

氏 名	かつ また たかし 勝 俣 隆
-----	---

(論文内容の要旨)

本論文は、上代文学における異郷訪問譚・異郷来訪譚について考察したものである。異郷訪問譚は、神や人が現世の葦原中国から、地下、海の涯、海中、天上などの別世界を訪問する話であり、異郷来訪譚は、逆に別世界から現世へ、神などが訪れる物語である。本論では、上代日本文学の異郷訪問譚・異郷来訪譚を分析し、その構造・意味・文学的意義等について、主に、国文学・国語学の立場から考究した。黄泉国訪問譚では、黄泉国の存在位置について、地下世界説と山上世界説を検証した。古事記で、伊邪那岐命は、黄泉国が暗黒のために灯火をつけ、また、現世へ戻るために黄泉比良坂を通して帰る。山上世界説では、地上と同じ平面に黄泉国があると看做すので、黄泉国の暗黒をうまく説明できず、また、死者が戻らないように石で黄泉比良坂を塞ぐことの説明が出来ない。一方、地下世界説であれば、地下に光が射さず暗黒であることや、地下から穴状の通路である坂を上って地上に戻るの、その穴を千引きの石で塞いで、地下と現世を遮断することも説明出来る。従って、黄泉国は地下世界にあるべきだとした。また、解釈が難解であった「自殿膝戸出向之時」は、「殿の膝戸(とざしど)より出で向へし時」と読み、伊邪那美命が、既に死んで幽霊状態なので、「御殿の閉ざしてある戸を通り抜けて出て迎えた時」と建物等を通過できると理解すべきだという新解釈を示した。

大穴牟遲神の根国訪問譚では、なぜ出雲国からわざわざ遠い木国を経由して根国へ向かう必要があるのかを考察し、樹木が地下に根を持ち、木の本体を支えるように、根国の上に木国が存在するという位置関係になっているため、根国へ行くには、木国を経由しなければならなかったことを論じた。また、大穴牟遲神が八十神に追い詰められた時、「自木俣漏逃」ことで、根国に無事に行き着くことが出来たが、この解釈は、諸説あって定まらなかった。本論では、上代における助詞「自」の用法や古事記では「逃」が自動詞の用法しかないなどの考察から、木の根が股のようになって空洞が出来た中に潜り込み、八十神に見つからずに、その木の股の空洞か

ら、地下へ続く通路を通して根国へ逃れることが出来るのだと論じた。

常世国訪問譚では、常世国へ赴くのに「波の穂を跳む」や「粟茎に弾かれて」という独特な方法が取られている。なぜこうした不思議な方法が必要であったのか考察した。その結果、常世国は、早くから中国の伝説上の理想郷である蓬莱山や崑崙山と混同され、それらが容易に近付けないように弱水という何でも沈めてしまう水域で囲まれているため、常世国の周囲にも弱水があり、普通の人間の往来を妨げているからだと論じた。即ち、弱水で溺れないためには、その波頭を跳ねるように跳びながら行くか、あるいは、中国の飛仙の如く、空中を飛ばないと行き着けないとされたためであろうとした。また、多遲摩毛理伝承では、非時香菓を取りに行くために常世国を訪れるが、常世国は蓬莱山と混同されていたので、非時香菓は蓬莱山にある不老不死の珠 之樹に相当し、さらに『竹取物語』の蓬莱の玉の枝にも該当し、これら三者はすべて不老不死の霊果として共通することを論じた。さらに、常世国の存在方位について検討し、上代文献の記述を帰納して、その東方性を論じた。これは、常世国と混同された中国の蓬莱が「渤海之東」（『列子』湯問篇）の如く、東方海上遥かにあるとされたことと関係しよう。また、常世国に不老不死の霊果非時香菓があり、不老不死の世界とされたことは、太陽が毎朝復活する東の海の果の太陽浄土の意味合いもあったことが推定される。その意味では、常世国は中国の扶桑伝説とも関係があることになろう。また、少名毘古那神は、神産巢日神の「手俣から漏き落ち」たとされ、その小ささや性質から種子の形で表わされる穀霊とした。伊予国風土記逸文で一度死んだ「宿奈毘古奈命」がお湯に浸かって復活する話は、刈り取られ穀物の種子が水に浸って発芽する様を表わすものと解釈できる。従って、スクナビコナの持つ復活生成の力が不老不死の世界である常世国と結びつき、常世国から訪れ、常世国に帰る神とされたのだと論じた。

