

# 天つ神と国つ神

広畑輔雄

天つ神と国つ神 (広畑)

天つ神と国つ神は、日本神話を貫く、神々の二大分類である。本居宣長は、「高天原は、すなはち天なり」「天は虚空に在りて天つ神たちの坐ます御国なり」とし、<sup>①</sup>天つ神はタカマノハラの神であるとしている。また「国つ神とは、高天ノ原に坐ス神を天つ神と申すに對て、此国なる神を云なり」と述べ、<sup>②</sup>国つ神は日本古来の神であるとしている。天つ神と国つ神の意義についての妥当な説明であろう。神話における天つ神・国つ神という分類は、中国の知識に基づくものとされ、その称呼にも中国流の天神・地祇の語が用いられることがある。天つ神と国つ神との関係は、国ゆずり神話の中に典型的に語られていて、原典たる『記紀』について忠実な分析を試み、それに基づきこの二種類の神の交渉の意味や背景を考えていく時、従来気づかれていない、重要な日本神話の主張に出遇うのである。またそれに基づいて、日本神話を古代史の具体的な流れの中で把握することも、可能になってくると思

われる。神話中の他の関連部分からの助けを借りながら、その考察を試みたい。

—

オホナムチノ命が天孫に国土を献上するという、いわゆる国ゆずり神話は、天つ神と国つ神との接触交渉を通して、両者の関係を最もよく表わした部分だと思われる。そこでこの物語の意味や、物語における天つ神と国つ神との関係や、天神の役割り等について考えていきたい。まず国ゆずり神話の性格に対する先人の見解を見て、それを『記紀』の記述に照らし、当否を考えることから始めたいと思う。

この神話について、その史実性を問題とする時、大きく分けて二つの解釈が生ずる。史実を反映したものと見る見方と、史実に関係ない空想の産物とする見方とである。大勢として前者が圧倒

的に優勢で、それは多くの場合、大和朝廷と出雲勢力の対立を反映するものと解釈されてきた。若干の説をあげてみると、津田左右吉氏は、タカマノハラの神も出雲の神も、ともに皇祖時代の政治的君主たちのことで、国ゆずりとはつまり、その政治勢力そのものの抗争の物語だとするのである。<sup>④</sup> 松村武雄氏はこれを神と神との争いとしながら、神と神との争いは、それを支持する民族の争いを表わすと見ている。<sup>⑤</sup> 井上光貞氏は、大和側の勢力たる意宇の出雲氏が、出雲に古くから存在した杵築の勢力を滅ぼして、国造となったことを反映しているとしている。<sup>⑥</sup> それぞれ説の内容は違いながら、これを政治的な史実の反映とする点では一致している。三品彰英氏なども、この神話を政治的に解釈するという方向は動かないところとして、これを肯定している。<sup>⑦</sup>

本稿ではまずこの神話の記述そのものが、出雲平定を語ったものかどうかという、最も基本的な点から、『記紀』の記述を検討していききたい。ついでに、津田左右吉氏にその本文批判があるの、それを手がかりにしていきたい。『記紀』の国ゆずり神話は、天孫がこの国土に降臨する準備の、一段階として語られているのであるが、津田氏はこの部分を分析した結果、それが、(1) 邪神平定という宗教的な話に始まり、(2) 終りは、政治的君主の国ゆずりという、政治的な話に終るとしている。<sup>⑧</sup> 史実反映説のす

べてが、この津田氏と全く同じ分析をしているというのではないが、この説を検討していくことが、史実反映説の基本問題につながると思われるので、まず上述の二点について見ていくことにする。

(1) についてみると、降臨のはじめは『記紀』の諸説に次のように記されている。

故皇祖高皇產靈尊、特鍾<sub>レ</sub>鑿<sub>レ</sub>鑿<sub>レ</sub>、以崇養焉、遂欲<sub>レ</sub>立<sub>レ</sub>皇孫天津彥彥火瓊瓊杵尊、以為<sub>レ</sub>葦原中國之主、然彼地多有<sub>レ</sub>蝨火光神、及<sub>レ</sub>鳴<sub>レ</sub>邪神、復有<sub>レ</sub>韋木威能言語、故高皇產靈尊、召<sub>レ</sub>集<sub>レ</sub>八十諸神、而問之曰、吾欲<sub>レ</sub>令<sub>レ</sub>撥<sub>レ</sub>平葦原中國之邪鬼、當<sub>レ</sub>遣<sub>レ</sub>誰者宜也、(『書紀』本文)

天照大神、勅<sub>レ</sub>天稚彥曰、豊葦原中國、是吾兒可<sub>レ</sub>王之地也、然慮、有<sub>レ</sub>殘賊強暴横惡之神者、故汝先往平之、(第一の一書)

及<sub>レ</sub>至<sub>レ</sub>葦原降<sub>レ</sub>皇孫火瓊瓊杵尊、於<sub>レ</sub>葦原中國也、高皇產靈尊、勅<sub>レ</sub>八十諸神曰、葦原中國者、磐根木株草葉、猶能言語、夜者若<sub>レ</sub>燧火而喧響之、昼者如<sub>レ</sub>五月蠅而沸騰之、云云、(第六の一書)

此葦原中國者、我御子之所知國、言依所賜之國也、故、以為<sub>レ</sub>於<sub>レ</sub>此國<sub>レ</sub>遣<sub>レ</sub>速振國神等之多在<sub>レ</sub>、是使<sub>レ</sub>何神而、將<sub>レ</sub>言趣<sub>レ</sub>、(『古事記』)

ここにあげた『書紀』本文、第一の一書、第六の一書、『古事記』の四説が、天孫降臨の発端を述べた説のすべてであるが、これらすべての説において、葦原中國の邪神や国つ神を平定するため、天神が遣わされたとされている。宗教的な意味における邪神を平定することでこの神話は始まっているという、津田氏の指摘の第

一点は誤りではない。ただ注目しておくべきことは、平定される神々が出雲の神とはされないで、葦原中国全体の邪神あるいは國神とされていることである。

次に(2)の検討に移る。この物語が葦原中国の邪神平定から出雲の政治的君主の国ゆずりの物語に変化しているのかどうか、それをみてみたい。まず平定の対象が出雲に変化しているのかどうかをみることにする。『書紀』本文では、アメワカヒコの死後、タカミムスビノ神は葦原中国に遣わすべき者を改めて選び、タケミカヅチノ神をフツヌシノ神にそえて遣わしたとされているが、その際の平定の対象はやはり葦原中国とされている。

最後、高皇產靈尊、更會諸神、選<sub>下</sub>當<sub>下</sub>遣<sub>下</sub>於葦原中国者、……故以即配<sub>下</sub>經津主神、令<sub>下</sub>平<sub>下</sub>葦原中国、(『書紀』本文)

とある。またその説には、オホナムチが天神の使を通じて、平國の矛を献上する記事があるが、平國の矛とは葦原中国を平げた矛でなければならぬ、國土とともにその矛をも献上したのである。次に第一の一書は、この二神がオホナムチと國土献上の交渉を終えた後、「葦原中国、皆已平竟」と復命することを記している。

