

國學院大學

研究開発推進機構紀要

第14号

令和4年3月

國學院大學
研究開発推進機構紀要

第14号

令和4年3月

目次

事業成果論文

石塚龍磨の歌論研究と古道論 — 『万葉集』を中心として……………鈴木健多郎 1

資料紹介

〔西田長男旧蔵〕三条西実隆筆『延喜式』(抄)の翻刻・紹介……………木村大樹 31

有栖川宮家伝来薫物具 — 薫物伝書を通じて……………田中潤 77

事業成果

『古事記』注釈……………「古事記学」研究会 編 117

凡例

(三十四) 少名毗古那神との国作り

補注解説

翻訳

英訳『古事記』Studies on the Kojiki……………「古事記学」研究会 編 222 (23)

Chapter 10: The Land of Yomi (II)

Chapter 11: The Land of Yomi (III)

Chapter 12: Ablutions (I)

Chapter 13: Ablutions (II)

Further Comment (Chapter 9)

公開学術講演会

蒙古襲来と水中考古学……………池田榮史 244 (1)

石塚龍麿の歌論研究と古道論 — 『万葉集』を中心として —

鈴木 健多郎

はじめに

遠江国敷智郡細田村（現・静岡県浜松市）に生まれた石塚龍麿（明和元〜文政六）は、遠江の国学の発展に大きく寄与した人物の一人である。彼は天明六年に賀茂真淵の門人であった内山真龍（元文五〜文政四）に、寛政元年には本居宣長（享保一五〜享和三）に入門した。龍麿の主な業績としては、古語の清濁を正すために著した『古言清濁考』（寛政六年成、享和元年刊）や、上代の万葉仮名文献における仮名の使い分けを指摘した『仮字用格奥山路』（寛政一〇年ごろ成）といった上代語の研究、また『万葉集漂柱』（文化年間ごろ成）、『万葉集種々考』（文化一五年四月二二日以前成）などの『万葉集』の訓詁学的研究などが挙げられる。そのため龍麿に関する先行研究の多くは、小山正の『石塚龍麿の研究』^①による伝記的研究の他は、龍麿の『万葉集』研究や上代語研究の特徴を論じるものが多く、^②

一方で龍麿の思想の特徴については、後述するように大久保正による成果があるものの、その後はあまり活発に検討はなされていない。

遠江における国学は、安永四年に真龍が宣長と交流を持ったことを契機として、真龍を筆頭に宣長の思想が広く浸透することとなったものの、遠江の諸学者個人の思想については未だ不鮮明な点が多い。筆者は以前、真龍が上代仏教史を論じた『仏度伝』(寛政三年成)にて提示した神觀念が、宣長の思想の寄与を多分に受けたものであることを明らかにしたことがあるが、本論文において龍麿の思想や学問の特徴を明らかにすることで、真龍以降の世代における宣長の思想の評価の実態、そして遠江における国学の展開過程をより緻密に描写できるであろう。

特に本論文では、龍麿の著作『やま菅』(文化一二年成)を中心に分析し、彼の古道論の特徴を解明することを目指す。『やま菅』は龍麿が自身の歌論を提示した著作であり、漢籍や仏説を典拠とする内容や語句が『万葉集』をはじめとする古代から中世の和歌に多く含まれていることを指摘し、そのような外来の思想を和歌に詠み込むべきでない旨を主張している。全部で四一の文章により構成されており、各文章がほぼ独立して、諸和歌への漢籍や仏典による潤色を紹介している。

『やま菅』については、小山の前掲書や『静岡県史』資料編一四(静岡県編刊、平成元年、以下『県史』)において概説がなされており、また大久保の『本居宣長の万葉学』においても、「古歌に詠まれた事物、思想中から漢籍仏典に關したものを抄き出して考証を加へ、古歌を詠むには我国の古意にかなはない不純な分子を正しく見分けて之を排除する心構が必要である事を説いた随筆風の論考」であるとその性質が紹介されており、『やま菅』において龍麿による日本固有の道の存在への言及、すなわち古道論の存在が示唆されている。本論文では『やま菅』の記述の検討を通して、龍麿の歌論の特徴や古道に関する言及を提示すると同時に、その指摘にとどまらず龍麿の学究姿勢の特徴と

その背景についても考察することで、龍磨が遠江の国学の発展においてどのような役割を果たしていたのかを明らかにする。なお、本文中に引用した文献の記述については、基本的には通行の字体に改め、振り仮名も省略している。また、割注は「」で表し、抹消箇所は【】で示したうえで訂正された文字を（）で表すというように改めた。改行についても／で表記した箇所がある。

一 石塚龍磨の古道探究の特徴

本節では具体的に『やま菅』の記述を紹介し、そこに表れている龍磨の歌謡研究の姿勢を明らかにする。先述のように、『やま菅』執筆の目的は、『万葉集』を中心とした古の和歌において如何に漢籍や仏説の影響があるかを指摘することにあり。例えば、

万葉五（十一丁） 琴をよめる歌に、いかならむ^(マ)目のときにかも声しらむ人のひざのへわがまくらかむ、琴の声をしるといへるは、伯牙と云ひし戎人の古事によれるなり⁽⁶⁾

万葉十六（九丁） 古へのかしこき人も後世のかたみにせむと老人をおくりし車もちかへりけり、これは原穀とかいひし漢人の古事をいへるなり⁽⁷⁾

と、それぞれ『万葉集』に採録されている大伴旅人の歌（巻五・八一四）⁽⁸⁾が伯牙の故事を、同巻一六の歌（三八一三）

が原谷の故事を踏まえて詠まれたものであることを指摘している^⑨。また、

わかければ道ゆきしらじまひはせむ、したへの使おひてとほらせ、道はいはゆる冥途の道にて下辺の使は仏説に冥途と使といふ事のあるによれるなり、これも、同（筆者注…『万葉集』巻五）〔四十丁〕に出つ^⑩

同（筆者注…『万葉集』巻五）〔四十丁〕 布施おきてわれはこひのむあざむかずたゞにゐゆきてあまぢしらしめ、ふせは仏に供養るものを彼道にていふ、今も然り、あまぢは六道の中の一つにて、天を天道といふ、是はた仏道にていへる詞なり^⑪

と、『万葉集』の二歌（巻五・九一〇、同・九一一）において仏教語が使用されている例も挙げており、龍麿が和歌を詠むにあたってこれらの潤色を異質なものとして注目していたことが窺える。

この他、『やまぢ』には、

千載集六 堀河院の御時百首の歌奉ける時よめる、匡房、たかさこのをへの鐘をの音すなり暁かけて霜やおくらむ、山海経に豊山之鐘霜降而自鳴といへる事あるによれるなり^⑫

新千載集に、万世に色はかはらじ此君とあふけは高しその、くれ竹、とあるは、晋王子猷といふもの、何可一日无此君邪、といへるより竹の異名を此君といへるをとりて也〔竹を此君といひたるは枕草紙に見へたるやはし

めならん¹³」

と、『千載和歌集』（三九八）や『新千載和歌集』（二二八八）といった『万葉集』以外の歌集についても、その歌に漢籍の潤色があることを指摘している箇所がある。ただ、『やま菅』の全四一項のうち、『万葉集』について言及しているのは二三項あり¹⁴、『万葉集』が本書における検討の主な対象であるといえる。

『万葉集』については、師の宣長も『万葉集玉の小琴』（安永八年に本巻、寛政六年以前に別巻がそれぞれ成立、天保九年刊）を著しており、宣長による『万葉集』研究は訓詁学的側面が顕著であった。宣長が『万葉集』研究において古語の検討を重要視していた理由としては、『うひ山ぶみ』（寛政一〇年成、同一一年刊）にて述べられている「古言をしらでは、古意はしられず、古意をしらでは、古の道は知がたかるべし¹⁵」という真淵の教え、すなわち『万葉集』の「古言」を「古の道」を解明する階梯として研究するという姿勢が挙げられよう。こうした宣長の訓詁学的研究を踏襲し、龍磨は和歌を「古言」の次の段階である「古意」を以って分析することを目指したことが推測される。

また、『やま菅』が『万葉集』以外の諸和歌集にも言及していることから、龍磨が『万葉集』の捉え方にとどまらず、歌を詠む際の心構えそのものを見据えていることがわかる。同様に作歌法を説いた書物として、同じく宣長が歌文における正しい文法や表現方法を教授するために『古今和歌集』を中心とする古の歌を例示した『玉あられ』（寛政四年刊）があるが、作歌の技法を示した『玉あられ』を踏まえ、作歌の理念を示す書として龍磨により『やま菅』が執筆された可能性も大いに考えられよう。龍磨は本書のなかで「古へ風の歌よまむには其心しらひあるへきことなり」と説いており¹⁶、『やま菅』は「古へ風の歌」を詠む際に持つべき信条を教示することを目的のひとつとして作成されたのであろう。

龍磨が和歌の実作の心構えを強調していくにあたり、漢籍の由来を指摘するのみにとどまらず、龍磨自身の世界観が主張されている箇所もある。例えば『万葉集』の「春二月諸大夫等集左少弁巨勢宿奈磨朝臣家宴歌一首」（巻六・一〇二一）について、龍磨は、

万葉六〔卅五丁〕うなはらのとほきわたりをみやひをのあそふを見むとなつさひそこし、右一首書白紙懸著屋壁也題云蓬萊仙媛所囊纒為風流秀才之士矣斯風客不所望見哉、かくあるをおもふに、一二の句は蓬萊といふ山は、海を隔て遙き処にある意によめり、されど真には蓬萊といふ山も、其山に仙人と云ふものもすむ事なく、例の空説なるをもさとらて、婚式の席にもさるものつくりとすなるは、かたはらいたきわさなりかし、いとかしこくはあれと、然る席には、伊邪那岐伊邪那美の大神の御霊をこそうつしまつるへきものとおほゆれ¹⁷⁾

と、蓬萊や仙人の存在は「空説」であり、そのようなものを詠み込むのであればむしろ「伊邪那岐伊邪那美の大神の御霊」に代えるべきであると主張する。また、『万葉集』の「内相藤原朝臣秦之」（巻二〇・四五一一）については、

万葉廿〔五十六丁〕いざいどもた^は□□^はさなせそ天地のかためし国ぞやまとしまねは、天地のかためしとは、天地陰陽によりてかたまりたるやまと鳥ね也といふこと、聞ゆ、神のみしわざの奇妙にして、天地のなれりといふ事は、押勝はしらすりしなるへし¹⁸⁾

と、天地の成立は「天地陰陽」ではなく「神のみしわざの奇妙」によるものであると断じている。こうした龍磨の神

代の絶対化の意識は、仏教に対しても強硬的なものとなる。

拾遺集四に、屏風の絵に仏名の処、能宜、なきあかす霜と、もにや今朝はみな冬の夜深きつみもけぬらむ、延喜御時の屏風に、貫之、年のうちにつもれるつみはかきくらしふる白雪とともに消なん、など見えたり、神代より皇国につたはりて、罪とが穢を清む□とも、たふとき身そき祓のわさをはものせて、穢き仏の名を唱へて、一年のつみ消にきなどの、しるは、かたはらい「」あさまし¹⁹⁾(後略)

ここでは『拾遺和歌集』巻四所載の大中臣能宣の歌(二五七)が取り上げられており、禊や祓を「神代より皇国につたは」る「たふとき」行いであるとする一方で仏の名を「穢」いものであると喝破し、その名を唱えて罪を消そうとする行為は極めて嘆かわしいと評している。

こうした龍磨による神代の絶対化については、『万葉集』の「天の川」に関する二歌(巻一〇・二〇九三、同・二〇九六)にも取り上げられている。

漢籍にはゆる牽牛・織女といふ二つの星の、七月七日ノ夜交会と云ふは、漢人の詩に作れるを、此方にもならひて、真に天に然る星のある如く心得、万葉十〔卅二丁〕に、あめつちの初めのときゆ、天の川いむかひをりて、一年にふたゝひあはぬ、妻こひにも思ふ人、天の川やすの川原の、ありかよふ年のわたりに、そほ船のともにもへにも、ふなよそひまかぢしゝぬぎ、はたすゝき本葉もそよに、秋風の吹来るよひに、天川しら波しぬぎ、おちたぎつはや瀬わたりて、若草の妻をまかむと、大船の思ひたのみて、こぎくらむその妻の子が、あら玉のとし

のをながく、思ひこし恋つくすらむ、七月の七日のよひはわれもかなしも、同〔卅三丁〕天地とわかれし時ゆ、久かたのあめのしるしとさだめてし、天の川原にあらたまの、月をかさねて妹にあふ時をしまつと□ちまつに云々、など彼天漢を天之安河、二星を彦星・棚機津女といひて、神世のむかしよりさる事ありしやうによめるは、いたく非なり、かくて、其虚説世に偏くひろごりて、其夜となれハ乞巧奠といふ事公にもものし給ひ世間人も、なべて然るわざすなるは、いとうれたく、かけまくもかしこき天照大御神の御衣織給ひし天棚機姫神の御うへをも、彼織女星に思ひ混ふるはいとかしこく、かつは、しれたる心のほとさへ見えしられて、あさましなといへはさらなり、おのれ近きころ、然る実ならぬ事と思ひとれるより、此棚機のたぐひなる事は、凡て歌によまず、かゝる事ものせずとて、何のあかさることかあらむ、そもく漢籍には【こ】（と）りばめる、誰かあちきなき心のすさひより、織女の星をたなはたつめとよみて、世人を迷しぬらむ道の心をおもはむ人は、よくく正してものすべき事なり⁽²⁰⁾

龍麿は本項で取り上げられた二歌について、漢籍に由来する「天漢」と牽牛・織女との「二星」が、それぞれ「天之安河」と「彦星・棚機津女」と同一視され、前者が「神世のむかし」以来のこととして認識されるところ、「虚説」が世に広まっていることを嘆いている。そして龍麿は「近き頃」にそれらが「実ならぬ事」であることを悟り、それ以降は斯様な「あちきなき心のすさひ」の排除に努めて歌を詠んでいるという。龍麿が「実ならぬ事」を認識した具体的な契機や時期については言及がないものの、寛政元年の宣長への入門が重大な転換点のひとつとなっているであろうことは想像に難くない。

また、『万葉集』の讃酒歌（卷三・三四二、同・三四八、同・三四九、同・三五一）についても、

万葉三〔卅一丁〕大伴卿讚酒歌に、酒の名を聖とおほせし古への大聖のことのよろし【き】(さ)、これは漢籍に、彼国の魏といひし時に、謂酒清者為聖人【謂】(濁)者為賢人といふ事のあるによりてよまれたるなり、又古への七賢人とも、ほりせしものは酒にしあるらし、是も漢国の七賢とかいひて、さかしらせしものとも酒の事よれるなり、同〔卅一丁〕、価無宝と□□とも一つきのにこれる酒に□□にまさめやも、夜光玉といふとも酒のみて心をやるにあ□□(に)□□(に)かめ)やも、とある価無宝も、夜光玉も、漢籍にもとつけるなり、「□□(この世)□□にしたぬしくあらば来生には虫□□鳥にもわれはなりなむ、世来生虫に鳥になといへる、皆仏書の説によれるなり、そもく酒ハ神代より有こし物にて、いと貴く、皇国の古事によりてよまむに、ことたるへきを、外国のさかしらなる事ともを、あなぐりもとめて、ものしたる、うるさくなむ(22)

と、酒は神代より存在している大変高貴なもので、「皇国の古事」に則つて歌に詠むべきであり、例示した二歌のように無理に漢籍や仏典の権威を借りる必要は全くないという。すなわち、神代や皇国の優位性や神聖性、あるいは真实性が龍磨において自明のものとして了解されていたことになる。

さらに、『万葉集』巻四・巻一〇の歌(六三五・二二〇六)や、『古今和歌集』(一九四)などに見られる「月の中に桂木のあるやうによみなしたる」歌について、龍磨は「兼名苑といふ書に、月中有河、河水上有桂樹高五百丈とあるよし、ものに見えたる、これによりてものしたる也」と、『兼名苑』の記述が典拠であるとする(23)。そのうえで次のような論を展開する。

されとこは、例の浮説なるを当時は儒仏の道に迷ひたりし程にしあれば、誠とおもひてよみもしけむを、かくめ

てたき御世に生れあひて、神代の真の伝説の、日にそへて明らかになりもてゆきて〔月は月読命の知食□にしあれば山川□□もある事、勿論なれと、古伝説も□きに桂をのみかくいへるはいかゝなり〕なに事をも誤れるを正すへき時節なるを、猶古へ人のあとにならひて、正しもあへずよむなるは、いかなる非心得24そも

龍麿は神代にまつわる物語を事実、あるいは真理として捉えていた。そして龍麿は彼自身の生きた時代を、そうした神代の真实性を明らかにすることが可能となつた「めてたき御世」であると確信していた。この時代認識は、師である宣長の『古事記伝』に代表される、実証性を志向する注釈事業の発展を受けたものであろう。そして斯様な時代であるが故に、龍麿には「なに事をも誤れるを正すへき時節」との認識が芽生えたという。

以上、『やま菅』に表れた龍麿の歌論の特徴やそこに表れた古道への態度を見てきたが、大久保は『本居宣長の万葉学』において、『やま菅』における先述の「天の川」「桂木」「天地陰陽」に関する各記述を紹介したうえで、龍麿の歌論について次のように論じている。

此のやうな龍麿の態度が国学に附随した偏狭な古道主義の発露であることは言ふまでもないが、所謂純粹なる古道の意識に立つて奈良時代の歌集たる万葉集を批判的に読まうとする点に、真淵が歩んだ万葉集から古事記への道と異なつた一の新しい万葉集の見方がある。即ち、古事記の道に照らして万葉集を選び読まうとするのである。こゝに於いては、万葉集は真淵の場合のやうに直に尚古的理想の具現であり、古の道に通ずる醇乎たる古代精神の脈動であるとのみは見られず、古道の純粹を曇らす儒仏の陰翳が忍びよりつゝある事を目ざとく看破して之を斥けた時に、始めて古典としての真価が顕然するものと考へられたのである。かくの如き龍麿の万葉観が、宣長

が古事記の研究によつて立てた古道の意識に立脚してゐる事は明かであらうが、固より和歌を偏狭な古道の手段とした譏を免れないであらう⁽²⁵⁾

大久保は龍磨の『万葉集』研究の特徴について、真淵のように「直に尚古的理想の具現」として捉えるのではなく、宣長による『古事記』研究を通して解明された古道の意識を根拠として、『万葉集』を純然たる皇国の古典として受容するための作業を行ったのだと評する。そして、そのような龍磨の姿勢は「国学に附随した偏狭な古道主義の発露」であると主張する。

大久保は『本居宣長の万葉学』において、真淵の『万葉集』研究について「高く直き心」を「古歌の調を貫ぬいてゐる本質として見出し」、それを「古歌の精神であるにとどまらず、人間生活に規範的価値を有つ古代精神」と認識したこと、また同じく大久保の『万葉集の諸相』では、真淵は古語を「万葉人の生の表現活動として理解」していたとし、「自己の生の体験を通じて、主体的にこれを追体験する方法をきりひらいた」と激賞している⁽²⁷⁾。大久保にとって真淵の『万葉集』研究は、「契沖の客観的・実証的な万葉研究と、春満の主体的・批判的な万葉研究を、万葉集の歌の内面的理解の深化を通じて止揚し、万葉集の批評的研究に新生面をひらいた」極めて重要な営みだったのである⁽²⁸⁾。

一方で宣長の古道研究について、大久保は『万葉の伝統』において、真淵が「自己の歌観を形成する力として万葉集に對した」のに比べ、宣長は「既に成形化せられた自己の歌観を規準として万葉集を眺め」ており、その結果「万葉集に於ける人の道と、記紀二典に於ける神の道とを対立的なものとして考へ、古道絶対化の方向に向つて、真淵が万葉人の心とことばとのつながりに於いて古道を考へたやうな自由な趣が稀薄となつた点が感ぜられる」と指摘し、

「宣長が道を記紀二典に固定せず、もつと、広い豊かな眼で人生の古典として万葉集を読み味ふ事が出来たならば、宣長の古道論がもつと幅の広い人間的なものとして発展し得たのではなからうかと考へる」と結論づけている。²⁹⁾ また大久保は、真淵が『万葉集』を通して古代の人間の精神の中から古道を理解しようとしたのに対し、宣長は古道を人間の外部にある客体として認識していたとする。そして、それは「篤胤流の神秘的絶対的古道観の萌芽」に繋がりに、後に『万葉集』は「人生の古典としてよりも神典として固定化され、歪められて行」くことになったと述べている。³⁰⁾ こうした研究姿勢に立脚しているという点において、大久保は龍麿の研究を「偏狭」であると評価したのである。

確かに、『やま菅』における古道探究の姿勢は、『万葉集』を中心とする諸歌集から古意古道の淵源を探ろうとするものではなく、『古事記』に表れた神代に関する記述を根拠として絶対的な古道と自明視し、それを基準として『万葉集』をはじめとする諸歌集の記述を検討するというものであり、宣長の姿勢に通じる。しかし龍麿の行為は、神代の記述を中心に据えるという宣長の方法を以って、真淵のように『万葉集』の中に古道を見出そうとしたものであり、それは宣長の、そして真淵の研究成果の更新という意識によるものとも考えられる。龍麿の研究方法については、大久保も『本居宣長の万葉学』において「真淵が歩んだ万葉集から古事記への道と異なつた一の新しい万葉集の見方」と新たな視点として認めているのであり、龍麿の古道探究の姿勢は決して「偏狭」とのみ評価されるべきではなく、むしろ国学における古道探究の新たな段階と見るべきであろう。

二 龍麿の研究姿勢

前節では、宣長が『古事記』を主な対象として取り組んだ古道の探究を、龍麿が『万葉集』、延いては詠歌そのもの

のに応用していたことを明らかにした。しかし龍磨は、宣長に入門する前に内山真龍に入門している。真龍は自身の日記の寛政八年二月二一日条において、龍磨の姿勢を次のように評している。

矩慶（筆者注・龍磨）か清濁考と名付たる言葉寄を四卷見せたるに岡部翁に礼なき書さまなれば岡部の靈に代りて其礼なき事共のうけひに違へるふしふしをあらため告かくて後日に事たかはきたなき奴の数なるべし³²⁾

真龍は龍磨の『古言清濁考』について、「岡部翁に礼なき書さま」であるとして酷評している。『古言清濁考』の詳細については後述するが、龍磨は本書において真淵が唱えた古語観と異なる説を提示しており、真龍が如何に真淵の学説を重視していたかが窺えよう。

また、真龍が自身の門人に提出させた入門誓詞にも、真淵への尊崇の念が表れている。龍磨が提出した入門誓詞は明らかでないが、天明三年に真龍に入門した小国重年（明和三ノ文政二）の誓詞には、

賀茂宇志志教賜比志／皇御国上代乃道己痛願斯奴倍里故名簿進其道趣伊麻由後教賜言遂有受安駄志人私言自且宇志对伊耶無久異之心思波自都此字計非言恐／天津神国津神多知穴畏／天明三年六月十六日／賀茂大人御靈／内山真龍大人上／遠江国周智郡一之宮神主／小国千代進藤原朝臣秀穂（花押）

として、「皇御国上代乃道」が真龍の師である真淵により明らかになったことが強調されており、文末には真龍の

名の前に「賀茂大人御霊」と記させ、真龍の門に入ることは同時に真淵の一門にもなるということを門人たちに自覚させている。そもそも右の入門誓詞の文章は、真淵が自身の門人に提出させたものほとんど同一であり、遠江の国学における偉大な先人としての真淵に対する尊崇の念、そして真淵の学問を継承する者という強い意識が真龍にあったことがわかる。⁴⁴ 真龍は宣長と交流を持って以降、宣長の学説を援用して自身の神観念を主張することもあったもの⁴⁵、真龍は宣長には入門していないことから、真淵に対する真龍の信念が理解されるのである。

一方で、龍麿による宣長の学問方針への評価については、彼の『病床漫録弁』（文化五年成）に詳細に記されている。本書の書名にある「病床漫録」とは、賀茂真淵の門人である荒木田久老（延享三、文化元）が著した『信濃漫録』（別名『病床漫録』、享和元年成、文政四年刊）を指している。『信濃漫録』は、『万葉集』を主な対象として語義や語源の考察を施した書であるが、ここでは宣長の学説への批判も多く確認される。⁴⁷ 久老は『信濃漫録』成立以前より、宣長の業績が世に広まっている一方で真淵の功績がその陰に隠れていることや、宣長の門弟が師の学説を無批判に称揚していることを不服としており、宣長に対し反発の態度を強めていた。⁴⁸ また『信濃漫録』には『古言清濁考』の学説を酷評している部分もあり、龍麿は自身と師の宣長の学説への否定に反論するために『病床漫録弁』を執筆した。

例えば、久老は『信濃漫録』の「歌の風致の論」の章において、「歌は一首の風致詞のしらべを第一としてよしやあしやを論すへきを理を先きにして歌を評するは風詠の趣をしらぬひか言也⁴⁹」として、宣長が『新古今集美濃の家づと』（寛政三年以前成立、同七年刊）にて主張した藤原俊成と藤原定家の歌の解釈はその歌の風情を尊んでいないと指摘している。具体的には、宣長が俊成の「けふといへばもろこしまでもゆく春をみやこにのみとおもひける哉」（五）について、「立春の歌に、ゆく春とはいかゞ、三月尽の歌にもなりぬべし、これらもよさまにたすけていはばいふべけれど、今人のかくよみたらんには、たれかゆるさん、などたつ春とはよまれざりけむ⁴⁰」と主張し、また定家の「見

わたせば花も紅葉もなかりけり浦のたまやの秋の夕暮」(三六三)について、「浦の苫屋の秋の夕は、花も紅葉もなかるべきは、もとよりの事なれば、今さら、なかりけりと、歎すべきにはあらざるをや」と論じたのに対し、久老は、前者については「実に理はさることなれと右の歌はわか東方よりたつ春の彼土まで行及ふ意なればこの一首の趣必行春といはではえあらぬ歌なり」、後者については「なかりけりとつよくいひ捨たる所に風致有て浦の苫やのさひしさも見るかことく身にしみていとめてたき」歌になると反論している。

そして、「宣長を信ずる事の甚しきあまり、古人をなみせるおふけなきわざならずや、宣長に垣せられて、その廓を出るあたはざる頑愚の論いふにたらず」と、宣長に学んだ者たちが古の先人の考えを蔑ろにし、宣長の学説に拘泥していると批判を加えている。

こうした久老の主張に対し、龍磨は『病床漫録弁』にて反論する。すなわち歌の風情を第一に尊ぶべきであるとの論に対しては、

歌は風致を宗として。姿詞を選ぶべき事はいふもさら也。よき歌のうへにいたりては。露ばかりも難ありては。所謂玉の疵にて。いとあたらしきわざにしあれば。かにかくに難ならむこそよかるべけれ。風致はもとよりにて。難なきやうによむぞ。我翁の教にはありける。

と、歌の風情を重んじるのは大前提であり、そのうえで秀歌においては少しでも欠点があるとその良さを大きく損なってしまうため、そのようなことのないように「我翁の教」に則って歌を詠むとする。そして「宣長に垣せられて」いるとの指摘については、

さて又論者。ともすれば宣長に垣せられて。その廓を出る事あたはざるは。愚也といへるには論あり。我翁の説といへども。みながらよしといふにはあらず。百ちの中には。考へ誤られし事もなかからむ。然るを。善悪の論もなく。ひたふるにたのみをらむは。学問の意にたがふわざにしあれば。初学の程こそあらめ。かつく古への意をもうかかふばかりの学者。心にうべなはぬ事を。誰かはうけひくべき。説を撰てとるべき事はいふもさう也かし。しかはあれども。学問はよくく師を撰ひてすべきわざにしあれば。よき垣つをいで、あしき流をくむべきにあらず。たとひ垣つは出たりとも。あしさまに流れゆかば。何のたけき事かあらむ⁽⁴⁶⁾

と、たとえ自分の師であつても「考へ誤られし事」はあるものであり、師の考えの全てに盲従してしまうのは「学問の意にたがふわざ」であると主張している。また学問を修めるにあたっては良い師を選んで良い基礎を築き上げることこそ肝要であるとし、入門者自らが強い意志を持って師に学びを請うべきである旨が強調されている。

龍麿による宣長への言及は他にも表れている。まずは『古言清濁考』における主張を紹介する。

近き世となりて。古学おこりては。古書のかなの清濁の。わかれたる事をば。大かた人もしれ、ども。そも猶濁音には。清音の字を通はし用ひたる事。おほしと心得て。今の世に濁るをば。皆濁りてよむは委しからず。こはいにしへと今と。清濁のかはれる事を。いまだわきまへずて。今の言になづみたるひがことなり⁽⁴⁷⁾

龍麿は、現在と古代とでは清濁音に変化があるため、古代は濁音も清音の字で表しているからといって現在濁音として読まれている音を全て濁音として認識してしまうのは誤りであるとする。これは宣長も主張するところであり、『古

『言清濁考』を紹介しつつ同様の説を述べている。¹⁸⁾

このように龍磨が意見する一方、清濁音について久老は次のように主張する。

歌は雅言を撰むものなれば歌に音便は上古も今もなきことなり濁音の音便の訛音にて正音ならねば後の歌とても必清音なるへき証は数多有へき也濁音の音便なるはふたちやわんよつばしと濁れともとぢやわんばしと濁る言にはあらずちやわんはし也しからは濁音にて正音にはあらず是に准して余も知るへき也（中略）猶考るに後世とても歌に音便はなけれどはをわのことくひをいのことく唱ふるはやかて歌にも音便の自然に交り来れるもの也仮字のみだれたるもこの音便よりみたれたるなるへし譬は筋向を正音にすちむかひと唱ふるときは仮字みたるへきにあらず然るを音便にすちかいと唱ふるよりすぢの仮字みたれむかひむかいの仮字もみたれたり上古東人の歌とても仮字にみたれなきは音の正しかりし故也故上古は仮字を用ふるに清濁には論なきこと、見えて今古学者の濁音と定むる字を古書に清音に用ひたるも多く清音と定むるも濁音に用ひたる数多ありて委しくは分ちがたし古事記の仮字に違へりとして万葉を不正といふへきにあらず強てこの清濁音の仮字を分むとするはかへりて古を誣るひか言也¹⁹⁾

久老曰く、歌は雅言にて詠まれるものであり、濁音は「音便の訛音」であるため用いられることはないとする。この「歌は雅言を選むもの」という説は、真淵の『語意考』（寛政元年刊）にも「うれしきをうれしい、悲しきをかなしい、うれしきをうれしう、かなしきをかなしう、くらくしてをくらくして、からくしてをからうして、などの類のきをいといひ、くをうといふは皆平言也、雅言には必かなしき・うれしくといへり、後世といへども、歌には此平言はいは

ざるを、文には誤る人有」とあり、久老が真淵の学説に依拠していたことが窺える。そして、後世には歌にも自然と「音便」が混じって来てしまいが、それによって仮名が乱れることとなったため、「音便」は正しい音ではないと主張し、「古学者」が清濁を強いて弁別しようとするのは却って「古を誣るひか言」であると非難する。

この久老の指摘に対し、龍麿は『病床漫録弁』にて、「此条大いにしへにそむきて。論者の学問の龜漏なる事あらはに見えたり」として一蹴し、古書に濁音の仮名が記されているのはその部分を濁音として読んでいたからであり、歌に「音便」が用いられることはないと思ひ込んでしまいが故に、上古の濁音の用いられ方を見誤ってしまうのだと反論する⁽³²⁾。そして、これまで久老が展開してきた、宣長の門人が師の学説に拘泥しているとの批判については、以下のように反論する。

さて又宣長が説に叶へるを正とし。其説にたがふをば。古書といへども不正とせりとは。いかなるひが目ぞや。よくく其書の趣を考へて。論はせよかし。たとひ師とある人の説なりとも。古へにたがひてよからぬ説には。われはよらず。いでや我師の学問は。むねと古伝によりて。いさ、かも古書の趣にたがふ事なく。我はた其みかげによりて。古言の清濁を考へて。おのがさかしらは露まじへたる事なし。然るを上古仮字を用ふるに。清濁には論なき事と。おしてさだめて。強てこの清濁のかなをわけむとするは。かへりて古へを誣るひが事也。といへる論者こそいにしへを誣るにはありけれ⁽³³⁾

すなわち、たとえ師の唱える学説であっても「古へにたがひてよからぬ説」であるならば依拠はしないと、なおかつ師の宣長は古書に表れる古伝を正しく理解しており、龍麿はその志を受け継いで、「おのがさかしら」を加えるこ

となく上古の言葉の清濁を研究したという。龍磨は宣長が成し得たように「古書の趣」を正しく感得し、その先に古意古道を解明することを目的としており、それを達成するための方途として師に盲従せず主体的に学究するという姿勢を重視するに至ったのである。

同様の主張は、『信濃漫録』の「詞に近古なき論」の項に対しても行われている。久老は当項において、

宣長か詞に近古の差別を正しくして後世風の歌に古言をまじへ古体の歌に後の言のまじれるをぬえ歌といひてえせ歌とせりげに木に竹を継たらむやうに後の風の歌に古言のまじれるはいか、なれど詞は前後の調練によりて古言も後の風の歌に取まじへて後の言となれり⁽⁵⁴⁾

と、宣長が『玉あられ』において異なる時代の文体と詞とが混在した歌を「ぬえに似たり」と形容し、「けだものこのち」と評したことについて⁽⁵⁵⁾、詞はその前後の構成次第で、たとえ古い言い回しであっても後世風のものとして用いることが可能になると反論する。これに対し龍磨は次のように主張する。

詞に近古なしとはいかでかいはむ。きはやかに近古はある也。(中略)しかはあれども論者もいへる如く。其いひさまによりては。古言もたえて後世風の歌に用ふまじきにあらざるは勿論也。定家卿の歌についていはゞ。あまのさかてをうつたへに。いそべの浪のうつたへにといへる。これ後世風のいひさまにて。万葉の歌なるうつたへてふ詞の用ひさまとはひとしからず。新古今の頃の人々。万葉の詞をとりてよめる歌いとおほし。今もとりてよろしき詞はある也。そもく言葉は。神代より今にわたりて用ふるも。後世にはたえて用ひぬもありて。一向

にはいひかたし。此事はひと、せ或人の難したるを。我友三井高蔭が委しく弁じたれば。今は其おほむねをいへり。かくて我師のいはれしは。万葉の詞などは。後世の歌にたえて用ひずといふにはあらず。其用ひさまよからで。木に竹をつぎたらむさまなるを。あしとはいへる也⁽³⁶⁾

龍麿は、歌の詞に絶対的な近古の区別があるとしながらも、久老の主張したように古言を後世風の歌に用いる例もある事は肯定している。その上で龍麿は、言葉の中には神代の昔から使われているものも、絶えて使われなくなってしまうものも存在するとし、このことについては三井高蔭（宝曆九々天保一〇）が詳細に論じていると紹介している。松坂に生まれた高蔭は安永八年に宣長に入門し、『弁玉あられ論』（文化一三年刊）を執筆した。これは、前述の宣長の『玉あられ』に対し、真淵に学んだ村田春海と加藤千蔭が『玉あられ論』（寛政四年跋、文化一二年刊）を著して宣長の学説を批判したことを受け、その『玉あられ論』に反論するために著されたものである。龍麿と高蔭との交流の詳細については不明であるが、龍麿は高蔭の著作に触れ、自身と同じく宣長に学んだ者の学説として提示しているのである。

たとえば『玉あられ論』は、『玉あられ』における先述の詞の近古の論に対して、

此論は、賀茂の翁の文をそしる人の常にいふ事なり。ことわりもていふ時は、古ぶりの文は古の詞のみ用ひ、後の世のすがたの文は、後の世の詞のみにてつくるべき事のやうなり。されどこは文かく事をよくもしらずで、たゞことわりをもておしてしかならんとおもひていふなり⁽³⁷⁾

と、かかる宣長の論は「賀茂の翁の文」を攻撃する人が常に言うことであ」り、「言葉の新旧が混交することがよくないというのは理屈の上では正しいとした上で、それを忠実に守ろうとするのは作文の実状をよく知らない者の机上の空論である」として苦言を呈している⁽⁸⁸⁾。これに対して高蔭は、『弁玉あられ論』の「時代のふりのたがひ」の章において、「古への言後の言のけぢめを云むに千言万語ことごとく古へと後と別なるものにあらず神代より今にわたりて同し詞もあり又中には古と後と大に異にして決て混ずまじきも多し⁽⁸⁹⁾」と、先ほど龍麿が紹介していたように、詞の近古について全てが上古と現在とで異なるわけではない旨を展開しており、続けて以下のように述べている。

さて此條をも岡部大人の文を思て云れたる如くに論したれとも此條は未熟の輩の文に近古混雜する事の多きを正されたるものにして岡部大人の文を思ひてにはあらず但し他の條々にはかの大人の文を思ひて云れたる事もあるへしその故は吾翁のつねくいはるゝやうは岡部大人は今の世にして古へぶりの歌をもよみ文をも作る事を始められたること古今に秀たる大才大功にしてまことに古学の祖なり然れども古ぶりの開き始めなるがゆゑになほ委しからざる事多くまた行過たる事などもありてかへりて古に違へるひがことも多きなりこれもとより然あるべきことわりなり此大業はつきくゝに数人の手を経てこそ全く成り終るべきものなれ初よりたゞ一人の力にて全く成り終へきにあらず然るを此大人は既大成して此上加ふへき事なしと思ふは猶古へに委しからずしてそのひがこと有を得しらざるものなり⁽⁹⁰⁾

高蔭によると、『玉あられ』の当該条は真淵についてではなく未熟者の文に近古の言葉が混在していることへの指摘が主目的であるが、他の条のなかには真淵の文を念頭に置いた記述もあるという。宣長曰く、真淵は「古学の祖」で

あるとしつつも祖であるが故にその学問には不十分な点も存在しているという。しかし、この古学の追究という行為は一人だけでなく何人もの手を結ぶことで完成するものであるため、真淵の時点で完成されたと思ひ込むのは「古へに委からずしてそのひがこと有を得しらざる」行いであると断じている。宣長は、古道の闡明は多くの人々の力を得ることで達成されるものであり、批判を承知で師の真淵の誤りを指摘するのは「学の道の明らかならむ事」⁽⁴⁾を願うことであるという。

このような宣長の姿勢は、『玉勝間』巻二（寛政七年刊）の「師の説になづまざる事」においても表明されており、師説の更新を重視する姿勢は、高蔭や龍麿においても受け継がれた。前節で見たように、龍麿の『万葉集』研究の方針は宣長のそれを多分に踏襲したものであった。しかし、本節で見た龍麿の研究そのものに関する態度からは、単にそれが宣長の影響下にあっただけではなく、宣長の方針を踏まえたうえで新しい視点での『万葉集』研究に取り組もうとしていたことが窺える。そしてそのような主体性をもった研究態度は、宣長の門人たちの間に広く浸透していたのである。

龍麿の学問や古道探究の姿勢においては、宣長の学説がその基盤を形成していた。しかしながら、龍麿においては師の説を克服することが正しき学問の道であると強く認識されており、語学や古道探究の発展に先鞭をつけた真淵の顕彰を龍麿が意識していたとしても不思議はないであろう。真龍の著作に先師の更新の意識がどの程度表れているかについては追って調査が必要であるが、遠江においては遅くとも龍麿の時点で既にその意識が強調されていた。安永四年に宣長の学説が遠江にもたらされて以降、遠江における国学の展開は龍麿の時代までに、師説の享受に留まらない、学びの道の発展のための敬意を備えた先学の克服という段階に到達していたと考えられるのである。

おわりに

以上、本論文では、石塚龍磨の歌論、なかでも『万葉集』研究を通して、彼の古道論やその探究姿勢の特徴について検討した。

龍磨は、和歌を詠む際の心構えを示すことを目的として『やま菅』を執筆した。『やま菅』は和歌の実作の益となる書であるが、龍磨はその目的に加え、実作を通して古道を探究し理解すべき旨を主張していた。したがって、『やま菅』においては皇国の古の心を以って和歌を詠むべきことが強調され、漢籍や仏説を典拠とする事跡を採用すべきでないことが徹底された。また、真淵が『万葉集』を基準として古意の探究を目指していたのに対し、龍磨は『古事記』に表れる神代を基準としたうえで和歌を通じて古道を見出そうとしていた。こうした点は宣長の方法を踏襲したものであるが、龍磨は宣長のように『万葉集』を古道探究の一道具としては用いず、むしろ『万葉集』を対象として古道を認識しようと努めていた。龍磨が『やま菅』を著したことにより、遠江の『万葉集』研究は宣長の方法論を以って真淵の問題意識と対峙するという新たな展開を見せたのである。

このような龍磨の研究姿勢の背景には、師説に盲従することなく真実の究明を志向するという強い意志があった。これは宣長が特に重視していた態度であり、龍磨は勿論、他の宣長の門人においても重要視されていた。龍磨の研究姿勢の形成には宣長が大きく寄与しており、宣長もまた龍磨の研究を高く評価していた。その一方で、宣長の学問姿勢に深く共感する龍磨と、真淵を遵奉する真龍との間には研究姿勢を巡って齟齬が生じていた。龍磨による、彼の最初の師である真龍との研究方針の対立、そして真淵に学んだ久老との対立は、延いては龍磨と真淵との対立、つまり遠州における県門と鈴門の対立という構図を生んだ。しかし、今まで見てきた龍磨の研究態度、そして宣長への入門

以前に真龍に学んでいたことから推測するに、龍磨において真淵という存在は、学びの師として宣長と同様に強く意識されていたのであろう。

註

- (1) 小山正後援会、昭和三十一年(同五六年に世界聖典刊行協会により増補改訂版刊行)。
- (2) 橋本進吉「国語仮名遣研究史上の一発見―石塚龍磨の仮名遣奥山路について」(『文字及び仮名遣の研究』橋本進吉博士著作集第三冊、岩波書店、昭和二十四年)や、寺田泰政「宣長と遠江国学の国語研究」(『日本文学論究』二四、昭和四〇年)、片山武『賀茂真淵門流の万葉集研究』(万葉書房、平成二六年)など。
- (3) 北岡四良著・故北岡四良教授遺稿集刊行会編刊『近世国学者の研究―谷川士清とその周辺』(昭和五二年)四九〇頁。
- (4) 拙稿「『仏度伝』に見る内山真龍の神観と仏教観」(『國學院雑誌』一一九卷八号、平成三〇年)。
- (5) 大八洲出版、昭和二二年、二四三頁。本書は中澤伸弘・宮崎和廣編『宣長・鈴屋関係資料集 研究篇四』(クレス出版、平成二四年)に再録されており、本稿での引用は当該書による。
- (6) 『県史』三八〇頁。
- (7) 『県史』三八〇頁。
- (8) 以下、歌番号は『新編国歌大観』による。
- (9) 前者の故事は『呂氏春秋』卷一四「孝行覽」(楠山春樹『呂氏春秋』中、新編漢文選二、明治書院、平成九年、

三七六頁)や『列子』巻五「湯問」(『漢文大系』一三、富山房、昭和五〇年、増補版、二〇頁)などを、後者は『孝子伝』所載の「原谷」(幼学の会編『孝子伝注解』汲古書院、平成一五年、二頁)に記載されている。なお、龍磨の漢籍・仏説受容の実態は明らかでないため、本論文では便宜的に、龍磨が言及している故事が記載されている漢籍の情報のみを提示している。

(10) 『県史』三八〇頁。

(11) 『県史』三八〇頁。

(12) 『県史』三八五頁。『山海経』の当該箇所は、巻五「中山経」(前野直彬『山海経・列仙伝』全釈漢文大系三三、集英社、昭和五〇年、三四六頁)に記載されている。

(13) 『県史』三八五頁。『晋書』の当該箇所は、巻五〇「列伝 王羲之」(『和刻本正史 晋書』二、汲古書院、昭和四六年、一〇二三頁)に記載されている。

(14) 『万葉集』以外の歌集への言及は、具体的に『拾遺和歌集』への言及が八項、『千載和歌集』『古今和歌集』が各二項(同じ項数の歌集の記載は『やまびこ』での登場順、以下同)、『堀河院百首和歌』『和漢朗詠集』『新千載和歌集』『暮春白河尚齒会和歌』『草庵集』『新勅撰和歌集』『後拾遺和歌集』『伊勢集』『後撰和歌集』が各一項である。なお、一つの項で複数の歌集への言及がある例や、歌集の登場しない項があるため、全項数と歌集への言及のある項数は一致しない。

(15) 『本居宣長全集』一(筑摩書房、昭和四三年)一七頁。

(16) 『県史』三八七頁。

(17) 『県史』三八一頁。

- (18) 『県史』三八二頁。
- (19) 『県史』三八三～三八四頁。
- (20) 『県史』三七九頁。
- (21) 牽牛・織女の伝については、『文選』二九(花房英樹『全釈漢文大系』二九、集英社、昭和四九年、二四二頁)、『荆楚歲時記』(中村裕一『訳注荆楚歲時記』汲古書院、令和元年、三〇六頁)に記載されている。
- (22) 『県史』三七九～三八〇頁。「謂酒清者」云々の伝については、『三国志』卷二七(『和刻本正史 三国志』二、汲古書院、昭和四七年、五一頁)、「伽無宝」は、『妙法蓮華經』四(高楠順次郎編『大正新脩大藏經』九、大正一切経刊行会、大正一四年、二九頁)、「夜光玉」は、『史記』八三(水沢利忠『新釈漢文大系』八九、明治書院、平成五年、三二〇頁)に記載されている。
- (23) 『県史』三八六頁。『兼名苑』は唐僧遠年の撰であるが逸書であり、当該記述は『和歌童蒙抄』卷七の「桂」の項に見られる(黒田彰子『和歌童蒙抄注解』青簡舎、平成三二年、六七七頁)。
- (24) 『県史』三八六～三八七頁。
- (25) 『本居宣長の万葉学』二四四～二四五頁。
- (26) 『本居宣長の万葉学』一七四頁。
- (27) 大久保『万葉集の諸相』(明治書院、昭和五五年)三一〇頁。
- (28) 『万葉集の諸相』同頁。なお大久保による契沖、荷田春満の評価については、同書三〇五～三一〇頁や『万葉の伝統』(塙書房、昭和三二年)二四七～二八七頁を参照されたい。
- (29) 『万葉の伝統』三〇六～三〇七頁。なお大久保は、「宣長が道を形成して居るとした古代の真実相を記紀二典

のそれに限定しなければならなかった必然性の根拠を宣長自身の説明に聞くことが出来ない」とし、「宣長が先入的に記紀を絶対視してゐたためと解する以外は無い」と述べている（『本居宣長の万葉学』一八八―一八九頁）。

(30) 『万葉の伝統』同頁。

(31) 『本居宣長の万葉学』二四五頁。

(32) 北岡前掲書、五〇六頁。

(33) 岩崎鐵志『内山真龍―したたかな地方文人』（天竜市役所、昭和五七年）一九一頁掲載写真による。

(34) 小山『内山真龍の研究』（内山真龍会、昭和二五年〔同五四年、世界聖典刊行協会により増補改訂版刊行〕五三〇頁。

(35) 前掲拙稿を参照。

(36) （寛政六年二月二日付長瀬真幸宛宣長書簡）「出雲風土記解作者ハ、遠江国豊田郡二俣郷大谷村内山弥兵衛真龍ト申仁ニ而、岡部翁門人ニ御座候、愚老門人ニ而ハ無御座候」（『本居宣長全集』一七、昭和六二年、二二六頁）。

(37) （『病床漫録弁』序文）「荒木田久老神主のあらはせる。病床漫録といふものを見るに。我故本居の翁の説を。みだりにあげつろへる事どもおほかる中に。見過しかたきふし／＼をいさ、か弁ず」（『県史』一八七頁）

(38) 中村一基「鈴門の形成と展開」（岡中正行・鈴木淳・中村一基編著『本居宣長と鈴屋社中』錦正社、昭和五九年）四二四頁。

(39) 『荒木田久老歌文集並伝記』（神宮司序、昭和二八年、以下『伝記』）五四頁。

(40) 『本居宣長全集』三、昭和四四年、三〇〇頁。

(41) 『本居宣長全集』三、三三九頁。

- (42) 『荒木田久老歌文集並伝記』 五四頁。
- (43) 『荒木田久老歌文集並伝記』 五五頁。
- (44) 『伝記』 五六頁頭書。
- (45) 『県史』 一九二頁。
- (46) 『県史』 一九三頁。
- (47) 『県史』 一七四頁。
- (48) 『玉勝間』 卷四〔寛政九年刊〕「古言清濁考の事」〔仮名遣いは〕古事記は殊にたゞしく、次に万葉、次に書紀也、(中略)さてそのすみにごり、今の世にいふとは、ことなるも多きを、人皆、通はし書たりと思ひ、あるは混ひたる也と思ひ、あるは濁る音には、清音の字をも書る例也、など思ひをるは、くはしからざること也、さらにさる事にはあらず、古と今と、いふ言の清濁のかはれる也(中略)おのがをしへの子に、遠江国ふちの郡細田村の人、石塚龍麻呂なん、この事に心おこして、古書どもを、あまねくくはしくかむかへわたして、此ちかきほど、古言清濁考といふふみをあらはしたりける、(中略)いにしへまなびせむともがらは、此清濁考、かならず見べき書ぞかし」〔『本居宣長全集』 一、一四三〜一四四頁〕。
- (49) 『伝記』 六〇〜六一頁。
- (50) 『賀茂真淵全集』 一九、続群書類従完成会、昭和五五年、一四三〜一四四頁。
- (51) 『県史』 一九六頁。
- (52) 『病床漫録弁』 「そもく濁音の音便なるよしは論なし。〔連声の便にしたかひて。清音の濁音になるを。音便とはいふ也。後世にカキテをかいて。ユキテをゆいてといふ類にはあらず。〕古書に濁音の仮字を用ひたるは。

濁りてとなへたるゆるなるを。歌には音便なしと。かたくなに思へるから。古へは濁りてはよまざりしやうに。思ひまとへる也。仮字のみだれたるは。此音便より乱れたるなるべしといへる。此なるべしといふ詞にて。此人音のよりて来たる趣をしらざる程見えたり」(『県史』一九六頁)。

(53) 『県史』一九六頁。

(54) 『伝記』五五〇五六頁。

(55) 『玉あられ』文の部「時代のふりのたがひ」「今の人の文は、時代のわきまへなくして、中昔のふりなる文に、奈良以前の詞も、をりくまじり、又ふるきふりなる文に、むげに近き世の詞もまじりなどして、かの鳴声ぬえに似たりとかいひて、むかし有けむけだものこゝちするぞ多かる」(『本居宣長全集』五、昭和四五年、五一五〇五六頁)。

(56) 『県史』一九四〇一九五頁。

(57) 田中康二『本居宣長の国文学』(ぺりかん社、平成二七年)二〇三頁。

(58) 田中前掲書、同頁。

(59) 松阪市史編さん委員会編『松阪市史』七(史料編文学、蒼人社、昭和五五年)三九七頁。

(60) 『松阪市史』七、同頁。

(61) 『松阪市史』七、三九八頁。

(62) 「おのれ古典をとくに、師の説とたがへること多く、師の説のわろき事あるをば、わきまへいふこともおほかるを、いとあるまじきことと思ふ人おほかめれど、これすなはちわが師の心にて、つねにをしへられしは、後によき考への出来たらんには、かならずしも師の説にたがふとて、なほゞかりそなむ、教へられし、こはい

とたふときをしへにて、わが師の、よにすぐれ給へる一つ也」〔『本居宣長全集』一、八七―八八頁〕。

〔西田長男旧蔵〕三条西実隆筆『延喜式』（抄）の翻刻・紹介

木村 大樹

本稿は、西田長男氏旧蔵の資料群^①に含まれる、三条西実隆筆の『延喜式』抄出本の翻刻と紹介を行うものである。

延喜五年（九〇五）から編纂が開始され、延長五年（九二七）に完成奏上、康保四年（九六七）に施行された『延喜式』は、単なる律令の施行細則としてのみならず、しばしば古代における「文化事業」や「百科便覧」のような趣きを持つ史料としても理解されてきた^②。その主要な写本としては、『訳注 日本史料 延喜式』上の「解説」に、金剛寺本や九条家本などの近世以前の古写本を初めとする二十二本が挙げられており、その系統や本文校訂などに関して、近年、小倉慈司氏が網羅的に分析を行っている^④。ただし、本稿で紹介する三条西実隆筆『延喜式』抄出本（以下、「本資料」と呼ぶ）は、長くその所在が明らかにされていなかったことや、各巻から一部の条文が断片的に抄出された写本という性格もあってか、ほとんど紹介されてこなかった^⑤。そのため本稿では、本資料を翻刻するにあたり、まずその伝来と書誌について紹介し、内容や性格について簡単な考察を試みるものとした。



図2 第一巻 第一・第二紙部分



図1 三条西実隆筆
『延喜式』抄出本
(右が第一巻、左が第二巻)



図3 第一巻 第十七紙 (挿入部分)

一、書誌と伝来

本資料は、現時点で同様の体裁の卷子二点の存在が確認できている資料で、一点には「延喜式第十一至四十六 一冊」(以下、仮に「第一巻」と呼ぶ)、もう一点には「延喜式第冊二冊三 一冊」(以下、仮に「第二巻」と呼ぶ)という外題(直書)が記されている。外題からも察せられるが、虫損の形状や紙継ぎの状況から、本資料はもと冊子装(袋綴)であったのを卷子装に改装したものであることがわかる(後述)。

その法量は、第一巻が本紙二八・一×七〇七・四_七、第二巻が本紙二八・一×七九八・二_七で、冊子装であった際の半丁あたりの行数は概

ね十二〜十三行であったとみられる（半丁ごとに切断し一紙としている）。また特に第一巻には、返り点や読み仮名・送り仮名だけでなく、音合符・訓合符なども多く、一部には声点のような記号も確認できる。

なお、第一巻は『延喜式』巻十一太政官から巻四十九兵庫寮（外題には巻四十六（左右衛門府）とあるが）にわたる各式から主に朝賀儀に関する条文を抄出する一方、第二巻は巻四十二左右京職と巻四十三春宮坊・主膳監・主殿署（ただし主殿署の末条後半を欠く）を逐条的に挙げているというように、両者の性格は異なっている。さらに第一巻の第十七紙から第二十五紙、及び二十八紙は、行数や一行当たりの字数などから、他の部分とは異なる体裁の料紙が組み込まれたものとみられ（さらにこの部分には朱合点や朱線も付されている）、その紙背には同筆によって藤原良経『秋篠月清集』（元久元年（一一〇四）頃成立）の一部が書写されている。

本資料の書写年代は、奥書等がないために明確ではないが、第二巻の第十六紙と第十七紙の間の継ぎ目付近にあたる『延喜式』巻四十二と巻四十三の間には「天文四 九 十八了」とあり、天文四年（一一三五）九月十八日にこの部分の書写等の作業が完了したことを思わせる。なお、書写者についても本資料そのものだけでは確定できないが、資料調査段階で本資料には「三条西実隆筆 延喜式 二巻」と記されたメモ書き（記入者不明）が付されていた。

ここで大正十五年（一九二六）に行われた皇典研究所・全国神職会による「延喜式撰上一千年記念展覧会」（同年十一月十三日、於國學院大學）の陳列目録を参照すると、

○延喜式

（一）写本（略）

三 三条西家本

古鈔本
巻五〇

一巻 伯爵 三条西実義氏

四 同

三条西実隆手抄
卷一至卷四六

一冊 同

五 同

卷四二、卷四三（末欠）

一冊 同

と記されている。⁽⁷⁾ 三の「三条西家本」（巻五十）は、現在国立歴史民俗博物館の所蔵となつてゐる鎌倉時代書写の写本と考えられるが、実隆の名とその構成から察するに、残りの四・五こそ本稿で紹介する二点の資料と考えられる。また、ここに「一冊」とあるように、この大正末年の段階ではまだ卷子装ではなく冊子装であつたようである。続いて反町茂雄の『弘文荘在庫古書目録』（昭和二十三年（一九四八））には、

