



Tokyo Gakugei University Repository

東京学芸大学リポジトリ

<http://ir.u-gakugei.ac.jp/>

Title	中日七夕伝説における天の川の生成に関する比較研究(fulltext)
Author(s)	楊, 静芳
Citation	学校教育学研究論集(25): 69-84
Issue Date	2012-03-31
URL	http://hdl.handle.net/2309/132712
Publisher	東京学芸大学大学院連合学校教育学研究科
Rights	

中日七夕伝説における天の川の生成に関する比較研究

楊 静 芳*

一、先行研究及び問題意識

七月七日の夜、天の川の兩岸にある牽牛星と織女星が年に一回相会するという七夕伝説が、中国から日本に伝来したことは、すでに先行研究で明らかになった。中日の七夕伝説の研究はそれぞれ発達していると言える。中日両方の七夕伝説を合わせて考える場合になると、七夕伝説の発生と受容を解明しようとする研究が主流であり、七夕伝説に関する古典文献が主な対象となっている。一方、比較の視点で中日の七夕伝説を見る研究はしばしば見られるが、決して十分とは言えず、残された問題がまだまだたくさんあると考える。

七夕伝説は今でも中日の各地で広く語られている。中国で行われている伝説を趙仲邑氏は三つの類型、(一)『荆楚歳時記』に見えたのと同じ系統のもの。(二)梁山伯と祝英台の物語に結合したもの。(三)白鳥処女説話と結びついたもの。というように分けて整理している¹。この三つに加えて、小南一郎氏は第三類型に付属するものとして、牛郎のもとにやって来た織女が、後に牛郎を嫌って天に帰ってしまうという第四類型を提出した。そして、小南氏は第一類型が最も古い様相を留めており、第二類型は一つの類型を形成するほどの数と内容を持っていない、第三類型が最も発達した形態で、最も多数を占めるものであり、第四類型は、発達の頂点を過ぎて、いささか墮落したものだと位置づける²。よって、本稿においても、第二類型を考慮外にしたいと思う。

七夕伝説も日本各地に分布している。稲田浩二氏、小澤俊夫氏編の『日本昔話通観』³、関敬吾氏の『日本昔話

大成』⁴などによって、七夕伝説は「天人女房」に分類されていて、「七夕伝説型」と呼ばれている。両書に収録された七夕伝説の殆どは前文にあげた中国の第三類型「白鳥処女説話と結びついたもの」に近いと思う。とはいえ、細部において、中国の七夕伝説と大きく異なるようになった。特に、日本独自のものといえば、まず昇天のモチーフである。この点について、君島久子氏は

飛び去った天女を追って、男が昇天するのは、日中いずれも同じである。ところが、その方法が全く異なる。中国が動物の皮を着るか、もしくは動物(神仙)の手引きで昇天するのに対して、日本では、瓜のつるを伝わって昇天する。これは動物犠牲の慣習が中国にあり、日本には(この説話が伝わるころ)少ない。⁵

と述べた。実は日本では、瓜のつるだけではなく、竹、草、木なども昇天の道具として使われている。要するに、成長の速い植物、どこまで伸びていくか知れないものという発想から、人間と天上を往来する梯子として扱われているそうである⁶。

本稿で注目したいのは日本のもう一つ独自のもの、つまり中国の場合はいつもかんざしで天の川を作るのに対して、日本の場合は瓜から出てきた大水で天の川を生成するという点である。君島氏もこの点を指摘したことがあるが、羽衣説話、つまり白鳥処女説話に瓜から大水が出るモチーフが加わっている理由を中心に考察している。君島氏の推測では、日本の羽衣説話⁷が遠い昔、大陸に

* よう せいほう 言語文化系教育講座

キーワード：天の川／七夕伝説／かんざし／瓜／中日比較研究

において、白鳥処女説話と中国西南部に住む少数民族から、南の島々にかけて分布する洪水始祖説話とを共に有する人々若しくは関係の深い人々によってもたらされ、日本に入ってから、二つの説話中のあるモチーフが合流したとする。しかし、洪水説話において、瓜はいつも避水時の道具として使われている。これは明らかに七夕伝説の瓜と異なるだろう。さらに、もし推測が成立したとしても、白鳥処女説話と洪水説話を有する中国大陸ではどうして日本のように二つの説話を合流させた七夕伝説が見られないかという疑問を抱えることになっただろう。

筆者の考えでは、中国で成立した白鳥処女説話と結びついた七夕伝説が日本に伝来してから、日本の人々によって、今のような形に発展させられてきた可能性がもっと高いのではないか。昇天のモチーフについてはすでに先学によっていろいろと指摘されてきたので、従いたいと思う。しかし、天の川の生成の問題について今迄の研究はまだ不十分だと思う。本稿において、先行研究に基づき、中日の七夕伝説における天の川の生成の特徴内容、特に中国のかんざしと日本の瓜を中心に細かく比較検討し、独自要素の生成要因について考察する。加えて両国伝説の影響・伝来関係についても考えてみたい。

二、天の川の生成

まず、中日の七夕伝説に見られる天の川の生成について確認しておく。中国の七夕に関する文献では、天の川はもともと存在しているものとして扱われている。たとえば、六朝、梁の昭明太子蕭統の撰『文選』⁸に収録された『古詩十九首』⁹の第十首に、

迢迢牽牛星 皎皎河漢女
織織擢素手 札札弄機杼
終日不成章 泣涕零如雨
河漢清且淺 相去復幾許
盈盈一水間 脈脈不得語

がある。この詩は天上の牽牛と織女の恋愛を語るが、その視点は地上にあり、第三者の目で牽牛と織女の離別の苦しさを語る。二人を隔てる天の川はもともと存在しているものとして扱われている。

また、六世紀、南朝梁の宗懐撰の『荆楚歲時記』に、

天河之東有織女、天帝之子也、年年機杼勞役、織成雲錦天衣。天帝憐其独处、許嫁河西牽牛郎。嫁後遂廢織。天帝怒、責令歸河東、使一年一度相會。¹⁰

とある。明・張鼎思『琅琊代醉篇』卷一「織女条」に任昉(四六〇～五〇八年)『述異記』の一文が引用された¹¹。

天河之東有美麗女人、乃天帝之子、機杼女工、年年勞役、織成雲霧綵縑之衣、辛苦無歡悅、容貌不暇整理、天帝憐其独处、嫁与河西牽牛之夫婿、自後竟廢織紵之功、貪歡不歸、帝怒責歸河東、但使一年一度相會。

上記を見ると、『荆楚歲時記』の出自とされた一段とほぼ同様である。『荆楚歲時記』の中の「天河之東有織女」「許嫁河西牽牛郎」「天帝怒責、令歸河東、使一年一度相會」、『述異記』の「天河之東有美麗女人」「嫁与河西牽牛之夫婿」「帝怒責歸河東、但使一年一度相會」という記述から、天の川は最初から存在するものとして設定されていることがわかる。

中国の七夕伝説になると、天の川は文献中と同じくもともと存在している場合もあれば、後で出来たものとして描かれている場合もある。前者はつまり前文にあげた中国七夕伝説の第一類型である。今最も語られている第三類型の七夕伝説は地域によって違う。『中国の民話101話』第一巻¹²にも収録されている、原題「牛郎と織女」のモチーフをあげたい。以下の通りである。

例一

- ①牛郎は孤児で、兄嫁にいじめられ、牛一匹をもらい、家から追い出されてしまう。
- ②河で水浴びをしている仙女の服を隠して妻にするようにと牛に教えられた通りにすると、織女は天上に帰ることができなくなり、牛郎の嫁になる。
- ③牛郎と織女は息子と娘をもうける。
- ④天上界に戻らない織女に天帝が怒る。王母娘娘に連れられて天上界に戻る。

