皇」より來ているとすれば、――日本で從來用いられていた稱號では、大地域の支配者となつた後の權威保持に不便なため、こういうものまで中國に仰がなければならなかつたという當時の事情より考えて、――日本の天皇の祖先の物語りも、中國の「天皇」の祖先の物語によつて作られる可能性は大きい。そして中國において、三國より南北朝の時代にかけて「天皇」の祖とされたのが、盤古と呼ぶ神であつたのである。中國において盤古が文獻にはじめて現れてくるのは、三國吳の徐整の三五曆記であらう。この書は、多くは散佚してしまつてゐるが、藝文類聚・太平御覽等に收められているものによつて見るに、未有一天地之時、混沌狀如雞子、盤古生其中、一萬八千天地開闢、清陽爲天、濁陰爲地、盤古在其中、一曰神於天、聖於地、天高一丈、地厚一丈、盤古日長一丈、如此一萬八千歲、天數極高、地極深、盤古極長、後乃有三皇、とある。盤古は混沌の中に生じた元始の神であり、その後三皇があらわれたとされている。この三皇は、藝文類聚卷十一、太平御覽卷七十八、等によれば、天皇・地皇・人皇であり、盤古の後に天皇があらわれたとする系譜は三五曆記にはじまることが知られる。

日本書紀の冒頭に、淮南子と三五曆記の文が引かれていることは有名であるが、その天地の成立を述べた後、「然後神聖生其中焉」としてあるのは、三五曆記の、「神於天、聖於地」「盤古生其中」の文に基づいて書かれたものであらう。とすると、書紀の冒頭のこの文が書かれた頃は、三五曆記に述べられている盤古と天皇の関係はわが國に知られていたはずである。この關係の知られたのがいつの時代まで遡りうるかは判斷に苦しむが、わが神話に作られた頃は、歸化人、彼我の使者、あるいは朝鮮よりの來朝者等によつて、伝えられていたことが考えられる。ただそれが文獻によるものか、傳聞によるものかわからない。盤古説話が伝えられていたとすれば、そのことはすなわち該説話流入の必然性につながるものである。書紀の「然後神聖生其中焉」の文が、わが開闢神を中國の盤古に擬している點を見逃せないが、これについては

後述することにする。

三五曆記よりやや下つて、晋の葛洪の枕中書には、

昔二儀未分、溟滓鴻濛未有成形、天地日月未具、狀如雞子、混沌玄黃、已有盤古真人、天地之精、自號元始天王、遊乎其中、溟滓經四劫、天形如巨蓋、上无所係下无所依（中略）、元始天王在天中之上、名曰玉京山、山中宮殿並金玉飾之、（中略）元始君經一劫乃一施太元母、生天皇十三頭、治三萬六千歲、書爲扶桑大帝東王公、

とされている。これによると、盤古は盤古神人という神仙で、元始天皇（元始天尊）と同一神とされ、天皇―扶桑大帝とも號する―を生んだとされている。この神仙としての盤古と「天皇」が日本に知られていたかどうか、次に推論を試みる。日本上代の文獻には、天皇や皇族を神仙化した表現が多く見られる。日本書紀の景行紀には日本武尊の最後について、

時日本武尊化白鳥、從陵出之、指倭國而飛之、群臣等因開其棺櫬而視之、明衣突留而屍骨無之  
と述べてあるが、これを抱朴子卷二論仙の、

按仙經云、上士舉形昇虛、謂之天仙、中士遊於名山、謂之地仙、下士先死後蛻、謂之尸解仙、今少君必尸解者也、近世壹公將費長房去、及道士李意期將兩弟子、皆在郢縣、其家各發棺視之、三棺遂在竹杖一枚、以丹書杖、皆尸解者也、とあるのに比して見ると、景行紀は日本武尊を尸解仙として神仙化していることが分る。懷風藻の詩にも、天皇や皇族を神仙に見たてた表現が多い。美努淨麻呂の五言春日應伊、與馬養の五言從駕應詔、大石王の五言侍宴應詔、石川石足の五言春苑應詔、田中淨足の五言晚秋於長王宅宴、長展王の五言元日宴應詔、釋道慈の五言在唐奉本國皇太子等の詩には、神仙化によつて帝徳を讃した詩句が見られる。天武天皇は書紀によると、「天渟中原眞眞・天皇」と書かれている。この名稱の意味を考えてみると、「天渟中原」はしばらくおき、「羸眞人」はおそらく羸洲眞人の意であろう。天武朝九色の姓の中で皇別を眞人と稱することを考え合せて、天武天皇―それは天皇としての自覺を最も強く持つた天皇と考えられるが

