

「天石窟」劇と氏族伝承

——記紀と古語拾遺をめぐって

山上伊豆母

一 歴史民俗学序説

日本文化における「神話」の意義とその取り扱いについては、戦前と戦後において驚くほどの変容を見せてきた。戦前の国定教科書においては、昔話や説話と混同せられて「修身」などの教訓や道話に利用される一方で、皇国史観では古代史をさかのぼる延長線にあつて、ほとんど史実のごとく国史のテキストに記述されていた。それは明治維新の思想的起動力となった近世の国学研究や平田神道さらに水戸学の系譜をつぐ尊皇攘夷史観に負うところが多い。そもそも「神話」というのは、『記・紀』（古事記・日本書紀）、『風土記』（五風土記ならびに古風土記逸文）、『萬葉集』など主として奈良時代以前に編纂せられた古

典に採録された、民族思想の始源的文学表現を指すのであるが、平安初期の『旧事本紀』や『古語拾遺』（大同二（八〇七）も神話書であり、『日本靈異記』（九世紀初）にも多くの神話をふくんでいる。しかしながら、神話に対する学者や一般の認識の千変万化は、研究の立場の相違や宗教観・イデオロギーの相反、認識の浅深のちがいと時代風潮の変化などに起因し、ときには誤解すら生じてきた。

ことに戦直後の思潮においては、戦前の超国家主義価値観と皇国史観が一切否定せられるとともに、「記紀神話」もまた歴史書から姿を消すこととなった。その空隙を埋めるように登場したのが考古学であり、今日の隆盛をもたらすことになるのだが、考古学はもともと歴史学の補助学の一つとして、主とし

て遺物・遺跡のモノを対象に研究する。したがって、いわゆる「神話時代」に相当する弥生や古墳期の遺されたモノの状態を科学的に検討しえたとしても、その時代の人間のココロを把握し再構成することは至難といわねばならない。さらに、四・五世紀の古代国家成立期における政治や経済構造、諸豪族の動向や紛争、六・七世紀の大陸外交関係などのすべて多くは、考古学の領域外にあつて、しかも神話を含む『記・紀』に伝承記録として登録されているのである。『記・紀』を離れて古代を論ずることはできない。

皇国史的な神話観を否定した戦後の史潮は、『記・紀』を懐疑的見地から検討することから出発した。そのさい、戦前戦後を通じて実証的立場から『記・紀』の懐疑的研究をつづけてきた津田史学が重視され、実証史学・唯物史観の隆盛期において、その学风が指標となり偶像視されたことは自然の成り行きであろう。その根底には『記・紀』を六・七世紀ヤマト王権樹立を権威化するために官廷史官が造作したという極めて平易な合理史観が存在する。しかし際限なき史伝への懐疑をくり返すならば、究極には全否定の虚無史観に到達するであろう。近年には各分野からさまざまがな津田説への批判が起りつつあるが、詳述はさけない。ただ、以上のごとき懐疑の実証法によって欠落す

る部分は、少なくとも七・八世紀の人心によって信憑せられていた「神話的真実」や「信仰習俗」や「宗教文芸」といった、形而上の民族文化の実態が、十分に明らかにされていないことであり、まして万葉集などに結集されるような古代共同体的浪漫の心象世界についても、深くは物語りえないと私考する。

その補償ともいえるように、柳田国男・折口信夫民俗学が時代の脚光を浴びるようになったのである。柳田学の祖霊説や折口学の「常世のマレビト」論は、それまでの精神史や文芸観に漏れた常民の視野から、中央史に対して地方誌の重視、記録史料実証の偏重から伝承資料の再評価、形而下の歴史力学より形而上の民族心理へ、有為変転の変るものから変らざる深層文化へスポットライトが当てられていった。いまや、風土と民族性にもとづく民俗学方法論や、国際的比較における民族学は「文化人類学」の呼称と、学際研究の発達に相まって、日本文化研究の先端にすらなろうとしている。過去の歴史事象の考究や解釈においても、文芸美学の認識や評価においてすら、民俗(族)学上の知見が援用されないことは稀れであるといつてよい。

