

世界像がどのようにとらえられていたか、史料に即してみてきた。

その結果、地上のこの世界と地下世界である「ねのくに」に比べて、天上世界である「たかあまのはら」は全体的なイメージが曖昧であることが見いだされた。「たかあまのはら」という言葉は多出するが、具体的イメージはほとんど語られない。わずかに実際の祭儀をそのまま天上に映したとみられる部分に語られているだけである。

天上世界が「くに」ではなく「はら」と呼ばれることも、地上世界や地下世界、本来は水平方向の異界であった可能性の高い「よもつくに」、さらに本稿では触れられなかったがもう一つの水平方向の異界である「とこよのくに」などは、「たかまのはら」が異質であることを示唆する。そしてそれは同時に、「たかまのはら」の成立の新しいにも通じるのではないだろうか。

これらの問題については次稿で論じることとする。

#### 注

本稿は、二〇〇九年江戸川大学春期公開講座の内容をもとに活字化したものである。

引用史料は、『日本書紀』は古典大系本を、『古事記』と『律令』は思想体系本を、『延喜式』は国史大系本を、それぞれ使用した。ただし、旧漢字を適宜新漢字に換え、動詞・副詞はかな標記に変更するなど、読みやすく手を加えたところがある。

また本稿は研究史の総括に触れず、史料を忠実に読み解くことに専念している。そのため、論文としてではなく、研究ノートとして発表している。

牟)、如此(久)氣吹放(氏波)、根国底之国(尔)坐速佐須良比  
 咩(はやさすらひめ)(登)云神、持佐須良比(さすらひ)失  
 (氏牟)。(カッコ内の仮名は原割注)

「罪」が自然と消えてしまうと自動詞で語られること、またそもそも「罪」が消えるという発想も、現代にまで通じる日本的な倫理観の特徴が表れているのだが、本稿ではそれは触れない。ここでは、「罪」の消える場所として「根国底之国」が想定されていることを確認しておきたい。

そしてそれは「罪」が運ばれていく経路からして、海中ないしは海底の「戸(と)」の向こう側にある。単純に海底ではない。

重要なのは、「大祓詞」にはスサノヲもオホクニヌシも登場しないことである。「天津罪」と「国津罪」は語られるが、その起源は語られず、スサノヲとは結びついていない。スサノヲの「妣(はは)」も登場しない。

本居宣長は「速佐須良比咩」とスサノヲの娘の「須勢理毘売」を同一の神とするが、それは残された史料を単純に融合させただけに過ぎない。別名で語られている以上、同一神であるという論証ができないのであれば、両神は別の神と考えておくべきであろう。

つまり「大祓詞」の神々は記紀とは異なる独自性の強い神々であり、記紀では用いられない「皇親神漏岐神漏美乃命」や「大倭日高見之国」という呼称を含め、訓読と解釈に問題の多い史料ではあるが、これもまた独自の「ねのくに」を伝える史料なのである。

以上、「ねのくに」にかかわる史料を見てきた。

まず気付くのは同じ「ねのくに」であっても、微妙に異なる三つの類型に分けられそうなことである。従来は同じ「ねのくに」だからということであろうか、各史料のイメージを重畳させて「ねのくに」のイメージが作られてきた。歴史的にはその方向に向かうのだが、八世

紀の初頭の段階ですでにそうであったと前提してしまっているのだから。違いを重視すべきではないだろうか。

ひとつめは、『日本書紀』を中心にみられる、スサノヲと結びついた「ねのくに」である。それは「遠」い「底」にある国であるとともに、スサノヲの「母」すなわちイザナミと結びついている点に特徴がある。イザナミを介して「よもつくに」とも結びつく。ふたつめは、オホクニヌシと結びついた「ねのくに」である。スサノヲとその娘のセリビメの住む世界であるが、スサノヲの母は出てこない。オホクニヌシの母である「御祖神」や、これも女神と考えられるカミムスヒが登場するのも特徴といつてよい。オホナムチは「大屋毘古神」によって「木俣(きのまた)」から「ねのくに」へ送り込まれるが、この世界との位置関係については明確ではない。最後に「黄泉比良坂(よもつひらさか)」が出てくるが、「ねのくに」と「よもつくに」の習合を示しはするが、この世界と「ねのくに」との位置関係については「よもつくに」の場合と同様の曖昧さが残る。三つめは、「大祓詞」の「ねのくに」である。海中または海底はるかな、「罪」の消える世界であり、登場する神々は記紀とは一線を画する。

ひとつめとふたつめは「よもつくに」を介して同一視されつつあったといえようが、三つめは独自性が強い。つまり、同じ「ねのくに」でも本来は別々に語られていたことが示唆されるのであって、逆に言えば本来は異なるイメージの「根の国」が併存していた可能性が高いと推定されるのである。

