

()

古事記研究―黄泉国訪問神話について―

九七七・一〇二 伊東真紀

目次

ページ数

はじめに

1

第一章 古事記に表わされた黄泉国観

第一節 伊邪那岐命・伊邪那美命二神の背景

5

第二節 物語構成要素

9

第三節 黄泉国の構造

29

第二章 黄泉国と他の異界との関係

第一節 根之堅州国との関係

37

第二節 海神の国との関係

49

第三節 古事記における異界の役割

55

第三章 古事記上巻全体からみる黄泉国

第一節 黄泉国と出雲国

63

第二節 日本書紀における黄泉国訪問神話

77

第三節 黄泉国訪問神話の挿入による新たな秩序

85

()

参 注 お
考 わ
文 り
献 に
目
録

はじめに

火の神を生んだために命を落とした伊邪那美命が住む異界が「黄泉国」である。この異界に夫伊邪那岐命が訪問する物語を黄泉国訪問神話と呼ぶことにしたい。古事記における黄泉国訪問神話は「黄泉国」の段とその前後を含めると次のような構成となっている。

聖婚によつて国生み神生みを行う二神であつたが、伊邪那美命が火の神を生むことで黄泉国に「神避り坐り」、伊邪那岐命が伊邪那美命の死を悲しんでその遺体を出雲国と伯伎国の国境にある比婆山に葬り、妻を死に追いやつた火之迦具土神を斬り、その血と死体から各々八神が化生した。（伊邪那美命の死と火神被殺）

伊邪那美命は、もはや黄泉戸喫をしたので甦ることは難しいが、黄泉神と相談するといつて姿を見ないようにと告げる。しかし伊邪那岐命はそのタブーを破り、死体を覗き見る。ところが伊邪那美命の身体には蛆がいつばいわき、八種の雷神が生じていた。（黄泉戸喫と死体覗き見の部分）

伊邪那美命のその姿を恐れた伊邪那岐命が黄泉国から逃走する。追手に追われるが、御葛を捨てると山ぶどうの実がなり、櫛の歯を折つて投げ捨てると竹の子となり、黄泉比良坂で桃の実を投げつけて追手の軍勢を退散させる。（呪物逃走の部分）

伊邪那岐命が黄泉比良坂に千引石を据えて、絶縁の言葉を言い渡す時、伊邪那美命が葦原中国の人間を一日に千人を殺すと告げたのに対して、伊邪那岐命は千五百人の産屋を立てようと言う。そして黄泉比良坂は出雲国にあるとする。（絶妻の部分）

伊邪那岐命が黄泉国から帰つて、筑紫の日向の橘の小門で禊祓えをし、その禊祓の時身につけている物を投げ捨てると神々が誕生し、また身体を清めたおりに三貴子（天照大御神・月読命・建速須佐之男命）をはじめとす

る神々が生成する。(禊祓と神々生成の部分)

この黄泉国訪問神話は古事記上巻に含まれており、この場面に限られている。

古事記ではこの神話が物語の一部として存在するが、古事記成立^八年後に成立した日本書紀では、これを「本文」に載せず、神代上の第五段の第六、第七、第九、第十の「二書」を挙げてこれを補っている。日本書紀の「本文」は伊邪那岐命・伊邪那美命二神が共に国土生成した後、三貴子(天照大御神・月読命・須佐之男命)を産むという構成になっており、伊邪那美命の死、伊邪那岐命の黄泉国訪問神話が描かれていない。

記紀が素材とした、いわゆる帝皇日繼(帝紀)・先代旧辞(本辞)が今は残っていないため、黄泉国訪問神話の本来の形を知ることが出来ないが、「本文」を基本とし一つの話の部分ごとに異伝である「二書」を付け加えるという日本書紀の記載方法を考えると、日本書紀編纂者は「本文」の流れを正伝としたものであって、黄泉国訪問神話が元来存在しなかったものと考えることが出来る。そうすると、古事記における黄泉国訪問神話は古事記編纂者が何らかの意図によって、新たに挿入したか、或いは原本からそのまま維持したと考える事が出来る。

このように仮定した場合、この黄泉国訪問神話はどのような世界として描かれ、かつ、古事記上巻全体においてどのような役割を果たしているのだろうか。そしてどのような製作意図を背景として描かれたのだろうか。黄泉国訪問神話は物語としては短いものである。しかし、この神話には、黄泉国の様相や死の穢れに対する恐怖、また、「見るなのタブー」などのさまざまな物語要素が描かれ、大変複雑なものとなっている。

本稿においては三章立てとし、黄泉国訪問神話をその各章それぞれ別の視点から見ていきたいと考えている。

第一章では、「黄泉国」の段を集中的に考察し、古事記に表される黄泉国観を述べていこうと思う。続く第二章では、古事記に描かれる他の世界と黄泉国を比較することで、他の世界と黄泉国をどのようにに区別され関係付けられているのかを見ていきたい。第三章では古事記上巻全体においての黄泉国訪問神話を考えていくことで描かれた理由を考えていきたい。

なお、『古事記』『日本書紀』『風土記』及び『祝詞』の本文及び訓み下し文については、総て日本古典文学大系 岩波書店刊 によるものとする。

第一章 古事記に表わされた黄泉国観

第一節 伊邪那岐命・伊邪那美命二神の背景

第一章では、「黄泉国」の段を詳しく見ていきたい。

まず、この段において最も重要な登場人物である伊邪那岐命・伊邪那美命二神について考える。

古事記では、神名にその神の特徴が表されている。したがって、二神の名義を研究し、二神の象徴している思想を知ること、二神の象徴しているものが明らかになると思う。

この二神の名義の代表的な説として、次の三つの説が挙げられる。

(一)「イザ」または「イザナ」で、誘う神の意(1)。

(二)「イサ」という地名を名に冠したもの(2)。

(三)「イザ」は、神聖なという意味を表わす(3)。

私はこれら三説の中で(一)の説に賛成したい。

なぜなら、この二神の物語は神代七代の最後に二神が出現したことから始まるが、この二神の物語は、主な行動は国生み、神生みであって、その生成行動は、

是に天つ神諸の命以ちて、伊邪那岐命・伊邪那美命、二神の神に、「是の多陀用弊流国を修め理り固め成せ」とある様に、天つ神の命令によって国生み、神生みという行為が、二神を一組として行われる。そしてその行為は、

爾に伊邪那岐命、詔りたまひしく、「然らば吾と汝と是の天の御柱を行き廻り逢ひて、美斗能麻具波比為む。」とのりたまひき。

とある様にお互い誘い合うことで結婚を果たすからである。

このことから、生成行為というものは、二人一組が基本となっていたと思われる。

伊邪那岐命は黄泉国に伊邪那美命を迎えに来る時、

愛しき我が那邇妹の命、吾と汝と作れる国、未だ作り竟えず。故、還るべし。

といい、独力では国作りをすることが不可能であることを述べる。(本来二神は「国生み」の神であって「国作り」の神ではないと考えている。)二人一組で生成行為が行われることは、葦原中国の国作りを神産巢日神に命じられた場面においても見られる。

此は実に我が子(少名毘古那神のこと)ぞ。子の中に、我が手俣より久岐斯子ぞ。故、汝葦原色許男命と兄弟と為りて、其の国を作り堅めよ。」とのりたまひき。故、爾れより、大穴牟遲と少名毘古那と、二柱の神相並ばして、此の国を作り堅めたまひき。然て後は、其の少名毘古那神は、常世国に度りましき。(中略)是に大国主神、愁ひて告りたまひしく、「吾獨りして何にか能く此の国を得作らむ。孰れの神と吾と、能く此の国を相作らむや。」とのりたまひき。是の時に海を光して依り来る神ありき。其の神(大物主神)の言りたまひしく、「能く我が前を治めば、吾能く共與に相作り成さむ。若し然らずば国成り難けむ。」とのりたまひき。

と、ある。

このように、国作りという行為も一人では不可能なことであり、二人一組で行われるものであったことを示している。大国主神と組んだ神は、女性神ではないが、伊邪那岐命・伊邪那美命二神は男女二神で行われる。このように、二神が誘い合つて「国生み」「国作り」がなされることには、男女の結婚とその性交がその背景にあるのではないだろうか。

この伊邪那岐命・伊邪那美命二神の誘い合つての結婚について萩原浅男氏は「性の根源である性交を何のはば

かりもなく述べているのは、人間の多産や作物の豊穡を祈願する性的な儀式の反映である。」と述べておられる(4)。人間の多産や作物の豊穡は、この時代の人々にとつて、大きな願望であつたことは想像に難くない。そこで夫婦神の二人一組となり、誘い合つて生産行為を行うことが国生み神生みへと繋がる。このことが二神の本質なのである。

また、この二神は、二神の誕生以前に生成した神々と比べて決定的な違いがある。二神以前の神々は、その多くが「獨神」であり、男女対偶の二神であつても国生みや神生みなどの生成行為を何らしておらず、いわば抽象的な神々であるのに対し、この二神において初めて生成行為がなされることである。この二神の出現によって生み出された国土や神々が古事記世界の構成要因となり、物語の展開に繋がっていくことから考えると、この二神は、古事記の物語の舞台を設定する為に想像された神だということができるのである。

この伊邪那岐命・伊邪那美命二神には、各々が創生した神々によつて天父地母神であるように思われる。古事記の序第一段では、「陰陽斯に開けて、二靈群品の祖と為りき」とあり、乾坤(天地)とはされていないが、伊邪那岐命の両目から太陽と月が出現することから天空と関係があるように描かれ、それに対して伊邪那美命は大地と関わりを持つ、というこの二神が持つ性質によつて、天を父、大地を母とし、最初にそれらが分離して今日に到つたとする、いわゆる天父地母神とする考え方ができる。この天父地母神の観念は、日本のみならず世界にも多く見られている。

ギリシア神話でも、天父地母神の観念が見られる。ギリシア神話の天地の生成をみると、初めにカオス(混沌)があり、そのカオスから生まれた大地の女神ガイアとガイアの息子である天空の神ウラノスが結婚することで神々が生成することに象徴される。

その天父地母神観念を踏まえて、伊邪那美命が象徴していることについて述べたい。

ギリシア神話と古事記の比較をしたところ、ギリシアにおける黄泉国「冥界」の女神にも、地母神としての性

質がある事が分かった(5)。冥界の女神ペルセポネの母親は農耕神デメテルであるが、この女神の名は「生誕、性的樂園、死」をあらわし、その姿は「乙女、母親、老婆」の三相一体であるとされている。またこの姿でもって、「創造者、維持者、破壊者」を象徴している。そして、彼女の娘ペルセポネは、デメテルの三相一体の一樣相「乙女」を表わしている。このように、女性神が冥界で、生と死とを司るという思想がギリシア神話においても見られるのである。これはギリシア神話における地母神思想の例であるが、伊邪那美命にも、この三相一体の思想があることは否めない。なぜなら、伊邪那美命も、聖婚するまでは乙女であり、母親として国生み神生みを行い、死後黄泉国において伊邪那岐命に変わり果てた姿(老婆に通ずる)を伊邪那岐命に見られた伊邪那美は、夫を追いかけて、また青人草(人間)を殺すことを誓う。これらの行動はまさに、女神伊邪那美命が「創造者、維持者、破壊者」の三相一体であることを表わしている。

このような、女性神に生と死を兼任させる観念は農耕宗教に関係があると思われる。エリアーデ氏は『大地・農耕・女性』の中で次のように述べている。

技術および礼拝の形式としての農耕は「性と豊饒」に対する「死」という、異なる二面において死者の世界と出会うのであり、この二面をつなぐものは大地との連帯性である。(中略)地中の死者は再生・輪廻転生・多産の農耕秘儀に引きつけられ、大地の母胎に埋められた種子と同様、新たな形態をとって再生することを目指す、生殖と死と農耕それぞれに関する礼拝は融合してしまうほどに相互に浸透しあう。(6)

伊邪那美命は火神を生んで床に臥した時、伊邪那美命の排泄物から鉾山の神、土器の神、水の神、食物や穀物の神を生む。これらの神から、伊邪那美命が大地、植物、農耕と深く結びついていたのではないかと推察することが出来る。大地は植物を誕生させ、冬になると植物が帰る場所となる。そしてまた春がめぐつてくると大地は植物を再生させる。そのような四季の移り変わりによる大地における植物の誕生・死・再生の構造が女性を想像させ、死と再生を司る大地はそのまま女性神として反映したのである。

第二節 物語構成要素

次に、「黄泉国」の段において語られる、様々な物語構成要素についてみていきたいと思う。
まず、「黄泉戸喫」について述べる。

「神避り坐し」た伊邪那美命を黄泉国に迎えに来た伊邪那岐命に対して、伊邪那美命は次のように言う。

「悔しきかも、速く来ずて。吾は黄泉戸喫為つ。然れども愛しき我が那勢の命、入り来坐せる事恐し。故、還らむと欲ふを、且く黄泉神と相論はむ。我をな視たまひそ。」

もう少し早く迎えに来て下さったなら、「黄泉戸喫」する前に、現世へ戻れたものを、と言って、迎えに来るのが一足遅かった伊邪那岐命を責めたのであるが、ここに登場する言葉「黄泉戸喫」とは何を意味するのであるか。

ヨモツヘグヒを日本書紀は「喰泉之竈」と記し、「誉母都俳遇比」と訓注している。そして「へ」とは竈を表わす。このことから、「黄泉戸喫」と竈とを結び付けることが出来る。このように竈に関わる「ヨモツヘグヒ」は『日本霊異記』の中巻第七話「智者、変化の聖人を誹り妬みて、現に閻羅の闕に至りて地獄の苦を受くる縁」という説話にも描かれている。智光法師が行基菩薩を誹謗したため、死んで地獄に連れて行かれたが、許されて還る時に、「慎、黄竈火物をな食ひそ」と言われ、智光法師はそのいつけを守ったために蘇生できた、とする。この説話の場合も、地獄の竈で食事したか否かが、蘇生の可能性を決定付ける。では何故黄泉国の世界の竈で飲食をすることが、蘇生できるか否かに関わってくるのだろうか。

一般的に「黄泉戸喫」の語の意味は、「黄泉の竈で煮炊きしたものを食べる」とする(7)。私は黄泉国の竈で食べることが蘇生できるか否かに関わるのではなく、その世界の人々と共に食事することそれ自体が何らかの意味を持っていたのではないかと考えている。共同体の中で飲食をすることについて民俗学的な面から調べ

ところ、『日本民俗語大辞典』の「共食」という項目に、次のようにあった。

「たぐ・たげ」は、食う・飲むこと。食事を共にする（人）。（中略）相饗・相嘗祭の考えにも示されているように、現在、相竈・一つ鍋の物を食う習俗で、同一の物（本貫霊の宿るものと信じているもの、ひいてはその土地の味を感じさせる物）を、わかち食うことはその土地の神と同等の力を与えられた同族の「しるし」となる。（8）

とし、共食は「古い生活と新しい生活との切り替えの時、婚礼の時、贈答などによって行われ、特別な目安となつた」という。平生食事を共にしていない人々と一緒に物を食へることは、集団生活の中で連帯呪術の發揮の拠点となつていたらしいのである。松村武雄氏も、「世界の諸民族の民間信仰に他界を訪れた者が、その土地の飲食物を口にする」と元彼が所属した世界に戻れなくなるといふ觀念が広く行われている。」とした。そしてバビロニアを始めとする諸外国の神話を参照して、その觀念・信仰の母胎は「食へる」という行為よりもその飲食物自体の有する呪的結合力にあると結論づけた（9）。

黄泉国という場所やその共同体で食事をすることが、黄泉国の構成員となるために必要とされた通過儀礼であり、この行動によつて死の世界という新しい生活へ切り替へる起因とされたと思われる。その為に「黄泉戸喫」をした者は現世へ戻れなくなるのである。実際に日本でも、死者の家の火を「死火」として恐れ忌む思想や、死者に供えるご飯は、家の外に死者専用の「竈」を設け、これで煮炊きした物を食べたり、またはこの火と混同すると、死忌みが他人にも及ぶとし、それを「忌みかかり」と呼んでいたらしい。（同 四七六頁）つまり、火の穢れを考えていた。

このような死者のための火や、特別に竈を設けるといふ習俗を考えると、「黄泉戸喫」を「竈」と結び付けることが出来るが、これはやはり、共同飲食することに原点があるのではないか。共同飲食が原点となつて、穢れた死者と共食することを忌み、それが竈を忌む習俗へと移行したのではないかと考える。これが古事記における

黄泉戸喫の背景ではないだろうか。

次に「見るなのタブー」について考えていきたい。

伊邪那美命に「我をな視たまひそ。」(日本書紀では「吾當に寢息まむ。請ふ、な視ましそ。」(一書第六)「吾が夫君尊、請ふ、吾をな視ましそ」(二書第九)「族、吾をな看ましそ」(一書第十))と言われながら、伊邪那岐命は妻を待ち切れず禁を犯してその姿を盗み見る。そこで見たものは身体が醜く変化した伊邪那美命の姿であった。その時伊邪那美命は「吾に辱見せつ。」と言う。妻の変わり果てた姿を見た夫伊邪那岐命は驚き恐れて妻のもとから逃走するに至る。妻との約束を犯したことが、この夫婦の別離の原因となるのである。

このような物語構成は「見るなのタブー」または「見るなの禁」と呼ばれ、我々日本人にはなじみが深い。例えば、「ふな女房」「たにし女房」「蛇女房」「鶴女房」など枚挙にいとまが無い。「黄泉国」の段の他にも、古事記には「鵜草草葺不合命」の段で海神の娘豊玉毘売が鵜草草葺不合命を出産する場面において、この「見るなのタブー」が見られる。

この「鵜草草葺不合命」の段の「見るなのタブー」では、綿津見神の娘豊玉毘売命が出産する場面を見ることを禁じたにも関わらず、夫火遠理命が好奇心からそれを覗き見してしまったために夫婦が別離してしまう。

しかし、この段の「見るなのタブー」は「黄泉国」の段とは違い、死ではなく出産がその対象となっているという違いが見られる。(この段における「見るなのタブー」については第二章で詳しく述べる。)

では、「黄泉国」の段における「見るなのタブー」について研究者はどのように考えているのであろうか。

松村武雄氏は次のように論述している(10)。

諸神覗き見禁制の習俗に定礎されてゐるよりは、反対に覗き見実修の習俗を基盤としてゐるとする方が、同神話のコンテックスの説述するところに、よりよく合致している。但し何といつても、死体を覗き見るといふことは、太だ *weird* な習俗で、気疎い気分をそそり易いが故に、早くも衰微廃滅に帰して、出産

などの場合に於ける覗き見禁制の習俗に変容し、若くは吸収されることは、頗る考え易い自然な推移であり、かくして、諸神の覗き見が合宜的・遵風のな事象から非合宜的・破戒的な事象へと観ぜられるに至ったところに、記・紀に於て逢接する相としての問題の神話があると思ふ。

この松村氏の意見に対し、倉野憲司氏は、

鎮火祭祝詞には、「火結の神を生み給いて、みほと焼かりて石隠り坐して『夜七夜、昼七日、吾をな見給ひそ、吾がなせの命』と申し給ひき」とある。私を見てはいけません。死者に対するタブーを意味してある。

(中略) 死や出産の際における「視るな」のタブーは、神話の始終を精察すると現実の習俗であつたと思はれるのである

と述べておられる(11)。

松村、倉野両氏が「見るなのタブー」が現実の習俗との関連から考察しているのに対し、西郷信綱氏は「見るなのタブー」は神話の表現形式として必要であつたとして次のように述べておられる(12)。

物語はなぜ「吾をな視たまひそ」といつているのか。それは神話の表現形式なのである。ほとんどすべての神話や昔話で、「視るな」といわれると必ず見る、そしてそれが事件の発端となつて話が展開しているのに徴しても、禁止とその犯しとが一体の形式になっていることが分かるだろう。ここもその例外ではない。

次にあるとおり、果してイザナキも「視るな」といわれたものを視てしまうのだ。

以上の三氏の説を見ると「黄泉国」の段の「見るなのタブー」の存在理由について次の三説にわけることができた。

- (一) 死体覗き見を実修する習俗を基盤とする。
- (二) 死や出産場面の覗き見を禁止した習俗を基盤とする。
- (三) 禁止とその犯しとを事件の発端とする、神話の表現形態による。

私は(二)の意見に賛成である。まず、(二)について反対意見を述べたい。

(一)の、死体を覗き見る習俗が実際の習俗であるという説は、黄泉国の国を濱(本葬の前に、ある一定期間、死体を喪屋に置いて弔う習俗)の反映として考えられているものである。そして黄泉国の国は、濱の他にも横穴式石室、洞穴葬を反映していると思われるが、三葬法とも死者を見ることが可能であった(13)。

殯とは喪屋(殯宮)に死体を納めた棺郭を一定期間安置し、死者の魂が再生することを願う儀式である。従つて、死者が甦るかいなかを確認するため、死体を見ることもあつたと考えられる。しかし、先ほど述べたように、死体が棺郭の中であるため、死体を実際に見ることが無かつたか、もしくは死を確認する為に死体を覗くことがあつても、死体が腐乱する寸前に死者の死を認め、死体が朽ちていく状態をみることは無かつたのではないだろうか。

五世紀に出現した横穴式石室の内部には玄室(空間)があり、羨道(通路)を通じて出入りすることが可能であつた。したがつて、死体を見る機会があつたと思われる。石室の出入口を開けば、再び死者に会うことが可能であつたのである。

洞穴葬とは、洞穴に死者を葬ることである。洞穴はその奥が深く暗いため、洞穴は死者の国の入口だとされたようである。洞穴葬も追葬が可能であり、死体を見ることが出来ると考えられる。

殯において死体を覗き見る習俗が南島にはあつたと松村氏は述べている。確かに南島にはそのような習俗が存在したのだろう。しかしこの時代は、死体を覗き見る習俗それ自体が大和には存在しなかつたのではないだろうか。たとえ過去に存在していたとしてもこの時代には消滅していたのではあるまいか。確かに殯は死者の復活を願う儀式であり、死者が蘇生したか否かを確かめるために死体を確認することもあつたであろう。しかし、伊邪那美命の行動から推すに、死体を見る習俗があるとは考えられない。なぜなら、実際に死体を見る習俗があるとすれば、伊邪那美命は伊邪那岐命に、「見るな」とはいわなかつたであろう。伊邪那美命にとって死体が朽ちて

醜い姿を晒すことに抵抗感はなく、また伊邪那岐命も醜い妻の姿を予測できたであろうからである。この場面において伊邪那岐命は妻の醜い姿に畏れをなすが、日本書紀では驚いているのであることに注目すべきである。(同じカシコシと発音しても、表記が「恐」の場合は恐れ多いという意を表わすが、「畏」と表記した場合は恐れをなすという意味になる(14)。現実には死体を覗き見る習俗が無く、見ることを禁じられていたからこそ、伊邪那岐命は妻の姿を予測し得ず、腐乱した死体を見て、驚き、畏れをなしたのではないだろうか。そして後で述べるが、「見る」という動作には、対象物を特徴づけるそれらの要素を「見る」ことによつて体に付けるといふ呪術的要素があつたと思われる。また、死者の変わり果てた醜い姿を見ることは、死者を辱めることだつたのではないだろうか。

(三)の、「見るなのタブー」を神話の表現形式とする説も捨て難い。第二章で詳しく述べるが、「見畏」む、と、「逃」げるといふ神話形式が何例も見られ、「見る」ことが、逃走の起因となつていふと考えられるからである。しかし、相手にあえて「見るな」と告げる動作が、死と出産の場面に限られている。

「見るなのタブー」が、神話の表現形式であるならば、もつと頻繁に登場してもいいはずである。古事記においては死と出産場面においてのみ見られることは、死と出産になんらかの共通性があることを示し、それは死と出産に関わる人間の状態を「見てはならない」とする戒めが存在していたことによるのではないか。

柳田国男氏監修の『民俗学辞典』によれば、「禁忌」という項目に「生命に関する禁忌としては妊娠・出産・死・死体・血など」にみられ、「死亡・産・月事などの場合」において「忌屋」に籠もり、「赤不浄・黒不浄」といつてこれらの穢れを避けたという(15)。

これは死・出産が同レベルで考えられ、かつ、両者が穢れの根源とされていたことの証明になりはしないだろうか。医学の発達していない当時、出産は最も死に近いものと位置づけられていたと思われる。なぜなら出産時に死ぬ者が多かったと考えられるからである。少なくとも「出産」は生命力の危機状態であつて、そのために近

づくことは禁止されたのではないだろうか。そして、「生命力」の絶えた状態である死者は葬られる者であつて隔離されていた。そして出産時にも「産屋」を建てて隔離した。死者及び出産時の女性は、共に日常から隔離され人々から遠ざけられる。つまり死と出産は日常から遠ざけられる「異常事態」として共通しているのである。

ただし、「黄泉国」の段における「見るなのタブー」について、出産における「禁室モティーフ」が伊邪那美命の「死体覗き見」に転用されたと考える研究者もいる。吉井巖氏は、出産時の危機的瞬間における夫の介入は、女の属する世界、女の協力関係に対するもつとも無神経な侵害となるのであり、それを伊邪那美命の死の場面に転用したとする⁽¹⁶⁾。

しかし、吉井氏のおっしゃるように「禁室モティーフ」が「黄泉国」の段に影響されたものと仮定しても、「黄泉国」の段において死者が穢れているとされていたことは間違いではないと思う。

死体が穢れているとされていたことは、次の記述からも分かる。

是を以ちて伊邪那岐大神詔りたまひしく、「吾は伊那志許米志許米岐穢き国に到りて在り祁理。故、御身の禊爲む。」

ここで死の国は禊が必要な程に穢れた国とされていた。また、禊の際、初めて生まれた神は「八十禍津日神」次に「大禍津日神」であり、この二神は「其の穢繁国に到りし時の汚垢に因りて成れる神」であつた。これらの記述から黄泉国は「禍」の国であり、穢れた国であるとされていたことが伺える。また、天若日子の殯の際、御悔みに来た阿遲志貴高日子根神が天若日子に間違えられて「何とかも吾を穢き死人に比ぶる。」と激怒する。この言葉からも死人は穢れていたとされていたことが分かる。

死体覗き見禁止が現実の習俗を基盤として発生したという民俗学的証拠が見られないため、断言は出来ないが、やはり、死者を見ることは禁じられていたのではあるまいか。

殯、横穴式石室、洞穴葬はいずれも死者を再び見ることが可能であつた。しかし、その死体覗き見は生者に死

体を見る意思があつてこそ初めて死体が腐乱していく様子が見られるのである。伊邪那美命が自分の死体を見ることを禁じたのは現実の習俗を基盤にしているとは言えないかもしれないが、伊邪那美命が見ることを禁じている以上、死体を見ることはやはり禁じられていたとしか考えられないと思う。伊邪那美命にとっては愛する夫に、醜く変わり果てた自分の姿を見て欲しくなかったのではないだろうか。伊邪那岐命の覗き見を知った伊邪那美命が「吾に辱見せつ。」と言っていることから、自分の醜い姿を覗き見られることは屈辱であつたと考えられる。つまり腐乱した死体を見ることは死者を冒瀆する行為だと考えられていたのではないだろうか。そして、「見る」という行為は、見られる対象の何らかの要素を身に付ける、ということと考えられる。