―は自らを神仙に比し名號にこれを誇示したものであろう。天皇が難を避けた吉野の地が、懷風藻などで神仙の棲む地とされるのも故のないことではないかと思われる。このように見てくると、當時神仙化ということは、帝徳を讀し、これに高い權威を付與することであつたわけである。上述のような神仙思想の盛大な流行から考えると、中國の天皇大帝の神仙的性格は日本に知られていたと思われ、また、神仙の最高神格、元始天尊や盤古との相互の關係その他いろいろ知られていたであらう。とすると、盤古の物語が、日本の天皇家の祖先の物語の權威づけのために入り込んでくる必然性は大きい。

さらに今一つ、記紀神話への盤古の影響を考えておきたい。書紀冒頭の文の「然後神聖生其中焉」の句が、わが開闢神を中國の盤古に擬したことを示すことは前に觸れたが、書紀はこの後に文を挿んだ後、國常立尊の現われることを述べている。開闢に關する一書各各説を檢討するに、そこでも國常立尊が、最も重要な神とせられてゐることを知る。すなわち、この神が盤古に擬せられる神と考えられるのである。名稱の上から考えても、盤古の「盤」は「磐」に通じ、盤古の名が堅牢な大地の悠久を想わせるに對して、國常立（クニノトコタチ）も大地あるいは國土の恒久を意味し、兩者相通ずるものがある。國常立尊とは、おそらく盤古をこの國土に移した神格であらう。古事記には「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」とある。この説は書紀本文あるいは一書の説の多くと違つて、高天原という特定の場を持ち、國常立を開闢筆頭の神とせず、天之御中主を筆頭に立てた獨特の説である。書紀の開闢説は、本文と一書（その第四と第六はそれぞれ二説を含む）合せて八説になるが、その中に古事記と同じ説が一説（一書第四後半）だけある。一書第六前半以外の地の六説が悉く國常立を開闢神としている中にあつて、高天原、天之御中主の組合せになる開闢説は異色の存在である。高天原はおそらく中國の蓋天説によつて考え出されたものであろう。<sup>(6)</sup> また、天之御中主は中國で天中の神とされる太一<sup>(7)</sup>や元始天尊をこの國に移して來た神格であらう。元始天尊は前に引いた枕中書にも、二儀未分以前、混沌の中にすでに有つたとされる神であるから、つまり太一であらう。

枕中書によれば、やがて巨蓋の如き天が生じ、天中の上の玉京山と名づける山に元始天尊はいるようになったとされている。元始天尊は天中を統御する最高神であり、天之御中主に當る。書紀の開闢各説が作られた頃は、盤古を模した國常立が喜ばれて勢力を持ち、やがて、中國において元始天尊の勢が盤古をしのぐようになった事情を反映して、元始天尊を模した天之御中主が勢を得るようになったものであろう。天の御中主が國常立とはつきりその地位を換えたのは、古事記作製のことはじまつた天武期であろう。天之御中主と切つても切れない關係にあつた高天原の名が、天皇の名に冠せられたのは、天武の皇后で、天武について皇位についた持統天皇の時である。持統天皇は高天原廣野姫と呼ばれた。天武朝に作製のはじまつた古事記の開闢説において、天之御中主神が開闢筆頭の神とされ、高天原に成つたとされていることと、時代思想の上で無關係ではない。

