

第三号

古事記學

國學院大學二十一世紀研究教育計画委員会研究事業
文部科学省私立大学研究ブランディング事業
成果報告論集

題字は、『訂正古訓古事記』の本居宣長「新刻古事記之端文」から集字した。

目次

『古事記』注釈	「古事記学」の構築	編	1
凡例			1
(十四) 三貴子の分治			7
(十五) 須佐之男の昇天			18
(十六) うけひ			24
補注解説			35
国際シンポジウム「葬送の神話—東アジアの他界観と『古事記』—」			
^{オイヤ} 俄亜ナシ族の宇宙観と			
トンバ教儀式「開路」	鮑	江	67
(曹 咏梅訳・黒澤 直道編)			
雲南省大理白族の他界観			
— 大本曲『黄氏女対金剛経』を中心に —	立石	謙次	107
『古事記』における「黄泉国」の位置づけ	谷口	雅博	137
シンポジウム討議総括	黒澤	直道	155

論考

『古事記』における「海原」の意義

——統治領域の確立過程——

井上 隼人

161

明治期の『古事記』研究と神宮教化……………

武田 幸也

187

『古事記』 神名表記の社会的受容と

神社考証における現代的課題……………

藤本 頼生

217

翻刻

敷田年治『古事記標注』の翻刻と研究(二)……………

井上 隼人
小野 諒巳

239

翻訳

英訳『古事記』Studies on the *Kojiki*

Chapter 1: Heaven and Earth First Become Active …… 日本文化研究所編

295
(1)

『古事記』注釈

「古事記学」の構築 編

凡例

◆ 『古事記』注釈の凡例として、『古事記学』第一号に掲載したものを再掲する。第一号からの変更箇所については、※で説明する。

一、本注釈は、本文・訓読文・現代語訳・注釈・補注解説よりなる。

一、本文

本文は、真福寺本を底本とする。諸本との異同がある場合でも、底本のままで理解出来る場合には、底本を尊重し、特に諸本の異同は記さない。

※解釈の相違等に関わる場合には、諸本の異同を記した場合もある。

異体字の類については、基本的には真福寺本の字体を尊重するが、通常の字体に改める場合もある。

底本のままで文章が通らない場合は、校訂を行い、その旨を記した。校訂に使用した諸本は次の通りである。

※諸本を列挙する場合は(↓)内の略号を使用する。

諸本

1) 真福寺本(↓真)

影印 『国宝 真福寺本 古事記』桜楓社、一九七八年一月（小島憲之解説）
 複製 京都印書館、一九四五年六月（山田孝雄解説）

2) 道果本（↓道）

複製 『道果本古事記』貴重図書複製会、一九四三年三月（宮地直一解説）

※複製 新天理図書館善本叢書1 『古事記道果本 播磨国風土記』、二〇一六年二月（野尻忠解題・木田章義
 訓読解題）

3) 道祥本（↓祥）

複製 古典保存会刊行、一九三六年二月（橋本進吉解説）

4) 春璦本（↓春）

影印 神宮古典籍影印叢刊『古事記・日本書紀上』神宮古典籍影印叢刊編集委員会編／解題 鎌田純一他、
 初版発行・一九八二年四月（道祥写の『古事記裏書』も載る）

複製 日本古典文学会刊行、一九八〇年（小林芳規解説）

※2)～4) をあわせて伊勢系と称する場合がある。

5) 兼永本（↓兼）

影印 『古事記 卜部兼永筆本』勉誠社、一九八一年四月（西田長男解題）

6) 梵舜本（↓梵）

國學院大學図書館デジタルライブラリー参照

7) 前田本 (祐範本) (↓前)

影印 尊経閣善本影印集成30『古事記』前田育徳会尊経閣文庫編、八木書店、二〇〇三年二月(石上英一・沖森卓也解説)

8) 曼殊院本 (↓曼)

諸本集成『古事記』小野田光雄編、勉誠社、一九八一年十一月参照

9) 猪熊本 (↓猪)

複製 古典保存会刊行、一九三六年五月〜一九三七年五月(山田孝雄解説)

※5)〜9)をあわせて卜部系と称する場合がある。

10) 寛永版本 (↓寛) 三冊 寛永二十一年(一六四四年)刊

11) 『鼈頭古事記』(↓延) 三冊 度会延佳校訂 貞享四年(一六八七年)刊

12) 春満書入本 (↓満)

影印 新編荷田春満全集1「書入本『古事記』」新編荷田春満全集編集委員会編、おうふう、二〇〇三年

六月(中村啓信解題)

13) 『訂正古訓古事記』(↓訓) 三冊 本居宣長編 享和三年(一八〇三年)刊

14) 『校訂古事記』(↓校) 三冊 田中頼庸校訂 明治二〇年(一八八七年)刊

一、訓読文

訓読に際しては、諸注釈の訓読を参考としつつ、本文に従って適宜訓読を行った。訓読の相違によって解釈が大

大きく分かれるような場合には、注釈において説明を行った。出来るだけ本文に従うということで、基本的に敬語等の補説は行っていない。地の文の文末は基本的に過去形で読み、過去の助動詞「き」を訓み添えたが、文の流れによつては現在形で訓読した箇所もある。会話文の前後については、会話引用の文字が一度しか使われていなくとも、「詔りたまはく「・・・」とのりたまふ。」というように会話文のあとの方に訓み添えを行うことを原則とする。なお、訓読文に関しては、本文の字体のうち、旧字体、異体字の類は新字体を用いた。漢字の読み、送り仮名などについては、すべて歴史的仮名遣いを用いた。

一、注釈

注釈については、逐一語句の説明を細かく行うことはしていない。訓読や解釈にゆれがあり、定説がないものについては、簡略にはあるが出来るだけ諸説をあげるように努めた。注釈作成者の興味・関心のあるところについては、出来るだけ説明を加え、説の提示も行うようにした。

文献引用の際には以下のような略号を用いた場合がある。

記―古事記 紀―日本書紀 記紀―古事記・日本書紀 続紀―続日本紀 旧事紀―先代旧事本紀

拾―古語拾遺 靈異記―日本国現法善悪靈異記 和名抄―和名類聚抄 名義抄―類聚名義抄

古事記の諸注釈書については、以下のような略号を用いた。

(※以下、略号・書名・著者名のみを挙げる。各注釈書の情報については、第一号の凡例を参照願いたい。)

(記伝) 『古事記伝』本居宣長／(新講) 『古事記新講』次田潤／(評釈) 『古事記評釈』中島悦次／(講義) 『古事記上巻講義』山田孝雄／(国民全書) 日本国民全書 『古事記・祝詞・宣命』／(国史大系) 新訂増補国史大系 『古事

『事記』黒板勝美／（大成）『古事記大成』倉野憲司ほか校注／（大系）日本古典文学大系『古事記・祝詞』倉野憲司校注／（全書）日本古典全書『古事記』神田秀夫・太田善磨校注／（全講）『古事記全講』尾崎暢殃／（校註）『校註古事記』鈴木知太郎監修・武谷久雄著／（新注）『新注古事記』神田秀夫／（全注）『全注古事記』尾崎知光／（全集）日本古典文学全集『古事記・上代歌謡』荻原浅男校注訳／（全註釈）『古事記全註釈』倉野憲司／（西郷注釈）『古事記注釈』西郷信綱／（神道）神道大系古典編一『古事記』小野田光雄校注／（角川新訂）新訂『古事記』武田祐吉訳注・中村啓信補訂／（集成）新潮日本古典集成『古事記』西宮一民校注／（思想）日本思想大系『古事記』青木和夫・石母田正・小林芳規・佐伯有清校注／（聚注）『聚注古事記』安津素彦他／（注解）『古事記注解』神野志隆光・山口佳紀／（新編全集）新編日本古典文学全集『古事記』神野志隆光・山口佳紀校注訳／（西宮修訂）『古事記修訂版』西宮一民編／（角川新版）新版『古事記』中村啓信

※なお、『古事記學』第一号以後に刊行された次のテキストも加える。

（新校）『新校 古事記』、沖森卓也・佐藤信・矢嶋泉編、おうふう、二〇一五年十一月

一、現代語訳は、訓読文をもとにして、あまり意訳を行わないようにして訳した。解釈が定まっていけないものについては、訳さずにそのままの言葉を用いた場合と、本注釈が考察した意味を当てはめて訳した場合とがある。後者の場合は、極力注釈の中で説明を加えるように努めた。

一、補注解説

本注釈は様々な学問分野の立場から『古事記』の本文にアプローチして行くことを目指している。よって補注解説では、比較神話学・考古学・歴史学・神道学・国学等様々な専門分野の立場から解説を加えることを企図している。

加えて、注釈の項に記した以上に文脈理解や研究史の把握等において分量を必要とするものについても、補注解説に加えた。

※ 第三号の本文・訓読文・現代語訳・注釈については、鶉橋辰成（國學院大學大学院生）・高橋俊之（國學院大學大学院生）・谷口雅博が担当した。

注釈は古事記ビューアーをご覧ください。

国際シンポジウム一

ロシア
俄亞ナシ族の宇宙観とトンバ教儀式「開路」^①

鮑江(著) 曹咏梅(訳) 黒澤直道(編)

一 「三界四存在」—トンバ教の宇宙観

トンバ教の宇宙論は、「三界四存在」のイメージで表現される。三界とは「ガチュ」(上方界)、「ムチュ」(下方界)、「リユグ」(中央界)であり、四存在とは、神祖、人、「シ」^②、鬼魅(悪鬼)である。この宇宙的イメージの基盤は、「サ」(万物の内なるエネルギー)、「オヘ」(靈魂)、「ム」(肉体、外殻)であり、四存在の実体はこれに基づく。

人は天地の間の中央界に存在し、文化・生計を通して生存を求める。中央界の主体は、超越的存在である「シ」であり、彼らは自然世界の主宰である。人は中央界の旅人に過ぎない。文化世界と自然世界の関係は、前者が後者に包括されるというものである。人類は文化・生計に従事し、自然世界と区別される。一方で、文化・生計は自然の基礎に依拠しており、人が行動すれば「シ」を傷つける。木を切り家を建て、掘を作り水を引き、石を打って道を作り、荒地を開き、野獣を狩るなど一連の生産活動は全て「シ」を傷つける。人が「シ」を傷つければ、「シ」は報復し、人の靈魂を奪う。人が靈魂を失えば病む。人は病に罹ると、トンバに儀礼を頼み、文化の産物を「シ」に施し、病人の靈魂を請け出す。人と「シ」の対立は、一方では負債者と債権者の関係として体现され、人が文化・生計に従事すれば、「シ」

に借りを負う。一方で、彼らはそれぞれ文化世界と自然世界の独立した主体であり、互いのやりとりは対等な交換に属する。言い換えれば、ナシ人の感情・心理では、「シ」は煩わしい債権者であり、離れられない交易相手であり、神霊と鬼魅の間を仲介する役割でもある。トンバ經典『シユチュ』と「シ」の戦い』によれば、人と「シ」の始祖は異母兄弟であり、財産をめぐる衝突した。トンバ教の開祖「トンバ・シヤラ」は、「シユチュ」(大鵬鳥)に介入させて「シ」を制し、トンバ・シヤラの取りなしで、「シユチュ」、人、「シ」の三者協定が成立し、各自の財産を確定した。それは、耕地・家畜は人に帰し、山林、泉、野生動物は「シ」に帰し、人と「シ」の共有する祖先伝来の宝冠は「シユチュ」に帰すというものである。

人は、外殻の肉体と身体・心臓に内在する靈魂の二元から成る。人が文化・生産に従事すると、靈魂は産物の内なるエネルギー「サ」を消費し、身体は産物の「サ」ではない部分を消費する。靈魂の超越性は靈魂が身体内部に安住しないことを決定し、靈魂は常に身体、家屋、村落などの人文空間を離れる。靈魂が人文空間を離れると、すぐに鬼魅と「シ」の攻撃を受ける危険がある。靈魂は敵に拘留され、短期的には病を生じ、時が長引けば生命は終わりに向かう。上方界と下方界は天地の外にあり、超自然界に属し、生命の靈魂が中央界での旅路を終えた後での正と負の帰属である。個々の生命が終わると、葬礼を通じ、身体は土に帰り、靈魂はトンバによって上方界の祖先の故地に送られ、「三代の祖先」(後述)の列に入る。葬礼を得られなかった亡霊は鬼魅となり、下方界に帰属し、しばしば中央界の人文世界に漂い、人に祟ることを通して供物を得る。

祖先と鬼魅は帰属する空間が異なるだけでなく、もう一つの違いは、祖先は文化再生産資源の「サ」を有し、上方界で再生産に従事できることである。また、彼らは子孫が日頃捧げる食物、酒、茶などの「サ」を得ることもできる。

俄亜のナシ族は、飲食の度にまず神祖に供えものをとする。それには多くの方法があるが、最も一般的なのは、少量を囲炉裏の石（「ノ」と呼ばれる）や鉄の五徳の上に供え、「チュト」⁽³⁾と唱えることである。祖先とは逆に、鬼魅は文化再生産資源の「サ」を持たず、飢餓が彼らの常態であり、人に崇ることによって供物を得る。人が鬼魅に供える物は、文化産品の「サ」でない部分——骨、犠牲の血、煎ったあられ、酒粕、水かけ飯などに限られる。病人のために儀礼を行って鬼魅が絡みつくのを除く時に鬼魅に施しを行うほか、俄亜ナシ族の習俗には一年に一度の「祭風」儀式があり、家を単位としてトンバを招き、横死した餓鬼「ツ」、「イア」、「タ」、「ラ」などに儀礼を施してもらう。

トンバ教には、「ジ」、「オ」、「ヘ」、「プラ」、「ガラ」など、いくつかの神霊の総称がある。そのうち最も広く用いられるのは「ヘ」であり、常に「オ」と対になって出現する。これは靈魂を表す「オヘ」という語と密接に関わり、この語とは同音で声調が異なるのみである。「ジ」には神霊、祖先のほか、「蛇」の意味もある。「ジ」の本義はおそらく蛇である。いわゆる祖先とは、命の道のりを終え、永遠に肉体の束縛を脱した靈魂である。この変化の過程は蛇の脱皮に似ており、そのため蛇を表す記号である「ジ」を借りて祖先を表す。「ジ」の祖先の意味から、さらに派生して神を指す意味となる。漢語では、「蛇」と「神」は発音も近く、そこに古い神霊観が見え隠れする。「プラ」、「ガラ」の語源は不詳である。

神霊と祖先はともに上方界に属し、神霊は祖先であり、祖先は神霊である。通常の者は、死後に葬礼を経て「遠い代の祖先」、「中間の代の祖先」、「近い代の祖先」と概括される「三代の祖先」の列に入り、死去した個人の名前は記憶されない。「三代の祖先」のほか、さらに幾つかの個別の神祖があり、それは例えば文化の初めとされる「ドウ」、大洪水で唯一生き残った男性始祖「ツォゼルグ」、トンバ教の開祖「トンバ・シヤラ」などであり、彼らの事績がト

ンバ經典に見られる。この他、神と鬼魅の二元的対立は、自然・人文現象にも反映され、それらの神鬼化が見られる。例えば、天、地、風、村落、トーチカ、囲炉裏などは、その自然・人文現象自体の他にそれぞれ超越的な主体を有している。また、各種の職能神——勝利、繁栄、幸運、豊作、豊獵、継続、威力などを人類が祈願する神がある。

鬼魅の総称には、「ツ」、「タ」と呼ばれる二つがある。前者は通常の鬼魅を指し、後者は横死の鬼魅を指す。雲南麗江のナシ族には「人がなければ「ツ」もなく、「ツ」がなければ「タ」もない」ということわざがある。人、鬼魅と神祖は、靈魂において共通し、彼らはそれぞれ靈魂が異なる時間、異なる空間の異なる存在形式にあるものである。特定の靈魂について言えば、人の形式は時間的に先にあり、空間的に中央界に帰属し、鬼魅の形式は時間的に後にあり、空間的に下方界に帰属し、神祖の形式は時間的に最後にあり、空間的に上方界に帰属する。

世界的に見れば、異なる文化では死に対する見方には共通性があり、また互いに還元不能な個性もある。例えば死を判断する基準は、西方の現代医学では、心電図に表われる心臓の動きの停止を死の特徴的な表現とする。麗江のナシ族のやり方では、死にゆく者の腕の脈をとり、脈が弱まりほぼ無くなる時に、一枚の鶏の羽毛を死にゆく者の口と鼻の前にあて、まだ「サ」（息）があるかどうかを見る。もし羽毛が少しも動かなければ、この者が死んだことを意味する。漢語にある「氣若游絲（氣が漂う糸のよう）」「氣絶而死（氣が絶えて死ぬ）」などの表現は、ナシ族の文化と類似し、息に対する注目が器官の機能に対する注目を上回っている。

麗江ナシ族の習俗では、死者が息絶える前に、息子は碎いた銀、茶、米粒（男は九粒、女は七粒）が入った小さな包みを持ち、死にゆく者の絶えんとする息にあてて置く。この習俗は「ササク」と呼ばれ、これらの物は死者が帰る旅路で用いるのだという。俄垂ナシ族のやり方はやや異なり、死者の息が絶えてから、口をこじ開け、碎いた金銀を

入れ、さらに一碗の酒を注ぎ、これを「グサハサク」と呼ぶ。この他、俄亜の習俗では、開路の出棺の日に、小型の九連の包みの輪（サリユグチャ）を作り、中に大麦、トウモロコシ、米、カブ、大豆、蕎麦、小麦、唐辛子など農作物の種を入れる。最後に、これを遺体とともに火葬する。これらの習俗の含意を読み解くならば、トンバ教の宇宙論の基層に戻る必要がある、「サ」はその要である。

トンバ教の宇宙論では、世界の万物はみな二つの基本的な部分——「サ」と「モ」から成っている。「サ」は物体内部のエネルギーで活性因子であり、形はなく、人々の感知能力を超えている。「モ」は物体の外在部分で、具体的に人々の感知する対象となる。ナシ族のことわざには、「老人にはもう「サ」がない」という言葉がある。これは誇張した言い方であるが、実際の意味は、老いて体が弱まれば、生命内のエネルギーである「サ」が衰退に向かうということである。「サ」が尽きれば、それは死を意味する。

トンバ教の人間観では、人は万物と区別され、その根本は人が「サ」と「モ」という二つの部分からなること他に、さらに超越的な「オヘ」（靈魂）があることである。「オヘ」と「モ」が結合し、中央界で文化・生計を営み、「オヘ」が産物の「サ」を消費し、「モ」は産物の「サ」以外の部分を消費する。「サ」が絶えれば命は終り、魂と体は完全に分離し、身体は土に帰り、靈魂はあるいは上方界へ帰り、あるいは「シ」の界に留まり、あるいは下方界へ落ちてゆく。

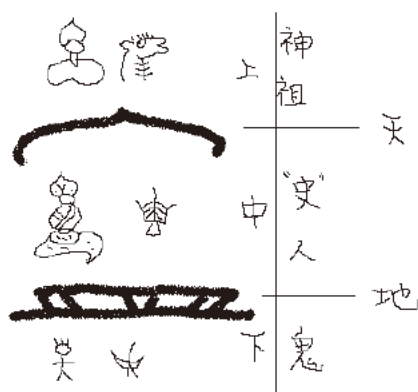
死者の臨終での「ササク」、息絶えた後の「グサハサク」、及び出棺前に捧げる農作物の種子を詰めた「サリユグチャ」、これらの習俗の含意は一貫している。すなわち、間もなく永遠に中央界を離れる靈魂に再生産資源の「サ」を供え、それが上ってゆく旅路と、上方界に着いてからの生計の基礎とするためである。ナシ語では、「ク」には「放り入れる」、「放り投げる」、「行く」という意味があり、ここから向こうへの空間的な移動を表わしている。「グサハサク」の意味は

「銀のサ、金のサを入れる」で、「グ」は「銀」、「ハ」は「金」である。また、「ササク」は「グサハサク」の略称である。種の入った包み「サリユグチャ」の「グチャ」は「九節」、「リュ」は「種」であり、全体の意味は、「九節のサの種」である。

ナシ族が正常な死であるか否かを判断する基準は、臨終の時、死者の亡霊が「サ」を得られたか否かということであり、「サ」を得られた亡霊は上方界に到った後、子孫を庇護する祖先となる。「サ」を得られなかった亡霊は中央界・下方界に留まることを強いられ、「ツ」、「イア」、「タ」、「ラ」などの餓鬼となる。

トンバ教には、「ツ」と「タ」という二つの鬼魅の総称がある。「ツ」は主として魂と体が分かれる際に、自分の生命体及び再生産資源の「サ」を得られたものの、未だ中央界・下方界に留まっている亡霊である。「タ」は魂と体が分かれる際、自分の生命体及び再生産資源の「サ」を得られずに、中央界・下方界に留まっている亡霊である。人々は特に「タ」を恐れる。一方で「ツ」と「タ」は、超越的な存在に属し、見えず、触れられず、嗅げず、人の感知能力を超えている。また、「タ」は再生産資源の「サ」を得ていないことから、飢餓は彼らの生まれつきの性質であり、彼らは人に崇ることによってのみ供物を得る。トンバ教は、信仰としてはすでに多くの麗江ナシ族の生活においては薄れているが、「ササク」の習俗は未だに広く際立った重要性を保っており、「サ」を得られていない死は人に底知れぬ恐怖を与える。

関連する先行研究によれば、麗江のナシ族にはかつて一年に二度の祖先祭祀の日があった。毎回、各家では自分の家の祖先を上方界の祖先の故地から家に迎え、子孫の歓待を受けさせ、彼らが子孫に福を授けることを望んだ。祖先祭祀はナシ語では「ジピユ」といい、「ジ」は祖先、「ピユ」は祭るという意味である。ただし、「ツピユ」という呼



トンバ教の三界宇宙観

(上方界＝神・祖、中央界＝「シ」・人、下方界＝鬼魅。左はそれらを表すトンバ文字)

び名もある。なぜならこれらの日には、祖先の出没する空間は上方界から中央界の人文空間へと移り、そのため、「ツ」と見なされるからである。俄亜のナシ族にとって、神を祭り祖先を祭るのは日常的な営みであり、毎回の飲食においても必ず祭る。一方、暦で決まった祖先の祭りというものはない。

総じて、トンバ教の宇宙は上中下の三界に分けられ、上方界は神祖に属し、下方界は鬼魅に属し、中央界は「シ」に属している。「シ」は中央界の自然世界の主体であり、一切の野生動物をその家畜とし、山川、森林、土地は全てその所有に帰する。人は中央界の文化世界の主体であり、旅人として自然を基礎に文化・生計を営み、魂を上方界の祖先の故地に帰すことを究極の関心としている。靈魂が命の道のりを歩き終え、その落ち着き先として、上方界の祖先の故地に帰るか、あるいは中央界・下方界に留まって漂う亡霊となるかは、子孫がトンバに頼んで葬礼——つまり、帰るためのプロセス——を行うかどうかによって決まる。トンバ教には靈魂転生の説はない。

二 儀式解読——葬礼

葬礼は個体の生命の終わりにあり、かつ最も重要な関所の儀礼である。個々の靈魂が中央界・下方界から上方界へ空間的に転換し、中央界の十二支の輪廻と「パカ」⁽⁵⁾の規定から解脱し、上方界に帰属するために行われる。

今日、葉青村⁽⁶⁾の通常の葬礼は三段階に分かれる。第一段階は、死者が息を引き取ってから火葬が終わるまでで、儀式の主旨は亡霊を下方の鬼魅域から請け出し、犠牲を捧げて供養し、最後に上方界の起源地へと送ることにある。第二段階は「スク」といい、死者の家族の靈魂を落ち着かせ、亡くなった者の霊に付いて行くのを防ぐ意味がある。第三段階は経文の旗竿を立て、最近亡くなった祖先を上方界から家に招き、接待して再び上方界へと送る。これより後、この祖先は三代の祖先の列に入り、子孫がその名前を覚えることはなく、彼との個人的な関係は徹底的に断ち切られる。もし正常でない死に方をした者の場合は、先に「タ」⁽⁷⁾を屈服させる儀式を行って「タ」を制圧しなければならない。これによって象徴的に死者を正常な死亡の状態へと転換させ、その後、通常の葬礼を行う。トンバが亡くなった場合は、先に「シヤラ」⁽⁸⁾を済度する儀式を行わなければならない、これが終わった後、通常の葬礼を行う。

葉青の人は、老人が病気で苦しむとみな深く関心を寄せ、これは「故郷に帰る」という舞台の幕開けである。二〇〇一年六月末、イダの伯父、ワマコアプデユ⁽⁹⁾が病気にかかり床について、年末に亡くなった。この間に、見舞いの者は絶え間なく訪れ、しかも毎晩最も近い親戚の家から順番に一人の成人男性を派遣して、老人と共に夜を過ごさせる。私の葉青の先生であるクゾは葉青村全体の親族関係をよく知っていて、彼はちょうどワマコアプデユ老人の父方の従弟であったため、あの時期、私が彼の家を訪ねるとよく留守をしていて、家族に聞くと、十中八九は「ワマコ

の家に兄を見守りに行った。」という答えであった。

老人は鶏が鳴き始めた時に亡くなった。亡くなってからすぐに人を派遣してトンバを招き、親戚の家に訃報を知らせる。夜が明ける前に、死去を知らせる人はすでに葉青村を出て松起村に到った。二つの村は歩いて約一時間ほどの距離がある。老人はイダの伯父であり、さらにイダの兄ナブゾの義理の父でもある。老人が亡くなった夜はちょうどナブゾが見守りをしていた。ナブゾ夫婦と三人の息子は数年前に親と分家し、自分の家庭を築いているが、弟イダは親と一緒に住んでいる。イダの家の家名はクワダで、ナブゾは分家して独立してからもずっと元の家名を使っているため、現在松起村にはクワダという家が二戸ある。イダの上の世代を見ると、クワダ家ではワマコ家の娘を娶り、これがイダ兄弟の母親である。イダの代になると、ナブゾが嫁にもらったのもまたワマコ家の娘で、つまり伯父の家の娘である。このように、二世代に渡って婚姻関係を結ぶことによって、ワマコ家とクワダ家は互いに姻戚関係にあり、クワダ・ナブゾの家とワマコアプデュの家は、姻戚にさらに姻戚を加えたことで、その関係は非常に親密である。

ワマコの家を担当するトンバは、これまでずっとクワダの家の者であった。現在、クワダの一族の年長者の世代にはトンバが一人しかおらず、名はクワダ・バデュという。二〇〇一年に七五歳（兎年生まれ）で、葉青村に住んでいる。若い世代にはトンバが二人いて、一人はバデュの甥であるイダ、三四歳（猿年生まれ）である。もう一人はバデュの孫のカトゥツリで、二六歳（竜年生まれ）である。老トンバのバデュは高齢になり、彼は身を引いてイダにワマコアプデュの葬礼を取り仕切らせ、カトゥツリともう一人の二七歳の若いトンバ、トアダウアクに協力させた。イダは責任をもって各儀礼の主宰と分担を決め、葬礼一日目の英武を済度する儀式は彼自身が取り仕切り、二日目の長寿を済度する儀式と亡霊の象徴樹に託す儀式はトアダウアクに取り仕切らせ、三日目の開路の儀式はカトゥツリに取り仕

切らせた。トアダウアクとカトウツリはまだ若いため、儀式のしきたりや流れと儀式に関わる經典の把握が十分でなかった。彼ら二人はそれぞれ経験のある老トンバに頼んで助けてもらった。しかし、儀式の主宰の如何に関わらず、自分が儀式を取り仕切った以上は、その儀式が引き起こす「ミカ」（責任、罪）は彼ら二人が負わなければならない。葬礼全体の中で、最も忙しいのはイダであり、彼は主要なトンバでありながら、また死者の甥でもある。葉青村の風習では、この期間は各家でみな新しい酒を開けて、次々に死者の親族を自分の家に招待して酒を勧め、慰める。そのため、イダは儀式を取り仕切る以外は、葉青村のあの家と次々と招かれ、村の全ての家を飲み歩いたのである。葬礼は殆ど男性が独占する仕事であり、酒を勧めるのが女性である以外は、他のそれぞれの重要な仕事は全て父系親族の男性が担当する。「コバ」と呼ばれる葬礼の総責任者は葬家に代わり、宗教儀礼以外の葬礼中の仕事を指揮し、手配する。二、三人の「シユト」は死者の霊前に燈明を点し、飯を供え、トンバを招いて儀式を取り仕切ることを請い、さらにトンバに謝礼を渡すなどの仕事を受け持ち、彼らは死者の亡霊と生者との橋渡しをする架け橋にあたる。トンバとの違いは、シユトは上中下の三界と交流する能力を持つておらず、ただ普通の者であるが、その役割により葬礼の間は死者の亡霊に最も近くに存在とされている。数人の「クワジ」（料理人）は犠牲の解体、食べ物の調理を担当する。また物を保管する部屋で、葬家に代わって贈り物を受け取り記録をする数人の「グダブ」がいる。出棺の日、死体を四角い木の棺に入れるが、この木の棺をナシ語では「サバジ」（白い木の家）といい、これを作るのも父系親族の男性に限られる。

二一 葬礼の第一段階

(一)「安霊」・犠牲を捧げる・葉を捧げる

老人が息を引き取ると、すぐにその家を担当するトンバと親族の各戸の成年男子が家に招請され、みなが集まって後、死体の処理が始まる。まず初めに行うのは「安霊」で、虎水河から一碗の水を取って来て死体を洗う水とし、トンバはコノテガシワの枝をちぎって水に入れ、この水で象徴的に死体を洗い、髪を梳かし、全身にバターを塗りつける。また燃えているツツジの枝を死者の左手に置いて「穢れを除く火」とし、さらに柄杓を死者の右手に置いて「穢れを除く水」とする。それらを置きながら、トンバは穢れを除く言葉を唱える。

左手に穢れを除く火を執り、右手に穢れを除く水を執り、自分の穢れは自分で除く。ムル(天地)の過行く年の穢れたもの、「ドウ」(男始祖)「セ」(女始祖)の過行く月の穢れたものを、下方へと除き、朝晩過行く日の穢れたものを、下方へと除く。

穢れを除いてのち、「グサハサク」(銀のサ、金のサを入れる)を行う。砕いた金銀を少し取って死者の口に入れ、一碗の黄酒オウジンヨウ(醸造酒)を注ぐ。そして黒い布を死者の顔に被せ、死体を胎児のような前屈姿勢にし、頭を下げて、両手の掌を胸の前で合わせ、真新しい麻布の衣(女性はスカートを用いる)で包んでから、麻布の帯でしっかりと縛る。最後に、白或いは黒の外地で産出した布の真ん中に折り目をつけ、片端を縫い合わせて、死者の頭部から被せ、死体を全部覆って結び目を作る。死体の中で唯一外に出ている部分は頭のとっぺんのみで、他は全て隙間なく包んである。

包み終えたら、死体を寝床の足元に安置する。安置する方法には二種類あり、死者が六〇歳以上の男性であれば、死者の顔を神棚に向けて座らせ、死者が女性か六〇歳以下の男性であれば、死者の顔を母屋の門に向けて寝かせる。死体を寝床の枕元から足元へと移す時には、親族の中の若者が争って死体を抱えようとし、死体を移す人は縁起が良く、勇ましい者と見なされる。葬礼の間、死体を争って抱えるのは三回あるが、これが一回目にあたる。

死体を安置したら、死者が男性であれば、フェルトの帽子とサングラスを使って扮装し、女性であれば華麗な髪飾りをつける。死体の傍に椅子と供え物用の卓を置き、卓の上には出棺の日までずっと点す燈明、コノテガシワの香炉、脂身の多い豚肉、脂の塊、塩、茶などを供える。この他に飯を捧げるが、炊いた飯の上には煮た脂身の多い豚肉、卵などのおかずをのせる。お供えの飯は一日三回取り替えるが、これはシユトが担当する。供え物を並べ終えたら、「安霊」はひとまず一段落したことになる。トンバは自分の家に帰り、葬家と親族の者は葬礼の諸々について相談する。葉青村では、開路と出棺の儀式は死者の家が費用を負担しなければならず、亡霊の象徴樹に託す儀式は死者の嫁いだ娘が負担し、葬礼の第一段階の他の儀式の費用は親族の者たちが分担する。

以上に述べた死体を処理する一連のプロセスは、昼夜に関わらず死者が息を引き取った後すぐに着手して行う。葬家と親族の者たちが適切に相談し、明確に分担してから、人に黄酒を持たせてトンバの家に遣わし、正式にトンバに儀式の主宰を請う。トンバはまず客が持ってきた黄酒を碗に注ぎ、「祖先の座」に献上し、それから祭酒の辞を唱えて、諸々の神霊と家の歴代のトンバに捧げる。それから、トンバは葬礼の主宰に必要な經典と法器（楽器や器具）を用意する。法器には鼓、鉦、鑼、手鼓、板鈴、法衣冠、「セワ」（法の帯。儀式の時にトンバの肩に掛ける。帯には猪の牙、鷹の爪、大鵬聖鳥の像、チベット仏教の仏箱「コダ」などの強大な威力を象徴する法器が飾ってある）、法杖、金剛杵、

鉄の鷹の爪、招魂の旗、法牌（法牌は全部で三つあり、トンバ教の教主トンバ・シヤラの三大弟子、カブタ、ズエブタ、イシナブタが描かれている）、神画、「ヘデユ（神路長巻）」などがある。¹⁰⁾ トンバ教の神画には至上の神サイウアデ、トンバ・シヤラ、九頭十八臂のウアジクク、戦神イアマなどがある。葉青村で書かれた神画は文化大革命の時に多くが破壊され、少し残ったものも近年この地域に出没する骨董商が高価で買って行ったため、今日、葉青村のトンバの多くは雲南省シャングリラ県の旅行土産物屋でチベット産のタンカを購入し代替物として使う。神路長巻は出棺の日に使われ、鬼魅域の象徴空間と神壇の間に掛ける。全村で一巻しかないため、多くの葬礼はこの視覚的表現を省いて行われる。葉青村のトンバ教の經典の抄本は「破四旧」（文化大革命初期に起きた旧思想、旧文化、旧風俗、旧習慣を打破する運動）の時に焼かれ、一部のトンバが密かに保存した抄本が今日のトンバたちが転写する底本となっている。

準備を整えると、使いの者が經典や法器を持ち、トンバは手ぶらで一緒に死者の家に向かう。トンバは寢床の枕元に座り、寢床の足元は死者の霊位となる。死者の子女たちは囲炉裏の前でトンバに向かって額を地につけて三回拝礼し、シウトは謝礼を渡す。謝礼は一枚の綿布と麻布五本である。そして、シウトとトンバは歌を掛け合い始める。歌詞は、シウトがトンバに儀式の主宰を懇願し、トンバは何度も遠慮して辞退するが、最後はトンバが応じるという内容である。それからトンバは謝礼を受け取り、綿布を法杖の先に結ぶ。法杖の先に結んである布の数は、法杖の主人が取り仕切った葬礼の回数を表す。トンバが依頼を引き受けてから、助手は霊位とトンバとの間に太鼓を吊す。

助手は孟宗竹を一切れ持って来て、一端を三つ又に作り、死体の上に置くが、これは「三本の人が移動してきた道」を象徴し、同じ源を発しそれぞれ流れてきたことを意味する。他に、乾燥したヒョウタン一つと乾燥した麻の茎を一本取り、鬼魅を祭る供え物の「クワグ」（割れた碗或いは鍋の欠片に炭火を入れ、その上にトウモロコシの粉と骨の

粉を撒いて作る)を一つ焼き、これら三つを一緒に霊前の下方の空いた場所に並べる。ヒョウタンと麻の茎はそれぞれ「ム」の鬼魅と「ウ」の鬼魅の頭と骨を象徴し、クワグは彼らに与える供え物である。「ム」と「ウ」は餓鬼であり、彼らは葬礼の間に亡霊にささげた供え物を奪う可能性があるため、よく準備して事を行い、先に彼らを制圧するのである。

トンバが座り、太鼓を叩き法杖を揺らし(法杖には鈴が結んである)、また傍の者がホラ貝を吹き、銅鑼を叩き、数種の楽器の音の中で、儀式が正式に始まる。まず、トンバは『ム』と『ウ』を殺す』という経典を唱える。唱え終わると、トンバは起き上がり、「ム」と「ウ」の象徴物の前に行き、足を上げてヒョウタンを踏み壊し、助手は麻の茎を幾つかに切ってしまう。それから、助手は象徴物の破片を片付けて、クワグと一緒にして家の外に棄てる。

トンバは、続いて『ツイス(亡霊を呼び覚ます)』と『燈明を点す・酒と飯を捧げる』という経典を唱える。死者の子女たちは手を洗い、燈明を点して霊前の供物の卓に置いてから、霊位に向かって跪き三回拝礼する。「亡霊を呼び覚ます」とは「ツイス」の意識であり、もし直訳すれば「鬼魅を呼び覚ます」という意味になる。「ツ」は鬼魅の総称で、「イス」は「呼び覚ます」という意味である。亡霊は上方界に送られ祖先になるまでは中下界に留まるので、鬼魅と呼ばれるのである。燈明は光明を象徴し、亡霊が上っていく旅、すなわち下方の鬼魅域から、中央の自然・人文界を経て、最後に上方の神・祖界に辿りつく道のりを照らす。この他に、燈明は亡霊に捧げた供物とも理解される。ごま油は植物の精華に属し、燃焼という方法を通して、亡霊に捧げられる。

酒を勧める者がトンバに酒を渡すと、トンバは祭酒の辞を唱え、諸神に酒を献上する。その後、シウトは霊前に一碗の酒を供え、酒を勧める者は座っている者全てに酒を勧め、皆で酒を飲み、しばらく休憩する。

死者の子女は子豚と鶏を抱えて霊前に立ち、トンバは法杖を揺らし、『豚と鶏を放す』という経典を唱えるが、これは豚と鶏を亡霊に捧げて持つて行かせるという意味である。唱え終わると、犠牲の鶏の口にトウモロコシの粉を入れ、窒息死させる。そして、死体を覆った衣服を取り、鶏を死体の傍に置き、また死体に衣服を被せる。子豚は母屋の外に連れて行って殺し、内臓を一切れずつ取り出して焼き上げ、皿にのせて霊前に供える。また耳、口、尻尾、足、あばらを一切れずつ切り取り、これは残しておいて出棺の時に使う。他の余った部分は煮て客をもてなす。この生贄を捧げるくだりにおいては、鶏は窒息死させて捧げられ、そのポイントは「サ」にある。豚は焼いて捧げられ、そのポイントは「サ」ではなく肉にある。豚の肉は内と外に分けられ、内にあるものは当日すぐに焼いて死者に捧げ、外にあるものは残しておいて出棺の日に捧げる。豚の各部位からは一切れずつ切り取るが、これは点を以て面を表す象徴的表現である。

この間に霊前には茶の入れ物一つ、碗一つと匙一つを置き、これを「冷たい鍋、冷たい碗」と称し、その位置は前に「ム」と「ウ」の鬼魅の象徴物を置いた場所である。助手は豚の犠牲の血を少し取り、入れ物に入れる。最後に、助手はこれを持ち出して、村落の火葬場に棄てる。この部分の象徴的表現には、もう一度亡霊と犠牲や供養物を争奪する鬼魅を引き離すという意味がある。

豚と鶏を捧げ終わると、トンバは『ツォゼパデュの葉探し』の経典を唱え、ツォゼパデュの三兄弟が葉を探す物語を述べる。その内容は次の通りである。三兄弟が狩りに出かけ、帰って来ると父母はすでに亡くなっていた。そこで、彼らは起死回生の薬を探しに出かけ、最後に西方鬼魅の王レチスプの所で一種の薬を盗んだ。結局、父母を復活させることはできなかったが、彼らの痛みを癒すことはできた。経典を唱え終わると、トンバは手にヤギの乳を一碗持って、

麻布の帯を結んだコノテガシワの枝をヤギの乳につけて死体にまき、象徴的に亡霊の痛みを取り除く。

※この後の葬礼では、(二)「ダグ」―英武を濟度する、(三)「トゥザツ」―亡霊の木を立てる、(四)「ズシヤグ」―長寿を濟度する、(五)「ザクニ」―亡霊の木に託す、と続くが、長編に亘るため、本稿ではこれらの儀礼の記述を省略する。

(六)「ジグベ」―「開路」の儀式

① 儀式の序幕

「ジグベ」の「ジグ」は「路」、「ベ」は動詞で「…する」という意味であり、「ジグベ」は「路を開き、魂を送る」儀式を指す専用の呼称である。

出棺の前夜、儀式を取り仕切るトンバは霊位の前に立ち、右手に法杖を取り、法杖の先で地をつつき、法杖を揺らしながら『ワレズ』の経典を唱える。この経典は、万事万物に始まりと終わりがあることを述べるもので、死者を落ち着かせ慰めるのが目的である。その後、トンバは母屋の外のペランダに移り、『ムズミ』の経典を唱えて死者を慰め、さらに『ジブジサ』の経典を唱え、亡霊が帰って行く路を指し示す。彼は「シユ」の氏族の路を行くべきで、「メ」の氏族、「ホ」の氏族、「ユ」の氏族の路を行かないようにと教える。

「レツア」^①の借りを返し、魂を請け出す。この前に、トンバは「レツア」の鬼魅の象徴を一セット制作し、霊位の前^②の地面に置き、象徴物の傍には生卵と一皿の「ヘレブ」(麦のあられ)を供える。助手は「レツア」、「ヘレブ」と生卵を一緒に持ち、霊位の上方で揺り動かしてから母屋を出て、母屋の外のペランダで適当な場所を選んで置いてお

く。これは「レツァ」の鬼魅を母屋から引き出したことを意味する。この時、儀式を取り仕切るトンバは法衣（儀式で着る服）を着て法冠をつけ、母屋の囲炉裏の前で舞い始め、神壇の空間に向かって神祖に神通力を請い、舞いながら母屋を出てベランダに至る。トンバは「レツァ」の象徴の前に止まり、『レツァチ』の経典を唱えて「ヘレブ」を撒き、生卵を割り、死者が負う「レツァ」の借りを返し、亡霊を招き導く。その後、助手は「レツァ」の象徴を家の外に棄て、トンバは舞いながら母屋に戻り、亡霊を導き入れる。

トンバは法衣と法冠を脱ぎ、枕元に座り、死者に福を残すよう祈願する経典を唱える。もし死者が男性であれば、『ツイ』という経典を読みあげ、女性であれば『ミジユダイ・衣服の来歴』という経典を唱える。

葬家はトンバと親族の各戸の代表を座らせ、一人ずつ一碗の黄酒と白酒バイチユウを捧げる。死者の子女と近親者たちは中央の柱の両側から、座わった者たちに向かって額を地につけて拝礼し、葬送の手助けを請い、以下のように言う。

親族の皆様は苦勞をお掛けします、何も謝礼をあげることにはできないが、死んだ虎を犬の前に棄てることなく、親族の者を河に棄てることなく、死んだ猫を地で腐らせることなく、助ける仕来りがあります。

拝礼が終わると、みな酒を飲みながら、翌日の早朝、母屋の寢床の足元の霊位から外のベランダまで死体を抱え、木の棺に入れる者や、火葬場に着いてから棺から死体を抱え出す者を相談して決める。親族の中の青年たちは次々と座っているトンバと年長者に酒を勧め、死体を抱える仕事を引き受けたいと争って懇請する。かつては、社会ではこれに勝った者が勇ましい者と見なされたため、死体を抱える仕事をめぐって本気で争い、これによって引き起こされ

た殴り合いの事件も多くあったそうである。今では、ただ象徴的に演技するだけで、その人選は事前に相談して決めるが、通常は親族の中で年齢の若い成年男子に引き受けさせる。葬礼の間には死体を三回移動させるが、死体を抱える仕事は同じ者が独占してはいけない。

「レツア」の借りを返し魂を請け出すのは、葬礼の第一段階で、出棺の前に毎晩行う小さな儀式である。トンバが経を唱えて亡霊を慰め、彼が帰って行くべき路を教え、葬家に代わって彼に福を賜ることを祈願したり、また、死者の近親者が親族に手伝いを求めるなどのことは全て出棺の前夜に行うべき専門的な作業である。これらは開路の儀式のいくつかのポイントを明らかにし、開路の儀式の序幕を開く。

ワマコ老人の開路の前夜は、親族で死体を抱えて運ぶ人選を決めてから、私はイダと一緒に家を出て、村の別の家に行つて宿を借りた。彼は離れる前、ワマコの一族の男子にくれぐれも自分が来る前に争つて死体を母屋の外の棺に動かさないように、必ず自分が来るのを待つようにと言い付けた。なぜならば、死体を動かす前に、彼は法冠をつけて儀式を行わなければならない。或いは、彼は私のためにこの事を強調したのかもしれない。彼は私に、儀式の順序は事前に行った人選と同じであるが、実際はしばしばこれらの規則を守らない状況が起きると教えてくれた。トンバが到着する前に死体を移したり、親族で人選を決めたのにも関わらず、他の者が先に死体を移動させてしまうようなことがあると言う。翌日、夜が明ける前にイダは私を呼び起こし、葬家が派遣した者と一緒に、懐中電灯を手に持ち、暗闇の中、ワマコの家に行った。今回はみな義理を立て、規則を破らなかったので、お陰で私は全ての過程を見るこ
とができた。

② 本儀式・死体を移し亡霊を慰める・犠牲を捧げる

朝鶏が鳴き、人々は法螺貝を吹き、銅鑼を叩き、鉞を打ち、銚鑼を叩き、トンバは法冠をつけ、枕元に座り、『亡霊を呼び覚ます』という経典を唱える。シュトは、母屋の外のベランダで家の門に近い場所を広く空け、棺を置く場所とする。棺の口は上に向けて置くが、それ以前は、棺は作って後ずつと逆さにして地面に置いていた。死者の息子は自分の身分を示す笠を被り、同じく身分を示す弩と矢を手に持ち、死者の娘は香炉を捧げ、他の親族は花を手に持ち、母屋の霊位から母屋の外のベランダに移動し、棺の傍に立つ。彼らが出てから、親族の中の青年たちは死者に飛びかかり、争って死体を抱える。トンバは枕元から霊位の前の地面に下り、舞い始めて亡霊を導き、母屋から出て、母屋の外のベランダに到る。死体を抱えた者もトンバの後について、母屋を出て、トンバの指示に従って死体を木の棺に入れ、頭部を家の門と反対方向に向けさせる。それから、シュトラは棺の傍に供え物の卓を置き、母屋の霊位の前に置いていた衣服や装身具、及び様々な供え物をそのまま移動させる。親族の男子は母屋の掃除を担当し、寝床と囲炉裏の前の空いた場所を徹底的に掃除する。

儀式を取り仕切るトンバは法冠を外し、枕元に座り、法杖を揺らしながら『母屋・サドウズジ』という経典を唱え、『ス（人）と「ジ」（祖）を別れさせる。唱え終わると、トンバは乾いた麻の茎を一掴み取り、囲炉裏で火を付け、左手にたいまつを持ち、右手に大麦粉を掴み、大麦粉で火を打ち、炎を噴射する。先に亡霊を安置した寝床の足元や、母屋の神壇以外を全て隅々にまで、トンバは一つ一つ炎を噴射する。この過程を「死んだ鬼魅を追い払い、鬼魅を濟度する」という。最後に、たいまつは母屋の外に棄てる。トンバは先に亡霊を安置した所に大麦粉を撒いてから、法杖の先端で法螺貝の図案を描き、図案の下方に「子孫に福を残す」という文字を書く。シュトは一袋の穀物を記号の上方に立

たせて置き、これは死者が子孫に吉祥を残すことを意味する。

ここで法螺貝は死者を象徴し、もし死者が女性であれば法螺貝ではなく如意の結びを描く。法螺貝は男性を象徴し、如意の結びは女性を象徴する。法螺貝はトンバ教の儀式で吹く楽器である。使用者は必ずしもトンバに限らないが、ただ男性に限る。如意の結びは、紡績が女性の仕事であることを隠喩する。

③ 本儀式・儀式空間の設置

トンバは母屋を出て、今日の儀式の空間を設置し始める。英武を済度する儀式と長寿を済度する儀式は、通常屋上のベランダで行われるが、亡霊の象徴樹に託す儀式は、象徴樹の前と屋上のベランダの二カ所で行われ、開路の儀式は母屋の外のベランダで行われる。上方の神壇の象徴空間は高い所に設置され、下方の鬼魅域の象徴空間はこれに相對して設置され、中央のこの二つの空間の間に白い麻布の橋を設置する。中央と下方の設置は済度の儀式と類似するが、英武を済度する時の仇の木牌や、長寿を済度する時の五鬼の紙牌は必要としない。開路の儀式の神壇は、済度の儀式の時に用意した神壇から取り出せばよく、新しい神の像を作る必要はない。下方の空間には新しい鬼魅の像をこねて作らねばならず、これには「シジ」⁽¹²⁾と「レツァ」が含まれる。神壇の箕の酒、茶、燈明、コノテガシワの香は新しいものに取り替え、神壇の辺りに天香面（大麦粉にコノテガシワの粉末とバターを入れたもの）と「ノチ」⁽¹³⁾を一碗ずつ置く。もし神路長巻があれば、神壇と「シジ」の鍋の間に広げて置く。神路長巻の長さや幅には決まった規格はないが、長さは一般に十メートルを超える。葉青村の屋外のベランダの奥行きは四、五メートルしかなく、長巻を全て広げることではできないので、トンバはしばしば神壇の所から広げ、残りの部分は巻いて「シジ」の鍋の傍に置く。

表現の層で見ると、儀式は多重な媒体の複合である。たとえば、葬礼の第一段階の儀式は、トンバの一連の象徴的な操作と行為の演技を通して、亡霊の空間的転換という主題を繰り返して表現する。例えば、鬼魅域の象徴樹を斬る、「シジ」の鍋で「シジ」の像を覆う、「ツエグ」の鍋を開けて腕輪を取り出し腕輪を洗う、腕輪を下方から白い麻布の橋を経て上方へと移す、トンバが神壇と鬼魅域の象徴空間の間で舞いながら往来する、トンバが特定の経典を読誦する等である。神路長巻を広げれば、もう一つの表現の媒体が増えたことになる。葉青村に滞在している間に私が参加した葬礼では、ワマコ老人の開路の儀式だけで神路長巻が広げられた。長巻で神の像が画いてある側は神壇の箕に近づけて置き、鬼魅の像が画いてある側は「シジ」の鍋の辺りに置く（神路長巻は正確に広げることが要求され、始まりと終わりの部分を明白にしなければならない）。実は、神路長巻を広げるか否かは特に重要ではない。神路長巻の本質は表現の道具であり、トンバ教の信仰の核心にある本質的な内容とは関わらない。また、神路長巻はその内容の唯一の表現記号ではないので、あってもなくても儀式の表現の完全性に影響を及ぼすことはない。もちろん、記号の実在化に向かう力の結果として、神路長巻も実在化し、それ自体自足した実体へと進化することも可能である。例えば、神秘な力を持つ法器へと進化すれば、その影響力は並のものではない。また、トンバ教の信仰体系を離れて他の価値体系に入り、他の体系の実体へと進化することも可能である。それは例えば、芸術品、学術の対象、文物等々である。

④ 本儀式・儀式の流れ

☆葉を施す・「ム」と「ウ」の鬼魅を殺す・犠牲を捧げる

上中下三界の象徴的空間を設置してから、トンバは長さ約六センチの赤い布、白い布と麻布を取り出し、棺の左上

の柱に釘で打つ。これを「クシユラ」という。続いて、トンバは棺の前に立ち、『クシユラ・祖先に菓を捧げる』という経典を唱え、死者に菓を施し、彼のすでに機能を失った手、足、目、口、鼻などを癒合する。トンバは左手にヤギのミルクを一碗持ち、右手には一本のコノテガシワの枝を取る。枝には細長い麻布と木綿の布を縛つてある。トンバは時々布にヤギのミルクをつけ、死者の霊位に向けて撒く。

トンバは『ム』と『ウ』を殺す』を唱える。同時に、助手は棺の前の地面に、『ム』と『ウ』の鬼魅の頭を象徴するヒョウタンと、『ム』と『ウ』の鬼魅の骨格を象徴する麻の茎を置き、傍に一碗の「クワグ」の供物を捧げる。トンバは経典を唱えてから、足でヒョウタンを踏み潰し、助手は麻の茎を手折る。最後に、助手は「クワグ」、ヒョウタンと麻の茎のかけらを一緒に家の外に捨てる。

開路の儀式には犠牲の牛が一頭必要であるが、これは死者の家で用意する。手伝う者が牛を亡霊の象徴樹の前に引いてくる。死者の親族が集まり、トンバとシウトは前に立ち、犠牲の牛と象徴樹の方向に顔を向ける。トンバは祭詞を唱え、亡霊に道を示し、亡霊が祖先の所に帰る時に、先代の祖先への挨拶代わりにこの犠牲の牛を連れていくことを言いつける。同時に、シウトは脱帽し、手を合わせて、この牛は誰が献上したか、死者の家の成員の名を一人ずつ唱える。唱え終えてから、親族たちはそれぞれ犠牲の牛と象徴樹の方向に向かって額づき、それから死者の霊前に移り額づく。終わつて後、手伝う者たちは縄で牛の四本の足を縛つて倒し、シウトは牛の心臓を刺す。牛が気絶するのを待ち、シウトは一碗の清水を犠牲の牛の腹部に置き、碗の口には一本のツツジの枝を置き、これで犠牲の死体の穢れを取り除く。

儀式を取り仕切るトンバは神壇の所に戻り、関連の経典をその場にいるトンバに配り、分担して唱える。この時使

用する経典は八種である。『スミユフ』、『ムミユフ』、『ムオイ・ムツアカ』、『ムズミ』、『ツオバトウ』、『ベクツ』、『ムトゥアズ・クチヨ（上巻）』、『ジャズミ』である。『スミユフ』は、犠牲を殺して死者を祭る習俗の由来を述べる。『ムミユフ』は、犠牲を殺して客をもてなす由来を述べる。『ムオイ・ムツアカ』は、犠牲の死体の穢れを取り除く仕来りの由来について述べる。『ムズミ』は死者を慰める内容の経典である。『ツオバトウ』は人類の起源、移動の物語について述べる。『ベクツ』は死体を火葬する習俗の由来について述べる。『ムトゥアズ・クチヨ（上巻）』は死者を慰める経典である。『ジャズミ』は、祖先の居住地へ帰る途中に障害があつた時の解決法や、分かれ道があつた時の選び方を亡霊に教える。

トンバが経をあげる間に、シウトは犠牲の体の上に置いた碗を持ち、ツツジの枝に水をつけ犠牲の体に撒き、穢れを取り除く。穢れを除いてから、料理人は犠牲の牛を台所に運んで解体し、調理して客をもてなす。犠牲の心臓、脾臓、腸、肉を少し取り、焼いて皿にのせ、霊前の供え物の卓に置き、トンバはその傍で亡霊に焼いた肉を捧げる祭詞を唱える。

