

# 垂仁記靈果将来説話の意義

——「常世国」よりもたらされたもの——

小村 宏 史

## 一 はじめに

古事記・日本書紀はいずれも垂仁天皇代のできごととして、三宅連の祖タヂマモリによる靈果トキジクノカクノコノミ将来説話（以下、靈果将来説話）を記す。苦難の旅の末、「常世国」から靈果を持ち帰ったタヂマモリであったが、彼を派遣した天皇が既に崩御していたことを知り、無念の嘆きとともに命を終える。記・紀ともにこの大筋は共通しているといつてよい。

しかしながら、記・紀間には注意を払うべき差異も存している。垂仁の後ヒバスヒメの位置づけである。垂仁紀の「日葉酢媛命」は、三十二年秋七月甲戌朔己卯に薨去が記され、タヂマモリの出立時点（九十年春二月庚子朔）で既に存在していない。だが、記における「比婆須比売命」は、

垂仁の崩御後も存命であり、「分<sup>二</sup>縵四縵・矛四矛<sup>一</sup>、献<sup>二</sup>于太后<sup>一</sup>」とあるように、常世国から将来された靈果を受け取る役を担っているのである。この後、記の文脈は「大后比婆須比売命之時」という極めてあいまいな書き方で石作部・土師部の起源を付し、部の制定者すら不明確な、違和感を覚えさせる書きぶりを示している。<sup>1</sup> 紀における埴輪と土師連の起源譚は、ヒバスヒメ薨去に導かれるかたちで無理なく記されており、記と対照的である。

このように古事記は不自然な記述になることも辞さず、タヂマモリの帰還時までヒバスヒメを生存させているのであるが、このことは靈果とそれをもたらした「常世国」の位置づけにもかかわる。通常「常世」および「常世国」については、「永久に変わらないこと。永久。永遠」<sup>2</sup>「永遠の国。不老不死の神仙の世界。海のかなたの異郷」といった

かたちで解釈される。果実の呪能についてもそれと関連づけて「不老不死の靈葉」などと理解されることが多い。しかし、日本書紀が「是常世国、則神仙祕区、俗非<sup>レ</sup>所臻」と記し、神仙世界であることを明示するのに対し、古事記では具体的にその世界の様相を明らかにしていない。霊果を受け取ったと明記されるヒバスヒメについても、この後「此后者、葬<sup>二</sup>狭木之寺間陵<sup>一</sup>也」とあり、その生を終えたことが明文化されている。当該説話の読解においてほぼ自明の前提とされてきた「永遠不変」「不老不死」という神仙的呪能との関係自体、問い直す余地があると言わねばなるまい。

一般的に当該説話は、徐福伝説などの仙薬探訪譚に材をとった、帰化氏族の忠誠譚と解釈される。タヂマモリは記・紀を通じて新羅の王子アメノヒボコの玄孫とされており、妥当な理解の仕方であると論者も考える。だが周知のごとく、古事記の文脈におけるアメノヒボコ来朝記事は、応神代に「昔」のこととして組み込まれている。矢鳥泉の説くように、記におけるイリヒコの歴史（崇神・垂仁）は、タラシヒコの歴史（景行・成務・仲哀）とテーマを重複させぬため、海外帰伏にかかわる記述を避ける傾向が認められる。アメノヒボコ来朝記事が垂仁代から移されたもの、その構想に起因すると考えられるが、だとすると、帰化氏

族が海彼の異界と往還し、天皇に奉仕する要素をもつ当該説話が垂仁代に存しているのは異例といえる。これは帰化氏族の忠誠心のほかに、ここで語らなければならぬ何らかの意味をこの説話が有しているが故のことではないだろうか。小論では、皇后ヒバスヒメが霊果トキジクノカクノコノミを受け取る、という古事記独自の要素に注目し、当該記事が古事記の構想のなかで担わされた意味について卑見を述べてみたい。

## 二 古事記における「常世」

当該説話の解釈にあたって、まず、古事記における「常世（国）」の位置づけを考えておきたい。なお、わが国古代の文献における「常世」観については、既に旧論で卑見を示した<sup>④</sup>ことがあり、以下の内容にはそれと重なるところも少なからずあるが、論述の都合上ここで改めて整理しておきたい。

「常世」を「永遠不変」の概念と関係づけるみかたは、本居宣長が『古事記伝』において「常とはにして不変」と<sup>⑤</sup>という解釈を示して以来のものである。もつとも、宣長は同時に「常夜」の義、および「底依国」を原義とする遠い異郷「常世国」の義という二説もあわせて示している<sup>⑥</sup>のだが、「不変」説以外は上代特殊仮名遣いや語法面で問

題を有するとされ、現在ではほぼ顧みられることはない。

だが、上代文献にみえる「常世」の諸例は、「語義を永遠の意に狭く限定した用例は当時なかったのである」と説かれる通り、ひとしなみに解しがたい面を持つ。無論それら用例の多くが「常世」表記をとることは、神仙思想の影響を示すものとみてよい。だが語構成からみてトコヨはもともと和語と考えられ、記・紀のみならず種々の万葉歌人も詠まれた語であることを思えば、その異郷觀念が八世紀初頭になつて外来思想の影響のみから生まれ得たものとは思われない。歴史的な思想の形成過程を経たうえにいくつかの異郷觀念が複合し、重層的にからみあつた上での産物と考えるのが穩当であろう。

