

第4節 「黄泉国訪問神話」と喪葬儀礼

—中村1号墳にみる儀礼をめぐる—

1 はじめに

中村1号墳は未盗掘古墳として、その埋葬過程の様相を残し、特に埋葬終了後の進入による副葬品の毀損・ばら撒き、石棺の毀損などの行為が確認される（以下、「再生阻止儀礼」と略）。石室内におけるこれらの儀礼は『古事記』『日本書紀』にみえるイザナキの「黄泉国訪問神話」（以下、「黄泉国神話」と略。）を示唆するものとして注目される。「黄泉国神話」をめぐるのは、神話学・国文学・考古学を中心とする多くの先学諸賢がさまざまな研究を重ねてきた。その多くは、「黄泉国神話」の原像やモチーフに関わる研究である。

まず、神話学・国文学においては、「黄泉国」の世界観をめぐる議論が中心となる。すなわち、その世界を①地下の暗黒で穢れた世界（本居宣長『古事記伝』1822・倉野 1958・平鍋 1996・勝俣 2006 ほか）と捉える説と②葦原中国と同一平面にある世界（松村 1955・神野志 1983・目黒 1999・北條 2011 ほか）と捉える説がある。①は天上「高天原」、地上「葦原中国」、地下「黄泉国」とする三層的世界観に基づき、②は「アメ」と「クニ」との水平方向の対立軸を中心とする世界観で捉え、「黄泉国」は「クニ」の一部で地下ではないとする。①②は観念的な議論に終始し、後述する考古学における議論とは斟酌できない面もあるが、「黄泉国神話」は文学作品としての性格を持つ以上、注視すべきである。特に、考古学における諸説は①を自明の前提として捉える傾向にあるが、神話学・国文学では必ずしも見解の一致をみていない。一方で、③葬儀・埋葬に使用された洞窟（松村 1955・菅野 1973・森 1993 ほか）と捉える説や④殯の場（西郷 1972 ほか）とする見解もある。③は『出雲国風土記』（以下、『風土記』と略。）出雲郡宇賀郷条にみえる「黄泉之坂、黄泉之穴」に比定される遺跡が海蝕洞窟であることから、「黄泉国」は海岸近くの洞穴の一種とする見方である。また、④は『日本書紀』の一書にイザナキの訪問先を「殯斂」の場とすることを根拠とする。また、考古学においては、⑤6・7世紀の横穴式石室における儀礼をモチーフとする説（高橋 1914・次田 1924・渡辺 1936・後藤 1938・小林 1949・金子 1963・三品 1970・白石 1975・田中・村上 1994・福島 2000 ほか）として、石室内で認められる考古学的な事例と対応させる研究が進んでいる⁽¹⁾。

本稿では、上記の「黄泉国神話」の議論をふまえた上で、中村1号墳の石室内で確認された埋葬終了後の儀礼が、「黄泉国神話」と比して、どのように位置付けられるのか考察を試みたい。

2 『古事記』にみる「黄泉国訪問神話」

神話学・国文学・考古学における「黄泉国神話」の議論は、いずれもその原像・モチーフをめぐるものが多い。特に考古学における議論では、「ヨモツヘグヒ」や「コトドワタシ」などの部分的な記事をめぐる考察が目立つ。しかしながら、説話を収載する記紀は編纂の過程を経た二次史料であって、記紀全体の方向性の中で“神話素”が改変される可能性もある。「黄泉国神話」においても、『古事記』

の説話に類似したものが『日本書紀』には異伝の「一書」として別々に収載される（平野 2003）。すなわち、「黄泉国神話」はいくつもの説話がまとめられたものである可能性が高く、「黄泉国神話」の記事をめぐる実際の儀礼行為への比定は、一定の危険性を孕むことに留意する必要がある。

まず、「黄泉国神話」の考察にあたっては、編者がどのような意図をもって説話を収載したのか、その性格を位置付ける必要がある。従来の諸説ではその細部が注目され、説話収載をめぐる編者の意図が考察されることは少なかった。しかしながら、「黄泉国神話」は二次史料としての性格を有し、収載の意図をふまえた検討も必要である。煩雑ではあるが、『古事記』の「黄泉国神話」に相当する記事を掲げ、その意義について考えたい。

A 故、伊耶那美神は、火の神を生みしに因りて遂に神避り坐しき。(中略) 故、爾に伊耶那岐命詔りたまはく、「愛しき我が那迩妹命を、子の一つ木に易へむと謂へや」とのりたまひて、乃ち御枕方に匍匐ひ、御足方に匍匐ひて哭きし時、御涙に成れる神は、香山の畝尾の木の本に坐す、名は泣沢女神。故、其の神避りし伊耶那美神は、出雲国と伯伎国との堺の比婆の山に葬りまつりき。(以下略)

B 是に其の妹伊耶那美命を相見むと欲ひて、黄泉国に追ひ往きき。①爾に殿の藤戸より出で向へし時、伊耶那岐命語らひ詔りたまはく、「愛しき我が那迩妹命、吾と汝と作れる国未だ作り竟へず。故、還るべし。」とのりたまひき。爾に伊耶那美命答へ曰さく、「悔しきかも、速く来まさずて。吾は黄泉戸喫為つ。然れども愛しき我が那勢命、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。」とまをしき。②如此白して其の殿の内に還り入りし間、甚久しくて待ち難ねたまひき。故、左の御美豆良に刺せる湯津々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、宇士多加礼許呂々岐豆、頭には大雷居り、胸には火雷居り、腹には黒雷居り、陰には析雷居り、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、并せて八の雷神成り居りき。

C 是に伊耶那岐命見畏みて逃げ還ります時、其の妹伊耶那美命言さく、「吾に辱見せつ。」とまをして、即ち④予母都志許売を遣はして追はしめき。爾に伊耶那岐命、黒御縵を取りて投げ棄つれば、乃ち蒲の子生りき。是を撫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々間櫛を引き闕きて投げ棄つれば、乃ち笋生りき。是を抜き食むの間に逃げ行きき。且後には、⑥其の八の雷神に千五百の黄泉軍を副へて追はしめき。爾に御佩せる十拳剣を抜きて、後手に布伎都々逃げ来るを、猶追ひて黄泉比良坂の坂本に到りし時、其の坂本に在る桃の子三箇を取りて持ち撃てば、悉に逃げ返りき。爾に伊耶那岐命、其の桃の子に告りたまはく、「汝、吾を助けしが如、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へ惚む時に助くべし」と告りたまひて、名を賜ひて意富加牟豆美命と号ひき。

D 最後に其の妹伊耶那美命身自ら追ひ来りき。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、各対ひ立ちて、事戸を度す時、伊耶那美命言さく、「愛しき我が那勢命、如此為ば、汝の国の人草、一日に千頭絞り殺さむ。」とまをしき。爾に伊耶那岐命詔りたまはく、「愛

しき我が那迹妹命，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，其の伊耶那美神命を号けて黄泉津大神を謂ふ。亦云はく，其の追斯伎斯を以ちて道敷大神と号くといふ。亦其の黄泉の坂に塞りし石は，道反之大神と号け，亦塞り坐す黄泉戸大神とも謂ふ。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。（荻原浅男・鴻巣隼雄『古事記 上代歌謡』小学館，1973）