一六五 延喜式

藤原忠平等撰、天文四年
三条西実隆手写

二巻 五、八〇〇圓

三条西伯爵家旧蔵。現存二巻の内、一巻は延喜式巻第十一乃至巻第四十六の抄出本にて、他の一巻は巻第四十二、四十三の二巻を合せ収む（前者の紙背には後京極良経の歌集秋篠月清集の一部百十一首を写してあり。その本文は若干考勘に益あり。亦実隆の筆にかゝる）。もと大美濃判一頁十二行の袋綴りなりしを、今卷子に改装せり。正楷謹書。第四十二巻の末に、「天文四、九、十八了」と記す。実隆としては最も晩年のものなり。

⁽⁹⁾ とある。やはり本資料と同様の巻構成であり、かつ本資料の巻末には二点とも「月明荘」（弘文荘）の蔵書印が捺されてゐる。また第一巻の紙背や第二巻の書き入れも右の情報と全く同じであることから、本資料と大正十五年時の本子本、そして昭和二十三年時の卷子本は、全て同一の写本とみてよいものと考えられる。

つまり本資料は、もと三条西家に旧蔵されたものが、大正十五年から昭和二十三年（一九四八）までの間に弘文荘に売り出され、最終的に西田長男氏の所蔵となつたまま、長く所在不明と認識されていたと考えられる。

以上のように、本資料が三条西実隆（康正元年（一四五五）生、天文六年（一五三七）没）による抄出・書写であるとする、天文四年からさほど遠くはないと考えられる実際の書写年代も、たしかに実隆の最晩年であることがわかる。

二、内容の検討

次に本資料の内容についても簡単に検討しておきたい。なお、前述のように、第一巻は『延喜式』巻十一太政官以降の各式から主に朝賀儀に関して抄出した条文が収載されていて、第二巻より特徴的であるため、ここでは後掲の「翻刻」とともに第一巻の概要についてのみ述べることにする。

後掲の表「『延喜式』抄出条文一覧」は、本資料第一巻に抄出された『延喜式』各巻（各式）の条文と、その該当箇所を対応させて示したものである（条文番号と条文名は『訳注 日本史料 延喜式』を参照した）。条文名からもわかるように、一見して朝賀儀とそれに関連する条文が多く抄出されていることがわかる。前述の『秋篠月清集』の紙背を持つ部分（以下、「挿入部分」とする）を除くと、巻十一太政官から巻四十九兵庫寮に及ぶ各巻から関連条文が抄出されているが、その順序は必ずしも巻数によっていない。概観するに、前半は巻十五と巻二十八の間に巻十二が、巻二十八と巻三十の間に巻十七が、巻三十八と巻四十五の間に巻十九が、そして巻四十九の後に巻四十一・四十三が入り込むことで、巻数が順番通りになっていない。しかし、巻十二と巻二十八、巻十七と巻三十、巻十九と巻四十五、巻四十九と巻四十一が同紙に抄出されているところを見ると、少なくともこれらは卷子に改装する際などに生じてしまった錯簡というわけではなく、実隆による抄出段階からこのような順序が意図されていたとみてよいだろう。なお、挿入部分に続く後半は、再び巻十八式部省上から抄出され、さらに別紙である第二十八紙が挿入された後、

最終的に卷四十六左衛門府の条文が抄出されている。このため第一巻には「第十一至四十六」という外題が付されたのであろう。なお、本書の書写系統に関する分析は後考を俟つこととするが、『延喜式』全体で「朝賀」の語句を載せる条文は卷十一太政官・卷十二内記・卷十三中宮職・卷十九式部省下・卷三十八掃部寮・卷四十三春宮坊にあり、このうち本資料には卷十三中宮職の条文のみ抄出されていない。これは本式を伝える古写本が九条家本のみであったことによるものと考えられる¹⁰⁾。

続いて第十七紙から第二十五紙の挿入部分についてみる。表に示したように、抄出の範囲は卷一四時祭上から卷五十雜式に及んでいるが、ほとんどは朝賀儀に関連しない条文であり、その抄出意図は未だ判然としない。この部分分が卷子への改装の際に挿入されたのか、それ以前から一緒に存在したのかも判然としないが、外題「卷十一至四十六」の範囲には合致しないことから、別の意図を持って抄出された部分であると考えてよいだろう。なお、この部分ももとは冊子装（袋綴じ）で、半丁あたり概ね十一行であったことがわかるが（後掲の【翻刻】では十二行目が元の折目部分にあたる）、こちらは袋綴じを開いた一丁を一紙としている（ただし、第二十八・二十九紙は半丁ごと切断している）。また、巻の順序は前後しており、紙背に記された『秋篠月清集』の和歌も順序が前後しているが（註6参照）、和歌を順序通りに並べ替えたところで、表面の『延喜式』抄出条文が順序通りになるわけではないため、これらが錯簡であるのか意図された姿であるのかは明らかではない。

また挿入部分のうち、第十七紙の九行目から十九行目、第二十紙の十七行目から十九行目、第二十一紙の八行目から十一行目、そして第二十五紙の六行目は、条文の全体もしくは一部ではなく、特定の漢字語句のみを抄出している（表中の*を付した部分）。表では巻数（式名）や抄出順序を頼りに、該当する条文番号・条文明を推定した¹¹⁾。これらの語句にはいずれも読み仮名が振られていることから考えるならば、これを何らかの法則（抄出意図）に基づいて抄

出した語句とみるより、むしろ三条西実隆自身が各巻から難読な語句を抽出してメモしたノートのような性格のものと推定することもできるだろう。さらにそこから派生するならば、この挿入部分全体が同様の性格を持つものとも考えられる。

それでは挿入部分以外の朝賀儀に関する条文の抄出には、どのような意図や背景があったのだろうか。これについては本資料に何ら情報が付されていないため明確にはできないが、ここに若干の可能性を提示しておきたい。朝賀儀は、毎年の正月元日に天皇が大極殿に出御して群臣からの拝賀を受ける儀であるが、一条天皇の正暦四年（九九三）を最後に行われなくなり（『権記』同年正月一日条「今日有_二朝拜_一」、略）、代わりに略式の小朝拜が行われていた。¹²そのため、三条西実隆が本資料を書写したと考えられる天文四年前後には、朝賀儀は当然行われていなかったのである。

そこで当時の時代背景を鑑みると、天文四年は後奈良天皇の治世であるが、当時の後奈良天皇は大永六年（一五二六）に父・後柏原天皇の崩御に伴い踐祚して九年余り経ても、未だ即位礼を挙行できていなかった。これは当時の皇室財政の衰微などの要因によるものであり、即位礼が挙行できたのは翌年の天文五年二月二十六日であった。実隆の日記である『実隆公記』に天文四年のものは現存していないが、享祿二年（一五二九）四月二十一日条には、前関白の二条尹房が実隆（当時七十四歳）に命じて即位の費用を注進させたとする記録がある。¹³さらに実隆は後奈良天皇の踐祚にかかる費用についても、朝廷と幕府間を奔走して功績があったことが知られる（『実隆公記』大永六年四月）。¹⁴毎年の朝賀儀と一代に一度の即位礼は同構造の儀式であった（『延喜式』卷十九式部省下10朝賀条「元正朝賀、（即位准此、）」。このことから類推するならば、好学の実隆が、財政的な工面に留まらず、即位礼挙行の実現にあたってその故実を探るために、朝賀儀に関する『延喜式』の関連条文を抄出書写し参照していたとしても、さして違和感はない

ものと考えられるのである。¹⁵⁾

以上、本資料の書誌を紹介し、三条西家から西田長男氏までの伝来の流れを追った。また、その内容を概観し、書写者である三条西実隆が『延喜式』のうち朝賀儀に関する条文を抄出するに至った当時の事情を探り、本資料の性格についてごく簡単な検討を試みた。本稿は主に本資料を翻刻し、その存在を紹介する目的のものであるため、その内容や書写系統に関する詳細な分析・考察については、今後の検討課題にするとともに、多くの諸賢の研究を俟つこととしたい。

註

- (1) 本資料群については、現在、國學院大學研究開発推進機構学術資料センター（神道資料館）が調査・整理を行っている。同資料群の中には、本資料以外にも複数の『延喜式』の写本・版本が含まれており、特記すべき写本として、西田長男氏が『九条家旧藏冊子本 延喜齋官式』昭和五十三年、國學院大學神道史学会にて紹介した九条家冊子本（江戸時代前期写）の存在が確認できている。こちらについてもいずれ別稿にて紹介したい。
- (2) 虎尾俊哉編『訳注 日本史料 延喜式』上、平成十二年、集英社、解説八〇九頁。
- (3) 同上二〇〇～二七頁。
- (4) ①小倉慈司「『延喜式』卷一七の写本系統と本文校訂」・②同「『延喜式』卷五校訂（稿）」（ともに『国立歴史民俗博物館研究報告』二二八、令和元年）、③同「古代文献史料本文研究の課題―『延喜式』を中心に―」（『九

『州史学』一八一、平成三十年）など。

(5) 同上小倉氏論文③の註40では、僅かに本資料の存在について触れられている。

(6) 各紙ごとの紙背に記された、『秋篠月清集』における和歌（計百十一首）は次のとおり。それぞれの歌に付された番号は、『新編国歌大観』三（私家集編Ⅰ 歌集）昭和六十年、角川書店、及び谷知子・平野多恵（久保田淳監修）『秋篠月清集／明恵上人歌集』（和歌文学大系六〇）平成二十五年、明治書院を参照した。

第十七紙 1000～1011番、第十八紙 1114～1125番、第十九紙 1075～1085番、第二十紙 1061～1073番、第二十一紙 1289～1300番、第二十二紙 1340～1351番、第二十三紙 1328～1339番、第二十四紙 1316～1327番、第二十五紙 1277～1288番

(7) 「延喜式撰上一千年記念展覧会陳列目録」（『國學院雑誌』三三三～三、昭和二年、五〇頁）。

(8) 吉岡眞之「三条西家旧蔵『延喜式』卷五十・雜式」（『国立歴史民俗博物館研究報告』一〇八、平成十五年）。

(9) 弘文荘編『弘文荘在庫古書目録』（弘文荘待買古書目 一六）、昭和二十三年、弘文荘、一九頁。

(10) ただし、その冒頭部分には本文にして四行程度（内題と官司名を含めて六行程度）の欠損がみられる。なお、『訳注 日本史料 延喜式』中、平成十九年、集英社は、この冒頭部分を「一元日御薬条と2朝賀条の二条に分けているが（一五九頁）、後の「延喜式関係論文目録データベース」（平成三十一年三月より公開）の「データベース概要」（<https://www.rekihaku.ac.jp/doc/gaiyou/boedhtml>）では、項目説明【史料】において、この二条を合併して「一元日条」とする変更点を挙げている。

(11) 第二十五紙六行目の三語（韃鞑・籠頭・刷）は、卷四十八全体に該当する条文が多数あるため判別し難いが、「韃鞑」の同式での初出条文を挙げるならば10賀茂祭走馬条であり、また「籠頭」「刷」が順番を前後せずに出場する条文を挙げるならば23行幸馬具条である。

- (12) 佐野真人『古代天皇祭祀・儀礼の史的研究』令和元年、思文閣出版。
- (13) 『実隆公記』七、昭和三十二年、続群書類従完成会、四〇八頁。
- (14) 『実隆公記』六下、昭和三十七年、続群書類従完成会。また、芳賀幸四郎『三条西実隆』（人物叢書）昭和六十二年、吉川弘文館も参照。後奈良天皇以前にも、実隆は践祚後二十一年を経ても挙行できていなかった後柏原天皇（在位・明応九年（一五〇〇）〜大永六年（一五二六））の即位礼（大永元年四月二十八日）に際して、その費用に関して奔走していた記録がある。
- (15) 本資料以外に実隆が『延喜式』を書写した記録として、『実隆公記』永正元年閏三月二十四日条に「延喜式第二（禁裏御本）今日立筆」、また同四月四日条に「延喜式第二終日書写之、終書写功了、」とある。また天文四年七月二十日には、実隆の子である権大納言の公条が即位の調度を点検したとの記録がある（『後奈良院宸記』同日条（『宸記集』上、昭和四十九年、芸林舎））。

〔付記〕

本研究は、國學院大學研究開発推進機構学術資料センター（神道資料館部門）における研究事業「神道関連資料の整理分析と神道史の再検討」の成果の一端である。

本稿の執筆にあたり、西田長男先生のご遺族より本資料の閲覧及び調査をさせていただいた。また、『延喜式』諸本群における本資料の比定に関して、小倉慈司氏にご教示をいただいた。末筆ながら感謝申し上げます。

『延喜式』抄出条文一覽		抄出卷		抄出条		該当箇所		備考
卷47	左右兵衛府	1	大儀条	第十一紙7行目～第十二紙4行目				
卷46	左右近衛府	1	大儀条	第十紙2行目～第十一紙4行目				
卷45	左右近衛府	1	大儀条	第八紙11行目～第九紙12行目				
卷19	式部省下	10	朝賀条	第七紙2行目～第八紙7行目				
卷38	掃部寮	26	元正条	第六紙7～13行目				
卷36	主殿寮	24	正月元日条	第六紙2～4行目				
卷30	大藏省	1	元正条	第五紙9～13行目				
卷17	内匠寮	1	大極殿飾条	第五紙2～6行目				
卷28	隼人司	7	習吠条	第四紙11～12行目				
		1	大儀条	第四紙6～10行目				
	兵部省	1	元日条	第四紙3～4行目部分（翻刻註（12）参照）				
		21	宣命版条	第四紙1～2行目				
卷12	中務省	3	版位条	第三紙13行目				
		2	威儀条	第三紙11～12行目				
		1	大儀条	第三紙3～10行目				
		32	高御座靶条	第二紙12行目				
		31	御礼服条	第二紙10～11行目				
		30	元日威儀具条	第二紙5～9行目				
		29	元日装束条	第一紙13行目～第二紙4行目				
		18	御礼服条（一部）	第一紙10行目				
		93	朝賀条	第一紙3～6行目				

卷3		卷2		卷1		卷43		卷41		卷49												
		臨時祭		四時祭下		四時祭上		春宮坊		彈正台		兵庫寮										
52	51	50	49	48	47	1	25	24	16	12	11	7	4	2	1	2	31	30	4	3	2	1
致散齋条	改葬傷胎条	弔喪条	触穢忌忘条	神部百姓条	神司遭喪条	伊勢神嘗祭条	大殿祭条	神今食条	松尾祭条	鎮花祭条	平岡祭条	春日祭条	祈年祭官幣条(一部)	祭日条	大中小祀条(一部)	朝賀条	朝拜条	元正条	大儀擊鉦鼓条	擊鉦鼓人条	大儀条	元日即位条
第十八紙13～15行目	第十八紙10～11行目	第十八紙8～9行目	第十八紙6～7行目	第十八紙5行目	第十八紙2～4行目	第十七紙19行目(神嘗祭ノ潔)*	第十七紙16行目(木綿鬘禪)*	第十七紙15～16行目(蚶鱒槽二隻・両般)*	第十七紙15行目(賞布二端)*	第十七紙15行目(漣・短女坏)*	第十七紙15行目(杓ノ和布)*	第十七紙13～14行目	第十七紙9～10行目	第十七紙6～8行目	第十七紙3～5行目	第十五紙2行目ノ第十六紙6行目	第十四紙8～9行目	第十四紙7～8行目	第十三紙11行目ノ第十四紙3行目	第十三紙4～10行目	第十二紙12行目ノ第十三紙3行目	第十二紙7～11行目
挿入部分(紙背あり)																						

																				卷5	卷4	
																				齋宮	伊勢大神宮	
78	70	66	48	39	43	41	39	38	5	4	3	1	95	76	61	60	59	57	55	54	53	
調庸雜物条	齋宮鋪設条	供新嘗料条	河頭禊祓料条	正月三節料条	造備雜物条	七月節条	正月三節料条	野宮月料条	忌詞条	木綿賢木条	祓禊条	定齋王条（一部）	（条文の抄出なし）	神宮司季祿条（一部）	亀甲条（一部）	鴨社南辺条	神社四至条	神社修理条	触失火条	甲乙触穢条	懷妊月事条	無服瘍条
第二十紙19行目（雜魚・山薑）*	第二十紙19行目（楮牀一張）*	第二十紙19行目（弓絃葉一荷）*	第二十紙18行目（荒服料布・鞞籠）*	第二十紙18行目（調布十三段・禱禪料八尺）*	第二十紙17行目（皺文鞆・木賊）*	第二十紙17行目（熟苳一百顆）*	第二十紙17行目（熬海鼠）*	第二十紙17行目（鱒・豉）*	第二十紙11～15行目	第二十紙10行目	第二十紙5～9行目	第二十紙2～3行目	第十九紙6～7行目	第十九紙5行目	第十九紙4行目	第十九紙3行目	第十九紙1～2行目	第十八紙23行目	第十八紙19～22行目	第十八紙17～18行目	第十八紙16行目	

卷18	卷48	卷46	卷31	卷15		卷16	卷15		卷11		卷21	卷28	卷50	卷34	卷24	卷20						
式部省上	左右馬寮	左右衛門府	宮内省	内蔵寮		陰陽寮	内蔵寮		太政官	玄蕃寮	雅楽寮	兵部省	雜式	木工	主計寮上	大学寮						
3	2	41	34	19	5	2	53	44	10	4	1	43	17	52	51	8	8	10	2	14	12	
二元正行列次第条	(該当条多数) 中儀(一部)	給饗条	正月七日条	諸時擊鼓条	曆本条	漏刻条(一部)	諸司年料条(一部)	年料梳条(一部)	任僧綱条(一部)	時刻条	庶務条(一部)	威僧条(一部)	絃糸条(一部)	軍毅補任条(一部)	軍団毅条	輦車腰輿条	雜作条	鉄工条	諸国調条	饋享条(一部)	前享一日条(一部)	
第二十六紙2~4行目	第二十五紙6行目(韁轡刷)*	第二十五紙2行目	第二十四紙8~9行目	第二十四紙2~6行目	第二十三紙22~23行目	第二十三紙20~21行目	第二十三紙19行目	第二十三紙15~16行目	第二十三紙14行目	第二十三紙6~9行目	第二十三紙4~5行目	第二十三紙2~3行目	第二十三紙16~21行目	第二十二紙10~14行目	第二十二紙6~7行目	第二十二紙3~5行目	第二十一紙14~16行目	第二十一紙11行目(簾)*	第二十一紙11行目(拳鋸)*	第二十一紙8行目(蠣嶋蒜)*	第二十一紙4~5行目	第二十一紙2~3行目

卷46						卷45						卷45						卷19					
左右衛門府						左右近衛府						左右近衛府						式部省下					
31	61	44	31	21	4	3	2	16	243	232	196	63	8	6	5								
行夜条	駕輿丁条（一部）	薬玉料条（一部）	供奉行幸条（一部）	青馬条	節会条	小儀条	中儀条	七日叙位条	訳語条	大臣曾孫条	文章生試条	深履条	容儀違礼条（一部）	前参議以上条	非執政条								
第三十一紙2行目	第三十紙8行目	第三十紙7行目	第三十紙4～6行目	第三十紙1～3行目	第二十八紙10行目～第二十九紙1行目	第二十八紙7～9行目	第二十八紙3～6行目	第二十七紙2～10行目	第二十六紙12行目	第二十六紙11行目	第二十六紙9～10行目	第二十六紙8行目	第二十六紙7行目	第二十六紙6行目	第二十六紙5行目								
							挿入部分																

【凡例】

- 一、漢字は原則として通用の字体に改めた。
- 一、本文や割注の改行は、できるだけ資料と近い形になるようにし、行頭には五行ごとに行数（ローマ数字）を付した。
- 一、返り点や読み仮名・送り仮名、また朱合点（ \sim ）や音合符（ $\bigcirc-\bigcirc$ ）・訓合符（ $\bigcirc-\bigcirc$ ）、傍線などもできるだけ資料と近い形になるように付した。ただし、朱による区切り点は煩雑を避けるため省略した。
- 一、読点は『訳注 日本史料 延喜式』を参考にし、適宜付しているが、句点は用いていない。
- 一、見せ消しが施されている場合には、訂正後の文字を示し、該当する翻刻註にて元の字を示した。また、挿入符は「。」で示し、右傍に挿入する文字を示した。
- 一、紙幅の都合上、諸写本との異同は示さず、最新の活字本である『訳注 日本史料 延喜式』（「訳注本」と略称）との異同を翻刻註で示すに留めた（該当する訳注本での対校はカッコ内に示している）。ただし、「々」の使用や「着」と「著」などの差異については省略した。また、割注内の複数の異同は一つの註にまとめてある。
- 一、本資料には各所に声点とみられる記号も付されているが、煩雑となるため以下の本文中には付していない。
- 一、諸本の略称は以下のとおり（ただし、列記の場合は「本」字も省略）。
- 「剛本」 〓 金剛寺本、「九本」 〓 九条家本、「閣本」 〓 内閣文庫本、「梵本」 〓 梵舜本、
「梵別本」 〓 梵舜別本（元和二年本）、「塙本」 〓 塙本（東大史料編纂所）、
「土本」 〓 土御門本（旧田中文庫本） 〓 訳注本底本、「井本」 〓 井上本、「壬本」 〓 壬生本、
「貞本」 〓 貞享本、「藤本」 〓 藤波家本、「考異」 〓 雲州本考異

【翻刻】

1 延喜式卷第十一

太政官

藏書印「西田藏書」

凡元日天皇受皇太子及群臣朝賀、弁官預仰諸司、弁備庶事^{〔一〕}裝東、弁史等行事、^{余節、准此、}前月十三日、大臣預点殿上侍從四人、左右各二5人、^{三位二人、或以親王、若有關者、簡四位已上、}少納言二人、^{權任、}奏賀奏瑞各一人、^{堪事者為之、}奏聞定之、^{事見、儀式、}

第十四 縫殿式

10 元日御礼服、前二日受内藏寮、^{ニテ}髮脩即付本寮、^ニ

第十五 内藏寮

元正、^{ニハ}預前裝^ニ飾^{セシム}、大極殿、^ニ鳳形九隻、順^{音節}鏡廿五面、玉幡八旒、玉冒甲十六條、障1 子十二枚、^{韓紅花綾、表、白綾裏、}帳二條、^{淺紫綾表、}上敷^ノ両面二條、^{御座料、}下敷^ノ布帳一條、^{已上高、}鎮子^ノ鐵一百廿廷、^{納倍、}錦幔一條、^{緋綱、}緋綱八條、^{漆、}漆土居桁柱二具、^{土敷、}土敷布帳卅七條、^{鎮子、}鎮子鐵一百廿廷、^{廷別、}与内匠、主殿、掃部等寮共依^レ例裝束、^ニ從小安殿至高御座之間、^{敷、}敷両面^ヲ為御

〔第一紙〕

道一、其日駟使、以左右衛士各十人充之、

5 同節威儀屏一織二具、圓翳^{マルカクシ}、圓羽^{マルハ}、各廿柄、横^{ヨコ}羽^ハ十六柄、杖、如意、蠅拂各

四枚、笠四枚、挂^{ウチケケ}甲^{ヨロ}二領^{大也}、刀十六口、杵八口、弓十六張、胡籙^{ヤナクヒ}十六具、
色別有
俗并輒

並待省符到^ヲ充大舍人寮、前節二日、胡床^{アツク}二張付掃部寮、柳筥八合

付大藏省、又八合寮充属各一人、率^{テトモ}藏部^{ノミヤツコ}八人、懸^{ニテ}頸抱^レ胸列左威^{ニテ}

儀、藏部着当色、
楊宮納錦囊

10 元日御礼服玉冠^{御カウフリ}、牙笏等、当日平旦、寮官人於大極。殿下^後持候之、

隨内侍宣進之、

大極殿高御座^{オホホヒ}帊^{オホホヒ}一條、黄、表帛裏、長、一丈五尺、六幅、若有破損、隨即申省、

1 延喜式卷第十二

中務省

凡大儀日、輔着^{ハシ}淺紫襖、金銀裝腰帶、金銀裝横刀、烏皮靴、策着^{ツケタル}

レ、幟^{ハタホコ}受^レ、丞并内舍人皂綵、緋襖、挂^{ウチケケ}甲、白布帶、横刀、弓箭、麻鞋、其日

5 依^テ時^ニ尅^ニ、輔丞各二人相分率^テ内舍人一人、大極殿前庭近衛陣^{ウチケケ}以^テ南隊之、

内舍人不足者、權補卅人、大舍人十人、内豎廿人、有品親家十人、省直仰令進名簿、便補之、
其名簿、具注父祖官位、蕃客人朝之時、待太政官所下名簿、補之、

各居胡床^ル、其輔胡床^ニ以^テ光纛^{ツクシ}幡^{ハタ}二旒^ニ、預備穴、樹管柱、鉦鼓各二面、並有鑼、寅一尅^ニ

擊^ツ二裝束鼓、三尅^ニ列^レ陳鼓、卯一尅^ニ進鼓、其擊鉦鼓人、執夫及執、丞二人

籙夫等、並兵庫寮之、

分率内舍人^一、供奉駕前^一、天皇・⁽¹⁾極後殿、即分就胡床^一、禮畢^一。
 10 駕還^一 供奉^一 如^レ初^一、事見 儀式、

凡供奉威儀官人、綏、腰帶、布帶、横刀、弓箭、靴等並^ニ私備^一之、自余收^レ省臨^ニ時出^一用、但敷胡床^一虎皮、奏^一請内藏寮、事^一了返^一上、

凡元会、前一日録率史生、省掌等、置^ニ版位於大極殿前龍尾道上^一、其數并相去 丈一尺、見儀式、

1 凡内裏必有宣命者、丞執版位^一、入自承明門左扉、置^ニ於尋常版位以北相去^一許丈^一、事訖更入撤^一。

第廿八

兵部省⁽¹²⁾

元日平旦、丞、録各一人東西相分、将^ニ史生、省掌等^一、共入八省院、檢日校兵庫幢

旗、諸衛儀仗及隼人等陣、若有闕失者、即令改正、後日 追勸本司、余儀准此、閣^一外大臣就^ニ朝集堂^一、

召兵部省、即丞入受^レ命、出令^ニ兵庫寮^一擊^ニ外弁鼓^一、事見 儀式、

5 隼人司

凡元日即位及蕃^一客人朝等儀、官人三人、⁽¹³⁾史生二人率^ニ大衣二人、番上隼人廿人、今^一来隼人廿人、白丁隼人一百卅二人、分陣応天門外之左右、蕃客人朝、天皇 不臨軒者不陣、群官

初入自胡床起、今来隼人発吠声^一三節、蕃客人朝、不在吠眠、其官人着^ニ当色横刀、大衣^一、

及番上隼人。当色、横刀、白赤木^一綿耳形鬘、自余隼人皆着^ニ大摸布衫^一、襟袖着、 両上面欄、

10 布袴着向、緋帛肩面襷巾、横刀、白赤木綿耳形鬘番上準人已、上横刀私備、執上楯槍並坐胡床、
 凡今來隼人、令三大衣ニハ習吠、左発本声、右発末声、惣大声十遍、小
 声一遍、訖一人更発スレ細声ニハ二遍、

1 第十七 内匠寮

凡每年元正、前一日官人率木工長上雜工等、裝飾大極殿高御座、蓋作八角、角別上立
 小風像下懸以玉轆、每面懸鏡三面、当頂着大鏡一面、蓋上立大風像、惣風像九隻、鏡廿五面、幔台一十二基、立高御座東西各四間、又整立南庭
 白銅大火上炉二口、備百人、鉄火袋、中階以南相去十丈、東西之間相去六丈、又建ニ鳥像、
 5 宝幢等ニ之処差ニ向工一人、其蕃客朝參之時亦同、元日御座飾物收ハ内
 内藏寮、当时出用、幔台及火炉收レ寮、

第三十 大藏省

元正、前二日、丞、録率史生、藏部等、懸繡額於大極殿、綴著料緋、絲一納、前一日、殿東南
 10 庭設皇太子及大臣輕幄、諸門懸屏幔、南三丈、門不須、又就内藏寮、受柳筥八合、收省家臨
時出用、当日平旦、官人率藏部八人、執テ筥列大極殿前庭右方、又豊樂殿
 張庇蓋懸繡額、綴著料絲、同大極殿、東西廊門南左右并諸門懸屏幔、七日、十六日、新嘗
衆人幄、十六日、有蕃客之時亦立之、會准此、但七日立

1 第卅六 主殿寮

〔第五紙〕

〔第四紙〕

正月元日焼香史生左右各二人、其礼服者、冠袷袍、表緋、裏白、下襲袷衣、表緋、裏白、白袴帶、
 鼻切履、執威儀物殿部左方十一人、一人執梅杖、二人紫緞、三人紫蓋、二人菅蓋、
 三人菅蓋、右准此、其裝束各黃帛袷袍一領、並一備之後、隨破請替、

5

第卅八 掃部寮

元正前一日、設御座於大極殿高御座、去御座左右各一丈二尺、褰御帳命婦座、
 其後左右各去一丈五尺、更北折五尺威儀命婦座、相夾御階南北各去二丈
 五尺、以南為上、侍從位氈於南廂第二間、以北為上、少納言氈於南榮第

10 一、第二楹間、並東西相對、執翳者座於東西戸前、皇太子座於殿東南

幄、大臣座於其異角幄、又後殿以布部十一枚、為南榮之屏并中間

隔、殿内鋪葉薦、上加調席鋪御帖八枚、立五尺御床上施茵、左右立

五尺御屏風四帖、

1 第十九 式部下

元正朝賀、即位准此

元日丑一刻、掃部寮設輔以下省掌上座於便處、輔以下就座、省掌置版

位、五位以上服礼服、四位已下非有職、不着礼服、就版受点、具見、其礼冠者、親王四品已上並漆地

5 金装、以水精三顆、琥珀三顆、青玉五顆、交居冠頂、以白玉八顆、立櫛形上、以

紺玉廿顆、立前後押髮上、其徽者立額上、一品青龍、尾上頭下、右出

- 左顧、二品朱雀、右出左顧、三品白虎、尾上末卷、頭下右向、四品玄武、為虵所纏、並右出左顧、立玉者有莖并座、居玉者有座无莖、諸王一位、漆地金裝、以赤玉五顆、綠玉六顆、交居冠頂、以黑玉八顆、立櫛形上、以綠玉廿顆、立前後押鬘上、二位以白玉一顆、綠玉五顆、交居冠頂、以赤玉八顆、立櫛形上、自余並准一位、三位以黃玉八顆、立櫛形上、自余並准二位、四位漆地、縹形、櫛形、押鬘、玉座皆金裝、自余銀裝、以赤玉五顆、綠玉六顆、交居冠頂、以白玉十顆、立前押鬘上、以青玉十顆、立後押鬘上、不立櫛形上玉、五位漆地銀裝、以黑玉十顆、立前押鬘上、
- 1 以青玉十顆、立後押鬘上、自余准四位、其徽者鳳、三位已上、正位正立仰頭、從位正立低頭、正四位、上階左出右向、下階右出左向、從四位、上階左出左顧、下階右出右顧、五位准四位、諸臣一位、以紺玉八顆、立櫛形上、自余並准王一位、玉色交居、王臣各異、二位以綠玉五顆、白玉三顆、赤黑玉三顆、交居冠頂、以赤玉八顆、立櫛形上、自余准一位、三位以黃玉八顆、立櫛形上、自余准二位、四位以赤玉六顆、綠玉五顆、交居冠頂、自余准王四位、五位以綠玉五顆、白玉三顆、赤黑玉三顆、交居冠頂、自余准王五位、其徽者麟、正從出向皆准諸王、

第四十五

10 左近衛府

右近衛府准此、

大儀

謂元日、即位、及受蕃國使表、

其日寅二尅、始擊動レ鼓三度、々別平声九下、即令装束、大将着武一礼冠、浅

紫襖、錦補襦、将軍帯、金銀、防以金装横刀、靴、策着幟ツクリ、中将武一礼冠、深緋襖、

1 錦補襦、将軍帯、金装横刀、靴、策着幟ツクリ、少将武礼冠、浅緋襖、錦補襦、

将軍帯、金装横刀、靴、策着幟ツクリ、但供奉 御輿少将、皂綾、挂甲、帶弓箭将監、将曹並皂、

深緑襖、錦補襦、白布帯、横刀、弓箭、緋脛巾、麻鞋、府生、近衛並皂ナイカテ、深緑、

挂甲、白布帯、横刀、弓箭、白布脛巾、麻鞋、近衛加 朱末額、卯一尅、擊二列レ陣鼓一一度、

5 平声九下、卯三尅、擊進レ陣鼓三度、々別九下、初発細声、漸至大声、仗初進、擊行鼓三

度、々別双声二下、皆就隊下、中将率将監以下、隊於大極殿南階下、大少将

率将監以下一隊於中務陣以北、若蕃各朝拜者、降隊於尾道、其隊幡小幡各倍數、龍一像、纛幡一旒、加、

其管預前儲 備、余皆准此、鷹象隊幡四旒、小幡卅二旒、緋黄各廿一旒、並 面別加槌其 籠簾、余亦准鉦、鼓各一面、

此、本府、余府将監率将曹以下一隊於大極殿以北後殿南、並居胡一床、少将以下胡床各敷虎皮、預奏前内威寮、永取、

10 本府、余府其供奉駕陣者、駕御後殿、即就本隊、礼畢駕還、供奉、如レ初、兵庫寮

擊退鼓、群官退、出訖擊退隊鼓三度、々別九下、初發大声、漸至細声、余府以レ次相応、

還入本府、各擊レ鉦五下、解レ陣、

1 第四十六 左衛門府 右准此、

大儀 謂元日、即位、及 受蕃固使表、

其日寅二尅、近衛府始擊 動鼓、以次相コタヘ、即令装束、督着武礼冠、深緋襖、ノウチカケ 續補襦、

〔(第八紙)

〔(第九紙)

將軍帶、飾以金銀、金裝橫刀、靴、策ツケリ、着レ幟ノ、志緒、佐武禮冠、緋襖、繡補襖、將軍帶、金裝橫
 5 刀、靴、策着幟ノ、尉、志並皂綫、深綠襖、志緒、錦補襖、白布帶、橫刀、弓箭、繡補襖、將軍帶、金裝橫
 巾、麻鞋、府生、門部並皂綫、紺襖、挂甲、白布帶、橫刀、弓箭、白布脛巾、麻鞋、門部加末額、
 衛士皂綫、末額、桃染布衫、挂甲、白布帶、橫刀、弓箭、白布脛巾、麻鞋、卯
 一二冠、近衛府擊スル陣鼓、以相応、卯三冠、擊進陣鼓、仗初進、擊行鼓、各相応如
レ前、皆就隊下、督率尉以下、隊於会昌門外左、若審各朝拜者、鷲像纛幡一旒、鷹
 10 隊幡二旒、小幡卅九旒、鉦、鼓各一面、伴氏五位一人、右、佐伯氏、率門部三人、裝束同上、
 入自腋門、居会昌門内左廂、門部在門下、依時二令開門、佐率尉以下、隊於応天
 門外左、隊幡二旒、小幡卅五旒、尉一人率門部三人、居門下、開門畢還本陣、又
 尉率志以下、隊於朱雀門外、隊幡二旒、小幡卅八旒、志一人率門部五人、居門
 1 下、開門畢還本陣、自朱雀門外至于第一坊門傍路、衛士隊之、又尉率二衛士已
 上、隊於龍尾道以南諸門、小幡四旒、志率衛士已上隊於東西諸門及余腋門、
 其供奉、駕陣者、駕御後殿、各就本隊、禮畢、駕還、供奉如初、兵庫寮擊退
 鼓、群官退出、其隊進退准近衛府、

5

第卅七 左兵衛府(31)
右准此

大儀(32)

其日寅二剋、近衛府始擊動鼓、相応裝束、督着武禮冠、深緋襖、繡補襖、將軍

帶、筋以、金銀、金装横刀、靴、策着幟、佐武礼冠、緋襖、錦襦褌、將軍帶、金装横刀、靴、

10 策着幟、尉、志並皂綫、深緑襖、志紺、錦襦褌、白布帶、横刀、弓箭、緋脛巾、麻

鞋、府生、兵衛並皂綫、紺襖、挂甲、白布帶、横刀、弓箭、白布脛巾、麻鞋、兵衛加末額、卯

一剋、近衛府擊列陣鼓、以次相応、卯三剋、擊進陣鼓、仗初進、擊行鼓、各相応如

前、皆就隊下、督、佐率尉以下一隊於龍尾道東階下、若蕃客朝拜者、隊於会昌門内外、虎像、麤幡

1 一旒、熊像隊幡四旒、小幡九十六旒、鉦、鼓各一面、又尉率志已下隊於北殿門左、

右府隊於同門、石、余亦准此、小幡十八旒、志率兵衛以上、隊於北殿門東廊門、其供奉、駕陣者、

駕御後殿、各就本隊、礼畢、駕還、供奉如初、兵庫寮擊退鼓、群官退出、其隊進

退、准近衛府、

5

第卅九 兵庫寮

凡元日及即位構建宝幢等者、預録色目移送兵部、前十五日、復請夫单廿

人、各日飯五升、塩二勺、返上、事訖、待官符到、寮与木工寮共建幢柱管於大極殿前庭龍

尾道上、前一日、率内匠寮工一人、鼓吹戸卅人、構建宝幢、從殿中階南去十五丈四尺

10 建烏像幢、左日像幢、次朱雀旗、次青龍旗、此旗当殿東頭櫓、玄武旗当西頭櫓、右月像幢、次白虎旗、

次玄武旗、相去各二丈許、与着龍白、虎向樓南端櫓平頭、訖並返納、

凡大儀立鼓、鉦者、大極殿東南閣内、大臣幄西南去一丈立鉦、又南去一丈立

鼓、鉦加角槌二柄、鼓木槌二柄、並、有龔簾、下皆准此、擊人各一人、長一人、用寮頭着朝服、下皆准此、次会昌門外東

〔第十一紙〕

〔第十二紙〕

1 去九丈、自廊南去五丈立鉦、又去一丈立鼓、用充為長、次栖鳳樓西南角壇以西相去一

丈立鼓、以北相去六尺立鉦、用少屬為長、次朱雀門內、東去十丈、自垣北去七丈立鉦、

又去一丈立鼓、用大屬為長、所須鉦、鼓、簾、槌等、預前申請用、事訖返上、

凡大儀分配擊鉦、鼓人及執夫者、大極殿及會昌(35)以外三門、別擊鉦、鼓人各

5 一人、執夫四人、中務擊鉦、鼓人各二人、執夫八人、諸衛、別擊鉦、鼓人一人、執夫四人、

執纛四人、左右衛門府執纛夫各十六人、執戟四人、大儀擊鉦、鼓人、着平巾冠、漆羅開頂、緋大袖

袍、綠襖子、帛博帶、長五尺、廣四寸、以布為心、以帛為表、裏、其二端各着細帶、長各五尺、大口帛袷袴、白布襪、

烏舄、執鉦、鼓夫、着皂纓頭巾、皂綉、朱末額、緋大纓袍、白布帶、長八尺、廣四寸、四重為疊、

白布袴、紺布脛布、鞋、並收寮庫臨時出用、但分配中務、衛府擊人、執夫裝束

10 者、省、府充之、

凡大儀擊鉦、鼓節、群官陣列畢、閣外大臣仰兵部省、々令寮擊外弁鼓、平声

九下、諸門依次相応、殿下鼓、開門了、(36)寮頭進申閣內大臣令擊殿下喚鼓、

双声九下、諸門依次相応、群官入就位、畢殿下擊襄御座帳鉦、平声

1 三下、諸門鉦、礼畢擊下帳鉦如初、即殿下擊退鼓、双声九下、諸門依次

相応、群官退出、訖外門擊鉦五下、諸門鉦依次相応、殿下鉦、然後諸衛

擊退隊鼓、事見衛府式、

5

第四十一 彈正台

凡元正之日、座正糾彈五位以上諸王諸臣威儀、并着_レ用物色違制、及朝拜刀禰等、諸節非違、上推此凡朝拜之時、式部省引_レ刀禰列_二朱雀門外_一、忠訖、忠以下左右分列、糾彈非違、

10

1 第四十三 春宮坊

朝賀儀

前一日、坊官率属官設東宮次於大極殿、東廊昭訓門外北掖、所司各供其

職、大藏設東宮幄於大極殿東南、掃部寮施黃端帖於幄下、傅、大夫及侍從四人座

5 於幄東、西向北上、傳座去幄八尺、大夫座去傳三尺、侍從差退左右分設主藏設胡床於幄下帖上、西向、坊官設

亮及帶刀舍人胡床於幄北、南向西上、其日、依時刻、傅以下、諸侍從、内舍人各着

朝服參詣其候、東宮駕輦以下出、帶刀舍人服上儀服、被甲脚纏抹額行立

前後、左右兵衛尉、志各率兵衛、陣列門外立前後、至東廊外降輦、就次着

礼冠、若未冠者、則双章聲礼服帶劔、又謁者着礼服、以坊大夫為之、若无者他四位得之与侍從進引東宮

10 出次、舍人三人、執紫蓋以隨之、亮帶仗率帶刀舍人等在前行、諸衛亦如常

儀、自東廊昭訓門入就幄座、執蓋者立於幄後、傅以下以次就座、亮率帶刀舍

人等就幄、北胡床、坊官率史生并舍人十人、簡客止人々礼者擬雜役侍廊内東北庭、群

官入就位、訖傳進引東宮出幄、事見儀式、朝拜訖還宮如來儀、是日、設御次ミコヤトリ

1 於豐樂院、依時刻、東宮更服朝服、亮已上若諸侍從、入候宮西細殿、南

主殿署設輦於南階下、舍人六人相分隨輦前後、東宮駕輦、進一人執笏、主藏佑已上一人執殿、若微雨主殿舍史以上一人執大笠、

帶刀舍人行立前後、亮已上若諸侍從奉引東宮出自西門、左右侍衛如常、

至宮門外、東宮降輦就次、左右兵衛各留門外、候時昇東階就殿上座、學士并藏人、亮、進及主藏佑已上各

5 一人、帶刀舍人六人、並主膳入就內膳、內膳供御膳、主膳隨即奉膳、諸節并每月一日、五日、十一日、十六日、

候近衛陣頭、廿一日、廿六日、參入内裏儀亦如之、其二日、東宮拜中宮儀、見中宮式、

1 延喜式卷第一 神祇

四時祭上

凡踐祚大嘗祭為大祀、アマンヒツキオホムヘヲハ、祈年、月次、神嘗、新嘗、賀茂等、コヒトシ、ムウヘ、ニイナム、

祭為中祀、ヲハ、大忌、風神、鎮花、三枝、相嘗、鎮魂、鎮火、道饗、園、韓、オホ、イミ、カサマツリ、サイクサ、アヒム、メ、メ、ミチアヘ、

5 神、松尾、平野、春日、大原野等祭為小祀、ヲハ、ト

凡祈年祭二月四日、大忌、風神祭並四月、七月四日、月次祭六月、

十二月十一日、神嘗祭九月十一日、其子午卯酉等日祭、各載本条、ハ、ニ

自余祭不定日者、臨時扱日祭、シ、ニ、ヲ、

〔第十五紙〕

〔第十六紙〕

10

奠タテマツル幣ハヒ倭文一尺シト四座ヨ置オキ八座ハチ置各一束オキ鯨アヒ腊キカヒ二升ニシウ海藻クサ
滑アラメ海藻ウヅ忍坂オソカ養布ヤキフ社名シヤナ神部カムト祝部イハヒ宣ノタマフ祝詞イハヒコト
ノトコト

15

春日神四座祭ヒコノヨコ糯米三斗コメ平魚タラヒ鮑ナリヒサゴ榭カシハ二俵ニハハラ籬シカミ一口
 置簧四枚ヲキス食薦十枚スゴモ已上イニ大膳職オホノクサノシヨ解除料ハラヘ醸御酒ツクリミヅ
所送

枋ワウコ厩ミカ和布ワメ迺短女坏ハサフヒキメ背布二端サヨミ蚶シノ鱧槽二隻シノ
フタタヒ両般ユフ木綿鬘カツラノカスキ襌ハナ

第二 神祇二

神祭カミ倭文一段シツ潔キヨマハリ

20

1

第三 神祇三

凡諸神ツラ宮司及神主等ミヤノシ、未レ滿ニ六ニ年ニ、遭喪解任セハ、不得補替セズ、
 仍令テ祝部イハヒ行ハ事コト、服闋フハラン之日ヒ、復任イハヒ滿ニ限ニ、其禰宜ミコト、祝部イハヒ一補ヒト

之後、不須輒替、

5

凡神戶百姓、不得輒令_レ得_レ度、

凡觸穢惡事、忌者、人死限卅日、始計、自葬日、產七日、六畜

死五日、產三日、雞非、其喫_レ穴三日、此官尋常忌之、但當、

凡弔喪、訪病、及到_レ山作所、遭_レ三七日法事者、雖身不

穢、而當日不可參入內裏、

10

凡改葬及四月已上傷胎、並忌卅日、其三月以下傷胎忌七

日、

凡祈年、賀茂、月次、神嘗、新嘗等祭前、後散齋之日、僧尼及重服奪

情從_レ公之輩、不得參入內裏、雖輕服人、致齋前散齋之日、不得

參入、自余諸祭齋日、皆同此例、

凡緣_レ無服殤、請_レ暇者、限日未滿、被_レ召參入者、不得預祭事、

凡宮女懷妊者、散齋之前退出、有月事者、祭日之前、退下宿

廬、不得上殿、其三月、九月潔齋、預前退_レ出宮外、

凡甲処有穢、乙入其処、謂着座、乙及同処人皆為穢、丙入乙処、只

丙一身為穢、同処人不為穢、乙入丙処、同処人皆為穢、丁入丙処

不為穢、其觸_レ死_レ葬_レ之人、雖非神事、不得參着諸司并諸

20

15

5

衛陣及侍従所等^ニ

凡触失火所者^ニ、当^ラ神事時忌^ニ七日、

凡諸国神社隨^レ破修理^ス、但摂津国住吉、下総国香取、常陸国鹿嶋

等神社正殿、廿一年一度改造^ル、其料使用神稅^ヲ、如無神稅^ハ、即充^ニ正稅^ヲ、

凡神社四至之内、不得伐樹木及埋藏死人、

凡鴨御祖社南辺者、雖^レ在^ニ四至之外^一、濫僧屠者等、不得^ニ居住^一、

凡年中所用龜甲、惣五十枚為限、

凡諸神宮司、禰宜季祿者、伊勢大神宮禰宜准^ニ從七位官^ニ、度会宮

禰宜准從八位官^ニ、

(五行程度空白)

第四

(十行程度空白)

1 第五 神祇五 齋宮

凡天皇即位者、定伊勢大神宮齋王、仍簡^ニ内親王未嫁^ヲ、

者^ヲ卜之、若無内親王者、依世次、簡定女王、卜之、訖即遣勅使於彼家、告^レ示事由^ヲ、

5

凡齋内親王定^レ畢、即卜^ニ宮城内便所^ヲ、為^ニ初齋院^ト、被^レ禊而

入、至^ニ于明年七月^一、齋^ニ於此院^一、更卜^ニ城外淨野^ヲ、造^ニ野宮^ト畢、

┌ (第十八紙)

┌ (第十九紙)

10

八月上旬、卜定吉日、臨河祓禊、即入野宮、自遷入日、至于明年八月、齋於此宮、九月上旬、卜定吉日、臨河祓禊、參入於伊勢宮、

凡齋宮諸門、常立著木、綿賢木月別立替、所須木綿一斤、麻一斤八兩、

凡忌詞、内七言、仏称中子、經称染紙、塔称阿良々伎、

15

寺称瓦葺、僧称髮長、尼称女髮長、齋称片膳、外七言、死称奈保留、病称夜須美、哭称塩垂、血称阿世、打称撫、穴称菌、墓称壤、又別忌詞、堂称香燃、優婆塞称角筈、

20

鱒イハシ 跋クキ 熬イリコ 熬海鼠ホツチ 熟苳ヒキハタノ 百顆ノ 皴トクサ 文韞木賊
調布十三段(33) 構禪タスキチハヤノ 料八尺アラタヘノミノ 荒服コシ 料布輦籠
弓絃葉ユツルハ 一荷シモトノユカ 楛サコ 牀一張ワサヒ 雜魚山薑

1

第廿 大学寮 积奠

5
 午一剋、寮官率^テ享官^ニ会^テ集^ル廟門^ニ、属^シ執^ル札^ヲ唱^シ計^ス、
レ唱^シ名^ヲ、若^シ六位博士被^ハ差^ス職^シ、其唱称姓^ヲ、
 未明二刻、奉礼帥^ニ賛者^ヲ入^リ自南門^ニ就^ク位^ニ、
(54)
(55)
 立定奉礼曰、再
 拜、賛者承伝、
献^テ者^ハ只^ク載^レ札^ニ不^ス

第廿四 主税
 蠣^{カキ} 大凝菜^{コノロフト} 鹿角菜^{フノリ} 澤蒜^{ネヒル} 嶋蒜^{アサツキ}

10
 第卅四 木工
 拳鎚^{アケカスカイ} 簾^{カ子カケ}
ツ、ミカケ

15
 第五十 雜式
 凡乘輦車^ニ、出入内裏者、妃限曹司^ヲ、夫人及内親限温明⁽⁵⁷⁾、後涼殿
 後^ヲ、命婦三位限兵衛陣^ヲ、但嬪、女御及孫王大臣嫡妻乘輦
 限兵衛陣^ヲ、

(七行程度空白)

1
 廿八 兵部省
 軍毅 軍団

5

凡軍団置殺者、兵士満千人、大殺一人、少殺二人、六百人以上、大少殺各一人、五百人已下、殺一人、其主帳者、大団二人、以外一人、

凡軍殺者、国司銓擬器量弁了身材勇健者言上奏聞、然後補之、

廿一 雅楽

10

凡楽器絃料絲、和琴一面、長六尺二寸、料、絲二兩、琴一面、長三尺七寸、料、絲五兩一分、

箏一面、長六尺四寸、料、絲二兩、琵琶一面、長三尺七寸、料、絲三分、阮咸一面、長一尺九寸、料、絲三分、

15

箏篋一面、長五尺、料、絲二兩、箏篋一面、長六尺四寸五分、料、絲二兩、新羅琴

一面、長五尺、料、絲四兩、

玄蕃

20

凡僧正ハ從僧五人、沙弥四人、童子八人、大僧都ハ各從僧四人、沙弥三人、童子六人、律師各從僧三人、沙弥二人、童子四人、威儀師各從僧一人、沙弥一人、童子二人、從儀師各沙弥一人、童子二人、東大寺別當ハ從僧、沙弥、童子各二人、興福、元興、大安、葉師、西大、法隆、弘福、四天王、崇福等寺別當、并法華寺大鎮各從僧一人、沙弥一人、

童子二人、三綱少鎮沙弥一人、童子二人、

1

第十一 太政官

若申^二数事^一、各先^レ神事^一、申^二神事^一、史不^レ申^二凶事^一、御本

命日、中宮東宮 亦同、及朔、重日、復日亦不^レ申^二凶事^一、

凡^レ弁官申^レ政時^一剋、自三月至七月辰三剋、自九月至正

5

月巳剋、二八兩月巳^一剋、

凡^レ任僧綱者、弁官預仰^テ式部、治部等省^一、其日遣使^レ勅^二參議

賜宣 命文、及少納言、弁、式部輔、治部輔、玄蕃頭等各一人、共向

僧綱所^一、僧綱所 預設座、勅使以宣命文授^テ少納言、少納言受而^レ就^二座^一、

宣制訖^テ勅使以下還^レ歸、

10

第十五 内蔵寮

年中所^レ造御梳三百六十六枚、皆用由志木、

15

諸司年料供進、

梓弓一張、矢四具、
一具、大角伊太豆伎、一具、角伊太豆伎、一具、大、伊太豆伎、一具、方、方、伎。

第十六 陰陽寮

凡漏刻燈油、隨月大請受所司、
從三月至八月、夜別四合、從九月至二月、夜別五合、

20 凡曆本進寮、具注御曆八月一日、七耀御曆十二月十一日、頒曆六月

廿一日、並為期限、

諸時擊鼓、子午各九下、丑未八下、寅申七下、

卯酉六下、辰戌五下、巳亥四下、並平声、鐘依刻数、

1 第十五 内藏寮

凡正月七日、預前節一日、寮官人率史生藏部一装

筥舞台、設冒甲四条、下敷兩面帳一条、鎮子鐵廿

廷、並納、布袋、花形料絲一絢、綿半屯、綠絹一丈四尺、熏革

半枚、綴雜、余節設二舞台一、同之、是日兵部省所獻御

弓矢等、寮官亦進庭檢收、

第卅一 宮内省

凡正月十六日、於省庁給男女饗、丞宣命、其詞曰、今宣、

常給大食給波久宣、

(十四行程度余白)

1 第四十六左衛門府

中儀、謂元山宴会、正月七日、十七日大榎、⁽⁶⁴⁾
十一月新嘗会、及饗賜番等。

┌ (第二十四紙)

第卅八

5 左馬寮

鞞ツツナ 籠頭フモツラ 刷ムマハツケ
フモツラ

(十七行程度余白)

┌ (第二十五紙)

1 第十八 式部上

凡元正行列次第、参議以上在左、太政大臣就列之時、
右大臣在西、親王諸王及余官三位已上在右、自

外五位以上、隨便左右、其四位参議雖是下階、列同色上、孫王諸王同色、先列孫

王、六位已下次以位階、不依官秩、外位不得列内位上、

5 凡非執政二位者、列中納言之下、シモ三位参議上、⁽⁶⁵⁾三位者四位参議上、⁽⁶⁷⁾

凡前参議以上被召見及預朝参者、致仕者在二本位見任上、以理解者在同位下、

凡五位以上侍宴、衣冠不正、容儀違礼者、遣録糾之、但殿上侍臣、不在此限、⁽⁶⁹⁾ . . . ⁽⁷⁰⁾

凡神事及齋会之处、不得着深履、

凡擬文章生者、春秋二仲月試之、試了喚文章博士及儒士二三人、省共判定其等

10 第、奏聞即補之、文帝得業生試了判定奏聞亦同、

凡大臣曾孫者、叙從八位下、

凡（22）徵海、詔語生者、簡學生、容貌端正者二人充、応得其業者、預得考之例、

1 式部下

正月七日、叙位賜宴、

当日質明、掃部寮設座於便所、輔以下就座、点檢五位以上、兼仰八日御齋

会職掌、又承録率史生省掌、立（23）標退出、叙位標、其後有喚丞參入、兵部

5 大臣賜（24）可叙人歷名、共退出唱計、又輔依喚入自建春門、立左近陣西南頭、

兵部共參、若多、位記宮丞隨、即大臣喚之、称唯昇殿、賜位記宮、置庭中案、先是、省率四位

已下刀禰等、列立門外、于時少納言出喚五位已上、分頭參、録正容止、次六位

已下參入、省掌正容止、最後者比到堂下、省官亦率叙人入立、宣命之

後、叙訖省官先退、叙人拜舞退出、丞入自建春門、撤宮而出、宴会訖

10 大少輔及録相分、執札唱名、事見儀式

1 延喜式第四十五

左近衛府右近准此

中儀、謂元日宴会、正月七日、十七日大射、十一月新嘗会、及饗嘗賜蕃客、

〔第二十六紙〕

〔第二十七紙〕

少将已上並着位襖、横刀、靴、策着幟、将監已下府生

5 已上並皂綫、位襖、白布帶、横刀、弓箭、麻鞋、近衛皂綫、緑

襖、白布帶、横刀、弓箭、麻鞋、大射并鑿賜審客之時、着脛巾末額、

小儀、謂告朔、正月上卯日、臨軒授位、任官、十六日踏歌、十八日踏射、五月五日、七月廿五日、九月九日、出雲國造奏神壽詞、册命皇后、册命

皇太子、百官賀表、遣唐使賜節刀、但正月、大将已下亦准中儀、上卯、授

將軍賜節刀、位、任官、十八日、少将已上執弓箭、其大其近衛、黄袍、中將帶參議已上者、不執弓箭、

10 凡節人会御紫震殿、中將已下率近衛等入自日華門、

将曹一人前行、右入目、月華門、居胡床、少将已上胡床、各敷虎皮、

(七行程度余白)

