

Hibasuhime-no-mikoto and Tokoyo's Land

メタデータ	言語: jpn 出版者: 公開日: 2017-07-28 キーワード (Ja): キーワード (En): 作成者: 山崎, かおり メールアドレス: 所属:
URL	https://saigaku.repo.nii.ac.jp/records/731

This work is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial-ShareAlike 3.0 International License.



比婆須比売命と常世国

山崎 かつり

一、はじめに

又、天皇、三宅連等が祖、名は多遲摩毛理を以て、常世国に遣して、ときじくのかくの木実を求めしめき。故、多遲摩毛理、遂に其の国に到り、其の木実を採りて、纒八纒・矛八矛を將ち来る間に、天皇、既に崩りましき。爾くして、多遲摩毛理、纒四纒・矛四矛を分けて、大后に献り、纒四纒・矛四矛を以て、天皇の御陵の戸に献り置きて、其の木実を擎けて、叫び哭きて白さく、「常世国るときじくのかくの木実を持ちて、参る上りて侍り」とまをして、遂に叫び哭きて死にき。其のときじくのかくの木実は、是今の橘ぞ。

此の天皇の御年は、壹佰伍拾参歳ぞ。御陵は、菅原の御立野の中に在り。又、其の大后比婆須比売命の時に、石祝作を定め、又、土師部を定めき。此の後は、狭木の寺間の陵に葬りき。

これは古事記の垂仁天皇条（以下、垂仁記とする）の終末部である。垂仁天皇が多遲摩毛理を常世国に遣わし、ときじくのかくの木実（橘）を求めさせたが、多遲摩毛理が帰還したところ天皇は既に崩御していた。そこで木実の半分を大后の比婆須比売命に献上し、もう半分を天皇の御陵に置き、多遲摩毛理は慟哭して死んだという。また、この話に続けて天皇と大后の陵墓のことが記されている。

ところで、日本書紀（垂仁紀九十九年明年三月条）の対応する内容を見ると、三宅連の始祖である田道間守が、常世国の非時の香菓（橘）を持って帰国したが、既に垂仁天皇は崩御していたので、御陵で慟哭して自死し、群臣は皆涙したとなっている。日本書紀の日葉酢媛命は、垂仁天皇より先に亡くなっていて非時の香菓を献上されることはない。日本書紀とは異なる古事記の内容として、比婆須比売命が天皇の崩御後も生存しており、常世国の橘を献上されたと記されていることに注目したい。この場面では、記紀共にタヂマモリの垂仁天皇に対する忠誠心が語られている。記紀が天皇に関わ

る伝承を記す書物であることを考えれば、日本書紀のようにヒバスヒメを介入させない形の方がすっきりしている。では、なぜ古事記はこの伝承に大后の比婆須比売命を登場させるのだろうか。

このことについて言及している論文を確認する。まず阿部寛子氏は、古事記は大王に準ずる者としての大后の存在を語るためにここに比婆須比売命を登場させたとする^①。また大脇由紀子氏は、比婆須比売命には天皇家の繁栄を象徴する木花之佐久夜毘売が重ね合わされており、比婆須比売命が永遠不変の呪性を有する木の実を得ることによって、天皇家の繁栄が永遠不変に続くことを表しているとする^②。また松本弘毅氏は、垂仁天皇が王に必要な判断能力に欠け、「色好み」にも反する不完全な王であることから、古事記は垂仁天皇の寿命を規制し、最終的に次代の天皇の母である比婆須比売命を称揚しているとする^③。

たしかに古事記の記述からは、比婆須比売命の立場を重視する意図が窺える。ではなぜそれが常世国の橘の献上という形で表現されるのであろうか。古事記における比婆須比売命に関する記事（系譜を除く）を順に拾っていくと、まず死に臨む沙本毘売命が垂仁天皇に次の后を「旦波比古多々須美智宇斯王の女、名は兄比売・弟比売」と推薦したことが最初で、この兄比売が比婆須比売命に相当する。次に、垂仁天皇が美知能宇斯王の四人の娘（比婆須比売命を含む）を娶ろうとするが、醜いことを理由に歌凝比売命と円野比売命は親元に帰され、円野比売命はそれを恥じて自殺する話がある。この話

は、天皇の寿命が長くないことの由来を述べた、木花之佐久夜比売と石長比売の話と類似することは既に多くの指摘がある。そして、この話から本稿冒頭に引用した話、つまり垂仁天皇崩御後の多遲摩毛理が常世国から帰還する話に繋がっていくのである。

比婆須比売命の伝承は、一見断片的に存在しているようだが、どれも生と死に関わるものである。つまり、比婆須比売命の伝承は一貫して生と死という一つのテーマで結ばれるのである^④。ところで「常世国」は、後節でも触れるように永遠の国のことであり、生と死の問題と結びつく。とすれば、比婆須比売命に常世国の橘が献上されるというエピソードは単なる偶然ではなく、そう語る必然性があつたということではないだろうか。比婆須比売命という人物は本来的に、生と死、もしくは常世国と結びつきやすい性格を持っていた可能性がある。そこで本稿では、比婆須比売命に常世国の橘が献上されたことを考察の出発点として、比婆須比売命と常世国の関係性について考えていきたい。