第二の一書にも、「天神遣<sub>下</sub>經津主神・武甕槌神、使<sub>下</sub>平<sub>下</sub>葦原中国」とある。第六の一書には、

時高皇產靈尊勅曰、昔遣<sub>下</sub>天稚彥於葦原中国、至今所以久不<sub>下</sub>來者、蓋是國神、有強禦之者、乃遣<sub>下</sub>無名雄雉<sub>下</sub>往候之、

とある。これらを要するに、平定の対象とされているのは依然として、すべて葦原中国である。『古事記』ではタケミカヅチとアメノトリフネの二神が、オホクニヌシに葦原中国の献上を迫り、オホクニヌシも、「此葦原中国者、随<sub>下</sub>天神御子之命<sub>下</sub>獻」と答えている。そして、「故、建御雷神、返<sub>下</sub>參上、復<sub>下</sub>奏言<sub>下</sub>向和平葦原中国之状<sub>下</sub>、」とその結末を記している。平定の対象は最後まで、葦原中国なのである。どの説においても、出雲という一地方が平定の対象とされたことはない。それは一貫して、大和政権の統治下に入るべき全領土であった。それまで國つ神の支配下にあった日本全土が、新しく降臨する天孫に、そっくり譲り渡されるといふのが、神話の構想なのである。

次に(2)の中で、それが政治的君主の話になっているのかどうかを見るに、物語に出てくる神はほとんど信仰上の神々である。平定を命ずるタカミムスビノ神やアマテラス大神は朝廷の祭る神である。アメワカヒコの死を弔うアズシキタカヒコネノ神は葛城の嶋の神である。最大の交渉相手たるオホナムチ(オホクニヌシ)は杵築の神である。オホナムチの子として交渉の際の決定権をもったコトシロヌシは、大和の神である。タケミナカタは諏訪の神で、また「帰順之首渠」(第二の一書)とされたオホモノヌシは大和の神である。その他物語上にだけ出てくる神々も、信仰上の

神々と互に交渉を持ち、同じ次元において考えられた神々である。要するに国ゆずりは、神々の世界の物語なのである。

日本古代に関する説話は、神武天皇に至ってはじめて人代とされ、現実の政治や軍事を対象とする内容に移るのであつて、それ以前は、『書紀』がいみじくも名づけて「神代」と呼んだように、それは神々の世界の物語なのである。そして神代作者が神々を語る姿勢は、崇神から仲哀・神功の間の作者が神々を語るとき、神々を支持した現実の政治勢力を離れて、神々そのものの威力を語っているのと同じく、氏族や豪族の政治勢力から一応切り離された、神々そのものを語るといふ姿勢である。神話に出てくる信仰上の神々についてみるに、その背後にある政治勢力が匂ってくるというものは一つもない。国ゆずり神話の場合も同じはずである。この神話は人の世の政治勢力を反映したのではなく、人代以前の神々の世界を語ったものである。そこにおいて皇祖の神々の支配が、すでに確立していたことを主張したものとされる。オホナムチが征服したとされるものは、葦原中国の神々であつた。『延喜式』における大祓・遷却崇神祭・大殿祭等の祝詞においては水穂の国の荒ぶる神々を服従させて天孫が降つたことが述べられている。『書紀』の大蛇退治第六の一書には、オホナムチノ神の言を、「夫葦原中国、本自荒芒、至<sub>二</sub>及磐石草木、威能強暴、

然吾已摧伏、莫不<sub>二</sub>和順<sub>一</sub>」と記し「今理<sub>二</sub>此国<sub>一</sub>、唯吾一身而已、」と述べている。オホナムチが葦原中国の荒ぶる神々を平定統治したとされているのである。天孫降臨には荒ぶる神々の平定が必要であつたので、祝詞も神話もそれを述べているのであるが、神話はオホナムチを第一次の平定者としていたので、その降臨にはオホナムチの服従が必要だったわけである。そこに説かれているのは、背後に政治的勢力を匂わせている神々ではなく、純粹に宗教的性格のものとしての神々である。これが重要な点である。

国ゆずり神話を政治史の反映と見る説を目標として考察を進めてきたのであるが、この神話にはそれに関連して別に、その中に雲の伝承を見、その国土性を重視するという伝統が根強い。たとえば三品彰英氏は、「(出雲神話が)出雲社会に伝承されていたことは、今日まで色々の角度から論証され、学界の定説あるいは常識ともなっている。」<sup>⑩</sup>とし、上田正昭氏は、「国ゆずり神話は……出雲に現にある土地と結びついて展開され、国土性をおびた神話として結実する。大和と出雲のあいだにひそむながい歴史の襲が、その背景にある。」<sup>⑪</sup>としている。この問題に対する見解を簡単に述べておきたい。

国ゆずり神話において、その中における国土性をどの程度に重視するかということは、神話全体の構造から国ゆずり神話の位置

を考へることによつて決まると思われる。天つ神と国つ神の設定は、日本神話を貫く基本構想であつた。したがつて、天つ神の国つ神支配は、神話に初めから内在した構想であつたと思われる。それは特定地域に偶然に存在した伝承を媒介として萌芽するといふ性格のものではなく、日本神話の内部に本来存在していたエネルギーであつたと思われる。したがつてその成因は、国ゆずり神話の一局部に向つて求められるべきではなく、天つ神と国つ神の構想の考へられるに至つた根本のところに向つて、求められるべきものと思われる。国ゆずり神話に出雲が出てくるからには、神話が出雲の国土性を帯びるのは当然のことで、それを重視する説の多いのも自然なことであるが、ただそれを国ゆずり神話の第一次の成因と考へるなら、それは本末を顛倒したものとこの感が深い。『風土記』がオホナムチを「所造天下大神」としていることなどから考へると、オホナムチの国土平定の説話は出雲のものであつたかも知れない。だが大筋から言つて、出雲の伝承はそこまで、それ以後の段階は、大和朝廷側の案出した、天つ神と国つ神の構想に由来するものと思へるべきであらう。

## 二

国ゆずり神話本来の趣旨は、地祇全体の服従を語ることにあつ

たのである。したがつて、この神話を現在あるごとき形において考察する場合には、その本来の趣旨に添つて考察を進めなければならぬはずである。葦原中国の神々の服従を説く目的がどこにあるのか、それを明らかにすることが、皇室神話体系中のこの神話を研究する、一つの大眼目とならねばならない。そして、神話のその目的や意図は、神話がこの国の現実とかかわりを持つ部分に示されているはずである。それは神々の祭祀の問題である。降服した神々の祭祀に関する記述こそ、神話と現実との接点であると思われる。降服した神々の祭祀についての説明は、『書紀』では第二の一書だけに述べられている。その一書においてタカミムスビは、オホナムチに対して天日隅宮を造つてこれを祭ることを約している。そして「汝の祭祀を主らむは天穗日命、是なり。」としている。オホナムチの祭祀を司どるアメノホヒとは、さきにアマテラスとスサノヲとの天上におけるウケヒ（誓約）によつて生じた神で、『書紀』本文や第三の一書や『古事記』においては、アマテラスの身につけていた珠から生じたため、アマテラスの子とされ、あるいは子として天原を治めさせられたとされる神である。その神がオホナムチの祭祀を司どるとされている。降服した国つ神は天神の祭祀を受けるとされているのである。