浦島伝説では、まず玉匣（玉手箱）を乙姫が与えた理由について検討した。現代の童話や童謡では、玉手箱が老化促進の役割を果たし、浦島太郎が約束を守らなかった罰として老化したという意味合いが強い。しかし、上代の丹後国風土記等を検討すると、玉匣は、浦島子が、無事に現世へ帰りつくための生命維持装置として機能

していることが分かり、玉匣の中には、現世へ帰っても老化を防ぐための不老不死の霊薬が入っていたと推測される。亀比売は、罰するためではなく、愛する者の命を守るために玉匣を渡したのだということを推論した。

次に丹後国風土記で、浦島子が訪れた蓬山（とこよのくに）が、海を小船で行ったはずなのに、天上世界を訪れているように描かれているのはなぜかを考察し、古代日本人が持っていた天地（天海）接合の観念によって、海の果まで行けば、そこから天上世界へ昇ることが出来ると考えていたためであると論じた。中国の『荊楚歳時記』や『博物誌』において、海の果から天の川を遡り天上世界へ昇ったり、黄河を遡って天上世界へ赴くという記事の趣向と関係するだろうと推論した。

さらに、丹後国風土記の浦島伝説では、浦島子が天上世界の大きな家の門前で待っていると、昴星と畢星、続いて亀比売が出て来る。昴宿・畢宿は、二十八宿のうちの西方七宿で、中国では、昴畢の間が、日月五星の出入り口、即ち、天上世界への出入り口とされてきた。つまり、この大きな家の門は天上世界の出入り口であったのであり、従って、昴宿・畢宿に並んで出てくる亀比売は、昴宿・畢宿の隣の嘴宿・参宿が登場したものと推定される。なぜなら嘴宿・参宿は、中国で大海亀とみなす見方があったからである。また、この天上世界訪問譚としての浦島伝説は、七月七日が異郷の存在に出会える特別の日であるというところから、不老不死の仙境に住む亀比売が、浦島子を天上世界の仙境に誘った話であって、島子が現世に戻ってしまったために、不老不死を得そこなった物語と理解できると論じた。この浦島伝説は、中国の道教的な不老不死の観念が濃厚であり、丹後地方の民話を基にしたよりも、伊予部連馬養が中国の小説に構想を得て創作した可能性の方が高いと推定した。

綿津見宮訪問譚には、海中説と海上説がある。海上説の根拠は、1、「味御路」に乗って行くが、これは潮の流れで海底へ行くことを意味しないこと、2、綿津見宮へ行く時に「出」「入」を使い「上」「降」を使わないこと、3、綿津見宮の所在を表わす「海原」は海の平面を表わすこと、4、ヒコホホデミの歌「鴨どく島に」は、この綿津見宮が海上に存在することを示すことの4点である。これに対し、筆者は、海中説の立場から、この指摘に反論した。1は、渦潮のように、海底に潜り

込む潮の流れもあるので、海上の潮流に限定する必要はないこと。2は、高天原のように、天地の間が空虚な場合は、天へ昇る、地へ降るを使うが、海水に満たされた海においては、海中には「入る」を使うのが普通で、海底から海面へ行くことは、海面へ「出る」を使うことがむしろ自然であること。3は、確かに海表面の意味でも使うが、例えば、「稻氷命は、妣の国と為て海原に入り坐しき」（上巻、鵜葺草葺不合命の段）とある場合の「海原」は明らかに「海表面」の意味ではなく、「海中」の意味なので、この場合も綿津見宮が「海原」にあることは海中説の否定にはならないこと。4は、確かに綿津見宮を島として描いている。しかしながら、綿津見宮は、海底の中のもう一つ別の海に浮かぶ島のような存在であって、海が通常の間と海底の中にあるもう一つの別の海の二層構造となっていると考えれば、島として描かれることには何等問題はないこと。以上の理由で、綿津見宮は海中にあると看做すことが妥当だと論じた。

