

【博士学位論文】

日中動物説話・伝承の研究

―比較考察の見地から―

趙
倩倩

目次

序言

本章で扱う説話・伝承とは……………	3
動物説話・伝承を選んだ理由……………	4
牛・馬・羊・鶏・犬を選んだ理由……………	4
問題提起……………	5
第一部 牛をめぐる論考	
第一章	
『太平広記』所収「金牛」「銀牛」故事考……………	11
第二章	
日中占墓故事考	
——「牛眠地」「馬冢」等と菅原道真の墓所……………	26
第二部 馬をめぐる論考	
聖徳太子の黒駒説話について	
——中国文献の受容と為政者像の形成……………	42
第三部 羊をめぐる論考	
第一章	
『今昔物語集』震旦部卷九所載の羊転生譚の特徴について	
——説話類型の観点から……………	61

第二章

『今昔物語集』震旦部卷九所載の羊転生譚における「孝養」の意味.....	74
第四部 鶏をめぐる論考	
第一章	
鶏鳴と吉凶禍福	
―中国文学と関わりながら―.....	84
第二章	
鶏鳴と太陽	
―記紀の「長鳴鳥」をめぐる―.....	94
第五部 犬をめぐる論考	
第一章	
水天宮信仰と中国(1)	
―瓢箪と水を中心に―.....	106
第二章	
水天宮信仰と中国(2)	
―瓢箪と犬と誕育―.....	112
結語	
本論文の考察について.....	123
今後の展望.....	130
〔初出一覧〕.....	131
〔主要参考文献一覧〕.....	133

序言

本章で扱う説話・伝承とは

「説話」という語は、もともと漢語である。現代中国語では、「shuo (第一声) hua (第四声)」と発音し、「話す」という意味になるが、古典中国語では「話芸」という一つの文学ジャンルを表す語でもあった。『大漢和辞典』の「説話」という項目によると、「中国文学の一種。一名、譚詞小説。俗語を以て諸種の物語を記したもので、唐末五代に端を發し、宋元に流行す。」と解説している。

日本語における「説話」とは、古くより伝承されてきた話を指し、神話・伝説・民話などの総称であり、狭義には『今昔物語集』などの説話集あるいはその所載の話、いわゆる「説話文学」をも指している。

また「伝承」という語は、中国の古い文献には用例を見出せず、中国に生まれた漢語である可能性は低いと思われる。『大漢和辞典』によると、「つたへうけること。人づてに聞くこと。」という意味しか説明していないが、『日本国語大辞典』には、「伝承文学」という言葉が挙げられて、「文字に書かれないまま、民衆の口から口へと受け継がれてきた文学。伝説・昔話・民謡など。口承文学。」と解説する。

小峯和明氏が『中世説話の世界を読む』の中で、「現在の説話研究が非常にわかりにくくなっているというか、見えにくくなっている大きな原因があります。それは研究対象や方法も含め、二つの立場に分離していることです。このふたつの立場とは、簡単にいいますと、一方は口承文芸に代表されている領域——これは柳田国男が命名したことです。それを説話の核にすえる立場です。もうひとつは、説話集という文字テキスト、一番古い『日本霊異記』から『今昔物語集』『宇治拾遺物語』などの説話集といわれる形態の作品群を主な対象にする分野です。」と述べた。

本博士請求論文の題目「日中動物説話・伝承の研究」に掲げた「説話」は、広く日本語の「説話」の意味を取るもので、「伝承」は、『日本国語大辞典』にいう意味によるものであり、小峯氏が言及した「口承文芸」と「説話集といわれる形態の作品群」という二つの立場を含める。本論考では、日中の動物に関する、文字で相承されてきた「説話」、ならびに口で伝えられ文字化した「伝承」を対象として、比較考察を展開するところである。

動物説話・伝承を選んだ理由

人間は多くの動物たちと関わりながら長い歴史を歩んできた。中でも、家畜は人間の身近な存在として、他の動物より人間と接触が多かった。人間の乗り物であったり、食物であったり、大いに人間に寄与貢献してきた。

日々暮らす中で動物の行動を目にして、人間は想像の翼を広げた結果としてさまざまな話が誕生した。自然に対する認識力が低かったため、家畜の異常な行動によって恐怖を抱く人々は、これは神の意思と理解し、現代人にとって一見荒誕のごとき話もたくさん伝わってきた。特に動物説話・動物伝承はその不思議な面白さによって、広く長く人々に伝えられ、時代と場所が変わる度に新しい要素が付け加えられ、新しい話も生まれる。

このような動物説話・動物伝承に庶民の日常生活、信仰実態、審美心理などが示されていて、文学はもとより、生活史や文化の史的な資料としても興味深い。動物説話・動物伝承を研究することは、古代の人たちの生活を知るための一つの鍵になるだろう。

牛・馬・羊・鶏・犬を選んだ理由

「六畜動物」とは、『大漢和辞典』によると、「六種の家畜。馬・牛・羊・豕（猪）・犬・鶏。」と説明される。本論文では、六畜動物の中で人間生活により直接的に関わる「牛・馬・羊・鶏・犬」の五つの動物を中心に、日本の文献に記される、あるいは伝わる動物説話に着目し、その中の中国に由来すると思われる動物説話を考察対象とした。

明の謝肇淪の『五雜俎』巻二、「天部二」には、

歳後八日、一鶏、二猪、三羊、四狗、五牛、六馬、七人、八穀。（歳の後八日、一は鶏、二は猪、三は羊、四は狗、五は牛、六は馬、七は人、八は穀なり。）

と年明け後の最初の八日を、六つの動物と人と穀とで名付けた記事がある。その記載の中に、この牛・馬・羊・鶏・犬・猪という六つの動物の優先的地位が分かる。「猪」という字が使用されているが、文中では、いのししではなく、家畜の豚を指す。

六畜動物だけではなく、十二支に当てる動物としても選ばれている。十二支は人々がそれぞれ生まれ年によって必ず持っているものであるため、自分の生まれ年の動物に一層親近感を持つようになる。更に、干支が五行思想と結びつき、占いとも関連づけられる。このように、この六つの動物が生活の面のみならず、信仰の面においてもさまざまな意味が

賦与された。

その中で、豚に関しては、日本における養豚の歴史が比較的新しいため、日本の古文獻に登場する話が豚ではなく、猪が中心になる。これに対して、中国の古文獻には豚に関する記載がたくさん見られる。このような動物上のずれがあるために、今回は豚に関しては考察の対象とはしないことにした。

問題提起

日本において、「説話」は学術語として定着したのは十九世紀末から二十世紀にかけてであるという。それを正式に提出したのは神話学者の高木敏雄である。高木氏は「日本神話学の建設」の第五節に説話の淵源や伝播のありようを考証するのが「比較説話学」だという。本稿は文字で記される説話と口頭で伝えられる伝承を考察対象とし、その比較的观点に立った考察によって、相互の関係をはじめとする諸相が明らかになろう。本稿はまさにその試みである。

第一部「牛をめぐる論考」の第一章『太平広記』所収「金牛」「銀牛」故事考」において、以下のような問題を考えたい。中国の北宋時代に編纂された『太平広記』巻四百三十四「畜獸一」「牛」に、晋の『湘中記』から引用した「金牛」の話と唐の『酉陽雜俎』から引用した「銀牛」の話が収められている。この二話は多少の異同があるが、共通する非常に興味深いモチーフをもつ。すなわち「人が牛とともに山に入って姿を消す」、そして「牛の糞が金や銀などの財宝に化す」というものである。この「金牛」と「銀牛」の話はいわゆる中国の財宝譚の一種型であり、日本に受容される牛眠地の致富譚とともに、牛の説話の重要な話容をもつと考えられる。神仙などの乗物としての牛のイメージは後世日本の道真の源流のようにも思われる。この「金牛」「銀牛」のモチーフに焦点をあて、モチーフの源泉と思われる話を辿り、当時の文学風潮や人々の牛に対するイメージと結びつけながら、この「金牛」・「銀牛」の話が成立するまでの道のりを検討していきたい。

第一部第二章「日中占墓故事考―「牛眠地」「馬冢」等と菅原道真の墓所―」において、以下のような問題を考えたい。古代中国の人々は祖先や両親の墓所を決める際には墓相が分かる人に頼んで選占を行っていたことが知られる。この「占墓」に関する記載を具体的に遡ってみると、『後漢書』巻四十五の「袁張韓周列伝」の袁安の記述をはじめ、夏侯嬰や陶侃らに関して複数の文献に種々の記載を見ることができ、上述の記事は、いずれも墓地選定の話ではあるが、それらを追跡する中で想起されるのが、日本における菅原道真の

故事である。菅公道真の柩を乗せる多力な「つくし牛」が葬送行列の途中で蹲って動かなくなったので、そこを墓所にしたという話が『北野天神縁起』に見える。本章では、中国における墓所を選占する話譚について探求するとともに、日本における道真の葬地との故事的交流の様相についても言及したい。

第二部「馬をめぐる論考」「聖徳太子の黒駒説話について―中国文献の受容と為政者像の形成―」において、以下のような問題を考えたい。聖徳太子が黒駒に乗って飛翔する説話は、延喜十七年（九一七）以前に成立したとされる『上宮聖徳太子伝補闕記』（以下『補闕記』と略称する）にはじめて見られる。延喜十七年の撰である『聖徳太子伝暦』（以下『伝暦』と略称する）には、『補闕記』に載る説話と類似する説話が見えるが、太子が馬を全国に求めたり、良馬を見抜くプロットが増し加えられている。この黒駒説話が後代の太子信仰に大いに影響を与えたことは疑いない。特に中世になると、この黒駒説話に拠った絵像が各地に広がり、太子信仰の普及にも大きな役割を果たした。この黒駒説話の由来に関しては、中村宗彦氏が、周の穆王の八駿という故事から影響を受けたという説を唱えている。しかし、中国の文献を調べると、駿馬に乗る天子が周の穆王以外にも、漢の武帝や唐の太宗など多くの天子と駿馬との故事が数えられる。天子と駿馬とが一緒に登場するのはなぜだろうか。太子の黒駒説話は、また聖徳太子にどのような性格を付与しようとしているのだろうか。『補闕記』と『伝暦』に見える黒駒伝承を中心に、中国古典における天子と駿馬の説話や駿馬の意味を探求しつつ、この黒駒説話が聖徳太子信仰に与えた影響について考察を試みるものである。

第三部「羊をめぐる論考」第一章『今昔物語集』震旦部卷九所載の羊転生譚の特徴について―説話類型の観点から―において、以下のような問題を考えたい。『今昔物語集』（以下、『今昔』と略す）震旦部卷九「孝養」に「震旦の韋慶植、女子の羊と成れるを殺して泣き悲しむ語第十八」と「震旦の長安人の女子、死にて羊と成りて客に告げたる語第十九」という二話の羊に転生する話が収録されている。この羊への転生譚は、いずれも唐臨の『冥報記』を出典とするものであり、その出典の二話について、澤田瑞穂氏は、「畜類償債譚」の中で、「畜類償債譚」という話型を定義し、この二話を羊に転生した例として挙げられた。しかし、『今昔』の二つの羊転生譚には、普通の畜類償債譚と異なる特徴が見える。典拠の『冥報記』の原話と照らし合わせながら、この二話の羊転生譚の特徴について考察を加えたい。

第三部第二章『今昔』震旦部卷九所載の羊転生譚における「孝養」の意味」において、

以下のような問題を考えたい。二話を収載する震旦部卷九は「孝養」と題し、孝養に関わる話が収録されている。しかし、全四十六話中、すべての話が孝養譚の特徴を持っているわけではないと理解される。孝養譚をテーマとする話は、第一〜十三話、第四十三〜四十六話の話群に集中している、あるいは、第一〜二〇・四三〜四六話の計十七話があるといった見解がある。本章で取り上げようとする二話の羊への転生譚は、今までの研究では、因果応報譚、畜類償債譚や畜類転生譚とされ、いずれの分け方にしても、孝養譚としては認識されていない。しかし、『今昔』が卷九「孝養」に編入する以上、「孝養」というテーマに何らかの関係性を持っていると考えられる。本章において、中国の古書における羊に対するイメージを追いながら、この二話が孝養譚として分類された思考の理由を考察し、更に震旦部卷九のタイトルである「孝養」の意味についても考えたい。

第四部「鶏をめぐる論考」第一章「鶏鳴と吉凶禍福―中国文学と関わりながら―」において、以下のような問題を考えたい。鶏が鳴いてから太陽が昇ってくる、これはごく日常普段の自然現象である。しかし、鶏の鳴声を聞いて人々に何らかの影響を与えた話が、日本各地の伝説集に収録されている。これらの話は共通する特徴を持っている。一つは元日に鳴くことがほとんどである。二つは、その影響は主に、鶏鳴を聞いた人に幸福をもたらす、不幸をもたらすとの二通りであり、年始の吉凶判断的な意味もみえる。鶏はなぜ正月に鳴くのだろうか。鶏の鳴き声がなぜそれぞれ幸福をもたらす吉兆、と不幸をもたらす凶兆になるのだろうか。本章では、中国文学との関わりを考察しながら、上記の疑問について考えたい。

第四部第二章「鶏鳴と太陽―記紀の「長鳴鳥」をめぐって―」において、以下のような問題を考えたい。記紀二書に登場する鶏は「長鳴鳥」という。この長鳴鳥の高らかに響き渡る鳴き声によって、天照大御神がやつと天の石屋戸から出てきたという。さて、なぜ長鳴鶏が鳴くことで天照大神を呼び出すことができたのだろうか。「長鳴鶏」という鳥の記事は中国の古文獻にしばしば見られる。記紀に記されるこの天の石屋戸説話が中国から影響を受けたのだろうか。この疑問を抱きながら、「長鳴鶏」をめぐって天の石屋戸説話と中国文学の関連を考察したい。

第五部「犬をめぐる論考」第一章「水天宮信仰と中国(1)―瓢箪と水を中心に―」において、以下のような問題を考えたい。東京都中央区日本橋蛸殻町にある水天宮は名高いが、福岡県久留米市の筑後川畔にある水天宮こそが日本全国にある水天宮の総本宮である。寿永四年(一一八五)三月、壇ノ浦の戦いで、わずか八歳の安徳天皇がその一門とともに

入水した後、高倉平中宮に仕えていた平家の女官あぜちのつばね按察使局伊勢が久留米市へ逃れて、建久年間（一一九〇）に安徳天皇等を祭って祠を建てたのがそのはじまりとされている。福岡県の水天宮といえ、瓢箪守りが特別な信仰の意味を持つ。水難除けはもとより、安産や子授など様々な利益があるとされている。水天宮は民間の信仰が極めて篤いが、実は比較的に歴史の浅い神社であり、その起源については茫然としている。瓢箪がなぜ水天宮信仰と結びついたかについても定説がない。中国においては、瓢箪と水難よけとが深く関わっている。本章では、「瓢箪」と「水」を中心に、中国の説話との関わりを視野に入れながら、水天宮信仰と中国の関連性について考察を行いたい。

第五部第二章「水天宮信仰と中国（2）——瓢箪と犬と誕生——」において、以下のような問題を考えたい。福岡県の水天宮といえ、瓢箪守りが特別である。水難除けはもとより、安産や子授など様々な利益があるとされている。東京の水天宮といえ、子宝犬と言われる母子犬の像があり、母犬が慈愛の目線で子犬を見守っているのが非常に印象深い。そして、戌の日に祈願して安産できるとか、妊婦が戌の日に腹帯を締めると安産できるとか、犬と誕生との深い関係を語っているが、瓢箪と犬はなぜ水天宮信仰と結びつけたについても定説がない。中国においては、瓢箪と犬が誕生にそれぞれ深く関わっている。前章において、瓢箪と水を中心に水天宮信仰と中国との関わりを考察してきた。本章では、その展開として「瓢箪」と「犬」を中心に、中国の説話と関わりながら、水天宮信仰と中国の関連性について考察を行い、安徳天皇を水天宮の祭神である所以をも合わせて考えたい。

日本と中国とは一衣帯水の隣国であり、古くから文化の交流があったことは周知のことである。動物説話・動物伝承もその例外ではない。漢籍の伝来によって、動物説話・動物伝承も多くの知識人に知られて日本の風土と融合しながら更に発展していく。本論考では、日本に伝わる動物説話・動物伝承から出発し、その淵源が中国にあると思われるものを考察対象とする。

石上七鞞氏はその著書『十二支の民俗伝承』の中に「日本人が動物に抱く印象と思想には、中国文化の影響が明らかに見て取れる。」と述べている。それは確かだろうか。漢籍の伝来によって中国文化はいかに日本人の動物観に影響を与えたのか。伝来した動物説話・動物伝承が日本の風土でどのように変容したのか。これらの疑問を抱きながら、日中古典文学における馬・牛・羊・鶏・犬の説話や伝承を中心に、その淵源を中国古典の世界に訪ね、日本における変遷のありよう及び理由を考察するとともに、それに反映される日

中両国の審美心理の異同をも考察したい。

〔注〕

¹ 小峯和明、『中世説話の世界を読む』（岩波セミナーブックス）六九、岩波書店、一九九八年一月。

² 小峯和明、「比較説話学」（『南方熊楠大事典』第一部「思想と生活」、勉誠出版、二〇二二年一月。）

³ 高木敏雄、「日本神話学の建設」（『帝国文学』、東京：大日本図書、一九〇二年）

⁴ 石上七鞆、『十二支の民俗伝承』東京：おうふう、二〇〇三年三月。

第一部 牛をめぐる論考

第一章

『太平広記』所収「金牛」「銀牛」故事考

第二章

日中占墓故事考

―「牛眠地」「馬冢」等と菅原道真の墓所―

第一章

『太平広記』所収「金牛」「銀牛」故事考

一、問題提起

『水滸伝』において、都に蔓延する流行病を鎮めるべく龍虎山の張天師が迎えられる話の中で、張天師は童子の姿で水牛にまたがり、都への道を進む。道士が牛にまたがる姿は、往時の老子の出関の姿をも想起させる。また、日本の道真が靈柩をのせた牛車がとまるに任せて埋葬させたことも連想される。

こうした牛と人との話譚の中に一種の財宝譚がある。中国北宋時代に編纂された『太平広記』の卷四百三十四「畜獸一」「牛」には、晋の『湘中記』から引用した「金牛」の話と唐の『酉陽雜俎』から引用した「銀牛」の話が収められている。この二話は多少の異同があるが、共通する非常に興味深いモチーフをもつ。すなわち「人が牛とともに山に入つて姿を消す」、そして「牛の糞が金や銀などの財宝に化す」というものである。この「金牛」と「銀牛」の話は牛が「金牛」か「銀牛」かの違いはあるが、一類の話型を備えると思われる。いわゆる中国の財宝譚の一類型であり、日本に受容される牛眠地の致富譚（次章に考説する）とともに、牛の説話の重要な話容をもつと考えられる。神仙などの乗物としての牛のイメージは後世日本の道真の源流のようにも思われる。

本章では、前述の「金牛」「銀牛」のモチーフに焦点をあて、モチーフの源泉と思われる話を辿り、当時の文学風潮や人々の牛に対するイメージと結びつけながら、この「金牛」「銀牛」の話が成立するまでの道のりを検討していきたい。

二、「金牛」・「銀牛」の話

まず、「金牛」（『太平広記』卷四百三十四「畜獸一」「牛」所収）と題する話をみてみよう。

長沙西南有金牛岡。漢武帝時、有一田父牽赤牛。告漁人曰、寄渡江。漁人云、船小、豈勝得牛。田父曰、但相容、不重君船。于是人牛俱上。及半江、牛糞於船。田父曰、以此相贈。既渡、漁人怒其汚船。以橈撥糞棄水。欲尽、方覺是金。訝其神異、乃躡之。但見人牛入嶺。隨而掘之、莫能及也。今掘処猶存。

(長沙の西南に金牛岡有り。漢の武帝の時、一の田父の赤牛を牽く有り。漁人に告げて曰く、「寄せて江を渡らん」と。漁人云く、「船小さければ、豈に牛に勝へ得んや」と。田父曰く、「但だ相ひ容るれば、君の船を重くせず」と。是に于いて人牛俱に上る。江を半ばするに及びて、牛 船に糞す。田父曰く、「此を以て相ひ贈らん」と。既に渡り、漁人其の船を汚すを怒る。橈を以て糞を撥き水に棄つ。尽きんと欲するに、方めて是れ金なるを覚る。其の神異を訝り、乃ち之を躡ふ。但だ人牛の嶺に入るを見る。随ひて之を掘るに、能く及ぶなきなり。今掘る処猶ほ存す。)

話の舞台は、長沙の西南部の金牛岡という所であった。漢の武帝の世に、一人の田父が赤い牛を引いて漁師に船に乗せてくれと頼んだ。漁師は船が狭いので牛は乗せられないと言ったが、田父が乗せてくれさえすれば船を重くしないと答えた。そこで船に乗ると、流れの半ばに到った時に牛が船の中に糞をしてしまい、田父がそれを礼として贈ると言った。対岸に着くと、漁師が船の汚されたことに腹を立て權で糞を水中に払い落とした。終わろうとした時に糞が黄金であることにはじめて気付いた。その神異を不思議がり、あわててその行方を目で追うと、田父と牛がすでに山に入り見えなくなった。田父と牛に従いその場所を掘ってみたが見つからなかった。その掘った場所が今まだ残っている。

本文の「嶺に入る」というのは、田父と牛が嶺の中に姿を消すことを意味し、「随ひて之を掘る」は、それを目にした漁師が、更に金や財宝を得ようとその後を追ってその場所を掘り尽くしたことをいう。その欲得ずくの行動は、なお残存する掘り返した跡に象徴される。

なお、本話は『太平広記』のほかに、『方輿勝覽』(宋の祝穆の撰)巻二十三「江水二」にも収録される。『方輿勝覽』所引のものは簡略に記され、内容的な相違もあるので以下に引用しておく。

湘中記載、赤牛渡江、糞金於沙中。舟人跡逐、至山不見。乃掘地求之。掘処尚存。謂之金牛崗。

(『湘中記』に載す、「赤牛 江を渡るに、金を沙の中に糞す。舟人跡逐し、山に至るも見へず。乃ち地を掘り之を求む。掘る処尚ほ存す。之を金牛崗と謂ふ」と。)

『太平広記』所引のものと比較すると、田父が登場していないこと、赤牛が金糞をした

のは船の中ではなく、砂の中であったなどの差異がある。誤写あるいは改変などの可能性を含めて、一つの異伝としての意味をもつ。

さて、「銀牛」と題する話を見てみよう。同じく『太平広記』卷四百三十四「畜獸一」「牛」に唐の段成式の『酉陽雜俎』を引いている。

太原県北有銀牛山。漢建武二十四年、有一人騎白牛蹊人田。父訶詰之。乃曰、吾北海使。將看天子登封。遂乘牛上山。田父尋至山上。惟見牛跡。遺糞皆銀也。明年世祖封禪焉。

(太原県の北に銀牛山有り。漢の建武二十四年、一人有りて白牛に騎り人の田を蹊る。父 之れを訶詰す。乃ち曰く、「吾 北海の使なり。將に天子の登封を看んとす」と。遂に牛に乗り山に上る。田父尋いで山上に至れば、惟だ牛の跡を見るのみ。遺る糞 皆銀なり。明年 世祖 封禪す。)

話の筋を簡略に記すと、太原県の北に銀牛山という山がある。漢の建武二十四年(四八)にある人が白牛に乗って人の耕作地を踏み入った。農夫がそれを叱って問いただと、「わしは北海の使者だ。天子の登封を見にゆくのだ」と言って、牛に乗ったまま山に登っていた。農夫があとをたずねて山の上に着くと、牛の足跡だけがあった。その牛の残した糞は全部銀であった。翌年、世祖(後漢の光武帝劉秀)が封禪をした。

「金牛」と「銀牛」の話を次のようにまとめて比べてみた。

牛 金	牛 銀
<p>① 一人の田父が赤い牛を引いて江を渡ろうと漁師の船に乗った。その牛が船の中で糞をした。</p> <p>② 漁師が牛の糞を船の中から払い落とし、糞が金に化したことに気づく。漁師が田父と牛に従って山に至る。</p> <p>③ 田父と牛が山の奥に姿を消した。漁師が更に財宝を得ようとその場所を掘ったが、見つからなかった。その掘った跡が今まだ残っている。</p>	<p>① ある人が白牛に乗って人の耕作地を踏みいった。</p> <p>② 農夫がそれを叱ると、自分は北海の神の使者であり、天子の登封を見にゆくと行った。</p> <p>③ 人が白牛に乗ったまま山に登っていき姿を消した。農夫があとをたずねて山に至ると、牛の足跡だけが残っていた。その白牛の糞は全部銀であった。</p>

「金牛」には田夫が出てくるのに対して、「銀牛」の話には神使が登場してくる、船に乗るシーンが畑を踏み入るシーンになる。「金牛」の話は東晋の地理書である『湘中記』に記され、「銀牛」の話は怪事異聞を百科全書的に記した『酉陽雜俎』に出てくるといった相違があるが、しかし、田父にしても神使にしても牛とともに山の中に姿を消したことや、牛の糞が金や銀に化したことが共通している。このことから「金牛」と「銀牛」の二話が類型的な話形をもつと考えられる。

牛は最も早く家畜化された動物の一つとして、人間と共に長い歴史を歩んできた。特に農耕の面において重要な動力として使用されて、人間にとっては身近な存在であった。しかし、田父が牛を引いて山の中で姿を消したり、牛が仙人の乗物になったりするのは先行する話と何らかの関連をもつであろうか。更に牛が金や銀の糞をするという不思議な出来事はどのように発想されたのだろうか。

まず、「人が牛とともに山に入って姿を消す」というモチーフについて考察しよう。

三、老子が牛に乗る伝承

田父や神の使者が牛とともに山の中で姿を消してしまうという話から想起されるのは、古く老子が青牛とともに関を出る話である。管見の限りでは、この老子のものが最も古いもので、人が牛とともに姿を消す中国の伝承の中において源泉的な意味を持つものと考えられる。

老子は春秋戦国時代に生きた思想家である。『史記』によると、老子は楚国苦県曲仁里（今の河南省東部の鹿邑県）に生まれて、姓は李、名は耳、字は聃^{たん}である。東周に仕えて守蔵室（王室の記録保管室）の史官^しをつとめていた。その結末に関しては、長生きであったとか、青い牛に乗って西の方に向かったとか、仙山である崑崙山に登ったとかなど神秘的な伝説が数多く存在する。

それでは、『史記』から見てみよう。『史記』卷六十三「老子韓非列伝」第三に、次のように書かれている。

居周久之、見周之衰、迺遂去。至関。（後略）

（周に居ること之れを久しうし、周の衰ふるを見、^{すなは}迺ち遂に去る。関に至る（後略））。

周の守蔵室の史官であった老子は、周王室の衰えてゆくのを目にして、遂に都を去り函谷関に至ったという。

更には、その際『列仙伝』巻上「老子」には、

後周徳衰、乃乗青牛車去、入大秦、過西関。

(後ちに周の徳衰へ、乃ち青牛の車に乗りて去り、大秦に入り、西関を過る。)[∞]

とある。周王朝の権威が衰えたので、老子が青牛に引かせた車に乗って周を去り、大秦国に入ろうと、西関を通りかかった。「牛車」に乗って西のほうに出たことがはじめて書かれた。

また、『太平御覧』巻九〇〇「獣部一二」「牛下」には『関中記』より次のように引用する。

周元年 老子之度関、令尹喜先勅門吏曰、若有老公従東来乗青牛薄板車者、勿聴過関。其日果見老公乗青牛車求度関。

(周の元年、老子の関を度るや、令の尹喜先づ門吏に勅めて曰く、「若し老公の東より来り青牛の薄板車に乗る者有らば、関を過るを聴す勿れ」と。其の日果たして老公の青牛の車に乗り関を渡らんとするを見る。)¹⁶⁾

函谷関の令である尹喜が、青牛の車に乗って関を渡ろうとする老人を見かけたら止めるようにと部下に命令した。すると、果たして老子が現れたことが書かれている。「関中」という呼び名は戦国時代にはじまり、広義では函谷関の西の地域を指すが、狭義では、現在陝西省渭川流域のみを指す。老人が青牛の車に乗って関を通った話が、少なくとも陝西省周辺で伝えられていたことが窺える。

『神仙伝』巻一には、

老子将去、西出関、以昇崑崙。

(老子将に去りて、西のかた関を出で、以て崑崙に昇らんとす。)¹⁷⁾

とある。これによると、老子はいよいよ周の国を去り、西の方向へ関を出て崑崙の山に

登ろうとした。崑崙山は中国古代に西方にあると考えられていた伝説の山であり、地上と天上世界を結ぶ階梯であるとされて、この山を登りきると天帝の居所に至るとされている。

『太平御覧』巻六百六十一「道部三」には「三一経」を引用し、下記のようにある。

及老子渡関、喜誠関吏曰、若有翁乘青牛薄板車者、勿聴過。

(老子の関を渡らんとするに及び、喜 関吏を誠めて曰く、「若し翁の青牛の薄板車に乗る者有らば、過るを聴す勿れ」と。)¹²⁾

『関中記』とほぼ同じ内容である。

上述の文献に出てきた老子の行方について、文献の成立時代順にまとめてみる。

漢	漢	晋	晋	不明
『史記』	『列仙伝』	『関中記』	『神仙伝』	『三一経』
	関に至ったと青牛の車に老子が青牛老子が西の方向青牛の薄板車に乗つ記され、牛に乗乗って去り、の車に乗つへ関を出て崑崙で、関を通りかかっる記載がない。大秦に入ると関を通つ山に登ろうとした。	うとし、西関た。	した。	
	を通つた。			

『史記』には西の方へ向って関を出たことが書かれたが、牛或いは牛車に乗る記載は一切なかった。『列仙伝』になると、老子は青牛の車に乗って関を後にしたという内容がはじめて書かれた。『関中記』と『三一経』には同じく「青牛の薄板車に乗って関を出づ」とあり、『神仙伝』には、「崑崙に昇らんとす」とある。崑崙は西王母が住むと伝えられた西域の仙山であり、老子を神仙化しようとする作者の意図が窺える。

老子の神格化は漢の時代からはじまり、老子の上には、早くからさまざまな神秘的な伝説が付会されて、そこにいわば道教的老子像が形成されたと考えられる。黙々と働き、愚鈍なイメージを与える牛は、聖人老子の乗り物になることによって、人を仙人世界に導く靈性をそなえた存在になったと考えられる。



図1 老子像（酒井抱一）¹³

ところで、老子の時代にはすでに牛車に乗ったり馬に乗ったりして遠くに出ることが普通のことであったが、なぜ老子の乗り物に馬ではなくて牛が選ばれたのだろうか。

このことについて、彭永捷氏は論文「龍、鳳、青牛と老子」¹⁴の中でこう述べている。

「牛は性質が温和かつ柔順服従の動物である。しかも恥を忍んで重責を担い、堅忍不拔の特徴を持っている。『易伝』には、「天行健、君子以自彊不息」（天行は健なり、君子以つて自彊息まず）、「地勢坤、君子以厚德載物」（地勢は坤なり、君子厚德を以つて物を載す）という。（中略）漢の時代の人は馬を以つて「天行健、君子以自彊不息」の精神を喩え、牛を以つて「地勢坤、君子以厚德載物」の精神を表した」と。

牛をもってする「地勢坤、君子以厚德載物」の精神は老子の清静無為の主張に相応しい。老子が青牛に乗っていることは東方の文明地域より来る文化使者がその柔順を尊ぶ知恵を持って未開化の西方へと隠遁することを象徴したといえる。

老子以外で、牛に乗る仙人として登場する人物の記録も見える。『芸文類聚』巻第九十四「牛」には、袁山松の『宜都山川記』を引用し、以下のような話を記している。

自峡口泝江百許里、至黄牛灘。南岸有重山、山頂上有石壁。上有人負刀牽黄牛、人迹所絶、莫得究焉。

（峡口より江を泝ること百里許り、黄牛灘に至る。南岸に重山有り、山頂の上に石壁有り。上に人の刀を負ひ黄牛を牽く有り、人迹の絶ゆる所にして、究むるを得ること莫

『宜都山川記』は、書名の通り宜都の山川に関する地理書であり、袁山松が東晋の時代に撰した。話の概略を記すと、峡口から川を百里ほど遡り、黄牛灘南岸にいたるまでに山々が幾重にも連なる。その山の頂にある石壁に、刀を持ち、黄牛を引く人が見える。険峻で人跡の稀な山であるため、それを確かめることができない。

『芸文類聚』以外に、『水経注』にも『宜都山川記』を引き、少し異なる内容が見える。

江水又東經黄牛山、下有灘、名曰黄牛灘、南岸重嶺疊起、最外高崖間有石、色如人負刀牽牛、人黑牛黃、成就分明、既人跡所絶、莫得究焉。

(江水又東のかた黄牛山を経て、下に灘有り。名づけて黄牛灘と曰ふ。南岸 重嶺 疊起して、最も外の高崖の間に石有り、色は人の刀を負ひて牛を牽き、人は黒く牛は黄の如し、成就すれば分明なるも、既に人跡の絶ゆる所にして、究むるを得ること莫し。)

二つの記載を照らし合わせてみると、「人の刀を負ひて牛を牽く」というのはその石壁、あるいは石の形状をいうことがわかる。

このような牛を引く人が山にいるということは偶然な行為ではないと思われる。「山」というのは道教を信奉する人にとって特別な意味がある。「仙山」という語は、仙人のいる場所といい、仙人になるには、山での修行が必要になる。人跡の稀な山の中で隠者や道士が山の中で修行することを連想させることから、これらの話は老子が青牛に乗って関を出る話に通底するのではないかと思われる。

更に興味深いのは、老子や仙人が牛に乗って山の奥で姿を消すという記載が、道教の経典から地方の山川や風土を記す地理書である『関中記』や『宜都山川記』の中に出てくるということである。これらの地理書が生まれた六朝時代というのは、地方志、地方の風物志的著述が急増した時期であった。当時は戦乱がつづき、社会が不安定な時代であったために、中央の権力が分散し、儒教の中心的な地位が崩れて、仏教や道教も広く信じられていた。人々は妖怪や動物などの怪奇な行動に関心を持ち、好んで語り続けた。老子や仙人が牛に乗る話が神仙の伝記類のみならず、地理書の『関中記』や『宜都山川記』にも記されたということは、知識人が地理書を編集する際にその道教的知識を、巧みに入れこんだと思われる。

前述の第一節を振り返ると、「金牛」の田父が牛とともに山の中で姿を消したというのは、

この話の伝承者が「田父」を仙人、あるいは山の中で修行する方術の高い道士だと認め、その乗り物の牛も金糞をする靈性を備える存在であると理解していたと考えられる。「銀牛」の話では、山の頂上で姿がなくなったことも、白牛が銀糞をすることもその神使である身分に基づくだろう。「金牛」にしても、「銀牛」にしても、老子が青牛に乗って関を出た伝説より後の時代に見え、老子の伝説は「人が牛とともに山に入って姿を消す」モチーフの先蹤となる。「金牛」や「銀牛」の話は、老子の話を源泉として、その暗示を得て発想されたものに違いないだろう。

四、財宝をもたらす牛

続いては「牛の糞が金や銀に化す」というモチーフについて検討していきたい。

後漢の応劭が著した『風俗通義』に、「牛乃ち農耕の本なり、百姓仰ぐ所なり⁵⁵。」とあるように、牛は農耕の根本であり、人々が非常に頼りにしていた存在であった。更に、『詩経』「小雅」「信南山」の中に「祭るに清酒を以ってし、^{したが}従ふるに騂牡⁵⁶を以ってし」とあるように、神を祭り、豊作を祈る際の犠牲でもあった。耕作時における動力としての働き、そして豊作を祈る時の生贄としての存在は、いずれも豊穰へとつながるプラスイメージを与える。しかし、牛のそのイメージがにわか財宝をもたらすモチーフを生み出したとは思われまい。

牛が財宝をもたらすことについては、澤田瑞穂氏の『金牛の鎖―中国財宝譚―』⁵⁷において、金牛に繋がっている金鎖を得ることによって金持ちになる話⁵⁸や、糞拾いの老人が山中で牛の尻から金の糞を拾うような話などのいわゆる致富型財宝譚の話をいくつか抄出し紹介している⁵⁹。牛が財宝をもたらす伝承の発生に関しては、澤田氏は前掲書の中で、「それらは山の形が臥した牛を連想させることから命名されたものである⁶⁰が、同時に山の神霊が牛と考え、また山の宝の精でもあるゆえに金の牛としたのである」と論じたが、しかし、牛が豊穰のイメージを与えるとはいえ、牛の糞が金に化すモチーフが生まれ至る所以は必ず何らかの故事によるだろう。それを文献に求めてみると、前漢の揚雄が著した『蜀王本紀』に牛が金の糞をする次の話が見える⁶¹。

『蜀王本紀』は現在逸書となり、『芸文類聚』卷九十四と『太平御覽』(卷九百「牛」下)に佚文をみることができ⁶²。多少字句の異なる記述があるが、ここでは『芸文類聚』より抜粋しておく。

