

『古事記』の〈天浮橋〉

——その「境界」の機能と「国見」としての意味——

鄭 家 瑜

一、用例と諸説の検討

〈天浮橋〉の解釈は『古事記』だけでなく、『日本書紀』の問題でもある。しかし、『古事記』と『日本書紀』の世界観は異なり、両者の問題は混同すべきではない。^①そのため、本論では『古事記』の問題に限定し、『日本書紀』については別稿に譲りたいと思う。

では、『古事記』における〈天浮橋〉の用例を見てみる。(以下、傍線は筆者による)

(1) 故二柱神、立天浮橋而、指下其沼矛以画者、塩許々袁々呂々邇画鳴而、引上時、自矛末落塩之、累積成島。是、淤能碁呂島。(国生み説話)

(2) 於是天忍穗耳命於天浮橋多々志而詔之、豊葦原之千秋長五百秋之水穗国者、伊多久佐夜芸弓有那理告而、更還上、請于天照大神。(葦原中国の言向説話)

(3) 故爾詔天津日子番能邇々芸命而、離天之石位、押分天之八重多那雲而、伊都能知和岐知和岐弓、於天浮橋宇岐土摩理多々斯弓、天降坐于筑紫日向高千穗之久土布流多氣。(天孫降臨説話)

以上、原文の引用は日本古典文学全集『古事記・上代歌謠』による。

〈天浮橋〉に関する先行研究において、〈天浮橋〉を天地の間の橋と見る橋説が最も一般的だが、同じく天地を繋ぐ通路と考える階段説^②、梯説も認められる。本論では、橋説、階段説、梯説を合わせて「通路説」と呼ぶことにする。これに対して、〈天浮橋〉を実物と見た解釈もある。海に連なる戦艦、実物の舟、自然現象としての「虹」などがこの類に属する。ほかに、特別な神が天降る際に立つ場^③、また「高天原」から「葦原の中津国」へ降り立つ際に立ち寄った宇宙に浮かぶ「中継基地」^④などの説も見られる。これらを通路説と区別するため、「非通路説」と呼ぶ。以下、

通路説と非通路説について検討していくこととする。

さて、橋説の最初の提唱者は本居宣長であった。宣長は「天と地との間を、神たちの昇降り通ひ賜ふ路にかゝれる橋なり。空に懸かれる故に、浮橋とはいふならむ」(『古事記伝』)と述べており、〈天浮橋〉を「通ひ賜ふ路」、すなわち天地の間の「通路」と認識していた。宣長は〈天浮橋〉を字面のまま、天に浮いている橋と理解し、この橋を天と地を結ぶ「縦の通路」と考えていたらしい。

この橋説は倉野憲司、西郷信綱、武田祐吉ら諸氏に大きな影響を与えた。だが、倉野憲司らは宣長の橋説を全て受け入れたわけでもなかった。たとえば、倉野憲司は宣長の「神々が天地を往来させる通路」という〈天浮橋〉の定義を、「神々が天上から地上へ降る場合のみのもの(橋)である」とし、その出現の場面を限定した。また西郷信綱は、宣長の「天と地との間にかかった橋」という観点を認めながらも、「高天の原からの降臨の祭式に由来することを暗に示すものではなからうか」と、〈天浮橋〉の儀礼的な意義を指摘した。これらの説は宣長説を修正している。

さて、これらの橋説をはじめとした通路説は、果たして『古事記』における〈天浮橋〉を解しえたのか。次に、〈天浮橋〉の用例に沿って検討していきたい。

〈天浮橋〉が『古事記』において一番早く登場したのは、(1)の伊耶那岐命、伊耶那美命の国生みの時である。二神は〈天浮

橋〉に立って矛で下界の海水をかき回して、矛の先から滴った塩でできた淤能碁呂島(日本の最初の島)に降り、多くの国々と島々を生んでいったという。

この用例では、〈天浮橋〉は二神が矛で下界の海水をかき回した場所と描かれている。ここにおいて、二神が淤能碁呂島に下った時、〈天浮橋〉によって降臨したのではなく、〈天浮橋〉から降臨したので、〈天浮橋〉は二神が淤能碁呂島に降臨した時の「始点」と見られる。つまり、この用例における〈天浮橋〉は、天地の間の「通ひ賜ふ路」ではないことを明らかにする。