1 凡正月七日青馬籠近衛、着皂綫、末額、細布青摺衫、紫小袖、其頭錦小袖、若

袍、但頭、右紺、白布帶、横刀、緋脛巾、不帶帛襪、麻鞋、其馬前陣近衛十

人、右近衛十人、装束同籠、弓箭、

凡供奉行幸大将以下少将以上、幸遠着摺衣、幸近陣時處分、並着皂綫、横刀、弓箭、行騰、

5 草鞋、幸近除行将監以下府生以上、並着皂綫、布衫、白布帶、横刀、弓箭、行騰、

麻鞋、幸近以蒲脛近衛、皂綫、青摺布衫、白布帶、横刀、弓箭、蒲脛巾、麻鞋、中代行騰、

凡五月五日藥玉料、昌蒲、艾、惣盛

凡供奉行幸駕輿丁者、駕別廿二人、十二人擊御輿、自余執前後綱、

┌ (第二十八紙)

└ (第二十九紙)

(五行余白)

「(第三十紙)

1 第四十六 衛門府

凡行^{メケリ}夜者、八省院、豊楽院^ニ、門部^ニ毎夜各一人、
起^ツ戌^ノ一^ツ魁^リ迄^ハ多^ク一^ツ魁[、]
 右起^ツ亥^ノ二^ツ魁^ヲ訖^ル子^ノ二^ツ魁[、]但^シ。

(十一行余白)

藏書印「月明荘」

「(第三十一紙)

翻刻註

- (1) 「庶」―「座」の右傍に「庶」と付す。
 (2) 「大也」―訳注本になし。
 (3) 「小也」―訳注本になし。
 (4) 「床」―訳注本「牀」(土本「林」を九・梵・梵別本によりて改める)。
 (5) 「剋」―訳注本「刻」、以下同じ。
 (6) 「卅」―訳注本「卅」(土本「世」を剛・九本により改める)。
 「親家」―訳注本「親王家」。
 (7) 「光」―訳注本「兕」(土本「光」を九本により改める)。
 (8) 「堀」―訳注本「掘」。
 (9) 「陳」―訳注本「陣」(土本「陳」を塙本により改める)。

- (10) 「寮」―訳注本、この下に「充」一字あり（土本無しを、剛・九本により改める）。
- (11) 「・」―訳注本「御大」（土本無しを剛・九本により改める）。
- (12) 兵部式の四行は、第四紙三・四行目の余白に挿入する形で小字で記載されている。
- (13) 「二人」―訳注本「三人」（土本「二人」を儀式六により改める。九・閣・梵本ほか土本に同じ）。
- (14) 「摸」―訳注本「横」（土本「摸」を井・壬・貞本により改める）。
- (15) 「入」―訳注本「及」（土本「入」を考異に従い改める）。
- (16) 「御」―訳注本、この上に「高」一字あり（土本無しを、塙イ本により補う）。
- (17) 「内」―訳注本無し。衍か。
- (18) 「料」―「断」にミセケチを施し右傍に「料」を付す（土本も同様）。
- (19) 「丈」―訳注本「大」。
- (20) 「楽」―この下に「院」一字あるがミセケチを施す。
- (21) この部分、九・十行目にかけて上部に頭注「以氈置侍従／少納言等可立／所、仍称位氈、／或云、乍著履／立其上云々、」(／は改行を示す)を付す（土本も同じ。九・梵・梵別本を除く諸本にも見える）。
- (22) 「氈」―訳注本、この上に「位」一字あり。
- (23) 「碧」―訳注本「珀」（土本「碧」を意により改める）。
- (24) 「莖」―「座」にミセケチを施し右傍に「莖」を付す（訳注本は土本「座」を塙イ本により改める）。
- (25) 「玉」―訳注本「正」（土本「玉」、諸本「玉」「正」とするが、訳注本は井校本に従い「正」とし、「タダシクノ字衍ト見ルベキカ」とする）。

- (26) 「尾道」― 訳注本「尾」の上に「龍」一字あり（土本無しを、塙校注によりて補う）。
 「又」― 訳注本無し。
- (27) 「其」― 訳注本「并」（土本・その他諸本も「其」とするが、意を為さなため意改する）。
- (28) 「下」― 訳注本「上」（土本「下」を儀式六・左右近衛式4条により改める）。
- (29) 「以」― 訳注本、この下に「次」一字あり（土本無しを、梵校注・梵別校注・塙・井校注により補う）。
- (30) 「腋」― 訳注本「掖」（土本「腋」を例により改める）。以下同じ。
- (31) 「右」― 訳注本、この下に「兵衛」二字あり。
- (32) 「儀」― 訳注本、この下に「謂元日、即位、及受蕃国使表、」を割注で記す。
- (33) 「構」― 訳注本「構」。以下同じ。
- (34) 「角」― 「用」にミセケチを施し右傍に「角」と朱筆する。
- (35) 「昌」― この下に「門」一字あるがミセケチを施す。
- (36) 「了」― 訳注本「畢」。
- (37) 「制」― 「例」にミセケチを施し右傍に「制」を付す。
- (38) 「降」― 「陣」にミセケチを施し右傍に「降」を付す。
- (39) 「章」― 訳注本「童」（土本「章」を考異に従い改める）。
- (40) 「客」― 訳注本「容」。
- 「人々」― 訳注本「合」（土本「人々」を閣・梵その他により改める）。
- (41) 「舍」― 訳注本「令」。

- (42) 「園」― 訳注本「菌」(土本ほか諸本「園」を神名式上2条により改める)。以下同じ。
- (43) 「祭」― 訳注本、この下に「之」一字あり。
- (44) 「御」― 訳注本「神」。
- (45) 「段」― 訳注本「端」。これについて訳注本(上)「凡例」は、底本の用字に関わらず庸布・商布・交易布の単位を「段」、調布その他の布の単位を「端」に統一することとしている。
- (46) 「穴」― 訳注本「宐」。
- (47) 「訪」― 訳注本「問」。
- (48) 「齋」― 訳注本、この下に「并」一字あり(土本無しを年中行事秘抄所引貞観式逸文に従い補う〔但し同逸文は「前」字を欠く〕)。
- (49) 「事」― 訳注本、この下に「月」一字あり(拾芥抄所引の式は「日」に作る)。
- (50) 「内」― 「宮」にミセケチを施し右傍に「内」を付す。
- (51) 「勢」― 訳注本、この下に「齋」一字あり(土本無しを意によりて改める)。
- (52) 「穴」― 訳注本「宐」(土本「穴」を条本により改める)。
- (53) 「段」― 訳注本「端」。前掲註45参照。
- (54) 「者」― 訳注本、この下に「先」一字あり。
- (55) 「・・」― 同条文の一部(二十六字)を略す。
- (56) 「輦車」― 訳注本、この下に「腰輿」二字あり(土本無しを西本により補う)。
- (57) 「親」― 訳注本、この下に「王」一字あり(土本無しを西・井本により補う)。

- (58) 「朔」― 訳注本、この下に「日」一字あり。
- (59) 「巳」― 訳注本、この下に「二」一字あり(土本無しを塙・藤本により補う)。
- (60) 「使勅」― 訳注本「勅使」(土本「使勅」を九本により改める)。
- (61) 「伊太豆岐」― 右傍に朱線を引き、一字ごとの左肩に朱筆で丸を付す。
「万万岐」― 一字ごとの左肩に朱筆で丸を付す。
- (62) 「大」― 訳注本、この下に「小」一字あり。
- (63) 「耀」― 訳注本「曜」(土本「輝」を九・剛本により改める)。
- (64) この二行、傍線で抹消する。
- (65) 「議」― 訳注本、この下に「之」一字あり。
- (66) 「者」― 訳注本、この下に「列」一字あり(土本無しを塙イ本により補う(但し、法曹類林所引貞観式逸文は土本に同じ))。
- (67) 「議」― 訳注本、この下に「之」一字あり(土本にないが、要略六九により補う)。
- (68) 「見」― 訳注本、この下に「參」一字あり(土本にないが、塙本により補う)。
- (69) 「在」― 「限」にミセケチを施し、右傍に「限」を付す。
- (70) 「・・・」― 同条文の後半部分を省略している。
- (71) 「帝」― 訳注本「章」。
- (72) 「徵」― 訳注本「渤」(土本「徵」を塙校注・井校注により改める)。
- (73) 「建」― 訳注本「逢」(土本「建」を儀式により改める)以下同じ。

- (74) 「参」―訳注本、この下に「入」あり。
- (75) 「震」―訳注本「宸」(土本「震」を意により改める)。
- (76) 「昌」―訳注本「菖」(土本「昌」を例により改める)。
- (77) 「訖」―訳注本「迄」(土本「訖」を上文及び左右近衛式50条に倣い改める)。

有栖川宮家伝来薫物具 ―薫物伝書を通じて―

田中潤

1 はじめに

古代以来、香は宮廷文化の一角を占め、古典文学の中においても、四季や人々の心情の移ろい、身に付けた教養を披瀝し象徴的に表現するものとして重要な役割を果たしてきた。特に多種にわたる香料を調合して作られる薫物（たきもの）は、その香料の調合分量・手順・方法が継承の過程で秘伝化し、殊に勅作と称される天皇親作になる薫物は公家武家を問わず、人々の垂涎の的として時代を問わず珍重されてきた。

本稿では、近世靈元天皇からの血統を大正時代まで伝えた数少ない宮家の一つである有栖川宮家で用いられ、今日國學院大學に伝えられた薫物調製具と、それに納められて共に伝えられた薫物関係の伝書について紹介を行う。併せて、江戸時代の朝廷社会において薫物が果たした役割の一端を、宮家伝来の薫物伝書の整理を通じて明らかにするものである。

2 國學院大學収蔵までの経緯

薫物具の紹介に先立ち、本資料を含む有栖川宮家関係資料が國學院大學の収蔵となる経緯を略述する。大正二年（一九一三）七月、有栖川宮家最後の当主威仁親王の危篤に際し、大正天皇の御沙汰により第三皇子光宮宣仁親王は、有栖川宮家の旧号である高松宮の称号を賜り、同宮家の祭祀を継承された。これにより、有栖川宮家に伝えられた典籍や什物は高松宮家に継承されることとなった。^①

今回紹介する有栖川宮家伝来の薫物関係資料は、典籍の形態をとるものであるが、高松宮本と通称される他の書籍類とは収蔵場所を異にし、薫物調合の道具を納めた「御薫物箱」に収納されて伝来した。高松宮家に伝来した古典籍（高松宮本）に関しては、相馬万里子氏^②、小倉慈司氏^③により、高松宮家における調査と、宮内庁や国立歴史民俗博物館への収蔵など、その経緯について整理がなされている。しかし、当該資料はこれらの調査を経なかったためか、本資料群には、整理の過程で付された番号ラベルや整理番号の墨書などは調査の痕跡は確認されない点において新出に属する資料である。

この薫物関係資料は、平成八年十月三十日に、創立百十四周年奉告のため高松宮家に参邸した佐々木周二理事長（当時）に対して、高松宮家より國學院大學にお下げ渡しの旨が伝えられた有栖川宮・高松宮御所縁の品々に含まれた作品の一つである。^④

3 「御薫物具」収納の資料について

薫物関係資料は、薫物具を収納する本体の内箱(図①)と、内箱を保護するために設けられた外箱(図②)の二重箱により保存されてきた。外箱は、桐木地に外装は黒漆塗り、内装は桐木地に和紙を内貼りとした外寸(縦四〇・五×横三二・〇×高三二・〇各cm)の台差箱で、蓋の甲には「御薫物具」の銀字蒔絵が施されている。現状では台差の蓋を受ける部分が欠損しているが、当初は葛籠掛けの紐を伴っていたと思われる。高松宮家旧蔵品になる他の作品群と同様に、蓋の甲の部分と、側面の二方向に収納内容を明示する墨書押紙が施されている。この薫物具については、蓋の甲と側面の二方向に同時期に貼られたと思われる「有栖川宮」・「御薫物具」の墨書押紙が各一枚貼られており、またこれに先行して貼られたと思しき「御薫物具」と「三十八」と墨書された押紙が側面の一方に貼られている。また比較的新しい時期の整理に関係すると思われる「香合/19」という通し番号が印字された白いラベルも蓋の甲の部分と、側面の二方向に貼られている。

内箱は、ウコン染めの木綿布に包まれて外箱に収められている。内箱は、外寸(縦三七・五×横二九・一×高二六・七各cm)で内外ともに黒の真塗とし、身の底面を除く、蓋と身の外側には八重の表菊・裏菊が三種類の技法を使い分け、蓋に二五個、身に三八個を蒔絵した被せ箱で、中には掛子が設けられ、身・蓋・掛子の木口は面金されている。掛子には八つの盛蓋の小箱型をした篩(ふるい)が納められており(図③)、小箱の中に更に設けられた掛子は、その底に粗密各種の裂を張った篩の形状で、篩われた粉末が小箱の身に溜まる構造とされている。蓋の甲と身の側面にはそれぞれ「沈」・「丁」・「薫」・「貝」・「甘」・「白」・「麝」・「鬱」の金文字蒔絵がある。それぞれ調香に用いられる沈香・丁子・薫陸・貝香・甘松・白檀・麝香・鬱金用の篩で、「沈」と「丁」のみ幅が一・五cm狭い。なおこの薫物



图① 内箱



图② 外箱



図③ 懸子

箱と法量・様式・蒔絵などの点において類似した作品が尾張徳川家の徳川美術館に伝えられており、中には調香に用いられた筆・匙・篋が納められている。⁽⁵⁾

薫物具箱に納められた道具類は、概ね宮家での贈答に用いられた太刀目録などの反故紙を転用した厚手の包み紙により種類別に整理されており、包みの表には類似した筆跡で内容が上書きされている。掲載した表は、内容に関する整理をもとに作成した目録である。内容物はいずれも薫物の調製に必要な篋、匙、箸（図④）、羽（図⑤）、水晶製のすり棒や陶器製の乳鉢などである。注目されるのが、8番の包み紙の上書に「享和元六御改」との記載が確認され、折に触れて整理がなされている様子がかげえる。香料の実物は、4番の包みに貝香の実物がまつまって納められているほかに香料自体は収納されており、小箱形の篩・箸・篋・笏・乳鉢など、使用の痕跡は認められるが、いずれも清拭されて納められている。



图④ 筵 匙 箸



图⑤ 羽

4 有栖川宮家の贈答にみる薫物の位置付け

こうした薫物具を用いて調整された薫物は朝廷社会においてどのように用いられてきたのであろうか。朝廷における贈答に際して用いられた薫物や匂袋について、近世前期の正親町天皇・後陽成天皇期をピークとして天皇親作が数多く下賜されてきたことが本間洋子氏により紹介されている。その中で織豊政権から徳川政変への移行期においては、賜与側では朝廷安泰を期待した賜物であり、受領者側では天皇親作の王朝時代以来の由緒を持つ薫物を贈られることに意味があったと評価し、江戸幕府安定期以降は薫物の下賜に関する記録が『御湯殿の上の日記』からは減少していくとされている⁽⁶⁾。

下賜数が減少していくとされる薫物であるが、先述のような調香道具を備えた有栖川宮家では、薫物などの贈答はどのようになされていたのであろうか。次に挙げる資料は、有栖川宮家の歴代行実から、薫物・匂い袋関連する記事を抽出したものである。(資料中の傍線は筆者による。)

・(寛永八年・私註以下同) 六月下洗以来前將軍徳川秀忠病むを以て、八月八日、本郷右近を江戸に遣し金地院崇傳(本光國師)に頼み、親ら御調合の薫物一合を贈りて其の病を問はしめらる。⁽⁷⁾

・(寛文一〇年) 八月二八日飯邸より新邸に移徙せらる。新邸は花町旧邸の敷地に経営ありしものにして將軍家綱は宮作費二千両を献進す。仍りて其の謝礼の為に九月十三日家司矢島兵庫助(宗在)を江戸に遣し、家綱に太刀・銀馬代及び薫物を贈り、老中・若年寄・高家等に物を賜ふ。⁽⁸⁾

・(延宝) 四年幕府當邸造宮費二千両を献進す。仍ち近習山本主税助を江戸に遣して之を謝し、將軍に太刀銀馬代・匂袋十箱を贈り、老中・高家等に各々薫物一合を賜ふ。また松平越後守(光長)に薫物二合を贈与せらる。⁽⁹⁾

- ・(延宝八年三月十日) 是日、打枝(薰物三種薄様に居、雲足の臺に載す)を家綱に贈らる。⁽¹⁰⁾
 - ・(貞享二年三月七日) 將軍代替慶賀関東下向將軍対面に際し) 今朝親王より薰物三種を綱吉に贈らせらる。⁽¹¹⁾
 - ・(貞享五年七月十日富貴宮養子許可御礼) 綱吉に太刀銀馬代及び匂袋を贈らせらる。⁽¹²⁾
 - ・(元禄一〇年三月七日王女英宮入内) 女御入内の祝として(中略) 上皇より太刀馬代金・薰物並に薄様一包。⁽¹³⁾
 - ・(元禄一六年一月二六日正仁親王姉淑宮東本願寺入興) 一月二六日、淑宮に薰物・伽羅を進めらる。薰物は勅方なり。⁽¹⁴⁾
 - ・(九月五日) 又同宮(輪王寺宮)の当邸を辞去せらるるに際し、後西天皇勅方の薰物(新枕)・幸仁親王御作牡丹の造花一輪(錫花入)を進ぜらる。⁽¹⁵⁾
 - ・四月二一日、新院附武家山口安房守(直重)に後西天皇勅方薰物(新枕)を賜ふ。⁽¹⁶⁾
 - ・是日、打枝(薰物若草・玉椿・仙人)を家宣に贈らせらる。⁽¹⁷⁾
 - ・二十九日、尾張中納言(吉通)に内証音物として勅方薰物二種(玉椿・仙人)・三部抄一部(公卿三筆、外題右大臣)を同室に勅方薰物二種(若草・仙人)。⁽¹⁸⁾
- 編纂資料からの収集ではあるが、幕府など武家への薰物の下賜は、宮邸新築に対しての返礼、將軍襲職の慶賀、老中・高家・御三家・親藩当主・附武家への賜物など、宮家にとって重要な案件や幕府重役への賜物として用いられている。特に、親王自らの調査がなされていることや、調査に際しては、勅方による調査であることが特記されており、贈答に用いられる薰物として、親作であること、調香の方が勅方であることが何より重視されていたことがうかがえる。一方禁裏や縁戚との贈答においても、同様の傾向がうかがえる。

5 有栖川宮家伝来薫物伝書

こうした薫物の調製において重視され、本資料群の内にて特に注目されるのが、薫物製作に不可欠な調香の為の伝書であり、それぞれの製法・分量を記した切紙・折紙の類である(図⑥)。伝統的な六種の薫物や新作薫物の方に関する折紙、切紙のほか、表の内9番・11番・24番の紙包にまとめられている。近年薫物に関する研究が進展しており、本資料群にも含まれる「薫物故書」は諸伝本間での異同の検討など、伝承の経緯と共に検討が加えられている⁽¹⁹⁾ほか、「薫物方」⁽²⁰⁾・「薫物黒方秘方」⁽²¹⁾・「薫物調合秘方」⁽²²⁾など朝廷所縁の伝書の翻刻が徐々に積み重ねられている⁽²³⁾。

本稿で紹介する薫物伝書は、有栖川宮家伝来という極めて皇統に近い宮家に伝えられた薫物伝書であること。調香具と共に伝えられたこと。宮家から皇統を継ぎ、薫物の継承に深く関わったとされる後西天皇(良仁親王)の皇子で三代当主の幸仁親王の書写にかかる伝書を含むこと、江戸初期以降の新作薫物の方など、朝廷における薫物文化を考



図⑥ 薫物伝書

えて行く上で重要な資料である。この内【資料6】24―3については、書写名は確認されないが、書体・書風から宮家二代の良仁親王（後の後西天皇）の書写も考慮され得る。

本資料群で特に注目されるのは、【資料7】24―4・【資料8】24―5の有栖川宮幸仁親王の手になる伝書二冊である。両者とも元禄五年四月晦日と同五月朔日に親王が今出川（菊亭）公規所持の伝本を親王が書写した旨の奥書があるが、後者についてはその本とも考えられる今出川公規書写になる伝書が24―10止として含まれ、巻末には「菊亭蔵書」「公規」の印影が確認される。調香の内容は極めて多岐にわたり、各所に架蔵される諸本間の異動については今後における伝書内容の比較を要するが、江戸時代の世襲親王家としての有栖川宮家における薫物調合の根幹を知り、薫物文化の実態を現代に伝える資料として今後の活用に資することを願うものである。

6 おわりに

高松宮本の来歴について小倉慈司氏は「高松宮本の大部分は、幸仁親王・職仁親王の時期に形成されたと考えてよいであろう²⁴⁾」としておられるが、この薫物伝書の集成に關しても、書写の経緯などを含めて同時期における書写・収書活動がなされたことを示す好材料である。有栖川御流や歌道の御所伝授など、文化・文芸・芸術に深く関わった世襲親王家という側面と共に、薫物という王朝以来の宮廷文化にも深く根差した有栖川宮家の様子を現代に伝える貴重な資料といえよう。

註

- (1) 『高松宮宣仁親王』「高松宮宣仁親王」伝記刊行委員会編 朝日新聞社 一九九一。
- (2) 相馬万里子「高松宮旧藏禁裏本と有栖川宮伝来書籍について」『国立歴史民俗博物館資料目録8—2 高松宮家伝来禁裏本目録〔奥書刊記集成・解説編〕』二〇〇九。
- (3) 小倉慈司「高松宮家伝来禁裏本」の来歴とその資料価値—歴史資料を中心に『国立歴史民俗博物館資料目録8—2 高松宮家伝来禁裏本目録〔奥書刊記集成・解説編〕』二〇〇九。
- (4) 國學院大學『有栖川宮家ゆかりの名品』國學院大學 一九九七。
- (5) 徳川美術館所蔵、菊蒔絵薫物製造箱一具。(高二六・五 縦三七・九 横二九・二) 荒川浩和監修『香道具』淡交社 二〇〇五 一二七頁(図版)・二四三頁(解説)。
- (6) 本間洋子「『御湯殿の上の日記』にみられる薫物・匂い袋下賜—後土御門天皇期から靈元天皇期—」『武蔵大
学総合研究所紀要』一六 二〇〇六。
- (7) 『好仁親王行実』開明堂 一九三七 四十八頁。
- (8) 『幸仁親王行実』開明堂 一九三七 八頁。
- (9) 『同右』 三〇頁。
- (10) 『同右』 三一頁。
- (11) 『同右』 四五頁。
- (12) 『同右』 七四頁。

- (13) 『同右』 一一六頁。
- (14) 『正仁親王行実』 開明堂 一九三七 二二二頁。
- (15) 『同右』 五四頁。
- (16) 『同右』 六二頁。
- (17) 『同右』 九九頁。
- (18) 『同右』 一〇〇頁。
- (19) 田中圭子「菊亭文庫所蔵「薰物故事」翻刻と校異」(上)(下)『芸能史研究』一七五・七 二〇〇六・七。
- (20) 矢野環「香書『薰物方』―竹幽文庫本―」『文化情報』一(一) 二〇〇六。田中圭子「宮内庁書陵部所蔵『薰物方』影印と翻刻」『広島女学院大学国語国文学誌』三八 二〇〇八。
- (21) 田中圭子「宮内庁書陵部所蔵「薰物黒方秘方」翻刻」『広島女学院大学日本文学』一九 二〇〇九。
- (22) 同「東山御文庫所蔵「薰物調合秘方」解説と釈文―杏雨書屋所蔵『香秘書』享受史一考」『杏雨』一四 二〇一。
- (23) 田中圭子『薰集類抄の研究 附・薰物資料集成―』三弥井書店 二〇二二。本間洋子『香道の文化史』歴史文化ライブラリー四九九 吉川弘文館 二〇二〇。堀口悟・鈴木健夫・村田真知子『江戸初期の香文化―香がつなく文化ネットワーク』文学通信 二〇二〇。
- (24) 前掲註(3) 小倉 二〇〇九。

謝辞 本稿作成に際しまして御世話になりました、大東敬明氏・長倉絵梨子氏ほか、関係各位に御礼申し上げます。

有栖川宮家伝来薫物伝書 翻刻

(凡例)

紙面の関係上、改行を「/」で示し、本文を詰めて表記した。但し、本紙の表裏、紙継、長文資料については、翻刻者の判断において、一つ書きなどの改行を残した。

史料中の図は(図)とし、文中の○・■などはそのまま表記した。

虫損・写し崩れなどで判読が困難な場合は□で表記した。

割書きは本文と同じポイントで表記し、丸括弧()で括って表記した。

合点は鈎括弧「」で表記した。

旧字・仮名などとはできる限る原本通りの表記とした。

合点などの全体に及ぶ朱筆記載については、個別の注記を割愛した。

【資料1】 6-2 「御目録(香道具目録)」

(表) 御目録/ちやうしへら五本/まゆつくり壺本/麝香のはし六本/同へら壺本/しほさし二本/へら二本/はし二せん/へら壺本/はし五本/小しゃく二本/しほすみのさし二本/ほしへら一本/同はし一せん/かいかうほす時のはし五せん/同へら一本/りうのうへら三本/はし壺せん/銀のさし壺本/きね二本/はね廿四本/かうくこしらへの羽六本/

(裏) にはち十／にうもく壺本／つゝみ紙十四／しほさし二本／はし三本／かけこのふるい八ツ／以上／外二／金
白同杵共／ミつなへふた共／

【資料2】 6—6 「御所望被遊候覺」

御所望被遊候覺／一丁子へら五本乃内／二本／一大へら三本之内一本／一麝香の箸三せんの内／一せん／一かいかう
ほす時のはし／五せんの内二せん／一りうのうへら三本の内／壺本／一きね二本の内壺本／一香具拵の羽六本之内／
三本／一つゝみ紙十四之内二／一しほさし二本／一にはち十之内二ツ／

【資料3】 7—2 「匂袋之方(勅方十六種)」

(1・表) (墨付なし) (1・裏) (墨付なし)

(2・表) 匂袋之方／青柳／伽羅三分三朱 麝香同／丁子一朱 れいりやう香同／しらきく／菊花二しゆ 龍腦同／
白たん一分 甘松一分一しゆ／丁子一分二しゆ／あけほの／かんせう二分二朱 ひやく檀三分三朱／木香一分 龍
のふ同／藤はかま／

(2・裏) 竜のふ一朱 甘松一分／伽羅一分二しゆ 丁子二分／白たむ一両／はつね／龍腦一分 沈香同／かんせう
同 木かう同／丁子同 白たむ一両／しほかま／白檀一分 かんせう同／りうのふ同或一分一しゆ 丁子同／若葉
／ひやくたん三分三朱 木香一分／

(3・表) かんせう同 れいりやう香同／ちやうし二分三朱／落葉／白たん三分三しゆ あせんやく二朱／あんそく
香同 沈香半両／丁子三朱 龍のふ同／あやめ／丁子一分一朱 甘松半両／ひやくたん同 もつこう二朱／良香同

さんな一しゆ／しんゐ半朱　りうのふ一朱朱中／さかう三朱　麝香油二しゆ／

(3・裏)　しやうふ銀朱中／千鳥／丁子二分三しゆ　白たん一分一朱／かんせう同　生もく香二分／ういきやう二分
れうかう二朱／龍腦三しゆ／水とり／さかう一朱　りうのふ壺しゆ／かん松二朱　白檀三しゆ／れいれう香二しゆ
くんろく一分／丁子三分三しゆ　とつくわつ朱中／須磨／

(4・表)　丁子三分三朱　白檀二分／くわつ香一分　しやうふこんしゆ中／龍のふ二朱　良香一朱／うこん一しゆ
さかう一朱／ミたれかみ／りうのふ半朱　白たん一分／さかう半朱　かんせう一分／丁子二両　うゐきやう一分／
なをさり／れいりやう三朱　うこむ一分一しゆ／りうのふ一分　てうし一分一しゆ／八重一へ／

(4・裏)　かんせう半両　てうし一朱／白たん半両　もつこう一朱朱中／龍腦二しゆ　良香一しゆ／うこん同　さか
う同／瀆千とり／大黃六両　丁子八両／甘松十両　はいそう十両／白たん八両　しんゐ十両／龍腦三分三朱　さん
な四両／さかう一両半／右勅方十六種／

【資料4】 7-5 「靈元院御流和合次第」

(1紙)　靈元院御流／和合次第／文匣ノ上ニこふくさの様ヲ敷沈ヲ置其上へ／白たんヲ入ませて小笏にて切いつれも
右の通也／但沈白貝薫丁麝何ニても此のこし猶有口傳／さかうは如傳受／

(2紙)　子日ヲ合候時生腦白たんの付ニ入こねたてあまり生のふ／すくなかるゆへ也／

一和合次第／黒方／一ふんこのふたニ鳥子を／しきて沈をよこへ／なかく／おくへしそのちんの／うへニ／ちやう
しおなしこたくにて／沈丁かきませくる也／小しやくニてもきさミ様口傳／さてかきませて(図)かくのこたく
鳥の子かミのうへニ／なりをなし(図)このすしニ／貝くん入るへし／くんろくハ／はかりより粉のこゝすハ／お

ちにくきゆへ沈丁も／まふしてはらふ也／尤口傳色々有之／またかきませくてきさミ／またよこニ／なかくしてはすニすしひきて／白たんの入又かきまわして／(図) かくのこどく小しやくにて／いたし(図) 又かくのこどくニ／なりをし○まへつ、ニ／あつうすなかきやミしん／(図) かくのこどくまるきニ／すしつけ／すしの中へ麝ヲ／まゆはけにて／おとし外へもの、す／まへつ、ミ／かりかけてまんまろなかニ／口傳のこどく左右くニ／きさミ／かきませくてかなうすニ／入てすみよきほとさし候事／(図) 口傳又かきおとして／かなうすニおとし／候也此拍子口傳又塩／さし候事／よきほとなるへし／ちんの／ちんちりとなるほとよく候也／その、ち同前／又蜜ハよきほと也／さのミ口傳／なしその、ちかなうすにて／さく也かすの事別記ニ有／額ニしたかふへし／可秘々々乱々／□候時ならて／これを／ミる事なかれく／あなかしこ／今案兎角二つ、香ませて／

(3紙) とかくさかうハ別なる事也

【資料5】 9—2—3 「九重・ユウケツ・竹門主方三種合わせ様」

(1紙) 九重 甘松二分一朱 丁子一分二朱／白檀一分二朱 木香一分二朱／良香三朱 茴香三朱／龍腦二朱 广香二朱／ユウケツ／麝香一分二朱 龍腦二分／
 (2・紙) 甘松一分二朱 阿仙葉三朱／安息香三朱 白檀三分／竹門主方／丁子七分 白檀二両／甘松一両 木香五分／安息香一両 茴香一両／龍腦一分 章腦少／

【資料6】 24—3 「炭方禁中ヨリ慶長元十二傳候・・・」

(1紙) 炭方 禁中ヨリ慶長元十二／二傳候／沈一両二朱 丁二分／白一分 薰一分／貝三朱(或二朱) 麝二朱(或

三朱／又或二朱半）／口傳云貝ハこしらへて久しく／成たるハ三朱尤よろし當座／こしらへたるハにほひはなハたしきゆへ二朱よろしきよし／故院仰云々／麝もふるくにほひなきハ三朱も／二朱半もよし沈は善惡に／よりて二朱をげんする也／薫物あはせおほくさるあいたは／貝をすこしひかへたるがよろし／きよし 仰られ候キ／くんろくもおなし／一 黒方／薫物の中ニ殊に大事の方也

(2紙) 何のにほひともしれぬことくしかも／すくれてかうハしきやうニあるへし／自余の方ハミなその名に付たる／にせ物のにほひなれハ大事なから／やすかるへしよく分別すへし／くろ方といふ心歎何ともしれぬ／こゝろ也／本云／私云玄ノ字の心ニテ心得ヘキ也／黒方ニハ黒ノ字を銘にかゝす／方ノ字ハかりを書へしこれ故実／也云々
 一 四季方／梅花(春) 荷葉(夏) 侍従(秋) 落葉(冬)／此外古方ハくる方など也さて／其後合出したる方多し／盧橘 菊花 千種 仙人 有明 野風 野梅 玉椿 富士 春日野 新枕 若草／此外不可勝計／此内三光院説云菊花ヨリ／千種 野風をハあわせいたし／たりと云々／千種のはなのにほひを吹をくり／たる秋かせのにほひなるへし／又仙人も菊花ヨリいてたる也

(3紙) 仙人の折袖にほふ菊の露／うちほらふにも千世ハへぬへし此哥／のこゝろ也云々、仙人の袖に／うつりたるきくの香なれハいか／にもほのかなるにほひ也／春日野ハ煙硝を加ル也とぶ／火の心あり／有明ハ妙善院殿(常德院殿 御母准后)／合せいたし給云々紹巴其方を／つたへしると云々／富士ハ常の黒方ニ生腦をくハへ／たる物也とぞ 陽光院の仰／ありし但生腦の分両をハ／たしかニ不覺悟也／香具事 一 蜜／見様の事爪の上ニすこし／をきてミるにならるゝ心あるハ悪シ／玉のことくニ成ていかにもさらく／としたるよし高麗蜜ハつき也／さたうの入たるハ必なたるゝ也／一 ねりやうの事／湯せんニする也、問鍋よしわら／にてちやわんのすハる程に輪をして／すふへしなへにしきに茶わん／をすへたればあしゝ、さて湯ハ／ちやわんの中の蜜よりも／少下ニあるへし蜜より

も

(4紙) 上へ湯あかれハは茶碗わる、也／火をハゆるくとさのミつよから／ぬやうにしてそろくとねる／へしうへにうかふ泡あを竹の／はしにてのくへしあはのたち／やむをかきりにねる也又泡の／すこしもた、ぬ蜜あり是は／一たんあしき也不可用云々／さてねりたる蜜を水の中に／ちやわんにひやしてをくへし／さてあわせさまに布にてこすへし／ねりたるミつに塩のとけて／水になりたるを入る也もしとけ／たる塩なくハ蜜をとり分てしほ／をときて入へし水にてときたる／はあしき也かくのこどくしたる／蜜にてあはせたるハ何程をきて／もくるしからぬ也是あはせさまの事也／一 入物ハ茶碗のものよし／一 沈香／一 香の品の事さのミ上くの／沈香迦羅まなむほん以下の／一かどにほひあるハあしくくろミ／などのすぎたるもあし、きめにて／何となきにほひなるしかるへし／一 きさミ様の事／轉法輪の流にハほそくわり少々／けつりて四方にきさむ 勅作

(5紙) にハた、うすくきさミて手にて／もミくたくやうにして用也／一 ふるいハ竹のこまかなるとをし／にてふるふへし又もぢの布のふときふるいもよし／一 禾の二成たるをハのそきすつへし／又粉こ二なりたるをもこまかなる／ふるいにてのそくへし此二色／入たるハにほひあしき也／一 丁香／一 香具事折てミるにしろの／おほきを用へしいかにも上品／をゑらふ事也／一 枝丁子母母丁子又花の處を／制せいのそくへし／一 沈香などハ異香すくなき故二／きさミて用丁子などハにほひ／はなはたしそれはきさむに／をよはず鉞白にてつきくたき／たるハ品也／一 ふるいハ精好也自余のかうく／のふるいにおなし／一 母丁子花丁子ハ時によりて／用る事あり方にあるへし／右口傳云花丁子ハ本の丁子／を入れハにほひ過る又少にほひ／ふそくなる時ハ可用々々母丁子／ハ方によりて入る事あり

(6紙) ○／一 ほしにハ丁子の粉を蜜にねり／あはせて用 ねりたる蜜のあた、／かなる時ねりあはせてさまし

て沈麝をハ付てほすへし／一 甲香／一 煎コヤウ様事／鐵の鍋カ二只の灰を入テ水にて／よく煎する也程らいハ二重に／をりてミるにおれぬ程に煎す／へし此せんするハくさけをいた／さんためハかり也／一 すり様の事／貝のふたの内二取つきたる跡たかく／してある也それをはつりおとして／こそけたるよし貝の取付たる／ゆへにくさけのふかき也外の方／ハ泥土でいどのしミたる也いかにもうすく／ミへすくやう二すりたるよき也／かハラにあて、すりたるがよき／なりゆひのはらニかミをあて、／すれハてをそんぜずしてよき也／一 すりたるかいかうを調セウへやうくすり／なへニ水を入テさじにて蜜／を入れて煎する也火をつよくして／一時ハかりせんす水も蜜もかい／香の多少によるへしせんする／時蜜ハかり甲香にしミ付たる也／此ほとらい一段大事也取上て／

(7紙) ミれハ少シ手二にとくとする／心ある程よしさて水なうにて／こしてきよき水にて二三反／あらふへしさて鐵のあふりこ／にて紙をひとへしきて火をぬるくとしてあふる也紙ハ／美濃紙の上よし鳥のこは／次也杉原をハかつて不可用／くさけのあるゆへ也鐵のあふり／こなくハ竹のにてもくるし／からす但此時ハ紙を二重／もしくへし竹はしにてかへし／あふるへし／一 あふる程らいの事／ゆひにてくたくにほろりとする／様二あふりたるよしせんする時／蜜を過せハしハくとして／くたけぬ也それをあふり過せハ／猶しハくとなる也又蜜をひかへ／たるハにほひふそくなる心あり／此たんかう入されは不成事也／一 尋常じんじやうにハ湯に蜜を入甲香を／ひたして其ま、とりいたして／あふる也是ハ達匠の仕様也／一 蜜にてせんするハ甲香に蜜を／よくくしませんため也蜜にて／煎たるうへハいかやうに水にてあら／いてもかいかうに水ハしまぬ也／

(7紙止) 一 或説すり甲香ニ蜜をぬり／てくろくなるほど火にてじき／にやきてもおなし／或説此と、のへやうハいそく時／の用事也しせんハ可用也／中品也／一 篩フルイ甲香のあらきハあしき／一 たんとこまかなるせいかうを／用へし／一 くすりくたきにてをろすへし／(裏面墨付なし)

【資料7】 24—4 (薫物のほうさまくなれとも・・・)

(表紙・表) (墨付無し) / (表紙・見返し) (墨付無し) / (1・表) (墨付無し) / (1・裏) (墨付無し) /

(2・オ) 薫物のほうさまくなれともつね / にはあはするは六さくなり / 「梅花」侍従 / 「落葉」菊花「荷葉」
 是ハ時にしたかひて昔の人ハ / あはせ候へとも今の世には時しも / みえず春ハはい花梅の花の / にほひに似たる夏
 ハかようはす / の花の香にかよへり秋は落葉紅 / 葉のちる比心すこき匂ひなり冬ハ /

(2・ウ) 菊花きくの花の香にことならず / 小野の宮殿の方には長生久 / 観の香なりとするされたり黒 / 方ハ冬ふか
 くさゑたるにあさから / ぬにほひなり侍従ハ秋風せうさく / として心よくきほとによそへたり / か、れといまの世
 にくろほうのミそ / あはする香の草すくなくして / その匂ひすくれたる遊へなり / かなうすの次第 /

(3・表) 「沈」丁子「白檀」薰陸「貝香」ある方にハすくなき香よりまつ / つくへしとありちんをはのちにつく / へ
 き也香のかはらんたひことに / かなうすきねをよくのこふへし / いたあはせぬさきにハ香ともよく / へちくにす
 へしちりはかりも / かよひぬれハ香をうしなふ沈 / 丁子ハことになかあしき物なり / もろくの香をふるうとき /

(3・裏) かまへて風にあてすしてしつ / かにふるふへしあらくすれハかう / 明らかに又こまかなれハミめハよ / けれ
 ともたく時ふくれあかりて / とくかへしのかになる也これをよく / かまへてよきほとにすへし /

和合次第 / ■黒方 / 「沈」貝香「麝香」白檀「薰陸」丁子 有口傳 / 散和合様 / はこのふたの上にうすやうを二三 /
 (4・表) まいしきて其うへにむらなく沈を / をきてそのうへにかいかうつきに / くんろくひやくたん丁子を次第 /

のことくむらなくをきてかき / あはせて梅のかたなにてかう / しをつけて (凶) 麝香をこの / かうしのうちにふり
 て又むらなく / かきあはせてのちこれをよくこ、 / ろミるへしもろくの香の / す、ミをくれたるをかきわかちて /

(4・裏) 今度のにてかけんすへしこの / たひハ「丁」白「薰」貝「沈」と / をきてはしめのことくかき合 / てさかう

をふるへし有口傳／其後一夜をへてかなうすに／入てあまつらを入れてつき合へし／つきひろけられたるをかきめ／はせくしてむらなくつかんとす／へし二両あはせにハ千五百き／ねつくへしあしきなどハ五六百もつくよし／

(5・表) うつむ事／春夏(三日) 秋冬(五日よし) 雨露のかゝらぬ所のつちをほりてつほに入／口をよくくつ、ミてうつむ也／貝香した、むるやう／水にてよくあらひて一夜酒に／ひたしてのちあくまでやはら／かになる程せんして取あけて／手のすちのすく程にうすく／こそけて後又あらふ事数を／

(5・裏) ほかるへし其後あまつらを／水にてうすくとのへてぬり／せんすへし又水にてそとあら／ひて日にほしてこにすへしほんハ／このやうなれと日にてハきとなら／すかこにうすやうをしきていか／にも火をぬるとふかくうつミ／て其上にてかミの上にかいかう／をならへてあふるへしかいかうを／をりてミるにはらくとわる、／

(6・表) 程なるへしかうたい猶口傳にあり／あまつらねるやう／火をよくおこしてはいにふかく／うつミて手を、くぬるくある／程にしてからかねのひさけに／入て火とひさけとあひ二三寸は／かりをきてせんすへしはしにて／ひきあくるにちきれぬほと、あり／但そのしつくをつめの上におくに／わきへこほれぬ程よしとすねる／

(6・裏) ほとハ又あまつらによりて用捨ある也／

(7・表) 黒方 絵やう松鶴／「沈四両 丁二両／白二分 薫一分／貝一両 麝一分／又／「沈五両 丁二両半／白一両 くん二両／かい一両 さ二分半／「沈四両 丁二両／貝一両 薫一分／

(7・裏) 白一分 麝二分／「沈二両 丁子一両／貝香二分 くん六三朱／白たん二分 さ香一分／「沈四両 丁二両／貝一両 薫一分／白一分 麝一分／「ちん四両 ちやう二両／かい一両 くん一両／ひやく一両 さ二分／

(8・表) 梅花 梅の花を入事口傳 春もちる候／「沈四両 丁子二両／貝香二分 甘松二朱／麝香二朱／「ちん四両 ちやう二両／かい三分 かん二分／くん一分 さ一分／「沈五両 丁子一両／貝香一両(小) かん松二分

- ／さかう二分(大)／
- (8・裏) 白梅はくばい／「ちん二両 丁二分(小)／貝一分半 薰一朱／白二朱 甘半朱／うこん半朱 さかう半朱／荷葉(夏しやうれん葉)／「ちん三両 かん松三分／かいかう一両一分 白たん一分／うこん一朱 くん六二分／くわかう二分 丁子一両半／
- (9・表) さ香一分半／「沈四両 甘三朱／貝一両半／白一朱 鬱一分／霍二朱半 丁一両二分／青木一朱 安息香一朱／盧橘(ゑやうしやしけん)／「沈四両 丁二両／貝一両一分 青木一朱／くわかう一分 そかうゆ一朱／菊花(秋きくニ有口傳)／
- (9・裏) 「沈四両 丁一両／貝三分 薰三朱／甘三朱 麝一分／「ちん二両 ちやう一両／かい三分 くん三朱／か
ん三朱 さ二分／「沈二両 丁二分／貝一分半 薰一朱半／甘一朱半 麝三朱／侍従(紅葉をかたとる)／
- (10・表) 「沈四両 丁二両／貝一両 甘一両／麝一分／「沈四両ホマ 丁子二両／貝香一両 甘松一分／占唐一分三朱／
「沈二両 丁一両／貝一分 甘一朱／鬱一朱／「ちん二両 ちやう一両／
- (10・裏) 貝一分二朱 甘一分／白一分／千種／「ちん五両 丁子二両／かい香一両 白たん一両／くん六二両 う
こん一両／かんせう二分 さ香二分／
- (11・表) 黒方／一沈香四両(如常)／一丁子二両(薰衣香ナトニ入タル風ノ引タルヲ)／一白檀三両三分(如常)
／一貝香二分(諱火ウスクスリヲロシ水ヒ三十返カケホシ)／一薰陸二分(如常)／一麝二分二朱(如常)／麝大
形ニスリテ薰陸トスリ合／調合也／
- (11・裏) 以今出川前内府(公規公)所持／故筆之本令書畢／元禄五五朔 兵部尚書(花押)親王
- (12・表) (墨付無し)／(12・裏) (墨付なし)／(裏表紙・裏) (墨付無し)／(裏表紙・表) (墨付無し) (了)

【資料 8】 24—5 「四辻家相伝薫物伝書」

(表紙・表) (墨付け無し) (表紙・裏) (墨付け無し)

(1・表) (墨付け無し) / (1・裏) (墨付け無し)

(2・表) △黒方 / 「沈・四両(細ニワリテ虫クヒ木ノクチナトヲケツリテ / 米ノツフナトホトニキサムアマリ細ク粉ニシタルハ悪シ) / 少ヲモクテモ / 不苦 / 「丁子・二両(花ヲサリ目ヲサリテキサミヲロシフルウ) / 同 / 「甲香・一両(水ニテヨクアフリフルウ又蜜ヲ水ニテ / 古酒ノ色ホトニノヘ其蜜ニツケテアフリコニテ / アフリ其後キサミフルウ) / 少カロキカヨシ / 「白檀・二分(ソノマ、キサミフルウ) / 同 / 「薰陸・一分二朱(ソノマ、ヲロシフルウ) / 少カロク入タルカヨシナラヒ也) / 「麝香・二分(ヨクスリ毛ヲエラヒチリヲエラヒ / テフルフ) / 少シヲモクテモヨシ / 「蜜 金ハチニ入アハノタ、ヌホトニ湯センニメ / アハヲトル也 /

(2・裏) 「重様之叟 / 「一番沈二番「丁子三「甲香四「白檀五「薫物(陸敷)六「麝香 / 「先一番ニ沈を文匣ノフタなどのやうなるいかにもろくなる物ニ / とりのこを敷其上へ沈をさじにていかにもろくにして / 其上へさじにて丁子をまんへんなるやう / にふるひかけそれをさじにてよくまじる様ニ / まずへしいつれも如此次第右ニ見タリ / 「麝香をハ「沈「丁「甲「白「薰を合せたる粉をろ / くになをして其二(九字の形)此やうに筋を / 引其筋の中へふるひかくる也 / 蜜よきほとに入れて金白ニ入三千つくへし成程 / 五千六千もつくほとよし / 夏は蜜少なかるへし「塩又黒ニ口傳有之 /

(3・表) △仙人 伏見殿方 / 「沈二両「丁子一両「白二朱「薰一朱「麝一分 / △黒方 勅方 / 「沈三両「丁一両二分「白三分「薰三分 / 「貝香二分一朱「麝一分二朱 / 「薰衣香 / 「かんせう三両「くわかう二両 / 「沈一両「丁子一両二分「さかうのかわ一両(こまかに / きさむ) / 「白たん三分(こまかに / けつりて / あわせ) / 「うこん二

- 分「くんろく 二分／いづれもきざミてこまかにしてあわす／
- (3・裏)「同」／「丁子二両二分」甘松一両二分／「くわかう一分二分」^兩「せんきう一分」／「しやうかう一分／きねに〇
これほとにつゝミて中へ灯心／を入くわへて口をゆひて一袋二一つ、入よ、／「けいしん一分」たうき一分／「う
いきやう 一朱(かはらけにていりて上のかはをてつす)／以上／黒方 四季通用祝言之時も用之也／「二沈四両
「二丁子二両」／
- (4・表)「一貝香一両」一薰陸一分／「一白檀一分」一麝香二分／「黒方」秘中極秘也／「二沈(二分ヒカ)」一丁
二分一朱／「一白一分一朱」一薰三朱／「一貝(一朱ヒカ)」一麝(一朱マス) 一朱／麝ハ一朱ヲ二度ニワリテ入
也／「沈」貝「白」薰「丁」麝以上／「梅花(春)」／「二沈四両」「二丁二両」／
- (4・裏)「一貝二分」一甘松二朱／「一麝二朱」荷葉(夏)／「二沈七両二分」一甘松一分／「一貝二両二分」一丁
二両二分／「一霍一分四朱」一白一分二朱／「一うこん三分」一安息香一分／「菊花(秋)」／「沈二両」「丁子一両
／「貝二分」薰三朱」／
- (5・表)「甘松三朱」麝一分／侍従(冬是を用口傳)／「沈四両」「丁子二両」／「貝三分」甘一分三朱／「占唐一分三^{セシタウ}
朱(代あり口傳) 以上」／「くのへ香の方」梅花香 後白川右府御しんさく／「かんせう三両」くわかう二両／「丁
子二分二朱」しつくしや一朱／「木香一分」／「せんきう一朱」／
- (5・裏)「麝のへその皮三朱」白たん二分／「くんろく一分」／「やくしゆと、のへやう」／「一かんせうハあまのくこ
んのやうなる」／さけにひたして一夜をきてしほり／あけてよるの寝むしろの下によくつゝミてそのうへにいねて
しきほす／「一くわかうハあつききねにつゝミて泉」にて六七とふりす、きてしほりあ／けてかけほしにする也
／「一残のやくしゆハきざミて木きねに」てあらくつきてなすらへて相成の」／

(6・表) 用香ににほふ道理としりてたき／ぬれはあしきものさりよき事成／たり菩薩聖衆にもちかつき福／得幸も心にかなふへしと心へ／ぬれハその匂ひもちかうありてよく／ふかゝるへく侍なれた、いろくにふ(けりかに)／ふけるへき中たちとはかりしれ／らん人ハあわせまなはんもうき世／一の人の心にもなをあまねくハかな／ひかたかるへしとなん／「薫物相承次第」／「一秤斤目事」

(6・裏) 六朱を一分とす、四分を二両とす十二(カ)両／を小の一斤とす卅八両を大の一斤とす小の／三両を大の一両とす小の三分を大の一分とす／「一おもしのをほそくとへし多分馬尾しかり／「一かなうすの次第」／「一沈白檀薫陸貝香丁子／ある方にハすくなき香より先つくと／あり沈をハのちにつくへき也」／今案 沈白檀薫陸貝香丁子／(如此口傳)／

(7・表) 「一かなうすあまたにて一度に程なくつき／いたせと有いつれもつきて程へぬれハわろし／いそぎくあはすへしことに沈はかりつき／てをくへからす匂うせてわろし／「一香のかはらんたひことに金白きねを能く／のこふへしいまたあはせぬさきには香とも／へちくにをくへしちりはかりも香の／かよひぬれハ香をうしなふ沈丁子ハ／ことに中のあしきものなり／「一香ともおほくいれて金白のはたをは」／

(7・裏) のこせ金うすのはたハくさき物なめり／「一金うすの口のめくりに紙をたて、きねに／ゆひつけてすきまなくてつくへしけを／もらすへからす香をうしなはしかため也／もろくの香のかハた、そのけにある也／風にふかれては時かねていたくかうはしきを／わろしといふけをたてすかをちらさて／あまつらあはせをしつれハ花やかなる／にほひある也／「一沈をは両数に一二両はかりあ」／

(8・表) まりてつくへし／「一篩事ふるい／ふるいにハむらなくうすきぬををハる也／白たんかい香のふるいめのこまか成へし／沈丁子ハめあらかるへし／「一くろくハ物につきてふるひにももらぬハ／まへにつきたる白たんをちと

とり分てくし／てつきふるふへしこの事秘すへし／「一もろくの香ともふるふ時つよくあら／きもいか、又こまりなるはいのことくにて／

(8・裏) 匂ものにと、まらすよき程にハからふへし／「一梅花ハあらく黒方ハこまか成也その／ゆへハ梅花は花やかに今めかしうあは／すへしくろほうハものふかくおたやかなる／へしこと方とも／これになすらへて／はからふへし／「二和合次第／「黒方 承和秘方／沈 貝 麝 薰 白 丁／「梅花／

(9・表) 沈 丁 貝 白 甘 薰 麝／「侍従／沈 丁 貝 甘 鬱／一散和合様／はこのふたに地うすやうをしきてその上／に沈を置雉のはねにてこれをわかちをく／「一よくくあはせて後にあはせふるひ二度／一合ふるひの後一夜をへてその匂たかひに／そむをよしとす其後にあはすこれ秘傳也／「一あまつらあはせの時合こめて沈二ふんハかり／

(9・裏) うへにあはすへしあまつらのかをへたてんため也／「一黒方にハさかう入過たるいとかうはし／梅花侍従にハさかうおほかるわろし／「一春(丁子) 秋(沈) 冬(薰陸)／あはせん時にしたかひて三朱ハかりくハふへし／「一あまつら和合事／あまつらのあつきハたき物のかをうしなふ／よくさましてあハすへし／「一あまつら入たるによきほとなるハ少とりて／みるに香につかぬほとにて手のはたの／

(10・表) すちつくほどなるをよしとすあまつら入過／してたき物しるくなりたらハ火をけ／の灰にうすやうをあまたしきてし／はしをきたれハかたまるなり／「一冬のたき物ハ合する時うぬ物ひたれとも／程ふれはかたまるゆへにこまかにつき／て心よく和せしむる也／「一夏のたき物ハた、今かたけれとも後／にうるおひいてくるゆへにすこし香を／あらくつくにや／

(10・裏) 「一合つきの事／あはせつきハあらくつくへからすかな／うすにきねのあたれハかなくさくなれハ／中をつ

- かんとすへしつきひろけられ／たるをかきあはせくしてむらなく／つくへし／「一つきて後風にあてすといふなり
 ／一合つきのかす／大の一さい五千小の一さい三千六百／四両三千／二両千五百／
- (11・表)・一両千／小四両二千／「一合する時ノ節ノ梅の香のたかき二月三月九月／あるひハ正月十日ころにあはす
 へし／ともいふ／かいかうハおのくの香をよくと、／のへ白たんハとをく匂をとほせ／くんろくハをのくの香を
 よく物／にとむる也／「後土御門院勅合 れうさう院へたつね／下されホママこのふん也／
- (11・裏)「御調合の梅花／「沈五両大「丁子一両(大)／「貝香一両(小)「甘松二分／「麝二分(大)／家の方「く
 ろほう／「沈一両「丁子二分／「くん一朱半「白たん一朱半／「貝一分(或ハ三朱)「さかう四朱(或ハ三朱)／「梅
 花「梅の香ににたるにほひ也)／「沈 三両 丁子 一両二分／
- (12・表)「貝一両二分「麝一分／「くんろく一分「白たん一分／「花はちす「はちすのかによそへたり)／「沈四
 両「丁子一両二分／「貝三分「うこん一分／「甘松一分／「落葉「(秋の末冬のはしめにもちゆへし時雨する／時
 紅葉のちりかゝるに心すこきかにやあらん)／「沈九両「丁子四両／「貝一両二分「麝二分／「かうふし二分「白
 たん一分二朱
- (12・裏)「くんろく一分「さかう一両／「又方／「沈一両二分「丁子二分(かろし)／「貝一分二朱「白一朱／「く
 ん一朱(かろし)「かうふし 二朱(おもし)／「麝一朱「さかう二朱／「玉椿(後白川右府 御新さく)／「沈
 四両「丁子二両／「甘松一分二朱「貝一両／「くんろく一分／「うこん一分／
- (13・表)「さかう三朱／「若草(同)／「沈三両「せんたう三分(代口傳)／「貝一両一分「甘松三朱／「白たん二
 分「丁子一両／「くんろく一分「さかう二分／「き菊花(同これをかけハ厄をさけホママ／命をのふる方なり冬菊のには
 ひ也)／「沈二両「丁子一両／「貝三分「くんろく三朱／「甘松三朱「さ香一分／

