

國學院大學

研究開発推進機構紀要

第15号

令和5年3月

國學院大學研究開発推進機構紀要

第十五号

令和五年三月

Transactions of the Organization for Advancement of Research and Development

vol.15 (March, 2023)

Table of Contents

Articles

- The Kumano Pilgrimage Route and its Five Main
Auxiliary Shrines (Gotai Oji) TAKAHASHI, Akane 1
- What Was “Neo-Shintoism”? The Journal *Nihon shugi* and
the Media Promotion of Shinto as Being Nonreligious
..... KIMURA, Yūnosuke 31
- The *Kojiki* as Depicted in Picture Books: With a Focus on
the Land of Yomi Myth UZURAHASHI, Tatsunari 73

Documents

- Introduction to and Transcription of Miyaji Naokazu’s Holograph
Annotation of His Manuscript Copy of *Suwashintō sho*
(*Suwa daimyōjin jinpi gohonji daiji*) DAITŌ, Takaaki 99

Project Results

- Kojiki*: Text and Commentary
..... Kojiki Studies Research Group 143
- Notes on Usage
Chapter 35: The Genealogy of Ōtoshi no kami
Chapter 36: The Pacification of Ashihara no nakatsukuni (I)
Further Comments

Translations

- Studies on the *Kojiki*: English Translation
..... Kojiki Studies Research Group 316(33)
- Notes on Usage
Chapter 14: The Division of Realms among the Three Noble Offspring
Chapter 15: Susanoo Goes Up to the Heavens
Chapter 16: The Contest of Oaths
Chapter 17: The Heavenly Rock Cave (I)
Chapter 18: The Heavenly Rock Cave (II)

Public Lecture

- The Modern Period for *kokugakusha*: Transmission and
the Repository of Knowledge ONUMA, Yoshiki 348(1)

KOKUGAKUIN UNIVERSITY

Shibuya, Tokyo, Japan

國學院大學
研究開発推進機構紀要

第15号

令和5年3月

目 次

<p>事業成果論文</p> <p>熊野参詣と五体王子……………</p> <p>新神道とは何であつたか —メディア排宗教運動としての雑誌『日本主義』—……………</p> <p>『古事記』の絵本化についての考察 —黄泉国神話を対象に—……………</p>	<p>高橋 あかね 1</p> <p>木村 悠之介 73</p> <p>鶉 橋 辰 成 31</p>
<p>資料紹介</p> <p>宮地直一旧蔵『諏訪神道書（諏訪大明神深秘御本事大事）』写の 自筆注記について 解題と翻刻……………</p>	<p>大 東 敬 明 99</p>
<p>事業成果</p> <p>『古事記』注釈……………</p> <p>凡例 (三十五) 大年神の系譜 (三十六) 葦原中国平定 (一) 補注解説</p>	<p>〔古事記学〕研究会 編 143</p>
<p>翻訳</p> <p>英訳『古事記』Studies on the <i>Kojiki</i>……………</p> <p>Chapter 14: The Division of Realms among the Three Noble Offspring</p> <p>Chapter 15: Susanoo Goes Up to the Heavens</p> <p>Chapter 16: The Contest of Oaths</p> <p>Chapter 17: The Heavenly Rock Cave (I)</p> <p>Chapter 18: The Heavenly Rock Cave (II)</p>	<p>〔古事記学〕研究会 編 316 (33)</p>
<p>公開学術講演会</p> <p>国学者の近代 —学問の蓄積と継承—……………</p>	<p>大 沼 宜 規 348 (1)</p>

熊野参詣と五体王子

高橋 あかね

はじめに

熊野信仰とは、熊野本宮大社・熊野速玉大社・熊野那智大社の熊野三山を中心とした信仰である。三社はそれぞれ個別に発達していたが、十一世紀後半頃に組織化し、貴人を中心に多くの人々に信仰された。その中でも、各地から熊野へと向かう「熊野参詣」は大きな特徴の一つである。道中には百社を超える、熊野王子社と総称される社が存在し、人々は王子社に詣でつつ熊野へと向かった。

参詣道中、数多く存在する王子社の中でも重視されたのが、本稿で扱う「五体王子」である。史料によって出入りがあるが、藤代王子（現・和歌山県海南市）・切目王子（現・同県日高郡印南町）・稲葉根王子（現・同県上富田町）など数社のことを指し、熊野三山の祭神である熊野十二所権現のうち、五所王子（若一王子・禪師宮・聖宮・児宮・

子守宮) という五座の神を祀るためこの名称であると考えられる。五体王子についての研究は、多少の蓄積が認められるが、再検討を含めほぼ行われていない。

また、これまでの熊野信仰に関する研究は、熊野三山を中心に様々な視点から考察が行われてきた。成立過程についても、もとは本宮・新宮・那智の三社が個別に成立してきたものが、熊野参詣が隆盛する十一世紀後半頃に組織化していく中で、修行僧や別当、先達など仏教の影響を少なからず受けてきたことは既に指摘されている²⁾。

この変容は、三山という信仰における中心部分のみならず、五体王子を含む道中の王子社にも同様に起こっていたと推測できる。王子社もそれぞれ個別に淵源を持っていたことは以前の拙稿で指摘しており、淵源の多くが在地の神であった可能性についても述べてきた³⁾。このような、地域的信仰が広い範囲で信仰される「熊野信仰」の中に再編成されていく様子は、十一世紀から十三世紀という古代から中世へ移行する中で、神祇がどのように変容していったのかのプロセスの一つにあたるかと推測でき、この背景には当該時期の社会不安などによる、信仰面での変化が見られたことが影響すると考えられる。

このような視点から熊野信仰の成立・発展過程を通すことで古代・中世移行期の神観の変容を窺うことができる

表1 熊野十二所権現表

社殿名		本地仏	総称	
上四社	第一殿	西御前 (結宮)	千手観音	両所権現
	第二殿	中御前 (速玉宮)	薬師如来	
	第三殿	證誠殿	阿弥陀如来 (証誠大菩薩)	
	第四殿	若宮	十一面観音	
中四社	第五殿	禪師宮	地藏菩薩	五所王子
	第六殿	聖宮	竜樹菩薩	
	第七殿	児宮	如意輪観音	
	第八殿	子守宮	聖観音	
下四社	第九殿	一万宮 十万宮	文殊菩薩 普賢菩薩	四所明神
	第十殿	勧請十五所	釈迦如来	
	第十一殿	飛行夜叉	不動明王	
	第十二殿	米持金剛	毘沙門天	

『熊野三山の史的研究』『本宮町史』を参考に作成

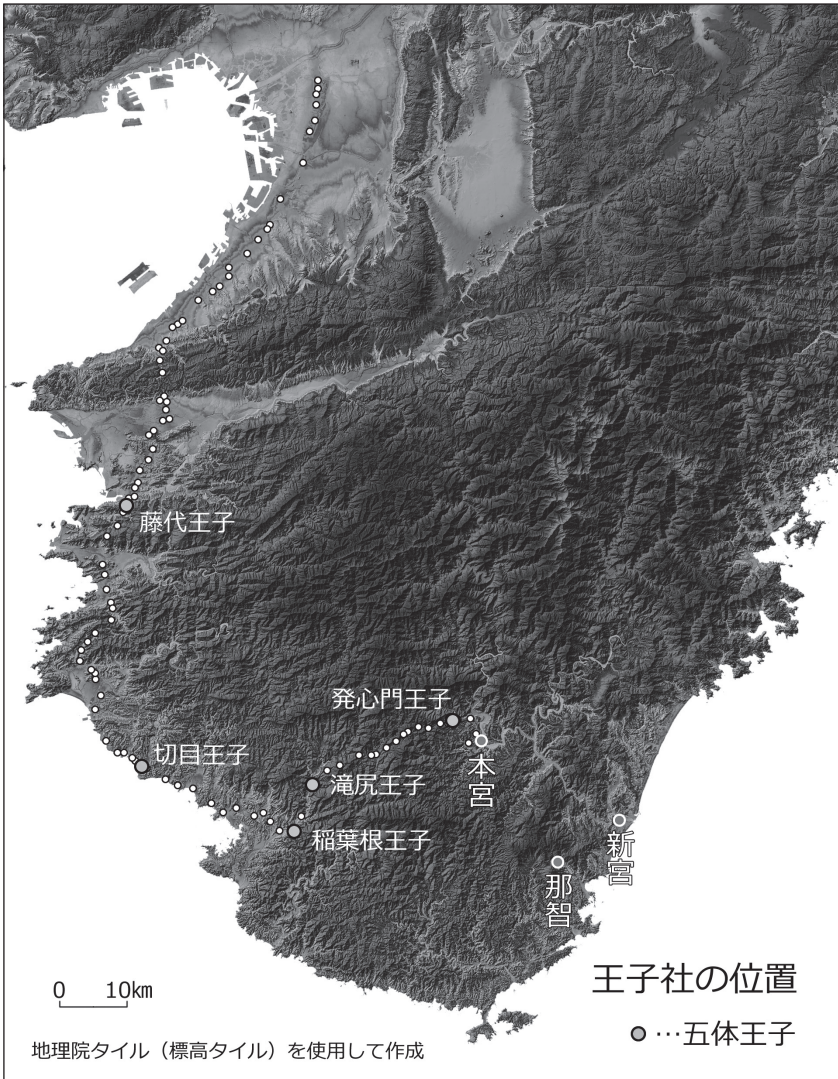


図1 王子社・五体王子の位置

考え、本稿では、まずは定説とされてきた宮地直一の研究をはじめ、以降の先行研究を整理し、改めて近年の研究等を踏まえたうえで、五体王子の特徴について再検討を行う。

一、研究整理

五体王子に関する中心的な研究は宮地直一のものである。^① 宮地は、五体王子が特種の待遇を受けた王子社であると述べたうえで、大まかに以下の二点を特徴として挙げている。

まず一点目は、熊野参詣道の要衝に位置し、社頭の設備が他の王子社に比べ整っているとする点であり、五体王子が諸王子の中でも主要なものであったとする。二点目は、熊野十二社権現の内、五所王子を祀ったものという点である。熊野十二所権現についても少し詳しく述べると、主祭神である三所権現のほか眷属神（五所王子・四所明神）も含めた熊野の祭神を言う。五所王子は三所権現の御子神として扱われることが多い。また、宮地は五所王子の「五所」と五体王子の「五体」が同義のものであるとし、祭神が五体であることから、五体王子という名称になったこともあわせて述べている。

これら宮地の研究を基にしつつ、現在までの研究の中で五体王子に関する言及が複数みられる。まず、西田長男は、おおよその論を宮地と同じくし、五体王子の御前では特に馴子舞が舞われたことを指摘する。^② 馴子舞をはじめとした、五体王子の社頭で行われた芸能などに触れる研究は他にも見られる。王子社において、奉幣や御経供養などが行われたことは当時の古記録などからも確認できるが、その中でも五体王子で他では見られない芸能などが行われていたことを指摘するのは名波弘彰氏や、大河内智之氏、桑原康宏氏などの研究である。例として、馴子舞のほか、大規模な

歌会、相撲等が挙げられており、これも五体王子の特徴の一つとして挙げられることが多い。

ほかに、宮地も指摘している設備に関して触れるのは戸田芳実氏の研究である。戸田氏は社殿・堂舎・宿所・湯屋などの諸施設が整った拠点的な王子社を五体王子の特徴としており、五体王子の一つである藤代王子において里神楽が催されたときに現地の神官・巫女、社僧らが配置されていることに注目している。また、同時に藤代王子社が当時有していた社領が、伊太祁曾神社や鳴神社などの規模の大きな神社と同等レベルであったことも指摘する。

以上の研究をまとめると、五体王子の特徴は、①要衝に位置する、設備の整った拠点的な王子社、②熊野十二所権現の五所王子を祀った（勧請した）王子社、③大規模な歌会や馴子舞など、他の王子社には見られない芸能や儀式が行われる王子社、という三点になる。

ほかにもいくつかの王子に関わる研究の中で、五体王子について触れるものは散見するが、そのどれもが以上の三点を中心に述べている。三点はいずれも重要な要素ではあるが、冒頭でも触れたように五体王子に関する研究はこれ以降あまり広がりを見せておらず、また、これら先行研究の再検討も十分に行われていないと言える。

二、五体王子の成立背景

五体王子の史料上の初見は建仁元年（一一〇一）に同行した藤原定家が記録した、後鳥羽上皇の熊野参詣である。⁽¹⁾

九日朝出立頗遅々間、已於王子御前有御経供養等云々、雖营参白拍子之間、雑人多立隔無路、強不能参
 逐電、攀昇藤代坂、^{五体王子}有相撲等云々、道崔嵬殆有恐、又眺望遼海非無興、^{湯養山}参塔下王子、次参桐下王子、

建仁元年の熊野参詣では、後鳥羽上皇は十月五日に平安京を出発し、同月八日に藤代の宿（現・和歌山県海南市）に到着、翌九日の朝に藤代王子に参詣している様子が記される。定家は出遅れたため、同地に到着した時には既に藤代王子社頭では御経供養等が終った後であった。その時、社頭では白拍子が行われており、また五体王子であるため相撲等が催されたと記している。

五体王子の社頭で行われた儀礼・芸能については第四章で詳述するが、ここで注目したいのは五体王子の初見記事が、十三世紀初頭という点である。王子社自体の初見は十一世紀後半であるため、五体王子が確認できるまでに一世紀以上の開きがあることになる。この十一世紀の王子社の初見から、五体王子が確認できるようになるまでの間に、道中の王子社は著しく増加しており、その中の数社が五体王子として史料上で記されるようになっていく。この点に留意しつつ、五体王子がどのような流れの中で成立したのか、本章では三山祭神の熊野十二所権現や、当時の社会背景などに触れつつ検討していきたい。

五体王子と熊野十二所権現

『長秋記』長承三年（一一三四）の鳥羽上皇・待賢門院の熊野参詣では、鳥羽上皇が先達⁽¹³⁾に十二所権現の本地を尋ねていることが記録されている。

今夜、以^二便宜^一奏請云、鳥羽御堂用^二木瓦^一如何、仰云、可^レ然者、招^二先達^一、問^二護明本地^一、

丞相 和命家津王子 法形阿弥陀仏

両所 西宮結宮 女形 本地千手観音

中宮 早玉明神 俗形 本地薬師如来

已上三所

若宮 女形 本地十一面

禪師宮 俗形 本地地藏菩薩

聖宮 法形 本地竜樹菩薩

児宮 本地如意輪観音

子守 正観音

已上五所王子

一万普賢、十万文殊、勧請十五所、釈迦・飛行薬叉・不動尊・米持金剛童子・毗沙門天・礼殿守護金剛童子、…、也、
本宮人常好_レ眠、是若宮王子常寝給故云々、

この十二所権現の五所王子を祀ったのが五体王子である、という説があることは先に述べたとおりである。『頼資卿熊野詣記』承元四年（一一一〇）十月四日条や、鎌倉後期に成立したと考えられる『熊野権現金剛蔵王宝殿造功日記』¹⁵では、「五所王子」のことを「五体王子」と記しているなど、祭神を示す名称として「五所」「五体」が同じように使用されている。この点は宮地や西田も指摘している点であり、本稿もこれによる。

冒頭でも触れたように、熊野が三山という形をとって組織化していくのは十一世紀後半であり、当初は十二所権現という名は見られず「三所権現」の名前が確認できるのみであった。¹⁶五所王子以下を合わせた十二所権現は天仁二年（一一〇九）の藤原宗忠の参詣によって『中右記』に記されたのが初期の例である。¹⁷十二所権現との関わりを踏まえ

ると、十二所権現が史料に確認できるよりも前に五体王子が存在する可能性は低い。この場合、諸王子の成立と、五体王子の成立には確実に時間差があると言え、五体王子は熊野参詣の最盛期である十二世紀末～十三世紀初頭に成立してくる比較的新しい存在であると推測できる。なお、後述するが、五体王子として名前が挙がる諸王子（藤代王子や切目王子等）自体は、十二世紀前半の参詣記に名前が確認できるものが多い。

古代・中世移行期の社会不安と熊野

前節で確認してきたように、五体王子は熊野参詣隆盛期の中で現れてくる存在であった。この時期を含む、熊野三山が全国的に信仰されるようになる十一世紀から十三世紀前後は、日本において社会不安が大きい時期でもある。熊野信仰が広く信仰されるようになる背景とも深く関わってくるため、簡単に確認する。

当該時期の社会不安についてはこれまでに様々な分野から研究がなされているが、近年では、当時の気候変動とそれに伴う災害・疫病の甚大化などが注目されている¹⁸⁾。特に気候変動が激しかったとされる時期からは多少外れているものの、王子社が史料に見え始めるようになる十一世紀も、洪水や旱魃などが繰り返す不安定な時期と重なっていた。気候変動によって短期間に繰り返される大雨や旱魃といった自然災害は、当時の人々の信仰面にも大きな影響を与えた。特徴的なものが、永承七年（一〇五二）に訪れるとされた末法である。

近日疫病漸以延蔓、此災年来連々無絶、昔崇神天皇御宇七年、有疫、天下人大半亡没、于時天皇知其崇、忽以
 解謝、治三馭天下、百余年也、而今世路之人皆云、代及三像末、（中略）今当三斯時、災異鋒起、愚暗之人不知
 理運之災、堯水湯旱難免、

この『権記』の内容は、十一世紀初頭のものであるが、人々にとって自然災害も末法によるものであったと広く認識されていたことが窺える。また「而今世路之人皆云、代及三像末」とあることから、この頃人々の間では末法が訪れたという認識が、民衆を含め広く共有されていたと考えられている。

古代、国家側には政治が悪いと災害が起こるといふ認識があった。そして天皇は国土で起こる災害に責任を持っており、秩序を回復する祈願を行った⁽²⁰⁾。しかし、当該時期はそういった対策が機能しなくなり始めた時期でもあり、人々は現世利益などを求め個人で様々な方法を模索していった。自身による行動を重視するようになった結果の一つとして、靈験があるとされた社寺に自ら参詣する物詣が流行し始め、人々は個人として霊場の靈験に触れることを期待した⁽²¹⁾。その後、さらに平安京周辺から遠く離れた吉野や高野山など遠隔地への参詣も徐々に隆盛していき、院政期までには上皇らによる活発な熊野参詣へとつながっていく。

末法の世における王子

この社会不安は摂関院政期を通じて継続しており、古記録など貴人の視点になるが、長暦四年(一〇四〇)の外宮の顛倒⁽²²⁾、嘉承二年(一一〇七)に堀川天皇が崩じた際の藤原宗忠の記述⁽²³⁾や、元暦二年(一一八五)の大地震⁽²⁴⁾など社寺の倒壊や自然災害、争乱といった様々な事柄を末法と関係あるものとして捉えていた⁽²⁵⁾。

このような社会不安の中で、人々に広まったものの一つに本地垂迹説がある。本地垂迹は、仏や菩薩が日本の人々を救うために日本の神々の姿をとって現れたことを指す。本章の冒頭で触れた熊野十二所権現も、この考えの中で理解されていたといえる。十三世紀前半頃に成立した『平家物語』巻第二「康頼祝言」に記された願文では衆生を救済する神として、熊野の神々が認識されていたことを示す⁽²⁶⁾。

(前略) 夫證城大菩薩は、濟度苦海の教主、三身圓滿の覺王也。或東方淨瑠璃醫王の主、衆病悉除の如来也。或南方補陀落能化の主、入重玄門の居士。若王子は娑婆世界の本主、施無畏者の居士、頂上の仏面を現じて、衆生の所願をみて給へり。(後略)

この場面は、鬼界ヶ島に流された平康頼らが、島に勧請した熊野権現の神前で読み上げた願文の一部分である。「證城大菩薩」は本宮(阿弥陀如来)、「東方淨瑠璃醫王の主」は新宮(薬師如来)、「南方補陀落能化の主」は那智(千手観音菩薩)をそれぞれ指し、その後「若王子は娑婆世界の本主」と若王子(十一面観音)が並べられる。三所権現に続くことや、本地が十一面観音であること、また複数の史料で「若王子」と記されることから、若王子は五所王子の若宮を指すと考えてよいと思われる。

右の「若王子は娑婆世界の本主、施無畏者の居士、頂上の仏面を現じて、衆生の所願をみて給へり。」という一文からは、若王子が衆生の願いを聞きいれる存在であると捉えることができる。類似する認識は十一世紀後半にも見られ、内侍尚侍藤原氏の熊野山への寄進状には、「権現王子眷属神等」に所願を伝えることを願っている。²⁸⁾

王子がこういった認識をされていた点は、『梁塵秘抄』の「神の家の小公達は、八幡の若宮、熊野の若王子子守御前、比叡には山王十禅師、加茂には片岡貴船の大明神、」という歌や、金剛童子など、²⁹⁾同時期の童子への信仰との関わりが考えられる。童子信仰については、小山聡子氏によってまとまった研究がなされている。³⁰⁾小山氏の論によると、童子信仰は末法思想を背景の一つとして、平安中期以降に脇侍や眷属の中でも童子形をしたものへの信仰が盛んに行われるようになったところから童子信仰が成立したとする。これには、『往生要集』などに見える、現世やそこに生きる人々が穢れているという認識と、仏は穢れを嫌うという認識から、仏の代わりに人々を救済する存在としての童子

が期待されたと指摘する。

童子が穢れた現世であつてもそれを忘むことなく、浄土にいる仏の使者として現世に生きる衆生を救済する存在として信仰されていた、という小山氏の論は仏教側からの視点が主であるが、これは神祇の側でも類似した認識があつたと考えられる。この時期の神祇が果たした役割について、上島享氏は、仏では果たし得ない俗世における神独自の役割や機能を担うようになったと言及している^①。つまり、十二世紀以降、神々の本地が定まっていたとともに、神祇が地上にあつて人々を救済するという役割が明確になっていったという事である。上島氏は「和光同塵」をキーワードに、神は地上にあり、人々と常に向き合う存在であつたことを指摘しており、それにより三熟など人々が現世で受ける苦しみを引き受けて、人々に利益をもたらす力を持っていたとしたうえで、その力が仏菩薩以上であつたとしている。

十三世紀初頭に五体王子が確認できるようになるまでの間には、十一世紀以前から継続する気候変動やそれに伴うと考えられる社会不安などから、信仰面にも変化が見られた。それは、ここに挙げた童子信仰や本地垂迹など様々なものがあり、これらは同時期に上皇や貴人によって行われた熊野参詣によって、熊野三山やその道中にも持ち込まれたと考えられる。それらが受容された結果、十三世紀初頭の五体王子初見記事につながっていくのではないだろうか。熊野信仰における王子がどういふものであつたのか、という点は、今後の課題としたい。この時期の信仰を考える際、王子社の変容は改めて検討する必要がある。

三、五体王子周辺の地形

前章まで、五体王子の成立背景に注目し、社会不安や信仰面の変容から考察を行った。次に、藤代王子、切目王子といった個別の五体王子を例に具体的に検討していく。

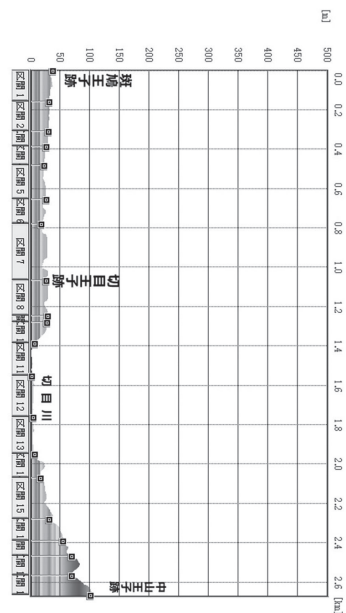
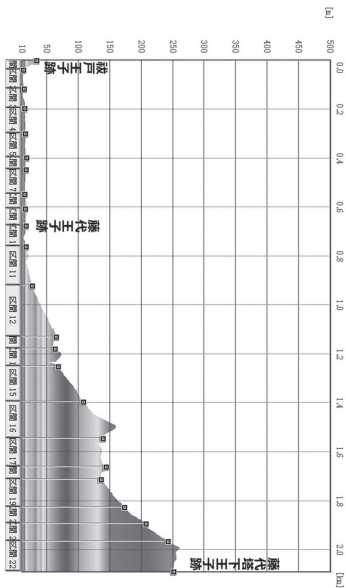
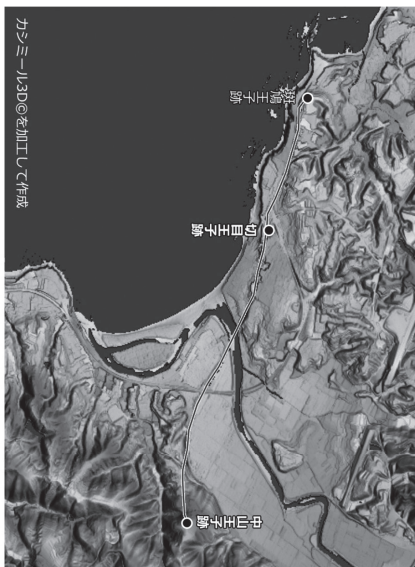
紀ノ川を渡った後、険しい峠に差し掛かる山の口に位置する藤代王子は、十二世紀の時点では他の諸王子と変わらないうような「藤代王子」として、確認することができる。

御願寺大伝法院僧徒等重解 申請 天裁事

(中略) 宣旨云々、□伝聞、其四至内於神社仏寺領者、自_二往古_一于今、不_レ勤_二彼神役_一、所謂東大寺末寺崇敬寺領木本庄・金剛峯寺領小倉庄西傍示内土崎村・仁和寺喜多院末寺薬勝寺領・伊太祁曾・鳴神・藤代王子等所_(附)□也、而一部四院之内、悉勤来此役之处、山東庄致_(附)□□之由訴申之條、不可說事也、(後略)

この史料は、日前宮の神役を勤めない神社仏寺領を挙げている。藤代王子はその中で伊太祁曾神社や鳴神社という紀伊国の大社等と並び、既に一定の所領を有している社として認識されていたことが分かる。藤代王子の王子としての初見はこの記事であり、五体王子として史料に出てくる以前から、規模の大きな王子であったことが明らかである。

藤代王子以外の切目王子や滝尻王子なども、それぞれ最初から五体王子として確認できるものはない。それぞれ十三世紀初頭以降、五体王子として史料に記されるようになっていった。次節以降では、五体王子が他の王子と区別された理由について切目王子を具体例として検討する。



藤代王子周辺の地形図と断面図

切目王子周辺の地形図と断面図

図2 五体王子近辺地形図・標高図(33)

まず注目されるのは、宮地などが指摘した、五体王子が交通の要衝に位置するという点である。交通の要衝となる場所は、峠や港湾など地形が特徴的である場合が多い。例として地形図・断面図を挙げた藤代王子と切目王子の二社は、どちらも地形に特徴がみられる場所に位置することが分かる。それぞれ、藤代王子は急峻な峠の直前に位置し、切目王子は渡河地点の直前に位置している。このような地点は人々が一旦とどまらざるを得ない場所として、宿所などが整えられ、拠点化していった。

熊野参詣道の道沿いには、貴人などが参詣した際に宿所として利用した拠点が点在している。それらは、場所によつて差異があるが、基本的には諸国司や荘園関係者が用意したものであったことが参詣記などからも窺える。その中には五体王子である、藤代・切目・滝尻・発心門等において宿泊する記述も見え、院政期を通じて上皇や貴人等の宿所として固定化していく。これに関しては、熊野参詣の隆盛に伴い御師が宿所を提供するようになった関連性が既に指摘されている。³⁴⁾

さらに『修明門院熊野御幸記』では、神楽を奉納する際「本社八女八人、唱人五人祇候、八女鬘³⁵⁾袖」とあるように、藤代王子に所属すると考えられる巫女等が神楽を舞っている。『修明門院熊野御幸記』において藤代王子以外に「八女」の表記がみられ、八女や唱人がその場所に所属していると推測される場所は、大渡王子（窪津王子）・本宮・新宮のほかには五体王子である切目王子・稲葉根王子・滝尻王子のみである。³⁶⁾熊野参詣道の起点に位置する大渡王子や、本宮・新宮といった熊野参詣において重要な意味を持つ場所と同等の儀礼が行える場所として、五体王子が挙げられている。このほかにも五体王子では規模の大きな馴子舞や、相撲、歌会などが行われており、それらに対応可能な設備が十分に整っていたことが推測できる点からも、他の王子社との差異が明らかである。

地形に視点を戻してみると、藤代王子や切目王子社周辺に見られるような交通上の難所や結節点には、古代から

往来する人々を見守る神、「坐す神」が認識されていた³⁷⁾。古代・中世は現在よりも自然が起こす現象やその周辺の地形に影響を多く受けており、その中で人々は特徴的な働きをする地形や環境に神を認識していたのである。

先ほど挙げた『平家物語』『康頼祝言』において康頼たちが鬼界ヶ島で熊野詣のまねをした際も、島の中で山や海、滝といった熊野に似た地勢に三山や王子社を見立てており、当該時期の人々にとっても、熊野とその地形や環境は深く結びついたものであったことが窺える。

地主神から切目王子へ

五体王子の一つ、切目王子にはこういった特徴的な地形に坐す神を思わせるような説話が残っている。鎌倉時代初期までに成立したとされる『諸山縁起』の第二項には、熊野の神が「麓乱神」「荒れ乱るる山神」と表現されたうえで、その位置する場所として発心門、滝本、切目が挙げられている³⁸⁾。

「熊野の本主は麓乱神なり。人の生氣を取り、善道を妨ぐる者なり。常に忿怒の心を発して非常を致すなり。時々山内に走り散りて、人を動かし、必ず下向する人のその利生を妨ぐ。」(中略)その処は、一に発心門、二に滝本、三に切目なり。山中に何の笠をば尤もにせん。椰木の葉は何ぞ。荒れ乱るる山神、近く付かざる料なり。金剛童子の三昧耶形なり。

「滝本」が那智の滝本を指すか、滝尻を指すかは明確ではないが、麓乱神が存在する場所として五体王子の所在地が大部分を占めるのは注目すべきである。そして、熊野參詣から下向する人々を妨げるといふ、道中に危険をもたらす

「鹿乱神」はもともとこの地に存在した地主神であったと捉えることができる。

切目の中山の谷の口に面を荘りて、また女に値ふ。見るに凶形なり。怖畏の心起こるべし。「そもそも汝は何人なるぞ」と問ふに、かの女答えて云はく、「我は道人を食となす鬼なり。回法の人貴く御す。我極めて苦しみ重し。助け給へ。如何」と云ふ。再拜し回音するに、鬼形小く成る。いかに況んや、神呪を聞きて賀ぶをや。「我、礼拝して人を食する心亡び遠去る」と。上に隠れ了んぬ。清浄にして隠れ了んぬ。

同じく『諸山縁起』内、第四項の役行者の「熊野山参詣日記」とされる部分には、道中で様々な困難に出会い、それを克服していく様子が記される。その内の一つでは切目の中山の谷の口で、鬼であるという救いを求める女に出会い、役行者が神呪を唱えることで鬼は苦しみから救済されている。

特定の場所に居たとされる山神などが人々に不利益を与え、それを僧侶や外部の人間が追放したり調伏したりすると言った説話は各地にみられる。これは仏教が地域社会に広がっていく過程でたびたび起こった、地主神と仏教との対立を表していると考えられ、僧侶たちは中国の仏教説話を用いて神身離脱を語り、地方布教を進めることもあったという。⁽³⁹⁾

切目に関する『諸山縁起』の説話も類似例として捉えることができる。第二項の「山中に何の笠をば尤もにせん。椰木の葉は何ぞ。荒れ乱るる山神、近く付かざる料なり。金剛童子の三昧耶形なり。」という、笠に椰木の葉を挿すという行為は永保元年（一〇八一）の藤原為房の熊野参詣道中、まだ王子社として記される以前、切目山を通りかかった際にも見られ、これは切目王子が記されるようになって以後も参詣の際に決まって行われていた。切目

王子が參詣記に記されるようになる以前から行われていることから、切目山という特定の場所が重視されていたといえる。

また、特定の行為によって災難を逃れるというのは、切目王子と関わりの深い、「豆の粉化粧説話」にも見られる。この説話は文安三年（一四四六）書写の宮内庁書陵部所蔵『後崇光院宸筆宝藏絵詞』として伝わっている。僧を死なせてしまった罰として右足を切られ、切部山に放たれた切目王子が參詣者の幸福を奪うため、それを免れるために切目王子が苦手とする豆の粉や椰の葉をつけるようになった内容が描かれる。⁽¹⁾この説話では切目王子は地主の神ではなく、熊野権現の命を受ける王子として登場するが、切目山という要衝で往来する人々を襲い、椰の葉によって退けられるという性格は、先に挙げた説話と共通点を多く持つ。切目山の在地の神は、こういった背景を持って王子社として熊野信仰の中に位置づけられていったのではないだろうか。

切目という土地は、ここまで見てきたように山が特徴的な地形として認識されているが、「内海と外海の境目」に位置し、熊野への入り口と言われた航海上の難所でもあったため、水陸交通の結節点としても機能していた可能性が高い。冒頭でも触れたように、このような特徴的な地形を持つ場所には古くから神が意識され、祀られたと考えられる。

切目王子は交通の要衝に鎮座する在地の神として存在したが、社会が大きく変化し、熊野信仰の中に位置づけられて行く中で、その性格を変容させていったと推測できる。これを気候変動をはじめとした社会不安の中で神観が変化していく実例⁽²⁾として、また、古代から中世への神観の変化の一端と捉えたい。

紙幅の都合上、切目王子のみとなったが、峠の入り口にある藤代王子や川沿いの道から山道へ分け入る手前に位置する滝尻王子など、五体王子として選別された理由の一つに、周辺の地形や環境が大きく影響した可能性は高い。

四、五体王子と儀礼

最後に、五体王子での儀礼をみていきたい。王子社の社頭では、特に上皇や女院が参詣した際、様々な儀礼や芸能が行われていた。その内容は、時代によって多少の違いはあるが、おおよそ奉幣・御燈明供養・御経供養と、里神楽や馴子舞といった芸能に固定化されている。

熊野参詣道中の儀礼について詳しい記述がある『修明門院熊野御幸記』承元四年（一一二〇）四月二十一日条では、淀川を下ったところにある大渡王子で以下のような内容が行われた。⁽⁴⁾

未刻著^二御渡部^一、橋御船寄御輿^二、即参^二御大渡王子^一、

先行事^二庁官打^二御正体絵馬^一、八女等於^三神殿^一、(脱アルカ)次御幣宗行朝臣取^レ之授^二御先達^一申^レ祝、給^二小先達^一、々々々給^二

庁官、々々置^二宝前^一、次供^二御燈明^一、三木丁上居小土器盛之、燃火、庁官同役之、心緒、手配羅尼置、折敷、庁官役之次御経供養事有^レ之、

相^二具打鳴^一啓白、不^レ給^二布施^一、次里神楽、鼓笛一声、夕日之聞断腸、神豈無^二冥助^一哉、庁官給^レ禄、正朔各一疋

次公卿已下有^二馴子舞^一、非^レ無^レ輿、予殊以無^二其骨^一、太以難^レ堪、王子御前事、後々以^レ之可^二准知^一、

大渡王子の社頭で行われた儀礼は、「王子御前事、後々以^レ之可^二准知^一、」と最後の一文に書かれていることから、この後出てくる諸王子社でも基本的にはこの内容を基に行われていたと考えられる。これは同じ参詣記内、二十三日程の井口王子での「御奉幣・馴子舞已下如^レ例」や、二十四日程の道中「山中・山口・四橋・中村等王子御参如^レ常」といった記述が見えることから明らかである。

このように参詣記の記述内容を確認していくと、五体王子、諸王子の別なく様々な儀礼や祭礼が社頭で行われていたことが分かる。しかし、その中でも特に五体王子社のみで行われたものもいくつかある。数が少ないため、それぞれの箇所を抜粋すると以下の通りである。

『熊野行幸日記』建仁元年（一一二〇）十月八・九日（『神道大系』）

八日（前略）次参三祓戸王子、 次入三藤代宿、不及御所三町許小宅也窮屈平臥、

九日朝出立頗遅ク間、已於三王子御前、有御経供養等云々、雖三営参三白拍子之間、雜人多立隔無路、強不能参
逐電、攀三昇藤代坂、五体王子、有相探等云々道崔嵬殆有恐、又眺望遼海非無興、遍集山参三塔下王子、次参三桐下王子、

『熊野行幸日記』建仁元年（一一二〇）十月十三日条（『神道大系』）

十三日、天晴（中略）次稻葉根王子、此王子准五体王子、毎事總差云々、御幸之義同五体王子云々

『修明門院熊野御幸記』承元四年（一一二〇）四月二十三日（『神道大系』）

廿三日、庚辰、（中略）次^{（標井）}扱井繩手之田畝以北儲御輿、為三乘御一也、次参^{（標井）}御同王子、五体王子内也仍御先達已下
皆悉有^{（標井）}馴子舞一、次参^{（標井）}御厩戸王子一、（後略）

『修明門院熊野御幸記』承元四年（一一二〇）四月二十四・二十五日（『神道大系』）

廿四日（中略）直参三藤代御宿、入御已餘三一時云々、

入^レ夜夕御浴・御拜如^レ常、国司御儲如^レ例、

廿五日、壬午、朝御浴・御拜・御禊、了出御、参^二御藤白王子^一、依^二五躰王子^一御先達已下有^二馴子舞^一、其外事一
如^レ例、

但御神楽、本社八女八人、唱人五人祇候、八女纏^レ袖、里神楽如^レ例、事了廳官給^レ祿、
里神楽祿如^レ例、
八女各組一疋、
唱人白布各一反、

懺法僧廿口列^二居礼殿^一、供米各一斗、布一反、廳分給^レ之、

次自^二坂下^一有^二御歩^一、仍人々皆以前行、拂^二退雑人^一、峯漸近程儲^二御輿^一、為^二乗御^一也、次於^二当^下^{（膝）}有^二御禊^一、
其儀如^レ例、

『修明門院熊野御幸記』承元四年（一一二〇）四月二十八日（『神道大系』）

廿八日（中略）次巡^二稲葉山麓^一、参^二御稲葉根王子^一、御奉幣已下如^レ常、
八女八人唱人二人、各自布一反給之、
懺法僧廿口、各供米一斗、布一反給之、五躰王子之間、

御先達已下馴子舞、次於^二石田^一瀬一有^二御昼養^一、

全体を簡単に確認すると、五体王子であるため、という注記がされるのは「御先達已下馴子舞」と、「相撲等」の
二つ、祭祀に関する事柄であることが分かる。

馴子舞とは、周囲の人々に囃されつつ、即興的な歌を歌って舞うのが基本であったとされた舞である。⁽⁴⁵⁾ 馴子舞につ
いては、先行研究でも五体王子でしか行われなかったとする説も見られるが、それぞれの規模は明らかではないもの
の「公卿衆已下」の馴子舞が行われる王子社以外に、五体王子など拠点となるような場所では「御先達已下」の馴子

舞が行われたとするのが正しいだろう。この差は、馴子舞の規模だと考えられる。

今度御供人数

修明門院御幸人数

御先達 大僧正 御導師 大納言僧都隆円

女房六人 民部卿殿 大納言殿 丹後殿已上 常御所女房 宮内卿殿 大輔殿 出雲殿

雑仕一人 小雑仕一人 女官一人 刀自一人

公卿 民部卿 源宰相中将

殿上人 一条少将、權弁、藤少納言頼一、

上北面 木工権頭實美 大隅守康業 佐馬権頭忠綱 左近大夫 信経 藏人康定

下北面 隼人正成重 壹岐左衛門尉久政 主馬左衛門尉秀能

西面 源二兵衛尉満 新藤兵衛尉景家、糟屋三郎有久

医師 待医基成 陰陽師 陰陽権助晴光

主典代一人 庁官四人 庁守一人

召使八人 召次十五人 御密召次一人・京召次四人・国召次十人

鑑取一人 御力者十八人 次御輿御力者卅六人

進物所 番衆六人 大炊二人 甕原一人

進物所召次一人 釜殿六人 里神樂六人

右に挙げた『修明門院熊野御幸記』⁽⁴⁶⁾の御供人について記された箇所を確認すると、御先達、御導師、女房、雑仕、小雑仕、女官、刀自、その後には公卿や殿上人、上下北面などが続く。これは参詣に同行した人々を序列順に示したものであると考えられ、その場合「御先達已下」の馴子舞は、「公卿已下」馴子舞よりも規模が大きく、参詣に同行したほぼ全員が参加したものであったことが推測される。「先達已下」馴子舞や、相撲などといった大規模な儀礼を行うことができるのは、五体王子の設備が他の王子社よりも整ったものであったことも影響するのではないだろうか。

馴子舞や相撲等、王子社で芸能が奉納されるようになったのは、十二世紀以降の鳥羽上皇の参詣が画期であると考えられる⁽⁴⁷⁾。十三世紀初頭の熊野参詣最盛期には、「里神楽六人」が見えるように、上皇や女院に同行し道中で芸能を担う人々がいた。一方、第三章で見たような、五体王子など拠点となったような場所に所属する巫女や唱人もおり、京の芸能が地方の芸能と交わることになる⁽⁴⁸⁾。鳥羽上皇以降、馴子舞に限らず白拍子や里神楽といった祭礼が王子社で行われるようになり、院政期を通してその内容は徐々に華やかなものになっていった。

交通の要衝での儀礼

熊野参詣道中で見られる儀礼などは、広い視野で見ると、同時期全国的に見られたものであったとも推測できる。熊野王子社が文献資料などで確認できるようになると同じ十二世紀頃、交通の要衝として知られた塩津港（琵琶湖の北端に位置）の近くに鎮座していた神社でも同じような儀礼が行われていた可能性が指摘されている。塩津は、平安京と北陸・東北を結ぶ要衝であるとともに、水陸交通の結節点としての性格も持っており、早くから物流の拠点ともなる地点であった。笹生衛氏の研究では、塩津港遺跡の神社境内は十二世紀を境に、瑞垣で囲まれた限られた人々の祭祀の場から、不特定多数の人々が集まるオープンな場へと変化していった⁽⁴⁹⁾とされている。遺構からはカワラケ小

皿や、幣串のほか遊戯具などもみられ、『年中行事絵巻』との比較からも十二世紀、交通の要衝に位置した神社で行われた儀礼や芸能は開かれたものであったといえる。

規模や性格に差異はあるが、本稿で検討してきた五体王子も確認したように交通の要衝に位置し、また人々が集まる場や施設も充実していた拠点であった。その社頭で行われた儀礼や芸能には、参詣記に記されるように、大勢による馴子舞や、相撲などがあり、それを見物する人々は、参詣に訪れた貴人やその同行者だけではなかった。実際に当時の社頭で行われた儀礼の雰囲気伝える史料がある。

八日（前略）次参^三祓戸王子、 次入^三藤代宿、

不及御所^三窮屈平臥、
町許^三小宅也

九日朝出立頗遅ク間、已於^三王子御前^一有^二御経供養等^三云々、雖^三営参^一白拍子之間、雑人多立隔無^レ路、強不^レ能^レ参

逐電、攀^二昇藤代坂^一、

五体王子、有相撲等云々、

道崔嵬殆有^レ恐^レ、又眺望遼海非^レ無^レ興、

道兼代山

参^二塔下王子^一、次参^二桐下王子^一、

第二章冒頭で取り上げた五体王子初見の史料でもあるこの記事は、藤代王子で白拍子が行われていた情景が記される⁽³⁰⁾。定家が藤代王子に到着した時、周辺は「雑人多立隔無^レ路」という状態であり、庶民も多くその様子を見ていたことが分かる。これ以外の参詣記にもたびたび「雑人」を散らした、という記述があり、王子社での儀礼・祭礼は多くの人々がにぎやかに見るのできる場であったことが窺える。

塩津と王子社で行われた儀礼を比較した場合、塩津は規模の大きな港湾であるため、参詣路の難所近くに位置する王子社とはまた違った性格を持つ。しかし、両者はいくつかの共通点を持つ景観であるとも言える。こういった同様の祭礼は、十一世紀後半からの平安京を中心とした物流の活発化によって、全国の交通の要衝に鎮座した神社で行われて

いた可能性も考えられる。これらを持ち込んだ人々は、参詣を行った上皇や貴人、彼らを先導した僧侶たちの影響が大きいと推測できるが、参詣を支えた奉仕者である「下人」たち等を含めた、庶民という存在の影響も今後の研究で検討する必要がある。

まとめ

本稿では、五体王子に関する先行研究の再検討を中心に、五体王子の成立や背景について考察を行ってきた。

先行研究にみえる五体王子は①要衝に位置する、設備の整った拠点的な王子社、②熊野十二所権現の五所王子を祀った(勸請した)王子社、③大規模な歌会や馴子舞など、他の王子社には見られない芸能や儀式が行われる王子社である、の三点にまとめられる。

結論として、①、②の点は、現在の研究から再検討してもほぼ妥当であるといえる。③は行われる場所の規模による差異はあるが、馴子舞をはじめ、様々な儀礼は他の王子社でも行われていたことを参詣記などから確認した。また、王子社に限らず、当該時期に全国的に行われていた可能性についても塩津港遺跡の神社跡と比較し、その可能性を指摘した。

①、②の点は、古代・中世移行期の社会不安に触れたうえで、五体王子として参詣記に確認できるようにするまでの過程を文献資料や地形図を用いながら検討した。当該時期の信仰面の変容とあわせて、五体王子の一社である切目王子の説話に注目し、古代・中世移行期に在地でどのような変化が起こったのかの具体例として捉えられる可能性を指摘した。ただし、本稿で扱ったのは切目王子の例のみであるため、今後他の五体王子も個別検討することで整合性を

があるか確認する必要がある。

五体王子社だけでなく熊野王子社という存在は、熊野信仰の中で完結するものではなく、当時の日本の信仰面を考える上でも重要な部分に位置づけられることが推測される。王子社そのものの性格や役割については改めて検討する必要があるが、この点は今後の課題としたい。

註

(1) 他の五体王子として、靱井(櫻井)王子(現・大阪府泉佐野市)、滝尻王子(現・和歌山県田辺市)、発心門王子(現・和歌山県田辺市)などが挙げられる。本稿では史料の関係上、藤代王子を中心に、切目王子、稲葉根王子を取り扱う。

(2) 宮地直一「第二編 三山の発達時代」(同『熊野三山の史的研究』国民信仰研究所、一九五四)。大河内智之「熊野―聖地への旅―」(和歌山県立博物館編『熊野―聖地への旅―』二〇一四)一八〇〜一八一頁。

(3) 拙稿「十〜十二世紀における熊野王子社―その成立と展開―」(『神道研究集録』三五、二〇二二)、同「古代・中世移行期の交通路と熊野王子社の成立背景―窪津王子を中心に―」(『國學院大學大学院紀要―文学研究科―』五三、二〇二二)

(4) 註2論文。「第六編 三山の総合的考察」三九六〜三九八頁。

(5) 西田長男「熊野九十九王子考」(『神道研究選集』第四卷 神道史の研究第二、クレス出版、二〇一四、初出：一九六六)三〇〇〜三〇二頁

- (6) 名波弘彰「院政期の熊野詣」『文藝言語研究』文藝篇一三、一九八八) 三三頁
- (7) 大河内智之「熊野―聖地への旅―」(和歌山県立博物館編『熊野―聖地への旅―』二〇一四) 一八二頁
- (8) 桑原康宏「2 藩政時代の熊野街道の伝馬所」(同『熊野の集落と地名』清文堂出版、一九九九) 二六頁
- (9) 戸田芳実「初期中世の熊野路」(同『歴史と古道―歩いて学ぶ中世史―』人文書院、一九九二) 九二―九三頁
- (10) 小山靖憲「熊野古道」岩波書店、二〇〇〇、九七―九八頁。和歌山県教育委員会編『熊野参詣道王子社及び関連文化財学術調査報告書』二〇一二、二七頁。高木徳郎『歴史の旅 熊野古道を歩く』吉川弘文館、二〇一四、七―八頁、などが挙げられる。
- (11) 『熊野行幸日記』建仁元年(一一〇一)十月九日条(『神道大系』文学編五 参詣記、一九八四)以下、史料内の傍線部は筆者による。

- (12) 王子社初見記事『大御記抄』永保元年(一〇八一)九月二十四日条(『神道大系』文学編五 参詣記、一九八四) 廿四日丁未、

西刻、著三根王子傍之小堂、先奉幣、王子之神□又供燈明□□王子之宝殿同之、

この史料のほか、十世紀頃成立とされる『いほぬし』にも「わうじのいはや」という名称がすでに確認できる。

- (13) 『長秋記』長承三年(一一三四)二月一日条(『増補史料大成』一七、一九六五) 返り点は筆者による。

- (14) 『頼資卿熊野詣記』承元四年(一一二〇)十月四日条(『神道大系』文学編五 参詣記、一九八四)

四日、己未、乘小船参新宮、即奉幣、当時長嚴僧止給阿波国奉造替假神殿、在本御殿後十二所相雙給、

予於宝前拜地出假殿、若宮殿下蚊入新造五躰王子下給、神人吉事也、早可奉拜之由示予、々。

阿闍梨実浄兩人拜^レ之、

- (15) 本資料は近年、川崎剛志氏の研究（第二節『熊野権現金剛蔵王宝殿造功日記』という偽書）〈修験の縁起の研究―正当な起源と歴史の創出と受容―〉和泉書院、二〇二二）などで偽書であることが指摘されている。本稿では、資料の撰述時期が鎌倉後期にあたることから、五所王子と五体王子の関連が当該期までには確認でき、きること注目する。

- (16) 註12文献、『大御記^抄』永保元年（一〇八二）十月五日条の「三所之御殿」、「熊野本宮別当三綱大衆等解」永保三年九月四日（『田辺市史』第四卷史料編Ⅰ、一 古代史料、一九九四、六四〇頁）の「三所権現」など。

- (17) 『中右記』天仁二年（一一〇九）十月二十六日条（『神道大系』文学編五 参詣記、一九八四）

廿六日、丁酉、鷄鳴之後浴^二寒水^一解除、参^二御前^一、先参^二証誠殿^一、^一種、次参^二両所権現御前^一、^一所^二種、次参^二

若宮王子御前、^一便五所王子幣五種、^二進残四王子^一所、次参^二一万眷属・十万金剛童子・勧請十五所・飛行夜叉・米持金剛童子・総社^一、

^一所横炎幣四、^二無之天、（後略）

- (18) 中塚武監修、伊藤啓介・田村憲美・水野章二編『気候変動から読みなおす日本史④気候変動と中世社会』臨川書店、二〇二〇。水野章二『災害と生きる中世 早魃・洪水・大風・害虫』吉川弘文館、二〇二二。中塚武『気候適応の日本史 人新世をのりこえる視点』吉川弘文館、二〇二二など。

- (19) 『権記』長保二年（二〇〇〇）六月二十日条（『増補史料大成』四、一九八二）返り点は筆者による。

- (20) 岡田莊司「終章 古代の天皇祭祀と災い」（同『古代天皇と神祇の祭祀体系』吉川弘文館、二〇二二）二九七〜

三〇三頁

- (21) 速水侑「『今昔物語集』における霊場参詣勧進説話の形成」（同『平安仏教と末法思想』吉川弘文館、

二〇〇六）二九二頁

- (22) 『春記』長暦四年（一〇四〇）八月二十三日条（『増補史料大成』七、一九八一）
- (23) 『中右記』嘉承二年（一一〇七）七月十九日条（『神道大系』文学編五 参詣記、一九八四）
- (24) 『玉葉』元暦二年（一一八五）七月九日条
- (25) 高木豊「第二章 末法意識の様相」（同『平安時代法華仏教史研究』平楽寺書店、一九七三）九三～一二五頁
- (26) 『平家物語』卷第二、康頼祝言（日本古典文学大系三二『平家物語』上、一九五九）
- (27) 註2論文。「三山祭神の組織 上」三七四～三七五頁
- (28) 「内侍尚侍藤原氏寄進条案」応徳三年（一〇八六）（『熊野那智大社文書』米良文書、一九七四）
- (29) 王子と金剛童子のかかわりについては、註4文献に詳しい。
- (30) 小山聡子『護法童子信仰の研究』自照社出版、二〇〇三
- (31) 上島享「中世の神と仏―神仏習合―再考―」（吉田一彦編『神仏融合の東アジア史』名古屋大学出版会、二〇二二）六一〇～六三〇頁
- (32) 『紀伊国大伝法院僧徒重解案』応保二年（一一六二）『平安遺文』三三三四
- (33) 熊野参詣道の経路は、歴史の道調査報告書集成3『近畿地方の歴史の道（3）和歌山』（原本編集和歌山県教育委員会、海路書院、二〇〇五）を参照した。
- (34) 宝月圭吾「熊野詣と御師の発達に就いて」（宮家準編『熊野信仰』雄山閣、一九九〇、初出…一九三三）二一六頁
- (35) 『修明門院熊野御幸記』承元四年（一二二〇）四月二十四日（『神道大系』文学編五 参詣記、一九八四）

- (36) 山路興造「熊野三山と芸能―『修明門院熊野御幸記』を中心に―」(『芸能史研究』二〇三、二〇一三) 二二頁
- (37) 笹生衛「塩津港の神と神社」(水野章二編『よみがえる港・塩津』サンライズ出版、二〇二〇) 六〇～六一頁
- (38) 『諸山縁起』(日本思想大系二〇『寺社縁起』、一九七五)
- (39) 註31文献。五七〇～五七六頁
- (40) 『大御記抄』永保元年(一〇八二)十月九日条(『神道大系』文学編五 参詣記、一九八四)
- 九日、壬戌、(中略)酉刻著_二日高郡司友高之宅_一、事儲豊贍也、此日於_二切戸山_一、取_二奈木葉_一挿_レ笠、
- (41) 本文は、石塚一雄「後崇光院宸筆宝蔵絵詞」(『宮内庁書陵部紀要』二一、一九六九)を参照した。切目王子の説話は鈴木宗朔「熊野参詣儀礼の記録と説話―切目王子の豆の粉化粧説話をめぐって―」(新典社研究叢書 九一『古文学の流域』新典社、一九九六)や山本陽子「熊野曼荼羅に見る神仏のヒエラルキー―切目王子を中心に―」(大橋一章・新川登亀男編『仏教』文明の受容と君主権の構築―東アジアの中の日本―)勉誠出版、二〇一二)などに詳しい。
- (42) 和歌山県教育委員会編『熊野参詣道王子社及び関連文化財学術調査報告書』二〇一二、四二頁
- (43) 笹生衛「『災い』神を変える―九・十世紀における災害対応と神の勧請―」(『神道宗教』二六四・二六五、二〇二二)
- (44) 『修明門院熊野御幸記』承元四年(一二二〇)四月二十一日条(『神道大系』文学編五 参詣記、一九八四)
- (45) 註37文献。二二～二三頁
- (46) 『修明門院熊野御幸記』承元四年(一二二〇)五月十二日条(『神道大系』文学編五 参詣記、一九八四)
- (47) 五味文彦「上皇の熊野御幸について」(三井記念美術館、明月記研究会編『国宝 熊野御幸記』八木書店、

二〇〇九）一三八頁

- (48) 中本真人「第一章 熊野御幸の里神楽・御神楽と芸能」（同『内侍所御神楽と歌謡』武蔵野書院、二〇二〇）
一四三～一四八頁

- (49) 註36文献。笹生衛「水陸交通の結節点―琵琶湖塩津港遺跡と神社―港湾における古代祭祀と中世への変質―」（古代交通研究会 第二十一回大会資料集『古代・中世移行期の交通と祭祀―北陸道・山陰道の水上交通・陸上交通を中心に―』）二〇二二年六月二十六・二十七日開催。

- (50) 『熊野行幸日記』建仁元年（二二〇二）十月八・九日（『神道大系』文学編五 参詣記、一九八四）
- (51) 熊野参詣を支えた民衆については、戸田芳実「院政期熊野詣と公家領荘園―奉仕者としての民衆を中心に―」（同『歴史と古道―歩いて学ぶ中世史―』人文書院、一九九二、初出…一九七八）に詳しい。

〔付記〕 研究開発推進機構学術資料センター（神道資料館部門）では、継続して宮地直一旧蔵資料の整理・調査作業を行っている。本稿は、その内の王子社に関する資料を整理・調査した成果の一環である。

新神道とは何であったか

—メディア排宗教運動としての雑誌『日本主義』—

木村 悠之介

はじめに

本居宣長は、一七八七（天明七）年に刊行された『玉鐙百首』において「言拳せぬ国にはあれどもまがことのことあげこちたみ言拳すわは」と、「道の害になる、邪僻の諸説」に対し「やむこと得ず論弁」つまり「言拳」することを詠んだ⁽¹⁾。一一一年後、一八九八（明治三一）年にこの歌を引きつつ「純撲にあるべからざること亦惟神の道なれば、言拳の起ることも已むべからず。」と『國學院雑誌』で述べたのが、近代を代表する国学者の一人・三矢重松だった。ここで着目すべきは、三矢が続けて「本教々理」について「近時『日本主義』の此の事を唱道研究するは、頗多なりとすべし。」⁽²⁾と言い、前年五月に井上哲次郎・元良勇次郎・湯本武比古・木村鷹太郎・竹内楠三⁽³⁾を首唱者とする「大日本協会」が発刊した雑誌『日本主義』（一九〇一年廃刊）⁽³⁾の存在を明確に意識していたことである。

首唱者の実質的な中心だった木村は、同誌発刊直前の四月、同じ開発社から発行されていた雑誌『教育壇』で「新神道国教論」を連載しはじめるにあたり、冒頭で「葦原の瑞穂の国は神ながら言挙げせぬ国、然はあれど言挙げぞ我がする——言幸々^マまささくませて……。」と、宣長の前提である柿本人麻呂の万葉歌を掲げていた。⁴同じく首唱者で開発社社長も務めた湯本が、二年前、『國學院雜誌』創刊時からの連載「本邦倫理学」（初回は「日本倫理学」）において「敬神の教は、言挙げせずして行はれたり。之れを是れ倫理学上の、上乘といはずして、他に又言ふべく、称すべきものあるべけんや。」と「言挙げ」の不要を強調していたこと⁵に比べれば、『日本主義』が出た一八九七（明治三〇）年の段階では、やむを得ない「言挙げ」がこれまでになく必要とされるようになっていたと言えよう。

では『日本主義』、木村鷹太郎が最初に誌名の候補としていた表現でいえば「新神道」⁶の「言挙げ」は、宣長のいう「まがこと」として何を論難する必要があったのか。すでにタイトルで示したように、それは「宗教」だった。本稿は、「新神道」がなぜ、どのように「宗教」なるものを排撃したのか、神道界や宗教界といかに関わったのか、を論じるものである。まず第一節では、いかなる状況のなかで『日本主義』が登場し、何をもって排撃すべき「宗教」と見做したのか、を問う。次に第二節では、当時存在した様々な神道非宗教論者と『日本主義』の関係を位置づける。第三節では同時代の「宗教」思潮との差異と共通点を扱う。最後に第四節で、その後の神道論や宗教論との連続および断絶を捉えたい。少し先取りして述べておけば、一九世紀末において「宗教」の典型と見做されていたキリスト教・仏教を攻撃する形で『日本主義』の「新神道」思想は登場し、そこから二〇世紀初頭に神社なども含んだ広い「宗教」概念が顕在化してくるの⁷と並行して、「排宗教運動」たる同誌は限界を迎えていくこととなる。

『日本主義』に関する今までの専論としては、雑誌同人のうち木村・竹内・高山林次郎（樗牛）・元良・穂積八束を取り上げ、「国家」と「個人」の関係を中心に他誌からの反響も含め整理した中西直樹の「雑誌『日本主義』とその

時代⁸⁾」が唯一のものである。専論以外では、高山と『日本主義』の関係を検討した長尾宗典が、高山や井上よりも木村や竹内のほうが中心的な位置にあったことを寄稿状況から指摘している⁹⁾。そして、本稿との関わりでは昆野伸幸が木村の「新神道」と今泉定助の神道論を比較するなど「日本主義」史や近代神道思想史のなかでの位置づけを論じており¹⁰⁾、筆者も神宮教・実行教・神道本局など教派神道諸派に始まる「神道改革」思潮の一角として「新神道」を取り上げた¹¹⁾。しかし、近代日本宗教史や神道・国学史における『日本主義』や「新神道」の意義については、まだ検討すべき事項が多く残っている¹²⁾。

先に注意しておくべきこととして、「新神道」の誌名を採用せず様々なジャンルを扱った『日本主義』における議論の大半は直接「新神道」に関連するものとは言いがたく、雑誌全体を「新神道」の運動と位置づけることまではできない（逆に雑誌内での反対意見があったわけでもないため、消極的な賛同という程度だろう）。だが後に井上は一九〇〇（明治三三）年の『日本主義』に寄せた祝辞で「今日本主義は神道の継続者にして、之れを新神道といふも不可なきなり。」（第四〇号・二二頁）と述べており、「新神道」という出発点は記憶されつづけたことが分かる。まずは『日本主義』のコアとしての「新神道」を分析する必要があることに変わりはない。

以下、本稿で『日本主義』本誌からの引用を行う際は煩雑さを避けるため注による書誌情報ではなく本文内での号数の付記を基本とし、頁数や著者・題名・刊行年を必要に応じて補った。

一、『日本主義』の登場

(一) 主たる意図としての「宗教」排撃

大日本協会は、『日本主義』の「目的」として「日本建国ノ精神ヲ發揮ス」、「綱目」として「国祖ヲ崇拜ス」「光明ヲ旨トス」「生々ヲ尚ブ」「精神ノ円満ナル発達ヲ期ス」「清淨潔白ヲ期ス」「社会的生活ヲ重ンズ」「国民的団結ヲ重ンズ」「武ヲ尚ブ」「世界ノ平和ヲ期ス」「人類的情誼ノ発達ヲ期ス」という一〇の標語を掲げた(第一―二四号)。よく知られているこれら「綱目」がやや雑多なキーワードの羅列にとどまるのに対し、より明確な意図がまとめられているのが「発刊の主意」(第一号)である。「国民の固く結合して一団体を成し、燦然たる文化を促進して、世界各国の間に雄飛せんには自主独立の精神なかるべからず」と「自主独立」を強調する書き出しで始まり、「外来の潮流」への危機感を述べつつ次のような核心部分に至る。

殊に宗教の如きは、精神的団結を成して、内地に入り来たり、国民の団体に属するものを誘化して引離しつゝ、あるが為めに、無知蒙昧の徒、或は父母に背き、或は朋友に戻り、此を捨て、彼に投ずるもの、亦間々之れなきにあらず、然れども是等国家に有害なる傾向を防遏せんことは到底孤臂を振ひて為し得べきにあらず、必ずや精神的団体を成して、我自主独立の精神を發揮し、以て国民を結合するの基礎を建設し、併せて世界をして我儼として樹立する所あるを知らしめざるべからず、是を以て吾人此主意に本づき、大日本協会を設置し、將に精神的団体を成すの端緒を開かんとす、〔…〕吾人の主義は宗教と同じく精神的団体を成す所以のものなりと雖も、必ずしも之れを宗教と云はず、宗教の如く迷信を混入するものにあらざればなり、然らば何と云ふべきか、唯国民

を結合して其進取の氣象を助長するの主義と云ふべきなり、是を以て吾人は之れを「日本主義」と称せり、

つまり、「宗教」が「国民の団体」「父母」「朋友」の關係を毀損するのに対し、改めて「国民を統合」するために大日本協會を設置するということ、「精神的団体」の形成という機能的側面は「宗教」と同じだが、実体的な「迷信」の有無を基準に「日本主義」は「宗教」から区別されるものなのだということが、ここでは主張されている。『日本主義』の核心は、『福音新報』が的確に捉えたように「排宗教運動」であり、それは付随的な要素ではなかった。先の「綱目」に挙がっていた「生々」「光明」「清潔」などの徳目も、後の「日本主義要領」（第五〇〜五二号）などを見ると、「厭世、退隱の情」「宗教家の所謂来世の如き」といった「一切迷信の事物」「個人の女々しき私情」に対比されるものとして打ち出されていたことが分かる。キリスト教や仏教における来世主義などの要素が「宗教」として括られ、国家や社会に反する「迷信」だと見做されていたのだ。逆に、そのようなネガを前提にするポジとして定義されたのが「日本主義」であったとも言える。

遡れば、一八九四（明治二七）年一〜二月の『国家学会雑誌』で添田寿一が「無宗教ノ国民」を統御することは難しいので「宗教」によって「純良忠実ノ国民ヲ作」るべきだと論じたの¹⁴に対し、四〜五月の『教育時論』で「教育と宗教の衝突」論争をキリスト教から「一般の宗教」に敷衍して「宗教は吾人の所謂迷信を有せるにありとなす、」と反論したのが木村鷹太郎だった。¹⁵

すでに中西直樹は、帝国主義の進展にともなって生じた国権伸長という文脈で、日清戦争前から生じていた宗教利用論の代表として添田を、宗教批判（特に排仏教論）の代表として木村を取り上げ、その先に『日本主義』発刊を位置づけている。¹⁶ また中川洋子は、日清戦争後における資本主義経済・物質文明の蔓延によって生まれた、無宗教的

立場¹⁶や、擬似無宗教化¹⁷の例として、唯物論者の宗教批判とともに『日本主義』の「新神道」を挙げる。

これらの理解はいずれも正しいものの、「発刊の主意」において「宗教」の「内地」への侵入が警戒されていることを踏まえると、単なる日清戦争後の帝国主義や物質文明進展の延長線上にあったというだけではなく、二年後に開始が近づいてきていた内地雜居への危機感こそが、木村個人による「宗教」（キリスト教・仏教）排撃にとどまらない雑誌運動としての『日本主義』登場の直接的な契機になったものと推測できる。

また「迷信」批判の文脈では、第一―二号で攻撃されている比較宗教学や宗教家懇談会¹⁹が、いずれも一八九六（明治二九）年を画期に組織化が進められたものだった。时期的にはこれらへの対抗としても位置づけられるだろう。山県有朋内閣が宗教法案を提示した際には「迷信取締」の観点から賛成している（第三九号・二二頁）。

なお、同じく「日本主義」を先に名乗っていた雑誌として一八九〇（明治二三）年に群馬県の「廻瀾社」が発行した『日本主義』²⁰では、山崎泰輔という人物が、「宗教」としての仏教が結局は日本の「宗廟社稷」に適合したようにユニテリアンのような「外国ノ學術宗教」であつても「国躰」に合う限りは「選用」すべきだ、と主張していた。²¹後述する明治会の上毛支会長でもあった山崎は同年、ここでいう「宗廟」「社稷」を「国家神道」なるものの要件としており、同じように「国家」思想としての「神道」に基づく「日本主義」ではあるが、七年後の木村鷹太郎の方が「宗教」への警戒が強まっていることが窺える。

（2） 発刊までの経緯

続いて、『日本主義』発刊に至る関係者の動きを見てみたい。

木村鷹太郎は、一八九〇（明治二三）年に明治学院を退学して帝国大学文科大学史学選科に入り、翌年に哲学選科

へ移った。修了は一八九三（明治二六）年七月である。その間、キリスト教・唯物論・汎神論・唯心論・仏教を遍歴したのち、「仏耶」とは異なるゾロアスター教に「実験論」の立場から傾倒する。当時から神道との共通点は感じていたが、実行教初代管長・柴田花守による『本教大基』を古書店で手に入れ、その産霊神の説に触れたことで、産霊という名前が体現する「生々の旨」、「一切の生命、活動、膨脹、進歩の原理」としての「神道に導かれた」（第四八号・三―四頁）。

大日本協会の発起人に名を連ねた尾田信直（国史科で久米邦武に師事²³）は、一八九四（明治二七）年の時点で「神道の教が国性を成せるものある」ために「斯道精窮の国家に必要なる」ことを感じ、同郷の「学友木村鷹太郎氏に談り又井上博士に問」うたが、そのときはまだ議論が深まらなかったという（第二号・五一頁）。木村がこの年に著した『道德国家及東亜問題上排仏教』でゾロアスター教と神道の類似点は「意志遂行敵物破倒主義」とされており、まだ神道について「生々」が論じられていない。それに対して、木村は一八九五（明治二八）年三月に井上を訪ねて「神道」を論じたよう²⁵で、続く同年六月にゾロアスター教を論じた際は「生々を主義と」するものとして神道を語るとともに、同時代に出てきていた「神道に着眼する者」への意識も示しているため²⁶、おそらくはこの年の初めごろに『本教大基』を読み、神道への関心を強めたのではないかと推測できる。その後、一八九六（明治二九）年一〇月には「国教」としての「神道拡大再興」を「世間に問ふ」ことを予期していたよう²⁷だ。

そして、一八九七（明治三〇）年に入ると、「新神道」の登場が待望・予想されるなかで、実際に「新神道」の雑誌が登場するという噂も出てくる²⁸。特に三月の『日本宗教』誌は、「学者社会の宗教に関する所謂新運動」と題する記事のなかで「所謂新神道」に六頁を割き、木村鷹太郎を「主唱者」と目しつつ『六合雜誌』『基督教新聞』『宗教』『福音新報』による報道を紹介したほか、渦中の井上哲次郎との宗教談において「新神道」のことを問うている

(八日には趣意書の草案がまとまっていたという)⁽²⁹⁾。

氏曰く、基督と云ひ釈迦と云ひ、始めより国家の機制、今日の如き者あるを看破して、宗教を唱道したるに非ず、全く精神界の広大なる範圍に於て根柢を有するもの、されば仏教渡來の折種々の衝突を來したる如く、基督教が本邦の機制と衝突する所あるは当然なり、云々、蓋し此の見は尚ほ彼の教育と宗教との衝突論と一様なるか如し、聞かか如くんば、所謂新神道は、其「神道」と云ふ名称余り好ましからず、今日神道と云へば実行教外、殆んど見るに足るものなく、天理教、蓮門教、御嶽教、乃至種々の淫祠も神道の名を有するものなれば、単に神道と云ふ時は、右等の諸教会も連想し來る恐れあり依て「日本主義」と改名する筈なりと。

ここにおいて「新神道」は、「日本主義」の名で運動することが予告された。⁽³⁰⁾

木村が念頭に置いていただろう「神道に着眼する者」としては、第一には井上が「淫祠」と対比する形で持ち上げた実行教を挙げることができる。さらに、神宮奉斎会関係者と思われる桂上枝が「神道非宗教」を論じた寄稿において、実行教第二代管長・柴田礼一のシカゴ万国宗教会議参加に加え、大成教の磯部武者五郎による一八九〇(明治二二)年の『神道興教論』をも神道「宗教」論の代表例として批判したこと(第四五号・三二頁)からすれば、両者に代表される神道改革の動きが、『日本主義』同人においては意識されたと見えよう。関連して、古河老川の主宰による雑誌『仏教』は、「神道復興」と題する六月の記事で詳細かつ的確に『日本主義』を論じており、例えば本居宣長・平田篤胤から繰り返されてきた「俗神道排斥の一運動にして、神道界の一革新」だと捉えている。⁽³²⁾

このほか、内務省神社局の『国体論史』を執筆した清原貞雄は、同書をはじめとする複数の著作で、先述した湯本

武比古の「日本倫理学」に加え、一八九六（明治二九）年五月に柴田峽治なる人物が湯本や加藤弘之らと組織した「大日本教会」を挙げ、この大日本教会が『日本主義』を発行したと述べるが、柴田が「無明居士」名義で著した『大日本教』にも明らかのように大日本教会は教育勅語を「宗教」の方面から解釈するもので、大日本協会との同一視は清原の誤認だった。³⁴しかし、共通の参加者以外にも接点は存在していた。一八九六（明治二九）年二月と翌年四月の『宗教』誌上で「有明居士」なる人物が「日本主義」の「生々主義」と仏教の「死滅主義」を対比するなどして『大日本教』における儒仏の混合を非難しており、内容や文体などから、『宗教』の常連寄稿者であった木村鷹太郎こそが「有明居士」だった可能性が高い。大日本協会の主張は大日本教会を乗り越えるべく練り上げられていったのだ。

二、神道非宗教論者の契合点

（1） 会員・寄稿者の状況

大日本協会の会員には、小中学校教員のような教育関係者に加えて神道界からの参加者が目立つ。一八九九（明治三二）年一二月末の会員名簿では、愛知県砥鹿神社（一名）・松山市神宮教本部（一名）・越前国気比神宮（六名、今井清彦を含む）・福井県常宮神社（三名）・越前国金崎宮（二名）の住所が明示され、他にも西角井正男や大杉信太郎といった神社関係者の名前が見受けられる（第四〇号）。特に一九〇〇（明治三三）年六月には、新たに創設された特別会員の名簿に宮地巖夫³⁶・神田息胤・藤岡好古・塚田菅彦・篠田時化雄・山内豊章・山田大路元安・賀茂百樹・今泉定介・坂常三郎らが含まれており、この時は通常会員としても仙台市・金沢市・台湾台北・松山市・岡山市・大垣町・中津町の神宮奉斎会本部代表や、下田義天類・賀茂水穂・久保惠隣・高山昇といった有力者、さらには後に

神道界最大級の新聞雑誌『神風』を創刊する宮井鐘次郎⁽³⁷⁾も名を連ねていた(第四七号)。神宮奉斎会の関係者が多いことが特徴である。木村鷹太郎は同年二月、神宮奉斎会国典講究部の講師に任命されていた⁽³⁸⁾。

また、誌上への寄稿者では、國學院同窓会による『新国学』誌の同人が時期を問わず存在する。『日本主義』の編集を担うこととなる高橋龍雄や多くの記事を寄せた星川清成をはじめ、時評欄の「八雲」、文苑欄の栗島狭衣・宮本花城(松平静、常宮神社出身)・松下大三郎(曲水)、研究欄の難波常雄といった人々である。同誌は、『日本主義』の発刊当初から「純然たる合理的実験的なる応用国学の一部」としての期待を寄せていた⁽³⁹⁾。國學院卒業生では、後に河野省三と神道の「宗教」性をめぐって論争する中垣孝雄の名も見られる。

加えて、文苑欄に何度か登場する阪井久良岐は国学塾・道生館による『闇夜の灯』誌の同人だった。大日本協会や『日本主義』には、神宮奉斎会や『新国学』『闇夜の灯』といった、神道界のなかでも積極的な神道非宗教論を唱えた人々⁽⁴⁰⁾が合流したのである。

(2) 明治会

なかでも重要なのは、一八九六(明治二九)年に皇典講究所長兼國學院長となっていた佐々木高行を会頭とする国家主義学術団体・明治会との関係だろう。まず一八九七(明治三〇)年、『明治会叢誌』同人の一人で、『帝国文学』誌において何度か『日本主義』を批判した大町桂月は、「明治会叢誌と日本主義」と題し次のように述べている⁽⁴¹⁾。

日本人、明治会叢誌、国光の三雑誌は、とにかく天下の憂に先だつて憂ひ、時弊を看破し、時勢に先んじて、国民を利導せるもの也、〔…〕爾来、国民は我国体を解しぬ。西洋崇拜の風は止みぬ。〔…〕

近時、事を好む者あり。新神道と唱へ、国民道德と称し、国家主義を唱へ、あらゆる宗教を排撃す。これ平地にわざと波瀾を起すの観なきに非ず。〔…〕その宗教を排する声の大なるを以て、世評や、囂し。而かもさほど世人の注目を惹かざるものは、時代おくれなれば也。嗚呼当年の日本人、明治会叢誌は、能く時勢を導きぬ。今の日本主義は、時勢に導かれたるにあらざる乎。

つまり大町は、一八八八（明治二一）年発刊の『明治会叢誌』が「西洋崇拜の風」を止めるべく時勢を導いたのに対し、似たような内容の『日本主義』は日清戦争への勝利という時勢に導かれたものに過ぎないのだ、という。「国民道德」や国家主義の風潮自体は同時代的に共有されており、あくまでも「宗教を排する声」が特徴的な争点になったと言える。なお、『日本主義』の部数は『明治会叢誌』の四〜六倍程度であった。¹²⁾

大町自身の宗教利用論¹³⁾や先述した山崎泰輔の例にも見られるように、明治会が「宗教」を「本会の唱道する所に非ず」と述べ¹⁴⁾つも存在意義自体は否定していなかったことからすれば、「あらゆる宗教を排撃」した『日本主義』に大町が批判的だったのも理解できるが、佐々木高行の息子で國學院長代理を事実上務めていた佐々木高美はすでに大日本協会の発起人へ加盟しており（第三号・一〇七頁）、一八九九（明治三二）年五月の『日本主義国教論』訂正再版には高行が題字「恢弘大業」を寄せるなど、両同人は接近していく。

特に、『明治会叢誌』が一八九八（明治三一）年一二月の第一〇三号において「都合ニヨリ当分休刊」したことは、実は「新神道」との合同を試みるためだった。¹⁵⁾すなわち、同誌の編集掛だった岩崎英重は、「新神道」と明治会が「同じ主義」であることから高山次郎と木村鷹太郎を佐々木木父子に引き合わせた。高山・木村は「旧来の神道では到底自滅を免れんから、時勢に順応して新に進路を開かにやらぬ」と論じ、父子も賛成したという。この会見を

きっかけに一八九九（明治三二）年八月一日、岩崎が主事、木村が主筆・社長となつて『富士新聞』を発刊する。同紙こそが「明治会叢誌の後身」であつたのだ。

『富士新聞』の読者は主に明治会の会員、多くは神職で、いわば「神主の新聞」だつたという。同時期に創刊された『全国神職会会報』第一号でも、井上頼圀が同月一三日の大本日本実行会（伊那）創立と『富士新聞』『全国神職会会報』創刊を「三つまでめでたきこと」と並べて捉えたほか、雑報欄記者も「国家主義を抱持し、神社のため、斯道のために、十分に尽力すべしとのことにて、吾党の有志者も賛成を表し、斡旋の勞をとりつゝある趣なるが、発刊日尚浅きにもか、はらず、購読者も意外に多数の申込ありたりとぞ。」と好意的に紹介している⁴⁶。

ただし実際は購読者数が目標まで到達せず、二年で廃刊に至つた。実は新聞発行の計画時、高美は岩崎と木村の「妄拳」に対して「異議」「忠告」を与えたが、岩崎らは「熱望」によつて高行を説得し、三千円の援助を得て発刊にこぎつけた。ところが、教派神道各派の会員を顧客とすれば二〜三万人の読者が得られるという算段が外れ、「僅か四五千の読者しか無かつた」ため、毎月一千円の赤字が出てしまう。そこから高美が指導を行い、千家尊福や佐野常民といった有力者の賛助も得て「一時大に陣容を壮んにし」たが、結局、一九〇一（明治三四）年に廃刊を余儀なくされ、佐々木家には三万円あまりの損害が残つたのである。

このように最終的に失敗したとはいへ、⁴⁷『開知新聞』や『神風』のような専門紙とは異なる一般紙としての内容も持つ新聞が神道界によつて企図されたことは特筆すべきだろう。

後的一九〇二（明治三五）年には、創刊まもない『神社協会雑誌』の論説欄で、『明治会叢誌』から流用した山崎泰輔の「国家神道」論と、木村鷹太郎の所説に酷似した排宗教論とを合体させた記事が連載されている。⁴⁸『明治会叢誌』から『日本主義』へと展開した議論は、創刊号に掲載された穂積八束の「祖先教」論とともに、神社行政に近い立場

における思想資源になりえたのだった。

(3) 内藤耻叟

次に、『仏教』が「氏古くより已に神道非宗教を唱ふ、論全く新神道に同じ、」と評した水戸学者・内藤耻叟に着目したい。内藤が神道非宗教を論じた文章は少なくないが、例えば一八九六（明治二九）年の『皇典講究所講演』では、「人道」としての神道・儒教と、仏教のように「人の信向」によって成り立つ「宗教」とは全く異なると述べていた。⁽⁵¹⁾他にも『東洋哲学』で日本の「祖宗」と「無有無形」の「昊天上帝」「梵天」「天主」を対比し「無神論」を説いたことはよく知られているが、木村鷹太郎もまた、「祖先」としての神々と「無實在」の「ゴッド」による「有神論」を区別した。⁽⁵²⁾『日本主義』時評欄の表現でいえば、「国祖」を崇拜しても「無神論者」を名乗りうるのだ（第三号・九五頁）。内藤は、『日本主義』発刊当初は「新神道」の名称などを批判していたもの、あくまでも主眼は名称への疑義だけだったようで、後に何回か寄稿している。特に一八九九（明治三二）年には「藤田東湖の日本主義」を論じ、「敬神尚武」や敬神崇儒の理念が「我日本主義」に一致するとした（第二〇号・二二～二四頁）。

藤田のほかに内藤が師事した水戸学者では、弘化四年（一八四七）の会沢正志斎による『下学述言』が神道・儒教の「生々」と仏教・キリスト教の「寂滅」を対比しており、「生々主義」を掲げた『日本主義』が「死滅主義」を批判したこととの類似性は明白である。『日本主義』を林羅山以来の神道家・儒者による「無宗教排仏主義」の残党として位置づけた釈雲照の理解⁽⁵³⁾もうなずけよう。

内藤と木村鷹太郎の共通点としては「民主主義」への敵視も挙げることができる。内藤は「所謂民主主義など云へる切支丹より出たる西洋人の説」を、木村鷹太郎は儒教における「天の観念」が「上に抗する所の民主主義」を

もたらずことを、それぞれ警戒していた(第二〇号・二五頁、第四三号・六頁)⁵⁶。特に木村はそうした観点から「天」の字をあまり好まなかつたのか、『日本主義』の「綱目」は、会沢ら近世の水戸学者が「天祖」と呼んだ天照大神などの神々を「国祖」と称している(ただし、木村も含め「綱目」以外では「天祖」の語を用いる文章が少なくないため、厳密に避けていたとまでは言いがたい)。