二、常世国とは何か

まず上代における「常世」もしくは「常世国」が何を意味するのかの確認から始めたい。以下、古事記の当該箇所を除く、記紀の「常世（トコヨ）」の用例を引用する。

- ① 思金神に思はしめて、常世の長鳴鳥を集め、鳴かしめて……
(神代記・天の石屋)
- ② 然くして後は、其の少名毘古那神は、常世国に度りき。
(神代記・大国主神の国作り)
- ③ 八尺の勾瓏・鏡と草那芸剣と、亦、常世思金神・手力男神・天石門別神を副へ賜ひて、詔ひしく……「思金神は、前の事を取り持ちて政を為よ」とのりたまひき。
(神代記・天孫降臨)
- ④ 故、御毛沼命は、波の穂を跳みて常世国に渡り坐し……
(神代記・鵜葺草葺不合命の系譜)
- ⑤ この御酒は 我が御酒ならず 酒の司 常世(Ⅱ登許余)に坐す 石立たす 少御神の 神寿き 寿き狂し 豊寿き 寿き廻し 奉り来し御酒ぞ 止さず飲せ ささ (仲哀記)
- ⑥ 呉床居の 神の御手もち 弾く琴に 儼する女 常世(Ⅱ登許余)にもがも (雄略記)
- ⑦ 思兼神、深く謀り遠く慮りて、遂に常世の長鳴鳥を聚めて、互に長鳴せしむ。
(神代紀第七段本書)
- ⑧ 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、粟莖に縁りしかば、彈かれ渡りまして常世郷に至りましきといふ。
(神代紀第八段一書第六)
- ⑨ 三毛入野命、亦恨みて曰はく、「我が母及び姨は、並に是海神なり。何爲ぞ波瀾を起てて、淹溺すや」とのたまひて、則ち浪の秀を蹈みて、常世郷に往てましぬ。
(神武即位前紀戊午年六月条)
- ⑩ 天照大神、倭姫命に誨へて曰はく、「是の神風の伊勢國は、常世の浪の重浪歸する國なり。傍國の可憐し國なり。是の國に居らむと欲ふ」とのたまふ。(垂仁紀二十五年三月十日条)
- ⑪ 天皇、田道間守に命せて、常世國に遣して、非時の香菓を求めしむ。
(垂仁紀九十年二月一日条)
- ⑫ 田道間守、常世國より至れり。……「命を天朝に受りて、遠くより絶域に往る。萬里浪を蹈みて、遙に弱水を度る。是の常世國は、神仙の祕區、俗の臻らむ所に非ず。是を以て、往來ふ間に、自づからに十年に經りぬ。豈期ひきや、獨峻き瀾を凌ぎて、更本土に向むといふことを。然るに聖帝の神靈に頼りて、僅に還り來ること得たり。……」
(垂仁紀九十九年明年三月条)
- ⑬ 此の御酒は 吾が御酒ならず 神酒の司 常世(Ⅱ等虚豫)に坐す いはたたす 少御神の 豊寿き 壽き廻ほし……
(神功皇后摂政紀十三年二月十七日条)
- ⑭ 丹波國の餘社郡の管川の人瑞江浦嶋子、舟に乗りて釣す。遂に大龜を得たり。便に女に化爲る。是に、浦嶋子、感りて婦にす。相逐ひて海に入る。蓬萊山に到りて、仙衆を歴り觀る。語は、別卷に在り。
(雄略紀二十二年七月条)

⑮ ……手掌も摺亮に拍ち上げ賜ひつ、吾が常世等。

(顯宗天皇即位前紀)

⑯ 東國の不盡河の邊の人大生部多、蟲祭ることを村里の人に勸めて曰はく、「此は常世の神なり。此の神を祭る者は、富と壽とを致す」といふ。巫覡等、遂に詐きて、神語に託せて曰はく、「常世の神を祭らば、貧しき人は富を致し、老いたる人は還りて少ゆ」といふ。……都鄙の人、常世の蟲を取りて、清座に置きて、歌ひ舞ひて、福を求めて珍財を棄捨つ、都て益す所無くして、損り費ゆること極て、甚し。是に、葛野の秦造河勝、民の惑はさるるを惡みて、大生部多を打つ。……時の人、便ち歌を作りて曰はく、

大秦は 神とも神と 聞え來る 常世の神を 打ち懲ます
も

此の蟲は、常に橘の樹に生る。或いは曼椒に生る。

(皇極紀三年七月条)

その他、風土記では『常陸国風土記』総記、『伊勢国風土記』逸文、『丹後国風土記』逸文、『伯耆国風土記』逸文、『吾岐国風土記』逸文に常世の語が見える。また万葉集では、卷一・五〇番歌、卷三・二六一番歌、四四六番歌、卷四・六五〇番歌、七二三番歌、卷五・八六五番歌、卷六・一〇二六番歌左注(蓬葉)、卷九・一七四〇、一七四一番歌、卷十八・四〇六三、四一一一番歌に常世の語が見える。風土記と万葉集は引用すると煩瑣になるので折を見て紹介する。

「常世(とこよ)」の解釈については、既に多くの研究で指摘されているところであるが、基本的な意味は『時代別国語大辞典 上代編』の「とこよ」の項で、「①永久に変わらないこと。永久。永遠。②永遠の国。不老不死の神仙の世界。海の彼方の異郷」としている通りである。まず「常世」の表記から検討すれば、「常」は常滑、常葉、常磐、常宮等と同じ語構成で、「常に」すなわち「永遠」の意を持つものと考えられるので、常世とは「永遠の世界」を示しているよう。この「永遠の世界」の意は、基本的に常世のどの例にもあてはまる。ただし、①の常世の長鳴鳥について本居宣長『古事記伝』(八之卷)は「常世は常夜にて、常世とは本より別なり」と述べ、③についても同じ意とする。しかしこの説については、常世の「世」が上代特殊仮名遣いの乙類、「夜」が甲類という違いがあることから従えない。また、常世の長鳴鳥は暗い世界を明るくするために登場してくるので、その「常世」が常夜の意味であるのは不自然である。①の常世の長鳴鳥と③の常世思金神は、鎮魂祭、新嘗祭、穀霊降誕といった信仰を背景に持つ、天の石屋の神話と天孫降臨の神話に登場してくるのであるから、これらの常世は永遠性を求めて神名に冠せられたと考えるべきであろう。また、例外的な用例⑤の「吾が常世等」は、新編日本古典文学全集『日本書紀②』(頭注二三三頁)が指摘するように、常世(不老長寿)の国にいる年長者の意であろう。

このように、基本的に「永遠の世界」の意である常世が、「常世

「国」となると更に特別な意味が付加されてくる。それは『時代別国語大辞典 上代編』が「不老不死の神仙の世界。海の彼方の異郷」とする通りなのだが、具体的に用例に沿って見ていくことにしたい。

