

「神話」伝承の一小考

中 島 悦 次

「跡見学園短期大学紀要」第1・2集に「神話の展開」と題して神話の成立展開について一文を寄せたが、「神話」は古代口承文芸の主流であるとする見方から、この小文ではそうした神話が古典神話として定着されるまでにどういう過程で伝誦されて来たかに重点をおいて少々考察して見たいと思う。

1

私どもは古代に於ける口承文芸を考えるには記載文芸として定着された古典―古事記・日本書紀の前半・祝詞や風土記の或る部分等を通して考えないでは不可能である。そこでまずそうした古典の性格を一通り見直しておかなければならないと思う。

古事記―これについて卓説は「日本古典の成立の研究」の著者平田俊春氏が「記紀の成立についての学説の批判」^(註1)と設する一文に見られる。氏は坂本太郎氏の「日本古代史の基礎的研究」^(註2)や太田善麿氏の「古代文学思潮論」^(註3)や特に梅沢伊勢三氏の「記紀批判」^(註4)などの記・紀成立の前後についての説に周旋な批判を加えられ氏の記前紀後説を考証されたが、

更に小島憲之氏の「上代日本文学と中国文学」^(註5)を批判されてその結論として、

私は『古事記』が天武朝における天皇を中心とする国家体制の確立を背景として天武天皇の聖断によって作られ、『日本書紀』は元明朝における平城宮の造営、遣唐使の派遣等律令国家整備の一環として企てられた事業であると考えるのであります。

と説かれた。そして古事記の「誦習」についての見解として、
一体、帝紀、旧辞を「勅語」する。あるいは「勅語」の帝紀・旧辞を誦習するということは、その帝紀・旧辞が天皇から語られたことを意味しますし、その天武天皇について「智海浩瀚、潭探上古」心鏡焯明観^三先代^二とありますのは、天皇が削偽定実をするにふさはしい歴史的智識の所有者であるとして、天皇が自らそれをされ、口授されたことを示しているのである。すなはち天武天皇はさきに、小島皇子らの委員によって決しえなかった帝紀・旧辞の異説をその深い歴史智識によって統一決定され、その口授に基づいて『古事記』の台本ができ

たのであります。その台本を基にして天皇の座右にみた稗田阿礼が天皇指導によって誦習したのであります。

と説かれ、更に

古事記がこのように勅語されたものとしませうならば、その文体が口誦性を帯びてをり、あるひは仏典体をとつてゐるといふのは当然であります。帝紀・旧辞は遠い昔に伝承を記録したものであり、その後の修正附加も多いのでありますから、ここに『古事記』の文体の口誦性を認めるのは無理であります。もしさうとするならば、『書紀』にもその痕跡がある—少なくとも神代巻に存してゐるべき筈であります。それが『古事記』が古伝の古い「姿」を残してゐるといふことのほかに、天武天皇の口授による古伝の書きかへがあるのによろしいのではないかと思ふのであります。

とされる。要するに天武天皇十年三月に川島皇子以下十三人の皇族・臣族などの貴族に「帝紀及び上古の諸事」を記定せしめたというのは、「日本書紀」の撰録の開始を意味するものでなく、古事記序の所謂「帝紀・旧辞」と「帝紀及上古諸事」と同じであり、「上古諸事」とあるのは、古事記の内容が系譜は推古天皇までであるが、物語は顕宗天皇までであり、かつ太安万侶も「古事記」の内容について「探_ニ上古」とも「上古之時」ともいっているので、「日本書紀」の十年三月の記事に「古事記」序の天武天皇が皇族・臣族に下命したにかかわらず古伝・系譜の決定を見ず、天皇自身の決断となり「勅語」の内容となつたとされる。削_レ偽定_ニ実と同一事業とされたのである。ところで岩橋小弥太氏は「天

武天皇と古事記」の一文に於て、

帝紀・本辞を同じものをいろいろの名でよぶのは、一定の書物を斥してゐるといふよりは、同じやうな内容の一群の書を汎く斥してゐると見るべきだらうと思ふ。即ち帝紀とか本辞とかいふのは書名ではなく、其の内容の称、つまり固有名詞ではなく普通名詞であつて、従つて正実に違い、虚偽を加えてゐるといふのは所伝の史実に差異があつて、其の一方は正実であるが、他のものは虚偽であるといふのでなければならぬ。^(註6)

と説かれたが、欽明天皇二年三月の註「帝王本紀」や、推古天皇二十八年に聖徳太子が蘇我馬子大臣と共議して録したという天皇紀・国記・其の他の本記の例もあるほどである。最近、帝紀・本辞について、新説を出されたのは、西郷信綱氏で「古事記の世界」(昭和四二年)の一書中「結び—古事記の成立をめぐる」の「帝紀と本辞」の項に於いて、舒明天皇の殯宮で息長山田公なるものが「日嗣」を誅_シしたとあり、また天武天皇の殯宮では、当間智徳_{ツギトク}なるものが「皇祖等の騰極_{ヒツギ}の次第」を誅したとあるこのヒツギは、たんなる目録風の系図ではなく、何らかの物語をふくむ系譜であつたはずだ、系譜とは一般に古代では物語の要素と不可分であつたと考えていいのではあるまいか。とし、更に、次のように述べられた。

帝紀は人皇の世の記事をさし、本辞すなわち先代の旧辞の方は神代の記事をさすことになる。……つまり系譜やヒツギも神話なのであり、先代の旧辞のみがそうだとする従来の見かたは、どうも少し眉唾のよ

うに思う。

- 註1 「神道学」第四五号・四六号（昭和四〇年五・八月）
註2 坂本太郎「日本古代史の基礎的研究」（昭和三九年刊）
註3 太田善磨「古代文学思潮論」（Ⅱ）（昭和三七年刊）
註4 梅沢伊勢三「記紀批判」（昭和三七年刊）
註5 小島憲之「上代日本文学と中国文学」上（昭和三八年刊）
註6 「国学院雑誌」昭和三七年九月（第六三卷第九号）

