

たのを女媧が繕修したとの話がある。史記人皇統系十一代に渾沌氏。乾坤鑿度にも天老氏の次に混沌氏があるが、莊子天地篇の孔子の語と合せて渾

沌は善悪美醜の二面で語られている。

大 殿 ご も り 考

尾 崎 暢 映

一

天孫降臨神話の内容が天の岩戸神話のそれに接続することは、この神話が大嘗の時の悠紀殿・主基殿における即位——天皇としての誕生——の秘儀の投影であり、その両殿は穀霊復活の場としての「天の岩屋」と理義相等しいこと、そこに活躍する神々の多くが両神話に共通してあらわれること等に徴しても知られる。特に延喜式に、大嘗祭・新嘗祭に際して主殿寮の官人が悠紀・主基の二院に燈燎を設け、伴の宿祢と佐伯の宿祢とが門部を指揮して南門の外に庭燎を焚くことを記すのは、太陽崇拜（註一）と関係の深いことが知られ、庭燎を焚くことに言い及んでいるのは書紀の岩戸神話に「火所ホトコロ焼」とあるのと照応することが知られる。

古く、年ごとに繰返される祭儀やそれに伴う儀礼的歌舞は季節の变化のリズムや自然の運行と対応してなされたから、冬祭りを投影

する天の岩戸の神話や天孫降臨の神話も、穀霊神としての太陽神（ないし日の御子）の死と復活を語っていたと見られる。「寿命終あるは人倫の末期なり」（統紀、大宝三年閏四月）というように、死は現実にあることとしてはっきり意識される時代になっても、信仰的には依然死をもって再生の前件とみなしたのは、このような考え方が口頭伝承や行為伝承の上に生きていたことによる。

古義からいえば、天の岩戸から招誘された日の神は新生（再生）の穀霊神であった。誕生したばかりの天つ日子番（穂^は|| 稲穂）の邇々芸の命の降臨の語りをもって天の岩戸の語りの一変形と解することのできる所以は、ここにあった。といっても、この両箇の神話は全く同じ主題を同じ視角から取りあげたわけではない。天の岩戸の神話が太陽の生命のよみがえりを呪禱する冬祭りの説明神話たる性質を有するのに対して、天孫降臨の神話では主として日の御子の降臨を思想的・政治的観点から扱っているのは、その相違する点であ

る。

天の岩屋は、原初的には穀母神としての太陽神の忌みこもる岩窟（岩屋・洞窟には穴居時代の住居としての印象のみでなく、墳墓のそれも重なっていた）の謂であった。「天の」の修飾語は一見、天上の、意のように見えるが、また記紀でもそのように扱った用例は多いが、「天の岩屋」という時は大地の聖処の意に解することもできるのであって、必ずしも高天の原系の宗儀のなされる場のみを意味しない。神代紀の国譲り章に地上の船を天の鳥船と称し、出雲国風土記、楯縫郡の条に大國主の命の鎮座される宮殿を天の日栖の宮といい、同風土記、出雲郡の条に国つ神大穴持の命の所領を天の御領田といい、万葉集に天武天皇の陵を天の御門・天つ御門と称した例（四〇・一六）は、そのことを示している。

天照らす大御神の神名には太陽神としての観想が絡んでいるにかかわらず、この神にかかわる神話の内容にはほとんど太陽神的な靈能や要素は認められない。つまり、この神はあくまでも穀母神としての性格を有するのであって、日神的属性は、この神が穀靈的天祖として扱われる場合にのみ考えられたのであった。

岩窟信仰は、石器時代以来の古い伝統を承けているのだろう。万葉集は、そのような岩屋にもった神人として久米の若子や大汝少彦名の神の事蹟を伝えている。古典のいうところによれば、久米の若子は紀伊の国の三穗の岩屋に居り、大汝少彦名の神は志都の石室に居られたという。久米の若子については従来、弘計の王すなわち、のちの顕宗天皇、神武天皇に率いられた久米部の壮士、久米の仙人、の三説があったが、なお未詳である。播磨の国風土記は、事情あって袁奚の王（顕宗天皇）が播磨の国美褒郡の志深の里に隠れ