- ⑤牛郎は牛の言ったとおりに、死んだ後の牛の皮をかぶって、二人の子と天上へ行き、織女を追いかける。
- ⑥追ってくる牛郎の目の前に王母娘娘は金の簪で一線を画す。牛郎と織女の間に天の川が出来る。
- ⑦牛郎と織女の悲しみを見かねて、年に一度会うことを許す。

モチーフからわかるように、天の川は王母娘娘が金のかんざしで一線を画すことによって形成されるものである。『中国昔話集 一』¹³の「天の川の岸」に別の様子が見られる。モチーフだけ押さえていく。

例二

- ①牛飼いと呼ばれた若者がいる。
- ②河で水浴びをしている仙女の服を隠して妻にするように、と牛に教えられた通りにすると、織女は天上に帰れなくなり、牛飼いの嫁になる。
- ③牛飼いが牛の世話をしないので、牛は病気になる。死ぬ前に、死んだ後の自分の皮が牛飼いを救うことを伝える。
- ④牛飼いと織女は息子と娘をもうける。
- ⑤織女は宝衣を見つけ、去っていく。
- ⑥牛飼いは牛の皮をかぶって二人の子と織女を追いかける。
- ⑦牛飼いと織女が争う。織女は金の簪で二人の間に一線を画す。
- ⑧天帝の命令で二人はそれぞれ天の河の東と西に住み、年に一度会うことになる。

例一と比べると、前半の大筋は似ているが、後半の牛飼いと織女は対立する関係である。かんざしで天の川を作るのは織女である。

また、孫劍氷氏が採集した「天牛郎配夫妻」という話に難題譚のモチーフが加わっている。そこでは、牛郎は天上に上ってから、織女の父に難題を四回課される。第一回と第二回は父が隠れて、牛郎が捜すというかくれんぼをする。第三回は牛郎が隠れて、父が捜すというかくれんぼをする。第四回は牛郎が先に走って、父があとから追いかけるといふ駆けくらべをする。前三回の難題を

牛郎は織女に教えてもらった方法で解決したが、最後の駆けくらべにおいて、

例三

(前略) 牛郎は、金のかんざしを取りだしましたが、あわてていたので、うしろを向いたまま横に搔いてしまいました。前を搔かないでうしろを搔いてしまったのです。そうすると、たちまちそこに川ができて、牛郎はみんなとへだてられてしまいました。この川が天の川です(後略)。(原題 天牛郎配夫妻、口述 秦地女、再話 孫劍氷)¹⁴

というように、うっかりして織女の言った通りにできず失敗してしまった。二人は天の川で隔てられて、年に一度会うようになった。

以上の伝説はいずれも金のかんざしで一線を画し、天の川が出来たという設定である。ただし、一線を画すのは織女、王母娘娘、或いは牛郎となっている。天文現象では、牽牛星、織女星と天の川は同時に現れるが、伝説では、天の川はもともと存在するものではなく、牽牛と織女を隔てるために作られたものとなった。よって、文献の中の七夕の話と比べると、伝説の中の七夕の発想は、天文現象を超越したと言える。

一方、日本の文献の中の七夕伝説という点、御伽草子『天稚彦物語』がよく知られている。この作品は蛇婿入り、禁忌と侵犯、天界遍歴、難題譚、七夕由来譚を複合して形成された作品である。現存最古の伝本と思われる西ベルリン国立東洋美術館蔵本¹⁵の最後の本文に、

(前略)「しかるべきにこそあるらめ、もとのやうに住み逢はんことは月に一度ぞ」と云ひけるを、女房悪しく聞きて、「年に一度とおほせらるゝか」と言へば、「さらば年に一度ぞ」とて、菘をもちて、投げ打ちに打ちたりけるが、天の川となりて、七夕、彦星とて、年に一度、七月七日に逢ふなり。¹⁶

とある。ここでは、鬼が投げた瓜が割れて水が出て天の川になったとされている。

一方、昔話においては、七夕伝説は日本各地に広く分布している。『日本昔話通観』『日本昔話大成 二』によ

ると、岩手県、秋田県、宮城県、山形県、福島県、新潟県、栃木県、東京都、山梨県、富山県、長野県、京都府、鳥取県、島根県、岡山県、広島県、香川県、徳島県、愛媛県、高知県、長崎県、熊本県、鹿児島県、沖縄県、日本全土の半分の地域に伝わっている¹⁷。

各地の七夕伝説は様々な形で現れているが、その主なモチーフは以下のように纏められると考える。

- ①主人公の男が天人の羽衣を隠す。天人は天上へ帰れないので、男の妻になる。
- ②子供をもうける。
- ③女房は隠されている羽衣を見つけ、天上へ昇る。
- ④男は教えられたやり方で天上に昇る。
- ⑤女房の父、あるいは母にいろいろな難題を課されるが、女房の助けで乗り越える。
- ⑥瓜を切ってしまう(あるいは食べてしまい)、瓜から水があふれて天の川となる(あるいは天の川から出た大水に流される)。
- ⑦七月七日のみ逢える。

モチーフだけで見れば、日本の七夕伝説は中国の伝説と似ているとわかる。白鳥処女伝説ではじめ、天女の父母の反対で別れて、一年に一度会うことで終わる。天の川の生成について、中国の七夕伝説と同じく二種類あり、一つはもともと存在しているものとして、あるいは後で出来たものとして扱われている。そして、どちらの場合においても、瓜は重要な役割を果たしている。しかし、中国の場合で天の川をもともと存在しているという設定は中国の最も古い様相を留める第一類型の伝説だけにあるが、天の川を後で生成するのは白鳥処女説話と結びついたものにある。日本の場合はいずれも白鳥処女説話と結びついた七夕伝説にある。

次章では、中日の七夕伝説における天の川の作り方について検討していきたい。

三、かんざしと七夕伝説

1、西王母と七夕伝説

かんざしで線を引く人物がよく王母娘娘である。中国の七夕伝説において、織女はよく王母娘娘の娘か孫であ

るとされる。王母娘娘はすなわち西王母のことである。西王母は中国の神話・伝説などに登場する女神であり、『山海経』『穆天子伝』にすでに記述が見られる。西王母信仰が流行し始めるのは前漢時代末年である。『漢書』¹⁸の卷十一・哀帝記にそれについての記録があり、「関東民伝行西王母籌、経歴郡国、西入関至京師。民又会聚祠西王母、或夜持火上屋、撃鼓号呼相驚恐。」とあるように、西王母が広く民衆の信仰を集める神となったのはこの時代からであろう。

また、魏晋南北朝時代、草創期の道教教団は西王母を神仙の一人として取り込み、道教修行者のもとに西王母が降臨して教えや教典を授けるという道教伝説も形成される。時代が下るとともに西王母は正統の道教よりも民間信仰の中で、不老不死の女神として崇信を集めた。当時のこの風潮を反映する文献に『博物志』、『漢武故事』、『漢武帝内伝』があり、いずれも西王母と漢の武帝との七夕における会合の物語を記録している。この三つの作品が、西王母が七夕という日付に直接に関係を持っていたことを伝える、最も古い文献記録である¹⁹。『博物志』卷八に次の記録が見られる。

漢武帝好仙道、祭祀名山大沢以求神仙。時西王母遣使乘白鹿告帝当来、乃供帳承華殿以待之。七月七日夜漏七刻、王母乘紫雲車而至於殿西南面東向坐、頭上戴七勝、青氣鬱鬱如雲。有三青鳥、如烏大、侍侍母旁。時設九微燈。帝東面西向、王母索七桃、大如彈丸、以五枚与帝、母食二枚、帝食桃輒以核著膝前、母曰、「取此核將何為。」帝曰、「此桃甘美、欲種之。」母笑曰、「此桃三千年一生実。」唯帝与母对坐、其從者皆不得進。時東方朔窃從殿南廂朱鳥牖中窺母、母顧之、謂帝曰、「此窺牖小兒、嘗三来盜吾此桃。」帝乃大怪之。由此世人謂方朔神仙也。²⁰