日本書紀第五段一書第十の伊邪那岐命の次の言葉を見てほしい。

但し親ら泉国を見たり。此既に不祥し。故、其の穢惡を濯ぎ除はむと欲して、乃ち往きて粟門及び速吸名門を見ず。

この一文において、黄泉国を「見る」ことは穢惡を身につけることであり、その穢れのために禊が必要であつたことを示している。「見る」という行為によつて、穢れが感染すると考えられていたことが分かるのである。つまり、「見る」ことは死の不浄に感染する動作であり、それを禁じたこと、そしてその禁を犯したことによる報いが「黄泉国」の段の「見るなのタブー」の本質ではないだろうか。

気になる問題が一つある。それは、「見るなのタブー」が用いられている物語は「黄泉国」の段、「鵜葺草葺不合命」の段の二段があるということは前述したが、この二つの物語に登場する伊邪那美命及び海神の娘豊玉毘売命は両者ともに異界と関わっている、ということである。「鵜葺草葺不合命」の段の「見るなのタブー」について、第二章で詳しくその関係を述べたいと考えている。

「黄泉国」の段は死とその穢れを主題としたものであることから、この段の「見るなのタブー」は死に対する禁忌を描いたものと解したい。

なお余談であるが「見るなのタブー」は日本の昔話には顕著であるが、意外なことに、この観念は世界にあま
り例が無いらしいのである。松村武雄氏によれば、日本以外には、ギリシア、北アメリカ原住民の伝承の中（？）でし
か見られないという。ギリシア神話と古事記神話には、黄泉戸喫、見るなのタブー、天父地母思想等共通点（？）が
多いが、その原因として、松村氏は、スキタイ神話、イラン系遊牧民の神話が、ギリシアと日本両神話の影響の
媒介をなしたためとする（17）。

次に呪物逃走譚について見ていきたい。

「見るなのタブー」を犯して伊邪那美命の姿を見た伊邪那岐命は、黄泉国から逃走する。

…即ち豫母都志許売を遣はして追はしめき。是に伊邪那岐命、見畏みて逃げ還る時、其の妹伊邪那美命、「吾
に辱見せつ。」と言ひて、即ち豫母都志許売を遣はして追はしめき。爾に伊邪那岐命、黒御葛を取りて投げ
棄つれば、乃ち蒲子生りき。是を（？）掘ひ食む間に、逃げ行くを猶追ひしかば、亦其の右の御美豆良に刺せる
湯津津間櫛を引き闕きて投げ棄つれば、乃ち箏生りき。是を抜き食む間に、逃げ行きき。且後には、其の
八はしらの雷神に、千五百の黄泉軍を副へて追はしめき。爾に御佩せる十拳劍を抜きて、後手に布伎都都
逃げ来るを、猶追ひて、黄泉比良坂の坂本に到りし時、其の坂本に在る桃子三箇を取りて、待ち撃てば、
悉に逃げ返りき。爾に伊邪那岐命、其の桃子に告りたまひしく、「汝、吾を助けしが如く、葦原中国に有ら
ゆる宇都志伎青人草の、苦しき瀬に落ちて患ひ惚む時、助くべし。」と告りて、名を賜ひて意富加牟豆美命
と號ひき。最後に其の妹伊邪那美命、身自ら追い来りき。爾に千引きの石を其の黄泉比良坂に引き塞へて、
其の石を中に置いて、各對ひ立ちて、事戸を渡す時、…

以上が伊邪那岐命の逃走譚であるが、この部分に、追手から逃れるための行動や使用した道具が登場してくる。
まず最初に伊邪那岐命が使用した道具が黒御葛であり、それは蒲子となる。「葛」とは何であろうか。『日本国
語大辞典』には次のようにある。（18）

葛は上代において、青柳、アヤメ、ユリ、藻草、稻穂など、種々の植物を髪飾りとしたもの。「うず」や「かざし」が枝のまま上に付きさしたのに対し、髪に結んだり、巻き付けたり、からませたりして用いた。

元来は、植物の生命力を身に移そうとした感染呪術に基づく。

ただ単に飾りのために葛を頭にかけたのではなく、本来は「挿頭」と共に長寿を得ようとしての類似呪術であり、生命の木、主として髪に巻きつけ易い形状の蔓生も草木をかけ、その植物の生命力を身に付けようという信仰によるものらしい。上代の日本人が、植物、とりわけ大木などに生命力を認めていたことは、数々の文献でもわかるが、ここにおいても、その信仰が顕著に表れているように思う。植物の生命力を身につけようと、髪に巻きつけ易い葛を頭につけたのではないだろうか。しかし何故、蔓状の形状となった葛が「蒲子」（山ぶどうの実）になったのであろうか。黒御葛を投げ棄てると蒲子が生えたことについて、倉野憲司氏は、これを、似寄りの物が似寄りの物を生ずる、即ち結果は原因に類似するという「類似呪術（模倣呪術）」信仰に根ざした物と捉えている⁽¹⁹⁾。生命力を葛にあやかり、葛と類似した蒲子へその生命力は感染し、食用となることで、予母都志許売から伊邪那岐命の逃走を助ける役割を果たす、という関係であるように思う。

続いて伊邪那岐命が逃走において追手に向つて投げた呪物が「湯津津間櫛」である。この湯津津間櫛は、筭になつてゐる。「湯津津間櫛」の語釈であるが、「ユツ」を神聖の意⁽²⁰⁾、とする説が有力視されている。他には齒の多い櫛⁽²¹⁾という説もある。私は「ユツ」を神聖の意とする説が相応しいように思う。櫛のはじまりは竹製の竹串・竹箸状のものの端を、蔓か紐で括つて束ねた、幅の詰まり易い扇子状のものであったが、その材料とされた竹は、それ自体に神秘な力があるとされていたからである。竹は異常に成長が速く、またその節と節の間の中が空洞であつて、ものが入りこめれると想像し、それが鎮まり、落ち着くと新たな霊力・呪力を持つて、復活・蘇生・転生できる、という信仰があつたのである。このことから、守護霊・神がこもつて神秘的な力を持つ竹製の櫛を、邪気を払いのける道具として投げたのだと考えられないだろうか。よつて、櫛は竹の持つ神

秘力によつて、類似する筈になり、伊邪那岐命の逃走を助ける道具となつたのではないだろうか。伊邪那岐命は殿藤戸から内に入る時に、櫛に灯をともした。これを日本書紀では、「今、世人、夜一片之火忌む、又、夜を擲櫛を忌む、此れ其の縁なり」と書いてある。櫛と火とは縁が深かつたのではないだろうか。竹製の櫛は燃え易い為、このような発想が生まれたのだろうか。

次の伊邪那岐命の行動が、

且後には、其の八はしらの雷神に、千五百の黄泉軍を副へて追はしめき。爾に御佩せる十拳劍を抜きて、後手に布伎都都逃げ来るを、：

と記述されている。

先に「豫母都志許売を遣はして追はしめき。爾に：」とあり、食べ物である「蒲子」「筍」によつて退けている。それに対しここでは「其の八はしらの雷神に、千五百の黄泉軍を副へて追はしめき。爾に：」として「劍」を対応させている。追手が「軍隊」であるために「劍」を使用し、それを後ろに向けて振りながら牽制するのが最も良い方法であつて、それは自然な行動から発せられたものだとして理解していたが、「後ろ手に布伎都都」という行動に呪術信仰があるとする説がある。福島秋穂氏は次のように述べている。(22)

伊邪那岐命の行為・動作は、ただ「逃ながら防ぎ坐ス故」のものであつたのではなく、やはり死界に属するものの穢れや邪氣が伝染・移動してくるのを恐れての、呪的意義をもつた行為・動作であつたと考える方が蓋然率が高いのではなからうか。

確かに「後手」で何かをすることには何らかの呪術的なものを感じさせる。「火照命の服従」の段で、綿津見神は火遠理命に次のように言う。

：『此の鉤は、淤煩鉤、須須鉤、貧鉤、宇流鉤。』と云ひて、後手に賜へ。：如此惚まし苦しめたまへ。』
ここで、鉤を後手に差し渡す。したがつて、後手で何かをすることが呪術的なものであつたと考え事が出来

る。

そして、この後手に剣を振る動作は呪術を用いた逃走の一つの流れの中に組み込まれている。後手に剣を振るう後も、伊邪那岐命が呪力を持つ「桃子三個」を用いていることから、これらの動作は、穢れに対する一連の呪術的動作と解する方がよいと思う。

次に、八雷神と千五百の黄泉軍を追手を迎え撃つ道具として用いられたのが「桃子三個」である。

まず、黄泉比良坂についてであるが、これは黄泉国と現実の世界との間にある境である。（詳しくは次の節で述べる。）伊邪那岐命が黄泉国と現実世界の境として「千引石」を置き、黄泉国と現実の世界とを遮断した。桃は黄泉比良坂という場所に生えることを必要条件として呪力を発揮すると考えていたのであるが、日本書紀の場合、桃のある場所を「道邊」としており「黄泉比良坂」という表記がないことから、「黄泉比良坂」にある桃が呪力を持っていたのではなく、「桃」それ自体が呪力を持っていたと考えられるのである。

桃、それ自体の呪力であるが、桃には悪霊邪気を払う力があるとされていたらしい。

桃は本来中国産の植物で、古くから日本に渡来しており、桃符・桃酒・桃花湯などの魔除けの信仰や、凶事の根源とされる東北方にあたる鬼門に桃の樹（梅・梨・槐などもあるが）を植えて邪気を祓う、というように生活に密着していた。これらの、桃に邪気を払う力があるとする観念は中国の古代の民俗思想が伝わったものである。

中国および韓国などに行われていた道教では、大変、桃の実を尊んでいた。『日本民俗語大辞典』によれば、道教で桃を尊ぶことについて、『武帝内伝』によると、西王母は道教の神で、三千年に一度結実する桃の実（色青く家鴨の卵大・延命到富の呪力を有するものとする）を、漢の武帝に与えた。それを東方朔が盗み食いをし、長寿を保ったとする。（23）とし、陰陽思想において陽性の植物である桃は陰気な鬼を退けると考えられていたらしいのである。

こうした桃の呪力を信じる中国の渡来人が日本にその信仰をもたらし、それが日本の民俗になっていったので

あろう。

桃に呪力を認める思想ができた原因として、桃の果実の形状が女性を想像させること、そして桃は実りが早く、桃の実には枝もたわわに多いこと、繁殖力が強いこと、これらから、人々は桃に女性の多産力を見ていたと考えられる。それ故に桃の呪力によって異界の邪霊を防ぎとめようと黄泉比良坂に配置したのである。

桃を三個も投げたことであるが、「三」という数字は、中国の数詞観（三・五・七・九の奇数を陽数として尊重していた）から、三という数字が選ばれたのである。この点においても、中国伝来の信仰習俗が日本民俗に影響を及ぼしたことが分かる。

次に日本書紀における呪物逃走譚を見なければならぬ。日本書紀におけるそれは、古事記とほぼ同様であるが、古事記にはない行動が付加されている。それが次の行動である。

伊弉諾尊、乃ち大樹に向ひて放尿まる。此れ即ち巨川と化成る。（一書第六）

伊弉那岐命が大樹に向つて放尿するとそれが巨大な川となつて逃走を助けたのである。では、この行為にはどのような呪術信仰が隠されているのであろうか。

私はこの行動には古代の日本人は樹木に靈力を感じていたことと深い関係があるように思う。樹木に靈力を感じていたことは、伊弉那岐命と伊弉那美命二神の結婚の場面において「天之御柱」という柱が重要な役割を担っていることから推測できる。天之御柱について松前健氏は、伊勢神宮の静電の床下に建てられた「天御柱」（「心御柱」・「忌柱」）が心霊の宿りとされ三節祭の中心でもあり大物忌らによる供饌の秘儀の対象であつたことを挙げ、その根底は「忌柱を造ることは樹木の靈を家屋の柱に移し、家の神とする儀礼であつた。（24）」と述べている。このように上代の人々は、樹木に靈力を認めていたのである。また、相磯貞三氏は次のように述べている（25）。

幾百星霜の長い間、大自然の迫害に屈せず、崇厳な巨体を青空高く直立しているのを仰ぐ時、何人と謂もその壮大比類なき雄姿にうたれるであらう。上代人のそうした巨木に対する脅威・礼賛の心は、それが神

秘性を一層強化し、様様な空想を浮かべ、種種の伝説を生み出すのに到るのである。従つて老大樹の繁り榮えた日本の国には、この巨木伝説の広汎な分布状態を見るのである。

そしてエリアーデ氏は次のように述べている(26)。

樹木が宗教的対象となるのは、その力によつてであり、それがあらわすところのもの(それは何ものかそれ自身を超えてあるもの)によつてである。この力は事実一つの存在論によつて正当化せられる。すなわちもし樹木が聖なる力を分担していたとするなら、それは樹木が垂直的なものであり、つねに成長し、葉を失つても再びそれを獲得するからであり、しかも数知れずあまたたび再生するゆゑであり、また樹液を出すからである。

とし、樹木はその力と発展の法則(「再生」)により宇宙の一つのシンボルという觀念となる、と述べている。

樹木に靈力を認めていたのは、樹木の繁殖力を感じていたからではないだろうか。伊邪那岐命と伊邪那美命は「天之御柱」を中心に廻つて結婚すること多くの子孫を生成したが、その行動は樹木に生産力を認めていたことから生まれたとも解することが出来るのである。生活に欠かせない樹木が身近にあり、日々樹木を観察することのできた上代の人々は、伐木してもまた生えてくる樹木に、子孫繁榮の力を見ていたのではないだろうか。

なお、着目したいのが、日本書紀における呪物逃走譚の構成である。

日本書紀一書第六では、泉津醜女(別名泉津日狭女)は一人ではなく八人である。呪物として、「剣を抜きて背に揮きつつ逃」げること、そして黒葛、湯津爪櫛を投げる。泉津平坂に到ると、古事記のように「桃子」は投げず、「大樹に向ひて放尿」する。泉津平坂に至ると、千人所引の磐石を境に「絶妻之誓」を渡し、「此よりな過ぎぞ」と杖を投げる。八雷神は登場しない。

一書第九では、泉津醜女は登場せず、「八色の雷公」に追いかけられる。そして、剣を背で揮くこと、黒葛、湯津爪櫛は用いられず、道の辺の大きな桃の樹に隠れ、その実を投げることで撃退する。道を塞ぐ際「千人所引

の磐」は用いられず杖を用いる。

つまり、日本書紀では、追手によつて、使用される呪物が異なるのである。そして日本書紀の方が古事記より詳細に黄泉神話を描いているという印象を受けた。記紀両書の編纂過程は不明であるが、呪物逃走譚を読むと、古事記が日本書紀を参考にして必要な部分のみ抽出し変更したとも取れるし、また、日本書紀が古事記を膨らませたとも考えられる。

次に、「千引石」について述べていきたい。

黄泉比良坂で後を追つて来る伊邪那美命の行く手を遮断するため、伊邪那岐命が置いたのが「千引石」である。黄泉国と現実の世界とを遮断する「千引石」は、伊邪那岐命が逃走中に使用した様々な事物の中で、伊邪那岐命と伊邪那美命、そして現実世界と黄泉国を決定的に断絶するという、もっとも大きな役割を果たしている。では、なぜ一介の「岩」がこのように大きな力を持つのであろうか。

千引石について西宮一民氏は次のように述べている(27)。

千人で引くほどの重い大きな岩。これで黄泉国との境界をふさぐのは巨岩の持つ霊能によつて他界からの悪霊邪気の進入を阻止することを意味する。これは「塞の神」(道祖神)の信仰に基づく。

一般的に千引石の「引」という字は、千人で「引く」という動作として解釈してされているが、小林芳規氏は「引」について、次のように述べている(28)。

雑令義解によると、「度者、分・寸尺・丈・引也。所以度_レ長短_一也」とあつて、引が長さの単位であり、「丈」より上の、最大の単位であつたことが知られる。(中略)恐らく、直径が「千引」(千丈の×倍)、「五百引」もある大きな岩という意味であらう。文脈の「引塞ふ」は大きさに重点があつて、重さは付随的な物であり、「千人で引く」という古来の解釈にはむしろ重さに力点がある。長さの単位としての「引」が「千引石」「五百引石」以外に見出し難いのは、丁度、同じ長さの単位の高形(ツカ)・ヒロが「八拳鬚・十拳劍」「千

「尋」などに固定しているのに通じよう。単位としての「引」は当時実生活の上では使われることが一般にはなかったであろう。

として、氏は、「引」という字を長さの単位として解釈している。しかし「千引石」は、「建御名方神の服従」の段にも出ており、大国主神の息子、建御名方神が建御雷神に力比べを申し込む時に手にしていたのが「千引石」であるが、この場合は話の筋からすると、岩の大きさよりも岩の重量として「引」を解釈した方が好都合である。小林氏は「引」を長さの単位としたが、この「単位」という考え方は否定できない。なぜなら「引」を「一人が引くことのできる重さ」という「単位」だと考えることができるからである。上代の日本人は身体を基準にして「単位」をつくった。「尋」という単位が「両手を左右に伸ばした長さ」を表わしていることから分かる）それを考えると「引」を単位として見なすことが出来ると思う。

「千引石」は巨石であるが、岩が巨大さゆえに大きな力を持つのか、というと、実はそうではないらしく、小石であっても、霊力があるとされていた。それを端的に知ることが出来るのが、古来の石が成長して岩になるという伝説「石成長譚」である。その「石成長譚」で最も有名なものが「君が代」である。君が代の原歌は『古今和歌集』巻第七「賀歌」の、「わが君は千代に八千代にさざれ石の巖となりて苔のむすまで」(29) (三四三)である。「巖」は「岩秀」であり、岩の中でも秀でて大きく目立つ岩という意味であり、小石である「さざれいし」が「いはほ」になるとされたのである。では、なぜ無機質の物質である石が成長する、という信仰が生まれたのだろうか。

『日本風俗史事典』で「石」の項を引いてみたのが次である(30)。

石は生活に密着したものの一つであるが、その恩恵の大きかった原始での呪物宗教は右に対しても神秘力を認め、それに超自然的な力があるとして石神・産石など、また神の霊が降り降るところとして磐座・磐境・雨乞石などの信仰を育て、後まで伝えてきた。ことに、大きい自然石(巨石)の呪力の意識は強く、

環状列石や支石墓にみられる巨石遺跡の葬法や石占・塞石・石合戦などの習俗の根底はこの原始的呪物宗教であった。神秘力をもつ石は生きていて、時とともに成長するものと意識され、細石も何千年も経つと巖となつて苔さえ蒸してくるという認識が十世紀初めにはあつたことが知られる。

つまり石が成長し、「岩」となるという信仰が生まれた理由は、石自体が神秘的な靈力を持ち生きていると考えられていたからである。

この思想が、「石の呪術宗教」として成立した理由の一つとして肥後和男氏は次のように述べている。(31)

生産力の発動を熱心に希求する農民たちが、仮に石を立てて或はそこにある石に対してその祈願をかけて対象を求めたというだけのことであらう。人々は何か祈るといつても、それを受けてくれる形がないと具合がわるいので、木であれ石であれ適当なものをそこに立てて、それに対して祈るので、たとえばそれは団体の旗みたいなものだといつてよい。その点で石は堅確で不変でさうした目的のためには最も都合なものであつたといはれよう。

この説に対し私は、当時の人々が石を信仰した理由は、石が生活に密着した道具であり、そして石の「永遠性」を認めたことにあると考える。なぜなら生活の道具に金属が入ってくる以前までは、石製の道具が多く用いられたはずであり、石の堅い性質から、石製道具を先祖代々受け継ぐほどの耐久性を上代の人々は感じていたはずである。大自然の中で生活していた人々が、時の移ろいの中で不変な自然物といえ、まず石や大木に目がいったのではあるまいか。大木は枯れて消滅することがあつても、石が枯れることはない。まして「千引石」は巨石であるから、その大きさに比例するだけの耐久性があると考えたのだろう。「千引石」が巨大で重たくても、耐久性が無ければ何の意味も無いからである。だから伊邪那岐命が黄泉国との境に巨石を置いて防衛する、という行動が逃走譚に取り入れられたのではないだろうか。この「石」で悪霊邪鬼を遮断する、という思想は塞の神信仰の一種の起源説話の形をこの逃走譚に表わしていると思われる。

石の力で悪霊や穢れを遮るといふ塞の神信仰は後に、村落の外から入ってくる異郷の神や悪霊悪鬼の侵入を防ぐ力を持つ石「道祖神」信仰と混じり、道の辻・峠・坂・川・橋に石が置かれ、現代の民俗に受け継がれているようである。

以上、呪物信仰について述べてきたが、当時の人々は大自然（植物や石）などに神秘的な力を認め、その力を自分に取り入れることで脅威（悪霊や邪気・穢れなど）から自分を守るために自然物を崇拝し共存したことが分かった。呪物信仰の本質は自然物の神秘力による脅威からの逃避であり、「黄泉国」の段のこの伊邪那岐命の逃走譚でその信仰を表現したのであろう。

それ程に上代の人々にとって死に対する恐怖は強く、黄泉国訪問神話のような物語が登場したのである。次に、この「黄泉国」の段が「死の起源」を語るものであることを述べたい。

爾に千引の石を其の黄泉比良坂に引き塞へて、其の石を中に置きて、各對ひ立ちて、事戸を渡す時、伊邪那美命言ひしく、「愛しき我が那勢の命、如然為ば、汝の国の人草、一日に千頭絞り殺さむ。」といひき。

爾に伊邪那岐命詔りたまひしく、「愛しき我が那邇妹の命、如然為ば吾れ一日に千五百の産屋立てむ。」とのりたまひき。是を以ちて一日に必ず千人死に、一日に必ず千五百人生まるるなり。故、其の伊邪那美命を號けて黄泉津大神と謂ふ。亦云はく、其の追斯伎斯を以ちて、道敷大神と號くといふ。

これは「事戸渡し」の場面である。日本書紀には「絶妻之誓建す」とあり、コトドの訓注があり、絶妻の誓いを言い渡す事だと思われる。そして、この時、伊邪那美命は一日に千人の「人草」を殺す事を誓い、夫伊邪那岐命は一日に千五百人を生ませると誓う。

まず、伊邪那美命が絞り殺そうとする対象となる「汝の国の人草」であるが、これは、

爾に伊邪那岐命、其の桃子に告りたまひしく、「汝、吾を助けしが如く、葦原中国に有らゆる宇都志伎青人草の、苦しき瀬に落ちて患ひ惚む時、助くべし…

として表現された、伊邪那岐命の国「葦原中国」に住む「宇都志伎青人草」を表わしている(32)。この義は黄泉国に対して「現しき(現実)」の世界にいる生きた人々のことを表わしたものと思われる。

そして、この、

是を以ちて一日に必ず千人死に、一日に必ず千五百人生まるるなり。

という一文を以って、次のような解し方がなされている。

(一) 人口増加原理の説明(33)

(二) 生は死に優越するという生死観(34)

(三) 生と死の起源を語るもの(35)

(四) 死の起源を語るもの(36)

私は、この一文を人間の死の起源を説明したものと解している。それが結果的に人口増加原理となつたのではないだろうか。

たしかに、この一文は生の起源と解することも出来る。なぜなら、この「黄泉国」の段において初めて人間に関する記述が登場するからである。「黄泉国」の段以前には、「人間」が生まれたと言う記述は勿論のこと、人間に関する物語さえ無かつた。

しかし、この二神の事戸渡しの時点までに「宇都志伎青人草」が葦原中国に既に存在していたとされていたことは、伊邪那岐命が、桃に人間を助けるよう語った言葉からも分かる。既に人間に関する記述が確認できるのである。したがって、少なくとも人間の生の起源を語ったものでないことは明らかである。つまり、神生み・国生みの段階で人間の生の起源は語られていないけれども、人間もその時点で生成されていたと考えられる。伊邪那岐命の禁の犯しによって伊邪那美命の怨みを買ひ、人間に死が与えられるまでは、人間には死がなかったとされていたのではないだろうか。伊邪那美命の火の神生みによる死が描かれる以前では神話世界に「死」を描かれる

ことがなく、神は当然人間も不死の存在であつた。それまでの神と同様にまた人間の死もなかったのである。これは生を司る伊邪那岐命に対して、死を司る伊邪那美命が死を与えたということではないだろうか。つまり、死を与える女神として地母神である伊邪那美命が強調されたのではないだろうか。

伊邪那美命が死を与えたというを描いたものの、人間が死ぬだけでは人口が減りつづけるだけである。そこで、伊邪那岐命が人間を生ませることで、人口が減ることはなく、増え続けることを描いたのではないだろうか。そしてそこには、伊邪那岐命に生を支配する神としてのプラスイメージを与えることに繋がったのではないだろうか。「葦原中国」は伊邪那岐命の統治する国として「黄泉国」の段に初出する。しかし、後に「葦原中国」は、大國主命の統治する国であつて、最終的には出雲国に領域のある国として変遷しており、天つ神の統治する「高天原」と相對する国として古事記では一貫性が持たされている。「黄泉国」の段でわざわざ伊邪那岐命の国として「葦原中国」の語が登場するのはあまりに不自然である。この段の「葦原中国」は、人間の死を語るために持ち出されたものではないだろうか。

「是を以ちて一日に必ず千人死に、一日に必ず千五百人生まるるなり。」という一文は具体的な数字を出しており、このような伝承が存在していたとも取れるが、あまりに具体的な数字を取り上げるため、かえって信憑性を感じられない。よつて、この一文は後に付加されたものであらう。

私は二神のこのやりとりを、死の起源を述べるものと解したが、「生が死より優越する」という考え方もそこにはあると考える。恐れるべき死よりも、生の方が優越して欲しい、という人間の深層心理がそこには働いていたと考えたからである。第一章の第二節で述べた通り、上代の人々は植物の生命力・生産力に強く憧れ、そして石の持つ永遠性を貴び、悪霊や穢れを忌んでいた。このことから、人々が死を恐れ、より強い生命力・生産力を持つことを願うという生への強い渴望が見られると思う。よつて、「一日に必ず千人死」ぬことがあつても、「一日に必ず千五百人生まれる」という觀念を持つことで、医学の発達していなかった原始的生活の中に生に対する

希望の光を見出し、様々な呪的信仰を生み出してより強い生を願ったのではないだろうか。

第三節 黄泉国の構造

黄泉国が現実の世界とは異なる世界として、また死者の国、生者の訪れることの出来る国として設定されている以上、その世界は何かを参考にし、具体的な内部・外部構造が考えられていたはずである。

この「黄泉」という語は漢語を借用したとされる。そして中国の文献においては黄泉国が地下の世界と解することができらしい⁽³⁷⁾。

この節では、「黄泉」という語の付く国「黄泉国」が、古事記ではどのような構造をし、またそれは何を反映していたのかを見ていきたい。

まず、黄泉国の内部・外部構造を表わしていると考えられる部分を次にあげていきたい。

①故、其の神避りし伊邪那美命は、出雲国と伯伎国との堺の比婆の山に葬りき。

②（伊邪那美命が）殿の勝手より出で向かへし時、：

③其の殿の内に還り入りし間：

④故、左の御美豆良に刺せる湯津津間櫛の男柱一箇取り闕きて、一つ火燭して入り見たまひし時、：

⑤（呪物逃走の繰り広げられる空間）

⑥黄泉比良坂の坂本に到りし時、其の坂本に在る桃子三箇：

⑦千引の石を其の黄泉比良坂に引き塞へて、其の石を中に置いて、各對ひ立ちて、事戸を度す時、：

⑧亦其の黄泉の坂に塞りし石は、：

⑨其の謂はゆる黄泉比良坂は、今、出雲国の伊賦夜坂と謂ふ。

⑩竺紫の日向の橘の小門の阿波岐原に到り坐して、禊祓ひたまひき。

以上を見ると、黄泉国は、石で塞がれた黄泉比良坂を通り、殿の膳戸を入口とし、内部は暗く、かつ出入り口まで広い世界だと考えられていたようである。このような世界観から、黄泉国を横穴式石室の反映されたものと考えていた研究者がいる。