「黄泉国神話」は，A イザナミの死と埋葬，B イザナキの「黄泉国」訪問とイザナミの「見るなの禁」提示・破綻，C イザナキの遁走，D 「コトドワタシ」として主に4つの説話に分類できる。ここでは『古事記』全体の構成の中で「黄泉国神話」の位置付けを考えたい。以下に『古事記』冒頭からの説話構成をまとめる。

⑦別天つ神……三柱の造化神（アメノミナカヌシ・タカミムスヒ・カミムスヒ）十二柱の神

①神世七代の神→イザナキ・イザナミの出現

②天つ神の詔命（イザナキ・イザナミ）→オノコロ島の聖婚→国生み〈日本列島の島々〉

→神生み〈自然風土の神・人間生活を取り巻く物品の神〉

⑤イザナミの死→火神カグツチの血〈雷・剣の神の化成〉/ 死体〈山の神の化成〉

④イザナキによる黄泉国訪問

③イザナキの禊祓→三貴子〈天照大神・月読命・須佐之男命〉の出現

黄泉国神話

『古事記』において「黄泉国神話」は上巻の冒頭に収載され，上記のように国生み・神生みに続く説話となる。イザナミの死をもって説話が展開することから，“死”に関わる説話がモチーフとなったことには違いない。ただし，「黄泉国神話」の後半部C・Dに「宇都志伎青人草」「人草」（＝人間の存在とその生死が示され，国生み・神生みに続く全体的構成からすると，人間の存在を提示することが主題であったとみられる。また，「黄泉国」の不浄性の強調で，現世を清浄の世界として対立的に位置付け⁽²⁾，生（清浄）－死（不浄）といった，二つの相反する対象の存在の提示も主題の一つと考えられる。その提示によって日月の対称的な神々の出現を導き⁽³⁾，三貴子の清浄性が強調されるのである。そして，D「コトドワタシ」での「道敷大神」「道反之大神」といった道饗祭^{みちあえ}に関連する神々の提示から，二つの相反する対象の“境界”への意識も窺うことができる。説話冒頭の「出雲国と伯伎国との堺」の表現も境界を意識したものであろう。

このように，「黄泉国神話」は人間の存在，生（清浄）－死（不浄）の二つの相反する対象の存在，その対象の“境界”を提示することの三点を主としたと考えられる。その上で，生－死に関わる場面での祭祀・習俗の由来譚につながる説話が付加されたとみられ，C イザナキの遁走にみえる説話も同様に考えられる⁽⁴⁾。そして，「黄泉国神話」の舞台として，生－死の境界に位置する喪葬儀礼の場がそのモチーフとなったとみられる。その具体相をめぐるのは横穴式石室や殯の場などの指摘があるが，各説において「黄泉国神話」との不整合な部分もあり⁽⁵⁾，喪葬の場全般にわたる祭祀・習俗を巧み

に説話化したものが「黄泉国神話」であると解した方が良いのではなかろうか。

3 文献史料にみる記紀成立期の「黄泉」

従来の諸説では、記紀成立期、すなわち7世紀後半～8世紀初めの人々の「黄泉」に対する観念は等閑視されてきた。「黄泉」＝「黄泉国」を自明の前提とする論説もみられるが、そのようにいえるのであろうか。また、「黄泉」の語はどの程度一般化された言葉であったのか。中村1号墳で確認された埋葬終了後の儀礼と「黄泉国神話」との関連を考察する上では、地方における「黄泉」に対する意識を確認する必要がある。本節では、記紀成立期の地方における「黄泉」の観念を確認したい。

地方における「黄泉」観念を示唆する史料として⁽⁶⁾、『出雲国風土記』出雲郡宇賀郷条の「黄泉之坂、黄泉之穴」の記事がある。中村1号墳は隣接する出雲郡美談郷に所在する。

(前略) 即ち、北の海の浜に磯あり。^{なづきのいそ}脳磯と名づく。(中略) 磯より西の方に^{いわやど}窟戸あり。高さ^{ばかり}と広さと各六尺許なり。窟の内に穴在り。人入ること得ずして、深き浅きを知らず。夢に此の磯の窟の辺に至らば、必ず死ぬ。故、俗人古より今に至るまで、此を「黄泉の坂、黄泉の穴」と号く。

(『出雲国風土記』出雲郡宇賀郷条)

本条は宇賀郷の脳磯の西方にある窟戸の近くに、夢の中で至る場合に必ず死ぬとする。「黄泉の坂」の「坂」とは、その字義から境界の意味と考えられる。窟戸の近くに至ることを死の条件としており、窟戸、すなわち窟(洞穴)の入り口を現世と死者の世界との境界(＝「黄泉の坂」)と位置付けたものとみられる。一方で、「黄泉の穴」とは窟の地形表現とみるべきであろう。

この窟(洞穴)は、出雲市猪目町の猪目洞窟に比定される。洞窟内からは弥生～古墳時代の約20体の人骨と舟形木棺、須恵器、土師器などが見ついている。海蝕洞窟の場合での舟形木棺の利用から、舟葬観念に基づく埋葬、すなわち海上他界観を示唆するとの指摘もある(辰巳1996)。洞窟内の出土遺物には7世紀後半の須恵器も認められることから、『風土記』編纂の天平5年(733)の近い時期まで墓地として利用された可能性も考えられる。

本条の記述は『風土記』編者による「黄泉」の理解を前提とするもので、窟(洞穴)を「黄泉」(＝死者の世界)とする表現も矛盾のないものとして捉えられたと考えられる。風土記編纂過程の問題を考慮する必要があるが、本条の伝承収載に関与した出雲郡の郡司層も「黄泉」の語の理解を有したと想定される。

一方で、中央官司における事例として、天平宝字2年(758)、造東大寺司写経所へ^{あへ}阿閑豊庭が提出した不出仕の理由を陳述する文書(『大日本古文書』14－381)がある。その中で、父親(正六位上阿閑朝臣多心)の危篤を「殆黄泉に赴く」と表現する。このことから、中央の下級官人層にも「黄泉」の意識が存在したことを窺える。

このように、「黄泉」の語が死者・死後の世界を意味するとの認識は、8世紀における中央の下級官人層から在地の郡司層まで及んでいた可能性を認めてもよからう。

「黄泉」の用字は中国に由来し、戦国時代（前4世紀ごろ）の『春秋左氏伝』隠公元年の莊公武姜説話にみえる「黄泉」が最も古い時期の例である。同書の「黄泉」について、杜預（3世紀中ごろ）は「地中之泉」、服虔（3世紀前半?）は「天玄地黄，泉在地中」と注し、当初は「死者を埋めた地下の泉」と解されていた。漢代になると「地下の他界」の意でも使われ始め、その後は「地下」「地中の泉」と「地下の他界」の両様の用字例がある（江頭1980）。日本での『春秋左氏伝』の受容については、儒家經典として大宝学令に大学・国学で学ぶべき書物の一つに列記され（学令集解5経周易尚書条古記）、そのテキストとして杜預・服虔の注解によるものが使われた（学令6教授正業条）。愛知県・下懸遺跡では8世紀初めの習書木簡に「春秋」と記したものがみつかり（池本・福岡2002）、同時期の地方における受容を示唆する。すなわち、地方でも国学を通して郡司子弟が『春秋左氏伝』を受容し得る状況にあり、その中で郡司層における「黄泉」の語に対する理解が展開した可能性も考えられる。

