

新しい古代文学史への提言

一、祭祀実修と言語伝承

——記紀を中心に——

工藤 隆

祭祀とそれにまつわる神話的伝承・歌謡との結びつきは、時代・地域、民間祭祀か国家祭祀か等によってそのあり方、強弱の度合を異にする。

たとえば沖繩・八重山地方の「ヘアカマター祭祀」では、祭りの由来についての伝承、そういった伝承と重なり合う内容を持った神謡、そして、それら由来伝承・神謡と密接に結びついた祭りの実修がある。⁽¹⁾ 大まかにみて、ここでは神話的伝承・神謡・祭祀が互いに浸潤し合いつつ一体化していることができる。⁽²⁾ しかし、記紀について考える場合、この一体化した形を前提にすることはできないだろう。記紀にあっては、その一体化した形との距離の測定作業がまずなされねばなるまい。

令の祭祀と記紀

神祇令には、以下のようにある。

凡天神地祇者。神祇官。皆依^テ常典^ニ祭^レ之。

| | |
|----|-------------------|
| 仲春 | 祈 ^レ 年祭 |
| 季春 | 鎮 ^レ 花祭 |
| 孟夏 | 神衣祭 |
| | 大忌祭 |
| | 三枝祭 |
| | 風神祭 |

| | | | |
|----|-------|-------------------|-----|
| 季夏 | 月次祭 | 鎮 ^レ 火祭 | 道饗祭 |
| 孟秋 | 大忌祭 | 風神祭 | |
| 季秋 | 神衣祭 | 神嘗祭 | |
| 仲冬 | 上卯相嘗祭 | 下卯大嘗祭 | |
| 季冬 | 月次祭 | 鎮 ^レ 火祭 | 道饗祭 |
| | 寅日鎮魂祭 | | |

『令義解』・『令集解』（国史大系）によって知ることができるのは養老令（七一八）の条文だが、大宝令（七〇二）のそれと大きな変化はないとされている。いずれにしても記（七二二）紀（七二〇）編纂の時期と一致しているのに、記紀の祭祀記事は令のそれと必ずしも対応していない。

名称の点からだけ見ていくと、まず祈年祭が見当たらない。鎮花祭・神衣祭・三枝祭・月次祭・鎮火祭・道饗祭・神嘗祭・鎮魂祭も同様である。一方、名称の一致がみられるのは、大忌・風神・相嘗・大嘗の四つである。

大忌祭・風神祭は、天武紀四年（六七五）四月条に、
……、^{かぜのかみ}風神を^{たつた}竜田の^{たつの}立野に^{まつ}祠らしむ。……^{おほいのかみ}大忌神を^{ひろせ}広瀬の^{かはら}河曲に^{まつ}祭らしむ。⁽³⁾

と初出して以来、紀にはほぼ毎年記事がある。

相嘗祭は、十月（天武紀五年）の記事ではあるが、
……、相新嘗の諸の神祇に祭幣帛る。

の「相新嘗」に名称上の類似が見られる。

大嘗祭のほうは、新嘗・大嘗の名称で記紀にかなりの数を見るこ
とができる。しかも、神祇令に、

凡大嘗者。毎世二年。国司行レ事。以外毎レ年所司行レ事。

とあるように、大嘗の語が、毎年の新嘗と即位の時の大嘗とに両
用されている点も一致しているようだ。

また、神祇令に、

凡踐祚之日。中臣奏三天神寿詞。

とあるのは、持統紀五年（六九二）十一月一日の、
大嘗す。神祇伯中臣朝臣大嶋、天神寿詞を読む。

という記事と関連しているとしていいだろう。

一方、神祇令には大祓についての記載もある。

凡六月十二月晦日大祓者。中臣上御祓麻。東西文部。

上祓刀。読祓詞。訖。百官男女。聚集祓所。中臣宣

祓詞。卜部為了解除。

凡諸国須大祓者。毎郡出刀一口。皮一張。鎌一口。及雜物

等。戸別麻一条。其国造出馬一疋。

記紀にも、祓（解除）・大祓（大解除）はいくつか見出されるが、六
月・十二月の晦日に限定されたものではない。この点を除いてい
えば、次に引く天武紀五年（六七六）八月条の記事が、令と著しい
類似を示している。