亡霊の象徴樹に託す儀式では、白い毛の綿羊を犠牲とすることを前述したが、犠牲の動物の色と海拔の高い空間の属性を通して、供養される対象の身分が祖先の亡霊へと転換したことを暗喩する。亡霊の象徴樹に託す儀式は、本来、第二次葬礼に属する内容であり、開路の儀式の後に行われる。開路の儀式で白い毛の綿羊を犠牲としないのは、この時、亡霊はまだ上方界に至り祖先へと転換されておらず、まだ転換中の状態にあるからである。開路の儀式が終わって後、亡霊はやっと完全に体の殻から脱して祖先へと転換する。

二〇世紀の八〇年代以来、葉青村のトンバは葬礼の改革を進め、伝統的な二回の葬礼を合わせて一つにした。今の葉青村の葬礼は、開路の儀式の前に、トンバは英武を済度する儀式と長寿を済度する儀式を行い、すでに亡霊を二度

も上方界に帰し、祖先へと転換させている。しかし、開路の儀式の時には、亡霊はまた祖先の前の状態に戻り、論理的には前後が矛盾する。トンバ教の観念に基づけば、「ス（人）」から第一次葬礼における「ツ（鬼魅）」まで、「ツ」から第一次葬礼後の「ジ（祖先）」まで、「ジ」からまた第二次葬礼後の「ユ（祖先）」までは、一方通行の逆戻りでない過程である。言い換えれば、今日の葉青村のトンバ教の葬礼を理解するには、英武の済度、長寿の済度と亡霊の象徴樹に託すという三つの儀式を、葬礼の線状的な時間の流れの中から引き離し、開路の儀式と火葬が終わった後に置いた方がよい。

☆穢れを除く・「シ」を祭る・神を祭り神を招く

☆下方の「ツエグ」から亡霊を導き神路を行かせる・焼香

トンバは神壇と鬼魅域の間を舞いながら三回往来し、法杖で「ツエグ」（後述）を象徴する鍋をこじ開け、チャシャダザの象徴樹を斬り、「シジ」の鍋をひっくり返して「シジ」の像を覆い、鎖で「シジ」の鍋を叩いて「シジ」の鍋を開け、「レッア」の像に向かって「ヘレブ」をまき、亡霊を象徴する腕輪を洗い、腕輪を下方から白い麻布の橋に沿って上方へ移し、神壇の箕の中に入れる。亡霊が神壇に帰つてから、トンバは神壇の前に立ち、太鼓を打ち、焼香の経を読みあげ、助手が焼香をする。

開路の儀式の中の神路を行く過程は、専用の經典が四種類あり、内容も豊富である。その中の一つは『九つの大きい峠を越える』で、下方の鬼魅域には九つの大きい峠があることを説く。「レッア」の鬼魅は峠の口で守り、亡霊の道を塞いでいる。トンバは「レッア」の鬼魅の怨みを一つ一つ取り除き、亡霊を順調に通過させる。他の三種類はい

ずれも神路を行くことを経典の名とし、『神路を行く・二巻本』、『神路を行く・中巻・四巻本』、『神路を行く・下巻・四巻本』が含まれる。この三つの経典は、下方の「ツエグ」と呼ばれる鬼魅の牢屋から亡霊を迎え、亡霊が「レッア」の鬼魅の境を無事通過することを守り、途中一か所ずつ亡霊を迎えて上方の祖先界に送ることを詳述する。

☆門を閉める・伴侶を置く・亡霊を呼び覚ます・飯と酒を捧げる・門を祭る・死者と生者の財産を分ける

門を閉めるとは、死の門を閉めるという意味である。トンバは『頭と皮で遮る・門を閉じる』という経典を唱え、シュトは犠牲の牛の皮を取り、毛を表にして丸く巻いて、霊前に献げ、傍に木の桶と木の柄杓を一つずつ伏せておく。毛皮は動物の体内と外部との境界であり、ここでは生者と死者との内外の境界を隠喩する。桶と柄杓は日常生活の中で物品を移動させる器具であり、ここでこれらを伏せて置くのは、亡霊が内から外へと向かう空間の転換を表す。

内と外は、トンバ教の宇宙論では基本的な二元対立の認知モデルである。人の肉体は「ム」(外殻)、靈魂は「コ」(内在)とされる。家屋の建築空間の中で、母屋は「ヤコ」といい、母屋の外のベランダは「ビュトウ」という。「コ」と「ビュ」は「内」と「外」の意である。「ヤコ」の「ヤ」は、「イ」(寝る)と「ア」(集まる)の二つの音節が結合して独立の言語記号に変化したもので、「ヤコ」は即ち「イ・ア・コ」であり、集まって一緒に寝る内部空間というのが本来の意味である。このように、類似した言語の変遷の例は他にも多くあり、例えば「酸菜」(漬け物)は、麗江のナシ語では「チャ」といい、葉青のナシ語では「チア」という。「チ」は「酸っぱい」の変調した音で、「ア」は穀物の意である。「ビュトウ」では「トウ」は「層」の意で、「ビュトウ」は本来、外郭空間の意である。社会関係において「ク」(内)と「ビュ」(外)は対立し、親族は「クシ」といい、直訳すると「中の人」となり、「ビュシ」(外の人)と対立

する。感情表現において、「愛する」と「内」とは同音で、いずれも「コ」という。「内」を「コロ (bol-og)」ともい、「コロ」が変調して「コロ (go-to)」となると動詞となり、「懐かしむ」という意味になる。以上に述べたように、言語記号の側面において、内と外の対立はナシ族の文化の各領域に広く浸透し、その地位も突出している。

この内と外の抽象的な概念は、象徴記号化された儀式の実践の中にどのように反映されているのだろうか。ここで幾つかの例を挙げて説明したい。葬礼において、死者が息絶えると「金のサと銀のサ」を死者の口に入れて「塞ぐ」。この「塞ぐ」行為は、「サ」が体に内在する理念に呼応する。「ブ」を祭る儀式が終わる頃、トンバは吉祥を象徴する麦のあられをまき、葬家の代表が左の前身頃で生者に与えるあられを受け取り、右の前身頃で祖先に捧げるあられを受け取る。葉青の男性の麻布の上衣は、左の前身頃は中にあり、右の前身頃は外側にある。ここでは衣の前身頃の内と外で、生者と祖先の内と外の関係を表す。麦のあられを処理する方法にも内と外の区別があり、生者のものは家に持ち帰り母屋の中柱の前に撒き、祖先のものは村の外にある儀式の場所に残す。靈魂を招く儀式では、針と珠を通して糸で外から内へ靈魂を招く意味を表す。この一連の象徴的な表現は、これらの行為の内と外で、概念的な内と外を隠喩する表現形式である。トンバ教の儀式のもう一つの内と外の対立の方式は、境界の価値を持つ物品を通したものであり、門を閉める過程において、犠牲の牛の皮はこのような象徴記号に属している。

「伴侶を置く」とは、死者に犠牲の鶏を一羽捧げることを指し、鶏は死者の伴侶に代わって、死者と一緒に上方の祖先の居住地に帰る。もし死者が男性であれば雌鶏を用い、死者が女性であれば雄鶏を用いる。犠牲の処理は小麦粉と水を注入して窒息死させる方法を使い、窒息死させてから棺に入れる。この時、トンバはこの儀式と関連する経典『チミク』を唱え、亡霊にお伴の身代わりを置いたことを教え、彼にこの世に帰って来て生前の伴侶の生活をかき乱

さないように言いつけ、また葬家にはこれからめでたいことだけが、葬式はないように祝福する。もし配偶者がすでに亡くなっていれば、この経典を唱えず、別の経典『チミフ』を唱える。同時に、犠牲の鶏を棺の前の棒くいに縛っておき、経典を唱え終えたら、鶏は鶏小屋に戻す。

トンバは『亡霊を呼び覚ます』、『燈明をつける・酒と飯を捧げる』という経典を唱え、通常の飯を捧げる儀式を行い、シウトは霊前の供え物の卓に一碗の飯とおかずを捧げる。この他に、トンバはもう一冊の経典『大麦を撒き働く・酒と飯を捧げる』を唱えなければならない。これは、大麦の種まきから収穫に至るまでの全ての過程、及び麴を採し大麦で黄酒を醸造する過程を述べている。この経典を唱える目的は、亡霊に祖先の居住地に行つてからのどのように生産し、生活するかを教えることだという。

開路の当日、葬家は村の中で経験のある男性の年長者を数人招き、屋上のペランダで葬送の品物を製作する。花輪一つ、幾つかの「ダズ」（経文の旗竿、男性九つ、女性七つ）と「サリユグチャ」（種の包みの輪）一つである。花輪の形は巨大な花のようで、長さは四、五メートルで、竹で骨格を作り、その上に色紙を貼る。経文の旗竿は松の枝で竿を作り、てっぺんの部分は残し、他の部分は全て削り取る。麻布で旗を作り、旗の表には黄土で作った液で上から下へ経文の拓本を取る。旗の経文は必ず偶数にしなげばならず、奇数は不吉で村の者が死者についていくといわれる。トンバのジツエの話によると、経文の内容はチベット仏教の六字真言であるという。経文の間には黒い炭で線を引き、旗を垂直に数層に分け、各層はある一つの場所を隠す。また旗の縁には三角形の布を縫い付け、これを「経文の旗の舌」という。種の包みの輪は麻布を縫い合わせ、間を分けて九つの袋にし、トウモロコシ、大麦、小麦、山椒、甘い蕎麦、かぶ、稲、大豆、粟、唐辛子などの農作物の種を入れる。種の包みの輪を作り終えると、シユ

トが棺の左前方にある柱に掛けておく。他に、老人たちはさらに葬家の親族の人数に基づいて、麻布で小さい袋を作り、死者への餞別を入れる。死者に飯を捧げる儀式が終わると、葬家はトンバと全ての客を食事でもてなす。

門を祭る儀式が始まると、助手は犠牲の牛の頭を母屋の敷居の外側に置き、傍に一碗の黄酒、一碗の牛肉と一皿の「レブ」を置き、トンバは細い木を削って鋏と斧を一つずつ作り、牛の頭のそばに置く。トンバは敷居の所に立ち、「門を祭る」という経典を唱え、「ヘレブ」を撒き、木の鋏と木の斧で敷居を叩き、敷居の所に留まっている鬼魅を導き出す。最後に、黄酒と牛肉を敷居の所に撒き、木の鋏、木の斧は家屋の外に捨て、牛の頭は料理人が回収する。朝、死者の霊位を母屋から母屋の外のペランダに移し、親族の男子は母屋を掃除し、トンバは大麦粉の炎を母屋の隅々に噴射し、全ての鬼魅（亡霊を含む）を母屋から追い出す。門を祭る過程の主旨は、さらに内と外を隔て、全ての鬼魅を母屋の空間から隔離させることにある。

トンバは神壇の前で『チャピユチャプルー』という経典を唱え、死者が亡くなってから、彼の親族が犠牲を殺し、養育の恩に報いることを述べる。トンバは母屋に行き、枕元に座り『ピユシビユコツエ』という経典を唱え、葬家の夫婦と一緒に生活したが、今はその一人が間もなくここを離れ、白と黒を分けるように別れることを述べる。シユトは死者が亡くなった当日に殺して残しておいた犠牲の豚の口、耳、尻尾、あばら、蹄を皿にのせてトンバに渡し、さらに黄酒二碗、麦の餌塊アルクワイ一皿(15)を渡し、その上に箸を一本挿す。トンバは経をあげながら、ナイフでそれらを二つに分け、一つは囲炉裏の傍に置き、家に残す。もう一つは鍋のススを塗りつけて黒くし、家の外に捨てる。黒色のものは死者に属し、この時亡霊はまだこの世にいて、上方の祖先の世界には昇っておらず、彼は依然として鬼魅の身分であるため、彼のものには黒色の印をつける。

☆「ルアシユ」——馬を捧げる

「ルアシユ」は呪術的な性格をもつ儀式である。トンバは経典の吟誦と、象徴的な操作と行為の実践を通して、盛装した馬を激しく震えさせる。これは、亡霊が馬に乗ったことを象徴する。今日の葉青の葬礼ではこの儀式は行われないが、三〇歳以上の葉青の者はこれに関する見聞を語ることができる。トンバの記憶によると、かつてルアシユは開路で必ず行わねばならない儀式であり、出棺の前に行われたという。

「ルアシユ」の儀式が始まる前に、トンバは死者の家の入口に鬼魅域の象徴空間を設置する。まず「チ(三)」の門を三つ設ける。二本の柳の枝を編み、両側の端は地面に挿し、アーチ状にする。また、「ダ」(後述)の像を三つ作るが、これは松の枝を削って錐状にし、目と口を彫る。そのうち一つの額に一本の横線を引いて、頭の部分を少し削り落とす。もう一つの額には二本の横線を引き、さらにもう一つの額には三本の横線を引き、てっぺんに溝を彫ってそこに木の皮を差し込む。「ダ」の像が出来上がったら、それぞれ三つの柳のアーチの下に挿す。また「レッア」の像を三組作る。これは「レッア」の父である「ダブ」の像と、「レッア」の母である「ダム」の像を捏ねて作り、それぞれに供え物の「トマ」と「ラジ」⁽¹⁶⁾を合わせる。「レッア」の像を制作したら、それぞれ三つの柳のアーチの下方に置く。「ドウ」の石三つを、それぞれ三つのアーチの右下に置く。「チ(三)」の輪を三つ、柳の枝で作り、「ドウ」の石に掛ける。

「チ(三)」は鬼魅の名で、本来は「唾」や「よだれ」の意であり、「チ(三)(三)」の鬼魅と一対をなす。「チ(三)(三)と」チ(三)(三)(三)は常に「コ」、「ブ」、「ジ」、「ゾ」、「ミカ」などの鬼魅と一緒に取り上げられ、社会的衝突と関連する鬼魅である。今日葉青村で毎年行われる「ブ」を祭る儀式は、これらの鬼魅が祭祀の主な対象であり、儀式の主旨は一族の成員を集め、親族と隣近所の人々を打ち解けさせることにある。通常、毎年各家はその家を担当するトンバを招いて「ブ」を祭る

儀式を行う。婚礼や葬礼などの儀式が終わった後も、当事者の家は日を定めてトンバを招き、「プ」を祭る儀式を行う。一石を投じると千層の波が広がるように、婚礼や葬礼の儀式は日常の平静を打ち破り、体力も財力も費やし、信仰面での価値以外に、家族の者や、家と家との関係も新たな挑戦に立ち向かうことなるので、再び調整し平静な状態へと戻さなければならぬ。つまり、「プ」の祭りはこの要求を実現させる儀式的な手段である。

馬を捧げる儀式は、「チ (ti)」「の門を立て」、「チ (ti)」「の鬼魅が纏わりつくことを象徴する「チ (ti)」「の輪を編み、「チ (ti)」「の輪を「ドゥ (du) (bnpp)」「の石に掛け、「チ (ti)」「への関心を際立たせる。ここでのチ「(ti)」「は、点を以て面に代える表現で、全ての社会的衝突と関連する鬼魅を代表する。「ドゥ」は始祖神で、トンバ教では彼を全ての生計の方式、社会規範、儀礼や習俗などの創始者とみなしている。日常の言語的コンテクストの中では、「ドゥ (du) (ddu)」と「ムドゥ (me-ddu)」を用いて物事の是非を判断し、規範に合い、伝統を継続させる言語と行為は「ドゥ」と見なされ、これはおよそ漢語の「合理」・「合法」の概念に相当する。規範に違反し、伝統に背く行為は「ムドゥ」と見なされ、およそ漢語の「不合理」・「不合法」の概念に相当する。「ドゥ (du) (npp)」と「ドゥ (du) (bnpp)」「の二つの言語記号は同音で声調が異なるものの、その表すものの関係は密接である。「ムドゥ」の「ム (me)」は否定詞である。文化による育みの結果として、個体の生命は文化人、社会人とされ、「ドゥ (du) (ddu)」の境界の内側で生活する。境界の外は「ムドゥ (me-ddu)」であり、「プ」を祭る儀式は、「ムドゥ」な言語と行為によって生じた鬼魅を払うことを通して、さらなる「ドゥ (du) (npp)」を確立する。ここでの「チ (ti)」「の輪と「ドゥ (du) (bnpp)」「の石の対立と並行は、社会的な次元における衝突と調和に呼応している。

開路と亡霊を送る儀式がここまで行われると、すでに亡霊は下方の鬼魅域から請け出されている。出発に望み、亡

霊のために社会的過失を解除し、亡霊を理想的な状態で祖先の居住地へ回帰させるのが、「ルアシユ」の儀式の主旨である。トンバ教の経典の記載によると、大洪水の後、人類の始祖ツォゼルグは縦目の天女を娶り夫婦となるが、人類の後裔をもうけることはできず、かえって「ダ」のような鬼魅が生まれた。後に、ツォゼルグは別の横目の天女を娶ってやっと人類の後裔をもうけることができた。これは明らかに縦目の天女を娶るのは「ムドゥ」であるだけでなく、さらに「ムドゥ」の極致であることを説明している。横目の天女と縦目の天女の対立は、人類と他の動物との対立を隠喩している。なぜならば、横と縦の対立は直立した人間とその他の動物の目に反映されている際立った特徴であるからである。

象徴の側面からみると、「ダ」の像は死者がかつて犯した「ムドゥ」を象徴し、「チ(三三)」の輪は死者がかつて犯した社会的過失を象徴し、「レッア」の像は死者がかつて自然を犯した過ちを象徴する。亡霊が回帰する時、彼の肉親は彼のためにトンバを通して一つ一つ過ちを償い、彼が潔白な身で回帰できるようにする。

開路と葬送には馬が二頭必要であり、一頭は乗るためで、もう一頭は物を背負わせるためである。死者の長男は馬を虎水河に連れていき、馬の体を洗う。洗ってから引いて帰って、家の入口に縛っておき、扮装させる。トンバは神壇の前に座って経をあげ、穀物を献げ、焼香し神を祭り、助手は香炉の香を焚く。その後、トンバたちは法衣と法冠を身につけ、儀式を取り仕切るトンバは左手に法杖を執り、右手に長い刀を執り、神壇の前で舞い始める。トンバは舞いながら、家の入口の扮装した亡霊の馬の前に到り、さらに「チ(三三)」の門の所に到り、刀で「チ(三三)」の門を切り、「ダ」の像を倒し、それから「レッア」の像を置いた木の枝を取り、乗るための馬の上方で回してから傍に捨て、また「ドゥ」の石の上の「チ(三三)」輪を取り、乗るための馬の上方で回してから捨てる。このように次々と亡霊のため

に「ダ」、「チ(三)」、「レツァ」の邪魔を解除していく。最後に、ヤギの乳の瓶を取り、コノテガシワの枝にヤギの乳をつけ、乗るための馬に向かつて撒き、穢れを除く。

続いて、再び乗るための馬を裝飾する。麻の糸とたてがみの毛を一緒に編み、そこに二本の鷹の羽を挿し、雉の羽を三本取って馬の尻尾と一緒に編む。また馬の首には細い白布を巻き、一本の長い麻縄を手綱とし、片方は馬に縛り、片方は死者の霊位の所に置く。飾り終えてから、トンバは神壇に戻り、経をあげ始める。「ルアシユ」の儀式の経典は全部で三巻あり、即ち『水の来歴』、『ルアシユ・上巻』と『ルアシユ・下巻』であり、儀式を取り仕切るトンバが一人で続けて唱える。この間、死者の長男の嫁は馬に生卵と臼でひいていない粉を与える。経をあげる間に、もし馬が全身で激しく震えると、これは亡霊がすでに馬に乗ったことを意味し、トンバは経を唱えるのを止める。三巻の経典を全て唱え終わって馬が震えなかったとしても、それは仕方のないことである。馬が一回震えるとそれは吉とみなされ、二回以上震えると凶とみなされ、村でまた人が亡くなる前兆であるといわれる。

「ルアシユ」の儀式を実際に見ることはできなかったが、調査した資料から分析すると、この儀式の主旨は以下のようである。第一には、出発前の亡霊のために社会的な衝突と関連する鬼魅の邪魔を解除し、過ちのない理想的な状態で帰ることができることを確保する。第二には、馬が全身で震えることを借りるが、これは日常生活で馬に乗る時に馬がよく見せる特徴であり、トンバが経を唱えて儀式を行った結果、亡霊が霊位から馬の背に跨がり、まさに出発しようとしていることを生き生きと表現する。今日の葉青の葬礼でも馬を二匹用意し、一匹は乗る馬で、もう一匹には物を背負わせて火葬場へ向うが、現在、儀式そのものはもう行われていない。

☆神を送る・亡霊に餞別を贈る・福を賜るよう願う

トンバは神壇の前に立ち、読経し神を送り、助手は焼香する。トンバは諸神を送つてから、神壇を片付け始め、神壇の箕にある小麦粉で作つた全ての像を香炉の中に入れて燃やす。

この時、死者の親族は贈り物を持って、霊前の卓に供える。通常、贈り物には箕一つに麦、脂の塊(或いは豚肉の脂身)、卵四つ、麦の餌塊アルツァ五つが含まれる。シウトは各家から送られてきた贈り物から少しずつ出して一つの皮袋に入れ、余つたものはまとめて葬家に渡す。この他に、葬式の最初の数日は、一日三食の時に死者の親族が自分の家から持つて来た食べ物や死者に捧げる(一皿に、飯と茹でた豚肉の脂身数枚と卵をのせる)。捧げて後、シウトが一つの箕の中に集めておく。この時、シウトは箕の中に集めた食べ物をもう一つの皮袋に入れる。この二つの皮袋は物を背負わせる馬にのせて、火葬場を持つていく。贈り物を捧げ、額を地につけ拝礼をし、哭別する、この一連の過程は約二時間続く。

太陽が沈む頃、酒を勧める者が死者の近親者に一人ずつ酒を勧め、トンバは松の枝を持ち、彼らのために死者が福を賜るよう願う。

☆送葬

太陽が沈むと、花輪と経文の旗竿を担いだ親族の男子、死者の近親者(手に花を持つ)と他の親族や近所の者たちは、死者の家の外の道の両側に集まり、トンバが舞いながら出て来るのを待つ。ある者は亡霊の象徴樹を引き抜き、鋸で梢の下から二つに切り、屋上のペランダに置いておく。トンバと開路を行う人は法衣を着て法冠をつけ、母屋の神壇の所から舞い始め、舞いながら母屋を出て、ペランダの棺の所を通り、舞いながら家の門を出て、進みながら舞い、

火葬場へ向かう。トンバの後ろには、花輪を担ぐ者、経文の旗竿を担ぐ者、死者の近親者、その他の親族や近所の者、亡霊の乗る馬と荷物を背負わせる馬（親族の男性が引く）と続き、最後は棺を担ぐ親族の男子という順番である。トンバが舞い出てから、親族の男子は二本の丸い棒を棺の両側に縛り、しっかりと固定させる。そして、脱帽して死体に向かつて額ずき、それから四人一組で棺を担ぎ、途中交代しながら火葬場へ向かう。出棺の時と火葬場へ向かう途中に、銃を背負った親族の男子がたびたび天に向かつて銃を鳴らし、亡霊を攻撃しに来るかも知れない鬼魅を震え上がらせる。

火葬場の付近に到ると、トンバは舞うのをやめ、二匹の馬は素早く人々の列から走り出し、直接火葬場へと行く。皆は花輪、経文の旗竿と花を火葬壇の傍の坂に置いて、棺は火葬壇の傍に置く。棺を置いたとたん、親族の青年たちがどつと押し寄せて、争って死体を抱えようとする。舞をやめたトンバは棺を担ぐ親族の男子が去るのを待ち、法衣と法冠を脱いで帰ると、他の者たちも後ろについて村に帰る。火葬場を離れる時、ある者は茨の枝を持って送葬に参加した人の肩や背中を叩く。これは体に付着したかもしれない鬼魅を追い払うことを表し、「死亡の鬼魅と濟度の鬼魅を追い払う」という。馬を引く者は鞍を取り、馬を空身で村へ帰させ、馬に背負わせてきた二袋の食品は火葬壇の傍にあける。死体の火葬については親族の男子が全て引き受け、壇にはすでに薪が「井」の字の形に積み重ねてあり、男性には（一人が背負えるだけの量を一つとして）九つ分の薪、女性には七つ分の薪を用いるが、これは死体と合わてちようど十或いは八になり、偶数になるので縁起が良いという。親族の男子は死体の衣服を脱がし、顔は下を向けさせて積み上げた柴の上のせ、頭は北と東北の間の方向に向けさせる。それから火を付け、棺も幾つかに割って積み上げた薪に挿す。火葬を見守る者は四人で、その内一人は必ず親族の男子でなければならない。彼らは傍に立って

酒を飲み、死体を処理することには関与しない。親族の男子は焼き始めたら下山し村へ帰る。残された四人が担当して火葬を見守り、ずっと死体が焼き終わるまで見守る。

死者の家では、送葬の列が行ってから掃除をし、家の中と外をきれいにする。家に残ったトンバは棺が置かれていた場所に立ち、『ピユズトゥ』という経典を唱え、葬家の家族の靈魂を招き戻し、福を残し、良くないものは死者が持つていくように説く。続いて、法杖の来歴を説き、また歴代の先祖が自分の家を担当するトンバを招いて儀式を取り仕切ってもらったことや、トンバが法杖で鬼魅を屈服させた物語を語る。この時、助手は家の入口で穢れを除く火を起し、さらに数桶の穢れを除く清水を用意する。

山に登り送葬に参加した全ての者が村に戻ってから、まず死者の家に行つて顔を洗い、手を洗い、穢れを除く火を時計の針回りに一周する。葬家の近親者は家の入口の外の道の両側に立ち、穢れを除いて自分の家に帰る者たちに礼を述べる。

☆トンバに感謝する・「ミカブ」——過ちの責を解く・カタを結ぶ

シウトは母屋の外のベランダに敷き物を敷いて、トンバを全員座らせ、コノテガシワの香を焚き、儀式を取り仕切るトンバに黄酒一碗とトウモロコシの粒一皿を勧める。それから、シウトはトンバに謝礼する贈り物をトンバの前に置く。贈り物には麻布、葬式の間畜殺した犠牲の頭、皮、蹄と牛の腿一つが含まれる。

トンバは葬礼の間に犠牲を畜殺する習俗の由来について語り、自分は古くからの仕来りによって行ったことを表明し、自分には犠牲を殺した罪がないことを述べながら、粒状のトウモロコシを贈り物に向けて撒く。

続いて、儀式を取り仕切るトンバは死者の長男の嫁に一本の細い白布、「カタ」を結んでやり、シユトは死者の近親者を率いてトンバに向かつて拝礼し、トンバから贈り物を回収したいと冗談をいう。拝礼が終わってから、儀式を取り仕切るトンバは贈り物の一部分を返礼として葬家に贈り、余りは他のトンバや助手及び開路を行った者に配る。

二―二 葬礼の第二段階・「スク」――生命の靈魂を招く儀式（抄訳）

火葬が終わり、葬礼の第一段階が終わると、葬家に鬼魅はいなくなり、日常の状態に戻る。「スク」は吉祥、幸福を祈願する儀式に属し、生者の靈魂を集め、落ち着かせ慰めるのがこの儀式の主旨である。

葬礼の「スク」の儀式は出棺当日の晩或いは翌日に行われる。死者の近親者の靈魂が亡霊に付いていくことを防ぐためにこの儀式を行い、四方にいる靈魂を招いて家に帰り、それらを慰める。儀式は以下の順序で行われる。

- ☆穢れを除く
- ☆長寿を祈願する
- ☆「ス」（生命）の靈魂を招く
- ☆薬を捧げる
- ☆靈魂を招く
- ☆焼香
- ☆酒を捧げる
- ☆「ス」（生命）の酒を飲み、「ス」（生命）の飯を食べる

☆バターで印を付ける

☆「スチャ」(生命が外を漂わないに防ぐ)

☆「ス」(生命)の杭を置く

二―三 葬礼の第三段階・「ダズツ」――経文の旗竿を立てる儀式(抄訳)

日光が見えないところには、香炉が導いていき、

月が見えないところには、燈明が導いて行く。

「オ」(神)の地、「へ」(神)の地に送り、「へ」の三十三の吉祥の地に送る。

背の荷いっぱい酒、御飯、豚の脂身、肉を用いて送り、

白松のダズから送り上げ、天外の十八層に送る。

天の下に「シユ」(束)の一族が座り、「シユ」の後裔の男子であるあなた、名前はダタというあなた、猿年のあなた、

祖先の靈魂よ、

ニウア(鬼魅域)の地に止まらず送り上げ、

シユツオラウアデユ(鬼魅域にある邪悪の地)に止まらず送って上げてください。

「ドゥ」(「 Δ PP)の地、「ツェ」の地、「コ」の地、「ザ」の地、「チ」の地、「ハ」の地に止まらず、送り上げてください。

「ツ」の地、「ユ」の地、「タ」の地、「ラ」の地に止まらず、送り上げてください。

「スム」（人を食う女の鬼）の血の海に止まらず、送り上げてください。

「シジ」の血の海に止まらず、送り上げてください。

チャシヤダザ（鬼魅域の木）の木根、木の幹、木のとっぺんに止まらず、送り上げてください。

祖先を送り上方に送り返し、祖先は喜び、

生霊を招き下方に招き、命は栄える。

これはダタという老人の葬礼において、経文の旗竿を立てる儀式で用いられた『ダズの顔』といわれる経文で、儀式の主旨をよく表している。

「ダズ」の語源は不明で、ここでは旗に似た形と布に写されている経文の特徴から、経文の旗竿と意識した。儀式の中で、これはごく最近亡くなった祖先を象徴する。この象徴記号には、チベット仏教の内容が含まれている。例えば、六字真言の経文や、てっぺんの形が「ニマの法輪」に解釈できることなどである。また全体から見ると、この象徴記号の形はナシ族の老人を彷彿とさせ、竿は身体、旗は衣装、竿のとっぺんの白いヤクの毛は白髪を表す。

経文の旗竿を立てる儀式は、以下のように行われる。

☆穢れを取り除く

☆「シ」を祭る

☆焼香・新しい祖先を招く・酒を捧げる

☆白と黒を分ける

通常、白は上方の神祖の世界を表し、黒は下方の鬼魅域を表す。ここでは黒は新しい祖先を表し、白は人を表す。☆燈明をつける・飯と酒を捧げる・福を残すよう祈願する・穀物の種を捧げる・祖先を送る・マニの輪を回る・マニの粥を分けて食べる

註

- (1) 本稿は、鮑江氏による論文「俄亜——男星降臨的地方」第三章、および同氏による著書『象徴的来歴——葉青村納西族東巴教儀式研究』（民族出版社、二〇〇八年）第二章のうち、特にナシ族の宇宙観と開路の儀式に関係する記述を中心として構成したものである。前者の論文の一部分は、『人と自然』一六一号（雲南教育出版社、二〇一五年七月）に発表されているが、本稿に訳出したのは未発表の部分である。また、本稿のタイトルは、国際シンポジウムでの講演を踏まえ、同氏の許可を得て新たに掲げるものである。なお、一部の特殊な語については、鮑氏の著書にある語彙表等を参考として訳注を加えた。
- (2) (訳注) 俄亜ナシ語の発音で sheed。自然界の超越的な主体の名称。麗江のナシ語の発音では「シユ」(shu)「もしくは」[ス (su)「と」なる。
- (3) (訳注) 「神々よ、どうぞお使いください」という意味を表す祭祀用語。
- (4) (訳注) 「祭風」は異常な死に方をし、風のように漂う悪鬼を濟度する儀礼。
- (5) (訳注) トンバ教における宇宙・時空論モデルであり、個人の命運を左右する。
- (6) (訳注) 四川省涼山イ族自治州木里チベット族自治州俄亜ナシ族郷葉青村。鮑江氏は、当地で二〇〇一年二月からおよそ一年間に亘る現地調査を行っている。

- (7) (訳注) 事故・他殺による悪霊。
- (8) (訳注) トンバ教の開祖、トンバ・シヤラ。また、トンバの死去後に儀式を経て得られる身分の名称。
- (9) (訳注) アプは「祖父」の意、デユは「年長」の意。
- (10) (訳注) トンバ教の葬礼で用いられる長い巻物。漢語で「神路図」とも訳される。下から上に悪霊界、人間界、神界に分けられ、霊魂の行く道筋を示している。
- (11) (訳注) 人類が自然を掠め取ることから生まれる鬼魅。
- (12) (訳注) 牛頭の鬼魅の王。
- (13) (訳注) 「シ」に捧げる供え物の名前。
- (14) (訳注) 舌禍の鬼魅。
- (15) (訳注) 小麦粉を材料として作る餅状の食品。
- (16) (訳注) どちらも、レツァに与える供え物の名。
- (17) (訳注) 音節末のqは低い声調を表す。

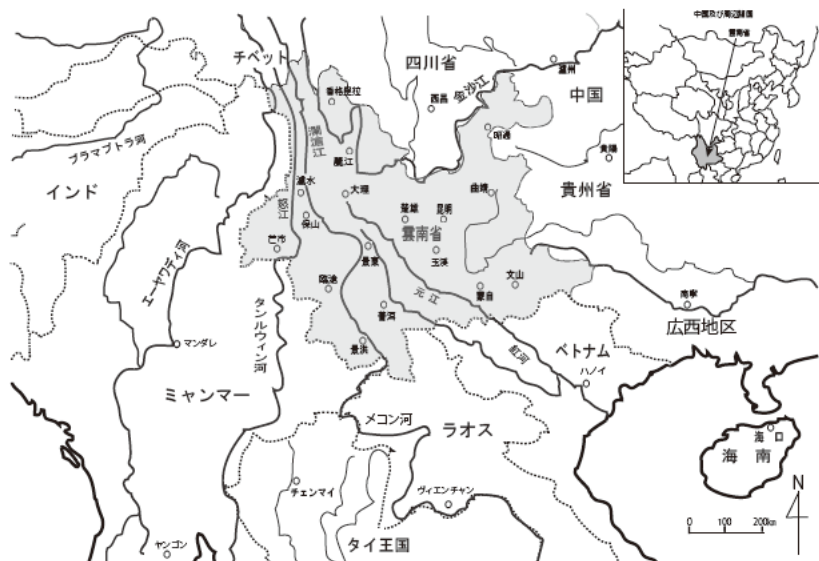
国際シンポジウム二

雲南省大理白族の他界観——大本曲『黄氏女対金剛経』を中心に——

立石 謙次

はじめに

中国の少数民族の一つ、白族（ペー族）は中国の西南端に位置する雲南省の西部に多く居住する。現在の人口は約一九五万人（二〇一〇年）、そのうち約一二〇万人が大理地方に集住している。本稿では、雲南省大理白族の宗教と民間芸能の一つである「大本曲」の内容に注目し、彼らの他界観、特に冥界を中心とした世界についてみていくことにしよう。なお本稿で引用する大本曲テキスト『黄氏女対金剛経』（以下『黄氏女』とも略称する）は、特に説明がない場合、二〇一七年に立石謙次・吉田章人が出版する『大本曲『黄氏女対金剛経』の研究——雲南大理白族の白文の分析——』からの引用である（原本は大理州喜洲鎮の大本曲芸人王祥氏所蔵の曲本）。また引用文中の白族語の発音は、現行の新白文（ローマ字白文）によって表記する「楊応新等一九九五」「王鋒二〇一四」。新白文と国際音声表記(IPA)との対応表は、文末に示す。なお大本曲は、主に白族の南部方言地域で行われている芸能である。特に説明しない限り、白族とは南部方言地域の白族を、白語とは白語南部方言のことを指す。

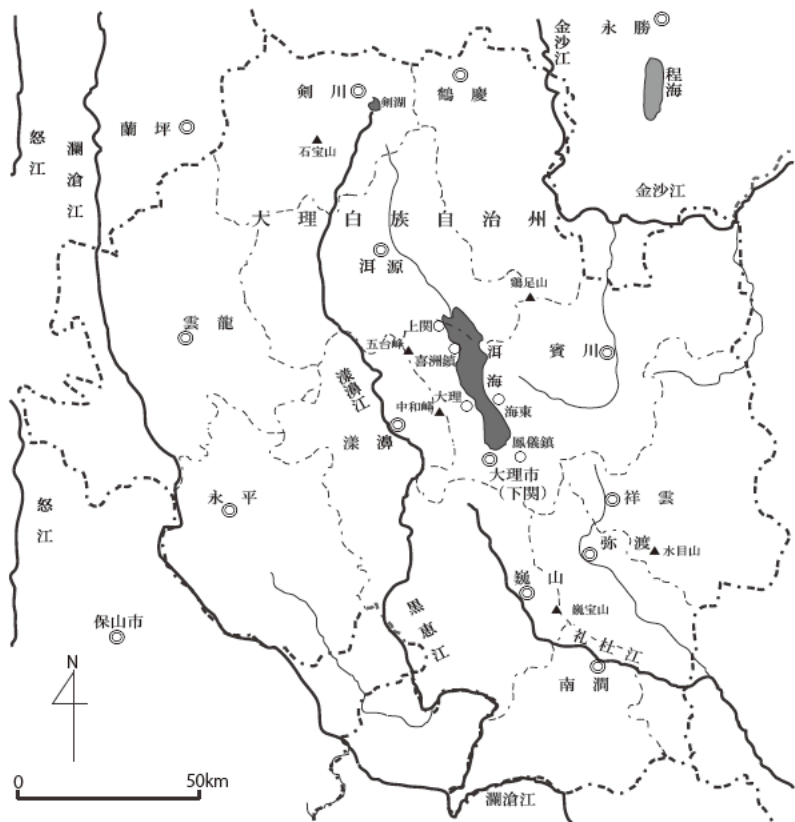


地図1 雲南省地図

一 大理白族と宗教

白族は独自の言語である白語（ペー語）を保持している。農村においては、なお白語が彼らの主要な言葉となっている。現在白語はチベット・ビルマ語派に属する言語と考えられているものの、漢語の影響を大きく受けており、正式にはどの語派・グループに属するかは未定となっている〔王鋒二〇一四：四一五〕。

伝統的な生活習慣も周辺の漢族と大きな違いはみられない。一九八〇年代から大理地方を調査した横山廣子は、白族が漢族と自分たちとを区別する場合、「その人間が何語を話すかということによって象徴的に表現されてきた」とし、「旧社会での漢族と白族との境界は微妙なものであった」と指摘する〔横山一九八七：四六〕。また白族居住地では、イスラーム教徒である回族とも混住しており、横山は、回族とほかの民族とを隔てる差異は、儀礼や宗教に関する風俗習慣に現れるとも考える〔横山



地図2 大理州地図

一九八七・四九」。そして横山は、白族・漢族・回族との関係について、「回族とその他の集団との境界は、漢族と白族との境界より明確に引かれている。漢族と白族との間の境界は、各方面で非常に流動性を持っている」と結論する「横山一九八七・五一」。

大理地方の白族(ベール族)には、「本主」と呼ばれる独自の信仰が存在している。本主は、それぞれの村落で独自の神が祀られる。神として祀られているものとしては、歴史上の英雄(外来の征服者なども含まれる)、伝説上の白族の先祖、自然物、仏教・道教の仏・菩薩や神々などがあげ

られる。たとえば、横山は「本主を含めて白族の宗教には漢族から吸収したと思われる部分がきわめて大きい。しかしそれにも関わらず、彼らは本主を中心とする一つの小宇宙を形成し、その独自性を保っている。その小宇宙は、漢族が主体となる、さらに高次の宇宙（玉皇を頂点とする中国の神々の序列―引用者）を模倣し、また現実の社会においてはそこからの直接的支配を受ける。しかし彼らの宗教が描く本主が支配している」と、本主信仰の特徴とそこからかみえる白族の独自性について説いている「横山一九九一・四一四」。横山の指摘の通り、本主の信仰自体は彼らの歴史観・自然観・宗教的世界観を示しているものの、他界、特に冥界との関連は薄い。

川野明正は、白族社会で信じられている憑き物である「ピョ」について考察をしている「川野二〇〇五a・一一九―一五二」。超自然的存在である「ピョ」ではあるものの、川野の分析をみる限り、やはり白族の冥界に対する世界観との直接的関連は薄いと考えられる。さらに川野は、雲南省にひろく流布している神像呪符である「甲馬子」についての考察をおこなっている。川野は甲馬子の考察をするうえで、雲南地方の民間信仰文化について、「そこには「中国の民間信仰文化」と「雲南地方文化」、あるいは「漢族文化」と「少数民族文化」などの言葉の上で、単純に線引きできないような錯綜した状況がある」ことを指摘している「川野二〇〇五b・二二」。また現在知られている白族の神話・伝説などをみても、明確に白族独自の他界観を示す内容のものはない「雲南省民間文学集成弁公室一九八六」。白族の本主信仰以外の宗教には、通常の仏教・道教などのほかに、大理州北部の劍川県を中心としてアジャリ（阿叱力）と呼ばれる在家の宗教職能者が存在している。彼らは葬儀・法事などの際に儀礼を行い、死者を弔う。アジャリはこれまで八世紀後半から十三世紀後半にかけて、雲南に展開した南詔国・大理国以来の仏教（密教）と関連付けられてきた「張錫禄一九九九」「李東紅二〇〇〇」。ただしアジャリが用いる宗教書は、明代（一三六八―一六四四）

頃の中国で盛んに用いられた「科儀」と呼ばれる、主に儀式次第を記したものである「侯冲二〇〇八」。つまり白族のアジャリが行う死者を弔うための儀式は、少なくとも明代ごろに中国からもたらされた知識である。アジャリは中国の伝統的宗教が地方（少数民族地域）において、残存したものであると考えられる。これら科儀を用いた宗教儀礼は、近年まで中国ではすでに減んだものと研究者の間では考えられてきた。

以上のように白族の特に冥界を中心とした世界観を支えているのは、少なくとも表面上は、中国由来の宗教（漢伝仏教・道教）より大きな影響を受けている。ただし川野も指摘するように、白族社会に受容された中国的宗教知識は、換骨奪胎され白族的世界観の枠組みの中でとらえている（「自己化」している）可能性は否定できない（「川野二〇〇五b・二二」。白族における中国的宗教信仰の自己化の問題については、今後の課題となろう）。



写真1 剣川のアジャリ張宗儀氏による法会（2010年3月15日、著者撮影）

二 白族と大本曲

二一 大本曲

白族の他界観は、彼らの民間芸能の中にもよくあらわれる。大理地方には、「大本曲」と呼ばれる、いわゆる「説唱」（かたりもの）という民間芸能のジャンルが伝わっている（「説唱」については「澤田一九八六」を参照）。大本曲は、歌い手と三絃（三味線）の二人で物語を歌う。その伝統的な演目のほとんどが、中国の語り物や劇で知られたものばかりである。

彼らはこれら演目を、漢語と白語とを併用して歌っていく。「大理白族自治州文化局編二〇〇三」「董団秀二〇一」。伝統的な大本曲の演目の八割近くが中国の演劇などから題材をとる。「大理白族自治州文化局編二〇〇三・三二一三八」。二〇〇三年までの段階で現存の曲本は八二本、演目のみが伝わっているものが六六本、確認されている。大本曲の演目と解題については「董秀団二〇一・四一―四三六」が参照できる。現存する最も古い曲本は、清・光緒年間（一八七五―



写真2 「王祥氏・段耀才による大本曲の上演」（2014年8月16日、著者撮影）

一九〇八)の写本であり、これ以前の大本曲の実在は確認できない〔大理白族自治州文化局編二〇〇三・一〇〕。大本曲で歌われる歌詞は最初の三行が七文字、最後の一行のみが五文字によって一段が構成される「三七一五」の様式をとっている。後述するように、これは明代の白文碑にすでに備わっている様式である〔周祐二〇〇二・一〇九―一三三〕。さらに白語と漢語とを併用するという白族の先祖による芸能については、乾隆元年(一七三六)の序のある鈔本で程近仁修『趙州志』卷四「雜記」に以下のような記述がみられる。

民家の曲。民家の言葉でおこなわれる。声の調べは単調でなく、音の調子はゆつたりとして人を感動させる。また演じて芝居をすれば〔民家語に〕漢語を混ぜたりもする。これを「漢棘楚江秋」とい⁽¹⁾う。

少なくとも十八世紀前半には大理盆地南部の趙州(今の大理市南部から祥雲県・彌渡県にかけての地域)に民家語(白語)でおこなう曲(かたりもの)が存在していたことがわかる。これが白・漢併用のかたりものであったかは記されていないものの、白語と漢語とを織り交せて演ずる芝居も存在していたとみられる。

二二二 白文

現在、白文(ペー文)と呼ばれるものには、二種類ある。一つは、漢字を用いて白語を表記する方法である。これは「老白文」「方塊白文」「古白文」とも呼ばれる。もう一つはローマ字による白語の表記方法がある。これは「新白文」とも呼ばれる〔楊応新等一九九五〕。本稿で問題とする白文とは、前者の「老白文」のことを指す。これまでの研究では、

白文の源流は八世紀後半から十三世紀後半の南詔国・大理国時代には作られたと考えられる。

たとえば宋・李昉撰『太平広記』巻四八七「蛮夷四・南詔」には、『玉溪編事』を引いて南詔国の清平官（宰相）である趙叔達の詩が載せられている。

法駕避星回

法駕こうていは星回たいまろの明かりを避け

波羅毘勇猜

波羅トラや毘勇ウマさえも彼が誰なのかを猜うたがった

河潤氷難合

河は広く氷が張ることもむずかしい

地暖梅先開

大地も暖かくなり、もう梅の花がほころんだ

下令俚柔洽

皇帝は俚柔たみが仲むつまじくたれと命ぜられ

猷琛弄棟来

人びとは珍しい宝を献じて弄棟ろうとう（今の姚安県）より赴いた

願将不才質

願わくは、この不才をもつて

千載侍遊台

永ながくこの遊台にて皇帝のそば近くに侍っていたいものだ

同詩には漢語では解釈できない語句が含まれている。まず「星回」について、この語は南詔国語の「たいまつ」に相当する語彙を、漢字によって表記している。ちなみに、たいまつのことを現代白語でも「xi: hait」と発音する。

また『太平広記』の同詩に対する注には「波羅は虎なり。毘勇は馬なり。驃信は昔、ここに行幸し、野馬や虎を射たことがある」、「俚柔は百姓たみなり」とある。さらに上述の注にみられる「驃信」は南詔国・大理国で用いられた君主の

自称である。『新唐書』卷二二二中「南詔下」によれば、南詔国七代の尋閣勸（在位八〇八―八〇九）が唐の元和三年（八〇八）に即位すると驃信と自称したという¹⁾。これも自国語の語彙を漢字によって記す例である。

また南詔国末期の八九九年に原本がつけられた『南詔図伝』という画卷がある。この史料は観音の予言による南詔国の建国をテーマに作られたもので、図像巻と文字巻の二巻よりなる「立石二〇〇三」「北澤二〇一一」。その図像巻には、「李忙靈は（観音の出現に）驚いて鍔鼓を打って村人を集めた」という記述がある「北澤二〇一一・一二四」。この記述に対応する画像を確認すると、李忙靈が打ち鳴らしているのが「銅鼓」であることわかる。これに関連して現代白語では「銅」のことを「gax」²⁾と発音する。現代白語と当時の南詔国語との関連はいまだ不明な部分があるものの、おそらく「鍔」という文字は、南詔国当時の自民族語の銅に相当する語彙に対し、漢字の形声の方法を用いて新たに創られた文字であると考えられる。

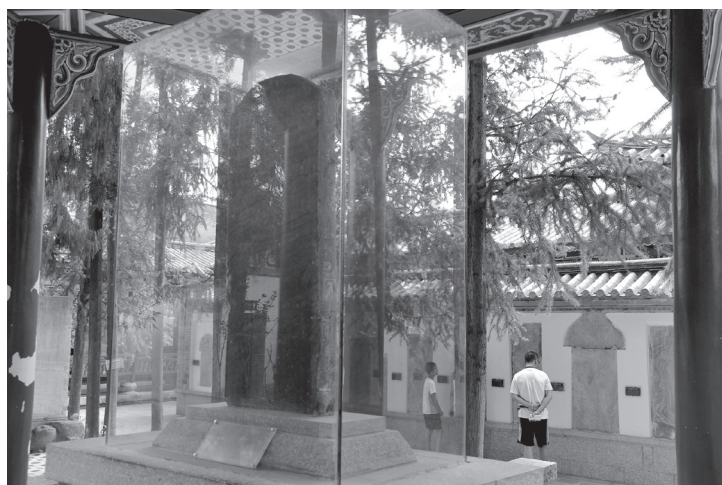


写真3 大理市博物館蔵「詞記山花咏蒼洱境」碑（2014年8月20日、著者撮影）

このように南詔国・大理国当時の「白文」の原型と考えられているものは、漢字を用いて自民族語の語彙を表記したり（日本語の音仮名に近い用法）、漢字の「形声」の方法を用いて新たな文字を創作したり（日本語の国字に近い用法）して、これら単語を漢語（漢文）の中に挿入するだけのものであったと考えられる。

現代の白文のように白語の「文章」を、漢字を用いて表記するということは質的に異なる。文章としての白文が登場するのは史料上明代になってからのことである。大理州喜洲鎮にある聖元寺に「詞記山花咏蒼洱境」（通称「山花碑」）という白文詩の石碑が刻まれた。「山花碑」は、明・景泰元年（一四五〇）に立てられた「聖元西山記」の裏面に刻まれている。このため正確に同碑が刻まれた年代まではわからないものの、「山花碑」も明代碑と考えられている。「雲南省少数民族古籍整理出版規劃弁公室 一九八八・四」。この碑文は完全な漢文ではなく、一部分は白語のみによって解釈しうる。同碑は「三七一五」の形式をとり、大本曲のものと一致する「段伶 一九九八・二八―三一」。また「山花一韻」と呼ばれる碑文は、明・成化十七年（一四八二）に立てられた「処士楊公同室李氏寿藏」の裏側に刻まれている。「山花一韻」碑も、「三七一五」の様式を備えている「周祐二〇〇二・一〇九―一一四」。

三 大本曲『黄氏女对金剛経』

大本曲の演目のなかに、いわゆる「地獄めぐり」というジャンルがある。本稿で問題とする『黄氏女』も、このジャンルの中でも比較的人気のある演目の一つである。ここでは『黄氏女』の内容の中から、白族の冥界を中心とする宗教的世界観を考察していこう。

三一 『黄氏女』について

上述のように、『黄氏女』は白族の間でも比較的有名な物語である。しかし、『黄氏女』は白族オリジナルの物語ではない。同演目は、中国民間演劇でも『黄氏女遊陰』などの演目で知られている。はやくは明代の『金瓶梅詞話』第七十四回「宋御史索求八仙鼎 呉月娘聴黄氏卷」には、「黄氏女卷」という中国の民間宗教で用いられる「宝卷」が読み上げられる場面がある〔陶慕寧校注二〇〇〇・九八二〕「小野忍・千田九二訳一九六九・一一九―一二四」。「黄氏卷」とは、早くは澤田瑞穂が指摘するように『仏説黄氏女看経宝卷』、『三世修行黄氏宝卷』、あるいは単に『黄氏宝卷』などとよばれる宝卷である〔澤田一九六三・一四二―一四三〕〔澤田校注一九七二・一〇六〕。『金瓶梅詞話』第七十四回の一節の内容には、明らかに現存の『三世修行黄氏宝卷』などの宝卷や大本曲『黄氏女』の内容と一致する部分がある。このため『黄氏女』の物語は、少なくとも明代には中国で知られていた物語が白族の間に伝わったものと考えられる。

『黄氏女』の内容は以下のとおりである。趙連芳の妻である黄桂香（黄氏女）は篤く仏教を信奉し吃斎して「金剛経」を読むなど善い行いを続けていた。これが閻羅王の知るところとなり、黄氏は接引童子に導かれながら地獄を巡り、

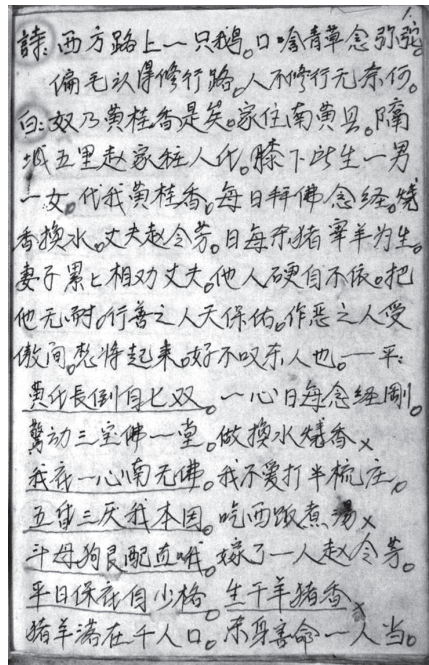


写真4 王祥氏所蔵、大本曲『黄氏女対金剛経』曲本

因果応報を目の当たりにする。黄桂香が閻羅王に「金剛経」を読むことで信仰心を試されていた時、黄桂香が死んでしまったと勘違いした趙連芳は、妻の体を火葬してしまった。閻羅王は、黄桂香が「金剛経」を一字も違わず念じ終えると、彼女を男性として生まれ変わらせ、富貴を得さしめたという物語である。

しかし大本曲は中国の演目をそのまま受け入れているわけではなく、白族社会独自の生活状況が反映されている記述も見られる。たとえば、黄氏の娘である趙金剛が、黄氏を弔う記述がある。そこには以下のように記される。なお引用文中の傍線は、白文であることを示す（以下同じ）。

