

國學院大學

研究開発推進機構紀要

第 16 号

令和 6 年 3 月

Transactions of the Organization for Advancement of Research and Development

vol.16 (March, 2024)

Table of Contents

Articles

- The Effect of “the Purification Ritual of the Myriad Deities” and Its Acceptance: Focusing on “the Great Purification Ritual for All the Court Officials” by the Mid-Heian Period KASE, Naoya 1
 Issues and Prospects of Satoyama Studies in Japanese Folklore ITŌ, Shin’nosuke 25
 Relations between Those Who Manage Sacred Sites and Those Who Visit There: A Case Study of Mt. Mitake in the Postwar Showa Period TAKATA, Aya 47

Project Results

- Kojiki*: Text and Commentary Kojiki Studies Research Group 87
 Notes on Usage
 Chapter 37: The Pacification of Ashihara no nakatsukuni (II)
 Chapter 38: The Pacification of Ashihara no nakatsukuni (III)
 Chapter 39: The Pacification of Ashihara no nakatsukuni (IV)
 Further Comments

Translations

- Studies on the *Kojiki*: English Translation Kojiki Studies Research Group 204(23)
 Chapter 19: The Heavenly Rock Cave (III)
 Chapter 20: Origin of the Five Grains
 Chapter 21: The Eight-tailed Serpent (I)
 Chapter 22: The Eight-tailed Serpent (II)

Public Lecture

- The Dawn of the Kokugakuin University Museum: The Museum of Archaeology (Kōkogaku Shiryōshitsu) and the Archaeological Society (Kōkogakkai) in the Immediate Postwar Period SHIMOTUYA, Tatsuo 226(1)

國學院大學
研究開発推進機構紀要

第 16 号

令和 6 年 3 月

目 次

事業成果論文

八百万の神の祓の効用と、その受容

—平安時代中期までの百官大祓を中心に—

加瀬直弥
伊藤新之輔

日本民俗学における里山研究の課題と展望

—聖地運営の担い手と参詣者の関係性

高田彩

事業成果

『古事記』注釈

凡例

(三十七) 葦原中國平定 (1)

(三十八) 葦原中國平定 (2)

(三十九) 葦原中國平定 (4)

補注解説

「古事記学」研究会編

87

47

25 1

翻訳

英訳『古事記』Studies on the *Kojiki*.....「古事記学」研究会編

204 (23)

Chapter 19: The Heavenly Rock Cave (III)

Chapter 20: Origin of the Five Grains

Chapter 21: The Eight-tailed Serpent (I)

Chapter 22: The Eight-tailed Serpent (II)

公開学術講演会

國學院大學における博物館黎明期

—戦後間もなくの考古学資料室と考古学会—

下津谷達男

226 (1)

八百万の神の祓の効用と、その受容 —平安時代中期までの百官大祓を中心に—

加瀬直弥

はじめに

祓の儀礼は古代から現代までおこなわれてきたが、中世におけるその担い手として、史料によくあらわれるのは陰陽師である。正暦四年（九九三）の安倍晴明による一条天皇に対する祓⁽¹⁾や、寛弘五年（一〇〇八）の中宮彰子出産時の儀礼は、古い例、すなわち、平安時代中期の典型例といえる。とりわけ後者は、「八百万の神により、人の犯した罪が消失する」とされる祓—本稿では「八百万の神の祓」とする—であると考えられる⁽⁴⁾。

陰陽師の側から見れば、冒頭の例は、数ある彼らの技術のひとつとして、八百万の神の祓を用いた結果に過ぎない。だが、この時代には、俗人の陰陽師に似せるためにか、紙冠を着して祓をする法師陰陽師がすでに存在しており、彼らは『枕草子』で「見ぐるしきもの」にカテゴライズされ、『紫式部集』所収の歌に不快さを籠められてもいる⁽⁵⁾。

祓が宮中を超えて広まっていた可能性については、その経緯から検討する余地があると考える。

本稿では、八百万の神の祓自体の特色から、祓が受け入れられた背景と、その実態を追求したい。そこでまず、古代におけるこの祓の祓詞の典型というべき、百官大祓の祓詞⁽⁸⁾の特色とその使われ方を整理する。

一 八百万の神の祓における「罪」

(一) 百官大祓の祓詞から見るその効用

整理の端緒は、百官大祓の祓詞に基づく、八百万の神の祓の効用である。それを端的に示せば、祓詞の中で「天之益人」と呼ばれる、豊葦原の水穂の国に生まれた人の犯した罪の消除である。祓詞は、罪発生時の対処と、それによる消除のペースやプロセスを詳細に示す。他方で、この詞章においては、穢など、罪とは別の事物については触れられていない。つまり、百官大祓は、直接的には、罪の消除に特化した儀礼だといえる。

祓詞に列举された罪を理解する試みは、古くは、『古語拾遺』の国つ罪に対する、「国罪者、國中人民所レ犯之罪、其事具在「中臣禊詞」といった指摘⁽⁹⁾が存在するが、ここで注目したいのは、罪によつて起きる災禍である。

そこで確認をすると、天つ罪の畔放ち・溝埋めなどのように、罪を犯す行為がそのまま、農業の妨害というわざわいを及ぼすものもあるが、高つ神の災いや、高つ鳥の災いのような、わざわいを直接引き起こすようなおこないが、目に見える形では展開しない国つ罪がある。

後者の罪が百官大祓の祓詞に組み込まれた理由は、青木紀元氏の研究によつて明らかである。同氏は、次のように指摘する。⁽¹⁰⁾

「昆蟲はぶむし乃の災わざわび」「高津神たかつかみ乃の災わざわび」「高津鳥たかつじょう鳥わざわび」は、災禍であつて、罪ではない。このような災禍の類（略）が、大祓で祓い清められる罪の中にまじつているのは、仏教の影響を考えねばならないというのが、私の見解である。

青木氏はまた、

大祓の詞に災を挙げているそのもとに、除災招福の經典である薬師經の関与が存在するであろうことを、具体的に捉えようとしたのである。

という考え方のもとで、祓詞の罪と、『灌頂拔除過罪生死得度經』こと『薬師經』の經句との対応関係を示している。⁽¹¹⁾

これらの罪が、他とともに國つ罪に組み込まれていてことなどから、罪全体の整合性については、近世以降、青木氏を含めさまざま論じられてきた。本稿において留意したいのは、百官大祓は罪でなく災氣を除去する儀礼と位置づける説の存在である。⁽¹²⁾ この説に従い、「百官大祓の祓詞において列挙されている罪は、災禍の一表現である」と捉えれば、高つ神の災いのような、わざわいを直接名とする罪が含まれていても、何ら不自然ではない。

この点を踏まえれば、律令による神祇制度が制定されたころに、百官大祓の祓詞作成に携わった当事者たちが、災禍の原因である罪の消滅や、罪からわざわいに至るプロセスの中斷ではなく、災禍という結果そのものの除去に強い関心を払い、結果、『薬師經』の罪を組み込んだ。という筋道が浮上しよう。そして、除去に関心が払われたのは、朝廷としてより広範な災禍に対応する儀礼が必要であったからだと推測する。⁽¹³⁾

現実の災禍に、朝廷が大祓で臨んだ古い例は、慶雲四年（七〇七）の、「諸国疫」のための遣使大祓である。⁽¹⁴⁾ 同年は、八百万の神の祓である百官大祓に関する制度が、一定の水準で整備されたと考えられる大宝律令成立（大宝元年（七〇一））からさほど時を経ていない。この時点ですでに、その意図が、単なる罪の消除のみにとどまらない、大祓がとりおこなわれていたものと評価できよう。

(二) 「罪」の定義の個別性

当然といえば当然であるが、古代の場合、祓をするに値する罪の定義は、立場によつて相違していたと考えられる。大化二年（六四六）の詔が「愚俗所^レ染」と断じて禁じた祓除の原因、具体的には、斃死・溺死への関与、及び路上の炊飯や餌の転覆⁽¹⁵⁾は、沿道の諸人にとっては紛れもない罪であつたものと理解できる。そして、大化二年詔は、それらの罪を朝廷が切り捨てたとみなすこともできよう。別の例をあげれば、その朝廷が、素戔鳴尊の無礼に出来するものと位置づけた、八百万の神の祓の天つ罪⁽¹⁶⁾については、現実的には、農業ないし畜産に關係しなければ實質的な罪とはならない。

さらに別の例をあげる。伊勢大神宮内宮においては、その創建時に「祓法」を定めたとされるが、その罪の内容は、次のとおりである。⁽¹⁷⁾記録自体は延暦二十三年（八〇四）のものとなるが、つまるところこれらは、同宮における罪の一覧である。

敷蒔、畔放、溝埋、櫛放、串刺、生剥、逆剥、屎戸、許々太久 _乃 _乎 _{天都罪} _{止告分} _天 、国都罪 _{止所始志罪} _波 、生秦断、	死秦断、己母犯罪、己子犯罪、畜犯罪、白人、古久弥、川入、火燒罪 _乎 _{国都罪} _{止定給} _豆 、犯 _レ 過人 _爾 _{種々} _乃 _令 _二 祓物	出 _ニ 祓清 _止 定給 _支 、
--	---	--

百官大祓の罪と比較すると、天つ罪については、順序は違うが種類に異同はない。ところが、この国つ罪については、高_ク神の災いなどがない一方で、「川入」「火燒」があげられている。それらの内容がいかなるものかについては判断を留保するが、祓の対象となる罪の定義については、朝廷との密接な関連性を有する伊勢内宮であつても、独自に構築できたことが了解できる。⁽¹⁸⁾

これらの、祓の対象となる罪のほかに、

味酒を三輪の祝がいはふ杉 手触れし罪か君に逢ひかたき

という、『万葉集』の歌の中の、おそらくは神聖な杉に触れる罪まで考慮に入れるか否かはともあれ、当時の人がどの罪の定義に関する理解は、個別的であつたと考えられる。⁽¹⁹⁾⁽²⁰⁾

(三) 八百万の祓の神に対する人びとの関心度

このような罪の定義に対する考え方のもとでは、人びとが何を罪であるかを総合的かつ明確に認識することは困難であったと理解される。その最たるが、青木氏の指摘するところの、仏教の影響がうかがえる、直接的な行動が災禍に直接結びつかない罪である。

ここで、こうした罪を対象とする、八百万の神の祓の儀礼を想定したい。参集者は基本的に、罪の何たるかを確定させることは、適当に済ませていたであろう。前述したように、罪を引き起こした行動が不鮮明で、そこを證素しても意味がない罪が存在するからである。ただし、罪の原因が明確でない場合があるゆえに、彼らに「罪を犯したかもしれない」という意識を抱かせることも可能であろう。現実的に八百万の神の祓は、こうした「罪を犯したかもしれない」という思いを持つ人びとを広く巻き込める素地を、例えば百官大祓の場合、祓詞成立の段階から構築していたといえるのである。

ここまで、百官大祓の祓詞の罪の解釈から、人びとの罪に対する理解と、八百万の神の祓の人びとへの訴求力を考察した。次は、八百万の神の祓がどのように人びとと関係したか、その実態を確かめたい。

二 古代における八百万の神の祓の受容

(一) 百官大祓と中臣氏

神祇令には、朝廷の百官大祓において、中臣が祓詞を読む規定が存在する⁽²¹⁾。前章を振り返りつつ換言すれば、律令制下の朝廷において、百官に罪の意識を持たせつつ、現実の災禍の解決を目的とする一儀礼を駆使できたのは、中臣氏であったということである。

その中臣氏だが、天平年間（七二九～四九）、総合的な影響力のほどはともかくとしても、神祇官の神名帳作成などにおいて専横を極めたことが、『古語拾遺』⁽²²⁾に示されている。

至天平年中、勘^{サシ}造神帳、中臣專^レ權、任^レ意取捨、有^レ由者、小祀皆列、无^レ縁者、大社猶廢、敷奏施行、當時独歩、諸社封稅、總^ニ入一門、

同族藤原氏の存在を考慮すれば、同書の信憑性にかかわらず、少なくともこの時期の中臣氏は、朝廷で八百万の祓を主導できる立場であったことは確かである。八百万の神の祓の祓詞を、次のように「中臣祓詞」——この語の前で、国つ罪に言及しているので、「中臣の祓詞」と解して良いと考える——と称しているのは、ほかならぬ『古語拾遺』である⁽²³⁾。

その中臣氏だが、古代、大祓とは別の厄災消除の儀礼の構築をしたあとが見られない。それは、理論を深めずとも、儀礼として八百万の神の祓が成り立っていた実態のあらわれと評価できよう。ただそれが、『古語拾遺』の指摘するような、中臣氏の専横による、理論深化の放棄の結果なのかは定かではない。

それはともあれ、災禍を除去するための朝廷の大祓は、宝龜年間（七七〇～八一）の後半になると、前後の時代と比べると、次のとおり、その頻度を増している⁽²⁴⁾。

八百万の神の祓の効用と、その受容

宝亀六年（七七五）八月²⁵⁾

大祓、以_二伊勢美濃等国風雨之災_一也、

同年十月²⁶⁾

大祓、以_二風雨及地震_一也、

宝亀七年（七七六）五月²⁷⁾

大祓、以_二災變屢見_一也、

同年六月²⁸⁾

大祓京師及畿内諸國、奉_二黒毛馬丹生川上神_一、旱也、

宝亀八年（七七七）三月²⁹⁾

大祓、為_三宮中頻有_二妖怪_一也、

宝亀九年（七七八）三月³⁰⁾

大祓、遣_レ使奉_二幣於伊勢大神宮及天下諸神_一、以_二皇太子不_レ平也、

災禍対策の大祓が頻繁になされた、この時期における朝臣の筆頭は、神祇伯に加え、宝亀二年（七七一）に右大臣に任じられた大中臣清麻呂であつた³¹⁾。朝廷において大祓を駆使し得る氏族の一員が、朝廷全体の中での要人であつた点には一応留意しておきたい。この点は、神祇信仰に基づく除災の儀礼として、大祓が位置づけられた一因であつた可能性があるためである。この時期はちょうど、神祇信仰の重要性が認識されており、後の時代につながる制度の変期でもあつた³²⁾。

(二) 八百万の神の祓受容の契機とその実態

百官大祓の祓詞から了解される八百万の神の祓の特色で、いまひとつ踏み込みたいのは、一(三)で述べたところの、「人びとに罪の意識をもたらす」という点である。行為に直接関係ない罪の存在は、人びとを一種の不安にさせ、結果、儀式への参列を彼らが望むような環境を作り得る、とはいえよう。

そのような特色を意識してか否かは定かではないが、律令制定期の朝廷は大祓の効果を広い範囲に及ぼそうとした。国造に輸物の供出を求めておこなった諸国大祓の存在⁽³³⁾もそうだが、恒例の百官大祓であつても、「百官男女」と、多数人の参列を定めていた。⁽³⁴⁾

さらに、次の記事から、養老五年(七一二)の段階で、百官の女系家族を参列させていたことが分かる。⁽³⁵⁾ 実効性は定かではないが、少なくともこの措置は、朝廷に多数人の参列を定める志向性があつたことをうかがわせる一例といえる。

始令下文武百官率妻女姊妹、会中於六月十二月晦大祓之處、上

それでは、この時期の人びとの、八百万の神の祓に対する意識はどのようなものであつただろうか。それを考へる上で、『万葉集』の次の歌は本稿でも注目したい。⁽³⁶⁾

中臣の太祝詞言ひ祓へ 贖ふ命も誰がために汝

歌の中にある「中臣の太祝詞言」が、百官大祓の祓詞ではない、という可能性を考慮には入れるが、「太祝詞言」は百官大祓の祓詞にも登場すること、そして、罪と対応する「贖ふ」という表現があることから、少なくとも、歌に読まれた儀式は八百万の神の祓であると了解される。

その上で、第三句以降を確かめると、その祓の効用とは直接結びつかない内容となつてゐる。罪を贖うことば

八百万の神の祓の効用だが、百官大祓の祓詞は、命が保たれる効用まで言及していない。ましてや、想い人への思慕の成就は別次元といえよう。

他方でこの歌は、八百万の神の祓で除けるはずの、罪や災禍の内容を表現していない。詠み手が祓に求めていたことは、祓の仕組みにとらわれない、かつ、前向きな願いであつたといえる。詠み手のような理解が、当時の人びとの一般的なものと断定はできないが、古代の時点で、八百万の神の祓が、すでに諸願成就の儀礼として位置づけられたことをうかがわせる。

(三) 古代における祓儀礼の担い手

以上のように、広く関心を集め要素を古代から有していた八百万の神の祓であるが、その担い手はどのようなものであったのだろうか。結論を先にいえば、その祓を驅使できる立場にあつた中臣が、実際に携わっていたのは、京の朝廷中枢と、ごく限られたその周辺だけだと考えられる。

まずは、地方の国司ではどうであろうか。ここでは、天平十年（七三八）の和泉監正税帳（38）における、穴師神戸の前年の神税の使途に関する、次の記載を紹介したい。

祭幣帛并大祓使徒七位下村国連広田、將徒式人、從監史生堀人、將徒堀人、經（39）壹箇日、食稻壹束漆把、酒壹升捌合、中央から遣わされたと見られる大祓使の氏族は村国連であるが、もともと尾張国や美濃国を拠点としていたと推定される。だが、その一方で中臣の存在を示す記載はない。地方まで中臣を確実に遣わすところまでは、奈良時代は至つていなかつたと解される。

また、朝廷とのかかわりが深く、かつ、八百万の神の祓を実践していた伊勢神宮の三節祭においても、禰宜ら諸職

を対象とした罪を解除するのは、御巫内人の磯部氏であった。⁽⁴⁰⁾ そのほかの祓においても、担い手としての中臣の介在は認められない。

大化二年の詔からも逆説的に理解できるように、祓は広くおこなわれてきた。当然といえば当然だが、祓の担い手は中臣でなくて良い、というのが、各地における古代の祓の実態であることは、一応示しておきたい。

以上、（一）～（三）まで、その実態に着目して、とくに奈良時代における八百万の神の祓の広まりを確かめた。その広まりが全国的なものであり、かつ、さらに広まる要素もあり、人びとの期待度も高かつたといえよう。それでは、八百万の神の祓に対する関心は平安時代にどのように変化したか、次は、その担い手に焦点を絞った検討をする。

三 平安時代前期の百官大祓の担い手とその周辺

（一）百官大祓における祓詞の読み手

平安時代における百官大祓の祓詞の読み手については、延喜四時祭式における「ト部読_二祝詞」という記載⁽⁴¹⁾から、ト部であつたと理解できる。だが、この箇所に関する解釈についてはさまざまな見解がある。⁽⁴²⁾ ここではまず、「延喜式」施行（康保四年〈九六七〉）以後の百官大祓の次第を確かめたい。次は、正暦元年（九九〇）十一月の恒例の時のものである。⁽⁴³⁾

神祇官木綿納_二葛芭_一居_二前、次居_二弁前、次神祇官読_二祝詞_一、次中臣祓、余及弁引_二裂木綿_一祓了退帰、神祇官執_二大麻_一來、余執_二大麻端_一、次神祇官歸入、

この時は、祝詞を読んだ後で、「中臣祓」がおこなわれている。中臣による祓なのか、読んだのが中臣祓なのかは確言しがたい。⁽⁴⁵⁾ ただ、百官大祓において、二種の詞章が用いられていることを推測させる。

この次第は、先の延喜四時祭式における、ト部が読む「祝詞」のことを考える上で参考になる。先行諸説の中には、中臣がこの「祝詞」と別の祓詞を用いていたとするものもあるが、正暦元年の例は、それに対応するように受け止められる。

そうだとすると、二種に区別される詞章が用いられるようになつた契機に関心が及ぶ。まず、留意したいのは、『本朝月令』における、弘仁祝詞式の引用⁽⁴⁶⁾の仕方である。同書は百官大祓の祓詞の冒頭部、すなわち、參集者に祓をするなどを告知する箇所を引く。その内容は「延喜式」の初段と同じと理解できる。だが引用はそれに続き、「中臣祓云々」として、しめくくっている。これが『本朝月令』編纂時（天慶九年（九四六）以前か）のまとめ方を反映しているとすれば、この時点では引用部をト部、その後—おそらくは「高天原」ではじまる、いわゆる本文—を中臣が読む、という読み分けができる可能性がある。

そして、貞觀年間（八五九～七七）成立とされる『儀式』では「中臣趨就レ座、読祝詞称聞食」とされ⁽⁴⁸⁾、一見、正暦元年の次第と対応していない。だが、すでに指摘されているように、「先読宣命」という同書の一文と考えられるものが、『江家次第』に引かれている。⁽⁴⁹⁾ これによれば、儀式上二種の詞章が用いられていることになる。さらには、天皇の命という公的な性格を持つ「宣命」と、それと同様ではない「祝詞」を別々に用いていると考えることもできよう。つまり、正暦元年のような次第が、少なくとも貞觀年間にまでさかのぼり得よう。⁽⁵⁰⁾

しかし、本稿では、二種の詞章を用いていたとする説⁽⁵¹⁾が指摘するように、『延喜式』にある祓詞と別の詞章を、古代から中臣が用いていたという考え方はとらない。それらの説が評するような、中臣が読む上での不自然さはないし、⁽⁵²⁾

『万葉集』の歌の「中臣の太祝詞言」を百官大祓の祓詞と捉えても、矛盾はないからである。

以上の点を勘案すると、平安時代前期（九世紀）に、ト部が儀式を説明するための、宣読形式の文体の祝詞——それは、『延喜式』に収められたものとほぼ同じものか、その一部であるうーを読み、中臣がそれとは別の祓詞を読むという形ができた、という見立てができる。そして、中臣の祓詞は、神に直接祈願し、読むだけで祓をなしえる、後代いう中臣祓と同様のものができたという可能性は指摘できよう。

なお、平安時代前期の朝廷は、中臣が祓の担い手であるという方針を相当程度は意識しており、それは全国を対象とする大祓でも同様であったと考えられる。嘉祥三年（八五〇）の除服の時や、元慶元年（八七七）の大嘗会に伴う祓除時における、大中臣氏人の分遣が、その例としてあげられる。

（二）百官大祓の技法の広まり

前節では、百官大祓における詞章が二種と意識された時期を平安時代前期と推測したが、この時期は、八百万の神の祓の担い手や、彼らをとり巻く状況も変動している。この点について筆を進めたい。

まず、本稿で踏み込む対象から外してはいるが、陰陽道の儀礼面について少し言及すると、承和十年（八四三）から神祇の祓をとり込みはじめ、齊衡元年（八五四）に移管をし、その後、独自の祓を創出したとする説がある。⁽³⁷⁾ 当時ちょうど盛んであった、陰陽道の儀礼の体系化の一環として、こうした経緯を評価することが穩当であろうが、祓の展開という観点からすれば、このころ、陰陽道の担い手たちが、みずからの儀礼の中にとり込めるほどの、祓に関する情報開示が、進んでいたということでもある。

それでは当時、どれだけ祓という儀礼の内容が知られていたか、具体的に確かめたい。

最初は、百官大祓の公開度合いを通じてである。二（二）で既述のとおり、百官以外に参集を認められていたこと⁽⁵⁸⁾に加え、当時、恒例の百官大祓の場が「宮城大路」であった点もまた、百官大祓の対象でない人びとの関心をも引く要素として看過できない。

また、前節で示したところの、中央が大中臣氏を遣使しておこなう諸国大祓の存在は、儀礼の形を広めることに一役買ったと考えられる。こうした公開性は、八百万の神の祓に関心が集まる要因として評価できよう。

続いて、祓の広まりをさらに加速させる要因として、式の制定施行は見逃せない。その施行はすなわち、儀礼の場でしか明らかにする必要のなかつた、祓詞の公表を意味するからである。

祓詞の載録が明確なのはいうまでもなく『延喜式』である。だが、前に掲げた『本朝月令』の引用の仕方や、『延喜式』の編纂状況⁽⁵⁹⁾を勘案すると、弘仁祝詞式⁽⁶⁰⁾に、『延喜式』とほぼ同文の祓詞が載録されていた可能性が高い。

同式制定施行の経緯は複雑⁽⁶¹⁾だが、施行の実情は、天長七年（八三〇）の修訂時と考えられる際の記録が残る。⁽⁶²⁾施行によつて、中央の主要官署に式文が配られ、式の内容が、具体的に諸司で確認できる状況になることが理解できる。

頒^シ行神祇、八省、彈正、左右京、春宮、勘解由、六衛、左右兵庫格式、

要するに、少なくとも中央の官人は、儀式の実践の核となる祓詞と、そこに記された理論を、容易に確認できることになった、ということである。それは、他の除災儀礼との決定的な差異だといえ⁽⁶⁴⁾、朝廷の神祇祭祀に深く関わつていなくとも、八百万の神の祓の導入が可能な環境が整つた契機と評価できる。

百官大祓については、平安時代前期に周知度の点で大きな変化が起きていた。とくに、式による祓詞の公開は、祓の儀礼を実践する上での難易度を一定程度下げる効果を生んだと考えられる。ただそれは、これまで百官大祓で祓を

駆使してきた中臣、ひいては大中臣氏・中臣氏全体の宗教的地位のようなものを、相対的に低下させることにもつながる。

この点を踏まえ、時代は下るが、中臣祓の祓詞の古例といえる「中臣祭文」が、『朝野群載』の神祇官の部に載録されていることをも勘案すると、平安時代前期の変化に、神祇官の中臣と位置づけられた者たちが対応した結果、そうした八百万の神の祓の新たな詞章が創作されたと考えられないだろうか。

おわりに

本稿では、八百万の神の祓をめぐる、古代・中世の転換期における変化について、複数の観点から考えてきた。目に見える変化は見出しがたいが、比較的古い平安時代前期の実態を解明することで、祓の研究の一層の進展が見通せると考える。

ところで、時代が下るにつれ、陰陽師が祓の担い手になつていくのは確かであろうが、彼らだけが担い手であったのかどうか、という疑問が生じる。それは、平安時代の神社でも独自に祓を実践していたからである。

伊勢神宮において、「祓法」を定め、八百万の神の祓を重視していた点は前述した。そして、同宮における重要なまつりである三節祭にあわせての祓が、遅くとも平安時代初期の時点ですでに年中行事化されていたことについてもすでに触れたとおりである。

さらに、豊前宇佐宮では、長保五年（一〇〇三）の段階で、六月の祓の際に、年間三度しかない神幸^{〔65〕}がなされていた。^{〔66〕}同宮における重要な年中行事としての位置づけが確立させていたと評価できる。

大菩薩之御行年中三度、六月晦江海御祓、八月十五日放生会、五月五日馬庭頓宮、六年一度行幸等、此外輒無
レ有レ動ニ御輿、

これらのように、平安時代において祓が展開されていたことは確かである。無論、この祓が多くの人びとにひらかれていたとはいがたい。⁽⁶⁷⁾ しかしながら、八百万の神の祓を含む祓の担い手が、陰陽師だけ、ということでもないのは確かである。

この点に関連して、中世の八百万の神の祓の主流というべき「中臣祓」⁽⁶⁸⁾ がおこなわれたことが確認できる古い例は、寛仁三年（一〇一九）二月の、藤原実資による山城大原野社參の時である。⁽⁶⁹⁾ その読み手「師重」は、実資の家の庶務に従事していた人物だが、要するに、陰陽の道に専従していわけではない。⁽⁷⁰⁾ 中臣祓が広まる要因は、祓に対するさまざまの人びとの関心を捉える必要があると考えるが、それは今後の課題としている。

注

（1）『小右記』正暦四年二月三日条。文中では「御禊」だが、「御禊」を「禊祓」と呼び（『続日本後紀』承和五年三月乙丑〈八日〉条、禊服の大祓を「禊祓」と呼ぶ（『三代美録』天安二年九月十四日条）など、「禊」と「祓」は同義と解されるので、本文では「祓」とした。

（2）『紫式部日記』寛弘五年九月十日。

（3）この八百万の神の祓の中には、後に詳しくとり上げる古代朝廷の百官対象の大祓のほか、現代神社における同名の儀も含まれる。

(4) 前掲(2)の、陰陽師を世にいる限り召集したとする後の、「八百万の神も耳ぶりたてぬはあらじと見えきこゆ」という表現は、『朝野群載』卷六神祇官所載の中臣祭文の、「祓戸乃八百万乃神等ハ、佐乎志加乃御耳ヲ振立天、聞食セト申」と対応する。

(5) 『枕草子』見苦しきもの。「法師陰陽師の紙冠して祓したる」

(6) 『紫式部集』、一四。「はらへとのかみのかさりのみでくらに うたてもまかふみ、はさみかな（祓所の神の飾りの幣帛に転ても紛ふ耳挾みかな）」

(7) 『今昔物語集』卷十八「内記慶滋ノ保胤出家語第三」に登場する川原の法師陰陽師は、妻子を養い、自らの命を助けるために祓をしているとし、紙冠を着すことについて、祓殿の神たちが法師を忌むからとする。法師陰陽師が八百万の神の祓を駆使する理由が推測できるが、説話自体は安倍晴明関係の一連の伝承（慶滋保胤の父賀茂忠行は、同書によればその師にあたる。卷二十四「安倍晴明隨忠行」習道語第十六」と評価できる。陰陽師による八百万の神の祓の駆使の転機が、冒頭で紹介した一条天皇への晴明の祓である可能性もあるので、説話の内容が十世紀末・十一世紀初頭、あるいはそれより前の実態を忠実に示しているとは断定しがたい。

(8) 『延喜式』卷八神祇八祝詞、六月晦大祓条。

(9) 『古語拾遺』神武天皇。

(10) 青木紀元『祝詞古伝承の研究』国書刊行会、昭和六十年（一九八五）。

(11) 青木前掲(10)。この他、「白人」「胡久美」「畜^之蟲物為罪」も、『藥師經』の記載と対応すると論ずる。

(12) 金子武雄『延喜式祝詞講』武藏野書院、昭和二十六年（一九五二）。百官大祓が災氣を祓うとする説の展開については、瀬尾芳也「災氣を祓ふといふこと」（『神道宗教』二四二、平成二十八年（二〇一六））に詳しい。

(13) 青木前掲(10)の指摘する、『薬師經』が尊重された天武朝（六七三～八六）において、「四方」「天下」「諸国」といった、朝廷による全国規模の「大解除」すなわち大祓が展開されている（『日本書紀』天武天皇五年八月辛亥〈十六日〉条、同十年七月丁酉〈三十日〉条、朱鳥元年七月辛丑〈三日〉条）点に留意すべきと考える。

(14) 『続日本紀』慶雲四年二月乙亥（六日）条。

(15) 『日本書紀』大化二年三月甲申（二十二日）条。

(16) 『日本書紀』神代第七段本文など。

(17) 『皇太神宮儀式帳』天照坐皇太神宮儀式^井神宮院行事。佐野真人校訂『『皇太神宮儀式帳』校訂試案』（『皇學館大學研究開發推進センター紀要』二、平成二十八年（一〇一六））による。ただし、引用部の下線は本稿著者が付した。なお、伊勢内宮の祓は、麻一条を用い、祠職の罪を具体的に申告させるなど、百官大祓とは別的方式をとっている例も確かめられるが（『皇太神宮儀式帳』禰宜内人物忌等職掌行事事）、本文引用部の罪の区分からは、八百万の神の祓がおこなわれていたことが分かる。

(18) 一応の見立てとしては、「川入」は大化二年の詔で強引な祓除が禁じられた、溺死に関する罪との関係性がうかがえる。また、「火焼」があげられているのは、延暦十年（七九二）の大神宮焼亡（『続日本紀』同年八月壬寅〈十四日〉条）の影響による可能性が、『皇太神宮儀式帳』の成立年（延暦二十三年（八〇四））を考慮すると想起できる。なお、青木前掲(10)は、これらの罪も『薬師經』に対応する記載があると指摘する。その指摘からすれば、伊勢においても仏教的な罪の影響を窺知できる。ただ、本稿において肝要と考えるのは、「祓をする主体が罪を定義していた」ことが、百官大祓の祓詞と『皇太神宮儀式帳』の罪の差異から読み取れる点である。

(19) 『万葉集』卷四、七一二。

- (20) これに関連して、在地社会における罪の概念については、八・九世紀の千葉県の事例をとりあげ、中国と類似した、仏教・道教と一般信仰の混在したものであったという指摘がある。平川南『墨書土器の研究』吉川弘文館、平成十二年（二〇〇〇）。これを踏まえ、同時期、全国的に、減罪目的の仏教儀礼を必要とする觀念が加わった点についても論じられている。笛生衛『日本古代の祭祀考古学』吉川弘文館、平成二十四年（二〇一二）。
- (21) 『令義解』卷三神祇令、大祓条。
- (22) 『古語拾遺』天平年中。同年間の前半期の神祇伯として、『続日本紀』には、中臣広見（天平四年九月乙巳〈五日〉条）・中臣名代（天平十年五月辛卯〈二十四日〉条）の名が記されている。
- (23) 『古語拾遺』神武天皇。天つ罪についても、同書の高天原における素戔鳴尊の乱行を示す箇所の注でも「中臣禊詞」という表現が登場する。
- (24) 無論、『続日本紀』の載録方針が、宝亀年間とそのほかの時代とで相違しているがため、頻度が多くなっているように見えている可能性には考慮すべきであろう。
- (25) 『続日本紀』宝亀六年八月辛卯（三十日）条。
- (26) 『続日本紀』宝亀六年十月甲申（二十四日）条。
- (27) 『続日本紀』宝亀七年五月乙卯（二十九日）条。
- (28) 『続日本紀』宝亀七年六月甲戌（十八日）条。
- (29) 『続日本紀』宝亀八年三月辛未（十九日）条。
- (30) 『続日本紀』宝亀九年三月癸酉（二十七日）条。
- (31) 右大臣任官は『続日本紀』宝亀二年三月庚午（十三日）条。上表は天応元年（七八一）のことである（天応

元年六月庚戌（二十三日）条。清麻呂の薨伝には、天平宝字年中（七五七～六五）に神祇伯に補任されたことが記されている（延暦七年七月癸酉（二十八日）条）。

（32）拙稿『古代の神社と神職』吉川弘文館、平成三十年（二〇一八）。

（33）『令義解』卷三神祇令、諸国大祓条。

（34）『令義解』卷三神祇令、大祓条。この場合の「女」は女官のことを指していたと考えられる（『儀式』卷五、大祓儀、延喜中務式大祓条）。

（35）『続日本紀』養老五年己酉（四日）条。百官大祓の祓詞の中には家族の存在を念頭に置いた表現が確認できな
いことから、養老五年の時点の何らかの考え方に基づき、祓の対象を拡大したものと推測できる。なお、『令集
解』卷七神祇官大祓条所引穴記には、「里人」の参列まで是とする見解が示されている。

（36）弘仁宮内式（『本朝月令』六月晦日大祓事所引）や、貞觀年間（八五九～七七）成立の『儀式』には、前掲
『続日本紀』の「妻女姊妹」に対応する人びとに触れていない。

（37）『万葉集』卷十七、四〇三一。

（38）正倉院文書正集十三・十四、天平十年四月五日和泉監正税帳。

（39）尾張国葉栗郡と美濃国各務郡に村国郷があり（『倭名類聚抄』国郡部第十二尾張國・美濃國。ただし、大和国
添上郡にも同名郷あり）、『延喜式』卷十神祇十神名下には、各務郡に村国真墨田神社が所在することが示され
ている。なお、『三代実録』仁和元年四月朔条に陰陽寮陰陽師として登場する村国連業世との関係は定かではな
い（陰陽寮の諸生を「世習者」から優先して取る定めはある。『令義解』卷十雜令、取諸生条）。

（40）『皇太神宮儀式帳』禰宜内人物忌等職掌行事事。

(41) 『延喜式』卷一神祇一四時祭上、大祓条。

(42) この点については、虎尾俊哉編『訳注日本史料 延喜式 上』集英社、平成十二年（二〇〇〇）、卷第八「六月の晦の大祓」補注（同執筆）に詳しい。なお、この補注においては、書写的過程で祝詞の詠み手をト部に改竄したことを、伝本系統を踏まえて否定するが、本稿の見解も同じである。

(43) 『日本紀略』康保四年七月九日条。

(44) 『小右記』正暦元年十二月三十日条。

(45) もし、後者の解釈どおり、祓詞の名称を示しているとすれば、中臣祓の相當に古い語用例となる。ただ、「中臣禊詞」「中臣の太祝詞言」という古代の用例や、後述する祓詞の変化の可能性を踏まえると、十世紀末を中臣祓成立の転換点として格別に評価することについては慎重な立場をとりたい。

(46) 金子前掲（12）。虎尾前掲（42）も金子説を詳細に紹介している。

(47) 『本朝月令』六月晦大祓事。記載は清水潔編『新校本朝月令』（皇學館大学神道研究所、平成十四年（二〇〇二））に基づいた。

(48) 『儀式』卷五、大祓儀。

(49) 金子前掲（12）。

(50) 『江家次第』卷七、大祓。

(51) 岡田莊司氏は、『儀式』卷一賀茂祭儀の次第から、中臣祓文の改変を九世紀中葉と考察する。「私祈祷の成立」『神道宗教』一一八、昭和六十年（一九八五）。

(52) 金子前掲（12）、虎尾前掲（42）。

- (53) 先行説の中には、延喜祝詞式の百官大祓祓詞の、「大中臣」が「天津祝詞_乃太祝詞事_{乎宣礼}」とする箇所を、(大)中臣が自らに向かつて太祝詞事の宣読を命令していると解釈し、それを不自然だとするものがある。ただ、宣讀形式の文体をとり、聞き手（親王から百官まで）への記載内容の宣告を旨とするこの祓詞において、前記の表現は、罪を犯した際の対処法の説明という位置づけとなる。したがって、読み手が中臣を含む誰であつても不自然さはないし、「天津祝詞_乃太祝詞事」も現に読んでいる祓詞と了解できる（同旨として青木紀元『祝詞全評釈 延喜式祝詞 中臣寿詞』（右文書院、平成十二年（二〇〇〇））、柏谷興紀『延喜式祝詞 付・中臣寿詞』（和泉書院、平成二十五年（二〇一三））。
- (54) 延喜祝詞式所収の百官大祓の祓詞は、状況の説明をするだけで、神に直接祓を願うことにはならない。
- (55) 『文德美録』嘉祥三年四月辛亥（四日）条。
- (56) 『三代実録』元慶元年八月二十五日条。ただ、同時期成立の『儀式』は、八月の大祓使の氏を定めていない。
- (57) 小坂真一「禊祓儀礼と陰陽道」『早稲田大学大学院文学研究科紀要』別冊三、昭和五十二年（一九七七）、同「九世紀段階の怪異変質にみる陰陽道祭祀の一側面」竹内理三編『古代天皇制と社会構造』校倉書房、昭和五十五年（一九八〇）。
- (58) 前掲（55）参照。
- (59) 『本朝月令』六月晦日大祓事所引弘仁太政官式。また、『法曹類林』二百公務八、弘仁五年六月三日勘文所引式部文には、恒例の百官大祓の式日平旦、大伴・壬生二門間の大路に、大藏・木工・掃部の官署が帳幃を舗設する所である。
- (60) 『延喜式』は、『弘仁式』・『貞觀式』を「併省」し、「削成一部」する方針で編纂された（『延喜式』序）。

祝詞式に關しては、『貞觀式』に同式が存在しない（『本朝書籍目録』）ことから、『弘仁式』に載録されたものと概ね同じと考えられる。

(61) 弘仁祝詞式の存在は、『本朝書籍目録』から理解される。また、前述のとおり、『本朝月令』に弘仁祝式の詞が引用されている。

(62) 『弘仁式』は当初、大寶元年（七〇一）から弘仁十年（八一九）までの記文を撰したとされるが（『類聚三代格』卷一序事、格式序）、施行は天長七年（八三〇）である（『類聚国史』卷三十二遊宴、天長七年十一月丁亥〈十七日〉条）。さらに、手直しをした改正格式の諸司百官への頒行は承和七年（八四〇）のことである（『続日本後紀』承和七年四月丁卯〈二十二日〉条）。

(63) 『類聚国史』卷三十二遊宴、天長七年十一月丁亥（十七日）条。

(64) ただし、天皇の大祓（御贖）の際に用いられたと見られる「西文忌寸部獻」御麻時呪も、『弘仁式』で内容を確認できたと考えられる。『本朝月令』六月晦日大祓事所引弘仁神祇式。

(65) 『皇太神宮儀式帳』禰宜内人物忌等職掌行事事・供奉年中行事^并月記事。

(66) 『宮寺緣事抄』宇佐四、長保五年八月十九日八幡大菩薩宇佐宮司解。「江海」という名称は、罪を消滅させるための場を指すと考えられ、百官大祓の祓詞に記された罪の移動プロセスと対応するので、宇佐宮の祓も八百万の神の祓と推測される。

(67) 岡田前掲（51）。

(68) 『小右記』寛仁三年二月十五日条。

(69) 『小右記』寛仁三年八月二十一日条には、天台座主の病状をうらなつた占方を、師重が陰陽師に送る役割を

追記

本稿の執筆にあたり、古代の大嘗祭と祓の関係についての知見を有する塩川哲朗氏からご教示を得た。この場を借りて御礼申し上げる。

担つたことが記されている。師重が陰陽の道に精通しているのであれば、このような対応をする必要はなかつたであろう。

日本民俗学における里山研究の課題と展望

伊藤 新之輔

はじめに

日本の里山保全は現在岐路に立たされている。一九九二年の生産緑地法改正により指定された「生産緑地」が三十年の期限を迎えて一斉に解除され、それらの土地の宅地化が懸念されるという「二〇二三年問題」が発生し、各自治体がこの問題への対応を迫られたのである。その結果、希望者については「生産緑地」を「特定生産緑地」として延長することが可能となつた。こうした緑地減少の問題が示唆される一方で、森林管理の問題が生じている。これまで地域の人々の手によって管理されてきた森林、特に「里山」と呼ばれる特性を持つた土地の管理が滞る「里山放棄」の問題である。クマによる襲撃、イノシシやシカなどによる農作物の被害などを引き起こす遠因となるため、「里山放棄」の問題は農山村においてはすでに実害が出ているともいえる。こうした獣害が都市に及ぶのも、時間の問題で

あるといえよう。周知のように、里山は人の手が加わることによつて生態系を保つてきたのであり、「里山放棄」によつて在來の多様な生態系は失われてしまう。

たとえば、日本の里山を構成する重要な樹種の一つであるアカマツの生える林では、マツタケなどのキノコや山菜類が採れ、カタクリなどの植物が繁茂し、チョウをはじめとした昆虫、それを餌にする鳥類など、生物多様性に溢れる場所であつた。明るい林床では、モチツツジやヤマツツジなどの低木類も生えており、晩春から初夏にかけて一斉に紅色や赤色の花を咲かせ、全山赤く燃えるという美しい景色が見られた。

こうした里山の情景は、しばしば伝説や昔話などの口承文芸のほか、泉鏡花の『龍潭譚』などの近代文学でも描かれているが、現在ではほとんどみられない景色になつてしまつた。これは「里山放棄」によつて、アカマツ林が植生遷移して陰樹の繁る暗い林床になつてしまい、低木類が育たなくなつてしまつたためである。こうして放棄された森林では、植物や生物の多様性が失われてしまうことが指摘されている。アカマツ林の里山については後述する。

里山を含めた森林やそこにある動植物の多様性を守るという問題は、持続可能な開発目標（Sustainable Development Goals）においても課題とされているものである。そのうち、里山保全は目標15「陸の豊かさも守ろう」に該当する。ターゲットとしては、15-2「あらゆる種類の森林の、持続可能な形の管理をすすめ、森林の減少をくいとめる」や15-4「山地の生態系の能力を強めるため、多様な生物が生きられる山地の生態系を確実に守る」があり、現在日本国内において里山管理の抱える課題と直結する。さらに、人間の生活領域に自然をどのように配置するかという空間デザインの視点からは、目標11「住み続けられるまちづくりを」のターゲット11-7「2020年までに、特に女性や子ども、お年寄りや障がいのある人などをふくめて、だれもが、安全で使いやすい緑地や公共の場所を使えるようにする」も該当するといえる。日本人が里山の自然どとのようにかかわりあつてきただのかを明らかにし、

それを世界に向けて発信することは国際的にも有意義なことであると筆者は考える。

さて、里山についての研究は、植物学などの自然科学の分野でのデータ収集や分析が行われているほか、人文科学においても自然と人間の交流に焦点を当てた研究が蓄積されている。特に、日本民俗学では、フィールドワークで得た知見をもとに人と自然の交流について多くの事例が報告され、検討が進められている。これについては、里山だけでなく、海や川なども研究対象とされたが、本稿では論点を明確にするため、里山について述べられた論考のうち、筆者の課題につながるものとりあげて紹介する。その上で、どのような内容の里山研究を行うべきかを示すことを本稿の目的としている。

一、日本民俗学の里山研究の成果と課題

日本民俗学における里山にかかる研究のうち、民俗誌的研究によって、人々の自然に対する知識や生活のあり様を明らかにすることを研究の主題としているものが注目される。

「民俗誌的研究」とは、民俗学において特定の調査地を定めて詳細な調査を行うことにより、その地域の民俗のあり様を描く研究方法をさす。こうした方法を用いて、特定の地域における人間と自然の結びつきについて明らかにしていったのが環境民俗学を志す民俗学者たちであった⁽¹⁾。これらの民俗学者による著作は、里山と人々のつながりをとらえる上で貴重な基礎資料となっている。ここでは、多数の編著作がある野本寛一と篠原徹の研究成果を紹介する。

(1) 野本寛一

野本寛一はこれまで、自然にかかる民俗研究についての業績を数多く発表し、環境民俗学ともいえる内容の研究を牽引してきた民俗学者の一人である。

『生態民俗学序説』⁽²⁾（一九八七年三月）は、六〇〇頁以上にわたって、自然と人間のかかわりについて考究した大著である。⁽³⁾本書では、主に動植物と人びとの暮らしのかかわりについて述べており、たとえば植物であれば、年中行事での利用、民俗知識（医療や呪術的利用）、食材としての利用についてフィールドワークで得た情報をあげて検討している。里山にかかる記述は多くないが、植物分布帯の指標となる樹木をとりあげ、その植物と人とのかかわりについて述べた「第三章 植物分布帯指標植物と民俗」では、亜熱帯多雨林帯のアダンとクベ、照葉樹林帯のシイとカシ、夏緑広葉樹林帯のブナとナラをとりあげ、資材としての利用、年中行事や葬送儀礼での利用などについて、その詳細を明らかにしている。

ほかにも、「第七章 人為的遷移と民俗」では、人の手が加わることによって形成されている自然について述べ、長野県下伊那郡でのフィールドワークなどから山の民とトチが共生関係にあることや、焼畑地では木の移植などによつて植物の人為的遷移を促してそれらの植物を合理的に利用したことを明らかにしている。また、「第八章 生態集中と民俗の生成」の「二 岩木山をめぐる民俗的生態集中」では、岩木山周辺の自然を主眼に置いた民俗誌を描いており、採草地としての利用や「山カケの情景」とその登拝ルートなど、景観論にかかるような記述も散見される。

野本は『生態民俗学序説』以降も自然と人間のかかわりについて数多くの著作を発表している。里山に関連するもののがると、たとえば『共生のフォーカロア 民俗の環境思想』⁽⁴⁾（一九九四年四月）では、西日本をフィールドとしてアカマツの民俗をとりあげ、アカマツの燃料や用材としての伐採をめぐる伝承、マツタケ採取などの技術伝承

を追っている。植物の民俗については『季節の民俗誌』(5)（二〇一六年七月）や『自然暦と環境口誦の世界』(6)（二〇二一年四月）で「自然暦」の伝承として植物の種類ごとに各地の伝承をあげている。植物に加えて雪や気象状況の伝承についても述べている。動物や昆虫の民俗については『生きもの民俗誌』(7)（二〇一九年七月）で種類ごとに各地の伝承をあげている。

（2）篠原徹

篠原徹は数多くの業績を残しており、野本寛一と並んで環境民俗学を率いてきた民俗学者である。

『自然と民俗 心意のなかの動植物』⁽⁸⁾（一九九〇年四月）では、植物や動物の生業や食生活での利用について述べている。篠原論の特徴は「亘山村と民俗」で、岡山県蒜山地方の自然観について述べるのに際して図を示しているように、村人がどの程度その土地に生えている植物種を認識しているかを詳細に調査している点にある。篠原によれば、「村人は環境を二つの価値基準によって評価、分類しているように思われる。その一方は植物界に与えていた民俗的分類、他方は地形・土壤など土地に対する評価を表わした民俗的分類である」⁽⁹⁾と分析し、植物種ごとに具体例をあげている。植物の種類を詳細に捉えていく調査方法はその後も続けられており、『海と山の民俗誌』⁽¹⁰⁾（一九九五年二月）では、植物民俗の地域差を述べるにあたり、「民俗と相関をもつと思われる植生モデル」を図示し、日本の森林は混交林（雜木林）が常緑広葉樹林から落葉広葉樹林の低地に広く展開していることが特徴であることを指摘しており、ここでの「雜木林」は里山と同義であるといえる。「九州から東北まで雜木林は広がり、それは人と自然の関係で歴史的にできあがったものであろう」⁽¹¹⁾と想定し、日本の雜木林は面積が大きく、かつ人の生活場所との距離とも近く、野生植物利用体系の民俗学的な問題を考える上で意味が大きいという。また、カシ林のムラとナラ林のムラの環境と

のかかわり方を比較するなど、植物種（植生）によって文化の類型化を試みているのも篠原論の特徴といえる。これは、『講座日本の民俗学4環境の民俗⁽¹²⁾』（一九九六年一一月）の「植生と民俗」でも示されている論点であり、たとえばサカキとヒサカキなどの植物の分布と植物を使う民俗の分布を対照させる必要性を指摘している。

以上のように、野本と篠原による民俗誌的研究においては、各地でのフィールドワークで得た特定の地域内での動植物と人間の生業のかかわりについて、フィールドワークで得た知見をもとに述べたものが多くを占めている。これは里山研究をする上で基礎資料として有用である。こうした資料に基づいて、篠原徹が行つた植物と民俗の分布の比較対照や植物種による文化の類型化の試みも注目される。

一方で、鳥越皓之らによる村落空間の研究における里山への言及も注目される。こうした研究では、野本や篠原と同様に民俗誌的研究を行いつつ、村落空間において里山がどのような位置にあるのかを示し、人びとの暮らしと里山空間のかかわりについて述べている。つまり、里山などの村落空間の持つ性質を明らかにすることを研究の主題としている。里山研究に限らず、村々の景観を切り口にして民俗を捉えようとする研究は、村落空間論・領域論的研究⁽¹³⁾と言い換えることができ、一九八〇年代に日本民俗学をはじめ社会学・人類学・中世史学の領域などでも盛んに行われた。むろん、里山をコモンズとしてとらえなおす研究動向ともつながっており、様々な指摘があるが、ここでは福田アジオ、宮家準、鳥越皓之、千葉徳爾の四名の民俗学者の成果を紹介することとした。

（3）福田アジオ・宮家準

福田アジオは『日本村落の民俗的構造⁽¹⁴⁾』（一九八〇年三月）で、ムラの領域をムラーノラーヤマと三分類し、同心

円的構成を持つことを示した。ムラーノラーヤマの同心円的構成モデルはその後の村落空間論的研究に大きな影響を与えた、これを基盤として展開していく。

また、宮家準は『生活のなかの宗教』⁽¹⁵⁾（一九八〇年一〇月）で、他界の空間的位置の整理を行い、次のように述べている。

山岳の他界につらなる峠や丘、海上他界との境界である浜・岬、天上の他界へとのびてゐる木、地下の他界への入口の洞窟というように、他界との世との間の境界をなす空間 liminal space が、祭が行なわれたり、そこから他界の神靈が出現する場所として、重視されているのである。⁽¹⁶⁾