天上世界への訪問譚では、記紀・万葉・懷風藻等に見られる天上世界訪問の物語を考察した。万葉集の「ささらの小野」では、「ささら」の語義の分析から、「ささら」が「細長い形状」を意味する言葉で、「月が三日月のように細長い形状であること」を表わす表現と推定した。そこは、死者の靈魂に会える場所であり、石田王の死に際して丹生王が「ささらの小野」へ赴こうとしたのは、「ささらの小野」で石田王の靈魂に再会し、復活を意味するシャーマニズムの聖数「七」を持つ「七相菅」を手にとって天の川で禊をして、石田王の靈魂の復活を願うためであったと推測した。

速須佐之男命の天上世界訪問譚では、須佐之男命の性格を暴風で象徴される秩序に対する反逆者と捉え解釈した。即ち、須佐之男命が天上世界で暴れ廻るのも、天上の秩序に反抗するのがその本性であるためと理解できるとした。また、誓約において、須佐之男命が女子を生んだから勝利したと宣言することに対して、これを須佐之男命の自分勝手な勝利宣言だとか、誓約で負けたのだとする解釈もある。しかし、もし誓約で負けたのであれば、須佐之男命は邪悪な心を持ち高天原を奪うつもりであったことになるから、須佐之男命と天照の全面戦争になるだろうが、実際の

神話がそうならない以上、須佐之男命が誓約に負けたというのは無理がある。一方、須佐之男命が口から噴き出した「正勝吾勝勝速日天忍穗耳命」という名義は、この男神の誕生が誓約の勝利を意味した名称であったことは、多くの指摘の通りと考えられる。故に、本来の誓約神話では、日本書紀の一書がそうであるように、須佐之男命が男神天忍穗耳命を生んだために勝利したというのが古い内容であったと推測される。それにも拘わらず、古事記では、なぜ須佐之男命は女神を生んだから自分が勝ったと宣言したのか。これは、須佐之男命の産んだのは三女神だと言わせて、誓約には勝ったが生んだのは女神だとしてしまい、逆にそのことで、天忍穗耳命以下の五男神は天照の子供だと確定したことに意味があろう。つまり、須佐之男命の勝利宣言は天皇家が太陽神天照の子天忍穗耳命の血筋であること、即ち「王化之鴻基」を保障するために必要不可欠な表現であったとした。

天の御柱の解釈では、天の御柱とは、野原に立てられる棹等の小規模のものではなく、天の中心の不動の星である北極星を、天を支える壮大な柱とみなしたものであって、ウラル・アルタイ系諸民族の世界観と共通するとした。その上で、伊邪那岐命と伊邪那美命が天の御柱の周囲を廻り出逢ったところで結婚し国生みをする行為を、天父神伊邪那岐命と地母神伊邪那美命が、北極星の周囲を廻って出逢ったところで結婚し、国土を創生するという壮大な宇宙論的意味合いで解釈した。

大樹伝説と天地の往来では、先ず、雄略記に登場する百枝槻が、宇宙樹であることを論証した。宇宙樹とは、次の3点を満足する大樹である。1、この大樹が宇宙論的に大地の中心に聳えていること。2、大樹の枝・幹・根を通して、天上・地上・地下の三領域を連結し、その三領域間を、大樹を伝わり往来できること。3、その大樹は、宇宙の象徴であり、世界の永続性・豊饒性・神聖性を表わすこと。雄略記百枝槻は東国と西国に枝を垂れる大樹で、天上にも達しており、その樹下には、「こをろこをろ」と国生み神話の詞章を想起させる原始大海が広がっていて、まさに国土を生み出した天の沼矛やオノゴロシマに聳える天の御柱に相当する神聖で豊穡な大樹と言える。このような宇宙樹としての大樹は、天地を結合し、天上の神々が地上に降臨する通路となっており、この大樹から作られた琴は、その大樹の性質を受