そして、「ねのくに」と比較するとき「たかあまのはら」の空虚さも際立つのではないだろうか。

### まとめにかえて

記紀神話を中心に、八世紀初頭までの古代日本において垂直方向の

神名の表記や、「妣」という漢字など、微妙な違いはあるが、先に引用した(二)の第五段一書第六とほぼ同様の物語である。本居宣長は「かたすくに」を片隅の国と解したが、思想体系『古事記』の補注は漢字表記の意味のままに「海底の堅い州(す)の国」とし、「実は根国には海のイメージがつきまわっている」と指摘する。『古事記』の「ねのくに」については指摘の通りであろう。

ふたつめは大国主神の物語に出てくる。あまりに長文になるので要約しつつ抜粋引用する。

兄弟神の迫害を逃れるため、大穴牟遲神(おほあなむぢのかみ、以下、オホナムチ)は「御祖命(みおやのみこと)」の教えに従って紀伊の「大屋毘古神(おほやびこのかみ)」を頼り、その

須佐能男命のいませる根堅州国(ねのかたすくに)に参向(まゐむか)ふべし。

との指示に従い、スサノヲのもとへ向かう。

その地で、オホナムチはスサノヲの娘の須勢理毘売(すせりびめ)を妻とし、その助力によってスサノヲの課する試練を乗り越え、またネズミの助力をも得て、スサノヲの「生大刀(いくたち)」と生弓矢(いくゆみや)と「天沼琴(あめのぬこと)」を奪い取り、スセリビメを背負ってこの世界へと脱出する。

スサノヲは「黄泉比良坂(よもつひらさか)」まで追い来たってオホナムチに呼びかける。

其の、汝(な)が所持(も)てる生大刀と生弓矢と以ちて、汝が庶兄弟(ままあにおと)は、坂之御尾(さかのみを)に追ひ伏せ、亦(また)河之瀬に追ひ撥(はら)ひて、意礼(おれ)、大国主神と為り、亦、宇都志国玉神(うつしくにたまのかみ)と為りて、

其の、我之女(あがむすめ)須勢理毘売は、適妻(むかひめ)として、宇迦能山(うかのやま)の山本に、底津石根(そこついはね)に宮柱(みやばしら)布刀斯理(ふとしり)、高天原(たかまの原)に氷椽(ひぎ)多迦斯理(たかしり)て居(を)れ。是の奴(やつこ)や。

スサノヲの力を得たオホクニヌシは兄弟神たちを追い伏せ追い払い、「大国主神」となる。オホクニヌシとは、「君」に対する「大君」のような関係で、すべてのクニヌシの上に立つ者の意であり、従って全てのクニの支配権を持つものという意味であろう。

最後に「大祓詞」にみられる「根国底之国(ねのくにそこのくに)」を見ておこう。これも長文なので要点のみ引用する。

「大祓詞」は、六月と二月の晦日、朱雀門前に集められた「百官」の前で、神祇官の中臣氏によって読み上げられたものである。少なくとも令制の当初から奈良時代にかけては文字通りに全官人が集合して実施された祝的儀礼と考えられており、そこで読み上げられた「大祓詞」の「ねのくに」は『古事記』や『日本書紀』のそれと同等以上に「百官」の共通認識となっていたはずである。

周知のごとく、「天孫降臨」という天皇による支配の根源から説き起こされるこの祝詞では、大祓の祝的儀式によって「天之益人」たちの犯した「罪」が洗い清められて消えてしまうことが宣せられる。人々の犯した「罪」は、「瀬織津比咩(せおりつひめ)」、「速開津咩(はやあきつめ)」、「氣吹戸主(いぶぎどぬし)」と神々によって順送りされ、最後に「根国底之国」にいる「速佐須良比咩(はやさすらひめ)」という女神が、「持佐須良比失てむ、持ち流離って失ってしまうだろう」とされる。送り仮名は原文のまま引用しておこう。

氣吹戸坐(須)氣吹戸主(止)云神根国底之国(尔)氣吹放(氏

（やつかれ）は母（いろはのみこと）に根国に従（したが）はむと欲（おもひ）て、只に泣（な）かくのみにまうしたまふ。伊弉諾尊悪（にく）みて曰（のたまは）く、「情（こころ）のままに行（い）ね」とのたまひて、すなはち逐（やらひや）りき。  
 （第五段四神出生章一書第六）

この異伝でもほぼ同様の物語であるが、本文との違いは、イザナミの死後のこととされており、従って「根国」への追放はイザナキのみが命じている。そして「母に根国に従がは」むというスサノヲの言葉から、「母」すなわちイザナミのいる世界が「ねのくに」であると読み取れる。「ねのくに」と「よみのくに」が同一視される根拠となる史料である。

