

黄泉の国と死者の国

——記紀神話の「黄泉の国」は死者の赴く世界か——

酒井陽

近年、記紀神話に描かれる「黄泉の国」に関する様々な議論が持ち上がっている。本稿は、そのような「黄泉の国」に関する諸説を整理しつつ、古代人の死に関する実際の観念を考察し、その二つがいかに食い違うものであるかという点から、「黄泉の国」とは何かという根本的な問題を論じることが目的とする。

一 古代における「死」の意識

古代人の死に対する思想と信仰を考察していくにあたって、まず、『万葉集』で人が死ぬということがどのように表現されているかをみると、歌の中に人の死をあらわす言葉を含む六十八首中、

- ・①「スグ」系統の表現を含むもの…十三首
- ・②「ユク」系統の表現…二首
- ・①②複合型…二首

・③「イヌ」系統の表現…四首

・①③複合型…二首

・④「ワカル」系統の表現…六首

・④②複合型…一首

・⑤「サカル」系統の表現…四首

・⑥「カクル」系統の表現…十一首

・⑦「コモル」系統の表現…二首

・⑧「ナシ」系統の表現…五首

となつてゐる。一方、直接「シヌ」という言葉を使う歌は二首のみである。このことをあわせて考えると、『万葉集』では人が死ぬことを「シヌ」という言葉では表現しなかつたといつてよいだろう。しかし、人の死を直接表さない「恋ひ死ぬ」という表現が相聞歌で慣用的に使用されているのを見ると、「死（死ぬ）」という言葉を使うことがタブーであつたといふことはありえない。

それぞれの言葉の意味を分析していくと、①②③は一方の側から他の側への移動を表す言葉であることが確認される。④⑤もほぼ同様に、一方の側からの移動と捉えられるだろう。また、若干趣の違う⑥⑦⑧の言葉は、見えなくなることを理解できる。つまり、上記①②③④⑤の言葉は、古代人が死を、人が自分たちの存在するこちら側の世界から死者の属する別の世界へと移動してしまい、自分たちの存在するこちら側の世界からは見えなくなってしまうことと捉えていたことを表している。森本健吉は「死」という言葉が使用されないことを「敬避性」という言葉で説明するが、はたしてそのような問題として考えてよいものがあるのか。つまり、古代の人々にとって「死(死ぬ)」とは、人が自分たちの属する生者の世界から死者の属する別世界へと旅立っていくという移動そのものとして認識される現象であつたと考えるべきなのだ。

『万葉集』から死者がどこに向かつて行くのかという問題を読み解いていくと、いくつかの在り方があつたことがわかる。まず一つには、死者の魂は飛び去っていくものと考えられていた。一四五、一四八番歌では、死者の魂が高いところを飛翔していると歌っているし、一五三番歌や三六二六番歌などでは死者を悼む歌に鳥を詠み込んでいる。鳥は景行記でヤマトタケルが白鳥になつて飛び去つたとあるように死者の魂の変化したものである。

しかし、『万葉集』の中で死者が向かう先として最も多く現れる場所は山である。代表的なものを挙げるなら、「泣血哀慟歌」として知られる歌群(二〇七番歌・二一六番歌)の中の二〇八、

二一〇、二二二、二二三、二二五番歌からは死んだ人間が山に向かつていくという発想を読み取ることができる。また、一六五、四一七、四一八、四七四番歌などからは山が墓所として利用されていたことがうかがえる。実際に奈良盆地周辺に存在する古墳の配置を観察すると、「平地」を取り巻く四方の山間、山麓、丘陵地を志向している」といふ。つまり、死者が山の中に向かつて行くという発想には、山が墓地として利用される空間であつたという物理的な要素も大きく関わっているのである。「村落」とつて、周囲はすべて異郷だつた。その中で山が取り立てて死者の帰る場所と幻想されたのは、山が空間を遮るものだつたからである」と指摘されるように、山は異界空間として存在し、認識されていた。先述のように、古代の人々にとって死は、自分たちの住むこちら側の世界から別の世界へと移動していつてしまうことと捉えられるものであつた。すなわち、古代の人々は、自分たちの生活する世界とは別の、死者の行くべき異界としての山を想定していたのである。