国ゆずり神話は、古来国つ神によつて支配されて来た国土が、

新しく天つ神の支配下に入ったことの由来を述べたものであった。

天つ神とは神話によって天皇の祖神とされた神々の一団であった。また国つ神とは古来の豪族や地域集団によって信仰され支持されて来た神々であった。そこで国つ神がオホナムチに率いられて天つ神に降服したという物語は、重大な政治的意図をもって語られたはずである。このことを理解するには、国つ神について信ぜられた絶大な威力を知っておく必要がある。『古事記』崇神朝の記事には、「此天皇之御世、疫病多起、人民為<sub>レ</sub>尽」と疫病による人民絶滅の危機を述べ、そして、オホモノヌシノ神の告げによって、それがこの神の崇りであると知られたので、三輪氏の祖オホタタネノに祭らせ、最悪の事態をまぬがれた次第が記されている。同じ垂仁朝の記事には、皇子ホムチワケ王が出雲大神の崇りのため啞であったが、その神の心を解くことによって治ったとされている。また仲哀天皇は神の怒りによって殺され、神功皇后はそれから伊勢・住吉等の神を祭ってその教えにより、新羅を討つことに成功したと語られている。このように内治・外征のごとく神の助けを受けなければ成功しないとされた世の中であった。そしてこれらの神は国つ神であって、神代の物語が作られるまでは、タカマノハラ神はまだ登場しないのである。また『万葉集』巻一には、

ささなみの国つ御神のうらさびて荒れたる京見れば悲しも(三三)

とあり、国土の興廃にも、人力をもってはいかんともしがたい神の力が働くと考えられた。人事に対しては自然に対しても、国つ神の力は絶対であった。これらの神々が氏族や地域集団によって祭られることを大きな支障と感じたものは、強力な国家体制の実現を目ざす勢力であったはずである。そして、国つ神服従の神話を最も欲したのも彼らであったはずである。

国土の支配権をゆずった国つ神オホモノヌシの処遇について『書紀』第二の一書は、

時高皇産靈尊、勅<sub>二</sub>大物主神<sub>一</sub>、汝若以<sub>二</sub>国神<sub>一</sub>為<sub>レ</sub>妻、吾猶謂<sub>二</sub>汝有<sub>レ</sub>疏心、故今以<sub>二</sub>吾女三穗津姬<sub>一</sub>、配<sub>二</sub>汝为<sub>レ</sub>妻、宜慎<sub>二</sub>八十万神<sub>一</sub>、永为<sub>二</sub>皇孫<sub>一</sub>奉<sub>レ</sub>護、乃使<sub>二</sub>遣降<sub>一</sub>之、即以<sub>二</sub>纪国忌部遣祖手置帆負神<sub>一</sub>、定为<sub>二</sub>作等者<sub>一</sub>、彦狭知神为<sub>二</sub>作盾者<sub>一</sub>、天目一箇神为<sub>二</sub>作金者<sub>一</sub>、天日鷲神为<sub>二</sub>作木綿者<sub>一</sub>、櫛明玉神为<sub>二</sub>作玉者<sub>一</sub>、乃使<sub>二</sub>太玉命<sub>一</sub>、以弱肩被<sub>二</sub>大手纒<sub>一</sub>、而代<sub>二</sub>御手<sub>一</sub>、以祭<sub>二</sub>此神者<sub>一</sub>、始起<sub>二</sub>於此<sub>一</sub>矣、且天児屋命、主神事<sub>一</sub>之宗源者也、故俾<sub>二</sub>以<sub>二</sub>太占之卜事<sub>一</sub>、而奉<sub>二</sub>仕焉<sub>一</sub>、

と述べている。タカミムスビの女を娶ってその姻戚となり、朝廷の祭祀官の祖神たちの祭りを受けることになったオホモノヌシは、同時に「八十万神をひきゐる永に皇孫の為に護り奉れ」との命を受けるのである。これはただにオホモノヌシの上だけを語っているのではあるまい。全国の国つ神の上に類似の運命が待っている

ことを暗示しているのであろう。こういう天神地祇の關係を語り広めることが、天皇統治の時代にいかなる意味を持つのかといえ、全国の神々が天孫の支配下に入ってその祭りを受けるようになったと語ることは、その祭りが天孫の子孫なる天皇に引き継がれることを意味してはたはずである。全国各地祇の祭祀権が天皇にあることの、婉曲な宣言であったのである。井上光貞氏は初めに述べたように、国ゆずり神話を、出雲国造興亡の歴史を反映したものと見ているが、それと同時にこれを、大和朝廷の祭祀権取奪の物語であると見ている<sup>①</sup>。その後者の観点こそ、この神話の真意に迫るものと考えられる。

荒ぶる神も適正な祭りを受けることによってその崇りを止め、かえって守護の神となっていくことは、『記紀』の崇神朝から仲哀・神功の間における記事に示されていた。朝廷の祭りを受けることは、これを守護する神となることである。出雲国造神賀詞では、オホナムチノ神が、自己の分霊を大和大三輪の神とし、また子神たるアズスキタカヒコネノ命・コトシロメシノ命・カヤナルミノ命を、それぞれ葛城・雲梯・飛鳥に配置して、「皇孫の命の近き守神」としたと述べてるのであるが、これは神話の精神を伝えるものと思われる<sup>②</sup>。崇神から仲哀・神功に至る記事の背後には、神々の猛威についての畏れが読みとれるのであるが、神話にはそ

の解決が示されている。

国ゆずり神話の意義を、その成立の時代に即して考えようとするには、その時代を定めておく必要がある。国ゆずりが全国の神々の祭祀権を朝廷の手に収めるための神話であったとすれば、その成立は、全国の神々の祭祀権が朝廷に帰するに至った実際の時代と大体において一致するはずである。

大化前代には一般に中央の各氏族は氏の長が一族を率いて神を祭り、地方においては国造が政治の権とともに祭祀の権を持って神を祭っていたとされる。その形は大化改新によって変えられた。大化改新の基本政策の一つは公地公民で、それは従来貴族・豪族の私有していた全国の土地人民を、國家の直接の管理に移すものであった。そのことが祭祀権の帰属にどのような影響を及ぼすべきものであったか考えてみたい。

大化前代の人民は、彼等を支配する貴族豪族の祭る神によって庇護されていたと思われる。彼等はそう信じていたはずである。そこで神を祭ることは人民を治めることでもあった。改新後人民が國家の管理に移されたことは、人民の信仰していた神々の祭祀を、國家の手に移すべき条件を生じたことでもあった。神々の祭祀権は、その地域を現実支配している政權に帰する場合が多い。改新後は貴族豪族そのものも、次第に國家の官人機構の中に組み

