

漢民族と神話

高 橋 庸 一 郎

はじめに

中国は「神話の不毛な国」と言われているらしい。最近出版された伊藤清司先生の『中国の神話・伝説』の中でも伊藤先生は「記録文化の一大先進国であり、はるかに古くから世界に類のない豊富な文書類を書き遺してきた古代中国に、記紀神話に匹敵するほどの神話がないということは、不思議なことと言わなければならない。」とし、更に「中国のすぐれた古代文明が開花したこと、筆録文化が大いに発達したことが中国を『神話の不毛な国』にしたのだと考えられる。」とされている。しかし中国の神話研究者は他国の論者からそう言われることを極度に嫌っているように見受けられる。特に中国で最も有名な神話学者である袁珂は幾種類かの神話に関する論著の中で、中国は決して神話が不毛ということはなく中国の神話は其のテーマが多岐に渉り、其の内容も極めて変化に富んでおり、其の種類や数は膨大で、中国はむしろ神話の豊かな宝庫を持っている国であると、繰り返し強調している。また中国で自国の少数民族の古代民間文学を研究している学者達は、少数民族の間に伝承されている大量の神話を無視して中国神話を論ずることは「木を見て森を見ざる」こと甚だしいと怒りを露にする人々も結構多いのである。ただ後者の批判は些か誤解に基いたものではあるが、それでもやはり少数民族を研究の対象とするものからすれば、「中国」から少数の民族を除外することは我慢ならないというわけであろう。しかし漢民族の神話だけをとってみても中国の論者達の言は正しいである

う。つまり中国はやはり日本同様豊かな神話を持った国と言えとおもわれるのである。伊藤先生の「記紀神話に匹敵するほどの神話」という言葉には、記紀神話は高度ですぐれた神話であるが、中国の神話はそれ程高度ではないし優れてもいない、という口吻が裏に感じられる。いずれにしてもそこには神話とは何か、等といった、些かやっかいな定義の問題や、神話の発展上の段階規定などの問題が欠如したままで議論されているように思われる。そこでここでは神話の全体像と其の作用について今少し踏み込んで考えてみようと思うのである。

I 神話と神

神話があつて神が生まれるのではなく、また神話と同時に神が生まれるのでもない。神があるから神話が生まれるのである。故に神話を考える前に神について考えなければならない。先ず神は何時生まれるか。この問題については、恐らく神は恐怖とともに生まれたと考えていいであろう。フレイザーは『金枝篇』の第三章から第六章までを使って呪術の意味と作用について解説しているが、その中の「降雨の呪術的調節」「太陽の呪術的調節」「風の呪術的調節」等の背後にあるものは、人間の自然に対する恐怖である。フレイザー達の精霊靈魂説に対してレヴィ・ブリュルは集団表象を掲げるのであるが、それについて「劣等社会の心的活動にこんな重大な位置を保つ集団表象の一般性を一言で表すならば、私は、この心的活動は神秘的であると云おう。」と述べている。更に「原始人を