わが国古代におけるトコヨ像の形成について、折口信夫は、原義として常闇の国土・死者の国であつた「とこよ」が、「同音異義の『よ』に富み(穀物)又は齡の意義があつた」ことから、連想を経て後に長寿の国・豊穡の国となつていったという理解を示した。さらに神仙思想との関係については「飛鳥・藤原の頃」に「帰化人將來の信仰なる道教の楽土海中の仙山と次第に歩みよつて」生じた後次的なものとの位置づける。わが国におけるトコヨ像について、神仙的要素の流入により具体的意義に変遷があつたとみる立場は多く、論者もまたその立場を基本的に支持してよい

と考える。

では本来の和語トコヨはいかなる意味の語であつたのか。語構成としてはトコ+ヨとしてとらえられよう。このうちヨは「葦・竹等の節間の意のヨと關係ある語」であり、先の折口説にも鑑み「世」「代」「齡」「穀」といった対象を指すとみておく。問題はそれを伴うトコの意義である。形状言としてトコが用いられる例はトコヨに限らない。その場合、接頭語的に、あるいはツを介して体言を伴い複合化して用いられる。トコナツ・トコハツハナ・トコハナ・トコツミカドなどがその例である。これらのトコについては、尾崎暢殃が本来ほめことばとしての重義性を内包するものであつたと述べ、それを受けた森朝男が、トコの原義を神座としての「床」ととらえ、「現世に現れ来る生命あるものの拠点としての聖所、異界」であり、「本来は『恒久性』をも含めて、顕界の彼岸の起源的、根拠的世界を持つ『絶対性』『堅固さ』といったものを意味する語であつた」と説いたのは傾聴に値する。ある性質が恒久に存在しうるために、その性質自体の究極性が求められるということであろう。また吉野政治は、時間的永續性のほか空間的な広大さを意味するトコ例の存在を指摘したが、そうした例のありようは、トコの本来的な意義が、ある性質の究極性を強調するところ自体にあつたことを示すもののように思わ

れる。

その意味で、夙に吉井巖が「トコ夏は夏中、トコ初花は永久の初花、トコ闇は永久の闇などと訳されることが多いが、これは盛夏、咲いたばかりの花、真暗闇などと訳すべきものと考えられる。常世も眞のヨ、ヨのなかのすぐれたヨ、と言う風な意味から内容をさぐって行くべきかと考える」と説いたのは卓見といえる。「ヨ」の意味するところは文脈によつて異なるにせよ、そのヨを成り立たせる根源的な力に満ちた理想郷、またはその力のみなぎった理想的な状態を具現化したものにとらえれば、用例にみるトコヨの諸相も矛盾なく読み解けるであろう。トコヨの名のもとに近似的な概念が融合した結果として、永遠性、繁栄力、神異な存在の原郷、といった諸相が文脈に応じて現れているのではないかと考えられるのである。

古事記がいかなる発想のもとで異界としての「常世(国)」を描いているかについては、やはり古事記自体の文脈を検討した上で結論を出すほかない。その古事記には垂仁記の当該記事以外に、六例の「常世」例をみることができる。いずれも名称のみでそれを語る例といつてよく、具体的な様相を描くものではない。「高天原」「黄泉国」「根之堅州国」、および海神の世界などの異界とちがい「可視的に語られるところのない」<sup>15</sup>点が「常世(国)」の異質な

ありようを示している。

まず、神名等に冠された「常世」例をみてみよう。いずれも称辞とみえる。

○是以、八百万神、於<sup>1</sup>天安之河原<sup>2</sup>神集々而、高御産巢日神之子、思金神令<sup>レ</sup>思而、集<sup>3</sup>常世長鳴鳥、令<sup>レ</sup>鳴而、… (天の岩屋集)

○於是、副<sup>1</sup>賜其速岐斯八尺勾璫・鏡及草那芸劍、亦、常世思金神・手力男神・天石門別神<sup>2</sup>而、詔者、… (天孫降臨集)

「常世長鳴鳥」を解する上で注意すべきは、この語に先立って「因<sup>レ</sup>此而常夜往」というかたちで文脈にあらわれる「常夜」なる語の存在である。先に触れたとおり、この語を「常世」と同義とみた宣長の理解は今日では仮名遣いの面から否定されているが、同一記事内にトコを冠する語が存在している事実にはやはり注意を払うべきであろう。

当該神話が太陽神にして皇祖神たるアマテラスの死と再生を語るものであることは先学の多くの言及するところであり、論者も支持するところだが、その太陽神の機能的な死<sup>16</sup>によつて生じた闇が「常夜」とされたことは、さきに検討したトコの意義からも興味深い。つまり「常夜」(究極の闇)からの回復を企図して「常世」(究極的に優れた世)をもたらず「長鳴鳥」が用意されるといふ展開が意図的に

示されている可能性があるということだ。太陽は生命を支えるものであり、穀物の育成に欠かせない。当該神話は、太陽神アマテラスの威光のもとにこの世の秩序がもたらされることを語っているのであるが、「常世」の語はその霊威の再生を導くものとして現れていると位置づけられるのではないか。