山岳の他界につらなる峠や丘は里山空間とも一致する。何よりも重要なのは、liminal space というように、あの世との世の境界が線や点ではなく、空間的広がりを持つてることを指摘したことにある。

（4）鳥越皓之

野本寛一と篠原徹らによる環境を主題とする研究の進展を受け、鳥越皓之は『試みとしての環境民俗学—琵琶湖のフィールドから』⁽¹⁷⁾（一九九四年二月）において「環境民俗学」を提唱する。⁽¹⁸⁾ 鳥越の研究のうち、人びとによるサクラの植栽と管理、それによつて形成された景観についての研究が里山研究にあたると見える。『講座人間と環境第4巻 景観の創造—民俗学からのアプローチ』⁽¹⁹⁾（一九九九年九月）において、鳥越皓之は人々によるサクラの植栽とそれによつて形成された景観とのかかわりについて述べており、その成果は『花をたずねて吉野山—その歴史とエコロジー』⁽²⁰⁾（一九九三年一月）で一冊にまとめられている。花見をする里山の研究については後述するため、ここでは書名の紹介に留めておく。

なお、『講座人間と環境第4巻景観の創造』では、そのほかにも里山の景観について述べられており、特に古川彰

による「第3章 山里の景観」が注目される。古川は、一九五〇年代と一九九八年の山村の景観を写した写真を掲げ、管理の行き届かなくなつた森林は一見豊かな森に見えるが、土を掘つて確かめると保水力が衰えているなど、実態は森林の外見とは異なることをフィールドワークでの経験を踏まえて次のように述べている。

熱帯雨林の減少などがしきりに語られて、森の減少＝環境破壊という印象が強いために、逆に木が増えれば自然が回復しているという通念ができてしまつてゐるようと思える。ところが私たちの周りの山林は長いあいだ人が利用しながらつくりあげてきた自然であり、手を抜くと木は増えても元の自然にもどるのではなく、荒れた山林になつてしまふ。荒れた山林は人が利用できないだけでなく、保水力をはじめとする山林の本来の機能さえも衰えさせるのである。⁽²¹⁾

具体的な民俗から述べたこの指摘は重要であり、燃料革命による炭焼きの終焉、林業の崩壊、高度経済成長による都市への人口流出と通勤兼業化などによる暮らしの大きな変化がこうした状況を生み出したという。そして、日本の山里（里山と言ひ換えることができる）の景観の歴史的変遷について概観し、戦前期には草山が各地でみられ、明治・大正期には刈敷や肥料として草が利用され、火入れによつて維持されていたという土屋俊幸の研究成果を引⁽²²⁾用している。金肥の普及や火入れの規制の厳格化、木炭や用材に使用する林業的利用が進展したことなどにより、一九二〇年代からは徐々にこれらの草山が減つて木炭用の林地へと転換した。燃料革命により一九五七年頃から木炭生産が急減したことに伴い、用材林への転換が進み、昭和三〇年代後半以降には多くの地域でスギやヒノキの生える山里の景観が出現したといい、「私たちが山村にたいしてもつてゐる景観的イメージは、戦後になつてからつくりだされたものなのである」とし、愛知県東加茂郡旭町（現豊田市）の景観の変遷を追い、同様の変遷を辿つていたことを確認している。⁽²³⁾

鳥越皓之は、『環境社会学—生活者の立場から考える』⁽²⁴⁾（一〇〇四年一〇月）においても、山里の人々が里山保全を担つてきしたことや、日本は原生林よりも人の手が加わって形成された「天然林」（二次林）が多いことなどをあげ、日本の森林は「保全」と「利用」がポイントになると主張している。また、吉野山のサクラの景観についても触れている。『歴史・民俗からみた環境と暮らし』⁽²⁵⁾（二〇一四年三月）では、鳥越論のこれまでの総括ともいえる内容が示されており、福田アジオの領域論を環境利用の側面から考えていく必要性を説いている。そして、「里山は自然の持続的利用を背景とした自然と調和した農耕生活の場であつたというのは、あまりに現実と乖離した認識である」と環境史のあり方について述べ、時代により里山の扱いや位置づけが異なつっていたことを問うことの必要性を指摘している。

（5）千葉徳爾

千葉徳爾は、はげ山をめぐる研究を行つてゐるが、これは森林資源が枯渇した里山の研究と言ひ換えることができ
る。『はげ山の研究』⁽²⁷⁾（一九五六年一〇月）および『はげ山の文化』⁽²⁸⁾（一九七三年）では、人為的荒廃林地（はげ山）の植生や分布、どのようにはげ山が形成されたなどを述べている。はげ山化している地域で一般的な林相がアカマツ林であつたため、林学者の本多静六らによる「赤松亡國論」のようにアカマツとはげ山の関連性が指摘されていたが、千葉は科学的数値や史資料の記述をあげ、これは瀬戸内海沿岸地域に限られたことであることを示し、むしろ林地が回復していく植生遷移の過程でアカマツ林が発達していることを指摘した。

以上のように、村落空間の研究においては、里山という空間に注目し、その空間の持つ性格や里山自体の歴史的変遷と人々の生活の変遷を照らし合わせた研究が行われてゐる。

二、里山研究の課題

日本民俗学で行われた里山研究の課題を述べたい。

まず、資料間の比較検討を行う必要性である。たとえば、野本や篠原の研究においては、里山などの自然に関する資料の羅列に留まり、俯瞰的な視野からの分析などが不十分である。『生きもの民俗誌』の「あとがき」で野本が自ら述べているように、同書ではフィールドワークで得た各地の資料の提供が主な内容となつており、「確固とした結論⁽²⁹⁾」が示されているわけではない。しかし、野本による資料提供は環境民俗学の基盤を支える重要な情報であり、今後はこうした資料群を整理し、分析していくことが求められるのである。

野本は『講座日本の民俗学4環境の民俗』で、改めて環境民俗研究に対しての立場を表明しており、民俗学で行われているような、ムラやマチを単位とした「生活誌的・民俗誌的研究」と特定の主題を設定して日本全国をフィールドとする「テーマ主義的な研究」のそれぞれの流れが環境民俗において採用されてもよいという。前者の研究がベースとなつて先行すべきであるが、一方で研究の鳥瞰性や比較的視点・文化論的展開も重要であるとも述べている。この点は、篠原徹が検討したように、特定の植物種による文化の類型化は俯瞰的な視点も持ち得るものであろうが、やはり特定の地域を対象としての検討に留まつており、いわばいくつかの「点」を示したに過ぎない。野本や篠原らの問題提起によって、自治体誌の民俗編などでも、環境民俗学的な調査報告がなされるようになつたといえるが、こうした資料群を整理して分布図を作製し、文化の類型を地図上に示すという、「点」を「面」にしていくという作業は等閑視されている。

次に、里山景観の歴史的変遷を通史的にみていく必要性である。里山の景観の歴史的変遷を追う研究は、歴史学や

考古学などで進展しており、さらなる深化が期待される。たとえば、笛生衛の『神仏と村景観の考古学—地域環境の変化と信仰の視点から』（二〇〇五年七月）、水野章二の『中世の人と自然の関係史』（二〇〇九年三月）や原田洋・井上智の『植生景観史入門』（二〇一二年四月）、小椋純一の『森と草原の歴史——日本の植生景観はどのように移り変わってきたのか——』（二〇一二年四月）、水野章二の『里山の成立—中世の環境と資源』（二〇一五年九月）、時枝務の『山岳靈場の考古学的研究』（二〇一八年八月）などがあげられる。民俗学としては、古川がしたような特定のフレームでの里山環境の変遷について詳細な事例調査を行い、里山の変遷とその周辺地域に住む人々の生活史の具体像を捉えていくことに併せて、こうした史資料を用いた通史的な里山景観の変遷を辿つていく必要がある。鳥越皓之が指摘したように、里山の歴史においては必ずしも自然と人間が調和していた時代ばかりではないことがポイントとなる。

そして、宮家準があの世とこの世の境界空間のモデルを示したように、里山空間や景観の伝承を生業などの日常生活の面だけでなく、日本人の靈魂觀や死生觀といった宗教生活の面からもみていく必要性である。宮家が指摘したように、里山が死者靈の集まる場所とされる伝承や、死者への供養を行う場としての伝承例は実際にみられるが、これまでの日本民俗学における里山研究においては、こうした宗教（信仰）的空間としての検討は等閑視されている。

これに加えて、花見遊山の場としての里山空間の検討も進めるべきである。前述のように、鳥越皓之は『花をたずねて吉野山—その歴史とエコロジー』において、吉野山にサクラを植える人々と花の文化について論じ、吉野山の花の名所としての成立や近現代におけるサクラ保全活動などの歴史的変遷も追っている。そして、鳥越は自然を「原生的自然」「使われた自然」「愛でられた自然」に三分類している。鳥越は「愛でられた自然」の概念をふまえて、吉野山が「人間と自然との深い交流の場となつていった」ことを指摘し、人びとが千年以上かけてつくりあげてきた「愛でられた自然」の意味と価値を「原生的自然」とは異なる視点から評価し直すべきであると説いている。

以上のように、日本民俗学では、自然を生業などに用いる「使われた自然」としての検討が盛んに行われている一方で、「愛でられた自然」の研究はあまり活発に行われていない。里山研究においても、里山の資源を生産生業や日常生活に利用するといった「使われた自然」の検討だけでなく、「愛でられた自然」とは少し意味が異なるかもしれないが、物見遊山をする娯楽的空間や死者供養を行う宗教（信仰）的空間としてとらえ直していく必要があるのである。

三、アカマツ林とツツジ

以上の課題をふまえて、筆者が考えている里山研究の展望を述べたい。

そもそも、「里山」はどのような意味としてとらえられているのであろうか。環境省によれば、「里地里山とは、奥山と都市の中間に位置し、集落とそれを取り巻く二次林、それらと混在する農地、ため池、草原等で構成される地域概念^{〔31〕}」であるという。同じく環境省によれば、里地里山は国土の約四割を占めているといい、その骨格となる二次林のタイプによって、次のように五タイプ六ブロックに区分されるという。

- ・北海道にみられる「シラカンバ」次林などを中心とした里地里山」（放置すると、やがて自然林に代わっていく）
- ・道南から東北地方日本海側から新潟県・長野県にかけて広がる「ミズナラ」次林を中心とした里地里山」（放置すると、やがてブナなどの自然林に代わっていく）

・東北地方太平洋側から静岡県にかけて広がる「コナラ」次林を中心とした東日本の里地里山」（人口が密集していく開発が多く、タケ・ササの繁茂が目立つ）

・石川県から島根県にかけての日本側の地域に広がる「コナラ二次林を中心とした西日本の里地里山」（人口密度が低く、雪のやや少ないところではタケの繁茂が目立つ）

・愛知県から近畿地方と瀬戸内地域を経て山口県へかけて広がる「アカマツ二次林を中心とした里地里山」（人口が密集しているが、ため池なども多く、希少種も多い。開発やマツ枯れ、タケの繁茂の問題がある）
・紀伊半島から四国地方南部を経て九州地方にかけて広がる「シイ・カシ萌芽林を中心とした里地里山」（タケが繁茂しなければ、やがてシイ・カシの自然林に移行する⁽³²⁾）

筆者は、このうち「アカマツ二次林を中心とした里地里山」を研究対象としてとりあげたい。

森林生態学者の四手井綱英や農学者の養父志乃夫らによる里山についての自然科学系の研究書や一般書においては、アカマツ林の里山について多く述べられているのに対し、千葉徳爾の研究を除けば、日本民俗学の里山研究ではアカマツ林をとりあげた研究が十分に行われているとはいえない。換言すれば、自然科学系の業績を活用してアカマツ林の里山について論じることが可能ということであり、前述のように、歴史学や考古学などの人文科学系の業績も活用することができる。

アカマツ林は日本の里山を代表する樹種であるが、冒頭で述べたように、その景観は近年大きく変化している。そして、アカマツ林で構成される里山は西日本に多くみられ、ヤマツツジやモチツツジなどのツツジ科の植物が一斉に咲いて里山の美しい景観を作っていた。有岡利幸はこうした景観について次のように述べている。

中国・近畿地方の里山の松林は、昭和三〇年（一九五五）あたりまでは別名ツツジ山といえるほど、松とツツジが生育していた。モチツツジ、ミツバツツジ、コバノミツバツツジ、ヤマツツジ、ミヤコツツジなどの野生ツツジである。

(中略)

ツツジの開花は美作地方の花見、大和地方のダケのぼりに見られるように、これから始まる農作業の合図だった。同時に、山から帰るときにはツツジの花を折りとつて、田の水口に立てる行為を伴っていた。春先の山でピンクの花を開くツツジの花は、山の精気と見られた。松山の樹下でここかしこ、こちらも向こうもと山一面を鮮やかに彩るツツジの花とその蕾は、豊かな稔りの穂を垂れる稻を想像させる。ツツジの花を水田に移すことは、里山が育んだ山の精気を田へと運ぶ行為であり、秋の豊穣を祈るためにものだった。山の精気は、いわば山の神そのものであり、ツツジの花は山の神が田の神へとその守護する対象を移していくときの憑代とされていたのである。⁽³³⁾

こうした記述から、アカマツ林の里山でツツジの花が咲く様子が美しかったことは容易に想像される。農作業の合図であるという伝承などから、ツツジの花を田の神の「憑代」（依代）とする解釈は検討の余地はあるものの、野本寛一らが示したように、ツツジの咲く時期を生産生業の節目とする伝承は各地でみられるのである。

現在、「里山放棄」による植生の変化により、こうしたツツジの咲き誇る里山を見ることは難しいが、かつての里山の景観を記憶に留めている方はおられる。

たとえば、兵庫県加西市では、一九七〇年頃までこうした景色がみられたという。法華山一乗寺の門前町にあたる坂本町に長く住むKさん（昭和一九年生）は、卯月八日（新暦の五月八日）の季節にはどの山も真っ赤で、五月六日にはこのヤマツツジの花を摘んでシャシャキ（ヒサカキ）と束ね、竹竿の先に括りつけて前栽に高く掲げ、仏壇には「薄い色では仏さんにいけない」といつてヤマツツジの赤い花を供えたと、卯月八日頃に幻想的な景色が広がっていたことを懐かしみながら話してくださいました。⁽³⁴⁾

このように卯月八日にツツジの花を門先に高く掲げたり仏壇に供えたりする伝承は、近畿地方を中心に分布して

おり、その日行われる習俗から、ツツジの花は「死者への供花」と解釈することができる。⁽³⁵⁾

また、有岡利幸は幼少期に経験した花見の光景を次のように回想している。

岡山県東北部の美作台地とよばれるところで生まれた筆者も、四月三日の月遅れの雛まつりには花見といつて、母親に弁当をつくって貰い、近くの小山に行つて、ツツジの花を眺めながら遊んだ記憶がある。したがつて花見とは、ツツジの花を見ることだと長い間思い込み、桜花を見ることが花見であることを中学生になる頃まで知らなかつた。筆者が子供のときのツツジの花見には、村の人は一緒になく、筆者と弟妹だけであつた。ツツジの花の枝を折つて帰つたことは、覚えている。⁽³⁶⁾

現在、「花見」といえばサクラの花見を想像する日本人は多いと思うが、幼少期の有岡は四月三日の民俗的経験から、花見をツツジの花見ととらえていたのである。「花」といわれてツツジを想像する感覺は珍しいものではなく、近畿地方においては「花より団子」という諺の「花」とは、ツツジを意味していることを例としてあげられる。⁽³⁷⁾

こうした花見が行われる場所について、管見の限りでは、上巳節供の花見習俗について全国の状況を論述したものはないが、卯月八日の花見については筆者が「卯月八日の花見」⁽³⁸⁾で述べたように、花見を行う場所は高いところが好まれ、老若男女が訪れる事のできる開放的な場であり、その場所は卯月八日に死者靈（およそ死後三年以内の死んで間もない死者の靈）が集まるといわれる場所という特徴を持つ。さらに、花見が死者供養の一連の行事の中に含まれていること、一連の行事の構造が類似していることから、青森県と岩手県、群馬県、兵庫県で行われる卯月八日の花見は死者と生者の交流を目的として行われるという解釈が可能である。卯月八日に花見を行う場は集落周辺の小高い山や山の中腹であることが多い、これは集落との位置関係から、里山での花見といつてよい。ここから課題として提示できるのは、里山での花見においては生者と自然に加えて死者靈との交流が行われるという点である。

鳥越皓之は人びとの手によつてサクラの山となつた吉野山を「人間と自然との深い交流の場となつていった」といつたが、ツツジの花見が行われる里山は、少なくとも卯月八日には人間と自然のほかに死者靈との交流の場になつているということである。視点を変えれば、里山のツツジの花が死者と生者を結びつける役割を持つてゐるともいえる。

以上のように、ツツジの花見について卯月八日研究の成果から述べることは可能であるが、各地で行われた里山でのツツジの花見習俗の史資料を集積して比較検討することに加え、文学、昔話や伝説などの口承文芸のなかでどのようにツツジの花が登場し、ツツジの咲く里山がどのような空間として描かれているかなどを確認していく必要がある。また、日本各地の里山保全活動において、どのようにツツジを管理しているかなどの実態を明らかにすることも含め、アカマツ林やツツジの咲く里山をめぐる歴史的経緯を明らかにしたい。

おわりに

本稿では、日本民俗学における里山研究の成果を紹介し、その課題を述べ、筆者の業績を引用しながらアカマツ林で構成される里山でのツツジの花見習俗やツツジの花が咲く里山の研究に際しての課題を提示した。

里山をめぐる景観は人と自然の交流の中で形成されてきたものである。アカマツ林の里山においては、燃料や肥料などの資源獲得という人間の一方的な利益のみでなく、それによつて明るい林床が保たれ、そこでは多様な動植物が育まれた。里山の自然が農業、食生活などの人間の日々の暮らしを支えた一方で、人間は里山の自然の保護にも寄与していたということである。もちろん、鳥越皓之が指摘したように、この関係が成り立たなかつた時代もあつたのであり、森林資源が枯渇した森林の景観としてのアカマツ林もみられた。⁽¹⁰⁾美しいアカマツ林の景観や、多様な動植物の

保全、マツタケの収穫などは、人びとによる適度な里山管理によつてもたらされるのである。

日本民俗学の里山研究では、生業や生活上必要な資源を獲得する場としての検討は盛んに行われたが、人びとと死者靈が交流する宗教（信仰）的空間、あるいは花見を楽しむという行楽的空间としての検討は進んでいない。花見の多義性を考えるうえでも、民俗学的方法によつて里山を宗教（信仰）的空間または行楽的空間としてとらえなおしていく必要があろう。

註

- (1) 環境民俗学の視点については、伊藤廣之の「環境民俗学の視点と河川漁撈研究」（『大阪歴史博物館研究紀要』第一三号、大阪歴史博物館、二〇一五年二月）および山泰幸・川田牧人・古川彰編『環境民俗学——新しいフィールド学へ』（昭和堂、二〇〇八年一月一〇日）などを参照されたい。

- (2) 野本寛一『生態民俗学序説』白水社、一九八七年三月二〇日

- (3) 野本は、大井川流域の民俗調査を重ねるうち、「民俗現象を「自然と人間のかかわり」という原点にさしもどして見つめ直してみなければならないと考えるようになつた。それは生態学的な視点から民俗文化を見つめ直すことにはかならない」といい、「生態学を人文科学と結びつけ、ときに止揚するという点で、これまで日本民俗学は必ずしも積極的であったとは言えない」と述べ、日本民俗学に動植物にかかる研究の膨大な蓄積があることを指摘した上で「生態民俗学」的な視点で学び直すことの意義を説いている。「生態民俗学」とは、民俗学を学の主体とした「生態学的な視点に立った民俗学」「生態学的な着眼・発想による民俗現象の研究」と定義

している。そして、「自然環境、人為的環境、環境への適応、環境変革などを包括した「環境民俗学」が将来において成立する可能性は充分にある。そしてその場合、「生態民俗学」が主翼となることはまちがいない」と、立場を明確にしている。

- (4) 野本寛一『共生のフォーカロア 民俗の環境思想』青土社、一九九四年四月一五日
- (5) 野本寛一『季節の民俗誌』玉川大学出版部、二〇一六年七月二十五日
- (6) 野本寛一『自然暦と環境口誦の世界』大河書房、二〇二一年四月二〇日
- (7) 野本寛一『生きもの民俗誌』昭和堂、二〇一九年七月三〇日
- (8) 篠原徹『自然と民俗 心意のなかの動植物』日本エディタースクール出版部、一九九〇年四月二五日
- (9) 前掲(8)二一〇七頁
- (10) 篠原徹『海と山の民俗誌』吉川弘文館、一九九五年二月一〇日
- (11) 前掲(10)二四七頁
- (12) 野本寛一・福田アジオ編『講座日本の民俗学4環境の民俗』雄山閣、一九九六年一月二〇日
- (13) 景觀についての研究史は、松崎憲三「景觀の民俗学—山麓農村の景觀—」(『国立歴史民俗博物館研究報告』第四集、国立歴史民俗博物館、一九八四年三月)、中山正典「暮らしと生業の空間」(野本寛一・福田アジオ編『講座日本の民俗学4環境の民俗』雄山閣、一九九六年一月二〇日)などを参照されたい。
- (14) 福田アジオ『日本村落の民俗的構造』弘文堂、一九八〇年三月二〇日。なお、ムラーノラーヤマの領域論は「村落領域論」(『武藏大学人文学会雑誌』一二巻二号、武藏大学人文学会、一九八〇年一二月)が初出。
- (15) 宮家準『生活のなかの宗教』(NHKブックス376)日本放送出版協会、一九八〇年一〇月一日

- (16) 前掲(15)三八頁
- (17) 鳥越皓之編『試みとしての環境民俗学——琵琶湖のフィールドから』雄山閣、一九九四年二月
- (18) 伊藤廣之は「環境民俗学の視点と河川漁撈研究」(前掲(1))において、「野本寛一の生態民俗学がいわば実体論的な捉え方であり、篠原徹の民俗自然誌がいわば人間を主体とした認識論的な捉え方であつたのに対し、鳥越の環境民俗学は、生活のなかの所有権や暮らしのルールといった、人びとの生活の立場とのかかわりから自然と人間の関係性を捉えようとするものであつた」(五五頁)と、三者の環境の捉え方は異なつていたことを指摘している。
- (19) 鳥越皓之「序章 花のあるけしき」鳥越皓之編『講座人間と環境第4巻景観の創造——民俗学からのアプローチ』昭和堂、一九九九年九月二〇〇日
- (20) 鳥越皓之『花をたずねて吉野山——その歴史とエコロジー』(集英社新書〇一八二D、集英社、二〇〇三年二月一九日)
- (21) 古川彰「第3章 山里の景観——矢作川流域にみる人びとの暮らしと山村の変化」前掲(19)七〇頁
- (22) 土屋俊幸「山村」『日本村落史講座三景観』雄山閣出版、一九九一年、一八一—一九七頁
- (23) 前掲(19)七四頁
- (24) 鳥越皓之「環境社会学——生活者の立場から考える」東京大学出版会、二〇〇四年一〇月二六日
- (25) 鳥越皓之「農用林としての里山と暮らし」群馬歴史民俗研究会編『歴史・民俗からみた環境と暮らし』(岩田書院ブックレット歴史考古学系H18)、岩田書院、二〇一四年三月
- (26) 前掲(25)四六頁

(27) 千葉徳爾『はげ山の研究』農林協会、一九五六年一〇月。増補改訂版がそしえてより一九九一年三月一五日に刊行されている。

(28) 千葉徳爾『はげ山の文化』学生社、一九七三年

(29) 前掲(7)六六五頁

(30) 前掲(20)一七八頁

(31) 環境省「里地里山パンフレット」一〇〇四年九月、二頁。環境省ホームページで公開されている (<https://www.env.go.jp/nature/satoyama/pamph/all.pdf> 二〇一三年九月三〇日閲覧)。

(32) 前掲(31)三頁の内容を筆者が整理した。

(33) 有岡利幸『里山Ⅱ』法政大学出版局、一〇〇四年三月一日、一九三〇一九四頁

(34) 筆者調査。二〇一五年八月十九日、二〇一六年三月二日、兵庫県加西市坂本町。なお、アカマツ—モチツツジ群落は「加西市では最も広く分布して」おり、坂本町が位置する「南部ではマツ枯れにより、壊滅的な状況である」(加西市史編さん委員会編『加西市史』第三巻本編3自然 加西市、一〇〇一年九月一〇日、三三[七頁])というが、「加西市史第三巻付図3 加西市現存植生図」をみると、近年でも坂本町周辺はアカマツ—モチツツジ群落に囲まれている。「里山放棄」により、林床が暗くなつた結果、以前のように多くのツツジの花が咲くことがなくなつたためであろう。

(35) 伊藤新之輔「卯月八日の竿花—天道花習俗の分布と伝承内容—」『伝承文化研究』第一八号、國學院大學伝承文化学会、一〇二一年六月二〇日。具体的には、近畿地方(滋賀県、京都府、大阪府、兵庫県、奈良県、和歌山県)、福井県、三重県伊賀地方、香川県、徳島県、岡山県東部、瀬戸内海の島々(岡山県・香川県)、山口県、福岡県

筑後地域、対馬、佐渡島、長野県中南部、静岡県西部で分布が確認できる。

(36) 前掲(33)二四～二五頁

(37) 伊藤新之輔「『花より団子』とツツジの花見」『東アジア文化研究』第七号、南開大学外国語学院東アジア文化研究センター「東アジア文化研究」編集委員会、二〇二三年二月二一〇日

(38) 伊藤新之輔「卯月八日の花見」『國學院大學大學院紀要—文学研究科—』第五四輯、國學院大學大学院、二〇二三年二月二八日

(39) 前掲(20)一七八頁

(40) 前掲(27)および(28)。前述のように、アカマツは森林資源が枯渇した里山において、植生遷移の過程で林立していくのであり、放置していればカシやシイなどの照葉樹林へと遷移していくのであるから、アカマツ林は森林が復活していく過程にあるといえる（石井実・植田邦彦・重松敏則『里山の自然を守る』築地書館、三四～三七頁）。

〔付記〕 本稿は國學院大學研究開発推進センター「〈SDGs〉と建学の精神」研究事業の成果の一部である。

聖地運営の担い手と参詣者の関係性

—昭和戦後期における武州御嶽山を事例として—

高田 彩

一、はじめに

近年、山岳信仰や修驗道に関わる靈場の担い手が、少子化や高齢化によって減少していることが問題になつてゐる「鈴木二〇一五・三三二」。そのような担い手の減少は、従来山岳や靈場を訪れていた講と呼ばれる信徒集団の減少とも運動している。天田顯徳は、このような状況を、「霞・旦那場経済の衰退」と定義した「天田二〇二一〇」。そして、「霞・旦那場経済の衰退」が、講以外の経済基盤を確保する必要を生じさせ、新規顧客の獲得に向けて山伏文化の活用が進められていることを明らかにした「天田二〇二〇・一八〇一・一八二」。

こうした課題に対しても、現代の山岳や靈場における、講以外の人々を受け入れるための工夫が論じられているが、近世においても山岳や靈場、もしくは当地に属する宗教的職能者と何の関わりも持たない、行楽目的の参詣者が

存在し、彼ら・彼女らを誘致するためには、様々な取り組みが行われていたことも指摘されている。⁽¹⁾

併せて、鉄道網の発達によって休日の郊外行楽として社寺を参詣する「普通の参詣人」が誕生したことや、近代以降、参詣地が鉄道網の発達によって、参詣者以外の人々にも開かれた「ツーリズム空間」に変容していく過程を明らかにする研究が蓄積されている〔平山二〇一二、二〇一二〇〕「対馬二〇一二」「卯田二〇一五、二〇一〇」「乾二〇一六」。

例えば対馬人は、関西の私鉄が、靈場・聖地と呼ばれるような場所に鉄道を敷設し、時には参詣者の動員のために、聖地や靈場に対して様々な働きかけを行つたことを明らかにした「対馬二〇一二」。加えて、対馬は鉄道会社が、世俗的なエージェントでありながら、聖地や靈場の参詣者を増やすために積極的に戦略を立て実行する過程で、当地の宗教行為を独自に編集する、もしくは新たな宗教習俗を普及させるなど、聖地や靈場をコーディネートする役割を担つたことを指摘した「対馬二〇一二」。一方で、聖地や靈場は鉄道会社の提案に従うだけではなく、鉄道会社と交渉を行うことで、少しでも参詣地側の要望を取り入れた計画に変更することを試みた事例も報告されている

〔卯田二〇一四〕。

以上のことから、鉄道会社などの思惑だけでなく、聖地や靈場の思惑をも取り入れながら鉄道敷設の計画は推進されており、両者の関係性は一様ではないことがうかがえる。このように、聖地や靈場などを、従来の参詣者以外の人々にも広く開いて、「ツーリズム空間」とする際には、聖地を運営する担い手のみならず、外部の鉄道会社、観光会社など様々な担い手が関わっているといえる。こうした聖地を取り巻く様々な担い手や、担い手同士の関係性に着目した分析が進んでいることから、以上の成果に加えて、参詣地の運営に携わる様々な担い手と参詣者との関係性を追う必要性があるだろう。

これらの研究を踏まえて筆者は、東京都青梅市の武州御嶽山が平成期に行つて いた観光事業を事例に、観光事業の担い手である宗教的職能者の御師が、どのような意識のもと観光事業を行つたのかを検討した「高田二〇一七」。その際、講以外の経済基盤を確保するために、どのような人々に向けてどのようなメッセージを発信したのかという点に注目した。また、その観光に関する取り組みの萌芽が、明治末期から大正期にあり、その時期にはすでに講以外の「都市の未知の人」と呼ばれる観光目的の参詣者の受け入れを積極的に行つていたこと、そのような武州御嶽山の動向が資本家の目に止まり、昭和戦前期にはケーブルカーが敷設されたことを明らかにした⁽²⁾。

本稿では、上記の問題意識を引き継ぎ、聖地や靈場がどのような参詣者を受け入れながら存続してきたのかという問い合わせに對して、聖地を運営する担い手の視点から考察を加えたい。その際、ケーブルカーの敷設により輸送手段が整備され、様々な目的や動機を持つ参詣者を受け入れるために宿泊設備が整備された、昭和戦後期の武州御嶽山を対象とする。特に、チラシやパンフレット、武州御嶽山関係者の手記などの資料を用いて、昭和戦後期の武州御嶽山を取り巻く各担い手が、各々参詣者を誘致するためにどのような取り組みを行つていたのか、また、どのような人々を対象として誘致活動を行つていたのかを検討する。その上で、武州御嶽山を取り巻く担い手と参詔者の関係性を明らかにする。

このような聖地運営の担い手と参詔者の関係性の結び方やその変化、バリエーションに着目することで、「ツーリズム空間」の進展が、近現代の山岳信仰に関する聖地・靈場の維持・運営にどのような影響をもたらしたのか分析する手がかりを掴みたい。⁽³⁾

二、武州御嶽山の基礎的情報

ここでは、武州御嶽山の基礎的な情報について記し、以降の議論の足がかりとしたい。

一、一 武州御嶽山の歴史的背景

武州御嶽山は、東京都青梅市に位置し、中世以降、金峰山、武藏國金剛藏王權現と称され、関東における藏王信仰の中心地として人々の信仰を集めてきた。また、徳川家康の関東入国後の天正一九（一五九一）年に、朱印地三〇石の寄進を受け、江戸時代初めには徳川家康の祈願所に指定された「馬場二〇一八・一」。

江戸中期以降の武州御嶽山は、火難除け、盜難除け、豊作の神として広く庶民に信仰された。そこで、御師による布教活動によって御嶽講が各地で結成され、参詣が盛んになつていく。明治以降、その信仰圏は関東全域から、東海、甲信越にまで及んだ「馬場二〇一八・一」。明治末年から大正期にかけての御嶽講の分布とその数について確認すると、埼玉県が最も多く六万三六〇〇余り、次いで東京都が四万七〇〇〇余り、神奈川県が二万一〇〇〇余りで、山梨県なども含めると講の数は三四八五講、講員の数は、一四万四九〇〇余りもあつたといわれている「西海一九八三・六八」。このように、御嶽講は関東各地で結成され、数多くの講員がいた。現在、講の実数を把握することは困難であるが、武州御嶽山全体で保有している講の数は、一〇〇〇講ほどにまで減つてゐるそうだ。⁽⁴⁾

御師は毎年、講員が代参に訪れる春から夏の期間には、講員に宿を提供し、御嶽参拝を案内した。御師と講とは、御師と檀那（檀家）という世襲的な師檀関係を結んでおり、代参を受け入れる一方で、代参のない秋から冬の時期には、各地の講に配札に出かけた。これを講社廻りという。御師は、年間數百日にわたつて各地を回つて布教活動を行い、

配札をする一方、三月八日以降、六月初旬にかけて集中して御嶽神社へ代参に来る講に対しても、休憩や宿泊あるいは太々神楽の斡旋を行つた「西海二〇一四・一六二」。

特に、御師にとっての檀家（講社）の保有は、百姓の田畠、山林の所持と同じ意味を持つことから、檀家は御師たちにとつて家産として觀念されている「輶矢二〇一五・四七・四八」。このように講は重要な経済基盤であり、講社廻りでの配札や、講社を受け入れる宿坊経営、太々神楽講中の受け入れは、御師家にとっての大きな収入源といえる。

また、御嶽御師の数は、明暦年間（一六五五～一六五八年）には、御師業を専業としていた山上御師と御師業と農業を兼業していた坂本御師を含めて六〇軒以上を数えたというが、江戸末期の弘化年間（一八四五～一八四八年）には五二軒、戦後には三四軒になつてゐる「西海一九八三・五一」。他地域の御師の多くは廃絶・衰退している状況で、武州御嶽山は未だ山上・坂本合わせて三〇軒以上の御師家が残つてゐることは、全国的に見ても珍しい事例といえよう。

そのような特徴を有する武州御嶽山は、昭和二六（一九五二）年にケーブルカーが運転再開したことや、宿坊営業に加える形で旅館および民宿営業が開始されたことにより、「信仰と観光が同居した形」で発展していくことわかれている「西海一九八三・三一四・三一五」。その背景には、昭和四（一九二九）年に青梅線御岳駅が開設されたことや、昭和一〇（一九三五）年に御岳登山鉄道が開業したことなどの、交通網の発達によつて、従来の信仰地としての機能に観光・遊覧地としての機能が付加されたことが関係している「東京都教育委員会一九八六・九一・一」。

二、二 武州御嶽山の組織と運営

本節では、武州御嶽山がどのような組織によつて運営されているのかを確認する。西海は、「御嶽山は、そこで生活する人々にとって一つの地域であるだけでなく、御嶽神社をなかだちとした、儀礼やその他諸々の生活慣習を共通

項とする、社会集団の場」と論じている「西海一九八三・二九三」。そのため、まず、武藏御嶽神社を運営する組織について概観していく。武藏御嶽神社は、山上御師と坂本御師の合議制で運営されている神社である。ここでは、武藏御嶽神社を運営するための組織について確認していく。

現在、武藏御嶽神社は、宮司一名、本務員一二名とそれ以外の非常勤一八名で構成されている。神社運営に関わる御師を責任役員といい、この責任役員全員が宮司と本務員を選出するための選挙権を持つている。選挙は毎年六月三〇日に行う夏越の大祓式の際に開かれる全体会議にて行われる。この会議には責任役員が全員出勤する。宮司の任期は三年、本務員の任期は二年で、本務員一二名は、会計部、神符部、祭事部、総務部の四つの部署に三名ずつ配属される。さらに、本務員、非常勤とは別に、神社の祭礼に関わる祭典執行者を祭事部がその都度選定する。

その他の臨時の祭務として、太々神樂の奏上がある。太々神樂が奏上される日は、本務員とは別に勤番が一名付く「鈴木一九八六・一一六」。この勤番は、責任役員全員が回り番制で担当している。このように、武藏御嶽神社の運営にあたっては、常勤の本務員と祭典執行者との、二重の祭祀組織の構造がみられることが特徴である「鈴木一九八六・一一七」。

三、国立公園の指定

それでは、昭和戦後期の武州御嶽山の動向を確認していく。まず、戦後の画期として、昭和二十五（一九五〇）年に、御嶽山周辺一帯が秩父多摩国立公園に指定されたことが挙げられる。先行研究においては、武州御嶽山とその地域一帯が秩父多摩国立公園に指定されたことにより、御嶽山は観光化していくことになつたと指摘されている「西海

一九八三】。本章では、国立公園指定によつて武州御嶽山にどのような影響があつたのか明らかにするために、国立公園の指定によつて、御嶽山に外部からどのようなまなざしが向けられるようになり、その結果、観光地としてのイメージが形成されるに至つたのか、また、外部からのまなざしやイメージを御嶽山の住民たちがどのように取り込んで、利用していたのかを検討していただきたい。

上記の目的を達成するため、国立公園指定に関連して作成されたチラシやパンフレット、報告書などの資料を用いて、国立公園指定に伴い、武州御嶽山のどの部分が強調されて紹介されているのか、また、観光地としての御嶽山は外部からどのように評価させていたのか、そして、そのような情報を御嶽山はどういうに捉えていたのかを明らかにする。

三、一 奥多摩を代表する観光地としての武州御嶽山

まず、『觀光の大多摩』という資料を確認しよう。この資料は、東京都に国立公園ができたことを記念して発行されたものである⁽⁵⁾。

また、この『觀光の大多摩』が発行されるまで、大多摩に関するまとまつた資料はなかつたため、事実上、本書が大多摩を総括する初めての案内書であった「秩父多摩國立公園」指定祝賀大多摩奉賛会一九五〇・一】。本資料では、大多摩は温和なあたたかさがあり、「内地人の日常觀光」に対して日本を代表する地域だという自負があると述べた上で、観光的雰囲気ばかりではなく、自然科学の教室としても価値があるとし、見所の多さをアピールしている「秩父多摩國立公園」指定祝賀大多摩奉賛会一九五〇・一三】。それでは、以下、大多摩において武州御嶽山とその周辺地域がどのような場所と位置付けられていたのか、本資料の内容を確認することで明らかにしていく。

青梅線御岳駅は「奥多摩景勝時代」から御岳山御嶽神社をもつて代表的な観光地でありました事は、皆様の想い出に新たな親しみが湧きでることであります。……中略……「御嶽山」これこそ、昔日の奥多摩の「シンボル」として愛好的であります。

又、近く完成するケーブルカーのあの景勝も利用できますし、小説「大菩薩峠」に出てくる老杉立並参道の「霧の御坂」をゆっくり登れば小供（注：ママ）や老人にも登れます。神社参拝、畠山重忠の冑その他国宝の見学、御嶽平・日の出の展望・七代滝・天狗岩の探勝等、一日では見切れない景観です。

山上御嶽神社の斎館分舎お師の家を「都民觀光の家」として開放いたし安易な山の宿として公開しております
「秩父多摩国立公園」指定祝賀大多摩奉賛会一九五〇・六三一六四」。

本資料において、武州御嶽山や武藏御嶽神社は、奥多摩における「代表的な觀光地」であることが前提とされており、ケーブルカーが再開すれば、子どもや老人にも登りやすくなると述べられている。そして、この資料ではその他の見所として、御嶽平やそこからの展望、七代の滝、天狗岩など、江戸、明治、大正期においても武州御嶽山の名所として紹介されていた場所が引き続き登場している。

一方で、従来の案内記とこの資料の異なる点として、「山上御嶽神社の斎館分舎お師の家を「都民觀光の家」として開放」しているという記述が挙げられる。さらに、都民觀光の家についての記述を確認すると、「御岳駅より徒歩約二時間御岳神社斎館分舎（御師の家）五軒を特に觀光客用として開放されました。夏期学校に最適です。費用＝三田村御岳山、片柳健二郎宅に照会の事」と説明されている「「秩父多摩国立公園」指定祝賀大多摩奉賛会一九五〇・八九」。この記述によると、御嶽神社斎館分舎（御師の家）五軒を觀光客用に開放したことがあがえる。併せて、都民觀光

の家の使用用途として、「夏期学校」を勧めている。そして、その旨は三田村御岳山の片柳健二郎に照会することと指示がある。片柳健二郎は、しんやという屋号を持つ御師で、都民観光の家に指定されている山樂荘を経営していた。⁽⁶⁾

このように武州御嶽山は、国立公園に指定されたことにより、案内記やチラシ、パンフレット類において、「観光地」という表現で紹介されるようになった。また、これまで「御師の家」と表記されていた宿坊は、「都民観光の家」と表記されるようになったことは特徴的であろう。

次に、『大多摩の観光ガイド』を参照（写真1参照）。「大多摩」とは、多摩川及秋川の流域を含む全西多摩郡に大菩薩峠、柳沢峠以東の山梨県小菅村・丹沢山村の全部と神金村の一部、つまり多摩川水源の全流域を併せた名称である。このチラシは、上述の地域の有力者によって組織される社団法人大多摩観光協会が作成したもので、発行年は不明である。しかし、秩父多摩国立公園について紹介する内容となつていていることに加えて、武州御嶽山の宿坊を紹介する際に「都民観光の家」という表現を使用しているので、昭和二六（一九五一）年以降に作成されたものと推測される。また、このチラシには、秩父多摩国立公園の觀光案内図が掲載されており、裏側には、秩父多摩国立公園の説明と青梅線および五日市線の駅と紹介文が記されている。以下、説明文を引用する。

秩父多摩国立公園　大多摩は東京の奥庭であつて利用価値の最も高い国立公園です。学童の遠足、ハイキング、キャンピング、川釣り、



写真1 『大多摩の観光ガイド』(推定昭和26年以降)
(たましん地域文化財団歴史資料室所蔵)

更に二〇〇〇米級の登山、ワインタースポーツと四季を通じて凡ゆる種類の行楽が極めて安易に出来ることが他所に見られない特徴です。春秋のハイキングシーズンには、ウイークデーに新宿から氷川まで直通の自然科学電車、休日には新宿氷川間に直通電車が運転されます。この外は中央線を立川で乗り換えて国電青梅線或は五日市線へ。都心からに時間乃至二時間半。

このチラシでは、秩父多摩国立公園の特徴として、学童の遠足、ハイキング、キャンピング、川釣り、登山、ワインタースポーツなど四季を通じてあらゆる種類の行楽が極めて安易にできることが挙げられている。次に武州御嶽山の最寄駅である青梅線の御岳駅についての紹介文を見てみよう。

御嶽駅（青梅から二〇分）駅前射山渓徒歩都下唯一の屋外スケートリンク。夏のキャンプ冬のスケートは人気の中心。名峰御嶽山は観光大多摩の中心でケーブルカーが評判を呼んでいる。御嶽山は雲表三千尺、東京近郊最大の展望台で明治初年英國パークス公使が眼をつけて住んだ所。滝あり渓流あり、老樹鬱蒼とした神社には国宝が沢山保管されている。都下で一番多い（一五〇種類）鳥の名所で仏法僧は特に有名。生徒の遠足。一般的のハイキングに好適。都民観光の家は簡易な休憩宿泊に開放されている。

御岳駅の紹介文では、武州御嶽山が「観光大多摩の中心」と位置付けられ、その目玉として、ケーブルカーが挙げられている。また、「明治初年に英國パークス公使」が宿泊した旨を喧伝することで、御嶽山を由緒ある避暑地とし、観光客を呼び込もうと考えていたようだ。

上述した『観光の大多摩』においては、山内の名所の具体的な名前が登場していたが、このチラシにおいては、「滝あり渓流あり、老樹鬱蒼とした神社」と書かれているのみで、詳細は省略された代りに、新たに「鳥の名所」という説明が加えられている。滝や渓流があり、数多くの鳥が生息していることを宣伝することで、遠足やハイキングに最適である旨を強調しているようだ。さらに、遠足やハイキングで訪れた人々に向けて、都民観光の家が開放されていることも記載されている。

のことから、神社や山内の名所の紹介に代表される武州御嶽山の歴史的な資源よりも、御嶽山の自然が強調され、遠足やハイキングなどを目的とする観光客を取り込もうとしていたことが推測される。

続いて、昭和二七（一九五二）年に、御嶽観光協会が発行したパンフレット『国立公園奥多摩 観光の御嶽』を確認したい。このパンフレットの作成者は、山上の宿坊や食事処・土産物屋などの代表者によって結成される御嶽観光協会であり、いわば御師をはじめとする山内居住者の視点から作られた資料といえる。このパンフレットでは、武州御嶽山とその周辺の絵図が掲載され、御嶽山の観光名所が紹介されている。絵図には、東京から新宿を経由して立川まで行く路線と、立川から小河内までの青梅線の路線を横長軸に描き、国立公園の入り口から武藏御嶽神社の奥の院に至るまでの沿線名所が描写されている。絵図の中で、青梅線の御岳駅から武藏御嶽神社にかけては、稻毛屋やぎん鉢、みたけホテルという宿泊施設の名前が記載され、ケーブルカーやバス停、駐車場などの各交通機関についても同様の記載が見られる。

また、ケーブルカーから武藏御嶽神社に向かう途中に、従来から観光名所として紹介されていた長尾平や七代の滝、ロックガーデン、綾広の滝などと併存して、都民観光の家と鈴木旅館の名が記載されていることは注目すべき点である。本パンフレットと同様、絵図が掲載されている昭和四（一九二九）年の『御嶽山案内』では御嶽神社の境内の様子

が詳しく描写されていたが、この『国立公園奥多摩 観光の御嶽』に添付されている絵図には、御嶽神社の境内の詳細は省略され、御嶽神社と奥の院が描写されているのみである⁽²⁾。つまり、神社境内の詳細な情報よりも、宿泊施設や交通機関に関する情報の方が重要視されていたと解釈することが可能であろう。

それでは、パンフレットの内容を確認していく。まず、「国立公園奥多摩 御岳というところ」という見出しで、秩父多摩国立公園における武州御嶽山の位置付けを説明している箇所をみていく。

国立公園奥多摩 御岳というところ

東京都にある国立公園、それは多摩川の上流、奥多摩の景勝地で日本で第一六番目に指定された秩父多摩公園の玄関に当たるところです。奥多摩はこの国立公園の特色とする渓谷の美しい代表的な地域で東京から五〇粂、二時間足らずで訪れることが出来る大自然であつてこの奥多摩の中心であり入り口部分に当たるところが御岳であり御岳山です。……中略……国立公園の人口部分、沢井駅、御岳駅の間、又この少し上流までに散在して多くの旅館がありますことは、何といつても奥多摩の中心地を示すものです。……中略……駅前から御岳山ケーブルカー行きのバスで約十分。雲表三千尺御岳山にかかるケーブルカーは快適な近代的なもので、乗車僅か八分で（大人上り五〇円、下り四〇円、往復八〇円）御岳山上の大展望場につきます。ここが往古から有名な武州御岳山です。御岳山の中心は櫛真智命を御祭神とする御岳神社で四方に四つの大展望場、ピクニック場、ロッカガーデンなどの施設、山小屋、旅館、都民観光の家、散歩道などあらゆる観光施設が完備しています。

上記の説明によると、武州御岳山は、「奥多摩の中心であり入り口部分に当たる」重要な場所だと述べられ、青梅線

の御岳駅から御嶽山に行く交通手段や運賃も記載されている。加えて御嶽神社の紹介がなされ、大展望場、ピクニッ ク場、ロックガーデンなどの施設、及び旅館や都民観光の家などの宿泊施設を完備していることにも触れている。そ して、「国立公園奥多摩　御岳というところ」は、以下の文章で閉じられている。

更に旅館、御岳山上の都民観光の家などを利用しての句会、集会（宴会）などにも適しているとは以上のような この地方として当然といえましょう。こんなすばらしい観光地が東京のこんな近くにあることを御存知ない方が 多いのではないでしょうか。是非一度御運び下さい。必ず奥多摩ファンになられるでしょう。

この文章で興味深い点は、「こんなすばらしい観光地」として、武州御嶽山とその周辺を捉え返していることで ある。そして、このパンフレットには、武藏御嶽神社の説明の箇所に祭神の櫛眞智命の名は登場するものの、武藏御 嶽神社や御嶽山信仰の中核をなす、おいぬさまおよびおいぬさま信仰、祭神大口真神の名は登場しない。

その上、昭和戦前期までのチラシやポスター、参詣案内記にみられる御嶽神社や御師についての記載はなく、従 来、「御師の邸宅」や「講社の旅宿」などと表記されてきた宿坊が、旅館や都民観光の家という名称に改められて いる。つまり、昭和二五（一九五〇）年と昭和二六（一九五一）年に、「秩父多摩国立公園」指定祝賀大多摩奉贊会が 発行した資料が作り上げた武州御嶽山のイメージを、御岳山観光協会が取り入れて、昭和二七（一九五二）年発行の 『国立公園奥多摩　観光の御嶽』を作つたと読み取ることができる。

四、交通網の発達と御岳登山鉄道の働き

統いて、戦後の武州御嶽山に大きな影響を与えた交通網の発達について確認していく。

四、一 戦後の青梅線と観光路線の拡張

戦中の昭和一九（一九四四）年四月に青梅電気鉄道は国鉄に買収され、国鉄青梅線となつた。同年七月、建設が進められていた奥多摩電気鉄道の御嶽～冰川間が完成、同時に国有化され青梅線に編入された。それと同時に、青梅線は立川～冰川間が全通した「青梅市郷土博物館二〇一四・九五」。

戦後は、石灰石を主力とした貨物輸送に加え、しばらくは、旧陸軍の航空関連施設を接收した在日米軍基地がある立川への通勤需要、高度経済成長期以降の沿線のベッドタウン化による通勤通学需要を背景として旅客輸送が急増していく。そこに、行楽地としての奥多摩方面への観光輸送が加わり、青梅線は東京近郊路線として発展していくこととなる「同・九五」。

また、戦後に、奥多摩が首都圏の行楽地として注目されたことにより、昭和三〇～四〇年代の青梅線は、行楽路線としての機能が高まつていく。昭和三三（一九五八）年に新宿～御岳間で運転が開始された行楽臨時列車「吉野観梅号」が皮切りとなり、昭和四三（一九六八）年には、新宿～御岳間の休日臨時快速「みたけ」のシーズン運行が開始された。昭和四六（一九七二）年には奥多摩への延長が行われた。この新宿～御岳間の休日臨時快速「みたけ」のシーズン運行は、現在の「ホリデー快速」の運行につながっている「青梅市郷土博物館二〇一四」。そして、昭和四四（一九六九）年に千葉～御岳間臨時急行「御岳もみじ号」が運転されたことをはじめ、首都圏各方面からのシーズン

運転の直通臨時列車も設定された「同・九八」。

上記のように、戦後の青梅線は、春には観梅のため、夏には林間学校のため、秋には紅葉狩りのため、冬には初詣のため、季節ごとの臨時列車を運行した。加えて、休日には新宿から御岳、奥多摩への臨時快速列車を運転した（表1参照）。

四、二 御岳登山鉄道の再開とその影響

戦時下の昭和一九（一九四四）年に御岳登山鉄道は不要不急線とされ、休業することとなるが、戦後の昭和二六（一九五一）年に営業を再開する。以下では、再開直後の御岳登山鉄道に入社し、武州御嶽山への旅客誘致に注力した職員の影山豊の活動内容を彼の手記から振り返り、その活動が御嶽神社や宿坊などにどのような影響を与えたのか明らかにしたい。