住まれた次第を記している。しかるに、現実の三穗の石室は和歌山県日高郡美浜町の石窟であろうから、万葉集の久米の若子を顕宗天皇のこととするのは、播磨国風土記の所伝と打ち合わないように思われる。しかし、伝承の物語の中の地は容易に一所に決められないから、右の見方は顕宗天皇説を否定する上での決め手とはなりえない。なお、久米の若子関係の歌で

常磐なす石室は今もありけれど住みける人ぞ常なかりける

（三六）

石屋戸に立てる松の樹汝を見れば昔の人を相見ることし（三六）の二首には敬語がないので、天皇となられた方のことに触れた歌とは解せられないとする見解がある。しかし和歌にあっては、たとえば額田の王が大海人の皇子（天武天皇）に歌いかけた「茜さす紫野行き標野行き野守は見ずや君が袖振る」（三〇）の例に見るように、貴人の上を叙するのに敬語を用いないこともある。かつ、顕宗天皇の物語には、当時の一般的な岩窟崇拜の思想と結びついて語られた様子が見える。その一証として、古事記にこの天皇の御名を袁奚の石巢別の命と申すとして、それが指摘される。いうまでもなく、伝承の物語中の神名・人名は、その神人（じんじん）にかかわる語りの内容なり特定の職能なりと結びつき、これを極度に縮約してあらわすことが多い。これらの点からすれば、顕宗天皇説には久米部の壮士説や久米の仙人説よりは歩があるかも知れない。しかし本稿にとつては、久米の若子が顕宗天皇であろうとなかろうと、何れでもかまわないう。岩窟崇拜の思想では岩屋に穀靈の忌みこもる聖処としての観想の絡んでいること、その思想は神人の死と再生にかかわる類型の語りの系統から飛躍してきているらしいこと、等の事実が知られれば

十分である。なお参考までに申し添えれば、そのことは久米の若子が「若子」と称せられたこと自体に端的にあらわれている。人名中の「若」の語は若少、再生、新生などの意を示す古い伝承要素を残していると思われるからである。かつ、わが国の神話において多くの神神を率い、主役となって天降る神は新生の穀霊神であって、この観点からすれば適々芸の命に限らず、天若、日子などもその神話系列に入ることになる。仮りにもし久米の若子が顕宗天皇であるなら、この天皇の、若き日の流寓の物語も、そのような神話観の系統に連なるものであらう。

古人は、魂には増減があり、その力には盛衰があるとした。高御産巢日の神、神産巢日の神など、そうした生産の霊力を有すると考えられた神の代表的な例である。志都の石室に居たという大汝の神がしばしば死に、しばしば蘇ったと説かれたのは、このような霊の死と再生の思想にうらづけられていたからである。岩窟に墳墓の観想のまつわっていたこと、大汝の神のナに岩窟（出雲国風土記に大穴、持命、古事記に大穴、牟遲神と記すのは、心理的にこの神の属性とかわるところがある。ナは大地の意ともいう）が連想されたことも、そのような神話観想を助けた一因であったが、古事記に大汝（大穴牟遲）の神が根の国の王である須佐の男の命から遁れて黄泉つ比良坂に至ったとすること、明らかにその間の消息を語っている。しかも古典は、少彦名の神が大汝の神の霊魂であったことまでも、注意深く語り添えている。結局、この神は国つ神ではあったが穀霊神としての性格を有し、死んでよみがえる神であった。この観点からすれば、大汝の神と少彦名の神が志都の石室に居たという伝えは、国家神話化された日神の岩屋ごもりの一条よりも一層はつきり

した形で穀霊の死とよみがえりにかかる民族の古い観想を語っているということもできる。

日本書紀、神代卷の一書（第五）に、紀伊の国の有馬の村なる花の窟における行為伝承に触れ、「土俗、此の神（伊弉冉の尊）の魂を祭るには、花の時には花を以て祭る。又鼓吹幡旗を用ちて、歌ひ舞ひて祭る」と記すのも、春を呼ぶ迎神儀礼に際しては、大地の聖処たる岩屋に忌みこもる穀霊神は鼓吹や幡旗のあたりに去来すると考えられたことを示している。畢竟、伊弉冉の尊は高天の原にます皇祖神としてのみでなく、原義的には春とともによみがえる大地母神としての側面もをって考えられたのであった（高天の原信仰の成立の時期は未詳であるが、それは、すでに存在していた南方海洋系の常世世界の観念に、新しく受容された北方アジア大陸系の天界観念が結びついてからのことと考えられる。それには種々の徴証がある）。しかるに時代が進んで、岩屋にこもる穀霊やその霊質を分有する神人の生と死とは循環してやむことがないとする思想に、祭政史の推移と天文曆の採用に伴って時間の観念が加わるようになれば、そこにようやく歴史観めいたものが見出されてくる。