秦恵王欲伐蜀。乃刻五石牛、置金其後。蜀人見之、以為能大便金。牛下有養卒、以為此天牛也、能便金。蜀王以為然。即發卒千人、使五丁力士、拖牛成道、致三枚於成都。秦得道通、石牛力也。後遣丞相張儀等随石牛道伐蜀。

（秦恵王 蜀を伐たんと欲す。乃ち五の石牛を刻み、金を其の後に置く。蜀人之を見て、以為へらく能く金を大便すと。牛下に養卒有り、以為へらく此れ天牛なり、能く金を使すと。蜀王以て然りと為す。即ち卒千人を發はし、五丁の力士をして、牛を拖着て道と成さしめ、三枚を成都に致す。秦 道の通づるを得るは石牛の力なり。後 丞相張儀等をして石牛の道に随ひ蜀を伐たしむ。²³⁾）

この話の内容を記すと、秦王は蜀を討伐しようとし、五頭の石牛を作り、金をその後ろに置いた。しかも、養卒（牛飼）をその後に置いて、金の便をすると説明させる。蜀の人はこれを見ると、牛が金を排便するのだと思った。蜀王もそう信じて、千人の士卒と五人の力士を遣わして、五頭の石牛を蜀に引き入れようとした。そして、その中の三頭を成都に置いた。後世、李白が「蜀道難」の詩句に「蜀道之難、難於上青天」（蜀道の難きこと、青天に上るよりも難し）と詠じたように、蜀への道のりは非常に峻険であった。しかし、この石牛を引いて通じた道に従うことによって、秦の丞相の張儀等は兵を率いて蜀を攻めた。

『蜀王本紀』は歴代の蜀王の伝記であり、貪欲であったために国を失ってしまうという教訓的な意味が含まれるだろうが、より露骨に蜀王の貪婪を書いた話が、後漢の桓譚の『新論』の佚文に見える。清の『春秋戦国異辞』所引の次の記事がそれである。

蜀侯性貪。秦恵王聞而欲伐之。山澗峻嶮、兵路不通。乃琢石為牛、多与金置牛後、号牛糞之金、以遺蜀侯。蜀侯貪之、乃塹山填谷、使五丁力士以迎石牛。秦人帥師隨後。而至滅国亡身。

（蜀侯 性は貪なり。秦の恵王 聞きて之を伐たんと欲す。山澗 峻嶮にして、兵路通ぜず。乃ち石を琢き牛と為し、多く金を与へて牛の後ろに置かしめ。牛糞の金と号し、以つて蜀侯に遺れば、蜀侯 之を貪り、乃ち山を塹り谷を填て、五丁の力士をして以つて石牛を迎へしむ。秦人 師を帥る後に随ふ。而して国を滅ぼし身を亡ぼすに至る。）

この蜀王が貪婪によって「滅国亡身」を致した話が前漢の『蜀王本紀』に記録され、後

漢の『新論』にもまた記されるまた、三国から東晋にかけて、四川・雲南の歴史や地理を記した常璩の『華陽国志』卷三「蜀志」にも、この話を記載して、石牛五頭を作り、毎朝その後ろに黄金を落としておくことが記されている。その上で、兵隊百人を養えるだけの黄金の糞をする、といふならず。ここにもまた、この石牛と金の糞は切っても切れないものとして出現するのである。蓋し、この蜀王の話はいわゆる牛が金糞をするモチーフのはじまりではないかと思われる³⁵⁾。第一節で述べた「金牛」・「銀牛」が金糞・銀糞をするモチーフもこの話を源泉とするものと推察される。

前述のように、六朝というのは怪奇を記す風潮の盛んであった時代であるので、地理書もその風潮の影響下にあった。その書き手である知識人たちは身近な山々の山容から連想を豊富にひろげ、「仙山」、仙人の乗り物である「牛」、「金糞」をする「牛」などの要素を巧みに織り込んで「金牛」という話譚を紡ぎ出して成立したのであろう。

「金牛」、「銀牛」の色について付言すれば、「金牛」の話に登場する牛が「赤牛」であるために、残した糞が金になり、「銀牛」の話に登場する牛が白牛であるために、その糞が金ではなく、銀になるのは、牛の毛色による連想と関わろう。また、なぜ神の使者が白牛になるのかということを見ると、恐らく白牛がよく生贄として奉げられることから発想されたことが推測できる。晋の王嘉が著した『拾遺記』「昆吾山」に「越王勾踐使工人以白馬、白牛、祀昆吾之神」（越王勾踐 工人をして白馬、白牛を以って、昆吾の神を祀らしむ）とあるように、白馬、白牛が神への生贄として奉げられたことが見える。「銀牛」の話において、北海の神使はその神使の身分を持つゆえに神への生贄とされる白牛に乗るものと理解される。「銀牛」の話は六朝の後の唐代の書に記載されることから、時代的に先行する「金牛」の話から示唆を得て発想されたのではないかと推測できる。

五、まとめ

以上「金牛」・「銀牛」に現れた「人が牛とともに山に入って姿を消す」と「牛の糞が金や銀などの財宝に化す」という二つのモチーフをめぐり、それぞれの源泉と思われる話を探り、「金牛」・「銀牛」の話型にいたるまでの道のりを考えてきた。

老子が青牛に乗って関を後にした相承が、時代を経るにつれて潤色改変されて、老子は不老不死の存在として神格化された。平凡な存在であった牛は伝承の中で聖人老子の乗り物として確かな位置をもったことによって、人々を仙人への道に導く靈性をそなえる存在になった。老子が牛に乗って函谷関を後にしたという伝承が『列仙伝』などの道教の経典

に記載され、また『関中記』などの地理書にも採録されたということから、老子伝説が広く人々に伝えられ浸透していたことが知られる。

『蜀王本紀』や『新論』、『華陽国志』所収の記事は、貪婪によって「滅国亡身」した蜀王を風刺する意図で書かれたが、故事の中の牛が金の糞を排便するモチーフが、人々に興味を持たれて、蜀の国（今の四川省地域）や秦地域（今の陝西省周辺）に広く知られていたとも思われる。

周知のように、戦乱がつづき社会的不安定であった六朝時代には、怪異を志す風潮しよが高まり、当時の地理書もその風潮に染められ、山川や風土を記す際に奇想天外な故事を多く記載する傾向が窺える。地理書の書き手である知識人がその身辺の山川を描写する時にその知識の基盤下にある道教的な神霊に関わる要素を取り入れる可能性が少なくないと思われる。

地理書の『湘中記』に収載される「金牛」の話は、神仙説話と致富型財宝譚という二つのモチーフを持っている。老子や仙人が牛とともに姿を消すモチーフを吸収し、その地域に伝わる牛が金の糞を排便するモチーフを撮合して新たに作られたと考えられるが、それは仙人に関する伝説の変奏もしくは敷衍と見なすことができる。「銀牛」の話は、普通の人間ではなく、神の使者が直接登場してくるが、「金牛」と類似するモチーフを持ち、そして「金牛」の話ができた後の時代に現れる。それは「金牛」の話からインスピレーションを得て発想されたもので、かくてバリエーションのある話容が誕生したものと考えられる。

「金牛」「銀牛」の話は日本に受容されたのであろうか。書承の関係から考えてみると、『太平広記』の日本伝来は明確ではなく、引用書の中で『西陽雜俎』の舶載は『日本見在書目録』によって確認されるものの、管見の限りでは、「金牛」「銀牛」のようなものが入っていない。しかし、仙人と乗物の牛ということから、道真の墓所が牛車の止まった場所に決まった話を想起させる。道教で尊崇され、太上老君として神格化された老子に牛の話が付会されて、天神とされる菅原道真にも牛の話が付会されたという推論も生まれてくる。牛が農耕の面において不可欠な存在であったが、信仰の面においても、偉大な人物と結びつけられ、人を神格化する際の重要な要素になっていることとすれば、そこに日中に共通する要素から日本の受容のありようを考えることができる。この道真の話と中国文学との関連を次の第二章で詳しく論じたい。

〔注〕

¹ テキストは、一九五九年、人民文学出版社刊の『太平広記』より引用する。訓読は筆者による。なお、本資料よりの引用文中、旧漢字・異体字は原則として通行の字体に改めた。
² 『酉陽雜俎』の記載には『太平広記』と多少異なる字句がある。明の毛晋校注の『酉陽雜俎』(『津逮秘書』本)に依り、以下に引用する。訓読は、『和刻本漢籍隨筆集』(古典研究会、一九七三年)第六集に収められた『酉陽雜俎』に附した訓点を参照したが、私意により改めたところもある。

太原県北有銀牛山。漢建武二十一年、有人騎白牛蹊人田。田父訶詰之。乃曰、吾北海使、將看天子登封。遂乘牛上山。田父尋至山上。唯見牛跡。遺糞皆為銀也。明年世祖封禪。(太原県の北に銀牛山有り。漢建武二十四年に人有り、白牛に騎り人の田を蹊^{わた}る。父 之れを訶詰す。乃ち曰く、「吾 北海の使なり、將に天子の登封を看んとす」と。遂に牛に乗り山に上^{のぼ}る。田父尋いで山上に至れば、唯だ牛の跡を見るのみ。遺す糞 皆銀と為るなり。明年 世祖 封禪す。

³ 訳文は東洋文庫三九七、今村与志雄訳注『酉陽雜俎』を参照。

⁴ 地誌・地記ともいう。ある地域について国土・山川・古跡・風俗・物産などを記す書物である。

⁵ 『史記』「老子韓非列伝」第三によれば、老子は「周守藏室之史也」(周の守藏室の史なり)とある。

⁶ 一九八二年、中華書局刊の『史記』をよって訓読した。字体は原則として参考図書に準じて作った。以後の項目もこれと同様である。

⁷ この「関」というのは、一九八二年、中華書局刊の『史記』の注によると、散関或いは函谷関を指す。散関は今の陝先生賞西省宝鶏市に位置し、函谷関は今の河南省靈宝市北にある。いずれにしても、河南省から西のほうへ向かったことが分かる。

⁸ 一九三六年、商務印書館刊の『列仙伝』によって訓読した。

⁹ (1)の「大秦」は一説にはローマ帝国のことであるという。

¹⁰ 本文の引用は、一九八〇年、中華書局刊の『太平御覧』より引用する。

¹¹ 福井康順、明德出版社、一九八三年。

¹² 本文は一九八〇年、中華書局刊の『太平御覧』より引用する。

¹³ 文政二年(二八一九)。千葉市美術館所蔵。

¹⁴ 『中華文化論壇』一九九七年第二期。筆者が中国語を日本語に訳し引用した。

¹⁵ 一九六五年、中華書局刊の『芸文類聚』を使用した。

16 『太平御覽』卷八七三休徵部が『風俗通義』を引いて「牛乃農耕之本、百姓所仰、為用最大、國家之為強弱也（牛、乃ち農耕の本なり、百姓仰ぐ所なり、用いると為すところ最も大にして、國家の強弱と為すところなり）」とある。

17 「駢牡」は赤い雄の牛をいう。

18 平凡社、一九八三年。

19 その一例を『金牛の鎖―中国財宝譚―』より引用しておく。

儲潭ちよたんは東晋の咸和二年に刺史の朱偉がつくった。漁夫がこの潭で釣りをして、金の鎖を得た。数百丈も船に引き上げると、突如一物が鎖に伴ってあらわれた。その形は水牛のごとく、眼が赤く角が白い。人影を見て驚き、鎖を曳いて逃げる。漁夫は刀で数尺を得た。『漢唐地理書鈔』引顧野王『輿地志』

20 澤田氏は、「山の金牛には金の糞を得る話があり、水中の金牛には金の鎖の話が附いている」と指摘している。本稿では、「金牛」「銀牛」話譚に出てくる牛の糞が金や銀に化したというモチーフを中心に見ていくために金鎖の話には今回は触れないことにする。

21 南方熊楠氏『十二支考』・「馬に関する民俗と伝説」に『大清一統志』卷二二二から『金牛』の話を抄出し、更に同書の二四〇巻にこの「蜀王」の話を紹介したが、二者の初出や先後関係については論じていない。

22 『太平御覽』のテキストは左記のようである。

秦恵王欲伐蜀。乃刻五石牛、置金其後。蜀人見之以為牛能大便金。蜀王以為然。即発卒千人使五丁力士拖牛成道、致三枚於成都。秦道得石牛力也。後遣丞相張儀等隨石牛道伐蜀也（秦恵王 蜀を伐たんと欲す。乃ち五の石牛を刻み、金を其の後に置く。蜀人之を見て、以為へらく牛能く金を大便すと。蜀王以て然りと為す。即ち卒千人を發つかはし、五丁の力士をして牛を拖ひきて道と成さしめ、三枚を成都に致す。秦道は石牛の力を得るなり。後 丞相張儀等をして石牛の道に隨ひ蜀を伐たしむるなり。）

23 一九六五年、中華書局刊の『芸文類聚』による。

24 『文淵閣四庫全書』に所収の『春秋戦国異辞』による。

25 金関丈夫氏『木馬と石牛―民族学の周辺』『木馬と石牛』は、蜀王の説話と「トロヤの木馬」説話との類似性を指摘した。ただ、その木馬が金の糞をするがごとき伝承はない。その一点に大きな相違があり、中国における特徴的なモチーフとなっていたと考えられ、そこに始源する。「牛が金の糞を排便する」モチーフが人々の話の種となり広く伝えられてい

た
で
あ
ろ
う
。

第二章

日中占墓故事考

—「牛眠地」「馬冢」等と菅原道真の墓所—

一、問題提起

「占墓」とは、墓所を造るべき地を占い選ぶことをいった語である。『南史』『宋本紀上』には「時有孔恭者、妙善占墓（時に孔恭なる者有り、妙みに占墓を善す）」と記し、この「占墓」の語とともに、それを善くした孔恭なる人物について記載する。古代中国の人々は祖先や両親の墓所を決める際には墓相が分かる人に頼んで選占を行っていたことが知られる。

この「占墓」に関する記載を具体的に遡ってみると、『後漢書』卷四十五の「袁張韓周列伝」の袁安の記述をはじめ、夏侯嬰や陶侃らに関して複数の文献に種々の記載を見ることができる。上述の記事は、いずれも墓地選定の話ではあるが、それらを追跡する中で想起されるのが、日本における菅原道真の故事である。菅原道真を祀る天神社に置かれている臥牛の像が道真により一層神秘的な雰囲気を漂わせている。それは『北野天神縁起』にある菅公道真の柩を乗せる多力な「つくし牛」が葬送行列の途中で蹲って動かなくなったので、そこを墓所にしたという話に基づくものである。本章では、中国における墓所を選占する話譚について探求するとともに、日本における道真の葬地との故事的交流の様相についても言及したい。

二、墓所を選ぶ話の原型

中国には、死者を吉地に葬れば子孫に幸運をもたらし一家の繁栄を得るという信仰が古くから存在する。墓所を選占する記事を辿ると、『後漢書』卷四十五「袁張韓周列伝」に『幽明録』・『述異記』にも載る）、以下のような話がある。

初、安父没。母使安訪求墓地。道逢三書生、問安、何之。安為言其故。生乃指一処云、葬此地当世為上公。須臾不見。安異之。於是遂葬其所占地。故累世隆盛焉。安子京敞最知名。

（初め、安の父没す。母 安をして墓地を訪ね求めしむ。道に三書生に逢ふ。安に問ふ、「何くに之く」と。安為に其の故を言ふ。生乃ち一処を指して云ふ、「此の地に葬らば当に世々上公と為るべし」と。須臾にして見えず。安 之を異とす。是に於いて遂に其の占ふ所の地に葬る。故に累世隆盛なり。安の子の京・敞最も名を知らる。）

袁安は後漢の時の汝陽（今の河南省商水県）の人であり、楚郡太守・河南尹などを経て、司空・司徒（丞相にあたる）に至った。この話は袁安が立身出世する前の話と考えられる。母親の命令で、父親の墓所を捜し求めに出かけた時、道で三人の書生に出会った。書生は一つの場所を指して、「この地に葬れば世々上公となるでしょう」といって姿を消した。袁安はとても不思議がって、この言葉に従って父親をそこに埋葬すると、果たして袁安の一族は代々隆盛を極めた。特に袁安の息子の袁京と袁敞が有名であった。

三書生は「風水先生」に類する存在と思われ、親を吉地に埋葬すれば自分及び子孫の出世や繁盛をもたらすという信仰が当時民間で信じられていたことがわかる。『後漢書』において「袁安」伝を立てる時にこの墓所靈驗譚を加えて、その出世の必然性を訴えることによってこの人物像を鮮明に捉えることができ、読者に深い印象を与えることができた。

墓所の選占にはこのように人間が関わるばかりでなく、動物の常ならざる行動によるものもあった。漢の劉邦の知友で、その建国に貢献した重臣として知られる滕公夏侯嬰の墓所に関しては、次に示すような二系統の話が伝えられる。まず第一に、夏侯嬰の死後にその埋葬地を選定する話から見ていきたい。

三、夏侯嬰と「馬冢」

『太平御覧』卷五百五十六「礼儀部三十五」「葬送四」には、『博物志』を引いて次のような話がある。

漢滕公夏侯嬰死、公卿送葬至東郭門外。四馬不行、掙地悲鳴。即掘馬蹄下、得石椁。其銘曰、「佳城鬱鬱、三千年見白日。于嗟、滕公居此室」。乃葬其地。故謂之馬冢焉。

（漢の滕公夏侯嬰死し、公卿送葬して東郭の門外に至る。四馬行かず、地を掙きて悲鳴す。即ち馬蹄の下を掘るに、石椁を得たり。其の銘に曰く、「佳城鬱鬱たり、三千年にして白日を見る。于嗟、滕公此の室に居る」と。乃ちその地に葬る。故に之を馬冢と謂ふ。）²

『博物志』は西晋の張華が著した奇聞伝説集である。神仙や異常な人間、動植物についての記録を主とする。滕公は夏侯嬰の号である。夏侯嬰が死んで官人たちがその葬送に参加し、列が城の東門の外に着くと、その柩を乗せる馬がとどまって、地を搔きながら悲鳴

しはじめた。そこで、人びとが馬蹄の下を掘ってみた。すると、石椁（そとかん・棺の外をおおうもの）が掘り出された。その銘文には「佳城鬱鬱たり、三千年にして白日を見る。于嗟、滕公此の室に居る」と書かれていた。墓所を「佳城」と呼んで、その埋葬の吉地と滕公との邂逅の奇縁が記される。そこで夏侯嬰の遺骸をそこに埋葬した。故にその場所を「馬冢」という。この話とは多少字句を異にするが、『芸文類聚』卷四十にも『博物志』より引かれ、更に『太平広記』卷三百九十一にも唐の『独異志』から引用する例が見える。この夏侯嬰の墓所に関する伝承は、死後ではなくその生前とする話も存在する。漢の出来事を録したとされる『西京雜記』卷四所載の次の話がそれである。

滕公駕至東都門。馬鳴跼不肯前、以足跑地久之。滕公使士卒掘馬所跑地。入三尺所得石槨。滕公以燭照之有銘焉。乃以水洗写其文、文字皆古異、左右莫能知。以問叔孫通。通曰、科斗書也。以今文写之曰、佳城鬱鬱、三千年見白日。于嗟、滕公居此室。滕公曰、嗟乎、天也。吾死其即安此乎。死遂葬焉。

（滕公駕して東都門に至る。馬鳴き跼^{かが}みて肯^すへて前^すまず、足を以て地を跑^かくこと之を久しうす。滕公 士卒をして馬の跑く所の地を掘らしむれば、入ること三尺の所に石槨を得たり。滕公 燭を以て之を照らすに銘有り。乃ち水を以て洗ひて其の文を写すに、文字皆古異にして、左右能く知る莫し。以て叔孫通に問ふ。通曰く、「科斗^{かど}の書なり」と。今文を以て之を写して曰く、「佳城鬱鬱^かたり、三千年にして白日を見る。于嗟^か、滕公此の室に居る」と。滕公曰く、「嗟乎^あ、天なるかな。吾死すれば其れ即ち此に安んぜんか」と。死して遂に焉^{こゝ}に葬る。せ）

話の概略を記すと、滕公が馬（或いは馬車）に乗って東都門までやって来たところ、馬が突然鳴きはじめ、体を曲げて長い間地面を搔いていた。そこで、滕公が士卒に馬蹄の下を三尺ほど掘らせると、石槨（「椁」と同字）が掘り出された。滕公があかりで照らすと銘文が刻まれていた。水で銘文を洗って、書き取ると、文字が皆古体で今の文字と異なる。従者の中に分かる人がいなかった。そこで、叔孫通（秦末漢初の儒者）にたずねると、彼が言うには、「これは科斗の書である」と。「科斗」は、「蝌蚪」とも書き、おたまじゃくしを意味するが、ここでは中国古代の文字の意で、その字形がおたまじゃくしに似ていることから名づけられたものである。当時通用の文字に直して書いてみると、「佳城鬱鬱たり、三千年にして白日を見る。于嗟、滕公此の室に居る」というものであった。滕公夏侯嬰が

「これは天命であろうか。私が死んだらここに靈魂を安置するがよからう」といった。のちに死ぬと遺骸をそこに埋葬した。

この系統の話は、いわゆる幼学書の一つとして知られる唐の李瀚『蒙求』の中に「滕公佳城」の標題で収載される。宋の徐子光注には『西京雜記』を典拠とする記載があり、末尾に「滕公即前漢夏侯嬰。官至大僕。初為滕令奉車。故号滕公（滕公即前漢の夏侯嬰なり。官は大僕に至る。初め滕の令と為り車を奉ず。故に滕公と号す）」と記している。また、古注本の『附音増広古注蒙求』巻中には多少字句の異なる次の記載がある。

滕公常駕至東都門。馬悲鳴培地不前。公使人掘之三尺、果得石槨。有銘。視之、皆古昔科斗書也。以今文写之曰、佳城鬱鬱、三千年見白日。于嗟、滕公居此室。公曰、嗟、天乎也。吾死其安此乎。

（滕公常に駕して東都門に至る。馬悲鳴し地を培き前まず。公 人をして之れを掘らしむること三尺にして、果たして石槨を得たり。銘有り。之を視るに、皆古昔の科斗の書なり。今文を以て之を写して曰く、「佳城鬱鬱たり、三千年にして白日を見る。于嗟、滕公此の室に居る」と。公曰く、「嗟、天なるかな。吾死せば其れ此に安んぜんか」と。）

既に引用した『西京雜記』巻四所載の話とともに生前のバージョンであり、部分的に略記する傾向も見られるが、彼の墓所が靈性のある馬によって決められたということは変わらない。前にも述べたように、この二通りの話が存在することに特に注目しておきたい。死後のバージョンのものは『博物志』、『独異志』に見えて、また類書の『芸文類聚』巻四十、『太平広記』の巻二百九十一及び『太平御覧』巻五百五十六に収載される。生前のバージョンは『西京雜記』はもとより、幼学書の『蒙求』古注本および徐子光本に引載される。漢の時代から後世まで話型を変えながら伝承されて、広く知られていたことがうかがえる。馬という動物は牛と同じく早くに家畜化されて、農耕、軍事などの面において重要な役割を果し、人々の身近な存在であった。本話では、馬の不思議な行動により石槨が掘り出されて、それによって埋葬地を選んだが、後述する「牛眠地」のような子孫の繁栄を約束するプロットは認められない。そこに「馬冢」と次の「牛眠地」との話の大きな差異があると考えられる。では、この馬に対して牛に関する故事を見てみよう。

四、陶侃と「牛眠地」

『太平御覽』卷九百「獸部一二」「牛下」所引の『志怪』に次のような話が見える。

陶太尉微時、喪当葬、家貧親自營作塋。有一班牯牛載塋。致忽然失去、便自尋覓。忽逢道中一老翁。問云、君欲何所覓。太尉具答。更举手指云、向於山崗上見一牛眠山圩中。必是君牛。此牛所眠処、便好作墓安墳。当之、致之極貴。小復不当、位極人臣、世為方嶽。又指一山云、此山亦好。但不如向耳、亦当世出刺史也。言訖、便不復見。太尉墓之、皆如其言。

（陶太尉微なりし時、喪ありて当に葬るべきも、家貧しく親自ら營み塋を作る。一の班の牯牛の塋を載せる有り。忽然として失ひ去るを致せば、便ち自ら尋ね覓む。忽ち道中に一の老翁に逢ふ。問ひて云ふ、「君 何をか覓むる所ならんと欲す」と。太尉具に答ふ。更に手を挙げ指して云ふ、「向に山崗の上に一牛の山圩の中に眠るを見る。必ず是れ君の牛なり。此の牛の眠り処る所は、便ち墓を作り墳を安くに好し。之に当らば、之を極貴に致さん。小しく復た当らざるも、位 人臣を極め、世方嶽と為らん」と。又一山を指して云ふ、「此の山も亦た好し。但だ向に如かざるのみ、亦た当に世刺史を出だすべきなり」と。言ひ訖はりて、便ち復た見えず。太尉之に墓し、皆其の言の如し。）」

この話に登場する陶侃は詩人陶淵明の曾祖父である。陶侃は太尉になる前、地位が卑しかった時に、親が死んで埋葬しなければならなかった。しかし、家が貧しく墓を作るには必要な塋を自分で作るしかなかった。塋を載せる斑の牛が、ある日突然いなくなった。牛を探しに出かけると、一人の老人に出会い、「何を探していますか」と聞かれた。侃は事情を説明すると、「先ほど、山岡に一頭の牛が休んでいるところを見ました。きつとあなたの牛です。この牛の憩う場所はあなたの親の墓所にするといいです。的中すれば、（あなたは）とても高い官位につくでしょう。すこし予想が外れても、やはり人臣を極め、代々方嶽を出だすでしょう」と、又他の山を指しながら、「この山も良いです。先の山に及びませんが、代々刺史が出るでしょう」と言った後、姿を消した。侃が老人の言葉に従い親を埋葬すると、すべてその言った通りだった。

陶侃は『晋書』卷六十六「陶侃伝」にその伝が立てられ、県吏・郡守・太守を経て、荆江二州の刺史に至り、死後に大司馬を追贈されたことが知られる。『志怪』はその名の通り、「怪を志す」書であり、この話も怪奇な出来事と見なされて記されたのだろう。しかし、上記の記載は陶侃自身の史伝には記されないものの、『晋書』卷第五十八「周訪伝」には陶

侃に関して、次のような記載を認める。

初、陶侃微時、丁艱、将葬。家中忽失牛而不知所在。遇一老父。謂曰、「前崗見一牛眠山汗中。其地若葬、位極人臣矣」。又指一山云、「此亦其次、当世出二千石」。言訖不見。侃 尋牛得之。因葬其处。以所指别山与訪。訪父死、葬焉、果为刺史、著称寧益。自訪以下、三世为益州四十一年。如其所言云。

（初め陶侃微なりし時、艱に丁り、将に葬らんとす。家中忽ち牛を失ひて在る所を知らず。一の老父に遇ふ。謂ひて曰く、「前の崗に一牛の山汗の中に眠るを見る。其の地に若し葬らば、位 人臣を極めん」と。又一山を指して云ふ、「此も亦た其の次にして、当に世々二千石を出すべし」と。言ひ訖はりて見えず。侃 牛を尋ね之を得たり。因りて其の処に葬る。指す所の別の山を以て訪に与ふ。訪の父死し、焉に葬れば、果たして刺史と為り、寧益に著称せらる。訪自り以下、三世 益州と為ること四十一年なり。其の言ふ所の如しと云ふ）。

『晋書』は唐太宗の命により編纂された史書で、成立年代から見れば『志怪』が先行する。粗筋はほぼ同じであるが、簡略に記しておく。「丁艱」は父母の葬にあうことをいう。陶侃はまだ地位が卑しかった時に、その親が死んで埋葬しようとする、家の牛が突然姿を消した。牛を捜しに出かけて道で出会った老人の指示によつて牛の憩う場所を父親の墓所にした。友人の周訪にそれに次ぐ墓所を教えた。周訪がそこを父の墓所とした結果、周訪が刺史となり、寧益一帯（今の雲南省四川省周辺）にその名を知られた。彼より三世にわたつて益州の官となつた。「二千石」は官僚の等級と俸給を表す語であり、郡の太守などの地方長官に当たる。この「周訪列伝」の記載によると、周訪は晋の有名な將軍であり、何度も反乱を治め、梁州刺史にまで至つた。陶侃と親交を持ち、「以女妻侃子瞻（女を以て侃の子の瞻に妻あはす）」という縁戚関係にあつた。なお、『晋書』の筋と同じ話は北宋の類書である『冊府元龜』巻八百六十九にも収められる。

『志怪』の記載と比べると、『晋書』には陶侃が友人の周訪に良い墓所を教えた内容が付け加されている。『志怪』は単に陶侃の奇妙な経験譚を記すのに対して、『晋書』は「周訪列伝」の記事として記載し、陶侃が老父に言われた二か所の山の一つを友人の周訪に教えて、周訪一家は大いに栄えたという周訪の立身出世譚になっている。これらの陶侃に関する占墓故事は、牛が眠る地を意味する「牛眠地」の語を以つて呼称されている。後に詩歌の世

界にも詠まれて、吉地の代名詞としての定着がうかがえる。



図1 乾隆皇帝の筆置き―巧石臥牛。

牛は古くより人や物を運ぶ重要な動力として、人々の身近な存在であった。後漢の応劭が著した『風俗通義』には「牛は乃ち農耕の本なり、百姓が仰ぐ所なり。」と記しているように、牛が農耕の根本であり、人々は非常に頼りにしていた。『志怪』の中に記された牛が磚瓦を搬送する働きをするように、牛或いは牛車は農耕のみならず、生活の諸方面において重要な運送手段でもあった。更に、『詩経』「小雅」「信南山」の中に「祭以清酒、従以騂牡。」(祭るに清酒を以てし、従ふるに騂牡を以てす)や『晋書』卷九十七に「若有軍事殺牛祭天。以其蹄占吉凶、蹄解者為凶、合者為吉也(若し軍事有らば、牛を殺して天を祭る。其の蹄を以って吉凶を占ひ、蹄の解かれる者は凶と為し、合ふ者は吉と為すなり)」などの記録を見ると、牛が祭祀の神への生贄とされたり、占いに用いされたりして神に近い存在でもあった。

古くから『列仙伝』、『神仙伝』に載る老子が青牛に乗って函谷関を出たエピソードが広く伝えられている。黙々と鈍感なイメージの牛は、靈性をそなえた存在にさえ感じられる。加えて、財宝をもたらす金牛などの伝承も当時に多く見られる。澤田瑞穂氏の『金牛の鎖―中国財宝譚―』¹⁾が紹介するように、金牛の話には、金牛に繋がっている金を得ることによって金持ちになる話や、糞拾いの老人が山の中で牛の尻から金の糞を拾うような話など、いわゆる致富型財宝譚の話としてのヴァリエーションを認めることができる。

牛が木蔭の下あるいは水辺の草木繁盛な場所で憩うシーンがよく見られる。動物が本能的に選んだ場所は快適で死者を埋葬するのに好適であるように感じるが、「牛眠地」が埋葬の吉地となる所以は、決してそれだけではない。民間に広がった仙人の故事や、墓所選占の信仰故事の中で、仙人の乗り物や財宝を齎すといったイメージを合わせ持つ牛という動物に対して祥瑞的なプラスのイメージも付与されるにいたったかもしれない。

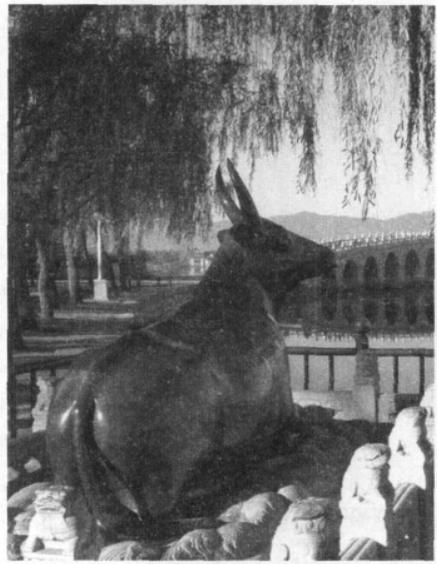


図2 頤和園の臥牛像⁵⁷⁾

五、菅原道真の墓所と「つくし牛」

これらの中国の占墓故事との関係で想起されるのは、道真の埋葬と牛との関わりである。道真の棺を載せる牛の話が初出するのは、『北野天神縁起』の道真の埋葬の部分である。『北野天神縁起』は、道真の一生・怨霊となった道真の祟り・天満宮の創建および靈験譚などを記述した縁起である。いわゆる根本縁起である承久本をはじめ多くの伝本があるが、その最古の部類に属するものとして、テキストのみが伝わる『北野天神縁起』建久本⁵⁸⁾がある。諸伝本に多少異なる内容が見られるが、詳細な諸本の比較はしばらく措いて、『北野天神縁起』建久本には、道真の埋葬の部分で、道真の棺を載せる多力の「つくし牛」が途中で動かなくなり、牛の止まった所を墓所にしたという内容が記されている。それが安楽寺、後の太宰府天満宮の始まりと相承されている。関連部分を抜粋しておく。

筑前国四堂の辺に御墓所を點じて、おさめ奉らんとしけるととき、御車たちまちに道なかにとどまりて、肥状多力のつくし牛ひけどもはたらかず、そのところをはじめて御墓所とさだめて、今の安楽寺とは申すなり。⁵⁹⁾

道真の墓所がこの「つくし牛」の止まった場所に決められたと書かれているが、その種の記載はもちろん史伝には認められない。道真が死去したのは延喜三年（九〇三）であるのに対して、この墓所が決められた話をはじめて確認できる文献は『北野天神縁起』建久本である。それが成立した建久五年（一一九四）は、道真の死からほぼ二百年後となる。この時間の差も、この「つくし牛」に関する話がある創意に基づく所産であろうことを暗示している。というのも、『北野天神縁起』は歴史上実在した人物である道真について記す

とはいえ、菅原是善の邸宅に容貌が普通ではない幼児が現れたという道真の出現から、没後の落雷などの怨霊の活動や天満宮の靈験譚までの記述は既に史実の域を超えている。しかも、『北野天神縁起』は『北野天神御伝 并御託宣記等』⁸²・『扶桑略記』などの資料に依拠し、史実と伝承を織り込んできたと考えられるが、この墓所が牛によって決定された話は『北野天神御伝 并御託宣記等』・『扶桑略記』などの先行資料に検出できない。



図3 安楽寺墓所牛が動かなくなった。(承久本第五)

前尾繁三郎は『十二支攷』⁸³、第一巻(子・丑)「中国の故事に由来するわが国における牛の伝説と俚諺」の中で「もとより、牛の眠っていた所と牛の止まった所との違いはあるし、父を葬って子が位人臣を極めたのと、位人臣を極めた人を葬って、のちに霊が天神となるのとはかなりの差異がある。しかし、安楽寺草創の伝説が牛眠地の故事に示唆を得たものであることは間違いないのではなからうか」と中国の「牛眠地」の話と道真の柩を載せる牛の話の関連性を指摘した。しかし筆者が思うには、「牛眠地」に限らず、広く前述の中国占墓故事類が発想され、その影響下で道真ゆかりの「つくし牛」所伝として成り立ったとは考えられないか。いまひるがえって、上述の墓所選定話と「つくし牛」の話の筋を表にまとめてみると、左記の表1のようになる。

牛の眠るところを墓所にしたのと、馬の止まった所を墓所にしたのと、道真の柩を載せる牛車が止まっている所を墓所にしたのとは、動物の違いを除けば一類の話型としての意味をもつと考えられる。そして、動物の不思議な行為によって墓所が決められることを強調し、主人公の非凡ではないことを引き出そうとする意図も共通している。あらためて前尾氏の指摘を踏まえて再考するとき、「牛眠地」はいわゆる中国における占墓の類型故事の中に息づいている。これらの故事は袁安、夏侯嬰、陶侃といった中国史伝に名をとどめる人物に関するものであり、夏侯嬰の話、あるいは陶侃の「牛眠地」は、牛馬という人間の

生活に近い存在が占墓に関わる点において一類の性格をもつことは重要である。
表1

本 日	国 中		
	陶侃 牛眠地の話	夏侯嬰 馬冢の 話	袁安 三書生の話
道真 筑紫牛の話	①親が死に、家の牛を探しに出かけた。 ②一人の老人に出会い、牛眠地を墓所にすべきだと教えらる。 ③牛の動かなくなる場所を墓所にした。	型 後 死 ①葬送の列が進む中、馬が突然悲鳴し動かなくなり地面を掻く。 ②馬の掻く場所から石椁が掘り出され、ここに葬るべきだとい う銘文が刻まれている。	生前 ①外に出かけたところ、馬が突然鳴き、体を曲げ地面を掻く。 ②馬の掻く場所から石椁が掘り出され、ここに葬るべきだとい う銘文が刻まれていた。 ③天命だと思いきを墓所に決め、死後、そこに埋葬された。