具体的な活動内容を確認する前に、まず影山の簡略なプロフィールを記す。影山豊は、昭和二六（一九五二）年に御岳登山鉄道株式会社に入社し、滝本・御岳山駅長を務めた。また、昭和三五（一九六〇）年には旅客課長、昭和四一（一九六六）年には総務部次長を兼務した。影山は、武州御嶽山が都内の観光地として注目されるよう環境整備を行い、山外に御嶽山を宣伝した人物である。以下、その活動内容を紹介していく。

表1 昭和30年代以降の青梅線臨時列車一覧

年	列車名（運行区間）
昭和33（1958）年	行楽臨時列車吉野観梅号（新宿～御岳）
昭和38（1963）年	御岳神社初詣臨時列車（大宮～御岳）
昭和40（1965）年	御岳山林間学校号
昭和43（1968）年	休日臨時快速みたけ号（新宿～御岳）
昭和44（1969）年	臨時急行御岳もみじ号（千葉～御岳）

四、二、一 武州御嶽山の知名度を上げるための宣伝活動

影山が旅客課長に着任した昭和三五（一九六〇）年当時、武州御嶽山の知名度は、近隣の高尾山に比べて低かったという「影山一九七九・一五二」。また、「どの観光地図を見ても名勝地のシリシとして「奥多摩」と印刷されていても、「御岳山」と印刷されておらず、御岳山は奥多摩の一部として扱われており、「観光会社でさえも御岳山のことを知らない状況」を影山は問題視していた「同・一五二」。

このような状況を改善するために影山は、関東地区の旅行業協会のもとを訪ねて武州御嶽山の資料を渡し、出入りする業者が資料を自由に持つて帰れるようにした。併せて、武州御嶽山の知名度を向上させるため、奥多摩に関心の深い業者や、御嶽山のことを知らない業者を記録、整理して御嶽山へ招待した。その他にも、より広く一般の人に武州御嶽山を知つてもらうため、国鉄、西武バス、西武鉄道、京王帝都電鉄、立川バスなどに協力を要請し、観光ポスター やタイアップ広告を作成した「影山一九七九・一五三」。

以上の影山の活動が実を結び、昭和四五（一九七〇）年に、これまで「御岳山」の名が掲載されていなかつた東京バス協会・観光部会発行の貸切バス営業便覧に御岳山の名が加わることとなつた「影山一九七九・一五四」。

四、二、二 青梅線・西武拝島線の大晦日終夜運転

上記の活動に関連して、青梅市観光協会と武藏御嶽神社は、昭和三三（一九五八）年一一月、東京都鉄道管理局へ初詣客誘致のために、青梅線に臨時電車の増発を陳情した。それにより、同年の大晦日には、青梅止まりの電車二本が御岳駅まで延長されることとなつた「影山一九七九・一五五」。

この電車の利用客の増加を目指し、昭和三五（一九六〇）年に影山は、さらなる初詣客の誘致活動を展開していく。

以下、誘致活動の具体的な内容について、影山の手記を引用しながら説明していく。

御岳神社の神主さんは裕福なのだろうか、初詣客の誘致には高尾山のお坊さんに比べると関心が薄いように感じられたが、とにかく、チラシを二万枚作つて池袋・新宿・渋谷・中野・吉祥寺等の駅頭に立つて通勤者を対象に配つた。一緒に行つてくださったのは、青梅市役所の渡辺觀光課長、御岳神社代表金井俊雄氏と須崎直衛氏、御岳觀光協会副会長の宇佐美伸太郎氏、そして会社から木村専務と私、とにかく寒風吹き荒れる冬の日のビラ配りは本当にらかた〔影山一九七九・一五五〕。

また、昭和三五（一九六〇）年当時、影山は、「多客期、特に休日には、延々とケーブルカーを待つ人の列ができるが、冬季はまったく閑散としていて、一ヶ月の収入が多客期の一ヶ月分にみたないこともあつた」ことを問題視し、閑散期にケーブルカーの利用者を増やすことが課題であると考えていた〔影山一九七九・一五五〕。そこで、影山は初詣客の誘致を計画したが、「御嶽神社の神主」、すなわち御師たちは当初、初詣客の誘致には積極的ではなかつたといふ。それでも武藏御嶽神社からは、金井俊雄氏と須崎直衛氏がビラ配りに参加した。このビラ配りが功を奏し、初詣客が増加していく。そして、増加傾向にあつた初詣客を輸送するため、新宿からの直通運転御岳初詣号が運行されることとなる。

この初詣客の誘致活動の効果によつて、昭和四五（一九七〇）年の大晦日に青梅線はさらに二本の臨時電車と、新宿からの直通運転御岳初詣号を増発した。こうして、大晦日の終夜運転が約四〇分間隔で実現した。青梅線のようないーカル線で、初詣客のための終夜運転は異例のことであつた。影山は、その後も初詣客の電車の利用率を高める

ために、「青梅線の終夜運転の時刻と御岳山初詣のチラシを毎年、各鉄道案内所や駅へ配布したり、新宿駅の地下道へ、「初詣御岳山」の大提灯を吊るしたり、同じく横断幕を作り、高田馬場、新宿、渋谷、中野、吉祥寺、立川、拝島、青梅の各駅ホームへ張り出し、立川駅の南・北口にはカド松も立てて初詣客の誘致を計った」「影山一九七九..一五六一五七」。

また、初詣客の誘致活動は、武州御嶽山の知名度を上げることにも繋がった。国鉄が「明治神宮や川崎大師と同列に扱ってくれることから初詣の旅客が増えた。国鉄が扱うポスターや中吊広告にも御岳神社が入るようになり、おかげで大晦日から元旦にかけては多客期と同じように駅前に行列ができる初詣にふさわしい風景を感じられた」という「影山一九七九..一五七」。

そして、青梅線に加えて昭和四三（一九六八）年の大晦日から拝島線でも終夜運転が実現し、三〇分ごとに運行されることとなつた「影山一九七九..一五七」。以上のような宣伝と輸送態勢により、「土産店も繁昌し、神主さんのお宅も泊り客や休憩のお客さんが増え、お札も沢山売れるようになった」「影山一九七九..一五七」と自身の活動を評価している。

四、二、三 国鉄の周遊指定地

様々な広報活動により武州御嶽山の知名度が向上してきた昭和四〇年代、影山は御嶽山をどうにかして国鉄の周遊指定地に加えることはできないかと考えていた。昭和四一（一九六七）年、影山が、「日本交通公社の親しい友人」に相談したところ、武州御嶽山の周遊指定地の件を国鉄に提案することを勧められ、同年の末にある国鉄との会議に間に合うように資料作成を依頼された「影山一九七九..一六〇」。

影山は、武州御嶽山を国鉄の周遊指定地にするため、「機に応じて観光協会や旅館連盟の人たちに根気よく根回しをして」、昭和四二（一九六七）年九月、青梅市長、奥多摩町長、青梅市、奥多摩観光協会長、旅館連盟会長の連盟で、「御岳山・奥多摩の周遊指定地についての要望書」という文書を作り、国鉄関東支社長と、日本交通公社、日本旅行会、近畿日本ツーリストの各社長宛に提出した「同・一六一」。

このとき各社へ陳情に行つたのは、御岳神社から金井俊雄氏、御岳山観光協会長片柳健二郎氏、旅館連盟会長宇佐美伸太郎氏と、会社から木村専務と影山であつたという「同・一六一」。そして、同年一〇月、東京鉄道管理局経由で、国鉄関東支社長に、「指定地接続線に関する申請書」を提出し、翌年の昭和四三（一九六八）年六月二五日付の旅総第五四一号の四で、国鉄本社旅客局長から正式に周遊指定地に承認された「同・一六一一六二」。

併せて、日本交通社、日本旅行および近畿日本ツーリストの各社と周遊船車契約締結の手続きを進め、周遊割引の許可を得るよう指示が出た。その指示に従い、東京陸運局長宛に「周遊旅客運賃割引制定許可申請書」を提出し、同時に日本交通公社他二社と周遊船車券発売契約を結んだ「同・一六二」。

その後、昭和四七（一九七二）年八月には、東武トラベル、日本交通公社、名鉄観光の大手旅行とも契約を結んだことで、「御岳山・奥多摩が全国的に観光地として認められた」「同・一六二」。

以上のように、御岳登山鉄道職員の影山によつて、様々な方法を用いて武州御嶽山は宣伝された。⁽⁸⁾また、影山は、従来武藏御嶽神社では積極的に行われてこなかつた初詣に着目し、神社や御師に働きかけて初詣客の誘致活動を共同で行つたことに加え、国鉄の周遊地指定に関しても御嶽山観光協会や神社と共同で要望書を作成し陳情している。このことから、影山は、乗車客の増加にかかる活動のみならず、武州御嶽山や武藏御嶽神社の運営方針に対し意見をし、その運営方針の一部を転換させる活動をも行つていたと理解できよう。

五、林間学校の誘致と合宿、研修会の利用

これまで、昭和二〇～四〇年代の武州御嶽山の状況を、鉄道会社の活動と、そこで働くキーマンに着目して論じてきた。以降は、昭和三〇年代からはじまる林間学校の誘致と合宿や研修会での武州御嶽山の宿坊利用について論じる。特に本稿では、教員の研究合宿を中心に論じることとする。

五、一 林間学校の誘致

戦前から武州御嶽山では、避暑地、学習地として官吏、学生を受け入れてきた。⁽⁹⁾ そのような流れを引き継いで、宿坊では、春の代参シーズンが終了した夏に、林間学校を開催する小中学校を受け入れてきた。新聞記事によると、昭和三〇（一九五五）年には、「地元PTA主催」の「御嶽林間学校」が開かれたという。以下、新聞記事の内容を示す。

朝日新聞 昭和三〇（一九五五）年八月八日 朝刊
 〈御嶽山で子供交歓会 都林間学校と地元小学生ら 子供会〉

東京都民の奥庭、奥多摩の各キャンプ場は小、中学生の夏季□設で例年ないにぎわい。とくに御嶽山頂の“都民の家”（御嶽神社神職宅）二九軒を開放した地元PTA主催の御嶽林間学校は、初日の先月二一日から連日小さいお客様で満員続きだ。六日夜は、文京区明化小学校、豊島区高松小学校など一三校一二〇〇人に達し、地元の小学生たちと“納涼こども交歓会”を開いた。老杉が夜空に吸い込まれる神社広場に、ユカタ、パジャマなど、思い思いの姿で集つたお客様側と地元の子供らは、山の冷気にエリを合わせ、ムシロ、石段などに陣取つて

各校の芸能コンクールに声援しきり。地元の子供らは「御嶽しまうた」（河合玉堂画伯の作）をひろうして拍手を浴びていた。

記事によると、昭和三〇（一九五五）年には、宿坊二九軒を開放し、都内の学校一三校一二〇〇人を受け入れたとう。この御嶽林間学校を主催した「地元PTA」は、青梅第六小学校分校御岳校舎、つまり武州御嶽山の住人を指していると思われる。この御嶽林間学校では、「納涼子ども交歓会」が開催され、地元の子どもたちと、御嶽山に訪れた子供たちが一緒に遊んでいることも特徴的である。

また、昭和三五（一九六〇）年七月二一日の朝日新聞朝刊によると、宿坊三四軒が都内小中学校を受け入れおり、八月末までは林間学校の宿坊利用が続くことが記載されている。⁽¹⁰⁾ このように、昭和三〇年代は、夏期に林間学校のために多くの小中学生が武州御嶽山を訪れていたことがわかる。こうした林間学校の受け入れについては、正確な時期は定かではないものの、当時の御岳観光協会長が、東京都の教育委員会にかけあつて実現したことだという。⁽¹¹⁾

さらに、武州御嶽山では、昭和三八（一九六三）年からは、横浜に本社があるブルー観光と提携し、林間学校の団体受け入れを開始する。このブルー観光は、主に横浜方面の小・中学校の林間学校を斡旋していた企業であり、提携していた宿坊は、一〇軒ほどあつたといわれている。つまり、山上集落の宿坊の三分の一ほどが、ブルー観光と提携していたことになる。ブルー観光が斡旋した林間学校利用校数をまとめたものが図1である。

図1を確認すると、昭和三八（一九六三）年の受け入れ開始時は、林間学校の利用は一校であつたが、一五年後の昭和五三（一九七八）年には九校と徐々に増加し、平成五（一九九三）年には五〇校以上の利用があつた「東京都環境局自然環境部二〇一一：五」。この林間学校の利用校の減少は、平成初期に、横浜市が自前の施設を設置したことでの

横浜方面からの林間学校の利用がほんくなつたことに起因している。

昭和三〇年代に引き続き、昭和四〇年代も、夏期の武州御嶽山が都内、神奈川、千葉、埼玉などからの林間学校を行う小中学生で賑わつてゐる様子が伝えられてゐる。また、昭和四四（一九六九）年の記事^{〔2〕}では、「ことしの利用者は二四九団体、約三七〇〇〇人で昨年の一割五分増。一般的行楽客が七月、八月で一二万人といずれも開山以来の記録だつた」と報じられていることから、林間学校での利用がさらに増加し、「開山以来の記録」と称されるほど多くの小中学生が御嶽山を訪れていることがうかがえる。

そして、昭和四六（一九七一）年の記事では、「林間学校第一陣は都内、横浜などの一一校から一五〇〇人。普段は三〇分に一本の登山ケーブルも、六分間隔でピストン輸送。……中略……林間学校申し込みは年々ふえ、ことしは八月中旬までにざつと百五〇校、三万人のチビッ子客が予定されている」。

以上の新聞記事から、昭和四〇年代は、二四九団体が林間学校のために宿坊を利用し、三万人以上の小中学生が夏期の武州御嶽山を訪れたことが確認できた。

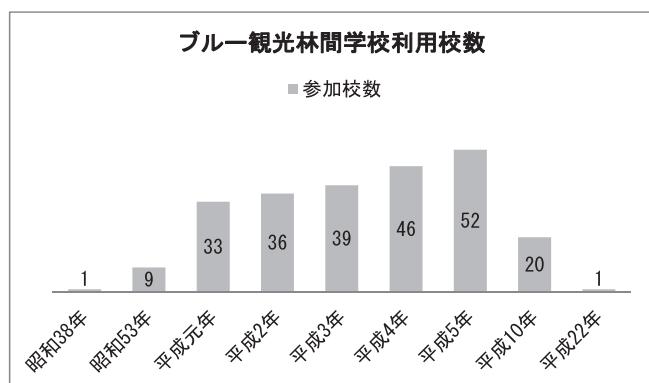


図1 ブルー観光林間学校利用校数

東京都観光局自然環境部編 2011『御岳ビジターセンター周辺環境基礎調査報告書』より筆者作成

五、二 合宿、研修会の利用

戦前から避暑地、学習地として官吏、学生に利用され、林間学校の受け入れも行っていた武州御嶽山では、昭和三一（一九五六）年八月から毎年、東京都の小学校・中学校・高校の教科研究員の研究合宿が行われていた。

研究合宿は小学校部会、中学校部会、高校部会の三つに分かれており、それぞれの部会が、二泊三日ずつ武州御嶽山の宿坊に宿泊した。例えば、小学校部会の研究合宿が終了すると、入れ違いで中学校部会の教科研究員が武州御嶽山に集合し、そこから今度は中学校部会の研究合宿が始まる。同様に、二泊三日の中学校部会の研究合宿が終了すると、今度は高校部会の研究合宿が開催される。そのため武州御嶽山の宿坊は、八月中は一週間程度、東京都の小・中・高の研究合宿を受け入れていることになる。

この研究合宿の目的は、「いつさいの雑事から解放して、研究に専念できる場を提供して、一段と深い研究をまとめるようすること」であり、授業や実態調査を通じて集めた現場的問題解決の資料を持ちより、「同一宿舎に寝食を共にして十分研究を深め」、「研究員相互のよい人間関係」を作ることだった〔江口一九六〇・六九〕。

そのような目的で行われた昭和三六（一九六一）年の研究合宿には、小・中・高全部で約六〇〇人が参加した。この六〇〇人は、一〇軒の「宿舎」に分かれて泊まつた。以下、研究合宿のスケジュールや教科研究員の武州御嶽山や宿坊に関する感想を、『教育じほう』から紹介したい。研究合宿のおおよそのスケジュールは次の通りである。¹³

一日目は、各自昼頃に武州御嶽山上に集合する。そして、青梅第六小学校御岳分校の校庭で合宿の開講式が行われた後、各担当教科別に研究会が始まる。一七時頃になると研究会は終了し、入浴と夕食を済ませる。風呂に關しては、湯は「毎晚たてられ、一日の疲れをいやしてくれるのである。ふろに大小があつて、宿舎によつていろいろであるのはいたしかたない」と、合宿に参加したメンバーは述懐している〔江口一九六〇・六九・七〇〕。この記述から、昭和

三〇年代時点では、未だ旧的な住居形態を残す宿坊が多かったことが察せられる。また、夜も二時間ほど研究会が開催される。夜の研究会は二一時頃に終了し、その後支度をして各自二二時頃に床に着く。

二日目は、六時に起床すると、御岳分校の校庭にて全員参加の体操が行われる。その後各宿坊で朝食をとり、八時頃から午前の研究会が始まる。昼の休憩を挟んで、また午後から研究会を行い、一八時頃に終了する。二日目の夜は、各教科で懇親会が開催されたようだ「江口一九六〇・七〇」。

最終日の三日目も、二日目と同様に起床後、体操、朝食を済ませると、午前の研究会が始まる。最終日は、教科ごとに報告会と反省会が行われて、研究会が閉じられる。研究会終了後、教科研究員の人数が多い小学校部会と中学校部会は、昼食を摂り各自下山するが、小学校部会と中学校部会と比べて人数の少ない高校部会は、最終日の研究会終了後、御岳神社にて太々神樂を見学してから帰宅している。この太々神樂の演目は、「各宿舎の御師の方々が、この研究会のためにとくに神樂を選んで、自ら奉納してくださったもの」であった「佐原一九六一・六九」。

研究合宿の大まかな流れを確認したところで、続いて、参加者である教科研究員の合宿に関する感想を紹介し、この研究合宿がどのような人々によって運営されていたのか、また、合宿中の宿坊はどのような状況だったのか、捉えてみたい。それでは、教科研究員が『教育じほう』に寄稿した報告をみていく。

この研究集会に対する御岳の人々の協力は、大変なものである。青梅市教育委員会をはじめ、青梅市立青梅第六小学校は全力をあげて、会が成功のうちに終了するように、夏休み中にもかかわらずご援助をいただいている。すなわち、宿舎の決定に、宿舎の案内にと、積極的に協力していただいている「江口一九六〇・六八」。

まず、研究合宿を迎える人々について確認していく。上記の記述では、「御岳の人々」及び青梅市教育委員会、そして青梅市立青梅第六小学校の名前が挙がっている。これらの運営主体の内容についてさらに詳しく見ていただきたい。

研究集会の会場として使用した宿舎は、全部で一〇軒である。ケーブルの駅から一番近い一帯のもので、青梅第六小学校の分校もすぐそばで、印刷につごうのよい宿舎である。

御岳は、御岳神社を中心とする講中の御師として発展した部落である。ところが、講中が山に登つてくるのは、一年中のうち特定の時期であることや、御岳に登山する客が夏に多くなったことなどから、御師が宿を提供することになったものらしく、今は、林間宿舎として利用する学校も多い。したがって、普通の旅館とは異なり、四畳半の小部屋なんていうものではなく、大広間である。しかもその家族の人々だけで食事の世話から床のあげさげまでするので、サービスも普通の旅館なものではない。しかし、御岳の人々は、心から研究員を歓待して、研究員の研究がますます成功するよう心掛けてくれるので生活は快適である……中略……年々改造されてよくなつてきているのは、研究集会にとつてはうれしいことである「江口一九六〇・六九・七〇」。

「御岳の人々」は、御師とその家族を指している。また、研究合宿の宿舎は、御師が営む宿であり、普通の旅館とは異なつてゐる旨が明記されている。そのため、個室はなく、設備も整つてゐるとは言い難い状況だと述べられている。また、食事や布団の上げ下げは全て御師の家族で行つてゐるので、サービス的にも十分とは言えないが、「御岳の人々」は、研究員を心から歓迎してくれるので、「生活は快適」との評価がなされている。

また、研究合宿中、研究員がどのように過ごしていたかなど、「三〇畳から四〇畳敷きの広間」で食事の際も、

研究会の際も「食卓兼机を長方形に並べて、全体会を開いたり、いくつかのグループに分かれて討議したり」していたようだ「佐原一九六一・六六」。恐らく使用できる部屋は大広間のみなので、就寝する際も、大広間に布団を敷いて雑魚寝していたと思われる。このような宿坊でのもてなしを、「宿舎のかたがたが、誠心、誠意先生がたをお迎えして研究していただこうという気持ちで当たって」くれたため、「家族的で、まことに暖かいふんい気（注：ママ）で研究をすることができた」と評価する者もいた「佐原一九六一・六八」。

以上、研究員による報告から研究合宿の様子について概観してきた。研究合宿が開催されるようになった昭和三〇年代の宿坊には、少人数で宿泊できる小部屋は存在せず、食事をするのも、勉強をするのも、寝るのも、全て大広間で行っていた。しかし、このような宿坊の空間構造も、昭和四〇年代に入ると変化していくこととなる。

武州御嶽山では、昭和四〇年代頃から東京都青年野外旅行活動宿泊所の指定を受け、宿坊の増改築が行われた。また、昭和五〇（一九七五）年四

表2 宿坊の室数と宿泊収容人数

青梅市観光協会 1975（推定）『東京の国立公園 青梅 水と緑のふるさと』より筆者作成

宿坊名	室数	宿泊収容 人数	宿坊名	室数	宿泊収容 人数
秋山荘	5	30	原島荘	8	60
憩山荘	13	70	藤本荘	8	60
うつぼや	9	50	宝寿閣	9	50
大道	10	40	町久保田	8	50
片柳荘	10	40	麻知家	9	50
駒鳥山荘	12	60	丸山荘	8	50
山楽荘	17	60	御岳山荘	18	100
山香荘	13	65	南山荘	9	30
静山荘	12	60	山中荘	16	65
高名荘	10	50	旅荘 鞍矢	8	50
登奈荘	5	40	嶺雲荘	14	65
西須崎	6	50	原島荘	8	60
能保利	8	40	藤本荘	8	60

月時点では、多くの宿坊で室数が増加している。各宿坊の室数と宿泊収容人数をまとめたものが表2である。最も少ない室数で五室、最も多い室数で一八室、最も少ない宿泊収容人数で三〇人、最も多い宿泊収容人数で一〇〇人と、宿坊の規模に大小あるが、どの宿坊も複数の客室を有していることが確認できる（表2参照）。

そして、昭和五九（一九八四）年に行われた東京都教育委員会の調査時点では、宿坊二八軒中、旧態を留めるのは八軒のみで、二〇軒の宿坊が増改築を行ったと報告されている「東京都教育委員会一九八六一二」。このことから昭和四〇年代から五〇年代の武州御嶽山は、宿坊の増改築が盛んに行われていた時期であつたといえよう。

一方で、このような宿坊規模の差異には注意が必要である。国立公園に指定されている武州御嶽山は、山上に従来なかつた新たな建物を建てたり、国立公園に指定される以前から当地に居住していた者以外は、新たに居を構えて住んだりすることは原則できない。すなわち、旧来からの御師家の持つ土地などの資本は、固定化されており、現在に至るまで旧来の有力御師とそれ以外の御師とは経済的な格差や階層差が存在している。また、宿坊の増改築の費用も、その多くは講社からの初穂料や寄進によって賄われるため、従来から広範な旦那場を持ち、多くの講を所持する御師家の方々が、施設の整備に対応しやすく、新たな客を受け入れやすいという特徴があつたと考えられる。

六、伝統的な信仰の山としての武州御嶽山

これまで昭和二〇～五〇年代の武州御嶽山の状況を、鉄道網の発達や林間学校、合宿などの観点から概観してきた。それでは、昭和二〇～五〇年代の御嶽山は外部からどのように評価されていたのだろうか。ここでは、山外の資料を用いて、当時の武州御嶽山の評価や外部からのまなざしを確認していきたい。

そのために、大多摩観光連盟事務局が昭和五六（一九八二）年に発行した、『大多摩地域の観光 再開発への展望——一〇〇年計画』の内容を確認していく。この資料には、大多摩地域一帯の観光の取り組みについての現状と評価、改善すべき点、そしてその対策が記されている。昭和二五（一九五〇）年に秩父多摩国立公園として指定されてから、およそ三〇年後には、武州御嶽山やその一帯の観光化への取り組みがどのように評価されていたのか、この資料を使って確認していきたい。まず、昭和五六（一九八二）年当時の武州御嶽山に対する外部からの評価を見てみたい。

昔からの伝統的な信仰の山として、御師の家があった。いまでは旅館となつていて、伝統的な部分は昔からの講であり、新しい部分は観光である。

御岳山は信仰の山としての伝統に対する見方と、シンボルとしての考え方が共存している。最近では、旅館業に漸次移り変わつてきているが、経営感覚は旧態的な面が多く残つていて。

最近、都内から子供の団体が増えている。と同時に、山が険しいため遊び場がない。……中略……また、ウイークデー対策として、中高年者・婦人グループ利用のための対応が必要となつていて、このためには、萱ぶき家とか旧家などを保存して、御岳の歴史と文化を残す方法を考える必要となつていて。近年、講の関係者とハイキングの利用者は、減少しているが、積極的な維持対策を持つ必要がある「大多摩観光連盟事務局編 一九八一・六八」。

以上の記述では、まず武州御嶽山を「伝統的な信仰の山」と位置付けながらも、昭和五六（一九八二）年の時点での観光地としてのイメージが定着しているように読みとれる。また、従来から武州御嶽山には「御師の家」があつたが、

今では旅館になつていると説明し、昔からの伝統的な部分として講を、新しい部分としては観光を挙げ、現在の武州御嶽山は講と観光を両立しながら成立していると論じている。

そして、「御師の家」は、最近「旅館業」に移つてきているが、その一方で、「経営感覚は旧態的な面が多く残つてゐる」という。これまで、武州御嶽山の観光の側面を中心概観してきたが、それでは、以下、昭和戦後期の講の動向について、聞き取り調査で得たデータを提示することで確認していきたい。

私が（注：嫁に）來たときはまだ講が華やかだったから、昭和四〇年代後半から五〇年代までは講は泊りが多かつた。三〇人くらい泊まつていた。雑魚寝みたいだけど、お布団からご飯から。だつて夜朝でしょ。みんな朝も夜も飲むわけよ。神社行つて直会だから。……中略……昭和四〇年代から五〇年代、そう、良き時代。その当時はね、講社がバンバン来ていて、太々神樂も何十も上がつたつて頃ですよ。太々神樂が上がるとそのお宅の方におめでとうございますつて挨拶するの。一つ太々あげると一年食べていいけるくらいっていう話。だから人もいっぱい雇えるし、人も安かつたせいもあるけど、結構お大尽でいられたんじゃない？ いらされたんだと思う。⁽¹⁾

まず、「御師の家」は根本的に、講社のための宿泊施設であり、昭和四〇年代にかけて、講は泊まりが多く、一度に三〇人ほど宿泊することもあつたという。また、「講社がバンバン来ていて、太々神樂も何十も上がつていた」そうだ。

ここで講員によつて作成された資料を概観し、当時の状況を把握したい。新小岩御ノ講の昭和三九（一九六四）年度の記録によると、講員以外の参加者希望者（講外登山者）を募り、代参者の同額の一時金二五〇〇円を納めて参加

したという。昭和三九（一九六四）年度の講外登山者は二二名で、代参者七名を大きく上回った「葛飾区郷土と天文の博物館編一九九四・七八」。「このように、旅行ブームによる講外登山者の増加と一時金で行けるような暮らしのゆとりができしたことによつて、昭和四〇年からは講金の積立てをやめ現在の総参り式に変えた」と述べられている。総参りとは、講員全員で御嶽神社に参拝することである。このような参拝形態の変化によつて、「昭和四〇年の参加者は一挙に三八名にふくれあがつ」た「同・八」という。

新小岩御ノ講の事例のように、従来の講の代表者数人で代参をするという参拝形態から、総参り、もしくは参加希望者を募つて参拝するという形態への変化は、同時代的に他の講でも起こつていたと推測される。例えば、小杉御嶽敬神講は、昭和二五（一九五〇）年から、四年ごとに太々神樂を奉納しているが、その参拝形態も、講員全員参加の総参りになつてゐるそうだ「小林一九九七・三」。このように戦後における講社の参拝形態の特徴として、数人の代参から数十人での総参り、希望者を募ることでの参拝者の増加と形式の変化が挙げられるだろう。

また、戦後の昭和三五（一九六〇）年以降、石造物が盛んに建立されることにも留意したい「時枝一九八六・一〇八」。昭和三〇（一九五五）～三九（一九六四）年には一〇基、昭和四〇（一九六五）～四九（一九七四）年には二二基、昭和五〇（一九七五）～五九（一九八四）年には四五基に増加している。これらの石造物七七基の内、六〇基が参拝記念碑であると報告されている「時枝一九八六・一〇九」。このことから、講碑を建立できるほどの経済的な余裕のある講が増加していくと考えられる。

そして、御岳登山鉄道年間乗車数を参照すると、昭和二六（一九五二）年に御岳登山鉄道が営業再開してから、乗車数は漸次上昇し、昭和四八（一九七三）年に七二万人、翌年の昭和四九（一九七四）年には七二万二〇〇〇人を記録、乗車数は戦後期における第一次のピークを迎えたこととなつた。

以上確認したように、戦後、講社の参拝形態が数人の代表者による代参から、講員全員参加の総参りに変化しており、一度の参拝で「御師の家」に宿泊する人数が増加していた。また、昭和三〇年代から五〇年代にかけて、講社による参拝記念碑の建立が盛んになっていたことから、昭和三〇年代から五〇年代にかけては、講社の活動が盛んであった様子がうかがえる。そして、講社を受け入れる宿坊で働く人々にとつても、その年代は、多くの講員が参拝に訪れ、太々神樂を奏上し、御師たちが「お大尽」でいられた「良い時代」であつたと語っている。

戦後の武州御嶽山における「御師の家」（宿坊）は、都民観光の家が開業し、「旅館業」の側面を持ちながらも、講社の宿泊施設としての側面も維持しており、従来からの重要な経済基盤である講を重要視する意識を持ち続けていたことがわかる。

なお、大多摩観光連盟事務局は、武州御嶽山を観光の拠点として発展させるためには、これまでの宿坊の経営感覚を、旅館の経営感覚に転換することが必要と述べており、そのためには、宿坊を個室へ切替えて、部屋に鍵を取り付け、トイレは水洗にするべきだと提言している〔大多摩観光連盟事務局編一九八一・七五〕。このような観光開発の方針について、当時、武州御嶽山の人々はどのような意見を持っていたのだろうか。以下の記述を紹介することで考察してみたい。

先日、御岳に関係するある主要な人物に会った際、その方は「御岳山は変わった。昔の生活を思えば今は天国だ。これ以上御岳を開発して（注・人を集めること）自然を損なつては何もなくなるし、人も来なくなる。もう人を集めるのはこの辺でよいのではないか」と言わされた。昔の生活に比べて今の生活が良くなつたと言わされたのは、いみじくも観光の必要性を主張されたと思われるが、御岳一帯の観光のあり方を決めるのは地域の方々の

意思の問題であるから、その結論に依らなくてはならないが、開発に対する一つの考え方であると思う「大多摩連盟事務局編一九八一・六九」。

武州御嶽山の代表者は、今後の観光開発の方針について、観光開発したことにより、昔と比べて今の生活は良くなつたと認めながらも、これ以上開発し、観光客を呼び込むことには意欲的ではないと述べている。すなわち、大多摩觀光連盟事務局が提案する旅館業的な経営感覚の転換は行わず、観光客への対応を行いつつも、これまで通り講社への対応を主軸としながら宿坊の経営を行うことを意味している。

しかし一方で、講の関係者とハイキングの利用者は減少しているとも報告されている。ここで、ケーブルカー再開後の乗客数と、その内訳に関するデータを提示し、講の関係者がどのくらい武州御嶽山にやつてきていたのか確認していく。表3は、ケーブルカーの乗車数の内訳をまとめた表である。戦後、昭和二六（一九五二）年に営業を再開した御岳登山鉄道では、代参などで武州御嶽山に訪れる講員に対して特別乗車券を発行しており、ケーブルカーの乗客を、講員とそれ以外の一般客とで区別して把握していた。表3を参照すると、営業再開後、ケーブルカーの乗客数は漸次増加傾向があつたことがわかる。

一般客と講員の数の推移についてそれぞれみていくと、運転を再開した昭和二六（一九五二）年の一般客の乗車数は一七万人台だが、その翌年の昭和二七（一九五二）年には、三〇万人を超えている。その後も乗車数は増加し、昭和三二（一九五七）年には四〇万人、昭和三八（一九六三）年には五〇万人、さらに昭和四八（一九七三）年には、七〇万人に達している。このように一般客は、乗車数の増加率が高いことがうかがえる。

一方で、講員の乗車数をみていくと、運転を再開した昭和二六（一九五二）年の乗車数は五〇〇〇人台だったが、

その翌年の昭和二七（一九五二）年には、一万四〇〇〇人台に到達している。その後、昭和三三（一九五七）年には、一万七〇〇〇人台を記録したが、ここをピークとして、昭和三三（一九五八）年に半減（急減）したあと、徐々に回復し、一万人台から一万五〇〇〇人台の間を行ったり来たりしている状況である。このことから、講員の乗車数は、一般客と比べると乗車数の推移が少ないことがわかる。したがって、大多摩観光連盟が指摘する、講の関係者とハイキングの利用者の減少について、特に、講の関係者において減少傾向がみられるといえよう。

七、分析

以上、戦後の武州御嶽山における御岳登山鉄道の職員による参詣者誘致の取り組みと、

表3 ケーブルカー乗車数内訳
西海賢二 1983『武州御嶽山信仰史の研究』316頁を基に筆者作成

年度	一般客数	講員数	講員数比率	年度	一般客数	講員数	講員数比率
昭和 10 年	164,311			昭和 33 年	376,661	8,551	2.27
昭和 11 年	162,814			昭和 34 年	388,539	9,195	2.36
昭和 12 年	138,147			昭和 35 年	431,631	9,754	2.25
昭和 13 年	200,891			昭和 36 年	466,090	10,099	2.16
昭和 14 年	260,222			昭和 37 年	476,421	10,323	2.16
昭和 15 年	287,556			昭和 38 年	509,977	10,782	2.11
昭和 16 年	308,820			昭和 39 年	504,166	10,935	2.16
昭和 17 年	376,860			昭和 40 年	520,785	11,455	2.19
昭和 18 年	294,707			昭和 41 年	523,570	12,270	2.34
昭和 26 年	174,768	5,722	3.27	昭和 42 年	502,804	11,060	2.19
昭和 27 年	308,371	14,608	4.73	昭和 43 年	523,197	12,286	2.34
昭和 28 年	328,788	14,053	4.27	昭和 44 年	523,172	12,311	2.35
昭和 29 年	354,729	15,671	4.41	昭和 45 年	559,938	12,573	2.24
昭和 30 年	388,460	17,544	4.51	昭和 46 年	570,144	14,010	2.45
昭和 31 年	386,733	16,623	4.29	昭和 47 年	595,508	15,087	2.53
昭和 32 年	402,825	17,354	4.30	昭和 48 年	766,686	14,857	1.93

御岳観光協会およびブルー観光が斡旋した林間学校・教員研修の状況について確認してきた。ここでは、本稿のはじめに記した問題意識を振り返つて、昭和戦後期の武州御嶽山にどのような動機や目的を持つ人々が訪れていたのか確認する。

まず、昭和戦後期に武州御嶽山を訪れていた人々は、①講社、②林間学校の参加者および教員研修の参加者、③一見の客の三つに分けられる。先行研究においては、戦後に観光化が進行するといわれていたが、終戦直後は、多くの講社が御嶽山を訪れていた。しかし、御岳登山鉄道の統計データをみてみると、昭和三一（一九五七）年までは増加傾向であったが、昭和三三（一九五八）年に半減（急減）し、その後は回復傾向にあつた。

そのような講社利用の減少が見られるようになる昭和三〇年代から、武州御嶽山では、御岳観光協会による誘致活動やブルー観光との提携により、林間学校や教員研修を受け入れるようになったことで、これまでとは違った形で宿坊を利用する人々が増加していくこととなる。林間学校の参加者、教員研修の参加者は、両者とも、毎年参加者は入れ替わるが、特定の宿坊と継続的な関係性を結んでいる学校関係の固定客という特徴を有する。また、一見の客は、定宿がなく、基本的にはどの御師の宿坊に宿泊してもよい。すなわち、講社と御師が結ぶ師檀関係のように固定化された関係性ではなく、ゆるやかに御師や宿坊、神社とつながっている参詣者である（図2参照）。

図2の同心円は参詣者を表し、その右側には各々の参詔者と関係性を結んでいる聖地運営の担い手を記した。また、円の色が異なるのは、中心に向かう

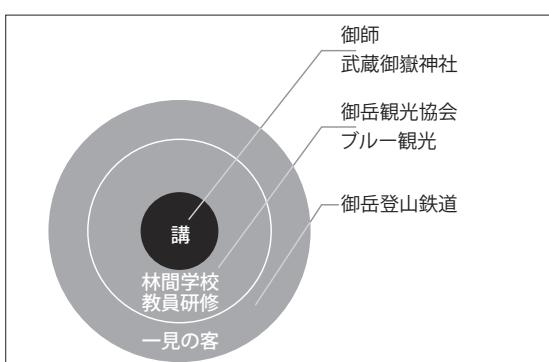


図2 聖地運営の担い手と参詔者の関係性

ほど固定的な関係性、外縁に向かうほど流動的な関係性を色の濃淡で示しているためである。

こうした師檀関係とは異なるゆるやかな関係性を武州御嶽山に形成した担い手が、御岳登山鉄道とブルー観光である。従来、武州御嶽山を運営する担い手は、①神社や宿坊の運営を担う御師、②御師の合議制で運営される武藏御岳神社、③山上の宿坊や食事処・土産物屋などの代表者からなる御岳観光協会の三者であったが、昭和戦後期には新たに、④林間学校を斡旋するブルー観光、⑤一見の客を誘致する御岳登山鉄道が加わった。つまり、ブルー観光や御岳登山鉄道は、山外の企業であるが、林間学校を斡旋することや一見客の誘致を通して宿坊運営の方針に影響を与えたといえよう。

特に、御岳登山鉄道の職員である影山は、様々な形で武州御嶽山を宣伝した。そのよう広報活動によつて、数ある候補の中から武州御嶽山や武藏御嶽神社、宿坊を選択して訪れる、流動的な存在である一見の客にアプローチすることに成功した。加えて、これまで力を入れてこなかつた初詣客の誘致活動のために御師を説得していくことから、こうした影山の活動は、従来御師のみで検討していた神社運営の方針に関して、御師以外の担い手が関与したという点でも特筆される出来事である。このように、ブルー観光と御岳登山鉄道は共に外部の企業であるが、武州御嶽山の運営、管理に携わっていることから、双方武州御嶽山の運営に携わる担い手として位置づけることが可能である。

八、おわりに

本稿では、昭和戦後期の武州御嶽山を取り巻く担い手と参詣者の関係性について論じてきた。最後に、冒頭で言及した、聖地や靈場がどのような参詣者を受け入れながら存続してきたのかという問い合わせて応答して論を閉じたい。

これまで確認してきたように、昭和三〇年代から武藏御嶽神社や各宿坊において、重要な経済基盤である講の利用が減少していた。一方で同年代から、武州御嶽山の各宿坊では、林間学校と教員研修を受け入れていた。加えてこの時期は、御岳登山鉄道職員の影山の広報活動によって、観光目的で訪れる一見の客が増加していたことも特徴として挙げられる。のことから、昭和戦後期の武州御嶽山は、全体的には減少傾向にあつた講に代わって、学校関連の固定客と観光目的の一見の客によつて、神社や宿坊の運営が維持されていたといえよう。言い換えれば、昭和戦後期の武州御嶽山は、師檀関係という固定的な関係性に加えて、観光会社や鉄道会社によつてもたらされた流動的な関係性の二つの関係性を持つことができたため、存続することが可能だつたと考えられる。

だが、昭和四〇～五〇年代においては、講員全員で代参する総参りを行う講や、講碑を建立する講など、盛大に活動する講が確認されている。この活発に活動する講の存在と、講の宿坊利用の減少という、一見矛盾する傾向をどのように捉えるべきか、別の機会で考察したい。

参考文献

青柳周二二〇〇二『富嶽旅百景—観光地域史の試み』角川書店。

天田顕徳二〇二〇「山伏文化」の資源化・商品化—山形県・手向集落を事例に—』『現代宗教とスピリチュアル・マー ケット』弘文堂、一六九一八八頁。

乾賢太郎二〇一六「高尾山と鉄道開発—京王電鉄を事例に—」『山岳修験』五八号、三九一四七頁。

卯田卓矢二〇一四「比叡山への鋼索鉄道建設における延暦寺の動向」『交通史研究』八四号、四〇一五九頁。

——一〇一五「戦後の延暦寺における参拝者誘致活動とツーリズム」『旅の文化研究所報告』二五号、九三一
一一〇頁。

——一〇二〇「ツーリズムによる聖地運営システムの構築—比叡山延暦寺を事例として—」『現代宗教とスピ
リチュアル・マーケット』弘文堂、一四九一—六八頁。

観矢嘉史二〇一五「御師と神社—武州御嶽山御師の特色—」『古文書にみる武州御嶽山の歴史』、四一—六三頁。
江口正二一九六〇「指導部のページ 教育研究員の御岳研究集会」『教育じほう』一五五号、六六一六九頁。

青梅市郷土博物館二〇一四『青梅線開通一二〇周年開館四〇周年特別展』青梅市郷土博物館。

影山豊一九七九『山の駅長室 奥多摩・御岳山の四季』世界社。

葛飾区郷土と天文の博物館編一九九四『新小岩御ノ講—武藏御嶽神社奉納大しめ縄一四一年』—葛飾区郷土と天文
の博物館。

小林康彦一九九七「お神樂奏上は四年目ごとに」『武州みたけ』九号武藏御嶽神社、三頁。

佐原正三郎一九六一「指導部のページ『教育研究員御岳研究集会』の歌誕生」「教育じほう」一六六号、六六一六九頁。

鈴木章生一九八六「御岳山御師と祭礼」『青梅市御岳神社集落文化財調査報告』東京都教育委員会、一一六一—二三頁。

鈴木正崇二〇一五『山岳信仰—日本文化の根底を探る—』中央公論新社。

大多摩觀光連盟事務局編一九八一『大多摩地域の觀光 再開発への展望—一〇〇年計画—』大多摩觀光連盟事務局。

高田彩二〇一七「伝統保持と觀光化からみる山岳聖地の真正性について—武州御岳山を事例に—」『大正大学大学
院研究論集』四一号、一二九一—五一頁。

——一〇一八「宿坊経営における女性家族の役割—武州御嶽山を事例として—」『國學院大學研究開発推進機構

日本文化研究所年報』一一号、七〇一八七頁。

東京都環境局自然環境部二〇一『御岳ビジターセンター周辺環境基礎調査報告書』自然教育研究センター。
東京都教育委員会一九八六『青梅市御岳神社集落文化財調査報告』東京都教育委員会。

「秩父多摩国立公園」指定祝賀大多摩協賛会一九五〇『観光の大多摩』社団法人大多摩觀光協会。
對馬路人二〇一二『鉄道と靈場—宗教コーディネーターとしての関西私鉄』山中弘編『宗教とツーリズム—聖なるものの変容と持続』世界思想社、三三一五七。

時枝努一九八六『御岳御師集落の石造物』『青梅市御岳神社集落文化財調査報告』東京都教育委員会、一〇四五
一五頁。

西海賢二一九八三『武州御嶽山信仰史の研究』名著出版。

一九八四『武州御嶽山』『日本の靈山読み解き事典』柏書房、一五八一六三頁。

馬場慶二二〇一八『序文』『武州御嶽山の史的研究』岩田書院、一一二頁。

平山昇二〇一二『鉄道が変えた社寺参詣—初詣は鉄道とともに生まれ育った』交通新聞社。

一九九二〇二〇『近代日本の鉄道と社寺参詣』『現代宗教とスピリチュアル・マーケット』弘文堂、一二九一
一四八頁。

宮崎ふみ子二〇〇三『富士山における女人禁制とその終焉』『環』一二号、二七一—二八三頁。

註

(1) 例えば、富士山への参詣・登山口として栄えていた須走村の御師が参詣者とのような関係を取り結んでいたかを問う青柳周一の研究や、参詣者誘致のため、富士山の女人禁制を段階的に廃止するよう働きかけていた、

吉田村の御師の動向に注目した宮崎ふみ子の研究などが挙げられる〔青柳二〇〇一〕〔宮崎一〇〇三〕。

(2) 「鉄道網の発達による武州御嶽山の変容——大正期から昭和戦前期に注目して」長谷部八朗編著『講』研究の可能性V』慶友社、近日発行予定。

(3) なお、本稿は、「宗教と社会」学会第三〇回学術大会(二〇一二年六月)で発表した「宗教集団の生存戦略としての觀光化——武州御嶽山を事例に——」および、第四二回日本山岳修験学会飯田学術大会(二〇一二年一〇月)で発表した「昭和戦後期の武州御嶽山——生存戦略としての觀光化——」がもとにになっている。

(4) 話者A(一九五五年生)に対する聞き取り調査(二〇一五年二月二六日)より。

(5) 書名にも入っている「大多摩」とは、多摩川及秋川の流域を含む全西多摩郡に大菩薩峠、柳沢峠以東の山梨県小菅村・丹沢山村の全部と神金村の一部を指している「秩父多摩国立公園」指定祝賀大多摩協賛会一九五〇・一」。

(6) 山樂荘は現在も宿坊として現存している。

(7) 註2参照。

(8) 影山は、同時期にはとバスの路線の誘致活動を行っている「影山一九七九・一五八」。影山は、はとバスの本社へ足を運び、「路線の設定や同業者への了解を求めたり、駐車場の確保、運賃問題など、具体的な交渉を重ね、

さらに東京陸運局へ旅客運賃の割引申請、連絡運輸の許可を求める手続き等」を行つた。その結果、昭和四七年七月二三日から毎休日奥多摩バレーインコースとしてはとバスの奥多摩・御岳山のコースが好評だったため、翌年の昭和四八（一九七三）始した「同：一五九」。そして、はとバスの奥多摩・御岳山のコースが好評だったため、翌年の昭和四八（一九七三）年三月には、御岳・奥多摩ファミリーコースとして定期路線許可を受けた。

- (9) 武州御嶽山の林間学校の誘致については、「高田二〇一八」でも論じているので、詳細は上記を参照されたい。
- (10) 朝日新聞 昭和三五（一九六〇）年七月二一日 朝刊「奥多摩御岳山の林間学校へ都内から第一陣」。
- (11) 話者C（一九四五年生）に対する聞き取り調査（二〇一八年三月一三日）より。
- (12) 每日新聞 昭和四四年九月四日 都内総合版 二〇頁「御岳山の林間学校が開山以来のブーム」。
- (13) 『教育じほう』一五五号、一五六号、一六六号に掲載されていた御岳研究合宿の記事をもとにして、二泊三日の研究合宿のスケジュールをまとめた。
- (14) 話者D（一九五一年生）に対する聞き取り調査（二〇一八年六月一四日）より。

『古事記』注釈

凡例

「古事記学」研究会 編

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、諸本との校合を行つた。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、解釈の相違等に關わる場合には、※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、校訂本文に従つて作成した。訓読の相違によつて解釈が大きく分かれ るような場合には、注釈において説明を行つた。

一、現代語訳は、訓読文をもとにして作成した。解釈が定まつていなものについては、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、簡略にではあるが出来るだけ諸説をあげるように努めた。また、語釈の中引用するテキストについては基本的に小学館新編日本古典文学全集本を用い、それ以外のテキストを用いる場合は出来る限りその都度出典を明示することとする。

一、補注解説では、比較神話学・考古学・歴史学・神道学・国学等様々な専門分野の立場から解説を加えることを企図

している。加えて、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、参考した諸本・テキスト・注釈書類の情報については、「古事記學」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・議論の内容を参考している。

令和五年度の授業参加者は以下の通り。稻見知華・孟金岳（博士前期課程）、菅健一郎（博士後期課程）、小野寺紗英・

藤嶋健太（大学院特別研究生、本学兼任講師）、鶴橋辰成（客員研究員等）、小野諒巳（本学兼任講師、客員研究員等）。

※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。

(三十七) 輩原中國平定(二)

【校訂本文】底本＝真福寺本（450行）460行

是以、高御產巢日神・天照大御神、亦問「諸神等」、「所レ遣「葦原中國」之天菩比神、久不^レ復奏」。亦使「何神^ニ之吉」^②。尔、以^ニ天之麻迦古弓^{自麻下三字以音}・天之波々^{以此二字矢}、賜^ニ天若日子^ニ而遣。於是、天若日子降^ニ到其國、即娶^ニ大國主神之女下照比賣、亦慮^レ獲^ニ其國、至^ニ于八年不^ニ復奏^ニ。故尔、天照大御神・高御產巢日神、亦問「諸神等」、「天若日子久不^ニ復奏」。又遣^ニ曷神^ニ以、問^ニ天若日子之淹留所由^ニ。於是諸神及思金神、答白、「可^レ遣^ニ雉、名鳴女」時詔之、「汝行問^ニ天若日子^ニ状者、『汝所^ニ以使^ニ葦原中國^ニ者、言^ニ趣和其國之荒振神等^ニ之者也。何至^ニ于八年不^ニ復奏^ニ』」。故尔、鳴女自^レ天降到、居^ニ天若日子之門湯津楓上^ニ而、言委曲如^ニ天神之詔命^ニ。

【校異】

①底本「復」。道祥本以下に従つて「復」に改める。

②底本「告」。延佳本・記伝以下の諸注釈に従つて「吉」に改める。

③底本ナシ。道祥本以下に従つて「天」を補う。

④底本「護」。道祥本以下に従つて「復」に改める。

【訓読文】

是を以ちて、高御產巢日神・天照大御神、また諸の神等を問ひしく、「葦原中國に遣はせる天菩比神、久しく復奏さず。また何れの神を使はさば吉けむ。」ととひき。尔くして、思金神答へ白しき、「天津國玉神の子、天若日子を遣はすべし」とまをしき。故尔くして、天之麻迦古弓・天之波々矢を以ちて天若日子に賜ひて遣はしき。是に、天若日子其の国に降り到る、即ち大國主神の女下照比売を娶り、また其の国を獲むと慮ひて、八年に至るまで復奏さず。故尔くして、天照大御神・高御產巢日神、また諸の神等を問ひしく、「天若日子久しく復奏さす。また、曷れの神を遣はしてか、天若日子の淹しく留る所由を問はむ」ととひき。是に諸の神と思金神と、答へて白さく「雖、名は鳴女を遣はすべし」とまをす時に詔らしく、「汝行きて天若日子に問はむ状は、『汝を葦原中國に使はしし所以は、其の國の荒ぶる神等を言趣和せとぞ。何とかも八年に至るまで復奏さぬ。』と問へ」とのらしき。故尔くして、鳴女天より降り到りて、天若日子が門の湯津楓の上に居て、言の委曲けきこと天神の詔命の如し。