しかし、これらの例だけを見て、いわゆる山中他界の觀念が古代の人々にあつたと即断することには注意が必要である。

里人の われに告ぐらく、汝が恋ふる 愛し夫は
黄葉の 散り乱れたる 神名火の この山辺から
ぬばたまの 黒馬に乗りて 川の瀬を 七瀬渡りて
うらぶれて 夫は逢ひきと 人そ告げつる

(卷十三・三三三〇三)

この歌では、死んだ「夫」に「山辺」を越えてさらに「川の瀬を、七瀬渡」つた所で出会つたというように歌われている。

「川」もまた境界として捉えられる地形であることを加味すると、山に死者が向かい、その上で、さらに遠くの世界へと旅立つて行ったというような発想を想定することができる。三三〇三番歌から読みとれることも総合して考えると、古代人の死とはあくまでも境界の突破として理解されるべきものであり、山それ自体は死者の行く世界ではなく、死者の行く世界と自分たちの存在する生者の世界との境界空間である。それゆえに、墓地として利用され、また、死者が赴くというように信仰されたと解釈するべきだ。山が異界と認識される空間であったということについては異存はないが、その異界は死者の赴く世界を意味しない。このことは、考古学的な資料から古代の墓制をみていくことによつてよりはつきりする。

二 古代の墓制と他界観

内陸部の人々が平地を取り巻く山間部、丘陵地を墓所として利用し、そこから死者はさらに遠い死者の世界に向かつていくと考えていたということはずでに論じた。では海辺の人々はどこに死者の赴く世界を想像したのであろうか。その問題に大きな示唆を与えるのが、海蝕洞穴を利用した墓所の遺跡である。

海蝕洞穴に死者を葬る洞穴葬について詳しくは、辰巳和弘『黄泉の国』の考古学^{Archaeology}を参照願うとして、ここで重要なことは千葉県の大寺山洞穴の事例で、「合計一一基の丸木船の形態をした棺が発見された(中略)いづれの木棺も洞穴の壁に沿つて重なり合うように納められ、またすべてが触先を洞穴の入り口に

向けていた」という報告である。海の彼方には「海坂」と呼ばれる異界との境界があると考えられていたことが「古事記」から読みとれるが、そうすると、海蝕洞穴を墓所としていた人々もやはり境界空間を指向して墓地を営んでいるといえる。彼らは、死者の赴く先は死者を葬つた洞穴からさらに遠くに移動した海の彼方にあると考えていたのである。

古代の人々が想像する死者の赴く先について窺うことのできる遺物は他にもある。大阪府柏原市の高井田横穴群の中の「人物の窟」といわれる高井田三一六号横穴に描かれている線刻壁画には、ゴンドラ型の船と数人の人物が描かれているほか、福岡県の珍敷塚古墳や、五郎山古墳、鳥船塚古墳、熊本県の弁慶ガ穴古墳などの壁画にも同様のゴンドラ型の船が描かれている。これらの古墳壁画について白石太一郎は、「死者ないし死者の魂が旅立とうとしている情景を描いたものではないか」という解釈が、成り立つのではないかと思ひます。そうしますとこの船は、死者ないし死者の魂を来世に導くための乗り物という理解が可能になってくるわけです」と説明している。

古代の文献の中にも、少名毘古那神が「天の羅摩船^{かまふね}」に乗つてやつて来たという記事や、建御雷之男神が「天鳥船^{あまのつとねぶね}」と共になつてきたという記事(以上「古事記」、また、高皇産靈尊が「熊野の諸手船^{もろてねぶね}」(亦の名は天鵞船^{あまのつとねぶね})に乗せて使者を送つたという記事(『日本書紀』神代下第九段)などがある。これらの記事はいずれも、神の世界から人の住む世界への移動であるから古墳壁画の解釈とは逆になつてしまふが、「楠の船」を作つて雷神を天に返した(『日本霊異記』上巻三縁)という説話があることから、

船はこちらの世界と異界とを行き来することのできる乗り物であると考えられていたといつてよいだろう。また、秋間俊夫は『日本書紀』斉明天皇四年十月条に見える歌謡などから死者が海を渡つて他界に向かうという信仰の存在を指摘している。これらのことから、古代の人々が、死者の世界へ船によつて旅立っていくという信仰を持っていたことは明らかである。