圍繞する現実界は、それ自身神秘的である。」ともいっている。つまり何よりも先んじて原始人を取り巻いている世界は恐怖であると言うことであろう。太古の人々は大風が吹き荒れば、それは人間の力を超えた神秘的な力が、人間の行動にある不満を持ったために、怒り狂って人間に罰を与えているのだと考え、大雨が降れば超人間的な存在が怒っているのだと考えたのは極く当然のことであろう。この超人間的な神秘的な存在に「神」という名称を与えるようになるまではそんなに長い時間はかからなかったであろう。但しこの存在は超人間的であるとは言いながら、レヴィ・プリュルが「人の社会では・・・精霊、外部に分離出来る魂、共感呪術に対する信仰のようなものが発生すると言うことは、必然的に『人の精神』の構造から流れ出てくる」と云っているように、結局は人の巨大な相似形のものである。ここに神話に登場する神々が常に人間を基礎に置いたものであり、たとえそれが半獣半人、或いは獣形そのものであったにせよ、所詮は人性から離れられない宿命がある。そこで人に最も身近な超人間は先ず何よりも祖先である。フレイザーが書いている「オーストラリア中央部のデリ族は、ひどい旱魃で困ったとき、土地の焦げ荒れたことや、彼らが餓死しかかっていることを大声で悲しみながら、大雨を降らせてもらうために、ムラ・ムラと言う其の大祖先の精霊に訴える」等は其のほんの一例である。ただこのデリ族の場合は祖先神を頼りになるよき神として認識しているようであるが、他民族ではそうでない場合も多い。ここでは詳しくは述べないが例えば漢民族の場合がそれである。甲骨卜辞には「これこれの祖先神をまつらなければどれほどの災難が降り懸かるのか」を占ったものが極めて大量に出土している。彼らにとって祖先神は現世人の守護者ではなく、基本的には災難を下す者として認識されているのである。こうした例は世界的に見れば特殊なものなのか、未だ判断は下し得ないでいる。日本の縄文時代の埋葬にはいわゆる屈葬と言うのがあることはよく知られている。死

者を埋葬するときに手足を折り曲げたり、時には胸に石を抱かせたりしたものであるが、これらは祖先や祖先神が現世人に悪をなす事を恐れているというより、むしろ生存者が死そのものを恐れているということの表れといえるであろう。死んで間もない人間が再びこの世に迷い出て、生存者を死の世界に連れていくのではないかという恐れである。それは祖先神に対する現世人の畏敬・畏怖とは違うものである。

かくして人間世界には自然の恐怖にともなつて風の神や雨の神や雷の神や川の神、山の神など多くの神々が生まれることになったのであるが、この神々は、神々である以上やはり信仰と切り放して考えることはできない。なぜなら超人間的な存在の「神々」というだけでは古代人は恐怖を和らげることは出来ないからである。人々はこの神々を先頭に立てて、それら自然の恐怖に対して何らかの解釈を施して彼等なりの納得を得なければならなかったはずであり、納得を得て初めて彼等は安堵とやすらぎを得たはずだからである。なぜなら其の「解釈」は彼等に、神々に怒りを与えた原因を知らしめ、ということは同時に彼等に神々の怒りを鎮める方法も知らしめたはずであるからである。たとえ其の「怒りを鎮める方法」がただただ祈ることのみであったにしても。この場合の信仰に裏づけられた「解釈」こそが原初的神話であると考えられるであろう。魯迅も『小説史略』のなかで「昔し民は、天地万物の変異して常ならざる其の諸現象、また人力の能くする所以上のものい出るを見て、則ち自ら衆説を造り以て之を解釈す、凡そ解釈する所、今之を神話と謂う。」と言っている。この神々は原則的には人間に恐怖を呼び起こす存在ではあるがいつまでも恐怖の対象であるばかりであるわけではない。人々は「鎮め」の方法として、様々な祈りの方法やタブーを考え出し、祈りを持続させタブーを犯さないことの結果として「鎮め」が実現した場合には、其の神々は謝意と喜びの対象ともなりうるであろう。しかしそうした場合でも神々の存在が恐怖から始まっている限り、其の尊厳を

犯しうるほどには喜びの表現をとってはならないことは当然である。その為、其の喜びの表現にもタブーと儀礼が付き纏うことになる。しかし恐怖がこうした喜びに転化したところに神話が、則ち物語が生まれてくるだけの古代人にとっての精神的余裕と喜びに起因する精神的高揚が醸造されたのである。

