

隠国の旅

隠国の泊瀬

允恭天皇が崩じて後、帝位に即くはずだった木梨の軽太子が母親を同じくする妹の軽大郎女、またの名は衣通郎女を妻としたために人心を失い、弟の穴穗命、後の安康天皇が軍を起こす。太子が捕らえられ流されたのを、軽大郎女が慕い追ってくるのを待って太子が詠んだ歌二首のひとつが「隠り国の泊瀬の山の」ではじまり、いまひとつが「隠り国の泊瀬の河の」ではじまる。二首を詠んだ後、二人は自決した（『古事記』下巻・允恭天皇）。

隠国とは、一般に理解されているところでは、左右を山に挟まれた狭い土地で、泊瀬にかかる枕詞として使われる。ここでの泊瀬は『和名抄』大和国磯城郡に言う「長谷」（波都世）郷、上代帝京の置かれた大和国磯城郡の地、今日の奈良県桜井市初瀬町の辺りである。

久野 昭

ここはまた、古くより葬送の場でもあった。折口信夫の『万葉集辞典』の記述を借りれば、「長谷・初瀬など書く。大和国磯城郡の奥、宇陀より互つてゐる高原に出ようとする麓（此道が豊泊瀬道であらう）。南の多武峰統きの山と、北の三輪・穴師の連山との間の溪谷の行きどまりにあつて、泊瀬山が上に在る。溪谷は泊瀬川で、非常に籠つた地であるから、枕詞にもこもりくと言ふのである。此地の長谷寺は、本集（『万葉集』）時代の末期には既に建つてゐたであらう。常陸風土記から推して、はつせと言ふ地名は、埋葬地の意であらうと説かれてゐる」（『折口信夫全集』第六卷二五八―二五九頁）。

葬送の地であったことから、後に触れる橘守部の指摘にも見られるような、身の果ての「果つ瀬」という觀念も出てきた。『万葉集』巻七に収められた一首（以下『万葉集』からの引用は岩波文庫版に拠る）「こもりくの泊瀬の山に照る月はみちかけしけり人の常無き」

(三三番)の泊瀬も、この意味での果つ瀬と読み取っていい。人の生命の果ての地を照らす月が、みずから満ち欠けるその様を道じて、人の棲む世の無常をしみじみと思わせる。同じく『万葉集』の卷三三に「土形娘子を泊瀬山に火葬りし時、柿本朝臣人麻呂の作れる歌」として出てくる一首「隱國の泊瀬の山のまにいさよふ雲は妹にかもあらむ」(四六番)の雲は、火葬の煙でもあれば、また愛しき者の魂でもあったであろう。

木梨の軽太子が軽大郎女とともに死ぬに当たって詠んだという歌二首の第二首は、こうである(『古事記』からの引用は岩波文庫版に拠る)。「隱り国の 泊瀬の河の 上つ瀬に 斎杵を打ち 下つ瀬に 真杵を打ち 斎杵には 鏡を懸け 真杵には 真玉を懸け 真玉如す 吾が思ふ妹 鏡如す 吾が思ふ妻 ありと言はばこそそに 家にも行かめ 国をも偲ばめ」。

『万葉集』卷十三の相聞歌中の一首として、同じ歌が次のような形で出てくる(三三番)。「こもりくの 泊瀬の川の 上つ瀬に い杭を打ち 下つ瀬に 真杭を打ち い杭には鏡を懸け 真杭には 真玉を懸け 真玉なす わが思ふ妹も 鏡なす わが思ふ妹も あり」と言はばこそ 国にも 家にも行かめ 誰故か行かむ」。

なるほど同腹の妹にしてしかも妻である女との自決を覚悟しながら、その女が待っているというなら家にも戻るのに、故郷をも偲ぶのに、という言いかたはおかしい。だから、この物語とは別個の、

妻を失った男の挽歌の混入をここに見ることもできよう。また歌全体として、民謡のようなものの応用を読み取ることもできよう。けれども、いま問題なのは、これが実在の軽太子によって実際に詠まれた歌かどうかではない。この歌自体がそれによって成り立ち、それによって読む者の心に訴えかけてくる情念が問題なのだ。そしてこのような立場からすれば、すでに冒頭の「こもりく」(隱國、隱口)から問題である。これは一般に言われているように、たんに枕詞でしかないのか。また、その意味は、ただ両側に山が迫っている場所ということだけなのか。

折口信夫は『国文学』で上代歌謡について語った際、この「古事記」の「こもりく」の歌を引いて、「こもりく」に関して「泊瀬の枕詞。泊瀬川の大和の平原に出て三輪川となるまでは、泊瀬峽谷とも言ふべき山峽やまがきになつてをって、其奥程、泊瀬の本拠なのだから、こもりくに隠れた国と言ふ感は深い。其籠り隠れてゐると言ふ事に対して、國讚めの意味を持たせてゐたのである」と述べた(全集第十四卷一七〇頁)。また『万葉集講義』のなかで『万葉集』卷十三の「隱國の泊瀬の国に」ではじまる三三番、「隱國の泊瀬小国に」ではじまる三二番を取り上げた際も、「こもりく」が泊瀬を修飾した理由として「泊瀬の国ほめの詞である。国の形が山に囲まれてゐるのをよい地相と見て、讚えたのであらう。その上、こもりくといふ言葉に絡んだ聯想が働いてゐる。即、老い先長いと云つた讚美の

意が見える」と語った（全集第九卷二二五頁）。そういう解釈を頭から否定しようなどは、つゆ思わぬ。けれども、はたしてそれだけなのか、それだけでいいのか、という疑念もある。

たとえば橘守部は『稜威言別』^{いつめことば}卷七で、隱国の泊瀬を、「許母理久乃は、隱城之にて泊瀬と云はん枕詞なり、許母理は岩屋戸隱など云如く、人の幽冥に隠りて見えざるること、城は墓を奥城と云城也、泊瀬は上古の墓所にて山城の京の鳥部山の如くなりつれば、其地の名も果瀬と云、果は終る意、瀬は限りの意也、故に隱城之果瀬とは云つゞけたる也、倭姫命世記に、許母理國志多備の國とあるは、下部の國にて、黄泉の事也」と、解している。そして『万葉集』卷十六の「事しあらば小泊瀬山の石城にもこもらば共に思ひ吾背」^{（三六）番}を引いて、このように「よみたる岩城即ち墓の事也、これらを合せて右の意を悟るべし」と言う。この指示に従うなら、「こもりく」は下方の國、つまりは黄泉の國でもあることになる。はたして、どうなのだろう。

本梨の輕太子とその妻が「隱国の泊瀬」の歌とともに「共に自ら死にたまひき」、すなわち相携えて黄泉の國に下ったは、なぜか。太子の流刑の地は伊予の湯、つまり今日の愛媛県松山市道後温泉の辺りだった。心中の舞台は、泊瀬からいかにも遠い。彼の心を泊瀬に、しかも「隱国」の泊瀬に向かわせたものは何か。隱国の泊瀬は、たんに歌中に詠まれる妻への思いを彼がみずから掻き立てるための、

いわば導入部でしかなかったのか。

樹 木

いま私の追求しようとしている事柄は、日本人の精神史に、とりわけ古くからの日本人の他界観の問題にかかわる。

日本人の他界観を跡づけようとする場合、おそらく少なくとも縄文時代から始めねばならないだろう。すでに縄文時代中期には集落内の一定の場所に死者が埋葬され、墓域の存在していた痕跡は歴然としているし、その墓域の設定と関連しつつ他界観念も成立してきたであろう。たとえばともに縄文時代中期と推定される神奈川県神隱丸山遺跡や岩手県西田遺跡では、中心に位置する墓坑群を取り囲む形で住居群が円環状に配置されている。地面に穴を掘って死者の遺骸を手厚く葬り、その場を取り巻いて生者が生活を続ける。この死者と生者との共存の意味するものが、葬法の変化によって消滅したであろうか。

先に引いた柿本人麻呂の歌が伝えているようにその時代に泊瀬で火葬がおこなわれたのは、たしかに仏教の影響だろうが、この外来の宗教の受容が日本人の他界観を一変せしめたであろうか。仏教の信仰を受け入れ、火葬という葬法を採用することで無論それなりの変化もあったが、また不変のものもあつたはずだ。もし日本人の精神史を一本の樹木にたとえていいなら、その不変のものがこの樹木

の幹の中心の髓を流れていると言っている。

いま日本人の他界観の問題を念頭においているのは、断じて日本人の精神史の地平を荒涼たる曠野のごとく表象しているからではない。むしろ、逆である。概して細かく曲がりくねった海岸線の間近にまで山岳が迫って森林の多いこの国の自然に、風のそよぎ、鳥の囀り、緑の安らぎがあるように、この精神風土にも同様の表象がある。だから、いま樹木を例にしている。

緑なす樹木が光合成によって無機物から有機物をつくりながら生きていくような、そのような自己増殖ぶりが日本文化にもあった。

日本人の精神史は見かたによっては海外文化の受容とその日本の変容の歴史でもあったが、海外から新たに輸入されたものは、祭器にせよ、用具にせよ、技術であれ、思想であれ、それが舶載され舶来しただけでは、それを生み出したかの国にとってでなく、それを初めて見るこの国にとっては、ただの無機的な珍品でしかあるまい。それがこの精神風土に馴染み、文化的に受け止められ、有機的に作用するためには、一種の光合成が要った。あたかも緑色植物が光合成によって大気中の二酸化炭素を分解するように、海外からの新風も一度分解され、かく分解されることが有機化につながり、国風の酸素が発散されたであろう。仏教やそれがもたらした火葬の風習にしても同様であろう。

この樹木にもこの樹木なりの髓が幹の中心にあって、その周囲に

ほぼ円状の層が形成されてきた。節部と木部との境をなす形成層は分裂組織だが、季節による寒暖の差の大きい地帯では、形成層はその分裂活動に適した時期にしか分裂を行わない。日本が地理上そこに属する北半球では春から夏の終わりにかけてのみであって、この時期の分裂活動によって樹木は生長し肥大する。この生長期の初期すなわち春に形成された比較的大型で膜壁の薄い、柔らかい細胞組織（春材）と末期、すなわち秋の訪れる頃に形成された比較的小型で膜壁の厚い、堅い細胞組織（夏材ないし秋材）とが一組となって、一生長輪を形づくる。その生長輪は髓を中心にはするが、その幅は一樣に均等とは限らない。陽光の影響もあるし、季節による風向きということもある。幹から張り出した枝に、あるいは斜めに上方を目指した幹に、とりわけこの不均等は顕著だ。日本文化の場合、不均等はその地域的位相に関係する。大雑把に言ってよければ、たとえば西日本と東日本、太平洋側と日本海側、文化的に陽当たりのいい地域と陽の当たらない地域、外からの風、たとえば唐風への和風の対応ぶりの地域差等々、不均等の要因はいくつもあろう。

そういう不均等をも内に蔵しながら、しかし日本人の、まさに日本人の精神史として生長を続けてきた緑なす樹木の、その幹の中心を一貫して流れてきたであろうものへの関心のなかで、日本人の他界観との関連において、いま「隠国」を問題にしているのだが、その問題に迫るために、ここでアイヌの場合を見ておきたい。その理

由はこうである。

たしかにアイヌがそもそもどの人種に属するのか、たとえばヨーロッパ人種か、モンゴル人種か、それとも南方から渡来した人種か、あるいは、それらとは全く別の人種か、今日にいたるも確固とした定説はないようだし、このアイヌと日本石器時代人との関連についても諸説あつて一定していない。ただ、東日本において古代日本民族と民族的衝突を繰り返しつつも次第に混在、混血、同化しながら今日の日本民族を形成するひとつの大きな要因になつたろうことは推定できるし、更なる推定、ただしおそらくは事実から程遠からぬ推定を許してもらえば、アイヌと古代日本民族とは縄文人という共通の根をもつ。主として東日本において縄文人を共通の根としつつも古代日本民族と分化しはじめたアイヌが次第に北方への後退を余儀なくされ、ついにはいわゆるブラキストン・ライン、津軽海峡線を越えて行き着いた北海道で、オホーツク文化が消えてアイヌ文化の時代が始まったのは、せいぜい紀元後十二、三世紀あたりだろう。もしそうなら、縄文時代後期から晩期にかけての頃、稲作という農耕生産につれて生長した日本的アニミズムを軸とする精神文化を、この狩猟漁撈を生業とする民族が今日に伝えている。そのアイヌをいわば鏡とすることで古代日本人にとっての他界を照らすことも、あながち無謀ではない。

進化論の使徒として東京大学の講壇に立ち、大森貝塚の発見と調

査とによって日本の学術的考古学への道を拓いたのはモースだが、彼がいわば先鞭をつけた明治期前半の考古学の段階では、当時各地の石器時代遺跡からほとんど全国的に発掘された今日では縄文式とよばれている土器が、そのアイヌを思わせる文様ゆえにアイヌ式土器とよばれ、そのためにアイヌを日本全土にわたつての先住民族とみなす傾向があつた。その傾向は誤つていたが、しかし縄文式土器がアイヌ式土器とよばれたのは全くの誤解だつたらうか。そこには真理も含まれていたのでないか。いわゆる縄文文化とアイヌ文化とが無縁だつたと見るのもまた、誤解ではないか。

もとより日本文化について重層性が指摘されるように、アイヌの場合にも文化的重層が想定されねばならない。蝦夷地への和人の侵入は幾度かあつたらうし、侵入とまではよべぬにせよ、アイヌが和人の影響を強く受けるような機会は何度もあつたはずである。たとえばバチラーがヘイスティングスの『宗教倫理学百科辞典』の第一卷（一九〇八年）の「アイヌ」の項で、彼自身の調査と研究に基づきながらアイヌの思想として紹介している事柄のなかにも、死後の裁判とか、善人と悪人とで異なる他界とか、明らかに仏教の影響と解すべき事項が少なからず存在する。北海道上陸の以前にも以後にも、ただアイヌだけが文化的に純粹培養されたとは、到底考えられない。それでもなお、原始日本から古代日本へと引き継がれ、その後も日本人の精神史の中心を流れてきたものを、アイヌが比較的純