三つめ、

諸（もろもろ）の神（かみたち）、責素戔嗚尊を責めて曰（いは）く、「汝（いまし）が所行（しわざ）甚だ無頼（たのもしげなし）。かれ、天上（あめ）に住むべからず。また、葦原中国（あしはらのなかつくに）にも居（を）るべからず。急（すみやか）に底根国（そこつねのくに）に適（い）ね」といひて、（以下略）  
 （第七段宝鏡開始章一書第三）

これは高天原における乱暴狼藉のあと、スサノヲが神々によって「そこつねのくに」に追放される場面である。「天上」、「葦原中国」、「底根国」と並べられており、「底」という表現も相俟って「根国」が垂直方向に下方であることが明示されている。

四つめと五つめ、

素戔嗚尊、遂（つひ）に根国（ねのくに）に就（い）でましぬ

（第八段宝剣出現章本文）

素戔嗚尊、熊成峯（くまなりのたけ）に居（ま）しまして、遂に根国に入（い）りましき。（第八段宝剣出現章一書第五）

この二つは、出雲でヤマタノオロチを退治したあと、スサノヲが最終的に根国に向かったと伝える異伝である。一書第五は、樹木の起源にかかわる異伝であり、紀伊国との関連も示されていて、スサノヲの神格を考える上では貴重な史料であるが、「熊成峯」には諸説があって未詳とせざるを得ないなど、「根国」との関係においては有意義な情報とはなっていない。

以上『日本書紀』の「ねのくに」を見てきた。いずれもスサノヲと結びついていることが第一の特徴である。また、その「母」のいる世界であり、「よみのくに」と同一視もされている。この世界との位置関係では「遠」や「底」と結びつく、地下遥かな遠い世界である。

次に『古事記』は二つの異伝を伝える。ひとつめ。

故（かれ）伊邪那岐大御神、速須佐之男命に詔（の）らさく。「何の由にか、汝（いまし）は所事依（ことよ）さしし国を治（しら）さずして、泣き伊佐知流（いさちる）。」とのらす。尔（しか）して答へて白（まを）さく。「僕（あ）は妣国根之堅州国（ははのくにねのかたすくに）へ罷（まか）らむと欲（おも）ふが故に、哭（な）く。」とまをす。尔して、伊邪那岐大御神、大（いた）く忿怒（いかり）りて詔（の）らさく。「然（しか）あらば、汝（な）は此国（このくに）に住（す）む可（べ）くあらず。」とのらす乃（すなは）ち、神夜良比尔夜良比賜也（かむやらひやらひたまひき）。（イザナキによるスサノヲ追放段）

り、記紀編纂の最終段階である八世紀の初頭までには中国の死者の世界である「黄泉」と習合していたことが知られる。そして「黄泉」は秦・漢の陵墓の実例を見れば明らかなように地下世界である。

このことと、後述の「ねのくに」との融合から、「よみのくに」は八世紀の初頭段階ですでに地下世界と考えられていたとみなされることが多い。

しかし、生者の世界と死者の世界を隔てる「よもつひらさか」は「黄泉平坂」と表記され、ここに「坂」という漢字が当てられているために空間的上下関係が想定されもするのだが、古典文学大系『日本書紀』の頭注が指摘するように、「さか」は「さかひ」であるとすれば、上下の位置関係はなく、「平」な「坂」という矛盾も解消する。

さらに、成立年代は若干下るが『日本霊異記』のいわゆる地獄訪問譚で閻羅王庁とその先の地獄がいずれも水平方向の移動で到達していることも参考になる。仏教の宇宙観の中で地獄は明らかに垂直方向に下方にあるはずだが、布教の素材であった『日本霊異記』の説話では下方とは考えられていない。このことも奈良時代までの日本では死者の世界は下方ではなく、横方向にあると考えられていたことを示唆する。

以上、八世紀において「よみのくに」は基本的には横方向にあると考えられていたことを論じた。

「よみのくに」は本来は水平方向の異界であり、八世紀初頭の段階で地下世界へと変化を始めているが、それはまだ明確ではない。そこで「よみのくに」については、「黄泉」「地獄」との習合の問題を含めて次稿で論じることとし、本稿では本来の地下世界と考えられる「ねのくに」を見ていこう。