しかもなお、こと「神話」に関しては認識や評価が定着しているとは言いがたい。もともと津田史学は西欧的定義での「神

話」を日本古典に認めようとしなかったし、意外にも折口翁は『記・紀』伝承を「神話」と呼ぶことを好まなかった。巨大な神話をもつ古典ギリシヤを基点にした西欧文化史学の神話探究²に対して、わが國の神話研究はいちじろしく立ち遅れており、かの松村武雄『日本神話の研究』³以降それに匹敵する大著は出されていない現状なのである。近年の文化人類学の発達や民族学の国際的交流、日本と日本人文化への外国の注視がジャポノロジイ（日本学）の市民権を得ようとしている今日、七世紀以前に成立した日本神話のみが架空であり虚構の造作と考える知識人は少ないけれども、それが明らかに日本文化の原像であり、日本的思维の起点であるといった認識を多くの人が得るまでには、まだまだ時日を要するであらう。

いまから十五年前にわたしは日本神話を戦前の史観から解き放ち、一方で戦後の唯物的実証主義にもふかく拘泥することをさけて、古代民俗学の視角から『神話の原像』を書き下した。それは丁度、戦後改革で抹殺された神話を何らかの形で教育上にも復権させようとする動きの矢先であり、いわゆる「神話ブーム」がジャーナリズムに起る直前であった。今日のごとく記紀神話の研究が各分野に発達した時代から顧みると不備な点が少なくないが、中央の『記・紀』よりも地方の『風土記』を、

垂直の構造史論よりは水平の民俗史観を基調として考述したのである。世をあげて考古学とともに民俗学の隆盛を見るにつけて、民俗学の方法論にも若干の危惧なしとしない。つまり一見は不変と思われる「常民」の習俗にも幾変化があり郷地の古俗と見える儀礼にも近世以降の復興行事が混入し、土着の伝承と目されるものに中央官廷からの移植が少なからず存している。

かの柳田・折口民俗学が蒐集した全国の甚大な民俗資料は貴重な文化遺産であるけれども、その一つ一つの歴史年代的考証という点になると、ほとんど五里霧中といわざるをえない。要するに、総合された日本学である「国学」の史学から分化し発達した民俗学を、ふたたび歴史に接合し検証する作業がのこされている。わたしはその学際研究を「歴史民俗学」⁵と名づけてみたけれども、その後の研究は遅々として進んでいない。

二 「天石窟」の巫系芸能

神話伝承の発生については、呪術信仰説や祭儀起源論が有力である。原始生活や生産技術の発達段階において、自然物と原始人の心意との交流が行われる呪術信仰が、ある体系をもち言語表現されるところに神話の発生を見るといふ説と、婚姻や葬

送の習俗が繰り返されて儀礼化し、その祭儀進行の理由を説明しようとする際に神話が生れるという論である。両説は本質的に相反するものではなく、前者は先行的であり後者は後次的と考えれば矛盾はないと私は思う。

七・八世紀に完成した「記紀神話」の内容は始源的な神話を多分に包含するとはいえ、構成や表現はかなり高度な発達過程にあるものと考えられる。津田説が編集史官の文飾を過大評価した原因もその辺に存するのだろう。しかしながら、その修辭や文飾は官廷史官の作為造作性をのみ重視すべきではなくて、八世紀初頭知識層の國際的文芸水準の高さを再認識する必要がありと考える。さらに私見によれば、古代王権を中心とする諸家族がそれぞれ固有の氏族伝承を「氏族祭儀」の形式で有しており、年ごとの「折年」や「大嘗」などの國祭に際して、王廷を舞台として反復齋行されるうちに古代芸能として成形されてゆき、「氏族芸能」の競演が行われたのではないかという推定を有しているのである。律令制度完成ののちも「踐祚大嘗祭」において、たとえば「悠紀國人・歌人を引きて」・「伴宿禰・佐伯宿禰一人、各語部十五人」・「単人声を発し…歌舞せよ。」・「國風を奏せよ。」・「風俗樂を奏し」・「田舞を奏せよ。」・「久米舞・吉志舞を奏せよ。」などが「延喜式」巻第七に見えるのは、すべて

先の想定をうらづけるものと考えられる。

『記・紀』の記述表現が意外にも写實的であり、物語の進行が合理風に見えるのは、おそらく実際に古代王廷において競演せられた「氏族伝承祭儀劇」を観察した史官が記録したものと想像せられる。神話のある部分が古代原始劇の特徴を有するとの見解は、つとに土居光知「文学序説」に指摘せられている。反面からみるならば、『記・紀』とくに「古事記」神話群の大半が、中央王権劇をふくむ古代氏族劇の台本の役割を果していたかも知れない。そのことは別著の「古事記竟真論」にすでに略述したところである。それらの推論を発展させて、さきに「石窟の神婚劇」に指摘した一種のシャーマニズム(託宣)劇の存在を予測して以来、出雲系神話においても氏族祭儀の原始劇を想定しつづけてきたのである。⁽⁹⁾