記紀の「黄泉国神話」において、『古事記』は「黄泉国」とする一方で、『日本書紀』では一書第六が「黄泉」とする他、すべて「泉」と表現する。その背景には、『春秋左氏伝』の杜預や服虔による注解や儒教の影響をみる指摘がある（寺川1988）。慶雲4年（707）の紀年をもつ威奈大村骨蔵器銘文の末尾には、「空しく泉門^{とこしへ}に対し、長に風燭^{ゆしん}を悲しむ」とある。中国北周の文人庾信による墓誌銘を参照したとされる文章ではあるが（東野1977）、『日本書紀』一書第六にも「塞ぐ所の磐石、是を泉門塞ぐる大神と謂うなり」とあり、漢籍を通じた他界観の広がりにも注意する必要があるだろう。

一方、「黄泉」の音「ヨミ」については、上古において葬地あるいは他界と観じられた「山」の母音交替によって構成されたヨモ（ヨミの被覆形）の語からヨミに音韻変化したと指摘される（井手1960）⁽⁷⁾。「黄泉国神話」A段でイザナキがイザナミの死の原因となった火神カグツチを斬殺した際、八柱の山神が化成し、イザナミの葬地も比婆山とする。「黄泉国神話」にも「黄泉」を山上他界観念に繋がる語としての意識が窺える⁽⁸⁾。

「黄泉」の語は、在来の他界観念である「ヨミ」と中国の用字である「黄泉」が結合したものである。8世紀初めには中央の下級官人層から地方の郡司層までに認識されたとみられ、死者（死後）の世界を意味する一般的な語として用いられた可能性がある。日本における漢籍の受容について、『論語』『千字文』が6世紀の継体～欽明朝に請来されたとする指摘があること（和田2010）からすれば⁽⁹⁾、「黄泉」の語の定着は7世紀代に遡る可能性もある。

それでは、「黄泉」はどのような世界として認識されたのであろうか。「黄泉」の観念については、記紀の「黄泉国神話」に具体的な表現がある。しかしながら、そこに表現される「黄泉」は一樣ではない。『古事記』は「黄泉国」、『日本書紀』は「泉国」（一書第十）「黄泉」（一書第六）として、説話の舞台の名称も異なる。加えて、説話構成も異なり、最も体系的な説話を収載するのが『古事記』である⁽¹⁰⁾。そして、「黄泉国神話」には、伝統的な喪葬儀礼に基づく要素や陰陽五行思想、道教の思想など、多くの要素が含まれる（烏谷2007）。表記や話の構成・内容の多様性をふまえると、「黄泉」とは一定の観念に基づくものではなかったと言わざるを得ない。

「黄泉」の観念を窺わせる史料として、大化5年（649）、蘇我倉山田石川麻呂が山田寺の仏殿で自害する際の記事にみえる麻呂の言が注目される。

「夫れ、①人臣たる者、安くんぞ逆を君に構へむ。何ぞ孝を父に失はむ。②凡そ此の伽藍は、元より自身の故に造れるにはあらず。天皇の奉為に誓ひ作れるなり。今、我、身刺に譖ぢられて、横しまいさをいだまかに誅されむことを恐る。③聊か望むらくは、黄泉にも尚忠しきことを懷きて退らむ。寺に來たる所以は、終りの時を易からしめんとなり。」
 (『日本書紀』大化5年3月己巳条)

本条は、下線部①が儒教的な理想の人臣像を提示し、一方で、下線部②が儒教的な徳目（忠と孝）の具象化として仏教的な営為（氏寺の建立）を示すことから、儒教と仏教の結合を提示すると指摘される（八重樫 2001）。下線部③も「黄泉」での儒教的な忠を仏殿で誓願する。本条の記述からして「黄泉」とは、現世における儒教的・仏教的行為が連続し、多様な思想が混在する死後の世界との意識が窺える。そこには汚穢な「黄泉国」のイメージはなく、現世の延長としての意識がみえる。

このように、記紀成立に係る7世紀後半～8世紀初めにおいて、「黄泉＝死後（死者）の世界」との認識は中央の官人層から地方の郡司層まで共有されたことが確認される。「ヨミ」は在来の山上他界観念に由来する語とみられるが、その観念は一定ではなく、現世に対する死者（死後）の漠然とした世界観を示唆する語であった。「黄泉国」「泉国」との表現は記紀のみでしかみられず、死後（死者）の世界は「黄泉」との理解が一般的であった可能性が高い。

つまり、「黄泉国」とは「黄泉」の世界の一部として説話の舞台となった「国」、すなわち喪葬の場という領域的表現を意識した語句なのではなかろうか。その上で、記紀の世界観における汚穢の「国」としての「黄泉国」が位置付けられたのであろう。考古学では「黄泉」の観念と横穴式石室との関連を指摘する諸説も多いが、横穴式石室が埋葬施設として採用されなくなった奈良・平安時代においても「黄泉」の用例があり⁽¹¹⁾、「黄泉」と横穴式石室は必ずしも一体のものではないことに注意する必要がある。したがって、「黄泉」は観念的な死後の世界観を示し、「黄泉国」は領域的な世界としての横穴式石室に代表される具体的な喪葬の場を意識したものとする。

4 文献からみた埋葬終了後の儀礼―「黄泉国」をめぐる―

(1) 地方における喪葬儀礼の様相

前節で述べたように、「黄泉」と「黄泉国」とは同一の観念と捉えることはできず、説話の舞台設定としての「黄泉」と喪葬の場での祭祀・習俗を説話化した「黄泉国神話」とは切り離して考察すべきである。したがって、考古学の上で指摘される横穴式石室での喪葬儀礼は、「黄泉国神話」の“神話素”となった祭祀・習俗に関連するものとみるべきであろう。

それでは、記紀成立期の地方における喪葬儀礼はどのような様相であったのか。当該期の喪葬儀礼をめぐる研究は、天皇や貴族の喪葬儀礼や喪葬令の受容に係る制度的側面に関するものが多く（和田 1995・稲田 2000）、実態面における考察は皆無と言ってよい。さらに、地方における喪葬儀礼の様相を考察することは史料的制約のため困難を伴うが、わずかな事例から考えてみたい。

まず、^{もがり}殯儀礼については、いわゆる大化の薄葬令として「凡そ王以下庶民に及び至るまで殯を営む

こと得ざれ」(『日本書紀』大化2年(646)3月甲申条)の記事が注目される。大化の改新に係る施策をめぐっては諸説あるが、薄葬令については具体的内容を含み、考古学的な例証からしてその有効性が指摘される。本条は7世紀半ばに喪葬に際しての殯儀礼が広く行われた可能性を示唆するものとみてよいであろう。また、出雲国での殯儀礼の様相を示唆する記事が『風土記』に収載される。煩雑ではあるが、以下に当該条を示す。