粹な形で保っていたという可能性は、依然として残る。だから、ここでアイヌの場合を引き合いに出す。

洞窟

柳田國男は『地名の研究』（昭和十一年）所収「地名考説」のなかで、湿地についてこう語る。「湿地が何故に生活上重大な關係があつたかと云へば、第一に稲は栽培しなかつたらうと思はるゝアイヌにあつては、交通の大なる障礙である。従つて敵人の襲撃に対する簡便なる防禦である。第二に日本人の祖先にあつては主食物の生産用地である。何れにしても、古代人の生活には軽々に看過すべからざる地形なる故に、いち早く之に名を附したものであらう」（『定本・柳田國男集』第二十卷一〇六頁）。そして「パチラー氏語彙によれば」として、三つの語、沼を意味するトマム、トマン、湿地を示すニト、ニタト、そして沼沢をさすヤチを引き、これらと同音の本州の地名を挙げる。トマム、トマンに相当するのは堂満、東満、当間、当麻、等。ニト、ニタトには仁田、またヤチには谷地が対応する。トマンとニタトが「中国九州に迄頒布して居るのに反して、ヤチばかりが尾張三河辺を西の限りにして居るのは注意すべき現象である」（一〇九頁）。なぜ注意すべきか、その理由を柳田は書いていないが、アイヌ語起源と思われる地名の西限を、それゆえアイヌの生活の痕跡の西限を氣にしていることはわかる。明治以降、アイヌを

日本の先住民族と見る傾向のあつたことについては、すでに触れた。右に挙げられた三つのアイヌ語が「此の如く盛んに頒布せられ居る事實は、果して如何なる推論を下さしむるかと言ふに、或時代に於て我々の祖先とアイヌの祖とが雜処して居つたことである。而して一方の民族に取つて有要なる土地が、偶々他の一方の爲には單純なる邪魔物に過ぎなかつたと云ふことは、恐らくは愈々二者の雜居比隣を容易ならしめた原因」（同頁）と、柳田は見た。ヤチについてはその西限をかなり氣にしていたが、トマンとニタトについてはあまり氣にかけていない。

『アイヌ語より見たる日本地名研究』（改訂版・昭和十年・パチラー学園刊）で「日本地名の骨子をなすものはアイヌ語である事は何人も肯定し得ると存するのであります」と高らかに宣言したパチラーほどではないにしろ、かなり広範圍にわたつて日本民族とアイヌとの混在を想定していたようである。

もつとも、これは柳田だけの想定ではなかつたし、本州の地名にアイヌ語を読み取るうとしたのも、ここでの柳田や彼が引き合いに出しているパチラーだけではなかつた。そこにはアイヌ語、とりわけアイヌ語地名の研究を重要な柱としながら進められてきた明治以降のアイヌ研究の傾向も、それなりに反映していたであらう。そのアイヌ語地名の特色のひとつは、狩獵と漁撈を生業とするアイヌの生活を思わせる地名が多いという点にある。たとえば北海道全域に

わたって、漁撈と関係をもつ「川」を意味するベツ、「川」「沢」を示すナイ、「湖」「沼」「池」をさすト、あるいは「口」を、それゆえに「川口」をも意味するパロ、チャロ、ブツのつく地名が多い。ただし、いま取り上げておきたいのは、「口」が海岸や河岸の洞窟を意味している事例である。

知里真志保と山田秀三は「あの世の入口——いわゆる地獄穴について」(北海道大学北方文化研究報告・第十一輯「昭和三十一年三月」)のなかで、先ず海岸や河岸の洞窟をよぶ一連のアイヌ語の地名を列挙する。

- Ahún-par (入る・口) Ahún-paro (入る・その口)
 Ahún-ru-par (入る・道・口) Ahún-ru-paro (入る・道・の口)
 Ahún-ru-char (入る・道・口) Ahún-ru-charo (入る・道・の口)
 Ahún-poru (入る・洞窟)
 Omán-ru-par (奥へ行く・道・口) Omán-ru-paro (奥へ行く・道・の口)
 Wén-ru-par (悪い・道・口) Wén-ru-paro (悪い・道・の口)
 O-pókna-ru (そこから・下方へ行く・道)
 Póru-char (洞窟の・口) Póru (洞窟)
 Tússo (洞窟) Pésuy (洞窟)

「これらの中には、たんに洞窟の意にすぎないものもあるが、大体は名そのものがあの世へ行く道の入口であることを示しているもの

が多」(三頁)。そして、これらは必ずしも海岸や河岸の断崖にある横穴とは限らず、滝壺、海中の岩礁についている穴、さらに高台の上に人為的に掘った堅穴の場合もある。

これらの洞窟にまつわる伝承に関して、この報告の著者は次の七点を指摘している(一一—一二頁)。

- 1 「あの世から来た幽霊の姿がわれわれの目には見えぬように、この世から生きながらあの世に行った人の姿はあの世の人々の目には見えない。」
- 2 「ただし犬だけは、この世の犬があの世から来た幽霊の姿を見ることができるよう、あの世の犬もこの世から生身を持って行った人々の姿を見ることが出来る。そういうように人の目には見えぬ者の姿を見て犬が吠えるのをあの世でも「くレミク」(kur-e-mik 幽霊に吠える)と云っている。つまりこの世では肉体のないのが幽霊だが、あの世では肉体のあるのが幽霊で、まったくあべこべである。」
- 3 「この世とあの世とは夜と昼とがあべこべである。」
- 4 「この世とあの世とは時間の経過の尺度がちがう。あの世で数時間すごしたばかりだと思ったのが、この世へ帰って来てみると十数日も経過している。」
- 5 「あの世の物を食ったら、もはやこの世へ帰って来られない。いわゆる『よもつへぐい』の思想である。」

6 「あの世から帰って来た者は、またすぐに死ぬ。長くて一年。

ただし誰かを身代りにやれば、その人は逆に長く生き栄える。」

7 「あの世は地下にあるので、『ほクナモシル』 Pokna-mosir (下

方の國) と呼ばれ、また『カモヒコタン』 Kamy-kotan (神の

國) とも呼ばれる。そこは善人の魂の安住するためのいい世界で

ある。従ってわれわれが問題にしているような洞窟、すなわち

あの世への入口を地獄穴と訳すのは正しい訳とは云いかねる。

むしろ極楽穴である。」

ここで問題になっている「口」は、あの世への通路としての洞窟

である。いくつか、いや、いくつもの連想が可能だろう。たとえば

古代日本神話のなかでもおそらく最もドラマティックな出来事のひ

とつにかかわる天の石屋戸。たとえば古代ギリシアならば、エレウ

シスの密儀に不可欠だった通路たるブルトニオーンの洞窟、等々。

また、たとえばここで指摘されている第四点からは浦島伝説やリッ

プ・ヴァン・ウィンクル伝説等が連想され、第五点からは『古事記』

に語られる黄泉の國、さらにはオルベウス神話の冥界、等々が念頭

に浮かぶ。

なお、知里真志保はその『地名アイヌ語小辞典』(昭和三十一年・

檢書房)のなかの「ahun-ru-par-o アふルバル」の項にも、次の

ように書いている(四一五頁)。

「もと《入る道の口》の義。あの世の入口。多く海岸または河岸の

洞窟であるが、波打際近くの海中において干潮の際に現れる岩穴で

あることもあり、また地中に深く掘った人工の堅穴であることもあ

る。この種の穴は各地にあり、そこを通過してあの世から死者の幽霊

が出て来たり、この世の人があの世へ行って来たりする伝説がつい

ていて、そこへ近づくのはタブーになっている。」

そして、「あの世への入口」をさすアイヌ語を列挙し、また「あ

の世への入口」についての註記で「あの世」を意味するアイヌ語を

挙げた後、あの世について「善人の魂の安住する世界で、いわば極

楽である。そこへ行く道の入口がこの種の穴である。従って普通そ

れを地獄穴と訳すのは当たらない。極楽穴とすべきである」と、述

べる。

なお、ここで「あの世」を示す表現として挙げられているのは、

次の語である。

pokna-sir (下方の國) pokna-mosir (同)

pokna-kotan (下方の村) ar-kotan (あぢらの村)

ar-un-kotan (同) aw-ta-kotan (隣の村)

oya-mosir (他の國) kanny-mosir (神の國)

kanny-kotan (神の村)

ついでだが、論文「あの世の入口」の著者は知里真志保と山田秀

三の連名になってはいるが、山田が執筆に関与した可能性は登別で

の実地調査に関する報告部分のみと推測されるから、いま私が問題

にしている論文中の箇所は、小辞典中の箇所同様、知里ひとりの筆によると見ていい。

知里は海岸や河岸にある、あの世への通路としての洞窟を地獄穴とよぶべきではない、むしろ極楽穴とよぶべきだと主張する。そう主張する際の彼の材料は、胆振国幌別郡幌別村の伝承の彼自身による聞き書きと日高国沙流郡平取村での久保守逸彦の聞き書き、そしてこの主張に続いて紹介されている、あの世の入口に関する各地の伝承十八話である。これらの材料から見て、たしかに上方の國である現世に対して「下方の國」である「あの世」には、「下方」(Gokna) という表現が表象させかねない暗さはない。

ただ、思うに、これらの洞窟が海岸や河岸に位置するなら洞窟を抜けた下方は水中だろう。知里は「あの世は地下にあるので」「下方の國」とよばれると言うが(二一頁)、もし海岸沿いや大河の流域で水葬との関連で他界の觀念が出てきたとすれば、たとえば本州の瀬戸内沿岸の浦島伝説の場合と同様に、他界は陰鬱であることを要しない。楽しい世界であつてもいい。かりにそうであつても、だからと言って直ちに極楽とはなるまい。他界觀念がなんらかの宗教的発想を基盤にしているにしても、宗教がいわゆるポジティブ(実定的)な段階に達することで成立したような、対立する二元的な他界、たとえば天国と地獄とか極楽と地獄というような対極的な他界を、もと、アイヌは想定していただろうか。むしろ、知里論文で紹介

介されている伝承からも、そのような対立的な二つの他界が想定される以前、おそらくは仏教の影響下に「善人の安住」の地が宗教上確保される以前の、もっとアニミスティックな他界觀を読み取るこゝとができるように思う。

「下方の國」であるあの世は、また「神の國」でもあった。十勝川上流のある断崖の中腹にある洞窟は「神・そこに・住みたまう・所」(Kamy-e-rok)とよばれた。

この洞窟について松浦武四郎が「十勝日誌」に記した伝承を、知里の論文は紹介している(二〇頁)。「むかし、ひとりの男が山の頂から繩を下げてこの洞窟に入ったが、それっきり帰つてこなかった。その子供が後を追つて入ったところが、これもまた帰つて来なかつた。そこで対岸から木幣を立てて拝み、ここへ入ることをきびしくいませめたという。」これらの洞窟の奥の更なる彼方に住む「神」とは、現世を去つた者としての靈的存在であろう。

ただし、この靈的存在は現世を去つた者ではあるが、ふたたび現世に出現することもできる。知里が紹介している伝承のなかにも、海辺で夫がその死んだ妻に出会つたという話が四つ、虻田、室蘭、富川、そして余市の海岸を舞台に語られている(二二―二五頁)。とすれば、洞窟はあの世への入口でもあれば、また死者からすればこの世への出口でもある。洞窟のなかに入りこんでしまった生者にとつても同様である。それでもなお、この世に生きている日常の人間

がそこに入って行くことは慎むべきであった。

さて、「下方の国」は本州の土葬地帯にあっては黄泉の国である。その黄泉の国にも、この洞窟の奥に開ける国と同様の事情があったのではないか。無論、単純にそこに直接の影響関係を見ようというのではない。関心はむしろ構造的なものであり、それに、古代におけるアイヌと日本民族との共通の根のところにかかわるのである。

岩 戸

差し当たつての問題はこうであつた。木梨の軽太子と軽大郎女が「隠国の泊瀬」の歌とともに相携えて黄泉の国に下つたは、なぜか。太子の心を泊瀬に向かわせたものは何だつたか。「隠国の泊瀬」は歌中に詠まれる妻への思いへの、たんに修辭上の導入部でしかなかつたのか。このこととも絡んで、やはり「上つ瀬に斎代を打ち、下つ瀬に真代を打ち、斎代には鏡を懸け、真代には真玉を懸け」という、なんらかの儀礼を思わせる道具立てが気になる。

ふたたび折口信夫を引き合ひに出せば、彼はこの「鏡を懸け」「真玉を懸け」は「空想でなく、おそらく、古代宗教行事に、かうした荘嚴な設備をしたのを、叙述したのであらう。七瀬の禊ぎなど言はれる重い禊祓の場の様子であつて、そこに幽かに、古代人が此皇子皇女が深い慎しみを犯して、其為に設けられた禊ぎの庭の様子を空想したのではないか。歌そのものは、たゞそれを目前の叙景と

して、真に言語関係から、抒情に移る事になつてゐる」と言い、こゝう統ける。「が、さう言ふ懲罰を受けながら、尚、恋ひせじの禊ぎの効果なく、悲しんでゐる人を想像したものとみてもよからう」(全集第十四卷一七三頁)。

それもあらう。そう、犯した罪ゆえの穢れを祓う禊ぎということもあるが、そのこととも関連して、魂鎮めということも考えられるように思う。

天つ罪の起源を語つたとも取れるかの天の石屋戸の物語にも、周知のごとく、鏡と玉が出てくる。気になるままに、ここで岩戸に触れておきたい。

「古語拾遺」すなわち「古語の遺りたるを拾ふ」のいわゆる「遺りたる所」の第九として、この書が主張している点はこうである。「凡、鎮魂之儀者、天鈿女命之遺跡。然則、御巫之職、応任旧氏。而、今所選不論他氏。」鎮魂儀礼は天鈿女命に発する。だから、この儀礼に奉仕する御巫には天鈿女命の子孫である猿女さるめの君の氏の者が任ぜられるべきである。それなのに、今はそうなつていない、この著者は嘆く。

鎮魂の儀礼が天鈿女命に発するということは、天の岩戸の前での故事に発するということである。石屋に籠もつた天照大神を再びこの世界に引き戻すための儀礼、その道具立てとして鏡や玉が用いられたあの大掛かりな儀礼は、鎮魂儀礼だつたのだ。誰の魂を鎮める

ためか。無論、天照大神の靈魂だらう。とすれば、天の石屋は天照大神がそこを通つてあの世へ赴くべき洞窟ではなかつたか。

元明天皇の和銅六年（七一三年）の「和銅の詔命」を承けて、山川原野の地名の由来や古老の伝承を記した風土記が、諸國から中央に差し出された。官命による報告とは言え、私は風土記の内容はそれが炉辺に語り伝えられた物語という点でアイヌのユーカラに類似したものと思うのだが、風土記のひとつ『出雲國風土記』出雲郡が海岸のある洞窟について語っている。

北の海辺に磯がある。その磯の西の方に窟戸があつて、その高さ、広さはそれぞれ六尺ほどである（『自礪西方窟戸、高広各六尺許』）。洞窟の内部には穴があり、人がそのなかに入ることはできない（『窟内有穴、人不得入』）。それが深いか浅いかもわからぬ（『不知深淺也』）。この海辺の洞窟のあたりに行った夢を見ると、必ず死ぬ（『夢至此磯窟之辺者必死』）。だから、世間では昔から今にいたるまでこれを黄泉の坂、黄泉の穴とよんでいる（『故俗人、自古至今、号黄泉之坂黄泉之穴也』）。