万葉集では、貴人の葬られるところを墓（墓）ということはあるが、オクツキ（四三・四三・四四・二〇二・二〇三・二〇七・二二〇・四九六・四三二）とかツカ（二〇七）とかいった例はなく、その崩御・薨去は天の原の石門を開いて昇天する（二七）と、石門にこもる（四八）というように表現される。結局、この時代ともなれば、泉門一たび覆えばその貴人はもはや蘇生することがないとする観想をひらいてくる。なお石門は岩屋戸というにほほ等しいが、岩壁の河に突き出た潭を「石門」（常陸国風土記、久慈郡山田の里）と称した例もある。門・戸は共に甲

類の音をあらわすから、石門・石戸は同語源と見られる。

二

出雲国風土記、出雲郡腦（なま）の磯の条に

磯より西の方に窟（いほ）戸あり。……窟の内に穴あり、人入ることを得ず。深淺を知らざるなり。夢にこの磯の窟の辺に至る者は必ず死ぬ。故、俗の人、古より今に至るまで黄泉の坂、黄泉の穴と号（なづ）けいへり。

という記事があり、綏靖天皇即位前紀には、天皇が片丘（奈良県北葛城郡か）の大窰（ひら）の戸を開けて突入、その中に寝ていた手研耳（たぢみみ）の命を誅せられた記事がある。手研耳の命は先帝神武天皇の御子で、天皇の崩後、反逆をくだたてた人であるという。窰は地室、穴などの意の字である。この伝えは、或る場合には物語中の岩屋や地室・穴には死の観想のまつわっていたことを下地に行っているのであろう。なおまた、播磨国風土記、美禰郡の条には、御父市の辺の押磐の皇子が近江の推綿野（くたわた）で殺されたので、於奚・袁奚の両王は日下部の連意美を率いて志深の里の石室に隠れられたが、のち、意美はおのれの重罪を知って自殺したと伝える。これなども、神人のこもる石室にそのような生死観を附帯させて説いた例である。

この物語には、今一つ注意されることがある。それは、日下部の連意美は自殺したが、針間の国の住民志自牟の家の新室賞の宴で室寿きの寿詞をとなえられたことが契機となって、於奚・袁奚の両王は次々と即位された（記・紀・磨磨国風土記）と語られることである。つまり、日の御子は穀霊神の系統であるとする思想が、石室にこもられた日の御子の即位——天皇としての誕生——を説かせるこ

とになったのであって、そこには天の岩屋にこもった穀霊神天照らす大御神の死と再生の語りを歴史化し、異った人物の上のこととして説いたような趣きがある。なお言えば、顕宗天皇の岩屋ごもり↓新室ほぎ↓近つ飛鳥の宮での治天下と展開する物語は、大殿祭の祝詞に、屋船の命が主体の神となって天皇の「瑞之御殿」をつかさどるとする発想過程と等しい。なぜなら、顕宗紀に見える新室の純賞（まこと）（記「新室楽」、播磨国風土記「新室之宴」）は新築祝いの宴をさすと見られるが、そのムロは自然の岩窟・山腹などを掘って作った住居・四囲をかこみ塞いだ家といった歴史的印象を残しながら、実際にはもっと進んだ建造物であった事情をさながら示しているからである。奈良時代に入っても、長屋の王邸の一部を「室」（二室七・一室八）と称した例がある。室屋・空室・大室・新室・若室などの語について見ても、ほぼ同様のことがいえる。一方、屋船の命のヤは家戸（ヤド）（宿）・屋根・屋中（うち）などのヤで、具体的な建造物をさし、フネは宇気布祢（古語拾遺）、馬楯、酒船（以上、古事記）等の語に徴しても知られるように、もと、大形の空洞の容器をいう語であった。