次に、(2)では、天忍穗耳命は〈天浮橋〉に立って地上世界を見下ろし、天降ろうとしたが、地上世界は大変騒いでいるため、天降ることができず、高天原へ引き返したという。この例において、天忍穗耳命は最終的に葦原中国に至らなかったため、〈天浮橋〉が葦原中国への通路ではないことも自明である。

(3)では、邇々芸命は父の代わりに地上世界に降った際に、〈天浮橋〉を経由したと記されている。物語の中には、単に邇々芸命が〈天浮橋〉に立ってから高千穂に降ったと描かれているだけで、実際に彼が〈天浮橋〉を通路として降臨したとの記述は認められない。要するに、この用例においても〈天浮橋〉が通路として機能している確証は見つからない。

以上のように、『古事記』の原文を検証する上では、〈天浮橋〉を高天原と葦原中国とを結ぶ「通路」として使う記述が認められ

ないのである。

一方、「非通路説」はどうか。

上に掲げた三つの用例を通して見ても分かるように、〈天浮橋〉は神代の巻にしか登場せず、さらに伊耶那岐命、伊耶那美命、天忍穗耳命、邇々芸命、という特定の神のみ関わっていることが認められる。このことから、〈天浮橋〉は特定の神にかかわる神話的なものとするべきであり、実在した事物と見てはならない。言い換えれば、〈天浮橋〉を戦艦、船、虹などと見た実物説は『古事記』の文脈には合わないものである。

ほかに非通路説にあたるものとして、金井清一、神野志隆光、三浦佑之諸氏の解釈があげられるが、金井清一氏は、〈天浮橋〉を俗界から断絶された聖性を持つ聖なる辺境とし、神霊の示現の場とした。さらに、辺境たる「橋」の位置と神の来臨とを結びつけ、神々が〈天浮橋〉に「示現」することによって、他の神々と異なる隔絶された聖性を表明すると考察した。ここにおいて、氏のいう「辺境」とは、俗界と聖界との間に存在し、二つの世界を区画する「境界」と理解できる。

従来通路説と異なり、氏が〈天浮橋〉の持つ「辺境」の意義を論じたことは評価に値する。しかし、〈天浮橋〉の用例に登場する四柱の神は、天照大御神の両親、また天照大御神の子と孫である。彼らの聖性はその系譜上の関係によって保証されることは言うまでもない。ならば、この四柱の神が〈天浮橋〉に「示現」

することによって、その聖性を表明しなければならない理由は当然問われるべきだろう。

先の金井論の不十分な点を見抜いた神野志隆光氏は、「天浮橋多々志」（天浮橋立たし）という用語は文字通りに〈天浮橋〉に「立つ」と理解すべきとし、金井氏の言う神霊の「示現」説には賛同しなかった。のみならず、四柱の神が〈天浮橋〉を経て天降することは、〈天浮橋〉によって降るのではないことを指摘し、〈天浮橋〉は「高天原から地の側に対して、特別な神が天降ることに際して、いわば世界関係において、意味をもつ特別な〈場〉なのだ」と述べている。要するに、〈天浮橋〉の存在は特別な神がそこに立って降臨することに意義があると、氏は考察したのである。

ところが、この四柱の神はなぜ〈天浮橋〉を通らなければならないのか（結局、天忍穗耳命の降臨は失敗に終わったが）。〈天浮橋〉を経由して降臨するとは何を意味しているのか。この四柱の神にとって、〈天浮橋〉とは単に「立つ場」として機能しているのか。これらの問題について、氏は詳細な分析を行わずに論を終えてしまった。

