

サホビメの喪失―垂仁天皇記の意味

世荒川 理士恵

『古事記』では「サホビコの叛乱」として語られ、『日本書紀』垂仁天皇紀に四年秋九月二十三日に始まる一連の事件として記された物語がある。現代風に言えば、垂仁天皇の皇后であるサホビメと、その兄・サホビコによる天皇暗殺未遂事件と言うべきものであり、事の重大さと、『古事記』の劇的な叙述が相俟って、先学諸氏によりさまざまな角度から取り上げられ、考察されてきた物語である。

一 サホビメの異類性

サホビメとは、垂仁天皇の後であり、皇子ホムチワケの母である。系譜としては、開化天皇の皇子・日子坐の王の娘であり、『古事記』には、ヒコイマスノミコの系譜が細々と記載される¹⁾。その中で、

春日の建国勝戸売が女、名は沙本の大關見戸売に娶ひて、生みませる子、沙本毘古の王、次に袁耶本の王、次に沙本毘売の命、またの名は佐波遲比売。次に室毘古の王。四柱。

とある。

他の多くの后妃たちが、その父の名を記し「何某の女」とされるのに対し、母の母の名を記されているところから、母系氏族の出自だっただろうと指摘される女性である。そしてそれゆえか、同母の兄であるサホビコとの関係性が非常に強力で、サホビメは、垂仁天皇に非常に寵愛されていたにも拘らず、その兄・サホビコの教唆に従って、夫・垂仁天皇を暗殺しようとする。『古事記』には以下のように記されている。

この天皇、沙本毘売を后とたまひし時に、沙本毘売の命の兄、沙本毘古の王、その同母妹に問ひて曰く、「夫と兄とはいづれか愛しき」といひしかば、答へて曰く「兄を愛しとおもふ」と答へたまひき。ここに沙本毘古の王、謀りて曰く「汝まことに我を愛しと思ほさば、吾と汝と天の下治らさむとす」といひて、すなはち八塩折の紐小刀を作りて、その妹に授けて曰く、「この小刀もちて、天皇の寝したまふを刺し殺せまつれ」といふ。かれ天皇、謀をその知らしめさずて、その後の御膝を枕きて、御寝したまひき。ここにその後、紐小刀もちて、その天皇の御頸を刺しまつらむとして、三度挙りたまひて、哀しとおもふ情にえ忍へずして、頸をえ刺しまつらむて、泣く涙、御面に落ち溢れき。天皇驚き起とたまひて、その後に問ひてのりたまはく、「吾は異しき夢を見つ。沙本の方より、暴雨の零り来て、急に吾が面をぬらしつ。また錦色の小蛇、我が頸に纏繞はりつ。かかる夢は、こは何の表にあらむ」とのたまひき。ここにその後、争ふべくもあらじとおもほして、すなはち天皇に白して言さく、「妾が兄沙本毘古の王、妾に『夫と兄とはいづれか愛しき』と問ひき。ここに面に問ふにえ勝へざりき。かれ妾、『兄を愛しとおもふ』と答へば、ここに妾に誂へて曰く、『吾と汝と共に天の下を治らさむ。かれ天皇を殺せまつれ』といひて、八塩折の紐小刀を作りて妾に授けつ。こを以ちて御頸を指しまつらむとして、三度挙りしかども、哀しとおもふ情忽に起りて、頸をえ刺しまつらずて、泣く涙の落ちて、御面をぬらしつ。かならずこの表にあらむ」と言をしまひき。

「面に問ふにえ勝へざりき」、つまり、面と向かつて問われたので、抗う事が出来なかつたとはいえ、サホビメは、夫である垂仁天皇よりも、兄の意向を尊重して、兄と共に政権を奪おうとする。最後に、兄に殉ずる悲劇性から、工藤

降氏は、「テーマの中心はあくまでも兄妹の〈禁じられた恋愛〉を描いた「恋愛小説」であり、『古事記』の「文学の書」としての面を表す典型だ」と見ておられる。また、『日本書紀』においても、同様の記事がみられるため、このサホビコ・サホビメの乱を、何らかの歴史上の事実（あるいは、その反映）とみなして論じる研究もある。サホビコとサホビメの關係に、所謂「ヒメヒコ制」の名残を見、翻つて、垂仁天皇の対応に家父長制の表れを見て、この叛乱をヒメヒコ制と家父長制との争いと見る説^四もある。

『古事記』では、兄と夫の板はさみになるサホビメの激しい葛藤が、劇的に文芸的に語られる。サホビメは、膝枕で眠る天皇の首に、兄に授けられた小刀を三度振りかざし、刺し殺そうとするものの、「哀し」さに耐え切れず、落涙する。奇しくも天皇は、奇妙な夢を見て驚き起きて、夢の意味を后に解き明かさせようとする。そして、サホビメは、自分たちの策謀が、天皇に夢の形をとつて露見したことをさとり、率直に事の次第を白状するのである。

『日本書紀』の記述では、『古事記』とは異なり、小刀を振りかざすまでも至らず、ただ、今謀を実行したならばと想像しただけで涙が溢れたと言ひ、次のように語る。

故に、今日の夢見たまふは、必ず是の事の應ならむ。錦色なる小蛇は、妾に授けたる匕首なり。大雨の忽ちに發るは、妾が眼涙なり」とまうす。

つまり、サホビメ自身が、雨は自分の流した涙であり、錦色の美しい小蛇は、美しい紐のついた短刀だと、夢を解いてみせたのである。夢を解釈してみせるサホビメの姿に、巫女性を見ることが出来るが、ここではひとまず措く。

蛇と刀劍のシンボリックな同義性によつて、この夢の解釈は一応は成立している。しかしそれにとどまらず、吉田敦彦氏がすでに指摘しているように、錦色の小蛇は即ちサホビメ自身である。吉田氏は、サホビメには「蛇神の正体もち雨を降らせる、水の主の女神を思わせるような性質」^五があると述べ、ホムチワケの養育に「股舟の舟遊びをさせた事などにも、水の女神である母を失った息子への補償を看取られ、サホビメの屬性を、〈サホビメ—ホムチワケ〉の〈母—子〉關係を主軸に分析しておられる。