以上述べた外にも、盤古と記紀神話との關連を考えることを可能にする補助的要素とも言うべきものはかなりある。若干をあげてみると、

1 記紀の開闢説には前述の外にも中國思想の要素が大きく入つていると思われること。<sup>40</sup>

2 神々の活躍の場となつた高天原が、中國の蓋天説によつたものであることは前に略述したが、高天原は神仙説によつて飾られた形跡があること。<sup>41</sup>

3 これから問題にしようとする神生み神話の主役たる伊弉諾、伊弉冊の神が書紀で、陽神・陰神とされ、中國の思想をはつきりと表面に出していること。

4 その他、後述するように、當面の神生み神話の各説中、隨所に中國の要素がうかがわれること等は、いわゆる高天原系神話なるものの中核をもつて中國の要素であるとするに足る。これは盤古神話流入の可能性、または必然性を裏づけるものである。

盤古神話には、盤古をはじめとする神々の系譜を説くものと、盤古の身體が化して自然物や自然現象を生じたと説くものとに大別される。三五曆記や枕中書の説は前者に屬し、梁の任昉の述異記やこれとほぼ同時代のものと考えられる五運曆年記<sup>10)</sup>の説は後者である。述異記に言う。

昔盤古氏之死也、頭爲四嶽、目爲日月、脂膏爲江海、毛髮爲草木、秦漢間俗說、盤古氏頭爲東嶽、腹爲中嶽、左臂爲北嶽、足爲西嶽、先儒說、盤古氏泣爲江河、氣爲風、聲爲雷、目瞳爲電、古說、盤古氏喜爲晴、怒爲陰、吳楚間說、盤古氏夫妻陰丘之始也、今南海有盤古氏墓、互三百餘里、俗云、後追葬盤古之魂也、桂林有盤古氏廟、今人祀祀、と。五運曆年記は、出所やや明瞭を缺くも、文はよく整備されている。今この文について、盤古が自然物や自然現象を生ずる有様を次に示すように十四の場合に分け、それがれと記紀の神話を比較することにした。五運曆年記に言う。

元氣濛鴻、萌芽茲始、遂分天地、肇立乾、卻啓陰、陰感陽、分布元氣、乃孕中和、是爲人也、首生盤古、(1)垂死化身、(2)氣成風雲、(3)聲爲雷霆、(4)左眼爲日、右眼爲月、(5)四肢五體爲四極五嶽、(6)血液爲江河、(7)筋脈爲地理、(8)肌肉爲田土、(9)髮髭爲星辰、(10)皮毛爲草木、(11)齒骨爲金石、(3)精髓爲珠玉、(13)汁流爲雨澤、(14)身之諸蟲、因風所感、化爲黎甿、と。

(1)まず盤古が自然物を生ず状態を、述異記は、「昔盤古氏の死するや」と、死體からの化成を説くが、五運曆年記に、「死に垂んとして身を化し」として、臨終の時における化成を説く。書紀も一書第二、及び第三の説は、

次生火神軻遇突智、時伊弉册尊、爲軻遇突智所焦而終矣、其且終之間、臥生上神埴山姬及水神罔象女、(一書第二)  
伊弉册尊生火產靈時、爲子所焦神退矣、其且神避時、則生水神罔象女、及土神埴山姬、(一書第三)

と臨終の際における神生みを説く。兩書における、臨終という場の設定の一致は、一應注目に値する。記紀中の他の化成説話は、多く死體からの化成を説いている。

(2)盤古にあつては「氣、風雲となる」とあり、書紀一書第六には、

伊弉諾尊日、……乃吹撥之氣、化爲神、等曰級長戸邊命、とある。すなわち伊弉諾尊の氣(いき)も風神となつている。

(3) 盤古では、「聲、雷霆となる」となつてゐるが、記紀では、伊弉册尊(伊邪那美命)の死體の各部に八つの雷が生じたとある。その有様は次のようである。

日本書紀(一書第九) 土事記

首……大雷	頭……大雷
胸……火雷	胸……火雷
腹……土雷	腹……黑雷
背……稚雷	陰……折雷
尻……黑雷	左手……若雷
手……山雷	右手……土雷
足……野雷	左足……鳴雷
陰……裂雷	右足……伏雷