次田潤氏は、黄泉国の構造を上代の墳墓、横穴式石室の内部とみる。殿の膳戸は古墳における羨道の入口を塞いだ蓋石もしくは陵墓の石槨の入口にある押上戸とし、黄泉比良坂は、玄室から入口に至るまでの通路（羨道）もしくは羨道内部の床石と見る。そして黄泉比良坂に千引石を引き塞いだのは、石槨の羨門に大石材を据えた陵墓の構造と関連したのだとするのである（38）。

一方、黄泉国は殯を反映しているという説がある（39）。殯とは、埋葬するまで死体を安置しておくことである。その期間は生死不明の過渡期とされ、死者を呼び戻そうとして、歌舞が演じられたりする。死者が甦るという前提があつて伊邪那岐命が黄泉国へ行くことから蘇生譚の反映と見て、殯の反映ではないかとするのである。「黄泉国」の段では殯を示すものは伊邪那岐命が見せる蘇生の意味しかないが、日本書紀の一書に「其の妹を見まさむと欲して、乃ち殯斂の処に到ます」という記述があるため、黄泉国は殯の反映説が出てくるのである。日本書紀では「无火殯斂」（巻第八・仲哀天皇九年二月の条）とあり、通常殯では火を燈す事と思われることから、伊邪那岐命の一つ火を燭すことと重ねて、殯であると取れる。しかし、同日本書紀の第十段一書第一の豊玉姫の出産場面において、

妾、今夜産まむとす。請ふ、な臨ましそ」とまうす。火火出見尊、聴しめさずして、猶櫛を以て火を然して視す。時に豊玉姫、八尋の大熊罥に化為りて…

とあることから、火を燈すことは殯にのみ限定されるものとは考えられない。「火を燈して見る」ことは、見る対象をより明らかにすることであり、よりはつきりと「見る」ための行為ではないだろうか。そして、黄泉国は暗い国ではなかったのか。黄泉国を「夜見」「闇」と関係づける説もある。倉野憲司氏は、出雲国風土記の

意宇郡の国引き神話の中に「夜見島」があることを指摘して「黄泉国」は「夜見国」と考えられるとしたが、鎮火祭祝詞の「与美津枚坂」の「与美」とは「与」が乙類、「夜」が甲類の仮名であるという違いにより一概には「夜見国」とは解しがたいとしている。そして、「黄泉」と「闇」は前者のミが甲類、後者のミが乙類であるとして、無関係であろうとしている(40)。

私は黄泉国に、死の穢れに満ちた、明るいとは言い難い印象を受ける。一つ火を燈して見ることは、対象をはつきりと見ることである。そして、やはり暗かったことも原因と考えられるのではないだろうか。黄泉国の内部が暗いということは何を表わしているのか。「黄泉国」を殯、横穴式石室の反映とする説があることは先に述べた。「殯」の時に建てられる「喪屋」も、横穴式石室も内部は当然暗かったであろう。では、黄泉国は殯と横穴式石室のどちらを反映したものなのか。その答えは明らかに出来なかった。神の死に際して殯が行われたことは「天若日子」の段において、喪屋を建て、家族が泣き悲しんだ情景に表われる。そして伊邪那岐命は伊邪那美命の死を知りながら伊邪那美命の蘇生を願っている。また、殯において、灯を燈したり、食事をすることも分かっている(41)。これらから、黄泉国が殯の反映とされるのである。横穴式石室においても、六世紀に全国に広まっております時代からいっても黄泉国の反映とされておかしくはないこと、そしてその内部構造が黄泉国を想像させたことは不思議ではない。しかし私は、「黄泉国」の段に表われる死の世界観には、もっと原初的なものを感じるのである。そしてそこには、殯や横穴式石室以外の、もっと古くからあった死後の世界観があるのではないかと考えている。

そこで私は「洞穴葬」に着目した。なぜなら、古事記に言う黄泉比良坂の存在するとされた出雲国にも、日本書紀という熊野の有馬村にも、洞穴があるからである。そしてそれら洞穴が、死と深く結び付いていたからである。

古事記では「其の謂はゆる黄泉比良坂は、今、出雲国の伊賦夜坂と謂ふ。」として、黄泉国は出雲国に存在す

ると仮定しているが、出雲国には洞穴が多く、出雲国風土記の出雲郡宇賀郷の条には「脳の磯（なづきのいそ）」の近くに存在する「黄泉之穴・黄泉之坂」という海食洞穴を載せている。この海食洞穴は出雲国の海岸に位置し、夢の中でこの洞穴に来ると死に至るといわれていた。この洞穴から人骨が出たということもあり、この洞穴が「黄泉国」らしさを持っていることを示していると思う。この「黄泉の穴・黄泉の坂」は「深き浅きを知らざるなり」と記されている。これは、この洞穴が奥へと伸びているものであり地底に続くものとされていたのではないか。そして洞穴は大地の内部へと続くもの、大地の中に体内の如く入って籠もるための場と考えられていたのではないだろうか。

そして出雲国風土記には、海食洞穴が「死」と結びついたと思われる説話が「脳の磯」以外にも採録されている。それは嶋根郡の加賀の神崎にあり、一般的には「潜戸鼻（くきどのはな）」という洞穴である。この洞穴の辺りを通る際、黙って通ると、神が怒って旋風がおこり、船が転覆するといわれていた。

（山本清氏によれば、出雲国には洞穴が多く、そのような自然の地層に横から穴を掘って墓屋造った「横穴」と呼ばれる墓制（横穴式石室に近い性質を持つ）が島根県内には多いという⁽⁴²⁾。また、この葬制は山陽側にはまれであり、出雲、隠岐ではほとんど各市町村に分布し、石見では偏在的であるという⁽⁴³⁾。（この「横穴」は、横穴式石室ととても近いものである。）

また、日本書紀では伊邪那美命が「紀伊国の熊野の有馬村」に葬られる。伊邪那美命の葬られたところは「花の窟」といわれ、ここもやはり海食洞穴なのである。野本寛一氏によれば、この花の窟は「有馬の海岸、七里御浜に面した海辺の巨大な磐座である。花の窟は当初、海に接する端の窟だった」と述べ、伊邪那美命の埋葬地として今でも伝えられているとする⁽⁴⁴⁾。

このように、記紀は両書とも伊邪那美命の死と洞穴を結び付けて考えていると思われる。

洞穴を死の世界と通じる場所と考える観念は天照大御神の天の石屋戸神話にも表われているのではないだろう

か。太陽神である天照大御神は岩窟である石屋戸に隠れた。それは天照大御神の死を意味していると考えられる。私は、黄泉国を洞穴葬の反映が少なからず入っていると考えているが、「黄泉比良坂」がそれを妨げている。「黄泉比良坂」の「坂」という字を今で言う「坂」の意味にとると、現実世界と黄泉国が平面的に感じられず、内部構造はまだしも、外部構造に「坂」の無い洞穴が、この段に反映されたとは考えられないからである。では、この「坂」をどう考えればよいのか。

黄泉比良坂について西郷信綱氏は、「このサカは黄泉の国とこの世とをしきる境のこと、ヒラは崖である。近江の有名なヒラ山をはじめ、ヒラのつく地名の多くが、傾面、坂、崖にかんしているようである。」として、「堺」を表わすものとし、「黄泉比良坂は死体を遺棄する洞窟であり、「地下へと通じる岩場の洞窟を暗示しているように思われる。」という(45)。

黄泉国を地下に想定する西郷氏に対し神野志隆光氏は、サカを「坂」の意味に取り、「ヨモツヒラ坂の「坂本」―坂のふもと、つまり坂を下ってきた側に葦原中国があることを「坂本」という表現にうけとるべきであろう」として、黄泉国は山にあるとしている(46)。

西郷氏の言われる「ヒラ」「サカ」と付く地名の地形を知るすが無いので断定は出来ないが、「サカ」は「坂」でもあったのではないだろうか。「出雲国の伊賦夜坂」の「坂」を「堺」の意味でとるのはおかしい。しかし上代の人々は村外から異国の神や悪霊が侵入すると信じて境に塞の石を置いたが、山や海、川に通じる「坂」にもそれをおいたことから、「坂」が村々の境となる。したがって、「坂」の意のサカは「境」と通ずるのではないだろうか。「黄泉比良坂」は黄泉国と現実世界との「境」ではあったが、編纂者が「出雲国の伊賦夜坂」と、あえて「坂」を付けたのではないだろうか。洞穴葬を下敷きにした黄泉国訪問神話に「黄泉比良坂」を挿入した理由は、この「黄泉国」の段における黄泉国訪問神話が、当初洞穴葬のような素朴な葬制から想起される黄泉国を訪問する物語であつたものを、古事記編纂者が自分の死後の世界観と繋げて考えたことにあるのではないだろうか。

素朴な死後の世界訪問神話に、編纂者の「天上異界観」「山中異界観」などを付加させたために、このような複雑な要素を持ってしまったのだと考えている。

黄泉国がどのような構造をしていたのか、私たちは想像することしか出来ないが、萬葉集における死後の世界観を探ってみたいと思う。なぜなら、黄泉国の世界が当時の人々の死後世界観を反映しているのかを調べる点で、萬葉集も欠かせないからである。私は、黄泉国は伊邪那美命の世界であつても、古事記世界の全ての死者が赴く場所として考えていないため、黄泉国Ⅱ死者の国と断定することは出来ないと思われる。しかし、死者である伊邪那美命が赴いた場所である以上、黄泉国は死後の世界観を反映させてものと考えざるを得ない。

古事記(七十二年成立)・日本書紀(七二〇年)とほぼ時代の重なる文学として、万葉集(七五九年以後成立)が挙げられる。そこで万葉集を検討してみると、古事記や日本書紀とは異なる異界が描かれていることが分かった。萬葉集は古事記・日本書紀より成立が遅いものの、異界観などの思想が短時間で変化することは無いのではないだろうか。したがって、萬葉集における死後の世界観を知ることが大切だと思う。

堀一郎氏は萬葉集に収められた挽歌のうち九四例を死者の靈魂の行方、異界観との関連で次の七種に分類しており⁽⁴⁷⁾、まとめると次のようになる。

- (一) 山岳に隠れる、山隠る、磐かくる、山によつて故人を偲ぶ。(四七例、五〇・〇〇%)
- (二) 雲霧に乗つて天に昇る、天隠る、雲隠る、高きに通う、雲霧によつて故人を偲ぶ。(二三例、二四・四七%)
- (三) 海辺にしずまる、島にしずまる、島隠る、海島について故人を偲ぶ。(二三例、二四・四七%)
- (四) 樹木について故人を偲ぶ。(一三例、一三・八三%)
- (五) 野にしずまる、野を過ぎてゆく。(五例、五・三二%)
- (六) 川、谷にしずまる。(四例、四・二五%)
- (七) 冥道、黄泉、地下、はるかな所へ行く(七例、七・四四%)

「合計一二三例、一二九・七八%（一首で二項目にわたる場合があるため）」

これを見ると、万葉集における異界観にある種の特徴が見られる。それは、死者の靈魂が山にのぼる、山に隠れる、という山上や山中に異界があるとする考え方が強いことである（第一類型）。また第二類型も、天上に異界があるような観があるが、高きにのぼる、という点をみると第一類型と重なりと考えられる。両者を合わせると、七〇例、七四・三七%を占めることが分かった。また、樹木（第四類型）や野（第五類型）、川や谷（第六類型）も、広い意味では第一類型である山上山中異界に通じる所がある。そして、海辺や島に死者の靈が行着くという例も多い事が分かった。これは、「根国」が海の彼方に存在するとした日本書紀や祝詞の考え方に近いのではないだろうか。つまり、「黄泉国」や地下へ異界が存在するとする説は少ないのである。

古事記における黄泉国には山上や山中に関わりのありそうな描写はない。しかし、出雲国の海食洞穴のように、海を感じさせる記述も見つからない。そして「黄泉比良坂」の坂本を山の麓と見る見方も出来、伊邪那美命が「比婆山」に葬られたという記述があることから、黄泉国が必ずしも山と無関係だと断言できないと思う。先ほど述べたように、塞の石は通常、他国の神の侵入を防ぐものとして、村の境に置かれるが、その多くは山に置かれた。したがって、黄泉国は山にあるという説も見逃すことは出来ない。天若日子は天上で葬儀をあげるが、死者の国が天上にあるとされていたことを示唆している。

伊邪那美命は大地の女神であった。この女神の地母神たる性質からすれば、天上に魂が帰るより、大地（山上・山中も含む）に帰るとする方が相応しいのではないだろうか。洞穴葬についても、洞穴が大地の深部へ潜つていくと考えられていたならば、それらに共通するのはやはり「大地」ではないだろうか。出雲系神々はその系譜等に見られるように、農耕と深く関わっていた。これは、伊邪那美命の農耕的要素にも深く結びついているのではないだろうか。

萬葉集は知識人つまり上流階級の人間の手に成るものであって、階級の違いによる異界観の差があるはずであ

る。黄泉国の内部・外部構造はその印象から洞穴葬の反映と考えられるとしたが、このような異界観には地域性もあると考えている。また、階級・職業の別によっても死後の世界観は異なるのではないだろうか。そして、古事記編纂者は個人的な異界観を黄泉国に取り入れたために、本来の素朴な異界訪問譚が複雑化してしまったのではないだろうか。私は黄泉国訪問神話を、元は素朴な民間伝承ではないかと考えている。そして死に対する恐怖などが色濃く反映されているのではないか。

以上、黄泉国の構造を見てきたが、殯、横穴式石室、洞穴葬のうちどれを黄泉国に反映したのか結論づけることは出来なかったが、黄泉比良坂があるとされる出雲国、伊邪那美命が葬られたとする熊野の有馬村のどちらにも死と深く結びつく洞穴があり、殯や横穴式石室の要素が重なってこのように黄泉国が複雑な様相をなしているであろう。

第二章 黄泉国と他の異界との関係

第一節 根の堅州国との関係

古事記上巻には「黄泉国」の他にも様々な世界が描かれる。天つ神が住む「高天原」、須佐之男命が治めるよう命じられる「海原」、大国主神が訪問する「根之堅州国」、海のかなたにあると思われる「常世国」、綿津見神の支配する世界（海神の宮のある場所）、そして、さらに青人草（人間）が住むとされる「葦原中国」という世界である。

これらの世界のうち、須佐之男命が支配し、大国主神が訪問した世界として描かれた「根の堅州国」と称される世界は黄泉国と特に繋がりを持たせられている。

根の堅州国の名が初めて登場したのは須佐之男命の言葉であった。

伊邪那伎命が黄泉国から帰還した後、日向で禊をし、その際、三貴子が出現する。その三貴子の一人須佐之男命は海原の統治を委任されたものの、これを拒んで泣き叫ぶ。そして伊邪那伎命に泣く理由を聞かれ、次のように答える。

僕は妣の国根の堅州国に罷らむと欲ふが故に哭く。

この一文において、「妣」の字が問題となる。須佐之男命は伊邪那岐命の禊によって生成した神である。つまり、伊邪那岐命一神より生成した神であって、母とすべき人が存在しないのである。（日本書紀には「根国」の例が十一あるが、そのうちの一例、第五段一書第七においても須佐之男命は「吾は母に根国に従はむと欲ひて、只泣かくのみ」と言っており、根国は母の国として記されている。）

私は「妣」の文字を伊邪那美命のことを指しているものと解している。伊邪那岐命一神から生成した神ではあ

るが、この「妣」という字は、亡き母を意味することにより、伊邪那岐命の唯一の妻である伊邪那美命としか考へられず、また、この段は「黄泉国」の段の直後に位置し、必然的に読者に伊邪那美命を想起させるからである。そして先に挙げた日本書紀の「母に根国に従はむ…」の場合も、日本書紀では伊邪那美命の死は描かれないことから、須佐之男命は伊邪那美命の息子となる。

伊邪那美命は伊邪那岐命によつて黄泉国に閉じ込められており他の世界に行くことは出来ないはずであるが、亡き母伊邪那美命のいるはずの根の堅州国には伊邪那美命の姿は全く見えない。そして同一国であるなら「妣の国黄泉国」若しくはただ単に「黄泉国」と表記してもよかつたはずである。これは、古事記編纂者が本来の名「根の堅州国」に「妣の国」という言葉を付記したのではないだろうか。わざわざ「妣の国」と「根の堅州国」を接続したところに編纂者の黄泉国と根の堅州国を結び付けようとする作意が感じられる。

「根の堅州国」という世界の具体的な世界像は、大国主神の「根国訪問」の段によつて知ることが出来る。

其の子に告げて言ひしく、「汝此間に有らば、遂に八十神の為に滅ばさえなむ。」といひて、乃ち木国の大屋毘古神の御許に違へ遣りき。爾に八十神覓ぎ追ひ臻りて、矢刺し乞ふ時に、木の俣より漏き逃がして云りたまひしく、「須佐之男命の坐します根の堅州国に参向ふべし。必ず其の大神、議りたまひなむ。」とのりたまひき。故、詔りたまひし命の隨に、須佐之男命の御所に参到れば、其の女須勢理毘売出で見て、目合為て、相婚ひたまひて、還り入りて、其の父に白ししく、「甚麗しき神来ましつ。」とまをしき。爾に其の大神出で見て、「此は葦原色許男と謂ふぞ。」と告りたまひて、即ち喚び入れて、其の蛇の室に寝しめたまひき。是に其の妻須勢理毘売命、蛇の比禮を其の夫に授けて云りたまひしく、「其の蛇昨はむとせば、此の比禮を三たび舉りて打ち撥ひたまへ。」とのりたまひき。故、教の如せしかば、蛇自ら静まりき。故、平く寝て出でたまひき。亦来る日の夜は、呉公と蜂との室に入れたなひしを、且呉公蜂の比禮を授けて、先の如教へたまひき。故、平く出でたまひき。亦鳴鏑を大野の中に射入れて、其の矢を採らしめたまひき。

故、其の野に入りし時、即ち火を以ちて其の野を廻し焼きき。是に出でむ所を知らざる間に、鼠来て云ひけらく、「内は富良富良、外は須夫須夫」といひき。如此言へる故に、其処を蹈みしかば、落ちて隠り入りし間に火は焼け過ぎき。爾に其の鼠、其の鳴鏑を咋ひ持ちて、出で来て奉りき。其の矢の羽は、其の鼠の子等皆喫ひつ。是に其の妻須勢理毘売は、喪具を持ちて、哭きて来、其の父の大神は、已に死にぬと思ひて其の野に出で立ちたまひき。爾に其の矢を持ちて奉りし時、家に率て入りて、八田間の大室に喚び入れて、其の頭の虱を取らしめたまひき。故爾に其の頭を見れば、呉公多なりき。是に其の妻、牟久の木の實と赤土とを取りて、其の夫に授けつ。故、其の木の實と赤土とを含みて唾き出したまへば、其の大神、呉公を咋ひ破りて唾き出すと以為ほして、心に愛しく思ひて寝ましき。爾に其の神の髪を握りて、其の室の椽毎に結び著けて、五百引きの石を其の室の戸に取り塞へて、其の妻須勢理毘売を負ひて、即ち其の大神の生大刀と生弓矢と、及び其の天の詔琴を取り持ちて逃げ出でます時、其の天の詔琴樹に拂れて地動み鳴りき。故、其の寝ませる大神、聞き驚きて、其の室を引き仆したまひき。然れども椽に結びし髪を解かす間に、遠く逃げたまひき。故爾に黄泉比良坂に追ひ至りて、遙に望けて、大穴牟遲神を呼ばひて謂ひしく、

「其の汝が持てる生大刀・生弓矢を以ちて、汝が庶兄弟をば、坂の御尾に追ひ伏せ、亦河の瀬に追ひ撥ひて、意禮大国主神と為り、亦宇都志国玉神と為りて、其の我が娘須勢理毘売を嫡妻と為て、宇迦能山の山本に、底津石根に宮柱布刀斯理、高天の原に氷椽多迦斯理て居れ。是の奴。」といひき。故、其の大刀・弓を持ちて、其の八十神を追い避くる時に、坂の御尾毎に追ひ伏せ、河の瀬毎に追ひ撥ひて始めて国を作りたまひき。（「根国訪問」の段）

この段にも、黄泉国との共通性が多く見られる。

まず第一点は、大国主神は妻、三種の神器と共に現実の世界へ戻るが、根之堅州国と現世をつなぐ境もまた、「黄泉比良坂」とされることである。なぜ、根の堅州国に所属する坂に「黄泉」という語が付くのか。「根の堅

州国」に所属する境であるなら、その名を坂に冠すればよいのであつて、なぜあえて「黄泉」と冠したのか。それは、やはり、根の堅州国を黄泉国と同一化しようという作為により根の堅州国に黄泉比良坂が設けられたのではないだろうか。

第二点として、根の堅州国・黄泉国のどちらも、出雲国（若しくは紀伊国）と関係しているということが挙げられる。須佐之男命は「妣の国根の堅州国」行きを希望し、姉に別れを告げに高天原に行く。そこで悪事を働いた須佐之男命は高天原を追放される。そして追放された須佐之男命は最初に出雲国に向うのである。大国主神もまた、「根の堅州国」から帰った後、出雲国で国作りをする。須佐之男命も大国主神も出雲国に向かうのである。「黄泉比良坂」は出雲国に存在するとされていた。したがって、「黄泉国」と「根の堅州国」が同じ領域出雲国に有ることになる。

また、この世界は紀伊国にも関連があると思われる。八十神に殺された大国主神は「木国の大屋毘古神の御許に」相談に行くよう薦められ、相談ののち、根の堅州国へ行く。日本書紀では「即ち（素戔鳴尊の子）紀伊国に渡し奉る。然して後に、素戔鳴尊、熊成峯に居しまして、遂に根国に入りましき。」（第八段・一書第五）という記述もあり、伊邪那美命は「熊野の有馬村」に葬られているとされ、そこに「黄泉比良坂」を想定するならば、根の堅州国・黄泉国のどちらも紀伊国に関わりがある。

第三点として、どちらの世界も死が関わっているということが挙げられる。「黄泉国」は言うまでもなく伊邪那美命の死の世界であつた。そして「根の堅州国」は死を体験した大国主神が赴く世界である。

第四点はそれらの世界は死と緊密な関係を持った世界でありながら、生者が行くことの可能な世界であつたということである。

第五点はこれらの世界には「地下」に存在するかのような観があることである。黄泉国は、伊邪那美命の地母神性から地下・大地を感じさせる。そしてこの「根の堅州国」には、蛇、蜂、呉公、鼠といった生物がおり、そ

れらは地面に住むものが多く、地下を感じさせる。(祝詞(48)「大殿祭」に皇御孫の命の宮殿の「底つ磐ねの極み、下つ綱ね」に「這ふ虫の禍」の無いことを祈ることが記してあり、地下には「這う虫」がいると考えられていたことが分かる。蛇、呉公は当然「這う虫」であり、鼠は「根に住む生き物」と考えられ、蜂には地面に巢を作る種類もいることから、「根の堅州国」は地下の世界ではないだろうか。)須佐之男命が大国主神に「底津石根」に宮柱を建てることを命じるが、宮柱は地下を掘って地上に突き出したものであるとすれば、「底」も「根」の語は地下を想像させるものとなっている。(日本書紀には「亦葦原中国にも居るべからず。急に底根の国に適ね」といひて、乃ち共に逐降ひ去りき。)(第七段・一書第三)とあり、根国は「底根の国」として表わされる。)

(祝詞「鎮火の祭」では、黄泉国が地下の世界として設定されていた。「見るなのタブー」を犯した伊邪那岐命に対し、『吾が名妹の命は、上つ国を知ろしめすべし、吾は下つ国を知らさむ』と申して、石隠りたまひて、よみつ枚坂に至りまして思ほしめさく、…』とあるからである。この祝詞の成立年代は不明であるが、この祝詞成立にあつては黄泉国が地下にあつたかのごとき記述となっている。)

このように古事記編纂者は根の堅州国を黄泉国と同様に死者の赴く場所であり、生きている者も赴くことが出来る場所として設定している。しかし、その世界は「黄泉国」の段にみられるような世界の様相をしていない。また、伊邪那岐命も大国主神も地下と思われるその場所へ自ら訪れるが、伊邪那岐命は「伊邪志許米志許米岐穢き国」と感想を述べ禊祓えが必要であつたのに対し、大国主神は死からの避難所として、かつ自分を成長させる試練の場とした。同一国であれば両者の感じ方が共通しているはずであるのに、両者の感じ方が全く異なるのである。つまり、黄泉国と根の堅州国は同じ要素を兼ね備えながらも、異なる世界観を感じさせるのである。

私は根の堅州国という世界は、黄泉国とは本来別の世界として存在していたが、死後の世界や地下という共通要素によって、古事記編纂者の作意により同一化されたのではないかと見ている。「黄泉比良坂」と「妣」の記述さえなければ、黄泉国と根の堅州国はいくつかの共通性を持った全く別の世界である。これは伊邪那美命と須

佐之男命を結び付ける為にこれら二つの世界が結び付けられたものと解している。

では、古事記に対して日本書紀では根の堅州国をどのように描いているのか。

日本書紀では「根国」として、次のようにある。

・ 次に素戔鳴尊を生みまつります。此の神、勇悍くして：復使、青山を枯に変す。故、其の父母の二の神、素戔鳴尊に勅したまはく、「汝、甚だ無道し。以て宇宙を君臨たるべからず。固に當に遠く根国に適ね」とのたまひて、遂に逐ひき。(第五段・本文)

・ 素戔鳴尊は、是性殘ひ害ることを好む。故、下して根国を治しむ。(第五段・一書第一)

・ 次に素戔鳴尊を生む。此の神、性悪くして、常に泣き悲むことを好む。国民多に死ぬ。青山を枯に為す。故、其の父母、勅して曰はく、「假使、汝此の国を治らば、必ず殘ひ傷る所多けむとおもふ。故、汝は以て極めて遠き根国を馭すべし」とのたまふ。(第五段・一書第二)

・ 素戔鳴尊は、以て天下を治すべし」とのたまふ。是の時に、素戔鳴尊、年已に長いたり。復、八握鬚髯生ひたり。：「吾は母に根国に従はむと欲ひて、只に泣かくのみ」とまうしたまふ。(第五段・一書第六)

・ 素戔鳴尊は、滄海之原を御すべし」とのたまふ。(根国行きは無い)(第五段・一書第十一)

・ 是に、素戔鳴尊、請して曰さく、「吾、今教を奉りて、根国に就りなむとす。：素戔鳴尊對へて曰はく、「吾は元黒き心無し。但し父母已に厳しき勅有りて、永に根国に就りなむとす。：(第六段・本文)

・ 既にして諸の神、素戔鳴尊を嘖めて曰はく、「汝が所行陣甚だ無頼し。故、天上に住むべからず。亦葦原中国にも居るべからず。急に底根の国に適ね」といひて、乃ち共に逐降ひ去りき。(第七段・一書第三)