さて、サホビコの謀反の計画は、垂仁天皇の見た夢をサホビメが解いて見せた事であつてなく露見した。天皇は、サ

ホビコに対して怒りを顕わにし、直ちに討伐に向かう。『古事記』は、この戦いで天皇とサホビメが別離に至る一部始終を、殊更詳細に、ドラマチックに語っている。

この時にその後妊身まましき。ここに天皇、その後の、懐妊身ませるに忍へず、また愛重みたまへることも、三年になりければ、その軍を廻して急げくも攻迫めたまはざりき。かく逗留の間に、その妊める御子既に産れましぬ。かれその御子を出して、稲城の外に置きまつりて、天皇に白さしめたまはく、「もしこの御子を、天皇の御子と思ほし看さば、治めたまふべし」とまほしたまひき。ここに天皇詔りたまはく、「その兄を怨みつれども、なほその后を愛しとおもふにえ忍へず」とのりたまひて、后を得むとおもふ心ましき。ここを以ちて軍士の中に力士の軽捷きを選り聚へて、宣りたまはくは、「その御子を取らむ時に、その母王をも掠び取れ。み髪にもあれ、み手にもあれ、取り獲むまにまに、掬みて控き出でよ」とのりたまひき。ここにその后、あらかじめそのみ情を知りたまひて、悉にその髪を剃りて、その髪もちてその頭を覆ひ、またその玉の緒を腐して、手に三重纏かし、また酒もちて御衣を腐して、全き衣のごと服せり。かく設け備へて、その御子を抱き手、城の外にさし出でたまひき。ここにその力士ども、その御子を取りまつりて、すなはちその御祖を握りまつらむとす。ここにその御髪を握れば、御髪おのつから落ち、その御手を握れば、玉の緒また絶え、その御衣を握れば、御衣すなはち破れつ。ここを以ちてその御子を取り獲て、その御祖をばえとりまつらざりき。かれその軍士ども、還りきて、奏して言さく、「御髪はおのつから落ち、御衣破れ易く、御手に纏かせる弾の緒もすなはち絶えぬ。かれ御祖を獲まつらず、御子を取り得まつりき」とまをす。ここに天皇悔い恨みたまひて、玉作りし人どもを悪まして、その地をみな奪取りたまひき。かれ諺に、「地得ぬ玉作り」といふなり。

反逆者であるサホビコは、稲城を築いて待ち構えており、兄を見放す事の出来ないサホビメは、身重であるにも拘らず宮廷を抜け出して、兄の許に走り、稲城に共に籠もる。妻への愛が仇となつて、天皇は攻めあぐね、戦が膠着状態となるなかで、皇子ホムチワケは誕生する。そこでサホビメは、垂仁天皇の寵愛の深さを試すかのよつに、「もしこの御子を、天皇の御子と思ほし看さば、治めたまふべし」と言つて、子供を反逆者の一族としてではなく、天皇の子供と認知

するかどうか、天皇に判断を委ねる。そして、サホビメを深く愛している垂仁天皇は、どうにかして妻も息子も、同時に奪還しようとするが、死を決意していたサホビメの前には、むなしく失敗するのだ。

『日本書紀』では少々趣を異にしている。このとき、ホムチワケは既に生まれており、天皇が「是は汝が罪に非ず」といつて、サホビメの罪を問わなかった。それにもかかわらず、サホビメは「吾、皇后なりと雖も、既に兄王を亡ひてば、何の面目以りてか、天下にのぞまむ」と言つて、サホビメの陣に混じり、天皇の寵愛を逆手に取るかのように、兄が許される事を望んだ。そこには、「一種の駆け引きのような態度が見られ、「妾、始め兄の城に逃げ入りし所以は、若し妾と子とに因りて、兄の罪を免さるること有りやとなり。」と言つ言葉にも窺えるのであり、「今免さるること得ずは、乃ち知りぬ、妾が罪在ること。」と言つて、兄の罪に連座することを選ぶのである。

『古事記』の記述からは、サホビメの苦悩もさることながら、垂仁天皇の妻への執着にも似た、過剰なまでの寵愛が感じられる。対して、『日本書紀』では、サホビメの垂仁天皇への愛情の中に、どこか一步引いたような、冷静な対応に目が向いてしまふのは何故だろうか。皇后と皇子と言つ自分のポジションを、決定的な自明のものとした上で、自分に免じて兄も許されて然るべきだと考えていた様でもある。

三品彰英は、この一連の物語の中心を、「サホ（神聖なる穂）姫」が、皇子ホ（穂）ムチ（貴、靈）ワケ（御子）すなわち「稲魂の御子」を稲穂の中から生むこと、穀母と穀童の穀神を焼く儀礼からた話であるとし、東南アジアの宮廷および民間で伝承されていた、収穫儀礼の行事と比較、分析を行っている。

また、『古事記』のサホビメの火中出産は、しばしば、コノハナノサクヤビメの火中出産と比較され、三品も

この御子たち、すなわちホデリ（稲穂の赤く稔る意）・ホスセリ（亦の名をホスミミといい、稲穂の成長する意）・ホフリ（稲穂が稔って折れたわむの意）、亦の名ホホデミは稲穂の出で現れる意）のなほ、いずれも稲魂による稲穂の成長過程を意味する原義を負っており、ホ（穂＝火）の融即観念による心意複合において語られているという点で、ホムチワケの出産物語と同工異曲の伝承である。

と、述べている。⁶

穀霊の母子としての、サホビメとホムチワケの関係を考える上では、諸先学によるこうした分析は、正鵠を得ており、付け加えるべき点も無いと言えよう。しかし、従来あまり論じられていないようだが、母子の関係では無く、配偶者と

の関係、即ち、サホビメと垂仁天皇／＼コノハナノサクヤビメとホノニニギとの婚姻関係に視点を變えて分析するならば、二つの説話の間には、むしろ正反対と言っても良いような要素が見られるのである。