このように、死者を葬つた墓に、死者(死者の魂)を自分たちの住む世界とは別の世界へと運ぶ乗り物としての船の信仰を見ることが出来る遺物が残っていることから、古代の人々が、死者(死者の魂)は死体が墓に葬られた後、そこからさらに遠い死者の赴くべき世界へと旅立って行くことを認識していたとみて間違いない。しかし、その死者の赴くべき世界が、海上他界というように海であつたとのみ考えることはできない。古墳壁画の中には、鳥や馬を描いたものも存在する。鳥に関しては前述したとおりであるが、馬に関しては『万葉集』三三〇三番歌に「ぬばたまの、黒馬に乗りて」とあることから、ともに死者(死者の魂)を死者の赴くべき世界に運ぶものと認識されていたことがわかる。これらは必ずしも海と結びつくものではない。また、先に述べたように『万葉集』の例からは、葬送の地からさらに遠い死者の赴くべき世界へと旅立って行くという発想を読み取ることが出来る。つまり、古代の人々は、葬送の地に葬られた死者が、そこからさらに遠い死者の赴く世界へと旅立っていくという発想を持つてはいるものの、その方向については様々なあり方があつたのだといえる。葬送の地はその世界への出発地点であつた。

三 「黄泉」と「ヨミ」

以上のように古代の人々の死者の赴く世界の観念を考察してきたが、それでは、そのような観念と記紀神話の「黄泉の国」とはどのような関係にあるのだろうか。

まず、「黄泉」という言葉であるが、記紀神話以外での用例は、『万葉集』巻九の一八〇四、一八〇九番歌に「黄泉」と詠み込まれているが、その他は左注や題詞、または漢詩文のなかにみられるだけであり、漢詩文との関係が深い言葉であるということに指摘しておきたい。

「黄泉」という言葉は元々『春秋左氏伝』や『史記』に早い時期の使用例が見られる中国からの借用語であり、地下にある世界とされる。古代の日本人がこの言葉をどのように読んでいたかということは、一八〇四番歌では「黄泉」、一八〇九番歌でも「黄泉」と漢語をそのまま使用しているためわからない。しかし、『古事記』に「与母都志許売」とあることから「ヨモ」、「ヨミ」と読んでいたのだろう。ただし、「黄泉」自体は漢語であるから、「ヨモ」、「ヨミ」という古代の日本人が冥界の意味で使っていた言葉に漢語を当てたと考えた方がよい。そうすると、先の一八〇四番歌、一八〇九番歌も音数律の関係から同様に読んでいたということが出来る。

次には、具体的に「黄泉の国」がどのような世界として描かれているかをみていく。

「黄泉の国」の描かれ方で最も支配的な要素は、穢れの意識

である。西郷信綱が「黄泉の国」のイメージを、「明らかに腐れただれた死体の印象からきたもの」と指摘するとおり、「黄泉の国」は腐乱した死体がもたらす穢れと死に対する恐怖を神話的に具体化した世界である。

先に、古代の墓制から古代の人々にとつての死者(死者の魂)の行方を考察したが、それらの遺構からは死者(死者の魂)が他界に行けるように、またはそこに送り届けようという発想をうかがうことができる。その場合、死者の送り届けられる所である他界が、記紀神話に描かれるような、死臭漂う穢れの世界であると認識されていたとみなすことが果たして妥当だろうか。もちろん、仏教が流入してからの他界観には、淨土と地獄のようないわば正と負両方の冥界をみるることができる。その仏教的な冥界の一つである地獄は、前世での罪業の罰を受けるための恐ろしい世界として描かれるが、それは仏教という宗教の教義を支えるために作られた世界である。そして、それは淨土といつたときにも同様である。仏教流入以前の日本に、善人か悪人かなどの個人的性質によつて死者の赴く世界が違つてくると信じられた痕跡は認められないため、死者の世界は(細部においての違いがあつたとしても)ある程度共通した像を持つ一つのものだつただろう。そのように考えたとき、死者を送り届ける先としての他界が『古事記』『日本書紀』に描写される「黄泉の国」のようなおぞましい世界であつたはずがない。むしろ、記紀神話における「黄泉の国」の像は、そのイメージと意味づけにおいて、現実の人々の信仰生活とは関係のない隔離された世界であり、古代の人々が想像し、信仰していた死者の赴くべき世界