まず神仙の世界に関してだが、⑫の「弱水、神仙」、⑭の「蓬萊山、仙衆」、『丹後国風土記』の「蓬山、仙都、神仙」等の表記を見れば、常世の信仰が外国の神仙思想の影響を受けていることは明らかである。道教や神仙世界における「蓬萊山」は、東海中にあって仙人が住み不老不死の地とされる霊山で、常世国と酷似しているため、日本の常世国の信仰と習合したものと思われる。

次に、その海洋性について確認する。常世国が明らかに海と関わる用例は、④・⑨・⑩・⑫・⑭と、『伊勢国風土記』逸文、『丹後国風土記』逸文、『伯耆国風土記』逸文である。文中でははっきりと海に言及しているわけではないが、②や⑧も海に関わる例に含めてよいかもれない。また万葉集では、巻五・八六五番歌における「常世の国の天娘子あまをとめかも」と、水江の浦島の子を詠んだ巻九・一七四〇、一七四一番歌に海洋性が認められる。以上から窺える常世国の実態はまさしく「海の彼方の異郷」であり、柳田国男氏が指摘するように、奄美や沖縄でニルヤ、ニライカナイなどと呼ばれる海の彼方の竜宮的世界と類似するのである。

ただし具体的に海の彼方がどの方向であるのか、つまり常世国へ向かう出発地がどこであるかの限定はできない。出発地を順に見ていくと、用例②は出雲（特に御大みさまの御前か）とするのが穏当である

う。④については説明がないが、日向神話の終末部なので日向ということになる。⑧では、まず「熊野の御碕」とあるが、これは出雲の熊野とする説と、紀伊国の熊野の岬とする説があり、「御碕」の語をふまれば紀伊国であろうか。また異説の「淡嶋」は限定できないが、日本古典文学大系『日本書紀』頭注は鳥取県（伯耆国）米子市の上粟島・下粟島とする。⑨は、三毛入野命の亡くなった場所である紀伊国の熊野の神邑と考えるべきであろう。⑩では、伊勢国に常世の浪が寄せたと書かれているが、『伊勢国風土記』逸文でも同様の記述がある。次に、瑞江浦嶋子の伝承の⑭では「丹波國の餘社郡の管川」としているが、同様に水の江の浦嶋うらしまの子の伝承を載せる『丹後国風土記』逸文では丹後国與謝郡の日置の里に設定している。ただし、万葉集の浦島の子の歌（巻九・一七四〇番歌）では「住吉」とする。以上、様々な場所から常世国へ向かう伝承があることを確認した。常世国の方向を東方海上に設定する見方もあるが、上代の文献を見る限り必ずしもそうではないことが、日本海側（出雲・伯耆・丹波・丹後）の地名も挙がっていることから分かる。また常世国への距離については、⑫で「遠くより絶はるかなるくに域に往る。萬里浪を踏みて、遙に弱水よわみづを渡る」とあることから非常に遠い場所と考えられていたことが分かる。ただし、記紀のタヂマモリは常世から帰還しているから、往来が絶対不可能な場所ではないようだ。また常世国へ行く時に⑨の「浪の秀を踏みて」、⑫の「萬里浪を踏みて」という表現があることから、常世国の場所は、海中よりも海

上がイメージされていたようである。『丹後国風土記』逸文の伝承では、竜宮城のような常世の世界が描かれるが、龜比賣かめひめに仕える七人の豎子は昇星、八人の豎子は畢星とされる。海の世界でありながら星が出てくる点が不思議だが、これは勝保隆氏が「海と天が、海の涯において接合しており、海の涯から天上に昇り得るといふ觀念が、かつては存在していた」とするのに従うべきであり、常世国が海上の果てにある空と一体となるほど遠くにあると考えられていたことを示しているだろう。

ところで、なぜ記紀のタヂマモリは常世国へ行って帰ってくるこゝとができたのであろうか。それは、タヂマモリが渡来系の三宅氏の祖先であり、新羅の国王の子である天之日矛の子孫であるとされるところが大きいだらう。渡来系であるタヂマモリならば、海の彼方にある常世国に行くことも不可能ではないと考えられていたのではないか。

次に、常世国という世界が具体的にどのようなかを確認したい。常世国とは文字通り永遠の国であり、若さや繁栄の永続という要素を強く持ち、生の側面をもつ一方、死者の向かう国であるといふ死の側面も持っており、相反する性格をもつ。

常世国が繁栄の要素を持つことは、『常陸国風土記』総記で常陸国が人・物産・土地すべてに豊かであることを「古の人、常世の国といへる」と表現していることや、万葉集卷十八・四〇六三番歌に「常世物この橘のいや照りに吾々大君は今も見る如」、四一一一番歌

に「田道間守 常世に渡り……国も狭に 生ひ立ち栄え……常磐なす いや栄映えに」とあることから窺える。また万葉集卷四・六五〇番歌では「吾妹子は常世の国に住みけらし昔見しより変若ちましにけり」、卷九・一七四〇番歌では「老いもせず 死にもせずして永き世に ありけるものを」として永遠の若さが述べられる。また、用例⑯で常世神を祭ること、「富と壽とを致す」「貧しき人は富を致し、老いたる人は還りて少ゆ」とあるのは、若さと繁栄の両方を述べた例である。

このように生の側面が強調される一方で、常世国には死のイメージもあることが既に指摘されている。折口信夫氏は、常世国はもともと死の島で常夜のイメージのあるニライカナイであり、それが富と長寿の国へ変化したと考えている。確かに常世国が死者の赴く国であることを暗示する例があり、例えば用例⑨では、戦いの末に亡くなった三毛入野命が「浪の秀を蹈みて、常世郷に往でましぬ」とある。ここでは三毛入野命が亡くなったことを婉曲に表現している。また万葉集卷四・七二三番歌に「常世にと わが行かなくに 小金門に もの悲しらに」とある常世も死後の世界を指していると思われる。その他、用例②・④・⑧においても、常世国へ行くことが死ぬことの婉曲的表現になっている可能性がある。ただし、常世国という言葉で死の国を表現する場合、それが死の国であることをはっきりさせず、あいまいなままにしておくという特徴がある。その点、明らかに死の国である黄泉国とは大分異なる。また黄泉国は、穢れ