コノハナノサクヤビメとホノニニギ

サホビメと垂仁天皇

妻の親族（父オホヤマツミ）が婚姻関係に肯定的
妻の親族は夫の王権の繁栄を願う

妻の親族（兄サホビコ）が婚姻関係に否定的
妻の親族は夫の王権を篡奪しようとする

一夜孕み

三年目に懐妊

出産に先立ち、夫に報告しにやってくる

出産に先立ち、兄のもと（実家）に帰る

「天津神の御子、私に産みまづるべきにあらず」

「天皇の御子と思ほし看さば、治めたまふべし」

夫は子供の親は国津神だと疑う

夫は自分の子供として積極的に受け入れる

夫と妻はそれぞれ天／＼国と所屬が違つと自覚

夫は妻が自分の側に所屬していると誤解している

妻が誓約によつて子供の血統を証明する

妻は夫に子供の帰屬を決定させる

自ら室に火を放つ

夫の軍勢が火を放つ『日本書紀』

夫は妻の行動を制止せず

夫は妻の救出に尽力する

子供たちの命名は状況に従つてなされる

夫が妻に子の名を付けるよう促す

子供たちは各々、自らの職に従事する

子供は「率て遊び」「真事とはず」

以上のように、比較しつつ眺めてみると、夫・ホノニニギと垂仁天皇の対応に根本的な違いがあると思われる。その相違は、妻を一種の「異類」と捉えているか否かによつて、生じたものではないだろうか。

ホノニニギの、ある種冷淡とも取れる態度の根源には、天津神と国津神という対立概念がある。夫婦は互いに、彼我の所屬する世界が異なることを意識しており、それは夫婦の会話の中にも現れている。だとするならば、コノハナノサクヤビメとホノニニギの婚姻関係のあり方は、然るべくしてなつたともいえる。対してサホビメは、既に述べてきたよ

うに、ヒメヒコ制の氏族の中で、巫女的な役割を持ち、一族の長たる存在と考えられる。本来は神の妻であるはずの「ヒメ」が、家父長制の頂点である天皇の妻になっている時点で、もはやヒメヒコ制の氏族は破綻をきたしている。それにも拘らず、垂仁天皇には、その自覚は無いかのように振舞っている。その一方でサホビメは、兄と共に王権の篡奪、あるいはヒメヒコ制の復権を謀ったのである。

もつと神話的な読み解きをするならば、サホビメは蛇体の女神という異類なのである。垂仁天皇の夢に、錦色の小蛇となつて現れたのは、身に着けた紐小刀のためばかりではない。卑見によれば、蛇体の暗示は、詳細に述べられた、サホビメの装束にもある。剃り上げた頭髪で作ったカツラ・酒で腐食させた衣類・糸を腐らせた玉製のプレスレットという挿えは、頭の前から脱皮する、掴みどころの無い蛇の隠喩である。

三品によれば、垂仁天皇の名、イクメイリビコは、イ(斎)クメ(コメ)で、稻魂の代表者である。『日本書紀』に従えば、来目の高官で稻魂の垂仁天皇は穀母サホビメとの婚いの儀を行つ、收穫儀礼としての母稻の聖婚が、この物語の発端だという。『古事記』では、サホビメの奪還に失敗した後、続いて垂仁天皇は、受け入れた皇子の命名・養育方法・新しい后を誰にするのかという問いかけをする。

また天皇、その後に命詔したまはく、「およそ子の名は、かならず母の名づくるをこの子の御名を、何とかはむ」と詔たまひき。ここに答へて白さく、「今火の稻城を焼く時に当りて、火中に生れましつ。かれその御名を本牟智和氣の御子とまをすべし」とまをしたまひき。また命詔したまはく、「いかにして日足しまつらむ」とのりたまへば、答へて白さく、「御母を取り、大湯坐、若湯坐を定めて、日足しまつるべし」とまをしたまひき。かれその后のまをしたまひしまに、日足しまつりき。

カンボジア王室の「メアク王の祭り」では、收穫された稲穂で山を築き、仮王と共に火を点け、稲穂をいぶり焦がした後、水瓶の水で鎮火し、水に浸した。このようにして「再び新鮮になった稲穂」は取り出され、他の稲穂を強化する特別な物となるのだという。ホムチワケの命名と養育についての、垂仁天皇とサホビメの問答は、この儀式によつて種籾を強化する儀式であり、皇子を「日足す」「大湯坐、若湯坐」は、稲の種籾を水に浸し育てる者だという。

古代、稲の収穫は、稲穂のみを石包丁などで摘み取る穂首刈り、穂首貯蔵であったから、三品の指摘するように、サホビコの築いた稲城は、稲藁ではなく稲穂で築いた物だろう。中国大陸から猫が連れてこられるまで、稲稈を狙う鼠の天敵は蛇だった事を併せて考えると、稲城に籠もる蛇神は有り難い守り神であつたらう。稲城に立て籠もるサホビコにとつて、蛇体の水神であるサホビメは、百万の味方にも勝る存在と言えよう。

また、この三品の指摘にしたがって考えるに、同じくヒメヒコ制を伺わせる説話としてしばしば取り上げられる、『常陸国風土記逸文』のヌカビコ・ヌカビメの嘯時臥山伝承も、まさに、子を「日足す」話として受け止める事が出来る。蛇婿入り譚の一つとしても扱われるこの伝承であるが、一夜婚でヌカビメの生んだ小さな蛇は、浄き杯に入れて育てられる。

茨城の里。此処より北に高き丘あり。名を嘯時臥山といふ。

古老いへらく、兄と妹と二人ありき。兄の名は努賀比古。妹の名は努賀比売といふ。時に妹、室にありしに、人あり姓名知らず、常に就て求婚ひ、夜来りて昼去りぬ。遂に夫婦と成りて、一夕に懐妊めり。産むべき月になりて、終に小さき蛇生めり。明けくれば言とはぬが若く、聞るれば母と語る。是に、母と伯と、驚き奇しみ、心に神の子ならぬと挾ひ、即ち、浄き杯に盛りて、壇を設けて安置けり。一夜の間に、己に杯の中に満ちぬ。更、ひらかに易へて置けば、ひらかの内に満ちぬ。此かること三四して、器を用ゐあへず。母、子に告げていへらく、「汝が器宇を量るに自ら神の子なるころを知りぬ。我が属の勢は養長すべからず。父の在すところに従きぬ。此処にあるべからず。」といへり。