(「ヨモツクニ」とは異質なものとして描かれているとみるべきだ。そのような神話と古代信仰との食い違いは「黄泉の国」の位置を考えてみても明らかになる。

四 「黄泉の国」の位置

「黄泉の国」の位置に関する説で最も代表的なものは、本居宣長が、「さて祝辞に、吾名妹能命波、上津国乎所知食倍志、吾波下津国乎所知牟止申成とのたまひ、又欲麗妃国根之堅州国」と、須佐之男命の詔へるなどを以見れば、下方に在国なりけりと論じたように、地下にあるとする説である。現行の諸注釈書類もほぼこの説に従つており、「黄泉の国」＝「地下の世界」という考え方が長い間の通説であつた。

しかし、この考えに反対する説も唱えられるようになった。早い時期には松村武雄が、「記・紀の神話によれば、黄泉国は地下に存するやうでもあれば、葦原中国と同一平面上の遠いところにあるやうにも思はれる。黄泉平坂の在り方がさう思はせるし、『古事記』神代巻の大国主神の神話でも、素戔嗚尊がそこまで追ひかけて来て大国主神に呼びかけたところとしての黄泉平坂は、この国土と平面的につながつてゐるやうな説きさまになつてゐる」として、「黄泉の国」が「葦原中国」と平面的に関わる世界であるかのような印象を受けるといふことを論じている。地下説と平面説との中間説として、益田勝実は「ヨモツクニ」を「四方つ国」と考え、「ヨモツクニが高く、人間界が低い関係で、山中の地下から地上へ下つてくる」というねじれたイメージとし

ての「黄泉の国」を提起した。また、佐藤正英と神野志隆光によつて「黄泉の国」非地下説が主張されている。両氏の論で目指すところは、『古事記』の文脈を精密に読み取っていくことによつて、その世界観を明確にしようとするのであった。では、ひとまず「黄泉の国」の所在を検討してみることとする。

「黄泉の国」の位置を考へるとき最も重要な鍵となるのが「黄泉比良坂(ヨモツヒラサカ)」のありようである。西郷信綱は、「このサカは黄泉の国とこの世をしきる境のこと、ヒラは崖である」と説明する。同書によれば、「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」というが、そのような傾向は確かにみられるものの、同時に「平たいこと」との意味もまた同時にみることができるとすれば、『古事記伝』がいう「平易なる意」ともとりうる。しかし、吉野政治が論じるように、「山の側面、傾斜面をいうヒラと平地をいうヒラとは別語」とした上で、ヒラを傾斜地と考へる説に従いたい。「ヨモツヒラサカ」という言葉においては「ヒラ」がその地形的なイメージを、「サカ」が境界的なイメージを担っていると考へるべきである。

問題は、この傾斜した境界がどのように「黄泉の国」とつながっているのかということである。「ヒラサカ」が傾斜した境界であるとしたとき、その傾斜の方向には下に向かつていくものだけではなく、上に向かつていくものもあるということに注意しなければならぬ。つまり、「ヒラ」という言葉だけでは「サカ」が上下どちらに傾斜しているかを表せないため、この語だけでもって「黄泉の国」を地下世界とすることはできないのだ。

ここで注目すべき部分は、『古事記』の「黄泉比良坂の坂本に到りし時、其の坂本にある桃子三箇を取りて、待ち撃てば、悉に逃げ返りき」という一文にある「坂本」という言葉である。

佐藤正英は、「黄泉比良坂が地下へ向かつて下つているとすると、黄泉比良坂は坂上で俗世に接していることになる。イザナキの命は、黄泉比良坂の麓でイザナミの命に『事戸を度』した後、黄泉比良坂を坂上まで登つて俗世に戻つてきたということになる。すると、黄泉比良坂は『坂本』において黄泉国に接しているものの、そこに境界たる『千引きの石』が置かれた以上、黄泉比良坂それ自体は俗世の側に属することになりはしないか」として、「黄泉の国」が地下の世界でないことを論じている。しかし、この読みは正しいのだろうか。『古事記』の本文に戻つて考へてみよう。

前掲の部分より前の文脈を探つてみると、イザナミの姿を見せしめたイザナキが、

- ①ヨモツシコメに追いかけれられ、それを黒御曼で足止めする。
- ②再び追いかけてきたヨモツシコメを湯津津間櫛で足止めて振りきる。
- ③八はしらの雷神と黄泉軍に追われ、これを「坂本」で撃退する。