……、詔して曰はく、「四方に大解除せむ。用む物は、国別

に国造輸せ。稜柱は馬一匹・布一常。以外は郡司。
各刀一口・鹿皮一張・鐙一口・刀子一口・鎌一口・矢一具・稻
一束。且戸毎に、麻一条」とのたまふ。

また、他に、天武紀十年（六八一）七月条、

……、天下に令して、悉に大解除せしむ。此の時に当り
て、国造等、各祓柱奴婢一口を出して解除す。

の記事もあるように、令と紀の類似を指摘できる。

以上まとめてみると、

① 祈年祭など九祭は記紀に記載がない。

② 大忌祭・風神祭に限って、天武紀四年初出以後かなりの正確さで
毎年記録されている。

③ 相嘗祭・大嘗祭は、新嘗・大嘗の名で数が多い。しかし、十一月
上卯・下卯という限定までではない。

④ 他に、大祓については、六月十二月の晦日という限定こそない
が、殊に天武紀五年八月条などは、令との類似が著しい。

この四点を指摘できる。

さて、①の祈年祭など九祭が記載されていないこと理由だが

②・③・④についてもあとで触れることがあるだろう）、祭りの実態面か

らは、(1) 定期的に行なわれてはいたが、あまりに伝統的で朝廷の

人々にとって常識的に過ぎ、記録の必要を感じなかった（鎮火祭？）、

(2) 既に衰微しつつあり、国家祭祀としての重要度が認められぬほ

どになっていた（鎮花祭・三枝祭・道饗祭？）、(3) 令制定の頃にはじ

めて創出された（祈年祭・月次祭？）或いは祭祀としての明確な形を

与えられた（鎮魂祭？）新祭だった、(4) 伊勢神宮の祭り（神衣祭・

神嘗祭）だったので、朝廷中心の記録である記紀にとっては、二義

的に感じられた、などが考えられるが、そのどれと決めることは難しいし、ここでは深入りしない。ただ、この中でも特に不思議なのは鎮魂祭で、職員令に、

神祇官

伯一人。

掌^ニ神祇祭祀。祝部神部名籍。大嘗。鎮魂。御巫。卜兆。

惣^ニ判^{スル}官事^ノ。

とあるように、神祇官の最高位にある「伯」が大嘗と並んで特に名を挙げて「掌る」と明記されているのが鎮魂である。それだけ重きを置かれていた鎮魂祭がなぜ記紀の中に記載されなかったのだろうか。⁽⁴⁾

もちろん、記紀のアマノイハヤド神話がその鎮魂にあたるものなのではないかという説を無視しているわけではない。たしかに、アマノウズメを媒介にすれば、この二つは結びつき易い。神代紀(第七段本文)には、「猿女君の遠祖天鈿女命」とあり、しかも『古語拾遺』(八〇七、群書類従)には「猿女君氏、供ニ神楽之事」とあるし、『延喜式』(九二七、国史大系) 鎮魂祭条にも「縫殿寮令ニ猿女参入。」、「御巫及猿女等依レ例舞。」とある。しかしなお、一つの疑問が残る。記紀の編纂者は、アマノイハヤド伝承を述べるに当たって、なぜ、それが、或いはアマノウズメが鎮魂祭の原型につながるものであることを明示しなかったのだろうか。『古語拾遺』が「凡、鎮魂之儀者天鈿女命之遺跡。」と明示したようなスタイルをとらなかったのだろうか。

実を言えば、この疑問は鎮魂祭に限ったことではない。たとえば、「天照大御神、忌服屋に坐して、神御衣織らしめたまひし時」

(神代記)とあるのを、伊勢神宮の神衣祭に基づいた神話(記、日本古典文学大系頭注)だとしたとしても、なぜ記の編者はその旨の注記をつけなかったのだろうか。或いは、大嘗祭について、「世々の天皇はみなホノニニギの命であり、新たなホノニニギの命として初代のホノニニギの命を大嘗宮で再演するのである。」(西郷信綱)とする把握が、一つの大嘗祭原理論として仮に認められたとして、それではなぜ記の編者は、ホノニニギの命の条に「これが大嘗祭の起源である」云々という注記をしなかったのだろうか。