本来の地下世界は「ねのくに」と呼ばれていたようである。一般に「根国」と表記する。

上述のように「ねのくに」は「よみのくに」と習合していくのだが、

八世紀初頭の段階では「黄泉」や「地獄」の場合と同様に、同一視はまだ明確ではない。

ともあれ、残された史料を見ていこう。まずは『日本書紀』である。「ねのくに」については五つの異伝が伝わる。

まずひとつめ、

素戔嗚尊（すさのをのみこと）、此の神、勇悍（いさみたけ）くして安忍（いぶりなること）あり。またつねに、哭（な）き泣（いさ）つるをもて、わざとす。かれ、国内（くにのうち）の人民（ひとくさ）をして天折（あからさまにし）なしむ。また、青山を枯（からやま）に変（な）す。かれ、その父母（かぞいろは）の二神（ふたはしらのかみ）、素戔嗚尊に勅（ことよさ）したまわく、「汝（いまし）、甚だ無道（あずきな）し。もて、宇宙（あめのした）に君臨（きみ）たるべからず。固（まこと）に当（まさ）に遠く根国に適（い）ね」とのたまひて、つひにやらひき。（第五段四神出生章本文）

本文の物語では、「勇悍」「安忍」で泣いてばかりいて、人々を若死にさせ、青山を枯らしてしまうスサノヲを、イザナキ・イザナミの両神が「根国」へと追放する。それは「遠き」世界とされる。

ふたつめ、

素戔嗚尊、年已（としすで）に長（お）いたり。また、八握鬚髯（やつかひげ）生（お）ひたり。しかれども、天下（あめのした）を治（しら）さずして、つねに啼（な）き泣（いさ）ち悲恨（ふつく）む。かれ伊弉諾尊（いざなぎのみこと）、問ひて曰（のたま）はく「汝（いまし）は何のゆゑにか恆（つね）にかく啼（な）く」とのたまふ。対（こたへ）て曰（まう）したまはく、「吾

残念ながら、ここで問題としている「天香山の（略）真坂樹」が鎮魂祭の別の祭儀の由来にかかわるといふ史料の根拠はない。あるいは本来は別の祭りの由来を語るものであったかもしれない。また別の可能性としては、榊に鏡などをかけた、ごく一般的な依り代の起源にかかわる可能性もある。

しかしいずれにせよ、記紀神話のこの部分は、本来は古代の日本において実際に行われていた祭儀の起源を語る物語であったことは疑問の余地がない。それゆえに描写の細部が具体的・具象的なのである。

そうであるとして、「天香山」にかかわる部分はもと「高天原」を舞台として語られていたものだろうか。逆に言えば、本来の「高天原」での物語に「天香山」の部分はあったのか、疑問である。

というのは、「高天原」においてアマテラスが「いはや」にこもってから出てくるまでの一連の物語の展開において、多くの神々、知恵の神オモヒカネ、長鳴き鳥、アメノウツメ、タチカラヲなどがあれば十分であって、「天香山」関係の要素はむしろ物語の展開を阻害していると言わざるを得ない。あとから付加された要素だとみて誤りないだろう。

そして「天香山」が記紀神話のこの部分にだけ現れることを重視するならば、その付加は記紀編纂の最終段階である八世紀の初頭をそれほどさかのぼるとは考え難い。七世紀以前にも遡るのであれば、もっと多くの伝承が残っているのではないだろうか。

以上、「高天原」とこの地上世界とを結びつける「安河」「高市」「天香山」の三つの地名を検討してきた。その結果、宣長以来の通説に対する疑問は一層深まったと言わざるを得ない。いうまでもなく記紀の完成以降は通説の通りでいいのだが、それは編纂時期以前に安易に遡らせられるものではないのである。

では、地上の大和が反映されたイメージを除くと何が残るかという点、先の「真名井」であり、「石屋」であり、その他にはこれもスサ

ノヲの乱暴の段にかかわるアマテラスの「斎機殿」や「長田」などであろうか。「石屋」は措くとして、他はいずれも地上の物事が天上世界に投影されたもので、それらの断片的はイメージが「たかあまがはら」のイメージを作っている。

地上世界がその名称からして豊かなイメージを内包するのと比べるのと、「たかあまのはら」は断片的なイメージの集合として全体のイメージが作られている。それ故にこそ地上の大和とも一致することになるのだろうが、古代の人々にとって天上世界が地上世界そのままであることは必要なことだったのだろうか。あるいは古代の人々にとって天上世界は「高」い「天」の「原」であることで十分だった可能性も考えるべきではないのか。

### 三 地下世界

天上世界の「高天原」に比べて、地下世界は残された史料からより多くのイメージを読み取れる。

まず、地下世界と言えば「よみのくに」が想起されるのではないだろうか。イザナミの死とその後のイザナキの「よみのくに」訪問の物語は、本稿の（二）ですでに触れたので引用は避けるが、本稿ではその世界がイザナキによって、