【現代語訳】

そういう次第で、高御產巢日神と天照大御神は、再び諸々の神たちに尋ねたことには、「葦原中國に派遣した天菩比神は長いこと報告をして来ない。今度はどの神を派遣すれば良いだろうか」と尋ねた。そこで、思金神が答え申し上げたことには、「天津國玉神の子である天若日子を派遣するのが良いでしょう」と申し上げた。そうして、天の

まかこ弓と、天のはは矢を天若日子に授けて派遣した。さて、天若日子は葦原中国に降り着くや否や、すぐに大国主の娘神である下照比売を妻とし、そうして葦原中国を自分が獲ようと考へて、八年たつても高天原に報告をしないまで居た。それで、天照大御神と高御産巣日神は、また改めて諸々の神たちを集めて尋ねたことには、「天若日子は長い間、全く何も報告をして来ない。今度はまたどの神を派遣して、天若日子が長い間地上に留まつている理由を尋ねさせれば良いだろうか」と尋ねた。ここで、諸々の神たちと思金神とが答えて申し上げたことには、「雉、名は鳴女を派遣するのが良いでしょう」と申し上げた時に、(天照大御神と高御産巣日神とが)仰ったことには、「お前が地上に行つて、天若日子に尋ねる内容は、『あなたを葦原中国に派遣した理由は、その国の荒ぶる神どもを言向けて従わせることであるぞ。それなのにどうして(派遣してから)八年にもなるのに、何の報告もしないのか』と尋ねよ」と仰つた。それで、鳴女は、天から降り着いて、天若日子の居るところの門にある神聖なカツラの木の上に留まり、(天若日子に)詳しく述べた言葉は、天神が命じられた詔の内容そのままであつた。

【語釈】

○天津国玉神

天津国は天上界の国土。従つて高天原の神靈(国土靈)の意を持つ神。大国主神の亦名に「宇都志国玉神」がある。『日本書紀』九段正文に「天国玉の子天稚彦」が「顯國の女子下照姫」を娶るとあるので、天国玉と顯国伊耶那岐命が火神カグツチを斬つた際の剣・血・石から

玉とが対となる神であると説かれることが多い。しかし厳密には「天」と対になるのは「国」であつて、「顯」ではないので、天国と顯国とで対応していると捉えることには問題がある。最初に派遣されるアメノホヒは天照大御神の二番目の男子に相当し、三番目に派遣される神は

化生した神であるところに、派遣神として選ばれる所以があると見られるのに対し、天若日子の派遣神としての正当性を示す要素として天津國玉神の子という位置づけが求められたのかも知れない。

○天若日子

神名は、天上界の若者の意。アメノワカヒコとも訓まるが、「天之」と表記される例が無いという新編全集頭注の説に従つて、アメワカヒコと訓む。神や命などの尊称が付かない点については、この神が結果的に反逆者となつて死を賜ることに由来するとの説がある。オホゲツヒメやカグツチなど殺される神は他にも見られるが、「死」と表現されるのはアメワカヒコの他には天石屋神話の天服織女のみである。その天服織女もやはり神・命などの尊称は付かない。そこに関連があるとするならば、反逆者であるからというよりも、「死」ぬ存在であるから、ということが関係しているのかも知れない（注釈（十七）「天の石屋」語釈参照）。

○天之麻迦古弓・天之波々矢

下文に、「天之波士弓」「天之加久矢」とある。天孫降臨条には「天之波士弓」「天之真鹿児矢」がみえる。『日本書紀』九段正文に「天鹿児弓・天羽羽矢」、一書一に「天鹿児弓・天真鹿児矢」。「鹿児」は鹿等の獲物を捕る弓・矢の意とされるが、「迦古」「加久」については「光輝く」意とするもの（新編全集）もある。「波々」は、宣長等は「羽張矢」の意とするが、『古語拾遺』に「古語に、大蛇を羽々と謂ふ」とあるのを参考に、大蛇の意とどるものもある（新編全集『日本書紀』）。【補注解説二】参照。

○其の国

葦原中国。後に建御雷神と天鳥船は出雲国の伊耶佐の小浜に降臨し、以後、葦原中国平定神話は出雲を舞台として描かれているように読めるが、天菩比神と天若日子派遣の場面までは葦原中国とあるのみで、具体的な場所は提示されていない。それ故、天若日子派遣の話までは、舞台を出雲に限定することは出来ない。

○下照比売

大国主神の系譜条には、大国主神と多紀理毗売命との間に生まれた阿遲鉢高日子根神の妹高比売命の亦名として「下光比売命」の名が記されており、この女神に該当する（注釈（三十三）参照）。

○娶

初出は須賀の宮②（注釈（二十四）参照）。婚姻を表す語のうち、「娶」は主として系譜記述に用いられる。男系系譜に使用されるものであり、基本的に天皇系譜において用いられるが、須佐之男命から始まる出雲系の系譜においても使用されている。吉井巌の指摘により、『古事記』においては二箇所のみ物語叙述の中で使用されている点が問題とされているが、ここがその一箇所にあたる。もう一箇所は中巻・神武記で、神武天皇皇子のタギシミミが、神武崩御後に、繼母にあたる神武皇后イスケヨリヒメと結婚する記述の箇所である。帝紀・旧辞といった原資料の問題として見ることも出来るかも知れないが、

作品内部の問題として見た場合、この二つの婚姻が正式に、公的に認められた婚姻であることを示していると見るとともできる。

○雉、名は鳴女

『日本書紀』に「無名雉」とあり、宣長は「無」は「鳴」の借字であるとして、これも「鳴名雉」で「ナナキ」であるとするが、一方で「名無女」の意とするのも悪くはないとしている。いずれにせよ「ナナキ」がこの鳥の呼び名であるとして、後文にただ「鳴女」とある箇所も「ナナキメ」と訓んでいる。「雉は使者としてよく登場する鳥」（新編全集『日本書紀』）と言われるが、「雉」という漢字が「矢」+「隹」であるところから、矢で射られる使者として選ばれたとする説がある（松田浩「雉はなぜ射られたか—アメワカヒコ神話の想像力と言語遊戯と—」『古代文学』48号、二〇〇九年三月）。下文の天若日子の葬儀の場面には「雉を哭女と為」と見え、「鳴」「哭」の相違はあるが、いざれも「ナク」ことと関連している。

○湯津楓

湯津は「神聖な」の意。火神被殺段に「湯津石村」（注釈（八）参照）、黄泉国段に「湯津々間櫛」（注釈（九）参照）の他、「由都麻都婆岐」（記57歌・100歌）などが見える。楓は、火遠理命の海神宮訪問段には「湯津香木」とあり、訓香木云加都良。木。とあるのと同じものとみられる。

「日本書紀」の該当箇所（九段正文。九段一書一校に従つて「ツバヒラケキ」と訓んだ。）に「湯津杜木」とみえ「杜木、此には可豆遅と云ふ。」との訓注があることにより、カツラと訓まれている。

○言の委曲けきこと

「委曲」の訓については、「マツブサニ」（記伝）（全註釈）（西郷注釈）「ツバラカニ」（修訂）（新版）などの訓がある。『万葉集』卷一・一七「委曲毛」（ツバラニモ）、卷九・一七五三「委曲尔」（ツバラカニ）等の例がある。しかし『日本靈異記』中卷五縁「委曲」の訓注に「ツ波比良計苦」という確例が見えることもあり、ここでは新編全集・新校に従つて「ツバヒラケキ」と訓んだ。

(三十八) 輩原中國平定（三）

95

『古事記』注釈

【校訂本文】底本||真福寺本（460行）|469行

余天佐具賣此三字音、聞此鳥言而語天若日子言、「此鳥者、其鳴音甚惡。故、可射殺」云進、即天若日子、持天神所賜天之波土弓・天之加久矢、射殺其雉。余其矢自雉胸通而、逆射上、逮下坐天安河之河原天照大御神・高木神之御所。是高木神者、高御產巢日神之別名。故、高木神、取其矢見者、血、着其矢羽。於是高木神告之、「此矢者所賜三天若日子之矢」、即示諸神等詔者、「或天若日子、不誤レ命、為射惡神之矢之至者、不レ中天若日子。或有耶心者、天若日子、於此矢麻賀礼此二字音云而、取其矢、自其矢穴衝返下者、中下天若日子寝朝床之高胸坂上以死。此還也亦其雉不還レ還。故、於今諺曰雉之頓使一本、是也。

【校異】

- ①底本「貝」。道祥本以下に従つて「具」に改める。
- ②底本「身」。道祥本以下に従つて「可」に改める。
- ③底本ナシ。道祥本以下に従つて「殺」を補う。
- ④底本「白」。道祥本以下に従つて「自」に改める。
- ⑤底本「女阿」。道祥本以下に従つて「安河」に改める。
- ⑥底本「思」。道祥本以下に従つて「惡」に改める。

(7) 底本「君（右傍「若欽」）」。真傍書及び道祥本以下に従つて「若」に改める。

(8) 底本「買」。道祥本以下に従つて「賀」に改める。

(9) 底本「遂」。道祥本以下に従つて「還」に改める。

【訓読文】

余くして天佐具売、此の鳥の言を聞きて天若日子に語りて言ひしく、「此の鳥は、其の鳴く音甚惡し。故、射殺すべし」と云ひ進むるに、即ち天若日子、天つ神の賜へる天之波士弓・天之加久矢を持ち、其の雉を射殺しき。余くして、其の矢雉の胸より通りて、逆に射上り、天安河の河原に坐す天照大御神・高木神の御所に逮りき。是の高木神は、たかみむすひのかみのことな御産巢日神の別名ぞ。故、高木神、其の矢を取りて見れば、血、其の矢の羽に着けり。是に高木神、告らししく、「此の矢は天若日子に賜へる矢ぞ」とのらして、即ち諸の神等に示して詔らししく、「もし天若日子、命を誤たず、悪しき神を射むとせし矢の至りしにあらば、天若日子に中らずあれ。もし耶、き心あらば、天若日子、此の矢にまがれ」と云ひて、其の矢を取りて其の矢の穴より衝き返し下ししかば、天若日子が朝床に寝たる高胸坂に中りて死にき。此れ、かへりやもと還矢の本なり。また其の雉還らず。故、今に諺に雉の頓使と曰ふ本、是れなり。

【現代語訳】

そうして、天のサグメが、この鳥の発声するのを聞いて、天若日子に説明して言つたことには、「この鳥は、その鳴く声がとても悪い。だから、射殺した方が良い」と進言したところ、天若日子は、天神から賜つた天のハジ弓と、

天のカク矢を持って、その雉を射殺した。すると、その矢は雉の胸を通つて、逆向きに射上げて、天の安の河の河原にいらっしゃる、天照大御神と高木神の御もとに至り着いた。高木神というのは、高御産巣日神の別名であるぞ。そこで、高木神がその矢を取つて御覽になると、血がその矢の羽に着いていた。それを見て高木神が仰つたことには、「この矢は、天若日子に与えた矢であるぞ」と仰つて、周りの神々にその矢を示して仰ることには、「もし天若日子がお言葉を誤らずに、悪い神を射た矢が天に至つたものであるならば、この矢は天若日子に当たらずに入れよ。もし反逆の心をもつて射したものであるならば、天若日子は、この矢で禍を受けよ」と仰つて、その矢を取つて、その矢が通つてきた穴から衝き返し射下ろしたところ、朝床で寝ていた天若日子の高い胸坂に当たつて死んだ。（これが「還矢」のもとである。）また、その雉は還らなかつた。それで、今、諺に「雉のヒタツカイ」という所以がこれであるぞ。

【語釈】

○天佐具壳

『日本書紀』九段正文に「天探女」とあり、「此には阿麻能左愚謎と云ふ」との訓注を付す。諸注で「サグ」は「探る」の語幹とされる。「天」が冠されるのは、天若日子に従つて天から降りてきたからとする説（西宮集成）もあるが、『日本書紀』一書一には「時に国神有り、天探女と号ふ」ともある。『神蹟名所小橋車』（一七八九年）所引の

「摂津國風土記逸文」に、「難波高津者、天稚彦天降臨之時、属天稚彦而降臨天探女、乘磐舟而至于此」と見えるが、『古事記』『日本書紀』では天若日子降臨の場面にサグメの記載が無いので、天から降つてきたと判断することは出来ない。しかし『万葉集』卷三・二九二に「ひさかたの天の探女が石船の泊てし高津はあせにけるかも」と歌われているので、磐船に乗つたサグメが難波高津に降臨したという伝えは古くからあつたようではある。この

アメノサグメは後世のアマノジヤクに当たるとされる。

○鳴く音甚悪し

雉の名を「鳴女」とすることと関わるか。後文の天若日子の葬儀の場面には「雉を哭女とし」とあって「哭」字が使われてているのは葬儀の際の役割と関係していると見られるので、この場合も「鳴女」はその鳴き声が問題となることと関連しているのであろう。雉鳴女は天照大御神・高御産巣日神の「詔命」を「委曲」に伝えた筈なのだが、天探女には（天若日子にも？）それが悪しき鳴

き声としか聞こえなかつた。つまりは聞く能力の欠如によつて、死を招くという展開として読むことが出来る。

【補注解説二】参照。

○天之波士弓・天之加久矢

前文に「天之麻迦古弓」「天之波々矢」とあつた。「鹿児」は鹿等の獲物を捕る弓・矢の意とされるが、「迦古」「加久」については「光輝く」意とするもの（新編全集）もある。「波々」は、官長等は「羽張矢」の意とするが、『古語拾遺』

に「古語に、大蛇を羽々と謂ふ」とあるのを参考に、大蛇の意とるものもある（新編全集『日本書紀』）。「はじ」は「はにし（黄櫨）」でハンノキの古名とされる（諸注）。

天孫降臨条には「天之波士弓」「天之真鹿兒矢」がみえ、天忍日命（大伴連等之祖）・天津久米命（久米直等之祖）がこれを手にして天孫の御前に仕え奉る様が記されている。『日本書紀』九段正文に「天鹿兒弓・天羽羽矢」、一書一に「天鹿兒弓・天真鹿兒矢」。

○高木神

神名の釈義について、記伝は「木は具比の切」で具比・具美・具牟と通う辞であり、「具牟は凡て物の初まり芽すを云辭」であつて「芽ぐむ、涙ぐむ」のぐむだと説く。この見方からすれば万物の生成に関わる「ムスピ」神と共に通する意を持つ神名ということになるが、「木」をそのように解することは難しい。諸注では概ね神靈の依り代となる樹木の神としているが、神話との関係でこれを雷神とみる説（神田典城「高木神とタカミム

スピ」『記紀風土記論考』新典社、二〇一五年六月。初出は一九八二年一月) や、平定神としての高城神と/or 坂本勝「高木神論」『古代文学』25号、一九八六年三月) ある。神話の途中で唐突に神名が変わること理由は明確ではない。記伝は、「強て云はば」として、元資料がこの前後で異なる可能性を指摘し、高御産巣日神を太陽神として捉える西宮集成は、天照大御神と日神の神格が重なることを避けるためであるとしている。先の神田説では、矢を射返すのは落雷現象の神話化であり、天から矢を射るのは雷神である高木神でなければならぬとする。また坂本説では反逆者(ここでは天若日子・後の神武記では熊野の荒神など)に対応する神である故に高木(城)神に名称が変わると説く。古事記ではこの場面以降は高木神で統一されているので、矢を射る行為のみで変換に理由を考えることは出来ないし、坂本説のように神武記にも共通の理由があるとしても、木を城で解釈する点には問題があるう。『古事記』に多く用いら

れる「亦名」ではなく、唯一「別名」が用いられる所以も含めて、更なる検討が必要である。なお、高御産巣日神と高木神と、どちらがより本来的な名であるかという点については、『日本書紀』が高皇產靈尊のまま変化しないことと、カムムスピと対となる名であることにより、タカミムスピを本来的な名とする見方が多いが、戸谷高明は「巨木に対する信仰から生まれた『高木神』が造化神として昇格」してタカミムスピが創出され、『日本書紀』はこの名で統一したのに対して、「『高木神』という名称をとどめたところに柔軟性をもつた古事記の性格を見ることができるかも知れない」(ムスピニ神に關する考察)『古代文学の研究』桜楓社、一九六五年三月。初出は一九五九年一二月)と説いている。また三浦佑之も、ムスピ神の元は神産巣日神の方であり、神産巣日神に並べるべく、高木神が高御産巣日神へと改名されたと論じている(「母なるカムムスピ」『出雲神話論』二〇一九年一月)。

葦原中国平定から神武東征にかけて、高御産巣日神は天照大御神と並称される中で唐突な形で神名が変わるものだが、やはりそれは天照大御神との関係性を抜きに考へることは出来ない。また、この場面から高御産巣日神が実質的に表側に出てきているのであり、それは「隠身」の神からの変質であるとする金井清一の見解も参考とすべきであろう（『身を隠したまふ神』『古事記編纂の論』花鳥社、二〇一二年一二月、初出は一九八五年九月）。

○別名

『古事記』中で神・人名の異称を示す際は「亦名」が用いられるのが通例。「別名」はこの箇所の一例のみ。物語の途中で急に名称が異なる例には、大国主神の国作り神話内で「アシハラシコヲ」「オホナムヂ」の名が使われる例、天若日子の葬儀の場面における下照比売・高比売の例、下卷允恭記における軽大郎女・衣通郎姫の例などがある。しかしこれらの場合は、他の亦名提示の場合と同様に、系譜部分等の最初に名が記される場面にお

いて予め亦名は記されており、またそれぞれの場面においてその名を呼ぶ者の立場や呼ばれる者との関係性によって、異称が用いられる傾向にある（衣通郎姫の場合は歌の詠み手となる場面であることが関係している）。亦名は、異なる神格・人格、異なる神話・物語を持つ別々の神・人の話を合体させる目的を持つと説かれるが、「亦名」と「別名」はそうした神話・説話の形成過程の相違によるものとして捉えられるのか、疑問。少なくとも『古事記』の叙述の上で問題として、「亦名」と「別名」で何か相違があるのか否か、検討の余地がある。「亦名」と異なる面があるとすると、初出の箇所に於いて異称が記されていないこと、そして突然の名称変更の場面において、それが「別名」であることを明記していることが挙げられる。景行記の小碓命はやはり初出の場面に倭建命の名を「亦名」として記してはいないのだが、倭建命の場合は名の変更の事情が説話内で説かれているという点において、高木神の場合とは異なる。いずれに

せよ、名の変化が神格の変化を示すものであることは確かであろう。

○耶心

現行テキストではこの「耶心」を多く「邪心」としている。これより以前、須佐之男命の昇天の場面にも「耶心」が見える（注釈（十五）参照）。「耶」は「邪」の俗字であり、字義としては同じであるのだが、例えば西宮集成は須佐之男命の昇天の場面の頭注に「正訓字は「邪」」の字で、ザの仮名は「耶」で別」とし、「邪」に改めている。

確かにイザナキ・イザナミのザは「耶」であるし、中巻崇神記、下巻安康記に見える「邪心」は「邪」を用いていて、使い分けがあるようにも思われるが、前記須佐之男命昇天の場面とこの場面とでともに「耶心」が使われている以上、少なくとも真福寺本の上巻において「邪」と「耶」とは使い分けられているとは言えず、故に『古事記』原文に使い分けがあつたと結論付けることはためらわれるため、「耶心」のままとした。

○まがれ（麻賀礼）

「中らずあれ」に対応する言葉。「禍（まが）あれ」で、災いあれの意。伊耶那岐命のミソギの場面で登場する神に禍津日神がいたが、禍を直そうとして出現したのが直日神であった。即ち直に対するのが禍であるので、禍は曲でもある。『日本書紀』九段一書一には「若し悪心を以ちて射ば、天稚彦必當ず害に遭はむ」とある。

○朝床

「朝」字は前田本・寛永版本では「胡」となつており、延佳本・記伝も「胡」を採用している。記伝以降、標注・評釈・新講も「胡」とする他、西郷注釈も「胡」説を取りつて「胡床」でアグラと訓んでいるが、『古事記』中ではアグラは「呉床」と表記されているので、「胡」説は取れない。『古事記』中のアグラは応神記に「詐りて舍人を以て王と為て、露に呉床に坐せ」「弟王其の呉床に坐すと以為ひて」と見え、反乱者である大山守命を欺すために、皇子のウヂノワキイラツコが呉床に座つて

いるように見せるという場面で登場する。また、雄略記では天皇の吉野行幸の場面に「大御呉床を立てて、其の御呉床に坐して」とあって、天皇が座る場所として記さ

十九・四一五〇に「朝床に聞けば遙けし射水川朝漕ぎしつ唱ふ舟人」とある。

○高胸坂

れる。応神記の話は応神天皇崩御後のことであり、ウヂノワキイラツコはこの時点では次期天皇の第一候補である。「胡床」でアグラと訓む説は、このようなアグラの性質と関わるが、それはまた『日本書紀』九段正文で天稚彦が射られた際の場面描写が、「新嘗して休臥せる時なり」とあることとも関わっている。天稚彦は自らが地上世界の主になろうとしていたわけであり、「新嘗して休臥せる」という表現は當に天稚彦が新たに王となろうとするための儀式であると見るのである。その『日本書紀』の描写に対応させるならば、『古事記』の場合は「アグラに寝たる」と取る方が適切だと考える故である。しかし、先述の通り、『古事記』の他の箇所ではアグラは「呉床」と記されることと、写本の状況から考えて、「朝床」の方を妥当とする。朝寝の床の意。『万葉集』卷

『日本書紀』九段正文に「胸上」、一書一に「高胸」とあり、訓注に「高胸、此には多歌武娜娑歌と云ふ」と記す。この訓注により、大系『日本書紀』・新編全集『日本書紀』は「胸上」「高胸」をともにタカムナサカと訓むが、記伝も指摘しているようにタカムナサカの訓は『古事記』の影響を受けてのものという可能性もある。「高胸」はともかくとして、「胸上」までもタカムナサカと訓むのは疑問である。高胸坂の語義については、記伝は「仰に臥たるさまの、坂如て高きを云名なり」とし、朝日全書はサカを境界の意で取り、「おそらく腹部との堺であろう」として「高くもり上った胸の堀の部分」を指すとする。また新編全集は「坂」は「先」の意のサカを表す借字として「高い胸先」と訳している。「胸」に「高」と冠されているところからすれば、「坂」は傾斜を意味

すると見て、臥している胸が傾斜状になっているところと見て良いのではないか。

○還矢

『日本書紀』九段正文・一書一には「此、世人の所謂「反（一書は「返」）矢畏るべし」といふ縁なり」とある。一度射た矢が再び自分の方へと射返されることで、全注は「射た矢が敵に中らず、逆に射返された場合には必ずしもその中す」という信仰からきたものと思われる」という。聖書や中東地域に見られる「ニムロッドの矢」の伝説との類似が、松村武雄『日本神話の研究』、金関丈夫『木馬と石牛』をはじめ諸注で指摘されている。天上の神に向かつて矢を射たニムロッドであつたが、神によつて矢を射返され、胸板を射貫かれるという話である。「本」は、この神話が「還矢」の起源を表すことであり、次の「諺」とも関連する。

○諺

「諺」について、折口信夫は、神授の詞章、神の威力

のこもつた言葉であり、偶数句からなる等と説き（「日本文学の発生序説・詞章の伝承」中央公論社、旧全集七卷、初出は一九四七年）、高崎正秀は、「わざ言」の逆語序、神意の籠つた詞、「一語誤たず繰り返すことにより言靈の発動が見られ、尊く無限の靈威を發揮する呪言」（『枕詞の発生—その基礎論』）『文学以前』桜楓社、初出は一九五五年）であると説く。また土橋寛は、後述の『常陸國風土記』の例等も踏まえた上で、神話・伝説・コトワザ・古語・俗語の総称であり、枕詞を含む地名の呼び方もその中に含まれる（『枕詞の概念と種類』『古代歌謡論』三一書房、一九六〇年）とする。小島憲之は「口頭による表現の修辞」「文学的律語的に凝縮されたことばの技術」（『古代に於ける修辞』『上代日本文学と中国文学』上、塙書房、一九六二年）と指摘する。折口・高崎の論は文学発生論の見地から「諺」を捉えるものであるが、『古事記』『日本書紀』に記載された「諺」を「神授の詞章」と言えるか否か、定かではない。新編全集『日本書紀』

の頭注に「日常の言語を用いて、経験に基づく実際的な知識を短句の中に盛り込み、人々の心を動かし流通した言語作品としての連語を言う。コトは言葉、ワザは隠れた意味のこもっている行為の意」（後述⑤の頭注）とするのが穩当な見解であろう。

『古事記』中の「諺」には、①雉之頓使（神代記・当該例）、②不得地玉作（垂仁記・沙本毘古と沙本毘壳）、③堅石避醉人（応神記・百濟の朝貢）、④海人乎因己物而泣（応神記・宇遲能和紀郎子の死）の四例がある。一方の『日本書紀』には、⑤天之神庫隨樹梯之（垂仁紀八十七年二月）、⑥佐摩阿摩（応神紀三年十一月）、⑦有海人耶因己物以泣（仁德即位前紀）、⑧鳴牡鹿矣隨相夢（仁德紀三十八年七月）の四例が見られ、記紀で対応しているのは④と⑦のみである。『日本書紀』には他に「諺」に近い例があり、神代紀の中から取り上げてみると、⑨今世人、夜忌一片之火、又夜忌擲櫛、此其縁也（神代紀上五段一書六）、⑩此世人、所謂反（返）矢可畏之縁也（神

代紀下九段正文・一書二）、⑪此世所謂雉頓使之縁也（神代紀下九段一書六）、⑫世人惡以生誤死、此其縁也（神代紀下九段正文）、⑬世人惡以死者誤已、此其縁也（神代紀下九段一書二）等を挙げることができる。この中の⑪は『古事記』当該の①に該当するが、「諺」とされていないのは、小島憲之が言うところの「律語的」という範疇に含まれないためかも知れない。他の⑨⑩⑫⑬は確かに散文的ではある。但しそれは『日本書紀』の判断・選択であって、「諺」全体に言えることではなさそうである。例えば『常陸国風土記』には「風俗諺」「俗諺」と記されるものが以下のように見られる。

- (14) 風俗諺云、筑波岳黒雲挂、衣袖漬国、是矣（總記）
- (15) 俗諺云、筑波峰之会、不得娉財者、兒女不為矣（筑波郡）

- (16) 風俗諺云、葦原鹿、其味若爛、喫異山矣矣（信太郡）
- (17) 風俗諺云、白遠新治之国（新治郡・分注）
- (18) 風俗諺云、水泳茨城之国（茨城郡・分注）

(15)(16)は特に律語的と言えるものではなく、土地の言い習わしと思われるような内容が散文的に記されたものである。

(14)も土地の言い習わしと言えるものではあるが、

『風土記説話の表現世界』笠間書院、二〇一八年二月所収、初出は一九八七年三月)。

○雉の頓使

土地の名（国名）に纏わる修飾表現を伴うという特徴を持つ。この(14)の存在を媒介として(17)(18)のような例も「諺」と呼ばれるようになつたのかも知れない。(17)(18)は、「枕詞+地名」の形を取るものであり、他の文献では「諺」などと言われることはない。律文的であり、(14)も含めて

諺と歌との関係を窺わせるものではあるが、類似した表現を持つ(19)風俗説云、握飯筑波之国（筑波郡）、(20)風俗云、立雨零行方之国（行方郡）、(21)風俗説云、霰零香島之国（香島郡）、(22)風俗説云、薦枕多珂之国（多珂郡）と併せて見ると、土地（(17)以降はすべて郡名）の名が固定的な修飾句を伴つて在地に浸透していることを表明しようとする風土記編者の装いとして捉えられるのかも知れない（谷口雅博「常陸國風土記」「風俗諺」の記載意義」参照、

諸注の説くように、行つたきり帰つてこない使いのことを言う諺であろう。何故雉なのかについて、西郷注釈は「飛び立つことあわただしく、翔舞するすべを知らぬこの鳥の習性と関係がある」と説く。その他、「雉」の字義と絡めて論じた先掲（注釈（三十八））松田浩論文の説がある。「頓」は『古事記』中唯一の使用例となる。『日本書紀』九段正文に「頓丘」の例があり、「毘陀鳥」の訓注を付している。ヒタはひたすらのヒタ。『日本書紀』正文にはこの諺を記さないが、一書六に「乃ち無名雄雉を遣し、往きて候はしめたまふ。此の雉降來り、因りて栗田・豆田を見て、則ち留りて返らず。此、世に所謂「雉の頓使」といふ縁なり」という、『古事記』とは異なる

由縁を載せている。

(三十九) 葦原中国平定(四)

【校訂本文】底本＝真福寺本（469行～483行）

故、天若日子之妻、下照比賣之哭聲、与レ風響到レ天。於是、在レ天々若日子之父天津國玉神及其妻子聞而、降來哭悲。
 乃於「其處」^{一作二}喪屋^一而、河鷩為^一岐佐理持^一字以下三、^{自岐下}^{以音}、鷩為^一掃持^一、翠鳥^一為^一御食人^一、雀為^一碓女^一、雉為^一哭女^一、如レ此行定而、日八日夜八夜以、遊也。此時、阿遲志貴高日子根神^{自阿下四字以下四}到而、弔^三天若日子之喪^一時、自レ天降到、天若日子之父、亦其妻、皆哭云、「我子者、不レ死有祁理」^{下此二字以音}、「我君者、不レ死坐祁理」^{云、取懸手足}而哭悲也。其過所以者、此二柱神之容姿、甚能相似。故、是以過也。於是、阿遲志貴高日子根神、大怒曰、「我者有^二愛友^一故弔來耳。
 何吾比^二穢死人^一」云而、拔下所^二御佩^一之十掬鉄上、切^二伏其喪屋^一、以レ足蹶離遣。此者在^一美濃國藍見河之河上、喪山之者也。其、持所レ切大刀名、謂^一大量^一、亦名謂^一神度鉄^一、^{以音}故、^一阿治志貴高日子根神者、忿而飛去之時、其伊呂妹高比賣命、思レ顯^一其御名^一。故、歌曰、阿米那流夜 漪登多那婆多能 宇那賀世流 多麻能美湊麻流 美湊麻流迹 阿那陁麻波夜 美多迹 布多和多良湊 阿治志貴多迦比古泥能迦微曾也 此歌者、夷振也。

【校異】

①底本「阿」。道祥本以下の諸本に従つて「河」に改める。

②底本「馬」。道祥本・春瑜本も「馬」だが、兼永本以下ト部系の諸本に従つて「鳥」に改める。

③底本「即」。道祥本・春瑜本も「即」。兼永本以下ト部系諸本は「弔」の異体字とみられる字の右に「トフラヒ玉フ」

との訓を記す。ここでは兼永本以下に従つて「弔」に改める。

④底本「礼」。道祥本・春瑜本も「礼」だが、兼永本以下ト部系諸本に従つて「祁」に改める。

⑤底本「予」。道祥本も「予」だが、春瑜本は「弔」に近い字体になっている。兼永本以下は③と同じく「弔」の異体字とみられる字の右に「トフラー」の訓が記されている。兼永本以下に従つて「弔」に改める。

⑥底本「犬」。道祥本以下の諸本に従つて「大」に改める。

⑦底本「河」。道祥本以下の諸本に従つて「阿」に改める。

⑧底本ナシ。以下諸本もナシ。延佳本・記伝をはじめとして諸テキスト類も「麻」を補う。直前の「美須麻流」の語を繰り返している箇所なので、「麻」を補う。「ミスマル」は天照大御神と須佐之男命のウケヒの場面に「五百津之美須麻流珠」とあり、『日本書紀』の当該箇所にも「多磨廻弥素磨屢廻」とみえる。

【訓読み文】

故、天若日子が妻、下照比売が哭く声、風と響きて天に到りき。是に、天に在る天若日子が父天津国玉神とその妻子聞きて、降り来て哭き悲しひき。乃ち其處に喪屋を作りて、河鷹をきさり持ちとし、蹠を掃持ちとし、翠鳥を御食人とし、雀を碓女とし、雉を哭女とす。如此行ひ定めて、日八日夜八夜以て遊びき。此の時に阿遌志貴高日子根神到りて、天若日子が喪を弔ふ時に、天より降り到る、天若日子が父また其の妻、皆哭きて云ひしく、「我が子は、死なずて有けり」「我が君は、死なずて坐しけり」と云ひて、手足に取り懸かりて哭き悲しひき。其の過ちし所以は、此の二柱の神の容姿、甚能く相似たり。故、是を以て過ちき。是に、阿遌志貴高日子根神、大きに

怒りて曰ひしく、「我は愛しき友に有るが故に弔ひ來つらくのみ。何とかも吾を穢き死人に比ぶる」と云ひて、御佩かしせる十掬鉤を抜きて、其の喪屋を切り伏せ、足を以て躊躇離ち遣りき。此は美濃国の藍見河の河上に在る、喪山ぞ。其の、持ちて切れる大刀の名は大量と謂ひ、亦の名は神度鉤と謂ふ。故、阿治志貴高日子根神は、忿りて飛び去りし時に、其の伊呂妹高比売命、其の御名を顯さむと思ひき。故、歌ひて曰ひしく、
天なるや おとたなばたの うながせる 玉の御總 御總に あな玉はや み谷 二渡らす 阿治志貴高日子根
の神そ

此の歌は夷振そ。

【現代語訳】

そうして、天若日子の妻である下照比売の哭く声は風に乗つて響き渡り、天界にまで届いた。天界に居た天若日子の父天津国玉神と、天若日子の妻子とがその哭き声を聞いて、地上に降つてきて哭き悲しんだ。それで、喪屋を作つて、河雁をきさり持ちとし、鷺を箒持ちとし、翠鳥を御食人とし、雀を碓女とし、雉を哭女とした。

このように役割を定めて、昼は八日、夜は八夜、遊びをした。この時に、阿遼志貴高日子根神がやつて来て、天若日子の喪を弔つた時に、天界から降つて来た天若日子の父と、天若日子の妻とが、いすれも哭きながら言つたことには、「我が子は、死なずに生きていた」「我が夫は死なずにいらつしゃつた」と言って、阿遼志貴高日子根神の手足に縋ついて泣き悲しんだ。そのように誤つた理由は、この二柱の神の容姿が非常に良く似ていたからであつた。それでこのように誤つたのだ。それで阿遼志貴高日子根神はたいそう怒つて言つたことには、「私は（天若日子の）親しい

友であつたが故に弔いに来たのだ。どうして私を穢らわしい死人に擬えるのか」と言つて、お佩きになつてゐた十掬劍を抜いて、其の喪屋を切り伏せ、足でもつて蹴つて飛ばしてしまつた。これが、美濃国の藍見河の河上にある喪山である。其の、手に持つて切つた大刀の名は、大量と云い、亦の名は神度剣と云う。それで、阿治志貴高日子根神は、怒つて飛び去つた時に、その同母妹の高比売命が、そのお名前を顕そうと思つた。それで、歌つて言つたことには、天上の若い機織女が、首に掛けていらつしやる、玉を緒で抜き通したもの、その連なつた玉飾りよ、足玉よ、ああ。その玉のように、二つの谷に渡つてゐる、阿治志貴高日子根神よ。

この歌は夷振である。

【語釈】

○喪屋

西郷注釈に「モヤは屍を納めて葬儀を行なう所、殯宮に同じ」、思想に「死体を仮りに安置して葬式を行なう小屋」とする。『日本書紀』では天稚彦の天上の父・妻が、「疾風を遣し、口を挙げて天に致さしめ」（九段正文）「天より降来て、柩を将ち上去きて」（九段一書二）「天界に喪屋を作り、葬儀を行うことになつてゐる。また正文に「喪屋を造りて殯す」、「一書一に「喪屋を作り殯し哭く」

とみえる。いずれにも「喪を弔ふ」「喪を弔ひ」とあるので、「殯」と「喪」とは区別されていない。

○河鴈をきさり持ちとし、鶴を掃持ちとし、翠鳥を御食人とし、雀を碓女とし、雉を哭女とす。

『日本書紀』九段正文には次のように記されている。

「即ち川雁を以ちて持傾頭者（かげきりもち）と持帯者（はきもち）とし、一に云はく、鶴を以ちて持傾頭者とし、川雁を以ちて持帯者とすといふ。又、雀を以ちて春女（つきめ）とす。一に云はく、乃ち川雁を以ちて持傾頭者とし、亦持帯者とし、鶴を以ちて尸者（ものまき）とし、雀を以ち

て春者とし、鶴鳩を以ちて哭者とし、鶴を以ちて造綿者とし、鳥を以ちて宍人者とし、凡て衆の鳥を以ちて任事すといふ。」

「河鳩」は、川に居る雁かと言われるが、不明。「きさり持ち」は、『日本書紀』に「持傾頭者」とあり、『祝日本紀』引用の私記説に「師説、葬送之時、戴死者食、片行之人也」とあるのを参考に、西郷注釈は「死者の食を行ひ持頭を傾けて行くもののことらしい」とする。しかし喪屋を前にしての「遊」とは直結しない。「掃持ち」は諸注に喪屋を掃く等を持つ役で、鷺の頭に長い冠毛があることによる連想とされる。翠鳥はかわせみで「御食人」は死者のための調理人。「碓女」は米を春く女の意で、スズメとの音の連想によるとする見方もあるが、補注解説にある通りこの注釈では「雀」はサザキと訓んでいるので、スズメ・ウスメの連想説は採らない(『補注解説三』参照)。『日本書紀』には「雀」を「春女」とするところから見ても、音による連想ではなさそうである。西郷注釈は、「雀が尻尾を立てたり地につけたりする様子から、

かくいったのだろう」とする。「哭女」は葬儀礼において哭く役割を持つ女の意。先に高天原から遣わされた雉は「鳴女」であったが、雉はその鳴き声が特徴的であったことから選ばれたのであろう。『日本書紀』の一云には「鶴鳩を以ちて哭者とし」とあり、新編全集『日本書紀』頭注では「みそざざいが美声でさえずることから」としている。その他『日本書紀』に見える役割には「戸者」「造綿者」「宍人者」がある。「造綿者」「宍人者」はそれぞれ死者の衣装や食事に関わる役だと見られるが、具体的には良くわからない。「戸者」については、大系『日本書紀』の頭注に「祖先を祭るとき、神靈の代りに立つて祭りを受ける者」とある。

松本信広は、「天の鳥船」が南洋に広く見られる鳥船信仰に関連しているとし(『日本の神話』至文堂、一九五六年四月)、大林太良も松本説を踏まえた上で、ここに鳥による葬儀が描かれるのは「天の鳥船」の觀念の反映であり、「地上において非業の死をとげた若い太

陽神、天若日子の魂を天界につれもどし、慰めるためであつたろう」と説いている（『葬送の起源』角川書店、一九七七年八月）。

○遊び

「遊ぶ」には複数の意味が見られる。『時代別国語大辞典』「遊ぶ」の項には、語義として、「①遊楽する。くつろぎたのしむ。②ある範囲内をゆつたりとあちこちする。③獵をする。遊獵する。④音楽を奏する。宗教的・神事的なものを含む。」と説明し、【考】において「アソブの本義は、遊楽や遊宴ではなくて、すべて祭祀・葬礼などの神事に端を発し、それに伴う芸能としての音楽・舞踏や、巫女より起つた遊行女婦との交通など、さまざまなもの」を包含するものであった、といわれている」と記している。例えば『常陸國風土記』行方郡に、「杵を鳴らし曲を唱ひ、七日七夜、遊び楽しみ歌ひ舞ふ」とあるが、これは荒ぶる賊をおびき寄せるために味方の将の葬儀を装った場面と見られるものであり、『古事記』の当該場

面の「遊び」と共通する例と見られる。律令「葬送令」に「遊部」の名が見え、『令集解』にはその出自に関する伝説的内容が見られる。

○阿遲志貴高日子根神・阿治志貴高日子根神

大国主神の系譜条には阿遲鉏高日子根神とあつたが、この場面では阿遲志貴高日子根神となつている。単なる音韻変化などではなく、神名の意義自体が異なつてゐる可能性がある。この点については、【補注解説四】で触

れる。なお、注釈（三十三）「大国主神の系譜」の語釈でも若干この点に触れている。また、神名表記で言えば、歌の中では「阿治志貴多迦比古泥」と記され、歌の直前の表記も「阿治志貴高日子根神」となつていて「治」の表記が一致している。居駒永幸は歌の表記を散文部でも用いたものであり、歌に関わる場面とそれ以前の場面とでは話題が転換していると説いている（「出雲・日向神話の歌と散文—歌の叙事による表現世界とその注釈」）。

歌が「夷振」という歌曲名を伴っていることとも併せて、元資料のあり方を考えさせる問題である。

『天若日子の伝承について』『天皇の系譜と神話』二、元資料のあり方を考えさせる問題である。

『天若日子の伝承について』『天皇の系譜と神話』二、元資料のあり方を考えさせる問題である。

○容姿、甚能く相似たり

天若日子と阿遲志貴高日子根神とが瓜二つであつたと
いうことから、この神話を神の死と再生の神話とみる見
方がある。土居光知はこの神話の母胎を農耕祭儀（年毎
に死んで復活する穀神の祭り）に求め、ある種の歌謡劇
が元になっていることを想定する（『古代伝説と文学』
岩波書店、一九六〇年七月）。松前健は、農神・水神・
雷神として弥生時代後期から崇拜されていた味耜神の信
仰から、祭祀における歌謡劇へ、そして記紀の神話へと
繋がる道筋を論じている（『天若日子神話考』『日本神話
と古代生活』有精堂、一九七〇年一二月）。また吉井巌は、
天若日子伝承について、「若日子なる初々しい存在が聖
なる弓矢をたずさえて出現し、巫女的な女性に迎えられて
変身し、阿遲志貴高日子根神として我々の前に登場する、
この阿遲志貴高日子根神出現の物語であつた」と捉えて

『古事記』では「此は美濃国の藍見河の河上に在る喪
山ぞ」、『日本書紀』正文に「今し美濃国の藍見川の上に
在る喪山、是なり」、一書一に「此則ち美濃国の喪山、
是なり」とする。葦原中国平定神話が始まつてからここ
までの間には具体的な地名は記されてこなかつた。出雲
を舞台とするとみられる神話の中で突然美濃国の地名が
記載されることには何かしらの意図があると見られる。
その場合、『古事記』では地上の何処からか阿遲志貴高
日子根神によって蹴り離れた喪山が飛んでいった先で
あるのに対し、『日本書紀』では天上帝から落とされた
先が美濃国であったという相違があり、注意される。【補
注解説四】参照。

○大量・神度剣

オホハカリのハカリは「刃+刈り」とみられる。『日本

書紀』正文に「大葉刈」とあり、訓注に「刈、此には我里と云ふ」と記す。『時代別国語大辞典』に「大は美称、ハはおそらく刃であろう。カリはツムガリノタチのカリと同じく、刈ると同源の語である」とする。亦名の「神度劍」は、「度字以音」と音注があるのでカムドノツルギと訓む。ドは諸注にトシ（銳し）の語幹の濁音化したものとする。『日本書紀』正文に「神戸剣」。大系『日本書紀』頭注に、「出雲風土記の神門郡から出る剣の意か。或いは、神度剣は、大葉刈の例から推せば、カムハカリノツルギと訓むべきではないか。度はハカルと訓む。それを書写して伝承するうちに、誤読してカムドノツルギとしたものであるかもしれない。或いはカムは称辞、ドは銳（ト）の意かもしれない」というように複数の可能性を述べている。

○伊呂妹高比売命

大国主神と多紀理毗売命との子。阿遲志貴高日子根神の同母妹。高比売命の亦名は前出の下照比売（系譜条で

は「下光比売命」）。天若日子の妻としては下照比売の名が使われるのに對し、阿遲志貴高日子根神の妹としては高比売の名が使われている。『日本書紀』九段正文では天若日子が地上で娶る女神の名として「顯國玉の女子下照姫」が見え、亦名として「高姫」「稚國玉」が記されているが、後文で亦名は使われていない。また味耜高彦根神と下照姫との関係も特に触れられていない。九段一書一では、「或云」として、味耜高彦根神の名を知らせる歌を詠む者を「妹下照媛」とするが、この女神は天若日子の妻とは明記されていないなど、天若日子・アジスキ（シキ）タカヒコ・下照ヒメ（タカヒメ）三者の関係は一定していない。

○天なるや おとたなばたの

天上界の若い機織りの乙女。「たなばた」は七夕伝説

と関わり、『万葉集』卷一〇秋雜歌の七夕歌にも多く見られる。天の石屋神話には服織女が登場していたが、ここで天界の「たなばた」が詠まる理由はよく分から

ない。なお次項参照。また、この歌の受容と展開については、【補注解説五】を参照願いたい。

○あな玉はや

「あな玉」は、赤玉説（記伝・西郷注釈など）、菅玉説（古代歌謡全註釈）などがあるが、中村啓信説に従つて、「足玉」説を採る（「あなだま考—『記』『紀』と『萬葉集』の玉をめぐつて—」『古事記の本性』おうふう、二〇〇〇年一月、初出は一九九一年七月）。「はや」は詠嘆の助詞で「既にないもの・まさになくなろうとするものへの哀惜」（『時代別国語大辞典』）を表すとされるが、

この「あな玉はや」は飛び行く阿遼志貴高日子根神の姿を喻えるもので、賛嘆の意でとることができる。しかし、天に居る弟棚機が身につけている玉を阿遼志貴高日子根神の姿に喻える意味はいま一つ不明瞭である。天の石屋神話には天の服織女の死が描かれており、その後には天の神々による「樂」が行わっていた。ここでは地上における喪が行われ、鳥による「遊」が行われている。ここに弟棚機が歌われ、その身につけていた玉が阿遼志貴高日子根神に喻えられているのは、天上界の「樂」と地上界の「遊」とを対応させる意図があつたのかも知れない。だとするならば、「はや」と歌われる弟棚機の玉は哀惜の対象であり、それを喻えとすることで飛び去つていく阿遼志貴高日子根神をも哀惜の対象としているのかも知れない。

○夷振

歌曲名。『日本書紀』九段一書に「夷曲」。『古事記』の中では他に、「夷振之上歌」「夷振之片下」（允恭記）が見える。また、『上宮聖德太子傳補闕記』に「此歌以夷振歌之」、『聖德太子傳曆』に「是夷振歌也」と見える。

【補注解説六】【補注解説七】参照。

補注解説

【補注一】弓矢の授受の意義

天若日子は高天原の使者として葦原中国に降るときに、天のまかこ弓（天のはじ弓）・天のはは矢（天のかく矢）を賜る。神話では、高木神（高御産巣日神）の返し矢によつて天若日子が討たれるため、内容的に弓矢が必要となることからの描写とみることができる。しかし、他の高天原の使者（天菩比命・建御雷神）は、天照大御神らから何らかの物を賜ることがないため、使者の中で天若日子のみが弓矢を賜るという点に意義を見出そうとする向きがある。天若日子や神話の解釈にも関わるため、このことについて少し整理してみたい。

はじめに、松村武雄『日本神話の研究』第三巻（培風館、一九五五年十一月）は天若日子のみ天のはは矢を授かつた疑問に対し、「天稚彦だけが返矢で殺されるのであるから、その伏線として、天稚彦だけが矢を携行したと説かれたのである」と返矢との関連から授受が行われたとした上で、「更に突き込んで言へば、天稚彦は、天神から矢を授からなくとも、本來自分のものとしての矢を持つてゐたとすべき人物であつたといふのが、より正しい解答である」と指摘している。返矢説話との関連から説く松村と異なり、吉井巌「天若日子の伝承について」（『天皇の系譜と神話』二、塙書房、一九七五年六月）では次のように述べている。

弓矢を所持して葦原中国に出現する天若日子の伝承は、以上の考察によれば、剣をシンボルとする鉄文化的な伝承に先立つ、弓矢を代表的聖具とみた文化の影響下に成立した伝承に淵源するものである可能性が高く、天若日子は聖具である弓矢を所持して出現する、成人以前の初々しい若者であったと思われるるのである。

吉井は、高御産巣日神および弓矢の名称が変化することから、「弓矢所持の部分と返し矢の話の部分とが、異なるた資料からとられ接合された」とみた上で、剣を象徴物とする鉄文化的伝承より以前の、弓矢を聖具とする文化の影響を受けているとし、天若日子は聖具を所持する「成人以前の初々しい若者」であると指摘する。また、剣と弓矢の視点からは、大林太良「武器と神々」（『東アジアの王権神話』弘文堂、一九八四年一月）が、天照大御神が高天原に昇ってきた須佐之男命と対峙した神話の描写から、次のように指摘している。

剣との関わりの深いスサノヲは、乱暴者であり、戦士的な性格の神であった。これに対して、アマテラスは高天原の統治者であり、主権者である。そして彼女が高天原の主権を防衛するためにした武装は弓矢が主体だったのである。日本神話には、弓矢と統治権との結びつきを示す物語がほかにもある。オホクニヌシが支配している葦原中国の支配権をゆずり渡すように、高天原からたびたび使者が交渉に行つたが、その一人は、アメワカヒコだつた。彼は天真鹿児弓（天の狩人の弓）と天羽羽矢（天の蛇の矢）をアマテラスとタカミムスピからたまわって天降つた。しかし、彼はオホクニヌシの娘を妻とし、その国を奪おうとしたために、結局、自分の矢で死ぬことになる。つまり、葦原中国の支配権を奪うのにあと一步というところまでいったアメワカヒコは弓矢の神だつたのである。

大林は、天照大御神が須佐之男命と対峙した際に、高天原の主権防衛のために弓矢を装備したことから弓矢と統治権が結びつくとみた上で、天若日子を葦原中国の支配権を奪取する目前の弓矢の神と捉える。支配権との関わりについては、山崎正之「アメワカヒコ神話」をめぐって」（『記紀万葉の新研究』桜楓社、一九九二年十二月）が、「降臨に際し天稚彦の受けた弓と矢はまず戦闘具であつたろうが、また一方で、それは彼が高天原の存在であることのしるし

ともなつた如くである」と述べ、「天稚彦にしてみれば天つ瑞を持つて天降つたのだから、自らを葦原中国に君臨する有資格者として位置づけて」いたと指摘している。

以上のように、弓矢の授受については、返矢説話や天若日子の聖具、統治（支配）権などとの関わりから説かれている。ここで、天若日子の立場に関わる点から、弓矢と統治（支配）権の関わりについて検討してみたい。天若日子が統治（支配）権を有すると考えられる根拠の一つとして、『日本書紀』の天若日子神話が挙げられる。

是に、矢を取り、還し投下したまふ。其の矢落り下り、則ち天稚彦が胸上に中る。時に天稚彦、新嘗して休臥せる時なり。矢に中り立に死る。

（神代下・第九段・本書）

『日本書紀』第九段・本書では、天稚彦が返矢によつて討たれる際に、「新嘗して休臥せる」と記されている。この「新嘗」について、小島憲之・直木孝次郎・西宮一民・藏中進・毛利正守『日本書紀①』（新編日本古典文学全集、小學館、一九九四年四月）は「新穀を神と共に食する儀礼」であり、「王者としての大嘗の儀礼を勝手に行つていたことを意味するか」と指摘している。「新嘗」は、あくまでも天稚彦の独断による行為ではあるが、統治（支配）権を得る可能性を有した存在とみる根拠の一つになる。しかし、『古事記』においては、「新嘗」とは記されていない。

其の矢を取りて、其の矢の穴より衝き返し下ししかば、天若日子が朝床に寝ねたる高胸坂に中りて、死にき。

（上巻・天若日子の派遣）

右のようすに、『古事記』では、天若日子は「朝床」に寝てゐるとあるのみで、『日本書紀』第九段・本書のようすに、「新嘗」と関連するとは述べられない。むしろ、「新嘗」と記す『日本書紀』本書の記述とは異なる趣とみるのが穩當であろう。また、弓矢が統治（支配）権と関わる根拠としては、『日本書紀』神武天皇即位前紀の記事も挙げられる。長髓彦