ており、嫌悪すべき場所として描かれているが、常世国にそのような嫌悪すべき要素はなく、理想的な場所として描かれている。よって、黄泉国神話に見られる死生観と、常世国伝承に見られる死生観は別のもので考えることができる。

このように、常世国が生と死の側面をもつことを見てきたが、なぜこのような相反するような性格をもっているのかと言えば、常世国は靈魂が赴く死後の世界であり、そこでは人々が永遠に繁栄し若さを保つとされていたからではないだろうか。つまり死というものを肯定的に捉えつつ、現世の繁栄の延長線上にあるものが常世国の世界観と考えたい。このような、現世との延長線上という性格を強調していくと、死とは無縁の常世の觀念も生まれ、そこではただひたすら常世国の素晴らしさを讃えることになるのであろう。

以上をふまえて、当該伝承において多遲摩毛理が常世国の「ときじくのかくの木実」、つまり橘をもたらしした行為について考えることにする。この植物は、正確には現在のどの植物に相当するか不明であるが、おそらく柑橘類であろう。常緑樹であることと、冬に美しい実をつけることから珍重された。万葉集巻六・一〇〇九番歌の「橘は実さへ花さへその葉さへ枝に霜降れどいや常葉の樹」をみればそれは明らかである。ところで、多遲摩毛理が常世国の橘を持ってきた理由は古事記には書かれていないが、不老不死の永遠の命を得るためであつたらうと一般的には考えられている⁽⁸⁾。しかし、橘が不老不死の薬であれば、多遲摩毛理と比婆須比売命が亡くなってい

ることと矛盾する。仮に常世国が靈魂が赴く死後の世界で、そこでは永遠に人々が繁栄し若さを保つとされていたとすれば、多遲摩毛理がもたらした常世国の橘は、必ずしも現世を保障するものではなかったため、多遲摩毛理と比婆須比売命の死が語られるのではないか。ただし、このあたりはあまり物語を厳密に考える必要はないかもしれない。その場合、橘は長寿や繁栄をもたらしものではあっても、完全な不老不死をもたらしまでの力はなかったとしておくのが無難な解釈となる。

以上本節では、常世とは永遠の世界であること、また常世国は海洋性が強く海の果てにあると考えられており、その実態は若さや繁栄の永続という要素を強く持ち、生と死の両方の側面を持つ世界であることを考察してきた。以上をふまえて、次節では比婆須比売命の埋葬についての一文と常世国の関係を考えてみたい。

三、石祝作と土師部

ここでは、垂仁記の最後の一文「又、其の太后比婆須比売命の時に、石祝作を定め、又、土師部を定めき。此の後は、狭木の寺間の陵に葬りき」を考察する。ただし、「狭木の寺間の陵」については次節で触れるので、ここでは「石祝作」と「土師部」についてを扱う。ところで、まず最初に確認しておきたいのは、「其の太后比婆須比売命の時に」とある「時」がどのような時間を指すかである。

これについては、比婆須比売命が天下を統治していた間とする説と、比婆須比売命が薨去した時とする説がある。そこで、古事記の「時」を調べてみると、すべて期間ではなくある時点を指していることがわかる。当該箇所類似する例としては、崇神記で倭日子命について「此の王の時に、始めて陵に人垣を立てき」と注しているが、この「時」は倭日子命が薨去、もしくは埋葬された時を示している。よって、当該箇所の「時」とは、比婆須比売命が薨去もしくは埋葬された時であり、その時石祝作と土師部が定められたということになる。

では、この「石祝作」と「土師部」とは何か。まず「石祝作」について考えてみると、これは日本書紀では特に触れられていないが、参考として『新撰姓氏録』（左京神別下）を見ると、「石作連」の項で「垂仁天皇御世、奉_レ為_ニ皇后日葉酢媛命、作_ニ石棺、献_レ之。仍賜_ニ姓石作大連公也」とある。この石作連は石棺を作ることを生業とする氏族を指している。ただし、古事記では「祝」の字を使っているので古事記の「祝」の例を見ると、他に「近淡海の御上の祝が以ちいつく天之御影神の女（開化記）」と「葦原色許男大神を以ちいつく祝が大庭か（垂仁記）」という例がある。この二例の「祝」は神を祭ることを職とする人を意味するが、「祝」が祭祀に関わる人を指すとすれば、石祝作とは石の祭具を製作する人々、つまり日本古典文学全集『古事記』の述べる「墓の石棺石室を作る部曲」のことで、陵墓全般に関わる石材加工の技術者達と考えられる。

ところで、ここで石祝作が定められたということは、具体的に何を意味するのだろうか。要するに比婆須比売命の埋葬において、陵墓の形態に変化が起きたことを示しているのであろう。高橋健自氏は、古事記の石祝作とは、従来木棺だったのが石棺が石工によって創られたことを物語ったものであるとし、このような技術は外来文化の影響に成ったものであることを指摘した¹²。また和田清吾氏も、弥生時代は木棺であったが古墳時代前期後半に石棺が出現してくることと、それはこれまでにない新しい土木技術が中国、あるいは朝鮮半島から入ってきたことと関係するとしている。更に和田氏は、なぜわざわざ大きな石を加工したのかについて、まず第一の理由としては大きくて荘厳な棺を作ろうとしたことが考えられるが、第二の理由としては当時の死生観に影響されて永遠に腐ることのない石でもって「魄（遺体）」を密封しようとしたとする¹³。石の恒久性は、石長比売の神話にも象徴的に述べられているところである。このように、石祝作の背景にある外来文化の影響や石の恒久性をみると、それが常世の性質と類似するものであることに気づかされる。

次に、「土師部」と常世の関係について考えてみたい。土師部については、垂仁紀三十二年七月六日条に説明記事がある。その内容を簡略にのべると、皇后日葉酢媛命を葬るときに、生きた人を一緒に埋めるのはよくないので、土部はじべの始祖である野見宿禰が願い出て代わりに出雲国の土部百人に人や馬などの埴輪を作らせ、その埴輪をもって人柱の代わりにしたという。つまり土師部とは埴輪を作る