知られているように、「天石窟」伝承は『記』・『紀』ともに神話の中核部に据えられており、後述することく『古語拾遺』においても重要な位置を占めている。一般にも太陽女神の出現と天ノウズメの踊りで周知の物語であるけれども、その蔵する意味内容はすこぶる深長で複雑なものを有しているといえよう。古代学・民俗学・文芸上の諸点から、従来から「天石窟」神話に関する主な解釈には次のごときものがある。たとえば、(一)天

体現象にもとづく迎神説、(二)先史・考古学の知見による古墳祭儀論、(三)殺母神の「忌隠り」による王権宗儀、(四)群神歌舞の巫系芸能という民俗学上の見解などが挙げられる。それに私見の(五)託宣と神婚の原始劇論も加えることができようか。以上の諸論は相互に密接な関連をもち互いに相補しながら、その全体を照射している。海外にも部分的に類似の神話が皆無ではないけれども、古代において「天石窟」譚のごとき起承転結のプロセスをもつものは他に見出し難いことも注目せられる。

さて(一)の天体神話としての見地は、a 日蝕現象説と、b 冬至祭儀論にわかれる。いうまでもなく日神アマテラスが天石窟に隠れて「常闇」になるのは、誰しも日蝕を連想するため早く唱えられた解釈であるが、一般に神話として定着するため早く唱えまい。その点、b の冬至祭儀は毎年訪れるものであり、日照時間の極少となる冬至は太陽の衰亡を予想させ、その復活呪術としての「冬至祭」は世界各地に分布し、クリスマス・イヴ行事もキリスト教普及以前の北欧の冬至祭と見られ、わが古代律令制の仲冬の「鎮魂祭・大嘗祭」の原型もまたそれに相当すると考えられる。

(二)の古墳祭儀論は、物語の進行する環境・舞台がまさに古代

首長の葬送儀礼を髣髴させる。「天石窟」は横穴石室で「石窟戸」は羨門に相当し、大王や族長は「高知らす」太陽的存在であり、「紀」一書の「稚日女尊、三神退りましぬ。」は太陽巫女の死を意味する。古墳祭儀については考古学者の新見もあり、前方後円墳「前方部」壇上の氏族芸能齋行を私も推測する。

『魏志倭人伝』の「諸人歌舞」の史料もそれを裏づけるものであろう。第三の殺母神「忌隠り」説は、天石窟譚と相似・重層する降臨神話の天孫が「ホノニニギ(穂ノ饒々)」と呼ばれる殺童とも見られることから、アマテラスは殺母であり、「岩戸隠れ」は殺霊を産むための「忌み隠り」と見る農耕神話論である。とすれば、石窟前の「神遊び」も豊穰を祈る祭儀芸能といえなくもない。

(四)の歌舞芸能の発生とみる視点は中世から存し、ことに「申楽」の始めとする著名な世阿弥の「花伝書」は「古語拾遺」説をとっている。すでに原典に「巧みに俳優す」(紀)・「為楽(わざをぎ)」(記)のアメノウズメが伝統芸能の祖と仰がれたのは当然であるが、この古説のほかに、文芸の発生を古代中国『楚辞』に求めようとする藤野岩友『巫系文学論』があり、私 はわが国においても古代や中世のシャーマンの巫儀が芸能の起源に存するであろうと考えたのである。さらに、「天ノウズメ」

の存在意義は、たんに巫系芸能の発生形態を示すにとどまらず、石窟隠れをした皇祖女神の憑依巫女として、その「顕神明之憑^{カミカミ}」^{カミカミ}（紀）は「日神復活」の形姿を予想せしめるものといえる。ということとは、巫祝が王権儀礼にも深く関わっていることを暗示するものであろう。第五の神婚劇論の私説は神の説と切り離せぬ関わりを有するが、まず原「石窟」物語に還元したのち、岩窟信仰・発光神・殺登鎮魂などの要素に分け、憑依と神婚とは同質であり一方で巫祝の「仮死」の表象をとることから、複数の神婚劇を想定したのである。ただし前稿では、古代王廷における実際の原始劇の進行という視点には至らず、ただ石窟神話全体がかなり複雑で、劇^{ドラマ}的な構成をもつことを分析してみたのであった。