古事記には、天の岩屋の事件に先立って天照らす大御神が「大嘗聞しめす殿」にましましたと伝え、書紀には、大御神が新嘗をきこしめすために新宮にましましたと伝える。畢竟、大嘗（新嘗）は稲霊の体现者としての日の皇子の復活を祈る祭儀であったから、古典は穀霊復活の思想を、神代に溯って日の神の岩屋ごもり（ないし大嘗宮ごもり）という形で説いたのであった。要するにここでは、日神が岩屋にも大殿にもましますとする思想が注意される。ただし、古典ではこのように並行して説かれるが、穀霊の齋場としての岩屋の観想と大殿のそれとは、実際には前者がきわめて古い段階のも

のであること、いうまでもない。

天武紀、朱鳥元年正月十八日の条には、天皇が御窟殿の前に御して芸能の徒に祿を賜い、歌人等に袍袴を賜うた記載がある。また同紀の同年七月二十八日の条には、宮中の御窟院に設齋したとあって、「御窟院」の字も見える。御窟殿はいかなる御殿か未詳であるが、他の殿舎とは構造を異にした宮中の一区画で、倡優等が伺候して芸能をもって仕え、神宴を行うところのようである。それも、上述の「窟戸」「大齋」「石室」をめぐる記載と併せ考えれば、依然、霊の生死の思想と分ちがたく関っているらしい。そうすれば、神話にいう天の岩屋の観想や「鎮御魂齋戸」祭の祝詞にいう齋戸（齋処の義で、天皇の御魂を鎮め祭るところ）の古い形と関連するものをそこに見ることもできる。御窟院は、書紀の記事によって設齋をしたところであることが分るから、そして朱鳥元年以前にかかわる記載で見ても

○請_二僧尼_一安_二居于_一宮中_一

(天武十四年四月十五日条)

○此月說_二金剛般若經_一於_二宮中_一

(同年十月十日条)

○僧正僧都等參_二赴_一宮中_一而悔過矣

(同年七月二日条)

などであるから、宮中に設けられた僧坊などであろう。然りとすれば、基本的に靈魂の生死の信仰とかかわる点では、御窟院にも御窟殿と共通するところがあったわけである。

このことと関連して今一つ考えねばならないのは、天武紀十四年条から統紀の天平勝宝六年条までの七十年間の記事中に数出する「大安殿」についてである。といつても、この御殿は大極殿のことか、内裏の正殿すなわち、のちの紫宸殿のことか未詳であり(統紀、天平二年正月二日の条に「天皇、大極殿に御して朝を受け給

ふ」とあり、同年同月十六日の条に「天皇、大安殿に御して五位以上を宴す」とあるのに照して考えれば、大極殿とは別の御殿のようでもある)、訓も定らないが、本居宣長は枕詞「やすみしし」と関係づけて説いた。統紀、和銅元年二月の詔に「昔、殷王五たび遷りて中興の号を受け、周公三たび定めて太平の称を致せり。以ちてその久しき安宅を安みす」とあること、日本靈異記の冒頭に、雄略天皇と后とが大安殿で交親された記載のあること——平安時代に女御・更衣をミヤスンドコロと称したのもこの事と関係があるう——などを参照して考えれば、大安殿は天皇の住まわれる主要な御殿で、祭の夜における神と巫女との交親の習俗を印象した称のように思われる。統紀、文武天皇太宝二年三月十二日の条に、「大安殿を鎮め大祓す。天皇、新宮の正殿に御し、齋戒す」とあるのは、そのようなりちとけた慣行に入る前件としてなされた祭儀であったのだから。ヤスミを安息とか就寝とかの意に用いた例は古典に見えないが、万葉集に「葦垣の古りにし郷と人皆の念息而」(空心、「青山のしげき山辺に馬安公」(二云云)の句があり、推古天皇の二十年正月に蘇我の馬子が天皇に奉った寿歌に「やすみしし我が大君の隠ります。天の八十蔭」の句のあるによれば、安殿のヤスミを天皇が大殿に「息」み給う意、ないし「隠ります」意と見ても、それほど不自然ではない。いうまでもなく、皇居における儀礼——たとえば正月儀礼——は一種の神事であり、八十蔭のカゲは日かげになる場所の意で、八十蔭は結局、宏大な宮殿の別称である。そうすれば、新しい威霊を体現すべく物忌み生活を終えて婚姻の条件をととのえた貴人が、ここに大殿にこもり、巫女を率寝た次第が考えられることになる。神事としての婚姻は、神と巫女とが完全に「をとめをと