この蛇体の子供の不思議な養育方法も、「メアク王の祭り」で水瓶の果たす役割を考えれば、故なき事ではないだろう。サホビメの場合は、母神が蛇体の水神であり、穀母であつたが、浄き杯あるいはヒラカに盛られる蛇は、蛇であると同時に、穀霊を守る神だといえよう。吉野裕子氏は、嘯時臥山伝承が、古代日本に蛇巫女が存在し、家の中に蛇を飼う特別な容器があり、それが神聖視されていた事を表しているとみている。また、安田喜憲氏は、ギリシア・クノッソスの遺跡出土品との関連で、古代ギリシアの蛇巫女との比較〇〇を行っている。

ヌカビメの子供は父の居る天へ旅立つにあたり、供の者を付けてもらえないことを恨んで、伯父であるヌカビコを殺そうとした。

決別する時に臨みて、怒怒に勝へず、伯父を震殺して天に昇らむとする時に、母驚動きて、ひらかを取りて投げ触てければ、子え昇らず。因りて、此の峯に留まりき。盛りしひらかとみかとは、今も片岡の村にあり、其の子孫、社と立てて祭を致し、相續ぎて絶えず。

このヌカビコ・ヌカビメという、ヒメヒコ制による祭祀の主権者も、「ヒコ」が殺されそうになるところ、「ヒメ」が「ヒコ」を守ろうしている点で、サホビメの話と共通している。

ヌカビメの夫となった名も分からぬ男を、子供の様子から察して、「神」と認めつつも、彼らに「敬して遠ざける」と言う態度をとり、子供の蛇を追放する。蛇体の子供の神は、父の許へ帰ろうとして天空に舞い上がったのに、土器を投げ付けられたために、昇天することも出来ずクレフシ山の頂に留まらざるを得なかつた。これは旧い時代、共同体の中心にもとあつた、蛇体の神を祭るといふ信仰が、後世には衰退したことを物語る必要があつたのだろう。とはいへ、蛇体の神との関係が完全に消滅するのではなく、山の峰という里から見ての異境に追いやりつつも、ヒラカやミカという土器を通じての祭祀を続けることになる。

三品の論考は、大嘗祭以前、農耕儀礼の主役が男性の手にゆだねられる以前の、古い伝承観念を読み解こうとするものであるが、その驥尾に付して言うならば、古い農耕儀礼で重要な祭器であつた土器類を、神の子——古い蛇体の神——へ投げ付けたというこの話は、農耕儀礼の転換点を示すものであり、蛇神が神話体系の中で占める地位が零落した事の現れであると考えられる。

二 サホビメの衣

既に述べたように、稻城に立て籠もっていたサホビメと垂仁天皇の間には、虚虚実実の駆け引きとでも言えそうなや

り取りが繰り広げられた。そこに、「その兄を怨みつれども、なほその后を愛しとおもふにえ忍べず」という垂仁天皇の言葉があることで、この事件は、サホビメの《悲劇》とまで言われる様な文芸的でドラマチックな出来事と言う印象を与えられている。しかし、サホビメが「あらかじめそのみ情を知りたまひて」自ら調べたという装束は、果たして、垂仁天皇の遣わした力士の手から逃れる手段に過ぎないものだったのだろうか。

垂仁天皇の夢に現れたのは、美しい錦のような模様の蛇であった。記紀を通じて共に「錦色の小蛇」と記された事に注目して、吉田氏は

この蛇は明らかに、ただ危険で有害なだけの存在ではなく、非常に美しさとそれに愛らしさも強調されている。しかも天皇はこの美しく愛らしい蛇が夢の中で、「我が頸に纏繞はりつ」あるいは「朕が頸に纏る」といったとされているので、この点でもこの蛇は、天皇の首に突き立てられる危険のあった紐小刀あるいは匕首よりむしろ、天皇に非常に愛されていた美女のサホビメの形姿に、よりよく合致するところがあるように感じられる。

と述べておられる。

蛇身の女神の現世での衣装もまた、綾錦といった美しい布で作られたものだったろう。その美しい衣を、サホビメは腐敗させ、髪を剃り落とす。そして、あたかも完全な衣装、髪形のように装って、ホムチワケを抱いて稻城から出てくる。しかし、まやかしの装束のおかげで、サホビメは天皇の遣わした力士の手から逃れる事が出来る。力自慢の俊敏な兵士の手に残るのは、朽ちた衣と、髪、バラバラになった玉だけである。

先に筆者は、これを脱皮の表現であり、サホビメの蛇性の表れと述べた。しかし同時に、注目したいのは、葬送儀式の中の《死装束》に関するしきたりに、サホビメの纏った衣装と同じ概念が見られることだ。

民俗学者の中村ひろ子氏によれば、世界的にみても身体的な死をすぐに死者として扱う文化は少なく、多くの文化が期間の長さの違いはあっても「生」と「死」の中間的時間を設定しているという。日本でも、身体的な死を迎えても、すぐに死者として扱われるのではなく、通夜の後、「湯灌をし髪を剃り、着替えると言う死者としての身支度が欠かせないこと」と受け止められ、この着替えや身支度をコロモガエ、イシヨウガエ、タビゴシラエ、ミカタメ、ホトケツクリ

などと呼ぶという。また、一般に《死装束》と言われる、死者に着せる衣服には、生者のそれとの差異が強調されている。

その特色は、白い単衣であることだが、他にもさまざまな形で生者の着物との差異が強調された。形の上では、セヌイボトケ、ヘツツボなどといって、背縫いを一寸から二、三寸明けた。袖のつけ根も明けるところがあり、はじめから明けて縫ったり、後から糸をほころばせた。「魂の出入り口」「魂が出ていくところ」「魂の留まるところ」だという。衿なしに仕立ててその「衿分を帯にする」、あるいは「死んだ人の着物は三尺」、あるいは「三尺三寸」といって着丈を定める、というように生者の着物とは異なる形に縫い上げたり、木綿が衣料の中心になって後も「死んだ人の着物は麻」「縫い糸は麻糸」「續まない麻糸で縫う」あるいは「衽のない着物は死者と生まれたばかりの子供」と、死者の着物だけとはという形で差異が語られる。