三 『古語拾遺』と祭祀権抗争

数多くある記紀神話の中から、とくに「天石窟」伝承をえらび詳しく再検討してきた理由は外でもない。じつは『記・紀』におけるこの記載こそ、律令制成立期の中核をなす神祇体制の祭祀権をめぐる、中臣氏と忌部氏の覇権争いその焦点となるからなのである。およそ、古代中国隋唐の律令制と七世紀い

の日本律令形成の大きな相違点は、わが国のそれが太政官の上位に「神祇官」を設置して重視したことは知られている。大化クデータから壬申乱を経て天武朝に至る律令改新の推進時代、畿内や畿外に婚居した旧新の諸豪族たちが、大きな抵抗もなく次第に中央権力に服していった最大の要因は、強大な中央政權の武力などの外圧というよりも、むしろ内在的な諸氏族の祖神祭祀を律令神祇官が掌握し、全国的な「神祇体制」を完成するという巧妙な宗教政策の成功によるのであった。その実態は現存史料である『令義解』職員令第二「神祇官」、「神祇令」第六や、『延喜式』の第一巻から第十巻を占める「神祇」や「神名帳」を一目すれば瞭然であろう。

『記・紀』の樹集期はあたかも律令推進時代に相当している。古典神話が皇孫王権の合理性を説くため造作されたとする津田史学に対して、近年には律令推進のリーダーシップを執った中臣氏がその覇権の合法化を神話編集の一方針としたという主張が論じられ、その中心人物に藤原不比等が浮び上ってきた¹³。この新説は、あたかも平安初期（大同二年（八〇七））ようやく藤原北家の祭政権の独占に対して、祖先伝承では「中臣」と「忌部」が対等なることを強調し『古語拾遺』を著した斎部広成の主張と、千二百年を経て相似することが私には興味ぶかい。奈

良期から平安王朝にかけて藤原氏なかならず北家の政權独占については知らぬ人としてないが、摂関政治の隆盛にいたるまで氏族の実力は皇室をさえ凌ぐものがあつた。その要因について諸家の学説があるけれども、タテマエ（形式）の律令とホンネ（実質）としての「令外官」の獲得、さらに皇室との古代的婚姻策や政変への権謀術数が奏功したことはいうまでもない。しかし何よりも看過しえない点は、古代王権の例があるように、他の諸豪貴族より卓越して上位に立つべき宗教権威を公認させることが、「王朝祭政国家」においては必要なのであつたと私考する。かくて、「中臣」の姓が「藤原」に改められたのちも、祭祀担当の同族に「大中臣」の姓を残して皇祖神たる神宮ほかの祭權を確保したのである。

そういった藤原の氏族性格と政策をもっともよく知っていたのは、『記・紀』成立以前から中臣氏とならんで古代祭祀氏族として大王に仕えた忌部氏であつた。藤原権勢によつて諸氏族がつつぎに没落し、はては忌部氏固有の祭祀權まで侵されようとするのに坐視し得ず、ついに当代第一の学者・高部広成が最後の抵抗の史書『古語拾遺』を以て世に問うたのは、『書紀』成立（七二〇）わずか八十七年後のことである。同書の序文に「故吏を問ふに根源を識ることなし」から、

書契ありてより以来、古を談ることを好まず、浮華競ひ興り、還りて旧老を嗤ふ。（中略）愚臣言さざれば、恐れれども絶えて伝ふること無からむ。幸に召問を蒙りて畜憤を懣べむと欲す。

との文章に国史家藤原の不備や朝野の歴史意識の低調を慨嘆し、祖先伝承を顕彰しようとする烈々たる至情を訴えている。その「召問」とは前年大同元（八〇六）年八月十日の平城天皇の「勅命」をいうことは『日本後紀』¹⁹にみえる。