け継ぎ、天上の神々を地上に降臨させる呪具となりうる。その天地を結合する大樹としての性格を受け継ぎ、大樹自体が神格化されたものが、天孫降臨神話で、天上の神の地上への降臨を司令する神としての、その名も「高木神」であったと推測される。高木神が、ほとんどの場合、太陽神天照大神と対になって登場する点に、中国の扶桑同様に、太陽の居所としての大樹のイメージを見出すこともできると論じた。

「国土創成神話と天界から矛で刺す行為」では、先ず刺国若比売の名義から国土を矛で刺して獲得するという意味を抽出でき、従って刺国若比売を母親として生まれた子が大いなる国土を意味する大国主神となることを論じた。さらに、この国土を矛で刺して獲得する行為は、神話上の始原の時に、伊邪那岐命・伊邪那美命が、天の浮橋から天の沼矛を指し下ろして国土を獲得しようとした行為に遡ることは言うまでもない。世界の誕生は天地の分離の時点に求められるが、日本の国土の始まりは、まさに、この伊邪那岐命・伊邪那美命二神による原始大海の攪拌とオノゴロシマ創成の時点に求められるのである。後の天孫降臨の条で、ニニギノミコトが、「天の浮橋に立たして」「国覓（ま）ぎ」をし、「国在りや以不（いな）や」と尋ねるのも、原初の時点で、伊奘諾尊・伊奘諾尊が、「天上浮橋に立たして、矛を投（さしおろ）して地を求」めた行為、「当に国有らんや」とのたまひて、「天瓊矛を以て、馭慮島を画（かきさぐ）り成す」行為の再現であることは明らかであろう。

初国知らず天皇である神武天皇が国見をする時には、「妍哉乎（あなにや）、国を獲つること」と、伊邪那岐命・伊邪那美命二神の天之瓊矛での国土獲得とその後の馭慮島での結婚を再現する詞章「妍哉乎、善少男（善少女）」を発する必要があった。つまり、日本の国土の支配者は、常に始原の神話の時点に立ち戻り、始原の国土創成を繰り返すことで、初めて真の正当な支配者として認知されたからである。歴代天皇は、その正統性の保障のために、常に、始原の時である伊邪那岐命・伊邪那美命二神による原始大海の攪拌とオノゴロシマ創成の時点に立ち返り、国土創成神話と天界から矛で刺す行為を繰り返す必要があったのである。

天の浮橋については、諸説あって定まらない。本論では、諸文献や古辞書等を総

合的に検討し、「天空にあって、天上の高天原と地上の葦原中国を結ぶ橋であって、橋脚のないもの」と定義した。松村武雄氏の「天の浮橋」も「実在する事象に出自」する必要があるという論から検討し、虹であると結論した。

天の八衢の解釈では、天孫降臨の重要な通路である天の八衢とは何かを検討した。まず古代日本人の宇宙観を検証し、ドーム型で天の層が大地を覆い、その層に開いた穴を通路として天地の交流がなされることを確認した。次に星を表わす古語「つつ」やアルタイ系諸民族の世界観から、ドーム状の天に開いた穴は星であるとし、天の八衢の名義「天上にあって多くの通路が分かれた所」は、天の層に多数の星の穴が集まったところと推定した。古代人の具象的思考法から現実に対応するものを求め、「すばる（昴星・プレアデス星団）」が天の八衢であると結論した。次に、その天の八衢に居て光を天地に投げかける 田毘古神は、日本書紀に描かれた赤い酸漿の如き眼、七咫ある長い鼻、両端が光った口等の特徴から、昴のすぐ近くに位置し、眼に当たる赤星アルデバランを持ち、Y字型のI部分が長い鼻に見え、口の両脇に当たる部分も星が集合する畢星（あめふり・ヒアデス星団）であると推定した。さらに、田毘古神に対峙する天宇受売命は、裳の帯を臍の下に押し垂れる描写がキトラ古墳等に描かれた古星図の参宿・嘴宿（オリオン座）の姿そのものであることや、中国で西方七宿を支配した白虎と西王母が古くはどちらもオリオン座で表わされ、かつ、西王母は髪飾りである「勝」を頭に抱き、まさに「天の宇受売（鈿女）（天の髪飾りの女）」そのものであるところから、オリオン座に比定されたとした。即ち、天孫降臨神話の重要な場面は、星辰神話として理解することが可能であると論じた。