ここにも洞窟がある。しかも、古くから「黄泉の坂」「黄泉の穴」とよばれてきた洞窟である。アイヌのあの世への入口としての洞窟、また天照大神の籠つた洞窟と、これは共通項をもたないであろうか。女神の岩戸隠れの場面、『古事記』の叙述を引けば、「故ここに天照大神見畏みて、天の石屋戸を開きてさし籠りましき。ここに高

天の原皆暗く、葦原中国悉に闇し。これによりて常夜往きき。」岩窟に籠もつた女神は外の騒ぎを聞きつけて、「吾が隠りますにによりて、天の原自ら開く、また葦原中国も皆開けむと以為ふを」これは一体何事かと訝る。女神はこの岩窟に籠もつた。この岩窟、石屋を墳墓とまで解さなくても、それはあの世への、黄泉への入口だった。天照大神の籠もつた洞窟は、その前で鎮魂の儀礼の行われるべき、カムイエロキ（神そこに住みたまう所）への入口だった。儀礼がたとい鎮魂よりは、むしろ招魂を意図したものだにしたしても、この点に変わりはなからう。その入口は女神にとっては、また出口でもありえたのであり、天鈿女命の挑発や鏡に映つたわが姿を訝りつつも、天照大神は戸の開かれるであろうこと、自分が現世に戻るだろうことを予想し、予期していたのではないか。

「上代葬儀の精神」なる文章のなかで、折口は、「天岩屋戸に天照大神がお隠れになつた神話は、これが葬式であるかないかは、勿論問題になるのだが、私はそれは本道は問題にならないと思つて居ります」と言う。「つまり、天照大神があまり急にお驚きになつて、魂が遊離してしまつたのだと考へられるのです」（全集第二十卷三五三頁）。

身体からの魂の遊離は死である。その一旦遊離した魂がまた戻るように、つまり生き返るようにとの儀礼が行われた。そのとき天照大神は籠もつていた。身体はからっぽで、魂が入るのを待つていた。

これも「こもる」のひとつの意味だろう。たとえば葉が落ちきって死んだ状態で植物が冬籠もりする。こもって春を待つ。魂が戻って再生すべき春を。それと同じことを女神も待っていたのではないか。「こもり」は「かくれ」とはいささか意味合いを異にする。「かくれ」は他者の視線から消えることだが、「こもり」の方はこもる主体の側の行為である。「あられ」の対である「かくれ」の場合は、たとえば物陰に入って他人の眼に見えなくなるだけでいい。しかし、「こもり」は自分からこもる。ひそむ。引き籠もる。たとえば「たちねの母が養ふ蚕の繭隠り」(『万葉集』卷十一・二四六番)のように、外界との交渉を絶つ。「こもり」は、たとえば泊瀬の地勢のように山々に囲まれ、あるいは殻のようなものに囲まれた、その内部にひそんで、外との繋がり絶つことを要する。

だから、「こもり」は日常的な行為ではない。むしろ、非日常的な特別の行為であり、「こもり」の機会はいわば聖なる時であった。「こもり」によって世俗の場の拡がり、世俗の時の流れのなかに、神聖な時空が区切られ、確保された。それが無論はけき古代だけの事柄でないのは、今日にいたっても「こもり」が祭礼と結びついて問題になることから明らかであろう。

たとえば柳田国男は『日本の祭』のなかの「物忌と精進」において、こう指摘した。祭に際しての「精進」が外来語の日本化したものであるならば、それが入って来るまでの国語では何と謂つたらうか。

イミ又はイモヒ、清まはりなどいふ古い単語も、その精進の状態を言ひ現はしては居るが、なほ近世民衆の日常語としては物々し過ぎる。多分はオコモリといふ言葉が、以前は女子供によく知られ、それで又十分だつたらうと私は思ふ。」「今日は既に夜を徹して御社に詰めて居る風は無くなつたが、そのコモルといふ言葉の意味だけは、誰にでもまだ記憶せられて居る。」「つまりは「籠る」といふことが祭の本体だつたのである」(『定本第十卷二一七—二一九頁)。この神を祭ることとしての「籠る」の基本的な姿勢は、ここでの表現を借りれば「御社に詰めて居る」ことであり、やはり非日常の場と時における「こもり」だつたであろう。柳田自身、別のところで「コモリが囲障の中に在ること、即ち四周からの隔離を意味したことは、『こもりぬ』といふ古歌の語からも推測し得られる」と書いている(『定本第三十一卷一四三頁』)。

折口信夫の草稿「若水の話」では、「人間の知らぬ者が、転生身を獲る準備の為に、籠る」という発想が問題になった後に、普通の人間ならぬそのような存在が「日本では朝鮮同様、殻其他の容れ物に這入つて、他界から来ることになつてゐる」ことが指摘される。「秦ノ河勝の壺・桃太郎の桃・瓜子姫子の瓜など皆、水によつて漂ひついた事になつてゐる。だが此は、常世から来た神の事をも含んでゐるのだ。瓢・うつぼ舟・無目堅間などに這入つて、漂ひ行く神の話に分れて行く。だから、何れ、行かずとも、他界の生を受ける

為に、赫耶姫は竹の節間に籠コソバつてゐた。此籠つてゐる、異形身を受ける間の生活の記憶が人間のこもり・いみとなつた。いみやにひたやくもりすることが、人から身を受ける道と考へられた。尚嚴重なものは衾に裹まれて、長くゐねばならなかつた。

かうした殻皮などの間にゐる間が死であつて、死によつて得るものは、外来のある力である」(全集第二卷一二二—一二三頁)。

非日常の行為として、殻のようなものの内部に閉じ籠もつて外界との交渉を絶つ。その殻のようなものは、たとえば岩窟でもよかつたろう。その内部は日常の外の世界からすれば異界であり、また他界たりえた。その内側から外に出て行くことは、内を異界と取れば一種の転生だつたらうし、他界と取れば再生ないし新生であつたらう。

ともあれ、天照大神が岩窟に入りこんでしまつたために、天も地も闇になつた。そのために常夜が続いた。たしかに岩窟に入ったのは、すなわち常夜なる黄泉の国の通路に入つて行つたのは天照大神だが、石屋戸の外にいた神々をも常夜の闇が覆つた。神々もまた常夜のなかに置かれた。天照大神が太陽神だつたからだという、いわば科学的説明はさておいて、洞窟の内なるはずの闇が洞窟の外なる一切をも包み込みえたのは、なぜだろう。高天の原も葦原の中つ国もその可能性をもつていた、石屋戸のなかに隠つた女神と他界の闇を共有する可能性をもつていたからではないのか。岩戸の前に集つ

た神々もまた、神々なりに隠つたのだ。

同様に、身は伊予の湯に在りながら、木梨の軽太子にとつて隱國の泊瀬は彼自身から遠く離れたところにあつたのではなからう。同腹の妹との宿命的な恋のゆえに、自分の即くはずだつた帝位がその手からこぼれ落ちてしまつたどころか、弟に襲われ捕らえられて、都からあまりにも隔つた地に流され、押そらが引こうが微動だにしない山々にきゅつと挟まれたかのように身動きひとつできぬ境遇にあつて、ひたすら妹にして妻である軽大郎女の着くのを、そして二人してあの世への入口をくぐる日を待つ思いのなかで、「こもりくの」の念が増幅されていったとしても、不自然ではない。勿論、彼自身の内面にあつたものは誰にもわかるまい。私は太子の名で伝えられる「隱國の泊瀬」の歌の作者のそれよりも、むしろこの歌を聞く者、読む者の実感にかかわる事柄として、これを言っているのである。

この物語の主人公の場合、禁忌はすでに妻を娶つたときに破られている。だから、「斎代には 鏡を懸け 真代には 真玉を懸け」は、彼自身の罪ゆえの穢れを祓う言葉であつてもおかしくない。だが、それで袷ぎが完結するはずもない。彼が死に臨んで詠んだもうひとつの「隱國の泊瀬」の歌は、泊瀬の山に幡はたを立てることを歌っている。幡とは縦長の幟のぼりだ。この場合には葬送に用いられる幟だ。それが二人の悲劇的な最期をすでに暗示してもいよう。自ら破つた

禁忌が尾を引いて、夫は自分とともに禁忌を侵した「吾が思ふ妹」「吾が思ふ妻」への思いに揺すられながら、ふたたび冒頭の「隠國」に戻って行き、いま彼女の手を取って黄泉比良坂を一気に駆け下りようとする。おそらく自分たちの魂を喚び戻そうとしてくれる者として、もはや、いないであろうが、「家にも行かぬ、國をも偲ばぬ」のその家、その國は、いま現実には「隠國」を描いてない。

志多備之國

先に触れた、その辺りに行った夢を見たらず死ぬと言ひ伝えられ、「黄泉の坂」とも「黄泉の穴」ともよばれていた北の海辺の西方の磯窟のことだが、『出雲國風土記』の宇賀郷の記述からその部分分を「日本古典文学大系」(岩波書店)版『風土記』の仮名まじり文で引用しておく。

「即ち、北の海浜に磯あり。磯の磯と名づく。高さ一丈ばかりなり。上に松生ひ、芸りて磯に至る。里人の朝夕に往来へるが如く、又、木の枝は人の攀ち引けるが如し。磯より西の方に窟戸あり。高さ広さと各六尺ばかりなり。窟の内に穴あり。人、入ることを得ず。深き浅きを知らざるなり。夢に此の磯の窟の辺に至れば必ず死ぬ。故、俗人、古より今に至るまで、黄泉の坂・黄泉の穴と号く。」

この平田市の西北端猪目の岩壁にある岩穴の入口が「古事記」の語る黄泉比良坂と同一だという保証は、無論ない。ただ、いわゆる

黄泉比良坂の出でくる『古事記』の「黄泉の國」の段がおそらく主として同じ出雲系の伝承に基づいていることからすれば、『出雲國風土記』の黄泉之坂と『古事記』の黄泉比良坂すなわち伊賦夜坂とは、たといその地点は同一でないにせよ、発想の上では同一であると見てもよからう。

伊邪那岐命が死んだ妻「伊邪那美命を相見むと欲ひて、黄泉國に追ひ往」く。伊邪那美命はすでに「黄泉戸喫し」てしまった後だから、本来なら還れないところだ。そこで女神は「我をな視たまひそ」と言い残して、黄泉神に相談に行く。待ちくたびれた夫が「火燭して入り見」てしまふ。穢れた、恐ろしい光景に衝撃を受けた男神は逃げ出す。女神が死穢の塊さながらの黄泉醜女、さらには黄泉軍を追手として差し向け、男神が追手を逃れると、今度は女神自身を追いかける。そこで伊邪那岐命は「ここに千引の石をその黄泉比良坂に引き塞へて、その石を中に置きて、各対ひ立ちて、事戸を度」した。つまり、言葉で戸を立てた。離別の言葉を交わした。

もし黄泉比良坂を石で塞がなかったら、死んだ伊邪那美命は現世まで伊邪那岐命を追って来ただろう。あの世への入口はまた、死者にとつては、この世への出口でもありうるからだ。「その黄泉の坂に塞りし石は、道反之大神と号け、また塞ります黄泉戸大神とも謂ふ。故、その謂はゆる黄泉比良坂は、今、出雲國の伊賦夜坂と謂ふ。」この坂もまた、ひとつの「黄泉の坂」であり「黄泉の穴」で

あつた。

上の層が天つ神の在り処である高天の原、中間の層が国つ神と人間の住む中つ国、そして下の層が死者の赴くべき黄泉の国という『古事記』の三層構造世界の垂直の図式のなかで、各層のあいだの往来は、自由ではなくとも、無論不可能ではない。『古事記』が黄泉の国の宮殿の閉じられた戸のことを語るとき、そこに古墳の仕組みが反映しているにしても、また坂を、だから黄泉比良坂も垂直ではなく傾斜として表象せざるをえないにしても、なおかつ黄泉比良坂は中つ国と黄泉の国とを結ぶ、上から下への、また下から上への通路である。『出雲国風土記』の伝える黄泉の坂、黄泉の穴も同様だろし、アイヌのあの世への入口としての洞窟も同様であろう。その洞窟はオポクナル（そこから下方へ行く道）でもあり、洞窟の奥の他界はポクナモシル（下方の国）であつた。

パチラーは、アイヌの靈魂（ラマト）觀念とその靈魂が死後に赴く下方の国について、前記百科辞典の「アイヌ」の項で次のように述べる (Encyclopaedia of Religion and Ethics, ed by James Hastings, Vol. 1, 1908)。

「アイヌに普遍的な発想によれば、男、女、獣、魚、鳥、木、そしてあらゆる植物が靈魂——生命によって生氣を与えられているばかりではない。他の一切のものも同様である」が、これはタイラー『原始文化』E. B. Tylor, Primitive Culture, 1871 第十一—十七章) の意味

での、すなわち「靈魂や靈的実体が性質上及び行動上善とみなされようが、悪とみなされようが、善でも悪でもないとみなされようが、靈魂および靈的実体にかかわる一切の教義を包含するものとして」のアニミズムである。このアイヌのアニミズムは、一方ですべての自然を包含する点で一様であり包括的だが、また他方ではそれぞれの段階の現象にそれぞれ別個の部類ないし位階の靈魂を割り当てている点で多様である。

「従つて」と、彼は言う。「眼に見えようが見えなからうが、生動していようといまいと、有機的であれ無機的であれ、考えうるほとんどすべてのものが、それぞれに個性的、知性的で終わることのない生命を賦与される。それを支配し、それを正常に保っているのは、その内裡で、またそれを通じてはたらいっているこの意識的実体である。それゆえ泡立つ泉、せせらぐ小川、突進する急流、翔び行く雲、口笛吹く風、しのつく雨、吠える嵐、また休みを知らぬ海原、——その類のものすべてが、動物や植物の生命ともども、自らの内裡に自らを支配している靈魂を持ち、それらの靈魂はあらゆる人間によつて然るべき敬意を以て扱われねばならない。この哲学はまた、その教理のひとつとして、岩や石、土くれ、砂粒や塵の類もすべてがそれぞれ別個の部類の生命を持ち、また衣服や武器、農具や漁具、飲食用器具のような製造された品、さらには小屋全体すら、それぞれが別個の自分自身の支配靈、他界においても生存するであろう支

配靈を持つと思われると、主張する。これは汎神論特有の主張ではない。なぜなら、ある生命が他の生命を自然かつ当然に呑み込んでしまうなどと考えられている痕跡は、全然存在しないからである。彼等の場合、靈魂不滅はパーソナルな不死であつて、彼等は涅槃(Nirvana)を全く知らない。」