2

古事記の所謂帝紀・旧辞が筆録された時と、天武天皇勅語の時と二段階を経て古事記に到達したと見る時、^(註1)古事記の旧辞の口誦性は、実際の伝承そのままと見るには無理もあるであろう。その古伝と一体になっている歌謡についても音仮名によってその歌詞を写しているといっている。催馬楽譜や琴歌譜が譜号で写したようなわけにはいかない。古事記の歌でも日本紀のそれと比較して見てその歌い方は推察もできない。しかし上古の語り伝えの言葉をできる限り残すように表記しようとした努力は曲名を伝えると共に古事記にかなり強く認められると思う。日本紀の文章では対外的誇示から出来る限り本格的に漢訳したが、それでも注によって重要なもの語りことばを伝えたり、漢訳しては無意味となる歌謡はその歌詞の正味をそのままに残そうとして、できる限りこみ入った見だ目の立派そうな漢字を選んで表記しているばかりでなく、雄略紀に「古人有云」の娜毗耶幡磨珥は訓訳し得ないものがあって「此古語未詳」と注する苦心をも残しているところに口誦時代の姿を覗かせている。勅語といふ誦習ということばが、原本があったにしても誦みか主で

「神話」伝承の一小考

あったことは伺われるのである。つまり歌謡は字音仮名にせざるを得なかったほど、神授信仰・言霊信仰の最高調に發揮されている部分と考えられていたからであろうが、古事記が歌謡の部分は勿論旧辞（古伝）特に神話に於ては源流に溯れば神事に於ける本来の意味の語り言に発しているものを出来る限りその古語での口承性を写そうと努力している真意はどこにあったか。この事を特に考えて見たいと思うが、小文「神話の展開」で述べた旧辞の記載化されるまでの神話を第一次神話・第二次神話とし、更に古典化されるまでの神話を第三次神話とした。いま前二者の形式に於ける特性を、第一次神話

発想
1 第一人称的・第二人称的
2 現在時的

表現
3 唱え言風（抒情的口調）
4 説述的態度

とし、第二次神話を

発想
1 第三人称的
2 過去時的

表現
3 語り言風（叙事的口調）
4 叙述的態度

と推考するが、第二人称的発想の交錯する時を通していようことは見逃すわけにはいかないであろう。

註1 神田秀夫氏は「古事記の構造」（昭和三四年刊）で、古事記本文に三層—古層（六世紀）・飛鳥層（七世紀前半）・白鳳層（八世紀初）を論証

しようとされた。(Ⅲ 古事記本文の三層、6 飛鳥層と白鳳層とを分かつ全面的な徴証)

3

そこで祝詞を考えておきたい。現存の祝詞が延喜式その他に記載化されて残されるまでに文詞として発想に表現に修辭に相当机上的發展を遂げて来たことは見逃がせない。それはたしかに神樂歌・催馬樂歌の記載化の曲節と離せない原歌と直接的關係のあるものと同列に見ることとは出来ないのである。しかし日本紀の前半部特に神代・神武紀と同様に、たとえ漢訳されていても註によって口承的古語を伝えようとして居り、その物語の形相は記録化前の姿を推考させると同じ様に、祝詞の大部分に於てもそれは認められると思う。それはまた風土記のある部分、古語拾遺の古伝などにも考えられる。ここで祝詞を中心に口承文芸性を考えて見たい。

「のりと」には呪・寿詞というのを別として宣命体・奏上体に大別できると考えられているが、この二者の内その通称の通り「宣、発想」のものが本来の形であって、「白、す、発想」のものは祭祀行事の上から發展を遂げたものと考えられる。「のる」は神が靈、媒、(神司)の口、を、かり、て、人に告げるのが「のる」であるが、更に、神、司、を、通、して、人、が、神、へ、申、す、の、ま、で、「のりとごと」として総称されるようになったのであろうが、とどのつた祝詞の構成は、一般に祭の由来を語る前半の部分と祭の行事を述べ後半の部分とから成ると見られるが、更に神名を称える語・本縁譚・祈願語・奉幣辭の四部分に分けられる。託宣と祝詞とに焦点をしばって

有益な考察をされたのは「宮廷儀禮の構造」(日本文化研究所紀要第八)輯の労作ある倉林正次氏の「神語の系譜」^(註1)の一文である。氏は託宣と祝詞との構成として、次のように対比される。

神の名のり……称名

神の本縁……本縁

託宣の表現……祈願

祭と幣帛と……幣帛

託宣に於ける神の名のりが祝詞の称名に相当する。託宣の名のりが一人称発想をとるのに対して祝詞の称名「と御名は申して」とよびかける形で二人称発想をとる相違はあるが、その呪的意義や重要性などは両者に共通して発見されるように、宣命体の祝詞では、神が語る来歴譚・精靈の素性を明かしたり征服した由来譚などが中心をなしたようである。

託宣には神名に冠してある修飾句風の詞章に神の来歴が表されている場合が多い。祝詞の中で一種の神話を有しているものについて、武田祐吉博士は「神と神を祭る者との文学」に、

上代の祝詞のうち、神話らしい神話を含んでいるものは、竜田風神祭・大殿祭・六月晦大祓・鎮火祭・遷却崇神・遣唐使時奉幣等の祝詞、出雲国造神賀詞、中臣寿詞等である。これらの祝詞に於ける神話は、それぞれの祭を為す由縁、来歴を説いてある部分である。その神話の内容としては、天孫降臨、およびこれを中心とせる説話、造化神の経営、神社奉祀の本縁等にわたってゐる。^(註2)