是より先中臣忌部の両氏各々相訴うる有り。中臣氏云く「忌部はもと幣帛を造り、祝詞を申さず。然ば則ち忌部氏を以て幣帛使と為すべからず」と。忌部氏云く、「奉幣折禱はこの忌部の職なり。然れば則ち忌部氏を以て幣帛使と為し、中臣氏を以て故使に預らしむべし」と。彼此相論して各々抛る所有り。是日勅命あり。「日本書紀に抛るに、天照大神、天磐戸に閉（閉）せし時、中臣連遠祖天兒屋命・忌部遠祖太玉命、天香山之五百箇真坂樹を纏りて上枝に八坂瓊之五百箇御統を懸け、中枝に八咫鏡を懸け、下枝に青和幣白和幣を懸けて相與に折禱を致す者なり。然れば則ち折禱の事に至れば、中臣・忌部並びに相預るべし。」

（原漢文）

平安奠都直後の律令再編成期における、王朝宮廷祭祀をめぐる、その権限の根拠として「天石窟」神話が採りあげられ、正史に登載されていることは注目し値するといわねばならない。しかも、すでに中央統治において絶対的優勢を誇る藤原氏に対して、古代祭祀氏族たる忌部がなお抗議の発言権をもち、争論のすえ対等の祭祀権を勅命によって回復したかに見えるのは、意味深い史実と思われる。『日本後紀』の記載はつづいて述べる。

神祇令に云く、其の祈年・月次祭に中臣は祝詞を宣し、忌部は幣串を班つ。踐祚の日は、中臣天神寿詞を奏し、忌部神靈鏡剣を上る。六月十二日晦日大祓は、中臣御被麻を上り、東西の文部被刀を上り、被詞を読み訖り、中臣被詞を宣る。常祀のほか須らく諸社に向むき幣帛を供すべき者は、皆五位以上卜食者を取りて之に充つ。宜しく常祀のほか率幣之使は両氏を用し、必ず相半に当つべし。自余之事、専ら令の条に依れ。(原漢文)

として、中臣・忌部の「両氏」・「相半」を公認せられたことになる。上述のような律令祭政権の典拠となるのは、古典神話のなかでも大むね三つの伝承が重視されている。第一はさきの「天石窟」譚であり、第二はそれと相似で照応している「天孫降臨」伝であり、第三には「神武」伝承と考えられる。それぞ

れの三伝承で活動し治績をあげたと記されている、諸神や族長たちを始祖と仰ぐ氏族は、律令王朝時代に入っても有力な豪貴族として確乎たる祭政の権限を有していたのである。逆に政争にやぶれ没落していった旧豪族の氏族伝承は『記・紀』上にも影がうすく歪曲されていたことを看過することはできない。たとえば、六世紀に没落した物部氏の祖神ニギハヤビノ命が、皇孫降臨譚には加られていないこと、さらに七世紀に本家が滅亡した蘇我氏の神話や祭祀が抹殺されていることなどは著しい例である。神武記紀に活躍する倭国造祖のサヲネツヒコ、吉野国渠祖の国神イシオシワケ、久米直祖オホクメなども、後世に「大嘗祭」の儀礼氏族に転化するゆえに、いわば平定物語には端役のように伝承されている。物部と相ならぶ軍事的雄族の「大伴連」も六世紀の内乱期に失政の責を負わされるが、神武伝承に同氏祖ミチオミノ命がオホクメを率いて忠勇を賞されるのは、旅人や家持が奈良時代に文人貴族の重鎮であったことと無関係ではないことは別稿にふれた。²⁰⁾

要するに、六・七世紀の旧新豪族の角逐や降替は目ざましいものがあるのだが、形而下の実力抗争と政略の巧拙のほかに、やはり見落しえない点は形而上の氏族信仰や宗教上の相剋ではあるまいか。かの物部・蘇我の興亡も外来仏教伝来に関する、

排仏・崇仏抗争が主因である。そのさい中臣氏は物部と軌を一にする祭祀氏族でありながら激越な衝突を避けて被害をうけず、勝利者たる崇仏派の蘇我氏を大化クーデタに破滅に追いこみながら、のち律令神祇制と奈良期の国家仏教の双方を矛盾なく習合させる方向にみちびいている。つまり、大化以前の旧豪族に比して新進貴族ともいえる中臣宗教政策は、まったく柔軟で包容性をもつ点で進歩派というべく、衰退を免れなかった物部や大伴や「忌部」などは保守的かつ偏狭な排他性から脱皮できなかった。したがって、権力支配の位置にある中臣は過去の物部や大伴や久米などの氏族宗教を貪欲に吸収していったのではないか。別稿に論じたように東国支配の「鹿島・香取」祭祀についても、発生的には物部氏系あるいは「オホ（太・多）」氏の信仰が起源と考えられるにかわらず、いつか中臣氏の祖神化されたときが好例である。