さてアマテラスの霊威をうけつく存在は天孫ホノニニギである。その降臨神話の文脈に「常世思金神」なる称辞の例がみられることは偶然とは思われない。オモヒカネは天石屋戸神話において、アマテラスの復活に関与した存在という点で「長鳴鳥」に共通する。さらに天孫降臨自体が穀霊の天下りという面を有する指摘のあることは、示唆に富む。アマテラスから神武に至る神統譜をみると、ウガヤフキアヘズの一例のみを例外に、いずれも穀霊としての性能を示す記号「ホ」を名に有していることは既に指摘がある<sup>18)</sup>。皇祖神アマテラスは、いわば穀母神といえる立場にあるのである。

「常世長鳴鳥」「常世思金神」は、いずれも穀霊の霊威による優れた世（＝常世）の実現に寄与する存在として文脈上にあらわれているとみてとれる。このことは、「常世」なる称辞が穀霊の霊威を復活させる呪力を意味するものではないかという推測を導く。

次に、「常世国」とされ、異界であることを明確に示す例をみる。以下は上巻にみえる二例である。それぞれスクナヒコナとミケヌが渡りゆく世界として文脈にあらわれている。

○然後者、其少名毘古那神者、度<sup>三</sup>于常世国<sup>也</sup>。

（大国主神の国作り条）

○故、御毛沼命者、跳<sup>二</sup>波穗<sup>一</sup>渡<sup>三</sup>坐于常世国<sup>一</sup>、稻水命者、

為妣国而、入坐海原也。（鵜葺草葺不合命の系譜条）

スクナヒコナが本来的に穀霊としての性格を有したのであることは先学の言及するところである。折口信夫は、この神の姿に「まれびと」、つまり常世神の姿を看取し、「年の替り目に来た常世神も、邑落生活上の必要から、望まれる時には来る様になつた。家の新築や、田植多、酒占や、醸酒、刈り上げの新嘗などの場合である」と位置づけた。

折口民俗学の基本構想に、常世神（＝まれびと）が定期あるいは臨時に來臨し、呪言を述べて幸いを与えるというものがあつたことはよく知られる。來臨し豊穰をもたらした去つていくことを繰り返す穀霊もまた、折口の言う常世神の範疇でとらえられよう。そしてもう一例にみえるミケヌは、カムヤマトイハレビコ（神武）の兄弟である。個としての活躍はほとんど記されないながら、その名義を宣長が「御食主」と解した<sup>21)</sup>ように、穀母アマテラスやその子オシホミ

ミ、降臨した穀霊ホノニギの血統をうけつぐ存在とみてとれる。

これらの例からは、穀霊の在り処として「常世国」を位置づけようとする古事記の構想を想定することができよう。スクナヒコナやミケヌの姿は、繁栄や豊穡の呪力を有した神が「常世国」を原郷とし、現世との間を去来する存在であるという思想に裏打ちされ、描かれたものと考えられるのである。

古事記中、残る二例は歌謡の例である。歌謡は字音での表記法からも明らかのように、原型を尊重することが重視されたらしく、故に古事記独自の構想を容易に反映しがたい面があつたと考えられる。しかし散文脈中の例ほどに明瞭ではないにせよ、「常世」と穀霊を関係付ける思想基盤の存在をうかがわせる例となつている。

○この御酒は 我が御酒ならず 酒の司 常世に坐す

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

(仲哀記三九歌)

いわゆる酒楽歌であるが、ここには先にみたスクナヒコナと同神とおぼしき「少名御神」の名がみえる。これは穀物を酒の原料とするところと関係があるう。これまでみた例と齟齬はない。

○呉床居の 神の御手もち 弾く琴に 儻する女 常世にもがも  
(雄略記 九五歌)

吉野行幸時に美しい娘と結ばれた天皇が、その娘の舞う姿を祝福した歌である。ここでの「登許余」例は、娘の若々しい美しさを称えたものととれる。歌謡をみる限りでは、穀霊的存在との関係性は希薄といえる。しかしここで論者が注意したのは、古事記がいかなる散文脈で当該歌謡を導いているかということだ。すなわち、娘を指す表現が、「吉野川の浜」で天皇と出会い結ばれるまでの段では「童女」であつたものが、後半の舞を舞わせる場面では「嬢子」へと変化しているという点とのかかわりである。

これについては、かつて守屋俊彦が、出会ったばかりの時は「清纯な少女」だったものが、「美しい女性に成熟した」ことを示すものと説いた<sup>(2)</sup>ところがあつていよう。散文脈の舞台・吉野は、周知のごとく天武・持統王権の原点にして聖地であつた。雄略はその吉野の地で神異の「童女」と結ばれたのである。婚姻が万物の豊かな生産を予祝する意味を有したことは、万葉集巻頭歌をひくくまでもなくよく知られる。この吉野での聖婚を語る散文脈の存在により、歌中の「トコヨ」は、天皇との婚姻婚を経てまさに女性美の盛り(トコ)の齡(ヨ)に達した娘の姿を称える意味を示す語となる。成熟した女性美の極みの状態(トコヨ)で舞