記紀の注記

ここで、記紀の注記・注釈・明示のあり方について簡単に見ておきたい。

例えば、

此の三柱の綿津見神は、阿曇連等の祖神と以ち伊都久神なり。
伊より以下の三字は音を以て、阿曇連等は、其の綿津見神の子、宇都志日金拆命の子孫なり。
宇都志の三字は音を以て、(神代記)

というふうに、本文で、ある氏族の祖神であると注釈・明示する場合がある。また、

火照命。此は単人阿多君の祖。(神代記)
天兒屋命は、中臣連等祖。布刀玉命は、忌部首等祖。天宇受売命は、猿女君等祖。
伊斯許理度売命は、作鏡連等祖。玉祖命は、玉祖連等祖。(神代記)

という割注の場合もある。また、歌舞などについては、祭祀に係するところが多いので以下にやや詳しくみていくことにしよう。記では、

此れを神語と謂ふ。(神代)

以下、夷振(神代)、思国歌・片歌・歌_三其御葬_二也(景行)、酒楽之歌(仲哀)、志都歌之歌返・本岐歌之片歌・志都歌之歌返(仁徳)、志良宜歌・夷振之上歌・宮人振・天田振・夷振之片下・読歌(允恭)、志都歌・天語歌・宇岐歌・志都歌(雄略)、など、歌の曲(調)名が注記されている。また、紀では、「舞」の名も加わり、

挙歌(神代)、来目歌(二か所に重出)(神武)、思邦歌(景行)、寿_三于太子_一。因以歌曰、……(神功皇后)、殊舞(立出舞)(顕宗)、八佾之舞(皇極)、田舞(天智)、小墾田舞(天武)、楯節舞(持統)

他に、外来楽では、伎楽・伎楽舞・百済楽・高麗楽・新羅楽、それに踏歌の記事もある。

これら歌舞のうちで、志都歌・歌返・志良宜歌・片下・宇岐歌などは、『琴歌譜』(九八一、『古代歌謡集』日本古典文学大系)にも、しづ歌・盞歌・しらげ歌・歌返・片降、として見えているし、舞・外来楽なども、『令集解』の雅楽寮条の注釈その他にその記載がある。

また、来目歌(神代紀)については、
これは来目歌と謂ふ。今、楽府に此の歌を奏ふときは、猶手量の大きさ小ささ、及び音声の巨と細とさ有り。此古の遺式なり。

とあり、一方、『令集解』の雅楽寮条の注釈に「久米舞。大伴弾_レ琴。佐伯持_レ刀舞。即斬_二蜘蛛_一。唯今琴取二人。舞人八人。大伴佐伯不_レ別也。」とあることから、紀の注記と宮廷楽舞の関連をそこに見てとっていいだろう。「楽府」も通説通り雅楽寮に対応しているものと解してよさそうである。

紀の注記と宮廷楽舞の密接な関連を示すものとして、更にもう二

つ資料を加えておこう。

まず、応神記の「吉野の国主」。

吉野の白橋上に横白を作りて、其の横白に大御酒を醸みて、其の大御酒を献りし時、口鼓を撃ち、伎を為して歌曰ひけらく、
 白橋の上に 横白を作り 横白に 醸みし大御酒 うまらに
 聞しもち食せ まろが父

とうたひき。此の歌は、国主等大贄を献る時時、恒に今に至るまで詠むる歌なり。

応神紀十九年十月条にも、同じ歌を載せて以下の記載がある。
 歌既に訖りて、則ち口を打ちて仰ぎて咲ふ。今国樞、土毛献る日に、歌訖りて即ち口を撃ち仰ぎ笑ふは、蓋し上古の遺則なり。

神武紀の来目歌の注記に「今、楽府に此の歌を奏ふ」とあったと同様、「今に至るまで詠むる歌なり」、「今……上古の遺則なり」とある「今」が、紀編纂のちようどその時期を意味していることはまちがいあるまい。しかも、『延喜式』(宮内省)に、