一方で両者の明確な差異としては、一八九九(明治三二)年に神儒仏三道論を説く新たな雑誌『三眼』が出てきた際の対応が挙げられる。『日本主義』は同誌を「怪物雑誌」と非難しており(第二六号・二四頁)、『太陽』にも、「神道は生々主義」だが「儒教は生々主義に非ずして退嬰主義也、進取主義に非ずして保守主義也」と「生々」について儒教と神道の差異化を図る高山の記事が出た。⁵⁹内藤耻叟の場合はこの『三眼』にも寄稿し、仏教は「中以下の民を導く」役には立ち、「神儒の徒」はキリスト教に対抗すべく仏教と共闘するのがよいと論じている。⁶⁰仏教との本質的な差異を前提としつつも実際の戦略は別に考える点で、内藤のほうが柔軟性は高かったと言える。

(4) 副島種臣

一八九七(明治三〇)年一月に大日本協会の会頭へ就任した副島種臣は(第七号・一〇一頁)、「近來の神道は教法に化す。余の志に非ざる也。」という所信を有していた点⁶¹では神道非宗教論者だった。就任後、『日本主義』には連続して漢詩を寄せているが、投稿は一八九八(明治三一)年四月(第一一号)で終わり、遅くとも一八九九(明治三二)年八月までには会頭を離任するに至っている。これは、靈魂否定を含む『日本主義』同人の神觀念との齟齬が理由だったようで、雑誌『太陽』の特集「明治奇人伝」は次のような伝聞を記す。⁶³

〔大日本協会が〕日本主義を標榜した当時其会頭に副島伯を昇ぎ上げた。人格からいつても、学識からいつても、コンナ会の会頭には老伯の外に適当な人がなかつたであらう。併し伯はそれを迷惑に思ったが、さりとて拒絶る訳にも行かず其俣になつてゐたが、或る日此会の会合があつたが、席上で端なく一場の宗教論が持ち上がった、靈魂不滅など、いふことがあるものでないと絶叫された。スルと副島伯は突然起つて『拙者はコンナ席に居ることとは御免を蒙る。死んでから靈魂の不滅を御目にかけて見せる』といつて、其俣退席せられた。ソレから人氣も振はなくなつて、日本協会もとう／＼下火になつた、

無神論を否定していた副島⁽⁶⁴⁾が大日本協会と袂を別つのは不思議ではない。副島の会頭就任以前にはすでに、「科学的思想を有する者」であれば「無神論者たるこそ当然」で、「正当なる論理と科学的事実」に照らした際、「靈魂説、唯心論、実体論の不合理」ゆえに「一種の唯物論を採る」といつた表現が時評欄に見られたものの（第三号・九五―九七頁）、副島が題字「生々光明」を寄せた『日本主義国教論』が「靈魂不死の念」を「迷信」の一つとしており、一八九八（明治三二）年三月の同書刊行が決定打となつた可能性はある。

（5） 加藤弘之

最後に、当初から『日本主義』の賛同者として噂されていた加藤弘之⁽⁶⁵⁾に触れておきたい。次節で触れるような「実験」哲学は、加藤を模範とするものだったのである。⁽⁶⁷⁾「宗教」をめぐつても加藤は一八九〇（明治二三）年に「学問の開けた欧羅巴」の「無宗教」にも触れつつ神道を「無宗教」として扱うべきだと述べており、『日本主義』同人が神道に基づき「知識」の「進歩」に資するものとして提示した「無宗教の国民」論は、これを拡張したものとし

て位置づけうる。⁽⁶⁸⁾

「宗教」否定以外の点では、木村鷹太郎は「神道」を「日本は高尚なる主義理想を以て建国したることを教へ、其建国の精神に基きて過去現在及び将来に起りたる、又起るべき所の国民的感動及び行為」と定義しつつ、「進化論」や「生物学の原理」としての「適種生存優勝劣敗の法則」を論じるなかで「世は権力の競争なり、是非真偽も亦強弱に由りて定まる。」と述べている。⁽⁶⁹⁾「神道」の「真偽」もまた日本の「国民」が強者として「生存」してきたという歴史によって担保されることになり、加藤からさほど離れたものではない。⁽⁷⁰⁾

こうした「進化」への志向は、一八九一（明治二四）年の久米邦武による「神道は祭天の古俗」が、国体の「進化」には仏教のような「宗教」が必要であり、日本を育成した「慈母」としての神道だけに頼ってはいけなさと論じたことへの反論だったのではないだろうか。木村が「小児は何時までも小児に非ず、」として、日本が「幼稚」だったときは儒教のような「他国の道徳」も借りたが、今や国民の自覚心は「発達」し「教理」も組織されようとしている、と表現した点からも、それは推測されよう。⁽⁷¹⁾

三、メディア排宗教運動

(1) 「実験哲学」と「理想」の神々

『日本主義』は、哲学説としては「実験学派」に属し「形而上説に反対する現実主義」の人々だと捉えられていた。⁽⁷²⁾ここでは最も端的な文章として、内容から木村鷹太郎の手によるものと思われる時評「神道—非宗教—実験哲学」（第四六号・四五頁）を引きたい。

迷信を骨髄とせる所のものたる宗教は、実験科学及び実験哲学に由りて一步一々に其魔域を狭められ、今や殆ど孤城落日の光景を呈せる。実験哲学及び科学は、実に朝日の豊栄登りの勢を以て、世界物、心、両界に真正の光明を与へ、人類には偉大なる力を与へつゝ、進歩せるなり。神道は宗教に非ずして、国民の精神的原理たらんとするものにして、決して基礎を迷信に置くべきものに非ず、其精神や厭くまで実験哲学的なり。或は仏教、或は耶蘇教、是等は日に衰ろへつゝ、ある所の形而上学或は迷信を基礎として、為めに日々其教勢を失墜しつゝ、あるに際し、神道者たるもの公々のとして無敵の哲学たる実験的精神に抛り、正々堂々非宗教的、非形而上学的の態度を取り、着実なる研究、堅固なる行為の基礎に立つに於ては、仏教耶蘇教等を打破するは容易なるのみ。吾人は神道と、非宗教主義と、実験哲学主義とを結合して、破邪顕正の国民の精神的原理たらしめんとするものなり。同志の士それ之を力めよ。

すなわち木村は、最新の学理たる「実験哲学」の立場に身を置くなかで、仏教やキリスト教といった「宗教」に加えて「形而上学」をも「迷信」の範疇に括り、「神道」は前者に適合すると主張したのである。イギリスに由来する「実験哲学」の標榜は、一八九五〜九六（明治二八〜二九）年の『哲学雑誌』で木村が高山林次郎との論争という形で示したものだ⁷⁴。そのため、その点では同人内で必ずしも一致していたとは言いがたいが、「主義」自体は「学説」の異同を超えて説かれうるものだった（第九号・九七頁）。

こうした「実験哲学」の立場は、先述したように「靈魂」を否定する「無神論」であった。木村は次のように「靈魂」否定と「国祖」崇拜の関係を説明している。⁷⁵

吾人は一切宗教を排し、迷信を排し、又神なしと説けり。然りと雖、吾人は吾人の国祖をかみ(上)として之を拜す。即ち心的實在として念として之を心中に存せしむ。吾人は實際其「かみ」は客觀的に存せりと信するものに非ず、只在ますが如き情を以て祖先の「おもかげ」を心中に浮べ、其思念し玉ひし所を思念し建国治國に意を用ゑ玉ひたる其愛の記憶を拜し、之を以て至上の崇拜の目的物となし、「…」心中に事ふるなり。これ西洋の有神論或は多神教の如きものと異にして、理学に衝突することなく、道德の動機動力となり、美念の渴仰する所となり、以て心界の君主たり、大理想たり。

〔…〕吾人は国祖の靈魂を信せずと雖、其大功業、大意志、遠大なる抱負及び感化力は、吾人の心中に生存して實際今も在ます如きを感じざるなり。

つまり、「靈魂」ではなく「国祖」の國家經營という「理想」に心のなかで思いを馳せるのだという。

さらに、宗教上の「靈魂」だけではなく歴史上の「事実」としての存在を疑う意見にも、「理想」という方法で対応しようとしている。⁽⁷⁶⁾

吾人の精神の存する所は、事實如何にあらずして、其記事或は言語の裡面、内心に存する所の意味たるなり。〔…〕

吾人の理想発見主義に於ては、〔…〕兎島高德は史上或は無き人なりと雖も、後醍醐帝の当時此くの如き忠君の情を胸中に懐き居りし者あるを教へて余あるなり。〔…〕

吾人は高御産巢日神、神産巢日神等の史上の神なりしことを信ず、然りと雖若し歴史家にして吾人の信ずる所を否み、此等の神々は古代の信仰に止まり、事実上存在せし神にあらずと云ふとも、吾人の研究主義には何の影

響も与へずして、日本古代の人民は厭世に反し生々を尊び、有為拡大を主義となし、其主義を以て神と見たることは否むべからざるなり、而して其『生産』的神名及び記事の多きこと、其愛好的情を以て言ひ表はさるゝ、由りて、茲に吾人は日本国民は『生々』を主義とせることを知るなり。

〔…〕吾人は此くの如き僅少なる単語中より、尚ほよく国民性の理想を発見し、之を日本主義に組織することを
得るなり。

木村は、児島高德の例に見られるような抹殺史学が産霊神にも適用されうる可能性を見据えつつ（さすがに天照大神は引き合いに出さない）、あくまでも古代の人々が「生々」を主義としていたことは知ることができるといふ形で、「国民性の理想」に神道の根拠を求めたのだ。

（2） 神話学への接続と『新天地』への変化

これ以前、一八八九〜九〇（明治二二〜二三）年の『文』や『国文学』においては日本の古典を「上代人の想像」「古人の想像」と分析しても「国体」を傷つけないという議論がすでに出てきていたが、一八九一（明治二四）年の久米邦武が神観念を「天」への「想像」に一元化して祖先祭祀を切り捨てたことが問題視され、翌年の筆禍事件を招く。⁽⁷⁹⁾

その後、一八九五（明治二八）年の井上哲次郎があくまでも空間的・数量的な「想像」の偉大さに限って議論を進めたのに対し、一八九九（明治三二）年に高山林次郎・姉崎正治が行い、日本神話学の夜明けと呼ばれた『スサノヲ論争』においては、高木敏雄が自然現象をめぐる「想像」の産物として素戔嗚尊を解釈した。⁽⁸¹⁾『日本主義』から参加した高橋龍雄も「神話学」による神道の毀損は「神道家の杞憂」に過ぎないと述べるに至った（第二七号）。

こうした「想像」論の復活を可能にしたのが、『日本主義』発刊と同時期の『太陽』に木村鷹太郎が寄稿した次の文章に見られるような、「学界」の「真理研究」と「美術界或は感情の範囲」の区別(85)だったのでないだろうか。

吾人は学界に於ては形而上学の如き空論空理を排斥すと雖、これ真理研究上の事にして情界のことに非ず、是を以てたとひ空理空論を排せばとて、決して感情、理想を打破れとは云はざるなり。理想は美術界或は感情の範囲に属す、而して美は必しも真なるを要せず、想像は想像の範囲を有し、其範囲内に之を樂しむを得るなり。故に理想と真理とは、其範圍を明にせば、毫も衝突すべきものに非ず。

木村における「理想」が、「想像」の問題としても論じられていたことが分かる。神話概念との関係では、古代日本における「多神教」への「信仰」もまた、「信じ、之を唱道するもの」ではない一方で「記号的に純潔にして高揚せる精神及び理想を表す」「ミトロギー」として美術の領域で扱うことは可能だとされた(86)。

美術の領域を区分したことは結果的に神道のみならずキリスト教の神をも位置づける方向に働くこととなったように、「詩的天帝」と題する記事は、「詩」の領域であれば「天帝」をも論じうると説いている(第二二号・八〇頁)。この表現は、自由主義神学の影響を受けた新仏教徒の境野黄洋が「迷信」ではない仏教を求めて一八九六(明治二九)年に唱えた「詩的仏教」(84)をも思わせる。科学への対応という課題が宗教間で共有されていたと位置づけてよい。もちろん、当初の『日本主義』同人が求めた「理想」は彼らが考える国家に有用な限りでの議論であり、「宗教」との同一視、例えば神道とキリスト教の合一論は強く排された(第三号・八八〜九〇頁など)(86)。しかし、一九〇二(明治三四)年に『日本主義』の継続後誌として発刊された『新天地』では、木村が譬喩表現として自らを「エホワの

位置」に置いたり（第一号・五頁）、仏像の製作に関する「信仰の力」を論じた寄稿があったりと（第一号・三二頁）、キリスト教や仏教への敵対性が減じはじめている。人脈としても、木村がかつてユニテリアンとまとめて非難した雑誌『世界之日本』の主宰者・竹越与三郎が記事に加え挿絵を寄贈するなど積極的に参加しており、雑誌の性質が徐々に変化しつつあったと言えよう。『新天地』が第一号のみで廃刊となったのは、こうした変化により、当初の「排宗教運動」としての存立理由を失ったためとも考えられる。

（3）「主義」の時代

その間の一九〇一（明治三四）年、「精神主義」「無教会主義」「日蓮主義」という複数の「主義」が登場したことを重要視する赤江達也は、さらに、かつて吉永進一が『新仏教』に対して用いた言葉を拡張する形で、メディア宗教の研究という視座を打ち出し、活字メディアに依存した脱教团的な宗教活動を検討すべきことを提唱している⁸⁷。この観点からすれば、四年前に登場していた『日本主義』は、メディア排宗教運動⁸⁸とでも呼ぶことができるはずだ。一九〇八（明治四一）年の大町桂月が高山林次郎と「木村鷹太郎、内村鑑三、田中智学諸氏」を並べて「いづれもよく闘ふの名将也。」と評したように⁸⁸、これらの諸「主義」は思想による「闘」という言論の様態を共有していたのである。「日蓮主義」に関しては、田中が『日本主義』批判を行っていた一八九八（明治三一）年にちょうど初出用例が見られることもブレニナ・ユリアにより指摘されている⁸⁹。

より具体的な位置関係でいえば、『日本主義』同人のうち元良勇次郎・蔵原惟廓・木村鷹太郎・竹内楠三は一度キリスト教に入るもそれを棄てたという共通の経歴が内村鑑三の『東京独立雑誌』によって指摘されており、他には高橋龍雄も同様だった⁹⁰。赤江は既存の教会を離れた読者共同体や教養文化としてのキリスト教受容を、教会外のキリス

ト教」と呼ぶが、いわばその一つの裏面、つまり、教会でキリスト教に触れて「宗教」観を形成した後、アンチテーゼとしての「宗教」排撃を行うようになった人々として『日本主義』を捉えることが可能であろう（もちろん、元良勇次郎の例に見られるようにその度合いには揺れがあった）。

また、『日本主義』は先述の境野黄洋らが一九〇〇（明治三三）年に創刊した『新仏教』の社説における「現世主義」を取り上げ、「之を木村鷹太郎氏著『日本主義国教論』第十章に対照し見よ。新仏教の言は全く日本主義の常の言とせる所に外ならず。」（第五三号・四五頁）と述べている。前述した一八九七（明治三〇）年の『仏教』はすでに、「新神道」が旧来の神道を「理想的神道」に発展させようとしているのと同様、仏教・キリスト教も「日本国家に害をなさない」「理想的仏教、基督教」の方向に「改新」しつつあると論じており、ユニテリアンが有した「日本的」宗教への志向が、『国民之友』によって「神道のユニテリアンの唱道者ならずや」と評された『日本主義』に限らず「新」を冠する諸宗教の運動に共有されていた様子を窺うことができる。

他方、『日本主義』が苦境に立った一九〇〇〜〇一（明治三三〜三四）年にかけての時期に顕在化してくる「青年」層の「煩悶」状況は、姉崎正治が「日本主義などのいふ如く、生々とか豊富とかの外に何等の精神的需要のない人民であるか、」と提起しつつ「靈性」を論じたように、『日本主義』ではもはや対応できない実存的な欲求の生起として現れてきていた。さらに、一九二一（大正一〇）年に「明治宗教史」を論じた島地大等は、日清戦争後の「帝国主義、日本主義的気分」による「自我個性の蹂躪」が煩悶状況を生んだと述べており、『日本主義』による国家至上主義と排宗教の主張は、煩悶状況の原因となった思潮を体现する事例としても捉えうる。

四、「新神道」以後の連続と断絶

(1) 「宗教」の取り込み

昆野伸幸が今泉定助の例を取り上げて⁽⁸⁸⁾いるように、その後の神道論は、『日本主義』が提示した「生々」などの徳目を引き継ぎつつ「宗教」も取り込む方向へ移行していった。他宗教に対する神道の優越が説かれることは変わらぬものの、『日本主義』が「宗教」とは全く別のものとして「神道」を論じたのに対し、神道が有する一要素として「宗教」を包摂しようとする議論が主流になっていくのである。これは、社会的には煩悶状況や植民地進出への対応であり、学術的には「宗教」概念の拡張にも相即した変化だった。

まず、当の木村鷹太郎自身は一九〇五（明治三八）年の『大日本建国史』では「宗教」や「祭天」論を「虚構の想像」として排撃しつづけたが、一九一〇（明治四三）年から展開した時空間を超越する荒唐無稽な「新史学」において、神道における「天」の要素や、「夢想」としての「宗教」の領域を認めるようになっていく⁽⁸⁹⁾。その際には『日本主義国教論』や『大日本建国史』の絶版も宣言した⁽⁹⁰⁾。

また、昆野は『日本主義』に対してその歴史的な視点の不足をめぐる批判があったことを指摘している⁽⁹¹⁾。実際、木村鷹太郎は一九〇〇（明治三三）年に「神道史」叙述を試みて失敗しており、それは「宗教」を取り込んできた歴史を肯定できなかったためであろう。その後、一九〇八（明治四一）年ごろに「宗教」をも組み込む形で「神道史」叙述を完成させたのが、木村の後輩にあたる井上哲次郎門下の「神道哲学」者・田中義能だった⁽⁹²⁾。磯前順一は、田中義能の特徴として「国民道徳」としての神道の価値向上や「国教」論の提唱を挙げる一方、『日本主義』を単なる「啓蒙主義的なナショナリズム運動」として扱い、その神道論には触れていない⁽⁹³⁾。しかし、それらの特徴はすでに

木村にも見られ、「生々」などの要素も田中へ受け継がれていく以上、田中の画期性は「宗教」や「学」への見方の変化、そして「神道史」叙述の完成に求めるべきである。

田中のような議論を支えたメディア宗教運動の場としては、先述の宮井鐘次郎が一九〇五（明治三八）年に発刊した『神風』があった。ここでは、「宇宙」への問いを否定した木村鷹太郎や煩悶状況に寄り添わなかった従前の神道青年運動における「生々主義」論とは異なり、「宇宙の靈性」に関わる「生々主義」の「宗教」として神道が位置づけられ、「青年男女」への思想的「慰安」や、「新領の土」および保護国への伝道を見据えた「世界神学」の構築が目ざされていた。そのなかで『日本主義国教論』の内容が流用されたこと、神宮奉斎会の人脈が目立つことはすでに指摘したが、大日本協会への神宮奉斎会関係者や宮井の参加という点からも関係づけることができよう。『神風』との関わりが知られる人物では一九〇八（明治四一）年に出口王仁三郎が示した「大日本修斎会要旨」も、「我日本主義即ち神道教義」「国利民福」「活動を主義とす」「生成繁殖豊富円満」といったキーワードや、さらに「生成」を論じるにあたって産霊をはじめとする神名に着目する点において、木村鷹太郎の議論を継承しつつ、「宗教」として説いたものではないかと思われる。

同時期の一九〇七（明治四〇）年には、大日本協会幹部員の一人で、高橋龍雄に「偏狭」ではない「大日本主義」の必要性を語った芳賀矢一による『国民性十論』が出ており、『日本主義』における徳目を穏健な形で拡張した成功例であった。高橋自身も、後に『原理日本』で「大日本主義」としての「大神道」を説いている。

他には木村鷹太郎の盟友だった岩野泡鳴が、一九一六（大正五）年の雑誌『新日本主義』を「日本主義」に改題した際、「肉霊合致の生々主義は僕等の哲学であり、純全征服の生活は僕等の宗教である。」と宣言した。翌年、木村の後輩で田中義能の先輩にあたる遠藤隆吉は、おそらくはこの「生々主義」論を受けつつ、「日本人の宗教」としての

「日本神道学」を体系化しようと試みるに至った。¹¹⁰

ここまで見てきたのは神道界内部の議論だが、キリスト教や仏教の立場からも、海老名弾正のように、「無宗教」「無神論」の思潮に対抗するべく「宗教」としての「神道」を持ち上げる形で呼びかける者が複数出てくる。¹¹¹『日本主義』登場以前の「無宗教」への対抗が仏教とキリスト教の接近という形を取っていたことに比べると、そこに神道をも取り込もうとするようになる点で、段階が一つ進んだものと位置づけうる。

早くも『仏教』は、『日本主義』が「一切の形而上学宗教を敵視」する「偏僻狭隘」な態度を「空意張り」と批判し、そうではない「寛容」な「日本主義」や「国家主義」には反対しないと述べていた。¹¹²『帝国文学』における大町桂月も「木村鷹氏」を中心とする「生嗚りなる小学者の空論」を批判し、「真正の日本主義を会得せよ」と論じており、¹¹³「宗教」を排する「空論」としての『日本主義』の登場は、その反動として「宗教」を取り込む「真正の日本主義」を目指す方向へと論壇を促していったと言える。木村が説いた新史学などは『日本主義』以上の空論に他ならないはずだが、その雑誌として一九一三（大正二）年に発刊した『日本民族』には、先述の竹越与三郎に加え大町桂月もたびたび応援の言葉を寄せたのである。¹¹⁴

(2) 言論の様態

続いて、大町桂月が述べていた「空論」、あるいは『仏教』の評でいえば「悪口雑誌¹¹⁵」としての『日本主義』における言論がもたらしたものを考えたい。

冒頭で挙げた三矢重松は一八九七（明治三〇）年六月、同じ國學院の稲村真里に送った書簡で、『新国学』の「意気地なき事」に触れた後、次のように「新神道」へ論及していた。¹¹⁶

新神道声はいかにも大なりされど××輩何をかせむ畢竟空論に帰すらくのみしかし空論でもかゝる空論は悪しからず力の限りやるべきなり

「××」の中身は「帝大」か「哲学」あたりだろうか。三矢は「新神道」を「空論」として否定的に見つつも、しかしその「空論」にも「悪しからぬ」力があることを認めたのだ。『日本主義』は、既存の神職層や国学者と大きなつながりを持ちながらもそれには限られない「局外」⁽¹⁸⁾の諸領域（特に哲学・教育界）に向けて広く神道を語った点で、ナショナルリズムと神道の結びつきを拡散する役割が期待されていた。

他方、一九三六（昭和一一）年、宮中祭祀に長く関わった星野輝興は、宮中三殿に参拝する明治天皇の姿に接した一九〇八（明治四一）年八月を回顧するなかで次のように述べている。⁽¹⁹⁾

その当時高山樗牛であるとか木村鷹太郎とかあゝ云ふ血の気多い連中の造った新神道、その連中が書いたものを耽読し、相当一つぱしの神道家気分であつた所が、今の陛下の御模様を拝しますと同時に、さう云ふことはケシ飛んでしまった。議論と云ふものが全然価値なし、この命懸のお祭こそ吾々が生命を賭して研究せなければならぬものであると思つた〔…〕

つまり、「血の気が多い」「議論」という「新神道」の態度を否定し、天皇が体現する「命懸のお祭こそ」本當に価値があるのだという。

一九一一（明治四四）年の星野による「神職青年団」を支援した人物には先述の宮井鐘次郎がおり、両者の周辺には

「新神道」「ネオ・シントイズム」を「宗教」として深めようとした田尻隼人や千家鉄磨（尊建）などもいた。そのように『日本主義』の流れをくむ人的ネットワーク自体は広がっていったが、言論の過激さを『日本主義』から最も忠実に継承した宮井による『神風』の場合、神道界の趨勢として「言挙げ」とは異なる実践の在り方が模索されるなかで力を失い、一九二五（大正一四）年の終焉（神職会関係者への譲渡）に至る。^⑩「新神道」が提起した「言挙げ」は、思想内容たる「排宗教」に加え、「議論」そのものの在り方においても周縁化されていったと言える。

むすびに

「新神道」を標榜して始まった雑誌『日本主義』は、長期的には神儒一致論の排仏・排耶や近世国学の「俗神道」排斥、中期的には久米邦武による「神道は祭天の古俗」への反論や抹殺史学への対応、短期的には「宗教」をめぐる組織化への対抗や内地雑居への危機感など、様々な文脈を背負う「排宗教運動」として登場し、その反面で「生々」などのキーワードによって神道を説いた。『明治会叢誌』をはじめとする同時代的な神道非宗教論の合流地点となる一方で、「宗教」排撃としての存立理由ゆえに多くの批判を受け、社会では「煩悶」状況が生起しはじめるなかで、『新天地』に見られるような変化と最終的な廃刊を迎えることとなる。『日本主義』以降、木村鷹太郎・高橋龍雄といった中心的な人物や、宮井鐘次郎・星野輝興のように同誌の影響下にあった人々は、神道観の個別要素や人的ネットワークなどを継承しつつも、根本的な「宗教」への方針や、場合によっては言論の形態を修正したうえで、それぞれの思想を展開していった。

前節で触れた『神風』なき後について「新神道」の残滓を辿ることで締めくくりとしたい。先述の田尻隼人は

『日本主義』を読むなかで自己形成し『神風』にも参加した人物だったが、一九三〇（昭和五）年には全国神職会による『皇国時報』発刊時の編集を囑託され、「新神道者」の立場で「神道は純宗教である」と述べた記事を寄稿することなどもあった。しかし短期間で退任に至っており、同時期の全国神職会評議員会では『皇国時報』について「神風とか神道評論とかいふ私人で経営してゐる雑誌とその内容が同じこと」や「神職会をよそから批評するが如き態度」が問題視される場面も見られた。⁽¹²⁾ その田尻は七年後に「神道青年運動」を総括した文章で、神道界の「先輩」が「事勿れ主義」を採るなかで青年たちは「日本主義運動へ合流せざるを得なかつた。」と述懐する。⁽¹³⁾ 田尻自身は、影山正治や倉田百三の参加で知られる日本主義文化同盟を一九三七（昭和一二）年に結成した。『日本主義』を起点に「新」たに広がっていった神道系のメディア（排）宗教運動は、神職層との緊張関係も持ちつつ、改めて昭和戦時期の「日本主義」へと流れ込むのである。

註

- (1) 本居大平「玉銚百首解」（村岡典嗣校訂『直毘靈・玉銚百首』岩波文庫、一九三六年）七七〜七八頁の書き下しと解説による（宣長自身は万葉仮名で記した）。なお、本稿における鉤括弧は史料上の用語や論文のタイトルを表すただけに使い、それ以外の曖昧な含意は持たせない。
- (2) 三矢重松「古事記を讀みて思へるひとつふたつ」（『國學院雜誌』第四卷第一〇号、一八九八年）一〜二頁。
- (3) 同誌は、開発社↓大日本協会↓三省堂↓大日本協会と発行所を変遷させたのち、一九〇一年五月の第五五号で廃刊となった。さらに翌年五月に大日本協会としての継続後誌『新天地』が第一号だけ出ている。『日本主義』

- の編集には木村鷹太郎・竹内楠三のほか、國學院出身の高橋龍雄が従事した。一号あたりの部数は一二〇〇の一三〇〇部前後で、通常会員は延べ三七八名、特別会員は三二名だった。詳細は、木村悠之介「史料紹介 大日本協会『日本主義』『新天地』の基礎的事項と総目次」（『人文×社会』第八号、二〇二二年）を参照されたい。
- (4) 木村鷹太郎「新神道国教論」（『教育壇』第三号、一八九七年）一七頁。
- (5) 湯本武比古「本邦倫理学（第九回）」（『國學院雜誌』第一卷第九号、一八九五年）二五頁。
- (6) 木村悠之介「明治後期における神道改革の潮流とその行方―教派神道と『日本主義』から『国家神道』へ―」（『神道文化』第三一号、二〇一九年）六一―六二、七七頁。
- (7) この世紀転換期における「宗教」観の変化については、山口輝臣『明治国家と宗教』（東京大学出版会、一九九九年）第二部第一章。
- (8) 中西直樹「雑誌『日本主義』とその時代―国家と個人の問題について―」（『仏教史研究』第三六号、一九九九年）。
- (9) 長尾宗典『憧憬』の明治精神史 高山樗牛・姉崎嘲風の時代（ペリかん社、二〇一六年）第三章第一節。
- (10) 昆野伸幸「日本主義の系譜―近代神道論の展開を中心に」（荏部直・黒住真・佐藤弘夫・末木文美士編『岩波講座 日本思想』第一卷、岩波書店、二〇一三年）一五六―一六一頁、同「日本主義と皇国史観」（荏部直・黒住真・佐藤弘夫・末木文美士・田尻祐一郎編『日本思想史講座』第四卷、ペリかん社、二〇一三年）三四四―三四六頁。
- (11) 前掲木村悠之介「明治後期における神道改革の潮流とその行方」。
- (12) 島蘭進・末木文美士・大谷栄一・西村明編『近代日本宗教史』第二卷（春秋社、二〇二一年）は「言論と『主義』の時代の宗教」を取り上げた論文集だが、単に国粹主義の一環として「日本主義」という思想潮流があり

高山樗牛が最初その論者だったことが触れられるのみで（末木文美士「総論—帝国の確立と宗教」一七—一八頁）、雑誌『日本主義』が「新神道」を標榜し「宗教」を排撃したという基礎的な情報すら出ていない。しかし、特に本稿第三節の内容に表れているように、複数の章・コラムへ関わりうる存在ではないだろうか。

(13) 無記名「排宗教運動」（『福音新報』第八八号、一八九七年）一〇面。『日本主義』同人の中心課題が「宗教」排除にあったことは、発刊直後の六月に開かれた演説会からも窺える。詳しくは生々山人投「『日本主義』演説の立ち聞き」（『大日本』第一卷第一〇号、一八九七年）。

(14) 添田寿一「国家ト宗教（承前）」（『国家学会雑誌』第八四号、一八九四年）一〇〇頁。

(15) 木村鷹太郎「添田寿一氏の論を駁し国家及び教育の点より宗教を論ず」（『教育時論』第三二四—三二五号、一八九四年）一四頁。五月の同『道德国家及東亜問題上排仏教』（松栄堂、一八九四年）に再録された。

(16) 中西直樹「日清戦争後宗教の動向—戦後世論と宗教家懇談会をめぐって—」（『仏教史研究』第三四号、一八九八年）七二—七四、八三—八四頁。同『新仏教とは何であったか—近代仏教改革のゆくえ』（法藏館、二〇一八年）一三〇—一三一頁も参照。

(17) 中川洋子「『令知会雑誌』に見る明治仏教史」（中西直樹・近藤俊太郎編著『令知会と明治仏教』不二出版、二〇一七年）七九頁。

(18) 国家運営における「無宗教」の可否をめぐる論争は一八七〇年代からすでに存在していた（木村悠之介「無宗教だと文明化に影響？—幕末—明治期の日本人無宗教説」、藤原聖子編『日本人無宗教説』筑摩選書、近刊）。

(19) 木村鷹太郎『日本主義国教論』（開発社、一八九八年）三—四頁でも言及されている。

(20) 同誌については政教社同人の関与が指摘されている（前掲昆野伸幸「日本主義と皇国史観」三四—）

三四三頁)。

- (21) 山崎泰輔「學術宗教ハ善ク国躰ニ適合スル者ヲ選用スヘシ」(廻瀾社版『日本主義』第二、三号、一八九〇年)。
- (22) 山崎泰輔「祖先教と宗教とは其発達を異にす」(『明治会叢誌』第二号、一八九〇年)七頁。
- (23) 筆禍事件の際には、同期の大森金五郎とともに久米を氣遣つて訪問していた(鹿野政直・今井修「日本近代思想史のなかの久米事件」、大久保利謙編『久米邦武の研究』吉川弘文館、一九九一年、二二六頁)。
- (24) 前掲木村鷹太郎『道徳国家及東亜問題上排仏教』六八、六九頁。
- (25) 前掲木村悠之介「明治後期における神道改革の潮流とその行方」八〇頁。
- (26) 木村鷹太郎「健康性ノ宗教ザラツストラ教」(『宗教』第四四号、一八九五年)三五一頁。この他に「生々主義」の語が出てくる井上哲次郎との共著『東洋倫理学史講義』も、刊行は同時期と思われる。
- (27) 木村鷹太郎「文学、美学、哲学、及政教上の雑感(下)」(『太陽』第三卷第八号、一八九七年)六五頁。
- (28) 前掲「明治後期における神道改革の潮流とその行方」六一頁。無記名「過去一年、将来の好望」(『仏教』第一二二号、一八九七年)五頁、同「当今の問題(九)」(同第一二五号、同年)一七九頁も参照。
- (29) 無記名「学者社会の宗教に関する所謂新運動」(『日本宗教』第二卷第九号、一八九七年)四七九、四八四頁。
- (30) ただし発刊後には、「第一回の相談会を本年一月下旬に開きたる時」、すでに「日本主義」に定まっていたとも主張されている(第一号・八六頁)。
- (31) 磯部を代表的な論者としていた大成教の雑誌『みそ、き』には久米邦武筆禍事件に際し柴田も寄稿しており、同誌が『教林』『惟一』『まこと』に先だつて神道改革の動きを準備していた(木村悠之介・萩原稔「大成教視教『視教新誌』『視教会雑誌』『みそ、き』解題・目次」、『國學院大學研究開発推進機構日本文化研究所年報』

第一五号、二〇二二年、第三節)。

(32) 無記名「大勢觀察 神道復興」(『仏教』第一二七号、一八九七年)二六四頁。本記事については「定齋屋」氏よりご教示いただいた。記して感謝の意を申し上げたい。なお、この他に同時代の反応を集めたものとしては、観潮庵「如是我観日本主義」(『日本宗教』第二二〇一三三号、一八九七年)が有用である。

(33) 内務省神社局『国体論史』(同発行、一九二二年)二〇六―二〇七、二一〇頁、など。

(34) 小島徳弥『明治大正政治と時代思想』(教文社、一九二六年)三八〇―三八三頁、米持格夫『明治時代の日本主義思潮概観』(早稲田大学日本主義学会、一九三五年)一七頁は、湯本と柴田を挙げつつ混同はしていない。

(35) 有明居士「『大日本教』を讀みて(六十一号の続)」(『宗教』第一一卷第六六号、一八九七年)。

(36) 文苑欄にはしばしば宮内省御歌所の和歌が掲載されているが、「宮地氏寄贈」と記された場合もあった(第四七号・三七頁)。

(37) 宮井や『神風』と神宮奉斎会のかかわりについては、前掲木村悠之介「明治後期における神道改革の潮流とその行方」六八―六九頁、同「明治中後期の神道青年運動における科学と宗教―初期の神風会に至る宇宙論的位置づけから見た近代神道学前史―」(『國學院大學研究開発推進機構紀要』第一三三号、二〇二二年)五五―五六頁。

(38) 岡田米夫編『東京大神宮沿革史』(東京大神宮、一九六〇年)一四三頁。

(39) 八雲「新神道を卜す」(『新国学』第九号、一八九七年)四四頁。

(40) 前掲木村悠之介「明治後期における神道改革の潮流とその行方」五八―六一頁。また、同「一八九六年における『国家神道』の用例―道生館『闇夜の灯』の神宮教批判とその反響を通して―」(『神道宗教』第二五三号、二〇一九年)もある。

- (41) 桂月「明治会叢誌と日本主義」(『帝国文学』第三卷第八号、一八九七年) 八三頁。
- (42) 一八九七年の累計発行部数は『日本主義』が一〇一四二部、『明治会叢誌』が二五〇〇部であった(前掲木村悠之介「大日本協会『日本主義』『新天地』の基礎的事項と総目次」。『明治三十年警視庁統計書』による)。いずれも月刊で、『日本主義』は途中の五月から発行されているため、一号あたりだと六倍ほどになる。
- (43) 前掲中西直樹「日清戦争後宗教の動向」七四〜七五頁。
- (44) 無記名「本会にて唱ふる三条の大意」(『明治会叢誌』第四号、一八八九年) 一〜二頁。
- (45) 以下、明治会と『富士新聞』については岩崎英重「逸話」(猪狩又蔵編『佐佐木高美大人』石渡幸之輔発行、一九一九年)二三〜二五頁、および『日本主義』(第二五号・広告、第二七号・三二頁)による。津田茂磨『明治聖上と臣高行』(自笑会、一九二八年)九九三〜九九四頁も参照。
- (46) 井上頼圀「発刊をことほぎて」(『全国神職会会報』第一号、一八九九年) 五頁、無記名「富士新聞の発刊」(同) 一三頁。
- (47) なお、木村は廃刊よりかなり前の一九〇〇年一月に身を引いている(木村鷹太郎『東洋倫理学史』上巻、松栄堂書店、一九〇〇年、自序六頁)。
- (48) 宝州生「神祇の道を論ず」(『神社協会雑誌』第一年第四号〜第一〇号、一九〇二年)。正確には第四号だけ雑誌欄だった。流用元の一つは前掲山崎泰輔「祖先教と宗教とは其発達を異にす」だが、木村のほうは未特定。
- (49) 第五子「一読突評」(『仏教』第二二七号、一八九七年) 二七三頁。
- (50) 内藤耻叟「神道は宗教に非る事」(『皇典講究所講演』第一七七号、一八九六年)。
- (51) 内藤耻叟「無神論」(『東洋哲学』第一編第六号、一八九四年)。三枝博音『無神論』解題(同編『日本哲学

思想全書』第八卷、平凡社、一九五五年）も参照。

(52) 前掲木村鷹太郎『日本主義国教論』二六～二七頁。

(53) 内藤耻叟「新神道ノ称ヲ疑フ」(『教林』第四九号、一八九七年)、同「日本主義新神道者に忠告す。」(『日本国教大道叢誌』第一〇九号、一八九七年)。後者は新神道を「西洋」への言い訳だとも見做す。

(54) 桐原健真「排耶と攘夷―幕末宗教思想における後期水戸学の位相―」(岩田真美・桐原健真編『カミとホトケの幕末維新―交錯する宗教世界―』法藏館、二〇一八年) 一八七頁。

(55) 釈雲照「国民教育の方針」(『東京朝日新聞』第四六二七、四六三一号、一八九九年)。

(56) 内藤も先述のように、「昊天上帝」「天主」といった神観念と日本の神の同一視を否定している。なお木村の記事が出た背景としては、一八九八年の文相・尾崎行雄による共和演説事件を受けた『万朝報』が「民主元素」の観点から「国家主義、日本主義、若くは祖先教」を批判したのに対し、木村や二宮熊次郎・滝本誠一ら「日本主義」同人を中心とする新聞『京華日報』が攻撃したという一件(小股憲明『明治期における不敬事件の研究』思文閣出版、二〇一〇年、二〇二、二一四～二一六頁)が関わっているだろう。

(57) 水戸学の「天祖」論については、蔣建偉「会沢正志斎における「天祖」の位置」(二〇一九年度国際研究フォーラム二一世紀における国学研究の新展開 国際的・学際的な研究発信の可能性を探る 報告書) 國學院大學研究開発推進機構日本文化研究所、二〇二一年)。

(58) 「光明の大理想」を説くためには「天照」「天祖」の語が欠かせなかった(前掲木村鷹太郎『日本主義国教論』二五七頁)。さらに天皇との関係もあって「天」を完全には否定できなかったのだろう。

(59) 無記名「時事評論文芸界」(『太陽』第五卷第一六号、一八九九年) 五五～五八頁。

- (60) 内藤耻叟「神儒仏は一致にあらず各其所長あること」(『三眼』第三号、一八九九年)。
- (61) 安養寺信俊「副島種臣の「神道」論」(『岡山大学大学院社会文化科学研究科紀要』第二二号、二〇〇六年) 二〇〇頁。
- (62) 幹部員のほかには「別に会長を戴かず」とされており(第二七号・表紙裏)、幹部員名簿からも副島の名前が消えている(同・三二頁)。
- (63) さいとう「副島種臣伯」(『太陽』第一二巻第六号、一九〇六年) 三八頁。
- (64) 安養寺信俊「副島種臣の国体論―精神教育―」(『精神教育』(一八九八年)の検討) (『岡山大学大学院文化科学研究科紀要』第一三号、二〇〇二年)。
- (65) 前掲木村鷹太郎『日本主義国教論』一九〇頁。
- (66) 前掲無記名「神道復興」二六四頁。
- (67) 木村鷹太郎「思想界の雑感(二回)」(『教育時論』第三七八号、一八九五年) 一七頁。
- (68) 前掲木村悠之介「無宗教だと文明化に影響?」。
- (69) 前掲木村鷹太郎『日本主義国教論』一九、一三三―一三四、一三六―一三八頁。「進化論」や「生物学」による説明は他にもあり(同上、一九四、二〇六―二〇七頁)、『日本主義』には本職の進化論者による寄稿も載せられた(第四―九号の石川千代松「細胞と遺伝」、第一五号の丘浅次郎「動物界に於ける善と悪」)。
- (70) 田中友香理は、加藤において神道や「神」は、自然のいたるところに宿るとされる八百万の神を尊ぶんだり、天皇家を無条件に崇拝する、ような、宗教的なものではなく、生存競争の勝者として国家を創始し、維持してきたという歴史事実そのものであった。ために、国体論における「神」とは異なるものであった。と

結論づけている（田中友香理『優勝劣敗』と明治国家 加藤弘之の社会進化論』ペリかん社、二〇一九年、二八八、三〇四頁）。しかし、田中が加藤と対比する『国体論』の定義はかなり狭いものではないだろうか。自然との関係では木村鷹太郎は「天皇は天地山川に祈らざる」ことを強調している（前掲木村鷹太郎『日本主義国教論』二九〇三〇頁）。また、木村は天壤無窮の神勅を軽んじるわけではないが、「新神道」を、隣接する植民地台湾に布教しようと説くのみならず、遠方の仏教国たる暹羅にも薦めていた（第一号・一一〇頁、第五〇号・一四頁）点で、天皇が直接支配する領域に必ずしも限定されない余地を残していたと言える。

(71) 『久米邦武歴史著作集』第三卷（吉川弘文館、一九九〇年）二九三―二九六頁。

(72) 前掲木村鷹太郎『日本主義国教論』一二七頁。

(73) 前掲無記名「学者社会の宗教に関する所謂新運動」、前掲同「神道復興」二六九頁。岩田文昭は、明治後半における「実験」の流行として、元良勇次郎の「参禅日誌」や、綱島梁川・海老名弾正といった人々の「実験」論を取り上げているが（岩田文昭「国粹主義・実験・煩悶」、前掲島蘭進〔ほか〕編『近代日本宗教史』第二卷）、元良が参加し、綱島や海老名が批判した『日本主義』を、その前提として位置づけるべきだろう。

(74) 木村はドイツ哲学を「形而上学」として非難したが、岡崎遠光のように「生々主義」を「独逸主義」の立場から肯定した者もいた（第一八号）。

(75) 前掲木村鷹太郎『日本主義国教論』二〇三―二〇四頁。

(76) 同右、二五五―二五七、二六〇頁。

(77) こうした「国民性」論としての『日本主義』および「新神道」の位置づけについては、武田幸也氏との討議から大きな示唆をいただいたことを記しておきたい。なお、渡勇輝は『日露戦争、さらには大正期の世界大戦

の展開によって、一躍名声を得ることとなった芳賀矢一の「国民性」論は、井上哲次郎の「国民道徳」論や新渡戸稲造の「武士道」論とともに、「神道」を「国民性」の特色として位置づけることに活路を与えた。と述べているが（渡勇輝「近代神道史のなかの「神道私見論争」―国民的「神道」論の出現―」、『日本思想史学』第五二号、二〇二〇年、一五四頁）、日露戦争以前に芳賀や井上が参与した『日本主義』の重要性にこそ留意すべきではないだろうか。例えば、渡が直前で引く『全国神職会会報』の寄書「日本の国教は神道たるべし」は、「宗教は迷信を以て其特質とせる者なり」という表現（同右、一五三頁）からも推測できるように、明らかに『日本主義国教論』を受けた議論である。

(78) 高瀬航平「古事記」の「神話」化―一八八三年バジル・ホール・チェンバレンによる『古事記』英訳の序論の内容と受容」（『宗教学論集』第四一輯、二〇二二年）七八―七九頁。

(79) 羽生田守雄『道生館学生対久米邦武氏問答之始末』（道生館、一八九二年）四―六頁など。差し当たりの要旨として、木村悠之介「帝国憲法制定前後における神道宗教論と久米邦武筆禍事件―『明治会叢誌』上の「国家神道」論争を中心に―」（『神道宗教』第二六四・二六五号、二〇二二年）。

(80) 金沢英之『宣長と『三大考』近世日本の神話的世界像』（笠間書院、二〇〇五年）一五七―一五八頁。

(81) 平藤喜久子『神話学と日本の神々』（弘文堂、二〇〇四年）一一―二四頁。

(82) 前掲木村鷹太郎「文学、美学、哲学、及政教上の雑感（下）」五九頁。

(83) 前掲木村鷹太郎『日本主義国教論』二三四頁。

(84) 呉佩遥「迷信と信仰のはざま―境野黄洋における「詩的仏教」の構想―」（『宗教研究』第九六卷第一輯、二〇二二年）。

- (85) 高山林次郎は久米論文をも国家に益のあるものとして捉えていた(前掲鹿野政直・今井修「日本近代思想史のなかの久米事件」二六九頁)。
- (86) なお、前掲無記名「神道復興」二六六〜二六八頁は、当時の「日本基督教」論者における「神道と基督教の合一」への見解をいくつか紹介している。
- (87) 赤江達也「キリスト教会の外へ」(前掲島蘭進「ほか」編『近代日本宗教史』第二巻)、吉永進「はじめに」(新佛教学研究会編『近代日本における知識人宗教運動の言説空間―『新佛教』の思想史・文化史的研究』同発行、二〇一二年)二頁、基盤研究(c)「近代日本における「メディア宗教」の研究―大正期求道者たちの言説分析を中心」(<https://kaken.nii.ac.jp/ja/grant/KAKENHI-PROJECT-20K00088/>)。
- (88) 大町桂月『筆』(広文堂書店、一九〇八年)一〇一頁。
- (89) プレニナ・ユリア「日蓮主義」という用語について―初期の用例にみる造語背景と用法の変遷」(『近代仏教』第二九号、二〇二二年)七〜九頁。
- (90) 無記名「基督教を捨てし著名の日本人」(『東京独立雑誌』第二九号、一八九九年)、高橋龍雄「木村鷹太郎氏を弔ふ」(『國學院雑誌』第三七卷第一二号、一九三一年)四九頁。
- (91) 前掲中西直樹「雑誌『日本主義』とその時代」。
- (92) 前掲無記名「神道復興」二七〇頁。
- (93) 杉田俊介「ユニテリアン宣教師ナツプにおける日本宗教観―宗教多元主義との関連で―」(『アジア・キリスト教・多元性』第七号、二〇〇九年)。
- (94) 前掲木村悠之介「明治後期における神道改革の潮流とその行方」六二〜六三頁。当の『日本主義』はユニテ

- リアンを「米国帰りの輩等」「世界主義」と非難していた(第一号・一〇二頁)。
- (95) 姉崎正治「現時青年の苦悶について」(『太陽』第九卷第九号、一九〇三年) 八一頁。
- (96) 島地大等「明治宗教史」(三和一男編『明治文化の研究』解放社、一九二二年) 一五五頁。福島榮寿「近代と格闘する仏教」(前掲島蘭進〔ほか〕編『近代日本宗教史』第二卷) 七三頁も参照。
- (97) 煩悶状況と『日本主義』批判に関する同時代史料として、木村悠之介「宗教」(山口輝臣・福家崇洋編『思想史講義』明治篇Ⅱ、ちくま新書、二〇二三年) では兀々(投)「文壇漫言」(『天地人』第三号、一八九八年)、延峯「宗教と文学者」(『よしあし草』第九号、一八九九年)、山川延峯「今昔の日本主義」(同第一二号、同年)などを挙げた。
- (98) 前掲昆野伸幸「日本主義の系譜」。
- (99) 詳細は前掲木村悠之介「再生する平田篤胤」。また、石井公成「[総論]日本主義と仏教」(同監修、近藤俊太郎・名和達宣編『近代の仏教思想と日本主義』法藏館、二〇二〇年) 一八〜二二頁は、木村や高山における仏教観の反転を取り上げている。
- (100) 無記名「随訪随記六三 木村鷹太郎君」(『普通教育』第三卷第四号、一九二二年) 一〇二頁。
- (101) 前掲昆野伸幸「日本主義の系譜」 一六一頁が紹介する磯部武者五郎の議論など。
- (102) 前掲木村悠之介「再生する平田篤胤」。
- (103) 磯前順一『近代日本の宗教言説とその系譜―宗教・国家・神道―』(岩波書店、二〇〇三年) 一四九、二〇一〜二〇四、二〇九〜二二二頁。
- (104) 前掲木村悠之介「明治後期における神道改革の潮流とその行方」 八〇頁、前掲同「明治中後期の神道青年運動

- における科学と宗教」七一、九二頁。なお、神道学者・溝口駒造は、木村や岩野泡鳴による「日本主義論」を「神道学者ではありません」と述べつつも、田中による「黎明期神道の学的研究」を生み出した前提として位置づけている（溝口駒造「神道学概説」、『神道大学講座講義録 下巻』大阪府神道各教連合会、一九三七年、九九頁）。
- (105) 前掲木村悠之介「明治中後期の神道青年運動における科学と宗教」五六、六一、六三～六九、八八～八九頁。
- (106) 池田昭編『大本史料集成』第二卷（三一書房、一九八二年）三四～三九頁。
- (107) 高橋龍雄「芳賀先生と日本主義」（進藤讓編『芳賀先生』國學院大學院友会、一九二七年）。
- (108) 高橋龍雄「大神道」（『原理日本』第一一巻第八号、一九三五年）。
- (109) 横川翔「大正期「日本主義」者の連携―岩野泡鳴と三井甲之―」（『日本思想史学』第五二号、二〇二〇年）一三二～一三六頁。
- (110) 木村悠之介「神道学を建設する―井上哲次郎門下・遠藤隆吉と「生々主義」の近代」（伊藤聡・斎藤英喜編『神道の近代（仮題）』勉誠出版、二〇二三年）。
- (111) 前掲木村悠之介「無宗教だと文明化に影響？」。
- (112) 前掲中西直樹「日清戦争後宗教の動向」八八頁。
- (113) 前掲無記名「神道復興」二七一～二七二頁。
- (114) 桂月「『日本主義』を評す」（『帝国文学』第三巻第六号、一八九七年）一〇七～一〇九頁。
- (115) 大町桂月「日本民族の発行を祝す」（『日本民族』第一巻第一号、一九一三年）など。大町は木村を代表とする日本文学会編『神来』（松栄堂書店、一九〇〇年）にも参加しており、やはり芸術の領域が変化を導いていた。
- (116) 前掲第五子「一読突評」二七二頁。

- (117) 高橋博編『菊園書簡集』(源氏物語全講会、一九二七年)一三三～二四頁。
- (118) 前掲木村悠之介「明治後期における神道改革の潮流とその行方」六五頁。
- (119) 星野輝興「皇室の祭祀に関する講話」(『道徳教育』第五卷第六号、一九三六年)五四頁。この史料については、昆野伸幸「近代日本における祭と政―国民の主体化をめぐる―」(『日本史研究』第五七一号、二〇一〇年)によつて知ることができた。
- (120) 前掲木村悠之介「明治中後期の神道青年運動における科学と宗教」九五頁、同「近代神道における「学」的実践の位置―國學院大學を中心とする神道青年運動の展開過程を例に―」(『國學院大學研究開発推進機構日本文化研究所年報』第一三号、二〇二〇年)三七～三八、四六頁。「体験」については、平山昇「体験」と「気分」の共同体―二〇世紀前半の伊勢神宮・明治神宮参拝ツアーリズム―(『思想』第一一三二号、二〇一八年)なども参照されたい。
- (121) 田尻隼人「完全荘嚴唯一の宗教としての神道―青年学徒の信念を述べ―」(『皇国時報』第三七三号、一九三〇年)。同「純宗教としての神道と他教」(『幽蹟』第八卷第四号、一九二六年)を改稿したもの。
- (122) 全国神職会『第五回評議員会議事速記録』(同発行、一九三〇年)一二頁。
- (123) 田尻隼人「神道青年運動の回顧」(『宗教公論』第六年五月号、一九三七年)。

付記 本研究はJSPS科研費JP二〇J二〇六八三の助成を受けたものである。

『古事記』の絵本化についての考察——黄泉国神話を対象に——

鶉橋 辰成

はじめに

現代に生きる人々にとって、『古事記』などの神話は、実際に作品を読むのではなく絵本や児童文学で触れることが多いだろう。幼少期の読み聞かせや小学校での神話・昔話の教材などがそれに相当する。平成二十年度に改訂された小学校の学習指導要領には「伝統的な言語文化に関する事項」が設けられ、低学年においては「昔話や神話・伝承などの本や文章の読み聞かせを聞いたり、発表し合ったりすること」とあり、平成二十九年改訂の学習指導要領でも「昔話や神話・伝承などの読み聞かせを聞くなどして、我が国の伝統的な言語文化に親しむこと」と記されている^①。『小学校学習指導要領（平成二十九年告示）解説 国語編』には、神話・伝承は「古事記、日本書紀、風土記などに描かれたものや、地域に伝わる伝説などが教材」であり、「児童の発達の段階や初めて古典を学習することを考慮し、

易しく書き換えたものを取り上げることが必要」としている。³このように、近年では小学校の国語の授業で『古事記』などの神話・伝説を学ぶことが求められている。しかし、国語の教科書には特定の神話しか掲載されていないため、それ以外の神話を学ぶ場合には、絵本などが有益となってくるだろう。一方で神話の中には性的な描写や生と死をテーマとするものなど子ども向けにしづらい神話もある。その中でも、黄泉国神話などは生と死の神話であることから、子ども向けに書き換える際には表現に工夫がされている。このような現代における絵本の特徴を確認することで、どのように『古事記』が捉えられているのかを考えることができるだろう。

そこで、『古事記』を絵本化した作品から黄泉国神話をとりあげたものを中心に、現代の『古事記』の受容を検討していきたい。黄泉国は、一般的に死者の国と認識されるように、『古事記』の世界観に関わる国であり、その国への訪問は、イザナキが禊ぎを行う要因になる。そして、禊ぎでは、高天原の主神であるアマテラスや、ヤマタノオロチ退治で有名なスサノオら三貴子が出現することから、その要因となる黄泉国神話は『古事記』の中でも重要な神話といえる。

本稿では、『日本の神話―くにのはじまり』（以下、あかね書房版）、『黄泉のくに』（以下、ポプラ社版）、『日本の神話古事記えほん―国生みのはなし―イザナキとイザナミ』（以下、小学館版）の三冊を対象に、黄泉国神話を考察する。

あかね書房版は舟崎克彦が本文、赤羽末吉が絵を担当する、一九九五（平成七）年の出版（一九八七年にトモ企画で刊行された物の再版）であり、平成初期（ないし昭和期末）に刊行された絵本である。日本の神話として『古事記』上巻を絵本化したシリーズの一冊であり、「数度の現地取材と資料調査を踏まえ、考証を尽したうえで、はばたく想像力によって描いた本格的な日本の神話」と紹介されている。⁴この巻では天地初発から禊ぎまでの内容が描かれて

おり、その対象年齢は五歳からとしている^⑤。

ポプラ社版は二〇〇三（平成十五）年の出版であり、平成十年代に刊行された絵本である。「日本の物語」シリーズの一冊で対象年齢を六歳とするが、このシリーズは「時代を越えて愛され親しまれてきた日本の代表的な物語をすぐれた文と絵によって現代によりがえらせ、子どもはもとよりおとなにもアプローチしたシリーズ」と紹介されているように、児童だけではなく幅広い年齢層に向けて作られた本である。この巻は児童文学作家の西本鶏介が監修、谷真介が本文、赤坂三好が絵を担当しており、内容は『古事記』の天地初発から禊ぎ神話を描いている。

小学館版は二〇一六（平成二十八）年の出版で、平成二十年代の刊行である。絵本のカバー裏には、「語りつがれてきた日本の神話「古事記」絵本の決定版!」と紹介されており、『古事記』の大国主神の国作りまでを絵本とするシリーズの一冊である。『古事記』研究者で『口語訳 古事記』の著者としても知られる三浦佑之が監修、萩原規子が本文、斎藤隆夫が絵を担当し、第一巻は、天地初発から禊ぎまでの神話を描いている。

以上のように、これらは黄泉国神話を含む天地初発から禊ぎまでの内容を記すものであり、平成期に刊行された子ども向けの絵本で、かつシリーズ作品であることから、現代の『古事記』の絵本化を探ることに適していると考えられる。なお、本稿は絵本の優劣を論じるものではないことは、あらかじめ明記しておく。

さて、『古事記』の記述では黄泉国そのものをはじめとして解釈の余地が多い箇所が多く、先行研究においても諸説でも様々に論じられている。そこで、まず、各絵本で黄泉国がどのように描かれているのかを確認し、絵本化の特徴をみていきたい。

一、黄泉国についての検討

当該神話の舞台となる黄泉国は、火神を生んだイザナミが神避つた国である。神話の最後に、葦原中国（地上世界）につながる黄泉比良坂について「故、其の所謂る黄泉ひら坂は、今、出雲国の伊賦夜坂と謂ふ」とあることから、出雲国につながるりのある国とは捉えられるが、どこに位置する国なのかといった黄泉国そのものに関する情報は『古事記』では描写がない。⁽⁸⁾

是に、其の妹伊耶那美命を相見むと欲ひて、黄泉国に追ひ行きき。爾くして、殿より戸を牒ぢて出で向へし時に、伊耶那岐命の語りて詔ひしく、伊耶那岐命の語りて詔ひしく、「愛しき我がなに妹の命、吾と汝と作れる国、未だ作り竟らず。故、還るべし」とのりたまひき。爾くして、伊耶那美命の答へて白さく、「悔しきかも、速く来ねば、吾は黄泉戸喫を為つ。然れども、愛しき我がなせの命の入り来坐せる事、恐きが故に、還らむと欲ふ。且つ黄泉神と相論はむ。我を視ること莫れ」と、如此白して、其の殿の内に還り入る間、甚久しくして、待つこと難し。

（上巻・黄泉の国）

右のように、『古事記』では、イザナキがイザナミを追つて黄泉国に赴き、到着したところから神話が始まり、再会した二神が御殿の戸を挟んで言葉を交わし合う。傍線部のように、追つていったとあるのみで黄泉国に至る道中の記述がなく、その国がどこにあるのかは『古事記』本文では明らかにされていない。黄泉国の位置に関して、漢籍の「黄泉」が地下の冥界を指すことなどから、黄泉国は地下にある世界と捉えられているが、近年では山中他界と結びつける向きもあり、舞台となる黄泉国の捉え方には諸説ある。

まず、黄泉国の位置を各絵本の本文から確認すると、「地の底の死者の国」（あかね書房版）、「まっくらな地の底」

にある「死者のすむ」国（ポプラ社版）、「死者の行く」「暗い地下の国」（小学館版）と記されており、それぞれ地下に位置する死者の国として捉えている。そのため、三冊ともに、黄泉国は地下の冥界という位置づけをしていることが窺える。

また、先掲した『古事記』本文の波線部に記されている黄泉国の御殿とその戸についても詳細な記述はなく、絵本化にあたってどのように描写するかが問題になる。あかね書房版は、**図1**の挿絵のように、洞窟の中に黄泉があら。本文には「伊邪那岐はおそろしさもわすれてくたってゆくとやがてひえびえとした石のとびらにたどりついた」と記されており、イザナキは石の扉にたどり着き、その向こう側にいるイザナミに呼びかけている。同書の折り込み付録によると、作者は猪目洞窟の取材旅行に赴いたと記されている^⑨。猪目洞窟は黄泉国と関係する場所であり、『出雲国風土記』出雲郡の記事に、宇賀郷の北西に「窟戸」（岩窟）があり、「夢に此処の磯の窟の辺に至らば必ず死ぬ。故れ、俗人、古より今に至るまで、黄泉の坂・黄泉の穴と号く」と記されており、この「窟戸」が猪目洞窟に比定されている^⑩。これらのことを考慮すると、あかね書房版では猪目洞窟を参考に、黄泉国へ続く道を洞窟として描いているのだろう。そのため、ここでは御殿を描かず、石の扉を葦原中国と黄泉国の境界、つまり黄泉国の入り口として捉えていることになる。

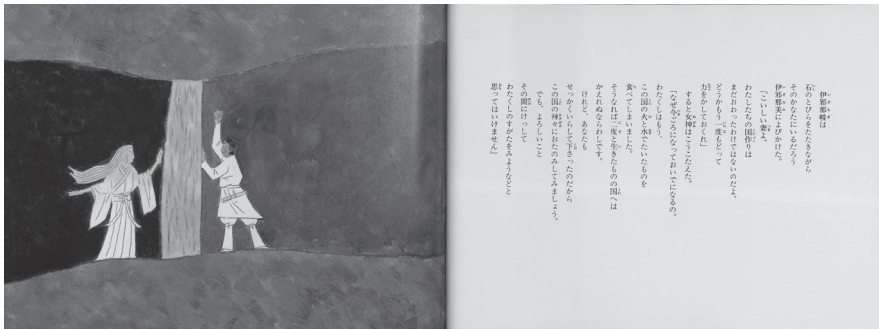



図1 あかね書房版 挿絵

『古事記全註釈』は、黄泉国神話は「横穴式古墳が神話説明の基礎」にあり、御殿の戸は「古墳の入り口を鎖した蓋石に基づいた表現」ではないかと説いており、あかね書房版の石の扉は、横穴式古墳の入り口を鎖す蓋石の印象と合致している。したがって、あかね書房版では、黄泉国は横穴式古墳に関連するという解釈に基づいて表現されているといえる。

次にポプラ社版では、本文に「黄泉のくへの入り口である 黄泉比良坂のどうくつ」を下るとあり、ここでは黄泉国への道は黄泉比良坂の洞窟とされる。先に確認したように、『古事記』本文には黄泉比良坂が洞窟であるという記述はない。そのため、ポプラ社版も、『出雲国風土記』の「黄泉の坂」「黄泉の穴」、およびその比定地とされる猪目洞窟との関係などを踏まえ、黄泉比良坂を洞窟として捉えたのであろう。また、本文に、イザナキが「氷のようにつめたい石の引き戸」に至り、それが「黄泉のくへのごてんの入り口」と記されている。挿絵には大きな岩のような外観の御殿に戸が描かれていることから、石で造られた御殿・戸と捉えていると思われる。『古事記 上代歌謡』が、御殿の戸について「古墳ならば羨道の入口をとぎす石の戸、殯ならば喪屋の入口の戸」と指摘しているように、御殿の戸を石製と捉えるならば、ポプラ社版の御殿・戸は横穴式古墳のイメージに基づいて描写されていると見られる。

小学館版は、 2 の挿絵のように、大きな岩で囲まれた坂を下ったところに、イザナミの御殿が描かれている。本文には「暗い地下の国へ下っていききました」としかないが、おそらく、挿絵に見える坂を下って、イザナキは黄泉国の御殿にたどり着いたのだらう。監修者の三浦佑之による『口語訳 古事記』では「黄泉の国のイメージは、横穴式の古墳における玄室（死者を収めた棺を安置する空間）と羨道（玄室に入る通路）から発想されているとみてよからう。また、死後の儀礼を行う殯宮（喪屋）でのさまも反映しているだらう」との指摘がある。¹⁴ 小学館版の坂は羨道のイメージを踏まえている可能性がある。また、黄泉国の御殿については本文には「イザナミが住むごてん」と

記されるのみであり、戸を含めてそれらの材質が何かは記されていない。しかし、挿絵ではイザナミの御殿は石製ではなく、木で建てられた御殿のように見受けられる。戸についても、挿絵からは御殿と同様に木製の戸と捉えられる。先の『古事記 上代歌謡』の指摘を踏まえると、もし、御殿・戸について横穴式古墳をもとにしているなら、石製の御殿・戸として描写していたと思われる。そのため、この黄泉国の御殿・戸は殯宮（喪屋）をイメージしての描写であろう。

以上のように、黄泉国の位置は各絵本ともに地下とするが、黄泉国の御殿・戸については描写が異なる。あかね書房版では、『出雲国風土記』の記述や猪目洞窟を参考に洞窟を通過して黄泉国へ赴き、石の扉に至る。これは、横穴式古墳の入り口を鎖す蓋石の印象と合致しており、黄泉国は横穴式古墳に関連するという解釈に基づいている。ポプラ社版も洞窟を通過して黄泉国へ赴くが、石製の御殿・戸にたどり着くとされている。横穴式古墳のイメージに基づき、黄泉国の御殿・戸を描写しているといえる。小学館版は、大きな岩で囲まれた坂を下り、御殿にたどり着くが、殯宮（喪屋）をイメージしての描写と考えられる。

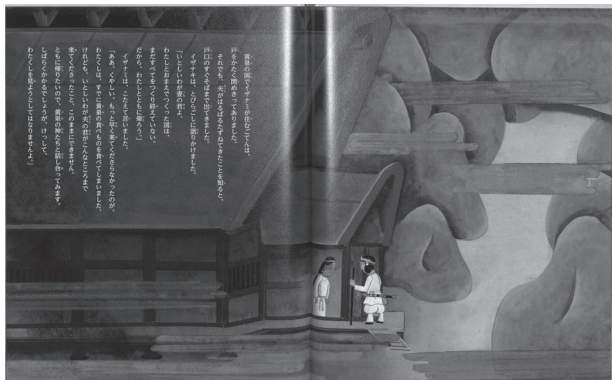


図2 小学館版 挿絵

二、黄泉国の住人についての検討

『古事記』において、神避ったイザナミは黄泉戸喫をしたことにより、黄泉国に所属する神となる。その際、イザナミの姿は異形のものに変質している。このイザナミの姿を見て恐れたことが、イザナミの逃走の契機となるため、これは黄泉国神話の展開を導く重要な要素である。『古事記』本文には、

うじたかれころろきて、頭には大雷居り、胸には火雷居り、腹には黒雷居り、陰には析雷居り、左の手には若雷居り、右の手には土雷居り、左の足には鳴雷居り、右の足には伏雷居り、并せて八くさの雷の神、成り居りき。

(上巻・黄泉の国)

と、イザナミの体に蛆虫が集っていることが記されている。ただし、「ころろきて」については諸説あり、蛆虫がころろした音を立てる意と解する説⁽¹⁵⁾、蛆虫がワァーンとむせび鳴くさまを表すという説⁽¹⁶⁾、ころころ転がり蠢くとする説などがある⁽¹⁷⁾。黄泉国のイザナミの姿は「うじたかれころろきて」という一文をどう解釈するかにより、表現が変わってくる。右の点について、各絵本の本文では次のように記されている。

(あかね書房版) ともしびの中に生前とはにてもつかぬ死んでくさりはてた伊邪那美が体のあちこちから生みおとした雷神にまもられているではないか。

(ポプラ社版)

くさりかけているからだには、たくさんの虫がわいて、うごめいていました。頭や胸、おなかなどには、死んだ イザナミノミコトのからだからうまれた八人のぶきみな、みにくい顔をした雷神たちが、まとわりついています。なにがうれしいのか、足からうまれた雷神は、びよんびよん はねていました。目をおおいたくなるような、光景です。

(小学館版)

くしの火が照らし出したのは、うじ虫が全身にたかり、むらがつてうごめく、イザナミの死体でした。くさった頭、手足、むねやはらから、すさまじい雷の神がみが生まれ出ています。なんとという変わりはてすがたでしょう。

あかね書房版の本文では、イザナミを「生前とはにてもにつかぬ死んでくさりはてた」姿と、腐乱死体であることを記すのみである。挿絵でも、**図3**のように、イザナミの全身は黒ずみ、横たわっている姿で描かれており、蛆虫が描かれているかは判然としない。⁽¹⁸⁾『古事記』本文では、蛆虫が集る様子からイザナミの体の状態(腐敗)を連想させるが、あかね書房版はイザナミの体が腐っているという点に重きを置いて表現している。

ポプラ社版では、本文に死んだイザナミの様子は「くさりかけているからだ」とあり、その体には「たくさんの虫がわいて、うごめいて」いるとも記されている。挿絵では、その顔は青白く通常の肌色をしておらず、ぼろぼろの衣服を纏って横たわった姿で描かれており、腐乱した姿が描写される。多くの虫が蠢くとするため、ポプラ社版は「うじたかれころろきて」の「ころろく」を蠢く意と解し、イザナミの体を腐りかけの体として表現している。

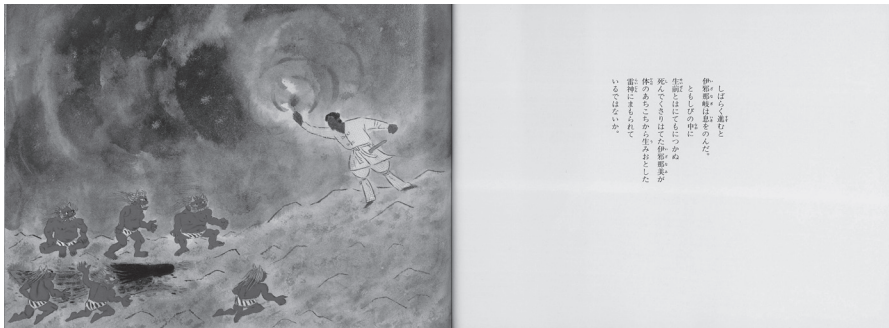
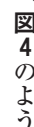
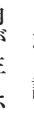


図3 あかね書房版 挿絵

小学館版では、イザナミは「うじ虫が全身にたかり、むらがつてうごめく」死体と本文に記されており、「うじたかれころろきて」を蛆虫が蠢くと解釈している。また、その体については、本文に「くさった頭、手足、むねやはら」と全身が腐っていることが示されており、挿絵では、4のように、落ちくぼんだイザナミの顔や手足には青くなっている部分が見られ、体に蛆虫が集っているイザナミの姿が描かれている。そのため、小学館版は、イザナミの体に蛆が集り蠢いていると解釈し、その体は腐った死体であると捉えている。

以上のように、黄泉国のイザナミについては、各絵本ともに死者（死体）であることが根底にあり、腐乱する体であると理解している。

さて、『古事記』本文には、イザナミの体の八箇所⁽¹⁸⁾に雷神が居ると記されている。この雷神は、後に逃走するイザナキの追っ手としても登場する神である。これについて、先行研究では「雷」の字から雷の神として解釈する説がある一方、『古事記注釈』のように「恐るべき魔もの」と捉え、その姿は「カミナリであるよりは鬼形のものに見える」とみる説もあり、雷神の意味や姿について異なる解釈がされている。

いずれの絵本でも、雷神はイザナミの体から誕生したと記されているが、描き方については差異がある。3でみたように、あかね書房版の挿絵には、雷神の頭には角が生え、赤い体に縞模様⁽¹⁹⁾の腰布のみを身に纏っている鬼の姿で描かれている。絵本の折り込み付録には「伊邪那岐が鬼に向って桃を投げる場面がある」と記されている。後に確認するように、桃を投げられるのは雷神であるから、作者は雷神＝鬼として捉えており、先の『古事記注釈』の指摘と合致している。そして、あかね書房版の本文には、イザナミはこの雷神によって「まもられている」とあることから、雷神はイザナミの守護者的存在として位置づけられていることになる。そのため、雷神はイザナミを守護する鬼という解釈になろう。

ポプラ社版では、本文において雷神の顔は「ぶきみな、みにくい顔」と形容され、挿絵には逆立った髪に赤い肌、尖った鼻・耳に鋭い歯をもち、虎柄の腰布のみを纏う鬼として描かれている。『古事記注釈』の「鬼形のものに見える」という解釈と重なるため、雷の神というよりは魔物のような存在として理解したのでろう。また、「足からうまれた雷神」が跳ね回り、「目をおおいたくなるような、光景」とも記されていることから、雷神の醜さに焦点が当てられているといえる。

小学館版では、**図4**のように、雷神はアフロヘアで大きな鼻に鋭い歯、赤や青、黒の肌をもつ異形であり、雷雲を纏った姿で描かれている。この雷神について、本文には「すさまじい雷の神がみ」と記されており、小学館版の巻末にある用語解説に、雷神は「人をおそれさせる力をもつもの。魔物の一種」と解説されているため、⁽²²⁾ここでは他者を恐怖させる力をもつ、凄まじい雷の神であり魔物と捉え、その強さを重視している。

このように、雷神については、あかね書房版はイザナミを守護する鬼、ポプラ社版は容姿の醜い鬼、小学館版では凄まじい力を持つ雷神であり魔物として表現されている。

また、黄泉国の住人として、ヨモツシコメも神話に登場する。このヨモツシコメは「死の穢れの擬人化」と解釈され、⁽²³⁾追っ手としてイザナキを追いかける。平安期編纂の『和名類聚抄』では、すでに「醜女^{ホコメ}、或説黄泉之鬼也」と解説されているように、鬼として捉える見方があり、⁽²⁴⁾またヨモツ



図4 小学館版 挿絵

シコメの「シコ」を「醜さ」と捉えるか、「頑強さ」と捉えるか、名の解釈も分かれている。

各絵本のヨモツシコメについて確認すると、あかね書房版の本文には「手下の女鬼」や「いやしい鬼」と記され、挿絵では頭に角が生え、赤い体に白い腰布のみを身に纏う鬼として描かれている。あかね書房版は『和名類聚抄』の指摘と合致しており、古来からの解釈を引き継いでヨモツシコメを黄泉国の鬼として描いていたのであろう。

次にポプラ社版では、本文に「たくさんのにくい女のおに」や「女のおにたち」、「死者のくにのおにたち」と記されており、ヨモツシコメは鬼女として捉えられている。挿絵を見ると、その頭に角の生えた醜い顔、青白い体、赤と白の縞模様を着物を纏っている姿であり、ポプラ社版も『和名類聚抄』の指摘と合致している。また、この鬼（ヨモツシコメ）が「みにくい」と形容されているため、ポプラ社版はヨモツシコメの「シコ」を「醜さ」と捉えており、醜さを意識した鬼として描かれている。

また、小学館版においては、挿絵を見ると、ヨモツシコメは鋭い歯をもち、赤い体を白い腰布のみを纏う異様な姿で描かれているため、外見の醜い存在として描写されている。ただし、本文には、ヨモツシコメを「強くおそろしい女たち」と記している。『口語訳 古事記』では「醜女とは醜い女というより、パワフルな女のこと」と指摘されていることから、これは「シコ」の意を「頑強さ」と捉える説を踏まえて解釈されている。そのため、小学館版のヨモツシコメは、力強さに重点が置かれていると理解できる。

右のように見ると、雷神やヨモツシコメといったイザナキの追っ手については、あかね書房版は鬼、ポプラ社版は容姿の醜さ、小学館版は力の強さという点に焦点が当てて描写しているといえる。

三、イザナキの逃走の検討

前節で確認したように、イザナミは恐ろしい姿に変質しており、イザナキはその姿をみて逃げ帰る。この箇所については、後の昔話である三枚のお札に通じ、呪的逃走譚という話型として捉えられている。『古事記』本文には次のように記される。

是に、伊耶那岐命、見畏みて逃げ還る時に、其の妹伊耶那美命の言はく、「吾に辱を見しめつ」といひて、即ち予母都志許売を遣して、追はしめき。爾くして、伊耶那岐命、黒き御縵を取りて投げ棄つるに、乃ち蒲生子りき。是を撫ひ食む間に、逃げ行きき。猶追ひき。亦、其の右の御みづらに刺せる湯津々間櫛を引き鬪きて投げ棄つるに、乃ち笋生りき。是を抜き食む間に、逃げ行きき。且、後には、其の八くさの雷の神に、千五百の黄泉軍を副へて追はしめき。爾くして、御佩かしせる十拳の剣を抜きて、後手にふきつつ、逃げ来つ。猶追ひき。黄泉ひら坂の坂本に到りし時に、其の坂本に在る桃子を三箇取りて待ち撃ちしかば、悉く坂を返りき。爾くして、伊耶那岐命、桃子に告らさく、「汝、吾を助けしが如く、葦原中国に所有る、うつしき青人草の、苦しき瀬に落ち患へ惚む時に、助くべし」と、告らし、名を賜ひて意富加牟豆美命と号けき。

（上巻・黄泉の国）

イザナキは、イザナミの遣わしたヨモツシコメに追われ、縵・櫛などを投げ棄てることで「蒲子」や「笋」に変化させてその追跡を阻む。ただし、物の変化の様子やイザナキは逃げながらどのように投げ棄てたのかは記されておらず、絵本で描写する際には問題となるだろう。その後には、雷神と黄泉軍が追っ手として差し向けられ、イザナキは剣を後ろ手に振りながら逃げ、黄泉比良坂の麓にたどり着いたときに、桃の実を用いて追っ手を撃退する。そして、その桃の実にオオカムツミと名付けるといふ展開になっている。この剣を後ろ向きに振ることについては、追ってくる

雷神と黄泉軍を逃げながら防ぐために剣を後ろ手に振るといふ指摘⁽²⁸⁾のほか、相手を困らせる呪術といふ指摘もある⁽²⁹⁾。また、「待ち撃ち」を『日本書紀』神代上・第五段・一書第九の「其の実を採りて雷に擲げたまひしかば、雷等皆退き走げぬ」といふ記述を考慮して投擲行為と捉えるか、新編日本古典文学全集『古事記』が「後で桃の実に名を与えているのだから、ただの物体とは違う。投げつけたりする物ではなく、桃が働き呪力を發揮して助けるのである」と指摘するように⁽³⁰⁾、桃の呪力の發揮の表現と捉える説もある。このように、イザナキの行為については解釈が分かれており、絵本にする際にどのように解釈するのかによつて表現が異なつてこよう。

この点について、あかね書房本文は、次のように記す。「傍線は筆者が付した」

伊邪那岐はそれをふりはらうために髪につけていたつる草を鬼どもにむかつてなげつけた。つる草はまたたくまに道においしげると山ぶどうの実をみのらせた。いやしい鬼はそれを見るなり足をとめて果実にむしゃぶりついた。だが、山ぶどうを食いつくと鬼たちはまたも追いつがってくる。そこで伊邪那岐は櫛をぬくとその齒を引き折つてはなげつけたのである。すると櫛の齒は地面におちるなり筥にすがたをかえた。鬼たちはそれに目をうばわれると役目もわすれてくらくらくのであった(中略)伊邪那岐はその時、やつとこのことで死者の国の出入口――黄泉比良坂のふもとに來たところだった。すると、そこに一本の桃の木がはえている。思わずその実をいくつかもぎ、雷神めがけてなげつけると、雷神たちはおそれをなしてちりぢりになつてしまつた。

縵・櫛については、イザナキの縵、つまり髪につけている蔓草が生い茂り、山葡萄の実をつけ、また、櫛の齒が地面に落ちたときに筥に変じたと記されている。「類似呪術に基づいた話」と指摘されているように⁽³¹⁾、縵・櫛の材料や形状、また変化後の物との関連性を考慮し、物の変化の様子を記していると見られる。

イザナキの行為を見ると、あかね書房版の本文には、縵や櫛をヨモツシコメに向かつて「なげつけ」、雷神と千五百人

の兵（黄泉軍）に桃の実を「なげつけ」たと記されている。『古事記』本文では、前者は「投げ棄つる」、後者は「待ち撃ち」と書き分けられている行為であるが、あかね書房版では同様の投擲行為として表現していることになる。また、イザナキが剣を後ろ向きに振りながら逃げることに、および桃の実にオホカムツミと名づけることについては、絵本の本文に記述がない。なお、あかね書房版の挿絵を見ると、**図5**のように雷神と千五百人の兵（黄泉軍）の追跡に対して、イザナキは桃の実を取って雷神に投げつけて撃退している。『古事記』では「桃子を三箇取りて」と桃の実の数は決まっているが、あかね書房版の本文には「いくつか」と記され、挿絵では五つ投げている様子が描かれている。『古事記』に記載されている剣や名づけなどの他の行為の省略や桃の実の数が『古事記』と異なることから、あかね書房版では、イザナキの行為については追っ手に物を「なげつけ」て逃げるという点を重視して構成を整えている。

ポプラ社版では、同じ場面を次のように記している。（傍線は筆者が付した）

イザナギノミコトは 髪をおさえている つる草の根をとって、なげつけました。つる草の根は ばらばらになると、またたくまに 野ぶどうのつるにかわり、たくさんの実がなりました。おにたちはおなかをすかしていたのか、その 野ぶどうの実をもぎとって、がつがつ