この「他界においても生存するであろう」靈魂が、ラマト(Mamat)である。

「靈魂(ラマト)が他界において永遠に生きるべき定めであるという觀念ほど、アイヌの心のなかに堅く固定されている考えはない。

——その他界とは、善人にとっては、この世界と一對のものながらこの世界よりはるかに良い、苦痛なき所だが、悪人にとっては、暗く、湿った、冷たい、陰気な所である。」私はこの点は仏教の影響のように思う。とまれ引用を続けると、「靈魂を示すべく用いられている語(ラマト)そのものが、天国のような場所の存在することを要求する。なぜなら、生きているものは、その生命を失うこともそれ自らの個性を免れることも永遠にできぬと思われているからである。ただし、そこでは靈魂は現世での肉体に類似した、靈化された肉体を着て、現世での生活の条件と似た条件のもとで存在するものと見なされる。他界において靈魂は住む家、仕事用の道具、同様

に舟、狩猟や漁撈のための道具を必要とするであろう。」

死を意味する最も一般的な語として、バチラーは Raioman を挙

げている。

「死ぬことを示す最も普通の語はライオマンすなわち《下方の場所へ行く》である。このことは必ずしも、靈魂が肉体を去るに際して時には大地の内奥(ボクナモシリ・下方の世界)に下って行くし、連中の語るのを聞いてみるとアイヌは天國そのものが冥界にあると思っていると信じそうにはなるが、それでもあらゆる場合に大地の内奥に下って行くことを意味するものではない。」例外もあろう。だが、一般には下方だろう。

「人が埋葬されようとする時、それが男であれ女であれ子供であれ、靈魂はまるで死骸に入っているかのようにまだ話し掛ければ、その靈魂は会葬者とともに埋葬儀礼に参加しているものと見なされる。

死んだ者に属する多くの持ち物、たとえば弓矢、衣服、火を起こす道具、煙管、煙草入れの箱、小刀、杯、装飾品、等々が切られたり割られたりして殺され、あの世で使えるようにと下界に送られる。」

アイヌにとって、死ぬことは下方へ行くことであつた。あの世は一般的には下方に想定され、だから「下方の國」とよばれた。黄泉の國も同様である。黄泉比良坂も下方の國への入口であり、下方の國からの出口でもありえた。出口たりえたからこそ、伊邪那岐命が巖石でその通路を塞ぐ。だが、それだけでは足りない。巖石をはさんで、下方なる伊邪那美命と上方なる伊邪那岐命とのあいだに「事戸」が渡される。この言葉で立てた戸は、たんに夫と妻とを隔てる

べき戸にすぎなかったのか。それは同時に、往来の可能なこの世とあの世をつなぐ通路を塞ぐべき戸でもなかったか。その言葉の呪力によって、巖石にいわば一種の封印がなされた。男神はもはや二度と黄泉の坂を下ることもなく、女神はその坂を上ることはないであろう。この二神の場合はそのようだ。しかし、アイヌのあの世への通路の洞窟が各地にあったように、黄泉の穴、黄泉の坂も一箇所に限られはしない。どこにでもありえたとはいわぬが、どこにあっても不自然でない。たとえば泊瀬にあっても、いや、たとい伊予の湯にあってもである。

泊瀬に「こもりぬの」が枕詞としてかかる。「こもり」は、閉じられた世界に入って、日常の人の世との交渉を絶つ姿勢でもあった。とすれば、隠国が「下方の国」への志向をも含んでいてもおかしくない。先に『後威言別』を引いたなかに、「倭姫命世記に、許母理国志多備の国とあるは、下部の国にて、黄泉の事也」という一文があった。その「倭姫世記」の「許母理国志多備之国」の例は、『皇太神宮儀式帳』にもある。「許母理国」すなわち隠国は、ここでは「志多備之国」にかかる。「したび」は、橘守部が言うように「下部」だろう。基本的には「下」である。隠国は下にかかわる。

「下」には、隠れて見えぬところ、他人に隠しているところというニュアンスがあらう。だから、心、心底をも意味しうる。その「下」を隠国が喚び起こしうる限り、そこには隠沼と共通のものがある。

「こもりぬ」（隠沼）とは、たとえば『時代別国語大辞典』（三省堂）の上代編の説明では、「水の流れていく出口のない沼。やりばのないう暗鬱な気分を表わして序詞の中に用いられる。」同じ辞典は「こもりぬの」を、「コモリヌは出口がなく、水の、地下をくぐって流出するところから、下（シタ）・下ユにかかると」と解説している。この辞典とは別に、隠沼を草などに隠れてよく見えない沼とし、だから「こもりぬの」が下方が見えない、その「下」にかかるとの説明もあるが、いずれにしても下への方向が問題であり、だから心の底が問われるのだ。

たとえば『万葉集』巻九末尾、菟原処女の墓前で詠まれた歌（六六番）を読むがいい。ひとりの女をめぐって二人の男が激しく争う羽目になった。「倭文たまき 賤しき吾がゆゑ ますらをの 争ふ見れば 生けりとも あふべくあれや ししくしろ 黄泉に待たむ」と 隠沼の 下延へ置きて うち嘆き、女は死ぬ。男たちも後を追った。親族たちが「処女墓 中に造り置き 壮士墓 こなたかなたに 造りお」いたという故縁を聞いて詠まれた歌だが、この乙女の「隠沼の下延」なる黄泉への思いをこそ問うがいい。

結 界

黄泉比良坂は黄泉の坂であり、黄泉の穴であった。天の石屋戸もまた、あの世への通路として黄泉の穴だった。『古事記』的世界の

三層構造にこだわって言えば、これは国つ神や人間の住まう中間層の中つ国と、死者の赴くべき下層の黄泉の国とのあいだの通路である。他方、天つ神の住む上層の高天の原と中間層の中つ国とのあいだの通路としては、『古事記』では、天孫降臨の段で語られる天の八衢がある。天の石屋戸にも天の八衢にも、天鈿女命が登場している。

かつて天照大神が天の石屋戸に籠もったときに女神を招き喚ぶのに使われた勾玉と鏡、他に草薙の剣を授けられて、天孫が降臨しようというとき、この天の八衢で「上は高天の原を光し、下は葦原中国を光す神」がいる。天宇受売命がその名を問うと、相手は自分は猿田毘古神という国つ神だと答えた。天の八衢とは、天から降りる途中の分かれ道である。ここが国つ神が天つ神を出迎える天と国との境だった。この猿田毘古神の猿という名を、天宇受売命は「負ひて仕へ奉」ることになり、だから猿女君の氏の者が、かつて天の石屋戸の前でこの女神のなした鎮魂の業を代々受け継ぐことになった。猿田毘古と言ひ、その名を貰った猿女君の祖先と言ひ、境の神、塞の神としての性格をもつてあろう。

塞と言へば、伊邪那岐命が黄泉比良坂で千引の石を引き塞えて黄泉の国と現世とのあいだを塞ったその石は、道反の大神、塞ります黄泉戸の大神とよばれた。現世に戻った男神は「吾はいなしこめしこめき穢き国に到りてありけり。故、吾は御身の禊為む」とて、禊ぎ祓いをする。そのとき、身につけていたさまざまものを次々に

投げ棄てるのだが、「投げ棄つる御杖に成れる神の名は、衝立船戸神」と、『古事記』にはある。『日本書紀』では、「ここよりな過ぎましそ」と投げた杖が「岐神」となったとある。衝立船戸にせよ、岐にせよ、あるいは『道饗祭祝詞』の言う久那斗にせよ、もうここからは来るな、の意である。そのような神もまた、当然のことながら、境の神の性格をもつ。そのような神が国境や峠などに住み、その神に旅人が幣などを手向けて祈り、その場を通してもらった風習のあったことは、『万葉集』からも窺い知ることができる。

たとえば『万葉集』巻三の「佐保過ぎて寧桑のたむけに置く幣は妹を目離れず相見しめとぞ」。いま奈良の都を後にして佐保を過ぎつつ奈良山の峠に奉獻するこの幣には、旅立ちはずるが、またすぐに妻の顔を見ることができるとの願いが籠められている。

黄泉比良坂に伊邪那岐命が引き塞えた千引の石のみならず、塞の神は古くは一般にかなり大きな岩石で象徴されたであろう。上代の半ばあたりまで下ると、御霊神や行疫神などを寄せ付けまいとして、土地土地の境に塞の神が祭られるようになり、更に下っては地藏信仰とともに地藏堂に小石が奉賽されたりするにいたる。しかし、仏教が、そして仏像が日本に入ってくる以前に、日本人は自然を崇拜こそすれ、偶像を崇拜しただろうか。おそらく偶像崇拜はなかったであろう。だから、古くは塞の神も石で象徴されていたかと思われ

『古事記』的世界の三層構造からすれば、黄泉とよばれた他界は、人間が日常の生活を営む現世である中つ国から見て下方の国である。だが、古くから他界はただ垂直線の下への方向にだけ想定されたのではない。『古事記』においても、たしかに図式的には垂直ということになるが、黄泉比良坂の坂としての表象は、決して垂直の線ではありえない。そうではなく、斜線であろう。抽象的世界でなく、現実のこの世界のどこかに、黄泉の国への入口がある。そこを一步踏み越えてしまうと、もう他界なのだ。『古事記』も伊賦夜坂という地名まで挙げている。その地点が現世と他界との境になる。軽率に踏み越えてはならぬ。そういう地点に、大きな岩石があった。

さて、『古事記』や『万葉集』に「こもりくの」を伴って出てくる泊瀬は、現実のこの世界では三輪・穴師連山のひとつ泊瀬山の麓、この連山を北に、多武の峰々を南に見る泊瀬川の溪谷の奥の狭い土地である。その泊瀬はまた小泊瀬ともよばれたが、この小泊瀬なる地名は他の場所にもいくつか分布している。

その小泊瀬と姥捨とを地名の上で同一と取るのは、誤解であろう。柳田國男も『史料としての伝説』の註で「吉田博士の地名辞書に、ヲバステはヲハツセ（小長谷）の誤で、初瀬の観音の関係から出た名だらうとあるのは、少し大胆に失した断定である」と書いている（定本第四卷二八四頁）。ただ、仏教渡来後のことであるのは勿論だが、その観音の関係で信州の姥捨と大和の泊瀬とは繋がりをもつ。

その観音の関係とは、信州更級郡新長谷寺の縁起では、信濃の山中に棲む貪しい行者が、「善光寺の御本尊の利益を受けて一願を果した後、更に弥陀如来の靈告によつて、生身の十一面観世音を御迎へに、姥捨山下を発して大和の長谷に行き、三年の山籠りをした。」のち、示現に従つて下山の途中最初に逢つた女を妻として伴い帰る。その女房が大和の泊瀬山の滝藏権現の化身である（柳田國男『桃太郎の誕生』・定本第八卷二〇七頁）。

だが、そのことよりも、柳田が信濃の姥捨との関連で語っているなかで注意しておかねばならないのは、姥石のことである。信州の「姥捨の峯から言へば、ほんの麓の口で、いはゆる田毎の月の田の畔」に立っている姥石を、柳田は「比丘尼石の話」で話題にする。

姥石は無論この姥捨山の登山口だけにあるのではない。津軽の岩木山にも、その登り口に姥石がある。女人結界を破つた女が石に化したという伝説をもつこのような岩石は、「更科の姥石と同様に、多くは或山の登り口に在る。」その登り口のところが、いま問題にしている境なのだ。自分の生きている、あるいは生きていべき世界の限界であり、他界への入口である。「真の姥捨山はこの山と称する冠着山の麓、羽尾と言ふ村には、比丘尼石なる岩があつて、昔はこれから奥へは女人を許さなかつた」。だから、その「結界を破つて山の清さを穢さうとした」女は、石と化する。かくて、「姥石の多数はあたかも女人禁制の結界に立」っている（定本第四卷二七二

同じ著者の『妹の力』所収「老女化石譚」から引けば、「さて此等数箇の姥石の例を見渡して、先づ何人も心づくべきことは、各地の靈山に於ける所謂結界なるもの、真の意味である。もし其制度が文字通りの女人禁制で、常に婦女を排斥する趣旨であつたならば、何もわざわざ山の中腹に於て其境界線を劃するの必要も無く、又右の如く数多い違反者化石の昔話を世に遺す理由も無かつた筈である。語を換へて言はゞ、女人禁制は同時に又例の女人堂迄の女人歓迎を意味して居たのである。蓋し普通の女人は此の如き禁制を格別苦痛とはして居なかつたに相違ない。」「そこで皮肉に考へて見れば、高山の中途に結界を設けるのは、却つて断念せんとする女の足弱を誘引する一手段であつたかも知れぬ。而うして其結界の内側に頻々として女の化石の存するのは、恐らくは禁を破つた者は石になると云ふ俗信の方がもとであらう」(定本第九卷一四二—一四三頁)。

他界ないし異界の結界に石がある。日常の世界からすれば、ここから先には行くなということを示す石である。だがまた、他界ないし異界から出てこようとする者に対しては、ここからこちらには来るな、すなわち船戸、岐、久那斗の石でもあらう。しかし、柳田に倣つて「皮肉に考へて見れば」、そのような石の存在が却つて禁止違反の可能性を証してもいよう。伊邪那岐命の引き塞えた千引の石として同様ではなかつたか。日本人にとっての他界と現世との關係を

考へるとき、どうも結界がしばしば破られたように思うのだ。それと云うのも、これは山や川の多い日本の自然環境とも關係することではあらうが、自分の生活の場の一步外側は、日本人にとって、すでにもう異界でもあれば他界でもあつたからである。その境に塞の神がいた。石があつた。

かつては、旅とは結界を破ることもあつたと思ふのだ。旅に出ようとする者との別れを惜しんでの宴は、一種の葬送儀礼ではなかつたか。いまし旅立つ夫を妻が家人や親戚とともに村の外れの橋のたもと、辻、峠まで見送るのは、一種の野辺送りではなかつたか。逆に、どこからか訪れた旅人を手厚くもてなすのは、あの世からの来訪者であるまればと神への饗応でもなかつたか。そして、旅に出ていた夫がつつがなく戻るのは、黄泉からの帰還でもなかつたろうか。

時代が下れば、道祖神、庚申塔、地藏堂等が村境に置かれるようになる。そして村を代表して伊勢講その他の代参講に旅立つ者を、村人はそこまで見送り、また、そこに出迎えた。その出迎えがいわゆる坂迎えである。旅人は結界を踏み越えたとき、すでに非日常の者となつた。神宮に参拝することで、いわば神の位階に属する者となつた。それを村人は酒肴を手に村境まで出迎え、その場で飲食を共にする。それが済んで村の土を踏むことで旅人は普通の村人の仲間に戻る。桜井徳太郎は『日本民間信仰論』(昭和三十三年)のなか

で坂迎えに触れて、「サカムカエが神の地位から人間に還御しようとする場所と行事とを示すものであるならば、むしろそれはそこで神と同席しながら共食し、それから改めて普通の人間の状態に還るといふ祭りの重要儀式の一つとみなさるべきであろうと考える」(二五六頁)と述べているが、そのような儀礼を一種の黄泉帰りの儀礼と考えられないであろうか。