道真の「つくし牛」の話もその種の占墓の類型故事の中に位置づけ得るものに他ならず、とりわけ道真の没後「筑前国四堂の辺に墓所を点じる」、すなわち墓所を探していた折のこととするのは、占墓の類型故事と共通するシチュエーションにある。この関係性について考えてみるに、中国の夏侯嬰の生前における話型や陶侃の立身のいわれを説く話型であるよりは、むしろ「馬冢」の呼称をもともなう夏侯嬰の死後の葬送に際して四馬が悲鳴して地面を掘る話型の存在は重要であり、その四馬の行動は道真の「つくし牛ひけどもはたらかず」という葬地の選定に通底するものをもっている。牛と馬という違いはあるものの、

その動物の動きに導かれる点には注目してよいであろう。道真において牛たる所以は、彼の生まれ年や彼の死んだ遷謫の地「筑紫」とも大いに関与するものであろう。

夏侯嬰の二系統の話を収載する『博物志』、『独異志』及び『西京雜記』、そして類書の『太平広記』、『芸文類聚』などは寛平年間（八八九〇八八九）に藤原佐世が撰した『日本国見在書目録』²²に著録される。「牛眠地」の話を収める『晋書』も『日本国見在書目録』²³に、正暦二年（九九一）二月二十九日の日付がある具平親王の注解『弘決外典抄』²⁴に、『太平御覧』などの類書の名前が見られる。とくに幼学書の『蒙求』に収載されている「滕公佳城」は、当時の知識人の階層には広く知られた存在であったに違いない。『蒙求』は唐の時代に李瀚によって編まれた。日本への伝来は、元慶二年（八七八）八月二十五日、陽成天皇皇弟貞保親王が披香舎における読書始の儀に『蒙求』を受講したという『日本三代実録』の記事でわかる。おそらく夏侯嬰の話は『蒙求』をはじめとする漢籍を介して大いに日本においても知られることになっただろう。



図4 亀戸天神の臥牛像（写真は筆者による）

さて、道真は丑年の生まれである。『北野天神縁起』の起草者²⁵がこの牛などの動物に関連するエピソードを蒐集するためには、中国から渡来した史書や類書に載る故事がその提供元の宝庫になるだろう。『北野天神縁起』の起草者が十分に占墓故事を知り得る可能性が高いと思われる。『北野天神縁起』に初出したこの話は、道真の生涯を描き、その人格化を推し進めるためにその埋葬の部分で中国の「馬冢」や「牛眠地」などの占墓故事にインスピレーションを得て発想されたのではないかと考える。道真の新たな葬送の故事の誕生と

六、まとめ

以上、中国における占墓故事の袁安の「三書生が墓所を指す」話、陶侃の「牛眠地」及び夏侯嬰の「馬冢」について述べ、そして道真の「つくし牛」説話における中国占墓故事の受容の可能性を検討してきた。

墓所を選ぶ話は古く『後漢書』や『西京雜記』まで遡り得る。自分の祖先を良い墓地に埋葬すると、占居者の子孫に立身出世などの幸福をもたらすという信仰が中国人に固く信じられていた。この信仰を反映する話は時代を隔てて代々に伝わり、そして時代の変遷を受けて新しい要素が加えられ、新しい話が現れてくる。「牛眠地」の話は、その前の時代の墓所を選ぶ話を継承し、当時の牛が持つ瑞祥なイメージと怪異を記す風潮を受けて伝承されたものであり、墓所を選定する話の変奏あるいは延長としての意味を持つと思われる。「牛眠地」という子孫たちに繁栄や幸福をもたらす墓地の靈驗譚もそのような牛の稀有な所伝として伝えられたと思われる。

夏侯嬰の故事には生前と死後の二系統を認めたが、馬の不思議な行動によって墓所が定められたことは変わらない。漢の『西京雜記』から晋の『博物志』を経て、唐の『独異志』にまた見えて、幼学書の『蒙求』にも収められ、そして類書の『太平広記』、『芸文類聚』、『太平御覧』にまた引用されて、漢の時代から後世まで伝えられ、広く知られていた。

一方、日本においては、管見のかぎりでは、『北野天神縁起』以前の文献にこのような墓所を選ぶ話や類話は検出できない。しかも、この道真の死後約二百年後に初めてこの「つくし牛」による葬送の話が記される事実は、それが道真の史伝に依拠するものではないことを示している。「牛眠地」の話と「馬冢」の話、及び「つくし牛」の話では、ともに動物の不思議な動きによって墓所が決められる。この墓所の選定ことは、ともに人物の所伝を立てる際に、その主人公の人物像を鮮明に伝えるために機能している。ただ、「つくし牛」の話においては、「三書生が墓所を指す」の話や陶侃の「牛眠地」故事に認められたような、死者を吉地に埋葬するとその子孫および一族が繁栄を極めたという内容は見られない。しかし、道真が死後、雷神と化し、また天神や学問の神として祭られたことは、ある意味では「牛」の止まった場所に埋葬された道真の神靈譚としての新面目をもち得たものと理解することができる。

周知のように、道真と牛とは非常に関係深く、道真を祭る天神社や天満宮には、臥牛の像が置かれている。道真は丑年（八四五年）の生まれであり、道真に付加される「天満大

自在天神」・「日本太政威徳天」は牛に乗るともいう。更に、江戸時代の『菅家聖廟曆伝』に至っては、道真が死去する前に自分の遺骸を牛の車に乗せてその牛の行くところにとどめよという遺言まで残した²⁴という。道真伝承の形成過程において、牛が一つのキーワードとなつて磁石のように道真に関するエピソードや要素を吸収してきたように考えられる。道真の棺を牛が引くという話の源泉は、一つに中国の有名な人物に認められる占墓故事に由来しないか。歴史上実在した人物である道真を神格化させる上で、牛馬にまつわる中国占墓故事に着想を得た可能性は否定し難いものと考えられる²⁵。

〔注〕

¹ 和刻本正史シリーズ『後漢書』（古典研究会、一九七一年）の訓点を参照したが、私意により改めたところもある。

² 中華書局一九六〇年刊の『太平御覧』（上海涵芬楼影印宋本）を参照。

³ 『太平広記』が『独異志』を引いた「馬」の話は、以下のようである。

漢夏侯嬰、以功封滕公。及死將葬。未及墓、引車馬踏地不前、使人掘之、得一石室。室中有銘曰、「佳城鬱鬱三千年見白日、吁嗟、滕公居此室」。遂改卜焉。

⁴ 訓読は福井重雅編『西京雜記…訳注』（東方書店、二〇〇〇年）を参照。

⁵ テキストは中華書局一九六〇年刊の『太平御覧』（上海涵芬楼影印宋本）より引用。また、魯迅『古小説鈎沈』を参照し訓読した。

⁶ 和刻本正史シリーズ『晋書』（古典研究会、一九七一年）の訓点を参照し、私意により改めたところもある。

⁷ 「牛眠地」が詩歌に詠まれるのは、調査の限りでは宋の劉止一にはじまる。彼の全集『苕溪集』巻八に「夫人趙氏三首」の三首目の中には、「畴昔牛眠地、而今鶴吊墳」とある。元の丁鶴年「送奉祠王良佐奔訃還鄞城」の中に「佳城已占牛眠地、屏立泰山帶囿泗」とある。清の趙翼「為偉兒得葬地于金壇夏村感賦」に「忽欣來蝶夢、恰報得牛眠」とある。「牛眠地」が墓所の吉地として詩歌に現れたことよって「牛眠地」が時代を経るにつれて定着したことがわかる。

⁸ 故宮博物院養心殿に陳列されている乾隆皇帝の筆置き。写真は「巧石臥牛」（秦曉培、『紫禁城』一九九一年十二月）に掲載。劉志崗氏が撮影。

⁹ 『太平御覽』卷八百七十三「休徵部」に『風俗通義』を引いて「牛乃農耕之本、百姓所仰、為用最大、國家之為強弱也」という。

¹⁰ 「駢牡」は赤い雄の牛をいう。

¹¹ 『詩経』（中国の古典（二九）、学習研究社、一九八三年）を参照。

¹² 和刻本正史シリーズ『晋書』（古典研究会、一九七一年）の訓点を参照したが、私意により改めたところもある。

¹³ 老子の終焉について、『史記』には西の方へ向って関を出たことが書かれたが、牛或いは牛車に乗る記載は一切なかった。『列仙伝』になると、老子は青牛の車に乗って関を後にしたという内容がはじめて書かれた。

『太平御覽』卷九百「獸部十二」「牛下」には『関中記』より引用し、『太平御覽』卷六百六十一「道部三」は「三一経」を引用し、同じく「青牛の薄板車に乗って関を出づ」とあり、『神仙伝』には、「崑崙に昇らんとす」とある。老子の神格化は漢の時代からはじまり、老子の上には、早くからさまざまな神秘的な伝説が付会されて、そこにいわば道教的老子像が形成されたと考えられる。

¹⁴ 平凡社選書（八三三）、『金牛の鎖―中国財宝譚―』、平凡社、一九八三年。七七ページ―〇二ページを参照。

¹⁵ 写真は「中国地名」二〇〇九年第二期による。

¹⁶ 『北野文叢』卷十三に収録されている。五条菅家本『天神記』ともいう。建久五年（一一九四）書写の元奥書がある。詞書のみで絵はない。

¹⁷ テキストは注¹⁴の『北野文叢』卷十三所収の建久本系統に属する五条菅家本から引用。
¹⁸ ①『北野天神御伝』、②『源公忠の夢想譚』、③『北野天満自在天神宮創建山城国葛野郡上林郷縁起』などの十六種類の史料が収められている。①と②に当たる部分を『菅家伝』、③から最後までを『聖廟雜記』と命名している。これら十六種類のもものは、成立時点、作者、編者が異なっている。①の『北野天神御伝』は道真が薨去してから三十年後の承平（天慶年間（九三一―九四七））に成立している。著者は道真の孫で、道真の四男淳茂の子息、在躬と考えられる（『神道大系』神社編十一「北野天満宮」の解題による）。

¹⁹ 絵は『北野天神縁起』（NO.二九九、『日本の美術』四、至文堂、一九九一年四月一五日）による。

²⁰ 『十二支攷』、第一卷（子・丑）三〇七ページを参照。前尾繁三郎先生遺稿集出版行会、二

〇〇〇年。

²¹ 藤原佐世撰、宮内庁書陵部所蔵室生寺本（名著刊行会、一九九六年）による。

²² 具平親王著。平安中期の仏教書。四卷。唐の湛然著「止観輔行伝弘決」中に引かれた外典の漢文を抄録し、注を加えたもの。真壁俊信の『天神縁起の基礎的研究』（続群書類従完成会、一九九八年）一七八ページを参照。

²³ 『北野天神縁起』の起草者については、さまざまな説があるが、中でも比較的有力な説は慈円説と菅原為長説である。

²⁴ 『菅家聖廟歴伝』による。『菅家聖廟曆伝』は元禄十五年（一七〇二）に刊行されたもの。桑原梅性の編著。菅公の生涯から天満天神の祭祀に至るまでの史伝である。テキストは味酒安則「太宰府天満宮の草創と発展」（上田正昭編『天満天神』、筑摩書房、一九八八年）六四ページによる。

²⁵ 天神と牛との関わりについて、菅原道真の墓所が牛によって決められた話を中心に日中比較の角度から論じてきたが、中国に由来する要素がほかにもあると思われる。東京文京区春日に鎮座する牛天神北野神社に、「伯牛」と呼ばれる牛石がある。

「伯牛」と言うと、孔子の弟子である冉伯牛が想起される。冉伯牛は名を耕といい、孔門の十哲の一人に数えられる。德行に優れていたといわれる。『説郛』巻四十一・下に、

有自中原来者云、北方有牛王廟。画百牛於壁、而牛王居其中間。牛王為何人。乃冉伯牛也。嗚呼、冉伯牛乃為牛王。（中原自り来る者有りて云く、北方に牛王廟有り。百牛を壁に画き、而して牛王其の中間に居る。牛王何人た為らんか。乃ち冉伯牛なり。嗚呼、冉伯牛乃ち牛王と為れり、と。）

と見える。冉伯牛がなぜか牛王廟の牛王であった。天神社にある牛石が孔子の弟子に同じく「伯牛」と名づく。冉伯牛が牛王廟の牛王になっている。牛天神と牛王廟とまた何かの関連があるうか。周知のように、天神と牛とは深く関わっている。天神がなぜ牛が結び付けられるかについて、従来より多くの研究者に注目され、さまざまな考証が行われてきた。しかし、諸説がある中定説がないのが現状である。この冉伯牛と牛石の「伯牛」が、この謎を解けるため一つの鍵になろうか。それについては機を改めて論じたい。

第二部 馬をめぐる論考

聖徳太子の黒駒説話について

―中国文献の受容と為政者像の形成―

聖徳太子の黒駒説話について ―中国文献の受容と為政者像の形成―

一、問題提起

聖徳太子は、厩戸皇子¹⁾ともいい、日本の飛鳥時代に生きた歴史的な人物である。蘇我氏などの豪族が実権を握った時代に、推古天皇の摂政として、冠位十二階・憲法十七条を制定し、皇室中心の中央集権を強化した。文化の面でも、遣隋使を派遣して、先進的文化を導入し、仏教の興隆にも努めた人物である。日本において、長きに亘り、理想的な人物像・英雄像として評価され、また信仰されてきた。しかし、数々の業績を残した太子が皇太子のまま早世し、その一族も蘇我氏に滅ぼされ、悲劇的な英雄という一面も残している。その死後、太子に対する敬慕の気持ちと同情の気持ちを抱いた人々によって、きわめて多くの太子伝記が記され、さまざまな伝承が残された。

聖徳太子の生年は甲午年（敏達天皇三年（五七四））であることに由来するか、厩戸皇子と呼ばれたり、黒駒に乗って飛翔する話が相承されたり、馬との密接な関係がうかがえる。本章では、太子が黒駒に乗って飛翔する説話について考えてみたい。この説話は、延喜十七年（九一七）以前に成立したとされる『上宮聖徳太子伝補闕記』²⁾（以下『補闕記』と略称する）にはじめて見られる。延喜十七年の撰である『聖徳太子伝暦』（以下『伝暦』と略称する）には、『補闕記』に載る説話と類似する説話が見えるが、太子が馬を全国に求めたり、良馬を見抜くプロットが増し加えられている。

この黒駒説話が事実であるとは考えがたいが、後代の太子信仰に大いに影響を与えたこととは疑いない。特に中世になると、この黒駒説話に拠った絵像が各地に広がり、太子信仰の普及にも大きな役割を果たした。

この黒駒説話の由来に関しては、中村宗彦氏が、周の穆王の八駿という故事から影響を受けたという説³⁾を唱えている。しかし、中国の文献を調べると、駿馬に乗る天子が周の穆王以外にも、漢の武帝や唐の太宗など多くの天子と駿馬との故事が教えられる。天子と駿馬とが一緒に登場するのはなぜだろうか。太子の黒駒説話は、また聖徳太子にどのような性格を付与しようとしているのだろうか。

本章は、『補闕記』と『伝暦』に見える黒駒伝承を中心に、中国古典における天子と駿馬の説話や駿馬の意味を探索しつつ、この黒駒説話が聖徳太子信仰に与えた影響について考察を試みるものである。

二、『補闕記』における黒駒説話

『補闕記』は『伝暦』の下巻末に書名がみえるところから、『伝暦』が成書した延喜十七(九一七)年以前に、成立したものと考えられる。多くの太子伝の中で、成立年代の比較的古いものとして注目されている。『補闕記』の冒頭に、

日本書紀、曆録、並四天王寺聖徳王伝、具見行事奇異之状、未尽委曲。憤々不尠。因斯略訪耆旧、兼探古記、儻得調子膳臣等二家記、雖大抵同古書、而説有奇異、不可捨之、故録之云爾。

(日本書紀、曆録、並びに四天王寺聖徳王伝、具行事奇異の状を見るも、未だ委曲を尽さずして、憤々たること尠なからず。斯れに因りて耆旧を略く訪ね、兼ねて古記を探るに、儻調子・膳臣等の二家記を得。大抵古書に同じきと雖も、而かるに説に奇異有り、之を捨つ可からず。故に之を録して云ふのみ。)

とあるように、『日本書紀』などに記された太子の事柄は少ないために、調使家記や膳臣家記より太子に関するものに取材し補ったものと思われる。

その黒駒伝説に関わる部分を『補闕記』より引用する。

庚午年四月卅日、夜半有災斑鳩宮。太子謂夫人膳大郎女曰。汝如我意触事不違。吾得汝者我之幸大。(中略)如太子馬、其毛烏斑。太子馭之、凌空躡雲、能飭四足。東登補時岳、三日而還。北遊高志之州、二日而還。太子欲臨看之地、此馬奉駕、三四五六日還。莫処不詣。太子每命曰、吾得意馬、甚善甚善。儻有錯躑、終日不喫、似有悔過。太子宣喫、敢乃喫草飲水。辛巳年十二月廿二日斃。太子愴之、造墓葬墓。今中宮寺南、長大墓是也。

(庚午年四月卅日に、夜半、災 斑鳩宮に有り。太子、夫人の膳大郎女に謂ひて曰く、「汝、我が意の如く、事に触れて違かず。吾、汝を得たるは我が幸い大なり」と。(中略)太子の馬の如きは、其の毛烏くして斑あり。太子之を馭するに、空を凌ぎ雲を躡み、能く四足を飭る。東のかた補時岳に登り、三日にして還る。北のかた高志の州に遊び、二日にして還る。太子臨み看んと欲する地は、此の馬の駕し奉り、三四五六日にして還る。処として詣らざる莫し。太子毎に命じて曰く、「吾意なる馬を得たり。甚だ善し、

甚だ善し」と。儻し錯ち躓ること有らば、終日喫はず、過ちを悔ゆること有るに似たり。太子、喫ふをゆるしたま宣ふに、敢へて乃ち草を喫ひ水を飲む。辛巳年十二月廿二日に斃ぬ。太子之を愴しみ、墓を造り墓に葬らしむ。今の中宮寺の南、長く大なる墓、是れなり）

『補闕記』に記された内容から、黒駒が快足の駿馬であったのみならず、太子に忠実であったことが窺える。もちろん、太子からも厚く寵愛された。黒駒が死んだ後、太子がその死を悲しみ、わざわざ黒駒のために、墓を作らせて葬った。まさに名君と忠臣のような密な間柄であったといつてよい。

三、『伝暦』における黒駒伝承

次に『伝暦』に載る黒駒説話をみてみよう。

『伝暦』は『聖徳太子平氏伝』とも呼ばれ、太子の事績を編年体で記した伝記である。望月信成氏によると、「蓋し本書は太子御伝中最も整備せるものであって、後世太子伝を記伝するものは概ね本書を根本資料としないものはない」という。藤原兼輔が延喜十七年（九一七）に撰したともいわれている。奇異な伝承が多く盛り込まれており、後世の太子に関する絵画、彫刻などは、ほとんどこの本に記された話に拠ったものである。黒駒に関わる箇所を『伝暦』推古天皇六年の条より引用する。

〔推古天皇六年〕、夏四月、太子命左右、求良馬。府諸国令貢、甲斐国貢一驪駒四脚白者、数百匹中、太子指此馬曰、是神馬也。余余皆被還。令舍人調子磨加之飼養。秋九月、試馭此馬、浮雲東去。侍従仰觀、磨独在御馬之右、直入雲中、衆人相驚、三日之後、廻轡归来。謂左右曰、吾騎此馬、躡雲凌霧、直到富士獄上。転到信濃。飛如雷電、経三越、竟今得归来。磨、汝忘疲随吾、是忠士也。磨啓曰、意不履空、両脚猶歩、如踏陸地。唯看諸山、在脚之下。

（「推古天皇六年」、夏四月、太子、左右に命じて、良き馬を求めしむ。諸国に府せて貢らしむ。甲斐の国、一の驪駒の四脚の白き者を貢る。数百匹の中、太子 此の馬を指して曰く、「是れ神馬なり」と。余は皆還さる。舍人の調子磨をして之に飼養を加へしむ。秋九月、試みに此の馬に馭して、浮雲もて東に去る。侍従仰ぎ観るに、磨独り御馬の右に在り、直ちに雲の中に入る。衆人相ひ驚く。三日の後、轡たうなを廻して帰り来る。左右

に謂ひて曰く、「吾 此の馬に騎り、雲を躡み霧を凌ぎて、直ちに富士獄の上に来る。転じて信濃に到る。飛ぶこと雷電の如し。三越を経て、竟ひに今帰り来るを得。磨、汝、疲れを忘れて吾に随ふ。是に忠士なり」と。磨啓して曰く、「意ふに空を履まねど、両脚、猶ほ歩むこと、陸地を踏むが如し。唯だ、諸山を見るに、脚の下に在り」と。）

続いては推古天皇十八年（六一〇）の条、二十九年（六二二）の条、皇極天皇三年（六四四）の条にもそれぞれ黒駒に関わる内容が散見されるために、それらの部分をも抜粋して掲げる。

〔十八年庚午〕秋九月、太子駕驪駒、参小墾田宮、錯而躡之。太子尠驚、還斑鳩宮。驪駒不能喫草、亦不飲水。両耳掩低、合其両目、似有恨過。太子聞之、遣使宣、喫草飲水。乃開其目、含水草。以之為常。

〔十八年庚午〕秋九月、太子、驪駒に駕して、小墾田の宮に参るに、錯ちて之を躡る。太子尠驚きて、斑鳩宮に還る。驪駒 草を喫ふ能はず、亦た水をも飲まず。両耳掩ひ低れて、其の両目を合して、過ちを恨やむ有るが似し。太子之を聞きて、使を遣して宣はく、「草を喫ひ水を飲め」と。乃ち其の目を開けて、水草を含む。之を以つて常と為す。）

〔二十九年辛巳春二月〕、（略）太子薨日、驪駒悲鳴、不喫水草。被太子鞍、随輿到墓。閉埏之後、見墓大鳴、一躍而斃。群臣大異、将還其尸、埋中宮寺南墓。一説、辛巳年十月廿二日斃。太子愴之、造墓而葬。墓今在中宮寺南。長大墓是也。（二十九年辛巳春の二月に）、（略）太子薨する日に、驪駒悲鳴して、水草を喫はず。太子の鞍を被ぎて、輿に随ひて墓に到る。埏を閉じての後、墓を見て大ひに鳴き、一たび躍りて斃す。群臣大ひに異とし、其の尸を将ち還り、中宮寺の南の墓に埋む。一説に、辛巳の年の十二月廿日に斃す。太子之を愴しみ、墓を造りて葬る。墓は今 中宮寺の南に在り。長く大なる墓、是れなり。）

皇極天皇三年、（略）又曰、太子生平之日、常嘆曰、吾得合意妻与馬、但馬子未得。（皇極天皇の三年に、（略）又曰く、太子の生平の日、常に嘆じて曰く、「吾、意に合ふ妻と馬を得たり。但し馬子、未だ得ず」と。）。

要点を記すと、推古天皇六年の夏四月に、太子が全国に良い馬を求めることを命じた。

甲斐の国から、四足だけが白い驪駒が献じされた。太子はこの馬が「神馬」であることを見抜き、調子磨を飼養人に命じた。その年に、太子が調子磨をつれて、驪駒に乗り空を飛んで、富士山・信濃・三越を巡行したという。

推古天皇十八年（六一〇）の条には、嘗て驪駒が太子を載せて小墾田の宮に出かけた途中で、踏みあやまって太子を驚かせたことがあったために、自分の過ちを悔やんで飲食しなかった。太子の許しを貰ってからはじめて食べるようになるほどの忠実な馬であったという。二十九年（六二一）の条には、太子が亡くなった日に、驪駒がまた飲食を断じて、太子が生前に使った鞍を載せて太子の墓の前に殉死した。群臣がこの驪駒を中宮寺の南の墓に埋葬した。注には、一説を挙げて、驪駒が太子より先に死に、太子が驪駒の死を悲しんで、驪駒を中宮寺の南の墓に埋葬させたという。皇極天皇三年（六四四）の条には、太子が嘗て、妻の膳大郎女と驪駒とが自分の意に適った存在であるといったことが書かれている。

『補闕記』は簡略に黒駒の記事を記したのに対して、『伝暦』はこの黒駒に関する内容を何箇所に分けて潤色を施していたのである。

四、黒駒伝説の意味

ここでは、両書に記された黒駒説話を比較し、その骨子の一致する内容をまとめてみた。

補闕記	伝暦
<p>①太子が黒駒に乗って、雲を踏みつけて空を飛んだ。</p> <p>②東方の富士山を登り、北方の高志州へ行ってきた。太子の行きたい場所であれば、すべて数日程度で往復できる。</p> <p>③黒駒が走行にあやまちがあつて、ずっと飲食せず、懺悔しているようであった。太子の許しを貰ってからはじめて食べるようになる。</p>	<p>①太子が調子磨を連れて、この驪駒をあやつり、浮雲をもて東に去った。</p> <p>②富士山の頂上に至り、信濃・三越を経て三日後に帰ってきた。</p> <p>③太子を驚かせたことがあったために、驪駒が自分の過ちを悔やんで飲食を断じた。太子の許しを貰ってからはじめて食べるようになる</p>

ところで、『補闕記』にはなく、『伝暦』に備わるプロットは以下のように整理できる。

- I、太子が左右に命じて良馬を求めた。甲斐の国から一匹の四脚の白い黒駒が献上された。(①の前)
- II、地方から貢がれた数百匹の馬の中に、太子がその一匹の黒駒だけを指して、「これは駿馬だ」といった。そのほかの馬を全部返した。(①の前)
- III、舎人の調子磨にこの驪駒を飼わせた。(①の前)
- IV、太子が巡行した後、疲れを忘れて自分に従ったことから、調子磨が忠士であると褒め称えた。(③の後)

『補闕記』と『伝暦』における黒駒伝説を比較すると、その相似するところは主に「黒駒」・「馬が空を飛ぶ」・「太子の巡行」という三つの要素に集中している。次にはまず、この両書の一致している要素の一つである「馬が空を飛ぶ」に基づき、この黒駒の意味について考えていきたい。

1、空を飛ぶ馬

黒駒という表記が、今の一般的な書き方であるが、この黒駒説話の原典に戻ると、『補闕記』と『伝暦』は、それぞれ「其毛烏斑」と「驪駒」という別の表記になっている。「烏」はいうまでなく烏の羽根色である黒色を表し、「驪」は『説文解字』に「馬深黒色（真つ黒な馬をいう）」とある。

「驪駒」については、中村氏が周の穆王の八駿の一の「盗驪」に当たる存在であると指摘した^三。「驪駒」という表記をめぐって関連する文献をさぐってみると、

『史記』卷五「秦本紀」第五に、

造父以善御、幸於周繆王。得驥温驪驂騑耳之駒。西巡狩、樂而忘歸。

(造父善く御するを以て、周繆王に幸せらる。驥・温驪・驂騑・騑耳の駒を得たり。

西のかた巡狩し、楽しみて帰るを忘る。)

とある。「盗驪」の名は見えず、「温驪」がその馬に相当するものと考えられる。

『列子』卷三「周穆王」に、

王大悦。不恤国事、不樂臣妾、肆意遠遊。命駕八駿之乘。右服驊騮而左綠耳。右驂赤驥而左白鱗。(中略) 左驂盜驪而右山子。

(王大いに悦ぶ。国事を恤へず、臣妾を樂まず、肆意に遠遊す。命じて八駿の乗を駕せしむ。右に驊騮を服して左に綠耳。右に赤驪を驂して左に白鱗。(中略) 左に盜驪を驂して右に山子。)

とある。『列子』において、「盜驪」という名前がはじめて見える。

しかし、穆王の馬と「驪駒」とは、ただ「驪」という文字が同じだけであり、『伝暦』に記された黒駒の「四脚白」という属性は記されない。その黒駒の属性は見過ごすことのできないポイントになる。そのような四足が白い馬は「踏雪馬」と呼称されることが知られる。

『爾雅』「釈畜」には、「四蹄皆白、首。(四の蹄、皆白きもの、首なり。)」とある。晋の郭璞の注釈によると、このような四足が皆白い馬を、「俗呼為踏雪馬、蹄、蹄也。(俗、呼びて雪を踏む馬と為す。蹄は蹄なり)」という。この特色に着眼してみると、太子の黒駒とより相似するのは唐の太宗がかつて乗った「白蹄鳥」であると考えられる。



図1 白蹄鳥

『全唐文』』卷十の「六馬図賛」によると、

白蹄鳥、純黒色、四蹄俱白、平薛仁果時所乘。賛曰、倚天長劍、追風駿足。聳轡 平隴、回鞍定蜀。

(白蹄鳥、純黒色にして、四蹄俱に白く、薛仁果を平らぐる時に乗る所なり。賛に曰く、「天に倚る長劍、風を追ふ駿足。轡を聳えて隴を平らぎ、鞍を回らし蜀を定む」と。)

という。唐の高祖が六一八年に唐朝を建国し、のちに二代目の皇帝となる太宗李世民が秦王に封じられ、割拠する敵対勢力の平定に活躍した。文中の薛仁果は当時甘肅省周辺に割拠した勢力であった。李世民がこの四足が白い黒駒「白蹄鳥」に乗って、薛仁果を敗り、更に、隴（現在の陝西省西部周辺）や蜀（現在の四川省西部周辺）の地域も平定したという。このように「白蹄鳥」は、太宗の平定活動において、人馬一体となって赫赫たる戦功を立てた存在であった。

『補闕記』と『伝暦』の記載と比較してみると、とても興味深い表現がある。『補闕記』には「能く四足を飭かざる」という表現が見え、『伝暦』になると、「一の驪駒の四脚の白き者」という表現がある。いずれも太子の黒駒が唐の太宗の「白蹄鳥」さながらの白い四脚をもった駿馬であったことが明らかになる。

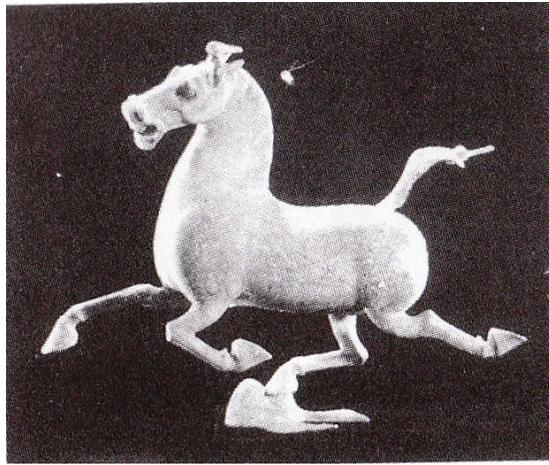


図2 馬踏飛燕（飛燕を踏む駿馬）（漢）

更に、この黒駒の飛翔する様態について、『補闕記』においては、「空を凌ぎ雲を躡み、能く四足を飭ふ」と記されているが、『伝暦』においては、「浮雲をもて東に去る」と「雲を躡み霧を凌ぐ」という表現になる。表現に少々の変異が見えるものの、二話に登場する黒駒がいずれも浮雲を踏んで空を飛ぶという点が相共通する。ここで想起されるのは一つに出土文物である。甘肅省武威市から一九六九年に出土した「馬踏飛燕」と呼称される青銅馬は、右の後脚が飛ぶ燕を踏む構図をとり、飛燕より速く勇躍することを表現する。また、もう一つに、漢の武帝が作った二首の「天馬歌」（漢）である。まずその第一首を『漢書』

卷二十二、「礼楽志第二」より引用する。

太一況、天馬下。 太一の況たまもの、天馬下る。
霑赤汗、沫流赭。 赤き汗に霑ひ、沫流れて赭あかし。
志倣儻、精権奇。 志倣儻たり、権奇はかりごとに精すぐる。
□浮雲、唵上馳。 浮雲を□ふみ、唵にはかに上がりて馳す。
体容与、泄万里。 体容与ようよとして万里を泄わたる。
今安匹、龍為友。 今安くんぞ匹たはん、龍を友と為す。
元狩三年、馬生渥洼水中作。

(元狩三年10に、馬、渥洼あくせいの水中に生じ、作る。) 18

更に第二首は、武帝太初四年に、將軍広利が大宛の国から駿馬を獲得した際に、武帝が喜びのあまりに詠んだ詩歌である。

天馬來、從西極、 天馬來り、西極より從し、
涉流沙、九夷服。 流沙を涉り、九夷服す。
天馬來、出泉水、 天馬來り、泉水より出で、
虎脊兩、化若鬼。 虎の脊のごとく兩あり、化すこと鬼の若し。
天馬來、歷無草、 天馬來り、草無きを歷へ、
經千里、循東道。 千里を経て、東の道に循したがふ。
天馬來、執徐時、 天馬來り、執徐の時に、
將揺拳、誰与期。 將に揺拳あがらんとし、誰と期せん。
天馬來、開遠門、 天馬來り、遠門開き、
疎予身、逝崑崙。 予が身を疎んじ、崑崙に逝く。
天馬來、龍之媒、 天馬來り、龍の媒なかたちなり、
遊閼闔、觀玉台。 閼闔に遊び、玉台を觀ん。
太初四年誅宛王獲宛馬作。「天馬」十

(太初四年に、宛王を誅し宛馬を獲て、作る。「天馬」十6)

一首目の中に「浮雲を□ふむ」という表現が見えて、「□」は「躡」に通じる。調べた限りでは、これは馬が浮雲を踏むという表現のはじまりと思われる。この天からの賜物とされる馬が赤い汗を流がし、浮雲に乗じて万里までも馳せることができ、まさに空を飛ぶ龍の

友である。「赤き汗に霑ひ、沫流れて赭し」の一句はあの有名な汗血馬を唱うものである。汗血馬とは、いわゆる血のような汗を流して、一日千里を走るといふ馬である。その馬をめぐるのは、『漢書』卷九十六上「西域伝」第六十六上に、

宛別邑七十余城、多善馬。馬汗血。言其先天馬子也。（宛の別邑七十余城、善い馬多し。馬 血を汗す。其の先、天馬の子なりと言う。）

とあり、汗血馬のことを天馬の子ともいう。それについて、顔師古の注に次のように伝える。

〔孟康〕曰、「言、大宛国有高山、其上有馬不可得。因取五色馬置其下与集、生駒、皆汗血、因号曰天馬子云」。

〔孟康〕曰く、「言ふ、大宛の国に高山有り、其の上に馬有れども得可からず。因りて五色の馬を取りて其の下に置きてとともに集めしめ、駒を生みて、皆血を汗し、因りて号して天馬の子と曰ふと云ふ」。

大宛の国の馬と五色の牝馬と交合させて天馬の仔馬を得たという。当時「天馬の子」、引いては「天馬」と呼ばれる駿馬がまさに皇帝の求めたものであつたらう。

しかし、一首目の武帝が最初に得た馬は、渥洼の川から出た馬をいうと思われ、『漢書』にいうところのいわゆる汗血馬の直系の馬ではなかったといえる。二首目こそはあの張騫が自ら伝えた名高い汗血馬である。

一首目は馬の走る時の迅速を讃え、武帝の喜びの気持ちを表し、二首は駿馬の国にとつての重要性を強調し、馬が来ることは「九夷服す」象徴であると明白に言っている。以上の二首の馬を詠む詩歌から、「天馬」を得ることが中国古代において、皇帝、ひいては、国にとつて、非常に重大な意義を持つていたことが分かる。

聖徳太子の黒駒は、漢の武帝の「天馬」のような存在であり、皇帝のような天下の至尊でなければ、手に入るものではない宝物であつたに相違ない。

中国古文献を更に調べると、周の穆王と八駿、唐の太宗と六駿馬以外にも、漢の文帝と九逸・隋の文帝と獅子驄・唐の玄宗と龍馬、唐の代宗と九花虬、唐の徳宗と神智驄など、天子と駿馬にまつわる伝承が散見される。馬が希少な時代のこと、駿馬を所有すること

のできた人も限られていて、とりわけ八駿や九逸のような快足の良馬は、皇帝にしか持てない貴重な存在であった。駿馬を有することはその時代においては天子に相当する身分の象徴であったと思われる。日本における聖徳太子の場合も、身分は帝王に異なるものの、その貴顕の身に相応しい乗物としての形象の意図がうかがえる。

2、馬に乗って巡行する

続いて、「太子の巡行」という要素について考える。従来の研究者がこの「空を凌ぎ雲を躡む」という表現だけに注目し、この説話を周の穆王の八駿と比べ、これは神仙思想の反映であると論じてきた³⁰。確かに、馬に乗って、雲を踏みつけるといふ行為はとても人間ができる行動とは思えなく、神仙の所為であると考えられるしかない。しかし、それはあくまで太子の馬の迅速を表現する方法であり、その「巡行」といふ行為こそ重要な意味を持っている。