われる舞への賞賛は、すなわち、來たるべき繁栄の世（トコヨ）をみすえ、予祝する意義を有するといえるのではな  
いか。

歌謡の例についてはなお検討が必要であろうが、古事記における「常世」例の傾向としては、概して復活・繁栄につながる生命力とかかわるものとして現れているとみてよいだろう。特に述作者の構想が反映されやすい散文脈においては、穀霊的存在との関係性が顕著である。称辞としての「常世」は穀霊の呪能を増強する存在に冠され、また異界としての「常世国」は、死と再生を繰り返す穀霊の原郷として位置づけられているものと解される。ではその異界との関係を垂仁代で記すことが、古事記構想上いかなる意義を有するのか。次節以降、霊果トキジクノカクノコノミ将来の意味するところを検討したい。

### 三 太陽霊果トキジクノカクノコノミ

「常世国」からタヂマモリが持ち帰った霊果は、トキジクノカクノコノミと称される。語構成的には、トキジク、カクともにコノミを修飾し、その霊能をあらわすものとみられる。名義の解釈にあたっては、記・紀ともにこの霊果を橘の実とすることが参考になる。植物としての橘は、寒い間も葉が枯れず、実がなり、花がかぐわしい香気を放

つことが万葉歌でも讃えられている。生命力・繁栄力に満ちた樹木とみられていたようであり、トキジクノカクノコノミの名義および霊能もその点にかかわっている。

トキジクは形容詞トキジの連用形と考えられ、「時を選ばない。絶え間ない」および「時ならず。その時でない。時節はずれである」などと理解される。前者ととれば、時を定めず常に存在する木の実となり、後者ととれば、時期はずれ、つまり「橘が他の果実とちがって冬季にみのるのをいう」という理解になろう。論者はこのうち後者の解釈をより妥当なものと考え、橘は常緑樹であるが、永続性の賛美は「常葉の木」（6・1009）「その葉も枯れず」（18・411）と詠まれるように、まさに常緑であることをもって表現するのが自然で、果実を修飾する語としてはなじまないように思われる。橘の果実については、「あしひきの 山の木末に 紅に にほひ散れども 橘の成れるその実は 直照りに……」（18・411）と詠まれたように、他の植物が葉を落とし枯れる中で生命力を發揮するさまが讃えられていることにこそ注目すべきであろう。このようにみると、自ずとカクノコノミのカクが指すものもみえてくる。カクは「輝き」「香り」両様に解されるが、万葉歌に「橘の照れる長屋」（16・3823）、「この橘のいや照りに」（18・4063）、「その実はひた照りに」

(18・四一―一)、**「赤る橘」**(19・四二六六)、**「照れる橘」**(19・四二七六) などと橘の実が称えられる例が頻出することを思えば、熟した実の輝きを賞美する意が含まれているとみるべきであろう。続日本紀天平八年十一月条に橘を賞し「与珠玉共競光」(和銅元年大嘗祭御宴での元明天皇詔)とあることもその判断を後押しする。

冬は太陽の力が弱まり、自然界の生命力が減衰する季節である。その中であつて、赤く照り輝く橘の木の実はいずれ来る生産活動の時期に先んじて、太陽の復活、ひいては稲に代表される穀物の豊穡を約束するものと古代人とらえられたのではなからうか。

古代社会において何よりも求められたのが食料の順調な確保であつたことを思えば、共同体の王に求められたものはまず、収穫をもたらず穀霊の死を復活に導く祭祀の主事者であることであつたらう。農耕祭式では、人が穀霊に扮し模擬行為を実修することで、感応呪術的発想から自然界の穀霊を感応させることができると思はれたといふ。天皇一代一度の大祭である大嘗祭が、共同体の農耕儀礼である新嘗祭をもととする意味についても、同じ視点でとらえられよう。建国神話の体系においては、先にみたごとく祭祀王たる天皇自身が穀霊の霊威を継承する存在として位置づけられているが、これは右にみた祭式の論理を言語の次

元で表現したものといえる。また日本書紀によれば、神武から持統に至る各天皇の即位月は、正月をピークにそれを挟む前後の月に多く、また葬儀は十月をピークにその前後に集中していたという傾向が認められる<sup>(27)</sup>。葬儀は冬至直前、即位は冬至を過ぎた新春がふさわしいという觀念が存したことを示すものであり、天皇と穀霊が重層化して理解されたという推測を後押しするものといえよう。なお参考までに付言すると、大嘗祭の基本原理も右にほぼ一致する。この祭儀において新天皇は、神(皇祖アマテラスであるとする立場が有力)<sup>(28)</sup>をむかえ、初穂を共食する。聖別された稲で神と共食関係を築くことで、新天皇は国土に豊饒を保証する霊威を身につけるのである<sup>(29)</sup>。西郷信綱が「世々の天皇はみなホノニニギの命であり、新たなホノニニギの命として初代のホノニニギの命を大嘗祭で再演するのである<sup>(30)</sup>」と述べたところがあたつていよう。

加えて、当該説話と太陽船神話の関係を指摘した松前健の指摘<sup>(31)</sup>もあるように、トキジクノカクノコノミ(＝橘)について、それ自体が太陽象徴とみなすことができることも示唆に富む。垂仁紀二十五年には、伊勢国を称して「常世之浪重浪帰国也」とアマテラスが倭姫に語つたことを記す例もみられる。和田萃が「古代の伊勢国においても、常世国からさし昇る太陽に対して、太陽信仰が生まれたと想定



しても、大きな誤りはあるまい<sup>29)</sup>と述べたのは当を得た理解である。八世紀初頭において、「常世国」由来の果実に太陽の姿を重ねることは、古事記述作者の想定する享受者層にとって自然に行い得たことと判断できる。