四 忌部の氏族伝承劇

さきの『後紀』に引用された「神祇令」にあるごとく、天皇即位の重大儀に「中臣」は「天神之壽詞」(神代の古事)を奏し「忌部」は「神靈之鏡劍」を奉る。いわば前者は皇位の無形

(ココロ)、後者は有形(モノ)の権威、精神と物体の両象徴を両氏が分掌する。しかし、物と心とは不切不離また盾の両面であるため、時代推移と環境変化により中臣と忌部との権限紛争が生じた。律令格式に制定されるに先だち、「記・紀」成書化するさらに以前にも王権祭儀は存在し、文字記録のない古墳時代にも慣習法として嚴格に勵行されていた。それを私は古代国家成立ころの「原始王廷劇」と見なし、大王のヤマト統一の史劇をめぐる、諸豪族はそれぞれ「氏族伝承劇」を競演することにより、中央ヤマト政権における階序がおのずから定着していったのであろう。古代王廷劇の上演の推測は、すでに六世紀「武烈紀」に「侏儒・倡優を進め」、七世紀「皇極紀」に「俳優に教へて」、「入鹿臣・咲ひ劍を解く」とみえる。その氏族伝承劇を上演する時季は、「神祇令」にのこる「仲春」新年祭、「季春」鎮花祭、「孟夏」神衣祭・三枝祭・大忌祭・風神祭、「季夏」月次祭・道饗祭・鎮火祭、「孟秋」大忌祭・風神祭、「季秋」神衣祭・神嘗祭、「仲冬」相嘗祭・鎮魂祭・大嘗祭、「季冬」月次祭・道饗祭・鎮火祭などの官廷祭儀であり、すべてを綜合した「王権・氏族芸能大祭」こそ、「踐祚大嘗祭」なのであった。

それら古代王廷の氏族伝承芸能大祭の司会進行役に相当し、

それらを断片的にも記録して編集する職掌にあつたと思われるのが、のちの『古事記』の編者「太臣」氏であり奈良初期の氏長が「安万侶」にはかならない。オホ（太・多）臣氏が平安初期（八一三）嵯峨天皇「日本紀講読」の講師をつとめ、また同時に雅楽寮を経て「楽家多氏」として「神楽」の宗家となる理由も以上の推測にもつて理解しられる。さきにふれたように、進歩的貴族の中臣に対して頑冥にまで保守氏族の忌部は、『記・紀』に体系化される以上の王廷氏族劇の実習を記憶していたと考えられる。八十年余の月日また長命な老人は生存していた。「古語拾遺」の序文をふり返ってみよう。「書契（記録）ありてより以来、古を誦るを好まず……還りて旧老を嗤ふ。」と。忌部広成はたんに中臣の専横を非難するのではなく、『記・紀』などの文字記録のみの重視によりそれ以前の口頭伝承を軽視する風潮を嘆くのである。

かくして広成はついに、『記』や『紀』に漏れている（二二）の委曲は、猶遺れるところ有り」が、自分の耳目で実見し旧老から実聞した（貴賤老少口口に相伝へし前言往行存して忘れず）確実な伝承を、記録しようと思立った（愚臣言さざれば、恐れれども絶えて伝ふること無からむ）。その焦点となる神話こそ、前掲の三伝承の第一前提であり大同元年に問題となった

「天石窟」譚である。『古語拾遺』は『記・紀』記事に対して、如何なる「遺漏」を補って（拾遺）いるのだろうか。石窟譚を神話劇と見なすばあい、『記』『紀』『拾遺』それぞれの神の配役の軽重についても問題が多いが、ここでは省略にしたがう。

第一に『拾遺』が『記・紀』と異なる特徴として、殿舎の造営があげられる。石窟の神劇の舞台装置としては、イシコリドメが「日像之鏡」を鋳てナカシラハが「背和幣」を作り、天ノヒワシ（阿波国忌部祖）とツクヒが「背和幣」、天ノハツチが「文布」、天ノタナバタヒメが「神衣」、クシアカルタマが「八坂瓊五百箇御統玉」を作らすが、讃岐の忌部の祖「タオキホオヒ、ヒコサシリ」二神により