だが、ここでもう一度『古事記』の黄泉比良坂に戻ろう。ただし、今度は大國主神の根の國訪問を語った部分である。

発端はひとりの女をめぐっての争いであり、嫉妬である。大國主の兄弟たちが皆それぞれ稲羽の八上比売やがみひめを妻にしようとの下心を抱いているのに、姫は大國主との結婚を望む。兄弟の神々による苛めが始まる。苛められ殺された大國主を、そのつど母なる神が助け生き返らせる。このままでは遂には殺されきってしまうと心配した母神の勧めのままに、彼は須佐能男命の住む根の堅州國をおとずれることになった。かなりの色男と評すべきか、須佐能男命の娘、須勢理毘売せりびめも彼に心を寄せた。今度はその父親による苛めが始まるが、姫の助けを得て苦境を抜け出す。そのあげく、彼は姫を背負って根の國からの脱出をはかる。父親が追う。当たり前だ。だが、大國主は逃げる時須佐能男命の髪を部屋むろの垂木に結びつけ、その部屋むろの戸口に五百引の石を引き塞ふさえておいたから、須佐能男命は遅れを取った。「故ここに黄泉比良坂に追ひ至りて、遙に望みて」、父親はわ

が娘を正妻にしてくれと、娘を攫った男に呼び掛ける。他にどうしようがあったらう。この黄泉比良坂で、娘を取り戻そうと追い掛けたきた父親の足が止まる。この場面、若い色男よりも、娘を攫われた父親の方に、私は余程共感を抱く。その父親の足がびたと止まったのは、そこが黄泉の國に住むべき定めを受け入れた者からすれば、越えてはならぬ現世の結界だったからだろう。

逆に、この世の日常の生を送る者は、軽率にこの坂を下ってはない。結界の石は現世に在る者に対しても、もうここからは来るな(久那斗)と警告する。その境をあえて越えて行くのが、隠国の旅である。

斑鳩

本居宣長は『鈴屋答問録』でこう述べた。「人死ねば、善人も悪人もよみの國へゆく外なし。然るを仏道の地獄の説に似たりとて疑ふは、いかゞ。たとひ地獄と全く同じ趣なりとも、それにさはるることなし。神代の古伝、何ぞ後世の仏道にはゞからむや。そのうへ仏道の意は、悪人は地獄、善人は天上浄土に生きるといふ、これ吾道と大に異也。彼れは方便の作り言なるゆゑに、善悪当然の理に叶へるやうにかまへたり。又魂氣天に上ると云ふも、漢國の人の理を考てかまへたる作り言なる故に、面白くはきこゆれども、そは作り言なれば、いかやふにも面白くは云はるゝことなり。」

宣長はかく「神代の古伝」が「後世の仏道にはゞかゝる要などないと言うが、他方、日本人の他界観が仏教の影響を免れなかつたことも事実である。日本における仏教の受容にあたって大きな役割を演じたひとりが、聖徳太子である。

明治十七年のことである。明治十一年以来お雇い教師として東京大学で教鞭を執っていたフェノロサとその弟子岡倉天心とによって、それまで秘仏として厨子中に取められ、長く開かれず、その全身を白布で覆われてきた法隆寺東院夢殿の本尊、救世観世音の、その白布が解かれた。樟材でありながら、一見金銅像かと思ひがたう金箔押の仏像で、その像高一・九七メートル。顔面に微笑を湛えて人を迎える。

この救世観世音像は、聖徳太子を模して造られていた。無論、この像がどこまで実在の聖徳太子に似ているかが問題なのではない。それが飛鳥様式の類型的な作品でしかなくとも、なぜ、この像が太子を模して製作されたのか。

『上宮聖徳法王帝説』のなかに「法隆寺金堂坐釈迦仏光後銘文」が引かれている箇所に拠れば、上宮法王聖徳太子が法興三十一年推古天皇三十年にあたる（正月廿二日に病に伏したとき、王后王子等が深く愁えて「釈像尺寸王身」を造らしめた。病状は一旦好転したかに見えたが、丁度一か月後の推古天皇三十年壬午二月廿二日に薨じた。狩谷望之はこの「釈像尺寸王身」について、「所謂等身像也」

と証註し、平子尚は「按尺寸王身者尺寸与上宮王身等之意」（按ずるに、尺寸王身とは尺寸が上宮王の身に等しいとの意）と、補校している。『天平玉字五年法隆寺東院資賤帳』に「上宮王等身観世音菩薩木像老羸」とあるのが、これである。同じ像を「法隆寺東院縁起」は「御影救世観音像」とよぶ。つまり、太子の「御影」を伝える「等身」の像として、この救世観世音像は造られたのだ。なぜだろう。

私はそこに、他界からの来訪者としての聖徳太子の表象があつたと考える。太子はこの世を救うべく、他界より来たつて他界へと去つて行つたのだ。太子は、自らが推古天皇九年辛酉二月に造営した斑鳩の宮から、他界に戻つて行つただけなのだ。そういう思いがあつたのではないか。この他界から訪れたまればととしての聖徳太子の表象は一面では日本的だが、また他面では、その視覚的形象において明らかに仏教の濃い影響を見ることができよう。さらに言うなら、それが「救世」観世音としての視覚化であつた点に、聖徳太子以降平安末期の末法思想流行期にいたるまで、奈良仏教、平安仏教を通じて鎮護國家という性格を強くもちつづけた日本仏教の特殊性を、予見できるかもしれぬ。

いま日本仏教の特殊性といふことを言ったが、仏教の場合、すでに印度仏教自体がたとえば原始仏教と大乘仏教と、さらに密教とでは大きく相違する。その印度仏教と、漢語による経論に依つた中国

仏教とは違ふ。その中国仏教が四世紀後半以降は朝鮮半島に拡がり、六世紀前半以降に日本に伝播して、主として中国仏教に則しつつも、鎮護國家の宗教として日本化される。それが末法思想の影響下、とりわけ親鸞の線では次第に民衆化の傾向を示した。やがて土着の民間信仰とも混淆しつつ習俗化、土俗化したとき、無論これは一例として持ち出しているのだが、日本仏教は印度の原始仏教とはかなり隔たったものになっているはずである。それが当然であつて、宗教を含めて思想には、初めから普遍的な思想などありはしない。ここでは普遍は特殊をかくぐらねばならず、特殊においてこそ普遍が物を言う。

法隆寺東院夢殿の救世觀世音菩薩が聖德太子の「御影」「等身」像として造られたについては、出家以前の釈迦が王子だったことから如来への修行中の身である菩薩の姿が一般に貴人にかたどられるところに、その理由の一端があつたかもしれない。無論それは想像の域を出ぬことだが、しかし釈尊と同じく王子として、太子がこの現世に出現したことは事実である。

敏達天皇三年（五七四年）、橘豊日天皇、つまり用明天皇を父に、穴穗部間人皇女を母に、その母親がそこに住み、父親が即位後そこを皇居と定めることになる磐余の池辺双槻宮に、聖德太子は生まれた。出生地は隱國の泊瀬からそう遠くない。欽明、敏達、用明、崇峻と、当時の皇居は代々、今日の桜井市にあつた。太子が

そこに移り任んで上宮の名号を得た池辺双槻宮の南の上宮も、同様である。三輪山が北に見える。泊瀬はこの磐余からほぼ東、やや北寄りに位置している。

太子が厩戸皇子とよばれたのは厩の前で生まれたからだという説話は、よく知られている。「上宮聖德法王帝説」には、「池辺天皇后穴太部間人王出於厩戸之時忽産生上宮王」とある。池辺天皇（用明天皇）の後、太部間人王が厩戸にお出ましになったとき、不意に産氣づいて太子を生んだというのだ。「上宮聖德太子補闕記」には、「后、宮中を巡つて厩の下に至りたまふとき、覺えずして産あり」とあり、また『日本書紀』の卷第二十二では「皇后、懷妊開胎さむとする日に、禁中に巡行して、諸司を監察たまふ。馬官に至りたまひて、乃ち厩の戸に当りて、勞みたまはずして忽に産れませり」となっている（『日本書紀』からの引用は『日本古典文学大系』八岩波書店）版『日本書紀・下』の仮名まじり文に従う。皇后が出産予定日に宮中の各部課を見廻つていて、馬匹担当課のところまで来たときに、丁度厩舎の前で、なんの苦勞もなく、あつという間に太子を産んでしまったというわけである。

無論、これは史実ではなからう。伝説と言うべきであらう。聖德太子の実像よりは、この類の伝説を含めて形成されてきた聖德太子像の方に、差し当たつての関心はある。だから、たとえば太子自身が他界をどう考えていたかよりも、太子伝説から窺えるような日本

人の他界観がいまは問題なのである。

厥とくれば、同じく厥に降誕したというイエス・キリストが連想される。久米邦武が『聖徳太子実録』（大正八年）で、中国大陸におけるキリスト教の一派、景教で語られていたキリスト降誕説話、当時の僧侶が伝え聞いて、それを太子の伝記に付会したと推測したのは有名だが、その推測の是非はともかく、世の常ならぬ誕生ぶりであることだけは確かだ。

『今昔物語』巻第十一の巻頭に、聖徳太子が登場している。ここでは、生母の夢に金色の僧侶が現れて、自分は世を救うことを誓ったから、暫時そのお胎に宿りたい、と言う。彼女が名を問うと、自分は救世菩薩だと答えた。僧侶が彼女の口のなかに飛び込み、夢覚めて後、喉になにか物がつかえたように思えた彼女は、懐妊している。そして、太子は正月元日に生まれた。「人來たりて、太子を懐きて寢殿に入る。俄に赤黄なる光、殿の内を照らす。亦、太子の御身、襲ばしき事限りなし」（『今昔物語』からの引用は「日本古典文学大系」〈岩波書店〉版に拠る）。そして、翌年の二月十五日すなわち釈迦涅槃の日に、太子は掌を合わせて東に向かって「南无仏」と唱えつつ礼拝した。

齡長じて、八人とも十人とも言われる多数の者が同時に語る言葉を聞き分けて、しかもその理を弁じたという、多くの伝記が扱っている豊聡耳あるいは豊耳聡の名の由来も、太子が並みならぬ存在だ

ったことを示している。ただ、個人的な才能とはおよそなんの關係もないはずのその誕生ぶりの方が、彼のまれびとの性格を浮き上がらせているのではないか。

また、たとえば藤原兼輔の『聖徳太子伝暦』や『扶桑略記』などに、日系百済人の日羅が太子に謁した際に「敬礼救世観世音伝灯東方粟散王」と挨拶したとの話が載っている。そんな挨拶はどうせ外交辞令的なものだと言ってしまうまでもだが、この類の話を含めて伝えられている彼の事蹟を通じて、次第に救世観世音にも比すべき救世者としての聖徳太子像が形成されていく。『今昔物語』はこの話を持ち出して、日羅がこう挨拶したとき、「日羅、身より光を放つ。其の時に、太子、亦、眉の間より光を放ち給ふ事日の光の如く也」と伝えていいる。また、法隆寺東院夢殿の救世観世音にこだわりながらこの『今昔物語』巻第十一巻頭の物語を読み進めば、百済の国の使いの阿佐という皇子が太子を拜して敬礼救世大悲観世音菩薩云々と言ったときも、「太子の眉の間より白き光を放ち給ふ」と書かれている。

この太子の薨逝後に付されたであろう聖徳という表現にしても、考えてみれば大変な形容なのだ。聖という言葉だけに限って考えても、聖とは耳の口がよく開いていて、常人には聞こえない神の音が聞こえることだろう。太子が神の声を聞くことのできるような常ならぬ靈力を自在に發揮したという評価が、そこにはあったにちがいない。

ない。その靈力がたとえはこの肩間の白い光によつても、象徴されて
いるのではないか。

『日本靈異記』上巻にも、その第四として「聖徳の皇太子、異しき
表を示したまふ縁」というのが出てくる。この話は『今昔物語』中
のいま取り上げている箇所でも触れられているし、『日本書紀』卷
第二十二の二十一年の「十二月の庚午の朔」の条その他にも語られ
ているのだが、ここでは『日本靈異記』に拠つて書いておけば、聖
徳太子が斑鳩の宮から遊觀に出たとき、片岡の村の路の傍らに乞食
がいて、病気で臥せつていた。太子が自分の着ていた衣を脱いで、
その乞食に着せてやる。帰途、その場を通ると「脱ぎ覆ひたまひし
衣は、木の枝に挂りて」乞食の姿はない。太子はその衣を着た。供
の者のひとりが言う。賤しい者に触れて穢れているのに、なにも着
ることはない、と。お前らには判るまい、と太子は答える。後、そ
の乞食が他処で死んだ。太子は使いの者を遣わして葬式を行わせ、
岡本の村の法林寺の東北（鬼門）の角の守部の山に墓を作つて収め
た。人木の墓という。後に、使いを出して墓の様子を見させると、
「墓の口開かずして、入れし人なし。」ただし、墓の戸に一首の歌が
残されていた。「鶉の、富の小川の、絶えはこそ、わが大君の、御
名忘れれめ」と。このことを、使いの者が報告すると、太子はただ
黙つたまま、何も言わなかった。

この沈黙の意味するものは何だつたらう。読者がここでのかゝる福音

書の伝えるイエス死後の奇跡、洞窟のなかからイエスの死骸が消失
していたという不思議を連想しようとしまいと、たとえば日本風の
受け取めかたからすればイエスもまれびとのひとりだつたであろう
ように、この乞食もまたまれびとであり、同じまれびととしての太
子が、ただこの世だけのものにはとどまらぬ縁を、このとき感じて
いただろふことを、この沈黙は示しているのではないか。この守部
の山の墓窟もまたこの世とあの世との境だつたし、その境を越えて
往き來する旅人のあいだでのある種の共感とも言えるようなもの
が、そこにはなかつたであらうか。

なお、ついでだが、この乞食のことを『日本書紀』や『寧樂遺
文』所収「七代記」は飢えた者として、また『万葉集』卷三の「家
にあらば妹が手まかむ草まくら旅に臥せるこの旅人あはれ」（四三
番）は「上宮の聖徳太子、竹原井に出遊しし時、龍田山の死みまかりし人
を見て悲傷みて作りませる御歌」、つまり死んだ者として扱つてい
る。

太子もまた、この世とあの世との境を越える。『日本書紀』は太
子の薨逝が周圍に与えた衝撃について、いささか大仰に、だがまれ
びととしての太子像を完結させようとするかのような口調で語つて
いる。