安来郷。郡家の東北廿七里一百八十歩なり。(中略)即ち、北海に邑売埼あり。飛鳥浄御原宮御宇大皇の御世、甲戌年七月十三日、語臣猪麻呂が女子、件の埼に遥ぶに、邂逅に和爾に遇ひき。賊らえしこと、切にあらず。爾時、父猪麻呂、賊れし女子を浜の上に斂め置き、大きく苦憤りて、天に号び地に踊り、行きては吟ひ、居ては嘆き、昼夜辛苦みて、斂めし所を避ること無し。是く作る間に数日を経歴たり。(以下略) (『出雲国風土記』意宇郡安来郷条)

天武3年(674)、語臣猪麻呂の娘がワニに襲われ死去した際、娘の遺体に対する父・猪麻呂の行為を記したものである。埋葬後の墓前儀礼との解釈もあるが、「浜の上」に遺体を斂め置くことから葬地での儀礼とは考え難い。浜辺での数日にわたる滞在からすると、「数日」間の殯儀礼を示唆する記述とみられる。「天に号び地に踊り、行きては吟き、居ては嘆く」行為は、歌舞あるいは匍匐、哭泣といった殯儀礼にみられる要素である。本条は7世紀後半における出雲国での殯儀礼の一例としてよいであろう。

和田萃氏は日本における殯儀礼について、東アジア・東南アジア・メラネシアで行われた死者をある期間仮埋葬する複次葬の影響を指摘し、弥生時代後期からの殯の萌芽形態を想定する。そして、日本固有の葬法である殯は、5世紀末から6世紀初めにかけて渡来した人々の葬制の影響を受けて儀礼化したとする(和田1995)。7世紀前半以前における出雲での殯儀礼の徴証は認められないが、早い時期から支配階層における殯儀礼が行われた可能性は否定できない。

また、殯儀礼の場から葬地へ向う儀礼を示唆する史料として、『常陸国風土記』逸文に黒坂命の葬列の叙述がある。「黒坂命の輪輻車、黒前の山より発ちて日高見の国に到りき。葬具の儀の赤旗と青幡と交雜り飄颻りて、雲とて飛び虹と張り、野を瑩らし路を輝かしき」とある。伝承ではあるが、8世紀前半の常陸国での葬送儀礼の様相を示唆する史料と言えよう。律令には葬列で幡を掲げる規定があり(喪葬令8親王一品条)、「葬具の儀の赤旗と青幡」の記述と対応する。葬列に多くの幡を掲げる様相は地方においても同様であったとみられる。また、「野を瑩らし路を輝かしき」の記述について、『万葉集』にみえる志貴親王の葬列(巻2-230)の夜間出発と関連し興味深く、葬送儀礼は夜間での実施が一般的であった可能性がある。

葬地での儀礼に関わる史料も多くないが、殯儀礼と同様に歌舞あるいは匍匐、哭泣などの儀礼が行われたとみられる。「黄泉国神話」の「ヨモツヘグヒ」「コトドワタシ」などもその一つであろう。また、『日本書紀』神代紀に「伊弉冊尊、火神を生みし時、灼せられて神退去りぬ。故に紀伊国熊野の有馬村に葬る。土俗にこの神の魂を祭るは、花の時にまた花を以て祭る。また、鼓吹・幡旗を用い歌

舞して祭る。」(四神出生段第五一書)とある。本条も8世紀における紀伊国での葬地の儀礼を反映し、喪葬の擬似的な表現と理解されよう⁽¹²⁾。

以上、記紀成立期の地方における喪葬儀礼の様相を概観した。史料制約はあるが、地方においても一連の喪葬儀礼が行われたことを確認できる。その儀礼執行の中心的階層は、『風土記』にみえる語臣猪麻呂のような臣姓を帯する階層の氏族、すなわち郡司層であったと考えられる。

(2) 「黄泉国訪問神話」にみる喪葬儀礼の様相

前節では、記紀成立期の地方における一連の喪葬儀礼を確認した。「黄泉国神話」の“神話素”となった喪葬儀礼も地方で展開した可能性は高いと言えよう。「黄泉国神話」にみる儀礼をめぐるのは、冒頭で見たような先学による多数の議論がある。本節では、中村1号墳にみる儀礼の痕跡に関連すると思われる「ヨモツヘグヒ」と「呪的遁走説話」に注目して考察を進める。

A. 「ヨモツヘグヒ」(「黄泉国神話」B段)

「ヨモツヘグヒ」とは、イザナキがイザナミと「黄泉国」で面会した際、イザナキの帰還の問いかけに対して、「ヨモツヘグヒ」をしてしまったなどと応える場面に見える⁽¹³⁾。その意味は、黄泉国で煮炊きしたものを食べることで解釈される(荻原・鴻巣 1973)。神話学の松村武雄氏は「人間界でないあらゆる世界に於て、その食物を口に作る人間は、そのためにそれ等の世界の一成員と成らざるを得ない」(松村 1955)とし、「ヨモツヘグヒ」はイザナミを黄泉国の一成員として確認する通過儀礼と理解される。考古学の上でも、横穴式石室に副葬される土器の様相から喪葬儀礼との関連が指摘され、小林行雄氏は石室内への食物を内容する土器の供献から死後の食物の概念が成立し、その調理具としての竈を加えた儀礼から「ヨモツヘグヒ」的な忌火の概念が成立したと論じる(小林 1949)。また、白石太一郎氏は石室内に埋葬された死者への供献食物に対する禁忌の意味とし(白石 1975)、田中良之氏・村上久和氏は埋葬人骨にみられる断体儀礼の様相から、埋葬後十年近くの年月を経て再開口し執行したとする(田中・村上 1994)。

「黄泉国神話」を読み解くと、既に指摘されるように、「ヨモツヘグヒ」の執行によりイザナミが「黄泉国」から現世へ戻ることができない理由となっている。「黄泉国神話」の説話構成上の時間軸でみると、「ヨモツヘグヒ」はイザナミの埋葬後からイザナキの「黄泉国」訪問以前に執行された儀礼として位置付けられる。すなわち、「ヨモツヘグヒ」の“神話素”は、考古学的事象から指摘される横穴式石室での埋葬時もしくは埋葬後に行われた食物供献儀礼とみる方が妥当であろう。ただし、イザナミは「黄泉国」を訪れたイザナキに対して、「ヨモツヘグヒ」を執行しつつも現世に戻るために黄泉神と相論すると述べる。したがって、「ヨモツヘグヒ」は必ずしも死を確定する儀礼ではなく、死を確認するための供献儀礼と読みとれるのである。第一義的には埋葬直後の食物供献と考えられるが、追葬や埋葬終了後の儀礼を含めた死者に対する全ての食物供献儀礼を指す語としてよいであろう。そして、平安初期の『日本霊異記』には「ゆめ^{よもつへもの}黄竈火物をな食ひそ」(中巻第七縁)として、仏教思想とも結合する様相がみられる。記紀成立期にも「ヨモツヘグヒ」は死者への儀礼として捉えられた可能性が高い⁽¹⁴⁾。