金剛氣哦母買水。

je ga til ngel moux merz xux

私、金剛は母のために「買水」に行く

次吐彼坑反比山。

cil nao beiz he fer bit sei

身に裏返した蓑を羽織り

手孟提坑唄之皮。

sex mel til he juf zi beit

手には小さな陶器の壺

栽拿錢旺文。

zei nei ceil wal bei

さらに錢を幾文か握る

我自點坑香旺桿。

nagot zil geit he xiouf wal gaf

私は線香何本かに火をつけ

阿聲哭期倒門咀。

家の門で声をあげて泣いた

at cerl kao qi dad meid juix

金剛我去買水具。

je ga ngaot ngerd merz xux juif

可憐哦母死。

kaot nieip ngel moux xix

阿聲哭叭江邊吐。

at cerl kao pia gyf bieif nao

樹溝跪下恨等偉。

sul gou gyvz tel hel det weix

三夫江神利可神。

saz fu jia sep lii houup sep

丟下錢旺文。

liou tel ceil wal bei

香央點下江邊吐。

xiouf ya geit tel gyf bieif nao

我自反咬阿具水。

ngaot zil fer gef at juif xuix

我干水具咬坑咽。

ngaot ga xuix juif gef ke yef

自阿聲哭日。

私、金剛は水を一壺買ってきます

哀れむべきは、お母様の死よ

川のほとりで一たび泣いた

膝を折ってここに跪く

川の神と水溝の神に申し上げ

錢を幾文か投げた

川辺で線香に火をつけて

私は川に背を向けて一壺の水をすくった

私は一壺の水を掬い上げると

泣き声を一つ上げた

zil at cerl kao ni

我自哭打箇頭可。

ngat zil kao daz gef ded kaoz

言尾之可耳刷牙。

yel ngv zi kaot hherx suaf xuix

我干水具刷牙期咽。

ngaot ga xuix juf suaf qi yef

洗哦母咀俸。

seix ngel moux juix weix

哦母已經洗完。

ngel moux yi jie seit wof laoz

開咀我叫昨阿爹。

kel juix ngaot hhef zaop at dix

利干哦母五坑咽。

ni ga ngel moux vud ke yef

穿哦母衣服。

yiz ngel moux yif beiz

哦母殺答求恨了。

negl moux saf daf quol hel laoz

私は泣きながら、川から帰ると

軒下でその水を沸かした

私は壺の水を沸かすと

お母様の顔を拭いてあげた

母を拭いてあげると

口を開いてお父様を呼ぶ

お母様を支えてください

お母様に服を着せてあげましょう

お母様の支度が終わると

我自跪下恨等偉。

ngaot zil gyt tel hel det weix

私は(じ)に跪き

金剛我干哦母拜。

jie ga ngaot ga ngel moux berz

私、金剛はお母様を拝みます

昨阿爹。

zaop at dix

お父様を呼ぶ

干哦母装棺。

ga ngel moux zua gui

お母様を御棺に収めましょう

ここには死者のために「買水」を行い、川の神・水溝の神から水を汲む場面が描かれている。買水自体は中国の伝統的な習慣である。現代の大理においても、喪主は蓑を裏返しにして、大理盆地の東側にある洱海じかいに水を汲みに行く習俗が残されている「立石二〇一四・八〇一八二」。この記述は大本曲テキストの表現に過ぎないものの、実際の白族が死者を葬り、死者を扱う過程をある程度反映している。

三二 『黄氏女』における冥界の記述

上述のように『黄氏女』の主な内容の一つは、主人公の黄桂香が冥界の閻羅王に召され、地獄をめぐり、その後、男性に生まれ変わるといふものである。この地獄めぐりの記述が、どのような宗教的世界観から成り立っているかを、以下の表から確認していこう。

城隍廟	牌票を受け取る。	地獄巡りの旅程
白い道と青い道	善悪と富貴とが分けられる。	
寺		
町		
関門（鬼門）	界牌官へ牌票を渡す。	
棋盤山	将棋盤の形をした山の上で亡者が戦わせられる。	
破銭山	現世で焼かれた、ぼろぼろの紙銭が積み上げられて捨てられる。	
汪學太（望郷臺）	陽間（現世）を望むことができる。「汪學太」は白文。	
火爐山	暑さのために亡者の喉が渴く。	
孟婆	迷魂湯を売り、亡者の記憶を失わせる。	
冷風山	悪業を行った人間を骨灰とする。	
銅蛇山	大蛇が過ちを犯した人に咬みつく。	
鉄狗山	犬が過ちを犯した人に咬みつく。	
掛刀山・劍樹山	刀の山が体に引つかかり、骨肉をバラバラにする。	
背陰山	日や月さえも遮る大きな山。	
三本の道	後ろの三本の橋と同じものか。	
西の道	極楽への道。	
真ん中の道	五殿への道。	
三つの橋		
上品橋	金の橋、極楽へ行く人が渡る。	
下品橋	地獄へ行く人が渡る。	
銀橋	五殿への橋。	

晚死城（枉死城）	冤罪で死んだ者が集められる。生まれ変わることができない。
頭殿	秦広大王が掌る。
二殿	楚江王が掌る。
三殿	宋地王（宋帝王）が掌る。
四殿	五官大王が掌る。
五殿	閻羅王が掌る。
血紅池（血湖池）	子を出産した女性が三年の苦しみを受ける。黄桂香に恩を受けて死んだ猫（猫將軍）が掌る。
五方地獄 東方雷轟獄 南邊火塵獄 西方寒冰獄 中央鋸解獄	北方の地獄の記載なし。
十八層地獄 偷雞獄	偷雞獄以外の記載なし。
轉輪臺	陽間へ生まれ変わるための場所。
五本の道 青い道 白い道 黒い道 赤い道 最後の道	牛馬に生まれ変わる道。 鶏・鵞鳥・鴨など鳥に生まれ変わる道。 虫や蟻に生まれ変わる道。 農家の人に生まれ変わる道。 官僚に生まれ変わる道。
陽間	黄桂香が張員外の家に生まれ変わる。

黄桂香は閻羅王より派遣された接引童子の案内のもと、まず、都市の守護神である城隍の廟に赴き、牌票を受け取って冥府へ入っていく。黄桂香は人間界（陽間）から冥界（陰間）と入り、その様子を目の当たりにする。川野によれば、大理地方民間には、冥界や神界に通ずる能力を持ち、死者の魂を呼び寄せる口寄せ儀礼をおこなう巫女・巫師が存在している。そこでは人間が生活する世界を「陽間」・死者の世界を「陰間」と区別しているという。さらに口寄せの巫女は、神像呪符のうち「接引童子」の札を焼き、呼び出すべき死者の魂を冥界に行つて探し出し、この世まで連れてくるという【川野二〇〇五b・八四】。『黄氏女』の場合、陽間から陰間に呼び出されるため、過程としては逆になるものの、『黄氏女』中の「接引童子」と大理民間のそれとは、ある程度関連があるかもしれない。黄氏は城隍廟にて、牌票を受け取り陰間へ入る。陰間に入ると2本の道があり、童子に導かれ五殿へ通じる道を歩く。これについては『黄氏女』以下のように記される。

渺渺是三回。

miaot miaot sil sa huip

渺渺たるはこれ三魂

悠悠是七魄。

you you sil qif beif

悠悠たるはこれ七魄

不覺杯叭鬼門關。

buf jiaof bei pia gyx meid guert

あゝという間に鬼門関へ到着

城隍廟孟領牌票。

cel huaf miaoz mel nerz peip piao

城隍廟にて牌票を受け取り

交入界牌國。

jiao ssup gail paip guerf

界牌官へ渡して入る

頭孟阿燈土狗朱。

ded mel ax de tux goux zu

前には道が二本見える

阿朱那白阿朱青。

at zu na berp at zux qierl

一本は白く、もう一本は青い道

本認怎拉朱吐杯。

bet sse zef na zu nao bei

どちらに行ったらよいのやら

童子説明白。

tvp zit suof miep berf

童子よ、説明してください

頭孟阿燈寺等寺。

ded mel ax de seif det seif

前にはお寺が一つ、見える

男紅女祿 好鬧熱。

nap houp niuit luf haot naoi ssef

着飾った男女でとても賑やか

黄泉路上無老少。

huap queip lui sal wup laot saol

黄泉への道は老いも若きも

怎計休良格。

zex jil xioux nid gerf

どれほどの人がいるのだろうか

頭孟阿燈城阿城。

ded mel ax de zerd at zerd

前には町が一つ、見える

拉裁過燈國阿國。

laz zei guoz de guerf at guerf

さらに関門を一つ過れば

等偉坐燈鄧狗良。

det weix gvz de del goux nid

ここに二人の人が座っていた

糾我格燈格。

jiao ngaot gerf de gerf

私はおぞけ立つ

この後、黄桂香は閻魔王府にたどり着くまでに様々な地獄や、現世を眺めることができる望郷台を目の当たりにする。そして黄桂香たちは前世の記憶を失わせる迷魂湯を亡者に飲ませる、孟婆に出会う。冥界に招かれて黄桂香の目の前には三つの橋（道）が姿を現す。この橋の一つは、ただちに極楽へ赴くもの、真ん中の橋は閻王府への道、最後の一つは地獄の責め苦を受けさせられる道である。この三つの橋については『黄氏女』においては以下のように記される。

説與善人聽細端。

suof yuit saii ssep tie xil dua

善人に詳しく申し上げます

三条大路在面前。

sa tiaop dal lul zail mieil qieip

三つの道が前にございます

由恨金橋頭吐過。

yout hel jieif gut ded nao guoz

金の橋の上を渡れば

自条上天。

zì tiāo shàng tiān

西天へ上る道にございます

西方阿朱吉樂國。

xī fāng ā zhū jí yuè guó

西には極楽への道

亮由銀橋頭吐杯。

liàng yóu yín qiáo tóu tǔ bēi

我らは銀の橋の上を渡りましょう

利嚕問坑下品橋。

lì lū wèn kēng xià pǐn qiáo

下品の橋のことを問われるならば

作惡良伙杯。

zuò è liáng huǒ bēi

これは悪人が渡るもの

こうした冥界に関する記述は、単に『黄氏女』の創作というわけではなく、実際の白族の他界観に基づいている可能性がある。一九四〇年代に大理地方を調査したフランシス・シユー (Francis L. K. HSU) は大理地方の宗教職能者と所有する経典 (*A Precious Bell for Awakening the Ignorant*) についての聞き取りによって、大理地方の人々が考える冥界について以下ののように記している [HSU 1971: 137]。

境界は陰間より陽間の間に引かれている。この境界は、人が生と死とを理解するかのように区別されている。この境界を越えてるとすぐに、二本の主要な道がある。一本は極楽や高次の霊的世界に続いている広い大きな道路である。もう一本は、低次の霊的世界に通じている狭い小道である。

魂が狭い小道に入るとすぐに、三叉路へ行きつく。そこには陽間の街並みのようにお店や宿屋、食堂が並んでいる。

少し行くと鬼門関がある。この関所は実際にはそれ自体が城となっており、城壁にある正門のようである。そこには新たに亡くなったものやさまよっている亡者たちが登記を行う役所や、貴賓のための接見室が備えられている。この関所は鬼卒によって守られている。中には多くの役人としての城隍がいる。

『黄氏女』とシユーの記述とを比較すると、ともに死後、人間世界と冥界とを分ける境界を越えると二本の道に行きあたることが記されている。さらに『黄氏女』では三つの橋、シユーの記述では三叉路に行き当たるとしている。また順序が異なるものの、ともに道沿いに町が存在したり、境界では城隍が魂の往来を掌っていたりする点で共通している。このように『黄氏女』の記述は、実際の白族の他界観と一定程度、関連があると思なすことができる。

さらに『黄氏女』の記述を確認していくと、冤罪で死んだ者が入れられる枉死城などの記述もみられる。黄氏女は、五殿を掌る閻羅王に出会うまでに、頭殿から四殿までを掌る冥界の王たちの世界をめぐる。この頭殿から五殿までの冥界の王については、『閻王経』にみえる、十王の一殿から五殿までの記載と一致する。ただし閻王以降の王についての記述は省かれている。

これら冥界の記述は、基本的に中国の民間信仰の他界観と大きな違いは見られない。また黄氏女は、男に生まれ変わる直前に、血の池地獄の責めを受けさせられそうになる。これは黄氏女が子供を産んだことのある女性だという理由からであるが、これもやはり中国における「血盆経」信仰に基づくものだと考えられる〔前川二〇〇三〕。ただし

30	閻羅王	冥界	五殿をつかさどる。黄桂香を陽界から召す。
29	五官大王	冥界	四殿をつかさどる。
28	宋地王(宋帝王)	冥界	三殿をつかさどる。
27	鬼王	冥界	
26	楚江王	冥界	二殿をつかさどる。
25	秦広大王	冥界	頭殿をつかさどる。
24	六卒鬼王	冥界	
23	孟婆古夜(孟婆)	冥界	死者に迷魂湯を飲ませ、現世の記憶を失わせる。「古夜」は白語(老女の意)。
22	馬面將軍	冥界	
21	牛頭將軍	冥界	
20	獄卒鬼王	冥界	
19	界牌官	冥界	冥界への入り口を管理する。
18	記垢・門神	陽界	「記垢」は白語 黄桂香宅の門を守る。
17	接引童子	冥界↓陽界	善財童子とも記される。黄桂香を冥界へ案内する。
16	順風耳	冥界↓陽界	
15	千里也(千里眼)	冥界↓陽界	
14	太白星李長根(李長庚)	天上↕下界	
13	富羅伯(傅羅伯)		「傅羅伯尋母」の主人公。
12	桂枝羅漢		「白蛇伝」の登場人物。
11	唐王		「唐王游陰」の主人公。唐、太宗李世民。
10	關音菩薩(觀音菩薩)		

以上のように、『黄氏女』に登場する仏・菩薩そして神祇のほとんどは、中国の仏教・道教や民間信仰、または中国の演劇などの登場人物である〔馬書田 一九九四・一九九六・一九九七・一九九八〕。たとえば大理市の喜洲鎮にある「十隍廟」は、喜洲鎮の本主である「施主景帝」の廟ではあるが〔大理白族自治州文化局 二〇〇三・二四〕、同廟内には閻羅王などの十王や城隍・地蔵菩薩、さらに地獄の母を救うために地獄を巡る物語である「傅羅伯尋母」の主人公の傅羅伯が祀られている〔楊育新 二〇〇〇・一八九一・一九〇〕。このため、これら神祇は実際の白族民間でも信仰されているものであることが分かる。

さらに『黄氏女』の中では、黄桂香が「金剛経」を読み上げる部分が三度ある。ここで黄桂香は、多くの仏・菩薩や神祇の名を唱えていく。ここでその名称を確認していくことにする。

34	催判官（崔判官）	冥界	
33	小鬼・小卒	冥界	
32	住六判官（注禄判官）	冥界	
31	管事六卒	冥界	



写真5 大理喜洲十隍廟（2015年3月5日、著者撮影）

ただし『黄氏女』テキストでは、名称の途中に歌の調子を整えるための意味をなさない文字（読み）が挿入される場合がある（例えば以下に示す「日月光」であればテキストには「日月合三拉哈光」と記されている（傍線は引用者）。表中では、これら意味をなさない文字を削除して示した。

		黄氏女が唱える仏・菩薩・神祇の名称	
『黄氏女』テキストでの表記		規範漢語による仏・菩薩の名称	
米陀		阿弥陀仏	
天官・地官		天官・地官	
日月光		日光菩薩・月光菩薩	
太請		太清道德天尊	
育請		玉清原始天尊	
育皇大天軍・育皇大天君		昊天金闕至尊玉皇大帝 ※玉皇大天君の当て字か	
福祿受三星		福祿寿三星	
南海闍士音菩薩、南海觀士音菩薩		南海觀世音菩薩	
廟吉祥菩薩		妙吉祥菩薩	
須空占菩薩・虚空占菩薩		虚空蔵菩薩	
普賢菩薩		普賢菩薩	
地占王菩薩		地藏王菩薩	
除介占菩薩		除蓋障菩薩	
菩救藥王拉菩薩		藥王菩薩 ※普救藥王菩薩の当て字	

『黄氏女』テキストの中では黄桂香が経の中で唱えている仏・菩薩や神々の名称は一見、見慣れないものが並ぶものの、実際には中国の仏教・道教の仏・菩薩や神々の名称であったことが確認できる〔馬書田一九九四〕〔馬書田一九九六〕。

まとめ

以上、白族の民間芸能である大本曲のテキストから、白族の冥界を中心とする他界観や、仏・菩薩や神祇の名称からみた宗教的世界観を概観した。以上からわかることは、少なくとも民間芸能の内容においては、白族の冥界を中心とした他界観・宗教的世界観のほとんどは、中国的宗教的世界観より大きな影響を受け、実際の彼らの民間に伝えられている宗教的世界観と一定程度、関連付けられていると考えられる。曲本内に登場する仏・菩薩や神祇も、白族地域の民間や宗教施設でも頻繁にみることができ、少なくとも表面的には周辺の漢族地域の信仰と大きな違いはみられない。ただし、白族の宗教的世界観における、これら神祇の個別的特徴・意味合いについては、今後の課題としたい。

註

- (1) 民家曲以民家語爲之。聲調不一。音韻悠然動人。亦有演作戲劇者、或雜以漢語。謂之漢麩楚江秋。
- (2) 波羅虎也、昆勇馬也。驃信昔年幸此、曾射野馬并虎。
- (3) 俚柔百姓也。

- (4) 元和三年、…中略…(異牟尋) 子尋閣勸立、或謂夢湊、自稱「驃信」、夷語君也
 (5) 「李」忙靈驚駭打金更鼓集村人

(6) 早稲田大学附属図書館Bの「古典総合データベース」には、「三世修道黄氏宝卷」など、「黄氏女对金剛経」に関する内容をもつ宝卷の原本画像が数点紹介されている。(http://www.wul.waseda.ac.jp/kotenseki/furyobunko/index.html) (二〇一六年二月十五日閲覧) またこれら宝卷の解題については、「澤田一九六三」「澤田校注一九七二」参照。

参考文献

日本語(五十音順)

- ・川野明正 二〇〇五年 a 『中国のへんぎ物』—華南地方の蠱毒(ごどく)と呪術的伝承』風響社
- ・川野明正 二〇〇五年 b 『神像呪符「甲馬子」集成—中国雲南省漢族・白族民間信仰誌』東方出版
- ・北澤菜月 二〇一一年『藤井斉成会有鄰館所蔵「南詔図伝」の概要と諸問題』『奈良時代の仏教美術と東アジアの文化交流』奈良国立博物館 一三二—一三三頁
- ・澤田瑞穂 一九六三年『宝卷の研究』采華書林
- ・澤田瑞穂 一九八六年『中国の庶民文芸』東方書店
- ・立石謙次 二〇〇三年『南詔国後半期の王権思想の研究—「南詔図伝」の再解釈—』『東洋学報』第八五巻第二号 五二—八五頁
- ・立石謙次 二〇一四年『変わる墓葬—雲南省大理地方を中心に—』『中国21』六三—八六頁
- ・前川 亨 二〇〇三年『中国における「血盆経」類の諸相—中国・日本の「血盆経」信仰に関する比較研究のために—』『東洋文化研究所紀要』一四二号、三四八—三〇二頁、xiii—xiv頁
- ・横山廣子 一九八七年『大理盆地の民族集団』『東洋英和女学院大学 研究紀要』第二六号 三九—五二頁
- ・横山廣子 一九九一年『白族の本主信仰—地域の守護神の儀礼に見られる漢化と民族の独自性—』『国立民族博物館研究報告別冊』一四号 三八—四二二頁

中国語（ピンイン順）

- ・ 侯 冲 二〇〇八年『雲南阿吒力教經典研究』中国書籍出版社
- ・ 大理白族自治州文化局 二〇〇三年『大本曲簡志』雲南出版集團公司 雲南民族出版社
- ・ 大理市文化局 二〇一〇年『本土文化・大理人的感恩情懷』雲南美術出版社
- ・ 董团秀 二〇一一年『白族大本曲研究』中国社会科学出版社
- ・ 李東紅 二〇〇〇年『白族仏教密宗阿吒力教派研究』雲南民族出版社
- ・ 馬書田 一九九四年『中国仏教諸神』团结出版社
- ・ 馬書田 一九九六年『中国道教諸神』团结出版社
- ・ 馬書田 一九九七年『中国民間諸神』团结出版社
- ・ 馬書田 一九九八年『中国冥界諸神』团结出版社
- ・ 王 鋒 二〇一四年『白語大理方言基礎教程』中央民族大学出版社
- ・ 徐琳等編著 一九八四年『白語簡志』民族出版社
- ・ 楊心新等 一九九五年『白文教程』雲南民族出版社
- ・ 楊育新 二〇〇〇年『大理喜洲風物』雲南美術出版社
- ・ 雲南省民間文学集成弁公室 一九八六年『白族神話伝説集成』中国民間文艺出版社
- ・ 張錫祿 一九九九年『大理白族仏教密宗』雲南民族出版社
- ・ 周 祐 二〇〇二年『大理古碑研究』雲南民族出版社

英語

- ・ Francis L. K. HSU, *Under the Ancestors' Shadow—Kinship, Personality, and Social Mobility in China—*, California: Stanford University Press, 1971. (初出は、一九四九年)

表 1 新白文（大理方言）と IPA との対応表

声母		韻母		声調*				
新白文	IPA	新白文	IPA	新白文	声調	緊喉	濁音化	
b	p	単純母音	i ※	i, ɿ	x	33	○	
p	ph		ei	e	p	42	○	
m	m		a	a	t	31	○	
f	f		o	o	l	55		
v	v		u	u	f	35		
d	t		e	ɯ	記号なし	44	○	
t	th		v	ɤ	z	32		
n	n		er	er	d	21	○	
l	l		複合母音	iei †	ie	※新白文「z、c、s、ss」に接続する韻母「i」は、[ɿ]と発音される。 †漢語の借用語に多くみられる。 *新白文の声調は韻母の後ろに付す。 中国の研究者の論著には、独自の IPA の用法がみられ、また研究者によって音韻の分類方法は異なる。本書では [徐琳等編著 1984: 116-127・113-136] [楊応新等編写 1995: 7-24] [王鋒編著 2014: 21-35] をもとに作成。		
g	k			ia	ia			
k	kh	iao		iau				
ng	ŋ	io		io				
h	x	iou		iou				
hh	ɣ	ie		iu				
j	tɕ	ui		ui				
q	tɕh	uei †		ue				
ni	ɲ	ua		ua				
x	ɕ	uo		uo				
y	j	ao	au					
z	ts	ou	ou					
c	tsh	ier	ieɿ					
s	s	uer	ueɿ					
ss	z							

『古事記』における「黄泉国」の位置づけ

谷口 雅博

はじめに

『古事記』で「葬送の神話」と呼べるものがあるとすれば、天若日子の葬儀の場面であろう。しかし、取りようによっては、伊耶那美命の神避りの場面における伊耶那岐命の所作は、葬送に関わるものであろうし、極端に言えば、天石屋戸隠りにおける神々の振る舞いも、「葬送の神話」に含まれるかも知れない。本報告では、『古事記』の生と死とをめぐる世界構造の認識がどのようなものであったのかを把握するその端緒として、黄泉国を取り上げる。そして黄泉国がどのような役割を持ち、どういう位置にあるものとして認識されていたと読むことが出来るのか、考察して行きたい。

一 『古事記』の「神の死」と「人の死」

『古事記』神話ではしばしば「神の死」が話題となる。『古事記』の上巻で神の死が描かれるのは、次の①～⑥の神々である。それぞれに死を窺わせる表現とあわせて挙げると、以下のようになる。¹⁾

① 伊耶那美命

遂神避坐也↓葬出雲国与伯伎国堺比婆之山也。

② 迦具土神

斬其子―之須―所殺―

③ 天服織女

於梭衝陰上而死。

④ 大気都比売神

殺其―故、所殺神、

⑤ 大穴牟遲神

於其石所烧著而死。／打離其水目矢而拷殺也。

⑥ 天若日子

中天若日子寝朝床之高胸坂以死。

①の場合、伊耶那美命が「神避」つて後、伊耶那岐命によって出雲国と伯伎国の境の比婆山に「葬」られるが、その後伊耶那岐命は「黄泉国」に伊耶那美命を迎えに行くという展開となる。②では伊耶那美命の「神避」の原因となった迦具土神が伊耶那岐命に斬られ殺されるが、その死体から八柱の山の神が出現する。③は、須佐之男の暴虐によって天照大御神とともに忌服屋にいた天服織女が梭で女陰を衝いて死に、それによって天照大御神が石屋戸に隠るという展開となっている。高天原で唯一死が描かれる場面となっているが、この死が天照大御神の石屋戸隠りと復活再生（というよりも新たな誕生）に繋がる点に意味があるものと思われる。④は食物を用意する大気都比売神のその供出方法を汚らわしいとみた須佐之男によって殺されるが、その死体から蚕及び穀物の種が生じる。⑤については、兄八十神の怨みを買った大穴牟遲神が二度に互つて殺されるが、御祖神の計らいによって二度とも復活再生する。⑥は天神の「命以」に背いて自らが葦原中国の王になろうとした天若日子が、高木神の放った矢に当たって死ぬ場面である。この⑥では、唯一葬送の場面らしきものはつきりと描かれている。鳥による葬儀の神話である。それぞれが役割を担って登場しているのは、何らかの葬儀の実習と関わるものであると見られるが、鳥が靈魂を運ぶ物であると

いう觀念が絡んでいるといわれる。ただ、八日八夜「遊ぶ」とあるのは、これが単なる葬儀であるというよりも、死者の復活を待つ期間に行われる「殯」である可能性もある。現に『日本書紀』神代上九段一書一では「殯」と記されている。「遊」の場合は鎮魂の遊びということになる。『古事記』ではこの葬送は地上を舞台としていているものであるゆえ、ある意味では地上世界における死者弔いの起源でもある。それに対して③の場合は高天原世界で描かれる最初で唯一の神の死の記述である。ここでは天服織女の葬儀は描かれない。天照大御神が石屋に隠って真つ暗闇になるという展開上、天服織女の死に関わってはいられないという事情があったにせよ、全く問題とされないのは、理解し難い。ここはやはり天服織女は天照大御神の分身のような存在であり、天照大御神の復活そのものが天服織女の復活でもありと考えたい。そのための神々の行為は、宮廷鎮魂祭と繋がるものとされているが、それぞれの役割が与えられて儀式が行われるという点では天若日子の葬儀と共通する部分がある。石屋戸神話の場合には「楽」という文字が使われる。「楽」は「遊」とは異なるが、歌舞音曲の意でやはり「あそぶ」とも訓まれる。「楽」の方に鎮魂の意味合いを取るこゝとが出来るかどうかはわからないが、神話の展開として共通する部分があるのではないか。③では天上界の死↓鎮魂祭儀↓再生を描き、⑥で地上界の死↓鎮魂祭儀(↓再生?)を位置づけているものと思われる。⑥が阿遲志貴高日子根神の登場によって天若日子の再生を描いていると言えるかどうかは微妙である。そこはやはり天上界と地上界との相違があるようにも思われる。

②と④については、死体化生を死と再生と見れば一応神の死には完全な死は無いということも言えるかも知れない。⑤の場合は二度の再生が描かれ、死は決定的なものとして位置づけられていない。

このように見てくると、同じく神の死というものの、①の伊耶那美命の場合は他とは全く異なっているように思

える。死によって世界を移動するというパターンは他に見られないものである。伊耶那美命のみが、人の死と共通するような描かれ方をしているように見えてしまう。が、実はそうではなくて、伊耶那美命の黄泉行きは、人々の死後の行き場を提示する意味を担う神話なのではなからうか。神々は決して死して黄泉国に行ったりはしない。それはあくまでも伊耶那美命のみの場所である。

死ではないが、『古事記』神話の中には神が隠れたり異界へ移動したるする場合を確認すると、次のようになる。

- ・ 冒頭七柱神 隠身也。
- ・ 水蛭子 入葦船而流去。
- ・ 八十神 每坂御尾追伏、每河瀬追撥而、
- ・ 少毗古那神 度于常世国成。
- ・ 阿治志貴高日子根神 忿而飛去之時、
- ・ 事代主神 天逆手矣、青柴垣打成而隠也。
- ・ 大国主神 於百不足八十掬手隠而侍。
- ・ 御毛沼命 渡坐于常世国、
- ・ 稻泳命 為妣国而、入坐海原也。

他の神々が異世界へ移動する場合は、例えば常世国であったり、またはどこも知れない場所に「隠」れたりするのであって、黄泉国に行くことはない。須佐之男は根の堅州国へ行くが、そこは死に纏わる場所ではないという点では常世国や海神宮などと共通性を持つ。黄泉国のみはやはり異質な場所であり、それは常世国や海神宮とは異なっ

人が行く場所だからなのではなからうか。

では、人の死はどのように描かれるであろうか。

⑦上巻、黄泉国神話 宇都志伎青人草の死

⑧中巻、崇神記 此天皇之御世、役病多起、人民為尽。

『古事記』では上中下三巻を通じて「人」「人民」が話題となることは少ないが、⑦では唯一「人」（神の世界にあっては宇都志伎青人草）が神話において話題となることであり、それが死と誕生に纏わる個所である。伊耶那岐命と伊耶那美命が青人草の死と生を司ることの起源譚となっている。黄泉国は人が死後に行く世界ではないかと考えるのは、この描写によるところが大きい。中巻以降では、崇神記・仁徳記・清寧記などに「人民」の語が見えるが、最初に話題となるのが⑧の個所であり、神の崇りによって人民が尽きようとするという内容である。この描写は、以下の『日本書紀』の表現と似通っている。

⑨故、国内の人民をして、多に以て夭折なしむ。

〔『日本書紀』神代上五段本書〕

⑩国民多に死ぬ。

〔同一書二〕

⑨⑩ともに素戔嗚尊の涕泣によって多くの人民が死ぬ結果となったことを記す。以上によって言えることは、人の生と死には、神が関与しているということであろう。では天皇についてはどうか。

⑪上巻、木花之佐久夜毗売 故、是以至于今、天皇命等之御命不長也。

⑫中巻、仲哀記 其神忿詔「汝者向一道」。即拳火見者、既崩訖。

⑬下巻、安康記 打斬其天皇之額、．．．「人取天皇。」。

- ①は、迹迹芸命が石長比売を娶らずに帰したがために、天皇の長命が得られなくなったという起源を語っている。
- ②は神の言葉を信じなかった仲哀天皇が、神罰が下ったかのように崩御する場面であるが、ここで神託の言葉として発せられる「一道に向かえ」という表現は他に見られないため、その意味は明確ではない。人が死後どこに向かうのかについては、少なくとも『古事記』神話を見る限りそれは「黄泉国」であると考えられるが、天皇については、別に考えなければならない。ただ②の「一道」が本居宣長が言うように「黄泉国」を指しているとするならば、仲哀天皇に関しては神の怒りがあったという点において、他の天皇とは異なる扱いを受けている可能性はある。③は、これも『古事記』では唯一天皇が殺害されるという個所である。後の長田大郎女の連れ子であった目弱王に、実父大日下王の仇として殺害されるが、その際の大長谷皇子（雄略天皇）の科白において、殊更に「人」が天皇の命を取ったと言わせているのは、「人」は本来天皇の命に関わる存在ではないという認識によるのではないか。このように見ると、「人」と「天皇」の生死には神が関与するという認識があったものと考えられる。ただ、「人」「人民」の死については、大物主神や素戔嗚尊が関与するのに対し、②で神罰を下す託宣神の中に天照大神の名が見えるところが注意される。天皇の命に関わり得るのはやはり皇祖神でなければならないということであろう。
- 神、そして天皇は、基本的に「黄泉国」に行くことはないのではないか。人の死には神が関わり、そして人は「黄泉国」に行くのだと思われる。ではその「黄泉国」はどこにあると考えれば良いのか、『古事記』『日本書紀』を基にして考えてみたい。

二 「葬」から異界へという展開

『古事記』では、伊耶那美命が神避った後の描写として、以下のように記す。

⑭故爾くして、伊耶那岐命の詔はく、「愛しき我がなに妹の命や、子の一つ木に易らむと謂ふや」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に、御涙に成れる神は、香山の畝尾の木本に坐す、名は泣沢女神ぞ。故、其の神避れる伊耶那美神は、出雲国と伯伎国との堺の比婆之山に葬りき。

先に、神の死の用例⑥について、葬送儀礼の様子らしきものが描かれていると述べたが、ここに見える伊耶那岐命の所作も、何らかの儀礼的な所作がその背景にあると取る見方がある。例えば中西進は、御枕方と御足方の匍匐については匍匐礼の反映であるとし、哭くのは御哭献る儀礼であると言い、泣沢女神の存在と併せて死者復活の儀礼であると説く。⁽³⁾「泣沢」については、次の萬葉歌との関係が良く説かれるところである。

⑮泣沢の 神社に神酒据ゑ 祈れども 我が大君は 高日知らさぬ

〔『万葉集』 2—10—2〕

高市皇子挽歌の反歌として記されたこの歌では、我が大君（高市皇子）の復活を願って泣沢の神に祈るけれども、その甲斐がないことを嘆いている。つまりは泣沢の神は死者復活を祈る対象として認識されているということになる。日本の古代に復活儀礼としての匍匐礼や御哭献る儀礼があったのかどうか、明確ではないが、比婆山への「葬」の前にこのような描写が見られるということは、復活を願う儀礼→葬送へという流れがその背後にあるのかも知れない。おおまかではあるが、これと似た展開を持つものに、倭建命の葬送の場面がある。

⑯是に倭に坐しし后等と御子等と、諸下り到りて、御陵を作りて、即ち其地のなづき田を匍匐ひ廻りて哭き、歌為

て曰はく、

なづきの田の 稲幹に 稲幹に 匍ひ廻ろふ 野老蔓（記34歌）

是に、八尋の白ち鳥と化り、天に翔りて、浜に向ひて飛び行きき。爾くして、其の后と御子等と、其の小竹の刈杖に、足をきり破れども、其の痛みを忘れて、哭き追ひき。此の時に、歌ひて曰はく、

浅小竹原 腰泥む 空は行かず 足よ行くな（記35歌）

又、其の海塩に入りて、なづみ行きし時に、歌ひて曰はく、

海処行けば 腰泥む 大河源の 植ゑ草 海処は いさよふ（記36歌）

又、飛びて其の磯に居し時に、歌ひて曰はく、

浜つ千鳥 浜よは行かず 磯伝ふ（記37歌）

是の四つの歌は、皆其の御葬に歌ひき。故、今に至るまで其の歌は、天皇の大御葬に歌ふぞ。故、其の国より飛び翔り行きて、河内国の志幾に留まりき。故、其地に御陵を作りて鎮めせき。即ち其の御陵を号けて白鳥の御陵と謂ふ。然れども、亦、其地より更に天に翔りて飛び行きき。〔中巻・景行記〕

この場面では、はじめに后等御子等の匍匐と哭が描かれ、その後、倭建命が八尋の白ち鳥となって天に翔るという展開となる。四首の歌が記載された後に、「是の四つの歌は、皆その御葬に歌ひき」とあるので、これらの出来事が葬送と関わっていることがわかる。展開としては、はじめに近親の者達が死者に纏い付き嘆き悲しみ、後に生者のもことから他界へ行こうとする死者と、それを追う生者の姿とが描かれ、やがて死者と生者との別離が訪れるという展開をもっていると思われるが、はじめの匍匐・哭に復活再生を願う意味が込められているのだとすれば、それが果たさ

れずに葬らざるを得ないという展開において、伊耶那美命の神遊りと共通することになる。但し、伊耶那美命の場合は、伊耶那岐命に葬られるのに対し、倭建命の場合は、自ら飛び立っているという違いはある。さて、倭建命は最終的に「天」に向かつて飛び去っていったわけだが、倭建命が向かった先は何処であろうか。従来から、これを高天原とする見解があり、稿者もそれに賛同するものであるが、その高天原への昇天に関わると思われる歌が、倭建命の東征物語の中に見受けられるのである。それは尾張国造の祖、美夜受比売との歌問答の場面にある。東征のはじまりの際、尾張に立ち寄った時に結婚の約束を交わした美夜受比売のもとに、東征を終えて訪れた倭建命であったが、婚をなそうとした際に美夜受比売の衣に月の障り（月経）が付いているのを知った倭建命が詠んだのが、次の歌であった。

⑬ ひさかたの 天の香具山 鋭暄に さ渡る鵠 弱細 撓や腕を 枕かむとは 吾はすれど さ寝むとは 吾は思へど 汝が着せる 襲衣の欄に 月立ちにけり（記27歌）

この歌の冒頭に何故「天の香具山」が歌われるのか。「鵠」は白鳥の古語とされる。この詞章は、次の「ひは細 手弱腕」にかかる序として理解することで諸注一致している。「ひは細 手弱腕」は美夜受比売の細くしなやかな腕を示す故に、「ひさかたの 天の香具山」とかまに さ渡る鵠」も美夜受比売に関わる描写であると理解されることが多いのだが、なかにはこのかかり方を疑問視し、錯乱があるのではないかと見るものもある⁵⁾。或いは「ひさかたの 天の香具山」とかまに さ渡る鵠」が、倭建命自身を指していることとは出来ないだろうか。八千矛神の神語（記2〜5歌）や応神天皇の角鹿の蟹の歌（記42歌）のように、自らを第三者として歌い出して「我」へと転換する歌があり、特に自らを「百伝う角鹿の蟹」に擬える歌（記42歌）があることからすれば、「とかまに さ渡る鵠」が、倭建命自身を指していることと取ることもあり得ないことではあるまい⁶⁾。仮にそう考えられるとするならば、この詞章は、

後に天翔る倭建命自身の姿（八尋白智鳥）を先取りして表現しているということになる。実際の香具山はヤマトにある山の名であるが、『古事記』の中で「天の香具山」は高天原にある山として位置づけられているのである。

ここで、伊耶那美命の神遊りに話を戻したい。倭建命の物語の中に見える「天の香具山」に拘ったのは、その「香具山（香山）」が伊耶那美命の神遊りの場面（⑭）にも記されているからであった。この場面、『日本書紀』の方には以下のように記されている。

⑭焦かれて化去りましぬ。時に、伊弉諾尊、恨みて曰はく、「唯、一児を以て、我が愛しき妹に替へつるかな」とのたまひて、則ち枕辺に匍匐ひ、脚辺に匍匐ひて、哭き泣ち流涕びたまふ。其の涙墮ちて神と為る。是即ち畝丘の樹下に所居す神なり。啼沢女命と号く。

〔同一書六〕

右のように、『日本書紀』の方には「香山」の記載は見えず、「畝丘」とするのみである。『古事記』では伊耶那美命の神遊り以前、国生み神話において地上世界の各国々の名や鳥々の名が記載されてきたが、鳥や国の中の特定の地を指す例は、⑭の「香山の畝尾の本木」が最初である。これは何を意味するのか。神話世界においては、「天の香具山」は高天原に存在する山として位置づけられ、天の石屋戸神話においては何度もその名称が記される。この場面では「天」の付かない単なる「香山」になっているのは、これが地上世界に位置づけられる「香山」であることを示している。しかし、高天原と地上世界とで共通する山の名を用いているということは、この「香山」が、天上世界と繋がる世界の中心に位置する山であることを示しているのではないか。そして『古事記』ではこの直後に「出雲国と伯伎国との堺の比婆山」に葬ったとする。ここに香山と比婆山との対応が見られるのではないか。これについては既に青木周平に指摘がある。青木は、比婆山が「都から見た国の果てるところ、いわば極辺の象徴的表現」とするとする

中村啓信の説⁷⁾を引き、「それに対する香山は、「おそらく国の中心として選ばれた地」であるとし、「香山」と「比婆山」は、後に展開する「葦原中国」と「黄泉国」の対立という図式的前提として、伊耶那岐・美二神の世界の分離を根拠付けるべく用意された地名であると考ええる。」と説く⁸⁾。

三 黄泉国の位置づけ

それでは黄泉国はどういう場所にあると認識されていたと考えられるか。『古事記』においては、以下の「ヨモツヒラサカ」の場面が問題とされることが多い。

⑬黄泉ひら坂の坂本に到りし時に、其の坂本に在る桃子を三箇取りて待ち撃ちしかば、悉く坂を返りき。爾くして、伊耶那岐命、桃子に告らさく、「汝、吾を助けしが如く、葦原中国に所する、うつしき青人草の、苦しき瀬に落ちて患へ惣む時に、助くべし」と、告らし、名を賜ひて意富加牟豆美命と号けき。

(中 略)

最も後に、其の妹伊耶那美命、身自ら追ひ来つ。爾くして、千引の石を其の黄泉ひら坂に引き塞ぎ、其の石を中に置き、各対き立ちて、事戸を度す時に、伊耶那美言ひしく、「愛しき我がなせの命、如此為ば、汝が国の人草を、一日に千頭絞り殺さむ」といひき。爾くして、伊耶那岐命の詔ひしく、「愛しき我がなに妹の命、汝然為ば、吾一日に千五百の産屋を立てむ」とのりたまひき。是を以て、一日に必ず千人死に、一日に必ず千五百人生るるぞ。故、其の伊耶那美神命を号けて黄泉津大神と謂ふ。亦云はく、其の追ひしきを以て、道敷大神と号く。亦、其の黄泉坂を塞げる石は、道反之大神と号く。亦、塞り坐す黄泉戸大神と謂ふ。故、其の所謂る黄泉比良坂は、今、

出雲国の伊賦夜坂と謂ふ。

黄泉国の在り処をめぐっては、「坂本」という表現があることと、「悉く坂を返りき」の一文が問題とされることが多い。「悉く坂を返りき」は、卜部系の諸本に従った場合の理解であるが、この文中の「坂」については、真福寺本に「攻」とあり、伊勢系諸本には「逃」とあつて、一定しない。卜部系の「坂を返りき」で理解する場合、「坂本」という表現ともあわせて考えるならば、坂を下って追いかけてきた黄泉軍が、坂を上って返つたという位置関係となる。つまり、黄泉国は坂の上にあるということになる。ヨモツヒラサカを下りきつた坂本から返つたとするならば、ヨモツヒラサカ自体は黄泉国側にあることになるので、坂の名称としても問題はない。しかし、卜部系諸本では「坂より返る」という訓が付せられており、「坂のある場所から返つた」と取ることも可能であるし、「坂本」はこれから上る場所に位置する場合に使用する語であるという指摘⁹⁾もあつて、結局のところこの部分のみを取り上げて黄泉国の位置づけを論じるのは無理があるのである¹⁰⁾。

『古事記』に対して、『日本書紀』において「ヨモツヒラサカ」の記載が見えるところ、若しくは『古事記』のヨモツヒラサカの場面に相当するところを挙げると、以下の通りである。

⑳後に則ち伊弉冉尊、亦自ら来追でます。是の時に、伊弉諾尊、已に泉津平坂に到ります。一に云はく、伊弉諾尊、乃ち大樹に向ひて放尿まる。此即ち巨川と化成る。泉津日狭女、其の水を渡らむとする間に、伊弉諾尊、已に泉津平坂に至しましぬといふ。故便ち千人所引の磐石を以て、其の坂路に塞ひて、伊弉冉尊と相向きて立ちて、遂に絶妻之誓建す。時に、伊弉冉尊の曰はく、「愛しき吾が夫君し、如此言はば、吾は当に汝が治す国民、日に千頭縊り殺さむ」とのたまふ。伊弉諾尊、乃ち報へて曰はく、「愛しき吾が妹し、如此言はば、吾は当に日に

千五百頭産ましめむ」とのたまふ。

〔『日本書紀』神代上五段一書六〕

②伊弉諾尊、其の妹を見まさむと欲して、乃ち殞斂の処に到す。・・・時に、道の辺に大きな桃の樹有り。故、伊弉諾尊、其の樹の下に隠れて、因りて其の実を採りて、雷に擲げしかば、雷等、皆退走きぬ。〔同一書九〕

②其の妹と泉平坂に相闘ふに及びて、伊弉諾尊の曰はく、・・・時に泉守道者白して云さく、・・・〔同一書十〕

『日本書紀』には「坂本」という表現は見られない。②の一書六では、坂路に石を塞ぐという記述はあるものの、坂の上下については問題とされていない。「一云」の、大樹に向かつて放尿し、それが川となるという描写などから見ると、広々とした地を逃走している観がある。また、②の一書九では「道の辺」にあつた桃の樹の実を投げつけるという記述となっており、これも坂の上下が問題とされることはない。『古事記』の場合、先述の通り、「坂本」という表現があるために、伊耶那岐命はその坂を上って葦原中国に還るのか、それとも下つて還るのか、また黄泉軍は坂を上つて逃げ帰つたのか、それとも下つて逃げ帰つたのが問題とされ、それがそのまま黄泉国が下方の世界であるのか、それとも上方Ⅱ山の世界であるのかが問われてきた経緯がある。それはヨミの語源とも関わって、未だ定説を見ない状況であるのだが、ひとつ言えることは、そもそも坂の上か下かということが、それほど問題になることかどうかということである。ヨミ・ヨモの語義については、漢語「黄泉」と、和語「ヨミ・ヨモ」とのせめぎ合いを通して様々に検討がなされてきた。漢語「黄泉」を重視する場合、その方向性は地下に向かい、和語のヨミ・ヨモの語源が山であるとする見方、加えて古代の山中他界観などを重視する立場からは、これを山とする意見が取られてきた。しかし、中村啓信が論じたように漢籍に見る「黄泉」は単なる地下ではなく、「泰山」と繋がり、土屋昌明も論じた如く、中国の洞天世界とも関わりをもつものである可能性があつて、決して「黄泉」Ⅱ地下世界といったような、単純なも

のではないのである。

『古事記』神話の世界観を考えるためには、地理的環境も視野にいれる必要がある。その場合鍵となるのが、神話の中に含まれる地名であると考えられる。先にも触れたことだが、中村啓信は、『日本書紀』神代上第五段一書五において伊弉冉尊が「熊野の有馬村」に葬られたとすると併せて「比婆山」を「都から見た国の果てる」ところ、いわば極辺の象徴的表現である」とし、これを黄泉国への入口として捉えた上で、「出雲と黄泉は重ね合わせの世界であり、ダブルイメージの世界」であると説く。この出雲と黄泉国との関連については、益田勝実が次のように説いている。⁽¹³⁾

古代出雲では、中心部からは、東・東南・東北あるいは西北などの周縁にあたる地域の地下をヨモツクニ・ヨミと考えていたのではないか。現に生きている人たちの地上世界をとりまいて、周縁地域の地下に、中心からは「四方つ国」と呼ばれる死者たちの霊が住む世界が観念上存在していたようである。中心と周縁の同心円的世界観は、いってみれば、生者の中華思想だろうが、どうもそう考えられるのである。そうでなくては、黄泉がなぜ日本語でヨモツクニなのか解けない。「黄泉国」のヨモツクニも、四方つ国のヨモツクニも、「モ」は同じく乙類の仮名で表わされる「モ」であるから、ヨモツクニの語源を「四面つ国」へ遡っていくことは、支障あるまい。

益田は、ヨモツクニを四方つ国として捉え、そもそもが出雲世界において周縁をヨモツクニとして捉える観念を有していたところにその元があると見ている。その周縁の一つとして、例えば次の『出雲国風土記』の記事がある。

⑳即ち、北の海浜に礖あり。腦の礖と名づく。高さ一丈ばかりなり。上に松生ひ、芸りて礖に至る。里人の朝夕に往来へるが如く、又、木の枝は人の攀ぢ引けるが如し。礖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。夢に此の儀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。

〔『出雲国風土記』 出雲郡宇賀郷〕

右の例は黄泉国地下世界説の例として挙げられることが多いが、これを出雲世界における周縁に位置する場所として考えるならば、それが地下であるのか、山上であるのかはあまり問題にはならない。益田はヨモツヒラサカについて論じる中で、次のような注目すべき発言をしている。¹⁴⁾

ヨモツヒラサカは、当時の観念としては、ヨモツクニが高く、人間界が低い関係で、山中の地下から地上へ下ってくる、というイメージだろう。

「山中の地下」という表現は良く黄泉国の位置づけを表しているのではないか。黄泉ヨミ・ヨモはそれ自体が山中か地下かといったことを限定するものではなく、人の住む世界から離れた、異界へと通じる辺境の地であったと考えられる。先の黄泉坂・黄泉穴は、それが「海辺の地下」にあると捉えられた例であろう。加えて山折哲雄は、益田勝実の説を受けて、以下のように述べる。¹⁵⁾

さきに益田勝実の説を引いて、古代出雲における黄泉国がすなわち「四方つ国」としてイメージされていたことに注目したが、それはこの大和の地においてもそのままではまる構図であったといってもいいのである。しかもその「四方つ国」が中心の平野部より高く隆起しているところからすれば、益田のいうように「山中の地下から、地上へ下ってくる」というイメージが成立するのも自然の成り行きであったといわなければならない。

ヨモツ四方という語源説が認められ得るか否か、今回はそれを検証するには到っていない。それゆえ、四方説が認められればという限定付きではあるのだが、山折哲雄のいうように、大和の四方、出雲の四方はいずれも黄泉国とし

て觀念され得るものであったのではないか。ただ、『古事記』の神話世界は、大和を中心地として葦原中国を定位する。そして大和の香山を中心とする地から見て大きく周縁の地として選ばれたのが出雲であったということである。それは出雲自体が大和と同じく、周縁に黄泉世界を持つ地であったからということであろうか。¹⁶⁾

おわりに

『古事記』は、神・天皇・人の生と死とをどのようにつえ、位置付けようとしていたのか、今回はそのほんの一部を、しかも大まかに捉えてみたに過ぎない。特に天皇については、「崩」の訓義をどう考えるのか、ヤマトタケルの昇天と歴代天皇の「崩」の関係をどう捉えるのか、など、考えるべき点は多分にある。

また、『古事記』の世界構造は現実の地名を神話世界の中に取り込むことよって形成されている面がある。今回はその一端を黄泉国神話において検討することも試みた次第である。今後更に検討を重ねて行きたい。

註

- (1) 以下、『古事記』『日本書紀』『風土記』の本文・訓読文の引用は、小学館新編日本古典文学全集による。
- (2) 「古事記伝三十之卷」『本居宣長全集』第十一卷、筑摩書房、一九六九年三月。
- (3) 中西進「古事記を読む1天つ神の世界」角川書店、一九八五年十一月。
- (4) 砂入恒夫「ヤマトタケル伝説の成立に関する試論―「言向和平」の表記をめぐって―」『ヤマトタケル伝説の研究』

近代文藝社、一九八三年二月。尾畑喜一郎「原ヤマトタケル物語をめぐって―民俗と歴史の視点から―」『上代文学』五十六号、一九八六年四月など。

- (5) 山路平四郎『記紀歌謡評釈』東京堂出版、一九七三年九月。
- (6) 青木周平は、「天の香具山」は天皇家にとって重要な山として定着しており、倭建命がその代表として自ら名告りをあげた表現としてうけとることも出来る」と述べている。但し「さ渡る鶺鴒」については、美夜受比売を暗示していると説く（「日の御子」像と歌、倭建命）『古代文学の歌と説話』若草書房、二〇〇〇年十月。
- (7) 中村啓信『新・古事記物語』講談社学術文庫、一九八七年九月。
- (8) 青木周平「伊耶那美命化成の表現」『古事記研究―歌と神話の文学的表現―』おうふう、一九九四年十二月。
- (9) 吉野政治「黄泉比良坂の坂本―黄泉国の在所について―」『古事記年報』四十一号、一九九九年一月。
- (10) 「坂返りき」については、『古事記學』第二号、「古事記注釈（十二）黄泉国②」の参照を乞う。なお、ここでは中村啓信『新版古事記』（角川ソフィア文庫）の「扱（ひ）き返しき」の本文・訓を採用した。
- (11) 中村啓信「黄泉」について『古事記年報』三十六号、一九九三年一月。後、『古事記の本性』おうふう、二〇〇〇年一月所収。
- (12) 土屋昌明「黄泉国と道教の洞天思想」『古事記年報』五十八号、二〇一六年三月。
- (13) 益田勝実 古典を読む『古事記』一九八四年一月、岩波書店。
- (14) 注（13）益田勝実前掲書。
- (15) 山折哲雄「神話に現れた世界像」『死の民俗学―日本人の死生観と葬送儀礼―』一九九〇年五月、岩波書店。
- (16) 『古事記』神話において実際にヤマトの地が舞台となることはない。にも関わらずヤマトを中心として捉える点には異論もあろう。しかし、大国主神の国作りがヤマトの神を祀ることによって完成するという展開から考えるならば、舞台とはならなくとも、中心地として認識されていたと考えることは可能ではないか。

国際シンポジウム四

シンポジウム討議総括

黒澤 直道

平成二十八年一月二三日（土）午後一時三〇分より、國學院大學渋谷キャンパス常盤松ホールにて、国際シンポジウム「葬送の神話―東アジアの他界観と『古事記』」が開催された。本シンポジウムでは、はじめに鮑江氏（中国社会科学院社会学研究所研究員）による基調講演「俄亜ナシ族の宇宙観とトンバ教儀式『開路』」、および同氏の撮影によるドキュメンタリー映像『開路』の上映が行われた。鮑江氏は、中国西南部に居住するナシ族（納西族）の宗教・文化を対象として人類学的研究を行っている研究者であり、自身も雲南省麗江市出身のナシ族である。二〇〇一年から二〇〇二年にかけて、鮑江氏は四川省凉山イ族自治州木里チベット族自治州俄亜ナシ族郷において長期のフィールドワークを行い、その後もナシ族の宗教文化について研究を進めている。俄亜ナシ族郷は、ユネスコの世界文化遺産として有名な麗江旧市街から遠く離れ、現在でも交通が極めて不便な土地で、一般のナシ族にもその実態があまり知られていない。俄亜のナシ族には、麗江のナシ族にはもはや見られない、ナシ族の神話や独特の世界観を含むトンバ教の伝統が、現在でも保持されているとされる。映像人類学者でもある鮑江氏は、これら当地の貴重な映像を撮影してきた。

155 鮑江氏の講演と映像上映の後、立石謙次氏（東海大学文学部歴史学科、白族研究）、谷口雅博氏（本学文学部日本

文学科、上代文学研究)によるパネリスト報告が行われ、さらにこれらを踏まえて古事記をとりまく東アジアの他界観、自然観等をテーマとした討議が行われた。討議の司会は黒澤直道(本学文学部外国語文化学科、ナシ族研究)が行い、通訳は曹咏梅氏(本学文学部兼任講師、上代文学研究)が担当した。以下に討議の内容を概述する。

討議において最初にテーマとなったのは、鮑江氏の示したナシ族の垂直的な宇宙観である。この問題は、古事記における「黄泉の国はどこにあるのか」というテーマとも対比されよう。まず、司会者より鮑江氏に対して、これまでナシ族の学者などによって唱えられてきた「祖先の土地は北方にあり、死者の魂は北方の故地に帰る」という水平的な他界観との関係はどのようなものであるのか、という質問がなされた。

これに対し鮑江氏は次のように述べた。ナシ族の住んでいる中国の西南部には多数の民族が居住し、かつ古くからそれらが東西南北に移住を繰り返してきたため、周辺民族との相互の影響は極めて大きい。その中で、俄亜のナシ族にトンバ教の伝統が良く保持されてきたのはかなり特殊な状況である。トンバ教の經典に見られる神話や宇宙観と、現実の地理空間は別のものと考えられる。これまで一部の学者は、ナシ族の神話や經典に見られる移住の経路と現実の地理空間を結びつける考察を行ってきたが、個人的にはこうした方法にはあまり賛同できない。ここに示した垂直的な宇宙観は、俄亜ナシ族のトンバ教の儀式を通して抽出したものである。ただし、俄亜のナシ族が、ナシ族全てを代表するものではない。

この問題について、麗江市の南に位置する大理市を中心として居住するペー族(白族)を研究する立石謙次氏は、次のように述べた。ペー族の場合、世界観としては中国のものが使われるというのが基本的な形であり、つまりは漢民族に近いということになる。ペー族の祖先はインドから来たという説もあるが、それはペー族の先祖が漢字を持ち

始める過程で、漢民族の文化である漢字を用いながら、自分たちが漢民族とは違うということを主張するために出てきた言説と考えられる。従って、彼らの文化理解はかなり中国的であると言える。そもそも、「ペー族」という概念自体ができたのが一九四九年の建国以降においてであり、それ以前は「民家」（民間の人たちという意味）と呼ばれ、自らを漢民族だと思っていた。それが建国以降の民族識別において否定され、漢民族とは異なる「ペー族らしさ」というものが強く意識されるようになった。