・ 「吾更に昇来る所以は、衆神、我を根国に処く。今当に就去りなむとす。若し姉と相見えまつらずは、終に忍びて離れまつるに能はじ。：当に衆神の意の隨に、此より永に根国に歸りなむ。(第七段・一書第三)

・ 然して後に、素戔鳴尊、熊成峯に居しまして、遂に根国に入りましき。(第八段・一書第五)

以上のように、日本書紀では、「根国」が十一例あり、そのうち「遠き根国」二例、「根国に就る」二例、「母に根国に従はむ」一例、「下して根国を治む」一例、「底根国」一例、「根国に帰る」一例となっている。注目しなければならないのは日本書紀には、「根国」を下方の底の国または、母の国・大地とする見方がある一方、遠い国とする見方が存在することである。そして日本書紀での「根国」は、須佐之男命が自ら赴く例も有るが、その多くが追放後行くよう命じられており、須佐之男命が自らの意思で訪れる世界では無かったことである。

日本書紀では「根国」の具体的な世界観は見えないが、なぜ遠い国とする見方が生じたのか。

古事記では「根の堅州国」は地下の世界であると思われるが、日本書紀における「根国」は海の彼方に想定された国なのではないだろうか。須佐之男命が治めるように命じられていた場所は「海原」であり、日本書紀第五段一書第十一においても、須佐之男命が「滄海之原」を治めるよう命じられながら根国にいくことになる。

したがって、「根国」は海原と無関係ではないと思われる。では、どのような関係にあったのか。まず、須佐之男命が「海原」を治めるよう命じられた理由を考えてみたい。

これを考えるためには、三貴子の関係から見ていくべきだと思う。三貴子のうち、左目から生成した天照大御神は「高天原」を、右目から生成した月読命は「夜之食国」を、そして鼻から生成した建速須佐之男命は「海原」を支配されるよう命じられる。このように配されることは、何らかの意味があつたと考えられないだろうか。天父神伊邪那岐命から生まれた神々として、この神々はそれぞれ天空と関係があるのではないだろうか。太陽である天照大御神が高天原、月である月読命が夜の世界とすれば、海を治める須佐之男命は海と何らかの繋がりが無ければならない。須佐之男命の神名を萩原浅男氏は「スサは出雲国飯石郡の須佐で、この首長がスサノヲであると解する説があるが、この神の性格・行動からみると「荒ぶ」のスサと解するのが妥当。」として、「鼻から化生したのは、鼻は息（風）を出す器官であり、この神の属性の一つが暴風神であるためと解される。」としている⁽⁴⁹⁾が、私もこの意見に賛成である。古事記・日本書紀を通じてこの神は「暴風雨」の如く、荒ぶる神として

描かれる。

記紀において須佐之男命は「根国」に行く契機となつたのは、須佐之男命が「八拳須心の前に至る」まで、つまり大人になるまで激しく泣いたことによつて山は枯れ、河海は干上がり、悪霊によつて禍が至つたからであつた。まさに須佐之男命は暴風雨の神と思われる。暴風雨は海原から来ることから、海の彼方が関係してくるのではないだろうか。そして須佐之男命は天照大御神を天の石屋戸に隠れさせたことを初めとする罪と深く関わる。日本書紀においては古事記以上に須佐之男命は罪の化身としての神格が大変強調されている。(特に第七段・一書第三にはそれが顕著である。) 須佐之男命はその「神性」が「雄健」であり、「暴く悪しき」性質から悪事を働き、その結果罰せられ遠い地・海の彼方の世界「根国」へ追放されるのである。須佐之男命は自ら根国に赴く例もあるが、一例(古事記と同型)を除く全ては須佐之男命が根国に追放されるという物語形式になっている。つまり須佐之男命は罪と深く結び付いた神なのである。このような須佐之男命の持つ「罪」は祝詞の「六月の晦の大祓」における罪の穢れを祓い清めを想起させる。

祝詞「六月の晦の大祓」では、「豊葦原の水穂の国」を平和な国とするために、人間の罪である「天つ罪」「国つ罪」の穢れを祓い清める際、「天の八重雲」を掻き分けた所にある「天つ神」の世界と地上に住む「国つ神」の世界の穢れは川から「大海の原」へ流れて気吹戸主という神が「根の国・底の国」へ追いやり、そこで「速さすらひめ」が「持ちさすらひ失」わせるという。この「六月の晦の大祓」において、あらゆる罪は川から海原へと流れ、「根の国・底の国」に至るといふ。

この「根の国・底の国」という表現は先に引用した日本書紀の第七段・一書第三「…急に底根の国に適ね」といひて、乃ち共に逐降ひ去りき。」という表現と通じるところがあるのではないか。

祝詞は平安時代に完成されたものであり、古事記成立時期とは大変時を隔てているが、「根の国・底の国」は、海に存在する底根の国であり、古事記における「根の堅州国」の地下・大地性とは別の様相を表現している。ど

ちらかという、日本書紀での「根国」、つまり、罪を犯した須佐之男命が追放される世界に近い。したがって、須佐之男命は、海原・暴風雨・荒ぶる神性・追放される・罪・祓われた罪の行きつく世界・根国という様々な要素が持ち、それらの過程を経た神だと考えている。そして私は、罪と穢れとは大変近いものだと考えている。

例えば禊は身に付いた穢れを水で清めて、清浄な心身になるための宗教的行事であり、祓えは罪を解除するための宗教的行事(50)であって本来別物であったが、時代を経る毎に同化していったと思われる。罪と穢れとはかなり近い関係にあったのではないか。祝詞「道の饗の祭」では同じ「根の国・底の国」が穢れの国として描かれるのである。道路にいて魔物を防ぐ神「八衢ひこ・八衢ひめ・く」が「根の国・底の国より亀び疎び来る物に、相率り相口會ふ事なくして、下より行ば下を守り、…」とあり、悪霊邪鬼の住む世界と考えられていた。「根の国・底の国」には穢れや悪霊邪鬼の根源地であったのである。

従って、穢れの流される海が「根国」の存在する場所として描かれたのであろう。古事記では「根の堅州国」が地底の世界として描かれた。日本書紀における「根国」は罪・穢れの根源地でありながら、古事記の「根の堅州国」同様、地下の世界の他に遠い国と考えられていたことが分かる。日本書紀の「根国」と古事記の「黄泉国」とは穢れという点で共通しているといえないであろうか。

日本書紀の「遠き根国」「底根国」及び祝詞の「根の国・底の国」は穢れの根現地であったと認識していたのではないだろうか。古事記の「根の堅州国」と同様に「根」という語が付く世界であるものの、日本書紀における「根国」は「根の堅州国」とは別個のものではないだろうか。なぜ、古事記が、穢れの根現地としての「根国」として「根国訪問」の段を描かなかったのか。それは大国主命の「根国訪問」によって、須佐之男命の子孫である大国主命の系譜を語り、かつ大和に征服されるべき国の支配者に政治的支配力、宗教的支配力を獲得させなければならなかったためではないだろうか。天つ神に支配されるべき国つ神の代表者「大国主神」が弱小な人物であってはならなかった。そのために、大国主神に様々な力をつけさせる試練の場としての「根の堅州国」という

場が必要だったのではないだろうか。古事記における「根の堅州国」は、須佐之男命に象徴される罪・穢れの根源地である「根国」という認識を踏まえていたものの、「根国訪問」では罪・穢れとは重ならない世界を描いたと思われる。そして死に関係のある人間が赴く地下の世界として「黄泉国」に関わるのではないだろうか。

なお、穢れの根源地である「根の国・底の国」は海の彼方の世界に有るとされたが、「海の彼方の世界」という場所の設定は「常世国」を想起させる。この「常世国」は古事記上巻では例が少ない。

・ 大国主神と共に国作りをした少名毘古那神は、「波の穂より天の羅摩船に乗りて」来て、「常世国」に「度り」帰って行つた。（「少名毘古那神と国作り」の段）

・ 海神の娘と天つ神の子である天津日高日子波限建鵜草葺不合命の子御毛沼命は、「波の穂を跳みて常世国」に「渡り坐」し、稻氷命は、妣の国と為て海原に入る。（「鵜草葺不合命」の段）

以上から、「常世国」は海の彼方の世界であり、葦原中国に対して平面的事象にあると思われる。そして、この描写だけでは「常世国」が海の彼方に在る世界とということしか分からないが、古事記中巻垂仁天皇の「多遲摩毛理」の段では次のようにある。

又天皇、三宅連等の祖、名は多遲摩毛理を常世の国に遣はして、登岐士玖能迦玖能木實を求めしめたまひき。故、多遲摩毛理、遂に其の国に到りて、其の木實を採りて縵八縵、矛八矛を將ち来りし間に、天皇既に崩りましき。爾に多遲摩毛理、縵四縵、矛四矛を分けて、大后に献り、縵四縵、矛四矛を天皇の御陵の戸に献り置きて、其の木實を攀げて叫び哭きて白ししく、「常世国の登岐士玖能迦玖能木實を持ちて参上りて侍ふ。」とまをして、遂に叫び哭きて死にき。其の登岐士玖能迦玖能木實は是れ今の橘なり。

この段では「常世国」は不老不死の実の生る理想境と考えられていたようだ。日本書紀における「根国」は穢れの根源地としての世界に近いが、古事記における「根の堅州国」は大国主命は八十神の迫害から逃れる方法を得るために赴いた世界であった。これは大国主命に、より強い生命力を与えたことから、「根の堅州国」は生の

根源地とも考えられる。もともと持っていた生命力により強い生命力を与えるという点で「根の堅州国」は、不老不死の生命力を与える「常世国」に重なる。そして、「根の堅州国」が地下に存在するような観が有ることは、大地が死から復活する場所であるという観念を思わせる。

また、古事記では出雲国から「常世国」へ渡るのに対し、日本書紀では熊野や淡島から常世国へ行くことが出来るとしている。日本書紀では、古事記で「出雲国」とあるところを「紀伊の国の熊野」に結び付ける傾向があるが、ここにおいてもそれが見えるのである。

・ 嘗、大己貴命、少彦名命に謂りて曰はく、「吾等が所造る国、豈善く成せりと謂はむや」とのたまふ。少彦名命対へて曰はく、「或は成せる所も有り。或は成らざるところも有り」とのたまふ。是の談、蓋し幽深き致有らし。其の後に、少彦名命、行きて熊野の御碕に至りて、遂に常世郷に適しぬ。亦曰はく、淡嶋に至りて、粟茎に縁りてしかば、弾かれ渡りまして常世郷に至りましきといふ。(第八段・一書第六)

・ 熊野の神邑に到り、且ち天磐盾に登る。仍りて軍を引きて漸に進む。海の中にして卒に暴風に遇ひぬ。皇舟漂蕩ふ。(中略) 三毛入野命、亦恨みて曰はく、「我が母及び姨は、並びに是海神なり。何ぞ波瀾を起てて、灌溺すや」とのたまひて、則ち浪の秀を蹈みて、常世郷に往でましぬ。(神武天皇即位前紀戊午六月の条)

そしてそれは平面的世界を感じさせる。そして、「常世国」と「海原」が同一化されていないことから、「常世国」は「海原」や隼人族が所有していた物語体系「海神の国」とは異なつた世界のように感じられる。そして「根の国・底の国」は海の彼方にあると想定された点で「常世国」に近いのではないだろうか。

つまり「常世国」は「海神の国」とは違うのではないかと考えている。なぜなら両者はその性質が異なるように感じたからである。海神の国は海の中にあるとされた(51)が、「常世国」は海の彼方にあるとするという信仰に基くものと考えたからである。その信仰は出雲国や熊野に共通のものであつたのではないだろうか。

出雲国には、海食洞穴である「猪目洞穴」が埋葬地となっており、海のかなたに異界があるとされていた。水野祐氏は次のように言っている(52)。

現今においても、出雲大社の神在祭の一神事に龍蛇を海上に迎える神事が伝えられているが、出雲杵築大社記に、

齋日之間。錦紋之小蛇。出杵築海汀。号之龍蛇。長尺余。具大社之紋龜甲。

とある。この龍神は毎年必ず十月十一日より十五日までの間に、海上より白波の上を藻に乗って杵築の海辺に寄り来るのであるが、全長一尺余、銭形の金色の斑点があり、必ずその中に大社の神紋なる亀甲に似たものがある。そこで卜定せる神官が潔斎して海辺に出て、浮かび来るを待ちて、玉藻をもって袖に承けると龍神は必ずその上に留まる。それを六角の曲物に納め、標縄を張り神殿に納めるといふ儀式である。海の底から神が遣つて来るのではなく、海の彼方から遣つてくる神ではないだろうか。水平的世界観であろう。そしてまた、出雲国だけでなく、熊野にも海の彼方に異郷があるという信仰が存在した。

野本寛一氏は次のように述べている(53)。

本州最南端の潮岬を含む紀伊半島、とりわけ海への突出物によって成る熊野地方は、海原を通じて海彼世界との流通伝承を豊かに育んできた。その第一は一般に漂流伝承と呼ばれるものである。海の彼方から漂着するものとしてはまず、「寄りもの」と呼ばれる具体的な漂流物があげられる。(略)千種百種の漂流物が寄せた。こうした現実の寄りものを通じて培われた海の道、海彼世界への憧憬は、漂着神・漂着仏の信仰を育むことになる。(略)海の彼方からの漂着・上陸に対して、この国土からの渡海・離陸があり、熊野には渡海伝承も多い、として、日本書紀の「少彦名命の熊野の御崎に至りて、遂に常世郷に適しぬ。」という記述は熊野の渡海伝承からきたという。また、那智浜に臨む補陀洛山寺を基点とした補陀洛渡海は観音信仰の浄土、海彼の補陀洛への渡海を実習した地として知られるが、この信仰は常世信仰の上に重ねられ

たものであり、熊野以外にも駿河湾岸においてもその重層現象を確認できるとしている。

また熊野はその名が示す如く「隈」野であつたが、出雲国もまた「隈」の地であつた。そしてまた、日本書紀では伊邪那美命の埋葬地は「紀伊国熊野の有馬村」といわれ、ここには「花の窟」という洞穴があつた(54)。出雲国と熊野は予想以上に似通つた要素を持つ地域だつたのではないか。したがつて、熊野と出雲国の両方が持つていた「常世国」観・「黄泉国」観を重ねあわせを重ねあわせたのではないだろうか。

暴風雨の神として海と関わる須佐之男命は、その神性により罪と関わり、祓えによる「海の彼方の世界」とも通じて「根の国・底の国」としての「根の堅州国」に追い払われた、というのがその原形であろう。しかし、古事記では大国主命が政治的・宗教的支配力を得る場として「根の堅州国」を描かなければならなかつた。それは天つ神と対立関係にある国つ神の代表大国主神の強大さ、偉大さを描くことを要請されていたためではないだろうか。したがつて、「根の堅州国」を罪や穢れの根源地としての世界では不都合であつた。そして地下の世界「根の堅州国」を「常世国」のような世界を踏まえて新たに作り、出雲系神話に結びつくものとして「黄泉国」を重ねあわせたのではないだろうか。伊邪那美命、伊邪那美命の息子である須佐之男命、そして須佐之男命の六世の孫である大国主神、という系譜を語る上で、それらの世界が混同されているのではないだろうか。

第二節 海神の国との関係

次に、黄泉国と何らかの共通性のある世界として海神である綿津見神の支配する国が挙げる。(なお、この世界は「国」が付かず、ただ海神の宮のある場所とされている。ここでは都合上、「海神の国」として統一する。)

「黄泉国」の段において、夫婦の別離の原因となつたのは、夫伊邪那岐命の「見るな」の犯しによつてであつた。この「見るなのタブー」は、この海神の国にも見られる。

この「鵜葺草葺不合命」の段の「見るなのタブー」では綿津見神の娘豊玉毘売命に出産する場面を見ることを

禁じられたにも関わらず、夫火遠理命が好奇心からそれを覗き見してしまったために夫婦が別離してしまう。

「凡て佗国の人は、産む時に臨れば、本つ国の形を以ちて産生むなり。故、妾今、本の身を以ちて産まむとす。願はくは、妾をな見たまひそ。」と言したまひき。是に其の言を奇しと思はして、其の産まむとするを竊伺みたまへば、八尋和邇に化りて、匍匐ひ委蛇ひき。即ち見驚き畏みて、遁げ退きたまひき。爾に豊玉毘売命、其の伺見たまひし事を知らして、心恥づかしと以為はして、乃ち其の御子を生み置きて、「妾恒は、海つ道を通して往来はむと欲ひき。然れども吾が形を伺見たまひし、是れ甚忸づかし。」と白したまひて、即ち海坂を塞へて返り入りましき。

この段の「見るなのタブー」は「黄泉国」の段とは違い、死ではなく出産がその対象となつてゐるという違いが見られる。しかし、医学の発達してゐない当時、「出産」もまた、死と深く結びついてゐたと仮定され、死と出産が共に不浄のものとされてゐたことから、不浄と接することを禁じたものと解釈してゐる。出産を「穢れ」たものとする記述はないが、豊玉毘売命の言う「産屋建てむ。」の「産屋」は出産する女性を周囲から隔離するためのものと仮定するならば、やはり生者から隔離された、死の穢れに満ちた黄泉国と同様、隔離されなければならないとされたのではないだろうか。死とは人体から魂がなくなること、つまり生命力の断絶である。出産もまた、生命力が消耗するものとして、他から隔離されなければならなかつたのではないだろうか。

次に、「見るなのタブー」が物語の一形式のようにも捉えられること、そしてそれらが通常と「異」なる存在や、異界が関係してゐると考えられ、「黄泉国」、「鵜草草葺不合命」の両段に「異界」が関わるということについてみていきたい。

「カシコシ」と発音される「恐」と「畏」には表記による意味の差異がある。そして、特に「畏」と表記された「カシコシ」には「見る」という動詞が接続してゐる例が多いことに気づいた。そして「見畏」が用いられてゐる場合、異類婚姻の物語上にも見られる。まず、「恐」と「畏」の表記による違いから見ていきたい。

恐と畏の同音異義
カシコシ

「恐」が用いられている部分。

① 爾に速須佐之男命、其の老夫に詔りたまひしく、「是の汝が女をば吾に奉らむや。」とのりたまひしに、「恐れけれども御名を覚らず。」と答へ白しき。爾に答へ詔りたまひしく、「吾は天照大御神の伊呂勢なり。故今、天より降り坐しつ。」とのりたまひき。爾に足名椎手名椎神、「然坐さば恐し。…^①

② 故爾に天迦久神を使はして、天尾羽張神に問はしし時に、答へ白ししく、「恐し。仕え奉らむ。然れども此の道には、僕が子、建御雷神を遣はすべし。…^②

③ 故、追ひ往きて、科野国の州羽の海に迫め到りて、殺さむとしたまひし時、建御名方神白ししく、「恐し。我をな殺したまひそ。此の地を除きては、他処に行かじ。…^③

④ 八重事代主神を徴し来て、問ひ賜ひし時に、其の父の大神に語りて言ひしく、「恐し。此の国は、天つ神の御子に立奉らむ。…^④

これらの用例を見ると、「恐し」と表記される場合は、「おそれ多い」というニュアンスで、目上の人に対する敬意を払っていることが分かる。

これに対して、「畏」の用例を見てみると、

① 故、其の八上比売をば、率て来ましつれども、其の嫡妻須世理毘売を畏みて、其の生める子をば、木の俣に刺し挟みて返りき。(原文、「畏而」)^①

② 其の産まむとするを竊伺みたまへば、八尋和邇に化りて、匍匐ひ委蛇ひき。即ち見驚き畏みて、遁げ退きたまひき。爾に豊玉毘売命、…(原文、「見驚畏而」)^②

とある。①の「須世理毘売」は大変嫉妬深い女性であり、根の堅州国の主神の娘であつた。そして②の「豊玉毘売命」は、実は八尋和邇であつた。このことから、「畏」は、恐怖心から出た言葉だと分かる。「畏」は「恐」と共に、相手が自分とは異なつた存在であつてそれに対する脅威を感じているのに対し、「恐」が尊い者、権威の

ある者がその対象となり、「畏」は自分に恐怖を与える存在に用いられる語なのである。

注目したのは、「畏」という語は、「見る」動作と深く繋がりがあつたと考えられることである。先に用例として豊玉毘売命をみた夫火遠理命の動作を挙げたが、その描写は「見驚き畏みて」となっており、見る事が畏怖する契機となる。

また、「畏」は古事記上巻において「畏」一字で表記されたものではなく、「畏而」、「見驚畏而」、「見畏」の各一例及び「見畏而」二例が見える。そして中巻には「見畏」二例、「見畏以」一例がある。これを考慮すると、「畏」単独で用いられるより、「見」と「畏」が二つ一組になっている割合の方が多いのである。次にその用例を挙げたい。

「見畏而」の用例

- ① 是に伊邪那岐命、見畏みて逃げ還る時、其の妹伊邪那美命、「吾に辱見せつ。」…①
- ② …其の姉石長比売を副へ、百取の机代の物を持たはしめて、奉り出しき。故爾に其の姉は甚凶醜きに困りて、見畏みて返し送りて、…①

「見畏」の用例

- ③ 故、是に天照大御神見畏みて、天の石屋戸を開きて刺許母理坐しき。①
- ④ 爾に其の肥長比売患ひて、海原を光して船より追ひ来りき。故、益見畏みて、山の多和より御船を引き越して逃げ上り行でましき。④
- ⑤ 故、其の酣なる時に臨りて、懷より劍を出し、熊曾の衣の衿を取りて、劍以ちて其の胸より刺し通したまひし時、其の弟建、見畏みて逃げ出でき。④
- ⑥ 爾に其の御子、一宿肥長比売と婚ひしましき。故、竊に其の美人を伺たまへば、蛇なりき。即ち見畏みて

遁逃げたまひき。㊤

そして前述の「見驚畏而」の例を含めた七例はすべて、「見畏」と別離が一体となつてゐるのである。そして、見ることによつて相手の正体が明らかになつた時、つまり、思いもしない様態をしてゐた場合、「見畏」むのである。また、「見畏」に、「逃」が付属している例も顕著である。全七例中五例が「見畏」に「逃」が付属しているのである。他の二例は異形ものを自分から遠ざける、もしくは自分から隠れる。「見畏」に「逃」が付属する例が著しいことから、「見畏」むと「逃」げる、という一連の物語形態があつたと考えられる。いずれも、対象者が異形のものである。

七例のうち「見畏」まれる対象を蛇・和邇とする例は三例であつた。異類とは、言うまでもなく異界に住むものであり、その多くが蛇や鰐などの動物である。日本書紀において、次のようにある。

素戔鳴尊、蛇（八岐大蛇）に勅して曰はく、「汝は是可畏き神なり。敢へて饗せざらむや」とのりたまひて、乃ち八甕の酒を以て：（第八段・一書第二）

このように、蛇神は畏怖される対象であつた。八岐大蛇は竜神・蛇神であり、鰐や蛇に通じる。竜神・蛇神を畏敬恐懼していた名残によつて、このような説話が生まれたと仮定できる。

そしてまた、「黄泉国」の段にも、異類ととれる存在がある。それは「雷神」である。伊邪那美命に自分の姿を見ることを禁じられていた伊邪那岐命が目にしたものは、蛆がたかり全身に雷神を付けた伊邪那美命の姿だつた。

故、左の御美豆良に刺せる湯津津間櫛の男柱一箇取り闕きて、一つ火燭して入り見たまひし時、宇土多加禮許呂呂岐弓、頭には大雷居り、胸には火雷居り、腹には黒雷居り、陰には拆雷居り、左の手には若雷居り、右の手には土雷居り、左の足には鳴雷居り、右の足には伏雷居り、并せて八はしらの雷神成り居りき。日本書紀では伊邪那美命の身体に付いた雷神（八色の雷公）はその名が部所によつて古事記と異なつてゐる。

しかし共に「雷神」という点で共通している。この「雷神」が何を表すのか明らかに出来なかつたが、この「雷神」という存在は蛇体と信じられていた。雷の「チ」は「大蛇」「水蛇」の「チ」であり、爬虫類のイメージを伴っているからである(55)。したがって、伊邪那岐命が伊邪那美命の本来の姿を「見畏」んだのではなく、蛇体である「雷」を「見畏」したとも解される。それでは、伊邪那美命を蛇体(異類)として見る事が出来るのであるうか。それは出来ないと思われる。なぜなら、伊邪那美命は伊邪那岐命と共に生まれた神であり共に天つ神系の存在である。したがって、どちらか一方を「異類」とすることは不可能である。しかし、この「黄泉国」の段では、「異類婚姻譚(異界の者と人間界の者との結婚が破綻するという構造の話群)」がオーバーラップされているように感じてならない。伊邪那美命は死によつて異界「黄泉国」の住人黄泉津大神となつた。そして伊邪那岐命は現実世界の存在である。よつて、異界の存在と現実世界の存在に属する夫婦の別離が描かれているととれるからである。「ふな女房」「蛇女房」「鶴女房」など、「見るなのタブー」が物語の題材になっていることは初めに述べたが、この物語群に出てくる「妻」はすべて異界の存在であり、本来の姿が明らかにされると夫婦の別離に到る。よつて黄泉国訪問譚が綿津見神の娘の物語と同様、異界の存在との結婚、つまり異類婚姻譚の一つとも取れるのである。この「黄泉国」の段は、死を「見てはならない」というタブーを犯すことと、それに対する報い(夫婦の別離)の物語ということになる。

先に挙げた七例のうち、蛇・和邇ではない「見畏」まれる対象は、その多くが「異」なる存在であつた。畏怖するという心理は通常の状態とは「異」なる者を対象として働いていた。したがって、海神の国と黄泉国の国に関わる「見るなのタブー」はまったく関係のないものとは言ひ切れないのである。

異形の者を見ると見畏み逃げるという物語形態の中で、なぜ、あえて死と出産の両場面でのみ「見るな」と言つたのか。それは第一章で述べてきたように、「死」と「出産」が、共に日常とは区別するべきものとされたためであろう。(異類婚姻譚として古事記中巻に崇神天皇の「三輪山伝説」の段があるが、ここでは本来の姿を見

ることを禁じておらず、また死や出産とも関わりがなかった。

禁忌とは、不浄、汚穢なものを接近や使用を禁止の対象としたのは勿論、清浄、神聖なものと接することも禁止された。それらは両極に属するものに見えながら、実は「普通のもの」とは区別された、異なるもの」という共通点がある。

死も出産も普通とは区別された状態である。豊玉毘売命は「産む時に臨れば、本つ国の形を以ちて産生むなり。故、妾今、本の身を以ちて産まむとす。願はくは、妾をな見たまひそ。」と言うが、異界に住む者の姿「本の身」、つまり日常と異なる姿、異界での真の姿がタブーの侵犯によって曝け出された、とも考えることが出来るのである。

また、綿津見神の支配する世界と現世の境に「海坂」があり、黄泉国と共に「坂」が存在するという共通性もある。伊邪那岐命が黄泉国と現実世界を千引石で塞いだように、豊玉毘売命も海と現実世界を塞ぐ。この海神の国の物語は「黄泉国」とは全く別に派生した話型であると考えている。そしてこの火遠理命の一連の物語は、海人族の持つ物語であって、海と現実世界の通行が不可能になった起源を語るものであろう。