以上の仕儀から考えれば、先ず人間の恐怖の認識の数だけ神が存在し、そこから惹起される現実の結果によって更に多くの喜びにつながる神々が生まれることになる。こうして大量の神々が生まれることになるが、それではやはり困ることが出来る。これらの神々に対して一律平等に祈り、タブー、謝意、喜びの言葉と行動を費やすものとすれば、それは現実的にはできるものではない。もとより人々の神々に対する認識は平等なものではない。神には其の司る事象によって、より重要な神とよりそうではない神々とが存在するのである。こうしたより重要な神とそうでない神との関係は一個人の認識ではなく、其の部族成員全体の認識とならなければならない。つまりここに次の段階の神話生成の要因があるであろう。人間が自然と対峙するとき最も重要とされる神は、例えば太陽神であるかもしれない。ならば月の神は其の弟神であるかもしれない。多くの星々は其の子供たちかもしれない。しかし月や星は人間の生活にさほど大きな影響を与えるものではないから、これらは一応系列の外に置き、生活に影響のより深い神、例えば雨の神や雷神や風の神を太陽神の家来の神々として配置すればその関係は少しは整理されてくる。つまり祈りというエネルギーを全体にばらまくのではなく、あるいくつかの重要な神々に集中するのである。そうすれば祈りの実現する可能性も高まるはずである。こうした観念が古代人の間に起こってくるのは極く自然なことである。こうすることによって人々は複雑多岐に渉る多くの神々を整理して、結局どの神に祈れば他の神に伝えられるのか、どの神に祈れば他の神々を動かせるのかを判断しそれぞれの関係を固定化していくことになる

のである。則ち存在する神々すべてをある一定のレベルに分類し神々の間の上下関係を明確にする事によって、神々の世界を認識しやすくまた分かり易く、と言うことは神々の世界を人間の世界にもっと近づけようと言う思惟が働くのである。神話生成の次の段階とは、こうした神々の関係の整理と統合のために必要な物語が形造られる段階であると言える。

Ⅱ 生きている神話と死んでいる神話

神や神々についての話しならばすべて神話であるかといえばそうではあるまい。尤もそれは神話に対する定義にもよるであろうが、古代文学としての神話に限定するならば、神話はもう少し厳密に定義する必要があるろうし、また神話の定義は神話学者が存在する数だけ存在するとはよく言われることであるが、神話を論じていく限り、やはり論者自身の定義をある程度下して置いた方が便利であろうと思われる。神話は神々の物語であることは間違いない。そして其の神は信仰と離れては存在し得ない。つまり神話の神は信仰の対象としての神である。其の神話に登場する個々の神々のすべてが信仰の対象であるはずだというのはないが、少なくともその物語の中心となる神は信仰の対象であらねばならないであろう。信仰の対象であると言うことは、則ち客観的に見て其の神が人々に何らかの宗教的行動を起こすことを要求し、人々が其の要求に応じて何らかの宗教的行動を起こした、という事実がなければならないであろう。ただこの場合の宗教的行動は、歴史的に見てほんのある極く短い期間であることもあろうし、或いは非常に長く、其の部族の或いは其の地方の伝統的な信仰や習俗となって、現代にまでつづき伝えられているものもあるであろう。ただ重要なことは、ある一定のたとえ短い期間であれ、其の神についての宗教的儀礼が行われたという期間を持ったかどうかと言うことである。そういう期間を持った神の物語であればそれは