いな、しこめき、きたなきくに

とされていたことを確認しておこう。見ることも触ることも感覚的に拒絶される汚い世界、として描かれていた。

本稿の視点から問題となるのは、すでに指摘されているように、「よみのくに」は本来地下の世界かという点である。

記紀において「よみのくに」は「黄泉」という漢字が充てられてお

一方では、大和国の高市郡との対応が想定されている。

高市郡とすればかなり広い範囲をさす。あるいは、神無月に神々が出雲国に集まるように、ここでは高市郡に集まると考えられたのであろうか。

問題は記紀神話の「高市」はこの異伝にしか現れないことである。神々が集まったのは、『古事記』を含めて他の異伝では「やすかは」の河原となっていることである。天上世界と「高市」との結びつきも強いものではない。

そして「やすかは」であれば、上述の「安河」と同様の結論が導かれる。

最後に「香具山」である。

『日本書紀』では第七段の本文に初出する。

故（かれ）、思兼神（おもひかねのかみ）、深く謀（はか）り遠く慮（たばか）りて、遂に常世（とこよ）の長鳴鳥（ながなきどり）を聚（あつ）めて、互（たがひ）に長鳴（ながなき）せしむ。亦（また）手力雄神（たちからをのかみ）を以て、盤戸（いはと）の側（とわき）に立（かくした）てて、中臣連の遠祖（とほつおや）天児屋命（あまのこやねのみこと）、忌部の遠祖太玉命（ふとたまのみこと）、天香山の五百箇（いほつ）の真坂樹を掘（ねこじにこ）じて、上枝（かみつえ）には八坂瓊の五百箇の御統（みすまる）を懸（とりか）け、中枝（なかつえ）には八咫鏡（やたのかがみ）を懸（とりか）け、下枝（しもつえ）には青和幣（あをにきて）白和幣（しろにきて）を懸（とりし）て、相与（あひとも）に致其祈禱（のみまう）す。又、猿女君の遠祖、天鈿女命（中略）巧（たくみ）に作俳優（わざをき）す。亦、天香山の真坂樹を以て鬢（かづら）にし、蘿（ひかけ）を以て手纏（たすき）にし、火処（ほところ）焼き、覆槽置（うけふ）せ、顕神明之憑

談（かむがかり）す。

「盤戸（いはと）」にこもってしまったアマテラスを誘い出すための様々な方策が語られる。

一書第二には「香具山」にかかわる記述はないが、一書第一は「天香山の金」から「日矛」を造らせたとし、一書第三には「天香山の真坂木」に鏡・玉・木綿をかけて用いたという本文と同様の話がある。『古事記』もまた類似の伝承を伝える。これらはいずれも「天香山」に由来する祭具を用いたとする点で共通する。そして叙述は具体的かつ具象的である。

しかし、その具体性・具象性は「高天原」のイメージの具体性・具象性に直ちに結びつくのだろうか。その具体性・具象性はあくまでも神事の細部の描写としてのそれであって、それ以上ではない。「高天原」の風景の具体性・具象性ではない。

この部分が具体的・具象的であること理由は次のように考えられる。上記引用部分の、とくに「猿女君（さるめのきみ）の遠祖、天鈿女命（あめのうづめのみこと）」の「覆槽置（うけふ）せ」は、古典体系本『日本書紀』の補注一―八四が、

ウケは延喜四時祭式の鎮魂祭の大直神一座の中に「宇氣槽一隻」として使われており、この鎮魂祭には猿女が参加して、「御巫及猿女等依例舞」とある。

と指摘するように、宮中の鎮魂祭の中の呪的祭儀を背景とする物語である。換言すれば記紀神話のこの部分は、本来は鎮魂祭の由来を語る神話として語られていたものであることはほぼ疑いない。実際に行われていた祭儀の由来の物語であるから、具体性・具象性に富むことも不思議ではない。

に神集（かむつど）ひつどひて、

とあり、ここではその河原に神々が集ったとされている。

また、その対策の一つとしてアマテラスを映す鏡を造ることになるのだが、そのために、

天安河の河上の天堅岩（あめのかたしは）

が使われる。思想体系『古事記』の頭注は「堅い岩石で、鉄を鍛える台に使用」とする。

この「天安河」について、同じく思想体系『古事記』の補注、上巻48天安河では、「全くの架空の地名とする説が有力であるが、高天原の地名は香山・高市など大和の実在の地名を反映したものであるので、これも実在の地名の投影とみるべきであろう」とし、「記伝以来注目されているように近江の野洲川（天武紀に安河）があり、ほかには見当たらない」とする。

しかしそれは牽強附会のように思われる。なぜ、大和の外の近江なのか。「全くの架空の地名」と考えたほうが無理がないのではないか。また先に述べたように『日本書紀』の対応部分を見ると、第六段瑞珠盟約章の一書第三にのみ「天安河」が現れる。