縫い方について広くみられるのが①糸尻を結ばない、②返し針、返し縫をしない、③引っ張り縫いをする、④一本糸で縫う、⑤針を使わず裂いて裁つ、⑥物差しを使わず目測、あるいは指などで測る、であるが、さらに⑦糸通しする人と縫う人を変える、⑧袖や足袋などの左右を別の人が縫うともいう。「糸に結び玉をつけると死者の魂がいつまでもこの世に残る」「糸尻を結ぶと死者が戻る」「返し針をすると死者が魔物になって帰ってくる」からだという。二

中村氏は、《死装束》についての、細かく、具体的な事例が挙げられているが、結局、死者の衣服は非常に破れやすく、その衣装が崩れるのと共に、死者の魂もこの世から速やかに旅立っていく事が祈念されているのである。

中村氏の研究は、現代日本の諸地域の伝承を扱っているもので、仏教の受容による他界観の変化などに従って、葬送儀礼の変化が起こった後のことではあるが、それでもなお、こうした伝承には、葬送儀礼の古層に共通する、死者と生者の差異を強調する姿勢が見て取れる。

サホビメ奪還の試みは、まだサホビメの陣中から、垂仁天皇の側へサホビメが生還する可能性をとどめていた「生」と「死」の中間的時間でやり取りされた行為である。卑見によれば、死を覚悟しているサホビメの衣装が、悉く破れ落

ちるのは、死装束だったからだと思われる。

また、衣服史の研究者である武田佐知子氏は、衣類の規定には、それを定めた権力の支配下にあることを視覚化する目的がある^三と論じられている。サホビメの着衣は、「酒もちて御衣を腐」す^四とある様に、酸によって容易に損なわれる布地で出来た衣服で、絹製品であつたと思われる。古代日本において、衣類の材料として考えられるものは、大別して、麻に代表される植物繊維、もしくは絹である。言うまでもなく、庶民の日常衣料として麻があるのと対照的に、絹が支配階級の特権的な衣料であつた。ましてサホビメは皇后であるから、天皇の支配し定められた衣類・装束を身に纏わねばならない。

筆者はこれまで度々、日本神話のアマテラスを嚆矢とする、神聖な《絹の》機織女としての皇后の役割と、天皇との神婚関係について考察してきた^三。こうした観点からみれば、サホビメの「酒もちて御衣を腐」す^四という行為は、皇后としてのあり方を自ら否定する行為であり、その偽りの装いによつて垂仁天皇は、サホビメだけでなくサホビメにも欺かれ、「吾はほとほとに欺かへつるかも」と慨嘆する事態となつたと捉える事が出来る。また、《死装束》の民俗学的研究からみれば、サホビメは死者の世界の衣服の起源を担う皇后であつたとも解釈できる。

三 地得ぬ玉作り

ところで、これだけ離別の次第を長々と記述しておきながら、この事件が「地得ぬ玉作り」という諺の由来譚のように結ばれているのは、非常に奇異に映る。

この諺の意味としては、本居宣長の『古事記伝』に、「賞を得むとて為たる事に因つて、返りて罰をうくるが如き事の譬にぞ云ならはしつらむ。さるは此玉作が、彼玉緒を腐して作りしは、皇后の殊なる仰事なりしかば、其實の地を得むとこそ思ひつらむに、返て地を取られたればなり」また、「后の御手を得取奉りらざりしは、玉緒の故にして、其の罪は緒にこそあれ、玉には罪なきに、玉作人をしも各め賜ふは、緒をも共に、玉作人の作りて、賞整えへて貢進ることにぞありけむ。」とある。つまり、玉作部はもともと玉を献上するに当たつて、玉を緒に貫いた状態で納めるものであり、この時もサホビメの特別な注文に従つて、玉の緒の腐敗した物を納品したままでにすぎず、本来なら賞されるべきところ、

思いがけず罰を受けたのだという。この解釈で、諺としての意味は一旦理解できる。

しかし、岩波『日本古典文学大系』の注では、これを受けたうえで、「髪を剃った人や着物を作った人が憎まれないで、玉作人だけが憎まれたというのはおかしい。これは次の諺を説明するための矛盾である。」と批判し、かえって疑問を深めている。

この注釈では、『古事記伝』の「玉作は、玉を献ずるに、緒に貫いた状態で献上 するかどうか、ということに力点を置いて、議論の出発点としたため、問題の本質が見失われているように思われる。そもそも、「玉」は、糸あるいは紐を通す穴を持つ事によって、はじめて身に着けることが出来るので、玉の「緒」と、「玉」そのものを分けて考える事が誤謬であろう。玉作りが私有地を没収されるほどの「憎しみ」をの対象とされ、罰を受けた理由は、玉製品の出来・不出来にあるのではなく、死者となつて黄泉路に旅立つサホビメの装束として、玉を添えること自体が相応しくないと判断があつたのではないだろうか。

玉と緒は不可分の関係であり、衣服が（アングインなど編み物生地も含めて）布と縫い糸で構成されているのと同様である事を考えれば、前述の『死装束』製作過程で糸尻を結んだり、結び玉を作る事を怠むという伝承と通底する観念があるのかもしれない。現在のアクセサリーのネットワークスの製作過程でも同様だが、玉と玉の間でしっかりと糸を結んで、緒そのものにも玉を作るような形で、バラバラにならないようにしなければならぬ。まして、ここでは玉作部が罰を受けた事が問題となつているのだから、サホビメが手に三重に捲いた玉は、石の加工品で、一つ一つに重量がある。玉が大きく重ければなおのこと、緒を腐敗させて玉を繋げていくことは不可能である。

稲城に籠もつたサホビメとのやり取りを、喪屋という現世と死者の世界の中間地点に居る者への呼びかけと見るとき、沖繩地方を中心として行われる、鎮魂の呪術が思い起こされる。谷川健一氏は、大嘗祭の歴史的展開を見る上で、『鎮魂』の本質を次のような事例を引いて論じておられる。

鎮魂の呪術は南島にもひろく見られた。子供が急に力を失つたようなとき、子供の魂が身体の外に抜け出したと見て子供の年齢の数の結び目をつくつた麻糸を輪にして、その中に魂を追い込む仕事をくり返す。魂が輪の中に入ったと思われる頃を見計らつて、麻糸の輪を子供の首に掛けてやると、子供は元氣を取り戻すという。これ