「二十九年（三十年の誤り）の春二月の己丑の朔癸巳に、半夜に厩
戸豊聡耳皇子命、斑鳩宮に薨りましぬ。是の時に、諸王・諸臣及び

天下の百姓、悉に長老は愛き児を失へるが如くして、塩酢の味、口に在れども嘗めず。少幼は慈の父母を亡へるが如くして、哭き泣つる声、行路に満てり。乃ち耕す夫は稻を止み、春く女は杵せず。皆曰はく、「日月輝を失ひて、天地既に崩れぬ。今より以後、誰をか恃まむ」といふ。」

『今昔物語』の方は、太子がこの世を去るにあたって后にむかつて「我、今夜、世を去りなむとす」と言い、沐浴し頭を洗い、淨らかな衣を身につけ、后と床を並べて寝て、后とともに死んだが、その姿はまるで生きているようで、「香殊に覆はし」と書く。

たしかに他方には、憲法十七条を作成し、勝鬘經や法華經を講説し、また斑鳩の宮を創建することで、瀬戸内經由で難波まで届けられた朝鮮半島や中国大陸の仏教文化をこの地でしかと受け止め、この地を今後の日本の文化の中心地たらしめようとした、そして晩年には「世間虚仮唯仏是真」の思いを法隆寺東院の正殿たる夢殿での禪定を通じて深めていったであろう思想家としての聖徳太子像がある。あるいは、国内では片や蘇我氏を頂点とする豪族、片や帰化系氏族に対して有効なスタンスを取りつつ、新羅その他の異国に対する外交政策にも腐心しなければならなかった政治家としての聖徳太子像がある。それらと較べれば、いま追ってきた伝説的な聖徳太子像はたしかに虚像ではあるまい。だが、このような虚像を生んだのもまた日本の土壌であり、見かたによっては極めて日本的な土壌

なのだ。すなわち、あの世からふと現世に來たって靈驗をあらわしてはまた忽然と姿を消す旅人があり、そのまればとを畏んで迎え送る者たちの住むこの土壌のことを、私は言っている。この土壌では、あの片岡の村の路傍の乞食も太子もともに常ならぬ旅人なのだ。

太子がそこを隠りの地として選り定めた斑鳩の地、今日の奈良県生駒郡斑鳩町岡本に斑鳩の宮が創建されたのは、千二百六十年毎のその年に大いなる変革の起ころという辛酉、推古天皇九年（六〇一年）だった。皇位算定の起点たる辛酉、神武天皇元年が定められたのもこの年である。竣工は推古天皇十三年。前後して斑鳩寺、つまり法隆寺（若草伽藍）も造営されている。斑鳩寺の地点は現在の法隆寺西院の普門院のあたり、斑鳩宮のそれはまさに今日の法隆寺東院、太子の御影の等身像と伝えられるあの救世観世音菩薩の坐しませその地である。

太子とは皇位継承予定者である。厩戸皇子は推古天皇即位の四か月後、この女帝の後を継ぐべく、太子となった。木梨の軽太子も允恭天皇の後を継ぐはずであった。同じく皇位継承予定者として太子とよばれながら、この両者のあいだの隔たりの、いかに大きいことか。しかも、ある一点において、この二人のいかに近いことだろう。ただし差し当たっては、礼拝のための偶像をもたず、山や滝や樹木といった自然現象をそのまま神格化してきた、いわばアニミズム的な日本古来の神祇信仰の世界に、いま仏像がはじめて登場するよ

うになり、しかも日本古来の信仰のうちにすでにあった他界観念がその仏像、たとえば法隆寺東院夢殿の本尊の製作にも反映していたであろうこの時代からすれば、かなり時代は下がるが、やはり隠圀の旅のかかわりにおいて、もうひとつの仏像を見ておきたい。

地蔵

大和火路通から東へそれて建仁寺の境内に入ると、蟬しぐれが秋をよぶ気配だ。ここから南へ八坂通、松原通を横切りながら六波羅蜜寺にむかって下って行くには、あちこちで向きを変えつつ細い道を歩かねばならない。そんな路地をほとんど塞ぐようにして、町内の地藏尊のそばに張られた天幕に提灯が下げられ、お供えの花やら菓子やらジュースやらが用意されて、子供達が集まっている。八月の二十日を過ぎると、京都の町のいたるところで見られる光景のひとつである。八月二十三日から二十四日にかけては地藏盆なのだ。

いまでは子供達が主役を勤めることになっているこの年中行事の中心的存在、堅牢地神の名で仏教に入ってきたバラモン教の地神プリマティヴィーを起源とする地藏の梵名は、クシテイガルバ (Kṣitigarbha) である。

クシテイとは住所であり、地である。ガルバとは子宮であり母胎であり、蔵である。もっともガルバを胎児、童児、神児の意味に取れば、今日地藏と子供達との、また地藏自身の童形とのつながり

は、もともとあったと思えなくもない。ただし、地藏はもともと子供達だけのための存在ではなかったし、童形で現れてきたのでもなかった。

地藏がただ子供達だけでなく一般に衆生を、その業ゆえに陥らねばならぬ六道（地獄・餓鬼・畜生・阿修羅・人・天）の輪廻から、とりわけ地獄から救済する者としての性格を強めたのは、中国唐代の末期以降であろうが、その段階で地藏はすでにそれまでの仏教の枠組みを越えて、中国の伝統的民間信仰や道教の地獄観とも結び付いている。その地藏が日本に渡来したのは、奈良時代であろう。『斑鳩古事便覧』の聖霊院の条には、「東御殿三殊勝地藏尊立像、二尺五寸」が敏達天皇六年丁酉（五七七年）の冬十月、百濟から將來したが、これが日本での地藏の初めだと書かれている。

印度のバラモン教から大乘仏教を経て中国唐代に形の整った地藏信仰も、日本に伝来すると、神遊幸の思想と結び付く。すなわち地藏巡行であって、行事としては悪病除け等々の名目が付けられるが、基本的には地藏菩薩がどこからか訪れては靈験を示し、再びどこかへ去って行く。そのどこかは、やはり現世のどこかの場所ではなくて他界だろう。その地藏菩薩が、日本土着の信仰や修験道などとも結び付きつつ、やがて平安末期になると、日本においてもその地獄からの救済者としての性格を大いに發揮しえたのはなぜか。この国で地藏が先ずは六道よりはこの現世の土壌の上を巡行したにしても、

その現世がもはや中国伝来の地獄を思わせるものになっていた末法時の世相があったからであろう。

平安時代に入ると、仏教は国家の直接の保護と統制とを離れることで、奈良時代にもっていたような封鎖性を次第に払拭しはじめた。そのような動きのなかで、天台・真言という二つの密教宗派が登場する。その密教の呪術宗教的性格は、日本人の眼には異様なものとは映らない。むしろ、馴染みをすら感じたのではないか。しかも、奈良朝以来の暗い、次第にその暗さを増していく世相がある。政治の世界では、主として皇位継承権や官職の争奪をめぐっての暗躍がある。その争いに破れば殺されるか、殺されないまでも失脚は確かだ。事実、怨みを抱いて死んでいった不遇な者たちの怨霊が、眼にこそ見えね、いたるところで復讐の機を窺っているのではないか。たとえば菅原道真の怨霊。怨霊は神祇と結び付けられ、御霊信仰を生んだ。

政情不安にして不穏な世相のなか、疫病は流行し、火災は絶えず、天変地異は続き、もはや穢土と化した現世に、これらの怨霊たちは、なお戻りたいというのか。むしろ、美しかるべき来世をこそ、自分は期待したい。そういう気持ちが高まり立てられる時代でもあった。そのような時代、仏教のなかでもとりわけて浄土門が布教のために採った戦略に、穢れた現世と美しき来世すなわち極楽浄土との対比、そしてその極楽と地獄との対比という二重の対比がある。その対比

が末法意識を増幅させた。現世がいかに穢れているかが強調されればされるほど、善根功德を積む者を待ち受けている来世がいかに淨らかな場であるかが、ほとんど具象的に心に訴え掛けてくる。

怨霊への不安をも巧みに利用しながら、密教は死後の世界を説くにあたって、地獄を目の当たりに見るように描いてみせる。現世での功德を積まぬ者を待ち構えている地獄がいかに責苦に満ちた恐怖すべき他界であるかが強調されればされるほど、極楽往生のための信仰生活がいかに緊急欠くべからざるものかが、ほとんど自明の理として胸に納得されるのだ。造寺造仏などで自分の信仰の証を示すすべもない民衆のなかに次第に墮地獄の不安が拡がっていく。

末法思想を背景に出してきた浄土信仰の文脈のなかで、寛和元年（九八五年）の源信の『往生要集』あたりから、地獄像と、その地獄から衆生を救う者としての地藏像とが、日本人の心に根付いてくる。鎌倉時代に入ると、民衆の墮地獄の恐怖に追い撃ちを掛けるかのように、浄土門はかの『十王経』を典拠とする十王信仰を植え付けることで一層地獄を恐ろしく表象させ、不安をつのらせるようになった。そういう流れのなかで、次第に仏教的他界観が日本に根付き、日本人のものになり、そして地獄からの救済者としての地藏菩薩への信仰も民間に拡大していったのであろう。

建仁寺から歩いて五分ほど、松原通を渡って六原小学校を右にして下ると、西国十七番の札所、普陀落山六波羅蜜寺である。応和三

年（九六三年）、空也が十一面觀音を本尊に開いたとされる。この寺が真言宗に属するようになったのは、度重なる焼失の後の慶長の再建のあたりからである。本堂は室町初期とも鎌倉時代とも言われるが、その本堂の左手奥の宝物取藏庫に、空也上人像などと並んで、世に鬘掛け地藏の名で知られる一体の地藏菩薩立像がある。

『今昔物語』卷第十七の第二十一話に、この仏像についての記述がある。

今は昔、但馬の國に國拳くにかまという役人がいた。病を得て、俄に死ぬ。閻魔の庁に連れて来られ、まわりを見回すと、罪人あまた群がるなかにひとりの「小さき僧」がいる。傍らの者たちがあれは地藏菩薩だと教えてくれた。この物語の主人公は、その地藏にむかって救いを求めるが、相手は取り合ってくれず、冷たく言い放つ。「人の世間の榮花は只一旦の夢幻の如し、罪業の因縁は宛も万劫を重たる巖に似たり。況や、汝、常に女に耽て多の罪根を殖たり」云々と。

だが、國拳は重ねて嘆願する。もしお助けいただければ、ひとえに地藏菩薩に帰依する覚悟です。小柄な僧がそれを聞いて、「汝が云ふ所、若し実ならば、我試に汝を乞請け可返遣きか」と言い、冥官と交渉してくれたので放免された、と思っているうちに、半日を経て蘇った。「其の後、國拳、此の事を人に不語して、忽に鬘髪を剃て、出家入道しつ。即ち、大仏師定朝を語て、等身の皆金色の地藏菩薩の像を一鉢造り奉り、色紙の法花経一部を書写して、六波羅

蜜寺にして、大きに法会を行て、供養し奉りつ。」

この地藏菩薩が六波羅蜜寺に安置されて今にまします、と『今昔物語』は伝えている。

ただし、いま私がこの像を前にして思うのは、ここに語られている靈験ではない。もうひとつの不思議である。

その昔、京に住む商人が旅に出て帰らぬこと久しい。夫を待つこと空しく、妻は病死した。残された娘は、母親の遺骸を葬るすべも知らぬ。その夜、ひとりの僧侶がどこからか訪れて、娘に代わって亡き母を葬って後、いずこかへ姿を消した。ほどなく、父親が帰った。後に、娘とともに六波羅の御堂に参詣して地藏菩薩を拜むと、妻の葬送の折に棺のなかに取めておいたという鬘が地藏菩薩の左手に掛かっていた。『山州名跡志』（元禄十五年）の語るこの「鬘掛け地藏」の由来である。

いま私が前にしている地藏菩薩立像は僧形をとり袈裟を着てはいるが、宝珠も錫杖もたぬ。空手地藏である。この像の造られたのは平安後期だが、平安時代のものは錫杖を持たぬが通例である。いまでも、この地藏は手に鬘を掛けている。足下には賽銭の他に、誰が置いたか鬘も供えられている。

像は無論まだ童形ではないし、小柄でもない。等身大である。この像が造られた平安時代末あたりになると、地藏菩薩は若い僧侶の形を借りて現れて靈験を示すと信じられるようになった。また、お

そらく末法思想の深化と絡んで地獄という他界の恐ろしさが強調されるにつれて、とりわけ鎌倉時代以降、地獄からの救済者としての性格を露にする。室町時代に入ると、その地藏菩薩がとくに冥土の賽の河原で石を積まねばならぬ天折した子供の救済者として、ほとんど童形をとるにいたる。仏教説話の地獄との結び付きのなかでのそういう変容はあつても、しかし、日本的な地藏と言へば、やはり遊幸する廻り地藏だろう。他界からこの世を訪れて靈験を顯しては、また他界に去る。

この等身大の地藏菩薩立像の造られた平安時代後期、地藏はずでに日本的な他界観と結び付いていた。そして、あの世とこの世とを往き来する旅人なればこそ、やがてさまざまな土地で現世と他界との境、たとえば集落の外れ、葬送の地、墓地等に地藏像が置かれるようになったのではないか。

日本には古くから境の神がいた。その日本の境の神だった塞の神が、中国大陸の行路の神、道祖神に擬せられ、更にはその道祖神への信仰が地藏信仰と習合してきた。柳田國男が「女性と民間伝承」で述べる。「境の神として日本に古くから有名であつたのは、道祖即ちサヘノカミであります。或は道のはたの道六神などと謂つて、東部日本では今でも毎年多くは春の初に之を祭り、其祭に参与する者は少年に限つて居ります。仏法の方ではそれを地藏菩薩の垂迹と考へてをり、その地藏も亦小さいものゝ保護者でありました。後世

はサヘノカハラは地獄に行く路に在るやうな話が行はれましたが、そこでも此菩薩は境の神であり、又幼き者の救ひ主として拝まれて居ました。サヘといふのも道祖と書くのも共に外部の害敵を過ぎり防ぐ意味で」あつたと（定本第八巻四〇六―四〇七頁）。

法隆寺東院夢殿の救世觀世音像が聖徳太子の面影を写す等身像だつたのに対して、こちらは特定の人物と等身であるより、いわば漠然と等身大である。僧形ではあるが、現世の者にはそれとわからぬ普通の顔つき、背丈、身体つきでありながら、現世と他界とを往き来する。普通なら見落としかねない左手に掛かつた鬘だけが、世の常の者ならぬ証拠なのだ。他界からの来訪者、そして他界への同伴者は、旅人ではあるが、現世に生きる者と見分けがつかない。

だが、旅とはもともと他界に赴き他界から帰ることもあつた。村の外れに架かる橋、道の辻、峠などは世の常の者の住む世界の涯でもあつた。人は旅立つ者をそこまで送り、旅からの帰りをそこで出迎える。そこが限界であり、境界だった。その橋のたもと、道の傍らに立つ地藏尊にぬかづいて、旅人はその境界を越えた。