以上の記録は七月七日の夜、西王母と漢の武帝との会合の様子を描いた。記録から、七月七日、七刻、七勝、七個の桃など七という数字が盛んに使われていることがわかる。小南氏はこれについて、

いわば呪術的に使用されている七という数字は、この物語が単に西王母と漢の武帝のロマンスを語る

うとしたものであるに留まらず、その背後に民俗的・呪術的な伝承が強く働いていたであろうことを示唆し、ここに登場する西王母の神としての性格もまたそうした呪術的伝承に深く関わりあっていたであろうと推測されるのである。²¹

と解釈している。以上からわかるように、西王母と七夕が結びついたのは遅くとも魏晋南北朝時代のことである。加えて、中国の白鳥処女伝説もすでにこの時期に『搜神記』の「鳥の女房（毛衣女）」「董永と織女」によって定型化した。要するに、白鳥処女説話と結びついた七夕伝説の誕生に必要とした条件は魏晋南北朝時代に全部揃っていた。先行研究においても、七夕伝説の成立期は魏晋南北朝時代とされている²²。

しかし、七夕伝説の西王母のイメージは『博物志』、『漢武故事』、『漢武帝内伝』などにある西王母のイメージとも異なれば、古代の『山海経』のそれとも異なるように見える。その相貌を見ると、『山海経』にある「西王母、其状如人、豹尾虎歯而善嘯、蓬髮戴勝、是司天之厲及五殘」（西山経）、「西王母梯幾而戴勝杖」（海内北経）、「有人戴勝、虎歯有豹尾、穴處、名曰西王母」（大荒西経）のように、西王母は最初人と獣の中間の非人間的な姿をしていたとされた。『穆天子伝』になると、西王母はまだ完全に人間になっていないが、『山海経』の記述より遙かに進化していると思われる²³。さらに、魏晋南北朝時代になると、西王母の形象は「王母上殿東向坐、着黄金褙■、文采鮮明、光儀淑穆、帶靈飛大綬、腰佩文景之劍、頭上太華髻、戴太真晨嬰之冠、履元璠鳳文之舄。視之可年三十許、修短得中、天姿掩藹、容顏絕世、真靈人也！（■=ころもへん+属）」（『漢武帝内伝』）とあるように、三十歳頃の高貴な婦人の姿として現れている。

相貌とともに、西王母の神格も変わっている。『山海経』にある西王母は天の「厲」と「五殘」を司る（「司天之厲及五殘」）とされ、死亡を司る凶神の神格を持っている。この神格は漢代になっても民間信仰の中でその職能を発揮していた²⁴。

漢になると、「羿請不死之藥於西王母、姮娥竊以奔月、帳然有喪、無以統之」（『淮南子』）のように、西王母は不老不死の薬を掌る吉神とされるようになった。その後の『博物志』『漢武故事』『漢武帝内伝』の西王母も同じ神

格を持っているが、ただ、不老不死の神物は桃になった²⁵。

民間信仰の中では、西王母の神格が文献の中より拡大される。不老不死の神物を掌る吉神の他に、福神、財神、平安神などとして信仰されていた²⁶。

七夕伝説において、西王母が牽牛と織女の婚姻に反対し、二人を分けるという設定は西王母の「悪」を表し、むしろ西王母の凶神的な神格を継承する表現である。

要するに、西王母が七夕伝説に登場する背景には、西王母と七夕の関連及び西王母の凶神的な神格がある。

2、かんざしの登場

中国の七夕伝説に欠かせない天の川を作る道具はかんざしである。中国では、かんざしは最初、笄と呼ばれる。周の儀礼を収録する『儀礼・士冠礼』では「皮弁笄、爵弁笄」とあり、漢鄭玄（一二七～二〇〇年）は「笄、今之簪。」（『儀礼注疏』卷二）と注釈している。

笄には二つの使い方がある。『儀礼・士喪礼』疏（唐賈公彦疏）に、「凡笄有二種：一是安髮之笄、男子、婦人俱有、即此笄是也；一是為冠笄、皮弁笄、爵弁笄、唯男子有而婦人無也」（『儀礼注疏』卷三十五）とあるように、一つは男女の髻の固定に、もう一つは男の冠の固定に使われる。

古代では、笄は成人の女のシンボルであった。『儀礼・士昏礼』曰、「女子許嫁、笄而禮之、称字」。鄭玄注曰、「女子許嫁、笄而字之；其未許嫁、二十則笄」。唐賈公彦疏曰、「笄、女之礼、犹冠男也。使主婦、女賓執其礼者。按『雜記』云、『女雖未許嫁、年二十而笄礼之、婦人執其礼。』鄭注云、『言婦人執其礼、明非許嫁之笄。』彼以非許嫁笄輕、故無主婦、女賓、使婦人而已」とある。この記述から見られるように、女が笄を使い始めるのは二つの場合があり、女の人が満十五歳且婚約した時と、婚約していなくても二十歳を超えた時である。笄を使い始める時の儀式は「笄礼」といい、笄を使うと成人として扱われるようになる。

秦漢時代になると、笄の呼称は簪に変わり、しかも木、石、骨、竹だけではなく、玉、金、銀、瑠璃などの素材をも使うようになった。かんざしは貴族女性から一般女性まで使われて²⁷、最も普及した髪飾りであった。

しかし、かんざしは成人のシンボルであり、また広く

使われたと言っても、かんざしと西王母が結び付けられた際の決定的な要素とは言えない。

かんざしが備えた霊力こそより重要な要素だと考える。かんざし自体が霊力のあるものとして扱われることは中国の口承文学に見られる。たとえば、浙江省で語られている「金のかんざし」という話がある²⁸。粗筋を簡単に紹介する。

西湖のほとりに杏嬋という女の子が小さい時、仙女を助けたら、「ここに金のかんざしが一本あります。これをあなたにさしあげましょう。万一なにか困ったことがおきたら、このかんざしを三べんたたいて、なにが欲しいかおっしゃってください。そしたらいつでも、望みを叶えてさしあげましょう。ただ、これだけは覚えていてください。これはあなたが、たった一回使えるだけです。」と仙女に言われて、かんざしをもらった。年月が経て、杏嬋は結婚して一大家族の支えになった。悪者の皇帝の手から逃れるために、金のかんざしを取り出して、三べん叩いてから、「かんざしよ、かんざしよ、お父さんが死んで途方に暮れた時も、私はお前に頼まず、我慢しました。この家に来てから、いろいろ困ったことがあったときも、おまえに頼まず我慢しました。けれど、今度という今度は、私の力ではどうにもなりません。お願いします、助けてください。私たち一家のものを、家もろとも、牛や馬までみんな一緒に西湖の底に連れて行ってください。」と言ったら、突然、つむじ風が襲ってきて、人も家も牛も馬も、一緒に西湖の底に連れていった。

この話にあるかんざしは一層不思議な力を見せている。かんざしの力で杏嬋一家が救われたのである。

このように、当時広く使われ、且霊力を持っていたかんざしと先に触れた西王母の悪の神格が結びつけられて、西王母がかんざしで天の川を作るというモチーフは成立した。だからこそ、西王母の高貴な身分の象徴として、「金」のかんざしが七夕伝説で強調されているのである。