こ」(二五九)となるための方途であって、ここに至って靈魂の再生にかかわる儀礼は完成することになる。なお附言すれば、

天の岩屋戸を開きて刺許母理坐しき。(古事記上巻)

…… 神さぶと 磐隠座 やすみしし わが王の……

(万葉、一九)

○ 豊国の鏡の山の石戸立て隠爾計良思待てど来まさず (四一八)

王は神にしませば天雲の五百重が下に隠賜奴 (三〇五、挽歌)

等の例を見ても知られるように、古典ではコモルとカクルとをそれほど厳しく区別せずに用いているので、本稿でも特に区別を立てなかったのであるが、精しくいえば、(註二)「ヘコモル」はその内に在ることを主としていひ、ヘカクルは視界に入らぬやうになることを主としていふ語であった。

日本靈異記冒頭の説話では、この書の著者自身、大安殿における雄略天皇と后との交親は秘密裡になされるべきであったかのような口吻をもらしている。しかしそれは、すでに古義を遺忘した平安初期の見方にすぎない。つまり古典に、穀霊の体現者としての貴人が岩屋にこもるとか、「殿隠り 隠りいます」(万葉、三三六)とか、天の八十蔭にかくりますとかあるのは、貴人の死と再生の呪儀の様態にかかわる譬喩表現であって、天皇の石城ごもり・殿ごもりの後の即位(ないし婚姻)はその御魂の再生を宗教的に補強する方途であるとされたのである。神武即位前紀、己未年三月七日の条に見える「経宮宮室而恭臨三玉位以鎮三元元」云々の詔勅にいうところや、雄略即位前紀に「天皇産而神光満殿」とあるなど、精しく見ればそのことにかかわる記載であるはずであって、肯ける理由があ

るのである。しかも、そのような古代の心意生活に見られる論理は貴族の世界だけのものでなく、

事しあらば小泊瀬山の石城にも隠らば共にな思ひわが夫(三〇六)の歌に見ても知られるように、当時であってむしろ一般的なものであったらしい。けだし、古代和歌における男女相憐の主題をみちびく基調は、こうした生と死にかかわる観想を踏まえて育まれていたのである。さらにその詞章に歴史意識が見出されるようになれば、そこにはつきりと叙事的内容が加わってくる。すでに相当に誇張した歌いかたになっているが、

かくばかり恋ひつつあらずは高山の磐根し纏きて死なましものを (八六)

とか

生きてあらば見まくも知らに何しかも死なむよ妹と夢に見えつる (五六)

念ふにし死するものにあらませば千遍ぞ吾は死にかへらまし (六三)

劔刀諸刃の上に行き触れて死にかも死なむ恋ひつつあらずは (三三六)

とかいうように、恋情の烈しさ・切なさを死に繋げて言うようになる根拠も、このあたりにあったと見られる。

三

強いて区別を立てれば、宮殿を具体的な建造物としての視角からとらえた語が「殿」であり、稲霊の体現者としての天皇や后・皇子女の住居として、一種の文化的性質をそこに認めている語が「宮」で

あった。しかし古典では、強いてこれを区別する意識はないらしく、人麿の歌(三三)などでは大殿と大宮との両語を対句中に用い、大殿祭の祝詞では宮殿の平安を守る神として大宮の売の命の名をあげているといった状態である。そこで、本稿でも両語を同位的に扱ってきたのであるが、論をすすめる上では、それでも大過はあるまいと思う。なおミヤ(御家・御屋の義)に近い内容をもつ語にミヤケがある。宮廷領の田地をミヤケ(御家・御宅)と称し、屯倉・官家なども書くのは、その田からとれたみつきものの稲を収納する倉(家)の義による。古人がそのような稲をおさめる倉を穀霊のみかと思えたことは、書紀にウカノミタマすなわち稲の霊を「倉稲魂」と書いているのによっても知られる。