他に三浦佑之氏の「中継基地」説も挙げられる。三浦は

「高天の原から降りる神々はかならずこの中継点を経ている。

ハシ（橋）は、こちらとあちらを繋ぐものであり、それは箸

(ハシ)の機能も同じ。端(ハシ)も向こう側(異界)に接した場所であるという意味で、こちらと異界と繋ぐところである。(神代篇 其の五)¹⁸³

と述べており、異界に接するという橋の機能に注目し、〈天浮橋〉を高天原と地上世界との間に存在する中継点とした。「異界」に接したことに着眼した氏の視点は、〈天浮橋〉の持つ「辺境」の意義を提示した金井氏の説に近似している。両氏の指摘は大変示唆的なものといえよう。しかし、〈天浮橋〉を通らなければならぬ理由、また〈天浮橋〉を中継点として扱わなければならない根拠に関して、三浦氏の説明は不十分である。

このように、通路説も非通路説もまだ多くの疑問が残されており、〈天浮橋〉に関する従来の諸説はなお検討する必要がある。

二、「境界」としての機能

果たして『古事記』における〈天浮橋〉とは何物だろうか。〈天浮橋〉の名称から見れば、それは「天に浮いている橋」と理解でき、本来ならば「橋」の概念を持つものであったろう。

たとえば古代には橋や坂などの村境で神を迎えたり、送ったりする儀礼が多かった。「坂迎え」はすなわちその一つである。折口信夫によれば、坂迎えという儀礼は

他所から来る神、いはゞ異人に対して、土地の神の資格を持った男、或いは巫女の資格を以ての村の女が出會うのである。其は何方にも附かぬ空間の處と考へた坂、或いは橋の上といふ様な場所で行はれたものらしく(後略)¹⁸⁴

という。折口の指摘から、「橋」と「坂」はともに「何方にも附かぬ空間」という性格を持っているため、「異人」(他所から来る神)を迎える場所とされていることが分かる。ここにいる「何方にも附かぬ空間」はすなわち両村の中間地域であろう。

さて、交通が不便な古代には、人々は自村を一つの共同体と認識し、それ以外のところを「他村」とみなすことが自然な心性であり、「自」・「他」の区分は単なる地理上の問題ではなく、心理上の問題でもあった。¹⁸⁵坂迎えにおける「異人」について、折口は「他所から来る神」と解したが、元来、村人の認識しえた共同体と「異」なった所からやってきたものを指していたのだから。

さらに言えば、「異人」という呼称の裏には、未知な外来者が村人に幸せを齎してくるのか、それとも災いを齎してくるのかという不安感が内包されており、「自」と「他」とを区分しようとする村人の心理が働いていると想定される。この不安感によって、有害なものを無害なものに、また外のを内のものに転換するという心理上の転換機制が働いたのだろう。坂迎えは異人を迎える儀礼とされるが、その根底にはこの種の心理的機能が働い

ていたのではないか。言い換えれば、この機能を通して、異人（または外来者）を共同体内部のものに生まれ変わらせるのである。それは、ある意味では一種の「通過儀礼」と見なしてよからう。

ところで、こうした通過儀礼はよく村の辺境に位置する「坂」と「橋」で行われていた。それは、「坂」と「橋」が外来者に接触する最初の場所であり、危険から村人を守る第一線であるためと考えられよう。ならば、「両村の中間地域とする「坂」と「橋」とは、単に両村を継ぎ合わせるだけでなく、相手の村から自村を守るという重要な機能を持っているのである。つまり、村と村との「結び目」でありながら、「区切り」という機能も持っているということである。ここにおいて、「坂」と「橋」の持つ呪術的意義とその両義性に注目すべきだろう。¹⁹⁾

このような「坂」と「橋」の持つ両義性を理解した上で、再び『古事記』における〈天浮橋〉の問題に目を転じれば、天忍穗耳命と邇々芸命とともに天照大御神の詔を受け、葦原中国に降ろうとしたにもかかわらず、二人とも、直接に葦原中国に降臨せず、一旦〈天浮橋〉に寄っていった。天忍穗耳命の例では、葦原中国がまだ騒いでいたために降臨の行為は中止を迫られたが、〈天浮橋〉に寄ったのは、下界の様子を確認するためだと考えられる。しかし、邇々芸命の例では、葦原中国が既に平定されたので、下界の様子を改めて確認する必要がなかったにも関わらず、彼はや