- (13・裏)「梅花(同)／「沈」貝「白」くん「甘」麝（各くとうふん）／「蓮葉(同)／「沈三両」かん松三分／「貝一両一分」白一分／「うこん一朱」くんろく二分／「くわ香二分」丁子一両半／「さ香一分半」花たちばな／「盧橘（花たちばな）／「沈四両」丁二両／
- (14・表)「貝二両一分」しやう木香一朱／「くわ香一分」白一両一分／「柏一朱(口伝)」麝一分／「野風」沈四両／「丁二両」貝二分「白一両」／「薰一両」霍香二分／「青木香一朱」甘松一分／「桂心一朱」麝香一分／「新枕(家方)／
- (14・裏)「沈六両」丁子二両二分／「貝二両三分」薰陸二分／「青木香二朱」麝香二分(あはせ様／口傳あり)／「烏方(家の方)／「沈四両二分」丁子二両／「貝一両」くんろく一両／「白一両」さかう一分／「蘭(家の方)／「ちん二両」せんたう三分／
- (15・表)「かいかう一両」かんせう三朱／「ひやくたん一分二朱」ちやうし一両一分／「けいしん一朱」くんろく三朱／「さかう二分」千種(れうしやうあみん新さくの方也)／「沈五両」丁二両／「貝一両」白一両／「薰一両」麝一分／「甘二分」麝二分／「仙人方」／
- (15・裏)「沈二両」丁三分／「貝二分」白一分／「丁香皮（善薬）二朱」薰一朱／「麝三朱」拾遺方(し、うのから名)／「沈四両」丁二両／「貝三両」薰二分／「白二分」甘二分／「鬱二分」占唐三分(代口傳)／「同方」／
- (16・表)「沈三分」丁二両／「貝一両」薰三分／「鬱三分」しやうなふ一分(口傳)／「菖蒲」沈一両一分「丁一両」／「貝二分」白二分／「薰一分」鬱二分二朱／「あやめの根一朱」さかう一朱／「二葉」沈一両二分「丁二分」／
- (16・裏)「貝三朱」白二分／「甘三朱」麝二朱／以上／
- 「當家たき物の方のことは　／御代々二つたへきこしめす／御おもむき　勅書ならひに御せいの御たんさくあり

めいふつたるによりて今こ、にうつす所なり／「たきもの、代々の匂ひを／

(17・表) 雲の上につたふる風の／たよりうれしも／「當今へは先年愚老御せんに／をいててう合せられ條々申／入丁／右四辻代々相傳双紙也垂相遠／行之砌口傳等不殘令傳受畢／殊ニ黒方者　／正親町院以御自筆之方奉／寫者也未代之重寶無比類／

(17・裏) 事也穴賢々々外見停止云々／「于時文祿余曆仲秋日僧都實澄在判／

「侍従(勅方)／「沈二両」丁一両／「貝二分」薰一分／「ウコン一分二朱／又一朱／右一冊以去方之秘本暫時／令書了尤可秘々々／

(18・表) 寛文九年十一月十三日 権大納言公規／同十四日一合了／此一冊以今出川前内府(公規公)自筆／之本令書写者也／元祿五四晦　兵部尚書(花押)親王

(18・裏) (墨付けなし)／(裏表紙・裏) (墨付け無し)／(裏表紙・表) (墨付け無し)

【※資料8 参考資料】 24―10止 「薫物方并薫衣香方」奥書

「當家たきもの、方のことは／禁裏御代々つたへきこしめす御おも／むき 勅書ならひに御せいの御たんさく／ありめいふつたるによりて今こ、に／うつす所あり／たきもの、代々の匂ひを／雲の上につたふる風の／たよりうれしも／當今へは先年愚老御せんに／てう合せせられ條々申入了／右四辻代々相傳双紙也垂相遠行之砌口傳等／不殘令傳受畢殊ニ黒方者／正親町院以御自筆之方奉写者也未代／之重寶無比類事也穴賢々々外見停止云々／于文祿余曆仲秋日僧都實澄在判／侍従(勅方) 一沈二両 丁一両 貝二分 薰一分 ウコン(一分二朱又一朱)／右一冊以去方秘本暫時令書了尤／可秘々々 寛文九年十一月十三日 権大納言公規／(同十四日一合了(朱筆))」。

卷末に「朱文方印・菊亭藏書」「白文方印・公規」の捺印。

【資料9】 24—8 「御薰物方」

- (1・表) (押紙墨書) 「い」 / 「御薰物方」 / (1・裏) (墨付ナシ) /
- (2・表) 黒方二両合 / 沈香二両二分 / 白たん二分 / 貝香一分二朱 / 丁子三分一朱 / くんろく二分三朱 /
- (2・裏) 麝香一分 / 同 / ちんかう一両一分二朱 / 丁子一分二朱 / 白たん一分 / くんろく一分二朱 / かいかう三朱 /
- (3・表) さかう二朱 / 同方三両合 / 沈三両一分三朱 / 白三分 / 貝二分一朱 / 薰一両 / 丁子一両一分 /
- (3・裏) 麝一分二朱 / 同 / 沈一両三分 / 丁二分一朱 / 白一分二朱 / 薰一分三朱 / 貝一分朱中 /
- (4・表) 麝三朱 / 塩サシニ半分程色ツケハ / サシニ二ツカほと / ホシノ方 / 沈一両 / 白一分 (つねノヨリモ / アラク) / 麝一朱 /
- (4・裏) 此方自右衛門佐 (永慶朝臣 / 被書進) / 新上東門院之処也 / ミれう / 沈二両 / 丁一両 / 貝三分 / 白一分 /
- (5・表) 薰二朱 / 麝一分 / 黒方 / 沈一両 / 丁二分 / 薰一しゆ朱中 / 白二朱 /
- (5・裏) 貝一分 / 麝一分 / 玉椿 / 沈四両 / 丁二両 / 甘一分二朱 / 貝一両 /
- (6・表) 薰一分 / ウ一分 / 麝三朱 / 右自中院中納言殿傳之了 / 寛永四三廿一 / 三両合 / 沈三両一分三朱 / 白三分 /
- (6・裏) 貝二分一朱 / 薰一両 / 丁一両一分 / 麝一分二朱 / 同 / 沈一両三分 / 丁二分一朱 /
- (7・表) 白一分二朱 / 薰一分三朱 / 貝一分朱半 / 麝三朱 / 一両合 / 沈一両 / 薰一分 /
- (7・裏) 白一分二朱 / 貝三朱 / 丁二分一朱 / 麝二朱 / 右方三しさゐ同断 / 若草 / 沈五両 /
- (8・表) 麝一両 / 丁一両 / 占唐式分 / 白式分 / 甘一分 / 貝三分 / 薰二分 /

- (8・裏) 此方しんさくゑもんつたゆる／ほそかわ三さい方也／梅花／沈二両／丁二分／貝一分半／白二朱／
- (9・表) 薫一朱／甘半朱／ウ半朱／麝半朱／玉椿／沈二両一分／丁二両(かろく)／
- (9・裏) 貝二分／白二朱／薫一朱(重)／茶二朱(重)／新枕／沈四両(重)／丁二両(輕)／
- (10・表) 貝二分／白一両(輕)／薫二両(輕)／甘一分／ケイ一朱(輕)／茶一分／ウ一朱／
- (10・裏) クワツ香二分／シヤウモツ一朱／黒方(親)／沈一両二分／薫一分／貝三朱／
- (11・表) 白一分二朱／丁二分二朱／麝一朱／同二朱(二度二入也)／
- (11・裏) 山ふき／かんせう二分／ちやうし二分／白たん二分／木かう三朱／りやうかう三朱／ういきやう三朱／り
うのふ三朱／さかう二朱／
- (12・表) 九重／かんせう二分一朱／丁子一分二朱／白たん一分二朱／木かう一分二朱／りやうかう三朱／ういきや
う三朱／りうのふ二朱／さかう二朱／
- (12・裏) さらしな／かんせう二分／ちやうし二分／白たん二分／りやうかう一分／うこん一分／ういきやう一分／
しや木かう一分(かる)／りうのふ二朱／
- (13・表) さかう二朱／うてな／かんせう二分／丁子二分／白たん二分／ういきやう一朱／はいそう二分／りやうか
う一朱／うこん一朱／
- (13・裏) りうのふ二朱／さかう二朱／小夜桂／かんせう二分／白たん二分／はい一分／丁子二分／木かう一分／
- (14・表) りうのふ二朱／さかう二朱／
- (14・裏止) (墨付けナシ)

有栖川宮旧蔵御葦物具箱（香合19） 納入資料目録

番号	名称（内容）	法量	形態	年代	数量	備考
1	御葦物具（外箱）	40.5 × 32.5 × 29.0	台差黒塗箱	（江戸後期）	1合	蓋の甲に銀蒔絵字形で「御葦物具」とあり。また、蓋甲と二側面に押紙墨書で「有栖川宮」御葦物具とあり。蓋甲と一側面にラベルにて「香合19」とあり。側面に押紙墨書にて「三十八」御葦物具とあり。台差の受け部分が紐と共に欠落。身蓋共に内貼の紙が剥離。
2	内箱（黒漆地八重表菊八重裏菊紋散蒔絵）	37.5 × 29.0 × 27.5	黒漆蒔絵懸子付被蓋箱	（江戸後期）	1合	菊紋は梨子地など3種の技法で描き分ける。之はこへ入候物」と墨書の水引付き付箋あり。
3	底裂張印籠蓋飾箱（懸子納入入り箱）	丁・沈の箱…12.0 × 9.2 × 9.7 その他…12.0 × 7.7 × 9.7	底裂貼印籠蓋飾箱	（江戸後期）	8合（内、幅大 × 2合・小幅 × 6合）	飾箱の盛蓋と身の側面にそれぞれ金蒔絵で「丁・沈・貝・白・薫・麝・麝・甘」の字形蒔絵あり。内、丁と沈は幅が広い。懸子の底は、香料の粉末を濾すための大小の目の絹が張られている。丁は絹。貝・麝・白・薫・麝は平絹。沈は大粗目。甘は牡丹唐草頭文紗。懸子の裂地の縁の紙に墨書で、それぞれの箱の蒔絵の文字と同じ墨書あり。
4	かい甲	18.5 × 11.5 × 2.8位	紙包	（江戸後期）	1包	貝香の実物を小奉書で包んだもの。上書き墨書「かい甲」。（紙包みのため法量に変形あり）
5	（包紙・中身無し）	23.5 × 22.0 × 1.0	包紙	（江戸後期）	1枚	「毘布 一箱 干し蕨 一箱 御樟 一荷 以上」大高檀紙竪目録の反古利用。
6 1	（包紙） 御目録（香道具目録）	18.8 × 12.5 × 1.0	包紙	（江戸後期）	1枚	（白紙） 【資料1】として翻刻掲載
6 2	（重陽着綿記事抜書・年中行事・源氏物語幻・枕草子・紫式部日記・世説問答）	16.5 × 93.5	折紙	（江戸後期）	1紙	「年中行事 九月 九日、書司献菊花事、…。早且書司女官立鶯足内机二脚於御座間孫箱（各其下敷小筵其上居天花瓶各一口差菊花（以綿掩花上）臨昏撤之）源氏物語 まほろし 九月になりて九日わたおほひたる菊を御覧して…。」
6 3	（包紙）	6.0 × 11.6	包紙	（江戸後期）	1枚	（白紙）
6 4 1 2	漢籍抜書	11.4 × 6.3	切紙	（江戸後期）	1枚	「晉皇、前漢司馬遷史記百二十八卷龜策伝二龜運ノ事ヲ載セリ、明ノ祝穆ガ事文類聚三十五卷龜部二宋蘇軾ガ詩二句ヲ引ケリ」朱筆あり。

8 3 止	8 2	8 1 (包紙)	7 11 止 (香料種類書上)	7 10 (子日一方合わせ様)	7 9 (白梅二方合わせ様)	止 7 8 2	7 8 1 1 (包紙)	7 7 (薫物贈答和歌四首)	7 6 (黒方・玉椿・仙人の合わせ様)	7 5 靈元院御流和合次第	7 4 鸚鵡葉之方	7 3 (春風・山桜・花橘・若紫・手枕の調合明細)	7 2 匂袋之方(勅方十六種)	7 1 (包紙)	6 7 止 史記評林卷之一百二十八 龜策列伝第六十八 太史公曰自古聖主	6 6 御所望被遊候覚	止 6 5 2	6 5 1 1 (包紙)	
著	篋	(包紙)	(香料種類書上)	(子日一方合わせ様)	(白梅二方合わせ様)	藿香正氣散	(包紙)	(薫物贈答和歌四首)	(黒方・玉椿・仙人の合わせ様)	靈元院御流和合次第	鸚鵡葉之方	(春風・山桜・花橘・若紫・手枕の調合明細)	匂袋之方(勅方十六種)	(包紙)	史記評林卷之一百二十八 龜策列伝第六十八 太史公曰自古聖主	御所望被遊候覚	薫物ノさしノ形	(包紙)	
最短 24.5 × 直径 0.4	最長 28.5 × 直径 0.6	最大 28.8 × 3.0 × 0.7	56.0 × 43.7	16.7 × 7.7	16.2 × 46.3	16.3 × 46.1	16.5 × 18.5	19.0 × 4.5	17.8 × 29.1	16.5 × 47.2	17.2 × 150.5	16.0 × 31.0	15.5 × 64.5	15.5 × 22.5	20.0 × 14.0 × 3.0	16.5 × 23.4	15.5 × 44.5	24.0 × 18.3	23.5 × 15.0
竹箸	竹篋・竹刀	箸篋 包紙・竹製	切紙	切紙	折紙	切紙	切紙	包紙	染紙切紙	折紙	続紙	切紙	続紙	横半	包紙	折紙	折紙	切紙	包紙
(江戸後期)	(江戸後期)	(江戸後期)	(江戸後期)	(江戸後期)	(江戸後期)	(江戸後期)	(江戸後期)	(江戸後期)	(江戸後期)	(江戸後期)	(江戸後期)	(江戸後期)	(江戸後期)	(江戸後期)	(江戸後期)	(江戸後期)	(江戸後期)	(江戸後期)	(江戸後期)
9膳	篋6・刀1	1枚	1紙	1紙	1紙	1紙	1紙	1紙	1紙	1紙	3紙接合	1紙	3紙接合	1冊(4丁)	1紙	1枚	1枚	1枚	1枚
黒い香料付着。皮を残して削り出し。	黒い香料付着。全皮削ぎ2本ほかは皮つき。	上書き墨書「享和元六御改 あんへら四本 小ノあんへら一本 すみのさち二本 すミのはし九つかひ入」一部欠損	「沈 白 貝 薫 丁 麝」	「子日 沈三兩 貝三分」	「白梅 沈一兩 丁二分」	「藿香正氣散 四時不正ノ氣ラウケ或ハ内傷ニ外寒ヲ挟ミ・・・」	上書き墨書「藿香正氣散本方醫書通」	公致・後土御門院・家(ママ)空・義平各1首	折紙表裏墨付	【資料4】として翻刻掲載	「鸚鵡葉之方 鸚一羽黒焼 雀一羽黒焼 蜜柑一ツ黒焼・・・」	3紙接合	【資料3】として翻刻掲載	上書き墨書「薫もの合せやう 秘本」	「孫氏瑞応国日亀物神異之介蟲也・・・」	【資料2】として翻刻掲載	匙の図あり。	上書き墨書「薫物ノさしノ形銀なり」。	

13 14	13 3	13 2	13 1	12 4止	12 3	12 2	12 1	11 4止	11 3	11 2	11 1	10 2止	10 1	9 3止	止	9 2 1 4	9 2 1 3	9 2 1 2	9 2 1 1	9 1 1
生絹白平絹裂	白麻紙織裂	生絹白平絹裂	御ふるいの御されとも	匂袋寸法	中院前右府匂袋之寸法	東三條さまの方御匂ひ袋の寸法	(包紙)	ほと、きす香之記	花月香	(黒方 合わせ様)	御たき物ノ方	丁子籠	(包紙)	竹箸	(八重一重・山ふき・九重・蚊遣 火方・同方合わせ様)	(九重・ユウケツ・竹門主方三種 合わせ様)	辟穢丹(合わせ様)	御焼物方組	(包紙)	
22.8 × 28.5	18.2 × 28.0	99.5 × 43.0	32.0 × 21.0	18.2 × 12.1	11.0 × 6.8	9.4 × 6.5	19.6 × 5.5	14.1 × 18.1	14.2 × 38.3	19.0 × 52.8	22.0 × 8.0	最長 24.7 × 0.9 × 0.3	41.4 × 28.4	21.3 × 1.9	16.7 × 46.5	18.0 × 34.3	15.6 × 22.3	19.0 × 7.5	33.3 × 44.8	
裂	裂	裂	包紙	切紙	切紙	切紙	包紙	切紙	切紙	折紙	包紙	竹籠	包紙	箸・鞘付	折紙	切紙	切紙	包紙	宿紙包紙	
(江戸後期)	(江戸後期)	(江戸後期)	(江戸後期)	(江戸後期)	(江戸後期)	(江戸後期)	(江戸後期)	(江戸後期)	(江戸後期)	(江戸前中期)	(江戸後期)	(江戸後期)	(江戸後期)	(江戸後期)	(江戸後期)	(江戸後期)	(江戸後期)	(江戸後期)	(江戸後期)	
1枚	1枚	1枚	1紙	1紙	1紙	1紙	1紙	1紙	1紙	1紙	1紙	5本	1枚	1膳	1紙	1紙	1紙	1紙	2紙	
(13Y2の連れか。)	(沈香の飾の裂と同じ。織耳あり)	生絹白平絹。紙縫り札に墨書にて「丁子 白たん いかう」とあり。	(反放紙翻刻)「御太刀 一腰 御馬一疋 以上 中院 侍従」(太刀馬目録檀紙の反故)	「長小三寸五分／は、二寸三分／大／三寸五分／四寸三分／右尤縫タテ二面」	「し、らにて／赤地菊金紋也／長二寸九分／横一寸七分」	「東三條さまの方御匂ひ袋の寸法」	上書き墨書「御匂ひふくろ 寸法のかた三枚」	「一 ほと、きす香ハ各々聞覚たる香を・・・」	「花月香 一花月香ハ香六様ナリ・・・」	「黒方 一沈二両 五薫二分・・・」近世前中期の檀紙	上書き墨書「御たき物ノ方」	片面皮つき。黒香料付着。	上書き墨書「ちやうしへら 五本」(竹籠5本入り)	鐔付き竹箸・鞘付き	裏共書付	「八重一重 かん松二分二朱 白たん二分」折紙表	【資料5】として翻刻掲載	かん松 せんきう かうしん香 右何もこノ分」	上書き墨書「御焼物方組 内々韻なふ有」	上書き墨書「御たき物つ、みかた」

17 13	17 12	17 1	16	15 2止	15 1		14 2止	14 1	13 17止	13 16	13 15	13 14	13 13	13 12	13 11	13 10	13 9	13 8	13 7	13 6	13 5	
(茶・伽羅・龍腦調香寛)	後水尾院御方雅楽頭行直以自筆 本書写之	(包紙)	(不詳香料粉末)	(へらほか口品目録)	目録		羽	(包紙)	生絹白平絹裂	生絹白平絹裂	生絹白平絹裂	濃緑地無文紗裂	生絹白平絹裂	生絹白平絹裂	生絹白平絹裂	生絹白平絹裂	白麻縵織裂	浅葱麻縵織裂	生絹白平絹裂	生絹白平絹裂	濃緑地一重蔓牡丹唐草文頭文紗	
15.1 × 20.9	15.1 × 20.9	16.8 × 7.6	13.8 × 9.5	16.2 × 45.8	17.8 × 13.1		26.3 × 3.0 程	30.2 × 18.5	56.5 × 43.0	88.5 × 43.3	35.0 × 28.5	16.5 × 25.4	10.7 × 14.0	17.7 × 8.8	20.8 × 38.1	26.5 × 13.5	47.5 × 37.0	32.5 × 41.0	41.0 × 13.3	27.0 × 4.4	28.3 × 54.8	
切紙	切紙	包紙	包紙	折紙	包紙		羽	包紙	裂	裂	裂	裂	裂	裂	裂	裂	裂	裂	裂	裂	裂	裂
(江戸後期)	(江戸後期)	(江戸後期)	(江戸後期)	(江戸後期)	(江戸後期)		(江戸後期)	(江戸後期)	(江戸後期)	(江戸後期)	(江戸後期)	(江戸後期)	(江戸後期)	(江戸後期)	(江戸後期)	(江戸後期)	(江戸後期)	(江戸後期)	(江戸後期)	(江戸後期)	(江戸後期)	(江戸後期)
1枚	1枚	1枚	1包	1枚	1枚		41本	1紙	1枚	1枚	1枚	1枚	1枚	1枚	1枚	1枚	1枚	1枚	1枚	1枚	1枚	1枚
「茶／麝香一両 沈香一両：」	「後水尾院御方雅楽頭行直以自筆本書写之」	上書き墨書「御たき物御聞書」	(茶色の粉末・詳細不詳・麝香カ)	「へら三本／笏式本／さし巻本：」	目録		羽根の軸の巻紙の墨書内訳「(無名・9本ちやうし(てうし)・4本・ちん・3本・こあわせ・4本・しゃうもつかう・1本・たくしや・1本・けいしん・1本・かいかう・2本・さかう・3本・うこん・4本・かんせう・2本・くんろく・2本・ひやくたん(白たん)・4本・くわかう・1本)」	裏側に墨書「はね 十本」	(13 16より糸は細い。)	(13 16より糸は細い。)	(13 2より折り目が密。織耳付)	(13 6の連れか。織耳付)	(13 6の連れか。織耳付)	(13 6の連れか。織耳付)	(13 6の連れか。)	(13 3の連れか。両織耳付。)	(13 3よりは眼が細かい)	(13 6の連れか。織耳付)	打付墨書「きかう・うこん くんろく」(織耳付)	打付墨書「かんせう」(両織耳・織留あり)		

23 1	22 2 止	22 1	21 17 止	21 6	21 5	21 4	21 3	21 12	21 1	20 12 止	20 1	19 12 止	19 1	18 12 止	18 1 止	17 15 止	17 4	
(包紙)	羽	(包紙)	白正絹平織裂	白正絹平織裂	白正絹平織裂	白正絹平織裂	白正絹平織裂	白麻平織裂	(包紙)	塩のさじ	(塩の匙・包紙)	麝香すり	(麝香すり・包紙)	麝香著	(麝香著・包紙)	(調香明細)	(罝紙)	
31.5 × 7.5 × 2.0	26.3 × 3.0 程	27.8 × 10.3	21.5 × 26.5	30.0 × 21.5	27.0 × 21.0	29.5 × 21.0	13.0 × 15.3	34.0 × 32.5	24.5 × 11.0	22.5 × 2.4	匙・ 19.0 × 2.8 ・ 筥..	22.8 × 5.0	2.8 × 2.8 × 18.8	3.5 × 20.0	最長 28.5 最短 18.5	31.5 × 7.5	18.4 × 25.7	12.2 × 9.0
包紙	羽	包紙	裂	裂	裂	裂	裂	裂	包紙	匙・ 筥	包紙	すり 棒	包紙	竹箸	包紙	切紙	切紙	
(江戸後期)	(江戸後期)	(江戸後期)	(江戸後期)	(江戸後期)	(江戸後期)	(江戸後期)	(江戸後期)	(江戸後期)	(江戸後期)	(江戸後期)	(江戸後期)	(江戸後期)	(江戸後期)	(江戸後期)	(江戸後期)	(江戸後期)	(江戸後期)	
1 紙	6 本	1 枚	1 枚	1 枚	1 枚	1 枚	1 枚	1 枚	1 枚	各 1 本	1 枚	1 本	1 枚	30 本	1 枚	1 枚	1 枚	
上書き墨書「あんへら六本 同 かくあんへら二本 じやかうをし二本 同さち一本。裏側に「あんへら 四本 すみの」(いずれも見消)とあり。	(無名)：2本。 かいかう・1本。 かんせう・1本。 さかう・ 2本)	上書き墨書「御にほひ袋のはね 六ほん」	(織耳有。 21-5の連れカ) 上書き墨書「こしやうもつ かう」	(織耳有。) 上書き墨書「けいしん」	(織耳有。 21-3の連れカ) 上書き墨書「たくしゃ」	(織耳有。 21-3より糸細く光沢あり) 上書き墨書「く わかう」	(織耳有) 上書き墨書「ちん のこふるい」	(両織耳有。 3-7止をすべて包む) 上書き墨書「ちん ひのきれ」	上書き墨書「御書つけのとをりふるひはこの外 ひのきれ」	匙状・1本・筥状・1本	上書き墨書「塩のさじ」	上書き墨書「麝香すり」	上書き墨書「麝香すり」	六角水晶 桜柄付。 柄の石突に「麝」と墨書あり。	(長短合わせて30本)	上書き墨書「じやかうはし十二つがひ (内側に「入用 の事にていたしをく世」と墨書)」	「かんせう四両/ちやうし二両一分…」	(罝紙・墨付きなし)

24 8	24 7	24 6	24 5	24 4	24 3	止 24 2 2	24 2 1 1	24 1	23 2 止
御薫物方	薫物方（當家薫物香具拵様之口傳）	薫物故事	幸い仁親王筆（四辻家相伝薫物伝書）	幸仁親王筆（薫物のほうさまくなれともつねにあはするは六くさなり）	候・・・） （炭方禁中ヨリ慶長元十二二傳	しほさしわけのはし	（包紙）	（包紙）	あんへら
118 × 107	146 × 198	139 × 202	160 × 172	143 × 203	185 × 405.0	21.7 × 0.4	24.5 × 4.8 × 0.8	32.8 × 45.5	皮付節有… 29.0 × 2.8 × 1.0・皮無直刃… 25.7 × 2.3 × 0.3・皮無 丸刃… 26.2 × 2.0 × 0.3・皮無先刃… 24.0 × 1.8 × 0.2・短篋… 16.6 × 1.6 × 0.1
横半々	横半	竖半	横半	竖半	続紙	竹箸	包紙	包紙	竹篋
（江戸後期）	（江戸中後期）	（江戸後期）	元禄5年4月 30日	元禄5年5月 1日	（江戸中期）	（江戸後期）	（江戸後期）	（江戸後期）	（江戸後期）
1冊（13丁）	1冊（29丁）	1冊（45丁）	1冊（18丁）	1冊（11丁）	8紙接合	2本	1枚	1枚	6本
【資料9】として翻刻掲載。朱筆書入あり。	表紙は柿洪刷毛目で墨書打付書で「薫物方」とあり。一部朱筆あり。	奥書に「去年當家薫可有御口傳之由從禁裏被仰下宸翰之奉書二通有之仍後白川殿別口傳之様悉申入畢今度又重本方御所望之間可令進上之由申入處再往御辭退可寫進之由被仰之間書進之由依仰如此書之草子寸法大略同本方 上奥書 此方者當家代々令相傳之秘本也殊白川右府好此事妙有故實傳薫傳云々其子細後押小路内府今後三條相國之由見奥書畢」とあり。	【資料8】として翻刻掲載。朱筆書入あり。	【資料7】として翻刻掲載。朱筆書入あり。	【資料6】として翻刻掲載。後西天皇宸翰カ。	皮をすべて削ぎ、先端から6.8cmまでは直径が2mmづつ細く削出す。	上書き墨書「一 しほさしわけのはし二本」	上書き墨書「御たき物の御本 御かき付色々 御はしも入候」	皮付節有… 1本・皮無直刃… 1本・皮無丸刃… 1本・皮無先刃… 1本・短篋… 2本

30 1 3	30 1 2	30 1 1	29 2 止	29 1 1	28 4 止	28 3	28 2	28 1	27 2 止	27 1	26 2 止	26 1	25 2 止	25 1	24 10 止	24 9
うてな (包紙)	こゝの重 (包紙)	包紙 (無地)	麝香のはし	(包紙)	茱萸袋之図	之図	野宮前大納言定之卿勘 (茱萸袋之図)	滋野井前大納言公麗卿勘 (茱萸袋之図)	茱萸袋之図	丁子篋	(包紙)	御塩のあんへら	(包紙)	笏	薫物方并薫衣香方	焼物方
21.8 × 15.5	23.2 × 14.7	26.5 × 19.5 × 2.3	18.5 箸・最長 26.2・最短	42.7 × 32.0	28.3 × 31.1	28.2 × 39.8	28.3 × 40.0	28.0 × 19.0	篋 24.9 × 3.5 × 0.3 ・ 竹製 2.8 × 1.0 ・ 桜製 笏 29.5 ×	竹皮節付篋 44.0 × 30.0	28.0 × 2.8 × 0.8	45.3 × 31.2	24.9 × 3.5 最大 × 0.2	40.0 × 28.0	24.2 × 19.3	23.3 × 17.2
包紙	包紙	包紙	竹箸	包紙	切紙	堅紙	堅紙	包紙	竹篋・桜笏	包紙	篋	包紙	竹笏	包紙	豎	豎
(江戸後期)	(江戸後期)	(江戸後期)	(江戸後期)	(江戸後期)	(江戸後期)	(江戸後期)	(江戸後期)	(江戸後期)	(江戸後期)	(江戸後期)	(江戸後期)	(江戸後期)	(江戸後期)	(江戸後期)	寛文9年11月 3日	(江戸中期)
1枚	1枚	1枚	4本	1枚	1枚	1枚	1枚	1枚	各1本	1枚	1本	1枚	1本	1枚	1冊 (22丁)	1冊 (47丁)
上書き墨書「うてな」(中身無し) 檀紙	上書き墨書「こゝの重」(中身無し) 檀紙	2×22止まで一括	皮節付・1本・削り出し…3本	上書き墨書「麝香のはし」	(着彩茱萸袋之図)	(着彩茱萸袋之図)「典葉寮云 九月九日呉茱萸二十把付葉司・・」	(着彩茱萸袋之図)「典葉寮式 凡九月九日呉茱萸廿把附葉司・・」	茱萸袋之図	短い竹篋は皮をすべて削ぎ、長い方は皮を残す。笏は蛤歯で板目材。	包紙上書き墨書「ちやうしへら 十本」	竹製元節で、片面に皮を残し切先状に先端を削出す。	包紙上書き墨書「御塩のあんへら一本」	肉厚節無し黒竹を総皮削で蛤歯に削出す。	包紙上書き墨書「御かさね遊し候節の御しやく忝本」	包紙上書き墨書「朱文方印・菊亭蔵書」	表紙に「焼物方」と打付墨書。37丁に「石此方小倉實起卿本二面令書写 寛文二寅八月廿五日写終 宜清」とあり。また、46丁の奥書に「石大秘書他見無之者也ト云々、延宝九辛酉八月日書之」とあり。

32 1 2 止	32 1	31 1 2 止	31 1 2 止	31 1	30 22 止	30 21	30 20	30 19	30 18	30 17	30 16	30 15	30 14	30 13	30 12	30 11	30 10	30 9	30 8	30 7	30 6	30 5	30 4
紅染絹裂	(包紙)	眉作り刷毛	(包紙)	玉椿(包紙)	うこん(包紙)	ちん(包紙)	白たん(包紙)	ちやうし(包紙)	くんろく(包紙)	仙人(包紙)	千年菊(包紙)	小夜まくり(包紙)	子日(包紙)	かいかう(包紙)	こあはせ(包紙)	ねみたれ髪(包紙)	仙人(包紙)	ちん(包紙)	黄菊花(包紙)	八重ひとへ(包紙)	さかう(包紙)	かんせう(包紙)	
40.0 × 37.0	24.5 × 9.0	細刷毛太さ0.8長1.5 太刷毛太1.0長2.0	刷毛…12.5×径…1.4。	包紙6.5×14.0×2.0	23.4×18.6	22.9×17.2	23.0×17.3	22.8×17.2	22.6×17.2	22.7×17.2	21.6×18.4	21.9×18.4	21.1×15.0	21.3×18.5	23.0×17.2	22.7×17.2	22.9×14.8	20.8×18.3	22.9×17.2	22.3×18.1	22.8×15.0	22.8×17.2	22.9×17.2
裂	包紙	刷毛	包紙	包紙	包紙	包紙	包紙	包紙	包紙	包紙	包紙	包紙	包紙	包紙	包紙	包紙	包紙	包紙	包紙	包紙	包紙	包紙	包紙
(江戸後期)	(江戸後期)	(江戸後期)	(江戸後期)	(江戸後期)	(江戸後期)	(江戸後期)	(江戸後期)	(江戸後期)	(江戸後期)	(江戸後期)	(江戸後期)	(江戸後期)	(江戸後期)	(江戸後期)	(江戸後期)	(江戸後期)	(江戸後期)	(江戸後期)	(江戸後期)	(江戸後期)	(江戸後期)	(江戸後期)	(江戸後期)
1枚	1枚	1本	1枚	1枚	1枚	1枚	1枚	1枚	1枚	1枚	1枚	1枚	1枚	1枚	1枚	1枚	1枚	1枚	1枚	1枚	1枚	1枚	1枚
両耳付	上書き墨書「かねの御きねにてつきまやうなる時此木のきねにてつき申候也」	白竹軸両頭刷毛。太細の差あり・4	上書き墨書「まゆつくり」	上書き墨書「玉椿」(中身無し)鳥の子 虫損あり。	上書き墨書「うこん」(中身無し)鳥の子	上書き墨書「ちん」(中身無し)鳥の子	上書き墨書「白たん」(中身無し)鳥の子	上書き墨書「ちやうし」(中に若干の粉末残存)鳥の子	上書き墨書「くんろく」(中身無し)鳥の子	上書き墨書「仙人」(中身無し)打曇紙	上書き墨書「千年菊」(中身無し)鳥の子 虫損あり。	上書き墨書「小夜まくり」(中身無し)檀紙	上書き墨書「子日」(中身無し)打曇紙	上書き墨書「かいかう」(中身無し)鳥の子	上書き墨書「こあはせ」(中身無し)鳥の子	上書き墨書「ねみたれ髪」(中身無し)檀紙	上書き墨書「仙人」(中身無し)鳥の子	上書き墨書「ちん」(中身無し)鳥の子	上書き墨書「黄菊花」(中身無し)打曇紙	上書き墨書「八重ひとへ」(中身無し)檀紙	上書き墨書「さかう」(中身無し)斐紙	上書き墨書「かんせう」(中身無し)斐紙	

止 40止 12	40止 1	39 27止	39 1	38 12止	38 1	37 2止	37 1	36 2止	36 1	35 2止	35 1	34 2止	34 1	33 2止	33 1	
(龍腦用鉢)	(包紙)	(麝香用鉢)	(包紙)	(丁子用鉢)	(包紙)	(麝香用鉢)	(包紙)	(鉢)	(包紙)	龍腦押篋・箸	(包紙)	龍腦篋	(包紙)	塩のさじ	(包紙)	
6.0 高さ 2.7	口径 23.0 底径 2.7	5.9 高さ 2.9	口径 23.0 底径 2.7	6.2 高さ 2.7	口径 23.0 底径 3.0	5.4 高さ 3.0	口径 23.0 底径 2.7	6.0 高さ 2.7	口径 23.0 底径 2.7	20.0 × 0.3	長い 口径 22.4 × 4.5 短 口径 12.8 × 2.1 著	短い 口径 14.0 × 2.4	長 口径 16.5 × 1.5	口径 20.3 × 1.6	口径 24.0 × 4.8	
鉢	包紙・木綿	鉢	包紙・木綿	鉢	包紙	鉢	包紙・木綿	鉢	包紙	包紙・篋	包紙	竹篋	包紙	竹篋	包紙	
(江戸後期)	(江戸後期)	(江戸後期)	(江戸後期)	(江戸後期)	(江戸後期)	(江戸後期)	(江戸後期)	(江戸後期)	(江戸後期)	(江戸後期)	(江戸後期)	(江戸後期)	(江戸後期)	(江戸後期)	(江戸後期)	
1口	各1枚	1口	1枚	1口	1枚	1口	各1枚	1口	1枚	2本・1膳	1枚	2本	1枚	1本	1枚	
口縁にかけ。口縁から外側、土見せギリギリまで鉄釉をかける。削り出し底。包紙に「りうのふ」とあり。	—	口縁にかけ。口縁から外側、土見せギリギリまで鉄釉をかける。碁笥底。底径の部分の釉溜を削り落とし。底面に「麝」と墨書。削り出し底。	—	口縁と内側少々、側面に少々鉄釉をかける。削り出し底。底面に「丁」と墨書。	—	口縁にかけ。口縁から外側、土見せギリギリまで鉄釉をかける。削り出し底。底径の部分の釉溜を削り落とし。底面に「麝」と墨書。	—	口縁と内側少々、側面の土見ギリギリまで鉄釉をかける。削り出し底。	—	口縁と内側少々、側面の土見ギリギリまで鉄釉をかける。削り出し底。	篋2種。箸1膳。	上書き墨書「龍腦をしへらはし」	竹皮削ぎ篋2種。	上書き墨書「りうのうへら 三本」	竹皮付き一部皮削ぎの篋。上書き墨書「塩のさじ」	竹皮付き一部皮削ぎの篋。上書き墨書「塩のさじ」

『古事記』注釈

凡例

「古事記学」研究会 編

一、本注釈は、校訂本文・訓読文・注釈・補注解説よりなる。

一、校訂本文は、真福寺本を底本とし、諸本との校合を行った。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。但し、解釈の相違等に関わる場合には、※を付して諸本の異同を記した。

一、訓読文は、諸注釈の訓読を参考としつつ、校訂本文に従って作成した。訓読の相違によって解釈が大きく分かれるような場合には、語釈において説明を行った。

一、現代語訳は、訓読文をもとにして作成した。解釈が定まっていないものについては、訳さずに本文の言葉をそのまま用いた場合と、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。

一、語釈については、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。また、注釈の中で引用するテキストについては基本的に小学館新編日本古典文学全集本を用い、それ以外のテキストを用いる場合は出来る限りその都度出典を明示することとする。

一、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。

一、参照した諸本・テキスト・注釈書類の情報については、『古事記學』1号〜7号に掲載の「古事記注釈」の凡例を参照願いたい。

※注釈作成にあたっては、大学院の演習授業（指導教員、谷口雅博）における調査・発表・議論の内容を参照している。令和三年度の授業参加者は以下の通り。梅山奈都海・菅健一郎・村井優里（博士前期課程）、小野寺紗英・鈴木貴大・藤嶋健太（博士後期課程）、鶉橋辰成（本学兼任講師、PD研究員等）、小野諒巳（本学兼任講師、客員研究員等）、葛西太一（日本学術振興会特別研究員PD）。

※今回、校訂本文・校異・訓読文の作成は小野諒巳が、語釈は谷口雅博が担当した。補注解説については、各項目末に執筆担当者名を記した。

※本注釈は研究開発推進機構研究開発推進センターの「神道と日本文化の創造的「古典学」―令和の新しき国学研究―基盤整備事業」の成果である。

以上

『古事記』注釈

(三十四) 少名毗古那神との国作り

【校訂本文】底本Ⅱ真福寺本 (413行〜426行)

故大國主神坐出雲之御大之御前時自波穗乘天之羅摩船而内剥鵝^④皮剥為衣服有歸來神尔雖問其名不答且雖問所從之諸神皆白^①不知尔多逐具^②久白言^③此者久延毗古必知之即召久延毗古問時答曰此者神產巢日神之御子少名毗古那神^⑤故尔白上於神產巢日御祖命者答告此者實我子也於子之中自我手俣久岐斯子也^⑥故與^⑦汝葦原色許男命為兄弟^⑧而作堅其國故自尔大穴牟遲与少名^⑨毗古那二柱神相並作堅此國然後者其少名毗古那神者度于常世國也故顯白其少名毗古那神所謂久延毗古者於今者山田之曾富騰者也此神者足雖不行盡知天下之事神也於是大國主神愁而告吾^⑩獨^⑪何能得作此國孰神與^⑫吾能相作此國耶是時有光海依來之神其神言^⑬能治我前者吾能共與^⑭相作成若不然者國難^⑮成尔大國主神曰然者治奉之状态何答言吾者伊都岐奉于倭之青垣東山上此者坐御諸山上神也

【校異】

①底本「自」。兼永本以下卜部系諸本に従って、「白」に改める。

②底本「且」。諸本皆「且」で、卜部系諸本は「カ」と訓む。寛永版本は「且」の字に見えるが、訓はやはり「カ」とする。鼈頭古事記(度会延佳)の訓は「ソ」。古事記伝はこの字を假名に用いた例がないこと、万葉集に「多爾具久」とある例を挙げて、字は「且」のまま「グ」と訓む。校訂古事記(田中頼庸)は「具」

に改める。現代諸注「具」とするのに従う。

- ③底本「又」。諸本皆「久」とあるのに従う。
 ④底本「興」。伊勢系・卜部系ともに「興(与)」とあるのに従う。
 ⑤底本・道祥本・春瑜本ナシ。兼永本以下卜部系諸本に従って「名」を補う。
 ⑥底本「猶」(「猶」の異体字)。伊勢系・卜部系ともに「獨」とあるのに従う。
 ⑦底本「興」。④に同じ。
 ⑧底本「登」。右傍書に「光歟」とあり。諸本も皆「光」とあるのにより、改める。
 ⑨底本「定」。右傍書に「言歟」とあり。諸本も皆「言」とあるのにより、改める。
 ⑩底本「興」。④に同じ。
 ⑪底本・道祥本・春瑜本「雖」。兼永本以下卜部系諸本に従って「難」に改める。

※「鵝」は、真福寺本以下諸本皆「鵝」だが、「鵝」では解釈の上で問題があるとして、古事記伝は「蛾」の誤りではないかとし、校訂古事記(田中頼庸)は「鶴鶴」に改めている。底本及び諸本を尊重して「鵝」のままとする。なお、【語釈】【補注一】参照のこと。

【訓読文】

故、^{かれ}大國主神、^{おほくにぬしのかみ}出雲の御大の御前に坐しし時に、^{いづも}波の穂より^{あめのかがみのふね}天之羅摩船に乗りて、^が鵝の皮を^{うっは}内剥に剥ぎて^{ころも}衣服として^よ帰り来る神^{かみ}有りき。余して其の名を問へども答へず。また従へる^{もろもろ}諸の神に問へども皆「知らず」と^{まま}白しき。余

して多^た迯^に具^ぐ久^く「多より下四字は音を以るる」白^ま言^をししく、「此は久延毗古必^こず知^しりてあらむ」とまをしき。即^{すなは}ち久延毗古を召して問ひし時に、答^まへ白^まししく、「此は神産巢日神の御^み子^こ、少名毗古那神「毗より下三字は音を以るよ」ぞ」とまをしき。故、余して神産巢日御祖命に白^まし上げしかば、答^まへて告^のらししく、「此は実^{まこと}に我が子^こぞ。子の中に我が手^あ保^{なま}より久岐^く斯^し「久より下三字は音を以るる」子ぞ。故、汝^い葦原色許男命と兄弟となりて其の国を作り堅めむ」とのらしき。故、余より大穴牟遲と少名毗古那と二柱の神相並びて此の国を作り堅めき。然^{しか}して後^{のち}は其の少名毗古那神は常世国に度^{わた}りき。故其の少名毗古那神を顯^{あら}し白^ましし所謂久延毗古は、今には山田の曾富騰といふぞ。此の神は足は行かぬども、盡^たく天下^{あめのみした}の事を知れる神なり。

是^こに大國主神愁^{うれ}へて告^のらししく「吾^{われ}独^{ひとり}りして何にか能^よく此の国を作ること得む。孰^{いづ}れの神か吾と能^よく此の国を相作らむか」とのらしき。是の時に海を光^ありて依^より來^くる神有りき。其の神の言ひしく、「能^よく我が前^{まへ}を治^{をさ}めば吾能^よく共與に相作り成さむ。若^もし然^{しか}あらずは國成り難^かけむ」といひき。余して大國主神曰ひしく「然らば治^{をさ}め奉^たる^かは吾能^よく共與といひき。答^こへて言^いひしく、「吾^あは倭^{やまと}の青垣^{あをかき}の東^{ひむかし}の山の上に伊都岐奉^{いづま}れ」といひき。此は御諸山の上に坐^ます神ぞ。

【現代語訳】

さて、大國主神が出雲の御大の御前にいらっしゃった時に、波頭から天のががいもの船に乗って、鵝の皮をすつかり剥いだものを衣服として着てやって來る神があった。それで、その名を尋ねるけれども答えない。また（大國主神に）従っている諸々の神に尋ねたけれども、皆は「知らない」と申し上げた。すると、タニグクが申し上げて言うことには、「これはクエビコが必ず知っているでしょう」と申し上げた。そこでクエビコを呼んで尋ねた時に答へ申し上げて言うことには、「これは、神産巢日神の御子の少名毗古那神だ」と申し上げた。それで、（天に居る）神産巢日

御祖命のもとに参上して申し上げたところ、答えて仰ることは、「これは本当に私の子だ。子の中で、私の手の指の間から漏れ落ちた子だよ。あなた、葦原色許男命と（少名毗古那神とが）兄弟となって、その国を作り堅めることであろう」と仰った。それで、それから大穴牟遲と少名毗古那と二柱の神が共に協力してこの国を作り固めた。そして後には、その少名毗古那神は常世国に渡ってしまった。その少名毗古那神の名を顕し申し上げた所謂クエビコは、今は山田のソホドとっているものだ。この神は、歩くことは出来ないけれども、地上世界のことはすべて知っている神であるぞ。

そこで、大国主神が嘆き愁えて仰ることは、「私は独りでどうしてこの国を作ることが出来るか。どの神が私とこの国を一緒に作ることが出来るか」と仰った。この時に、海を照らしてやって来る神があった。その神が言ったことには、「私を治めることが出来るならば、私は協力して一緒に国を作り完成させることが出来るだろう。もしそうでなければ、国作りを完成させるのは困難であろう」と言った。それで、大国主神が仰ったことには、「そうであれば、治め奉る有様はどのようにすれば良いのでしょうか」と仰った。（その神が）答えて言ったことには、「私を倭の青垣の東の山の上に祭り仕えなさい」と言った。この神は御諸山の上に鎮坐する神であるぞ。

【語釈】

○出雲の御大の御前

現在の島根県松江市美保関町美保関の地。『日本書紀』神代下八段一書六では少彦名命が現れたのは「出雲国の五十狭狭の小汀」とする。なお、『日本書紀』との比較については、『補注三』を参照のこと。

○天之羅摩船

「羅摩」はががいも。ガガイモ科の蔓性多年草。果実は長さ10cm余りの楕円形。そこから船と関連付けられるか。『日本書紀』（同前）には「白藪の皮を以ちて舟に爲り」とある。「白藪」は、『出雲国風土記』秋鹿郡などにも見え、『本草和名』（上巻・日本古典全集本による）『和名抄』（元和三年古活字本巻二十による）によってヤマカガミ（ブドウ科の蔓性多年草）とされるので、記紀で異なる植物を指している可能性もある。「白藪」の場合には根が紡錘形であることから船と関連付けられているのかも知れない。但し、「白藪」は中国原産で、享保年間に渡来したとされる。新編全集『風土記』秋鹿郡191頁頭

注では、「風土記当時は他の自生植物をそう呼んでいたか」とする。

○鵝の皮を内剥ぎに剥ぎて

『日本書紀』（同前）には「鶴鶴の羽を以ちて衣に爲り」とあり、「鶴鶴、此には娑婆岐と云ふ」とする。校異に記したように、この「鵝」字については、少名毗古那神の衣服とするには鵝の皮では合わないとして、「蛾」の誤りとみてヒムシと訓む説、蛾を飛ぶ鳥と見立てて「鵝」の字を宛てたものとして、「鵝」のままヒムシと訓む説（現行諸テキスト・注釈書ではこの説が多く採用されている）、『日本書紀』を参考として「鶴鶴」とする説などがある。「蛾」を飛ぶ鳥と見る説は仁徳記の「三色の奇虫」条に成虫としての蛾を「飛ぶ鳥」と表現していることによる。また「ヒムシ」の語は、仁徳紀二十二年正月条の49番歌に「那菟務始能 譬務始能虚呂望」の例がある。本注釈では諸本に従って本文は「鵝」のままとした。訓については、「鵝」でヒムシと訓む明確な根拠が無いので、取り敢えず「ガ」と訓んでおくこととした。なお「鵝」

の訓義については、【補注一】参照。

○多迺具久

『万葉集』5・800に「多尓具久能 佐和多流伎波美」、同6・971に「山彦乃 将応極 谷潜乃 狭渡極」、祈年祭祀詞に「谷蟻能 狭度極 鹽沫能留限」と見える。タニグクはひきがえるのこと。「谷・潜る」の意かという。タニグクノサワタルキハミは地上の果て、至るところまでを表す慣用句的言い回しとなっている。

○久延毗古

記伝に「よとともに雨露にうたれ、風に吹キ破られなどして、身體の壞れ傷はれたる意にもやあらむ、久豆禮を久延と云は古言なり」とし、『万葉集』の「伊波久叡乃」(14・三三五)の例を挙げている。

○神産巢日神・神産巢日御祖命

神産巢日神は①上卷冒頭で高天原に三番目に成る神・別天神五柱の中の一神、②須佐之男命によるオオケツヒメ殺害の場面、③大穴牟遲神が八十神に殺された場面、④⑤当該、⑥大国主神の国譲りにおける火櫛詞にその名

が見える。このうち、①④は「神産巢日神」、②⑤⑥は「神産巢日御祖命」、③は「神産巢日之命」とあって、表記が異なっている。②⑤⑥に「御祖命」とあるのは、出雲の神(須佐之男命・大国主神)にとつての親神的存在として位置付けられている故か。当該④⑤の場面で、④「神産巢日神」、⑤「神産巢日御祖命」というように使い分けられているのは、④の場合がタニグクの台詞によることに関連するか。③については、「之」の字があることから、「命」を「言葉」の意にとつて、「神産巢日の言葉」を請うて」と理解し得る可能性もあるが、その場合「神産巢日」に「神・命」の尊称が付かない例となってしまうので、疑問が残る。

○少名毗古名神

仲哀記39番歌に「須久那美迦微」、神功皇后撰政十三年二月32番歌に「周玖那弥伽未」とあり、神酒の司・常世に坐す神と歌われる。風土記に多く見られるが単独で登場する例は少なく、僅かに「伯耆国風土記逸文」粟島条に「少日子命」が見えるくらいである。他はオホナム

チと共に登場する。表記は「須久奈比古命・少日子根命・小彦命・少彦名・宿奈毗古那命」など多岐に亘る。『播磨国風土記』飾磨郡菅丘の「大汝少日子根命」は、一柱の神名のようにも読める。『出雲国風土記』飯石郡多祢郷では稲種を落とす、『播磨国風土記』揖保郡稲種山では稲種を積む、先述の伯耆国粟島条では粟を蒔くなど、農耕に関する記述が見られ、また「伊豆国風土記逸文」、『伊予国風土記逸文』では温泉を開いた神として描かれる。『万葉集』にも大汝とともに歌われる例が四例、「大汝 少彦名」として神代を示す例（3・三五五、18・四一〇六）、山を名づけた神とする例（6・九六三）、「大汝 少御神」として妹背の山を作った神とする例（7・一二四七）が見られる。これらの例を見る限り、ひろく国を作った神（農耕・温泉・医療・山作り）として信仰・伝承されていたことが窺える。少名毗古那神の農耕神的な要素、温泉の神としての位置付け等が「国作り堅め」の内容に関わると見ることも可能かも知れないが、『古事記』ではあくまでも具体的な内容を示していないと捉

えるべきであろう。なお名義については、「少ナシ」の語幹「スクナ」に男子の美称「ヒコ」と親称の「ナ」が付いたものと思われる。「スクナミカミ」の例からしても、その中心は「スクナ」であることが分かる。小童の神ということであろう。古事記伝に、「須久那志とは、後世にはたゞ多きに對へて、物の數にのみ云へども、古へは大に對へて、小きことにも云り」と説く。『播磨国風土記』神前郡聖岡里条は大汝命と小比古尼命の我慢比べの話だが、大きな大汝命が尿を我慢して遠くまで行くのと、小さな小比古尼命が尿を我慢して遠くまで行く姿が対比的に描かれ笑いを誘うような話となっている。

○白し上げ

古事記伝に、「上^{アヘ}は、少名毘古那ノ神を、高天ノ原に率^キて詣^{マツ}でて、御祖ノ命の御許に獻るを云、【下文御祖ノ命の詔に、此者^{コノハマコトニ}實云々と詔ふは、まのあたりに見給^{ヒテ}ての御言なればなり、】上の遠呂智ノ段に、彼ノ都牟刈^{ツムガリノタチ}之大刀を、白^{マツ}ニ上^{アヘ}於天照大御神^ニ也とあるに同じ、彼^レも上^{アヘ}

即其ノ大刀を獻るを云り、【俗にたゞ白すことを、まうしあぐと云とは異なり、上の言軽く見べからず、】という。『古事記』中の「上」は基本的にすべて実質的意味を持つ場合に用いられているので、ここも補助動詞的用法として「申し上げる」の意に取るのでは無く、「申し（少名毗古那神を高天原に）上げる」意で取るべきと思われる。神産巢日御祖命の言葉に「其の国を作り堅めむ」とあるのによつて、少なくとも神産巢日御祖命が葦原中国側に居るわけではないことは確かである。西郷注釈は「何も高天の原に連れていったとまでしなくてはよからう」というが、神産巢日御祖命の居るところとしては高天原と考えるべきであろう。『日本書紀』の場合は、「使を遣し、天神に白したまふ」とある。

○汝葦原色許男命

この段は大国主神の名で始まっているが、この神産巢日御祖命の発話では「葦原色許男命」と呼ばれている。これは高天原から、葦原中国を領有する神として呼んだが故であるという見方が半ば通説化している。須佐之男

が根の堅州国という異界からこの神の名を呼ぶ場合に「葦原色許男」と言ったのも同様に捉えられているが、須佐之男命の場合は初めてこの神を見た時点で発した呼び名がこれであり、後に根の堅州国から逃げる大穴牟遲神に対しては「大国主神」「宇都志国主神」の名を与えらるという展開からするならば、「葦原色許男」という名称は相手を一段低く見た際の呼び名ではないかと思われる。後の葦原中国平定神話も含めて、天神側がこの神を「大国主神」と呼ぶ例が見られない点も合わせて考えると、高天原の神産巢日御祖命にとっては、葦原中国の勇猛な（若しくは醜い）男という以上の意味を持たないこの神名が、この神に対する認識を表しているということではなからうか。

○其の国を作り堅めむ

この言葉が、高天原の天神からの司令であるというところで、大国主神の国作りを高天原側からの承認を得たものとして捉え、イザナキ・イザナミの国作りを継承するものとして捉える向きがあるが、後の葦原中国平定神話

との関わりからすれば、大国主神の国作りが高天原側からの承認を得ていたものとは考えにくい。高天原の司令神は天照大御神若しくは高御産巢日神であり、その司令は「命以・詔」「言依」の形でなされるものであり、神産巢日神による「告」によって発せられる当該の言葉とはレベルが異なるものと思われるからである。「作堅」の内容についての具体的説明はなされないため、ここで何が行われたのかは分からない。『日本書紀』の「天下を經營り、復顕見蒼生と畜産との為は、其の病を療むる方を定め、又鳥獸・昆虫の災異を攘はむが為は、其の禁厭の法を定めき」という記述や、各国風土記に見られる神話を踏まえて、農耕・医療・温泉などに関わる国作りが行われている可能性はあるが、『古事記』においては具体性を持たせないということ以上に言うことは出来ない。なお、この「作堅」について、新編全集95頁頭注に、「この「作り堅めむ」は、前に「是のただよへる国を修理ひ固め成せ」とあったのと照応する」と指摘する。表現上の照応は指摘の通りであろうし、大国主神の国作り