時に西王母が登場しない場合もあるが、かんざしは相変わらず天の川を作り出すアイテムとして設定されている。つまり、織女がかんざしで線を描いて、天の川を作

るか、あるいは牽牛が織女にももらったかんざしでうっかりして線を描いて天の川が作られるという形になった。かんざしは天の川を作り出すアイテムとして定着した。

3、日本におけるかんざし

日本の七夕の話を見ると、天の川が最初から存在しなければ、殆どの場合において、男が瓜を切ってしまう(食べてしまい)、瓜から水があふれて天の川ができたという設定である。日本の七夕の話は中国の伝説と同じく、何かの道具で天の川が作られるというように設定しているが、その道具がかんざしではなく瓜になった。

しかし、実は日本の七夕伝説にも中国のそれと殆ど一致しているものがある。山形県上山市樋下で採集された話である。

牛飼いがかわいがった牛が口をきき、「これこれの日に天から七人の織り姫が水浴びに川原へ来る。末っ子が機織り上手で器量も一番いい。一本松の枯れ枝に羽衣をかけるからそれを持ちなさい」と教える。その日に牛飼いが行って末っ子の羽衣を隠すと、あとの姫は気配に気づいて空へ帰る。飛べない姫は牛飼いを追ってきて、夫婦になり、子供が二人できる。末娘の七夕がもどらないので母の天帝が捜させ、世俗の人といるのを怒って家来に連れもどさせる。牛飼いが子を抱えて困っていると、牛が「自分は年で、余命いくばくもない。死んだら皮を着て天へ飛んでいけ」と教えて死ぬ。牛の皮をはいで着て、前に兄、後ろに妹を天秤に担ぎ、傍の手桶と柄杓を妹につけてバランスをとって浮いていくと、天地の境に天の川がある。皮と川がさしあいで越せないので皮を脱いで渡ろうとすると、怒った天帝が銀のかんざしで天の川に一線を描く。川はみるみる水かさを増し、親子が柄杓と水桶で水をかいていると、「子供に罪はなし」と天帝がかささぎの群れを呼んで橋にさせ、その上で年一度ずつ夫婦が会えるようにした。七月七日のことだ。²⁹

このような例は、『日本昔話通観』と『日本昔話大成二』にただ一つしか見えない。ただ、話の中の「末娘の七夕」という女の主人公の呼び方から、この話はすでに

吸収・改変されたところが窺える。直接女を「七夕」と呼ぶのは、中国の伝説には見られないが、岡山県、高知県、愛媛県、熊本県の伝説によく見られる。中国の白鳥処女伝説と結びついた七夕伝説は確実に日本に伝来してきたとはいえ、そのままの形では受容されていない。改変された点として昇天のモチーフと、もうひとつはやはり天の川の生成であろう。後者を考察する際に、どうしてかんざしのモチーフが受け入れられなかったのか、そしてなぜ瓜になったのか、という問題を考えるべきだろう。

中国と異なって、かんざしは江戸時代までは一般化していなかった。江戸時代以前は高貴な婦人の間で女房装束や晴装束をした際に挿頭華や釵子が用いられ、男性の場合も、儀式の際に冠に植物を挿したことがあった。平安時代に入ると、古代からの結髪時代が終わって、垂髪の時代となり、髪に直接櫛・かんざしを挿すことがなくなり、長く垂れた黒髪そのものが美しいのであって、髪を他のもので飾るのを否定したようである。鎌倉時代以降、宮中儀式の衰微に伴って廃れた。室町時代中期以降、下げ髪に変わって、働く女性が髻を頭上に束ねるようになった。江戸時代初期になって、ふだんから髻を置く髪形が一般化した。当時は前髪や髷はあっても、髻をはることはなかったが、元禄時代に入って玉結びが流行し、これにかんざしを挿す風習が生じた。江戸時代に発達したかんざしは、髪飾りの中でも、最も花やかな存在である。武家階級の子が用いたものから町家の娘の用いたものまで、その階級に応じた一種の晴れがましさがあ

る³⁰。
『歴世女装考』³¹（山東京山著、一八五五年刊）において、当時のかんざしの一般化の起源を、寛永（一六二四年）から元文（一七三六年）の間、『好色盛衰記』『好色一代女』『今朝廿四貞』『絵本園若草』などの小説、絵本にまで遡り、

さて件の書どもをよみわたして接ずるに今の如く人みなかんざしをさす風になりしはおほかた元文あたりよりの事とおもひしにはたして一証をえたり我衣（此書は元禄以来の雑事を古老に聞あつめたる写本の随筆安永の比を盛に歴たる江戸人曳尾庵作）
「花簪は元文寛保の頃舞子など銀の梅の枝に銀の

たんざくをつけたるをさすゆきすれば昔のするやうにこしらへたる物なり其頃世にはやる」とあり然れば常の簪もさしたること明し是今より百年のむかしなりけり

としていて、かんざしが広く普及したのは江戸中期元文頃からだと類推している。以上からわかるように、かんざしの使用は江戸時代以前、貴族階級に限り、普通の人々にとってかなり距離感がある。『源氏物語』にかんざしの用例が四例見られるが、殆ど白楽天の『長恨歌』と関連している。逆に昔話にはかんざしの登場が見当たらない。そもそも、江戸時代以前、かんざしは生活から離れていたため、日頃語りあう昔話の中に持ち込まないことも当然のことであろう。江戸時代に入って、かんざしが一般化されたが、その役割はすでに瓜に取って変られていた。『天稚彦物語』の最後のモチーフからわかるように、瓜と七夕が結び付いたのは遅くも室町時代のことである。

以上のように、かんざしで天の川を作る設定が日本の七夕伝説に受容されなかった理由を探った。次章では、日本の七夕伝説で、瓜が天の川を作る役割を担う理由を検討していきたい。

四、かんざしから瓜へ

中国では、牛郎と織女を隔てるのはかんざしで作った天の川であり、大水でもあり、船か橋がなければ渡ることができない。日本では、瓜から出た大水で天の川ができ、男女を別れさせる。かんざしと瓜は実は同じ役割を果たしている。

1、禁忌の設定

かんざしの場合、その霊力で天の川を作る役目を担わせるが、瓜の場合は、瓜が供え物であるほか、その果実は水分の多い果肉からなるという性質が深く関係している。

七夕伝説に登場する瓜の種類は、特定せず、「瓜」で表す場合もあり、「熟瓜」「きゅうり」「まくわうり」「かぼちゃ」「西瓜」「冬瓜」「なす」の場合もある。

昔話の中の禁忌は異類婚姻譚の破綻にかかわって

る。破綻の理由について、関敬吾氏は次のように述べている。

わが国では、古くは同地域内での婚姻が主要な慣習であった。鶴女房との婚姻は、本来異集団相互間の婚姻であり、一般の習慣と反する。これらの婚姻が神性を帯びたものとしからざるものとの間の結婚という以外に、こうした慣習が予想されていたかもしれない…(略)…いいかえれば、異部族間の婚姻がけっして円満に遂行されるものではないことを、この昔話は語りとしている。このことは、また身分の異なるもの間における婚姻も通じるものである。³²

破綻の婚姻関係に対して、禁忌はいつも重要な要素である。鶴女房では、機を織っているところを覗き見されて禁忌が破れ、女房は去っていく。狐女房では、正体が見破られて、女房は離れていく。蛤女房でも、料理のやり方が知られて、婚姻が破れる。七夕伝説も同様、天人と人間の婚姻の破局を語るには、様々な禁忌が設定されている。中国の七夕伝説では、三種の禁忌が見られる。一つは異類と人間の交際そのものである。二つ目は異類が設定した禁忌である。三つ目は難題譚の状況において、「何をしてはいけない」という禁忌である。「天稚彦物語」では、難題も様々出されたが、人間の女主人公は異類の男の助力でうまく乗り越えた。両者の離別は第三者の反対が要因であるので、一つ目の禁忌に近い。