と述べられた。奏上式ののりとは、日本紀、天石窟の段一書(第二)に

「神祝祝之、此云加武保佐保佐保佐保佐保佐保」^{（一）}とあるように、祝が「ほさほき・よごとを神に申してよき神助を求める発想の影響を受けたものであろうが、何れにしても言霊信仰が背景となっている。すべて口誦的詞章はその信仰なくしては長く伝承されなかつたであろう。即ち当時文字化されるまでは語り告げ言い継ぐ故にそれは靈力を保ち權威が認められたのであろう。それが文字文化の侵潤に伴って、その能力は漸次弱まった。神授に発する神語りが口承の間は意識的改変は容易でなかつた。それは集団的信仰の中で語られ信じられて生きて来たからである。それが文字化されるとその權威に対する信仰も薄れ、室内でらくな気持で変改が行なわれるようになったろう。政略上、天皇家伝承に対する協調的意欲、認知を求める意欲が働き易くなった。それで各氏族に持ち来られた帝紀・旧辞（纂記・氏文の類も）は、実用化が露骨に行なわれてもそれほど恥とも考えられなくなつて来たろうことは、古事記の序の述べるところに天武帝の嘆きであった。しかし既にその氏族の混乱を允恭天皇の頃に信仰的な探湯に訴えて訂したという仕儀にもなつたのは、そうした所に発していると考えられる。

宋書に見える倭五王時代は氏族統一国家の最盛期と考えられるが、その頃に国々に国史を置いて四方の誌を達せしめたり、探湯を行なつて氏族を正したという事が伝えられたりするのは、そのまま史実ではないにしても中心の大王家が各氏族の古伝―それはその氏族の出自・家格を語るもの―を確認することは古くからの難問題であつたらう。天武帝

が、帝紀・本辞の虚偽を加えつつあることを正そうとして、どうしても帝皇日継と同時に先代旧辞を正定しようとしたという古事記序に見えるように、政治的情熱上、政策として最も重要なことの一つの処置であつたらう。しかし結局は古代天皇制の基礎を確立させようとする意欲の一翼としては一人の独裁的決断によって実施する外はなかつたと見える。ここに注意される所説は、太田善麿氏が好著「古代日本文学思潮論Ⅱ―古事記の考察」（昭和三七年刊）第五章古事記の文学史的定位「六、古事記の意図と方法」に於て「原田敏丸氏の調査によると、氏族の先祖を示している記事の総数は延べ数にして、古事記において二二九を数え、書紀において一九五を数えるが、さらにこれを挙げてくる氏族名を単位として数えなおすと、古事記においては二一八氏であるのに対して、書紀においては一三四氏となつて……しかも、その氏族名のうち、記紀に共通して掲げられているものは七一氏にとどまり、その一方にしか掲げられていないもの古事記において一四七、書紀において六三という現象を生んでいることが知られるのである」とされた。そして更に「七、古事記の含む矛盾性」に於て、「国内の八省百官や各氏族に明示し、よつてもつて帰趨を決することを念とした古事記が、国語散文による叙述を目的になつたものとして採用したのに、ともかく偉大な發明であり、かつ刮目すべき英断であつたと言えらる。……古事記の企画者は、おそらく、古事記の叙述内容や帝皇日継の構想に関するかぎりは、相当の自信を保ち得たことであらう。」と説かれたのは注意される。即ち古事記が日本書紀から思うと多数の二百二十余の氏族の出自を註記したり且つ協

力・婚姻による臣従奉仕のいきさつを細々と挙示したのは当時蕃息した氏族をできる限り網羅してその出自と家格を認定しようとしたもので、それには中国の史書に模した漢訳書の形となしては、その認証に権威を持たせることは出来なかった。どこまでも言霊信仰を裏打ちとする言語伝承の権威を持ちこす形で撰録しようとしたのは必然であろう。

この一事こそは後の日本紀が対外的誇示を意図して撰せられたのに対して古事記が国内的明示を意図したものに撰修されたという最も顕著な特質をもつ所以であると思う。といって書紀も漢訳されてはいるが、その前半の部分は本来伝承されていた部分であろうから、絶対的漢訳ではすまされなかった。言語伝承の形から抜けきれずに註によって古語を残そうとしたものであろうか。神代紀で「立_ニ於浮渚在平処_一」を「羽企爾磨梨陁毗邏而陁々志」と訓ませようとし、顯宗前紀の室寿を漢訳した所で、「美飲喫哉」を「字魔羅爾、烏野羅甫屢柯倭」、「手掌膠亮」を「陀那則拳謀耶羅々爾」と訓むべき註を施したのを見れば推想できる。

註1 国学院雑誌第六三卷第九号（昭和三十七年九月）

註2 「神と神を祭る者との文学」（大正一三年刊）三、神話の一考察。

註3 原田敏丸氏「氏族の系譜より見た記・紀の性格」（芸林卷二の二号）

4

「天津祝詞乃太祝詞事」（大祓詞・鎮火祭・道饗祭其他）なる語によると、「のりとごと」が神聖な神授の詞であると考えられたからであろうこと、祝詞として総称されるものの中に古来異心なく臣従したことを明かすために唱える寿詞でさえ「神賀詞」「天津寿詞」の名称があり、神

が神主を媒体として人に告げることばも、人が神主を通して神に申すことばも、すべては神授であるとの信仰に出たものと思われる。こうした言詞を認証しようとする努力に於て遂に古事記が成立したともいえるがそれ以前に各氏族で大和朝廷に提出するために文字化された第一段の記録化（纂記、氏文の類）があったろうことは申すまでもない。その第一段の記録化以前に於ける家々の古伝があったろうことも当然と考えられる。

古事記を通して見れば、武田祐吉博士の名著「古事記説話群の研究」の「一一、氏族の祭祀」によれば、旧辞が氏族によって伝承されていたであろうと説かれ、氏神の祭が二月四月十一月にも行なわれたが、それはいずれも耕作に関係深い月である。博士は、

- (イ) 神事を掌る家柄であると伝へられた中臣氏の伝承
- (ロ) 宮殿造営、祭器の造進を職掌とした忌部氏の伝承
- (ハ) 神楽を以て奉仕した猿女氏の伝承（隼人族の奉仕するに至った