第三節 古事記における異界の役割

以上これらの世界を見てきたが、「黄泉国」「根の堅州国」「常世国」及び「海神の国」には何らかの共通性が見られることが分かった。では、古事記において異界はどのような役割を果たしていたのか。この節においては、異界を「黄泉国」「根の堅州国」「海神の国」「常世国」に限定したいと考えている。古事記に描かれる世界として他に「高天原」「葦原中国」があるが、「高天原」は天つ神の、そして「葦原中国」は国つ神の統治する国の象徴であり、双方において本拠地であって、天つ神、国つ神双方の立場からすれば、「高天原」「葦原中国」は「顕し国」であつたと考えられるからである。「葦原中国」が古事記神話の中では中心的役割を果たすが、「葦原中国」

の「国譲り」が行われる場面においては「葦原中国」がその舞台とされるにもかかわらず「高天原」が主体となつてゐることからも分かるのではないだろうか。ごく普通の世界として「高天原」を設けた場合、天つ神の權威を表わすことが出来なかつた。そこで、天つ神の住む領域の象徴として敢えてその名を付け、国つ神と差をつけたのではないだろうか。

そして、異界である「黄泉国」「根の堅州国」の存在する場所であつた出雲国は異界の存在する領域であることから、出雲国そのものを異界の象徴として捉えることもできる。しかし、出雲国は、そのような地域とされながら、現実の地名で称されている。したがつて、出雲国を異界とすることはできない。

では、「黄泉国」「根の堅州国」「海神の国」は古事記においてどのような役割を果たしているのか。

結論から言えば、私はこれら異界を、現実世界とは隔離された、英雄がより強大な力を身につけるための成長の場として設定されているのではないかと考えている。なぜなら試練を受ける場所は、通常生活する場とは別の場所を設定した方がよいのではないか。非日常の世界である異界は儀式を受ける場に相応しいと思われるからである。異界において試練を経験することで、新たな生、または強い生命力を得ることにつながる。それが現実世界とは別の世界として描かれた。そして、これは「貴種流離譚」(神や皇統に繋がる高貴な存在が、漂泊の旅で試練を受けた末に、より大きな幸運や巨大な力をつけたり、悲劇的な死を遂げた後に神として祭られるという物語形式)の原形ともいえるのではなからうか。

まず、伊邪那伎命は愛する妻伊邪那美命を慕つて「黄泉国」へ赴く。その場所で妻及び死の穢れを象徴する者に追いかけられ、現世に逃げ帰った後、妻と別離し独り神となつた。黄泉国自体では何も得なかつたが尊称の核が高上し、神格化した。そして禊祓えによつて、今まで生成した神をしのぐほどの神格を持った三柱の貴い子を得る。黄泉国へ赴くことで、三貴子を得ることが出来たといえる。

大国主神は八十神の迫害によつて二度も死を繰り返す。紀伊国に逃れたものの八十神の迫害がなおも続いたため、

しつとくはけり
すむ殺下
大いさ、いかな
ふちが、いかな
ふちが、いかな

「根の堅州国」に赴く。その主宰神須佐之男命による三度の試練を課され、これを切り抜けて、ついに生大刀・生弓矢・天の詔琴と娘須勢理毘売命を得る。そして異界から逃亡する。(しかし、高志国の沼河比売に求婚したため、須勢理毘売命の嫉妬をかう。嫉妬に困った大国主神(ここでは八千矛神という神名)は出雲から倭国に逃亡を図るが、妻が詠んだ歌によつて思いとどまる。)そして得た力は国作りによつて発揮される。

火遠理命(山佐知毘古)は兄火照命(海佐知毘古)の怒りにあい、泣き悲しんでいたところ塩椎神のアドバイスで「海神の国」を訪問する。そこで過ごした火遠理命は塩盈珠、塩乾珠と娘を得る。現実世界へ帰ってきた火遠理命は兄に勝ち、山の支配権を手に入れる。妻の課した「見るなのタブー」を犯したため別離する。また、異界と現実世界とが断絶される。(火遠理命は「海神の国」では試練を受けなかったが、兄の怒りを受けたことが試練であつたとも取れるし、火遠理命が「天つ神」の御子であつたことが試練の回避につながつたとも考えられる。この神話は隼人族の所有していた神話といわれ、これを別系統としてとるべきであつて、異界で試練を受けるといふ話を初めから持たないものであつたかもしれない。なお、日本書紀においても海神の国における試練はない。)

これらから分かるのは、迫害などで異界に訪れる機会(そこに行かざるを得ない状態)を持った主人公が、異界で何らかの高徳を得て、必ず現実世界へ戻ることである。また、その神格の高上が異界訪問以前に受けていた何らかの難題を解決する力となっている。

そして、伊邪那岐命は黄泉国において、三貴子を生成する能力以外に物質的なものは何も得ていないように思われる。私は、伊邪那岐命がそこで物質による何かを得たのではなく異界にいく以前より高い神格を得たのではないかと考えている。それが、三貴子生成と伊邪那岐命の尊称として表れていると思われる。

まず、異界を訪れた神の中で最も別名が多い神は大国主神が挙げられる。大国主神は須佐之男命の六世の孫としており、次のようにある。

名は刺国若比売を娶して生める子は、大国主神。亦の名は大穴牟遲神と謂ひ、亦の名は葦原色許男神と謂ひ、亦の名は八千矛神と謂ひ、亦の名は宇都志国玉神と謂ひ、并せて五つの名有り。

大国主神が国作り・国譲りをするまでの段は「稲羽の素兔」「八十神の迫害」「根国訪問」「沼河比売求婚」「須勢理毘売の嫉妬」「大国主の神裔」という構成になっている。「稲羽の素兔」「八十神の迫害」の段では神名が大穴牟遲神で統一される。そして「根国訪問」の段において、須佐之男命が娘須勢理毘売に「葦原色許男神」と紹介され、根の堅州国での数々の試練の後、「大国主神」「宇都志国玉神」という神名を得る。

この「大国主神」「宇都志国玉神」という二つの名に共通するのは「国」である。これは、八千矛神としての「沼河比売求婚」「須勢理毘売の嫉妬」両段を挟んで後に語られる大国主神の国譲り・国作りのための神名であり、天つ神に征服される国を代表する「大きな国土」、高天原に対する葦原中国（現実世界）を表しているといえる。大和朝廷に征服されるべき国は、大和の権威を表すために強大な国として描かれなければならない。必然的にその国を治める首長は強大な者でなければならなかった。その為に大国主神は、政治的支配力の象徴「生大刀・生弓矢」、宗教的支配力の象徴「天の詔琴」と共にそれに付随する「大国主神」「宇都志国玉神」という二つの名を得た。つまり、大国主神は根の堅州国訪問によって、数々の受難を乗り越え、再生・復活をし、より格の上がる神名を得ることになる。この大国主神の「根国訪問」は通過儀礼であると取れる。数々の試練を経て、死を体験し、再生・復活したからである。そして大国主神は神格の高さをも得たといえる。

伊邪那岐命においても、黄泉国訪問による変化が尊称に表れる。

黄泉国から帰還して後の伊邪那岐命の尊称が「黄泉国」の段以前ののものよりも変化し、神格が上がっていると思われる。「黄泉国」の段以前は「伊邪那岐命」で統一されていたが、「黄泉国」の段直後から、伊邪那岐命の尊称に変化が見られるのである。伊邪那岐命の尊称を並べてみると次のようになる。

・伊邪那岐命大神詔りたまひしく、「吾は伊邪志許米志許米岐穢き国に到りて在り祁理。吾は御身の禊為む。」

・ 此の時伊邪那岐命、大く歎喜びて詔りたまひしく、「吾は子を生み生みて、生みの終に三はしらの貴き子を得つ。」

・ 故、伊邪那岐大御神、速須佐之男命に詔りたまひしく、「何由かも汝は事依させし国を治らずて、哭き伊佐知流。」

・ 故、其の伊邪那岐大神は、淡海の多賀に坐すなり。

以上のように、一例を除いてはすべて尊称が変化している。「黄泉国」の段直後から尊称が変化した理由は①黄泉国の主催神となった伊邪那美命が「黄泉津大神」となったため、それに合わせた。②三貴子の祖先神として敬語を付けた。と考えられると思う。しかし、「黄泉国」の段直後に尊称の格が上がったため、通過儀礼によって伊邪那岐命が成長し、神格が向上したものと解することが出来るのではないか。そして三貴子に対しては「伊邪那岐命」と称されたのは、伊邪那岐命が試練の後、神格が上がったものの、三貴子の方が格が高いため敬称を使用しなかったと考えたい。

つまり伊邪那岐命も大国主神と同様、通過儀礼による死・再生を経た神格の向上が見られるのではないだろうか。「黄泉国」の段において伊邪那岐命は伊邪那美命を連れ戻すために黄泉国を訪問するが、そこで伊邪那岐命は死を疑似体験したと見ることが出来ないだろうか。伊邪那岐命は穢れを見たことによりその穢れが感染し禊をしなければならなかった。伊邪那岐命は伊邪那美命の死の原因となった火の神を殺して火（浄化力を持つもの）を斬ることで十拳剣は邪悪な者を退ける力を持ったとすると、それは黄泉国に行く準備と考えられ、黄泉国から現実世界へ戻るまでを本儀礼とし、禊によって現実世界への俗化を図ったのではないか。（伊邪那岐命の禊祓えはわざわざ「竺紫の日向の橘の小門の阿波岐原」に赴いて行われたものであつて、出雲国で行われたものではない。そして海と関わりを持っている。これらから、黄泉訪問神話の一部とするには、別の要素が加わっていると思われるが、日本書紀でも黄泉国訪問神話に火神被殺・黄泉国訪問・禊祓えが一組となっている。つまり、禊祓

えは黄泉国でついた穢れを払うために設けられた重要な段ということになる。「黄泉国」の段とは別に派生した物語と仮定することも出来るが、儀式（儀礼）としては前儀式・本儀式・後儀式という一連の流れを持つと思われる。）

異界は貴種流離譚における試練を受ける場所ではないかと述べたが、須佐之男命の一連の物語もまた貴種流離譚である。須佐之男命は高天原から追放され、出雲国に流れて、そこで八俣大蛇と戦った結果、三種の神器の一つである草薙の剣と娘を手に入れる。（須佐之男命は出雲国での大蛇退治の後、須賀に宮を造るが、「大神」という尊称になる。火遠理命も豊玉毘売命と別離した後、「日子穗穗手見命」と神名が変化する。）

貴い存在は漂泊して試練を受け、より強い力を得なければならなかった。漂泊・試練の前にはそれらを受けなければならぬ機会が設けられる。それらは、日常から非日常そして日常へと戻る過程である。非日常が異界によつて表わされたとしても疑問ではない。伊邪那岐命は物質的なものは何も得てはいないが、それらを乗り越えることで彼もまた力を得たのである。

なお、異界は遮断された世界という共通性がある。閉鎖された世界に「籠もる」ことは、死からまた新たな生を得る、または蘇ることではないかと考えている。第一章で「竹」の持つ呪力について、竹の節と節の間が空洞であり、ものがその中に入り籠めれると、鎮まり、落ち着くと新たな靈力・呪力を持つて復活・蘇生・転生できる、という信仰があると述べたが、私はこの信仰にどこか「異界」に通じるものを感じた。異界もまた現実世界と遮断された世界であり、閉鎖的な空間を維持している。閉鎖的空間は、天照大御神が「天の石屋戸」に籠もつて死から復活・若しくは力を蓄えたように、生命力を得る為の「籠めれる」空間だったのではないだろうか。大地で眠る種子のように、隔離された小さな空間で、力を蓄え、より強い生命力を得たり、死からの復活を果たしたのではないだろうか。

さらに異界という場所は、主人公が異界の娘との婚姻関係を結ぶ場でもあった。「黄泉国」の段は伊邪那岐命

と伊邪那美命の別離を根底に描くのでこれは除外するが、大国主神も火遠理命もお互い妻を得ている。(須佐之男命もまた、この神にとつての異界である「出雲国」で試練を受け、櫛名田比売を得た。)この大国主神と火遠理命二神の場合は異界の女との婚姻が、より彼らの力を強めたことになるのではないかと思う。異界で試練を受ける主人公は力と共に妻を獲得することで異界の神の神性を手に入れるのである。古事記において系譜を語る場合「…を娶して生める子は…」という記述が多い。これはその土地の娘と結婚することでその土地と血統を手に入れているのである。自分にはその土地の血統は受け継がれなくとも、自分とその土地の娘との間に生まれる子供には自分と娘の要素が受け継がれる。これは婚姻による系譜加入であつた。異界の娘と結婚をした場合、その多くが別離の危機を迎えるが、その危機を乗り越えるのはやはり系譜を大切にしていたからであろう。土地と力、血統を手に入れ集結することはより広い範囲での強大な支配力を手にすることだつたのではないだろうか。

以上、黄泉国と他の世界を見てきた。

古事記においての世界の描き方には次のことが言えると思う。

- (一) まず、天つ神の坐す世界として天上界「高天原」が設けられた。
- (二) 伊邪那岐命の統治する「葦原中国」に対して、伊邪那美命の統治する「黄泉国」があるとされたこと。
- (三) 天照大御神(及び高御産巢日神)の統治する天上界「高天原」に対して、須佐之男命が統治する「海原」「根の堅州国」があり、大国主神が統治する「葦原中国」があるとされたこと。
- (四) 「黄泉国」と「根の堅州国」が同一視されていた観があること。そして、それらが地下の世界を感じさせること。

(五) 世界を縦に上津国・中津国・下津国の三段階に分けて考えられること。また、水平的世界観(「常世国」に表わされる)もあること。また海の底の世界「海神の国」があること。

以上から、古事記編纂者が神話の世界をこのように考えていたことが分かる。

上津国を天上にいる神の住む国「高天原」とし、中津国を地上にある現実の世界「葦原中国」とし、下津国を死者の住む世界「黄泉国」(「妣の国根の堅州国」として、地上(陸上)に対する横の世界「海原」「常世国」(「妣の国根の堅州国」という世界の構造を描いたのではないだろうか。かつ、隼人族の神話である海の中に存在する「海神の国」を挿入したのである。

第三章 古事記上巻全体からみる黄泉国

第一節 黄泉国と出雲国

古事記上巻において描かれる神話世界は、「高天原」「出雲国」「日向」の名で呼ばれる三領域に大別される。そのなかでも、「出雲国」が重要な位置を占めていることは、古事記上巻において、「出雲系神話」が三分の一を占めることから明らかである。そして出雲系神話は、須佐之男命の高天原追放後、出雲国において行われる八岐大蛇退治譚から始まり、大国主神の国作り・国譲りが出雲国を舞台として語られる。つまり「出雲国」が上巻において物語上重要な役割を担っているのである。古事記で地名が敢えて記述されるのは何らかの意図があると考えられる。そしてこの黄泉国訪問神話においても「出雲国」が関わってくることから、出雲系神話の一部分として見る事が出来る。古事記で地名が敢えて記述されることに何らかの意図があるとすれば、なぜ、黄泉国訪問神話に「出雲国」の地名が挿入されているのか。

まず、火の神を生んだために伊邪那美命が葬られた場所を古事記では、

出雲国と伯伎国との堺の比婆の山に葬りき。

と記述している。伊邪那美命の埋葬地を出雲国と伯伎国の境に想定するという段階では、まだ黄泉国と出雲国に関連性があるとは断定できない。しかし、黄泉国と出雲国が関わることを決定付ける部分がある。それは黄泉国の段の最後を占める次の一文である。

故、其の謂はゆる黄泉比良坂は、今、出雲国の伊賦夜坂と謂ふ。

この一文によって古事記編纂者は黄泉国（少なくとも出入口は）を出雲国に設定していたことが分かる。この一文は、言うまでもなく後世付加されたものと考えられる。

古事記に対して日本書紀では、伊邪那美命が葬られた場所を次のように記述している。

紀伊国の熊野の有馬村に葬りまつる（第五段・一書第五）

日本書紀では、伊邪那美命の埋葬地を出雲国に設定せず、熊野に設定している。しかも、日本書紀では黄泉比良坂にあたる「泉津平坂」の存在する場所を記載していないばかりか、場所格としてさえ扱っていない。

其の泉津平坂にして、或いは所謂ふ、泉津平坂といふは、復別に処所有らじ、但死るに臨みて氣絶ゆる際、是れを謂ふか。所塞がる磐石といふは：（第五段・一書第六）

これは挿入句であり、この一文から日本書紀編纂者は「泉津平坂」を、場所ではなく時間的なものとして考えていたことが分かる。ここに古事記と日本書紀の差異が見られるのである。

では、なぜ古事記においては、黄泉国という異界を現実世界の「出雲国」に設定する必要があったのか。そしてそれにはどのような背景があったのであろうか。

その理由として何通りかの考え方ができるのではないかと思う。

まず、出雲国が黄泉国と関係があったと仮定すると、①出雲国の人々の間でそのような伝承があった。②出雲国自体には伝承がなかったものの、出雲国以外の人々は、信仰上出雲国と黄泉国を結び付けて考えていた。または出雲国に結び付ける要素があった、と推定することができる。

また、出雲国と黄泉国との間には何ら関係がなかったと仮定すると、①物語の構成上、出雲系神話の一部分として組み込むために、「黄泉国」の段に地名「出雲国」を挿入した。②出雲国に対して、黄泉国と結び付けようとする何らかの意図があった。以上の仮定が出来る。

私は、「黄泉国」は出雲国に存在するとされていた理由は、この「黄泉国」の段もまた出雲系神話の一部であり、かつ出雲国には、黄泉国と結び付けられるいくつかの要素が存在していたと考えている。出雲国には、「黄泉」という語が付く場所が存在している。そして高天原と相對視された出雲国は宗教王国であり、それ故に、出

雲国は独自の宗教的觀念や神話体系を持っていたことにあるのではないかと考えている。

まず、出雲国に「黄泉」と名のついた場所が存在したことを述べていく。

それは現地出雲国の風土・伝承が描かれた出雲国風土記⁽⁵⁶⁾に記載されている。出雲国出雲郡には、

宇賀の郷 郡家の正北一十七里廿五歩なり。天の下造らしし大神の命、神魂命の御子、綾門日女命を騁ひま
しき。その時、女の神肯はずて逃げ隠れます時に、大神伺ひ求ぎ給ひし所、是則ち此の郷なり。故、宇賀
といふ。

即ち、北の海濱に磯あり。脳の磯と名づく。高さ一丈ばかりなり。上に松生ひ、芸りて磯に至る。里人の
朝夕に往来へるが如く、又、木の枝は人の攀ぢ引けるが如し。磯より西の方に窟戸あり。高さと廣さと各
六尺ばかりなり。窟の内に穴あり。人、入ることを得ず。深き浅きを知らざるなり。夢に此の磯の窟の邊
に至れば必ず死ぬ。故、俗人、古より今に至るまで、黄泉の坂・黄泉の穴と號く。

と「黄泉の坂・黄泉の穴」と呼ばれる洞穴が記載されている。

この一文を見ると、「天の下造らしし大神の命」つまり「大穴持命」の訪れた場所には、「黄泉の坂・黄泉の穴」と呼ばれる洞穴（現在の猪目洞穴）があつたことが分かる。またこの洞穴は出雲国の海岸に存在する海食洞穴であり、夢の中でこの洞穴に來ると死ぬとされていた。この洞穴はその内部が分からないことから、死の世界「黄泉国」がその奥に広がっていると想像していたと思われる。また、この穴から人骨が発見されたこともあり、死に深く結びついていることが分かるのである。

また、黄泉比良坂の存在場所を「出雲国の伊賦夜坂」とするが、出雲国にはイフヤと名のつく神社が存在した。それは、意宇郡の条に記された「伊布夜社」である。しかし、意宇郡の「伊布夜社」と、出雲郡の「黄泉の坂・黄泉の穴」とは、距離が離れているため、なぜ意宇郡の「伊布夜社」が「黄泉国」として「黄泉の坂・黄泉の穴」が繋がるのか分からない。

日本書紀は「伊布夜社」としてその神社の不吉な伝承を伝えていた。

是歳、出雲国造に命せて、神の宮を修嚴はしむ。狐、於友郡の役丁の執れる葛の末を嚙ひ断ちて去ぬ。又、狗、死人の手臂を言屋社に嚙ひ置けり。言屋、此をば伊浮郷といふ。天子の崩りまさむ兆なり。(斎明天皇の是歳の条)

この神社での出来事を、天子の崩御という最も忌むべきことの予兆としたのである。これは、出雲国の出来事が天皇家にとって、何らかの影響力があるとされていたことの証しとして考えられる。

黄泉国の構造は、モガリ(アラキ)の反映とする説と、横穴式石室の反映とする説、そしてまた、洞穴の反映とも考えられることは第一章で述べた通りだが、この出雲国風土記は、特に海食洞穴が「死」と結びついたと思われる説が多い。それは嶋根郡島根村加賀の北西端の岬にあり、潜戸鼻(くきどのはな)といわれている。

加賀の神崎 即ち窟あり。高さ一十丈ばかり、周り五百二歩ばかりなり。東と西と北とに通ふ。謂はゆる佐太の大神の産れまししところなり。産れまさむとする時に、弓箭亡せましき。その時、御祖神魂命の御子、枳佐加比売命、願ぎたまひつらく、「吾が御子、麻須羅神の御子にまさば、亡せし弓箭出で来」と願ぎましつ。その時、角の弓箭水の隨に流れ出でけり。その時、弓を取らして、詔りたまひつらく、「此の弓は吾が弓箭にあらず」と詔りたまひて、擲げ廢て給ひつ。又、金の弓箭流れ出で来けり。即ち待ち取らしまして、「闇鬱き窟なるかも」と詔りたまひて、射通しましき。即ち、御祖、支佐加比売命の社、此处に坐す。今の人、是の窟の邊を行く時は、必ず聲磔かして行く。若し、密かに行かば、神現れて、飄風起り、行く船は必ず覆へる。

また、楯縫郡にも、海食洞穴に関する記述が記載されている。

楯縫の郷 即ち郡家に蜀けり。名を説くこと、郡の如し。即ち、北の海の濱の業利磯に窟あり。裏の方は一丈半、高さとは各七尺なり。裏の南の壁に穴あり。口の周り六尺、徑二尺なり。人、入ることを

得ず、遠き近きを知らず。

このように、出雲国風土記には海食洞穴に関する記述が多い。それは、出雲国固有の地形がその背景にあるのであろう。そして「海食洞穴」の記述が他の風土記には見あたらない。また、出雲国風土記には、海辺に死者を葬る風習があることを記載している(57)。私は黄泉国訪問神話を読むにあたって、感覚的に洞穴が物語の舞台となっているように受け取った。⁴⁴⁾黄泉国訪問神話には、「海」を感じさせる記述が見られない事が問題であるが、それは黄泉国が複数の要素が重層的になつてゐることが原因と解したことは第一章で述べた通りである。また、海食であるかどうかは関係なく、全ての洞穴が「黄泉国」に通じると考えられていたとも考えられる。

以上、出雲国風土記には「黄泉の坂、黄泉の穴」また、「伊賦夜神社」という記述が見られる。「夜見島」という島についての記述もある。このことから、出雲国自体に「黄泉国」観があつたと考えられるのである。また、現存する五風土記において、「黄泉」という表記は他の風土記には見られない。そして他の風土記(特に『播磨国風土記』)には、出雲国と死を結び付ける記述が多い(58)。これらから、出雲国が「黄泉」と特に関係の深い地域であつたことが想定されるのである。しかし、出雲国風土記において伊邪那美命が登場する場面としては、次に挙げる、神門郡の「古志の郷」の一例のみである。

古志の郷 即ち郡家に蜀けり。伊弉奈彌命の時、日扶淵川を以ちて池を築造りき。その時、古志の国人等、到来たりて堤を爲りき。即ち、宿り居し所なり。故、古志といふ。

この例を見れば、伊邪那美命が池を造るという、甚だお粗末な伝承しか載せておらず、この「黄泉国」の段が出雲国に存在していたものか疑問である。しかし、出雲国には「黄泉」観があつたという点で、何らかの黄泉国訪問神話が伝わっていたと考えられる。その神話が伊邪那美命を主人公とする「黄泉国」ではなくとも、編纂者が出雲系神話の一部として、伊邪那美命をその主人公としたと仮定できる。

次に出雲国には宗教的大国と考えられる要素があることについて述べていきたい。

「大国主神の国譲り」の段で大国主神は征服者高天原に対して、国譲りをする条件として出雲国に自分の宮殿を建設することを提示する。それが次の一文である。

故、更に且還り来て、其の大国主神に問ひたまひしく、「汝が子等、事代主神、建御名方神の二はしらの神は、天つ神の御子の命の隨に違はじと白しぬ。故、汝が心は奈何に。」ととひたまひき。爾に答へ白ししく、「僕が子等、二はしらの神の白す隨に、僕は違はじ。此の葦原中国は、命の隨に既に獻らむ。唯僕が住所をば、天つ神の御子の天津日繼知らしめす登陀流天の御巢如して、底津石根に宮柱布斗斯理、高天の原に水木多迦斯理て治め賜はば、僕は百足らず八十垺手に隠りて侍ひなむ。亦僕が子等、百八十神は、即ち八重事代主神、神の御尾前と為りて仕へ奉らば、違ふ神は非じ。」とまをしき。如此白して、出雲国の多藝志の小濱に、天の御舎を造りて、水戸神の孫、櫛八玉神、膳夫と為りて、天の御饗を獻りし時に、櫛き白して、櫛八玉神、鵜に化りて、海の底に入り、海の波邇を咋ひ出でて、天の八十毘良邇に作りて、海布の柄を鎌りて、燧白に作り、海尊の柄を以ちて燧杵に作りて、火を鑽り出でて云ひしく、

是の我が燧れる火は、高天の原には、神産巢日御租命の、登陀流天の新巢の凝烟の、八拳垂る摩豆燒き擧げ、地の下は、底津石根に燒き凝らして、栲繩の、千尋繩打ち延へ、釣為し海人の、口大の、尾翼鱸、佐和佐和邇、控き依せて騰げて、打竹の、登遠遠登遠遠邇、天の眞魚咋、獻る。

といひき。故、建御雷神、返り参上りて、葦原中国を言向け和平しつる状を、復奏したまひき。

国を譲渡する条件として、大国主神は自分の住まいを天つ神の御子のように壮大な神殿として作ることを要求する。高天原側はこの要求に応じて神殿を造り、神饌を供え、献饌の言祝ぎをし、丁重に大国主神を祭る。国つ神である大国主神の神殿を征服者である天つ神の宮殿と同じように造るのである(59)。この事例は、高天原が地上に天降る為には大国主神の提示した条件を飲まねばならなかったほどに、出雲国側の勢力が強かったことを示しているとは仮定できないだろうか。そして、神殿が天つ神の宮殿ほどに大きく造るという事は、国つ神が天つ神

と宗教的に同程度の力を持つていたことを表わしているのではないか。また、神殿を造るという条件を出すことは、国譲りによって土地は高天原に掌握されたものの「祭祀権」は出雲国側にあるということを示唆しているのではないか。そして大国主神は、地上の支配者であり出雲国は地上世界の象徴として位置づけられていることになる。つまり「高天原」対「出雲国」という図式がここで描かれるのである。(出雲国風土記には楯縫郡の条に「神魂命、詔りたまひしく、『五十足る天の日栖の宮の縦横の御量は、千尋の栲縄持ちて、百結び結び、八十結び結び下げて、此の天の御量持ちて、天の下造らしし大神の宮を造り奉れ』と詔りたまひて、御子、天の御鳥命を楯部と為て天下し給ひき。』とある。出雲国風土記によれば、神殿は神産命に命じられ作られたものであつて、高御産巢日神によるものではない。)