で見れば魂を身体の中に収めるといふ魂鎮めと、活力を取り戻すといふ魂ふりとは所詮同じことをあらわしている。

谷川氏の紹介された事例では、子供の都合だが、魂が肉体から抜け出した危険な状態から回復するために、抜け落ちた魂を拾ったり、肉体に戻すことで病を克服する事ができるといふ信仰は様々な説話や昔話にも現れている。時代ははるかに下るが、有名な『新古今集』式子内親王の「玉の緒よ絶えなば絶えね 長らへば忍ぶることの弱りもぞする」といふ和歌は、緒が切れる事で命が絶える事を、端的に表している。戻った魂が再び抜け出したりしないように、しっかりと結びつける事が大切だと考えられていた事が、こうした事例から見取れる事が出来る。

筆者は以前、蛇体の雷神と思われるアジスキタカヒコネの神と、その同母妹シタテルヒメが兄の名を称揚する歌「天なるや 弟棚機の頭がせる玉の御統 御統に 穴玉はや み谷 二渡らす 阿治志貴高日子根の神ぞ(記)」を詠んだとする神話の背景に、機織の女神の神婚関係を軸とする一つの世界観があると考えた^{二四}。さらに、福寛美氏は、麻糸と蛇の神秘的同一性、アジスキタカヒコネとシタテルヒメの両親が、玉と深い関わりを持ち玉そのものと言って良いような存在である事を検証された上で、この神話は、まさに、輝くような穴玉とそれを統べる美しい緒のような蛇体の神を謡ったものであったことを論じられた^{二五}。石の玉を連ねた装身具には、玉だけではなく、それを結び、纏め上げている緒にも呪力があり、それが死者の魂を肉体に呼び返し、あるいは復活させ、あるいは幽鬼となって彷徨いだすことを防ぐのだと、古代の人々は考えていた。

四 玉の呪力

玉を賞玩する背景には、装身具としての美しさだけではなく、権力の象徴としての意味や、避邪・招福の呪力を持つものという信仰が込められている。ここで、古代日本における、玉に込められた信仰的な意義に立ち帰って考えてみよう。

考古学的遺物から見ても、古代の装身具の中で、腕に装着されるものは、現代風に言えばバンブルに当たる「釧(クシ

ロ)と、プレスレットに当たる、玉を糸や紐で貫いた物の二種に大別される。この内、クシロは、ゴホウラ、イモガイ、スイジガイ等の南海産貝製腕輪を起源とし、古墳時代中期から後期に、滑石など軟質の石を材料にして石製模造品が作られている。これら南海産貝製腕輪を起源とするクシロにも、太陽の復活に関わる信仰が垣間見られるが、本稿では、サホビメの説話の中で玉の意味を考察するので、他所に措く。

糸や紐で身に着ける形状の装飾品、つまり玉を連ねてのプレスレット、ネックレス、あるいはペンダントの源流は、旧石器時代の骨や貝製の物に求められるだろう。そして、縄文時代早期末には、石製装身具が出現し、特に、前期には珠状耳飾りが流行した。前期後葉には新潟県糸魚川産の翡翠で作られた大珠が登場し、中期にかけて盛行する。後期になると勾玉や管玉などの玉類が増加し、晩期にかけて翡翠や南九州産の緑色の石材で作られた玉類が日本列島の広域に流通する。これらの玉類は緑色を基調としており、続く弥生時代にもこうした色や素材へのこだわりが引き継がれていく。糸や紐で身に着ける形状の装飾品を考えると、その天然の素材としては、真珠や琥珀、水晶、瑪瑙、碧玉といった鉱物、滑石や緑色凝灰岩などが挙げられるが、古くからもっとも尊ばれ、また、時代が古いほど透明度が高い良品が目立つのは翡翠の玉である一七。

天皇家伝世の宝といえは、八咫鏡、草薙の剣、八尺瓊勾玉の三種の神器であるが、八尺瓊勾玉は、「玉」を加工した物と見てよいだろう。八坂瓊乃五百箇御統玉は、アマテラスの高天原でのウケヒに用いられ、男装してササノヲに立ち向かうアマテラスの左右のミツラ、カヅラ、左右の腕に捲かれた。勾玉は玉の威力の発動したものと捉えられ、単なる装身具ではなく、アマテラスの神威の具現である。それゆえ、ウケヒでは、玉から生まれた五柱の男神が、アマテラスの子供とされたのであるし、天岩戸からアマテラスを誘い出す時には、用意された真寶木に八咫鏡と共に着けられた。ひとたび死んで、岩戸に隠れたアマテラスの復活に使われたことからも、この八坂瓊乃五百箇御統玉は、鎮魂の呪力を持つと考えられていた事が分かる。また、『出雲国造神賀詞』の奏上儀札では、出雲国造が、「白玉の大御白髪坐し、赤玉の御赤らび坐し、青玉の水江の玉の行相に」と言つて天皇の長寿健康と国家の安寧を祈つて玉を献上しており、ここにも、玉の強い靈力への信仰が現れている。

八尺瓊勾玉が、翡翠で出来ていたと断じることが出来ないが、寺村光晴氏によると「縄文・弥生・古墳時代を通じて、勾玉は翡翠が主体を占めているといつてよい。弥生古墳時代の翡翠といえは勾玉を、勾玉といえはヒスイを連想するほ

どである。」一八という。鉱物としての翡翠は、緑色だけではなく、淡緑色、紫、ピンク、コバルトブルー、黒色まであるが、翡翠の字が表すように、カワセミの羽の翠色を尊ぶ傾向がある。翡翠は硬度六・五〜七度で、様々な貴石類の中で群を抜いて硬く、ハンマーで叩いてもなかなか割れない鉱物である。また、世界的に見ても産出地が限られる希少な石で、日本では（現在でこそ十を数える産地が発見されたものの）、縄文から奈良時代前期に至るまで、糸魚川地方（新潟県糸魚川市、同青海町および富山県朝日町）の鉱脈から、川づたいに海辺まで流れ出た転石が利用されたのみで、非常に希少価値の高い事が判っている。