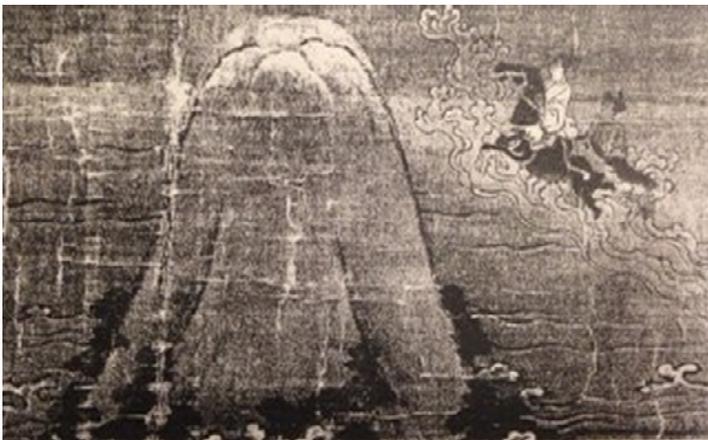


図3 黒駒に乗り富士山に登る³¹

このような駿馬に乗って巡行する故事を中国の古書にうかがえば、『太平広記』巻第四百三十五、「畜獸二」に所載の『王子年拾遺記』に「周穆王と八駿」といふ伝承が見える。

周穆王即位三十二年、巡行天下。馭八龍之馬。一名絶地。足不踐土。二名翻羽。行越飛禽。三名奔霄。夜行万里。四名越影。逐日而行。五名踰輝。毛色炳耀。六名超光。一形十影。七名騰霧。乘雲而趨。八名挾翼。身有肉翅。遞而駕焉。按轡徐行、以巡天下之域。

穆王神智遠謀、使轍迹徧於四海。故絶地之物、不期而自服。(周の穆王即位して三十二年、天下を巡行す。八龍の馬を馭す。一は絶地と名づく。足は土を踐ふまず。二は翻羽と名づく。行くこと飛禽を越ゆ。三は奔霄と名づく。夜行すること万里。四は越影と名づく。日を逐ひて行く。五は踰輝と名づく。毛色は炳耀たり。六は超光と名づく。一形にして十影あり。七は騰霧と名づく。雲に乗りて趨まる。八は挾翼と名づく。身に肉翅有り。遞りて駕し、轡を按じて徐行し、以って天下の域を巡る。穆王神智遠謀あり、轍迹をして四海に徧くせしむ。故に絶地の物、期せずして自ら服す。)

文中の「遞りて駕し、轡を按じて徐行し、以って天下の域を巡る。穆王、神智遠謀あり、轍迹をして四海に徧くせしむ。故に絶地の物、期せずして自ら服す」の部分を読むと、天下を巡行するのはただの巡遊ではなく、絶地の人々を服従させる効果もあつた行為である。穆王が深謀遠慮であり、車の跡を四方に巡らせると、辺地の人々も自ら従つてきた。このような発想が前掲の武帝が作つた「天馬」の歌の二首目にも出てきた。「天馬來り、西極従し、流沙を涉り、九夷服す」という句に現れる。つまり、「天馬」が西方より来れば、「九夷」の異民族が服従する。馬車を巡らせることが四方が服従することになるには、この馬による力と思われる。

下出積与氏が「神仙思想―日本武尊と聖徳太子説話を中心として―」の中で、太子の黒駒説話が「全くシナの神仙類似のもので、この場合の神馬はあたかも彼の地における鶴や龍にも似た役割を演じている」と述べる。しかし、馬という動物は古代の社会において、鶴と龍とが神仙や天上界と深く関わるのに比べると、異なる役を演じていた。牛が農の本と称されたのに対して、『後漢書』に、

馬者、兵甲之本、国之大用。

(馬は、兵甲の本にして、国の大用なり。)

といているように、馬は古代の戦において、非常に重要な存在であつた。故に、ここに出てくる馬も簡単に神仙の乗り物として片づけられるわけにはいかはない。馬は兵力の象徴であり、国力の象徴でもある。

聖徳太子が駿馬に乗って巡遊する意味を考える時に、その発想の源流となる周の穆王と八駿の話及びその類似する話を理解した上で考えなければならぬ。太子が『補闕記』において、黒駒に乗って「高志之州」を巡行した行為や、『伝暦』において、黒駒に乗って「信

濃」や「三越」を巡行した行為も、帝王たちが駿馬にまたがって四方を服従させたことを連想させ、穆王の八駿に乗って四方を服従させた行為が想起される。

聖徳太子はかずかずの業績をのこし、皇太子のまままで早世した。しかも、その一族は蘇我氏のために滅ぼされるなど悲劇的な結末を迎えた。太子が各地に巡行した要素は、太子を思慕する人々は太子の死後、その伝記を綴る際に、敬慕の気持ちや同情の気持ちを昇華して、太子を理想的な人物としてだけでなく、あるべき治世者として描き出そうとする意図によって取り入れられたと思われる。

3、良馬を求める・良馬を見抜く

最後に、『補闕記』にはなく、『伝暦』のみにある「全国に良馬を求める」ことや、「太子が良馬を見抜く」こと、「調子鷹を黒駒の飼養人に任命した」ことを問題としたい。

前にも触れたように、馬という動物は古代において、とても重要な存在であり、軍事力や国力を左右する存在でもあった。そのために、国の統治者も駿馬を好んで求めていた。中国の皇帝の中の典型的な例は前に触れた漢の武帝である。西域から帰ってきた張騫から、武帝が汗血馬のことを聞いた。『漢書』「武帝本紀」によると、武帝はこの汗血馬を求めるために、大金を用意し、わざわざ使節を送った。断られると、李広利將軍を二回にわたって遠征までさせた。古代における、駿馬に対する執念とその重要さが十分に伝わってくる。そして、武帝が馬と同時に人材をも求めて、かつてこのような詔を下した。『漢書』「武帝本紀」より引用する。

詔曰、蓋有非常之功、必待非常之人。故馬或奔蹏而致千里、士或有負俗之累而立功名。

(詔して曰く、「蓋し非常の功有るは、必ず非常の人を待たん。故に馬或いは奔り蹏んで千里を致し、士或いは俗に負くの累有りて功名を立つ」と。)

武帝は千里を駆ける馬と非凡な人材とを積極的に求め続け、強大なる国家へと成長させることを念願したことが知れる。

良馬を見抜くことに着目すると、非常に興味深い資料が湖南省長沙の馬王堆漢墓から出土している。まさに良馬を見抜く手引き書といえる『相馬経』である。馬の頭や姿形などからどのようにその備わっている性質を見抜くことができるかが系統的に書かれている。例えば、「耳」について次のような記述が見える。

馬耳欲得相近而前立、又欲得小而銳。状如削竹—如削、欲促。

(馬耳 相近づき前に立つものを得んと欲し、又小さくして鋭きものを得んと欲す。状削竹の如く—削するが如く、促さんと欲す。)

馬の両耳の間隔が近くて前に立つものが望ましい。また、耳が竹を削いだような形をしているものが良いと記されている。

この条文は、後魏の賈思勰の『齊民要術』卷六「養牛馬驢騾」の中にも、多少字句を異にしながらも重なる記載が認められる²²⁰。

後世、唐の杜甫の「房兵曹胡馬」詩にも、全体的な骨格、そして耳、是に視点を移動した描写がなされている。

胡馬大宛名	胡馬	大宛の名あり、
鋒稜瘦骨成	鋒稜	瘦骨成る。
竹批雙耳峻	竹批 <small>そ</small> ぎて雙耳峻しく、	
風入四蹄輕	風入りて四蹄輕し。	
所向無空闊	向ふ所空闊無く、	
真堪托死生	真に死生を托するに堪へたり。	
驍騰有如此	驍騰 此くの如き有らば、	
万里可横行	万里 横行すべし。	

「胡馬」とは、西域産の馬であり、「大宛の名」とは、大宛の名にし負う駿馬の血統を引くことに言及する。瘦せた骨格に加えて竹を削いだような二つの耳は、まさに『相馬経』に指摘されるポイントに合致する。その駿馬の要件に裏切ることなき脚力のたくましさ。『相馬経』の受容は根強いものがあったといえる。馬が重要視される時代において、馬の優劣を識別する知識や眼力も要求されただろう。『史記』卷百二十六「滑稽列伝」に、

相馬失之瘦、相士失之貧。

(馬を相るみに之れを瘦に失し、士を相るに之れを貧に失す。)

というように、良馬を見抜くには、外面見に騙されない眼力が必要である。太子が数百匹の馬から、甲斐の国より献じられた黒駒のみを「神馬」と断言したことは、太子が良馬を見抜く能力の持ち主であることを端的に示すものであろう。

聖徳太子は武帝と同じような中央集権を強化した、有為な統治者であった。駿馬を全国に求めるといふ行動も太子の積極的治世像を描き出そうとしていたと考えられる。駿馬を求めただけではなく、太子が地方から献上される数百匹の馬から、すぐ快足の黒駒を見抜いて、そして黒駒の御者として相応しい調子鷹を任命した。駿馬と賢い人材を見抜いた太子の事績は、まさに中唐の韓愈が「雑説」の中で説いた「伯樂」に相似するもので、「伯樂」としての太子の優れた一面を伝えていると考えられる。

五、まとめ

聖徳太子が古代日本人の理想的な人物像として、その死後、様々な伝記が記されて、様々な説話的要素や奇異譚が太子の身に付け加えられた。本章で考察してきた黒駒説話は『今昔物語集』、『三宝絵』、『本朝神仙伝』などの数多くの作品にその話題が採られるなど、太子信仰の普及とともに広く知られたであろう。

その初出する書である『補闕記』とより完全な黒駒説話を目指した『伝暦』とは、あらゆる太子伝記の源泉であり、とりわけ『伝暦』は太子伝記の集大成としての意味を持つ。この二つの伝記の記載によれば、この説話には中国の故事から影響を受けて形成された痕跡が残り、この黒駒の意味を考えるにあたっては、古代中国における馬と帝王との密接な関係性を合わせてみる必要がある。

これらの太子伝記をみると、太子を常人の及ばない超能力の持ち主として理解し、神格化しようとする意図が読み取れる。しかも、中国古典における天子と駿馬の故事を重ね合わせて考察すると、当時の人々が太子を神だけではなく、治世の聖人として敬慕して、理想的な君主像を描くべく中国故事を借り用いた形象化がなされたのではないかと思われる。この二つのイメージを具現化しているものこそ聖徳太子の黒駒説話であるのではないかと考える。

〔注〕

「聖徳太子がなぜ厩戸と称される理由について、主に以下のような説がある。①『日本書紀』推古天皇元年の条に、太子の出生について、「母の皇后を穴穂部間人皇女あなほべのはしひとと曰す。皇后、懐妊開胎さむとする日に、禁中に巡行して、諸司を監察たまふ。馬官に至りたまひて、乃ち厩の戸に当りて、なや勞みたまはずして忽に産れませり」という記事がみえる。この『日本書紀』によるとする説（テキストは坂本太郎等校注『日本書紀』による）。②キリストの降誕説話の影響を受けて、渡唐の僧徒が作り出したと主張する説（久米邦武氏『上宮太子実録』）。③聖徳太子生年は甲午年であることに由来するとする説（長沼賢海氏『聖徳太子論考』の第一章「太子の称号の数々」）。

②『補闕記』の書名が『伝暦』の跋本に見える。『伝暦』は延喜一七年（九一七）に成立したところから考えると、『補闕記』の成立は遅くても延喜一七以前であると思われる。望月信成氏が『聖徳太子御伝叢書』の書目解説の部分によると、「日本紀を日本書紀と云ふ所から、日本書紀の書の字を用ひた時代、即ち弘仁私記序文より時代の降るものと見る。又延喜十七年の編纂にかかる聖徳太子伝暦の跋本に既に本書の名が出ている所から、それ以前の撰著であることが明らかである。」と書かれる。

③『大谷女子大学紀要』一二（二）、一九七八年三月。後に《民衆宗教史叢書》三二巻『太子信仰』（一九九九年一〇月刊、雄山閣）に収録される。

④『補闕記』の伝本は少なく、飯田瑞穂氏の『上宮聖徳太子伝補闕記』について―特に本文校訂に関連して―、附、彰考館蔵『上宮聖徳太子伝補闕記』翻印（『中央大学文学部紀要』史学科二二、一九七七年三月）によれば、主に彰考館蔵本・群書類従所収本などがあり、類従本の底本が彰考館本であることはほとんど疑いないという。そのために、本稿において、氏の前掲の論文に掲載する彰考館蔵の『補闕記』の翻印本によって引用する。

⑤長田夏樹氏によると、「富士を恐らくは『管子』「霸言篇」にある「聖人能補時不能違時」に基づくと思われる補時岳という表記がとられている」という。『補闕記』に出てくる「補時岳」は富士山のことを指す。（『聖徳太子伝暦』影印と研究…東大寺図書館蔵文明十六年書写』（桜楓社、一九八五年一二月、日中文化交流史研究会編）の序文による。）

⑥長田氏によると、「三越つまり越前・越中・越後に分かれてからの名称が高志之州となっている」ということから、ここの「高志之州」が『伝暦』中の三越にあたる。（『聖徳太子伝暦』影印と研究…東大寺図書館蔵文明十六年書写』（桜楓社、一九八五年一二月、日中文化交流史研究会編）の序文による。）

⁷ テキストは飯田氏の前掲の論文に掲載する彰考館蔵の『補闕記』翻印によって引用する。
訓読は筆者による。

⁸ 『聖徳太子御伝叢書』（金尾文淵堂、一九四二年）の書目解説による。

⁹ 藤原猶雪は延喜一七年（九一七）に藤原兼輔が撰したと提唱する（復元『聖徳太子伝暦』（聖徳太子奉賛会、一九二七年一〇月）による）。近時これを疑う説もあるが、本稿では深く考察しないことにする。

¹⁰ テキストは東大寺図書館蔵文明十六年書写本による。訓読は『聖徳太子伝暦』影印と研究（桜楓社、一九八五年一二月、日中文化交流史研究会編）を参照したが、適宜私意によって改めたところがある。

¹¹ 『大谷女子大学紀要』一二（二）、一九七八年三月。後に《民衆宗教史叢書》三三二巻『太子信仰』（雄山閣、一九九九年）に収録される。

¹² 『昭陵六駿書画詩萃編』（新疆美術攝影出版社、一九九六年十月）二二ページによる。
¹³ 清の嘉慶帝の命によって編纂される。唐・五代の散文の総集。唐の政治・経済・文化・思想などの研究に欠かせない資料である。

¹⁴ 甘肅省武威市出土。図は『祥禽瑞獸』（天津人民出版社、二〇〇一年一月）による。

¹⁵ 一九一六年に丁福保が編纂した『全漢詩』に「天馬歌」と「西極天馬歌」という二首の詩歌を収録する。「天馬歌」と「西極天馬歌」という題名は、丁氏が『全漢詩』に収める際に付けたものである。後世はその言い方を踏襲した。

¹⁶ 『漢書』「武帝紀第六」によると、武帝は元鼎四年に一匹の渥洼川から出た馬を得たという。

¹⁷ 今の甘肅省酒泉の西方に当たる。

¹⁸ テキストは「和刻本正史」『漢書』（汲古書院、一九七二年）による。訓読はちくま学芸文庫『漢書』（小竹武夫訳）を参照し、私意によって改めたところがある。私意によって改めたところがある。

¹⁹ テキストは「和刻本正史」『漢書』（汲古書院、一九七二年）による。訓読はちくま学芸文庫『漢書』（小竹武夫訳）を参照し、私意によって改めたところがある。

²⁰ この観点を抱く研究者とその論文を挙げてみると、

① 下出積与氏が「神仙思想―日本武尊と聖徳太子説話を中心として―」で、「太子の黒駒説話が全くシナの神仙類似のもので、この場合の神馬はあたかも彼の地における鶴や龍に

も似た役割を演じている」と述べた。

②中村宗彦氏が「聖徳太子の駒」で、黒駒伝説が「神仙譚の流行と相まって大陸の周穆王の天上遊行説話を結びつけるのは極めて容易であったろう。」と指摘した。

²¹ 『聖徳太子絵伝』（奈良国立博物館編、東京美術、一九七九年一〇月一日）による。四天王寺蔵本の第三幅。

²² 『芥民要術』の記載は、「馬耳欲得相近而前豎、小而厚。」とある。

第三部 羊をめぐる論考

第一章

『今昔物語集』震旦部卷九所載の羊転生譚の特徴について

— 説話類型の観点から —

第二章

『今昔物語集』震旦部卷九所載の羊転生譚における「孝養」の意味

第一章

『今昔物語集』震旦部卷九所載の羊転生譚の特徴について

―説話類型の観点から―

一、問題提起

『今昔物語集』（以下、『今昔』と略す）震旦部卷九「孝養」に「震旦の韋慶植、女子の羊と成れるを殺して泣き悲しむ語第十八」と「震旦の長安人の女子、死にて羊と成りて客に告げたる語第十九」という二話の羊に転生する話が収録されている。この羊への転生譚は、いずれも唐臨の『冥報記』を出典とするものであり、その出典の二話について、澤田瑞穂氏は、「畜類償債譚」の中で、「畜類償債譚」という話型を定義し、この二話を羊に転生した例として挙げられた。

しかし、『今昔』の二つの羊転生譚には、普通の畜類償債譚と異なる特徴が見える。典拠の『冥報記』の原話と照らし合わせながら、この二話の羊転生譚の特徴について考察を行いたい。

二、『今昔』震旦部卷九における羊転生譚その一

まず、『今昔』震旦部の卷九の第十八話の「震旦の韋慶植、女子の羊と成れるを殺して泣き悲しむ語」と題する一話から見てみよう。

①今昔、震旦ノ貞観ノ中ニ、魏王府ノ長史トシテ、京逃ノ人、韋ノ慶植ト云フ人有リケリ。一人ノ女子有リ。其ノ形チ美麗也。而ルニ、幼クシテ死ヌ。父母、此ヲ惜ミ悲ム事无限シ。

震旦の貞観年間のこと、魏王府の長史である韋慶植は美しい娘を死なせる。娘を失って二年ほど経て、慶植が遠征するに際しての不思議な出来事に展開する。

②其ノ後、二年許ヲ経テ、慶植、遠キ所ヘ行ムト為ルニ、親シキ一家ノ類親等ヲ集メテ、遠キ所ヘ可行キ由ヲ告グ。食ヲ儲ケテ、此等ニ備ヘムト為ルニ、家ノ人、市ニ行テ、一ノ羊ヲ買ヒ取テ持来レリ。殺テ此レニ備ヘムトス。其ノ母、前ノ夜ノ夢ニ、死ニシ娘、青キ衣ヲ着テ白キ衣ヲ以テ頭ヲ裹テ、髪ノ上ニ玉ノ釵一雙ヲ差テ来タリ。此レ皆、生タ

リシ時ノ衣服飾リ也。母ニ向テ泣テ云ク、『我レ、生タリシ時、父母、我レヲ悲愛シテ、万ヅヲ心ニ任セ給ヘリシカバ、祖ニ不申ズシテ、恣ニ財ヲ取り用シ、亦、人ニ与ヘキ。盗犯ニハ非ズト思テ、祖ニ不告申ザリシ罪ニ依テ、今、羊ノ身ヲ受タリ。来テ、其ノ報ヲ償ハムガ為ニ、明日ニ来テ被殺レムトス。願クハ母、我ガ命ヲ免シ給ヘト云フ』ト見テ、夢覺ヌ。哀レニ思フ事无限シ。

妻の夢に娘が現れ、羊の身となり、明日殺される因果を語ったのである。

③ 明ル朝ニ、母、飲食ヲ調フル所ヲ見レバ、青キ羊ノ頭白キ、有リ。背白クテ頭ニ二ノ斑有リ、常ニ人釵差ス所也。母、此レヲ見テ云ク、「暫ク、此ノ羊殺ス事無カレ。家ノ主出ヌレバ、還リ来テ後ニ告ゲテ免サムト為ル也」ト。其ノ時ニ、家ノ主還リ来テ、内ヘ不入ズシテ云ク、「何ゾ、此ノ客人等ノ飲食遅キゾ」ト責メ云フニ、飲食ヲ調フル人ノ云ク、「此ノ羊ヲ殺シテ客人ノ飲食ニ備ヘムト為ルヲ、女□、暫□不可殺ズ。家主還リ給テ後申シテ可免キ也』ト有ルニ依テ、遅□也」。家主、專ニ飲食ヲ速ニ勸メムガ為ニ、女主ニ不告ズシテ羊ヲ殺サムト為ルニ、既ニ鉤リ係ケツ。

夢の中で告げられた羊を認めた母は、殺さないようというが、帰宅した家主が妻には告げずに殺すことを急がせる。

④ 其ノ時ニ、客人等来テ、此レヲ見ルニ、形チ美麗ナル女子ノ十余歳許ナルヲ、髪ニ繩ヲ付ケテ鉤リ係ケタリ。此ノ女叫ビテ云ク、「我レハ、此ノ家ノ娘ニテ有シガ、羊ニ成テ有ル也。諸ノ人、我レヲ助ケ給ヘ」ト。客人等、此レヲ聞テ「努々、此ノ羊ヲ殺ス事無カレ。此ノ由ヲ告ゲ申サム」ト云テ、家主ノ所ヘ行ク間ニ、此ノ飲食ヲ調フル人ハ、只、例ノ羊ト見ル。「家主、定メテ飲食ノ遅キ事ヲ瞋リナム」ト思テ殺シツ。其ノ羊ノ被殺レテ泣ク音、殺セル人ノ□ニハ只、例ノ羊ノ鳴ク音ノ如シ。諸ノ人ノ耳ニハ、幼女ノ泣ク音ニテ有リ。

客人が見れば美しい十余才の娘が因果を語る。それを聞いて殺すことをやめさせて家主に伝える行くが、その内に料理人が羊を殺してしまう。

⑤其ノ後、羊ヲ殺シテ蒸物ニ備ヘ、焼物ニ備ヘタリ。而ルニ、此ノ客人等、不飲食ズシテ、皆歸ヌ。慶植、客人等ノ歸ル事ヲ怪テ、其ノ故ヲ問フ。人有テ、具ニ此ノ事ヲ語ル。慶植、此レヲ聞テ、泣キ悲ムデ、歎キ迷ヒケル程ニ、日来ヲ経テ、病ヒニ成テ死ニケレバ、行ムト為ル所ヘモ不行ズ成リニケリ。

料理が用意されるが、客人は手をつけずに帰宅。慶植はそのいわれを知り、泣き悲しんで病没する。かくて飲食への戒めが説かれる。

⑥此レヲ以テ思フニ、飲食ニ依テノ咎也。然レバ、飲食ハ、少シ持隠シテ調ヘ可備キ也。心ニ任セテ迷ヒ調ヘ不可備ズトナム語リ伝ヘタルトヤ。

この話の出典とされる話が『冥報記』巻下・二十二話に見える。そして、『法苑珠林』巻第七十四悪篇第八十四にもほぼ同じ話が収録されている。二書には多少言葉の相違する箇所があるが、粗筋はあまり変わらない。次には『冥報記』巻下・二十二話を掲げる。

①貞観中、魏王府長史、京兆韋慶植、有処女先亡。夫婦痛惜之。

(貞観中、魏王府の長史、京兆の韋慶植に、処女の先に亡ずる有り。夫婦痛みて之を惜しむ。)

②後二年、慶植將聚親賓、令宰肉備食。家人置得羊、未殺。夜、慶植妻夜夢、見其亡女著青裾白衫、頭髻上有双玉釵、是生平所服者。来見母、涕泣言曰、「児嘗私用物、不語父母。坐此業報、今受羊身、来償父母命。明日当見殺。青羊白項者是、特願慈恩、垂乞性命。」

(後二年、慶植將に親賓を聚め、肉を宰り食を備へしめんとす。家人 羊を置け得て、未だ殺さず。夜 慶植の妻、夜夢みて、其の亡女の青裾白衫を著るを見る。頭髻の上に双つの玉釵有り、是れ生平の服する所の者なり。来りて母に見ひ、涕泣し言ひて曰く、「児嘗て私かに物を用ひ、父母に語らず。此の業報に坐し、今 羊の身を受け、来りて父母の命を償ひ、明日当に殺さるべし。青羊の白き項なる者は是れなり、特に慈恩を願ひ、性命を乞ふるに垂んとす。)

③母驚寤。且往而觀、羊項膊皆白、頭上有兩点白相对、如玉釵形。母对之悲泣、語家人勿殺、待慶植至将放之。俄而植至催食。厨人白言、夫人不許殺青羊。植怒、即令殺之。

宰夫懸羊欲殺。

(母驚きて寤む。且にして往きて観るに、羊の項・膊皆白く、頭上に兩点の白の相對ふる有り、玉釵の形の如し。母 之に對ひて悲泣し、家人に語るに「殺すこと勿れ、慶植の至るを待ちて將に之を放たんとす」と。俄かにして植至り食を催す、厨人白して言う、「夫人 青羊を殺すことを許さず」と。植怒りて、即ち之を殺さしむ。宰夫 羊を懸けて殺さんと欲す。)

④賓客数人已到、乃見懸一女子。容貌端正。訴客曰、「児是韋長史女、乞救命。」客等驚愕、止宰夫。宰夫懼植怒、又但見羊鳴、遂殺之。

(賓客数人已に到り、乃ち一の女子を懸くるを見る。容貌端正なり。客に訴へて曰く、「児は是れ韋長史の女なり、命を救わんことを乞ふ」と。客等驚愕し、宰夫を止めしむ。宰夫 植の怒るを懼れ、又但だ羊の鳴くを見るも、遂に之を殺す。)

⑤既而客坐、食至、客皆不食。植怪問之、客具以言。慶植悲痛發病、遂不起。京下士人多知之、崔尚書敦礼具為臨説、閻尚書立德亦説云爾。

(既にして客坐し、食至れども、客皆食せず。植怪しみて之を問ふ。客具さに以つて言ふ。慶植悲痛し發病して遂に起たず。京下の士人多くこれを知る。崔尚書敦礼具さに臨の為に説く。閻尚書立德も亦た説きて爾云ふ。)

『今昔』に収載される話のプロットと比べると、話の梗概はほぼ同じである。韋慶植という役人の娘が両親に内緒でものを私用にした罪で羊に転生した。母親の夢に現れて、自分を殺さないように懇願する。母が調理人に殺さないようにと伝える。家の主(父)がそれを知らずに、調理人に羊を殺すようにと命じた。訪れた客人たちは、若い娘が縄につけられているのを見て、主に告げようとする間に、その調理人がただの羊にしか見えないので、とうとう羊を殺してしまった。主は後になってその羊が自分の娘の化身であることが分かって、悲しみの末に病氣にかかって死んでしまったという話である。行き違いが重なり、結局悲しい結末になった。

ところで、『冥報記』にも『法苑珠林』にもなく、『今昔』の文末に、興味深いこのような教訓的な文句が付け加えられている。

⑥此レヲ以テ思フニ、飲食ニ依テノ咎也。然レバ、飲食ハ、少シ持隠シテ調ヘ可備キ也。

心ニ任セテ迷ヒ調ヘ不可備ズトナム語り伝ヘタルトヤ。

周知のように、『今昔』に収められている話は、様々な仏典や漢籍あるいは仏教説話集より、文章を書き換え、あるいは潤色を加えたのがほとんどである。話は大抵文章の最後に撰者による仏教的な教訓や解説を入れて締めくくっている。この話の末尾にも、『冥報記』より話を引用した上に、教訓的な文句を付け加えられている。自分の娘が化した羊を殺してしまったことは飲食による咎めといい、食に対する貪欲を戒めた。第二話と対照的に分析したので、詳しい分析は後にする。

三、『今昔』震旦部卷九の羊転生譚その二

次に十九話の「震旦の長安人の女子、死にて羊と成りて客に告げたる語」と題する話を
見てみよう。

①今昔、震旦ニ、長安ノ市里ノ風俗、毎年ノ事トシテ、元日以後ニ互ニ飲食ヲ儲テ相激
繳ス。進テ伝座ス。

長安の市井において、元日以後に飲食をふるまう年中行事がある。話はその時のこととして展開する。

②而ルニ、東ノ市ノ筆工趙士、次ニ当ニ、此ヲ投スベシ。客有テ、先ヅ来テ廁ニ行テ、
其ノ確ノ上ヲ見ルニ、一人ノ童女有リ、年十三四許ナルベシ。青キ裳、白キ衫ヲ着タリ。
級索ヲ以テ頸ニ懸タリ。形貌端正也。確ノ柱ニ属テ泣ク事无限シ。客ニ語テ云ク、「我
レハ此レ、此ノ家□ノ女子也。往年、未ダ不死ザリシ時、我レ、父□錢一百ヲ盗テ脂粉
ヲ買ムト思ヒキ。然レドモ、其ノ事ヲ不遂ザルニ、我レ、死ニキ。其ノ錢、于今厨舎ノ
内ノ西北ノ角ノ壁ノ中ニ有リ。我レ、錢ヲ未ダ不用ズト云ヘドモ、既ニ父母ノ物ヲ盗メ
リ。此レニ依テ、罪ヲ得テ、父母ノ命ヲ償フ也」ト云畢テ、忽ニ變ジテ、青キ羊ノ頂キ
白キニ成ヌ。

東市の筆工である趙士が食事をふるまう時の話題である。廁に行った客がロープでつな
がれた童女を発見する。その童女が客人に涙ながらに、その家の娘であり、脂粉を買った
めに父の金を盗んだものの、金を使う前に死んだこと、金を隠しておいたん場所を伝え、

自ら羊に化したいわれを語る。

③客、此レヲ見テ、大キニ驚テ、家主ニ此ノ事ヲ告グ。家主、此レヲ聞テ、其ノ形貌ヲ問フ。客、見ツル有様ヲ語ル。家主、悲ミ泣ク事无限シ。其ノ女子死シテ既ニ二年也。即、厨舎ノ内ノ西北ノ角ノ壁ノ中ヲ令見ムルニ、其ノ百ノ銭有リ。実ニ人ノ態ト納メ置タルニ似タリ。此ノ羊、彼ノ備ヘノ為ニ儲タリト云ヘドモ、家主、此ノ事ヲ聞テ、不殺ズシテ、羊ヲ忽ニ寺ニ送ル。

客から経緯を聞いた家主は、その容貌を聞いて悲しみ泣き、死後二年も経ったが、壁から百銭が現れる。かくて羊を殺さず、寺に送り、功德を積む。

④其ノ家挙テ、肉食ヲ断テ不食ズ、亦、専ニ、佛法ヲ信ジテ、心ヲ至シテ善根ヲ修シケリトナム語り伝ヘタルトヤ。

結びは家を挙げての肉食を絶ち、仏心を厚くする善行が説かれる。

第十九話の出典は『冥報記』巻下の十三話になる。ほぼ同じ話が『法苑珠林』巻第七十四十悪篇第八十四にも収録されている。先行して出典とされる『冥報記』には次のように掲げる。

①長安市里風俗、毎歳元日已後、通作飲食相邀、号為伝坐。(長安の市里の風俗に、毎歳の元日已後に、^{たが}通ひに飲食を作り相邀ふ、号して伝坐と為す。)

②東市筆工趙土、次当設之。有客先到、如廁、見其確上有童女、年可十三四、著青裾白衫、以汲索繫頸、屬於確柱、泣謂客曰、我是主人女也、往年未死時、盜父母錢一百、欲買脂粉、未及而死。其錢今在厨舎内西北角壁中。然雖未用、既已盜之、坐此得罪。今償父母命。言畢、化為青羊白項。

(東市の筆工趙土 次いで当に之を設くべし。客の先に到る有り、廁に如き、其の確の上に童女有るを見る。年十三、四可りにして、青裾白衫を著る。汲索を以て頸に繋ぎ、確柱に属ぐ。泣きて客に謂ひて曰く、「我 是れ 主人の女なり。往年未だ死せざる時、父母の錢 一百を盗み、脂粉を買はんと欲す。未だ及ばずして死す。其の錢 今 厨舎

の内の西北角の壁中に在り。然らば未だ用ひずと雖も、既に已に之を盜めば、此に坐して罪を得たり。今 父母に命を償はん」と。言ふこと畢はり、化して青羊の白項と為る。）

③客警告主人、主人問其形貌、乃其小女、死二年矣。於厨壁取得百錢、似久安処。於是送羊僧寺。

（客驚きて主人に告ぐ。主人 其の形貌を問へば、乃ち其の小女にして、死して二年なり。厨壁に百錢を取得せば、久しく安く処に似たり。 是に於いて羊を僧寺に送る。）

④合門不復食肉。盧文勵説。

（門を合^あげて復た肉を食はず。盧文勵説く。）。

『今昔』に収載される十九話と比べると、話の梗概はほぼ同じである。長安の筆師である趙という者が宴席を開いた。先に到着し厠に行く客が少女が柱に繋がれて泣いているのを発見した。少女は自分がこの家の娘で、生前父母の金を盗んだ罪で羊になってしまったことを客に告げて羊に化した。客が家主の趙土に見たことを伝えて、羊（少女の変身）が殺されずに済んだ。羊を寺に送り、趙土一家が肉食を断った。十八話と十九話と比べると、粗筋が類似し趣旨も似ている。異なるのは羊が殺されるか否かである。いわゆる『今昔』の特徴である二話一類様式（内容が類似している話を並べて配列する）が端的に表れているといえる。

四、二話の比較

便宜上、十八話と十九話ならびに典拠となる原話のそれぞれの粗筋を表のようにまとめて、その異同点を並べてみよう。

まず、原話を対比しておく。第十八話の原話と第十九話の原話の類似点と相違点をそれぞれ比較して下記のようになる。

共通点

I 客を招待するために、羊を用意した。

II 客がつながれた姿の娘を発見し、そのいわれを知る。羊は両親のものや金銭を取ったという罪で羊の身になって償いに来た娘であった。

相違点

I 「韋慶植」の話では、娘が母の夢に現れて、助けを求めて、そして、来客にふたたび助けを求めたのに対して、「趙大」の話では、少女が母の夢に現れる内容がなく、来客に助け

を求めた内容のみである。

Ⅱ「韋慶植」の話では、少女の母親も来客も少女を助けようとしたが、すれ違いが重なり、止められなくて少女の化身である羊がとうとう殺されてしまった。韋慶植も悲しみの末、病にかかって死んでしまった。この悲劇的結末に対して、「趙大」の話では、来客の助けで、その父親が食用の羊が自分の娘の化身であることを知り、父親がその死を免じたという展開を見せ、羊を寺に送った。

Ⅲ「趙大」の話では、文末に一家が肉食を断じたような内容が見られるが、「韋慶植」の話では、「飲食ニ依テノ咎」が説かれる。

これらの『冥報記』の原話の対比を踏まえて、その原話と『今昔』所載の話とを比較してみよう。まず、『冥報記』の原話と『今昔』の第十八話と比較すると、

(1)『今昔』に、韋慶植が親類を招待する理由を「遠キ所へ行ムト為ルニ」という文句が『冥報記』にない。

(2)『冥報記』に、「兎嘗て私かに物を用ひ、父母に語らず。」となっているのに対して、『今昔』には、「祖ニ不申ズシテ、恣ニ財ヲ取り用シ、亦、人ニ与ヘキ。」となっている。「物」が「財」になって、「父母」が「祖」になっている。更に、『今昔』において、「盗犯ニハ非ズト思テ、祖ニ不告申ザリシ罪ニ依テ、今、羊ノ身ヲ受タリ。」というように、祖につげずに勝手に金銭を使った罪で羊に転身してしまった。畜類に転身する理由を『冥報記』より明らかに示している。

(3)『冥報記』の文末の、「崔尚書敦礼具為臨説、閻尚書立德亦説云爾」という文句が『今昔』にはない。

(4)『今昔』末尾に生き物を殺して料理してはならないという飲食による咎めや過ちを説く教訓的な言葉が見える。原話にはそうした教訓的な文句がなく、『法苑珠林』にもない。その教訓は『今昔』の撰者が意図的に付け加えたものと思われる。

次に、『冥報記』の原話と『今昔』第十九話と比較すると、相違点は主に下記の一点にある。

(1) 話の終わる部分で、『冥報記』には「門を合わせて復た肉を食はず」とあるのに対して、『今昔』は「其ノ家拳テ、肉食ヲ断テ不食ズ」のみならず、「亦、専ニ、佛法ヲ信ジテ、心ヲ至シテ善根ヲ修シケリ」と加筆され、潤色を施したことが明らかである。肉食を

断じたのみならず、仏法を信じることを積極的に説くことは、『今昔』の撰者が意図的に発心や善導を強調したことを示している。

五、羊転生譚の特徴

上述の内容に基づき、今までの研究を振り返って見ると、上述の二話を因果応報譚、畜類転生譚や畜類償債譚として位置づけられてきた。父母の物や金銭を勝手に使用したという罪で羊に転身してしまう、少女が羊に転生してしまうことから因果応報譚や畜類転生譚として見られるのが当然である。