たべはじめました。そのすきに、イザナギノミコトは にげましたが、野ぶどうの実をたべつくすと、おに

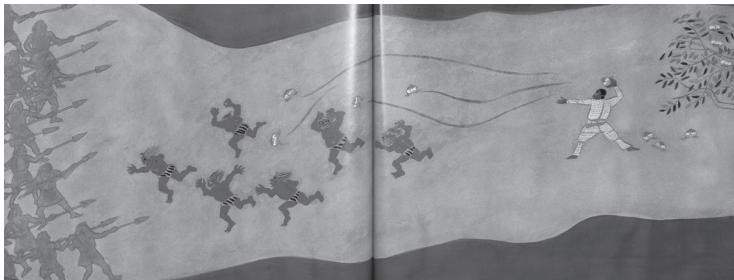


図5 あかね書房版 挿絵

たちは また、きみのわるい声をあげながら、おつてきました。こんどは くしを手にして、はを 一本一本 おりながら、なげつけました。くしのはは 地面におちると、またたくまに たけのこになって、よきによき はえだしました。おにたちは たけのこをひきぬくと、また、がつがつ たべはじめました(中略) ものたちは きみよくな声をはりあげて、せなかや頭にとびつき、足にまわりついてきます。イザナギノミコトは、腰のつるぎをぬきました。そして、とりつき まとわりついてくる 死者のくにのまものたちを、なできり ふりはらいながら、やっと黄泉のくにの出入り口である、黄泉比良坂にたどりつきました。どうくつの入り口に、大きな実が たくさんなっている ももの木がありました。イザナギノミコトは、かおりのいい その実を三つすばやくもぎとると、おつてくる雷神やまものたちに なげつけました。すると、雷神たちは、「ゲ、ベベベベ——」と、おびえるような声をあげて、たちまち すがたをけしてしまいました。イザナギノミコトは、ほおっと いきをはいてから、かたわらの ももの木にいました。「おまえは、わたしをすくってくれた。ありがとう。これからも、わたしをたすけたように、くるしいめにあっているひとたちがいたら、その実でたすけてやっておくれ」そういって、ももの木にオオカムズミノミコトという名をつけてやりました。邪気をはらう霊力がある神という意味です。

ポプラ社版の本文では、縷を蔓草の根と捉え、それがバラバラになり、野葡萄の蔓に変わって多くの実をつけ、櫛の歯が地面に落ちたときに筍に変化して生えたとしており、材料や形状および変化後の物との関係から、縷や櫛の變化の様子が記しているのであろう。

イザナキの行為について、本文には、ヨモツシコメに縷や櫛の「なげつけ」、纏わり付いてきた死者の国の魔物を「なできり ふりはらい」、雷神等に桃の実三つを「なげつけ」、そして、その桃に「名をつけ」たと記されており、

『古事記』が記すイザナキの行為を全て描写している。このうち、「投げ棄つる」「待ち撃ち」にあたる縷・櫛、桃の実については、ポプラ社版も追っ手に向かつてに「なげつける」行為とされており、同様の投擲行為として理解していることが窺える。また、剣を後ろ向きに振ることについては、実際に剣で追っ手を切ると捉えられており、より直接的な攻撃行為であると理解されている。そして、追っ手撃退後の桃への名づけについては、名づけたオオカムズミの名義を「邪気をはらう霊力がある神」と神名の解釈を補足し、邪鬼を祓うという桃の呪力を想起させるように記している。なお、『古事記』本文では桃の実に対して行われるが、ポプラ社版の本文には桃の木に対して名づけたと記されている。これは、もぎ取った桃の実を投げつけたと捉えたからと思われるが、もともとの中国での思想では桃の木が対象であったことも関係しているだろう。^②そのため、ポプラ社版も、イザナキの「投げ棄つる」と「待ち撃ち」を「なげつける」行為と捉えるが、『古事記』に記される他の行為も描いている。

小学館版では、次のように記している。「傍線は筆者が付した」

イザナキは、頭にまいて髪かざりにしていたつる草をはずすと、うしろに投げすてました。すると、つる草はたちまち大きなしげみに変わり、おいしそうな山ぶどうがどっさり実りました。ヨモツシコメはこれを見のがせず、ぶどうの実をつんで食べることに夢中になりました。そのすきに、イザナキはにげのびました。しかし、すぐにぶどうを食べつくしたヨモツシコメは、またもやイザナキにぐんぐんせまります。あぶなくなつたイザナキは、右の角髪のかしをぬき、齒を折つてうしろに投げすてました。すると、おいしそうな竹の子がたくさん生えてきました。ヨモツシコメはこれを見のがせず、竹の子をぬき取ってかじりつき、夢中になりました。イザナキは今度もにげのびました（中略）イザナキもこしのつるぎをぬき、うしろ手にふりまわしながらにげつづけました。そして、ようやく、地上とのさかいにある、黄泉つ比良坂のふもとにたどりつきます。ふもとには、ももの木が

生えていました。イザナキが、ももの実をもぎ取って、次つぎに三つ投げつけると、追ってきたすべての者が、たちまちにげもどってしまいました。イザナキは、ももの実をたたえて言いました。「わたしを助けてくれたように、地上の人びとが苦しい目におちいってなやむときは、いつでもおまえが助けてくれ。」このももには、特別にオオカムズミと名をあたえました。

小学館版の本文には、縷は髪飾りや蔓草と捉え、それが大きな繁みに変化して山葡萄が実るとし、また櫛（あるいは地面）からは筍が生えてきたと記しており、縷・櫛の材料や形状を考えて物の変化の様子を表現している。

そして、小学館版おけるイザナキの行為をみると、本文には縷や櫛は「うしろに投げすて」、剣を「うしろ手にふりまわし」、桃の実三つを「投げつけ」、最後に桃に「名をあたえ」と記されている。縷や櫛は後ろに投げ棄てたことから、ヨモツシコメに向かって投げつけたのではなく、その進路上に投棄するという解釈とみられる。また、剣を後ろ手に振ることに關しては、挿絵では描かれておらず、本文でも「ふりまわしながらにげつづけました」とあるのみでどのような解釈をしたのか明確には読み取れないが、これについては『口語訳 古事記』に「後ろ手で何かをするのは、呪詛などマジカルな所作であるが、この場合は、追いかけているので、その敵から逃れようとして、必死に剣を振り

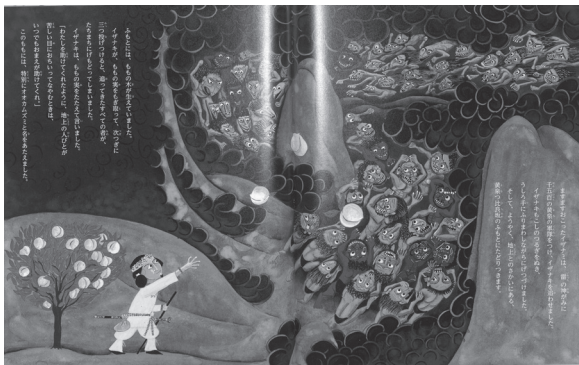


図6 小学館版 挿絵

ながら逃げている場面」と指摘されているように捉えたものだろう。桃の実に関しては、本文に、イザナキが実を三つ投げつけたと記されることから、これは縷や櫛を投げ棄てるのとは別の行為として捉えていることになろう。また、桃に対する名づけは、実に対してと記されており、ここは『古事記』の記述通りに解釈している。このうち、桃の実の投擲については、**図6**の挿絵のように迫り来る追っ手を退かせており、先に述べた『日本書紀』神代上・第五段・一書第九と一致するものである。『古事記』の記述に基づきながらも、解釈が難しい部分については『日本書紀』の記述を反映させるなどして理解しやすくしているのである。

以上のように、縷・櫛の変化の過程のように、『古事記』には記述がない点については、それぞれの絵本で説明を補い、読み手の理解を促す配慮をしつつ、神話を展開させている。

また、あかね書房版の本文ではイザナキが物を追っ手に投げつけて逃げるという展開に整理して描写し、ポプラ社版も縷・櫛、桃の実に関しては同じように整えつつも、剣や桃への名付けなど、『古事記』本文に記される行為を全て描写している。小学館版の本文では、『古事記』の語句の差異に基づいて異なる行為と解釈した上で、イザナキの逃走が捉えられている。そして、各絵本ではそれらの本文に基づいた挿絵によって、どのように逃走の様子を解釈したのか、読み手の理解を促すように描かれている。

おわりに

ここまで、黄泉国とその黄泉国の住人、そしてイザナキの逃走という黄泉国神話を読む上で重要な部分に焦点を当て、三冊の絵本が描く神話の解釈を確認してきた。

黄泉国は、三冊とも地下に位置する死者の国として描いている。しかし、黄泉国の御殿・戸については描写が異なっていた。あかね書房版では、『出雲国風土記』の記述や猪目洞窟を参考に、『古事記』本文にない黄泉国への通り道を洞窟とし、石の扉に至るとする。この扉は、横穴式古墳の入り口を鎖す蓋石の印象と合致しており、黄泉国は横穴式古墳に関連するという解釈に基づいている。ポプラ社版も洞窟を通して黄泉国へ赴き、石製の御殿・戸にたどり着くとあるため、横穴式古墳のイメージに基づき、黄泉国の御殿・戸を描写しているといえる。小学館版は、大きな岩で囲まれた坂を下り、御殿にたどり着くが、ここでは御殿・戸が石製ではないため、殯宮（喪屋）をもとに描写したと見られる。

また、黄泉国のイザナミについては、各絵本ともに死者（死体）であることが根底にあり、腐乱する体であると理解しているが、あかね書房版はイザナミの体が腐っているという点に重きを置いて表現している。ポプラ社版は「うじたかれころろきて」を多くの虫が蠢く意と解し、イザナミの体を腐りかけの体と表現している。小学館版は、イザナミの体に蛆が集り蠢いていると解釈し、その体が腐った死体であると捉えたのであろう。

また、イザナミの体に居る雷神については、いずれの絵本でも、イザナミの体から誕生したとするが、あかね書房版はイザナミを守護する鬼とし、ポプラ社版は不気味な容姿の鬼でその醜さを重視して描写している。小学館版では他者を恐怖させる力をもつ凄まじい雷の神であり魔物と捉え、その強さに重きが置かれている。さらに、ヨモツシコメについては、あかね書房版は鬼女、ポプラ社版も鬼女だが醜さが重要視されている。小学館版は強く恐ろしい女と捉えている。そのため、雷神・ヨモツシコメについては、あかね書房版は鬼、ポプラ社版は容姿の醜い鬼、小学館版は黄泉国の強い存在という点に焦点を当てているといえる。

そして、イザナキの逃走については、三冊とも投げた物の変化の様子を記したりと、『古事記』本文からは読み

取れない部分を補い、あかね書房版ではイザナキが物を相手に投げつけて逃走するという構成に整え、イザナキの逃走の様子を捉えやすく表現している。ポプラ社版もイザナキが物を相手に投げつけて逃走するというように構成を整えているが、『古事記』の記述にある剣や桃への名付けなど、『古事記』本文の流れを意識して描いている。小学館版は基本的に『古事記』本文の語句の差異を意識し、それぞれの行為は別ものと捉えた上で描写している。

以上のことから、あかね書房版は、境界として分かりやすい石の扉、追っ手の鬼、そして、物を投げつけて逃走するというように、黄泉国神話の核となる要素を抜き出し、神話を分かりやすく構成しようとしている。ポプラ社版は、追っ手の醜い鬼や、物を投げつけて逃走するなど、神話を理解しやすいように整えている一方、御殿や戸、剣の描写や桃の名付けなど『古事記』本文に記載されていることを意識している。小学館版は、語句の差異など『古事記』の記述を意識し、理解しづらい箇所については他文献などを参考に、読み手が捉えやすくなるように描写されている。

このような各絵本の特徴は、内容の読みやすさ、『古事記』本文との合致など、どの点に比重を置くかによって、その描き方が変わってくる。そして、『古事記』本文は様々な解釈されることもあり、絵本化されるにあたっては他文献や先行研究を踏まえるなど、編者・作者の立場によって構成が異なっていた。そして、それが各絵本の特徴ともなっている。

前提として、これらの絵本は子ども向けに『古事記』の神話を伝えるものである。そのため、いずれもが読み手の理解を促すよう工夫されている。冒頭で触れたように、小学校での神話・伝説の学習が謳われる時代にあつて、これらの絵本をきっかけとして『古事記』の神話を学ぶこともできるであろう。したがって、絵本もまた現代における『古事記』受容の一端を担っているのである。

引用文献

- ・舟崎克彦（文）・赤羽末吉（絵）『日本の神話一 くにははじまり』（あかね書房、一九九五年十月）。
- ・西本鶏介（監修）・谷真介（文）・赤坂三好（絵）『黄泉のくに』（日本の物語絵本四、ポプラ社、二〇〇三年十月）。
- ・三浦佑之（監修）・荻原規子（文）・斎藤隆夫（絵）『日本の神話古事記えほん一 国生みのはなし〜イザナキとイザナミ〜』（小学館、二〇一六年四月）。

註

- (1) 文部科学省『小学校学習指導要領』（平成二十年三月）は、文部科学省ホームページより引用。〈https://www.next.go.jp/a_menu/shotou/new-cs/youryou/syo/koku.htm〉（令和二年十一月三日閲覧）。
- (2) 文部科学省『小学校学習指導要領（平成二十九年告示）』（二〇一七年三月）。
- (3) 文部科学省『小学校学習指導要領（平成二十九年告示）解説 国語編』（二〇一七年七月）。
- (4) あかね書房『日本の神話【全6巻】』（<https://www.akameshobo.co.jp/search/info.php?isbn=9784251902061>）（二〇一三年一月十二日閲覧）。
- (5) あかね書房『くにははじまり（日本の神話①）』（<https://www.akameshobo.co.jp/search/info.php?isbn=9784251008213>）（二〇一二年七月二十八日閲覧）。
- (6) ポプラ社『黄泉のくに 日本の物語絵本四』（<https://www.poplar.co.jp/book/search/result/archive/3011004>）。

- html) (二〇二二年七月二十八日閲覧)。
- (7) ポプラ社「日本の物語絵本(全二十巻)」〈<https://www.poplar.co.jp/book/search/result/archive/3011.03.html>〉(二〇二三年一月十二日閲覧)。
- (8) 『古事記』訓読文の引用は、山口佳紀・神野志隆光『古事記』(新編日本古典文学全集、小学館、一九九七年六月)に拠る。
- (9) 舟崎克彦(文)・赤羽末吉(絵)『くにははじまり』折込付録(あかね書房、一九九五年十月)。
- (10) 「風土記」訓読文の引用は、植垣節也『風土記』(新編日本古典文学全集、小学館、一九九七年十月)に拠る。
- (11) 前掲注(10)。なお、同注釈書によると、「窟戸」は水垂の磯の洞窟とする説もあるという。
- (12) 倉野憲司『古事記全註釈』第二卷(三省堂、一九七四年八月)。
- (13) 荻原浅男・鴻巣隼雄『古事記 上代歌謡』(日本古典文学全集、小学館、一九七三年十一月)。
- (14) 三浦佑之『口語訳 古事記「完全版」』(文藝春秋、二〇〇三年一月)。
- (15) 前掲注(13)。
- (16) 西郷信綱『古事記注釈』第一卷(ちくま学芸文庫、筑摩書房、二〇〇五年五月・初出一九七五年一月)。
- (17) 前掲注(8)。
- (18) ただし、黄泉比良坂でイザナキに追いついた場面では、イザナミは全身が白く幽鬼的な姿で描かれている。
- (19) 前掲注(16)。
- (20) イザナミの体からの出現の他に、中村啓信『新版古事記』(角川文庫、角川学芸出版、二〇二二年十一月)などは、八雷神は黄泉国に発生したと指摘している。

- (21) 前掲注(9)。
- (22) 三浦佑之(監修)・荻原規子(文)・斎藤隆夫(絵)『国生みのはなし(イザナキとイザナミ)』(日本の神話 古事記えほん一、小学館、二〇一六年四月)。
- (23) 倉野憲司『古事記 祝詞』(日本古典文学大系、岩波書店、一九五八年六月)。
- (24) 真福寺本『和名類聚抄』巻一(馬淵和夫『古写本和名類聚抄集成 第二部 十卷本系古写本の影印対照』勉誠社、二〇一六年八月)。
- (25) 本居官長『古事記伝』(『本居官長全集』第九卷、筑摩書房、一九六八年七月)。
- (26) 前掲注(13)。
- (27) 前掲注(14)。
- (28) 前掲注(16)。
- (29) 西宮一民校注『古事記』(新潮日本古典集成、新潮社、一九七九年六月)。
- (30) 前掲注(17)。
- (31) 前掲注(23)。
- (32) 西郷信綱『古事記注釈』第一卷(ちくま学芸文庫、筑摩書房、二〇〇五年五月・初出一九七五年一月)は、「中国では古くから桃は邪鬼をはらう仙木とされていた(中略)古事記の話は桃の木でなく桃の実にかかわっているけれど、同義と見てよかろう」と指摘している。
- (33) 前掲注(14)。

謝辞

本稿の執筆にあたり、あかね書房、ポプラ社、小学館には絵本の本文・挿絵、または本文の引用をご承諾いただいた。この場を借りて深く感謝申し上げます。

宮地直一旧蔵『諏訪神道書（諏訪大明神深秘御本事大事）』写の 自筆注記について 解題と翻刻

大東 敬明

一、本稿の趣旨

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）では、宮地家より寄贈された、宮地直一旧蔵資料の整理・調査・研究を進めている。現在は、その一環として、宮地の研究と旧蔵資料（和装本、ノートなど）との関係について調査等を行っている^①。

神道史学者の宮地直一（一八八六～一九四九）は、神社を中心とした神道史の基礎を築いた一人であり、いくつかの神社史の編纂を行った。その代表が諏訪大社・諏訪に関わる『諏訪史』第二卷（前編・後編^②）『諏訪神社の研究』上・下）である。國學院大學が所蔵する旧蔵資料（國學院大學図書館、國學院大學博物館所管）のうち、諏訪大社及び諏訪に関わる資料のなかには、『諏訪史』の研究資料となったもの、そのために収集されたものも数多く含まれると考える。

その一つに『諏訪神道書』写^③がある。これは「諏訪大明神深秘御本事大事」のことで、宮川村・守矢真幸氏蔵本の透写本に宮地直一が自筆で注を書き入れたものである。「諏訪大明神深秘御本事大事」は『諏訪史料叢書』巻三十に翻刻と写真(部分)、『信濃史料』第九巻に翻刻と訓読が掲載されている。^④

『諏訪神道書(諏訪大明神深秘御本事大事)』は諏訪流神道の伝書として知られ、後述するいくつかの研究がある。このうち、細田貴助は、諏訪に於ける即位法にふれる中で、それを詳細に記したのが『諏訪大明神深秘御本事大事(諏訪神道書)』であるとし、「実は、この文書は史料叢書(『諏訪史料叢書』のこと：引用者)には「守矢真幸氏蔵」として全文が掲載せられているのに、守矢史料館には存在していないのである^⑤」とする。管見の限り、現時点でも所在の報告はなされていない。

本稿は、宮地直一旧蔵『諏訪神道書』に施された宮地自筆の注記を紹介し、それが

- ① 宮地の見解を示し、また、『諏訪史』第二巻・後編に記された、同書についての記述を裏付けるものであること
 - ② 神道印信研究の視点から、同書を理解する上で有用であること
- を示すことを目的とする。

諏訪流神道は諏訪社(諏訪大社) 上社周辺で形成された「ご当地神道」とも呼べる神道であり、本書には中世神道(とりわけ両部神道) 及び諏訪流の印信・大事・口決(以下、印信類と表記する)、諏訪社をめぐる神仏習合的な言説を収める。通称の「諏訪大明神深秘御本事大事」の名は、本書に収められた印信の一通の名称である。これまでの研究では、『諏訪神道書』あるいは諏訪流は、本書の中に名がみえる守矢満実が関与してまとめられたものと考えられている。^⑥ 満実は、文安二年(一四四五) から、上社五官の主座の神長官をつとめており、同書は、十五世紀頃の諏訪社における、両部神道を始めとする中世神道説の受容の一端を示すものと評価できる。なお、神長官は、同社の祭祀を

司る大祝が職につくときに行う作法(即位作法・職位作法)を伝授するなどした。

同書について宮地直一は、

而して進んで他の諸流に倣つて一派の形体をなし、諏方流七百二十通の切紙を作上げたといふ。即ち伊勢・筑波・大師・三輪等諸流と相伍して、内実に相当する切紙の数々を有する点に於て、その存在に意義づけようとするのである。七百二十通の全部を具足したかは詳かではないが、今日に伝はる諏方大明神深秘御本事大事・五大明王之御事・諏方參詣七種秘灌頂・権現法楽秘法決灌頂和光法楽觀念・三天合行大事(伝満実相伝)・授職灌頂儀式・極位大法(大祝職位ノ時神長ノ授クルモノ)・幣大事(満実相伝)・神楽之大事・神祇之大事等の類は、多分その一部で、是等の中には、従前単独に相伝せられたのも少くないと同時に、後に修正を加へ、又創作されたのをも交へて居るのであらう。守矢氏の秘蔵せらるゝ、諏訪神道書一卷は、主として是等を継合はせたもので、室町末期の作にかゝり、既に末流に墮した教派的神道の特色を頗る鮮明にする。

と記し、「諏訪神道書」に注を付して

諏訪神道書は昭和十一年四月採訪の際発見、別に次第を立つることなく、伝授書の類を継合はせたもの、随つて一筆ではないが、室町期を下らない頃の書写たるは明かである。題名を欠くにより、便宜命名する。

とする。宮地の注記には、別紙・別筆となる継ぎ目、紙の継ぎ目が示され、「是等を継合はせたもので」とある点を裏付け、また、その詳細を理解することができる。さらに記述の根拠となつた彼の見解、加筆部分なども確認することができる。このような同書の原本の状況は、神道印信の地域への伝播と受容を理解するために重要であると考ええる。

二、先行研究

『諏訪神道書』についての研究は、宮地直一『諏訪史』第二巻・後編、久保田収「中世の諏訪大社」、細田貴助『県宝守矢文書を読む―中世の史実と歴史がみえる―』¹⁰、山本ひろ子「囚われの聖童たち―諏訪祭政体の大祝と神使をめぐる―」¹¹、「もう一人の天皇―諏訪祭政体の大祝をめぐる―」¹²、「中世の諏訪「南宮」と諏訪流神道をめぐって」¹³」ほかがある。山本は「中世の諏訪」において、

内容の多くは、当時の中世神道説・神道伝授の範疇に入るものといつてよい。「諏訪流神道」と標榜できるほどではないが、諏訪固有の神道説と実践（相伝）が含まれているのは見逃せない。つまり中世神道説の切紙を、どのように諏訪上社の儀礼・作法に応用したか、逆に言うなら、諏訪独特の神事・信仰を、どのように中世神道風に解釈し、教理化・切紙化したのかということだ。とりわけ注目されるのは、(一) 大祝職位法に関わるものと、(二) 社参の大事（参拝に関わる作法）、(三) 神長の専有だったミシヤゲジ降ろしに大別できようか。¹⁴

とし、本書研究の要点をまとめている。

宮地直一旧蔵の『諏訪神道書』写を用いた研究には、船田淳一の「死穢と成仏―真言系神道書に見る葬送儀礼―」がある。船田は、宮地直一旧蔵の『諏訪神道書』にふれ、

宮地氏は謄写の際に詳しく朱で注記を入れているが、それによればこの一書は実際には複数の印信・切紙の類を貼り継いだものである。個々の印信などはみな別紙・別筆で、謄写本にはその継ぎ目が表示されているので、口決の首尾が明確であり、『諏訪史料叢書』の翻刻の不備を補うことができ、読解の一助ともなる。

と、その有用性や『諏訪史料叢書』の翻刻には問題があることを指摘している。¹⁵ 筆者も「資料紹介 宮地直一コレク

ション¹⁴」において、簡単に解説をした。また、伊藤聡もシンポジウム「諏訪の神と仏教」(令和四年十月十六日、諏訪市文化センターホール)における発表「中世神道・中世日本紀における諏訪明神」に於いて『諏訪神道書』に言及している。

これまでの研究は、諏訪に焦点を絞ったものが多かったが、一方で、『諏訪神道書』全体の構造の分析や、船田が行ったような他地域で形成された中世神道説・切紙との比較も重要であろう。

三、『諏訪神道書』の構成

『諏訪史料叢書』の翻刻は、追い込みで収録されている。梵字も「梵」とされ、印信類ごとや、複数の印信類を記した切紙の区切りもわかりづらい。例えば、翻刻では、「五大明王之御事」と「諏方参詣七種秘灌頂」との間に、「流鏑馬之事自当社始^{高丸御退治時}／一番貪二番嘖三番(此処落丁カ未詳)」とある。¹⁵宮地の注記に依れば、これは加筆箇所であり、「諏方参詣七種秘灌頂」(5オ)以降は別紙・別筆で、ここで切紙を貼り継いでいる。

このように、『諏訪神道書』は、A～Nの十四通の切紙を貼り継いでおり、同じ印信類が重複して収められているのも、このことと関連するだろう。そして、この貼り継ぎの状況などを理解することは、同書を読解する一助となると考える。

A それぞれに記された印信・口決の私案は、次の通りである。

A 五衰三熱之大事、神ヲ神卜習…、諏訪大明神深秘御本事大事、五大明王之御文、(流鏑馬之事自当社始、後欠)

- B 諏方參詣七種秘灌頂、權現法樂秘法決汀頂
- C 和光法樂觀念
- D 沐浴偈秘經文、理趣分之肝文大事、印觀念、八幡之御歌
- E 1 神道、真言、行水文ほか、行護身法^ヲ、御玉会護符
- E 2 御即位法位（三天合行法）
- F 爾時說陀羅尼曰^ニ、授職灌頂儀式
- G 極位大法（職位法門）、諸祈祷、幣大事
- H 1 向鳥居印名如常參七度次第、神樂之大事、神祇之大事、
- H 2 右、前宮：

I 天戸祓、我徒無始来…、米錢手執三度打散…(含、清淨偈)、鳥居ハ丸字文ナリ、

J 慈者…、四度之御狩ト申事、御左口神望申丸字祓ヲ卷テ…、御精進家者胎藏界形也…

K 御左口神ノタケ七寸五分、御左口神付申時ノ作法、御左口神上申時ノ作法

L 上梵上正…

M 当社大祝殿代々位着給作法(鳥居大事、諸神勸請之咒印、御即位法位大事、授職灌頂、職位法門有口伝、触穢之大事〔諏方参詣七種秘印、権現法楽秘決灌頂口決、和光法楽観念〕)

N 御玉会ト申スハ(観十二因縁)、当社之大事、諸社口決

これらの印信は、両部神道に於いて授受される印信類、それを改変したものの、諏訪に於いて形成された諏訪社をめぐる大事・口決類をあわせて収録している。特にMは、「当社大祝殿代々位着給作法」として、さまざま印信類を整理し、神長官である守矢氏が、大祝に授ける即位作法として、まとめたものようにも見える。この点でMは、諏訪流の中核と位置づけられるだろう。

四、中世神道・両部神道の印信類との共通点

ここでは、『諏訪神道書』に収められた印信類と共通点を有する神道印信及び言説について述べる。

『諏訪神道書』に収められた印信類は、E1の「神道」(11ウ)に諏訪流、伊勢流、筑波流、関白流、大師御流(三輪流あり)とみえることから、山本が指摘するように、守矢満実あるいは、諏訪の人々が、これらの神道の伝授を受け、吸収しながら形成されたものと見ることもできる。この点は、ここに挙げられている神道諸流で伝授される印信類、その流派との関係を詳しく検討する必要があるだろう。

・「諏訪参詣七種秘灌頂」「権現法楽秘法決汀頂」「和光法楽観念」

船田は、BC及びMに収められた「諏訪参詣七種秘灌頂」「権現法楽秘法決汀頂」「和光法楽観念」に注目し、「諏訪参詣七種秘灌頂」「権現法楽秘法決汀頂」は、「神祇参詣七種秘印」「権現法楽秘決灌頂 三宝院口決」として宮地直一旧蔵『諸大事』¹⁷及び随心院所蔵『御流神道目録』上巻に収められているものと共通すること。「和光法楽観念」が収められる真福寺所蔵『日本記三輪流』や神宮文庫所蔵『神道切紙』には、「権現法楽秘決灌頂」が「十八日権現法楽口決 榮西述」として収められ、本文が異なることを指摘した。この区分では、『諏訪神道書』は特異な存在となる。同書の「権現法楽秘法決汀頂」と「和光法楽観念」とは切紙が異なっていることが(別紙・別筆)、このことと関わるかもしれない。

・即位法

山本ひろ子が先に挙げた諸論文(「囚われの聖童たち」「もう一人の天皇」「中世の諏訪」)で分析したように、『諏訪神道書』のE2、F、G及びMには即位法が収められる。本作法は神長官が大祝に授けたものとして、研究が

進められてきた。また、宮地直一は、神長官の守矢氏が大祝に相伝する秘法について、

即位式に関白より伝奉る灌頂秘事の換骨奪胎でなくて何であらう。思ふに固有の神衣着体の如き簡古な式に満足しなくなつた結果、朝儀に模擬して四方拝礼の如き年中行事と、ともに、灌頂以下密教系神道の産物をも摂取して、その内容を複雑にし、之によつて式の莊嚴を加ふると、もに、優越性の増進を図らうとして、遂に上述の如き奇態を生ましめたものながら、臣子の分限として僭上の沙汰たるは論を俟たぬ。¹⁸⁾

とし、即位法が取り入れられた理由を簡潔にまとめている。

これらは、僧侶の間で相伝された即位法の印信類と共通点を見出すことができる。¹⁹⁾ E2の「御即位法 三天合行法也」(14ウ)は大黒天・弁財天・茶枳尼天と関連させたもので、西田長男旧蔵『諸大事』に収められた「御即位 三天合行法也」²⁰⁾と共通する部分がある。Mに収められる「御即位法位大事」(34オ)も同様である。『諸大事』は真福寺第四世・政祝(一三六六―一四三九以降)が集めた、印信・大事・口決類をまとめたものであると考えていい。

次にGの「職位法門(極位大法)」(17ウ)やMの「職位法門有口伝」(35ウ)は、伊藤正義や阿部泰郎が論じた天台方即位法と関わる。²¹⁾ この即位法は、周の穆王は天を翔る八疋の馬にのつて釈迦が説法をしている靈山浄土へ行き、漢語で「法華経」の偈を授かつたとするものである。これは『天照大神口決』などにもみえる。

18オの図に「観音」とあるのは、本書で「肝心」の十字とする「慈眼視衆生、福聚海無量」が「法華経」普門品(観音経)の偈であるからである。「衡山南岳」と「聖徳太子」は、太子は衡山において達磨と対面した慧思の生まれ変わりであり、また、前世で衡山に残した経を魂を飛ばして取りに行ったとする説話(衡山取経説話)に基づくだろう。²²⁾ この即位法と聖徳太子との結びつきは、松田宣史が「慈童説話の成立―恵心流俊範の口伝―」において、叡山文庫生源寺蔵『鑛中金』の慈童説話を紹介し、指摘している。

・「幣大事」

Gの「幣大事」(18ウ)は仁和寺所蔵「幣大事」と共通点を持つ。この印信は「神道諸大事」(御八九―二四)に含まれ、永正十年(一五一三)九月二十二日に行慶より行與に授けられたものである²⁴⁾。同日にはともに「日本秘事 阿古根浦口伝」「鳥居大事」「社参大事」等も授けられている。これらは「神道諸大事 行慶法印自筆敷」と記された包紙に包まれ、一通一紙に記される²⁵⁾。「諏訪神道書」に収められた「幣大事」には「神長満実相伝」(20オ)とあり、先述の「職位法門」などとともに、満実が相承し、伝授したのであろう。

「極位大法」(17ウ)の「大祝殿位付給時…不可授之」の二行(18ウ)は、別筆であると宮地は判断している。このことから、Gは本来、諏訪流あるいは諏訪社と結びついていなかった切紙・印信であるともいえる。また、「神長満実相伝」(20オ)の後に残画があり、宮地はこれも別筆と判断している。この部分には「カコウ」のふりがなが残ることから、この後には、H2の「右、前宮祢宜…」(22ウ・23・オ)よりはじまる一文と同文が記されていた可能性を考える。このように、諏訪流神道の一部の切紙は、中世神道の切紙に加筆したり、諏訪に関する一文を貼り継いだりして作られたと言える。

・「神楽之大事」「神祇大事」

さて、H1の「向鳥居印名如常参七度次第」「神楽之大事」「神祇大事」であるが、社参作法を記した切紙であろう。このうち、「神楽之大事」は、真福寺大須文庫所蔵の「諸神参詣」(寛正三年(一四六二)、六五甲二四号ク)、「御神楽大事」(文明二年(一四七〇)、六五甲合二四号ハ)、「御神楽大事」(永正六年(一五〇九)、六五甲合二三号カ)ほかと共通点を有し²⁶⁾、先述の仁和寺所蔵の神道印信群のうち、「御神楽大事 第三初」の後半とも共通する²⁷⁾。これらのことから、本印信は、十五世紀後半には形成されていたことがわかる。近世以降、広く流布する「八十通印信」の中に

も含まれる。⁽²⁸⁾

「神楽之大事」の次に収められる「神祇之大事」(22オ)については一致する印信を示す用意が無い。しかし、鎌倉時代中期には成立していたとされる「諸社灌頂」と呼ばれる印信と関連するだろう。また、これらは伊勢灌頂とも関連する。伊勢灌頂・諸社灌頂・諸社大事については伊藤聡の「伊勢灌頂の世界―変容する神観念」に詳しい。伊藤の論文に依拠すると、伊勢灌頂の伝本には、「伊勢御神躰事」が付されるものと、そうでないものがあり、後者は「諸社大事」「諸社灌頂」と題されるものが多いとされる。⁽²⁹⁾ また、高橋悠介は、『諸社口決』二・四にみえる伊勢神宮の神を衆生の心中の八葉蓮花に座す金色の蛇とする記事と関わるのが「伊勢灌頂」であり、『諸社口決』一・四にみえる社参作法と口伝を中心に展開したのが「諸社大事」とみることできる⁽³⁰⁾とする。

「諸社大事」「諸社灌頂」の作法は、①鳥居前にて閉塔印を結び「阿」明を誦す。②神殿前にて外五古印を結び「鍔」明を誦す。③神体を観想して八葉印を結び「吽」明を誦す。④「南無本覚法身本有如来自性心壇内護摩道場」と三反唱える。⑤「ちはやぶる我が心よりするわざをおいづれの神かよそに見るべき」と詠ずる、の五つから成る。⁽³¹⁾ 同種のものには、『日本紀三輪流』所収「鳥居大事」(天文十七年(一五四八)卯月二十九日、伝受玄仙畢)⁽³²⁾や『諸大事』所収「諸社大事」⁽³³⁾がある。

Mの「当代大祝殿代々位着給作法」では、「神楽之大事」「神祇大事」は「一鳥居」→「三鳥居」(32ウ)を加えて再構成されている。この加えられた部分は、真福寺所蔵「鳥居大事」(年未詳、六五甲合二三号テ)と共通する。⁽³⁴⁾

・清浄偈

Iの「○アキラケキ」(26オ)→「清浄無皆永出」(27オ)までは「清浄偈」である。この「白衆等各念あきけき人たちのをもういたまへ此時清浄偈 諸法如影 像 清 浄 无 仮 穢 取説不可得 皆 従 因 業 生」は、不空訳この偈はあきけきとあり もろもろのりははやくたのこしきい、あきけきものばかりをいもけかるるがし、こしはをいへかす、みなたねなることのみたはせり

『金剛界礼懺文』の結びの偈が祓詞のようになったものである⁽³⁵⁾。この読みには、秘伝が有り、神宮祭主家の岩出流と粥見流で異なる⁽³⁶⁾。「清浄无仮穢」は岩出流では「きよくいさきよきものはかりにもけかるることなし」と読む。紙幅の都合上、全文を比較することは避けるが、粥見流では、岩出流で「かりにも」と読む部分を『諏訪神道書』と同じく「かりそめにも」と読む。また、この清浄偈は、鎌倉時代前中期には成立していた『中臣祓訓解』には「天津宮事」の注として、『天地靈覚秘書』には「天児屋根命祝詞《本来清浄咒／晨朝偈也》⁽³⁷⁾」として掲載される。

さらに、この偈は『氏経卿記録』『古代祝詞集』『守晨・御祓本』などにも「天都祝詞惣咒 亦名妙覺心地神咒」の一部として収められ⁽³⁸⁾、さらに、この偈に関わる秘説は、東泉院本『太祝詞』（富士山かぐや姫ミュージアム所蔵）等にも収められる⁽⁴⁰⁾。諏訪流神道は、この清浄偈を両部神道あるいは祓に関する伝書などから取り入れたのであろう。

・「当社之大事」「諸社口決」

Nの末尾に収められる「当社之大事」は、真福寺所蔵『諸社大事』（第五六合六六⁽⁴¹⁾）の前半と一致し、「諸社口決」は称名寺聖教「諸社口決寸人水」（『諸社口決』三、四一八函三二一二⁽⁴²⁾）と一致する。これらは、先に挙げた「諸社大事」とも関連する。また、「当社之」とあるが、この切紙の内容を諏訪社周辺に限定し、諏訪社独自のものとして分析することは難しいだろう。ただし、これは、本印信が諏訪流の中に取り込まれ、体系の中に位置づけられた意味を問うことを否定するものではない。

以上、『諏訪神道書』に収められた印信類と、共通する中世神道・両部神道の印信類を挙げた。これらは、十五世紀頃あるいは室町時代には、本書に収められた神道印信が諏訪に伝播していたことを示すものである。また、少なくとも神長官はこれを相承し、伝授していたのだろう。これらを諏訪の地に運んだのは、僧侶であったと考える。

そして、この即位法と諏訪社に関わる口伝、諏訪社に合うよう改変した印信類を中心にして、諏訪流神道(諏訪神道書)は成立したのであろう。

おわりに

宮地直一は、『諏訪史』において、『諏訪神道書』が印信を記した切紙の貼り継ぎで構成されていることを指摘していたが、これまで、その詳細は把握できていなかった。しかし、宮地直一自筆の注記によってこの状況が想定でき、また、それは彼の記述を裏付けるものであった。宮地自身が『諏訪史』を執筆した時期については、今後、検討を進める必要があるが、少なくとも本書は、それを調査した宮地の見解を知ることができるものと考ええる。

『諏訪神道書』を宮地直一の注記に従って分析すると、旧来指摘されていたことではあるが、諏訪社をめぐる言説・印信、中世神道・両部神道の印信類、それを諏訪社に合うように改変したものなどが見出された。これまでの『諏訪神道書』研究では、諏訪に焦点を絞ったものが多かった。しかし、近年、熱田社(熱田神宮 愛知県)、津島社(津島神社 愛知県)、日御碕社(日御碕神社 島根県)で展開した神道についての研究が進められている。¹³⁾ 諏訪流神道についても、中世神道・両部神道が各地の神社でどのように展開したのかという視点で考えていくことも重要であろう。そのためには、加筆と貼り継ぎの状態を含め、『諏訪神道書』の構造を把握し、もとの切紙の状態を考えることが重要である。

本稿が『諏訪神道書(諏訪大明神深秘御本事大事)』研究を含めた諏訪神道研究や中世神道研究の一助となれば幸いである。

註

- (1) この調査・研究の成果の一端として、國學院大學博物館において特集展示「宮地直一と熊野信仰研究」(会期：令和四年十月十八日～十二月四日)、同「宮地直一と天神信仰」(会期：令和五年一月二十八日～三月二十六日)を開催した。
- (2) 『諏訪史』第二卷・前編(信濃教育会諏訪部会、一九三一年)、同後編(信濃教育会諏訪部会、一九三八年)。なお、同書はのちに『穂高神社史・諏訪神社の研究(上)』(宮地直一論集一、蒼洋社、一九八五年)、『諏訪神社の研究(下)』(宮地直一論集二、蒼洋社、一九八五年)として刊行された。
- (3) 『諏訪大明神祭礼記・諏訪神道書』國學院大學図書館宮地直一旧蔵資料、一一三六番。
- (4) 諏訪教育会編『復刻 諏訪史料叢書』第五卷(中央企画、一九八四年)および『信濃史料』第九卷(信濃史料刊行会編集・発行、一九五七年、三八六～四二三頁)を参照した。
- (5) 細田貴助『県宝守矢文書を読む―中世の史実と歴史がみえる―』(ほおずき書籍、二〇〇三年)二五六頁。
- (6) 久保田収「中世の諏訪大社」(『神道史の研究 遺芳編』皇學館大学出版部、二〇〇六年所収)ほか。先行研究については、後述する。
- (7) 諏訪市史編纂委員会編『諏訪市史』上巻第七章第五節「上社と仏教」(宮坂光昭執筆)(諏訪市、一九九五年)七三八頁。なお、中世の諏訪社については、同稿を参照した。
- (8) 宮地直一『諏訪史』第二卷後編(前掲)九〇・九一頁。
- (9) 久保田収「中世の諏訪大社」『神道史の研究 遺芳編』(前掲)。

- (10) 細田貴助『県宝守矢文書を読む―中世の史実と歴史がみえる―』(前掲)。
- (11) 山本ひろ子「囚われの聖童たち―諏訪祭政体の大祝と神使をめぐって―」(赤坂憲雄ほか編『排除の時空を超えていくつもの日本へ』岩波書店、二〇〇三年)、「もう一人の天皇―諏訪祭体の大祝をめぐって―」(『日本思想史講座2―中世』ペリかん社、二〇一二年)、「中世の諏訪「南宮」と諏訪流神道をめぐって」(『現代思想』二〇一七年二月臨時増刊号(四五卷二号)、二〇一七年)。
- (12) 山本ひろ子「中世の諏訪「南宮」と諏訪流神道をめぐって」(前掲) 一三八頁。
- (13) 船田淳一「死穢と成仏―真言系神道書に見る葬送儀礼―」(『神仏と儀礼の中世』法藏館、二〇一一年) 四二四・四二五頁。
- (14) 拙稿「資料紹介宮地直一コレクション」『國學院大學研究開発推進機構ニュース』一〇(二〇一二年)。
- (15) 『諏訪史料叢書』五(前掲) 四一八頁。
- (16) 山本ひろ子「中世の諏訪―「南宮」と諏訪流神道をめぐって―」(前掲) 一三八頁。
- (17) その後、宮地本の原本である西田長男旧蔵本が見出された。同書は阿部泰郎・大東敬明編『真福寺善本叢刊(第三期)第四卷 神道篇 中世神道資料集』(臨川書店、二〇二〇年)に翻刻を収めた。同書については後述する。
- (18) 宮地直一『諏訪史』第二卷・後編(前掲) 一二二頁。
- (19) 即位法とのかかわりについては、船田淳一も前掲論文四二二・四一三頁で言及している。
- (20) 阿部泰郎・大東敬明編『真福寺善本叢刊 中世神道資料集』(前掲) 二二三頁。
- (21) 伊藤正義「慈童説話考」(片桐洋一ほか監修『伊藤正義 中世文華論集 第四卷 文学史と思想史の間』和泉書院、二〇二二年(初出、一九八〇年))。阿部泰郎「慈童の誕生―天台即位法の成立をめぐって―」(『中世日本の

王権神話』名古屋大学出版会、二〇二〇年〈初出、一九八四年〉。また、阿部泰郎「解説」『伊藤正義 中世文華論集 第四巻 文学史と思想史の間』も参照した。

- (22) 同説話については、阿部泰郎・吉原浩人編『南岳衡山と聖徳太子信仰』（勉誠出版、二〇一八年）を参照した。諏訪信仰と太子伝との関わりについて扱った論文に、間枝遼太郎「諏訪明神縁起における聖徳太子伝の受容と展開―『諏方大明神講式』を中心に―」（『國學院雑誌』一二二―五、二〇二一年）、同「諏訪信仰における聖徳太子伝の影響―物部守屋に注目して―」（『伝承文学研究』七〇、二〇二二年）がある。
- (23) 松田宣史「慈童説話の成立―恵心流俊範の口伝―」（『天台宗恵檀兩流の僧と唱導』三弥井書店、二〇一五年〈初出、二〇一一年〉）。
- (24) 阿部泰郎編、伊藤聡・原克昭・松尾恒一翻刻・解題『名古屋大学比較人文学研究年報第二集 仁和寺資料【神道篇】神道灌頂印信』（名古屋大学比較人文学研究室、二〇〇〇年）七五・七六頁。
- (25) 伊藤聡「神道印信」『名古屋大学比較人文学研究年報 仁和寺資料【神道篇】神道灌頂印信』（前掲）一二七頁。
- (26) 伊藤聡編『真福寺善本叢刊（第三期）神道篇 第三巻 御流神道』（臨川書店、二〇二二年）二六七・二六八頁。
- (27) 『名古屋大学比較人文学研究年報 神道灌頂印信』（前掲）八四頁。
- (28) 真福寺大須文庫所蔵「御神楽大事」（天文十一年（一五四二）、六五甲合二四号カ）など（伊藤聡編『真福寺善本叢刊 御流神道』（前掲）二一八頁）。
- (29) 伊藤聡「伊勢灌頂の世界―変容する神観念」（『中世天照大神信仰の研究』法藏館、二〇一一年）三七三頁。
- (30) 高橋悠介「『諸社口決』と密教的社参作法の展開」（松岡心平編『中世に架ける橋』森話社、二〇二〇年）一三九頁。
- (31) 伊藤聡「伊勢灌頂の世界」（『中世天照大神信仰の研究』（前掲））三七三頁。

- (32) 国文学研究資料館編『真福寺善本叢刊第七卷 神祇部二 中世日本紀集』(臨川書店、一九九九年) 四七四頁。
- (33) 『真福寺善本叢刊 中世神道資料集』(前掲) 二〇七・二〇八頁。
- (34) 『真福寺善本叢刊 中世神道資料集』(前掲) 二七九頁。
- (35) 伊藤聡「神祇信仰の場と「文」―中臣祓の変容」(『神道の中世―伊勢神宮・吉田神道・中世日本紀』中央公論新社、二〇二〇年)。
- (36) 藤波家文書研究会『大中臣祭主藤波家の歴史』第三編「中世の大中臣祭主家」(岡田莊司執筆)(続群書類従完成会、一九九三年)。清浄偈の読みは荒木田守晨写『守晨・御祓本』(岡田莊司校注『神道大系 古典註釈編八 中臣祓註釈』神道大系編纂会、一九八五年、九九頁)に依拠した。
- (37) 岡田莊司校注『神道大系 中臣祓註釈』(前掲) 九頁。
- (38) 国文学研究資料館編『真福寺善本叢刊第六卷 神祇部一 両部神道集』(臨川書店、一九九九年) 三九二頁。
- (39) いずれも、『神道大系 古典註釈編八 中臣祓註釈』(前掲) 所収。
- (40) 伊藤聡「東京院本『太祝詞』について―影印・翻刻と解題」(井上卓哉編『六所家総合調査だより特別号② 東京院の神道資料』富士山かくや姫ミュージアム、二〇一八年)。
- (41) 伊藤聡「伊勢灌頂の世界」(前掲) 三九一・三九二頁。
- (42) 高橋悠介「資料紹介」(『資料紹介』金沢文庫の中世神道資料『諸社口決』一結―翻刻―)(『金沢文庫研究』三三五、二〇一五年)。
- (43) 阿部美香「【解題】熱田宮神道灌頂大事等八通 熱田宮神道灌頂の輪郭」、阿部泰郎「中世熱田宮の神道伝授宗 教テキストの諸位相―『鈴大事』との比較から」(ともに「資料」菟足神社所蔵 富士山・熱田信仰史資料調査

報告」(『学苑』九四九、二〇一九年)、拙稿「素戔嗚流(出雲流) 神道の形成と神祇書の相承―近世における中世神道の展開―」(『日本書紀と出雲観(島根県古代文化センター研究論集二六)』、二〇二一年)など。

※本稿は、学術資料センター(神道資料館部門)で進める事業の成果であり、また、JSPS 科研費(課題番号21H00478) 基盤研究(B)「両部神道の伝播と継承に関する総合的研究」(代表 伊藤聡)における研究成果を用いている。

翻刻

【凡例】

・底本には宮地直一旧蔵『諏訪大明神祭礼記 諏訪神道書』を用いた、同資料は原本を透き写ししたものと考えられる。

・原則として通用の字体を用いた。

・行移りは、原則として原本に従った。ただし、版面の都合上、一行に収まらない場合には「||」を付して次行に記し、一行に収めた場合には「|」で示した。

・読みやすさのために翻刻者の判断で句読点を付した。

・梵字は、原本の写真をはめ込んだ。

・句切れ等を示す符点は「□」で示した。

・丁移りは、「(1オ)」のように示した。丁は、「諏訪神道書」の冒頭を1オと数えた。原本ではこの前に、「諏訪大明神祭礼記」が合綴されている。

・底本に示された紙継ぎは、——で示した。

・宮地直一の注記(朱注)は『』で示し、本文の朱書は「」で示した。なお、宮地直一の注記は、頭注、

傍注などさまざまなであったが、煩瑣になるため、その多くは注として付した。

・宮地直一の注記に従えば、原本はいくつかの切紙を貼り継いだものであり、同注記に従い、それぞれにA、Nまでのアルファベットを付した。

・宮地直一が、追筆・加筆と判断した箇所は□で囲って示した。

・翻刻にあたっては、左記の翻刻・論文を参照した。

翻刻

・諏訪教育会編『復刻 諏訪史料叢書』五(中央企画、一九八四年)

・『信濃史料』九(信濃史料刊行会編集・刊行、一九五七年)

論文

・山本ひろ子「囚われの聖童たち―諏訪祭政体の大祝と神使をめぐって―」(『排除の時空を超えて―いくつもの日本五』岩波書店、二〇〇三年)

・伊藤聡「伊勢灌頂の世界―変容する神観念」(『中世

天照大神信仰の研究』法藏館、二〇一一年)

・船田淳一「死穢と成仏—真言系神道書に見る葬送儀礼」(『神仏と儀礼の中世』法藏館、二〇一一年)

・高橋悠介「資料紹介」金沢文庫の中世神道資料『諸社口決』一結—翻刻—(『金沢文庫研究』三三五、二〇一五年)

【翻刻】

諏訪神道書

「(1オ)

『本書一巻、守矢氏蔵

原書題名を欠く今仮ニ之を命して諏訪神道書

といふ、 昭和十二年二月二十六日記之

長さ五十尺三分、幅五寸一分

紙質一完せず、書体亦一ならず、恐らくは室町時代末期の筆写にして

その頃綴合はせしものならん、今冊子本として之を謄写す、」(1ウ)

A

指名小指ヨリハシムヘシ、

地 水 火 風 空

指 名 小 指 ヨ リ ハ シ ム ヘ シ

五衰三熱(之カ)大事

夫五衰ト申事ハ、一切衆生迷ヲ以テ

神道ヨリ 仏法ニ入ヲ以テ、是為ヲ挑五衰ニカケン

苦トハ申也。

自好カフミ前ヨリヒキイル引入者ヲ邪云也ト。如ナルヲ教ハカシ」(2オ)

正云也。三熱云ト貪嗔痴ハトシシチ、此ノ三云也ヲ。

又云、心内ムネノ本覚ニ有ノ都アリ、衆生ミヤコ

三毒ニマヨヘルトキハ迷時ヤフル法性之都破也ト。以テ

是ヲ三毒トナラウ苦ヲ習也。

一、神ヲ神ト習納ヲサメテ、心深シシニシテ一念ヲモサス不レ残ノコサ

信心ヲ取時ルハ、法性ノ都ト云テ百千ノ」(2ウ)

杜壇(社)奉ルト建立シ示給也。

(1) 『卷軸ナシ』

(2) 『コノ辺紙面ヨクスレル』

(3) 『以上三行追筆カ』

諏方大明神深秘御本事大事

天照大神アマノヒハ 天岩戸アマノイハ 太刀雄尊タチウノミコト

者当社ハ 推開給オシキル 化道方便也マウ。

爰コゝニ 有アリ 三至極ノノナク 習ヒラキ 一非開ヒラキ 二御戸ニミド。

天照大神之内証ナニシテ、当社同体ト。 (3オ)

以テ 三正法ニ 一积尊ト 顕ヒラキ、開岩戸給ハトツト。

④ 習ナラフ。当社ハ 法花寺ハ 持尊是也ノチツシ。一

阿母アハハ、积父シヤクハチヂ。口決クツケツ、神本体者ノミタ。

大日オホヒ、当社ハ 金剛界ニ、名ナ 二太刀雄タチウノ。

积迦シツカ、此分身也コノミタマ。当社ハ 代々ヨリヨリ 自神長ノミタマ

外ハサル、不レ 知レ 之ノ 一也ナリ。每夜奏云事ツヨクニツク、 (3ウ)

日本記相伝不レ 知レ 是ニ、

经文云、

每コトニ 自作ミツカラシ 是念コトニ、以テ 何ニ 令セン 二衆生ス。

得エテ 入ル 二、コトヲ 無上道ニ、速ス 成ス 就ス 二就ス 仏身ニ、

五大明王之御文 (4オ)

東方 降三世

(4) 『継目、以下同シ』

南方 軍荼利

西方 大威徳

北方 金剛夜叉

五大明王 取申時、上宮 降三世 取申。(4ウ)

速開 姫申 難陀龍王 妹、諏方

下宮 不動、是 中央 分。

又迦羅龍王下宮、

⑤ 流鏑馬之事、自当社始高丸御 惠治時

一番 貪 二番 嘖 三番 嘖⑥

B

⑦ 諏方參詣七種秘灌頂

⑧ 大祝殿奉授候。曆応三年閏九月十日。⑧

(5) 『以上最初ヨリ連続ノ／記文ト見ユ、／以上二枚、天地ニ 横ニ筋／界線ヲ引ク』

(6) 『コノ二行前／後ニ比シ筆／蹟ヲ異ニス』

(7) 『以下別紙別筆』

(8) 『括弧内補筆ナリ』

或葬送灌頂

〔帰陣時頼繼〕

〔觸穢之大事トモ云。是能々知人者不淨

〕
〔ツウダシナルベカラズ〕 (5才)

先智奉印 次五貼印 次无所不至

次宝珠印 次施無畏 次八葉印

次重智奉印 言、光明真言

權現法樂秘法決汀頂

口決、々々權現者明神。イ字。

惠也。衆生。イ字。定惠不二性

德、仏与修德、仏一体。本、台金両 (5ウ)

部合行、衆生与神明一如平等

故、死人葬送。垂跡明神、御前

詣 無失。和光同塵不生不滅、イ

字体 故、死人葬送 即明神奉

莊嚴也。和光同塵、衆生、化度給

事、一切衆生定惠、不二也。明神

イ、二真言合、令垂跡明神給也。依 (6才)

死人葬送、垂跡明神、本不生信給

也。国土為化度縁、イ、二字、戒、

死人葬送成、イ字、葬送。爾、

死人葬送、垂跡御前詣時、

法界塔婆、印結。死人与明神一

体成自受法樂也。故、死人、惠也。

イ字不生也。又明神、イ字也。共 (6ウ)

理也。彼行者、智也。本来理智不

二、燒、天神也。埋、地神也。垂迹、

イ字也。依一体自受法樂也。哀

哉、是不、知、自心、構、他受、苦。是悟

者頓、上菩提心、台、住云々、可秘

々々可慎也。切紙

(9) 『以上三枚繼紙／諏方參詣七種秘灌頂／或葬送灌頂ノ／全文ナリ』

C

和光法楽観念」(7才)

和光同塵 八相成道為レ照^{スニ}暗^{サンカア}

迷^イ、衆生 応レ同給曰、一切垢穢

不淨 簡給也。雖^{トモ}然^{リト} 此^ニ法甚奧

知^{テハ} 何^ソ不淨 為穢^ヲ、我乃^{イマシ}至女犯^{ヲカクシ}當時

詣^{ニス}不^{カラ}苦^ク。其^ハ故^ハ於^ニ權現^ニ、必^ス三熱^ニ

苦^ニ座^ニ、彼^ク苦^シ之^ヲ、唱^ム、彼^ヲ智火^ヲ以^テ」(7ウ)

燒^{ヤク}観念^{セヨ}。次^ニ之^ニ字^ヲ智水^ヲ唱^ム 彼

垢穢^ヲ不淨^ヲ 欲^ク洗^フ。三重^ニ之^ニ字^ヲ

唱^ム 一切不淨者^ハ一^ニ浴^ス 清淨^{ニシテ}、欲^ヘ二分

段^ク塵^ヲ私^ニ万^ノ観念^ス。次^ニ、五六大大

有^{アリ}様^{サマ}現^{マツ}二^ニ五^ノ智^ノ種子^ニ可^シ思^フ。之^ヲ。

問^テ曰^ク、何^ト云^フ義^{ナリ} 耶^{ナリ}。」(8才)

答^ハ、此^ハ我^ハ等^ハ身^ニ中^ニ八^ノ葉^ノ肉^ノ段^ヲ御

座^ス。性^ノ徳^ノ、応^ノ身^ノ、八^ノ相^ノ成^ノ道^ノ、八^ノ相

尊^ト顯^{スレ}、彼^ノ徳^ノ二^ニ仏^ノ契^ヲ當^{シテ}、一切衆

生^ノ不^レ成^レ仏^ノ由^リ撰^ク顯^{シテ}、或^ハ所^ノ意^ニ所^ニ

顯^{ケシ}、或^ハ道^ノ路^ニ神^ト云^フ。一^ニ切^ノ衆^ノ生^ノ縁^ヲ結^ヒ

給^フ。一^ニ段^ノ縁^ヲ起^{シテ} 令^レ成^レ道^ニ義^ヲ 礼^ス也。」(8ウ)

此^ノ兩^ノ部^ノ大^ニ日^ノ、行^ノ者^ノ心^ニ中^ニ入^ル本^ニ有^ル

常^ニ住^マ可^ク二^ニ加^ヘ持^ニ儀^也。故^ニ道^ノ路^ノ神^ハ

一^ニ切^ノ也^也。道^ノ辻^ニ立^ニ給^ハ、彼^ノ風^ノ當^ニ草^ト

木^ノ一^ニ切^ノ男^ノ女^ノ見^{ヘテ} 誹^ク々^ク者^ヲ、縁^ヲ結^ス

皆^ク成^レ仏^ト道^ノ旨^ヲ為^レ断^ル如^レ此^ノ成^リ給^ル

也。如^ク何^ノ、宝^ノ前^ニ男女^ノ壞^ヲ為^レ深^ニ旨^ニ」(9才)

知^リ三^ノ和^ノ光^ノ同^ノ塵^ノ利^ノ生^ノ一^ニ時^ニ蒙^ル也。

此^ノ旨^ノ不^レ信^ノ人^ハ全^ク不^レ可^クレ^レ伝^フ。穴^ノ賢^云。

右^ニ、任^{セテ}此^ノ書^ニ不^レ可^クレ^レ墮^ス惡^ノ見^ニ。存^{シテ}法

意^ヲ一^ニ能^ク々^ク可^ク秘^シ見^ル。右^ニ、此^ノ大^ノ事^ノ不^レ

可^ク二^ニ他^ノ見^ル。若^シ他^ノ見^者忽^チ蒙^ル二^ニ当^ル社^ノ

罰^ヲ。永^ク惡^ク道^ノ墮^レ不^レ可^クレ^レ有^ル二^ニ出^リ離^リ期^也」(9ウ)

最^ニ極^ニ大^ノ事^也。若^シ他^ノ見^者永^ク

(10) 『以下別紙別筆』

可^レ墮^ニ無^ニ間^一也。云々。

D
癡¹² 葬 定 惠¹³

沐浴^{モクヨク} 偈^{ノケ}、秘經文

沐浴^{モクヨク} 身^シ 躰^ト 内外^{ナイゲ} 清^{シヤウ} 淨^{シヤウ} (10オ)

六^{コン} 根^{サイ} 罪^{シヤウ} 障^{ツク} 即^シ 時^{セウ} 消^{メツ} 滅^{メツ}

理^リ 趣^ソ 分^フ 之^ノ 肝^{カン} 文^{ブン} 大^{ダイ} 事^ジ

現^{ゲン} 世^セ 怨^{オン} 敵^{テキ} 皆^{ガイ} 起^キ 慈^シ 心^{シン}

印^{イン} 觀^{カン} 念^{ニン}

大^{ケン} 劍^{ケン} 印^{イン}

金^{コン} 剛^{カウ} 合^{カウ} 掌^{カウ}

無^ム 所^{ショ} 不^フ 止^ジ (10ウ)

應^{オウ} 無^ム 所^{ショ} 住^{ジュ} 而^ニ 生^{シヤウ} 其^シ 心^{シン}

(11) 『以上二筆、和光法樂觀念ノ全文ナリ』

(12) 『以下別紙別筆ノ天地ニ墨界ノ線ヲヒク内部ノ総ノ筋目ノ界線アリ』

(13) 『コノ一行別筆ト見ユ』

〔イクサハノ月ハヨナクカヨエトモヒカリモスレス水ニアトナシ〕

若^{モシ} 以^モ 色^{シキ} 見^ミ 我^ガ 以^モ 音^{オン} 声^{シヤウ} 求^{モト} 我^ガ

是^{コノ} 人^{ニク} 行^{シヤク} 邪^{クワ} 道^{ダウ}、不^ス 能^{アタ} 見^ワ 如^{ミル} 来^{コト}。

八^{ハチ} 幡^{フタ} 之^ノ 御^ミ 哥^カ

〔イマヨリハテル日テル月ウミヤマ

ノナカレコ、ロノマ、ニコソアレ〕

〔(11オ)〕

E 1

〔○〕 神道

一、諏方流、七百二十通切紙

一、伊勢流

一、筑波流

一、関白流

一、大師御流 三輪流有

已上

(14) 『以下別紙別筆ノ縦ノ筋界線アリ』

〔○〕真言〔(11ウ)〕

南天 六流

小野 両流 東寺

広沢 七流

北天

山門 已上四流〔分シテ十二流ス〕

一切有為ノ法ノ、如ホカフ夢コトクユメノ、如コトクユメノ幻コトクア泡コトクア影コトク、
如コトクユメノ露マコトク亦コトク如コトク電イコトク、応ウケナス作カク如コトク是ノ觀ミルコトク。〔15〕

〔○〕行水文〔(12オ)〕

〔○〕女人仏法蔵諸仏出入処

女人非謗罪不得成仏道反三

〔○〕ミアイスル神モ昔ハ一二ニテ

カシマ立チスルムカシワスルナ反三

〔○〕チワヤフル神ノイカキモコエ

ヌヘシ大宮人ノミマクホシサニ反三

〔○〕春日野ヲケウナ、ヤキノ若

〔15〕『コノ二行追筆ト見ユ、後ニ余白ニ記入セルモノ乎』

草ノツマモコモレリ我モコモレリ反三〔(12ウ)〕

〔○〕君ヤコシ我ヤユキケンヲモホエス

夢ウツ、トハヨ人サタメヨ反三

〔○〕一切業障海皆住妄想生。若

欲懺悔者、端坐思シ、実相ニ。反三

〔○〕露霜ト結ヘル咎ノクヤシサヲ

思ヒトクコソ朝日ナリケリ反三

〔○〕当願衆生 沐浴身体

五体安穩 六根清淨

〔○〕悪業煩惱 見念無量〔(13オ)〕

悪業煩惱 見念無量

沐浴身体 当願衆生

心身無垢 内外清淨

〔○〕流レ行クシヤウシノ水ヲムスヒア

ケ左ノ肩ニアヒラウンケン

〔○〕ハサラタトハン字ノ水ヲムスヒアケ

我カ身ニクミテアヒラウンケン

〔○〕行シ護身法ヲ、行シ神道ノ呪印ヲ、三反

エホシヲ着^ル、立^テ 烏帽子^ハ 金剛界^ハ (13ウ)

大日、ヨリ烏帽子^ハ 胎藏界^ハ 大日

ナルカ故、可^ニ尊敬^ス 上衣^ヲ 着^テ。

〔○〕 普天率土之大小^ノ 諸神^ハ、殊^ニ

諏方面社十三所^ハ、上中下二十

御左口神之王子部類眷属^ハ、

九万八千五百七十二神^ハ 軍神、

摩利支天^ハ、愛染^ハ、来臨影向、我

身内護持^ハ 垂^{エトシ} 礼^ニ 四方^ヲ、諸神

勸請之呪印、内縛^{シテ} 右頭指^ヲ (14オ)

立^テ 去^リ 来^ル。

〔○〕 ヲンアリナウミリタセンキリ

ハラタウンタラタソハカ (三反)

〔○〕 御玉会護符^ヲ 書^キ 認^メ。如^シ

此行^ク 極位之呪印^ヲ 行^フ、我身

E 2

即^チ 神体^ヲ 觀^{シテ}、隨^テ 其^ノ 祈禱^ニ 可^レ 入^リ


祈念^ヲ、

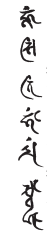
〔○〕 御即位法位^ハ 三天合行^ノ 法^{ナリ} 也。福祈^ハ (14ウ)

叶也。大黒天、弁才天、枳積尼天。

〔○〕 二手合掌^{シテマナケ} 招^フ 十方世界福智寿

官位所望^ヲ。

〔○〕 

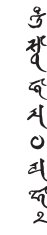
〔○〕 

〔○〕 梵篋印、同明^{三反}。右^上 左^下。 (15オ)

〔○〕 

〔○〕 

〔○〕 智劍印^{拳カ} 左^上 右^下 頭指。

〔○〕 

(16) 『ナ』ウスレ／上ヨリナト訂正』

(17) 『以下別紙別筆、之ヨリ紙ウスタナル／天地ニハ筋目ノ代／
ニ筋界線ヲヒク』

(18) 『ナリトノ意カ』

ハヤアハンカム(フ)アムラン(フ)カ
ツルカネ(フ)カネ(フ)カネ(フ)カネ(フ)カネ(フ)

右三天合行大事、授与満実畢。」(15ウ)

F

〔20〕爾時説陀羅尼曰、真言一切諸仏

為父母、一切衆生為成仏直道。

一切權現垂迹為納受法。一切草

木樹林皆悉為成仏事、依此法。

觸身、見眼者、皆權現、能徳令蒙

利生。所以者何一切權現能垂

迹依此法、拔三熱塵垢。帰寂光

給故、爾時世尊欲重宣此義而説

偈言。(16才)

〔〇〕授職灌頂儀式

〔〇〕曩謨阿羅怛那多羅耶夜

〔19〕神道以下此ニ至ルマデニテ一句切りトナル、併シ一

筆ニアラズ、記事モ一貫セズ

〔20〕以下別紙別筆

發哩駄野薩哩々々薩羅々々

見羅々々唵修哩々々摩

訶修哩々々句

薩多婆諦々々

々々(16ウ)

〔〇〕一切權現依此法故、畢竟空寂還帰

寂

光。若有衆生雖不信者、觸耳此法、

決定成仏。当墮地獄受諸苦惱。依

此法須臾散失一切煩惱重業障海、

誦此法者秘定往生。

〔〇〕智拳印

縛日羅三曳々々記齡着札

右帝王御即位之時、諸国之一宮(17才)

被行時、於当社者神長奉此法

行也。大祝殿御即位之時奉授神長此

法也。穴堅々々、可秘々々。余社仁不可授悉。其依心本可授也。

②

G

〔〇〕極位大法²²

〔〇〕職位法門、口伝、合掌印毎日向朝日廿一返可誦

普門品云、〔〇〕慈眼視衆生、福聚海

無量、於〔三〕法華經中〔二〕在〔三〕職位法^{〔シキイ〕}〔二〕言^{ニユウハ}、

〔一七ウ〕

只此廿六行偈、於〔二〕其中〔二〕殊更以〔二〕此

十字^{〔ヲ〕}為〔三〕肝心^{〔シメス〕}示也。或云、釈迦牟尼^{〔ニ〕}

如來、周帝以〔三〕漢語^{〔カンゴゴ〕}〔二〕此十字示給。

三国相伝秘法、唯在〔二〕之^{〔ヲ〕}。仍不〔三〕可〔三〕授^{〔サツ〕}

非機。不〔三〕可〔三〕外〔二〕之^{〔ヲ〕}。

〔21〕『以上「爾時」以下一マトマリノモノ一筆、一紙』

〔22〕『以下別紙別筆／筋界線／アリ』

〔23〕『コノ一行別筆ノ如シ』

〔24〕『ママ』（界線の乱れ：翻刻者）

〔〇〕国土安穩鎮護術^{〔チシロノシツ〕}

衡山

一心釈迦牟尼如來

靈山淨土

南岳辰旦

三国相伝職位大法也。

寂光海会

觀音

〔一八オ〕

〔三〕大祝殿位付給時、奉〔二〕授神長〔二〕秘法是也。

〔〇〕此外、

殊秘蜜有四偈。余社人^{〔ニハ〕}悉不可授之。〔一〕

〔〇〕²⁷諸祈禱、出仕社下向畢。送諸神

タテマツル作法。右手^{〔ヲ〕}握頭指^{〔ヲ〕}

大母指^{〔ヲ〕}爪ワツテ、頭^{〔ト〕}同トヲリニサ、

ケテ左手^{〔ヲ〕}三度低、〔〇〕唵トタンバハク

ウンカ、ソハカ^{〔三〕}反唱テ拍掌^{〔ヨク〕}三度後ヲツ。

〔〇〕一、弊^{〔幣カ以下同じ〕}大事^{〔一八ウ〕}

祈禱紙一帖、先三紙取^{〔テ〕}可置。

是飢渴神祭也。弊ノ端切^{〔ハ〕}

〔25〕『ツギメ』

〔26〕『コノ二行別筆カ』

〔27〕『之ヨリ又々筆カハルカ』

此意也。

一、御弊之中ハ須弥山也。四垂(ツレレハ)

四海也。又四州也、習(ナラ)云々。

一、麻(アサ)云事 スサトハ弊之異名

ナリ。麻串 劍也。一尺二寸不動

也。兩方引分時 胎金兩部(ハ)(19才)

也。初七 表天神七代。中五

地神五代 形取。下三法

報応之三身、又身口意、三

業、三密、三諦、三觀、戒定

惠也。天人ノ三也。祓卷

姿 俱梨伽藍明王之直(アキ) 体

ナリ、万民戸口ノ右ノ脇 立(ハキニ)、

兩部不二不動明王惡魔(アキ)(19ウ)

降伏之御体也。

神長満実相伝。

(28)

(28) 『以上二枚極位大法以下一マトマリノモノ』

右⁽²⁹⁾

H 1

向⁽³⁰⁾ 鳥居 印名如 常 參 七度 次第。

逆廻ル、

初度 眼、行 弥勒之呪印。

二度 耳、行 普賢之呪印。

三度 鼻、行 文殊之呪印。(20才)

四度 舌、行 觀音之呪印。

五度 身、行 釈迦之呪印。

六度 意、行 阿弥陀之呪印。

彼之六根 罪咎、三世之六道

修行、行 手水、我身即 空

裏大日ナリト觀念、沐浴ノ偈

同。ハサラタトハン字ノ水ノ流 ヲハ、

(29) 『以下別筆』

(30) 『以下別紙別筆ノ縦ノ筋界線アリ』

H2 右、前宮称宜抱草木トモニ拵。〔22ウ〕

磯并八劍権祝抱、右同断。

十三社内御殿神長抱、右

同断。

I

〔34〕 天戸アマトハラエ 祓ハラヘ

天津神出 給 一仏成道アマツカミヲシテ ワツシノヤウヲク

印観念。



〔35〕

〔33〕 浄御目 見玉キヨミツメ へ 観見法ハクアハシケンホフ

界カイ。 印観念 淨三業之印 〔23オ〕

〔32〕 『以下別紙別筆』

〔33〕 『片カナ三字右方ノ紙ニ認メラレ／タルニヨリテモ継紙ノ後ニ記サレ／シヲ明カニセラル』

〔34〕 『以下一行ゴトニ／筋界線ヲ引ク／別筆』

〔35〕 『〇罫ノ中ハ張紙ニ認ム、／一仏成道』ノ／仏ノ字ノ辺

『イ』カスカニ張紙ヲ／通シテ見ユ』

〔36〕 山川木草皆々本ノ神形ヤマカハキクサミナノモトノカミカタチ

也。草木国土悉皆成仏サウモクコトシツククサシヤウツク

印観念 丸字印。

〔37〕 唵オンタラク 神 内証 眞言、

祓、是 生 丸 力 弘法大師作之玉。

〔38〕 再拜々々ト 敬 太白 高天

原 神留 御座、吾 皇 御

孫 尊 宣命 以、八百万神達 〔23ウ〕

ヲ 神集 アツメ、神合 ツトイ

給テ、罪ト云 罪、答ト云 答

ヲ 祓 退、七難即 滅、七福

即 生、寿 福長 生、身 心安 樂

在口伝身ノ望ヲ入ヘシ、心中所 願、

皆 令満 足ト 恐 恐 申。

早鹿ノ角 耳ヲ 振立テ、

聞 召ト申 再 拜々々 在口伝。 〔24オ〕

当座ノ事ヲ入 観念スヘシ。

〔○〕我從カシヤウムシラライ無始來ルテンヲシヤウシ流轉於生死

恒起諸煩惱カウキシヨホンノウ 今対天コクタ照シ神シ

尽シ心シン而懺悔ニサンケ 如諸神所懺ニシヨシシヨサン

不捨本誓故ワシヤホンセイコ 願ワ垂慈和光ハンスイシワクハク

皆得昇カイトクシヨウ 台タイ 呪曰ツ、

〔○〕ツ又マシ米メ錢ゼン手テ執シ三度打散サンハラクハラクハラク。

〔○〕右則是御玉會之根本也。(24ウ)

又玉串之御祓トモ号也ス。

〔○〕米錢ヲ手テ執シ三度打散トリテ。

左手ニ持鏡ニ、

右手ニ持御弊ニ、

一粒万倍之祓。

〔○〕ミチノテ御ソラヨリ降フル。

トミナレハ、

(36) 『ツギメ』

(37) 『〇二行別筆』

(38) 『ツギメ』

〔○〕ワカシテ命アラタニモエヒロ(25オ)

カル。

〔○〕タテマツル心サシヲウレシク

ヲホセハ、

〔○〕ミチアリタマエイノリイノ

ルコトヲ。弊卜鏡ヲヲク

〔○〕キワメテキタナクヘタマリナ

ケレハ、八葉印

〔○〕ウチトタマカケキヨノシ(25ウ)

白(拍カ以下同シ)掌二

八葉印ミナ

〔○〕アキラケキ人タチヲノノ

ヲモ井玉へ、白掌二

〔○〕コノトキキヨク井サキヨキコ

トアリ、白掌二

〔○〕モロノノリハカケトカタチト

(39) 『ツギメ』

ノコトシ、白掌二(26オ)

○キヨクイサキヨキモノハカリ

ソメニモケカル、コトナシ。白掌二

○コトハヲトキテモエヘカラス、ミナ

タネヨリモナルコノミノタマエ

ハ。白掌二

白衆等各念(ス)

此之清(シ)淨(ジ) 偈(ク)

○諸(シ)法(フ)如(ク)影(カ)像(ゾ)、(26ウ)

清(シ)淨(ジ)無(ク)皆(ク)永(ク) 出(ク)。

スハスハ
アキマアキ

○鳥居ハ丸字文ナリ、我等(ワレ等)

カ生死之出入ナリ。

一、四之御柱 四無量觀

慈無量觀 悲無量觀

喜無量觀 捨無量觀

○慈(シト)者(ヤム)、六道四生一切有情(ハ)、(27オ)

如来蔵(キト)如(シ) 衆生(シヨ) 慈(シ) 事(ト) 父(ト) 一(ト) 字(ト)。

○悲者(ヒ) 六道四生一切有情(ハ)、如来

蔵身口意(ツカスル) 備(シ) 三密(シ)、悲(ヒ) 衆

生(シ) 如(シ) 母(シ) 一(ト) 子(シ) 思(シ)。

○喜者(キ) 六道四生一切有情(ハ) 皆

如来蔵(キ) 備(シ) 三種(シ)、身口意(シ)

密(シ) 無(ク) 雖(レ) 非(シ) 一切諸法(シ) 事(ト) 喜(ト)

(27ウ)

云。

○捨者(シ) 一切諸菩薩(シ)、成就(シ)

所作(サ) 已(シ) 弁(シ) 事(ト) 也(ト)。

如(シ) 是(シ) 我(シ) 成(シ) 仏(シ) 以(シ) 来(シ)、久(シ) 遠(シ) 寿(シ)

命(シ) 無(ク) 量(シ)。阿(シ) 僧(シ) 儀(シ) 劫(シ) 常(シ) 住(シ)

不滅(シ)。

(41)(42)

(40) 『ツギメ』

(41) 『以上タテニ筋目界線アリ』

(42) 『ツギメ』

J

〔43〕慈者將漁 覓贄事、父之雪中〔28才〕

之寒 赤子 如欲 求

〔○〕悲者贄 狩出 逃 欲 留 母之

赤子之臨淵 走欲 留 如

〔○〕喜者贄 狩執、父母之幼兒ヲ

抱得 喜 滿足 如

〔○〕捨者彼之贄 供具奉、又人

中宿 一物無 免 輪廻之

業 不生不滅云々〔28ウ〕

〔○〕御柏 言、片柏 表 四無量

諸柏 言表 八解脱

御手弊 用 楊柳

音之衆生之被 責 罪苦 飢熱

以 楊柳 濃 甘露 表 救 獄

現世 草木 令 得 雨露 草

本国土悉皆成仏之理也。

九束之御手弊、表九曜万民。又耕作

之災 立 替 祭 儀也。

〔○〕四度之御狩 申事〔29才〕

五月会 御佐久田

御射山 闕庵

是慈悲喜捨、内証四無量願也。

〔○〕御左口神 望 串、丸字 祓 卷

右腰 指タルハ俱梨伽藍明王之

直之体ナリ。両部不二不動明

王惡魔降伏之御体也。〔29ウ〕

〔○〕御精進家者胎藏界形也。御

左口神之御長 七寸五分仁毛、

母体内 有時 長七寸五分アリ。

御左宮神 後 葦 災 字也。三災

降伏 踏 静、豊葦原国之

或主成玉体。天神七代最

〔43〕以下別紙別筆／縦二筋目界／線アリ

④

初天^(アミヤヒ)祖國常立尊、陽神陰

神成此國生^(ミ)玉^(シカハ)、イカキハ葦

原国之躰也。

④

「(30オ)

K

一、御左口神^(ノ)、タケ七寸五分。

一、御左口神付申時^(ノ)作法

四方礼^(ヲ)、左右手^(ヲ)

内縛^(ニシテ)、右頭指立^(ノ)、

去来^(コライシテ)、南無甘^(ノ)、御左口神、

来臨影向^(ライリンヨウカウシテ)、護持^(ヲ)、タレ

玉^(ヲ)。三反。

ランアリナウミリダセン

(44) 『ツギメ』

(45) 『以上縦ニ筋目界線アリ／ツギメ』

(46) 『以下別紙別筆、紙ウスレ、界線見エズ／コノ半枚及／次ノ半反ハ／別筆ト見ユ』

キリハラダウンタラソワカ^(三反)。」「(30ウ)

一、御左口神上申時^(ノ)作法

左手^(ヲ)外ムケテタレクダシテ、

右手^(ヲ)拳ナシテ頭指^(ヲ)

以大指^(ヲ)爪^(ヲ)甲^(ヲ)ヲシテ、頭^(ト)

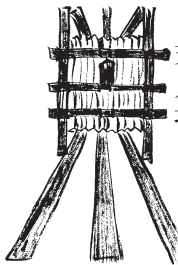
ヒトシクシテ、

ラントダハバクウンカカソワカ^(三反)。」「(31オ)

④

L

天人地



(47) 『以下別紙別筆、縦界線アリ／ツギメ』

上梵上正、中梵中正、下品下正、三壇九品表。

兩端長不二御柱。胎金之。

兩部也。左御手弊指、陽。右御

柏指、陰。

御柏八八嶋表、又八解脱表。」(31ウ)

又御誕生之時、柏新ナメシ玉イシ

カハ、其嘉例トモ申。又衆生之願

滿柏、伊勢此柏儀アルヘシ。

御手弊之事前見。

御左口神付申時、簾用事、

仏神生我身之内

成儀也。

サウリウ

(48) 『コノトコロマデ縦ノ筋界線ヲ施セリ』

(49) 『以下別紙別筆、縦ノ筋界線アリ』

M

(49)

於鷄冠大明神々前
当社大祝殿代々位着給作法

先護身法。」(32オ)

一、鳥居大事、三面宝珠印及字門觀^{三反}。

一鳥居ヲ多陀那^{ウシタ、ナソワカ三反、過去鳥居也。}

二鳥居ヲ波留那伽耶^{ハルナキヤ三反、現在鳥居也。}

三鳥居ヲ末那識耶^{マナシキヤ三反、未來鳥居也。}

一、向鏡五古印、^ウ字觀。

一、神樂 外五古印、内五古印、有口伝。

及^{アキリクウシナシキリクアア}字^ウ字^ウ法身之神子、

及^ウ字^ウ報身千盤着、^ウ字^ウ心身之。」(32ウ)

持鈴、大三大 少三大^{アウソソワカ}

一、向正面、八葉印、^ウ字^ウ觀^{三反}。

南無本覚法身本有如來自性

心壇内護摩道場^{三反}。

次詠哥云、

知和野布留和何古々露与利須留^{チワヤフルワカコクコロヨリスル}

和坐於以豆礼能可美賀与曾你美留辺幾

而後三拜 次天戸祓有他本」(333才)

普天率土大小之諸神、殊者諏方

両社十三所、上中下廿御左口神之

王子部類眷属九万八千五百七十二

神軍神、来臨影向、我身内護持垂給

礼四方。

一、諸神勸請之咒印内縛右頭指立去来

ウシアラリナウミリヲセンケリハラヲウツ

陀羅駄三反」(333ウ)

一、御即位法位大事合掌印

南無十方世界福智智寿官位所望三反

ウシキリクキヤクタクニテイエイウシツチ

カシマムツワカ三反

一、梵篋印同明右上左下

ウシニアハムウシキリクキヤウシツワカ

ウシマタキニアハンウシツワカ

一、智劍印」(34才)