こまれることとなった。彼等の手にあつた祭祀権が、終局的には国家の手に帰するという条件が作られていゝたと思われる。このように、公地公民制や、律令国家の官人機構の整備に助けられて、全国の神々の祭祀権収奪は成功したと考えられる。もし、貴族豪族が土地人民を領有していた段階において、その祭祀権を取上げようとしたなら、彼等の一斉反撃を予想しなければならなかつたはずである。その抵抗の歴史が残っていないのは、土地人民を取上げた後の段階において、それが行なわれたためであろう。

わが国で土地人民の國家管理という方式が歴史に登場するのは大化改新以後である。その土地人民を管理する基本となるのは戸籍であるが、それが実際に作られたのは、天智九年の庚午年籍であった。井上光貞氏は、この戸籍が全国的規模で徹底して行なわれているという史実に基づいて、この時期には律令地方政治がかなり徹底して行なわれたことが知られるとしている<sup>⑬</sup>。土地人民の國家管理は、具体的には戸籍や地方政治体制の整備によつて実現したはずであるから、その時期に当ると思われる天智の末年は、祭祀権の収奪について考える場合にも、注目すべき時期であつたと思われる。

### 三

次に国ゆずり神話とその前後に置かれた天岩戸・天孫降臨の二つの神話との関連を考え、そこからこの神話の意義や成立時代を考えてみたい。天岩戸神話と天孫降臨神話とは、もと一連の神話だつたことが、先学によつて指摘されている<sup>⑭</sup>。ところがその論拠としては、両神話に出てくる神名の一致や神器の照応が考えられただけであつた。したがつてその説においては、国ゆずりは、その前後の神話とつじつまの合わぬものと見られるべき運命にあつた<sup>⑮</sup>。けれども、国ゆずりと天孫降臨は、前者が行なわれることによつて後者が実現するという因果関係にあること、さきに見た通りであつた。そこで、国ゆずり神話が国つ神に対する朝廷の祭祀権を正当化しようとするものであるという、新しい解釈に立つと、この神話とその前後にある天岩戸や天孫降臨との関連が明らかになると思われるのである。その考察を展開してみたい。

天岩戸神話は、『書紀』本文や第二の一書および『古事記』では、アマテラス大神が行なう新嘗あるいは大嘗を、ササノヲが穢したことから始められている。そのためササノヲは高天原から追放されるのであるが、ササノヲの犯したとされる罪と大祓の祝詞における天つ罪とは一致するものであることが指摘され、この神話は大祓の詞の起原神話とされるに至つて<sup>⑯</sup>。

またアマテラスが岩戸にこもつた後、アメノウズメの舞が『書



『本文や『古事記』にあるが、この部分については『古語拾遺』に「凡鎮魂之儀者、天鈿女命之遺跡也」とあり、『新撰龜相記』や『釈日本紀述義』にも同じ見解が見られる。それで今では多くの人がそれらの説によって、これを鎮魂祭の説明のための神話と解するに至っている。

後に述べるように天孫降臨神話は大嘗の反映であるとされるので、それと一連の神話とされる天岩戸に新嘗とあるのは、実は大嘗であろう。『古事記』には大嘗と表現されている。とすれば天岩戸神話には上に見たように大嘗・大祓・鎮魂の三つの祭祀の反映が見られるわけである。これらの祭りの相互の関係についてみると、大嘗祭は十一月の中の卯の日に行なわれ、鎮魂祭はその前日に行なわれる。そこで古くはこの二つの祭祀は一連のものであったとされている。また大嘗祭の行なわれる年には、そのため八月に諸國に大祓使が遣わされることになっていて、大嘗と大祓は密接に関連している。これらを要するに、天岩戸神話は、大嘗祭およびその関連祭祀を反映して作られているわけである。また天岩戸神話における中臣の祖の大祝詞奏上や、忌部の祖の奉幣に應ずる形が、伊勢神宮の神嘗祭に見られることが、松前健氏によって指摘されている。伊勢の神嘗祭は宮廷の大嘗祭や新嘗祭とそれ趣旨を同じくするものと考えられるので、神嘗祭も大嘗祭関連

の祭祀としてよいであろう。その反映も天岩戸神話にあるわけである。

天岩戸の物語展開の順序と、反映祭祀の暦日上の順序とを比較して、この神話と祭祀との関係を確かめてみたい。物語ではまず、大嘗を穢したスサノヲが追放されることになっている。スサノヲ追放は大嘗の大祓に照応すると考えられるのであるが、その大祓の初めの月は八月である。次に岩戸の前の中臣・忌部の役割に伊勢の神嘗祭が反映しているとされるのであったが、神嘗祭は九月である。次にアメノウズメの話は鎮魂祭の反映とされるのであったが、鎮魂祭は十一月で大嘗祭の前日に行なわれる。かくて神話展開の順序は、関連祭祀の暦日上の順序とまさに一致するのである。天岩戸の発端の、スサノヲがアマテラスあるいはその侍女の神衣織る場を穢す物語も、伊勢の神衣祭と関係があるのではあるまいか。神衣祭は天皇が伊勢神宮に神衣を献ずる神事であって、『令』に孟夏および季秋の祭りと定められている。神嘗祭との関係を見ても、神嘗祭は季秋神衣祭につづく祭で、「神衣祭日使、即祭之」（神祇令）とされ、神衣祭に派遣された使が神嘗祭を行なうことになっている。そういう意味で一連の祭祀である。神嘗祭の反映が見られる天岩戸神話には、神衣祭の反映もあってよいわけである。その夏の祭が反映したと考えるならば、神話の

進行はこの場合も祭祀の順序と一致する。

古代の祭祀の期日についてみると、『続日本紀』文武天皇二年十一月の条には、「癸亥、遣使詣國大祓、己卯大嘗」とある。

十一月七日に大嘗の大祓が行なわれていて、後世の八月諸國大祓とはかなり違う。神話が作られた頃の祭祀期日は、後世のように整備されていなかったことは考えておかねばならない。けれども、たとえば鎮魂祭の文献上の初見とされるものについて見ると、それは『書紀』天武十四年十一月丙寅（二十四日）の招魂の記事であるとされる。これによってみると、大祓・鎮魂・大嘗という順序は、初期の文献から考えても、祭祀内容から判断しても、天岩戸神話に見られる順序と同じであったと考えられる。

アマテラスの物語に大嘗祭が関連してきたわけを考えてみると、大嘗は天皇が祖霊と合一するための祭祀であり、神話の皇祖はアマテラスとタカミムスビであるから、皇祖の中のアマテラスに関して、大嘗およびその関連祭祀の由来を語る筋が考え出されたのであろう。洞窟や箱の中にかくれた太陽にさまざまなものを見せ、これをおびき出すという説話は、太平洋をはさんで広く分布していると考え、中国南部や南アジアのそれが特に日本の神話に類似しているとされる。元来そのような民間説話であったものが、日本皇室の神話に転化されたのであろうが、そうなるに至ったの