そもそも「畜類償債譚」という命名は澤田瑞穂氏による。澤田氏は「畜類償債譚」の中で、「ある人が借金をして、それを返済しきらないうちに死亡する。冥罰を蒙り、今生で債主の家の牛・驢馬その他の家畜として転生、一定期間の労役に服し、それを労賃に換算して残額相当を償った後に家畜は死んで解脱する。この型の説話を筆者はかりに畜類償債譚と名付ける」という。更に、畜類償債譚の特徴として、債務者の生まれ変わりであることから分かるように、「その牛馬が突然に人語を発して直接に前生の負債の因縁を語る」、「債主の夢に現れて仔細を告げる」、或いは「債務者が借金の際に誓言をして、これを返済しないならば死して牛馬になってもよいと誓う。生まれた牛馬には果たして額に白毛があったとか、毛の色で姓名が示されていたとか」のような典型化した展開が用意される。例として、牛・驢馬・馬・犬・豚・羊などの順で動物の種類によつて畜類償債譚の話を列挙し、『今昔』震旦部卷九孝養譚の第十八話と第十九話の典故となる『冥報記』所載の話もその中に挙げられていた¹¹⁾。

この二話の羊転生譚について、澤田氏が定義した畜類償債譚の特徴をすべて備えているように見えるが、普通の畜類償債譚と異なる特徴を持っている。他の畜類償債譚が「畜類償債譚」の定義にいつているように、借金をして、それを返済しきらないうちに死亡することによって、冥罰によつて動物に転生する。そして、借りる相手はほとんど隣人や友人になる。しかし、この二話の羊転生譚は借金ではなく、両親の物や金銭を私用した罪で転生した。すなわち、相手は隣人ではなく、自分の肉親である父母となる。これは本章で取り上げた二話の羊転生譚とその他の家畜の畜類償債譚との大きな相違点であり、二話の羊転生譚の独自の特徴といえよう。この肉親間にまつわる話譚であることこそ重要である。

『今昔』は、『冥報記』に取材すると同時に、仏教的な教訓や信仰心を強調する潤筆が加工されていることが明白である。しかも『今昔』は両話を震旦部卷九「孝養」の中に配して

いる。ここに日本における特徴的な独自の展開が見出せるように考える。次章において具体的に考察を試みたい。

〔注〕

¹ 『仏教文学研究』第六集（仏教文学研究会編、法蔵館、一九六八年六月）に収録され、のち『仏教と中国文学』（昭和五十年五月、国書刊行会）に収録される。

² テキストは（新日本古典文学大系）三四『今昔物語集』（岩波書店、一九九九年）より引用する。また、本資料よりの引用文中、旧漢字・異体字は原則として通行の字体に改めた。なお、同文的同話が『宇治拾遺物語』卷十三・七（百六十七話「ある唐人、女の羊に生りたる知らずして殺す事」になる。話の粗筋がほぼ同じであるが、文末に「此レヲ以テ思フニ、飲食ニ依テノ咎也。然レバ、飲食ハ、少シ持隠シテ調ヘ可備キ也。心ニ任セテ迷ヒ調ヘ不可備ズトナム語り伝ヘタルトヤ。」のような文句がない。

³ 『今昔物語集』震旦部の各話の出典に関して、種々な説はあるが、定説はない。本稿で取り上げた二話も『冥報記』を主張する説（新日本古典文学大系）と『法苑珠林』を主張する説（芳賀矢一氏が『攷証今昔物語集』卷上、富山房、一九一三年）がある。本稿では、新日本古典文学大系本『今昔物語集』の説に従う。新日本古典文学大系三四『今昔物語集』二（岩波書店、一九九九年）二〇七ページによる。

⁴ 『法苑珠林』卷七十四悪篇第八十四に収録される本文を下記のように記す。

唐貞觀中、魏王府長史京兆人韋慶植、有女先亡。韋夫婦痛惜之。後二年、慶植將聚親□客備食、家人買得羊、未殺。夜慶植妻夢其亡女、著青裙白衫、頭髮上有一雙玉釵、是平生所服者、來見母、涕泣言、昔嘗用物、不語父母、坐此業報、今受羊身、來償父母命。明旦當見殺、青羊白頭者是。特願慈恩、垂乞性命。母驚悟、且而自往觀羊、果有青羊、項膊皆白頭上有兩□目相、當如玉釵形。母對之悲泣、止家人勿殺。待慶植至、放送之。俄而植至催食、廚人白言、夫人不許殺青羊。怒即命殺之。宰夫懸羊欲殺、□客數人已至、乃見懸一女子、容貌端正、訴客曰、是韋長史女、乞救命。客等驚愕、止宰夫。宰夫懼植怒、又但見羊鳴、遂即殺之。既而、客坐不食。植恠問之、客具以言。慶植悲痛發病、遂不起。京下土人多知此事。崔尚書敦禮具為臨說。（本文の引用は『大正新脩大藏經』卷五十三事彙部上所収『法苑珠林』○による。なお、引用文中の旧漢字・異体字は原則として通行の字体に改めた。）

『法苑珠林』のほかにも、『太平広記』巻第三百三十四にも『法苑珠林』より引用している。

⁹ テキストは古小説叢刊『冥報記』（方詩銘校、中華書局、一九九二年）を参照した。なお、本書は高山寺蔵古写本を底本とし、三縁山寺蔵本、知恩院蔵本、『法苑珠林』所引、『弘贊法華伝』所引、『法華伝記』所引、『太平広記』所引、『三宝感応要略録』所引などをもって校訂した。訓読は『冥報記全釈』（伊野弘子訳注、汲古書院、二〇一二年五月）を参照し、適宜改めた箇所がある。また、本資料よりの引用文中、旧漢字・異体字は原則として通行の字体に改めた。

¹⁰ テキストは新日本古典文学大系三四『今昔物語集』（岩波書店、一九九九年）より引用する。引用文中、旧漢字・異体字は原則として通行の字体に改めた。

¹¹ 『法苑珠林』巻第七十四悪篇第八十四に載る話を次のように掲げる。

唐長安市里風俗、每至歳元日已後、逋作飲食相邀、號為伝坐。東市筆生趙大次當設之。有客先到、向後見其確上有童女、年可十三四、著青裙白衫、以汲索繫頸、屬於確柱、泣淚謂客曰、我主人女也。往年未死時、盜父母百錢、欲買脂粉。未及而死、其錢今在廚舍内西北角壁中。然我未用、既以盜之、坐此得罪、今當償父母命。言畢、化為青羊白頭。客驚告主人。主人問其形貌、乃是小女、死已二年矣。於廚壁取得百錢、似久安処。於是送羊僧寺、合門不復食肉。盧文勵伝向臨説爾。

『法苑珠林』のほかにも、『太平広記』巻第三百三十四にも『法苑珠林』より引用している。

¹² テキストは古小説叢刊『冥報記』（方詩銘校、中華書局、一九九二年）を参照した。なお、本書は高山寺蔵古写本を底本とし、三縁山寺蔵本、知恩院蔵本、『法苑珠林』所引、『弘贊法華伝』所引、『法華伝記』所引、『太平広記』所引、『三宝感応要略録』所引などをもって校訂した。訓読は『冥報記全釈』（伊野弘子訳注、汲古書院、二〇一二年五月）を参照し、適宜改めた箇所がある。また、本資料よりの引用文中、旧漢字・異体字は原則として通行の字体に改めた。

訓読は『冥報記全釈』（伊野弘子訳注、汲古書院、二〇一二年五月）を参照し、適宜改めた箇所がある。

¹³ 『今昔』では、「趙士」となっているが、『冥報記』では、「趙士」となり、『法苑珠林』では、「趙大」となり、『太平広記』巻第三百三十四に『法苑珠林』による所引は「趙太」となっている。

¹⁴ 「祖」が「おや」の意味で用いている。

『仏教文学研究』第六集（仏教文学研究会編、法蔵館、一九六八年六月）に収録され、のち『仏教と中国文学』（昭和五十年五月、国書刊行会）に収録される。

第二章

『今昔物語集』震旦部卷九所載の羊転生譚における「孝養」の意味

一、問題提起

前章において、『今昔物語集』震旦部卷九所載の羊転生譚の特徴を分析した。この二話の羊転生譚が畜類償債譚の特徴をすべて備えているように見えるが、普通の畜類償債譚と異なる特徴を持っている。すなわち、他の畜類償債譚が「畜類償債譚」の定義（澤田瑞穂氏による）¹⁾に依っているように、借金をして、それを返済しきらないうちに死亡することによって、冥罰によって動物に転生する。そして、借りる相手はほとんど隣人や友人になるのに対して、二話の羊転生譚は借金ではなく、両親の物や金銭を私用した罪で転生しての話題であった。

この二話を収載する震旦部卷九は「孝養」と題し、孝養に関わる話が収録されている²⁾。全四十六話中、すべての話が孝養譚の特徴を持っているわけではないと理解される。孝養譚をテーマとする話は、第一〜十三話、第四十三〜四十六話の話群に集中している³⁾、あるいは、第一〜一二・二〇・四三〜四六話の計十七話があるといった見解がある⁴⁾。本章で取り上げようとする二話の羊への転生譚は、今までの研究では、因果応報譚、畜類償債譚や畜類転生譚とされ、いずれの分け方にしても、孝養譚としては認められていない。

しかし、『今昔』が卷九「孝養」に編入する以上、「孝養」というテーマに何らかの関係性を持っていると考えられる。本章において、中国の古書における羊に対するイメージを追いながら、この二話が孝養譚として分類された思考の理由を考察し、更に震旦部卷九のタイトルである「孝養」の意味についても考えたい。

二、羊と「孝」

まず最初に「孝」という理念とそれと関わる羊の属性について述べてみよう。

『孝経』⁵⁾に、

夫孝、天之経也、地之義也、民之行也。

（夫れ孝は、天の経なり、地の義なり、民の行なり。）

と言っているように、「孝」という理念が儒教の根本思想であり、最高道德である。儒教の

いう、親に対して絶対的に服従する「孝」は、実に古代中国において、幼少時から教育された。

「孝」の理念と関係深い動物というと、明の時代に編纂された幼学書の『増広賢文』に、

鴉有反哺之義、羊有跪乳之恩、馬無欺母之心。

(鴉に反哺の義有り、羊に乳を跪く恩有り、馬に母を欺く心無し)

とあるように、あらゆる動物の中で、鳥、羊と馬が取り上げられている。「孝」の象徴としての意味合いを持っているこの動物たちの行為を借りて、子供を教養づけようとした意図が窺える。中でも、羊の「跪乳」と儒家道徳に関する記載は漢の時代にまで遡ることができる。

『芸文類聚』卷九十四「獸部」中・「羊」に引かれる『春秋繁露』には、下記のようにある。

凡贄、卿用羔。羔有角而不用、如好仁者。執之不鳴、殺之不謗、類死義者。羔飲之其母、必跪、類知礼者。故羊之為言猶祥、故以為贄。

(凡そ贄するには、卿は、羔を用ゆ。羔 角有れば而して用いず、仁を好む者の如し。之を執ふれども鳴かず、之を殺せども謗ぜざるは、義に死する者に類す。羔 之を其の母に飲むに、必ず跪くは、礼を知る者に類す。故に羊の言為るや猶ほ祥のごとし。故に以て贄と為す。)

『春秋繁露』は漢の董仲舒の撰であり、広く儒教の学説を述べたものである。子羊が母の乳を飲む時に必ず跪くという行為を説いて、子羊という動物が礼儀を知る存在であるために、「羊」という字は「祥」をも意味し、神にささげる生贄になる。儒教の礼儀を教化するため、このことをもって人々に誠めたのだろう。

「祥」という字については『説文解字』に「祥は、福なり。示に従ふ、羊の声。」という。『新漢語林』(大修館書店)によると、「示」＋「羊」で、「神に羊を供えて、よき神意を受ける、さいわいの意味を表す」という。そもそも「羊」という字は象形文字で、『漢字源』(学研)によると、「象形。ひつじを描いたもの。おいしくて、よい姿をしたものの代表と意識され、養・善・義・美などの字に含まれる」という。「孝養」の「養」の字も「羊」か

ら派生した文字である。「羊」は音符で、羊を食器に盛る・そなえるの意味から「やしなう」を意味することになる。

時代が少し下ると、後漢の『婚礼謁文賛』、『天中記』。卷五十四所引)に羊をこのように言っている。

群而不党、跪乳有敬、礼以為贄、吉事之宜。

(群して党せず、乳に跪きて敬有り、礼して以て贄と為し、吉事の宜しきなり)。

『婚礼謁文賛』は後漢の鄭衆の撰であり、婚礼のあり方を伝える文献である。「納采」「問名」「納吉」「納徵」「請期」「親迎」という六礼の時に、すべてそれに相応しい物を送る習俗があり、その物の象徴する意味を解釈するために、合わせて謁文と贄文という二種類の文章をも送らなければならないという。羊が「跪乳」ということから縁起の良いものとして、婚礼の贈答品としても使用されていたことが分かる。

更に、三国時代の譙周の『法訓』。(『初学記』卷二十九所引)に、

羊有跪乳之礼、鶏有識時之候、雁有庠序之儀、而人取法焉。

(羊 跪乳の礼有り、鶏 識時の候有り、雁 庠序の儀有り、而して人取りて法^まふ)。

とあるように、これはまた「跪乳」という行動によって取り上げられ、人々の習うべき存在とされている。

ところで、羊と「孝」の深い因縁は、この「跪乳」という行為が言われたのみならず、母の命を救う話まで存在する。『太平広記』巻第四百三十九に『玉堂閑話』^二を引用した「安甲」と題する話が載る。

邠州有民姓安者、世為屠業。家有牝羊并羔。一日、欲剖其母。縛上架之次、其羔忽向安生面前。双跪前膝、兩目涕零、安生亦驚異之。良久、遂致刀於地去。喚一童稚共事剖宰。而迴遽失刀、乃為羔子銜之、致墻根下、而卧其上。安生俱疑為鄰人所竊、又懼詣市過時、且無他刀、極揮霍、忽轉身趨起羔兒、見刀在羔之腹下。安生遂頓悟。解下母羊并羔。并送寺内乞長生。自身尋捨妻孥。投寺内竺大師為僧。名守思。

(邠州に民の安を姓とする有り。世々屠業を為す。家に牝羊並びに羔有り。一日、其の

母を封らんと欲す。縛りて架に上がらしむ次に、其の羔忽ち安生の面前に向ひて、前膝を双跪し、両目涕零す。安生も亦た之を驚異す。良久しくして、遂ひに刀を地に致して去る。一の童稚を喚びて事を共にして刳宰せしむ。而して廻るも遽に刀を失ふ。乃ち羔子が之を銜へ、墻根下に致して、其の上に卧す。安生俱に疑ひて鄰人の竊む所と為す。又市に詣りて時を過ごし、且つ他の刀無きを懼れ、極めて揮霍し、忽ち身を転じて羔児を趨起するに、刀の羔が腹の下に在るを見る。安生遂ひに頓悟す。母羊並びに羔を解き下し、並びに寺の内に送りて長生を乞ふ。自身は尋いで妻孥を捨て、寺内の竺大師に投じて僧と為り、守思と名付く。¹²

子羊が母の命が危うくなった時に、屠者に殺さないようにと願って跪いた。そして、屠者が戸惑う隙に、その母を殺す包丁を自分の身で隠した。さいわいに、子羊の行動に感動した屠者が悟り、子羊の母を殺すことをあきらめた。羊を寺に送って自らも解脱して仏門に帰依した。殺生を戒め、発心を語り伝える、仏教的意味が強い一話である。



図1 成都青羊宮の羊像¹³

『春秋繁露』、『婚礼謁文贊』や『法訓』の簡単に「跪乳」という行為を述べて、親孝行の手本として人々を戒めるのに対して、『玉堂閑話』に記されたこの話には、母を大切に、一生懸命に母を守る子羊像が描かれている。そして、話の意図は人々を親孝行するように戒めるといふよりも殺生をしないようにするという仏教説話になっている。中国固有の「孝」文化と外来する仏教とが巧みに融合した一話である。

古代日本においてはどうかであったのだろう。『三国志』「魏志」「東夷伝」の記事に、

其地無牛馬虎豹羊鵠。

(其の地に牛・馬・虎・豹・羊・鵠無し。)

というように、古代日本にいない動物として羊が並べられている。更に、『日本書紀』十二・推古天皇の条に、

七年秋九月癸亥朔、百濟貢駱駝一匹、驢一匹、羊二頭、白雉一隻。

(七年の秋九月癸亥朔、百濟 駱駝一匹、驢一匹、羊二頭、白雉一隻を貢る。)

とあるのが、羊が日本に将来された最古の記録である。日本人にとって羊は外来のあまり馴染みのない動物であった理由によるのか、日本の古籍の中に羊と「孝」との関連性をいうものがほとんど存在しない。

ただ、漢籍が日本に広まるにつれて、古代日本人は羊と「孝」の理念に関して認識をもったことが知られる。菅原道真の『菅家文草』巻一所収の「仲春積奠、礼畢、王公会都堂、聽講礼記。」に、

礼畢還聞礼	礼畢りてまた礼を聞く
威儀得再成	威儀 再び成ること得たり
客臺皆旧構	客臺 みな旧構
粉澤更新情	粉澤 さらに新情
屈膝羊知母	膝を屈めて羊は母を知る
申行雁有兄	行を申べて雁は兄有り
尼丘千万仞	尼丘 千万仞
高仰欲揚名	高く仰ぎて名を揚げまく欲りす ¹⁾

とある。この頸聯上句には、「膝を屈めて羊し母を知る」と、乳を飲む時に母の恩を知って膝を屈める羊を確かに詠じている。既に見た「跪乳」は、「屈膝」というより具体的な動作を表す語句によってその行為を示されたといえる。

上述の通り、『春秋繁露』、『婚礼謁文賛』や『法訓』の母の乳を飲む時に跪く子羊にしても、『玉堂閑話』の母の命を救った子羊の話にしても、親に孝行するというイメージを与えていることは変わらない。人々は羊の「跪乳之礼」という行為を行い、このような行為は人間生活における親孝行の理想像としてを受容される。羊が人間の「孝」の手本とされ、

羊自体が「孝」のシンボルとなったといえる。このような羊に対する意識が発展して、民間で「送羊勸孝」（羊を送って親への孝養を勧む）⁵¹という風習まで生まれた。このような背景の中、菅原道真が「屈膝」の語をもって羊を詠じるとともに、『今昔』に二話の羊の転生譚が採られる。その『今昔』の二話の羊への転生譚が、一般の牛や驢馬の畜類償債譚と異なる特徴を持っている成因は、古代中国における「羊」と「孝」との密接な関係性にあるに違いない。羊という存在が「孝」のシンボルとして定着することは、『今昔』に収録される二話の羊への転生譚のテーマ分類にも大いに機能し、「孝養」に分類するとともに、親につげずに物や金銭を取ってはいけなさと戒め諭したと思われる。

次には、「孝養」の意味について確認してみたい。

三、「孝」・「養」・「孝養」

『今昔』巻九のタイトルである「孝養」という語の意味は、『大漢語詞典』によると、「竭尽孝忱奉養父母（孝行を尽くし父母を養うこと）」である。『大漢和辞典』（縮刷版）を引いてみると、本章に関わるものとしては、「孝行をつくして、よく父母を養うこと」という意味が挙げられる。この「孝養」という語は「孝」と「養」との二文字より構成されているが、「孝養」を考える際には、「養」という字に重きを置いた解釈が取られているように思われる。「養」は確かに「やしなう」という意味になるが、「孝」という字は実に様々な意味を持っている。

『大漢語詞典』によると、「孝」とは、「孝順、善事父母。（親に孝行を尽くし、その意に逆らわないこと、父母を養うこと。）」という意味になる。「孝順」の意味を更に追究すると、『大辞林』（第三版）によれば、「親に孝行で、その意に従順であること（さま）」という。「養う」のほかに、「従順」というのも一つ重要な要素になる。この「孝」を儒教道德のレベルで見ると、孔子が「敬」に基づく「孝」を主張している。『論語』「為政」に、

子遊問孝。子曰、「今之孝者、是謂能養。至于犬馬、皆能有養、不敬、何以別乎。」

（子遊 孝を問ふ。子曰く、「今の孝は、是れ能く養ふことを謂ふ。犬馬に至るまで、皆能く養ふこと有り。敬せずんば、何を以て別たんや」と。）

とある。親に「孝」をする前に、まず「敬」を前提にしなければならぬことを主張した。したがって、儒教の「孝」は養う義務だけではなく、父母を尊敬し、服従するというも要

求されている。故に、『今昔』の二話の羊への転生譚を考察する際に、題目の「孝養」も文字にとらわれず、むしろ儒教の父母への尊敬と服従という「孝」理念と関連付けることが必要になる。

羊の乳を飲む時に必ず跪くという自然行為が人々にピックアップされて、親孝行の手本とされた。そして、元々従順な性格であり、「孝」の一つの意味の「服従」と一致しているために、羊はまさに「孝」の最も相応しい代表者である。二話の羊転生譚は直接的に父母を養うことを言っていないが、「孝」のもう一つの意味である「服従」することを反面的に描いて、もし主人公の少女のように父母につげずに物や金銭を取ってしまったら、畜類に転身してしまい、孝養をつくせぬばかりか、殺される可能性さえあると教え戒めたのである。この意味から考えると、この二話の羊転生譚も孝養譚の範疇に入る意味をもっているのではないか。

四、まとめ

以上、中国の古書における羊に対するイメージを追いながら、『今昔』震旦部卷九「孝養」の第十八話と第十九話を考察してきた。

この二話の羊転生譚が第一章で述べた他の畜類転生譚と異なる要素を持つのは羊と孝養観念の関係深さに由来すると考えられる。

この娘が羊に転生した所以は、父母に内証で金銭を取ったことを考えると、確かに直接「孝養」というテーマをいっているわけではない。しかし、勝手に父母の金銭を取り、父母への不孝によって羊に転生し、孝養をつくし得ないという点から考えると、子女を戒める教訓的な孝養譚になるのではないかと思われる。『今昔』の震旦部において、仏典や漢籍の翻訳翻案がほとんどであるため、その話の真面目を見極める際には、その原話と合わせることが不可欠になる。

〔注〕

¹ 澤田瑞穂「畜類償債譚」。『仏教文学研究』第六集（仏教文学研究会編、法蔵館、一九六八年六月）に収録され、のち『仏教と中国文学』（昭和五十年五月、国書刊行会）に収録される。

² 新日本古典文学大系三四『今昔物語集』二(岩波書店、一九九九年)一七六ページの解説に「孝養」のタイトルがつくように、孝子伝を主体とする孝養の話題が展開される。しかし必ずしも全体が孝養で一貫しているわけではない。冒頭(第一―三話)と末尾(第四―四六話)の話群に集中しているだけで、全体を「孝養」としてくりうるかどうかは単純にはいえない面がある。」とある。

³ 新日本古典文学大系三四『今昔物語集』二(岩波書店、一九九九年)一七六ページの解説による。

⁴ 原田信之氏の論文『『今昔物語集』震旦部の孝養譚―巻九の編纂意図をめぐって―』(『立命館文学』五一五、京都印書館、一九九〇年三月)の中で「本稿で取り上げる巻九は、全四六話中、孝子譚が第一―十二・二〇・四三―四六話の計一七話(約三分の一)しかないにもかかわらず、「孝養」の巻題が当初からつけられていた(残りの三分の二は『冥報記』が出典)。なぜ「孝養」の主題が掲げられたのか、という点をめぐる問題は、未解決のまま残されている。」と述べている。

⁵ 『孝経』は儒教の経典であり、十三経の一つ。一卷。孔子と弟子の曾子の問答の形で孝道について述べ、孝を最高道徳、治国の根本とする。編者未詳。戦国時代に成立する説や秦漢に成立する説など定説がない。幼童の教育に用いた。

⁶ デキストの引用は中華書局一九六五年刊の『芸文類聚』による。訓読は南方熊楠「羊に関する民俗と伝説」(『南方熊楠全集』第一巻、平凡社、一九七一年二月)による。私意によって適宜改めた箇所がある。

⁷ 『婚礼謁文賛』は後漢の鄭衆の著。後漢時代における婚礼のあり方を伝える重要な文献である。今は散逸し、『通典』、『藝文類聚』や『初学記』、『太平御覧』、『天中記』などに引用されている。

⁸ 明代の著名な類書。明の万暦年間に成立。陳耀文の撰。全書五百余類に分かれる。

⁹ 郝文倩・楊景霞「婚礼的关键词―関与漢代婚礼礼物及礼辞的考察」二〇一四年四号 福建師範大学学报(哲学社会科学版)二〇一四年七月)による。

¹⁰ 譙周(二〇一―二七〇)は三国時代の蜀の学者、官人であった。その著書の『法訓』は早く散逸し、『諸初学記』、『太平御覧』などに引用されている。

¹¹ 五代の王仁裕(八八〇―九五六)の撰。筆記小説であり、主に唐末から五代までの中原(黄河中流から下流の地域)、秦隴(陝西省甘肅省一帯)などの地域の史実や伝聞を記している。

¹²テキストの引用は人民文学出版社一九五九年刊の『太平広記』による。訓読は筆者による。

¹³写真は徐康「羊年説羊」(『文史雜誌』、二〇一五年第二期)による。

¹⁴詩の引用は(日本古典文学)七二『菅家文草・菅家後集・詩篇』(岩波書店、一九六六年)による。旧漢字・異体字は原則として通行の字体に改めた。

¹⁵賈艷麗「湯陰送羊習俗及其変化」(『尋根』、二〇〇八年第四期。)を参照した。

第四部 鶏をめぐる論考

第一章 鶏鳴と吉凶禍福

第二章 鶏鳴と太陽

— 記紀の「長鳴鳥」をめぐる —

第一章

鶏鳴と吉凶禍福

―中国文学と関わりながら―

一、問題提起

鶏が鳴いてから太陽が昇ってくる、これはごく日常普段の自然現象である。しかし、鶏の鳴声を聞いて人々に何らかの影響を与えた話が、日本各地の伝説集に収録されている。これらの話は共通する特徴を持っている。一つは元日に鳴くことがほとんどである。二つは、その影響は主に、鶏鳴を聞いた人に幸福をもたらす、不幸をもたらすとの二通りであり、年始の吉凶判断的な意味もみえる。

鶏はなぜ正月に鳴くのだろうか。鶏の鳴き声がなぜそれぞれ幸福をもたらす吉兆、と不幸をもたらす凶兆になるのだろうか。本章では、中国文学との関わりを考察しながら、上記の疑問について考えたい。

二、伝説集に記される鶏鳴説話

1、元日の鶏鳴

一九三七年郷土研究社によって出版された『愛知県伝説集』¹⁾に、次のような二話が載る。

ⓐ 知多郡東浦村大字森岡の小学校校地は昔金鶏山と云った所で毎年正月元日の朝金の鶏が鳴くと云う。

ⓑ また葉栗郡浅井町大字東浅井の温故井は葉栗三井の一つである浅井のことという。故老の言によると、古の浅井は浅井神社の祠の下にあるともいつている。祠の下に厚さ四五寸、周囲丈余の大岩があつてそれが井戸の蓋をなしている。この井の底には浅井氏の宝物が埋めてあつて、その中の金の矮鶏が元日の夜明けには必ず三声ずつ鳴くと言伝えられている。

「矮鶏」とは、小型の鶏であり、ちゃぼのことである。さて、二話において、鶏は「金の」という属性を持っている。その鶏が毎年正月の元日に鳴くという共通する要素を持っている。鶏がなぜ正月の元日に鳴くのだろう。次に述べる「吉兆である鶏鳴」と「凶兆である鶏鳴」の伝承のほとんども正月の元日に鳴くという要素がある（後述）。

2、吉兆である鶏鳴

同じ『愛知県伝説集』に、

○丹羽郡池野村入鹿池畔のある坂で、正月一日の朝に金の鶏が鳴くそうである。その声を聞いたものはその年一年は大変幸福であるという。

○岐阜県山野郡大桑村に金鶏山というのがある。天正十六年土岐氏が斎藤道三のために攻落され、家宝の鶏を井中にしてた。その金鶏が元日には出て三声鳴く。その声をきくと長命を保つと云って村民は早起きするとう。

という二話がある。いずれも「金鶏」あるいは「金の鶏」という。色彩的特徴性は「金鶏鳥」、あるいは「錦鶏鳥」と表記される鳥との関わりも想起されるが、いまは「金色の鶏」の意に解して論考を進める。この類の話には同じ要素が二つある。一つは元日の鶏鳴を聞くことであり、もう一つはその元日の鶏鳴を聞くと幸福になるとか、長命を保つという利益を得ることである。元日に鳴くという要素を持っていないが、相似する話が鳥取県と石川県にも伝わっている。

『岩美郡史』²⁾に、次のような話が収められている。

○因州岩美郡志保美村大字中村に鶏岩とてあり、この岩の中に金鶏が居るが、その鳴き声を聞くと福利を得ると云っている。

『能登国名跡志』³⁾に、

○能登国鳳至郡河原田村大字石林場の神田山に、昔長者が納めたという金鶏が栖んでいて、この鳴き声を聞くと、仕合わせがよくなるという。

という話がある。金鶏の鳴き声を聞くと、福利や幸せを得ると伝えられていたことが分かる。上述一連の話では、鶏鳴を聞いた吉兆とは、幸福になる、長命を保つ、開運運福利を得るなどがある。しかし、鶏鳴を聞いた後、良いことばかりが起きるのではなかった。鶏鳴を聞いたせいで様々な不運なことが起きてしまうという話もある。

3、凶兆である鶏鳴

『芸藩通志』⁴には、

g 安芸国佐伯郡宮内村の五重石の上で、毎年元朝に金鶏が鳴くが、その声を聞くと即死すると称し、同村ではそれがためか鶏を飼わぬ。

『宇陀郡史料』⁵には、

h 大和国宇陀郡御杖村大字桃俣の鏡山には石棺があり、黄色の鶏を納めている。元日にこの声を聞くと死ぬと聞いている。

そして、中国地方や近畿地方のみならず、東北地方にもこのような鶏の鳴き声を聞くと不幸が訪れるという話が伝えられる。

h 増見の鶏峠について、昔この山に鶏がすんだのでこの名がある。この山にのぼって鶏の声を聞けば死ぬと伝える。

c~f の四話では、鶏鳴を聞いたら良いことが起きるのに対して、この三話では、一転して鶏鳴を聞いたら死んでしまうことになる。

三、鶏鳴伝説の特徴

上述の鶏鳴伝説を考察する際に、まずその特徴をまとめて、特徴ごとにその成因を考えていきたい。

第一に、話h以外には、「金の鶏」か「金鶏」かになっており、色彩的特性をもっている。なぜ「金」という特性を持っているのだろう。考えられるのが昔の長者が黄金の塊を保存する時に金の鶏を鑄て土中に埋めたということ。これについて、柳田国男氏が『定本柳田国男全集』第五巻の「伝説の系統及び分類」⁶にこう述べている。「長者は黄金の塊の代わりに金の鶏を鑄て土中に埋めたとも伝へられて居る。此伝説は将来の攻究者に取って一つの有力な手掛かりである。」と論じた。

第二に、吉兆になる鶏鳴にしても、凶兆になる鶏鳴にしても、その鳴く時間が正月の元

日であるのがほとんどである。それはなぜだろう。まず鶏が「元日に鳴く」という要素を考察してみよう。

α~p 話では、ともに鶏が元日か元日の早朝か元日の夜明けかに鳴くという要素がある。季語である「初鶏」はつどりもそれを言っているが、なぜ他の日ではなく、元日の日になるのだろうか。明の謝肇淛の『五雜俎』卷二、「天部二」に、

歳後八日、一鶏、二猪、三羊、四狗、五牛、六馬、七人、八穀。(歳の後八日、一は鶏、二は猪、三は羊、四は狗、五は牛、六は馬、七は人、八は穀なり。)

という。歳明けの最初の日は人間ではなく、他の動物でもなく鶏である。鶏が人間と他の動物よりも優先されて、特別な存在感が読み取れる。その理由を考えると、おそらく鶏鳴ということが一年の夜明けの象徴であり、前の年の夜と昼の分界線であることによって、年明けの象徴になり、新しい一年の到来を宣言し、古い一年の終わりを明示する象徴になったためであろう。この点においては、日中の中で同じ意識を持っていることが分かる。したがって、一年の吉凶を占う「年占」の意味も含まれよう。

第三に、吉凶となる鶏鳴と凶兆となる鶏鳴が混在する。吉兆となる鶏鳴と凶兆となる鶏鳴を別々に考えたい。

四、鶏鳴が吉兆や凶兆になる理由を考える

まず、なぜ鶏鳴を聞いた人にプラスの結果をもたらすという鶏鳴について考えよう。周知のように、鶏はいつも夜が明ける前に鳴くために、鶏鳴を聞くために早起しななければならぬ。それによって、鶏鳴を聞くことが早起することにつながる。

「聞鶏起舞」という故事の主人公である晋の祖逖と劉琨はいつも鶏が鳴くと、すぐさま起きて剣の練習をしていた。それによって、二人とも立身出世できたという話が『晋書』卷六十二「祖逖伝」に記されている。

祖逖、字士稚、范陽道人也。世吏二千石、為北州旧姓。父武、晋王掾、上谷太守。逖少孤、兄弟六人。兄該、納等並開爽有才幹。逖性豁蕩、不修儀檢、年十四五猶未知書、諸兄每憂之。然輕財好俠、慷慨有節尚。每至田舍、輒称兄意、散穀帛以賙貧乏、鄉黨宗族以是重之。後乃博覽書記、該涉古今。往來京師、見者謂逖有贊世才具。僑居陽平。年二

十四、陽平辟察孝廉 司隸、再辟举秀才、皆不行。与司空劉琨俱為司州主簿。情好綢繆、共被同寢。中夜聞荒鷄鳴、蹴琨覺曰：「此非惡声也」因起舞。逖、琨並有英氣、每語世事、或中宵起坐、相謂曰、「若四海鼎沸、豪傑並起、吾与足下当相避于中原耳。」

（祖逖、字は士稚、范陽の遼の人なり。世々吏二千石、北州の旧姓なり。父の武は、晋王の掾、上谷の太守なり。逖少くして孤となり、兄弟六人あり。兄該、納等並びに開爽にして才幹有り。逖 性豁蕩にして、儀檢を修めず、年十四五にして猶ほ未だ書を知らず、諸兄毎に之を憂ふ。然るに財を輕じて俠を好み、慷慨して節尚有り。田舎に至る毎に、輒ち兄の意と称し、穀帛を散じて以て貧乏に賙す。郷黨宗族是を以て之を重ず。後乃ち書記を博覽し、古今を該渉す。京師往来に、見る者 逖に贊世の才具有りと謂ふ。陽平に僑居す。年二十四にして、陽平辟して孝廉司隸に察び、再び辟して秀才に挙ぐるも、皆行かず。司空劉琨と俱に司州の主簿と為る。情好綢繆にして、被を共にして同に寢る。中夜に荒鷄の鳴くを聞きて、琨を蹴りて覺まして曰く、「此れ惡き声に非らざるなり。」因りて起きて舞ふ。逖、琨並に英氣有り、世事を語る毎に、或ひは中宵に起坐し、相謂ひて曰く、「若し四海鼎沸し、豪傑並びに起らば、吾 足下と当に中原に相避くべきのみ」と。）。

祖逖は晋の時代の名将であり、劉琨は同時代の武将であった。祖逖は幼くして父親を亡くしているため、兄によって育てられた。最初は学問を修めようとしなく、年十四、五になっても書を読む事が出来なかったが、財に対する執着心が無くて大志を抱いていた。

祖逖と劉琨とは若い頃からの親友であった。当時、西晋が悲運に見舞われた事に憤慨する二人が、国を守って晋王朝を復興し、平和な世の中を作ることを夢とっていた。ある夜、二人が同じ部屋で寝ていると、真夜中に時知らずの鷄が鳴きだした。祖逖が隣で寝ていた劉琨を蹴飛ばし起こして、「これは縁起の悪い鳴き声ではないよ」と言って、飛び起きて劍の練習をした。『大漢和辞典』によると、「荒鷄」とは、「時ならぬに夜鳴する鷄。鷄の宵鳴き。事変の前兆であるといふ。」とある。当時の人々は鷄の真夜中の鳴き声を不吉と思われるたようである。しかし、祖逖と劉琨は、それを気にもせず、時間を惜しんで劍を習い、晋王朝を復興するために好機を待っていた。

まだ時計がなかった時代には、時刻を判別する最も便利な道具は自然現象であったろう。日が昇ると白昼になり、日が沈むと黑夜になる。これは視覚上の判別標準であるが、聴覚上には、自然界の様々な音がその基準になるだろう。とりわけ電気がなかった古代、暗闇

の中で、鶏が鳴いてしばらくしたら、夜が明けて黎明がくる。鶏がまさに黎明の到来をつげる使者になる。鶏が鳴くたびに自分を戒めて果して目標を達した話になり、「鶏鳴」という語が志のある人が自分の惰性を捨てて発奮努力する象徴になる。後世になると、鶏の鳴き声とともに起きて剣を舞ったことを「聞鶏起舞」と言い、目標を実現するために精神をふるって努力することを指すようになった。努力した結果、祖逖はたして有名な將軍となり、劉琨は都督に任じられ、三州の軍事を管轄させられた。