B. 「呪的遁走説話」(「黄泉国神話」B～C段)

イザナミはイザナキと面会后、黄泉神と現世への帰還を相論するため「殿」の内に入る。イザナミはイザナキに対して、「見てはいけない」との言葉を残すが、神話学ではこれを「見るなの禁」の提示と表現する。イザナキはその提示を犯し、自らの櫛に火を灯してイザナミの様子を見てしまう。その様子はイザナミの身体にウジがたかり雷神を生み出す姿で、それに驚き逃げ帰るイザナキに対してイザナミの追走が始まる。この追走を松村氏は「呪的遁走説話」と定義付ける（松村 1955）。「見るなの禁」とその破綻をモチーフとする神話はアジア・アメリカ大陸・ポリネシアに広く分布し（小島ほか 1994）、「黄泉国神話」の当該部分も同様の説話に基づいた可能性がある。

イザナキが自らの櫛に火を灯す場面は、『日本書紀』海宮訪問神話にホホデミノミコトがトヨタマヒメの出産を同様な方法で覗く説話があり興味深い。イザナミはウジたかる姿に、トヨタマヒメは八尋のワニに姿を変え、両者ともに櫛の火による灯りを媒介にして異様な光景を映し出している。『日本書紀』一書第六には「今、世人、夜、一片之火を忌む、又夜、櫛を擲つを忌む、此其縁也。」との注記があり、櫛の火に関わる説話は夜間の「一片之火」に対する禁忌の由来譚が背景にあると考えられる⁽¹⁵⁾。この説話については、「黄泉国神話」の場の明暗をめぐる議論もある。しかしながら、櫛の禁忌の由来譚を導く説話として挿入されたもので、場の明暗の根拠となり得るか疑問である。後段の「呪的遁走説話」にもあるように、櫛は異態を表出する媒介や呪具としての機能を有していたとみられる。生一死の境界に位置する喪葬儀礼の場で櫛が用いられた説話とみることができよう。

そして、「見るなの禁」の破綻で、イザナミによる追走が始まる。「呪的遁走説話」も、「見るなの禁」と同様に世界各地に分布する説話である（松村 1955）。当該部分は、『日本書紀』一書第六では（a）〈ウジがたかる→ヨモツシコメ・ヨモツヒサメの追走→【黒縵→蒲子（エビカズラ）】・【櫛→タケノコ】【放尿→大川】の化成〉とし、『日本書紀』一書第九では（b）〈雷が成る→雷の追走→桃の実の投射〉とする説話で、『古事記』は両者の説話を組み合わせて構成する。「呪的遁走説話」は本来的に複数の説話から構成され、『古事記』はそれらを体系的にまとめた可能性が高いといえる（平野 2003）。

それでは、「呪的遁走説話」にも表れるものにはどのような意味が込められているのであろうか。まず（a）については、櫛をめぐる行為が注目される。先述のように、喪葬の場で呪具として櫛が用いられた由来譚が説話の背景にあると考えられる。特に櫛の投擲でタケノコが化成する点においては、『日本書紀』海宮訪問神話（一書第一）に塩土老翁が櫛を地面に投じて竹林が化成する類似の説話もある。奈良時代以前の遺跡から出土する櫛には竹製のものが多く、地下茎から何本も生える形状が櫛と類似することからしても、櫛とタケノコ（竹）に関わる共通の観念が背景にみられる⁽¹⁶⁾。平安時代以降、小竹の枝で天皇や中宮らの背丈を測り、その小竹を形代である荒世・和世の御服にあて罪穢を移す祓として、「節折^{よおり}」と呼ばれる儀式が宮中で行われた。この儀式の遡源は不明であるが、小竹が祓の呪具として用いられたことは注目されよう。

さらに、黒髪を投じて「蒲子」「蒲陶」（エビカズラ≡ブドウ）に化成する説話もみえる。ブドウについては、7世紀末～8世紀初めにかけて、高松塚古墳（奈良県明日香村）や杣之内火葬墓（同県天理市）などの墳墓への副葬や法隆寺五重塔の鎮壇具などに用いられた海獣葡萄鏡との関連が注目される（勝部 1996）。海獣葡萄鏡は唐代前半期を中心に造られた鏡背に「葡萄唐草文」を配する鏡で、国内での

出土例には舶載と仿製のものが知られる。「葡萄唐草文」は同時期に薬師寺薬師如来像台座や岡寺出土の軒平瓦などにもみられ、西域伝来の文様として多産性・豊穡の象徴とともに呪的なモチーフとして捉えられたとみられる。本説話は記紀成立期における「葡萄唐草文」をめぐる呪力の由来譚として挿入されたと考えることができ、喪葬や祭祀の場での海獣葡萄鏡などの使用を背景としたものであろう⁽¹⁷⁾。

このように、(a)に登場する品々は、記紀成立期に多産の象徴とともに呪的な力を有するものとして捉えられたものである。さらに、その説話構成も食物を追走者に食べさせて足を止めるモチーフであることが注目される。すなわち、8世紀に執行された道饗祭のモチーフと共通するのである。道饗祭とは、鬼魅・疫神を路上で食物を食べさせることにより退去させる儀式である（『令義解』神祇令天神地祇条）。天平7年（735）に大宰府管内で疫病が流行した際、長門国以西の諸国に道饗祭祀の執行が命じられ（『続日本紀』天平7年8月乙未条）、地方での実施も確認される。「黄泉国神話」D段後半部には道饗祭に関わる神名がみられ、「黄泉国神話」は「道饗祭の説明神話」との指摘（広畑1973）もある。また、平安初期の『日本霊異記』に「時に偉シク百味を備けて、門の左右に祭り、疫神を賂ひて饗す。」（中巻第二十五縁）として、門前に食物を土器に盛り、疫神に対して饗応する祭祀の叙述がある。その祭祀を示唆する木簡や墨書土器が各地で確認されており⁽¹⁸⁾、領域の境界祭祀として食物を鬼魅・疫神に食べさせる行為は広く行われた可能性が高い。このように、生一死の境界での祭祀・習俗の由来譚として、8世紀における境界祭祀に関わる説話が組み込まれたと考えられよう⁽¹⁹⁾。

次に(b)は、追走する雷神に対して、剣を後ろ手に振りつつ逃げ、黄泉比良坂の坂本で桃の子三つを投げ退去させる説話である。この説話に登場する雷神とは、イザナキがイザナミを覗き見た際にその身体各所から化成した雷神である。そのうちの「土雷」「伏雷」については、蔡邕の『月令章句』（2世紀成立）の記述から、雷が一年のある期間には土中に伏在するという観念・思想によったとされる（福島2002）。また、李肇の『唐国史補』（9世紀成立）に「雷公、秋冬は則ち地中に伏し人を取りて之を食す」とあり、『史記』（前1世紀成立）にも雷が秋冬に地中にあることから、雷神の追走は雷が動き出す春夏へ季節が移り変わっていくことを示唆する（烏谷2007）。そして、その雷に対して桃の実の投擲が行われる。横穴式石室での桃核の出土例から、「黄泉国神話」との関連が早くから指摘される説話である。桃崎祐輔氏は、当該部分は「木」気の雷を「金」気の呪物である剣や桃によって撃退するという陰陽五行説の哲理の介在を指摘する（桃崎1990）。さらに、桃核の出土古墳には6世紀末～7世紀初めのものが多く、推古朝における百済からの造塔儀礼や中国的礼制の組織的導入などを背景として方相氏が明確に意識され、横穴式石室での桃果の投擲が行われたとする（桃崎2011）。すなわち、(b)は陰陽五行説などの思想的背景から、地中で人を食べると観念された「雷」を「桃」により撃退するというモチーフがみられるのである。『日本書紀』一書第九には、「此、桃を用いて鬼を避^{はら}う縁なり。」とする注がある。7世紀後半～8世紀初めの間に再建された法隆寺金堂柱へ辟雷呪として桃が封入されており（桃崎1990）、記紀成立期にも桃をめぐる思想が存在したことは確かめられる。(b)に登場する品々も(a)と同様に、記紀成立期に呪的な力を有するものとして捉えられたものである。