次に、出雲国の祭祀権が大和に重視されていた例を挙げる。

それは古事記の中巻に記されている次の物語である。

故、其の御子を率て遊びし状は、尾張の相津に在る二俣楹を二俣小舟に作りて、持ち上り来て、倭の市師池、軽池に浮かべて、其の御子を率て遊びき。然るに是の御子、八拳鬚心の前に至るまで真事登波受。故、今高往く鵠の音を聞きて、始めて阿藝登比為たまひき。爾に山邊の大鵜を遣はして、其の鳥を取らしめたまひき。故、其の人其の鵠を追ひ尋ねて、木国より針間国に到り、亦追ひて、稻羽国に越え、即ち、旦波国、多遅麻国に到り、東の方に追ひ廻りて、近淡海国に到り、乃ち三野国^〇越え、尾張国より傳ひて科野国に追ひ、遂に高志国に追ひ到りて、和那美の水門に網を張りて、其の鳥を取りて持ち上りて獻りき。故、其の水門を號けて和那美の水門と謂ふなり。亦其の鳥を見たまはば、物言はむと思ほせしに、思ほすが如くに言ひたまふ事勿かりき。

是に天皇患ひ賜ひて、御寝しませる時、御夢に覺して曰りたまひけらく、「我が宮を天皇の御舎の如修理りたまはば、御子必ず真事登波牟。」とのりたまひき。如此覺したまふ時、布斗摩邇邇占相ひて、何れの神の

心ぞと求めしに、爾の祟は出雲の大神の御心なりき、故、其の御子をして其の大神の宮を拜まじめに遣はさむとせし時、誰人を副へしめば吉けむとうらなひき。爾に曙立王トに食ひき。故、曙立王に科せて、宇氣比白さしめつらく、「此の大神を拜むに困りて、誠に験有らば、是の鷲巢池の樹に住む鷲や、宇氣比落ちよ。」とまをさしめき。如此詔りたまひし時、宇氣比し其の鷲、地に堕ちて死にき。又「宇氣比活きよ。」と詔りたまへば、更に活きね。又甜白禰の前に在る葉廣熊禰を、宇氣比枯らし、亦宇氣比生かしき。爾に名を曙立王に賜ひて、倭者師木登美豊朝倉曙立王と謂ひき。即ち曙立王、菟上王の二王を其の御子に副へて遣はしし時、那良戸よりは跛盲遇はむ。大坂戸よりも亦盲遇はむ。唯木戸ぞ是れ掖月の吉き戸とトひて出で行かしし時、到り坐す地毎に品遅部を定めたまひき。

故、出雲に到りて、大神を拜み訖へて還り上ります時に、肥河の中に黒き巢橋を作り、假宮を仕へ奉りて坐さしめき。爾に出雲国造の祖、名は岐比佐都美、青葉の山を飭りて、其の河下に立てて、大御食獸獻らむとする時に、其の御子詔言りたまひしく、「是の河下に、青葉の山の如きは、山と見えて山に非ず。若し出雲の石堀の會宮に坐す葦原色許男大神を以ち伊都玖祝の大廷か。」と問ひ賜ひき。爾に御伴に遣はさえし王達、聞き歡び見喜びて、御子をば檳榔の長穗宮に坐せて、驛使を貢上りき。爾に其の御子、一宿肥長比売と婚ひしましき。：（垂仁天皇・「本牟智和氣王」の段）

この段では、出雲国の主神である大国主神の祟りによつて大和の大王の息子は口が聞けなくなる。大国主神は、国譲りによつて自分の土地を譲らねばならず、その恨みが皇子にきたとされたのではないか。しかし出雲国の、いわば征服された国つ神が、恐れ多くも大和の大王の息子にそのような無礼をはたらくだけの力があつたのか、ということが問題となる。しかしこれは、大和朝廷にとつて出雲国とその出雲大神が強い影響力を持つ宗教的威力を持っていたことを示しているのではないか。出雲国風土記にも、口が聞けなくなる阿遲須積高日子命が夢によるお告げによつて直るといふ話（60）もある。古事記の本牟智和氣王の話はこの出雲国風土記と同型の話とな

っている。出雲国風土記の物語を古事記に合成したとも思えるが、たとえそれが合成したものだとしても、出雲国の祭祀権をそれだけ重視していることの証明となる。

また、崇神天皇の「神々の祭祀」の段にも、この「本牟智和氣王」の段と同様の話が記載されている。崇神天皇の時代に流行り病で多くの人々が死んだ。天皇の夢枕に大物主神が立ち、その神託にしたがつて三輪山に大物主神を祭ると国は平和となったという。この大物主神は大国主神と共に国作りをした神である(61)したがって、大物主神は出雲系の神と位置づけられる。

崇神天皇は大物主神に、垂仁天皇は出雲大神に崇られた。大物主神は古事記では大国主神の大物主神もまた「出雲系」の神であることから、出雲国と大和の対立が「大国主神の国譲り」の段以外にも見られることが明らかである。

出雲国と大和の対立はまた、景行天皇の「小碓命の西征」の段にも描かれる。熊曾征伐の帰途、倭建命は出雲建命をだまし討ちにするのである。ここでは出雲国の宗教的な面を描いていないが、これの原形と思われる記述が日本書紀に存在する。

六十年の秋七月の丙申の朔己酉に、群臣に詔して曰はく、「武日照命の、天より將ち来れる神寶を、出雲大神の宮に蔵む。是を見欲し」とのたまふ。即ち矢田部造の遠祖武諸隅を遣して獻らしむ。是の時に當りて、出雲臣の遠祖出雲振根、神寶を主れり。是に筑紫国に往りて、遇はず。其の弟飯入根、即ち皇命を被りて、神寶を以て、弟甘美韓日狹と子鷗瀦淳とに付けて貢り上ぐ。既にして出雲振根、筑紫より還り来きて、神寶を朝廷に獻りつといふことを聞きて、其の弟飯入根を責めて曰はく、「数日待たむ。：(以下、古事記の倭建命の出雲建命征伐と同様。弟が兄にだまされるという話になる。)

是に、甘美韓日狹・鷗瀦淳、朝廷に参向でて、曲に其の状を奏す。則ち吉備津彦と武渟河別とを遣して、出雲振根を誅す。故、出雲臣等、是の事に畏りて、大神を祭らずして間有り。時、丹波の氷上の人、名は

水香戸邊、皇太子活目尊に啓して曰さく、「己が子、小兒有り。而して自然に言さく、

玉苧鎮石。出雲人の祭る、眞種の甘美鏡。押し羽振る、甘美御神、底寶御寶主。山河の水泳る御魂。静掛かる甘美御神、底寶御寶主。

是は小兒の言に似らず。若しくは託きて言ふもの有らむ」とまうす。是に、皇太子、天皇に奏したまふ。則ち勅して祭らしめたまふ。(崇神天皇・六十年七月の条)

出雲振根が出雲大神宮の神宝を朝廷に献上する話として描かれる。征伐されるべき地として描かれると言うことは、出雲国が大和朝廷にかつて帰属していなかったか、もしくは無視できない力を持つ地だったという歴史があつたことの証しではないだろうか。

ここで注意すべきなのは、出雲国の神宝を朝廷に献上するという話がその基底にあるということである。この神宝を朝廷に献上するという行為は大和朝廷に宗教的に服属することを示しているのではないか。

この出雲国の神宝を献上するという記述が日本書紀の垂仁天皇の二十六年の条にもある。

二十六年の秋八月の戊寅の朔辰に、天皇、物部十千根大連に勅して曰はく、「屢使者を出雲国に遣して、其の国の神寶を檢校へしむと雖も、分明しく申言す者も無し。汝親ら出雲に行りて、檢校へ定むべし」とのたまふ。則ち十千根大連、神寶を校へ定めて、分明しく奏言す。仍りて神寶を掌らしむ。

二度までも出雲国の神宝を求めているという事は、やはり出雲国には大和朝廷にとって無視できない勢力が存在していたことを表わしているのではないか。なぜなら古事記における出雲国の位置づけを見ると、出雲国が「黄泉国」という大変宗教的な部分に関係あるかのように描かれ、また、中巻における出雲建命成敗の物語の原点は、出雲の兄弟の神宝を朝廷に献上することが発端となつた二人の喧嘩の話を、倭建命と出雲建命の話に置き換えたとも思われる。本牟智和氣王の祟り話も出雲の神の祟りが、王の息子に多大な影響を与え、大和の大王(天孫系)は出雲大神(出雲系)を畏怖していると思われる。これは出雲国が宗教的な威力を持っていたことの証しではな

いだろうか。古事記における倭建命と出雲建命の物語には、宗教的要素が含まれていなかった。それはその物語の時代にあつては、出雲国の祭祀権が弱くなつてゐることを示してゐるのではないだろうか。²⁹¹

又一九九六年十月に島根県大原郡加茂町の加茂岩倉遺跡で国内最多の三十九個の銅鐸が発見された事も出雲国の宗教大国論を助けるのではないかと。

出雲国はまた、出雲国独自の神や神話体系を持つていた。

出雲国風土記の神社台帳によれば、在神祇観社一八四所、不在神祇官社二一五社、計三九九所の神社がある。

大社は八束郡八雲村熊野の熊野の大社、出雲郡の杵築の大社の二つ¹。神々も五〇柱多くが見られる。「御祖神魂命」「国引きましし八束水臣津野命」「天の下造らしし大神、大穴持命」「神須佐乃烏命（須佐乎命・須作能乎命）」「熊野加武呂の命」など、記紀では重視されない神々がこの風土記では頻出してゐるのである。そして記紀では見られない物語が多く、また、記紀では出雲国の物語とされている須佐之男命の八俣大蛇退治譚などを出雲国風土記では採録してゐない。記紀に登場する天孫系の神々が出雲国風土記に登場しない例が多い。そして出雲国風土記は他の四つの風土記と比べて、神社の記載が多い。

後に述べるが、記紀において出雲大社は「隈」に作られる。出雲国内から見て「隈」なのか、大和領域から見て「隈」なのか分らないが、出雲国が「隈」にあつたと仮定すると、そこは他の地域と遮られた地域であつて、その辺境の地故に、独自の文化や宗教を発展させてゐたのではないだろうか。出雲国風土記に記述されてゐるように、そこには出雲国特有の神が存在しており、その神話体系が独自の進化を遂げてゐたのではないか。そして大和にとつてはそれが異質なものを感じさせたのではないだろうか。

古来から、出雲国と「黄泉国」の関係が研究されている。では、研究者諸氏はどのように捉えていたのであろうか。

西郷信綱氏は『古事記の世界』において、

（天照大神をまつる伊勢神宮が常世浪のうちよせる「傍国の可憐し国」なる伊勢に鎮座する理由は）それは伊勢が大和の東の果てにあったからだ。「傍国」を堅固な国の意にとろうとする向きもあるけれど、これはさかしらで、やはり文字通り海に片寄りたるよき国の意とすべきである。出雲が雲にとざされた、日の没する西の果てなる国であるのにたいし、伊勢は東の海からじきじきに日ののぼるウマシ国であつた。前者が暗の死者の国に接しているとすれば、後者の接するのは陽としての高天の原であつた。と述べている（62）。

宇宙軸の観点において大和から見れば、出雲国は西に当たり、「日の沈む国」つまり死と関わる世界として考えられていたため、大和にとって宇宙論的に西に位置する出雲国が「黄泉国」と結び付けられた、というものである。しかし、夕日の沈む場所もまた善い場所とされていたようである。

「天孫降臨」の段で、竺紫の日向の高千穂の久士布流多氣に天降りした時、天忍日命が天津久米命に「此地は韓国に向ひ、笠沙の御前を眞来通りて、朝日の直刺す国、夕日の日照る国なり。故、此地は甚吉き地。」と詔し、そこに宮殿を造つた。夕日が沈む場所であつても太陽の当たる場所が尊ばれたと考えられる。

しかし、西よりも東の方角が尊ばれていたことは、古事記においてもそれを表わす記述が見える。

古事記中巻において、東が尊ばれた信仰が存在したのではないかと思われる記述がある。神武天皇の「東征」の段において、神倭伊波禮毘古命の伊呂兄五瀬命が東へと戦陣を進めていく過程で「日下の蓼津」において登美能那賀須泥毘古と戦い負傷する。その時「吾は日神の御子と為て、日に向ひて戦ふこと良からず。故、賤しき奴が痛手を負いぬ。今者より行き廻りて、背に日を負ひて撃たむ。」と述べて南から大和へ向かう。ここにおいて、東が天照大御神の象徴であつたのである。太陽が昇る所はまた、命が生じる所でもあつたのではないか。そうすると必然的に、日の沈む所は命の没する所でもあつた。

なお、この神武天皇の「東征」は第二の天孫降臨のような描かれかたがなされており、上巻における出雲国の

「試練を課す場所」として異界を設けるという役割が、熊野に代行させられている。

この東征と大和平定の物語は次のような物語の流れとなっている。

神倭伊波禮毘古命・伊呂兄五瀬命、日向を立つ↓竺紫（一年）・阿岐国（七年）・吉備（八年）經由↓国つ神槁根津日子と合流↓河内・日下で五瀬命が死去。紀国の竈山に葬る↓神倭伊波禮毘古命南へ迂回して熊野へ赴く。荒ぶる神の化身である大熊によって受難を受ける。天照大神・高木神が再度の「葦原中国平定」のための横刀を高倉下から命に渡される↓高木大神が八咫鳥が遣わされる↓阿陀の鵜飼・吉野首の祖先に遇う↓宇陀の兄宇迦斬弟宇迦斬を誅す↓忍坂の大室で土雲征伐↓邇藝速日命服従↓畝火の白橿原宮で政をする。

この物語の流れはまさに上巻における「天孫降臨」迄の過程をなぞっている。上巻の「天孫降臨」迄の過程は、天つ神が国家統治に最適の地を求めて高天原から葦原中国に降臨したものであった。これは神代の時代の、つまり神を単位とする、天上から地上への垂直的光臨とするなら、この神武天皇の「東征」は人代の、日向から大和への水平的光臨である。そして上巻において、荒ぶる神を平定したのが建御雷神の化身である横刀であった。そして中巻では天つ神神武天皇が国つ神を征伐する際、最も脅威となる受難を受けたのが熊野であった。この段が「天孫降臨」迄の構成を真似たものであったなら、天つ神に最も脅威を与え「刀」によって成敗された「出雲国」が熊野によって表わされていることになる。このように熊野で受難させることが大いなる危機となり顕著な転回点となる筋立てを取っていることについて阪下圭八氏は、「神武記の総体が『国覓ぎ』の説話化だったからに他ならない。」とし、「光りあふれる「甚吉き地」を見出すためには、それとは対照的な闇黒の地を経過せねばならなかった。『国覓ぎ』もまた古代祭式のひとつとして、不毛・荒涼の地と豊沃・光明の地との劇的対立を演出したのである。」と述べている（63）。

そして言向けされる地として熊野が選ばれたことについて中西進氏は次のように述べている（64）。

天皇氏は、熊野から吉野、宇陀、初瀬路を経て、大和に入る。こういった経路こそ、実は、熊野、吉野で

力を持っていた豪族が、大和に進出して来たことを、暗示するものであろう。

「天孫降臨」迄の過程において、天つ神に言向けされる対象であった葦原中国の象徴は「出雲国」であつたが、「東征」の段における葦原中国の象徴が「熊野」であつたとすると、ここにも「出雲国」と「熊野」の共通性が見られる。

熊野は「隈」野であつたが、出雲国もまた「隈」の地であつた。(65)

・神魂命、詔りたまひしく、『五十足る天の日栖の宮の縦横の御量は、天の下造らしし大神の宮を造り奉れ』と詔りたまひて、…(出雲国風土記の楯縫郡の条)(66)

・爾に答へ白ししく、「僕が子等、二はしらの神の白す隨に、僕は違はじ。此の葦原中国は、命の隨に既に獻らむ。唯僕が住所をば、天つ神の御子の天津日繼知らしめず登陀流天の御巢如して、底津石根に宮柱布斗斯理、高天の原に氷木多迦斯理て治め賜はば、僕は百足らず八十垠^ト手に隠りて侍ひなむ。亦僕が子等、百八十神は、即ち八重事代主神、神の御尾前と為りて仕へ奉らば、違ふ神は非じ。」とまをしき。(「大国主神の国譲り」の段)

・故、大己貴神、則ち其の子の辞を以て、二の神に白して曰はく、…「吾此の矛を以て、卒に功治せること有り。天孫、若し此の矛を用て国を治らば、必ず平安くましましなむ。今我當に百足らず八十隈に、隠去れなむ」とのたまふ。隈、此をば、矩磨泥と云ふ。言訖りて遂に隠りましぬ。是に、二の神、諸の順はぬ鬼神等を誅ひて、…果に復命す。(第九段・本文)

・高皇産靈尊、乃ち二の神を還し遣して、大己貴神に勅して曰はく、「…又汝が住むべき天日隅宮は、今供造りまつらむこと、…」(第九段・一書第二)

以上の例から分かるように、出雲大神の宮殿は「隈」が関わるのである。この語の意味はその字が表す如く「隅」のことである。大和に領土に対して「隅」なのか、出雲国の領土の中で「隅」なのかは分からないが、「隅」であることに変わりはない。そうすれば、出雲国＝隅にある国ということになる。ここで考慮すべきなのが日本書

紀である。日本書紀では黄泉国の所在場所は何処にあるとしているであろうか。前述した通り日本書紀には、黄泉国訪問神話が「本文」には無く、異伝として「一書」に載せているだけである。しかし、その異伝「一書」をみると、

紀伊国の熊野の有馬村に葬りまつる（第五段・一書第五）

としており、埋葬地を古事記の「出雲国」に対して「熊野」にあるとする。これは何を意味しているのだろうか。確かに熊野には「花の巖」という、死の世界と通ずる洞窟があることは第二章で述べた通りである。出雲国と熊野は「隅」にある国という観点で共通しているのである。紀伊国と出雲国は深い関係があるようである。

熊野と出雲国とは洞穴葬、常世国の観念、その他諸々の文化が似ていたのではないかと思われる。出雲国にも「熊野大社」が見られることからすると、両国は思つた以上に深い関係にあるのではないか。出雲国は大和にとつて西方にあるが、熊野は大和にとつて南方にあつた。南もまた光のあふれた、太陽に面した方角である。熊野の海の彼方には「常世国」が存在するという観念があつたが、熊野は聖地だつたのではないだろうか。中西進氏は熊野と吉野に豪族が居り、これらが大和へ進出したのではないか、としたが、この説を事実とすると、熊野の豪族の聖地を、死の穢れに満ちた「黄泉国」に結び付けることは忌まれたのではないだろうか。「黄泉国」は聖地熊野に結び付けるよりも、西の日の沈む国、しかも宗教的勢力のあつた出雲国の方が相応しいと古事記編纂者は考えたと思われる。

出雲国と黄泉国の関係を明らかにするために、一部日本書紀をみたが古事記と日本書紀とを比較することで、記紀の編纂意図が見えてくるのではないか。それを次の節で描いていきたい。

第二節 日本書紀における黄泉国訪問神話

この節では、古事記と日本書紀両書の「黄泉国訪問神話」の相違、及び記紀の相違から分かるこの神話の製作

意図について考えていきたいと思う。

古事記を研究していく上で、日本書紀を無視して考える事は出来ない。日本書紀は古事記と編纂・成立時期が近いと考えられ(67)、また、扱われている事柄も近いため、古事記を研究する際に避けて通れないからである。古事記と日本書紀の編纂過程での関係は分からないが、古事記編纂の際、参考にしたという「帝王日嗣及先代旧辞」が現存しないので、日本書紀を比較の対象にするしか方法はないと思われる。

第一章において、日本書紀の第五段の「一書」(特に一書第六)との部分的な相違を見てきたが、ここでもう一度、日本書紀における黄泉国訪問神話の部分的相違と流れをまとめていきたい。

日本書紀は各段が正伝である「本文」及びその異伝である「一書」から構成される。そして日本書紀では黄泉国訪問神話が「本文」では扱われず、「一書」に採録されている(68)。

日本書紀において黄泉国訪問神話は第五段の「一書」に描かれる。この第五段は「本文」および十一種の「一書」を設けており、次のような構成となっている。(なお、「本文」、十一種の「一書」、そして古事記の「黄泉国」の段には、三種類の形態があると考えられるので、ここでは大まかにその三種類毎に分ける。)

第一の形態として、本文・一書第一が挙げられる。伊邪那岐命・伊邪那美命二神が山川草木を生み、次に天照大神・月読尊及び素戔嗚尊を生み、素戔嗚尊の無道により、これを根国へ逐うという筋。一書第一もこれに類した話で、黄泉国については記述が無い。伊邪那美命は死なないので、必然的に「黄泉国」についても語られない。

第二の形態として、一書の第二・第五が挙げられる。一書第二は、第一の形態と似た話の後に、伊邪那美命が火神のために死に、その後で土や水の神や穀物を生む話が付加される。しかし「黄泉国」については記述がない。第三・第五の一書は第二の異伝となっている。これらも「黄泉国」についての記述が無い。

第三形態として一書の第六・第十一が挙げられる。一書第六は海・山・川などを生んだ後に火神が生まれ、伊邪那美命が特にその剣の中から神々を化成する。また死んだ伊邪那美命の黄泉国での死体覗き見の話があり、黄

泉国から逃げ帰った伊邪那岐命が禊をして後、海神や三貴子を誕生する。本文・一書第一で三貴子が二神の共同作業によって誕生したのに対し、この第六での三貴子は伊邪那美命の死後、伊邪那岐命の禊行為によって生まれることとなっており、全く異なっている。古事記と同形である。第七と第八は第六の異伝である。火神から雷神などを化成する話の異伝。第九と第十は黄泉国からの逃走、火神との別離、禊など第六と主題は同じである。第十一は三貴子誕生と食物の起源の話であり、黄泉国とは無関係である。

つまり、日本書紀では、「黄泉国」の段は完全に異伝として扱われているのである。「本文」では伊邪那岐命（伊弉諾尊）と伊邪那美命（伊弉冉尊）は国生みの後、山川草木、続いて月日（天照大御神である大日靈貴、天照大神。月読命にあたる月の神、月夜見尊。）そして素戔鳴尊を産み、伊邪那美命の死も伊邪那岐命の黄泉国訪問も描かれることなく物語は語られていくのである。

では、日本書紀が伊邪那美命の死と、黄泉国訪問神話を正伝である「本文」に採録しなかったのはなぜか。その答えは、日本書紀の神代記の「本文」全体と古事記上巻全体の流れを考えていくことで明らかになるのではないかと思う。何を正伝とし、何を異伝とするかという日本書紀編纂者の意図を知ること、黄泉国訪問神話の扱い方を知ることが出来るのではないかと考えたからである。ひいては記紀の構想と成立意図が分かるのではないか。

古事記上巻と比較すると、日本書紀巻第一・第二の「本文」の流れにはかなりの違いが見られる。

まず、古事記は「神代」が次の構成を以って語られる。（章名・段名については岩波書店の大系本のものを用いた）

一、別天神五柱

二、神代七代

三、伊邪那岐命と伊邪那美命（「国土の修理固成」「二神の結婚」「大八島国の生成」「神々の生成」「火神被殺」「黄泉国」「禊

祓と神々の化生」「三貴子の分治」「須佐之男命の涕泣」の九段によつて構成される)

四、天照大御神と須佐之男命 (「須佐之男命の昇天」「天の安の河の誓約」「須佐之男命の勝ちさび」「天の石屋戸」「五穀の起原」「須佐之男命の大蛇退治」の六段によつて構成)

五、大国主神 (「稻羽の素戔」「八十神の迫害」「根国訪問」「沼河比売求婚」「須勢理毘売の嫉妬」「大国主の神裔」「少名毘古那神と国作り」「大年神の神裔」の八段によつて構成)

六、葦原中国の平定 (「天菩比神」「天若日子」「建御雷神」「事代主神の服従」「建御名方神の服従」「大国主神の国譲り」の六段によつて構成)

七、邇邇芸命 (「天孫の誕生」「猿田毘古神」「天孫降臨」「猿女の君」「木花之佐久夜毘売」の五段によつて構成)

八、火遠理命 (「海幸彦と山幸彦」「海神の宮訪問」「火照命の服従」「鵜葺草葺不合命」の四段によつて構成)

同じ「神代」を語るにもかかわらず、日本書紀では、次のものを「本文」に組み込んでいない。

一の全ての部分。三の、「火神被殺」「黄泉国」「禊祓と神々の化生」の段。四の、「五穀の起原」の段。五の全ての部分。六の、「建御名方神の服従」の段。七は、「猿田毘古神」「猿女の君」の段。以上を「本文」に採録していない。

では、なぜ古事記は日本書紀に採録しない神話や系譜の流れに組み込んでいるのか。

日本書紀において本文から省かれたものを見ていくと、それらにある共通点が見られることが分かる。省かれた部分に共通するのは、「出雲国」が関わる部分である。(ただし、六の「建御名方神の服従」。及び七の「猿田毘古神」「猿女の君」の段についてはその限りではない。)

一、別天神の章において、出雲系の神「神産巢日神」が、天孫系の神「高御産巢日神」と共に登場する。

三、「火神被殺」の段では、伊邪那美命は死後「出雲国と伯伎国との堺の比婆山」に葬られる。「黄泉国」の段では、黄泉国の入口について「黄泉比良坂は、今、出雲国の伊賦夜坂と謂ふ」という記述がある。「禊祓と神々

の化生」の段は、伊邪那美命の死も伊邪那岐命の黄泉国訪問も無い以上、必要が無い。

四、「五穀の起原」の段では、古事記では須佐之男命が大气津比売神を殺害するのに対して日本書紀の一書では月読命が殺害している。(須佐之男命は出雲系の神であり、大气津比売神は農耕に関わる神であるから、農耕信仰深い関わりを持つと思われる出雲国と何らかの関係があるの¹⁾と考える事が出来る。)

五、大国主神の章は国譲り以前の大国主神が登場する章で、この神も出雲国に深く関わると思われる神である。つまり古事記は出雲系神話を重視しているということになる。なぜ、古事記では出雲国に重きをおいているのか。それは、出雲国と大和の対立を描くために出雲国を大きく取り上げたためではないだろうか。

古事記と日本書紀の物語の流れを見ていくと、出雲系の神々天つ神と天孫系の神々天つ神の対立が認められる。古事記の物語成立過程においてまず出雲系の神「神産巢日神」と天孫系の神「高御産巢日神」が生成される。

その後伊邪那美命は死に、出雲国に住み、伊邪那岐命は高天原へ戻る。自分を伊邪那美命の息子と主張する須佐之男命は天孫系の天照大御神と対立し出雲国に降る。そして大国主神は八十神の迫害を受けた際に神産巢日神の加護を得て、大国主神自体が須佐之男命の子孫であり、須佐之男命の娘と結婚する。そして大国主神は出雲国で国作りを命じられ、後に、天照大御神と高御産巢日神の命により天孫系の神々によって国譲りさせられる。そして出雲国の宮殿に住む。中巻において二つの段に出雲の地名が見られ、天孫系の本牟智和氣王は口のきけない皇子であったが、これは出雲大神(大国主神)の祟りによるものであった。また天孫系倭建命は出雲建をだまし討ちするというこれらにも天孫系と出雲系の対立が見られるのである。