特に話の中で「その声をきくと長命を保つとって村民は早起きする」というのが、まさに早起きと福利を得ることや幸せがよくなることの関係性を説明しているように見える。

農業中心の古代において、鶏鳴を聞いて畑仕事をすることが容易に考えられる。鶏が鳴いたら、早起きして働くことが記された「女曰鶏鳴」と題する詩が『詩経』「国風」「鄭風」にのり、次ぎのよううたう。

女曰鶏鳴	女曰ふ、鶏鳴くと
士曰昧旦	士曰ふ、昧旦なりと
子興視夜	子興きて夜を視よ
明星有爛	明星爛たる有らん
將韜將翔	將た韜り將た翔び
弋鳧与鴈	鳧と鴈とを弋せん
弋言加之	弋して言に之を加へば
与子宜之	子と之を宜しくせん
宜言飲酒	宜しく言に酒を飲み
与子偕老	子と偕に老いん
琴瑟在御	琴瑟御に在り
莫不靜好	靜好ならざる莫し

(後略)

夫婦の仲の良さを描写した歌であるが、鶏が鳴いたら起きて畑仕事をするという古人の生活様式が窺える。早起きして勤勉に働いたら、農作物がたくさん収穫できて、生活も豊かになるに違いない。早起きという行為がよいことをもたらすわけである。

また、「芥風」の「鶏鳴」と題する詩がある。

鶏既鳴矣

鶏既に鳴けり、

朝既盈矣

朝既に盈ちぬ。

匪鶏則鳴

鶏の則ち鳴くに匪ず、

蒼蠅之声

蒼蠅の声なり。

(後略)

と夜明けをめぐる男女の問答体による詩も相承されている。

直接に福德や利益をもたらすとは言っていないが、村民が鶏の鳴き声を聞いて競って早起する話は、前掲の『愛知県伝説集』に愛知県西加茂郡保見村の次のような話が見える。

同村大字田籾の路傍に鶏石と呼ぶ巨岩がある。昔加納武知という人が初めてこの土地に
来、山野を開墾して稲田を作ったが、毎年よく稔ったので田籾と称した。武知がある日
朝早く田を耕作していたが、将に太陽が登らんとした頃、傍らの樹間で鶏鳴が起きたの
で、不思議に思つて近寄つて見たら、樹間の巨岩がしきりに時をつくった。近隣の人々
もこれを聞伝え、その鳴声を聞かんものと競つて早起した。以来村民が朝早くから農
耕に精出したので村は益々栄えたという。

ところで、この鶏鳴が吉兆になる話。『ハ』の中で、一つ注目しなければならぬ点がある。

つまり、いずれの話にも「金鶏」という言葉がある。特に話『ト』の中で、「宝物の鶏」や
「家宝」という語が見られる。宝の埋葬された地に金鶏の鳴声が聞こえることになる。柳
田国男氏が『山島民譚集』。続編の第十「黄金の鶏」の中に、「万の物の声の中で鶏ばかりが
特に隠里の消息を伝え黄金の所在を人に知らせるといふ理由は後世の人には解しにくかつ
たと見える。多くの伝説では鶏其物が既に黄金なりと称せらるる。」という。

鶏鳴が宝の所在を知らせる所以は、鶏自身が伝承の世界で宝と密接な関係を持っている
と思われる。鶏と宝にまつわる金鶏伝説の起こりについては様々な説がある。

柳田国男氏が『定本柳田国男全集』第五巻の「伝説の系統及び分類」^{三〇}にこう述べている。

「長者は黄金の塊の代わりに金の鶏を鑄て土中に埋めたとも伝へられて居る。此伝説は将
来の攻究者に取つて一つの有力な手掛かりである。実際此物語は長者伝説と古塚岩窟に関

する他の多くの伝説との連鎖を為して居るやうである。地方によっては土中に金色の生き
た鶏が居ると云ふ口碑もあるから、或ひは靈鶏伝説と埋金伝説とが此点に於いて結合した
ものかもしれぬ。道教の説に従へば金も鶏も共に西方の象徴で、又太陽信仰とも因縁があ
る。古塚又は岩窟の中に居る鶏は世の中に変のあるとき出て鳴くとも伝へられてある。こ
の点は將軍塚鳴動^二或ひは鎌足像破裂^三などと同一系統に属するものである。金鶏伝説は時
として山神の信仰とも結合して居る。」と。

中山太郎氏が論文「伝説の系統と形式」^四に「要するに此の伝説の起こりは、古代に屍体
を葬むるべき土地を定る場合に、此処ぞと思ふところへ黄色の鶏を放ち、鳴いた場所に墓
穴を掘った民俗の伝説化である。或ひはこれだけの説明では腑に落ちぬ点もあるが、今
は結論だけを述べるにとどめるとする。」という。

いずれにしても、鶏鳴を聞いた人にプラスの結果をもたらす理由と考えられるのは伝承
の世界では、鶏という存在がそもそも宝と深く関わっているからと思われる。

最後に鶏鳴を聞いたら悪いことが身に起きる要素を考えよう。鶏鳴が宝の埋葬地を知ら
せるという要素と対比的に考えると、このような鶏鳴を聞いたことで悪いことが起きる話
が、誰かが宝の所在地を人に知られたくない、独占したいという意味図で伝えたのではない
と思われる。あるいは、鶏の伝染病が流行り、人々を鶏を飼わないように説得するためと
いう理由も考えられる。

古の人々は周囲の変化に敏感に反応しながら過ごしていた。その中で、周りの物事の異
常な行為に対して、それを自分の行動を指導する方針として、その行為のもたらした結果
は自分にとって吉であるか凶であるかを判断する。その判断の基準となるのは、往々地域
によって異なる結論を引き出す。この各地に伝わる鶏鳴伝承も例外ではなかった。日本の
このような伝承をみると、特定の時間に鶏鳴を聞いた人が金銭あるいは幸運が訪れる伝承
と特定の時間に鶏鳴を聞いた人が死ぬ伝承と結末が全く異なる二種類の伝承が存在する。
吉兆となるか凶兆となるかはすべ人間の判断により伝播するもので、その伝播する過程で、
ある人物による人為的に誘導することによって、まったく違う話が生まれたりする。

五、まとめ

何も見えない暗闇の中で、聴力が敏感になる中で、鶏の鳴き声がいつも夜の幕を破り、
朝の到来をつげる。これは中国においても日本においても、鶏に関しての共通する意識で
ある。魑魅魍魎が跳梁すると信じられた時代に、人間の夜に対する恐怖、黎明に対する期

待が容易に想像される。故に、人々もこの鶏の鳴き声に魔力を感じて、いろいろ連想したのであるうか、日本各地に伝わる鶏鳴伝説は、吉凶となる鶏鳴と凶兆となる鶏鳴が混在する。そして、その鶏が鳴く時間は元日に鳴くというのがほとんどである。この要素は明の時代に『五雜俎』に記された歳明けの最初の日は鶏の日であるという発想と合致した。日本各地の伝説集に記される鶏鳴伝説には、中国の心意相承が存しているものと考えられる。

〔注〕

- 1 愛知県教育会編、郷土研究社、一九三七年一月。
- 2 檜柴竹造著、鳥取県岩美郡編纂、一九一二年二月。
- 3 本書を入手できず、テキストは大藤時彦氏の論文「金鶏伝説」〔国学院雑誌〕七三(一一)、二九〇三九、一九七二年一月より引用する。
- 4 頼杏坪著、広島図書館、一九〇七年七月〜一九一五年八月。
- 5 本書を入手できず、テキストは大藤時彦氏の論文「金鶏伝説」〔国学院雑誌〕七三(一一)、二九〇三九、一九七二年一月より引用する。
- 6 『本国小祠の研究』第三章「相馬における神々の伝承とその考察」二四二ページによる。
- 7 筑摩書房、一九六八年十月。
- 8 テキストは「和刻本正史」『晋書』（汲古書院、一九七二年）による。適宜校正する箇所がある。
- 9 『定本柳田国男全集』、筑摩書房、一九七〇年八月。
- 10 筑摩書房、一九六八年十月。
- 11 京都市東山区華山上にある塚。延暦一三年（七九四）桓武天皇が平安遷都にあたり、王城守護のために八尺の土偶に鉄甲をつけ、弓矢を持たせて埋めたと伝える。天下に異変があれば鳴動すると、すでに平安時代から信じられていた。注は引用する原文ではなく、筆者によるものである。
- 12 鎌足とは、藤原鎌足のことである。六一四〜六六九。もと中臣鎌子という。鎌足公の没後、長男の定慧が多武峯に十三重塔を建立、やがて霊廟（現在の談山神社本殿）にまつられ、藤原氏一族が繁栄するという。天下に異変が生じる時には、御破裂山が鳴動し、鎌足の神像が破裂（亀裂が入る）するという。注は引用する原文ではなく、筆者による

ものである。

三 本章は『精神分析』第二卷第三号「伝説研究号」（東京精神分析学研究所出版部、一九二八年三月）に収録される。

第二章

鶏鳴と太陽

—記紀の「長鳴鳥」をめぐる—

一、問題提起

鶏が鳴くと、夜の幕が薄らぎとれて、太陽が地平線から登ってくる。ほぼ毎日のように目にするこの自然現象から、古代の人が連想を働かせて鶏鳴と太陽をテーマとしたさまざまな話が伝えられてきた。その一例が『古事記』と『日本書紀』に見える。記紀二書に登場する鶏は「長鳴鳥」という。この長鳴鳥の高らかに響き渡る鳴き声によつて、天照大御神がやっと天の石屋戸から出てきたという。

さて、なぜ長鳴鶏が鳴くことで天照大神を呼び出すことができたのだろうか。「長鳴鶏」という鳥の記事は中国の古文獻にしばしば見られる。記紀に記されるこの天の石屋戸説話が中国から影響を受けたのだろうか。この疑問を抱きながら、「長鳴鶏」をめぐる天の石屋戸説話と中国文学の関連を考察したい。

二、記紀の「天の石屋戸」説話

関連する内容を『古事記』上巻「天の石屋戸」の段より掲げる。

①（前略）天照大御神、忌服屋に坐して、神御衣織らしめたまひし時に、其の服屋の頂むねを穿ち、天の斑馬ふらこまを逆剥ぎに剥ぎて、墮し入るる時に、天の服織女はたおりめ見驚きて、梭ほとに陰上いんじやうを衝きて死にき。故是に天照大御神見畏みて、天の石屋戸いわやとを開きて刺許母理坐しき。爾しかに高天たかまの原皆暗く、葦原中国あしはらのなかつくに悉に闇し。此れに因りて常夜往きき。是に万の神よろづつの聲は、狭さ蠅ばえ那須なす満ち、万の妖わかばい悉に発りき。

天照大御神が、弟の素戔鳴尊の乱暴を怒って、天の岩屋の戸を開けて入り、こもった。そこで、高天の原は一面に暗くなり、葦原中国もすっかり闇に包まれた。このために、永久の夜が続き、大勢の神々のざわめきは、さばえの大軍のようにこの世界に満ち満ちて、数限りもない災厄がいつせいにわき起った。」

②是を以て八百万の神、天安の河原に神集ひ集ひて、高御産巢日神の子、思金神に思はしめて、常世の長鳴鳥を集めて鳴かして、天安河の河上の天の堅石を取り、天の金山の鐵を取りて、鍛人天津麻羅を求めて、伊斯許理度賣命に科せて鏡を作らしめ、玉祖命に科せて、八尺の勾璫の五百津の御須磨流の珠作らしめて、天児屋命、布刀玉命を召して、天の香山の眞男鹿の肩を内抜きに抜きて、天の香山の天の波波迦木名を取りて、占合ひ麻迦那波しめて、天の香山の五百津眞賢木を、根許士爾許士て、上枝に八尺の勾璫の五百津の御須磨流の玉を取り著け、中枝に、八尺鏡を取り繫け、下枝に白丹寸手青丹寸手を取り垂でて、此の種種の物は、布刀玉命、布刀御幣と取り持ちて、天児屋命、布刀詔戸言持き白して、天手力男神、戸の掖に隠り立ちて、天宇受賣命、天の香山の天の日影を手次に繫けて、天の眞拆を鬘と為て、天の香山の小竹葉を手草に結びて、天の石屋戸に汗気伏せて、蹈み登杼呂許志、神懸り為て、胸乳を掛き出で裳緒を番登に忍し垂れき。爾に高天の原動みて、八百万の神共に咲ひき。

それゆえに、高天原のあらゆる神々が、天の安の河原に集まつて、高御産巢日神の子である思金神に、今後の対策を思い巡らせた。まず、常世国の長鳴鳥を集め鳴かせて、天の安河の河上の堅石を取るなどの作業し、高天の原がどよめいて、あらゆる神々が一度にどつと笑った。

③是に天照大御神、怪しと以為ほして、天の石屋戸を細めに開きて、内より告りたまひしく、吾が隠り坐すに因りて、天の原自ら聞く、亦葦原中国も皆聞けむと以為ふを、何由以、天宇受賣は樂を為、亦八百万の神も諸咲へる」とのりたまひき。爾に天宇受賣白言ししく、「汝命に益して貴き神坐す。故、歡喜び咲ひ樂ぶぞ」とまをしき。如此言す間に、天児屋命、布刀玉命、其の鏡を指し出して、天照大御神に示せ奉る時に、天照大御神、逾奇しと思ほして、稍戸より出でて臨み坐す時に、其の隠り立てりし天手力男神、其の御手を取りて引き出す。即ち布刀玉命、尻久米繩を其の御後方に控き度して白言ししく、「此れより内にな還り入りそ」とまをしき。故、天照大御神出で坐しし時に、高天の原も葦原中国も、自ら照り明りき。

そこで、天照大御神は、不思議に思い、天の岩屋戸を細目に開けた。すると、天宇受売が「あなた様よりまさって立派な尊い神様がいらっしやるので、喜び笑って楽しく遊んで

いるのです」と言った。こうしている間に、天児屋命と布刀玉命が賢木につけた鏡を差し出し、天照大御神に見せると、天照大御神はすこし戸口から出て、鏡のほうをのぞいた時に、そこに隠れた天手力男神と布刀玉命が、大御神を外に引き出した。こうして、天照大御神が天の岩屋戸から出ると、高天の原と葦原中国とは、日が照り明るくなりました。



図1 天の岩屋戸。

『日本書紀』巻一「神代」上に『古事記』に類似する内容が記されている。

①（前略）又天照大神の方に神衣を織りて齋服殿いみはたどのに居しますを見て、則ち天斑駒を剥にし、殿の甕を穿ちて投げ納る。是の時に、天照大神驚動き、梭を以ちて身を傷ましめたまふ。此に由りて発愠いかりて、乃ち天石窟あまのいはやに入りまし、磐戸いはとを閉して幽居こもります。故、六合くの内常闇にして、昼夜の相代も知らず。

また（素戔鳴尊が）天照大神がちょうど神衣を織って齋服殿にいるのを見はからって、天斑駒を逆剥ぎにし、御殿の屋根瓦に穴をあけて投げ入れた。その時天照大神は驚き、機織の梭で突いて身を傷つけた。このことよって、天照大神は立腹し、天石窟に入り、磐戸を閉じて籠ってしまった。それで、国中がいつも闇ばかりとなり、昼夜の交代の別も分らなくなった。

②時に、八十萬神、天安河辺に会合ひて、其の禱るべき方を計る。故、思兼神、深く謀り遠く慮ひ、遂に常世の長鳴鳥を聚め、互に長鳴せしめ、亦手力雄神を以ちて磐戸の側に立てて、中臣連が遠祖天兒屋命、忌部が遠祖太玉命、天香山の五百箇真坂樹を掘にして、上枝には八坂瓊の五百箇御統を懸け、中枝には八咫鏡を懸け、下枝には青和幣・白和幣を懸け、相与に其の祈祷を致す。又媛女君が遠祖天鈿女命、則ち手に茅纏の稍を持ち、天石窟戸の前に立ち、巧みに俳優を作す。亦天香山の真坂樹を以ちて鬘とし、蘿を以ちて手紐として、火処焼き、覆槽置せ、頭神明之憑談す。

その時八十萬の神たちは、天安河辺で会合し、その祈るべき方法を協議した。すると思兼神は、深謀遠慮をめぐらされ、結局、常世の長鳴鳥を集めて互いに長鳴きをさせるなどの準備をした。

③是の時に天照大神聞しめして曰はく、「吾、比石窟とよあしほのなかつくにに閉居り、豊葦原中国は必ず長夜いかにぞ為くらむと謂へるを、云何ぞ天鈿女命は如此あらく嘍楽くや」とのたまひ、乃ち御手を以ちて細めに磐戸を開けて窺ひたまふ。時に手力雄神、則ち天照大神の手を承け奉り、引き出して出し奉る。是に中臣神・忌部神、則ち端出之繩を以ちて界ふ。乃ち請ひて曰さく、「復な還幸りましそ」とまをす。」

この時、天照大神が外の音が気になって、手で細目に磐戸を開けて外をうかがった。その時、手力雄神、中臣神と忌部神は協力して天照大神を外に引き出した。

『古事記』と『日本書紀』を対照的に読むと、まず、神々の表記が違うことに気づく。ここでは、便宜上、時代が先行する『古事記』の表記に従うことにする。記紀の二書はこの天照大御神が磐戸に隠れてこもる部分について、天照大御神が天の石屋戸に隠れる理由について多少相違するところが見えるもの³⁾。あらずじはおおよそ一致している。速須佐之男命の悪行によって、天照大御神が隠れると、高天の原も葦原中国もみな暗くなり、永久の夜が続いたようであった。神々が困り、知恵者として知られる思兼神に対策を考えさせた。そこで登場したのが、「長鳴鳥」である。

「鳥」という字は『説文解字』によれば、「長尾禽總名也（長尾の禽類の総名なり）」とあるが、「長鳴鳥」は具体的に何の鳥を指すのだろうか。これについて考えるに、本居宣長

は『古事記伝』八之巻に、

常世長鳴鳥とは鶏をいふ。(中略)長鳴とは、凡て他鶏よりも鳴く声の絶て長き物なる故にいふなり。

と解釈する。新井白石も『東雅』巻之十七「禽鳥」第十七「鶏」という項目で、

日神、天磐屋戸をさしこもり給ひし時、思兼神、常世長鳴鶏をあつめて鳴しめられしとみえしは、旧事、古事、日本紀等に鶏をいふ也といひ伝へし也(後略)。

と「長鳴鳥」のことが鶏であると伝えられると記している。では、中国の文献には、「長鳴鶏」はどのように記載されているか。以下に考察してみる。

三、中国古文獻における「長鳴鶏」

「長鳴鳥」という呼び名は日本の古典を探ると、『古事記』が最も先行する例になる。中国の場合は、「長鳴鶏」という語が古典籍の中でしばしば見られる。『漢書』卷六十三「武五子伝」第三十三「昌邑哀王」に

賀到濟陽、求長鳴鶏。

(賀 濟陽に到り、長鳴鶏を求む。)

という用例が見られる。「長鳴鶏」について、顔師古が注して、

鳴声長者也。

(鳴き声の長き者なり)という。

「賀」というのは、昌邑哀王劉髆の子であり、漢の武帝劉徹の孫にあたる人である。後元元年(紀元前八八)に劉髆が亡くなり、その子の劉賀が後を嗣いだ。賀が立って十三年目に昭帝が崩じ、子供がいなかったため、大將軍の霍光が昭帝の兄の息子である劉賀を都に呼び出して喪主にした。劉賀が都の長安に向かう途中に「長鳴鶏」を求めたわけである。しかし、その求めた所以は一切書かれていない。

その所以を理解するには、『西京雜記』（『太平広記』卷四百六十一「禽鳥」二所引）の次の記載の中に、ヒントを得ることができる。

漢成帝時、交趾越雋猷長鳴鷄伺晨鷄。即下漏驗之。晷刻無差。長鳴一食頃不絕。長距善鬪。

（漢の成帝の時、交趾 越雋 長鳴鷄・伺晨鷄を猷ず。即ち漏を下して之を驗ず。晷刻差無し。長く鳴くこと、一たび食頃絶えず。長い距もて善く鬪ふ。）

文中に「長鳴鷄」ならびに「伺晨鷄」の性質を意味づけられている。『大漢和辞典』で引いてみると、「伺晨鳥」は、「夜のあけがたに鳴く鳥。即ち鷄。」と解釈される。古代において、精密な時間をはかるために、「日晷」、「滴漏」などが発明された。しかし、日常生活では、人々が自然の音によって時間を把握していたと思われる。朝の到来を報告するのは鷄の鳴き声であり、『西京雜記』に記されるこの交趾（現在ベトナムの北部と広西省の南部を指す）、越雋（現在四川省西南部と雲南省北部を指す）から献上された長鳴鷄は、鳴き声が、一食の食事を食べ終わるまで続け、滴漏ではかると較べても正確だったと。当時、長鳴鷄というのは時計代わりに使用されたことが推測できる。

『文選』に収録される陸機の「擬今日良宴会」にも、

譬彼伺晨鳥、揚声当及旦。

（彼の伺晨鳥を譬して、声を揚げれば当に旦に及ぶべし。）

との用例がある。この「伺晨鳥」も鷄を指す。『西京雜記』に出てきた「長鳴鷄」は晨の到来を測りうかがう「伺晨鷄」に対して、夜明けの到来を知るや長鳴きして広範の人々に朝の到来を知らせる機能が一目瞭然であろう。

更に、『齊民要術』卷六「養鷄」第五十九の条に『異物志』を引いて、越南から献上された長鳴鷄の記事も収められている。

九真長鳴鷄最長、声甚好、清朗。鳴未必在曙時、潮水夜至、因之并鳴。或名曰伺潮鷄。

（九真の長鳴鷄は最も長く、声甚だ好く、清朗なり。鳴くこと未だ必ずしも曙の時に在らず、潮水の夜至らば、之に因りて並びに鳴く。或ひは名づけて曰く「伺潮鷄」（潮を伺

ふ鶏」と)。

「九真」とは越南のことである。越南の「長鳴鶏」は鳴き声が長くて声も甚だよい。長鳴鶏が曙に限らず、潮水が夜満ちる時も鳴くという習性を持つていることが紹介されている。潮水が農業と深く関わっているから、長鳴鶏の鳴き声が実に重要な働きを持っている。普通な鶏であれば、鳴くという行為は、夜明けの時刻を人々に知らせる役割のみを果しているが、この長鳴鶏の場合は、夜分潮水の到来をも知らせてくれる危難回避の特別な存在であったことが分かる。故に特別な存在として『異物志』に記されたのであろう。

『漢書』に記された劉賀が長鳴鶏を求めたのも、やはり第一に時計のかわりに報晨（夜明けを知らせる）のためだったのであろう。『異物志』に記される潮水を知らせてくれる役割は、それに付帯するものともいえる。

日本では、「聖」を「日知り」といわれるように、帝が時間を知ること、天候現象を知ることが為政者として評価されたと思われる。『漢書』に記された劉賀が長安に行くのは、喪主になることだけではなく、叔父の昭帝の後継者として皇帝になることをも意味している。劉賀が後に長安に到着し、霍光に擁立されて即位した。故に、行く途中に長鳴鶏を求めたのが、時間を知る、天候現象を知る為政者としての行為と理解していいだろう。

記紀二書の「長鳴鳥」にもどるが、夜の暗闇を終結させ、暁を告げる鳥ということから考えると、記紀二書に登場した天照大御神を呼び出し、長い夜を明かした「長鳴鳥」とは、鶏に間違いないと思われる。

四、「長鳴鶏」と太陽

さて、天照大神を呼び出すために、なぜ「長鳴鶏」を用いたかを考察してみよう。天照大神とは、記紀によると太陽を神格化した神であり、天を照らすという天照大神の名前からその神格の一端を窺うことができる。では、なぜ長鳴鶏が鳴くことで太陽の神である天照大神を呼び出すことができるのか。その理解については、冬至儀礼反映説と日食神説話が有力である。前者は冬至の頃衰えていく太陽の光熱を復活させるためにその靈魂を招き返し、これに活力を与えようとする鎮魂祭の儀式と解される¹⁰。後者は、東南アジアに広く分布する日食神話と一致するところからその影響を受けたという¹¹。

中国の周末より秦漢時代の宮廷の儀礼や礼楽に関する内容を集録した『礼記』「曲礼」下に、

凡祭宗廟之礼。牛曰一元大武。豕曰剛鬣。豚曰膾肥。羊曰柔毛。鶏曰翰音。

(凡よそ宗廟を祭るの礼。牛 一元大武と曰ふ。豕 剛鬣と曰ふ。豚 膾肥と曰ふ。羊 柔毛と曰ふ。鶏 翰音と曰ふ。)

とある。唐の孔穎達の注によれば、「翰、長也。鶏肥則其鳴声長也。(翰、長なり。鶏肥ゆれば、則ち其の鳴き声長きなり。)」と解釈している。山口健児氏がこの記録に注目し、「宗廟とは王の祖先を祀る所であるから重要な祭儀であり、その時は長鳴きする鶏が是非必要なので、特に長く鳴く鶏を諸国に探す記事が散見される。『日本書紀』を見ると、継体天皇七年(五一三)に百濟より五経博士段揚爾を貢すとあり、この時より交替制で五経博士を送ってくる制度ができ、同一〇年(五一六)には五経博士漢高安茂と交替し、その後もこの制度は続いていたらしい。したがって記紀の脱稿する二百年も前から『礼記』の研究はされていたので、記紀の編者も内容をすでに承知のことに違いない。(中略)したがって長鳴鶏は、観念的に『礼記』の鶏を藉りて、神話の岩戸開きの場面に登場させたのかもしれない。」と論じ¹²⁾、中国から影響を受けたと主張した。

鶏と太陽の密接な関係があるという発想が中国の古文獻にしばしば見られ、東晋時代に遡ることができる。『芸文類聚』卷九十一所引の郭璞が著した『玄中記』に、

東南有桃都山、上有大樹、名曰桃都、枝相去三千里。上有天鶏、日初出、光照此木、天鶏即鳴、天下鶏皆随之。

(東南に桃都山有り、上に大樹有り、名づけて桃都と曰ふ。枝相ひ去ること三千里。上に天鶏有り、日初めて出でて、光此の木を照らさば、天鶏即ち鳴き、天下の鶏 皆之に随ふ。)

桃都山の上に大きな木があり、木の上に「天鶏」という鶏がいる。太陽が昇り、光がこの木に照らすと、すなわち「天鶏」が鳴きはじめ、天下の鶏も「天鶏」に従って鳴く。日が昇ってから「天鶏」が鳴き、それから普通の鶏が鳴くという順序になる。

鶏鳴と太陽との密接な関係が窺える。また、『太平御覽』卷第九百十八「羽族部」五「鶏」に『春秋説解辞』を引用し、次のようにある。

鶏為積陽、南方之象。火、陽精、物炎上。故陽出鶏鳴。以類感也。(後略)

(鶏 積陽たり、南方の象なり。火は、陽の精にして、物炎上す。故に陽出でて鶏鳴く。類を以て感ずるなり。)

「積陽」とは、『漢和大辞典』によれば、「つもりつもった陽気。」とあり、『漢語大辞典』によれば、一番目の意味は「謂陽気聚集。」とあり、『漢和大辞典』に載る意味に重なる。更に、『淮南子』「天文訓」に、

積陽之熱氣生火、火氣之精者為日。積陰之寒氣為水、水氣之精者為月。

(陽の熱気を積めば火生ず、火気の精なる者日と為る。陰の寒気を積めば水と為り、水気の精なる者月と為る。)

と挙げられる。『淮南子』によれば、陽の気が積もれば火となり、火の精は太陽である。つまり、陽の気が積もれば最終的に太陽になる。

「積陽」の意味に戻って、『漢語大辞典』の二番目の意味はストレートに「日光、太陽」と解説している。すなわち、太陽も鶏も「積陽」になるわけである。ゆえに、『春秋説解辞』に日が出たら鶏がなく理由を、太陽と鶏とが同類のものであるためと解釈している。これもまた『玄中記』の話と同じように日が出て鶏が鳴くという順序になる。

『玄中記』と『春秋説解辞』に現れる太陽と鶏鳴の順序がいずれも日が出てから鶏が鳴くという順序になる。天石屋戸神話において、太陽の神である天照大御神を呼び出すために、長鳴鳥を鳴かせたのである。一見して『玄中記』と『春秋説解辞』の順序と反しているように見えるが、実はこれこそ思兼神の策略であった。普段だと、天照大御神が出てから鶏が鳴くのであるが、天照大御神が天石屋戸に隠れこもっているにも関わらず、長鳴鳥が鳴いてしまった。それを不思議に思った天照大御神が、天の岩屋戸からのぞき見て、結局は引き出されるに至ったものと解釈されるのである。

五、まとめ

記紀二書に記される天石屋戸神話と似る話は中国の古文獻に見いだせないものの、「長鳴鶏」という語が中国の古文獻にしばしば見られる。声高く長く鳴いて夜明けをつげる趣旨が記紀の「長鳴鳥」と同じである。しかも、中国神話における鶏が鳴くことと太陽とを関連づけていることについても、記紀の天岩屋戸神話と一致している。

また、孟嘗君の「鶏鳴狗盗」に想いを致せば、「鶏鳴」はとりわけ一種の詐術の趣きをもつ。明けそめぬ天を偽りの鶏鳴で明けたがごとく装う。記紀二書に記される天石屋戸神話においても、その太陽の出現と鶏の長鳴との関係を逆手にとつて、太陽の出現が無いまま長鳴させるトリックを創出している。しかも、そのトリックを増幅する笑いという人間の生活に欠かせない要素をも巧みに入れたものと考えられる。

中国には、「長鳴鳥」に関わる資料が少なからず残っている。その資料は、『漢書』という史書や『西京雜記』という『日本国見在書目録』に著録されるものもある。それらの資料は古い日本に受容されたものであり、その文献の環境から推測するに、天石屋戸神話が中国の「長鳴鶏」の記録、及び鶏鳴と太陽が関連づけられる神話からヒントを得た可能性は否定できないだろう。

〔注〕

¹ 〈日本古典文学鑑賞第一巻〉『古事記』（角川書店、一九七八年）の訳文を参照。

² テキストは「日本古典文学大系1」『古事記 祝詞』（岩波書店、一九六一年）より引用する。私意によつて常用漢字に改めたところがある。

³ 堀江有声筆。梅原猛著した『古事記』《現代語訳日本の古典》一、学習研究社、一九八〇年一〇月〉の三三三ページに掲載。

⁴ 『日本書紀』では、「天照大神」と表記する。

⁵ テキストは新編日本古典文学全集『日本書紀』（小学館、一九九四年）より引用する。私意によつて常用漢字に改めたところがある。

⁶ 『古事記』と『日本書紀』における天照大御神が天岩屋戸に閉じこもつた理由が異なる。『古事記』では、速須佐之男命（『日本書紀』では、「素戔嗚尊」と表記する。）は天照大御神のつくつた田を壊し、天照大御神が大嘗祭をする御殿に糞を散らした。しかし、忌服屋で速須佐之男命が服屋の天井から斑いりの馬を逆剥ぎに剥いで落とし入れたことを見て、天の服織女が驚いて梭で女陰を突いて死んでしまったことを見て、恐怖を覚えたことが天照大御神が磐戸に閉じこもる最も大きい理由になる。

『日本書紀』では、素戔嗚尊が天照大御神のつくつた田を壊したり、大嘗祭をする御殿に糞を散らしたりした行為が相違がない。ただし、『古事記』に天の服織女が死んでしま

ったことに対して、『日本書紀』では、天照大神が斎服殿で服を織った際に、素戔鳴尊の馬を逆剥ぎに剥いで落とし入れたこと行為によって、驚いて梭で突いて自分の体を傷つけた。このことよって、天照大御神が立腹して磐戸に閉じこもったことになる。

⁷ 『古事記伝』は『古事記』全編にわたる全四十四巻の註釈書である。本居宣長撰。寛政十年（一七九八）完成。『記伝』と略される。『古事記伝』は、最初の文献学的な古事記研究書であり、近世における古事記研究の頂点をなし、近代的な意味での実証主義的かつ文献学的な研究として評価されている。テキストは倉野憲司校訂本（岩波文庫、一九四一年）を使用する。

⁸ 『東雅—影印・翻刻』（杉本つとむ編著、早稲田大学出版部、一九九四年）を使用する。

⁹ 韓寓群・徐伝武が編集する『斉民要術訳注』（上海古籍出版社、二〇〇九年）という本に、『異物志』について、こう解釈した。「後漢の楊孚が撰したのが最も古い。『交州異物志』ともいう。作者不明の『異物志』もあり、その用例を引用する古文獻が多く見られる。『斉民要術』もいくつか引用している（巻十に見える）ただし、楊孚が書いた『異物志』と明記していないため、楊孚の『異物志』とは限らない。」と。

¹⁰ 倉野憲司が『古事記評解』（東京有精堂、一九六〇年）「天の石屋戸」の条に、この説を唱え、「天照大神はもちろん皇祖神であるが、同時に太陽神である。この日の神としての性質を主として考えると、この神話は本来、冬になると太陽の光熱が衰えるので、この衰滅しようとする太陽の光熱を復活させるための呪的宗教的な信仰と儀礼、即ちタマフリ（鎮魂祭）の儀礼—それは恐らく農民たちの間に毎年繰り返して行われていたものと思われるが—に基づいているように思われる。」と論じた。

¹¹ 石田英一郎氏が「隠された太陽」〔桃太郎の母〕、講談社、一九八四年）「鶏の鳴き声が大きな役割を演ずるのは、古く養鶏の発達した東南アジアの特徴的な太陽呼び出しの説話要素にちがいない」と述べた。

¹² 『鶏』（「ものと人間の文化史四十九」）（法政大学出版局、一九八三年二月）八一ページを参照。

第五部 犬をめぐる論考

第一章 水天宮信仰と中国 (1)

―瓢箪と水を中心に―

第二章 水天宮信仰と中国 (2)

―瓢箪と犬と誕生―

第一章

水天宮信仰と中国（1）

―瓢箪と水を中心に―

一、問題提起

水天宮は水の守護神、安産の神として広く知られている。東京都中央区日本橋蛸殻町にある水天宮は名高いが、福岡県久留米市の筑後川畔にある水天宮こそが日本全国にある水天宮の総本宮である。

寿永四年（一一八五）三月、壇ノ浦の戦いで、わずか八歳の安徳天皇がその一門とともに入水した後、高倉平中宮に仕えていた平家の女官あぜちのつぼね按察使局伊勢が久留米市へ逃れて、建久年間（一一九〇）に安徳天皇等を祭って祠を建てたのがそのはじまりとされている¹。

福岡県の水天宮といえ、瓢箪の守りが特別である。水難除けはもとより、安産や子授など様々な利益があるとされている。水天宮は民間の信仰が極めて篤いが、実は比較的に歴史の浅い神社であり、その起源については茫然としている。瓢箪がなぜ水天宮信仰と結びついたかについても定説がない。

中国においては、瓢箪と水難よけとが深く関わっている。本章では、「瓢箪」と「水」を中心に、中国の説話との関わりを視野に入れながら、水天宮信仰と中国の関連性について考察を行いたい。

二、瓢箪の古称と特徴

本題を論じる前に、まず瓢箪を意味するいくつかの古い名称を確認しよう。「匏」、
「瓠」、「壺」、「葫蘆」はすべて瓢箪の別名として古文献に現れる。管見の限りでは、瓢箪に関するもともとも古い資料は『詩経』に見える。

『詩経』「衛風」「碩人」に、

手如柔荑、膚如凝脂。領如蝤蛸、齒如瓠犀。螭首蛾眉、巧笑倩兮、美目盼兮。

（手柔荑の如く、膚 凝脂の如し。領 蝤蛸の如く、齒 瓠犀の如し。螭首蛾眉、巧笑倩たり、美目盼たり。）

という詩句が見える。美人の容貌を様々なものに喩えて描写した歌である。「瓠犀」とは、

『漢語大詞典』によれば、「瓠瓜の子（瓢箪の実）」という。朱熹の『詩經集伝』によれば、「瓠犀、瓠中之子。方正潔白而比次整齐也（瓠犀、瓠の中の子なり。方正潔白にして比次整齐なり。）」という。瓢箪の実をもって美人の白くきれいに並んだ歯にたとえたのである。

更に、同じく『詩經』の「豳風」「七月」に、

七月食瓜、八月断壺（七月瓜を食らひ、八月壺を断る。）。

とある。『詩經集伝』に「壺、瓠也。食瓜断壺、亦去圃為場之漸也（壺、瓠なり。瓜を食らひ壺を断るは、亦圃を去りて場を為すの漸なり。）」という。瓢箪は古くアフリカの原産になり、世界に広がったといわれるが、その瓢箪が『詩經』に現れたことによれば、中国における瓢箪の栽培は少なくとも二千年以上の歴史があることが分かる。