中国大陸の歴代王朝といえは、玉類を好むイメージがあるが、かの地においても大半は軟玉の工芸品であつて、明清朝の頃になつて漸く、まれに翡翠の物がある程度だという。中国と接する北部ミャンマーのカチン高原地帯に翡翠産地があるため、古代中国にも入つた可能性を無視できないものの、ミャンマーでの発見も十三世紀を遡る事はなく、原始古代中国は翡翠を知らなかつたといつて良い。これは、『魏志』倭人伝に、邪馬台国の女王・卑弥呼の死後、女王となつた壹與が、魏に「男女生口三十人を献上し、白珠五千孔、青大句珠二枚、異文雜錦二十匹を貢す」記事にも伺われる。この時魏は、青大句珠すなわち翡翠製の大きな勾玉を非常に珍しいものと認め、邪馬台国からの使者に産地を問う。それに対して使者は、翡翠を川や海で採集すると答えている。この問答があつたため、『魏志』においても、翡翠を指して、真珠と同じく、江海に産する物を表す「珠」の字を以つて記録しているのである。

冬の日本海の荒波によつて打ち寄せられ、若草の萌え出す緑色をした、硬く透き通つた希少な石。この水界の宝に、古代の人々が死者を蘇らせるほどの強い生命力と呪力を投影したとしても、不思議はない。

『日本書紀』大化二年三月甲申条に、大化の改新のなかで薄葬令が規定され、「飯含むるに珠玉を以つてすること無。玉櫛・玉押旋くこと無。諸の愚俗のするところなり」との詔が見える。この文章は、『魏志』文帝紀の引用である事が明らかにされており、また、実際日本の考古遺物調査では、遺体の口の辺りから玉が出てくることはまず無いとの事であるから、日本の葬送儀礼の実情を表したのではない。しかし、胸の辺りや腹部に玉製品が認められる事が多い事から、副葬品としての玉は、死者の生前の権勢を示す威信財だけでなく、身に着けた者の生命力の賦活という、呪術的な威力を期待している事が分かる。そして、それは時代を遡れば遡るほど、強く信じられていたであろう。もちろん、薄葬令は、時代も遙かに下り、仏教の移入された後、地方豪族の権力の象徴と言える古墳の造営を制限す

るものであり、公地公民制の推進と中央集権化の一環で発せられたものである。時代が下り古墳時代中期、玉作りの技術の進歩に従って、翡翠に代わって他の加工の比較的容易な碧玉や瑪瑙、水晶といった鉱物によって勾玉も作られるようになり、玉の生産量も増加し、石製模造品なども発達した。非・翡翠の玉製品・石製品が盛んに従って、恐らく皮肉な事にその結果として、五世紀末か六世紀には、翡翠産地の糸魚川地方での翡翠は次第に衰退していった。ヤマト政権での玉作り部が、糸魚川地方に存在しないのは、部の成立時期と、ヤマト政権の翡翠に対する関係にあるのではないかと、寺村氏は推察している。粗製乱造ともいえる石製模造品の横行、非・翡翠の玉管・勾玉の流通が原因となって、縄文から続く翡翠への信仰、玉に込められた復活の呪力も忘れられ、薄れて行ったのではないだろうか。

しかしなお、ヤマトを遠く離れた辺境地方では、規制しなければならぬほど、玉への信仰の残像があったため、垂仁天皇の御世という時代設定で、サホビメの物語が語られた。サホビメが玉を手を捲いて稲城に入ったのは、葬送儀礼の古い姿の一端を示したものである。そして、天皇が玉作りを罰し領地を取り上げた背景には、玉の呪力による魂鎮めが忘れられ、葬送儀礼が変化した事があると思われる。

五 野見宿禰と当麻蹶速

また、サホビメを奪還するために遣わされた力士についても、一考の余地があるだろう。

「軍士の中に力士の軽捷き」について、その力士の名を『古事記』は明らかにしていないが、垂仁天皇紀七年七月七日に「当麻蹶速者、天下乃力士也」とある事を注に引き、タイマノクエハヤを示唆するものがある。『日本書紀』では、土師氏の祖である野見宿禰（ノミノスクネ）とタイマノクエハヤの角力の話があるため、サホビメの奪還に失敗した者がタイマノクエハヤであったとすると、記紀を通じて、垂仁天皇の御世の事とされた記事に、ひとつの意味を見出す事が出来る。

『日本書紀』では、力自慢のクエハヤが、自分の大力に慢心して、生死を問わず力比べをしたいと望んでいたのを知って、垂仁天皇がノミノスクネを出雲から呼び寄せ、相撲を取らせている。これは一般に相撲の起源として知られる話であるが、ノミノスクネは、タイマノクエハヤの肋骨や腰の骨を踏み砕いて殺すという圧倒的な強さで勝り、褒美とし

てクエハヤの領地を贈られている。

この戦いは、七夕の記事とされていることなどから、神事としての相撲や、四股を踏む呪術的な意味など、様々に考えられる。しかし、サホビメの奪還に失敗したのがクエハヤであるならば、サホビメの乱から、時間は三年ほど経っているが、こちらも玉作り同様、領地の没収という罰を受けている事になる。タイマノクエハヤの無残な死は、腰折田の地名となつて残つた。

勝者のノミノスクネは、後に、皇后ヒバスヒメの葬に当たつて、殉葬をやめる代わりに埴輪を作つて、陵墓に立てることを考案し、出雲から土師を呼び埴輪を作らせた。この功によつて土師連の祖となつてゐる。土師氏は陵墓の造営や、宮中の葬礼、埴輪や土器の製作を職掌とした氏族であるから、明器をもつて、死者の死後の世界を支える役目を果たしている。つまり、以前は葬送儀礼の中心に、死者の祟りを恐れ、玉によつて死者の魂を鎮め、コントロールしようとする態度があつたが、そうした心性は次第に希薄になり、垂仁天皇の御世には、葬送儀礼は、死者が死後の世界で田畑な生活が送れるように行うものへと変化し、葬送儀礼が刷新されたのだと言える。

おわりに

本稿では、サホビメの死に関して、『古事記』の細々とした挿話を取り上げ、従来あまり取り上げられていない、民俗学・考古学的視点からの捉えなおしを試みた。無論、説話の中心にあるのは、稲の收穫儀礼、稲魂の再生といったものであるが、穢し葬という葬送儀礼に着目する事で、「地得ぬ玉作り」という言葉の背景を探る事が出来たと思われる。今回は取り上げなかったが、サホビメの忘れ形見である、真事とはぬ皇子・ホムチワケの養育にも、母の死の影が見える。「高往く鶴」に初めて声を出そうとした事には、アメワカヒコの喪屋での、鳥たちの振る舞いを想起させる。