が結果的にイザナキ・イザナミの修理固成を引き継ぐものであったとしても、先述の通り神産巢日御祖命の発語をもって高天原からの司令であると読み取れない点は変わらない。新編全集は先の注に続けて、「従来「作り堅めよ」と読んで、葦原色許男に対する命令と解してきた。しかし、ここは葦原色許男に対する呼びかけであり、少名毗古那と一緒に国作りをするだろうの意として、「作り堅めむ」と読む」と指摘している。神産巢日御祖命の発言の位置付けとして同意し得るので、訓読文ではこの訓に従った。なお、大国主神の国作りについては、【補注二】も参照願いたい。

○大穴牟遲と少名毗古那と二柱の神

先述の通り、この段では基本的に大国主神の名が用いられている。稲羽の素戔神話から根の堅州国訪問神話を経て大穴牟遲神から大国主神へと成長を遂げることで初めて国作りの神としての資質を得たと考えるならば、この段で大国主神の名が用いられるのは当然であると言える。だが、先のようにその名を呼ぶ立場や場所によって

は他の名称が使用される場合がある。『古事記』では相互の関係性によって呼称が使い分けられるという傾向にあるからである。ただ、地の文において使用されることでの大穴牟遲については、その記載意図が明らかではない。考えられるのは、少名毗古那と並称される場合は、その強固な結び付きによって、大穴牟遲の名でなければならぬという了解事項があつたのではないか、ということである。少なくとも少名毗古那がこの神と共に登場する話において、他の名が使われた例は見当たらない。

○常世国

『古事記』の中で見ると、天の石戸段「常世の長鳴鳥」、天孫降臨段「常世思金神」、仲哀記・39番歌「久志能加美 登許余邇伊麻須 伊波多々須 々久那美迦微能」、雄略記・95番歌「麻比須流袁美那 登許余爾母加母」、鵜葺草葺不合命段「御毛沼命は、浪の穂を跳みて常世国に渡り坐し」、垂仁記・多遲摩毛理「多遲摩毛理を以て、常世国に遣して」「常世国るときじくのかくの木実を持ちて」といった例が挙げられる。この「ときじくのかく

の木実」は、今の橘であるとされる。最初の二例、歌の中の「登許余」、その他の「常世国」を皆同列に考えることが出来るかどうかは問題が残る。歌の中の「登許余」はスクナミカミの居る異郷で、スクナミカミが少名毗古那神と同じ神とするならば、歌の「登許余」と「常世国」とは共通性が認められるが、天の石戸段・天孫降臨段の場合ほどどちらも高天原の存在に対して「常世」が冠されているため、関連があるとすれば、天上界と海の彼方の世界とが一続きの異界として認識されていたか、本来一つの世界であつたものが、海の彼方の異界と天上界とに分かれたか（天と海とがいずれもアマと読むところからその共通性を指摘する見方もある）、などとといった見方をしないかぎり、高天原の神や鳥に「常世」が冠される理由が分からない。仮に高天原も海の彼方の「常世国」もいずれも永遠の世界であるゆえに共通した表現がなされるにしても、「長鳴鳥」と「思金神」のみにそれが冠される理由は今のところ不明である。『日本書紀』には『古事記』と同じく垂仁紀に、田道間守の行った「常世国」

の話が記される。垂仁天皇九十年二月に出発し、十年後の三月に帰還したことを描き、「神仙の秘かくれたもの区くわにして、俗たひとの臻いたらむ所に非ず」とする。皇極紀三年七月条には、虫を「常世神」として信仰する話があり、その虫が常に「橘樹たちばなに生り、或いは曼椒ほそきに生る」とあり、常世と橘との関連が見られる。雄略紀（二十二年七月）や「丹後国風土記逸文」で浦嶋子が行った神仙世界が蓬萊山・蓬山などの表記であらわされており、これらを諸テキストではトコヨと訓んでいる。タヂマモリが行った常世国を含めて、上代文献に見られるトコヨは、中国の神仙世界と日本のトコヨ信仰が重ね合わされた世界として認識されているように見える。

○山田の曾富騰

山田の案山子の意。「ソホド」の語義は未詳。古事記伝に、或人の説として、「雨露に所沾ぬれそほちて立たてる由なりと云り」とし、「そほち人ひとてふ意にや、【遅毘登ヂピトを約れば、騰トとなるなり、】」と言うが、「遅毘登」の約言説は筑摩全集十巻の補注（大野晋）で否定されている。倉野

全註釈は古事記伝を引用した後で、「ソホ」は「雨ソホ降る」「泣きソホチ行く」などのソホと同根で、「ソホピト」が「ソホド」になったのではないかと説いている。武烈即位前紀の94番歌に「儼岐なきそ曾そ哀ほち遅ゆくも隄め謀あはれ 柯かけ導ひめ比め謎あはれ阿あ婆は例れ」。『古今和歌集』に「あしひきの山田のそほづおのれさへ我を欲してふうれはしきこと」（卷十九雑体一〇二七）の例がある。

○海を光して依り来る神

後文によれば、神武記・崇神記に登場する大物主神を指すものと見られるが、ここではその名は記されない。なぜ名前が記されないのかについては明確な答えを示すのは難しい。この場面では明確なその神の形態が示されず、抽象度の高い存在として登場していることに関わるのかも知れない。神名自体をまだ持たない存在であるとも言える。神武記では丹塗矢という具体物の姿を持ち、崇神記では祭祀記事の際には具体的な姿は描かれませんが、オホタタネコの出自に関する神婚神話では、「壮士」の姿となっていることも関わるか。『古事記』の展開

としては、名前が示されない段階から、大物主神の名で示される段階を経て、祭祀されることで「意富美和之大神」となって鎮まるといふ流れがあるのではないかと論じたことがある（谷口『古事記』神話の中の災害―災いをもたらすモノ―『悠久』二〇一三年一月）。

○能く我が前を治めば吾能く共與に相作り成さむ。若し然あらずは国成り難けむ

「海を光して」依りついた神が自らを治めれば（＝祭れば）一緒に国を作り完成させるが、そうでなければ国作りは完了しないという。倭の神を祭ることが国作り完了の条件として提示されるというのは、初代神武天皇以降、倭の地が天皇統治の中心地となることと関係している。『日本書紀』の場合は大國主神と大物主神とを同一神化しているので（神代上八段一書六）、意義づけが異なってくるが、『古事記』の場合は別神としているので、大國主神の国作りは、倭の神の存在無くしては成り立たないという読みが成り立つことになる。また、倭は大國主神の統治領域に含まれないという考え方も関わる。

なお、ここでこの神が祭られて、国作りが完了したと考えるのか、または祭られなかったがために国作りは完成していないと考えるのかは、崇神記の解釈と関わって見解が分かれるところである。

○吾は倭の青垣の東の山の上に伊都岐奉れ

「倭」の「青垣」については、景行記30番歌に「倭は國の真秀ろば たたなづく 青垣 山籠れる 倭し麗し」、景行記22番歌に「倭は 國のまほらま 豊づく 青垣 山籠れる 倭し麗し」と歌われる。『万葉集』では吉野讚歌の国見・国讚め表現の中に「たたなはる 青垣山」（1・三八）、「たたなづく 青垣隠り」（6・九二三）のように吉野を讚め称える詞章の中に見られる。12・三一八七にも「たたなづく 青垣山の 隔りなば しばしば君を 言問はじかも」と見えるが、どの地のどの山を指すかは不明。また、「青垣」は出雲国に関わる記事の中にも見える。『出雲国風土記』大原郡来次郷の所造天下大神の詔に「八十神は、青垣山の裏に置かじ」、意宇郡母理郷の所造天下大神の詔に「……八雲立つ出雲

の国は、我が静まり坐す国と、青垣山廻らし賜ひて、珍玉置き賜ひて守らむ」、そして「出雲国造神賀詞」の中に「出雲の國の青垣山の内に云々」とある。似た表現には、『日本書紀』神武即位前の塩土老翁の言葉の中に「東に美地有り。青山四周れり。其の中に、亦天磐船に乗りて飛び降る者有り」とあり、また『播磨国風土記』美囊郡志深里淡海に「水渟む国 倭は 青垣 青垣の 山投に坐しし 市辺の天皇が 御足末 奴津らま」とあつて、この二つはともに倭の「青山」「青垣」の例となる。

以上の用例を見る限り、「青垣」は出雲国と大和国を中心に用いられる讚美表現であると思われる。佐佐木隆は、出雲の用例が「神に守られた国」であるという考えを背景にしていると捉え、それ以外の場合は天皇による国土支配を称える表現として使われているとし、表現内容に明らかな違いがあると説いた（「青垣山隠れる大和」『伝承の言語―上代の説話から―』ひつじ書房、一九九五年五月）。ヤマトと出雲と、どちらが元であるかということは、一概には言えまいが、ヤマトの「青垣」

は出雲・日向・伊勢・播磨といった様々な場所から思い描かれるのに対して、『出雲国風土記』の場合には国譲り神話（母理郷）、八十神追放（来次郷）といった中央神話と関わり、「出雲国造神賀詞」は朝廷に奏上される詞章であるから、対ヤマトを意識した描写と見られ、また『古事記』大国主神の国作り神話においては、出雲の地から倭の青垣を表しているというように、出雲の青垣は常に中央の神話、対ヤマト、対朝廷を意識しているものようである。

また、「伊都岐奉」について言えば、神が神を「伊都岐奉」という点、特異である。『古事記』神話においてこの表現が出てくるのは、この箇所と、「此の鏡は、専ら我が御魂と為て、吾が前を拝むが如くいつき奉れ」（天孫降臨条）というように天照大御神に対して用いられる例があるのみである。中・下巻に至っても、イツキマツル（拝祭）・マツル（拝）という言い回しは、大物主神祭祀か、伊勢斎宮に関わる記事に限られているところから、この神の位置づけの重要性が窺える。

○御諸山の上に坐す神

「ミモロ」の「ミ」は接頭語とされるが「モロ」は未詳。共通する意を持つ「ミムロ」の「ムロ」と同じとする見方があるが、不明。御諸山は、ここでは三輪山を指すとするのが定説だが、「御諸山」は神の寄り付く山を指す語であるので、常に三輪山を指すわけではない。崇神記に、「即ち意富多々泥古命を以て、神主と為て、御諸山

にして、意富美和之大神の前を拝み祭りき」、意富多々泥古出自神話に、「糸に従ひて尋ね行けば、美和山に至りて、神の社に留まりき」とある。また崇神紀八年十二月の大物主神祭祀の宴の歌16・17番歌に「味酒 三輪の殿の・・・三輪の殿門を」と見え、また崇神紀十年九月の所謂箸墓伝説の中に、「仍りて大虚を践みて御諸山に登ります」とある。

補注解説

【補注一】少名毘古那神の「鵝の皮」の衣

少名毘古那神は「天の羅摩の船に乗りて、鵝の皮を内剥ぎに剥ぎて、衣服と為て帰り来る神」^①であったとされる。土居光知はこの異様な姿に「下半身に鳥の羽をつけ」たゾロアスター教の太陽神「マツダ神」(Ahura Mazda)の姿を重ね見る^②。それを承けつつ「天の羅摩の船」と「鵝の皮」の衣服を天鳥船のイメージと見て、穀物神且つ太陽神の出現を意味するとしたのは勝俣隆であった^③。

右のように、少名毘古那神が鳥の装いをすることに意義を見出す論は少なくないが、そもそも衣服の素材である「鵝の皮」には本文校訂上の問題が少なくない。多くのテキスト類で、少名毘古那神の衣服を「鵝の皮」とし、家畜化された雁を指す漢字「鵝」^④に対し、蛾を指す和語「ヒムシ」をあてる矛盾めいた校訂が、その結果である^⑤。

現代注釈書類の多くに影響を与えているのは『古事記伝』である。宣長が「鵝字は決して誤なり、【此は甚く小きことを云るに、鵝は、さいふばかりの小鳥にはあらねばなり、】と疑義を呈し、度会延佳の「蛾」説に従ったように^⑥、小さな少名毘古那神の装いとして鵝は相応しくないとする認識は長らく支配的であった。改めて、宣長説を確認しておきたい。

書紀仁徳卷皇后御歌に、那菟務始能警務始能虚呂望とよみ給へる、警務始は、飛蛾とて、燈に入て身を亡す蟲にて、蛾の中の一種なり、是なむ衣のたとへも、此に殊に由ありて聞ゆれば、【但し蛾と鵝とは、字形似たりともあらねば、誤むこといかゞと、いさ、か疑ひなきにはあらねど、】^⑦ 姑く蛾字として、比牟志能加波と訓つ、

宣長が拠所とした仁徳紀の歌は、新編全集『日本書紀』において「夏蚕の 蛾の衣 二重著て かくみやだりは

豈あ良よくもあらず」とよまれ、夏蚕(7)（那菟務始）と蛾(8)（譬務始）とは同格とされる。『万葉集』にも「蛾羽(9)（蛾葉）の衣」
 (13)三三三六とあり、蛾と衣との結びつきには一理あると言ふこともできよう。

ただし『古事記』は真福寺本以下の写本全てで「鵝」字を採用しており、誤字説をそのまま受け入れるのは心もとない。そのためか、日本古典文学大系『古事記』では次のように「ヒムシ」と訓むべき根拠が提示されている。

持統紀六年九月の条に「越前国猷「白蛾」。」とある蛾は一本に鵝とあり、これは鵝の誤りらしいから宣長説も捨て難い。また下の仁徳天皇の条に蚕が蛾になることを述べて、「一度為「飛鳥」。」とあるから、鵝は蛾が飛ぶ虫だということから用いた字か。⁽⁹⁾

前者の見解に対し山口佳紀が「『鵝』とあるのは伴信友校本に過ぎない」と指摘しているように、⁽¹⁰⁾ 諸本の状況から大系には従い難い。⁽¹¹⁾ また後者の見方についても山口は、仁徳記の記事を一般化して蛾を飛ぶ鳥と捉える発想から「鵝」字を用いたと考えるのには無理がある、と指摘している。

是に、口子臣と、亦、其の妹口比売と奴理能美と、三人議りて、天皇に奏さしめて云ひしく、「大后の幸行せる所以は、奴理能美が養へる虫、一度は匍かむふ虫と為り、一度は殻かみと為り、一度は飛ぶ鳥と為りて、三色に変わる奇しき虫有り。此の虫を看行さむとして、入り坐せらくのみ。更に異し心無し」といひき。（下巻・仁徳記）

確かに仁徳記では、「三色に変わる奇しき虫」の「奇し」と称されるに足る様態を表現するために、敢えて「虫」とは似つかない「殻」や「鳥」などの表現を用いたと考えられよう。「鵝」は『古事記』において他にみられない字だが、『日本書紀』では音仮名として用いられるほかに、「鵝」そのものとして記されている例もある。

身狭村主青、呉の猷れる二鵝を将て、筑紫に到る。是の鵝、水間君が犬の為に嚙はれて死ぬ。別本に云はく、是の鵝、筑紫の嶺東主泥麻呂が犬の為に嚙はれて死ぬといふ。是に由りて水間君、恐怖り憂愁へて、自ら黙すこと能はず。鴻十

隻と養鳥人とを献り、以ちて罪を贖ふことを請ふ。(雄略紀十年秋九月)

同時代文献の『日本書紀』で「鵝」が鳥類として認識されていることは明白で、「蛾を飛ぶ鳥と捉えて鵝と表記した」とする説には従い難いように思う。「蛾」の誤字説についてもその論拠が盤石でない以上、従えない。とすれば真福寺本以下の本文「鵝」を尊重したうえで、少名毘古那神の衣服の材料は鳥の「鵝」であると考えなければなるまい。当然、字義にそぐわない「ヒムシ」の訓をあてるわけにもいかないだろう。蛾を意味する「ヒムシ(ヒヒル)」以外の訓としては、評釈が「サッキ」、注解が「オホカリ」、新編が「カリ」をあてる。注解によれば『釈日本紀』巻十七に「鵝ガヲホカリ音可説也」とあり、オホカリと読めるが一般的にはガと音読されていたという。訓についてはこれに従うのが妥当かとも思われるが、残されるのは少名毘古那神が「鵝の皮」を衣服として現れることの意義である。

冒頭に示した通り、「鵝の皮」の衣服に太陽神の姿を看取する論がある一方で、山口が雄略紀十年条や平安時代の記事によって、鵝がしばしば海外から献上される点に着目し、「異国から来たことを暗示していると見るのが、一つの解釈」と位置づけたことが留意される。また山口は「鵝」が飛べない鳥であることを指摘しており、「鵝」では少名毘古那神に飛行能力を付与しえないという。この問題は、少名毘古那神を空を渡る太陽の神と見るにせよ、飛んで常世に渡る神と見るにせよ、障害となるだろう。「鵝」であることに意義を見出して少名毘古那神の理解に有益かつ問題がないと思われるのは、この「鵝」が海外から齎された鳥であるという点であろうか。¹²⁾

海の彼方から齎された鳥「鵝」の皮を正体不明の神の衣服として、その神の異境性を表現したというのであれば、一応の納得は得られよう。では、その神が高天原の神産巢日御祖命の御子神であると明かされる展開は、いかに把握するべきか。

高天原にいた神産巢日御祖命の「手俣よりくきし子」だという説明によれば、少名毘古那神の出自を「鵝」のいる

海外とは位置づけ得ない。少名毘古那はあくまで高天原に属する神であり、「鵜」の皮を入手しうる海外の地を経て出雲に辿り着いたとみるべきだろう。上巻の神話において、高天原に出自をもつ少名毘古那神が「海外」の地を踏んだ証拠となる「鵜」の皮の衣服を示す意義は、神が高天原から海外に降下したと捉えうる土壌を作る点にあったものと考えられはしまいか。つまり、高天原（天）の下に海外の地を位置づける方法であったということである。¹³

神野志隆光は『古事記』中巻の「天下」について次のように述べる。

朝鮮半島まで含むことによって、はじめて「天下」は全き構造を成すと見るべきではないか。（中略）すなわち、大八島国のそとに朝貢国をもつという構造において、「天下」と呼ぶことのできる世界は成りたつと見るべきであらう。（中略）ヤマトタケル（景行記）までにおける大八島国の「王化」の完成と、応神天皇において朝鮮半島を「王化」のうちに組みこむことをつうじて、「天下」の構造を達成するのである。¹⁴

実際に「海外」の地である半島が具体的に示されるのは応神記においてであるが、その前段階として神話世界において「海外」の存在が示唆され、それが「高天原（天）」の「下」に位置づけられている可能性は、『古事記』全体の構想を考えるうえで一考の余地があるように思う。¹⁵ 本稿では「鵜の皮」という表現からその可能性に触れるに留め、後考を俟ちたい。

註

(1) 『古事記』の引用は、新編日本古典文学全集『古事記』（小学館、一九九七年六月）による。

(2) 土居光知「文明と文学」（『古代伝説と文学』岩波書店、一九六〇年七月）。

- (3) 勝俣隆「少名毘古那神についての一考察―手俣より久岐斯子の視点から―」(『古事記研究大系五― 古事記の神々 上』高科書店、一九九八年六月)。
- (4) 『倭名類聚抄』に「鵝ヒムシ形如人家所畜也」とある。
- (5) 中村啓信は真福寺本の「鵝」を「鶴」の崩しと判定し、小鳥であるミソサザイであるとするとする(『新版 古事記』KADOKAWA、二〇〇九年九月)。これは『日本書紀』に「鶴ヒムシの羽を以ちて衣に為り」(神代上第八段一書第六)とあることによるものと思われる。ただし、占才成は中村の判断を否定し、「鵝」を採用すべきと述べる(占才成『古事記』上巻の「鵝」字考)『日本語学論集』十五、二〇一九年三月)。なお、占は「内剥鵝皮剥」の構文と漢文における「内」の字義とを検討したうえで『内剥鵝皮剥』は鵝の皮をそっくり剥ぐことではなく、内側に剥ぐという意味であれば、鵝の皮は体の小さい神の服に対して大きい小さいかは問題にならない。」と指摘している。
- (6) 本居宣長『古事記伝』(『本居宣長全集』十、筑摩書房、一九六八年十一月)。
- (7) 『日本書紀』の引用は、新編日本古典文学全集『日本書紀』二(小学館、一九九六年十月)による。
- (8) 『万葉集』の引用は、新編日本古典文学全集『万葉集』三(小学館、一九九五年十二月)による。なお、同書頭注では「ヒムシは蛾の古名。霊界から飛んで来る虫、と考えられていたものか」という。ただし三三三三六番歌の「蛾」には校異(「我」)や異訓「ヒヒル」(旧大系、講談社文庫など)もあり、「ヒムシ」の確例とは言い難い。
- (9) 日本古典文学大系『古事記 祝詞』(岩波書店、一九五八年六月)。
- (10) 神野志隆光・山口佳紀『古事記注解』四(笠間書院、一九九七年六月)。

(11) 『書紀集解』は「按蛾微少之物、非可猷者。蓋、蛾鵝誤耳」というが、占才成(註5)が十七条憲法のなかにみえる「不桑何服」を取り上げて「白蛾が特別な種類で養蚕に役に立てば、献上するのにふさわしい」と述べたように、敢えて「白鵝」とすべき根拠は薄い。

(12) 鵝の皮の衣服について「海のかなたから来た水平神の代表として大和朝廷ならびに記紀編集者から取り扱われたため」とする指摘があるが(竹内重雄「鵝の皮の衣服を着けた神―少名毘古那神、『礼記』「冊封」との関わりから―」『沖繩文化』四十四―二、二〇一〇年十一月)、アイヌの鳥皮衣や『礼記』の「北方を狄と曰ふ、羽毛を衣て穴居し」(王制第五)、「先王未だ宮室有らず、(中略)未だ麻糸有らず、其の羽皮を衣る」(礼運第九)などを参考に少名毘古那神(少彦名命)を「北狄」や「先王」の象徴とみる論旨とあわせて、慎重に検討する必要がある。

(13) 神野志隆光は久延毘古に対する「尽く天の下の事を知れる神」という表現を取り上げ、「広く〈アメ〉」『高天原』の下の世界全体に及ぶものとしての『天の下』であると述べる(「天下」―世界観という視点から―『古事記の世界観』吉川弘文館、一九八六年六月)。

(14) 神野志隆光「『天下』の歴史―中・下巻をめぐって―」(註13同書)。

(15) 当該条の後、邇々共命の発話に「韓国に向ひ」(天孫降臨条)とあることも、関わりう。新編全集頭注は「支配がいずれ朝鮮半島に及ぶことを視野に入れていう」と指摘する。

【補注二】 大國主神の国作りの文脈

大國主神の国作りにおける問題点として、天神諸による「修理固成」の「命以」の範囲に含まれるか否かという点
 があげられる。そこでまず、複数回行われる大國主神の国作りについて整理する。

はじめに国作りが行われるのは、根の堅州国訪問段においてであり、「故、其の大刀・弓を持ちて、其の八十神を
 追ひ避けし時に、坂の御尾ごとに追ひ伏せ、河の瀬ごとに追ひ撥ひて、始めて国を作りき」というものである。この
 「始めて国を作りき」について、本居宣長『古事記伝』（『本居宣長全集』第九卷、筑摩書房、昭和四十三年七月）が
 指摘した、大國主神の国作りの始まりを表すという解釈が有力であるが、西郷信綱『古事記注釈』第三卷（ちくま学
 芸文庫、筑摩書房、平成十七年八月）は、王として始めて国を作ったと指摘している。しかし、直前には須佐之男大
 神から、生大刀・生弓矢で八十神を追放し、大國主神・宇都志国玉神となつて須世理毘売を正妻として、宇迦能山の
 山本に、天皇の宮殿のごとき住処を建てて住めと指令を受けている。この須佐之男大神の発言と大國主神の行動との
 対応から考えれば、大神の強大な力を得て、大穴牟遲神は八十神を追放することで大國主神・宇都志国玉神となり、
 国を作ったのだと捉えられる。これは、稲羽の素戔段の冒頭で、八十神が国を大國主神に譲ったという一文とも対応
 していることから、王としての国作りというよりは、その前段階とも言える武力平定による国の支配⇨国作りとなる
 のであり、「始めて国を作りき」は大國主神の国作りの始まりを表すものと考えられる。

次に、国作りと明記されているのは、大國主神の国作り段である。ここでは、神産巢日御祖命の指令を受け、少名
 毘古那神とともに「此の国を作り堅めき」とある。しかし、その詳細は『古事記』には記されておらず、具体的な内
 容は不明である。二神の国作りは『日本書紀』「風土記（播磨・出雲・伊予）」『万葉集』などにも記されており、内
 容は多岐にわたるが、当時広く知られた神話であったとみられる。『古事記』が大國主神ではなく大穴牟遲神として

記すのは、それら広く知られる二神の国作りを表しているであろう。その場合、他文献にみられる様々な二神の国作りを読み手に想起させるために、あえて「此の国を作り堅めき」としか記さなかったのではないだろうか。

さて、その後、国作りの途中で常世国に去った少名毘古那神の代わりに、大国主神は海から来た神と国作りを行う。この神は御諸山の神としかここでは記されないが、『古事記』中巻で大物主神と判明する。そして、大物主神は自身を祭れば国を上手く作れると述べ、倭の青垣の東の山の上に祭るように指示しているため、ここでは祭祀によって国を作ることと捉えられる。

なお、『古事記』では根の堅州国訪問段と大国主神の国作り段との間に、八千矛神の歌物語が記されている。その内容は、高志の沼河比売への求婚と、正妻である須勢理毘売との和解であるが、新編日本古典文学全集『古事記』が「辺境の女性との結婚譚によって、この神が「大八島国」の隅々まで支配力を手に入れたことを語る」と指摘するよ
うに、土地の女性との結婚を土地の支配権を得ることと考え、この歌物語も国作りの一環とみる説もある。前後の神話内容を考えれば、この説は首肯されよう。

したがって、大国主神の国作りは次のようになる。

- ・ 武力による国作り（大穴牟遲神）
- ・ 神婚による国作り（八千矛神）
- ・ 二神による国作り（大穴牟遲神・少名毘古那神）
- ・ 祭祀による国作り（大国主神・御諸山の神⇨大物主神）

右のように、大国主神の国作りは、神名の変化とともに異なる方法で行われており、武力・政治・祭祀による国作りと捉えられるのである。

では次に、大国主神の国作りが、「修理固成」に含まれるのか否かという問題を考えたい。「修理固成」の範囲は諸説あり、まとめると次のようになる。

- 1 淤能基呂島の生成まで
- 2 伊耶那岐命・伊耶那美命二神の間わるるところまで
- 3 三貴子の出現まで
- 4 大国主神の国作りまで
- 5 天皇の治世まで

1・2・3は、直接指令を受けた伊耶那岐命・伊耶那美命を念頭に置いているのだろうが、1は「修理固成」の指令の際に授けられた天沼矛の間わる範囲までとし、2は二神で行う範囲＝国生みまでとする。3は神生みまででは終わっていないという伊耶那岐命の発言、また二神は「生む」ことで「修理固成」を果たそうとすることから、その行為の最後である三貴子の分治までとする。これらは大国主神に至る前に「修理固成」を終えると考えするため、今回は提示するだけに留めておきたい。問題は4・5の場合である。

まず、『古事記伝』は、「修理」は「作」と同義であり、「修理固成」は「作堅此国（此の国を作り堅めき）」と対応すると指摘する。大国主神の国作りまでを範囲としており、これは「国」の捉え方に関わる問題である。西郷信綱『古事記注釈』第一巻（ちくま学芸文庫、筑摩書房、平成十七年四月）では、国作りには自然的と政治的との二つの次元があるが、国生み段では天皇の版図に属する大八島国が作られることから、単なる自然的な国作りと見られないと指摘している。伊耶那岐命・伊耶那美命の国生みまでを確認してみると、伊耶那岐命は「国土を生み成さむ」と述べて国を生んでいく。しかし、その完了では「国を生み竟えて」とあり、黄泉国では伊耶那岐命が「吾と汝と作れる国、

未だ作り竟らず」というように、「国土」から「国」へと言い換えられる。これは、自然的な「国土」を生む意図であったが、実際には大八島国をはじめ、政治区分された「国」を生んだための言い換えと考えられる。「修理固成」は漂える「国」に対して行うものであるから、政治的意図を内包しており、その意味では大国主神の国作りも範囲に含むことは可能と思われる。

この他、「修理固成」に含むとする説には、神野志隆光（山口佳紀・神野志隆光『古事記注解』4、笠間書院、平成九年六月）の説がある。「修理」を「あるべきすがたにととのえる」意とし、「天神」に掌握される形に向けての国作りと捉える。そして、それはムスヒ神の生成エネルギーのもとでなされるものであり、神産巢日神を通じて「修理固成」と対応すると指摘する。一方、金井清一「古事記上巻「修理固成」の及ぶところ」（『京都産業大学日本文化研究所紀要』第五号、平成十二年三月）では、「修理固成」は天皇の治世までおよぶとするが、天神諸の指令ではないため、大国主神の国作りは含まれないと指摘している。とりわけ説を分けるのは、指令者が誰かということによるだろう。「修理固成」は、天神諸の「命以」によって、伊耶那岐命・伊耶那美命に「言依」される。この「命以」「言依」の両語は、すでに諸先行研究において論じられているが、鈴木啓之「古事記における「ミコトモチ」「コトヨサシ」の意義」（『古事記の文章とその享受』新典社、平成二十三年九月）が両語を「高天原」の絶対性を強調、表現しつつ、神代の物語を展開せしめて「いると指摘するように、天神諸⇨高天原の「修理固成」を展開する語句と捉えられる。「命以」は天神諸・天神・伊耶那岐命・天照大御神・八十神・高御産巢日神（高木神）・天神御子に用いられ、例外的な八十神を除けば、基本的には天神からの指令の場合に限る。「言依（事依・言因）」は、伊耶那岐命・伊耶那美命・三貴子・天之忍穗耳命・邇々共命に対してであり、「修理固成」や国の統治を委任される場合に用いられる。そして、「言依（事依・言因）」の経路は、

・天神諸↓伊耶那岐命・伊耶那美命↓三貴子

・天照大御神（三貴子）↓天之忍穗耳命

・天照大御神（三貴子）↓邇々芸命

となっている。天神諸が伊耶那岐命・伊耶那美命の二神に「修理固成」を指令し、伊耶那岐命は三貴子にそれぞれ国を治めるように指令する。その三貴子の中の天照大御神は、忍穗耳命に葦原中国の統治を指令するが、忍穗耳命は邇々芸命に葦原中国の統治を譲ったため、再度天照大御神から邇々芸命へと指令するという流れである。須佐之男命も三貴子であるため指令を受けているが、伊耶那岐命から命じられた海原を統治しないために葦原中国を追放されており、「言依」の流れからは逸脱した存在である。そのため、須佐之男命からの指令も「言依」から逸脱していると考えられる。

また、神産巢日神は、「修理固成」を命じた天神諸の一神であると考えられる。しかし、少名毘古那神との国作りの場面におけるこの神の発語には「命以」ではなく「告」が用いられ、「言依」とも記されていない。西田長男「祭の根本義―『延喜式祝詞』を中心として―」（『日本神道史研究』第二巻、講談社、昭和五十三年四月）では、「依さす」は自分がなすことを他者に委任して代行させることを指すとし、委任者とその代行者は「我と他とはそのなせる業によって一体となる」と指摘している。これに拠れば、大国主神に天神諸と同一の指令を行えるのは、伊耶那岐命・伊耶那美命・三貴子となる。しかし、伊耶那美命は黄泉国に避り、須佐之男命は指令を行わなかったため、「言依」から逸脱している。また、伊耶那岐命は「淡海の多賀」に坐し、月読命は「夜之食国」統治の指令以後に登場しないことから、実質的に天照大御神のみが「修理固成」を指令する天神諸と同一の存在と考えられる。そのため、天神諸または天照大御神の指令でなければ、正式とは考えがたい。したがって、仮に「修理固成」の実行が大国主神の神話以

降も継続しているとする場合でも、大国主神の国作りは「修理固成」には含まれないと考えられるのである。

〔鶉橋辰成 日本上代文学〕

〔補注三〕 大国主神の国作り、『日本書紀』との比較

『日本書紀』神代上・八段正文では、素戔嗚尊のヤマタノオロチ退治の後には、大己貴命の誕生を語るのみで、大己貴命の物語はなく、大国主神への成長物語も無い。大己貴命の国作り関連の神話は、以下に載せる一書六に見えるのみである。長くなるが、比較検討の必要上、前文を掲載する（引用は小学館新編日本古典文学全集『日本書紀』①による）。なお、内容上「Ⅰ」～「Ⅳ」の三つの段に分けることとする。

〔Ⅰ〕一書に曰く、大国主神、亦は大物主神と名し、亦是国作大己貴命と号し、亦是葦原醜男と曰し、亦是八千戈神と曰し、亦是大国玉神と曰し、亦是顕国玉神と曰す。其の子凡て一百八十一神有す。

〔Ⅱ〕夫れ大己貴命、少彦名命と力を戮せ心を一にして、天下を経営り、復顕見蒼生と畜産との為は、其の病を療むる方を定め、又鳥獸・昆虫の災異を攘はむが為は、其の禁厭の法を定めき。是を以ちて、百姓今に至るまでに感恩頼を蒙れり。嘗大己貴命、少彦名命に謂りて曰はく、「吾等が造れる国、豈善く成れりと謂はむや」とのたまふ。少彦名命対へて曰はく、「或いは成れる所も有り、或いは成らざるも有り」とのたまふ。是の談、蓋し幽深き致有らむ。其の後に少彦名命、熊野の御碕に行き至り、遂に常世郷に適きます。亦曰く、淡島に至りて、粟の茎に縁りしかば、弾かれ渡りまして、常世郷に至りますといふ。

〔Ⅲ〕自後に、国の中に未だ成らざる所は、大己貴神、独り能く巡り造りたまひ、遂に出雲国に到りたまふ。乃ち興言して曰はく、「夫れ葦原中国は、本自荒茫び、磐石・草木に至及るまでに成能く強暴かりき。然れども

吾已に摧くだき伏せ、和順まじろはずといふこと莫なし」とのたまひ、遂に因りて言のたまはく、「今し此の国を理をさむるは、唯吾一身ひとりののみなり。其れ吾と共に天下を理むべき者、蓋し有りや」とのたまふ。時に、神あやしき光海を照し、忽然たちまちに浮うび来る者有り。曰く、「如し吾在らずは、汝何ぞ能く此の国を平こけむや。吾が在るに由りての故に、汝其の大き造なせる績いさをしを建つること得たり」といふ。是の時に大己貴神問ひて曰はく、「然らば汝は是誰たれぞ」とのたまふ。対へて曰く、「吾は是汝が幸魂さいたま・奇魂くくみたまなり」といふ。大己貴神の曰はく、「唯然しかなり。廻すなち知りぬ、汝は是吾が幸魂さいたま・奇魂くくみたまなりといふことを。今し何処どこにか住らむと欲ほふ」とのたまふ。対へて曰く、「吾は日本国やまとのくにの三諸山みもろやまに住らむと欲ほふ」といふ。故、即ち宮を彼処そこに營つくり、就ゆきて居ましまさしむ。此大三輪おほほむの神なり。此の神の子、即ち甘茂君等かもち・大三輪君等おほほむ、又姫ひめ踏躰あたらい五十鈴すず姫命のみことなり。又曰く、事代主神、八尋熊罥やひろあにに化な為り、三島溝織みしまのせき姫ひめに通とほひたまひて、或に云はく、玉櫛たまき姫といふ、児こ姫ひめ踏躰あたらい五十鈴すず姫命のみことを生なみたまふ。是、神かむ日本やまと磐余彦いはれびこ火出見ひでみ天皇みかどの后ごと為なる。

〔IV〕初め大己貴神の国を平こけたまふに、出雲国の五十狭狭いひささの小汀せうていに行いき到いたりまして、且当まさに飲食のみをしたまはむとしき。是の時に、海上うみのうへに忽たちちに人の声こゑ有り。乃ち驚おどきて求もとむるに、都みやこて見みゆる無し。頃時しほつとくありて、一箇ひとりの小男せくな有り、白か鼈かみの皮かわを以もちて舟ふねに為り、鷓鴣さざぎの羽うを以もちて衣ころもに為り、潮水うしほの随まに以もちて浮うび到いたる。大己貴神、即ち取りて掌中たななに置おきて翫もてあそびたまへば、跳おりて其の頬ほを嚙かむ。乃ち其の物色ものかたちを怪あやしび、使つかを遣つかし、天神あまのつみに白しろしたまふ。時に高皇産靈尊たかみむすひのみこと、聞きしめして曰はく、「吾が産める児、凡て一千五百座ひとのこいしとあ有り。其の中に一児ひとりのこ最悪さいあくしく、教養おしへに順したがはず。指問さしまたより漏くき墮おちしは、必かなず彼かならむ。愛めみて養ひすべし」とのたまふ。此即ち少彦名命すくなひなのみこと、是なり。顯あ、此には于都斯うつしと云ふ。踏躰あたらい、此には多多羅たたらと云ふ。幸魂さいたま、此には佐枳弥多摩さきみたまと云ふ。奇魂くくみたま、此には俱斯美陀磨くしみたまと云ふ。鷓鴣さざぎ、此には娑娑岐ささぎと云ふ。

〔Ⅰ〕では大國主神の亦名を示す。『日本書紀』において大國主神の名が見えるのは、ここ以外には、八段一書一に素戔鳴尊の五世孫として記されるのみであり、特にこの名での神話は記されない。『古事記』の場合は須佐之男命の系譜において六世孫としてその名が見えたが、亦名は大穴牟遲神・葦原色許男神・八千矛神・宇都志國玉神の四つであったのに対し、ここでは大物主神と大國玉神が加わって六つの亦名が記される。特に大物主神と大己貴命とが亦名で繋がることは、〔Ⅲ〕の記述とも関わって『日本書紀』の一つの特質となっていると言えるが、「出雲國造神賀詞」においてもこの両神を繋げる記述が見えることからすれば、むしろ大物主神と大穴牟遲神（大國主神）とを結びつけない『古事記』の方にその特質を見るべきかも知れない。〔Ⅱ〕は少彥名命との國作りに関わる話となっている。「天下を經營り、復顯見蒼生と畜産との為は、其の病を療むる方を定め、又鳥獸・昆虫の災異を攘はむが為は、其の禁厭の法を定めき。是を以ちて、百姓今に至るまでに感恩頼を蒙れり」というように比較的具体的な記述内容となっており、國作りの内容が示されている。風土記や万葉集に見られる二神の姿とも通じるものがある。「顯見蒼生と畜産」のために病を治癒する方法を定めたとあって、かつ今に至るまで「百姓」が「恩頼」を蒙っていると記すところに、この二神の人々にとつての意義が示されているように思われる。「恩頼」は『日本書紀』の用例に照らして見れば、特定の天皇、若しくは皇祖を含めた皇室のもたらす加護・恩沢を意味する語とされるが（葛西太一「頼」字の古訓と解釈）『日本書紀段階編修論』花鳥社、二〇二一年二月）、その「頼」の初出がこの二神に使われているという点、注意を要する。「百姓」への加護・恩沢の起源が皇祖神ではなく、大己貴命・少彥名命であるとするのは、この二神に天皇統治の起源を見ているということなのであろうか。『古事記』における大國主神にはそうした意味も感得出来るようには思われる。『日本書紀』の二神についても同様の意義が込められているのかも知れないが、それを一書の形のみ示すところに、『日本書紀』なりの見解が示されているのかも知れない。

〔Ⅱ〕では大己貴命と記されていたが、〔Ⅲ〕〔Ⅳ〕では大己貴神と記される。或いはここに資料の断層があるのかも知れない。〔Ⅲ〕は、『古事記』の御諸山神登場後の話と共通する場面である。『古事記』との大きな相違は、「吾は是汝が幸魂・奇魂なり」とするところである。この神は大物主神であると見られるので、〔Ⅰ〕の亦名記載とも繋がってくるものであろう。また、「如し吾在らずは、汝何ぞ能く此の国を平けむや」という発語や、「吾は日本国の三諸山に住らむと欲ふ」という発語を受ける形で、「即ち宮を彼処に営り、就きて居しませしむ」とある点、『古事記』と共通性を持つが、『古事記』のように祭祀に纏わる表現「イツキマツル」はなされていない。宮を営んだ記事の後に、「此大三輪神なり」と記し、ヤマトの三輪山の神であることを示す。即ち、後の崇神紀に崇り神として示現する大物主神ということになるが、その名は記さず「大三輪神」としている点、神代下九段一書二に、大物主神が天神に従う首魁として登場する点などから見ても、「大三輪神」とは本来別神で、初め三輪山に祭られていた大三輪神に大物主神が習合する形で三輪山に祭られるようになったのではないかとする説もある（阿部眞司『大物主神伝承論』翰林書房、一九九九年十二月）。続く系譜的記述では、甘茂君等・大三輪君等、又姫踏鞮五十鈴姫命をこの神の子として位置付ける。姫踏鞮五十鈴姫命は神武天皇の后となるが、この姫が大物主神の娘であることは『古事記』神武天皇条に記され、甘茂君等・大三輪君等が大物主神の系統に連なるものであること（大物主神の四世孫オホタタネコを祖とすると記す）が崇神天皇条に記されているので、その点からしてもここに登場する神が大物主神であると見ることが出来る。なお『日本書紀』の場合、初代神武天皇の后姫踏鞮五十鈴姫命は、綏靖即位前紀によれば事代主神の娘となっているため、ここにもその情報が盛り込まれているのであろう。事代主神はカモ氏が祀る神であるところから、大物主神と事代主神との近さが窺える。

〔Ⅳ〕は再び少彦名命の話となる。〔Ⅰ〕では描かれていなかった、少彦名命の登場場面に関する記述である。『古

『事記』では「出雲の御大の御前」となっているのに対して、『日本書紀』では「出雲国の五十狭狭の小汀」となっていて舞台が異なる。前者を今の美保関、後者を今の稲佐浜と取るならば、島根半島の東と西との両端に分かれることになるが、現実の今の地名に当て嵌めて判断すべきか否か問題が残る点について、論じたことがある（谷口「イザサの小浜とタギシの小浜―葦原中国平定神話の地名―」『古代文学』60号、二〇二二年三月）。現れた時に乗っていた舟や来ていた衣については、語釈及び補注解説一を参照願いたい。親神を神産巢日命ではなく、高皇産靈尊とする理由は良く分からない。神代下の冒頭にこの神が皇祖として登場することと繋がりがあっても知れないが、少彦名命の親神として位置付ける理由とは繋がりが見られない。『日本書紀』の中で高皇産靈尊と神皇産靈尊とが入れ替わる例としては、神代下九段において、瓊杵尊の母神となる女神の親が、正伝や他の一書では高皇産靈尊であるのに対し、一書七のみが神皇産靈尊とする例がある。

正伝において大国主神・大己貴神の国作りを描かない『日本書紀』の場合は、当然ながらこの後の葦原中国平定神話におけるこの神の位置づけにも『古事記』との相違を見て取る必要がある。詳しくは後の葦原中国平定神話において検討することになるが、国作りを描かない『日本書紀』において、または大国主神という称号を与えられていない大己貴神が、地上世界を代表する神としてその交渉にあたりと言えるのかどうか、疑問であるし、葦原中国の意味づけ自体も『古事記』と『日本書紀』とでは異なっている可能性もある。八段一書六にみられる、「夫れ葦原中国は、本自荒茫び、磐石・草木に至るまでに成能く強暴かりき。然れども吾已に摧き伏せ、和順といふこと莫し」という発語が見られるが、九段正文には「彼の地に、多に螢火なす光る神と蠅声なす邪神と有り。復、草木成能く言語有り」という天神側の認識との相違をどのように捉えるのか、『日本書紀』は『日本書紀』の文脈を追って検討する必要がある。

〔谷口雅博 日本上代文学〕

Notes on Usage

General Conventions

- From 2015 to 2021 the printed installments of the Kokugakuin *Kojiki* project appeared in the dedicated publication *Kojiki gaku* (volumes 1-7). The succeeding installments will be published in *Kokugakuin Daigaku Kenkyū Kaihatsu Suishin Kikō kiyō* 國學院大學研究開発推進機構紀要 (abbreviated in citations as KKSJK).
- The English translations included in this project generally follow the stylistic conventions and citation format detailed in the *Monumenta Nipponica* style sheet (http://dept.sophia.ac.jp/monumenta/pdf/MN-Style-Sheet_201809.pdf).
- In the interest of readability, phonetic transcriptions of names, terms, and phrases from the *Kojiki* and other Nara-period texts are rendered in a modified Hepburn system of romanization and according to the modern dictionary pronunciation. No attempt is made to indicate archaic Japanese phonetic distinctions such as the *kō* 甲/*otsu* 乙 vowels. Likewise, archaic usages that later evolved into extended vowel sounds, such as in the honorific prefix “Oho,” are indicated by a macron, “Ō.”
- Phonetic transliterations from archaic texts follow the rendering given in the *yomikudashi* 読下し version of the edition cited. The translation generally omits the phonetic glosses given in the original text.
- The *pinyin* system is used to transliterate Chinese terms.
- In principle characters are given for Japanese and Chinese names and terms at the first instance where they occur in each issue of *Kojiki gaku*/KKSJK. They are only repeated in that issue when they are the

subject of discussion or if necessary for clarity.

- Citations to the *Kojiki* and other archaic texts indicate the page numbers of both the original text (generally speaking, the *kanbun* 漢文 text) as reprinted in the modern edition cited and the *yomikudashi* version adopted by that edition.
- Cross-references to other passages in the *Kojiki* cite *Kojiki gaku*/KKSJK when possible. In cases of passages from sections not yet covered by that version, citations are to the SNKBZ version edited by Yamaguchi Yoshinori and Kōnoshi Takamitsu.
- Information in the notes added by the translator is indicated by the acronym TN.
- Bibliographic details of the different commentaries and other works cited are given in the list of references included in each issue. Endnotes use a shortened citation format. Only the surname is used for citations to modern (Meiji and later) authors; citations to premodern works give the author's full name.

Studies on the *Kojiki*

Translated by Quirós Ignacio,
in cooperation with Kate Wildman Nakai

Chapter 10: The Land of Yomi (II)

Horror-stricken by the sight (1), Izanaki no mikoto fled and sought to escape [from the Land of Yomi]. “How dare you bring shame on me! (2)” his sister-spouse Izanami no mikoto said, and she dispatched the hags of Yomi (3) to pursue him. Thereupon, Izanaki no mikoto undid the black vine binding his hair and tossed it aside. [From it] grapes instantly fruited. While [the hags] were gathering the grapes up and eating them, he escaped. The [hags] again pursued him. Next he broke off the teeth of the hallowed long comb he wore in the bun of hair by his left ear and tossed them aside. [From them] bamboo shoots instantly sprouted. While [the hags] were pulling the shoots up and eating them, he escaped. Thereafter, [Izanami] ordered one thousand and five hundred Yomi forces to join the eight thunder deities in pursuing [Izanaki]. Izanaki drew the ten-hands-long sword he bore at his waist and, swinging it behind him, escaped [once more], but the [Yomi thunder deities and forces] continued to pursue him.

When Izanaki reached the foot (4) of the Yomotsu border slope (5), he took three peaches from the tree that grew there and counterattacked [with them]. [The Yomi thunder deities and forces] all turned back and fled (6). Thereupon, Izanaki said to the peaches: “Just as you have aided me, you should come to the aid of all the verdant blades of grass, the mortals who dwell in the visible realm (7) of Ashihara no nakatsukuni 葦

原中国 (8), whenever they fall into peril and lament in despair.” He then gave those peaches the name Ōkamuzumi no mikoto 意富加牟豆美命.

Text Notes

1. “Horror-stricken by the sight” (*mikashikomite* 見畏而)

The character 畏 (“to fear,” “fearsome”) occurs a total of seventeen times in the *Kojiki*; seven of these are in the digraph 見畏 (“to see and fear”). Other graphs such as 惶, 懼, and 恐 are also used to express a sensation of fear, but in all instances where the indication of such a sensation follows the graph 見 (“to see,” “sight”), the graph adopted is 畏. This pattern points to a conscious choice. Many instances of the compound 見畏 appear in stories of intermarriage between different species. In these the digraph serves to convey the observer’s reaction to catching sight of the partner’s true nature, an event that is followed by the observer’s fleeing the scene. Mibu Sachiko 壬生幸子 holds that the expression 見畏 typically is used in the context of an actor of superior status becoming aware of the unexpected true nature of a subordinate figure as the result of a circumstance brought about by the subordinate. This leads to the superior figure fearfully trying to escape from the subordinate or trying to keep the subordinate at a distance. ⁽¹⁾

2. “Shame” (*haji* 辱)

In stories of intermarriage between different species the term “shame” (*haji*) almost invariably accompanies the breaking of the looking taboo. This is true of the stories of this sort found generally in ancient Japanese literature as well as those specific to the *Kojiki*. “Shame” in these contexts has been interpreted both as related to social norms and as carrying religious overtones. The section on the district of Kashima 香島 in the

Hitachi no kuni fudoki 常陸国風土記 includes a story of the “young people pine grove” (*unai matsubara* 童子女松原) in which a young man and woman enjoying a tryst feel “shame” when they realize they might be observed and transform themselves into trees.⁽²⁾ The identification of the two as a “man-deity” and a “woman-deity” suggests that “shame” was seen as something linked to religious norms and taboos.

3. “The hags of Yomi” (*yomotsu shikome* 予母都志許売)

For the term “the hags of Yomi” the sixth variant of the fifth section of the Age of Deities chapter of *Nihon shoki* gives the characters 泉津醜女, and the seventh variant indicates that the digraph 醜女 should be read *shikome*.⁽³⁾ Two different interpretations exist regarding the meaning of the morpheme *shiko*: that it simply means “ugly” or “hateful,” or that it serves to designate someone who is powerful and stalwart.

The *Man'yōshū* contains multiple occurrences of the term *shiko*, including the following: *shiko no masurao* 鬼之益卜雄 (“this stalwart man”) in poem 117 (book 2); *shiko no mitate* 之許乃美多弓 (“your stalwart guardian”) in poem 4373 (book 20); *shiko no shiko gusa* 鬼乃志許草 (“these hateful weeds”) in poems 727 (book 4) and 3062 (book 12); *shiko hototogisu* 志許霍公鳥/四去霍公鳥 (“this hateful cuckoo”) in poems 1507 (book 8) and 1951 (book 10); *oya no shiko ya ni* 小屋之四忌屋尔 (“this miserable hut”) and *shiko no shiko te o* 鬼之四忌手乎 (“these miserable, miserable hands”) in poem 3270 (book 13); *shikotsu okina no* 之許都於吉奈乃 (“that hateful old man”) in poem 4011 (book 17).⁽⁴⁾ The first two examples are sometimes adduced as the basis for taking *shiko* to mean “stalwart,” yet a contextual analysis of the pertinent poems does not fully support such an interpretation. Similarly some may see the morphological correspondence between *yomotsu shikome* and the term *Ashihara no shikoo* 葦原色許男

used subsequently in the *Kojiki* for Ōnamuji as evidence for understanding *shiko* to mean “stalwart.”⁽⁵⁾ However, there is room to interpret *Ashihara no shikoo* alternatively as “the hateful man of Ashihara [no nakatsukuni].” At the same time, the later episode of the sisters Konohana no sakuyabime 木花之佐久夜毘売 and Iwanagahime 石長比売 in the Ninigi narrative suggests that 醜 does not indicate merely “ugly” in the ordinary sense of “unattractive.” The narrative contrasts the former sister as “beautiful” (美) and the latter as “ugly” (醜), but in both cases the intent seems to be to ascribe a power or force outside the norm.⁽⁶⁾

4. “The foot [of the slope]” (*sakamoto* 坂本)

As discussed more fully in the following note, the presence here of the term *sakamoto* 坂本 has been the source of a certain degree of confusion regarding the location of the Land of Yomi.⁽⁷⁾ The expression does not occur in the *Nihon shoki*. Descriptions of the corresponding scene in that text include the following: “[Izanaki] had already reached the Yomotsu border slope” (*sude ni yomotsu hirasaka ni itarimasu* 已到泉津平坂) and “[Izanaki] closed off the border path” (*sono sakaji ni saite* 塞其坂路) in the sixth variant of the fifth section of the Age of Deities chapter; “a big peach tree stood near the path” (*michi no he ni ōki naru momo no ki ari* 道辺有大桃樹) in the seventh variant; “When fighting against his sister-spouse at the Yomotsu border slope” (*sono imo to yomotsu hirasaka ni aitatakau ni itarite* 及其与妹相關於泉平坂) in the tenth variant.⁽⁸⁾ None of these passages refer to the “foot of the slope,” nor does the context imply literally sloping terrain. It may be that Ashihara no nakatsukuni and the Land of Yomi came to be understood as situated in a vertical relationship only after the graphs 黄泉 (“yellow springs,” connoting “underworld”) had been adopted to transcribe *yomo*. Later expressions such as “envoy of the

nether region” (*shitahe no tsukai* 之多敵 [下辺] 使) in poem 905 of the *Man'yōshū* (book 5), or *shitatsu kuni* 下津国 in the *norito* liturgy for the rites to pray for protection from fire (Chinkasai 鎮火祭) suggest that, as time elapsed, the image of the vertical relationship evolved to a conception of the Land of Yomi as the lower realm.⁽⁹⁾

5. “The Yomotsu border slope” (*yomotsu hirasaka* 黄泉比良坂)

A reading gloss from the seventh variant of the fifth section of the Age of Deities chapter of *Nihon shoki* indicates that “the graphs 泉津平坂 should be read *yomotsu hirasaka*.”⁽¹⁰⁾ The term *yomitsu hirasaka* 与美津枚坂 appears in the abovementioned Chinkasai *norito*.⁽¹¹⁾ The “Yomotsu border slope” can be described as the boundary between the Land of Yomi and Ashihara no nakatsukuni 葦原中国 (“the central land of reed plains”). It is generally held that the original meaning of the morpheme *hira* is a cliff-like terrain or sloping land and that *saka* indicates “boundary.” To what extent the *Kojiki* as a whole retains these primary meanings is unclear. Overall, the meaning of *saka* 坂 in the *Kojiki* does not appear to differ very much from the modern usage of this term to mean “slope.” Yet, the *saka* that figure in the myths, as in the subsequently mentioned *unasaka* 海坂 (“sea border”), do seem to carry a strong connotation of “boundary.”⁽¹²⁾ The following chapter states: “It is said that what is called the Yomotsu border slope is the present Ifuya border in the land of Izumo.”⁽¹³⁾

6. “[The Yomi thunder deities and forces] all turned back and fled” (*kotogotoku hikikaeriki* 悉叛返也)

There has been an ongoing debate about the interpretation of this passage. The extant manuscripts of the *Kojiki* adopt different characters

for the second graph (here 坂), and the choice bears directly on the issue of the location of the Land of Yomi. The earliest extant manuscript, the Shinpukuji-bon 真福寺本 (1371–1372), gives the sequence of characters as 攻返也 (“attacked and turned back”), while the Dōka-bon 道果本 (1381), Dōshō-bon 道祥本 (1424), and Shun’yu-bon 春瑜本 (1426) manuscripts give it as 逃返也 (“turned back and fled”). These instances carry no implications as to the location of Yomi, from which the thunder deities and forces came and to which they turn back. The Urabe 卜部 house lineage of manuscripts, beginning with the copy transcribed by Urabe Kanenaga 卜部兼永 (1467–1536), however, give the sequence as 坂返也 (“turned back [at] the border”). Considered in conjunction with the term *sakamoto* (“foot of the slope”; see note 4), this might be seen to imply that the Yomi thunder deities and forces, which had been chasing Izanaki down a slope, returned up it. In other words, the Urabe manuscripts’ rendering might be understood to suggest that Yomi lies at the top of the slope. Further, if the thunder deities and forces retreated from the foot of the Yomotsu border slope after having descended it, one might also conclude that the slope is part of the territory of the Land of Yomi, which would also account for the name “Yomotsu border slope.”