は、皇室の祖神が日神とされ、太陽に関する説話が皇祖神々話にふさわしいものとなったことや、隠れた太陽を呼び出すという筋が、大嘗において新帝が日神の神霊を継ぐという趣旨に合する等の理由によるものであつたろうと思われる。

天岩戸神話が大嘗祭関連祭祀を反映したものであることを考えてきたのであるが、天孫降臨神話も大嘗祭を反映したものと、古くから考えられてきた。平安時代の『新撰龜相記』などにすでにその指摘がある。その後多くの人々によって、神話における齋庭の穂の伝授・真床追衾・神器・随従神・卜定田等に関する記述が大嘗祭儀の反映であるとされ、この神話は大嘗祭の縁起譚として見られるに至っている。ところがこの神話における最も重要な主張は、皇祖神の血統がニニギノ尊を経て日本天皇に継承されるという点にあると思われる。この点の照応については、これまで指摘した人が無いが、大嘗祭における部分的な祭儀の多くが神話に反映していることは、その根本のところにおける一致が信じられていた証拠であろう。とすると、神話と大嘗祭は、上述の最も重要な点において、必ず照応するものであつたはずである。

天岩戸神話も天孫降臨神話も大嘗祭を反映した神話であるとなると、大嘗祭を踏まえているという点も、両神話連結の基本になっていると思われる。とすると、国ゆずり神話も同じ共通の連結

点を持つのではないか、検討の要があることになる。もしそうであるなら、この神話が天岩戸と天孫降臨という大嘗祭関連神話にはさまれて置かれている理由も、明らかになつてくるはずである。さきにも述べたように、大嘗祭が行なわれるについては全国の天神地祇が祭られる。『神祇令』には

凡天皇即位、總祭天神地祇、

とあり、『延喜式』の神祇七、踐祚大嘗祭の条には、「凡大赦使者、八月上旬卜定差遣、左右京一人、五畿内一人、七道各一人、下旬更云々」とあるのにつづいて、

凡大赦使發訖、即差遣供幣帛於天神地祇使、

とある。その天神地祇については『延喜式』神祇九、神名上に

天神地祇惣三千一百卅二座

とある。そして『三代実録』には、

元慶元年九月癸亥、分遣中臣・斎部兩氏人於五畿七道諸國、班幣境内天神地祇三千一百三十二神、緣供奉大嘗會也、

とある。元慶の大嘗祭には、『延喜式』の記す全国三千一百三十二座と同じ数の神が、すべて祭られたわけである。これは踐祚大嘗祭に全国の神祇を祭るという古来の規定によるものと思われる。大嘗祭に全国の神々が祭られたことの明らかかな証拠と思われる。大嘗祭に全国の神々が祭られたことによって、その由来を述べる

神話が必要とされたのであろう。それが国ゆずり神話であったと思われる。とすると、国ゆずり神話が大嘗祭関連神話の間にはさまれている理由が理解されるのである。全国の神祇を祭祀するという体制が考え出され、それが実施されるうちで、最高の祭祀たる大嘗祭における神祇祭祀は、中でも最も顕著なものだったのであろう。全国の神々を管掌するに至った由来を述べた神話を、大嘗祭関連神話の中におく理由の一つは、そこに有ったと思われるのである。『記紀』の神話が体系をなしていることを認める前提に立つならば、体系構成者がその構成に当って、前後の綿密な連繫を意図したことは、当然考えられることである。そういう立場から叙上の考察を行なったのである。

#### 四

さきにも、全国の國つ神の祭祀権を朝廷に収めた時期が、国ゆずり神話の成立時代に当ることを考えたのであるが、いま国ゆずり神話と天岩戸神話や天孫降臨神話が内的関連を持つことが明らかにされてみると、それらの神話形成の根底に在った諸祭祀の成立時代を考えてみるのが、国ゆずり神話の成立期を明らかにする道であることになったわけである。そこでまず、これらの神話成立の基礎にある大嘗祭の成立時代を考え、また天岩戸に反映の見

られる大嘗関連諸祭祀の成立時代を考え、そこから逆に国ゆずり神話の成立時代を考えていきたい。またついでに、『書紀』国ゆずり第二の一書の内容からする、その成立時代の考察をも、その後に加えておきたい。神祇祭祀体制確立の時代については、その後で考えることにしたい。こうした考察の中から、天つ神・国つ神の体系が形成される時代の背景が明らかにされていくと考えられるのである。

まず大嘗祭について見てみたい。神話に反映した大嘗の成立時代を考えるには、神話に反映した大嘗の性格や規模を知っておくことが必要である。神話の大嘗祭は、その反映が天岩戸から天孫降臨にまでわたる、長い物語とされていることに象徴されるように、きわめて大規模な大嘗祭である。大嘗を犯すことがタカマノハラから葦原中国全土に至るまで、すべてを暗澹たる状態に陥れるという、また、葦原中国全土の神々の服従に基づいて実施されるという、国家的規模を思わせる大祭祀である。求められるのは、このような祭祀が現実に行なわれた時代である。

大嘗祭が大規模な形態をもつ祭祀になった時代を考えてみると、『年中行事秘抄』に「仁和書曰、国家大嘗会、起自天武天皇御代云々」とあり、横田健一氏なども、天皇の威儀を張る『延喜式』にみられるような形の大嘗祭は、天武朝あたりから後ではな

いかとしている。<sup>②</sup>『書紀』の皇極天皇元年十一月丁卯の条に、「天皇御新嘗、是日、皇子・大臣各自新嘗」とされている。その時代の即位新嘗が、天皇も皇子も大臣も、それぞれの家でこれを行なうという小規模なものであったことから推測すると、大規模な国家大嘗が行なわれるようになったのは、それ以後と考えるべきであろう。国家的規模の祭祀が行なわれるようになった天武朝は、その始期にふさわしい時代である。これらの神話は、そのような規模の大嘗が行なわれるようになった後か、早くとも、その構想のできた時代を反映するものと考えるべきであろう。

天岩戸に見られる祭祀の多くが、文獻上に初めて見られるのも天武朝である。その五年八月の詔に、「四方為大解除、用物則国别国造輪、祓柱、馬一匹・布一常、以外郡司、各刀一口・鹿皮一張・鋤一口・刀子一口・鎌一口・矢一具・稻一束、且毎戸、麻一条」とある。四方の大解除とはつまり大祓で、それが行なわれたのである。天武朝にはこのほか七年正月・十年七月・朱鳥元年七月等に大祓が行なわれている。天武以前の人皇の世には、『古事記』神功皇后条に大祓の記事が見られるが、他には見られないようである。それによって考えると、大祓という国家的儀式が頻繁に行なわれるようになったのは、天武の頃であったかどうされる。天武朝の大祓がその年の新嘗のためのものであったかどうか