太陽神の血を引く天孫ホノニギは、穀霊として地上に降臨した存在である。太陽象徴としての霊果がその後裔にもたらされることは、霊力を復活・更新する意味があるとみてとれる。古代における生命観は、「誕生から死へ、死から誕生へ」という円環の構造」に基づくもので「死は新たな生を導くためのコモリの状態とみられ、コモリから誕生への転換に際しては新たな靈魂の獲得が求められた」とされる。現実世界の橘は、稲作の周期の中で、穀霊がコモリに入る時期に、まさにその復活を予祝するように輝く果実を枝に実らせる。その現実を背景に、当該説話におけるトキジクノカクノコノミは、垂仁から景行への代替わりの際し、アマテラス以来血統に受け継がれた穀霊の霊威を、更新・増強する役目を担うものとして造形されているのではないかと推測されるのである。

#### 四 神話の記憶とその利用

さて垂仁記の記事については、旧来上巻神話との話型の類似性が指摘されてきた。その顕著な例として、ホムチワ

ケに關係する記事がある。ホムチワケはよく知られる通り、火中出生という背景のもとに生まれた皇子である。もつとも、その火中出生自体は、母サホビメの発言によつてうかがう他なく、地の文に言及はない。西條勉は、いわゆる「コノハナ型」(火中出生)の文脈は「(一宿孕み)↓(夫による子への疑い)↓(妻による正統性の訴え)↓(証明のための火中出生)」という四つのモチーフから成り立っており、このようなモチーフの連鎖は、「いわば神話的なシンタックス(構文法)」によつて「前後に入れ替えのきかない位置を占めながら話の脈絡を形成している」と説く。そのうえで西條は、一連のホムチワケの出生にかかわる記事が「コノハナ型」のモチーフを使いながら、肝心の火中出生を疑わせる記述になつて注目に値し、そこに「生まれてくる子供の非正統性を語らずして語りうる」「神話的な話型の逆利用」があることとらえた。卓見であろう。ホムチワケは神話的モチーフによる連想の中で、統治者として不適格であることが語られているのである。

一方、実際の垂仁の後継者となるオホトラシヒコ(景行)についてはどうか。この皇子自身の活動は、垂仁記においては特に記されないが、注意すべきはその母ヒバスヒメの位置づけである。物語上のヒバスヒメは「浄公民」として、ホムチワケの母サホビメに推挙された存在であるが、

この両后はいずれも開化記日子坐王系譜に、父方系譜を同じくする女として名をみせている。サホビメの母族は春日氏(ワニ氏)系であり、一方ヒバスヒメは「近淡海之御上祝が以伊都玖天之御影神女、息長水依比売」(傍点論者)を祖母とする」と記されるが、このような系譜記事は紀にみえない。明確に氏族との関係を示すサホビメに対し、ヒバスヒメの出自は息長氏の関与を匂わせはするものの、やや

あいまいで即製な印象を受ける。川上順子はヒバスヒメの祖母をその出自から「水の神」ととらえた上で、母「丹波之河上之摩須郎女」も含め、「ヒバスヒメは母系三代にわたって聖なる水に関わる女性である」と位置づけた。記は意図的にこの后を天皇の妻にふさわしい神異の出自として設定しているようである。さらに川上は、この後の出自の地「丹波」が、神話的範疇のなかで「水の神」「他界」と関係が深い地であることもあわせて説くが、こうした設定は、この后が海彼の他界から渡来した霊果を受け取る、という古事記独自の役を担わされたことと無縁ではあるまい。ヒバスヒメの特殊な位置づけは、景行の母として、タラシ系皇統の血筋に保証性をもたらず狙いのもとでの造作とみてよいであろう。

垂仁記の物語部分が、右のような系譜的造作の上で語られていることを確認した上で、あらためて神話的モチーフ

の連関という視座でヒバスヒメ関係の物語を検討してみた。注意されるのは霊果将来説話の直前に位置する丹波の四女王の説話である。そこで語られるマトノヒメの悲劇は、同様に「凶醜」を理由に婚姻を拒まれた、上巻のイハナガヒメの姿を想起させずにはおかない。そしてそのいずれも直後に、天皇の死にかかわる記事を有しているのである。

むろんイハナガヒメの場合と違い、マトノヒメの悲劇と垂仁の死の間には、文脈上の因果関係は何もない。しかし、〈妻の選択〉↓〈凶醜〉な女を拒絶↓〈死からの不可避〉という要素の連鎖は、先にみた西條論にある、「モチーフの連鎖」「神話的シンタックス」に合致するといえるのではなからうか。これによりヒバスヒメは天皇に選ばれた后という点でコノハナサクヤビメの位置に重なることになる。コノハナサクヤビメは天神御子の命を長久にする力は持たなかったが、咲き盛る桜の如き繁栄を約束する女神であった。ヒバスヒメは、太陽象徴の霊果トキジクノカクノコノミを受け取り、自身の子の系譜に繁栄を約束している。垂仁の後継者としての、オホトラシヒコ(景行)の正統性が保証されるのである。