このテーマについて谷口雅博氏は、次のように述べた。ナシ族の世界観と古事記の比較は今後の課題であり、総合的な考察を必要とする。垂直的・水平的な世界観という点では、日本は海に囲まれているので、海の彼方に異界があるという水平的な世界観が生まれやすいのではないかと思われる。それに加え、南洋諸島から伝わってきた南方系の神話には、水平的な考え方が多いようであり、逆に北方系、特に朝鮮半島の神話には降臨思想があり、垂直的な要素が強いと思われる。日本はこのような様々な要素が複合的に融合して、古事記の神話などができあがっているのである。また、鮑江氏より神話・経典の宇宙観と現実空間の世界観は異なるという話があったが、古事記というのはまさに書かれた神話の世界であり、現実世界の宇宙観・世界観とイコールでないのは間違いない。現実空間の世界では海の彼方にあたり、山の中にあたりするものが、これを文字で書き表してゆくと、「黄泉」という文字を当てはめてゆくことで、世界観が変質してゆく。漢語の「黄泉」の意味が加わることにより、地下世界的なものになってゆき、単なる地下でもなく、単なる山でもない、複合的な世界観が出来上がっていったのではないか。その後、さらに仏教思想が入ってくることで地獄とも結びついて、日本的な観念が出来上がってゆく、というような感じを受ける。

次にテーマとなったのは、ナシ族における自然界の主宰者「シ（Sheeq）」である。鮑江氏の示したナシ族の宇宙観

において、「シ」は人間と同じ中間界に属し、文化／自然の対立において人間と対置しており、さらに人間の住む文化世界を包括する中間界の主宰者としての位置付けを与えられている。また、ナシ族のトンバ教における「シ」の儀礼はかなり発達している。司会者より鮑江氏に対して、このような「シ」の存在は、中国の諸民族の中では特殊なものなのか、という質問がなされた。

これに対し、鮑江氏は次のように述べた。確かにトンバ教における「シ」の概念は独特のものである。他の文化体系においてこれに相当する言葉が見いだせないため、これまでナシ語の「シ」（もしくは他のナシ語の方言における「シユ」という名称がそのまま使われてきた。「シ」と中国の龍やインドのナーガとの関連を考える学者もいるが、こうした方法は、もともとそれが存在する文化体系から、それだけを取り出して行った表面的な比較に過ぎない。「シ」を理解するには、トンバ教の儀礼の体系の中で、その意味を考察しなければならない。その意味で言えば、「シ」はやはり独特の存在である。例えば、ナシ族の隣人と言えるチベット族、特に四川・雲南（チベット人の観念におけるカム地域＝東チベット）のチベット族においては、仏教信仰の他に、神山への信仰も根強い。しかしナシ族のトンバ教では「シ」は総合的な概念であり、山の主宰者であると同時に水の主宰者でもあり、こうした点は異なっている。これに関連して、司会者より立石氏に対して、ペー族の「本主信仰」では、本来人間であった英雄などが祭られており、あまり異界とは関連がないように見える点、ナシ族とはかなり対照的ではないか、という質問がなされた。これに対し、立石氏は次のように述べた。

ペー族の「本主信仰」においては、確かに時に山を信仰したり、湖を神様とすることもある。しかし、ペー族はそれほど独自に世界全体の構成原理を考えたり、あるいは言語化しているということはあまりないと思われる。もしそ

れをしようとするならば、やはりそこに持ち込まれるのは中国の道教的な世界観や、儒教の理気二元論などであり、それによってこの世界はどうなっているのかということを考えるであろう。彼らの信仰の中で最も重要な役割を持っているのは歴史的なものであって、例えば、大理の人々はなぜここに住んでいるのかということを考える時には、唐の時代、五台山から降りてきて、西から来た観音様がそこにいた鬼をやっつけて、自分たちのために土地を作ってくれた、と考える。そこでは唐の時代という風に、時代をはっきりと区切っていて、かなり歴史的な考え方をとる。いつ、どこで、誰が何をしたか、というのをはつきりと伝説として書く。現地で道を歩いていると、ここでは観音様が下りてきた、ここではこの神様がこういうことをした、というのが必ず村の中に実感として入っている。そういう意味でも、個別的な神様はいるものの、この世界全体の構成原理や、究極的な存在としての神というものは、それほどペー族の中で言語化されているものではない、と考えている。

ナシ族の「シ」の信仰に関連して、谷口氏は以下のように述べた。「シ」は、日本神話的に言えば、地上の神のよきな感じがする。日本神話での地上の神と人との関係は、まさにナシ族における「シ」と人の間に見られるような、依存・共存、緊張関係に近い感じがする。日本神話の中では、確かに自然にはことごとく神が宿るといふふうにはなっているが、神として表すときには、それらに名前を付けて、例えば蛇にヤトノカミという名前を付けたりして、新田開発の時に妨害に訪れるヤトノカミを退治し、人と神の境界線を定めて、そこに杖を立てる、などというふうなことをする。このような神と人との関係と、「シ」と人の関係は近いような気もする。しかし一方で、「シ」のような体系的なものは、やはりないということになる。

159

以上の二つのテーマを巡る討議の後、会場からは、日本の神話や信仰の世界では、人間世界と神あるいは死者の世

界は往来が可能であり、隔絶した世界としては表現されていないが、ナシ族の場合はどうなのか、また、火葬以外に土葬などはあったのか、火葬した後の遺骨はどうするのか、などの質問があった。

鮑江氏はこれに対し、ナシ族の異界についても頻繁な往来の観念があること、また、現在、俄亜のナシ族では、火葬の後の遺灰は持ち帰って人の目に付かない場所に隠しておくが、かつて葬礼は二度あり、二度目の葬礼の時には、遺灰を高い山の中の洞窟などにしまっていた、と述べた。さらに、麗江のナシ族はかつて漢民族の影響により、火葬が土葬に変えられた時期があった、とも述べた。

以上の内容を以て、シンポジウムの討議を終了した。古事記を含む神話の国際的な比較には様々なアプローチがあり得るが、神話の構成要素やモチーフなどについて広い地域を対象として比較を行うだけでなく、神話をそれぞれの地域の信仰体系の中で捉えた上で、その世界観・宇宙観を他の地域と比較することも極めて重要である。その意味で、自身もナシ族であり、かつトンバ教の信仰が極めてよく保存されている俄亜ナシ族郷において長期のフィールドワークを行ってきた鮑江氏によって示されたナシ族の宇宙観を、古事記の世界観と比較することには大きな意義があると考えられる。またこの時、ナシ族の極めて近くに居住しながら、漢民族の影響を深く受けたペー族の事例は、もう一つの参照点として重要な意味を持つと言えよう。

論考一

『古事記』における「海原」の意義——統治領域の確立過程——

井上 隼人

一 はじめに

『古事記』の三貴子分治条を『日本書紀』対応箇所（神代上・第五段）と比較した場合、神名の表記によって二系統に分類できることが北川和秀氏^{〔1〕}によって指摘されている。その指標になるのはアマテラスの表記であり、北川氏は「天照大（御）神」と書くグループを天照系、「日神」と書くグループを日神系と名付け、この区分が物語の展開とも対応することを指摘した。北川氏の説をもとに天照系と日神系の相違を一覧表の形で示すと次の通りである。

日神系		天照系		系統
紀5の2	紀5本書	紀5の1	紀5の11	対象本文
岐美一神	岐美一神	岐一神	不明	生み方
日	日神 ^{※1}	天照大神	天照大神	アマテラス
月	月神	月夜見尊	月読尊	ツクヨミ
素戔嗚尊	素戔嗚尊	素戔嗚尊	素戔嗚尊	スサノオ
なし	天上の事	天地	高天之原	アマテラスの統治領域
なし	日に配べて治らす	天地	日配べて天の事	ツクヨミの統治領域
根国	なし ^{※2}	根国	滄海之原	スサノオの統治領域
			天下	
			海原	
			夜之食国	
			滄海原の潮の八百重	

※1 厳密には本書の「日神」は「大日靈貴」という名前が記されており、他に「一書に云はく」として「天照大神」「天照大日靈尊」の名称も併記されている。これらの名称は「固有名が『天照大神』に定着していない状態」を示しているという（西條勉「アマトラス大神と皇祖神の誕生」『古事記と王家の系譜学』笠間書院、平17・11）。日神から天照大御神へと変遷する過渡的な様相を示す名称・注記と理解しておきたい。

※2 本文は「其の父母 二 神、素戔嗚尊に 勅 したまはく、『汝甚だ無道し。以ちて宇宙に君臨たるべからず。固当遠く根国に適れ』とのりたまひ、遂に逐ひたまふ。」とある。「根国」が現れてはいるものの、統治領域とは読み取りがたいため「なし」とした。

右表から読み取れるように、天照系は伊耶那岐神一柱による子生みがなされ、日神系は伊耶那岐・伊耶那美神二柱によって子生みがなされている。この相違は火神生みに端を発する伊耶那美神の死・黄泉国訪問譚の有無という大きな展開上の相違と重なっており、神名表記による区分がまさに「一系」と呼ぶにふさわしい対照をなしている。

また、三貴子が統治を命じられる三つの領域に注目すると、天照系と日神系では次のような相違がある。

- (1) 「高天原（高天之原）」は天照系にのみ見られる。
- (2) 「海原（滄海原・滄海之原）」は天照系にのみ見られる。
- (3) 「根国」は日神系にのみ見られる。

(1) には中村啓信氏⁽³⁾の指摘がある。すなわち『日本書紀』の場合、高天原は一書にのみ見られる用例であり、神話世界としての確立は『古事記』独自の要素であるという。また青木周平氏⁽⁴⁾は、同論を踏まえたうえで(2)について次のように指摘している。

「高天原」世界観の確立が『古事記』にあることを認めつつ、『日本書紀』の天照系諸伝のあり方を踏まえて言い得ることは、「高天原」を中心とした神話秩序の確立の中で、「海原」は統治空間としてたちあらわれてくるということである。

二系統を区分する指標となる天照大御神という神格が、日神↓大日靈尊↓天照大御神という変遷を経ていることは多くの論者によって説かれている⁽⁵⁾。このような変遷が神話体系の整序過程と対応するとすれば、「海原」もまた、なぜ天照系において統治領域として現れてくるのかをさらに問う余地がある。以下本稿では『古事記』の「海原」に焦点をあてて、その意義と統治領域としての確立過程について論じてみたい。

二 「海原」の用例と先行説の検討

「海原」に考察を加えるにあたって、問題点を明確にするため、まず西郷信綱氏の指摘を振り返っておきたい。西郷氏は『古事記注釈』で次のように述べている。

それにしても、ここに「海」ではなく「海原」を治めよとあるのはなぜか。海にはすでに海神ワタツミがいる。(中略)古事記についていえば、高天の原と来たから海原と応じたまでも考えられるが、しかし、それだけでないものと深い意味がここにはありそうだ。

西郷氏は右の問いに対して、大祓祝詞の「大海原」との対応を説いている。罪を放ちやる領域としての「海原」という理解は、須佐之男命を「罪の化身」と捉える解釈へと展開しており、「海原」の理解が須佐之男命の神格の規定にまで及ぶことが示されている。極めて示唆的な指摘であるが、大祓祝詞との関連づけはいま少し検討を要すると思

われる。なぜなら右の意味づけは、『古事記』に他に四例見られる「海原」の検討を経たものではないからである。『古事記』における「海原」の用例を次に挙げる。

1. 次に、建速須佐之男命に詔ひしく、「汝が命は、海原を知らせ」と、事依しき。(上巻・三貴子の分治)
2. 是に、海の神の女豊玉毘売命、自ら参る出でて白ししく、「妾は、已に妊身みぬ。今、産む時に臨みて、此を念ふに、天つ神の御子は、海原に生むべくあらず。故、参る出で到れり」とまをしき。

(上巻・鵜葺草葺不合命の誕生)

3. 故、御毛沼命は、浪の穂を跳みて常世国に渡り坐し、稻水命は、妣の国と為て、海原に入り坐しき。

(上巻・鵜葺草葺不合命の系譜)

4. 爾くして、其の御子、一宿、肥長比売に婚ひき。故、窃かに其の美人を伺へば、蛇なり。即ち、見畏みて遁逃げき。爾くして、其の肥長比売、患へて、海原を光して船より追ひ来つ。故、益す見畏みて、山のたわより、御船を引き越して、逃げ上り行きき。

(垂仁記)

5. 故、備さに教へ覚ししが如く、軍を整へ船を双べて、度り幸しし時に、海原の魚、大小小さきを問はず、悉く御船を負ひて渡りき。

(仲哀記)

右が『古事記』の「海原」の全用例である。「海」と比べて明らかに少数であり、西郷氏が説くように「海原」とある点には「海」とは異なる意味が存するものと思われる。

次に、これまでの「海原」に対する理解を振り返ってみる。従来の「海原」の理解には、大きく分けて二つの考え方がとられている。一つは「原」を語構成に持つ点に注目する考え方であり、主に諸注釈書がこの立場から「海原」

の語義を論じている。もう一つは文脈の検討から「海原」の意味を考察する方法であり、管見では次の四つの論考がこの立場から「海原」について論じている。

○日向三代の主要なテーマは「海原」統治にあるとの見地から、「海原」を「『現し国』に豊饒をもたらす根源的世界」^⑤「山海を越えた、神秘で豊かな異郷」と捉える阿部寛子氏の説。^⑥

○須佐之男命の「海原」不統治に注目し、「天皇でさえもその権威を発揮できない世界、つまりは統治されなかつた世界」であると論じる田中智樹氏の説。^⑦

○「海原」は豊玉毘売を通じて海神の力を葦原中国へもたらしており、葦原中国と共生関係にある異郷であると論じる村上桃子氏の説。^⑧

○前後の文脈の検討から「海原」を「天皇にとって不自由な領域」と捉える吉澤友紀氏の説。^⑨

さらに、やや立場は異なるものの、三貴子分治条に見える三領域はいずれも聖なる空間として上代人に意識されていたと論じる井手至氏の説、^⑩また本文3を対象に、「常世国」との関わりから「海原」は「豊饒をもたらす神々の国」であり、生と死の融合する祖霊の国^⑪であったと論じる和田嘉寿男氏の説を右に加えることができよう。

このように従来の説を振り返ってみると、「海原」について検討を加える場合、語構成的理解・文脈上の理解の両方を視野に入れた考察が必要になると思われる。そこでまず語構成的理解から検討してみたい。

諸注釈書にあたってみると、言及のある箇所が一定しないものの、「海原」に対する理解は次の敷田年治『古事記標注』の解釈を基点に据えることができると思われる。

(3)について) 入坐海原ハ、御母の國へ往ゆます也、扱海原とハ、野原河原の例にて、海面を云、是を強て海底な

りとせば、野原ハ野の地中に當べし、(傍線筆者)

右の指摘は『古事記伝』の「入^{イリ}坐^{マシキリ}海原^{ウハラ}」也とは、海底に沈入坐を云なり」という解釈に対する反駁としてなされたものであるが、「海原」と同じく「原」を語構成に持つ例をもとに解釈をくだしている点が注目される。この理解は1について「『原』は腹と同義で、すべて廣い所を指す語である」と述べる次田潤『古事記新講』の説、また2について「豊玉毘売は自らの世界を『海原』と示す。海の広がりの意味する言葉であり、海の彼方にあることを再確認させる」という小学館新編全集の指摘へ通じていると見てよいであろう。つまり「原」は、空間的な広がりを示す語として理解されていることが確認できる。しかし、このような理解には辻田昌三⁽¹²⁾氏の異論もある点を確認しておく必要がある。

辻田氏は「原」の語義を論じる際によく引き合いに出される『和名抄』の「原 毛詩云高平曰原音源^{八良}」(元和古活字本)という例を挙げ、「書物の性格として、典拠を多く漢籍に求めていることや、平安期に入って、『ノ』と『ハラ』の分別が明確でなくなりつつある時期の著作であることなど考査すれば、上代日本語の姿をそのままに反映している」と言い難いものがある」と述べ、「原」を語構成に持つ例を調査したうえで次のように分類している。

- a 植生に関する「ハラ」。
- b 天、海、河などに関する「ハラ」。
- c 神話、天皇、陵墓などに関する「ハラ」。

そして辻田氏は、「原」に単独の使用例がほとんど見られないこと、また植生や皇居・陵墓などがある「特定の空間」であることを指摘したうえで、「原」について次のようにまとめている。

このように見れば、「ノ」や「ハラ」は、本来的には必ずしも地形地勢を指す語ではなく、むしろその地の属性を認識して言う語であったと考えられる。「ノ」が生活の場、あるいはその延長としての、日常の生活感覚からは親近感を持つ地であったのに対し、「ハラ」は、生活域に組み込まれない、実生活上の感覚としては何か遠い地を指したと推測される。より古い時代からの認識としては、程度の差はあっても、何らかの意味での畏れのある、近づき難い地であろう。居住の場としての「イヘ」、祭祀や作業の場としての「ニハ」の延長に、生産、遊びの場としての「ノ」を置くとするれば、そこには組み込まれない、疎外感を覚えさせる地が、「ハラ」であったと推測されよう。(傍線筆者)

改めて辻田氏の所説をまとめれば、その要点は、

- ① 「原」とは、ある共通の属性によってまとめ得る特定の空間である。
- ② 「原」と称される地は、生活圏とは離れたところにあつて疎外感を覚えさせる地である。

という二点に集約されるであろう。この指摘を承けてさらに考えるべき問題は、幅広く「原」を語構成に持つ用例の検討から導かれた右の結論が、『古事記』の「海原」に即してどこまで具体的におさえられるかという点であると思われる。以下節を改めて、1〜5に検討を加えてみたい。

三 「海原」と「海」の相違 (一)

辻田氏の指摘を念頭に置き、改めて先に挙げた1〜5を見てみる。その際、用例全てに通じる要素として注目されるのは、いずれも神との関わりが見出せる点である。神代に属する上巻の三例は言うまでもないが、中巻に記される

4の肥長比売も蛇体を持つことが記されている。神とは明記されていなくても、神性を帯びた存在と見なすことができるであろう。また5は、新羅親征の際に「海原の魚」が船を背負って渡海したことを記す例である。この用例は直前に次のような記述がある点に注目したい。

6. 今寔に其の国を求めむと思はば、天神・地祇と、亦、山の神と河・海の諸の神とに、悉く幣帛を奉り、我が御魂を船の上に坐せて、真木の灰を瓠に納れ、亦、箸とひらでとを多た作りて、皆々大海に散し浮けて、
度るべし。
(仲哀記)

6は新羅親征を呼び掛ける神託の一部である。天照大御神の御心として述べられた右の神託では、海での神祭りが求められている。神功皇后が渡航する「海」は単なる自然領域ではなく、祭祀空間としての意味合いを帯びていることが確認できる。「大海」から「海原」への表現の変化には、自然領域としての「海」から、神の加護が働く特殊な空間へという意味の変化を想定することができよう。5の「海原」もまた神との関わりを見出すことができると考える。

このように見てくると、『古事記』の「海原」に見出せる共通の属性とは、神との関わりという点に求めることができるであろう。しかし、「海」との相違を考えた場合、神の有無だけが「海」と「海原」との相違点になるとは言えそうにない。なぜなら『古事記』の「海」には、次のような例があるからである。

7. 是に、大国主神の愁へて告らししく、「吾独りして何にか能く此の国を作ること得む。孰れの神か吾と能く此の国を相作らむ」とのらしき。是の時に、海を光して依り来る神有り。其の神の言ひしく、「能く我が前を治めば、吾、能く共与に相作り成さむ。若し然らずは、国、成ること難けむ」といひき。
(上巻・大国主神の国作り)

右は大物主神の登場を記した場面である。神が海を照らしながらやって来ることを記す点で、4と類似した内容を持つている。「海」に諸写本間の異同はなく、本文校訂上も右のように解する他はない。とすれば、神の有無という視点だけでは7が「海」と記されている理由を説明しきれないであろう。同様の問題は、次の二例にもあてはまる。

8. 此の速秋津日子・速秋津比売の二はしらの神の、河・海に因りて持ち別けて、生みし神の名は、沫那美神。次に、沫那美神。
(上巻・国生み神生み)

9. 其より入り幸して、走水海を渡りし時に、其の渡の神浪を興し、船を廻せば、進み渡ること得ず。爾くして、其の後、名は弟橘比売命、白ししく、「妾、御子に易りて、海の中に入らむ。御子は、遣さえし政を遂げ、覆奏すべし」とまをしき。海に入らむとする時に、菅置八重・皮置八重・絶置八重を以て、波の上に敷きて、其の上を下り坐しき。
(景行記)

8は上巻の神生み段、9は景行記における弟橘比売命の入水の場面である。どちらも神が活動する場としての「海」が記されており、神の有無が「海」と「海原」とを分ける基準になるとは読み取りがたい。このような問題を、どう考えればよいであろうか。

ここで視点を変えて、他文献における「海原」の用例に注目してみたい。辻田氏の広汎な調査の後では蛇足の感を免れないが、特に用例が集中して見出せる『万葉集』に焦点をあててみると23例が見出せる（「青海原」「海原」を一例ずつ含む）。これらの例はすでに神野富一氏が舒明天皇国見歌（巻1・2）を検討するなかで考察を加えており、「舒明歌の例を除けば、すべて現在の海と解すべきもの、またはそう解して自然なもの」であり、「海」と比べて「大感をとまなう語として文脈に生きている」という。首肯すべき解釈の方向性であると思われるが、この指摘は二番

歌の「海原」を埴安池と見る説への反駁としてなされたものであり、「文字通り海と解する立場」に立つことを主張する際の指摘である点に留意したい。二番歌の例は後述するが、「海」と「海原」を比較した場合、その違いは「大感」という空間的な広がりのみでは把握しきれないと思われる。なぜなら「海原」を含む歌には明確な歌意の傾向があり、用例の半数（14例）が官命を帯びた船旅について歌っているからである。該当例を次に挙げる（片仮名付訓簡所は漢字本文の表記）。

10. 宇奈波良能 沖行く船を 帰れとか 領巾振らしけむ 松浦佐用姫 (5・八七四)
11. 唐の 遠き境に 遣はされ 罷りいませ 宇奈原能 辺にも沖にも 神留まり うしはきいます (5・八九四)
- 諸の 大御神たち 船舳に（反して、ふなのへにと云ふ） 導きまをし… (7・一〇八九)
12. 大き海に 島もあらなくに 海原 たゆたふ波に 立てる白雲 (15・三五九二)
13. 海原尔 浮き寝せむ夜は 沖つ風 いたくな吹きそ 妹もあらなくに (15・三六一三)
14. 海原乎 八十島隠り 来ぬれども 奈良の都は 忘れかねつも (15・三六四八)
15. 宇奈波良能 沖辺に灯し いぎる火は 明かして灯せ 大和島見む (15・三六四八)
16. ぬばたまの 夜渡る月は はやも出でぬかも 宇奈波良能 八十島の上ゆ 妹があたり見む (旋頭歌なり) (15・三六五一)
17. 家島は 名にこそありけれ 宇奈波良乎 我が恋ひ来つる 妹もあらなくに (15・三七一八)
18. 大君の 命恐み 磯に触り 宇乃波良和多流 父母を置きて (20・四三二八)
19. 海原乎 遠く渡りて 年経とも 兎らが結べる 紐解くなゆめ (20・四三三四)

20. 今替はる 新防人が 船出する 宇奈波良乃宇倍尔 波な咲きそね (20・四三三五)

21. 宇奈波良尔 霞たなびき 鶴が音の 悲しき夕は 国辺し思ほゆ (20・四三九九)

22. …大君の 命恐み…うつせみの 世の人なれば たまきはる 命も知らず 海原乃 恐き道を 島伝
ひ い漕ぎ渡りて あり巡り 我が来るまでに 平けく 親はいまさぬ… (20・四四〇八)

23. 阿乎宇奈波良 風波なびき 行くさ来さ つつむことなく 船は早けむ (20・四五一四)

右の用例は、朝鮮半島への渡航について歌った例(10、13、17)、中国大陸への渡航について歌った例(11、23)、伊勢従駕の際に歌った例(12)、防人歌(18、22、うち19、22は大伴家持作)と大別することができる。「詠雲」の分類に属し、叙景的な要素の強い12のみ同列に扱ってよいかどうか不明確な点があるものの、他はいずれも官命によって別れを余儀なくされた人々(のため)の歌であることが分かる。

これらのなかで特に注目したいのは、「奈良の都」や「大和島」「妹があたり」「国辺」など、故郷を引き合いに出しながら「海原」での孤独感や望郷の念が歌われている点である。これらの「海原」には、慣れ親しんだ地との隔絶感を読み取ることができよう。辻田氏の説く「疎外感を覚えさせる地」という意味合いがあてはまると思われる。またこのような隔絶感を軸にした表現は、「妹」の不在を嘆く13や17、親との別れを歌う18や22、さらには残された人々の視点から歌われた10・11・19・20・23にも通じるものと思われる。「海原」という表現が物理的な距離の隔たりを要することは、

24. 海原之 遠き渡りを みやびをの 遊びを見むと なづさひそ来し (6・二〇一六)
25. 海原之 道遠みかも 月読の 光少なき 夜は更けにつつ (7・二〇七五)

という例から明らかであるが、右のような用例の傾向を踏まえると、物理的な距離の隔たりだけでなく、心理的な疎隔が重要な要素を成していると考えられる。そのように捉えれば、次のように「海原」を恋の難渋する様に用いたり、自分以外の女性の比喩に用いたりする例がある理由も、理解しやすいものと思われる。

26. 海原乃 路に乗りてや 我が恋ひ居らむ 大船の ゆたにあるらむ 人の見故に (11・二三六七)

27. 海原之 沖つ繩のり うちなびく 心もしのに 思ほゆるかも (11・二七七九)

28. 宇奈波良乃 根柔ら小菅 あまたあれば 君は忘らす 我忘るれや (14・三四九八)

一方、「海」の用例は『万葉集』に126例が見出せる。これは普通名詞だけでなく、「伊勢の海」のように地名を冠した例、「海路」「海辺」のように複合語になっている例を合わせた数であるが、半数は地名を冠した例である。これら（地名＋海）の例は歌の場の標示以上の意味を見出しにくいものが多く、比較対象としてあまり有効ではない。普通名詞と複合語に検討対象を絞ってみても、その用例は多様な表現性を帯びており、明確な歌意の傾向を見出しがたい。辛うじて、「海原」と同じく物理的な隔たりと心理的な疎隔を重ね合わせたとしき例として次の二例が見出せるが、どちらも「海山」と対で用いられており、「海」単独で同様の意味を持つとは読み取りがたい。

29. 海山毛 隔たらなくに なにしかも 目言をだにも ことだ乏しき (4・六八九)

30. 雲居なる 海山超而 い行きなば 我は恋ひむな 後は相寝とも (12・三一九〇)

また右のような恋の障害としての「海」には、次に挙げるように乗り越えることでむしろ相手への思いの強さを示す例もあり、「海原」のような隔絶感・孤独感は見出しがたいと思われる。

31. 風吹きて 海荒 明日と言はば 久しくあるべし 君がまにまに (7・一三〇九)

32. 海わたの底そこ 沈しづく白玉しらたま 風吹きて 海ウミ者ハアル雖トモレ荒 取とらずは止やまじ

(7・一三二七)

このように見てくると、「海」と「海原」の持つ意味の相違は、物理的な距離の隔たりと、それに伴う心理的な疎隔という点に求められそうである。以上の点を踏まえ、改めて『古事記』の「海原」に検討を加えてみたい。

四 「海」と「海原」の相違(二)

前節で述べた内容を踏まえて、再度4と7を比較してみる。その際注目されるのは、7の大物主神は国作りに不可欠な役割を果たすため「海」を渡ってきているのに対して、4の肥長比売は本牟智和氣を追って「海原」を渡っている点である。特に肥長比売は、本牟智和氣から忌避されている点に注目したい。類似した内容を持ちながら、4で「海」ではなく「海原」が用いられているのは、本牟智和氣から忌避される肥長比売の疎外感を表しているためだと言えないか。本牟智和氣との物理的・心理的な距離が、「海原」という表現を導いていると考えられるのである。

また同様の見方は、2にもあてはまると思われる。2の「天つ神の御子は、海原に生むべくあらず」という発言は、尾崎知光氏によれば「天津神の子は葦原中国に生まれそこを統治すべきものという思想によっている」(『全注古事記』)という。天皇へ連なる御子と葦原中国との一体感を重視した発言と解されるが、さらに本稿では「海原」が次のように述べられている点に注目したい。

33. 爾しかくして、方あたに産うまむとする時に、其そのの日子ひこに白まして言まひしく、「凡おほそ他たし国くにの人は、産うむ時に臨のぞみて、本もとつ国くにの形かたちを以もちて産う生まむぞ。故かれ 妾めかけ、今いま本の身みを以もちて産うまむと為す。願ねがふ、妾めかけを見ること勿なれ」といひき。

(上巻・鵜葺草葺不合命の誕生)

右では豊玉毘売が自らのやってきた「海原」を指して、「他し国」と呼んでいる。松村武雄氏の「谷一つ越えても、川一つ渡つても、おのが住土でない地域は、異なつた外者と異なつた外神とから形づくられてゐる別個の世界である」という指摘が想起されるが、このような他界としての認識は、「海原」に対する物理的・心理的な疎隔を土台にしていると見てよいであろう。同様の解釈は、2と一連の文脈をなす3において「海原」が「妣の国」と述べられている点にも敷衍できると思われる。

また他界との関わりという観点で言えば、新羅国への渡海を記す5も同様に扱うことができるのではないか。5の「海原」が「大きな海」とも呼ばれていることは先述したが、「大きな海」の用例は『古事記』のなかでも特に新羅親征の際にしか現れない。文脈上、心理的な疎隔まで明確に読み取ることが難しいものの、少なくともこの表現が日本と新羅国との距離の隔たりを表すためのものであると理解することは可能であろう。

以上のように見てくると、『古事記』の「海原」とは、「海」という自然領域に対して〈神との関わり〉と〈物理的・心理的な隔たり〉という二つの条件が重なったときに用いられる表現であると考えられる。そのように捉えれば、前節で挙げた7・8・9で「海」が用いられている理由も説くことができるであろう。すなわち、7・8・9は〈神との関わり〉という要素を持つてはいても、〈物理的・心理的な隔たり〉という要素を欠くために「海原」とは記されないのだと考えられる。さらにこの見通しは、次の用例の検討を通して確かめることができる。

34. 爾くして、天皇、吉備の海部直が女、名は黒日売、其の容姿端正しと聞こし看して、喚し上げて使ひき。然れども、其の太后の嫉むを畏みて、本つ国に逃げ下りき。天皇、高き台に坐して、其の黒日売が船の出でて海に浮べるを望み瞻て、…

(仁徳記)

右は仁徳記において、仁徳天皇と黒比売の別離を記した箇所である。吉備国へと帰っていく黒比売を仁徳天皇が高台から望むという右の場面で用いられているのは、「海」であって「海原」ではない。その理由は、34が〈物理的・心理的な隔たり〉という要素を持つてはいても、〈神との関わり〉という要素を欠くためだと考えられる。7・8・9にしろ、34にしろ、どちらかの要素を欠く場合には「海原」とは記されないことが諒解されるであろう。以上の点を踏まえ、改めて『古事記』の「海原」を次のようにまとめておきたい。

「海」＋〈神との関わり〉＋〈物理的・心理的な隔たり〉＝「海原」

以上、「海」との相違を中心に『古事記』の「海原」について考察を加えてきた。右のようにまとめたうえでさらに考えるべき問題は、このような「海原」の觀念が、一体どこに起源を持つのかという点であろう。特に〈神との関わり〉は「原」の語義との兼ね合いを考えても必須の要素であるとは考えにくく、¹⁶⁾『古事記』の「海原」が特殊な背景を持つ用語であることを推測させる。この点は1の「海原」の検討を通じて、さらに深く考える必要があるであろう。以下、節を改めて天照系諸伝へと視野を広げ、統治領域としての「海原」の確立過程について考察を加えてみたい。

五 「海原」の確立過程

前節までに論じた内容を踏まえ、なぜ天照系諸伝に「海原」が現れてくるのかを考えてみる。改めて天照系諸伝の分治領域と、統治を委任される神名をまとめて次に示す。

古事記

高天原…天照大御神

夜之食国…月読命

海原…須佐之男命

高天原…天照大神

一書第六

滄海原の潮の八百重…月読尊

天下…素戔嗚尊

高天之原…天照大神

一書第十一

日に配べて天の事…月夜見尊

滄海之原…素戔嗚尊

右に考察を加えるうえで注目したいのは、『日本書紀』の場合、明確な統治領域の鼎立を読み取りがたいという点である。例えば一書第六の場合、月読尊の統治領域として「滄海原の潮の八百重」が挙げられている。しかしこれは潮・流としか読み取れず、特定の空間を指す表現であるとは考えにくい。仮に空間的な意味合いを認めたとしても、素戔嗚尊が担う「天下」との区分に不明瞭さが残る点は否めないであろう。なぜなら「天下」という大きな広がりの中には、「滄海原の潮の八百重」も含まれると考えられるからである。また同様の問題は、一書第十一の「日に配べ

て天の事」にも指摘できる。これは職掌内容であり、特定の空間を示す表現であるとは考えにくい。同書には保食神殺害をめぐる「一日一夜、隔離りて住みたまふ」という昼夜交替の起源譚が記されているが、そこまで視野を広げても、天照大神と月夜見尊が異なった空間を治めたとは読み取りがたいであろう。つまり『日本書紀』諸伝の場合、どちらも形のうえで三分観を示してはいるものの、その内実は天の側・天下の側それぞれに重なり合う領域を含んでおり、三つになりきっていないのである。

このような『日本書紀』諸伝の在り方は、生成論的な観点(17)から解釈を加えた場合、天―天下という対応(18)を基軸として三分観が発達してきていることを示すと捉えられるのではないか。具体的な根拠を挙げるなら、天照系を通して表記にほぼ揺れない「高天原」が、「日に配べて天の事」を持つ一書第十一のみ「高天之原」と相違を見せていることは、主たる統治者の確定を含め、天に対する観念が定まっていけない様を示すと考えられる。さらに敷衍すれば、一書第六に見える「天下」と潮流・という奇妙な区分も、天下に対する観念の揺れの顕れと見ることができよう。

このように考察を加えてくると、天照系諸伝に「海原」が現れてくる背景について、ひとつの見通しを立てることができる。すなわち「海原」とは、天下という概念に対して具体的なイメージを与える過程で現れてきた表現だったのではないか。ただし注意したいのは、「天下」(一書第六)のような直接的な表現があり得たという点である。この点を踏まえると、海のイメージをもって天下の概念を表そうとした背景には、さらに考えるべき問題が潜んでいるものと思われる。

その点注目したいのは、『古事記』には「夜之食国」という領域がある点である。「夜之食国」は近年、山崎かおり氏(19)によって詳細な考察が加えられている。山崎氏は諸注釈書が説く夜の世界という理解に対して、「単純に夜の世界と

してしまふと、月読命以外の三貴子の支配領域が『高天原』と『海原』で場所であるのに対し、『夜之食国』が時間であるという違いが生じることになる」と述べ、広く上代文献に見える「食国」の検討をもとに「現実的な支配と結びつく、実感のこもった言辞である」と述べている。そして「夜之食国」とは「夜の地上（特に現実的な支配の行われる国）」であり、月読命は「天照大御神から連綿と続く子孫神と天皇を補佐し続ける存在」であると論じている。

丹念な諸説の比較と幅広い用例の検討から導かれた山崎氏の結論は、「夜之食国」について考えるうえで極めて重要な指針になると思われる。ただし、「夜之食国」を食物供献儀礼と切り離して理解する点に関しては、再考の余地があるのではないかと。なぜなら共通の観念を表すと思しきキコシラスという表現には、次のような例があるからである。

35. : 難波の宮は 伎己之乎須 四方の国より 奉る 御調の舟は 堀江より 水脈引きしつ 朝なぎに
なだはののみや キコシラス よも たてまつ みつぎ みまび
 梶かぢ引き上り 夕潮ゆしほに 棹ささし下り あぢ群むらの 騒さわき競きはひて 浜いに出いでて 海原ウチハラ見ミ礼レ婆バ 白波やへの 八重折やへるが上うへ
 に 海人あま小舟をぶね はららに浮うきて 大御食おほみけに 仕つかへ奉まつると をちこちに いざり釣つりりけり そきたくも おぎろ
 なきかも こきばくも ゆたけきかも ここ見れば うべしゆふ神代かみよゆ 始めはじめけらしも (万20・四三六〇)

右は大伴家持の「陳私拙懷一首」である。この例を解釈するうえで注目したいのは、奥村和美氏が「四方の国」以下の展開について次のように指摘している点である。

ミツキが舟での搬送の場面で捉えられるのに対し、ミケは「はららに浮きて……いざり釣りけり」という釣魚の場面で捉えられている。ここには、二者の対比というより、漁そして搬送という順序が読み取れるのであって、家持はそれを堀江から海へと視線を移すことよって廻行するように詠んでいる。(中略) つまり、堀江に搬送されてくる諸国のミツキを廻ったところに、ミケのための海人の漁撈が原型のように見られていると解すること

ができる。

奥村氏の指摘に従えば、家持は四方の国から貢献される御調を、海人が「海原」で採る贄と理解していると解釈できよう。食物貢献を媒介とした天皇統治を読み取ることができる例である。大津透氏⁽²²⁾によれば、調制は「畿外の在地首長層による地域特産物の貢納制」を背景とした租税体系であり、「律令国家の地方支配の骨組となっている」というが、右の家持の認識は、まさに大津氏が説くような調制の側面を歌い上げたものと理解することができる。さらに35で注目したのは、そのような調制の始発が「神代」にあると歌われている点である。この観念はまさに「夜之食国」と「海原」の対応を持つ『古事記』の三貴子分治条へとつながる認識であると言ってよいであろう。

右のように見てくると、天照系諸伝に「海原」が現れてくる背景について、かなりはつきりとした道筋を想定することができるのではないか。すなわち「海原」とは、天下に対して、食物貢献を媒介とした天皇の統治が成り立つ領域⇨食国という観念が結びついてくるなかで生まれた統治領域だったと考えられる。35に見るような、贄を産出する領域としての役割を志向して生み出されたのが「海原」だったのである。そしてこの推測は、『古事記』にもう一例見られる「食国」の用例が、次のような対応を持つ点からも補うことができると思われる。

応神記

山海の政…大山守命

食国の政…大雀命

天津日繼…宇遲能和紀郎子

応神紀

山川林野…大山守命

国事…大鷄鷄尊

嗣…菟道稚郎子

右は応神天皇条の三皇子分掌をまとめたものである。この表で注目したいのは、「食国の政」を持つ『古事記』は「山海の政」が対になっているのに対して、「国事」と記す『日本書紀』では「山川林野」が対になっていて、海の要素が含まれていない点である。「海原」の例ではないだけに傍証に留まると言わざるを得ないが、「食国」と「海」とが相互補完的に天皇の統治領域を構成している様を読み取ることができであろう。そして宇遲能和紀郎子の担う職掌が、『古事記』では「天津日継」、『日本書紀』では「嗣」であるという表現の相違に注目すれば、「食国の政」と「山海の政」は、神野志隆光氏⁽²⁴⁾が説くように「天の下の政」としての意味合いを帯びていると認めることができる。天下に対して「食国」の觀念の定着を想定する先の推測を、補う例であると考えられるのである。

以上のように考察してくるなら、天照系諸伝に見える三貴子分治条の統治領域は、天皇統治の神話的根拠たるべく整えられてきたと見定めてよいのではないか。そしてこの天下にまつわる觀念の発達は、次の例とも関わりを持つと思われる。

36. 大和⁽²⁵⁾には 群山⁽²⁶⁾あれど とりよろふ 天の香具山 登り立ち 国見⁽²⁷⁾をすれば 国原⁽²⁸⁾は 煙立ち立つ 海原⁽²⁹⁾
波⁽³⁰⁾ かまめ立ち立つ うまし国そ あきづ島 大和の国は (万1二)

右に挙げた舒明天皇の国見歌は、「天の香具山」という国見の場に注目した川口勝康氏⁽²⁵⁾によって「きわめて政治的な『国見』の意味(天↓国の支配イデオロギー)の表出」が指摘されている。また青木周平氏⁽²⁶⁾は、「国原」「海原」という対句表現について、冒頭の「大和」という地名を末尾における「あきづ島 大和の国」という神話領域へと変質させる(豊饒性)〈原初性〉を帯びた神話的表現であると論じている。「国原」「海原」の対応が青木氏の説くように、

37. 保食神乃⁽³¹⁾ち首⁽³²⁾を廻⁽³³⁾らし、国⁽³⁴⁾に嚮⁽³⁵⁾へば口⁽³⁶⁾より飯出⁽³⁷⁾で、又海⁽³⁸⁾に嚮⁽³⁹⁾へば鱭⁽⁴⁰⁾・鱭⁽⁴¹⁾狭⁽⁴²⁾も口⁽⁴³⁾より出⁽⁴⁴⁾で、又山⁽⁴⁵⁾

嚮へば毛籠・毛柔も口より出づ。夫の品物悉に備へ、百机に貯みて饗へたてまつる。

(神代紀上・第五段一書第十一)

という例とつながるとすれば、36の背後には、天照系諸伝における「食国」―「海原」の対応の確立と軌を一にした、天皇統治の神話的表現の模索をはつきりと見て取ることができるであろう。さらに36で注目したいのは、神野富一氏⁽²⁸⁾が「国原」「海原」について、「大野の原」「青海の原」の対句表現を持つ祈年祭祝詞の検討をもとに、次のような成立過程を論じている点である。

天皇権が刻々と確立していく状況を背景に宮廷内部で熟成してきた天皇の支配領域の一つの表現方法―「国―海」の対句表現―が、一方では祝詞という呪詞に、他方では国見歌という呪歌に現出したと考えられるのである。

神野氏の指摘を踏まえれば、右で見えてきた神話的表現の展開は、祝詞の成立まで視野に入れて考えることが可能であろう。ただし同じく神野氏が指摘しているように、祝詞の成立年代には不確かな点が多い。天下に対する「食国」の定着に焦点を絞るなら、注目されるのは『続日本紀』宣命に見える36例の「食国」の用例のうち、25例が「食国天下」という形を持つ点である。このような表現の固定性は、まさに定着と呼ぶにふさわしい。『古事記』の「夜之食国」という表現は、その觀念がまだ明確な形を持つに至らず、一書第十一のような昼夜交替の起源譚としての面影を帯びている過渡的な姿なのであろう。とすれば、「夜之」という特異な表現を冠しているとはいえ、天皇統治の神話的根拠としての三貴子分治領域の鼎立は、「食国」と「海原」の対応を持つに至った『古事記』で果たされた構想であったとまとめることができよう。

六 おわりに

以上、前節では『古事記』の「海原」の検討を中心に、統治領域としての「海原」の確立過程について論じてきた。ここまでの考察を踏まえて最後に考えねばならないことは、第四節で論じた〈神との関わり〉と〈物理的・心理的な隔たり〉という意味との対応である。この点を考えるうえで改めて注目したいのは、『続日本紀』宣命の「食国天下」という表現である。先に「食国」の觀念の定着がこの表現に認められると述べたが、森田喜久男氏は、そこに「山海」という要素が欠けている点に注目し、「食国天下」の成立過程を次のように論じている。

かつて「食国」の周囲に同心円状に存在した「山海」は、「食国」の拡大により「食国」の中に吸収される。ゆえに、「食国天下」という言葉が成立するのである。

着目はやや異なるものの、「食国」の意味の拡大は食物供献儀礼との対応を明らかにした岡田精司氏⁽²⁹⁾によっても論じられている。両氏の指摘に従えば、「海原」は「食国」の觀念が練り上げられ、次第に抽象化していくなかで、その輪郭を失っていったと考えることができよう。三貴子分治条の「食国」が「夜之」という表現を冠している点を鑑みても、「食国」と「海原」との対応によつて天下の概念を示す表現は、現実の土地感覚に根差した自然神話的な要素を多分に残していると思われる。とすれば、『古事記』の「海原」に見出せる先の意味合いは、「海原」がいまだ神話世界の構築に寄与し、「食国」の周縁で天の果てまで届く領域としての役割を担っていた段階の語義を留めていることを示すと解することができよう。つまり『古事記』の「海原」は、天皇統治を表す表現が練り上げられる過渡期に生まれた、天涯地角を示す神話的表現に起源を持つ用語であったと考えられるのである。以上をもつて本稿のまとめとする。

註

- (1) 北川和秀「古事記上巻と日本書紀神代巻との関係」(『文学』48巻5号、昭55・5)。
- (2) 「根の国」に関しては、西澤一光「『日本書紀』にとって『根の国』とは何か」(『論集』『日本書紀』「神代」和泉書院、平5・12)参照。
- (3) 中村啓信「高天の原について」(『古事記の本性』おうふう、平12・1)。
- (4) 青木周平「大地の起源」(『青木周平著作集』上巻、おうふう、平27・3)。
- (5) 筑紫申真「アマテラスの誕生」(『講談社学術文庫』平14・5)など。
- (6) 阿部寛子「日向三代の神話—その(一)—海原支配の物語」(『調布日本文化』12号、平14・3)。
- (7) 田中智樹「古事記」に於ける「海原」(『中京大学上代文学論究』10号、平14・3)。
- (8) 村上桃子「葦原中国と海原—『塞』海坂—をめぐって」(『古事記年報』49号、平19・1)。
- (9) 吉澤友紀「古事記」における「海原」をめぐって」(『日本文学論究』69冊、平22・3)。
- (10) 井手至「聖なる時空—三貴神分治の世界—」(『萬葉』17号、平13・5)。
- (11) 和田嘉寿男「常世と海原—御毛沼命と稲水命によせて—」(『武庫川国文』62号、平15・11)。
- (12) 辻田昌三「『野』と『原』」(『古代語の意味領域』和泉書院、平1・7)。なお、同様のテーマを扱った論考として、柳田国男「地名の話」(『柳田国男全集』第七巻、筑摩書房、平10・11)、池田末則「『野』『原』考」(『古代地名発掘』新人物往来社、昭53・12)、吉田茂樹「古代の地名からみた野と原」(『地名の由来』新人物往来社、昭54・2)、糸井通浩「『原』の語誌考・統紹」(『愛文』15号、昭54・7)、白井清子「上代人の空間意識—サト(里)・ノ(野)・ヤマ(山)・ハラ(原)・ラカ(丘)について」(『学習院女子短期大学紀要』35号、平9・3)がある。
- (13) 神野富一「舒明天皇国見歌攷」(『甲南国文』29号、昭57・3)。
- (14) 井手至「巻七訓詁私按」(五味智英・小島憲之編『万葉集研究』第七集、塙書房、昭53・9)は「白雲—上代の『雲』は一般に目の前に居ない人を偲ばせるよすがとなる物であった」と説き、当該歌の白雲に対して「從駕の人たちは、家

に残して来た妻の面影を思い浮かべたことであろう」と述べている。井手氏の解釈に従えば、当該例の「海原」もまた後述する隔絶感を読み取ってよいと思われる。

(15) 松村武雄「地界に於ける宗教文化」(『民俗學論考』大岡山書店、昭5・10)。

(16) 注12に挙げた糸井通浩氏の論では「地霊の充実(ハル)した結果・状態が、原(ハラ)であった」と、ハラの語義そのものに靈的活動との関わりを指摘している。「古事記」に限定した範囲において支持したい。

(17) ここで言う「生成論的な観点」とは、「古事記なら古事記を出来上がった作品として受け取るのではなく、そこに描き出されている世界の意味を、それが文字言語の表現(テキスト≡書き物)としてまさに生み出されつつある局面において読み取ることである」(傍点ママ)という西條勉氏の定義に拠っている。同氏『古事記と王家の系譜学』笠間書院、平17・11)の序言を参照。

(18) このまとめ方は、神野志隆光「アマテラスとスサノヲの物語」(『古代天皇神話論』若草書房、平11・12)の指摘を参考にした。

(19) 山崎かおり「月読命と夜之食国」(『國學院雜誌』115巻10号、平26・10)。

(20) 岡田精司「大化前代の服属儀礼と新嘗―食国(ラスクニ)の背景―」(『古代王権の祭祀と神話』埴書房、昭45・4)参照。なお、村上麻佑子「古代日本における『食国』の思想」(『日本思想史学』44号、平成24・9)は「食国」を「君主によって委任された土地で、臣下が統治を行う」意を持つ漢語に由来する表現であると述べ、食物供献儀礼との関わりを見直す必要性を説いている。しかし、「夜之食国」について言えば、「高天原」と比較して部分的な夜の統治に過ぎない」点がなぜ漢語表現の「食国」とつながるのかという点にどうしても筆者の理解が届かず、所論に従うべきか否か、判断を保留せざるを得ない。ご批評を賜りたい。

(21) 奥村和美「家持の難波宮讚歌(下)―『陳私拙懷一首』の讚美の方法と表現―」(『美夫君志』76号、平20・3)。

(22) 大津透「食国天下の政と服属儀礼」(『古代の天皇制』岩波書店、平11・12)。

(23) 注21同論で「家持が難波の浜から見たのは、聖なる島々に替わって、神話の始原から続く海人の漁撈の姿であり、それは、いま堀江に陸統と集まってきている諸国の貢の、その背後にある民草の勤労を象徴する」と指摘されている。

(24) 神野志隆光「応神天皇の物語―天皇の世界の秩序の確立―」(『古事記の天皇』古事記研究大系6、高科書店、平6・8)。

- (25) 川口勝康「舒明御製と国見歌の源流」(伊藤博・稲岡耕二編『万葉集を学ぶ』第一集、有斐閣、昭52・12)。
- (26) 青木周平「舒明天皇国見歌」(『青木周平著作集』中巻、おうふう、平27・11)。なお同論は三貴子分治条の考察について本稿と大きく関わる点を持つ。併読を請う。
- (27) 秋本吉徳「(枕詞)攷(一)―地名「ヤマト」にかかるものを中心に―」(『清泉女子大学紀要』27号、昭54・12) および注25論文参照。
- (28) 注13に同じ。
- (29) 森田喜久男「『食国之政』に包摂された『山海之政』」(『日本古代の王権と山野河海』吉川弘文館、平21・2)。
- (30) 注20に同じ。
- 〔付記〕『古事記』『日本書紀』『万葉集』の書き下し文は、いずれも小学館新編全集本によった。

明治期の『古事記』研究と神宮教化

武田 幸也

はじめに

本稿の目的は、近代の神道教化・神宮教化を切り口としながら、そこにおける『古事記』の意義を考へることにある。近代の神道教化、中でも神宮を中心とする教化活動を展開したのが神宮教院・神宮教・神宮奉齋会である。神宮教院は、明治五年に神宮が大教宣布運動を推進するための人材養成機関として設立され、全国に設置されつつあった神宮教会や神風講社の中核として明治九年に位置づけられた。かかる神宮教院は、祭神論争を経て明治十五年の神宮教導職分離を迎えたことにより、神宮と切り離され、神宮教となる。そして神宮教が明治三十二年に財団法人へと非宗教化したことよって神宮奉齋会が設立されるのである。後に神宮奉齋会は、大日本神祇会・皇典講究所と発展的解消を遂げ、神社本庁へと連続していくこととなる。^①このような歴史を顧みれば、神宮教院以来の活動は、近代の神宮を中心とする神道教化を課題とするものであったといえよう。

他方で、既に指摘したことがある^②とおり、ややもすると近代の『古事記』研究の概観^③は、文学的研究における先行研究としての評価が多く、近代の『古事記』研究を取り巻く社会的状況や環境との関わりといった問題についてはさ

ほど検討されていないのが実情といえよう。

以上を踏まえ本稿では、神宮教化を担った組織に関する『古事記』研究や発信に着目することで、教化という課題に対峙した人物達が『古事記』をどのように研究、あるいは波及させようとしたのかを示し、近代における『古事記』研究や発信の一端を明らかにしたい。なお、ここで明治期に限定するのは、神宮教院・神宮教・神宮奉斎会の活動が最も活発に展開されたのが明治期であったからである。

一 田中頼庸と神宮教院における「古典」研究の意義

近代、とりわけ明治期の『古事記』研究史において、重要な意味を持つものとしてあげられるのが、田中頼庸『校訂古事記』（神宮教院蔵版、明治二十年八月）である。明治期の『古事記』研究は、近世以来の国学者がその担い手となっており、「古事記の国学的研究は、明治も三十年代まで続けられ」、「その研究は概して近世の最もすぐれた業績である本居宣長の古事記伝の強い影響下にあると言つてよいが、その間に見るべきものは本文校勘及び訓読を主とし、あとは註釈に多少「古事記伝」から更に一歩前進したと認められるものがある程度に過ぎない」と指摘されている^④。この内、本文の校勘・校訂・訓読に意義あるものの一つとして位置づけられているのが『校訂古事記』であった。本書が高く評価される理由は、本文を本居宣長の『古訓古事記』に拠らず、真福寺本やその他の二十本近くの諸本を用いて校合するだけでなく、他の史料等も用いながら一々書名をあげて異同を記しながら校訂を行っていることにあ
る。このことから『校訂古事記』は、「従来知られなかつた多くの諸本を博搜し、宣長の主観的な改訂の態度を難じ、諸本に依拠して忠実に校訂しようとした点、本文校勘の上では最初の本格的業績と言ひ得べきもの」であるとともに、

訓読においても「本文の訓は記伝の訓とは異なり、敬語、助詞、助動詞、の類を読み添へることを尠くして、できる限り本文の漢字に即して訓を附けようとして」いるなど、宣長説からの脱却を試みたものとして文学的研究において高く評価されるものであった。⁵⁾

以上のような研究史上の評価はともかくとして、ここで問題としたいのは、なにゆえに田中頼庸が『古事記』の校訂を行う必要があったかである。

田中頼庸は、天保七年五月二十一日、薩摩藩士田中四郎左衛門の子として鹿児島城下稲荷町に生まれ、通称を藤八、号を雲岫といい、明治維新後には藩校造士館の国学局に出仕して神社奉行に任じられていた。明治四年には神代三陵取調に任じられ、高屋山陵の所在地の考証を行った。同年には、神祇省十一等出仕、同五年には教部省の設置に伴い教部省八等出仕・教部大録となった。そして同七年に神宮大宮司へ就任している。以降は、同十年に神宮宮司(官制改革による)、同十五年の神宮教導職分離によって神道神宮派(後の神宮教)管長となり、同二十六年に神宮教管長を辞任した。⁶⁾