記紀の説は盤古の聲が雷となつたとするのとかなり趣を異にするが、(5)で見るところの盤古の身體各部が山嶽となつたとするのと相通ずるものがある。この説の出ている一書第九は、伊弉典尊の死體に雷が生じたこと、雷たちに追われた伊弉諾尊が桃樹の實を採つて投げ、雷どもを追いはらつて難をのがれたこと、この二つの要素でできている。後者は「此れ桃を用ひて鬼を避ぐ縁なり」とされているのによれば、中國の影響に成るものであることが明らかである。古事記にもこの桃の説話は採られている。

(4) 盤古の「左眼は日となり、右眼は月となる」というのを書紀一書第六の伊弉諾尊についての説、



洗左眼、因以生神號曰天照大神、復洗右眼、因以生神號日月讀尊、

というのと比較すると、左眼日、右眼月、という關係が全く同じであることが分る。それは古事記の説においても同様である。書紀一書第一には、日神・月神の化出の狀を次のように述べている。

(伊弉諾尊)乃以左手持白銅鏡、則有化出之神、是謂大日靈尊、右手持白銅鏡、則有化出之神、是謂月弓尊、

これによると、白銅鏡の媒介によつて日神、月神が化成するのである。大陸渡來の白銅鏡を媒介として日月神の化成が説かれていたということは、一般に大陸の文物の刺戟によつて神話が作られてゆく過程の祕密を端なくもあらはしたものであるまいか。

(5)五運曆年記によれば、「(盤古の)四肢五體は四極五嶽と爲る」とあり、述異記の秦漢間の俗説として擧げられたものには、「頭は東嶽と爲り、腹は中嶽と爲り、左臂は北嶽と爲り、足は西嶽と爲る」とある。記紀における伊弉諾尊(伊邪那伎命)が軻遇突智命(迦具土神)を斬つた時、カグツチの身體各部がいろいろの山神に化成したというのは、盤古の説話に酷似する。その紀(一書第八)と記の説は次のようである。

#### 書紀(一書第八)

#### 古事記

首……大山祇

頭……正鹿山津見神

身中……

胸……淤蟺山津見神

手……麓山祇

腹……奥山津見神

腰……正勝山祇

陰……閼山津見神

足……雝山祇

左手……志藝山津見神

右手……羽山津見神

左足……原山津見神

一書第六、第七にはやはり斬られた軻遇突智の身體より神が化成したとの説がある。「斬軻遇突智爲三段、此各化成神也」(第六)「伊弉諾尊拔劍斬軻遇突智爲三段、其一段是爲雷神、一段是爲大山祇神、一段爲高麗」(第七) これらも類似的の説話として注目したい。

(6)五運曆年記の「五液江河となる」というのは、述異記によれば、「泣江河となる」とある。江河となつたものを一は血液として、一は涙とする。書紀一書第六には、

伊弉諾尊乃向大樹放尿、此卽化成巨川。

とある。諸尊の尿が巨川となつたとするもので、ここにも盤古との類似が見られる。

(7)(8)は五運曆年記にあつて、述異記には無い要素であるが、記紀の中にもこれに當るような説は見當らない。

(10)盤古の「皮毛は草木となる」というのは、書紀龍劍出現章一書第五、

(素戔鳴尊)乃拔鬚髯散之、卽成杉、又拔散胸毛、是成檜、尻毛是成楸、眉毛是成櫟、

素戔鳴尊の身體各部の毛が杉・檜・楸(まき)・櫟(くす)になつたとするのと類似する。

(11)(3)はまた五運曆年記にあつて述異記にない要素である。そうして記紀にもまた、これに當る説が見られない。

(13)「汗流れて雨澤となる」というのは、(6)「血縁江河となる」あるいは、「泣江河となる」というのと似ているが、これを盤古の排出物が自然物に化したとする説話と解すれば、記紀の次の各説は、排出物が自然を掌る神となつたとする點で、盤古と似ている。各説というのは、一書第四とそれに相當する古事記の説、及び一書第六とそれに相當する古事記の説である。一書第四には、