瓜に関する禁忌はおおむね三つある。つまり、「食べてはいけない」、「横(縦)に切ってはいけない」、「取ってはいけない(ちぎってはいけない)」である。日本の七夕伝説に見られる禁忌は二つ目と三つ目に近い。

熊本県に、以下のような例が見られる。

(前略) 犬を連れて昇る。天に達していないので、犬を先にあげその脚につかまって昇る。天で七夕は機を織っている。土産に持って行った瓜を輪切りにして食べというのを、縦に切ったために天の川となり二人は川越しになる。七月一日から七日までに雨が降ると二人は逢えない。³³

ここでは、男が天女を追って昇天する場面の後すぐ瓜の話に入り、男は女の教えた通りにせず、禁忌は破られるのである。

高知県に以下のような話がある。

(前略) 姫の父は「七さこ七うねの山を一日で刈ってこい」という。姫の援助で全部刈る。次に「伐った木を全部焼け」という。これも姫の援助で焼く。「焼山へ種を蒔け」という。種を蒔かないで帰ると「昨日蒔いた種子を拾うて瓜の種をまけ」という。瓜はすぐ太くなってその番をする。瓜を食べてはいけないといわれたのに食べようとして、鎌で切る。中から大水が出る。夫は流されながら、毎月七日に逢おうという。³⁴

この難題譚の場合、昇天した男はいつも女の両親に様々な難題を課される。山を開墾させられたり、粟、豆の種を蒔かせられたり、瓜を植えさせられたりである。殆どの場合、瓜についての難題で失敗する。

2、瓜と禁忌

禁忌の内容を見ると、前文で述べたように三つに分けられる。瓜の「食べてはいけない」の禁忌の例に、

(1) (山形県上山市楯下・男) (前略) 「その熟瓜、食ってなんねえぞ」と言わだ。「はい」。何とも何とも喉乾いてきて、喉と喉くっついてしまうようで、何とも仕様なくて、ほの瓜に噛りついたところが、そこから水出て、ごとと流されかけた。ほしてはあ、どこまでも流されっかと思つたれば、やっぱり鳩が来て、牛飼いば助けて呉だ。(中略) 七月七日、天の川をはさんで会うこと許さっただけだ。³⁵

(2) (栃木県塩谷郡栗山村川俣・女) (前略) 「きゅうりの番をさせられたら、きゅうりを決して食うな」と教えられ、教えられたとおりに天上に行き、きゅうりの番をさせられる。のどがかわいたので禁じられたきゅうりを食べると夕立になり、天の川が大きくなって天女には会えなくなった。³⁶

が挙げられる。「食べてはいけない」は七夕伝説に一番出てくる禁忌でもある。富山県射水郡小杉町黒河の七夕伝説の最後にも「昔からこの日に野菜物食べたら大水になる言うて誰も野菜ちゃ食べんがやてえ。」³⁷とある。『荆楚歳時記』に、

是の夕、人家の婦女、綵縷を結び、七孔の針を穿ち、或いは金・銀・鍮石を以て針を偽り、几筵・酒脯・瓜果を庭中に陳ね、以て巧を乞う。喜子、瓜上に綱することあらば、則ち以て符応ずと為す。³⁸

という記述がある。中国では古くから七夕の行事の一つである乞巧奠の時に、瓜を供える風習がある。中古以来、日本でも宮中そのほかで乞巧奠が行われ、瓜は供え物の一つであった³⁹。『江家次第』七月七日乞巧奠事にそれについての記述も見られる。瓜は水神祭にも関連する。水神祭りでは、瓜類の中に蛇（水の神）が閉じこもると信じられていたので、供え物にされたり水に流したりする習慣があった⁴⁰。供え物を食べたら罰が与えられるようになるからだろう。

ほかに、以下のような例も見られる。

(3) (愛媛県上浮穴郡柳谷村川前・女) 七夕のことを昔は祇園さんと呼んだ。きゅうりを七月七日に食べると水が出て、主人が流される。⁴¹

(4) (愛媛県南宇和郡一本松町) (前略) 祇園が七夕の忠告を忘れて瓜を割ると洪水になり、祇園は流される。(後略)⁴²

上記の話では、七夕と祇園を結び付けたので、祇園信仰とも結びついて考えてみる。『本朝食鑑』（一六九七年）「三 蓴菜」に、

京俗所謂祇園神社氏人、食胡瓜必得祟、此社頭及社輿、自古畫瓜紋故也、凡禁裏及神祇帷幕、畫瓜紋者不少、此胡瓜横載作圈之形也⁴³。

とあるように、祇園の神紋は瓜の紋を用い、氏子がきゅうりを食べると祟りがあるという。祇園信仰の普及とと

もに、各地に分社が勧請され、きゅうりにまつわる禁忌が広まった。たとえば、愛媛では、祇園様の氏子はきゅうりを食べないという禁忌がある。秋田・茨城・兵庫では、天王様を祭る家ではきゅうりを食べない。山口では、きゅうりの切り口は祇園様の紋に似ているから信仰者は食べない。普段は食料としても、天王神社の祭日までは禁忌食物とするところや、その祭日の当日には食べることを忌む所もある⁴⁴。これらの禁忌は水と直接関係がないが、七夕伝説の形成に素材を提供しているだろう。

次に、「横（縦）に切ってはいけない」という禁忌についての例を見てみると、

(5) (熊本県熊本市 (旧飽託郡城山村上代)・女) はっと思ち見て「どうしてきなはったか」「瓜の木から上って来た。そして瓜をみやげに持って来た。そしてこの瓜は、輪切りにしてくいなる」ていわしたが、いわしたごてにゃ切らずに、たてに切らした。そしたらその瓜が、天の川になってしもた。それで犬飼さんと七夕さんな、川ごしになってしもた。⁴⁵

(6) (鹿児島県大島郡徳之島町・女) すると、今度は、シブリ (冬瓜) をもってきて全部縦割りに切ってしまえと、いわれたのです。あくる日もアモレのいいつけどおり、要領よく仕事を進めていたおかげで、またたくまに七町歩の畠一杯になりころがっていたシブリは、一つのこらず家に運ばれたのです。ところが、いざ切る段になってからのことです。前の主は、「親たちは、シブリを切る場合必ず縦割りにせよというはずですが、そのまま切ってはいけません。必ず、横にして切ってください」というアモレの忠告に逆らって、意地悪な親たちの命令どおりシブリをたてに切ってしまったのです。すると、シブリの山がたちまちくずれ出し大洪水となって、前の主を下界に流してしまいました。

この時に起きた大洪水が、夜空に流れる白い天の川になったのだそうです。⁴⁶

(7) (鹿児島県大島郡宇検村生勝・女) 翌日はもう瓜になっている。父に「その瓜を切れ」と言われ、妻が「縦に切れ」と言うのに逆って横に切ったとこ

る、瓜から水が出て洪水になり、その水が天の川となる。⁴⁷

(8) (鹿児島県大島郡喜界町(旧草町村阿伝)・男)「自分と離れたくないなら、天に行って親から『縦に切れ』と言われても横に切れ」と約束させる。天では二人にごちそうするためにきゅうりを夫に料理させる。夫が包丁で切ろうすると、親が突然「縦切り」と呼ぶので、つられて縦に切ってしまい、その拍子に目の前に天の川ができて妻と隔てられた。⁴⁸

(9) (鹿児島県大島郡徳之島町花徳・男) さらに「冬瓜の皮をむけ。冬瓜は縦割り、きゅうりは横切り」と言う。機織りしていた妻が「冬瓜は横、きゅうりは縦」と言うが、一度ぐらい親の言うようにしようと、冬瓜を縦、きゅうりを横に切ると、そこから水が出て天の川になり、押し流される。⁴⁹