日神、素戔嗚尊と、天安河を隔てて、相对（あひむか）ひて乃ち立ちて誓約（うけ）ひて曰く

という。この異伝では「天真名井」のことはなく、舞台は「安河」だけで示される。

『日本書紀』のこの部分には本文も含めて四つの異伝があるが、一書第三以外は「安河」は現れず、「真名井」もしくは「淳名井（ぬな

る）」（一書第一）のみによって場所が示される。このことも二神の「うけひ」の物語と「安河」の結びつきが弱いことを示唆する。

あるいは「安河」は『古事記』編纂の最終段階で付加されたのかもれない。そうであれば大和の外の近江の地名であることもそれほどの違和感はなくなる。

いずれにせよ、『古事記』補注がすでに指摘するように大和には対応する地名がないことを重視すべきであろう。

「安河」の「やす」をどう解釈すべきかという問題は残るが、「天真名井」の「まな」と同様、抽象的な理念にもとづく架空の地名と考えた方がよさそうである。

つぎに「高市」である。

これは『日本書紀』第七段宝鏡開始章一書第一にだけ現れる。

天照大神（中略）天石窟（あまのいはや）に入りまして、磐戸（いはと）を閉著（さ）しつ。故、八十万（やそよろづ）の神（かみたち）を天高市（あまのたけち）に会（かむつどへつど）へて問はしむ。

というものである。上述の第六段に続く部分、「うけひ」のかちさびにスサノヲが乱暴狼藉をほしのままに、アマテラスが「あめのいはや」にこもってしまい、神々が集まって対策を相談する場面である。

「八十万の神を天高市（あまのたけち）に会へ」という。

古典文学大系本の頭注（上巻一一四頁頭注四）が言うように

タケチはタカイチの約。イチは、人人の集って物を交換する場所。多く小高い場所が選ばれるので、高市という。

というような、特定の地名をさすのではないとする解釈もありうるが、



「高天原」に「大和の現実が反映している」こと自体には、私も異論はない。記紀の物語に政治的意図が働いていることも言うまでもない。ここまでは戦後の定説の通りでよい。

しかし、神話とはこの世がなぜこのようにあるのかの聖なる説明である、とすれば、神々の世界がこの世界を反映するのは政治的意図以前の当然ではないだろうか。政治的意図を強調して記紀神話を近代の創作文芸作品のように扱う津田左右吉の視点と方法は、すでにその歴史的作用を終えていると考える。古代の人々は、近現代人のように政治と宗教を区別してはいない。

それでもなお、一般的に「この世界」ではなく特定の地域としての大和が投影されていることを重視すべきだという反論はありうるだろう。これに対しては、私はさかのぼって本居宣長の判断に疑問を持っている。「高天原」は宣長の言うように「もはら」この世界のように描かれているのか。

疑問の根拠は二つある。

ひとつは、高天原を具象的に描写する史料の少なさである。この地上世界はその呼称からして「葦」とか「トンボ」とかの具体的なイメージを含むのだが、「高天原」という呼称は抽象的な表現であり、語自体から多くを読み取ることはできない。

もうひとつは、地上の地名との結びつきを示す史料が限られていることである。

天上世界に反映されているとされる地上の地名は、実は次の三つに限定される。「安河」、「高市」、「香具山」である。天上世界の地名はそれぞれに「天」がついて、「天安河」、「天高市」、「天香山」となる。「あめの」と「あまの」といづれの読み方も可能と思うが、ここでは『日本国語大辞典』の見出しに従って「あまのやすのかは」「あまのたけち」「あめのかぐやま」と読んでおく。

まず「安河」から見ている。

『古事記』では、スサノヲが別れを告げに天上世界に上ってくる様を見て天上世界を奪いに来たと誤解したアマテラスが武装して待ち受け、スサノヲと占いの一種である「うけひ」をすることになる場面にまず現れる。

故（かれ）しかして、各（おのおのも）天安河を中に置きて、うけふ時、（略）

とあり、アマテラスとスサノヲは「天安河」をはさんで「うけひ」をする。『古事記』の記述ではこのあと両神はそれぞれの物実を「天の真名井（あめのまなる）」で振りそいで清め、「うけひ」を行う。この文脈では「河」と「井」の空間関係に矛盾が生じているともとれる。『日本書紀』では当該部分は第六段である。そこには本文と三つの一書があるが、「天安河」が出てくるのは一書第三のみである。他は「天真名井」のみが語られる。

日神、素戔鳴尊と天安河を隔てて、相對（あひむか）ひて乃ち立ちて誓約（うけ）ひて曰（のたまは）く

と、『古事記』とほぼ同じ文脈で進行するのだが、ここには逆に「天真名井」は登場しない。

次は、スサノヲの乱暴によってアマテラスが「天岩屋戸（あめのいはやと）」に籠ってしまっただ後、神々が対策を相談する周知の場面である。

ここに、万（よろず）の神の声は、狭蠅（さばへ）なす満ち、万の妖（わぎはひ）悉（ことごと）発（おこ）りき。ここをもちて、八百万神（やほよろづのかみ）天安之河原（あめのやすのかはら）