凡諸節会。吉野国栖献_二御贄_一奏_二歌笛_一。

とある記事との対応も明らかだろう。

次は、「隼人」について。「今」及び当時の宮廷との関連を最も明瞭に意識していると思われるのは、神代紀第十段一書第二。

(火酢芹命)「吾已に過てり。今より以往は、吾が子孫の八十連属に、恒に汝の俳人と為らむ。一に云はく、狗人といふ。請ふ、哀びたまへ」とまうす。(略) 是を以て、火酢芹命の苗裔、諸の隼人等、今に至るまでに天皇の宮牆の傍を離れずして、代に吠ゆる狗して奉事る者なり。

神代記でも、

故、今に至るまで、其の溺れし時の種種の態、絶えず仕へ奉るなり。

と、やはり「今に至るまで」つまり「今」の時点での「隼人」の「態」とのつながりを明示している。また、『延喜式』（兵部省・隼人司）に、

凡遠從駕行者。官人二人。史生二人。率三大衣二人。番上隼人四人。及今來隼人十人_一供奉。（略）其駕經_三国界及山川道路之曲_一。今來隼人為_レ吠。

とある「為_レ吠」との関連も明らかであろう。

更に言えば、「今」との関連を強調している、これら久米歌・吉野の国栖・隼人は、いずれも踐祚大嘗祭にかかわりが深いという点で一致している。それは『延喜式』だけでなく、より古い資料と言われる『儀式』（八七一頃か。故実叢書）の踐祚大嘗祭条によっても明らかである。

伴佐伯両氏率_三舞人_一入_レ自_三儀鸞門_一（略）就_三中庭_一床子_一（略）

奏_三久米舞_一

宮内官人率_三吉野_一国栖十二人_一（略）奏_三古風_一

国栖奏_三古風_一

隼人司率_三隼人_一二分立_三左右_一朝集殿前_一待_三開門_一乃_レ発_レ声_一

群官初_レ入_レ隼人_一発_レ声_一

隼人司率_三隼人等_一從_三興礼門_一參入於_三御在所_一屏外_一北_レ向_三立奏_一

風俗_一歌舞_一

踐祚大嘗祭における歌舞のすべてが記紀に姿を見せているわけではないから（例えば、吉志舞）速断することはできぬにしても、少な

くとも久米舞・吉野の国栖・隼人が、踐祚大嘗祭と強く結びついてきた点を全く無視することはできないだろう。だが、それにしても、これら三つは大嘗祭そのものではなく、あくまでも大嘗祭の周辺であるに過ぎない。

歌や舞や、大嘗祭における周辺部の芸能的部分についての注記はあった。しかし、既に触れたように、大嘗祭や鎮魂祭そのものについて、これがその起源である_二といった類の注記はまったくない。この対照は、どう解すればいいのだろうか。

共同体祭祀から国家祭祀へ

これらいくつかの疑問に答えるための一つの鍵として、祭祀の段階の問題がまず挙げられていいだろう。八世紀初頭前後の記紀編纂の時代に、祭祀が、天皇を頂点に戴く権力構造の中でどのように位置づけられていたかを測定することである。

祭祀の段階と国家（王権）の段階とはほぼ対応しているとしてみよう。原理的には、ほぼ以下のような見当をつけることができる。

ごく狭い地域の小さな共同体にあっては、権力に当たる部分が存在したとしても、祭祀はもちろん、すべての面で共同体的基盤からの直接的な規制を強く受けることとなっていたはずであろう。共同的性格の強い（どちらかと言えば原始性を多く残している）祭祀の段階であった。次いで、生産力の上昇と、また征服戦争を重ねて行く過程で、支配地域・支配規模の拡大があり、各地域・各氏族の祭祀を権力の側に取り込み、また一方で権力の側の祭祀を各地域・各氏族に強制し普遍化して行く、言わば征服戦争のつばぜり合いの中で祭祀が権力支配との関係を強めて行く段階があった。さて次に、征服