ウシツワカマタヤコ、ヘイアハム

ウシツワカ

爾時説陀羅尼曰、真言一切諸仏為

父母、一切衆生為成仏直道。一切權

現垂迹為納受法。一切草木樹林

皆悉為成仏事、依此法触身

見眼者、皆權現、能聽令蒙利生所以

(50)

者何、一切權現能垂迹、依此法祓三」(34ウ)

熱塵垢、掃寂光給故、爾時世尊

欲重宣此義而説偈言。

一、授職灌頂

ナカホアラタナクアラヤヤヤ

曩謨阿羅怛那多羅耶夜

ウシツワカ

ウシツワカ

ウシツワカ

(50) 『ツギメ』

「^{ソワカ}びび^{三反}」(35才)

一切權現依此法故、畢竟空寂還

歸寂光。若有衆生雖不信者、觸

耳此法、決定成仏。当墮地獄受諸

苦惱、依此法須臾散失一切煩惱

重業障海、誦此法者^(決カ)秘定往生。

一、智拳印

「^{フシハ}縛日羅^{サラ}三^{サン}曳^エ々々^{ケレイキク}記^キ齡^{レイ}着^{シヨウ}礼^{レイ}々々^{ワカ}」(35ウ)

一、職位法門有口伝^{聖德太子日本而伝之}(35ウ)

靈山淨土於^テ法華經^ノ中^ニ在^リ職位^ノ法

言[、]只此^ノ廿六行偈[、]於^テ其中^ノ殊更^ニ以此^テ

十字^ヲ為^シ肝心^ト示^ス也。或云、釈迦牟尼如来、

周帝以^テ漢語^ヲ此^ノ十字^ヲ示^シ給^フ。三國相伝

之秘法唯在^リ之^ニ、仍不可^{カラ}授^ク非^ハ機^ニ。

合掌印

慈眼視衆生 福聚海無量^{七反}」(36才)

大祝殿御即位之時、奉授^ニ神長家^ノ

此秘法也。可秘^{云々}。余社仁者不可授

悉。但依其心本可授。

一、觸穢之大事

「^ニ方參詣^ノ七種秘印

先智拳印 次五骷印

次無所不至印 次弁珠印^{宝イ本}」(36ウ)

次施無畏印 次八葉印

次重智拳印<sup>真言ハ七種共ニ光明真言ヲ
三遍宛可キ満ツ也。可秘云々。</sup>

秘藏々々深秘之習在^之。

權現法樂秘決灌頂口決云、權現者

明神也。^{ハム}字^{ナリ}惠^{ナリ}。衆生^ト者^{ナリ}字^{ナリ}、

定惠不二性德、仏与修得、仏一体也。

本来胎金両部合行^ス。衆生与^ト

神明一如平等^{ナルカニ}。故^ニ、死人^ヲ葬送^{シテ}

垂迹^ノ明神^ノ御前詣^ニ無^シ失^シ、和光[」](37才)

同塵^ハ不生不滅^ノ字^ノ体^ニ故^ニ、死人^ヲ

葬送^{スルハ}則^チ明神^ヲ奉^シ莊嚴^シ也。和光

同塵^ノ衆生^ヲ化度^シ給^フ事^ハ一切衆生

定惠不二也。明神 モアハムノ 二真合 ニシ

全 ク 垂迹 シ 給 フ 也。仍 テ 死人 ヲ 葬送 スレハ 垂迹

明神本不生 ニ 住給 フ 也。一国土為 ニ 化

度 ノ 縁 ニ 二 アハムノ 成 ト 我死人 ヲ

葬送 ニハ 成 テ 二 テカシ 葬送 ト 也。爾 レハ (37ウ)

死人葬 ヲ 垂迹 ノ 御宝前 ニ 参詣 ノ 時、

法 ヲ 塔婆 ノ 印 ヲ 可 キ 結 ス 也。死人与 モ 明

神 ニ 一 ニ 成 ト 自受法楽 ト 也。故 ニ 彼

印 ヲ 結 テ 二 ハント 可 シ 誦 ス。定惠不二 ナル

故 モ 死人 ノ 惠 モ 也。 ア 死 ノ 不生 ト 也。又 モ 明神

ア 死 ノ 字 ナリ。共 ニ 理 也。彼 ハ 理行者 ハ 智 也。本

来理智不二也。烧 ハ 天神 ヲ 埋 スレハ 地神 也。

垂迹 ア 死 ノ 字 也。依 ニ 一 ニ 自受法楽

也。哀哉、是 ヲ 不知 ラ 自心 ヲ 構 テ 他 ヲ 受苦 也。(38オ)

是 ハ 悟者 ノ 頸 ニ 上 ニ 菩提心 ヲ 台 ニ 住 云。

可 ク 秘 云、可 ク 慎 云、切 紙 ナリ。

一、和光法楽観念

和光同塵 ハ 八相成道 為 照 メニ 暗迷 サシカ、

衆生 ニ 応同給 日、一切垢穢不淨 ヲ

簡給 也。雖然 此 法甚奧 ヲ 知 テハ 何 ソ

不淨 ヲ 為 穢、我 乃 至 女 犯 當時

詣 ニ 不 苦。其 故 於 權 現 、必 三熱 也。(38ウ)

苦 座。彼 苦 ヲ 唱 テ、彼 智 火 ヲ

以 テ 烧 ク 観念 也。次 ニ 死 ノ 智 水 ヲ

唱 テ 彼 垢 穢 不 淨 欲 洗 三 重 也。

死 字 ヲ 唱 テ 一切不淨者 ヲ 浴 ス

清淨 ニ 浴 分 段 塵 払 フ。万 観 念 ス。

次 五 大 六 大 有 様 現 二 五 智 種 子 一

可 シ 思 ハ 也。

問 日、何 云 義 耶。(39オ)

答 ハ、此 我 等 身 中 八 葉 肉 段 御

座 ス。性 德 應 身、八相成道 八 相 尊 ト

顯 ハ、彼 德 二 仏 契 當 一 切 衆 生、不

成 仏 由 撰 顯 、或 所 意 所 顯 シ

或 道 路 神 云 、一 切 衆 生 縁 結 ヒ

給 フ。一 段 縁 起 令 成 道 義 礼 也。

此両部大日、行者、心中入本有常住

可加持儀也。故道路神一切也。」(39ウ)

道辻立給、彼風当草木一切

男女見、誹々者、縁結皆成仏

道旨為断如此成給也。如何。

宝前男女壞為深旨知和光

同塵利生当时蒙也。此旨

不信人全不可伝、穴賢云々。

右任此書不可墮惡見。存法

意能々可秘見。右此大事不可

「(40オ)

他見。若他見者忽蒙当社罰、

永惡道墮不可有出離期。最

極大事也。若他見者永可墮

無間也。云。

右帝王御即位之時、諸国

一宮而被行時、於当社者為

神長役奉行此法也。穴賢云。」(40ウ)

可秘々々云、

当社明神、雄略天皇御代、

信濃国諏方郡垂跡、大銅元年丙戌

御衣表祝有員分身給。已来

代々祝殿別儀古記候。是者

近年記大祝殿位立給代々事。

可秘々々、

N

〔○〕御玉会ト申限当社一切作

法之事、行護身法、行神道、

普天率土之大小之諸神、

(51) 『以上タテ筋目界線アリ』

(52) 『次ニ空行ニ行アリテ別紙』

(53) 『以下別紙別筆』

(54) 『前者ニ同シク縦ノ筋界線アリ』

「(41オ)

誦方両社甘之御左口神九

万八千之軍神 勸請、呪

印行、貪瞋痴ト三刀ニ

切。壽命長遠成就七福。

○貪、慈眼視衆生、福聚海無量。」(41ウ)

○瞋、臨兵闘者皆陣烈在前行。

○痴、唵謝陀慶羅吠ソハカ。一切惡

事、皆悉消除、心中所願皆令満足

急々如律令。



御玉会 十二因縁

○爾時大通智勝如来、受十

方諸梵天王及十六王子請

即時三轉。十二行法輪。若

|| 沙 || (42才)

門婆羅門、若天魔梵及余

世間所不能轉。謂

|| 是 || 苦 || 是 ||

苦集 是苦滅道。及広説十

二因縁法、無明縁行、行縁

|| 識 ||

識縁名色。名色縁六入、

|| 六入 ||

縁触、触縁受。受縁愛。

|| 愛 || 縁

|| 取 || 取縁有、有縁生、生

|| 縁 || 老死

|| 憂悲 || 苦惱。無明滅則行

|| 滅 || 行 || (42ウ)

滅則識滅。識滅則名色

|| 滅 || 名 ||

色滅則六入滅。六入滅則触

|| 滅 ||

触滅則受滅。受滅則愛

|| 滅 || 愛 ||

滅則生滅。生滅則老死憂悲

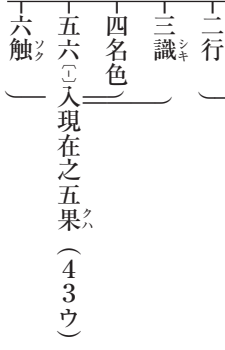
苦〔ス〕惱〔ト〕滅〔ス〕。 仏〔テ〕於〔三〕天〔一〕人〔大〕衆〔中〕之〔二〕中〔ト〕説〔ト〕
 是〔コノ〕法〔ヲ〕時〔キ〕、六〔一〕百〔一〕万〔一〕億〔一〕那〔一〕由〔一〕侘〔一〕人〔ト〕
 以〔シテ〕受〔ルヲ〕一〔一〕切〔一〕法〔ヲ〕、故〔ト〕而〔ト〕於〔三〕諸〔一〕漏〔一〕
 心〔ニ〕得〔タリ〕。 皆〔テ〕得〔ルニ〕深〔一〕妙〔一〕禪〔一〕定〔三〕明〔六〕六〔一〕
 解〔一〕脱〔一〕。 皆〔テ〕得〔ルニ〕深〔一〕妙〔一〕禪〔一〕定〔三〕明〔六〕六〔一〕

(43オ)

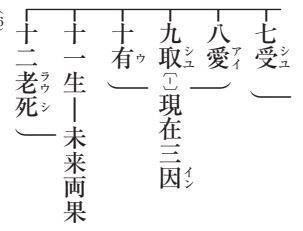
通〔ヲ〕具〔セリ〕八〔一〕解〔一〕脱〔ヲ〕、

友〔ニ〕仏〔ト〕神〔一〕有〔二〕二〔一〕種〔一〕。 〔一部修行、独覺、二麟、二麟、独覺〕

〔〇〕 観十二因縁 一 無明 過去二因



(55) 『以下別筆』



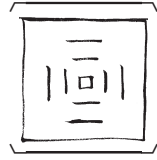
(44オ)



〔〇〕 開〔ヒラクトキニハ〕則〔一〕宝〔一〕珠〔一〕之〔一〕形〔一〕。 弁才天〔ヘンサイテン〕已〔ミ〕

亥〔イ〕之〔一〕字〔ウカシ〕賀〔一〕神〔ナリ〕ナリ。
 六根〔ハ〕眼〔ケシニ〕耳〔ヒセツシシ〕鼻〔イヲ〕舌〔ケン〕身〔ス〕意〔ス〕現〔ス〕。
 是〔一〕一〔一〕度〔一〕拜〔スレハ〕 六〔一〕根〔リシ〕輪〔一〕廻〔一〕之〔一〕
 業〔カウヲ〕免〔マス〕。 無〔シユコヲ〕数〔コウ〕億〔コウ〕劫〔ツミ〕之〔一〕罪〔ヲ〕 (44ウ)
 消〔セウメツ〕滅〔ス〕。

(56) 『コノ間二行半アリ』



一紙^ニヒラクトキニハ三四十二因縁是ナリ。

○千鹿頭ノキタノハヤシノス、ムシハ〜

ヤチヨノコエテツネニタイセヌ

○千鹿頭ノ明神シヤウシウレシトラホス

ラン〜ユキタ、イマノ花ノキヨメヨ」(45オ)

〔一、当社之大事

口云諸神本地者皆愛染王也。

種子皆^カ字。諸神通使者皆

為是^(局カ)字之字体ノ^(カ)字ノ形

也。諸神通變形皆蛇也。是亦

本^カ字ノ字ノ体ノ^ノ字ヲ^ノ殿^ノ形也。

謂^カ此形也。愛染王夫^ノ字ノ質也。

可思^(二)。凡於諸社有三種印^(二)。先^(一)(45ウ)

鳥居^ノ形是^カ字形也。是表^(三)胎藏

界^(二)。將入^(二)鳥居^(二)時、結誦^(三)印明^(二)。

塔印^(二)

開^(三)、明^カ、次御殿^(三)外面^ニ所題^イ

神鏡^ハ、則表^(三)金剛界^(二)。向神鏡^(二)結誦^(三)

印明^(二)。印外五古印明^(二)。

次御殿惣体^ハ表^(三)心形^(二)。故

皆赤色也。觀^(三)御殿神体^(二)可^(レ)結^(三)誦

印明^(二)。印八葉印、中^ヲ想有^カ字^(二)。

八葉印^ハ即衆生身中^ノ心^カ、(46オ)

八葉内^{内カ}団也。赤識也。本^カ字是^カ

心中^ノ心也。誠大種子也。即

是諸神種子也。故経云、常於自心

中、觀一^カ聲文諸神本地、皆^ヲ

代也。可思^カ令^レ最^セ秘^(二)云々、次如是觀想

習云。前書^(唯カ)准^カ可為^レ拜見、及外見者、

三世諸神之明討現來供可^{マカ}退

蒙者也。(46ウ)

(57)

(58) 一諸社口決

鳥居丸字者、我等出胎ノ

初秘密也。

謂初生時、手開丸鳴也。

聽開丸字ノ形也。円鏡者、

最初伽藍體也。義尽丸

字法界種、相形如円塔、初別

俱所帰、只根本惣持、円塔

也。諸尊心月○又一字頂輪」(47オ)

御體也。一々社頭所表、不出、

我等生死、命終、初生所

誦丸帰也。最初誦最後、々

々帰最初、生死不二、道理、宛

トシテ如白日。敢不可疑深秘也。

能々可思校一者也。

(57) 『ゴノ間一行アキ』

(58) 『以下別筆』

(59)

(60) 神長満

『

昭和十二年二月廿四日夜一校了

廿五日再校了』

」(47ウ)

(59) 『以上縦筋界線アリ／巻軸ナシ』

(60) 『以下別筆』

(61) 『実トヨマル』

『古事記』注釈

「古事記学」研究会 編

凡例

- 一、本注釈は、校訂本文・校異・訓読文・現代語訳・語釈・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。
- なお、これまで本注釈では「尔」を「シカシテ」と訓んできたが、「シカクシテ」を古形とする築島裕説（『古事記の訓読』『解釈と鑑賞』31巻10号、一九六六年八月）、及び新編全集等の説に従って、今回より「シカクシテ」と訓読する。
- 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とい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、語釈の中で引用するテキストに

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、語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、『古事記学』一号〜七号に掲載の「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。令和四年度の授業参加者は以下の通り。稲見知華・孟金岳・梅山奈都海・菅健一郎・村井優里（博士前期課程）、鈴木貴大（博士後期課程）、小野寺紗英・藤嶋健太（大学院特別研究生）、鴉橋辰成（本学兼任講師、客員研究員等）、小野諒巳（本学兼任講師、客員研究員等）、倉住薫（大妻女子大学教授・本学共同研究員等）。

※今回、校訂本文・校異・訓読文の作成は小野諒巳が、現代語訳・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「國學院大學「古典文化学」の創出研究事業」の成果である。

『古事記』注釈

(三十五) 大年神の系譜

【校訂本文】底本＝真福寺本（426行～440行）

故其大年神娶神活湏毗神之女伊怒比賣生子大國御魂神次韓神次曾富理神次白日神次聖神^①又娶香用比賣^②生子大香山戸臣神次年御神^③又娶天知迦流美豆比賣^④生子與津日子神次與津比賣命亦名大戸比賣神此者諸人以拜竈神者也次大山^⑤昨神亦名山末之大主神此神者坐近淡海國之日枝山亦坐葛野之松尾用鳴鏑神者也次庭津日神次阿湏波神^⑥

此神名次波比岐神^⑦次香山戸臣神次羽山戸神次庭高津日神次大土神亦名土之御祖神九神

上件大年神之子大國御魂神以下大土神以前并十六神

羽山戸神娶大氣都比賣^⑧神生子若山昨神次若年神次妹若沙那賣神^⑨次旂豆麻岐神^⑩次夏高津日神亦名夏之賣神次秋毗賣神次久々年神^⑪次久々紀若室葛根神^⑫

上件羽山之子以下若室葛根以前并八神

【校異】

- ①底本ナシ。道祥本以下に従って「子」を補う。
 ②底本ナシ。道祥本以下に従って「比」を補う。

③底本ナシ。道祥本以下に従って「山」を補う。

④底本「未」。諸本「未」。記伝・校訂以下に従い「未」に改める。神道大系に、「上代の「未」「未」は「且」「且」、
「巳」「巳」「己」「己」と同じで、ほとんど區別はなく、判讀すべき文字に屬する」とある。

⑤底本「此神以音」。道祥本以下に従って「神」の下に「名」を補う。

⑥底本「壹」。道祥本・春瑜本は上の文字「那」の右傍書に「比坎」、「壹」の右傍書に「賣坎」とあり、「若沙比賣」
か、としているようである。ここでは兼永本以下「賣」とあるのに従い、「若沙那賣」ととる。

※(1)「年御神」は延佳本・荷田春満書入本・記伝が「御年神」に改めているが、底本をはじめとして諸本は「年御
神」。諸注は殆どが「御年神」に改めているが、ここは底本及び諸本を尊重して「年御神」のままとする。朝
日古典全書・神道大系・角川新版古事記は「年御神」。なお語釈の項参照。

※(2)「知下六字」とあるが、「知」より下の音注であれば、「知迦流美豆比賣」で七字となるはずであるが、諸本は
一致して「六」であるので、そのままとする。なお、語釈の項参照。

【訓読文】

故、其の大年神、神活湏毗神の女、伊怒比売を娶りて生みし子は、大国御魂神。次に韓神。次に曾富理神。次
に白日神。次に聖神「五神」。又、香用比売「此の神名は音を以るる。」を娶りて生みし子は、大香山戸臣神。次に年御神「三
柱」。又、天知迦流美豆比売「天を訓むこと天の如し。亦、知自り下六字は音を以るる。」を娶りて生みし子は、奥津日子神。次に
奥津比売命。亦の名は大戸比売神。此は諸人の以ち拜む竈神ぞ。次に大山咋神、亦の名は山末之大主神。此の神

は近淡海国の日枝山に坐し、亦、葛野の松尾に坐して、鳴鏑を用ゐる神ぞ。次に庭津日神。次に阿湏波神〔此の神名は音を以ゐる。〕。次に波比岐神〔此の神名は音を以ゐる。〕。次に香山戸臣神。次に羽山戸神。次に庭高津日神。次に大土神、亦の名は土之御祖神。九神。

上の件、大年神の子、大国御魂神より以下、大土神より以前は、并せて十六神。

羽山戸神、大気都比売〔下四字音を以ゐる。〕神を娶りて生みし子、若山咋神。次に若年神。次に妹若沙那売神〔沙自り下三字音を以ゐる。〕。次に弥豆麻岐神〔弥自り下四字音を以ゐる。〕。次に夏高津日神。亦の名は夏之売神。次に秋毗売神。次に久々年神〔久々二字音を以ゐる。〕。次に久々紀若室葛根神〔久々紀三字音を以ゐる。〕。

上の件、羽山の子より以下、若室葛根より以前は、并せて八神。

【現代語訳】

さて、その大年神が、神活湏毗神の娘の伊怒比売を娶って生んだ子は、大国御魂神。次に韓神。次に曾富理神。次に白日神。次に聖神の五神であった。また、香用比売を娶って生んだ子は、大香山戸臣神。次に年御神の二柱であった。また、天知迦流美豆比売を娶って生んだ子は、奥津日子神。次に奥津比売命、またの名は大戸比売神。この神は多くの人々が拝む竈神である。次に大山咋神、またの名は山末之大主神。この神は近淡海国の日枝山に鎮座し、また、葛野の松尾に鎮座して、鳴鏑を使用する神である。次に庭津日神。次に阿湏波神。次に波比岐神。次に香山戸臣神。次に羽山戸神。次に庭高津日神。次に大土神、またの名は土之御祖神の九神である。

上に述べてきた、大年神の子の、大国御魂神より以下、大土神より以前は、あわせて十六神である。

この中で、羽山戸神が、大気都比売神を娶って生んだ子は、若山昨神。次に若年神。次に妹若沙那売神。次に弥豆麻岐神。次に夏高津日神。またの名は夏之売神。次に秋毗売神。次に久々年神。次に久々紀若室葛根神。

上に述べてきた、羽山の子より以下、若室葛根より以前は、あわせて八神である。

【語釈】

○大年神

初出は須佐之男命の系譜箇所（本注釈（二十四）須賀の宮②『古事記學』第五号）。大山津見神の女、神大市比売との間に生まれた子。同じ女神との間に宇迦之御魂が生まれている。「其の大年神」とある「其の」は、須

佐之男命の系譜記載箇所を受けていることになる。『古

事記』には希に離れた記載内容を指示語「其の」で受ける場合がある。記伝に「年は田寄タヨシなり」「登志タナツモとは穀コのことなる、其は神の御靈以て田に成して、天皇に寄ヨサシ奉り賜ふゆゑに云り」「此神は、此穀の事に大なる功坐し故に、此御名を負ヒ給へるなり」という。祈年祭祝詞の「皇神等の寄ヒしまつらむ與つ御年を」とある「年」

は稲の稔りのこと。祈年祭の「年」も同じ。『説文解字』

に「季（年）穀熟也」とある。『万葉集』卷18・四一二四「我

が欲りし雨は降り来ぬかくしあらば言拵げせずとも稔

【登思】は榮えむ」とある「登思」も「五穀、特に稲の

稔りをいう」（新編全集頭注）とされる。大年神系譜全

体については、【補注解説三】参照。

○神活須毗神

「活」は神世七代の「活杵神」、うけひ神話の「活津日子根命」の「活」と同じく「活き活きとした」の意でとること諸注一致している。この「活」と「須毗」を合わせた「活須毗」を、次田新講・中島評釈・大成などでは「産靈」と同じ意とする。一方、西宮集成「神名の釈義」（以下、集成神名釈義）は「須毗」は、「巢靈」の意

かとし、住居の神霊とみる。三浦佑之『古事記の神々』「付

古事記神名辞典」(角川ソフィア文庫、二〇二〇年八月。

以下三浦神名辞典)も「ス」は「巢」で住まいの意とする。中西進『古事記を読む』(以下、中西『読む』)は「須毗」を「さぶ」と同じとみて「らしい」の意とし、具体性のない神と評する。堀内秀晃は「イクスビ」を「イクスビ」の略されたものとみて(この点は敷田標柱に指摘がある)、「奇び」で霊妙不可思議の意でとる(『大年神の系譜』(上)『東京医科歯科大学教養部研究紀要』八号、一九七八年三月)。

○伊怒比売

『出雲国風土記』秋鹿郡伊農郷に「赤衾伊農意保須美比古佐和氣能命」の名が見え、出雲郡伊努郷に意美豆努命の子として「赤衾伊努意保須美比古佐和氣能命」の名が見える。記伝は「イヌ」を地名と見る。中西『読む』は蔽の比売即ち神聖な比売とする。集成神名釈義は、親神の「巢霊」との関連から、「寝ぬ姫」即ち穀霊と結婚

する巫女の意ととる。

○大国御魂神

「国玉」については記伝に「何ノ神にまれ國を經營坐し功德あるを、其國々にて、國魂とも大國魂とも申して拜キ祀るなり、故レ諸國に某ノ大國御玉ノ神社と云多し」(然るに此は何國ともなきは、倭の大國御魂なり)とある。しかし、倭の大國魂神と見る必然性はない。『出雲国風土記』意宇郡飯梨郷に大國魂命が天降る記事がある。次に生まれる「韓神」とも併せて考える必要があるかも知れない。

○韓神

諸説では概ね文字通り「韓国」(朝鮮半島)の神ととる。『延喜式』神名帳「宮中神卅六座」中の「宮内省坐神三座」に「園神社・韓神社二座」とあるが、この「韓神社」と関連があるか否かは未詳。【補注解説】参照。

○曾富理神

『日本書紀』神代下第九段一書六では火瓊瓊杵根尊の降

臨地を「日向襲之高千穂添山峰」としており、「添山、此には曾褒里能耶麻」と訓注を付す。諸説ではこの「ソホリ」と関係付けている。また神代上第八段一書四で素戔嗚尊が降った地が新羅国の「曾尸茂梨之処」とある「ソシモリ」も同義の語かとされる。いずれも古代朝鮮語で「新羅の王都」を意味すると指摘されるが、これは先述の神が「韓神」であることと関連付けての解釈となる。なお、西田長男は、この神は渡来氏族の秦氏が斎き祀った神であり、もと秦氏の居所であった平安京に遷都が行われた延暦十三年（七九四年）以降に祀られるようになったと考えられることから、この大年神系譜を後世の竄入とみる（『曾富理神―古事記の成立をめぐる疑惑―』『日本神道史研究』第10巻、講談社、一九八七年所収、初出は一九六五年六月）。この系譜を後世の竄入と見る説は多く、また『古事記』偽書説に繋げて見る向きもあるが、上田正昭は韓神・曾富理神は奈良朝に既に祭られていたとし（『古事記の神々―大年神の系譜を中心として』『文学』

48巻4号、一九八〇年四月）、中村啓信も平安遷都以前にこの神を祀らなかつたとは言えないとしている（『新版古事記』解説558頁、角川学芸出版、二〇〇九年九月）。

○白日神

記伝は、この神と『延喜式』神名帳山城国乙訓郡「向神社」（「大歳神社」と並記）とを関連付け、「白」は「向」の誤りであるとし、次田新講・中島評釈・西郷注釈もこれに従うが、諸本に異同は無く、「白」で理解すべきであろう。「明るい太陽の神の意」（全註釈）、「農耕文化に欠くべからざる輝く太陽の表象」（集成神名釈義）等と説かれる。松岡静雄はシラヒを「新羅起源のヒ（火）族」の神を意味すると言い（『紀記論究』神代篇四「出雲傳説」同文館一九三一年六月、73〜75頁）、大成がこれを支持する。角川新訂・新版古事記も枕詞「栲衾」は白いので新羅にかかるところから「白日神」即ち「新羅神」説を採用している。「韓神」「曾富理神」と朝鮮半島に関連する神名が続いているので、この神もそのように理解し得

る可能性はあるが、「白」字のみで「新羅」を意味すると取れるか否か疑問。伊耶那岐・伊耶那美の国生み神話において伊耶那美が生んだ筑紫島の中の筑紫国の別名を「白日別」と言い、松岡静雄はこれも新羅と繋げて考えているが、その点にも疑問がある。やはり字義通り「白日」で考えるべきではなからうか。

○聖神

大系が「日知りの神の意で、農耕を掌る神か」とし、他の注釈も多くこれに従うが、加えて全書は、「靈性を體した者の意かも知れぬ」と言い、堀内秀晃は「日」と「靈」は同根であるとして「暦日を知るということが、四時や自然の運行、更にはその奥にある靈的存在を領ることに深く関わってくる」と説く（堀内前掲論文）。また、全書が「聖」の語について、「外文化に對する畏敬感に關連して」産出されたものと言い、日野昭が「新文化への畏敬ないし憧憬の念が背後にある」と説くのは、「韓神」以下の神との関連によるものであろう（「穀物神と土地

神―大年神の系譜について―」（『龍谷大学仏教文化研究所紀要』一八、一九七九年六月）。『延喜式』神名帳和泉国日根郡に「聖神社」がみえるが、関連は不明。

○香用比売

「香」の訓については、『日本書紀』の「伊香色謎命」（孝元紀）、「伊香色雄」（崇神紀）が、『古事記』ではそれぞれ「伊迦賀色許売命」（孝元紀）、「伊迦賀色男命」（崇神紀）とあるところ等から、記伝は「カガ」の訓をあて、その他の諸テキスト・注釈書も「カガ」を採用するものが多い（敷田標注・次田新講・西郷注釈などから、新しいところでは新校も含む）。一方で『万葉集』や『古事記』の「香山」の例から「カグ」と訓むものもある（尾崎全講・西宮修訂・思想大系・新編全集・角川新版など）。また全註釈はこの神名に「此神名以音」という音注が付されていることを重視し、『万葉集』巻20・四五〇〇「香乎加具波之美」の例をもとに、「カヨヒメ」と訓んでいる。しかし山口佳紀は「香」は古事記内ではカグと訓むことで統一

されているとし、この「カグ」は音でもあり訓でもあると意識されていたと指摘した（『音読注に関する若干の考察』『古事記の表記と訓読』有精堂出版、一九九五年九月）。本注釈では「香山」の例に照らして「カグ」を採用した（仲哀記の「香坂王」の訓については保留にしておきたい）。

名義について、記伝は「容貌の美麗さをほめて、光耀くと云意か」とし、尾崎全講はこれを農耕神とみる立場から「雷光を発する女神」とする。その他西郷注釈は「輝く意を主にした名」だが、ここに出てくる所以はよくわからないとしつつ、「日知の「日」が輝くという連想か」と推察している。集成神名釈義は、神異の光を揺曳させる物とは、農耕祭祀のための稲魂を形象化した玉や農耕器具の光沢ある鉄をさし、その物に憑依する巫女と説く。

○大香山戸臣神

記伝は「山戸は、山なる民の居所にて、いはゆる山里なり」とし、新編全集は「山戸は山の入り口か」とする。ヤマトの香山に関わる名か。思想大系は『先代旧事本紀』

地祇本紀に「大香山戸神」とあることを指摘して「偉大な香山の麓にいる神霊の意か」とする。単に母神の「香」からの繋がりであるとする、「香山」を意識しているとは言いがたいが、この後の、母神を異にする子神の中にも「香山戸臣神」の名が見えることも併せて考えると、或いはヤマトの香山を意識した名であるのかも知れない。その意図は、国作り神話の範疇にヤマトも含み込めようということであった可能性があるのではなからうか。御諸山の神の祭祀の話や、八千矛神の神語の歌詞「夜麻登能比登母登湏々岐」や、散文部の「倭国」についても、国作り神話とヤマトとの関連性を表出しようという意図を読み取る必要があるのかも知れない。

○年御神

【校異】※(1)に記したように、延佳本・荷田春満書入本・記伝以降「御年神」とするものが多い。祈年祭祀詞に「御年皇神」、「古語拾遺」御歳神条に「御歳神」、「延喜式」四時歳上に「御歳社」など見えることによると思

われるが、諸本に従って「年御神」のままとした。「年」は先述の「大年神」の項参照。名義としては「大年神」と重なる。

○天知迦流美豆比売

この神名の下には「訓天如天亦自知下六字以音」という訓注、及び音注が記されている。【校異】の※(2)でも触れたように、「自知下六字以音」とあるのは、「七字」とあるべきで、数が合わない。延佳本では細注に「六當作七」とし、荷田春満書入本も朱の左傍書で「當作七」と記す。記伝は音注の「知」を「迦」の誤りとみて、アメシル・カルミツヰメと読んで六字のままとするが、名義については未詳とする。毛利正守は、『古事記』の神名・名詞での「知」はすべて音仮名であるとして記伝説を否定し、またすべての諸本で一致している音注で数に誤りのある例が他に見えないことから、誤字説も考えづらいとし、六字というのは、元資料で正訓字で表記されていた箇所を太安万侶が音仮名に改めたその字数を示す数で

あり、安万侶による書き換えの痕跡を具体的に示す例であるとする（『古事記』の音注について『藝林』18巻2号、一九六七年四月）。これに対して西宮修訂頭注は、神名の最後の「売」は訓仮名の文字として認識されていた故に音仮名に数えられなかったとする。孝元記の「葛城之高千那毗賣」の音注が「那毗二字以音」となっており、「賣」を含めていない例を類例として挙げているが、「愛比賣（此三字以音）」「大宜都比賣（此四字以音）」（いずれも国生み神話）などのように「賣（売）」を音仮名としている例もあり、また「葛城之高千那毗賣」の場合は「那毗二字以音」というように音注の対象となる文字を明記している例でもあって、類例として捉えられるか否か、問題もある。「七字」に改めるべき可能性もあるが、諸本に従って「六字」のままとしておく。

名義について、「美豆」は諸注「瑞」で「瑞々しい」の意ととる。集成神名釈義は、「天・領（しかる）・瑞日・女」で「太陽の女性を讚美した名」とする。新編全集は

「知迦流」は「近る」で近づくの意かとする。三浦神名辞典は「アメ（ほめ言葉）チ（神霊）カル（飛翔する）ミヅ（瑞々しい）ヒメ（女神）か」とする。「知」は道祥本の春璣本に「和」とあり、『本居宣長全集』（筑摩書房）の補注（大野晋）に「ワカルミヅヒメ」である可能性も示すが、音注部分は道祥本・春璣本ともに「知」となっているの、やはり「知」でとるべきであろう。

○奥津日子神 次に 奥津比売命

中島評釈に「「奥」は竈の下の餘燼や熱火をオキ・オキ火などいうオキで、元来「日置」つまり「火置」のオキの意味から出たことばであろう」とし「絶やさず燃やして置く火の意味から出たのであろう。つまり「奥」は竈の火をいふのであろう」と説く。「日」（甲類）と「火」（乙類）は上代特殊仮名遣では仮名違いとなるので、一緒に出来ませんが、奥津比売命の亦名である大戸比売神が「竈神」であるところから、「奥」を竈の意でとるものは他にも見られる（旧全集・尾崎全講など）。また、

大系はオキを「沖」ととって、「沖の彦」「沖の姫」とし、全註釈では「「奥」は空間的には遠い所、時間的には「最も遅い」意で、「津」は連体助詞で「の」と同意である。母神が若し「水姫」の意であつたら「沖」を男女の神に分けたと見るのが自然である」と説いている。一方、祈年祭祀詞に「奥津御年」とあつて、これがオクテの穀物、すなわち稲をさすところから、山口佳紀はこの男女二神を穀物乃至稲に関わる神であると指摘しており（「古事記における訓注の性格」『古事記の表記と訓読』有精堂出版、一九九五年九月、初出は一九九〇年一月）、新編全集も「稲にかかわる神か」とする。大年神・年御神・若年神などの名が見える系譜の中に位置づけることを考えた場合、「奥津御年」との関連で考える妥当性は高いかも知れない。なお、女神の方の尊称が「命」となっているが、この系譜中に登場する神は他はすべて「神」であるゆえ、記伝以来不審がもたれている。天知迦流美豆比売の子は十神だが、後に合計数を記す際には九神と

なっており、数が合わない。諸注ではこの二神を一神として数えた結果であると捉えているが、女神の方のみ「命」となっていることも関連しているかも知れない。

○亦の名は大戸比売神 此は諸人の以ち拝む甕神ぞ

「大戸比売神」は前項「奥津比売命」の亦の名。「甕神」とあるので、「戸」は「へ」（上代特殊仮名遣の乙類）と訓んで甕（へつつい）の意ととることでは諸注一致している。「黄泉戸喫」（黄泉国神話）の「戸」と同じ用法となる。「以ち^{まろか}拝む」については、「以ちイツク」と訓むテキストが多いが、『古事記』中には三例、「以伊都久」という仮名書きの例が見られるので（みそぎ・綿津見三神）（うけひ・胸形三神）（開化記・息長水依比売）、「以拝」とあるここでは異なる訓を採用した。西宮編になる集成・聚注・修訂はいずれも「いはふ」と訓み、その可能性もあるが、ここでは新全集・新校に従って「ヲロガム」を採用した。

○大山咋神

山と咋の間に声注「上」があるので、語構成は大+山咋と判断される（小松英雄『国語史学基礎論』笠間書院、一九七三年一月、参照）。西郷注釈は、クヒは不明としつつ、山をうしはく神の意だろうとする。集成神名釈義は咋を「杙」とみて「山頂の境界をなす棒杙の神格化」と取る。「咋」の字からすれば、「山を喰らう」神と見ることも出来ようか。

○山末之大主神

前掲「大山咋神」の亦の名。「山末」は山頂をさすので、山頂の偉大な主人の意とみることでは諸注一致している。

○此の神は近淡海國の日枝山に坐し

諸説に、比叡山に鎮座する神の意ととる。『延喜式』神名帳近江国滋賀郡に「日吉神社」が見える。

○亦、葛野の松尾に坐して

諸説に、山城国の松尾神社のこととする。『延喜式』神名帳山城国葛野郡に「松尾神社」が見える。京都を中心とした場合、比叡山は東北、松尾は東で方角がかなり

異なるが、その両地に大山咋神が坐すことについて、西郷注釈は、「大和の飛鳥から遙かに見た目には、それらが一団と映ったことを示すものか」と推察する。

○鳴籥を用ゐる神ぞ

記伝に、「さて此は、鳴籥を用ひて祭ることと聞ゆめれど、然ては言足ず」として「用」字は、成又は化などの誤か」として、鳴籥に成る神と解する可能性を説いている。「山城国風土記逸文」、及び『本朝月令』引用「秦氏本系帳」、松尾大明神にまつわる丹塗矢伝説を参照の上での推察であるが、諸本に異同はなく、従えない。西郷注釈は「用」を削って「鳴籥の神」とする可能性を示す。また集成神名釈義は鳴籥そのものが神体であったとする。このように鳴籥の神とする説があるが、「用」の字を尊重した場合、諸説は否定的だが、鳴籥を用いる神となる。「大山咋神」という神名を「山を喰らう」神と取れば、狩猟をする神と見て「鳴籥を用いる神」と見ることも出来ようか。神が狩猟をする話としては、『出雲

国風土記』意宇郡六道郷に、所造天下大神が猪を追う話があり、また秋鹿郡大野郷に、和加布都努志能命が「御狩」をして猪羆を追う話がある。

○庭津日神

記伝に「庭は家庭の意なるべく、日は産靈の靈なるべし」とする。集成神名釈義は「庭」は今日のような植込みの庭ではなく、家屋の前の広場をいう。穀物を干したり、農耕祭祀をしたりする場所であるから、庭そのものを神格化した」と説明する。

○阿須波神・波比岐神

この二神、記伝に名義未詳としつつ、阿須波は「足場の意にや」とし、「足踏_ミ立る地を守り坐_ス神なるが故に、家毎に祭りしにや」といい、「波比岐」は「波比入り君の意か」として「門より舎屋_ノ内に入_ルまでの間の庭を、波比入と云しなり」「其_ノ波比入の庭を守り坐_ス神にやあらむ」として二神を関連付ける。『延喜式』祈年祭祀詞に「座_ノ摩_乃御巫_乃辭_乃竟_乃奉_、皇神等_能前_爾白_久、生井・榮井・津長

井・阿須波・婆比伎登、御名者白皇、辭竟奉者」とみえ、

同卷七踐祚大嘗祭式にも「於齋院祭神八座。御座神。高御座神。大庭

宮女神。事代主神。阿須波神。波比伎神。」とみえている。また同じく『延喜式』神名帳、

宮中神卅六座の中の座摩巫祭神五座にも「生井神 福井

神社 綱長井神 波比祇神 阿須波神」とあり、井の神

との関連を示している。『万葉集』卷20上総国防人歌に「庭

中の阿須波の神に小柴さし我は齋はむ帰り来までに」

(四三五〇番歌)とあり、庭中に坐す神として祭られて

いる。【補注解説二】参照。

○香山戸臣神

先掲「大香山戸臣神」と対をなしている神。「大」の

有無以外に相違はなく、ほぼ繰り返し返しの神名となってい

る。「大」に対して「若」などの語が無い点で不審が残る。

○羽山戸神

伊耶那岐による火神被殺条で殺された迦具土の右手か

ら出現した山神の名に「羽山津見神」とあった。『日本

書紀』神代上第五段一書八では、迦具土の手より「麓山祇」

が化生しており、「麓、山足を麓と曰ふ。此には簸耶磨はやま

と云ふ」と記す。「戸」を入り口とみると、山の麓の入

り口の神となる。

○庭高津日神

前掲「庭津日神」に「高」が加わった名。阿須波・波

比岐神も含めて、「庭」の神が繰り返し返し記されるところ

に意味があるか。

○大土神 亦名 土之御祖神

記伝に、「こは殊に民の佃る田地などの土のことに功

徳のありし神なり」とし、諸注も土の神、大地の神とと

る。また多く大地の母神(尾崎全講など)、土の母神(西

郷注釈など)とするのは、亦の名による。「御祖」につ

いては、本注釈(二十六)「八十神の迫害」(『古事記學』

第五号)参照。『延喜式』神名帳、伊勢国度会郡に「大

土御祖神社」が見える。

○九神

実数は十神。奥津日子神と奥津比売命を合わせて一神

としたものと解するものが多いが、そのように数える必然性があるのか否か、不明。

○大気都比売神

これまで、伊耶那岐・伊耶那美の国生みにおける粟国の別名に「大宜都比売」、伊耶那美の神遊り前の場面で火の神生みの直前に生んだ神に「大宜都比売神」、須佐之男に殺害される女神に「大気都比売神」「大宜津比売神」というように見え、今回が四度目の登場となるが、これらがすべて同一の神とは見られない。整理すると、①粟国の別名、②伊耶那美の生んだ女神、③須佐之男に殺害される女神となつて、今回登場する神を②と同一とするべきか。いずれの場合も穀物の女神であることは共通するものと見られるので、ここに登場する所以はこの神が生む子神八神が基本的に穀物神としての性質を有することを示すものか。なお、オホゲツヒメについては、本注釈(二十一)「五穀の起源」(『古事記學』四号)補注解説四「大気都比売神被殺神話(五穀の起源神話)の位置付け」参照。

○若山咋神

前掲「大山咋神」と対の名で、名義も同じとするものが多いが、「大山咋神」の場合は「亦の名は山末之大主神。此の神は近淡海国の日枝山に坐し、亦、葛野の松尾に坐して、鳴鏑を用ゐる神ぞ」というように多くの情報を付随させる神であり、単純に対の名として見ることは出来ない。付随情報によれば「大山咋神」は狩獵との関連が考えられるが、こちらは農耕との関わりにおいての「山咋」、即ち作物の収穫と関連すると取るべきか。

○若年神

大年神・年御神の繰り返し、言い換えの神名か。「年」は先述の通り稲を中心とする穀物の稔りを示す。

○妹若沙那売神

サを早乙女・早苗・五月のサ、ナを助詞、メを女ととれば、岩波大系その他の諸注が説くように、早苗の女で田植の乙女となる。但し新編全集は、サナをサネ(実)の交替形で、果実の種の意か、とする。これ以降の神々

について、旧全集は「田植から収穫までの過程を表した神名と解される」とし、思想大系も「田植から稔り、そして新嘗の祭りのための新室を作るまでの過程を表す神名がならぶ」とする。

○弥豆麻岐神

記伝は「名ノ義未^ダ思^ヒ得^ズ」としつつも、若年神から久々年神に至る神々を連ねて解した場合の名義として「田に水をまかするなり」と説いている。『類聚名義抄』「漑」にマカスの訓があり、『日本書紀』神功皇后撰政前紀「引」、安閑天皇元年「漑」に水を引き入れる意でそれぞれ「マカセ」「水マカセ」の傍訓（寛文九年版本）がある。このマカス（下二段）の自動詞マク（四段）を想定しての解釈として、殆どの注釈書は「水撒」の神で田に水を引き入れる意で取り、漑漑の神と解している。しかし上代にマク・マカスの確例が無い点で問題は残る。新編全集は「弥豆」はみずみずしいの意で、「麻岐」は種を蒔くことの意味とする。

○夏高津日神 亦名 夏之売神

中島評釈などは、夏の高い日の神ととる。集成神名釈義・新編全集も同様に「夏に高く照らす太陽」と解する。尾崎全講は「五穀の成育途上における夏の季節の神格化」との説明を加える。亦名の「夏之売神」については、全注釈に「夏の女」で、夏の田で草取りなどをして働く女性の神格化であろう」とし、新編全集に「生育の夏の季節をつかさどる女神の意」とする。

○秋毗売神

前項の「夏之売神」と対応する名。全注釈に「文字通の神格化であろう」とし、新編全集に「収穫の秋の季節をつかさどる女神」とする。なお記伝に「ここに夏と秋との御名ありて、春冬と云は無きを以て思ふにも、稲によることと聞ゆるなり」とある。

○久々年神

ククは茎の意とされる。伊耶那岐・伊耶那美の神生み

条で生まれた「木の神、名は久々能智神」の「久々」と同義とし、記伝には「莖にて、草木の立長る貌を云フ」「稲の快く長るよしの御名なり」とする。中島評釈に「生々と成長する状態の年穀の神であろう」と言い、大成に「稲が速かにのびるをいう」、角川新版に「良い茎の良い稲の神格化」と言う。また集成に「稲幹がしゃんと立っているのは稲穂の豊穰の表象」と言い、三浦神名辞典は「稲穂を収穫したあとの茎も重要な生活必需品であり、さまざまなものに加工された」と加える。

○久々紀若室葛根神

ククは前項と同じく莖。但し稲の莖ではなく木の幹をいう。紀は樹木。若室葛根は、顕宗天皇即位前紀の室寿の詞に「築き立つる 稚室葛根、築き立つる 柱は、此の家長の 御心の鎮なり。……」とあるところから、新室寿ぎの表現と見られる。大殿祭祀詞に「古語に番繩の類、之を綱根と謂ふ」と見え、記伝に「凡ていといと上代の家造は、いづこをもく、繩葛を以て結固めしものなり」と記す。「刈り稲を収めるための新屋の柱を結ぶ繩の神格化」(角川新版)であり、この神名全体が「新嘗祭用の新室の神格化」(集成神名釈義)とされる。

〔三十六〕葦原中国平定（一）

【校訂本文】底本＝真福寺本（441行～450行）

天照大御神之命以、「豊葦原之千秋長五百秋之水穗國者我御子正勝吾勝々速日天忍穗耳命之所知國」言因賜而、天降也。於是、天忍穗耳命、於天浮橋多々志此三字以音下效此而詔之、「豊葦原之千秋長五百秋之水穗國者、伊多久佐夜藝豆此七字以音下效此有那理（※）告而、更還上、請于天照大神（※）。余、高御產巢日神・天照大御神之命以、於天安河之河原、神集八百万神集而、思金神令思而詔、「此葦原中国者、我御子之所知國、言依所賜之國也。故、以為於此國道速振荒振國神等之多在。是使何神而、将言趣」^⑤。余、思金神及八百万神議白之、「天善比神、是可遣」^⑥。故、遣天善比神者、乃媚附大國主神、至于三年、不復奏。^⑦

【校異】

- ①底本「目」。道祥本・春瑜本「回」、兼永本以下「因」とあるのに従って改める。
- ②底本「三」。道祥本・春瑜本も同じ。兼永本に従って「二」に改める。
- ③底本「丁」。道祥本・春瑜本も同じ。「丁」は「とどまる、たたずむ、すこし歩む」などの意。
兼永本以下に従って助字「于」に改める。
- ④底本「目」。道祥本以下諸本に従って「日」に改める。
- ⑤底本「越」。道祥本以下諸本に従って「趣」に改める。

⑥底本ナシ。道祥本以下諸本に従って「遣」を補う。

⑦底本「丁」。道祥本・春瑜本・兼永本も同じ。前田本以下に従って「于」に改める。③参照。

⑧底本「復」。道祥本以下諸本に従って「復」に改める。

※(1) 兼永本・曼殊院本・猪熊本・寛永版本・田中校訂本「那」に「ケ」と付訓あり。前田本に「那(左傍書「耶敷」)」とし、記伝「祁」とするが、底本以下諸本「那」とあるのに従う。

※(2) 延佳本・記伝「御」を入れて「天照大御神」とするが、諸本はすべて「御」がない。『古事記』上巻では、他はすべて「大御神」となっており、このみ省略する理由は無い。原本の段階で抜けてしまっていた可能性があるので、理想の原本(理念上の原本)を求めるのであれば「御」は入れるべきであるが、ここでは一応現存写本に従って「御」は入れない。最初から抜け落ちてしまっていた可能性があるので、訓読もその抜け落ちた形として「アマテラスオホカミ」と訓むべきと考える。

【訓読文】

天照大御神の命以ちて、「豊葦原の千秋長五百秋の水穂国は、我が御子正勝吾勝々速日天忍穗耳命の知らず」と言因さし賜ひて、天降しき。是に、天忍穗耳命、天浮橋に立たして詔らししく、「豊葦原の千秋長五百秋の水穂国は、いたくさやぎて有りなり」と告らして、更に還り上りて天照大神に請しき。余くして、高御産巢日神・天照大御神の命以ちて、天安河の河原に八百万神を神集へ集へて、思金神に思はしめて詔らししく、「此の葦原

中国は、我が御子の知らず国と言依さし賜へる国なり。故、此の国に道速振荒振国つ神どもの多に在りと以為ふに、是、何れの神を使はしてか言趣けむ」とのらしき。余くして、思金神と八百万神と議りて白ししく、「天菩比神、是遣はずべし」とまをしき。故、天菩比神を遣はせば、乃ち大国主神に媚び附きて三年に至るまで復奏さす。

【現代語訳】

天照大御神のお言葉で、「豊葦原の千秋長五百秋の水穂の国は、私の御子である正勝吾勝々速日天忍穗耳命が統治する国だ」と委任をしなされて、天から降らせた。そこで、天忍穗耳命は、天の浮橋にお立ちになって仰ったことには、「豊葦原の千秋長五百秋の水穂の国は、たいそう騒がしいようだ」と仰つて、再び元の場所に還り上つて、天照大御神に申し上げた。そこで、高御産巢日神と天照大御神とのお言葉で、天の安の河の河原に八百万の神を集めに集めて、思金神に思案させて仰ったことには、「この葦原中国は、我が御子が統治なさる国として御委任なさった国である。それで、この国には勢いの激しい、荒ぶる国の神どもが大勢いると思われるが、どの神を派遣して言向けるのが良いだろうか」と仰った。そこで、思金神と八百万の神とが協議して申し上げたことには、「天菩比神、この神を派遣するのが良いでしょう」と申し上げた。それで、天菩比神を派遣なさったところ、この神は大国主神に媚び付いて、三年になるまで報告することがなかった。

【語釈】

○天照大御神の命以ちて

「天照大御神」については、本注釈（十三）「三貴子誕生」

（『古事記學』二二号）、（十四）「三貴子の分治」（『古事記學』

三号)参照。「命以」は、本注釈(三)「国土の修理固成」
 『古事記學』一号)参照。

○豊葦原之千秋長五百秋之水穂国

地上世界の呼称については、黄泉国神話、天石屋神話
 において「葦原中国」が見られたが、ここでこのような
 名称が使われているのは、天神の御子が統治する世界を
 褒め称える意味が込められていると見られる。この後は
 「豊葦原水穂国」「葦原中国」が併用される。青木周平は、
 荒ぶる神々の生息する国(葦原中国)を、天神御子が天
 降りかつ支配するのにふさわしい国(五穀豊穰の国)と
 して変質させることにコトムケ(後述)の意義があるとし、
 そうした五穀豊穰の国としての意味を担うのが、豊
 葦原之千秋長五百秋之水穂国という呼称であると説いて
 いる(青木周平「葦原中国平定伝承と「言向」」『古事記
 研究—歌と神話の文学的表現—』おうふう、一九九四年
 一二月、初出は一九八〇年九月)。

○正勝吾勝々速日天忍穗耳命

天照大御神と須佐之男命との「うけひ」によって出現
 した五男神のうち、最初に出現した子。天照大御神の長
 男に位置づけられる。なお、本注釈(十六)「うけひ」(『古
 事記學』三号)参照。

○言因賜而

『古事記』の「コトヨサス」は、他の箇所ではすべて
 「言依」と記される。そのため、この箇所については、
 「〜と語りたまひ、賜ふに因りて」(朝日古典全書)とい
 う訓もあり得るが、天照大御神の発言が「言」で記され
 る点、「賜ふ」の対象が記されていない点(「国」を賜う
 と解せるかどうか、疑問)で問題が残る。坂根誠は、朝
 日古典全書の訓を支持するが、発話者を天忍穗耳命とす
 る等、文脈把握に問題を残す(坂根誠「古事記」国譲
 り段冒頭部の解釈―「言因賜而」の訓読を中心として―
 『古事記年報』五〇号、二〇〇八年一月)。なお、「言因」
 「言依」の訓については、「す」と「賜」とで二重の尊敬
 になる(新編全集)ことを避けて、「コトヨシタマフ」、

「コトヨセタマフ」と訓むテキストもあるが、『統日本紀』宣命に「言依奉乃随」（第14詔）、「事依奉乃任尔」（第23詔）に対して「与佐斯奉志麻尔々々」（第5詔）とあるのを参考に、「ヨサシ」で訓むこととする。尊敬語に続いている例ではない点で問題は残るが、「ヨサス」でほぼ一語化しているのではないかと思われる。

○伊多久佐夜藝豆有那理

神武記にも、「葦原中国者、伊多玖佐夜芸帝阿理那理。此十一字以音とみえる。神武紀には、「夫れ葦原中国は、猶し聞

喧擾之響焉。聞喧擾之響焉、此には左擲竟利奈離と云ふ。」とある。

「さやく」は、「木の葉さやぎぬ」（記21歌）、「木の葉さやげる」（記22歌）、「萩の葉佐夜藝」（万10・二一三四）、「小竹が葉の佐也久霜夜に」（万20・四四三）などのように、木の葉のさやぎを示す例が多い。『日本書紀』の同じ場面には、「草木成能く言語有り」と表現される。「草木言語」は祝詞にも多く止めさせるべきものとして表現されており、地上世界の無秩序状態を示す定型的な文言となつて

いるようである。つまり、『日本書紀』や祝詞では、言語の通じない世界が「草木言語」という「言葉」で象徴されているのに対し、『古事記』では言葉によって平定する（コトムケする）対象を、木の葉のさやげる世界として描いている点に特徴がある。なお「さやく」の「さや」については、例えば「さやさや」「さやか」「さやに」や「さわく」等の語と関係するか否か、問題となるところである。【補注解説四・五】参照。

○高御産巢日神・天照大御神

この場面では最初に①天照大御神単独による「命以」があり、続くこの箇所では②高御産巢日神・天照大御神二柱による「命以」、次いで③④天照大御神・高木神による「命以」が二度、記されている。③④で天照大御神が先に記されているのは、高御産巢日神が高木神へと神名が変更された点と関係があるかも知れないが、不明。『古事記』においては高天原の最高神である天照大御神が、②においては高御産巢日神の後に記されている理由

は良くわからない。坂根誠は、①の命以が果たされなかったために②において高御産巢日神の介入が必要とされた」と説く。それはあり得るかも知れないが、②の文意を、「高御産巢日神が天照大御神の命を以て」と解する点は問題がある（坂根誠『古事記』国譲り段・天孫降臨段における命令の主体）『青木周平先生追悼 古代文学論叢』二〇〇九年一月月）。

○天安河

高天原にある河。天照大御神と須佐之男命との「うけひ」は天安河をはさんで行われた。後の葦原中国平定神話の中で、天尾羽張神が天安河の水を逆さまに塞ぎ上げて道を塞ぐという場面が出てくる。

○八百万神・思金神

ともに、天の石屋神話の中に登場している。本注釈（十八）「天の石屋②」（『古事記學』四号）参照。

○道速振荒振国神

賀茂真淵『冠辭考』に次のようにいう。「こはいちは

やぶる神てふ語なるを略きていへり。古事記には借字にて道早振云々と書き、紀には、理を以て殘賊云々と書きたり。ちはやぶるのちはいちを略けり。そのいちはいつと音通ひて、強き勢をいふが故に、いつに稜威の字を紀には書きつ。はやとは古事記に伊登志和氣王といふ王を、垂仁紀には膽武別命とかきたり。訓と義を相照し見るに、膽は伊都を略けること右にいふが如し。としは疾きなり、はやきなり、武きなり。さればちはやははその武く疾きに同じぞかし。これに従うのが良いか。新編全集も「動詞イチハヤブ（甚速）の連体形イチハヤブルの転。勢い激しく振る舞うの意。「道」「振」は借字」とする。

○言趣

『古事記』では葦原中国平定の場面、中卷神武天皇東征の場面、景行記倭建命の西征・東征の場面等において、十一例の「言趣」「言向」が見られる。「言趣」「言向」の下に「和」「和平」「平和」の語を伴う場合が多い。コトムケの語義については、確定したとはいえない状況

にある。コトが「言」であることは概ね定説化しているといえるが、その「言」が行為の主体に属するのか、客体に属するのかによって理解は異なる。こちら側の「言」によって、ということか、相手側の「言」をか、という違いである。ムケについては、これが下二段動詞であることから、他動詞として「くを向ける」と解釈するか、下二段動詞の使役用法と取って、「くをしてくを向かせる」と取るかで分かれる。従って、「こちら側の言によって相手を向かせる（従わせる）」（青木周平説）、若しくは「向ける（従える・平定する）」（西宮一民説・松田浩説）という理解と、「相手の言をこちらに向かせる（服従を誓わせる）」（神野志隆光説）といった理解に分かれる。なお、『常陸国風土記』香島郡の香島郡設立の沿革を記す記事の分注に、「事向」の例が二例見られる。この二例を『古事記』の用例検討の参考にするべきか否かも問題となる。なお、諸説の出典等については、【補注解説五】「言趣」「言向」の項を参照のこと。

○天菩比神

天照大御神と須佐之男命とのウケヒの場面で、天照大御神の玉から出現（出現させたのは須佐之男命）した五男神のうち、天忍穗耳命の次に出現した神。うけひ神話の場面には、この神の子の建比良鳥神が出雲臣等の祖となることが記されている。

○媚附

『日本書紀』九段正文には、「即ち天穗日命を以ちて往き平けしめたまふ。然れども此の神、大己貴命に倭媚び、三年に比及るまでに、尚し報聞さず。」とあって、『古事記』と同様に「媚」が記された後、「故、仍りて其の子大背飯三熊之大人 大人、此には于志と云ふ。亦の名は武三熊之大人といふ、を遣す。此、亦還其の父に順ひ、遂に報聞さず。」というように天穗日命の子神のことも記される。また、「出雲国造神賀詞」では、「出雲の臣等が遠つ神天のほひの命」が地上世界の「國體」を見に派遣され、地上の様子を報告した後、「己命の兒

天の夷鳥の命にふつぬしの命を副へて、天降し遣はして、荒ぶる神等を撥ひ平け、國作らしし大神をも媚び鎮めて、大八島國の現つ事・顯し事事避さしめき。」と記す。天のほひの命自身は視察・報告という役割だが、子神が平定の主神として国譲りを成功させている点で、『古事記』『日本書紀』と大きく異なるのは、天のほひの命が出雲臣等の始祖神である故であろう。いずれの話にも「媚」が見えるのは、この神話と「媚」との結び付きの強さを感じさせる。飯泉健司は、「神賀詞は祭祀的な視点から「媚」を捉えたので、功績を語る文脈で「媚鎮」と表現した。一方、『古事記』『日本書紀』は「媚」を政治的な観点から捉えさせようとしているので、裏切り・不忠・反逆のイメージをこの神に付与する「媚附」「佞媚」の語を用いる」と説き、朝廷が神賀詞の主張を容認した所以については、「政治理念上または国家的イデオロ

ギー上は不利益な神を追放・殺戮せざるを得ぬとしても、実際の神祇政策の段となると、やはり、神を手厚く敬う旧来の方法を行わねばならなかった」という事情を想定している（飯泉健司「アメノホヒの「媚」―八世紀初頭神祇政策の視点から―『古事記研究大系5 I 古事記の神々上』高科書店、一九九八年六月）。

○不復奏

天神の「命以（ミコトモチ）」「言因（コトヨサシ）」によって「言趣（コトムケ）」がなされ、それが成し遂げられた時に「復奏（カヘリコト）」することによって「命以」が完結するという「コト」の循環の論理が見受けられる。従って、「不復奏」は「言趣」が成し遂げられていないことを端的に示す表現となっている。

なお「カヘリコト（復奏・覆奏）」については、【補注解説六】参照。

補注解説

【補注一】韓神

韓神は、『古事記』の大年神系譜において大国御魂神に次いで二番目に登場する神である。「からくに」「からひと」の「から（韓・漢・唐）」は異国の意であるから、韓神も異国の神、渡来神の意に解するのが通例である。そのような神がなぜ穀物神・食物神である大年神の神裔とされるのかという点については、福島秋穂「大年神の系譜について」（『記紀神話伝説の研究』六興出版・昭63）が「稲作の文化が朝鮮半島より我国へ伝来したこと」を系譜で示そうとしたのではないかと言ひ、志水義夫「大年神系譜の考察」（『古事記生成の研究』おうふう・平16）は系譜が倭国と韓国を対比する文脈を形成し「列島から半島まで広がるひとつの世界」を作り上げていると述べる。しかしこれらの説では、韓神の存在理由が単に「朝鮮半島の神」という意味しか担っていないことになり、その神の性格が明らかになっ
ていない憾みがある。またその立論の前提となっている「韓神＝朝鮮半島の神」という理解についても、改めて検証が必要であろう。

『万葉集』では、朝鮮三国に対してではなく、中国に対して「韓国」と表記している（16―三八八五、19―四二四〇、四二六二）ことは注意される。従って「韓」の字は広く外国を指し、朝鮮半島に限定されるものではないことがわかる。また『古事記』の神統譜上に位置を占めることからすれば、この「韓神」は一般名詞ではなく、固有名と考えなくてはならない。飯泉健司『古事記全講義』（武威野書院・令4）は、「百姓殺牛用祭漢神」（『続日本紀』延暦十年九月十六日条）や「依漢神崇而禱之」（『日本靈異記』中卷五縁）の「漢神」と韓神を同一視して、殺牛祭祀

が雨乞い儀礼であるため農耕に関わり大年神系譜にも連なつたと見るが、同じ「カラの神」異国の神」ではあるが用字が区別されており、神に対する扱いかかなり異なっていることからすると、「漢神」は一般名詞だが、「韓神」は固有名と見て、区別して考えることにしたい。

「韓神」が一般名詞ではなく固有の神格と見做されていたからこそ、それを祭神とする神社も存在した。平安京の内裏には「韓神社」が鎮座し、韓神が宮中で祀られていた。『延喜式』神名帳・宮中神三十六座のうち、「宮内省に坐す神」三座が「園神社」と「韓神社」二座である。また四時祭式などに「園韓神祭」についての規定がある。春二月と冬十一月の丑の日に行われ、宮中祭祀の中でも比較的重要な位置を占めていたことが窺える。祈年祭と新嘗祭に連動しているところを見ると、農耕に関係がある祭儀であつたかと思われる。園韓神祭とは別に、内膳司式に「園神祭」の規定があり、京北園・長岡園・奈良園・山科園・羽東志園・奈突園・政所に園神が祀られているとあるので、園神は文字通りの「園」の神、すなわち庭園・菜園の神と考えられる。園の神ならば土地の神でもあり、また農耕にも深く関わる。「園池司」が宮内省所属であるので、園神が宮内省の祭る神となつていたのであろう。諸資料において韓神と園神はしばしば一対のものとして扱われる。農耕に関わる大年神系譜に園神が登場しないのは不審だが、韓神が系譜に登場する理由は、園神に近い神として土地神的性格が附与されていたからなのかもしれない。系譜において韓神と並置される大国御魂神は、その名が明らかに地霊であることを意味している。

韓神の地霊的性格については、『江家次第』が引く「口伝」に示されている。その伝えによれば、園・韓神は平安遷都以前から山背の地に鎮座していたが、遷都に際して造宮使が他所に移転させようとした。しかしその時託宣があり、二神はそのまま山背に留まって王都の守護をせよと命令があつたので、宮中に祀られるようになったのだという。

同様の話は鎌倉時代の『古事談』にも見える。折口信夫「序にかへて」（西角井正慶『神楽歌研究』畝傍書房・昭16）が、韓神は「平安京の地主神」だと言うのは、この伝えに拠っている。これによれば韓神にも園神と同じく地霊的性格があったことになる。

『古事記』の大年神系譜が平安朝の加筆だとする説は古くからあるが、西田長男「曾富理神」（『日本神道史研究』第十卷）講談社・昭53）は、韓神が平安遷都を契機に祭祀されるようになった神であることを根拠として、『古事記』の平安朝成立説を唱えた。しかし『江家次第』が引く「口伝」を根拠にして、韓神の祭祀が平安遷都以前に全く行われていなかったとまで断定することはできない。『新抄格勅符抄』には「大祝詞命神一戸 大和国 天平神護元年奉充 園神廿戸 韓神十戸 並讚岐国 同年奉充」という神封（封戸）を定めた太政官牒があり、これによれば韓神はすでに天平神護元年には祀られていたことがわかる。さらに『大倭神社註進状』の「園韓神社三座」の項目に引かれた「大神氏家牒」には、「養老年中、藤史、亦建園韓神社、奉斎焉」とあり、養老年間に藤原不比等が園韓神社を創建したことが伝えられている。「亦」とあるのは、不比等が率川神社を創建したという記述を受けており、園韓神社は率川神社の近くに建てられたという。その園韓神社が、現在も奈良市内に鎮座する漢国神社である。『元要記』巻二十七「漢国社」の項目には、園韓神社の創建が養老元年だと記されており、貞観元年に大和の漢国社から平安京の宮内省に園韓神が勧請されたとも記している。これは『江家次第』が引く「口伝」とは、時期も経緯も全く異なる伝えとなっている。これらの諸資料の確実性については一様ではないだろうが、院政期の『江家次第』が引く口伝の方が、大神氏の伝承や漢国神社の社伝よりも信憑性が高いとは決めつけられない以上は、韓神の祭祀がすでに奈良時代に行われていた可能性をそう簡単に否定することはできない。従って『古事記』に韓神の名があることを格別不審視する

必要はなく、むしろ『古事記』を起点にして韓神を考えるべきだと思われる。

それにしても韓神がどのような神であるのか、またそれがなぜ大年神系譜に組込まれているのかといった疑問は、まだ十分に解明されていない。宣長『古事記傳』は「名ノ義未ダ考ヘ得ず」と放り出している。西郷信綱『古事記注釈』は、「カラが韓だとすれば、それは宮内省のつかさどる木工・鍛冶・土工等、カラ渡りの技術とかかわるのだろうか。しかしその祭り方にそうした気配がまったくなくない。あるいは韓人の祀っていた神が、遷都とともに地主神として遇されたものか。それともカラは莖で、園神が菜の神であるにたいし、韓神は稲莖・粟莖などの神か」と、三つの案を示して大いに判断に迷っており、さらに「補考」では「スサノヲが新羅に渡ったという伝承（紀一書）を古事記はこのような形であらわしたのだということになるか」という第四の案も記している。

ここで西郷氏が列挙している案のうち、第三案を継承し発展させた論が、今井優「神楽・東遊の新研究」（『武庫川女子大学紀要』31集、昭59・2）である。今井氏は「韓」を借音文字とし、「から」は「いなながら」（稲幹）、「あはから」（粟莖）の「草木の幹」の意であり、韓神は「草木の成長を司る神」だと考えた。韓神が植物とくに穀物に関わる神であるならば、園神との繋がりも理解しやすく、また大年神との繋がりも理解しやすくなるという利点がある。しかしこの説では、どの資料でも常に「韓神」と表記され（中世以後には「唐神」と表記した例もある）、「柄神」「幹神」などと書かれることも、仮名書きにされることもない理由を説明し難い。

西郷氏が挙げる第二案が現在の通説であり、平安京の立地はもともと秦氏の所有で、それゆえ地主神が秦氏の祀る韓神であったのだとする説である。この立場を主張する代表的な論としては、小林茂美「韓神の芸態論序説」（『國學院雜誌』昭41・1〜2）や、上田正昭「大年神の系譜」（『古代伝承史の研究』塙書房・平3）などがある。しかし、

韓神を秦氏の奉斎神と考えたときに支障となるのは、「から」というのが自称ではなく他称であるという点である。渡来系氏族が自らを「から人」と称することがないように、秦氏が自らの奉斎神を「外国の神」と呼ぶはずはない。韓神という呼称が「在来の人々」の視点によるものであり、秦氏がそのような名で呼ぶわけがないということは、古橋信孝「園神・韓神」（『平安京の都市生活と郊外』吉川弘文館・平10）がすでに指摘している。「から神」という呼称自体に外国を疎外あるいは蔑視あるいは対象化する視点が含まれていることには、やはり無視できない重大な問題が孕まれていると言わざるをえない。

宮廷御神楽には「韓神」という曲があり、「採物」歌に続いて演奏されることになっている。その詞章は、近世期の伝本では「われ韓神の韓招ぎせむや」となっているが、平安時代の複数の写本には「われ韓神は韓招ぎせむや」「われ韓神も韓招ぎせむや」となっており、後者が本来の型であったことが知られる。後世の型では、「私は韓神を招こう」となるが、古い型では「韓神である私が、韓流に神を招こう」となる。時代が経つにつれて、韓神自身が神招ぎをするという本来の型の意味するところが理解できなくなったため、「韓神は」が「韓神の」にわかりやすく改変されたという経緯が推測できる。

韓神が「韓招ぎ」をするという本来の型から想像できることは、「韓招ぎ」なるものが正統の神招ぎに対する「もどき」であったという可能性である。このように見るなら、韓神の曲が「採物」に對置されるような位置にあることにも説明がつく。神降ろしの「採物」歌が神楽の中核であり正統であるとすれば、その「もどき」として演じられたのが韓神の「韓招ぎ」であったということである。そもそも神自らが神招ぎをするということ自体が不合理で不自然であるわけだが、これを滑稽さを狙った演出として見るなら理解することができる。その場合、韓神は道化役ということに

なるが、そのような演出法は隼人舞が溺れる仕草で笑わせるのと同じように、服属儀礼のひとつの型として見る事ができる。この見方は高橋文二『神楽歌』の世界』（『物語鎮魂論』桜楓社・平2）が「秦氏の、天皇に対する従属、忠誠の表明」と述べたところに近い。だが大化前代なら知らず、果たして平安朝の宮廷において、功労ある秦氏がそこまで卑屈になって服従を誓う儀礼を行う必要があったのだろうかという疑問は拭えない。秦氏が自らの奉斎神を「韓神」と呼ぶはずがないということと併せて考えるなら、韓神と秦氏とは関係がないと見た方がよいのではないかと思われる。

「韓」という語は特定の国を指示するものではなく、漠然と日本（やまと）に対する「外国（外部）」という意味を担っていると考えられる。そして「韓神」という呼称には、山人や国栖や隼人や蝦夷といった「蛮夷」に対する蔑視に類したニュアンスが籠められているのではないだろうか。朝廷はかれら服属民を蔑視しつつも、同時に化外の民が持つ呪的力能に対して期待してもいた。韓神に宮廷の守護を任せたとこのように、隼人に宮廷の守護を任せたと同じような考え方に基づいているのだろう。神楽の「韓神」が隼人舞や国栖奏などと同じ服属芸能であるとすれば、韓神とは、朝廷に服属した外来の神一般を象徴する存在であったと考えることができる。

なお、『大倭神社註進状』が引く「旧記」には、園・韓神がスサノヲの子孫であり、疫病から守る神であるとも記されている。だとすると韓神は、『備後国風土記』逸文に登場する武塔神にも近似してくる。武塔神もその名から外来の神であると考えられる。防疫神は同時期に疫神でもあり、そのあたりに外来の神たる「韓の神」と呼ばれる由縁があるとも考えられる。疫病は共同体の「外部」から来るものであり、それに打ち克つ呪力を持っているのは、疫病と同じ「外部」から来た神だという論理である。古橋氏前掲論は、夢告で「唐朝の神」が防疫を約束して祭祀を要求

したという『春記』永寿七年五月廿八日の記事を挙げ、「威力のある疫神をカラから来たと幻想した」考え方があったことを指摘している。園韓神社の創建が三輪山祭祀の一環であったという大神氏の伝承を考えてみても、韓神祭祀が疫病鎮祭を目的として開始された可能性はありうるだろう。大物主祭祀は疫病鎮祭を目的として始まっているが、大物主神は大和の地霊・地主神でもある。地主神が崇りを起こすことがあり、その崇りが疫病流行という形をとるということを考え併せるなら、韓神が土地神である園神と対にされるようになった理由も、韓神が地霊である大國御魂神と兄弟関係にある理由も、疫神と地霊が習合され同一視されていたからだとも考えられる。しかしまだ謎は多く、その解明は後考に俟たなければなるまい。

〔土佐秀里 日本上代文学〕

【補注二】阿須波神・波比岐神

大年神系譜に登場する阿須波神・波比岐神の名義解釈とその研究史については、すでに藤本頼生「『古事記』神代巻に登場する異名同種神の解釈の再整理と地域分布」(『古事記學』6号、令2・3)に詳細に論じられているので、先行諸説の整理や祭神とする神社とその分布などの問題については同論文に委ね、ここでは古代文献の記述に現れた二神の性格に問題を限定して略述しておく。

まず、『延喜式』神名帳・宮中神三十六座の中の「座摩巫(いかすりのみかんなぎ)の祭神」五座を見ると、生井神・福井神・綱長井神・波比祇神・阿須波神の名が挙がっており、うち二神が大年神系譜の波比岐神と阿須波神に一致する。これに呼応して「祈年祭祀詞」にも「座摩の御巫の称辞竟へ奉る皇神等の前に白さく、生井・栄井・津長井・阿須波・婆比支と御名は白して、辞竟へ奉らくは、皇神の敷き坐す下つ磐根に宮柱太知り立て、高天原に千木高知りて、

皇御孫の命の瑞の御舎を仕へ奉りて、天御蔭・日御蔭と隠り坐して」とあり、座摩五神が宮殿造営に関わる神として登場している。『古語拾遺』を見ると「坐摩、是大宮地之靈。今、坐摩巫所奉斎也」とあり、座摩神とは宮中の地主神ということになる。座摩五神のうち生井神・福井神・綱長井神はその名から判断すれば井戸の神と推測され、土地との関りが窺えるので、阿須波神・波比岐神も土地に関わる何かを意味しているのだろう。

ちなみに『新撰字鏡』には「崩れた岸」を意味する「阿須」という語があり、『万葉集』にも東歌に二例「あず」という同義の語が見られるので、阿須波神の名と関係があるのかもしれない。あるいは、「あずか(明日香)」の語構成がア+スカであるとしたら、「あずは」もア+スハで、信濃の「すは(諏訪・須波)」と同一語源とも考えられる。また『万葉集』には意味不明の「葉非左」という語があり、あるいは波比岐神と関係がある語かもしれないが、意味はわからない。なお伊勢内宮に「屋乃波比岐神」が祀られており、その名からは家屋との繋がりが感じられるが、しかし資料上の初見となる『建久年中行事』には「矢乃波波木神」とあるので、これはもともとは波比岐神とは関係がなく、「箒神(ははきがみ)」であった可能性が高く、後世に至って波比岐神と習合したとも考えられる。

踐祚大嘗祭式の拔穂条には「齋院に祭る神」八座として、御歳神・高御魂神・庭高日神・大御食神・大宮女神・事代主神・阿須波神・波比岐神の名が挙がっている。御歳神(大年神)と庭高日神(庭高津日神)は大年神系譜にも現れており、また大御食神も大年神と関りが深い。大年神は穀物神と考えられるから、その神裔が大嘗祭の拔穂に関わることは必然性がある。祈年祭も豊穰祈願の祭祀であるから大年神の神裔が関わることに必然性があるが、祝詞の文脈上は農耕神というより宮殿造営に関わる神として登場している。『古事記傳』以来、阿須波神・波比岐神は家屋の神と解されるのが通例となっているが、必ずしも建造物そのものを司るとは限らず、建造物を建てる土地の霊と

捉えておくのがよいのではないか。土地の霊ならば、そこが農地となることもありうるので、穀物神やその祭祀に関わる必然性が見えてくる。阿須波神が登場する『万葉集』の防人歌も、地霊であることの裏付けとなろう。

庭中の阿須波の神に小柴さし我は齋はむ帰り来までに（20—四三五〇）

右の一首は、帳丁若麻績部諸人

右は上総国の防人歌である。平安時代には宮中に祀られ、また天皇王宮の地霊とされる神が、東国の民間でも祭祀されていたことは注目に値する。先掲の藤本氏論文によれば阿須波神・波比岐神を祀る神社は全国に分布しており、特に東国に多いことが知られる。また志賀剛「庶民的な宮中三神」（『神道史研究』8巻3号、昭35・5）は、阿須波神・波比岐神を「庶民的」な神としている。宮中の神といっても天皇の系譜に連なる神というわけではなく、天皇の祭祀に奉仕する精霊的な神として捉えておくべきであろう。右の防人歌の阿須波神祭祀がどの程度の規模で行われたものであるかははっきりしないが、阿須波神が防人の出立に際して無事安全を祈願する対象となった神であるということは間違いない。

この「庭」というのは「さ庭」「齋庭」などと同様に祭祀を行うための神聖な場所という意味であって（高崎正秀「『庭』其他」『万葉集叢攷』人文書院・昭11）、個人宅の庭園という意味ではあるまい。その点で西郷『注釈』がこの祭祀を「庶人宅神祭」と見て、阿須波神を「屋敷の神」としたのは適切ではない。この「庭」は個人の邸宅にあるものではなく、阿須波神も個人が祀っているわけではないだろう。ただ、「庭中の神」というのは変わった言い方で、神を齋場に勧請したのではなく、もともとその場所にいる神というニュアンスがある。これは特定の場所に鎮座する神霊ということの意味しているのであろうし、阿須波神を齋く「庭」が神のやしるであり、共同体にとっての神域であったことを

意味していると思われる。「柴刺し」の神事は宇佐八幡や南島などで行われており、祭祀の場である「庭」に結果と潔斎を行う意味があろう。作者は、この場所にまた帰って来られるようにと願って祭祀を行っている。この歌は他の旅の歌と同じく道中の安全を祈る歌ではあるが、他の旅の歌が通過点である境界で祭祀を行っているのとは異なっており、出発の地において祭祀が行われており、「この場所」に無事に戻ってくるのが祈願されている。この歌の阿須波神は、防人が帰ってくるべき故郷の地を守る神であり、その意味では産土神にきわめて近い性格の神であると言える。

万葉の阿須波神からは家屋との関りは窺えないが、土地との強い結びつきが感じ取れる。大年神系譜では阿須波神の直前に配された神が「庭津日神」であり、大嘗祭式にも「庭高日神」の名が並置されていた。阿須波神も神聖な「庭」にいる神であり、土地の霊として宮殿や共同体を守っている神なのではないだろうか。波比岐神はその阿須波神と一對のものとして現れているので、おそらくは似たような性格の神なのであろう。土地の霊であるならば、穀物神・農耕神である大年神に関りがあることも理解できる。

〔土佐秀里 日本上代文学〕

【補注三】大年神系譜記載の意義

大年神系譜の記載意義について考えたい。語釈でも触れたように、この系譜の中にみられる「韓神」「曾富理神」が祭られるようになるのは平安朝以降であるという指摘や、秦氏の祭る山城国の松尾神社に関する記述が見られる点などから、『古事記』偽書説とこの系譜が関連付けて説かれてきた経緯がある。『古事記』序文偽書説は現在もとなえられているが（三浦佑之『古事記のひみつ 歴史書の成立』吉川弘文館、二〇〇七年四月等）、『古事記』本文の偽書説がほぼ認められなくなっている現状においては、仮にこの系譜に後世の要素が見られるとしても、それはこの系譜

部分に後世の手が入られたという可能性を示すものであって、偽書説の根拠とはならない。西郷注釈は、「古事記を平安初期に成ったものと断ずるのは、紛れもなく短絡である」としつつ、「大年神の系譜も平安朝に入ってからの上である、とする見解がやはりいちばん的中しているように思われる。そしてそれを手がけたのは、おそらく松尾社の社人あたりであつたろう」と述べている。勿論そうした可能性を全面的に否定することは出来ないにしても、これまで須佐之男命から大國主神に至る系譜があり、また大國主神の後裔系譜を掲載してきた『古事記』が、ここに大年神の系譜を載せてきたことには、『古事記』成立時において意図を持って記載したと考えることも出来るのではなからうか。西郷注釈が言うように後世の加上であるとみた場合に、なぜそれが出雲系の系譜、それも大年神の系譜に組み入れられたのが明らかではない。以下、あくまでも現存する『古事記』の本文として、ここに大年神の系譜が記されている意図について、検討して行きたい。例えば中西進は、

この雑居的系譜は、従来の系譜があくまで神々の世界だけで完了する神話だったのに対し、この系譜が、現代人たちが祭りを実修する神々を集めたことを意味している。その点で、この系譜は、生活に密着した功利性、現実性を持つといえよう。しかも、その功利的、現実的な系譜は、実りの大神である大年神の横に広がる系譜として語られているのである。

（『古事記を読む』天つ神の世界、角川書店、一九八五年二月）

と説くが、人間を描くことに対して希薄とされる『古事記』神話の中において、生活への密着・功利性・現実性という点がどこまで言えるか、疑問もある。

大年神系譜の記載意図を考えるには、やはりまずはここに登場する神々の神格を考える必要があるであろう。物語内に登場することの無い神々の神格を考える手掛かりとしては、神名の持つ意味から考えざるを得ない。西郷注釈は、

とくに農業と屋敷に縁のある神の名が多いのに注目したい。スサノヲの属性のうち生活的側面は、大国主神が政治化するとともに失われてゆかざるをえなかった。その疎外部分がこういう系譜として生き残ったのだとも考えられる。