一書曰、伊弉册尊且生火神軻遇突智之時、悶熱懊惱因爲吐、此化爲神、名曰金山彦、次小便、化爲神、名曰罔象女、次大便、化爲神、名曰埴山姬。

とある。伊弉册尊が火神軻遇突智を生んだ時、苦しみの吐（たくり）が金山彦（金神）となり、小便が罔象女（水神）、大便が埴山姫（土神）となつたとするのである。一書第二の中の説及び一書第三もこれとよく似ているが、神々の誕生を化成によるとする點で一書第四が、より盤古的である。古事記には、

此の子（迦具土神）を生みしに因りて、美蕃登彥かえて病み臥せり。多具理に生れる神の名は、金山毘古神、次に金山毘賣神、次に尿に成れる神の名は、波邇夜須毘古神、次に波邇夜須毘賣神、次に尿に成れる神の名は彌都波能賣神、次に和久産巢日神。

とある。記紀のこの説については、古來中國の五行思想に基づく五行神の生成を説くものとされている。<sup>13</sup> 書紀では諸册神が陰陽の神とされているので、一書第四が五行神の生成を説くものとすれば陰陽五行の思想が神話を貫くことになる。<sup>14</sup> 古事記においても同様である。次に一書第六を見ると、

其（伊弉諾尊）淚墮而爲神、是即畝丘樹下所居之神也、號啼澤女命、とある。諸神の涙が啼澤女命になつたというのである。古事記にも同様の所説がある。これも盤古に似ている。

以上は五運曆年記の記事に即しつつ、その化成した自然物の類似に従つて、盤古的諸要素を記紀に求めたのであるが、このほかに記紀には、生じた物は盤古と異なるが、その説話の形式が盤古に似たものがある。一書第二の稚産靈に關する説もそうである。

軻遇突智娶埴山姫生稚産靈、此神頭上生蠶與桑、臍中生五穀、稚産靈の頭に蠶と桑が、臍に五穀が生じたとするのである。一書第十一には保食神の話がある。

其神之頂化爲牛馬、顛上生粟、眉上生蠶、眼中生稗、腹中生稻、陰中生麥及大豆小豆、

とあり、この神の頂に牛馬、顛（ひたい）粟、眉に蠶・眼に稗、腹に稻、陰中に麥及び大豆、小豆がそれぞれ生じたとき、古事記には大氣津比賣について、

殺さえし神（大氣津比賣）の身に生れる物は、頭に蠶生り、二つ目に稻種生り、二つの耳に粟生り、鼻に小豆生り、陰に麥生り、尻に大豆生りき。

と述べている。これまでに挙げた記紀の例は、すべて神々の身體、またはその排出物から、自然物や自然現象あるいはこれらを掌る神々を生じた例であるが、このほかに、たとえばカグツチの血が刀のさきよりたばしり、石杵神・根杵神・その他の神となつた（古事記及び書紀一書第六）とか、イザナギの神の縷が蒲子（えびかずら）となり、櫛が箆（たかむな）となつた（古事記及び一書第六）とか、イザナギの杖・帶・衣・禪、等が神々に化した（古事記及び一書第六）とか、大氣津比賣（書紀では保食神）が、鼻・口・尻・等より食物を作り出した（古事記及び一書第十二）とかの説も、盤古と多少の類似が見られる。（盤古以外の他の神仙譚との類似性より強いものもあるが）特に注意したいのは、古事記のイザナギの杖・帶・衣、等が神となつたとする説話の中の、イザナギの冠が、飽昨之宇斯能神となつたとする説である。日本で冠は推古十一年、中國の制にならつてじめて定められた。従つて古事記のこの説が、推古十一年以後の要素を含むことは明らかである。古事記と書紀一書第六のこの部分を比較する時、半ばは記紀共通し、半ばは古事記の追加あるいは變更になることが觀取される。追加變更の部分に、前述の冠よりの化成説話がある。ついでに、推古朝あるいはそれ以後に、神生み神話の中に入つてきたと思われる要素を指摘しておきたい。