過程が一段落すると、天皇権力は、国家としての体裁を更に強固にしようとする段階に入る。支配力の強化・王権の安定を目指して、意識の面では、国家幻想とでも言うべきものの醸成が企図される。そしてそれに対応する形で祭祀の再構成・整備、つまりは国家祭祀の整備へと向かうことになる。そしてそれは、共同的基盤との乖離による落差を補修し、かつ、国家幻想を體現してもいるような祭祀でなければならなかった。

記紀には、これら原理的に想定し得る祭祀段階のどれもが姿を見せているとすることができる。共同的性格の強い祭祀段階は、神代を中心に全般にわたって色濃く影を残している。次の、支配域を拡大して行く過程に対応するものとしては、出雲の「神宝」を朝廷に差し出させて祭りの執行を一時中断させ（崇神紀六十年）、元に復させて後も更に物部十千根大連を派遣して「神宝」を管理せしめた（垂仁紀二十六年）とする記事を筆頭に、いくつか指摘することが可能である。

さて、次の国家祭祀段階だが、天皇権力の対外部勢力支配権の一応の確定をどの時期にとるかには正確には決め難いとしても、倭の五王と称される王たちの中でも最後の武（雄略天皇）の時代（五世紀末から六世紀初頭）以降であることは間違いあるまい。ところで、紀によれば、それから間もなく既に五五二年（欽明紀十三年。他の史料では更に早く五三八年）にはもう仏教が公伝してきている。百済の聖明王が使いを送ってきて、「釈迦仏の金銅像一軀・幡蓋若干・経論若干巻」に「是の法は諸の法の中に、最も殊勝れています。」云々という「表」を添えて献ってきた。

是の日に、天皇、聞き已りて、歡喜び踊躍りたまひて、使者

に詔して云はく、「朕、昔より来、未だ曾て是の如く微妙しき法を聞くことを得ず。然れども朕、自ら決むまじ」とのたまふ。乃ち群臣に歴問ひて曰はく、「西蕃の献れる仏の相貌端嚴し。全ら未だ曾て有ず。礼ふべきや不や」とのたまふ。蘇我大臣稻目宿禰奏して曰さく、「西蕃の諸国、一に皆礼ふ。豊秋日本、豈独り背かむや」とまうす。物部大連尾興・中臣連鎌子、同じく奏して曰さく、「我が国家の、天下に王とましますは、恒に天地社稷の百八十神を以て、春夏秋冬、祭拜りたまふことを事とする。方に今改めて蕃神を拝みたまはば、恐るらくは国神の怒を致したまはむ」とまうす。天皇曰はく、「情願ふ人稻目宿禰に付けて、試に礼ひ拜ましむべし」とのたまふ。

国家祭祀段階に入るとほぼ同時に、帰化系勢力に支持されて仏教が流入してきた。在来の伝統的神祇信仰に何らかの動揺が生じぬわけがなかったらう。この辺の事情を、紀は、崇仏派と神祇派の対立、そして仏教に惹かれつつある欽明天皇、という図で表現した。五八七年（崇峻即位前紀）、蘇我馬子が、後の聖徳太子らとともに物部守屋を滅ぼした。信仰の面では、崇仏派が神祇派を圧倒したことになる。

六〇四年（推古紀十二年）に聖徳太子によって作られた十七条憲法に、「二に曰はく、篤く三宝を敬へ。三宝とは仏・法・僧なり。（中略）其れ三宝に帰りまつらずは、何を以てか枉れるを直さむ。」とあるのは、推古期が、政治意識の統一・人心の掌握の具として仏教を積極的に援用したこととして知られている。しかし、一方では神祇意識の補強も行なわれたようだ。六〇七年（推古紀十五年）、推

古天皇の詔。

「朕聞く、曩者、我が皇祖の天皇等、世を宰めたまふこと、天に踞り地に踏みて、敦く神祇を礼びたまふ。周く山川を祠り、幽に乾坤に通ず。是を以て、陰陽開け和ひて、造化共に調る。今朕が世に当りて、神祇を祭ひ祀ること、豈怠ること有らむや。故、群臣、共に為に心を竭して、神祇を拜るべし」とのたまふ。