と言ひ、西宮集成頭注は、「大年神の系譜は、大国主神の神話の流れの中では必然性がないといわれているが、そう考へるべきものではない」とし、須佐之男命系譜・大国主神系譜については国作りに参画した土俗神の系譜化であると言ひ、大年神系譜については、「渡来人の奉斎神を始めとして、有名神社の祭神および農耕文化の表象による神々の系譜化という特色をもつ」と説いている。農業・農耕との関連で神々が記載されているのは、これが「大年神」の系譜であるところからすれば、肯けるところではある。しかし、「有名神社の祭神」との関わりが何故ここに出てくるのかは不明である。こうした神々の名義から考えられることと、それが大国主神の国作り神話に続いて記されるといふ、記載箇所の問題とを絡めて、志水義夫は以下のように説いている（引用文中に「大年神第一系譜」とあるのは、聖神の誕生までを言ひ、「第二系譜以下」はそれ以降の系譜部分を指している）。

要するに、大年神第一系譜というのは農耕生活をベースとした、時間空間の神々の総論的系譜であり、そこに第二系譜以下、各論的系譜とでも言うべき農業神や農業生活の場としての屋敷神などが組み合わされ、列島から半島まで広がるひとつの世界、人間の生活空間を作りあげているのである。そこから少し視野を広げたとき、この系譜は直前の大国主神の国作りの話と対応しているのだと考へることができる。（「大年神系譜の考察」『古事記生成の研究』おうふう、二〇〇四年五月、初出は一九九七年一〇月）

志水は、第一系譜は大地と太陽と農耕暦の組み合わせであると言ひ、大国御魂神と韓神・曾富理神との関係を、

「天皇の領土としての大八州（大国）」と、その外側にある韓国という、いわば地理的文脈」として捉え、第二系譜以下を農耕生活との関わりで捉えることで大年神系譜全体のもつ意義を論じている。この系譜が大国主神の国作り神話の後に記されているところからすれば、国作りの話との対応で考えることも首肯できる。ただ、問題は何がどのように対応しているかであり、また、なぜここで須佐之男命の子神の世代に遡る形で、系譜としてここに位置づけたのか、ということではなからうか。

国作り神話、特にスクナビコナとの国作りにおいては、具体的な内容が記されていない。しかし風土記などの神話を参考にする限り、この二神の行動は農耕との関わりが深い（『出雲国風土記』意宇郡出雲神戸・飯石郡多祢郷、『播磨国風土記』揖保郡稲種山、「伯耆国風土記逸文」粟嶋など）。大年神系譜の中で農耕に関わる神名が多く見られるのは、それが二神による国作りの具体的内容を示すものである可能性はある。とするならば、それは対応というよりも、補足といった方が良いのかも知れない。抽象的にしか説明されない国作りの具体的内容を、神名の列挙で示すという方法である。

ここで改めて神々の神名を確認すると、国土、それも国内と海外とを含める形での国土に関わる神々と、祭祀に関わる神々と、農耕に関わる神々とに分類できることに気づく。農耕に関連する神名は、先述の通りスクナビコナとの国作りに関わるものであると考えられるが、祭祀（それも宮中や畿内の神々の祭祀）に関する神名は、スクナビコナとの国作りに続いて記される、御諸山神との国作りに関わるものと見ることはできないだろうか。海を光らして依り来た神は、自らを倭の青垣の東の山に祀ることを要求し、それによって国が「成」るであろうと告げた。これはもちろん後の崇神記にも繋がる、天皇治天下の条件ともなっていくものであり、天皇統治の中心地であるヤマトの神を

祀ることが重要視されている結果であると思われるが、神を祭祀することが国作り完成の条件であるということを示しているわけであり、そして大年神系譜の中に祀られる神が複数見られることを（しかも宮中や畿内の）考えれば、これらの神々も大国主神の国作り神話との関連で見ることが出来るのかも知れない。そしてもうひとつは、国土（国内・国外）に関する神の出現であるが、支配領域の国土の掌握ということと考えることが出来るであろう。後の天孫降臨神話で「韓国」が記されるのは、それが天神—天皇の統治領域として意識されているからであり、また仲哀記における新羅平定によって国内・国外が統治領域として確定するという『古事記』の流れ（神野志隆光「応神天皇の物語—天皇の世界の秩序の確立—」古事記研究大系6『古事記の天皇』高科書店、一九九四年八月）の中にあつて、葦原中国平定に先立って、あらかじめ国外をも国作りの範囲に含める意図をもつて「韓神」「曾富理神」が登場しているのではない。坂本勝は、大年神の系譜にみられる「韓神」「曾富理神」について「渡来系の神々をまとめて大国主を含むスサノヲの系譜の中に定着させることに意義があつた」とし、

大陸、半島からの人の渡来と定着という「歴史」の事実を一種の「同化」思想によつて神話的に表現したものであり、天つ神と国つ神の二元的世界に「異国」を取り込んで国譲り神話の最終的な仕上げをもくろむ意図の現れではないか

と論じている（「応神記の構想」古事記研究大系3『古事記の構想』高科書店、一九九四年一二月）。

以上のように、国作り神話及びその後の『古事記』の展開と絡めて考えることで、大年神系譜記載の意義はある程度理解し得るのではないか。但し問題となるのは、何故大国主神の国作りに関わる系譜記述が、大国主神、若しくはその世代に直結するものとして位置づけられず、その数世代前の、須佐之男命の子神世代の系譜として記されるのか、

ということである。縦ではなく、横に広がる系譜は、領有する国土の広がり、作られるべき世界の広がりを示すものであると思われるが、それが世代を遡つての系譜記述で示される意図を考えなければならぬ。それは須佐之男命の後裔系譜、大国主神の系譜、そして大年神系譜と三箇所互って系譜を記載している意義、及び、中巻以降の天皇系譜と同じ形式を以つて出雲系の神々の系譜を記している意義と併せて、更に考えていかなければならぬ問題ではあるのだが、ひとまず今回のところは、以下のように考えておきたい。

須佐之男命は八俣大蛇退治によって出雲世界の秩序化を果たした。その六世孫である大国主神が国作りを行うわけだが、その作るべき世界を、大国主神誕生よりも前の世代に位置づける、すなわち国作りの前提となる世界を予め提示するという意図を持っていたのではないか。八俣大蛇退治神話は、その登場する神の名（アナツチ・タナツチ・クシナダヒメ）からも農耕神話としての側面も見られ、また須佐之男命の出雲降臨前にオオゲツヒメ殺害による五穀の起源神話が位置づけられているところから見ても、須佐之男命から大国主神に至る間に農耕的な要素が地上世界に定着していることを前提として国作りが行われているのではないか。大国主神による国作りがきわめて抽象的に描かれるのは、この須佐之男命から大国主神に至る間の地上の進展というものが含意されているが故とも考えられる。それならば須佐之男命系譜が記されたすぐ後に大年神系譜を記載しても良さそうなのであるが、やはり大国主神の国作りとの相互補完関係ということが意図された結果として、ここに記載されたものと考えられる次第である。

【補注四】「いたくさやぎてありなり」

国譲り神話の初発において天忍穗耳命は「豊葦原の千秋長五百秋の水穂の国は、伊多久佐夜藝弓有那理（いたくさやぎてありなり）」と発言する。この発話内容は中巻・神武天皇条においても反復され、熊野の高倉下の夢の中で、天照大御神と高木神が「葦原の中つ国は、伊多玖佐夜藝帝阿理那理（いたくさやぎてありなり）」と発言している。巻を越えて繰り返し用いられている点や、意識的に仮名表記されている点からすれば、このフレーズが定型化された言い回しであり、口頭伝承の構成要素である反復可能な決まり文句（フォーミュラ）であったことが推測できる。「いたくさやぎてありなり」というのは、天つ神から見た葦原中国の状態を述べたものであり、文脈上、天つ神に統治される前の無秩序な状態を否定的・批判的に述べた措辞として理解されなければならない。

では、国がひどく「さやいでいる」ように見える状態というのは、どのような状態を指しているのだろうか。天忍穗耳命の発言を受けて天照大御神は、「此の国（葦原中国）は、道速振る荒振る国つ神等が多に在り」と言っているので、「さやぎてあり」という状態は、神霊が「ちはやぶる荒ぶる」状態を意味していると考えてもよさそうである。ここに言う「国つ神」とは固有名を持った神々ではなく、土地の霊とか自然界の精霊のような原始的な土着の神霊を漠然と指しているを見た方がよい。

葦原中国が無秩序な状態にあるということを、『日本書紀』巻二・第九段では、「彼の地（葦原中国）には、多に蚩火の光る神と蠅声なす邪しき神とが有り。復た、草木成に能く言語ふこと有り」（本書）とか、「残賊強暴横悪の神有り」（二書第一）とか、「葦原の中国は、磐根・木株・草葉も猶ほ能く言語ふ。夜は燧火の若に喧響ひ、昼は五月蠅如す沸騰る」（二書第六）などと叙述している。いずれも精霊や邪霊が盛んに活動しているさまの叙述である。記紀の文脈の類似

関係から言えば、これらは「いたくさやぎてありなり」に相当する叙述ということになる。第八段にも、国つ神を代表する神であるはずの大己貴神が、「葦原の中つ国は、本自り荒芒び、磐石・草木に至るまで威に能く強暴かりき」（第八段一書第六）と発言しており、統治前の葦原中国は無秩序状態にあるという天つ神と同じ認識を示している。また出雲側の主張であるはずの「出雲国造神賀詞」にも、「葦原の水穂の国は、昼は五月蠅如す水沸き、夜は火瓮如す光る神在り。石根・木立・青水沫も事問ひて、荒ぶる国在りけり」とあり、書紀に一致する表現が多く見られる。こうした叙述は、自然界の精霊の活動が盛んである状態を描写しており、国土の始原の風景を描いていると見てよい。

『古事記』には、須佐之男命の啼泣によって「悪しき神の音、狭蠅如す皆満ち、万物の妖、悉に発りき」という状況が出来したとか、天照大御神の石屋戸隠りによって「万の神の声は、狭蠅なす満ち、万の妖、悉に発りき」という状況が出来したという叙述も見られる。これらも邪霊が盛んに活動するさまの描写であり、統治されていない無秩序状態を表現するものである。精霊や邪霊が「ちはやぶる・荒ぶる」状態とは原初的な野生の状態であり、王権の論理からすれば、統制されなければならぬ無秩序状態だと見做された。「大殿祭祀詞」に「言問ひし磐根・木の立ち・草のかき葉をも、言止めて」とあるのを見れば、精霊の自由な活動が停止することが、王権秩序の確立と連動していると認識されていたことが窺える。「草木言語」が「言問はぬ草木」へと変異するのである。

『日本書紀』神武即位前紀を見ると、熊野の高倉下の夢の中で、天照大神が「葦原の中つ国は、猶ほ聞喧擾之響焉」（午年六月条）と発言しているが、そこには「聞喧擾之響焉、此は左擲寛利奈離（さやげりなり）と云ふ」という訓注が附されているので、「いたくさやぎてありなり」に近似した表現であることがわかる。「聞」が「なり」に相当するので、「さやげり」に相当するのは「喧擾之響」ということになる。この天照大神の発言も葦原中国が無秩序な

状態にあることを述べるものであるが、その無秩序ぶりが「喧擾之響」という騒音に象徴されている。そしてその騒音を言い表すにふさわしい倭語が「さやぐ」だということになる。

従って、「さやぐ」とは「音を立てる」という意味となり、上掲の無秩序叙述で言うところ「五月蠅なす」とか「草木言語」といった音声に関わる表現がそれに相当することになる。「大殿祭祀詞」には「掘り堅てたる柱・桁・梁・戸・扉の錯ひ、動き鳴る事無く、引結べる葛目の緩ひ、取茸ける草の噪き無く、御床つひの佐夜伎、夜女のいすすき、いづつしき事無く」とあり、建物の各部分が「音を立てる」ことが、忌わしい現象だと考えられていたことが窺える。この祝詞では床がきしむことを「さやき」と言っており、しかもそれが精霊「ひ」の仕業だと考えていたらしい。このように精霊・邪霊の活動は雑音や騒音を伴うものとして観想されており、その状態を表現したのは「さやぎてあり」とか「さやげり」であったと考えられる。

『古事記』には「いたくさやぎてありなり」の他にも、次のような「さやぐ」の用例が見られる。

イ …あやかきの ふはやが下に むしぶすま にこやが下に たくぶすま 佐夜具が下に… (神代・記五)

ロ 狭井川よ 雲立ちわたり 畝傍山 木の葉佐夜藝奴 風吹かむとす (神武・記二〇)

ハ 畝傍山 昼は雲とゐ 夕されば 風吹かむとそ 木の葉佐夜牙流 (神武・記二一)

いずれも歌謡中の用例であり、「いたくさやぎてありなり」が会話文中の用例で、ともに仮名書きであることからすれば、「さやぐ」が口頭語的な表現であったことが推論できる。「さやぐ」に対応する訓字が存在しないのもそのためであろう。

イは八千矛神話の中の須勢理毘売の歌で、引用箇所は夜具の心地よさを叙述した件である。軽さを言う「ふはや」や、

柔らかさを言う「にこや」に対し、「さやぐ」は櫛のやや硬い感触を言い、ざわざわと音がすることを言うかと思われる。この歌は夜具を称讃して同衾を誘うという文脈であるから、この「さやぐ」には否定的な意味はないはずである。ただ、「音がする」ということは、そこに何らかの「動き」があることを示唆していることは言えるだろう。

ロ・ハは「木の葉」が風に吹かれてざわざわと音を立てるようすを言う。この二首は、神武記の文脈では内乱の予兆を告げる不穏な歌ということになっている。そのような解釈が成り立ちうるのは、木の葉の「さやぎ」が精霊の活動であり、葦原中国の「さやぎ」に類似した混乱や騒擾のイメージを喚起しうるものだからではないかと考えられる。歌そのものが不吉な内容というわけではないのだが、「さやぐ」という語に喚起力があるため、過剰な再解釈が可能となるのであろう。植物が発するざわめきが、不安を掻き立てる音として感受されることがあったということは言うてよいだろう。

なお「さやぐ」と語基を同じくすると見られる擬声語に「さやさや」があり、「さやぐ」が「ゆらく」「さわく」などと同じく擬声語に由来する動詞であることがわかる。「さやさや」は『古事記』歌謡に用例があるので、併せて検討しておく。

ニ 誉田の 日の皇子 大雀 大雀 佩かせる太刀 本つるぎ 末ふゆ ふゆ木の すからがした木の 佐夜佐夜

(応神・記四八)

ホ 枯野を 塩に焼き 其が余り 琴に作り 掻き弾くや 由良の門の 門中の海石に ふれ立つ なづの木の 佐

夜佐夜

(仁徳・記七四)

いずれの「さやさや」も歌中において囃子詞としても機能しているわけだが、基本的には「木」が「音を立てる」さまを表す語であり、それが大雀の太刀や枯野の琴が発する音の比喩となつていたのであろう。二の太刀も、ホの琴も、その霊性が讚美される対象として歌われているのであるから、「さやさや」という音は霊的な呪力を發揮する音であつたと考えてよいだろう。従つて、「さやさや」は植物の発するざわめきであるとか、霊的な音という意味では「さやぐ」とも共通するが、当該二首の文脈においては祝福すべき音であり、否定されるべき雑音や騒音ではない。なお『古語拾遺』や『先代旧事本紀』に「さやけ」が「竹葉声也」と注されていることからすると、明瞭の意を表す「さやに・さやかに・さやけし」といった語も「さやぐ」と語源的に連関する可能性はあるが、これらの用法はそのほとんどが視覚的なもので「さやぐ」とは傾向が異なり、また実際の用例の多くが訓読において「きよし」と区別がつけにくいという問題もあるので、これらの語についての検討は省略する。

『常陸国風土記』茨城郡高浜条に載る次の歌謡も「さやぐ」の用例かと思われるが、本文に乱れがあり、意味がよくわからない。

へ 高浜の したかせ佐夜久 妹をひ 妻といはあや ことめしつ

一首の意は明瞭ではないが、海辺を吹く風の音を「さやく」と言っているのであろうから、これを「さやぐ」の用例に加えても他の用法とは矛盾しない。本文に乱れがあるため確言はできないが、「さやぎ」との対比において「妹」への恋情を募らせている歌として解することができる。

『万葉集』にも「さやぐ」の例はあるが、波や鳥や人がざわめきを発することを表す「さわく」（同根の語に「さわさわ」「さるさる」がある）に多数の用例があるのと較べて、用例がきわめて少ないのは不思議である。仮名

表記の確例は、わずかに二例しかない。

ト 葦辺なる荻の葉左夜藝 秋風の吹き来るなへに鴈鳴き渡る (10—二一三四)

チ 小竹が葉の佐也久しも夜に ななへかる衣にませる子ろがはだかも (20—四四三二)

二例ともに「葉」が「さやぐ」という例である。トは神武記歌謡にも似ており、自然現象の連鎖が歌われる。荻の葉の「さやぎ」は秋風によつてもたらされ、雁の到来を招き寄せている。「さやぎ」が予兆となっているとも言える。昔年防人歌チの、霜夜に「さやく」笹葉は、人肌の温もりと対比される。植物の「さやぎ」との対比によつて、「子ろ」への恋情がさらに掻き立てられており、次に挙げる人麻呂歌の発想にも近似したところがある。

万葉の「さやぐ」の確例は右の二例にとどまるが、次の人麻呂歌(石見相聞歌)も「さやぐ」の用例に挙げられることが多い。ただしこの歌には「さやぐ」以外の異訓がさまざま提案されており、確例とすることは躊躇される。

リ 小竹の葉はみ山も清に乱友吾は妹思ふ別れ来ぬれば (2—一三三)

三句「乱友」は「ささ」「さやに」との類音から「さやげども」または「さやぐとも」と訓まれることが多いが、「乱」字の訓としては全くの異例となるため、「まがへども・まがふとも」とか「みだれども・みだるとも」といった異訓も提案されており、今なお訓読が決着したとは言い難い難い段階にある。

万葉集中の「乱」字は、単独用法では「みだる」または「まがふ」と訓まれており、「さやぐ」と訓んだ例は他にはない。そのためを「さやぐ」の用例とすることには不安があるが、「みだる」は髪や緒など糸状のものに対して用いられ、「まがふ」は視覚的な混乱を言うのに対し、万葉の仮名書き歌(ト・チ)や神武記歌謡(ロ・ハ)の例を参照するに、「さやぐ」は植物の「葉」に対して用いられるという傾向が認められることは指摘できる。「小竹の葉」の様態

を表す動詞としては、「みだる」や「まがふ」よりも「さやく」が適しているとは言える。

りの歌い手は「妹を思ふ」ことに神経を集中させたいと願っているのだが、その集中を妨げるのが小竹の葉の「乱」である。その「乱」とは、風に吹かれた小竹の葉の群れが立てるざわざわとした雑音であり、山の精霊のざわめきであろう。字訓としては全くの異例となるが、語の用法傾向からすれば「さやく」という訓に妥当性はある。もしりの「乱」だけが例外的に「さやく」と訓まれうるとすれば、それは人麻呂が案出した独自の用字法であったからだと考えられる。万葉集中にきわめて用例が少なく、頻用されることのない倭語「さやく」は、ついにそれを書き表す適切な訓字を発見できなかった。訓字の固定化が進まなかったため、り歌の用字法が例外的で孤立的なものとなってしまうという経緯は充分想像できる事態である。

りを「さやく」の用例に加えるとしたら、その意味はチと同じく、精霊の活動が人間の心情と対立するという構図を形作っている。この構図は、葦原中国の「さやぎ」が高天原の秩序と対立するという構図に類似すると言えらるだろう。このように上代文献の「さやく」を検討してみると、その意味は植物などがざわざわと音を立てることになり、そのような響きは自然の精霊が盛んに活動しているさまを想起させるものであったということが明らかとなる。そして精霊のざわめきの声は、不安を掻き立てる「五月蠅なす」ものであり、秩序に従わない「荒ぶる」ものであった。葦原中国が「いたくさやぎてありなり」というのは、地霊や精霊がざわざわと音を立てて盛んに活動しているさまを表しており、国土が始原の状態にあるということを表象している。始原の状態は、秩序化を目指す天つ神の側からすると、ひどく無秩序な混乱した状態に見えるものであった。原初の神である自然の精霊は、天つ神⇨天皇に服従しなければならぬというのが、上代文献に共通して現れる王権神話の論理であったと考えられる。

【補注五】「言趣」「言向」

『古事記』では葦原中国平定の場合、中卷神武天皇東征の場合、景行記倭建命の西征・東征の場合等において、十一例の「言趣」「言向」が見られる。以下にその箇所を引用し、コトムケの対象には傍線を付す。会話文については、その発話者を（ ）で示した。なお、引用は新編日本古典文学全集本（小学館、一九九七年）による。

①（天忍穗耳命）「豊葦原の千秋長五百秋の水穂国は、いたくさやぎて有りなり」と告らして、……（高産巢日神・

天照大御神）「此の葦原中国は、我が御子の知らさむ国と、言依さして賜へる国ぞ。故、此の国に道速振る荒振る国つ神等が多た在るを以為ふに、是、何れの神を使はしてか言趣けむ」（葦原中国の平定・当該条）

②（天照大御神・高産巢日神）「汝、行きて、天若日子を問はむ状は、『汝を葦原中国に使はせる所以は、其の国の荒ふる神等を言趣け和せとぞ。何とかも八年に至るまで復奏さぬ』ととへ」（天若日子の派遣）

③故、建御雷神、返り参る上り、葦原中国を言向け和し平げつる状を復奏しき。（大国主神の国譲り）

④（高倉下）「己が夢みつらく『天照大神・高木神の二柱の神の命以て、建御雷神を召して詔はく、「葦原中国は、いたくさやぎてありなり。我が御子等、平らかならず坐すらし。其の葦原中国は、専ら汝が言向けたる国ぞ。故、汝建御雷神、降るべし」とのりたまふ。……』といひき。（熊野の高倉下）

⑤故、如此荒ふる神等を言向け平げ和し、伏はぬ人等を退け撥ひて、畝火の白檮原宮に坐して、天の下を治めき。（久米歌）

⑥大吉備津日子命と若建吉備津日子命との二柱は、相副ひて、針間の氷河の前に忌筥を居ゑて、針間を道の口と為て、吉備国を言向け和しき。（孝霊天皇）

⑦(倭建命)然くして、還り上る時に、山の神・河の神と穴戸神とを皆言向け和して、参る上りき。(倭建命の熊曾征伐)

⑧爾くして、天皇、亦、頻りに倭建命に詔はく、「東の方の十二の道の荒ぶる神とまつるはぬ人等とを言向け和し平げよ」とのりたまひて、吉備臣等が祖、名は御鉏友耳建日子を副へて遣はしし時に、ひひら木の八尋矛を給ひき。(倭建命の東征)

⑨故、尾張国に到りて、尾張国造が祖、美夜受比売の家に入り坐しき。乃ち婚はむと思へども、亦、還り上らむ時に、婚はむと思ひて、期り定めて、東の国に幸して、悉く山河の荒ぶる神と伏はぬ人等とを言向け和し平げき。(野火の難)

⑩其より入り幸し、悉く荒ぶる蝦夷等を言向け、亦、山河の荒ぶる神等を平げ和して、還り上り幸しし時に、足柄の坂本に到りて、御糧を食む処に、其の坂の神、白き鹿と化りて来立ちき。(弟橘比売命)

⑪其の国より科野国に越えて、乃ち科野之坂神を言向け、尾張国に帰り来て、先の日に期れる美夜受比売の許に入り坐しき。(美夜受比売)

「言趣」「言向」の下に「和」「和平」「平和」の語を伴う場合が多い。コトムケの語義については、確定したとはいえない状況にある。コトが「言」であることは石坂正蔵の説によって概ね定説化しているといえるが(石坂正蔵一九四三)、その「言」が行為の主体に属するのか、客体に属するのかによって理解は異なる。こちら側の「言」によって、ということか、相手側の「言」をか、という違いである。ムケについては、これが下二段動詞であることから、他動詞として「くを向ける」と解釈するか、下二段動詞の使役用法と取って、「くをしてくを向かせる」と取るかで分かれる。「こちら側の言によって相手を向かせる(従わせる)」「青木周平一九八〇)、若しくは「言葉によって、相手を

こちらに向ける（従える）」（西宮一民一九九二）という理解と、「相手の言をこちらに向かせる（服従を誓わせる）」（神野志隆光一九七五）といった理解に分かれる。また、ムケの用法・機能を、上位主体語と下位主体語とで区分し、コトムケは上位主体語で「コトヲ向ケル」という語意があるとする入江潛説もある（入江潛一九八五・一九八八）。ここでどの説を支持するかを確定するものではないが、「一向く」の語群として解釈することには問題があり、「言+動詞」の語群として検討すべきとし、「言」によって「向ケル（平定する）」意と捉えた松田浩の説（松田浩二〇一九）が現状では妥当性の高いものとして判断されようか。

いずれにせよ、前提として『古事記』はその神話文脈において「言」を重視しているということが指摘し得る。コトムケの文脈は、ミコトモチ・コトヨサシ・コトムケ・カヘリコトという一連の流れの中に位置づけられるものとして見ることができる。多田みや子は「言」の中軸を担うのは会話文であると、特に「問ふ」ことの意義について考察し、「問ふ」行為は混沌の中にいる者を、こちらに取り込み、秩序化する意義を担うと説いた（多田みや子一九九〇）。コトムケは、混沌とした状態を秩序化するという大きな枠組みの中で捉えられるべきものであり、その中心に「言」が据えられているという点は、多くの先行研究において論じられてきたことであり、揺らぐことはないと思われるが、表現が抽象的である故に、その内実を掴むのはなかなか難しい。倉野憲司は、「言向」は本来「荒ぶる神」を対象とするもので、宗教的意義に於いて用いられたものであり、その本来の意義は「言霊の威力によつて荒らぶる神を説伏して、その荒らぶる心を和める」ことであり、「言向和平」と熟しているのは偶然ではないと説き、景行紀四〇年は歳条の中に「巧言調暴神」とあるのが「言向」の意義を裏書きしているとする（倉野憲司一九四二）。「荒」から「和」という点については、飯田勇も、コトムケは本来神の荒びを和らげ、鎮めようとするもので、神と人との接触する祭式の

場に起源をもつと捉えている（飯田勇一九八四）。『古事記』以前の、「コトムケヤハス」行為の始原から説き起す飯田の論とは視点が異なるのだが、稿者もかつて「荒」から「和」への変質について触れ、荒ぶる神・山河の神を国家祭祀体制の中に取り込んで行く意義を担うものであったのではないかと述べたことがある（谷口二〇一四）。コトムケの対象の中心に「荒ぶる神」がある点、それに「和」「和平」が対応する点は認められようが、しかしコトムケの対象は決して「荒ぶる神」のみではないこと、そして「和」「和平」が伴わない例もあることは考慮する必要がある。

また、コトムケの初出箇所において、その対象となる場の状況が「いたくさやぎでありなり」と表現されている点も注意される。「いたくさやぎでありなり」については、補注解説の前項【補注四】において詳述されているので、ここでは特に詳しく触れることはしないが、『日本書紀』（神代下九段正文・欽明紀十六年二月）や『常陸国風土記』（信田郡高来里・香島郡総説）、延喜式祝詞（大殿祭・六月晦大祓・遷却崇神・出雲国造神賀詞）において地上の無秩序な状態や、平定されるべき地の状況が、草木が物言う世界として表現されるのに対し、『古事記』では「さやぎ」として認識され、その『古事記』においてのみコトムケの語が使われているわけであるので、当然「さやぎ」とコトムケとは連動するはずである。無秩序状態であることが、草木が物言う世界として描かれ、その草木の言語をやめさせると表現する、即ち言葉の問題として描かれる『日本書紀』や祝詞に対して、『古事記』では言葉にならない「さやぎ」の世界として対象が描かれている。それ故に、言葉による平定が必要とされていると説かれるわけだが、果たしてそうであろうか。少なくとも『古事記』の場合、言葉の通じない世界として地上が描かれているわけではない。むしろ対話が成り立つことを前提としている故にコトムケという方法が用いられるのではないか。逆に草木言語の世界は、「言語」と表されながらも、むしろ言葉が通じない世界として位置づけられているように思われる。コトムケという

方法が可能であるのか否かについては、大国主神による国作りの神話が明確に描かれる『古事記』と、大己貴神の国作りとして一書（神代上八段一書六）でしか記さない『日本書紀』との間で、差が生じているのではなからうか。なお、コトムケの文脈においては、鳥谷知子が指摘する以下の点も注意される。即ち、高天原では思金神、葦原中国では事代主神・建御名方神が代弁者として登場し、「言」の交渉が二重性を帯びている点、また、葦原中国の平定は、事代主神のもつ宗教的支配力と、建御名方神のもつ武力的支配力の二つを掌握することによって成立しているものであって、決して「言」のみによる平定となっていない点である（鳥谷知子二〇一一）。

さて、コトムケの用例のうち、①～③は葦原中国平定神話、④～⑤は神武東征、⑥は吉備国のコトムケで、残る⑦～⑪が倭建命の西征・東征において見られるものである。④～⑤は、①～③の葦原中国の平定に続くものとして、同じ流れの中に位置づけられるものであることは、④の「いたくさやぎてありなり」といった表現からも理解される。⑥については、所謂系譜的（帝紀的）記述の中に見られるものであってやや特殊であり、取り立てて「言向和」の表現が使用されている意図が不明瞭であるが、⑦以降のコトムケの主体である倭建命が、⑥に見られる若建吉備津日子の孫であり、また⑦では倭建命に吉備臣等の祖、御鉦友耳建日子が副えられることもあり、砂入恒夫は「この孝霊記の「言向和」の表記がヤマトタケル東征伝説と深い関係を持っていることはほぼ確かである」と言い（砂入恒夫一九六九）、松田浩も「吉備国の「言向」が、「言向」による「天下」の拡大・完成の第一歩としての重みを持つ」とする（松田浩二〇一九の注5参照）。それらの指摘によれば、⑥は⑦～⑪に先駆けて行われるコトムケとして位置づけられる。

以下、⑦～⑪においては倭建命の西征・東征の中でコトムケの語が使用される（⑦～⑪の表記に従って以下「言向」と表記する）。そのため、倭建命論のなかで「言向」を論じる先行研究は多い。詳しくは個別に論に当たって貫うの

が良いのだが、部分的に紹介をすると、森昌文は倭建命の話の核心にある問題は「言」への展開であり、その「言」を「建」に牽引してゆくことよって西征・東征という王権の基盤を拡張できたのであり、一方「言」の誤認によつて英雄人物を中央から追放し亡き者とする構想を持つ」と説く（森昌文一九八六）。「言」の誤認とは倭建命物語の冒頭に位置する、父天皇からの言葉「ネギ教え覚せ」についての問題であり、また倭建命の死の原因となる「言拳」の問題でもある。正に言の誤認から始まって、言の誤認によつて終わるわけだが、その間は倭建命自身が「言向」を行う存在である点に、物語全体の巧みな構成意識が伺える。榎本福寿は、言向とは「言葉の力に訴え、それによつて言葉の（あらわす内容の）とおりに相手を従わせることにはかならない」とし、その本来の相手は「荒ぶる神」であったはずだが、そこに「まつろはぬ人」までもが対象となった新たな時代の討伐を倭建命は果たしていると説く。但し、未だみずからの力だけでは討伐し得ない時代であることをその最期が示しているとする（榎本福寿一九九二）。また、荻原千鶴は、⑦⑧⑨⑩のうち、⑦⑨⑩において「山河」の神が「言向」の対象となつてるところから、「山河」が国土を表示する代表的具体物としてあげられており、なおかつ⑦「皆」、⑨⑩「悉」の語が付随していることから、「この国土のすべて」の意を示し、倭建命の国土平定がこの現実の国土の全域すべてに行われたことを表していると説いた（荻原千鶴一九七九）。

今後も『古事記』の神話的文脈把握の問題として「言向」が論じられていくことになると思われるが、その際には神武東征伝説における具体的な戦闘の描写と「言向」の論理がどのように関連するものか、といった問題や、倭建命説話の中で「言向」の対象となるものとならないものとの差異は何か、といったところが問題になるのではなからうか。倭建命の西征・東征の説話においては、「言向」の対象となるのは、⑦「山の神・河の神と穴戸神」、⑧「東の方の十二

の道の荒ぶる神とまつろはぬ人等」、⑨(東の国の)「山河の荒ぶる神と伏はぬ人等」、⑩「荒ぶる蝦夷等」(亦、山河の荒ぶる神等)、⑪「科野之坂神」である。⑪の場合のみ、特定の場所の神とされるのは、これが東征における最後の「言向」であることが関係しているのかも知れない。ところで、倭建命はこれら以外に、熊曾建・出雲建・相武国造・走水海の渡神・足柄坂の神、そして最後に伊服岐能山の神と対峙している。最後については「言拳」との関連で考えるべき問題ではあるが、その他については、先の「言向」の対象となる存在と、これら討伐対象(走水海の渡神は討伐対象ではないかも知れないが)との相違は何か、というところを考える必要があるのかも知れない。また、今回は検討することが出来なかったが、「言向」「言趣」に下接する語の「和」「和平」「平和」との関連についても、細かな検討が必要であろう。先行論としては、砂入恒夫(一九六九)、青木周平(二八九〇)、森昌文(一九八六)等が論じているので、参照されたい。

最後に、『常陸国風土記』香島郡の香島郡設立の沿革を記す記事の分注に、「事向」の例が二例見られることについて、若干述べておきたい。かつて青木周平は「コト」の帰属を平定の主体にあるとする論拠の一つとされたが(青木周平一九八〇)、後に神野志隆光からの反論があり(神野志隆光一九八一)、結果的にはこの二例によって「コト」の帰属を考える論拠とはならない旨の確認がなされている(青木周平一九九四)。『常陸国風土記』の例は、文脈上に難解な面があり、解釈が不明瞭な部分がある故、その後積極的にこの「事向」については論じられていない。稿者はこの「事向」の「コト」が『古事記』とは異なって「言」ではないこと、そして香島大神の平定神としての面を示す意味で「事向」の語が用いられた可能性について論じているが(谷口二〇〇九)、いずれにせよ『古事記』の「コトムケ」を論じる際の検討対象としては含められないというのが現状となっている。

引用文献

- 青木周平（一九八〇）「葦原中国平定伝承と『言向』」（『古事記研究―歌と神話の文学的表現―』おうふう、一九九四年十二月、初出は一九八〇年九月）
- 青木周平（一九九四）「葦原中国平定伝承と『言向』」補説（『古事記研究―歌と神話の文学的表現―』おうふう、一九九四年十二月）
- 飯田 勇（一九八四）「古代王権と『言霊』―うたの発生を考えたつ―」（千葉大学人文学部国語国文学会『語文論叢』一二号、一九八四年九月）
- 石坂正藏（一九四三）「言向考」（『國語と國文學』二〇巻七号、一九四三年七月）
- 入江 潛（一九八五）「コトムケの本義」（『古事記年報』二七号、一九八五年一月）
- 入江 潛（一九八八）「古事記における向・コトムケの追考」（『古事記年報』三〇号、一九八八年一月）
- 榎本福寿（一九九二）「言向と倭建命の討伐」（『古事記年報』三四号、一九九二年一月）
- 萩原千鶴（一九七九）「景行記の一性格―山河の神の言向―」（『日本古代の神話と文学』塙書房、一九九八年一月、初出は一九七九年二月）
- 烏谷知子（二〇一一）「古事記の言―『言向』『言挙』への展開―」（『上代文学の伝承と表現』おうふう、二〇一六年六月、初出は二〇一一年一月）
- 倉野憲司（一九四二）「言向」（『古典と上代精神』至文堂、一九四二年三月）
- 神野志隆光（一九七五）「ことむけ」攷―古事記覚書―」（『古事記の達成―その論理と方法』東京大学出版会、一九八三年九月、初出は一九七五年一月）
- 神野志隆光（一九八一）「常陸国風土記」の「事向」をめぐる―ことむけ攷補説―」（『古事記の達成―その論理と方法』東京大学出版会、一九八三年九月、初出は一九八一年十二月）
- 砂入恒夫（一九六九）「ヤマトタケル伝説の成立に関する試論―言向和平の表記をめぐる―」（『ヤマトタケル伝説の研究』近代文芸社、一九八三年四月、初出は一九六九年三月）

多田みや子（一九九〇）「古事記神話における「問ふ」ことの意味」（『古代文学の諸相』二〇〇六年一月、初出は一九九〇年一月）

谷口雅博（二〇〇九）「常陸国風土記」香島郡「事向」の文脈（『風土記説話の表現世界』笠間書院、二〇一八年二月、初出は二〇〇九年一月）

谷口雅博（二〇一四）「古事記」における神と人（『明日香風』一三三号、二〇一四年一月）

西宮一民（一九九二）「上代語コトムケツガヒニ致」（『古事記の研究』おうふう、一九九三年一〇月、初出は一九九二年一月）

松田 浩（二〇一九）「古事記」における「言向」の論理と思想」（『上代文学』一二三号、二〇一九年一月）

森 昌文（一九八六）「ヤマトタケル論―言（こと）への展開―」（『古代文学』二五号、一九八六年三月）

〔谷口雅博 日本上代文学〕

【補注六】『古事記』の「復奏（覆奏）」

天皇や朝廷などに対する報告・返事を指すとされる「カヘリコト（マラス）」の語は、『古事記』『日本書紀』『万葉集』などの上代文献に見え、表記は文献ごとに様々である。とりわけ『日本書紀』の表記は幅広く、『古事記』にみえる「復奏」「覆奏」のほか、復命・服命・報・報答・報辞・報命・報命・報聞・報告・報言・答報・奏答などがあり、古写本・現代テキスト類で付訓の揺れが大きく、実際に「カヘリコト（マラス）」と訓むべきか検討が必要な例も少なくない。⁽²⁾ 本稿では『古事記』の用例検討を通して、その役割について述べていく。

『古事記』において「復奏（覆奏）」の語は上巻の葦原中国平定条と火遠理命の海宮訪問条、中巻の建波邇安王反逆条と四道將軍派遣条（崇神記）、倭建命西征・東征条（景行記）、下巻の速総別王と女鳥王条（仁徳記）、雄略天皇陵破壊条（顕宗記）にあわせて十三例確認できる。⁽³⁾

1 高御産巢日神・天照大御神の命以て、天の安の河の河原に八百万の神を神集へ集へて、思金神に思はしめて、詔ひしく、「此の葦原中国は、我が御子の知らさむ国と、言依して賜へる国ぞ。故、此の国に道速振る荒振る国つ神等が多た在るを以爲ふに、是、何れの神を使はしてか言趣けむ」とのりたまひき。爾くして、思金神と八百万の神と、議りて白ししく、「天菩比神、是遣すべし」とまをしき。故、天菩比神を遣せば、乃ち大国主神に媚び附きて、三年に至るまで復奏さず（不復奏）⁽¹⁾。

（上巻・葦原中国の平定）

右が『古事記』における「復奏」の初出であり、この後も天菩比神の不復奏が繰り返し語られ、次いで派遣された天若日子についても不復奏の事実が記される。

2 天のまかこ弓・天のはは矢を以て天若日子に賜ひて、遣しき。是に、天若日子、其の国に降り到りて、即ち大国主神の女、下照比売を娶り、亦、其の国を得むと慮りて、八年に至るまで復奏さず（不復奏）。

（上巻・天若日子の派遣）

全十三例のうち約半数となる六例が葦原中国平定条に集中し、天菩比神の不復奏二例、天若日子の不復奏三例ののち、葦原中国平定は次のように締め括られる。

3 故、建御雷神、返り参る上り、葦原中国を言向け和し平げつる状を復奏しき（復奏）。（上巻・大国主神の国譲り）

1 の不復奏の内実は不明だが、2 の記述によれば天若日子が本来天照大御神らの御子神が統治すべき国を「得る」ことを企図しており、その後、高御産巢日神の発話において天若日子の「邪心」が示唆される点によれば、命令への背反は明確と言えるだろう。葦原中国平定は1・2の不復奏を経由し、高御産巢日神・天照大御神の「命以」により下命された「言趣（言向）」の達成と被派遣者・建御雷神の「復奏」を以て完成する、という構造を有している。

以後に続く「復奏（覆奏）」の例についても、確認していきたい。

4 悉くわにを召し集め、問ひて曰ひしく、「今、天津日高の御子、虚空津日高、上つ国に出幸さむと為。誰者か幾日に送り奉りて、覆奏さむ（覆奏）」といひき。故、各己が身の尋長の隨に、日を限りて白す中に、一尋わにが白ししく、「僕は、一日に送りて即ち還り来む」とまをしき。故爾くして、其の一尋わにに告らさく、「然らば、汝を送り奉れ。若し海中を度らむ時には、惶り畏らしむること無かれ」とのらして、即ち其のわにの頸に載せて送り出だしき。故、期りしが如く、一日の内に送り奉りき。
（上巻・海神の国訪問）

5 大毘古命、更に還り参る上りて、天皇に請しし時に、天皇の答へて詔はく、「此は、山代国に在る我が庶兄建波邇安王の、邪しき心を起せる表と為らくのみ。伯父、軍を興して行くべし」とのりたまひて、即ち丸邇臣が祖、日子国夫玖命を副へて遣しし時に、即ち丸邇坂に忌益を居えて、罷り往きき。（中略）如此平げ訖りて、参る上りて覆奏しき。
（崇神記）

6 此の御世に、大毘古命は、高志道に遣し、其の子建沼河別命は、東の方の十二の道に遣して、其のまつろはぬ人等を和し平げしめき。（中略）是を以て、各遣さえし国の政を和し平げて、覆奏しき。
（崇神記）

7 天皇、患へ賜ひて、御寝しませる時に、御夢に覺して曰はく、「我が宮を修理ひて、天皇の御舎の如くせば、御子、必ず真事とはむ」と、如此覺す時に、ふとまにに占相ひて、何れの神の心ぞと求めしに、爾の崇りは、出雲大神の御心なりき。故、其の御子を、其の大神の宮を拜ましめに遣さむとする時に、（中略）曙立王・菟上王の二はしらの王を其の御子に副へて遣しし時に、（中略）是に、覆奏して言ひしく、「大神を拜みしに因りて、大御子、物詔ひき。故、参る上り来つ」といひき。故、天皇、歡喜びて、即ち菟上王を返して、神宮を造らしめき。
（垂仁記）

8 天皇、其の御子の建く荒き情を惶りて詔はく、「西の方に熊曾建二人有り。是、伏はず礼無き人等ぞ。故、其の人等を取れ」とのりたまひて、遣しき。(中略) 故、如此撥ひ治めて、参り上りて、覆奏しき。(景行記)

9 爾くして、天皇、亦、頻りに倭建命に詔はく、「東の方の十二の道の荒ぶる神とまつろはぬ人等とを言向け和し平げよ」とのりたまひて、(中略) 其より入り幸して、走水海を渡りし時に、其の渡の神、浪を興し、船を廻せば、進み渡ること得ず。爾くして、其の後、名は弟橘比売命、白ししく、「妾、御子に易りて、海の中に入らむ。御子は、遣さえし政を遂げ、覆奏すべし」とまをしき。(景行記)

10 天皇、其の弟速総別王を以て媒と為て、庶妹女鳥王を乞ひき。爾くして、女鳥王、速総別王に語りて曰はく、「大後の強きに因りて、八田若郎女を治め賜はず。故、仕へ奉らじと思ふ。吾は、汝命の妻と為らむ」といひて、即ち相婚ひき。是を以て、速総別王、復奏さず。(仁徳記)

11 天皇、其の父王を殺しし大長谷天皇を深く怨みて、其の靈に報いむと欲ひき。故、其の大長谷天皇の御陵を毀たむと欲ひて、人を遣す時に、其のいろ兄意祁命の奏して言ひしく、「是の御陵を破り壞たむには、他し人を遣すべくあらず。専ら僕、自ら行きて、天皇の御心の如く破り壞ちて、参り出でむ」といひき。(中略) 意祁命、自ら下り幸して、其の御陵の傍を少し掘りて、還り上りて、復奏して言ひしく、「既に掘り壞ちつ」といひき。(顯宗記)

5・6・8ではいずれも天皇に命ぜられた征討を成し遂げて「覆奏」したといい、葦原中国平定条と同様の構造で国土平定ないし反乱鎮圧の完了が語られる。9の「覆奏」は弟橘比売命の発話文であるため地の文に記される他例と異なるが、景行天皇による東方十二道平定の命を完遂して「覆奏」すべきであるという文脈は、これまでの例と同様

である。4・7・10・11についてもそれぞれ命令の内容は異なるが、上位者の下命によって派遣された者が任務の遂行後になすべき行為が「復奏（覆奏）」であることは変わらない。また、3・5・7・8で「参る上り」、11で「還り上り」と記されるように、「復奏（覆奏）」は発令者のもとへ被派遣者本人が参上して成すべき行為と位置づけられているとも考えてよいだろう。⁽⁵⁾ 11のみ天皇の命令と命令遂行の実態との間に乖離があるが、当該記事では後に意祁命の判断が天皇によって肯定されるためか、特に問題は生じない。むしろ、問題とされるのは2や10のように、被派遣者が自らの意志によって発令者の命に背き、任を放棄して「不復奏」を選択することであつたと言える。「不復奏」記事のうち、天菩比神を除く二例の被派遣者、天若日子と速総別王とはいずれも反逆者として落命する。そして『古事記』に記された天菩比神の「不復奏」は、「出雲国造神賀詞」において次のように叙述されている。

高天の神王高御魂・神魂命の、皇御孫の命に天の下大八嶋国を事避り奉りし時、出雲臣等が遠つ神天穗比命を、国体見遣はしし時に、天の八重雲を押し別けて、天翔り国翔りて、天の下を見廻りて、返り事申し給はく、豊葦原の水穂の国は、昼は五月蠅なす水沸き、夜は火瓮なす光る神在り、石根・木の立ち・青水沫も事問ひて、荒ぶる国なりけり。然れども鎮め平けて、皇御孫の命に安国と平らけく知ろし坐さしめむと申して、己れ命の兕天夷鳥命に、布都怒志命を副へて、天降し遣はして、荒ぶる神等を撥ひ平け、国作らしし大神をも媚び鎮めて、大八嶋国の現し事・顕は事事避らしめき。⁽⁶⁾

神賀詞の天穗比命は国体を見るところという任を果たして「返り事」を申し上げたうえ、さらに天の下大八嶋国の事避りに大きな功績をあげたとされる。神賀詞において天穗比命は皇御孫に忠実な臣下として造形されていると言えるだろう。「カヘリコト（マラス）」の有無が上位者に奉仕する臣下の姿勢を示すうえで極めて重要な指針となることは、1

や他の「不復奏」と神賀詞の「返り事」との比較によって、より明確化できる。

以上のように、『古事記』の「復奏（覆奏）」は重要な任務の完了を叙述するだけでなく、上位者（君主・発令者）の下命を受けた下位者（臣下・被派遣者）との関係性を明らかにする表現であったともいえる。加えて、『古事記』においてこの語が用いられる際、一例を除き天皇家の祖先神（高御産巢日神・天照大御神）ないし天皇（崇神・景行・仁徳・顕宗）のみが発令者として設定されている点も注意されよう。

先掲4において、わにに「覆奏」を求めたのは大綿津見神である。同神は娘の豊玉毘売・玉依比売を通した母系で天皇家と繋がるものの、天照大御神らと同様の皇祖神と位置づけるには躊躇われる。『日本書紀』にみえる4の類話をあわせて確認しておきたい。

鰐魚を召集へ問ひて曰く、「天神の孫、今し還去りまさむとす。爾等幾日が内に、以ちて致し奉らむ」といふ。時に諸の鰐魚、各其の長短の隨に、其の日数を定む。中に一尋鰐有り。自ら言さく、「一日の内に則ち致しまつべし」とまをす。故、即ち一尋鰐魚を遣して、送り奉る。⁽⁷⁾（神代下第十段一書第三）

『日本書紀』では「覆奏」に相当する行為が求められない。話の内容で考えるならば『古事記』においても何日で天孫を送り届けられるかが重要なのは明白であり、「覆奏」を求める必然性は判然としない。このことを踏まえつつ4の例とそれ以外の「復奏（覆奏）」との共通点を求めた場合、ひとつ挙げられるのは、発令者とその世界における実質的な最上位者と位置づけ得る点であろう。高天原においては天照大御神と高御産巢日神、そして人の世の地上において天皇がそれにあたる。海原の世界にあつては、伊耶那岐・伊耶那美の子神であり、豊玉毘売に仕える婢によつて「我が王」と称される大綿津見神を最上位者と位置づけることができよう。⁽⁸⁾

『古事記』において「復奏（覆奏）」は平定や婚姻などを中心とした重要な場面に多く記され、時として「不復奏」という形で臣下の背反をも語る。葦原中国平定条で繰り返された「不復奏」は、下巻において速総別王の行為として再度記され、その背反を予期させる。この語が背反の象徴たり得るのは、「復奏（覆奏）」が天皇を頂点とする政治的枠組みの骨子を成しているためであろう。『古事記』では高天原と海原の国、そして人代の地上世界という三つの世界において、それぞれの世界の君主的存在の命を受けた被派遣者による「復奏（覆奏）」が繰り返し記される。『古事記』において「復奏（覆奏）」の語は、それぞれの世界における君臣関係を明示し、そのあるべき姿を語る役割を有していたものと考ええる。

註

- (1) 『時代別国語大辞典 上代編』（三省堂、一九六七年）の「かへりこと」の項による。
- (2) たとえば武烈即位前紀の「太子、物部鹿鹿火大連が女影媛を聘へむと思欲して、媒人を遣して、影媛が宅に向はしめ、会はむことを期りたまふ。影媛、(中略) 報して曰さく」は、新編全集本・岩波文庫本が「カヘリコトマラシテ」と訓むが、『古事記』の例をもとに考えれば「カヘリコト(マラス)」は、発令者の命令を受けて派遣された者が、任地に赴いて任務を達成し、発令者のもとへ帰還して報告する行為である。この形式は『万葉集』の入唐使に対する歌「四つの船 船舳並べ 平けく 早渡り来で、返り言 奏さむ日に(還事奏日尔)」(19四二六四)においても、『日本書紀』の「カヘリコト(マラス)」の大半においても同様である。これによれば上代の「カヘリコト(マラス)」の基本形とは異なる武烈即位前紀のような訓読は、「カヘリコト」が単なる返事の意に用いられるようになって以降の訓である可能性が視野に入る。朝日古典全書の訓「コタへ」を採るべきか(なお、岩波文庫本は『日本書紀』三、岩波文庫、一九九四年に、

朝日古典全書本は『日本書紀』三、朝日新聞社、初版一九五四年、第四版一九六一年による。『万葉集』の引用は、新編日本古典文学全集『萬葉集』四、小学館、一九九六年による。

(3) 『古事記』の上・下巻では基本的に「復奏」と記され、中巻では「覆奏」と表記される（上巻は海宮訪問条のみ「覆奏」。「覆奏」は律令中に用例を確認できるが、その意味が「天皇の命令に相違ないか確認を求めるための奏」（思想大系『律令』一六〇頁頭注）であるならば、『古事記』や『日本書紀』の用法とは相違する。「復」と同音の通用字「覆」を用いたものとみて、「復奏」を基本とおさえるべきであろう（『古事記』の「覆」字は「覆奏」以外に二例あり、いずれも「覆う」意で用いられる）。なお、『古事記』上巻末と中巻にのみ「覆」字が用いられる理由については判然としない。

(4) 『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）による。

(5) 上位者から下命を受けた被派遣者が発令者へ報告する場合であっても「復奏（覆奏）」とは記されない場合がある。例えば垂仁記では沙本毘売奪取の命を受けた力士等が任務を失敗し、天皇の元へ戻って「還り来て奏して言」うという行動をとる。発令者の意向に沿わない結果の場合、『古事記』では「復奏（覆奏）」が用いられない（『日本書紀』の場合には任務失敗の場合も「カヘリコト」が成されている）。また、履中記には天皇に墨江中王殺害を命ぜられた水鹵別王が任を果たして帰参する記事があるが、ここでは「天皇に奏さしめしく、『政は、既に平け訖りて、参る上りて侍り』とまをさしめき」と記される。上位者の命令に従って任務を果たし、報告するという枠組みは「復奏（覆奏）」と同一であるが、「奏さしめ（令奏）」とあるように、天皇と水鹵別王とは対面していない。これによって考えれば、『古事記』の「復奏（覆奏）」の要件には、被派遣者が発令者に対面で報告することが含まれていた可能性が高い。

(6) 「出雲国造神賀詞」の引用は、青木紀元『祝詞全評釈』中巻祝詞（石文書院、二〇〇〇年）による。

(7) 『日本書紀』の引用は、新編日本古典文学全集『日本書紀』一・二（小学館、一九九四・一九九六年）による。

(8) 大綿津見神の発話によって火遠理命が本来た地（葦原中国）は「上つ国」と称され、また出産のために海原から参上した豊玉毘売の発話においても「凡そ他し国の人……本つ国の形を以て産生むぞ」とある通り、葦原中国と海原の世界とは明確に「他国」として扱われている。天孫の子孫が大綿津見神の敬意を受ける上位者に位置づけられることと、大綿津見神が海原の世界（国）の最上位者であることは、抵触しないだろう。

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). Since 2022 they have been 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 the 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 the *Kojiki gaku* / KKSJKK version of the text when possible. In cases of passages from sections not yet covered by *Kojiki gaku* / KKSJKK, 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. Footnotes 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 Ignacio Quirós,
in cooperation with Kate Wildman Nakai

Chapter 14: The Division of Realms among the Three Noble Offspring

Thereupon, Izanaki no mikoto was greatly delighted and proclaimed: “I have borne child after child, and at the end of giving birth (1), I have obtained three noble offspring.” He then shook his jeweled necklace so that the jewels made a jangling sound. Bestowing it on Amaterasu ōmikami (2), he proclaimed: “You shall rule over Takamanohara.” He thus entrusted her with this charge (3). The necklace’s name is Mikuratana no kami 御倉板拳之神 (4). Next he proclaimed to Tsukuyomi no mikoto (5): “You shall rule over the night realm (6).” He thus entrusted this deity with this charge. Next he proclaimed to Takehaya susanoo no mikoto (7): “You shall rule over the seas (6).” He thus entrusted him with this charge.

The [two other] deities undertook to rule [their realms] as they were commanded, but Susanoo did not rule (8) the land with which he had been entrusted. He cried and raged heedlessly until [he reached adulthood and] his beard grew so long as to cover his chest (9). His crying caused the verdant mountains to wither and the rivers and seas to dry up. The voices of malignant deities resounded everywhere, like the drone of flies in the fifth month, and all manner of calamities arose from the myriad things (10). “Why do you cry and rage instead of ruling the land I entrusted to you?” Izanaki no ōmikami then said to Susanoo. “I cry because I wish to go to the land of my late mother, Nenokatasu kuni 根之堅州国 (11),” Susanoo replied. Greatly angered, Izanaki no ōmikami thereupon proclaimed: “If that is so, you may not live in this land!” And forthwith

he expelled Susanoo with a divine expulsion (12).

Izanaki no ōkami dwells in Taga 多賀 in Ōmi 淡海 (13).

Text Notes

1. “At the end of giving birth” (*umi no hate* 生終)

As noted previously, Izanaki and Izanami fulfilled the command (*mikotomochi*) of the heavenly deities to “consolidate, solidify, and complete the land” through the act of giving birth.⁽¹⁾ Initially, Izanaki and Izanami gave birth jointly to the lands and deities, but once the latter became the Great Deity of the Land of Yomi, the reproductive role shifted to Izanaki alone. The two deities’ declaration of “their eternal estrangement” at the end of the Land of Yomi episode would seem to point to that development.⁽²⁾ Izanaki’s proclamation here that the act of “giving birth” has reached its “end” likewise may be taken to indicate that the original command from the heavenly deities to “consolidate, solidify, and complete the land” has been fulfilled.⁽³⁾

2. Amaterasu ōmikami 天照大御神

This deity is first mentioned in the preceding ablutions passage, as are Tsukuyomi no mikoto and Susanoo no mikoto, discussed below. The main text of the fifth section of the Age of Deities chapter of the *Nihon shoki* presents Izanaki and Izanami as bearing this deity jointly. It identifies her as the “sun deity (*hi no kami* 日神), named Ōhirume no muchi 大日靈貴 (one variant gives the name Amaterasu ōmikami 天照大神; another variant has Amaterasu ōhirume no mikoto 天照大日靈尊).” The main text goes on to state that Izanami and Izanaki declared: “We have many children, but none so miraculous and remarkable as this one. She should not be kept for long in this land. We should send her forthwith to the heavens to take charge of the affairs of the heavenly realm.” And they promptly sent her up to the heavens.⁽⁴⁾

According to the first variant of this section of the *Nihon shoki*, Izanaki wished to bear a “noble child to rule all under heaven (*ame no shita shirasu uzu no miko* 御寓之珍子).” Ōhirume no mikoto appeared when he held a bronze mirror in his left hand.⁽⁵⁾

3. “Entrust with a charge” (*koto yosashi* 事依)

The *Kojiki* contains ten instances of the term “entrust with a charge” / “charge with a mission” (*koto yosashi*); in five of these it is paired with the term “give a command” (*mikoto mochi* 命以). The two appearing in combination is considered the standard usage.⁽⁶⁾ The *Kojiki* usually transcribes *koto yosashi* as 言依, with the graph for “speak” or “speech” used to represent the first element, *koto*. In one other case, 言因, a different character is used for the second element, *yosashi*, but the speech graph is used for the first.⁽⁷⁾ In contrast to these instances that convey the verbal act of entrustment, the term here is rendered by the digraph 事依, with the first character, “matter,” emphasizing that something is being entrusted. The term “give a command” (*mikoto mochi*) also does not occur here in combination with *koto yosashi*. These features found in this episode of the division of realms between the three noble offspring suggest a conscious intent to indicate that something about it is different from the other instances where the term *koto yosashi* occurs.

Suzuki Hiroyuki 鈴木啓之 argues that the combination *mikoto mochi* and *koto yosashi*, which is particular to the *Kojiki*, serves to describe instances when the commanding deities of Takamanohara issue orders from their realm directed toward Ashihara no nakatsukuni 葦原中国 (“the central land of reed plains”). In this case, however, Izanaki issues orders from the terrestrial realm to the three noble offspring. According to Suzuki, the different transcription of *koto yosashi* reflects this contextual difference.⁽⁸⁾ This hypothesis bears on the issue of whether the *Kojiki* compilers consciously distinguished between the graphs 言

and 事 in rendering the Japanese word *koto*.⁽⁹⁾ Regardless, the transcription 言依 may be said to emphasize the act of verbal transmission, whereas 事依 places more emphasis on the content of what is commanded, namely, governing the realm allocated to the recipient of the command.

4. Mikuratana no kami 御倉板拳之神

Some commentators, such as Shikida Toshiharu 敷田年治, hold that the name Mikuratana evolved from *mikubitama* 御頸珠 (“august necklace jewels”),⁽¹⁰⁾ but most follow Motoori Norinaga’s 本居宣長 view that “the name came about because Amaterasu reverently stored the necklace, a great treasure bestowed by her parental deity, in her storehouse (*mikura* 御倉), enshrining it on a shelf (*tana* 棚) and paying worship to it there.”⁽¹¹⁾ The compilers of the *Nihon shisō taikei* edition of the *Kojiki* take the storehouse to be one for storing rice (*inakura* 稻倉).⁽¹²⁾ They see the jewels of the necklace as representing the spirit of the rice grains, and as an example of the graph 倉 being associated with a rice spirit, they point to the deity name Ukanomitama no mikoto 倉稻魂命 appearing in the sixth variant of the fifth section of the Age of Deities chapter of the *Nihon shoki*.⁽¹³⁾

5. Tsukuyomi no mikoto 月読命

Tsukuyomi no mikoto is a moon deity. The main text of the fifth section of the Age of Deities chapter of the *Nihon shoki* states that the deity born after the sun deity was “the moon deity” (*tsuki no kami* 月神) and notes that “variants give the name as Tsukuyumi no mikoto 月弓尊, Tsukuyomi no mikoto 月夜見尊, and Tsukuyomi no mikoto 月読尊.” The text goes on to say that because this deity’s light was next to that of the sun, Izanaki and Izanami commanded him to reign in tandem with the sun.⁽¹⁴⁾ The first variant of the fifth section states that the deity Tsukuyumi no mikoto 月弓尊 appeared when Izanaki held a bronze mirror in his right hand.⁽¹⁵⁾ The standard interpretation is that the deity name comes

from *tsukiyomi* (“to track the months/moons”), but scholars such as Hashimoto Toshimitsu 橋本利光 argue that the alternative transcriptions Tsukuyumi 月弓 and Tsukuyomi 月夜見 designate deities of different character.⁽¹⁶⁾

Motoori Norinaga sees a connection between the *yomi* of Tsukuyomi no mikoto and that of the Land of Yomi.⁽¹⁷⁾ In his *Sandaikō* 三大考, Hattori Nakatsune 服部中庸 (1757–1824) subsequently expanded this association into an equation of the Land of Yomi with the moon. According to the conventions of ancient phonetic transcription, the element *o* in both *yomi* 読み and Yomi 黄泉 is a *kō*-type vowel sound. However, the *i* in *yomi* 読み is an *otsu*-type vowel sound, whereas if Yomi 黄泉 is an alternate form of *yomo*, the *i* in it would be a *kō*-type. This circumstance makes the link between the terms questionable.

6. “The night realm” (*yoru no osukuni* 夜之食国); “the seas” (*unahara* 海原)

None of the versions of the myths in the *Nihon shoki* incorporate the term *yoru no osukuni* 夜之食国 (“the night realm”). That Tsukuyomi, as the deity of the moon, should be related to “the night” is natural, but the combination of “night” with the term *osukuni* 食国 (“realm”) adds complications. As *osukuni* is generally held to refer to the emperor’s dominion, it is difficult to see its use here in connection with Tsukuyomi as pointing simply to a division between the daytime world and that of the night. The phrase *osukuni no matsurigoto* 食国之政 (“governance of the realm”) appears in the second book of the *Kojiki*, in the episode where Emperor Ōjin 応神 divides duties among his three sons (see the further comment below). Considered in light of that usage, the term *osukuni* may be held to pertain to actual authority over and administration of a domain. Although Tsukuyomi does not play any concrete role within the myth narrative, the assignment to him here of authority over the night realm would seem to bear some intentional connection to the issue that will arise subsequently

of sovereignty over Ashihara no nakatsukuni, the land that will be ruled by Amaterasu's descendants.

The sixth variant of the fifth section of the Age of Deities chapter of the *Nihon shoki* describes “the manifold currents of the blue seas (*aounahara* 滄海原)” as the realm to be ruled by Tsukuyomi.⁽¹⁸⁾ The eleventh variant has Izanaki commanding Susanoo no mikoto to rule over the seas.⁽¹⁹⁾ Compared to these passages in the *Nihon shoki*, the *Kojiki* treats the seas (*unahara* 海原) as an alien land ruled by the sea deity, as exemplified in subsequent passages such as when Toyotamabime 豊玉毗賣 declares that the child of a heavenly deity should not be born in the sea, or when Inahi no mikoto 稻水命, one of the sons of Ukayafukiaezu no mikoto 鵜葺草葺不合命 (the father of Emperor Jinmu 神武), goes into the sea, identified as “the land of his late mother” (that is, the land where Tamayoribime 玉依毗賣, the daughter of the sea deity, dwells).⁽²⁰⁾ It is somewhat ironic that “the seas,” which Susanoo refuses to rule in favor of going to “the land of [his] late mother,” are subsequently identified as “the land of the late mother” of Ukayafukiaezu's sons. Nevertheless, the identification serves to establish that the seas are a domain ruled by the sea deity (Watatsumi no kami) just as Takamanohara is the realm ruled by the heavenly deities.

The *Kojiki* myths go on to depict the evolution of sovereignty over the earthly realm of Ashihara no nakatsukuni as progressing from consolidation of the land by Ōanamuji 大己貴 (Ōkuninushi 大国主) to his yielding of the land, to the descent of the heavenly grandson Ninigi. The omission of Ashihara no nakatsukuni from Izanaki's proclamation dividing the three realms presumably anticipates this subsequent development. A similar situation obtains in the *Nihon shoki* main text's account of the birth of the three noble offspring. It begins with Izanaki and Izanami declaring their wish to bear a ruler of the “earthly realm” (*ame no shita* 天下), but describes them as failing to produce a figure suitable to this task.⁽²¹⁾

Further comment (I): The realm (the night realm). Commentators have

advanced various interpretations of the meaning of the element *osu* figuring in the term *osukuni* (“realm”). The compilers of *Jidaijitsū kokugo daijiten* take *osu* to be the continuative form of the upper bigrade verb *u* 居 (“to be [in some place]”) plus the honorific element *su*. They thus hold it to be an honorific term meaning “to occupy” or “to make one’s own” and see the further meanings of “to drink,” “to eat,” and “to rule” as deriving from that sense.⁽²²⁾ The compilers of the *Nihon shisō taikēi* edition of *Kojiki* see it as an honorific form of “to eat” or “to drink,”⁽²³⁾ while the editors of the *Shin Nihon koten bungaku taikēi* edition of *Shoku Nihongi* 続日本紀 interpret it as an honorific term meaning “to rule” that derived from practices such as the ceremonial consumption of the first fruits.⁽²⁴⁾ From these meanings the term is held to have further come to carry the sense of “the area or land ruled by the emperor,” or “the land that presents foodstuffs to the emperor.”

Regarding these points, Motoori Norinaga hypothesized that *osukuni* means to rule the earthly realm. *Osu*, he holds, originally meant “to eat,” which in the same fashion as “to see,” “to hear,” and “to know” is an action whereby something is absorbed into the body. From this connection, the terms “knowing” (*shirasu* 知らす), “eating” (*osu* 食す), and “hearing and seeing” (*kikoshimesu* 聞こし看す) all took on the sense of the ruler’s governing of the land.⁽²⁵⁾ Orikuchi Shinobu 折口信夫 agreed that *osu* is an honorific form of “to eat,” but argued that it was not an ancient term. He connects it with the presentation of food offerings to the heavenly deities and emperor, holding that “*osukuni* refers to the land that produces the items consumed” by these entities.⁽²⁶⁾

The expression *osukuni* appears twice in the *Kojiki*, ten times in the *Man’yōshū*, thirty-five times in *senmyō* 宣命 (imperial proclamations) in the *Shoku Nihongi*, four times in *Nihon ryōiki* 日本靈異記, once in the Ōtonohokai 大殿祭 liturgy in the *Engi shiki* 延喜式, and twice in fragments from the *Daidō hongū* 大同本紀 preserved in the early Kamakura *Jingū zōreishū* 神宮雜例集. No examples occur in the *Nihon shoki*.

The two instances in the *Kojiki* occur in the present passage concerning the division of realms between the three noble offspring and in a passage from the section on Emperor Ōjin where he divides responsibilities among his sons, the three princes.⁽²⁷⁾ In the first instance Izanaki allocates the rule of Takamanohara to Amaterasu (who came into existence when he washed his left eye), rule of “the *osukuni* of the night” to Tsukuyomi (who came into existence when he washed his right eye), and rule of the seas to Susanoō (who came into existence when he washed his nose). In the latter instance, Emperor Ōjin allocates governance (*matsurigoto* 政) of the mountains and seas to Prince Ōyamamori 大山守, governance of *osukuni* to Prince Ōsazaki 大雀 (the later Emperor Nintoku 仁徳), and “the heavenly sun succession” (*amatsuhitsugi* 天津日繼) to Prince Ujinowaki iratsuko 宇遲能利紀郎子. In both episodes only one of the three recipients is awarded governance of *osukuni*, and in both cases he is not the grantor’s direct successor. Judging from these common features, it can be assumed that one of these episodes was modeled on the other, and that most likely the later episode served as the model for the earlier one.⁽²⁸⁾ A wooden tablet (*mokkan* 木簡) excavated in 1967 from a site corresponding to the northern outer moat of the Fujiwara Palace 藤原宮 erected by Empress Jitō 持統 carries the inscription *osukuni* 食国, indicating that the term was actually used between the end of the seventh century and the early eighth century.⁽²⁹⁾

The research of Okada Seishi 岡田精司 has been central to theses about the evolution of ideas and practices concerning *osukuni*. He holds that the origin of the notion can be traced to the spring agricultural ritual of “land viewing” (*kunimi* 国見). With the transfer of authority for conduct of such rituals from local chiefs to the heads of small states, the rites evolved into the idea of “occupying the land” (*kunishime* 国占め) and into rituals in which the leaders of regions that lost to Yamato in the process of unification pledged their submission through the presentation of food offerings. In the latter part of the fifth century, at the time

of Emperor Yūryaku 雄略, these offerings became linked to the autumn harvest ritual of the tasting of the first fruits (Niiname no matsuri 新嘗祭), and this ritual came to be restructured as the “*osukuni* rite.” The evolution culminated in the latter half of the seventh century with the establishment of the “grand tasting of the first fruits” (Daijōsai 大嘗祭) as the enthronement rite.⁽³⁰⁾ Subsequent researchers either built on this thesis, first published in 1962, or situated their own views in contrast to it.

In recent years, however, Murakami Mayuko 村上麻佑子 has challenged the assumption that the notion of *osukuni* is rooted in rituals of food offerings. Rather, she argues, the term *osukuni* has the same meaning as Sinitic terms of a similar nature such as *shokuyū* 食邑 (“sustenance villages”) or *shokudo* 食土 (“sustenance land”) and *shokuden* 食田 (“sustenance fields”), which indicate stipendiary lands allocated by the state. Murakami holds that the term *osukuni* points to land whose governance the ruler has entrusted to subordinates. It thus implies a circumscribed sphere of governance.⁽³¹⁾

Previously researchers have drawn attention to the fact that the episode of the division of realms among the three noble offspring refers only to “the night realm” and not “the day realm.” Focus on this issue reflects the premise that *osukuni* represents an area of governance equal to the “earthly realm” (or, “all under heaven,” *ame no shita*). Some researchers have argued that the person of the emperor combined the two elements of effective governing authority over “day affairs” and ritual authority over “the rites of night” and that in the myths this dual character was expressed symbolically by the allocation of the night realm to Tsukuyomi.⁽³²⁾ Others have posited that as “the day realm” was the “earthly realm,” the lack of explicit reference to it in the myths rested on the supposition that the emperor would subsequently assume rule over it as the descendant of the sun.⁽³³⁾ Yet others have proposed that the “night realm” indicated the earth (the land that was the object of governance) at night and that Tsukuyomi was granted

effective responsibility for overseeing the affairs of earth during the night.⁽³⁴⁾

Murakami, however, cites Norinaga's observation, following the views of Kamo no Mabuchi 賀茂真淵, that *kuni* ("land") carries the sense of *kagiri* 界限 ("limit," "circumscribe"). Norinaga held accordingly that Amaterasu was granted authority over the entirety of Takamanohara, not just the "day," and that the granting to Tsukuyomi of authority over the "night realm" also served to delimit his jurisdiction.⁽³⁵⁾ Namely, "the night realm" simply indicated the circumscribed sphere of the night compared to Takamanohara as a whole. In this regard, Murakami argues, the term *osukuni* in this context fits the parameters of the similar Sinitic terms described above.⁽³⁶⁾ Her view merits attention.

Kohama Ayumu 小濱歩, *Shinto Classics, Ancient Japanese Thought*;
Satō Nagato 佐藤長門, *Ancient Japanese History*

Further comment (II): "The land" (*kuni*). In the myths of the *Kojiki*, *Nihon shoki*, and *Fudoki*, the term *kuni* has three dimensions apart from its meaning as the administrative unit "province" (国).⁽³⁷⁾ The first is as a particular region demarcated from others. In his *Kuni tsuchi kō* 久邇門致考 (Thoughts on Land and Earth), Kamo no Mabuchi writes, "*Kuni* means something with limits (*kagiri* 限)."⁽³⁸⁾ In *Kojiki den* Motoori Norinaga states his agreement with Mabuchi: "The term *kuni* carries the meaning of something delimited."⁽³⁹⁾ Saigō Nobutsuna 西郷信綱 likewise writes, "*Kuni* expresses the idea of a certain demarcated area where people reside. The assumption that it is set off by boundaries would appear to be fundamental to its meaning."⁽⁴⁰⁾

A second often-noted dimension of the term *kuni* is that it refers not simply to the land as a geographic unit but to a region where people conduct their lives.⁽⁴¹⁾ Mitani Eiichi 三谷栄一 holds that it incorporates the sense of a fertile, cultivated area.⁽⁴²⁾ Noting references to *kuni* in so-called "land-viewing" (*kunimi*) poems, Okada Seishi argues that *kuni* in the sense found in such poems and as the object

of agricultural rituals indicates an extremely circumscribed area comparable to a local community.⁽⁴³⁾ Kamada Motokazu 鎌田元一 has also emphasized the term's association with communal life.⁽⁴⁴⁾ We should keep in mind, however, that, as the ceremonial act of "land viewing" suggests, *kuni* carries the sense of a totality. It rests on the assumption that the community of people so indicated occupies an area clearly demarcated from that of other such communities. It is different in this regard from the term *sato* ("village," or "native community"). The act of "land viewing" in particular implies the presence of a chief who governs that land. In the world of the myths, that is the deity (or comparable noble figure) who finds, occupies, and governs the land.

Related to this last point, a third dimension of the term *kuni* is its association with rulership. In the *Fudoki*, the term is often used in conjunction with a region identified as having been discovered or developed by the deity or noble figure who governs it. In some instances the boundaries of the *kuni* are described as having been determined through a contest between competing deities, with the deity who claims to have first occupied the land fending off an "outsider."

Apart from these three dimensions of the term *kuni*, it appears in the legends of the Age of Deities section of the *Kojiki* in yet another context, as part of the distinction drawn between Ashihara no nakatsukuni as the present world and the Land of Yomi and Takamanohara as other worlds. Describing the time "when Heaven and Earth first became active," the opening section of the *Kojiki* contrasts "the land . . . still in an immature state" with Takamanohara, the realm of the heavenly deities. This description is a prelude to the account of Izanaki and Izanami giving birth to "the land of the eight great islands" (Ōyashima kuni 大八島国), which in turn is the foundation for the formation of Ashihara no nakatsukuni. The name Ashihara no nakatsukuni first appears in the context of Izanaki's flight from the Land of Yomi. Immediately thereafter the Yomotsu border slope is closed off, making clear that Ashihara no nakatsukuni is the world

inhabited by “the verdant blades of grass, the mortals who dwell in the visible realm,” and that it is set apart from the Land of Yomi, the world of the dead.

Reference to the different other worlds as “lands” also attests to the perception of them as distinct realms. On the occasion of the allocation of realms to the three noble offspring, Susanoo’s father, Izanaki, charges him with rule of the seas, but Susanoo “did not rule the land with which he had been entrusted.” The phrasing shows that the seas were held to be a “land.” When Susanoo subsequently goes up to Takamanohara, Amaterasu declares, “He surely thinks only to seize my land!”⁽⁴⁵⁾ This declaration shows that Takamanohara was also thought to be a “land.” The reference to Takamanohara, the night realm (*yoru no osukuni*), and the seas as “lands” suggests a usage different from that meaning a unit of communal life centered on agriculture. Nevertheless it also emphasizes the idea of a specific region governed by a ruler (deity). At the same time it evokes a more complex universe than that depicted up to this point as comprising “Heaven and Earth” or Takamanohara and an “immature land.” The separation of Ashihara no nakatsukuni and the Land of Yomi together with Izanaki’s allocation of separate governing authorities transforms that earlier simpler universe into one composed of multiple “lands,” each with its own function. Within the world of the *Kojiki* myths the notion of “land” simultaneously took on a more abstract character as a realm held by a particular ruler and subject to the order centered on that ruler. This evolution in the character of the “land” was conjoined as well with the development of the notion of “all under heaven” as the realm under the rule of the emperor.

Kohama Ayumu, Shinto Classics and Ancient Japanese Thought

7. Takehaya susanoo no mikoto 建速須佐之男命

The main text and the second variant of the fifth section of the Age of Deities chapter of the *Nihon shoki* state that Izanaki and Izanami gave birth to Susanoo

no mikoto 素戔鳴尊 (identified in a subvariant as also carrying the names Kamu susanoo no mikoto 神素戔鳴尊 and Haya susanoo no mikoto 速素戔鳴尊) after bearing the sun deity, the moon deity, and the leech child (*hiruko* 蛭児). These versions state as well that Izanaki and Izanami expel Susanoo to Nenokuni 根国 (“the root land”) because of his outrageous (*azukinashi* 無道) behavior. The first variant states that Susanoo appeared when Izanaki turned his head to look behind him.⁽⁴⁶⁾

Take in this deity’s name in the *Kojiki* is held to mean “stalwart” and *haya* to mean “impetuous.” The *Kojiki* initially refers to him in this passage as Takehaya susanoo no mikoto, but then simply as Haya susanoo no mikoto. Based on his examination of word accents in ancient dictionaries, Nishimiya Kazutami 西宮一民 argues that *susa* derives from the same root as *susabu* (“to grow wild,” “to intensify”) and *susumu* (“to progress”) and that the name thus means “a male deity who pushes forward impetuously.”⁽⁴⁷⁾ This definition may indeed fit Susanoo’s nature in the *Kojiki*, which depicts him as in constant movement from his birth until his departure for Nenokatasu kuni, never remaining in one place. Whether such an interpretation is applicable to Susanoo as described in the *Nihon shoki* and *Fudoki*, however, requires further consideration.

8. Differentiation between 知 and 治

In the initial part of this passage, where Izanaki commands each of his offspring to rule different realms, the verb “to rule” is written consistently with the graph *shirasu* 知. The subsequent part, however, which describes Susanoo’s crying and heedless raging, distinguishes between the graph *shirasu* 知, used in the phrase “The [two other] deities undertook to rule (*shirashimesu* 知看) [their realms] as they were commanded,” and *osamu* 治, used in the immediately following phrase “but Susanoo did not rule (*osamezu* 不治) the land with which he had been entrusted.” In the second and third books of the *Kojiki*, the emperor’s rule of the

realm is always described by the trigraph 治天下 (*ame no shita o osamu*), never as 知天下 (*ame no shita o shirasu*). Nishimiya Kazutami interprets the differentiation between 知 and 治 in the passage at hand as expressing the idea that although Susanoo held authority (*shirasu* 知) over the seas, he did not undertake to govern (*osamu* 治) them.⁽⁴⁸⁾

9. “He cried and raged heedlessly until [he reached adulthood and] his beard grew so long as to cover his chest” (*yatsukahige kokoro saki ni itaru made ni naki isachiki* 八拳頰至于心前啼伊佐知伎也)

Susanoo wept constantly until he reached adulthood. The chronicle of Emperor Suinin 垂仁 uses a similar phrase to describe the peculiarities of the emperor’s son Prince Homuchiwake 本牟智和氣: “This prince was unable to speak properly until his beard grew so long as to cover his chest (*yatsukahige kokorosaki ni itaru made ni makoto towazu* 八拳鬚至于心前真事登波受).”⁽⁴⁹⁾ The section on the village of Misawa 三沢 in the district of Nita 仁多在 the *Izumo no kuni fudoki* 出雲国風土記 uses an analogous expression to describe Ajisuki takahiko 阿遲須伎高日子, the child of Ōnamochi 大穴持 (Ōnamuji): “[This deity] cried night and day and was unable to speak properly until his beard grew eight hands long (*mihige yatsuka ni ouru made* 御須髮八握于生).”⁽⁵⁰⁾ In that they cried constantly and were unable to speak properly until they grew up, Homuchiwake and Ajisuki takahiko may be said to fit the typology of “mute princes,” but Susanoo is different in that he could speak. The Susanoo and Homuchiwake stories have in common the absence of the mother. Whether this is true of the Ajisuki takahiko story as well depends on the interpretation of the word “parent” (*mioya* 御祖) appearing in the sentence following that quoted above. (Most likely it refers to his mother.)⁽⁵¹⁾ A further similarity between Susanoo and Homuchiwake is that in both instances it is the father that acts to resolve the problem at hand: Susanoo’s crying and Homuchiwake’s inability to speak properly.

Another connection between these stories is that Homuchiwake's inability to speak is owing to a curse by the great deity of Izumo (Izumo no ōkami 出雲大神),⁽⁵²⁾ a deity equatable with Ōnamochi no kami, the father of Ajisuki takahiko. Various interpretations have been advanced regarding Homuchiwake's and Ajisuki takahiko's inability to speak. Some take it to indicate a defective spirit; others see them as observing a period of seclusion in preparation for serving as the medium for oracular pronouncements by the deity. The *Kojiki* portrays Susanoo's crying and heedless raging, on the other hand, as evidence of his capacity to bring chaos and disorder to the world.

Based on the similarities between the three stories, Satō Masahide 佐藤正英 has argued that Susanoo behaves as he does because he has been possessed by a vengeful deity (*tatarigami* 祟り神).⁽⁵³⁾ Matsumoto Naoki 松本直樹 similarly suggests that Susanoo's behavior is the manifestation of some kind of divine will and that he is not crying of his own volition.⁽⁵⁴⁾ As the interpretation of Susanoo's behavior in this passage bears on that of the significance of his place within the *Kojiki* myths as a whole, we will defer further exploration of this issue to a later point.

Regarding the graph 頰 used in reference to Susanoo's facial hair, the ancient Chinese dictionary *Shuowen jiezi* 說文解字 (100 CE) states that "one meaning of the graph 頰 is 'sidelock' (鬢)." Perhaps we can see the graph as being used here to mean "beard." However, since the same dictionary specifies that the graph 鬢 means "sidelock" (頰髮), probably alternative graphs would better express the image of "a beard so long as to cover the chest." The graphic transcriptions adopted by other *Kojiki* manuscripts include 須 (adopted by the Urabe Kanenagabon 卜部兼永本 manuscript of 1522), an abbreviated form of 鬢 ("beard"). Although this is probably more appropriate, we have retained the Shinpukuji-bon 真福寺本 manuscript's transcription as 頰.