天孫降臨神話は、以前から指摘されてきた如く、天石屋戸神話と深い関係がある。興味深いことに、天宇受売命の姿や行為は、両神話において殆ど同一である。これは、天宇受売命がオリオン座を神格化したものであれば、むしろ当然のことであり、星座の形は変えようがないから、神話は変わっても、裳の帯を臍の下に垂らすという姿が全く等しいと言える。一方、天石屋戸神話では、実際に八咫鏡に譬えられていた 田毘古神の眼（アルデバラン）が石屋戸の前に置かれた八咫鏡となり、天地

の出入り口である天の八衢（すばる）が、同じく天地の出入り口の機能を持つ天石屋戸（天磐戸・天磐門）に相当するとした。

七夕伝説では、なぜ七夕が七月七日に行われるのかを中心に考察した。太陰暦で七日は上弦の月であり、月の満ち欠けから言えば、死を意味する新月から月が復活して、丁度半分経過したことを意味する。そして、この日を過ぎれば、生の方の割合の方が増え、生の盛りを意味する満月へ向かって白い部分が増えて行く。つまり、七日は生と死が半々の境界の時点で、そこを過ぎれば生の割合が強まることから、復活の力が非常に強い時とされた。だから、七という数字自体にも復活の意味が生まれた。七月七日は、その復活の力を持つ七という数字が二つ並ぶため、極めて復活の力が強まる時である。従って、そのあまりの強さに死者でさえも復活してしまうのであり、仏教のお盆で死者がこの世に帰るのが古くは七月七日であり、道教で死者がこの世に帰るのが中元であり、その始まりが七月七日であるのもそのためである。換言すると、七月七日は、死者の復活によってあの世とこの世が結ばれる時なので、死者だけでなく、この世の存在でないありとあらゆるものが、此の世を訪れる時であった。それ故、神仙女がこの世を訪れ、人間の男性と出遭うのも七月七日であり、その例が、浦島伝説の亀比売と浦島子であり、七夕伝説の織女と牽牛であった。従って、七夕伝説は、異郷からの来訪譚として、本来理解すべき伝説と言える。中国の七夕伝説が女性が男性を訪れる形式なのは、まさにそこに由来する。それが日本に入って、妻問婚の形式から男性が女性へ通う形に変化したのである。なお、天の河に鵲が橋を作って織女を渡す伝承は、鵲の体色が黒と白が丁度半々であって、七月七日の上弦の月が、白と黒がちょうど半々であることに一致するところから、七夕に相応しい鳥として選ばれたと論じた。

羽衣伝説で、なぜ清浄な天女が不浄なはずの地上で水浴びするのかは、意外にも定説がない。本論では、冬に北国から白鳥が訪れ水浴びをする優美な姿から美しい天女の訪れを夢想したためとした。また、本来の羽衣とは、白鳥の姿を削り抜いた文字通り羽の付いた衣で、後に通常型衣裳に変形したと論じた。羽衣伝説では、一度は人間界に住んだ天女が羽衣を見つけると身に着け、産んだ子供を置いて天上に

帰ってしまう。なぜ冷淡に見える行動をするかという、羽衣を身に着けると元の白鳥の姿に戻るが、同時に心も人間の心を失って野性に返ってしまい、最早人間の姿をした子供には、情愛を持てなくなるからだろうとした。

最後に、異郷訪問譚の意味について考察し、異郷訪問譚は選ばれた男性が特殊な方法・手段を使って異郷を訪問し、そこの支配者の娘と結婚し、試練と祝福を受け、最後は宝物を持ち帰って、敵対者を倒して、地上（現世）の支配者となるという基本的パターンがあることを論証した。なぜ異郷を訪問するかと言えば、地上の支配者となるためのお墨付きを得るためと言えよう。須佐之男命の天界訪問譚はその変形と看做せる。逆に、異郷来訪譚は美女がこの世を訪れる話が多く、作者が男性であることと関わるだろうと論じた。