なおヒバスヒメを母に持つ皇子としては、景行の他にイニシキノイリビコやオホナカツヒコ、ワカキイリビコがいるが、いずれも物語部分に登場しない。特にイニシキイリ

ビコなどは紀で事蹟が語られる皇子であるのに、古事記の物語部分では存在が忘れられたかのように扱われ、事蹟の記事も系譜部分に閉じ込められている。<sup>(30)</sup>つまり、古事記は意図的に〈サホビメ——ホムチワケ〉の母子、および〈ヒバスヒメ——景行〉の母子というふたつのラインに後継者候補を絞って物語部分を展開している。その物語部分という同じ組の上で、天孫にかかわる神話的モチーフを用いた作爲のもと両者は対比的に描かれ、〈ヒバスヒメ——景行〉に正統性を与える構造となつていふことである。

さてこのことは、天孫ホノニニギの降臨が、先に触れたとおり穀霊の降臨と把握できることもかかわつてくる。論者は旧論において、天皇短命起源神話のなかに、歴代天皇の寿命規制と穀霊の死と再生・繁栄の循環とを重層化して語る、王権神話のねらいをみた。<sup>(31)</sup>その視座のもとで垂仁記霊果将來說話を目を転じると、「高天原」に由来する穀霊の後裔が、もうひとつの穀霊の原郷である「常世国」と関わる説話という面を有していることに気づかされる。

「高天原」は言うまでもなく天上世界であり、古事記中の「常世国」は浪の穂を踏んでゆく、海上はるかの世界である。一般に、垂直的表象は水平的表象に比して、伝承の世界においてより高次の概念であるとされる。伝承の世界における穀霊の在り処についても、もともと遙か水平の

果ての世界と考えられていたのだろう。白鳥が穀霊の化身として南方に飛び去る餅的説話（豊後国風土記速見郡田野条など）、外来の穀霊が稲穂を落とす穂落とし説話（出雲国風土記飯石郡多祢郷条など）の存在はそれを示すものといえる。それが、中央の政治的意図に基づく建国神話の形成の中で、穀霊は天神御子と印象を重層化され、垂直に天降るものとして造形されていったのだと思われる。だがその一方で古事記は、海原の彼方の穀霊世界の存在をも匂わせ、霊果将來說話においては、「高天原」に由来する穀霊の後裔と、「常世国」とがつながりをもつという展開を用意しているのである。このことをどう解すべきか。

私見では、先にみたごとく現実世界の民間伝承に〈穀霊が水平世界の彼方から来臨する〉という思想が存在している以上、中央の建国神話のなかにおいても、それを何らかの形で処理せざるを得なかったのではないかと考える。吉井巖はかつて、スクナヒコナ・オモヒカネの後裔が記・紀にみえないことについて、天降つた穀霊を中心とした神話世界のなかで、「常世」（水平的世界）にかかわる神が神統譜から締め出された結果と推定した。<sup>(32)</sup>異界としての「常世国」の位置づけにも同様のことがいえるのではないか。古事記は、再生・豊穰につながる生命力・繁栄力とかかわる抽象名詞として「常世」を位置づけ（「常世長鳴鳥」「常世

思兼神)、天降った穀霊の靈威を強化・更新する力を与える異界として「常世国」を設定したのである。旧来の民間伝承を処理・吸収し、皇統に取り込むための作為がそこにある。

してみると、古事記で「常世国」の内実が可視的に描かれないのも、あるいは意図的なものであったのではないかと考えられてくる。内実を描かないことで、「常世国」の存在感、決して「高天原」を脅かすことはない。旧時代の信仰は、新時代の王権神話の要素を支えることはあってもそれ以上にはなれないのである。さらにいうと、「球状の界面であるホリゾントのあり方からすれば、実は海の果ては空の果てもある」という古代的発想にかかわる指摘を思えば、あわよくば重層化して理解されることを目論んでいるようですらある。

ともあれ、当該説話における「常世国」からの靈果は、穀霊の呪能を強化し、更新する役割を与えられていると考えられる。かつて吉田孝は、日本古代の相統は祭祀の継承ではなく祖名の相統であるとする観点から、始祖の靈威が再生し続けるという、神話的・循環的な時間意識のもとでの継承論理を説いた。<sup>(43)</sup>つまり、代替わりごとに始祖の靈威を継承するという考え方である。天皇家においては、新天皇は天孫ホノニギ(地上に降りた穀霊)の再現として、

皇祖神アマテラス(天上の穀母神)の靈威を代替わりごとにうけついでいく。みかたを変えればこれは、穀霊としての死と再生を繰り返しているとみなすことができる。そこに先にみた常世国の呪力との関連をみいだすことは容易であらう。

死と再生を経ての繁栄を繰り返していく穀霊として、天皇の血脈は続いていく。このことは上巻ホノニギ神話で桜の女神との聖婚を通して語られた内容であるが、中巻垂仁記にいたり、再びその主題が太陽象徴・橘の将来によって語られるのである。かつて太陽神アマテラスの再生に關与し名をみせた「常世」の名を持つ異界からもたらされた靈果は、穀霊の復活を予祝し、輝きを放ち呪力を發揮するコノミであった。将来されたこの靈果は、御代ごとに繁栄をもたらず靈力を發揮するものとして系譜に受け継がれたのである。

以降の古事記の文脈では、景行代の国内平定事業も、応神による半島征伐も、アマテラスの加護のもとで達成されたことが語られる。景行の母が太陽靈果トキジクノカクノコノミを受け取るという展開は、太陽神アマテラスの保証の元で、その後裔による平定事業が成されていくことを先んじて語っているのだとみられる。つまり景行以降、いわゆるタラシヒコの歴史の中での「天下」達成を、より鮮明