Further comment: The meaning and implications of *isachiru* ("to

howl,” “to rage heedlessly”). In the present *Kojiki* episode, Izanaki assigns different realms to the three noble offspring born at the end of his ablutions and commands them to rule their designated realms.⁽⁵⁵⁾ Upholding this charge, Amaterasu and Tsukuyomi undertake the rule of Takamanohara and the night realm respectively. Susanoo, however, ignores the charge and continues to cry until his beard grows so long as to cover his chest. The several variants of this episode in the *Nihon shoki* render the equivalent passage concerning Susanoo as follows:

1. Next [Izanaki and Izanami] bore Susanoo no mikoto. . . . This deity was bold and brash and did not flinch at cruelty (*yōkan ni shite nin ni yasumi suru koto ari* 勇悍以安忍). He made it a habit to wail (*naku* 哭泣) constantly. (Main text, fifth section of the Age of Deities chapter)⁽⁵⁶⁾
2. Susanoo was by nature inclined toward cruelty and destruction (*saga sokonai yaburu koto o konomu* 性好残害). [Izanaki] thus sent him down and had him rule Nenokuni. (First variant, fifth section of the Age of Deities chapter)⁽⁵⁷⁾
3. Next [Izanaki and Izanami] bore Susanoo. This deity was by nature malignant (*saga ashiku* 性悪) and inclined toward constantly crying and raging (*nakifutsukumu* 哭恚). (Second variant, fifth section of the Age of Deities chapter)⁽⁵⁸⁾
4. By this time Susanoo had already reached adulthood, and his beard had grown so long as to cover his chest. Nevertheless he did not rule the earthly realm (*ame no shita*) and constantly cried and raged (*nakifutsukumi tamau* 啼泣恚恨). (Sixth variant, fifth section of the Age of Deities chapter)⁽⁵⁹⁾

The transcriptions in the above passages follow those given in the Shōgakukan *Shinpen Nihon koten bungaku zenshū* edition of *Nihon shoki*. The three passages

that refer to Susanoo crying (1, 3, and 4) notably do not incorporate the term *isachiru* (rage), which the *Kojiki* renders phonetically. This difference, however, is the result of a choice made by the compilers of the SNKBZ edition of *Nihon shoki*. The versions included in *Kōhon Nihon shoki* 校本日本書紀, a variorum edition that is based on the 1669 woodblock printed edition and collates readings found in early manuscripts, show that many of those manuscripts do incorporate the term *isachiru* or its corollary, *isatsu*. The *Kōhon Nihon shoki* edition reads the graphs 哭泣 in (1) as *nakiisatsu[zu]ru*, and the graphs 啼泣 in (4) as *nakiisachi*.⁽⁶⁰⁾ The Iwanami *Nihon koten bungaku taikei* edition of *Nihon shoki*, which puts emphasis on the early manuscript readings, likewise adopts these readings in both instances.⁽⁶¹⁾ The late Edo commentary *Shoki shikkai* 書紀集解, on the other hand, incorporates a citation to the *Shuowen*, noting that it defines 哭 as meaning “to wail loudly” and 泣 as meaning “to cry with a smaller sound while shedding tears.”⁽⁶²⁾

Considering these examples, there would seem to be some basis for assigning a separate reading to each graph in the manner of the early manuscripts rather than allocating one reading to two graphs that are presumed to represent a single word, as does SNKBZ (the issue, in other words, of how to read 哭泣 and 啼泣). Yet, questions may be raised as to the appropriateness of following the early manuscripts in their reading of 泣 as *isachiru*. As Yamaguchi Yoshinori 山口佳紀 points out, although the early *Nihon shoki* manuscripts interpret *isachiru* to mean “to cry,” the *Kojiki* phrasing consistently distinguishes between the act of “crying” (*naku*) and *isachiru*.⁽⁶³⁾

Commentaries on the *Kojiki* have advanced three interpretations of the meaning of *isachiru*:

1. To stamp one's feet and cry (Motoori Norinaga, Nakajima Etsuji 中島悦次, Tsugita Uruu 次田潤)

2. To wail, crying torrentially (Shikida Toshiharu, the 1945 *Kokumin koten zensho* 国民古典全書 version, and many others)
3. To refuse to heed others and fuss willfully, with *isa* conveying the sense of “refuse,” 否 (Nishimiya Kazutami, in his *Shincho Nihon koten shūsei* commentary)

Although the second interpretation is more widely accepted, considered in the light of Susanoo’s behavior, the third seems the most appropriate. This interpretation bears also on the issue of how to read the double graphs of the *Nihon shoki* passages. The notion of *isachiru* in the third sense cannot be derived from any of the graphs “to cry” (哭, 啼, 泣) used in those passages. It may be more relevant to take note, as does *Shoki shikkai*, of examples from Chinese texts of the double graphs 哭泣 and 啼泣 used to mean “cry” or “wail” and on that basis to read them simply as *naku*, as do the compilers of the SNKBZ edition.⁽⁶⁴⁾ *Isachiru* may be seen more properly as a distinctive expression particular to the *Kojiki* with its phonetic modes of transcription.

Reconsidered from this perspective, what is the significance of Susanoo’s refusal to heed Izanaki’s command as portrayed by the *Kojiki*? As seen in the passages from the *Nihon shoki* quoted above, the first three describe him as being cruel or malignant by nature. The fourth (fifth section, sixth variant), like the *Kojiki*, does not mention such attributes. Instead, again similarly to the *Kojiki*, it focuses on his age and appearance. These differences match up with Kitagawa Kazuhide’s 北川和秀 demarcation of two lineages of *Nihon shoki* passages, which he labels respectively as “Amaterasu-lineage” passages and “sun-deity (*hi no kami*)-lineage” passages, and with the correspondence he notes between the “Amaterasu-lineage” passages and the *Kojiki* narrative.⁽⁶⁵⁾ We may also observe that Susanoo’s expression of longing for his mother, Izanami, figures in the “Amaterasu-lineage” *Nihon shoki* fifth section, sixth variant but not the “sun-

deity-lineage” versions.

Susanoo’s fundamental characteristic as depicted in the *Kojiki* and the “Amaterasu-lineage” *Nihon shoki* fifth section, sixth variant may thus be said to be his “extreme childishness” rather than an intrinsically evil nature.⁽⁶⁶⁾ Another distinctive feature of the Susanoo myth in the *Kojiki* is that it provides an overview of his entire life. Beginning with his expulsion by his father, his life is marked by wandering, from Takamanohara to Izumo and then to Nenokatsu kuni. Chased away into an unfamiliar frontier land, he gains a wife through battling a fearsome serpent, and then entrusts his daughter and weapons to the figure who will undertake a new consolidation of the land. The overflowing vitality and adventurous that carries him on this path is the other side of his inability to do obediently what he is told.

Inoue Hayato 井上隼人, Early Japanese Literature

10. “The voices of malignant deities resounded everywhere, like the drone of flies in the fifth month, and all manner of calamities arose from the myriad things” (*ashiki kami no koe, sabae no gotoku mina michi, yorozu no mono no wazawai kotogotoku okoriki* 悪神之音如狭蠅皆满万物妖悉発)

The sentence describes the state of disorder brought on the world by Susanoo’s failure to rule the seas and his constant crying. The world falls into a similarly chaotic state when Amaterasu subsequently hides in the Heavenly Rock Cave.⁽⁶⁷⁾ Yajima Izumi 矢嶋泉 argues that in both cases the disorder is brought about by a deity abandoning governance of the realm over which he or she is supposed to rule.⁽⁶⁸⁾

This passage speaks of “calamities of the myriad things” (*yorozu no mono no wazawai* 万物妖) whereas the Heavenly Rock Cave episode refers simply to “all manner of calamities” (*yorozu no wazawai* 万妖). Abe Shinji 阿部眞司 holds that

the difference reflects the different character of the heavenly and earthly realms.⁽⁶⁹⁾ Taniguchi Masahiro 谷口雅博 sees the *mono* (“things”) mentioned here as the initial stirrings of inchoate entities that will subsequently take more specific form as the deity Ōmononushi no kami 大物主神.⁽⁷⁰⁾

Further comment: Calamities of things (*mono no wazawai* 物妖). Susanoō does not undertake the rule of the seas that Izanaki entrusted to him and continues to cry. His crying is such that that the verdant mountains wither and the rivers and seas dry up. Further, “the voices of malignant deities (*ashiki kami* 悪神) resounded everywhere, like the drone of flies in the fifth month, and all manner of calamities arose from the myriad things (*yorozu no mono no wazawai* 万物妖).” (Statement 1) As has often been pointed out, a similar expression occurs in a later section. When Amaterasu, startled by Susanoō’s “playing the victor,” hides in the Heavenly Rock Cave, darkness envelops both Takamanohara and Ashihara no nakatsukuni, and “the voices of the myriad deities (*yorozu no kami* 万神) resounded everywhere, like the drone of flies in the fifth month, and all manner of calamities (*yorozu no wazawai* 万妖) arose.” (Statement 2)⁽⁷¹⁾ The two statements closely resemble each other, and the situations described were clearly conceived of as analogous. Presumably similar circumstances were held to underly both.

When we compare the two statements, however, the first speaks of “malignant deities” and “calamities arising from the myriad things,” whereas the second speaks of “the myriad deities” and “all manner of calamities.” They differ as to whether or not they speak of “malignant” deities and calamities that arise from “things.” Focusing on this point, Mibu Sachiko 壬生幸子 and Abe Shinji both hold that the “malignant deities” and “things” are entities particular to Ashihara no nakatsukuni and that they do not reappear in the Heavenly Rock Cave episode because its setting is Takamanohara.⁽⁷²⁾ It is plausible to see “malignant deities” and “things” in statement 1 as expressions used to emphasize the state of

disorder prevalent in Ashihara no nakatsukuni, but one might also understand “myriad deities” and “all manner of calamities” in statement 2 as summing up a state of affairs that affects Ashihara no nakatsukuni as well as Takamanohara.

Yajima Izumi argues that the circumstance responsible for “voices” resounding everywhere and “calamities” arising is that “what should be governed is not being governed.” He raises questions about the traditional view that Susanoo’s crying caused the situation described in statement 1. Rather, he argues, it was the result of “Susanoo not governing the seas that he was supposed to govern.”⁽⁷³⁾ The same argument may be applied to statement 2. The calamities it describes arose because Amaterasu secluded herself in the Rock Cave (in other words, abandoned governance of Takamanohara).

We should also keep in mind that Izanaki assigned Susanoo to rule not Ashihara no nakatsukuni but the seas, and it is rule of the latter that Susanoo fails to undertake. As Mibu and Abe point out, however, the malignant deities and calamities arising from the myriad things are connected with Ashihara no nakatsukuni. In other words, the absence of rule of the seas affects Ashihara no nakatsukuni just as the absence of rule of Takamanohara affects it (in the latter instance light disappears from the earth whereas in the former, water disappears). Considered from a slightly different angle, the fact that Susanoo’s crying results specifically in the withering of the verdant mountains and the drying up of rivers and seas suggests an overlap between “rule over the seas” and “rule over the mountains and uplands, rivers and seas,” regions that from the perspective of Ashihara no nakatsukuni were part of the otherworld or bordered on it. The violent raging of a deity in the otherworld would bring “calamities of things” to Ashihara no nakatsukuni.

Rather than seeing the destructive power of Susanoo’s violent crying as the direct cause of the “calamities of things,” the situation might better be understood as involving a chain of events. The violence of Susanoo’s crying is

itself an expression of the vehemence of his refusal to undertake the governance entrusted to him. The refusal to oversee the proper administration of the realm of water brings about the devastation of the mountains and rivers, which has a deleterious effect on Ashihara no nakatsukuni and triggers the “voices of malignant deities” and “calamities of the myriad things.” At this stage in the progression of the myths Ashihara no nakatsukuni is a kind of void, with as yet no proper governor of its own and thus no one able to manage and pacify “things.” Is not the situation that arises there the consequence of this combination of factors?

Based on her examination of the forty-five instances of the term “things” (*mono* 物) in the *Kojiki*, Mibu Sachiko argues that “*mono* carry a kind of potency. When stimulated by something, this potency is activated and can become a force that leads to the production of a deity on the one hand or brings calamity on the other.”⁽⁷⁴⁾ An example of the former is the phrase in the opening passage of the *Kojiki* that states: “A thing sprouted like a reed shoot, and from it there came into existence a deity . . .” The *Nihon shoki* similarly speaks of deities emerging from “a certain thing” (*hitotsu no mono* 一物).⁽⁷⁵⁾ If this potency moves in a negative direction, it can bring about disaster. In his analysis of the character of Ōmononushi no kami, Masuda Katsumi 益田勝美 describes *mono* as possessing the spiritual power to cause pestilence.⁽⁷⁶⁾ Mibu, who sees Ashihara no nakatsukuni as a place where “things” can rampage and cause “calamities” if aroused, interprets Ōmononushi no kami as the leader of such things.⁽⁷⁷⁾ Taniguchi Masahiro takes these interpretations a step further. In his view, the *Kojiki* presents the “calamities of things” aroused through Susanoo’s crying as continuing to rampage in Ashihara no nakatsukuni thereafter. Consequently, bringing order to the earthly realm required “a deity that could bring things under order” (Ōmononushi no kami).⁽⁷⁸⁾

In book 2 of the *Kojiki*, in the chronicle of Emperor Sujin 崇神, the emperor is able to bring an end to the pestilence plaguing the land by having Ōtataneko

意富多々泥古 conduct rites of pacification for Ōmononushi no kami as the leader of *mono*.⁽⁷⁹⁾ This episode indicates that the pacification of “things” was seen as fundamental to preserving order in the land and that the method of pacification was to conduct rites on behalf of those things or their leader. A similar notion can be detected in the episode of the creation of the land by Ōkuninushi in book 1. “The deity of the upper reaches of Mt. Mimoro” (*Mimoroyama no ue ni imasu kami* 坐御諸山上神), in other words, Ōmononushi, comes from across the sea and tells Ōkuninushi that to carry out successfully the task of land creation he should offer the deity proper worship. In response to Ōkuninushi’s query as to how to do this, the deity calls for Ōkuninushi to offer him worship “on the upper reaches of the verdant eastern range of mountains in Yamato.”⁽⁸⁰⁾

These episodes indicate that the figure responsible for the land was expected to conduct rites for “things” or the leader of “things.” The performance of such rites was the concrete means to establish and maintain order within the land, in other words, to carry out the function of ruling. In the present episode the abandonment of governance means the absence of a figure to take responsibility for the land and simultaneously the absence of the rites that such a figure should perform.

Kohama Ayumu, Shinto Classics, Ancient Japanese Thought

11. “The land of my late mother, Nenokatasu kuni” (*haha ga kuni nenokatasu kuni* 妣国根之堅州国)

According to the Chinese classic *The Book of Rites* (*Li ji* 礼記), the graph *hi* 妣 (read here as *haha*, “mother”) indicates a deceased mother.⁽⁸¹⁾ Since the *Kojiki* portrays Susanoo as a deity who emerged from Izanaki’s nose, one might assume that he has no mother as such. The common interpretation would nevertheless seem to be that by “mother” he means Izanami, his father’s spouse. We might note that ancient Japanese texts do not necessarily use the graph 妣 to mean literally “deceased” mother in the Chinese sense. The *Kojiki* includes one further

instance of the expression “the land of my late mother.” At the end of book 1, Mikenu no mikoto 御毛沼命, one of the four offspring of Ukayafukiaezu no mikoto, “jumped over the waves and went to Tokoyo no kuni 常世国 (the eternal land).” The next child, Inahi no mikoto 稻氷命, then “entered the seas, the land of his late mother (*haha ga kuni* 妣国).” This is in fact the final sentence of book 1.⁽⁸²⁾ Since Inahi no mikoto’s mother was Tamayoribime (the daughter of the sea deity), who had returned to the seas after her true shape as a sea creature had been revealed when she gave birth, “the seas” was indeed his mother’s land. In this case, the graph 妣 indicates “mother from another realm,” not “deceased” mother. In addition, neither of the two instances of 妣 found in the *Man’yōshū* mean specifically “deceased” mother:

1. I am my father’s beloved child. I am also my mother’s beloved child (*haha toji ni are wa manago zo* 妣刀自尔吾者愛兒叙)! (MYS 1022: one of the poems composed by Isonokami no Otomaro 石上乙麻呂 from his time in Tosa 土佐 Province)⁽⁸³⁾
2. You, who probably came here thinking that you would return to your native land and see your parents (*chichi haha mo* 父妣毛) and your wife . . . (MYS 1800: a poem composed upon seeing a dead person while crossing the Ashigara 足柄 pass)⁽⁸⁴⁾

Seen in this light, the word *haha* 妣 uttered by Susanoo should probably also be interpreted to mean “mother from another realm.”

If the “mother” to which Susanoo refers is taken to be Izanami, Nenokatasu kuni 根之堅州国 (the “bedrock root land”), identified as that mother’s land, might be assumed to be the same as the Land of Yomi. Opinions are divided as to whether these two realms set apart from the present realm should be seen as a single region or two different ones. The fact that the exit from both is the Yomotsu

border slope (Yomotsu hirasaka 黄泉比良坂) allows for the possibility that the two names refer to the same place, but the *Kojiki* narrative does not otherwise support such an interpretation. The *Kojiki* depicts the Land of Yomi as the realm to which the mortals who dwell in Ashihara no nakatsukuni go when they die and Nenokatasu kuni as the setting where Susanoo commands Ōkuninushi (Ōnamuji) to become the ruler of Ashihara no nakatsukuni and directs him to build a palace on earth. If we focus on these points, it would seem that the *Kojiki* presents Nenokatasu kuni as the foundation that supports Ashihara no nakatsukuni. We will discuss the issue further in the account of Ōnamuji's visit to Nenokatasu kuni.

12. “Expelled him with a divine expulsion” (*kamuyarai ni yaraitamaiki* 神夜良比尔夜良比賜也)

The verb *yarau* やらふ appears to be composed of *yaru* 遣る (“to dispatch”) plus *fu* (“to repeat” or “to continue”). When iterated as here in the expression *yarai ni yarau*, it takes on the meaning “to banish.” The *Kojiki* and *Nihon shoki* incorporate several notable differences in their accounts of the action taken regarding Susanoo. The second variant of the seventh section of the Age of Deities chapter of the *Nihon shoki* includes the phrase “at last, [they] dispelled [Susanoo], using the principle of divine expulsion” (*tsui ni kamuyarai no kotowari o mochite harau* 遂以神逐之理逐之).⁽⁸⁵⁾ This wording might be taken to indicate an understanding of *kamuyarai* as a particular method of “dispelling.” In the main text of the fifth section, Izanaki and Izanami command Susanoo: “You must go far away, to Nenokuni 根国 (“the root land”)!”⁽⁸⁶⁾ The first variant, which describes Susanoo as “by nature inclined toward cruelty and destruction,” goes on to relate that Izanaki “thus sent him down to rule (*shirashimetamau* 治) Nenokuni.”⁽⁸⁷⁾ The second variant describes Izanaki and Izanami as telling Susanoo: “Therefore you should rule (*shirasu beshi* 可以馭) the extremely distant Nenokuni.”⁽⁸⁸⁾

In short, the first and second variants recount Susanoo's journey to Nenokuni as originating from a command by Izanaki or by Izanaki and Izanami acting together, and the two variants depict Nenokuni as the domain that Susanoo is to rule, as evidenced by the use of the graphs 治 and 驅. At the beginning of the main text of the following sixth section, Susanoo himself declares: "In accordance with [my parents'] command (*mikotonori* 勅), I will now set off for Nenokuni."⁽⁸⁹⁾ His words confirm that his journey to that realm is something formally commanded by Izanaki and Izanami. In the sixth variant of the fifth section, Izanaki states: "Go where your heart takes you!" (*kokoro no manima ni ine* 可以任情行).⁽⁹⁰⁾ Since Susanoo's "heart" tells him to "follow my mother to Nenokuni," the implication is that Izanaki grants approval for Susanoo's journey there. By contrast, the *Kojiki* contains no indication that Susanoo went to Nenokatasu kuni at Izanaki's command or direction.

The subsequent development of the *Kojiki* narrative points up this difference between the two texts. Having been expelled by his father, Susanoo goes up to Takamanohara to seek the support of his sister, Amaterasu. There he is again "expelled with a divine expulsion" (*kamuyarai yaraiki* 神夜良比夜良比岐).⁽⁹¹⁾ The *Kojiki* thus does not provide any explicit affirmation of the legitimacy of Susanoo's descent to the land of Izumo or his subsequent move to Nenokatasu kuni.

13. "[Izanaki no ōkami] dwells in Taga in Ōmi" (*Ōmi no Taga ni imasu* 坐淡海之多賀也)

The Dōka-bon 道果本, Dōshō-bon 道祥本, and Shun'yu-bon 春瑜本 manuscripts have Awaji 淡路 instead of Ōmi 淡海. The main text of the sixth section of the Age of Deities chapter of the *Nihon shoki* likewise states that Izanaki "established a retirement hall in the land of Awaji 淡路, where he lived in seclusion."⁽⁹²⁾ The *Engi shiki jinmyōchō* 延喜式神名帳 lists an Awaji Izanaki 淡路

伊佐奈伎 Shrine in the section on Awaji Province.⁽⁹³⁾ These points, along with the fact that the myth of Izanaki and Izanami giving birth to the land is set on Awaji Island 淡路島 have led some commentators to argue that Awaji was the original locale named in this passage. However, the *Kojiki* generally uses the graphs 淡道 to transcribe the name Awaji, and both the Shinpukuji-bon and the Kanenaga-bon manuscripts adopt the digraph 淡海 here. We have thus chosen to follow their usage.⁽⁹⁴⁾

As for Taga, the *Engi shiki jinmyōchō* lists a Taga 多何 Shrine, enshrining two deities (*niza* 二座), in the section on Ōmi Province 近江国, district of Inukami 犬上. It is unclear why the *Kojiki* explicitly describes Izanaki as enshrined (“dwells”) in “Taga in Ōmi.”

Endnotes

- (1) See *Kojiki gaku* 1 (2015), pp. 21–22, 24, 77–79; 2 (2016), pp. 13–14 (Japanese original); 5 (2019), pp. 273–76, 279; 7 (2021), pp. 279–80 (English translation).
- (2) See *Kojiki gaku* 2 (2016), pp. 23–25, 60–66 (Japanese original); KKSCK 14 (2022), pp. 199–207 (English translation).
- (3) See Taniguchi, “Kojiki shinwa ni okeru kuni no seisei.”
- (4) Kojima et al., *Nihon shoki*, SNKBZ 2, pp. 35–37.
- (5) Kojima et al., *Nihon shoki*, SNKBZ 2, pp. 36–38.
- (6) See *Kojiki gaku* 1 (2015), pp. 21–23 (Japanese original); 5 (2019), pp. 277–79 (English translation).
- (7) See Yamaguchi and Kōnoshi, *Kojiki*, pp. 98–99.
- (8) Suzuki, *Kojiki no bunshō to sono kyōju*, pp. 13–33.
- (9) See the discussion in *Kojiki gaku* 2 (2016), pp. 61–62 (Japanese original); KKSCK 14 (2022), pp. 203–204.
- (10) Shikida Toshiharu, *Kojiki hyōchū*, p. 351.
- (11) Motoori Norinaga, *Kojiki den*, MNZ 9, p. 291.
- (12) Aoki Kazuo et al., *Kojiki*, p. 42.
- (13) See Kojima et al., *Nihon shoki*, SNKBZ 2, pp. 42–43, 52.
- (14) Kojima et al., *Nihon shoki*, SNKBZ 2, pp. 36–37.

- (15) Kojima et al., *Nihon shoki*, SNKBZ 2, pp. 38–39.
- (16) Hashimoto, “Nihon shoki no tsuki no kami.”
- (17) Motoori Norinaga, *Kojiki den*, MNZ 9, p. 238. See *Kojiki gaku* 2 (2016), p. 11 (Japanese original); 7 (2021), p. 286 (English translation).
- (18) Kojima et al., *Nihon shoki*, SNKBZ 2, pp. 50–51.
- (19) Kojima et al., *Nihon shoki*, SNKBZ 2, pp. 58–59.
- (20) Yamaguchi and Kōnoshi, *Kojiki*, pp. 134–35, 138. For further discussion of the *Kojiki*’s treatment of the seas, see Inoue, “Kojiki ni okeru ‘unahara’ no igi.”
- (21) Kojima et al., *Nihon shoki*, SNKBZ 2, pp. 34–37.
- (22) *Jidaijitsu kokugo daijiten*, *Jōdaihen*, p. 834.
- (23) Aoki Kazuo et al., *Kojiki*, p. 328.
- (24) Aoki Kazuo et al., *Shoku Nihongi*, vol. 1, p. 4n6.
- (25) Motoori Norinaga, *Kojiki den*, MNZ 9, p. 292.
- (26) Orikuchi, “Daijōsai no hongī,” p. 177.
- (27) Yamaguchi and Kōnoshi, *Kojiki*, p. 260.
- (28) See Okada, *Kodai ōken no saishi to shinwa*, pp. 42–44.
- (29) For the *mokkan*, see among other sources the Nara Bunkazai Kenkyūsho 奈良文化財研究所 *mokkan* database.
- (30) Okada, *Kodai ōken no saishi to shinwa*, pp. 13–57.
- (31) Murakami, “Kodai Nihon ni okeru ‘osukuni’ no shisō.”
- (32) Tokura, *Kojiki: Kodai ōken no katari no shikumi*, pp. 5–25.
- (33) Sakurai, “‘Osukuni’ no hyōgen to daijōsai.”
- (34) Yamazaki, “Tsukuyomi no mikoto to yoru no osukuni.”
- (35) Motoori Norinaga, *Kojiki den*, MNZ 9, p. 292.
- (36) Murakami, “Kodai Nihon ni okeru ‘osukuni’ no shisō,” p. 104.
- (37) This further comment is an abridged and paraphrased version of the Japanese original. For the latter, see *Kojiki gaku* 3 (2017), pp. 38–43.
- (38) Kamo no Mabuchi, *Kuni tsuchi kō*, vol. 11, p. 295.
- (39) Motoori Norinaga, *Kojiki den*, MNZ 9, p. 292.
- (40) Saigō, *Kojiki chūshaku*, vol. 1, p. 81.
- (41) See, for instance, Matsumura, *Nihon shinwa no kenkyū*, vol. 3, chapter 3.
- (42) Mitani, *Nihon bungaku no minzokugakuteki kenkyū*, pp. 194–98.
- (43) Okada, *Kodai ōken no saishi to shinwa*, pp. 202–203.
- (44) Kamada, *Ritsuryō kōminsei no kenkyū*, pp. 101–18.

- (45) See below, p. 284.
- (46) Kojima et al., *Nihon shoki*, SNKBZ 2, pp. 36–39.
- (47) Nishimiya, *Kojiki no kenkyū*, p. 352.
- (48) Nishimiya, *Kojiki no kenkyū*, p. 259.
- (49) See Yamaguchi and Kōnoshi, *Kojiki*, pp. 204–205.
- (50) Uegaki, *Fudoki*, pp. 250–51.
- (51) The SNKBZ edition of the *Izumo no kuni fudoki*, on the other hand, interprets *mioya* as referring to Ōnamochi. See Uegaki, *Fudoki*, pp. 251–52. (TN)
- (52) Yamaguchi and Kōnoshi, *Kojiki*, pp. 206–207.
- (53) Satō, *Kojiki shinwa o yomu*, pp. 91, 99.
- (54) Matsumoto, *Kojiki shinwa ron*, pp. 257–61.
- (55) This further comment is an abridged version of the Japanese original. For the latter, see *Kojiki gaku* 3 (2017), pp. 43–47.
- (56) Kojima et al., *Nihon shoki*, SNKBZ 2, pp. 36–37.
- (57) Kojima et al., *Nihon shoki*, SNKBZ 2, pp. 38–39.
- (58) Kojima et al., *Nihon shoki*, SNKBZ 2, pp. 38–39.
- (59) Kojima et al., *Nihon shoki*, SNKBZ 2, pp. 50–51.
- (60) *Kōhon Nihon shoki*, vol. 1, pp. 286–87, 505–506.
- (61) Sakamoto et al., *Nihon shoki*, NKBT 67, pp. 88–89, 96–97.
- (62) Kawamura Hidene et al., *Shoki shikkai*, vol. 2, p. 47.
- (63) In Nakada et al., *Kogo daijiten*, sv. *isachiru*, p. 110.
- (64) See Kawamura Hidene et al., *Shoki shikkai*, vol. 2, pp. 47, 68.
- (65) Kitagawa, “Kojiki jōkan to Nihon shoki jindaikan to no kankei.” Kitagawa makes this demarcation on the basis of elements and wording shared among the variants and argues that the commonalities and differences between the text lineages reflect their origin in different source compilations. He adopts the labels “Amaterasu lineage” and “sun-deity lineage” because the patterns of commonality and divergence that support the postulation of two types of source texts are particularly clear in versions in sections five, six, and seven that use the name Amaterasu, on the one hand, and versions that do not use this name and refer instead to the “sun deity,” on the other. (TN)
- (66) Matsumoto, *Kojiki shinwa ron*, p. 259.
- (67) See *Kojiki gaku* 4 (2018), pp. 16–18 (Japanese original); KKSJK 15 (2023), p. 231 (English translation).

- (68) Yajima, “Ashiki kami no koe.”
- (69) Abe, *Ōmononushi no kami denshō ron*, p. 28.
- (70) Taniguchi, “‘Kojiki’ shinwa no naka no saigai.”
- (71) *Kojiki gaku* 4 (2018), pp. 16, 18 (Japanese original); KKSCK 15 (2023), p. 231 (English translation).
- (72) Abe, *Ōmononushi no kami denshō ron*, p. 27; Mibu, “Ōmononushi no kami ni tsuite no ichi kōsatsu.”
- (73) Yajima, “Ashiki kami no koe,” p. 72.
- (74) Mibu, “Ōmononushi no kami ni tsuite no ichi kōsatsu,” p. 112.
- (75) See *Kojiki gaku* 1 (2015), pp. 9, 13–14 (Japanese original); 3 (2018), pp. 297–98, 306 (English translation).
- (76) Masuda, *Higi no shima*, pp. 179–209.
- (77) Mibu, “Ōmononushi no kami ni tsuite no ichi kōsatsu,” p. 113.
- (78) Taniguchi, “‘Kojiki’ shinwa no naka no saigai.”
- (79) Yamaguchi and Kōnoshi, *Kojiki*, pp. 182–83.
- (80) KKSCK 14 (2022), pp. 119–21.
- (81) Takeuchi, *Raiki*, vol. 1, pp. 74–75.
- (82) Yamaguchi and Kōnoshi, *Kojiki*, p. 138.
- (83) Kojima et al., *Man’yōshū*, SNKBZ 7, p. 156.
- (84) Kojima et al., *Man’yōshū*, SNKBZ 7, p. 443.
- (85) Kojima et al., *Nihon shoki*, SNKBZ 2, pp. 82–83.
- (86) Kojima et al., *Nihon shoki*, SNKBZ 2, pp. 36–37.
- (87) Kojima et al., *Nihon shoki*, SNKBZ 2, pp. 38–39.
- (88) Kojima et al., *Nihon shoki*, SNKBZ 2, pp. 38–39.
- (89) Kojima et al., *Nihon shoki*, SNKBZ 2, pp. 60–61.
- (90) Kojima et al., *Nihon shoki*, SNKBZ 2, pp. 50–51.
- (91) See *Kojiki gaku* 4 (2018), pp. 30–31.
- (92) Kojima et al., *Nihon shoki*, SNKBZ 2, pp. 60–61.
- (93) 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).
- (94) For further discussion of this issue, see Aoki Kigen, *Nihon shinwa no kisoteki kenkyū*, pp. 209–10.

Chapter 15: Susanoo Goes Up to the Heavens

Thereupon, Hayasusanoo no mikoto said, "If that is so, I will [first] seek (1) Amaterasu's [approval] and [then] set out for [Nenokatasu kuni]."

When he ascended to the heavens, the mountains and rivers all thundered and the entire land trembled. Hearing this, Amaterasu was startled. "My brother's coming up here cannot be with a good intent," she declared. "He surely thinks only to seize my land." Thereupon she undid her hair and bound it into side buns. Taking long cords strung with myriad large curved jewels, she wound them around the buns on the left and right sides of her head and adorned her hair and her left and right wrists with them. She attached a quiver holding a thousand arrows at her back, and a quiver holding five hundred arrows at her side (2). [On her forearm] she fixed a mighty (3) bamboo arm guard. She brandished her bow, holding it at the ready. She stamped on the hard ground until both [legs] were buried up to the thigh (4), kicking up the earth as if it were light snow, shouting as a mighty man. Shouting and stamping valiantly, she awaited Susanoo.

"Why have you come up here?" she demanded.

"I have no bad intent (5)," Susanoo replied. "When the great deity [Izanaki] asked me why I cried and raged, I said: 'I cry because I wish to go to the land of my late mother, Nenokatasu kuni.' 'You may not live in this land!' he then declared, and forthwith he expelled me with a divine expulsion. I only came up here to seek [your approval] for my setting off. I have no other intent."

Amaterasu thereupon declared, "How can I know that your intent (5) is pure and bright?"

Susanoo replied, "Let us have a contest of oaths (6) and bear offspring."

Text Notes

1. “Seek” (*kou* 請)

The *Kojiki* contains fifteen instances of the graph 請. Depending on the instance it has been read both as *kou*, meaning to seek something from another party, and as *mōsu*, meaning to report something. Since the time of Norinaga, most commentaries have adopted the reading *mōsu* here, interpreting the passage as meaning that Susanoo is stating that he will take leave of his sister Amaterasu.⁽¹⁾ The context in this case, however, is that after being banished by his father, Izanaki, Susanoo ascends to the heavens to seek Amaterasu’s approval for his going to Nenokatasu kuni. Thus here it would seem more appropriate to adopt the reading *kou*.⁽²⁾

2. “At [her] back” / “at [her] side” (*sobira* / *hira* 曾毗良 · 比良)

Most commentators agree that the word *sobira* 曾毗良 consists of the elements *so* 背 (“back”) and *hira* (“cliff” / “flat surface”) and thus means “back.” However, interpretations of *hira* 比良 vary, ranging from “belly” to “chest,” “side,” or “flank.” Yamaguchi Yoshinori and Kōnoshi Takamitsu 神野志隆光 hypothesize that *hira* may indicate a section of armor made of plates of metal or leather, with the rear part called *sobira* and the front *hira*, and that Amaterasu is described as attaching quivers to both.⁽³⁾ It is difficult to assess the validity of this interpretation. On the other hand, archaeological sources suggest that it was uncommon for warriors to attach quivers to both back and side, raising questions as to the implications of Amaterasu being described as having done so. Amaterasu’s adorning of various parts of her body with multiple strings of jewels is likely related to the following contest of oaths episode, in which the jewels figure. But the exaggerated embellishment of her appearance with both multiple strings of jewels and two quivers may also have carried some ritual significance.

The main text of the sixth section of the Age of Deities chapter of the *Nihon*

shoki states that Amaterasu “attached quivers holding a thousand arrows and five hundred arrows at her back (*sobira* 背).” The first variant states that “[she] attached a quiver at her back (*sobira* 背上).” Neither describes Amaterasu as attaching quivers to both *sobira* and *hira*.⁽⁴⁾ The compilers of the SNKBZ edition of *Nihon shoki* take the description of Amaterasu’s warrior garb as a hyperbolic expression intended to convey that she adorned herself with as many jewels as possible and carried as many arrows as possible so as to overwhelm her opponent.⁽⁵⁾

On the other hand, the *Kojiki* phrasing of this passage, along with that of the subsequent contest of oaths episode and that of the description of the deities’ actions when Amaterasu hides herself in the Heavenly Rock Cave, is highly rhythmic and dynamic, suggesting elements from a tradition of oral recitation. It thus may be more appropriate to see the phrasing in this passage as connected to a ritual background, rather than simply hyperbolic.

Further comment (I): Amaterasu’s martial garb as depicted in *Kojiki* and *Nihon shoki*. Researchers have long pointed out the close similarity between certain passages in the first book of the *Kojiki* and the Age of the Deities chapters of the *Nihon shoki*.⁽⁶⁾ The resemblances between the description of Amaterasu’s martial attire in this passage and the main text of the equivalent sixth section of the *Nihon shoki* are particularly striking and may be said to point to a close connection between the two accounts. A comparison of the two shows the following:

Kojiki

Thereupon she undid her hair and bound it into side buns. Taking long cords strung with myriad large curved jewels, she wound them around the buns on the left and right sides of her head and adorned her hair and her left and right wrists with them. She attached a quiver holding a thousand arrows at her back, and a quiver holding five hundred arrows at her side.

[On her forearm] she fixed a mighty bamboo arm guard. She brandished her bow, holding it at the ready. She stamped on the hard ground until both [legs] were buried up to the thigh, kicking up the earth as if it were light snow, shouting as a mighty man. Shouting and stamping valiantly, she awaited Susanoo.

Nihon shoki main text

Thereupon she tied her hair in side buns and fastened her skirt (*mimo* 裳) together as a *hakama* 袴 (A). She then took long cords strung with myriad curved jewels and wound them around the buns and adorned her hair and left and right wrists with them. She attached quivers holding a thousand arrows and five hundred arrows at her back. On her forearm she fixed a mighty resounding arm guard. She brandished her bow, holding it at the ready, and gripped the pommel of her sword (B). She stamped on the hard ground until her legs were buried up to the thigh, kicking up the earth as if it were light snow. She shouted as a mighty man and berated [Susanoo] with a mighty wrath (C). Confronting Susanoo directly, she accosted him.⁽⁷⁾

In this passage we see that although virtually every descriptive element found in the *Kojiki* version occurs also in the *Nihon shoki* main text, several elements are unique to the latter. These are the elements demarcated above as A, B, and C. We cannot draw any immediate conclusions from this about the chronological sequence of the two versions. However, a notable aspect of the elements particular to the *Nihon shoki* is that each appears to be a rhetorical embellishment added to the preceding phrase to create a parallel construction. We cannot find other examples of the wording seen in A, which concerns the special circumstances of Amaterasu garbing herself as a male, but we do see phrasing similar to B and C in other *Nihon shoki* passages.

One is the passage from the chronicle of Emperor Jinmu where Jinmu's chief aide Michi no omi 道臣 confronts the traitorous E-Ukashi 兄猾 (the elder Ukashi). In words similar to C, Michi no omi is described as "berating [E-Ukashi] wrathfully" (*takebikoroite* 詰噴). Similar to B, he also "grasps his sword and draws his bow."⁽⁸⁾ A second example of parallel phrasing involving a sword and bow occurs in the chronicle of Empress Jingū 神功. Here Jingū's minister Takeuchi no sukune 武内宿祢 uses a trick to defeat the traitorous Prince Oshikuma 忍熊王 in which he calls for both sides to "cut their bowstrings and ungird their swords."⁽⁹⁾ Parallel phrasing involving a sword and bow is found as well in *Man'yōshū* poems 199 and 478.

The parallel phrasing involving a sword and bow seen in phrase B can thus be said to be a quite standard rhetorical device. In comparison to the variants of the *Nihon shoki* sixth section, swords are not an important part of the main text narrative as such. The variants put emphasis on swords as the source of deities produced by Amaterasu and Susanoo in the following contest of oaths and describe Amaterasu as girding herself with several swords from which offspring are produced. By contrast, the main text version of the contest of oaths makes no reference to the sword mentioned in B and does not trace the origin of any deity to a sword carried by Amaterasu. The reference to a sword in B is thus in effect a non sequitur, and its inclusion suggests that it was added for purely rhetorical reasons.

The *Kojiki* equivalents to the passages from the chronicles of Emperor Jinmu and Empress Jingū do not incorporate the parallel phrasing seen in the *Nihon shoki*. In the E-Ukashi passage, Michi no omi and Ōkume 大久米 "grip the hilts of their swords, brandish their spears, and set their arrows." In the Prince Oshikuma passage, a loyal commander tricks Oshikuma by "cutting his bowstring and pretending to surrender."⁽¹⁰⁾

If, as various earlier researchers have argued, we can posit that both the

Kojiki and *Nihon shoki* drew from an earlier source text, the *Kojiki* version of the passages considered here can presumably be said to reflect more faithfully the features of that original source.

Ono Asami 小野諒巳, Ancient Japanese Literature

Further comment (II): Amaterasu's martial garb. When Amaterasu confronts Susanoo in Takamanohara, she presents herself in male garb, attaches to herself quivers and an arm guard, and carries a bow. In the *Kojiki*, it should be noted, her martial equipment consists only of a bow and arrows and does not include a sword. A further point deserving attention is the styles of quiver mentioned. If we adopt the interpretation that *sobira* means “back” and *hira* “side,” “She attached a quiver holding a thousand arrows at her back (*sobira*) and a quiver holding five hundred arrows at her side (*hira*).” Viewed from an archaeological perspective, this description indicates that she simultaneously attached to herself two different styles of quiver, associated with different periods.

Archaeologists categorize the type of quiver worn on the back as *yuki* 鞆. Arrows were inserted in such quivers with the arrowhead up and the fletching (feathers) down. Examples from the early Kofun period dating from the first half of the fourth century have been found in the Yukinoyama 雪野山 tumulus in Shiga Prefecture. Clay haniwa reproductions of such quivers in combination with shields appeared from the latter half of the fourth century and were placed along the top of tumuli, a practice that continued into the fifth century. At the keyhole-shaped Ishiyama 石山 tumulus in Mie Prefecture, haniwa quivers were placed on the round section at the rear where the deceased was interred as if to demarcate it. Presumably the haniwa quivers were intended to serve as an outer line of defense protecting the corpse.

By contrast, archaeologists categorize the type of quiver worn at the side as *yanagui* 胡籛. In this type of quiver the arrows were inserted with the arrowhead

down and the fletching up. A new style transmitted from the Korean peninsula in the fifth century, it was associated with mounted-horseback archery. Large numbers of such quivers are found as burial items throughout the archipelago from the latter half of the fifth century and continuing into the sixth century. A *yanagui* quiver with decorative gilt bronze fittings has been excavated from the keyhole-shaped Imashirozuka 今城塚 tumulus in Osaka Prefecture dating from the first half of the sixth century, which some have identified as possibly the tomb of Emperor Keitai 継体. It is indeed likely that the military accouterments of a ruler such as he would have included a *yanagui* quiver.

Yuki quivers continued to appear in various contexts even after *yanagui* quivers became prevalent in the sixth century. Haniwa of human figures are shown wearing *yuki* quivers on their back, and wall paintings on tumuli in Kyushu depict *yuki* together with shields. They likely were seen as a symbol of protection and as a traditional martial implement with religious and ceremonial connotations. This background suggests that the compilers of the *Kojiki* chose to portray Amaterasu as arming herself with both *yuki*, representing a tradition dating back to the fourth century and carrying strong religious and ceremonial connotations, and the up-to-date *yanagui*, introduced from the fifth century. Does not such a portrayal in turn reflect the characteristics of the great kings of the fifth and sixth centuries, who combined similar elements of traditional and new?⁽¹¹⁾

Sasō Mamoru 笹生衛, *Archaeology and Ancient Japanese History*

3. “Mighty” (*itsu* 伊都)

Itsu carries the sense of “hallowed mighty force.” A note stipulating the reading accompanies all instances of this term in the *Kojiki*, an unusual circumstance suggesting the importance that the compilers placed on its being pronounced correctly.

4. “Both [legs up to the] thigh” (*mukamomo* 向股)

The term *mukamomo*, literally “facing thighs,” presumably means “both thighs,” although it possibly indicates the part of the thigh that faces the other limb, that is, the inner thigh. Almost no other instances of digraphs of the type “向+X” can be found in ancient texts. Another instance of the digraph 向股 occurs in the Toshigoi no matsuri 祈年祭 liturgy, but Aoki Kigen 青木紀元 argues that in this case the digraph might be read *mukahagi*, meaning “shin” (*mukōzune*).⁽¹²⁾ The digraph 向位 occurs in the *Izumo no kuni fudoki*, section on the district of Tatenui 楯縫, item on Mt. Kamunabi 神名槌山. On the grounds that the meaning in this last instance is unclear, most commentaries hold that it is a mistranscription.⁽¹³⁾ Likely, however, it means “hallowed sites (*kura* 座) that face each other” and refers to two facing sites associated with deities.

5. “Bad intent” / “[your intent is] pure and bright” (*kitanaki kokoro* / *kiyoku akaki* 耶心・清明)

From this point to Susanoo’s rampaging, which leads to the Heavenly Rock Cave episode, the nature of Susanoo’s intent (*kokoro* 心) is a key focus of attention. Amaterasu declares, “My brother’s coming up here cannot be with a good intent (*kanarazu yoki kokoro ni araji* 必不善心).” Susanoo responds, “I have no bad intent” (*kitanaki kokoro nashi* 無耶心) and “I have no other intent” (*keshiki kokoro nashi* 無異心). Amaterasu thereupon demands that he prove that his intent is “pure and bright” (*kiyoku akaki* 清明). It has been argued that “bad intent” (*kitanaki kokoro* 耶心) means the heart of a rebel, while a “pure and bright intent” (*kiyoku akaki kokoro* 清明心) means a loyal heart, but it is not easy to reach a decisive interpretation of Susanoo’s intentions. We will return to this issue below in considering Susanoo’s “playing the victor” (*kachisabi* 勝佐備) in the following chapter on the contest of oaths.

The present passage clearly portrays Amaterasu as hierarchically superior

to Susanoo. When quoting Amaterasu, it uses the honorific verbs *noru* 詔 (“proclaim,” “declare”) and *tou* 問 (“query,” “demand”). By contrast, for Susanoo it uses the neutral or humble *mōsu* 白 / 曰 (“state”). Further, in addressing his sister, Susanoo uses the humble first-person pronoun *yatsukare* 僕 (“your servant”) to refer to himself. The content of Amaterasu’s dialogue with Susanoo and the description of her warrior garb also present her as taking a dominant, assertive attitude toward her brother. However, this relationship changes after the contest of oaths. This ambivalence makes it difficult to characterize the overall nature of their relationship. On the other hand, in her soliloquy here, Amaterasu refers to Susanoo as “my dear brother” (*a ga nase no mikoto* 我那勢命), an affectionate term of address that will remain unchanged in the episodes subsequent to the contest of oaths. As we saw previously, Izanami uses the same term *a ga nase no mikoto* (“my brother spouse”) to address Izanaki.⁽¹⁴⁾ Might this precedent be pertinent to considering the relationship between Amaterasu and Susanoo?

6. “Contest of oaths” (*ukei* 宇氣比)

Ukei is a type of incantatory formula for confirming what is true or determining divine will. The formula typically sets the conditions beforehand: if A is true, the result will be A’, while if B is true, the result will be B’. The *Kojiki* includes several other instances of such confirmations through *ukei*. One occurs in the passage where Ninigi questions whether the children Konohana no sakuyabime 木花之佐久夜毗売 will bear are his.⁽¹⁵⁾ The chronicle of Emperor Suinin contains a series of such oaths to divine proper action.⁽¹⁶⁾ The chronicle of Emperor Chūai 仲哀 describes the rebellious princes Kagusaka no miko 香坂王 and Oshikuma no miko as conducting a “hunting *ukei*” (*ukeigari* 宇氣比獵).⁽¹⁷⁾ The main text version of Susanoo and Amaterasu’s contest of oaths in the *Nihon shoki* (sixth section of the Age of Deities chapter) includes a gloss indicating that the

characters 誓約之中 (“in the oath”) should be read *ukei no minaka* 宇氣誓能美難箇.⁽¹⁸⁾

The *Kojiki*'s account of what follows Susanoo's assertion that he will demonstrate the purity of his intent through the production of offspring seems forced in several regards. Among other things, in the *Nihon shoki*, both the main text and the variants stipulate beforehand what will indicate victory in the contest of oaths: if Susanoo gives birth to male deities, his intent will be proven to be “pure” (*kiyoki* 清/赤); if he produces female deities, it will show that his intent is “bad” (*kitanaki* 濁/黒).⁽¹⁹⁾ The *Kojiki*, by contrast, does not include any such prior stipulation as to what will constitute proof of intent.

Further comment: The contest of oaths (*ukei*) myth in *Kojiki* and *Nihon shoki*. The myth concerning the production of children through Amaterasu and Susanoo's contest of oaths bears directly on the ancestry of the imperial lineage. Hayahi ame no oshiho mimi no mikoto 速日天之忍穗耳命, the first male deity to appear as a result of this exchange, is the father of Ninigi, who goes on to descend to earth as the heavenly grandson, and this event leads to the emperors' rule over the earthly realm as his descendants. However, comparison of the versions of this myth in the *Kojiki* and *Nihon shoki* shows an ambiguity in their depiction of the connection between the offspring produced and the parental deity.

The problem resides in the treatment of Susanoo's intent and the issue of parental affiliation. In the *Kojiki*, Amaterasu proclaims after the production of the children that the possessor of the “thing that was the source” (*monozane* 物実) is the parent, which makes the female deities that were produced the children of Susanoo and the male deities Amaterasu's children (see the following chapter 16). In his subsequent “playing the victor,” Susanoo declares that because his children were females, he has won, showing that his intent in coming up to Takamanohara was pure and bright (see chapter 17). The objective basis for this declaration of victory, however, remains ambiguous. What can be said is that the respective

Figure 1

	<i>Kojiki</i>	<i>Nihon shoki</i> section 6 main text	NS section 6 variant 1	NS section 6 variant 2	NS section 6 variant 3	NS section 7 variant 3
Deities	Amaterasu Susanoo	Amaterasu Susanoo	sun deity Susanoo	Amaterasu Susanoo	sun deity Susanoo	sun deity Susanoo
Thing	Susanoo's sword and Amaterasu's jewel (exchange)	Susanoo's sword and Amaterasu's jewel (exchange)	sword and jewel	Susanoo's jewel and Amaterasu's sword (exchange)	sword and jewel	sword and jewel
Gender/ number of children *adduced as evidence of victory	3 females* 5 males	3 females 5 males	3 females 5 males*	3 females 5 males*	3 females 6 males*	6 males
Stipulation of what indicates victory	Susanoo's behavior (females = victory after the fact)	females = bad intent males = pure intent	males = brightness and purity	females = bad intent males = bright intent	males = pure intent	females = bad intent males = pure intent
Basis of parental affiliation	thing	thing			males made sun deity's children	males offered to sun deity

assertions play an important part in the unfolding of the contest of oaths episode. Amaterasu's proclamation serves to determine parental affiliation, while Susanoo's declaration that his purity of intent has been substantiated rests in turn on Amaterasu's assertion regarding the basis for assigning parental affiliation. Below we will explore further the implications of the *Kojiki* version of the contest of oaths episode through a comparison with the *Nihon shoki* versions of the same episode (see figure 1).

A major characteristic of the *Nihon shoki* versions of this episode in comparison with the *Kojiki* account is that the *Nihon shoki* versions specify beforehand what will indicate victory in the contest of oaths. This is the standard form of such a contest. The *Nihon shoki* versions are consistent in relating that the production

of male deities will signify intent that is “pure” (*kiyoki kokoro* 清心, *kokoro kiyoku* 心明浄, *kiyoki kokoro* 赤心), whereas the production of female deities will signify intent that is “bad” or “dirty” (*kitanaki kokoro* 濁心, *kitanaki kokoro* 黒心) or “not good” (*yokaranu koto* 不善). The *Kojiki* does not specify the criterion for victory beforehand, but it subsequently sets forth the reverse of the position taken by the *Nihon shoki*: the production of females shows purity of intent.

If we divide the *Nihon shoki* versions of this episode into so-called “Amaterasu-lineage” and “sun-deity-lineage” types, we notice another feature.⁽²⁰⁾ Like the *Kojiki*, the “Amaterasu-lineage” versions (sixth section, main text and second variant) incorporate an exchange of “the thing that was the source,” whereas the “sun-deity-lineage” versions (sixth section, first and third variant; seventh section, third variant) do not. In the versions without an exchange of “the thing that was the source,” Amaterasu is the possessor of the sword and Susanoo the possessor of the jewels. The *Nihon shoki* second variant of the sixth section combines these elements: it incorporates an exchange of “the thing that was the source,” but Susanoo is the possessor of the jewels and Amaterasu the possessor of the sword. Apart from this variant, in the *Kojiki* and *Nihon shoki* alike, male deities appear from the jewels and are produced by Susanoo, while female deities appear from the sword and are produced by Amaterasu.

As regards the issue of parental affiliation, the *Nihon shoki* main text coincides with the *Kojiki* in assigning affiliation to the possessor of “the thing that was the source,” but it does not make clear whether the factor determining Susanoo’s intent is the act of production or possession of “the thing that was the source.” The winner and loser of the contest of oaths thus remains ambiguous. The first variant has Susanoo producing male deities from his own jewels and thus showing that his intent was pure. Since it situates him as the parent of the male deities, this version also allows for the possibility of situating Susanoo as the ancestor of the imperial line. The third variant of the sixth section and third variant of the seventh

section belong to the same “sun-deity lineage” of texts as the first variant. But although they depict Susanoo as having demonstrated the purity of his intent, they also have him present to the sun deity the male offspring that he produced. They thus preserve the sun deity’s position as ancestor of the imperial line.

The main text presumably leaves the winner of the contest of oaths ambiguous because it takes establishing parental affiliation to be the most important point of this episode. The first variant, by contrast, would seem to place emphasis on clarifying who won the contest of oaths. Unlike the *Kojiki*, however, which directly connects the outcome of the contest of oaths and Susanoo’s playing the victor to his subsequent destructive behavior, none of the *Nihon shoki* versions draw an immediate link of this sort between the contest of oaths episode and the following account of Susanoo’s destructive behavior.

Some hold that because all the *Nihon shoki* versions incorporate the assertion that the production of males signifies purity of intent, this must be the principle underlying the original form of the contest of oaths myth. It is unclear, though, how well established the idea was of a contest of oaths being conducted through the production of children, and it seems unlikely that people assumed prior to the compilation of the *Kojiki* and *Nihon shoki* that such a contest would take a fixed form. Do not the differences in the two texts’ treatment of this episode more plausibly reflect considerations particular to each? The *Kojiki* perhaps made the production of females the criterion for victory because its focus in this passage was to show that Susanoo did not intend to seize Amaterasu’s land. It suited this purpose to make the criterion the production of females, who would not succeed to the imperial line.⁽²¹⁾ By contrast, as Kwon Dong-Woo 權東祐 has argued, the *Nihon shoki*’s making the production of males the criterion for victory likely reflected its overall orientation to yin-yang ideas. Such ideas, which posited heaven to be pure and bright (or yang) and earth to be dirty (or turbid) and yin, run throughout the *Nihon shoki*, beginning with the opening passage: “What was

pure and bright stretched out thinly and became heaven, while what was heavy and turbid congealed and became earth.”⁽²²⁾ Going on to identify Izanaki as the yang deity and Izanami as the yin deity, the *Nihon shoki* maintains a consistent apposition between heaven=yang=pure=male and earth=yin=turgid=female. Does not this apposition rooted in yin-yang thought account for the fact that all the *Nihon shoki* versions make the production of males in the contest of oaths the criterion for victory?⁽²³⁾

Taniguchi Masahiro, Ancient Japanese Literature

Endnotes

- (1) Motoori Norinaga, *Kojiki den*, MNZ 9, p. 306.
- (2) For further information on this issue, see Park, “Susanoo no mikoto no shōten o megutte.”
- (3) See Yamaguchi and Kōnoshi, *Kojiki*, p. 57n4.
- (4) Kojima et al., *Nihon shoki*, SNKBZ 2, pp. 62–63, 66–67.
- (5) Kojima et al., *Nihon shoki*, SNKBZ 2, p. 63n19.
- (6) See Umezawa, *Kiki hihan*; Kitagawa, “Kojiki jōkan to Nihon shoki jindaikan to no kankei.”
- (7) Kojima et al., *Nihon shoki*, SNKBZ 2, pp. 62–64.
- (8) Kojima et al., *Nihon shoki*, SNKBZ 2, pp. 206–207.
- (9) Kojima et al., *Nihon shoki*, SNKBZ 2, pp. 442–43.
- (10) Yamaguchi and Kōnoshi, *Kojiki*, pp. 152, 250–51.
- (11) See Senge, “Daisanshō III: Yanagui ni tsuite”; Takahashi, *Haniwa no seiki*; Tanaka and Sahara, *Nihon kōkogaku jiten*; Takatsuki Shiritsu Imashirozuka Kodai Rekishikan, ed., *Yomigaeru kodai no kirameki*.
- (12) Aoki Kigen, *Norito zenhyōshaku*, p. 142.
- (13) See Uegaki, *Fudoki*, p. 203n10.
- (14) See *Kojiki gaku* 2 (2016), p. 13 (Japanese); *Kojiki gaku* 7 (2021), p. 280 (English).
- (15) See Yamaguchi and Kōnoshi, *Kojiki*, pp. 122–23.
- (16) See Yamaguchi and Kōnoshi, *Kojiki*, pp. 206–207.
- (17) See Yamaguchi and Kōnoshi, *Kojiki*, pp. 248–51.

- (18) Kojima et al., *Nihon shoki*, SNKBZ 2, pp. 64–65.
- (19) Kojima et al., *Nihon shoki*, SNKBZ 2, pp. 64–75, 86–90.
- (20) For this typology, see Kitagawa, “Kojiki jōkan to Nihon shoki jindaikan to no kankei,” and chapter 14, further comment to text note 9, p. 297 above.
- (21) Sugano, *Kojiki kōsō no kenkyū*, p. 62.
- (22) Kojima et al., *Nihon shoki*, SNKBZ 2, pp. 18–19.
- (23) See Kwon, *Susanoo no henbō*, pp. 81–84.

Chapter 16: The Contest of Oaths

Thereupon, standing on opposite sides of the Amenoyasunokawa 天安河 river, Amaterasu and Susanoo engaged in a contest of oaths (*ukei*). First, Amaterasu asked Susanoo for the ten-hands-long sword he bore at his waist, and [he] handed it over [to her] (1). Amaterasu broke the sword into three pieces and rinsed them in the Amenomanai well (2), making a jangling sound (3). She chewed the pieces up (4) and spat the bits out in a misty spray. From the spray a deity named Takiribime no mikoto 多紀理毗売命 came into existence (5). This deity’s other name is Okitsushimahime no mikoto 奥津嶋比売命 (6). Next appeared Ichikishimahime no mikoto 市寸嶋比売命 (7). This deity’s other name is Sayloribime no mikoto 狭依毗売命 (8). Next appeared Takitsuhime no mikoto 多岐都比売命 (9). *Note: three deities.*

Susanoo asked Amaterasu for the long cord strung with myriad large curved jewels that she had wound around the bun on the left side of her head, and [she] handed it over [to him]. Susanoo rinsed the jeweled cord in the Amenomanai well, making a jangling sound. He chewed it up and spat the bits out in a misty spray. From the spray a deity named Masakatsu akatsu kachihayahi ame no oshihomimi no mikoto 正勝吾勝々速日天忍穗耳命 came into existence (10). Then Susanoo asked Amaterasu for the jeweled [cord] that she had wound around the bun on

the right side of her head, and [she] handed it over [to him]. He chewed it up and spat the bits out in a misty spray from which a deity named Amenohohi no mikoto 天之菩卑能命 came into existence (11). Then he asked for the jeweled [cord] adorning her right wrist (12), and [she] handed it over [to him]. He chewed it up and spat the bits out in a misty spray from which a deity named Amatsuhikone no mikoto 天津日子根命 came into existence (13). Then he asked for the jeweled [cord] adorning her left wrist, and [she] handed it over [to him]. He chewed it up and spat the bits out in a misty spray from which came into existence a deity named Ikutsuhikone no mikoto 活津日子根命 (14). Then he asked for the jeweled [cord] adorning her right wrist, and [she] handed it over [to him]. He chewed it up and spat the bits out in a misty spray from which a deity named Kumanokusubi no mikoto 熊野久湏毗命 came into existence (15). Five deities in total.

Thereupon, Amaterasu declared (16) to Susanoo: “The things that were the source (17) of the five male children born second were my possessions. Because these children came into existence from these things, they naturally are my progeny. The things that were the source of the three female children born first were your possessions. Because these children came into existence from these things, they naturally are your progeny.” She thus proclaimed, demarcating [the deities’ parentage] (18).

The first deity born [in the contest], Takiribime no mikoto, is enshrined at the Munakata Okitsumiya 胸形奥津宮 Shrine (19). The next, Ichikishimahime no mikoto, is enshrined at the Munakata Nakatsumiya 中津宮 Shrine. The next, Takitsuhime no mikoto, is enshrined at the Munakata Hetsumiya 辺津宮 Shrine. These three deities are the threefold deity honored by the Munakata no kimi lineage (20).

Among the deities born second was Amenohohi no mikoto. His child was Takehiratori no mikoto 建比良鳥命 (21). *Note: This deity is the ancestor of the Izumo no kuni no miyatsuko 出雲国造 lineage, Muzashi 无耶志 no kuni no*

miyatsuko lineage, *Kamitsu unakami* 上菟上 *no kuni no miyatsuko lineage*, *Shimotsu unakami* 下菟上 *no kuni no miyatsuko lineage*, *Ijimu* 伊自牟 *no kuni no miyatsuko lineage*, *Tsushima no agata no atai* 対馬県直 *lineage*, and *Tōtsuōmi* 遠江 *no kuni no miyatsuko lineage* (22). The deity born next [after Ameno-hohi no mikoto] was Amatsuhikone no mikoto. *Note*: [This deity is] the ancestor of the *Ōshikōchi* 凡川内 *no kuni no miyatsuko lineage*, *Nukatabe no yue no muraji* 額田部湯坐連 *lineage*, *Ki* 木 *no kuni no miyatsuko lineage*, *Yamato no tanaka no atai* 倭田中直 *lineage*, *Yamashiro* 山代 *no kuni no miyatsuko lineage*, *Umaguta* 馬來田 *no kuni no miyatsuko lineage*, *Michinoshiri kihe* 道尻岐閑 *no kuni no miyatsuko lineage*, *Suwa* 周芳 *no kuni no miyatsuko lineage*, *Yamato no amuchi no miyatsuko* 倭滝知造 *lineage*, *Takechi no agata nushi* 高市県主 *lineage*, *Kamō no inaki* 蒲生稻寸 *lineage*, and *Sakikusabe no miyatsuko* 三枝部造 *lineage*.

Text Notes

1. “Amaterasu asked for . . . and [Susanoo] handed it over [to her]” (*Amaterasu ōmikami mazu Takehaya susanoo no mikoto no hakeru totsuka tsurugi o koiwatashite* 天照大御神先乞度建速湏佐之男命所佩十拳釧)

This expression presents challenges in interpretation. Syntactically it seems to indicate that one actor does both *kou* 乞 and *watasu* 度. This is the case with the corresponding phrasing in the main text of the sixth section of the Age of Deities chapter of the *Nihon shoki*, which is *koitoru* 乞取 and *motometoru* 索取, both meaning “to ask for and take”.⁽¹⁾ Some commentators, such as Motoori Norinaga, have thus interpreted the verb *koiwatasu* as being synonymous with *koitoru*,⁽²⁾ and some, such as Saigō Nobutsuna, have even changed the characters 乞度 to 乞取.⁽³⁾

However, inasmuch as the *Kojiki* consistently renders all instances of this phrasing in this passage as 乞度, it would seem more appropriate to interpret it in a manner that fits these specific characters. Nishimiya Kazutami holds that as

Amaterasu and Susanoo conduct the contest of oaths with the Amenoyasunokawa river between them, the graph 度 serves to express the passage across the river of the items belonging to the two deities.⁽⁴⁾ Construing the term in this way, however, would seem to result in the rather unnatural implication that a requesting occurred and led to a movement of the objects, without any specific indication of the actors behind these developments. To be sure, there is also a forced dimension to interpreting the phrase as involving a change in subject, with one party making the request (乞) and the other handing it over (度). However, the exchange of “the thing that is the source” is crucial to the specification of the parentage of the children produced. It thus seems warranted to see this combination of characters as a special term meant to indicate that the objects were not “taken” unilaterally, but mutually requested and handed over. Seen from this perspective Kurano Kenji’s 倉野憲司 reading of the phrase as implying a change of subject seems the most plausible: “Does not the term *koiwatasu* indicate that one party requests (*kou*) the item and the other party hands it over (*watasu*)?”⁽⁵⁾

The *Kojiki* contains other instances of the graph 乞 where the description of the relationship between the parties to an action contains syntactical ambiguity. Examples are: “Fitting an arrow [to the bowstring, the Yasogami 八十神 deities] asked [Ōyabiko 大屋毗古] to hand [Ōanamuji] over to them...” (*ya sashite kou* 矢刺乞);⁽⁶⁾ “when [Takemikazuchi no kami 建御雷神] sought to take the hand of [Takeminakata no kami 建御名方神], he asked [Takeminakata, who] allowed him to take it...” (*koiyosete toreba* 乞婦而取);⁽⁷⁾ and “when [Ninigi] sent to ask [Ōyamatsumi no kami 大山津見神] for [Konohana no sakuyabime]...” (*koi ni yarishi* 乞遣).⁽⁸⁾ Perhaps the semantic field of the verb *kou* incorporated the possibility of such shifts in subject.

2. The Amenomanai well (*amenomanai* 天之真名井)

A sacred well in Takamanohara. Kitano Satoshi 北野達 argues that the word *manai* derives from *ma-nu-na-i*, with *nu* carrying the meaning of “jewel.” In the *Nihon shoki*, he points out, the “Amaterasu-lineage” versions of the equivalent passage (sixth section of the Age of Deities chapter, main text and second variant) also both use the term Manai well (*manai* 真名井) and, like the *Kojiki*, describe deities as being produced from both jewels and swords after those items were rinsed in the well. By contrast, in the “sun-deity-lineage” first variant of the sixth section and third variant of the seventh section, only the jewels are rinsed in the well, identified as the Amanonunai well (*amanonunai* 天渟名井).⁽⁹⁾

3. “Made a jangling sound” (*nunatomo moyurani* 奴那登母々由良迹)

The section on the division of realms among the three noble offspring includes the phrase *tama no o moyurani* 玉緒母由良迹 (“[He then] shook his jeweled necklace so that the jewels made a jangling sound”), followed by the gloss “the last four graphs [are to be read] phonetically.” Judging from this, the phrase at hand appears to have the binary structure *nunatomo* + *moyurani*. Morphologically, *nunato* consists of *nu* (“jewel”) + the connective particle *na* + *to* (“sound”). *Moyurani* can be interpreted as the onomatopoeic expression of a jangling or tinkling sound. Some hold that although *nunatomo moyurani* may be an appropriate representation of the sound made by jewels, it does not readily fit the sound that would be made by rinsing the pieces of a sword. It is not clear whether its use here in reference to the sword pieces reflects the extension of a term used primarily of jewels or whether we should understand the jewels and the sword as making the same sound.

4. “She chewed the pieces up” (*sagami ni kamite* 佐賀美迹迦美而)

Sa is a prefix, attached to the expression *kami ni kamite* (“chew up”). The main

text of the sixth section of the Age of Deities chapter of *Nihon shoki* includes a gloss indicating that “the graphs 𪛗然咀嚼 should be read *sagami ni kamu*.”⁽¹⁰⁾

5. Takiribime no mikoto 多紀理毗売命

This and the two following female deities are enshrined at the Munakata 宗像 Shrine that lies north of Fukuoka and comprises two shrines situated on islands in the Genkai Straits 玄界灘 as well as a shrine located on the Kyushu mainland (see also text note 19 below). The main text and the first variant of the sixth section of the Age of Deities chapter of *Nihon shoki* give this name as Takorihime 田心姫, the second variant as Takorihime no mikoto 田心姫命, and the third variant as Takirihime no mikoto 田霧姫命.⁽¹¹⁾ *Takori* 田心 likely derives from *takiri* 田霧. This female deity emerged from the mist (*kiri* 霧), as described in the phrase “spat [the bits out] in a misty spray” (*ibuki no sagiri* 氣吹之狭霧). The genealogy of the descendants of Ōkuninushi listed subsequently in the *Kojiki* states that Takiribime bore together with Ōkuninushi the deity Ajisuki takahikone no kami 阿遲鉏高日子根神 and his sister Takahime no mikoto 高日売命 (who also has the alternate name of Shitaderuhime no mikoto 下光比売命).⁽¹²⁾

6. Okitsushimahime no mikoto 奥津嶋比売命

This name means a “female deity dwelling on an island off the coast.” The first variant of the sixth section of the Age of Deities chapter of *Nihon shoki* transliterates this name as 瀛津島姫. The third variant gives in addition the alternate name of Ichikishimahime no mikoto 市杵嶋姫命.⁽¹³⁾

7. Ichikishimahime no mikoto 市寸嶋比売命

Ichiki is said to derive from the verb *itsuku* 斎く (“to revere,” “to hallow”). The main text of the sixth section of the Age of Deities chapter of *Nihon shoki* transcribes this name as 市杵嶋姫, and the second variant as 市杵嶋姫命. As

mentioned in the previous text note, the third variant lists Ichikishimahime no mikoto as an alternate name of the deity Okitsushimahime.⁽¹⁴⁾

8. Sayoribime no mikoto 狭依毗売命

Sa is a prefix, and *yor*i perhaps indicates a deity taking possession of or manifesting itself through some object. This theonym does not appear in the *Nihon shoki*.

9. Takitsuhime no mikoto 多岐都比売命

Takitsu means water flowing fiercely. A few lines later, following Amaterasu's pronouncement of the deities' parentage, this name is transcribed as 田寸津比売命. The main text and the first variant of the sixth section of the Age of Deities chapter of *Nihon shoki* give the name as Takitsuhime 湍津姫, and the second and third variants as Takitsuhime no mikoto 湍津姫命.⁽¹⁵⁾

10. Masakatsu akatsu kachihayahi ame no oshihomimi no mikoto 正勝吾 勝々速日天忍穗耳命

This theonym bears on the interpretation of the outcome of the contest of oaths. We will return to this point in regard to Susanoo's "playing the victor" in the next episode, following the contest of oaths. There Susanoo declares that he has won because he produced females. Here, however, the name of the first male deity produced incorporates three occurrences of the graph 勝 ("victory"). Both the main text and first variant of the sixth section of the Age of Deities chapter of *Nihon shoki* stipulate prior to the contest of oaths what will constitute victory, and both state that the victor will be the one who produces males. Viewed in this light, the three 勝 included in this theonym clearly pertain to the issue of victory in the contest. The *Kojiki* compilers evidently found it difficult to reject completely the narrative that the production of male deities signaled victory. At the same time,

they go on to present Susanoo as having won the contest of oaths. To justify this stance without making him the parent of the male deities, they depict Susanoo as declaring in the following Heavenly Rock Cave episode, where he “plays the victor,” that he has won because he produced female deities. See chapter 17, text note 1 below.

11. Amenohohi no mikoto 天之菩卑能命

Ho means “ear of rice,” and *hi* means “spirit”; thus: “spirit of the rice ears of the heavenly realm.” The *Nihon shoki* transcribes this theonym as Amanohohi no mikoto 天穗日命.⁽¹⁶⁾

The heavenly deities Amaterasu and Takamimusuhi subsequently dispatch Amenohohi to pacify Ashihara no nakatsukuni, but the text recounts that he courted favor with Ōkuninushi and did not report anything back for three years.⁽¹⁷⁾ The main text of the equivalent ninth section of the Age of Deities chapter of the *Nihon shoki* gives a very similar account.⁽¹⁸⁾ On the other hand, the celebratory oration presented by the *kuni no miyatsuko* of Izumo (*Izumo no kuni no miyatsuko no kamuyogoto* 出雲国造神賀詞) describes this deity as surveying conditions in the earthly world and sending down his son Amehinatori 天夷鳥 to subjugate the earthly deities.⁽¹⁹⁾ This divergence presumably stems from the fact that this deity is identified as the ancestral deity of the Izumo no kuni no miyatsuko lineage (we will return to this issue in the episode relating the pacification of Ashihara no nakatsukuni).

12. “Her right wrist” (*migi no mite* 右御手)

The description of the list of items Susanoo obtains from Amaterasu presents some thorny issues.⁽²⁰⁾ The preceding passage describes Amaterasu as winding cords of jewels first around two side buns, then in her hair (*mikazura* 御縵), and then around her wrists. In this passage, however, virtually all the early

manuscripts omit any reference to Amaterasu's having adorned her hair and instead twice describe her as having wound jeweled cords around her right wrist, resulting in a rather awkward duplication. The 1644 printed edition amends the first instance of "her right wrist" to "bun on the right side of her head" (*migi mimizura* 右御美豆良). The Watarai Nobuyoshi 度会延佳 amended printed edition of 1687 (*Gōtō Kojiki* 鰲頭古事記) adopts "adorning her hair" (*mikazura* 御迦豆良). *Teisei kokun Kojiki* 訂正古訓古事記, edited by Motoori Norinaga and published in 1803, and *Kōtei Kojiki* 校訂古事記, edited by Tanaka Yoritsune 田中頼庸 and published in 1887, both likewise give *mikazura* 御鬘. The *Shintō taikēi* 神道大系 edition of *Kojiki* notes that the extant manuscripts uniformly render the term in question as "right wrist," but points out also the resulting awkwardness in meaning. It thus adopts the modification "adorning her hair," but also gives "right wrist" in brackets: 御縵 [右御手].⁽²¹⁾ We have opted to retain "her right wrist" as found in the extant manuscripts.

13. Amatsuhikone no mikoto 天津日子根命

This deity name forms a pair with the next, Ikutsuhikone no mikoto 活津日子根命. Since the name includes the masculine suffix *hiko*, it may be interpreted to mean "heavenly male deity," although Nishimiya Kazutami takes *hiko* to mean instead "sun deity."⁽²²⁾ The *Nihon shoki* transcribes this name as 天津彦根命.⁽²³⁾

14. Ikutsuhikone no mikoto 活津日子根命

The graph 活 means "full of vitality," as in the deity name Ikugui no kami 活杵神 appearing in the seven generations of the Age of Deities.⁽²⁴⁾ The *Nihon shoki* transcribes the name as 活津彦根命.⁽²⁵⁾

15. Kumano kusubi no mikoto 熊野久湏毗命

Taken as a place name, *kumano* may refer to Kumano in Izumo or Kumano

in Kii 紀伊. Conversely, if taken as a common noun, it may mean a hidden-away place, i.e., the place where a deity dwells. *Kusubi* has the same meaning as *kushibi* 奇靈 (“mysterious spirit”). The main text and second variant of the sixth section of the Age of Deities chapter of *Nihon shoki* transcribe Kumano kusubi no mikoto as 熊野櫛樟日命. The first and third variants give a different name, Kumano oshihomi no mikoto 熊野忍踏命.⁽²⁶⁾ The compilers of the SNKBZ edition of *Nihon shoki* postulate that *oshihomi* 忍踏 may be equivalent to *oshihomi* 忍穗靈 (“rice ear spirit”).⁽²⁷⁾ If so, the name of this deity would overlap with that of the first male deity, Masakatsu akatsu kachihayahi ame no oshihomimi no mikoto.

16. “Declared” (*norashishiku* 告)

The *Kojiki* uses the graph 詔 (*shō*, an honorific typically reserved for emperors and deities) to introduce most of Amaterasu’s utterances. Here and in the following episode of Susanoo’s rampaging, however, it uses exceptionally the graph 告 (*koku*, a graph with a broader scope of usage). In each of these instances a verb incorporating the honorific 詔 marks the end of the utterance —“proclaimed, demarcating [the deities’ parentage]” (*noriwakiki* 詔別) and “proclaimed, rectifying” (*norinaosu* 詔直).⁽²⁸⁾ The *Kojiki* also uses 告 elsewhere to introduce statements from a person of higher rank to a subordinate. It thus might be argued that the use of 告 here does not raise any particular issue. Given, however, the weight that the *Kojiki* places on the graph 詔 and its tendency to rely on the term introducing an utterance to convey the level of respect owed the speaker, the compilers would seem to have had a particular intent in choosing the graph 告 here to introduce Amaterasu’s statement. This issue is likely related to how the *Kojiki* depicts Amaterasu in this episode and in the passage preceding her hiding in the Heavenly Rock Cave. In both it does not present her as playing the role of a commanding deity.⁽²⁹⁾

17. “The things that were the source” (*monozane* 物実)

The term rendered here as *monozane* indicates a thing that serves as the seed for something else. Things (*mono* 物) can constitute the source from which deities appear. In the first section of the Age of Deities chapter of the *Nihon shoki*, for instance, the main text states: “In time a certain thing (*hitotsu no mono* 一物) emerged between Heaven and Earth.” The first variant states, “A certain thing existed in the midst of emptiness.” In both cases this “certain thing” then transformed into the deity Kuninotokotachi no mikoto 国常立尊. The second variant states, “In time a thing emerged from the land” and transformed into the deity Umashiashikabihikoji no mikoto 可美葦牙彦舅尊.⁽³⁰⁾

In the *Kojiki* passage at hand *monozane* are of yet weightier import: the parentage of the deities produced in the contest of oaths is determined by whose objects—Amaterasu’s or Susanoo’s—were their source. The reading *monozane* derives in part from the presence of the parallel digraph 物根 (“thing root”) in the main text of the sixth section of the Age of Deities chapter of the *Nihon shoki*.⁽³¹⁾ The Otsuhon 乙本 manuscript of *Nihon shoki shiki* 日本書紀私記 glosses this digraph as *monozane* 毛乃左禰,⁽³²⁾ but no further instances confirming this reading can be found in ancient Japanese literature.

The digraph 物実 appears in *Nihon shoki* in the chronicle of Emperor Sujin (tenth year), where a woman plotting rebellion uses earth from the sacred mountain Kaguyama 香山 as the representation (物実) of Yamato. A gloss attached to this passage indicates that 物実 is to be read *monoshiro* 望能志呂.⁽³³⁾ Opinions are divided as to whether the term 物実 found in this passage from the Sujin chronicle in the *Nihon shoki* should be considered equivalent to the 物実 found in the present *Kojiki* passage. There would seem to be a certain divergence in the two terms if the former is understood to carry the standard meaning of the term *monoshiro* (usually transcribed as 物代), that is, “a substitute for something.”

Further comment: Birth from objects. In the contest of oaths, Amaterasu and Susanoo exchange a sword and jewels and each produces children out of these objects. As instances of birth from inanimate objects, this episode can be said to be an example of the “unusual form of birth” motif seen frequently in mythology. This motif often occurs in accounts of the birth of a hero of remarkable powers. One well-known example of birth from an inanimate object is the story of Sun Wukong 孫悟空, the hero of the Ming novel *Xiyouji* 西遊記 (Journey to the West), who is born from an egg produced by a mysterious rock atop Mt. Huaguoshan 花果山.

The myth of Amaterasu and Susanoo producing children out of objects also relates how the virgin Amaterasu could produce five male deities and become the imperial ancestral deity. In this regard the story of Amaterasu resembles the Greek myth of Athena. At one point the deity Hephaestus attempted to rape Athena. She fended him off, but his semen fell on her foot. Outraged, Athena wiped her foot with some sheep’s wool and threw the wool on the ground. Thereupon Erichthonius was born from the earth. Raised by Athena, he later became the king of the Athenians. In this way a virgin female deity could become the progenitor of a line of kings.

Some have also noted similarities between the story of Amaterasu and Susanoo’s production of children and the legend of Satana from the Ossetian Nart sagas of the North Caucasus region. One day when Satana was washing clothes in the river, a shepherd on the opposite bank became aroused when he caught sight of her crotch and spilled his semen on a rock, impregnating it. The baby produced out of the rock, which Satana later took and raised, grew up to become the hero Soslan. Yoshida Atsuhiko 吉田敦彦 points out that both in this story and the Amaterasu myth “a male divine figure on the other side of a river produces a child from a rock (= jewel) through action other than ordinary sexual intercourse.”⁽³⁴⁾ Ōbayashi Taryō 大林太良, who has also examined the Satana legend, points out

another similarity between it and the Amaterasu myth. Not only do both involve an unusual form of the production of children by a man and woman on opposite sides of a river, in both cases the woman adopts the children produced by the man.⁽³⁵⁾ Yoshida and Ōbayashi alike see these similarities as evidence of the influence of Indo-European mythology on Japan, transmitted via Altaic nomadic culture.

Hirafuji Kikuko 平藤喜久子, Comparative Mythology

18. “She thus proclaimed, demarcating [the deities’ parentage]” (*noriwakiki* 詔別)

The *Kojiki* appears to use the distinctive term *noriwaku* 詔別 (“proclaimed, demarcating”) here to introduce Amaterasu’s utterance because of the proclamation’s importance in establishing the parentage of the deities born in the contest of oaths. Together with the term *norinaosu* 詔直 (“proclaimed, rectifying”) figuring in the following passage, the expression *noriwaku* is presumably intended to underwrite the sacrality of the utterances’ content.

The term *noriwaku* also occurs in the chronicle of Emperor Ōjin, when the emperor allocates responsibilities among his three sons:

The emperor proclaimed, demarcating [the three princes’ responsibilities]: “Ōyamamori no mikoto, you shall see to the governance of the mountains and seas. Ōsazaki no mikoto, you shall take charge of the governance of the realm (*osukuni*) and report [to me] concerning it. Ujinowaki iratsuko, you shall accede to the heavenly sun succession (*amatsuhitsugi*).”⁽³⁶⁾

The above passage is noteworthy for the parallelism between it and Izanaki’s division of realms among the three noble offspring, but the use of the term *noriwaku* 詔別 in both it and the contest of oaths passage also deserves attention.