が天皇に使者を送り、天神の子である饒速日命がいるのに、天神の子と称して国を奪おうとするのは何故かと疑うのに対し、神武天皇は次のように述べる。

天皇の曰はく、「天神の子も多にあり。汝が君とする所、是實に天神の子ならば、必ず表物有らむ。相示せよ」とのたまふ。長髓彦、即ち饒速日命の天羽羽矢一隻と歩輶とを取りて、以ちて天皇に示せ奉る。天皇覽して曰はく、「事不虚なりけり」とのたまひ、還御かせる天羽羽矢一隻と歩輶とを以ちて長髓彦に示せ賜ふ。長髓彦、其の天表を見て、益蹠躇ることを懐く。

（神武天皇・即位前紀）

天皇は、天神の子は数多存在し、必ずその証たる表物を所持するという。そこで長髓彦は饒速日命の表物として「天羽羽矢一隻と歩輶」を示し、天皇もまた天表として「天羽羽矢一隻と歩輶」を示しあう。この天神の子の表物（天表）である「天羽羽矢」は、天若日子が賜つた「天のはは矢（天のかく矢）」と同名であり、同列の物とみられる。しかし、右の『日本書紀』の記事に該当する『古事記』の記述は次の通りである。

故爾くして、邇芸速日命、参ぬ赴きて、天つ神御子に白さく、「天つ神御子天降り坐しぬと聞きつるが故に、追ひて参ぬ降り来つ」とまをして、即ち天津瑞を献りて、仕へ奉りき。

（中巻・神武天皇）

邇芸速日命が天つ神御子である神武天皇に「天津瑞」を献上したと記されており、その「天津瑞」が具体的に何であるのかは不明瞭になつてゐる。『日本書紀』を参考すれば、天のはは矢となるだろうが、物語の流れも異なるため、即座に『日本書紀』の記述を反映すべきかについては慎重になるべきであろう。もちろん、天照大御神が須佐之男命と対峙した際に弓矢を装備したことから、弓矢と統治（支配）権が全く関わらないとは言えないが、先の「新嘗」や「天津瑞」のことを鑑みれば、『古事記』では天若日子と弓矢の授受から統治（支配）権との関わりをみるのは想定しに

くいと考えられる。また、天照大御神の血筋というのではなく、あくまでも高天原の存在であることを示す印とみる向きもある。この弓矢は「天」を冠しており、高天原の象徴物とみるのは首肯できるが、一般的に、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）のように、天若日子を「天上界の若者」と捉えられているのであれば、高天原の存在であることの証を殊更に示す必要があるのか疑問であるし、そのように捉えると、天菩比命・建御雷神は高天原の存在であることを示す印を持たない使者となってしまうため、首肯しがたい。

『古事記』内部で天若日子が賜つた弓矢の意義を考えるならば、天孫降臨の場面に見られる以下の弓矢との関係が問題となるう。

故爾くして、天忍日命・天津久米命の二人、天の石鞍を取り負ひ、頭椎の大刀を取り佩き、天のはじ弓を取り持ち、天の真鹿児矢を手挟み、御前に立ちて仕へまつりき。

（上巻・天孫降臨）

『古事記注釈』第三巻（ちくま学芸文庫、筑摩書房、二〇〇五年八月、初出・一九七六年四月）には、天若日子の天のまかこ弓（天のはじ弓）・天のはは矢（天のかく矢）と、天忍日命・天津久米命の天のはじ弓・天の真鹿児矢とは「みな同類のもの」と指摘している。矢については名称が異なるため同類のものとみられるかは見解が分かれるところだろうが、少なくとも「天のはじ弓」は名称が一致していることから同類のものと捉えられる。天忍日命・天津久米命は「御前に立ちて仕へまつりき」と記されていることから、天孫を先導する役目を担う神である。また、「大伴連等の祖」や「久米直等の祖」とも記されており、これらは軍事に関わる氏族であるため、天孫、つまり葦原中国の統治者に害をなす存在を射るためのものと考えられる。

したがつて、天忍日命・天津久米命の天のはじ弓と同類ということから考えれば、天若日子が弓（矢）を賜るのは、葦原中国の統治者となる存在を害する神を射るためと捉えられる。高木神が天若日子に授けた矢について、「命を誤たず、悪しき神を射むと為る矢」と言つているように、あくまでも天神御子の降臨に害をなす存在を射るために授けられた弓矢であつたと考えられよう。

〔鶴橋辰成　日本上代文学〕

【補注二】「言」を「音」として受けとめる天佐具壳

大国主神による国作りを経た葦原中国の平定のため、天照大御神・高御産巢日神により遣わされた天若日子は八年の間「復奏」せず、高天原の神々はその理由を天若日子に問うため、雉である鳴女を遣わした。天降った鳴女は「言」の委曲けきこと、天つ神の詔命の如し⁽¹⁾と記されるように、天つ神の詔命をそのまま天若日子に伝達する。しかし、天つ神の詔命を伝える鳴女の「言」を聞いた天佐具壳は、「此の鳥は、其の鳴く音甚惡し。故、射殺すべし」と天若日子に告げ、天若日子は天つ神から賜つた弓矢を用いて鳴女を射殺してしまう。天佐具壳は、鳴女の「言」を「音」として受けとめているのである。

『古事記』において「音」（音注を除く）と記されるものには、「鶴」という鳥の鳴き声（中巻・垂仁天皇）や「琴」の音（中巻・仲哀天皇、下巻・仁德天皇）等が確認される。新編日本古典文学全集本は天佐具壳が聞き取つた「音」について、「上代語では、生物の声であつても、単に無意味な音響として聞く時にはオトといふ。」と注を付しており、天つ神の詔命のようなはつきりとした意味を持つ言葉（言）とは異なるものとして「音」を捉えている。⁽²⁾地上世界が天つ神の「言」によつて正される『古事記』のあり方（高天原の「言」の秩序）を説く松田浩氏は、「言」を「音」

として受けとめた天佐具売を介して、葦原中國の平定のために遣わされた天若日子が高天原側ではなく、「言」の秩序が及んでいない大国主神側の存在となつたと論じる。⁽⁴⁾

天若日子派遣の段階では、葦原中國は平定が果たされておらず、高天原の「言」の秩序が及んでいない世界として捉えられるだろう。ただ、葦原中國の国作りを行つた大国主神には、天つ神側の言葉が確かに届いている。

是を以て、此の二はしらの神（稿者注・建御雷神・天鳥船神）、出雲国の伊耶佐の小浜に降り到りて、十掬の剣を抜き、逆間に浪の穂に刺し立て、其の剣の前に趺み坐て、其の大國主神を問ひて言ひしく、「天照大御神・高木神の命以て、問ひに使はせり。汝がうしはける葦原中國は、我が御子の知らさむ国と言依し賜ひき。故、汝が心は奈何に」といひき。爾くして、答へて白ししく、「僕は、白すこと得ず。我が子八重言代主神、是白すべし。」：

〈上巻・建御雷神の派遣〉

天若日子の派遣が失敗に終わり、第三の使者として建御雷神が遣わされた。建御雷神は「汝がうしはける葦原中國は、我が御子の知らさむ国」と、天照大御神の言葉を大国主神に伝え、大国主神はこの問い合わせに対し答えを返している。大国主神は高天原側による葦原中國の平定に対しても抗う姿勢は見せておらず、自身の御子たちが天つ神の御子に従う意思を示すと、「僕が子等」はしらの神が白す隨に、僕は、違はじ。此の葦原中國は、命の隨に既に獻らむ」と國譲りに応じている。大国主神は高天原の「言」の秩序に応じる存在であるため、使者である建御雷神の言葉が正しく届いたのである。天佐具売に使者である鳴女の「言」が届かなかつたのは、天佐具売が高天原の「言」の秩序に応じない存在であつたためではないだろうか。

天佐具売の進言に従い鳴女を射殺した天若日子の矢は、そのまま高天原に至る。そして、高木神が「或し天若日子が、

命を誤たず、悪しき神を射むと為る矢の至れらば、天若日子に中らずあれ。或し邪しき心有らば、天若日子、此の矢にまがれ」という発言とともに矢を衝き返したところ、天若日子は矢に当たり死を迎える。天つ神により派遣された段階で天若日子は「其の国を獲む」と、葦原中國を獲ようと思つていたことが記されており、高天原側に背く態度を示している。そこに高天原の「言」の秩序に応じない天佐具売の進言が加わり、その進言に従うことで、天若日子は高天原側に対する反逆者として位置づけられていく。「言」を「音」として受けとめる天佐具売は、反逆者としての天若日子の立場を決定づける存在として捉えられると考える。

註

- (1) 『古事記』の引用は、山口佳紀・神野志隆光校注・訳『古事記』(新編日本古典文学全集、小学館、平成九年六月)による。
 - (2) 前掲註(1)。
 - (3) 『古事記』の「音」には、他に〈上巻・三貴子の分治〉において次のような例を確認することができる。
故、各依し賜ひし命の隨に知らし看せる中に、速須佐之男命は、命せらえし國を治めずして、八拳須心前に至るまで、啼きいさちき。其の泣く状は、青山を枯山の如く泣き枯し、河海は悉く泣き乾しき。是を以て、悪しき神の音、狹蠅の如く皆満ち、万の物の妖、悉く発りき。
〈上巻・三貴子の分治〉
- 須佐之男命は統治を命じられた國を治めず泣きわめき、その泣く様は青山を泣き枯らし、河海を泣き乾すものであつた。これにより、「悪しき神の音」が満ちる状態となる。多田一臣氏は「泣く」行為を「言」以前の秩序化されない言語行為」として捉えられる可能性を指摘し、須佐之男命が泣き続けることで「混沌とした無秩序をこの世界に引き起こす」と説く。また、多田氏は「狹蠅の如く皆満ち」の表現から窺うことができるサバエの羽音を「意味として把握しえない、

畏怖すべきざわめき」として捉えており、「古代においては、無秩序ないし混沌の世界は、直接的な生々しさをもつ「音」のイメージによって捉えられている」と論じる。(多田一臣「古代の「言」と「音」」『古事記年報』第五十二号、平成二十三年一月)。

(4) 松田浩「天若日子と雉の「言」と―『古事記』の語る「言」の秩序をめぐって―」(『古事記年報』第五十九号、平成二十九年三月)。

〔小野寺紗英　日本上代文学〕

【補注三】『古事記』における「雀」字の訓読について

『古事記伝』以下の諸テキストが『古事記』上巻・天若日子葬送記事における「雀為碓女」の「雀」字を「スズメ」と訓むなかで、神田秀夫・太田善麿校注の朝日古典全書『古事記』(以下、全書)と神田秀夫校注『新注古事記』のみが「サザキ」と訓み、全書は「みそざざい。こここの「雀」は一般にスズメと訓まれてゐるが、古事記ではオホサザキ(仁徳天皇の諱)に「大雀」とあててをり、外に「雀」をスズメと訓ませた例を見ない。」と指摘する。

『古事記』中に「雀」字は全例二十四例あり(序を除く)、仁徳天皇を指す「大雀」の例が十四例、武烈天皇を指す小長谷若雀命が三例、崇峻天皇を指す長谷部若雀命が三例、雀部臣が二例、雀部造が一例、そして当該条の「雀」が一例である。

大雀の名は応神天皇の発話「佐耶岐、阿芸之言、如我所思」や、吉野の国主らの歌「本牟多能 比能美古。意富佐耶岐 意富佐耶岐」(応神記・記四七)のなかに一字一音の表記が確認でき、少なくとも大雀の名において「雀」字を「サザキ」と訓んだことは揺るがない。⁽¹⁾

武烈・崇峻両天皇の名に用いられる「若雀」についても、同じく「サザキ」と訓むべく想定されていたと考えていいだろう。雀部もまた「サザキベ」と訓むものであるから、全書の指摘はもつともと言える。それを踏まえつつ、スズメ説の嚆矢である本居宣長の『古事記伝』を確認しておきたい。

雀、和名抄に、雀和名須々米とあり、下巻朝倉ノ宮ノ天皇ノ大御歌に、爾波須受米とよませ給へり、【記中に雀ノ字は、大雀命雀部など、佐邪伎に用ひたれども、書紀に佐邪伎には、鷦鷯と書て、此は以雀ヲ爲ニ春女トとあれば、なほ須受米なり】⁽²⁾

確かに『日本書紀』では天皇名などのサザキを通常「鷦鷯」と表記し、神代下第九段本書の天稚彥葬送条では、鷦鷯と雀とが別々に描かれている。

便ち喪屋を造りて殯す。即ち川雁を以ちて持傾頭者と持帯者とし、一に云はく、鷦鷯を以ちて持帯者とすといふ。又、雀を以ちて春女とす。一に云はく、乃ち川雁を以ちて持傾頭者とし、亦持帯者とし、鷦鷯を以ちて戸者とし、雀を以ちて春者とし、鷦鷯を以ちて眾者とし、鷗を以ちて造綿者とし、鳥を以ちて宍人者とし、凡て衆の鳥を以ちて任事すといふ。而して八日

八夜、啼哭き悲しご歌ふ⁽³⁾

右の記事にみえる「雀」と「鷦鷯」とは、別の鳥と解さざるを得まい。その場合、鷦鷯は神代上第八段一書第六にみえる訓注「鷦鷯、此には娑婆岐と云ふ。」を以て「サザキ」と訓むべきであるし、そうであるならば雀は「スズメ」と訓むべきであろう。⁽⁴⁾『日本書紀』においてはそのような訓みわけがなされて然るべきであるが、『古事記』に「鷦鷯」の語ではなく、『古事記』の「雀」字は問題となる当該例を除き、いずれもサザキの訓が適当である。

とはいって、雀を碓女としたという『古事記』の記述について、宣長が谷川士清の説を引いて「雀取ニ躍而不レ歩如レ

春也と云る、信にさも有べし」とい、それを受けたと思しい次田潤『古事記新講』の「雀が餌を啄む様が米を春くさまに似てゐるので、この役を雀にあてた」という理解や、「スズメをあてたのは、ウスメとの音的連想によるか」とする新編全集『古事記』などの指摘に対し、サザキ（ミソサザイ）は食性が動物食で稻を啄む雀とは異なり稻に縁が無く、名による音的連想も難しいなど、確女には適さないようにも思われる。

しかし、サザキの名と食膳とが全くの無縁であつたわけではない。サザキを名に負う雀部は、佐伯有清『日本古代氏族事典』によれば、大膳職・内膳司の膳部を世襲する負名氏であつたという。雀部朝臣の由緒について記す『新撰姓氏錄』左京皇別上には「星河建彦宿禰。謚應神御世。代⁽⁵⁾於皇太子大鷦鷯尊。繫木綿櫛。掌監御膳。因賜名曰大雀臣。」とあり、雀部朝臣と食膳との関わりが説かれる。このことを踏まえて考えれば、食膳を掌る氏族と同じ名をもつ「サザキ」が「春女」とされる蓋然性は、決して低くないといえるだろう。

以上に述べてきたとおり、『古事記』『日本書紀』において「雀」字を「サザキ」と訓む例があること、とりわけ『古事記』においては「雀」字を「スズメ」と訓む確例がなく（『古事記』一〇一番歌には「爾波須受米」の例が認められるが、「雀」字と対応する保証はない）、「サザキ」と訓む確例があること、記紀にみえる「雀部」が膳部を掌る氏族であつたと思しいことなどを踏まえて、当該条の「雀」は「サザキ」と訓むべきと考える。

註

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

(2)

本居宣長『古事記伝』(大野晋編『本居宣長全集』十、筑摩書房、一九六八年)。

(3)

『日本書紀』の引用は、新編日本古典文学全集『日本書紀』一・三(小学館、一九九四・一九九八年)による。

(4)

ただし、『日本書紀』の雀字すべてが「スズメ」と訓まれるべきということではない。たとえば雀部臣(天武十三年十一月・持統五年八月)はサザキベ以外の訓をもたないため、『日本書紀』において雀字の和訓にはスズメ・サザキのふたつが存在しうるとみるべきであろう。また、仁德天皇の名にみえるサザキが「鶴鶴」と表記されることの意義については山田純に論がある(「鶴鶴」という名の天皇—鳥名と易姓革命—)『日本書紀典拠論』新典社、二〇一八年。初出二〇〇八年二月)。稿者も『古事記』『日本書紀』における「雀」「鶴鶴」の用字とその意義については、本補注解説を踏まえつつ別に論じる予定である。

(5) 『新撰姓氏錄』の引用は、佐伯有清『新撰姓氏錄の研究 本文篇』(吉川弘文館、一九六一年)による。

〔小野諒巳 日本上代文学〕

【補注四】喪山

注釈書の類では、この「喪山」が具体的にどこを指しているのかの説明に終始しており、何故この地が選ばれ、描かれているのかについては殆ど言及が無い。実在の土地に何らかの伝承的な背景があつたが故に、それが神話の記述の中にあらわれたのみ、ということもあるかも知れないが、神話の中の地名が記される場合にはやはり何かしらの意図が込められていると考えることが出来るであろうし、或いは地名を記載したことによつてそこに意味が生じるといふこともあり得る。

西郷信綱は以下のように述べている(『古事記注釈』)。

なぜここに突如、美濃國の喪山なるものが出てくるかが分からぬ。しかも記だけでなく、紀の本文と一書の

若日子譚にもそれが出てくるのだ。それは天若日子が謀反人であることとかかわる点があるのでなかろうか。

大山守命は大和国が山城国と堺する奈良山に葬られ（応神記）、大津皇子は大和と河内の堺なる二上山に葬られた。堺は坂で、それは同時に黄泉比良坂でもありうるが、これらの場合にはその荒ぶる魂を大和の国内から追い出し、

逆にそれを外に向けるという気持ちが働いているようだ。東国への要路を扼する不破の関がそこにあるのを考えると、蹴とばされた天若日子の喪屋が美濃国への喪山になつたとする話も、いわくありげである。奈良山、二上山、喪山と、みな山であるのも、かりそめではあるまい。

基本的にこの西郷信綱の考えには同意できるのだが、より『古事記』なり『日本書紀』なりの神話内容に即して考える必要があるように思われる。

天若日子の喪屋が阿遻志貴高日子根神によつて切り伏せられ、「足を以て蹴ゑ離ち遣」られて「美濃國の藍見河の河上に在る喪山」となるのは、「蹴ゑ離ち遣」つた阿遻志貴高日子根神と喪山とを関連付けようという意図があつてのことではないか。喪屋のあつた場所は特定されない故、どこからどのようにこの喪屋が移動したのかは分からぬままであるが、「美濃國」に位置付けることに意味があるのならば、それは大和から見て東側の、周縁に位置することであり、先の西郷説によるならば、東方からの守りの役割を持つということにもなろうか。

葬と山との関連から見た場合、『古事記』の中では既に伊耶那美命が葬られた比婆山が挙げられる。伊耶那美命の神避りの際には西方の周縁地として比婆山が葬の地となり、天若日子の場合は東方の周縁地として喪山が葬の地として位置付けられたように思われる。

この喪屋が何処から移動したのか、可能性として考えられることがある。伊耶那美が葬られた比婆山の場合、「香山」

を提示することで、中心と周縁という位置関係を示していたと考えられるわけだが、この場合にもやはり中心を示す要素が隠されているのではないか。アヂシキタカヒコネノカミは、『古事記』系譜部では阿遲鉏高日子根神、『日本書紀』では正文・「一書」ともに味耜高彦根神、「出雲國風土記」では阿遲須枳（伎）高日子命、「出雲國造神質詞」では阿遲須伎高孫根乃命とあるように、他の箇所・文献では悉くアヂスキタカヒコであり、「スキ」は農耕具を表し、かつこの神が雷神・蛇神であることを示すものであると捉えられる。ところが『古事記』のこの箇所のみは、歌も含めて「アヂシキタカヒコ」と記される。この問題については、歌の言葉に「スキ」とあるところから神名もそれに影響を受けて「スキ」となったという見方も成り立つかもしれないが、『日本書紀』の歌が「スキ」となっているところから見ても、そうした見方は成り立ちにくい。『古事記』はこの箇所にのみ、「スキ」にこだわる理由があつたのではないか。「スキ」の「キ」は甲類で、「志貴」の「貴」は乙類であるところから、単純な音韻変化とは考えにくく、異なる意味を担うものとする見方が強い。西宮一民は、「シとの音節結合でキが乙類になつたにすぎないとすると、「スキ」は鉏の意」であるとする（修訂版頭注）が、シとの音節結合でキが乙類になる場合があるといったような例があるのかどうか、現状では確認が取れていない。一方で「スキ」を大和の地名「スキ」と関わらせる見解も多く見られる。アヂスキタカヒコは「カモ大御神」とあるように、カモ氏の祀る神であり、カモ氏はミワ氏とともに大物主神の子孫でこの神を祀る神主となつたオホタタネコの末裔であるとされる。大物主神が祀られる三輪山がスキ県主の勢力範囲であり、大物主神を祀った崇神天皇がスキの水垣の宮で天下を治めたとされる点などを関連させていけば、阿遲志貴高日子根神の「志貴」が大和の「スキ」地域と関連を持つ名称であつたと考えることは、決して空飛なことではないようと思われる。つまり、何故に『古事記』のこの場面にのみ、神名が「スキ」ではなく「スキ」になるのか、と考えた場合、

この「シキ」が大和のシキ地域を指し、それによって大和と美濃国の「喪山」とを対比させる意図があったのではないか、ということであり、それは「香山」と「比婆山」とを対比させた場面と共に通する意図が読み取れるのではないか、ということである。なお、阿遲志貴高日子根神と地名「シキ」との関連については、三谷栄一が次のように述べている（『阿遲鉏高日子根神の性格』『日本神話の基盤』堀書房、一九七四年九月、初出は一九七〇年一〇月）。

大和国磯城郡（城上郡）には『延喜式』神名帳に宗像神社三座が見えるように、後述する如く、宗像氏が畿内に進出し、宗像徳善の女が天武天皇の後宮に入り、高市皇子を生んでおり、高市皇子は壬申の乱の大功労者であるばかりでなく持統天皇にも信任厚い方であった。宗像氏はその祖タギリビメが大穴持神との間にアヂスキを生んでいるのであるから、「志貴」の音字を用いた歌謡は、宗像氏が自分の居住地（磯城＝志貴）に附会させて伝えた宗像氏の伝承によるのではなかろうかと思われる。

仮に三谷氏の説くような経緯があったとして、しかし『古事記』の他の箇所にも『日本書紀』その他の話にも使われていない「シキ」名を、『古事記』がこの場面で用いた理由は、もし本当に地名の「シキ」と関わるものであるならば、やはりこの神話の舞台設定として大和の地名を取り上げようとする意図があつてのこと、ということになるのではないか。そして「喪山」はそれとの対応において位置付けられるのではないか。

このように「喪山」と「シキ」と捉えてみた場合、これらの地名は、神話世界で描かれる空間に、単に実態を持たせることを意図しているのではなく、それぞれの空間の持つ意味合いを提示する役割を持っているのではないか。喪山は、天若日子の喪屋が移動したものであるが、後に阿遲志貴高日子根神が忿つて飛び去ると描写される。飛び去った先是不明であるものの、天若日子の喪屋を美濃国の方に向に「蹶ゑ離ち遣」つたのは阿遲志貴高日子根神であるし、

天若日子と阿遲志貴高日子根神とが「甚能く相似たり」とされるところなども参考とすると、阿遲志貴高日子根神自身が喪山と関連するものとして描こうとの意図があつたのではなかろうか（新編全集『日本書紀』①頭注は、正伝の父神の名等から、この二神が本来同一神であり、天上と地上とを二重写しにしたもの——天國玉・天稚彦・高姫／顯国玉・味耜高彥根神・下照媛——との考え方を示している）。

参考までに言えば、松前健は阿遲志貴高日子根神と喪山との関連を、阿遲志貴高日子根神話の伝承地という観点で捉えている〔天若日子神話考〕『日本神話と古代生活』有精堂、一九七〇年一二月）。喪山がそもそも阿遲志貴高日子根神と関連する地であるとするならば、この神話は、大国主神の子（系譜上では最初の子）である阿遲志貴高日子根神が、葦原中國平定神話において最初に登場し、そして退場していくことを示すものであり、退場した先の地が美濃国に位置付けられていると見ることが出来る、ということである。

喪山が実際にどういう場所にあるのか、実態として捉えることに意味があるのかどうかはわからないが、荻原浅男の説く喪山古墳（送葬山古墳・不破郡垂井町）説が有力か〔美濃の喪山〕旧全集月報31一九七三年一〇月、及び「古事記神話の伝承地について——岐神の鎮座地、天若日子の美濃の喪山などの場合——」『古事記年報』23号一九八一年一月参照）。以下に『古事記』の空間認識に関わる問題として少し考えてみたい。『和名抄』卷七の美濃国条には「不破郡」に「藍川」があり（元和三年古活字本）、これを「藍見川」と関連付けて考える見方がある。「不破郡」関連で言えば、『延喜式』卷十「神名帳下」美濃国三座に「伊富岐神社」が見える。倭建命が言挙げをした伊吹山は、美濃国と近江国との境にあるとされ、同じく神名帳近江国坂田郡五座にも「伊夫伎神社」が見える。

東征を終えて討伐すべきものがもはや存在しない状況で、敵対するものではない伊吹山の神に対して言挙げをする

倭建命の行為は、吉井巖の言葉を借りるならば「王権に対する真向からの対決を示したもの」とも見られるものである（『ヤマトタケル』学生社、一九七七年九月。なお吉井巖は、伊吹山の神を息長氏の祭る神であったと捉えており、それ故に「王権に対する対決」という見方を持つてきている）。つまり不破関に近いこの場所は、大和の外部から大和へと向かう境界のような場所に位置するということを考えられ、倭建命が生から死へと向かい始めるのがこの場所であるというのも、その点と関わるものと思われる所以である。天若日子の喪屋がここに飛ばされて喪山となつたといふ点、阿遜志貴高日子根神とこの地を関わらせようとした意図された可能性のある点（前掲松前健は『延喜式』神名帳の美濃国安八郡四座の中に加毛神社があることに注目している）などから考えて、先に述べたように大和の東方、周縁の地にこの喪山を設定したのではないかと思われる。なお、『続日本紀』文武天皇大宝二（七〇二）年一二月一〇日の記事に、「始めて美濃国に岐蘇の山道を開く」と見え、和銅六年（七一三）七月七日の記事に「美濃・信濃の二國の堺、径道険隘にして、往還艱難なり。仍て吉蘇路を通す」とあり、『古事記』撰録の十年前から、撰録の翌年にかけて、岐蘇（吉蘇）路開通工事が行われていたようである。

『日本書紀』景行天皇二十七年冬十月、日本武尊の熊襲征伐に同行する人物として、「弟彦公」という者が召されるが、その場面では或者が「美濃国に善く射る者有り。弟彦公と曰ふ」と言って推薦している。この場面の新編全集の頭注を見ると、「美濃は、建部・矢集に関する人名・地名が多く、皇室の軍隊供給地であった」と説明されている。『和名抄』を見ると、美濃国の多芸郡・石津郡に「建部」が、可児郡に「矢集」の地名が見える。この点、ヤマトタケルの兄オホウスが記紀において美濃国と関連を有すること、特に『日本書紀』においては美濃国に封じられることと何らかの関係があるのであるのかも知れない。美濃国的位置づけ、神話・説話との関係については、まだまだ検討の余地がありそうである。

以上、美濃国の「喪山」の記載意義を中心に検討してきた。葦原中国平定の神話は、高天原側の視点によつて描かれ、唯一見られる美濃国の地名は、大和から見た東方の周縁の地を意味し、天若日子、及び阿遻志貴高日子根神をこの地と関連付けることを意図していたと考えられるということについて述べてきた。葦原中国平定神話の舞台は当然ながら出雲であると捉えられてきたわけだが、アメワカヒコ派遣の話までを見る限り出雲という限定はなされていない。それはヤマト（若しくは天）と美濃という位置上の対比を示す意図をもつていた故、ということを考えてみた次第である。

〔谷口雅博 日本上代文学〕

【補注五】「天なるや」歌の受容と展開

記六および紀二の「天なるや弟たなばたの」歌謡は、「八雲立つ」（記一・紀二）のような短歌形式の歌ではないにもかかわらず、後代の和歌史言説においては相応に尊重されてきたと言える。その理由は明瞭で、「一書」中の歌であるとはい、『日本書紀』においては素戔鳴尊の「八雲立つ」に次いで二番目に登場する「歌」だからであろう。

まず、序跋に宝亀三年（七七二）の成立と記される『歌経標式』の序文には「龍女、海に帰り、天孫、婦に恋ふる歌を贈ることあり。味耜、天に昇り、会へる者、威を称ふる詠を作ることあり。並に雅妙の音韻を尽す始なり」とあり、紀二・三番歌と紀五・六番歌とを双璧として和歌の起源に位置付けている。「龍女」「味耜」「会者」の表記を見れば、『歌経標式』序文の記述が『古事記』ではなく『日本書紀』に基づいていることは明らかである。

『歌経標式』は、序文のみならず本文中においても当該歌謡に言及している。「歌体」の一に「長歌」を挙げ、その例歌として当該の「天なるや」の歌を掲げているのである。ただしその詞章は、

天なるや 弟たなばたの うながせる 玉のみすまろ みすまろの あな玉はや
み谷ふたわたる あぢすきの神

となつており、紀二番歌とも、記六番歌とも異同がある。「みすまる（ろ）」を二度繰り返すところや、「の神」が入るところは、紀二歌よりも記六歌に類似しており、『日本書紀』を単純に書承したものだとは考えられない。しかし「タカヒコネ」が抜けているところや、「みすまる」とか「ふたわたる」となっているところなど、『古事記』とも詞章が異なるので、書承ではない歌の伝承ルートを別に想定すべきことになろう。だとすれば、『琴歌譜』所載の大歌と同じく宮廷に伝承された歌謡の中にこの「夷振」の歌もあり、『歌経標式』はそのような声の歌から直接本文を採つたのではないかと考えられる。

次いで、序に延喜五年（九〇五）の奏上と記される『古今和歌集』の仮名序には「この歌、天地のひらけはじまりける時よりいできにけり。しかあれども、世に伝はることは、ひさかたの天にしては下照姫にはじまり、あらかねの地にしては素戔鳴尊よりぞおこりける」とあり、紀二・三番歌と紀一番歌とを双璧にして、和歌の起源に位置付けていれる。スサノヲの歌が順番を後にされ、シタデルヒメの歌が「天」の歌とされているのは不思議だが、この点については粕谷興紀「『人の世となりて素戔鳴尊よりぞみそもじ余りひともじはよみける』攷」（『粕谷興紀日本書紀論集』燃焼社・令3）や、橋本正俊「下照姫と『からころも』歌」（『歌詠む神の中世説話』和泉書院・令3）が詳しく論じている。

古今集撰上よりほぼ一世紀後に附され、公任の筆になることが有力視されている仮名序の「古注」には、「下照姫とは、天稚御子の妻なり。兄の神のかたち、岡谷に映りて輝くを詠めるえびす歌なるべし」とある。基本的には記紀に拠つていいようだが、「あめわかみこ」となつていてるところなどすでに口伝化しているようにも見える。また

「ひなぶり」が「えびすうた」に変化しているところを見ると、「ひなぶり」の語がすでに忘れられ、『日本書紀』の「夷曲」の文字がどこかの段階で「えびす」の歌だと解されるようになったことが窺える。

また、古今集撰上の翌年に開かれた延喜六年（九〇六）の日本紀講書とその竟宴和歌においては、「からころも下照姫の背な恋ひそ天に聞こゆる鶴ならぬ音は」という歌が、「下照姫を得て」という詞書のもと、源当時によつて詠まれている。その後この歌はしばしば中世の歌論書にも採り上げられ、また定家撰の『新勅撰和歌集』においては神祇部の巻頭歌にも撰ばれている。中世における「からころも下照姫」歌の受容史については、橋本氏前掲書に詳しく述べられている。

さらに、仮名序や日本紀竟宴和歌の影響を受けつつ、なおかつ「下照る」の名から紅葉をも連想して、平安末期の家隆や定家といった歌人が「下照姫」を題材にして和歌に詠んでいるのも興味深い。この点については兼築信行「藤原定家とシタテルヒメ」（『汲古』76号、令1・3）が論じている。

総じて中世における「下照姫」への注目は、歌人、特に古今集仮名序の注釈や歌論書・歌学書を執筆するような知識人層の知的関心に拠るところが大きかったであろうと思われるが、それだけではなく、『狹衣物語』や『天稚御子草子』などに見られるように、記紀から離れた「天稚御子」説話が中古・中世に流布していたことも考え併せる必要があるだろう。中古・中世の和歌言説における記紀神話の受容と、それを受けて創出された新たな神話的言説は、さまざまな文献とその多様な解釈を通して重層的・複合的に形成されることにも注意しなければならない。

【補注六】『古事記』の歌曲名

天若日子葬儀の場面を締め括る高比賣命の歌（記六）には、歌謡詞章の直後に「此の歌は夷振なり」という注記が附される。このような歌謡に対する左注型の注記は、歌を直接指示していない「此を神語と謂ふ」の一例を別にすると、「古事記」には十八箇所見られる。さらにそこから「是の四歌は皆、其の御葬に歌ひき」（記三四・三七）の一例を除けば、残る十七例はすべて歌謡の名称あるいは種類を示す注記となつていて。賀古明「古代歌曲名考」（『琴歌譜新論』風間書房・昭60）や齋藤英喜「『古事記』—歌曲名からの視点」（古事記研究大系9『古事記の歌』高科書店・平6）に倣つて、これを「歌曲名」と呼んでおく。

その歌曲名の内訳を見てみると、当該の「夷振」（記六）の他にも「夷振の上歌」（七九・八〇）と「夷振の片下」（八六）があり、「夷振」という歌曲名に広がりがあることがわかる。さらに「宮人振」（八一）と「天田振」（八三・八五）があつて、「○○振」という歌曲名は五例見られる。うち三例は「夷振」として一括できるので、実質は三種類となる。また、「思国歌」（三一〇・三二）「片歌」（三三）「酒樂の歌」（三九・四〇）「志都歌」（九一・九六、一〇四）「志都歌の歌返」（五七・六三、七四）「本岐歌の片歌」（七三）「志良宜歌」（七八）「讃歌」（八九・九〇）「天語歌」（一〇〇・一〇二）「宇岐歌」（一〇三）のような「○○歌」という歌曲名もあり、こちらは十二箇所十種類見られる。このうち記三二の「片歌」については、「本岐歌の片歌」という呼称例から推すと、三〇・三一の「思国歌」に附属する「思国歌の片歌」であつたと想定できる。逆に記七三が「本岐歌の片歌」と呼称されていることから推せば、歌曲名注記のない七一・七二が「本岐歌」の本体であつたと見るのが自然である。神野志隆光「『片歌』をめぐって」（『萬葉』106号、昭56・3）はこうした推測の仕方には批判的だが、「片歌」が歌群末尾に位置する「歌いおさめ」の形式であることは認めており、

それが音楽的に形成された様式であるとも論じている。いずれにせよ「○○歌の片歌」という形式の呼称が存在するからには、「片歌」は「○○振の片下」や「○○歌の歌返」と同じく歌曲名の下位分類とか細目と言うべきものであつて、独立した歌曲名ではないと見るべきであろう。そう考えると「○○歌」の実数は八種類ということになり、「○○振」の三種を合わせて、合計十一種類が『古事記』に記載された歌曲名となる。

歌曲名には「○○歌」と「○○振」の二種類があつたことがわかるが、この二分類は『琴歌譜』の歌曲名とも一致している。「振」という語については、本居宣長『古事記伝』が「人にまれ、物にまれ、動く貌を云て、歌にては、奏ふ音声の長短巨細低昂などの貌なり」と注しており、身体的動作や音楽的な調子の意であることを指摘している。舞楽や舞踊では「舞の振り」とか「振り事」「振り付け」「振り上げ」などといった用語もあり、また能楽や淨瑠璃では「声を振る」という唱法・発声法もあつて、「振り」は所作や声調についての技術用語として音楽芸能の分野では広く用いられてきた語でもある。

「ぶり」と「うた」の違いついては、折口信夫「万葉集講義（飛鳥藤原朝）」（『短歌講座 第五巻 撲集講義篇』改造社・昭7）が、「ぶり」には「魂を体にくつけるうた」「魂触りの歌」という意味があり、「訴ふ」を原義とする「うた」には「自分の魂を捧げる」歌という意味があつたと説いている。しかしその原義は時代の推移とともに忘却され、記紀に載る「うた」と「ぶり」にはもはや本質的な相違はなくなっていると言い、「宮廷に長く伝へられたものがうた」と称せられ、民間から奉られるものは、総て「ぶり」と称せられ」て、「うたは宮廷詩に、ぶりは民謡」に分類されるようになつたと述べる。そして平安時代以後になると「うた」も「ぶり」も「歌」に括されるようになると論じてい る。この理解に従うなら記紀における「○○振」歌謡は、土着的な民間歌謡だと認識されていたということになる。

『日本書紀』においては、「夷振」が「夷曲」と書かれている。これも「ひなぶり」と訓むのだとすれば、『日本書紀』は「ぶり」を「曲」字で表記したことになるが、この点について曹咏梅「上代日本における『ぶり』と『曲』」（『歌垣と東アジアの古代歌謡』笠間書院・平23）は、「曲」表記が「中国の楽府の用語を用いたもの」と指摘している。つまり「曲」字の表す概念が倭語「ぶり」の概念と一致しているわけではないが、宫廷歌謡の曲名という意識からこのような表記が選択されたということになる。ただし「○○曲」という表記は、『続日本紀』など他の文献にも多少は用例を見ることができるものの、『日本書紀』には「夷曲」のただ一例しか見ることができない。その一方で、宮中の大歌所伝来である『琴歌譜』の歌曲名は「○○振」または「○○扶理」と表記されており、「曲」という歌曲名表記は全く見られない。「○○曲」が中国楽府に倣った格調ある用字であるにしても、それは史官が選好した中国風の表記であって、雅楽寮・大歌所において管理された歌曲名の正式な表記には採用されなかつた。歌曲名表記の正統性ということで言えば、『日本書紀』の「夷曲」よりも『古事記』や『上宮聖德太子伝補闕記』『聖德太子伝暦』に見られる「夷振」表記の方に、より正統性があつたということになろう。倭語の語形を保つ表音表記を選ぶことは、「ふり」および「大歌」が外来楽に対置される土着の楽であり、古風な楽であったことを意識したものであろう。楽家の意識と史官の意識は異なるといふことである。

『古事記』よりもやや多い数の歌謡を掲載しているにもかかわらず、『日本書紀』の歌曲名注記は極端に少ない。「夷曲」（紀二・三）「拳歌」（五・六）「来目歌」（七・十四）「思邦歌」（二一・二三）のわずか四例しか見出すことができない。このうち「拳歌」は「夷振の上歌」の「上歌」と同じものであろうから、独立した歌曲名ではないと見れば、実数は三種しかないことになる。『古事記』の十七箇所十一種が特に多いとは言えないとしても、『日本書紀』の四箇所三種

というは明らかに少ないと見える。『日本書紀』は、『古事記』よりも歌曲名の記載に消極的であると見てよいだろう。

そのため斎藤氏前掲論は、『古事記』の歌曲名記載に積極性を認めようとする。そしてその記載に楽家としての多氏の「実践的な行為」が表れていると言ふ。また神野志氏前掲論は、『日本書紀』の論理は歌詞重視の論理であり、「音樂性を捨象したところにある」論理だと述べる。つまり『古事記』は音樂性を尊重しているということになり、斎藤氏前掲論にかなり近い見方が示されている。さらに賀古氏前掲論は、編纂の主旨から『日本書紀』は歌曲名を不要と判断し、その大部分を「削除した」のだと論じている。これらの指摘からは、歌曲名記載の比重の違いが記紀両書の編纂方針の違いを反映していることが窺える。

しかし、歌曲名の管理が雅樂寮の所管事項であったとすれば、『古事記』よりも律令制的志向を持つた書物に見える『日本書紀』が、律令官制機構における認識の枠組みや情報を重用しないというのはいささか不思議なことにも思える。この疑問については、歴史記述の根拠を記述の「外部」の事象や「現在」の事象に求めることに『古事記』がかなり積極的であるのに対し、『日本書紀』はやや消極的であるという編纂方針の違いの表れとして理解することができるだろう。その方針の違いこそが、「振」と「曲」の表記意識の違いにも反映しているわけである。漢籍を志向して「曲」字を選んだ『日本書紀』は、文字の外部にある現実に存在する「音樂性」を、確かに「捨象」しているということになる。つまり歌曲名こそが「音樂性」を顯示する指標なのである。

また『古事記』には、輕太子説話や女鳥王説話に顯著なように、極端なまでに歌に比重を置いた記述を行うという面もある。収録歌数だけを見れば記紀の間にさほどの違いはないようにも見えるが、歴史記述の中で歌謡をどう扱うかという考え方にはかなりの懸隔があるのでないだろうか。記紀の歌曲名記載に粗密があることも、歌謡をめぐる

『古事記』注釈

両書の方針の違い、すなわち歴史書編纂の方針の違いを反映したものとして理解すべきであろう。

さらに、『古事記』の歌曲名注記にも明らかな偏在が認められることが注意される。歌曲名注記十七箇所のうち、允恭記の輕太子説話中には歌曲名が八箇所も注記されており、雄略記にも歌曲名が四箇所に見られ、明らかに集中が見られる。また神代記は歌謡そのものが少ないとあるが、歌曲名は当該の「夷振」一例だけしかない。つまり『古事記』はすべての歌謡に対し一律に歌曲名注記を附しているわけではないということがわかる。『古事記』の歌曲名注記には粗密があり、特定の説話記事に歌曲名注記が集中するという傾向が認められる。この歌曲名の偏在という現象には、おそらく古代宫廷歌謡の伝来形態や伝承意識、原資料の性格が影響しているのであろう。歌うための楽譜としてあるはずの『琴歌譜』にも記紀などを資料とする説話記事（「縁記」）がわざわざ併記されていることを考へても、宫廷歌謡と歴史伝承との結びつきが強固なものとしてあつたことが窺える。歴史記述の中においても物語的な叙述の存在には明らかな偏りがあり、また歌謡の引用記載にも明らかな偏りがある。この偏りは原資料・原伝承の段階においてすでに生じたものであり、その存在形態に規制されているのであろう。

『琴歌譜』は記紀成書以後に成立した書物ではあるが、古代宫廷歌謡の存在形態を窺うことのできる一等資料である。『琴歌譜』には二十一首の歌が掲載され、十九種の歌曲名が記される。順に挙げれば「しづ歌」「歌返」「片降」「高橋振」「短埴安振」「伊勢神歌」「天人振」「繼根振」「庭立振」「あふして振」「山口振」「大直備歌」「慶歌」「蓋歌」「片降」「長埴安振」「あゆだ振」「酒坐歌」「しらげ歌」となるが、このうち「歌返」「片降」は独立した歌曲名ではないので、実質は十六種となる。「歌返」「片降」の語が『古事記』と共に通するのも注目されるが、「しづ歌」「うき歌」「しらげ歌」といった歌曲名が一致するのも、『古事記』の記述が音楽的に正統なものであることを窺わせる。『琴歌譜』の歌曲名

十六種のうち、「○○振」が九種、「○○歌」が七種となつていて、「歌」の方が多い記紀の歌曲名記載とは傾向が異なり、どちらかと言えば「○○振」の方が主流を占めている。これは「ふり」の古態性が大歌の古態性に合致しているからであろう。

また『古今和歌集』巻二十の「大歌所御歌」には、「おほなほびの歌」「近江ぶり」「みづぐきぶり」「しほつ山ぶり」の四例が見られ、こちらも「歌」よりも「振」の方が主流となつていて、大歌所に伝来し教習された「大歌」には、「○○振」という歌曲名のものが多くあつたことがわかる。ここからは、「ふり」は「うた」に対して、より音楽的側面を強調した呼称であつたということは言えそうである。

他文献との比較から言えば、『古事記』に記載される歌謡および歌曲名は、基本的に大歌所に保管されてきたものに基づいていると見て大過なさそうである。すでに斎藤氏前掲論が示唆していたように、『琴歌譜』が「大歌師多安樹」が伝來した資料を転写したものであることと、『古事記』の撰者太安万侶が多安樹の祖先に当たることが、全く無縁であるとは考えにくい。『琴歌譜』の「縁記」には『日本書紀』だけではなく『古事記』も引用されていることが注目されるが、敢えて『古事記』を提示することにも多氏としての氏族意識が作用しているのだろう。景行記・允恭記・雄略記などに集中的に見られる『古事記』の歌謡重視の姿勢と、その詞章の入手経路を考えたときには、多氏が楽家であるという事実はやはり重い意味を持つてくるのではないか。この点については、すでに山上伊豆母『古代祭祀伝承の研究』（雄山閣・昭48）『日本藝能の起源』（大和書房・昭52）が重視するところでもあつた。

『古事記』においては、全く異なる詞章に対しても「夷振」とか「志都歌」といった同一の歌曲名を注記している。このことからは、これらの呼称が詞章に対するものではなく、曲節に対するものであつたことが推測できる。その

ことは、『上宮聖德太子伝補闕記』に見られる歌謡注記の「此の歌は夷振を以て歌ふ」という言い方からも補強されよう。「夷振」には「夷振の上歌」「夷振の片下」という歌曲名もあり、『琴歌譜』に「しづ歌の片降」や「蓋歌の片降」という類似の呼称があることを考え併せてみても、「上げ」や「下ろし」が音階に関わる指示であることは充分に推測可能である。こうした音楽面を重視した呼称のありかたからすれば、『古事記』に記載される歌曲名は、それぞれの曲節の違いや特色を表す呼称と考えてよさそうである。そのことは、楽譜である『琴歌譜』の歌曲名との一致や類似という点からも確認できる。

従つて、歌曲名を記載するという記述行為は、歌謡を作中人物による一回的な創作歌の範疇に留め置くことを潔しとせず、『古事記』の外部に存立の根拠や正統性があることを示唆し、文字の外部である音声や音楽に還元可能なものであることまでも示してしまうという機能を担うことになる。「故、今に至るまで其の歌は天皇の大御葬に歌ふなり」という注記が大御葬歌の正統性に根拠を与えているように、その歌謡が現在も歌われ、歌い継がれているといふことが、歴史記述の正統性の根拠とされているわけである。『日本書紀』がそうしたように、歌曲名注記を省略したとしても本文の趣旨に影響はない。むしろ歌曲名そのものは説話展開には直接関係しないものであり、夾雜物と言つてもよいものである。にもかかわらず歌曲名を敢えて記述することは、『古事記』の記述の外部にある「現実」に歴史記述の根拠があることを示唆する意識的な方法であったと見るべきであろう。

文字の外部に音声としての伝承歌謡が存在することを示唆し、その音声に記述の正統性の根拠を求めるという方法は、『古事記』における仮名書き語句の挿入という方法とも通底しており、音声＝伝承の存在を重視する序文の主張とも一致していると言える。

【補注七】「夷振」の名義

『古事記』六番歌「天なるや」の類同歌は『日本書紀』にも見える（紀二番歌）のだが、しかしそれは正伝中には記載されることなく、第九段の第一の「一書」中に引かれるに留まっている。改めて『日本書紀』神代卷の歌謡を見てみると、一番歌は本文ではなく、細注に「或云」として記されるのみであり、二・三番歌は第九段の一書第一、四番歌は第九段の一書第六、五・六番歌は第十段の一書第三にあって、すべて異伝中にのみ記載されていることがわかる。つまり神代紀には正伝中に記載された歌謡が一首も存在していないのである。少なくとも神代卷については、『日本書紀』は歌謡を重視しない方針が貫かれているよう見える。全体としては『日本書紀』の収録歌数は『古事記』とほぼ変わらず、また『古事記』に記述のない七世紀代の記事に「童謡」が数多く見られるなど独自の傾向もあり、『日本書紀』が歌謡を軽視しているとまでは言えない。しかし、歌曲名の記載が極端に少ないと見ても、「歌」に対する認識やその資料的な扱いについて、記紀両書間に考え方の違いがあることは確かであろう。

当該の「夷振」歌謡の記載についても、『古事記』と『日本書紀』の記述にはさまざまな違いが見られる。『日本書紀』第九段一書第一における当該歌謡引用の記事は、アメワカヒコの葬儀という場面と、その弔問に訪れたアヂスキタカヒコネが激昂して去るという展開は『古事記』とほぼ同一なのだが、『古事記』には見えない歌がもう一首附け加わっているという違いがある。そして二首をあわせて「夷曲」であるとの注記がある。また紀二番歌は記六番歌の詞章とは小異があり、「みすまる」の繰り返しがなく、末尾の「の神ぞ」もない。

かれ、喪に会へる者の歌ひて曰く、（或は云はく、味耜高彦根神の妹・下照媛の、衆人をして丘谷に映ぐ者は是れ味耜高彦根神なりと知らしめむと欲ふが故に、歌ひて曰く、）

天なるや 弟たなばたの うながせる 玉のみすまるの あな玉はや み谷 二渡らす 味耜高彦根（紀二）
又歌ひて曰く、

天離る ひなつめの い渡らす瀬戸 石川片淵 片淵に 網張り渡し めろよしに よし寄り来ね 石川片淵
(紀三)

此の両首の歌辞は、今、夷曲と号く。

当該「一書」の記事は、歌詠者および詠作事情に異説があると述べており、葬儀の参会者が歌つたとする説と、『古事記』と同じくアヂスキタカヒコネの名を知らしめたいと思って「妹」が歌つたとする「或云」の説との二説を並記している。後者の「或云」の説は『古事記』の記述に一致しているが、「妹」の名が『日本書紀』では「下照媛」となつており、『古事記』の「高比賣」とは違つていて。ただ、いずれの作歌事情を選んだとしても、紀三「石川片淵」の歌は文脈に整合せず、その存在理由がうまく説明できない。宣長『古事記伝』や守部『稜威言別』は、紀三は誤つて混入したものだとしている。それに対して、アメワカヒコ葬儀神話の原型が民間の七夕説話であつたとする尾崎知光「記紀歌謡覚え書」（『国語と国文学』昭28・2）は、紀二・三はどちらも織女を詠んだ七夕歌という共通性があり、括されて民間に伝承されていた歌であると考えている。

また、戸谷高明「『古事記』の物語と歌謡」（高岡万葉歴史館叢書4『上代の物語』平6・3）は、二首一組が「夷振」歌謡の本来の伝承形態であり、「日本書紀」は「資料を尊重する」立場から本来の形態をそのまま記載したが、『古事記』は歌と物語の内容的一貫性を重視する立場から紀三番歌を「省略」したと考える。この説明は合理的ではあるが、『日本書紀』が歌詞の内容を重視し『古事記』が音楽性を重視するという神野志隆光「片歌」をめぐって」（『萬葉』

106号、昭56・3）の把握とは対立する。その一方で、岸正尚『夷振』私考（『並木の里』19号、昭55・6）は、逆に『日本書紀』の方が「独特のさかしら」から「潤色」意識を強め、「ひなぶり」の名にふさわしい都鄙対比の一組にすべく紀三番歌を挿入したとの見方を示す。しかしこの二首に「都鄙対比」の趣向があるのかどうかも疑わしいし、『日本書紀』の歌謡引用の全体傾向にそのような「さかしら」があるのかどうかも疑わしい。