以上、「ヨモツヘグヒ」「呪的遁走説話」について概観したが、いずれも7世紀後半～8世紀初めにおける辟邪に関わる祭祀行為や呪具の由来譚が多く含まれ、それらを巧みに説話化したものと捉えることができる。

(3) 「黄泉国訪問神話」と中村1号墳にみる「再生阻止儀礼」

「黄泉国神話」の「ヨモツヘグヒ」「呪的遁走説話」には、7世紀後半～8世紀初めにおける喪葬儀礼や祓の呪具の由来譚が多分に含まれると考える。しかしながら、「ヨモツヘグヒ」に相当する食物供献儀礼や「呪的遁走説話」にみえる桃果の投擲など、横穴式石室における喪葬儀礼として考古学的事例との関係が指摘される説話もある。さらに、「呪的遁走説話」の迫害者に対する食物饗応は、横穴式石室における境界祭祀、すなわち閉塞儀礼を示唆する可能性もある。したがって、「黄泉国神話」には多分に記紀編纂時の思想が介在しつつも、その“神話素”の原形には記紀成立期よりさらに遡る横穴式石室での儀礼があると考えられる。このような解釈は、二律背反したものとなるが、『古事記』序にみえる編纂の意図をふまえると、必ずしも矛盾した解釈ではない。第二節でみたように、一連の喪葬儀礼が地方の郡司層にも認められ、「黄泉国神話」の“神話素”となった横穴式石室での喪葬儀礼が地方でも同様に執行された可能性も考えられる。

それでは、中村1号墳で確認される「再生阻止儀礼」は、「黄泉国神話」と比してどのように位置付けることができるのか。

中村1号墳の「再生阻止儀礼」とは、埋葬後に石室内へ2度にわたって進入し、副葬品の毀損、石棺の破壊を伴う行為である。田中良之氏は、古墳時代後期にみられる埋葬終了後しばらく期間を経て行われる毀損行為が「社会的死」の認定の儀礼であり、先代家長の「社会的死」の認定を遅らせることで、新家長の優位性を保ち、先代家長の霊が新家長を守護する意味をもつものであったとする。そして、その「社会的死」の認定の儀礼が「ヨモツヘグヒ」などの「黄泉国神話」に記される儀礼であったと指摘する（田中2008）。

中村1号墳の「再生阻止儀礼」と「黄泉国神話」の構成を比較すると、埋葬終了後の再進入であることがまず注目される。すなわち、『古事記』の「黄泉国神話」も埋葬終了後の儀礼として叙述されるのである。「黄泉国神話」は埋葬時の様相として捉える論考も多いが、『古事記』ではAイザナミの死と埋葬、Bイザナキの「黄泉国」訪問とイザナミの「見るなの禁」提示・破綻、Cイザナキの遁走、D「コトドワタシ」の説話構成をとる⁽²⁰⁾。また『古事記』における葬地の表記は、本例を含めて6例ある。イザナミの埋葬がその初見である。葬地を示す記事は、被葬者が神号表記の場合は「葬○○山」、皇后などの令制に基く表記の場合は「葬○○陵」とし、記述の際の基準があったとみられる。葬地の記載は『古事記』では主要な項目の一つであって、「黄泉国神話」の冒頭に葬地が明記されることは編者の意図による可能性がある。

「黄泉国神話」が埋葬終了後の場面を叙述した可能性があることは、次の点からも窺える。イザナミがイザナキを迎える場面で、「^{とざしど}殿の^{より}藤戸より出で向かへし時」とある（「黄泉国神話」B段下線部①）。勝俣隆氏は、『古事記』の用例から「^{より}自」とは内と外という異なる環境の狭い出入り口を通過する場合に使われ、「藤戸」とは「閉じている戸」「閉ざしてある戸」の意と指摘する（勝俣2006）。「閉じ

ている戸」から出迎えることは現実的には矛盾した記述で、身体から遊離したイザナミの魂との対話を示唆する記述との解釈も可能である。したがって、説話の場を横穴式石室とすると、石室に進入する際に既に閉じられた閉塞石の前で行われた被葬者との対話の儀式を暗に示した記述との可能性も考えられる。この場面は「黄泉国神話」冒頭の記事として、説話の原形の舞台が埋葬終了後の横穴式石室であったことを示唆するものである。

このように考えると、「黄泉国神話」は埋葬終了後の儀礼として、中村1号墳の「再生阻止儀礼」と符合することが分かる。「呪的遁走説話」は記紀成立期の祭祀行為を多く含むと考えるが、横穴式石室における喪葬儀礼がその原形となった可能性が高い。その行為は境界祭祀における辟邪の思想に伴うもので、鬼魅・疫神の領域への進入を防ぐものである。中村1号墳の儀礼にも、運動機能をもつ馬具の毀損といった死者を動けなくして封じ込める意図を持った行為がみられる。中村1号墳にみられる儀礼には、生一死の境界の喪葬儀礼として、「呪的遁走説話」と共通する思想的背景をみることができよう⁽²¹⁾。

それでは、埋葬終了後の儀礼には、どのような意義が含まれていたのであろうか。

この点について注目したいのが、『古事記』記述上でのイザナキ・イザナミの敬称変化である。すなわち、イザナキ・イザナミには神・命・大神（大御神）の三種類の敬称が付属するが、「黄泉国神話」の後に初めて大神の敬称を伴ってみえるのである。同様な変化は、「根堅州国」をオオクニヌシが訪問する説話においても、訪問後に「大穴牟遲神」から「大国主神」への呼称変化が認められる。このように考えると、「黄泉国神話」には、喪葬の場における儀礼の説話化のみでなく、訪問する人物の社会的立場を確立するための通過儀礼としてのモチーフも読み取ることができるのである。田中良之氏は埋葬終了後の儀礼について、先代家長の「社会的死」の認定と新家長の優位性を保持するための儀礼と位置付ける。「呪的遁走説話」にみる祭祀を領域（現世）への進入阻止として、被葬者の死の認定と位置付けるならば、田中氏の指摘と「黄泉国神話」の解釈とは符合すると言えよう。

埋葬終了後の喪葬儀礼の一般化は今後の課題ともなるが、『古事記』「黄泉国神話」は中村1号墳にみられる埋葬終了後の喪葬儀礼を認識した上で説話構成を図ったとの想定も可能であろう。

最後に、課題として問題点を一つあげておきたい。それは、イザナミの死因との関係である。『古事記』はイザナミの死因を出産によるものとする。田中良之氏は、縄文～古墳時代前半期の事例として、戦闘の犠牲者や妊娠後期～出産のトラブルによる死者などの死の状況は、残された集団成員にとって害をなす怖れがあったため断体儀礼が行われたとする（田中2008）。すなわち、『古事記』「黄泉国神話」は、出産に伴う死者への断体儀礼がモチーフとなった可能性も残している。