As for the graph 別, Nishimiya Kazutami argues that when used in reference to making mental distinctions, it is read as the quadrigrade-conjugation (*yodan* 四段) verb *waku*.⁽³⁷⁾

19. Munakata Okitsumiya 胸形奥津宮 Shrine; Munakata Nakatsumiya 胸形中津宮 Shrine; Munakata Hetsumiya 胸形辺津宮 Shrine

These three shrines are situated at three locales within the present-day city of Munakata 宗像 (Fukuoka Prefecture): the small island of Okinoshima 沖之島 lying in the offing, the larger island of Ōshima 大島 lying closer to the mainland, and the former village of Tajima 田島, on the mainland near the coast. Together they make up the present Munakata Taisha 宗像大社 Shrine. Since antiquity this area has been a strategic point for maritime traffic with the Korean Peninsula, and the deities enshrined here have been worshipped as deities of navigation. Many ancient ritual sites have been found.

Further comment: The three Munakata female deities and ritual sites.

The *Kojiki* and *Nihon shoki* differ in the names they ascribe to the Munakata three female deities born from Susanoo's sword in the contest of oaths episode and in their accounts of the deities' relationship to the three sites of worship.⁽³⁸⁾ The *Nihon shoki* main text and variants also do not agree on these points. All are in accord, nevertheless, that three female deities were worshipped at the Okitsu, Nakatsu, and Hetsu shrines. We can conclude that this was a shared traditional understanding already at the time the *Kojiki* and *Nihon shoki* were compiled. Historical evidence of "Munakata Okitsu Shrine"—where, according to the *Kojiki*, Takiribime no mikoto was enshrined—can be found in ancient ritual sites located on the island of Munakata Okinoshima.

Okinoshima lies in the middle of the Genkai Straits, right on the shortest sea route between the Yamato region and the Korean peninsula. Ancient sites with evidence of ritual offerings can be dated back to the second half of the fourth century,

when contact between groups on the Japanese archipelago and Korean peninsula became frequent. The island's location along the sea route through the turbulent waters of the Genkai Straits and the fact that it was possible to obtain fresh water on it presumably spurred an association of these natural features with divine forces. The names Takiri, Takori, and Takitsu assigned the Munakata deities suggest the turbulent movement of water, befitting the Okinoshima environment.

Twenty-three ritual sites dating from the latter half of the fourth century to the beginning of the tenth century have been found among the rock outcroppings of Okinoshima. They fall into several distinct periods. The earliest sites are located on the highest spot among the massive rock outcroppings. The objects found there, presumably presented as offerings, include numerous large bronze mirrors, bracelets and curved jewels made of stone, and weapons such as iron swords. The items correspond in nature with funerary offerings found in early tumuli in the Yamato region, suggesting a close connection between the establishment of ritual sites on Okinoshima and the Yamato rulership.

From the beginning to the middle of the fifth century, the location of the sites shifts, and the nature of the offerings also changes. Bronze mirrors decrease in number, and instead there is an increase in iron weapons, agricultural tools, and other implements along with disks and miniatures made of talc. This development echoes changes seen in ritual sites from this period throughout the Japanese islands. At the same time similarities have been pointed out between a bronze mirror found in an Okinoshima site from the period and another found in a tumulus from the same period located in an area on the mainland believed to have been used by the Munakata lineage as a burial site. It also has been noted that talc from Kyushu was used to make the miniatures found in fifth-century Okinoshima ritual sites. These circumstances suggest that from this time people connected to local regional powers—concretely, the later Munakata lineage—began to be involved in rituals conducted on Okinoshima. It thus is highly likely that the tradition described by the

Kojiki of the Munakata no kimi lineage “honoring” the threefold Munakata deity dates from the fifth century.

The latter half of the sixth century saw new developments with the appearance of many highly decorative items, such as weapons and horse furnishings with gilt bronze fittings, *yanagui*-style quivers decorated with braided cords and brocade, and Yamato-style swords with decorative fittings.⁽³⁹⁾ The presence of such items suggests a strengthening of the character of Okinoshima as a locale for the performance of rites of importance to the state. This character appears to have intensified from the latter part of the seventh century into the eighth. In addition to decorative gilt-bronze objects such as miniature looms and harps similar to items presented as offerings at the Ise Shrines, Okinoshima sites dating from this time also contain new types of talc miniatures representing humans, horses, and boats as well as a variety of pottery objects. Similar items have been excavated from late-seventh- to eighth-century sites on the island of Ōshima, where the Nakatsu Shrine is located, and from the vicinity of Hetsu Shrine, on the mainland facing the islands. Judging from these circumstances, it seems likely that the consolidation of rites to the three Munakata deities in the area of the Nakatsu and Hetsu shrines occurred in the same period as the establishment of the late-seventh- to eighth-century ritual sites on Okinoshima. This was also the time when compilation of the *Kojiki* and *Nihon shoki* was taking place.

The latter half of the seventh century likewise saw the development of “deity palaces” (*kami no miya* 神之宮) as ritual sites in Izumo and Kashima 鹿島 (in present-day Ibaraki Prefecture).⁽⁴⁰⁾ At the Kuriyadai 厨台 site near Kashima, believed to be the locale of a community of shrine support households (*kanbe* 神戸), the number of *tateana* 竪穴 style dwellings increased in the latter half of the seventh century. Many talc miniatures have also been found there. The district of Kashima 香島 (鹿島), like the district of Munakata, was designated a “deity district” (*shingun* 神郡), a district assigned to provide a particular shrine with

economic support. The same was true of the district of Ou 意宇 in Izumo. Izumo and Kashima were associated with deities that figure importantly in the *Kojiki* and *Nihon shoki*, Izumo with Ōkuninushi and Kashima with Takemikazuchi 武甕槌. We may surmise that the development of sacred sites linked to such deities took place in the late seventh century in conjunction with the compilation of *Kojiki* and *Nihon shoki* and the creation of arrangements for the economic sustenance of these sites. These circumstances are also pertinent to the connections between the Munakata deities, the changes over time in the Okinoshima ritual sites, and the designation of Munakata as a deity district.⁽⁴¹⁾

Sasō Mamoru, Archaeology and Ancient Japanese History

20. Munakata no kimi 胸形君

The *Nihon shoki* transcribes this lineage name as 胸肩君, and the *Sendai kuji hongi* 先代旧事本紀 as 宗像君.⁽⁴²⁾ The Munakata no kimi were a powerful lineage based in the district of Munakata, in Chikuzen 筑前 Province. The chronicle of Emperor Tenmu 天武 in the *Nihon shoki* lists the lineage among those granted the *kabane* 姓 title of *asomi* 朝臣 in the first month of 684.⁽⁴³⁾ The *Shinsen shōjiroku* 新撰姓氏録 (815), in its list of “imperial origin lineages of the right sector of the capital” (*ukyō kōbetsu* 右京皇別), identifies the Munakata Asomi 宗形朝臣 lineage as descended along with the Ōmiwa asomi 大神朝臣 lineage from Atakatasumi no mikoto 吾田片隅命. The list of “Kawachi imperial origin lineages” (*Kawachi kōbetsu* 河内皇別) identifies Ōkuninushi as the ultimate ancestor of the Munakata no kimi, stating that they descend from “Atakatasumi no mikoto, the sixth-generation descendant of Ōkuninushi.”⁽⁴⁴⁾

21. Takehiratori no mikoto 建比良鳥命

Take means “stalwart.” The meaning of *hira* is unclear, but since it is transcribed with the same characters as *hira* in the Yomotsu border slope

(Yomotsu hirasaka 黄泉比良坂), the two terms may be related. Nishimiya Kazutami takes them to be the same word and to mean “edge” (the edge of an object, or a boundary). He thus interprets this deity name to connote a bird that flies stalwartly across the boundary demarcating another realm.⁽⁴⁵⁾ The *Kojiki* identifies this deity as the ancestor of seven lineages, including the Izumo no kuni no miyatsuko lineage. The *Izumo no kuni no miyatsuko no kamuyogoto* oration describes “Amenohohi no mikoto 天穗比命, the distant ancestor of the Izumo no omi 出雲臣,” as sending his son Amehinatori no mikoto 天夷鳥命 down to pacify the land below prior to the descent of the heavenly grandson.⁽⁴⁶⁾ The chronicle of Emperor Sujin (sixtieth year) in the *Nihon shoki* speaks of “Takehinateri no mikoto 武日照命 (one variant has Takehinateri 武夷鳥; another has Amehinatori 天夷鳥)” as having brought from the heavens “a divine treasure” that he “stored in the palace of the great deity of Izumo.”⁽⁴⁷⁾

22. “Note: This deity is the ancestor of the Izumo no kuni no miyatsuko lineage . . . and Tōtsuōmi no kuni no miyatsuko lineage” (ko wa Izumo no kuni no miyatsuko . . . Tōtsuōmi no kuni no miyatsuko ra ga oya zo 此出雲国造…遠江国造等之祖也)

The *Kojiki* contains seventeen descriptive passages in the form of a note that identify a deity or other figure as the ancestor of a lineage.⁽⁴⁸⁾ Inasmuch as these passages are continuous with the main narrative, Nakamura Hirotochi 中村啓信 argues that they are different in nature from other types of notes found in the *Kojiki*. He calls them “note-like main text” (*chūteki honmon* 注的本文).⁽⁴⁹⁾ In the passages in question the “note-like main text” that follows the name of a deity or a person lists one or several lineages as descending from the entity. As one of the purposes of the *Kojiki* appears to have been to specify the relationship between the various lineages and the imperial line from the latter’s perspective, these passages should be seen as carrying a significant import rather than as

simply providing supplementary information. The lineages mentioned throughout the *Kojiki* in connection with the ancestors from whom they are identified as descended overlap in part with the groups of lineages that the *Nihon shoki* records as being granted *kabane* 姓 titles during the reign of Emperor Temmu.⁽⁵⁰⁾ Some thus believe that the content of these *Kojiki* passages was consolidated at that time. In some instances, such as here, where multiple lineages are listed as descended from a single ancestor, the lists conclude with the word *ra* 等 (“etc.”). Nakamura holds that this was intended to leave room for the possibility of other lineages also being connected to the deity or person in question.⁽⁵¹⁾

Further comment: The significance of ancient lineage genealogies. The genealogies and legends of ancient lineages recorded in the *Kojiki* and *Nihon shoki* took shape in stages over time. These stages included the compilation of the “imperial chronicles” (*teiki* 帝紀) and “ancient records” (*kyūji* 旧辭) mentioned in the *Kojiki* preface and the compilation of records that the *Nihon shoki* describes as taking place in the twenty-eighth year of the reign of Empress Suiko 推古 (620).⁽⁵²⁾ The process reached its culmination in the reigns of Tenmu, who ascended the throne following his victory in the Jinshin 壬申 Rebellion of 672, and Tenmu’s consort Jitō. Researchers have thus advanced various theses regarding the fictive nature of such genealogies and the vicissitudes of different lineages. They also have seen the central rulers as using the compilation of the *Kojiki* and *Nihon shoki* as the occasion to grant legitimacy to particular genealogies formed through this process. Renewed recognition of the importance of lineage genealogies in ancient society came with the deciphering of the inscription on a sword excavated in 1968 from the Inariyama 稲荷山 tumulus in Saitama Prefecture. The inscription recorded the genealogy of Owake no omi 乎獲居臣, who served the Great King Wakatakeru 獲加多支鹵大王 (Emperor Yūryaku) as chief of the sword bearers (杖刀人首).

Through an analysis of the lineage genealogies found in sources such as

Shinsen shōjiroku and *Awaga no ōkami no mototsufumi* 粟鹿大神元記, a record linked to the Awaga Shrine in Tajima 田島 Province, Asago 朝来 District (present-day Hyōgo Prefecture), Mizoguchi Mutsuko 溝口睦子 has shown that these genealogies share several notable characteristics: (1) They incorporate an overlapping structure with different lineages sharing common genealogies prior to a point beginning sometime between the reigns of the tenth emperor, Sujin, and the fifteenth, Ōjin. (2) They claim as their original ancestor a deity or personage figuring in the foundational myths and legends. (3) They record the lineage name and *kabane* title together with the origin of the lineage's occupational or service role. (4) The genealogical sources likewise record the lineage's service (*hōshi* 奉仕) to the central ruler, the “great king” or “emperor.” The role ascribed to the ancestor within the myths and legends served to underwrite the descendants' status and role at the Yamato court, and reference to the ancestor in these materials functioned to regularize and legitimize the descendants' place as constituent elements of the court structure. In effect, the genealogies were alike compiled to establish the lineages' submission to the great king or emperor and their participation in the social structure centered on the court. Individual lineages linked themselves to a larger lineage structure by appending their own genealogies to overarching ones that traced back to an original ancestor figuring in the myths and legends. It was this process that resulted in multiple lineages claiming descent from the same common ancestor.⁽⁵³⁾

Lineage origin legends divide lineages into categories depending on whether they claim descent from one of the early emperors (*kōbetsu* 皇別) or from deities (*shinbetsu* 神別). Mizoguchi argues that this feature corresponds to the historical development of the *kabane* title system sometime after the latter half of the sixth or into the seventh century. The long note at hand recording multiple *kuni no miyatsuko* and *agata nushi* lineages that trace their origin to Takehiratori no mikoto and Amatsuhikone no mikoto can be taken to exemplify the phenomena

Mizoguchi has reconstructed. It is also important to keep in mind, however, that passages of this sort do not directly inform us when or in what fashion Yamato authority over the local regions mentioned took shape.

Yamazaki Masatoshi 山崎雅稔, *Ancient History of Japan and Korea*

Endnotes

- (1) Kojima et al., *Nihon shoki*, SNKBZ 2, pp. 64–65.
- (2) Motoori Norinaga, *Kojiki den*, MNZ 9, p. 317.
- (3) Saigō, *Kojiki chūshaku*, vol. 1, p. 193.
- (4) Nishimiya, *Kojiki shūteiban*, p. 42n1.
- (5) Kurano, *Kojiki zenchūshaku*, vol. 3, p. 27.
- (6) See *Kojiki gaku* 5 (2019), pp. 31–33.
- (7) See Yamaguchi and Kōnoshi, *Kojiki*, pp. 108–109.
- (8) See Yamaguchi and Kōnoshi, *Kojiki*, pp. 120–121.
- (9) Kitano, *Kojiki shinwa kenkyū*, pp. 370–98; see also Kojima et al., *Nihon shoki*, SNKBZ 2, pp. 64–73, 88–89.
- (10) Kojima et al., *Nihon shoki*, SNKBZ 2, pp. 64–65.
- (11) Kojima et al., *Nihon shoki*, SNKBZ 2, pp. 64–65, 68–69, 72–73.
- (12) See *Kojiki gaku* 7 (2021), pp. 8–11.
- (13) Kojima et al., *Nihon shoki*, SNKBZ 2, pp. 68–69, 72–73.
- (14) Kojima et al., *Nihon shoki*, SNKBZ 2, pp. 64–65, 68–69, 72–73.
- (15) Kojima et al., *Nihon shoki*, SNKBZ 2, pp. 64–65, 68–69, 72–73.
- (16) Kojima et al., *Nihon shoki*, SNKBZ 2, pp. 67–69.
- (17) See Yamaguchi and Kōnoshi, *Kojiki*, pp. 101–101.
- (18) Kojima et al., *Nihon shoki*, SNKBZ 2, pp. 110–111.
- (19) Kurano and Takeda, *Kojiki, Norito*, pp. 452–55.
- (20) In the original Japanese version, this text note is included in the list of variants in transcription found in the primary manuscript and printed editions of *Kojiki*. See *Kojiki gaku* 3 (2017), p. 26, item 13.
- (21) Onoda, *Kojiki*, pp. 120–21n15.
- (22) Nishimiya, *Kojiki*, p. 363.
- (23) Kojima et al., *Nihon shoki*, SNKBZ 2, p. 66.
- (24) See *Kojiki gaku* 1 (2015), p. 19 (Japanese original); 5 (2019), pp. 285–86 (English

translation).

- (25) Kojima et al., *Nihon shoki*, SNKBZ 2, pp. 66–67.
- (26) Kojima et al., *Nihon shoki*, SNKBZ 2, pp. 66–69, 71–75.
- (27) Kojima et al., *Nihon shoki*, SNKBZ 2, p. 69n18.
- (28) See below, pp. 242–43, 248; *Kojiki gaku* 4 (2018), pp. 7–8, 12 (Japanese original).
- (29) Taniguchi, *Kojiki no hyōgen to bunmyaku*, pp. 66–79.
- (30) Kojima et al., *Nihon shoki*, SNKBZ 2, pp. 18–21. Regarding *mono*, see also the further comment to text note 10 in chapter 14, pp. 292–95 above.
- (31) Kojima et al., *Nihon shoki*, SNKBZ 2, pp. 66–67.
- (32) *Nihon shoki shiki*, p. 71.
- (33) Kojima et al., *Nihon shoki*, SNKBZ 2, pp. 278–79.
- (34) Yoshida, *Nihon shinwa to in'ō shinwa*, p. 219.
- (35) Ōbayashi, *Nihon shinwa no kōzō*, p. 216.
- (36) Yamaguchi and Kōnoshi, *Kojiki*, p. 260.
- (37) Nishimiya, *Kojiki shūteiban*, p. 43n8.
- (38) This translation of the further comment omits some of the details of the Japanese original. For the latter, see *Kojiki gaku* 3 (2017), pp. 61–65.
- (39) For *yanagui*-style quivers, see above, pp. 278–79; for Yamato-style swords, see *Kojiki gaku* 2 (2016), pp. 51–53 (Japanese original); 7 (2021), pp. 304–305 (English translation).
- (40) See the reference to repair of the *kami no miya* in Izumo in the fifth year of the reign of Empress Saimei 齊明 (659); Kojima et al., *Nihon shoki*, SNKBZ 4, p. 228. See also the reference in the *Hitachi no kuni fudoki* to the construction of a *kami no miya* in Kashima during the reign of Saimei's successor, Emperor Tenchi 天智; Uegaki, *Fudoki*, pp. 390–92.
- (41) For additional background, see Daisanji Okinoshima Gakujuetsu Chōsatai, ed., *Munakata Okinoshima*; Sasō, *Nihon kodai no saishi kōkogaku*; Sasō, *Kami to shisha no kōkogaku*.
- (42) Kojima et al., *Nihon shoki*, SNKBZ 2, pp. 66–67; Kamata, *Sendai kuji hongei*, p. 29.
- (43) Kojima et al., *Nihon shoki*, SNKBZ 4, pp. 440–41.
- (44) Tanaka, *Shinsen shōjiroku*, pp. 469, 624.
- (45) Nishimiya, *Kojiki*, pp. 364–65.
- (46) Kurano and Takeda, *Kojiki, Norito*, pp. 452–55.

- (47) Kojima et al., *Nihon shoki*, SNKBZ 2, pp. 288–89.
- (48) The names of some of the geographical units identified as *kuni* in this passage overlap with the names of the administrative *kuni* = provinces established by the central state in the late seventh or early eighth century. Not all of them do, however, and the implications of the term in this context should be distinguished from that of the later administrative provinces. (TN)
- (49) Nakamura, *Kojiki no honsei*, p. 25.
- (50) Kojima et al., *Nihon shoki*, SNKBZ 4, pp. 440–41. See also text note 20, p. 254 above.
- (51) Nakamura, *Kojiki no honsei*, pp. 33–34.
- (52) Kojima et al., *Nihon shoki*, SNKBZ 3, p. 576.
- (53) See Mizoguchi, *Nihon kodai shizoku keifu no kenkyū*.

Chapter 17: The Heavenly Rock Cave (I)

Thereupon, Susanoo said to Amaterasu: “My intent is pure and bright (1). See, the offspring I bore are gentle girls (2)! This shows that for sure I won [the contest of oaths]!” Playing the victor (3), he destroyed the ridges between the paddy fields under Amaterasu’s charge and filled in the ditches (4). He also defecated in the hall where she was partaking of the great offering of the first fruits (5) and scattered his excrement about. Yet Amaterasu did not berate her brother and declared (6): “What looks like excrement must be something my brother vomited when he was drunk. And if my brother has destroyed the ridges between the paddy fields and filled in the ditches, surely it was because he regretted the waste of the land [occupied by those ridges and ditches].” Thus she proclaimed so as to rectify [what had happened] (6). Nevertheless [Susanoo’s] wrongdoings did not stop but grew more extreme (7). When Amaterasu was in the sacred weaving hall directing the weaving of garments for the deities (8), [Susanoo] made a hole in the weaving hall’s roof, flayed a mottled horse backwards (9), and

dropped it through the hole. The heavenly weaving maiden (10) was so startled at the sight that she struck her genitals with the shuttle and died (11). Seeing these things, Amaterasu was overcome with fright (12). She opened the door of the Heavenly Rock Cave and hid herself [within] (13). Takamanohara thereupon became completely dark, and Ashihara no nakatsukuni became totally dark as well (14). Perpetual night ensued (15).

Text Notes

1. “My intent is pure and bright” (*a ga kokoro kiyoku akashi* 我心清明)

This declaration by Susanoo serves as a response to the question Amaterasu put to him when he ascended to the heavens: “How can I know that your intent is pure and bright?” (see chapter 15). Susanoo’s assertion that his having given birth to “gentle girls” (*tawayame* 手弱女) shows that his intent is pure and bright may carry the implication that he thereby demonstrated that he did not seek to produce a male child who might succeed to the imperial line. It is open to question, however, whether the production of female offspring objectively served to verify the “purity and brightness” of Susanoo’s intent. See the discussion of the issues posed by the contest of oaths, chapter 15, text note 6.

2. “Gentle girls” (*tawayame* 手弱女)

Tawayame means “frail” or “graceful,” and the suffix *me* means “woman.” *Tawayame* shares a similar origin with words such as *tawamu* (“to bend [like bamboo before the wind]”) or *tawawa* (“bending [like a branch under the weight of fruit]”). In the chronicle of Emperor Keikō 景行, Yamatotakeru no mikoto 倭建命 recites a poem about his intended spouse Miyazuhime 美夜受比売 that includes the expression *tawayame gaina o* 多和夜賀比那袁 [撓や腕を] ([I thought to use] your graceful arms [as a pillow]).⁽¹⁾ The *Man’yōshū* contains ten occurrences of the term *tawayame*, but none are in the voice of a man singing in praise of a woman.

On the contrary, the term functions as a self-deprecating term used by a woman (“as a weak woman”). The trigraph 手弱女 used in five of the poems (379, 543, 935, 1982, 3223) to transcribe *tawayame* suggests the etymological interpretation of the word at that time.⁽²⁾ *Man'yōshū* poems 582, 619, and 2921, however, adopt the alternate transliteration 幼婦 (“young wife”).⁽³⁾ Some have thus suggested that this is the meaning implied in these instances.

3. “Playing the victor” (*kachisabi* 勝佐備)

Commentators have taken this expression as a key for determining whether Susanoo won the contest of oaths. The term *sabi*, however, presents complications for reaching a straightforward answer to this question. In several *Man'yōshū* poems *sabi* is used to describe assuming a guise that is not genuine. Examples are the phrases *umahitosabi* 宇真人佐備 [貴人さび] (“[You may say I am] playing the nobleman”) in poem 96, and *okinasabi* 於吉奈佐備 [翁さび] (“[let us] act like old men”) in poem 4133.⁽⁴⁾ Based on this usage, some commentators have argued that Susanoo’s *kachisabi* should be understood in a similar light, that is, as describing somebody behaving as if he had won although actually he had not.

On the other hand, the same term *sabi* occurs in other *Man'yōshū* poems with the meaning of somebody acting in accord with his/her nature, as in *otomesabi* 遠等咩佐備 [娘子さび] (“[girls] acting like girls”) and *otokosabi* 遠刀古佐備 [壯士さび] (“[stalwart men] acting like stalwart men”), both in poem 804.⁽⁵⁾ Considered from this perspective, one could conclude that the word *kachisabi* indicates that Susanoo indeed won the contest of oaths. The same ambiguity resides in another usage of *sabi* in a phrase for acclaiming an emperor: *kamunagara kamusabi sesuto* 神長柄神佐備世須等 (“[our mighty sovereign], as a deity and acting as such”), seen, for instance, in poems 38 and 45.⁽⁶⁾ One’s understanding of *sabi* here will differ depending on whether it is interpreted as referring to an entity who is not a deity acting as such, or an innately divine figure acting in accord with that nature.

In all these instances does not *sabi* describe something that can be visually ascertained, regardless of its authenticity? The term as such thus cannot serve to determine whether or not Susanoo won the contest of oaths.⁽⁷⁾ Uncertainty regarding this point traces back ultimately to the fact that the *Kojiki* does not stipulate beforehand what will constitute victory in the contest of oaths.⁽⁸⁾

4. “[Susanoo] destroyed the ridges between the paddy fields under Amaterasu’s charge and filled in the ditches” (*a o hanachite; mizo o ume* 阿離・溝埋)

The phonetic transcription *a* 阿 stands for *aze* 畔 (“ridge”), and “to destroy the ridges” means to “destroy the paddy fields.” The ditches filled in are those used to irrigate the paddy fields. Both acts represent the disruption of rice cultivation. Many of Susanoo’s violent wrongdoings described here overlap with those listed in the *Engi shiki* Ōharae 大祓 (Great Purification) liturgy. For instance, the first two “heavenly wrongdoings” (*amatsutsumi* 天津罪) listed in that liturgy are “destroying the ridges” and “filling in the ditches.”⁽⁹⁾ The liturgy’s “flaying backwards” (*sakahagi* 逆剥) and “scattering excrement” (*kusohe* 屎戸) also correspond to Susanoo’s wrongdoings as described in the *Kojiki* passage at hand. The remaining “heavenly wrongdoings” listed in the liturgy are acts of violence attributed to Susanoo in the *Nihon shoki*: “destroying the flumes [that draw water to rice fields]” (*hihanachi* 樋放 / *hihagachi* 糜渠槽), “sowing seeds in rice paddies [already planted by others]” (*shikimaki* 頻蒔), “sticking a stake [into a rice field cultivated by another so as to claim it as one’s own]” (*kushisashi* 串刺), and “flaying alive” (*ikehagi* 生剥).⁽¹⁰⁾ The *Kojiki* passage that describes the “great dispelling of the wrongdoings of the land” (*kuni no ōharae* 国之大祓) following the death of Emperor Chūai likewise lists “flaying alive,” “flaying backwards,” “destroying the ridges,” “filling in the ditches,” and “scattering excrement.”⁽¹¹⁾

The *Kojiki* does not elaborate further on the nature of the rice paddies under

Amaterasu's charge, but the versions of this episode in the seventh section of the Age of Deities chapter of the *Nihon shoki* provide additional details. The main text states that "Amaterasu held as her own the heavenly narrow fields (*amanosada* 天狭田) and long fields (*nagata* 長田)." The second variant states that "the sun deity held as her own the heavenly fenced fields (*amanokakita* 天垣田)." The third variant goes into further detail: "The sun deity possessed three rice paddies, which were named the heavenly peaceful fields (*amanoyasuda* 天安田), the heavenly level fields (*amanohirata* 天平田, and the heavenly nearby fields (*amanomuraawaseda* 天邑併田. All were good fields that did not suffer damage even in times of incessant rain or drought." The third variant continues that because Susano'o's rice paddies were of poor quality, he was jealous of those held by Amaterasu and thus sabotaged them.⁽¹²⁾ In the eleventh variant of the fifth section of the Age of Deities chapter, the *Nihon shoki* also incorporates the myth of the origin of grains in which Tsukuyomi no mikoto 月夜見尊 slays the deity of cereals Ukemochi no kami 保食神. Showing correspondences with the above passages from the seventh section, this passage states: "[Amaterasu] designated millet, barnyard millet, wheat, and beans as seeds for dry fields, and rice as seed for paddy fields. She also appointed village headmen accordingly. Thereupon, rice seeds were planted for the first time in the heavenly narrow fields and long fields."⁽¹³⁾

5. "The hall where she was partaking of the great offering of the first fruits" (*ōnie o kikoshimesu tono* 聞看大嘗之殿)

Commentators have hypothesized a connection between the "great offering of the first fruits" (*ōnie* 大嘗) mentioned here and the "great offering rite" (Daijōsai 大嘗祭) held on the occasion of the enthronement of a new emperor, but the implications of the connection are not necessarily clear. The main text and the second variant of the seventh section of the Age of Deities chapter of the *Nihon*

shoki use the term “offering of the first fruits” (*niinae* 新嘗) rather than “great offering of the first fruits.”⁽¹⁴⁾ Consequently, Susanoo’s disruptive behavior might also be linked to the annual autumn harvest ritual of the offering of the first fruits (*Niinae no matsuri* / *Niinamesai* 新嘗祭) rather than the great offering rite celebrated once a reign. Susanoo’s destruction of the ridges between the paddy fields and filling in of the ditches constitute a disruption of agriculture as such. Considered from this perspective, his sabotage of the “great offering of the first fruits” may be seen as of a piece with this disruption of agriculture.

If Amaterasu is in the midst of partaking of the first fruits, it points to her status as the entity that rules Takamanohara. If this act is further linked to the *Daijōsai* enthronement rite, it might signify that this partaking of the first fruits marked the inauguration of her reign as the ruling deity of Takamanohara. Susanoo declared to Amaterasu that he had no intention of appropriating her land, and in announcing his victory in the contest of oaths, he asserted that it proved the purity of his intent. It might be said that his destruction of the ridges between the paddy fields, filling in of the ditches, and disruption of “the great offering of the first fruits” were tantamount to his seizing the land. Nevertheless, Susanoo can hardly be described as having deliberately plotted to appropriate the land. These diverse dimensions highlight the complexity and difficulty in interpreting the *Kojiki*.

6. “[Amaterasu] did not berate her brother and declared. . . . Thus she proclaimed so as to rectify [what had happened]” (*togamezute norashishiku . . . norite naosedomo* 登賀米受而告…詔雖直)

Why did Amaterasu not berate Susanoo and instead proclaim in such a way as to rectify what had happened? If the act of “rectifying through proclaiming” (*norite naosu*) is understood as a form of verbal magic intended to correct a bad situation, should it not be interpreted within the context of the “partaking of the

great offering of the first fruits”? That Amaterasu did not berate Susanoo and instead tried to rectify what had happened was presumably not an expression of shame over having lost the contest of oaths or sisterly magnanimity. The rectifying proclamation may rather best be understood as an effort to ensure the continuation of the essential rite of the “great offering of the first fruits.”⁽¹⁵⁾

7. “[Susanoo’s wrongdoings] grew more extreme” (*utata su* 転)

Commentators divide as to whether the graph 転 (“roll,” “overturn”) should be read here as *utate* or *utata* and have proposed a variety of expanded glosses, including *utate ari*, *utate shi*, *utate su*, *utata ari*, and *utata su*. Motoori Norinaga, who supports the *utate ari* reading, argues that “this [term] conveys that something already existing continues to develop into a more extreme form.” To support the reading of *utate*, he points to phonetic transcriptions in *Man’yōshū* poems, as in *utate kono koro koishi shigeshi mo* 得田直此来戀之繁母 (“these days my longing for you grows all the more intense”) in poem 2877, or *utate ke ni hana ni nasoete* 宇多弓家爾花爾奈蘇倍弓 (“Somehow you appear all the more to me as a flower”) in poem 4307.⁽¹⁶⁾ He holds that the graph 転 here “should be understood in the sense of something that rolls forward.”⁽¹⁷⁾

On the other hand, the compilers of the NST edition of the *Kojiki* argue against the *utate* reading and in favor of *utata* instead. As evidence against *utate*, they point to how this term is used in the chronicle of Emperor Ankō 安康, where it is transcribed phonetically and serves as an adverb meaning “somehow strangely” in the sentence “the prince speaks oddly” (*utate mono iu miko zo* 宇多弓物云王子).⁽¹⁸⁾ Focusing on the graph 転, they argue instead for the reading *utata*. They construe a reading mark (*kunten* 訓点) for the term 転化 found in a ninth-century copy of Dharmapāla’s *Dasheng guangbailun shilun* 大乘広百論釈論 held by Daitōkyū Bunko 大東急文庫 to indicate that in the present passage it should be read as *utata shi*, meaning “advance ever further.”⁽¹⁹⁾ We also have adopted

the reading *utata*. To be sure, no attested instance of the term *utata* can be found in ancient sources and the evidence from reading marks is limited. However, the meaning of *utate* as seen in the Emperor Ankō passage seems quite far from that of the term represented here by the graph 転.

8. “The sacred weaving hall . . . garments for the deities” (*imihataya* 忌服屋 . . . *kamumiso* 神御衣)

“The sacred weaving hall” (*imihataya* 忌服屋) is a structure where garments worn by the deities are woven, and *kamumiso* 神御衣 refers to the garments woven there. The appearance of both terms here has sometimes been seen as related to the Kanmisosai 神御衣祭 (“divine garments”) rites held annually at the Ise Shrines in the fifth and tenth months. The figure of a female deity who engages in weaving appears in multiple works of ancient Japanese literature. The sixth variant of the ninth section of the Age of Deities chapter of the *Nihon shoki* describes the sisters Iwanagahime 磐長姫 and Konohana no sakuyahime 木花開耶姫 in the Ninigi narrative as “maidens whose bracelets of jewels make a tinkling sound as they weave.”⁽²⁰⁾ Reference to a female weaving deity also occurs in *Hizen no kuni fudoki* 肥前国風土記, section on the village of Ki 基肆 in the district of Himekoso 姫社. According to the legend recorded there, a man named Azeko 珂是古 learns from a dream in which weaving implements figure that the deity he is to build a shrine for is a weaving maiden deity (*orihime no kami* 織女神).⁽²¹⁾ (See also text note 10 below.)

9. “Flayed a mottled horse backwards” (*ame no fuchiuma o sakahagi ni hagi* 逆剥天斑馬剝)

The Heian-period dictionary *Wamyō ruijushō* 倭名類聚抄 (938) cites the definition of the graph 駮 by the Chinese dictionary *Shuowen jiezi* 說文解字 (ca. first–second century) as meaning a “horse of mixed colors” and notes that it

indicates what is commonly called in Japanese *fuchiuma*.⁽²²⁾ Many commentators, beginning with Motoori Norinaga, have cited this definition in their discussion of the digraph 斑馬 appearing in this passage.⁽²³⁾ Nishimiya Kazutami holds that a mottled horse was something “inappropriate as an offering to the deities.”⁽²⁴⁾ Numerous theses have been advanced as to the meaning of *sakahagi ni hagi* 逆剝…剝. Motoori Norinaga and many others hold that the phrase means to flay a horse starting from the tail.⁽²⁵⁾ Shikida Toshiharu takes it to mean flaying the horse while it is still alive.⁽²⁶⁾ Tsugita Uruu and others interpret the phrase to mean to flay a living horse disregarding (*sakaratte* 逆らって) its writhing.⁽²⁷⁾ Arguing that there is no definitive evidence in favor of either the “flaying from the tail” or “flaying alive” interpretations, Kanda Hideo 神田秀夫 and Ōta Yoshimaro 太田善磨 propose that *saka* serves an incantatory function to convey a sense of misfortune or calamity.⁽²⁸⁾ Nishimiya Kazutami takes the phrase to indicate simply an “aberrant flaying.”⁽²⁹⁾

10. “The heavenly weaving maiden” (*ame no hataorime* 天服織女)

The “weaving maiden” is a woman who weaves garments intended for the deities in the sacred building dedicated to that purpose. The fact that the narrative states flatly that she “died” (*shi* 死) may have some bearing on its failure to attach any honorific title such as *kami* or *mikoto* to her name. Similarly it does not attach any honorific to the name of Amewakahiko, a deity it subsequently also describes explicitly as dying.⁽³⁰⁾ The idea of a weaving maiden dwelling in the heavenly realm shares elements with the Tanabata 七夕 legend of the weaving maiden and herder separated by the Milky Way who meet once a year. This is true as well of the later Amewakahiko episode. On the occasion of Amewakahiko’s funeral, the deity Ajishiki takahikone 阿遲志貴高日子根神 comes to pay his respects, but, furious at being mistaken for the deceased, flies away. His sister Takahime no mikoto 高比売命 thereupon recites a poem that begins with an allusion to “the

young Tanabata maiden...” (*ame naru ya oto tanabata no* 天なるや弟棚機の／阿米那流夜淤登多那婆多能).⁽³¹⁾

Since the *Kojiki* depicts Amaterasu as also being present in the weaving hall, some commentators take the passage at hand to be a remnant of an earlier stage of the Amaterasu myth when she was not seen as herself the ruling deity of Takamanohara, but rather as a priestess-like figure serving a solar deity. The main text of the seventh section of the Age of Deities chapter of the *Nihon shoki* does not mention a weaving maiden. Instead, it presents Amaterasu as herself the weaver who, “startled, wounded herself with the shuttle,” which caused her to hide in the rock cave.⁽³²⁾ The first variant states that the deity Wakahirume no mikoto 稚日女尊, startled, fell from the seat of the loom, wounded herself with the shuttle, and “departed [from this world]” (*kamusarimashiki* 神退).⁽³³⁾ Since the name Wakahirume (“young Hirume”) stands as a counterpart to Ōhirume (“great Hirume,” one of the alternate names of Amaterasu), the weaving maiden, whose role Wakahirume assumes here, may be seen as a hypostasis of Amaterasu. From these passages we may conclude that narratives (such as the *Nihon shoki* main text) that omit reference to a weaving maiden present Amaterasu herself as the injured entity. By contrast, narratives (including the *Kojiki*) that incorporate a hypostasis ascribe the injury to the latter and depict the injury as leading to her death. This is the basis for interpreting the Heavenly Rock Cave myth as an account of Amaterasu’s resurrection/regeneration (or advent).

11. “[She] struck her genitals with the shuttle and died” (*hi ni hoto o tsukite shiniki* 於梭衝陰上而死)

A shuttle (*hi* 梭) is a boat-shaped tool used in weaving to pass the weft thread back and forth. The narrative pattern of a female figure dying as a result of having struck her genitals with an object can also be seen in the legend of the origin of the Hashihaka 箸墓 (“chopstick tomb”) tumulus as described by the

Nihon shoki in the chronicle of Emperor Sujin (tenth year, ninth month). In this episode, Yamato totohimomosobime no mikoto 倭迹迹日百襲姫命, mortified by the unfortunate denouement of her relationship with the deity Ōmononushi, dies after striking her genitals with a chopstick (*hashi* 箸).⁽³⁴⁾ By contrast, the *Kojiki* account of another encounter between Ōmononushi and a woman depicts a different outcome to the act of striking the genitals with an object. In this latter narrative, found in the chronicle of Emperor Jinmu, Ōmononushi transforms himself into a red-painted arrow, floats down a stream, and strikes the genitals of the woman as she defecates in the stream. The encounter leads to nuptial union and the production of children.⁽³⁵⁾ Moriya Toshihiko 守屋俊彦, who sees the Heavenly Rock Cave episode as originating in a “divine union” (*seikon* 聖婚) myth, holds that the striking of the genitals with the shuttle that figures in it is one remnant of this original form.⁽³⁶⁾

12. “Seeing these things, Amaterasu was overcome with fright” (*Amaterasu ōmikami mikashikomi* 天照大御神見畏)

As noted in text note 1 in chapter 10, the digraph *mikashikomu* 見畏 (“to see and fear”) typically serves to convey the observer’s reaction to catching sight of a partner or subordinate’s true nature, something that is usually followed by the observer’s fleeing the scene.⁽³⁷⁾ Mibu Sachiko holds that the expression *mikashikomu* often occurs 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 situation brought about by the latter. This leads to the superior figure taking fright and trying to escape from the subordinate or trying to keep the subordinate at a distance.⁽³⁸⁾ Based on her analysis of compound words of the pattern “*mi* 見 (‘to see’) + verb,” Muroya Sachie 室屋幸恵 argues that the character combination 見畏 indicates that the fright (畏) results from seeing (見) something and that this reaction is instantaneous. She argues further that the term conveys the dramatic

change that the act of “seeing and being overcome with fright” brings about in a man-woman relationship that had been good up to that point.⁽³⁹⁾

13. “[She] opened the door of the Heavenly Rock Cave and hid herself [within]” (*ame no iwaya no to o hirakite sashikomorimashiki* 開天石屋戸而刺許母理坐也)

Motoori Norinaga amends the character 開 (“to open”) to 閉 (“to close”), to which he ascribes the reading *tatete*. He takes the graph *sasu* 刺 (“to insert,” “stick into”) to mean here “to fasten a door securely by inserting something into it.”⁽⁴⁰⁾ Saigō Nobutsuna adopts Norinaga’s emendation of 開 to 閉 (although he reads it as *tojite*), arguing that it would sound strange in Japanese to say “one opens a door and hides” (*to o hiraite komoru* 戸を開いて籠る).⁽⁴¹⁾ If, however, the phrase is taken to mean that to enter the rock cave Amaterasu first opened the door and then hid within, the wording does not seem problematic on grounds of logic. In that all the extant old manuscripts use the graph 開, we have retained it here.

Further comment: The implications of the Heavenly Rock Cave myth: The terms *iwaya* 石室, *iwayado* 石室戸, and *iwato* 石戸 in the *Man’yōshū*. The *Kojiki* states that Amaterasu “opened the door of the Heavenly Rock Cave” (開天石屋戸而) and hid herself [within].”⁽⁴²⁾ The original does not make explicit the relationship between the three graphs 石屋戸. In the following episode, however, where the deities of Takamanohara gather to lure Amaterasu out, Ame no tajikarao no kami 天手力男神 is described as hiding “beside the door” (*to no waki* 戸掖).⁽⁴³⁾ This indicates that the trigraph 石屋戸 consists of the units 石屋 (“rock structure”) and 戸 (“door”) and should be understood to mean “the door of the rock structure.” Support for this supposition comes from the later episode wherein Takemikazuchi 建御雷 is dispatched to survey the situation in Ashihara no nakatsukuni. There reference is made simply to the “heavenly rock structure (天石屋) lying upstream on the Amenoyasunokawa river.”⁽⁴⁴⁾ It is difficult,

however, to reach a definitive conclusion as to how to read the combination of graphs. Should it be *iwaya no to*, *iwayato*, or *iwayado*? As the term *iwaya* suggests a structure (“house”) made of rock, it is not impossible to assume a connection with the term *yado* 屋戸 (“house door”) found in the *Man’yōshū*. The *Izumo no kuni fudoki* description of Nazuki no iso 腦の磯 in the section on the village of Uka 宇賀, Izumo District, contains the term *iwayado* 窟戸 (“cave door”). The passage notes that people associate the cave with the “Yomotsu slope” and “Yomotsu hole,” but the same question as to the graphs’ reading arise here as well.⁽⁴⁵⁾

The main text and three variant versions of the Heavenly Rock Cave episode in the seventh section of the Age of Deities chapter of the *Nihon shoki* all describe Amaterasu, or alternatively the sun deity, as hiding herself in *ama no iwaya* 天石窟. They describe the door at its entrance as *iwato* 磐戸 (“boulder door”).⁽⁴⁶⁾ The *Nihon shoki* main text refers also to the cave as 天石窟戸, which the Otsuhon version of *Nihon shoki shiki* 日本書紀私記 glosses phonetically as *ama no iwayato* 安万乃伊波也止.⁽⁴⁷⁾

The terms *iwaya*, *iwayado*, and *iwato* also are found in the *Man’yōshū*. Three poems speak of *iwaya* 石室 as a local topographical feature (presumably a cave) held to have once been the dwelling of a legendary figure or deity but now uninhabited (MYS 307, 308, 355). A fourth poem (MYS 309) uses the graphs 石室戸 (presumably read *iwayado* or *iwayato*) in reference to the same topographical entity figuring in the first two poems. Here the third graph 戸 likely indicates the entrance to the cave.

Poems with the graphs 石戸 (“rock door,” read as *iwato*) evoke the image of boulders such as those used to close tumuli with side-entrance stone chambers (see MYS 416, 417). MYS 167 speaks of “opening the rock portal (*iwato* 石門) of Amanohara.” “Rock portal” here does not convey the image of a tumulus or a cave, but would still seem to carry connotations of a gateway between the world

of the living and dead. MYS 4465, which uses the phrase “opening the portal of heaven” (*ama no to hiraki*) to allude to Ninigi’s descent from heaven, similarly evokes the image of a portal midway between heaven and earth that opens and closes. This poem, however, does not incorporate any implication of death. The same is true of the Ōharae liturgy, which speaks of the heavenly deities “pushing open the rock portal of heaven (*ame no iwato* 天磐門).”⁽⁴⁸⁾ It should be noted, however, that there are differences between this imagery and the *Kojiki* and *Nihon shoki* accounts of Ninigi’s descent. These latter primarily describe Ninigi as “leaving his heavenly rock seat (*ame no iwakura* 天石位, *ama no iwakura* 天磐座)” and pushing through layers of clouds, not a rock portal.⁽⁴⁹⁾

The image of the “portal of heaven” (*ama no to*) figuring in MYS 4465 appears quite frequently in later poetry without necessarily alluding explicitly to the *Kojiki* and *Nihon shoki* myths. In the Heian period, however, the parallel term “rock door of heaven” (*ama no iwato*) came to function as a reference to the Rock Cave episode, and from the late Heian *insei* 院政 period, the term “rock door of heaven” and the Rock Cave episode also came to be associated with the origins of sacred music and dance (*kagura* 神樂). The terms *iwato* and “opening the rock door” thus took on celebratory and liturgical connotations. In the *Man’yōshū*, however, it appears that the term *iwato* still carried concrete associations with the boulders closing tumuli with side-entrance stone chambers. Together with terms such as “stone bed” (*iwatoko* 石床) or “stone pillow” (*ishi makura* 石枕) it conveys a strong connotation of death. Does not that imagery still float over the terms *iwayado* and *iwato* in the *Kojiki* and *Nihon shoki*?

Tosa Hidesato 土佐秀里, Ancient Japanese Literature

14. “Takamanohara thereupon became completely dark, and Ashihara no nakatsukuni became totally dark as well” (*shikashite, takamanohara mina kuraku, ashihara no nakatsukuni kotogoto kurashi* 余、高

天原皆暗、葦原中國悉闇)

Those who see this episode as a mythological representation of natural phenomena take it to describe the darkness that results from an event such as the obscuring of the sun by a violent rainstorm.⁽⁵⁰⁾ In recent years, however, several scholars have emphasized instead that it exemplifies the fundamental structural pattern of the *Kojiki* myths whereby what happens in Takamanohara affects Ashihara no nakatsukuni as a matter of course. Yamaguchi Yoshinori and Kōnoshi Takamitsu argue that the *Kojiki* “presents these two realms as lying unequivocally side-by-side” so as to show that “Amaterasu constitutes the motive force extending over both heaven and earth.”⁽⁵¹⁾ Nakamura Hirotoishi sees this passage as foreshadowing Amaterasu’s reign over the earthly realm as the sun deity.⁽⁵²⁾

15. “Perpetual night ensued” (*tokoyo yukiki* 常夜往)

Motoori Norinaga plausibly takes the term *tokoyo* 常夜, written with graphs meaning “perpetual/usual/eternal” and “night,” to mean “it is always night without any daytime.”⁽⁵³⁾ The term *tokoyo* 常世, written with graphs meaning “perpetual/usual/eternal” and “realm,” appears subsequently in phrases such as *tokoyo no naganakidori* 常世長鳴鳥 (“the long-singing birds of the eternal realm”), *tokoyo no Omoikane no kami* 常世思金神 (“the deity Omoikane of the eternal realm”), or *tokoyo no kuni* 常世国 (“the land of the eternal realm”). The two terms should be distinguished, however, as the conventions of ancient phonetic transcription indicate that the morpheme *yo* meaning “night” was a *kō*-type vowel, whereas that meaning “realm” was an *otsu*-type vowel. The two words thus differ both in meaning and etymology. As we will touch upon later, the connection between “the eternal realm” and Takamanohara remains unclear.

The term “perpetual night” also occurs in the *Nihon shoki* in the chronicle of Empress Jingū’s regency (first year, second month): “At the time [when Jingū was

preparing to confront the traitorous Prince Oshikuma], daytime became as dark as night. Many such days continued, and the people of the time said: ‘Perpetual night seems to have ensued’ (*tokoyo yuku nari* 常夜行之也). ‘What is the cause of this bad omen?’ the empress asked Toyomimi 豊耳, the ancestor of the Ki no atai 紀直 lineage. An old man who happened to be there said: ‘I have heard it said that such an omen is called “the *azunahi* 阿豆那比 wrongdoing.” ‘What does that mean?’ the empress asked. ‘Could it be that two shrine officiants (*hafuri* 祝者) were buried together in the same grave?’ the old man replied.”⁽⁵⁴⁾ The wording concerning “perpetual night” is virtually the same as that of the *Kojiki* Heavenly Rock Cave passage, but there is no apparent connection between the two episodes.

Endnotes

- (1) See Yamaguchi and Kōnoshi, *Kojiki*, pp. 228–29. The *Kojiki* contains one more instance of *tawayame* in the episode of Ninigi’s descent from heavens, when Amaterasu says to Ame no uzume 天宇受売: *namuchi wa tawayame ni aredomo* 汝者雖有手弱女人 (“even if you are a gentle girl . . .”). There the transcription includes the additional graph 人. Yamaguchi and Kōnoshi, *Kojiki*, pp. 114–15. (TN)
- (2) *Man’yōshū*, SNKBZ 6, pp. 220, 299; 7, p. 118; 8, pp. 71, 388. Poem 1019 uses the shortened transcription 弱女, and poem 3753 the phonographic transcription 多和也女. SNKBZ 7, pp. 155; 9, p. 74. (TN)
- (3) Kojima et al., *Man’yōshū*, SNKBZ 6, pp. 313, 323; 8, p. 310.
- (4) Kojima et al., *Man’yōshū*, SNKBZ 6, p. 86; 9, p. 284.
- (5) Kojima et al., *Man’yōshū*, SNKBZ 7, p. 31.
- (6) Kojima et al., *Man’yōshū*, SNKBZ 6, pp. 47 and 51.
- (7) For additional background, see Kōnoshi, *Kakinomoto no Hitomaro kenkyū*, pp. 167–87; Tada, *Kodai bungaku no shosō*, pp. 140–59; Taniguchi, *Kojiki no hyōgen to bunmyaku*, pp. 112–21.
- (8) See chapter 15, text note 6; KKSCK 15 (2023), pp. 271–76 (English translation); *Kojiki gaku* 3 (2017), pp. 23–24, 56–59 (Japanese original).
- (9) Kurano and Takeda, *Kojiki, Norito*, pp. 424–25.

- (10) Kojima et al., *Nihon shoki*, SNKBZ 2, pp. 74–75, 84.
- (11) See Yamaguchi and Kōnoshi, *Kojiki*, pp. 244–45. See also KKSJK 14 (2022), pp. 184, 192.
- (12) Kojima et al., *Nihon shoki*, SNKBZ 2, pp. 74–75, 80–81, 82–84.
- (13) Kojima et al., *Nihon shoki*, SNKBZ 2, pp. 60–61.
- (14) Kojima et al., *Nihon shoki*, SNKBZ 2, pp. 74–75, 80–81.
- (15) For further discussion of this issue, see Taniguchi, “Kojiki ‘ame no iwayato shinwa’ ni okeru ‘norite naosu’ no igi.”
- (16) Kojima et al., *Man’yōshū*, SNKBZ 8, p. 300; 9, p. 320.
- (17) Motoori Norinaga, *Kojiki den*, MNZ 9, p. 347.
- (18) Yamaguchi and Kōnoshi, *Kojiki*, pp. 334–35.
- (19) Aoki Kazuo et al., *Kojiki*, p. 503.
- (20) Kojima et al., *Nihon shoki*, SNKBZ 2, pp. 152–53.
- (21) Uegaki, *Fudoki*, pp. 316–17.
- (22) Mabuchi, *Koshahon Wamyō ruijushō shūsei*, vol. 3, p. 398.
- (23) Motoori Norinaga, *Kojiki den*, MNZ 9, p. 349.
- (24) Nishimiya, *Kojiki*, p. 50n1.
- (25) Motoori Norinaga, *Kojiki den*, MNZ 9, p. 349.
- (26) Shikida Toshiharu, *Kojiki hyōchū*, pp. 364–65.
- (27) Tsugita, *Kojiki shinkō*, p. 105.
- (28) Kanda and Ōta, *Kojiki*, vol. 1, p. 211n42.
- (29) Nishimiya, *Kojiki*, p. 50n1.
- (30) Yamaguchi and Kōnoshi, *Kojiki*, pp. 100–105.
- (31) Yamaguchi and Kōnoshi, *Kojiki*, pp. 105–106.
- (32) Kojima et al., *Nihon shoki*, SNKBZ 2, pp. 74–76.
- (33) Kojima et al., *Nihon shoki*, SNKBZ 2, pp. 78–79.
- (34) Kojima et al., *Nihon shoki*, SNKBZ 2, pp. 282–84.
- (35) See Yamaguchi and Kōnoshi, *Kojiki*, pp. 156–57.
- (36) Moriya, “Tokoyo no naka no seikon,” pp. 36–37.
- (37) See *Kojiki gaku* 2 (2016), pp. 19–20 (Japanese original); KKSJK 14 (2022), p. 219 (English translation).
- (38) Mibu, “Amaterasu ōmikami no ‘mikashikomi.’”
- (39) Muroya, “‘Mikashikomi’ kō.”
- (40) Motoori Norinaga, *Kojiki den*, MNZ 9, p. 350.

- (41) Saigō, *Kojiki chūshaku*, vol. 1, p. 317.
- (42) This translation of the further comment condenses and paraphrases the Japanese original. For the latter, see *Kojiki gaku* 4 (2018), pp. 45–49.
- (43) *Kojiki gaku* 4 (2018), pp. 16–18 (Japanese original); KSKK 15 (2023), p. 230 (English translation).
- (44) Yamaguchi and Kōnoshi, *Kojiki*, pp. 106–107.
- (45) Uegaki, *Fudoki*, pp. 212–13.
- (46) Kojima et al., *Nihon shoki*, SNKBZ 2, pp. 76, 78–81, 84–85.
- (47) Kojima et al., *Nihon shoki*, SNKBZ 2, p. 76; *Nihon shoki shiki*, p. 75.
- (48) Kurano and Takeda, *Kojiki, Norito*, pp. 424–25.
- (49) Yamaguchi and Kōnoshi, *Kojiki*, pp. 116–17; Kojima et al., *Nihon shoki*, SNKBZ 2, pp. 120, 132–33, 150–51.
- (50) The episode has also been seen as representing an eclipse or the winter solstice. (TN)
- (51) Yamaguchi and Kōnoshi, *Kojiki*, p. 63n13. See also the general note, pp. 66–67.
- (52) Nakamura, *Shinpan Kojiki*, p. 42n9.
- (53) Motoori Norinaga, *Kojiki den*, MNZ 9, p. 351.
- (54) Kojima et al., *Nihon shoki*, SNKBZ 2, pp. 440–41. The meaning of *azanahi*, transcribed phonetically, is unclear. (TN)

Chapter 18: The Heavenly Rock Cave (II)

The voices of myriad deities resounded everywhere, like the drone of flies in the fifth month, and all manner of calamities arose. Thereupon, all the myriad deities (1) gathered on the banks of the Amenoyasunokawa river. They had the deity Omoikane no kami 思金神 (2), the child of Takamimusuhi no kami, ponder [what to do]. They gathered the long-singing birds of the eternal realm (3) and had them sing. They took hard rocks from the upper reaches of the Amenoyasunokawa and iron from the Amenokanayama 天金山 mountain and sought out the smith Amatsumara 天津麻羅 (4). They had the deity Ishikoridome no mikoto 伊斯許理度売命 (5) see to the fashioning of a mirror. They had Tamanooya no mikoto

玉祖命 (6) see to the fashioning of long cords strung with myriad large curved jewels. They summoned Amenokoya no mikoto 天兎屋命 (7) and Futodama no mikoto 布刀玉命 (8) and had them extract the shoulder blade of a stag from the Amenokaguyama 天香山 mountain, take [bark from] a *hahaka* cherry tree (9) from Amenokaguyama, and perform a divination (10). [These two deities] uprooted a luxuriant *sakaki* tree from Amenokaguyama. To its upper branches they attached a long cord strung with myriad large curved jewels, to its middle branches they attached a large mirror, and on its lower branches they hung ribbons of white cloth and blue cloth. Futodama no mikoto offered these things as solemn oblations and Amenokoya no mikoto intoned a solemn liturgy (11). Amenotajikarao no kami 天手力男神 (12) stood hidden beside the door [of the Heavenly Rock Cave]. Amenouzume no mikoto 天宇受売命 (13) tied back her sleeves with sashes of clubmoss vine from Amenokaguyama, adorned her hair with *masaki* vines, bound together bunches of bamboo grass from Amenokaguyama to hold in her hands, set a tub upside down before the door of the Heavenly Rock Cave, and stamped on it resoundingly. She went into a divine trance (14), exposed her breasts, and pushed the cords of her overskirt down to her genitals. Takamanohara rang with the laughter of all the myriad deities.

Text Notes

1. “All the myriad deities” (*yaoyorozu no kami* 八百万神)

This collective term, which would appear to designate all the deities of Takamanohara, is the subject that directs the several actions taken after Amaterasu hides in the rock cave. The question thus arises as to whether it includes the deities explicitly named as carrying out those actions. At the simplest level, it presumably does, but use of this term also suggests that it is the collective body of deities that is directing those who act. Matsumoto Naoki argues that the narrative seems to intend to indicate that in the absence of Amaterasu,

no other individual deity can be designated as the commanding deity.⁽¹⁾ Notably the text specifies through a gloss that the term “gathered” in the phrase “the deities gathered” should be read as the intransitive verb *kamutsudoite tsudoite* 神集々而. It thereby makes clear that these graphs describe not a particular deity gathering the others, but the spontaneous gathering of all deities. By contrast, the description of a later convocation of the deities called to deliberate on how to carry out the pacification of Ashihara no nakatsukuni describes the two commanding deities Takamimusuhi and Amaterasu as issuing a command and “assembling” the myriad deities. In this latter instance the text uses the transitive form *yaoyorozu no kami o kamutsudoe tsudoete* 神集八百万神集而.⁽²⁾

2. Omoikane no kami 思金神

This deity’s name indicates an ability to ponder many different issues in conjunction with each other. In the later passage of the descent of the Heavenly Grandson, the same deity is referred to as “Omoikane no kami of the eternal realm” (*tokoyo no Omoikane no kami* 常世思金神).⁽³⁾ We will take up the implications of the prefix *tokoyo* 常世 in the following note.

The *Nihon shoki* captures this deity’s character with the transcription of the name Omoikane as 思兼 (思 = “to ponder,” 兼 = “to combine”). The main text of the seventh section of the Age of Deities chapter further describes this deity as able to “think matters through and view the situation farsightedly” (*fukaku hakari tōku omoi* 深謀遠慮). The first variant describes Omoikane as “endowed with the wisdom that comes from thinking matters through” (*omoi tabakari no satori ari* 有思慮之智).⁽⁴⁾ It is not clear whether the *Kojiki*’s compilers had any particular intent in choosing instead to render *kane* with the homonymic graph 金 (“metal,” “gold”).

Omoikane is one of the three additional deities (Omoikane, Tajikarao, and Amenoiwatowake no kami 天石門別神) who together with the “five heads of

service lineages” (*itsu tomonoo* 五伴緒: Amenokoya, Futodama, Amenouzume, Ishikoridome, and Tamanooya) accompany Ninigi in his descent to Ashihara no nakatsukuni. On that occasion Amaterasu sends down as well the mirror and jewels that figure in the present episode and commands that worship be paid the mirror as if it were her own spirit. She directs Omoikane to “take charge of this matter and conduct the affairs of ritual and government (*matsurigoto* 政).”⁽⁵⁾ Furuhashi Nobuyoshi 古橋信孝 argues that “within the framework of an assumed equivalence between ‘government,’ ‘ritual affairs,’ and ‘service to the ruler,’ [Omoikane] represents the deification of a figure responsible primarily for the conduct of government.”⁽⁶⁾

3. “The long-singing birds of the eternal realm” (*tokoyo no naganakidori* 常世長鳴鳥)

The “long-singing birds” are often held to be roosters, whose cries portend the sunrise. Elsewhere, however, the *Kojiki* uses the common term *kake* 鷄 rather than “long-singing bird” to speak of a rooster, as in the phrase “the yard bird—the rooster—crows” (*niwatsutori kake wa naku* 余波都登理、迦祁波那久) found in one of the love poems recited by Yachihoko no kami 八千矛神 (Ōkuninushi).⁽⁷⁾ Use of the figurative term in the present passage is perhaps related to its being associated with “the eternal realm” (*tokoyo*). As mentioned in the previous note, Omoikane is subsequently also described as “Omoikane no kami of the eternal realm,” and this suggests that the two entities linked to *tokoyo* were thought to share some common feature. What this is, however, remains unspecified.

Karasudani Tomoko 烏谷知子 argues that both Takamanohara and the eternal realm were originally thought of as distant lands lying far across the sea. Eventually, with the shift from a horizontally oriented worldview to one with a vertical orientation, Takamanohara came to be perceived as located in the heavens. In this process elements that had been associated with the eternal

realm, such as the “long-singing birds,” were carried over into the realm of Takamanohara.⁽⁸⁾ Nakamura Hirotochi holds that the term *tokoyo* represents the fusion of Takamanohara with the notion of a land of immortals (*shinsen* 神仙). As such, it expresses the character of Takamanohara as viewed from Ashihara no nakatsukuni.⁽⁹⁾ Many puzzles remain, however, including why the term *tokoyo* is used as a descriptive prefix only for the “long-singing birds” and Omoikane, and why, as regards the latter, it is not used when this deity is first mentioned (the passage at hand), but only subsequently.

4. “[They] sought out the smith Amatsumara” (*kanuchi Amatsumara o motomete* 求鍛人天津麻羅而)

The word *kanuchi* 鍛人 (“smith”) combines the words *kana* (“metal”) and *uchi*, the nominal form of the verb *utsu* (“to hit”). The meaning of *mara* is uncertain. The text does not spell out the role played by the smith Amatsumara, but the narrative sequence implies that his participation was a necessary step in the process of fashioning a mirror (collecting hard rocks and iron → seeking out the smith Amatsumara → having the deity Ishikoridome no mikoto see to the fashioning of the mirror). Kurano Kenji hypothesizes that the original myth of the Heavenly Rock Cave must have incorporated the fashioning of the three imperial regalia—mirror, sword, and jewels—that Amaterasu eventually bestows on Ninigi. The role of the smith Amatsumara in the Rock Cave episode must thus have been to fashion the sword. Subsequently, however, the story of the discovery of the sword Kusanagi 草薙 from the tail of the serpent slain by Susanoo was adopted as the origin story for the sword. With this substitution, all that was retained in the Rock Cave episode regarding the sword’s origin was the name of the smith who was to make it.⁽¹⁰⁾ As a reconstruction of the process of the myth’s formation, his hypothesis is plausible.

5. Ishikoridome no mikoto 伊斯許理度売命

In the episode describing Ninigi's descent, the *Kojiki* identifies the deity Ishikoridome no mikoto as the ancestor of the Kagamitsukuri no muraji 作鏡連 lineage.⁽¹¹⁾ *Kori* derives from the verb *koru* (“to cut”); here it is held to refer to carving a mirror mold from stone. The corresponding passage in the first variant of the seventh section of the Age of Deities chapter of the *Nihon shoki* transcribes the name as 石凝姥, with the graph 姥 *tome* indicating that the figure in question was an old woman. It describes her as being chosen to act as the smith (*kanuchi* 冶工) following Omoikane's call to “fashion a likeness of this deity [Amaterasu] and summon her presence.” As the smith, Ishikoridome takes metal from Amenokaguyama mountain and fashions a sun halberd; she then flays a magnificent deer and makes a bellows out of the hide to use in fashioning the likeness.⁽¹²⁾ The second variant states that the figure charged with fashioning the mirror was Amanoarato 天糠戸, the ancestor of the *kagamitsukuribe* 鏡作部 (“mirror fashioners”) worker group.⁽¹³⁾ The third variant identifies the fashioner of the large mirror hung before the cave as Ishikoritobe 石凝戸辺, the child of Amanonukato 天抜戸, “ancestor of the mirror fashioners” (*kagamitsukuri*).⁽¹⁴⁾

Further comment: The deities figuring in the Rock Cave episode and the lineages associated with them. Nine deities are identified as figuring in the Rock Cave myth: Susanoo, Amaterasu, Omoikane, Ishikoridome, Tamanooya, Amenokoya, Tajikarao, and Amenouzume.⁽¹⁵⁾ Of these, four—Ishikoridome, Tamanooya, Amenokoya, and Amenouzume—were held to be the ancestral deities of *tomo no miyatsuko* 伴造 lineages responsible for ritual activities associated with the Yamato rulers.⁽¹⁶⁾ After the establishment of the *ritsuryō* state, representatives of these lineages became officials within the Jingikan 神祇官 (Office of Deities) and continued their traditional functions in this guise.

Ishikoridome was the ancestral deity of the Kagamitsukuri 鏡作 lineage, which oversaw groups of “mirror fashioner” workers (*kagamitsukuribe* 鏡作部). In 683,

in the reorganization of *kabane* lineage titles under Emperor Tenmu, the title of the main line of the Kagamitsukuri lineage was changed from *miyatsuko* 造 to *muraji* 連. *Wamyō ruijushō* (early tenth century) records villages in Yamato and Izu Provinces with the name Kagamitsukuri 鏡作 and districts in the provinces of Settsu, Mino, Mimasaka, and Awa with the name Kagami (variously transcribed as 覚美, 香美, and 各務), names that suggest an association with the manufacture of mirrors. Lineage shrines known by the names Kagamitsukuri nimasu amateru mitama 鏡作坐天照御魂 Shrine, Kagamitsukuri ita 鏡作伊多 Shrine, and Kagamitsukuri make 鏡作麻氣 Shrine are found in Shikinoshimo 城下 District in Yamato Province.

Tamanooya was the ancestral deity of the Tamatsukuri 玉作 lineage, which oversaw groups of “jewel fashioner” workers (*tamatsukuribe* 玉作部). Its original lineage title was *muraji*, and in 684 this was changed to *sukune* 宿禰. *Wamyō ruijushō* lists locations in Kawachi and Suō Provinces named Tamanooya, suggesting a connection with this lineage.

Amenokoya was the ancestral deity of the Nakatomi 中臣 lineage, which oversaw the conduct of ritual affairs associated with the Yamato rulers. The lineage’s name means “to take charge of matters between deities and the human realm,” and the *Kojiki* and *Nihon shoki* include multiple references to the Nakatomi conducting divinations. Under the *ritsuryō* system, the Nakatomi served generation after generation in the most important Jingikan posts, including as its head (*haku* 伯) and vice head (*taifu* 大副). They served also as head of the office that oversaw the administration of the Ise Shrines. The lineage’s base has been variously identified as being in Kawachi, Yamato, Buzen, and Hitachi Provinces.

Futodama was the ancestral deity of the Inbe 忌部 lineage. The central branch of this lineage collected the items necessary for rituals from worker groups based in Izumo, Kii, Awa, and Sanuki. Under the *ritsuryō* system, members of the lineage served hereditarily as officials in the Jingikan. The *ritsuryō* codes specify

that at the spring Toshigoi no matsuri 祈年祭 ritual to pray for a good crop and the Tsukinami no matsuri 月次祭 rituals held in the sixth and twelfth months, a member of the Nakatomi lineage should intone the liturgy and members of the Inbe lineage manage the offerings (*heihaku* 幣帛). As this indicates, in principle the Nakatomi and Inbe were to share responsibility for ritual matters between them. Scattered references indicate that the Inbe were in fact dispatched on occasion as the envoy to present the accompanying celebratory offerings (*heihakushi* 幣帛使) to the Ise Shrines. There was, however, ongoing competition over this issue between the Inbe and the Nakatomi, who appear to have claimed an increasingly dominant role in the court's ritual affairs. In 806 the emperor ruled that the two lineages should share responsibility for liturgical matters as attested in the accounts of the age of deities. Nevertheless, *Kogo shūi* 古語拾遺, written in 807 by Inbe no Hironari 斎部広成, complains that the Nakatomi had steadily displaced the Inbe from their traditional role in the Ōtonohokai ritual to pray for the safety of the palace and the Mikado matsuri 御門祭 ritual to dispel malevolent spirits from its gates. The consensus among scholars today is that the Nakatomi indeed came to take over ritual roles originally performed by the Inbe together with female ritual attendants (*mikannagi* 御巫) under the jurisdiction of the Jingikan.

Amenouzume was the ancestral deity of the Sarume 猿女 lineage that supplied *sarume* ("dance maidens") to offer dances at the Tamashizume no matsuri 鎮魂祭 rites held annually in the eleventh month to soothe and restore the emperor's spirit. In the passage on Ninigi's descent, the *Kojiki* relates that the lineage assumed this name because Ninigi commanded Amenouzume to take on the name of Sarutabiko 猿田毘古, a male deity whose part in leading the way for Ninigi she had facilitated.⁽¹⁷⁾ The lineage was based in the Ise area and was closely connected to myths and rites concerning Ise. Some hypothesize that it was a maritime group that provided offerings of sea products from Shima Province.

Nishimura Kentarō 西村健太郎, Ancient Japanese History

6. Tamanooya no mikoto 玉祖命

In the episode describing Ninigi's descent, this deity is identified as the ancestor of the Tamanooya no muraji 玉祖連 lineage and as one of the “five heads of service lineages” who are dispatched to accompany Ninigi.⁽¹⁸⁾ The second variant of the seventh section of the Age of Deities chapter of the *Nihon shoki* identifies this deity as “Toyotama 豊玉, the ancestor of the *tamatsukuribe* 玉作部 (‘jewel fashioners’) worker group.”⁽¹⁹⁾ In the first part of its list of “deity origin lineages of the right sector of the capital” (*ukyō shinbetsu* 右京神別), *Shinsen shōjiroku* states that the lineages descended from this deity were known as both Tamanooya no muraji 玉祖連 and Tamatsukuri no muraji 玉作連.⁽²⁰⁾

7. Amenokoya no mikoto 天兒屋命

In the episode describing Ninigi's descent, the *Kojiki* identifies the deity Amenokoya no mikoto as the ancestor of the Nakatomi lineage and as one of the “five heads of service lineages” who are dispatched to accompany Ninigi.⁽²¹⁾ The name is usually read Amenokoyane no mikoto, but recent commentators such as Kōnoshi Takamitsu, Yamaguchi Yoshinori, and Okimori Takuya 沖森卓也 hold that it should be read Amenokoya no mikoto on the ground that the *Kojiki*, *Nihon shoki*, and *Kogo shūi* all transcribe it as 天兒屋命.⁽²²⁾ The Amenokoyane reading is based on the transcription of the name as 天兒屋根命 in *Tōshi kaden* 藤氏家伝 and the *Nakatomi no yogoto* 中臣寿詞 celebratory oration, and as 天之子八根命 in the liturgy offered on the occasion of the Kasuga 春日 Shrine festival, with the graph 根 representing the sound *ne* in both instances.⁽²³⁾ As Okimori points out, however, all other occurrences of the graph 屋 in the *Kojiki* would be read simply as *ya* alone. It thus seems more appropriate to do the same here and adopt the reading of Amenokoya.

8. Futodama no mikoto 布刀玉命

In the episode describing Ninigi's descent, the *Kojiki* identifies the deity Futodama as the ancestor of the Inbe lineage. *Futo* is an eulogistic particle, and *tama* perhaps refers to the jewels (*tama* 玉) to be worn when performing a ritual. As with the three preceding deities, Futodama is one of the “five heads of service lineages” who are dispatched to accompany Ninigi in his descent.⁽²⁴⁾ The corresponding passage in the main text of the seventh section of the Age of Deities chapter of the *Nihon shoki* transcribes the name as 太玉命 (太玉 = “large jewel”) and relates that this deity intoned a solemn prayer (*inori* 祈禱) together with Amenokoya no mikoto.⁽²⁵⁾ The second variant describes this deity's role as fashioning the ribbons of cloth hung as offerings, while Amenokoya no mikoto alone assumes the role of intoning a solemn liturgy (*kamuhosaki hosakiki* 神祝祝之).⁽²⁶⁾ In the third variant, Futodama no mikoto both brings the *sakaki* tree to which offerings of a mirror, jewels, and ribbons of cloth have been attached and “intones solemnly a gracious litany” (*hiroku atsuki tataegoto o nomimōsashimu* 広厚称辞祈啓矣).⁽²⁷⁾

9. “A *hahaka* cherry tree” (*ame no hahaka* 天之波々迦)

Hahaka is also known as *kaniwazakura*, a variety of cherry tree whose bark was used in divination. The divination was conducted by reading the depth of the cracks produced by applying burning pieces of the bark to the shoulder bone of a deer.

10. “Had them . . . perform a solemn divination” (*uranai makanawashimete* 令占合麻迦那波而)

Regarding the term *uranai* (“divination”), see the commentary in chapter 4 (Union of Izanaki and Izanami), text notes 18 and 19.⁽²⁸⁾ The term *makanau*, used here in the causative form, means “to prepare” or “to provide.”

11. “[Amenokoya no mikoto] intoned a solemn liturgy” (*futonoritogoto hokimōshite* 布刀詔戸言、禱白而)

The sequence of characters 布刀詔戸言禱白而 might be read in two ways: *futonoritogoto hokimōshite* 布刀詔戸言、禱白而 or *futonorito kotohokimōshite* 布刀詔戸、言禱白而, depending on whether the pivotal graph 言 is interpreted as part of the initial noun phrase or as part of the following verbal phrase. In the subsequent Cession of the Land episode, the digraph *hokimōshite* 禱白 (“offer words of praise”) appears as a discrete unit,⁽²⁹⁾ and the Ōharae liturgy includes the phrase *amatsu norito no futonoritogoto* 天津祝詞_ノ太祝詞事 (“the heavenly intoning that is the great liturgy”).⁽³⁰⁾ On the basis of these examples, we have chosen the former option: *futonoritogoto*.

Several readings of the first character of the verbal construction 禱白 are possible: *negu*, *nomu*, or *hoku*. Motoori Norinaga reads the digraph as *negimōshite*. He argues that *hogu* (the voiced form of *hoku*) means “to offer up words of praise,” *nomu* means “to beseech,” and *negu* combines both meanings. He notes that the basic meaning of the graph 禱 is to offer up words of praise but also holds that since here the context is one of beseeching Amaterasu to emerge from hiding, the appropriate reading is *negu*.⁽³¹⁾ This interpretation of the implications of *negu* requires additional consideration. Here we have adopted the reading *hoku*, taking it in the sense described by the compilers of the *Nihon shisō taikēi* edition of the *Kojiki*: “to offer congratulatory words, in hope of a good result.”⁽³²⁾ Most commentaries today read the verbal phrase as *hokimōshite*. As indicated in text note 8, the corresponding passages of the *Nihon shoki* variously use the terms *inori* 祈禱 (main text), *hosaku* 祝 (second variant), and *nomu* 祈 (third variant) to describe the offering of a liturgy.⁽³³⁾ This divergence in terms reflects the larger contextual differences between these passages, and the readings of these terms are not of much use in trying to reconstruct the reading of the digraph 禱白 here.

12. Amenotajikarao no kami 天手力男神

This name epitomizes having the strength to take Amaterasu by the hand and pull her from the rock cave. Amenotajikarao no kami is subsequently dispatched to accompany Ninigi in his descent, along with the “five heads of service lineages,” Omoikane, and Amenoiwatowake no kami. The same passage identifies Amenotajikarao no kami as “dwelling in the district (*agata* 県) of Sana 佐那.”⁽³⁴⁾ The corresponding passage in the main text of the seventh section of the Age of Deities chapter of the *Nihon shoki* makes no mention of this deity. The third variant transcribes the name as 天手力雄神 and describes the deity as performing a role similar to the one he plays in the *Kojiki*.⁽³⁵⁾ An allusion to this deity figures in *Man'yōshū* poem 419, one of three poems (417, 418, and 419) composed by Princess Tamochi 手持女王 on the occasion of the burial of her consort Prince Kawachi 河内王 at Kagamiyama 鏡山 in the province of Buzen in Kyushu: “I wish my hands were strong enough (*tajikara* 手力) to break the rock cave door, but being a weak (*tayowaki* 手弱) woman, I can do nothing.”⁽³⁶⁾

13. Amenouzume no mikoto 天宇受売命

In the episode describing Ninigi's descent, the *Kojiki* identifies the deity Amenouzume no mikoto as the ancestor of the Sarume 猿女 lineage.⁽³⁷⁾ The *Kogo shūi* asserts that the word *uzume* derives from *ozume* 強女 (“strong woman”), but *Itsu no chiwaki* 稜威道別, a commentary on the *Nihon shoki* compiled in 1844 by Tachibana Moribe 橘守部 (1781–1849), interprets it as a woman who has adorned her hair with decorations in the shape of flowers and leaves (*uzu* 髻華).⁽³⁸⁾ Prior to Ninigi's descent, Amaterasu and Takagi no kami 高木神 (an alternative name for Takamimusuhi) direct Amenouzume to confront the earthly deity Sarutabiko no kami 猿田毗古神, who is standing in the heavenly crossroads that lead in multiple directions (*ame no yachimata* 天之八街). They assign Amenouzume this task because she is a deity capable of “confronting” (*imukau* 伊牟迦布) and

“standing up to” (*omokatsu* 面勝) Sarutabiko.⁽³⁹⁾

The *Kojiki* also identifies Amenouzume as one of the “five heads of service lineages” who accompany Ninigi in his descent.⁽⁴⁰⁾ Some postulate that her actions in the Rock Cave episode likely reflect the Tamashizume no matsuri rite conducted at the court to soothe and restore the emperor’s spirit. Records of court protocols dating from the Heian period indicate that the sacred dance (*mai* 舞) that was part of the Tamashizume rite was performed by a female ritual attendant (*mikannagi* 御巫) from the Jingikan rather than specifically a representative of the Sarume. Holding that “the Tamashizume rite preserves the acts of Amenouzume no mikoto,” the *Kogo shūi* argues that “the post of female ritual attendant should again be entrusted to members of the [Sarume] lineage.”⁽⁴¹⁾

14. She went into a divine trance (*kamugakari shite* 為神懸而)

Opinion is divided as to whether the description of Amenouzume as going into a “divine trance” indicates that she was possessed by another deity or simply entered a state of self-oblivion. Opting for the first possibility raises the question of the nature of the deity that possessed her. Mizoguchi Mutsuko has posited the existence of a “deity without a name,” an unarticulated motive force, as the object of the *futomani* divination performed at the direction of the Heavenly Deities following the birth of the leech child and as the point of reference in the contest of oaths between Amaterasu and Susanoo.⁽⁴²⁾ Might one assume the existence of a similar unarticulated deity who takes possession of Amenouzume? Or might Amenouzume’s trance be an attempt to lure Amaterasu out of the Rock Cave by inviting Amaterasu to possess her? Both interpretations might be possible, but there is not incontrovertible evidence for either. The corresponding passage in the main text of the seventh section of the Age of Deities chapter of the *Nihon shoki* states that Amenouzume “adroitly put on a droll performance” (*takumi ni wazaoki o nasu* 巧作俳優) and “went into a divine trance” (*kamugakarisu* 顯神明之憑談).⁽⁴³⁾

Endnotes

- (1) Matsumoto, *Kojiki shinwa ron*, pp. 257–61.
- (2) See Yamaguchi and Kōnoshi, *Kojiki*, pp. 98–99.
- (3) See Yamaguchi and Kōnoshi, *Kojiki*, pp. 114–15.
- (4) Kojima et al., *Nihon shoki*, SNKBZ 2, pp. 76–77; 78–79.
- (5) See Yamaguchi and Kōnoshi, *Kojiki*, pp. 114–17.
- (6) Furuhashi, “Omoikane ni tsuite.”
- (7) See Yamaguchi and Kōnoshi, *Kojiki*, pp. 86–87.
- (8) Karasudani, *Jōdai bungaku no denshō to seiritsu*, p. 91.
- (9) Nakamura, *Shinpan Kojiki*, p. 43n11.
- (10) Kurano, *Kojiki zenchūshaku*, vol. 3, pp. 83–84.
- (11) See Yamaguchi and Kōnoshi, *Kojiki*, pp. 116–17.
- (12) Kojima et al., *Nihon shoki*, SNKBZ 2, pp. 78–81.
- (13) Kojima et al., *Nihon shoki*, SNKBZ 2, pp. 80–81.
- (14) Kojima et al., *Nihon shoki*, SNKBZ 2, pp. 84–85.
- (15) The translation is an abridgment of the original further comment. For the full version, see *Kojiki gaku* 4 (2018), pp. 49–54.
- (16) *Tomo no miyatsuko* served the Yamato rulers by overseeing groups of workers charged with supplying specified products and services. (TN)
- (17) See Yamaguchi and Kōnoshi, *Kojiki*, pp. 114–15, 118–19.
- (18) See Yamaguchi and Kōnoshi, *Kojiki*, pp. 116–17.
- (19) Kojima et al., *Nihon shoki*, SNKBZ 2, pp. 82–83.
- (20) See the entry on the Imitamatsukuri 忌玉作 lineage. Tanaka, *Shinsen shōjiroku*, p. 464.
- (21) See Yamaguchi and Kōnoshi, *Kojiki*, pp. 114–15.
- (22) See Yamaguchi and Kōnoshi, *Kojiki*, pp. 64–65, 114–15; Okimori et al., *Shinkō Kojiki*, p. 271.
- (23) *Tōshi kaden* is a record of the Fujiwara 藤原 lineage (which derived from the Nakatomi), compiled between 760 and 766. Kasuga Shrine was a Fujiwara lineage shrine and enshrined Amenokoya / Amenokoyane together with other deities. (TN)
- (24) See Yamaguchi and Kōnoshi, *Kojiki*, pp. 114–15.
- (25) Kojima et al., *Nihon shoki*, SNKBZ 2, pp. 76–77. This edition reads the graphs 天兒屋 as Amanokoyane (TN).