征服されるべき場所として出雲国を選んだことについては、第二章で述べた通り宗教大国説に賛同しているが、これは、天皇の功績を称える目的で出雲国という大国を取り上げて高めることが求められていたからではないか。それは神々の系譜にも表れている。

①まず、天之御中主神を中心として高御産巢日神と神産巢日神が生まれる。

②伊邪那岐命と伊邪那美命が生成する。

③伊邪那岐命が三貴子を生む。

④三貴子のうち、須佐之男命は伊邪那美命の側につく。

⑤須佐之男命の六代の孫が大国主神。

⑥大国主神が八十神に迫害された時、神産巢日神が助ける。

⑦国譲りの際、大国主神の所に高御産巢日神と天照大御神の命で行われる。

これらをまとめ、出雲系の神と天孫系の神の対立を見ていくと、次のように整理することが出来る。

「高御産巢日神↓伊邪那岐命↓天照大御神↓天照大御神」

天之御中主神↑ (⇔) 対 立 関 係 (⇔) 下 (国譲りによる統一) 邇邇芸命

「神産巢日神↓伊邪那美命↓須佐之男命↓大国主神」

大和政権の成立
出雲系神の対立
天孫系神の対立
天孫系神の対立
天孫系神の対立
天孫系神の対立
天孫系神の対立
天孫系神の対立
天孫系神の対立
天孫系神の対立

という構成になる。私はこの神々の対立が「神代」に描かれるだけあって、その対立は人間単位のものではなく、神を単位としたものであり、天つ社に祭られる天つ神と国つ社に祭られる国つ神の、いわば神対神の宗教的対立を表わしているのではないだろうか。私は大和朝廷自体には、出雲国の保有していた神話体系を上回る規模の神話体系が確立していなかったか、存在しても失われていたのではないかと考えている。しかし、大和を統治する天皇の始祖を語る上で、天孫系の皇祖神を語るに相応しい神話体系を設ける必要があった。そこで宗教的大国出雲国の神話体系を参考にして、天孫系の神々を出雲系の神々と対比させたのではないだろうか。出雲国風土記にも出雲国の御祖「神魂命」が描かれる。そして古事記には「神産巢日神」を登場させているが、この神は出雲系の神に結び付けられていることはそれまでの物語の流れから読み取れる。この神と対応した神が「高御産巢日神」である。しかし、この神は祝詞「祈年祭」に「神魂・高御魂・生く魂・足る魂・玉留魂・大宮のめ・大御膳つ神・辭代主」として登場している。天孫系の神であるはずのこの神が、神魂命と並び称されながら、次に続くものと

して語られている。そして、この祝詞により「魂（ムスビ）」と付く神の体系が存在したことが分かる。同祝詞では天孫系の神を、「高天の原に神留ります、皇睦神ろきの命・神ろみの命」として、天つ社と国つ社をまとめると記しており、天孫系の神は「皇神」と記している例が多い。したがって、天孫系の神は「高天の原に神留ります、皇睦神ろきの命・神ろみの命」であつたとも考えられる。「高御産巢日神」には疑問が残るが、祝詞「出雲の国の造の神賀詞」では、「高天の神王高御魂の命」としており、天孫系の神を「高御魂の命」としている。「魂」系の神、「神ろき・神ろみ」系の神、出雲系の神という、三種類の神の系統が表れている。「神ろき・神ろみ」系の神を「伊邪那岐命・伊邪那美命」系の神とすれば、古事記は二つの神体系によつて構成されたものかもしれない。古事記では「魂」系の神々は冒頭及び天孫系出雲系の始祖としてその名を見ることが出来るが、ほとんど活躍していない。かえつて「伊邪那岐命・伊邪那美命」系の神々及びそれに系譜付けられている出雲系の神々の活躍が目覚しい。しかし、「魂」系が冒頭に記されていることから見ると、皇族が持つていた神体系が「魂」系の神々であつて、古くから存在した神体系だと仮定できる。しかし、「伊邪那岐命・伊邪那美命」系の神々及び出雲系の神々の神が確立していた為、もしくはこれらの神体系が皇族以外の氏族の信仰する神々以上に信仰されていた為、古事記に取り入れたのかもしれない。そして古事記においてはそれらが融合され、天つ神・国つ神の二派の構成となつたのではないだろうか。

この「神代」は天皇の権力が神代の時代から続くことを明らかにする為に設けられたものであつて、必然的に宗教的支配力を得ることを「国譲り」で述べることになつたが、国土を統治する為には政治的支配力の他、宗教的支配力も必要だつたのではないだろうか。大国主神は「根の堅州国」において政治的支配力の他に宗教的支配力も得たからである。これは国を支配する為には政治的支配力はもちろんのこと、宗教的支配力も必要とされたことを示しているのではないだろうか。その点でも「神代」を語ることで、出雲国の神話体系以上の神話体系を描かなければならなかつたのではないか。そして神代の時代から宗教大国出雲国を支配下に置いていと記すこ

とで、大和の政治的支配力と共に宗教的支配下を示しているのではないだろうか。出雲国の祭祀権を譲ることが宗教的「国譲り」だったのではないだろうか。

また、天孫系と出雲系の対立の他に、天孫系と隼人系の対立も描かれる。これは天孫系と天孫系以外の氏族の対立と帰属を表わしていると思う。つまり、古事記は大和という国家を治める天皇の権威の根源とその由来、そして他の氏族との関係を描いたものである。

日本書紀が天孫系と出雲系の対立を描かないのはなぜか。

その理由は、それを描くことで不利益を被る為と考えられないだろうか。大和朝廷に対立するほどの大国をその身の中に内包したと誤解されてはならなかった。なぜなら、それは脅威となるからである。それを歴史書として記してはならなかったのではないか。私は古事記と日本書紀それぞれの全体構成を考えると、古事記は国内向けのものであつて、天皇の権威を国民に知らしめることを目的とし、日本書紀は史実に忠実に記し、外国(中国)向けに成立したものであると考えている。つまり大和の国内に天孫を脅かすほどの反勢力を抱えていると、外国に誤解されてはならなかったのである。したがって、古事記が「出雲国」を重視していたのに対し、日本書紀では「出雲国」を軽視したのではないだろうか。日本書紀はあくまでも天孫系が主体として語られている。古事記の大国主神の物語を含む出雲系神話は、出雲国が天孫と同格の力を保有しながら天孫に国譲りするという誤解を生み、また天孫系と出雲系の二つの視点が存在することになる。それは天孫系の比率が低くなることに繋がった。それを日本書紀では防いだのではないだろうか。しかし出雲国を軽視する日本書紀にあつても、「国譲り」については「本文」にも紙幅を割いてそれを重視していた。(「本文」の他、一書第一・一書第二にも採録している。)それはやはり、天皇家の祖先神の業績が偉大であることを語るためではないだろうか。天孫を中心軸として、天孫以外の他の氏族の服属を導入したのが日本書紀ではないか。しかし、古事記編纂者は「国譲り」で天皇家の祖先神の葦原中国の征服・平定を語る過程で、葦原中国の勢力を代表する存在として大国主神を登場させ、大国主

神の偉大性を語る為に大国主神の物語が必要以上に膨らんでしまったのではないだろうか。

なお、出雲国風土記の意宇郡母理郷の条に大穴持命の「国譲り」的な話が見えているが、大穴持命は「八雲立つ出雲の国は、我が静まり坐す国と、青垣山廻らし賜ひて、珍玉置き賜ひて守らむ」としており、大穴持命が自らの意志によってそこへ鎮まるという、記紀とは異なった伝承となっている。

古事記と日本書紀の比較によって、日本書紀では対外国向けに作られたと仮定すると、「出雲国」を特別視していないことが分かった。そして、古事記では「出雲国」と結び付けられるものは「国つ神」系の神々であり、それらの神々に天孫系「天つ神」と相對するマイナスイメージを持たせていることが分かった。そして「穢国」黄泉国は高天原と結び付けることを否定され、地名「出雲国」を挿入することで高天原の「清浄性」を示すことになった。

第三節 黄泉国訪問神話の挿入による新たな秩序

日本書紀が黄泉国訪問神話を「本文」に採録していなかったのに対して古事記ではそれを採録していた。では黄泉国訪問神話を採録することによって、古事記上巻にどのような影響や効果を与えたのか。

この黄泉国訪問神話は新たな秩序を生んだ。なぜなら伊邪那岐命が禊をすることで三貴子が誕生し、皇祖神と出雲系神々の対立が描かれるからである。つまりこの黄泉国訪問神話を挿入することで天つ神系と国つ神系の二派に分離していくのである。黄泉国訪問神話の主題は伊邪那岐命・伊邪那美命二神の別離を描くためにあつたと考えられる。この二神の別離以前において、神々は天孫系つまり天つ神一系によって構成されていた。しかし二神の別離によって、天つ神とは別の一派国つ神が登場する。皇祖神と出雲系神々の対立が描かれ、「国譲り」によって皇祖神の権威が強調されたのである。つまり、「神代」の時代から天皇に権力があつたことを記したのである。

伊邪那岐命が三貴子を生成する力を得る為に赴いた場所が「黄泉国」であった。「黄泉国」でさまざまな試練を乗り越えることが主人公に新たな生命力や宗教的な力などを授け、それは新たな力を受けることを暗示することとは第二章で述べたが、黄泉国訪問神話は、その物語構成が黄泉国で力を手にするための呪術的儀式であり、それらは前儀礼（火神被殺）・本儀礼（黄泉国訪問）・後儀礼（禊）と考えることが出来、非日常で試練を受けた神が成長する設けられた物語となっていると言つてよく、そこで力を授かった伊邪那岐命は三貴子を生成する能力を得て、三貴子を生成し、天照大御神は須佐之男命・大国主神と対立して確固たる地位を得る。つまり、この黄泉国訪問神話が無ければ、三貴子には他の神々以上の力を得ることが出来なかつたことになる。

そしてこの黄泉国訪問神話は伊邪那岐命・伊邪那美命の「国生み」時代から天照大御神・大国主神の「国作り」時代への契機となっているのではないかと考えている。

国作りや国生みは二人一組によつて行われるものであつた。そして伊邪那岐命・伊邪那美命二神はそれに基いて二人一組で神話の舞台となる国土や、登場人物である神々を生成した。したがつて、この二神は創造神ではないだろうか。黄泉国訪問神話を経て三貴子の一人天照大御神が登場した。この神は天上世界を支配する神・経営する神であつた。これは「天」における「国作り」ではないだろうか。（「国」に対するのが「天」である。天照大御神の場合「天」を「作」つたのではないか。なお、日本書紀第九段「本文」では、「天国玉」と「顕国玉」という対比が見られ、「国」という語が「国土」を表わす。）その後、対立する神大国主神が登場した。この神も「国作り」をしていた。（この神は出雲国風土記では「所造天下」という語が付いている例が二十九例あり、この神が「作」る神であつたことを示している。）そこで天照大御神は二人一組で行われる「国生み」「国作り」の例にしたがつて、天照大御神一神ではなく高御産巢日神と共に二人一組となり、「国」をも手に入れたのではないか。したがつて、この「神代」は、神を単位とする「国生み」「国作り」が天孫系の権威を持つて行われることが神代の時代から続いていることを示しているのであろう。「生む」ことが創造することであるとすれば、

「作る」ことは経営することではないだろうか。

そして伊邪那岐命と伊邪那美命の別離によつて、二神が天つ神・国つ神の象徴となった。しかし、伊邪那美命もまた元は「天つ神」であつた。では、天皇の祖先神にこのような穢れた国「黄泉国」を支配する神を系譜に入れた良いものであろうか。これは皇祖神と出雲系神々の対立を描く際に必要であつて、構成上このような描き方がなされても仕方が無かつた。しかし私は、伊邪那美命のこのような姿は、後の須佐之男命に続く「荒ぶる神」の神性を表わしているものであり、後段の天照大御神の清浄性・高貴性を際立たせ、かつ、女神伊邪那美命の「死」を与えるという闇黒の性質に対し、同じく女性の神である天照大御神の、光を愛する性質・平和を尊ぶ性質を対比させる効果もあるのではないかと考えている。(天照大御神を女性神とする明らかな記述はないが、須佐之男命が高天原に尋ねてきた時に「御髪を解きて、御美豆羅に纏」いて男装したこと、須佐之男命に対して「那勢の命」と呼びかけたことから、女性神である。日本書紀第六段「本文」では天照大御神と須佐之男命が姉弟関係となつている。)

そして伊邪那岐命・伊邪那美命が天つ神・国つ神へ分化するということは、伊邪那美命・須佐之男命・大国主神など、出雲系の神々は総て天つ神から派生した一派ということになる。すなわちこれは国つ神もその根本は天つ神であるということを示したかつたのではないだろうか。

おわりに

古事記においては重要な役割を担う「黄泉国訪問神話」であるが、日本書紀においては「本文」に採録していなかった。したがって、古事記編纂者がどのような意図でそれを挿入したのか、そして「黄泉国」をどのように描き、どのような背景があつたのか。それを考えることが本稿のテーマであつた。

そして、黄泉国訪問神話のうち、「黄泉国」の段の細部を見ることが、伊邪那美命に課せられた地母神としての死を司る役割、そして死後の世界である「黄泉国」の世界観や、死に対する恐怖・呪物信仰が描かれていること。そして「黄泉戸喫」「見るなのタブー」「呪物逃走譚」「死の起源説明」など、様々な要素が複雑に絡み合つて構成されていることが分かつた。そして、「黄泉国」の段はもともと素朴な物語として存在していたものを、古事記編纂者が伊邪那美命の死に結び付け、それが結果的により複雑な世界観を持たせることになつたことが分かつた。

次に、「黄泉国」と他の異界との関係を見ていった。そこで「黄泉国」が「根の堅州国」と共通点が多いこと、「海神の国」とは「見るなのタブー」の共通要素があることなど、何らかの関係を有することが分かつた。そして異界とは、非日常世界であつて、試練によつて力を授ける場としての役割を持ち、異界の娘を得ることによる血縁を結ぶこと及び系譜付けの役割を担っていることを述べてきた。

そして古事記上巻における「黄泉国」の段の存在について考えていった。そこで「黄泉国」が出雲国に存在するとした理由は、出雲系神話が天孫系の神々（天つ神）と出雲系の神々（国つ神）の対立を描くために設定されたものであつて、「黄泉国」の段も出雲系神話の一部とすることにあつたと考えられる。「出雲国」が特に頻出している理由は、出雲国が宗教大国でありそれ故に独自の神話体系を持っていたことにあると考えた。そして出雲系神々の平定を描くことは「神代」の時代から大和は宗教的に他の国よりも優

位に立っていたということを示すことに集約されるということについて述べてきた。

以上、黄泉国訪問神話について研究してきたが、「黄泉国」の段のみを掘り下げており、他の段についても不足が多く、私自身の解釈によるものであつて甚だつたないものであつた。他の段、特に「国譲り」について日本書紀、出雲国風土記、祝詞「出雲の国の造の神賀詞」を交えて考えていきたい。杵築氏族と出雲臣の関わり、そして出雲国と大和の関わりについて、より文学面から研究を深めることを今後の課題としていきたい。また、伊邪那美命を地母神として、農耕信仰との関わりを少し述べたが、出雲系神話全体の農耕信仰についての研究が不十分であり、また古事記の編纂・成立過程についても研究が浅かった。これも今後の課題としていきたい。

注

(1) 伊邪那岐命・伊邪那美命二神を「誘う」神としてみる説はこれら三説のうちで最も多い。飯田季治氏『日本書紀新講 上巻』(明文社 昭和十一年)二四頁や、次田潤氏『古事記新講』(明治書院 大正十三年)二六頁にもそれがある。

(2) 金沢庄三郎氏『日鮮同祖論』(刀江書院 昭和四年)二〇三〜二〇四頁

(3) 松岡静雄氏『日本古語大辞典』(刀江書院 昭和十二年)一五五頁

(4) 萩原浅男氏校注・訳『古事記』日本古典文学全集 (小学館 昭和四八年) 五二頁

(5) バーバラ・ウォーカー氏『神話・伝承事典―失われた女神たちの復権』(大修館書店 昭和六十三年) 一七八〜一八〇・二九二〜二九三・三〇三〜三〇七・六二四〜六二五・六三八〜六三九・六七九頁参照

(6) エリアーデ氏『大地・農耕・女性』(未来社 昭和四十三年) 七九〜一二二・二五八〜二六二頁

(7) 松村武雄氏・飯田季治氏・倉野憲司氏各氏がこの説を支持しているのに対し、西郷信綱氏は、古事記が殯の説話であることを挙げ、黄泉戸喫は「生と死をわかつ一つの説話上のしきたり」とし、「生死不明の時を経て現に死ぬことがすなわちヨモツヘグイした」として同義としている。『古事記注釈 第一巻』一七五頁

(8) 石上堅氏『日本民俗語大辞典』(桜風社 昭和五十八年) 一三頁

(9) 松村武雄氏『日本神話の研究 第二巻』(培風館 昭和三十年) 四三八頁

(10) 注9に同じ 四四八頁

(11) 倉野憲司氏『古事記全注釈 第二巻・上巻篇(上)』(三省堂 昭和四十九年) 二四六頁

(12) 西郷信綱『古事記注釈 第一巻』(平凡社 昭和五十年) 一七六〜一七七頁

のどちらも自分にとって脅威になる者に対する心理状態にあるという点で共通している。また、「見畏」むと「逃」げるといふ形式になっていることなど、例及び詳細は第二章第二節で述べる。

(15) 柳田国男監修『民俗学辞典』（東京堂 昭和二十六年）一六六―一七七頁

(16) 吉井巖氏は、昔話における「見るな」の対象となる場面は、出産から水浴（入浴）、授乳の場面が大部分を占めることを挙げ、これらの場面が禁止の場面となり夫婦の絶縁にまで及ぶその理由について、次のように言う。

出産時という女の危機には、夫の介入を許さない女だけの、また女性の出自した集団の独自の神秘的な加護が要請される。従つて未開社会はもとより、出産時に夫を近づけない習俗が今に至るまで幅広く残存している。出産時という夫婦の対立関係の危機的瞬間における夫の介入は、女の属する世界、女の協力関係に対するもつとも無神経な侵害となる。

として、出産時も授乳も女独自の世界であつて、其の場面の覗き見は女権の侵害であつたとする。それを伊邪那美命の死の場面に転用したとする。（「イザナキ、イザナミの世界」『講座日本の神話3 天地開闢と国生み構造』（有精堂出版 昭和五十一年）七一―七五頁）

(17) 注9に同じ。四四八頁

(18) 『日本国語大辞典』（小学館 昭和四十七―五十一年）第五卷 三頁

(19) 注11に同じ。二五三・二五四頁

(20) 注12に同じ。一八七頁

(21) 「ユツ」を「五百箇」の意に解する説がある。飯田季治氏と倉野憲司氏は竹製の櫛が筍になつた理由を、櫛の歯の状態が、筍の並び立つ形状によく似ているからとしている。一方福島秋穂氏は、櫛の形状が人間の手の形で、掌を開き指を伸ばした状態であり、人間の指に相当する部分の数の多さが「五百箇」であり、

櫛に呪力を与えるものとなつてゐるとした。氏によれば、魔的存在態に対抗する場合、目数の多い櫛を明示すると、その魔物の目は櫛の目数に引き寄せられ、注意力を失うと考えられていたためという。(福島秋穂氏『記紀神話伝説の研究』六興出版 昭和六十三年 一三一頁)

(22) 注21に同じ。一八四頁

西郷信綱氏は、後手に剣を振る行動について、その行動に呪的行為があることを認めてはいるものの、「イザナキは、ひたすら逃げ延びながらこうしているのだから、これはごく自然な所作であり、とくに呪的な意味があつたと見るには及ばないのではないかと思う。」と述べている。(『古事記注釈』一八五頁)

しかし、黄泉国の逃走の場面では、呪物による逃走が主流であることから、剣を後手で振ることに、何らかの呪術信仰があつたと考えている。

(23) 注8に同じ。一三二八頁

(24) 松前健氏『古代信仰と神話文学 その民俗論理』(弘文堂 昭和六十三年) 二二七頁

(25) 相磯貞三氏『記紀歌謡全註解』(有精堂出版 昭和三十七年) 三七六頁

(26) 注6に同じ。一二九頁

(27) 西宮一民氏『古事記』(新潮社 昭和五十四年) 三九頁

(28) 小林芳規氏他校注『古事記』(岩波書店 昭和五十七年) 三六頁

(29) 窪田空穂氏『古今和歌集評釈 中巻』(東京堂出版 昭和三十五年) 六〇七頁

(30) 日本風俗史学会編『日本風俗史事典』(弘文堂 昭和五十四年) 一八〇一九頁

(31) 肥後和男氏『日本に於ける原始信仰の研究』(東海書房 昭和二十五年) 五一頁

(32) 「青人草」を「人草」と省略して表現していることについて西郷信綱氏は次のように論述している。

人草は前述の青人草と同じだが、語幹は必ずしも同じではなく、人草の方が雑草めいており、つま

り下の「絞り殺す」と調和する。青人草をくぶり殺そうと言うのでは変なのは、青人草という語のレベルが高すぎるからであろう。(注12に同じ。一九四頁)

としている。憎い夫、伊邪那岐命の国の人間を蔑んで「人草」と述べているのである。

- (33) 次田潤氏著は『古事記新講』において、「人類増殖の原理を説明した、説明神話である」としている。注一に同じ。六六頁。この意見に対し、倉野憲司氏は、「一日に必ず千人死に、必ず千五百人生まれるといふのは、死ぬ人よりも生まれる人の方が数が多い、つまり人口増殖の原理を説明したものだ」と普通に言はれてゐるが、それはむしろ第二義的であつて、第一義的には、この世の人はなぜ生まれなぜ死ぬか、つまり人間の生死の原理を男女二神に託して説明したものに他ならない。」としている。注11に同じ。二六七頁

- (34) 萩原浅男氏は「現象的には人口増加の説明と解されるが、生と死の闘争という物語の本筋からみれば、生は死に優越するという生死観を語るものと解される。」と述べている。注4に同じ。六七頁
- (35) 福島秋穂氏は生の起源としてみることにについて次のように述べている。

(二神対立以前の記事の) 内容から見て、人間の生の起源を最も容易に結び付け得る部分である。記紀の編纂者たちは、上掲した事柄の孰れかを記述する際、其の神話をもつて人間の生の起源を説明し得た」と考えたのであろう。(注19に同じ。一八四頁)

- (36) 大林太良氏は「天父地母の分離の神話の一部をなしている、コトドワタシ(離婚)の神話も、ポリネシアとの関係が深く、二神対立型の死の起源が、そのモチーフである」として、「死の起源説話」を語るものであるとしている。(大林太良氏『神話と神話学』(大和書房 昭和五十年) 一七九―一八〇頁)

- (37) 『春秋左氏伝』隱公元年の記事に、鄭の莊公が自分を疎んじる母に対して「黄泉に及ばざれば、相見ることなからん」と言う。これは死後は黄泉に行くと考えられていたことを示している。また『孟子』滕文公

章句下には「蜆上槁壤を食ひ下黄泉を飲む」とある。(松村武雄氏『日本神話の研究 第四卷』(培風館一九五八年)三三九頁 参照)

(38) 注1に同じ。五七頁

(39) 西郷信綱氏『古事記の世界』(岩波書店 一九六七年)五〇頁

(40) 注11に同じ。二四一〜二四二頁

(41) 注13を参照して下さい。

(42) この「黄泉之坂・黄泉之穴」から人骨が出土したという。山本清氏によれば、弥生時代から古代時代後期に至る少なくとも十六体の埋葬人骨、各時代の生活関係遺物が多く発見され、昭和三十二年七月「猪目洞窟遺物包含層」として国の史跡に指定された重要文化財であるという。(山本清氏『遺跡と歩んだ七十年―古代出雲の考古学』(ハーベスト出版 一九九五年)七三頁)

(43) 注34に同じ。二二一〜二二四頁 なお、辰巳和弘氏『黄泉の国』の考古学』も参考になる。

(44) 野本寛一氏『熊野山海民俗考』(人文書院 一九九〇年)一八九頁

(45) 注12に同じ。一八五〜一八六頁

(46) 神野志隆光氏『古事記注解2』(笠間書院 一九九三年六月)二七〇頁

(47) 堀一郎氏『萬葉集にあらはれた葬制と他界観、靈魂観について』『萬葉集大成 第八卷 民俗篇』(平凡社昭和二十八年 二八〜五八頁)

(48) 祝詞は延喜式の巻の八にある。延喜式とは、延喜五年(九〇五)八月に命令が下って編纂された式という意味の書で、できたのは延長五年(九二七)十二月二十六日。古代の法制は、律・令・格・式の四部からなっていたが、政務執行の細かい規定が式である。延喜式は、五十巻あつて、巻の一から十までが神に関する規定であり、その巻の八が祝詞である。延喜式の祝詞は、神に関することをつかさどる、神祇官と

いう役所で、祭りを取り行ない、または神宮や神社で祭りを取り行なう時になえられる祝詞の類を集めたもの。製作年代や作者については不明。

(49) 注4に同じ。七一頁

(50) 注4に同じ。六八頁 参照

(51) 日本書紀の海神の国が描かれる第十段では、その本文・一書第一・三・四において、海神の宮は海の底に存在するとされた。火遠理命は無目籠・竹製の大目籠籠・無目堅間（籠または小船）・一尋鰐に乗ったところ、自然と海中に入って行き、海の底の「可怜小汀」に到る。

(52) 水野祐氏『古代の出雲と大和 新装版』（大和書房 一九九四年）五九頁。

(53) 注4に同じ。一八七〜一八八頁

(54) なぜ、伊邪那美命の埋葬地が熊野の有馬村という伝承があつたのか、という理由に付いて、野本寛一氏は次のように述べている。

その中心要因は、熊野が海彼常世との交流を可能にする臨海の地、しかも、南に突出した地だったからではあるまいか。次に、同じ熊野の中でもいかなる理由を以って「有馬」が選ばれたのかということである。これは、いうまでもなく、花の窟という巨大で奇怪な岩壁があつたからである。花の窟はたしかに優れて巨大であり、海からのまなざしの見逃し難い目印である。もとよりこの地方の漁民が花の窟を山当ての対象としていたことは言うまでもない。漁民の眼・船人の眼はそのまま常世からの神のまなざしと重なるのである。そうした意味で七里御浜に連接する位置で、然も海に向かって岩肌をさらす花の窟が常世からの神の目標、即ち依り代となる巨大な磐座であつたことがはつきりとわかる。（略）それらの中で、特に花の窟が選ばれたのは、岩壁の巨大さ、その形状の異様性とともに、花の窟において、伊弉冉、伝承成立以前に素朴な祭りが行われ、花の窟が聖視されていたからではある

まいか。それは、稲作農業にかかわる祭りではなかったろうか。現在、花の窟の御網掛神事が二月二日と十月二日に行われているということは、稲作農業のサイクルにもとづく、春の豊作祈願と、秋の収穫祭を意味するものと考えることができる。(注44に同じ。二二二〜二三三頁)

(55) 伊邪那岐命によつて殺された迦具土神から生成した神であつた「建御雷之男神」は、刀で振る動作を表す「建布都神」「豊布都神」の別名を持ち刀と雷が結びついた神であつた。続いて生まれた闇見淤加美神、闇御美羽神刀は雨雪・水を司る龍蛇であつた。このことから、火と刀、雷、龍蛇が同じものとされていたことが分かる。