以上のような履歴を見ても田中頼庸が、近代の神道教化・神宮教化運動に深く関わる国学者であったことは改めて指摘するまでもない。そうした中で特に田中の教化に関する問題意識を示したものとして、明治四年十一月に山之内時習との連名で提出された建白書がある。⁷⁾ 本建白は、田中が鹿児島県に配流された浦上キリシタンの教化に当たった経験を踏まえて提出されたものであり、ここでは浦上キリシタンがキリスト教的な世界観と死後観に依拠することに よって天皇を相対化し、天皇の「命令ニハ背クト云トモ造物主ノ道ニ背サル故ニ如何ナル嚴刑ニ遭フトモ後生ノ惠福ヲ蒙ルニ疑ナシ」と述べていたことが指摘されている。つまり、明治初年のキリスト教との対立は、死後の問題を含

む教義や世界観をめぐるものであったのである。このことは必然的に宗教的世界観の前提となる教義や「古典」の相違という問題に帰結するといえよう。

だからこそ田中頼庸は、後に『神徳論』を刊行して、国史にあらわれた「神祇靈徳ノ一班」を記し、「神典国史ノ一毫毛疑フベカラサル証跡ノミヲ挙ゲ」た。⁽⁸⁾その上で、次のように述べている。⁽⁹⁾

生ヲ此ノ世ニ稟ケ神恩ノ中ニ生息スル者ハ必ズ神祇靈徳ノ貴ブベク恐ルベキヲ知り且暮ニ神祇ヲ礼拝シ各自其ノ職ヲ勉励シ上ハ国家ノ隆盛ヲ願ヒ下ハ一家ノ幸福ヲ祈リ無量ノ神恩ニ報答シ奉ラスハ有ルベカラザルナリ

と。即ち、田中は『神徳論』において人々が神々の「神徳」によって生かされていることを知り、それに「報答」する必要を論じたのである。ここで注目されるのは、田中が「神徳」を語る上で用いたものが、「古典」であり、そこに示された歴史であったことである。このような捉え方は、次に引く田中の「神宮教会祭神大意」⁽¹⁰⁾にも示されている。

天神に造化と被造化の別あり造化は謂ゆる天地神人万物を化生する天祖天御中主神是なり被造化は謂ゆる天祖に因て化生せる神可美葦牙彦舅神以下八百万神是なり而して被造化の神に尊卑大小ありと雖各其造化の神功を賛けて分掌の妙用を尽さざるはなし殊に天照大御神は八百万に帝として其徳六合に照徹し天地万物尽く其煦育を蒙らざる者なし宝祚無窮の誓天壤と共に変らざるは云も更なり天祖の神徳と雖此皇大御神を待て始て朝廷に伝れり即ち紀記の古典昭々たる明証にして古今崇敬の礼百神に冠たる所以なり然るに吾教会は従前四神を祭り来れとも今より勅裁の例に準じ天照大御神一柱を表名し造化三柱神の如きは尚旧に依て鎮祭し本教の主旨を立るを要す蓋古典を攷るに天地開闢より起て造化の神徳を明にし天照大御神の皇孫を降し給ひし天宗の原始に及べり惟神の本教宇宙の大道自ら其中に存す古典の古典たるは是が為なり海外人造の教と雖亦各自其原に依らざる者なし易の大極

老家の遺墨家の真主宰の太一釈氏の過去仏耶蘇の耶華和に於る類一にして足らず是他なし天地の公道に於て本を棄て、末を取るへき理なければなり況や玄妙の神理古典に徴して最も顯然たるをや固より彼が臆造に比して語るべきにあらす是以我祭神は天照大御神を表名すと雖造化の三神は其始を改めず本教の主旨を明にし他の天神地祇と異なる所以を表すべし誠に此の如くならば本教の原旨国体の基礎固なから其全を得るに庶幾し第一神宮は百神の冠首弘道の標準なれば添加万世を遠く慮て教旨を立さるを得ず是今祭神を定むる大意也

右からも窺い知れるように田中頼庸は、造化三神と天照大神の神徳が「古典」に記されていることを根拠としながら、その「古典」に「惟神本教宇宙の大道」が存在することを指摘して、日本の「古典」を世界における「古典の古典」と位置づけている。少なくとも田中にとって明治初年の大教宣布運動は、「古典」に依拠し、その「古典」に示された事実を広く波及させることにこそ主眼が置かれるものであったということができよう。ここに田中が学術的により保証された「古典」を必要としていたことが窺い知れる。

他方、『校訂古事記』を刊行した神宮教院では、大教宣布運動の展開に従って多くの著作が刊行されていた。¹¹大半は、神道に関わる教義を説いたものであったといえるが、注目されるのは浦田長民『神典採要』と山口起業『神典採要通解』である。『神典採要』は、『古事記』『日本書紀』『古語拾遺』『祝詞式』を基に異伝の多い神代史を一つに再編し、『在下明建国之基、而示_中 皇統之源』とする¹²ことが目的であった。さらに神宮祭主近衛忠房は、

彼につたへ、是に記し来れるま、細なるすちは、同じことの二かたにおもはる、はた、あとさきのまかへるありて、深く考へ見ざるきは、採撰ふすちに迷ひぬへし、故其大綱の正しく条理の紛れあらざるを採て、国体の尊く厳なる、且事物皆神の御所業に出るの旨を、しらしむるにあらされは、普く教をしき、方嚮をさとすに、便

ならざる勢あり、是則神典採要のなれる所以なり、学生は広く伝説を搜索りて、知識を弘むへし、此書の専らとする所にあらず、速く神の御徳をしり、人の道を明らめ、大君の御恵に報い奉らむ事を勤むるものは、此書に由らざるへからず、これ此書の本旨とする所なり、世にありと有もの、皆要あらざるはなし、しかして古史の要なるものは、此書になむ有ける

と記している^⑬。即ち、本書の目的は神代史の異説に惑わず、「事物皆神の御所業に出るの旨を、しらし」めて「普く教をしき、方嚮をさとす」ためであったのである。このような性格を持つ『神典採要』は、当初『古史採要』と題し、後に『神史』と改め、『神典採要』に再度名称を変更し、刊行された。こうした名称の変遷からも窺い知れるように『神典採要』の編纂方針は、平田篤胤の『古史成文』に倣ったものといえる^⑭。

ただし、『神典採要』に傍訓を施して出典を明示し、和文の解説を附した『神典採要通解』を見てみると、その出典の表記は「紀記拾遺に由る」や「紀記拾遺を参取す」、「紀記の意を採る」といった厳密に本文を確定させようとするものではなく、『古事記』『日本書紀』『古語拾遺』『祝詞式』を折衷しながら、神代史の大意を平易に説こうとしたものであった。中でも『神典採要通解』で特徴的なのは、天孫降臨をめぐる一連の解釈である。これについては、

下土はすべて弟尊の治むべき国なるを、其職を廢して根国に入り其後其胤大己貴神能く祖業を復し、国土を修理し其徳至ると雖も、如何せむ天神勅勘の神の血胤にして、此神を以て直に下土の主たらしむべからず、故に曩に誓約の際、朕が物種により生める御子、即今子として養ふ所の吾勝尊を降して、葦原中国に王たらしむるにあらざれば、天道条理全からず、国土長く平定すべからず、万民以て安寧を得べからず

と論じられ、その理由が、

抑天祖の神慮此に至る者は、始素尊下土に君主として、其位を天津神に受け、国土を治め玉ふべきなり、然るに成長の後妖邪の氣に感ぜられて、其行ひ暴悍なる故に、天神の勅勘に由りて、根國に放逐せられ玉へるは、乃其職を奉ぜざるを以て、天神之を退棄するの神律の起る所にして條理の嚴なる復如何とも為べからず、蓋天祖素尊を哀愍し玉ふの叡心深きより、彼妖氣を払ひて正心を發動し、且其遺業を空しからざらしめむ為、永訣の昇天を時として、武威を示し戒懼の念を發し誓約を設け御物を付し、其を物種として子を生ぜしめ、名義を正明し、其御子を養育鍾愛して、終に下土に君臨せしめむとし玉ふの叡慮より出て、此に至れるなり

と記されている。⁽¹⁵⁾ 即ち、天神に「勅勘」された素戔鳴尊の血胤である大國主神には「下土」の君主としての資格が無く、「下土」の君主たるべき「素尊」の遺業を受け継ぐために、「其御子を養育鍾愛して、終に下土に君臨」させようとした天照大神の「哀愍し玉ふの叡心」に、天孫降臨の淵源が求められているのである。このように神宮教院は、独自の神道教説を説く上で「古典」や歴史を根拠としていたのであるが、教説に沿う形で「古典」が解釈される側面もあつたことが指摘できる。さらに、このような「古典」解釈の態度は、一方で「古典」解釈をめぐる対立や神觀の相違を惹起する可能性を有するものであつたといえよう。⁽¹⁶⁾

ここまで見てきたように田中頼庸や神宮教院は、明治初年の国民教化という課題に対し、神道教説を説く上で、その根拠を「古典」に求めていくこととなつた。このことは何も田中や神宮教院のみの問題ではなく、神道教導職全ての問題であつた。だからこそ、「古典」の解釈に関わる相違が明治十年代の神道界を二分する祭神論争へ繋がつていくのである。

祭神論争は、神道教導職の中核である神道事務局神殿に祀られる祭神をめぐる明治十二年から十三年にかけて問

題化していく。¹⁷⁾ 本論争は、従来から神殿に祀られていた造化三神と天照大神で充分とする伊勢派と、それに加えて大
 国主神を加えることを主張した出雲派に大きく二分されるが、伊勢派・出雲派どちらにせよ、その主張は一枚岩では
 なかったため、かなり複雑な様相を呈した論争であった。そうした中で、伊勢派の領袖とされる田中頼庸は、出雲派
 の領袖たる千家尊福に対し、「大国主神ハ、国土経営ノ功德アリテ幽冥ノ主宰ト坐セハ、大体上ヲ以テ表名合祀スル
 ハ神典ニ確証アリ、余、固ヨリ同意賛成スト雖トモ、若シ大地官ト云フ論ニ及フトキハ、恐ラクハ多少ノ紛議ヲ生セ
 ン」と述べ、大国主神が「幽冥ノ主宰」であることを認めたものの、大国主神を「大地官」とする解釈を問題として
 いた。¹⁸⁾

ここで問題となった千家尊福の解釈とは、『日本書紀』に記された天孫降臨章第二の一書に記された「汝所治顕露
 之事、宜是吾孫治之。汝則可以治神事」、垂仁天皇二十五年の条の大国主神の荒魂「倭大神」の「大初之時期曰、天
 照大神悉治高天原。皇御孫尊專治葦原中国之八十魂神、我親治大地官」とする神託、の二つを根拠とするものであつ
 た。これを前提に千家は、「果シテ然ラバ我人ハ其経営統治シ玉フ大地ニ生息スル者ニシテ、筋骨毛髮血肉等一切地
 氣ヲ以テ成ラザル無ク、之ヲ養フモ亦地氣ニ因テ生ズル物ニアラザル無ク、死後、又、身体ノ斯土ニ化スル等ヲ以テ、
 地氣ハ我身ヲ成スノ本ナルハ明カナリ。況ヤ靈魂ハ其恩徳ニ因テ救済セラル、者ナレバ、此土ニ生息スル者ニシテ
 大国主大神ヲ信奉崇敬スベキハ、猶国民ノ 皇上ヲ奉戴スルト異ナルノ理アラシヤ。」と指摘し、大国主神を信仰す
 る必要を説いている。¹⁹⁾ 要するに千家の解釈は、大国主神と大地魂神を同神とすることによって成立するものであつた。

だからこそ、祭神論争において千家を批判した常世長胤は、「大国主神ヲ以テ地球幽政ノ大主宰トシテ大地官ヲ知
 食ス神ナレハ、天下ニ所在人民死後ノ靈魂ニ至迄、幽冥ニ係ル事ハ、悉ク此神ノ御治ニ従フ」とする理解が「一家ノ

考ニ出タル所ノ私言ナレハ、未古典ニ明証」がないと指摘し、「大地官ヲ総領スルト云モ、荒魂倭大国魂神ノ神徳ナリ、又、八十万神ヲ率テ皇御孫命ヲ守奉ルト云フモ、和魂大物主神ノ神徳」と解釈して、「大国主神全体ノ御所為ニ非ス」と反論している²⁰。さらに常世は『小汀之論』で、『日本書紀』神代卷天孫降臨章第二の一書における「則可以治神事」を『旧事本紀』の記述を基にして「汝則可以治幽神之事」と改めた上で、大国主神の掌る「幽神之事」を「天上の日隅宮に到り坐して、幽世に在りながら、幽世の神等を斎き祀る」ことにあるとした²¹。そして大物主神については天皇の守護神と位置づけ、大国魂神は「大地主神」と解釈して「大八嶋の国々嶋々に、在りとあらゆる、国魂神則地主神を、悉く主宰し給ふ」とする²²。その上で、大国主神・大物主神・大国魂神の関係を「其始は、彼大己貴命より別れ給へる」神としつつも、「其御所為に至りては、却て全体のかたよりは遙に勝」と解釈していた²³。これら常世の批判は、「古典」の改変によって成立していたものの、根本的には神理解や世界観の相違にあったといえよう。

即ち、明治初年の「古典」解釈は、全体の枠組みはともかくとして、部分的な神理解や世界観についてはかなり多様であったのである。附言すると、神宮教院には後の神宮皇學館へと連なる神宮教院本教館があり、神道事務局には皇典講究所へ発展していく神道事務局生徒寮があった。これらの機関は、近代の神職・教導職養成機関であるとともに国学的な教育機関でもあり、「古典」の教育を重視していた²⁴。こうした点に鑑みると、当時、様々な学説・教義や信仰の相違を克服し、統一的な教化活動を志向していく上で、何よりも学術的に保証された「古典」が必要とされていた状況があったことが窺い知れよう。かかる社会的・学術的環境にこそ、田中頼庸や神宮教院が『古事記』の校訂を必要とする理由が胚胎していたのである。

二 神宮教と『古事記』研究をめぐる明治の国学者

『校訂古事記』は、明治十四年三月に版權免許が降り、同二十年八月に刊行された。⁽²⁶⁾ここで確認しておく必要があると考えるのは、『校訂古事記』刊行以前に『校訂日本紀』（神宮教院、明治十四年一月）が刊行されていることである。つまり、田中にとっては『古事記』だけではなく『日本書紀』も校訂されるべき文献だったことが指摘できよう。『校訂日本紀』は、『日本書紀』のみならず夥しい文献・史料を博搜して校訂されているが、後に神宮教院広島本部長や神宮教の教育機関たる神宮教々校の校長を務めた藤井稜威の年譜⁽²⁷⁾には、明治十三年二月の項目に「神宮教院育材課出兼寮監を命ぜらる六月副教授となる。」「育材課勤務の傍田中大宮司^{マヤ}董督の下に日本紀を校訂す、異本百十五種を校讎す、学者扱る所とす。」とあり、三輪田高房が「明治十三年夏伊勢に田中校訂の日本紀を校訂せられしことを偲びて」詠んだ次のような哀悼の歌二首が掲げられている。

君と我田中の日本紀校べたる昔偲びて涙こぼる、

我国の書よむ中に君は又皇胤の事を能しらべてき

以上のように田中頼庸の『校訂日本紀』編纂は、田中独自ではなく、藤井稜威や三輪田高房の協力によるものであった。こうした校訂作業の在り方は、『古事記』の校訂に際しても引き継がれたと考えられる。実際、『校訂古事記』の「例言」には、「井上頼國、飯田武郷、並與有^レ力、二子之功、不^レ可^二浪没^一、故記^二其顛末^一」とあることから、『校訂日本紀』以上に有力な国学者が校訂に尽力していた。

また「例言」には、本書の校訂開始が明治十三年の春とあることから、『日本書紀』の校訂と同時期に着手された

と考えられよう。校訂自体は、同十三年の秋に終了し、同十四年三月に版權免許を得たが、刊行は同二十年八月まで延期されることとなった。これについての具体的な理由は不明であるが、恐らく祭神論争とそれによって齎された神官教導職分離に求めることができよう。即ち、同十四年一月に祭神論争が決着、同十五年一月には神官教導職が分離され神宮司庁と神宮教院が分離して神宮教が成立、同十七年八月には教導職制度廃止により各教団規則の制定が求められ「神宮教々規」が同十九年に成立していく。このような過程を経て神宮教の教団組織が一応形づくられていったのである。しかも、この間、神宮教では管長選出の方法や神宮教院へ移譲された土地を田中頼庸の個人名義としたこと等をめぐって紛擾を起しており、明治十七年三月二十八日に田中が海江田信義や丸山作楽の仲介によって神田息胤や常世長胤、落合直亮、松平晋之丞と和解するまで続けられた⁽²⁸⁾。このように成立当初の神宮教には多くの課題が山積していたのであり、そうした問題がある程度片付いたことよって、『校訂古事記』が刊行されることとなったと考えられよう。

注目されるのは、『校訂古事記』の刊行以前の明治十八年から神宮教院において『古事記』の解釈について検討が加えられていたことである。神宮教の機関誌『教報』⁽²⁹⁾第一号には、「古事記解釈」として「三貴子の誕生」についての註釈を示した後、次のように記されている。

此日の会員ハ三輪田高房宮地巖夫七星正泰岡吉胤塚田菅彦緒方萬藤岡好古飯田武卿⁽³⁰⁾宇陀太郎及び議長田中頼庸の諸氏等也右ハ神宮教院に於て有志諸氏カ古事記の正解を為さんとて明治十八年来合議する所なり其以前に解釈を下したるの分ハ冗長に渉るを以て之を用ゐず以下之に倣ふ又本日ハ紙幅の都合に依て解釈文甚少し次号に之を補ふ。

右から神宮教院において明治十八年以来、『古事記』の「正解」について田中頼庸をはじめとした多くの国学者や

神宮教の関係者が合議していたことが窺い知れよう。この「古事記解釈」は、管見の限り『教報』において断続的に掲載されたが、『古事記』の一部の註釈に止まっている。

ちなみに「古事記解釈」の特徴としては、「大はイタ^{イタ}の活語にてイトとも転しいかき勢ひある意なりヨロコブのヨロは玉飯依依などのヨリにて万葉にヨリて仕る天地もヨリてあれこそと有に同じく転て宜しき具ひ万つなどのよるの意となりコビは天菩比命が大國主神に媚附てとあるか如くにて熟裏即厚重の義なり」などとあるように音義を中心とした解釈がなされている。

このように神宮教院において『古事記』解釈が検討される一方で、明治二十六年七月以前に田中頼庸独自の『古事記』註釈として『古事記新釈』も執筆されていたと考えられる。松本直樹は『古事記新釈』を『古事記』の校訂に關する記述だけではなく、『古事記』の成立、構成についての頼庸の考え方や、語や文意の解釈、つまり『校訂古事記』には記されていない内容が多く含まれている。『校訂古事記』の草稿でも、抄録本でもない。その点でより希少価値のある資料であると思われる。」と評価している。⁽³⁰⁾ こうした田中の『古事記新釈』は、神宮教の機関誌『教林』⁽³¹⁾に「神典講義◎古事記新釈」として掲載され、以後も連載が続けられた。

以上のような神宮教や田中頼庸の『古事記』研究・発信は、神宮教の主たる活動に神宮教の教師による説教活動が含まれていたことにあると考えられよう。つまり、神宮教の教師が説教による教化活動を展開する上で、『古事記』の解釈や教化のための文献が求められていたからである。⁽³²⁾

さて、明治期の『古事記』研究は、国学的な研究を基盤とする校訂・訓読を中心とした地味だが堅実な研究が進展する一方で、明治十五年の Basil Hall Chamberlain (以下、チェンバレン) の “Records of Ancient Matters” (以下、

『英訳古事記』刊行を画期として近代の神話学的研究が明治三十年代以降に勃興していくこととなる。かかる動向を青木周平は、「チエンバレン、アストンを含めて、西洋神話学や文献学に基づく外国人の『古事記』『日本書紀』研究があつてこそ、明治期の比較神話学研究は花開いたともいえよう。明治十五年代の基礎的研究と、明治三十二年代の新しい神話研究とは、無関係ではなかつたのである。」と指摘している。³³⁾このような動向において、明治の国学的研究と神話学的研究の結節点として注目されているのが、明治二十一年四月に『英訳古事記』の総論を抄訳し小中村清矩、木村正辞、田中頼庸、飯田武郷、黒川真頼、栗田寛といった明治の国学者が頭註を加えた『日本上古史評論』である。本書の和訳を行つたのは飯田永夫、発行所は史学協会出版局、発行人は矢野萬太郎であつた。³⁴⁾さらに明治三十三年十月に国語伝習所からも本書が再版されている。

当初、『日本上古史評論』の刊行を行つた史学協会は、明治十六年六月十日に結成された學術結社であり、会長を副島種臣、副会長を谷干城、取締を丸山作樂が務めていた。史学協会の設立趣意について丸山は、「多年本邦ノ歴史ヲ涉獵シ之レヲ考覈スルニ真誠歴史ノ体裁ヲ得タル者尠ク之レヲ繕クニ当リ遺憾ノ情禁シ難シ是レ蓋シ會員諸君ト其ノ感想ヲ同クスル所ニシテ史学協会ノ今日ニ在リテ設ケザル可ラサル所以ナリ」と説明している。この前提には、「是レ迄歴朝ヲ一貫シ国語ヲ以テ史乗ヲ編成スル者無ク数千年ノ今日ニ至レルハ実ニ万世ノ闕典ト謂ハサル可ケムヤ」という状況があるからであつた。これを踏まえ、史学協会は、「本会々員諸君ニ倦怠アル可ルキニ非スト雖モ之レヲ万一二恐レ為ニ擬議弁説シテ知識ヲ磨シ見聞ヲ広メ又天下ノ同感者ヲ喚起シテ本業ノ賛成ヲ請ハムトシ隔週ニ請説会ヲ開キ諸賢大家ニ懇請シ欧州漢土ヲ比較シテ歴史ヲ講明ス其ノ筆記ハ小冊子ト為シテ普ク會員諸員ニ頒クムトス其ノ功益敢テ少キニ非スト信ス本日講説第一回ヲ開クニ当リ会長副会長諸先生各位ニ謝シ并セテ會員諸君ニ告ルコト爾

り」といった活動を目的としていた。³⁵かかる史学協会の詳細は不明だが、丸山正彦は「史学協会は国体を講明せむが為に起し、なり、大に国史の重要なを説き雑誌を発刊し斯学を奨励せり、為に史学界に一の光明を發し国史の講究年を追ひて盛に今や國學院大八洲会等其緒を継ぎ世人が光輝ある国体を識認するに至れるは豈多少の功勞なしとせむや。」と記しており、その活動は國學院大學や大八洲学会に引き継がれたようである。³⁶また野口武司によると、飯田武郷は「明治十六年に井上頼國と計り鈴木弘恭・久米幹文・小杉楳邨らを加えて史学協会を設立し、同十九年に當協会の後身ともいべき大八洲学会に加わり、中途より主任として同会の運営に当たり、凡そ二十年間、国学の普及に尽瘁した。人も知る如く同学会発行の機關誌『大八洲学会雜誌』は国史・国文・詠歌・習字（仮名）等に関する論説・漫録・彙報・その他、学会記事の類を掲載し、学界に貢献する処甚大であった。」とされる。³⁷こうした点から明治十年代から二十年代の国学界における飯田武郷の重要性を指摘できよう。

国語伝習所は明治二十二年に飯田永夫、杉浦鋼太郎、落合直文によって創立された国語国文の普及を企図した民間団体であった。³⁸創立者の一人である飯田永夫は、

この伝習所を設立したのは、実に明治二十二年のことであつて、その頃は国語国文の学問は、まだ少しも普通に知られなんだ。その時分は此学問の価値は認められなんだ。諸学科のうちで、外国ですら国語教育といつて、一番重きをおく此学科が、特に国体を重んずるといふことが、帝国の国民の眼中に少しも入らなんだ。こんなことでは残念千万だと思つて、どうか浅学不才ながら、皇国のために、この学問を發達せしめたいと思ひ込んで、杉浦氏と小生とが、国語伝習所といふものを設立するの必要といふ主意書を認めて、先以て小中村清矩翁や、黒川真頼翁にかたらうた。ところが大賛成で、ともに尽力してやらうとあつた。そこで、また思ふに、このやうに国

語国文に目もくれぬやうな世の中だから、所詮従来のやうな、迂遠な教授法では徒目であるから、先づ実用を主として、新式に教ふる方針をとらざるべからず、それには落合君がまことに適任であらう。君は十分な才学と、膽力と、義侠心とに富む人である。よしよし、此君がよろうといふ訳で、主任教師たることを乞うた。すると、早速快諾せられた。よつて、いよいよ此の国語伝習所を開くといふことになった。

と設立当時の状況を回顧している⁽⁹⁾。右のように国語伝習所は、小中村清矩や黒川真頼の後援の下、落合直文を主任教師として設立されたのである。さらに、石井研堂の『明治事物起原』には、「国語伝習所は、日曜日ごとに、国語国文を研究するを目的とし、大成中学校内にあり。明治二十二年十月の創立なり。」⁽¹⁰⁾とあり、大成中学校の創立者である杉浦鋼太郎は「大成学館設立の翌年に其当時の国学者を殆ど網羅して、国語伝習所を設立した。之れは当時欧化熱が盛んであったので国粹主義を發揮せんがために設けた。其説時は国語、国文などは、外に一ヶ所も授業する所は無かつたので、幸ひに追々隆盛になつて、男女の中等教員、又女流記者等が輩出した。そして大凡三、四十年間は隆盛であつたが、今日では国語国文が到る所に普及して来て、茲に国語伝習所設立の大目的を達成した訳である。」と回顧し、落合直文は「(国語伝習所)こは昨年十一月の創立なり、速成を主として国語を伝習するところなり、入学生二百二十四名、校外生四百八十名、講義録も出てたり。」と述べるように、明治期の国学的教育機関として活発な活動を展開していた。

また国語伝習所からは、服部元彦が『古事記講義』を刊行している。本書の目的は、「今、この書を講義する目的は、古き文辞を、本文なま、に、一わたり解釈し、人をして、古き国文の、一斑を知しめんとなり。」ということにあった。そして解釈については、「此の書を解釈せる書、教種あれども、本居翁の古事記伝、専ら世に行はる、今は、大かた

その説に拠れり。」と宣長の『古事記伝』によつてゐることを表明した上で、「近頃英人チャンパーレーン、本書を英訳し、其の総論に於て、この書に就きての、意見を述べたり、其の論、次に見るべきものあり」と述べ、

日本に書籍と云ふもの出来てより以来殆ど千二百年間、数多の書世に出でたれと、最も大切なるものは、古事記なり。云々、そは、日本の、神道、風俗、言語、及び伝説を載せたる事、他書より、誠実なればなり。云々、日本純粹の事実を講究せんとは宜しく、先づ古事記を第一とし、其の他、万葉集、祝詞等の二三の書を見るべしなり。

と記している。⁽⁴³⁾ 右の引用は、チェンバレンが多くの日本の文献の中で『古事記』を最も評価したことを示すものであるが、翻つて考えてみると外国人が日本人以上に『古事記』の重要性を認めたということを言外に主張しているといえよう。

史学協会や国語伝習所によつて『日本上古史評論』や『古事記講義』が刊行されたことに顧みれば、明治十年代から二十年代にかけての『古事記』研究における国学的學術結社や教育機関を中心とする国学者の交友の重要性が指摘できよう。⁽⁴⁴⁾ とりわけ『日本書紀通釈』（明治三十二年に完成）の著者として著名な飯田武郷は、明治期の『古事記』研究を考える上で重要な人物であるだけでなく、他にも神宮教の教育機関である神宮教々校の教授も務めるなど、神宮教と強い関わりを持つ国学者であつた。

飯田武郷が教授を務めた神宮教々校は、明治二十六年十月一日に開校された教派神道の教育機関であるが、このよ
うな神宮教々校の講師陣は、「校長には藤井稜威氏、文科教授に本居豊頼氏、史科教授に久米幹文飯田武郷二氏、語
科に平田盛胤氏等にて、本科即ち教典学は、藤井校長之ヲ兼ね、田中成一郎氏は幹事兼助教、久米鷲雄氏は書記を命

ぜられ、今二三の助教もおかる、由なり」とされ、飯田以外にも本居豊頼、久米幹文、平田盛胤といった明治の国学者で、皇典講究所・國學院とも深い関わりを有する人物達がいた⁽⁴⁵⁾。また教育の「要書」には「第一学年は古事記日本紀の神代卷教則神誠大意立教大意祭神大意直日霊をはじめ帝國憲法皇室典範および神皇正統記万葉集、古今集等にて、高等普通の授業あり、但し説教専門科の外は説教の講習と作業の二科を畧き、一周三十六時間とも教員の講義と講読に充らる、結構なり⁽⁴⁶⁾」とあり、教義に関する「教則神誠大意立教大意祭神大意」以外に「古事記日本紀の神代卷」をはじめとする多くの「古典」が指定されていた。このことは神宮教々校において教義的な教育が行われる一方で、国学を基盤とする「古典」に関する教育も重視されていたことを示している。

しかも神宮教は、当時財政難にあつた皇典講究所と校地校舎の買収並びに神宮教々校と國學院との併置について契約を取り交わしており、これによって國學院と教校の両機関は、「有用ナル部分ヲ共用スルコト」とされ、教校の生徒は「前項ノ共用ニ付テノ管理・学科・課業ノ程度、入学々年・学期等ニ関スル試験、其他総テ國學院生徒同様ニ、國學院規則ニ拠テ取扱フヘキ事」とされていた。また、神宮教々校の卒業生には、任意ではあるものの「卒業試験ノ成迹ニ応シテ相当ノ学階ヲ授与スヘキ事」と皇典講究所の学階が授与されることも定められている。

ここで重要と考えるのは、明治十五年の神宮教導職分離により、教派神道へと位置づけられた神宮教の教師養成機関が國學院と併置されており、その卒業生には皇典講究所の学階が授与されることも可能であつた事実である。ここから神宮教が活動する上において「古典」に関する国学的な教養を求めていたことが指摘できよう。即ち、神宮教の教義や教化活動の根底を支えるものが『古事記』をはじめとする「古典」であつたことである。そして教義や教化活動を支えるのが「古典」であつたという事実は、大教宣布運動以来、明治十五年の神宮教導職分離を経て以降

も変化はなかったといえよう。こうした点に神宮教における『古事記』研究や出版活動の理由を求めることができる。さらに神宮教の教義や活動は「古典」に支えられるものであったが、「古典」の研究そのものは国学的な教育機関や学術結社に支えられるものであったのである。

三 神宮奉斎会の『古事記』観

明治十五年の神宮教導職分離により成立した神宮教は、同三十二年に大きな変化を迎え、教派神道を脱して「非宗教」的な財団法人神宮奉斎会へと改組されることとなる。これにより奉斎会の目的は、「第一条 本会の目的は神宮の尊厳を欽仰し、皇祖の彝訓、皇上の聖勅を奉戴し、国典を攻究し、国体を講明し国礼（宗教に亘る儀式を含まず以下同し）修行、神宮大麻及曆頒布の事に従ふにあり」と「神宮奉斎会寄附行為」に明記されるに至った。⁽⁴⁷⁾ここで注目されるのは奉斎会が「国典」の「攻究」と「国礼」の執行を具体的な活動として掲げたことである。

「国典」とは、「古事記、六国史、万葉集及律令格式其ノ他明治祭式・神社祭式ノ類総テ古今ノ歴史祭典儀式ニ関スル書籍」のことであり、「国礼」は、「古今公私ノ祭儀一切ノ儀式ヲ国典ニ準拠シテ行フモノ」を指している。つまり「古今ノ歴史祭典儀式ニ関スル書籍」である「国典」に依拠する儀式は、「宗教に亘る儀式」ではなかったのである。⁽⁴⁸⁾こうした変化にもなつて神宮奉斎会は、講演活動に対する通達を行い、明治初年以來の「三条教憲及神誠ノ捧読神拝ノ詞祓詞等ヲ授クル」ことを廃止し、「宗教」と混同される恐れがある「死後ノ安心立命或ハ苦楽等ノ説」を避け、「皇祖ノ懿訓皇上ノ勅語勅諭」を基礎とする「古典歴史」について講演するよう指導していた。⁽⁴⁹⁾

このように神宮奉斎会は、「国典」や、そこに示された「古典歴史」に依拠することによって「宗教」と距離を置

こうとした。そうした中で奉斎会は、神宮教の信徒を奉斎会の「趣旨に基き、神宮を奉拝し、徳義を重んじ、奉公の事を行うを以つて義務」とする賛成員として再定位し、賛成員の入会にあたって承認状・章標・略章などと一緒に「神勅・勅語の摺物」を授与することとしたのである⁽²⁹⁾。

かかる神宮奉斎会の活動や講演の変容は、神宮教時代の「教典学」といった教義・教説的な側面を排除したことを意味している。それを受けて奉斎会では、當山亮道『神勅勅語解義』（攷古社、明治三十四年）を刊行し、「神勅勅語」についての解釈を示した。當山亮道は、慶応三年に生まれ、神宮教新潟本部長を務めた神田息胤（後に神宮奉斎会会長）に師事し、明治二十九年から神宮教院理事、同三十三年六月に新潟本部長心得となり、当時奉斎会の講師を勤め、明治三十年代の神宮奉斎会の教説面を支えた人物の一人であった⁽³⁰⁾。ちなみに本書の題字は神田息胤、序文は井上頼國、校閲は内藤存守といった人物が行っている。本書刊行の目的を當山は、日本が「外国々の如く人によりて立ちたる国体にあらず、人のこぞりて立てたる君位にあらず、畏くも 天照坐皇大御神の遠く深くはかり給ひ定め給ひしによる国体であり、「其しるしは日本紀古事記などのせられたる大御詔」にあることを、「神宮奉斎会の成立と共に其神勅を集めて国民に知らしめんとする」こととなったからと説明している⁽³¹⁾。また、内容としては「天壤無窮の神勅」「宝鏡奉斎の神勅」「神籬磐境の神勅」を解説した「神勅解義」と「教育勅語」の註釈である「教育勅語解義」によって構成されていた。

さらに注目されるのは、當山亮道が『古事記通解』（明治三十二年、攷古社）を刊行していることである。本書の刊行意図については、その「緒言」に

此書は古言を専らとしたる者なる故に当時は普通の言語なりしならむも今日に於いては解しがたき事とも多かり

き、さるを本居翁の古事記伝世に出て始めて氷解する処あるも其書は大部の著書なればなか／＼初学の者の一読するも容易にあらず、且つは又百余年前の事なれば今日の道理に合はざる処なしとも云ひ難し、明治十一年の頃敷田年治主古事記標注をものせられ明治十八年の頃吉岡徳明主記伝を略して古事記伝略として出され、近來又文物の進化とともに此記の解釈類いで来りしは寔によるこぼしき限りなり、然れども標注伝略の外は多く完結したるものなく或は略に過て惑を起さしむることなきにしもあらず、不肖亮道拙き劣なき身にはあれど此等学者の憾なからしめ併せて我古伝の愛く貴きを世人に普く知らしめむと思ひ起して多くの年月諸書を考へ合せ書大家の説を聞き其宜しきに従ひ書もてゆくに意のまゝになさむはいと長くなりて煩しく、短くなさむは意たらず却て惑を起さしむるが如く幾度か思止むとせしが幸いに飯田武郷翁内藤存守大人飯田武夫主の輔佐を得て福羽美静翁の贊助を辱ふし、此たび世に出すこと、なしぬ

と述べられている。つまり『古事記通解』は、本居宣長以来の『古事記』研究の展開を踏まえつつ、敷田年治や吉岡徳明の研究以外に完結したものが多くないことを指摘した上で、『古事記』を一般に広く波及させることで「我古伝の愛く貴き」を知らしめることを目的としたものであった。そして、本書の刊行に飯田武郷や内藤存守、飯田武夫、福羽美静といった人物の関与があったことは、明治初年以來の国学者の交友が背景にあることを窺わせよう。

しかしながら、とりわけ注目されるのは、「緒言」の冒頭に、

大日本帝国に生れて其国の歴史を知らざるは大に恥へきの極みなり、殊に我国は世界に比類なき建国の体を成すの国なり、其の因て来る処遠し、之を知らむと欲せば上古の歴史なる古事記にしくはなし、抑も古事記は天地開闢より起りて推古天皇の御世（今明治三十二年を去る凡そ千二百七十年前）までの事を記せる我皇国の歴史にして、元明天皇和銅五年（今明治三十二年を去る凡そ千二百七十年前）

に太朝臣安麻呂勅を奉して撰録し奉りたる者にて歴史勅撰の始めなり

とあることである。即ち、當山にとって『古事記』の記述は歴史であり、その編纂は勅撰の歴史の始まりであった。こうした点に「国典」に依拠することを「非宗教」の根拠とする神宮奉斎会の考え方と同様の認識を窺い知ることができよう。つまり、奉斎会の活動が宗教性を避けていく過程で、「古典」に示された「歴史」としての「神勅勅語」を根拠とするようになっていったことと関連し、『古事記』を歴史として見る主張が強く打ち出されたのである。

さて、右のような『古事記』の理解は、必ずしも神宮奉斎会特有のものではなかった。同時期の明治三十一年に刊行された神宮皇學館教授の井上頼文『校註古事記読本』⁵¹では、神職高等試験書記の吉岡徳明が題字を、國學院講師の逸見伸三郎が「序文」を記しているが、そこで逸見は、

然ればかの古事記伝にも、意と事と言とは、皆あひかなひたるものにして、上代は意も事も言も上代、後代は意も事も言も後代、漢国は意も事も言も漢国なるを、書紀は後代の意をもて上代の事を記し、漢国の言を以て皇国の意を記されたる故に、あひかなはざること多かるを、此記は聊もさるさかしらを加へずて、古よりいひ伝へたるまゝに記されたれば、その意も事も言もあひかなひて、皆上代の実なり。これもはら古の言語を主としたるが故ぞかし。すべて意も事も、言もて伝ふるものなれば、書はその記せる言辞ぞ主なりけるとある、この旨を、この読本は専とせられし故に、読者の予想しがたき所に、深く注意せられたるなり。

と『古事記伝』の理解を踏まえて、『古事記』の内容を「皆上代の実なり」と述べている。つまり、逸見伸三郎にとつて『古事記』に記された事は上代の歴史的事実であった。その上で、自らの師である権田直助の理解を踏まえながら、次のようにも記している。

予が師の（権田直助）翁も、古事記の文は、いづれも其御世々々の言語のさま見えて、いとく美しく愛きが中に、下巻よりは中巻や、これに勝り、中巻よりは上巻殊に勝れたるは、其時々々の沿革もよく知られ、おのづから、其儘を録せるあとさへ見ゆと、称賛せられてり。これ予が国史国文の祖書とも本書とも云ふ謂にして、校註者が此書をものして、世に広く見しめむとする所以なり。

このように『古事記』は、その時代ごとの言葉により記されているために「其時々々の沿革もよく知られ、おのづから、其儘を録せるあとさへ」みることで「国史国文の祖書」と理解されていた。

しかし、このような『古事記』の記述を歴史として理解しようとする立場は、明治四十年代以降、徐々に後退していくこととなる。後の大正十年五月に神宮奉斎会の会長となる今泉定助と池辺義象という東京大学古典講習科出身の国学者が編纂し、明治四十四年に刊行した『古事記通釈』⁽⁵⁾の「緒言」には、「古事記三卷、これ我が国の最も古き書なり、我が国家の由来、我が皇室の淵源、これに依て始めて知ることを得るべし、たゞにそれのみならず政治、道徳、宗教、教育、文学、美術及び法律の思想もこれに依て求め得らるべし」と『古事記』を位置づけた上で、

我が皇祖皇宗の東奔西走、日も足らずして国土を經營せられし状、慈愛を以て下民に臨みたまひしことを始として、我が国民の清潔を尚び進取の氣に富み、穩健、快活、忠直の性、清廉、優美の風、悉く本書にあらはれざるはなし、本書のごときは我が日本人を研究する唯一の宝典たり、彼の天に上り地に入り、或は草木禽獸と問答し、或は劍璽を噛み潮を潜いで子を産まれたるがごとき、一向の神話として見るも、亦以て珍重するに足る、ことにその用語の奇抜奇警にして、往々吾人を魅せしむるがごとき、泛々たる後世文学の徒の企及すべからざるものあり

と論じ、『古事記』が天皇の事跡や国民性を研究する「唯一の宝典」であるとともに神話や文学としても尊重される

ことを説いている。だが、注意しておきたいのは、先に触れた當山亮道や逸見仲三郎のように『古事記』の記述を歴史そのものとしてみならず視点については言及されていないことである。このことは神宮奉斎会やそこに関わる国学者にとっては、明治三十年頃に歴史としての『古事記』という位置づけが前景化していたものの、そうした視点が徐々に後景へ退くこととなったことを示していると考えられる。

おわりに

明治初年の大教宣布運動を契機として設立された神宮教院以来、神宮教・神宮奉斎会において神道教化・神宮教化運動を推進していくにあたり、「古典」に依拠した教義や教説の構築が希求されていた。ここに明治を一貫して神宮教化に携わった人物や組織が『古事記』をはじめとする「古典」の研究・発信を必要とした理由があるといえよう。

そうした中、明治初年においては、多様な教義や教説が展開されたことを受けて、祭神論争にみられるような「古典」解釈の相違をめぐる対立が惹起していったのである。かかる対立を克服していくにあっても「古典」の根幹として『古事記』の学術的な研究・発信が求められていたということが指摘できる。そして「古典」に依拠した神道教化・神宮教化は、明治十五年以降も継続されていくこととなるものの、『古事記』研究の担い手は神宮教導職分離という制度的な変容の中で、神社や教派とも分離し、近代人文学へと連なっていく明治の国学者によって結成された国学的教育機関や学術結社へ徐々に変遷していったといえよう。かかる国学的な研究・解釈に支えられながら明治二十年代の『古事記』研究は、『古事記』の記述を歴史とみならず明治三十年代の『古事記』観へ繋がっていったといえる。だが、その後『古事記』の学術的研究が進展するに従って、『古事記』を歴史とみならず視点は明治四十年代に後景へ退いていく。

しかも、大正期には、津田左右吉の登場や「神話は其国民の理想、精神として最も尊重すべし、只それ尊重すべきのみ、之を根拠とし我國体の尊嚴を説かんと欲するは危し」と説く『国体論史』の刊行等によって、『古事記』の記述を歴史とみなす理解は限界を迎えた⁽⁵⁶⁾。

しかし、神宮奉斎会の活動を支える「古典」としての『古事記』の地位は揺らぐことはなかった。このことは大正から昭和前期の奉斎会を支えた今泉定助が『古事記』を「古典の中に於て最も古いばかりでなく、その内容が勅語そのものである。」と位置づけ、日本の「古典が古典として尊ばれるのは、単に古い書であるといふのみでなく、その垂示する真理が宇宙万有を貫流する生成化育の大道にして、歴史を一貫し無窮に躍動してゐる」と主張したことからも窺い知れよう⁽⁵⁷⁾。

ただし、注意されるのは、今泉の『古事記』理解を支えたのが「我が神典は言語文章よりも、活きたる神霊神体を以て、無限の教訓を垂示せられたるものであるから、其の神霊神体を体察体験せんとすれば、先づこゝに祓を為し、禊を為し、全身鎮魂して、神と道交感応し、神と共に念ひ、我と神と観照し、我と神と同霊同体たることを自覚し、体得せねばならぬ。」という「古典」研究の方法であつたことである⁽⁵⁸⁾。このような今泉の「古典」研究の方法は、明治以降の国学があえて抑制してきた信仰を前提とする「古典」解釈であつたといつてよい。

明治期の実証的な国学者としての今泉定助の思想的転機が川面凡児との邂逅にあつたことを踏まえれば、大正という時代は、『古事記』の学術的な研究が発展していく一方で、近代学術の洗礼を受けつつも信仰という、むしろ宗教性に立脚した『古事記』解釈の出現を用意した時代でもあつたといつてできるのである。

註

- (1) 神宮教院に関する研究は、岡田米夫編『東京大神宮沿革史』（東京大神宮、昭和三十五年）、河野省三『宮川隨筆』（神宮文庫、昭和三十七年）、阪本健一「明治初期における神宮の教化活動」、「神宮の御改革と大教宣布運動」（ともに『明治神道史の研究』所収、国書刊行会、昭和五十八年）、久保田収「神宮教院と神宮奉斎会」（『明治維新神道百年史』第四卷所収、神道文化会、昭和四十三年）、三木正太郎「浦田長民を中心とする―神宮祠官の活動」（『明治維新神道百年史』第五卷所収、神道文化会、昭和四十三年）、阪本是丸「東京大神宮百年の歩み」（東京大神宮、昭和五十五年）、西川順土『近代の神宮』（神宮司庁、昭和六十三年）、拙稿「明治初年の神宮教院・神宮教会と神風講社」（長谷部八朗編著『講研究の可能性Ⅱ』所収、慶友社、二〇一四年）、「神宮教の組織と活動に関する基礎的研究」（『國學院大學伝統文化リサーチセンター研究紀要』第四号、平成二十四年）、「明治後期における神宮奉斎会と皇典講究所―「祭祀」と「宗教」をめぐって―」（『國學院大學 校史・学術資産研究』第六号、平成二十六年）、「神宮教院の神道教説史」（『神道宗教』第二三五号、平成二十六年）、「神宮奉斎会から神社本庁へ」（『神社本庁総合研究所紀要』第二〇号、平成二十七年）、「今泉定助の思想と皇道発揚運動」（『國學院大學研究開発推進センター編・阪本是丸責任編集『昭和前期の神道と社会』所収、弘文堂、平成二十八年）、「神宮教・神宮奉斎会における神道教説」（『國學院大學研究開発推進センター研究紀要』第十号、平成二十八年）等を参照のこと。
- (2) 拙稿「皇典講究所・國學院の神職養成における『古事記』」（『國學院大學 校史・学術資産研究センター』第七号、平成二十七年）。
- (3) 大久保正「近代の古事記研究」（久松潜一編『古事記大成Ⅰ』研究史篇所収、平凡社、一九五六年）、徳光久也『古事記研究史』（笠間書院、昭和五十二年）、青木周平「谷森善臣の古事記校訂研究」（『國學院大學日本文化研究所創立百周年記念論文集編集委員会』^{『維新後』}に於ける国学の諸問題」所収、國學院大學日本文化研究所、昭和五十八年）、「テキスト・注釈書類の研究史（明治初期）」、「テキスト・注釈書類の研究史（明治中期）」（いずれも青木『古事記―歌と神話の文学的表現―』所収、おうふう、平成六年）、「明治期の『古事記』研究―明治十五年と明治三十二年を軸として―」（青木周平著作集下

卷『古代文献の受容史研究』所収、平成二十八年）、斎藤静隆「大正・昭和初期における古事記研究」（『古事記の研究史（古事記研究大系2）』所収、高科書店、一九九九年）。

- (4) 前掲大久保「近代の古事記研究」一二四頁。
- (5) 前掲同、一六六頁。
- (6) 二宮岳南『田中頼庸先生』（鹿児島県立図書館所蔵）、井上順孝編『近代日本の宗教家二〇一』（新書館、二〇〇七年）一二二—一二三頁、戸浪裕之『田中頼庸の神道観——三条演義』（河野博士記念室所蔵）を中心に——（『國學院大學伝統文化リサーチセンター研究紀要』第一号、平成二十一年）、「神宮教導職と「三条教則」——明治五・六年の衍義書とその特色——」（『明治初期の教化と神道』、弘文堂、平成二十五年）。
- (7) 「神道ヲ興シ耶蘇教ヲ防止スルノ議」（『明治建白書集成』第二卷所収、筑摩書房、一九九〇年）三四七—三五〇頁を参照。
- (8) 田中頼庸『神徳論』（大教院、明治七年）「凡例」八丁ウ。
- (9) 前掲同、四十七丁ウ。
- (10) 藤井稜威『神宮教会要旨』（明治十七年、国会図書館所蔵）首卷二—三頁。
- (11) 神宮教院の出版活動については前掲久保田「神宮教院と神宮奉斎会」、神宮教院の神道教説については前掲拙稿「神宮教院の神道教説史」等を参照のこと。
- (12) 浦田長民「例言五則」（『神典採要』、明治六年十一月）一丁ウ。
- (13) 近衛忠房「跋文」（前掲同）一丁オ—二丁ウ。
- (14) 「解題」、増補大神宮叢書十九『神宮教院大成』所収（吉川弘文館、平成二十四年）三九頁。
- (15) 山口起業『神典採要通解』（明治八年十月）卷之三、二二—二丁ウ—二二丁オ。卷二、三十四丁ウ—三十五丁ウ。
- (16) 『神典採要』や『神典採要通解』の「古典」理解を踏まえた教説書に浦田長民『大道本義』（神宮教院、明治十年）があり、佐々木幸見は「浦田長民著『大道本義』批判」（『開知新聞』第一三一号所収、明治十年八月二十七日付）で本書の理解を批判している。
- (17) 祭神論争の詳細については藤井貞文『明治国学発生史の研究』（吉川弘文館、昭和五十二年）を、祭神論争の教説的な対立については拙稿「祭神論争における伊勢と出雲」（『國學院大學研究開発推進機構紀要』第七号、平成二十七年）を

参照のこと。

- (18) 前掲藤井『明治国学発生史の研究』五七頁。
- (19) 千家尊福「教信徒への示諭書」(明治十三年十二月)。前掲同、四六三頁。
- (20) 前掲藤井『明治国学発生史の研究』六四―六五頁。
- (21) 常世長胤『小汀之論』(明治十四年四月)三丁ウ―四丁ウ。
- (22) 前掲同、四十三丁ウ―四十四丁オ。
- (23) 前掲同、五十二丁ウ―五十三丁オ。
- (24) 前掲同、六十丁ウ―六十一丁オ。
- (25) 神宮教院本教館については、西川順土「神宮教院の教育」(前掲『近代の神宮』所収)、皇學館館史編纂委員会編『皇學館大學百三十年史』(皇學館大學出版部、平成二十四年)。神道事務局生徒寮については戸浪裕之『明治初期の教化と神道』(弘文堂、平成二十五年)を参照のこと。
- (26) ちなみにその後『校訂古事記』は、大正九年九月に版權が布袋屋書店に買い取られ、大正十年二月に再版が行われた。他に、詳細は不明なものの会通社からも覆刻されている。
- (27) 『藤井稜威大人十年祭歌集』(神宮奉斎会広島本部、明治四十二年)。
- (28) 常世長胤『神教組織物語』下之巻(安丸良夫・宮地正人校注、日本近代思想大系五『宗教と国家』所収、岩波書店、一九八八年)、黒田宗篤『宮地嚴夫研究―その半生について―』(玉廬舎塾、平成二十三年)一一〇―一二六頁。
- (29) 『教報』第一号(明治十九年十一月一日、神宮教院内報道局)は、東京大学大学院法学政治学研究科附属近代日本法制史料センター明治新聞雑誌文庫(以下、明治新聞雑誌文庫)所蔵のものを参照した。
- (30) 松本直樹『資料紹介』田中頼庸『古事記新釈』(稿本)翻刻と分析(一)、『早稲田大学日本古典籍研究所年報』第五号、二〇一二年)。
- (31) 明治新聞雑誌文庫所蔵、『教林』第一号(神宮教院内教林社、明治二十六年)。
- (32) 国立国会図書館所蔵、竹内拙三編『神道教規大全(改正)』(報行社、明治二十九年)に所収された「神宮教教規」の第二十九条では、教師任命の資格について「教師ハ左ニ掲ル科目ニ依リ宣教志望ノ者ニツキ随時ニ合格試験ヲ行ヒ管長之ヲ

- 命ス」とし、「十五級ニ登用スヘキモノハ立教大意講義」、「十四級十三級ハ祝詞作文」、「十二級十一級ハ古語拾遺講義作文」
 「十級九級ハ古事記上巻講義作文」、「八級七級ハ日本紀神代巻講義作文」、「六級五級四級三級ハ古事記日本紀講義作文」と
 規定している。以上の試験科目をみれば、教義的な科目以上に「古典」に関する知識が求められていたことが指摘できよう。
- (33) 前掲青木「明治期の『古事記』研究」一二二頁。
- (34) ちなみに飯田永夫は飯田武郷の次男で安政元年に生まれ、「高島藩貢進生となり大学南校に入り、初め英文科を修め、
 後に国学を修め皇道を唱ふ、霸氣満々たるの人」であった（坂本辰之助『福新の塾生飯田武郷翁伝』明文社、昭和十九年）。
 また矢野萬太郎は「神官、嘉永六年広島藩に生る。明治十六年皇典講究所文学部助教兼副舎長、十九年同助教兼寮監等
 を経、北海道、福岡県尋常師範学校教諭となり、三十年神宮権禰宜拜命高等館八等に叙せられ、神宮皇學館教授を兼務、
 三十三年神宮禰宜に進み、三十六年再び皇學館教授兼務を命ぜられ大正元年叙正六位勲五等瑞宝章を授けら」れた人物
 である（『神道人名辞典』神社新報社、昭和三十年）。
- (35) 国立国会図書館所蔵、丸山作楽述「史学協会創立ノ主旨」（『史学協会雑誌』第一号、福田半、明治十六年）。
- (36) 丸山正彦「丸山作楽伝」（『忠愛社、明治三十二年』二四四―二四五頁）。
- (37) 野口武司「飯田武郷」（『國學院黎明期の群像』所収、國學院大學日本文化研究所、平成十年）一九八頁。
- (38) 矢吹弘史「落合直文」（『同文館、昭和十八年』二〇二―二〇三頁）。
- (39) 飯田永夫「談話」（『秋の家主人追悼録』所収、国文学雑誌社、明治三十七年）五二―五三頁。
- (40) 石井研堂「明治事物起原」（『明治文化全集』別巻所収、日本評論社、昭和四十四年）四九一頁。
- (41) 国立国会図書館所蔵、「若き友に呈す」（『四十年生記杉浦先生講演集』大成中学校々友会、昭和十二年）。
- (42) 「国文学現今の景況及勢力」（落合秀男編『落合直文著作集Ⅰ』所収、明治書院、平成三年）、なお、国語伝習所が最終
 的にどうなったかは不明であるため、今後の課題としたい。
- (43) 服部元彦『古事記講義』上巻（国語伝習所、明治二十八年）一一二頁。ちなみに服部元彦は、飯田武郷の四男で文久
 三年に生まれ、「服部元済の家を相続、大学古典科卒業、中学校国漢学教師」を務めた（前掲坂本『飯田武郷翁伝』）。
- (44) 明治期の国学的學術結社の動向については、齊藤智朗・藤田大誠「近代人文学の形成と皇典講究所・國學院―國學院
 の學術資産に見る伝統文化研究発信の現代的意義―」（文部科学省私立大学学術研究高度化推進事業オーブン・リサーチ・