生きた神話と言えるであろうし、そうした期間を持ったことのない神の物語は、あえて名付けるなら、それは死んでいる神話と言うことになるであろう。ただ神話と言う場合の神は、神と名付けられているものもあるが、神とは呼ばれずに時には単なる個的な名称か、或いは動物であったりもする。また宗教的行動や宗教的儀礼と言うのも、ただトーテムに其の姿をとどめているだけと言うのもあれば、宗教的奉納文書に神名として其の名が掲げられていると言うだけのこともあろう。しかし尤も判断の難しい点は、宗教的行動の期間を持ったかどうかということである。この点こそ神話であるかどうかの分岐点となるものであるから、これについては古代の歌謡や、古代の歴史的文献、それこそ神話の内容の記述、或いは今に遺るそれぞれの地方の伝統的神事、伝説、伝承、習俗などから総合的に判断しなければならない。中国の六朝時代には、一方で多くの神話的記述を含む文献が遺されているが、一方でまたこの時期は、文学史的名意味で、いわゆる六朝志怪小説の始まりの時期でもある。志怪小説にはたくさんの神、精、霊、怪なる者がでてくるがそれらはすべて信仰の対象になっているわけではない。ほとんどはむしろ信仰とは何の関係も無いものばかりである。その点から判断するとこれらはやはり小説であって、決して神話ではないということになる。しかし同じ六朝時代に編纂された『三五曆記』には文献上初めての盤古が登場する。この盤古も神、精、霊、怪、なるものの一つである。この盤古について『中国神話』を編纂した陶陽・鐘秀は「解放前までは、河南桐柏県の人々は、毎年三月三日盤古山に登って盤古廟に詣で、盤古爺をお祭りしたものである。」と述べている。故に盤古の物語はいわゆる志怪小説ではなく神話であるといえるであろう。陶陽・鐘秀はつづけて「現在でも多くの老人達が盤古爺や盤古婆についての物語をすることができる。」と述べているが、この『中国神話』の中には盤古婆の話はとられてはいない。ただここには『盤古兄妹』という話しがとられており、それは

「盤古は天を開き地を開き、多くの大山を造りだした。彼は疲れ切ってしまい、そこで桐柏山に寝ころがって休憩した。目が覚めて起きあがって見るとそこに玉帝の三女がいて、盤古に「私の父はあなたが一人で天地を開くのを見て、一人では寂しかりと私をあなたの妹としてここに送ってよこしたのです。そこで盤古は喜んで……」と言うところから始まっている。この話しは広西省環江県一帯に流布している話であるが、これは明らかに「盤古神話」を基にして、後に造られた伝説伝承である。それに「盤古兄妹」についての廟や祭りがあるわけではないようである。先に挙げた古老が話すことの出来る盤古婆の物語も恐らく「盤古兄妹」の話と同じで、それは神話ではなく伝承伝説の類であろうと推察できる。『古事記』上巻にでてくる火照命（海佐知毘古）と火遠理命（山佐知毘古）の物語も山口佳紀・神野志隆光が「火遠理命が海神の娘と結婚することによって、降ってきた天つ神が、山の神の血統とともに海神の血統をも加えて、地上世界の支配者たる呪能を増幅し、こうした神の血統を受けるのが天皇である。」と解説しているように、『古事記』全体の構成的流れから見るとこの物語は極めて重要な位置を占めているものであるし、また火遠理命の父邇邇葺命は天照大御神の孫であり、また火遠理命の孫が神武天皇であることを考えると、この血統は皇祖系の中心である。しかしこの「山の幸彦、海の幸彦」物語自体は他から挿入された、本来は独立した一つの物語であったに違いない。綿津見大神は全国各地の諸々の社に、其の祭神自身が互いに同じものであるかどうかは別として、祀られているが、火遠理命や火照命は恐らく独立した祭神として祀られているような社はないのではあるまいか。そうするとこの物語は神話性の薄い、どちらかというより説話伝説に近いものと考えられよう。