(10) (沖縄県宮古郡多良間村仲筋・男) つぎに「冬瓜を取ってこい」と言われ、もう実っている冬瓜を取って馬に積んで帰る。つぎに「冬瓜を切れ」と言われ、天女が男に切りかたを教えるのを忘れているうちに、冬瓜を横に切ると、冬瓜から出た汁が天の川になり、天女と男の間に流れる。⁵⁰

以上の例からわかるように、切り方についての禁忌は実に多種多様である。例の中では、「瓜」、「きゅうり」、「冬瓜」が出てきた。『和漢三才圖會』(一七二二年)「百蔬菜」に、

祇園神禁入胡瓜於社地、土生人忌食之、八幡之鳥肉、御靈之鯰、春日之鹿、食則為被崇、理不可推之類亦不少、蓋祇園社棟神輿以瓜之紋為飾、瓜以為胡瓜切片形而忌之乎、愚之甚者也、瓜紋乃木瓜之花形。⁵¹

とあり、祇園様の御紋がきゅうりの横断面だからきゅうりを輪切りにしてはいけないと記されている。きゅうりの例を見ると、(5)は輪切りにすべきで、(9)は縦に切らすべきである。(5)は明らかに祇園信仰に影響されてい

ない。(9)はきゅうりのほか、冬瓜も出てきて、両者を対比的に見せるために、一つは縦切り、一つは横切りと設定された可能性が高いと思われる。さらに、冬瓜の他の例、(6)と(10)を確認したら、前者は横切りにすべき、後者は縦切りにすべきとなっている。

柳田国男氏は瓜をヒョウタンとみて、横に切らないと浮船にならないから⁵¹と説明した。例を見たら、その切り方は実に複雑である。切り方の多様性はただ禁忌を成立させるために存在しているのか、あるいは何かの基準で形成されたのかはまた今後課題として考えるべきである。

もう一つの禁忌は「取ってはいけない(ちぎってはいけない)」である。以下の例が挙げられる。

(11) (栃木県塩谷郡栗山村・女) 天上では「豆をまけ」、「栗をまけ」とてつだわされる。妻から「きゅうりは決して取ってはならぬ。取れば天の川に流される」と言い聞かされるが、あまりみごとなので夫がきゅうりを一本取ると、天の川に流される。妻が「月の七日に行き会うべ」と言うが、夫は七月七日と聞きまちがえたので、七月七日しかあえなくなった。⁵³

(12) (香川県仲多度郡多度津町(旧白方村)・女) 親子で天の川のむこうでなし瓜の番をしていて、「なし瓜をちぎってよいか」と夫が聞くと妻は弁当を持ってきたかと聞いたと勘違いして「はい」と返事してしまう。夫が瓜をちぎると天の川に大水が出たので妻はむこう岸へ渡れなくなり、その後は天の川の水がかわく七月七日の晩だけしか会うことができなくなった。⁵⁴

民俗学では、瓜は子宮のような機能を持つと解する。瓜の中の空洞には未熟な種子が入っているが、それは子宮壁に着床した胎児を連想させる⁵⁵。「瓜子姫」の話の成立もこの連想に基づくのだろう。中日ともに「破瓜」の使い方が見られる。「破瓜」にはまず十六歳の意味があり、さらには性交によって処女膜が破れることをも意味する。『今古奇観』⁵⁶第五卷「杜十娘怒沉百宝箱」に、「那杜十娘自十三歳破瓜、今一十九歳、七年之内不知歴過了多少

公子王孫、一個個情迷意蕩、破家蕩産而不惜」とあり、杜十娘は十三歳で処女でなくなることがわかる。この言い方の背後に瓜を子宮と見るという考え方が働いているだろう。

瓜を子宮と見なし、その蔓を臍帯と見なせば、瓜を取ったら（ちぎったら）、胎児の養分の供給がなくなり流産となる。それとともに子宮の羊水が流れ出て、大水になって天の川になる。

異類の婚姻はいつも破綻に伴って、破綻をもたらすのはいつも禁忌である。禁忌は男と女の婚姻を破るために設置されている。妻が設定した禁忌でも、難題譚に出てきた禁忌でも、瓜と関わっている。そして、禁忌を侵犯した結果はいずれも大水が出て、天の川で二人を隔てることになる。実は七夕伝説と結びつかない難題譚⁵⁷に、必ずしも瓜についての難題が出てくるわけではない。いわば、瓜は大水を引き出すために語られているのである。

中国の七夕伝説においても、禁忌を侵犯したら、大水が出て、天の川で二人を隔てる結果になる。大水を引き出すのはいつもかんざしである。要するに、七夕伝説において、瓜はかんざしと同じ役割を果たしていると言えるだろう。

五、おわりに

先行研究では、瓜から大水が出るというモチーフは中国の白鳥処女説話と洪水始祖説話とが日本に入ってから、二つの説話のあるモチーフが合流したことによって形成されたと推測されている。それに対して、本稿は先行研究と異なる立場をとる。すなわち、日本の七夕伝説においては中国の白鳥処女説話と結びついた七夕伝説が伝来してから、昇天のモチーフと天の川の生成は日本人々によって改変され今のような形になってきた、という可能性を考えながら、中日七夕伝説における天の川の生成について考察してきた。

古代中国文明はしばしば朝鮮半島を通して日本に伝播してきたが、今回扱った七夕伝説はそうではないと思う。韓国朝鮮にも七夕伝説があるが、織女が人間界に来ることがなく、それゆえ白鳥処女のモチーフもない。また、かんざしの問題も瓜の問題も見られない。七夕伝説にお

いて、朝鮮半島と日本は異なった受容のあり方を示しているのだろう。

中国ではかんざしで天の川を作る設定であるのに対して、日本では瓜から出た水で天の川が形成される。中国の伝説でかんざしと設定したのは、広く使われ、且霊力を持っていたかんざしと西王母の悪の神格に深く関わっていると思う。

日本の話にも、かんざしで二人を分けるモチーフが見られるが、極めて少ない。このように、かんざしの設定が日本で普及しなかったのは、かんざしが江戸時代までは一般化されていなかったことと関係がある。七夕伝説を受容する過程において、瓜の水分の多い性質、七夕行事の供え物として使われることによって、かんざしの役目を次第に瓜に担わせるようになった。しかも、民俗的な思想が働くことによって、瓜を「食べてはいけない」、「横（縦）に切ってはいけない」、「取ってはいけない（ちぎってはいけない）」などの禁忌が設定されているが、いずれも男女を隔てるために設定したと考えられる。

要するに、中国の白鳥処女説話と結びついた七夕伝説が日本に伝来してから、そのまま受容されたわけではない。天の川で男女を隔てるモチーフは受け入れられたが、天の川の生成の方法は中国のそれと異なって、もっと日本人々に親しみやすい形に改変され、語られてきたのである。

本稿は、留学生としてアジアを見渡した視点で、人文科学に関する教科の基礎となる研究を行ったものである。中日の七夕伝説の先行研究に基づいて立論し、中日七夕伝説における天の川を作り出すアイテム「かんざし」（中国）と「瓜」（日本）についての比較研究を通して、七夕伝説の日本伝来の様子の一面を窺った。今後の課題として、中日七夕伝説における天の川に関する問題を極めていき、それを一つの手掛かりとして、七夕伝説の中国から日本への伝播と受容の全貌を解明すること、さらに進んで中日昔話における異類婚姻譚の研究へと発展させていきたい。