「大宮」と「大御門」とが別語であることはいうまでもない。しかし古典ではきわめて近似した内容の語として扱っており、相混じて用いることも少なくない。そのことは、雄略記の天語歌に「纏向の日代の宮」を「ま木さく 檜の御門」と称し、万葉集に「大御門」(三三)を宮殿の意にも宮門の意にも用い、日並みし皇子の尊の「島の宮」(二七・二七等)を「島の御門」(二八)と称しているのを見ても明らかであるが、統紀の宣命に「祖父大臣の殿門荒し穢す事無く」(第十三詔)とあって、殿門の語のあるのを見れば一層明らかである。「殿門」は「家門荒さずして天皇が朝に仕へ奉れ」(第十六詔)、「己が家々、己が門々、祖の名失はず、勤しく仕へ奉れ」(第十六詔)などというときの「家門」「家」「門」にはほぼ等しく、「殿」と「門」とを併せて熟語的に用いている。

従来、宮殿と宮門とをきわめて近い位置に置いて習慣的に扱ってきたことは、書紀の

○高麗国細群与三鹿群二戰于宮門一 (欽明紀六年註)

○乃喚三兵衛二重三璪宮門一拒而無入 (用明紀元年五月)

○凡出入宮門一、以三両手一押地、両脚跪之。 (推古紀十二年九月)の文中の宮門はミカド、

○詔三士大夫等一、大射三宮門内一。 (天智紀九年正月)

の宮門はミヤとよまれ、

○隨三其汀二而進者、必至三我王之宮。宮門井上、当有三湯津杜樹一。

(書紀、海宮遊行、一書ノ四)

のそれはミヤノミカドと訓まれることに徴して知られるが、日並みし皇子の尊の舍人等が尊の薨去を悼んで作った一連の歌を見ても知られる。しかもそれらの歌では、本来の意味から離れてミカドの語を皇子の宮殿の意に用いたもの(二七・二八・二九)や殯宮の意に用いたもの(二七)があり、この皇子のましました宮殿は別に「島の宮」とも呼ばれた。上述のごとく、天孫降臨神話の内容が一部分、天の岩戸の神話のそれと重なりあい、他の部分はこれに接続するばかりでなく、両神話の主題そのものに共通するところがあるとすれば、天の岩戸の神話において日の神の岩戸がくれが説かれたように、降臨神話においても当然、邇々芸の命の「殿ごもり」(三三六)が説かれねばならない。果して、古事記では降臨後のこととして

ここに詔りたまはく、「此地は韓国に向ひ笠紗の御前にま来通りて、朝日の直刺す国、夕日の日照る国なり。かれ此地ぞいと吉き地」と詔りたまひて、底つ石根に宮柱太しり、高天の原に水椽高しりてましましき。

と伝える。しかもこの伝承の詞章は、雄略記の天語歌の一に

纏向の 日代の宮は 朝日の 日照る宮 夕日の 日陰る宮

竹の根の 根足る宮 木の根の 根蔓ふ宮 八百土よし い杵
築の宮 ま木さく 檜の御門 新菅屋に 生ひ立てる 百足る
梶が枝は ……
とあるのを思いおこさせる。

右の天語歌に新菅屋について叙しているところからすれば、この歌では宮廷の供饌を神饌にみなしているらしい。さすれば、天語歌は新嘗(大嘗)の祭に關して宮殿(ないし新室)を讃めるところの、きわめて古い大殿祭式の詞章を背後にもち、そういうところから展開して来ていることが考えられる。

古事記と書紀の一書(第二)に説かれた邇々芸の命の「殿ごもり」は、降臨に先立って天孫が真床追衾まゆすまに包まれるとなす観想(書紀本文)を、文化史的に発展させた形で説いたものと考えられる。真床追衾は真床覆衾(一書ノ第四等)の義で、山幸彦の海宮訪問の条や豊玉姫の出産の条にも見える。その真床覆衾は呪儀的に大嘗祭の悠紀・主基の兩殿にしつらえられる寝具の観想を投影しているらしいから、そういうところからすれば、王の支配権——天皇でいえば即位——を象徴する聖具の一つであったように思われる。しかしこのように国家神話化される以前の段階では、霊の再生を期して穀霊神の忌みこもる岩屋や岩船とほほ同じ意味のものとして考えられたようである。