Nishimiya Kazutami 西宮一民 argues that the sequences 攻返也 and 逃返也 adopted respectively by the Shinpukuji-bon and the other Ise-lineage manuscripts are both problematic. He holds that the action of “attack and turn back” is improbable and that the graph 逃 (“fled”) likely was adopted under the influence of the version of this episode found in *Sendaikujihongi* 先代旧事本紀. On the grounds that the 攻 of the Shinpukuji-bon is graphically close to 坂 (“slope,” “boundary”), in his commentary Nishimiya follows the Urabe-lineage manuscripts and opts for 坂返也.⁽¹⁴⁾

From a graphic perspective, 坂 is plausible. It should be noted, however,

that choosing it does not necessarily resolve the issue of the location of the Land of Yomi. For one thing, the gloss marks of the Urabe manuscripts indicate that 坂返也 is to be read as “return at the border” (*saka yori kaeru*). Adopting the term “border” here might indicate the point at which the action of “returning” begins, but it would not specify the direction of that action. As Yoshino Masaharu 吉野政治 observes, the statement that Izanaki reached the “foot of the slope” could mean equally that he reached the point where an ascent begins as that it was the point where a descent terminates.⁽¹⁵⁾ If the main implication of the term *yomotsu hirasaka* is that it signifies a “border,” that one side of the border lies uphill from the other becomes a secondary matter. To sum up these issues, opting for the graphs 坂返也 would not lend support to the interpretation of Yomi as a place located at the top of a slope (in other words, the interpretation of *yomi* as a morpheme deriving from *yama* = mountain). *Yomotsu hirasaka* may be considered the “exit” from the Land of Yomi, but it does not seem particularly meaningful to judge simply on the basis of this passage whether the Land of Yomi lies above or below the boundary (is not such a schematization overly simplified?).

In this commentary we thus have not adopted any of the graphs found in the manuscript versions of the text. As Nishimiya points out, the graph 攻 found in the earliest extant manuscript, the Shinpukuji-bon, is problematic, and it is difficult to accept it as is. On the other hand, the form of the graph 逃 found in the other Ise-lineage texts diverges too far from that of the Shinpukuji-bon’s 攻 to choose it as an alternative. As for the digraph 坂返, the method of transcription seen in *Kojiki* suggests that the reverse sequence of 返坂 would be more likely. We thus have not opted for this possibility either. Rather, following Nakamura Hirotoishi’s 中村啓信 thesis, we have provisionally chosen 扳 (*hiku*, “to pull”), which in

its handwritten graphic form can resemble 攻.⁽¹⁶⁾ Evidence of the presence of the graph 扳 in early texts can be found in the dictionary of Chinese characters *Shinsen jikyō* 新撰字鏡 (ca. 900 CE).⁽¹⁷⁾

7. “All the verdant blades of grass, the mortals who dwell in the visible realm” *utsushiki aohitokusa* 宇都志伎青人草⁽¹⁸⁾

This phrase combines the adjective *utsushi* (“visible,” “actual”) and the noun *aohitokusa* (“the verdant blades of grass, the mortals”). Some interpret it as likening humans living in the present world to lush grass, others as characterizing human existence as weak and evanescent.

Further comment: What, in fact, are the connotations of the term *utsushi*? Apart from this passage in the Land of Yomi myth, the *Kojiki* includes the following other instances:

(1) “The Azumi no muraji 阿曇連 are the descendants of Utsushi hikanasaku no mikoto 宇都志日金析命, the child of this Watatsumi no kami 綿津見神.” (section on Izanaki’s ablutions)⁽¹⁹⁾

(2) “His alternative name is Utsushi kunitama no kami 宇都志国玉神.” (section on the descendants of Susanoō)⁽²⁰⁾

(3) “Become Utsushi kuninushi no kami 宇都志国主神.” (section on Ōnamuji’s visit to the netherworld)⁽²¹⁾

(4) “Distressed, [Haruyama no kasumi otoko 春山之霞壮夫] told his mother [about his elder brother’s failure to do as he had promised]. His mother said, ‘In this, our realm, actions should adhere to the customs of the deities. Is it because he follows the customs of the verdant blades of grass, the mortals who dwell in the visible realm (*utsushiki aohitokusa* 宇都志岐青人草), that he does not give over [what he promised]?’” (chronicle of Emperor Ōjin)⁽²²⁾

(5) “The emperor spoke with fearful reverence: ‘With awe I address the great deity! I did not realize that you might appear manifest in this visible realm (*utsushi omi* 宇都志意美!’ He had the myriad officials set down their swords and bows and arrows and take off their robes and reverently presented these [to the deity].” (chronicle of Emperor Yūryaku) ⁽²³⁾

In the first example, the Azumi no muraji lineage is described as worshipping as its ancestral deity (*oyagami* 祖神) the threefold Watatsumi deity that emerged from Izanaki’s purification of himself after escaping from Yomi. This is the only occurrence in the *Kojiki* of the term “ancestral deity.” The Azumi no muraji is identified as the descendant (*sue* 子孫) of Utsushi hikanasaku, the child of the Watatsumi deity. It seems likely that the attachment of the element *utsushi* to the name of the entity that connects “ancestral deity” and “descendant” is intended to show this entity’s function as a link between deities and human beings. This passage is also the first of the *Kojiki*’s “ancestral origin” accounts. The combination of these aspects makes it relevant to grasping the *Kojiki*’s view of the continuum between “deity” and “human.”

Items 2 and 3 are alternative names of Ōkuninushi. As regards item 3, many editions modify the *nushi* 主 of Utsushi kuninushi no kami, changing it to *tama* 玉 (as in item 2). However, based on a critical examination of the different manuscripts and contextual reading, we have retained the Shinpukuji-bon manuscript’s transcription. ⁽²⁴⁾

In the fourth example the elder brother Akiyama no shitahi otoko 秋山之下水壯夫 and the younger brother Haruyama no kasumi otoko make a wager as to whether the younger brother can win a maiden that both desire. The younger brother succeeds in making the maiden his spouse,

but the elder brother refuses to give him the items promised in the wager, leading their mother to make the statement quoted above. Although the elder brother should have adhered to the customs of “our realm” (*waga miyo* 我御世), he likely did not give over the promised items because he followed instead the customs of “the verdant blades of grass, the mortals who dwell in the visible realm.” The two sets of “customs” (*narai* 習) indicate that the realm of the deities and that of “the verdant blades of grass, the mortals,” exist parallel to each other and both have the potential to exert influence on the elder brother.

In the case of item 5, which is part of the story of an encounter between Emperor Yūryaku and Hitokotonushi no kami 一言主神, whom the emperor does not initially recognize as a deity, various interpretations have been advanced as to the meaning of the phonetic transcription *utsushi omi*. An earlier interpretation took *omi* to correspond to the graphs 大身 (“great personage”) and interpreted the phrase as “the great personage [Hitokotonushi] who has taken visible form.” This hypothesis that *omi* means “great personage” has been rejected, however, on grounds that the conventions of ancient phonetic transcription distinguish between the pronunciation of *mi* rendered as 美 (as in this passage) and *mi* rendered as 身. Current interpretations include the thesis that the phrase means “the great spirit (大靈) that has taken visible form,”⁽²⁵⁾ or “the attendants (臣) [of Hitokotonushi] taking visible form.”⁽²⁶⁾ No one interpretation has been accepted as definitive, but this instance can be said to differ from the others. Whereas they refer to the “visible realm” from the perspective of the deities, in this one Emperor Yūryaku speaks of the “visible realm” from the perspective of one who dwells in it. Further, although when spoken about from the side of the deities, the “visible realm” is something that pertains to human beings, when it is

spoken about from the human side, as in the case of item 5, it can pertain not only to human beings, but also to deities who have made themselves visible.

The following example from *Nihon shoki* confirms this point:

At this time [Prince Iwarebiko 磐余彦, the subsequent Emperor Jinmu.] proclaimed to [his attendant] Michi no omi 道臣, saying, "I myself shall call forth Takamimusuhi no mikoto to be worshipped in visible form (*utsushi iwai* 顯齋)." ⁽²⁷⁾

The text adds a gloss specifying that the graphs 顯齋 are to be read *utsushi iwai*. The compilers of the SNKBZ edition append the following explanation of this term:

Utsushi iwai means to worship reverently in such a manner that the deity, which in actuality cannot be seen, becomes manifest. Here it means concretely that by making himself the repository (*tsukibito* 憑人) for the divine spirit, Jinmu will in his person become Takamimusuhi and thereby make manifest the deity to be worshipped. ⁽²⁸⁾

Here *utsushi* is identified as referring to a circumstance in which something from the realm of the deities that intrinsically is invisible manifests itself in the human realm and takes a visible form. From these examples we can understand that within the human realm, *utsushi* can refer to the manifestation of an entity from the realm of deities, whereas from the perspective of the latter realm, it pertains to human beings. Within the world of the myths, the human realm (the realm of the mortal verdant blades of grass) and the realm of the deities exist parallel to each

other, and the story of Izanaki's flight from Yomi probably expresses the idea that Izanaki and Izanami oversee human birth and death. In declaring to the peaches that they should "come to the aid of all the verdant blades of grass, the mortals who dwell in the visible realm of Ashihara no nakatsukuni, whenever they fall into peril and lament in despair," Izanaki simultaneously situates the Land of Yomi as the destination of the "verdant blades of grass" when they die.

Taniguchi Masahiro, *Ancient Japanese Literature*

8. Ashihara no nakatsukuni 葦原中国

In *Kojiki* myths, this name, of which this is the first occurrence, designates the earthly realm. It also implies that it is perceived as such as seen from another realm. The fact that it first occurs in association with the expression "all the verdant blades of grass, the mortals who dwell in the visible realm" (*utsushiki aohitokusa* 宇都志伎青人草) suggests a deep connection between the two notions. This connection can be seen as well in the fact that the alternative names for Ōnamuji (Ōkuninushi 大国主神) include both Ashihara no shikoo (see text note 3 above) and Utsushi kunitama 宇都志国玉 (or Utsushi kuninushi 宇都志国主; see the preceding "further comment").⁽²⁹⁾

Endnotes

- (1) Mibu, "Amaterasu ōmikami no 'mikashikomi.'"
- (2) Uegaki, *Fudoki*, SNKBZ 5, pp. 398–401.
- (3) Kojima et al., *Nihon shoki*, SNKBZ 2, pp. 44–45, 52–53.
- (4) Kojima et al., *Man'yōshū*, SNKBZ 6, p. 94; SNKBZ 9, p. 403; SNKBZ 6, p. 357; SNKBZ 8, p. 343; SNKBZ 7, p. 324; SNKBZ 8, p. 63; SNKBZ 8, p. 412; SNKBZ 9, p. 214.
- (5) *Kojiki gaku* 5 (2019), pp. 13, 19; 6 (2020), p. 9 (Japanese original).

- (6) Yamaguchi and Kōnoshi, *Kojiki*, SNKBZ 1, pp. 120–21.
- (7) The order of text notes 4 and 5 has been reversed in the translation to fit the English syntax. Regarding the issue of the location of Yomi and the Yomotsu border slope, see also *Kojiki gaku* 7 (2021), p. 285 (English translation).
- (8) Kojima et al., *Nihon shoki*, SNKBZ 2, pp. 46–47, 54–55, 56–57.
- (9) Kojima et al., *Man'yōshū*, SNKBZ 7, p. 94; Kurano and Takeda, *Kojiki, Norito*, NKBT 1, pp. 430–31.
- (10) Kojima et al., *Nihon shoki*, SNKBZ 2, pp. 52–53.
- (11) Kurano and Takeda, *Kojiki, Norito*, NKBT 1, pp. 430–31.
- (12) *Unasaka* appears in the myth of “the luck of the sea and the luck of the land” (*umisachi yamasachi* 海幸山幸), which narrates the story of the brothers Hoderi 火照 and Hoori 火遠理, children of Ninigi. Yamaguchi and Kōnoshi define *unasaka* as the “border between the sea world and the land of Ashihara no nakatsukuni.” See Yamaguchi and Kōnoshi, *Kojiki*, SNKBZ 1, p. 136n5.
- (13) *Kojiki gaku* 2 (2016), p. 24 (Japanese original); KKSJK 14 (2022), p. 207 (English translation).
- (14) Nishimiya, *Kojiki shūteiban*, p. 36.
- (15) Yoshino, “Yomotsu hirasaka no sakamoto,” pp. 43–44.
- (16) Nakamura, *Shinpan Kojiki*, p. 33; Takeda and Nakamura, *Shintei Kojiki*, p. 29n23.
- (17) In vol. 10 of the Tenji-bon 天治本 manuscript.
- (18) The order of this and the following note have been reversed to fit the English syntax.
- (19) *Kojiki gaku* 2 (2016), pp. 38, 40, 43–44 (Japanese original); KKSJK 14 (2022), pp. 170, 160–61 (English translation).
- (20) *Kojiki gaku* 5 (2019), pp. 12–13, 19 (Japanese original).
- (21) *Kojiki gaku* 6 (2020), pp. 16–17, 20 (Japanese original).
- (22) Yamaguchi and Kōnoshi, *Kojiki*, SNKBZ 1, pp. 280–81.
- (23) Yamaguchi and Kōnoshi, *Kojiki*, SNKBZ 1, pp. 348–49. Yamaguchi and Kōnoshi interpret this passage to mean: “Since your servant dwells in this visible realm, I did not realize it was you!”
- (24) See *Kojiki gaku* 6 (2020), pp. 16–17, 20. Regarding this issue and the

question why the alternative names of Ōkuninushi incorporate the element *utsushi*, see Taniguchi, “Ōkuninushi no kami no ‘mata na’ kisai no igi.”

- (25) Nishimiya, *Kojiki shūteiban*, p. 200n1.
- (26) Mōri, “‘Utsushiomi’ to ‘utsusemi, utsusomi’ kō.”
- (27) Kojima et al., *Nihon shoki*, SNKBZ 2, pp. 214–15.
- (28) Kojima et al., *Nihon shoki*, SNKBZ 2, p. 215.
- (29) *Kojiki gaku* 5 (2019), pp. 12–13, 19–20; 6 (2020), pp. 16–17, 20 (Japanese original).

Chapter 11: The Land of Yomi (III)

Finally, his sister-spouse Izanami no mikoto herself joined the pursuit, whereupon [Izanaki no mikoto] hauled a boulder [so huge] as to require a thousand people to haul it on to the Yomotsu border slope and blocked it. Confronting each other on either side of the boulder, [Izanami and Izanaki] declared their eternal estrangement (1). “Oh, my beloved brother-spouse!” said Izanami. “If you do this, every day I will strangle to death one thousand of the mortal blades of grass of your land.” “Oh, my beloved sister-spouse!” Izanaki proclaimed. “If you do that, every day I will build one thousand five hundred parturition huts.” This is why every day one thousand people inevitably die and every day one thousand five hundred people inevitably are born.

Because of these events, Izanami is called Yomotsu ōkami 黄泉津大神. It is also said that she is called Chishiki no ōkami 道敷大神 because she pursued Izanaki. The boulder that blocked the Yomotsu border is called Chigaeshi no ōkami 道返之大神 and also Sayarimasu yomotsu to no ōkami 塞坐黄泉戸大神.⁽¹⁾ Also, it is said that what is called the Yomotsu border slope is the present Ifuya border in the land of Izumo (2).

Text Notes

1. “They declared their eternal estrangement” (*kotodo o watasu* 度事戸)

The meaning of the term *kotodo* 事戸 remains uncertain. Many commentators understand it as a formula for breaking conjugal ties proclaimed to the opposite party. Such interpretations take the graph 戸 (literally “door,” “household”) to represent the term “conjuration” (*jugon* 呪言). Some commentators, however, take it as referring not to an utterance, but a place.

Further comment: Hypotheses about the meaning of the term *kotodo o watasu* 度事戸 advanced by commentators include the following:

(1) For spouses to become estranged and go (*wataru* 度) to live in separate households (*kototo* 別戸; Kamo no Mabuchi 賀茂真淵, as cited by Motoori Norinaga in *Kojiki den* 古事記伝).⁽²⁾

(2) A phrase meaning a sign (*shirushi* 証) of the breaking of conjugal ties, or, alternatively, deriving from the practice of the man’s handing back to the woman’s family the cithern (*norikoto* 詔琴) that served as a pledge of conjugal ties; *kotodo* might also be a contracted form of *kototokegoto* 事解言 (declaration of the dissolution of a matter; Motoori Norinaga).⁽³⁾

(3) To declare the breaking of conjugal ties, with *kotodo* meaning “different place” (異処; Tsugita Uruu 次田潤) or “separate place” (別所; Nakajima Etsuji 中島悦治).⁽⁴⁾

(4) Declaration of estrangement, with *kotodo* meaning “separation” (*koto* 別) + “conjuration” (*to/do*; Ogihara Asao 荻原浅男).⁽⁵⁾

(5) Pronouncement of a vow, with *kotodo* meaning “to speak” (言) + the particle *do* = “to proclaim”; Kurano Kenji 倉野憲司).⁽⁶⁾

(6) A malediction declared to the dead to prevent them from returning (“separation” + “conjuration”; Saigō Nobutsuna 西郷信綱).⁽⁷⁾

(7) A phrase combining the declaration of the breaking of conjugal ties with the separation of the living from the dead (Nishimiya Kazutami).⁽⁸⁾

(8) A malediction pronounced by one party on another, with the intent to break conjugal ties (Kōnoshi Takamitsu 神野志隆光 and Yamaguchi Yoshinori 山口佳紀).⁽⁹⁾

As the above examples show, commentators have taken *koto* to represent variously graphs meaning “lute” (琴), “separate” (別), “different” (異), “to speak” (言), and “matter” (事). However, as Kurano Kenji points out, no examples can be found in the *Kojiki* of the graph 事 being used phonetically to represent the meaning “separate” or “different.” Similarly, as Kōnoshi and Yamaguchi argue, if the compilers had intended to convey the meaning of “to speak,” they likely would have used the graph 言. Considered in this light, the intended meaning is thus probably that of the graph used, 事 (“matter”). *Do* (戸) has been interpreted variously as intended to represent graphs meaning “door”/“household” (戸), “place” (所), “words” (言, i.e., “conjuration,” 呪言), or a particle. Since the parameters of the *Kojiki*’s usage of the graph 戸 do not seem that sharply defined, it is difficult to reach a definitive conclusion. Most commentators agree that *watasu* here means “to declare” (*iiwatasu* 言い渡す). Kōnoshi and Yamaguchi hold that the context in which the phrase occurs, where Izanaki and Izanami are described as “confronting each other,” militates against Saigō’s interpretation of it as a malediction directed at the dead by the living, but can that be said so definitively?

The sixth variant of the fifth section of the Age of Deities chapter of the *Nihon shoki* has the phrase “[Izanaki] proclaimed his intent to divorce his wife” (*kotodo o watashi tamau* 建絶妻之誓), and the seventh variant of the same section gives the phonetic gloss *kotodo* 許等度 for the graphs 絶妻之誓.⁽¹⁰⁾ These renderings would appear to have influenced

interpretations of the *Kojiki*'s 事戸, but the meaning embedded in the graphs adopted by the *Nihon shoki* gives its account of this episode a specificity not seen in the *Kojiki*. Assuming that the “wife” (妻) alluded to indicates Izanami, the action described in the *Nihon shoki* account is also much more unidirectional.

Regarding usage of the graph 事 (“matter”) in combination with a following element, apart from the deity names Ōkoto oshio no kami 大事忍男神 and Kotoshironushi no kami 事代主神, the *Kojiki* includes four instances of the term *kotoyosashi* 事依 (“entrust,” “charge with”) and, in the chronicle of Emperor Suinin, the instances *makoto towazu* 真事登波受 (“unable to speak properly”) and *makoto towamu* 真事登波牟 (“will speak properly”).⁽¹¹⁾ In all these instances the following element is a verb; there are none where the following element is a noun, as appears to be the case here with 戸. The term *kotoyosashi* is also written with the graph 言 (“word,” “speech”) as 言依 (five instances, as well as one written as 言因). The instances *makoto* 真事 (“true matters,” “properly”) from the chronicle of Emperor Suinin may likewise be said to carry a connotation of speech (*kotoba* 言葉).

As for the alternative possibility that *koto* here should be understood as 言, combinations of this graph with a following element in the *Kojiki* again tend to have a verbal construction as the second element. Examples are *kotodatsureba* 言立者 (“if [they] say something particular”; chronicle of Emperor Nintoku), *kotomuke* 言向 (“direct words to the other party” or “make the other party direct words to you”; nine instances); *kotomuke* 言趣 (same meaning as with the digraph 言向; two instances); *kotoage* 言挙 (“proclaim loudly”; chronicle of Emperor Keikō); and *kotosaka* 言離 (“to assert firmly”; chronicle of Emperor Yūryaku). If the search is expanded beyond the *Kojiki*, examples can be found in other texts of terms

combining 言 with a noun, such as *kotowaza* 諺 (“proverb”) or *kotodama* (“[word] spirit”). However, it is open to question whether the *koto* of *kotowaza* can be equated solely with the graph 言. In the case of *kotodama* as well, one can find examples of the graphic combination 事靈 (*Man’yōshū* poems 2506, 3254) as well as 言靈 (*Man’yōshū* poem 894).

The *Kojiki*, it is held, in principle does not use the graph 言 as an alternative representation (*shakuji* 借字) of the graph 事, and the text compilers consciously distinguished between the two graphs when using both with the reading *koto* in the same phrase. As mentioned above in regard to the phrase *makoto* 真事 (“true matters,” “[speak] properly”), however, in some instances the graph 事 may carry connotations of speech. Such instances may be said to involve a movement from words to act. Whereas the graph 言 would appear to be used only in regard to words, 事 is used to express instances of such movement. It seems possible that this also applies in the case of *kotodo*.

Turning to the graph 戸, diverse examples of usage can be found. Leaving aside its many appearances in the names of deities and people and its use to mean “door,” the following three warrant particular note:

(1) “Amenokoyane no mikoto prayerfully beseeched [Amaterasu to make] a solemn **pronouncement** . . .” (*Amenokoyane no mikoto futo noritogoto hokimōshite* 天兒屋命布刀詔戸言禱白而; Heavenly Rock Cave episode)⁽¹²⁾

The reading of this passage poses a number of significant problems, which here I can only touch on briefly. The term *norito* subsequently came to mean a liturgy offered to the deities, but it is questionable whether that meaning applies here. Given the usage in *Kojiki* of the graph 詔 (*mikotonori*, “imperial/divine pronouncement”),⁽¹³⁾ is not the implication

here that Amenokoyane's action is intended to bring about Amaterasu's "pronouncement," that it is a prayerful beseeching for her *noritogoto*? The meaning of the *to* of *norito* is uncertain. Interpretations of it as referring to a conjuration or a location both exist. Some, pointing to the examples of the terms *tonau* ("to intone") and *togoi* ("conjuration against another"), take *to* as meaning "words," but terms such as *hoto* (genitals), *kumido* (a place to seclude oneself),⁽¹⁴⁾ and *minato* (harbor), suggest it could also be interpreted as "place." In the case of this particular passage opinions divide as to whether the graph 言 should be considered as attached to the preceding 詔戸 or not. It might be argued that its presence immediately following 戸 militates against interpreting the latter graph as having to do with words. On the other hand, if it is seen as implying "place," *norito* here would mean "place to hear the deity's words," which would not fit readily in the context.

(2) "Thereupon the myriad deities conferred together and levied a penalty of one thousand expiatory items (*chikura no okito* 千位置戸) on Susanoo; cut his beard, fingernails, and toenails; had [his wrongdoings] dispelled; and expelled him with a divine expulsion." (Heavenly Rock Cave episode)⁽¹⁵⁾

Chikura no okito ("one thousand expiatory items") refers to the penalty levied as part of the process of dispelling wrongdoings. *Okito* may have originally indicated the place where the items were placed and evolved to mean the items as such. In this context it clearly means the objects to be offered up.

(3) The third example occurs in the story from the chronicle of Emperor Ōjin of the elder brother who fails to pay his younger brother a

wager after the latter wins a maiden both had pursued (see above, pp. 211–13). Angry at her elder son, their mother took a “bamboo stalk of one node from an island in the Izushi 伊豆志 River, made a coarse eight-meshed basket, [in which she placed] stones from the river mixed with salt and wrapped in leaves from the bamboo.” She then placed the basket on the hearth and had the younger brother “pronounce a conjuration” (*togowashimete*) in which he declared that the elder brother should flourish and wither in turn like these objects. When the elder brother, having fallen ill and withered, pled with his mother, she had the “conjuration items” (*togoito* 詛戸) handed over to him.⁽¹⁶⁾ Here, as with the preceding *chikura no okito*, *to* is used in reference to items of a special magical nature.

Examination of the examples of the graph *to* 戸 in the *Kojiki* show that it sometimes indicates a place that acts as a boundary and other times objects of a magical nature. The morphology of the first example above of *norito* 詔戸, consisting of a verb + *to*, would appear to be similar to that of *okito* 置戸 in the second example and *togoito* 詛戸 in the third, where *to* carries the sense of a magical object. Although the *to* in *norito* does not have to do with a concrete object, it might pertain to the content of the words to be pronounced. On the other hand, from the perspective of graphic representation, what separates Amaterasu, the source of the anticipated “pronouncement” (*nori* 詔), from the other deities, is the “rock cave” (*iwaya no to* 石屋戸). It is thus also possible that *norito* 詔戸 here contains a graphic reference to the boundary marked by the cave.

The account of Ōkuninushi’s visit to the netherworld contains yet another pertinent instance of the graph 戸 :

[Ōkuninushi] took hold of [Susanoo’s] hair and tied [strands of] it to

each of the rafters of the chamber. He blocked the door to the chamber (*muro no to* 室戸) with a boulder [so large as to require] five hundred people to haul it. Carrying his wife Suseribime 須勢理毗売 on his back, he seized the great deity's sword of life and bow and arrows of life and his heavenly resounding cithern (*ame no norigoto* 天詔琴), and fled. The heavenly resounding cithern happened to brush against a tree, and the earth quaked and rang.⁽¹⁷⁾

The *to* of the “door to the chamber” here has the meaning of “portal,” but the setting, with Ōkuninushi blocking it with a “boulder requiring five hundred people to haul it” and then fleeing has several features in common with the *kotodo* passage. Although Susanoo is ultimately able to get past this boulder, the blocking of the door with a boulder serves to separate two different realms, and in this sense *to* in this passage resembles the *to* in both *kotodo* and *iwayato*.

The following account in the tenth variant of the fifth section of the *Nihon shoki* may bear on the expression *kotodo*:

Pursuing Izanami, Izanaki reached the place where she was. Addressing her, he said, “I have come because I grieved for you.” “My kin (*ugara* 族),” Izanami responded, “do not look upon me.” Izanaki did not do as she said and observed her. Ashamed and resentful, Izanami thereupon said, “You have seen my true state. I will thus look at your true state.” Izanaki then felt shamed and sought to go back. However, instead of going back directly without saying anything, he declared a vow: “Our kinship is severed!” He also declared, “I will not be defeated by my kin!” The deity that [emerged from] his spit was named Hayatama no o 速玉之男. The deity that next [emerged when the

pollution of Yomi] was swept away was named Yomotsu kotosaka no o 泉津事解之男. There were two deities in total. When he then battled with his sister-spouse at the Yomotsu border slope, Izanaki declared, “How weak of me to have first grieved and longed for my kin!” The road guardian of Yomi then said, “[Izanami] has a statement: ‘I have already borne the lands with you. Why should I further seek to live? I will stay in this land and will not return with you.’” Thereupon Kukurihime no kami 菊理媛神 made a statement. Hearing it, Izanaki praised it and departed. ⁽¹⁸⁾

In this variant, on the occasion of Izanaki’s and Izanami’s estrangement Izanaki declares “Our kinship is severed!” and “I will not be defeated by my kin!” and the deity who sweeps away the evils of the Land of Yomi is named Yomotsu kotosaka no o. The editors of the SNKBZ version of *Nihon shoki* explain *kotosaka* 事解 as meaning “to leave behind (*saru* 避る) or to separate oneself (*sakaru* 離る) from a matter or words. The name means ‘male deity who oversees separation from the affairs of the Land of Yomi, breaking the relationship.’” ⁽¹⁹⁾ It is a deity name that carries a meaning close to that of *kotodo o watasu*. It would seem that Norinaga’s hypothesis that *kotodo* might be a contracted form of *kototokegoto* 事解言 bears reconsideration. ⁽²⁰⁾

Taniguchi Masahiro, Ancient Japanese Literature

2. “The Ifuya border in the land of Izumo” (Izumo no kuni no Ifuyasaka 出雲国之伊賦夜坂)

In Iya 揖屋, in the town of Higashi-Izumo 東出雲町, city of Matsue 松江, Shimane 島根 Prefecture, is a shrine of the same name. A site long said to be the remains of the Yomotsu border slope can be found in the same

area. Regarding the Iya Shrine, the section in the *Izumo no kuni fudoki* 出雲国風土記 on the district of Ou 意宇 lists an Ifuya no Yashiro 伊布夜社,⁽²¹⁾ and the *Engi shiki jinmyōchō* 延喜式神名帳 lists an Iya Jinja 掛屋神社.⁽²²⁾ The chronicle of Empress Saimei 齊明 in the *Nihon shoki*, fifth year (659 CE), states that the Izumo governor (*kuni no miyatsuko* 国造) was commanded to repair a shrine (some commentators take this to refer to the Kumano Taisha 熊野大社, located in Matsue 松江, others the Izumo Taisha 出雲大社). The narration continues with the statement that “a fox bit the end of a creeper which a laborer of the district of Ou 於友 held in his hand, and went off with it. Moreover, a dog brought in his mouth a dead man’s hand and forearm and laid it in the Ifuya 言屋 Shrine. (These were signs that the Empress was about to die.)”⁽²³⁾ It is hard to tell whether the compilers intended to connect the strange actions of the fox and the dog to the preceding statement about repair of a shrine, but the mention of Ifuya Shrine in the account of these inauspicious events suggests that people associated it with the realm of death.

We don’t know what present location might correspond to the Ifuya border, nor what intention the compiler might have had in giving a specific place name. The implications of this toponym should be considered in conjunction with references to Mt. Hiba 比婆山, which the *Kojiki* has previously identified as the place where Izanami no kami was buried.⁽²⁴⁾

Endnotes

- (1) These deity names all have a descriptive character that reflects the role played in this episode. Izanami’s alternative names mean “great deity of Yomi” and “great deity of the road.” The boulder’s names mean “great deity who turns people back” and “great deity who blocks the Yomi portal.” (TN)

- (2) Motoori Norinaga, *Kojiki den*, MNZ 9, p. 255.
- (3) Motoori Norinaga, *Kojiki den*, MNZ 9, pp. 255, 458–59.
- (4) Tsugita, *Kojiki shinkō*, pp. 64–65; Nakajima, *Kojiki hyōshaku*, p. 64.
- (5) Ogihara, *Kojiki, jōdai kayō*, p. 66n8.
- (6) Kurano, *Kojiki zenchūshaku*, vol. 2, pp. 263–65.
- (7) Saigō, *Kojiki chūshaku*, vol. 1, p. 193.
- (8) Nishimiya, *Kojiki*, p. 39n13.
- (9) Kōnoshi and Yamaguchi, *Kojiki chūkai*, vol. 2, pp. 228–32.
- (10) Kojima et al., *Nihon shoki*, SNKBZ 2, pp. 46–47, 52–53.
- (11) For *kotoyosashi*, see *Kojiki gaku* 3 (2017), p. 11 (Japanese original); for *makoto*, see Yamaguchi and Kōnoshi, *Kojiki*, SNKBZ 1, pp. 204–207.
- (12) *Kojiki gaku* 4 (2018), pp. 16, 18, 23–24 (Japanese original).
- (13) The graph 詔 (*mikotonori*) is typically reserved for pronouncements or commands emanating from an emperor, or in the myths, deities of comparable status. (TN)
- (14) For these last two terms, see *Kojiki gaku* 6 (2020), p. 295 (English translation); *Kojiki gaku* 7 (2021), p. 325 (English translation).
- (15) *Kojiki gaku* 4 (2018), pp. 30–32 (Japanese original).
- (16) Yamaguchi and Kōnoshi, *Kojiki*, SNKBZ 1, pp. 280–81.
- (17) *Kojiki gaku* 6 (2020), pp. 7, 10, 15–16 (Japanese original).
- (18) Kojima et al., *Nihon shoki*, SNKBZ 2, pp. 54–57.
- (19) Kojima et al., *Nihon shoki*, SNKBZ 2, p. 56, headnote 12.
- (20) Norinaga rejected the reading of *saka* for 解, arguing that *toke* was also plausible. Motoori Norinaga, *Kojiki den*, MNZ 9, p. 255 (TN). For further discussion of the issues taken up in this comment, see Taniguchi, *Kojiki no hyōgen to bunmyaku*, pp. 98–111.
- (21) Uegaki, *Fudoki*, SNKBZ 5, pp. 150–51.
- (22) Volumes 9 and 10 of the tenth-century *Engi shiki* (Procedures of the Engi Era) consist of a comprehensive list of shrines throughout the country (TN).
- (23) Kojima et al., *Nihon shoki*, SNKBZ 4, pp. 228–29. Based on the English translation from W. G. Aston, *Nihongi*, vol. 2, p. 263.
- (24) Situated on the border between the land of Izumo and the land of Hōki. See *Kojiki gaku* 7 (2021), pp. 312, 325 (English translation).

Chapter 12: Ablutions (I)

Thereupon, Izanaki no ōkami 伊耶那伎大神 (1) said: “What a hateful, hateful, filthy land (2) I have been to! Let me perform ablutions [to remove the pollution] (3) from my person.” Arriving at [the plain] of Awagihara 阿波岐原 by the Tachibana 橘 river-mouth in Himuka 日向 in Tsukushi 竺紫 (4), he performed ablutions and [rites of] dispelling (3).

From the staff he cast aside, a deity named Tsukitatsu funado no kami 衝立船戸神 (5) came into existence. Next, from the sash he cast aside, a deity named Michi no nagachiha no kami 道之長乳齒神 (6) came into existence. Next, from the sack (7) he cast aside, a deity named Tokihakashi no kami 時量師神 (8) came into existence. Next, from the robe he cast aside, a deity named Wazurai no ushi no kami 和豆良比能宇斯能神 (9) came into existence. Next, from the trousers he cast aside, a deity named Chimata no kami 道俣神 (10) came into existence. Next, from the cap he cast aside, a deity named Akigui no ushi no kami 飽咋之宇斯能神 (11) came into existence. Next, from the bracelet he wore on his left arm and cast aside (12), a deity named Okizakaru no kami 奥疎神 came into existence; next, Okitsu nagisabiko no kami 奥津那芸佐毗古神; next, Okitsu kaibera no kami 奥津甲斐弁羅神 (13). Next, from the bracelet he wore on his right arm and cast aside, a deity named Hezakaru no kami 辺疎神 came into existence; next, Hetsu nagisabiko no kami 辺津那芸佐毗古神; next, Hetsu kaibera no kami 辺津甲斐弁羅神 (14).

The twelve deities named above, from Funado no kami to Hetsu kaibera no kami, were all born (15) when [Izanaki no ōkami] removed objects he had worn on his person.

Text Notes

1. Izanaki no ōkami 伊耶那岐大神

The title attached to Izanaki's name is not uniform in the ablutions episode (chapters 12 and 13) and the following episode of the division of realms among the three noble offspring (chapter 14). In the ablutions episode it varies in the order: "ōkami" 大神, "mikoto" 命, "ōmikami" 大御神, and then again "ōkami" 大神. Although one cannot with certainty ascribe a particular intent to this variation, it may reflect the following considerations. In the immediately preceding passage, the title "ōkami" is ascribed not only to Izanami (identified additionally as "Yomi no ōkami" and "Chishiki no ōkami"), but also to the boulder that blocked the Yomotsu border, which is named as Chigaeshi no ōkami 道返之大神 and Sayarimasu yomotsu to no ōkami 塞坐黄泉戸大神. Referring to Izanaki here also as "ōkami" may be intended to align with that usage.

At the beginning of the episode of the division of realms among the three noble offspring, Izanaki is first referred to once again as "mikoto." Then, after he has allocated the realms, he is named as "ōmikami." Presumably this is to align his title with that of Amaterasu, who was born from him and who is identified as such. At the end of this episode Izanaki is again named as "ōkami," perhaps because it is in the context of describing his enshrinement (*chinza* 鎮座) in Taga 多賀 in Ōmi 淡海.⁽¹⁾ It would appear that the *Kojiki* typically ascribes the title "ōkami" to deities identified as being enshrined somewhere. This may be the reason why the deities appearing in the second volume of the *Kojiki* are all referred to as "ōkami."

2. “A hateful, hateful, filthy land” (*ina shikome shikomeki kitanaki kuni* 伊那志許米、志許米岐穢国)

The morphology of *ina shikome* can be deconstructed as the particle *ina* (an interjection meant to express negative emotions) + the word *shiko* (“hateful/stalwart”) + the suffix *me*. The last two elements form the stem of the adjective *shikomeshi*, the attributive (*rentaikei* 連体形) form of which is *shikomeki*. All instances of the word *shiko* in the *Kojiki* are transcribed phonetically, with each graph representing a single sound, as in the terms *yomotsu shikome* 予母都志許壳 (*yomotsu hags*) and *Ashihara no shikoo* 葦原色許男 (“the hateful/stalwart man of Ashihara,” the name Susano-o assigns Ōnamuji).⁽²⁾ Along with these phonetic transcriptions of *shiko*, the graph 醜, meaning “ugly,” can also be found in the *Kojiki*. The later episode of the sisters Konohana no sakuyabime and Iwanagahime in the Ninigi narrative, for instance, relates that “[Ninigi], horror-stricken by the extreme ugliness (*ito minikuki* 甚凶醜) of the elder sister, sent her back.”⁽³⁾ The graph likewise appears twice in the chronicle of Emperor Suinin 垂仁, in the episode of the four daughters of the prince of Taniha 丹波: “As [the two younger sisters] were extremely ugly (*ito minikuki* 甚凶醜), [the emperor] sent them back to their father”; “[I will be put to shame if those nearby learn] that I have been rejected and sent back because my appearance is ugly (*katashi minikuki* 姿醜).”⁽⁴⁾ In these instances, the graph 醜 is read *minikushi*, not *shiko*.

The *Nihon shoki* uses the graph 醜 to transcribe the epithet *Ashihara no shikoo* 葦原醜男, which might be taken to suggest some association between the word *shiko* and the graph 醜. In other instances, however, the *Nihon shoki*, too, appears to avoid use of the graph 醜 to transcribe the term *shiko*. In the sixth variant of the fifth section of the Age of Deities chapter, for example, it renders the expression “most miserable

and filthy” as *ina shikome kitanaki* 不須也凶目汚穢, and a gloss in the seventh variant confirms the phonetic reading.⁽⁵⁾ An almost identical expression appears in the first variant of the ninth section, in which the deity Ama no oshihomimi no mikoto 天忍穗耳尊, standing on the Heavenly Floating Bridge, observes the land below and declares: “This land has not yet been pacified. It is a most unpleasant, miserable land (*ina kabushi shikomeki no kuni* 不須也頗傾凶目杵之国).”⁽⁶⁾ The use of a phonetic transcription in the last two examples instead of the graph 醜 raises doubts as to whether the word *shiko* should be equated with this graph.

As noted in the text notes to chapter 10 (see above, pp. 217–18), the word *shiko* occurs in numerous *Man'yōshū* poems as well: *shiko no masurao* 鬼之益卜雄 (“this stalwart man”) in poem 117 (book 2); *shiko no shiko gusa* 鬼乃志許草/鬼之志許草 (“these hateful weeds”) in poems 727 (book 4) and 3062 (book 12); *shiko hototogisu* 志許霍公鳥/四去霍公鳥 (“this hateful cuckoo”) in poems 1507 (book 8) and 1951 (book 10); *oya no shiko ya ni* 小屋之四忌屋尔 (“this miserable hut”) and *shiko no shiko te o* 鬼之四忌手乎 (“these miserable, miserable hands”) in poem 3270 (book 13); *shikotsu okina no* 之許都於吉奈乃 (“that hateful old man”) in poem 4011 (book 17); *shiko no mitate* 之許乃美多弓 (“your stalwart guardian”) in poem 4373 (book 20).⁽⁷⁾ None of these poems use the graph 醜 to render *shiko*, although it is possible to see the graph 鬼 (*ki*, ghost) found in several as a simplified form of 醜.

3. “Performed ablutions [to remove pollution]” (*misogi* 禊); “performed ablutions and [rites of] dispelling” (*misogi harae* 禊祓)

The term *misogi* has been interpreted as “dousing (*sosogu* 滌) the body” or “dousing with water,” with the phoneme *mi* equated respectively with “body” (身) and “water” (水). In both instances *misogi* has been held to

mean purification by washing pollutions from the body with water. Other theories have also been advanced, such as that the term derives from *misoki* 身削き (scraping the body) or *misosoki* 水注き (pouring water), but the grounds for these are not well established. Yoshii Iwao 吉井巖 holds that the act of *misogi* served not only to remove pollutions, but also sought to use the spiritual power of water to infuse a new vitality.⁽⁸⁾ *Harae* 祓, by contrast, originally referred to the dispelling of wrongdoings through the presentation of expiatory items. Although in principle the two terms *misogi* and *harae* thus referred to different acts, in practice the distinction between the two was often ignored.

Does the fact that the *Kojiki* uses both the graph 禊 and the digraph 禊祓 in this passage reflect a conflation of *misogi* 禊 and *harae* 祓, or does it carry some other significance? The other instances where these graphs figure in the *Kojiki* are as follows:

(1) “[The myriad deities] cut [Susanoo’s] beard, fingernails, and toenails; had [his wrongdoings] dispelled (*haraeshimete* 令祓而); and expelled him [from Takamanohara] with a divine expulsion.” (Heavenly Rock Cave episode)⁽⁹⁾

(2) “[Having realized that Emperor Chūai 仲哀 was dead, people were] startled and frightened. They had [the emperor’s corpse] placed in a mortuary hall. Further, great offerings (*ōnusa* 大奴佐) were collected throughout the land. A search was conducted for all kinds of wrongdoings (*tsumi* 罪), such as flaying [animals] alive or backwards, destroying the ridges between paddy fields and filling in the ditches, defecating [in sacred places], incest, and bestiality with horses, cows, chickens, or dogs. And a great dispelling of the wrongs of the land (*kuni no ōharae o shite* 為国之大祓而) was held.” (Chronicle of Emperor

Chūai)⁽¹⁰⁾

(3) “Takenouchi no sukune no mikoto 建内宿禰命, leading the prince [the future Emperor Ōjin], decided to perform ablutions (*misogi semu to shite* 為將禊而).” (Chronicle of Emperor Chūai)⁽¹¹⁾

(4) “[After having killed Sobakari 曾婆訶理, Mizuhawake no mikoto 水齒別命] said: “Today we will make a stop here and perform ablutions (*misogi o shite* 為禊禊而). Tomorrow we will continue on to worship at the shrine.” (Chronicle of Emperor Richū 履中)⁽¹²⁾

Examples 1 and 2 use the single graph 禊, while example 3 uses 禊. Example 4, like the present passage, has the digraph 禊禊. In example 1, which describes the expulsion of Susanoo from Takamanohara, 禊 is a means for expiating his wrongdoings. Example 2 likewise conjoins 禊 with the dispelling of wrongdoings. In example 3, the Empress Jingū 神功 had sought to protect her son by having it put about that he was dead and transporting him on a funerary ship. It is hypothesized that 禊 here was intended to cleanse the prince of the pollution resulting from the association with death. The combination of the two graphs 禊禊 in example 4 has been interpreted diversely. Some, reading the combination simply as *misogi*, hold that Mizuhawake no mikoto (the brother of Emperor Richū and himself the future Emperor Hanzei 反正) performed ablutions to purify himself of the pollution resulting from his having killed a Hayato 隼人 guard named Sobakari. Sobakari had previously served Richū’s rival, another brother, Suminoe no nakatsu miko 墨江中王, and Mizuhawake had convinced him to murder this brother. Nishimiya Kazutami, on the other hand, holds that the graph 禊 is used here in addition to 禊 to clarify that Mizuhawake no mikoto’s ablutions were intended not only to remove the pollution that had accrued to his own

person, but also to dispel the wrongdoing committed by the slain Sobakari, who had murdered his master, Suminoe no nakatsu. Nishimiya thus reads the digraph as *harae misoki shite* (“dispelled [wrongdoings] and performed ablutions”). In short, some take the position that the digraph represents a conflation of the two characters and read it as either *misogi* or *harae*; others assume that each graph bears a distinctive meaning and seek to disambiguate them by assigning each a specific reading.

As for the account of Izanaki’s actions after his escape from Yomi, the text first uses the graph 禊 by itself and describes its purpose as removing the pollution of the “hateful” and “filthy” land of Yomi. In the second instance, where the text uses both graphs in combination, is it not pointing to the two different actions that follow? In those, Izanaki first repeatedly “casts aside” (*nageutsu* 投棄) objects that he wore or carried; next (in the subsequent chapter), he repeatedly washes away the pollution.

It might also be noted that the *Kojiki* tends to use the terms *harae* and *misogi* in situations involving the advent of a new representative of the imperial line. This is true not only of this passage, which describes the birth of the three noble offspring, but also of the four examples cited above: Amaterasu’s emergence from the Rock Cave (example 1), Ōjin’s birth (example 2), Ōjin’s advent as the incipient emperor (example 3), and Hanzei’s emergence as the future emperor (example 4).

The *Nihon shoki* includes two versions of this episode. The sixth variant of the fifth section of the Age of Deities chapter states: “[Izanaki said,] ‘I have been to a most hateful and filthy land! Let me wash the pollution from my person (*mi no kegare o susugi saramu* 当滌去吾身之濁穢).’ Thereupon, he set out, and when he reached [the plain] of Awagihara by the Tachibana river-mouth in Himuka in Tsukushi, he performed

ablutions and dispelled [the pollution] (*misogi harae tamau* 祓除焉).⁽¹³⁾ The tenth variant states: “[Izanaki], seeking to wash away and dispel those pollutions (*susugi harawamu to omoishi* 欲濯除), went and looked at the straits of Awanoto 粟門 and Hayasuinato 速吸名門. However, the sea currents of these two straits were extremely rapid. He thus returned to the Tachibana river-mouth and dispelled and washed away [the pollutions] (*harai susugi tamau* 払濯也).”⁽¹⁴⁾ Neither variant uses the graph 禊. On the other hand, the gloss marks of early manuscript copies of the *Nihon shoki* such as that made by Yoshida Kanekata 吉田兼方 in 1286 indicate that the graphs 祓除 of the sixth variant are to be read as *misogi harae*. This rendering, which assigns the reading *misogi* to the graph 祓, is retained in modern editions such as that cited here. Its provisional acceptance points to a conflation of the terms *misogi* and *harae*.

The *Nihon shoki* contains two examples of the graph 禊. The first occurs in the chronicle of Emperor Richū (fifth year, tenth month), where the emperor levies “the expiation of evil, the expiation of good” (*ashiharae yoshiharae* 悪解除・善解除) on a wrongdoer and sends him “to the cape of Nagasu 長渚 to perform dispelling [rites] and ablutions (*harae misokashime tamau* 令祓禊).”⁽¹⁵⁾ The second occurs in the chronicle of Emperor Tenmu, in the statement that in the spring of the seventh year of his reign, “in preparation for worshipping the celestial and terrestrial deities, great rites of dispelling and ablutions were conducted throughout the entire realm (*ame no shita kotogotoku ni oharae su* 天下悉祓禊之).”⁽¹⁶⁾ In most instances the *Nihon shoki* uses the graphs 解除 (“remove and dispel”) to render the term *harae*.

For reference, *Man'yōshū* poems that incorporate the graphs 祓 or 禊 include the following:

(1) “If only I could have journeyed to the distant Heavenly River Plain and performed ablutions (*misogite mashi o* 禊身而麻之乎!)” (MYS 420: an elegy on the death of Prince Iwata 石田 by Princess Niu 丹生)⁽¹⁷⁾

(2) “Trailed by rumors of my relationship with you, I will go to my native place to perform ablutions (*misogi shi ni yuku* 禊身為尔去) in the River Asuka 明日香!” (MYS 626)⁽¹⁸⁾

(3) “I will go to the Mitsu 三津 shore, beyond Tatsuta 竜田, to perform ablutions (*misogi shi ni yuku* 禊身四二由久.)” (MYS 626, variant)⁽¹⁹⁾

(4) “[If I had known beforehand] I would have gone to that Saho 佐保 River where plovers cry, taken the roots of the sedge that grows on the rocks, and used it as the fern for dispelling (*haraete mashi o* 解除而益乎). I would have performed ablutions (*misogite mashi o* 禊而益乎) with the rushing water. . .” (MYS 948)⁽²⁰⁾

(5) “The ablutions (*misogi shite* 身禊為) I performed by the beautiful clear river to pray for long life are all for you, my love.” (MYS 2403)⁽²¹⁾

Further comment (I): Readings and interpretations of the graphs 禊 and 禊祓. Kamo no Mabuchi argued that the *Kojiki* clearly distinguished between the acts of 禊 and 禊祓 that figure in this passage. In his *Kojiki tōsho* 古事記頭書 he added the following headnote to the phrase 御身之禊 (read in the present version as *mimi no misogi*, “ablutions [to remove the pollution] from my person”): “*Misogi* means to purify by washing away with water; *harae* means to purify by dispelling. The two are similar but separate. Here the action is ‘dispelling’; *misogi* comes next.”⁽²²⁾ Regarding the subsequent term 禊祓 (read in the present version as *misogi harae*, “performed ablutions and [rites of] dispelling”), he added the following headnote to his own transcription of the 1644 printed edition of the *Kojiki*: “That the text here has 禊祓 is because it first speaks of both actions;

next it speaks of *harae* and then next of *misogi*. Those who do not understand that the text first sets out these two characters as two [different actions] and read them simply as *harae* are mistaken.”⁽²³⁾ Mabuchi does not add a reading to the graphs 禊祓 in his transcription of the 1644 printed edition, but in his *Kanagaki Kojiki* 仮名書古事記, he gives the reading *harai misogi*.⁽²⁴⁾ The 1644 printed edition itself gives two different readings: *harai tamau* to the right side of the graphs and *harai misogi tamau* to the left.⁽²⁵⁾

In his commentary in *Norito kō* 祝詞考 (Thoughts on the Norito Liturgies) on the Great Purification (Ōharae) liturgy, Mabuchi remarks as follows:

In the *Kojiki*, *harae* 祓 refers to Izanaki’s action at the Tachibana river-mouth in the land of Tsukushi of removing and casting aside the things he wore on his person so as to purify himself of the pollution adhering to him from his visit to Yomi. It means to dispel and drive away pollution. Next he submerged himself in the ocean current and rinsed (*sosogi tamau* 滌給ふ) his person. This is called *misogi* 身滌 and means to wash and rinse away the pollution that has accrued to one’s person. These two actions are the origin of [the practice of] *harae misogi*.⁽²⁶⁾

Mabuchi’s argument requires some reading between the lines, but he seems to have understood the initial description of Izanaki’s intent to 御身之禊 as referring to an act of *harai* and the subsequent description of his action of 禊祓 at the Tachibana river-mouth as referring to an act of *misogi*. It is thus somewhat strange that he assigns the reading *misogi* to 御身之禊 rather than *harai*. (By contrast the 1644 printed edition assigns

the first instance the reading *harai sen to* ["intend to engage in *harai*"] and Watarai Nobuyoshi 度会延佳 gives it the reading *harae* in his *Gōtō Kojiki* 鰐頭古事記.⁽²⁷⁾ Judging, however, from Mabuchi's reading of 禊祓 as *harai misogi*, he took Izanaki to have first engaged in *harae* by removing his clothes and casting them aside and to have then performed *misogi* by rinsing his body with water. He thus followed this sequence in adopting the reading *harai misogi* for 禊祓. For reference, Nobuyoshi read the same digraph as *misogi*.

Norinaga reads the 禊 of 御身之禊 as *harai*. As the reason for this he comments:

Since the preceding graphs 御身之 [are read *ōmima no*], the reading *misogi* would duplicate the same sound. Although there would be no problem with this, as can be seen from examples such as *mite no tamaki* 御手之手纏 (the bracelet on his arm), here the reading is probably *harai*. As this *harai* subsequently becomes *misogi*, the terms refer to the same thing.⁽²⁸⁾

This reading of *harai* follows the practice common from the time of the 1644 printed edition of *Kojiki*, but it seems likely that Norinaga is also following Mabuchi's interpretation that Izanaki first engaged in *harai* and then performed *misogi*.

Matsumoto Hisashi 松本久史, Early Modern Kokugaku and Shinto Studies

Further comment (II): 禊 and 祓. In the *Kojiki*, Izanaki's performance of *misogi* and *harae* after his visit to Yomi results in the birth of deities, including Yaso magatsuhi no kami 八十禍津日神, Ōmagatsuhi no kami 大禍津日神, Kamu naobi no kami 神直毗神, Ōnaobi no kami 大直毗神, the

threefold Watatsumi sea deity, and the threefold Suminoe deity. The culmination is the birth of the three noble offspring (Amaterasu, Tsukuyomi, and Susanoo). The *misogi* and *harae* following Izanaki's return from Yomi (in other words, contact with the dead), thus occupies an extremely important place within the overall development of the *Kojiki* narrative.

The corpses of the dead putrefy. As Pascal Boyer has pointed out, this phenomenon evokes in humans a natural fear of contamination and a sense of revulsion, and religious practices to avoid the “pollution” of death are found widely throughout the world.⁽²⁹⁾ In the case of the Japanese archipelago, the section on the people of Wa in the *History of Wei* (third century CE) notes, “after the burial all the household members go into the water and wash and pour water over themselves. It is like the [Chinese funerary practice] of wearing white mourning garments and bathing (*lianmu* 練沐).” This can be interpreted as evidence of a perception of contact with the dead as “polluting” and a practice of washing that pollution away with water. The *Kojiki*'s description of Izanaki declaring “Let me perform ablutions [to remove the pollution] from my person” and his subsequent *misogi* at Awagihara may be said to be of a piece with the *History of Wei* account. A custom existing since at least the third century of purification through ablutions to remove pollution arising from contact with the dead has been woven into a crucial point in the *Kojiki* narrative.

By contrast, *harae* in the *Kojiki* and *Nihon shoki* consistently refers to the offering of objects in compensation for wrongdoing (*tsumi*). In the Heavenly Rock Cave episode in the *Kojiki*, “one thousand expiatory items” (*chikura no okito*) are levied on Susanoo for having committed wrongdoings such as “destroying the ridges between the paddy fields and filling in the ditches.”⁽³⁰⁾ In the corresponding passage in the third variant

of the seventh section of the Age of Deities chapter of the *Nihon shoki*, this is described as “levied [on Susano] one thousand expiatory items to dispel (*harae* 解除) [his wrongdoing].” The text further suggests a connection with the Great Purification/Great Dispelling (*ōharae* 大祓) rite, stating that “[the deities] had Ame no koyane 天兒屋 preside over and recite the solemn liturgy of dispelling (*harae no futonorito* 解除之太諄辭).”⁽³¹⁾ The *Kojiki* passage on the death of Emperor Chūai lists a series of wrongdoings that are largely the same as the “wrongdoings of the land” (*kunitsutsumi* 国津罪) found in the *Engi shiki* 延喜式 Great Purification liturgy (see pp. 191–92 above). Referring to the expiatory items as “great offerings collected throughout the land,” the passage states that “a great dispelling of the wrongs of the land” (*kuni no ōharae* 国之大祓) was conducted.