そして、この六日後には、

皇太子（聖徳太子―引用者注）と大臣（蘇我馬子―引用者注）と、百寮を率て、神祇を祭ひ拜ぶ。

太子・馬子が先頭に立って「神祇祭拜」を行なっている。仏教興隆の陰で軽視される傾向に陥っていった神祇へのテコ入れである。諸氏族を支配して行く上での、伝統的神祇意識の力への反省・再認であったのだろう。

六四五年（皇極紀四年）六月、中大兄皇子・中臣鎌子連が、蘇我蝦夷・入鹿を殺害した。信仰面では、崇仏派のやや後退、神祇派の復活である。前年一月に、「中臣鎌子連を以て神祇伯に拜す。再三に固辞びて就らず。」とある記事は、その一つの布石であろう。しかし、実は、既に仏教は、国家宗教として安定した地位を得ていたようで、蘇我父子の死もそれほど大きな打撃は与えなかったようだし、神祇勢力の復活も直ちにというわけではなかったようだ。皇極天皇に次いで即位した孝徳天皇について、紀はこう記している

（孝徳即位前紀）。

仏法を尊び、神道を軽りたまふ。生国魂社の樹を斬りたまふ類、是なり。人と為り、柔仁ましまして儒を好みたまふ。

孝徳紀で他にやや目立つのは、道教（陰陽道）の影響が顕著になってきていることだ。大化の元号を「白雉」に改めたことなどはその一例だ。

さて、神祇祭祀の面で注目すべきは天智紀九年（六七〇）三月九日条である。

山御井の傍に、諸神の座を敷きて、幣帛を班つ。中臣金連、祝詞を宣る。

紀の、実年代のわかる歴史記述の中で、祝詞と中臣氏が結びついている、即ち令の祭祀との明確な関連を示す最初の記事である。

そして天武朝に入ると、壬申の乱（六七二）において、「天照太神を望拜みたまふ。」（天武紀元年）、また、天皇が「天神地祇、朕を扶けたまはば、雷なり雨ふること息めむ」と「祈ひ」をした（同）とするものなど、神祇との結びつきを示す記事が多い。他に、既に触れたように、大忌祭・風神祭（天武紀四年初出）、大祓（天武紀五年）など、令の祭祀との直接的なつながりを示すものもある。殊に、大祓では「祓柱」を「国別に」だけでなく「戸毎に」まで差し出させている点、全体統制的な国家意識は濃厚である。また、天武紀十年正月二日条、「幣帛を諸の神祇に頒す。」同十九日条、「畿内及び諸国に詔して、天社地社の神の宮を修理らしむ。」なども、神祇再興策の一つと解していいだろう。

大まかに言って天武朝は（次の持統朝もほぼ同様とみていいが）、仏教・陰陽道・儒教的精神と神祇祭祀を、それぞれの局面において尊重し、使い分けた、とすることができる。神祇祭祀について言えば、国家祭祀として意識的に再構成或いは創出されて行った時期とみて

ほぼ誤りはあるまい。壬申の乱を乗り切り、名実共に天皇が権力を掌握して、強固な中央集権国家の形成に向かう、そう言った国家段階に対応しての国家祭祀の整備であった。

他に天武・持統紀で目立つのは、農作の豊穰を祈願する祭祀についての記録が緻密であることだ。その第一は、既に指摘したように、大忌祭・風神祭である。『令義解』によれば、

大忌祭調。広瀬竜田二祭也。欲令山谷水変成甘水。浸潤苗稼。得其全稔。故有此祭也。

風神祭調。亦広瀬竜田二祭也。欲令三疹風不吹稼穡滋登。故有此祭。

とあり、つまり、大忌祭は、田植時の「苗」がよく育ち「全稔」するようと水の豊富ならんことを祈り、風神祭は、収穫期に風の害の無からんことを祈る祭りなのだった。

その第二は、雨乞いである。
是の夏に、大きに早す。使を四方に遣して、幣帛を捧げて、諸の神祇に祈らしむ。亦諸の僧尼を請せて、三宝に祈らしむ。然れども雨ふらず。是に由りて、五穀登らず。百姓飢ゑす。(天武紀五年)