か明瞭でないが、五年八月の大祓は後世の大嘗祭の年の諸国大祓と同じ月に行なわれており、その九月には新嘗のためのユキ・スキの国郡卜定が行なわれている。十月には相新嘗のため諸神祇に幣帛が供されている。この一連の行事は、後世の大嘗祭の年に行なわれるそれに非常によく似ている。相新嘗とは相嘗祭のこととされるので、新嘗のため畿内の有力な神々に幣帛を供することが、この年に行なわれたわけである。国郡卜定といひ相新嘗といひ、この年の新嘗祭が大規模なものであったことは間違いないところである。それで、この年の大祓も、その大規模な新嘗のためのものではなかったかと思われるのである。しかし確証とするものが見つかからないので、これについては後の考えをまつことにしたい。畿内へ幣帛を供する相新嘗が行なわれたということから考えると、皇室にとってさらに近い関係にある伊勢神宮の神嘗祭は、それ以前から行なわれていたとしてよいであろう。

天武の十四年十一月には「丙寅、法蔵法師・金鐘、獻白朮煎、是日、為天皇招魂之」とある。これについて『新日本紀』に、「兼方案之、十一月寅日也、今鎮魂祭也」とある。つまりこれは鎮魂祭記事の初見とされるものである。新嘗祭に先だって鎮魂祭の行なわれる例がここに開けたものと思われる。上に見てきたように、天岩戸に反映した祭祀は、ほとんど天武朝に初めて見られ

るものであった。そしてそれらが新嘗祭に結合して行なわれる例も、天武朝に開けた形跡がかなり強いのである。

天武朝初見の祭祀記事については、天智朝にできた近江令の規定が、天武朝に至って実施されたものとする見方もある<sup>②</sup>ので、その点を考慮し、やや幅広く考え、それらの祭祀の多くを反映した天岩戸神話の成立を、上述資料の範囲内では、近江令の作られていく段階から、それらの祭祀が実施されていく間の時期に求めておくのが適当かと思われる。それは大体天智朝から天武・持統朝にかけての時代となるわけである。それは三谷栄一氏が『天武紀』朱鳥元年正月十八日の「御窟院」の記事によって、天岩戸神話の完成期を天武朝に求めたのと大体において一致する。

次に国ゆずりの第二の一書の内容からするその成立時代の考察を付け加えておきたい。さきに、この一書の「吾所治頭露事、皇孫当治、吾将退治幽事」というオホナムチの語は、神の世界の物語にたまたま人間界の背景が混入してきたものであろうという見解を述べておいたのであるが、オホナムチが政治から身を退いて祭祀のみを事とするという語は、古くから政治と祭祀の権を握ってきた国造が、大化改新によってその政治の権を奪われ、祭祀の権だけをその手に残された事情と全くよく照応すると思われる。オホナムチを奉ずる出雲国造も、改新後は同じ運命をたどっ

たので、その立場がここに述べられていると思われるのである。もしこの見解にして誤りがないとすれば、この神話は、大化以後の国造に対する政權取奪が相当進んだ時期に作られたものと言えよう。

この一書は「是時、婦順之首渠者、大物主神及事代主神」とし、皇祖神タカミムスビノ神がオホモノヌシに対して、その女ミホツヒメを配し、皇孫の守護を命じ、忌部の祖や中臣の祖にこれを祭らせるのである。その文は前に引用したことがある。そこで、ここに出てくるコトシロヌシ・皇祖神タカミムスビ・ミホツヒメ等が神話に登場する可能性の生じた時代について考えてみると、その神話成立時代の見当がつくわけである。壬申の乱に当って三神の託宣があったことは有名になっているが、それは「吾者高市社所居、名事代主神、又身狭社所居、名生靈神者也」と名乗る神であり、また「又村屋神着、祝曰、今自吾社中道、軍衆將至」と記された神であった。高市社のコトシロヌシ、身狭社のイクムスビ、および村屋のミホツヒメであると言われるのである。これらの神々は、この時はまだ民間におけるあまり知名でない神であったと思われるが、この託宣の功により「即勅登進三神之品以禰焉」という優遇を受け、朝廷の祭りを受けることになるのである。そのコトシロヌシやイクムスビは神祇官の御巫の祭る神とされ、イ

クムスビの仲間のムスビ神五柱がそこに祭られるようになり、その中からタカミムスビが皇祖神とされるようになったと考えられるのである。タカミムスビやコトシロヌシやミホツヒメに關する神話は、壬申の乱後急速に高まったこれらの神々に対する信仰を反映していると思われる。

コトシロヌシノ神についてみると、この神は第二の一書のみならず、国ゆずり交渉のすべての説に重要な役をつとめている。『書紀』本文は交渉の有様を「時大己貴神対曰、当問我子、然後將報、」「時事代主神、謂使者曰、今天神有、此借問之勅、我父宜当奉避、吾亦不可違、」と述べ、国土献上の意志決定をこの神の功に帰している。第一の一書もオホナムチの問いに答えてコトシロヌシがその決定をすることになっている。『古事記』でもオホクニヌシは「僕者不得白」と述べ、「我子八重言代主神、是可白」と、コトシロヌシによって国ゆずりの決定がなされ、天神の使者に伝えられることになっている。すなわち、国ゆずり交渉のすべての説で、コトシロヌシは最も重要な役の一つを勤めているのである。コトシロヌシがこのような重大な役をする部分には、さきに述べた事情から、壬申の乱以後の成立と思われるのであるが、同時に、単にその部分だけでなく、その部分を含む説全体を同様に考えるべきものと思われる。それは、もしその部分が

後期的挿入であるなら、挿入以前の形を示す説も有るのが普通であるのに、それは無くて、すべての説がその部分を有しているからである。

第二の一書でタカミムスビはオホモノヌシの祭りを諸神に命じることが、その命を受ける神々は紀国の忌部の遠祖タオキホオヒ、ヒコサチ、アマノヒワシ、クシアカルタマ、フトダマ、アマノコヤネ等である。この中で、タオキホオヒは紀伊の忌部の遠祖と説明されているが、説明のない神にも忌部の祖神が多い。アメマヒトツノ神は『古語拾遺』に「筑紫伊勢両国忌部祖也」とされる神である。アマノヒワシは天岩戸の第三の一書に粟国の忌部の遠祖とされている神である。フトダマノ命は忌部首の祖である。最後のアマノコヤネノ命は中臣の祖である。オホモノヌシの祭りに奉仕すべく命じられたこれらの神々は、天岩戸における皇祖神アマテラス招禰に活躍する神々である。中臣と忌部といえは神祇官の中樞に在る二氏である。これら宮廷の祭祀官が、三輪氏の祭っていたオホモノヌシの祭りに当ることになった時代はといえ、それは神祇官が成立して三輪神の祭りがそれでも行なわれるようになった時代で、この神話の成立は、そういう気運の生ずるに至ってから後のことであろうと思われる。