芸能)

- (三) 住吉神社奉祀の津守氏、志賀海神社奉祀の阿曇氏の伝承
- (ホ) 武人の家柄大伴氏・久米氏の伝承
- (ヘ) 祭祀政治を強調する物部・尾張氏の伝承

の項目を立てて、各説話を検討された。要するに内容から見れば各氏族に、王妃婚姻譚、祖神の功勞帰従談、身分証明談、職掌由来譚等々が伝承されていたことが伺われる。

水田耕作生活に於ける季節的神祭が年々くりかえされるにつれて、そ

の場で唱え誦された神語もやがては呪禱師の手を離れて古伝即ち神話として展開を遂げるに到ったろうが、それはどういう人々の間にどんな場に語られて、文字化されるまでを伝承されて来たかを考えて見たい。

諸家（諸氏族）に持ち来たされた帝紀・本辞はあのように氏族が大和朝廷を大君として共同祭政体制を作ったのが所謂氏族国家であろうが、その氏族の族長は代表者として朝廷に臣として結びついて祭政に関し我が家の伝承を纂記に制作して差出して我が氏族のありかたの秩序を、強力になった大君（後の天皇）の許に、古事記に見られるような氏族の姓（家格）として認知されようとした。岩橋小弥太氏が「安万侶は阿礼の誦するところは天武天皇の勅語であるから、其の言葉遣いの末までも其のまま保存することを大切な事で、又必要であると考えられたのである」とされたが、その必要性がここにあったことは前にも触れた。

さて、そうした口誦の古伝が直ちに事務的に文字化されて、それがもととなって「古事記」にまで固定化された以前の伝承状態について考えて見たい。それは神武紀の所謂「楽府」（後の雅楽寮に相当）即ちウタマヒノツカサとでもいわれた歌舞伝習所に台本として固定化されるまでにどういう経路を通過して伝承が断たれなかったかということである。その伝承者に采女が考えられている。三谷栄一氏は「古事記の成立と氏女・采女の伝承―稗田阿礼女性論再考序説」に「古事記が書紀に比して極めて多くの地方的氏族を皇統に結合させた力には、諸国から貢進した采女と深い関係があるのではあるまいか」として、采女の地方別分布表を示されたが、

「神話」伝承の一小考

古事記に皇系としてのその出自を記してゐる氏族でありながら、日本書紀にその出自の見えないものに、国造家が著しく多いことである。国造家は前記した如くかつての地方の統治者が、大化改新によって郡領となれる資格が附与され、有力な多くは大領小領となったに相違なく、采女貢進は国造時代より引続いて行つてゐたものと推測される氏族である。^{（註一）}

とされ、そして「元来地方豪族から司祭者的性格を帯びて貢進されたと目される采女は、後世といへども、地方信仰やカタリゴトを宮廷に齎らす」と説かれる。

日本紀を見ると、履中即位前紀に

太子疑其心欲^レ敬^レ則^レ（倭直）吾子籠愕之、献^レ己妹日之媛、仍請^レ赦^レ死罪乃免之。其倭直等貢^レ采女、蓋始^レ于此時^一歟。

とあり、雄略二年冬十月辛未朔癸酉の条には、

是太后与^レ皇后^一聞之、大懼使^レ倭采女日媛、奉^レ酒迎進^一。天皇見^レ采女面貌端麗、形容温雅、乃和^レ顔悦^レ色……

とあり、同じく「大倭国造吾子籠宿禰」とあるから、吾子籠はもと大和国造であつたことが伺われる。また雄略元年春三月庚戌朔壬子（三日）の条には、

…是日立^三三妃…次有^三春日和珥臣深目女^二曰^三童女君^一、生^三春日大娘皇女、更名高橋童皇女^一、女君者是采女、天皇与^二夜^一而^レ服^{（はらふ）}、遂生^三子女^一

とあるので、采女の性格が推想できる。采女の規定を見ると、孝徳天皇

大化二年正月甲子朔の条に、

其郡司、並取_下国造性識清廉、堪_三時務_二者_上多_二大領・少領_一…凡_二采女_一者貢_三郡少領以上姉妹及子女形容端正者_二從_丁一人以_二一百戸_一充_二采女一人糧_一、庸布・庸米皆准_二仕丁_一。

と見えるが、更に後宮職員令にも、

其貢_二采女_一者少領以上姉妹及女形容端正者、皆申_二中務省_一奏聞、水司六人、膳司六十人。

として、本来、采女は、国々の国造（後、中央政府派遣の国司の下に位置せしめられた郡司）の子女（形容が端正、優秀な者）を炊事給仕として更には天皇の寝所に侍するために貢進されたものと見える。履中紀の前紀や雄略二年の条を見れば、采女が国造から貢進されたのは、本来人質的又は帰順の贈品として差出されたものであつたろう。後世「貞観儀式」の記事に、大嘗祭卯日の日に神饌が供えられる際、采女は呪術的唱詞となえた、即ち「……諸有_レ咎止_レ毛神直_比大直_比亦受給_へ」と直日の神を祈念したというのは巫女的性格を長く存していたことが分るが、古事記を見ると、三重姦の物語がある。これは雄略天皇が長谷の百枝槻の下で豊_{（のあか）}樂をした時、伊勢国の三重姦が_{（さかづき）}盡をささげて献じた際、百枝槻の葉が落ちて盡に浮かんだのを、姦は気づかないで御酒を献じた。天皇はこれを見て姦を打ち伏せ刀を頸にさしあてて斬ろうとした。時に姦は申し開きとして、「纏向の日代の宮は…真木さく檜の御門、新嘗屋に生ひ立てる、百足の槻が枝は…」に始まる王者礼讚の長い歌を歌い、「あり衣の三重の子が捧がせる瑞玉盡に浮きし脂、落ちなづさひ水こをろこをろ