氏族集団であることが分かる。この記事は、垂仁紀二十八年十一月二日条に、倭彦命を埋葬した際に側近の寵臣も生きたまま埋めたので、それが残酷であると垂仁天皇が悼み、「其れ古の風と雖も、良からずは何ぞ従はむ」として以後殉死が禁止されたという話を受けたものである。また、続日本紀の天応元年六月二十五日条でも、殉死が仁政にそむくものであるため、土師氏の先祖の野見宿禰が申し出て、垂仁天皇の皇后を埋葬するとき埴輪を人柱の代わりとしたとする、日本書紀に類似する話を載せる。このように、古事記・日本書紀・続日本紀という三つの書物で、共通して土師部の起源はヒバスヒメの埋葬にあると語っており、ヒバスヒメと土師部の結びつきは元々強固なものであったと考えられる。また、土師氏の先祖を神代紀第六段本書と続日本紀の天応元年六月二十五日条では天穂日命としているが、古事記では天穂日命と土師部を結びつけることはない。古事記では、土師部は突然比婆須比売命の埋葬時に出現しており、古事記は特に土師部と比婆須比売命を強く結びつけようとしているようである。

ただし古事記には、日本書紀と続日本紀にみられる、埴輪を用いることで以後の殉死を禁じたという伝承がみられない。また崇神記には「倭日子命へ此の王の時に、始めて陵に人垣を立てき」という記述があり、ここでは倭日子命の埋葬時が殉葬の初めであると読めるが、日本書紀の伝承に従い、仮に古事記でも比婆須比売命の時に殉死が禁止されたとすれば、殉葬の行われていた期間（崇神天皇から垂仁

天皇の時代）が非常に短くなってしまい不自然である（日本書紀の場合、倭彦命埋葬時の殉死は「古の風」とあるので不自然さはない）。更に、多遲摩毛理が天皇の御陵で叫び哭いて死んだという行為そのものが殉死に相当する。よって、古事記の記述通りに理解するならば、崇神記の倭日子命の埋葬時から始まった殉死の風習は垂仁天皇の時代以降も続いていて、いつ終了したかは定かではなく、埴輪が人柱にとって代わったことも無かったということだろう。

ところで、殉死の風習をやめたことが埴輪の起源と結びつくとするという伝承は、実態に即したのではないことが既に定説化している。なぜなら、埴輪はまず円筒埴輪が出現し、その後に器財埴輪が現れ、その後に動物埴輪や人物埴輪が出現しているからである。また孝徳紀大化二年三月二十二日条では、殉死や死者のために髪を切り股を刺すという古俗を以後一切やめよという禁令の記事がある。この記事から判断するに、孝徳天皇の時代まで殉死の風習が存在していたことになる。日本書紀と続日本紀の伝承は、野見宿禰の功績と垂仁天皇の仁政を讃えるために後から作られたものではないか。よって実態に即しているという点から類推すると、日本書紀よりも古事記の伝承の方が原形に近いと考えられるのである。¹⁴⁾

では、何故土師部によって作られた埴輪が陵墓を飾ることになったのであろうか。これについては様々な説がある。まず円筒埴輪については、土留め説や、「禁忌の傍示として呪力をもつ埴輪によって聖域を標め立てた」とする説がある。¹⁵⁾ また人物埴輪などについて、

後藤守一氏は、死んだ豪族を彼世へと送る葬列を象ったものとする¹⁶。末永雅雄氏は、被葬者の生前に関係ある出来事を反映したものとし、¹⁷ 和田萃氏も「被葬者の生前の功業を記念し、その最も生彩ある場面を表現して、後世に伝えようとしたもの」とする¹⁸。水野正好氏は、埴輪は死者を埋葬した後に樹立されるものであるから殯や葬儀を表すとする説は成り立たないとし、埴輪が朝廷の祭式に類似していることから「葬られた死せる族長の霊を、新たな族長が墳墓の地で引き継ぐ祭式が埴輪祭式である」とした¹⁹。

ところで興味深いのは、埴輪が来世の情景を示しているとする説である。辰巳和弘氏は人物埴輪を、他界に首長として新しい生を得た亡き被葬者がさまざまな王権祭儀を実修する情景を表現したものとし、更に船型埴輪を、死者の靈魂を他界へと誘う乗り物であるとする²⁰。また和田晴吾氏は、前方後円墳は蓬萊山に譬えられたもので古墳の内部は「他界の擬えもの」であるとした。そして、出土土器に食物供献の永続的儀礼が窺えること、家形埴輪群は死者の魂が他界で恒常的に棲む居館の模造であると考えられること、また船型埴輪の存在などから、古墳や埴輪は、人が死ぬと魂が船に乗って他界へ赴き、そこで飲食物に満ちている生活を営むとする信仰を背景にすると指摘する²¹。つまり、埴輪が常世国のような世界を表しているとするのである。

ちなみに古墳内の壁画も常世国と結びつけて解釈されているものが多く見られる。例えば福岡県の珍敷塚古墳の壁画には、鳥が舳先

にとまった船が描かれている。これは、太陽の輝く昼の世界から月の支配する夜の世界へ、つまり現世から来世へ死者の魂が飛び立とうとしている状況を描いているとされる²²。また、福岡県の五郎山古墳や熊本県の弁慶方穴古墳の壁画には、船の上に棺らしき長方形のものを載せた絵があるが、これは死者が海の彼方へ向かう常世の世界観を髣髴とさせるものである²³。

土師部の作る埴輪は来世を祈念して作られたものとみられるが、そこには海洋的な要素もあり、これはまさしく常世国の世界の表出であったと考えられる。よって、古事記が常世国と関わる比婆須比売命と土師部を結びつけることも納得できるのである。

ちなみに雄略紀九年七月一日条では、神靈らしき人物が連れた応神天皇陵の埴輪の馬が、夜は立派な馬となり翌朝埴輪の馬に戻った話が書かれている。ここから、埴輪が靈魂や神靈といった世界と繋がっていることが分かる。よって、埴輪は例えば被葬者の生前の功業に関係するとか、葬儀を表したというような現実的な人間社会を反映するものとみるよりも、死後の世界の靈魂に関わるものとみることが妥当ではないかと思われる。