その旅人のように自らも旅の者として遊幸する廻り地藏の方が、地獄からの救済者としての地藏よりも日本的である。しかし、古代律令国家の崩壊が歴然としてくる頃には、後者もまた明らかに日本の存在とよべるものになってきている。それは日本人にとって仏教がもはや鎮護国家の宗教でなく、衆生救済の宗教になってきている

こと、また地獄という他界がもはやたんに外来のものでなく、すでに日本人の他界観のなかに所を得ているということでもあろう。

とすれば、ここにも層の重なりがある。その重なった層をひとつひとつ剥いでいくのではなく、その重層の相において日本人の他界観を見なければならぬ。だから、たとえば黄泉と地獄と、いずれが日本のかということになれば、先ず黄泉を挙げざるをえないが、地獄もまた日本人の他界観のなかで重要な位置を占める。黄泉と地獄とが互いに絡み合いながら、日本人の他界観の生長輪が重なり拡がる。ただし、黄泉の方が古くからあつたし、また中途で地獄とすっかり交替してみせたわけでもない。しかも無論、黄泉とか地獄とかの形には概念化しきれぬ他界もある。

老人がうっかりして、手からおむすびを落とす。おむすびは転がって、穴のなかに入ってしまった。それを取り戻そうと、老人が穴のなかに入り込む。この穴も他界への入口なのだ。入り込んだ地底には恐ろしい鬼が棲む。水底より地底の他界の方が怖いのは、土葬との関連からだらう。だが、鬼も鶏鳴とともに逃げ去る。「おに」はもともと「隠」の存在であり、光明の到来とともに追われねばならぬ。

この「おむすびころりん」の昔話の語る他界も、それを黄泉ともよべず、地獄ともよべない。概念的に整理されないが、しかし、これも極めて日本的な他界ではないか。理屈の問題ではなく、むしろ

感性の問題としての他界が、世の人の視線の遮られた、隠れたところにある。無論、昔話だけではなく、今の世にもある。たとえば、このような川柳があるのを、ご存知だろうか。

かくれんぼ

かえってこないかも知れぬ 夢草

伊予の湯

同じく皇位を継承すべき者として太子とよばれながら、捕らえられ流された木梨の軽太子が、妹にして妻である軽大郎女とともに自らの生命を絶つた伊予の湯を、後、厩戸の太子も訪れている。

『風土記』逸文「伊予国」が「伊予の國の風土記に曰く、湯の郡」〔引用は「日本古典文学大系」(岩波書店)版『風土記』の仮名まじり文に拠る)として伝えている「湯泉」の記事である。

もともと、その書き出しの部分は、大穴持命が少彦名命が仮死状態になったのを、大分の別府温泉の湯を地下に水道を引いて運んで、蘇らせたという温泉の由来を語っているにすぎない。大穴持命とは、無論「古事記」の言いかたを借りれば「大國主神。亦の名は大穴牟遲神」である。少彦名命(少名毘古那神)が漂着神として、まれびとであり、他界からの来訪者だったことは、「古事記」からも明らかである。すなわち「古事記」でのこの神の登場場面は、「故、大國主神、出雲の御大の御前に坐す時、波の穗より天つ羅摩船に乗り

て、鵝の皮を内剝に剝ぎて衣服にして、^よ帰り来る神ありき。」これまた一種の「こもり」の姿であろう。

この湯の由来に続いて、天皇等がこの湯に行幸したことが語られる。先ず景行天皇とその后、次いで仲哀天皇と神功皇后。三番目が「上宮聖徳の皇」すなわち聖徳太子である。そのとき供をしたのは、推古天皇三年に来日して太子の師となった「高麗の惠慈の僧」や太子の取巻きのひとり「葛城臣」等だった。

「時に、湯の岡の側に碑文を立てき。其の碑文を立てし処を伊社邇波の岡と謂ふ。伊社邇波と名づくる由は、当土の諸人等、其の碑文を見ましく欲ひて、いざなひ来けり。困りて伊社邇波と謂ふ、本なり。」そして、その碑文が引用されるのだが、それに拠れば、聖徳太子がこの地を訪れたのは「法興六年」つまり推古天皇四年「十月、歲丙辰にあり。我が法王大王と惠慈の法師及葛城臣と、夷与の村に遣遣び、正しく神の井を觀て、世の妙しき驗を歎きたまひき。」

碑文は述べる。「惟ふに、夫れ、日月は上に照りて私せず。神の井は下に出でて給へずといふことなし。」上からは日と月がすべての者を別け隔てなく照らす。下からは神の井が湧き出て、誰にでもその恵みを与える。この自然の摂理あつてこそ、政治もうまく行われ、國民も安心して生活できる。日月が「照らし給へて偏私ることなきは、何ぞ、國を壽しくすること華台の隨に開け合ひたるに異ならむ。」日や月が偏ることなく照らしていればこそ、國が幾久しく

榮えていく道も開ける。「神の井に沐みて」病を癒すのも、それと同じ自然の姿だ、とこの碑文の趣旨を解してよかるう。古代日本が推古朝に入って、いまし新しい歩みを踏み出しつつあるその中樞に在る者の、自らも自然の理に適っているとの自信すら、ほの見えるようだ。

さて、伊子の湯とは、言うまでもなく今日の道後温泉である。明治二十七年（一八九四年）の建築である道後温泉本館の南、冠山にある湯神社は大國主命と少彦名命の二神を祀り、毎年三月十九日から二十一日にかけて湯祈禱が行われているし、この道後温泉本館に明治三十二年に造られた皇室専用の湯殿、又新殿（きんしん）の湯釜には、同じ二神を刻んだ宝珠がある。また、本館東北の一角には、蘇生した少彦名命が「踐み健びましし跡処、今も湯の中の石の上にあり」と『風土記』の伝えたと称する「玉の石」すらある。

聖徳太子が碑を建てたという行在所の跡は、道後温泉駅から伊佐爾波神社に向かう左手の放生園だと言われている。いささか觀光案内めくが、碑文で太子があたりの情景を描写しているなかに、椿樹が繁つて覆う枝葉は穹窿のようで、まるで五百の蓋を張ったかのようだという箇所があつて、それに因んで昭和二十八年（一九五三年）、國民体育大会が松山で開かれた折に増設された温泉には椿湯の名が付けられ、聖徳太子の碑文も刻まれた。

つまり、大國主神と少名毘古那神、そして聖徳太子の記憶は、い

まもこの温泉地に残っている。だが、この地で自決した方の太子とその妻との名残は何もない。それでいいのだろう。その方が旅人らしいかもしれぬ。

この稿の初めから私の脳裏にある軽太子像は、『古事記』に依拠している。それは『日本書紀』が伝えている太子とは、かなり異なつたものだ。『日本書紀』ではこうである。

允恭天皇「二十三年の春三月の甲午の朔庚子に、木梨輕皇子を立て太子とす。容姿佳麗し。見る者、自づからに感でぬ。同母妹輕大娘皇女、亦艶妙し。太子、恒に大娘皇女と合せむと念す。罪有らむことを畏りて黙あり。」だが、どうしても我慢できない。このままでは焦がれ死んでしまう。徒らに死ぬくらいなら、たとい罰を受けようと、ままよ、というわけで「遂に竊に通けぬ。」ところが、翌年の夏六月のことだ。天皇の御膳の羹の汁が凍つた。そのわけを占わせると、内に乱れがある、同母の兄妹が相姦しているためだ、ということになって、この兄妹の名が出た。調べてみれば、その通りである。だが太子は「儲君」つまり皇位を継ぐはずの者であるから、処刑するわけにもいかない。そこで、大娘皇女の方を、伊予の國に流した。

やがて允恭天皇四十二年の春正月、天皇が薨じた。その年十月に葬儀が終わる。木梨の輕太子とその妹との相姦が表に出た。「太子、暴虐行て、婦女に淫けたまふ。國人誹りまつる。群臣従へまつらざる。

悉に穴穗皇子に隸きぬ。爰に太子、穴穗皇子を襲はむとして、密に兵を設けたまふ。穴穗皇子、復兵を興して戦はむとす。」一觸即発である。だが、情勢の不利を悟つて太子が「出でて、物部大前宿禰の家に匿れたまふ。穴穗皇子、聞しめして則ち圍む。」そのあげく「太子、自ら大前宿禰の家に死せましぬ。」

ただし、『日本書紀』もすぐ続けて、「一に云はく、伊予國に流しまつるといふ」と書き加えている。『古事記』のかの「こもりく」の歌は無論ここには出てこない。『古事記』では太子が伊予の湯に流されたのを皇女が追つて行く。『日本書紀』では皇女が先ず流されて、太子は都で自決する。あるいは「一に云はく」臣下のとりなして太子もまた伊予に流される。

おそらく『古事記』の記述の方が史実に近いであろう。だが、私は史実を問おうとしているのではない。史実はどうあれ、『古事記』の輕太子の物語、とりわけ「隱國」で始まる歌に籠められた日本人の情念と、そこに影を落としている日本的な他界観に私の関心はある。「隱國」は、たしかに直接には「泊瀬」にかかろう。けれども、そこには同時に下方の國へ、そしてまた心の底への志向があった。人は「こもり」つつ、心の下において思う。「こもりぬの下」は、心の下部、心の底であった。そこは他人の眼に曝してはならぬ、秘めらるべき場である。「おもひ」とは、表面に出ず、出さず、じつと心のなか深くに蔵していることであり、その限りで思

いには面蔽いの姿勢がある。

木梨の軽太子の事件が片付いた後、穴穂皇子は即位して、都を石上に遷した。それまでの都すなわち允恭天皇の宮の所在について『日本書紀』は記述を欠く。『古事記』では、允恭天皇の宮は「遠飛鳥宮」である。遠飛鳥は大和国高市郡の飛鳥か河内国安宿郡（宇かべ）の飛鳥かのいずれかだろう。その遠飛鳥からはるけき伊予の湯までの配流は、太子にとってどのような旅だったであろうか。また、その旅を行く心のこもりぬの下には、どのような思いがあったであろうか。

大和の飛鳥からならば、旅は飛鳥川に沿って北上することでは始まったであろうか。泊瀬からは離れていく。泊瀬は右手の天香久山の彼方だ。畝傍山を左にみて八木に、そこから道を西に取り、高田を過ぎ、逢坂越えて古市を経て難波へ出たか。河内の飛鳥からなら、難波はもつと近く、泊瀬はもつと遠い。いずれにせよ次第に後ろに離れていく泊瀬を、ただの泊瀬でなく隱国の泊瀬なればこそ心の底に重く残しつつ、難波から船に乗ったか。

自分を島に流そうとしても、船が満員で乗ることができず、きつと引き返すことになるから、私の去った後の壼を清めて待っていてくれ、いや、実は壼でなく、我が妻こそ身を清めて待っていてくれと放逐されるに当たって軽太子は詠んでいる。「王を 島に放らば 船余り い帰り来むぞ 我が壼ゆめ 言をこそ 壼と言はめ 我が妻はゆめ」。この歌は『古事記』にも『日本書紀』にも出ている。

だが、所詮叶わぬ夢ではあった。衣通王が彼の後を追うことになる。流された軽太子もその後を追った衣通王も、無論想像の域を出ないものの、おそらくは当時の海外文化の都への流入路を逆方向に辿った。中国大陸で発達して朝鮮半島に入った文化が更に日本に流入してきた経路はいくつかあるが、近畿への流れとしては先ず北九州から九州一帯に、また中国・四国地方に拡がりつつ、瀬戸内海經由で運ばれた後、近畿西端に上陸して内陸部に入ってくるのが普通だったろう。その経路を二人は逆に進んだ。難波までの陸路もそうだったろうし、船で通った瀬戸内の海路もそうだったろう。辿られていった線は、当時の日本列島でもいわば文化的な陽当たり恵まれていた線であり、その線上の主要な点にはすでに韓族の帰化人もかなり住んでいたろう。その限り、これは決して文化果てなんとする辺境への旅ではない。

軽太子の場合、辺境を言うなら、それはむしろ心のなかにあった。文化の辺境でなく現世の辺境として、それは隱国の思いの裡にあった。境を越えれば、そこは黄泉である。籠もり行く先は、地の涯ならぬ下つ国である。

船が米島海峡を抜け、菘予の島々のあいだを縫うようにして熟田津に着き、いま配流の旅の終わろうとするとき、胸の奥底に秘め続けるべき思い妻への絶ちがたい思いの高まるなかで、下つ国への更なる旅が始まろうとしていた。だが、はたして木梨の軽太子の旅は

この隠国の旅で完結するであろうか。私はただ、語られ耳傾けられるその時、その場では神話が真実であり、神話の人物がその時、その場で蘇るはずだという意味においてのみ、こう問うているのではない。あの世の結界を破ってなお残る帰還の可能性をも念頭に置きつつ、問うている。

この黄泉からの帰還が、蘇りである。「蘇り」(よみがへり)を、たとえば『時代別国語大辞典』の上代編は「黄泉より返るの意」、『岩波古語辞典』は「黄泉かへりの意」と説明しているし、折口信夫も『万葉集辞典』で「よみがへる」とは「黄泉より帰る意の語。生き帰る。黄泉国より還つてくる」ことだと解説している(全集第六卷三九八頁)。そういう蘇りへの志向が、「こもり」(籠もり)にはあった。すでに触れたように、外界との一切の交渉を絶ちながら、からっぽの身体に魂が戻ってくるのを待っているのが、「こもり」の状態である。たとえば枯れ死んだ姿で冬籠もりしつつ、樹木は魂が戻って再生すべき春を待つ。ならば、配所への船旅を終えて隠国に追い詰められてもなお、いやむしろ、もはやどう逃げようもない閉塞のなかに立たされてこそ、「こもりぬの下」に蓄えてきたその思い妻への思いをいま一気に「こもりくの」で始まる二つの歌に籠めた軽太子もまた、同じ蘇りを期待してよかったのだ。

「こもりく」の「く」は、「いづく」(何処)等の「く」と同じく、場所であり土地であった。隠国は籠もりの場である。籠もって蘇り

を待つ地は、ひとり大和の泊瀬のみに限るまい。ただし入口は狭く、また安易に入ってはならぬ。そこに入って行くのもひとつの旅だが、そのような旅を行こうとする者が、あえて親しみのある見慣れた世界に背を向けて内裡に閉じ籠もるには、それだけの必然がなければなるまい。その必然を概念的思弁の対象とするよりは、むしろ情念によって自らの裡に直接に感じ取ったその都度、そこが日本人にとつては隠国たりえたのではないか。

黄 泉

隠り国の 泊瀬の山の 大峽には 幡張り立て き小峽には
 幡張り立て 大峽にし なかさだめる 思ひ妻あはれ 槻弓の
 臥やる臥やりも 梓弓 起てり起ても 後も取り見る 思ひ
 妻あはれ