はり〈天浮橋〉に寄っていった。この二例を合わせて検討すれば、〈天浮橋〉の出現は偶然ではなく、なんらかの働きをしていると考えなければならぬだろう。換言すれば、〈天浮橋〉の出現は物語の展開において或る必然性を持っていると言えるのである。

ところで、果たして〈天浮橋〉はどのような働きをしているのだろうか。この問題を追究するため、次に『古事記』の冒頭と、猿田毘古神説話を見てみたい。

まず、『古事記』の冒頭に注目したい。『古事記』は次のように始まっている。

天地初發之時、於高天原成神名、天之御中主神、次高御産巢日神、次神産巢日神。此三柱神者並獨神成坐而、隱身也。

次、国稚如浮脂而、久羅下那州多陀用弊流之時、如葦牙因萌騰之物而成神名、宇摩志阿斯訶備比古遲神。（中略）於是天神諸命以、詔伊耶那岐命・伊耶那美命二柱神、修理固成是多陀用弊流之國、賜天沼矛而、言依賜也。

天地の始まったとき、「高天原」に五柱の別天神と神世七代の神々が成り出でたが、「国」の世界（地上世界）がまだ固まっておらず、水母のように漂っていたと語られている。そして、伊耶那岐命・伊耶那美命は、「高天原」の諸神の命令を受け、「国」の

世界を固め整えて、国々・神々を生んでいったという。

このような内容から、『古事記』における「国」（葦原中国）の世界は、天神（高天原）の命令及び伊耶那岐命・伊耶那美命二神の実質の「働き」によって、その形が完成されたにもかかわらず、天地の始まったときに、「天」（高天原）と対照的に存在していることが分かる。さらに、「国」が天神の働きによって完成されたことから、「国」の世界に対する「天」の「統治権」を語ろうとした意図が『古事記』の冒頭にあったのであり、その間には支配者と被支配者という関係が介在していると考えられる。ここにおいて、『古事記』における「天」と「国」は、始めから異なる世界として描かれ、明確に区別されていることが窺えるよう。

また、『古事記』には高天原から葦原中国へ降臨する神がいるが、逆に葦原中国から高天原へ上がる神がいないことが重要である。（須佐之男命が高天原に上がることが認められるが、彼は海原から上がったので、葦原中国からはなかった。したがって、須佐之男命を「天と国」という関係の中に入れて論ずるべきではない。）この事実は、「天」の優位、そして「天」と「国」の間が自由に交通できる状態ではないことを示している。このように、「国」が「天」に従属するという関係が窺える一方、二つの世界が区画されていることも察せられよう。この場合、二つの世界は何によって区画されたのが問題となる。それは、（一）天忍穗

耳命と邇々芸命が葦原中国に降臨しようとする際に、〈天浮橋〉に寄っていったこと、（二）『古事記』における〈天浮橋〉の出現は偶然ではなく、必然性を持つことから考えれば、〈天浮橋〉が最も妥当な答えではないか。

前述したように、「橋」と「坂」は古代の日本においては常に「境界」として目されていた。無論、この原理は『古事記』にも存在しうる。『古事記』では、「海坂」は海の世界と陸の世界を、また「黄泉比良坂」は黄泉国と葦原中国とを区分するものとして描かれている。〈天浮橋〉の「境界」としての機能もまた、海坂、黄泉比良坂のように、物語の中では明確に表されていないが、天孫の天降り説話、「橋」と「坂」との近似性などを総合して検討すれば、「天」と「国」の二世界を区画するものであると想定できよう。