④最後に本人自ら追いかけてきたイザナミを「千引の石」で遮り、「事戸を度」す。

という流れになつていく。つまり、『古事記』の文脈から考へるならば「千引の石」で封印した地点は、「黄泉比良坂」の「坂本」

よりも「葦原中国」に近い地点であったとみななければならぬ。もし、「黄泉比良坂」が「坂本」で「葦原中国」と接しているという説に従うと、「千引の石」は「黄泉比良坂」を越えて「葦原中国」に存在することになってしまう。『古事記』は、「黄泉比良坂」について「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」と説明している。つまり、「黄泉比良坂」は「葦原中国」にも属すとしているわけだから、この説明では明らかに矛盾が生じてしまう。

「坂」は境界意識を強く出した言葉であるが、それは点ではなく、ある程度の広さをもった空間的な場所である。三浦佑之は、『黄泉比良坂(黄泉の坂)』に置かれた境界の象徴としての『千引きの石』が『黄泉戸大神』と呼ばれているところからみて、ヒラサカは(戸)という認識とつながっている」と指摘しているが、『古事記』での「黄泉比良坂」は、その途中で「葦原中国」と「黄泉の国」とが区切られているという構造、すなわち、「黄泉比良坂」が境界空間としての「坂」と境界線(点)である「戸」としての「千引の石」によって成り立つという構造を持つものとして描かれているのである。もし、「黄泉比良坂」が「坂本」で「葦原中国」と接しているという説に従うと、仮に封印地点を「坂本」に設定したとしても、「黄泉比良坂」の存在のすべてが「黄泉の国」に属することになる。これでは『古事記』自体が説明する「黄泉比良坂」の概念との食い違いが生じてしまうのだ。

さらに、神野志隆光は「黄泉比良坂」について、『古事記』の中では「望」の意味が遠望の意で一貫するある広がりをもって

見ることであり、これが坂にかかわる時は高いところから見やることと理解できるとした上で、『古事記』の根の国訪問神話の「故ここに黄泉比良坂に迫ひ至りて、遙に望きて、大穴牟遲神を呼ばひて謂ひしく」という箇所を、『黄泉つひら坂』を下ってきた側に『葦原中国』があるものと了解されるべきである」と説明し、「黄泉の国」が地下にあるとすると説に反対している。しかし、「坂」にかかわって「望」が使用されるのは、『古事記』では上記の例の他には、「波瀾布坂に到りて、難波の宮を望みたまへば、其の火猶炳かりき(履中記)だけであり、これ一例によって高みから見やることするのはいささか乱暴ではないか。「望」の意味は指摘されているように「遠望の意で一貫する」と考えてよいが、「其の嚴飭りし処を望けて」(応神記)という箇所では明らかに下から上を遠望したと解釈できるため、「望」に遠望以上の意味をみることは難しいだろう。

以上のように、「黄泉の国」を地下世界でないとする説は説得力に欠け、また、『古事記』の文脈を忠実に読み解いていくという立場に立つならば、「黄泉の国」は地下の世界として構想されているとみるべきなのである。さて、このようにみていくと、古代の人々が想像していた死者の赴く世界と記紀神話の「黄泉の国」とがその位置において完全に食い違っていることに気づかされる。つまり、記紀神話の「黄泉の国」は、実際の古代人の信仰とは違う位相にあると考えられるのだ。このことは、『日本霊異記』での死後の世界をみることによってより鮮明になる。

『霊異記』の冥界訪問説話で死者の冥界への道のりをたどつ

てみると、明らかに地下にあると読める例は一つもない。

『靈異記』は仏教説話集であり、その冥界像は仏教的な地獄と重なる部分が多い。仏教的な地獄は、少し時代は新しくなるが、源信が諸経論における記述を総括した『往生要集』に、「初に等活地獄とは、この閻浮提の下一千由旬にあり」とあり、以下七つの地獄がその下に位置するとされることから、地下の世界だとみなされていることがわかる。『靈異記』ではそのような世界が大陸系の冥界に混じって「黄泉」とも記述されている。中巻七縁に「黄泉竈火物」という言葉があるところを見ると、『靈異記』の編纂者は記紀神話の「黄泉の国」と大陸的な冥界、仏教的地獄を死者の冥界訪問譚において習合しようとしていたのであろう。

大陸的な冥界と仏教的な地獄の二つは明らかに地下にある世界として想像されている。また、『古事記』の記述に従う限り「黄泉の国」も地下である。そうであるにも関わらず、『靈異記』の冥界訪問譚が、この三つの世界を死者の赴く世界として習合していったとき、そこに地下世界という要素を見いだせないことは興味深い。