## 五

古から氏族や地域集団の祭るところであった全国の神々を、新しく大和朝廷の神として作られた天神の傘下に入れ、その祭祀権を朝廷に収め、それらの神の性格を氏族や地域の神から國家の神へと変えようとするねらいを持つのが、国ゆずり神話であるとしたなら、それはそういう時代の気運に呼応して作られたものと解すべきであろう。すなわち、歴史上における現実の動きと、その推進理念たる神話の制作とは、相応じて起るべき性質のものと思われる。民間の神々が朝廷の祭を受け、國家的な神へと変わっていく例は、史上においては、天武朝に至って急に表面化してくる。さきにも述べたように、壬申の乱に託宣の功のあった三神は、民間の神から朝廷によって祭られる神へと、著しい性格上の転換を見せるのであった。また広瀬・龍田の神の祭りも、天武朝に例祭化され、地域の神から國家的神へと変貌を示すのであった<sup>5)</sup>。

多くの神々の祭祀権が朝廷に収められた時、朝廷による諸神社祭祀という祭祀形態がとられることになる。そしてその規模が全国的なものになった時、全国の国つ神が降服し、天神による祭祀を受けたという、国ゆずり神話と同じ情況が出現するわけである。『書紀』の天武朝の終りまでについて、諸神社に対する祭

祀記事のあらわれ方について見てみると、

(イ) 神武即位前紀戊午年九月 乃拔取丹生川上五百箇真坂樹、以祭諸神、

(ロ) 崇神七年十一月 便別祭八十方群神、乃定天社園社、及神地神戶、

(ハ) 垂仁二十七年八月 故弓矢及横刀納諸神之社、仍更定神地神戶、以時祠之、

(ニ) 景行三年二月 卜幸于紀伊國、將祀群神、而不吉、

(ホ) 大化二年三月 始処新宮、將幣諸神、厲乎今歲、(詔)  
(イ) 天智九年三月 於山御井傍敷諸神座、而班幣帛、中臣金連宣祝詞、

(ハ) 天武四年正月 祭幣諸社、

(イ) 天武五年六月 大旱、遣使四方、以捧幣帛、祈諸神、

(ロ) 天武五年十月 祭幣帛於相新嘗諸神、

(イ) 天武七年春 將祠天神地祇、而天下悉被祲之、

(イ) 天武十年正月 頒幣帛於諸神、

上にあげた中で、景行以前の記事は概して後の時代に書かれたものと考えられている。朝廷によって諸神が祭られるという記事も、降った時代のものと思われる。まず神武の記事を見てみると、これは天皇が大和に入って敵と戦っている時期のことである。諸神を祭ったと言っても、周囲の現実はまだ天皇に服してはいない。

したがって、天皇の祭りを享けない神も多かったはずである。その情況下の記事としては、大規模な祭祀は考えられていないはずである。次に崇神朝の群神祭祀の記事についてみると、この記事の前に、大三輪の神が朝廷の祭祀下に入らず、強烈な祟りによって朝廷を悩ませる物語がある。この朝廷に群神を祭ったといっても、有力な神々はその例外であったことを記事自身が示しているのである。その時代の記事にはタカマノハラ(高天原)の神々もまだ登場しない。この崇神朝のオホモノヌシの話は、国ゆずり第二の一書、オホモノヌシが天神に服従してその祭りを受けるのと、著しい対照をなしている。国つ神が朝廷を悩ませるのは、崇神朝のみならず、それ以後仲哀・神功に至るまでの歴代祭祀記事に共通する特徴である。その物語の作られた時代は、国ゆずり神話のできる時代ではなかったのである。

次に大化以後の記事についてみると、大化二年三月のそれは、東国より帰還した国司らに下した詔に出てくるもので、史実の記録ではない。だがこの記事は、坂本大郎氏や梅田義彦氏等によって、即位大嘗の大奉幣と解されているものである。そうだとすればこの記事は、大嘗祭が大規模な神祇祭祀を含むものになっていく萌芽を示すもののように思われる。この詔を発した孝徳天皇は、その即位前紀に「尊弘法、輕神道」とされている天皇で、即



位のはじめに大規模な神祇祭祀を行なうことから出発したと考えられるにはふさわしくないからである。次の天智天皇の記事については、祈年祭の班幣と解する説もある。そうだとすると「山御井の傍に、諸神の座を敷きて」幣帛を班ったというだけのこの記事から、その祭祀規模を知ることが困難のように思われる。

天武朝になると、祭祀が全国的規模のものになってくる。大赦がたびたび行なわれたことは前にも述べた。そしてそれは、「詔曰、四方為大解除、用物則国别国造輸、」(五年八月)「将祠天神地祇、而天下悉祓禊之」(七年春)等の文にあらわされているように、全国的規模のものであった。畿内の有力な神々に幣帛を供する相嘗祭も行なわれた。新嘗祭が大規模な形に整備されていく有様もさきに見たところであった。天武四年正月戊辰(二十三日)の「祭幣諸社」の記事については、祈年祭を意味するとの見方が多い。これまでその立証が十分になされていなかったが、友田吉之助氏は、その祭日について暦法上の見地から、その祭幣について『書紀』同月の祥瑞記事と『貞徳儀式』『延喜式』との比較から等の斬新な着想により、この記事が後世の祈年祭の規定に合することを論証した。<sup>④</sup> 後世見られるような祈年祭が行なわれたものと思われる。ここに「祭幣諸社」という諸社はおそらく、『延喜式』四時祭上に、「祈年祭神、三千一百卅二座」とされた

ものに近いものであったであろう。天武朝には有力な神々を含む全国の神々を朝廷によって祭するという体制が作られたと考えられる。それはまさに国ゆずり神話の背景にふさわしいものであったのである。

『書紀』にあらわれた祭祀形態の上から、国ゆずり神話の背景にふさわしい時代を考えたのであるが、次に中央政府の祭祀機関成立の面からこれを考えておきたい。国家の祭祀と全国の神社を総括する最高機関として、上代史にはじめて現れてくるのは神祇官である。その神祇官の設けられた時期と、全国の神々に国家の管理が及ぶようになった時期とは、ほぼ一致すると思われる。神祇官の名が『書紀』に現われるのは、持統朝に至ってである。それは、

三年八月壬午 百官会集於神祇官、而奉言天神地祇之事、  
五年十一月丁酉 饗神祇官長上以下、至神部等、及供奉播磨因幡国郡  
司以下、至百姓男女、

六年九月丙午 神祇官奏上神宝書四卷・鑰九箇・木印一箇、  
八年三月丙午 賜神祇官頭至祝部等、一百六十四人緇布、

右のような記事に示されている。このほか持統四年正月と五年十一月に「神祇伯」中臣大嶋が天神寿詞を読んだ記事がある。ところが天武朝の記事では二年十二月に、大管に闕して「神官」の名があらわれ、五年九月、六年十一月にも新嘗に闕してその名が見