を筆頭に、六年五月、八年六月・七月、九年七月、以下記録が多い。

紀の祈雨についての記録の初出は、皇極紀元年(六四二)七・八月条。六月以来の「大旱」のために祈雨を行なう。「村村の祝部の所教の随に、或いは牛馬を殺して、諸の社の神を祭る。或いは頻に市を移す。或いは河伯を禱る。」しかし効果なく、蘇我大臣の提案で僧達に「大乘經典」などを読ませるが、やはり目立った効果はない。そこで、「天皇、南洲の河上に幸して、跪きて四方を拜む。天を仰ぎて祈ひたまふ。即ち雷なりて大雨ふる。」とある。

各村落内での祈雨が、国家行事にまで上昇している。殊にそれが天武紀以降顕著になるのは、天武・持統朝にあっては、村落共同体内部での重要行事を国家が主宰することによって、共同体祭との落差を埋め、国家幻想の強化に利する、時の国家段階に対応した政治的要請があったからであろう。⁽⁶⁾

これら、農事に直接関係する祭事についての綿密な記録態度を知るとき、祈年祭の名が紀に見えないことの理由がほぼ明らかになると思う。『令義解』によれば、

祈年祭調。祈猶禱也。欲令歳灾不作。時令願度。即於神祇官祭之。故曰祈年。

とあり、また、『令集解』の「釈云」が「為令歳稔祭之。如大歳祭也。」と注しているように、祈年祭は稲の「歳稔」を祈願するのであるから、大忌祭・風神祭、雨乞いと同様に扱われるべき性質のものである。にもかかわらずその記述がまったくなく、いうのは、祈年祭が紀編纂の原資料の中にもなかったからだと解した⁽⁷⁾。

『続日本紀』(國史大系)慶雲三年(七〇六)二月二十六日条に、甲斐・信濃・越中・但馬・土佐の五国十九社をはじめ「祈年幣帛」の例に入れる、という記事がある。大宝令(七〇一)発布のごく近い時期に国家祭祀として創出された(もちろん、その原型・基盤については別の論の立て方があるはずだが)としておきたい。

言語伝承と祭祀実修

以上から、紀(記に適用できるものもある)と令の祭祀との関連についてまとめてみる。

(1) 記紀編纂は、強力な中央集権国家形成の段階に対応した神祇再

興の流れの中、再編成・創出される国家祭祀の段階で進められた。⁽⁸⁾

(2) 大忌祭・風神祭のように、重要な祭りであると位置づけられたものについては、記録を怠っていない。

(3) 祈年祭のように、原資料になかったと思われるものを、後から書き足したりはしていない。

(4) 大嘗(新嘗)・大祓については、今の祭祀との関連を明瞭に示すものと、神話伝承的性格のものが併存している。

(5) 注記は、舞・歌など周辺のものにはあるが、祭祀そのものの起源としてはない。

さて、大嘗祭・鎮魂祭などの「起源」の注がないこと理由だが、大よそ、二つの方向で考えることができよう。

A 天孫降臨・アメノウズメの神懸りなどの神話伝承が、大嘗祭・鎮魂祭の起源であるという共通理解があって、特に注記の必要を感じなかった。

B 逆に、起源であるという意識がなかったから、当然注記も起こり得なかった。

記紀と今の祭祀との関連の仕方(1)~(5)を考え合わせると、どうもBの可能性もまた大であることができそうである。

これはあくまでも限られた紙数内での一応の結論でしかない。しかし仮にBだとすると、記紀における神話的言語伝承(文字・口承のいずれであれ)と、祭祀の実修面とのズレの存在を指摘し得るのではなからうか。記紀の神話的言語伝承と八世紀前後の祭祀の実修とが必ずしも互いに浸潤し合わない、響き合わない関係にあったかも知れないことを指摘したいのである。

このズレを示す他の例として、たとえば国見がある。国見は、今の祭祀の中にその痕跡さえとどめていない。にもかかわらず、記紀(風土記・万葉集にも)に多くの記載を持っている。これは、国見が神話的言語伝承の中でのみ生き続けていたことを示す。国見が祭祀として現に実修されているかどうかとは別の次元で、即ち言語伝承の自立性に守られることによってのみ幻視され続けてきていたのであろう。