注

- 1 趙仲邑「牛郎織女故事的演變」（『隨筆』第二集、一九七九年）。

- 2 小南一郎『西王母と七夕伝説』平凡社、一九九一年、三九頁。趙氏の分類に小南氏が一つの類型を付け加えたが、決して網羅的で厳密な分類であるとは言えない。しかし、この分類を通して、中国で行われている七夕伝説の大凡の類型をある程度把握できるので、取り上げたのである。
- 3 稲田浩二、小澤俊夫編『日本昔話通観』(同朋舎、一九七七～一九九〇年)。
- 4 関敬吾『日本昔話大成 二』(角川書店、一九七八年)。
- 5 君島久子「中国の羽衣説話——日本の説話との比較」(『中国大陸古文化研究』第一集、中国大陸古文化研究会、一九六五年三月、十七～二八頁)。
- 6 柳田国男「犬飼七夕譚」(『定本柳田国男第十三巻』、筑摩書房、一九六三年、九五～一〇六頁)。
- 7 君島久子の言う羽衣説話は羽衣伝説+難題譚、羽衣伝説+難題譚+七夕伝説、羽衣伝説+難題譚+昴星伝説という三つの型。
- 8 蕭統輯、内田泉之助ほか著『文選』(新釈漢文大系第十五巻、明治書院、一九六四年)。
- 9 『古詩十九首』の成立時期について、学界ではまだ定説になっていない。主流は梁啓超が提出した「東漢末年説(凡そ一二〇～一七〇間)」である。近年、木斎氏が「建安説(凡そ二一一～二三九年間)」を提出し、注目されている(木斎「略論古詩十九首の産生時間と作者階層」(『山西大学学报』二八巻第四期、二〇〇五年)。「古詩十九首東漢説質疑」(『中華文化論壇』二〇〇六年第二期))。
- 10 茅盾氏が玄珠というペンネームで出版した『中国神話研究ABC』(上海、一九二六年)ではこの一段の出自が宗懐(五〇一～五六五年)撰の『荆楚歳時記』であると記したが、どの版本によったのかは明記していない。その後、范寧氏「牛郎織女故事的演變」(『文学遺産増刊』一輯、一九五五年)、袁珂氏『中国古代神話』(商務印書館、上海、一九五七年増訂版)、北京師範大学中文系五五年級学生編『中国民間文学史初稿』(北京、一九五八年)などもこの一文を引用した。しかし、現行『荆楚歳時記』の各版本(『漢魏叢書』『宝顔堂秘笈』『四部備要』)には見えない。他に版本があるか、抄録の誤りかはまだ調査が必要である。一方、明・馮応京撰『月令広意・七月令』は南朝梁・殷雲撰『小説』にあるほぼ同様の一段を引用した。「天河之東有織女、天帝之子也、年年機杼勞役、織成雲錦天衣、容貌不暇整。帝憐其独処、許嫁河西牽牛郎。嫁後遂廢織紵。天帝怒、責令歸河東、但使一年一度相会。」とある。
- 11 羅永麟「試論牛郎織女」(『民間文学集刊』第二本、上海文化出版社、一九五七年)を参考。
- 12 人民中国編集部『中国の民話101話』第一巻(平凡社、一九七三年)。
- 13 馬場英子ほか、『中国昔話集 一』(東洋文庫七六一、平凡社、二〇〇七年)。
- 14 沢山晴三郎『中国の民話と伝説』(太平出版社、一九七二年)。
- 15 絵巻系の最古の一本と推測される西ベルリン国立東洋美術館蔵本では、奥書きに、「詞 當今宸筆、繪士佐彈正藤原廣周」とある。秋山光夫氏と秋山光和氏の考証によると、「詞 當今宸筆」とは詞書が後花園天皇(在位一四二八～一四六四年)の筆になることを示す。また、絵を描いた藤原廣周は、一四三九年から一四八七年の御用絵師である。奥書きは、後花園天皇の父君御崇光院貞成親王の筆と推定された。さらに、絵巻の成立を、廣周が彈正を称した永享十一年(一四三九年)から、貞成親王の没年である康正二年(一四五六年)までの期間とした。
- 16 松本隆一『天稚彦草子』(新潮日本古典集成第三十四回『御伽草子集』、新潮社、一九八〇年)。
- 17 稲田浩二、小澤俊夫編の『日本昔話通観』(同朋舎、一九七七～一九九〇年)、関敬吾『日本昔話大成 二』(角川書店、一九七八年)。
- 18 班固(三十二～九十二年)撰。
- 19 小南一郎『西王母と七夕伝説』平凡社、一九九一年、八五頁。
- 20 張華著、祝鴻傑注『博物志全訳』貴州人民出版社、一九九二年、二〇四頁。
- 21 同19、八八頁。
- 22 于長敏「日本牛郎織女伝説与中国原型的比較」(『日本学論壇』、一九九九年第二期)。祁連休『中国古代民間故事類型研究』河北教育出版社、二〇〇七年。劉学智、李路兵「七夕文化源流考」(『陝西師範大学

- 学報（哲学社会科学版）第三十六卷第六期、二〇〇七年十一月）など。
- 23 吉日甲子、天子賓于西王母。乃執白圭玄璧、以見西王母、好獻錦組百純、□組三百純、西王母再拜受之。乙丑、天子觴西王母于瑤池之上、西王母為天子謠曰、「白雲在天、丘陵自出。道里悠遠、山川間之。將子無死、尚能復來。」天子答之曰、「予歸東土、和治諸夏。万民平均、吾顧見汝。比及三年、將復而野。」西王母又為天子吟曰、「徂彼西土、爰居其所、虎豹為群、於鵠与處、嘉命不遷、我惟帝女、彼何世民、又將去子、吹笙鼓簧、中心翔翔、世民之子、惟天之望。」天子遂驅昇于弇山、乃紀其迹于弇山之石、而樹之槐、眉曰「西王母之山」（『穆天子伝』）。この時期の西王母の形象は一人の人王のようにになっている（茅盾『中国神話研究初探』上海古籍出版社、二〇〇五年、三四頁）。
- 24 閩東民伝行西王母籟、經歷郡国、西入閩至京師。民又会聚祠西王母、或夜持火上屋、擊鼓号呼相驚恐（『漢書・哀帝記』）。其夏、京師郡国民聚會里巷阡陌、設張博具、歌舞祠西王母。又伝書曰、「母告百姓、佩此書者不死。不信我言、視門枢下、当有白髮。」至秋止（『漢書・五行志』）などの史料から西王母の凶神的な神格がわかる。
- 25 不老不死の桃について、以下のような記述がある。七月七日、上於承華殿齋、日正中、忽見有青鳥從西方來。……是夜漏七刻；空中無雲、隱如雷声、竟天紫氣。有頃、王母至、乘紫車、玉女夾馭；戴七勝；青氣如雲；有二青鳥、夾侍母旁。下車、上迎拜、延母坐、請不死之藥。母曰、「帝滯情不遣、愁心尚多、不死之藥、未可致也。」因出桃七枚、母自噉二枚、与帝二枚。帝留核箸前、王母問曰、「用此何為？」上曰、「此桃美、欲種之。」母笑曰、「此桃三千年一著子、非下土所植也。」留至五更、談語世事而不肯言鬼神、肅然便去。東方朔于朱鳥牖中窺母。母曰、「此兒好作罪過、疏妄無賴、久被斥逐、不得還天、然原心無惡、尋當得返、帝善遇之！」母既去、上惆悵良久（『漢武故事』）。又命侍女更索桃果。須臾、以玉盤盛仙桃七顆、大如鴨卵、形圓青色、以呈王母。母以四顆与帝、三顆自食。桃味甘美、口有盈味。帝食輒取其核。王母問帝。帝曰、「欲種之。」母曰、「此桃三千年一生實、中夏地薄、種之不生。」帝乃止於坐上（『漢武帝内伝』）。
- 26 漢の西王母の象が描かれている銅鏡文飾から窺える。また、漢焦延寿『易林』に「稷為堯使、西見王母。拜請百福、賜我善子。引船牽頭、雖物無憂。王母善禱、禍不成災」とあり、西王母は子を授かり、禍をはらうことができる神と信仰されている。
- 27 沈從文『中国古代の服飾研究 増補版』京都書院、一九九五年を参考。
- 28 人民中国編集部『中国の民話101話』第一卷（平凡社、一九七三年）。
- 29 稲田浩二、小澤俊夫編『日本昔話通観・第六卷』（同朋舎、一九八六年、二一〇～二一一頁）。
- 30 橋本澄子『日本の髪形と髪飾りの歴史』源流社、一九九八年。長崎巖「女の装身具」（『日本の美術』、一九九九年五月）などを参考。
- 31 江戸時代女性文庫十八、大空社、一九九四年。引用部分の「此書は元祿以來の雜事を古老に聞あつめたる写本の隨筆安永の比を盛に歴たる江戸人曳尾庵作」は原文中において、割注で表示されている。
- 32 関敬吾『昔話と笑い話』（岩崎美術社、一九六六年八月）。
- 33 関敬吾『日本昔話大成 二』（角川書店、一九七八年、二三九頁）。
- 34 同上、二四一頁。
- 35 稲田浩二、小澤俊夫編『日本昔話通観・第六卷』（同朋舎、一九八六年、二〇六頁）。
- 36 稲田浩二、小澤俊夫編『日本昔話通観・第八卷』（同朋舎、一九八六年、二四一頁）。
- 37 稲田浩二、小澤俊夫編『日本昔話通観・第十一卷』（同朋舎、一九八一年、二三五頁）。
- 38 宗懐撰、守屋美都雄訳注『荆楚歲時記』（東洋文庫三二四、平凡社、一九七八年）。
- 39 鈴木棠三『日本年中行事辞典』角川書店、一九七七年。
- 40 アグネシカ・プラウル「『天稚彦物語』の蛇婿入譚について」（『平家物語』の転生と再生、笠間書院、二〇〇三年、二七六頁）。
- 41 稲田浩二、小澤俊夫編『日本昔話通観・第二十二卷』（同朋舎、一九七九年、三〇～三一頁）。