このように見てくれば、古伝承における貴人の「殿ごもり」は基本的に天照大御神の岩屋ごもりと同じ意味のもので、死の擬態表現とも見られたらしい。呪儀的には死は再生の前提であったから、万葉集の挽歌に

…… ひさかたの 天つ御門、を かしこくも 定めたまひて

神さぶと 磐がくり、ます やすみしし わが王の ……(二九)
…… つれも無き 城上の宮に 大殿を 仕へ奉りて 殿隠り、
隠りいませば …… (三三六)

の句があり、神武紀、紀元前二年三月の条の詔勅に
誠に皇都を恢廓ひろめて、大牡みあを規り攀るべし。今運この屯蒙わかくらに属
ひ、民の心朴素すなはなり。巢すなはに棲み穴に住む。習俗しよ惟常ことなれり。
……また、山林を披ひり払ひ、宮室を經よりて、恭まみて宝位に
臨まみて元元もとを鎮しめ、上は乾靈あまつかみの国を授けたまひし徳うつくしみに答
へ、下は皇孫の正しきを養ひたまひし心を弘めむ。

の文があり、続紀、神龜元年十一月の太政官奏に

上古は淳朴にして冬は穴、夏は巢を以ちてせり。後世の聖人は
代ふるに宮室を以ちてす。亦京師にありて帝王居を為し、万国
の朝する所なり。

の文があるのである。右の神武紀の詔勅や神龜元年の太政官奏は易經・文選の魏都の賦・礼記の礼運などによるとされるが、わが国において極めて古くはここに述べられているような蒙昧の時代があったはずである。なお附言すれば、枕詞「こもりくの」が泊瀬にかかるのは、隠れる処、こもっている国である泊瀬の義によるのである。泊瀬は墳墓の地で、人の死んで隠れる処であるからいとなす説は必ずしも信ぜられないが、すでに述べたように、神人の忌みこもって鎮魂(招魂)生活をなす場所(ないし建造物)が墳墓の連想を誘う理由は別にあつたのである。

貴人が死んでこもる御殿(ないし殯宮、墓所)は、万葉集では
…… 遊ばしし わが王を 煙立つ 春の日暮 ます鏡 見れ

ど飽かねば …… 大船の たのめる時に 妖言か 目かも迷へる 大殿を ふりさけ見れば 白栲に 飾りまつりて(三三四)

つれも無き 城上の宮に 大殿を仕へ奉りて 殿隠り 隠りいませば …… (三三六)

の例に見るように、「大殿」と呼ばれ、「神宮」「常宮」「天つ宮」「宮」「みあらか」「天つ御門」「常つ御門」とも言われて、言いかたはさまざまである。なお、貴人の墓所におけ宿直は「宮出」、その墓所への伺候の道すじは「宮道」、殯宮の柱は「宮柱」とよばれる。

(1) …… わが大王 皇子の御門を 神宮に 装ひまつりて …… (二九)

(2) …… 朝裳よし 城上の宮を 常宮と 高くしまつりて 神ながら 鎮りましぬ …… (二九)

(3) …… 高光る 日の皇子 ひさかたの 天宮に 神ながら 神と坐せば …… (二四)

(4) 王の親魂合へや豊国の鏡の山を宮と定むる (四七)
(5) …… 由縁もなき 真弓の岡に 宮柱 太敷きまし 御在香を 高知りまして …… (二七)

(6) …… ひさかたの 天都御門を かしこくも 定めたまひて

神さぶと 磐がくります やすみしし わが王の …… (二九)

(7) 外に見し真弓の岡も君坐せば常都御門と侍宿するかも (二八)

(8) 夢にだに見ざりしものをおほほしく宮出もするか佐日の隈廻を (二七)

(9) 奴らが夜昼といはず行く路を吾は皆悉宮道にぞする (二五)