センター整備事業成果論集『モノと心に学ぶ伝統の智恵と実践』國學院大學研究開発推進機構伝統文化リサーチセンター、平成二十四年）に詳しい。

(45) これらの国学者については、さしあたり前掲『國學院黎明期の群像』や『國學院大學百年史』（國學院大學、平成六年）等を参照のこと。

(46) 明治新聞雑誌文庫所蔵、『教林』第三号（明治二十六年九月）。

(47) 前掲岡田『東京大神宮沿革史』九八一—一〇一頁。

(48) 前掲同、一〇二頁。

(49) 「神宮奉斎会記事摘要」（『祖国』第一号附録、明治三十二年九月）。

(50) 「神宮奉斎会賛成員募集心得」（『祖国』第九号附録、明治三十三年五月）。

(51) 當山亮道の履歴については、「官幣大社平安神宮宮司當山亮道氏逝く」（神社本庁所蔵、『皇国時報』第五八九号、昭和十一年二月）。また、神宮教から神宮奉斎会の神道教説については、前掲拙稿「神宮教・神宮奉斎会における神道教説」を参照のこと。

(52) 當山亮道『神勅勅語解義』（攷古社、明治三十四年）「例言」一頁。

(53) 飯田武夫は、飯田武郷の長男であり、嘉永四年に生まれ、「諸神社の宮司を勤め、明治三十二年歿」した（前掲坂本『飯田武郷翁伝』）。

(54) 井上頼文『校註古事記読本』（小川尚榮堂、明治三十一年）。ちなみに本書の解釈については、「標註は、贈正四位、岡部、本居、平田三大人の御説を経として、諸家、及び、家翁（註）の説を緯とし、其の要点を折衷して、最も簡易に、最も平易なる註解をほどこせり。」と記されている。

(55) 池辺義象編『古事記通釈』（啓成社、明治四十四年）、本書の「緒言」には、「同学の士今泉定介氏と相謀りて、この簡易なる古事記通釈を試みたり」とある。

(56) 『国体論史』（内務省神社局、大正十年）三七三頁。

(57) 今泉定助『皇道論叢』（今泉定助先生研究全集）二所収、日本大学今泉研究所、昭和四十四年）一九、二三頁。

(58) 今泉定助「古典研究の方法について」（『今泉定助先生研究全集』三所収、日本大学今泉研究所、昭和四十五年）四八〇頁。

論考三

『古事記』神名表記の社会的受容と神社考証における現代的課題

藤本 頼生

はじめに

近年の「神社ブーム」「聖地巡礼」と呼ばれる現象とも相俟って、様々な神社にかかるガイドブックや書籍などが数多く出版されている。それらの書籍等に記された全国の各著名神社の紹介などの頁を見る際に、時折、それぞれの神社にとって最も大切にされるべき御祭神の神名表記が神社で実際に使っている表記と異なる場合がある。無論、神道古典における神名については『古事記』や『日本書紀』で神名表記が異なることは一般的に知られており、表記が一部異なっているも同一神と考えられている神や、そもそも神名自体が複数ある場合もあるため、各神社では、様々な御祭神の呼称を併用しているという事実もある^②。しかしながら、神名表記は、現在、各神社にとって神道教化にかかわるものでもあり、「一社の神学」を形づくるものとして非常に重要であると考ええる。それゆえに、各々の社がその神名表記をどのような経緯で採用しているのか、なぜ採用したのかという点を様々な角度から再検討する必要があるものと考ええる。そのことは、現代における神社・神道を考える上で、あるいは「古事記学の構築」の周縁部にかかわる研究として、『古事記』、『日本書紀』に登場する神名が、現在に至るまでの間に神社および地域社会にいか受容

されてきたのかという点を探ることもつながるものと考ええる。

そこで、本稿では、神社と祭神表記の問題について、平成の御大典記念事業として神社本庁が平成三年から七年にかけて行った「全国神社祭祀祭礼総合調査」などの成果を活用しつつ、社会的、歴史的な神名表記の受容や神社考証における課題という点にも触れつつ、検討を試みたいと思う。

なお、筆者自身、上代研究、『古事記』の解釈研究を主たる研究分野として行ってきたわけではなく、神名表記にかかる分析は研究の途上にあることもあって種々思慮不足の点があるかと思う。その点については、何卒ご海容戴ければと思う。また、本稿では神名表記について、神社における表記を示す関係上、『古事記』『日本書紀』における神名表記、カタカナ表記がどうしても一部混在してしまう箇所があるため、表記の統一を行っていない。その点についてもあらかじめご了承いただきたい。

一 神名表記の多さと神社祭神名の受容について

一般的に「名は体を表す」というように、人であっても神社であっても社会的な存在であるがゆえに、付けられた名前（名称）は、他者との関わりの中で自己を決定づけてゆくものである^③。それ故に神社における祭神表記の問題は、先に述べたように、社名表記とともに深く考えれば神道神学、神道教学にも関わる重要な問題である。その一方で、西川順土が説くように、イザナギノミコトの表記の末字については、あるときは「神」や「尊」、「大神」という表記がみられるなど、「古事記自体に神への思考に浮動があることを示している」と考えられる。その一方で、西川は「神々の御名の用字、称号、神名の変更などにはそれほど注意していない一面」があり、いわば混乱という事実をそ

れ自体矛盾ではなく「古事記なるが故に意味があ」り、「古事記独自の部分に文献としての新しさが顕わになっている」⁽⁴⁾という考え方も示している。本居宣長は『古事記伝』にて神々に故ある場合に呼称が変わるといふ考え方に立つが、⁽⁵⁾西川は、こうした神名表記の定まらない例を「神々の世界の構成に多少とも現実にある社会が反影しているとするならば呼称の乱れはあり得ない」⁽⁶⁾とも述べている。

各々の神社においては、神名そのものが神社にとって一番大事に祀っている神々にかかわる問題だけに、⁽⁷⁾一般配布用の神社の略誌や由緒書（由緒揭示）への記載一つとってみても、その表記にあたっては誤記の許されない慎重を期すべきものでもあり、気を付けなければならぬものである。さらには、その神名の表記であるがゆえ、「一社の神学」⁽⁸⁾という観点から、神社において新たな神道教化活動などが考案されることもある。例えば、各地に鎮座する神明社のように、同じ系列の神社であっても天照大神、天照皇大神、天照大御神、天照皇太神など、祀られている神名の表記が異なることも多いが、現在、実際に各社が宗教法人として文化庁や各都道府県に認証された神社規則に記載した神名表記⁽⁹⁾や由緒板の神名表記、あるいは、神社が広報のために公開しているインターネットのホームページにおける神名表記などが微妙に異なっている事象もある。⁽¹⁰⁾そうした事象が起こる事由としては、例えば、大国主大神のように同一神で多くの異称をもつ、そもその理由が、『古事記』や『日本書紀』、『古語拾遺』等、神道古典とされている古代、中世の神道文献に記載された神名表記が多いことによるものもある。この点は、平成七（一九九五）年にCD-ROMの媒体形式でパソコンにて容易に検索ができるデジタルデータの報告書が出された「全国神社祭祀祭礼総合調査」⁽¹¹⁾（以下「平成『祭』データ」と表記）の調査にて使用された「祭神コード一覧表（本調査用）」においても窺うことができ、同一神と考えられるものを含め、約一万近くの祭神名が記載されていることから、同一神と考え

られるものでも表記が異なる神名にて祀られる神社が各地に所在することを窺うことができる。

本稿では、「平成『祭』データ」の検索結果と各都道府県神社庁にて発行されている神社名簿とを照合しながら、分析の手段として主に用いて述べていくが、同調査は、これまで、かつて国文学の立場から西角井正慶が「祭祀圏の問題」(『古代祭祀と文学』所収)の中で指摘したような神社の信仰分布の検証⁽¹²⁾、つまり学術的な活用として、主に神社名を主体とした歴史的、宗教的、地理的な信仰分布(氷川、香取、久伊豆、神明、八幡、諏訪、白山、天満、住吉など)を窺い知るために活用されてきた経緯がある。祭神名についても茂木貞純、佐野和史らによって本データの分析結果を用いて一部検討を試みているものの、明治末期から大正初期にかけて全国で集中的に実施された神社整理の影響で、神社の祭神が合祀されていることもあって、地理的分布、信仰分布に関しては、西角井も人文地理学の研究成果に待たねばならないと述べているように、前出の「平成『祭』データ」の検索結果を用いた検討が神社名に基づく分析以上に行いにくいという事情もある。とはいえども「全国神社祭祀祭礼総合調査」自体は、二十年前の調査であつても「平成の神名帳⁽¹³⁾」と題して神社本庁包括下の各神社と協力者となった各神職らの多大なる尽力のもとに、作成されたものだけに、その調査結果を神社名以外の違った事柄で学術的に活用できないというのは、収録神社、祭神名、祭礼名などからみても非常に勿体ない状況にあるものと考ええる。

神名表記の多さを示す一例としては、表1に記したように「平成『祭』データ」の検索結果における神名一覧にて「あまてらすおおみかみ」を示す神名は、四八種類ある。同様にして、豊受大神は二二種類ある。両神は、太一信仰(太一神)との関係もあり、「太」の文字が入るものもあり、この他に例えば、廣田神社の御祭神である天照大御神之荒御魂⁽¹⁴⁾撞賢木岐之御魂天疎向津媛命(つきさかきいつのみたまあまさかるむかつひめのみこと)、天照大神の和魂という考

表1 「あまてらすおおかみ」の神名表記

1	天照大神	11	天照大日靈尊	21	大日靈貴	31	向置男聞襲大歴 五御魂速狹騰尊	41	天照皇大御神
2	天照大御神	12	天照日女之命	22	大日靈貴尊	32	天照大神高座神	42	大日靈命
3	天照太神	13	天照靈貴	23	日女之命	33	意富比神	43	大日靈命
4	天照太御神	14	大比瑠女神	24	皇大御神	34	日神	44	大日靈神
5	天照皇太神	15	大日尊	25	皇大神	35	日神尊	45	大日靈貴命
6	天照皇大神	16	大日留女尊	26	伊勢天照御祖神	36	日前	46	大日靈女貴尊
7	天照坐太神	17	大日靈尊	27	伊勢大神	37	日前神	47	大日留姫命
8	天照坐皇太神	18	大日靈尊	28	天祖天照大神	38	天照坐皇大御神	48	皇祖天照大神
9	天照坐皇大神	19	大日靈之命	29	撞賢木嚴之御魂 天疎向津媛命	39	天照大日靈命		
10	天照意保比流賣命	20	大日靈貴	30	撞神嚴魂天疎向 津姫命	40	天照大日靈尊		

え方もある生田神社の御祭神である稚日女尊（わかひるめのみこと）など、⁽¹⁶⁾祭神そのものの荒御魂、和御魂などを神名として加えて考えるとさらにその数は増加する。

その他の例として、宗像三女神の一神であるイチキシマヒメノカミ（ミコト）は三四種類、稲荷神であるウカノミタマノカミ（ミコト）四六種類、オオクニヌシノカミ（ミコト）は七八種類、スサノオノカミ（ミコト）七九種類、イカツチノカミが四六種類が挙げられる。

その一方で、祭神名称の異称が少ないものの例として、アメノタジカラオノカミが五種類、アメノミナカヌシノカミの八種類などが挙げられるが、複雑なものとしては、住吉神のように、三神一体のものが十一種類あり、表筒男神、中筒男神、底筒男神で合計四〇種類ある。また、大国魂神のように、単なる「大国魂」の神のみでなく、「大国魂」の上にそれぞれの旧国名を冠したものが二二種類ある。さらには、表2・表3に記したように、いざなぎのかみ（みこと）は二六種類、いざなみのかみ（みこと）は二七種類があり、一例としては「伊邪那岐命」もしくは「伊邪那美命」

表3 「いざなみのみこと」の神名表記

1	伊佐奈彌	11	伊弉並尊	21	伊弉册神
2	伊佐奈美神	12	伊弉那彌命	22	伊弉那美尊
3	伊射奈美神	13	伊佐奈美尊	23	伊弉那美命
4	伊弉冉神	14	伊佐奈美乃命	24	伊弉那美命
5	伊佐奈彌神	15	伊邪那美命	25	伊佐那美尊
6	伊佐那美神	16	熊野夫須美大神	26	伊邪那美尊
7	伊耶那美神	17	熊野夫須美神	27	伊邪那美尊
8	伊弉册命	18	伊弉冉大神		
9	伊弉冉尊	19	伊邪那美大神		
10	伊弉冉命	20	伊弉册尊		

表2 「いざなぎのみこと」の神名表記

1	伊佐奈伎	11	伊弉諾神	21	神伊佐奈岐神
2	伊佐奈岐	12	伊弉諾尊	22	伊邪奈岐神
3	伊射奈岐	13	伊佐奈伎命	23	伊邪奈岐命
4	伊弉奈枳	14	伊佐奈岐命	24	伊弉那岐命
5	伊邪那岐大神	15	伊弉奈枳命	25	伊弉諾大神
6	伊佐奈岐神	16	伊佐那岐尊	26	伊弉那岐尊
7	伊射奈伎神	17	伊邪那岐命		
8	伊射奈岐神	18	伊弉諾命		
9	伊邪那岐神	19	伊射奈藝命		
10	伊邪那岐神	20	神伊佐奈伎命		

の神名で祀る社は、「平成『祭』データ」の検索では、全国で二、七二〇社あり、「伊弉諾尊」「伊弉諾命」「伊弉諾神」の神名で祀る社は、二、四五五社ある。この他、「伊邪那岐」「伊邪那美」の神名で祀る社も三六社あるが、イザナギ、イザナミ両神の神名における「神」「命」の差異は『古事記』注釈でもよく論じられるところでもある。また、『日本書紀』における神名表記における「命」と「尊」「姫」「媛」の文字の使い方の相違の問題も神社における祭神名の受容という点では、そもそも表記が異なるものを同神と考えるかどうかの問題もあり、本質的な問題として、神名表記の問題は神学的、教学的にも今後考えていかなければならない事項であるといえよう。

こうした神名表記の問題をいかに考えるかという点では、そもそも『古事記』、『日本書紀』の記載自体の問題や写本系統の問題、あるいは表記が異なるものでも同一神として比定してきたという校注にかかる歴史的な経緯もある。前出の佐野和史は、神道教化史の時代区分の指摘の中で、神社の地理的分布は「かたりべの時代」「御師の時代」という時代区分を提唱し、とくに「御師の時代」が全国的に分布する神社の分布形成であると述べて、これを社名の分布状況から検討を行っている。筆者としては、佐野の指摘した点をさらに神名表記の社会的受容という観点を含め、現代的な受容という点も相俟って考えてみたい。具体的にいえ

ば、実際に神社の法的事項にあたっての問題（本質的受容）として、先に述べた法人の登記事項にもかかわるものとして神社規則に示す祭神記載の問題や、戦前期の明治十二年～昭和二十一年までに国家の公簿として取り扱われた『神社明細帳』、その後の昭和二十一年二月三日以降、神社本庁において承認事務を行う際に公式に使用されている『神社明細書』などの記載に差異があるかないかという問題である。つまり、それらの表記に意図あつての使い分けや記載の変更がなされているのではないかという問題も考えられるからである。

さらには、祭神表記の問題は、先に述べた佐野の指摘のように、「かたりべの時代」の影響にて個々の地域独特の信仰分布を示すような社の場合と、「御師の時代」のように、中世以降の神社勧請の増加の中で信仰分布が展開される社の場合もあるため、⁽¹⁸⁾ 神名自体の受容という問題は、個々の神社由緒や地域伝承の考証とも絡めて考えねばならないものでもあるといえよう。

二 神名表記と神社の祭神考証における課題

先に述べたように、個々の神社由緒や地域伝承の問題を神社考証、祭神の考証という問題との兼ね合いで考える場合、明治維新後にいわゆる神社を公簿上に登録し、いわゆる国家の营造物法人としての神社、つまり公認された神社⁽¹⁹⁾に確定する作業として、明治十二年に国家の公簿たる『神社明細帳』が編纂されている。この『神社明細帳』に登録された神社が近代以降、終戦期まで正式な神社とされていくわけであり、『神社明細帳』が整備されていく過程で、明治初年から十二年にかけて全国各地で一斉に神社調査（神社取調）が実施されている。この神社取調は、櫻井治男や河村忠伸をはじめ、拙稿でも指摘している通り、⁽²⁰⁾ 神社とは何か、何をもってして神社とするか、ということを取調

べ項目によって確定していく作業でもあり、現在の一般化している「神社概念」にもつながる問題でもある。

なお、この神社取調では、各神社で祀られる祭神も調査項目として記載されている。この神社取調は、多い府県では明治初年から明治十二年までの間に十回実施されており、とくに東京府下では櫻井治男の詳細な分析にみられるように、維新後ほぼ一年おき、十一回にわたり実施されている。⁽²⁾そのため、この神社取調をもとにして明治四年の社格制定の折に官國幣社に指定されたような比較的規模の大きい神社では、従来伝えられていた由緒とは関係なく、神社の祭神名を変更されてしまう事例もあった。

例えば、府県社以上の神社の由緒等を書き出した『特選神名牒』（磯部甲陽堂）は、明治七年の教部省による神社取調をもとにして教部省編、内務省蔵版という表記にて大正十四年に編纂されたものであり、拙稿でもかつて岡山県の美作地域に残された「神社取調書上帳」の史料をもとに、その点を明確化したところである。⁽²⁾その『特選神名牒』にも記載のある、中山神社（岡山県津山市一宮に鎮座・旧國幣中社）は、現在、主祭神は鏡作神、配祀神に石凝姥命、天糠戸神（石凝姥命の親神）である。しかしながら、同社では、明治維新当初の神社取調にて、鏡作神を主神とし、相殿神に大己貴命、瓊瓊杵尊として提出している。この鏡作神は、社伝では、石凝姥命の御神業を特別に称えた神名のこととされ、鏡作連の祖神とされるが、明治期における神祇官、神祇省、教部省の内務省の祭神考証の過程で、鏡作神を岐阜県の南宮大社（当時は南宮神社）の御祭神として知られる金山彦命へと変更させられている。⁽²³⁾無論、鏡作神と金山彦命は同一神ではなく、変更となった大きな事由としては、大正十二年に編纂された『國幣中社中山神社史料』によると、『古史伝』の平田篤胤の説をもとに、平田派国学者の考証の結果で変更された⁽²⁴⁾とある。しかしながら、同じく美作地域の古社で旧美作国の二宮とされる高野神社では、配祀神に一宮の中山神社の祭神である鏡作命を祀っ

ており、同社の方は明治初期からの神社調査を終えても、『神社明細帳』などでの祭神表記は金山彦命に変更されていない。神社では、その後、幾度も内務省へ祭神名の変更を求めたが、許可されることなく終戦を迎え、終戦後の宗教学法人への法人格の変更の折に改めて祭神名を鏡作神と復称している。

このような祭神の確定をめぐる考証の問題については、筆者もかつて論じたところであるが、具体的には、残存する史資料をどこまで遡って考えられるかという問題もある。当該の中山神社の場合は、中世以降、とくに戦国時代にあつては、尼子氏や山名氏、毛利氏らの中国地方の各国を治めた武将らの覇権争いの戦場となった関係もあり、尼子氏によつて社殿を焼失させられているため、社誌や縁起などについては、美土路家文書や中島家文書など社家文書の一部が存在するものの、大正期に藤巻正之によつて纏められた『國幣中社中山神社史料』⁽²⁵⁾以外に、江戸期に編纂された地誌以前の神社所蔵の史料が存在しない。さらには、筆者もかつて整理したように、同社の鎮座する美作地域においては、江戸期に森家津山藩の藩命で家老の長尾勝明の主導によつて編纂された『作陽誌』が元禄二（一六八九）年であるため、それ以前の史料がなく、以後松平津山藩の藩士であつた正木輝雄によつて編纂された『東作誌』の地誌も文化九（一八一二）年から文政六（一八二三）年の編であり、その後、中山神社の神職も務めた国学者の矢吹正則による『美作略史』なども明治十四（一八八一）年まで時代が下るもので、以後の地誌も明治期に入つて地元の郷土史家や神職によるものである。そのため、文献考証の上では、あくまで地域伝承の範囲でしか考えることができなため、祭神自体の確定、さらには、「鏡作神」か「鏡作命」、「鏡作尊」などといった神名表記そのものの確定という面では、決定打となるような根拠を得ることが難しい状況にある。この点は、地方史（郷土史）研究における考証の限界でもあるといえよう。⁽²⁶⁾

三 地域神社における祭神表記の社会的受容を考える

先に述べたように、各地域神社において明確にこの御祭神をこの神名で祀るという意識は、どれぐらい前から存在していたのかという問題を考えると、かつて柳田國男が「現在は村々の神社は神代巻以来、何かの記録に出ている神様を祀るということになっているが、それはおそらくは卜部氏の活躍以後の現象で、少なくとも国民個々の家だけは、先祖と神様とを一つに視ていたかと思われる。(中略) かりに神職家の持ち伝えた記録からは立証することができなくとも、少なくとも我々が自分自身の持つている感覚の中から、行く行くはこれを明らかにし得る望みはあるのである」と指摘している点⁽²⁷⁾は、一つの参考となるものと考ええる。つまり、柳田の言を借りれば、古代においては、大きな社をのぞき、個々の社で祭神名に対する意識を深く考えてはいなかったのではないかとということにもなってしまう。

また、先に取り上げた佐野和史が指摘したような神道教化の主体となった者、つまり内部伝道的な観点からみた「かたりべの時代」「御師の時代」「神職の時代」という神道教化史における時代区分のもとに祭神名の受容意識を考えることもできよう。⁽²⁸⁾ 実際には、この点は個々の神社由緒を丹念に調べ、照らし合わせていかなければ簡単に明確化できるものではない。つまり、神社の由緒を調査したとしても、かなり個別具体的に見ていく必要性があり、これが、地域神社における祭神表記の社会的受容という面での研究を難しくしてきた理由の一つであると考ええる。

そこで本稿では、先に述べた祭神表記の社会的受容を窺う、一つの手がかりとして、まず東京都を対象地域として都内におけるアマテラスオオカミの祭神表記を窺ってみたい。なぜ、アマテラスオオカミの祭神表記なのか、という点については、『古事記』上巻にみられるアマテラスオオカミの神名表記が、「天照大御神」、「日本書紀」神代紀上

巻にみられる神名表記が「天照大神」「大日靈貴」「天照大日靈尊」と分かれていることにあり、『日本書紀』の記述としては「天照大神」が神代紀上下巻以下神武、崇神、景行、神功、継体天皇紀など『日本書紀』の多くの箇所に見られることである。²⁹⁾ また、先に取り上げた「平成『祭』データ」の検索結果では、「天照」の名が付く祭神を祀る社は、全国で九、七七一社、アマテラスオオカミを祀る社の名称として特徴的な呼称である「神明」の称の付く社は四、〇七三社あり、その範囲も全国の四十七都道府県に満遍なく祀られているという点も理由の一つである。

ついで、なぜ東京を対象地域の例にするのかという点は、対象地域の東京都内は、旧武蔵国にあたり、旧国名でいうところの一国内に対象領域が全て収まることや、中世以降、神宮を篤く崇敬した源頼朝の関係にて、飯倉御厨（現在の港区周辺）、大河土御厨（多くが埼玉県域だが一部が足立区周辺）、葛西御厨（葛飾区周辺）などの伊勢神宮の御厨が多いという点、さらには、「天祖神社」という、アマテラスオオカミに因む特徴的な社名があることであり、「天祖」という社名は、明治三年の大教宣布の詔が布告されて以降に東京府（当時）内の神社の多くが神明社から「天祖神社」に改称していることや、神明宮、大神宮（芝大神宮のような例）などの社名がみられることもあり、神明社と天祖神社とで祭神名に違いはあるか、否かなどが検討できるためである。分析にあたっては、祭神名の記載があるものとして、先に述べた神社本庁の『全国神社祭祀祭礼総合調査報告書（平成『祭』データ）』を主として用い、加えて東京都神社庁の『東京都神社名鑑』（昭和六十一年）、『東京都神社／神職名簿』（平成二十八年版）などを利用して、複数の書籍等から神社の祭神名の検証を行った。

結果として、例えば「平成『祭』データ」において、東京（地域）・天照（祭神）で検索した中では、一九〇社が該当し、その中で天祖神社は六一社が見られた（実際には、天祖のみで社名を検索すると天祖神社は六八社が該当）。

その中で、祭神表記をみると、表4―Aの通りとなる。

次いで、神明社（神明宮・神明神社）について同様に検索すると、四一社が該当し（実際には神明のみで検索すると五〇社）であり、その中で祭神表記をみると、表4―Bの通りとなる（ちなみに、伊勢の神宮の内宮（皇大神宮）の祭神表記は「天照坐皇大御神」である）。

表4―A 東京都における天祖神社の祭神表記

①天照大御神（古事記表記）	二九社
②天照皇大神	一三社
③天照大神（日本書紀表記）	一一社
④天照皇大御神	七社
⑤天照皇太神	一社

表4―B 東京都における神明社の祭神表記

①天照大神（日本書紀表記）	一六社
②天照皇大神	一三社
③天照大御神（古事記表記）	三社
④天照皇大御神	三社
⑤天照皇太神	二社

この結果を見ると、東京都内では天祖神社に祭られるアマテラスオオカミの祭神名に、「天照大御神」が多く、はっきりとした一つの傾向がみられるが、その理由の一つとして、明治三年に出された大教宣布の詔に「天神天祖、立極垂統」とあって、造化三神および天照大御神の四神を天神天祖の二つの名を以て代表せしめたことに由来すると考えられており、この考え方と相俟って東京府内における神明社の改称が一つの要因として考えられる。当時、神社は神祇省の管轄であるが、明治三年頃に大教院が発行した「大教宣布詔書宣命解」（宣教使編）には、「天照大御神を天祖とし、造化三神を惣て天神と申せるなり」とあり、昭和二十九年に発行された『巢鴨天祖神社誌』にも、「天照大

御神は天津御祖の大神」にて、「天照大御神が天祖の神なるを以て」、明治六年に「天祖」と改称したという記載がある。⁽³³⁾ 古典研究の観点からは、「天祖」とは『日本書紀』卷三の即位前紀に登場する二例の表記であり、「瓊瓊杵尊」と考えられている一方、⁽³⁴⁾ 神道学の立場からは、瓊瓊杵尊を天祖とするがゆえに天照大神・高皇産靈尊・国常立尊を称することもあるが、後世に至って専ら天照大神を天祖と申し上げることとなったと考える見解もあり、⁽³⁵⁾ そもそも「天祖」、あるいはそれに関わる高皇産靈尊ら「皇祖」をいかなるものとして考えるかという神学的な問題も検討しなければならぬ。本稿で検討する祭神名の受容という問題で考えると、東京都内の天祖神社では、『古事記』におけるアマテラスオオカミの表記として使われている「天照大御神」が祭神名として表記されている社が一番多く、『日本書紀』表記の天照大神よりも多いという結果は、興味深いものがある。

次いで、「神明社」についてであるが、神明社（神明宮含む）自体、「天祖神社」を戦後「神明社（神明宮）」に名称変更している事例もある可能性も考えられるため、ある程度祭神名の表記が混在しているものと考えられるが、『日本書紀』表記に多い「天照大神」表記の社が一六社で一番多く、天祖神社とは逆に、『古事記』表記の「天照大御神」の社が少ないという点が特徴的である。また、「大神宮」という社名を持つ社については、芝大神宮、東京大神宮、小石川大神宮の三社が天照皇大神の表記で、新川大神宮のみ天照大御神という結果となる。芝大神宮については、明治五年八月に芝神明宮から芝大神宮へ改称しており、その折に御祭神名をもともと「天照皇大神」であったという謂れを以て「天照大神」から「天照皇大神」へと変更していることが公文書などで窺い知ることができる。⁽³⁶⁾ また、東京大神宮については、戦前期は、明治初期の神宮司庁東京出張所皇大神宮遙拝殿時代から明治三十一年までは、祭神名が「天照大御神」の表記をとっており、明治三十一年の財団法人神宮奉斎會の神殿となって以後は、天照皇大神と称

している⁽³⁷⁾。

この結果をもとにさらに検討を進めてみると、天祖、神明、大神宮以外の社をどう考えるかということも一つの問題として考えられ、いわゆる主祭神が複数の合祀社や、合祭社など主祭神以外に祀る例も検討していかねばならない。実際には、名称が神明社から明治の神社整理で、地名を社名に用いて「神明」の名称を社名から抜いた例もあることや、本来の神社名から変更している例もあるため、より精密な検討も必要であろう。

比較のために、関東地方ではなく中国地方にあたる岡山県を対象地域として検討してみる。岡山県については、神明宮などはなく、内宮、伊勢神社などの社名はあるが、その数は五社と少ないという地域的な特徴がある。しかし、比較的関西にも近いため、由緒が古い社も多い。社名自体の問題としては、拙稿でもかつて述べた通り、江戸期より池田光政によって備前岡山藩で神社整理がなされ、明治期には美作地域で神社整理が大きくなされた地域でもあり、多くの神社が合祀などに伴って消滅しているという事実や合祀に伴い地名などが神社名に冠せられている場合も多い。そこで例えば、「平成『祭』データ」をもとに、岡山（地域）・天照（祭神）で検索すると一〇四社が該当する（うち一社は「あまてらすおおみかみ」の神名ではないため、対象から除外した）。その中で祭神表記を見ると、表5のような結果となる。

表5に示したように、明らかに岡山県を対象域として「アマテラスオオカミ」の祭神表記を窺ってみると、東京とは異なり、「天照大神」の神名表記が明らかに突出して多いという結果となる。ただし、神社の祭神合祀に伴う本殿奉斎の主祭神の多さや、配祀神としてアマテラスオオミカミが祀られている場合も多く、主祭神として祀られる神名のみを確定させるならば、「天照大神」表記の神社数が若干減少するものと考ええる。ただし、「伊勢」を社名に冠する

表5 岡山県におけるアマテラスオオカミを祀る社の祭神表記

① 天照大神 (日本書紀表記)	六九社
② 天照皇大神	一九社
③ 天照大御神 (古事記表記)	一一社
④ 天照大日靈命	二社
⑤ 天照皇大御神	二社

表6 富山県におけるアマテラスオオカミを祀る社の祭神表記

① 天照大神 (日本書紀表記)	一二二社
② 天照皇大神	四九三社
③ 天照大御神 (古事記表記)	一七社
④ 天照皇大御神	七社

社 (伊勢宮、伊勢神社) や「内宮」という社名を持つ社など、明らかに伊勢神宮に因んだ名称や由緒を持つと考えられる社、あるいは鎮座時期が古い社に天照大御神、天照皇大神の祭神表記が多い結果 (例えば、土地によって「あらかださん」と呼ばれる社もあるが、その社の場合は天照大神) となったことは、祭神名の受容を考える上でも、また今後別の地域との比較検討をしていく上で考慮すべき事柄であると考ええる。

次いで現在、伊勢神宮の神札として全国で約八六〇万体が頒布されている神宮大麻の頒布率が、全国の都道府県別にて一番高い^⑩、北陸地方の富山県を対象地域として取り上げてみたい。北陸地区、とくに石川や富山、新潟などは真宗門徒の多い地域でもあり、神仏への信仰心の篤い地域としても知られる。新潟、富山、石川の三県を含む、北陸地域は、明治期に神宮の教化布教のため、新潟大神宮や金沢大神宮、富山大神宮などの大神宮が奉祀された経緯や神宮教の分教会も設けられた経緯があり、現在も神宮大麻の頒布率が高いこともあって、それぞれ神明信仰が歴史的にも極めて盛んな地域ともいえる。「平成『祭』データ」の検索結果をもとにすると、富山県では「天照」の名が付く祭神を祀る社は、一、〇〇五社あり、アマテラスオオカミを祀る社の名称として特徴的な呼称である「神明」の称と「天照」

の名が付く祭神を祀る社は六二九社ある。その中で祭神表記をみると、表6のような結果となる。

表6に示したように、明らかに富山県を対象域として「アマテラスオオカミ」の祭神表記を窺ってみると、東京、岡山とは異なり、「天照皇大神」の神名表記が明らかに突出して多いという結果となる。次いで多いのが、前出の岡山県と同様の「天照大神」表記である。こうした傾向は、同じ北陸地方では新潟県、福井県でも窺うことができるが、石川県では、現在、神明社を名乗る神社自体が二四社と少ないため、同一条件での傾向と確定することがやや困難である。ただし、同県では神明社の表記を除いて分析を行うと、「天照大神」表記の社が「天照皇大神」の表記よりも多い。しかしながら、この「天照皇大神」の表記を考えると、先に述べたように、東京大神宮に祀られている「アマテラスオオカミ」の表記が明治三十一年の財団法人神宮奉斎会の神殿となつて以後、天照皇大神となつているということと同様である。富山県では、明治十五年に神宮奉斎会の富山支部が設けられ、中教院の分教会所が設けられて、伊勢の神宮よりその御神霊が奉遷されたという記録もあることから、東京にあった財団法人神宮奉斎会本部の神殿の祭神表記などとの兼ね合いや、その神宮奉斎会がかつて頒布事務を担っていた時期のある神宮大麻の奉斎率が現在も高い地域であるという点をも深く考えていくべきであると思われる。さらには、石川県の当該の神名表記や先の岡山県などの表記をも合わせて考えると、もともとは「天照大神」表記が多かったものが変化していったのではないかという仮説も考えられる。しかしながら、おおよその傾向として『古事記』表記の天照大御神や『日本書紀』表記の天照大神よりも、天照皇大神の表記が突出して多いという点が、北陸地方における神明社の神名表記の一つの特徴であるとも考えられる。

おわりに―神名表記をめぐる現代的課題とのなかでの『古事記』―

『古事記』の中つ巻では、景行天皇の御子である小碓命の活躍により、西国の熊曾建を征伐し、熊曾建は亡くなる寸前に「われ御名を献らむ」と述べて、小碓命に自分の名を譲り、以後、倭建命と称するという話があるが、この神話から見ても、神名というものが、まさにその表記と共に地域社会の中で神社の御祭神として、先祖から子孫へと、代々受け継いできたものでもあり、そこに大きな意味があると考ええる。本稿は、未だ分析の途上にあるが、あくまで『古事記』や『日本書紀』の周縁部、つまり『古事記』を中心とした神道古典に見られる神名をいかに受容して表記として採用しているかという点で、神社の地理的分布との関連までは窺うことはできなかったものの、表記として特にアマテラスオオカミを主祭神として祀る天祖神社の社名が多く鎮座する東京都において一定の傾向を窺い知ることができたものとも考える。しかしながら、実際に、どこまで遡って本当の祭神（神名）表記の受容、表記の採用にかかる考証ができるかという問題もあり、今後、各社の由緒なども細かく照合しながら詳細な分析を行うことが必要であろう。また、実際には神社の由緒が不詳という場合もあるため、各社伝（神社由緒）だけを頼りに丹念に分析できるかどうかという問題もある。また、本稿では東京都と岡山県、富山県のみを取り上げたが、地域差が東日本と西日本とで異なるのかどうかという点や、「天祖」の社名がほぼ見られない東京以外の地域神社の分析事例をさらに比較・検討していく必要があるものとも考える。

今後、不活動神社（不活動法人）の解消問題や、少子高齢化社会、過疎化が進む地域社会の中で、神社の合併や合祀などの神社の整理がさらに進むことが想定される。実際に神社の合併や合祀が行われる際でも同一神と考えられる

神であっても、神名の漢字表記が異なるだけで別の神として捉えて座を改めて設けて祀る場合や、座は同じでも一柱として数え祀る場合など、神社の合併、合祀後の神祭りにかかる具体的、技術的な問題も考えられる。それだけに祭神表記の受容の問題を詳しく検討していくことは、合併後の祀られる神の神名表記をいかに考えるか、あるいは奉斎の具体的なあり方をいかに考えるかという、神学的、教育的な問題にもつながる問題でもある。本稿で分析できなかった点も踏まえつつ、今後、さらなる検討を試みていきたいと思う。

註

- (1) 例えば、神社新報社が平成六年に刊行した『日本神名辞典』においては、凡例の欄にて各神名表記について、まず第一に『古事記』の表記、第二に『日本書紀』の表記、第三にその他の古典における表記の順で記載しており、『古事記』『日本書紀』の神名表記が異なることを前提とした記述を行っている。
- (2) 前出の『日本神名辞典』では、基本的に『古事記』の神名表記にて統一しているが、凡例欄の「三」には、各神社にて様々な御祭神の呼称を併用している事実から、その事実を尊重して、『古事記』記載の御神名以外の呼称、俗称なども掲載している。
- (3) 船津衛『自我の社会学』放送大学教育振興会、二〇〇五年、一一～八九頁。
- (4) 西川順土「古事記の神―古事記成立の側面」『記紀・神道論攷』皇學館大学出版部、平成二十一年、一～一七頁。
- (5) 本居宣長『古事記伝』巻九、(筑摩版本居宣長全集)第九卷、二六〇頁。
- (6) 西川順土「古事記の大神」前掲『記紀・神道論攷』一八～三三頁。

- (7) 人であつても、ある著名作家やタレントでも本名か、筆名、芸名などがあるわけであるが、その作家やタレント自身をいかに捉えているかというのは、その人自身との社会的な関わりの中で人々が受容していくものでもある。また、「北野武」と「ビートたけし」のように、映画監督とお笑い芸人といった形で本人自身が意識的に名前を使い分ける場合もある。これを神社に置き換えて考えてみれば、例えば、橿原神宮のご祭神として知られる、神武天皇について、当該の神社が、漢風諡号の神武天皇としているか、国風諡号の神日本磐余彦(天皇)としているか、あるいは諱の彦火火出見としているかでも異なる。神武天皇の「神武」という名は、記紀成立時にはないことから、神社としての神名を選択したかという問題でもあり、神社として一つの教学、神学を問われることにもつながるからである。
- (8) 「一社の神学」という言葉は、昭和四十年代以降、神社本庁で神道教学の確立の問題とともに取り上げられるようになった言葉であり、神社本庁の定める神道教化に関する学科目の教科書である『改訂・神道教化概説』(庄本光政・澁川謙一著、七五頁)でも言葉として登場する他、昭和五十年代には神社本庁の機関誌の一つである『月刊若木』などで特集記事として連載されている。
- (9) 通常、神社本庁の示す「神社規則(準則)」が全国の約七万九千社の包括下神社でほぼ同様の様式で神社規則として採用されているが、この神社規則準則では、第二条において神社名、第三条にて祭神名を記載することになっており、社名、神名の両者ともに神社のアイデンティティを示すものでもあり、大事なものである。
- (10) この点については、例えば各神明社の比較で祭神名の表記が異なるということだけでなく、一社であつても、業者任せでホームページを作成し、神社のホームページ運営担当者もその記載を細かく検討せずに公開しているというケースもあり得るためであり、ホームページの場合は、漢字の記載そのものに異体字、旧字などの関係でホームページへの漢字表記そのものが困難な場合なケースもある。
- (11) 神社本庁の平成の御大典記念事業の一環として実施。通称「平成『祭』データ」と呼ばれる。
- (12) 西角井正慶『古代祭祀と文学』中央公論社、昭和四十一年、一三二―一四〇頁。
- (13) 例えば、國學院大學21世紀COEプログラムにて研究された成果の一部である『現代・神社の信仰分布』平成十九年、佐野和史「関東地方の神社信仰」「神道宗教」一九九、二〇〇号、平成十七年、加瀬直弥「神社分布と神道の現在」岡田莊司編『日本神道史』吉川弘文館、平成二十二年、二七五―三二六頁。

- (14) 茂木貞純「素戔嗚尊信仰の展開―神社本庁『平成「祭」データ』の分析を中心に―」『神社本庁教学研究所紀要』第三号、平成十年二月、三一―七二頁。佐野和史前掲論文。
- (15) 全国神社祭祀祭礼総合調査では、神名の多さから、調査を簡便化するために祭神コード表の作成が行われたが、収録神社数は七八、九六〇社（一部単立神社あり）であり、当時の神社本庁包括下神社七九、二〇〇社の全てではないものの、収録祭礼名は約二十七万余、約一万以上の神名表記が収録されるという点でもまさに神社界挙げて作成された「平成の神名帳」といふべき性格をもつものである。
- (16) 生田神社の祭神については、加藤隆久「生田と文学―Ⅰ―稚日女尊考」『甲南大学文学会論集』二四号、昭和三十九年、などがある。
- (17) この点、戦前期の神宮皇學館大学教授で宗教学の立場から神道古典を研究していた原田敏明は「こゝに古代人は何か、皇胤、男系血統に対し、違った考え方を持つてゐたことがわかる。注意すべき事柄である」と指摘している。原田敏明『八原昌元所蔵 原田敏明講義ノート―神道学・神道史―』原田敏明講義ノート刊行会、平成二十年、一三五―一三六頁。なお、同書で原田は神武天皇以前は「姫」であるとも指摘している。
- (18) 佐野前掲論文、四八一頁。
- (19) 明治政府によって神社明細帳に登録された神社のことを「公認神社」という呼称で示す考え方も近年、河村忠伸をはじめ、学術論文などで散見されるようになってきた。
- (20) 櫻井治男『地域神社の宗教学』弘文堂、平成二十二年、二二―九四頁、河村忠伸「神社行政における「国家ノ宗祀」」國學院大學研究開発推進センター編・阪本丸責任編集『昭和前期の神道と社会』弘文堂、二〇一六年二月、三八五―三八八頁。藤本頼生「無格社整理と神祇院―「国家ノ宗祀」と神社概念」『國學院雜誌』一一三―一一一、平成二十四年十一月、六七―八六頁、「近代の神社法令の整備過程と関係法令概説書にみられる「神社」概念―神社・氏子の意義を中心として」『神社本庁総合研究所紀要』第一四号、平成二十一年三月、六七―一二二頁。
- (21) 前掲櫻井「地域神社の宗教学」二二―五五頁。
- (22) 藤本頼生「岡山県における神社整理の基礎的研究」『皇學館論叢』三一―一、平成十年二月、三三―五四頁。
- (23) 國幣中社中山神社社務所編『國幣中社中山神社史料』、大正十二年、三―三二頁。

- (24) 前掲『国幣中社中山神社史料』三〇三二頁。
- (25) 藤本頼生「小盆地宇宙の神々と信仰―郷土史研究における神社の諸伝承の考証・再整理をめぐって―」由谷裕哉編『郷土再考―新たな郷土研究を目指して』角川学芸出版、二〇六―二二二頁、平成二十四年二月。
- (26) 同様の問題は、二宮高野神社と高野本郷高野神社の式内社比定の問題にも見られるもので、筆者もかつて「美作国式内社考証をめぐる諸問題―地域研究における「神社」の鎮座地比定に関連して―」（『式内社のしおり』第七〇号、平成十六年、三―二三頁）でも指摘していることであるが、式内社の論社考証にも共通する問題である。
- (27) 柳田國男『日本の祭』昭和十七年。本稿ではちくま文庫版の『柳田國男全集』一三、二三七頁、を参照した。
- (28) 佐野和史「神道教化史の時代区分」『神社本庁教学研究所紀要』第九号、平成十六年三月、一―二二頁。
- (29) 西宮一民校注『新潮日本古典集成 古事記』新潮社、平成五年、三五八―三五九頁。
- (30) 土肥誠「天祖神社」白井永二、土岐調編『神社辞典』東京堂出版、昭和五十四年、二四〇―二四二頁。明治三年に出された「大教宣布の詔」に伴い、東京府内の神社は、大教院発行の「大教宣布詔書宣命解」（宣教使編、明治三年頃の発行、久保季茲校訂、七頁）に「天照大御神を天祖とし、造化三神を惣て天神と申せるなり」とあるように神明社に祀られる天照大御神を「天祖」とするという方針に従って「天祖神社」と改称したものが多くとされる。ただし、実際に管掌していた東京府が布告を出して改称したかどうかという点や、あるいは、改称に伴い、祭神名を変更したかどうかは、現在調査の途上である。
- (31) 岡田米夫『東京大神宮沿革史』昭和三十五年、三八―三九頁。
- (32) 本稿では、「大教宣布詔書宣命解」については、国文学研究資料館のホームページ上にて公開されている東京大学文学部宗教学研究室所蔵のものを閲覧、確認した。
http://basel.nijl.ac.jp/view/Frame.jsp?DB_ID=G0003917KTm&C_CODE=0357-010006 平成二十八年十二月二十六日閲覧。
- (33) 大江宗傑『巢鴨天祖神社誌』天祖神社、昭和二十九年、一―二頁。
- (34) 小島憲之・直木孝次郎・西宮一民・藏中進・毛利正守校注・訳『新編日本古典文学全集2 日本書紀①』小学館、一九九四年、一九三頁。青木周平「天祖」『神道史大辞典』吉川弘文館、平成十六年、七〇―七二頁。

- (35) 前出土肥「天祖神社」、二四〇頁。
- (36) 国立公文書館所蔵「芝神明宮改称伺」『公文録』明治五年八月、「東京府下芝神明宮改称」『太政類典』第二五九卷、(教法十 神社)、明治五年八月二十七日の項。
- (37) 前掲『東京大神宮沿革史』三八〜三九、九四、三二三頁。
- (38) 藤本頼生「岡山県における神社整理の基礎的研究」『皇學館論叢』三十一卷一号、三十一卷二号、平成十年二月、四月、三三〜五四頁、一〜二三頁、参照。
- (39) なお、東京の折と同様に検索後、岡山県神社庁編『岡山県神社誌』（昭和五十八年）も確認のため、併せて参照した。
- (40) 神宮大麻の頒布率は、神社新報紙上でも掲載されることがあるが、富山県は平成に入ってから二十年にわたり、頒布率が全国一位という結果にある（国勢調査の世帯数に対する頒布割合）。頒布率が神社新報紙上で公表されている平成十七年度では、富山県は五八・五一％である。他の北陸三県も同年に新潟が三位で四七・四六％、石川が四〇・一九％で五位、福井が頒布率三五・八七％で一二位と、他の地方に比べ上位にある。
- (41) 「神宮奉斎会と神職会」『富山縣政史』第七卷、富山県、昭和十六年、六二九〜六三一頁。
- (42) 「天祖」が付く社名は、東京都内にほとんどが分布しているが、埼玉県、福岡県に一社、大分県に一〇社ある。なお大分県の十社のうち九社は天御中主神もしくは高皇産靈尊を主祭神として祀ったもので天照大神は祀られていない。

敷田年治『古事記標注』の翻刻と研究（二）

井上 隼人
小野 諒巳

凡例

- 一、敷田年治『古事記標注』は、森吉兵衛出版（明治十一年六月刊、裏表紙見返しに文榮堂前川善兵衛の書肆名あり）七冊を底本とした。
- 一、翻刻に際して、底本の漢字（特に異体字等）は内容理解を妨げないために、なるべく平易に活字化するよう努めた。
- また、底本内で混用される文字は、平易な字体に統一した。
- 一、翻刻に際して、底本の状態によって判読不能な文字は別本を確認し、その上で判読不能と断じた場合は■によって示した。誤植とみられる表記についても、底本のままとした。
- 一、翻刻に際して、底本の小書双行注は「」で括り、大字で示した。
- 一、底本では注釈の区切りを示す○印がすべて追込みにしてあるが、読みやすさを考慮して○印ごとに改行した。
- 一、翻刻本文は二段組みで示し、下段に『古事記標注』の本文、上段に本居宣長『古事記伝』の説を抄出して掲げた。
- 『古事記伝』は大野晋編『本居宣長全集』第九巻〜第十二巻（筑摩書房、昭和四十三年七月〜昭和四十九年三月）

を用いた。

一、『古事記標注』の本文と訓読は『古事記伝』と校合を行い、『古事記伝』に異同がある場合は上段にその旨を記した。校異は片仮名を付して示し、異訓は算用数字を用いて示した。

一、『古事記伝』の注釈は、『古事記標注』と異なる見解が示されている箇所を抄出した。

一、『古事記標注』の本文翻刻は小野諒巳が行い、『古事記伝』との比較検討は井上隼人が行った。

1 マシシ 2 アヒラヒメラシテ
3 バシラ

○小橋君は、地名に依れる人名なり、
【阿多は大名にて、其中にある小橋といふ地なるべし、此地物に見えざれども、必然るべし、(略)】

○(多藝志美々命について) 若は倭建命段に、吾足不_二得_一歩_一成_二當_一藝_一斯_一形_一とある、此物に因れる御名か、(略) 耳は尊稱にて、忍穂耳命などの耳と同じ、

1 シカレドモ 2 マギタマフ
3 カミノミコナリトマラスヲトメアリ
4 ソヲ 5 カミノミコナリト

古事記標注中巻之上(神武太后選定)開化天皇)

故_一坐_レ日向_一時_一娶_二阿多之小橋君妹_一名_二阿比良比賣_一、(自_レ阿以下
五字以_レ音)生子、多藝志美美命、次岐須美美命、二_三柱坐也

○阿多之小橋君の、阿多ハ、薩摩国の郡名也、神代紀に、火闌降命即_チ吾田君、小橋等之、本祖也、とあれば、小橋ハ、名なり

○阿比良比賣、紀に吾田邑、吾平津媛、とあり、和名抄に、薩摩国、日置郡に、合良郷あり、阿多と、日置は、地を接へたり、然ルに、大隅国郡名に、始羅あり、同国大隅郡にも、始騰郷あるを見て、此の地名を、大隅ならむと思ふめるハ非也、彼国に、阿多てふ地名の、ある事を、聞かざれば也
○多藝志美々命、紀に、手研耳命に作れり、名義、考なし

○岐須美々命、紀に洩たり、記傳に、御兄の御名の、少異なりしが混して、二柱に傳へしにやと云へり

然_一更_レ求_レ下_二大后_一之美人上_一時、大久米命曰、此間_三有_二一_レ嬖女_一、是謂_二神御子_一、其所_三以_レ謂_二神御子_一者、三嶋湟咋之女名勢夜陀多

6カハヤニイレル 7ニヌリヤ
8カハヤノシタヨリ

○爲大便は、加波夜爾伊禮流と訓べし、日代宮段に、朝入^{アジタニイル}廁之時^{カハヤニトキニ}云々、と云例もあればなり、〔此を師は、久曾麻流と訓れき、そは上卷に屎麻理、書紀神代卷に、送糞此云^{クツクツマ}俱蘇摩^{クツクツマ}屢^ルなどあれば、然もあることなれども、彼はその糞を主として云る處なるを、此は同事ながら、糞の事を云る處に非れば、然訓はわろし、(略)〕
○爲大便之溝流下、此七字を訶波夜能斯多と訓べし、古廁は、溝流の上^{ミヅノウヘ}に造て、まりたる尿は、やがて其水に流失る如く構たる故に、〔今世にも如此構たるもあるなり、〕河屋とは云なり、

良比賣、其容姿麗美故、美和之大物主神、見感而、其美人爲大便之時化^{トキニナリテ}、7丹塗矢^{ニヌリヤニ}自^{ヨリ}其爲^{ソノ}大便^{マル}之溝流下^{クツクツマ}突^{ツキヒキキ}其美人之富登^{ソノヲトメノホトラ}〔此二字以^レ音下效^レ此〕

- 神御子ハ、神の御霊の、人に現れて、女に御合て、生坐る御子を云、
- 三嶋ハ、摂津国郡名にて、雄略紀に、既三嶋郡、とあるを、後に上下に分置^ス
- 湟昨、式に嶋下郡、溝昨神社あり、今溝杭ノ荘とも、云へれば、人名の地名となりたる也
- 勢夜陀多良比賣の、勢夜ハ、大和志平群郡に勢夜村あり、太子傳曆に、勢夜ノ里とあるも、此地なるべし、字鏡に、葦字を、太々良女、と注せり、内膳式雜菜ノ中に、多々良比賣花搗三斗、とあり、是ら此に、由ある名にや
- 美和ハ、大和国、城上郡の地名也
- 大物主神は、式に同郡、大神大物主神社、とありて、大穴牟遲命の、和魂を祭れり、物とハ、上の物部ノ下に、注るか如し
- 大便ハ、縣居翁の訓めるに従ふ、是を、カハヤニ、イルと訓みては、此記の例に違へり、景行ノ段に、入^{カハヤニ}廁之時^{トキ}とあるを見ればし

1ナリトマラシキ

- 丹塗矢ハ、丹以て彩れる、矢なるべし、山城風土記にも、見えたり
- 溝流下は、ミヅと訓べし、溝ハ水の流下る処なれば、義を以て書けり
- 富登ハ、陰門にて、上に注へり

カレノワトメ オドロキテタチハシリ
 尔其美人、驚而立走、伊須須岐伎〔此五字以レ音〕乃将ニ來其矢、
 オキシカバ トコフベニ タチマチニナリテ ウルハシキヲトコニ スハチミアヒテ ソノワトメニ ウミマセルミコナハ
 置ニ於床邊、忽ニ麗ニ成ニ壯夫、即ニ娶ニ其美人、生子名、
 マラシ ホトタタラ イススギヒメノミコト、マタノナハ マラス ヒメタタラ イスケヨ
 謂ニ富登多多良、伊須須岐比賣命、亦名、謂ニ比賣多多良、伊須氣余
 リヒメト コハ ニクミテ ソノホト、イフコトヲ ノチニカハウルミナハリ カレコ、ヲモテ マラス カミノ
 理比賣、〔是者、惡ニ其富登云事、後改名者也〕故是以、謂ニ神
 ミコトハ 一ナリ

- 伊須須岐、大殿祭詞に夜女能伊須々伎、とも有り驚て立走る状也と、記傳に云へり
- 富登多々良、伊須々岐比賣の、富登ハ、陰門也、多々良ハ、御母の御名を、継キ給へり、伊須々岐ハ、此の趣を、とれり
- 伊須氣余理比賣の、伊須氣ハ、伊須々岐の、略轉也、余理ハ、親む詞にて、依頼に、おなし、紀に、媛踏躰五十鈴媛に作れり

1「爾」施訓なし 2(白・・・日ま
とめて)マヲシケラク 3「乃」施訓
なし 4(歌謡のあとに読み添えて)
ウタヒケレバ 5(「知杼理」三字)
チドリ 6「爾」施訓なし 7(「答歌
日」を歌謡のあとに読み添えて)ト
ウタヒテゾコタヘケル

○高佐士野タカサジノは、歌に夜麻登能ヤマトとはあ
れども、何郡イツレノならむ詳サダカならず、大
和志ヤマトに、十市郡南浦村イソノにありと云る
は、何の據ヨリあるにか、例のおほつ
かなし、(略)

○加都賀都母カツガツモは且々カツガツもなり、こは事
の未髓ミツミならず、はつゝなるを云辭
なり、

於ニ是七媛女コノナハメメ遊アソ行於高佐士野タカサジノ、(佐士二字以レ音)伊須氣余理比賣イヌケヨリヒメ、在アリニ
其中ソノナカニ、一尔大久米命コノニオホクメノミコト、見其伊須氣余理比賣ミソノイヌケヨリヒメ、而以レ歌ウタ、白マラシテ於天皇スメラミコトニ
曰イハク、夜麻登能ヤマト、多加佐士怒袁タカサジノスヲ、那那由久ナナユク、袁登賣杼母ヨトメ、多禮袁志タレヲシ、摩
加牟カム、尔伊須氣余理比賣者コノイヌケヨリヒメハ、立タテリキ其媛女等之前ソノヲトメトモノサキニ、乃天皇見スナハチスメラミコトミツマシ
其媛女等一而ソノヲトメトモ、御心ミココロニ、知伊須氣余理比賣チイヌケヨリヒメ、立於最前イヤサキニ、以レ歌
答コタヘタマハク、加都賀都母カツガツモ、伊夜佐岐陀弓流イヤサキダガテ、延袁斯麻加牟エヨトシマカム、尔大久米命コノニオホクメノミコト、
以二天皇之命ヨオホキミノミコト、詔ノレル其伊須氣余理比賣ソノイヌケヨリヒメニ之時トキニ、見其大久米命ミソノオホクメノミコト、黥利
目メ而テ、思オモヒテ、奇アヤシト、4歌曰ウタヒケラク、阿米都都アメツツ、知、杼理麻斯登登チリマシトト、那杼佐祢流ナドサケル、
斗米トメ、6尔大久米命コノニオホクメノミコト、7答、歌曰ウタヒケラク、袁登賣尔ヨトメニ、多陀尔タダニ、阿波牟登アハムト、和
加佐祢流斗米ガサケルトメ