『日本書紀』卷十一「仁徳天皇」「十一年」の条にも瓢箪に関する記録が見える。

冬十月、掘宮北之郊原、引南水以入西海。因以号其水曰堀江。又将防北河之滂、以築茨田堤。是時、有兩処之築而乃壞之難塞、時天皇夢、有神誨之曰、武蔵人強頸・河内人茨田連衫子、二人、以祭於河伯、必獲塞。則覓二人而得之。因以禱于河神。爰強頸、泣悲之没水而死、乃其堤成焉。

唯衫子、取全匏兩箇、臨于難塞水。乃取兩箇匏、投於水中、請之曰、河神、崇之以吾為幣。是以、今吾来也。必欲得我者、沈是匏而不令泛。則吾知真神、親入水中。若不得沈匏者、自知偽神。何徒亡吾身。」於是、飄風忽起、引匏没水、匏転浪上而不沈、則滄々汎以遠流。是以衫子、雖不死而其堤且成也。是、因衫子之幹、其身非亡耳。故時人、号其兩処曰強頸断間・衫子断間也。

（冬十月に、宮の北の郊原を掘りて、南の水を引きて西海に入る。因りて其の水を号して堀江と曰ふ。又将に北の河の滂を防がんとして、以て茨田堤を築く。是の時、兩処の築きて乃ち壞るるの塞ぎ難き有り、時に天皇、夢みたまはく、神有して誨へて曰したまはく、「武蔵人強頸、河内人茨田連衫子、二人を、以て河伯に祭らば、必ず塞ぐこと獲ん。」と。則ち二人を覓めて得たり。因りて、河神に禱る。爰に強頸、泣ち悲びて、水に没りて死ぬ。乃ち其の堤成りぬ。

唯し衫子のみは全匏兩箇を取りて、塞ぎ難き水に臨む。乃ち兩箇の匏を取りて、水の中に投れて、請ひて曰く、「河神、崇りて、吾を以て幣とせり。是を以て、今吾来れり。」

必や我を得んと欲へば、是の匏を沈めてな泛せそ。則ち吾 真の神と知りて、親ら水中に入らん。若し匏を沈むること得ずば、自づからに偽の神と知らむ。何ぞ徒に吾が身を亡さむ。」是に、飄風忽に起りて、匏を引きて水に没む。匏、浪の上に転ひつつ沈まず。則ち瀚々に汎りつつ遠く流る。是を以て、衫子、死なずと雖も、其の堤且成りぬ。是、衫子の幹に因りて、其の身亡びざらくのみ。故、時人其の両処を号けて、強頸断間、衫子断間と曰ふ。

仁徳天皇十一年冬、茨田堤の二カ所をなかなか築造できなかった時に、天皇の夢に神が現れ、武蔵の強頸と河内人の茨田連衫子の二人を河神にささげよとつけた。衫子は知恵を働かせて瓢箪の水に浮く特性を利用して死ぬことを逃れた。実際、この瓢箪の水に良く浮くという特性が古代の人々によく利用されたことが文献に散見される。

三、「腰舟」としての瓢箪

その一つの記録を『詩経』「邶風」「匏有苦葉」より引用して次のように記す。

匏有苦葉、濟有深涉。深則厲、淺則揭。

(匏に苦葉 有り 濟に深き涉り有り。 深ければ則ち厲し、浅ければ則ち掲す。)

朱熹の『詩経集伝』によれば、「匏、瓠也。匏之苦者不可食。特可佩以渡水而已。然今尚有葉則亦未可用之時也。濟、渡処也。行渡水曰涉(匏、瓠なり。匏の苦き者食ふ可からず。特に佩して以て水を渡る可きのみ。然れども今尚ほ葉有らば則ち亦た未だ用ゐる可からざる時なり。濟、渡る処なり。行きて水を渡るは涉と曰ふ)。」とある。匏は苦くて食べられないが、水を渡る時に、腰につけて浮き袋に代用することができていることが書かれている。干した瓢箪は軽くて浮くので水を渡る時の助けになった。水を渡る時の道具とした記録が他の古文獻にも見られる。

『国語』巻五「晋語」に、

夫苦匏、不材於人、共濟而已。材読若裁也。不裁於人、言不可食也。共濟而已、佩匏可以渡水也。

(夫れ苦匏は、人に材ゐられず、共に濟るのみ。材、読むことは裁の若きなり。「不裁於人」は、食ふ可からざるなりを言う。「共濟而已」は、匏を佩びて以て水を渡る可きなり。)

とある。三国時代の韋昭の注によれば、瓢箪が苦くて食べられないが、水を渡る時に役立つことを意味する。瓢箪は身につけて水を渡る用具であることが分かる。

『鶡冠子』卷下「学問第十五」に、

中河失船、一壺千金。壺、瓠也。佩之可以济涉。南人謂之腰舟。貴賤無常、時使物然。

(中河 船より失れば、一壺は千金なり。壺、瓠なり。之を佩せば以て济涉す可し。南人之を腰舟と謂ふ。貴賤、無常にして、時は物をして然らしむ。)

とある。宋の陸佃の注によれば、「壺」は瓢箪のことであり、水を渡る時に使う道具になる。南の人は「腰舟」という。「腰舟」という名の通り、瓢箪を腰にまきつけて、もし落水したら、命を助ける重要な存在になる。いわゆる救命胴衣であり、あるいは浮き輪でもあろう。故に、一つの瓢箪は千金に値する言い方をするだろう。



図1 子供の首に結んで水難よけにする水天宮のお守り。

更に、明の羅頤が著した『物原』に

燧人以匏济水(燧人 匏を以て水を済る。)

とある。『物原』が古代の発明を紹介する書物で、この記録によれば、「鑽木取火(木を鑽して火を取る)」という火の作り方を発明した燧人氏が瓢箪を用い水を渡ったことをも発明したことが分かる。今頃は川を渡る時に、頑丈な船などを使っているが、昔は瓢箪が船のような役割を果していただろう。普段の生活で水を渡る時に使う瓢箪が洪水などの水難の時にも使うだろう。言い換えれば、瓢箪を持てば水難よけになるだろう。



図2 無病息災を願う守り。

四、まとめ

水天宮の話に戻ってみよう。総本宮である福岡県久留米市にある水天宮の起源については茫然としているが、原型は「アマゴゼン」という水神であったことが今までの研究で一致している。真辺仲菴が著した『北筑雑藁』⁵⁾に、「アマゴゼン」について「水神にして能く水災を除く者なり」と書いている。洪水も水災に入るために、水災を除く社に洪水より身を守る瓢箪を縁起物とするのが当然なことと思われる。日本では「腰舟」は存在したのだろうか。『古事類苑』などの類書を探しても瓢箪を使つて水を渡る記録は見当たらない。ただ、瓢箪を水難除けの物とする発想は、生まれるであろう。水難の救急に瓢箪を浮き輪として用い、命拾いをするといった生活上の経験知から想起されることも十分に考えられる。

そのような苦しみをさせないように安徳天皇を祭神として、瓢箪を守札にしたか。その意味で、水天宮の瓢箪は日中に共通する土俗的な発想の中に位置し、日本における水天宮の祭祀において、平家滅亡の相承との関わりの中で水神的ペルソナに誕育の習俗が増し加わったと考えられる。

瓢箪を「腰舟」として使用していない地域において、それを水難よけの物とするのは他の地域から影響を受けたのに違いない。水天宮の発祥地の九州地方は、渡来人たちがたくさん来る地域でもある。水難よけとしての瓢箪も中国からの渡来人によって紹介され、アマゴゼンに関わる平家滅亡の相承と混淆するという日本的展開のあった可能性が十分あると思われる。続いては誕育の習俗に考察を及ぼしたい。

[注]

¹ 『神社辞典』（白井永二・土岐昌訓編、東京堂、一九七九年十二月）「水天宮」項目を参照。

² 図1は <http://www.suitengu.net/omamori.html> による。

³ 注2と同。

⁴ 鳶魚「水天宮及久留米候頼徳」（『日本及び日本人』、一九一五年三月一日号）と銅牛、「両天宮と水天宮」（『鳶魚主人に質す』（『日本及び日本人』、一九一五年三月十五日号）

日号）及川儀右衛門「水天宮の研究」（『歴史と地理』、第十二卷第三号・四号・六号）

⁵ 『筑後地誌叢書・校訂』（久留米・筑後遺籍刊行会、一九二九年三月）に収録。真辺仲菴は久留米藩の藩医である。

第二章

水天宮信仰と中国（2）

―瓢箪と犬と誕育―

一、問題提起

福岡県の水天宮といえ、瓢箪守りが特別である。水難除けはもとより、安産や子授など様々な利益があるとされている。東京の水天宮といえ、子宝犬と言われる母子犬の像があり、母犬が慈愛の目線で子犬を見守っているのが非常に印象深い。そして、戌の日に祈願して安産できるとか、妊婦が戌の日に腹帯を締めると安産できるとか、犬と誕育との深い関係を語っているが、瓢箪と犬はなぜ水天宮信仰と結びつけたについても定説がない。中国においては、瓢箪と誕育、犬と誕育、それぞれ深く関わっている。前章において、瓢箪と水を中心に水天宮信仰と中国との関わりを考察してきた。本章では、その展開として「瓢箪」と「犬」を中心に、中国の説話と関わりながら、水天宮信仰と中国の関連性について考察を行い、安徳天皇を水天宮の祭神とする所以をも合わせて考えたい。

二、瓢箪と誕育

東晋時代に書かれた地理書の『華陽国志』『南中志』に不思議な誕生物語が記されている。『華陽国志』巻四「南中志」より下記のように掲げる。

永昌郡、古哀牢国。哀牢山名也。其先有一婦人、名曰沙壺。依哀牢山下居、以捕鱼自給。忽于水中触一沈木。遂感而有娠。度十月産子。男十人。後沈木化為龍出、謂沙壺曰、君為我生子。今在乎。而九子驚走。唯一小子不能去、陪龍坐。龍就而舐之。沙壺与言語、以龍与陪、因名曰元隆。猶漢言陪坐也。沙壺将元隆居龍山下。元隆長大才武。後九兄曰、元隆能与龍言而黠有智。天所貴也。共推以為王。

（永昌郡、古の哀牢国なり。哀牢山より名づくなり。其の先に一の婦人有り、名づけて沙壺と曰ふ。哀牢山の下に依りて居る。魚を捕るを以て自給す。忽ち水中に于いて一の沈木に触れたり。遂に感じて娠有り。十月を度て子を産む。男十人なり。後に沈木化して龍となり出づ。沙壺に謂ひて曰く、「君 我が為に子を生めり。今在るか」と。而して九子驚きて走る。唯だ一の子去る能はずして、龍に陪トモひ坐る。龍就きて之を舐む。沙壺と与に言語す。龍と与に陪するを以て、因りて名づけて元隆と曰ふ。猶ほ漢の言の

陪坐のごときなり。沙壺 元隆を将ゐて龍山下に居る。元隆長大になり才武あり。後に九兄曰く、「元隆 能く龍と言はなし、黠さむくて智有り、天の貴ぶ所なり」と。共に推して以て王と為す。」

まず、この「永昌郡」について考察しよう。文中の「永昌郡」は『華陽国志』の成書時代の東晋時代においては雲南省あたりを指す。これは同じくこの話を収録する『太平広記』と一致している。『太平広記』「蛮夷三」にはこれより簡略な記録が見えるが、それはそれとして、『華陽国志』により話の続きを見てみよう。

時哀牢山下、復有一夫一婦産十女。元隆兄弟妻之。由是始有人民。皆象之。衣後著十尾、臂脛刻文。元隆死、世世相継、分置小王。往々邑居、散在溪谷絶域荒外山川阻深。生民以来、未嘗通中国也。南中昆明祖之。故諸葛為其国譜也。

(時に哀牢山の下、復た一夫一婦の十女を産む有り。元隆兄弟之を妻とす。是れ由り始めて人民有り。皆之に象にる。衣の後に十尾を著し、臂脛に文を刻む。元隆死し、世世相継ぎ、分けて小王を置く。往々にして邑居し、散じて溪谷絶域荒外の山川阻深なるに在り。民を生みて以来、未だ嘗て中国に通ぜざるなり。南中昆明之を祖とす。故に諸葛其の国の為に譜すなり。)

先の沙壺の産んだ子が哀牢山の下にいる夫婦の産んだ十人の娘を迎えた。それが人民のはじまりとされている。『太平広記』所引の『独異志』の「今の西南夷、其の裔なり。」という文脈と一致している。

次は「沙壺」について考えよう。中国の彝族学者の劉堯漢氏が論文「論中華葫蘆文化」で「いわゆる「沙壺」の「沙」は果実が成熟したことを意味し、「壺」は瓢箪のことである。「沙壺」は成熟した瓢箪のことを指す。」⁵⁾という。『華陽国志』の文末にも、『太平広記』の文末にも、「沙壺」が産んだ十人の息子が、同じ哀牢山の麓に住んでいる家の十人の娘と結婚し、それが人民のはじまりといっている。この意味では、この十人の男性と十人の女性がその祖先にあたる存在である。その祖先を「沙壺」が産んだわけである。ちょうど「永昌郡」にあたる今の雲南省の滇西路西、鎮康、滇西辺境各県において、劉氏の考証によれば、その祖先が瓢箪から出てきたと広く伝わっているという。「滇西路西、鎮康などの県(古代の永昌郡に属す)の徳昂族の伝説にその祖先が瓢箪から出てきたという。滇西辺境の各

県（古代の永昌郡に属す）の佞族の伝説において、その祖先が「司崗」から出てきたという。その最初に出てきたのは佞族の人で、それに継いで順次出てきたのは漢・倭・拉祜などの各民族である。佞族の言語では、「司崗」の意味は熟した瓢箪のことである。つまり、佞、漢などの各民族の祖先は、みんな熟した瓢箪から出てきた。『華陽国志』と『蛮書』に記した「永昌沙壺」は確実にその土地の民間伝説を反映したものであった。」という。

上述のように、瓢箪は古代中国の数多くの民族において、その一族の誕生と深く関わっていることが分かる。では、なぜ瓢箪は誕生と関連づけられただろう。次の話から答えのヒントを得られるだろう。

『太平御覧』卷九百七十九「菜茹部四」に『三国典略』より引用する下記の話がある。

齊武帝皇后胡氏、安定人。魏中書令兗州刺史延之女也。母盧氏懷孕之初、有胡僧來詣門曰、此宅瓠蘆中有月。

（齊の武帝帝の皇后胡氏、安定の人なり。魏の中書令兗州刺史の延之の女なり。母の盧氏懷孕の初め、胡僧有りて来りて門に詣りて曰く、「此の宅 瓠蘆の中に月有り」と。）

「瓠蘆の中に月有り」という言葉は予言的な言葉であり、「瓠蘆」は瓢箪にほかならない。「瓠」は音声的に「胡」に、「蘆」は音声的に「皇后胡氏」の母親盧氏の姓に通じ、引いてはそのの腹或いは子宮を指すだろう。「月」は「日」が陽であるのに対して、「陰」を表す。「陰」は女を意味し、ひいては「皇后胡氏」を指そう。「瓠蘆」は瓢箪の意味を持ち、この話では、瓢箪は古来より母体崇拜の対象や子孫繁栄の象徴、縁起の良いものとされていたことがわかる。

その理由と云えば、まず第一、瓢箪の形が女性の子宮に似ていること。第二、瓢箪の中の実がびっしり入っていて、多産ないし子孫の繁栄を象徴すること。第三、そのつるが綿々と延びていくことで繁栄を意味するのである。それらの特徴はちょうど人類の誕生や繁殖に一致することから、古くより祖先崇拜の対象になったのである。

次に犬と誕生を考察しよう。

三、犬と誕生

日本における犬信仰についての研究をみると、一つに、犬の出産が軽いことに基づくも

の⁹⁹。もう一つに、犬が魔よけのものになることにもとづくものがある¹⁰⁰。

中国においては、古くから赤子に犬の付く名前を付けたりする。例えば、漢の文章の名臣として知られる司馬相如は、幼名を「犬子」といったことが『史記』「司馬相如伝」に認められる¹⁰¹。

犬と誕生と育児との密接な関係を示している。このような意識は説話の世界にも存在する。西晋の張華が著した『博物志』巻七に徐偃王の不思議な生誕の記事が記される。

徐偃王志云、徐君宮人娠而生卵。以為不祥、棄之水浜。独孤母有犬名鵠蒼。獵于水浜得所弃卵、銜以東歸。独孤母以為異、覆煖之、遂沸成兒。生時正偃、故以為名。徐君宮中聞之、乃更錄取。長而仁智、襲君徐國。後鵠蒼臨死、生角而九尾、実黃龍也。偃王乃葬之徐界中、今見云狗壟。偃王既主其國、仁義著聞。欲舟行上國、乃通溝陳蔡之間。得朱弓矢以已得天瑞。遂因名為弓、自称徐偃王。江淮諸侯皆服從偃。從者三十六國。周王聞之、遣使乘馭一日至楚、使伐之。偃王仁不忍鬪害其民、為楚所敗。逃走彭城武原縣東山下。百姓隨之者、以万數。後遂名其山為徐山。山上立石室、有神靈、民人祈禱。今皆見存。

『徐偃王志』に云ふ、徐君の宮人娠して卵を生む。以つて不祥と為し、之を水浜に棄つ。独孤の母 犬有り鵠蒼と名づく。水浜に獵して棄つる所の卵を得て、銜みて以つて東に歸る。独孤の母以つて異と為し、覆ひて之を煖むれば、遂に沸りて兒と成る。生まるる時正に偃せば、故に以つて名と為す。徐君 宮中に之を聞けば、乃ち更めて録取す。長じて仁智にして、徐の国の君を襲ぐ。後 鵠蒼 死に臨んで、角を生じて九尾たり、実に黃龍なり。偃王乃ち之を徐界の中に葬むる。今見に狗壟と云ふ。偃王既に其の國を主れば、仁義著聞せり。上の國に船を行せんと欲するに、乃ち溝を陳と蔡の間に通ず。朱き弓矢を得て以つて已に天瑞を得たり。遂に因りて名づけて弓となし、自ら徐偃王と稱す。江淮の諸侯皆偃に服從す。從ふ者 三十六國なり。周王 之を聞けば、使を遣わして馭（うけ）に乗りて一日にして楚に至りて、之を伐たしむ。偃王 仁にして鬪ひて其の民を害することを忍ばざれば、楚の敗する所と為る。彭城の武原縣の東山下に逃走す。百姓の之に隨ふ者、万を以つて數ふ。後遂に其の山を名づけて徐山と為す。山の上に石の室を立つ。神靈有り、民人祈禱す。今見（けん）に皆存す。

徐偃王とは、周の時代に生きた、徐の国の王である。原文によると、生まれた後、普通

の赤子と違い、卵という形になっているため、縁起の悪いものとして浜に棄てられてしまった。幸いなことに、ある老婦の飼っている「鵠倉」という犬に発見されて命が助かり、のちに徐王となった。後に周王は楚に命じて徐を討たせたが、偃王はその民を思い、平和と戦争の間で平和を選び、楚に敗れた。彭城の武原縣の東山下に逃げて一万人以上の民が彼に随った。それによって東山を徐山と名づけた。偃王を救った犬はただならぬ犬であり、死後角や九の尻尾が生えて黄龍であったという。偃王は恩人である犬のために、わざわざ徐の国と梁の国の境界に墓を作った。有能でかつ仁義がある君主像が描かれている。『後漢書』卷百十五「東夷伝」にも彼に関する記述が見える¹²⁾。

興味深いことは、徐偃王が誕生した時に入っていた卵が山奥ではなく、水辺に棄てられた。そして、ほかの動物ではなく、犬に救われた。水と犬との二つの要素が水天宮信仰の重要な要素の水難と犬と一致している。

次に、一匹の勇壮な犬「盤瓠」にまつわる伝説をみよう。この盤瓠伝説は『玄中記』、『捜神記』や『後漢書』などに見られるが、時代的に先行し、内容が比較的完全な『捜神記』卷十四から掲げる。

高辛氏有老婦人、居於王宮。得耳疾、歷時医為挑治。出頂虫大如繭。婦人去後、置於瓠中、覆之以盤。俄爾、頂虫乃化為犬。其文五色、因名盤瓠。遂畜之。

(高辛氏に老婦人有り、王宮に居る。耳疾を得て、時を歴て、医為に挑^かげて治す。頂虫の大きさ繭の如きを出だす。婦人去りて後に、瓠の中に置き、之を覆ふに盤を以つてす。

俄爾^かにして、頂虫乃ち化して犬と為る。其の文五色なり。因りて盤瓠と名づく。遂に之を畜^{やしな}ふ。)¹³⁾

これもまた犬に関する不思議な話である。虫を瓢の中に置き、その上を盤で覆ってやると、しばらくして犬に化したことから、「盤瓠」と命名したという。この犬の誕生自体が既に凡常ではないが、次に述べる彼が自力で敵を殺した勇敢な行為によって人間の娘を妻にしたことが更に不思議である。

時戎呉強盛、數侵边境。遣將征討、不能擒勝。乃募天下有能得戎吳將軍首者、購金千斤、封邑万户、又賜以少女。後盤瓠銜得一頭、將造王闕。王診視之、即是戎吳。為之奈何。群臣皆曰、盤瓠是畜、不可官秩。又不可妻。雖有功無施也。少女聞之、啓王曰、大王既

以我許天下矣。盤瓠銜首而來、為国除害。此天命使然。豈狗之智力哉。王者重言、霸者重信。不可以女子微軀而負明約於天下。国之禍也。王懼而從之、令少女從盤瓠。將女上南山。草木茂盛、無人行跡。於是女解去衣裳、為僕豎之結、著独力之衣。随盤瓠升山入谷、止於石室之中。

（時に戎吳強盛にして、數しば辺境を侵す。將を遣わして征討すれども、擒え勝つ能はず。乃ち天下に募り、能く戎吳將軍の首を得る者有らば、金千斤に購ひ、邑万户に封じ、又賜るに少女を以てせんとす。後に盤瓠 一頭を銜へ得て、將ちて王闕に造る。王之を診視るするに、即ち是れ戎吳なり。之を為すこと奈何せん。群臣皆曰く、「盤瓠是れ畜なれば、官秩す可からず。又妻す可からず。功有りと雖も施すこと無きなり」と。少女之を聞きて、王に啓して曰く、「大王は既に我を以て天下に許せり。盤瓠 首を銜へて来たり、国之為に害を除く。此れ天命の然らしむなり。豈に狗の智力ならんや。王者 言を重んじ、霸者 信を重んず。女子の微軀を以て、天下に明約するに負く可からず。国之禍なり」と。王懼れて之に従ひ、少女をして盤瓠に従はしむ。女を將きゐて南山に上る。草木茂盛して、人の行跡無し。是に於いて女は衣裳を解き去り、僕豎の結を為し、独力の衣を著く。盤瓠に随ひて山に升り谷に入り、石室の中に止る。）

戎吳に攻められ苦しんでいた王は、戎吳將軍の首を取つてきたものには、莫大な黄金と領土を与え、王女を妻として授けると約束した。盤瓠が容易に戎吳將軍を殺してその戦功によって王女をつれて山へ入った。

王悲思之、遣往視覓。天輒風雨嶺震雲晦。往者莫至。盖経三年、産六男六女。盤瓠死後、自相配偶、因為夫婦。織績木皮、染以草実。好五色衣服、裁制皆有尾形。後、母婦以語王。王遣使迎諸男女。天不復雨、衣服褊褊、言語侏離、飲食踳踳。好山惡都。王順其意、賜以名山広沢。号曰蛮夷。蛮夷者、外癡内緬、安土重旧、以其受異氣於天命、故待以非常之律。田作賈販、無関繡符伝租税之賦。有邑君長。皆賜印綬。冠用癩皮、取其遊食於水。今即梁漢巴蜀武陵長沙廬江郡夷是也。用糝雜魚肉叩槽而号以祭盤瓠。其俗至今。故世称赤脾横裙盤瓠子孫。

（王之を悲思し、往きて視覓せしむ。天輒ち風雨し、嶺震ひて雲晦し。往く者至る莫し。盖し三年を経て、六男六女を産む。盤瓠死して後、自ら相ひ配偶し、因りて夫婦と為る。木皮を織績して、染むるに草実を以てす。五色の衣服を好み、裁制するに皆尾の形有り。

後、母帰りて以て王に語る。王 使をして諸男女を迎へしむ。天復た雨らず、衣服褊あめふ褊し、言語侏離しゅりし、飲食するに蹲踞せんきよす。山を好み都を惡む。王其の意に順ひて、賜るに名山広沢を以てす。号して蛮夷と曰ふ。蛮夷なる者 外は癡にして内は緼なり。土に安じ旧を重んず。其の異氣を天命に受くるを以て、故に待するたいに常ならぬ律を以てす。田作賈販し、閔繻 符伝、租税の賦無し。邑の君長有り。皆印綬を賜ふ。冠に獺皮を用ゐ、其の遊食を水に取る。今即ち梁漢巴蜀武陵長沙廬江の郡夷是れなり。糝を用ゐて魚肉雜じへ槽を叩きて号さけび、以て盤瓠を祭る。其の俗今に至る。故に世 赤髀横裙の盤瓠子孫と称す。¹⁴

三年の間に、盤瓠と王女は六男六女の子供を産んだ。盤瓠が死ぬと、彼らは相互結婚しあつて、南山で暮らし続けて「蛮夷」という一族をなした。故に盤瓠は一族の共通の祖先とされている。

袁珂が著した『中国古代神話』によると、「この物語は、似た形で、中国南方の傜、苗、黎などの民族に伝わっている。「盤瓠」の二字は、音が転じて「盤古」になった。(中略) 三国時代に徐整が書いた『三五歴記』には南方少数民族の「盤瓠」あるいは「盤古」の伝説がとりいれられている。これに古代の經典にある哲理と作者の想像を加えて、天地を開いた盤古を創作し、鴻濛〔混沌〕時代の空白を埋め、わが中華人民共通の祖先としている。¹⁵」とこう。

この話に登場する「盤瓠」という犬は赤子の誕生と直接かわらないが、中華人民に共通する祖先とされて、人類の誕生に関わるわけである。更に興味深いことは「盤瓠」は前述した瓢箪とも関わっている。犬の前身である虫が瓢の中に置かれてから犬になった。名前の中の「瓠」という文字がその誕生を表した。

前述の徐偃王伝説では、犬が水辺より赤子を救った。盤瓠伝説では、瓠中から生まれた犬が人と結婚し十二人の子供を産み、それが人類のはじまりとされている。いずれも誕生と深く関わっている。

さて、水天宮の話にひるがえれば、水天宮は安産のご利益がある、戌の日に祈願して安産できる。これまでの研究では、犬は出産が軽いこと・多くの子を産むこと・犬は魔よけのものだからとの理由をいうが、しかし、お産が軽い動物は犬だけではない。魔除けできる動物も犬だけではない。犬だけを誕生や安産に関連づけたのはいったいなぜだろう。犬が瓢箪と誕生の関わりをもつことはすでに見た通りで、瓢箪は子宮ともいえる特別な存在

である。ある意味では、盤瓠なる犬と瓢箪は表裏一体の関係にあり、水天宮信仰における犬と瓢箪は無縁のものではない。その両者の結びつきには、中国流の盤瓠、徐偃王という始祖伝承が底流しているのではないのだろうか。



図1 東京水天宮の子宝犬⁵⁵⁾

日本における犬信仰はそれにとどまらない。「犬張子」を子供の枕元に置くと、そこに寝る子が無事に育つという。この犬張子について、英国の日本学者であるチェンバレンが著した『日本事物誌』で「大きな、グロデスクな色彩を施した張子の犬が、しばしば犬小屋単位で「犬の親子一組として」赤ちゃんに与えられる（後略）」とある。この「グロデスクな色彩を施した」という字句が、盤瓠伝説の盤瓠を描く「其の文五色なり」と盤瓠の子孫たちが「五色服を好む」を連想させる。犬を安産と関連づけたことは、中国に広く伝わる犬祖説話を意識したのではないだろうか。犬の多産と安産は一族の繁栄を意味する。その犬祖的思考はもとより、犬には根源的に母体としての瓢箪の子宮的世界が内在するのではないだろうか。

四、まとめ

以上、瓢箪と水難除け、瓢箪と誕生、犬と誕生に関わる資料をみてきた。瓢箪の実用的な働きである「腰舟」から水難除けのものとされ、これは渡来人によって日本に伝えられた可能性が極めて大きい。瓢箪は古来より縁起の良い物であり、母体崇拜、祖先崇拜の対象であった。犬も一族の祖先とされたりして人の誕生と深く関わっていた。

瓢箪と犬とは一見まったく関係のない存在ではある。しかし、第三節で述べた不思議な犬「盤瓠」の話を想起すれば、婦人の耳から出てきた虫を瓢の中に置いて人類の祖先とされる犬「盤瓠」に化した。ここで、本章で論じた犬と瓢箪がともに登場した。しかも、水天宮の縁起物の犬と瓢箪が中国の人類起源説話の重要な要素と合致した。これはただの偶然ではないと思われる。瓢箪と犬が祖先崇拜に深く関わっており、水天宮の瓢箪と犬に対する崇拜もこのような祖先崇拜に近似するものではないかと思われる。

水天宮の祭神が安徳天皇、建礼門院、二位の尼になる。平家が敗れて後、高倉平中宮に仕えていた平家の女官あぜちのつぼね按察使局伊勢が久留米の地へ逃れて、建久年間（一一九〇）に安徳天皇等を祭って祠を建てたのが久留米の水天宮のはじまり創始とされているが、及川儀右衛門「水天宮の研究」において、「尤も現在に於いては安徳天皇や二位尼を以て水神としこれに付会した由緒に関する伝説が構成せられて居るけれど、それとて決して原型ではなくむしろ後からの付会説に過ぎないもので祭神は依然として不明である（後略）」と述べた¹¹⁾。安徳天皇より以前の祭神が不明であるが、原型は「アマゴゼン」という水神であったことが今までの研究で一致している。

安徳天皇を祭神にした所以を考えると、主に二点が思い浮かぶ。一点目は安徳天皇がわずか八歳でその一門とともに入水した。堀誠氏が「日中幼帝入水考―亡家亡国の挽歌として―」において、「幼帝安徳帝の入水は人々の感涙をさそう哀切な一齣といわねばならない¹²⁾」と述べたように、安徳帝が人々の同情をよせた存在になる。二点目は安徳帝が治承二年（一一七八）の生まれであり、この年はちょうど戊戌の年である。安徳帝が戊年生まれであったことが重要なファクターになる。かくて幼主を保護する神格は、広く民草の子を守護し、水難から身を避けて生育を見守る神格を生み、引いては子を授け守る職能をも獲得したと考えられる。そして、その神性は、犬と瓢箪に象徴されたということができる。

〔注〕

¹¹⁾ 『後漢書』「西南夷伝」「哀牢夷」に「沙壹」となる。

¹²⁾ 『文淵閣四庫全書』に所収の『華陽国志』を使用する。なお、引用は適宜常用漢字に改めた箇所がある。訓読は筆者による。

¹³⁾ 哀牢夷、其先有婦人名沙壹。居牢山、捕魚水中、若有所感。妊孕十月而生十子。今西南夷、

其裔也。(哀牢夷、其の先に沙壺と名づける婦人有り。牢山に居る。水中に魚を捕り、感じる所有るが若し。妊孕十月にして十子を生む。今の西南夷、其の裔なり。)

4 5と同じ。

5 『民間文学論壇』(一九八七年第三期)に収録される。日本語の訳文は筆者による。原文は下記のようになる。「所谓沙壶的沙是指果实成熟，壶是葫芦，沙壶就是成熟的葫芦。滇西潞西、镇康等县(属古永昌郡)的德昂族传说，其祖先出自葫芦。滇西边境各县(古永昌郡)佤族传说，其祖先都是从司岗里出来的。最初出来的是佤族，依次是汉、傣、拉祜……各族。佤语的司岗意为熟葫芦，即佤、汉各族的祖先都是从熟透的葫芦里出来的。显然，华阳国志和蛮书所记永昌沙壶是如实地反映了当地的民间传说。」

6 『蛮書』は唐の樊綽はんしやくの撰。南詔国内の事情を記した書である。「居蒙舍川、在諸部落之南、故称南詔也。姓蒙。貞元年中、献書於劍南節度使章□。自言本永昌沙壺之源也。」

7 5と同じ。

8 唐の時代の丘悦によって編纂された編年体の歴史書である。西魏と北周、東魏と北齊、及び梁と陳の歴史を記した。

9 小森揺子の「誕生と犬―産神の性格」(『日本民俗学』三(三)、八二〜八七、一九五六年一月、日本民俗学会)に、「犬は産が軽いから」といって、犬が出産にかかわっている習俗は多く見受けられる」という。

10 寺山宏著『和漢古典動物考』二〇ページに、「漢名、犬はその啼声に由来するが、和名いぬの語源として、その啼声ケンがヘン→エン→インと転訛したとする説や、いぬは去る也とあり(『日本积名』、他所へ離されても元の主人の処いぬるからだとか、又、いぬは行畢いぬる也といつて魔性のもはや物の怪を避ける力がある事によるとする説などがある。古来、出産の際に床の傍に置かれる犬張子も安産のシンボルとしてのもの他に、魔除けの呪具としての意味もあるとされる。漢別名の槃瓠は古代中国の高辛氏の畜犬の名に由来し、五彩の毛をもつとされた(『後漢書』「南蛮伝」)。という。

小林祥次郎著『日本古典博物事典・動物篇』「畜獸」「犬」一八ページに「出産の祝いにする犬張子は、犬は出産が軽いからとも言うが、本来は魔よけのものとも言う」と述べている。

11 『史記』卷一百十七「司馬相如列伝第五十七」に「司馬相如者、蜀郡成都人也。字長卿。少時好読書、学撃劍。故其親名之曰犬子」とある。

¹² 康王之時肅慎、復至後徐夷僭号乃率九夷以伐宗周、西至河上。穆王畏其方熾、乃分東方諸侯。命徐偃王主之。偃王处潢池東、地方五百里。行仁義陸地而朝者三十有六国。穆王後得驥騮之乘、乃使造父御。以告楚令伐徐。一日而至。於是楚文王大举兵而滅之。偃王仁而無權不忍鬪其人。故致於敗乃北走彭城武原縣東山下。百姓随之者以万数。因名其山為徐山。

¹³ 『文淵閣四庫全書』に所収の『搜神記』二十卷本を使用する。なお、適宜常用漢字に改めた箇所がある。訓読は前尾繁三郎著『十二支攷』「戊」「盤瓠伝説のはなし」を参照したが、私意により改めたところもある。

¹⁴ 『文淵閣四庫全書』に所収の『搜神記』二十卷本を使用する。なお、適宜常用漢字に改めた箇所がある。訓読は前尾繁三郎著『十二支攷』「戊」「盤瓠伝説のはなし」を参照したが、私意により改めたところもある。

¹⁵ 袁珂著、伊藤敬一・高島穰・松井博光訳『中国古代神話Ⅰ』（みすず書房、一九六〇年四月）五一〜五四ページより引用。袁珂著『中国古代神話』（中華書局、一九六〇年一月）三五〜三七ページを参照。

¹⁶ 福田博通によつて撮影。 <http://shinshizo.com/2012/05/> による。

¹⁷ 及川儀右衛門「水天宮の研究」（『歴史と地理』、第十二卷第三号）。

¹⁸ 「日中幼帝入水考―亡家亡国の挽歌として―」（『学術研究―国語・国文学編―』、第四十六号、一九九七年。）

結語

本論文の考察について

すべてのものに起源があるはずである。例えば、天神社にある臥牛の像、例えば、水天宮にある子宝犬の像。静かに伏しているように見えるが、時代が下るにつれて、様々な文化的要素が付与され、長い歴史と深い意味を語っている。実物で呈しているこれらの像は、往々形のない話によるものが多い。それを解くためには、文献に記されている、あるいは口頭で伝えられてきた関連する話を考察しなければならぬ。ものによって、その由来話が他民族より伝播されるものがある。特に日本は古くより中国文化の多大な影響を受けた。動物説話・動物伝承も共通的なものが育まれるはずである。本論文では、馬・牛・羊・鶏・犬の五つの動物を中心に、中国に由来する動物説話を中心に考察してきた。

第一部第一章『太平広記』所収「金牛」「銀牛」故事考」において、以下のような結論を導いた。老子が牛に乗って函谷関を後にしたという伝承が『列仙伝』などの道教の経典に記載され、また『関中記』などの地理書にも採録されたということから、老子伝説が広く人々に伝えられ浸透していたことが知られる。『蜀王本紀』や『新論』、『華陽国志』所収の記事は、貪婪によって「滅国亡身」した蜀王を風刺する意図で書かれたが、故事の中の牛が金の糞を排便するモチーフが、人々に興味を持たれて、蜀の国（今の四川省地域）や秦地域（今の陝西省周辺）に広く知られていたとも思われる。周知のように、戦乱が続き社会的に不安定であった六朝時代には、怪異を志す風潮が高まり、当時の地理書もその風潮に染められ、山川や風土を記す際に奇想天外な故事を多く記載する傾向が窺える。地理書の書き手である知識人がその周辺の山川を描写する時にその知識の基盤下にある道教的な神霊に関わる要素を取り入れる可能性が少なくないと思われる。地理書の『湘中記』に収載される「金牛」の話は、神仙説話と致富型財宝譚という二つのモチーフを持っている。老子や仙人が牛とともに姿を消すモチーフを吸収し、その地域に伝わる牛が金の糞を排便するモチーフを取り合わせて新たに作られたと考えられるが、それは仙人に関する伝説の変奏もしくは敷衍と見なすことができる。「銀牛」の話は、普通の人間ではなく、神の使者が直接登場してくるが、「金牛」と類似するモチーフを持ち、そして「金牛」の話ができた後の時代に現れる。それは「金牛」の話からインスピレーションを得て発想されたもので、かくてバリエーションのある話容が誕生したものと考えられる。管見の限りでは、「金牛」「銀牛」のようなものが日本には入っていない。