な形で引き出していくという意図あつてのことと考えられるのである。

## 五 むすび

霊果カクノコノミによつてもたらされたものは、死と再生を繰り返して繁栄を継承するという、皇統の「あるべき姿」への保証である。その霊果の淵源を「常世国」とすることによつて、伝承世界における、「高天原」とは別のものうひとつの穀霊の在り処（海の果ての「常世」）が、建国神話の文脈において回収される意味も持つこととなる。

当該説話が垂仁記末尾におかれたのは、景行記以降の平定事業をみこしてのことである。すなわち、神代記降臨条以前に名をみせる神々（大物主神・出雲大神）の祭祀を語る天皇代（崇神・垂仁）をしめくくり、アマテラスの加護・保証のもとでの大八洲国平定（景行・成務）、半島帰伏（仲哀・応神）といった「天下」の達成を導く前提として、当該説話は皇祖神・天孫の神話的記憶を呼び起こす意味を託されているのである。

## 注

(1) 松本弘毅『古事記と歴史叙述』新典社、二〇一一・四、

二八八～二九〇頁

(2) 『時代別国語大辞典 上代編』三省堂、一九六七・一、二、四九二頁

(3) 矢嶋泉『古事記の歴史意識』吉川弘文館、二〇〇八・九、一六九～一七一頁

(4) 拙稿「常世」試論——その古事記での位置づけにむけて——『沼津工業高等学校研究報告』五〇号、二〇一六・一

(5) 本居宣長『古事記伝（全集第十卷）』ちくま書房、一九六八・一一、八頁

(6) 尾崎暢殃『萬葉歌の形成』明治書院、一九八一・三、五七頁

(7) 折口信夫「古代生活の研究 常世の国」『全集第二卷』中央公論社、一九六五・四、四五～四七頁

(8) 折口信夫「国文学の発生 第四稿 唱導的方面を中心として」『全集第一卷』中央公論社、一九六五・一一、一三〇頁

(9) たとえば松村武雄（『日本神話の研究 第四卷』培風館、一九五八・六、第五章第六節）、下出積与（『神仙思想』吉川弘文館、一九六八・一一、一一八頁）、谷川健一（『常世論 日本人の魂のゆくえ』講談社学術文庫、一九八九・一〇、五八頁）、菅野雅雄（『常世説話と常世意識の形成』『古事記論叢Ⅱ 説話（著作集第二卷）』おうふう、二〇〇四・三）など。

(10) 『時代別』前掲2、七九一頁

(11) 尾崎前掲6、五四～五七頁

- (12) 森朝男「とこ」『古代語誌 古代語を読むⅡ』古代語刊行会編、桜楓社、一九八九・一一、八六頁
- (13) 吉野政治「トコ(遍)考」『常敷』『常闇』『常立』について『古事記年報』四〇号、一九九八・一
- (14) 吉井巖『天皇の系譜と神話 二』塙書房、一九七六・六、一〇四頁
- (15) 駒木敏「カミのトボロジ」『伝承の神話学』広川勝美編、人文書院、一九八四・一〇、五五頁
- (16) 三品彰英『建國神話の諸問題』平凡社、一九七一・二、一七六〜一八二頁など。
- (17) 三品彰英(『古代祭政と穀霊信仰』平凡社、一九七四・一二、三三三頁) および金井清一(『降臨神話の原型と展開』講座日本文学 神話 上 稲岡耕二・大林太良編、至文堂、一九七七・一一、一二五頁) など。
- (18) 三品前掲16、一二八〜一三九頁など。
- (19) 北村進「少名毘古那の神」『上代説話事典』大久間喜一郎・乾克己編、雄山閣、一九九三・五
- (20) 折口前掲8、一三四頁
- (21) 本居前掲5、二九三頁
- (22) 服部旦「神功皇后「酒楽之歌」の構造と意味——滋賀県水口町総社神社「麦酒 祭り」の民俗調査に基いての一考察——」『天妻国文』第八号、一九七七・三、付説(一)
- (23) 守屋俊彦『古事記研究——古代伝承と歌謡——』三弥井書店、一九八〇・一〇、三三二〇頁
- (24) 『時代別』前掲2、四八九頁
- (25) 尾崎暢映『古事記全講』加藤中道館、一九六六・四、三九七頁
- (26) 金井前掲17、一二二頁
- (27) 倉林正次(『祭の構造 饗宴と神事(NHKブックス)』日本放送出版協会、一九七五・八、一八三〜一八四頁) は即位について、工藤隆(『大嘗祭の始源』三一書房、一九九〇・九、一八三〜一八四頁) は即位・葬儀について時期の傾向を指摘する。
- (28) 三品前掲17(四〇九〜四一八頁)、西郷信綱(『古事記研究』未來社、一九七三・七、一四六頁)、真弓常忠(『大嘗祭の祭神』『日本古代祭祀の研究』学生社、一九七八・一)、岡田莊司(『大嘗の祭り』学生社、一九九〇・一〇、第三章) など。
- (29) 三品前掲17は、「特別に選定された稲穂」は「神聖視」され(四二二頁)、それを「聖食する」ことで「稲魂との合体」が果たされると説く(四二六頁)。
- (30) 西郷前掲28、一五〇頁。西郷は穀霊や稲魂の語を論中で用いていないが、ニギの名義を「稲穂のにぎにぎしからんことを呪的にほめた名」(一五〇頁)と説くところ、穀霊的呪能をみだしてしているととれる。なお共食による神格の付与という解釈については、共食の儀における拍手・称唯の所作を根拠に、「大神と天皇の間には、上下関係が存在した」(岡田前掲28、一〇八頁)として、成り立たぬことを主張する立場もある。しかし皇祖神