に。是しもあやに畏し。高光る日の御子、事の語言も是をば」と歌を結んで、その罪を免された。そこで大后（若日下部王）が「倭のこの高市に小高る市のつかさ、新嘗屋に生ひ立てる葉広ゆつ真椿：高光る日の御子に、（？）豊御酒奉らせ、事の語言も是をば」と歌い、天皇も「百敷きの大宮人は：高光る日の宮人、事の語言も是をば」と歌ったが、この三歌は「天語歌なり」とし、「故、この豊樂にその三重姦を誉めて多の祿を給ひき」と物語が結ばれている。そのおどおどしたあわれな姿、歌われたという歌を見ても、采女の実際の心情が伺われると共に、采女の歌に現れる「水こをろこをろに」の詞章を見ると、おのころ島出現の神話を踏まえた表現である。そしてこの三歌は「天語歌」の総曲名の下に大歌所に伝習管理されていたものと考えられ、すべて「事の語言も是をば」の語句で結ばれていて語り物的唱えであつたと見える。これで見ると、これらの歌は王者を礼讚して異心ないことを誓うために歌われた歌で、而もそれは新嘗の祭の場で歌われたものということが明らかである。

註1 「国学院雑誌」昭和三十七年九月（第六三卷第九号）

5

要するに、後にも述べるように、新嘗祭の際に、特に天皇交替の場合（大嘗祭）が選ばれたであろう後の語部の古詞奏上や諸族の芸能奏演などと同じうしていたのは偶然のことではなかつたろう。言い換えると、天皇の代替り―天皇逝去の際と天皇即位の際とが最適の時機であつたろう。位置が逆ではあるが、出雲国造自身の代替りに、新しく神賀詞を神授の寿詞として二回も奏するに到った事情も類推される。それは、出雲

国造が死亡すると、新国造は国司に伴なわれて朝廷に赴き、国造としての認知とともに位階を授かって帰国し、一年潔齋後、再び京に上り、出雲神話の国譲りを内容とした神賀詞を奏上することになっていたが、この神賀詞の奏上のは、続日本紀の元正天皇靈龜二年（七一六）二月の条に初めて見える。しかも、島越憲三郎氏の「出雲神話の成立」によれば、その後の各代の国造の神賀事（神賀事）が、国造相統の後三、四年後に行なわれているのにもかわらず、出雲国造果安（二六世）が和銅元年（七〇八）に国造を相統し、それから八年も後の靈龜二年に神賀事を奏上していることから見ても、この国造果安の時に神賀事が始められたものであることがわかるであろうと説かれる。

神賀詞奏上がこの頃に始められたとしても、古語拾遺に「中臣祓詞」とか「中臣禊詞」とかいつているものは多分大祓詞をさすのであろうし神武天皇の条に、齋部氏の祖先（天富命）がしたという殿祭や宮門祭の祝詞は別巻に在るものであるが、この祝詞は大殿祭・御門祭の祝詞をさしているであろう。勿論古くは延喜式に見えるままの詞章になってはいなかったろうが、ともかく中臣氏・齋部氏に伝承された呪禱詞章であり、中に神話を含んでいたことは考えられよう。特に近衛天皇の大嘗祭（康治元年（一一四二））に大中臣清親が奏上したという中臣寿詞（台記別記所載）は「天神乃寿詞」といわれるが、既に持統天皇五年十一月戊辰朔辛卯（二十四日）の条に、「大嘗。神祇伯中臣朝臣大嶋詠（天神寿詞）とも見えるように天神神授の寿詞として中臣氏に伝えられたものであろうし、出雲国造神賀詞の含む神話が出雲氏に伝承された」と

同様に中臣氏にもそれが伝承されて来たものであろう。

6

天皇交替の場合に臣によって唱えられた古伝の詞章を考える時、殯宮にある旧天皇の遺骸に対してする誓いのことばが誅（しほ）であり日嗣（よと）であり新天皇即位に於ける大嘗祭での誓いのことばが古詞であり、寿詞（よと）であった。天智天皇十年（六七一）十一月に大友皇子以下六人が近江宮の西殿織仏像前に在って誓盟して「六人同心奉（天皇詔）若（有）違者、必被（天罰）云々」といったという何かはかないが誓いの例を見ても推想される。

誅の儀式は、古代天皇制樹立の政略の一環として、帝威壯嚴化のための諸儀礼を復興強行したと思われる時代で、天武天皇の殯宮の際のことが特に最も完璧に最も詳細に日本紀に記録されているが、続日本紀天平神護二年（七六六）正月八日の条の宣命に「志乃比己止乃書」とあることは時代が誅がすでに文字化されて読まれるものになっていたことを思わす。誅の古い記事としては敏達天皇十四年（八三五）秋八月乙酉朔己亥（十五日）の広瀬の殯宮で大臣の蘇我宿禰馬子が刀を佩いて誅したのを物部守屋があざわらって「獬（しや）箭（お）中へる雀（すずみ）鳥の如し」といったが、次に物部弓削大連守屋が手脚（あし）揺（ゆ）き震（ゆ）いて誅したのを蘇我馬子がわらって「鈴を懸くべし」といったので、二臣の怨恨が漸く生じたというのである。この誅が決してこの時に突然創作初演されたのではないことは勿論であろう。推古二十年（六一二）二月二十日、皇太夫人堅塩媛のために軽の術（ちまた）で誅した時、大臣（蘇我馬子）が八腹臣等を引率て境部臣摩理勢を以て「令（誅）氏（姓）之本（一）矣」とあり、更に皇極天皇元年（六四二）十二