ホノニギが大嘗祭の本義であるというのは後世の我々による一つの注記であるに過ぎず、記紀編纂時の意識はまた全然別のものであったかも知れないという可能性の存在の余地を常に残しておくべきであろう。『古語拾遺』がアメノウズメに鎮魂祭の起源を見たのでさえ、既に後世の注記に過ぎなかったのかも知れないと考える余地を残しておくべきであろう。

大嘗殿の構造などについても、神話的次元へ引き寄せての解釈とは別に、同時代であった伊勢神宮の神座(出座御床)との関連などもっと強調されていいのかも知れない。⁽⁹⁾ 記紀・令ともに、大嘗と新嘗の区別が不明瞭であることから考えても、宮廷新嘗祭・踐祚大嘗祭が国家祭祀としては案外に新しい時代の創出である可能性も高いのだ。

記紀の神話的伝承・歌謡に接近する際には、以上述べたような祭祀の実修面とのズレの度合のより精密な測定が、今後なされねばならぬまい。

〔註〕

- (1) 喜舎場永珂『八重山民俗誌』による。
- (2) すでに「口承・祭祀・権力と神話」(『解釈と鑑賞』1977・10月号)でもやや詳しく触れた。
- (3) 以下、記(古事記)紀(日本書紀)よりの引用は、日本古典文学大系による。
- (4) ただし、天武紀十四年十一月丙寅日条に「天皇の為に招魂みたまよりしき。」とあり、鎮魂的な祭祀を思わせる「招魂」が見えるのは、これが天武朝であることも相俟って、注目すべきである。
- (9) 西郷『古事記研究』
- (6) 梅原隆章「日本古代における雨乞い」(『日本歴史』昭29・7月号)を一部分参考にした。
- (7) ちなみに、大忌・風神、祈年のどちらも行なわれていたとみられる七

二、仏教と文芸

一、感性とイメージ

文芸と仏教が相交わるとすれば、いかなるところであろうか。文芸に、さまざまの定義がありうるとしても、少なくとも、人間の感情や欲求に感性的なかたちを与えるという一点だけは落すことのできないところであろう。

しかるに、仏教は感性的な世界を超えたところにその存在の意味を持つのである。すなわち「仏陀の成道の意義は感性的な世界を克服して、霊的(精神的)な宗教をはじめて樹立した点にある」(渡辺照宏『仏教』八八頁)からである。しかも、文芸は仏教から見れば、

百年代から八百年代にかけて『続日本紀』は両者とも各一例を記録しているだけである。しかし、紀の場合は両者についての記録の数の差があまりに対照的に過ぎる。

なお、祈年祭の新しさは、その祝詞が各種祝詞の寄せ集め(古典文学大系、頭注)であることからも言えるであろう。

- (8) 天武紀十年(六八一)三月十七日条。
天皇、大極殿に御して、川嶋皇子(以下十一人省略)に詔して、帝すめらみこと紀及び上古の諸事ことを記し定めしめたまふ。
- (9) アマテラス・カムアタカシツヒメの新(大)嘗、また大嘗祭の起源伝承と解した場合のホノニギの天孫降臨伝承、仲哀記・紀の大祓、また大祓の起源伝承と解した場合のスサノヲの追放伝承など。
- (10) 稻垣栄三『神社と靈廟』、川出清彦『祭祀概説』など。宮中祭祀に造詣の深い多田侑史氏が筆者に示唆したところでもある。

中 川 幸 廣

狂言・綺語の類であり、たとえば「文章詩歌等その詮なきなり。捨つべき道理左右に及ばず。」(『正法眼蔵隨聞記』第二)と積極的に捨てるべきものなのである。

もっとも、凡常なる人々の信仰を基礎づけるものは、かならずしも、仏教を対象として分析し、仏の存在の客観的存在の確実性を実証してからというものではない。むしろかれらの信仰とは自らの内がわからず、意味にみちた全体としてとらえられた、主体的な確信というべきものであろう。

そして、人々をかかえる信仰へと導く力は、イメージの作用によるのではないか。イメージがむずかしい教義をありありと見えるもの