「黄泉国神話」は喪葬の場での祭祀・習俗を巧みに説話化したものとみられ、埋葬終了後の儀礼としても様々な意味を含む可能性はある。さらに考古学的な検討や民俗事例をふまえて、その“神話素”あるいはその原形を追究することが求められよう。

5 おわりに

『古事記』「黄泉国神話」を中心に、中村1号墳の喪葬儀礼について考察した。「黄泉国神話」は生一死の境界となる喪葬の場での祭祀・習俗を巧みに説話化したものと考えられる。その説話には、記紀成立期に喪葬の場で用いられた辟邪の具の由来譚などが多分に含まれ、その説話の原形の一つとして古墳時代後期の横穴式石室における喪葬儀礼が相当する可能性を指摘した。その上で、中村1号墳にみられる埋葬終了後の儀礼について、その説話構成から「黄泉国神話」と類似することを明らかにし、その意義として、石室への訪問者の社会的立場を確立するための通過儀礼である可能性を示した。

従来、記紀の「黄泉国神話」をめぐるのは細部の行為に関する論説は多くみられるが、説話構成をふまえた上での考察は多くなかった。しかしながら、物語的要素を多く含む文学作品としての側面をもつ『古事記』ではあるが、編者の意図をふまえた観点は重要である。『古事記』について、矢嶋泉氏は透徹した論理性に貫かれた書物と評価する（矢嶋2008）。考古学の立場からの比定においても、史料の断片的な議論に終始するのではなく、的確な史料への理解が求められよう。

（出雲弥生の森博物館 高橋 周）

註

- （1）このほか、奈良時代あるいは古墳時代以前の死生観や葬送儀礼をめぐるのは、国文学・考古学・民俗学などで多くの先行研究がある。本稿では「黄泉国」にふれたものを中心に研究史をまとめた。
- （2）イザナキによる禊祓の説話では、「黄泉国」を「穢繁き国」と表現する。また、『古事記』序では「黄泉国神話」を「幽顕に出入」と表現しており、編者は「黄泉国」と現世とを対立的に捉えていたことが分かる。穢に対する浄への意識の高まりは7世紀後半の天武朝とされ（新川1999）、このことからしても、「黄泉国」のイメージは当該期の思想を反映させたものと言える。
- （3）「日」とは天照大御神、「月」とは月読命のこと。『古事記』序に「日月目を洗ふに彰れ」とある。
- （4）『古事記』序に「辞理の見えがたきは、注を以て明にし、意況の解り易きは、更に注せず」とあるように、編纂時の7世紀後半～8世紀における価値観が介在した可能性が高い。したがって、「黄泉国神話」にみえる説話についても、単純に祭祀・習俗の古相を示唆するものとすることはできない。
- （5）「黄泉国神話」の舞台として横穴式石室に比定する説においても、C「黄泉比良坂」での逃亡の叙述が“下り坂”であることを示唆し、「黄泉国」は現世から上部に位置するなど、矛盾する点も多い。
- （6）六国史における「黄泉」引用の史料として、他に『日本書紀』大化5年（649）3月己巳条、『日本三代実録』貞観7年（865）7月19日条〈願文〉、『同』貞観14年（872）10月16日条〈勅答〉がある。『日本三代実録』の例は漢籍からの引用の可能性もある。このほか、『万葉集』巻9－1804・1809の菟原処女の説話を素材とする歌にみえる。『延喜式』祝詞・鎮火祭には「与美津枚坂」とある。
- （7）「ヨミ」の語源については「闇（ヤミ）」とする説のほか、「生命の神」の意とする説（中西1991）もある。
- （8）「黄泉」と山上他界観念との関係については、北條芳隆氏が横穴式石室比定説を批判した上で、里の世界を現実の社会が展開する「人界」であり、山の世界は死者たちが埋葬される「他界」であると観念されるようになった

たと指摘する（北條 2009）。

- (9) 徳島県・観音寺遺跡で7世紀第2四半期の論語木簡が出土している。和田氏は論語木簡を粟国造の居館で記されたものとし、周辺に分布する渡来系氏族との関連を想定する。氏は6世紀後半に粟国造の領域内への渡来系氏族の直接的な移住があったとする（和田 2010）。
- (10) 従来の諸説には記紀の記述比較から「原黄泉神話」を考察する方法がみられるが、『古事記』と『日本書紀』の成立の背景あるいは理念の相違を考えると（矢嶋 2008）、同様に扱うことには注意を払うべきである。記紀の説話については個別のモチーフを検討すべきで、「原黄泉神話」の想定は方法論的に無理がある。
- (11) 具体的な用例は註（6）参照。『続日本紀』以降の正史には類似の表現として、「泉途」（『続日本紀』延暦10年7月己卯条）、「泉壤」（『日本後紀』逸文延暦13年10月庚戌条ほか）、「泉扉」（『日本後紀』逸文天長9年3月癸丑条）などがある。
- (12) 「花の時にまた花を以て祭る」との記述が具体的にどの季節を示唆するものかは明確ではない。しかしながら、「黄泉国神話」の呪的遁走説話においても、「桃」「タケノコ」などの季節感をもつ語句がみられるのは興味深い。
- (13) 「ヨモツヘグヒ」は、『古事記』で「黄泉之竈」、『日本書紀』で「滄泉之竈」（一書第六）「滄泉之竈、此云嘗母都俳遇比」（一書第七）と記される。
- (14) 「ヨモツヘグヒ」をめぐるのは、調理に使用した黄泉国の火の禁忌との関係性を指摘した小林行雄氏の説が多く支持を受けるが、記紀において、そのような記述はないことを確認しておきたい。横穴式石室における炊飯具形土製品や土器の出土との関連も注目されるが、本文中で指摘するように、「黄泉」「泉」の用字は漢籍の影響によるものであり、「竈」がはたして実態を示唆するものであったのかは疑問とせざるを得ない。
- (15) 夜間の火による覗き見の説話として、東晋の干宝による『搜神記』（4世紀ごろ成立）巻16に、「我、人と同じからず、火を以て我を照らすことなかれ」と言う妻の様子を夜間に覗き見たところ、下半身が枯骨と化していたとする話が収載され（松前 1960）、中国の思想の影響を受けた禁忌とみられる。
- (16) 現在の民俗事例ではあるが、高知県西祖谷村の喪葬儀礼習俗で「投げ櫛」と称する儀礼が報告される（近藤 2007）。「投げ櫛」とは、墓地での埋葬が終わって葬家に帰る際に死穢を祓うための儀礼で、櫛で髪を梳かして後ろ手で箕の中に投げ込む行為を中心とする。『古事記』『呪的遁走説話』には、櫛を用いた後に十拳の剣を後ろ手に振る行為が記され、「遁走説話」と共通する点が認められる。8世紀の喪葬儀礼との直接的な関連を認めることには慎重でなければならないが、注目される事例である。
- (17) 5世紀の導水施設として殯所の可能性も指摘される、南郷大東遺跡（奈良県御所市）では桃核とともにブドウ属種子が多く検出される（金原ほか 2004）。祭祀にともなうものかは更に検討を要するが、注目すべき事例である。
- (18) その一例として、兵庫県朝来市柴遺跡出土木簡がある（平川 2009）。
- (19) 『日本書紀』一書第六では、「コトワタシ」に際して「岐神」「長道磐神」「煩神」「開齧神」「道敷神」の神名がみえ、いわゆる千引きの岩を「泉門塞之大神」あるいは「道返大神」とする。また、『同』一書第九にはイザナキが道辺の大桃の樹下に隠れて桃の実を雷神に投擲し、杖を投じて「此れより以て還らん」と言う。この杖を「岐神」として、元は「来名戸之祖神」とする。『古事記』ではイザナキの禊の際に対応する神名がみられるが、「コトワタシ」の際に「道敷大神」「道反大神」の名がみえる。広畑輔雄氏は「道饗祭の説明神話」である要素も考えられるとする（広畑 1973）。