「夷振（夷曲）」の呼称の由来を紀三の「天離るひなつめ」の詞章に求めるという通説の立場からすると、『日本書紀』は歌曲名の説明のために取て紀三を残したか、あるいは挿入したという見方がとられることになるだろう。しかし、だとすれば『日本書紀』は必ずしも書く必要がない「夷曲」という歌曲名をなぜかこの箇所に限ってわざわざ記し、しかもその書かなくともよい歌曲名の由来を説明するためにはわざわざ「天離るひなつめ」の歌を記載したということになる。『日本書紀』が全体として歌曲名の記載には消極的であることからすると、このような想定にはかなり無理があるのでないか。

「○○振」の名は、宣長『古事記伝』が「ただ其歌の首の詞を取て、仮に名けたるものなり」と指摘する通り、歌謡詞章の冒頭句から名付けられることが多い。「宮人振」（記八二）は「宮人の足結の小鈴」で始まり、「天田振」（記八三・八五）は「あまだむ（天飛）軽の娘子」で始まっている。『琴歌譜』の「○○振」もその多くが詞章冒頭の語句から命名されており、『古今集』の「○○ぶり」も同様である。ところが当該の「夷振」は「天なるや弟たなばたの」で始まり、「ひな」という語はどこにも出てこない。「夷振の上歌」は「笛葉に打つや霞の」と始まり、「夷振の片下」は「大王を島に放らば」と始まるので、「夷振」はこの規則には当てはまらないことになる。そこで宣長は、紀三の「天離るひなつめ」から「ヒナ」という語を取り、「夷振」と名付けられたと説いた。この宣長説は定説化し、

大多数の注釈書等が追随するところとなつてゐる。

しかし倉野憲司『古事記全註釈』はこの通説に疑問を呈し、歌曲名が「初句の『天放る』を捨てて二句の『鄙つ女』によつたとするのは変」であり、「仮に第二句によつたとしても、他の例に照せば、『ヒナツメ振』とでもあるべき」と言つて、通説は「附会の説」だと断じてゐる。また山路平四郎「ヒナブリの名義と記紀の旋頭歌」（『記紀歌謡の世界』笠間書院・平6）も同様の疑問を呈しており、歌曲名が紀三の詞章に基づいたのなら「アマサカブリ」であつてもよいはずであるし、「『ヒナツメ』を『ヒナ』とするのは異例の省略」であつて、それならばなぜ「ヒナツメブリ」と呼ばないのか、という疑問」が生じると述べてゐる。これらの批判はすべてが尤もであつて、通説はこの疑問に十全に答えられるものではない。

そもそも『日本書紀』の方が歌曲名記載には明らかに消極的であつたはずであり、「夷曲」の名を記しその由来を明らかにするためにわざわざ紀三を附載したという経緯は考えにくく、一方の『古事記』が「夷振」という歌曲名を記しながらその由来となるはずの歌を敢えて省略したというのも、不自然で無理のある想定である。また「夷振」と呼ばれている歌曲が複数存在し、資料的にもかなりの広がりがあることを考えてみても、『日本書紀』の一つの「一書」の中にしか存在せず、他文献に全く見られないただ一首の歌謡に「夷振」の由来があるというのは、やはり状況として不自然ではないだろうか。ちなみに『琴歌譜』の「○○振」九種のうち、約半数の「高橋振」「短埴安振」「長埴安振」「あゆだ振」の四種については、歌曲名と詞章との間に全く相関が認められない。ということは歌曲名と詞章との関係が絶対的なものとしてあるわけではないということになり、「天離るひなつめの」の歌詞が歌曲名「夷振」の由来であると無理に関係づける必要はないのではないか。

しかし、だとすれば「ひなぶり」という名称はどこに由来し、何を意味しているのかが改めて問題となる。この点については、諸注釈の中でも尾崎暢殃『古事記全講』の説が異彩を放っている。『全講』は通説に従いつつも、「ひな」は「幽顯両界の地壌・異境、またはそのような靈の世界からこの人界に訪れ寄る者の義」で、「ふり」は「異域の強盛な威靈を触れしめる意」であり、「ひなぶり」は「靈魂の復活再生を呪祷する意味をもつた歌曲」であったと説いている。この説は、折口信夫「ひめなすびとひなあそびと」(『水甕』昭8・10) や高崎正秀「『ひな』の国」(『國學院雑誌』昭30・6、昭31・2) の考え方を承け、それをさらに発展させたものであろう。また熊谷春樹「葬礼と挽歌」(『國學院雑誌』昭51・7) もこれらの説を承け、「天なるや弟たなばたの」の歌は「鎮魂の歌」であり、「天離るひなづめの」の歌は「招魂の歌」であって、ともに死者復活の儀礼の場に歌われるものであったとしている。これらの説によれば「ひな」と「ひなぶり」の呼称には古代的かつ呪術的な讃意が込められており、肯定的な呼称として捉えるべきことになる。

だがその一方で、『万葉集』における「ひな」の語について論じた中西進「夷」(『上代文学』18号、昭41・1) は、「ひな」が「中央貴族の自意識」に生じた「觀念的」な語であり、華夷秩序という「外来文化によって生じたもの」であるとして、否定的な呼称として捉えている。「ひな」を外来的で觀念的な新しい概念と捉える点で、右に挙げた「ひな」に古代性や呪術性を見る諸説と中西氏説は対照を成している。

中西氏説では「ひな」は中央の視点から否定的に捉えられるものとなるわけだが、鈴木貴大「『古事記』の歌曲名」(『上代文学研究論集』7号、令5・3) も「夷」を「天」に対比される無秩序な周縁部という否定的な語として捉え、アヂスキタカヒコネや輕太子の行動に表れた周縁性や野蛮さを「夷振」という歌曲名が暗示していると読み、

『古事記』における歌曲名の記載を説話記事の一部を構成する表現と見る。しかし、だとすれば「夷振」以外の他の歌曲名もそれぞれの説話文脈に合致した表現意図を以て『古事記』に記載されていなければならぬことになり、歌曲名の記載に果たしてそこまでの表現意図があると言えるのかどうかはかなり疑わしい。あるいはまた、『日本書紀』にも「夷曲」という注記があるわけだが、それは同様の表現意図に基づく記載ということにはならないのだろうか。

説話と歌謡と歌曲名の三者の関係が可変的で選択可能であったのならば、そこに表現意識が働く余地があると言えるかもしれないが、その関係が固定的であつたとすれば、そこに表現意識の介入しうる余地はないはずである。歌曲名そのものを変えることはできない以上、その記載をするかしないかのどちらかにしか記述者には選択の余地はなく、それをひとたび記載してしまえば、やはり記述の外部に既存の制度や文物が存在することを認めるしかなくなるだろう。歌曲名は、物語的文脈から切り離されても自立的に存在しうるものであり、また複数の文献にまたがつて存在するものでもある以上、その記載の意味を個々の書物の文脈内部のみに限定して考えることには明らかに無理がある。歌曲名を記すことは、その「歌」が書物の外部においても存在しうることを証するものであり、すなわち歌われる声の歌として存在可能なものであることを証するものとなる。

ここで一応の私見を述べておくなれば、「ひなぶり」とは「くにぶり」に類した語であり、文字通り「田舎風」とか「地方風」の曲調を持った歌謡という意味ではなかつたかと思われる。その根拠と言えるかどうかはわからないが、平安時代の舞踊および歌謡に「東遊び」と呼ばれる曲がある。この「東遊び」という名称は東国風の歌舞という意味であろうが、しかし詞章も都で作られた貴族の和歌を元にしていたり、装束や芸態も貴族的に洗練されていて、特に東国らしさは感じられない。「東遊び」は「大和舞」と装束や芸態や上演場面がよく似ており、一对のものと見られる。

両者の楽器編成を比べてみると、ほぼ似てはいるが、「東遊び」には倭琴が加わっているという違いがある。つまり倭琴という古風な楽器が加わることで、「東国風」ということにされているわけである。なお『琴歌譜』の「琴」も、外来の七絃琴ではなく、八絃の倭琴である。倭琴という楽器と、それが奏でる伝統的な曲調が、唐樂に比べると古めかしいものに感じられるようになつていったのであるうし、それが原因となつて大歌と大歌所は廃れてしまつたのであろう。

欧米の音楽には、「フォーク・ソング」や「フォーク・ダンス」とか「カントリー・ミュージック」といった、敢えて土着性・地方性を強調した呼称を持つ音楽ジャンルがある。「ひなぶり」もまたそれに類した「田舎風」の楽曲という意味の歌曲名だったのではないだろうか。そして実際のフォーク・ソングやカントリー・ミュージックが純正な地方民謡ではなく、都会人によつて新作される歌謡であるように、「東遊び」や「東歌」も中央貴族が空想的にイメージした「田舎風」の歌であつて、実際には都において貴族が作つた歌も多く混じつていたわけである。中央貴族には、敢えて土着的なものや非洗練を愛好する「ひなび」趣味もあつたことを見逃すべきではない。おそらくは貴族たちが「ひなびた、田舎風の」楽曲だと感じるような曲調や旋律やリズムや編曲に対して、「ひなぶり」という名が与えられたのではないかと想像される。

〔土佐秀里　日本上代文学〕

Notes on Usage

General Conventions

- From 2015 to 2021, the printed installments of the Kokugakuin *Kojiki* project appeared in the dedicated publication *Kojiki gaku* (volumes 1–7). Since 2022 they have been published in *Kokugakuin Daigaku Kenkyū Kaihatsu Suishin Kikō kiyō* 國學院大學研究開發推進機構紀要 (abbreviated in citations as KKSKK).
- 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, “Ó.”
- 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* / KKSKK. 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* / KKSKK version of the text when possible. In cases of passages from sections not yet covered by *Kojiki gaku* / KKSKK, 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 19: The Heavenly Rock Cave (III)

Finding this strange, Amaterasu ōmikami thereupon opened the door of the Heavenly Rock Cave a crack. From within she declared (1): “Since I am in hiding (2), the Heavenly Plain (Amanohara 天原; 3) should surely be dark and Ashihara no nakatsukuni completely dark as well. How is it that Amenouzume 天宇受壳 is doing entertaining things (4) and all the myriad deities are laughing?” Amenouzume then said (1), “A deity even more noble than you is [here]; that is why we are joyful and laughing and doing entertaining things.” As she said this, Amenokoya no mikoto 天兒屋命 and Futodama no mikoto 布刀玉命 brought the mirror forward and showed it to Amaterasu. Wondering all the more, Amaterasu ventured a step out of the door and looked into [the mirror]. At that moment, Tajikarao no kami 手力男神, who had been standing hidden [at the side of the door], took her hand and pulled her out [from the cave]. Immediately, Futodama no mikoto stretched a boundary rope (5) behind Amaterasu and said, “Henceforth, you shall never again go back inside!” When Amaterasu came out [from the cave], light shone as a matter of course throughout Takamanohara and Ashihara no nakatsukuni.

Text Notes

1. “From within [Amaterasu] declared ...” (*uchi yori norashishiku* 内告); “[Amenouzume] said ...” (*mōshishiku* 白言)

Most commentators today read the graph 内 in 内告 as *uchi yori* and take it

to mean “from within [the Heavenly Rock Cave].” The combination of graphs is unusual, and various of the early manuscripts propose alternatives, with some incorporating in the syntactic unit the following graph 因 (here read *yorite* and taken as part of Amaterasu’s statement with the meaning “since”). The Urabe Kanenaga-bon 卜部兼永本 manuscript (1522) and the lineage of manuscripts descending from it insert the particle graph 者 between 内告 and 因 and read the three graphs 内告者 as *hisoka ni tsugetamaeba* ヒソカニツケ玉ヘハ (“[she] said quietly to herself”). As Motoori Norinaga 本居宣長 points out, if the compilers intended the phrase to be read as *uchi yori*, the natural graph sequence would be 自内.⁽¹⁾ It is perhaps for this reason that the Urabe-lineage manuscripts adopt the reading that they do. Norinaga, for his part, holds that the original phrasing must have incorporated the graph 自 in some manner. Retaining the particle 者, he reads the combination 内告者 as *uchi yori noritamaeru wa* (“what she declared from within was . . .”).

One problem with adopting the Urabe-lineage manuscripts’ reading *hisoka ni* (“quietly to herself”) is that Amaterasu’s statement becomes a soliloquy, which makes Amenouzume’s replying to it a little unnatural. Some hold that the statements of the two deities should not be taken as a dialogue on the grounds that Amenouzume’s utterance is introduced by a simple *mōshishiku* 白言 (“[she] said”), whereas if it were intended as an answer to Amaterasu the more usual phrasing would be “said in response” (*kotaete mōshishiku* 答白 or *kotaete mōshite iishiku* 答白言). The fact that the text does not use the term “to ask” (問) in connection with Amaterasu’s utterance also suggests the possibility that the two statements do not constitute a dialogue. On the other hand, were this the case, it would imply that Amenouzume spoke having “felt” or “perceived” Amaterasu’s words. Ultimately the precise nature of the relationship between the two utterances remains unclear.

Further comment: Differences in narrative description in the *Kojiki*

and *Nihon shoki*. So long as one does not get caught up in details, it is relatively easy to visualize the scenes depicted in the *Kojiki*. But attention to details of the narrative uncovers numerous places where something is puzzling or it is difficult to imagine exactly what is happening. This is true of what follows after Amaterasu opens the door of the Heavenly Rock Cave “a crack.” Take her declaration “How is it that Amenouzume is doing entertaining things and all the myriad deities are laughing?” Many points remain to be clarified regarding the reading and meaning of the term rendered here as “doing entertaining things” (*asobi o shi* 楽), but assuming that it is intended to encompass the totality of Amenouzume’s actions, the declaration suggests that Amaterasu was able to grasp accurately the situation outside even while within the cave.

The *Nihon shoki* would seem to present relatively fewer narrative incongruities of this sort. In the case of the passage at hand, the main text of the seventh section of the Age of Deities chapter reads as follows:

Amenouzume no mikoto 天錮女命, the ancestor of the Sarume no kimi 猿女君 lineage, took in her hand a rush-wrapped halberd, stood before the door of the Heavenly Rock Cave, and adroitly put on a droll performance (*takumi ni wazaoki o nasu* 巧作俳優). She adorned her hair with *sakaki* leaves from Amenokaguyama, tied back her sleeves with sashes of clubmoss vine, lit torches, set a tub upside down, and went into a divine trance. Hearing this, Amaterasu said, “I am presently secluded within the cave, and one would think that eternal night surely extends throughout Toyoashihara no nakatsukuni. How is it that Amenouzume is laughing joyfully (*eraku* 嘘樂) in this way?” She thereupon opened the boulder door a crack with her hand to see [what was happening]. At that moment, Tajikarao took hold of Amaterasu’s hand and pulled her out.⁽²⁾

Here Amenouzume stands before the door to the cave → engages in the droll performance → goes into a trance. Amaterasu “hears” (*kikoshimeshite* 聞之) what is happening and asks why Amenouzume is “laughing joyfully.” Only then does she open the door to the cave a crack and look out. According to the editors of the SNKBZ version of *Nihon shoki*, the graph 嘻 used in the passage is a variant of the graph 嘻, meaning “to laugh loudly.” In other words, Amaterasu hears the laughter, thinks this strange, and opens the cave door.

The second variant states merely that after the various offerings had been assembled, “At that moment, Amenokoya no mikoto, the ancestor of the Nakatomi, took them and offered a divine prayer. Thereupon the sun deity opened the boulder door and came out.”⁽³⁾ The third variant, however, having described Amenokoya and Futodama assembling the offertory items and intoning “solemnly a gracious litany,” continues:

At this time the sun deity heard this and said, “People recently have spoken many [liturgies], but none until now has been so beautiful as this.” She thereupon opened the boulder door a crack to see [what was happening]. At this time Tajikarao was waiting at the side of the boulder door and immediately pulled it open, whereupon the radiance of the sun deity filled the land.⁽⁴⁾

Here, Amaterasu “hears” the liturgy intoned by Amenokoya and Futodama and is drawn by its beauty to open the door. “Hearing” is the decisive factor leading to her emergence from the cave.

As with this passage, there are a considerable number of instances in the *Kojiki* where reliance on the written text alone does not yield an internally coherent picture. By contrast, one can see in the *Nihon shoki* an effort to secure overall coherence. Does this reflect a difference in the character of the two works or is it a result of stylistic differences arising from the effort to produce a “Japanese”

written text as opposed to one written in Chinese? If the latter, does not the divergence derive ultimately from the intellectual and cultural foundations underlying the two linguistic forms?

Taniguchi Masahiro 谷口雅博, Ancient Japanese Literature

2. “Since I am in hiding” (*a ga komori imasu ni yorite* 因吾隱坐而)

The presence of the honorific verbal form *imasu* 坐 here results in what is known as a “self-honorific expression,” wherein entities use honorific language in reference to themselves. Such expressions can be found both in songs (*kayō* 歌謡) and speech in the *Kojiki* and *Nihon shoki*, in *Man'yōshū* poems, and in literary works from the Heian period onward. Yamaguchi Yoshinori 山口佳紀, who has analyzed the character of such expressions as found in *Kojiki* and *Nihon shoki* songs, divides them into two categories: “true self-honorific expressions” and “pseudo-self-honorific expressions.” The latter occur, he argues, in cases of a shift in grammatical person or where the presence of an intermediate figure who conveys the statement might be assumed. He further argues that the “true self-honorific expressions” found in *Kojiki* and *Nihon shoki* songs all involve nonrelational honorifics such as *mi* 御, *imasu/masu* 坐, *misu* 見す, or *kesu* 着す, which do not presuppose an interaction between different parties. By contrast, examples of true self-honorific expressions dating from Heian and later sources are relational honorifics such as *tamau* 紿ふ or *mairu* 参る that do imply interaction.⁽⁵⁾

Outside the context of songs, some instances of self-referential use of the nonrelational honorific *mi* can be found also in passages of speech in the *Kojiki* where deities express their feelings. One example is Susanoo’s declaration when he reaches the region of Suga 須賀 in Izumo that “Now that I have come here, my heart is at ease” (*a ga mikokoro sugarsugashi* 我御心須々賀々斯).⁽⁶⁾ Another is Ōmononushi’s statement when he appears to Emperor Sujin 崇神 in

a dream: “This [calamity] is [by] my intent” (*kore wa waga mikokoro zo* 是者我之御心).⁽⁷⁾ There are not many such cases in the *Kojiki*, but the *Izumo no kuni fudoki* includes a number of soliloquy-like statements by deities incorporating the honorific *mi*. In one, found in the account of the village of Yasuki 安来 in Ou 意宇 district, Susanoo is said to have declared: “My heart is now at peace” (*a ga mikokoro wa yasukeku narinu* 吾御心者、安平成). The account of Tada 多太 village, Aika 秋鹿 district, describes a son of Susanoo as declaring: “My heart is now bright and true” (*a ga mikokoro akaku tadasiku narinu* 吾御心、照明正真成).⁽⁸⁾

The *Izumo no kuni fudoki* contains several instances of self-referential use of the honorific *masu/imasu*. One is the declaration “This is the shrine where I wish to dwell” (*a ga shizumarimasamu to omou yashiro* 吾静将坐志社), uttered by Amatsuko no mikoto 天津子命, the ancestral deity of the Iki 伊支 lineage, in the account of Yashiro 屋代 village, Ou district. Another is the statement “This is the entrance to the mountain over which I rule” (*a ga shikiimasu yamaguchi no tokoro nari* 吾敷坐山口処在), uttered by Susanoo’s child Tsurugihiko no mikoto 都留支日子命 in the account of Yamaguchi 山口 village, Shimane 島根 district.⁽⁹⁾

Apart from the instance at hand of Amaterasu’s declaration, one can find only a few examples of self-referential use of the honorific *masu/imasu* in speech in the *Kojiki*. One is the statement uttered by Kamu yamato iwarebiko no mikoto 神倭伊波礼毘古命 (the future Emperor Jinmu 神武) and his elder brother Itsuse no mikoto 五瀬命: “Where should we dwell so as to rule peacefully over the earthly realm? Let us go to the east” (*izuku ni imasaba, tairakeku ame no shita no matsurigoto o kikoshimesamu, nao himukashi ni yukamu to omou* 坐何地者、平聞看天下之政。猶思東行). Another is Emperor Ōjin’s 応神 statement to the young maiden Yakawaehime 矢河枝比売 in the village of Kohata 木幡: “When I return tomorrow, I shall stop by your house” (*are, asu kaeri idemasamu toki ni, namuji ga ie ni irimasamu* 吾、明日還幸之時、入坐汝家).⁽¹⁰⁾ In the latter instance the

presence of a conveyor of the statement might also be presumed. If so, it would be what Yamaguchi would characterize as a pseudo- rather than true self-honorific expression.

Another pertinent instance of a self-honorific expression in a speech passage occurs in the descent of the Heavenly Grandson episode:

Thereupon, Amaterasu ōmikami and Takaki no kami 高木神 issued a command. Addressing Masakatsu akatsu kachihayahi ame no oshihomimi no mikoto 正勝吾勝々速日天忍穗耳命, they proclaimed: “It has been [humbly] reported to us (*mōsu* 白) that the pacification of Ashihara no nakatsukuni is now complete. In accordance with this, our [noble] command (*kotoyosashi tamaishi* 言依賜), thus descend [to that land] and rule over it.”⁽¹¹⁾

Here we see a self-referential use of the honorifics *mōsu* and *tamaau*. These are relational honorifics, which according to Yamaguchi’s thesis, do not occur in true self-honorific expressions in *Kojiki* and *Nihon shoki* songs. Their occurrence in this passage might be due to differences in usage in song and prose, or perhaps here, too, the presence of a conveyor of the proclamation may be presumed.

Use of the self-honorific *imasu* in Amaterasu’s statement “Since I am in hiding” may well bear on the question that has presented the early transcribers of the text and commentators with a persistent challenge: Is Amaterasu’s utterance a query to Amenouzume or a soliloquy? In our present state of knowledge, it remains uncertain whether use of the term *imasu* in it offers a key to resolving the question, but might the presence of a conveyor of her utterance be presumed (making it in Yamaguchi’s terms a pseudo- rather than true self-honorific expression)? If so, might this affect also the interpretation of the nature of Amenouzume’s divine trance?⁽¹²⁾

3. “The Heavenly Plain” (Amanohara 天原)

This is the only occurrence in the *Kojiki* of the term Amanohara. In all other instances the term used is Takamanohara or simply “heavens” (*ame* 天). Ōta Yoshimaro 太田善磨 holds that the notion of Takamanohara as a heavenly realm above the earth was constructed by adding the element “high” (*taka* 高) to the earlier term “heavenly plain” (Amanohara 天原), which can be found in the *Man'yōshū*.⁽¹³⁾ Seen in this light, Amanohara here might be interpreted as the remnant of the earlier stage of the formation of this notion. Elsewhere in the *Kojiki*, however, Takamanohara occurs in passages of narrative description as the term for an objectively perceived entity. It thus seems more likely that here Amanohara was chosen to convey the perspective of Amaterasu who speaks as one who exists within that realm.

4. “Entertaining things” (*asobi* 樂)

Most commentators read the graph 樂 (“music,” “joyful,” “take pleasure in”) here as *asobu*, but the compilers of the *Nihon shisō taikei* edition of *Kojiki* adopt the reading *eraku*.⁽¹⁴⁾ The graph recurs in Amenouzume’s subsequent statement: “that is why we are joyful and laughing and doing entertaining things” (*yorokobi warai asobu* 歓喜咲樂). Motoori Norinaga and Saigō Nobutsuna 西郷信綱 read the first three graphs 歓喜咲 of Amenouzume’s statement as *eragi* and *eraki*, respectively, which Norinaga explains as meaning “to enjoy and laugh happily.”⁽¹⁵⁾ The compilers of the NST edition note as the basis for their reading of 樂 as *eraku* for both Amaterasu’s initial query and Amenouzume’s response that the Kengen-bon 乾元本 manuscript (1303) of the *Nihon shoki* glosses the digraph 嘘樂 in the corresponding passage as *eraku* (for this passage, see above, further comment to text note 1). They also point out, as does Norinaga, that the thirty-eighth imperial proclamation (*senmyō* 宣命) in the *Shoku Nihongi* 続日本紀 includes the phonetic transcription *eraki* 惠良伎.⁽¹⁶⁾ It is not clear, however, that the *Shoku Nihongi*

example is semantically equivalent to the instance in the passage at hand. It also is possible that the *Nihon shoki* gloss *eraku* was added to explain the meaning of the graph 嘘. Given these considerations, we have adopted the more common reading *asobu* here.

5. “Boundary rope” (*shirikumenawa* 尻久米繩)

This is what is called today *shimenawa* 注連縄, a straw rope hung before or around a site to demarcate sacred space.⁽¹⁷⁾ The main text of the seventh section of the Age of Deities chapter of the *Nihon shoki* transcribes this term as 端出之繩 (“rope with loose ends”) and adds a gloss indicating that it should be read *shirikumenawa*.⁽¹⁸⁾ Yamaguchi Yoshinori and Kōnoshi Takamitsu 神野志隆光 define it as a rope made of straw with the ends left unbound.⁽¹⁹⁾ Many commentators, such as Nakajima Etsuji 中島悦次, interpret the element *kume* as deriving from the verb *kumu* 紹む (“to weave together / to put together”).⁽²⁰⁾ Others, such as Tsugita Uruu 次田潤, take it to mean “basket”/“cage” (*kago* 籠).⁽²¹⁾ Yamaguchi and Kōnoshi understand it as the continuative form (*ren'yōkei* 連用形) of the lower bigrade (*shimo nidan* 下二段) verb *kumu*, meaning “to leave hanging out.”⁽²²⁾

Endnotes

- (1) Motoori Norinaga, *Kojiki den*, MNZ 9, pp. 378–79.
- (2) Kojima et al., *Nihon shoki*, SNKBZ 2, pp. 76–79.
- (3) Kojima et al., *Nihon shoki*, SNKBZ 2, pp. 82–83.
- (4) Kojima et al., *Nihon shoki*, SNKBZ 2, pp. 84–85.
- (5) Yamaguchi, “‘Kojiki,’ ‘Nihon shoki’ *kayō ni okeru ninshō tenkan to jikei hyōgen*.”
- (6) *Kojiki gaku* 5 (2019), p. 6 (Japanese original).
- (7) Yamaguchi and Kōnoshi, *Kojiki*, pp. 182–83.
- (8) Uegaki, *Fudoki*, pp. 140–41, 186–87.
- (9) Uegaki, *Fudoki*, pp. 140–41, 160–61.

- (10) Yamaguchi and Kōnoshi, *Kojiki*, pp. 140–41, 260–61.
- (11) Yamaguchi and Kōnoshi, *Kojiki*, pp. 112–13.
- (12) For this last point, see *Kojiki gaku* 4 (2018), p. 24 (Japanese original); KKS KK 15 (2023), p. 219 (English translation).
- (13) Ōta, *Kodai Nihon bungaku shichōron*, vol. 2, pp. 139–40.
- (14) Aoki Kazuo et al., *Kojiki*, p. 53.
- (15) Motoori Norinaga, *Kojiki den*, MNZ 9, pp. 378–79. Norinaga reads the entire four-graph phrase as *eragi asobu*. Saigō, *Kojiki chūshaku*, vol. 1, pp. 341, 343. Saigō reads it as *eraki asobu*.
- (16) Aoki Kazuo et al., *Kojiki*, 503. See Aoki Kazuo et al., *Shoku Nihongi*, vol. 4, pp. 102–103.
- (17) Kokugakuin Digital Encyclopedia of Shinto: <https://d-museum.kokugakuin.ac.jp/eos/detail/?id=9616>.
- (18) Kojima et al., *Nihon shoki*, SNKBZ 2, pp. 78–79.
- (19) Yamaguchi and Kōnoshi, *Kojiki*, p. 66n5.
- (20) Nakajima, *Kojiki hyōshaku*, p. 100.
- (21) Tsugita, *Kojiki shinkō*, p. 119.
- (22) Yamaguchi and Kōnoshi, *Kojiki*, p. 66n5.

Chapter 20: Origin of the Five Grains

Thereupon the myriad deities all conferred together and levied a penalty of one thousand expiatory items (1) on Susanoo no mikoto; cut his beard, fingernails, and toenails; had [his wrongdoings] dispelled; and expelled him with a divine expulsion. [Susanoo] next (2) asked Ōgetsuhime no kami 大氣都比売神 for things to eat. Ōgetsuhime took various tasty things from her nose, mouth, and buttocks, prepared them in a variety of ways, and presented them. Having observed what she was doing, Susanoo thought that Ōgetsuhime was soiling what she presented and killed her. Things were thereupon born from the body of the slain deity. From her head, silkworms were born; from her two eyes, rice seeds were born; from her two ears, millet was born; from her nose, azuki beans were born; from her

genitals, oats were born; from her buttocks, soybeans were born. Kamumusuhi no mioya no mikoto 神産巣日御祖命 thereupon had these seeds that had come into existence collected (3).

Text Notes

1. “One thousand expiatory items” (*chikura no okito* 千位置戸)

Commentators differ in their approach to this expression. Motoori Norinaga and later commentators such as Kanda Hideo 神田秀夫 and Ōta Yoshimaro, Kurano Kenji 倉野憲司, Saigō Nobutsuna, and Nakamura Hirotoshi 中村啓信 define it as “[expiatory] items (*okito* 置戸) placed on multiple stands (*chikura* 千位).”⁽¹⁾ Others, such as the compilers of the NST edition of *Kojiki*, Nishimiya Kazutami 西宮一民, and Yamaguchi Yoshinori and Kōnoshi Takamitsu, take the two elements in combination to mean a stand or “a place to put [items].”⁽²⁾ In fact, however, the two interpretations largely coincide, for as Yamaguchi and Kōnoshi note, “*Okito* is a place to put things. To take it simply as a place, however, would not be consistent with speaking of levying *ōse[ru]* 負ほせ[る] [a penalty on someone]. Does it not thus make sense to understand *okito* as indicating the items put in the appropriate place?”⁽³⁾ For further discussion of the term *okito* and use of the graph 戸 in it, as well as in compounds such as *kotodo* 事戸 (“declaration of eternal estrangement”) or *togoito* 詛戸 (“conjuration items”), see text note 1 and the further comment appended to it in chapter 11, “The Land of Yomi (III).”⁽⁴⁾

2. “Next” (*mata* 又)

Opinion divides as to whether the unspecified subject of the phrase “next asked Ōgetsuhime for things to eat” is Susanoo or the myriad deities. In the *Kojiki* the term *mata* (“next”/“again”) usually has an introductory function, as in the phrases “Next they sang the song” (*mata utaite iwaku* 又歌曰), or “Again he took as his spouse . . . (*mata ○○ o metorite* 又娶○○).”⁽⁵⁾ In almost all such instances,

however, there is continuity in content between the preceding passage and the one that follows after *mata*. Particularly in the first book of the *Kojiki*, instances of the use of *mata* are overall rare, and there are no other examples of it being used to introduce a completely new topic. If the *mata* that begins the second sentence here is taken to mark a new topic, this has to be regarded as an irregular usage.

As commentators traditionally have taken Susanoo to be the one seeking food from Ōgetsuhime, this episode has come to be seen as an independent myth that was later interpolated into the *Kojiki* narrative. This has led, some would say, to losing sight of the episode's connection with what precedes and follows, and to its being treated as an isolated story. In line with the usual function of *mata* to indicate continuity, it also is possible, however, to interpret the passage in a way that brings out a connection with the preceding episode. Nishimiya Kazutami holds that the subject that seeks food from Ōgetsuhime is the myriad deities rather than Susanoo: "Hungry after expelling Susanoo, the myriad deities request food" from Ōgetsuhime. Susanoo observes Ōgetsuhime's actions in offering the food items and kills her.⁽⁶⁾ Yamaguchi Yoshinori and Kōnoshi Takamitsu also take the myriad deities to be the subject that seeks food from Ōgetsuhime, but state that the reason for the myriad deities' doing so is not clear. "Is not the most probable interpretation that they did so to provide Susanoo with food?" Neither Nishimiya nor Yamaguchi and Kōnoshi refer explicitly to the usage of *mata* as ground for their interpretation, but the general pattern of that usage might be said to support readings such as theirs that emphasize continuity in the myth storyline.

On the other hand, the second and third books of the *Kojiki* contain at least ten instances where *mata* serves to indicate an additional story element or a shift in focus and thus marks the introduction of content different from that found in the preceding passage. One example is a passage in the chronicle of Emperor Jinmu where, following the presentation of a series of songs sung by Jinmu's forces

in the battle against the Tsuchigumo 土雲, the narrative uses *mata* to mark the transition to a series of songs about a different battle. In the chronicle of Emperor Sujin, *mata* serves to indicate the transition from an account of the legend of the deity of Mt. Miwa 三輪 to a completely different story about the dispatch of Ōbiko no mikoto 大毗古命 to the Kōshi road 高志道. In another example from the chronicle of Emperor Suinin 垂仁, *mata* marks the introduction of an episode concerning the dispatch of Tajimamori 多遲摩毛理 to the eternal realm (*tokoyo no kuni* 常世国), a story that has no connection to the episode preceding it.⁽⁸⁾

In the first book as well, the use of *mata* to indicate a shift in topic can be found in the exchange of poems relating the deeds of Yachihoko no kami 八千矛神 (one of the names used of Ōanamuji/Ōkuninushi). Following the completion of the sequence of poems recounting Yachihoko's courtship of Nunakawa hime 沼河日壳, the narrative continues, "Again, this deity's primary consort Suseribime no mikoto 須勢理毘売命 was extremely jealous."⁽⁹⁾ As this example occurs within the context of a series of stories about Yachihoko's relations with women, it might be argued that it does not indicate a true shift in topic. Nevertheless, this example also suggests that the semantic scope of *mata* is broad enough to allow the raising of questions as to the degree of narrative continuity. If the myriad deities are to be taken as the subject in the passage at hand, it thus would make sense to consider as pertinent factors the use of *mata* along with the absence of a specified subject. At the same time, it should be noted that the opening sentence of the following episode also lacks a specified subject: "Now, driven out [of the heavens, Susanoo] descended to a place called Torikami 烏髮, upstream on the Hinokawa 肥河 river in Izumo."

Further comment: The place of the myth of the slaying of Ōgetsuhime (the origin of the five grains) within the *Kojiki* narrative. The myth of the slaying of Ōgetsuhime and the origin of the five grains is situated between the Rock Cave of Heaven episode and the story of Susanoo's slaying of the

eight-tailed serpent. The Rock Cave story ends with the following statement: “Thereupon the myriad deities all conferred together and levied a penalty of one thousand expiatory items on Susanoo; cut his beard, fingernails, and toenails; had [his wrongdoings] dispelled; and expelled him with a divine expulsion.” The story of Susanoo’s slaying of the eight-tailed serpent begins: “Now, driven out [of the heavens, Susanoo] descended to a place called Torikami 鳥髪, upstream on the Hinokawa 肥河 river in Izumo.” In that these two episodes fit together neatly, the intervening episode of the origin of the five grains has generally been held to be a later interpolation. On the other hand, as mentioned in the preceding note concerning use of the particle *mata*, in recent years a number of commentators have interpreted the subject seeking food from Ōgetsuhime as the myriad deities rather than Susanoo and have thus emphasized continuity with the preceding passage. Nishimiya Kazutami has indeed argued that so long as a different subject is not explicitly named, the subject of the phrase following *mata* should be understood to be the same as that of the preceding phrase and that thus the subject here should be seen as the myriad deities.⁽¹⁰⁾

Park Mi-kyong 朴美京 has supported Nishimiya’s argument. Comparing cases where the phrase “Next [they] sang the song” (*mata utaite iwaku*) is written with the graph 又 (又歌曰, sixteen instances) with ones where it is written with the graph 亦 (亦歌曰, four instances), she points out that in the latter cases the subject is clearly indicated, whereas in the former it is not. She thus concludes that in instances where *mata* is written with the graph 又, the subject should be understood to be the same as that of the preceding phrase.⁽¹¹⁾ To be sure, it is possible to reach a resolution of the *mata* issue by taking the myriad deities as the subject seeking food from Ōgetsuhime. But even if that facilitates not treating this episode as an interpolation, it cannot be said that it establishes the ground for denying the disjunction in content between this episode and the preceding one. Regardless of whether this episode is a later interpolation or not, the basic

question remains as to why this myth is situated at this point in the narrative.

One problem is the myth's setting. Is it Takamanohara or Ashihara no nakatsukuni or somewhere else? Since in the immediately preceding episode Susanoo is expelled by the myriad deities and in the following one he descends to Mt. Torikami in Izumo, presumably this episode should be understood as occurring while he is still in Takamanohara or at some place where he stops prior to descending to Izumo. If the subject that seeks the food is taken to be the myriad deities, it would suggest that the episode occurs while he is still in Takamanohara. But can Ōgetsuhime be understood as a deity dwelling in Takamanohara?

The name Ōgetsuhime appears multiple times in the *Kojiki* myths:

1. The giving birth to the land episode: "The land of Awa 粟 is called Ōgetsuhime 大宜都比壳."⁽¹²⁾
2. The giving birth to deities episode: "Next [Izanaki and Izanami] bore Ōgetsuhime no kami 大宜都比壳神."⁽¹³⁾ By way of reference, the following episode of Izanami's departure from this world states that as she lay injured after giving birth to the fire deity, other deities related to food were born: "Next appeared Wakumusuhi no kami 和久產巢日神. The child of this deity is called Toyoukebime no kami 豊宇氣毗売神."⁽¹⁴⁾
3. The origin of the five grains: In this passage Ōgetsuhime's name is transcribed successively as 大氣都比壳神, 大氣都比壳, and 大宜都比壳神.
4. The lineage of Ōtoshi no kami 大年神: "Hayamato no kami 羽山戸神 took Ōgetsuhime no kami 大氣都比壳神 as his spouse, and they bore the child Wakayamakui no kami 若山昨神."⁽¹⁵⁾

It is unlikely that all the entities named above are the same deity. In item 1, Ōgetsuhime is one the “alternative names” assigned to various of the islands that Izanaki and Izanami give birth to. There are eighteen such “alternative names” mentioned in the giving birth to the land episode, and among these no other appears subsequently as a deity in the narrative. This Ōgetsuhime is clearly the land of Awa. It is unlikely, too, that the Ōgetsuhime of item 4 is the same as that of item 3 (the deity killed in the present episode). Hayamato no kami, the deity who takes the Ōgetsuhime of item 4 as his spouse, is identified as a grandson of Susanoo. Even within a mythological framework, is it not improbable that the grandson would take as spouse the female deity slain by the grandfather? That leaves items 2 and 3. In terms of the myths’ narrative development, the Ōgetsuhime who appears in item 2 is plausibly the same as the Ōgetsuhime slain by Susanoo in item 3.

The Ōgetsuhime of item 2 is borne by Izanami, but like the other offspring produced by Izanaki and Izanami, she is not born in Takamanohara. She would seem to belong to the earthly realm, yet, as with Toyoukebime, another food deity figuring in the myths, it would not be strange for her to be found in Takamanohara. Toyoukebime is identified as the child of Wakumusuhi no kami, who is born immediately before Izanami departs from this world, but in the descent of the Heavenly Grandson episode, she is described as one of the deities dispatched from Takamanohara to Ashihara no nakatsukuni.⁽¹⁶⁾

Another example of a deity who straddles the boundary between the two realms is Takemikazuchi no kami 建御雷神. Takemikazuchi is one of the deities produced from the blood that adhered to Izanaki’s sword when he killed Kagutsuchi no kami 迦具土神, the fire deity, but in the episodes dealing with the pacification of Ashihara no nakatsukuni, Takemikazuchi appears as a deity residing in Takamanohara.⁽¹⁷⁾ The sixth variant of the fifth section of the Age of Deities chapter of the *Nihon shoki* bridges the disjunction in the association

of Takemikazuchi with the two different locales by first mentioning, prior to its account of Takemikazuchi's production, that the blood dripping from Izanaki's sword "became the multitudinous rocks lying in the Amanoyasu riverbed 天安河辺 [in Takamanohara]. This became the ancestor of Futsunushi no kami 経津主神," who is subsequently described as acting together with Takemikazuchi in the pacification of Ashihara no nakatsukuni.⁽¹⁸⁾ The differing approaches to situating Takemikazuchi in *Kojiki* and *Nihon shoki* may be said to further illustrate the contrast between the efforts of the compilers of the latter to construct a logically coherent storyline and the more cavalier attitude taken by the compilers of the former (see the further comment to text note 1 of chapter 19). Taken together, the examples of Toyoukebime and Takemikazuchi suggest that the locale for the origin of the five grains myth cannot arbitrarily be restricted to the earthly realm.

The name Ōgetsuhime appears only in the *Kojiki*, but the eleventh variant of the fifth section of the Age of Deities chapter of the *Nihon shoki* includes an alternative story of the slaying of the food deity Ukemochi no kami 保食神. In this case, however, the slayer is not Susanoo, but Tsukuyomi no mikoto 月夜見尊, and the story is incorporated at the end of the different variants of the account of the birth of Amaterasu, Susanoo, and Tsukuyomi:

Amaterasu ōmikami, who then already resided in the heavens, declared: "I hear that in Ashihara no nakatsukuni there is a food deity, Ukemochi no kami. You, Tsukuyomi no mikoto, go and see." Having received this command, Tsukuyomi no mikoto descended [to Ashihara no nakatsukuni] and went to see Ukemochi no kami. Ukemochi no kami thereupon turned her head [in different directions]. When she faced the land, grains emerged from her mouth. When she faced the sea, fish both broad finned and narrow finned emerged from her mouth. When she turned toward the mountains, rough-furred [animals] and soft-feathered [birds] emerged from her mouth. She

readied all those items, arranged them on a multitude of stands, and offered them as a feast. Tsukuyomi no mikoto flushed with anger and declared: "How dirty! How disgusting! How is it that you offer me as something to eat things that you have spit out from your mouth!" He thereupon unsheathed his sword, struck Ukemochi no kami with it, and killed her. After that he reported [to Amaterasu] the accomplishment of his mission, stating in detail what had happened. Hearing this, Amaterasu was extremely angry and declared: "You are an evil deity! I do not wish to see you!" From that point Amaterasu and Tsukuyomi no mikoto resided apart from each other, and day and night were separated.

Amaterasu ōmikami later sent Amanokumahito 天熊人 [to Ashihara no nakatsukuni] to see the situation. Ukemochi no kami was indeed already dead. But from the head of this deity, cattle and horses had appeared. Above her forehead, millet (*awa* 栗) had appeared. Above her eyebrows, silkworms had appeared. From within her eyes, barnyard millet (*hie* 稗) had appeared. From within her stomach, rice had appeared. From her genitals, oats, soybeans, and azuki beans had appeared. Amanokumahito gathered up all these things and took them and offered them to Amaterasu. Delighted, Amaterasu declared: "These things should provide sustenance for the verdant blades of grass, the mortals of the visible realm, to eat!" She thereupon designated millet, barnyard millet, oats, 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. That autumn the luxuriant heads of ripening grain made a splendid sight. She also was able to take the silkworm cocoons into her mouth and draw threads from them. From this the way of raising silkworms first appeared.⁽¹⁹⁾

As seen here, in the *Nihon shoki*, the stage for the story of the slaying of the food deity is Ashihara no nakatsukuni. At the same time, although this story is related within the context of a variant, it functions as an explanation for the origin of the heavenly rice fields that figure in the main text and variants of the seventh section of the Age of Deities chapter.⁽²⁰⁾ (The story also serves as an account of the reason for the separation of the sun and moon.) By comparison, in the *Kojiki*, the rationale for placing the story of Ōgetsuhime at this point of the overall narrative remains uncertain.

One possible explanation may lie in the fact that this story is situated at the turning point in the portrayal of Susanoo. Having been expelled from Takamanohara, Susanoo descends to Izumo, where he vanquishes the eight-tailed serpent. As this shows, from this point his forcefulness serves a positive purpose. But until this point, from his wailing and ascent to the heavens to his destructive behavior in Takamanohara, that forcefulness has had a negative impact. The myth of the slaying of Ōgetsuhime may be said to incorporate both dimensions: violence in the killing of the female deity and positive consequences in that the death leads to the origin of the five grains. This dual characteristic is perhaps a reason why the story has been situated at the point where the evaluation of Susanoo appears to shift. We should keep in mind, though, that regardless of whether Susanoo's forcefulness has a positive or negative impact, his fundamental character as a deity does not change. Is not it rather a matter of different settings and contexts for the display of that character? Opinions on this point may differ, but one may argue that Susanoo does not himself change.

To return to the issue of how to understand the narrative structure of this episode, the identity of the figure that gathers the items produced from Ōgetsuhime's body may be said to raise doubts about the thesis that it is the myriad deities who seek food from Ōgetsuhime. Why is the figure who gathers the items not the myriad deities but Kamumusuhi no mioya no mikoto? As is

widely recognized, Kamumusuhi no mioya no mikoto appears largely in Izumo-linked myths, such as when Ōanamuji is killed by his eighty elder brothers or Ōkuninushi seeks to find out Sukunabikona's 少名毘古那神 true form. On those occasions Kamumusuhi no mioya no mikoto provides support to the Izumo deities in a manner befitting the name “ancestral deity” (*mioya no kami*). This circumstance suggests that the Ōgetsuhime myth, in which Kamumusuhi no mioya no mikoto also acts in a supportive fashion, likewise belongs to the Izumo-linked body of myths. Above I argued that the Ōgetsuhime of this myth and that of item 4, mentioned in the account of the lineage of Ōtoshi no kami, are likely different entities. Nevertheless, the fact that a female deity of that name appears in the Ōtoshi no kami lineage suggests a close association with Izumo-linked myths. Is that not also a likely reason why this episode has been placed at this point in the *Kojiki* narrative, when it shifts from the Takamanohara cycle of myths to the Izumo cycle? And does not this episode further suggest that Susanoo's uncontrollable wildness continues unchanged, even after his beard and fingernails and toenails have been cut and he has been expelled from Takamanohara? It thus serves to foreshadow that he possesses the strength to vanquish the eight-tailed serpent and the capacity to rule as the great deity of Nenokatasu kuni 根之堅州国. This circumstance, too, seems likely to underlie the choice to situate this myth at this juncture of the narrative.

Taniguchi Masahiro, Ancient Japanese Literature

3. “Had these seeds that had come into existence collected” (*kono nareru tane o torashimeki* 令取茲成種)

From Motoori Norinaga on, the sequence of graphs 令取茲成種 has usually been read as “had these items collected and used them as seeds” (*ko[re] o torashimete tane to nashi[tamai]ki*).⁽²¹⁾ In recent years, however, Yamaguchi Yoshinori and Kōnoshi Takamitsu have read it as “had these seeds that had

come into existence collected” (*kono nareru tane o torashimeki*). Okimori Takuya 沖森卓也 has similarly read it as *kono nareru tane o torashimetamaiki*.⁽²²⁾ Since both approaches to the sequence are possible, which one chooses depends on how one interprets the overall direction of the narrative. Here, doubts about the appropriateness of reading the graph 成 in this context as *nasu* have led to our adopting the reading “had these seeds that had come into existence collected.” It should be noted, however, that this reading cannot be unequivocally confirmed and that instances of reading 成 as *nasu* can be found in some cases in the *Kojiki*, as in the account of the contest of strength between Takemikazuchi and Takeminakata no kami 建御名方神: “[Takemikazuchi] allowed [Takeminakata] to take his arm, whereupon [Takemikazuchi] immediately turned his arm into a pillar of ice (*tatsuhi ni torinashi* 取成立氷), and again turned it into a sword blade (*tsurugi no ha ni torinashi* 取成剣刃).”⁽²³⁾

Further comment: Susanoo and Tsukuyomi no mikoto: The contrasting perspectives of the *Kojiki* and *Nihon shoki*. As discussed in the further comment to text note 2 above, the eleventh variant of the fifth section of the Age of Deities chapter of the *Nihon shoki* incorporates an account of the slaying of a food deity that in important regards both parallels and contrasts with the *Kojiki* version of this myth.⁽²⁴⁾ Among the differences is that in the *Nihon shoki* variant the slayer is Tsukuyomi no mikoto, not Susanoo, while the deity who gathers the items that emerge from the food deity’s corpse is not Kamumusuhi no mioya no mikoto, but an entity named Amanokumahito, who acts at the command of Amaterasu. These differences in turn shape the broader implications of the two versions of the food deity myth and its place within the overall narrative line of the two texts.

In the case of the *Kojiki*, Kamumusuhi no mioya no mikoto and Susanoo figure centrally in the ordering of the earthly realm and the production of the crops that sustain the lives of those who inhabit it. Susanoo goes on to save a maiden

from the eight-tailed serpent. The maiden's name, Kushinada hime 櫛名田比壳, is generally held to incorporate the element "rice" (*ine [ina]* 稲).⁽²⁵⁾ Susanoo also appoints a headman for his hall, giving him the title Inada no miyanushi 稲田宮主 ("headman of the rice fields hall"). Susanoo is thus presented as an entity who reigns over the earthly realm as the bringer of the successful production of rice, something that the genealogy of one of his descendants, Ōtoshi no kami ("bountiful harvest deity"), confirms.⁽²⁶⁾ Ōkuninushi, another of Susanoo's descendants, goes on to engage in the consolidation of the earthly realm in partnership with Sukunabikona no kami, a child of Kamumusuhi mioya no mikoto. Researchers have pointed out that Sukunabikona also has the character of a grain deity.⁽²⁷⁾ In this way, in the *Kojiki*, the story of the slaying of Ōgetsuhime and the production of the five grains, which occurs with the support from Takamanohara of Kamumusuhi no mioya no mikoto, serves as a link between the preceding passages and the following consolidation of the land by Susanoo and his descendants, for which Kamumusuhi no mioya no mikoto continues to offer vital support. Amaterasu and the myriad deities retreat into the background, and the narrative shifts its focus for the moment to developments taking place in the earthly realm.

By contrast, in the *Nihon shoki*, Tsukuyomi's role is limited to the slaying of Ukemochi no kami, and he does not figure in the subsequent consolidation of the earthly order. That will all take place under the direction of Amaterasu, whose position as the supreme deity is confirmed by her command for the separation of day and night, her having the items produced from Ukemochi's corpse brought to Takamanohara, and her specification that these items should be used for nourishing the populace.

The Ōgetsuhime story also points up an aspect of Susanoo's distinctive character and place in the overall narrative. Susanoo is different from the other deities figuring in the myths in his restless movement, which carries

him successively across borders from one realm to the next, from the seas, to Takamanohara, to Ashihara no nakatsukuni, to Nenokatasu kuni. His presence in those different realms may be a source of turmoil, but it is not simply that. It also serves to bridge and link those realms. In this regard the Ōgetsuhime story, situated at the juncture between the shift in narrative focus from the events of Takamanohara to those of Ashihara no nakatsukuni, should be seen as related to the unfolding of the overall narrative, not simply as a fragmentary, “floating legend” that has been anchored here arbitrarily.