『靈異記』の冥界訪問譚は、死後の世界を、死んだ者が冥界へ行ってその見聞を蘇生の後に語るといふ、いうならば、ある種のリアリティを持たせた形で語っていく。そのリアリティの中で、死者の赴く世界は地下としては描かれない。そのことは一体何を意味するのか。答は簡単だ。古代には、人が死後に赴く世界が地下にあるという信仰が存在しなかったということである。話題をはじめに戻すとそれは、記紀神話の「黄泉の国」と

死者の赴く世界として古代人に信仰されていた世界とが違う位相にあるということを表しているということだ。それでは、記紀神話の「黄泉の国」とは何なのか。

五 「黄泉の国」とは何か

「黄泉の国」が『古事記』においてなぜ語られなければならなかったのか、その意図は次の部分にある。

爾に千引の石をその黄泉比良坂に引き塞へて、その石を中に置き、各対ひ立ちて、事戸を度す時、伊邪那美言ひしく、「愛しき我が那勢の命、如此為ば、汝の国の入草、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、汝然為ば、吾一日に千五百の産屋立てむ。」とのりたまひき。是をも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。(傍点酒井)

傍点部に注目すればわかるように、この神話は元来人の死の起源を語るための、そしてまた、そのようにして人が死んでもこの世から人が絶えない理由を語るためのものなのである。

黄泉の国神話の構造を『古事記』と『日本書紀』とで比較してみる。『古事記』では①イザナミが火の神を生んで死に、②イザナミは比婆山に葬られる。そして、③イザナキはイザナミを追って「黄泉の国」に行き、最後に、④「黄泉の国」から逃げ帰り、禊して三貴子が誕生するという流れになっている。

しかし、『日本書紀』では、まず第五段本文では三貴子はイザナミが生むことになっており、「黄泉の国」はまったく登場しな

い。一書第一も同様である。一書第二ではイザナミは火の神を生んで死んでいるが「黄泉の国」は語られない。一書第三・四はイザナミが火の神を生んで死ぬことのみ記述。一書第五はそれに加えてイザナミの埋葬のモチーフを含む。一書第六は「古事記」とほぼ同様の形を取るが、イザナミの埋葬モチーフはない。一書第七・八は殺された火の神から生まれた神の異伝と、語注としての機能しかなく、一書第九・十では「黄泉の国」と語る代わりに、それぞれ「殞斂もがりの処ところ」、「伊奘冉尊の所在ます処」に行くという形になっている。

両者を比較すると、『古事記』の叙述形式は、『日本書紀』のような一書の形式を採らずに、周辺での神の誕生という要素を最も多く含む形で三貴子の誕生の神話を語ることが可能になっている。

『古事記』では、まずイザナミは火の神を生まなくてはならない。そうするとイザナミは死ぬので埋葬モチーフを持ち込む。イザナミが死ぬという展開を採ってなおかつ三貴子の誕生を語るには「黄泉の国」の神話を持ってこなくてはならない。と、いうような論理で、『日本書紀』の一書に記載されるいくつもの神話の断片をつなぎ合わせながら神話を構築していく。だとすると、「黄泉の国」の神話はイザナミの死との関係の中で語られている世界であると読むのが妥当ではないか。そして、『古事記』は食欲に、人の死の起源をも語ることでできる神話を選択したのである。

このような立場をとるとき、佐藤正英あやや西條勉ちかによる、『古事記』にイザナミを「出雲国と伯伎国の堺の比婆の山」に葬った

とあることから、「ヨミ」と「ヤマ(山)」は重なるという指摘は効力を失う。なぜなら、イザナミを「比婆の山」に葬ったという部分とその後の「黄泉の国」の部分とのつながりはそれほど密接なものではなく、元来この二つの神話は、つながらない別のものであったといえるからだ。

ここまで説明してはじめて、「黄泉の国」の神話が、古代人の死者の世界を描いたものではなく、人の死の起源を語るための、そしてまた、人が死んでもこの世から人が絶えない理由を語るためのものであるということが明確になったのではないだろうか。