隠り国の 泊瀬の河の 上つ瀬に 斎杵を打ち 下つ瀬に 真
 杵を打ち 斎杵には 鏡を懸け 真杵には 真玉を懸け 真玉
 如す 吾が思ふ妹 鏡如す 吾が思ふ妻 ありと言はばこそ
 家にも行かぬ 国をも偲ばぬ

この木梨の軽太子が同母妹にして妻である軽大郎女とともに黄泉に下るのを前に詠んだ二つの歌の、泊瀬にかかる枕詞「こもりく」を問題にすることから始めて、黄泉への旅のことを、そして黄泉から現世を訪れてはまたふっと黄泉に去って行った旅人のことを、

私は語ってきた。ここで再び枕詞について言いたい。ただし、今度は黄泉にかかる枕詞である。

先に志多備之國のことを語った際、その最後に引いた『万葉集』卷九末尾の歌(六五番)の一節に、「ししくしろ 黄泉に待たむと隠沼の 下延へ置きて うち嘆き」とあった。その「ししくしろ」がなぜ黄泉にかかるかについて、一般に説明されているところでは、「ししくしろ」の「しし」は肉、「くし」は串であって、「ろ」は状態を示す接尾語である。串ざしにした獣肉の「うまし」「よしき」味のするところから、同音の熟睡(うまい)、黄泉(よみ)にかかるといえる。

熟睡にかかる方の例は、『日本書紀』の卷第十七、継體天皇七年の記述中に引用された歌の一節に「鹿くしろ、熟睡寝し間に、庭つ鳥、鶏は鳴くなり」とある。ただし、いまは良身(よみ)と黄泉(よみ)とが同音ゆえに「ししくしろ」が黄泉にかかる方に、注意したい。

折口信夫の『万葉集辞典』は、「しゞくしろ」の表記でこの枕詞を取り上げている。「しゞ」は繁、く、しろは鉋。鉋には鈴を著けたものと見えるから、その沢山に著いて居るのを繁と言つたのであらう。繁鉋をつけるのは、貴人であつた処から、よし・う・ましにもつくだらうと説いて居る。継體天皇紀に「しゞくしろ、うまいねしとに

云々」と見えて居るのも、美しとはめる語を熟睡にかけたと考へられる(全集第六卷一六二頁)。蛇足を加えておけば、鉋とは繩文時代から古墳時代の頃まで使われていた貝・石・玉・金属製の腕輪である。しじ(繁)は隙間のなく、ぎっしり詰まっている様であつたとせば「しじに」と言えば、ぎっしり、いっぱいという意味である。この折口の説明は一般のそれとはいささか異なるもの、「ししくしろ」(しじくしろ)が「よし」良身(よみ)であるその音の関連から黄泉(よみ)にかかると見る点では、同じである。

さて、「隠國の泊瀬」の場合は、少なくとも隠國が泊瀬の地勢の説明になっている。泊瀬が隠國的地形の典型的な場所だと言つてもいい。ところが、「ししくしろ黄泉」の場合は、ししくしろは全く黄泉の説明になっていない。「ししくしろよしよみ」という、いわば謎かけ、何々とかけて何と解くという類の一種の連想にすぎぬと言つてもいい。慣用的表現と言つてしまえばそれきりだが、串にさした獣肉から黄泉が、たしかに謎かけ風の意外性はあるが、あまり抵抗なく連想され、それが慣用句になるためには、串ざしの肉を食べる、あるいは幾重にも腕輪を付けて身を飾るこの現世の生活のなかに、この黄泉という非日常の世界が、ほとんど抵抗なく受け入れられていなければなるまい。

もし古代の日本人が、黄泉にそのようなかわりかたをしていたとするなら、それは日常の世界においても、つねに靈的存在との関

係を保ちつづけていたからに相違ない。つまり、タイラーが「原始文化」で宗教に下した最小限の定義すなわち「靈的存在への信仰」(the belief in Spiritual Beings)としてのアニミズムである。

「原始文化」(前出)の第十一章から引用する。

「アニミズムは、人間という尺度から見て極めて低次の部族を特徴づけ、しかもそこから、それが伝えられていくうちに深く変容されつつではあるが、破られることのない連続性を最初から最後まで維持しながら、高度の近代的文化のさなかへと上昇していく。これと反対の諸教理は、なるほど個人によっても学派によってもしきりに主張されてはいるものの、通例は、文明が初期に低いものだった所為ではなくて、知的な推移のなかで後になって出てきた変化、先祖の信仰からの逸脱もしくはその拒否の所為である。そして、そのような新たな発展は、人類にとつて基本的な宗教的条件に関する目下の検討に影響を及ぼすものではない。事実、アニミズムこそ、野蛮人のそれから文明人のそれにいたるまでの宗教哲学の基礎である。また、それは最初一見したところでは最小限の宗教についての裸の、瘦せた定義しか提供しないように見えるけれども、實際上充分なものであることがわかるであろう。なぜなら、根のあるところ、枝々が広く生えてくるだろうからである。アニミズムの理論がひとつの貫した教理の部分をなす二つの大きな教義に分かれることは、つねに知られるところである。すなわち第一には、死後もしくは肉体

の破壊後も引き続いて存続しうる、個々の被造者の靈魂に関する教義であり、第二には、強力な神々の位階にまでいたる、他の諸靈に関する教義である。靈的存在は、物質界の出来事や人間の現世および来世での生活に影響を与えたり、それらを制御するものと見做される。また、靈的存在が人間と交際して人間の行動から快不快を受けると考えられるところから、靈的存在が存在するという信仰は、自然に、またほとんど不可避的と言ってもいいかもしれないに、遅かれ早かれ積極的な崇敬と慰撫とにまでいたる。かくてアニミズムは、それが充分発展した場合には、靈魂および未来の状態への、神々およびその下位なる諸靈を制御することへの信仰を含み、これらの教理が實際上ある種の積極的な崇拜という結果になるのである。」

このタイラーの「原始文化」がダーウィンやスペンサーに代表される当時の進化思想の枠を必ずしも脱していないこと、またその後の文化人類学等の学問の発展によって修正されねばならぬ要素を含んでいたことを認めてもお、ここでタイラーがアニミズムの名のもとに提起した基本的問題は、古代の日本についても問題になる。そして、タイラー以後の研究が指摘したように、アニミズムがタイラーの想定したような最原始の部族社会におけるよりもむしろ原始農耕文化において大きく発展したとするなら、縄文時代後期から弥生時代にかけての日本、つまり稲作が行われるようになった時代、

そしてまた、おそらく黄泉の觀念が次第に拡がったであらう時代、木梨の軽太子もそこから程遠くなかったであらう時代の日本に、アニミズムのまさに日本的な展開があつてもおかしくない。

すでに触れたように、アイヌもそのアニミズムを後の日本民族と共有していたはずである。日本の考古学の黎明期に縄文式土器がアイヌ式土器とよばれたほど、その文様がアイヌを思わせるものだったこと、縄文時代後期から晩期にかけて動物の霊送りの行われた痕跡が認められることなどからしても、縄文時代後期以降、弥生時代にかけて、日本的なアニミズムの多様化するなか、次第に農耕が生産の主軸になっていく過程で後の日本民族とアイヌとの分化が始まったかと思われる。そして後の日本民族へと連なっていく線では、海の彼方西方からの文化の影響への反応という形で文化の重層性が問題になり、他界観の上にも当然この重層性は反映することになる。層の重なるの重みは、無論、日本全域で平均的に受け止められたわけではない。海外の文化の受容とその日本的な変容に直接大きな役割を演じたのは、海外と交渉をもち、この国を代表しえた集団であつて、海の彼方からの文化の影響もそのような集団を軸に日本列島に波紋状に拡がるという傾向を取つたかと思われる。おそらくは強力な部族内の司祭者集団から出発し、次第に勢力範囲を拡大してきたこの集団の中核に、たとえば聖徳太子がいた。仏教の受容とそ

ころであらう。太子は日本における仏教文化の中心たるべき地として、斑鳩を選んだ。

百濟から日本に仏教が渡來したのは、聖徳太子の出現より僅かに以前、すでに古墳時代も後期に入っている。古墳時代は西暦で言えば二世紀半ばから五世紀の末近くにまで及ぶが、その古墳時代末期にはすでに本格的な仏教寺院が建立されている。すなわち、蘇我馬子による飛鳥寺（法興寺）の造営開始は西暦五八八年、時に聖徳太子十五歳であつた。日本における仏教の受容はやがて七世紀初め、日本の時代で言えば飛鳥時代末期、白鳳期半ばに火葬の受容を招くことになり、奈良、平安、鎌倉時代と次第に火葬が行われるようになってきた末に、室町時代に入ってようやく火葬が一般化した。なぜかくも長い期間を必要としたのか。外来の宗教が民間の隅々にまで根を張るにはそれくらいの時間は必要だ、という言い方もできる。だが、それだけではあるまい。偶発的な例外的処置は別として葬法を變革することが、とりわけ遺骸を火で焼却してしまうというような発想のもととなつた国で火葬を弘めることが、いかに至難の業であるかを、この長期間が示しているのではないか。そして、この葬法の変革は当然のことながら、他界觀念の変革とも結び付くものだったのであらう。

死者が納棺される。その棺が洞窟に納められたり土中に埋められるのと、火で焼かれるのとは、大変な相違である。たとえば古墳

時代に石棺が石室に納められたとき、そこには私が問題にしてきたような意味での「籠もり」や「蘇り」への期待もあつたらう。そういう期待あればこそその副葬品だったでもあろう。だが、棺ごと死者を燃やしてしまう場合はどうなるのか。そこどころの意識の変革がないと、葬法の変革も他界觀念の変革もないのではないか。その意識の変革に際して宗教あるいは信仰が大きく作用するだろうことは、言うまでもない。それにしても、大変な変革だったには違いない。

この変革の過程のなかで宗教、この場合には仏教、それ自体も変容する。いかに普遍的な宗教であろうと、その普遍性はそれぞれの土地の特殊性を排除するものではなく、むしろ土着の特殊性をいかくぐり、それによって裏打ちされてこそその普遍性であるはずだ。仏教もこの国において、鎮護國家の宗教から衆生救済の宗教へと大きく変容した。その変容のなかで、地蔵の遊幸がある。

時代とともに変化した点では、日本の中国文化へのかかわり方も同じである。聖徳太子は半島經由よりも直接大陸から仏教文化を摂取すべく、遣隋使を送った。太子の歿後、遣唐使の時代が来る。

最初の遣唐使船の出航が西暦六三〇年、第十五回すなわち最後の遣唐使船の復航が八四〇年ならば、その間約二百年にわたる。この間にはシルクロード文明の東のターミナルだった唐朝の文明をほとんど全面的に摂取しようとする姿勢が日本にあり、それとともに中國

仏教も精力的に受容された。ただし、この飛鳥時代から平安時代前期にかけての時代には、文物の送り手も受け手も貴族的な都市文明だった。だが、各地に莊園が出来て、その莊園を根城に武家が勃興してくるにつれて、日本文化においても地方のもつ意味、貴族ならぬ者の果たす役割が増えてくる。唐朝文明への関心も薄れた。土着の日本が自主性を主張し、仏教の布教も次第に貴族よりは武家、更には民衆に標的を定める。土着的なものに訴えかけつつ、地蔵信仰も拡がっていく。中国文化とのかかわりを一旦絶つことで、仏教は日本の地方地方に根を張って、日本的宗教になった。

それでもなお、中国文化は日本文化にとって長くいわば先進的モデルたり続ける。それは日本における儒教の影響ともかわらう。たとえば江戸時代の日本の知識人にとって、中国とは儒教倫理を体得した国だった。これはもはや権力闘争のなかで政治の動いていく現実の中国ではなく、理念としての中国である。日本の知識人たちが中国の現実気付いて愕然とするのは幕末、かの阿片戦争での清國の敗北あたりからだろう。その衝撃が明治維新という形で時代転換を早め、西洋近代の技術文明を先進的モデルたらしめた。

そういう変化はある。しかし、変わらぬものもある。私は先に日本人の精神史を緑なす樹木に喩えたが、いかに文化の層の重なりが厚味を増そうと、それは揺すれば崩れるような、たんなる積み重ねではなかったであろう。どんな嵐も外から剝ぐことも

崩すこともできぬ樹木の幹の内部の年輪が形づくられるためには、夏材の形成と春材の形成との間に休止期間が必要なように、日本文化も、ひたすら海外の文物の摂取に明け暮れるだけでは日本文化としての生長輪を形づくりはしない。他界観についても、ただ外来宗教特有の他界観念を取り込むだけで日本人の他界観の生長輪が増えるというわけのものではない。海外から入ってきた他界観念が日本人の他界観のなかに吸収されて日本的な樹液と馴染み、もはや日本人にとって異質なものでなくなるには、それなりの期間も要ろう。それなりに古くからのいわば伝統的な要因も物を言おう。その伝統とは、無論、過去のある固定的な線分のたんなる延長ではない。伝統それ自体が非連続の契機を含む。伝統とは本来そういうものだらう。

主要な問題のひとつは、この樹木の根幹に何があるかである。もとより根だけ、幹だけで、樹木は生きているのではない。樹木全体が、樹木全体で生きている。幹から斜めに突き出た大小の枝があり、葉があり、また季節には花が咲き、やがて枝もたわわに果実を結びましょう。そのすべてに生命が宿る。いや、霊と言つていいかも知れぬ。ただ、いまはその根幹に即して日本人の精神史を考え、その精神史の文脈において日本人の他界観を見ようとしている。この根幹のところ、日本人にとって他界が現世にどうかかわってくるか。たとえば花は散り、果実は摘まれ、葉は落ちて、めぐる季節のな

かで樹木は蘇る。太陽の勢いにすら季節に応じての衰退と高揚があり、それが天の石屋戸の神話にも反映していよう。太陽がその勢いを盛り返し、樹木が蘇るように、もしそのように人もまた他界から現世に來たつて、死とともにまた他界へと戻るのなら、蘇りが黄泉への帰還の後の黄泉からの帰還であり、他界への入口たる洞窟の前での祭りが鎮魂儀礼でもあれば同時に招魂儀礼であっても不自然ではない。そのような他界とのかかわりようを、日本人の精神史の文脈のなかに、しかも基本的なところに見ることができるとはいか。

とすれば、隱國の旅が心の旅として、黄泉へ還ることによる自らの魂の安らぎを目指しつつも、なお黄泉からの帰還の可能性を残していたとしても、不当ではない。自分を「島に放らば 船余りい 帰り來むぞ」と言い、「わが豊ゆめ」「わが妻はゆめ」と、おのが還るべき場を清浄に保つように願ったとき、木梨の軽太子もそれを思っていたのかもしれない。