月壬午朔甲午（十三日）舒明天皇の喪を發した日に殯宮で、

是日、小徳巨勢臣徳太代、大派皇子而誄。次小徳粟田臣細目代、輕皇子而誄。次小徳大伴連馬飼代、大臣而誄。

とあり、代奏者で済ませるほどに既に誄が形式化していたこともわかる。その次に、己未（十四日）の条に

息長山田公奉誄日嗣。

とある記事は注意されることであり、更に帝権の強化された時代、天武天皇の殯宮の際、持統天皇二年（六八八）冬十一月乙卯朔戊午（四日）、己未（五日）の条は最も注目される。既に二年三月己未朔己卯（二十一日）の条に「以花縵進于殯宮藤原（旧中臣氏）朝臣大嶋誄焉」とあり、大嶋は天武天皇十年三月の帝紀及び上古諸事を記定した時に平群臣子首と共に親ら筆を執って録したという学者でもある。持統五年（六九一）十一月の大嘗に神祇伯中臣朝臣として天神寿詞を読む役をつとめた人である。さて冬十一月乙卯朔戊午（四日）の条に、

皇太子率公卿百寮人等与諸蕃賓客適殯宮而慟哭焉。於是奉奠奏、楯節舞、諸臣各举己先祖等所仕状、通進誄焉。己未（五日）蝦夷、百九十余、負、荷、調、賦、而誄焉。乙丑（八日）布勢朝臣御主人・大伴宿禰御行通進而誄。直広肆当摩真人智徳奉誄皇祖等之騰極、次第。礼也。

古云日嗣也。畢葬于大内陵。

とある。ここにいう楯節舞は続日本紀天平勝宝四年四月の条に「有王臣諸氏五節・久米舞・楯伏・踏歌・袍袴等歌舞」とも養老職員令雅樂寮集解に「楯臥舞十人。」とあるのにより、即位の際に舞われた芸能で

あつたらう。

それはともかく、この記事を見ると、天武・持統の儀礼記事は集注的に記録されている感じがある。そしてその儀礼の様式も、その「誄」の内容もある程度説明されている。そして（A）「諸臣各举己先祖等所仕状、通進誄焉」（B）「当摩真人智徳奉誄皇祖等之騰極、次第。礼也。古云日嗣也」とある説明に注意される。推古二十年二月境部臣摩理勢が大臣のために氏姓之本を誄したとあるのと比考すると、即ち（A）は祝詞の「寿詞」を思わせるもので、本辞・先代旧辞と関連があろうと見られるし、（B）は帝紀、帝王日継に関連があろうと考えられる。誄は既に書類として読まれたもので、大嘗祭に奏上された古詞の如きものであつたらう。やはり祝詞を誄むようであり、時には歌声に互ることもあつたらう。貞観九年正月亡くなったという桓武皇子の仲野親王は「能用奏、寿宣命之道、音儀、詞語、足為模範」、当時王公罕識。敕參議藤原朝臣基経・大江朝臣音人等就親王六条亭受習其音、詞、曲、折焉」とあるように寿詞を奏するのに音詞曲折があつたと見えるのも参考になる。代誄の記事から見ると、誄が一種の芸能化して唱え人も専門化しようとしていたことを思わす。

註1——三代実録、貞観九年正月十七日の条参照

7

いま日本書紀から天武天皇の殯宮に於ける誄をした氏名を列挙して見る。

朱鳥元年（六八六）九月甲子（二十七日）

大海宿禰苜蒲、壬生の事を誅す

伊勢王、諸王の事を誅す

大伴養宿禰大伴、総て宮内の事を誅す

河内王、左右大舍人の事を誅す

当麻真人国見、左右兵衛の事を誅す

采女朝臣竺羅、内命婦の事を誅す

紀朝臣真人、膳職の事を誅す

同乙丑(二十八日)

布勢朝臣御主人、大政官の事を誅す

石上朝臣麻呂、法官の事を誅す

大三輪朝臣高市磨、理官の事を誅す

大伴宿禰安麿、大蔵の事を誅す

藤原朝臣大嶋、兵政官の事を誅す

同丙寅(二十九日)

阿倍久努朝臣麿、刑官の事を誅す

紀朝臣弓張、民官の事を誅す

穂積朝臣蟲麻呂、諸国司の事を誅す

大隅、阿多、阿多、及び倭・河内の馬飼部造、各誅す

同丁卯(三十日)

百濟王良虞、百濟王善光に代りて誅す

国々造等、参赴に随ひて各誅す。仍て「奏三種々歌舞」

持統二年(六八八)三月己未朔己卯(二十一日)

藤原朝臣大嶋、誅す

同八月丁亥朔丙申(十日)

大伴宿禰安麻呂、誅す

同十一月乙卯朔戊午(四日)

「諸臣各挙己先祖等所仕状、通進誅焉」

同己未(五日)

蝦夷百九十余人「負荷調賦二而」誅す。

同乙丑(十一日)

布勢朝臣御主人・大伴宿禰御行、通に進みて誅す。

当麻真人智徳「奉誅皇祖等之騰極次第」。礼也。古云「日嗣也」(畢

葬于大内陵)

という次第である。誅のあらゆる形式を具備しているようである。この誅者の氏名を見ると、当時の有力氏族で天武十年三月の条に「記定帝紀及上古諸事」の際の上毛野君三千・忌部連首・阿曇連稻敷・難波連大形・中臣連大嶋・平群臣小首等の氏名(特に大嶋・小首は親ら筆を執って録したという)に共通した家柄がある。当麻真人智徳は続日本紀によると、大宝三年十一月の条に、智徳は諸王諸臣を率して太上天皇(持統)に誅したともいい、慶雲四年十一月の条では誅人を率いて文武天皇に誅したともいう。中で諸臣各々己の先祖たちの仕えた状を挙指して順序に従って進んで誅したというのは、先祖以来代々二心なく仕えて来た事情を述べて誓いとしたのであろう。そこには神話伝説の類が語られるばかりでなく、国々の造等が参赴に随って各々誅したというのは、後の