Kohama Ayumu 小濱歩, Shinto Classics, Ancient Japanese Thought

Endnotes

- (1) Motoori Norinaga, *Kojiki den*, MNZ 9, pp. 383–86; Kanda and Ōta, *Kojiki*, vol. 1, p. 216n1; Kurano, *Kojiki zenchūshaku*, vol. 3, pp. 116–17; Saigō, *Kojiki chūshaku*, vol. 1, pp. 348–50; Nakamura, *Shinpan Kojiki*, p. 44n25.
- (2) Aoki Kazuo et al., *Kojiki*, p. 54n1, pp. 338–39; Nishimiya, *Kojiki*, p. 52n4; Yamaguchi and Kōnoshi, *Kojiki*, p. 67n6.
- (3) Yamaguchi and Kōnoshi, *Kojiki*, p. 67n6.
- (4) See *Kojiki gaku* 2 (2016), pp. 25, 60–66 (Japanese original); KKSJK 14 (2022), pp. 199–207 (English translation).
- (5) See, for example, Yamaguchi and Kōnoshi, *Kojiki*, pp. 154–55; *Kojiki gaku* 5 (2019), pp. 12–13.
- (6) Nishimiya, *Kojiki*, p. 53.
- (7) Yamaguchi and Kōnoshi, *Kojiki*, pp. 67.
- (8) Yamaguchi and Kōnoshi, *Kojiki*, pp. 154–55, 188–89, 210–11.
- (9) *Kojiki gaku* 6 (2020), pp. 36–37.
- (10) Nishimiya, “*Kojiki jōkan bunmyaku ron*,” pp. 25–42.
- (11) Park, “‘Gokoku kigen shinwa’ to Susanoo no mikoto zō.”
- (12) *Kojiki gaku* 1 (2015), pp. 38–39 (Japanese original); 6 (2020), p. 284 (English translation).
- (13) *Kojiki gaku* 1 (2015), pp. 46–49 (Japanese original); 6 (2020), p. 268 (English translation).
- (14) *Kojiki gaku* 1 (2015), pp. 58–59 (Japanese original); 7 (2021), p. 326 (English

translation).

- (15) KKSKK 15 (2023), pp. 145–47 (Japanese original).
- (16) Yamaguchi and Kōnoshi, *Kojiki*, pp. 116–17.
- (17) *Kojiki gaku* 2 (2016), pp. 2–3 (Japanese original); 7 (2021), p. 309 (English translation); Yamaguchi and Kōnoshi, *Kojiki*, pp. 106–107.
- (18) Kojima et al., *Nihon shoki*, SNKBZ 2, pp. 42–43, 116–17.
- (19) Kojima et al., *Nihon shoki*, SNKBZ 2, pp. 58–61.
- (20) Regarding these fields, see KKSKK 15 (2023), pp. 244–45.
- (21) Motoori Norinaga, *Kojiki den*, MNZ 9, p. 391.
- (22) Yamaguchi and Kōnoshi, *Kojiki*, pp. 68–69; Okimori, *Shinkō Kojiki*, p. 39.
- (23) Yamaguchi and Kōnoshi, *Kojiki*, pp. 108–109.
- (24) The translation of this further comment abridges and paraphrases the Japanese original. For the latter, see *Kojiki gaku* 4 (2018), pp. 61–65.
- (25) See below, chapters 21 and 22.
- (26) See KKSKK 15 (2023), pp. 146–48, 178–83. See also Kohama, “‘Kojiki’ Ōgetsuhime denshō no tokushoku.”
- (27) Yoshida Atsuhiko, *Hōjō to fushi no shinwa*, pp. 90–98; Sakashita, “*Kojiki*” no *katariguchi*, pp. 84–88.

Chapter 21: The Eight-tailed Serpent (I)

Now, driven out [of the heavens, Susanoo] descended to a place called Torikami 鳥髮, upstream on the Hinokawa 肥河 river (1) in Izumo. At that moment, [a] chopstick came floating down the river. Susanoo no mikoto thought that people must be living [further] upstream, so he set out in search of (2) them. [He found] two people, an old man and an old woman, [sitting] with a maiden between them and weeping. “Who are you?” [Susanoo] asked. “I am the son of the earthly deity Ōyamatsumi no kami 大山津見神 (3),” the old man replied. “My name is Anazuchi 足名椎, my spouse’s name is Tanazuchi 手名椎 (4), and my daughter’s name is Kushinada hime 櫛名田比壳.” “And why are you weeping?” [Susanoo] then asked. “I used to have eight daughters,” [Anazuchi] replied, “but the eight-

tailed serpent from Koshi 高志 (5) has come every year and devoured them. Now is the time for it to come again—that is why I weep.” “What does it look like?” [Susanoo] asked. “Its eyes are red like *akakagachi* cherries,” [Anazuchi] replied. “It has one trunk, eight heads, and eight tails. Club moss and cypress and cedar trees grow on its trunk, and it stretches across eight valleys and eight peaks. If you look at its belly, [you can see] blood oozing from it everywhere.” [Note: “*Akakagachi*” are what are called today “ground cherries” (*hōzuki*; 6).]

Text Notes

1. “A place called Torikami, upstream on the Hinokawa river” (*Hinokawakami, na wa Torikami to iu tokoro* 肥河上、名鳥髮地)

The section on the district of Nita 仁多 in the *Izumo no kuni fudoki* mentions a mountain called Torikamiyama 鳥上山: “The Yokotagawa 橫田川 river has its source in Torikamiyama mountain, which is located thirty-five *sato* 里 southeast of the [Nita] district headquarters, and it flows northward.⁽¹⁾ It constitutes the upper reaches of what is commonly called the Hinokawa 斐伊河 river.”⁽²⁾ The Hinokawa river runs the length of the western part of the Izumo region. The section in the *Fudoki* on the district of Izumo includes a passage on what it describes as “the Izumo great river” (*Izumo ōkawa* 出雲大河). The passage explains that this river is in fact the lower reaches of the Hinokawa and notes that its source lies in Torikamiyama and that it traverses the districts of Nita, Ōhara 大原, and Izumo before finally emptying into Kamudo 神門 lake.⁽³⁾ In the *Kojiki*, the Hinokawa river figures in the second book in the chronicle of Emperor Suinin as the setting for the rites performed to worship the Great Deity of Izumo (*Izumo ōkami* 出雲大神), who had put a curse on the emperor’s son and asked to be worshiped in return for removing it. In the chronicle of Emperor Keikō 景行 it is the setting for the subjugation of Izumotakeru 出雲建 by Yamatotakeru no mikoto 倭建命.⁽⁴⁾ From the Yamato perspective, this river was likely seen as epitomizing the

land of Izumo. The *Kojiki* may be said to further depict the eight-tailed serpent as a symbol of the Hinokawa river (the *Nihon shoki*, on the other hand, does not pay particular attention to the river). The slaying of the eight-tailed serpent, the symbol of the Hinokawa river, may perhaps be intended as an allegorical representation of the pacification of the Izumo realm.

2. “To seek for” (*magu* 勉)

Some texts read the graph 勘 as *motomeru*, but since the main text of the ninth section of the Age of Deities chapter of the *Nihon shoki* glosses the digraph 勘国 as *kunimagi* 矩式磨儀 (“in search of a land”),⁽⁵⁾ here we have adopted the reading *magu*. The meaning of this verb is “to search for.”

3. Ōyamatsumi no kami 大山津見神

The deity Ōyamatsumi appears initially in the *Kojiki* as one of the offspring produced by Izanaki and Izanami as they give birth to the land.⁽⁶⁾ In the present section, Susanoo descends from Takamanohara and takes as his spouse Kushinada hime, the granddaughter of Ōyamatsumi. Their offspring, Yashimajinumi no kami 八島士奴美神, takes as his spouse Konohana chiru hime 木花知流比売 (“falling flowers maiden”), who is identified as the daughter of Ōyamatsumi, and they produce offspring in turn. Subsequently, Ninigi no mikoto similarly produces offspring with a daughter of Ōyamatsumi after descending from Takamanohara, in this case a maiden named Konohana no sakuya bime 木花之佐久夜毗売 (“blooming flowers maiden”). That deities associated with both the Izumo- and Takamanohara-lineage myths alike descend from the heavens, take as spouses the daughters or granddaughter of Ōyamatsumi, and produce offspring with them, shows this deity’s importance within the *Kojiki* narrative. The contrast between the names of the two Konohana maidens seems intentional, with the one associated with Izumo myths given a name incorporating the element

“falling” (*chiru*) and the one associated with Takamanohara myths given a name incorporating the element “blooming” (*saku*).⁽⁷⁾

4. Anazuchi 足名椎; Tanazuchi 手名椎

These two names traditionally have been read as Ashinazuchi and Tenazuchi. They have been understood to carry the meaning of either “spirit (*chi* 靈) that caresses (*nazu* 撫^ヅ) the feet (*ashi* 足) / the hands (*te* 手),” or “spirit [of something] without (*nazu* 無^ヅ) feet/hands.” The latter interpretation has further supported the hypothesis that the two names in combination convey the idea of a serpent spirit. Here, however, we have adopted the readings Anazuchi and Tanazuchi, in line with the interpretations of Kawashima Hideyuki 川島秀之 and Sema Masayuki 瀬間正之, as well as the phonetic transcriptions provided by Nakamura Hirotoshi.⁽⁸⁾ These researchers draw different conclusions about the meaning of these readings, though. Nakamura takes the names to mean “spirits that caress affectionately their child’s hands and feet,” an interpretation that does not diverge greatly from the traditional one. Sema, by contrast, takes the two names to mean respectively “spirit of the paddy ridges (*aze* 畇)” and “spirit of the rice paddies (*ta* 田).”⁽⁹⁾ If one takes the maiden’s name Kushinada hime to mean “wondrous rice fields,” in line with the *Nihon shoki* transcription of it as 奇稻田, Sema’s interpretation allows for consistency in the names of the three deities, with parents and child alike having names related to rice cultivation. We have thus followed his interpretation here.

5. “The eight-tailed serpent from Koshi” (*Koshi no yamata no orochi* 高志之八俣遠呂知)

Opinions differ as to whether the name Koshi here should be understood as Koshi 越 meaning the Hokuriku 北陸 region lying along the Japan Sea coast of northern Honshu or as the village of Koshi 古志 in the Kamudo 神門 district of

Izumo. In a subsequent passage the deity Yachihoko no kami (Ōkuninushi) travels to “the far-off land of Koshi” (*tōtōshi Koshi no kuni* 遠々し高志の国) in pursuit of Nunakawa hime. In that instance “Koshi” is understood to mean the “land beyond” (Koshi/Etsu 越). Drawing from that example, some take “Koshi” here to indicate a region beyond the Great Land of Eight Islands (Ōyashimakuni 大八島国).⁽¹⁰⁾ This line of interpretation takes the eight-tailed serpent to be a deity who comes from beyond Ashihara no nakatsukuni. As such it is not readily compatible with a view of the eight-tailed serpent as epitomizing the Hinokawa river or its flooding.

The interpretation of the “Koshi” figuring in this passage as referring to the village of Koshi in the Kamudo district of Izumo fits more smoothly with the equation of the eight-tailed serpent with the Hinokawa. It is not easy to explain the intent behind singling out this place as the locale associated with the serpent, but in that the Hinokawa river terminated in Kamudo lake in the district of the same name, the compilers perhaps sought to convey the river’s entirety by referring to both its lowest reaches and its source in Torikami. The *Izumo no kuni fudoki*, on the other hand, states that the village of Koshi takes its name from the fact that people from the land of Koshi had stayed there when they came to dam a river and make a pond (the same account declares that these events took place “at the time of Izanami”).⁽¹¹⁾ Thus, even if the name is taken to refer to the village of Koshi in the Kamudo district, one might argue that Koshi in the Hokuriku region lies behind it.⁽¹²⁾

The term *orochi* 遠呂知 has been held to mean “spirit of the peak” or “spirit of the tail,” thereby indicating a great serpent, but such interpretations remain speculative. Apart from this passage in the *Kojiki*, no other occurrence of a phonetic transcription of the word *orochi* can be found in ancient Japanese literature.

Further comment: “Koshi” in the *Kojiki*. The *Kojiki* has ten references to

the place name Koshi. They are as follows:

1. “I used to have eight daughters,” [Anazuchi] replied, “but the eight-tailed serpent from Koshi has come every year and devoured them.” (Book 1, “The Eight-tailed Serpent,” the passage at hand)
2. This Yachihoko no kami set out to woo Nunakawa hime of the land of Koshi. (Book 1, “Yachihoko no kami”)⁽¹³⁾
3. Yachihoko no kami could not find a [suitable] spouse in the Land of Eight Islands (Yashimakuni 八島国), and hearing that in the far-off land of Koshi . . . (Book 1, “Yachihoko no kami”)⁽¹⁴⁾
4. Next, Hikosashi katawake no mikoto 日子刺肩別命 (the ancestor of the Tonami no omi 利波臣 lineage of Koshi, the Kunisaki no omi 国前臣 lineage of Toyokuni 豊国, the Iohara no kimi 五百原君 lineage, and the Tsunoga no ama no atai 角鹿海直 lineage) . . . (Book 2, “Chronicle of Emperor Kōrei 孝靈”)⁽¹⁵⁾
5. Again, during this reign, [Emperor Sujin] dispatched Ōbiko no mikoto 大毘古命 to the Koshi road (*Koshi no michi* 高志道) and his son Takenunakawawake no mikoto 建沼河別命 to the twelve eastern roads to put down rebellious people there. He also dispatched Hikoimasu no miko 日子坐王 to the land of Taniwa 丹波 and had him kill Kugamimi no mikasa 玖賀耳之御笠 (this is the name of a person). (Book 2, “Chronicle of Emperor Sujin”)⁽¹⁶⁾
6. When Ōbiko no mikoto went to the land of Koshi, [he encountered] a young woman wearing a short overskirt who was standing on Herasaka 幣羅坂 slope in Yamashiro 山代 and singing a song. (Book 2, “Chronicle of Emperor Sujin”)⁽¹⁷⁾
7. Ōbiko no mikoto thus went as first commanded to the land of Koshi. Takenunakawawake no mikoto, returning from the eastern regions to

which he had been dispatched, met his father, Ōbiko no mikoto, at Aizu 相津. That is why that place is called Aizu [“meeting place”]. Having thus accomplished the task of pacifying the lands to which they had been dispatched, they returned to report this [to the emperor]. (Book 2, “Chronicle of Emperor Sujin”)⁽¹⁸⁾

8. The next [son] was Ikatarashihiko no miko 五十日帶日子王 (he is the ancestor of the Kasuganoyama no kimi 春日山君 lineage, the Koshinoike no kimi 高志池君 lineage, and the Kasukabe no kimi 春日部君 lineage). (Book 2, “Chronicle of Emperor Suinin”)⁽¹⁹⁾
9. [Emperor Suimin ordered Ōtaka 大鶴 to catch the swan.] Therefore this person pursued the swan. From the land of Ki 木 he went on to the land of Harima 針間, and continuing the pursuit, crossed over into the land of Inaba 稲羽. Then he went on to the lands of Taniha 旦波 and Tajima 多羅麻 and continued the pursuit toward the eastern regions. He went on to the land of Chikatsuōmi 近淡海, crossed over the land of Mino 三野, and from the land of Owari 尾張, continued to pursue [the bird] into the land of Shinano 科野. At length he pursued it into the land of Koshi, and there, at the harbor of Wanami 和那美, he stretched out a net, captured the bird, took it back to the court, and presented it [to the emperor]. (Book 2, “Chronicle of Emperor Suinin”)⁽²⁰⁾
10. Then, Takeuchi no sukune no mikoto 建内宿禰命, leading the prince [the future Emperor Ōjin 応神], thought to have him perform ablutions. After passing through the lands of Ōmi 淡海 and Wakasa 若狭, he made a temporary palace at Tsunoga 角鹿 at the head of the Koshi road (*Koshi no michi no kuchi* 高志前) and stayed there. (Book 2, “Chronicle of Emperor Chūai”)⁽²¹⁾

If one compares these passages with the corresponding sections of the *Nihon shoki*, the most immediately noticeable difference is that the only one of the *Nihon*

shoki passages to mention the place name Koshi is the section corresponding to item 10. Even in that case, strictly speaking, the *Nihon shoki* describes Takeuchi no sukune as going to the “land of Koshi” (*Koshi no kuni* 越国), not “the head of the Koshi road.”⁽²²⁾ This circumstance suggests that in the *Kojiki*, “Koshi” carries a nuance particular to that text and not found in the *Nihon shoki*. In essence, for the *Kojiki*, “Koshi” would seem to signal a locale lying outside the emperor’s dominion.

The passage that conveys this sense most clearly is item 3. In that passage Yachihioko no kami declares that because he could not find a spouse in the Land of Eight Islands, he set off for the land of Koshi. Regarding the formulation Land of Eight Islands (*Yashimakuni*), Komaki Satoshi 駒木敏 argues that although it is not a formal epithet found in court protocols specifying the format for imperial proclamations and the like, *Yashimakuni* encompasses the sense of Great Land of Eight Islands (*Ōyashimakuni*) and thus likewise carries the implication of the “realm” or the name of the country as a whole. Komaki further holds that Yachihioko’s journey in quest of a spouse represents the pacification of Koshi, which although spatially part of *Ōyashimakuni*, had not yet been incorporated substantively into the central dominion. Consequently that episode also expresses the idea of “ordering the dominion” as a part of the process of “land consolidation” (*kunizukuri* 国作り).⁽²³⁾ The character of Koshi or the Koshi road (in other words, the region lying along the road) as the object of pacification can also be seen in items 5 to 7. This distinctive treatment of Koshi in the *Kojiki* as being in the process of incorporation into the dominion contrasts with the approach seen in the *Nihon shoki*. In the passage from the chronicle of Emperor Sujin corresponding to item 5, the *Nihon shoki* lists Kunuga no michi 北陸 (in other words, the lands along the Koshi road) as a region not yet fully under control. Unlike the *Kojiki*, however, it also explicitly lists *Koshi no shima* 越洲 as one of the eight “islands” produced by Izanaki and Izanami that make up the Great Land of Eight Islands

(Ōyashimakuni 大八洲国).⁽²⁴⁾

Seen in this context, it seems likely that the “Koshi” linked to the eight-tailed serpent has the same connotations. Although there are those who, like Norinaga, interpret Koshi as an Izumo place name,⁽²⁵⁾ the *Izumo no kuni fudoki* links that place name to people who came from the land of Koshi, as mentioned in the text note above. The *Kojiki*’s treatment of the eight-tailed serpent deserves further exploration as a mythological representation of rebellious lands. This characteristic of Koshi bears also on the implications of the fact that item 10 identifies the future Emperor Ōjin’s ablutions as being performed at “Tsunoga at the head of the Koshi road.”⁽²⁶⁾

Inoue Hayato 井上隼人, Ancient Japanese Literature

6. “Ground cherries” (*hōzuki* 酸醬)

The *Kojiki* compilers gloss the term *akakagachi* (transcribed phonetically) as meaning the same as “today’s” *hōzuki*. *Hōzuki*, often called in English “Chinese lantern plant,” have a bright red berry (hence the alternative English name of “ground cherry”) encased within a papery orange globe-like structure. The graphs 酸醬 refer to the inner berry. The commentators to the SNKBZ edition of *Nihon shoki* explain the graph 酸 (“sour”) as alluding to the acidity of the berry’s juice and the graph 醬 (*hishio*, the mash from which soy sauce is produced) as evoking the large number of seeds present in the juice. They note as well that the graph 補 (*komizu*, “thin rice gruel”), found in an alternative transcription of *hōzuki* as 酸漿, evokes the juice’s viscous texture.⁽²⁷⁾

Endnotes

- (1) One *sato* as defined in ancient Japan was equivalent to 533.5 m in modern terms. Thirty-five *sato* would thus be 18.68 km. (TN)
- (2) Uegaki, *Fudoki*, pp. 256–57.
- (3) Uegaki, *Fudoki*, pp. 218–19.

- (4) Yamaguchi and Kōnoshi, *Kojiki*, pp. 208–209, 220–23.
- (5) Kojima et al., *Nihon shoki*, SNKBZ 2, pp. 120–21.
- (6) See *Kojiki gaku* 1 (2015), pp. 46–48 (Japanese original); 6 (2020), p. 269 (English translation).
- (7) On this point, see also text note 7 in chapter 24 below.
- (8) Kawashima, “*Kojiki shinmei no gengi shaken*”; Sema, “*Kojiki shinmei e no apurōchi josetsu*,” pp. 331–33; Nakamura, *Shinpan Kojiki*, p. 46.
- (9) Nakamura, *Shinpan Kojiki*, p. 46n3; Sema, “*Kojiki shinmei e no apurōchi josetsu*,” pp. 331–33.
- (10) See *Kojiki gaku* 6 (2020), pp. 23–26. Great Land of Eight Islands is an epithet for the land under imperial rule. The account of Izanaki and Izanami giving birth to the land notes that the term alludes to the two deities’ first having given birth to the eight islands named there. The *Kojiki* does not include Koshi among the eight. See *Kojiki gaku* 1 (2015), pp. 38–40, 45 (Japanese original); 6 (2020), p. 274, 283 (English translation).
- (11) Uegaki, *Fudoki*, pp. 230–31.
- (12) For further discussion of this issue, see Taniguchi, “‘*Kojiki*’ yamata no orochi taiji shinwa no kūkan ninshiki.”
- (13) *Kojiki gaku* 6 (2020), pp. 23–24.
- (14) *Kojiki gaku* 6 (2020), pp. 23–24.
- (15) Yamaguchi and Kōnoshi, *Kojiki*, pp. 170–72.
- (16) Yamaguchi and Kōnoshi, *Kojiki*, pp. 188–89.
- (17) Yamaguchi and Kōnoshi, *Kojiki*, pp. 188–89.
- (18) Yamaguchi and Kōnoshi, *Kojiki*, pp. 192–93.
- (19) Yamaguchi and Kōnoshi, *Kojiki*, pp. 196–97.
- (20) Yamaguchi and Kōnoshi, *Kojiki*, pp. 204–205.
- (21) Yamaguchi and Kōnoshi, *Kojiki*, pp. 252–53.
- (22) Kojima et al., *Nihon shoki*, SNKBZ 2, pp. 468–69.
- (23) Komaki, “‘*Kojiki*’ kunizukuri kami no kayō.”
- (24) Kojima et al., *Nihon shoki*, SNKBZ 2, pp. 26–28, 30–31, 32–34, 276–78.
- (25) Motoori Norinaga, *Kojiki den*, MNZ 9, p. 396.
- (26) On this point, see Inoue, “‘*Kojiki*’ ni okeru ‘Tsunoga’ no seikaku.”
- (27) Kojima et al., *Nihon shoki*, SNKBZ 2, pp. 91–92, 91n4.

Chapter 22: The Eight-tailed Serpent (II)

Hayasusanoo no mikoto thereupon made a declaration to the old man. “Will you present this daughter of yours to me?” he asked. “[Your request] fills me with awe,” the old man replied, “and yet, I am not familiar with your name (1).” “I am the younger brother of Amaterasu ōmikami,” Susanoo declared. “I have just now descended from the heavens.” “To hear that fills us with awe,” Anazuchi and Tanazuchi said. “We will present [our daughter] to you.” Hayasusanoo no mikoto thereupon transformed the maiden into a peerless long comb (2), which he stuck into his hair bun. “Make [strong] liquor by brewing it many times,” he commanded Anazuchi and Tanazuchi. “Also, encircle [this place] with a fence, make eight gates in the fence, set up eight shelves at each gate, put a large basin on each shelf, and fill each basin with the many-times-brewed liquor. Then wait.”

[Anazuchi and Tanazuchi] prepared the items as commanded and waited, whereupon the eight-tailed serpent appeared, just as [Anazuchi] had said [it would]. It dipped a head into each basin and drank the liquor. It drank until it was so drunk that it lay down and fell asleep. Then Hayasusanoo no mikoto drew the ten-hands-long sword he bore at his side and cut the serpent up into pieces (3). The Hinokawa river ran red with blood (4). Now, when [Susanoo] cut into the [serpent’s] innermost tail, the blade of his sword broke. Wondering at this, he used the sword tip to slice [the tail] open and looked inside. There lay the great *tsumuha* 都牟羽 sword (5). [He] extracted the great sword and, thinking it to be something strange (6), reported [its discovery] and presented it to Amaterasu (7). This is the great sword Kusanagi 草那芸 (8).

Text Notes

1. “[Your request] fills me with awe, and yet, I am not familiar with your name” (*Kashikoshi. Mata, mina o satorazu* 恐。亦、不覺御名)

In line with the usual reading of the graph 亦 as *mata* (“again,” “also”), most text editions and commentators today construe this sequence of graphs as here. It is difficult, however, to parse satisfactorily the phrase’s overall meaning. Motoori Norinaga glosses the graph 亦 as the adversative conjunction *keredo* (“although,” “but”). He reads the phrase as a whole as *kashikokeredo mina o shirazu* and takes it to mean “although I should quickly say yes . . .”⁽¹⁾ Kanda Hideo and Ōta Yoshimaro read the phrase as *kashikoki ni mo mata mina o satorazu* 恐きにも亦御名を覺らず, with *ni* functioning as a conjunctive particle meaning “and further” and *mo* as a conclusive particle conveying emotion: “Although I am filled with awe, I am not familiar with your name.”⁽²⁾ As no other instances of such a usage of 亦 can be found in the *Kojiki*, both these readings also pose difficulties.

As for the second half of this phrase (“I am not familiar with your name”), the verb *satoru* here does not seem to mean simply “I do not know.” Does not Anazuchi say he is “filled with awe” in part because he should recognize his interlocutor yet fails to do so? By way of comparison, when Ōanamuji goes to Nenokatasu kuni and encounters Suseribime, her father, Susanoo, declares, “This is the miserable man from Ashihara.” Similarly, when Hoori 火遠理 travels to the palace of the sea deity and catches the attention of Toyotamabime 豊玉毘売, her father, the sea deity, states, “This is Soratsuhitaka 虛空津日高, the son of Amatsuhitaka 天津日高.”⁽³⁾ In the passage at hand, Anazuchi is the father of a maiden courted in a similar manner. Nevertheless he is unable to perceive who the man is. Seen from this perspective, does it not make sense to take the phrase in question to mean “Your request fills me with awe, and it is most regrettable that I do not recognize who you are”?

Ueda Baku 植田麦 takes this interpretation a step further. For reference, let us

quote here his reading of the implications of this passage:

Anazuchi's statement "I am not familiar with your name" does not mean simply that he does not know his interlocutor's name, but rather that he does not understand his interlocutor's true nature. In response, Susanoo does not reveal his name but instead describes himself as Amaterasu's younger brother, who has descended from the heavens. This manner of self-identification likely reflects the associations the name Susanoo has acquired in the preceding passages: a violent deity who wreaked havoc in Takamanohara. Instead, what is emphasized here is his kinship with his sister, who stands at the pinnacle of the heavenly deities. Likewise, there is no reference to his having been banished: he has descended voluntarily from the heavens. With this statement, Susanoo's role in the narrative takes a dramatic turn.⁽⁴⁾

2. “[Susanoo] thereupon transformed the maiden into a peerless long comb”
(sunawachi yutsu tsumakushi ni sono otome o torinashite 乃於湯津爪櫛取成其童女而)

Some scholars hold that Susanoo turns Kushinada hime into a comb (*kushi* 櫛) because combs were regarded as magical objects endowed with the power to ward off malevolent influences. Others link the choice of this implement to the appearance of the same graph in the transcription of the maiden's name (櫛名田比壳). Yamaguchi Yoshinori and Kōnoshi Takamitsu argue that “Susanoo does not make the maiden smaller but transforms her as is into a comb. That Susanoo then inserts this comb into his hair bun serves to emphasize his immense size.”⁽⁵⁾

3. “Cut the serpent up into pieces” (*sono hemi o kirichirashishikaba* 切散其蛇者)

The creature previously called “the eight-tailed serpent” (*yamata orochi* 八俣大蛇) is here referred to as a “snake” (*hebi/hemi* 蛇). This shift presumably serves to make clear that the creature was, in fact, a giant snake deity. Since this passage describes Susanoo’s slaying the creature, referring to it here as a mere “snake” might also be intended to belittle it.

4. “The Hinokawa river ran red with blood” (*Hinokawa chi ni narite nagareki* 肥河変血而流)

As noted in the preceding chapter, the *Kojiki* links the eight-tailed serpent closely to the Hinokawa river. The phrase at hand is one instance of these links. The *Nihon shoki* does not establish such links.

5. “The great *tsumuha* sword” (*tsumuha no tachi* 都牟羽之大刀)

The meaning of the term *tsumuha* is unclear. The passage states that when Susanoo sliced open the tail of the serpent, “there lay the great *tsumuha* sword.” The phrasing suggests that *tsumuha* is probably not the sword’s name, but rather a term describing its attributes, similar to the “ten-hands-long sword” (*totsuka no tsurugi*) that Izanaki used to slaughter Kagutsuchi.⁽⁶⁾

6. “[Thinking it to be] something strange” (*ayashiki mono* 異物)

Matsumoto Naoki 松本直樹 argues that the expression “something strange” does not convey a positive or negative appraisal of the sword. Rather the phrase indicates that Susanoo is unable to assess the great sword’s true value and thus seeks Amaterasu’s judgment of it.⁽⁷⁾ Tosa Hidesato 土佐秀里, on the other hand, takes the phrase to mean that Susanoo sees the great sword as possessing a mysterious value.⁽⁸⁾

7. “Reported [the discovery of the sword] to [Amaterasu]” (*mōshiagetamaiki*

自上)

Most commentators interpret this phrase as conveying two separate actions, *mōshi* 白し (“to humbly report”) and *agu* 上ぐ (“to present [sth to sb],” “to offer respectfully”). Matsumoto Naoki, however, points out that no example can be found in the *Kojiki* of the verb *agu* 上ぐ used alone with the meaning of “to offer.” He thus concludes that the term *mōshiagu* here should be understood as meaning just “to humbly report.” He argues further that the text makes no explicit reference to the transporting of the sword to the heavens.⁽⁹⁾

One other instance of the digraph 白上 can be found in the *Kojiki*, in the episode where Ōkuninushi encounters Sukunabikona. In that episode, having been told that the strange deity who came from beyond the sea is Sukunabikona and is the child of Kamumusuhi no mioya no mikoto, Ōkuninushi seeks to confirm this with the deities of the heavenly realm. He thus “reported [the matter] to Kamumusuhi no mioya no mikoto” (*Kamumusuhi no mioya no mikoto ni mōshiagetamaishikaba* 白上於神產巢日御祖命).⁽¹⁰⁾ This instance contains no reference to the offering of a specific object, but rather, describes an entity from the earthly realm making an inquiry to a deity from the heavenly realm and receiving the latter’s instructions. If this example is adopted as a point of reference, one might perhaps also interpret *mōshiage* in the passage at hand as describing a request for guidance, in this case a request from Susanoo, who was unable to decide how to handle the sword, to Amaterasu. Would Susanoo’s refraining from deciding things on his own then also imply that he saw the sword as possessing a certain value?

8. “The great sword Kusanagi” (*Kusanagi no tachi* 草那芸之大刀)

Kusa means “stink,” a word that incorporates a sense of disgust and aversion. *Nagi* is an ancient term for “snake.” Satake Akihiro 佐竹昭広 suggests that the name Kusanagi expresses the feelings of fright and danger that snakes, with their ferocity, aroused in people. Okada Seishi 岡田精司 takes Kusanagi to be a general

term and suggests that a number of swords with this name may have existed.⁽¹¹⁾

Views diverge as to this name's place in the myth narrative. In its account of Yamatotakeru's 日本武尊 expedition to the east, the *Nihon shoki* includes a variant explaining that the sword, which Yamatotakeru used to escape from being trapped by rebels, acquired the name Kusanagi as a result (see the following further comment). The main text of the eighth section of the Age of Deities chapter notes the existence of this variant.⁽¹²⁾ The *Kojiki*, however, does not include any comparable explanation of the name's derivation. If the term "great *tsumuha* sword" is assumed to be a descriptive rather than proper name, it is possible that the myths referred to the sword as Kusanagi ("terrible snake") from the beginning.

Further comment: The Kusanagi sword. The Kusanagi sword emerges from one of the tails of the eight-tailed serpent slain by Susanoo. The main text of the eighth section of the Age of Deities chapter of the *Nihon shoki* transcribes the name as Kusanagi no tsurugi 草薙劍 and the *Kojiki* transcribes it as Kusanagi no tachi 草那芸之大刀.⁽¹³⁾ According to the main text of the *Nihon shoki*, Susanoo subsequently presented the Kusanagi sword to "the heavenly deity" (Amaterasu), and the *Kojiki* and the first variant of the ninth section of the Age of Deities chapter of the *Nihon shoki* relate that it was bestowed on Ninigi together with a large curved jewel and mirror at the time of his descent from heaven.⁽¹⁴⁾ According to *Kogo shūi*, during the reign of Emperor Sujin, the sword was entrusted to Toyosukiirihime 豊鍬入姫 and worshiped at Kasanui 笠縫 in Yamato.⁽¹⁵⁾ The *Kojiki* and *Nihon shoki* relate that when Yamatotakeru set off on his expedition to the east during the reign of Emperor Keikō, he stopped to worship at the Ise Shrines and there received the Kusanagi sword from Yamatohime 倭比売, his aunt. At Suruga 駿河 he encountered rebels who tried to trap him by setting fire to the grassy plain, but he escaped by mowing the grass with the sword. On his way back to the court, he stopped at Owari. Having left the sword there

with Miyazuhime 美夜受比壳, he faced the mountain deity at Ibukiyama 伊吹山 without the sword's protection and, as a consequence, eventually succumbed to the noxious vapors loosed by the deity.⁽¹⁶⁾

The chronicle of Emperor Keikō in the *Nihon shoki* goes on to record that the Kusanagi sword that Yamatotakeru had carried is now kept at Atsuta Shrine 热田社 in Ayuchi 年魚市 district, in the land of Owari.⁽¹⁷⁾ A much later section of the text states, however, that in the seventh year of the reign of Emperor Tenchi (668), the monk Dōgyō 道行 stole the Kusanagi sword and tried to flee to Silla, only to encounter a storm and turn back.⁽¹⁸⁾ The precise circumstances of what occurred are unclear, but a subsequent entry for 686 records that a divination traced the illness of Emperor Tenmu to the anger (*tatari*) of the Kusanagi sword and that as a result it was sent forthwith to the Atsuta Shrine.⁽¹⁹⁾ It has thus been pointed out that the Kusanagi sword possibly was kept for a time at the court until the reign of Tenmu.

According to a variant explanation incorporated in the chronicle of Emperor Keikō in the *Nihon shoki*, the name Kusanagi derives from the fact that it “mowed” (*nagi* 薙) the “grass” (*kusa* 草) when rebellious forces tried to trap Yamatotakeru by setting fire to the grass. The story of cutting the grass with the sword, however, appears only in this variant explanation and in the *Kojiki* narrative, which is considered to represent a late stage in the formation of the legend. The *Nihon shoki* main text simply relates that Yamatotakeru forestalled the rebels’ plot by using a flint to set a backfire.⁽²⁰⁾ It also has been argued that other instances of the term *nagu* used to mean to “mow” cannot be found in ancient texts. Although the *Nihon shoki* variant explanation states that the sword “mowed down the grass” (*kusa o nagihara* 薙攘…草), the *Kojiki* relates that Yamatotakeru used it to “cut down the grass” (*kusa o karihara* 割撥草). *Wamyō ruijushō* 和名類聚抄 gives the reading *kusakiri* for the digraph 割蘿 and *Ruiju myōgishō* 類聚名義抄 gives the reading *karu* for the graph 蘿. The *Nihon shoki* variant explanation of

the derivation of the name Kusanagi is thus held to be forced.⁽²¹⁾ As mentioned in the text note, the explanation of the name held at present to be most persuasive is that *kusa* derives from the word “stink,” which incorporates a sense of disgust or aversion, and that *nagi* is a local dialect for snake.⁽²²⁾

The Kusanagi sword is held to be one of the three imperial regalia and is offered to the emperor during the ceremonies of accession. Ancient sources, however, do not describe a fixed set of the three items of jewel, mirror, and sword as the imperial regalia, and this has long been a point of debate.

Figure 1 reproduces the descriptions in the *Nihon shoki*, *ritsuryō* codes, and ritual protocols of the items presented by the attendant vassals to the new emperor as regalia at the time of accession. These items are summed up as “insignia,” a designation expressed by different combinations of graphs meaning “imperial seal” (*jifu* 熊符, *ji* 熊, *jiin* 熊印, *jiju* 熊綬). With the institution of the *ritsuryō* administrative system, this process was specified in article 13 on accession to the throne (*senso* 践祚) in the Code Concerning Deity Matters (*Jingiryō* 神祇令). Subsequently the ceremony was shifted together with the recitation by the Nakatomi of the *Amatsukami no yogoto* 天神寿詞 (Celebratory Liturgy of the Heavenly Deities) from the accession ceremony (*sokuishiki* 即位式) to the second day of the *Daijōsai*, where it was conducted as “the preliminary rites of the day of the dragon” (*tatsunohi zenden gyōji* 辰日前段行事).⁽²³⁾

Figure 1

1. *Nihon shoki*, “Chronicle of Emperor Ingyō 允恭天皇,” first year, twelfth month

The assembled vassals rejoiced. The same day they presented the **imperial insignia** (*jifu*) and paid obeisance to him.⁽²⁴⁾

2. *Nihon shoki*, “Chronicle of the Period Prior to the Accession of Emperor

Seinei 清寧天皇”

Leading the assembled vassals, Ōtomo no Muroya no ōmuraji 大伴室屋大連 presented the **imperial insignia** (*ji*) to the crown prince.⁽²⁵⁾

3. *Nihon shoki*, “Chronicle of the Period Prior to the Accession of Emperor Kenzō 顯宗天皇”

The myriad officials gathered in great numbers. Crown Prince Oke 億計 took the **imperial insignia** (*ji*), and put them on the emperor's seat.⁽²⁶⁾

4. *Nihon shoki*, “Chronicle of Emperor Keitai 繼体天皇,” first year, second month, *kinoeuma* day

Ōtomo no Kanamura no ōmuraji 大伴金村大連 knelt and presented the **imperial insignia** (*jifu*) of the **mirror and sword** to the emperor and paid obeisance to him.⁽²⁷⁾

5. *Nihon shoki*, “Chronicle of the Period Prior to the Accession of Emperor Senka 宣化天皇”

The assembled vassals offered the **sword and mirror** to His Highness Takeo hirokuni oshitate 武小広国押盾尊 [Emperor Senka] so that he acceded to the imperial throne.⁽²⁸⁾

6. *Nihon shoki*, “Chronicle of the Period Prior to the Accession of Empress Suiko 推古天皇”

The myriad officials presented a petition urging [Suiko to accede to the throne]. The third time they presented it, she at length accepted. Thereupon they offered the **imperial insignia** (*jifu*) to her.⁽²⁹⁾

7. *Nihon shoki*, “Chronicle of Emperor Jomei 舒明天皇,” first year, first month, *hinoeuma* day

The great ministers and assembled high officials together presented the **imperial insignia** (*jiin*) to Prince Tamura 田村皇子 [Emperor Jomei].⁽³⁰⁾

8. *Nihon shoki*, “Chronicle of the Period Prior to the Accession of Emperor

Kōtoku 孝德天皇”

Empress Ametoyotakara ikashihi tarashihime 天豊財重日足姫天皇 [Empress Kōgyoku] took the **imperial insignia** (*jiju*) and bestowed them [on Emperor Kōtoku], yielding the throne to him.⁽³¹⁾

9. *Nihon shoki*, “Chronicle of Empress Jitō 持統天皇,” fourth year, first month, *tsuchinoetora* day

The head of the Office of Deities Nakatomi no Ōshima no asomi 中臣大島朝臣 read the *Amatsukami no yogoto*. When he finished, Imibe no sukune Shikobuchi 忌部宿禰色夫知 presented the **sacred insignia** (*shinji* 神璽) of the **sword and mirror** to the empress.⁽³²⁾

10. *Jingiryō*, article 13, accession to the throne

On the day of the accession the Nakatomi should read the *Amatsukami no yogoto*. The Imibe should present the **sacred insignia** (*shinji*) of the **sword and mirror**.⁽³³⁾

11. *Gishiki*, Protocol for accession and Daijōsai, 2

The Office of Deities [head] Nakatomi enters from the eastern door of the Giranmon 儀鸞門 gate, carrying [a branch of] sakaki. When he reaches the place marker [*hen* 版], he kneels and offers up the *Amatsukami no yogoto*. (The assembled officials all kneel together.) The Imibe present the **sacred insignia** (*shinji*) of the **sword and mirror**, and all withdraw together.⁽³⁴⁾

As to what specifically the terms *jifu* and *ji* refer, the sources quoted in figure 1 indicate that it included only the two items of mirror and sword. Some scholars take the term “sacred insignia” (*shinji* 神璽) figuring in article 13 of the *Jingiryō* on accession to the throne as meaning “jewel,” and consequently hold that this article speaks of the “three imperial regalia” of jewel, mirror, and sword.⁽³⁵⁾ As the explanation of this article in the commentary *Ryō no gige* 令義解 states,

however, “‘insignia’ (*ji*) is a term used of the mirror and sword.” “Insignia” (*ji*, *shinji*) thus appears to be a descriptive term characterizing the mirror and sword. The now-lost commentary *Ryōshaku* 令臘, quoted within *Ryō no shūge* 令集解, adds, “According to the Tang codes, *ji* is a seal made of white jade.”⁽³⁶⁾ This usage, too, shows that *ji* cannot be understood as meaning “jewel” as such.⁽³⁷⁾ To be sure, the pertinent entry in the chronicle of Empress Jitō in the *Nihon shoki* lists the four graphs 神璽劍鏡 without any intervening possessive. It thus would not be impossible to interpret the sequence of graphs as referring to the three items of “jewel, sword, and mirror.” Nevertheless, the entries in the *Jingiryō* and *Gishiki* do include the possessive (神璽之劍鏡). In these cases, *jingi* clearly serves to characterize “mirror and sword” and the phrase does not make sense if it is interpreted as “jewel.”

According to Sasō Mamoru 笹生衛, offerings to the deities (including miniature replicas) found at ancient ritual sites almost always include jewels, mirror, and sword as a set of three items.⁽³⁸⁾ The idea of offering deities “three sacred articles” was thus unquestionably well established throughout the archipelago from ancient times. It does not necessarily follow, however, that this same set was offered to the new emperor as part of the ceremony of accession to the throne. The account of the people of Wa in the *History of the Wei* records that when Himiko 卑弥呼, the Wa queen, sent an envoy to the Wei court, the Wei Emperor Mingdi 明帝 bestowed on her various items. In addition to a gold seal with purple cords, these were “things that she liked” (*kōbutsu* 好物), including two swords five-*shaku* 尺 long and one hundred bronze mirrors. She was to show these to the people of her land so they would know the emperor’s regard for her.⁽³⁹⁾ Why were swords and bronze mirrors “things that she liked” and why was it that she should show them to the people of her land?

As is well known, from the Kofun period, the central rulers distributed bronze mirrors to regional leaders as signs of authority.⁽⁴⁰⁾ It is thought that superiors

likewise presented subordinates with swords with inlaid inscriptions on the blade or blade back as a strategy for establishing a political hierarchy.⁽⁴¹⁾ In an age when the inhabitants of the archipelago had not yet developed the skills to make mirrors and swords, these items all had to be imported from abroad. Those able to possess these items were thus either the highest ruler—the great king (*daiō* 大王)—who was able to obtain them from abroad through diplomatic relations, or the powerful central and regional figures who received them from the king. Wa rulers such as Himiko and the regional leaders consequently alike sought the mirrors and swords that symbolized their political status and showed that their position was recognized by the Chinese court or the central Wa ruler.⁽⁴²⁾

If we can assume that the *Nihon shoki* accounts of presentation to the new ruler of a mirror and sword reflect the historical actuality of the value placed on these symbols of political authority, that situation presumably continued even after the technological skills for producing those items were transmitted to the archipelago. The ongoing value of these items can be seen in the reign of Jitō, when the new elements of the reading of the *Amatsukami no yogoto* by the Nakatomi and the presentation of the sacred insignia of the mirror and sword by the Imibe were added to the accession ceremony.⁽⁴³⁾ The codification of these elements in the *Jingiryō* further solidified their position within the political order. The regalia of the mirror and sword presented as part of the rites of accession and the “three sacred items” used in deity rites may partially overlap, but as the above discussion shows, it is likely that they differed in nature.

It also cannot be said for sure that the Kusanagi sword was used from the time that it became customary to present a mirror and sword as part of the ceremony of accession. As mentioned in the text note, a number of swords known as “Kusanagi” likely existed in the ancient period. Given this circumstance, quite probably one “Kusanagi” that was thought to be endowed with special spiritual powers came to be singled out in conjunction with the consolidation of the custom

of presenting a sword in the accession ceremony. It was this “Kusanagi” that then became the Kusanagi symbolizing imperial authority.

Satō Nagato 佐藤長門, Ancient Japanese History

Endnotes

- (1) Motoori Norinaga, *Kojiki den*, MNZ 9, pp. 391, 399.
- (2) Kanda and Ōta, *Kojiki*, vol. 1, p. 218, 218n11.
- (3) *Kojiki gaku* 6 (2020), pp. 7, 9; Yamaguchi and Kōnoshi, *Kojiki*, pp. 128–29.
- (4) Ueda, “Susanoo no mikoto no jiko kitei to bunmyakujō no imi.”
- (5) Yamaguchi and Kōnoshi, *Kojiki*, p. 70n4.
- (6) See *Kojiki gaku* 2 (2016), pp. 2–3 (Japanese original); 7 (2021), p. 309 (English translation).
- (7) Matsumoto, “Amaterasu ōmikami ni mōshiage tamaiki, kore wa Kusanagi no tachi zo’ ni tsuite.”
- (8) Tosa, “Kibutsu to ibutsu.”
- (9) Matsumoto, “Amaterasu ōmikami ni mōshiage tamaiki, kore wa Kusanagi no tachi zo’ ni tsuite.”
- (10) See KKSKK 14 (2022), p. 121 (Japanese original).
- (11) Satake, *Kogo zatsudan*, pp. 30–31; Okada, *Kodai saishi no shiteki kenkyū*, pp. 242–45.
- (12) Kojima et al., *Nihon shoki*, SNKBZ 2, pp. 92–93, 374–75.
- (13) A note incorporated within the *Nihon shoki* main text states that according to one variant the sword’s original name was Ama no murakumo no tsurugi 天叢雲劍 and that this was changed to Kusanagi at the time of Yamatotakeru. Kojima et al., *Nihon shoki*, SNKBZ 2, pp. 92–93. The *Kojiki* also refers to the sword as the “great *tsumuha* 都牟羽 sword” (some manuscript versions have *tsumugari* 都牟刈 rather than *tsumuha*).
- (14) Kojima et al., *Nihon shoki*, SNKBZ 2, pp. 92–93, 128–29; Yamaguchi and Kōnoshi, *Kojiki*, pp. 114–15. The main text of section nine of the Age of Deities chapter of the *Nihon shoki* does not refer to the bestowal of these items, and the second variant mentions only a mirror as being bestowed on Oshihomimi (Ninigi’s father, who initially was to descend to Ashihara no nakatsukuni). *Nihon shoki*, SNKBZ 2, pp. 138–39.

- (15) Nishimiya, *Kogo shūi*, p. 38.
- (16) Yamaguchi and Kōnoshi, *Kojiki*, pp. 222–35; Kojima et al., *Nihon shoki*, SNKBZ 2, pp. 374–85. The *Kojiki* and *Kogo shūi* place the episode of escaping the fire at Sagamu 相武 [相模] rather than Suruga. Yamaguchi and Kōnoshi, *Kojiki*, pp. 224–25; Nishimiya, *Kogo shūi*, p. 24.
- (17) Kojima et al., *Nihon shoki*, SNKBZ 2, pp. 388–89.
- (18) Kojima et al., *Nihon shoki*, SNKBZ 4, pp. 278–79. *Fusō ryakki* 扶桑略記 (late twelfth century) and *Atsuta daijingū engi* 熱田太神宮縁起 identify Dōgyō as coming from Silla.
- (19) Kojima et al., *Nihon shoki*, SNKBZ 4, pp. 460–61.
- (20) Kojima et al., *Nihon shoki*, SNKBZ 2, pp. 374–75.
- (21) Halla and Mōri, “‘Kusanagi no tsurugi’ ni tsuite.”
- (22) Yoshida Kenji, “Atsutasha to kusanagi no tsurugi kara mita sanshu no jingi seiritsu no ichi sokumen,” pp. 203–205; Okada, *Kodai saishi no shiteki kenkyū*, pp. 245–48.
- (23) See the articles on *senso daijōsai gi ge* 践祚大嘗祭儀下 in *Gishiki*, pp. 109–10; and *senso daijōsai jō, tatsunohi dan* 践祚大嘗祭条・辰日段 in Torao, ed., *Engi shiki*, vol. 1, pp. 438–39. Kamo Masanori 加茂正典 holds that the shift from the accession ceremony to the Daijōsai of the Nakatomi recitation of *Amatsukami no yogoto* and the presentation by the Imibe of the sacred insignia (*shinji* 神璽) of the mirror and sword occurred after the Daijōsai for Emperor Kōnin 光仁天皇 (709–781, r. 770–781). Kamo, *Nihon kodai sokui gireishi no kenkyū*, pp. 159–89.
- (24) Kojima et al., *Nihon shoki*, SNKBZ 3, pp. 100–101.
- (25) Kojima et al., *Nihon shoki*, SNKBZ 3, pp. 220–21.
- (26) Kojima et al., *Nihon shoki*, SNKBZ 3, pp. 236–39.
- (27) Kojima et al., *Nihon shoki*, SNKBZ 3, pp. 288–89.
- (28) Kojima et al., *Nihon shoki*, SNKBZ 3, pp. 346–47.
- (29) Kojima et al., *Nihon shoki*, SNKBZ 3, pp. 528–29.
- (30) Kojima et al., *Nihon shoki*, SNKBZ 4, pp. 38–39.
- (31) Kojima et al., *Nihon shoki*, SNKBZ 4, pp. 110–11.
- (32) Kojima et al., *Nihon shoki*, SNKBZ 4, pp. 500–501.
- (33) *Ryō no gige*, p. 79.
- (34) *Gishiki*, pp. 109–10.

- (35) Nishimiya, “Sanshu no jingi ni tsuite.”
- (36) Miura et al., *Teihon Ryō no shūge shakugi*, pp. 178–79.
- (37) Article 40 of the section of the codes on the format for official documents and seals (*Kushikiryō* 公式令) concerns the “imperial sacred seal” (*tenshi shinji* 天子神璽), which states that the term “refers to the celebratory seal (*yogoto no shirushi* 寿璽) [presented] in the ceremony of accession. It is a treasure and is not actually used.” From this it appears that an object referred to as *shinji* also existed, but the article describes it as a seal that was kept as a treasure rather than used for official purposes.
- (38) Personal communication.
- (39) Ishihara, *Gishi wajin den*, p. 51.
- (40) Kobayashi, *Kofun jidai no kenkyū*.
- (41) Kawaguchi, “Zuijintō to ōkimi no seiritsu”; Satō, “Yūmei tōken no kashi, kenshō.”
- (42) In the fourth and fifth centuries it appears that the Wa kings secured these symbols of authority directly from abroad, while the regional leaders obtained such items from the Wa king or by relying on the king to negotiate for them on their behalf. See Satō, “Kofun jidai no ōkimi to chiiki shuchō no fukuzoku kankei.”
- (43) Okada, *Kodai saishi no shiteki kenkyū*, pp. 35–83.

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 続群書類從完成会, 1977–1992.
- KKSKK *Kokugakuin Daigaku Kenkyū Kaihatsu Suishin Kikō kiyō* 國學院大學研究開發推進機構紀要. 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 taikei* 日本古典文学大系. 102 vols. Iwanami Shoten 岩波書店, 1957–1967.
- NKBZ *Nihon koten bungaku zenshū* 日本古典文学全集. 51 vols. Shōgakukan 小学館, 1970–1976.
- NST *Nihon shisō taikei* 日本思想大系. 67 vols. Iwanami Shoten, 1970–1982.
- SNKBZ *Shinpen Nihon koten bungaku zenshū* 新編日本古典文学全集. 88 vols. Shōgakukan, 1994–2001.