従来、記紀神話の「黄泉の国」は、そこが死者の赴く国であるということをも自明の理としてさまざまに解釈されてきた。しかし、以上のように、古代人の冥界観を考察することから、逆に記紀神話の「黄泉の国」を捉え直すことによつて、古代人にとつての死者の赴く世界と、『古事記』『日本書紀』に描かれる「黄泉の国」との間には大きな断絶があるということが証明されたと思う。つまり、「黄泉の国」は古代人にとつての死者の赴く世界ではなく、死の起源を語るために用意された純粹に神話的な世界でしかないということである。このような断絶を意識したときにはじめて、記紀神話の世界観を再構築していくことが可能になるのではないだろうか。

※凡例：本稿では、高木市之助・五味智英・大野晋／校注『万葉集 一〜四』（岩波書店「日本古典文学大系」一九

五七〜一九六二年）、倉野憲司・武田祐吉／校注『古事記

祝詞』（岩波書店「日本古典文学大系」一九五八年）、坂

本太郎・家長三郎・井上光貞・大野晋／校注『日本書紀上・下』(岩波書店)『日本古典文学大系』一九六七・一九六五年)、小泉道／校注『日本靈異記』(新潮社)『新潮日本古典集成』一九八四年)を使用した。

〔注〕

△11 以下の結果は訓読の異同によつて若干の差異を生じるであらうが、大勢において影響はないものと考えられる。

△2 森本健吉「萬葉集挽歌に於ける敬避性」(『国語と国文学』一九四〇年十月号)

△3 その他、一七〇、一七二、一八〇、一八二、二二〇番歌など。

△4 その他、一五九番歌や四六〇番歌、一四〇九番歌など。

△5 山折哲雄『死の民俗学』(岩波書店 一九九〇年)一一二頁

△6 古橋信孝「山」(『国文学』一九九二年六月号)

△7 この歌は『万葉集』では相聞に分類されるが、古くは賀茂真淵が『万葉考』で「相聞にあらず挽哥也」とし「こゝに乱て入」つたと指摘する(久松潜一／監修『賀茂真淵全集 第一巻』続群書類従完成会 一九七七年、二二三頁)。また、土屋

文明は「本来は挽歌であつたものを、別れた配偶者を対象とする相聞に転訛し、ついでそれに応ずる反歌を附加されたのかも知れぬ」(土屋文明『万葉集私注 七』筑摩書房 一九七七年、一一九頁)としている。

△8 辰巳和弘『黄泉の国』の考古学』(講談社 一九九六年)

△9 前掲注8書、一四頁

△10 古墳壁画に関しては国立歴史民俗博物館／編『古墳壁画が語

るもの 古代日本人の心象風景』(吉川弘文館 一九九五年)を参考にした。

△11 白石太一郎「古墳壁画の語るもの」(前掲注10書、一一一頁)

△12 冬十月の庚戌の朔甲子に、紀温湯に幸す。天皇、皇孫建王をおもほし、愴爾み悲泣びたまふ。乃ち口号して曰はく、

山越えて 海渡るとも おもしろき 今城の中は 忘れゆ
ましじ 其一。

水門の 潮のくんだり 海くんだり 後も暗に 置きてか行か
む 其二。

△13 秋間俊夫「死者の歌」―青明天皇の歌謡と遊部― 一九七二年(日本文学研究資料叢書『古代歌謡』日本文学研究資料刊行会 一九八五年)

氏はこの他に、『万葉集』卷十三・三三三三番歌、卷十六・三八八番歌「出雲国風土記」島根郡の条を資料として挙げて

いる。また、氏が指摘していない資料として『万葉集』卷二・一五一、一五二番歌を挙げておく。

△14 船と死者の関係については松前健が「太陽の船」の信仰として説明している(松前健『日本神話の新研究』桜楓社 一九六〇年)。

△15 船ということになると壁画ではないが、舟形の木棺が海岸部の

のみでなく内陸部でも発見されているし、船をかたどった埴輪(船形埴輪)も発見されており、海岸部だけの問題ではない。

なお、近年、以上のような舟葬の習俗を、岡本東三が豊富な考古学的資料によつて総合的に論じた論文(岡本東三「舟葬説

再論―『死者の舟』の表象―」『頌寿記念会／編』『大塚初重先生頌寿記念考古学論集』東京堂出版 二〇〇〇年）が発表されている。

△16 小田富士雄 『豊国』の装飾古墳」（小田富士雄／編『風土記の考古学』④ 同成社 一九九五年）を参考。氏は葬送にあたっての鳥杆祭儀と結びつけている。

△17 その他には、「俗道の、仮に合ひ即ち離れ、去り易く留り難きことを悲嘆しづる詩」に「泉下の客」「黄泉」、「日本挽歌」（巻五・七九四）の前に置かれている漢詩文に「泉門」、巻十六・三八一―三八二番歌の左注、巻十七・三九六番歌の題詞に「泉路」、巻三・四六〇―四六一番歌の左注に「泉界」とある。