ところで、先ほど触れた殉死についても、常世の観念と結びつける説がある。菅野雅雄氏は、

死者は他国へ行き、この頸国に於けると同じ生活を営むのだ²⁴
 という思考が自ら生じるのも当然のなりゆきであったろうと考
 えられる。即ち、古墳に多くの副葬品を見、またはにわが見ら

れ、一方に殉死の風が存在したことなども、そこに原因を有するのである。

としている。また平林章仁氏も「埴輪と殉死・殉葬も当時の他界観と強く結びついた営為であったことは明白」であるとする。

以上本節をまとめると、比婆須比売命の薨去（埋葬）時に「石祝作」と「土師部」を定めたことについて検討してきたが、石祝作とは渡来文化と関わるもので恒久的な墳墓を作ることを目的としており、常世国の性質と類似する。また土師部の作る埴輪も常世信仰の影響を受けて成立したとみられる。その他、古墳内部の壁画や殉死という風習も常世国の観念と関わる可能性がある。よって、常世国の橋を献上される比婆須比売命と、石祝作・土師部が結びつけられるのは必然的なことだったのである。多遲摩毛理が比婆須比売命に常世国の橋を献上した内容を受け、比婆須比売命の埋葬の時に石祝作と土師部が定められたという一文が記されたと見るべきではないだろうか。

四、比婆須比売命と息長帯比売命

ここでは、比婆須比売命の出自と常世との関係にまず触れ、続けて比婆須比売命と多遲摩毛理と息長帯比売命の関係性について考えてみたい。

比婆須比売命の父は丹波比古多々須美知能宇斯王といい、開化天

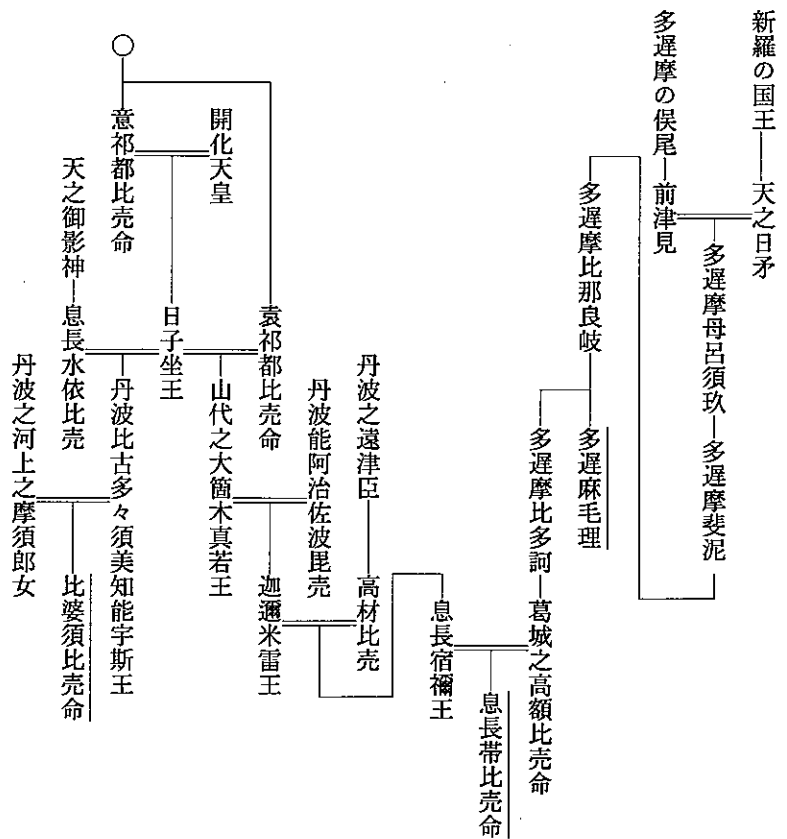
皇皇子の日子坐王の子である。また母は丹波之河上之摩須郎女、祖母は天之御影神の娘の息長水依比売である。日子坐王が丹波を征伐した縁で、この丹波比古多々須美知能宇斯王が日子坐王の子として誕生したと考えられる。ちなみに古事記における丹波という地名だが、後の丹後国と丹波国を合わせた地域を指す。続日本紀の和銅六年四月三日条では、丹波国の五郡を割いて丹後国が置かれたとしている。本稿で丹波という場合、和銅六年以前を想定し、丹後国と丹波国を合わせた地域を指すことにする。

ところで、丹波は常世との関わりの深い地域である。なぜなら、本稿第二節で列挙した「常世」の用例における⑩の雄略紀二十二年七月条では、瑞江浦嶋子の伝承の舞台が丹波国とされており、同じく『丹後国風土記』逸文でも、筒川の嶋子（水の江の浦嶋の子）の伝承の舞台が丹波（丹後）とされているからである。また瀧川政次郎氏は、日本古典文学大系『風土記』に引用されていない『丹後国風土記』逸文が「海部氏本系図」にあるという興味深い指摘をされている。瀧川氏の紹介されている『丹後国風土記』逸文の中に「漸く纔かに嶋中の高山二峯立神岩と海中に出で今常世嶋と号く 又俗に男嶋女嶋と称す」とあり、ここからも丹波の地が常世と縁があることが窺えよう。常世との関わりが深い地である丹波を名に含む、丹波比古多々須美知能宇斯王を父に、丹波之河上之摩須郎女を母にもつ比婆須比売命に、常世国の橋が献上されたのは自然なことで考えられる。常世国の橋が献上されるエピソードは、もともと垂仁天