Ⅲ 神話のテーマ

先に神は自然の恐怖への解釈から生まれると

述べた。人間はこの世に生まれて恐怖と多くの不安を抱く。人は自分のよって立つところのものは何かということを探ろうとする。それは第一には自分の立っているこの大地はどうしてここにあるのか？この大地の上部を覆う天空は、太陽は、月は、星は何故そこにあるのか？其の疑問に対する答が、天地創造の神の想出であり、其の結果が天地創造神話である。『楚辞・天問』に「曰く、遂古の初め、誰か道を伝う、上下未だ形ならざるに、何によってこれを考え、冥昭夢暗たる時、誰か能くこれを極めん。馮翼たる惟れ像なるに、何を以てかこれを識らん。明明暗暗、惟れ時れ何を為さん。陰陽三合するは、何に本ずき何に化するや、圓は則ち九重、孰れか之を嘗み度らん。惟れ茲に何の功あつてか、孰れか初めて之を作くらん、幹維焉に繋ながる、天極焉にか加わる。八柱何くにか当たる、東南何ぞ虧けたる。九天の際、安くにか放理安国が属す。……日月安くにか属し、列星安くにか陳らなる。」とある。茲には天地創造と日月の運行に対する疑問が四言の詩に託されているが、之はあくまで詩であつて、これが直接神話に繋がっているものかどうかはあきらかでない。しかし茲にはある種の天地開闢に対する解釈が疑問として表されていることは間違いない。また『淮南子・精神篇』には「古え未だ天地あらざりし時、惟れ形無く、深々と暗黒で、茫々漠々とし、当てのない空漠とした洞穴のようで、其の出口入り口も解らない時、そこに二神有りて混じ生じ、天を経し地を営ず。孔賭して其の終わり極まる所知る莫し、滔として止まり息む所知る莫し。そこで乃ち別れて陰陽為り、離れて八極為り、剛柔相い成り、万物乃ち形となり、煩気は虫と為り、精気は人と為る。」茲には天地の生成と人間の創世が解釈されている。こうしてある一定の答を出しえたとき人間は己の存在に対する一定のやすらぎを得る。しかし人間にとって最も不安なこと、そして何よりもまして最も大きな恐怖は、それは死である。つまり人間はどうしてこの世に生まれてきたか？則ちそれは、人間は何故死ぬのかと言う疑

問と同質である。この疑問に答えられなければ人間は永遠に絶対的な不安と恐怖から逃れることは出来ない。そこに人類創生神話が生まれる下地がある。造人神話としてはやはり『淮南子・説林篇』に「黄帝陰陽を生じ、上駢耳目を生じ、桑林臂手を生じ、此れ女媧の以て七十たび化する所なり。」高誘の注に、「黄帝は古の天神なり。始めて人を造る時、化して陰陽生ず。上駢、桑林、皆神の名、女媧は、天下に王たる者なり。七十たび変わりに造化す。此れは造化治世は一人の功に非らざるを言うなり。」とある。この注から考えるにこの本文もやはり人間の創生を語ったものであることが解る。また『太平御覧』に引かれた『風俗通』に、「俗に説う、天地開闢、未だ人民有らず。女媧黄土をこねて人を作り、劇しく努め、力めて暇まず供し、乃ち繩を絙泥中に引き、拳げて以て人を為る。故に富貴なる者は、黄土の人なり、貧賤にして凡庸なる者は、絙人なり。」とある。伏羲や女媧は中国の神話の中でも最も古くて有名な話しに登場する神々の内の二人である。この話しは中国では何の疑いもなく神話の中に入れているが、『風俗通』は漢魏の頃の編纂であるから、後人が女媧に仮託して作った話である可能性が大きい。

IV 創造と創生の神話

神話は身近で単純な自然の恐怖に対する解釈から始まって各段階での様々なテーマのより複雑な内部的諸関係を持った段階へ発展して行く傾向を持っている。其のテーマを整理して掲げると次のようになろう。

- (1) 天地創造神話——太陽・月・星・天空・大地の創造
- (2) 神々発生神話——(1)と前後する場合もある。
- (3) 人類創生神話——人類最初の男と女の登場
- (4) 部族創生神話——部族の発生の本は人間とは限らない。あるトーテムとしての動

物であるばあいもありうる。

(5) 王朝・支配的政治権力の発生神話

もしある一つの部族・部落で発生しうるすべての恐怖と不安に答えるべく神話が完成されたとすると、それは恐らく上記五つのテーマの神話がすべて出そろったということの意味することになる。普通各部族は上記のテーマと段階にしたがって神話を人為的に作り出していく訳では無いから、本来神話は上記五つのテーマに属する話しが、前後バラバラにしかも複雑に入り乱れた形で更にそれぞれが独立した形で発生し存在するはずのものである。そしてそれが一定の時を経て初めて、つまり時々の必要に応じて整理され統合され、そして系統的に組み立てられることになるのである。先に挙げた神々の一族化の過程は其の一つである。しかしこうした整理統合の過程で最も重要なものは最後のつめの段階で、乃ち「時々の必要」の内の政治権力の必要に当たる場合である。其の場合とは恐らく次のようなものである。