天御量を作らしめて、大狭小狭の材を伐らしめて、天御量を造らしめ

という「瑞殿」造営の記事は『記・紀』にもまったく現れない。そのことは、天ノタヂカラヲが「磐戸」からアマテラスを「引き出す」描写を『拾遺』は

其の扉を引啓けて、新殿に遷し坐さしめき。としるす。じつは些細な点であるが、石窟の「戸」については、『記』は天石窟を細めに開きて、…やや戸より出でて、…御手を取りて引き出し…

『紀』は

御手を以て磐戸を細めに開け…手を奉承て引き出し…

(一書第三) 細めに磐戸を開けて…磐戸の側には待ひて、

則ち引開けしかは…

のように、「石屋(磐)戸」で一貫しているのに対し、それを建造物の「扉」と表現しているのは「拾遺」のみである。結論から先にいえば、「拾遺」の「石窟」譯は「記・紀」と相似しているけれども、明らかに「瑞殿」・「新殿」を設営したところの古代王廷劇を観察して叙述しているといつて過言ではないと私は考える。私の推測が根拠のないものではないことは、天武紀十四年(朱鳥元年)正月十八日

己未に朝廷に大きに酬す。是の日に、

御窟殿の前に御して、倡優等に祿賜ふこと差有り。亦歌人

等に袍袴を賜ふ。

の「御窟殿」とは古典文学大系本注などに「いかなるものか未詳」とあるが、前説によれば正に「拾遺」の「瑞殿・新殿」に相当するのではないか。朱鳥元年七月二十八日にも

丙寅に浄行者七十人を選びて出家せしむ。乃ち宮中の御窟院に設齋す。

とあるから、古代芸能の一盛期であった天武宮廷には屢々「石

窟劇」が演ぜられたのかもしれない。ことに、それを暗示する

かのように「サケノミ(醜)」は竟宴のことで、石窟伝承の

『記』の「八百万神共に咲ひき」、『紀』の「醜楽」「神祝き祝

きき」、『拾遺』はさらに哀らしく

庭燎を挙して、巧に俳優作し、相與に歌ひ舞はしめたまは

な。

「群神、などと如此歌楽や」

とあるのと符合する。しかも、『紀』と『拾遺』に見えるワザヲギ(俳優)の語が、天武紀の史実として「倡優に祿賜ふ」と記録されていることは重要であり、先述の皇極紀さらに武烈紀にも、さかのぼりうると考える。また「浄行者七十人」を「御窟院に設齋」させることも仏教的ではあるが、習合の祭儀を推定させるものである。

第二に『拾遺』のみに見えて『記・紀』に現われず、見落しやすが重要な事物名に「庭燎」と、「鉄釋」・「鐸」が存在する。太陽の復活儀式・迎神祭儀・王位継承儀礼などに「火」は必須であることは、世界共通で諸例が多い。オリンピックアの「聖火」はいうまでもなく、わが古代宗儀や伝承においても、ヤマトタケルの国造の「火焼老人」、顕宗・仁賢両帝のヲケ・オケ太子時代が「火焼少年」など、すべて「火繼」が「日繼

〔廻〕を暗示している。天石窟伝は皇祖神が皇孫をはぐくむ「忌隠り」とも考えうるから「火継」が存在するのは当然であり、それを「庭燎」の名で残した「拾遺」を古伝承というべく、『記・紀』の方が逆に脱落したかと思われる。

考古学上には常識となっている弥生文化独特の「鐸」(銅鐸)が、『記・紀』神話に現われぬことも、いまだに一種のナゾである。さきに私は『三國志』東夷伝、馬韓の条の「鐸舞」や古代官廷の「踏歌」から「鐸の芸能」を予想したことがあったが、『拾遺』では明らかに、忌部系の「天目一箇命」(筑紫・伊勢兩國の忌部等の祖)が刀や斧とともに「鉄鐸」を作っている。天ノマヒトツは鍛冶系の神格を有するので、この伝承は自然であるとともに、石窟戸祭儀に使用したことを示し、楽器としての「鐸」の機能を想わせる。さらにこの神劇のヒロインともいうべき天ノウズメが