The earliest reference to the Great Dispelling / Great Purification rite as such appears in the following passage from the *Nihon shoki* for the fifth year of the reign of Emperor Tenmu (676), eighth month, sixteenth day:

The emperor proclaimed: “A great rite of dispelling wrongs (*ōharae* 大解除) is to be held in all corners of the land. The governors (*kuni no miyatsuko* 国造) of each province should ready the items to be used. The expiatory items are to be one horse and one length of hempen cloth. In addition, each district official should supply one long sword, one deerskin, one large hoe, one short sword, one sickle, one set of arrows, and one sheaf of rice. Each household should supply one bunch of hemp.”⁽³²⁾

The items named coincide with those stipulated in the *Jingi ryō* 神祇令

section of the Yōrō 養老 code (718) as the offerings to be made for the Great Dispelling/Great Purification rites, and the proclamation of 676 can be seen as an important step in the formulation of the *ritsuryō*-period version of those rites. It has also been argued that the core of the content of the later Great Purification liturgy may have been established in this same period. ⁽³³⁾

As with *misogi*, *harae* was also deeply related to water. *Kōtai jingū gishiki chō* 皇太神宮儀式帳 (804) states that at the Ise Shrines the Great Purification prior to the twice-yearly Tsukinami 月次 rites was conducted at the Watarai 度会 River. ⁽³⁴⁾ The Great Purification liturgy notes at the end that the diviners of the four provinces were ordered to take the hemp wands used in the purification “to the great rivers and dispel” the wrongdoings. ⁽³⁵⁾ Herein presumably lies the reason why *misogi* and *harae* came to be seen as conjoined.

Compilation of the *Kojiki* and *Nihon shoki* and the systematization on the state level of the *harae* rites epitomized by the Great Purification alike took place during Tenmu’s reign at the end of the seventh century. Is it not likely that efforts to systematize the rite and situate it within the framework of state ceremonial were also accompanied by attempts to coordinate it and the myths recorded in *Kojiki* and *Nihon shoki*?

Sasō Mamoru 笹生衛, Archaeology and Ancient Japanese History

Further comment (III): The historical development of *harae*.

In addition to the passages cited in the preceding note and comments, the *Nihon shoki* includes several other instances where the term *harae* (解, 祓除, 解除) is used in the sense of items offered in expiation for wrongdoing. ⁽³⁶⁾ It is only in later sources, however, that we can see clear indications of the evolution of the “great rite of dispelling wrongs” (*ōharae*)

first proclaimed under Tenmu into the Great Purification performed regularly twice a year on the last day of the sixth and twelfth months.

Aoki Kigen 青木紀元, who has written about the historical evolution of *harae*, has hypothesized as follows about its relationship to *misogi*:⁽³⁷⁾ Originally *misogi* and *harae* were of a fundamentally different character, with *misogi* referring to a process of purification by washing pollution away by water and *harae* to the levying of expiatory items on a wrongdoer. At the time of Tenmu, the “great rite of dispelling wrongs” was created as a means of reestablishing social order and bringing about the renewal of the state through a grand sweeping away of all the wrongs committed throughout the land. Subsequently this rite took shape as the Great Purification performed annually on the last day of the sixth and twelfth months. In this process, *harae* increasingly took on a moral and religious character as a rite to remove spiritual impurities and physical misfortunes. It thus came to be seen as something similar to *misogi*, and eventually the two became fused. In addition, the promulgation of the penal codes meant that the rectification of wrongdoings fell under the purview of its provisions, and the earlier function of *harae* in this context lost its significance except in matters concerning the deities.

Mizoguchi Yūki 溝口優樹, Ancient Japanese History

4. “[The plain] of Awagihara by the river-mouth of Tachibana in Himuka in Tsukushi” (Tsukushi no Himuka no Tachibana no odo no Awagihara 竺紫日向之橘小門之阿波岐原).

The corresponding passage in the sixth variant of the fifth section of the Age of Deities chapter of the *Nihon shoki* places the element “river-mouth” before the name Tachibana: Tsukushi no Himuka no odo no Tachibana no Awagihara 筑紫日向小戸橘之憶原.⁽³⁸⁾ The tenth variant

gives the sequence simply as Tachibana no odo 橘之小戸 without any indication of the larger geographic locale.⁽³⁹⁾ In the giving birth to the land episode, the island of Tsukushi (Tsukushi no shima 筑紫嶋) was the fourth offspring produced by Izanaki and Izanami, and one of the “lands” it comprised was the land of Tsukushi (Tsukushi no kuni 筑紫国).⁽⁴⁰⁾ It might be thought that the name Tsukushi appears here alone in combination with Himuka, without any descriptive complement such as “island” or “land,” so as not to specify a particular locale. Similarly, when the Heavenly Grandson Ninigi descends from Takamanohara, it is to a place described as Tsukushi no Himuka no Takachiho no Kujifurutake 筑紫日向高千穂之久士布流多氣 (“the peak of Kujifurutake at Takachiho in Himuka in Tsukushi”), and in this instance as well, neither “island” nor “land” is attached to the name Tsukushi.⁽⁴¹⁾

However, if the compilers wished to avoid specifying a particular locale, they could have omitted “Tsukushi,” and simply referred to Himuka. Presumably their intent was rather to use Tsukushi in the general sense of Kyushu and thereby to connect the ablutions episode to that region in the same way as the narration connects the myth of the Land of Yomi to the land of Izumo. Considering that the *Kojiki* explicitly identifies the Yomotsu border slope—the site where Izanaki emerges from the Land of Yomi—with the land of Izumo, the compilers likely chose “Himuka in Tsukushi” as the place appropriate for Izanaki to perform ablutions after leaving the realm of pollution associated with Izumo. The same narrative pattern of “from Izumo to Himuka” can be seen subsequently in the transition from the account of the pacification of Ashihara no nakatsukuni (which takes place in Izumo) to that of the descent of the Heavenly Grandson. Himuka assumes significance because it serves both as the locale for the birth of Amaterasu and the other heavenly deities and as

the place to which the Heavenly Grandson descended.

The name Tachibana 橘 (also the name of a kind of orange, *Citrus tachibana*) is presumably linked to the “ever-shining” fruit that the emissary Tajimamori 多遲摩毛理 brings back from the eternal world (Tokoyo 常世) in the chronicle of Emperor Suinin.⁽⁴²⁾ *Odo*—literally “small gate”—probably indicates the mouth of a river where the latter meets the sea. In the fourth variant of the tenth section of the Age of Deities chapter of the *Nihon shoki*, an old man named Shiotsutsu no oji 塩筒老翁 leads Ninigi’s son Honoori no mikoto 火折尊 to a place described as “the Tachibana river-mouth” (*Tachibana no odo* 橘之小戸) from where Honoori sets off for the palace of the sea deity.⁽⁴³⁾

In short, this place was apparently understood as a threshold to the other world, and it is presumably for this reason that it was also seen as a place appropriate for removing pollutions. The implications of the name Awagihara are unclear.

Further comment: Odo no Awagihara. Kada no Azumamaro 荷田春満 held that the site of this episode was the province of Chikuzen 筑前 (modern-day Fukuoka Prefecture) and that there was a Mt. Tachibana in that province: “These places called Odo and Mt. Tachibana in Tsukushi still remain now in the province of Chikuzen. There is also still a place called Awagi in Shima district.”⁽⁴⁴⁾ It may be pertinent that one of his disciples, Aoyama Toshifumi 青山敏文, was the priest of Taga 多賀 Shrine in Naokata 直方 in Chikuzen. Kaibara Ekiken 貝原益軒 (1630–1714) had already made the same point in his gazetteer of Chikuzen, *Chikuzen no kuni zoku fudoki* 筑前国続風土記, and had hypothesized that Odo was situated in Kasuya 糟屋 district.⁽⁴⁵⁾ It is not clear, however, whether Azumamaro had seen this work.

In *Kojiki den* Motoori Norinaga posited that the graphs 日向 could be

read as either *himuka* or *himukai*. The first would refer to the province name Himuka (Hyūga) whereas the second would mean a place facing the sun. He adopts provisionally the former reading, but notes that there is no place called Tachibana no odo in the province of Himuka. He also introduces Ekiken's hypothesis in passing.⁽⁴⁶⁾

Matsumoto Hisashi, Early Modern Kokugaku and Shinto Studies

5. Tsukitatsu funato no kami 衝立船戸神

The graphs 衝立 (“to strike and erect”) may be linked to the staff that Izanaki casts aside. If so, *tsukitatsu* may mean to stand a staff in the ground. One hypothesis is that *funato* has the same meaning as *kunato* and refers to a bend in the road. Some hold that this deity and the following six are road deities, while others see them as connected to Izanaki's escape from the Land of Yomi. Conversely, other commentators, Norinaga among them, interpret *kunato* to mean “do not pass here” (来勿処).⁽⁴⁷⁾ The sixth variant of the fifth section of the Age of Deities chapter of the *Nihon shoki* refers to a deity named Funato no kami 岐神 (the characters mean “crossroads deity”; the seventh variant gives the gloss *funato*). The ninth variant links a deity of this name to the border deity (*sae no kami* 祖神): “This deity is called Funato no kami 岐神. His original name is Kunato no sae no kami 来名戸之祖神.”⁽⁴⁸⁾

6. Michi no nagachiha no kami 道之長乳齒神

Michi no nagachi means “long road”; the use of it here may reflect an association between a road extending in the distance and a long sash. It is held to allude also to the length of the road that Izanaki took to escape from the Land of Yomi. The meaning of *ha* 齒 is unclear. Saigō Nobutsuna and Nishimiya Kazutami hypothesize that the term is *nagachiiwa* and that

it may mean a boulder (*iwa* 磐).⁽⁴⁹⁾ The compilers of the *Nihon shisō taikai* edition and Nakamura Hirotoši interpret *ha* to be “end” or “edge” (*hashi* 端).⁽⁵⁰⁾ In the sixth variant of the fifth section of the Age of Deities chapter of the *Nihon shoki*, this deity appears under the name Nagachiha no kami, transliterated as 長道磐神.⁽⁵¹⁾

7. “Sack” (*mifukuro* 御囊)

The Urabe Kanenaga-bon 卜部兼永本 manuscript (1522), Watarai Nobuyoshi’s *Gōtō Kojiki*, and Motoori Norinaga’s *Kojikiden* give the graph *mo* 裳 (skirt) instead of *fukuro* 囊 (sack).⁽⁵²⁾ Some commentators follow them, but others object that *mo* would not be appropriate as Izanaki’s attire as it is a garment generally worn by women. Here we preserve the graph 囊 (sack) that appears in the Shinpukuji-bon manuscript. Presumably it was an object that people carried with them when they traveled.

8. Tokihakashi no kami 時量師神

The characters used here are those given in the Shinpukuji-bon manuscript. The Dōka-bon 道果本 (1381), Dōshō-bon 道祥本 (1424), and Shun’yu-bon 春瑜本 (1426) manuscripts add next to this deity name the annotation “the [*Sendai*] *kuji hongī* [先代] 旧事本紀 [gives this name as] 時置師.” The Dōka-bon even uses the latter characters in the text proper. Like the Shinpukuji-bon manuscript, the Urabe-line 卜部 manuscripts from the Kanenaga-bon on give the characters 時量師神. The 1644 printed edition, Watarai Nobuyoshi’s *Gōtō Kojiki*, and Nagase Masaki’s 長瀬真幸 *Kokun Kojiki* 古訓古事記 (1803), by contrast, change them to 時置師神, as does Norinaga, who reads the graphs as Tokiokashi no kami. In line with using the graph for skirt instead of sack, as explained in the preceding

note, Norinaga interprets *tokiokashi* as derived from *tokioku* 解き置く (“to undo and spread out”), with *toki* 時 (time) being used as an alternative for the homophone *toki* 解き (“to undo”).⁽⁵³⁾ Numerous commentators have subsequently rendered this name as 時置師神. Interpreting 時 as a phonetic alternative for 解き is plausible, as the graph’s literal meaning of “time” is hard to make sense of in this context. Although we have retained here the graph *hakaru* 量 (“weigh,” “calculate”) used by both the Shinpukuji-bon and the Kanenaga-bon, the issue remains of how to interpret it. One hypothetical possibility would be to see it as a homophone for *hakashi* 放 (“to release”), with the combination *tokihakashi* meaning “undo.” An obstacle to this approach, however, is the lack of attested examples of *hakashi* meaning “to release.” Some suggest that *hakasu* may correspond to the causative form of the verb *haku* 佩く (“to wear,” “to put on”), but that, too, does not match the context.

9. Wazurai no ushi no kami 和豆良比能宇斯能神

The name identifies this deity as the master (*ushi*) of calamities, hardships, and disarray. Presumably Izanaki dispelled these things together with removing his robe and casting it aside. In the sixth variant of the fifth section of the Age of Deities chapter of the *Nihon shoki*, this deity appears under the name Wazurai no kami, transliterated as 煩神.⁽⁵⁴⁾

10. Chimata no kami 道俣神

A deity worshipped at bifurcations where a road splits in two. The name is held to allude to the fact that the trousers (*hakama*) that Izanaki cast aside—and from which this deity came into existence—are also split in two.

11. Akigui no ushi no kami 飽咋之宇斯能神

The name identifies this deity as the master (*ushi*) of eating to the point of satiation (*kuiakiru* 食い飽きる). The name may derive from the image of a wide open mouth associated with a cap (the item of clothing from which this deity came into existence). Saigō Nobutsuna holds that this name may express the idea of a deity who gulps down wrongdoings and pollutions. Nishimiya Kazutami suggests that it implies that the hags of Yomi ate so many bamboo shoots and wild grapes that they were satiated.⁽⁵⁵⁾ In the sixth variant of the fifth section of the Age of Deities chapter of the *Nihon shoki*, this deity appears under the name Akigui no kami, transliterated as 開嚙神.⁽⁵⁶⁾

12. “[Izanaki no ōkami] cast aside” (*nageutsuru* 投棄流)

The ablutions passage contains multiple repetitions of Izanaki’s casting aside an object. Except for the instance where he casts aside the bracelet he wore on his left arm, all are expressed by the digraph 投棄 (“throw away,” “cast aside”). This instance alone includes the additional element 流 (投棄流). If the latter formulation appeared at the beginning of the series, it might be held, as has been argued, that the graph 流 was added as a phonetic marker for the conjugated verb ending *-ru* of the verb *nageutsuru*. Since the single instance of this anomalous trigraph appears halfway through the series, however, questions remain.

To be sure, inconsistencies in the transliteration of verb endings occur elsewhere in the *Kojiki*. For instance the syntagm *araburu kami* (“the deities that act wildly”) is sometimes rendered as 荒神, other times as 荒夫琉神. It may be plausible to see the trigraph 投棄流 as a comparable example of inconsistency in transliteration. This inconsistency may not, however, have existed from the time of compilation. Rather, a reading

gloss added at some stage of repeated transcription may subsequently have been erroneously incorporated into the text. It thus might have been appropriate to have deleted it in preparing this edition, but as all the extant major manuscripts incorporate it, we have retained it as well.

13. Okizakaru no kami 奥疎神, Okitsu nagisabiko no kami 奥津那芸佐毗古神, and Okitsu kaibera no kami 奥津甲斐弁羅神

The graph 奥 *oku* (“back,” “interior”) can be interpreted here to mean *oki* 沖, “offing.” The deity name Okizakaru no kami 奥疎神 thus means “to move far away from the coast.” *Nagisa* 那芸佐, in the second deity name, can be interpreted as meaning “as far as waves reach,” in other words, the boundary between land and sea. The element *kai* 甲斐 from the third theonym has been variously interpreted as equivalent to *kai* 峽 (“gorge,” “ravine”), [*k*]*kai* 間 (“distance,” “interval”), or *kai* 貝 (“shellfish”). The element *i* in these latter terms, however, is a *kō*-type vowel sound, whereas *i* [*hi*] rendered as 斐 is an *otsu*-type vowel sound. Such equations are thus not compatible with the conventions of ancient phonetic transcription. Nishimiya Kazutami argues that *kai* here may be the nominalized form of the upper bigrade (*kami nidan* 上二段) verb *kau* 交ふ (“to cross,” “to intersect”) and that it thus may refer to the intersection of two elements.⁽⁵⁷⁾ If this is the case, the same graphs 甲斐 in the land of Kai 甲斐国 would presumably have the same meaning. If we adopt the thesis of Ide Itaru 井手至 that *bera* 弁羅 derives from *heri* 縁 (“edge”),⁽⁵⁸⁾ Kaibera no kami would refer to a deity of the borders.

14. Hezakaru no kami 辺疎神, Hetsu nagisabiko no kami 辺津那芸佐毗古神, and Hetsu kaibera no kami 辺津甲斐弁羅神

He 辺 means “coastline,” which basically subsumes *nagisa* and *kaibera*

as well. Hezakarū no kami means a deity who moves far away from the boundary between land and sea.

15. “Deities . . . all were born” (*umeru kami* 所生神)

The deities who appeared as the result of Izanaki’s performance of ablutions originated either from the objects this deity wore, or from his washing of his body. The preceding text describes them as deities who “came into existence” (*naru* 成). The relationship between a deity who caused the emergence of another deity and the deity that emerged is not that of parent and child. Yet the summations of both the first half and the second half of the ablutions passage refer to the deities figuring in it as all having been “born” (*umeru* 生). The same mode of description can also be found in the later contest of oaths (*ukei*) between Amaterasu and Susanoo.⁽⁵⁹⁾

By categorizing as “parent-child” a relationship that was not originally such, this narrative mode underwrites the existence of a blood lineage. This is of particular moment in the later “three noble offspring” passage, which establishes Amaterasu, Tsukuyomi, and Susanoo as Izanaki’s children after they are initially described as having come into existence when he washed his eyes and nose.⁽⁶⁰⁾ The *ukei* episode similarly makes explicit that the deity Ame no oshihomimi no mikoto 天忍穗耳命 (the father of Ninigi no mikoto) and the other four male children produced through the contest are Amaterasu’s progeny.⁽⁶¹⁾

Endnotes

- (1) See *Kojiki gaku* 3 (2017), pp. 7–9, 17 (Japanese original).
- (2) On the ambiguity in the meaning of *shiko* and these two examples, see chapter 10, text note 3 (pp. 217–18 above). See also *Kojiki gaku* 5 (2019), pp. 13, 19; 6 (2020), p. 9 (Japanese original).

- (3) Yamaguchi and Kōnoshi, *Kojiki*, SNKBZ 1, pp. 120–21.
- (4) Yamaguchi and Kōnoshi, *Kojiki*, SNKBZ 1, pp. 210–11.
- (5) Kojima et al., *Nihon shoki*, SNKBZ 2, pp. 44–45, 52–53.
- (6) Kojima et al., *Nihon shoki*, SNKBZ 2, pp. 126–28.
- (7) Kojima et al., *Man'yōshū*, SNKBZ 6, p. 94; SNKBZ 6, p. 357; SNKBZ 8, p. 343; SNKBZ 7, p. 324; SNKBZ 8, p. 63; SNKBZ 8, p. 412; SNKBZ 9, p. 214; SNKBZ 9, p. 403.
- (8) Yoshii, *Tennō no keifu to shinwa*, vol. 3, pp. 216–17.
- (9) *Kojiki gaku* 4 (2018), pp. 30–32 (Japanese original).
- (10) Yamaguchi and Kōnoshi, *Kojiki*, SNKBZ 1, pp. 244–45.
- (11) Yamaguchi and Kōnoshi, *Kojiki*, SNKBZ 1, pp. 252–53.
- (12) Yamaguchi and Kōnoshi, *Kojiki*, SNKBZ 1, p. 314.
- (13) Kojima et al., *Nihon shoki*, SNKBZ 2, pp. 48–49.
- (14) Kojima et al., *Nihon shoki*, SNKBZ 2, pp. 56–57.
- (15) Kojima et al., *Nihon shoki*, SNKBZ 3, pp. 92–93.
- (16) Kojima et al., *Nihon shoki*, SNKBZ 4, pp. 380–81.
- (17) Kojima et al., *Man'yōshū*, SNKBZ 6, p. 236.
- (18) Kojima et al., *Man'yōshū*, SNKBZ 6, p. 326.
- (19) Kojima et al., *Man'yōshū*, SNKBZ 6, p. 326.
- (20) Kojima et al., *Man'yōshū*, SNKBZ 7, p. 124.
- (21) Kojima et al., *Man'yōshū*, SNKBZ 8, p. 179.
- (22) Kamo no Mabuchi, *Kojiki tōsho*, p. 12.
- (23) Kamo no Mabuchi, *Kojiki jōkan*, p. 26.
- (24) Kamo no Mabuchi, *Kanagaki Kojiki*, p. 79. Today the reading *harae* is commonly used for the term rendered here as “dispelling.” Mabuchi, however, distinguished between the readings *harai* and *harae* depending on the context. Some others did likewise. The “inconsistency” in romanization here reflects their usage. (TN)
- (25) *Kojiki* (Kan'ei *hanpon*), fol. 14a.
- (26) Kamo no Mabuchi, *Norito kō*, p. 257.
- (27) *Kojiki* (Kan'ei *hanpon*), fol. 14a; Watarai Nobuyoshi, *Gōtō Kojiki*, fol. 11a.
- (28) Motoori Norinaga, *Kojiki den*, MNZ 9, pp. 261, 263.
- (29) See Boyer, *Religion Explained*, pp. 243–46.
- (30) See *Kojiki gaku* 4 (2018), pp. 7–8, 30–31 (Japanese original).

- (31) Kojima et al., *Nihon shoki*, SNKBZ 2, pp. 84–85.
- (32) Kojima et al., *Nihon shoki*, SNKBZ 4, pp. 370–72.
- (33) Aoki, *Norito kodenshō no kenkyū*, pp. 20–23.
- (34) Gomazuru and Nishijima, *Kōtai jingū gishiki chō*, p. 166.
- (35) Kurano and Takeda, *Kojiki, Norito*, NKBT 1, pp. 426–27.
- (36) This translation is an abridged version of the original comment. For the full comment, see *Kojiki gaku* 2 (2016), pp. 70–72.
- (37) See Aoki, *Nihon shinwa no kisoteki kenkyū*, pp. 269–90.
- (38) Kojima et al., *Nihon shoki*, SNKBZ 2, pp. 48–49.
- (39) Kojima et al., *Nihon shoki*, SNKBZ 2, pp. 56–57.
- (40) See *Kojiki gaku* 1 (2015), pp. 38–39 (Japanese original); *Kojiki gaku* 6 (2020), p. 283 (English translation).
- (41) Yamaguchi and Kōnoshi, *Kojiki*, SNKBZ 1, pp. 116–17.
- (42) Yamaguchi and Kōnoshi, *Kojiki*, SNKBZ 1, pp. 210–11.
- (43) Kojima et al., *Nihon shoki*, SNKBZ 2, pp. 180–81.
- (44) Kada no Azumamaro, *Nihon shoki jindaikan sakki* p. 31.
- (45) Kaibara Ekiken, *Chikuzen no kuni zoku fudoki*, p. 459.
- (46) Motoori Norinaga, *Kojiki den*, MNZ 9, pp. 262–63.
- (47) Motoori Norinaga, *Kojiki den*, MNZ 9, pp. 264–65.
- (48) The SNKBZ editors note that *sae no kami* were supposed to guard the road and block (*sae* 塞) the intrusion of evil deities. Kojima et al., *Nihon shoki*, SNKBZ 2, pp. 46–47, 52–53, 54–55, 55n13.
- (49) Saigō, *Kojiki chūshaku*, vol. 1, p. 205; Nishimiya, *Kojiki*, p. 351.
- (50) Aoki et al., *Kojiki*, NST 1, pp. 37–38; Nakamura, *Shinpan Kojiki*, p. 35n4.
- (51) Kojima et al., *Nihon shoki*, SNKBZ 2, pp. 46–47.
- (52) Watarai Nobuyoshi, *Gōtō Kojiki*, fol. 11b; Motoori Norinaga, *Kojiki den*, MNZ 9, pp. 264–65.
- (53) Motoori Norinaga, *Kojiki den*, MNZ 9, pp. 266–67.
- (54) Kojima et al., *Nihon shoki*, SNKBZ 2, pp. 46–48.
- (55) Saigō, *Kojiki chūshaku*, vol. 1, pp. 206–207; Nishimiya, *Kojiki*, p. 352.
- (56) Kojima et al., *Nihon shoki*, SNKBZ 2, p. 48.
- (57) These two elements in this case would be the land and the sea. Nishimiya, *Kojiki*, p. 352.
- (58) Ide, *Yūbunroku*, p. 273.

- (59) See *Kojiki gaku* 3 (2017), pp. 27–28 (Japanese original). In that passage, too, the deities that come into being from objects belonging to Amaterasu and Susanoo are initially described as “having come into existence” (*nareru*) and subsequently referred to as “having been born” (*umeru*). (TN)
- (60) *Kojiki gaku* 2 (2016), pp. 39–40 (Japanese original); KKSCK 14 (2022), p. 170 (English translation).
- (61) See *Kojiki gaku* 3 (2017), pp. 27–28 (Japanese original).

Chapter 13: Ablutions (II)

Thereupon, [Izanaki no mikoto] said: “The upper current is strong. The lower current is weak.” He first immersed himself in the middle current, and when he rinsed himself, a deity named Yasomagatsuhi no kami 八十禍津日神 came into existence. Next Ōmagatsuhi no kami 大禍津日神 (1) came into existence. These two deities came into existence from the pollution that [adhered to Izanaki] when he visited that most polluted land. Next, so as to rectify the calamities [they brought], a deity named Kamunaobi no kami 神直毗神 came into existence. Next Ōnaobi no kami 大直毗神 (2) came into existence. Next, Izunome 伊豆能売 (3). *Note: three deities altogether.*

Next, when Izanaki rinsed himself in the depths, a deity named Sokotsu watatsumi no kami 底津綿津見神 came into existence (4). Next Sokotsutsunoo no mikoto 底筒之男命 came into existence (5). Next, when he rinsed himself in the mid-water, a deity named Nakatsu watatsumi no kami 中津綿津見神 came into existence. Next Nakatsutsunoo no mikoto 中筒之男命 came into existence. Next, when he rinsed himself in the surface

water, a deity named Uetsu watatsumi no kami 上津綿津見神 came into existence. Next Uwatsutsunoo no mikoto 上筒之男命 came into existence. The Azumi no muraji 阿曇連 lineage (6) honors the threefold Watatsumi sea deity as its ancestral deity. The Azumi are the descendants of Utsushi hikanasaku no mikoto 宇都志日金析命 (7), the child of this Watatsumi deity. The three deities Sokotsutsunoo no mikoto, Nakatsutsunoo no mikoto, and Uwatsutsunoo no mikoto are the great threefold deity of Suminoe 墨江.

Then, when [Izanaki] washed his left eye, a deity named Amaterasu ōmikami 天照大御神 came into existence. Next, when he washed his right eye, a deity named Tsukuyomi no mikoto 月読命 came into existence. Next, when he washed his nose, a deity named Susanoo no mikoto 須佐之男命 (8) came into existence.

Note: The ten deities (9) from Yasomagatsuhi no kami to Haya susanoo no mikoto were all born when [Izanaki] rinsed himself.

Text Notes

1. Yasomagatsuhi no kami 八十禍津日神 and Ōmagatsuhi no kami 大禍津日神

Maga means “bent,” as in the compound *magatama* 勾玉 (curved bead), and, as such, is the counterpart of the term *nao* 直 (“straight”). In this particular instance, *maga* carries the sense of “calamity.” In the subsequent account of the pacification of the land, the heavenly deity Takagi no kami 高木神 declares “*Magare* 摩賀礼!” (“[May this arrow] bring [him] calamity!”) as he hurls back an arrow misused by Amewakahiko 天若日子. The arrow hits and kills Amewakahiko. ⁽¹⁾ The stem *maga* in that instance seems to correspond to the sense of *maga* in the two theonyms in this passage. In the sixth variant of the fifth section of the Age of Deities

chapter of the *Nihon shoki*, Yasomagatsuhi no kami is transliterated as 八十枉津日神.⁽²⁾

The chronicle of Emperor Ingyō 允恭 in the *Kojiki* states that “[the emperor] had a cauldron placed on the Kotoyasomagatsuhi spur of Amakashi hill (Amakashi no kotoyasomagatsuhi no saki 味白禱言八十禍津日前) [and conducted an ordeal by boiling water (*kugatachi*)] so as to determine the [correct] names and titles of the chiefs of the myriad lineages throughout the realm that serve the court.”⁽³⁾ Amakashi no kotoyasomagatsuhi no saki is presented here as a geographical location, with the name presumably deriving from its being the site where a *kugatachi*-type ritual was performed to correct the myriad errors (*kotoyasomaga*) in the names and hereditary titles claimed by the lineages attached to the court. (*Kugatachi* entailed plunging one’s hand into a cauldron of boiling water to test the truth of a claim.) *Hi* here appears to express a spiritual force, as with *hi* in *musuhi*.⁽⁴⁾

The statement that Yasomagatsuhi and Ōmagatsuhi “came into existence from the pollution (*kegare* 汗垢) that [adhered to Izanaki] when [he] visited that most polluted (*kegare shigeki* 穢繁) land” may perhaps be understood to mean that these deities had already formed in Izanaki’s body during his visit to the land of Yomi and were released into the outside world when he doused himself with water at the Tachibana river-mouth.

2. Kamunaobi no kami 神直毗神 and Ōnaobi no kami 大直毗神

These *nao* (“straight,” “rectifying”) deities are the counterpart to the *maga* deities described in the previous note. They also appear in *norito* such as the Ōtonohogai 大殿祭 liturgy for praying for the safety of the palace: “May any oversight in [these] words of celebration and pacification

be seen and rectified (*minaoshi*), heard and rectified (*kikinaoshi*) by Kamunaobi no mikoto and Ōnaobi no mikoto.”⁽⁵⁾ A similar phrasing occurs in the Mikadohogai 御門祭 liturgy for exorcising the four gates of the palace: “May any fault in [my] words be seen and rectified, heard and rectified by Kamunaobi and Ōnaobi.”⁽⁶⁾ This suggests that these deities were believed to rectify something imperfect or erroneous and restore it to its proper state. In the Heavenly Rock Cave (*ame no iwaya* 天の石屋) episode Amaterasu is described as not blaming her brother Susano for his violent behavior, but instead seeking to rectify the situation (*naoshi*) with a solemn declaration (*mikotonori* 詔).⁽⁷⁾ This rectification, intended to make it possible to proceed with the rituals being conducted, would seem to be of the same nature as those figuring in the *norito* liturgies. It would thus appear that the Naobi deities were understood to be endowed with the power to restore things to their proper state when something anomalous occurred during a ritual, enabling its successful conclusion.

In the sixth variant of the fifth section of the Age of Deities chapter of the *Nihon shoki*, Kamunaobi no kami is transliterated as 神直日神 and Ōnaobi no kami as 大直日神.⁽⁸⁾

3. Izunome 伊豆能売

The entity of this name (which suggests a female figure) appears together with Kamunaobi no kami and Ōnaobi no kami as those charged with rectifying the *maga* calamities, but without any title such as *kami* or *mikoto*. Some hypothesize that this entity is not a deity but someone who performs rites of worship to a deity. This supposition rests on the premise that Izunome can be equated with the title Itsuhime 巖媛 (literally “reverence[-offering] maiden”) in a passage from the chronicle of Emperor Jinmu in the *Nihon Shoki*. In this passage Prince Iwarebiko (the

subsequent Emperor Jinmu), having pacified Yamato, proclaims to his loyal associate Michi no omi: “I myself shall call forth Takamimusuhi no mikoto to be worshipped in visible form. I appoint you the celebrant of this ritual and give you the title Itsuhime.”⁽⁹⁾

An alternative hypothesis is that Izunome may be linked to Ōmiyanome no mikoto 大宮売命, a deity described in the Ōtonohogai *norito* as “using words to rectify and calm” (*kotonaoshi yawashi* 言直し和し) along with Kamunaobi no mikoto and Ōnaobi no mikoto.⁽¹⁰⁾ This deity figures in the *Kogo shūi* 古語拾遺 as Ōmiyanome no kami 大宮売神. The text describes her as serving Amaterasu and as worshipped at the court as a deity who uses words to rectify and soften relations between the emperor and his ministers.⁽¹¹⁾ Kurano Kenji equates *Kogo shūi*’s Ōmiyanome no kami with *Kojiki*’s Izunome.⁽¹²⁾ Although the grounds for this equation are not definitive, the fact that a female deity figures together with Kamunaobi and Ōnaobi in the Ōtonohogai *norito* may be linked to the similar presence of Izunome in the *Kojiki*.

4. Sokotsu watatsumi no kami 底津綿津見神, Nakatsu watatsumi no kami 中津綿津見神, and Uetsu watatsumi no kami 上津綿津見神

These three sea (*watatsumi*) deities formed when Izanaki rinsed himself in the depths, the mid-water, and the surface water respectively. The term *watatsumi* appeared earlier within the theonym Ōwatatsumi no kami 大綿津見神 (“great sea deity”), listed as one of the deities produced by Izanaki and Izanami.⁽¹³⁾ The threefold Watatsumi deity mentioned here is identified as the ancestral deity of the Azumi no muraji. The demarcation of this deity into a triad associated with the depths, mid-water, and surface parallels the preceding reference to three currents (upper, middle, and lower) and the following account of the production of the three noble

offspring, Amaterasu, Tsukuyomi, and Susanoo. It may indicate a deliberate intent to arrange the elements appearing in the second half of the ablutions episode in groups of three. If so, the addition of Izunome to the two Naobi deities may have been intended, as Saigō Nobutsuna proposes, to align them with this triadic pattern. That only the two Magatsuhi deities do not fit this pattern is perhaps because of their generation from the pollution of the Land of Yomi.

5. Sokotsutsunoo no mikoto 底筒之男命, Nakatsutsunoo no mikoto 中筒之男命, and Uwatsutsunoo no mikoto 上筒之男命

In the same manner as the preceding Watatsumi deity, three Tsutsunoo deities are also formed when Izanaki rinses himself in the depths, the mid-water, and the surface water, each appearing after its Watatsumi counterpart. Subsequently they are identified as the great threefold deity of Suminoe 墨江, enshrined at Sumiyoshi 住吉 shrines, including the three major Sumiyoshi shrines at Naniwa 難波 (Osaka), Hakata 博多 (Fukuoka), and Anato 穴門 (Shimonoseki).

The meaning of *tsutsu* here remains uncertain (the character 筒 itself usually carries the meaning of “tube” or “pipe”). Some take it as equivalent to “soil” (*tsuchi* 土), others equate it with the element *tsutsu* in the term for the evening star (*yūtsuzu/yūzutsu* 夕星, namely, Venus) and see it as alluding to the star that helps to determine the course of navigation. Others equate it with the possessive particle *tsu* づ plus *tsu* 津 meaning port and take it as a reference to the deity of the harbor where ships dock. Others interpret it as the possessive particle *tsu* plus *chi* 靈, meaning “the spirit of. . .” Nishimiya Kazutami argues that it refers to the guardian deity of a ship. He bases this theory on the fact that *tsutsu* 筒 is also the term for a wooden block that supports the main mast in

traditional Japanese ships; objects embodying the deity (*funadama* 船玉) are placed in holes at the bottom of the block.⁽¹⁴⁾ Although Nishimiya finds this to be the most plausible interpretation, we feel it better to leave the matter open.

Further comment: The great threefold Suminoe deity. From Tsukitatsu funato no kami (the first deity produced after Inazaki's escape from Yomi) to the three noble offspring, the three Tsutsunoo deities are the only ones among the deities mentioned in the ablutions passage apart from the three noble offspring to play an active part in the subsequent narrative. As the great threefold deity of Suminoe (Suminoe no mimae no ōkami 墨江之三前大神), they figure in Empress Jingū's expedition to Silla. But although the *Kojiki* describes the Suminoe deity's role in the expedition in some detail, it unusually does not touch at all upon the lineage affiliated with it.

The great deity of Suminoe was enshrined at the Sumiyoshi Taisha at Naniwa, where the Tsumori 津守 priestly lineage long was responsible for its rites. The *Sumiyoshi taisha jindaiki* 住吉大社神代記 describes the shrine's origins and the Tsumori lineage's relation to it as follows: "The three martial deities Uwatsutsunoo 表筒男, Nakatsutsunoo, and Sokotsutsunoo issued instructions, saying, 'Our calm spirit (*nigimitama* 和魂) should be installed at the flourishing great port of Nunakura 淳中倉 in the land of Nagaokao 長岡峽 so as to protect the boats that go to and fro.' Tamomi no sukune 手搓足尼 [the ancestor of the Tsumori no muraji 津守連 lineage] was thus charged with its worship."⁽¹⁵⁾

Prior to this account's composition, the chronicle of Jingū's regency in the *Nihon shoki* had already recounted that Homutachi 踐立, the ancestor of the Anato no atai 穴門直 lineage and Tamomi no sukune 田裳見宿禰, the ancestor of the Tsumori no muraji lineage, had called on Jingū to

“settle upon the lands where the deity [of Suminoe] wishes to dwell and its worship there.” As a result Homutachi was charged with performing rites to the deity’s impetuous spirit (*aramitama* 荒魂), and a shrine was erected at the village of Yamada 山田 in Anato.⁽¹⁶⁾ The same *Nihon shoki* passage implicitly establishes a link between the Tsumori lineage and the great deity of Suminoe. However, like the *Kojiki*, the *Nihon shoki* does not directly elaborate on the link between the Tsumori and the deity. Its only allusion to the connection is the passage in the sixth variant of the fifth section of the Age of Deities chapter—the sole reference in the *Nihon shoki* to the birth of the Suminoe deity—that states “This Sokotsutsunoo no mikoto, Nakatsutsunoo no mikoto, and Uwatsutsunoo no mikoto are the great [threefold] deity of Sumiyoshi.”⁽¹⁷⁾ The *Nihon shoki* account of Empress Jingū’s expedition to Silla identifies four deities involved with it (the impetuous spirit of Amaterasu, Wakahirume 稚日女, Kotoshironushi 事代主, and the calm spirit of the three Tsutsunoo deities) and records that they are enshrined respectively in the lands of Hirota 広田, Ikuta no nagao 活田長峽, Nagata 長田, and the great port of Nunakura in the land of Nagao 長峽. It also identifies those who were charged with conducting rites to the first three of these deities. In contrast to the parallel passage in *Sumiyoshi taisha jindaiki*, however, it does not mention who should conduct the rites to the calm spirit of the Tsutsunoo deities.⁽¹⁸⁾

In this way the *Kojiki* and *Nihon shoki* both avoid spelling out the relationship between the great threefold Suminoe deity (the three Tsutsunoo deities) and the Tsumori lineage. Nevertheless, the Tsumori were unquestionably a notable lineage that is mentioned repeatedly in the *Nihon shoki*, *Shoku Nihongi* 続日本紀, and *Man’yōshū*. For instance, Tsumori no muraji Komanako 己麻奴跪 figures in reports of diplomatic relations in the fifth year of the reign of Emperor Kinmei 欽明 (544);

Tsumori no muraji Ōama 大海 figures in such reports in the first year of the reign of Empress Kōgyoku 皇極 (642); Tsumori no muraji Kisa 吉祥 figures in such reports in the fifth year of the reign of Empress Saimei 齊明 (659). A passage from the thirteenth year of Tenmu's reign (684) notes that in the wake of the reshaping of the system of *kabane* 姓 titles the Tsumori no muraji was one of the lineages along with the Azumi no muraji to be granted the new *kabane* title of *sukune*.⁽¹⁹⁾ The *Kojiki*, however, which includes numerous passages concerning ancient lineages, makes no mention of the Tsumori.

Various reasons might be adduced to explain this situation. One is that the *Kojiki* does not refer to Hoakari no mikoto 火明命, whom the *Shinsen shōjiroku* 新撰姓氏錄 (815) gives as the ancestor of the Tsumori lineage in its list of the “deity lineages” of Settsu Province. (The *Engi shiki* 延喜式 list of deities and shrines [927] records the deities of the two Ōama 大海 shrines in Sumiyoshi District, Settsu Province, as the lineage deity of the Tsumori.) That alone, however, would not seem to be the entire reason.

Saigō Nobutsuna has suggested that “it is likely that only the name ‘great threefold Suminoe deity’ is mentioned and not who is charged with its worship because people already clearly knew who (i.e., the Tsumori) was responsible.”⁽²⁰⁾ Nishimiya Kazutami holds that it was because the court appointed the shrine priest.⁽²¹⁾ On the other hand, Ochiai Hidekuni 落合偉洲 has argued that it likely was because the connection between the Tsumori lineage and the Suminoe deity was not so close as that between the Azumi no muraji lineage and the threefold Watatsumi deity and because the Tsumori were not the only lineage serving as priests at Sumiyoshi Taisha.⁽²²⁾

All these hypotheses have points to recommend them, but here I would like to consider a little further the possible background as to why the

Kojiki does not refer to the relationship between the Tsumori and the Suminoe deity even though, as Saigō observes, at the time the *Kojiki* was compiled the Tsumori were well known as a lineage charged with the deity's worship. One clue might be found in the account of Oto tachibana hime 弟橘比売, the consort of Yamatotakeru 倭建. Almost all the *Kojiki*'s many passages concerning ancient lineages record genealogies and marriage relations. Most have to do with events involving the lineage's founder or the origins of an imperial consort, and such information is given for virtually all imperial consorts. Oto tachibana hime stands as an exception where this information is lacking. The *Nihon shoki* identifies her as coming from the Hozumi 穗積 lineage,⁽²³⁾ but the *Kojiki* does not refer to her origins. Tanaka Motoki 田中智樹 has argued that this is because the *Kojiki* sought to avoid presenting her self-immolation by casting herself into the sea, which calmed the waves and enabled Yamatotakeru to carry out his mission,⁽²⁴⁾ as the merit of a particular lineage.⁽²⁵⁾ Might not similar considerations be at work in the treatment of the Suminoe deity?

The great threefold Suminoe deity is born, along with the threefold Watatsumi deity, immediately before the three noble offspring. In the chronicle of Emperor Chūai the *Kojiki* describes the Suminoe deity as carrying out "the will (*mikokoro* 御心) of Amaterasu." It goes on to note that during the expedition to Silla, when the king of Silla submitted to Jingū's forces, "she posted her staff at the gate of the ruler of Silla, made the tumultuous spirit of the great Suminoe deity the tutelary deity, worshipped and enshrined it, and returned back across the sea."⁽²⁶⁾ It is plausible to assume that the *Kojiki* did not record a connection between the Suminoe deity and an individual lineage because the deity displayed such extraordinary powers to ensure the expedition's success.

In the *Kojiki*, the Suminoe deity is “born” through Izanaki’s rinsing himself. After the birth of the three noble offspring, Izanaki declares, “I have borne child after child, and at the end of giving birth, I have obtained three noble offspring.”⁽²⁷⁾ Seen from this perspective, the Suminoe deity is a child of Izanaki in the same manner as the three noble offspring. In the chronicle of Emperor Chūai the *Kojiki* further emphasizes this deity’s connection with Amaterasu. One might surmise that the compilers chose not to record anything about the lineage charged with worship of the Suminoe deity so as to focus attention on the part played in the Silla expedition by this deity who was a sibling of the three noble offspring. At the time of the *Kojiki*’s compilation, the role of the Tsumori lineage as performers of rites to the Suminoe deity was known just as was that of the Azumi no muraji lineage as performers of rites to the threefold Watatsumi deity and the Munakata 胸形 lineage as performers of rites to the threefold Munakata deity.⁽²⁸⁾ For the compilers, however, enhancing the import of the events surrounding the Silla expedition was more crucial than recording the existence of the Tsumori.

Ono Asami 小野諒巳, Early Japanese Literature

6. “The Azumi no muraji lineage” (Azumi no muraji 阿曇連)

Azumi is a lineage name and *muraji* a hereditary title (*kabane*) associated with service to the court. An item in the *Nihon shoki* from the tenth month, thirteenth year of the chronicle of Emperor Tenmu (684) describes the consolidation and reorganization of the earlier multitude of *kabane* into a new hierarchy of eight titles as follows:

The *kabane* titles of the various lineages have been reorganized. Eight [new] forms of *kabane* have been created, and order has been brought to

the myriad *kabane* [that existed previously] in the realm. The first rank is *mahito* 真人. The second is *asomi* 朝臣. The third is *sukune* 宿祢. The fourth is *imiki* 忌寸. The fifth is *michinoshi* 道師. The sixth is *omi* 臣. The seventh is *muraji* 連. The eighth is *inaki* 稻置.⁽²⁹⁾

Another item from the twelfth month of the same year states that fifty lineages had been granted the new title of *sukune*, including the Azumi.⁽³⁰⁾ The description in this passage of the *Kojiki* of the Azumi as holding the title of *muraji* rather than *sukune* indicates that it follows the *kabane* titles used prior to the adoption of the new system in 684.

7. Utsushi hikanasaku no mikoto 宇都志日金折命

This deity is identified both as the child of the threefold Watatsumi sea deity and as the ancestral deity of the Azumi no muraji lineage. After explaining that the Azumi no muraji lineage “honors the threefold Watatsumi deity as its ancestral deity (*oyagami* 祖神),” the *Kojiki* further states that the Azumi no muraji are “the descendants” (*sue* 子孫) of Utsushi hikanasaku no mikoto. Among the *Kojiki*’s distinctive features is that it puts greater emphasis than does the *Nihon shoki* on identifying the deities that figure in it as the ancestor of one lineage or another. This is the first of these “ancestral identifications.” The graph 祖 (“ancestor”) occurs widely within the *Kojiki*. Notably, however, this is the only instance of the specific term *oyagami* and of the further description of the lineage in question as the “descendant” of the deity. This is perhaps related to the fact that it is the first of the *Kojiki*’s “ancestral origin” accounts.

The meaning of *kanasaku* 金折 is not clear. *Utsushi* 宇都志, as was explained in a previous note, refers to “the verdant blades of grass, the

mortals who dwell in the visible realm.”⁽³¹⁾ The inclusion of such a reference in this theonym may have been intended to indicate an entity who dwells between the realm of deities and the human realm, or between the visible and invisible realms.

8. Amaterasu ōmikami 天照大御神, Tsukuyomi no mikoto 月読命, Takehaya susanoo no mikoto 建速須佐之男命

No account of Izanami in the Land of Yomi or Izanaki’s visit there can be found in the main text of the fifth section of the Age of Deities chapter of the *Nihon shoki*. Instead, Izanaki and Izanami jointly give birth to the sun deity, the moon deity, the leech child (*hiruko* 蛭児), and Susanoo no mikoto 素戔嗚尊 at the end of the birth of deities episode.⁽³²⁾ The first and second variants likewise do not mention the Land of Yomi. The first variant states that the deity Ōhirume no mikoto 大日靈尊 (an alternative name for Amaterasu) appeared when Izanaki held a bronze mirror in his left hand, Tsukuyumi no mikoto 月弓尊 appeared when he held a bronze mirror in his right hand, and Susanoo no mikoto appeared when he turned his head to look behind him.⁽³³⁾

The *Kojiki* describes a sequence whereby the emergence of the deities of calamities (Yasomagatsuhi no kami and Ōmagatsuhi no kami) is followed by the emergence of the Naobi deities to rectify those calamities (see text notes 1 and 2). The birth of Amaterasu follows thereafter. The same pattern can be seen in the account of the birth of Emperor Ōjin as described in the chronicle of Emperor Chūai.⁽³⁴⁾ Many scholars point to a parallel between the *Kojiki* account of the birth of the three noble offspring and the Chinese myth of Pangu 盤古, in which the sun appears from the deity’s left eye and the moon from his right eye.

In the *Nihon shoki*, the names of the three noble offspring vary. The

main version identifies the sun deity as Ōhirume no muchi 大日靈貴 and notes that there are also the variant names Amaterasu ōmikami 天照大神 and Amaterasu ōhirume no mikoto 天照大日靈尊. It identifies the moon deity as having the names Tsukuyumi no mikoto 月弓尊 and Tsukuyomi no mikoto 月夜見尊/月読尊) and Susanoo no mikoto 素戔鳴尊 as having the alternate names Kamususanoo no mikoto 神素戔鳴尊 and Hayasusanoo no mikoto 速素戔鳴尊.⁽³⁵⁾ The first variant gives the names as Ōhirume no mikoto 大日靈尊, Tsukuyumi no mikoto, and Susanoo no mikoto.⁽³⁶⁾ The second variant refers simply to “the sun and the moon” (*hitsuki* 日月) and Susanoo no mikoto.⁽³⁷⁾ We will discuss the three noble offspring further in the next chapter (the allocation of realms to the three noble offspring).

9. “Ten deities” (*tohashira* 十柱)

The second part of the ablutions episode describes fourteen deities as coming into existence. Some commentaries on the *Kojiki*, such as *Gōtō Kojiki* edited by Watarai Nobuyoshi, have thus considered the word “ten deities” (*tohashira* 十柱) to be an error and have emended it to “fourteen deities” (*tō amari yohashira* 十四柱).⁽³⁸⁾ In his miscellany *Tamakatsuma* 玉勝間, however, Norinaga argued that the threefold Watatsumi and Tsutsunoo deities should be counted as one deity each, making a total of ten deities.⁽³⁹⁾ Subsequent commentaries have tended to adopt this argument and retain the original digraph 十柱 found in the oldest manuscripts. This commentary does the same.

Endnotes

- (1) Yamaguchi and Kōnoshi, *Kojiki*, SNKBZ 1, pp. 102–103. Takaki no kami is identified as an alternative name of Takamimusuhi no kami 高御産巢

日神.

- (2) Kojima et al., *Nihon shoki*, SNKBZ 2, pp. 48–49. The character 枉 carries connotations of “twisted,” “wrongdoing,” “encounter calamity.”
- (3) Yamaguchi and Kōnoshi, *Kojiki*, SNKBZ 1, pp. 318–19.
- (4) On the meaning of *musuhi*, see *Kojiki gaku* 1 (2015), pp. 12–13 (Japanese original); 3 (2017), pp. 300–301 (English translation).
- (5) Kurano and Takeda, *Kojiki, Norito*, NKBT 1, pp. 418–19.
- (6) Kurano and Takeda, *Kojiki, Norito*, NKBT 1, pp. 420–21.
- (7) See *Kojiki gaku* 4 (2018), pp. 7–8, 12 (Japanese original).
- (8) Kojima et al., *Nihon shoki*, SNKBZ 2, pp. 48–49. For further discussion of these deities, see Taniguchi, *Kojiki no hyōgen to bunmyaku*, pp. 132–35.
- (9) Kojima et al., *Nihon shoki*, SNKBZ 2, pp. 214–15. Regarding this passage, see *Kojiki gaku* 2 (2016), pp. 59–60 (Japanese original); KKSJK 14 (2022), p. 210 (English translation).
- (10) Kurano and Takeda, *Kojiki, Norito*, NKBT 1, pp. 418–21.
- (11) Nishimiya, *Kogo shūi*, p. 22.
- (12) Kurano, *Kojiki zenchūshaku*, vol. 2, pp. 304–305.
- (13) See *Kojiki gaku* 1 (2015), pp. 46, 48, 52 (Japanese original); 6 (2020), pp. 264, 270 (English translation).
- (14) Nishimiya, *Kojiki*, p. 354.
- (15) Tanaka, *Sumiyoshi taisha jindaiki no kenkyū*, vol. 7, p. 344. The port of Nunakura is generally held to be the Sumiyoshi district of modern Osaka. Opinions vary as to the date of composition of *Sumiyoshi taisha jindaiki*, with some dating it to the eighth century and others to sometime after the late ninth century.
- (16) Kojima et al., *Nihon shoki*, SNKBZ 2, pp. 436–37.
- (17) Kojima et al., *Nihon shoki*, SNKBZ 2, pp. 48–49.
- (18) Kojima et al., *Nihon shoki*, SNKBZ 2, pp. 418–19, 438–39.
- (19) Kojima et al., *Nihon shoki*, SNKBZ 3, pp. 379, 382–83; SNKBZ 4, pp. 58–59, 222–23, 440–43.
- (20) Saigō, *Kojiki chūshaku*, vol. 1, p. 221.
- (21) Nishimiya, *Kojiki*, p. 355.
- (22) Ochiai, “Sumiyoshi taisha to Tsumori-shi.”

- (23) Kojima et al., *Nihon shoki*, SNKBZ 2, p. 376.
- (24) See Yamaguchi and Kōnoshi, *Kojiki*, SNKBZ 1, pp. 226–27.
- (25) Tanaka, “Yamatotakeru no mikoto keifu kō.”
- (26) Yamaguchi and Kōnoshi, *Kojiki*, SNKBZ 1, pp. 244–48.
- (27) *Kojiki gaku* 3 (2017), pp. 7–8 (Japanese original).
- (28) The Munakata deities were enshrined near Fukuoka and on the Oki 沖 islands lying offshore. See *Kojiki gaku* 3 (2017), pp. 24–28, 34 (Japanese original).
- (29) Kojima et al., *Nihon shoki*, SNKBZ 3, pp. 436–39. Kojima et al. note that in actuality only the top four titles of the new system of *habane* were awarded (TN).
- (30) Kojima et al., *Nihon shoki*, SNKBZ 3, pp. 440–42.
- (31) See *Kojiki gaku* 2 (2016), p. 23, 58–60 (Japanese original); KKSJK 14 (2022), pp. 209–13 (English translation).
- (32) Kojima et al., *Nihon shoki*, SNKBZ 2, pp. 34–37.
- (33) Kojima et al., *Nihon shoki*, SNKBZ 2, pp. 36–39.
- (34) Yamaguchi and Kōnoshi, *Kojiki*, SNKBZ 1, pp. 244–49.
- (35) Kojima et al., *Nihon shoki*, SNKBZ 2, pp. 35–37.
- (36) Kojima et al., *Nihon shoki*, SNKBZ 2, pp. 38–39.
- (37) Kojima et al., *Nihon shoki*, SNKBZ 2, pp. 38–39.
- (38) Watarai Nobuyoshi, *Gōtō Kojiki*, fol. 13a.
- (39) Motoori Norinaga, *Tamakatsuma*, in MNZ 1, p. 345. Norinaga states here that this is a correction to *Kojiki den*, where he followed Nobuyoshi’s emendation of “fourteen”; see Motoori Norinaga, *Kojiki den*, MNZ 9, p. 282.

Further comment (chapter 9)

Readings and interpretations of the phrase 黃泉戸喫 (yomotsu *hikui*/ *yomotsu hekui*)⁽¹⁾

Commentators before Motoori Norinaga generally read the graph 戸 in this phrase as *hi*. They did the same for the gloss 譽母都俳遇比 found in

the seventh variant of the fifth section of the Age of Deities chapter of the *Nihon shoki*, taking 非 to indicate the pronunciation *hi* and reading the gloss as a whole as *yomotsu hikui*. The 1644 printed edition of the *Kojiki* assigned the reading *hi* to the graph 戸 as did Watarai Nobuyoshi 度会延佳 (1615–1690) in his *Gōtō Kojiki* 鰐頭古事記 of 1687.⁽²⁾ In the readings and notes that Kada no Azumamaro 荷田春満 (1669–1736) appended to the 1644 printed edition of the *Kojiki*, he retained its gloss *hi* for the graph 戸 and read the phrase as *yomotsu hikui* ヨモツヒクヒ.⁽³⁾ Azumamaro expanded upon the implications of this reading in his commentary on the corresponding phrase 飡泉之竈 found in the sixth and seventh variants of the fifth section of the Age of Deities chapter of the *Nihon shoki*. There he wrote:

The phrase *yomotsu hikui* means that [Izanami] had eaten the *hi* ヒ of Yomi. [As for forms of *hi*,] the sun (*hi* 日) in the heavens is pure and bright. As it bears on human beings, [*hi*] has two dimensions. As the shining brightness of the spirit (*hi* 靈), it is a force that leads to goodness. The fire (*hi* 火) of thoughts of passion and greed is the fire of the land. The *hi* of which Izanami speaks means the fire within the earth. There is indeed good reason that in this country people observe taboos regarding fire.⁽⁴⁾

In other words, Azumamaro argues that *hi* (戸) in this passage means the fire of Yomi and the fire of evil passions and greed.