- (1) 必ずしも武力に依ると言うわけではないが、多くの場合は武力による統一王朝が確立したとき
- (2) 其の王朝がある一定期間安定した政権を維持しつづけている時
- (3) 其の王朝が他民族との拮抗上、自己民族を強く意識しなければならなくなったとき。

統一王朝の支配権力者は自分が被支配人民或いは民族を支配すべき当然の、合理的理由と因縁を持っていると言うことを、被支配人民或いは民族に開示する必要がある。そうでないと今ある程度安定している政権を更に長期にわたって維持することが出来なくなるからである。日本の記紀神話があれほどまでに整理され体系化されていると言うことは当然そこには強力な政治権力のベクトルが背後に働いていると言うことである。上田正昭はこの整理の特徴を「天地の開闢から国生みへ、国生みから国譲りへ、国譲りから天孫降臨へと神話群は極めて歴史的な展開をとる」とし、更に「記紀神話は、ヤマト

朝廷の皇祖神を中心とする高天原神話と、出雲族を主体とする出雲系神話および隼人族らをにない手とする筑紫系神話からなりたつが、もっと詳しく言うなら、高天原系神話は、タカムスビ系統と、アマテラス系統とに分かれ、出雲系神話は、出雲地方の出雲氏の伝承と、大和地方の出雲氏の説話とに分けることができよう。また筑紫系神話も九州北部と九州南部の系統に類別できよう。このいわば別個に発展したと思われる両神話群が、記紀神話にあっては、混在というよりはむしろ統一され融合されて展開している。各神話の独自性は、記紀の神話体系の中に埋没されかかっているといつてよい。」とのべ、こうした統一と融合は「明らかに皇室の統治を合理化する政治性が全面を覆っている」としている。この指摘でより重要なことは、大和朝廷が徐々に、出雲、筑紫を政治的に統一していった過程が、記紀神話の体系のなかにはっきりと現れていると言うことであろう。

V 秦と神話

中国神話は、日本の場合と対照的である。先に述べた如く、それは一つ一つが独立し、漢民族居住地帯にバラバラに散らばって存在しているのである。何故そうだったのかは、日本の場合と其の歴史的條件、環境が異なっていたからであると言えるであろう。神話が整理され体系化されるというのは、まず第一に統一王朝が成立すること、そしてそれが安定的政権としてある程度の期間にわたって持続されること、が必要であるということに先述した。中国の最初に成立した統一王朝は秦であった。この時秦は本来ならば、被征服国家の民を含む、自己領土の全人民に対して、自分が彼らを支配した以後永遠に支配して行くべき合理的で正当な理由と因縁を人々の前に明らかにするはずであった。つまりその時第一に為すべきこととして、各地、各部族、各国に散在する所の、自己権力の存在理由を解釈している神話を収集し、整理統合して、秦王朝政権の合理性を説明するよう