こういう「境界」の問題は、ほかに猿田毘古神説話にも認められる。

猿田毘古神説話とは、邇々芸命が天降ろうとする寸前に、猿田毘古神が天の八衢におり、上は高天原を照らし、下は葦原中国を照らして、邇々芸命の先導のために出迎えたという。この話における猿田毘古神は道祖神、つまり境神として見なされてきた。村境の神はそもそも両村の間に鎮座するものだが、神話における「上光高天原、下光葦原中国」という表現はまさに二つの世界の間に存在している猿田毘古神の「境神」としての性格を語って

よう。

一方、天孫降臨神話では、この神は先導のために「出迎え」と記されている。だが、これは非原初的な形相であり、本来は「天孫降臨への阻抑もしくは反抗」であったと考えられている。ならば、猿田毘古神の行為もまた、外来者の侵入を防ぎ、村人を危険から守るという「境神」の働きと見るべきだろう。

このように、「古事記」の描写からは、猿田毘古神の「境神」としての性格が濃厚であることが認められる。このような「境神」が存在すること自体が、「境界」の存在を示していると見るべきではあるまいか。さらに、猿田毘古神説話に示唆されている「境」とは、言うまでもなく天孫が地上世界に降臨する前に越えなければならぬ境界を指しているが、それはすなわち天忍穗耳命と邇々芸命が葦原中国に降臨する前に立ち寄っていた〈天浮橋〉なのだと考えられよう。

ただし、本来ならば境神に出会うのは、邇々芸命が境界に到達した後でなければならなかったが、『古事記』では邇々芸命が天の八重の雲を押し分けて〈天浮橋〉に至る前に猿田毘古神が登場したと記している。これは、猿田毘古神を先導者として描くことにより、天孫の尊さおよび天孫が葦原中国を統治する「正当性」を強調するという『古事記』の編纂の主旨に無縁ではないだろう。

以上の論述の要点は次の三点にまとめられる。

(1) 『古事記』の冒頭と猿田毘古神説話には「天」と「国」の間に「境界」の存在が認められること。

(2) 邇々芸命と天忍穗耳命の天降りの話からは、〈天浮橋〉の存在が必然性を持つこと。

(3) 古代の日本には「橋」が「境界」と見なされていたこと。この三点を考え合わせれば、『古事記』における〈天浮橋〉はすなわち「海坂」と「黄泉比良坂」と同様に、二つの世界を区画する「境界」として機能し、「天」と「国」とを区画しているのだと指摘できよう。

三、「国見」としての意味

そうはいくものの、『古事記』の〈天浮橋〉は決して単純な「境界」ではない。全ての神に関わらず、特定の四柱の神にしか関与しないことから、〈天浮橋〉は濃厚な政治色を帯びていると言わなければならない。果たして〈天浮橋〉は『古事記』においてどのような意義を持っているのだろうか。この節ではこの問題を検討することとする。

まず、『万葉集』の四二五四番歌を見てみたい。原文はやや長いが、引いておく。

あきづ島 大和の国を 天雲に 警船浮かべ 艦に
舳に ま權しじ貫き い漕ぎつつ 国見しまして 天

降りまし 払ひ平げ 千代重ね いや継ぎ継ぎに
知らし来る 天の日継ぎと 神ながら 我が大君の

天の下 治めためへば もののふの 八十供の緒を
撫でたまひ 整へたまひ 食す国も 四方の人をも

あぶさはず 恵みたまへば 古ゆ なりかし瑞 度
まねく 申したまひぬ 手抱きて 事なき御代と 天

地 日月と共に 万代に 記し継がぬそ やすみし
し 我が大君 秋の花 しが色々に 見したまひ

明らめたまひ 酒みづき 栄ゆる今日の あやに貴さ

この歌はまず天孫降臨神話との関係が注目される。歌全体には
邇々芸命の名が出されていないが、「天降りまし」「天の日継ぎ」
「八十供の緒」という表現からは、天孫降臨神話に基づいて作ら
れた歌だったと考えられる。