(毅母)と天孫(毅童)の関係を投影したものとみれば、当該所作もことさら不審とするにおよばないのではないかと論者はみている。

(31) 松前健『日本神話の新研究』桜楓社、一九六〇・一〇、三五〜三八頁

(32) 和田萃『日本古代の儀礼と祭祀・信仰(中)』塙書房、一九九五・三、二八一頁

(33) 菊地義裕「ヨミガヘリと靈魂観」『万葉集の民俗学』桜井満編、桜楓社、一九九三・四、一九八頁

(34) 西條勉『古事記と王家の系譜学』笠間書院、二〇〇五・一一、二六六〜二七〇頁

(35) 日子坐王系譜がワニ氏と息長氏の手になるものであることは、吉井巖(『天皇の系譜と神話 一』塙書房、一九六七・一一)の検証がある。吉井は、ワニ氏の関与は日子坐王の妃と子女のみにとどまり、やや遅れて皇妃を出す様になつた息長氏によって後次的に系譜拡大がなされたものと分析している(一九六頁)。

(36) 川上順子『古事記と女性祭祀伝承』高科書店、一九九五・六、二四頁

(37) 川上前掲36、三五頁。なお開化記日子坐王系譜でのヒバシメの出自を示す系譜については、丹波古系譜を利用した造作であるとの藤原茂樹(『垂仁天皇論——古事記におけるその後継者および天皇像の変遷——』『古事記の天皇(古事記研究大系6)』高科書店、一九九四・八、二二一頁)の指摘がある。

(38) いわゆるタラシ系皇統の後次性については水野祐(『増訂日本古代王朝史論序説』小宮山書店、一九五四、第三章)、井上光貞(『日本国家の起源』岩波書店、一九六〇・四、一二〇〜一二二頁)らの言及があり、その系譜展開に息長氏の関与が認められることは吉井前掲35、I部五章に詳しい。

(39) 黛弘道(『律令国家成立史の研究』吉川弘文館、一九八二、序論)、西條勉(『逸文上宮記』の「一云」とヤマトタケル大王)『萬葉』一四七号、一九九三)は、イニシキイリビコこそがタラシ系挿入以前の原系譜における垂仁後継者であったと推定する。また藤原前掲37はこの皇子について、タラシ系挿入以前にワニ氏の関与により後継者を追われた存在であると位置づける。

(40) 拙著『古代神話の研究』新典社、二〇一一・九、一五七頁

(41) 吉井前掲14、七六頁〜一〇六頁

(42) 駒木前掲15、五六頁。なお武田祐吉訳注・中村啓信補訂『新訂古事記』(角川文庫、一九七七・八、六四頁)に「中つ国から見た高天原も常世の一つ」とある。

(43) 吉田孝『歴史の中の天皇(岩波新書)』岩波書店、二〇〇六・一、三四頁

※小論は、平成二十五年度上代文学会大会(於大阪府立大学、五月十九日)での口頭発表内容に基づき、加筆のうえ成稿化したものである。席上御教示下さった先生方に深謝する次第

である。

※小論の引用本文は小学館新編日本古典文学全集本による。ただし分注は割愛した。

## 『上代文学』投稿規程

- 1 投稿者は会員に限る。
- 2 投稿論文は原則として縦書きとし、分量は四百字詰め原稿用紙四十枚以内（注をも含む）とする。
- 3 ワードプロ原稿の場合はソフト名を明記の上、設定は原則として縦書き、一行四十字とし、分量は四百行以内（注・図表を含む）とする。なお、本文と注のフォントサイズは十・五ポイント以上とし、行間は十六ポイント以上とする。
- 4 投稿論文は、原本を手許におき、コピー五部を送る。投稿論文の表紙には、投稿者の住所、メールアドレスおよび勤務先（学生の場合は大学名、学部学科名または大学院課程名、学年）を記載する。氏名にはその読みをかなで書き加える。
- 5 投稿論文の送り先は事務局とする。
- 6 投稿論文の締切は、六月十五日、十一月三十日の年二度とする。
- 7 投稿論文に対しては、部分的修正を要求する場合があります。
- 8 投稿論文の採否は、編集委員会の議を経て常任理事会で決定し、その結果を通知する。
- 9 投稿論文（コピー五部）は返却しない。
- 10 『上代文学』に掲載された論文等の著作権は執筆者に帰属する。ただし、発行から五年を経過した分については、特に申し出がない限り、上代文学会の責任において順次電子化公開する。
- 12 翻刻・影印などを含む論文等については、『上代文学』への投稿に際し予め所蔵者から電子化公開の許可を得ておくこと。許可が得られない場合も投稿を妨げないが、その旨を原稿の末尾に明記するとともに、非公開とする箇所を明示すること。