(20) 和田晴吾氏はこの説話構成に注目し、「黄泉国神話」は決して殯の場ではなく、あくまで黄泉国のできごととして理解すべきとする。この指摘から、氏は「黄泉国神話」の舞台装置を九州系横穴式石室と捉える方向へ論を展開する(和田 2008)。

(21) この場合、被葬者あるいは付随する穢れに対する現世への進入を防ぐことを意識する。一方で、被葬者を外界の鬼魅から守る意識を持った祭祀の存在も認められる。この点については、今後の課題とすべきところが多い。

補註

『日本書紀』一書第六・第九の「コトドワタシ」の場面で、「此れよりな過ぎそ」などの言葉とともに投げられる杖について、平川南氏は、^{ふなとのかみ}岐神を祭った道饗祭において、陽物形木製品を道に立て邪悪なものの進入をくい止めようとした祭祀行為に通ずるとする。氏は道饗祭について、六世紀の百済の王都において行われた祭祀形態が七世紀後半の日本における都城制の導入に伴って実施された外来の呪術的要素を強く供えたものとする(平川 2009)。

参考文献

- 阿部真司 1986 「黄泉比良坂考—『古事記』のサカを中心に—」『高知医科大学一般教育紀要』 1
- 池本正明・福岡猛志 2002 「下懸遺跡出土の木簡」『愛知県埋蔵文化財センター研究紀要』 第3号
- 井手 至 1960 「所謂遠称の指示語ヲチヲトの性格—上古における他界観念との関連において—」『国語と国文学』 37—8
- 稲田奈津子 2000 「日本古代喪葬儀礼の特質—喪葬令からみた天皇と氏—」『史学雑誌』 109—9
- 江頭 廣 1980 「黄泉について—左傳民俗考 その一—」池田末利博士古稀記念事業会『東洋學論集』
- 上田正昭 1970 「葬送儀礼と他界観念」『解釈と鑑賞』 35—8
- 岡田裕香 2008 「古事記における死の表現—黄泉国訪問の文脈を中心に—」『日本文学論究』 67
- 勝部明生 1996 『海獣葡萄鏡の研究』 臨川書店
- 勝俣 隆 2006 「伊邪那岐命の黄泉国訪問譚の解釈—黄泉国の存在位置と黄泉比良坂の位置関係を中心に—」『長崎大学教育学部紀要—人文科学—』 72
- 金子武雄 1963 『古事記神話の構成』 桜楓社
- 金原正明・金原正子・岡山邦子 2004 「南郷大東遺跡における遺体分析による検討」『南郷遺跡群Ⅲ』 奈良県立橿原考古学研究所報告書第74冊, 奈良県立橿原考古学研究所
- 烏谷知子 2007 「黄泉国訪問神話の構成」『学苑・日本文学紀要』 795
- 神野志隆光 1983 「「黄泉国」をめぐる—『古事記』の神話的世界—」『風俗』 22—3
- 後藤守一 1938 「上代における遺物遺跡」『上代日本文学講座』 春陽堂
- 小林行雄 1949 「黄泉戸喫」『考古学集刊』 2
- 西郷信綱 1972 『古代人と夢』 平凡社
- 西條 勉 1997 「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』 91
- 白石太一郎 1975 「ことどわたし考—横穴式石室墳の埋葬儀礼をめぐる—」『橿原考古学研究所論集』 末永雅雄編
吉川弘文館
- 新川登亀男 1999 『道教をめぐる攻防』 大修館書店

- 菅野雅雄 1973 『古事記説話の研究』 桜楓社
- 高橋健自 1914 「喜田博士の『上古の陵墓』を読む」『考古学雑誌』 4－7
- 辰巳和弘 1996 『「黄泉の国」の考古学』 講談社
- 田中良之・村上久和 1994 「墓室内飲食物供献と死の認定」『九州文化史研究所紀要』 39
- 田中良之 2008 「断体儀礼考」『九州と東アジアの考古学－九州大学考古学研究室 50 周年記念論文集 上』
- 次田 潤 1924 『古事記新講』 明治書院
- 寺川眞知夫 1988 「黄泉国と根之堅州国」『同志社女子大学学術研究年報』 39－4
- 東野治之 1977 「日本古代の墓誌」『日本古代の墓誌』 奈良国立文化財研究所飛鳥資料館
- 中西 進 1991 『神話力－日本神話を創造するもの』 桜楓社
- 平川 南 2009 「兵庫県朝来市山東町 柴遺跡出土木簡」『柴遺跡』 兵庫県教育委員会
- 平川 南 2009 「道祖神信仰の源流－古代の道の祭祀と陽物型木製品から－」『東アジア古代出土文字資料の研究』
工藤元男・李成市編 雄山閣
- 平鍋佐代子 1996 『古事記』における「黄泉国」についての考察『古典文学研究』 5
- 平野あや 2003 『『日本書紀』の「一書」に関する一考察－黄泉国訪問の記述を中心に－』『東洋大学大学院紀要』
40
- 広畑輔雄 1973 「黄泉訪問神話」『民族学研究』 38－1
- 北條芳隆 2009 「「大和」原風景の誕生－倭王権が描いた交差宇宙軸－」『死の機能 前方後円墳とは何か』 岩田
書院
- 三品彰英 1970 『日本神話論』 平凡社
- 目黒礼子 1999 「黄泉国の位置－黄泉比良坂を中心に－」『群馬県立女子大学国文学研究』 19
- 桃崎祐輔 2011 「横穴式石室から出土する桃核と黄泉国神話」『古文化談叢』 65
- 森 浩一 1993 『日本神話の考古学』 朝日新聞出版
- 八重樫直比古 2001 「「人臣」と氏寺」『東アジアの古代文化』 106
- 矢嶋 泉 2008 『古事記の歴史意識』 吉川弘文館
- 和田 萃 1969 「殯の基礎的考察」『史林』 52－5
- 和田 萃 1995 「飛鳥・奈良時代の喪葬儀礼」『日本古代の儀礼と祭祀・信仰 上』 塙書房
- 和田 萃 2010 「観音寺木簡の歴史的意義」徳島県教育委員会『観音寺遺跡Ⅲ』
- 和田晴吾 2008 「黄泉国と横穴式石室」『吾々の考古学』