氏 名	かつ 勝 また 俣 たかし 隆
(論文審査の結果の要旨) 本論文は、上代文学における異郷訪問譚・異郷来訪譚について、その構造・意味・文学的意義等について国語学国文学的見地から考究したものである。 これまで議論があったさまざまな問題点や表現を分析し、合理的に解釈することによって、新しい見解を提出している。たとえば黄泉国について、古事記の表現や漢字の用法から、地下の国であること、大穴牟遲神が根国を訪問するとき、出雲国からわざわざ木国を経由するのは、根国の上に木国が存在するという位置関係にあるためとするのは、古代人の発想として自然である。また、常世国へ行くとき「波の穂を跳む」や「粟茎に弾かれて」という独特な方法が取られるのは、常世国が中国の理想郷である蓬莱山や崑崙山と混同され、その周囲を囲んでいた、何もかも沈めてしまうという「弱水」が常世国にも存在していたと信じていたためとする。この特殊な渡海法を理解するための合理的な解釈であり、弱水の存在を通じて中国神話とのつながりを明らかにしたことは、これからの日本神話の研究にも大きな影響を与えるであろう。これに続いて常世国は東方にあったことを論じ、これも中国の、蓬莱が渤海の東にあったという伝説を背景にしていること、常世からの来訪者・少名毘古那神も種子の形で表わされる穀霊であることなどの解釈も無理がない。 特に興味深いのは、古代の人々の意識の中では、水平線の向こうまで行くと、そこで天とつながっており、人間が天と地を行き来できると信じていたこと、そして天は堅いドーム状のもので、そこに開いた穴から光りが漏れ、それが星となり、その星の周りに太陽や月が出入りする場所があるという世界観を復元して見せたところである。さまざまに変形され、断片化した神話から、その基本構造を明らかにし、それを再構成して、古代の世界観を復元したのは見事な手際である。 さらに、天孫降臨神話も星辰神話として解釈した。天孫降臨の際、猿田彦が天孫を待っていた「天の八衢」は、天上の通路が分かれた所で、多数の星の穴が集まったところであり、具体的には「すばる（プレアデス星団）」にあたる。 田毘古神	

の顔の描写も、まさにその星座とその周辺の星の配置に一致すること、田毘古神に對峙する天宇受売命も、古星図のオリオン座に当たり、中国でも七宿を支配する西王母がオリオン座と理解されていたことと繋がるとする。中国の『荊楚歳時記』などの、海の果から天の川を遡り、天上世界へ昇ったり、黄河を遡って天上世界へ赴くという記事などの影響であろうと論じている。星座によって神話を解釈することによって、遙か遠くにあった神話の世界が、ごく身近な存在と感じられるようになり、大きな議論を呼んだが、少しずつ賛同者が増えている。

浦島伝説は、中国の道教的な不老不死の觀念が濃厚であり、丹後地方の民話を基にしたのではなく、伊予部連馬養が中国の小説に構想を得て創作した可能性の方が高いという推定や、万葉集の「ささらの小野」というのは「月が三日月のように細長い形状であること」を表わす表現で、死者の靈魂に会える場所であり、丹生王は死んだ石田王に会うためにそこへ行こうとしたという解釈、また、古事記では、須佐之男命は、天照大神と誓約した時、男神を生むが、その男神は天照大神の与えた玉から生まれたため、天照大神の子供であるとしているのは、天皇家が天照大神の血筋であることを保障するための改変であったという主張、その他、日本の古代神話の中の「宇宙樹」の存在、七夕伝説の意味、羽衣伝説の解釈などを通じ、異郷訪問は、地上の支配者となるための根拠となる行為であったという解釈など、新見、新解釈に満ちている。

以上のように、本論文では、上代のあらゆる神話的物語を分析対象として、古代神話の世界を再構成しているが、物語にありがちなあいまいな表現まで、合理的に解釈しようとして、強引と思われる結びつけも若干認められた。こういう点は、これから再考してゆかねばならないと思われる。

以上、審査したところにより、本論文は博士(文学)の学位論文として価値あるものと認める。なお、12月26日に審査委員三名が、論文内容と関連する事柄を含めて試問した結果、合格と認めた。