手には鐸着けたる矛を持たしめて、
とあるからは、矛に着けて小型の鐸(考古学上でも古型)を振り鳴らしたと見られるので、「鐸舞」の存在を証明しうるものと考える。

第三に無視しえぬ『拾遺』の特色は、石窟祭儀(劇)において唱和されたらしい「歌詞」を記載している点である。

此の時に当りて、上天初めて咄れ、衆俱に相見て、面皆明白かり。手を伸して歌ひ舞ひて、相與に称日さく、

あはれ

あな、おもしろ

あな、たのし

あな、さやけ おけ

天石窟において『記』『紀』ともに天ノウズメは明らかに入神する巫女であるから、歌舞するともに何らかの神託を告げるのが定型であり、『紀』本文も「頭神明之憑談」の「憑談」と記しながら、その内容を遺漏しているのは不自然である。その託宣的歌詞こそ『拾遺』の拾録した呪言であり「憑談」の内容ではあるまいか。「もろともに相見て、面みな明白かり、手を伸して歌舞」は、集団的なエクスタシーと呪呪的歌舞のクライマックスにはかならない。呪的歌詞の説明句は「拾遺」編集的に挿入したものと想われ、むしろ意味不明の叫喚に似た唱和の歌声こそ、石窟祭儀歌劇にふさわしいであろう。おそらく、『拾遺』に斎部広成が文字記録とする以前は、保守的古代豪族たる忌部が一子相伝の氏族伝承として、口頭で伝えていた(口口に相伝へ、前言往行有して忘れず)貴重な祖先の「神語り」であったにちがいない。

(昭和五九・九・三〇成稿)

注

- (1) 津田左右吉『日本古典の研究』上下(津田左右吉全集第一・二、昭和38年 岩波書店)
- (2) J.E. Harrison, THEMIS A study of the Social Origin of Greek Religion, 1912 (Meridian Books 1962) など著文
- (3) 松村武雄『日本神話の研究』第一・四巻(昭和29年 培風館)
- (4) 拙著『神話の原像』(民俗民芸叢書36 昭和44年 岩崎美術社)
- (5) 歴史民俗研究会『歴史民俗研究』I・II(昭和52・54年 帝塚山大学山上研究室)
- (6) 土居光知『文学序説』(初版大正11年) (土居光知著作集第五巻 岩波書店)
- (7) 拙著『日本芸能の起源』(古事記竟覽論—王権の原始劇) (昭和52年 大和書房)
- (8) 拙稿「石室の神婚劇」(神話の原像) 所収)
- (9) 拙稿「出雲史劇のこころみ」(帝塚山大学論集35号 昭和56年12月)
- (10) 注(8) に同じ
- (11) 金岡恕「前方後円墳のなぞ」(古墳の謎を探る) 昭和56年 帝塚山大学考古学研究室)
- (12) 注(9) に同じ
- (13) 三品彰英「天の岩戸がくれの物語」(三品彰英論文集第二巻 昭和46年 平凡社)
- (14) 世阿弥元清『風姿花伝』(応永七年)「第四神儀」に「申楽神代

の始まりと云は、天照太神、天の岩戸に籠り給し時、天下常闇に成しに、八百万の神達、天香具山に集り、大神の御心をとらんとして、神楽を奏し、細男を始め給。中にも、天の細女の道み出で給て、櫛の枝に幣を付て、声を上^あげ、火^あ焼^あ、踏^あみ轟^あかし、神懸りすと、談ひ舞奏で給。ひそかに聞えければ、大神岩戸を少し開き給ふ。国土又明白なり。神達の御面白かりけり。其時の御遊び、申楽の始めと、云々。

- (15) 藤野岩友「巫系文学論」(神舞劇文学) (昭和29年 大学書房)
- (16) 拙稿「古代芸能の成立」(日本芸能の起源) 所収)
- (17) 注(8) におなじ
- (18) 上山春平「埋もれた巨像」(昭和52年 岩波書店)
- (19) 『日本後紀』巻第十四、大同元年八月十日庚午の条
- (20) 拙稿「住吉神と大伴氏—呪術と伝承」(東アジアの古代文化39号 昭和59年 大和書房)
- (21) 拙稿「辺境の武神と楽舞—鹿島・香取と氏族伝承」(日本芸能の起源) 所収)
- (22) 拙著『古代祭祀伝承の研究』(多氏古事記とオホヒ伝承) (昭和48年 雄山閣)
- (23) 山上伊豆母補「呪術と芸能」(日本の古代信仰) 第五巻 昭和55年 学生社)