(56) わが国の『風土記』でもっとも古いものであり、その成立を八世紀前半とする『風土記』は、常陸国・播磨国・出雲国・肥前国・豊後国の五風土記のみが現存している。これら風土記は、元明朝の和銅六(七一二年)の五月二日の中央官命に基くものである。続日本紀同年五月甲子の条に「畿内七道諸国。郡郷の名には好字を著け、其の郡内生ずる所の銀銅彩色草木禽獸魚虫等の物、具さに色目を録し、及び土地沃々、山川原野の名号の所由、又古老相伝ふる旧聞異事。史籍に載せて言上せよ。」という記録が残っている。

大系の解説によると、和銅六年は、孝徳朝の大化の改新によつて天皇中心的国家組織に大改変の行われた後を受けて、新政が整備確立して行くべき時代だという。地方に即して言えば、行政の単位をなす国郡の制は大化の新政によるものであり、その「国」は天武朝に五十八カ国三島と一応の設置を完了したが(天武紀十二年十二月丙寅、同十三年十月辛巳の条)、その後三十年、和銅五年九月出羽国の設置に始まって漸次造置せられる。つまり、和銅五年は、事地方に関して、大化の新政による新制が補正改定せられてゆく初期に当たっている。この時において、地方の様態を確かにしておくことは、中央官庁にとって必要事ではなければならない。この必要が、畿内七道の全国にわたる、かつて例を見ない大規模な地方誌的記録

を要求する官命となつた最大の理由であつたと解される。官命の要求事項の内、第二項物産品目の記録は、朝廷への貢上物を規定する基礎資料として、また第三項土壤状態の記録は開拓移住或は班田制実施のための基礎資料として、共に新政整備のため以外の要求ではありえない。という。

また、和銅六年は、古事記成立の翌年、日本書紀の撰進せられた養老四年の七年前で、翌和銅七年には紀朝臣清人等に詔して「国史を撰ば令む」と続日本紀に見え、日本書紀に完成される国史編纂事業が活発化する時でもある。という。

また、大陸の地誌類によつて触発せられた事業であつたと概観しうる。本質的には大陸的なあり方を範と仰ぎつつ、性地方政治を大化の新政の意図に沿つて整備しようとするところにあつた、と記述している。そして、編集の姿勢は各国々で異なつていた。和銅六年五月の官命に基いてまとめられた『風土記』は各国々の国司などが「中央」の政府に上申した解の文書である。各国々における編集方針には、それぞれの独自性が認められる。そして、それが各国の国司層や大宰府の官人層が、それぞれの立場に基いて下命を受けとめ、各々編集方針のもとに編纂の作業を進めたものであるから、古老相伝の旧聞異記がそのまま採録されたとは限らない。(秋本吉郎校注『風土記』日本古典文学大系2 岩波書店 昭和三十三年 七〇三〇頁参照)

上田正昭氏は次の五点を『出雲国風土記』の独自性として掲げている。それを次にまとめた。

一、他の国の『風土記』が国司層による編纂であるのに対し、『出雲国風土記』は勘造者を「秋鹿郡人神宅臣金太理」と「国造帯意宇郡大領外正六位上勲十二等出雲臣広島」であつたとしている。それは在地首長層の自己主張の強さを表わすのではないか。

二、『出雲国風土記』には、他の『風土記』とは異なつて、天皇巡幸に関する伝承が見えない。そして『古事記』『日本書紀』には収録されていない独自の神々の伝承を記載する。

三、神話の趣独自のもの。例えば、ヤマタノオロチ退治神話はこの風土記にはなく、また、国譲りに関する事項が、記紀神話の国譲りとは大きく異なる。

四、大穴持命を「所造天下大神」(二十七例)と位置づけており、その伝承が秋鹿郡を除く全ての郡に見出されることである。そして、大穴持命を「所造天下大神」としたことから、この神が出雲の国の至高神と強く認識されていたからだとする。

五、和銅六年の『風土記』撰進下命の項目にない兵要の地誌的要素もあつた。すなわち軍団・烽・戌のほか通道・駅路の里程を巻末に記す。これは、七二〇年代から緊張が高まつてくる対新羅関係の厳しい状況が反映されていたと考えられるとしている。『風土記』新編日本古典文学全集5 月報40 小学館 一九九七年九月)

(57) 出雲国風土記には、「海」と「葬送」が関係してくる場面がある。意宇郡には、「濱上」に死体を葬る場面が登場する。それが次の一文である。

即ち北の海に毘売埼あり。飛鳥の淨御原の宮に御宇しめしし天皇の御世、甲戌の年七月十三日、語臣猪麻呂の女子、件の埼に逍遙びて、邂逅に和爾に遇ひ、賊はれて販らざりき。その時、父の猪麻呂、賊はれし女子を濱上に斂めて、大く苦憤り、天に號び地に踊り、行きて吟ひ居て嘆き、晝も夜も辛苦みて、斂めし所を避ることなし。…

この記述から、出雲国には海辺に埋葬する葬礼があつたことが分かる。

(58) 他の風土記、特に播磨国風土記には、地名「出雲国」が記されている場面が多いように思う。それらを次に取り上げる。

揖保郡には、次のように登場する。(以下全て、揖保郡。)

立野 立野と號くる所以は、昔、土師弩美宿禰、出雲の国に往来ひて、早部野に宿り、乃ち病を

得て死せき。その時、出雲の国の人、来到たりて、人衆を連れ立てて運び傳へ、川の礫を上げて、墓の山を作りき。故、立野と號く。即ち、其の墓屋を號けて、出雲の墓屋と爲す。

意此川 品太の天皇のみ世、出雲の御蔭の大神、枚方の里の神尾山に坐して、毎に行く人を遮へ、半ば死に、半ば生きけり。その時、伯耆の人小保豆・因幡の布久漏・出雲の都伎也の三人相憂へて、朝廷に申しき。ここに、額田部久等々を遣りて、持ましめたまひき。時に、屋形を屋形田に作り、酒屋を佐々山に作りて祭りき。宴遊して甚く樂しび、即ち、山の柏を攪りて、帶に掛け、腰に捶みて、此の川を下りて相壓しき。故、壓川と號く。

佐比岡 佐比と名づくる所以は、出雲の大神、神尾山に在しき。此の神、出雲の国人の此処を経過る者は、十人中、五人を留め、五人の中、三人を留めき。故、出雲の国人等、佐比を作りて、此の岡を祭るに、遂に和ひ受けまさざりき。然る所以は、比古神先に來まし、比売神後より來ましつ。ここに、男神、鎮まりえずして行き去りましぬ。この所以に、女神怨み怒りますなり。然る後に、河内の国茨田の郡の枚方の里の漢人、來至たりて、此の山の邊に居りて、敬ひ祭りて、僅に和し鎮むることを得たりき。此の神の在ししに因りて、名を神尾山といふ。又、佐比を作りて祭りし処を、即ち佐比岡と號く。

以上のように、播磨国風土記における「出雲国」は、どこか死と結びつく説話が多い。

なお、「神尾山」は、大系の注記によれば、この山が、山陰地方から揖保川沿いに南下して播磨平野に出、大和に至る交通路にあたる地、として、出雲系の二部族の移住居争いが神の名によつて語られたものだろうとしている。「立野」において、「出雲の墓屋」との記述が有るが、日本書紀にも同じような伝承が伝えられている。垂仁天皇の三十二年の秋七月の条に次のようにある。

三十二年の秋七月の甲戌の朔己卯に、皇后日葉酢媛命一に云はく、日葉酢根命なりといふ。薨りましぬ。

臨葬らむとすること日有り。天皇、群卿に詔して曰はく、「死に従ふ道、前に可からずといふことを知れり。今此の行の葬に、奈之為何む」とのたまふ。是に、野見宿禰、進みて曰さく、「夫れ君王の陵墓に、生人を埋み立つるは、是不良し。豈後葉に傳ふること得む。願はくは今便事を議りて奏さむ」とまうす。則ち使者を遣して、出雲国の土部壹佰人を喚し上げて、自ら土部等を領ひて、埴を取りて人・馬及び種種の物の形を造作りて、天皇に獻りて曰さく、「今より以後、是の土物を以て生人に更易へて、陵墓に樹てて、後葉の法則とせむ」とまうす。：天皇、厚く野見宿禰の功を賞めたまひて、亦鍛地を賜ふ。即ち土部の職に任けたまふ。因りて本姓を改めて、土部臣と謂ふ。是、土部連等、天皇の喪葬を主る縁なり。所謂る野見宿禰は、是土部連等が始祖なり。

そして日本書紀ではこの「土部連」を「出雲臣」と共に、天穗日命を始祖とする氏族としている。(第六段「本文」) 出雲臣は出雲大社の祭官であり、代々出雲国造を兼ねている。

(59) 「底津石根に宮柱布斯理、高天の原に氷木多迦斯理」という表現は、「根国訪問」の段における須佐之男命の言葉にも見え、また、祝詞(「祈年祭」「六月晦大祓」「春日祭」「平野祭」)などにもみられ、常套的に用いられる文句と思われ、この言葉は天孫の宮殿を称えるための句であるかと思われる。しかし、「唯僕が住所をば、天つ神の御子の天津日繼知らしめす登陀流天の御巢如くして」を含むものは見られない。

(60) 「大国主の神裔」の段に、「故、此の大国主神、胸形の奥津宮に坐す神、多紀理毘売命を娶して生める子は、阿遲鉏高日子根神。次に妹高比売命。亦の名は下照比売命。此の阿遲鉏高日子根神は、今、迦毛大御神と謂ふぞ。…」とある。

この神は出雲国風土記にも「阿遲須枳高日子根命」としてしばしば登場する。意宇郡に「賀茂の神戸」郡家の東南のかた卅四里なり。天の下造らしし大神の命の御子、阿遲須枳高日子根命、葛城の賀茂の社に坐す。此の神の神戸なり。故、鴨といふ。神龜三年、字を賀茂と改む。即ち正倉あり。」と記されている。なお、

楯縫郡の「神名槌山」では、多伎都比古命という男神が、阿遲須積高日子根命の后と天御梶日女命との間に生まれている。そしてこの神は「早に當りて雨を乞ふ時は、必ず零らしめたまふ。」として、水神の神性が見える。

同風土記には、仁多郡の三澤の郷に次のようにある。

大神大穴持命の子、阿遲須積高日子根命、御須髪八握に生ふるまで、夜晝哭きまして、辭はざりき。その時、御祖の命、御子を船に乘せて、八十嶋を率て巡りてうらがし給へども、猶哭き止みまさざりき。大神、夢に願ぎ給ひしく、「御子の哭く由を告らせ」と夢に願ぎませば、その夜、御子み辭通ふと夢見ましき。則ち、寤めて問ひ給へば、その時「御澤」と申したまひき。その時「何処を然いふ」と問ひ給へば、即て、御祖の前を立ち去り出でまして、石川を度り、坂の上に至り留まり、「是処ぞ」と申したまひき。その時、其の澤の水活れ出でて、御身沐浴みましき。故、国造、神吉事奏しに朝廷に参向ふ時、其の水活れ出でて用ゐる初むるなり。此に依りて、今も産める婦は、彼の村の稻を食はず、若し食ふ者あらば、生るる子已に云はざるなり。故、三澤といふ。即ち正倉あり。

この物語は本牟智和氣王の物語と大變似通っている。

- (61) 大国主神と共に国作りをした少名毘古那神が常世国へ歸つた後、大国主神を助けるために「海を光して依り来る」神と記されている。国作り終了後、「倭の青垣の東の山の上にいつき奉れ」と御諸山に祭るよ

うに言う。

- (62) 注39に同じ。四〇頁。三谷榮一氏は「信仰伝承論—まれびと二元論の立場から—」において、「東方信仰に対して「陰」は西方で日没する方角であり、死者の行く方向と考えられたのは大和盆地の二上山での信仰で推察できる。それが中国の方位思想によつて乾（戌亥Ⅱ西北方）隅の信仰となつたのである。」（三八頁）とし、「大和朝廷のある畿内を中心に本土の方位を考えると、出雲地方は戌亥隅（祖靈の来訪する

方向)に当たる」(五〇頁)としている。(『日本民俗研究体系 第二巻 信仰伝承』おうふう 一九八二年)

(63) 飯田季治氏は、熊野と出雲の繋がりについて次のように言う。「太古に紀伊国の熊野、また出雲国の熊野の邊は、山又山に深林が盡所なく連なり、陰々として天つ日の影も洩り来ず、荊棘閑し人迹稀にして、偶ま其の山野に迷ひ入る者は、生還することが出来なかつたので、因つて名づくるに隈野(隈・幽・隠、皆同語なり)を以てし、即ち此の熊野は黄泉国の領分で、其の奥深くは、遠く地底国(ねのくに)に続いてゐる物と思ひ做されてゐたと推察される。」として、出雲国も熊野も同じ「隈」であつたとしている。(『日本書紀新講 上巻』 明文社 一九三六年 八七〜八八頁)

(64) 阪下圭八氏「神武天皇―カムヤマトイハレビコ再考―」『古事記の天皇』古事記研究大系6 (高科書店 一九九四年) 一二〇〜一二二頁。『国覓ぎ』とは、天子の代替わりに際し新たな宮居を定める儀礼で、一代一都をしきたりとするそのかみにおいては、大嘗とともに即位の儀式の一環をなしたはずである。」という。同二二〇頁

(65) 中西進氏『大和の大王たち 古事記をよむ3』(角川書店 昭和六十一年) 二〇頁

(66) 出雲国風土記にも国譲り神話ととれる「出雲大神の神殿作り」が語られる。出雲国風土記では神魂命がその命を下していることから、出雲国風土記は記紀におけるものとは別個の神話となっている。出雲国風土記における「国譲り神話」が記紀に吸収されたと仮定することもできと思う。

(67) 『古事記』の編纂開始時期は「序文」に記された「朕聞く、諸家の 帝記及び本辭、既に正實に違ひ、多く虚偽を加ふと。今の時に當りて、其の失を改めずば、未だ幾年をも経ずして其の旨滅びなむとす。斬れ乃ち、邦家の経緯、王化の鴻基なり。故惟れ、帝紀を撰録し、舊辭を討覈して偽りを削り實を定めて、後葉に流へむと欲ふ。」という天武天皇の発言が契機となつた。序文の最後に「和銅五年正月廿八日」と記されているが、天皇即位後、どれほどの時間を経過してその発言がなされたのか分からない。

『日本書紀』編纂の開始時期は、卷第二十九に、「丙戌に、天皇、大極殿に御して、川嶋皇子・忍壁皇子・廣瀬王・竹田王・桑田王・三野王・大錦下上毛野君三千・小錦中忌部連首・小錦下阿曇連稻敷・難波連大形・大山上中臣連大嶋・大山下平群臣子首に詔して、帝紀及び上古の諸事を記し定めしめたまふ。大嶋・子首、親ら筆を執りて以て録す。」と天武天皇十年三月にある。

したがって、両書編纂開始時期のどちらが先なのか明らかではない。

(68) 日本書紀ではもちろん「本文」と「一書」は少なくとも同等なものではないと考えている。日本書紀の流れは本文・異伝・本文…という繰り返しからなっており、読み進める上では異伝も重要な位置を占めているが、やはり、正当な伝承を語るものは本文ではないだろうか。

参考文献目録

《古事記注釈書》

著者名

書名

発行所

出版年月日

次田潤 著

古事記新講

明治書院

一九二四年一月二〇日

荻原浅男・鴻巣隼雄 校注

古事記・上代歌謡 日本古典文学全集

小学館

一九七三年一月五日

倉野憲司 著

古事記全註釈 第一卷序文篇

三省堂

一九七三年二月一五日

倉野憲司 著

古事記全註釈 第二卷上巻篇(上)

三省堂

一九七四年八月二五日

西郷信綱 著

古事記注釈 第一卷

平凡社

一九七五年一月一六日

山路平四郎・窪田章一郎 編

古事記

早稲田大学出版部

一九七七年五月二〇日

西宮一民 著

古事記 新潮古典集成

新潮社

一九七九年六月一〇日

小林芳規 著

古事記 日本思想大系

岩波書店

一九八二年二月二五日

倉野憲司・武田祐吉 著

古事記 祝詞 日本古典文学大系 新訂版

岩波書店

一九八三年一月八日

益田勝美 著

古典を讀む 古事記

岩波書店

一九九六年四月一五日

山口佳紀・神野志隆光 校注

古事記 新編日本古典文学全集

小学館

一九九七年六月一〇日

高木市之助・富山民蔵 編

古事記總索引 本文篇 新装版

平凡社

一九七四年二月一〇日

高木市之助・富山民蔵 編

古事記總索引 索引篇 新装版

平凡社

一九七四年二月一〇日

神野志隆光・山口佳紀 編

古事記注解2

笠間書院

一九九三年六月一九日

《古事記研究書》

著者名

書名

発行所

出版年月日

風巻景次郎 編

古事記大成 第五卷 神話民俗篇

平凡社

一九五八年二月二〇日

西郷信綱 著

古事記の世界 (岩波新書)

岩波書店

一九六七年九月二〇日

中西進 著

天つ神の世界 (古事記をよむ1)

角川書店

一九八五年一月二〇日

中西進 著

天降つた神々 (古事記をよむ2)

角川書店

一九八五年二月二五日

()

- | | | | |
|----------|----------------------|-------|-------------|
| 中西進 著 | 大和の大王たち (古事記をよむ3) | 角川書店 | 一九八六年一月三二日 |
| 神野志隆光 著 | 古事記の世界観 | 吉川弘文館 | 一九八六年六月一日 |
| 古事記学会 編 | 古事記の天皇 (古事記研究大系6) | 高杉書店 | 一九九四年八月三二日 |
| 大久間喜一郎 著 | 古事記の比較神話学—古事記の解釈と原伝承 | 雄山閣 | 一九九五年一〇月二〇日 |
| 工藤隆 著 | 古事記の生成 (等間叢書) | 等間書院 | 一九九六年一月二五日 |
| 古事記学会 編 | 古事記の神話 (古事記研究大系1) | 高杉書店 | 一九九七年三月二八日 |
| 藤村由加 著 | 古事記の暗号 神話が語る科学の夜明け | 新潮社 | 一九九七年一月三〇日 |
| 古事記学会 編 | 古事記の神々 (古事記研究大系5) | 高杉書店 | 一九九八年六月三〇年 |

《神話・民俗学等》

著者名

書名

発行所

出版年月日

- | | | | |
|--------------|-------------------------|-------|-------------|
| 肥後和男 著 | 日本に於ける原始信仰の研究 | 東海書房 | 一九五〇年一月一〇日 |
| 下中彌三郎 編集 | 萬葉集大成 第八卷 民俗篇 | 平凡社 | 一九五三年一〇月三二日 |
| 松村武雄 著 | 日本神話の研究 第二卷 | 培風館 | 一九五五年一月二五日 |
| 松村武雄 著 | 日本神話の研究 第四卷 | 培風館 | 一九五八年六月二五日 |
| 柳田国男 著 | 定本 柳田国男集 第一卷 | 筑摩書房 | 一九六三年九月二五日 |
| エリアーデ 著 | 大地・農耕・女性 | 未来社 | 一九六八年一月三二日 |
| 石田英一郎 著 | 日本文化論 | 筑摩書房 | 一九六九年五月三日 |
| 水野祐 著 | 古代の出雲 (日本歴史叢書29) | 吉川弘文館 | 一九七二年五月一日 |
| 井上光貞 著 | 神話から歴史へ (中公文庫 日本の歴史1) | 中央公論社 | 一九七三年一〇月一〇日 |
| 松前健 著 | 古代伝承と宮廷祭祀—日本神話の周辺 | 塙書房 | 一九七四年四月二〇日 |
| 大林太良 著 | 神話と神話学 | 大和書房 | 一九七五年八月一〇日 |
| 『講座 日本神話』編集部 | 出雲神話 (講座 日本神話5) | 有精堂出版 | 一九七六年一〇月二二日 |
| 『講座 日本神話』編集部 | 天地開闢と国生み神話の構造 (講座 日本神話) | 有精堂出版 | 一九七六年二月一〇日 |
| 『講座 日本神話』編集部 | 日本神話と祭祀 (講座 日本神話7) | 有精堂出版 | 一九七七年二月一〇日 |

『講座 日本の神話』編集部 日本神話と考古学 (講座 日本の神話12) 有精堂出版

日本民俗研究大系編集委員会 日本民俗研究大系 第2巻 信仰伝承 おうふう

日本民俗研究大系編集委員会 日本民俗研究大系 第4巻 老少伝承 おうふう

大林太良 編 心のなかの宇宙 (日本の古代13) 中央公論社

松前健 著 古代信仰と神話文学 その民俗論理 弘文堂

福島秋穂 著 記紀神話伝説の研究 六興出版

神田典城 著 古代出雲と死者の世界―神話にみる出雲像の虚実― 大陸書房

宮田登 著 靈魂の民俗学 日本エディタースクール出版部

梅原猛 著 日本人の「あの世」観 (中公叢書) 中央公論社

守屋俊彦 著 記紀神話論考 雄山閣

野本寛一 著 熊野山海民俗考 人文書院

中西進 著 神話力―日本神話を創造するもの 桜楓社

野口隆 著 古代日本人の思考様式―記紀風土記の神話社会学的研究 葦出版

神田典城 著 日本神話論考 出雲神話篇 笠間書院

宮井義雄 著 日本神話の世界の形成 春秋社

中西進 著 日本人のこころ 大修館書店

尾畑喜一郎 著 日本神話要説 桜楓社

櫻井満 監修 万葉集の民俗学 桜楓社

山崎正之 著 記紀伝承説話の研究 高科書店

水野祐 著 古代の出雲と大和 新装版 大和書房

上田正昭 著 日本の神話を考える (小学館ライブラリー65) 小学館

水野祐 監修・瀧音能之 編 出雲世界と古代の山陰 (古代王権と交流7) 名著出版

一九七八年五月一〇日

一九八二年九月一日

一九八三年十一月二〇日

一九八七年二月一五日

一九八八年四月一〇日

一九八八年六月二五日

一九八八年一〇月八日

一九八八年十一月三〇日

一九八九年二月二五日

一九九〇年一月二〇日

一九九〇年十一月三〇日

一九九一年一〇月三〇日

一九九二年二月二〇日

一九九二年八月二日

一九九二年九月二〇日

一九九二年一〇月一日

一九九二年二月一五日

一九九三年四月一〇日

一九九三年六月三〇日

一九九四年四月二〇日

一九九四年二月二〇日

一九九五年二月二四日

()

山本清 著

古代出雲の考古学―遺跡と歩んだ70年―

ハーベスト出版

一九九五年一月三日

辰巳和弘 著

「黄泉の国」の考古学

(講談社現代新書 1330)

有精堂出版

一九九六年一月二〇日

松前健 他 著

古代日本人の信仰と祭祀

大和書房

一九九七年一月五日

山陰民俗学会 編

葬・墓・祖霊信仰

(山陰民俗叢書 5)

島根日日新聞社

一九九七年八月三日

金沢庄三郎 著

日鮮同祖論

刀江書院

一九二九年四月(不明)

《日本書紀関連書》

著者名

書名

発行所

出版年月日

飯田季治 著

日本書紀新講 上巻

明文社

一九三六年一〇月二〇日

田邊勝哉 著

日本書紀神代卷新釋

明世堂書店

一九四三年六月二八日

坂本太郎 他校注

日本書紀 上 (日本古典文学大系 67)

岩波書店

一九六七年三月二日

坂本太郎 他校注

日本書紀 下 (日本古典文学大系 68)

岩波書店

一九六五年七月五日

友田吉之助 著

日本書紀成立の研究 増補版

風間書房

一九六九年二月二八日

川副武胤 著

古事記及び日本書紀の研究

風間書房

一九七六年三月二日

小島憲之 他校注・訳

日本書紀① (新編日本古典文学全集 2)

小学館

一九九四年四月二〇日

《風土記関連書》

著者名

書名

発行所

出版年月日

平泉澄 監修者・千家尊祀 発行者

出雲國風土記の研究

出雲大社

一九五三年七月一日

秋本吉郎 校注

風土記

(日本古典文学大系 2)

岩波書店

一九五八年四月五日

佐藤四信 著

出雲國風土記の神話 (笠間叢書 44)

笠間書院

一九七四年六月二〇日

水野祐 著

出雲國風土記論攷

東京白川書院

一九八三年九月二八日

《辞書・事典類》

著者名

書名

発行所

出版年月日

松岡静雄 著

日本古語大辞典

刀江書院

一九二九年三月二八日

日本風俗史学会 編

日本風俗史事典

弘文堂

一九七九年二月二五日

石川堅 著

日本民俗語大辞典

桜楓社

一九八三年四月一五日

バーバラ・ウォーカー 著

神話・伝承事典―失われた女神たちの復権

大修館書店

一九八八年七月一日

J. C. クーパー 著

世界シンボル辞典

三省堂

一九九二年一〇月二〇日

ジャン・シャヴァリエ 他著

世界シンボル大事典

大修館書店

一九九六年一二月一五日

大林太良・吉田敦彦 監修

日本神話事典

大和書房

一九九七年六月二〇日

小学館 編

日本国語大辞典

小学館

一九七二年～一九七六年

日本言語文化専攻	氏名	伊東 真紀	学生 番号	977102
----------	----	-------	----------	--------

論文題目	古事記研究－黄泉国訪問神話について－
------	--------------------

審査概要及び評価(800字)主査が記入(ワープロで清書して下さい。)

本論文は、古事記における「黄泉国訪問神話」が、国つ神(出雲神話)と天つ神(高天の原)の対立を描くための重要な役割を担っていることを研究した力作である。

第一章では、「黄泉の国訪問神話」が「黄泉戸喫」「見るな禁」「呪物逃走譚」から構成されているとした。さらに「黄泉」の原型は、横穴式石室、殯宮、闇、海食洞窟のいずれかと考えられるとして、出雲と海食洞窟の結びつきに興味を示している。

第二章では、「黄泉の国」と異界として「根の堅州国」「常世の国」「海神の国」との比較考察をしている。とりわけ「根の堅州国」「海神の国」との比較から、異界が試練によって力を授ける場であり、異界の娘との結婚で系譜的に血縁関係になることが語られた、とする。

第三章では、「黄泉の国」が出雲国に存在したとするのは、古代出雲が宗教大国であったからとする。即ち、「黄泉の国」は、出雲神話に属するものであり、高天の原神話と対立する発端であるとしたが、古代出雲が黄泉神話を含めて独自の神話体系を持っていたからとする。

第一章から手堅く、さらに実証的にそれぞれの考察が展開している。とりわけ第二章の「海神の国」との比較検討では、「恐」と「畏」という文字の違いに注目して、解釈を展開したり、「見るな禁」が「黄泉神話」と「海神の国神話」で質が異なることを説明していて、十分な説得力があった。

但し、古代出雲が宗教大国であっても、果たして黄泉がどこまで出雲という風土を担っているのか、はたまたイザナキ神とイザナミ神が事実として出雲神話に関わるのであろうか。微妙であるだけに論旨が不明になる場合もあって、理解が困難である箇所もある。出来るだけ明瞭であるためには、もっと論旨を考え、考察の対象を主題に絞ってもよかった。

とまれ意欲的に、そして多面的に日本神話の本質に迫ろうとしたことは、高く評価されてよい。