- 42 同上。
- 43 平野必大著、正宗敦夫編纂校訂『本朝食鑑』現代思潮社、一九七九年。
- 44 鈴木棠三『日本俗信辞典』角川書店、一九八二年。
- 45 稲田浩二、小澤俊夫編『日本昔話通観・第二十四卷』(同朋舎、一九八〇年、一七七頁)。
- 46 稲田浩二、小澤俊夫編『日本昔話通観・第二十五卷』(同朋舎、一九八〇年、一一六頁)。
- 47 同上、一一八頁。
- 48 同上。
- 49 同上、一二〇頁。
- 50 稲田浩二、小澤俊夫編『日本昔話通観・第二十六卷』(同朋舎、一九八三年、九三頁)。
- 51 寺島良安編『和漢三才図会』東京美術、一九七四年。
- 52 柳田国男「天の南瓜」(『定本柳田国男集 第六卷』、筑摩書房、一九六八年)。
- 53 稲田浩二、小澤俊夫編『日本昔話通観・第八卷』(同朋舎、一九八六年、二四一頁)。
- 54 稲田浩二、小澤俊夫編『日本昔話通観・第二十一卷』(同朋舎、一九七八年、一一八頁)。
- 55 杉谷隆「七夕説話のシンボリズム」(『お茶の水地理』四十三、二〇〇一年六月)。
- 56 抱瓮老人著、一六三二～一六四四年頃の成立。
- 57 注7を参考。

The Forming of the Milky Way in the Tales of Princess and Cowherd of China and Japan

Jingfang YANG*

Basing on previous studies, this thesis sets its argumentation and focuses on the comparative study of the Milky Way's forming in China and Japan's tales of the Princess and the Cowherd, hence to perceive Japan's absorption and development of the story.

The Milky Way was always the barrier between lovers both in China and Japan's tales of Princess and Cowherd. In China's folk story, the Milky Way was formed by a line between the cowherd and princess drawn by a hairpin (kanzashi); while in Japan, the Milky Way was made by the flood out of a melon.

In previous studies, Japan's Milky Way was formed through the combination with China's Swan Maiden and Flood Myth. But the writer argues that: when the tale of Princess and Cowherd was spread to Japan, the version integrated with the Swan Maiden was spread to Japan as well, which developed gradually and hence the Japan's forming of Milky Way.

In China's tale of Princess and Cowherd, Goddess the Queen Mother made the Milky Way with her hairpin—this has combined the hairpin's spirituality together with the sacred but evil part of Goddess the Queen Mother. In those tales without the character of Goddess the Queen Mother, meanwhile, there exists the plot that the Milky Way is drawn out by a hairpin.

In the tales of both countries, hairpin and melon play a similar role. Moreover, some versions of Japan's tales about Princess and Cowherd, to some extent, are similar to that of China, but just not well accepted by Japan's society. This is because hairpin (kanzashi) was popular in Japan only after mid-Edo Period. But in early Muromachi Period's tale of Princess of Cowherd, there was already a plot about flood out of a melon. Melon is always the necessary sacrifice on the 7th of July, and it also has the characteristics of being watery—these are the pre-conditions of kanzashi 's being replaced. Melon's taboo in Japan's culture also makes it easier to integrate with the tale. Hence, through the forming of the Milky Way, Japan's absorption and development about China's tale of Princess and Cowherd can be well perceived.

Key words

The Milky Way, Tales of Princess and Cowherd, hairpin (kanzashi), Melon, Sino-Japan's Comparative Study

*Division of Language and Culture Education

中日七夕伝説における天の川の生成に関する比較研究

楊 静 芳*

本稿は中日の七夕伝説の先行研究に基づいて立論し、中日七夕伝説における天の川を作り出すアイテム「かんざし」(中国)と「瓜」(日本)についての比較研究を通して、七夕伝説の中国から日本への伝播と受容の様子の一面を窺ったものである。

中日の七夕伝説において、天の川は男女を隔てるものとして描かれているが、中日の天の川の出来方がそれぞれ異なる。中国の七夕伝説では、天の川はよくかんざしで一線を画すによって形成することに対して、日本の伝説では、瓜から出た大水によって形成する。先行研究では、瓜から大水というモチーフは中国の羽衣説話と洪水始祖説話とが日本に入ってから、二つの説話のあるモチーフが合流したことによって形成されたと推測した。しかし、筆者は中国の白鳥処女説話と結びついた七夕伝説が日本に伝来してから、天の川の形成が日本人々によって改変され、今のような形になってきた可能性が高いと考える。

中国の伝説でかんざしと設定したのは、広く使われ、且霊力を持っていたかんざしと西王母の悪の神格が結びつけられた結果である。時に西王母が登場しない場合でも、かんざしで天の川ができるというモチーフが見ら

れる。

七夕伝説における位置ともたらしめた結果から見れば、かんざしと瓜は同じ役割を果たしている。実は日本にも中国の伝説と殆ど一致しているものが見られるが、そのままの形では受容されていない。かんざしのモチーフが受け入れなかったのは、かんざしが江戸時代までは一般化されていなかったことと関係がある。しかし遅くも室町時代に、瓜から大水というモチーフはすでに定着している。

七夕伝説を受容する過程において、瓜の水分の多い性質、七夕行事の供え物として使われることによって、かんざしの役目を次第に瓜に担わせるようになった。しかも、民俗における瓜の禁忌がうまく利用され、七夕伝説とよく結ばれている。

Key words

天の川, 七夕伝説, かんざし, 瓜, 中日比較研究,

*言語文化系教育講座