皇ではなく比婆須比売命と密接に結びついていたのではないだろうか。

ちなみに、丹波という地域は独特な宗教的背景をもつことが指摘されている。川上順子氏は、折口信夫氏による、丹波は水の根拠地であるという説をふまえつつ、丹波という地域が「海神国を投影して創造した擬制的神話的土地」であり、「古代丹波の海部直が、古代丹波に伝わる「水の神」「とこよのくに」の説話の管理者であったと推定できる」とする。また丹波の地は、同じく日本海側にあり地域的にも近い但馬の地との縁が深いとする指摘もある。藤原茂樹氏は、丹波の熊野郡の海部直が但馬海部直と系列を同じくしたことは『先代旧事本紀』天孫本紀の「建田背命、神服連・海部直・丹波国造・但馬国造等祖」という記録から見当がつくと述べ、更に『延喜式』神名帳の賣布神社が丹後国の竹野郡・熊野郡と但馬国の気多郡にあることから、丹波と但馬に関わりがあると指摘している。また和田萃氏は、古代の丹波・但馬の沿岸部に常世信仰があったと想定され、両地と渡来文化の関わりについても検討している。多遲摩毛理は、その名前から但馬の地を本拠地とする人物であることが類推できるが、本来的に比婆須比売命との縁が深かった人物である可能性がある。

ところで、比婆須比売命と多遲摩毛理を系図で繋いでいくと、あ
る一人の人物に結びついている。それが仲哀天皇の皇后の息長帯比
売命（神功皇后）である。



これは開化記と応神記の系譜を图示したもので、関西北部から日本海側あたりを地盤とする息長氏、丸邇氏などの人々を含む系図であり、渡来人や海人と深く関わる集団を示している。

ここで息長帯比売命（神功皇后）について簡単に触れると、この人物は仲哀天皇の崩御後、天皇に準じる活躍をしたことで知られる后である。息長帯比売命は、海原の魚たちの尽力で新羅へ到着し、新羅親征を達成する。親征を果たした後は、忍坂王を琵琶湖のあた

りて滅亡させ、その後太子(後の応神天皇)が角鹿(越前の敦賀)へ向かい氣比大神と交渉した後、帰還した太子へ「常世①に坐す 石立たす 少御神」(第二節の用例⑤参照)の歌を献上する。

このように、息長帯比売命が積極的に海外と接触し、しかも常世の歌を詠むことは興味深く、息長帯比売命と比婆須比売命・多遲摩毛理との繋がりを感じさせる。ちなみに仲哀記では、息長帯比売命が御子(応神天皇)が崩じたと嘘をつき、御子を「喪船」に載せたように見せかける話がある。古事記はこの喪船がどのような形をしているかを記さないが、前節で触れた、古墳の壁画に見られる棺を置いた船のようなものであったとすれば、壁画の船のようにこの「喪船」も常世信仰を背景にしている可能性がある。

ところで、比婆須比売命の祖母の名は「息長水依比売」であるが、この息長とは近江国坂田郡の地名である。名前に含まれる地名はその人物と関わりがある地名であり、比婆須比売命と息長帯比売命には息長と縁があるという共通点が見出せる。加えて、息長帯比売命の曾祖父に丹波之遠津臣、曾祖母に丹波能阿治佐波毘売がおり、両者は丹波という縁でも結ばれている。加えて、比婆須比売命と息長帯比売命は陵墓についても共通点がある。古事記では通常、陵墓の場所は天皇しか記さないが、この比婆須比売命と息長帯比売命については例外的に記される。そして、比婆須比売命の陵墓が「狭木の寺間の陵」とされるのに対し息長帯比売命の陵墓は「狭木の楯列の陵」で、実際の場所がどこか正確には不明だが、どちらも佐紀楯列

古墳群に属していることは間違いない。塚口義信氏は佐紀楯列古墳群について「大和東北部から山城南部、いやさらにそこから湖南・湖北にかけての勢力を扶植していた古代史上の名族、和珥・息長両氏にかかわる大王ないしは王族の墓域であった」とする^②。比婆須比売命は一見、息長帯比売命のような目立った活躍をしていないが、海外との接触や常世国の信仰を背景にもつ点が息長帯比売命と共通している。比婆須比売命は、息長帯比売命の同族的集団の中では息長帯比売命に先行して登場した初めての「大后」である。そこには天皇に準じる大后の萌芽が見出せるのである。

五、おわりに

本稿では、垂仁記の終末部にみられる多遲摩毛理の伝承において、比婆須比売命が常世国の橘を献上されていることに注目し、比婆須比売命と常世国の関係について考察してきた。常世国とは永遠の世界であり、海洋性が強く若さや繁栄の永続という要素をもち、生と死の両方の側面を持つ世界である。比婆須比売命は出自的に、このような常世国の信仰と密接な関係を持っていたとみられ、故に常世的な信仰を背景に持つ石祝作や土師部③がこの女性の埋葬時に由来すると語られるのではないか。比婆須比売命の両親の本拠地とみられる丹波の地は、常世との関わりが深い地域である。また、丹波は多遲摩毛理の本拠地である但馬とも近い関係にあるといわれており、

比婆須比売命と多遲摩毛理の系譜が結ばれる先に、偉大な太后である息長帯比売命が誕生している。ただし以上の話はあくまでも古事記の話に沿った見方である。日本書紀は垂仁天皇を中心に文章を綴っており、そこにヒバスヒメの存在感は殆どない。一方古事記は、大後の比婆須比売命の姿をクローズアップして垂仁記を終了させている。ここには、古事記に一貫して見られる、太后を称揚する叙述態度があると付け加えておきたい。