出雲国造の神賀詞の類が語り唱えられたのに相違ない。特に「仍て種々の歌舞を奏した」ともあるのは、大嘗祭と同様で、各自の郷土芸能が奉仕されたのであろう。

8

ここで注意されるのは、天武天皇四年二月乙亥朔癸未(九日)の条に、勅大倭・河内・摂津・山背・播磨・淡路・丹波・但馬・近江・伊勢・美濃・尾張等国二曰、選所部百姓之能歌男女、及侏儒・伎人二而貢上。とあるこの国名は催馬楽の歌詞に見られる国名と大体一致するという。

「伎人は」俳優(倡優)のことであろうが、各国の靈のこもった郷土芸能を中央に採集伝習させるためであつたらう。つまり地方にはその国魂のこもった神事芸能があり、それを中央に採集保管するのは、政治的にも中央集権の一政略でもあつた。それと関連を持ったものと思われるがその単的なあらわれは風土記撰進であつた。その「故老」の口承した語りこそ右の伎人貢上と精神的に関連ふかいものであつたらう。後代の記録ではあるが、貞観儀式、踐祚大嘗祭の項に

伴・佐伯宿禰各々一人、開大嘗宮南門二衛門府開朝堂院南門一。

宮内官人率吉野国栖十三人・檜笛工十三人(註略)入自朝堂院南

左腋門一就位奏古風。悠紀国司率歌人入自同門一就位奏国風一。

伴・佐伯宿禰各々一人率言語部十五人(註略)亦人就位奏古詞一。

(延喜、踐祚大嘗祭も殆ど同文)。隼人発声、立定乃止、訖国栖奏

古風一。五成、

次悠紀国奏国風二四成。次語部奏古詞一。

次隼人司率隼人等從興礼門一參入、於御在所屏外一北向立奏風俗歌舞一主基亦同

とあるが、伴宿禰・佐伯宿禰各々一人が語部十五人を引率したというが、この三十名は注によれば、国別が、語部は「美乃国八人・丹波国一人、丹後国二人・但馬国七人・因幡国三人・出雲国四人・淡路国二人」とあつて人数は計二十七名となり、三名不足するのは、国名が落されているのかも知れない。これらの語部が地方的に残存されていた語り専門の部族であつたらうことが推量される。天武帝四年二月の条に歌手・俳優が求められた国名に比較すると、美濃・丹波・但馬・淡路の四箇国が共通している。この四国が古事記に旧辞を供給していると思われる最も目立つ国々であることは直ちに肯かれる。本来語部を国々の代弁者として奉仕させたのは各国司であつたらうが、語部を保存して来たのは国々の旧氏族(国造)であつたらう。その語らしめられた古詞は、天神寿詞の類で、中臣の寿詞に近いものであつたらう。つまり、国栖の古風・隼人らの風俗歌舞の類と共に先祖以来奉仕する一族の由来を語って朝廷への服従を誓うにあつたらう。とすれば、續宮に於て天皇に誅するのも同様の契機を持つものである。つまり殯宮は、魂の体外に去つたと考えられた遺骸を安置して、その体外に遊離した靈魂を招ぎ返そうとする儀礼の場で忠誠の誓約を行なつたのであろう。(註1)

思うに、しのひごとも、よごとも本質は同じもので、ただそれを述べ唱える場が異つただけであろう。恋歌と挽歌とが発想の似ていたのもこの事情によるのであろう。万葉集卷二の「天地之初時」と天照日女

之命の神話（柿本氏伝承のものか）から歌い出す「日並皇子尊殯宮時之、柿本朝臣人麿作歌一首」の長歌などは、誄詞の発想をもった代表作であろう。

註1 「古代文学」第七号（昭和四二年二月）シンポジウム「古代文学史」

六・七世紀の文学（討論）「火葬と世界観の更新とをめぐって」参照。

9

以上述べた所に関連して考えられるのは、持統天皇五年（六九一）八月己亥朔辛亥（十三日）の条に、

詔十八氏一「大三輪・雀部・石上・藤原・石川・巨勢・膳部・春日・上毛野・大伴・紀伊・平群・羽田・阿倍・佐伯・采女・穗積・阿曇」上進其祖等纂記」（纂記ともある）

とある纂記（又は墓記）について。これこそ先祖等が仕えた状を記録した所謂氏文で、一種の先代の旧辞と見られるものである。それは齋部氏の「古語拾遺」高橋氏の「高橋氏文」の類から類推できるものである。これらは短篇の集成されたものであったろう。

ここに現れた氏族は当時の有力な家柄で、各々天皇家に認められ望まれた氏文を多分史書編纂の資料として上進させられたのであろう。それは天武天皇十三年に八色之姓が設けられると、やがてその姓を賜ったという氏族の中にこれら十八氏が数え入れられているほど皆名家である。即ち天武天皇十三年（六八五）冬十月己卯朔の条に、

詔曰、更改諸氏之族姓、作八色之姓、以混天下万姓、一曰真人、二曰朝臣、三曰宿禰、四曰忌寸、五曰道師、六曰臣、七曰

「神話」伝承の一小考

連、八曰稻置。

とあり、これらの氏姓は古事記にも、神君・雀部臣・雀部連・中臣連・許勢臣・膳臣・春日臣・上毛野君・大伴連・木臣・平群臣・波多臣・阿倍臣・姪臣・穗積臣・阿曇臣の名で現れている。武田祐吉博士は「古事記説話群の研究」第三、「本辞の種類とその伝承」二に古事記との関係を調査された中に、次の氏々を挙げられる。

大三輪氏―大物主の神が活玉依毘売に通って生んだ子孫である意富多々泥古の後である。日本書紀には、この氏人のことが多く見え、古事記にはその祖の神婚説話を伝えている。

石上氏―饒速日の命の後で、物部氏の宗家が石上氏を賜わった。日本書紀には、饒速日の命のことを始め、物部氏、石上氏の人が多く見えている。古事記には饒速日の命のことは、簡単ではあるが、記事があり、また物部氏の人も見えている。