書紀本文の日神誕生に續いて、

是時天地相去未遠、故以天柱。舉於天上也

の文がある。この天柱の語は、八州起元章一書第一にも見られる。諸冊二神がオノゴロ島に降つた時、「化作八尋之殿、又化豎天柱」とされ、また「即將巡天柱、約束曰」ともある。四神出生章の本文に「天地相去ること未だ遠からず」とあるのは、天地剖判の思想である。中國の開闢説に説かれ、日本書紀冒頭に引かれた文にもあらわれている思想である。「天柱」も中國天文學の知識について説明しうる思想である。すなわち中國の天文學の蓋天説によれば、天は日月をくつつ

けて突を廻っている物體である。従つて、これが落下を防ぐための柱が必要と考えられるはずで、これが天柱であると考へられる。神異經中荒經に、「崑崙之山有銅柱焉、其高入天、所謂天柱也」などと述べられている以所である。先に高天原の概念が中國天文學の蓋天說によつて作り出されたものであらうという考えを述べておいたが、この考えに間違いがなければ、中國天文學に基づく天柱の思想が記紀神話に出てきても不思議でないことになる。これらの問題を以上のように見てくると、記紀神話の中には、中國天文學が日本に入つてきたとされる推古十年以後に作られたと考えるべき要素がかなり見られることになる。

さて盤古說話と記紀神話に關する考察に、ここで一つのまとめをしておきたい。

(1) 世界の有名な死體化生說話をみると、印度のプルシャ Purusha、バビロンのティアマト Tiamat、北歌のイミル Ymir、などそれぞれ民族を代表する死體化生說話は、民族ごとにただ一つでつであり、いずれも一人の巨人の身體がいろいろの自然物に化成するものである。日本神話におけるように、イザナギ、イザナミ、ワクムスビ、カグツチ……等、多くの神々からそれぞれに異つた各種のものが化生する様を説くものは珍らしい。日本書紀では各種死體化生說話が一書各說中に分散している。同一說話が二種以上の說に共通して出て來る例は、イザナミが金山彦、罔象女、埴山姫を生むという一書第二と第三の說以外には殆どない。カグツチよりの化生にしても各說あるが、それぞれ異なる。このように、各種の死體化生說話が各說中に散在するという點も他民族の說話の場合と大いに異なる。それでは日本の死體化生說話のこのような特異性はどこから生じてきたのか、これを考える時の示唆となるのは各民族の死體化生說話相互の間に存する類似性の民較である。その化生した自然物を互に比較してみる時、盤古と日本神話各說問の類似は他のどの說話間におけるよりも顯著である。日本神話中の死體化生說話の特異性はここに解明の鍵があるように思われる。すなわち日本書紀の原資料となつた各說が、各民族によつて、それぞれの獨自の立場から作られていた頃、それぞれの獨自の說をしながら、しかも神々の出生を説く場合には、中國の盤古說話を模するということが共通の強力な傾向となつていたのであらう。

(その必然性については既に述べた) このように考える時、日本神話の中における死體化生説話の特異性の據つて来る所以がはじめて解明されると思う。

最後に、記紀における盤古的要素の検討の結果よりする、記紀成立事情の考察を簡単に記しておきたい。書記では、各種死體化生説話が、一書各説中に分散していて、同一説話が一書の二説以が跨がるという例は殆んどない。一書各説がそれぞれの獨自性を強く主張している感じである。ところが古事記ではこれまで見たように、一書各説に散在する主要な化生説話を網羅しているのみならず、古事記では、説話の整備された跡がみえる。書紀のカグツチ化生説話に比して、古事記の同部分が後期的性格を具えていることを指摘した説もある。古事記は書紀各説との類似性・共通性を拒ばない。書紀各説間にあつては拒否せられている種類の類似性・共通性が、古事記との間にあつては拒否せられていない。しかも説話は整備され、後期的性格を持つているとすれば、古事記は、書紀の各説と同一平面上に並列さるべき性格のものではなく、書紀の據つたと思われる原資料を本として、後期的に作られたものであるのが正しいと思われる。