り、オホナムチを祭るための出雲行きにも、「黒き巢橋」「檣棚の長穂宮」といった、製材されていない木材やビロウの葉を用いた建造物は、殯宮および大嘗祭の仮宮の建築法と関連が見られる。また、上野誠氏は、柿本人麻呂の挽歌を通じて、アラキノミヤという建造物の性質について論考しておられ、これらは、古い葬送儀礼を暗示するモチーフと言えらるだろう。

垂仁天皇は、皇后サホビメを深く愛し、それを失った喪失感も同様に深かった。武田佐知子氏は、『竹取物語』で、かぐや姫が天人の衣を着て、人の情を失うことを引いておられるが、サホビメの衣も同じ機能を持っている。死者の装いで、喪屋に籠もり、鎮魂の呪物である玉もあえて損なつて、サホビメに殉ずるサホビメが、王権の側に帰つて来るはずも無い。翡翠の玉に籠められていた再生の呪力は、レプリカの玉製品の台頭で忘れられ、死者を弔う時の人々の心性も変わつてしまふ。垂仁天皇とサホビメを結び付けていた「紐」^三は、新たにヒバシヒメと結びなおされ、次の皇統へと世代は引き継がれていく。

垂仁天皇の記紀の記述は、サホビメの喪失を契機として、農耕儀礼と、葬送儀礼の転換を描いたものと読み直すことが出来た。悲恋や悲劇という視線では分からない、サホビメの乱とサホビメの死の深層を探る事が出来たのではないだろうか。

注

一 ヒコイマスノミコは、崇神天皇の代に四道將軍として丹波国に派遣されている皇子で、本来は天皇家本流以外の皇族の系図は書かれない『古事記』にあつて、例外的に詳細に書かれており、天皇家に準じる扱いを受けているとも取れる。また、この系譜の末に、神功皇后がいる。

二 山崎正之 「サホビメ物語 その神話性」 上田正昭編『史話 日本の古代 三 ヤマト王権のあけぼの 古代国家の起源と神話』二〇〇三年一月二〇日第一刷発行 作品社

三 工藤隆 『古事記の起源』二〇〇六年十二月六日初版 中央公論新社

四 西条勉 『古代の読み方―神話と声／文字』二〇〇三年五月三十一日 初版第一刷発行 笠間書院

五 吉田敦彦 「ホムチワケと垂仁天皇の夢の中のサホビメ」 『縄文の神話』一九八七年十二月十日 第一刷発行 青土社

六 三品彰英 『三品彰英論文集 第五卷 古代祭政と穀靈信仰』昭和四八年二月二〇日 初版第一刷発行 平凡社

七 三品彰英 同書

八 宮崎清によれば、弥生時代にも石鏃の出土例はあるが、弥生時代は穂首刈りが一般的で、根刈りは稲藁の利用に必要な程度、きわめて部分的に行われたに過ぎないという。また、古墳時代になると、現在の鏃とほとんど同一の鉄製の利鏃が出土するが、古墳時代および奈良時代は、石包丁と根刈り用利鏃の支配する二つの時代の過渡的段階だとしている。そして、おそらく、根刈り收穫法は、大和朝廷の直轄領の屯倉や貴族の私有地の田荘で開始され、漸次一般化されたという。『ものと人間の文化史55・1 藁(わら) 1』一九八五年十一月二十五日 初版第一刷発行 法政大学出版社

九 吉野裕子『ものと人間の文化史32 蛇—日本の蛇信仰』一九八七年九月三〇日 第五刷発行 法政大学出版社

一〇 安田喜憲『森を守る文明 支配する文明』 P H P

一一 中村ひろ子『死者の衣服のフォークロア』 国立歴史民俗博物館編『よそおいの民俗誌』二〇〇〇年三月三〇日 第一刷 慶友社

一二 武田佐知子

『衣服で読み直す日本史—男装と王権』 一九九八年六月二十五日 朝日新聞社 ほか

一三 荒川理恵 『古事記』における養蚕起源神話 馬と蚕をめぐる『学習院大学 上代文学研究 第一九号 一九九三』・「小子部スガル伝承における蚕神と雷神」『学習院大学 人文科学論集 5』学習院大学大学院 人文科学研究科

一九九六年 ほか

一四 荒川理恵 「蛇神婚姻譚と苧麻の呪力 「天なるや」 歌詞解釈試論」『学習院大学 上代文学研究 第二五号 二〇〇一』

一五 福寛美 「玉と麻糸と蛇」『学習院大学 上代文学研究 第二七号 二〇〇二』

一六 島根県立古代出雲歴史博物館 『輝く出雲ブランド 古代出雲の玉作り』 平成二十一年三月七日初版発行 ハーベスト出版

一七 島根県立古代出雲歴史博物館 同書

一八 寺村光晴 『日本の翡翠 —その謎を探る』 平成七年十二月十日 第一刷発行 吉川弘分館 以下の翡翠に関するまとめは同書を参考とした。

るまとめは同書を参考とした。

一九 門脇楨一「越と出雲―スナカワヒメ伝承をめぐって」編者 森浩一『シンポジウム古代翡翠道（ヒスイロード）の謎』一九九〇年四月十日初版発行 新人物往来社

二〇 『新訂 古事記』武田祐吉 訳注 中村啓信 補訂解説 平成四年二月二十五日 二十二版発行 角川書店

二一 著者代表 森浩一『日本民俗文化大系 3 稲と鉄』一九九四年二月一〇日 普及版初版代一刷発行 小学館

二二 『第三章 生と死の民俗世界 五 葬送の民俗』桜井満 監修『万葉集の民俗学』平成五年四月十日初版発行 桜楓社

二三 衣の紐を結ぶ・解くということには、呪術的な意味がある。尾崎富義氏は、『万葉集』「妹が結びし紐」（巻三の二五二）は「一人してわれは解き見じ 直に会ふまでは」（巻十二の二九二二）と決して解いてはならなかった」と。衣の呪術と信仰を論じておられる。