藤原氏―天の児屋の命の後である。日本書紀には、天の児屋の命を始め、その氏人の人は多く見え、古事記にも、天児屋の命の事は詳しく見えている。

大伴氏―天の忍日の命の後である。日本書紀・古事記ともに、この氏人に関する記事を多く載せている。

佐伯氏―大伴氏と同じく、天の忍日の命の後である。日本書紀には、この氏の人が見えるが、古事記には、この氏の内容は全然見えな

い。采女氏―石上氏に同じく、饒速日の命の後である。日本書紀には、こ

の氏の人が二三見える。古事記には、宇麻志麻遲の命が姪臣の祖であること、並びに伊迦賀色許男の命のことが見える。

穂積氏―采女氏に同じく饒速日の命の後である……。

阿曇氏―海神綿津見の神の後である。日本書紀・古事記ともに、その祖神の出現のことを伝え、また日本書紀には、その氏の人のが見えている。

古事記・日本書紀の神話が、本来伝承された氏族によって、異伝をなすことの適例は、天孫降臨の段の天の菩比の神の伝承は、中臣氏に伝えられたと思われるが、記・紀のものと出雲氏の伝であろう神賀詞と相違するし、天岩戸の神話も中臣氏・忌部氏・猿女氏の三伝によって、その時の功績の重点のおき方がそれぞれ違っていると思われる所がある。即ち、古事記・日本書紀本文では、多くの氏族の祖神が天照大神の天岩屋隠りを連れ出そうがために手分けして諸準備をするが、天鈿命（猿女の君の祖）が神がかりして神々を笑わせたのが、大神の好奇心を誘って細目に石戸を開けたので神を連れ出す機会となったことを叙べ、日本書紀一書（第二）では、中臣連の遠祖天兒屋命が神祝き祝きした結果、磐戸を開いて出現したとし、今一つの一書（第三）では、天兒屋根命はじめ多くの神々が準備した真坂木を忌部首の遠祖太玉命が手に執って広く厚く称辞を祈り啓した時、日神が窟戸を開いたということに語られている。齋部宿禰の古語拾遺が、その祖神太玉命を主として中臣・猿女の祖神を従として考えていることは当然である。

以上見てくると、神話と氏族とは、誅の殞宮や古詞・芸能・寿詞等の大嘗祭の誦唱場を通して密接に関連しつつ反復され、その結果、文字文化を通して氏文・纂記（纂記）から更に帝紀・本辞の形にうつされるまで伝承されて来たと考えられる。それは氏族の語部から故老の口に到るまで、地方的特徴をもったものとして重視されたと見られる。新文化の文字に写されれば、呪的信仰の衰弱と同時に口承などは蔑視されるに到るのは自然であろう。齋部氏の伝承を裁判の資料として八十歳の齋部広成が書きとめた古語拾遺（大同二年作）に「蓋聞、上古之世未有文字。貴賤老少口々相伝、前言・往行存而不忘」の有名な書き出しにつづいて、書契以来、不_レ好_レ談_レ古。浮華競興、還嗤_レ旧老、遂使_レ人歴_レ世而弥々新、事逐_レ代而更改_レ。

と書いて嘆息しているのを見ると、文字化されない時期にいかにも古伝が信仰を背景として権威を以て口誦されたことであろうか。呪術信仰・言霊信仰を背後に残存する上代の諸事をもし古事記が日本書紀のように漢訳したとしたら、古伝を通して氏族の出自資格を認定する権威はひどく減少されたであろう。古語・古伝の権威を主張した古事記は信仰的裁判盟神探湯を一先ず無用とするまでに口誦が定着された最後の証認書と見られることもできよう。太田善麿氏が「古事記」（上）昭和三七年、神田秀夫氏と合著）の解説「古事記の成立について」に於て

記紀は、いづれも大化改新以来の律令体制の推進の現実的、政治的な要求にもとづいて産出されたものである点は共通であるが、その目的に達する方法として、日本書紀は謂はば技術的対策としての意味をも

ち、古事記は謂はば呪術的対策としての意味をもつものとして求め出されたといふのが、両者の成立関係の最も重要な着眼点であると言へる。

と説かれたことを見落すことはできない。

こうして神話は、大王家は勿論それに出来る限り親しい臣従関係を持つとうとする諸氏族(旧王)によって伝承され、大王の代替りの際、殯宮の場又は大嘗祭の場に忠誠を誓う証言として神話も芸能と共に奏上されて来たところに伝承を支える機会があったものと考えられる。語部という氏号の出雲・因幡・遠江・尾張・御野等の分布から見ても(竹内理三氏「日本古代人名辞典」巻二参照)中央のよりもむしろ地方的語部が注目される。それらの伝承は多分旧王(郡司)の手で文書化されると、語部の機能は衰え、むしろ民間の故老の間に残存され、中央では歌舞と共に大歌所のような役所で諸地方の伝承を採集伝習し、その文字化が更に進むに到って帝紀・本辞の類として書物とされ、それが更に原古事記としてまとめられ、遂に古事記に到って口承の残像や神話の権威とその残存的特質とを出来る限りそのままを伝えようとした最後の努力で統一的に定着されたものとして、古事記の神話を位置づけ考えようとする。筑紫申真氏が「日本の神話」に於て、

日本神話が組み立てられた七世紀の後半は、古代専制王権の確立期である。……日本神話の創作時代は七世紀末の天武・持統朝である。^(註2)…と説かれた神話は私の所謂第四次神話にあたりと私考している。

註1 和銅六年五月甲子(二日)の所謂風土記の詔命中に「古、老、相、伝、旧、聞、事」

常陸国風土記巻頭「常陸国司、解、申、古、老、相、伝、旧、聞、事」とし毎条「古、老、曰」として古伝を記し、出雲国風土記にも「古、老、伝、曰」として伝承を記してある個所がある。風土記編纂は語部(儀礼的のみ有用であったか)の衰微してゐた時期であろう。

註2 「日本の神話」(昭和三九年刊) X 「神話の時代」参照。

— 昭和四三年一月二五日稿 —