『古事記』や『日本書紀』は複数の「一書」も含めて「おほやしま」の「や」を具体的な数の八と解し、八つの島をそれぞれ挙げるが、本来は具体的な数ではなく「多くの」の意味である。瀬戸内の島々を中心にこの世界を構成する島々をまとめて「大八洲国」と呼んだのが本来の用法ではなかったろうか。

それが、中国の聖なる数である奇数を含む語が広まっていく中で、特に一・三・五・七には「多くの」という用法はほとんどなく、具体的な数を示す用法が一般的であることに引きずられ、本来は具体的な数を示すのではなかった「や」が具体的な八とも考えられるようになったのであろう。

ただし一方では本来の「おおくの」の意味も残って、『養老公式令』の「明神御大八洲天皇（あきつかみとおほやしましろしめすめらみこと）」という日本全体をさす呼称としての用法となり、受け継がれていくことにもなるのだろう。

以上、この地上世界がどう呼ばれているか、確認してきた。

垂直方向の構造が意識されるとき、この世界は「中国（なかつくに）」と呼ばれる。しかし、水平方向では「中国」とは呼ばれなかったようである。

垂直ないし水平方向の構造が意識されず、この世界がそれとしてとらえられるときは「あしはら」「みずほ」「あきづ」といったイメージで語られる。「なかつくに」にも葦原のイメージは付き従う。春の芽生えを象徴する「葦原」と、秋の実りを象徴する「秋津（蜻蛉）」と、日本の自然の生命力・生産力を象徴する具象物がこの世界の呼称とされているのである。

その意味で「みずほ」は、春の葦の芽生えであると同時に秋の稲穂の実りでもありえたのであろう。八世紀の段階では、すでにどちらかに限定する必要はあるまい。

そして「大八洲国」は、この世界ないしは領土としての日本の、い

わば水平方向のまとまりとしての総称なのではないだろうか。そしてどうやら、その外側に別の世界は意識されていない。そういう意味ではいわば内側から見た、水平方向に閉じられた・占められた世界である。

## 二 天上世界

天上世界は一般的に「天（あめ）」とも呼ばれるが、固有名詞的に「高天原（たかまのはら）」とも呼ばれる。

それは「天津神」と呼ばれる神々の住む世界であるが、古典文学大系『日本書紀』補注1―17高天原に、

しかし、高天原が天上世界の性格をもつにもかかわらず、紀伝がいみじくも注意したとおり、高天原が「山川草木のたぐひ、宮殿そのほか万の物も事も、全（もはら）皇孫命の所知看此御国土の如くに」記述されている点はその神話的性格とは別に、神代説話の政治思想的構造からの理解を必要とする。（中略）津田左右吉は、高天原が皇祖神の都として構想されていると認め、天香山・天高市・天安河など、大和に実際ある地名やその状態がそのまま高天原説話中に点出されていることを指摘し、高天原は大和を天上に反映させたものであると考定した。天照大神は太陽神であるとともに皇祖神であり、神代説話の中心人物としてはむしろ皇祖神の側面に重点がおかれているのであるから、その居所である高天原に、皇祖神観念の母胎である天皇の居所大和の現実が反映しているのは、きわめて自然であろう。

とあるように、現実の大和を天上世界に投影したものだという説が定説になっている。

のイメージが重ねられていたとしても矛盾はないだろう。

「豊葦原瑞穂国」とは、世界の最初の生命力や生産力に満ちた、豊かな実りの世界というほどの意味で、古代の人々のこの世界がかくあつてほしいという願望をこめた呼称でもあった。

次に、「大日本豊秋津洲（おほやまととよあきづしま）」（『日本書紀』第四段本文・一書第六・一書第八・一書第九）など、「あきづ」を含む呼称がある。

これは『日本国語大辞典』「あきづしま」の項目の、

日本の国の古称。あきづしまね。あきづくに。やしま。記紀によれば、孝安天皇は「葛城の室の秋津島宮」で天下を治めたと伝承されるので、「あきづ」は古くは大和国葛上郡室村（奈良県御所市室）あたりの地名と推定される。後世、大和国にかかる枕詞となり、さらには国号ともなった。蜻蛉（トンボ）は「あきづ」とも称し、豊穰の季節を象徴する昆虫であったことから、五穀豊穰な土地柄を示す地名となったらしい。