○高佐士野ハ、大和志に、十市郡、南浦村に在リと云ヘリ

○夜麻登能ハ、大和之なり

○那々由久ハ、七行にて、七媛女を云フ

○多礼袁志、摩加牟ハ、誰を將レ覓にて志ハ助辞なり、扱覓アツは総て清音に、
よむべし、此余猶例おほし

○加都賀都母ハ、雅俗にも通ひて、常云フ語也

○利目は、視ることの明らけき目なり、
 ○阿米都々【四音一句なり】、知杼理
 麻斯登々、此二句甚解り難し、され
 ど例の試に強て云ば、鳥の名四歟、
 そは阿米は詳ならねど、若くは和名
 抄に、胡鷲子阿萬止里とある、是を
 阿米とのみ云るにや、都々は鶺鴒の
 一名、【または阿米都々は、千鳥の
 枕詞にもあらむか、されど其意は未
 思ひ得ず】、知杼理は古歌に多く見え
 て論なし、麻斯登々は、(略) 眞鷗
 ならむか、
 ○(二首の意について) 彼より、何さ
 けるとめと、奇しみがめたるに應
 へて、如此吾裂たる利目は、天皇の
 御爲に、汝に行遇て、見つけむとぞ、
 と云なせる歌なり、

○伊夜、佐岐陀氏流ハ、最先立有也
 ○延衰斯、麻加牟ハ、善を將レ覺にて、斯ハ助辞也、扱善とハ、愛き少女
 を云フ

○黥利目ハ、目の裂たる状に、見えしなるべし、利目ハ、字の如し

○阿米都々知杼理云々、是は甚解がたけれど、己が考へは次に云べし、記傳に、
 阿米ハ胡鷲子也、是を阿米とも云へる也都々は、鶺鴒、知杼理ハ千鳥麻斯登々は、
 眞巫鳥也、と云て、鳥名四ツならべて解けり、阿米ハ、本草ノ訓注に、鶺鴒を、
 よめれば、何れも鳥ノ名として、聞かば、聞えもすべけれど、次ノ句に、續けざれば、
 無用語と云フべし、又上の四鳥等の、目の裂たる状にも、見えざれば、左にも
 右にも、記傳の説ハ、採りがたし、年治云フ、神代紀に、底土ノ命を、底筒とも
 通はし云へれば、阿米ハ天、都々は、地にて、知はトの、古音なる事、音韻啓蒙に、
 云るが如し、杼ハ一本に、梯に作れるを、是とす、登ハ人の略にて、下ノ登ハ
 助辞也、那杼ハ何にて、佐祁流斗米ハ、裂有利目也、一首の意ハ、天と地とに
 照坐ばかり、美しき人と、見ゆるを、何故に、目を利く、裂けるらむと也
 ○袁登賣尔ハ、媛女に也
 ○多陀尔阿波牟登ハ、直将レ逢と也、扱答へたる意は、己レハ元より美男なる
 ゆゑ懸想を、受クまじきたため、預メ目を裂たりと、戯たる甚をかし

1 サキガハノベニアリキ(上は邊と云ことなり、辨と訓べし)

故其嬪子、白^{マシ}之^キ仕^{ツカ}マツラムト
井河之上^{キガハノハニ}、天皇^{スメラミコト}、幸^{イデマ}行^{シテソノ}其伊須氣余理比賣^{イヌケヨリヒメ}之^ガ許^ケ、一宿御寢坐^{ヒトヨミネマシキ}、也^{ナリ}(其^{ソノ}カハラ、謂^{イフ}佐草河^{サキガハト}、由者^{ヨシハ}、於^ニ其河邊^{ソノカハノベ}、山由理草多在^{ヤマユリグサオホカリキ}、故取^{カトリテ}其山由理草之名^{ソノヤマユリグサノナラ}、号^{ナツケキ}佐草河^{サキガハト}也、山由理草之^{ヤマユリグサノ}、本名云^{モトノナライヒキ}佐草^{サキ}也^{ナリ})

○仕奉とハ善をし覚むと、詔り給へるを承たり

○狭井河、式に、大和国、城上郡、狭井坐、大神荒魂神社、とある邊の、河なるべし

○許ハ字の如し、此語万葉より後ハ數見えたれば古言とすべし

○山由理草ハ、一種野生、深紅の百合あり、これなるべし、佐草てふ名ハ、書に見えず

1 オホミヤノチニ

後其伊須氣余理比賣^{ノチニソノイヌケヨリヒメ}、参入^{マキ}一宮^{レルオホミヤヌチニ}内^ト之時^{キニ}、天皇^{スメラミコト}、御歌^{ミウタヨミシタマハケ}曰^ア、阿斯波良能^{ハラノ}、志祁去岐^{シケコキヨヤニ}袁夜迹^{スガタタミ}、须賀多多美^{イイヤサヤシキテ}、伊夜佐夜斯岐弓^{ワガフタリネシ}、和賀布多理泥斯^{ワガフタリネシ}

○阿斯波良能ハ、葦原之にて、葦の生たる、処を云フ

○志祁去岐、袁夜迹ハ、繁き小屋の、延びたる也、是ハ媛女の、家の賤しかりし、

○抑此比賣の家は、然云ばかりの醜

屋には非るべけれど、天皇の大宮に
比べては、こよなかりけむ故に、如
此はよみ給へるなりけり、

1 シカシテ

1 カムアガリマシテノチニ 2 オホ

状を詔へり

○須賀多々美ハ、菅を編みて、作れる疊也

○伊夜佐夜、斯岐豆ハ、彌清敷而なり

○和賀布多理泥斯ハ、朕二人寢しにて、斯ハ過去し詞也

1 然而、阿禮坐之御子名、日子八井命、次神八井耳命、次神沼河
耳命、〔三柱〕

○阿礼坐ハ、生坐るなり

○日子八井命、日子ハ、称へ名、八井ハ、地名か、考べし、是ハ次に、神八井耳命、とある御名を、少カ呼ヒ替へて、御兄として、傳へたるか、将姓氏録に、神八井耳ノ命ノ男、彦八井耳命、とあるを、御兄弟として、誤り傳へたるなるべし、紀に、此皇子の、見えざるを、是とすべし

○神八井耳命、神も耳も、称へ名也

○神沼河耳命、沼河地名なるべし

故天皇 1 崩 後、其庶兄、當藝志美美命、娶 2 其 2 嫡后、伊須氣

ギサキ 3ミバシラ 4ウタヨミシ
テ 5ソノミウタ

○(「娶」の表記について) 此もたゞ交通せむとし給ふをいはば、將字欲字などを加て書べきに、然はあらで、直に娶と書るは、若くは既に其事ありしにもやあらむ、

余理比賣、之時、將殺其弟一而、謀之間、其御祖伊須氣
余理比賣、患苦而、以歌令知其御子等一歌曰、佐草賀波用、
久毛多知和多理、宇泥備夜麻、許能波、佐夜藝奴、加是布加牟登須、又歌曰、
宇泥備夜麻、比流波、久毛登草、由布佐禮婆、加是布加牟登曾、許能波
佐夜牙流

- 庶兄ハ、字鏡に、万々兄、と注せり、是ハ間々兄也と、谷川氏云へり
- 娶ノ字に、タハケてふ訓はあらねど、義に違ひて交れるゆゑ、然よめり、但シ次の御歌の意を思ふに、實ハ姪むと、想起し給ふのミ、なるべし、か、らバ娶ノ字ハ將姪の、誤りならむかし
- 佐草賀波用ハ、從二狹井河一也
- 久毛多知和多理ハ、雲立渡り也
- 宇泥備夜麻ハ、畝火山也
- 許能波、佐夜藝奴ハ、木葉騒ヌ也
- 加是布加牟登須ハ、欲ニ風吹一也、一首の意ハ、顕れて聞えたり
- 比流波、久毛登草ハ、晝者雲と居にて、潜まりて、動かぬを云フ
- 由布佐禮婆、按に春されバ、秋されバ、など云へるも春にしあれバ、秋に

1シセタマハトマラシタマヒキ
 2イロト 3モタセル 4タケヌナ
 カハミミノミコトトモ(こは本の神
 を建と更めたるにはあらず、是時よ
 り亦御名に如此も申せりといふな
 り、上の亦字に其意見えたり、)
 5アタ 6(「仇」施訓なし)エシセ
 タマヒヌ(得殺仇は、延志勢賜比奴
 と訓べし、仇字は讀べからず、仇を
 と云ことは、上にあるを、此に又云
 むは、煩はしければなり、また得殺
 とあるをば、常には殺すことを得と
 訓ども、其は漢籍讀なり、延志勢と
 云ぞ古言なる、) 7トアル

しあれバと、云フ事にて、春にのにを省きシアを切ムれば、即春されバ、と
 ハなる也、夕されば、もおなじ、是を春になれば、秋になれば、の意として、
 春が來れば、の意也と、思ふめるは、精シからず、立春立秋の、哥ならでも
 然云へり准へて知べし

於レ是、其御子聞知而、驚乃、為レ將レ殺二當藝志美美一之時、神
 沼河耳命、曰二其兄、神八井耳命一、那泥、〔此二字以レ音〕汝
 命持レ兵、入而一殺二當藝志美美一、故持レ兵入以、將レ殺之
 時、手足和那那岐弓〔此五字以レ音〕不レ得レ殺一、故尔、其弟、神沼
 河耳命、乞二取其兄三所レ持之、兵一、入レ殺二當藝志美美一、故亦
 称二其御名、謂二建沼河耳命一、尔神八井耳命、讓二弟建沼
 河耳命一、曰、吾者不レ能レ殺五仇、汝命既得レ殺一、故吾雖
 レ兄、不レ宜レ為レ上、是以汝命為レ上、治二天下、僕者扶二
 汝命一、為二忘人一而、仕奉也、故其日子八井命者、〔茨田
 連、手嶋連之祖〕神八井耳命者、〔意富臣、小子部連、坂合部連、
 火君、大分君、阿蘇君、筑紫、三家連、雀部臣、雀部造、小長谷
 造、都祁直、伊余国造、科野国造、道奥、石城国造、常

道、チノ仲国造、ナカクニノミヤコ長狭国造、ナガサキノミヤコ伊勢、イセ船木直、フネキアタヘ尾張、ツバハリ丹羽臣、ニハノオミ嶋田臣
等之祖也ラガオヤナリ

○聞知ハ、御歌の意を、聞知り給ふ也

○那泥ハ、上代、男女に涉り、親む詞也

○兵ハ、刀矛等の、総名を云へり、記傳に、ツバ、モノ鐔物なり、と云へりツバ、モノ鐔とハ、太刀のツバを云フ

○和那々岐氏ハ、書紀に、慄然又栗々、をよめり、手足の震ふをいふ

○建沼河の、建ハ、ミイキホヒ御威の、勝れ給ふを称へ申せり

○忌人ハ、神事を以て、ツケ輔奉給フを云フ

○日子八井命ハ、上にも云へる如く、御名の混入マシヒりたる也

○茨田連、和名抄に、河内国、郡名茨田ハ萬牟多、と注せり、土人は、マツタと云フ、姓氏録に、茨田連ハ、多朝臣同祖、神八井耳命、彦八井耳命之後也、とあるぞ、正しき傳へなる

○手嶋連、和名抄に、摂津国、郡名、豊嶋ハテシマ天之万、と注せり、此地に因れる姓也

○意富臣、和名抄に、大和国、十市郡、飢富郷あり

○小子部連ハ、雄略紀に、命^{スガルニ}螺^{スガル}嬴^ニ、聚^{コラ}二国内^ニ蚕^ニ、於^レ是^{スガル}螺^{スガル}嬴^ニ、誤^チ聚^メ二嬰兒^ニ、奉^ニ獻^ス天皇^ニ、天皇大咲云々、賜^レ姓、為^ニ小子部連^ニ、天武十三年ノ紀に、賜^レ姓曰^ニ宿祢^ニ、とあり、和名抄に、越中国、婦貞郡、郷名、小子^ハ、知比佐古、と注せり、此氏人の、住し地なるべし

○坂合部連、按にこの皇子の御末に、坂合部氏ある事、不審^{イツカ}し、姓氏録皇別の、坂合部ハ、大彦命之後也、と記し、大彦命ハ、孝元天皇の皇子也、又天孫^ノ部に、載^セたる坂合部ハ、火明命之後也とも、火闌降命之後也、ともあり、是等混^{マキ}れたるなるべし

○火君ハ、肥後風土記に、舉^ニ健緒組之勲^ニ、賜^ニ姓名^ニ、曰^ニ火^ノ君^{健緒組}、姓氏録に、肥^ノ直^ハ、多^ノ朝臣同祖、神八井耳^ノ命^ノ後也、とあり

○大分君、和名抄に、豊後国、郡名、大分^ハ、於保伊多、と注せり、大^{オホキ}の轉也、土人はオイタ、と云^{ヘリ}

○阿耨君ハ、肥後国の郡名也、国造本紀に、阿耨国造^ハ、瑞籬^ノ朝^ノ御世、火^ノ国造同祖、神八井耳^ノ命^ノ孫、速^ニ玉命^ヲ、定^ニ賜^ニ国造^ニ

○筑紫、三家連、和名抄に、筑前国、那珂郡、三宅、同^ク筑後国、上妻郡、三宅の郷名有^リ、又繼體紀に、糟屋^ノ屯家^{ミヤケ}、穗波^ノ屯倉^{ミヤケ}、など見ゆ、糟屋以下、筑前国の郡名也、是等より、出たる姓なるべし、

○雀部臣、和名抄に、參河国、寶飲郡、郷名雀部を、散々倍、と注せるは略也、上野国佐位郡郷名雀部は、佐々伊倍と、注せるハ轉也

○雀部造、舊事紀に、神八井耳命、雀部造等ノ祖、と有り

○小長谷造、武烈天皇の御名を、小長谷若雀命ヲハツセワカサマキ、と申シ彼ノ段に、天皇无二太子一、故為ニ御子代一、定ニ小長谷部一、とあり記傳に、此姓ハ、神八井耳命の、御末彼ノ小長谷部にて、ありしが、姓とせる、なるべし、と云へり、天武十二年ノ紀に、賜レ姓曰レ連とあり

○都祁直、和名抄に、大和国、山辺郡、都介郷あり此地に、因れる、姓なるべし

○伊余国造ハ、国造本紀に、伊余国造ハ、志賀高穴穗ノ朝ノ御世、印幡国造、同祖、敷桁彦命ノ兒、速後上命定ニ賜国造一、とあり即チ神八井耳命の御末也

○科野国造ハ、信濃国也、国造本紀に、科野国造ハ、瑞籬朝ノ御世、神八井耳命孫、建五百建命、定ニ賜国造一

○道奥、石城ノ国造、道奥ハ、陸奥也、石城ハ同国郡名にて、磐城也、是より後ながら、養老二年五月紀に、割ニ陸奥国之、石城、標葉シバ、行方ナメカタ、宇太、巨理、菊多、六郡一、置ニ石城国一とあり、此皇子の、御末彼国造に、任し事書ミカに洩たり

1モモチマリ

○常道、仲国造常道ハ、常陸にて、仲ハ同国郡名、那珂なり、国造本紀に、仲ノ国造、志賀高穴穗朝ノ御世伊豫国造同祖、建借馬命、定_二賜同造_一とあり

○長狭国造、長狭ハ、安房国の郡名也

○伊勢船木直、記傳に、多氣郡に、舟木村あり、と云へり

○尾張、丹羽臣、丹羽ハ、同国郡名也

○嶋田臣、和名抄に、尾張国、海部郡、嶋田郷あり、姓氏録に、嶋田臣ハ、多朝臣同祖、神八井耳ノ命之後也、五世孫、武惠賀前命ノ孫、仲臣子上、稚足彦天皇ノ御代、尾張国、嶋田ノ上下二縣ニ有_二惡神_一遣_三子上_一、平_三服_一之、復命之日、賜_二号嶋田臣_一也、とあり、弘仁十四年ノ紀に、改_二臣姓_一、為_三朝臣_一

カムヌカハミノミコトハ、シロメシキ
神沼河耳命者、治_二天下_一也、スベテツカムヤマトイハレビコフスマラコトミトシ
 モ、アマリミソナ、ツ
壹佰參拾漆歳、御陵、在_二畝火山之北方、カシノヨウヘニ
 アリ、ウネビヤマノキタノカタ
白檮尾上_一也

○白檮尾上ハ、白檮ノ樹の、生立てる尾上也、諸陵式に、畝傍山、東北ノ陵、畝傍ノ檀原ノ宮御宇_シ神武天皇也、在_二大和国高市郡、兆城東西一町、南北二町、守戸五烟、とあり、大和志に、在_二四條村_一と云ヒ、前皇厩陵記にハ、字神武田、と云へる由を記し、元禄十一年、細井某が、記せる、山陵図にも、四條村にて、

◎綏靖天皇

1カツラキ 2コノスメラミコト

高一丈惣垣回、二十六間、字福塚、と云よし記せり、是等、記傳にも、論あり猶能考べし

神沼河耳命、坐^{マシメテ}葛城高岡宮、治^{シロシシキ}天下^{アマノシタラ}一也、此天皇、
 娶^{メシテ}師木縣主之祖、河俣毘賣、生^{ウミマセル}御子、師木津日子、玉手見命、〔一
 柱〕^{ミタマミコト}天皇、御年肆拾伍歳、御陵在^{ミハカハアリ}衝田岡^{ツキダガワカニ}一也

○神沼河耳命ハ、後に綏靖、と謚奉れり

○葛城ハ、神武紀に高尾張ノ邑、有^{アリ}土蜘蛛^{アミマ}云々、皇軍結^{アミマ}葛^{アミマ}網^{アミマ}一而、掩襲^{シテ}殺之、因改^ニ号其邑^一、曰^ニ葛城^一

○高岡宮、大和志葛上郡ノ條に、在^ニ森脇村^一、と云へり

○師木縣主、師木ハ、紀に磯城に作り、即大和国の、郡名となりて、後に、上下に分れたり、姓氏録に、志貴連^ハ、神饒速日命^ノ孫、日子湯支命^ノ之後也、とあり、記傳に、此日子湯支命^ノの世より、始て師木に居住て、其^ノ縣主にして、いまた物部^ノ連と云称^ハ、なかりし故也、と云へり、天武十二年紀に、磯城^ノ縣主、賜^レ姓曰^レ連

○河俣毘賣、式に、大和国高市郡、川俣神社あり、此地に依りたる、名なるべし

○（河俣毘賣について）此御名は、なほ河内のより出たるなるべし、所生^{ウミマセル}御子、河内國にかたぐ^{ユエヨリ}由縁^{ユエヨリ}あればなり、

◎安寧天皇

1 カタシハノ(片鹽は、訶多志波と訓べし、書紀雄略卷に、堅磐此云^ニ柯陀之波、和名抄に、筑前國穗波郡、堅磐加多之方、(注略)神名式に、越前國今立郡加多志波神社、これら訶多志波てふ名の例なり、此なるも^コ、堅磐の意の地名にて、片鹽と書るは、借字ならむか、)

2 アメノシタ(ヲなし)

○師木津日子玉手見命、師木ハ、御母の居所を、負^ヒ給ひ、玉手ハ、葛上郡の地名なり、見ハ、耳の略にて、尊称

○肆拾五歳、紀に年八十四とあり

○衝田岡、紀に桃花鳥田丘^タ、に作れり、諸陵式に、在^ニ大和国高市郡、兆域東西一町、南北一町、守戸土烟、とあり、前皇庶陵記に、俗云^ニ鳥田丘^一、在^ニ久米寺^一、戊亥、と云、大和志に、在^ニ慈明寺村東南^ノ丘、俗呼^ニ主膳家^一、と記し、日本紀通證の説も、おなじ、山陵図にも、慈明寺に在、として、字^{アサチ}スイセンと云^ヒ高三間、堅横各十三間、と記し、廻りに溝を凶せり、

師木津日子玉手見命、坐^ニ片鹽浮穴宮^一、治^ニ天下^一也

○師木津日子玉手見命ハ、後に安寧、と諡^{マラシ}奉れり

○片鹽浮穴宮ハ、日本紀通證、及^ヒ大和志に、在^ニ葛下郡、三倉堂村^一、と云^ハ、記傳に、姓氏録河内国神別に、浮穴ノ直の、姓あるを拠^クとして、河内国に定め、且^ツ万葉九に、片足羽河、とあるを、徴として、片鹽を、カタシハ、と訓^メり、按に鹽ハ、上より云^ツぐる時ハ、之波^シ云々、とも云^ハる例ハ、偶あれど、下に云^ヒ居る時ハ、必^ズ某鹽^{シホ}と云^ハり、か、れば、姑^クシホとよみて、後考を待のミ

○(殿延について)殿字、延佳は、破なるべしと云、師は般ならむかと云れつれども、是らの字は、記中に假字に用ひたる例なければ、なほ波の誤ならむか、【一本に、殿字の傍に、波字を書て、御本とあり、】されど是は字形や、遠ければ、定め難し、

1ミバシラ 2フタバシラ (二王は、布多婆斯良と訓べし) 3ヒトバシラノミコハ(一子孫者は、比登婆斯良能美古波と訓て、子孫を御子の意に取べし、【然らざれば、下に祖とあると、應わるきなり、】

此天皇、娶河俣毘賣之兄、縣主殿延之女、阿久斗比賣、生御子、常根津日子、伊呂泥命〔自伊下三字以レ音〕

○河俣毘賣、上に見えたり

○縣主ハ、師木ノ縣主也

○殿延、紀に葉江に作れり、殿ハ、延佳が、破の誤りならむと云へり

○阿久斗比賣、式に、撰津国、嶋上郡、阿久刀神社あり、此地に、由ある御名なるべし

○常根津日子、伊呂泥ノ命、常ハ長にて根ハ親む詞なり日子伊呂泥ハ彦兄にて、伊呂も入も親む詞、泥ハ男女に涉りて、廣ク称いへり

次、大倭日子鉏友命、次師木津日子命、此天皇之御子等、并一三柱之中、大倭日子鉏友命者、治天下、次師木津日子命、之子、二一王坐、三一子孫者〔伊賀、須知之櫛置、那婆理之櫛置、三野之櫛置之祖〕

○大倭日子鉏友命、日子ハ、上に属てよむべし、鉏ハ、師木に通ふ、友ハ

1 ヒトバシラノミコ（一子は、比登^{ヒト}婆^{バシ}良^ラ能^ノ美^ミ古^コと訓べし） 2 ミムスメ
 フタバシラマシキ 3 ヨソヂマリコ
 コノツ

記傳に、登毛志、と云フ言にて、美称也と云へり

○師木津日子命ハ、御父の、御名に依れり

○子孫の二字を、御子とよむべし、御名ハ傳はらず

○伊賀ハ、国名也

○須知之稲置、和名抄に、伊賀国、名張郡、周知郷あり、稲置ハ、天津日子根命の下に、注へり

○那婆理ハ、同国郡名、名張也

○三野ハ、持統紀に、伊賀国、伊賀郡、身野とあり是也

1 子、和知都美命者、坐淡道之御井宮一、故此王、有二^{ヒト}
 2 女、兄名、蠅伊呂泥、亦名、意富夜麻登久迩阿禮比賣命、
 弟名、蠅伊呂杼也、天皇御年、肆拾玖歳、御陵、在畝火山之美富^{ヒト}
 登也^ト

○和知都美命、記傳に、和ハ知の誤りならむ、と云へり、名に知々と云へる例多し、都ハ助辞にて、美は耳の略也

○淡道之御井宮、在所詳ならず、反正紀に、天皇、初生^ニ于淡路宮云々、有^レ井

○(意富夜麻登久邇阿禮比賣命についで)意富夜麻登は大倭、久邇は國なり、阿禮の義は、未思得ず、〔若くは明淨の意にてもあらむか、賀茂の齋王を、阿禮袁登賣と申すも、明淨の意かと所思ればなり、彼は齋清まはれるより云ひ、此はたゞ清してふ美稱ならむ、〕

◎懿徳天皇

1 カルノサカヒヲノミヤ (岡は、師の袁と訓れたるに従べし、(略)袁加の本語は、袁なるに、加を添たるにて、加は處の意なり、坂も本は佐なるに、此加を添たる言なる由、上卷に云り、其と同じ、丘も常には袁加とよむを、書紀に袁とのみも訓り)

曰瑞井、則波之洗^{ミツナギ}太子、とあり、此地に宮造りして、住給ひしなるべし

○蠅伊呂泥、蠅は地名か、詳ならず、伊呂泥ハ姉也^{イロネ}

○意富夜麻登久邇阿礼比賣ハ、大倭国顕姫、なるべし、但大倭ハ、大和国、山邊郡、城下郡、添上郡、等にある地名也

○肆拾玖歳紀に、年五十七とあり

○美富登ハ、御陰にて、山にハ、頸^{イカキ}腰^{ウロコ}足なども云へり、御陰ハ、谷を見たる、如きの処か、紀に、畝傍山ノ南御陰井上陵とあり、諸陵式に在^{ミホト}大和国高市郡、兆域東西三町、南北二町、守戸五烟とあり、今吉田村に在りとぞ

大倭日子鉏友命、坐^{マシ}一輕之境岡宮、治^{シロシメシキ}二天下也、此天^{フスマラ}
皇、娶^{メテ}二師木縣主之祖、賦登麻和訶比賣命、亦名、飯日比賣命、
生^{ウマセル}御子、御真津日子、訶惠志泥命、〔自^{カエシ}訶下四字以^ネ音^{ミコト}〕次多藝志^{ツヤエタギシ}
比古命、〔二柱〕故御真津日子、訶惠志泥命者、治^{シロシメシキ}二天下也^{アマノツタ}

○大倭日子鉏友命ハ、後に懿徳と謚シ奉れり

○輕之境岡宮、輕ハ大和国、高市郡にて、大和志に、大輕村あり、境岡ハ、記傳に輕村より、西方三瀬と云所へ、行間に在、と云へり、是を紀に、曲^{マガリ}

○飯日比賣命、名義殊なる考なし、
【日は例の美稱にて、上に云るが如し、】

1 コノスメラミコト
2 ヨソヂマリイツツ

峽宮、と傳へたり

○賦登麻和訶比賣命、記傳に、太真若也と云へり

○飯日比賣命、飯ハ地名か、日は美称也

○御真津日子、訶惠志泥命、御真ハ、字の如く美称也、訶惠志泥、紀に香殖稻に作れり此字の意も、美称なり

次當藝志比古命者、〔血沼之別、多遲麻之竹別、葦井之、稻置之祖〕
1 天皇、御年²肆拾伍歲、御陵在³畝火山之、真名子谷上¹也、

○多藝志比古命、紀に、武石彦に作れり

○血沼之別、血沼ハ、和泉国、の地名、別ハ戸也、靈異記に、禪師信嚴者、和泉国泉郡、血沼縣主倭磨也、とあれど、縣主の戸は他姓也

○多遲麻之、竹別、但馬国に竹と云地名、書に見えず

○葦井稻置、詳ならず、今案に、撰津志、河邊郡ノ條に、蘆井と、云清水を載たり

○真名子谷、諸陵式に、在²大和高市郡、兆城東西一町、南北一町、守戸五烟、とあり、今畝火村にありといふ

◎孝昭天皇

1 ワキノカミノ 2 ビトノ

3 ビトノ

御真津日子、詞惠志泥命、坐二葛城一掖上宮一、治二天下^一也、
 此天皇、娶二尾張連之祖、奥津余曾之妹、名余曾多本毘賣命^一、
 生御子、天押带日子命、次大倭带日子、国押^二人命、^一二柱^{カレ}故^{イロト}弟、带日子国忍^三人命者、治二天下^一也

○御真津日子詞惠志泥命ハ、後に孝昭と、謚奉れり

○掖上宮、紀に、池心宮とあり、大和志に、葛上郡池ノ内、御所二村ノ間、

今日^二蓬原^一とあり

○尾張連、神代紀に、天ノ火明命ノ児、天ノ香山ハ、是尾張連等ノ遠祖也、とあり

○奥津余曾、舊事紀に、瀛津世襲命^ハ、宇摩志摩治命、四世孫、とあり、名

義考なし

○余曾多本毘賣命ハ、父ノ名を、襲^ツぎ多本ハ考なし

○天押带日子命、大倭带日子国押人命以上、何レも称^ハ名なり

兄、天押带日子命者、^{イロセ}〔春日臣、大宅臣、粟田臣、小野臣、柿本臣、
 壹比草臣、大坂臣、阿那臣、多紀臣、羽粟臣、知多臣、牟邪臣、都怒^{イテヒ}ヤフ^{オミ}、伊勢飯高君、壹師君、近淡海国造之祖也〕

○春日臣、春日は、大和国、添上郡の地名也、姓氏録、大春日朝臣ノ條に、仲臣ノ令家重^三千金、委^レ糟^二為^レ堵、于^レ時大鷦鷯天皇、臨^二幸^一其家、詔号^二糟^一垣^一臣^一後改為^三春日^一とあり、拟春日を、カスガ、とよめるハ、春日^{ハルヒ}と云へる、枕詞を取れる事、飛鳥^{アスカ}の例也

○大宅臣、和名抄に、大和国、添上郡に、大宅郷あり、武烈紀に、暮能^{モノノサハニ}婆幡^{ハニ}你^ニ於^ホ衰野^{ヤケスギ}該須^{ケスギ}擬とある地也、天武十三年紀に、賜^レ姓^二曰^一朝臣^一

○粟田臣、和名抄に、山城国愛宕郡、郷名粟田、とあり天武十三年紀に、賜^レ姓^二曰^一朝臣^一

○小野臣、式に近江国、滋賀郡、小野神社あり、姓氏録、小野朝臣條に大徳小野臣妹子、家^三于^二近江国滋賀郡小野村^一、因以為^レ氏

○柿本臣、姓氏録、柿下朝臣ノ條に、敏達天皇御世、依^三家門有^二柿樹^一、為^二柿本臣氏^一、天武十三年紀に賜^レ姓^二曰^一朝臣^一、とあり、大和志に、葛下郡に、柿本村あり

○壹比韋臣、允恭紀に、到^二倭^一春日^一食^三于^二櫟井上^一、大和志に、添上郡に櫟本村あり、天武十三年紀に、賜^レ姓^二曰^一朝臣^一

○大阪臣和名抄に、大和国、葛上郡、大坂郷、式に、同郡大坂ノ山口神社有^リ又和名抄、備後国、安那郡に、大坂郷あり、是ハ次に、阿那臣に、由あれバ、引出つ

- 阿那臣、阿那ハ、備後国ノ郡名也、和名抄に、夜須奈と、注^ルせるハ、穴を陰門に、思よそへて、改^カたる也、安閑紀に婀娜国、と記し、国造本紀に、吉備穴ノ国造、纏向日代御代和迺臣同祖、彦訓服命孫、八千ノ足尼定^{スクネヲ}賜国造^ニ
- 多紀臣、多紀てふ地名、諸国に多かる中に、近キは大和国、宇智郡、吉野郡、和泉国泉南郡等に、瀧村あり、氏人ハ見えず
- 羽栗臣、和名抄に、山城国、久世郡羽栗郷、尾張国羽栗郡あり
- 知多臣、和名抄に、尾張国郡名、智多とあり
- 牟邪臣ハ、上総国武射郡に、因れる姓也、国造本紀、武社ノ国造ノ條に、證を記せり
- 都怒山臣、考^ヘなし、續紀九に、角山君内麿、三代實録七に、角山公成子、など云^フ氏人見えたり
- 伊勢飯高君ハ、伊勢国の郡名也
- 壹師君ハ、伊勢国の郡名也
- 近淡海国造ハ、国造本紀に、淡海国造ハ、志賀ノ高穴穂ノ朝ノ御世、彦坐^ニ三世孫、大陀牟夜別^ヲ、定^ニ賜国造^ニ、とあり、但^シ此王ハ、開化天皇の皇子也、倭姫世記に、垂仁天皇四年、淡海国造、進^ニ地口ノ御田^一と有^リ

- 1 コノスメラミコト
- 2 ココノソヂマリミツ
- 3 ワキノカミノ

天皇、御年²玖拾參歳御陵、在³掖上博多山上^{ハニ}也

○博多山、諸陵式に、在²大和国葛上郡、兆城東西六町、南北六町、守戸五烟、大和志に、在²室村、陵畔有²八幡ノ祠并家四、とあり、山陵図に、三室村ノ、天皇山也と記し、唐陵記の説も同シ

◎孝安天皇

- 1 ビトノ
- 2 カツラキ
- 3 アキツシマ

大倭帶日子、国押¹人命、坐²葛城室之、³秋津嶋宮、治^{シロシメシキ}天下^一也

○大倭帶日子国押人命ハ、後に孝安と、謚シ奉れり

○室和名抄に、大和国葛上郡、牟婁郷あり、今ハ室村と云フ

○秋津嶋宮、神武紀に、皇輿巡幸因登^リ腋上^{ワキカミホ}曠間丘^ニ而、廻^ニ望^ニ国状^ニ云々、猶^ニ如^ニ蜻蛉之臂^ト帖^{トナメセル}、由^レ是始^テ、有^ニ秋津洲之号^ナ、とあるは、此牟婁^{ムロ}の地形

を云ひし也、此宮号を、皇国の総名に、云ヒ廣げし故ハ、此天皇此宮に、百年余も、大坐しゆゑなり

- 1 ミアヒマシテ
- 2 オホキビノモロ

此天皇、¹娶^ニ姪^ニ、²忍鹿比賣命^ニ、³生^{ウマセ}御子^{ミミコ}、⁴大吉備^{オホキビ}諸進命^{シロシメシキ}、次^{ツギニ}

ススミノミコト(進を、師は須美と訓れつれど、なほ須々美なるべし)
3 コノスメラミコト

○忍鹿比賣命、御名、鹿の義未思得ず、

○(大倭根子日子賦斗邇命について)天皇は、大倭國所知看を以て、倭根子とは申奉るなり、

◎孝靈天皇

1 クルダノイホドノミヤ(黒田は、和名抄に、大和國城下郡黒田郷久留多とある、此なるべし、今も黒田村あり)

大倭根子日子賦斗迹命、(二柱自賦下三字以レ音)故大倭根子日子賦斗迹命者、治 二 天下 一 也、 3 天皇、御年壹佰貳拾參歲御陵、在 二 玉手岡上 一 也

○忍鹿比賣命、名義ハ、忍輝の略カ

○大吉備諸進命、記傳に、孝靈天皇の、御子、比古伊佐勢理毘古命、亦名大吉備津日子命を、傳へ誤れるにはあらざるか、と云へり

○大倭根子、日子賦斗迹命、根子ハ、尊称にて、御代々々此御名を、継ぎ給へるが、多かり、賦斗迹ハ、紀に大瓊に作れり、字の如く尊称也

○玉手岡ハ、諸陵式に、在 二 大和国葛上郡一 兆城東西六町、南北六町、守戸五烟、廣陵記、及大和志に、玉手村に在りと記せり

大倭根子、日子賦斗迹命、坐 二 黒田廬戸宮 一、治 二 天下 一 也

○大倭根子日子賦斗迹命ハ、後に孝靈と諡奉れり

○黒田ハ、和名抄に、大和国城下郡、郷名黒田、久留多、と注せり、此地也、留ノ字ハ、口とよむべき古音あり、同郡に、今も黒田村あり

1チヂハヤマワカヒメ 2チヂハヤ
ヒメノミコト 3ミアヒマシテ

○廬戸宮ハ、大和志に、在^二宮古、黒田二村ノ間都ノ杜^一、と記せり

此天皇、娶^二十市縣主之祖、大目之女、名細比賣命^一、生御子、

大倭根子、日子国玖琉命〔一柱玖琉二字以^レ音〕又娶^二春日之、一千千

速真若比賣^一、生御子、二千速比賣命、〔二柱〕又娶^二意富夜麻登、

玖迹阿禮比賣命^一、生御子、夜麻登登、母母曾毘賣命、次日子刺肩

別命、次比古伊佐勢理毘古命、亦名、大吉備津日子命、次倭

飛、羽矢若屋比賣〔四柱〕

○十市縣主、十市ハ、大和国の郡名也、孝安紀に、十市縣主五十坂彦

○細比賣命細ハ称^レたる也

○大倭根子日子国玖琉命、玖琉ハ、記傳に、括^クにて統^スる意也、と云^レへり、

以下称名也

○春日ハ、和名抄に、添上郡、郷名に見ゆ

○千々速真若比賣、千々は、記傳に、千々姫の、千々におなじ、と云^レへり以

下称^レへ名也

○千々速比賣命ハ、御母の御名におなじ、紀に此御子なし

○(夜麻登々母々曾毘賣命について) 御名義ノコトは、登々トト【登を一略けるも、意は同じ】は、上の千々チヂと同く、【通音なり】母々モモは百曾モモツツは勤功イソツツなり、【伊曾は、伊佐袁の約りたるなり】

- イ冰
 1 イロド 2 ヤバシラマセリ
 3 イツバシラ 4 ミバシラ
 5 フタバシラ 6 ヒノカハ

○意富夜麻登、久迹阿礼比賣ハ、上に見えたる、和知都美命の御子也、意富夜麻登ハ、大倭にて、大和国、城下郡の郷名也、玖迹阿礼ハ国蹟クニアサレにて称名

○夜麻登々母々曾毘賣命、紀に倭迹々日百襲姫、に作れり、名義詳ならず

○日子刺肩別命、刺肩考へなし、此御子、紀に洩たり

○比古伊佐勢理毘古命記傳に、伊佐ハ勇イサ、勢理ハ進む意を云フと云へり

○大吉備津日子命、吉備ハ国名にて、其由ハ下に見ゆ

○倭飛羽矢若屋比賣ハ、御姉の御名に等し、但シト飛ハ、御姉の御名を、紀に迹日トビ、と作るにおなじく、大和国城上郡の、地名にて、羽矢ハ速也ハヤ

又 娶マクムニ其阿禮比賣命之弟ツノアレヒメノミコトノオト、蠅伊呂杼ハヘイロドニ、生御子ウミマセルミコ、日子寤間命ヒコサメマノミコト、次若日子建吉備津日子命ツギニワカヒコトコタケキヒツヒコフミコト、(二)柱コフスラムコトノミコタチ、此天皇之御子等アハセチヤハシラ、并八柱ニヤツ、(男)王ミコ五イハ、女王ヒメ四ヨ、(三)故大倭根子カヒオホヤマトネコ、日子国玖疏命者ヒコクニククルノミコトハ、治シロシシキ、(二)天下アメノシタ也、大吉備津日子命オホキヒツヒコフミコト、与ト若建吉備津日子命ワカタケキヒツヒコフミコト、(一)二柱相副而フタバシラアヒツソシテ、於ヘリマ針間ハリマ氷河之前ヒカハノサキ、居スエ忌瓮イハヒバコ而テ、針間為ハリマシシ道口ミチノクチト、以コト言ムケヤハシヒキキ向ヒク和吉備国ニ也ニ

○蠅ハ、安寧ノ段に、見えたり、伊呂杼ハ、弟也イロド

○日子寤間命、紀に彦狭嶋に、作れるハ、此御子にハ、あらし名義考なし

○(忌筵について)居とは、地を掘て、下方をや、埋て置を云、萬葉歌に穿居とある是なり、

○道口とは、其入初る處を口と云、奥方を尻と云、(略) 凡て道口道尻と云も、其國を治に、京よりゆく路の次序につきて云名なり、

1 オヤナリ 2 ウジカ(牛の自濁て讀べし、)他書に宇自加と作ばなり、凡て黒牛黄牛などの類も、多く志を濁る例なり、) 3 クニサキ

○日子建吉備津日子命、御名の由は、下に見ゆ
○針間ハ、播磨国也

○氷河、播摩風土記、掛保郡に、冰山あり

○忌筵ハ、祭器也居とハ、墓に穴を穿ち居、万葉三に、齋戸平、忌穿居、とあり、記傳に、地を掘て埋置、と云へるハ非也

○道口とハ、発途の意なり、国名に、越前越後など、前後あるを、和名抄に、美知乃久知、美知乃之利、と注せるハ、京より近キ方を前と云、遠キ方を後と云、れど、此なる道口とハ異なり、此二御子の御名を、吉備云々とあるハ、平治給ひし、御功によりて、なるべし、式に、備中国賀夜郡、吉備津彦神社、とあるは、同国風土記に、吉備建日子命に作り、姓氏録、下道ノ朝臣ノ條にハ、稚武彦命之男、吉備武彦命、とあり、扱此言平を、書紀にハ、崇神天皇、十年に傳へたり

故此、大吉備津日子命者、(吉備、上道臣之祖也) 次若日子、建吉備津日子命者、(吉備、下道臣、笠臣一祖) 次日子寤間命者、(針間、牛鹿臣之祖也) 次日子刺肩別命者、(高志之、利波臣、豊国之、国前臣、五百原君、角鹿、海直之祖也)

○上道ハ、備中国の郡名也、此氏人の尸ハ、天平寶字元年ノ紀に、上道ノ臣、斐太都、賜_二姓朝臣_一、とあるより前に、朝臣を賜はりし人なし

○下道ハ、備中国の郡名也天武十三年ノ紀に、下道ノ臣、賜_レ姓曰_二朝臣_一、扱吉備ノ朝臣ハ、上に見えたと同姓なれど、稚武彦命の、御末とのミ、見えたり

○笠臣、續紀廿七に、備前国人、外少初位下、三財部ノ毘登方磨等、九烟賜_二

姓笠臣_一、とあれバ、笠ハ、備前国の地名也、と聞ゆれど、三代格、天平三

年六月ノ格に、備中国、海部ノ首、生部ノ首、笠ノ朝臣、右皇后宮_ニ、供奉、仁

徳紀に、備中国、川嶋河、有_二大虬_一云々、笠臣祖縣守、入_レ水斬_レ虬_ヲなど

あるを思ふに、笠ハ備中国の地名也と聞ゆ、国造本紀に、笠臣国造、とあり、

臣ノ字ハ疑はしけれど、加夜と、備中との間に、狭_マれ、ば、旁證とすべし、

天武十三年ノ紀に、笠臣賜_レ姓曰_二朝臣_一、とあり

○針間牛鹿臣ハ、姓氏録、及續紀以下、宇自可_{ウジカ}に作れり、播摩国に然_ル地名ありや、尋べし

○高志、利波臣ハ、越中国、礪波郡_{トナミ}に、因_リたる姓也、續紀十七に、越中国人、礪波ノ臣、志留志と、云_フ人あり、同廿八、卅五、にハ、利波_{トナミ}に作れり

○豊国之、国前ノ臣ハ、豊後国の郡名也、景行紀に、国前ノ臣ノ祖、菟_ウ名手_デとあり

◎孝元天皇

○五百原君ハ、駿河国、廬原ノ郡に依リたる姓也

○角鹿ノ海ノ直ハ、越前国の郡名、敦賀にて、海ハ其辺リの、地名なるべし、和名抄に、同国坂井郡に、海部郷あり

天皇御年、壹佰陸歳、御陵在二片岡馬坂上一也

○片岡馬坂ハ、諸陵式に、在二大和国葛下郡一、兆城東西五町、南北五町、守戸五烟とあり、大和志に、在二王寺村、馬背坂ノ東ノ山中一

大倭根子、日子国玖琉命、坐二輕之堺原宮一治二天下_一也、此天皇、娶二穗積臣等之祖_一内色許男命〔色許二字以レ音下效レ此〕妹、内色許賣命_一生御子、大毘古命、次少名日子、建猪心命、次若倭根子、日子大毘古命〔三柱〕

○大倭根子日子国玖琉命ハ、後に孝元と、謚シ奉れり

○輕之堺原宮、輕ハ大和国、高市郡の地名也、懿徳天皇の、境岡宮と、同所なるべし

○(内色許賣命について) 名義、宇都は、美麗の意か、顯見の意かなるべし、志許袁志許賣は、神代の葦原醜男の例なり、

1 イツハシラマセリ

○伊賀迦色許賣命、賀迦、舊印本には、迦賀とあれども、伊邪河宮段には、諸本並賀迦とある故に、此も延佳本又一本に従ひつ、(注略) 名義、

○穗積臣、万葉十三に、水蓼、穗積至、鳥網張、坂手乎過、とある地にて、大和志に十市郡に載たり、此氏ハ、饒速日ノ命の御末也

○内色許賣命、紀に鬱色謎命に作り内ハ、顯色許ハ、葦原色許男の処に、注へるが如し

○大毘古命、称へたる御名也

○少名日子、建猪心命、少名日子ハ、御兄の、大毘古に、對へたる御名、猪心は、紀に男心、とあるが、轉りたるにて、称へ名也

○若倭根子、大毘々命ハ大御父に、對へたる御名、毘々は、耳の轉なり

又娶ニ内色許男命之女、伊賀迦色許賣命一、生御子、比古布都押之
信命、(自レ比至レ都以レ音) 又娶ニ河内、青玉之女、名波逐夜須毘賣一
生御子、建波逐夜須毘古命、(二柱) 此天皇之御子等、并一五柱、
故若倭根子、日子大毘毘命者、治二天下也

○伊賀迦色許賣命、舊事紀に、伊香色謎に作り、賀迦ハ、必下上に誤れり、和名抄に、河内国、茨田郡郷名、伊香ハ、以加々、と注し、今ハ村名に存り、伊加賀と云へり、此地に由ある御名也、記傳に、此郷名を、イガ、とよめ

伊は發語か、賀迦は赫なるべし、（注略）色許賣は、上なるに同じ、河内國茨田郡、伊香以加々、阿波國麻殖郡、伊加々志神社など云あり、

1 オホナビガイモ 2 ミコ

○阿倍臣、阿倍は、決して地名なれども、何地と云こと詳ならず、

るハ、御名の誤りを、助けむためならめど非也、香ノ字ハ、カグ、カゲ、カゴと、響ける、古韻なるをや

○比古布都押之信命、布都ハ、地名か、式に大和国、城下郡、富都神社あり、押も信も、称ハ名也

○波迹夜須毘賣、埴安ハ、大和国、十市郡の地名なり、神武紀に、取三天、香山之埴土、以造八十平瓮云々、故号取土之処、曰埴安、とあり

其兄、大毘古命之子、建沼河別命者、〔阿倍臣等之祖〕次比古伊那

許志別命、〔自比至志六字以音此者、膳臣之祖也〕比古布都押之

信命、娶二尾張連等之祖、意富那毘之妹、葛城之、高千那毘賣一

〔那毘二字以音〕生子、味師内宿禰、〔此者山代内臣之祖也〕

○建沼河別命、沼河ハ、上の神沼河耳ノ命に、おなじ

○阿倍臣、式に、大和国城上郡、高屋安倍神社とあり、此地より、出たる姓なるべし、天武十三年紀に、阿倍ノ臣賜レ姓曰二朝臣一

○比古伊那許志別命、名義詳ならず

○膳臣ハ、上卷室壽詞に、櫛八玉神、為二膳夫一と、ある処に注り、景行紀

○高千那毘賣、名義、千は、上に見
えたる、千々速の千々に同じ、那は、
名か、兄名稻日と、舊事紀に書るに
依ば、稻の意か、

イ雀
1ガ 2ヲカラノ（小柄は、袁加良
と訓べし、（略）和名抄に、柄、器物
莖柯也、和名衣、一云賀良）

に、膳臣ノ遠祖、名ハ磐鹿六雁以^{ムツカリ}蒲為^{カマフ}手纏^{タスネト}一、白蛤為^{ウミカヲ}膳^{ナマスト}而進之、とあり、
天武十三年紀に、膳ノ臣賜^{カマフ}姓、曰^{イハレ}朝臣^{アサノミ}一

○尾張連ハ、孝昭段に、尾張連之祖、奥津余曾、とある処に云へり

○意富那毘、記傳に、舊事紀を引て、饒速日命、七世孫、建諸隅命の子、市
大稻日命、と同人也、と云へり

○高千那毘賣、名義詳ならず、注那毘賣三字、と為べし

○味師内宿祢、味師ハ美称也、内ハ、大和国郡名字智也、宿祢ハ、私記に、
昔称^{オホエト}皇子^{ミコ}一、為^{ナリ}大兄^{オホニ}一、又称^{オホニ}近臣^{チカシメ}一、為^{ナリ}少兄^{オホニ}一也、宿祢之義、取^ク於^ニ少兄^{オホニ}一也、
とあり、少兄の切り、スクネなり

○山代ノ内ノ臣、和名抄に、山城国綴喜郡宇智郷式に同郡内ノ神社もあり記傳
に、此人の子孫、後に山城国に移り住めるが、舊^{キム}の大和の居地を取りて、其
所をも内村と、云へると云へり

又娶^{マタムヒテ}二木国^{キノクニノミヤクノ}造之祖^{ウツヒビコノイモ}、宇豆比古^{ウマシヒコ}之妹^{イモメ}、山下影日賣^{ヤマシタカゲヒメニ}、生^{ウミマセ}子^コ、建内^{タケウチノ}
宿祢^{スクネ}、此建内宿祢^{コノタケウチノスクネ}之子^コ、并^{ナラ}九^{ムスコナタリ}、（男^{オト}七^{ムスメナタリ}、女^メ二^{ムスメナタリ}）波多八代宿祢^{ハタノヤシロノスクネ}
者^ハ、（波多臣^{ハタノオミ}、林^{ハヤシノオミ}臣^ミ、波美臣^{ハミノオミ}、星川^{ホシカハノオミ}臣^ミ、淡海^{アワミノオミ}臣^ミ、長谷部^{ハツセベノオミ}君^{ノミコ}之祖也^{ノオヤカ}）次^{ツギニ}
許勢^{コセオ}ノ小柄^{コガランノ}宿祢者^{スクネハ}、（許勢^{コセオ}臣^ミ、イ雀^{イサネ}部^{ベノ}臣^ミ、輕部^{カヒベノ}臣^ミ之祖也^{ノオヤカ}）

○(宇豆比古について)名義、白禱^{カレ}原^{ハラ}宮^{ミヤ}段^ノなる、楠^{ササ}根^ネ津^ツ日子^{ヒコ}の名を、書^{ツキヒコ}紀^キに珍彦とある、其と同じかるべし、(略)今世に、紀國若山の内に、宇治と云處あり、此地名に依れる名なるべし、

○木国造ハ、国造本紀に、紀伊国造^ハ、橿原ノ朝ノ御世、神皇産霊命、五世孫、天ノ道根命、定^ニ賜国造^ニ

○宇豆比古記傳に、紀伊国若山ノ辺^リに、宇治てふ地名ありと、云へり、紀に、兔道彦^{ウサヂ}に作れり

○山下影日賣、名義上卷、下光比賣^{シタカヒメ}の処に注せり、影ハ輝^{ツク}におなじ

○建内宿祢、建ハ称^ヘ名、内ハ味師内におなじ

○男ハ、重之集に、三位大貳ハ、故小野宮の、大殿のむすこ也とあるによりてよミフ

○波多八代宿祢、波多ハ、式に大和高市郡波多神社あり、此外にも、猶多かり、八代、紀に矢代に作れり、強て名義を、求^ムべからず

○波多臣、天武十三年紀に、波多臣、賜^レ姓曰^ニ朝臣^一

○林臣、和名抄に、河内国志紀郡、拜志郷あり、此地に依れる姓也、天武十三年ノ紀に、林臣賜^レ姓曰^ニ朝臣^一、續紀卅九に、河内国志紀郡人林臣海主、野守等、改^レ臣賜^ニ朝臣^一

○波美臣、式に近江国、伊香郡波弥神社、丹後国、丹波郡波弥神社あり是等の地によりたる姓なるべし、天武十三年紀に、波弥ノ臣、賜^レ姓曰^ニ朝臣^一

○星川臣、和名抄に、大和国山辺郡、星川郷あり、天武十三年紀に、星川

臣賜_レ姓曰_三朝臣_一

○淡海臣、近江国に、依れる姓か

○長谷部君、和名抄に、參河国碧海郡、谷部郷あり、續紀廿九に、參河国碧海郡人、長谷部_ノ文選、とあるは、他姓か、舊事紀に、五十_イ狹城入彦命_ハ、三河国長谷部直祖、とあれバ也

○許勢小柄宿祢、許勢ハ、和名抄に、大和高市郡、巨勢郷あり、此地に由ありと見ゆ、猶此人の事續紀十八、三代實録五に、見えたり

○許勢臣、上に云へるが如し、天武十三年_ノ紀に、巨勢臣賜_レ姓曰_三朝臣_一、とあり、猶神八井耳命の、御末にも、同姓見ゆ

○輕部臣ハ、大和高市郡なる、輕より出たる姓か、和名抄、和泉国和泉郡、備中国窪屋郡等に、輕部郷ありて、加留部、と注し、此外、但馬国養父郡、備前国赤坂郡、下野国河内郡にも、並_レ輕部_ノ郷あり、輕部_ノ氏人の、住し地なるべし、類聚国史、五十四、天長元年十一月、下野国云々、主帳外大初位上、勲八等、輕部豊益、とあるハ此氏人か、舊事紀に、王勝山代根古命_ハ、輕部造_ノ祖、とあるハ、姓氏録、左京神別に、戴たる輕部造と、同姓にて、饒速日命の御末也、天武十三年紀に、輕部_ノ臣、賜_レ姓曰_三朝臣_一、同十四年_ノ紀に、輕部朝臣足瀬、とあるぞ此氏人なる

1カハノベノオミ

ツギニソガノイシカノスクネハ、カハベノオミ、タナカノオミ、タカムコノオミ、ヨハリダノオミ、次蘓賀石河宿祢者、〔蘓我臣、川邊臣、田中臣、高向臣、小治田臣、サクラキノオミ、キシダノオミ、ラノオヤナリ、ツギニヘグリノツクノスクネハ、ヘグリノオミ、サワラノオミ、櫻井臣、岸田臣等之祖也〕次平群都久宿祢者、〔平群臣、佐和良臣、ウマミクヒノムラジノオヤナリ、馬御楯連等祖也〕

○蘓我石河宿祢、蘓我ハ、式に、大和高市郡、宗我坐、宗我都比古ノ神社、とありて、今も曾我村あり、石河ハ、河内国の郡名に依りたる名なり、三代實録、卅二に、宗我ノ石川ハ、生於河内国ノ石河ノ別業、故以石川一為レ名、賜ニ宗我ノ大家一為レ居、因賜ニ姓宗我ノ宿祢一、とあり