- (26) Kojima et al., *Nihon shoki*, SNKBZ 2, pp. 80–83.
- (27) Kojima et al., *Nihon shoki*, SNKBZ 2, pp. 84–85.
- (28) *Kojiki gaku* 1 (2015), pp. 36–37 (Japanese original); 6 (2020), pp. 289–91 (English translation).
- (29) See Yamaguchi and Kōnoshi, *Kojiki*, pp. 110–11.
- (30) Kurano and Takeda, *Kojiki, Norito*, pp. 424–25.
- (31) Motoori Norinaga, *Kojiki den*, MNZ 9, p. 369.
- (32) Aoki Kazuo et al., *Kojiki*, pp. 52–53n5.
- (33) Kojima et al., *Nihon shoki*, SNKBZ 2, pp. 76–77, 80–83, 84–85.
- (34) Yamaguchi and Kōnoshi, *Kojiki*, pp. 114–17. Sana is the ancient name of an area in present-day Mie Prefecture. See p. 117n10.
- (35) Kojima et al., *Nihon shoki*, SNKBZ 2, pp. 84–85.
- (36) Kojima et al., *Man'yōshū*, SNKBZ 6, pp. 234–35.
- (37) See Yamaguchi and Kōnoshi, *Kojiki*, pp. 116–17.
- (38) Nishimiya, *Kogo shūi*, p. 20; Tachibana Moribe, *Itsu no chiwaki*, pp. 186–87.
- (39) See Yamaguchi and Kōnoshi, *Kojiki*, pp. 114–15.
- (40) See Yamaguchi and Kōnoshi, *Kojiki*, pp. 114–15.
- (41) Nishimiya, *Kogo shūi*, p. 51.
- (42) Mizoguchi, “Nazukerarete inai ‘kami.’” See *Kojiki gaku* 1 (2015), pp. 26–27 (Japanese original); 6 (2020), pp. 289–92, 305–306 (English translation).
- (43) Kojima et al., *Nihon shoki*, SNKBZ 2, pp. 76–77, 77n25.

Frequently Used Bibliographic Abbreviations

The following abbreviations are used for frequently cited compendia and sources

- KMZ *Kamo no Mabuchi zenshū* 賀茂真淵全集. 27 vols. Zoku Gunsho Ruijū Kanseikai 続群書類従完成会, 1977–1992.
- KKSKK *Kokugakuin Daigaku Kenkyū Kaihatsu Suishin Kikō kiyō* 國學院大學研究開発推進機構紀要. 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 taikai* 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 taikai* 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

- Abe Shinji 阿部眞司. *Ōmononushi no kami denshō ron* 大物主神伝承論. Kanrin Shobō 翰林書房, 1999.
- Aoki Kazuo 青木和夫 et al., eds. *Kojiki* 古事記. NST 1.
- Aoki Kazuo et al., eds. *Shoku Nihongi* 続日本紀. 5 vols. Vols. 12–16 of *Shin Nihon koten bungaku taikai* 新日本古典文学大系. Iwanami Shoten 岩波書店, 1989–1998.

- 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 zenhyōshaku* 祝詞全評釈. Yūbun Shoin 右文書院, 2000.
- Daisanji Okinoshima Gakujutsu Chōsatai 第三次沖ノ島学術調査隊, ed. *Munakata Okinoshima* 宗像沖ノ島. Munakata Jinja Fukkō Kiseikai 宗像神社復興期成会, 1979.
- Furuhashi Nobuyoshi 古橋信孝. “Omoikane ni tsuite: Kyokō ishiki no hassei no mondai” 思兼神について: 虚構意識の発生の問題. In vol. 2 of *Nihon bungaku kenkyū shiryō sōsho, Nihon shinwa* 日本文学研究資料叢書・日本神話, pp. 68–81. Yūseidō 有精堂, 1977.
- Hashimoto Toshimitsu 橋本利光. “Nihon shoki no tsuki no kami: Tsukuyomi no mikoto no shinmei” 日本書紀の月神: ツクヨミノミコトの神名. *Kokugakuin zasshi* 國學院雜誌 110 (2009), pp. 14–27.
- Inoue Hayato 井上隼人. “‘Kojiki’ ni okeru ‘unahara’ no igi: Tōchi ryōiki no kakuritsu katei” 『古事記』における「海原」の意義: 統治領域の確立過程. *Kojiki gaku* 3 (2017), pp. 161–85.
- Jidaibetsu kokugo daijiten: Jōdai hen* 時代別国語大辞典: 上代編. Sanseidō 三省堂, 2002.
- Kamada Motokazu 鎌田元一. *Ritsuryō kōminsei no kenkyū* 律令公民制の研究. Hanawa Shobō 塙書房, 2001.
- Kamata Jun’ichi 鎌田純一, ed. *Sendai kuji hongī* 先代旧事本紀. In vol. 8 of *Shintō taikai: Kōten hen* 神道大系: 古典編. Shintō Taikai Hensankai, 1980.
- Kamo no Mabuchi 賀茂真淵. *Kunitsuchi kō* 久邇門致考. In vol. 11 of *Kamo no Mabuchi zenshū* 賀茂真淵全集, pp. 295–98. Yoshikawa Kōbunkan 吉川弘文館, 1931.
- Kanda Hideo 神田秀夫 and Ōta Yoshimaro 太田善磨, eds. *Kojiki* 古事記. 2 vols. *Nihon koten zensho* 日本古典全書. Asahi Shinbunsha 朝日新聞社, 1962.
- Karasudani Tomoko 烏谷知子. *Jōdai bungaku no denshō to hyōgen* 上代文学の伝

承と表現. Ōfū おうふう, 2016.

Kawamura Hidene 河村秀根, Kawamura Shigene 河村殷根, and Kawamura Masune 河村益根. *Shoki shikkai* 書紀集解. 4 vols. Rinsen Shoten 臨川書店, 1969.

Kitagawa Kazuhide 北川和秀. “Kojiki jōkan to Nihon shoki jindaikan to no kankei” 古事記上巻と日本書紀神代巻との関係. *Bungaku* 文学 48:5 (1980), pp. 125–47.

Kitano Satoshi 北野達. *Kojiki shinwa kenkyū: Tennō-ke no yurai to shinwa* 古事記神話研究: 天皇家の由来と神話. Ōfū おうふう, 2015.

Kōhon Nihon shoki 校本日本書紀. Ed. Kokugakuin Daigaku Nihon Bunka Kenkyūsho 國學院大學日本文化研究所. 4 vols. Kadokawa Shoten 角川書店, 1973.

Kojima Noriyuki 小島憲之 et al., eds. *Man'yōshū* 万葉集. 4 vols. SNKBZ 6–9.

Kojima Noriyuki et al., eds. *Nihon shoki* 日本書紀. 3 vols. SNKBZ 2–4.

Kōnoshi Takamitsu 神野志隆光. *Kakinomoto no Hitomaro kenkyū* 柿本人麻呂研究. Haniwa Shobō 塙書房, 1992.

Kurano Kenji 倉野憲司, ed. *Kojiki zenchūshaku* 古事記全註釈. 7 vols. Sanseidō 三省堂, 1973–1980.

Kurano Kenji and Takeda Yūkichi 武田祐吉, eds. *Kojiki, Norito* 古事記・祝詞. NKBT 1.

Kwon Dong-Woo / クォン・トンウ 權東祐. *Susano no henbō: Kodai kara chūsei e* スサノヲの変貌: 古代から中世へ. Hōzōkan 法蔵館, 2009.

Mabuchi Kazuo 馬淵和夫, ed. *Koshahon Wamyō ruijushō shūsei* 古写本和名類聚抄集成. 3 vols. Bensei Shuppan 勉誠出版, 2008.

Masuda Katsumi 益田勝美. *Higi no shima* 秘儀の島. Chikuma Shobō 筑摩書房, 1976.

Matsumoto Naoki 松本直樹. *Kojiki shinwa ron* 古事記神話論. Shintensha 新典社, 2003.

Matsumura Takeo 松村武雄. *Nihon shinwa no kenkyū* 日本神話の研究. 4 vols.

Baifukan 培風館, 1955.

Mibu Sachiko 壬生幸子. “Amaterasu ōmikami no ‘mikashikomi’: Ama no iwayato 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.

Mibu Sachiko. “Ōmononushi no kami ni tsuite no ichi kōsatsu” 大物主神についての一考察. *Kojiki nenpō* 古事記年報 19 (1977), pp. 104–19.

Mitani Eiichi 三谷栄一. *Nihon bungaku no minzokugakuteki kenkyū* 日本文学の民俗学的研究. Yūseidō 有精堂, 1987.

Mizoguchi Mutsuko 溝口睦子. “Nazukerarete inai ‘kami’: Nihon kodai ni okeru kyūkyokusha no kannen ni tsuite” 名づけられていない「神」: 日本古代における究極者の觀念について. *Kojiki nenpō* 古事記年報 39 (1997), pp. 21–42.

Mizoguchi Mutsuko. *Nihon kodai shizoku keifu no kenkyū* 日本古代氏族系譜の研究. Gakushūin Daigaku 学習院大学, 1982.

Moriya Toshihiko 守屋俊彦. “Tokoyo no naka no seikon: Ama no iwayato shinwa e no hitotsu no shōmei” 常夜の中の聖婚: 天の石屋戸神話への一つの照明. *Kojiki nenpō* 古事記年報 37 (1995), pp. 30–46

Motoori Norinaga 本居宣長. *Kojiki den* 古事記伝. 4 vols. MNZ 9–12.

Murakami Mayuko 村上麻佑子. “Kodai Nihon ni okeru ‘osukuni’ no shisō.” 古代日本における「食国」の思想. *Nihon shisōshi gaku* 日本思想史学 44 (2012), pp. 101–19.

Muroya Sachie 室屋幸恵. “‘Mikashikomi’ kō: ‘Kojiki’ no yōji ishiki” 「見畏」考: 『古事記』の用字意識. *Jōdai bungaku kenkyū ronshū* 上代文学研究論集 1 (2017), pp. 46–72.

Nakada Norio 中田祝夫 et al., eds. *Kogo daijiten* 古語大辞典. Shōgakukan 小学館, 1983.

Nakamura Hirotoishi 中村啓信. *Kojiki no honsei* 古事記の本性. Ōfū おうふう, 2000.

Nakamura Hirotoishi, ed. *Shinpan Kojiki* 新版古事記. Kadokawa Gakugei Shuppan

角川学芸出版, 2009.

Nihon shoki shiki 日本書紀私記. In vol. 8 of *Shintei zōho kokushi taikei* 新訂増補
国史大系. Yoshikawa Kōbunkan 吉川弘文館, 1957.

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. *Kojiki no kenkyū* 古事記の研究. Ōfu おうふう, 1993.

Nishimiya Kazutami, ed. *Kojiki shūteiban* 古事記修訂版. Ōfu おうふう, 2000.

Ōbayashi Taryō 大林太良. *Nihon shinwa no kōzō* 日本神話の構造. Kōbundō 弘文
堂, 1975.

Okada Seishi 岡田精司. *Kodai ōken no saishi to shinwa* 古代王権の祭祀と神話.
Hanawa Shobō 塙書房, 1970.

Okimori Takuya 沖森卓也 et al., eds. *Shinkō Kojiki* 新校古事記. Ōfu おうふう,
2015.

Onoda Mitsuo 小野田光雄, ed. *Kojiki* 古事記. In vol. 1 of *Shintō taikei: Koten hen*
神道大系: 古典編. Shintō Taikei Hensankai, 1977.

Orikuchi Shinobu 折口信夫. “Daijōsai no hongī” 大嘗祭の本義. In vol. 3 of
Orikuchi Shinobu zenshū 折口信夫全集, pp. 174–240. Chūōkōronsha 中央公
論社, 1966.

Park Mi-kyong 朴美京. “Susanoo no mikoto no shōten o megutte: ‘Kou’ o tegakari
ni” 須佐之男命の昇天をめぐる: 「請」を手掛かりに. *Kojiki nenpō* 古事記
年報 43 (2001), pp. 39–60.

Saigō Nobutsuna 西郷信綱. *Kojiki chūshaku* 古事記注釈. 4 vols. Heibonsha 平凡
社, 1975–1989.

Sakamoto Tarō 坂本太郎. *Nihon shoki* 日本書紀. 2 vols. NKBT 67–68.

Sakurai Mitsuru 桜井満. “‘Osukuni’ no hyōgen to daijōsai” 「食国」の表現と大嘗
祭. In vol. 3 of *Sakurai Mitsuru chosakushū* 桜井満著作集, pp. 186–200. Ōfu

おうふう, 2000.

Sasō Mamoru 笹生衛. *Kami to shisha no kōkogaku* 神と死者の考古学. Yoshikawa Kōbunkan 吉川弘文館, 2016.

Sasō Mamoru. *Nihon kodai no saishi kōkogaku* 日本古代の祭祀考古学. Yoshikawa Kōbunkan, 2012.

Satō Masahide 佐藤正英. *Kojiki shinwa o yomu: “Kami no me,” “kami no ko” no monogatari* 古事記神話を読む:〈神の女〉〈神の子〉の物語. Seidosha 青土社, 2011.

Senge Yoshihiko 千家和比古. “Daisanshō III: Yanagui ni tsuite” 第三章III胡籙について. In *Kazusa Sannōyama kofun chōsa hōkokusho* 上総山王山古墳調査報告書, ed. Kazusa Sannōyama Kofun Hakkutsu Chōsadan 上総山王山古墳発掘調査団, pp. 176–95. Ichihara-shi Kyōiku linkai 市原市教育委員会, 1980.

Shikida Toshiharu 敷田年治. *Kojiki hyōchū* 古事記標註. In vol. 1 of *Shintō taikai: Koten chūshaku hen* 神道大系: 古典註釈編, pp. 277–408. Shintō Taikai Hensankai, 1977.

Sugano Masao 菅野雅雄. *Kojiki kōsō no kenkyū* 古事記構想の研究. Ōfūsha 桜楓社, 1993.

Suzuki Hiroyuki 鈴木啓之. *Kojiki no bunshō to sono kyōju* 古事記の文章とその享受. Shintensha 新典社, 2011.

Tachibana Moribe 橘守部. *Itsu no chiwaki* 稜威道別. Vol. 1 of *Tachibana Moribe zenshū* 橘守部全集. Kokusho Kankōkai 国書刊行会, 1922.

Tada Miyako 多田みや子. *Kodai bungaku no shosō* 古代文学の諸相. Kanrin Shobō 翰林書房, 2006.

Takahashi Katsuhisa 高橋克壽. *Haniwa no seiki* 埴輪の世紀. Kōdansha 講談社, 1996.

Takatsuki Shiritsu Imashirozuka Kodai Rekishikan 高槻市立今城塚古代歴史館, ed. *Yomigaeru kodai no kirameki: Fukusōhin ni miru Imashirozuka kofun no jidai* よみがえる古代の煌き: 副葬品にみる今城塚古墳の時代. Takatsuki

- Shiritsu Imashirozuka Kodai Rekishikan, 2012.
- Takeuchi Teruo 竹内照夫, ed. *Raiki* 礼記. 3 vols. Vols. 27–29 of *Shinshaku kanbun taikei*. Meiji Shoin, 1971–1979.
- Tanaka Migaku 田中琢 and Sahara Makoto 佐原真 et al., eds. *Nihon kōkōgaku jiten* 日本考古学事典. Sanseidō 三省堂, 2002.
- Tanaka Takashi 田中卓, ed. *Shinsen shōjiroku* 新撰姓氏録. In vol. 6 of *Shintō taikei: Koten hen* 神道大系: 古典編. Shintō Taikai Hensankai, 1981.
- 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. “Kojiki ‘ame no iwayato shinwa’ ni okeru ‘norite naosu’ no igi” 古事記「天の石屋戸神話」における「詔直」の意義. *Kojiki nenpō* 古事記年報 37 (1995), pp. 47–67.
- Taniguchi Masahiro. “Kojiki shinwa ni okeru kuni no seisei: ‘Kuniumi,’ ‘kunizukuri’ no igi” 古事記神話における国の生成: 「国生」「国作」の意義. *Kojiki nenpō* 古事記年報 40 (1998), pp. 23–40.
- Taniguchi Masahiro. “‘Kojiki’ shinwa no naka no saigai: Wazawai o motarasu mono” 『古事記』神話の中の災害: 災いをもたらすモノ. *Yūkyū* 悠久 129 (2013), pp. 24–29.
- Tokura Yoshitaka 都倉義孝. *Kojiki: Kodai ōken no katari no shikumi* 古事記: 古代王権の語りの仕組み. Yūseidō 有精堂, 1995.
- 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.
- Umezawa Isezō 梅沢伊勢三. *Kiki hihan* 紀紀批判. Sōgensha 創元社, 1962.
- Yajima Izumi 矢嶋泉. “Ashiki kami no koe sabae no gotoku mina michi, yorozu no mono no wazawai kotogotoku okoriki: Kojiki shinwa no ronri” 悪神之音如狭蠅皆満 万物之妖悉発: 『古事記』神話の論理. *Seishin Joshi Daigaku ronsō* 聖心女子大学論叢 67 (1986), pp. 59–79.
- Yamaguchi Yoshinori 山口佳紀 and Kōnoshi Takamitsu 神野志隆光, eds., *Kojiki*

古事記. SNKBZ 1.

Yamazaki Kaori 山崎かおり. “Tsukuyomi no mikoto to yoru no osukuni” 月読命と夜之食国. *Kokugakuin zasshi* 國學院雜誌 115 (2014), pp. 256–71.

Yoshida Atsuhiko 吉田敦彦. *Nihon shinwa to In'ō shinwa* 日本神話と印欧神話. Kōbundō 弘文堂, 1974.

令和4年度 公開学術講演会

国学者の近代 —学問の蓄積と継承—

大 沼 宜 規

ご紹介いただきました国立国会図書館の大沼でございます。本日は「国学者の近代—学問の蓄積と継承—」というタイトルでお話をさせていただきます。1時間半弱という時間ではございますけれども、しばらくお付き合いいただけましたらと存じます。

まず、私のような者を貴重な講演会の講師にお呼びいただきました、笹生衛先生をはじめとする國學院大學の皆様にお礼を申し上げたいと存じます。また、今回宮本誉士先生、渡邊卓先生そのほか御担当くださいました先生方、事務の皆様にはいろいろ手配に御尽力をいただいたことと思います。この場をお借りして、お礼を申し上げたいと思います。ありがとうございます。

実は、今回お話をいただきまして、お引き受けしたものが大変迷いました。と申しますのも、國學院大學は、国学研究において中心的な、あるいは最先端の研究をされている学校でございます。そのような場で私のような一介の図書館員がお話するというのは、大それたことと思ったわけでございます。

ただ、図書館員というのとは1つよいことがございまして、仕事の中で本を読むことはできませんが、本に触れる機会は非常に多くあります。閲覧室に書庫から資料を持っていくとき、それを片づけるとき、あるいは蔵書点検などと申しますけれども、書庫の中で本を調べるなどというようなこともあります。そんな仕事ですから、図書館員というのとは、書物自体のこと、コレクションとしての蔵書や蔵書家、文献を愛する学者などに強い関心を持つという面がございます。こういうある種即物的と言えはよいでしょうか、その

ような観点から、書物に関する研究をしていた文献学者、考証学者をめぐるお話をさせていただくというのであれば、専門の先生、あるいは一般の方にも少しは珍しいことがお話しできるのではないかと思います、お引き受けさせていただいたわけでございます。

今回、「国学者の近代」という大きめのタイトルをつけさせていただいておりますけれども、実際には文献あるいは文献学者のミクロな話をさせていただいて、特に先ほど笹生先生からもご紹介いただきましたけれども、小中村清矩とか木村正辞といった学者について取り上げていきたいと考えております。

はじめに

日本の古典をめぐる

はじめに「日本の古典をめぐる」ということから話したいと思います。実は現在、古典や古典籍というものは、身の回りに意外とあふれているのではないかと思います。非常に卑近な例ですけれども、2年後の大河ドラマは『源氏物語』をテーマにすると聞きますし、『源氏物語』でいえば、現代語訳などが何種類も出ております。さらに漫画なども出ています。文献から離れましても、東京国立博物館などに行きますと刀剣室に「刀剣女子」といった若い女性の方などが集まっているという様子も見たりします。様々な日本の古典や文化に対する関心が高まっているのかと考えております。

ただ、こうしたことは段階を経て、そうなったのかと思います。例えば、日本の古典がいつ印刷されたのかという話で申しますと、江戸時代に入る直前ぐらいから江戸時代の最初の50年ぐらいに大変隆盛した古活字版という印刷技法による出版物があります。『源氏物語』にしても『伊勢物語』にしても、あるいは『日本書紀』にしても、古活字版によって初めて印刷されました。それまでは書写されて伝わってきたわけです。印刷技術がなかったかということ、それまでも勿論あるわけですけれども、仏教書が対象でした。それが江戸の初めになると古活字版という印刷技術が隆盛するなかで、今我々

が古典とみなすようなものが次々と出版されていくわけです。

この古活字版ですけれども、活字印刷なので、一旦刷った後、活字をばらさないといけません。増し刷りができないという弱点がありました。商業出版が盛んになって書物のニーズが高まってくると、増し刷りができないことがネックになって古活字版は衰退したと言われていました。今、商業出版ということを申しましたけれども、古活字版は、例えば、後陽成天皇の勅版などもありますように、朝廷や公家、学者などが関わっています。ところが、商業出版の整版つまり版木による印刷が盛んになってきますと、そこまで丁寧な校訂がされない。そういったものが広く流布するわけなので、再校訂という課題が、江戸時代の国学者を悩ませることになっていくと言えるかと思います。

戦国時代から安土桃山時代を経て江戸時代に入る時代に、こういう現象が起こっていたわけですが、それでは、大きな変革期に当たる、江戸時代から明治時代の狭間にどういう動きがあったのかといったことを、書物をめぐる観点から申し上げようというわけでございます。

さて、国学の歴史考証、あるいは文献考証ですが、最初に、明治時代の学者が江戸時代のことをどう見ていたのかということに少し触れておきます。江戸から明治にかけて活躍した小中村清矩という国学者ですが、維新の前までは、学問はまず漢学に限るといようなことを回想しています。一方で漢学系の学者で、日本の実証主義の歴史学の祖とも言われる重野安繹は、文献を検討する技術的な部分で、国学のほうが漢学者よりもかえって進んでいたということを述べています。最近の一般的な評価にも触れておきます。例えば東京大学の史料編纂所の所長でいらっしゃる本郷恵子先生も国学者が収集して研究対象にしたおかげで、様々な史料が伝わっているということをおっしゃっています（『宇宙の時間。歴史の時間。』『淡青』26、2013年）。漢学中心の世の中である江戸時代にあって、国学者の活動は、日本の史料あるいは古典といったものを見ていく上で重要だったとすることができるのかと思います。

近代国学者への視点

では、近代の国学者がどう評価されていたかという、長く否定的な評価があったように思われます。歴史学でいいますと、明治初期から漢学と国学の対立がありまして、漢学側が強くなるといったこともあったように思います。また、戦後の歴史学では、イデオロギー的な面から否定的に評価されたということもあったのかと思います。

近代の国学者への関心が高まって、再評価されるようになったのは平成以降かと思います。阪本是丸先生の御提言があって、そして齊藤智朗先生、藤田大誠先生、宮本先生の大きな研究が次々と出されております。

こういった近代国学者への再評価が進むなかで、彼らが近代国家建設に重要な役割を果たした、尽力をしたことは既に明らかにされています。今日お話をさせていただく木村正辞にしましても、民法の編纂にも関わっています。どう関わるかということですが、例えば、結婚という制度も律令の時代からあるわけで、戸令に始まる沿革を知るためには国学者の能力は重要であったわけです。それだけではなくて、法律を書くときには正しい日本語で書かないといけないわけです。言語学的な面でも優れた学者である木村は民法の編纂に登用されるわけです。

本日は近代になってもそういった活動の場を得ていた江戸末から明治期の国学者について、具体的な学問の方法に着目してお話を進めていきたいと思えます。

国学者・蔵書家

最後に、国学者と蔵書家の関係について申し上げておきたいと思えます。幕末・明治期の国学者には蔵書家が多い、これは、文献を研究している人たちですから、当たり前といえば当たり前です。井上頼圀、大沢清臣、木村正辞、黒川真頼、小杉楡邨、小中村清矩、榊原芳野、谷森善臣、松岡明義、横山由清など明治時代まで活躍した多くの国学者は、蔵書家としても優れた人物でした。

明治維新後の古書をめぐる市場の様子についても見てみますと、まず、最初の時期には欧米人や中国人が古書の購入をした。例えば、アーネスト・サトウだとか、楊守敬だとか、日本に赴任した外交官が大量に本を買って持って帰るといったようなことがありました。ところが、日本人の蔵書家は少なかった。特に国書の値段は安かったようでして、今もある古本屋さんですけども、浅倉屋さんでは明治16年10月に『好色一代男』を1円で売っている(反町茂雄『紙魚の昔がたり』明治大正篇)。小中村清矩が買ったものです。当時の『朝日新聞』の1か月の購読料が18銭だったそうですから、今の感覚でいうと数万円ぐらいのものかと思います。そんななかで国学者が国書を購入し蓄積していたわけです。

前置きはこの位にいたしまして、収集家も少ない中で蔵書家として国学者たちが多くいるということの意味を、次に木村正辞を取り上げて考えてみたいと思います。木村は当時から考証学者としての評価が高い人物です。

1. 木村正辞の蔵書と学問

木村正辞の経歴と評価

まず、木村正辞(写真1)の経歴であります。文政10年(1827)に生まれて、大正2年(1913)に死去した人物です。幕末には和学講談所に勤め、明治維新以降、文部省、司法省や東京大学に勤めました。万葉学者として広く知られている人でもありますけれども、先ほど申しましたように、法律の編纂などにも関わりますし、教科書を作ったりもしています。

大分古いものにはなりますが、木村への評価を見てみますと、久松潜一氏は、「書史的本文批評的注釈的研究に力がそそがれ」ていて、

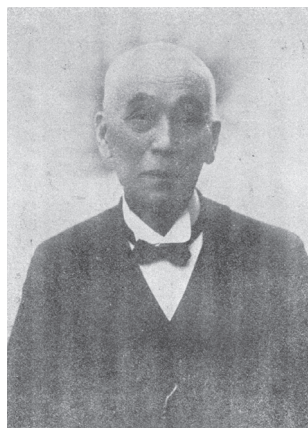


写真1 木村正辞肖像
(国立国会図書館「近代日本人の肖像」より)

「近世と近代との境に立つ」人物だと評価をしています。また、『国史大辞典』には、「文献学的な立場から考証を行なって」「解釈困難な箇所を、ただちに本文の誤りとせず、そのままの形で訓釈を試みる」、そして「中国音韻学に造詣が深い」、「未刊のものが多い」といったことが書かれています。文献学的な考証をよくやっていた学者であって、未刊のものも多いという特徴がある人物です。

木村正辞の旧蔵書

未刊のものが多いということになりますと、旧蔵書への着目が必要になりますので、木村の旧蔵書について見てみたいと思います。お孫さんの木村正巳さんは、「古本珍本蒐集」が趣味だったと述べております。

木村には主に4つの目録があります。東洋文庫や天理図書館のものは小規模で断片的ですが、「^{つきのや}欄斎蔵書目録」というまとまったものが2種あり、そのうち『大八洲』という雑誌に載ったものが、木村の編纂によるものです。正統あるうちの正にあたる部分だけが載っており、近代の出版物などを含む続は見当たりません。ただ、これが一番まとまっているものですので、これを確認していきたいと思います。

ここには1,316件の書物が著録されています。草稿やこれに載っていないものなども調べて、今のところ2,200件ぐらいまでは探すことができたのですが、どうもまだまだありそうな様子です。目録を見ますと、広い分野を所蔵しているということが分かります。どういう分野、どれだけの資料があるかということは、表を御覧いただければと思います(表1)。

中身を見ますと、歴史書でいえば、『古事記』や『日本書紀』などを複数所蔵していますが、『日本外史』のような史論書は含まれていないという特徴があります。物語も上古、中古のものはありますけれども、近世の物語などは含まれない。あるいは地理であれば、『風土記』が多いという特徴があります。こういったところから古代研究を意識したものであろうといった蔵書の特徴が分かるかと思います。

表1 木村正辞旧蔵書の分類と件数

乾 (和書)						坤 (漢籍)					
分類	点数	分類	点数	分類	点数	分類	点数	分類	点数	分類	点数
神書	58	法帖	4	文章	12	經	易	4	史	目錄	39
正史	37	韻鏡	56	医書	7		書	5		儒家	4
雜史	25	万葉	64	本草	8		詩	4		兵家	1
偽史	1	勅撰	11	譜録	18		礼	5		法家	1
記録	1	総集	17	釈書	13		学庸	2		医家	7
編年	23	別集	19	釈書	1		春秋	3		芸術	8
律令	21	詩歌	5	目錄			孝經	14		譜録	1
公事	33	歌合	9	卜家	2		論語	9		雑家	24
装束	13	百首	4	数量	7		經説	25		陰陽家	1
伝記	33	歌仙	13	教訓	2		訓詁	19		類書	10
氏族	17	雑歌	2	書画	3		字書	39		小説家	3
職官	18	楽曲	7	図録	9		韻書	17		積家	0
政書	8	詩	1	雑家	90		金石	6		道家	3
礼儀	4	狂歌	1	小説	2		正史	6		別集	4
地理	60	髓脳	17	類書	3	編年	2	総集	4		
目錄	30	語釈	25	学則	6	職官	2	詩文	6		
言詞	10	活語	23	合戦	3	政書	3	詞曲	1		
字書	20	係辞	8	索引	34	伝記	0	索引	9		
訓詁	19	物語	32	群書	2	史鈔	0				
金石	37	日記	6	類従		天文	3				
往来	1	紀行	2	総計	1017	地理	5	総計	299		

次に今、旧蔵書がどこにあるかお話したいと思います。まず、本人が明治天皇に献上したものが宮内庁書陵部に数点入っています。それから、木村が亡くなった後、継承者が台湾などに移住するらしいのですが、その間に親戚に預けておいたところ、売ってしまったものがあるようです。村口書房という神田にあった古本屋さんへ流れたものが大量にありまして、今、多くは東洋文庫と大東急記念文庫に収められています。これは和田維四郎(雲村)、この人は書誌学者でもありますけれども、本職は鉱物学者です。この人が

岩崎文庫と久原文庫に分けて納めた結果、東洋文庫と大東急記念文庫に分かれてしまいました。というのは、三菱の3代目社長の岩崎久弥からお金を預かると同時に日立鉱山の久原房之助からもお金を預かって資料を買っていた。両方からお金を預かっていたので、この月は岩崎へ、この月は久原へと分けてしまったということだそうです。そのせいで二手に分かれてしまったという事情があります。さすがに、ばらして端本になったものは見当たらないさそうですけれども、関係書が分かれてしまった例が見受けられます。それから木村の弟子筋である佐佐木信綱を経て、天理図書館や旧お茶の水図書館（石川武美記念図書館）に行ったものもあります。

遺族の寄贈と思われるものは、東京大学の法学部図書館にも残っています。それから國學院大學にも残されているそうです。今回渡邊先生にお話を伺いましたらば、確かに木村のものがあるとお返事をいただきました。ただ、木村文庫という形でまとまってはいないで、書架にほかの本と混ざっているということで、それを探すのはなかなか難しいというようなお話を聞いております。

そのほか、これは山口県立大学の熊本守雄先生からご教示いただいたのですが、そちらの附属図書館にも入っています。国立国会図書館にも2点だと思いますが、入っています。今でも、市場で流通することもあります。

初めから余談めいてしまいますけれども、旧蔵書の判断についてもふれておきたいと思います。蔵書目録との突き合わせというのは必要になりますけれども、蔵書印には図に挙げたようなものがあります（図1）。

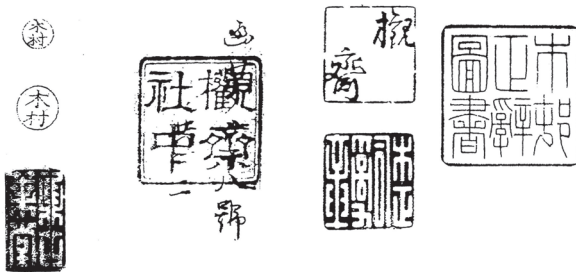


図1 木村正辞の蔵書印
 (拙稿「木村正辞と旧蔵本の特徴」『岩崎文庫貴重書解題』6より)

それから、題簽や識語などに木村の筆跡があるものがしばしば見られます。これも木村正巳さんの発言ですけれども、比較的丸い字を書いていたとあります。ここに載せたような字を書いていました(図2)。そのほかにも特徴はありまして、例えば、表紙ですと、当時自分で冊子を作ることにはよくされていましたけれども、彼の好みの色はブルーであったり、茶色であったり、そういうような表紙がよく見られます。

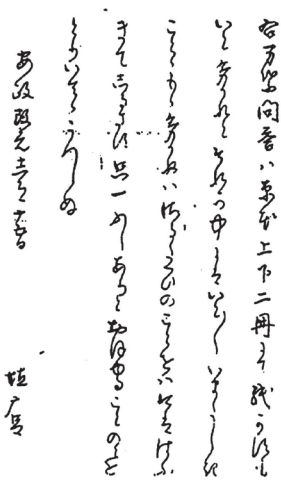


図2 木村正辞の筆跡(同上)

右掲唐國風土記一巻以平田氏所藏古鈔本合撰
写矣余嘗以馬河氏藏中目連胤氏校心本確録
今以二本比較書此本頗存舊色矣而其連胤氏
本多所改故又今撰寫此本以感并文又矣
癸三月下旬木村正辭志

防虫葉も特徴の一つです。当時、本に葉っぱを挟むことは、よくありました。イチヨウの葉っぱを挟むことがよくありますが、木村の場合は、お示しする茶色い縮緬のような、しわがあるのが見えますでしょうか、これはたばこの葉っぱですが(写真2)、これを本の袋とじの、袋の中に挟み込んでいます。防虫効果を狙ったのだと思われませんが、彼は専らたばこを使っています。それから、防虫剤の包みと書きましたが、何か防虫の粉が入った包みが挟まっていることもありました。私が経験した中で嬉しかったこととお話させていただきますと、反故紙に防虫剤、粉が包まれているような様子で、その反故紙を伸ばしてみますと、木村宛ての人力車の領収書でした。その本はほかに根拠となる特徴がなかったわけですが、木村本だと確定できたという経験をしたことが



写真2 木村正辞旧蔵本中の煙草の葉(講演者蔵)

ございます。

こんなお話をしましたのは、木村本にお気づきになったら、お知らせいただけないか、などということも思っていたのでございます。

木村正辞による万葉集をめぐる研究

さて、本題に戻りまして、木村がどういう研究方法を取っていたのかということについて、彼の研究の流れに沿ってお話したいと思います。

まず、文献目録・解題の作成を行っています。慶応3年、木村が最初に刊行した『万葉集書目』という本があります。万葉集研究に当たってどんな本が世の中に残っているのか、そこをまず徹底的に洗っております。写真では、「又一本」とずっと続いていますけれども、いくつもの写本を紹介しているので、写真のようになっていきます（写真3）。こういった本があるということを書き連ねている目録です。そして、明治の後半に活字にもなりますけれども、『万葉集書目提要』という解題も作っています。

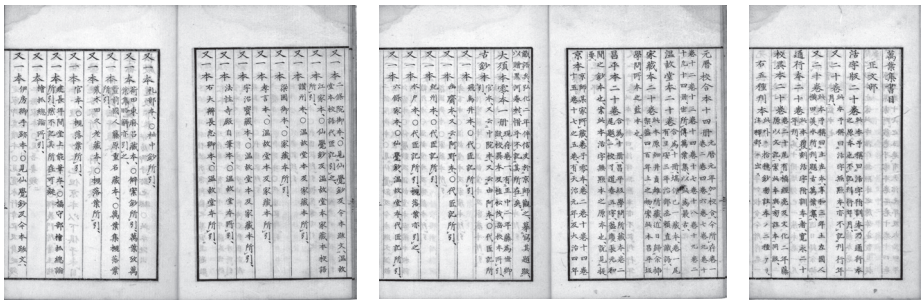


写真3 『万葉集書目』第1丁表～第3丁表（講演者蔵）

そういったいろいろな本を確認して、本文の検討をしています。2種の「榎斎蔵書目録」には、研究した本も含まれますが、「万葉」の分類に65種、70種の万葉集関係書が著録されており、東洋文庫の『書籍目録』には刊本7種、写本6種、注釈16種などが挙がっていますが、そういったものを基に、1つの本に万葉集の本文の異同を書き入れていく作業をしています。全て

合わせると20本の対校をしています。朱だとか、藍、代赭—茶色のような色です—、そういった墨で書き分けることをしています。さらに本文中には、字の脇に丸や四角の記号で目印をつけています。例えば、異体字・通用字を使ったものが、記号ですぐに見分けられるようにしているわけです。

本に分かりやすく書き入れるだけではありません。それを基に索引を作っています。たとえば、東洋文庫で所蔵している『万葉譌字画索』は、反故紙を使ってノートを作りまして、そこに罫紙、あるいは小さい紙でもって、どこに誤字が出現するのか記したメモを作り、並べ替えて貼りつけて索引を作ったものです。これは編集段階のまま使ったようですが、『万葉助辞例』『万葉語例』などは、もう少しきれいに整えて書き直していますけれども、「イ 発語」「イ 与に通」など言葉の使い方ごとの出現箇所ですとか、「助辞を語の中らにおける事」など事例の出現箇所といったものを索引にして、いつでも検索できるようにしていました。これは万葉集だけではなくて、『靈異記訓釈字類』などほかの文献についても作っています。

覚えもまとめており、特定の字、語、音訓などに関する言語学的なメモ、あるいは考証といったものを、『雑記』15冊、『説叢』22冊などに綴じ合わせています。例えば、自分のことを翁という例がここに載っていますということ（「翁 [万十八四十六] くさまくら たひのおきなと おもほして はりそたまへる ぬはんものもか 我ことを翁といへり」）ですとか、もう少し詳しく考証が記されているようなものもあります。

一方で、先行研究の検討もしています。木村自身が一人で検討することもあります。例えば、橘千蔭の『万葉集略解』を小中村、横山、間宮、久米らと会読、つまり勉強会を開いています。大体10日に一遍ずつ、持ち回りでそれぞれの家に行って勉強会をするということをしています。万延元年（1860）から慶応4年（1868）ということで、10年近く続けている。これは勉強会ですから、それぞれにメモを取っています。写真4は『万葉集会読記』という小中村のものですけれども、木村も『万葉集略解補正』という記録を残しております。

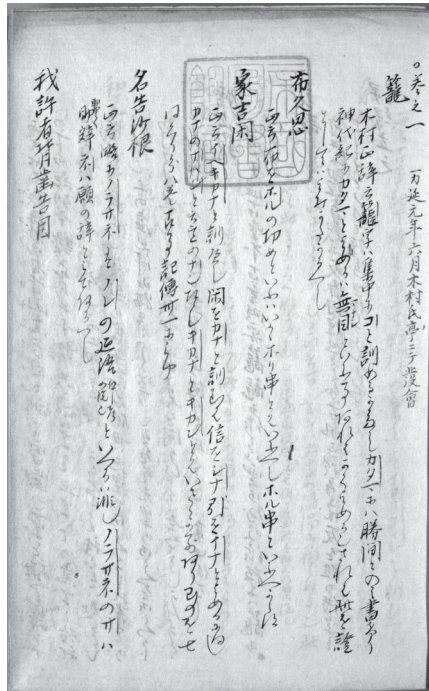


写真4 小中村清矩『万葉集会読記』冒頭部分
(国立国会図書館デジタルコレクションより)

さらに、学者同士で意見交換をしている様子も分かります。内容についての意見交換はもちろんですけれども、文章のチェックをしている様子も見とれます。例えば、「今本の刊誤」の「刊誤」は誤りという意味ではなくて、削り去るという意味もあるのだと、木村の先生筋にあたる岡本保孝が伝えまして、木村が納得していることが分かるものもあります（『万註是正』）。今でも、文章を書いたときに先輩や後輩にチェックしてもらおうということはよくあるかと思うのですが、そういうことをこの時代の人たちもやっていたわけです。

次に論文化と書きましたけれども、ここに挙げた「水薦野薦攷」で言えば、「薦」という字が「簑」という字の誤りであるとする説があったわけですが、

その字は木村が確認した万葉集の諸本には使われていないこと、中国の辞書に字が登場する初出を調べると時代が不一致だということが分かるので、その説は否定されるべきであると木村は考える。合理的な考え方をする人物です。

こういった細かい考証研究の蓄積の上で、彼の代表的な著作に「万葉集三弁証」があります。「三」というのは『万葉集字音弁証』、『万葉集文字弁証』、『万葉集訓義弁証』という3つの著作をまとめて指したものです。「字音弁証」は、特殊な訓の文字と用例の説明です。例えば、「為」という字は「イ」と読むかと思いますが、その訓を「ヲ」と読むこともあるのは、意見の「意」という字の訓にも「ヲ」と読ませるものがあるのと同じ理屈で転訛したのだという考え方をとる。「訓義弁証」の例でいいますと、「冬木成」と書いて「フユゴモリ」と読ませるそうですが、「成」という字は「盛」という字と通用する。その根拠となる例は中国の『易経』『詩経』『春秋左氏伝』にあることを示しているわけです。こういった言語学的な考証を本にまとめて、その成果を基に『万葉集美夫君志』という総合的な解釈書にまとめていったわけです。

このように、漢字への深い造詣があり、かつ古代の日本語の用例研究を徹底的に行って、緻密な検討をしています。そこには非常に整理された研究手法が見られます。その背景に蔵書があったのは、言うまでもありません。

2. 善本の希求と校訂

木村正辞旧蔵書の特徴

では、孫の正巳さんがいう「古本珍本蒐集」は本当に趣味なのか、そのところをもう少し見ていきたいと思います。木村の学問は、近代的と言ってもいいような手法を取っていたわけですがけれども、今一度、旧蔵書の特徴について見てみたいと思います。再び『大八洲』に掲載された「櫛齋蔵書目録」に抛りたいと思います。ここには注記が付されているものがありまして、「古版本」「古写本」などとあります。また例えば、北宋版『御注孝経』のように具体的に記すものもあります。これは大変な本で、今、宮内庁の書陵部

でございます。宋版は今、市場に出ますと億単位で取り引きされたりしてきますけれども、南宋版と北宋版がありまして、北宋版が珍しいわけです。その中でも仏教書と仏教以外のものでいうと、仏教以外のものはほとんど残っていない。世界で今十数点しかなく、その殆どは日本にある筈ですが、そのうちの1つになります。それを木村が持っていたわけで、優れた蔵書家であることが分かります。このようなものも含め、そのほかにもいろいろと古写本、古版本を持っていたことが分かりますけれども、それだけではなくて、模刻本22件、模写本25件を持っています。さらに校合をした本も46件と多数持っていたことが、蔵書目録の注記から分かります。

もう少し、具体的に見てみましょう。模写本ですが、天治本の『新撰字鏡』は、最終的に木村が写したものですけれども、この底本は、まず鈴鹿連胤という人が巻2と巻4を獲得しました。鈴鹿は以後30年以上この本を搜索します。安政2年(1855)になって、すでに持っている巻2、巻4、それから巻11を除く9冊を新たに発見します。その2年後、巻11をさらに発見するというので、12巻全てが揃うことになりました。すると、その翌年には、黒川春村が書写する。さらにその翌年には木村が書写するという具合で、書写を重ねることによって古い本の情報を入手しています。木村はその結果を考証し、さらに索引を作り、論文にしています。

1つの例を挙げましたけれども、そのほかにも木村はいろいろと校合をしたり書写をしたりしています。年代が判明しているものについて、識語などから抽出した書写・書き入れ年表(表2 次頁)を載せました。長い年月の中では大した数ではないと思われるかもしれませんが、木村はあまり書写の奥書を書かないところがありまして、その割にはたくさんあると思います。

さらに校合本は、東洋文庫で持っているものから『日本靈異記』『古事記』『干祿字書』など20程例示しましたが、多くのものが挙がります。漢籍だろうが、和書だろうが構わず校合しています。それは、先ほどお話をしましたように言語学的な考証をしていきますので、1つの資料に特化しない校合の活動が必要だったと考えられるかと思います。

表2 木村本書写・書入れ年表

年次	月日	史料名	内容	年次	月日	史料名	内容	年次	月日	史料名	内容
1854	1月9日	『仮字拾要』	写	1863	4月4日～ 4月23日	『元暦校本万葉集』 巻2	写	1864	10月17日	『万葉集』巻9	校
	8月15日	岡本保孝『撥韻假 字攷存疑』	写		5月4日～ 6月2日	『元暦校本万葉集』 巻4	写		10月17日	『万葉集』巻15	校
	8月21日	『万葉集玉の小琴』	写		5月上旬	『丹後国風土記』	写		10月18日	『万葉集』巻16	校
	11月25日	『新撰字鏡』	校		5月24日	『令抄』首巻	写		10月21日	『万葉集』巻10	校
	12月15日	『万葉問答』	抄録		7月	『袖中抄』	校		10月23日	『万葉集』巻11	校
1855	3月	『御国詞活用抄』	校	7月4日～ 8月2日	『元暦校本万葉集』 巻1	写		10月23日	『万葉集』巻12	校	
	7月10日	『元暦校本万葉集』 巻9	写	8月4日～ 10月12日	『元暦校本万葉集』 巻6	写		10月25日	『元暦校本万葉集』 巻10	校	
	7月	『干祿字書』	写	9月4日～ 10月29日	『元暦校本万葉集』 巻14	写	1865	1月1日	『御注孝経』	校	
	この年	『墨水鈔』	写	9月4日～ 9月29日	『元暦校本万葉集』 巻19	写		9月	『干祿字書』	写	
1856	4月26日	『元暦校本万葉集』 巻10	写	10月4日～ 12月8日	『元暦校本万葉集』 巻7	写	1866	4月5日	『足利学校書目』	校	
1857	4月29日	『元暦校本万葉集』 巻12	写	10月	『日本感靈録零本』	校		4月20日	『万葉考』	写	
	9月28日	『全齋読例』	写	11月12日	『元暦校本万葉集』 巻14	校		10月	『和名抄引書目録』	校 (補正)	
	11月23日	『駁全齋読例』	写	11月24日	『元暦校本万葉集』 巻19	校	11月11日	『和名本草』	写		
1859	2月	『袖中抄』 謄写	写	12月～元治 元年3月	『元暦校本万葉集』 巻18	写	1867	1月2日	『和名本草』	校	
	8月1日	『新撰字鏡』	写	1864	3月2日～ 4月28日	『元暦校本万葉集』 巻4		写	2月	『令集解目録』	校
	立冬	『清輪袋双紙』	写		3月27日	『出雲風土記』		校	3月20日	『古事記』	写校
1860	2月13日	『仮字拾要』	校	3日	『随函録』	写	1868	6月20日	官版『干祿字書』	校	
	閏3月	『新撰万葉集』 謄写	写	6月21日	『万葉集』巻1	校		12月22日	『律疏』『賊盜』	校	
1861	6月	『上宮聖徳法王帝説』	写	6月21日	『万葉集』巻2	校	1869	2月9日	『豊後風土記』	校	
	6月11日	『稲葉通邦令ノ説』	写	7月11日	『万葉集』巻3	校		1870	2月11日	『肥前国風土記』	校
	6月20日	『感心録残篇』	写	7月22日	『元暦校本万葉集』 巻18	校	5月24日		『歌会次第』	譲受	
	6月	『音徴不尽』	写	7月28日	『元暦校本万葉集』 巻4	校	9月28日	『明法道校本忌服令』	写		
	6月	『令見聞記』	校	8月24日	『元暦校本万葉集』 巻7	校	9月	『孫子祠堂書目』	校		
	9月	『播磨風土記』	写	8月25日	『元暦校本万葉集』 巻9	校	1871	4月26日	『漢書食貨志』 影鈔本	入手	
	10月	『令見聞記』	校 (補正)	8月26日	『元暦校本万葉集』 巻6	校		9月6日	『文館詞林』	校	
	10月	『新抄格勅符』	写	8月晦日	『元暦校本万葉集』 巻20	校	11月24日	『万葉集』官本の 影鈔本20巻	入手		
	—	『六合叢談』	写	9月13日	『元暦校本万葉集』 巻12	校	1876	6月頃	『日本全国ノ地積』 『地理寮森林報告』 第1号	写	
	1862	2月29日	『長歌短歌古今相 違帖』	校	10月1日	『万葉集』巻5		校	7月22頃	『欧州各国蔵書ノ数』 『東京日日新聞』 (7月22日付)	写
		12月2日	『本草和名』	校	10月7日	『万葉集』巻7	校	1879	1月18日	万葉集	閲覧
12月26日		『論語集解』	入手	10月9日	『万葉集』巻19	校	4月16・19 日頃		『各国曆年考』『官 報』	抄録	
1863	2月上旬	『本草和名』	写・校	10月10日	『万葉集』巻20	校	1889	11月6日	『万葉通釈并釈例』	入手	
	3月27日	『桂川地蔵記』	校	10月11日	『万葉集』巻8	校		1893	11月	『日本感靈録』	校
	3月下旬	『播磨国風土記』	写	10月12日	『万葉集』巻17	校					
	3月	『楓山秘府書目』	写	10月14日	『万葉集』巻18	校					

「復旧」への思い

要するに、木村は「復旧」を重視してまいります。校合もそうですし、模刻本や模写本を集めることもそうですけれども、より古い本文の情報、あるいは古い文献を集めていくことを重視します。後の人が改めた部分を正して、元の旧色に復することを木村は主張します。

その際に、文意を推測して私意を加えることを彼は否定します。例えば、『遊仙窟』にある識語を見ますと、「此書漢籍にハあれど、それが倭訓ハしも、いとふるきつたへにてこれによって古言(知)としるべきもすくなからず、さるを、今本の訓にハ、いかにぞやおほゆるふしもうちまじりたるにつきて、とかく(思)いひあへる人もありけるれど、そは伝写の誤りなることを、よくも正さ(兎角)るからのことなり」、つまり、この本は漢籍だけれども、古い和訓の内容を伝えている部分があるので、その古い言葉を知ることができるものも少なくない。議論になるものがあるのだけれども、それは転写のときの誤りであることを検討していないからいけないのだと述べています。

「古書を校合するに心得あること」という論文では、どんな書物にも後の人が解釈して変更している部分が混ざり紛らわしい。そのことを考えて取捨しなければならぬ。そもそも古書の校訂は、よくも悪くも作者の旧色を復元することが肝要である、と主張するのです。最後に挙げた『日本勅号記』識語でも、そもそも古書の校訂とは、よくも悪くも作者の元の在り方を復元することが肝要なのだと述べるわけです。

解釈の是非を優先するような人がいるけれども、これは似ていても異なることであって、作者自身が間違っているかもしれないし、自分では気づかないけれども、ほかの人がよい解釈をできるような場合もある。だから、元の姿に戻さなければいけないと木村は徹底的に主張していくわけです。

国学者たちの「復旧」例

では、これは木村だけのことかといいますと、そんなことはありません。国学者たちは揃って復旧ということを重視します。国立国会図書館の蔵書か

ら幾つか取り上げてみたいと思います。例えば、小杉楹邨、横山由清、大沢清臣といった人物であれば、『栄花物語』『神鳳鈔』（模写）『政事要略』『日本感靈録』『法曹至要抄』（小杉本）、『宇津保物語』『忍音物語』『播磨風土記』『丹後国風土記』『日本感靈録』『新抄格勅符抄』（横山本）、『和名類聚抄』『古事記』『職原抄』（大沢本）というように校合したり、模写したりしたものが見受けられます。例えば、小杉本でいうと、全体で130点ぐらいのコレクションですし、横山本は30点程度にすぎない、ごく小さなコレクションです。そのなかでも、このように多数の校合した本が残っています。

たとえば、小杉本の『栄花物語』を見てみますと、緑色、青、それから朱色、代赭色といろいろな色を駆使して、分かりやすくメモを書き込んでおります。緑は『日本紀略』、青は『扶桑略記』と決めています。ちなみに書き込んでいる本は古活字版です。古活字版にそのままどんどん書き込んでいってしまうということをしています（写真5）。こうした大量の書き入れがあるものは、国立国会図書館の蔵書中에서도、例えば、何枚も紙を張り込んでいる横山本の『宇津保物語』や大沢本『古事記』などもあります。

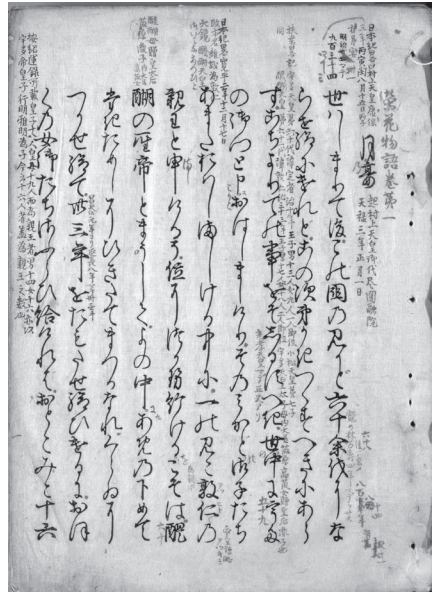


写真5 小杉本『栄花物語』
（国立国会図書館デジタルコレクションより）

「復旧」した資料の共有

榊原本の『日本三代実録』もそうした校合本です。ただ、これは、自分で校合したのではなく、小中村清矩が校合した『日本三代実録』を書写させた

ものです。「榊原芳野君の囑に応じ、小中村氏本を以て之を対校す」という奥書があります。実は、榊原の蔵書は明治6年に一度焼失しています。その後、榊原は亡くなる明治14年までの間に大量の本を買い集める。没後、東京図書館（国立国会図書館の前身）に寄贈されたわけですが、1,487件の資料が残っています。そうやって一生懸命本を集めている中でも、必要な校合を書き写させている。校合が大切であったことが分かります。

善本が発見されると書写をするということも続けています。最初にお話しした『新撰字鏡』の例に加えまして、もう一つ『日本感霊録』もご紹介します。この本は高山寺本がよい本だとされておりまして、これは田中教忠（勘兵衛）という人が持っていて、今、吉野の龍門文庫にあります。明治26年11月、木村がその内容を写させてもらっています。そして翌月の12月には小杉が写しています。1か月違いということですから、木村から情報を得て、小杉が書写をしたのだらうと思われます。もしかすると木村本を小杉が写しているのかもしれませんが、とにかく善本あるいは善本の情報があれば書写をするということは、彼らが非常に重視したことでありました。

原田行造氏が、『日本感霊録』の写本の作成過程についてまとめているのですけれども（図3）、江戸の末から近代まで活動した人物ですと、栗田寛、久米幹文、木村正辞、横山由清、小中村清矩、木村正辞、小杉樞郎が挙げられます。書写されている過程を見ていくと、国学者同士お互いに情報を提供し、次から次へと書写していることがよく分かるかと思えます。

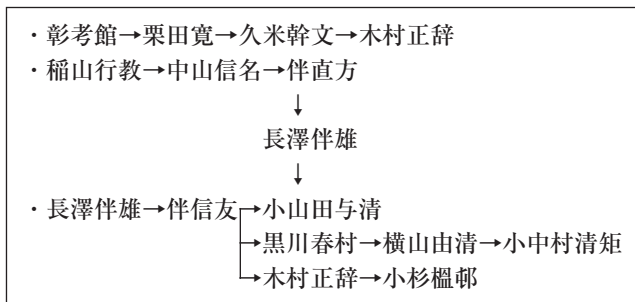


図3 『日本感霊録』書写の系統

こういった活動をもう少し紹介します。小中村清矩の日記を見ますと、明治15年6月に、加賀前田家邸で古書縦覧をしています。ほかに重野安繹、菅政友、それから木村正辞、黒川真頼、向山黄村—この場合は漢学者も国学者も入っていますけれども—、古書を見せてもらえるとなると、そこにみんなで押しかけていくわけです。ちなみにこの日の午後、小中村は川田剛の勉強会に出なければいけない日だったのですが、それを休んでしまっております。

このように当時の国学者にとって、文献を復旧するということが自体が大きな課題であったわけです。その意識は国学者に共有されていて、善本の情報は彼らの密な人的なネットワークの中で相互に情報を共有し、貸し借りをして書写をして蓄積していたことが窺えるわけです。つまり、善本の情報を互いに持ち合うことで、本文の整備が進み、学問の基盤ができていったと言えるかと思います。

ただ、校合・書写をするということは決して楽なことではありません。例えば、先ほどの木村正辞の写本作成、校合年表を見ましても、『万葉集』だけでも何日も何日もかけているわけです。そうすると、情報の共有方法の合理化ということが考えられてくるのだらうと思われます。そこで、次に出版についてお話してみたいと思います。

3. 復旧から出版へ～小中村清矩の「六国史」校訂～

善本共有の必要性

善本共有の必要性はどこにあったのか、もう一度確認をしてみたいと思います。書物の内容が人によって違う、持っている人によって本の内容が違っていたならば、研究上、議論が成り立たないわけです。教育の場でも、同じ内容の本を持っているということは講義の前提になるかと思います。少し後の時代のもものになりますが、木村正辞の手紙をご紹介します。恐らく小中村に宛てたものだと思います。『政事要略』『朝野群載』『台記』『玉海』などの史料につきまして、「善本甚稀ニシテ、誤字・脱字居多、誦読ニ艱ス、其教師ニ質義スルモ数多、亦恐ラクハ十二七八ハ答フルニ由無ルベシ、冀クハ他

書ヲ以テ之ニ代ヘン事ヲ」と記しています。この文献は善本が少ない、だから誤字や脱字が多くて読みがたい。当然教師に質問する者が多く出るだろうし、教師も七・八割は答えられないだろう。だから、授業のテキストとしては、他のものを使って欲しいと書いているわけです。

後で東京大学の古典講習科のお話をしますが、その関係の綴りの中に入っているものなので、古典講習科のテキストとして何を使うかという話の中で、こういう問題が出てきたものと思われまます。つまり当時、定本と言える本がない文献が多かったことが分かります。また、小中村の日記の明治23年9月17日条を見ますと、『万葉集』講義を始めたけれども、『公式令』は、「いまだ図書館より生徒へ本渡らざれば休」とあります。本がないから講義を休むということもあるわけです。

こういう状況を考えていきますと、当然出版ということが課題になってくるだろうと想定されるわけですが、古典の出版を課題としていた国学者や周辺の人物は、幕末からおります。一番有名なのは和学講談所かと思えますけれども、「群書類従」や「六国史」など13種類の刊行事業を計画しています。「群書類従」は比較的規模の小さな文献を対象とする方針ですので、「六国史」のような大きなものなどは別途出版の計画を立てています。そのほか水野忠央の「丹鶴叢書」や、雲州本の『延喜式』、あるいは仙石政和による『類聚国史』も刊行されて、江戸時代に早く出版が進んでいるものがあります。ただ、和学講談所の刊行計画のうち、「六国史」は、『日本後記』だけしか刊行されませんでした。

小中村清矩による「六国史」校訂の建言

そういった状況のなかで小中村清矩が課題を解決しようと考えたわけです。まず小中村の経歴にちょっとだけ触れておきますと、文政4年(1821)から明治28年(1895)まで生きていた人物です。明治21年に日本の学位令で初めての文学博士号を授与された5人のうちの1人に選ばれていることから分かりますように、江戸時代から明治時代にかけての代表的な国学者の

一人であります（写真6）。

小中村は、幕末期、紀伊藩の古学館という学問所に勤めています。ここで「六国史」を校訂し、そしてその本を出版したいということを紀伊藩に建言しました。恐らく文久元年（1861）のことと思われます。いろいろな文献について善本が出てきているのだけれども、「六国史」は大部であるので、まだ善本がない。そこで古学館で校正して善本を作れば、古学館の名誉になる、ということ述べています。

作業方針に関しては、『日本書紀』から行うのでは時間がかかるから、比較的規模の小さい『日本文徳天皇実録』を優先して始める計画を立てています。そして校合する対象の本に関しては、狩谷棧斎、内藤広前、山崎知雄らの先学が既に校合している校本や、尾張、あるいは水戸家などの蔵書も使うこと、『類聚国史』ですとか、『日本紀略』などに含まれた断片的な情報も集めていくことを考えていました。さらに、紀伊藩から手伝い要員を得て1年ぐらいで校合を進め、その後、この分野に詳しい黒川春村や内藤広前にもチェックをしてもらいましょう、という計画を立て、紀伊藩に建言しまして認められました。実は、小中村は、紀伊藩に建言する前、嘉永年間から「六国史」の校訂作業を自分で進めていましたが、建言した文久以降、基本的に『日本文徳天皇実録』を校合する、要するに優先するようになります。

校訂しなければならない理由については、建言のなかで、今までの本は校訂が龕漏で、誤脱が多数あるということをおっしゃっています。「学者は先ず古写本を以て数度校合之勞、手数甚だ相懸り、初心之書生は読み分け難く、難洪至極致し候義ニ御座候」とあります。学者は古写本を入手して数度校合しないと使えない、初学者にとっては文意が通らず、読解困難だと言っているわけです。



写真6 小中村清矩
（国立国会図書館「近代日本人の肖像」より）

実際どうかということを確認してみます。「国史大系」本が出る前に流布していた寛政8年(1896)の版本を見てみますと、たとえば「弟」と「第」という単純な誤植、それから「道茂」と「道蔵」といった名前の間違いもあります。3つ目に挙げた例は、ちょっとひどい間違いだと思いますけれども、今の国史大系本では「新羅人」となっているところが、寛政8年本では、「新罪人」と書いてある。意味が通らないというのも分かるかと思えます。

『日本文徳天皇実録』の校訂作業

では、彼の活動はどうなったのでしょうか。『日本文徳天皇実録』の校訂作業ですが、校訂を写したものも含めて17種類の本と対校しています。

そして、『文徳実録攷異』を作成しています(写真7)。大きな文字やその下の文字は小中村の筆跡です。本文を修正した点を挙げて、なぜ、どういう根拠でそれを修正したのかということをもとめています。脇から書き入れた朱の字は木村の字です。結局木村が小中村に協力してチェック役を務めることに

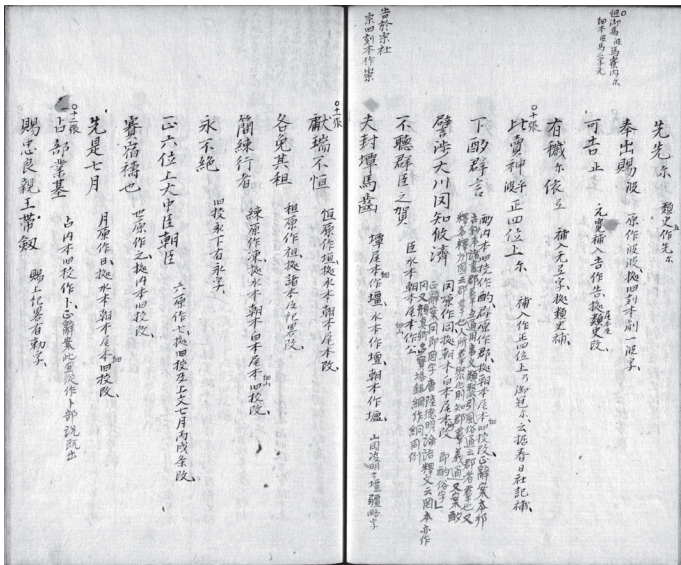


写真7 『文徳実録攷異』(国立国会図書館デジタルコレクションより)

なりました。木村が別冊を作って小中村に示している部分もあります。巻1、巻2、巻3まで攷異がありまして、慶応2年(1866)に巻3を作っています。校定本、つまり、誤りを正した本も巻3まで作っています。明治維新で中断するのですが、その後、明治2年、国学者が「六国史」の校訂を担当することになります。実は、木村が明治政府に建言したことが背景にあったようですが、木村、小中村、横山、あと埴忠雄(保己一の曾孫)が校訂を担当しています。これは内閣文庫に書き入れのある本が残っています。

それを基に、岡本保孝と木村が中心となって、本文と攷異を文部省で印刷するところまで進むわけですが、これもその後中断したようで、出版されたという話はないようです。このように国学者は善本を作り出版しようと努力を続けます。ただ、「六国史」出版には至らなかったということなのです。

ここまでの話をまとめておきますと、国学者にとって、議論するにも教育の場で用いるにも、同一の本文であることは必要でありました。そこで、小中村らは「六国史」の校定本を作る計画を立てます。ところが、幕末期にも明治期にも中断してしまい出版に至らないということで、残念ながら、その成果は出ませんでした。その作業は無駄足だったのか、次章の「近代への継承」で見たいと思います。

4. 近代への継承

情報の継承

最後に「近代への継承」についてお話したいのですが、「情報の継承」と「人材の継承」に分けて考えてみたいと思います。まず、「国史大系」という日本史の基本的な史料集の編纂を例に、「情報の継承」について見たいと思います。

「国史大系」初版は、明治30年から34年にかけて、「六国史」などを対象として出版されています。増補版が大正年間、新訂増補版が昭和4年(1929)から39年にかけて出されています。校訂には歴史学者黒板勝美が携わりました。

当時から「国史大系」は評価が高く、大森金五郎—この人物は早稲田の先生ですけれども—「国史大系は経済雑誌社の田口博士」—これは田口卯吉です—、「田口博士等が編輯したもので活版本であります、校正がなかなか厳密であるから、良い本であります」という評価をしています。

また、新訂増補版を作ったときの趣旨書に当たるものですが、「本叢書の初版」、これが明治版ですけれども、これは「原本校訂の丁寧なると、印刷校正の厳密なるとにより、従来行はれたる幾多の旧本を一掃し、国史の定本として著書に論文に引用せられ以て今日に至れるもの」と、やはり原本校訂が丁寧であるということが評価されていたと記されています。

もう一つ挙げておきたいと思いますけれども、辻善之助という有名な歴史学者がいます。この人は黒板の後輩に当たる人物ですが、「明治三十年頃に、旧版国史大系の第一冊日本紀が出た時のうれしさ有りがたさ、今に忘れられない。その頃までは、日本紀を見ようとするものは、図書館へ行って、江戸時代の旧本版本三十巻を借り出す・・・」などということだったのが、「国史大系」本が出て自分の手許に置くことができるようになったと書いております。

ここで国史大系の底本が何かということが問題になってくるわけです。「国史大系」の底本は、凡例を確認すると、おおむね流布本をそのまま使っている例が多いですが、注目したいのは標注や校訂注の底本です。欄の上のほうに注がついています。この注によって、どちらが正しい、どの本にはどう書いてあるというようなことを判断できるようになっているわけです。

具体的にこの標注や校注をどこから取っているかということですが、「六国史」は、すべてに小中村の本が使われています。そのほかの文献にも、井上頼国、あるいは小杉樞邨、谷森善臣など国学者の本を多く使っています(表3 次頁)。大沢清臣ですとか、榊原芳野の本なども含まれています。

黒板の作業を手伝った歴史学者の丸山二郎氏は、『日本書紀』について黒板から直接聞いた話として「小中村清矩先生の手沢本を借りて、小中村先生が安政の頃内藤広前の校本を以て異同を註されしものによった」と書いています。つまり、校訂に優れているとされる「国史大系」本『日本書紀』を

表3 国学者の校本を用いた国史大系の本

校本所蔵者	文献名
井上頼因	日本紀略、扶桑略記、釈日本紀、公卿補任、延喜式、
大沢清臣	類聚三代格、栄花物語、大鏡、増鏡
久米幹文	栄花物語、大鏡
栗田寛	類聚三代格
小杉樞邨	扶桑略記、栄花物語
小中村清矩	日本書紀、続日本紀、日本後紀、続日本後紀、日本文徳天皇実録、 日本三代実録、日本逸史、公卿補任、栄花物語、今鏡
榊原芳野	栄花物語
谷森善臣	古事記、大鏡
御巫清直	神道五部書

作るにあたっては、小中村による作業を流用していたらしいのです。

では、どのぐらい影響を受けているのか、数を数えて確認してみました(写真8)。数え方にもよりますが、『日本書紀』の標注が4,400件程あるうち、

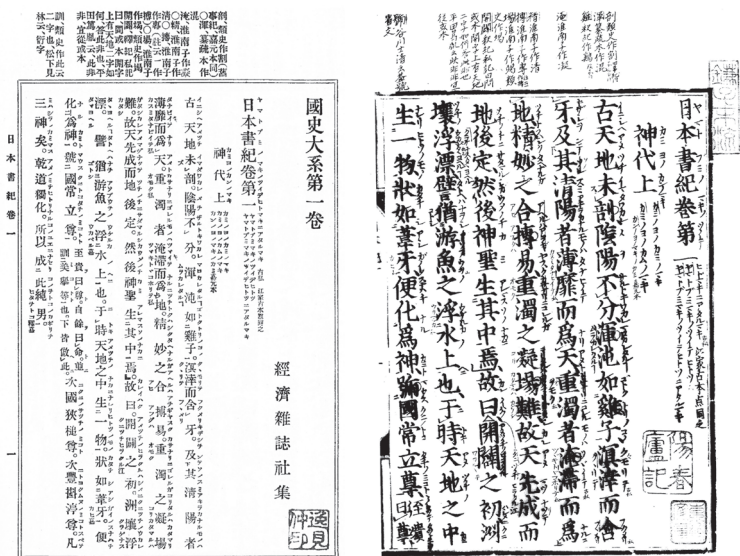


写真8 『日本書紀』(小中村本・右、国史大系本・左)(拙稿「旧版「国史大系」の編纂とその底本」『近代史料研究』11より)

小中村本と「国史大系」が一致したものが2,800件程ありました。追加した注が350件、小中村本から削除したもの、これは主に本文を修正したり確定したりすることで注が不要になったものですが、これが1,200件ぐらい、私の判断するところでは、そういう数が出てまいります。つまり、4,400件中の4,000件程度が小中村本に拠っていると見てよいのかと思います。

『日本文徳天皇実録』についても、序から巻2までを調べてみたのですが、280件中240件「国史大系」に引き継がれておりまして、かなり高い割合で小中村本に拠っている。もちろん黒板が付け加えている部分はありますけれども、小中村本に助けられているところが非常に大きかったことが量的にも分かるかと思えます。つまり、小中村の作業をそのまま引き継いで「国史大系」本の「六国史」は作られていたともいえます。

こうしたことは、「国史大系」だけなのかということですが、例えば、「史籍集覧」でも小杉本などを利用している例があります。

明治になりますと、いろいろな古典文献の叢書が次々と刊行されてまいります(表4)。そういった中には、国学者が関わるものがしばしば見られます。明治に活版の活字印刷の技術が登場する中で、国学者の学問的蓄積が活用されていくということが言えるかと思えます。

表4 古典資料翻刻の叢書の例

史籍集覧	近藤瓶城 編・刊	364種 468冊
百家説林	今泉定介・畠山健編 吉川半七刊	52種 10冊
日本文学全書	萩野由之・落合直文・池辺義象編 博文館刊	38種 24冊
日本歌学全書	佐々木弘綱・信綱編 博文館刊	39種 12冊
群書類従	経済雑誌社刊	1276種 19冊
続史籍集覧	近藤瓶城編 近藤活版所刊	57種 70冊
帝国文庫	博文館編刊	382種 50冊
続日本歌学全書	博文館刊	146種 12冊
続帝国文庫	博文館編刊	702種 50冊 (除俗曲)
国史大系	黒板勝美編 経済雑誌社刊	36種 17冊
改定史籍集覧	近藤瓶城編 近藤出版部刊	465種 33冊

人材の継承

もう一つ、人材の継承ということをお話します。つまり、江戸時代末から明治時代にかけて活躍した国学者たちの後継者はいたのか、ということですから。東京大学の文学部に古典講習科という専門課程が、明治15年から21年まで時限的につくられるのですけれども、これは国学・漢学など旧来の学問の後継者が「種切れ」になる危機感から作られたものです。その教員に、国学者であれば小中村、木村、小杉などが入りました。この時期は、まさに明治15年に皇典講究所、明治23年に國學院が設置されるというような時期です。皇典講究所で行われる講演は、この古典講習科の教員や生徒だった人物が多く担当します。つまり、古典講習科で教員となった国学者やその継承者である生徒が皇典講究所や國學院の事業に関与していきます。例えば、明治25年2月3日の小中村の日記には、「皇典講究所・國學院にて選叙令、継嗣令をとく」と書かれています。

古典講習科の主な出身者としては、池辺義象や落合直文、鹿島則泰、黒川真道、佐佐木信綱、関根正直、萩野由之、松本愛重、和田英松などが挙げられますが、それぞれ第一高等中学校ですとか、『古事類苑』の編纂、國學院、学習院といった場で活動してまいります。とりわけ皇典講究所・國學院に関わる人物が多く見られますけれども、皇典講究所・國學院は古典講習科関係者が活動する、国学継承の場になっていたことが分かります。

彼らの学問を見るため、池辺義象という人物にちょっとだけ触れたいと思います。彼も國學院の講師などを務めた人物です。彼の古典講習科時代の受講ノートが岩瀬文庫に残っています。たとえば、『令義解』の講義を見ますと、一条一条の解説があり、その言葉について解説するというような講義を受けております。レジュメに『日本書紀』の講義の例も挙げましたが、これも同様の講義です。教師となった国学者の研究をそのまま伝える講義内容でありました。

さらに、叢書の刊行ということを考えますと、「日本文学全書」をはじめ池辺義象、あるいは、萩野や落合といった古典講習科の出身者が古典の出版

活動に関わってまいります。先にお示しした叢書だけではなく、池辺自身が編集した校訂本、注釈書も多くあります(表5)。池辺が注釈をした『栄花物語』の序文をみますと、「いずれも誤脱ありて読みがたき」、それまでの本は誤りが多いのだけれども、「近年小杉樞郵ぬしの校正せられたるいとよろし」ということで、小杉による善本を用いることができるようになって、それが教科書などにも使えるようになっていくということを書いております。池辺は様々な校訂本、注釈本を作っていますので、啓蒙的だという評価をされる場合もありますけれども、まさに校訂活動を重視した国学者たちを引き継ぐ学問を古典講習科で学び、その課題を達成しようとし、そして、校訂して定本が出来た後には、注釈書を作成し教科用にも使えるようにする、古典を確かなものにし、伝えていこうとしたという見方もできるかと思えます。

表5 池辺による校訂書・注釈書の例

『標註徒然草読本』(1890年)、『標註栄花物語抄』(1890～91年、関根正直と共著)、『新撰日本外史』(1892年、落合直文と共著)、『大鏡詳解』(1896年、同右)、『古事記通釈』(1911年)、『水鏡大鏡今鏡増鏡』(1914年)、『校定源氏物語詳解』(1916年、鎌田正憲と共著)、『新註対訳つれつれ草』(1920年)、『新註対訳十六夜日記』(1923年)、『新註対訳竹取物語』(1923年)、『新註対訳土佐日記』(1923年)
--

國學院大學の出版部も当時『国文註釈全書』を出しておりまして、木村正辞が序文を寄せています。「陋本俗本に就て研究せんか、妄りに駁難を生じ、大方の笑をうくべし、国家をして益々文明におもむかしむる階梯」、印刷業が盛んになって、よい本を出版することが重要だということを書いているわけです。近代にも活躍した国学者たち、そしてその継承者たちの課題は、きちんと古典を整備し、よい本を出版し、利用可能なものにしていこう、そこにあったと言えるのではないかと思うわけです。

江戸後期から明治期にかけての国学者たちが文献に関する情報を集積したものは、明治以降に活字出版が盛んになっていくなかで、活用されてまいります。つまり、国学者の古典校訂作業というのは、その前提として重要

だったわけです。小中村らの江戸から明治にかけての国学者、そして、古典講習科で学んだ彼らの弟子たちが担い手となり、皇典講究所や國學院などの場を得て活動していったわけです。

おわりに

まとめ

最後にまとめさせていただきたいと思います。まず江戸時代末の考証学者、木村正辞を取り上げて、彼の蔵書を基にその後の学問の方法を見てまいりました。彼の学問は合理的で、非常に緻密なものであったことが分かります。その学問を有効にするためには、正確な本文を持つ古典文献が必要であったと言えるかと思います。ですから、本文を復旧していくということが必要でありました。彼が集めた蔵書はそのことを達成するための前提でありました。

ただ、彼の蔵書だけでは、それは達成できなかつたろうと思われれます。課題が国学者に共通のものであったことから、同じような活動を国学者みなが行い、蔵書家でもある国学者が相互にネットワークを組んで貸し借りをする、そして本来の本文を共有していくということで、大きな情報空間が出来上がっていた。まさに文献の正確性を求めてやまないような情報空間ができていたわけです。言い換えれば、学問の基盤が国学者のネットワークのなかにできていたと考えております。

しかし、そこには筆写しなければならぬ苦勞がありました。そうなると出版・刊行が求められていくわけです。江戸時代からそういう活動は進められていましたけれども、例えば、「六国史」のようなものは、近代出版の技術が導入された明治期になってから、結実したということができるとか思います。

その背景には、繰り返しになりますけれども、国学者たちの文献をめぐる校定、復旧という活動がありました。このように見てまいりますと、彼らの時代は資料の情報を整備する時代であった。そうなると蔵書、つまり材料としての資料を収集するということの相対的な意味も大きかったわけです。

論理を華麗に示すというような研究とはいえませんが、彼らの実直な研究というのは非常に意味あるものであったと思います。当時、校定され出版された資料には現在でも使われるものがありますがけれども、学問の基盤づくりを彼らがしてくれたと言ってよいのだと思います。そして、最後に申し上げましたように、そうした活動を明治期に支えた場というのが皇典講究所であり、國學院であったわけです。

近代国学者の再評価

こうした、文献を一つ一つ掘り起こす、と言ってもよいのかもしれませんがけれども、校訂して、正しい、元あった姿を探り出すというような彼らの地味な活動をもう少し評価をしてもよいのではないかと思います。長く評価されない時期があったこともありますが、一度、活字本が印刷されてしまうと、その存在が当たり前のものになってしまうので、時代が過ぎますと、国学者の作業自体は評価されることは、殆どなくなってしまいます。しかし、それを再評価できないかというのが、私の思うところです。

手がかりは時が経てば経つほど、失われていきます。つい数年前まで谷中霊園に小中村清矩の墓がありましたが、御子孫の行方が分からず、現在は撤去されているかと思います。時代が経てば経つほど、彼らの痕跡は失われていくものと思います。また、彼らに関する文献も、図書館に納められているもののなかでも探しにくい類かと思えます。つまり、近代の活字本であれば普通に検索できますし、江戸時代のものであれば、国文学研究資料館の日本古典籍総合目録データベースなどで検索できますが、近代にかかる国学者の草稿は、図書館員にとって目録をとりにくいもので、必然的にデータベース化が後回しにされるという側面があります。私などもカードを引くだけのために、ある大学の図書館に何日も通った経験をがありますけれども、こういった資料について、少しずつでも紹介されていくとありがたいことだと考えております。

そうした中、國學院大學という場、特に研究開発推進機構の活動とが期待

されるということは言うまでもありません。例えば、國學院大學デジタルミュージアムを見ますと、国学関連人物データベースという非常に重宝なデータベースが作られております。こういう基礎的な情報を公にしてくださいということは、かつての国学者の作業と同様、学問の基盤を作る、非常に重要なことと考えています。

最後になりますが、笹生先生のお話のなかでも國學院大學は創立140周年を迎えられたというお話がございました。私の話の中でも國學院が文献考証の継承の場になったということをお願いしてまいりましたが、その後もまさに國學院大學という場が、彼らの学問を継承して、今に至るまで非常に緻密な研究を進めてこられた大学であるというように私は承知をいたしております。国際化の時代であるからこそ、日本人にとって文化的なアイデンティティというものが必要になるということは、言い古されていることだと思いますけれども、日本の文化に関わる研究を引っ張ってこられた國學院大學が今後150年、そして200年に向けて、ますます優れた研究の成果を発表されていく、そして御発展されることをお祈りいたしまして、私の話を終わりにさせていただきたいと思います。御清聴いただきまして、誠にありがとうございました。

*本内容は報告者個人に見解に基づくものであり、報告者の所属組織の公式見解ではありません。

*図表は拙著『考証の世紀—十九世紀日本の国学考証派—』（吉川弘文館、2021年）に基づき作成しました。

(了)

執筆者一覽（執筆順）

高橋 あかね

〔國學院大學研究開発推進機構
研究補助員〕

木村 悠之介

〔國學院大學研究開発推進機構
研究補助員〕

鶉橋 辰成

〔國學院大學研究開発推進機構
客員研究員〕

大東 敬明

〔國學院大學研究開発推進機構
准教授〕

谷口 雅博

〔國學院大學文学部教授〕

土佐 秀里

〔國學院大學文学部教授〕

小野 諒巳

〔國學院大學研究開発推進機構
客員研究員〕

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〕

大沼 宜規

〔国立国会図書館司書〕

國學院大學研究開発推進機構紀要 第十五号

令和五年三月三十一日 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 小葉印刷所