という解説が定説となっている。特定地域の地名が拡大されたものであり、また、豊かな実りの象徴としてのトンボを用いた呼称である。『日本書紀』神武三十一年四月朔日条の、「秋津洲」という呼称が、「蜻蛉（あきづ）の譬帖（たとへ）の如くにあるかな」に由来するという起源説話もトンボが豊穰の象徴であることを背景としているのであろう。

なお、神武紀の同日条には、伊奘諾尊（いざなぎのみこと）が名付けたという「日本は浦安の国・細戈（くはしほこ）の千足（ちだ）る国・磯輪上（しわかみ・意味未詳）の秀真（ほつま）国、大己貴大神（おほあなむちのおほかみ）の「玉牆（たまがき）の内つ国」、饒

速日命（にぎはやひのみこと）の「虚空（そら）見つ日本の国」などが並べられている。この世界または日本の呼称ないし美称が他にもあったことが窺えるが、史料として残された数からしても、トンボと結びついた呼称が最も一般的だったのだろうと推測される。

三つめは、『日本書紀』第九段・天孫降臨章に多出する「葦原中国（あしはらのなかつくに）」である。

「豊葦原中国」の場合もあるが、「豊」は一般的な美称であるから「葦原中国」に統一して論じていく。

まず気づくのは、第九段・天孫降臨章は天上世界である「高天原（たかまのらは）」を舞台としており、そこから見て下方のこの世界が「中国」と呼んでいることである。これはさらにその下に別の世界が想定されている語法で、地下世界の存在が当然のごとく前提されている呼称である。

つまり、この地上世界を「なかつくに」として、上には天上世界、下には地下世界、という垂直方向の多重構造が考えられていたのである。

一方、水平方向の広がりの中でこの世界が「なかつくに」と捉えられていたかという点、そのような史料は見いだせないようである。

また、先に引用した『日本書紀』第九段一書第一の「葦原千五百秋瑞穂国」は、いわゆる天壤無窮の神勅の中にある。皇祖神アマテラスが皇孫ホノニギにこの地上世界の統治権を与えるという神勅である。そこでの表現が「なかつくに」ではなく「葦原瑞穂国」系の呼称を用いている。これも、間接的にはあるが、垂直方向の構造を意識せずこの地上世界をさすときは、「なかつくに」ではなく「あしはら」と「みずほ」のイメージで呼ばれていたことを示唆する。

さらに「なかつくに」と呼んだ場合でも、「葦原」という語がついていることにも注意しておくべきだろう。

最後に、「大八洲国（おほやしまくに）」がある。

# 記紀神話の死生観と自然観 (三)

黒崎輝人\*

## はじめに

これまで(一)と(二)において、記紀神話にみられる死生観ないし生命観と、自然観とを確認してきた。本稿では引き続き記紀神話にみられる宇宙像ないし世界像を見ていく。

古代の人々は自分たちがどのような世界に生きていると考えていたのだろうか。

あらためて言うまでもないことだが、古代の人々も垂直方向と水平方向との広がりの中に世界をとらえていた。自分たちの住む地上世界を中心に、垂直方向に天上世界と地下世界とがあり、水平方向にもはるかかなたには別の世界があり、海底にも別の世界があると考えられていた。それらの世界はあるいは遥か彼方で繋がっているとも考えられていた。

それらすべての世界を束ねる存在としての「王」が日本では「天皇」として制度化されたという事実の宗教的・信仰的背景の解明につながるだろうという見通しのもと、以下、記紀神話においてそれぞれの世界がどのように描かれ、また相互の関係がどう描かれているか、その特徴を探っていききたい。

## 一 地上世界

この地上世界から見ている。この世界がどのような世界と考えられていたか、その呼び方に端的に示されている。

まず、「豊葦原瑞穂国(とよあしはらのみずほのくに)」という呼び方がある。「豊葦原之千秋長五百秋之水穂国」(『古事記』天孫降臨段)や「豊葦原千五百秋之瑞穂国」(『日本書紀』第四段一書第一)、「葦原千五百秋瑞穂国」(『日本書紀』第九段一書第一)なども類似の呼称であり、いずれも「葦原」と「瑞穂」が意味を担っている。

「葦原」といえば、最初に出現したとされる神々の中でも最も原初的なものと推定できる「可美葦牙彦舅尊(うましあしかびひこぢのみこと)」が想起される。それは春先の葦の芽吹きに生命の根源を見、世界の原初を重ねた神格である。

したがって「瑞穂」も本来は、『国史大辞典』の「豊葦原瑞穂国」でも指摘されているように、葦の芽の聖なる芽吹きをさす。そこに生命力と生産力を感じ取った表現であろう。しかし、記紀において「穂」は一般に稲穂をさすので、記紀編纂の段階ですでに稲穂の豊かな実り