注

- (1) 阿部寛子「古事記の太后伝承をめぐって」『調布学園女子短期大学紀要』一五、昭五七・九。
- (2) 大脇由紀子「垂仁記の構想(二)——太后比婆須比売の物語的意味——」『中京国文学』二〇、平一三・三、後に『古事記説話形成の研究』収録。
- (3) 松本弘毅「垂仁記の比婆須比売」『古代中世文学論考第十九集』新典社、平一九・五。
- (4) 既に藤原茂樹氏(「物語の連結 神話の力——『古事記』垂仁天皇条覚書——」『大谷女子大國文』二九、平一一・三)は、垂仁記の四つの物語がそれぞれ神話の類型を踏襲しながら連続性を示しつつ配置されていることを指摘している。また尾恵美氏(「垂仁記「非時の香の木実」の物語——天皇が求めし理由、甚凶醜き女との関わりから——」『中京大学上代文学論究』九、平一三・三)は、円野比売命と多遲摩毛理の話は一見すると関連が薄い物語であるが、寿命と生命力の論理でつながりを有しているとする。
- (5) 柳田国男「海上の道」『定本柳田國男集 第一卷』筑摩書房。
- (6) 勝保隆「浦島伝説の一要素——丹後国風土記逸文を中心に——」『国語国文』五四・二、昭六〇・二。
- (7) 折口信夫「古代生活の研究 常世の国」『折口信夫全集 第二卷』中央公論社。
- (8) 及川智早「タチマモリの「非時の香の木実」探求譚について——不死不老薬と徐福伝説——」『古代研究』一七、昭五九・一一。
- (9) 砂入恒夫氏(「崇神天皇」『講座日本の神話六 古代の英雄』有精堂出版、昭五一・一二)は、「垂仁の歿後に、その皇后ヒバスヒメは王位についた、その女王の治世を指したものとす。また三浦佑之氏(『口語訳 古事記「完全版」』文藝春秋、平一四・六、一八七頁)は、太后ヒバスヒメが次の大君が位に就くまでの中継ぎに立った時とする。
- (10) 本居宣長「古事記伝」二十五之卷。中村啓信「多遲摩毛理の物語」『太田善麿先生古稀記念 国語国文学論叢』群書、昭六三・一〇、後に『古事記の本性』収録。松本氏、注(3)論文。
- (11) 本居宣長「古事記伝」は「祝」を「棺」の誤であるとす師の説の通りとする。また新潮日本古典集成「古事記」は、「櫛」の古字の「祝」とする。そこで写本を確認すると、兼永筆本以下の卜部系諸本ではすべて「祝」となっている。真福寺本でも「祝」よりは一画多く見えるが「祝」と見て誤りではなからうという字形である。よってここでは「祝」を本文として採用する。
- (12) 高橋健自「古墳と上代文化」国史講習会、大一一・五、七二頁以降。
- (13) 和田清吾「棺と古墳祭祀——据えつける棺」と「持ちこぶ棺——」『立命館文学』五四二、平七・一二。「石棺の出現とその意義」『立命館文学』五七八、平一五・二。
- (14) 三浦佑之氏(「殉死と埴輪」『東北学』三、平一二・一〇、後に『史話日本の古代四 巨大古墳を造る——倭王の誕生——』収録)は、殉死が行われていたと考えた方が納得しやすい資料が古代の文献にいくつか見出せることから、現実に殉死は行われていたのではないかとしている。

- (15) 小出義治「土師氏の伝承成立とその歴史的背景」『國學院高等学校紀要』一六、昭五一・三、後に『土師器と祭祀』収録。
- (16) 後藤守一「埴輪」アルス、昭一七・三、七六頁。
- (17) 末永雅雄「埴輪」『菟谷史壇』五六・五七合併号、昭四一・一二。
- (18) 和田萃「古代の喪葬儀礼と埴輪群像」『はにわ——秘められた古代の祭祀——』群馬県立歴史博物館、平五・一〇、後に『日本古代の儀礼と祭祀・信仰 上』収録。
- (19) 水野正好「埴輪芸能論」『古代の日本 第二巻 風土と生活』角川書店、昭四六・三。
- (20) 辰巳和弘「黄泉国」の考古学』講談社現代新書、一七九〜一八四頁。「形象埴輪にみる他界観」『埴輪と絵画の古代学』白水社、平四・六。
- (21) 和田清吾「古墳の他界観」『国立歴史民俗博物館研究報告』一五二、平二一・三。
- (22) 白石太一郎「古墳壁画の語るもの」国立歴史民俗博物館編『裝飾古墳が語るもの 古代日本人の心象風景』吉川弘文館、平七・七。その他、松前健「日本の太陽船と常世国」(『日本神話の新研究』桜楓社、昭五六・八)なども参照のこと。
- (23) 白石氏、注(22)論文。
- (24) 菅野雅雄「常世考序説——古事記に於ける異郷意識の研究——」『國學院高等学校校紀要』八、昭四一・一一、後に『古事記説話の研究』、『菅野雅雄著作集第二巻』収録。
- (25) 平林章仁「殉死・殉葬・人身御供」『三輪山の古代史』白水社、平一一・六。
- (26) 瀧川政次郎「丹後国風土記逸文考——その逸文を含む海部氏勳注系図の検討——」『日本歴史』四八〇、昭六三・五。
- (27) 折口信夫「水の女」『折口信夫全集 第二巻』中央公論社。
- (28) 川上順子「ヒバスヒメ皇后と丹波——后妃変遷を中心に——」『文学』四七・二、昭五四・二、後に『古事記と女性祭祀伝承』収録。

- (29) 藤原茂樹「海人流転の事その他——丹波路の研究——」『山手国文論攷(神戸山手女子短期大学)』四、昭五七・三。
- (30) 和田萃「神仙思想と常世信仰の重層——丹波・但馬を中心に——」『古代の日本と渡来文化』学生社、平九・四。
- (31) この「常世」については、永遠の意でとるべきか、常世国と解すべきかで解釈が分かれる。「常世にいます」が石立たすにかかるか、もしくは並列であるとするか、永遠の意でも解釈できるが、第二節の用例②・⑧や『伯耆国風土記』逸文、または『日本文徳天皇実録』斉衡三年十二月二十九日条に、鹿島郡大洗磯前に石神がやってきて、人に憑依して「大奈母知少比古奈命」と名乗ったという例からすれば、常世国の意とみるべきであろう。
- (32) 塚口義信「佐紀盾列古墳群」に関する一考察』『柴田實先生古稀記念 日本文化史論叢』昭五一・一、後に『神功皇后伝説の研究——日本古代氏族伝承研究序説——』収録。
- (33) 中村啓信氏(「死と不死の景観——土師・三宅・常世三氏ワンセットの論——」『太田善磨先生追悼論文集 古事記・日本書紀論叢』群書、平一一・七、後に『古事記の本性』収録)は、土師氏の下職と想定される赤染氏が、古墳内部を朱色に染める職に従事し不老不死思想の知識を持っていたことと、常世連に改姓したことに関連性があると指摘している。

※古事記の引用は新編日本古典文学全集、日本書紀・風土記・万葉集の引用は日本古典文学大系による。

(二〇〇九年二月一七日提出)