等の作に見るところはその例であって、何れも挽歌中のものである。ただし、これらの(1)神宮、(2)常宮、(5)御在香等の語は挽歌の專用語ではない。

四

「大殿」「大宮」「御あらか」「天つ宮」「常宮」「天つ御門」「御門」等の語の内容が製作動機や主題の方向に沿って或る偏向をとげ、霊の再生を期して貴人の忌みこもる処の義に用いられる時、それは頌歌的内容をみちびくばかりでなく、挽歌的ニュアンスまでも含んでくることが考えられる。

大殿祭・御門祭の祝詞は短章であるが、よく古色を存している。

これらは道饗祭・鎮火祭等の祝詞とともに齋部氏——「大殿」や「御門」を守る精霊を率いたのが齋部氏であった——のつかさどるところであり、御門祭は大殿祭につけて行われる。古語拾遺に、大宮の壳の神(大殿祭の祝詞にもあらわれる)は、天照大御神が天の岩戸を出て「新殿」に遷られたとき御前に侍した神であるとし、書紀の一書(第四)の天孫降臨神話に、高皇産霊の尊が天の磐戸をひき開けて天孫を降下させられたとき大伴氏の遠祖天の忍日の命がお伴に加わったこと(大伴氏が古代宮廷における太陽儀礼の伝承者であったことについては、松前健博士・三品彰英博士等に説がある)、降臨後に天孫の宮殿が造営されたことを説いているのは、意味が深い。なお古事記は、天の石戸別の神(天の石門別の神とも)も降臨のお伴に加わったとし、この神は御門の神であると説いている。結局、天の岩屋の門のたぐいを神格化した神、宮門を守る神が、天の石戸別の神であった。一方、崇神紀六年の条によれば、従来天照ら

す大御神と倭の大国魂の神とは天皇の大殿の内に斎き祀られていたという。しかも書紀の一書によれば、大国魂の神の名は大己貴（大穴牟遲）の命の別名として扱われる機会もあったのである。以上によれば、神話の上の天の岩戸と現実の天皇の宮殿・宮門とは、宮廷神道の上では密接な神話的脈絡をもち、また関連して扱われたことが分る。

天孫降臨の神話では、岩戸をひき開けたのは手力男の命であったとか、天の忍日の命であったとかいうようには説かれない。しかし大伴氏の職掌の一端が宮門の開閉にあったとすれば、その宮廷における職掌を反映してこの種の伝えが大伴氏側にあっても不当ではなからう。けれども、実際にはそのような伝えはない。その理由は、一つには、何時の頃からか大伴氏の仕事のウェイトが大嘗宮の宮門の開閉といったことよりも「大王の御門の守護」（四〇四）として「劔刀 腰に取り佩き 梓弓 鞞取り負ひて」（四〇六）奉仕することにかげられるようになった事によるのではなかったか。

本稿では発想上、作品の媒材としての石戸（岩窟）・宮殿・宮門には挽歌的契機をいざなう下地のあることに注意しながら、その然る所以を考えたのであった。ここにおいてわれわれは、家持が安積の皇子の薨去を哭した歌に至ってもなお、皇子の御門（四〇六）に白装束

によそおって「五月蠅なす 騒く舎人」（四〇七）のなげきが歌われていることに心づく。ここにいう「舎人」は、作者自身をもふくめ表わしているであろう。その題詞に「十六年（天平）甲申春二月、安積皇子薨之時、内舎人大伴宿祢家持作歌」と記すのは、そのことを示唆する。家持は、天平十年にはすでに内舎人（二五ノ左註）になつていたのであった。

家持は、み雪ふる越の国を「大王の 遠の朝廷」（四〇二・四〇三）、賊守る筑紫の国を「天皇の 遠の朝廷」（四〇三）と呼んだ。そのような言い方は、けだし宮廷の官人——それも悪霊を制圧する「ものふ」——として代々奉仕してきた大伴氏伝来の精神構造に筋を引くものであった。家持以前におけるこの語の用例としては、遣新羅使人（三六六・三六七）に二例、人麿（三四）・日本挽歌の作者（七四）・聖武天皇（六五）に各一例が存するのみであり、それらの作者が官人ないしそれに準ずる人々であったのを見ても、その間の事情は理會される。

註一 神道及び神道史、第十三号、松前健氏「古代王権と記紀神話」

註二 万葉集講義卷三、七七二頁