られる。それは後の神祇官に当るものと見られている。神祇官という名が『書紀』に出てくるのは持統三年八月以後であるから、それは同年六月に施行された新令（淨御原令）によって設置されたものと思われるが、全国の神々や國家の祭祀を管掌する中央機關が置かれたの、実は天武朝にはじまるとしてよいと思われる。それは全国の土地人民がほぼ完全に國家管理に移されたと思われる庚午年籍の作られたのにや遅れる時代である。このような時代が国ゆずり神話成立の条件を最もよく備えた時代だったことは、すでに考えてきたところであった。

神祇官は唐制を模倣した当時の制度の中にあつては、獨創的な面を持つものであつた。大宝令の中の「神祇令」は唐の「祠令」に当るものであるが、その名称は唐のものそのままではない。日本独自の性格が「神祇官」「神祇令」の「神祇」という名称にこめられているように思われる。日本神話では、天神は天皇の祖先で地祇を支配するという獨特の神祇關係が作られているが、この独自の神祇体系に即して神々を管掌するという意圖を、この名称は表わしているように思われる。

大嘗祭は日本天皇が皇祖天神の靈性を繼承するための祭祀であると思われるが、『神祇令』は諸祭祀中でこの大嘗祭を特別に重視している。それには「凡天皇即位、總祭天神地祇、散齋一月、

致齋三日」とされ、大宝令ではさらに長く散齋三月と決められていたとされる。散齋を規定した別の条に、「凡一月齋爲大祀、三日齋爲中祀、一日齋爲小祀」とある。齋とは祭りのための物忌みであるが、『唐令』に「諸大祀、散齋四日、致齋三日」とされているのと比べても、日本の大嘗の散齋三月あるいは一月がいに長く、その祭りがいかに重視されたかが知られる。日本では大祀とされるのは大嘗祭のみで、それが異常に重視されたわけであるが、それは神話において、大嘗關連の神話が、天岩戸から天孫降臨に至るまでの、異常に長大な分量を占めているのと、全く同じ趣をなしている。

『神祇令』に四時祭としてあげられている諸祭祀は、國家にとって重要なものであるが、その祭祀や祭神の由来も神話に説明されている。大嘗祭・鎮魂祭・神嘗祭等についてはすでに述べたところであるが、そのほかに、イザナミのカグツチ生み神話には鎮火祭の由来が、イザナギの黄泉行きあるいはその禊神話には道饗祭々神の由来が、それぞれ説明されている。『古事記』の出雲神話にはミトシノ神・アスハノ神・ハヒキノ神等祈年祭々神の系譜が示されている。また広瀬大忌祭の祭神はその『縁起』によると、「又飢時生兒、曰倉稻魂命、此大忌広瀬社也、」とあるが、それはイザナギ・イザナミの神生み条の『書紀』第六の一書に「又飢

時生児、号「倉稲魂命」とある神である。四時祭の祭祀祭神の由来は、ほとんど神話に説明されているといつてよい。そしてそれは、ほとんど天神に托して語られているといつてよいのである。

従来、神祇官はわが国古来の敬神の風儀に基づいて設置されたと説かれてきた。そしてそれに対して異議を唱えたものは無かったように思われる。しかし考えてみると、その説明は神祇官の性格を十分に説明したものではなかったと思われる。もし単に敬神の風に基づいて作られたものであったとすれば、大化以前にも存在していて然るべきではなからうか。ところがそれは、大化以後に至って初めて設置されたのである。それにはそれだけの理由があったはずである。すなわち、神々が地域や貴族豪族のものであった段階では、敬神の風習はむしろ排他的に働き、国家を統一の方向にでなく、分裂対峙の方向に向わせるはずである。各氏族が自らの神を奉じて対抗の形勢をなしたままでは、神々の祭りを盛んにすることは、国家や王権にとってマイナスの要因となることが多かつたであろう。神を祭ることがプラスとなる方法や体制を考えた後、国家は神を祭ることを盛んにしたはずである。日本神話がそのために果たした役割は大きいと思われる。日本神話にそれだけの力を与えたものとは言え、それは天つ神と国つ神の体系であったと言つてもよいであろう。天神地祇の体系とそれに基づ

く祭祀体制とは、律令國家の支柱となった。そしてそれは律令國家崩壊の後までも、天皇の神聖性を支える基盤であつたと思われる。

- ① 『古事記伝』三
- ② 『古事記伝』九
- ③ 津田左右吉氏「支那思想と日本」(『津田左右吉全集』第二十卷)、清原貞雄氏『神道史』
- ④ 津田左右吉氏『日本古典の研究』
- ⑤ 松村武雄氏『日本神話の研究』第十四章
- ⑥ 井上光貞氏「国造制の成立」(『史学雑誌』第六〇(編第十一号))
- ⑦ 三品彰英氏「出雲國ゆづり神話について」(『民族学研究』第二十一卷第一・二号)
- ⑧ 津田左右吉氏『神代史の研究』第十三章
- ⑨ 『民族学研究』第二十一卷第一・二号、十八頁
- ⑩ 上田正昭氏『日本神話』百六十四頁
- ⑪ 井上光貞氏「国造制の成立」(前出)
- ⑫ 上田正昭氏は、『延喜式』に載せられている出雲國造神賀詞の成立が七三三年以後で、八五七年より以前であると考証している。『日本神話』——この神賀詞の時代が、神話より大幅に後のものであることは、その理念が神話の延長上にあるとの見方を助けてくれる。
- ⑬ 井上光貞氏『日本古代國家の研究』第三章
- ⑭ 倉野憲司氏『日本神話』、三品彰英氏「日本神話論」(『岩波講座日本歴史』別巻2)、松前健氏「大嘗祭と記紀神話」(『日本書紀研究』

第四冊)

- ⑮ ⑭における三品氏論文
- ⑯ 武田祐吉氏『古事記説話群の研究』、肥後和男氏『古代伝承研究』
- ⑰ 折口信夫氏「大嘗祭の本義」(『折口信夫全集』第三卷)、西郷信綱氏「古代王権の神話と祭式」(『文学』第二十八卷第一号)
- ⑱ 松前健氏前掲論文
- ⑲ 大林太良氏『日本神話の起源』
- ⑳ 『群書類従』第八十六所収
- ㉑ 横田健一氏「大嘗祭の成立年代」(『日本古代論叢』)
- ㉒ 梅田義彦氏『神祇制度史の基礎的研究』
- ㉓ 三谷栄一氏「古事記の成立」(『解釈と鑑賞』第三十三卷六月号)
- ㉔ 西田長男氏『古代文学の周辺』
- ㉕ 青木紀元氏『日本神話の基礎的研究』第二編
- ㉖ 岡田精司氏『古代王権の祭祀と神話』
- ㉗ 坂本太郎氏『大化改新の研究』
- ㉘ 梅田義彦氏、前掲書
- ㉙ 梅田義彦氏、前掲書
- ㉚ 友田吉之助氏「祈年祭の起源について」(『神道学』第四十二卷)
- ㉛ 神話と諸祭祀の関連についての考察は、武田祐吉氏の前掲書に詳し  
い。
- ㉜ 『群書類従』第十八所収

(高知工業高校教諭・