さらに詳しく見れば、「国見しまして 天降りまし」における
「国見」とは、「高所から地上を俯瞰する」という意である。^⑧つま
り、「国見しまして 天降りまし」とは「高所より地上を俯瞰し
て天下った」と理解できる。高所から地上を見下ろすというよう
な表現は、『天浮橋』をめぐる天降りの場面を思わせるが、ここ
からも天孫降臨神話が歌の背景にあったと認められよう。と同時
に、歌の中では天孫や〈天浮橋〉など、天孫降臨神話に関わる用
語が明記されていないのは、天孫降臨神話が歌の作者である

大伴家持と読み手との共通的理解にあったからだと考えられよ
う。

さて、この歌は今問題とする〈天浮橋〉とはどのような関連を
持つのだろうか。

この問題について、まず歌の中に「国見」の語が「天降り」の
前にくることに注目したい。ここにおいて、「国見」という動作
が「天降り」より先行されたことが窺えよう。「国見↓天降り」
という図式がここに認められる。

これに対して、『古事記』では天孫が〈天浮橋〉に寄ってから
天降ると記されており、「〈天浮橋〉に立つ↓天降り」という構図
となる。この『古事記』の天降りの構図を、天孫降臨神話を強く
意識して作られた『万葉集』の四二五四番歌の構図と照合して見
れば、「〈天浮橋〉に立つ」と「国見」の間に非常に緊密な関係が
あるのがわかるだろう。

ところで、「国見」の一語について、『神話伝説辞典』では次の
ように述べられている。

むかし、天皇が国の高所に臨んで村里を見下ろし、祝福のこ
とばを発する時があった。これを国見・望国といっている。
(中略) 古くは、日本の村々に、春のはじめ高所から降臨す
る神が、村里の山や丘の上に立って、力ある祝福のことばを
発することが、毎年繰り返し行われたのだろう。それが、宮

廷儀礼化し、天皇の国内巡幸という歴史的な形で伝えられたのが、記紀万葉に記されている国見である。²⁰⁾

すなわち、「国見」とは古くは神が村の高所に立って村人を祝福するものであったが、後に宮廷儀礼化されたため、「大和王権の権力者である天皇の儀礼の一つになっていった」と見なされ、天皇が国の高所に臨んで村里を見下ろし、国民を祝福する行為になったと理解できる。「国見」という儀礼の意義が如何に時代とともに変化したかという問題は別にして、その儀礼には、土地の至高者が高所に立って人々を祝福するという行為が要請されたことが窺える。

また、「国見」の儀礼に必要とされる「高所に立つ」ことは、神話的な〈天浮橋〉の話を想起させる。さらに『古事記』と『万葉集』の天降りの構図に示された「〈天浮橋〉に立つ」と「国見」との緊密な関係を合わせて考えれば、「〈天浮橋〉に立つ」とは、実に「国見」を行うための行為なのだと考えられまいか。浜田倫氏は「〈天の浮橋〉こそ、「国見」が行われた元々の場所であって、これが地上に移って、高千穂の峰や天皇が〈高所から見下ろす〉為に登った国見の山や丘になったのだと思われ」と論じたが、〈天浮橋〉と「国見」との関連性を認めた氏の指摘は適切であろう。

しかし、さらにいえば、〈天浮橋〉は天孫の降臨のほかに、伊

耶那岐命・伊耶那美命の国生み神話にも認められており、また国生み説話の当初には、高天原と相対的な概念を持っている葦原中国はまだ登場しなかったのである。したがって、この説話は天忍穗耳命と邇々芸命の用例のように、「天皇の儀礼」の一つとした「国見」と直接的に関連付けるのは危険だろう。

ただし、伊耶那岐命・伊耶那美命が〈天浮橋〉の上に立つことは「国」という世界の形を作る発端であり、天孫降臨の契機である。そのため、伊耶那岐命・伊耶那美命の国生み説話は、天孫が葦原中国を統治するべきだとする天皇統治の原理には重要不可欠な要素であると認められる。ならば、国生み説話と天孫降臨説話とは、天皇統治という原理において繋がっていると見えよう。この論理に従えば、国生み説話に登場した〈天浮橋〉は、天忍穗耳命と邇々芸命の天降り説話における〈天浮橋〉の出現の「伏線」として認められ、「国見」という意義を内包するものとして考えられるのではないか。