Kamo no Mabuchi 賀茂真淵 (1697–1769) also read 戸 as *hi*. Showing that he interpreted it to mean “fire,” he added a note to his *Kojiki tōsho* 古事記頭書 declaring, “In Shikoku [people say] that if one eats [food cooked with] polluted fire, wolves are sure to appear at the front gate.”⁽⁵⁾ *Kanagaki*

Kojiki 仮名書古事記, his *kana* transcription of the text, likewise gives the reading *hi*.⁽⁶⁾ In the headnotes to his own transcription of the 1644 printed edition of *Kojiki* he further argued against the view of Azumamaro's nephew Kada no Arimaro 荷田在満 (1706–1751), who had asserted that records such as the *ritsuryō* 律令 codes showed no evidence of the observation of fire taboos in antiquity. To the contrary, Mabuchi wrote: “Mabuchi states: There are many works indicating the need to observe taboos concerning fire.”⁽⁷⁾

Norinaga broke with the tradition of reading 戸 as *hi*. In *Kojiki den* he read 戸 as *he*, interpreted it as “hearth,” and argued against the reading of it and 俳 in the *Nihon shoki* as *hi*. At the same time, he took the entire phrase *yomotsu hegui* to encompass “fire” and continued to hold firmly to the idea of a fire taboo.⁽⁸⁾

In this way, Azumamaro, Mabuchi, and Norinaga shared a common view of this passage as recording the origin of the custom of observing fire taboos.

Matsumoto Hisashi, Early Modern Kokugaku and Shinto Studies

Endnotes

- (1) This further comment follows text note 5, *Kojiki gaku* 7 (2021), p. 276 (English translation).
- (2) Watarai Nobuyoshi, *Gōtō Kojiki*, fol. 9a.
- (3) Kada no Azumamaro, *Kakiirebon “Kojiki,”* p. 25.
- (4) Kada no Azumamaro, *Nihon shoki jindaikan sakki*, p. 27.
- (5) Kamo no Mabuchi, *Kojiki tōsho*, p. 11.
- (6) Kamo no Mabuchi, *Kanagaki Kojiki*, p. 77.
- (7) Kamo no Mabuchi, *Kojiki jōkan*, p. 22.
- (8) Motoori Norinaga, *Kojiki den*, MNZ 9, pp. 240–41.

Frequently Used Bibliographic Abbreviations

The following abbreviations are used for frequently cited compendia and sources

- KKSKK *Kokugakuin Daigaku Kenkyū Kaihatsu Suishin Kikō kiyō* 國學院大學研究開発推進機構紀要. Ed. Kokugakuin Daigaku Kenkyū Kaihatsu Suishin Kikō. 2009–.
- MNZ *Motoori Norinaga zenshū* 本居宣長全集. Ed. Ōno Susumu 大野晋 and Ōkubo Tadashi 大久保正. 23 vols. Chikuma Shobō 筑摩書房, 1968–1993.
- NKBT *Nihon koten bungaku taikei* 日本古典文学大系. 102 vols. Iwanami Shoten 岩波書店, 1957–1967.
- NKBZ *Nihon koten bungaku zenshū* 日本古典文学全集. 51 vols. Shōgakukan 小学館, 1970–1976.
- NST *Nihon shisō taikei* 日本思想大系. 67 vols. Iwanami Shoten, 1970–1982.
- SNKBZ *Shinpen Nihon koten bungaku zenshū* 新編日本古典文学全集. 88 vols. Shōgakukan, 1994–2001.

References

- Aoki Kazuo 青木和夫 et al., eds. *Kojiki* 古事記. NST 1.
- Aoki Kigen 青木紀元. *Nihon shinwa no kisoteki kenkyū* 日本神話の基礎的研究. Kazama Shobō 風間書房, 1970.
- Aoki Kigen. *Norito kodenshō no kenkyū* 祝詞古伝承の研究. Kokusho Kankōkai 国書刊行会, 1985.
- Aston, William G. *Nihongi: Chronicles of Japan from the earliest times to*

- A.D. 697. 2 vols. First pub. 1896. Rutland, VT and Tokyo: Charles E. Tuttle Co., 1972.
- Boyer, Pascal. *Religion Explained: The Human Instincts that Fashion Gods, Spirits and Ancestors*. London: Vintage Books, 2001.
- Gomazuru Jūshi 胡麻鶴醇之 and Nishijima Ichirō 西島一郎, eds. *Kōtai jingū gishiki chō* 皇太神宮儀式帳. In vol. 31 of *Shintō taikai: Jingū hen* 神道大系: 神宮編, pp. 1-188. Shintō Taikai Hensankai 神道大系編纂会, 1979.
- Ide Itaru 井手至. *Yūbunroku: Setsuwa minzoku hen* 遊文録: 説話民俗篇. Izumi Shoin 和泉書院, 2005.
- Kaibara Ekiken 貝原益軒. *Chikuzen no kuni zoku fudoki* 筑前国続風土記. Vol. 4 of *Ekiken zenshū* 益軒全集. Ekiken Zenshū Kankōbu 益軒全集刊行部, 1910.
- Kada no Azumamaro 荷田春滿. *Kakiirebon "Kojiki"* 書入本『古事記』. Vol. 1 of *Shinpen Kada no Azumamaro zenshū* 新編荷田春滿全集. Ōfū おうふう, 2003.
- Kada no Azumamaro. *Nihon shoki jindaikan sakki* 日本書紀神代卷割記. Vol. 6 of *Kada zenshū* 荷田全集, pp. 1-150. Yoshikawa Kōbunkan 吉川弘文館, 1931.
- Kamo no Mabuchi 賀茂真淵. *Kanagaki Kojiki* 仮名書古事記. In vol. 17 of *Kamo no Mabuchi zenshū* 賀茂真淵全集, pp. 67-131. Zoku Gunsho Ruijū Kanseikai 続群書類従完成会, 1982.
- Kamo no Mabuchi. *Kojiki jōkan* 古事記上卷. In vol. 26 of *Kamo no Mabuchi zenshū* 賀茂真淵全集, pp. 1-101. Zoku Gunsho Ruijū Kanseikai, 1981.
- Kamo no Mabuchi. *Kojiki tōsho* 古事記頭書. In vol. 17 of *Kamo no Mabuchi zenshū* 賀茂真淵全集, pp. 3-66. Zoku Gunsho Ruijū Kanseikai, 1982.
- Kamo no Mabuchi. *Norito kō* 祝詞考. In vol. 7 of *Kamo no Mabuchi zenshū* 賀茂真淵全集, pp. 173-369. Zoku Gunsho Ruijū Kanseikai, 1984.

- Kojiki* (Kan'ei hanpon). Kyoto: Maekawa Moemon 前川茂衛門, 1644.
- Kojiki gaku* 古事記学. Ed. Kokugakuin Daigaku Kenkyū Kaihatsu Suishin
Kikō Kojiki Gaku Sentā 國學院大學研究開発推進機構古事記学セン
ター. 7 vols. 2015–2021.
- Kojima Noriyuki 小島憲之 et al., eds. *Nihon shoki* 日本書紀. 3 vols. SNKBZ
2–4.
- Kojima Noriyuki et al., eds. *Man'yōshū* 万葉集. 4 vols. SNKBZ 6–9.
- Kōnoshi Takamitsu 神野志隆光 and Yamaguchi Yoshinori 山口佳紀, eds.
Kojiki chūkai 古事記注解. Kasama Shoin, 1993–.
- Kurano Kenji 倉野憲司 and Takeda Yūkichi 武田祐吉, eds. *Kojiki, Norito*
古事記・祝詞. NKBT 1.
- Kurano Kenji, ed. *Kojiki zenchūshaku* 古事記全註釈. 7 vols. Sanseidō 三省
堂, 1973–1980.
- Mibu Sachiko 壬生幸子. “Amaterasu ōmikami no ‘mikashikomi’: Ama no
iwato komori o michibiku Kojiki no hyōgen to ronri” 天照大御神の「見
畏」: 天石屋戸こもりをみちびく古事記の表現と論理. *Kojiki nenpō* 古
事記年報 33 (1991), pp. 75–94.
- Mōri Masamori 毛利正守. “Utsushiomī to ‘utsusemi, utsusomī’ kō” 「うつし
おみ」と「うつせみ・うつそみ」考. In vol. 10 of *Man'yō gobun kenkyū*
万葉語文研究, pp. 1–37. Izumi Shoin 和泉書院, 2014.
- Motoori Norinaga 本居宣長. *Kojiki den* 古事記伝. 4 vols. MNZ 9–12.
- Motoori Norinaga. *Tamakatsuma* 玉勝間. In MNZ 1, pp. 605–45.
- Nakajima Etsuji 中島悦次, ed. *Kojiki hyōshaku* 古事記評釈. Sankaidō
Shuppanbu 山海堂出版部, 1930.
- Nakamura Hirotoishi 中村啓信, ed. *Shinpan Kojiki* 新版古事記. Kadokawa
Gakugei Shuppan 角川学芸出版, 2009.
- Nishimiya Kazutami 西宮一民, ed., *Kogo shūi* 古語拾遺. Iwanami Shoten 岩
波書店, 1985.

- Nishimiya Kazutami, ed. *Kojiki* 古事記. *Shinchō Nihon koten shūsei* 新潮日本古典集成. Shinchōsha 新潮社, 1979.
- Nishimiya Kazutami, ed. *Kojiki shūteiban* 古事記修訂版. Ōfū おうふう, 2000.
- Ochiai Hidekuni 落合偉洲. “Sumiyoshi taisha to Tsumori-shi” 住吉大社と津守氏. *Kokugakuin zasshi* 國學院雜誌 85:5 (1984), pp. 34–46.
- Ogihara Asao 荻原浅男, ed. *Kojiki, Jōdai kayō* 古事記・上代歌謡. NKBZ 1.
- Saigō Nobutsuna 西郷信綱. *Kojiki chūshaku* 古事記注釈. 4 vols. Heibonsha 平凡社, 1975–1989.
- Takeda Yūkichi 武田祐吉 and Nakamura Hirotoishi. *Shintei Kojiki* 新訂古事記. Kadokawa Shoten 角川書店, 1977.
- Tanaka Motoki 田中智樹. “Yamatotakeru no mikoto keifu kō: Keifu ni shirusareta ‘nyūkai’ no igi” 倭建命系譜考：系譜に記された「入海」の意義. *Kojiki nenbō* 古事記年報 45 (2003), pp. 17–35.
- Tanaka Takashi 田中卓. *Sumiyoshi taisha jindaiki no kenkyū* 住吉大社神代記の研究. Kokusho Kankōkai 国書刊行会, 1985.
- Taniguchi Masahiro 谷口雅博. *Kojiki no hyōgen to bunmyaku* 古事記の表現と文脈. Ōfū おうふう, 2008.
- Taniguchi Masahiro. “Ōkuninushi no kami no ‘mata na’ kisai no igi” 大国主神の「亦名」記載の意義. *Ronshū jōdai bungaku* 論集上代文学 37 (2016), pp. 67–86.
- Tsugita Uruu 次田潤. *Kojiki shinkō* 古事記新講. Meiji Shoin 明治書院, 1956.
- Uegaki Setsuya 植垣節也, ed. *Fudoki* 風土記. SNKBZ 5.
- Watarai Nobuyoshi 度会延佳. *Gōtō Kojiki* 鰲頭古事記. 3 vols. Ise 伊勢: Kōkodō 講古堂, 1687.
- Yamaguchi Yoshinori 山口佳紀 and Kōnoshi Takamitsu 神野志隆光, eds. *Kojiki* 古事記. SNKBZ 1.

Yoshii Iwao 吉井巖. *Tennō no keifu to shinwa* 天皇の系譜と神話. 3 vols.
Hanawa Shobō 塙書房, 1992.

Yoshino Masaharu 吉野政治. “Yomotsu hirasaka no sakamoto: Yomotsu
kuni no arika ni tsuite” 黄泉比良坂の坂本：黄泉国の在処について.
Kojiki nenpō 古事記年報 41 (1999), pp. 37-50.

公開学術講演会

蒙古襲来と水中考古学

池田 榮史

はじめに

今日は、先ほど比企貴之さんから説明がありましたように、公開学術講演会と日本文化を知る講座が合体した企画として「蒙古襲来の実態とその影響」という統一テーマを掲げております。私に与えられたテーマは、蒙古襲来についてのお話です。私は水中考古学という方法で蒙古襲来の実態を探るという作業をずっと進めておりますので、水中考古学による蒙古襲来研究が今どのように進んでいるのかというお話になります。

1. 蒙古襲来（元寇）についての基本的認識

でははじめに、蒙古襲来について簡単に振り返っておこうと思います。蒙古襲来は日本の年号でいうと文永11（1274）年と、弘安4（1281）年の2回ございました。1度目を文永の役、2度目を弘安の役と呼んでおります。

文永の役 蒙古軍の構成がどのようになっていたのかといたしますと、1274年、1度目の文永の役のときには、元の軍隊が高麗に攻め込んでおりまして、高麗はこれに服属しておりました。いわゆる属国のような状況になっていたのです。このため、高麗に駐屯していた元の部隊を中心として、高麗に侵攻する前の段階で蒙古が滅ぼしていた金の国の人々、いわゆる女真と言われる人々の軍隊を再編成した部隊が約2万5,000人、それから高麗の部隊が8,000人、それに船をつかさどる人々、これは高麗の人々です。船舶の運航に関わる人たちが6,700人、合わせて3万9,700人の人々が900艘の船を準備して、

日本へ攻めてくることになります。

船舶には何種類か種類があったと記録されておりまして、千料舟、これは人や馬を運ぶ役割を果たした船です。それから、抜都魯輕疾舟という船があります。これは戦闘のために使う、言ってみれば、小型の戦闘船になります。それから汲水舟、恐らくこれには様々な物資を積んでいただろうと思われ、これらの役割が違う船が3種類あったと言われております。船の構造も3種類だったのかということとは分かりづらいところですが、少なくとも3つの役割を持った船があったということです。

弘安の役 続く弘安の役、2度目の蒙古襲来るとき、元は南宋を滅ぼしております。ですので、南宋の軍人を再編制した部隊が10万人です。この部隊を江南軍と呼んでおります。それと1度目も侵攻してきた高麗から渡ってくる部隊を東路軍と呼んでいます。東路軍が4万人、計14万人の兵員が日本へ攻めてくることになります。この際には、江南軍は船舶3,500艘、東路軍は前回と同じ900艘で攻めてきたと言われております。

2. 蒙古襲来（元寇）とその前後の概略

使者の来日 では、この蒙古襲来は突然元の国が日本へ攻めてきたのかというと、そういうわけではなくて、その前提としては様々な交渉がありました。どういう交渉だったのかといいますと、まず1258年に高麗は蒙古に降伏、すなわち和議が成立することになります。高麗が蒙古の支配下に入ることによって、フビライは高麗のさらに南にある日本に対して服属、あるいは通交交渉の使者を使わしてきます。

では、使者はどのようにやってきたのかといいますと、まず1267年に元の使者が高麗を経由して日本へ渡ってまいります。しかし、このときに、鎌倉幕府及び日本の朝廷は、元の国書に対して返牒を拒否しました。すなわち、ゼロ回答であったということです。

フビライは、2年後の1269年に改めてもう一度使者を遣わしますけれども、これについても鎌倉幕府は返牒を拒否いたします。2回断られたということ

になるわけです。フビライはそれに懲りずに、翌1271年に再び使者を日本へ派遣します。これについても、鎌倉幕府は返牒を拒否しました。

軍事侵攻 何度も使者を遣わしているのに、日本からの返書がないことにしびれを切らしたと言っていいかもしれませんが、フビライは具体的な軍事行動に出ることになります。これが1274年の文永の役につながります。

文永の役のときに、元軍は博多のまちへ侵攻し、焼き払って引き揚げていきます。現在では文永の役は、恐らく日本に対する一つの恫喝に近い作業であったと言われております。文永の役が終わった後、再びフビライは日本への招諭使を派遣いたしますが、この招諭使は鎌倉龍ノ口で斬首刑に処せられます。

その後、元は1279年に南宋を滅ぼした後、今度はこの南宋の部隊を再編成して、高麗からの部隊とともにもう一度日本への侵攻を図ります。これが1281年の弘安の役につながってまいります。弘安の役については、のちほどどんな状況だったのかお話をいたしますが、折から日本周辺を襲った暴風雨、恐らく台風であっただろうと考えられておりますけれども、台風によって元軍は壊滅的な被害を受けて、失敗に終わります。

その後もフビライは何度か日本への使者を派遣して、日本との通交を開こうとしておりましたけれども、結果的に日本側はフビライの要求に応えませんでした。そして、1294年にフビライが死んでしまいますと、その後何度か日本への使者は派遣されますけれども、軍事的な行動については沙汰やみになっていきます。

しかし、フビライによる日本への侵攻の準備及び実際の2回の侵攻に対する日本側の、言ってみれば、戦闘も3回目があるかもしれないという準備のための様々な手だてを講じなければならなかったことが、日本の国、あるいは元の国の衰退を招く要因になったと言われております。

弘安の役の**侵攻航路** さて、2度目の弘安の役のときの侵攻航路をもう一度簡単に振り返っておきます。高麗からの部隊は、合浦（現在の慶尚南道海山郡）というところから出発して、まず対馬へ攻め込んで、対馬から壱岐へ攻めてきます。対馬と壱岐は多大な被害を受けたと言われております。そこ

から博多湾へ入ってくるわけですが、1回目の蒙古襲来の際の対応のまずさを反省した日本側がちょうど博多湾一帯に防塁を築いております。これを元寇防塁と呼んでいます。この防塁をつくるのと同時に、九州及び西国に在住する御家人たちで、防備を固めておりましたので、博多湾までは入れましたけれども、博多のまちへ侵攻することができませんでした。それで志賀島に上がって、志賀島から博多への侵攻を窺いますけれども、ここでも鎌倉幕府の御家人たちの果敢な抵抗に遭って、博多への侵攻ができず、もう一度壱岐へ戻ることになります。これが大体5月から6月ぐらいまでの状況です。

これに対して同じ時期の5月から6月に、中国の南部、揚子江下流域から進発する予定だった江南軍は、司令官が病気になるなど様々な障害が起こりまして、当初の予定よりも遅れて5月の末から6月にかけて中国を出発し、三三五五平戸の周辺へやってまいります。そして平戸周辺に全体が集まるのが7月の終わり頃と言われております。そこから博多湾を目指して、平戸から東側には伊万里湾がありますので、伊万里湾に入り、さらに博多へ行こうとしていた7月30日未明、翌日閏7月1日の朝方にかけて、暴風雨に遭遇することになります。

結果として、江南軍はほぼ8割から8割方が被害に遭いました。一方、高麗からの東路軍は、7割から8割方は戻っております。東路軍の被害が少なかった状況を見てみますと、伊万里湾に全ての船が入ったのではなくて、壱岐に引き揚げていた東路軍はそこからそのまま高麗へ戻った可能性もあると考えております。

3. 鷹島（神崎）海底遺跡調査の歩み

伊万里湾と鷹島 ちなみに、博多湾と伊万里湾の位置をここで確認しておきたいと思います。福岡県の博多湾は九州北岸中央、元軍が集合した平戸の周辺は九州の西北端です。また、平戸から東に向かったところにある内海を伊万里湾と呼び、伊万里湾の湾口に鷹島という島があります。伊万里湾一帯では蒙古襲来の際の遺物であろうと言われる壺が漁師さんの網にかかって揚

がるということがありました。特にその中でも密度が濃いのは、鷹島の南海岸側になります。恐らく台風が南から北へ上がってくる時に南からの風が強く吹く。結果として鷹島の南岸に蒙古軍の船舶が押し寄せられ、その中で船が沈んで、鷹島の南海岸に累々と沈没していく状況が起こったのだらうと考えております。(図1)

さて、先ほど申しましたように、以前から漁師さんの網にかかって、壺などが上がってくることがあったので、このあたりで蒙古襲来の際の元軍は壊滅的な被害を受けたらうということが推測されておりました。

水中考古学とは何か こうした海底にある遺跡を調査することについて、私たちの考古学の分野では、水中考古学と呼んでおります。水中考古学というのは、当然海の中に沈んでいる、あるいは湖の底に沈んでいる水中の遺跡を調査することになるわけですが、一般的な定義として、水中遺跡とは常時または満潮時に水面下にある遺跡のことを示します。この水中遺跡の調査研究を行うのが水中考古学ということになります。ただし、人工的なダ

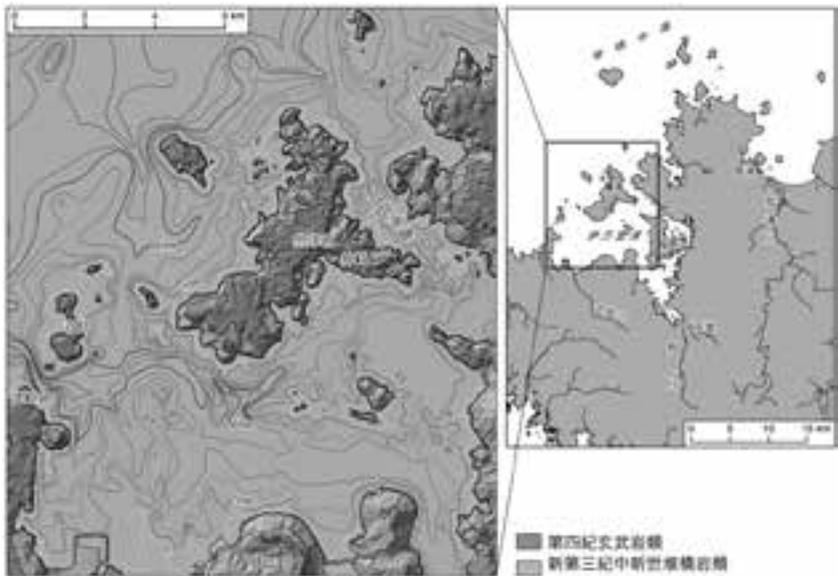


図1 鷹島の位置 (楳原京子作成) (『科学研究費報告書』2016より)

ムによって水没した村落等は水中遺跡として扱うことはありません。

英文の表記では、Underwater Archaeology、中国語訳をしますと、水下考古学と呼んでおります。英文をそのまま翻訳すると、中国語訳の水下考古学というのが一番適訳かもしれませんが、日本では水中考古学と呼んでおります。

水中考古学は、まず地中海で盛んになります。それはなぜかといいますと、地中海は非常に透明度が高いということと、地中海の産物の中に海綿というのがあります。海綿はちょうどスポンジのようなものです。海綿採りの人々は、海に潜って海綿を取ってくるわけです。透明度が高いので、その際に水中に沈んだ沈没船等に遭遇することがたくさんありました。こうした沈没船の中の積荷が、ルネサンス期を経て、次第に経済的な価値を生み出すと、海綿を取るだけではなくて、水中の遺物、特にギリシャやローマ時代の遺物を採集してきて、これをコレクターに売買するということがだんだん起こってまいります。ルネッサンスの流行とともに水中での遺跡に対する関心が高くなるのと同時に、水中に沈んだ文化財を売買の対象ではなくて、学問的な研究の対象としようとする水中考古学的な学問もまた、そこで成立してくるようになります。

さらに、水中考古学にとって非常に大きかったのは、水中に潜るための機器が発達したことがあります。海綿採りの人々は水中に素潜りで行って、素潜りで上がってくるわけですから、そんなに大量のもの（遺物）を取ることはできませんでした。けれども、第2次世界大戦の終わり頃に、フランスの海軍にいたクストーという人が、空気のタンクを背負って水中に潜り、タンクの中の空気を吸いながら長く潜水をして、敵国の艦船に爆弾を仕掛けて沈めるといふ武器を生み出します。潜水具は最初軍事的な武器として開発されていくわけですが、この武器にクストーはアクアラングという名前をつけました。結果として、戦争が終わった後にアクアラングは、平和的な事業に利用されるようになって、考古学にも導入されていきます。空気のタンクを背負って海底に一定時間滞在して、様々な状況を調べる水中考古学がそこから大きく発展していくことになります。

日本の水中考古学 では、水中考古学は日本ではいつから始まったのかといいますと、日本にアクアリングが導入された後の1970年代以降、水中の遺跡に対する関心が次第に高まってまいります。一番初期の頃に始まったのは、旧江戸幕府の海軍の戦艦、開陽丸という船についての調査でした。開陽丸は北海道江差港の沖合に沈んでいます。明治維新の後、江戸幕府の海軍を中心とした人々が蝦夷地に移動して、そこで国家を作ろうとします。その際に江戸幕府海軍の旗艦であった開陽丸は明治政府側についた江差を攻め落とそうとして函館から出港するわけですが、たまたま嵐に遭って、機関が故障してしまって漂流する間に座礁して沈没しました。このとき榎本武揚という人たちも開陽丸に乗っていました。

明治時代以降、この開陽丸を引き揚げようということが何度か企画されましたけれども、なかなか船体自体の引き揚げはできなかった間に、どこにあるかが分からなくなっていきました。しかし、戦後江差港の沖合に堤防を造る作業をやっているときに開陽丸が見つかって、開陽丸の真ん中から切断するように防波堤が設計されていることがわかりました。このために防波堤の外側に当たる部分の発掘調査が1970年代から行われることになり、これをきっかけとして、日本の本格的な水中考古学が始まっていくことになります。

調査の始まり そのような動きの中で、水中考古学的な調査方法を利用して、蒙古襲来の痕跡を探していく調査も始まっていくことになります。その際、先ほど言いました伊万里湾の湾口にある鷹島の南海岸についての調査が進行していったのです。鷹島南海岸の調査を最初に手がけたのは、1980年から82年にかけて採択された文部省科学研究費特定研究「古文化財に関する保存科学と人文・自然科学」という大きな研究でした。研究の一つに水中考古学に関する基礎的研究というのが盛り込まれまして、当時東海大学の教授であった茂在寅男先生を中心として、鷹島周辺での音波探査機器を導入した海底の地層調査及び潜水調査が行われました。これも日本における水中考古学研究の初期の頃の調査事例ということになります。

この調査によって、鷹島の南海岸には蒙古襲来の際の遺物がたくさん分

布することが分かりましたので、調査中の1981年には、当時の鷹島町によって鷹島の南海岸の延長7.5キロメートル、海岸から沖合200メートルの範囲について、周知の遺跡、すなわち水中遺跡としての周知化が図られることになりました。結果として、この海域で行われる様々な工事の際には発掘調査を行わなければいけないということになったわけです。この規定に基づいて、1983年に鷹島南海岸に位置する床浪港の離岸堤を造る工事、また1988年から89年にかけて、同じように床浪港の護岸を整備するための工事が計画されて、そこで緊急発掘調査が行われております。

なお、この際には、蒙古襲来の遺跡というよりは、縄文時代の遺跡が見つかりまして、これはこれで考古学的には、海底に縄文時代の遺跡があるということが分かって、非常にセンセーショナルな話題になりましたけれども、蒙古襲来に関する遺物に関してはそれほど見つかりませんでした。

こうした調査を受けて、やはり科学研究費を使った調査をやってみようと試みたのが、九州大学の教授だった西谷正先生です。西谷先生は1989年からの3年間「鷹島海底における元寇関連遺跡の調査、研究、保存方法に関する基礎的研究」という名目で文部省科学研究費補助金を受けて、音波探査と潜水調査を行っております。

また、土木工事としては、1995年から2002年にかけて、やはり鷹島南海岸の神崎港という港の改修工事が繰り返し行われることになりました。この際、1995年、96年の調査の際に、復元すると長さ6メートル以上に及ぶと考えられる大型の木製椀が検出されております。これによって、元軍が確実に鷹島の南海岸に停泊していたことが明らかになりました。椀があるということは、椀を打って、そこで船舶が泊まっていたことが明らかなわけです。船舶自体は椀を残したまま流れ去ってしまったということだろうと思いますけれども、大型椀と並んで小型の椀がほかに3本、同じ方向を向いて打たれていました。ということは、この近くに多数の船が停泊していたということが分かります。神崎港の周辺で船を探すという作業を行っていくと、将来的には蒙古襲来の際の船が発見できるかもしれない、そういう可能性が研究者

みんなの意識の中に芽生えてくることとなります。(図2)

このため、神崎港の周辺では、船の発見を目指した調査が鷹島町によって企画され、1992年から99年までは目視調査と潜水調査をしたんですけども、残念ながら、船は見つかりませんでした。

後で分かったことですが、実は海底から水中に露出している木材には、フナクイ虫という貝の一種が取り付きます。フナクイ虫は木材のセルロースを好む貝で、ほぼ5年もしない間に露出した状態の木材は喰いつくされて、なくなってしまいます。したがって、蒙古襲来の際の船が海底に露出した状態で沈んでいた場合には、ほぼ数年の間にフナクイ虫によって喰いつくされてしまったと思われます。ということは、船はフナクイ虫が生息できない海底面下に埋まった土壌の中に存在するということになるわけです。そうしますと、鷹島の南海岸で蒙古襲来の際の船を探すためには、海底面下の調査が

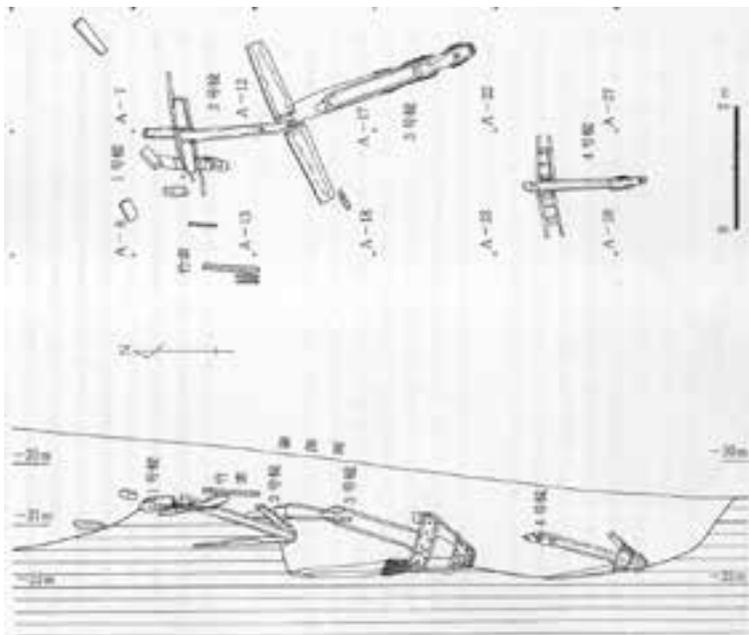


図2 神崎港における木製船検出状況(1995年)
(『鷹島町文化財調査報告書』1996より)

必要、すなわち海底を発掘して、そこで船を探すことが必要だということになります。

鷹島町では国庫補助を受けて、神崎港の周辺で試掘調査を何回かやりましたが、船はなかなか見つかりませんでした。また、国庫補助の調査だけでなく、2000年から2002年にかけて、神崎港港湾の改修工事に伴って緊急発掘調査が行われました。このときには改修工事の範囲内から鎧兜の類、あるいは漆器類、船の材料等が大量に出土する状況が確認できました。しかし、船本体にはたどり着くことができませんでした。

出土遺物の数々 これだけの調査が積み重ねられていく中で、出てきた遺物は大量に存在します。一番多いのは陶磁器の中の陶器の壺です。なぜなのかというと、壺の中には恐らく様々な食料、調味料、あるいは火薬の原料になる硫黄とか硝煙といったものを詰め込んで船底に積んで持ってきたんだろうと思われれます。こうしたコンテナ、物を入れる容器としての壺が大量に出てきます。そのほか、食事をするための道具である青磁の椀もたくさん出ております。

それから、磚というのはレンガのことですけれども、中国では建築材料として磚を使います。鷹島の南海岸では、磚がたくさん見つかっております。恐らくこの磚は、日本へ船を運航してくる際の船底に積んだおもり、バラスト材といいますけれども、バラストとして使われたと考えられます。そして日本に攻め込んだ後、もし日本で住宅を造るようなときには、これを降ろして建築用材として使うことも考えたんだろうと思います。

このほか焼き物としては、日本産の土師器や瓦器、須恵器なども、鷹島の海底遺跡からたくさん出ております。これはその当時の人々が投棄したものがたまたま考古学的に見つかるということだろうと思います。

それから、次に金属器です。多いのは青銅製品で、鎧兜につける様々な金具、あるいは装身具、そういったものに使われた青銅の製品がたくさん出てきます。鉄製品としては、武器、武具類が大量に出るのと同時に、船の木材を打ち留めた釘もたくさん出てきております。

それから、石でつくった製品としては硯、あるいは碇石、それから、武器を研ぐための砥石類もたくさん出ております。

漆製品の中には、食器のお椀の類、装身具、あるいは武具の中で、刀の鞘といったものが、漆を塗られた状態で出てきます。中には、発射機をつけた弓を弩(ど)といいます、この中国の人々が使っていた弩もたくさん出ております。

それから、漆を塗っていない木製品としては、仏像とか櫛とかが出ております。このほか、骨製品もあって、ひもを解くための先がとがった道具、及び木材、木材は船の材料がたくさん出ていて、船を舫うための竹でつくった縄、あるいは普通の繊維質の縄等もたくさん出ております。

それから先ほどお話をしましたけれども、球形の土製品、土で作った丸い焼きものが出ております。「蒙古襲来絵詞」の中に、竹崎季長が蒙古軍に向かって馬で攻め込んでいくシーンが描かれたものがありますが、蒙古兵と竹崎季長の馬の間で、丸い黒い弾が爆発しているような絵が描かれております。恐らくこの現物が球形土製品だろうと考えられます。

「蒙古襲来絵詞」には「てつはう」と書かれていますが、鷹島海底遺跡からは20個体以上が出土しており、中には割れたもの、完形のものなどたくさんあります。直径は15センチ前後、厚さが2センチぐらいの非常に厚手の土製品です。(図3)

鷹島の周辺で採集された球形土製品資料の中に、内部に物が詰まっている状態のものがありました。これを九州国立博物館で、X線CTスキャンで撮影したところ、中に鉄の破片や陶磁器の破片がたくさん入っておりました。恐らく火薬の中に陶磁器や鉄片を混ぜて、そこに導火線をつけて、火をつけて敵陣に投げ込む。そうするとそこで爆発して、中に入れていた鉄片や陶磁器片が飛び散って、周辺の馬や人に対して多大な被害を与える。「てつはう」は現在のナパーム弾という感じの武器だったんだろうと考えられます。

なお、この「てつはう」については、日本煙火協会という、花火の業界の人が復元品を作って、爆破実験をしたことがあります。テントを張った中で、

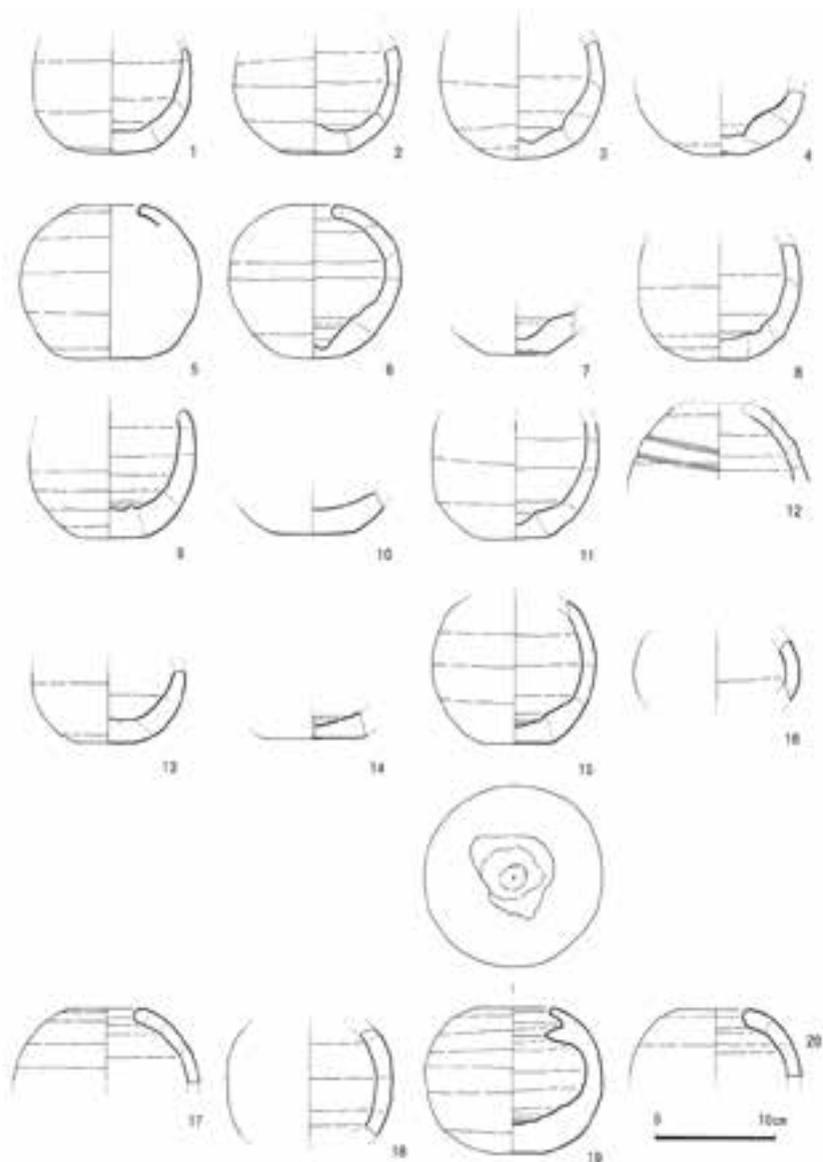


図3 球形土製品実測図（『科学研究費報告書』2011より）

マネキンの人形を置いて爆破してみたところ、中に詰めた鉄片や陶器片が飛び散って、相当に危険な道具だということがよく分かりました。こうした飛び道具、あるいは火薬を使った武器も蒙古軍は持参していたことになります。

4. 池田科研による鷹島（神崎）海底遺跡の調査研究

船は見つからないけれども、様々な遺物が出てくるという状況の中で、私どもは何とか船を発見するための調査ができないかと考えて、文部科学省科学研究費補助金を利用した調査を開始することになりました。それが2005年のことです。

海底の地形図・土層図作成 最初に私たちがやったことは何かというと、地上の考古学と同じように、海底で物を探していくためには正確な地図が必要である、あるいは地図と同時に地質情報、どのような堆積状況をしているのかということが分からないといけないだろうと考えました。そこで、こうした地図づくりや地層図づくりのためにはどのような機材が必要なのかということを考えて、東海大学海洋学部で海底地質の研究をやっている先生に、何かいい機械がないのかということをお尋ねしたところ、超高分解能フォーカスドマルチビーム測深システムのSeaBatという機器、及び高分解能地層探査装置のStrataBoxという機器があると言われました。そこで、これで試しに伊万里湾の地図と地層断層情報図を作ってみる作業をやりました。

結果として非常にいい地図や地層の情報が取れることが分かりましたので、この情報を松浦市教育委員会に伝えたところ、松浦市では伊万里湾全体の海底地形図を作ってみましょう、あるいは地質情報図を作ってみましょうという作業に取りかかっていたいただきました。

同じ頃、私たちは文部科学省科学研究費補助金を申請して、これが採択されましたので、松浦市が行う地図の情報に基づいて、新たな装置であるSes2000という機器を導入して、海底の地層情報を取得するためのさらに詳細な調査をやりました。

その結果として、伊万里湾全体で百数十カ所、海底堆積層中に何やらいろ

いろなものが埋もれているポイントを見つけ出しまして、その中の反応を検討した結果、8種類ぐらいに分類できました。その8種類の中で蒙古襲来の際の元軍船に最も当たるのではないかという反応地点の試掘をやって、科学研究費採用期間の最終年度に元軍船の一部とたくさんの磚が分布した状態を確認することができました。

鷹島1・2号沈没船の発見 しかし、このときの調査では5m×5mの範囲しか発掘しておりませんでしたので、船の確実な把握のためにはもう一度調査をしなければなりません。そこで、翌年から再び文部科学省科学研究費補助金を頂いて、蒙古襲来元軍の沈没船調査に取りかかることとなります。結果として、前年度に見つけていた5メートル×5メートルの範囲の船は確実に元軍船であることが分かって、これを鷹島1号沈没船と命名しました。

鷹島1号沈没船が見つかった後は、1号船を発見したのと同じ手法を使って、海底の堆積層中、蒙古襲来の船だろうと思われるところの発掘を行なって、2号船を発見しております。結果として、元軍船にたどり着くためには、地図を作って地層情報を取り、この地層情報の中から沈没船であろうと思われる地点を発掘調査すれば、元軍船にたどり着くという手法が確立できたこととなります。

なお、この2隻の元軍船については、当初引き揚げようと思っておりましたが、引き揚げるには船体の規模が大き過ぎました。1号船は長さが大体14メートル、幅が8メートル範囲ぐらいの間に船体木材が広がっておりました。2号船の場合は長さが約13メートル、幅約5メートルの範囲に船体が残っておりました。これを引き揚げるとなると、大型のクレーンを積んだ船舶や台船等を導入する必要がありましたので、現状では引き揚げが難しいことは自明のことでした。

このため、せっかく発見した船体は、海底にそのまま現地保存せざるを得ませんでした。けれども、現地保存した船については、一旦発掘しておりますので、一つ間違うと、先ほど紹介したフナクイ虫が船材の中へ入ってきて、木材を喰いつくしてしまうことが考えられます。

そこで、どのようにすれば海底でのよりよい現地保存ができるか、あるいは将来的にこの船を引き揚げたときに、早く安く保存処理ができる方法があるかを見つけるために、再び2018年から20年にかけて文部科学省科学研究費補助金を頂いて、大型木材の保存処理の実験や海底での現地保存手法の検討を行っていたところでございます。

5. 確立した調査過程

作業の実際 まずは地元の漁協さんをお願いして遊漁船を借り上げ、これを調査船に仕立てて、海底の探査をやります。海底に音波を発信して、反応によって地形図や地層断層図を作ります。借り上げた調査船の中にテントを張って、その中にパソコンとモニターを用意して、船腹に備え付けた音波探査機から得られた海底の地形及び地層の情報を逐次チェックしていくという作業をやっていくわけです。

この作業でできた地形図及び地質情報図に基づいて、今度は水中考古学に携わる私たちが潜水調査を行うこととなります。しかし、海に潜るということは、背中に背負ったタンクの中の空気を消費する間しかできないのと同時に、長い時間潜っていると、潜水病という病気にかかる危険性があります。ですから、1回につき30分前後の潜水時間しか潜ることができませんので、私たちだけで調査を行うのではなく、プロのダイバー、潜水士の皆さんをお願いして、2人1組で30分ずつ潜ってもらう作業をやっていきます。そうしますと、午前中に4チーム、午後4チームぐらいの潜水調査しかできません。プロの潜水士の方を8名お願いして、その合間に私たちが潜って状況を確認することになります。

潜水士の人たちが掘り下げを行なう場合には水中ドレージという機器を使います。海の中に置いた長いホースに、船の上から水を送り込むと、それによって、ホースの中に水流ができます。そうすると、流れの勢いで、ホースの片方は吸い込み口、もう一方は吐き出し口になるわけです。こういう原理を利用して、海底での発掘調査を行います。

調査の進行過程 今、申しましたように、私たちはどのようにすれば海底で蒙古襲来の船及び遺物が見つかるのかということはずっと探求してきました。そのための方法として、まずは地図情報と地層情報を確認した上で様々な情報を分析して、そこに実際の試掘調査を入れました。そして、試掘調査をした時点で、確実に何らかの遺物あるいは船がありそうな場合に、本格的な発掘調査をして船体にたどり着くこととなります。

現在、これらの作業を継続して新たな船舶の検出を試みていますけれども、これまでに発見した船体はまだ海底に置いた状況になっていますので、できることならこれからは船の引揚げや保存処理作業に入っていきたいと考えております。しかし、これは単独でできることではありませんので、文化庁あるいは長崎県松浦市教育委員会、そして私たちの仲間である研究者、大学等の研究者の協力を得ながら、今後の作業を進めていきたいと考えているところです。

6. 調査成果

1号船に見る元軍船の構造 発見した1号船は、現存部分で13メートルから14メートルぐらいあります。その中で、真ん中にあるのが竜骨という船底の木材です。この木材の両脇に白いしっくい（漆喰）があります。すなわち木材と木材の間をつなぎ留めるために、しっくい（漆喰）を使っています。また、真ん中の竜骨の両側に板材が平行に並んでいる状況が観察できます。竜骨に沿って存在していた船底の部材です。復元した船体の断面は本来、V字形をしていますけれども、たまたま1号船の場合には、竜骨からV字形に立ち上がる船底が左右に倒れて開いた状態で見つっております。

この木材に対して、直行する方向に板材が何枚か存在しています。これは船底を仕切る壁材で、これを一般に隔壁と呼んでいます。この隔壁で仕切る船の構造は、中国の船の特徴です。したがって、この船は中国からの江南軍が乗っていた船ということになります。船底の部分にはたくさんの磚が積まれておりましたし、一部には陶磁器の破片もありました。(図4)



図4 鷹鳥1号沈没船実測図（『科学研究費報告書』2016より）

2号船の検出状況 次に、2号船は1号船に比べてかなり残りがいい状態でした。上から見た状態で、船であることが確実に分かりました。この船も、船底を仕切り板（隔壁）で区切っていた状況が確認できます。

船尾と思われる部分に丸太があります。丸太の真ん中がへこんでおります。船尾にこの木材をつけて、この部分に舵を据えていた、ちょうどここは舵が入る部分の部材だろうと思います。

この船もたくさんの石材を積んでおりました。この石材は、先ほどの1号船の磚と同じように、船が安定的な航海を行うために、船底に積んだバラスト材、おもりと考えております。しかし、量が多過ぎると、船の前方部にたくさん積んでありますので、ひょっとしたらこの船が邪魔だったので、沈めるために後で積み込んだ可能性もあると考えております。(図5)

このように鷹島1・2号船は船体の構造から中国の江南地域から発進した江南軍の船舶であることが明らかです。これに対して、伊万里湾ではまだ見つかつ

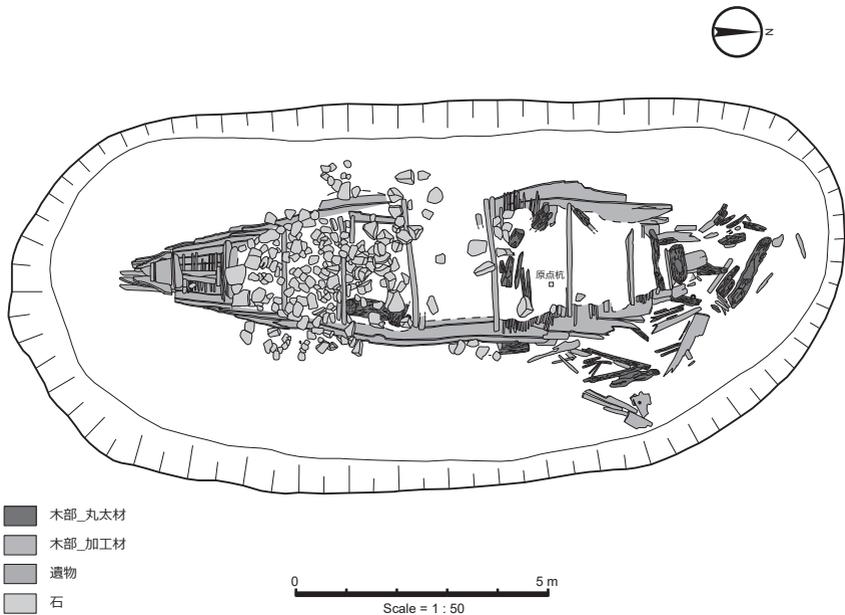


図5 鷹島2号沈没船実測図（『科学研究費報告書』2016より）

ていませんが、韓国で見つかっている高麗時代の船は、基本的には船底が平らになります。木材をつなぎ合わせて横に並べて、それから左右の木材を立ち上げて船を作っていきますので、韓国、高麗の時代の船は平底になります。

ということは中国から来る船と高麗から来る船は構造が違うということです。今のところ、鷹島海底遺跡で見つかっている2艘の船については、全て船底の真ん中に竜骨という材木を据えて、両側にV字形に船底を立ち上げていく構造をしておりますので、中国からやってきた、江南地域、江南軍が乗っていた船だろうということが分かります。

出土遺物から見えるもの それから、その他の遺物を見ていきますと、先ほど紹介したように、船体と同様、旧南宋に出自を持つと考えられる遺物が大量に出土しています。しかし、モンゴルや高麗に関する資料もないわけではなくて、一部で得られております。

また、2号船の話の中で、船内に石材がたくさん入っていたと言っておりました。先ほども言いましたとおり、意識的に沈められた可能性があるのではないかと推測していますが、これについてはあらためて検討したいと考えています。

7. 今後に向けた課題

調査・研究の継続 鷹島海底遺跡及び水中考古学の今後の課題ですけれども、文献記録によれば、4,400艘来た船の中で現在はまだ2隻しか見つかっていない状況です。中国から来た3,500艘の中で、恐らく七、八割方はここで遭難したであろうと言われていることからすると、およそ3,000艘に近い船がこの伊万里湾で遭難したはずですが、このことからすれば、船はもっと見つかるだろうと思います。

それと同時に、今見つかっている2隻の船は、構造は似ていますが、大きさが微妙に違います。これは船底のキールという木材の幅や長さが違うので、同じ江南地域から進発した船であっても、大きさや構造にはかなりばらつきがあったんだろうと思います。

3,500艘の船を調達するには、一気に同じ形のものを調達できたわけではなくて、進発地周辺で作られていた船を相当数、徴用している可能性が高い

と考えられます。もっと調査事例を増やしていくと、その当時の中国の船がどんな構造をしていたのか、どういう資材を積んでいたのかということがまだまだ分かってくるだろうと思います。そういう意味では、蒙古襲来の実態を解明するためには、今後も鷹島海底遺跡の調査を続けていくことが必要だということになります。

保存技術の研究 それから、発見した二艘の船については、今のところ引き揚げるのがなかなかできておりません。現在、海底に置いたままになっているわけです。こうした船体を現地保存する手法をいろいろと考えて、よりよい方法を取って埋め戻してありますけれども、この方法が果たして的確なのかどうなのか、あるいは今後、船を引き揚げるとなると、引き揚げた後で船をどのようにして保存処理すればいいのか、こういったことについては現在も研究を続けているところになります。

国際的な共同研究 蒙古襲来に関してはこれまでかなりいろいろな情報をモンゴルの人々、中国及び韓国の研究者だけではなくて、ヨーロッパの人々にも紹介してきました。歴史的に見れば、4,400 艘の船が一気に暴風雨に遭って遭難するというのは、世界最大の海難事故でもあります。こうした海難事故については、私たち日本の研究者だけではなくて、世界的な共同研究を進めていく必要があるだろうと考えております。

水中考古学研究機関の設置 それと同時に、こうした研究を進めていくためには、将来的に日本に水中考古学の研究機関を設置することが必要になってまいります。そして、若い世代を育てる、水中遺跡や水中考古学に関心を持つ人材を育成する必要も出てまいります。そういう意味では、私たちが所属する國學院大學でもぜひ水中考古学、あるいは蒙古襲来に対して高い関心を持っていただいて、研究と人材の育成に携わっていただければありがたいと思うところです。

以上、私の話を終了したいと思います。ご清聴ありがとうございました。

参考文献

鷹島町教育委員会

1996 「鷹島海底遺跡Ⅲ－長崎県北松浦郡鷹島町神崎港改修工事に伴う緊急発掘調査報告書－」『鷹島町文化財調査報告書』第2集

池田榮史編

2011 『長崎県北松浦郡鷹島周辺海底に眠る元寇関連遺跡・遺物の把握と解明』（平成18～22年度科学研究費補助金基盤研究(S)研究成果報告書)第3冊(最終報告書)

2016 「水中考古学手法による元寇沈船の調査と研究」『平成23年度～平成27年度科学研究費補助金基盤研究(S)研究成果報告書』第3冊(最終報告書)

2021 「蒙古襲来沈没船の保存・活用に関する学際研究」『平成30年度～令和2年度科学研究費補助金基盤研究(S)研究成果報告書』

池田榮史

2018 「海底に眠る蒙古襲来－水中考古学の挑戦－」『歴史文化ライブラリー』478 吉川弘文館 ISBN 978-4-642-05878-0

中田敦之・池田榮史

2021 「元軍船の発見－鷹島海底遺跡－」『シリーズ遺跡を学ぶ』150 新泉社 ISBN978-4-7877-2040-5

付記

令和3年度の公開学術講演会は、統一テーマ「蒙古襲来の実態とその影響」のもと「日本文化を知る講座」とあわせて開催された。新型コロナウイルス感染症の影響により、講演・講座はYouTubeにて録画したものを配信した。詳細については『國學院大學研究開発推進機構機構ニュース』No.30(令和4年2月刊)を参照されたい。

執筆者一覧（執筆順）

鈴木 健多郎
國學院大學研究開発推進機構
研究補助員

木村 大樹
國學院大學研究開発推進機構
ポストク研究員

田中 潤
國學院大學研究開発推進機構
客員研究員

小野 諒巳
國學院大學研究開発推進機構
客員研究員

鷓橋 辰成
國學院大學研究開発推進機構
ポストク研究員

谷口 雅博
國學院大學文学部教授

キロス・イグナシオ
國學院大學研究開発推進機構
客員研究員

ナカイ・ケイト
國學院大學研究開発推進機構
客員教授

池田 榮史
國學院大學研究開発推進機構
教授

國學院大學研究開発推進機構紀要 第十四号

令和四年三月三十一日 発行（非売品）

編集・発行 國學院大學研究開発推進機構

東京都渋谷区東四丁目十番二十八号

郵便番号一五〇一八四四〇

電話（〇三）五四六六一〇一〇四

FAX（〇三）五四六六一九二三七

印刷所 株式会社丸井工文社

Transactions of the Organization for Advancement of Research and Development

vol.14 (March, 2022)

Table of Contents

Articles

- A Study on Ishizuka Tatsumaro's Research on Waka Poetry
and his Essays on the Ancient Way (Kodō):
With a focus on the *Man'yōshū* SUZUKI, Kentarō 1

Documents

- Transcription and Introduction of a Holograph Copy of
the *Engishiki* (Excerpt) by Sanjōnishi Sanetaka
(Former Collection of Nishida Nagao) KIMURA, Daiki 31
- Takimono (Incense Blending) Implements Handed Down
in the Arisugawa no miya Family: Based on an Analysis of
Takimono Esoteric Books TANAKA, Jun 77

Project Results

- Kojiki*: Text and Commentary
..... Kojiki Studies Research Group 117
- Notes on Usage
Chapter 34: Consolidation of the Land with Sukunabikona no kami
Further Comments

Translations

- Studies on the *Kojiki*: English Translation
..... Kojiki Studies Research Group 222 (23)
- Chapter 10: The Land of Yomi (II)
Chapter 11: The Land of Yomi (III)
Chapter 12: Ablutions (I)
Chapter 13: Ablutions (II)
Further Comment (Chapter 9)

Public Lecture

- The Mongol Invasion and Underwater Archaeology
..... IKEDA, Yoshifumi 244 (1)
-
-

KOKUGAKUIN UNIVERSITY

Shibuya, Tokyo, Japan