References

- Aoki Kazuo 青木和夫 et al., eds. *Kojiki* 古事記. NST 1.
- Aoki Kazuo et al., eds. *Shoku Nihongi* 続日本紀. 5 vols. Vols. 12–16 of *Shin Nihon koten bungaku taikei* 新日本古典文学大系. Iwanami Shoten 岩波書店, 1989–1998.
- Gishiki* 儀式. In vol. 4 of *Kojitsu sōsho (zōtei han)* 故実叢書 (增訂版), pp. 61–236. Yoshikawa Kōbunkan 吉川弘文館, 1928.

- Halla Irata'n [István] and Mōri Masamori 毛利正守. “‘Kusanagi no tsurugi’ ni tsuite.” In *Kodai bungaku ronshū: Kurano Kenji-sensei koki kinen* 古代文学論集: 倉野憲司先生古稀記念, pp. 161–75. Ōfūsha 桜楓社, 1974.
- Inoue Hayato 井上隼人. “‘Kojiki’ ni okeru ‘Tsunoga’ no seikaku: Ōjin tennō no tanjō”『古事記』における『角鹿』の性格: 応神天皇の誕生. *Kodai bungaku* 古代文学 54 (2014), pp. 70–84.
- Ishihara Michihiro 石原道博, ed. *Gishi wajinden, Gokanjo waden, Sōsho wakokuden, Zuisho wakokuden* 魏志倭人伝・後漢書倭伝・宋書倭国伝・隋書倭国伝. Iwanami Shoten 岩波書店, 1985.
- Kamo Masanori 加茂正典. *Nihon kodai sokui gireishi no kenkyū* 日本古代即位儀礼史の研究. Shibunkaku Shuppan 思文閣出版, 1999.
- 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.
- Kawaguchi Katsuyasu 川口勝康. “Zuijintō to ōkimi no seiritsu” 瑞刃刀と大王の成立. In vol. 1 of *Kodaishi ronsō* 古代史論叢, pp. 109–86. Yoshikawa Kōbunkan, 1978.
- Kawashima Hideyuki 川島秀之. “Kojiki shinmei no gengi shiken” 古事記神名の原義私見. *Kokugo gaku* 国語学 142 (1985), pp. 13–22.
- Kobayashi Yukio 小林行雄. *Kofun jidai no kenkyū* 古墳時代の研究. Aoki Shoten 青木書店, 1961.
- Kohama Ayumu 小濱歩. “‘Kojiki’ Ōgetsuhime denshō no tokushoku: Kaigai shinwa oyobi ‘Ki’ shoden to no hikaku ni oite”『古事記』大宜都比売伝承の特色: 海外神話及び『紀』所伝との比較において. *Shintō shūkyō* 神道宗教 230 (2013), pp. 31–56.
- Kojiki gaku* 古事記学. Ed. Kokugakuin Daigaku Kenkyū Kaihatsu Suishin Kikō Kojiki Gaku Sentā 國學院大學研究開発推進機構古事記学センター. 7 vols. 2015–2021.
- Kojima Noriyuki 小島憲之 et al., eds. *Nihon shoki* 日本書紀. 3 vols. SNKBZ 2–4.

Komaki Satoshi 駒木敏. “‘Kojiki’ kunizukuri kami no kayō: Yashimakuni to Koshi no kuni”『古事記』国作り神の歌謡: 八島国と高志国. *Dōshisha kokubungaku* 同志社国文学 62 (2005), pp. 223–34.

Kurano Kenji 倉野憲司, ed. *Kojiki zenchūshaku* 古事記全註釈. 7 vols. Sanseidō 三省堂, 1973–1980.

Matsumoto Naoki 松本直樹. “Amaterasu ōmikami ni mōshiage tamaiki, kore wa Kusanagi no tachi zo’ ni tsuite: Kusanagi no tachi o meguru Kojiki no hyōgen ito”「白上於天照大御神也是者草那芸之大刀也」について: 草那芸大刀をめぐる古事記の表現意図. In *Sugano Masao-hakase kiju kinen: Kiki, Fudoki ronkyū* 菅野雅雄博士喜寿記念: 記紀、風土記論究, pp. 122–36. Ōfū おうふう, 2009.

Miura Hiroyuki 三浦周行 and Takikawa Masajirō 瀧川政次郎. *Tēihon Ryō no shūge shakugi* 定本令集解釈義. Naigai Shoseki 内外書籍, 1931.

Motoori Norinaga 本居宣長. *Kojiki den* 古事記伝. 4 vols. MNZ 9–12.

Nakajima Etsuji 中島悦次, ed. *Kojiki hyōshaku* 古事記評釈. Sankaidō Shuppanbu 山海堂出版部, 1930.

Nakamura Hirotoshi 中村啓信, ed. *Shinpan Kojiki* 新版古事記. Kadokawa Gakugei Shuppan 角川学芸出版, 2009.

Nishimiya Kazutami 西宮一民, ed. *Kogo shūi* 古語拾遺. Iwanami Shoten 岩波書店, 1985.

Nishimiya Kazutami, ed. *Kojiki* 古事記. *Shinchō Nihon koten shūsei* 新潮日本古典集成. Shinchōsha 新潮社, 1979.

Nishimiya Kazutami. “Kojiki jōkan bunmyaku ron”古事記上卷文脈論. In *Nihon bungaku kenkyū shiryō shinshū 1: Kojiki: Ōken to katari* 日本文学研究資料新集 1 古事記: 王權と語り, ed. Doi Kiyotami 土井清民, pp. 206–22. Yūseidō 有精堂, 1986.

Nishimiya Kazutami. “Sanshu no jingi ni tsuite”三種の神器について. *Kōgakkan Daigaku kiyō* 皇學館大学紀要 21 (1983), pp. 20–41.

- Okada Seishi 岡田精司. *Kodai saishi no shiteki kenkyū* 古代祭祀の史的研究.
Hanawa Shobō 烙書房, 1992.
- Okimori Takuya 沖森卓也 et al., eds. *Shinkō Kojiki* 新校古事記. Ōfū おうふう,
2015.
- Ōta Yoshimaro 太田善磨. *Kodai Nihon bungaku shichōron* 古代日本文学思潮論.
4 vols. Ōfūsha 桜楓社, 1962.
- Park Mi-kyong 朴美京. “‘Gokoku kigen shinwa’ to Susanoo no mikoto zō” 〈五
穀起源神話〉と須佐之男命像. *Ochanomizu Joshi Daigaku Ningen Bunka
Kenkyū nenpō* お茶の水女子大学人間文化研究年報 24 (2001), pp. 2-43–2-
50.
- Ryō no gige* 令義解. In vol. 22 of *Shintei zōhō kokushi taikei* 新訂増補国史大系.
Yoshikawa Kōbunkan 吉川弘文館, 1939.
- Saigo Nobutsuna 西郷信綱. *Kojiki chūshaku* 古事記注釈. 4 vols. Heibonsha 平凡
社, 1975–1989.
- Sakashita Keihachi 阪下圭八. “*Kojiki*” no katarikuchi 『古事記』の語り口.
Kasama Shoin 笠間書院, 2002.
- Satake Akihiro 佐竹昭広. *Kogo zatsudan* 古語雜談. Iwanami Shoten 岩波書店,
1986.
- Satō Nagato 佐藤長門. “Kofun jidai no daiō to chiiki shuchō no fukuzoku kankei”
古墳時代の大王と地域首長の服属関係. *Kokugakuin zasshi* 國學院雜誌
109:11 (2008), pp. 54–68.
- Satō Nagato. “Yūmei tōken no kashi, kenshō” 有銘刀劍の下賜・顯彰. In vol. 1 of
Moji to kodai Nihon 文字と古代日本, pp. 25–42. Yoshikawa Kōbunkan 吉川
弘文館, 2004.
- Sema Masayuki 瀬間正之. “Kojiki shinmei e no apurōchi josetsu: Shinmei hyōki
no kōsatsu o chūshin ni” 古事記神名へのアプローチ序説: 神名表記の
考察を中心に. In *Kojiki, Nihon shoki ronshū* 古事記・日本書紀論集, ed.
Nakamura Hirotoshi 中村啓信, pp. 319–38. Zoku Gunsho Ruijū Kanseikai

続群書類從完成会, 1989.

Taniguchi Masahiro 谷口雅博. “‘Kojiki’ yamata no orochi taiji shinwa no kūkan ninshiki: Chimei kara kangaeru”『古事記』八岐大蛇退治神話の空間認識: 地名から考える. *Jōdai bungaku kenkyū ronshū* 上代文学研究論集 1 (2017), pp. 73–86.

Torao Toshiya 虎尾俊哉, ed. *Engi shiki* 延喜式. 3 vols. Shūeisha 集英社, 2000–2017.

Tosa Hidesato 土佐秀里. “Kibutsu to ibutsu: Kojiki no moji hyōgen ichirei 奇物と異物: 古事記の文字表現一例.” *Jōdai bungaku kenkyū ronshū* 1 (2017), pp. 1–15.

Tsugita Uruu 次田潤. *Kojiki shinkō* 古事記新講. Meiji Shoin 明治書院, 1956.

Ueda Baku 植田麦. “Susanoo no mikoto no jiko kitei to bunmyakujō no imi.” 須佐之男命の自己規定と文脈上の意味. *Bungakushi kenkyū* 54 (2014), pp. 13–26.

Uegaki Setsuya 植垣節也, ed. *Fudoki* 風土記. SNKBZ 5.

Yamaguchi Yoshinori 山口佳紀. “‘Kojiki,’ ‘Nihon shoki’ kayō ni okeru ninshō tenkan to jikei hyōgen”『古事記』『日本書紀』歌謡における人称転換と自敬表現. *Kojiki nenpō* 古事記年報 55 (2012), pp. 20–48.

Yamaguchi Yoshinori and Kōnoshi Takamitsu 神野志隆光, eds., *Kojiki* 古事記. SNKBZ 1.

Yoshida Atsuhiko 吉田敦彦. *Hōjō to fushi no shinwa* 豊穰と不死の神話. Seidosha 青土社, 1990.

Yoshida Kenji 吉田研司. “Atsutasha to kusanagi no tsurugi kara mita sanshu no jingi seiritsu no ichi sokumen”熱田社と草薙剣からみた三種の神器成立の一側面. In *Ritsuryōsei to kodai shakai* 律令制と古代社会, ed. Takeuchi Rizō-sensei Kiju Kinen Ronbunshū Kankōkai 竹内理三先生喜寿記念論文集刊行会, pp. 201–24. Tōkyōdō Shuppan 東京堂出版, 1984.

令和5年度 公開学術講演会

國學院大學における博物館黎明期 —戦後間もなくの考古学資料室と考古学会—

下津谷 達男

考古学標本室のはじまりと樋口清之先生

下津谷でございます。國學院大學博物館は、今年で考古学標本室の創立から数えて95周年ということですが、私も昭和3（1928）年の生まれでございます。早生まれの3月22日に生まれましたので、当時学部の学生であった樋口清之先生が考古学標本室をお作りになる少し前かもしれません、ほとんどの國學院大學博物館と同じくらいの年齢を重ねておるということです。

私が考古学の助手として、あるいは講師として、國學院大學おりました頃には、考古学標本室の後身である考古学資料室が、昭和3年に開設されたという事実に対する意識はあまりなかったですね。ですから、創立の事情はよく分かりませんが、いずれにしましても私の恩師でもある樋口先生が、郷里の奈良県などで集められた約3,000点の資料を渋谷にお持ちになって、大学に寄附をして標本室をお作りになった。学生でありながら大学当局を説得して標本室を作るのには、並々ならぬ努力があったと思いますし、また、それだけの才能をお持ちだったということでしょう。

戦中・戦後の考古学資料室

考古学標本室は、昭和7（1932）年に国史研究室附属の考古学資料室となり、昭和18（1943）年に本館2階から1階に下されることになりました。これは、1階の学長室に天皇陛下と皇后陛下の御真影が飾ってあり、その上の2階に考古学資料室がある。しかも、そこに得体の知れない人骨（千葉県

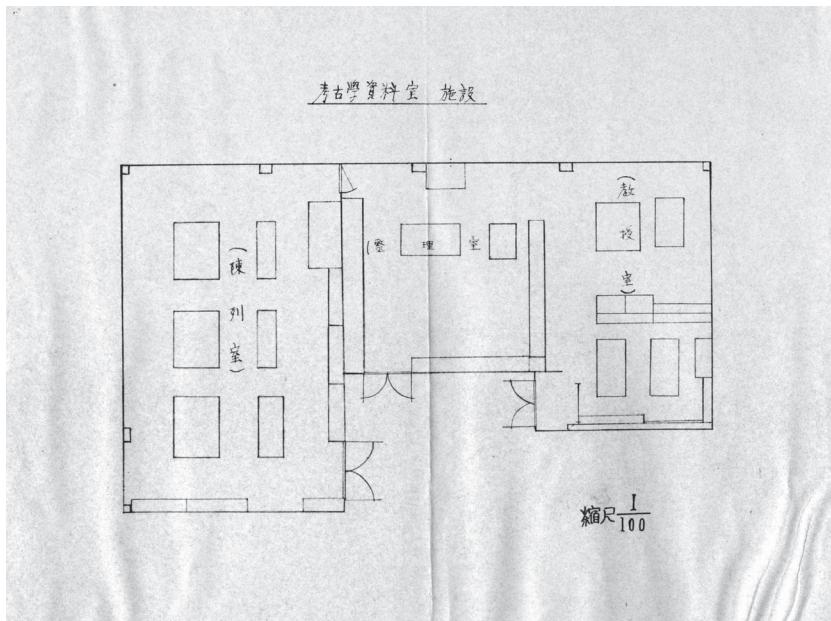
曾谷貝塚出土人骨)があるのは、不敬の至りだと。学生大会で、そのような意見が出されて、資料室を1階に下ろしたという記録があります。私の前任者である小出義治先生は、学生大会ではなく、配属将校の指摘と仰っていましたね。もしかすると、学生大会の動議の裏側に、配属将校の示唆があったのかもしれません。

配属将校といつても、今の方はあまり御存じないと思いますが、私どもがおりました旧制の学校では、軍国主義的な軍隊の教練が正課に組み入れられていました。中学2年までは体操的な徒手訓練。3年になりますと鉄砲を使った訓練、いわゆる戦争訓練があります。卒業するまで扱えということで、1人1丁ずつ非常に重い三八式歩兵銃を渡されるのですよ。サビでも見つかったら大変なことになるので、お昼休みや放課後など、年中小銃の手入れをしていました。旧制中学ですと尉官、大学ですと佐官級の配属将校が来ていたと思います。大学でも配属将校の権威や発言力は非常に強かったでしょうから、資料室も2階から1階に下ろされることになったのでしょうか。その後、昭和22(1947)年に資料室が3階に移った経過までは聞いていません。

昭和20(1945)年に戦争が終わって進駐軍が入ってきますと、神道の学校である國學院大學は潰されるのではなかろうかという話もあったそうです。樋口先生は、そのとき國學院を救ったのが考古学だったと度々仰っていました。進駐軍からマークされておったのでしょうけれども、学校の事情を色々と調べる中で考古学資料室が注目され、こういう学問、アーケオロジーもやっとるじゃないかということで、まあ、よかろうとなつたと。考古学は、國學院を救ったのだというお話をされたことがあります。

國學院大學予科入学の頃

私自身は、昭和22(1947)年に國學院大學の予科から入りましたが、予科の主任教授が樋口清之先生でした。まだ若くして主任教授になられておりまして、入学式の後、教室に集まって訓示をされたのですが、最後の一言はいまだに忘れておりません。「私は一度会った人の名前、顔。これは絶対



考古学資料室（本館 3 階）

忘れない」と。本当かな、と思いましたけれども、その後も樋口先生の記憶力の抜群さを度々目にすることになりました。もっとも、私が助手をやっておった頃になると、時々は「あれ誰だ?」という話は少しありましたから、年を取られていきますと記憶力も多少減退することもあったかもしれません。

そして、私が初めて資料室に入ったのは、昭和 22 (1947) 年の予科入学から半年後、恐らく昭和 23 (1948) 年の正月明けの頃でした。本館を階段で 3 階まで昇ると、廊下の右手が研究室、真ん中が整理室、左手が標本室。私がいたころは、整理室の入り口が棚で塞がっていた記憶があります。研究室の手前の、書棚で画されているテーブルのある場所が、学生たちがたむろしたところ。朝早く部屋が開きますと、そこにカバンなどを置いてから教室に出かけ、昼食をここで食べたりもしました。研究会なども、この場所でよくやったわけあります。研究室の書棚には、『史前学雑誌』や『考古学雑誌』のほか、



考古学資料室

発掘調査報告書も一部あり、ここから貸出をしてもらいました。

この写真は、少し後の、私が助手時代の研究室です。右奥が樋口先生。左側は、どなたか分からぬ。右手前の私は、白衣を着ておりますけれども、恐らく資料室で白衣を着出したのは私が最初です。土器などをいじると洋服が汚れるものですから。その後、白衣を着る人が多くなったようですね。

いずれにしましても、私が予科に入學して半年ほど経った頃、はじめて資料室を訪ねた際には、樋口先生が研究室の奥の方のテーブルにおられまして、傍に2、3人の学生さんがおりました。私は、郷里である千葉県野田市の発掘調査について相談に伺ったのですけれども、そもそも先生を訪ねることになった経緯についてお話しをおきましょう。

樋口先生を訪ねることになった経緯

戦争が終わると、いわゆる「歴史」というものが見直される。殊に古代史

につきましては、神話の歴史から実証的な歴史へと。

その一環として、野田高等女学校（後の県立野田高等学校、野田中央高等学校）の教員たちも、文化国家、文化興隆は、まず学校からだということで研究会を組織します。そして、若手で非常に活躍されていた樋口先生を女学校に招き、先生お得意の分野である「お化粧の歴史」について講演を開くことになった。そのあたりが発端なのです。

この講演をお聞きになった先生方の一人に、田中則雄という先生がいらっしゃいました。東京のご出身で、台湾の台北帝国大学（現在の台湾大学）に進学され、東南アジアの歴史、殊にインドネシアなどの研究をやられていた方ですが、御両親が疎開されていた野田へお帰りになって、野田で就職されました。台北帝大では、インドネシアなどを研究するためにオランダ語の古文書を渡され、七、八人の学生に対して、十数人いらっしゃる先生方から入れ替わり立ち替わり宿題を出される。「もうとにかく勉強勉強で、学部生のときには台湾で旅行に行ったことはなかった。あんなに勉強したのは恐らく初めてで、その後もできないだろう」と言っておりましたけれども、とにかく大変な勉強をされた先生です。

その田中則雄先生が、野田高等女学校へ奉職されて、生徒たちに「君たちの家の周辺に遺跡があるはずだ。そこにある土器とか石器とか、そういうものを拾って持って来てくれ」というような宿題を出される。それらの資料を、講演にお出でになった樋口先生に見せたところ、円筒埴輪の破片がありました。ご覧になった樋口先生は、その破片が大きく、割れ口が新しいことから、「恐らくここを発掘をすれば、もっと出ますよ」と言われたらしい。ちょうど、昭和23（1948）年に結成された野田地方文化団体協議会（現在の野田市文化団体協議会）の中に、野田高等女学校の分科会も入っており、田中先生が樋口先生の発言を紹介して発掘をしたいと申しましたら、文化団体協議会としてもやってみようとなったのがそもそもの始まりです。

そして、この発掘を実施するに当たって、指導者を樋口先生にお願いできなかいかということで、「下津谷君、一つ行って打診してくれ」となりました。

私は、そのときに初めて考古学資料室を訪ね、樋口先生にご意向をお伺いすることになったわけです。その時、田中先生からは、「学生さんたちがお出でになんでも、交通費は出せません。お金はそれほどありません。しかし、食べ物はあります。もちろん寝るところもきちんとあります。ということだけは忘れないで言ってくださいよ」と念を押されました。それで私は、調査費はないけれど、食べ物はあると樋口先生にお話しした。田中先生とは、多少お知り合いになっていた樋口先生は、苦笑されて「まあ、仕方がない」「これもしょうがないかな」というようなことを言わされました。その結果、正式に田中先生が昭和 23 (1948) 年の 3 月に國學院大學へお願いに来て、そこで発掘調査の日取りなどを決めることになったのです。

初石古墳群・東深井古墳群における発掘調査

昭和 23 (1948) 年 3 月の後半に、今は流山市に入っています東葛飾郡八木村の初石古墳群を掘りました。野田地方文化団体協議会が経済的な面は後押ししたのでしょうかけれども、田中先生も予算のことは分からないと仰っていましたから、別のところで会計処理をしていたのだろうと思います。あまり大きな成果はなかったのですが、円筒埴輪などが出て参りました。

実は、この初石古墳群を掘りましたときに、これも後に流山市になる隣の新川村で中学の教頭をしておりました山田先生という方が発掘現場へお見えになり、「このくらいの山ならば、うちの方にはごろごろあるよ」という話になったんです。私もびっくりしまして、一体どこにあるかと聞いたら、新川の東深井というところだと。戦争中、油がなくなったものですから、松根油を取ろうということで、「松を抜いては根っこを取って、あちこち穴だらけになっているけれど、とにかくあるよ」と言うのですね。ですから、初石古墳群の調査が終わってから、私もそこへご案内いただきました。17 基、18 基……それ以上あったかと思います。

そこで早速、県立野田高等女学校改め野田高等学校とともに、文協の中心になっている野田の図書館……これは興風会図書館（後の野田市立興風

図書館) といいまして、野田醤油株式会社（後のキッコーマン）の外郭団体である千秋社の支援を受けた図書館ですが、そこに勤務しております佐藤さんという方にお話をしました。そうすると、そこも掘ろうじゃないかという話になりました、翌昭和 24 (1949) 年に、東深井古墳群の調査になったのです。そこでは、魚形埴輪や、鉄刀、鉄鎌、ガラス小玉などが出土しました。

野田市郷土博物館の設立へ

このような考古学的発掘の発表会に多くの方が集まったり、新聞などに書き立てられたりしますと、町の中でも文協を中心として、野田には県立図書館より古い図書館はあるけれど、博物館がないから作ろうじゃないかといった意見が出て参りました。発掘した出土資料も、博物館でも作って保存しなきゃいかん。それまでは昭和の初期に大山柏さんの大山史前学研究所が清水野田貝塚などの発掘を行いましたが、掘ったものはみんな東京へ持って帰ってしまい、野田には何も残っていない。ということで、文協を中心になりました、市役所にも博物館の創設を働きかけることになるわけです。

市役所の方も乗り気になったのですが、そこには樋口先生が非常に大きな力を貸して下さいました。というのは、博物館を作ろうと正式に決まる前に、國學院の考古学資料室や、樋口先生のお宅にある資料を貸して頂いて、「住居展」あるいは「食生活展」といった展覧会をやったのです。展覧会をご覧になった野田の町の人たちは、やっぱり博物館は作らなきゃいかんだろうという話になりました、市も正式にそれを決めていく流れになります。

昭和 29 (1954) 年に、野田市郷土博物館設立準備会ができますと、樋口先生も委員の一人におなりになっている。野田へ会議のたびにお通いになって、それで、いろいろな御意見を出していただくことになり、昭和 34 (1959) 年 4 月 10 日に野田市の博物館が出来上がって開館することになりました。博物館法に基づく登録博物館としては、県内第 1 号となっております。ちなみに先ほどの野田貝塚も、所有者である千秋社ができるだけ保存したいということで、昭和 11 (1936) 年に千葉県指定史跡の第 1 号となったものです。

國學院大學考古学会の日々

ところで、昭和 23（1948）年の発掘調査の話にさかのぼります。その時は、女学校を宿舎にして、学生さんたちや樋口先生もお泊りでした。女学校は、私の家から歩いて 12、13 分ほどですから、成り行きで宿舎に顔を出し、昼間も発掘を手伝うような形になりました、何となしに考古学の中へ入っていっちゃったわけです。

予科時代は、専門を決める必要がないですから、語学と、それから哲学的なことをやっておればよろしい。ですから、この発掘がなければ、あるいは違う分野に進んだかもしれません。中学時代は、教科書の軍記物を読んでおりましたので、『平家物語』などを研究することになったかもしれませんね。しかし、私の一生を決めたのは、その発掘調査。言葉をえすれば、田中則雄先生が私のうちへ来て、樋口先生への仲介の労を取れと言われたことが、そもそもの発端であります。

こういった発掘調査に加わりながら、考古学資料室を拠点として、國學院大學考古学会の活動も盛んにやりました。学会の中に、縄文部会、弥生部会、古墳部会、それから歴史部会という 4 つの部会を設け、部会長が責任を持ってやる形にしたわけです。その頃、旧石器の存在は全く考えに及ばなかったけれど、北海道白滝の黒曜石の石器も資料室にありましたね。資料室では、大場先生、樋口先生、そして樋口先生より 1 年後輩だと思いますが人文地理系の中川徳治先生にお願いして、毎月 1 回くらいの研究会を続けました。新入生が入りますと、新入生歓迎会。歓迎会の後は史跡探訪で、市川辺りを中心にして、堀之内貝塚とか、国分寺・国分尼寺などを歩く催しがありました。

また、先ほど申し上げましたように、先生方の月一遍の講座もあります。それから、時々卒業生がお出でになりますと、その地域の考古学の状況などの話を頂いたわけです。本学の教授になられた乙益重隆先生も、熊本女子大におられた頃、度々こちらにお出でになられまして、九州考古学の事情とか、あるいは装飾古墳であるとか、そんなお話しがありました。もちろん突然の

話ですから、十分な用意などはありませんが、関西であるとか、東北であるとか、あるいは九州であるとか、そういうところの情報を知る非常によい機会であったと思うわけであります。

学会誌『上代文化』の編集

『上代文化』という考古学会の機関誌は、学会が上代文化研究会という名前であった頃の昭和3（1928）年に創刊されましたが、戦争が厳しくなり、第17輯で休刊になりました。第18輯は、戦争が終わって、私の入った昭和22（1947）年に出されます。この第18輯を編集されたのが、金子量重さんという非常に能力がある方で、学生時代から活躍されておりました。横浜の鶴見にございます鶴見神社の家だったと思いますが、アメリカ人相手の劇場などでアルバイトをされており、卒業後は神社を弟さんに譲ってアメリカ大使館に入り、日本の情勢などを分析する分析官みたいな仕事をされたようです。どういう仕事が伺ったことがあるのですが、大使が日本国中を歩かれる時、行かれる場所を調べて、先々にいらっしゃる地元の人、有名人、その他の履歴を調べる役割をしていたと。アメリカ大使になると、用意周到なことをするものだと感心したこともあります。

この第18輯を編集する時に、私もちょっと手伝っています。第19輯は、私が編集したのですが、だんだんとお金がなくなってまいりました。学友会から配当される資金はあったのですけれども、雑誌を出す会が増えて参りますと雑誌の費用までは回せないことに。そこで、第19輯でも広告は取りましたが、第20輯はもっと大々的に広告を取り、卒業した先輩にお願いして寄附をいただこうじゃないかと。学術雑誌にふさわしくない広告もあるということで、後で先輩から怒られたこともあるのですけれど、お金がなきゃどうしようもないということで、とにかく金集めに奔走しました。

それで、記念すべき第20輯は、特集をやろうじゃないかということで座談会を計画します。「日本に於ける原始信仰の諸問題」というテーマで、大場、樋口の両先生に、中川先生も入りますし、明治大学で教えておられた後藤守一

先生にもお願ひしました。後藤先生も、國學院で教鞭を執られておりましたので、まんざら知らない仲でもないと。また、國學院にいらした宗教民俗の堀一郎先生とか、国文関係で民俗学の西角井正慶先生とか、慶應考古学の西岡秀雄先生といった方々に、大場先生からお願ひして頂いて座談会を開催したのです。

雑誌刊行費用の捻出顛末

その速記に関しては、小宮君、昔は山本と言いましたけれども、小宮隆信君に頼もうと。小宮君は、父親が柏町の助役やっておりましたから、父親から頼んでもらって議会の速記者などに安くやってもらおうと段取りをつけました。印刷も、東京は高いので、信州松本出身の人に印刷屋を当たってもらって長野県でやりました。明治神宮をはじめ寄附金も集まり、広告収入も集まりましたが、どうしてもある程度足りない。そこで、お宮さんを見回すと、裕福なところはお伊勢さんだと。それで、これも大場、樋口両先生にお話ししまして、お伊勢さんの寄付をお願いしようと。旅費は、我々自分たちが自弁する。宿舎は、会員の中に猿田彦神社の宇治土公貞俊君がいたので、実家へ電話してもらったらオーケーだと。こちらからは、私と小宮君と、3人ほどで行くということで、大場先生から寄附金のお願いを兼ねた紹介状を頂きました。神道考古学の創始者でもある大場先生は、ご存知のように内務省神社局の考証課におられた頃に、全国の神社の来歴などを調査して歩いた先生ですから、神社界には非常に顔が広いのです。

そこで、いつ頃行こうかと相談しておりましたところ、樋口先生から突然、「ちょっと下津谷君、来い」と。それで、樋口先生と一緒に大学の小林理事長のところに行きまして、理事長に経緯の話をしました。そうしたところ、理事長は「実は、お伊勢さんには大学として非常に大きな経費をお願いしている。そういうところに、寄附のお願をやられたらちょっと困るのだ」と言うのですね。困ると言われても、こちらも困るということで、擦った揉んだがあったのですが、小林さんから「一体幾ら要るんだ」と。「これくらいはお願いしたい」と言ったら、「『上代文化』20輯を、大学のお客さんのために

配るものとして買い上げるから、本ができたら、10冊、20冊でもいいから持つてこい」という話になったのです。これはしめた、と。我々の方は、お金さえ入ればいいのですから、伊勢に行く必要はなくなりました。

ただし、小林理事長から念を押されましたのは「この話はよその学会に話をしちゃいかんぞ」と。国文学会とか、史学会とか、いろいろ雑誌があるところに話をすると、「じゃあ、大学が買上げをやってくれということになると困るから、これは絶対よそに言っては駄目だ。考古学のお前さんだけの懐におさめてくれ」と言われましたものですから、「分かりました」と。

というわけで、無事に発行したのですが、どういうわけか印刷の日と発行の日が大分ずれています。その辺が、どうなっておったのかよく分かりませんけれども。面白い話といえば面白い話ですが、あまり外には出しては困るというようなお話でございました。

國學院大學の発掘調査

この頃の思い出に残るのは、自分たちがやった発掘。大きなものでと、大場磐雄先生が主宰されました長野県塩尻の平出遺跡。これは何回もやりましたけれども、我々学生は昭和電工の寮に泊まりまして、そこから調査地に通いました。ある時、オリエント考古学をやっておられた三笠宮さんが、大場先生とも親しかったので平出遺跡にお出でになりましたね。調査に当たっては、原嘉藤さんという方がいろいろ面倒を見てくれたのですが、地主さんたちの了解を取りつけるのが大変だったらしいです。その話をお聞きになった三笠宮さんが、「私も御挨拶に行きましょう」ということで、親しく地主さんの家を「よろしく頼みます」と言って回られたのです。当時のことですから、皆さん畏まって、どうぞどうぞということになり、発掘が非常にスムーズにいくといったこともあります。それから、発掘を嫌がった人たちも、掘りますと天地返しになって明くる年の麦などの生育が非常によろしいということで、掘る予定地じゃない場所も掘ってくれ掘ってくれというような笑い話的なこともありましたけれども。

それから、今の群馬県伊勢崎市にあたる采女村の古墳。これも大場先生の調査ですけれども、我々の1年上の金子量重さんが発掘の段取りをしてくれました。横穴式石室でしたが、天井石はもうありません。昭和23(1948)年6月28日のこと。いきなり地面が揺れまして、両側の壁が崩れるくらい。びっくりして、慌てて石室の外に飛び出しましたけれど、これが福井地震でした。報告は、『上代文化』第18輯に出ておりますが。そういう発掘をやっては、報告会も資料室の学生が集まる部屋を中心にしてやりました。

それから、千葉県の柏でも、色々と発掘を致しましたね。この調査も、我々は自分たちで金策です。役所に行って経緯を話し、こういう場所をちょっと調査したいので予算を出してくれと言いますと、なかなか普通は出ないはずで、もちろん少ないのですけれども、何とか捻出してくれました。発掘は、ほとんど自炊。御飯炊きがあまり上手くない私は、一度焦がしたことがあり、それからは自炊免除になりました。その代わり買い出しなどの役割が中心に。今ですと、うるさい問題になるかもしれません、雨になって、今日の調査は1日休みとなると、食事は1食くらいに制限して調査をやったのです。

昭和20年代前半の食糧事情

私が大学に入った昭和22(1947)年の夏休みは、始まるのが非常に早かったです。普通、大学の夏休みは、7月10日、15日前後あたりからなのですが、そこまではとても持たないと言い出したのが寮生です。当時は、大学の武道館の一角を区切って寮にしておりました。どう寮生に食事を出していたかは知りませんが、彼らが「食糧事情がこんなに悪くては、俺たちは死んじゃう。休みを早くしてくれ」と大学に掛け合い、多分6月の終わりか、あるいは7月初めくらいから休みになったのですよね。国に帰って、ゆっくり栄養をつけようと。学生大会とまでは行かないけれど、寮生たちの意見によって夏休みが早くなった。そういう点でも、当時の食糧事情が非常に悪かったことがお分かりになろうと思います。

予科に入りました2年目あたり。考古学資料室に出入りする頃ですが、

学校の帰りに寄る喫茶店がありました。喫茶店といつても、お好み焼き屋のような程度です。そこで無駄話をしておりますと、店のおばさんが「うどん粉がないから焼けない」と。そこで、自宅から通っていた学生は、うちから粉を持ってまいりまして店に預けると、お好み焼きとか今川焼などを焼いてくれる。そういうようなことで、「今日は俺のやつでやってくれや」などと言いながら、友達と一緒に食べたことも記憶にありますね。

登呂遺跡の調査体制

そのような中で、昭和 22 (1947) 年から登呂遺跡における戦後の調査が始まるわけです。登呂遺跡では、昭和 18 (1943) 年にも調査をやっておりました。三菱重工が戦闘機のプロペラをつくる工場を建てるので、急いで埋め立てて工場用地にすることになったのです。大場先生も行かれたようですが、軍需工場の用地ですから憲兵などが出張っており、その監視の中で調査をして、いつまでに調査を終わらせなきゃ駄目だとか厄介なことがある。あるいはフィルムを没収されるなんていうことがあったらしいけれど、とにかく苦難を乗り越えて住居址 1 軒と溝、畦などを見つけております。その記録類は、静岡市が保管しておったのですけれども、空襲で焼けてしまいました。

明治大学を卒業した杉原莊介先生は、戦争で中国大陸に行っており、「生きて帰ったら登呂を掘る」と言っていたらしいのですけれど、復員して文部省に入る。そして、後藤守一先生と一緒に申請したのが、登呂遺跡の調査の科学的研究費です。「駿河・富士見ヶ原における古代農耕村落の研究」というテーマで出しましたところ、5 万円の補助金が下りた。そこへ県が 20 万円、静岡市が 15 万円、合わせて 40 万円かな。そのとき、後藤先生と杉原先生が考えたのは、考古学だけではなく、人類学、日本古代史学、地質学、動物学、植物学、建築史学、河川工学、農業経済学など、色々な分野の学際研究でやつていこうと。当時としては、卓見でありますね。しかし 40 万円というお金は、当時としてもそんなに大きなものではありません。

それで、考古学をやっておる大学、明治とか、國學院とか、東大、早大、

慶大とか、その他の学生の応援を頼もうということで、日程を3期に分けまして、1期に各学校から5名ずつ、國學院も5名、合計15名の学生を出してくれと。そういう話になります。学生の選考は、國學院の場合には、大場・樋口両先生の了解を得た上で考古学会が選考致します。上級生が選ぶということですね。

私は、2期から加わりましたので、初年度のことはよく分かりませんが、食糧事情が非常に悪かったらしい。米とか、それに代わる食糧持参。中には、外食券を持って来た人もおるそうです。この間、お亡くなりになった明治大学の大塚初重さんから話を聞きますと、学生だった彼が事務局をやっておりまして、ジャガイモの皮をもらってきてたり、捨ててあるようなものも貰ってきたりしたようです。雑炊、おかゆ、すいとん、そんな食事だったらしい。「登呂のすいとん、とんがない」という歌ができたらいいだそうです。

森戸辰男さんが文部大臣をやっておりましたが、国会の文教委員会で登呂遺跡の見学をしたところ、学生が口を開けば「腹減った、腹減った」と言って、雑炊をすすっていたと。これはあんまりだということで、米2俵が特別配給になった。米よこせ運動なんていうのがあった時期ですから、非常に大変な時代ではあったのです。

私が参加した2年目は、食糧持参ではなかったと思います。女学校の寄宿舎でしたが、雑炊はあまり記憶になく、御飯を食べましたね。量は少ないから、お腹は年中すいていましたけれども、とにかく御飯は食べた。おかずが何だったかは、忘れてしましましたが。発掘調査では、登呂遺跡の時に、初めて交通費と日当をもらいました。これにはびっくりしたのですけれども、帰りの電車賃を考える必要がないですから小遣いは使うことができます。ふたを開けてみますと、1日の日当が7円。もらえないものをもらえて喜んだわけですけれども、真夏の中で一番よく売れたのは、1本3円のアイスキャンディー。ほとんど売れ切れ状態になります。その日当7円を出すのも、事務局は大変だったろうと思いますが。

泥沼の発掘現場

登呂遺跡の調査には、皇太子殿下もお出でになっています。杉原莊介先生は、皇太子殿下が掘る場所を決めておりましてね。その場所は、ちょこっと土器が顔を出していたのです。そこで、少し埋めて「殿下、ここをどうですか」ということで殿下が掘ってみると、ぱっと土器が出てくる。まやかしじゃないかな、ということも我々は言ったこともあるのですが、いずれにしても登呂遺跡の仕事は、非常に思い出深いですね。

台北帝大の助手をやっておった中川成夫先生は、帰られて東京大学の助手をやっておりました。なかなか辛口の先生で、いろいろな評が非常に辛く、学生から大分嫌われておったのですけれど。なぜか私の場合は、「下津谷君、こっちに来い」とよく言われて、中川先生と一緒に調査をしました。

私は、登呂遺跡の調査を2年と3年でやりましたけれど、何かあったのか4年目は行っていません。参加した調査も、遺跡の中に入って発掘した経験は4、5日しかない。何をやっていたかというと、トロッコともっこ担ぎです。登呂は、軍需工場を作るため、3メートルほど土を盛り上げてある。調査に入る前に、静岡市が盛土を除去しておいてくれる約束だったそうですが、現地に行きますと全然やられていない。そこで、調査員で入ってきた学生の大部分を、トロッコ部隊、もっこ部隊に振り分けた。結果、登呂遺跡の発掘現場に入れたのは、割合と少人数だったのです。

もう一つは、見学者が非常に多く、各学校で見学にやって参ります。見学にやってくると、調査員じゃないのだけれども、見学者を現場の中に入れて調査をやる。一方の我々は、調査員として動員されたけれどトロッコをやっておる、というようなことで大分不満もありましたけれどね。しかし、トロッコのレールの敷き方、もっこの担ぎ方、それらを本当の土方さんから教わりましてね。それで登呂遺跡の調査をやったのですよ。

何日かは遺跡に入りましたけれども、これも湿地帯ですから非常に大変で、腰を下ろすことができません。ほとんど中腰の作業で、周りが十分掘られて

いないものですから、大きなタコツボの中に入つてやるような調査。炎天下で、下からムンムンと蒸気が上がつてくる。地上のトロッコ部隊は、海岸から風が吹いてきまして、割合と風通しがいい。もっこも地上ですから、まだいい。そんなことで、一度遺跡の調査へ入りましたけれども、またもっこ部隊、トロッコ部隊に戻るというようなことでしたね。

私は、10日の約束だったのですけれど、なぜか残れと言われて20日間やりました。しかし、ああいう作業は、大体15日ぐらいが限界だと思いましたね。あの5日間くらいは、何となくふらふらやっている感じ。登呂遺跡では、もっこ担ぎ、レール敷きや、トロッコから土砂を流す時のやり方とか、そんなことを大分勉強した記憶のほうが強いような気がします。

日本考古学協会の結成へ

登呂遺跡の調査には、最初科学研究費が5万円出たわけです。それで文部省も遺跡の重要性は十分に理解しましたけれども、個人研究に出すお金には限界がある。個人研究から団体研究にしなきゃいかんということになりました、文部省の課長であった丸秀雄さんが杉原先生を通して後藤先生などに働きかけ、受け皿をつくってくれと。そこで杉原先生の大活躍が始まる。これはもう東京だけの学会というわけにはいきませんから、大阪、奈良、その辺りの主要な先生方、梅原末治先生はもちろんんですけど、末永雅雄先生とか、そういう方々にもお話をした。日本考古学協会の始まる歴史ですね。

それで第1回、第2回の会議は、上野の国立博物館、昔の講堂脇の会議室でやったわけですけれども、個人を会員とするか、京都大学をはじめとして各地にできた色々な研究会を会員とする学会とするか、大きく2つの考え方を集められてきたわけです。それで、いろいろ検討した結果、あくまで個人を対象にした学会のほうがよろしかろうとなりまして、昭和23(1948)年の4月に日本考古学協会ができ上がる。そこで考古学協会に「登呂遺跡調査特別委員会」という受け皿ができたのですから、国・県・市から頂いた2年目の予算が総額105万円。3年目が220万円、4年目の昭和25(1950)年

が合計100万円だったかな。

大学間の研究交流

ですから、私が行った2回目は、多少裕福になったときなので、お米の御飯は出ました。足りない分は、自分たちの小遣いで何とか貯ったというのも変ですけれども。当時、静岡駅前に昼夜食堂といいまして、昼も夜も開いている食堂があったのです。そこへ夕食が終わった後で出かけまして、お腹をいっぱいにして、あるいは焼酎を飲んだりして帰って来る。登呂遺跡から静岡駅までは、約4キロも砂利道があったのですよね。ペラペラの草履みたいなものを引っかけて行って、そこで食べて、また帰ってくる。よくやったものです。それから、見学に見えた方々の差し入れにもありました。

そんなことで登呂遺跡の調査は終わるわけですが、各大学の学生交流ができました。調査の方法も大学によって違っていましたけれども、それをお互い話し合い、各大学の流儀以外のものを参考にしたり、改善したりというようなこともあります。非常に勉強になったということですね。

学生同士の交流ができたものですから、第1回目の調査が終わって帰ってきてから、東京学生考古学会ができるのです。東京学生考古学会は、昭和22(1947)年11月だったかな。11月3日あたりに記念して開いたかもしれません。それを言い出して主導したのが、先ほど申し上げました國學院の金子量重さん、小出義治さん、それから亀井正道さん、永峯光一さんといった方々です。その関係から、当番校といいますか、國學院が主導して東京学生考古学会が出来上がりました。

私も、金子さんの遣い走りで、明治の研究室なども年中出入りをしておりました。もちろん登呂での顔見知りもできましたし、その関係で授業料は払わなかったのですけれども、明治大学の講座も聞いたことがある。藤田亮作先生が朝鮮考古学を明治で講義しておられたので、先生にお願いたら「いいよいよ」と。受講者が少なかったので明治の研究室へ行って、一緒に講座を聞かせてもらったのですけれど。いわゆる学問的なもの以外の話も出て

まいりますし、受講生はほとんどが顔見知りという中での講義ですから、割合と面白く楽しくやれたことも記憶にあります。

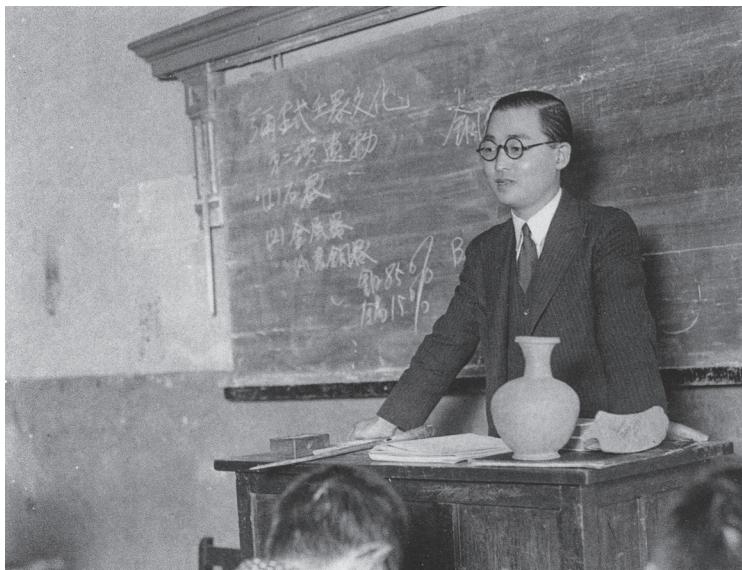
そういうようなことで、登呂遺跡の調査に関係して、色々な人たちと知り合いになれたことも、後々非常に大きく役に立ったことになります。学会活動をするにしましても電話一本で話が通ずるようにもなってまいりましたので、個人としても役に立ったことになりますし、あるいは考古学資料室としても非常に有意義だったのかなと思います。

大場先生の関係になると思いますが、登呂で出土した木器を國學院の考古学資料室が保存することになりました、資料室の展示室に木の箱を作つて一部保管していました。そこへホルマリンを数滴垂らして保管するわけです。何日かおきに水を換えなきゃいけませんから、みんなと一緒に水換えをやるなど、木器を直に見る機会もありました。その後、考古学資料室にお出でになつた末永先生は、唐古遺跡の木器のことをよく話されました。唐古遺跡は、掘ると本当に現代のものと同じようなものが出てきて、びっくりしたと言うのですけれども、そのまま置いておきますと曲がってしまうのですから、乾かなくうちに宿で夜中にかけて実測を取り、実測が終わったものは菰に包んで宿の池へ浸しておいて、翌日すぐに京都へ運んだと言われておりました。

樋口先生の思い出

さて、時間もそろそろですので、ちょっと樋口先生の話も幾つかしておきたいと思います。

お若い頃の樋口先生は、髪が非常にフサフサしておられた。我々は、きれいになでつけられた先生の頭髪が、ピカピカ光っておられたのをよく覚えております。普通の櫛ではできないな、と思っておったのですが、先生が野田へ調査でお泊りになった朝、たまたま洗面所で頭を梳かしている姿を見て、なるほどと思ったのですね。先生が使っておられた櫛は、日本髪で使う目の細かい梳き櫛だったので。これは、皆さんにあまり言わなかつたのですけれど、樋口先生の秘密を見つけたな、と思って喜んだ記憶があります。



講義中の樋口清之先生

また、樋口先生は近畿日本鉄道の株をお持ちになっていたようで、株主優待乗車券をいつも手帳に入れていたらしいのです。細かいことは覚えていないけれど、学部の夏休みに入る前に、樋口先生に「奈良へ行きます」と話したら、ポケットから手帳に挟んでいた優待券のつづりを出して、「これを持って行きなさい。これを使えば近鉄は全線無料だから」と。それからの私は、奈良あたりに行くときには、名古屋までしか国鉄は使わないで済みました。私以外にも、小出義治さんや、何人か頂いた人はいるかと思いますが、非常にありがたいことでした。

それでは、今まで誰にも話していなかったことも。樋口先生の講師謝礼の件です。先生を訪ねてきた卒業生たちは、四方山の話をした後、「ときに先生……実は……我々の会で、あるいは我々の学校で、先生にお話しを頂きたいのです」となる。そこで樋口先生は、予定が空いてればすぐに快諾されますが、大概の卒業生の言いにくそうな「御礼の件なのですが……」という問いかけ

には全部を言わせず、「いいよ、分かっている、分かっている」と言って席を立たれるのです。樋口先生が去られた後、私が先生への御礼は幾らか聞いてみると、今の相場で1万円、ひどいときは5千円くらいの場合もありました。だいたい、1万円から2万円に相当する程度が多かったですね。

ですから、割合とお金には恬淡とされた方なのですが、実は一つ面白い話がある。私は、助手を辞めて講師になり、野田市の博物館に移りました。あるとき、キッコーマンから総務課長がやって参りまして、樋口先生に「お話を頂きたいのですが、いかほど差し上げたらよろしいでしょうか」と直接伺ったと言うのです。樋口先生も、びっくりされたのでしょうか。「野田地方の、そういうお話を下津谷君に一任しております」とお答えになったとのこと。しかし、私に言われても困るのです。役所関係ですと、一応ある程度の決まり的なものはありますが、ここで数字を出すとちょっと具合悪いな、ということで「懐具合はどのぐらいですか」と探りを入れました。大概の返事は、向こうのお考えの低い方の金額を言ってくるのです。それも大体見当づきますから、「それじゃ……」と首をかしげますと、ちょいと上がるわけです。そんなことで、ある金額で落ち着いた。キッコーマンがそうでしたし、茨城県の今で言う坂東市の教育委員会も聞いてきましたね。樋口先生は、「そういうことは下津谷君が、この辺のことは取り仕切っているから」なんて言って逃げちゃうのですから。

この事は、私も樋口先生には黙っているし、樋口先生も何もおっしゃらない。お互いに暗黙の了解といいましょうか。そんな樋口先生は、私にとっての恩師である上に、野田の文化行政を方向づけしてくれた先生でもあり、地域にとっても非常に意義深い恩義のある先生だということですね。

おわりに—学生を育てる博物館—

ともあれ、我々を育ててくれた考古学資料室が、いまや創立95年。このように非常に長い歴史を持つわけですが、これから先も、ずっと50年、100年先までも國學院大學博物館がある。大学に博物館を設けた例は、やはり

國學院大學が古い方ですからね。

私は、日本の大学で博物館学の講座をつくるときには、博物館を必ず待たなきゃいかん、入れるべきだと文部省にも提言したのですけれども、それはとうとう通りませんでした。大学設置基準の中には、図書館は規定されているけれども、博物館はないのです。そのため多くの大学では、博物館を持たずに博物館学講座を開くというようなことになるわけです。しかし、そういう意味では、國學院大學は先駆的な役割を果たしてきた。考古学資料室は、我々が巣立ったところは、非常に先駆的な役割を果たしたものであることに感謝しながら、ありがたく思いながら、私の話を終わりたいと思います。

時間も大分過ぎたようでございますが、長い間、御清聴ありがとうございました。

——了——

執筆者一覧（執筆順）

- 加瀬 直弥
國學院大學神道文化学部教授
- 伊藤 新之輔
國學院大學研究開発推進機構
ボスドク研究員
- 高田 彩
國學院大學研究開発推進機構
- 谷口 雅博
国学院大学文学部教授
- 鶴橋 辰成
國學院大學研究開発推進機構
- 小野寺 紗英
國學院大學兼任講師
- 小野 諒巳
國學院大學研究開発推進機構
- 土佐 秀里
國學院大學文学部教授
- キロス・イグナシオ
國學院大學研究開発推進機構
- ナカイ・ケイト
國學院大學研究開発推進機構
- 下津谷 達男
元國學院大學栃木短期大學教授
客員教授

國學院大學研究開発推進機構紀要 第十六号

令和六年三月三十一日 発行（非売品）

編集・発行

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(03)5466-1010
FAX(03)5466-19237

印 刷 所
株式会社 小葉印刷所