四、結びの代わりに

以上述べてきたことをまとめれば、〈天浮橋〉をめぐる先行研究においては、橋説、階段説、舟説、宇宙の中継基地など、多くの解釈が認められるが、『古事記』の文脈と古代の民俗から分析すれば、やはり〈天浮橋〉は高天原の世界と葦原中国の世界とを区画する「境界」という機能を持つ橋と理解すべきである。もし

て、この「橋」は単なる物語に現れた一つの情景ではなく、「海坂」および「黄泉比良坂」と同様に、『古事記』における世界観の形成には重要な意義を持っているのである。さらに、葦原中国に対する高天原の優位を示すものとし、地上王権の由来を高天原に求めようとする『古事記』の主旨には重要な役割を果たすものとして認められる。

また、『万葉集』の四二五四番歌に示唆される「国見」と天孫降臨神話との関連性、そして古代の「天皇の儀礼」とされる「国見」の儀礼に関しては、『古事記』における〈天浮橋〉の情景を髣髴とさせるなどの点から、〈天浮橋〉に立って下界を見下ろすことは、すなわち天皇の儀礼の一つである「国見」の儀礼を行うための行為だと考えられる。この点をさらに深く追求すれば、「国見」の儀礼を完成し、地上世界へ降臨した邇々芸命にとつての〈天浮橋〉とは、単に「高天原」と「葦原中国」との区切りだけではなく、天神から葦原中国の統治者へと身分の転換をするための「転換線」としての意義もあろう。つまり、邇々芸命にとつての〈天浮橋〉は空間上の「境界」に止まらず、身分転換という儀礼上の「境界」としての意義も持っているよう。

このように、〈天浮橋〉に関する先行研究において、金井精一氏は「辺境」の意義を指摘し、三浦佑之氏は「異界に接した場所」と考えており、両者とも〈天浮橋〉と「境界」との関係に触れていた。のちに金井氏は〈天浮橋〉を天神の聖性を表明する場

所として捉え、三浦氏は高天の原から降りる神々の中継点と考えた。ほかに、西郷信綱氏は早くに〈天浮橋〉の儀礼的な意義を指摘したが、「高天の原からの降臨の祭式に関係のある橋」という意見に止まり、橋の機能をめぐって更なる考察を行わなかった。したがって、本稿は先行研究を検討し、『古事記』の用例から〈天浮橋〉の「境界」としての機能とその「国見」に繋がる意義を追究してきた。「境界」や「国見」などの視点が〈天浮橋〉をめぐる研究に一石を投ずることができれば望外の喜びである。また、『古事記』と『日本書紀』における〈天浮橋〉の異同に関する考察も重要だが、今後の課題とさせていただきます。

テキスト

- 1 荻原浅男、鴻巣隼雄校注・訳『日本古典文学全集1 古事記・上代歌謡』(小学館 一九七三年)
- 2 山口佳紀、神野志隆光校注・訳『新編日本古典文学全集1 古事記』(小学館 一九七七年)
- 3 大野晋担当編集『古事記伝』四冊(『本居宣長全集』九—十二所収 筑摩書房 一九六八—一九七四年)
- 4 小島憲之、木下正俊、東野治之校注・訳『新編日本古典文学全集9 万葉集4』(小学館 一九九六年)