○蘓我ノ臣ハ、上に云へるが如し、天武十三年ノ紀に、石川ノ臣、賜レ姓曰ニ朝臣一
○川邊臣、此地名は、諸国に多かれば、定メがたし、天武十三年ノ紀に、川邊ノ臣賜レ姓曰ニ朝臣一

○田中臣、舒明紀に、天皇迁ニ居田中ノ中宮一とあるハ大和高市郡にて、大和志に、同郡田中村あり、又三代實録十に、授ニ大和国、無位田中ノ神從五位下一、とあるハ大和志に、添下郡ノ條に載たり、同郡に、田中ノ杜もあれば、孰レならむ、定メがたし、天武十三年ノ紀に、田中ノ臣、賜レ姓曰ニ朝臣一

○高向臣、河内国錦部郡に、高向村あり、土人は、タカウカ、と呼へれど、必轉訛也、此地名、越前因幡等にあれど、其レにハあらじ、異姓にハ孝徳紀に、

○高向臣、此地も慥に定めがたし、

高向ノ博士、黒麿、續紀十八に、高向ノ村主老、類聚国史、五十四に、高向史、公守、など見えたり、天武十三年紀に、高向臣^ニ、賜レ姓曰^ニ朝臣^一

○小治田臣、是ハ推古天皇の、大宮地にて、紀に小墾田^ヲに作れり、大和志に、在^ニ高市郡豊浦村^一、と記せり、允恭紀に、小墾田ノ采女、安閑紀に、小墾田ノ屯倉^{ミヤケ}、欽明紀に、小墾田ノ家、持統紀に、小墾田寺、など古ハ名高く、聞えしを、今ハ村名にだに、存^ラずて失^セたりき、天武十三年ノ紀に、小墾田ノ臣^ニ賜レ姓曰^ニ朝臣^一

○櫻井臣、和名抄に、河内国河内郡、櫻井郷あり、安閑紀に、櫻井ノ屯倉^{ミヤケ}、崇峻紀に、櫻井寺、續紀十五に、櫻井頓宮など、甚^イ名高く聞えしも、今廢メ、六萬寺村に、其名存^ルる由、河内志に見えたり、天武十三年ノ紀に、櫻井ノ臣、賜レ姓曰^ニ朝臣^一

○岸田臣、大和志に山辺郡に岸田村あり、文徳實録九に、撰津国人、岸田朝臣全繼、と云フ人見ゆ、天武十三年ノ紀に、岸田臣、賜レ姓曰^ニ朝臣^一

○平群都久宿祿、平群ハ、大和国の郡名也、都久ハ、木菟^{ツク}てふ鳥にて、鴨^{トビ}に似て小シ、兔ノ頭にして、毛角ありと、和名抄に見えたり、此鳥産屋に入し故事、仁徳紀に見えたり、文長けれバ略ス

○平群臣ハ、上に云へり、天武十三年ノ紀に、平群ノ臣、賜レ姓曰^ニ朝臣^一

イ沼

1 タマデノオミ

2 イソヂマリナナツ

○佐和良臣、按に筑前国、郡名に早良あり、和名抄に、佐波良とシルセ注るハ、誤れりサワラと改ムベシ、然レども、是ハ其レにハあらじ、河内国郡名サラ讚良を、持統紀に、更荒郡に作れり、上代に、佐和良と云ヒしも知ルベからず、猶よく考ベシ

○馬御織連、考へなし、姓氏録に馬工連ハ、平群ノ朝臣同祖、平群木兎宿祢之後也、とあり、工と御織ハ、同訓なるベシ

ツギニキノツスノスクネハ、**次木角宿祢者**、〔**木臣**、**都奴臣**、**坂本臣之祖**〕**次久米能**、**摩伊刀比賣**、**次怒能伊呂比賣**、**次葛城**、**長江**、**曾都毘古者**、〔**玉手臣**、**的臣**、**生江臣**、**阿藝那臣等之祖也**〕**又若子宿祢**〔**江野財臣之祖**〕**此天皇**、**御年**伍拾漆歳、**御陵**、在二**劔池之中岡上**一也

○木ノ角宿祢、木は紀伊国なるベシ、角ハ、ツス記傳に、周防国郡名都濃也、其ハ国造本紀に、都怒ノ国造ハ、難波高津ノ朝ニ、紀臣同祖、都怒ノ足尼兎、田島足尼ニ、定ニ賜国造一ヲ、とあるを引出たり

○木臣、上におなじ、天武十三年ノ紀に、紀臣ニ、賜レ姓曰ニ朝臣一

○都怒臣、上ノ角に、おなじき由ハ、雄略九年ノ紀に見えたり、文長けれハ略ス

○坂本臣、天武十三年ノ紀に、坂本ノ臣、賜_レ姓曰_二朝臣_一、續紀卅六に、和泉国和泉郡人、坂本臣糸麻呂等、六十四人、賜_二姓朝臣_一、續後紀五に、讚岐国人、右少史、從四位上、坂本ノ鷹野、請_下除_二讚岐之籍帳_一、復_中和泉舊墟_上、許_レ之、和名抄に、和泉国和泉郡、坂本ノ郷あり

○久米能摩伊刀比賣、久米ハ、大和高市郡、郷名にて、神武紀に、來目_{ウツメ}邑雄略紀に、來目水_ガ、とあり、此地なり、摩ハ真にて、伊刀は、親む詞也

○怒能伊呂比賣、怒能考_ヘなし、伊呂ハ_{ウツクシ}愛_ムむ詞

○葛城長江、曾都毘古、長江ハ、神武紀に、臆見長柄、とあるは、葛上郡なれば、長柄_{ナガ}と、よみて同地ならむかと、思ひしかど、夫木集に、はかな、がら、と云係_ケたれば、長柄は、ナガラにて、長江とハ、別地なり、猶他国にハ、此地名あれど、此ハ必葛城の内に、あるべし、曾都詳ならず、万葉十一に、葛木_{カクラキ}之_ノ、其津彦真弓_{ソツヒコマユミ}、ともあれば、武き人にぞ有_リけむ

○玉手臣ハ、大和国、葛上郡の地名也、天武十三年ノ紀に、玉手_ニ臣_一、賜_レ姓曰_二朝臣_一

○的_ニ的_一ノ字を、イクハと訓めるは、景行十八年ノ紀に、見えたり、和名抄に、射塚を、以久波止古路、と注せり、即_チ的_ニ場也_一、かゝる姓を、賜_ヘるゆゑハ、曾都毘古の末に、盾人_{タテ}ノ宿祢と云_フ人_一鐵_ニ的_一を、射通_シしを、賞_メ給_ヒて、的_ニ的_一ノ臣

○生江^{イクチヤ}臣、生江^{シヤ}、地名と聞えたれども、何國^{ウシノクニ}にか、未考得ず、

○阿藝^{アギガ}那臣、是も地名か、未考得ず、

○(若子宿禰について)若子は(略)古^ハに少壯^{ワカ}き人を美^ホて云る稱なり、

を賜ひし事、仁徳十二年ノ紀に、見えたり

○生江臣、生江ハ、越前國の、地名なるべし、日本後紀五に、生江臣家道ノ女、通^ニ送於本國、家道ノ女ハ、越前國、足羽郡人云々、三代實録十三に、越前國足羽郡ノ人、生江ノ恒山云々、令^ニ遠流、また越前國、今立郡大領、外正六位上、生江ノ臣氏緒^ニ授^ニ借外從五位下、と見えたり

○阿藝那臣ハ、三代實録十三に、讚岐國、少目、阿伎奈ノ臣安繼、と云人見ゆ、伎ノ字ハ本に波に誤れるを、類聚國史に、校^ヘて改^メ引^ツ

○若子宿禰ハ、異^{コト}なる意なし

○江野財臣、財ノ字ハ間^マの誤りならむと、延佳か改^メたるに、從ふへし、三代實録十三に、讚岐國浪人、江沼ノ美都良磨、と云フ人見えたれバ、上の阿藝那ノ臣にも、縁^{ヨシ}ありて聞ゆ、今案に、國造本紀に、江沼ノ國造云々、武内宿禰四世孫、志波勝ノ足尼^{スケネ}、定^ニ賜國造とあり、是は加賀國、郡名にて、欽明紀に、越人江渟^{スマ}臣裙代^モ、など見ゆ

○伍拾漆歳ハ、不審なり紀に五十七年秋九月云々崩、とあれば、在位の間を、御齡の數に、誤^リ傳^ハたるなるへし

○劍池、諸陵式に、在^ニ大和國高市郡、兆域東西二町、南北一町、守戸五烟、大和志に、在^ニ石河邑劍池南^ニとあり

◎開化天皇

Iオホビビノミコト

○(大縣主について) 大と云は、臣に
大臣、連に大連と云類の例にて加
へ稱へたる號なり、(略) 又一の考あ
り、其は志賀宮段に云べし、
○由基理、名意未思得ず、許理と云
例は、書紀景行卷に、武國凝別皇
子、神功卷に、熊之凝、應神卷に、
浦凝別などあり、又上卷隱伎嶋の亦
名、忍許呂別などの許呂も同じきか、

若倭根子、日子大毘毘命、坐春日之伊邪河宮、治天下也、
此天皇、娶旦波之、大縣主、名由基理之女、竹野比賣、生御子、
比古由牟須美命〔二柱此王名以レ音〕

○若倭根子日子大毘々命ハ、後に開化と、諡シ奉れり

○伊邪河宮、式に大和国添上郡、率川阿波神社、とあり此地也

○旦波ハ、丹波ノ国也

○大縣主の、大ハ稱へたるのミにハあらじ縣主の中にて長たるを云へるなる
べし雄略ノ段に志幾之大縣主と云フも見ゆ

○由基理考なし、抑人名ハ、其人々の心として、左にも右にも、名着けお
きし事、古へも今もおなじ、然ルに強て其義を求むとすなるは、至愚の業也、
記傳ハかゝる癖ありて、曲ケて其義を、説けるが多かり、末代學ノ弊と云フべ
し、我標注に、強ざることを、其心して見ルべし

○竹野比賣、竹野ハ、丹後国の郡名にて、和名抄に、多加乃と注せり、然ル
に、旦波之大縣主云々、とあるハ、和銅六年四月紀に、割丹波国五郡、始
置丹後国、と詔出給し時より、分れたり

○比古由牟須美命、紀に彦湯産隅、に作れり、姓氏録に、忍海部、開化天

1 ミマママハハ(庶母は、美麻々波々と訓むべし、【美は御なり】)
2 ミアヒマシテ

○(御真木入日子印惠命について)御名義、御眞詳ならず、木は城か、入は、伊呂兄伊呂妹などの伊呂と一にて、親み愛しみて云る稱なり、(略)印惠、印は伊爾二音を合せたる假名なり、書紀に、五十瓊殖と書れたるにて知るべし、言義は、未思得ず、

皇皇子、比古由牟須美命、之後也

又娶ニ庶母伊賀迦色許賣命、一、生御子、御真木入日子印惠命、(印惠二字以レ音)次御真津比賣命、(二柱)又娶ニ丸迹臣之祖、日子国意祁都命之妹、意祁都比賣命、(意祁都三字以レ音)生御子、日子坐王(二柱)

○伊賀迦色許賣命、上に注へり

○御真木入日子印惠命、御真ハ、字の如く、称へ也、木ハ君の借字入は親む詞、印惠、紀に五十瓊殖に作れり、五十瓊ハ、字の如く称へ也、殖ハ咲なるべし

○御真津比賣命、御兄の、御名に同じ

○凡迹臣、式に大和国、添上郡、和尔下神社、大和志に、同郡和尔村あり、孝昭紀に、天足彦国押人命ハ、此レ和珥臣等ノ始祖也、とあり

○日子国意祁都命、紀及姓氏録に、意祁都を、姥津に作れり、姥ハ年長たる称にて、奥の轉也、翁のオキもおなじ

○日子坐王、姓氏録、軽ノ我孫ノ公ノ下に、彦實に作れり、名義考なし、扱王と申す御号、紀記共に、此御子より見初たり、紀にハ、天皇の御子を、皇子と称し、皇孫以下を、王と称し、共にミコとよめるを、中昔より親王

- 1 ミミノカミ
- 2 サスギタリネノミコ
- 3 フタバシラ 4 フタバシラ (二王は、二柱之御子と訓べし、【上の註の二王は、たゞ布多婆志良と訓べし、前後に一柱三柱などと註せると同じければなり、凡て其處のさまに隨て、同字も訓ざまの變るべきこと、此類多し】)
- 5 カリバタトベニ

を任し、其他総て、王と称し、オホキミと唱へ、姓を賜はらて王名を廢す

又娶^{マタメシテ}二葛城^{カヅラキノ}之、垂見^{タルミ}宿祢^{スクネ}之^ノ女^メ、鸚^{ワシ}比賣^{ヒメ}一^ニ生^{ウミ}御子^{マセルミコ}、建豊^{タケトヨ}波豆羅^{ハヅラ}和氣^{ワケ}王^{ノミコ}、
 【二柱自^ニ波下^ハ五字^イ以^レ音^ヒ】此^{コノ}天皇^{スメラミコト}之^ノ御子^{ミコト}等^ト、并^ナ五柱^{イハシラ}、(男^{ヒロミ}王^コ四^ヨ女^メ王^{ノミコ}
 一^ニ)、故^{ヒト}御^{シラ}真木^{カレミ}入^{イリ}日子^{ヒコ}印^{イニ}惠^エ命^{ノミコト}者^ハ、治^{シロ}二^ニ天^{アメ}下^ノ一^ニ也^{ナリ}、其^{ソノ}一^ニ兄^ニ、比^ヒ古^コ由^ユ牟^ム
 須美^{スミ}王^{ノミコ}之^ノ子^ハ、大筒^{オホツツ}木^キ垂^キ根^ネ王^{ノミコ}、次^{ツギニ}讚岐^{サスキ}垂^キ根^ネ王^{ノミコ}、(二^ニ王^{ノミコ}讚岐^{サスキ}二^ニ字^ニ以^レ音^ヒ)
 此^{コノ}一^ニ二^ニ王^{ノミコ}之^ノ女^メ、五^{イツ}柱^{ハシラ}坐^{シラ}也^{ナリ}、次^{ツギニ}日子^{ヒコ}坐^イ王^{ノミコ}、娶^{ミヤヒテ}二^ニ山^{ヤマ}代^ノ之^ノ姪^ニ名^ナ津^ツ比^ヒ
 賣^メ、亦^{マタ}名^ナ五^イ菟^ウ幡^ハ戸^ト辨^{ハニ}一^ニ【此^{コノ}一^ニ字^ニ以^レ音^ヒ】生^{ウミ}子^{ミコ}、大^{オホ}俣^{マタノ}王^{ノミコ}、次^{ツギニ}小^コ俣^{マタノ}王^{ノミコ}、
 次^{ツギニ}志^シ夫^フ美^ミ宿祢^{スクネ}王^{ノミコ}【三^ニ柱^ニ】

○鸚比賣、記傳に、雄略天皇の御陵、多治比ノ高鸚を、紀に高鷲に作れるに、依りて鸚とよめり

○建豊波豆羅和氣王、建豊は称へ名也、波豆羅考なし

○大筒木垂根王、筒木ハ地名にて、山城国、郡名綴喜也、大も、垂根も、尊称

○讚岐垂根王、和名抄に、大和国、廣瀬郡散吉郷あり、式に同郡讚岐神社もあれバ、此地に由ある御名也

○山代之姪名津比賣、姪名津ハ山城志に綴喜郡に江津村あり是か

1ガ
2マタノミナハ

○菟幡戸辨、和名抄に、山城国相樂郡、郷名蟹幡ハ、加無波多、とある此地にて、紙幡寺と云フもあり、是を今昔物語十六、及元亨釈書廿八にハ、久世郡に、誤リ記せるを、山城志に相樂郡に出せるに従ひつ、但シ蟹幡と書けるハ、佛者の妄作に、出たる附會にて、素より論フにたらず、中昔より綺又紙幡など書けるハ、菟幡の轉也、戸辨ハ神代紀に、石凝姥神を、一書に、己凝戸邊、に作れる、戸邊に同じ

○大俣王小俣王、考へなし

○志夫美宿祢王、式に伊勢国、安濃郡、志夫弥神社あり、此地に由あるか

又娶ニ春日、建国勝戸賣^一之女、名沙本之大闇見戸賣^一生子、沙本毘古王、次袁邪本王、次沙本毘賣命、²亦名、佐波遲比賣、〔此沙本毘賣命者、為^ニ伊久米天皇之后^一、自^ニ沙本毘古^一以下三王ノ名皆以^レ音^コ〕
ツギニムロビコノミコ
次室毘古王〔四柱〕

○春日建国勝戸賣ハ、称名也、此に母ノ名を擧たるハ、故あるべし

○沙本之大闇見戸賣、沙本ハ、大和国添上郡の地名、闇見ハ、式に若狭国三方郡、闇見神社あり、此御子と、室毘古王ハ、次に若狭之耳別ノ祖、とあるに縁あり

○佐波遲比賣、御名義未思得ず、是れも地名か、

- 1 ミムスメ
- 2 ミツホノマワカノミコ(之穂は、穂之を下上に誤れるなるべし、【此名下に出たる處には、之字なし、妹名にも之字なし】故美豆本能と訓つ)
- 3 ミツホノイホヨリヒメ

○沙本毘古王ハ、御母の居地に、依れる名也

○袁邪本王ハ、佐保の地名に、袁を冠せたり、是ハ岐蘓を、袁岐蘓、と云へる例也

○沙本毘賣命、御兄におなじ、扱春哥に、佐保姫と云ヒ、秋に立田姫、と云ハ、るは、奈良の都より、東西にある地名を、風流く作り出たる也、是ハ奈良の頃よりや云ヒ初けむ、沙本山は、今奈良より五六町、西に當り、麓に沙本川あり、舊都は、此山より又西ノ方、法華寺の、邊りなりしと、土人云へり

○佐波遲比賣、名義詳ならず、按に此女王は、婦節を失ひ給へり、若シハ後に、早愧と負せたるにハ、あらじか

○伊久米天皇ハ、垂仁天皇を申ス

○室毘古王、和名抄に、大和国葛上郡、牟婁ノ郷あり、此地に依れる御名也

又娶ニ近淡海之御上祝、以伊都玖、〔此三字以音〕天之御影神之
 1 女、息長水依比賣、生子丹波、比古多多須美知能宇斯王、〔此王名以音〕
 2 次水之穂真若王、次神大根王、亦名、八瓜入日子王、次
 3 水穂、五百依比賣、次御井津比賣〔五柱〕

○御上祝、和名抄に、近江国野洲郡、三上郷あり、祝ハ、職員令、祝部の義解に、謂為ニ祭主ニ賛辞者也、とあり、名義ハ禮人レなるべし、上代匍匐するを、礼とせしゆゑ、匍匐人ハにて、人をりと、云へるよしは、国典字徴に注へり

○以伊都玖ハ、以齋也

○天之御影神ハ、舊事紀に、天ノ御陰命ハ、凡河内ノ直等祖、とあり、姓氏録に額田部湯坐ノ連ハ、天津彦根命ノ子、明立天ノ御影命之後也、とあり、式に近江国、野洲郡御上神社、とあるハ、此御影ノ神にや、靈異記に、近江国野洲郡、部内御上ノ嶺ニ、有神社一、名曰ニ随我大神一、とあるハ、犬上郡なる、多何神社を、併祭れるか、猶よく考べし

○女ハ、此神の御靈ミタマの、男に化ナリて、女に婚ユスひ給ひて、生ウマませる御女也、か、る例おほし

○息長水依比賣、息長は、近江国坂田郡の地名、水も依も、美称也

○丹波比古多々須美知能宇斯王、丹波ハ国名也、多々須ハ、記傳に、立タツの延語にて、国造本紀に、稻葉国造ハ、志賀高穴穗朝ノ御世、彦坐王ノ児、彦多都彦命ニ、定ニ賜国造一、とあるハ、此王と聞ゆ、と云へり、美知能宇斯は、紀に道主とあり

○水之穗真若ノ王、水ハ御母の名を取り、穗ハ大ホにて、総て称へ名也

○(水穂五百依比賣について) 依は宜しなり、

○神大根王、称へ名也、根ハ親む詞、紀に神骨に、作れるハ略也

○八瓜入日子王、八瓜ハ八鈞にて、大和国十市郡の地名也、顕宗紀に、近飛鳥八鈞ノ宮とあり、此地に依れる御名也、入は愛る詞

○水穂五百依比賣、水穂ハ、御兄の御名に准へて、ミヅノホ、とよむべし、五百ハ、字の如く、依ハ頼におなじけれバ、五百度憑てふ、意なるべし

○御井津比賣、御井は、近江国滋賀郡の地名にて、纔に寺号に存れり、今昔物語十一に、此寺の由縁を、記せるハ、一向の妄説也、天智紀に、於山ノ御井ノ傍、敷諸神ノ座とあり

1「其」施訓なし

又娶ニ「其」母弟、袁祁都比賣命一、生子、山代之、大筒木真若王、
次比古意須王、次伊理泥王、「三柱此二王名以レ音」凡日子坐王之
子、并十一王

○袁祁都比賣命、ハ御姉の意祁都比賣命に、對へたる御名也

○山代之大筒木真若王、筒木ハ、郡名にて綴喜也

○比古意須王、考なし

○伊理泥王、伊理も泥も愛む詞

1 コノカミ

○菟上王、菟上の事は、上卷菟上國造の下（注略）に云り、但し此王の名に負るは、何なる由にか詳ならず、

○十一王は、十五王にて、男十二王、女三王なり

故一兄大倭王之子、曙立王、次菟上王、〔二柱〕此曙立王者、〔伊勢之、品遲部君、伊勢之、佐那造之祖〕菟上王者、〔比賣陀君之祖〕

○曙立王、名義詳ならず、姓氏録に、阿居太都ノ命、とあるハ、別人也

○菟上王、上総下総等の郡名に、海上あり、式に伊勢国朝明郡、美作国大庭郡等に、菟上神社あり、是らの地名に、由あるか

○品遲部君、按に本牟知別王の、御名代に、品遲部を、定給へり、此品遲部ハ、大和より始メ、西の国々に置給ひしを、伊勢国にも、由ありて置けむ、其委事は傳はらず、扱本牟知別王にハ、此曙立王附副給ひし、縁を以て、此王の子孫の人、品遲部を掌り、姓にも、賜はりしなるべし

○佐那造、式に、伊勢国多氣郡、佐那神社あり、倭姫世紀に、佐奈縣ノ造祖、弥志呂ノ宿祢、と云フ人見えたり、同姓か

○比賣陀君、式に大和国、添上郡賣太神社あり、大和志に、稗田村に在りと記せり又近江国伊香郡に、賣比多ノ神社あり、古本にハ、比賣多に作れり、履中ノ段に、比賣陀君等賜姓、謂比賣陀之君」と有り

1「也」施訓なし
2「也」施訓なし
3ミコ（ハなし）

次小侯王者〔當麻、勾君之祖〕次志夫美宿祢王者〔佐佐君之祖也〕
次沙本毘古王者〔日下部連、甲斐国造之祖〕次袁邪本王者〔葛野
之別、近淡海、蚊野之別祖也〕次室毘古王者〔若狭之、耳別之祖〕
其美知能字志王、娶丹波之河上之、摩須郎女、生子、比婆須比
賣命、次真砥野比賣命、次弟比賣命、次朝廷別王〔四柱〕

○當麻勾君、當麻ハ、和名抄に、大和国葛下郡の、郷名にて、多以末、と注せり、
當ノ字を、タギとよめるハ、古韵にて、當と云へるハ、音便讀也、勾ハ崇峻紀に、
廣瀬ノ勾ノ原、とある地にて、此地に由ある姓なるべし、廣瀬と葛下とハ接
たる所也

○佐々君、式に、伊賀国阿拜郡、佐々神社あり、此地によれるか

○日下部連、詳ならず、河内国河内郡に、日下てふ、地名あれど、古へも今
も、クサカベとハ云はず、按に日下部とハ、品遅部、なとと同しく、日下に
縁ある人の、御名代に、おけるを、此王の子孫、彼部を掌り、遂に姓に賜は
り、其氏人の、蕃殖しを、史に漏して傳はらざるなるべし、諸国に日部てふ、
地名の多かるは、此氏人の住し、地也と聞ゆ

○甲斐国造、国造本紀に、見えたり

1 ミヌノクニノミヤツコ(三野國之、本巢國造、此は二氏にて、上は三野國造なるを、造字を之に誤れるなるべし)

○葛野之別、葛野ハ山城國の郡名なり、此氏考へなし、

○蚊野之別、和名抄に、近江國愛智郡、蚊野郷あり

○若狹之耳別、和名抄に、若狹國三方郡、弥美郷あり

○丹波之河上之、摩須郎女、河上ハ、和名抄に、丹後國熊野郡、川上郷あり、麻須考なし、郎女のイラハ、入色に通ひ、愛む詞也、郎子もおなじ

○比婆須比賣命、名義考なし

○真砥野比賣命も、考なし

○弟比賣命、字の如し

○朝廷別王舊事紀に、三川ノ穗國造、美己止ノ直、とあるハ、此朝廷の轉か

此朝廷別王者〔三川之、穗別之祖〕此美知能宇斯王之弟、水穗真若王者〔近淡海之、安直之祖〕次神大根王者〔三野國之、本巢國造、長幡部連之祖〕

○三川之穗別、三川ハ、參河國也、穗ハ和名抄に、同國郡名、寶飫ハ、穗と注せり

○安直、安ハ近江國の郡名、野洲なり

○母泥能阿治佐波毘賣、母泥二字のうち誤りあるべし、眞福寺本には、此二字を、丹波と作れども、宜しとも思はれず、又一本に、母字の傍に、名歟とするせり、此はよき考へなり、

○三野国之、本巢国造、三野ハ美濃国也、本巢は、同国ノ郡名也、記傳に之、字ハ、造の誤りならむ、と云へれど、姑ク字の儘によミツ

○長幡部連、式に常陸国久慈郡長幡部神社あり、この地に依れる姓か

ツキニヤマンロノ
次山代之、大筒木、真若王、娶二同母弟、伊理泥王之女、母泥能阿治佐波毘賣、生子、迦迩米雷王、〔迦迩米三字以レ音〕此王、娶二丹波之遠津臣之女、名高材比賣、生子、息長宿祢王、此王娶二葛城之、高額比賣、生子、息長帯比賣命、次虚空津比賣命、次息長日子王〔三柱、此王者、吉備品遲君、針間、阿宗君之祖〕

○母泥能云々考なし

○迦迩米雷王、記傳に、蟹目雷、と云へり、雷ハ其人の、勢ヒあるを云フめり

○遠津臣、詳ならず

○高材比賣、材は君の借字か

○息長宿祢王、息長ハ、近江国坂田郡の、地名也

○高額比賣、和名抄に、大和国葛下郡、高額郷あり、是ハ多遲麻比多訶、の女にて、葛城に移リ住しと聞ゆ

○息長帯比賣命、息長は、御父の名に同じ、彼地にして生立坐しにやあらむ、(略) 彼息長日子の例を以思へば、此姫尊も、本は息長日女命と申せしを、崩坐て後に、足日女とは加稱へ申せるにやあらむ、

1カハマタノイナヨリビメニ

○大多牟坂王、多牟坂は地名か、【若らば、廻坂の意にてつけたる名にや、】詳ならず、

○息長帯比賣命、息長ハ御父の、御名におなじ、帯ハ足の延語にて、称へ名也
○虚空津比賣命ハ、称へ名にて、海宮段に、虚空津日高、とあるを、併見ルべし
○吉備品遅君備後国に、品治郡あり、国造本紀に、吉備品治造あり、治ノ下に国ノ字を脱せり

○針間阿宗君、式に播磨国揖保郡、阿宗神社あり

又息長宿祢王、妻ニ河俣稻依毘賣、生子、大多牟坂王〔多牟二字以レ音此者、多遲摩国造之祖也〕上所ニ謂建豊波豆羅和氣王一者〔道守臣、忍海部造、御名部造、稻羽、忍海部、丹波之、竹野別、依網之、阿毘古等之祖也〕

○河俣稻依毘賣、靈異記に、河内国若江郡、川派ノ里ニ、有二女人ニ云々式に、同郡川俣神社あり、稻依ハ、称へ名か

○大多牟坂ノ王、名義考へなし

○多遲摩国造ハ、但馬国也猶国造本紀、但遲麻国造ノ下に、見えたり

○道守臣ハ、地名より、起れるか、字の如く道守なりしが、おのづから、姓となれるか、詳ならず、地名には和泉志に、大鳥郡道守ノ神祠あり、字の

意ならむハ、和名抄に、偵邏をよミ、神代紀に、ヨシチチ黃守道者、とあり、天武十三年ノ紀に、道守臣、賜レ姓曰三朝臣^一

○忍海部造、忍海ハ、大和国郡名也、部^ベとあるハ上の、日下部、又品邏部の例か、天武十二年ノ紀に、忍海ノ造、賜レ姓曰連

○御名部ノ造、紀伊国に、三名部浦と云へる事、万葉九に見えたり、氏人ハ見えす

○稲羽忍海部、稲羽ハ、因幡国にて、上の忍海部より、分したる姓なるべし

○丹波之竹野別ハ、丹後国の、郡名にて、此国ハ、丹波国を割リて、置けりし事、既に注リ

○依網之阿毘古、依網ハ、和名抄に、撰津国住吉郡郷名、大羅ハ於保与佐美、と注せり、式に同郡大依羅神社四座あり、並名神大、月次、相嘗、新嘗に預り、昔ハ大社なりし故に、尊て大三輪の例に、大依羅と称し郷名の依網をも、大羅とは、云ヒ初けむ、神功紀に依網ノ吾彦、男垂見、為ニ祭神主、續紀十八に、撰津国住吉郡人、依網我孫忍磨、と云フ人見え、應神紀に、豫佐瀾能伊戒、ともあり、即チ依網ノ池にて、上代大某とは、云ハざりし也、阿毘古は、氏にも戸にも云ヒ、此ハ戸にて、我孫の義なり、撰津志同郡に、吾孫村ありて大依羅神社に近キ所なれば依網氏の、住し跡なるべし

1 ムソヂマリミツ

天皇、御年^{ミトシ}陸拾参歳、御陵在^{ミハカハアリ}伊邪河之坂上^{イサカハノサカノヘ}也^{スメラミコト}

○陸拾参歳、紀に百十五とあり

○伊邪河、諸陵式に在^ニ大和国添上郡^一、兆域東西五段、南北五段云々、大和志に在^ニ南都林小路町^一、と云へり、抑綏清天皇、御位に即給ひてより、此御代に至るまで、御代ハ、八代を累ね、年ハ四百八十四年を、経し間軻^ノ音だに聞えし事なく、神^ンながら、とこしへに治まりしハ甚も^{イト}く尊く、願はしき事になむ有ける、世^ノ中は如此^{カク}こそあらまほしき業なれ

Studies on the *Kojiki*

Translated by Quiros Ignacio,
in cooperation with Kate Wildman Nakai.

Chapter 1: Heaven and Earth First Become Active

When Heaven and Earth first became active (1), in Takamanohara 高天原 (2) there came into existence (3) a deity named Amenominakanushi no kami 天之御中主神 (4). Next appeared Takamimusuhi no kami 高御産巢日神, and then, Kamumusuhi no kami 神産巢日神 (5). All three came into existence as solitary deities (6), and they hid their own bodies (7).

Then, at the time when the land was still in an embryonic state, like floating fat, and drifting about like a jellyfish, from something sprouting out like a reed shoot there came into existence a deity named Umashiashikabihikoji no kami 宇摩志阿斯訶備比古遲神 (8). Next appeared Amenotokotachi no kami 天之常立神 (9). These two deities also came into existence as solitary deities and hid their own bodies.

The five deities mentioned above constitute the Special Celestial Deities (10).

1. “When Heaven and Earth first became active” (*Ametsuchi hajimete okorishi toki ni* 天地初発之時)

No agreement exists as to a definitive reading of this opening phrase of the *Kojiki* text proper.

Further comment: Various interpretations have been advanced over the centuries as to the reading and meaning of the digraph *shohatsu* 初発. The medieval texts of the Ise lineage read it as *hirakeshi* (opened up), whereas those of the Urabe lineage read it as *hirakuru* (also, open up). Many early modern and modern editions and commentaries likewise adopt some form of *hiraku* as the reading. Such readings and interpretations draw from the wording found in the *Kojiki* preface and the *Nihon shoki*. The *Kojiki* preface describes the beginning of the world as a process of separation or division, using the sinified expressions *kenkon shobun* 乾坤初分 (the initial separation of yang [heaven] and yin [earth]) and *tenchi kaibyaku* 天地開闢 (the opening up of heaven and earth). The first passage of the *Nihon shoki* similarly uses the expressions *kaibyaku* 開闢 (primordial opening) and *shohan* 初判 (initial division) found in Chinese creation stories such as those in the *Huainanzi* 淮南子 or the *Sanwu liji* 三五歷記.

The Kokugaku 国学 scholar Motoori Norinaga 本居宣長 (1730–1801), however, held that one should try to recover the worldview expressed in the ancient Japanese language that lay behind the Chinese graphs used to record the *Kojiki*. He thus criticized reading the digraph *shohatsu* as *hiraku*, seeing this as influenced by Chinese concepts. Instead he proposed that, in line with the outlook expressed in the cosmogony myth particular to ancient Japan, this digraph should be read simply as *hajime* (beginning). In developing this interpretation he drew from the first verse of poem 167 of the *Man'yōshū* 万葉集, which reads *ametsuchi no hajime no toki no* 天地之初時之 (“At the time of Heaven and Earth’s beginning . . .”).⁽¹⁾

No scholar today would deny Chinese influence on the *Kojiki*’s phrasing and content. The influence of Daoist ideas in the opening passage, especially, is often noted. It is important, however, to separate this issue from the problem of how to

interpret the wording 天地初発. Inasmuch as the digraph 初発 does not occur in Chinese cosmogony myths, there is room to see its use as evidence, as Norinaga held, of a view of the world's origin particular to the *Kojiki*. But, we should not overlook the implications of the compilers' choice of the graph *hatsu* 発 (start up, become active), for the distinctive features of the expression *shohatsu* lie precisely in its inclusion. Norinaga's reading of the digraph 初発 simply as *hajime* (beginning) thus cannot be accepted. Since the graph 発 is read *okoru* (become active) or *tatsu* (start up, set out) elsewhere in the *Kojiki*, scholars such as Nishimiya Kazutami 西宮一民 have proposed reading the opening phrase as *hajimete okorishi toki* ("when [Heaven and Earth] first became active").⁽²⁾

2. Takamanohara 高天原

It may be hypothesized that this term for the world where the deities appeared and exist should be read Takaamanohara, but, for ease in reading, here the widely used romanized transcription Takamanohara will be adopted. Several instances of this toponym, which means "high celestial plain," can be found in the alternative versions (*aru fumi* 一書) of the "Age of the Gods" chapter of the *Nihon shoki*, but it does not appear in the main text (*honsho* 本書). There the term used is simply "heaven" (*ame* 天) or "heaven above" (also read *ame* in the original, but rendered by the digraph *tenjō* 天上). It thus has been argued that the specific term Takamanohara emerged together with the formation of the version of the myths found in the *Kojiki*.⁽³⁾ As the Japanese-style posthumous name of Emperor Jitō 持統天皇 is Takaamanohara no hironohime no sumeramikoto 高天原広野姫天皇, the term Takamanohara likely was coined in the period of her reign. The *Kojiki* includes a gloss indicating that the "celestial plain" element should be read

amanohara, not *amenohara*. In other words, the graph for “celestial” (天) should not be read as a single, independent unit (*ame*), but with the pronunciation used when it is part of a compound term (*ama*). This suggests that “celestial” and “plain” were understood to be tightly linked and that the structure of the trigraph 高天原 is not 高天 (high celestial) + 原 (plain), but 高 (high) + 天原 (celestial plain). This interpretation is in line with the reference in the *Kojiki* preface to the purpose of such glosses, which indicates that the specification of a term’s composition is intended to clarify its meaning.⁽⁴⁾

In the *Man’yōshū* we find the word *amanohara* 天原 used as a term for “sky” in combination with the verb “to look up to” (*furisake miru* 振り放け見る; e.g., MYS 289). By adding the prefix *taka* 高, the *Kojiki* compilers seem to have intended to convey the meaning of a place where gods lived, a “Heaven–above” realm that was the basis for ruling over that “below Heaven.”

3. “Came into existence” (*naru* 成)

The aforementioned scholar Motoori Norinaga pointed out three different meanings of the verb *naru*, rendered here by the Chinese character 成:

- a. The birth of something that did not exist previously.
- b. The transformation of one thing into another.
- c. The completion of an act of creation.

Here the meaning is the first of these senses. It appears that the compilers used the term *naru* to express the advent of deities in the stage prior to the myth of Izanaki and Izanami (where deities appear through the act of giving birth, *umu* 生 づ). The verb *umu* would have implied a parent–child relationship, while the verb “to create” (*tsukuru* 作る) would have implied one of creator and created. Use of

the verb *naru*, by contrast, made it possible to express the advent of entities to which such “ruler–ruled” relationships were not applicable.⁽⁵⁾

4. Amenominakanushi no kami 天之御中主神

This deity’s name means literally “the divinity that dwells in and rules the center of Heaven.” In the *Nihon shoki*, this deity is mentioned in conjunction with the next two deities, Takamimusuhi and Kamumusuhi, in an alternative within the fourth variant of the first sequence of the “Age of the Gods” section. (However, the suffix *mikoto* 尊 is used in place of *kami* 神. This reflects the principle expressed in the note to the *Nihon shoki* main text: “The character *son* 尊 [Jp. *mikoto*] is used to refer to the most exalted entities; the character *mei* 命 [Jp. *mikoto*] is used for the remainder.”)

This deity’s name can also be found in other texts such as the *Kogo shūi* 古語拾遺 or the *Ise no kuni fudoki itsubun* 伊勢国風土記逸文. In all instances, however, only the deity’s name appears, and nothing further is said about it. It thus has been asserted that the idea of this deity did not emerge out of longstanding rituals and beliefs, but reflects the influence of ancient Chinese Daoist thought. Chinese works identify the center of Heaven with the Pole Star; it also was deified as the supreme divinity under the name Tianhuang Taidi 天皇太帝 (Jp. Tennō Taitei, “Celestial Ruler Great Monarch”). Some scholars see this eponym Tennō Taitei as the source of the title *tennō* that was assumed by Japan’s ruling lineage. This has led to the supposition that the development of the notion of Amenominakanushi was related to the establishment of the title *tennō*.⁽⁶⁾

5. Takamimusuhi no kami 高御産巢日神 and Kamumusuhi no kami 神産巢日神

Although, generally speaking, the deities mentioned in the opening section of the *Kojiki* prior to the advent of the couple Izanaki–Izanami do not reappear in later sections, this pair of *musuhi* deities is an exception. This point relates to the question of how to interpret the issue, discussed below, of deities who hide their bodies (*mi o kakushimasu* 身隠). In the *Nihon shoki*, Takamimusuhi appears in the ninth sequence as the commanding deity of the celestial realm in the narration of both the “cession of the land” (*kuniyuzuri* 国譲り) and the “descent of the Heavenly Grandson” (tenson *kōrin* 天孫降臨). In the main text, this deity occupies a more central place than Amaterasu herself. For this reason, there is a debate as to which of these two deities, Amaterasu or Takamimusuhi, should be regarded as the original commanding deity.

Kamumusuhi, by contrast, in the *Nihon shoki* is mentioned solely in the aforementioned fourth variant of the first sequence and does not reappear in subsequent sequences. This deity does appear, however, under the name Kamumusuhi no mikoto 神魂命, as a major Izumo deity in the *Izumo no kuni fudoki* 出雲国風土記. It remains uncertain whether by origin this deity is a central deity related to the imperial house or a deity with roots in beliefs indigenous to Izumo. In the *Kojiki*, Takamimusuhi acts together with Amaterasu as the commanding deity of Takamanohara. At the same time, Kamumusuhi, who is also called Kamumusuhi mioya no mikoto カムムスヒ御祖命, or, the “August Parent Kamumusuhi,” appears in conjunction with Izumo deities such as Susanoo and Ōkuninushi, toward whom it acts as a protector. Although the process by which the myths took shape is not well understood, we can at least say

that the compilers structured the opening section of the *Kojiki* so as to pair the representative or ancestral deities of the worlds of Takamanohara and Izumo that would eventually interact in the “cession of the land” sequence.⁽⁷⁾

As for the meaning of the word *musuhi*, the general understanding follows Motoori Norinaga’s interpretation of it as combining *musu* (creative force) with *hi* (spiritual force). Opinion divides, however, whether to consider the verb *musu* as transitive or intransitive (Norinaga, too, wavers on this point). Apart from this approach, Kurano Kenji 倉野憲司 holds this word must be a single lexeme deriving from the verb *musubu* 結ぶ (to bond, to tie).⁽⁸⁾ This interpretation, however, depends on the usage of later periods and is thus not convincing. Nakamura Hirotohi 中村啓信, regarding the hearth deity (*kamadogami* 竈神) as the commanding deity, sees the original form as *umusuhi*. Postulating the existence of an intransitive verb *umususu* that expressed the notion of spontaneous generation in contrast to the transitive verb *umu* (to give birth), he argues for a combination of *umususu* and *hi*.⁽⁹⁾ In our view, such interpretations are not sufficiently convincing to refute that deriving from Norinaga.

6. “Solitary deity” (*hitorigami* 独神)

This is the counterpart of the term “paired deities” (雙神), which appears later. As the term 雙神 refers to a male and female deity that form a pair, *hitorigami* indicates a solitary entity without a partner. The corresponding passage in the *Nihon shoki* main text uses the expression “pure male” (*hitao* 純男). It thus would be possible to interpret the *Kojiki*’s “solitary deities” as also being male. However, from the following “Seven Generations of the Age of the Gods” (*kamuyo nanayo* 神世七代) sequence, expressions specifying gender appear,

as with the deity Uhijini and his female partner (*imo* 妹) Suhijini. It therefore seems preferable to interpret “solitary deity” as being without a defining gender. Objections may be raised, such as the existence of interpretations of Kamumusuhi as a female deity or the typically male suffix *hiko* found in the name of the fourth deity to appear, Umashiashikabihikoji. On the other hand, Kamumusuhi’s gender cannot be specified unequivocally, and even if Umashiashikabihikoji’s name might be postulated to contain a male-like element, there does not seem to be much point to trying to assign either male or female gender to these deities who do not form a pair. The perception of these deities as being without specific gender bears on the following issue of “hid their bodies.”

7. “Hid their bodies” (*mi o kakushiki* 隱身)

Manuscripts of the Urabe-text lineage include the gloss *mi o kakushimasu* (hide the body) for these two characters. The reading *kakurimi ni masu* (remain hidden) may also be found,⁽¹⁰⁾ but ever since Fujitani Mitsue 富士谷御杖 (1768–1823) argued that the character sequence 而隱身也 does not allow syntactically for the reading *kakurimi*, the reading *mi o kakusu* has been widely accepted.⁽¹¹⁾

Further comment: What meaning should be ascribed to the statement that deities who had just appeared thereupon “hid their bodies”? One interpretation might be that it sought to depict them as bodiless entities without a definite form, but this would require adopting the syntactically problematic reading *kakurimi* (remain hidden). Was not this phrasing most likely intended to convey the sense that these deities migrated to an invisible world or transformed themselves into something invisible? It will be useful here to consider the implications of the lexeme *mi* 身 (body). Subsequently the narrative depicts Izanaki and Izanami

engaging in a dialogue about their respective bodies, and the land (*kuni* 国) to which they give birth is also described in terms of “bodies.” In other words, the physical bodies of the land are produced from the physical bodies of paired male–female deities. Izanaki and Izanami represent the culmination of ten sets of “paired deities” (雙神). The entities preceding these paired male and female deities with bodies constitute “solitary deities” (*hitorigami*), who hid their bodies. In other words, Izanaki and Izanami were entities who acted by making use of their bodies. The “solitary deities,” by contrast, had neither a definite gender nor a partner to couple with. They thus are situated as entities who cannot put their bodies to use (namely, give birth by procreation). The expression “hid their bodies” might well be interpreted as intended to account for this circumstance.

8. Umashiashikabihikoji no kami 宇摩志阿斯訶備比古遲神

The initial term *umashi* is an expression of praise. *Ashikabi* (reed shoot) epitomizes youthful vitality springing forth. The name of this deity thus conveys the context in which the deities came into existence. The *hiko* of *hikoji* is the same as that in the paired terms *hime* and *hiko*, used to denominate respectively female and male deities and exalted personages. The term *hikoji* thus seems to indicate male gender, and it is possible that Umashiashikabihikoji was originally thought of as a male deity. As discussed above, however, within the narrative structure of the *Kojiki*, this deity should best be understood as not having a specific gender.

In some variants of this sequence in the *Nihon shoki*, Umashiashikabihikoji is the first deity to appear (variants 2 and 3), but in the main text (and also in variants 1, 4, and 5), the first to appear is Kuninotokotachi no mikoto 国常立尊.

These disparities likely reflect different transmissions that arose from divergent conceptualizations of the beginning of the world: one type that emphasized the origin of the land (the *Nihon shoki* main text and several variants), another that emphasized the origin of life (*Nihon shoki* variants 2 and 3), and a third that put first the centrality of the heavens and the emergence of deities endowed with the power to generate all creatures and things (the *Kojiki*).

Yet, even the versions that put Kuninotokotachi first tend to postulate “a certain thing” as the premise for the advent of deities and to liken it to a reed shoot. The *Nihon shoki* main text, for instance, states: “Between Heaven and Earth a certain thing was produced. In form it was like a reed shoot, and thereupon it became a deity.” The first *Nihon shoki* variant states, “There was a certain thing in the midst of emptiness; its form is difficult to describe. From within it a deity was generated spontaneously.” In almost all instances the advent of the first deity is associated with a “reed shoot.” In other words, deities were conceptualized as being generated from “a thing”; this “thing” did not have a definite shape, but in that it possessed the capacity for growth, it was likened to a reed–shoot.⁽¹²⁾

Considered in this light, it is possible that the notion of *naru* (coming into existence) did not necessarily presume “existence” as arising out of absolute nothingness and that the original notions of the first deities saw them as emerging out of a “thing.” If such is the case, the first three deities of the *Kojiki* perhaps represent a distinctive perspective wherein “existence” is produced out of “nothingness.”

9. Amenotokotachi no kami 天之常立神

This deity’s name makes a pair with that of the next deity to be mentioned,

Kuninotokotachi no kami 国之常立神. In the main text of the *Nihon shoki*, Kuninotokotachi occupies a preeminent position as the first deity to appear. By contrast, Amenotokotachi is mentioned only in the sixth variant of the first sequence. It thus may be hypothesized that Amenotokotachi is a late invention, created as a counterpart to Kuninotokotachi. The morpheme *toko* 常 has been thought to mean *toko* 床, that is to say, “foundation” or “base,” but as the character 常 usually carries the meaning “eternal,” even if the *toko* of this deity’s name derives from *toko* meaning “foundation,” the Chinese character 常 was presumably intended to convey also the sense “eternally unchanging.” The next element, *tachi* 立, means “to appear.”

In that the land at this stage existed only in an as yet unstable form, a deity whose name signifies the emergence of an eternal foundation for it would plausibly be important. Yet as the world of Takamanohara already existed, it is difficult to see a comparable need for a deity to guarantee its “eternal foundation.” It thus seems likely that, as suggested above, Amenotokotachi was created as a counterpart to the more crucial Kuninotokotachi.

10. Special Celestial Deities (*koto amatsu kami* 別天神)

The first published edition of *Kojiki*, that edited in 1687 by Watarai Nobuyoshi 度会延佳 (1615–1691), glossed the first two characters as *wake ame no*, while the modern *Nihon koten zensho* 日本古典全書 edition (1962) reads the phrase as *wake amatsu kami*. All other published editions follow the reading *koto amatsu kami* adopted by Motoori Norinaga in his *Teisei kokun Kojiki* 訂正古訓古事記 (1799).

Notes

- (1) *Man'yōshū* 万葉集, ed. Kojima Noriyuki 小島憲之, Kinoshita Masatoshi 木下正俊, Tōno Haruyuki 東野治之, *Shinpen Nihon koten bungaku zenshū* 新編日本古典文学全集 (Shōgakukan, 1995), vol. 6, p. 118.
- (2) Nishimiya Kazutami 西宮一民, ed., *Kojiki shūteiban* 古事記修訂版 (Ōfū, 2000; first edition 1973).
- (3) Nakamura Hirotochi 中村啓信, *Kojiki no honsei* 古事記の本性 (Ōfū, 2000).
- (4) Komatsu Hideo 小松英雄, *Kokugo shigaku kisoron* 国語史学基礎論 (Kasama Shoin, 1973).
- (5) See Maruyama Masao 丸山真男, “Rekishi ishiki no kosō” 歴史意識の古層, in Maruyama Masao, ed., *Rekishi shisō shū* 歴史思想集 (Chikuma Shoin, 1972).
- (6) Terada Keiko 寺田恵子, “Amenominakanushi no shinmei o megutte” 天之御中主の神名をめぐって, *Kojiki nenpō* 古事記年報 25 (1983); Fukunaga Mitsuji 福永光司, *Dōkyō to kodai Nihon* 道教と古代日本 (Kyoto: Jinbun Shoin, 1987).
- (7) Mizoguchi Mutsuko 溝口睦子 has discussed extensively the temporal and spatial changes related to Takamimusuhi and Amaterasu; see, for instance, her *Ōken shinwa no nigen kōzō* 王権神話の二元構造 (Yoshikawa Kōbunkan, 2000).
- (8) *Kojiki zenchūshaku* 古事記全註釈, 7 vols. (Sanseidō, 1973–1980).
- (9) Nakamura, *Kojiki no honsei*.
- (10) Tanaka Yoritsune 田中頼庸, *Kōtei Kojiki* 校訂古事記 (1887).
- (11) Mitsuya Shigematsu 三矢重松, *Kojiki ni okeru tokushu naru kunpō no kenkyū* 古事記における特殊なる訓法の研究 (Bungakusha, 1925).
- (12) Some scholars such as Saijō Tsutomu 西條勉, Mibu Sachiko 壬生幸子, and Masuda Katsumi 益田勝実 have pointed out that a view of deities as emerging from “things” may be found in this *Kojiki* account of the advent of deities and in the subsequent contest in which Amaterasu and Susanoo produce deities out of objects particular to each of them in a test (*ukehi*) of the latter’s intentions. See Taniguchi Masahiro 谷口雅博, “‘Kojiki’ shinwa no naka no saigai: Wazawai o motarasu mono” 『古事記』神話の中の災害：災いをもたらすモノ, *Yūkyū* 悠久 129 (2013:1).

編集後記

本学の「二十一世紀研究教育計画（第三次）」の取り組みとして、平成二十五年度後期から「古事記」の学際的・国際的研究」を開始し、二十七年からは「古事記学」の構築」として研究事業を推進してきた。本年度で、その成果論集も三号を迎える。そして、このたび文部科学省による平成二十八年度「私立大学研究ブランディング事業」に採択され、新たなスタートを切る年となった。

本号には、創刊より継続する「古事記」の本文・注釈と補注解説を掲載する。これらは定例研究会で行われた谷口雅博准教授の発表に基づき、研究会での討議を経たものである。そして、本注釈の特徴である補注解説は、各場面における重要な観点について学際的に考察を加えた。本年度の定例研究会は五回開催し（詳細については『研究開発推進センター研究紀要』第十一号の彙報参照）、例年通り研究発表なども行われた。本号に掲載する論考も成果の一部である。

また前号に引き続き、敷田年治「古事記標注」の翻刻を掲載するが、これも事業成果の一部である。

このような研究成果とともに、本号には昨年度に開催した国際シンポジウム「葬送の神話―東アジアの他界観と「古事記」―」について掲載した。鮑江氏の基調講演の翻訳は、本シンポジウム当日に通訳を担当してくださった曹咏梅氏に御願ひして掲載の運びとなった。また当日のパネル発表を行った谷口准教授と立石謙次氏には、報告を論考として纏めていただき、司会の黒澤直道教授には総括を執筆いただいた。東アジアに属する民族の他界観について、中国少数民族の事例や「古事記」からどのように練り広げられたか、その当日の様子を御覧いただきたい。

さらに巻末には、本事業と日本文化研究所が連携して開始した「古事記」の英訳を掲載する。これまで、「古事記」の英訳は、チェンバレンに始まり幾度か行われてきたが、注釈まで含む学術的な英訳は、いまだ存在していない。本英訳は、本事業によって作成した「古事記」

本文・注釈をもととしており、既年度分の『古事記學』から随時作業を行う。公開は、本誌のほか本学HPでも公開する予定であり、これから海外へ『古事記』研究を拡げていくうえで大きな意味を持つであろう。

さて冒頭で述べたように、本事業は文部科学省の研究ブランディング事業に採択された。この支援は、申請のあった一九八校から審査され本学を含む四十校が選定されたもので、学長のリーダーシップの下、優先課題として全学的な独自色を大きく打ち出す研究に取り組み私立大学などに対し、経常費・設備費・施設費を一体として重点的に支援する取り組みである。本学は、タイプB「世界展開型」に事業名「古事記学」の推進拠点形成―世界と次世代に語り継ぐ「古事記」の先端的研究・教育・発信―を申請し採択された。これにより本事業は、より日本文化の新たな創造と発展に寄与していくことを目指さなくてはならない。今後ますます『古事記』研究の拠点となるよう事業を推進する予定である。

（渡邊）

執筆者一覧（執筆順）

- 谷口 雅博（文学部准教授）
小濱 歩（教育開発推進機構准教授）
佐藤 長門（文学部教授）
井上 隼人（研究開発推進機構ポスドク研究員）
小野 諒巳（研究開発推進機構ポスドク研究員）
笹生 衛（神道文化学部教授）
平藤喜久子（研究開発推進機構准教授）
山崎 雅稔（文学部助教）
鮑 江（中国社会科学院社会学研究所研究員）
曹 咏梅（文学部兼任講師）
立石 謙次（東海大学文学部講師）
黒澤 直道（文学部教授）
武田 幸也（研究開発推進機構助教）
藤本 頼生（神道文化学部准教授）
キロス・イグナシオ（研究開発推進機構客員研究員）
ナカイ・ケイト（研究開発推進機構客員教授）

古事記學 第3号

國學院大學 21 世紀研究教育計画委員会研究事業
文部科学省私立大学研究ブランディング事業
成果報告論集

平成 29 年（2017）3 月 10 日 発行

編集・発行者：國學院大學研究開発推進機構
研究開発推進センター

〒150-8440 東京都渋谷区東四丁目10番28号

TEL：03-5466-0104 FAX：03-5466-9237

印刷所：(株)小葉印刷所