な神話に組立て直し、作り替えていいはずであった。しかし秦はそれをしなかった。其の理由は二つ有る。一つは秦が一定の期間安定した政権を維持し得無かったということである。秦が統一王朝として政権を維持できたのはたかだか十五年前後に過ぎない。それは自分が滅ぼした多くの国々から大量の神話を収集して、それを我が政権を頂点とした形の、地理的にも歴史的にも裾野の広いピラミッド型の一大神話を緻密に組み立てるにはあまりにも短い年月であった。しかし実際は秦はもとよりそのような一大神話を築き上げようという計画も意志も持たなかったに違いない。其の原因は第二の理由になるのであるが、それは秦の時代は、政権が自己の支配の正当な理由と合理性を証明し、人民に納得させるためには、もう既にオドロオドロしい神話などはほとんど何の訳にも立たない時代にたち至っていたということである。なぜならすでに其の二百八十年以上前に孔子が世にでて、人倫の道を説き、仁と徳に依る政治を訴えて中原を遊説して回っていたのである。よき政権の在り方を説いていたのは孔子だけではない。立場や考え方は孔子とは大きく異なっていたが、老子もまた無為自然を基礎として人の生き方を説いており、それは広い視野から見ればやはり政治の在り方に繋がるものである。また非攻を説いた『墨子』、経済的な面を強調しながら政治の在り方を説き、齊の桓公に仕えた『管子』は既に紀元前七世紀半頃活躍している。孟子が中原を遊説したのは孔子より百年ほど後のことであるが、始皇帝よりは八十年以上も前のことであった。秦が他の中原諸国にぬきんでて強国となっていった背景には統一以前の秦に徹底して法家の思想に基づいた政策を推し進めた商子の存在を無視することはできない。此処にも既に高邁な政治思想が歴史を動かしていたのである。司馬遷が始皇帝の実の父親と認めている呂不偉の『呂氏春秋』も、李斯の讒言にあって始皇帝自身に殺された韓の公子の表した『韓非子』も始皇帝の政治的支配政策には大きい影響を与えていたに違いない。中国中原に現

れた最初の統一王朝が以上述べたような、其の根底に政治思想と政策とを強力に持っている諸子百家が既に世にでて活躍した後であったと言うことが、中国神話にとっては何よりも不幸であったと言えるであろう。またその意味では秦漢以降世に出た漢民族神話は「死んでいる神話」の可能が強いとも言えるであろう。

こうして漢民族は其の膨大な神話を整理し統合し統一化する機会を永遠に逸したばかりでなく、其の時にまで遺されてきた其の膨大な神話は以後の各王朝の政治権力から顧みられることなく、よって多くの神話が中国古代文学史の上から失われていくことになったのである。それでも尚今中国の神話は豊富と言えるほどたくさん残されているばかりではなく、それ等は上記の理由によって、日本の場合のように政治的に手を加えられたり、改変されたりすることなく、極めて原初に近い形で残されているのである。ただ失われた神話を発掘する作業は神話学者のこれからの大きな課題となることは否めないであろう。

終わりに

以上述べてきた理由によって漢民族は、些か限定された意味ではあるが、完成された神話、つまり天地創造から人間の創生、人間の創生から民族の発生、民族の発生から王朝の成立と言った上下相互につながりのある一つのまとまった神話と言うものを持たなかったのである。つまり、漢民族は人間をその内に組み込んだ形での整理され体系化された自然への解釈を完成することが出来なかったということなのである。しかし、実はこのことが後の漢民族の、民族意識の形成に大きな影響を与えたと考えるのであるが、それについては次の機会に論じたい。

参考文献

- 陶陽・鍾秀編『中国神話』上海文艺出版社、1990年4月。
袁珂・周明編『中国神話資料萃編』四川省社会科学院

- 出版社，1985年11月。
- 聞一多『聞一多全集 一』現代文學叢書之五。
- フレイザー，永橋卓介訳『金枝篇（一）』岩波文庫，昭和26年3月。
- レヴィ・ブリュル，山田吉彦訳『未開社会の思惟之上』岩波文庫，昭和28年9月。
- 袁珂『袁珂神話論集』四川大学出版社，1996年9月。
- 袁珂『古神話選釋』人民文学出版社，1979年12月。
- 上田正昭『日本神話の世界』創元社，1967年5月。
- 大林太良『日本神話の構造』弘文堂，昭和50年。
- 山口佳紀・神野志隆光校注・訳『古事記』新編日本古典文学全集1，小学館，1997年。
- 伊藤清司『中国の神話・伝説』東方書店，1996年。

(1998年12月21日受理)