注

- (1) 神野志隆光『古事記の世界観』(吉川弘文館 一九八六年)
- 神野志隆光「〈天浮橋〉をめぐる」、『国語と国文学』第八二

- 四号 東京大学国語国文学会 一九九二年 一一一四頁)
- (2) 大野晋担当編集『古事記伝』(『本居宣長全集第九卷』所収 筑摩書房 一九六八年 一六一―一六二頁)
- (3) 武田祐吉「古事記Ⅱ」(『武田祐吉著作集』所収 角川書店 一九七三年 一三一頁)
- (4) 松村武雄『日本神話の研究第二卷』(培風館 一九五五年 一八三―一九六頁)
- (5) 松村、前掲注4書のまとめによる。
- (6) 神野志、前掲注1論文。
- (7) 三浦佑之「神代篇 其の一」8『口語訳古事記 完全版』(文藝春秋 二〇〇二年)
- (8) 倉野憲司『古事記全註釈第二卷』(三省堂 一九七六年 八一頁)
- (9) 西郷信綱『古事記注釈第一卷』(平凡社 一九七五年 一〇三頁)
- (10) 金井清一「橋・端・柱そして著一天浮橋に関連して」(『古典と現代』五二号 一九八四年 一一―一八頁)
- (11) 神野志、前掲注1論文。
- (12) 神野志、前掲注1論文。
- (13) 三浦、前掲注7書。
- (14) 折口博士記念研究所編『折口信天全集第十卷』(中央公論社 一九七六年 二二六頁)
- (15) しかし一方、折口は両村の中間地域について、「境ではなく、その両側のほうこそ、境である」と述べている。だが、両村の間の地域は「境界」でなければ、それは何になるだろうか。そ

れが全く無意味で漠然とした空間とも考えられないだろう。さらに、点と線と同様に、一つの物(石など)も「境」となりうるならば、こういう両村の間に存在する「空間」もむしろ「境界」となりうるのである。

- (16) 平野仁啓氏は古代日本人の自然観について、次のように述べている。

住む土地は、そこに存在する山や川や泉や樹木や岩や精霊や人間が相互に不可分の有機的な関連をもつひとつの世界であり、いわば、それは他の地域と劇然と区別されて独立するひとつの小宇宙を形成しているのである。そして、その地縁関係ともいえるべき一種の融即関係によって成立した小宇宙の外の土地は、別の世界であり、別の自然であった。外者と外神に対する観念は極めて鋭敏に作用しており、おのれの住む土地と外者の住む土地とを区別する地堺の意識も、単なる境界線の認識に決してとどまるわけにゆかなかった。【平野仁啓『古代日本人の精神構造』(未来社 一九六六年 九七頁)】

氏の指摘を踏まえて、古代日本人はおのれの共同体以外のものに対する反応が鋭敏であり、「自」と「他」とを区画する行為には、心理的要素が存していたことが指摘できよう。

- (17) とところが、このような「境界」の呪術的意義は、単に外来者を共同体内部に受け入れる時のみ働いているのではなく、共同体の疫病神などを村外に送る時にも機能しているのである。たとえば、鳥送り、虫送りの儀礼はすなわち村内の農作を荒らし、村人に疫病を齎す鳥や虫を共同体から排除するものであ

る。こうした儀礼のなかに、「境界」は単に共同体内部から排除されるものの「行き先」ではなく、悪い物を村外に封じ、村内に入らせないという機能も持っていたと考えてよい。

- (18) 猿田毘古神の奉迎の行為について、松村武雄氏は天孫降臨神話の「非有機的に拡大した部分の一」として見ており、「猿田毘古神は新来の外神たちの呪力を解消すべく、地界に於て一種の祓禊儀禮若しくは遷御儀禮を行うために、衢神の資格に於て天八衢にこれに對接したと解することも出来るであらう。」と指摘し、その原初的形相を「天孫降臨への阻抑もしくは反抗であった」と考えている。氏の見解は傾聴すべきであろう。【松村武雄『日本神話の研究第三卷』（培風館 一九五五年 五四八—五八四頁）】

- (19) 『新編日本古典文学全集 9—万葉集 4』（小学館 一九九六年 三四七頁）の頭注による。

- (20) 朝倉治彦ほか編『神話伝説辞典』（東京堂 一九六三年 一七〇—一七一頁）

- (21) 浜田倫「『古事記』神話の研究—《国誉め》をめぐる—」（『学習院大学国語国文学会誌』第三五号 一九九二年 一六一—二六頁）

- (22) 浜田、前掲注21論文。