註(1)盤古と記紀神話の間の關係を認めたものは、管見の範圍では、高木敏雄氏「比較神話學」二五一頁～一五八頁。次田潤氏「口誦文學としての古事記」(『文學』第二卷第二號)二五頁。土居光知氏「古代傳説と文學」三九四頁等であるが、最も詳しい高木氏の説にも傳來の可能性や必然性への考察はない。後二者に至つては僅々一二行の記事をみるにすぎない。

(2) 森三樹三郎氏「支那古代神話」一二〇頁、一二二頁。

(3) 記紀の神話をもつて、1、わが氏族社會の中に自然發生的に生じたものであるとするものと、2、天皇家や氏族において統治に資するために、文化政策的に作られたとするものと、兩様の考え方があつた。

(4) 隋書には倭を倭に作る。

(5) その倭國傳に、「門皇二十年、倭王……遣使詣闕」とある。門皇二十年(西紀六二二年)は推古二十年に當る。また、「內官有十二等、一曰大德、次小德、次大仁、次小仁、次大義、次小義、次大禮、次小禮、次大智、次小智、次大信、次小信」至隋其王始制冠」等の文があり、推古紀と一致する。

(6) 津田左右吉氏「天皇考」(同氏著「日本上代史の研究」付録)に詳しい。

(7) 殘闕の文章・語句の異同に關しては、玉亟山房輯佚書史編雜史類に詳しい。

(8) 中國の三五曆記・枕中書等の開闢説は、1、老子や易の形而上學、2、神々（盤古その他）の誕生、3、天文學上の天體構造説（渾天・蓋天等）等の要素から成立している。書紀の開闢説は、中國の開闢説の型を學んだと思われる點が多い。（―これもまた盤古につながる―）天體構造説をその要素とするという點からみて、書紀一書第五には、中國の宣夜説の影響がみられる。蓋天説は、晉書天文志によると、「天似蓋笠，地法覆槃，天地各中高外下，北極之下，爲天地之中，其地最高而滂池四隤」と誤明されている。高天原―天之御中主の開闢説は、おそらくこれから來ているであろう。

(9) 「天神貴者太一，太一佐曰五帝」（史記封禪書）とされ、太一の居は、「中宮天極星，其一明者太一常居也」（史記天官書）とあるように、中宮の天極星中の一星とされ、天の中心たる天の北極に、この神はいるとされている。晉書天文志に、「極，在天之中」「北極之下，爲天地之中」とあるのは、天の北極が、その中心と考えられたことを示している。太一は最高貴の天神として、ここにいるのである。また枕中書に「元始天王在天中心上，名曰玉京山」とあるのによれば、元始天王はすなわち太一であろう。

飯島忠夫氏「日本上古史論」五一頁參照。

(10) 例えは古事記の開闢十七神の配列構成は中國の思想に従っていると思われる。拙稿「古事記における開闢神の構成」小津高校研究誌一號。

(11) 神話の高天原には天之香具山があるが、香具山の名は神仙思想の洗禮を受けたものと思われる。萬葉集卷三・「天降付 天之芳來山」とある芳來山は蓬萊山と音通で、香具山を神仙の山たる蓬萊山に擬したものであろう。

(12) 清の馬繼の鐸史引く。

(13) 室町時代の一條兼良の「日本書紀纂疏」や、最近では、倉富憲司氏「古事記祝詞」（岩波、日本古典文學大系）六〇頁、松村武雄氏「日本神話の研究」第二卷三八一頁、三八二頁等。

(14) 太安萬侶の上表文には、「夫、混元既凝，氣象未效，無名無爲，誰知其形，然、乾坤初分，參神造化之旨，陰陽斯開，二靈群品之祖」とある。イザナギ・イザナミ二神が陰陽とされていることが分る。この二神を中國の陰陽思想につて理解しながら、安萬侶が、開闢筆頭の天之御中主をもつて太極（太一）と表現することを選けているのは、如何なる理由によるものであろうか。

(15) 松村武雄氏「日本神話の研究」第二卷三七三頁。

(16) 梅澤伊勢三氏「記紀批判」は、このような考えを代表する名著であると思われる。

（高知高岡高校教諭）