しかし、仙人と乗物の牛ということから、道真の墓所が牛車の止まった場所に決まった話を想起させる。道教で尊崇され、太上老君として神格化された老子に牛の話が付会されて、神道の天神さまである菅原道真にも牛の話が付会されたという推論も生まれてくる。牛が農耕の面において不可欠な存在であったが、信仰の面においても、偉大な人物と結びつけられ、人を神格化する際の重要な要素になっていることとすれば、そこに日中に共通する要素から日本の受容のありようを考えることができる。

第一部第二章「日中占墓故事考―「牛眠地」「馬冢」等と菅原道真の墓所―」において、以下のような結論を導いた。「牛眠地」の話は、その前の時代の墓所を選ぶ話を継承し、当時の牛が持つ瑞祥なイメージと怪異を記す風潮を受けて相承されたものであり、墓所を選定する話の変奏あるいは延長としての意味を持つと思われる。「牛眠地」という子孫たちに繁栄や幸福をもたらす墓地の霊験譚もそのような牛の稀有な所伝として伝えられたと思われる。夏侯嬰の故事には生前と死後の二系統を認めたが、馬の不思議な行動によって墓所が定められたことは変わらない。漢の『西京雜記』から晋の『博物志』を経て、唐の『独異志』にまた見えて、幼学書の『蒙求』にも収められ、そして類書の『太平広記』、『芸文類聚』、『太平御覧』にまた引用されて、漢の時代から後世まで伝えられ、広く知られていた。一方、日本においては、管見のかぎりでは、『北野天神縁起』以前の文献にこのような墓所を選ぶ話や類話は検出できない。しかも、この道真の死後約二百年後に初めてこの「つくし牛」による葬送の話が記される事実は、それが道真の史伝に依拠するものではないことを示している。「牛眠地」の話と「馬冢」の話、及び「つくし牛」の話では、ともに動物の不思議な動きによって墓所が決められる。この墓所の選定ことは、ともに人物の所伝を立てる際に、その主人公の人物像を鮮明に伝えるために機能している。ただ、「つくし牛」の話においては、「三書生が墓所を指す」の話や陶侃の「牛眠地」故事に認められたような、死者を吉地に埋葬するとその子孫および一族が繁栄を極めたという内容は見られない。しかし、道真が死後、雷神と化し、また天神や学問の神として祭られたことは、ある意味では「牛」の止まった場所に埋葬された道真の神霊譚としての新面目をもち得たものと理解することができる。周知のように、道真と牛とは非常に関係深く、道真を祭る神社や天満宮には、臥牛の像が置かれている。道真は丑年（八四五年）の生まれであり、道真に付加される「天満大自在天神」・「日本太政威徳天」は牛に乗るともいう。更に、江戸時代の『菅家聖廟曆伝』に至っては、道真が死去する前に自分の遺骸を牛の車に乗せてその牛の行くところにとどめよという遺言まで残したという。道真伝承の形成過程において、牛が

一つのキーワードとなつて磁石のように道真に関するエピソードや要素を吸引摂取してきたように考えられる。道真の棺を牛が引くという話の源泉は、一つに中国の有名な人物に認められる占墓故事に由来しないか。歴史上実在した人物である道真を神格化させる上で、牛馬にまつわる中国占墓故事に着想を得た可能性は否定し難いものと考えられる。

第二部「馬をめぐる論考」「聖徳太子の黒駒説話について―中国文献の受容と為政者像の形成―」において、以下のような結論を導いた。本章で考察してきた黒駒説話は初出する書である『補闕記』とより完全な黒駒説話を目指した『伝暦』とは、あらゆる太子伝記の源泉であり、とりわけ『伝暦』は太子伝記の集大成としての意味を持つ。この二つの伝記の記載によれば、この説話には中国の故事から影響を受けて形成された痕跡が残り、この黒駒の意味を考えるにあたっては、古代中国における馬と帝王との密接な関係性を合わせてみる必要があるとせう。これらの太子伝記を見ると、太子を常人の及ばない超能力の持ち主として理解し、神格化しようとする意図が読み取れる。しかも、中国古典における天子と駿馬の故事を重ね合わせて考察すると、当時の人々が太子を神だけではなく、治世の聖人として敬慕して、理想的な君主像を描くべく中国故事の借り用いた形象化がなされたのではないかと思われる。この二つのイメージを具現化しているものこそ聖徳太子の黒駒説話ではないか考える。

第三部「羊をめぐる論考」第一章『今昔物語集』震旦部卷九所載の羊転生譚の特徴について―説話類型の観点から―において、以下のような結論を導いた。『今昔物語集』（以下、『今昔』と略す）震旦部卷九「孝養」に「震旦の韋慶植、女子の羊と成れるを殺して泣き悲しむ語第十八」と「震旦の長安人の女子、死にて羊と成りて客に告げたる語第十九」という二話の羊転生譚について、澤田氏が定義した畜類償債譚の特徴をすべて備えているように見えるが、普通の畜類償債譚と異なる特徴を持っている。他の畜類償債譚が「畜類償債譚」の定義にいつているように、借金をして、それを返済しきらないうちに死亡することによって、冥罰によって動物に転生する。そして、借りる相手はほとんど隣人や友人になる。しかし、この二話の羊転生譚は借金ではなく、両親の物や金銭を私用した罪で転生した。すなわち、相手は隣人ではなく、自分の肉親である父母となる。これは本章で取り上げた二話の羊転生譚とその他の家畜の畜類償債譚との大きな相違点であり、二話の羊転生譚の独自の特徴といえよう。この肉親間にまつわる話譚であることこそ重要である。『今昔』は、『冥報記』に取材すると同時に、仏教的な教訓や信仰心を強調する潤筆が加工されていることが明白である。しかも『今昔』は両話を震旦部卷九「孝養」の中に配して

いる。ここに日本における特徴的な独自の展開が見出せるように考える。

第三部第二章『今昔物語集』震旦部卷九所載の羊転生譚における「孝養」の意味」において、以下のような結論を導いた。この二話の羊転生譚が前章で述べた他の畜類転生譚と異なる要素を持つのは羊と孝養観念の関係深さに由来すると考えられる。中国においては、子羊が母の乳を飲む時に必ず跪くという行為によって、羊という動物が礼儀を知る存在であると見なされる。このような記録が『春秋繁露』、『婚礼謁文贊』や『法訓』に記される。

そのみならず、『玉堂閑話』には母を大切に、一生懸命に母を守る子羊の話が記されている。羊が「孝」のシンボルとして定着することは、『今昔』に収録される二話の羊への転生譚のテーマ分類にも大いに機能し、「孝養」に分類するとともに、親につげずに物や金銭を取ってはいけなさと戒め論したと思われる。

この娘が羊に転生した所以は、父母に内証で金銭を取ったことを考えると、確かに直接孝養というテーマをいっているわけではない。しかし、勝手に父母の金銭を取り、父母への不孝によって羊に転生し、孝養をつくし得ないという点から考えると、子女を戒める教訓的な孝養譚になるのではないかと思われる。『今昔』の震旦部において、仏典や漢籍の翻訳翻案がほとんどであるため、その話の真面目を見極める際には、その原話と合わせることが不可欠になるう。

第四部「鶏をめぐる論考」第一章「鶏鳴と吉凶禍福」において、以下のような結論を導いた。日本各地の伝説集に収録されている鶏鳴の話は共通する特徴を持っている。第一に、鶏鳴伝承の中に登場する「金の鶏」か「金鶏」かになっており、色彩的特性をもっている。なぜ「金」という特性を持っているのだろうか。考えられるのが昔の長者が黄金の塊を保存する時に金の鶏を鑄て土中に埋めたということ。第二に、吉兆になる鶏鳴にしても、凶兆になる鶏鳴にしても、その鳴く時間が正月の元日であるのがほとんどである。それはなぜだろう。明の謝肇淪の『五雜俎』巻二、「天部二」に、「歳後八日、一鶏、二猪、三羊、四狗、五牛、六馬、七人、八穀。（歳の後八日、一は鶏、二は猪、三は羊、四は狗、五は牛、六は馬、七は人、八は穀なり。）」という。歳明けの最初の日人間ではなく、他の動物でもなく鶏である。鶏が人間と他の動物よりも優先されて、特別な存在感が読み取れる。その理由を考えると、おそらく鶏鳴ということが一年の夜明けの象徴であり、前の年の夜と昼の分界線であることによって、年明けの象徴になり、新しい一年の到来を宣言し、古い一年の終わりを明示する象徴になったためであろう。この点においては、日中の間と同じ意識を持っていることが分かる。したがって、一年の吉凶を占う「年占」の意味も含まれ

よう。第三に、吉凶となる鶏鳴と凶兆となる鶏鳴が混在する。吉兆となる鶏鳴と凶兆となる鶏鳴を別々に考えた。鶏鳴を聞いた人にプラスの結果をもたらす理由と考えられるのは、一つに伝承の世界では、鶏という存在がそもそも宝と深く関わっているからと思われる。二つに鶏はいつも夜が明ける前に鳴くために、鶏鳴を聞くことが早起きすることにつながる。早起きして勤勉に働いたら、農作物がたくさん収穫できて、生活も豊かになるに違いない。早起きという行為がよいことをもたらすわけである。最後に鶏鳴を聞いたら悪いことが身に起きる要素を考えた。鶏鳴が宝の埋葬地を知らせるという要素と対比的に考えると、このような鶏鳴を聞いたことで悪いことが起きる話が、誰かが宝の所在地を人に知られたくない、独占したいという意図で伝えたのではないと思われる。あるいは、鶏の伝染病が流行り、人々を鶏を飼わないように説得するためという理由も考えられる。

第四部第二章「鶏鳴と太陽―記紀の「長鳴鳥」をめぐって―」において、以下のような結論を導いた。記紀二書に記される天石屋戸神話と似る話は中国の古文獻に見いだせないものの、「長鳴鶏」という語が中国の古文獻にしばしば見られる。声高く長く鳴いて夜明けをつげる趣旨が記紀の「長鳴鳥」と同じである。しかも、中国神話における鶏が鳴くことと太陽とを関連づけていることについても、記紀の天岩屋戸神話と一致している。また、孟嘗君の「鶏鳴狗盗」に想いを致せば、「鶏鳴」はとりわけ一種の詐術の趣きをもつ。明けそめぬ天を偽りの鶏鳴で明けたがごとく装う。記紀二書に記される天石屋戸神話においても、その太陽の出現と鶏の長鳴との関係を逆手にとって、太陽の出現が無いまま長鳴させるトリックを創出している。しかも、そのトリックを増幅する笑いという人間の生活に欠かせない要素をも巧みに入れたものと考えられる。中国には、「長鳴鳥」に関わる資料が少なからず残っている。その資料は、『漢書』という史書や『西京雜記』という『日本国見在書目録』に著録されるものもある。それらの資料は古い日本に受容されたものであり、その文献の環境から推測するに、天石屋戸神話が中国の「長鳴鶏」の記録、及び鶏鳴と太陽が関連づけられる神話からヒントを得た可能性は否定できないだろう。

第五部「犬をめぐる論考」「水天宮信仰と中国（一）―瓢箪と水を中心に―」において、以下のような結論を導いた。総本宮である福岡県久留米市にある水天宮の起源については漠然としているが、原型は「アマゴゼン」という水神であったことが今までの研究で一致している。真辺仲菴が著した『北筑雜藁』に、「アマゴゼン」について「水神にして能く水災を除く者なり」と書いている。洪水も水災に入るために、水災を除く社に洪水より身を守る瓢箪を縁起物とするのが当然なことと思われる。日本では「腰舟」は存在したのだろう

か。『古事類苑』などの類書を探っても瓢箪を使つて水を渡る記録は見当たらない。ただ、瓢箪を水難除けの物とする発想は、生まれるであろう。水難の救急に瓢箪を浮き輪として用い、命拾いをするといった生活上の経験知から想起されることも十分に考えられる。そのような苦しみさせないように安徳天皇を祭神として、瓢箪を守札にしたか。その意味で、水天宮の瓢箪は日中に共通する土俗的な発想の中に位置し、日本における水天宮の祭祀において、平家滅亡の伝承との関わりの中で水神的ペルソナに誕生の習俗が増し加わつたと考えられる。瓢箪を「腰舟」として使用していない地域において、それを水難よけの物とするのは他の地域から影響を受けたのに違いない。水天宮の発祥地の九州地方では、渡来人たちがたくさん来る地域でもある。水難よけとしての瓢箪も中国からの渡来人によつて紹介され、アマゴゼンに関わる平家滅亡の伝承と混淆するという日本の展開のあつた可能性が十分あると思われる。

第二章「水天宮信仰と中国（2）——瓢箪と犬と誕生を中心に」において、以下のような結論を導いた。中国においては、瓢箪と誕生、犬と誕生、それぞれ深く関わっている。瓢箪は古来より縁起の良い物であり、母体崇拜、祖先崇拜の対象であつた。犬も一族の祖先とされたりして人の誕生と深く関わっていた。瓢箪と犬とは一見まったく関係のない存在ではある。しかし、不思議な犬「盤瓠」の話、婦人の耳から出てきた虫を瓢の中に入れて人類の祖先とされる犬「盤瓠」に化した。ここで、本章で論じた犬と瓢箪がともに登場した。しかも、水天宮の縁起物の犬と瓢箪が中国の人類起源説話の重要な要素と合致した。これはただの偶然ではないと思われる。瓢箪と犬が祖先崇拜に深く関わっており、水天宮の瓢箪と犬に対する崇拜もこのような祖先崇拜に近似するものではないかと思われる。水天宮の祭神が安徳天皇、建礼門院、二位の尼になる。平家が敗れて後、建礼門院に仕えていた平家の女官あぜちのつぼね按察使局伊勢が久留米の地へ逃れて、建久年間（一一九〇）に安徳天皇等を祭つて祠を建てたのが久留米の水天宮のはじまり創始とされているが、及川儀右衛門「水天宮の研究」において、「尤も現在に於いては安徳天皇や二位尼を以て水神としこれに付会した由緒に関する伝説が構成せられて居るけれど、それとて決して原型ではなくむしろ後からの付会説に過ぎないもので祭神は依然として不明である（後略）」と述べた。安徳天皇より以前の祭神が不明である。安徳天皇を祭神にした所以を考えると、主に二点が思い浮かぶ。一点目は安徳天皇がわずか八歳でその一門とともに入水した。堀誠氏が「日中幼帝入水考——亡家亡国の挽歌として——」において、「幼帝安徳帝の入水は人々の感涙をさそう哀切な一齣といわねばならない」と述べたように、安徳帝が人々の同情をよせた存在になる。

二点目は安徳帝が治承二年（一一七八）の生まれであり、この年はちょうど戊戌の年である。安徳帝が成年生まれであったことが重要なフアクターになろう。かくて幼主を保護する神格は、広く民草の子を守護し、水難から身を避けて生育を見守る神格を生み、引いては子を授け守る職能をも獲得したと考えられる。そして、その神性は、犬と瓢箪に象徴されたということができる。

以上、馬・牛・羊・鶏・犬の五つの動物を中心に、中国に由来する動物説話を考察した結果、以下のようなことが明らかになった。

第一に、中国の動物説話・動物伝承の日本に伝播された媒介は、主に漢籍の伝来と渡来人の口伝えであった。伝わってきた話が、もともとの様相を多く保留したのもあれば、日本の独特な風土と結びつけて新しく生まれ変わるものもある。例えば、第三部で述べた『今昔物語集』における羊の話は、漢籍の仏教説話を翻訳して原話の要素を多く保留した。第一部で述べた菅原道真の墓所にまつわる牛の話や、第二部で述べた聖徳太子にまつわる黒駒説話は、漢籍に載る話を改変し、加筆を施した翻案である。

第二に、翻案された作品が当時の人々に受け入れられる理由は、簡略にいうと、当時の人々の精神需要或いは審美心理に符合したためであると考えられる。第一部の牛篇と第二部の馬篇を例にして述べる。菅原道真は学問や詩文に優れ、官位が右大臣までに昇ったが、藤原時平の讒言によって大宰府に左遷され、配所で没した。道真の死後、雷神・天神・怨恨の神・儒学の神・学問の神などの神格が賦与された。菅原道真の墓所が牛によって決まった話が、人々の道真が神であるという心理に一致した。ところで、聖徳太子は数々の業績を残して、早くも亡くなった。その一族も蘇我氏によって滅ぼされ、悲劇的な人物であった。太子が黒駒に乗って飛翔する説話は、太子を神扱いにするのが、太子に対する敬慕の気持ちに合致した。この道真と聖徳太子にまつわる二話は、当時の風潮に乗り漢籍の話を吸収して誕生したと言える。当時の人々のある特定の人物に対する心理に符合して生まれ変わったこれらの話はまったく違和感がなくて人々に受け入れられた。

第三に、日中両国の審美心理がまったく同じというわけでもない。この審美心理の相違によって話の意味に対する理解がずれてしまう結果になる。例えば、第二部で述べた聖徳太子の黒駒説話について、従来の研究者たちが神仙類のものとしたが、その元になっている周の穆王や漢の武帝などの帝王と馬にまつわる話と対照して考えると、本当は神だけではなく、理想的な君主像を描いたのではないかと思われる。更に、第三部で述べた『今昔

物語集』における羊の話は、一見因果応報を唱える仏教説話に過ぎないが、古代中国における孝養のシンボルである羊のイメージと関わりながら考えると、これは「孝順」の思想が含まれた儒教的話でもある。故に改変された話を理解するにあたって、その元になっている話を合わせてみる必要がある。時には今までの認識を覆す場合があるからである。これは比較研究のひとつの必要性になる。そして、このような比較研究によって古人たちの意図が見え、崇拜や信仰の実像が見えてくる。これは比較研究の楽しさである。

第四に、動物は往々人物崇拜や民間信仰と伴うものである。それは動物にまつわる話や伝承が伝播過程において、さまざまな意味が賦与され、ただの動物ではなくなり、一種のシンボル、或いは崇拜の対象になっていくからである。例えば、第一部で述べた道真の墓所を選ぶ話や、第二部で述べた聖徳太子の乗物の黒駒説話が、人物崇拜と結びついていく。第三部で論じた羊が母の乳を飲む時に跪く子羊の行為から、人間の「孝」の手本とされ、羊という存在が「孝」のシンボルとして定着する。第四部で論じた「長鳴鶏」が晨の到来を上げる特性から太陽の神を呼び出す存在となる。第五部で述べた犬は祖先崇拜や民間信仰の対象である。故に、動物説話・動物伝承の比較的研究も単なる文学的研究にとどまるべきではない。民俗学などの方法も視野に入れて総合的に考えなければならない。

今後の展望

石上七鞞氏の「日本人が動物に抱く印象と思想には、中国文化の影響が明らかに見て取れる。」(『十二支の民俗伝承』)という論述に疑問を持ったのが、この論文のテーマを決めたきっかけであった。今回は、馬・牛・羊・犬・鶏の五つの動物にまつわる説話や伝承を考察してきて、確かに氏の言った通り、日本人の動物に対する印象は、少なくともこの五つの動物に対する印象は明らかに中国文化から影響を受けたことが見て取れる。

ただ、今回は十二支動物全般に考察を及ぼす余裕がなく、馬・牛・羊・犬・鶏の五つの動物に集中して考察してきた。そして、各動物に関しては考証的な論述のみしてきて、各々の動物の全体像が見えないところがあるかもしれない。早稲田大学に入学した当初、指導教員の堀誠先生が教育学部で担当した「十二支で学ぶ中国文学の世界」という講義を受講して、たくさんのヒントを得た。将来、この講義で得た知識を活用してこの五つの動物の文化史的概略に触れ、更に、十二支動物全般に向けて論じ及びたいと思う。そのような展望を持ちつつ今後の研究を進めようと考えている。

〔初出一覧〕

序言

書き下ろし

第一部 牛をめぐる論考

第一章『太平広記』所収「金牛」「銀牛」故事考

『早稲田大学大学院教育学研究科紀要』別冊二二―一、二〇一三年九月

第二章 日中占墓故事考

―「牛眠地」「馬冢」等と菅原道真の墓所―

『和漢比較文学』第五一号、二〇一三年八月

（原題 日中占墓故事考―「牛眠地」「馬冢」等と道真の墓所―）

第二部 馬をめぐる論考

第一章 聖徳太子の黒駒説話について

―中国文献の受容と為政者像の形成―

『早稲田大学大学院教育学研究科紀要』別冊二二―二、二〇一四年三月

（原題 聖徳太子の黒駒説話について―中国文献の受容とその構想―）

第三部 羊をめぐる論考

第一章『今昔物語集』震旦部卷九所載の羊転生譚の特徴について

―説話類型の観点から―

書き下ろし

第二章『今昔物語集』震旦部卷九所載の羊転生譚における「孝養」の意

味

書き下ろし

第四部 鶏をめぐる論考

第一章 鶏鳴と吉凶禍福

第二章 鶏鳴と太陽

— 記紀の「長鳴鳥」をめぐる —

書き下ろし

書き下ろし

第五部 犬をめぐる論考

第一章 水天宮信仰と中国 (1)

— 瓢箪と水を中心に —

書き下ろし

第二章 水天宮信仰と中国 (2)

— 瓢箪と犬と誕育を中心に —

書き下ろし

結語

書き下ろし

〔主要参考文献一覧〕

序言

図書

小峯和明、『中世説話の世界を読む』(岩波セミナーブックス)、岩波書店、一九九八年一月。
小峯和明、「比較説話学」『南方熊楠大事典』第一部「思想と生活」、勉誠出版、二〇一二年一月。

福田晃・渡邊昭五編、『伝承文学とは何か』(講座日本の伝承文学)第一巻、三弥井書店、一九九四年十二月。

石上七鞆、『十二支の民俗伝承』、東京：おうふう、二〇〇三年三月。

雑誌論文

高木敏雄、「日本神話学の建設」(『帝国文学』、東京：大日本図書、一九〇二年)。

第一部 牛をめぐる論考

第一章 『太平広記』所収「金牛」「銀牛」故事考

図書

『太平広記』、中華書局、一九六一年。

祝穆、『方輿勝覧』、中華書局、二〇〇三年。

今村与志雄訳注、『酉陽雜俎』三(東洋文庫三九七)、平凡社、一九八一年五月。

『史記』、中華書局、一九八二年。

『列仙伝』、商務印書館、一九三六年。

『太平御覧』(上海涵芬楼影印宋本)、中華書局、一九六〇年。

楠山春樹、『老子伝説の研究』、創文社、一九七九年。

福永光司、『道教と日本文化』、人文書院、一九八二年。

彭永捷、「龍・鳳・青牛と老子」『中華文化論壇』、一九九七年二期。

『中国民間文学大辞典』、上海文芸出版社、一九九六年。

『春秋戦国異辞』(『文淵閣四庫全書』に所収)。

南方熊楠、『十二支考』、平凡社、一九七一年二月。

『芸文類聚』中華書局、一九六五年

『西陽雜俎』（『和刻本漢籍隨筆集』第六集に収録）、古典研究会、一九七三年二月

福川康順、『神仙伝』中国古典新書シリーズ、明德出版社、一九八三年一月

『老子・莊子』上、新釈漢文大系（七）、明治書院、一九六六年十月

沢田瑞穂等訳、『枹朴子・列仙伝・神仙伝・山海経』、中国古典文学大系（八）、平凡社、一九六九年九月

『太平寰宇記』二、文海出版社、中華民國五二年四月

神塚淑子、『老子…道』への回帰』、岩波書店、二〇〇九年十一月

『詩経』下、中国の古典一九、学習研究社、一九八三年）

『中国財宝譚—金牛の鎖—』平凡社、一九八三年

野口鐵郎等、『道教事典』、平河出版社、一九九四年三月

『道教大辞典』、浙江古籍出版社、一九八七年十月

雑誌論文

王琳、「六朝地記…地理与文学的结合」、『文史哲』、第三二八号、山東大学文史哲編輯部、二〇一二年）

何洵怡、「説牛」、『中国典籍与文化』第三七号、中国典籍与文化雜誌社、二〇〇一年）

増尾伸一郎、「道教」役小角・道昭をめぐる伝承と老子化胡説』、『和漢比較文学』二九、二〇〇二年八月）

第二章 日中占墓故事考

—「馬冢」「牛眠地」等と菅原道真の墓所

図書

『後漢書』（和刻本正史シリーズ）、古典研究会、一九七一年

『太平御覧』（上海涵芬楼影印宋本）、中華書局、一九六〇年

福井重雅編『西京雜記…訳注』、東方書店、二〇〇〇年

桜井徳太郎校注、『北野天神縁起』、（日本思想大系二〇）、岩波書店、一九七五年

魯迅、『古小説鈎沈』、香港…新芸出版社、一九七〇年

『詩経』下、中国の古典（一九）、学習研究社、一九八三年）

『晋書』（和刻本正史シリーズ）、古典研究会、一九七一年

沢田瑞穂、『金牛の鎖…中国財宝譚』平凡社選書（八三）、平凡社、一九八三年。

- 『北野文叢』上巻、『北野誌』に所収)、国学院大学出版部、一九〇九年二月―一九一〇年七月
- 藤原佐世撰、『日本国見在書目録』(宮内庁書陵部所蔵室生寺本)、名著刊行会、一九九六年
- 竹内秀雄著、『天満宮』、吉川弘文館、一九六八年
- 笠井昌昭著、『天神縁起の歴史』、雄山閣、一九七三年
- 村山修一編、『天神信仰』、民衆宗教史叢書〈四〉、雄山閣、一九八三年
- 上田正昭編、『天満天神・御霊から学問神へ』、筑摩書房、一九八八年
- 河音能平、『天神信仰の成立…日本における古代から中世への移行』、塙書房、二〇〇三年
- 所功、『菅原道真の実像』、臨川書店、二〇〇二年
- 竹居明男編、『北野天神縁起を読む』、吉川弘文館、二〇〇八年
- 真壁俊信、『天神縁起の基礎的研究』、続群書類従完成会、一九九八年
- 『菅原道真事典』、神社と神道研究会編、二〇〇四年
- 『神道大系』神社編十一『北野天満宮』、神道大系編纂会、一九七八年四月
- 祝鴻傑訳注、『博物志全訳』、貴州人民出版社、一九九二年
- 『芥民要術訳注』韓寓群・徐伝武、上海古籍出版社、二〇〇九年
- 『校訂訳注芥民要術』、西山武一・熊代幸雄、一九六九年
- 前尾繁三郎、『十二支攷』、前尾繁三郎先生遺稿集出版刊行会、思文閣、二〇〇〇年十月。
- 水口拓寿、『風水思想を儒学する』、風響社、二〇〇七年
- J・J・M・デ・ホロート著、牧尾良海訳、『中国の風水思想』、第一書房、一九八六年六月
- 雑誌論文**
- 松川博一、「菅原道真終焉の地 大宰府」(『日本歴史』第六五二号、吉川弘文館、二〇〇二年九月)
- 味酒安則、「太宰府天満宮の草創と発展」(上田正昭編『天満天神』、筑摩書房、一九八八年)
- 桜井徳太郎、「牛の民俗」(『日本歴史』第一五一号、吉川弘文館、一九六一年一月)
- 長沼賢海、「天満天神の信仰の変遷」(村山修一編、『天神信仰』民衆宗教史叢書〈四〉、雄山閣、一九八三年)

第二部 馬をめぐる論考

聖徳太子の黒駒説話について

—中国文献の受容と為政者像の形成—

図書

坂本太郎等校注、『日本書紀』、岩波文庫、一九九五年

久米邦武、『上宮太子実録』、井冽堂、一九〇五年四月

長沼賢海、『聖徳太子論考』、京都・平楽寺書店、一九七一年一月

『聖徳太子御伝叢書』、金尾文淵堂、一九四二年

『大谷女子大学紀要』 一二(二)、一九七八年三月

《民衆宗教史叢書》三二二卷『太子信仰』、雄山閣、一九九九年一〇月

日中文化交流史研究会編、《『聖徳太子伝暦』影印と研究…東大寺図書館蔵文明十六年書写》、桜楓社、一九八五年十二月

復元『聖徳太子伝暦』、聖徳太子奉賛会、一九二七年一〇月

丁福保、『全漢詩』、一九一六年

『漢書』〈和刻本正史〉、汲古書院、一九七二年

小竹武夫訳、『漢書』、ちくま学芸文庫、一九九七年十二月

『南方熊楠全集』巻五・巻八、平凡社、一九七二年二月

『南方熊楠全集』巻八、平凡社、一九七二年四月

『太平広記』、中華書局、一九六一年

『史記』、中華書局、一九八二年

藤井由紀子著、『聖徳太子の伝承—イメージの再生と信仰—』、吉川弘文館、一九九九年八月

岡田文秀、『聖徳太子新論』、一九七九年一〇月

中村元、『聖徳太子』、東京・春秋社、一九九八年七月

柳田国男、『山島民譚集』、大阪・創元社、一九四二年十二月

芦田正次郎著、『動物信仰事典』、東京・北辰堂、一九九九年四月

雑誌論文

中村宗彦、「聖徳太子の駒」（『大谷女子大学紀要』 一二(二)、一九七八年三月。後に《民衆宗教史叢書》三二二巻『太子信仰』（雄山閣、一九九九年一〇月）に収録される。）

飯田瑞穂、『上宮聖徳太子伝補闕記』について―特に本文校訂に関連して―、附、彰考館蔵『上宮聖徳太子伝補闕記』翻印』（『中央大学文学部紀要』史学科二二、一九七七年三月）
下出積与、「神仙思想―日本武尊と聖徳太子説話を中心として―」（『日本歴史』（三八）、一九五一年七月）

塚口義信、「聖徳太子の「天皇事」^{みかどわざ}とは何か」（『聖徳太子の歴史を読む』）、東京：文英堂、二〇〇八年二月）

古市晃、「聖徳太子の名号と王宮―上宮・豊聡耳・厩戸―」（『日本歴史』七六八号、二〇〇二年）

第三部羊をめぐる論考

第一章『今昔物語集』震旦部卷九所載の羊転生譚の特徴について

―説話類型の観点から―

図書

古小説叢刊『冥報記』、中華書局、一九九二年

『冥報記全釈』、伊野弘子訳注、汲古書院、二〇一二年五月

『仏教文学研究』、第六集、仏教文学研究会編、法蔵館、一九六八年

池上洵一、『今昔物語集の世界』―中世のあけぼの―、以文社、一九九九年三月

国東文麿、『今昔物語集成立考「増補版」』、早稲田大学出版部、一九七八年

『中国動物譚』、澤田瑞穂、弘文堂、一九七八年九月

第二章『今昔物語集』震旦部卷九所載の羊転生譚における「孝養」の意味

図書

小峯和明、『今昔物語集の形成と構造』、笠間書院、一九八五年

小峯和明編、『東アジアの今昔物語集―翻訳・変成・予言―』、勉誠出版、二〇一二年七月

宮田尚著、『今昔物語集震旦部考』、勉誠社、一九九二年六月

芳賀矢一、『攷証今昔物語集』卷上、富山房、一九一三年

笠原仲二、東洋学叢書『中国人の自然観と美意識』、創文社、一九八二年二月

道端良秀、『仏教と儒教倫理―中国仏教における孝の問題―』、平楽寺書店、一九六八年
徳田進、『孝子説話集の研究―二十四孝を中心に―』、井上書房、一九六三年
日原利国、『春秋繁露』（中国古典新書）、明德出版社、一九七七年十二月。

雑誌論文

郝文倩・楊景霞「婚礼的關鍵字―関与漢代婚礼礼物及礼辞的考察」二〇一四年四号、福建師範大学学報（哲学社会科学版）二〇一四年七月）による。

第四部 鶏をめぐる論考

第一章 鶏鳴と吉凶禍福

図書

愛知県教育会編、『愛知県伝説集』、郷土研究社、一九三七年一月。
檜柴竹造著、『岩美郡史』、鳥取県岩美郡編纂、一九一二年二月。

頼杏坪著、『芸藩通志』、広島図書館、一九〇七年七月～一九一五年八月。

『晋書』（和刻本正史）、汲古書院、一九七二年。

『定本柳田国男全集』、筑摩書房、一九七〇年八月。

岩崎敏夫、『本国小祠の研究―民間信仰の民俗学的研究』、相馬…岩崎博士学位論文出版後援会、一九六三年三月

雑誌論文

劉錫誠、「中日金鶏伝説象徴意義的比較研究」（『文学評論』、一九九一年第四期）

石田英一郎、「隠された太陽」（『桃太郎の母』、講談社、一九八四年）

佐藤松雄、「金鶏伝説と金鶏山」（『北方風土』五九、二〇一〇年一月）

中山太郎、「伝説の系統と形式」（『精神分析』第二卷第三号、東京精神分析学研究所出版社、一九三四年三月）

大藤時彦、「金鶏伝説」（『国学院雑誌』、七三（一一）、一九七二年一月）

第二章 鶏鳴と太陽

―記紀の「長鳴鳥」をめぐる―

図書

『古事記 祝詞』（日本古典文学大系一）、岩波書店、一九六一年

『日本書紀』〈新編日本古典文学全集〉、小学館、一九九四年

『鶏』(「もの」と人間の文化史四十九) 山口健児、法政大学出版社、一九八三年二月

『文苑英華』(文淵閣四庫全書電子データ)

『晋書』(和刻本正史)、汲古書院、一九七二年

本居宣長撰、倉野憲司校訂、『古事記伝』、岩波文庫、一九四一年

杉本つとむ編著、『東雅―影印・翻刻』、早稲田大学出版部、一九九四年

韓寓群・徐伝武編集、『斉民要術訳注』、上海古籍出版社、二〇〇九年

倉野憲司、『古事記評解』、東京有精堂、一九六〇年

雑誌論文

石田英一郎、「隠された太陽」(『桃太郎の母』、講談社、一九八四年)

第五部 犬をめぐる論考

第一章 水天宮信仰と中国(1)

―瓢箪と水を中心に―

図書

宮田登著、『俗信の世界』(宮田登 日本を語る四) 吉川弘文館、二〇〇六年

宮田登著、『近世の流行神』(日本人の行動と思想一七)、評論社、一九七五年

白井永二・土岐昌訓編、『神社辞典』、東京堂、一九七九年一月

遊琪、劉錫誠、『葫芦与象徴』、商務印書館、二〇〇一年

聞一多、『伏羲考』(『聞一多全集一、神話与詩』)、湖北人民出版社、一九九三年

雑誌論文

鳶魚、「水天宮及久留米候頼徳」(『日本及び日本人』、一九一五年三月一日号)

銅牛、「両天宮と水天宮」(『鳶魚主人に質す』(『日本及び日本人』、一九一五年三月十五

日号)

及川儀右衛門、「水天宮の研究」(『歴史と地理』、第十二卷第三号・四号・六号)

第二章 水天宮信仰と中国(2)

―瓢箪と犬と誕育を中心に―

図書

- 袁珂、『中国古代神話』、中華書局、一九六〇年一月
袁珂著、伊藤敬一訳、『中国古代神話Ⅰ』みすず書房、一九六〇年四月
馬銀琴・周広栄訳注、『搜神記』（中華經典叢書）、中華書局、二〇〇九年十月
小林祥次郎著、『日本古典博物事典・動物篇』、勉誠出版、二〇〇九年

雑誌論文

- 古賀瑞枝、「水天宮信仰の展開について―久留米から江戸へ―」、『佛教大学大学院紀要 文学研究科篇』第四十一号、二〇一三年三月）
堀誠、「日中幼帝入水考―亡家亡国の挽歌として―」（早稲田大学教育学部『学術研究』（国語・国文学編）第四六号、一九九八年二月）
譚宏姣、張立成、「葫芦命名及文化積源」（『吉林師範大学学报』（人文社会科学版）、第六期、二〇〇四年一二月）
宋兆麟、「洪水神話与葫芦崇拜」（『民族文学研究』、一九八八年第三期）
劉堯漢、「論中国葫芦文化」（『民間文学論壇』、一九八七年第三期）
過竹、「葫芦説」（『民間文学論壇』、一九八六年第六期）
何廷瑞、「台湾高山族神話、伝説比較研究」（『民族文学研究』、一九八五年第三期）
小森揺子、「誕生と犬―産神の性格」（『日本民俗学』三（三）、八二了八七、一九五六年一月、日本民俗学会）