△18 漢語「黄泉」に関しては、中村啓信『黄泉』について（『古事記年報』三十六 一九九四年）に詳しい。

△19 日本古典文学大系『日本書紀』補注Ⅰ―Ⅴ五を参考。

△20 西郷信綱『古事記の世界』（岩波書店 一九六七年）四九頁

△21 筆者には、これがどのように想像・認識される世界であったのかを説明する準備はないが、柳田国男が「根の国の話」（一九五五年）『柳田国男全集 第二十一巻』筑摩書房 一九九七年）で指摘するような、魂の源郷的な世界を想定している。

また、寺川真智夫が黄泉国と根之堅州国を比較して「両者ともに大八嶋・葦原中国と黄泉比良坂によって隔てられた冥界であったが、重要な違いは黄泉国は屍にかかわる死穢の世界であり、根之堅州国は屍を離れた霊の世界であった」（寺川真智夫『黄泉国と根之堅州国』『学術研究年報（同志社女子大

学』一九八八年）と論じている。「黄泉の国」にかかわる部分に関しては賛成できないが、「根之堅州国」が魂の赴く世界であるという考察は示唆に富む。

△22 本居宣長『古事記伝』（大野晋／編『本居宣長全集 第九巻』筑摩書房 一九六八年、二三八頁）

△23 松村武雄『日本神話の研究 第四巻 総合研究篇』（培風館 一九五八年）三四九頁

△24 益田勝実『古典を読む 古事記』（岩波書店 一九八四年）

△25 佐藤正英『黄泉の国の在りか』（『現代思想』九月臨時増刊号 一九八二年）

△26 神野志隆光『古事記の世界観』（吉川弘文館 一九八六年）

△27 西郷信綱『古事記注釈 第一巻』（平凡社 一九七五年）一八五頁

△28 前掲注27書、一八五頁

△29 尚学図書／編『日本方言大辞典』（小学館 一九八九年）

△30 前掲注22書、二五〇頁

△31 吉野政治『黄泉比良坂の坂本―黄泉国の在処について』（『古事記年報』四十一 一九九九年）

氏は、さらに、『出雲国風土記』出雲郡宇賀郷の「黄泉の坂」や、ウナサカといった場所が「ヒラ」という言葉を含まないことを、「そこが傾斜地と呼ぶような地形でないから」と説明する。このことは、古代の世界観を考える上で極めて重要な指摘である。

△32 前掲注25論文

△33 三浦佑之『境界―坂をめぐって』（『上代文学会／編』『万

葉の歌と環境』笠間書院 一九九六年、一二〇頁)

△34 前掲注26書、八八頁

△35 吉野政治は前掲注31論文で「坂本」という言葉を細かく分析し、「イザナキが到った『黄泉比良坂の坂本』は、これから黄泉比良坂を登っていくところとする地点であると考えるべきである。したがって、(中略)『黄泉国』は坂の下にあることになると論じている。

さらに、「望」の意味についても用例を詳細に分析し、「遠くを見渡す」という意味であって、遙かむこうまで視界が遮られないことを条件とし、視線の上下は問わない」と述べている。

△36 前掲注18論文に指摘される、漢語「黄泉」の意味を加味すれば決定的ともいえる。

△37 上巻五・三十縁、中巻五・七・十六・十九・二十五縁、下巻九・二十二・二十三・二十六・三十五・三十六・三十七縁の十四の説話。上巻三十、中巻七・十六、下巻九・二十二・二十三縁で死者の道のりが語られている。

△38 本文の引用は、石田瑞麿／校注『源信』(岩波書店「日本思想大系」一九七〇年)による。

△39 前掲注25論文

△40 西條勉「黄泉／ヨモ(ヨミ)―漢語に隠される和語の世界―」(『東アジアの古代文化』九十一号 一九九七年)

(さかい あきら、千葉大学大学院文学研究科修士課程在学)