

国譲り神話の再検討

— 神話の論理と歴史について —

※ ※

国譲り神話に限らず「歴史と神話」という問題は未だに記紀の神代巻を読むときの試金石である。だがこの神話にとりわけこの問題が集中するのは古代政治史上に重要な位置を占める「出雲」が介在しているからであった。神話にあらわれた「出雲」をいかに解釈するか、という背後の難問をぬきにして国譲り神話を論ずることは確かに許されない。もっともひと昔前の民族闘争説に黒白のついた現在、これを神話の表層的な枠組みの中で論じてみても意味はない。

「大和——出雲」というシェーマは歴史学者にとっても頭痛の種であったが、周知のように「出雲国造交替説」(井上光貞氏)はこれに対する画期的な解答であるとされ、国文学者の神話解釈にも強い影響を及ぼした。しかし、指摘される通り、神話の出雲は現実の出雲国に一致しているわけではなく、著しく肥大化され濃密な意味的空間として構成されているために、国譲り神話形成の核心を出雲一国内の政治的対抗のみに求めることには誰しも躊躇せざるを得ない。出雲を結集軸として統合される歴史と文化の古代的特殊性があった

西條 勉

のではないか——歴史民俗学の提出するこうした疑問はやはり無視することのできないものとなり、結局議論は「出雲の固有性」という旧来の視点に逆行することになる。

こうした悪循環から脱却するためには、ひとまず「出雲」の問題を留保するのが賢明な手続きであるかもしれない。というよりも、神代の神話体系が最初から「出雲」を構成要素としていたわけではないという前提に立てば、国譲りをいきなり「出雲」との関連で解釈しようとすることは却って不要の混乱を招くだけであるとも言えるだろう。小論ではこうした点を顧慮し、分析の対象を予めオホクニヌシに限定しておきたいと思う。しかし、そうだからといって「歴史と神話」の問題を回避しようというわけでは決してない。むしろオホクニヌシを生み出す背後にこそ「歴史と神話」の論理が隠されており、これを明らかにすることはそのまま「出雲」におけるこの問題を解決する鍵をわれわれに与えてくれるはずである。とりあえず素朴な疑問を蒸し返すことから始めたい。

一、言葉と出来事

記紀神代を統一的な意味体系とみる立場と歴史的事実の探究を第一義的課題とする立場の対立が、神話学と歴史学という学的方法の乖離に起因することはここに述べるまでもないが、古事記・日本書紀という限定された対象を眼前にするとき、両者の対立点はもう少し具体的に把握されてよいように思われる。そこで、敢えて宣長と白石の次のことばを想起してみたい。「すべて意も事も、言を以て伝るものなれば、書はその記せる言辭ぞ主には有ける」(記伝)。「凡経史おの／＼其体を異にす。史は実に擲て事を記して、世の鑑戒を示すものなり」(古史通)——共に近世記紀学のマニフェストにふさわしい一節で、それだけに簡単に読み過ぎすことは禁物である。

が、いまは両者の「ヘコト」に対する認識の相違を注目するに留めよう。「言」の訓みと解釈を通じて「意」の発見を志向した宣長に対し、白石は「事」の記述と批判を通じて「実」の探究を志向し言えるだろう。二者の関係は非和解的なものだが、後世に多大な遺産となった近世記紀学の泰斗が「ヘコト」の認識を出発点としていることは、それ自体が優れて今日の研究の先蹤であった。以後の記紀研究史の大枠は紛れもなくここに方向を定められている。記紀をめぐる神話学対歴史学という構図の背後にあるものは、言対事であり、この点に立ち帰って再度読み方の方法を検討してみなければならぬ。

しかしながら、記紀における「ヘコト」の問題は二重の構造をもっており、この書を言の側面からみるべきか、それとも事の側面からみるべきか、という研究者側にかかわる問題と、この書そのもの内に在る言と事の相関関係、という対象の側に属する問題は明確に區別する必要がある。

まず後者について言うと、記紀は言であるのか、事であるのかという二者択一の以前に何よりもその固有の特質においてコトたる。とした書であったということ。言即ち言葉と、事即ち出来事は、元来別個のものとして了解されていたのではなく、共に「ヘコト」として未分化に同一視されていた。この「言」事としての「コト」という領域を拓いたのは大野晋氏であった。「古代社会では口に出したコト(言)は、そのままコト(事実・事柄)を意味したし、また、コト(出来事・為行)は、そのままコト(言)として信じられていた。それで、言と事とは未分化で、両方ともコトという一つの単語で把握された」——ここには古代の言語を読むうえで本質的な問題が暗示されているように思われる。文学の古代性と始原性への回路が模索されない関門であるが、「言」事としての「コト」は、言語表現というものについてわれわれの抱いている常識を根本的に解体する視座を与えらるることになるかもしれない。むしろ、記紀或いは古事記を「言」事としての「コト」による表現であると単純化したのでは、すでに「意」事としての前提に立つ『古事記伝』の範囲を出ることは望み難いが、しかし、事の記述を「歴史」とし、言の表現を「文学」と規定することで、両者を異質なカテゴリーであると断定する現在の風化した見方が、「ヘコト」の構造を明らかにすることによって再検討を迫られるのは必須であろう。だがそのためには右に引用した大野氏の言説は、決して十分だとは言えない。というのも、氏の見解はその文脈からも十分窺われるように言霊との関連で述べられているからである。事実氏は別の箇処で「言」事」を「コト」がそのままたコト(事)として実現する」という意に解し、これを言霊信仰に

結びつけている。これはきわめて明快な解答であり呪言としての言霊を理解するには有効であるかもしれない。しかしこういふ解決のしかたでは、言語の始原性に対するわれわれの問いは再び閉ざされることになろう。コトバによる表現の古代性とは何かという問題を、言語の〈呪性〉という意味論以前のレベルで解き明かすことの不毛性とは袂を分つべきである。呪性というのはコトバによる表現のもつ効果であり、それは表現するものと表現されるものがある特定の関係に置かれたときにはじめて發揮されるものである。こうした呪的効果は「祭式言語」と呼ばれる一群の表現形態に著しく濃厚にあらわれるが、この種の、コトバの古代的現象に対する意味論的な分析はほとんど未開拓の領域に属するといつてよいであろう。⁵⁾コトバの呪性に問題の核心を解消することは避けなければならぬ。

〈ヘコト〉の両義性は、言葉と出来事の弁証法的関係のあらわれであり、表現対象としての〈へ事〉と、その言語的表現である〈へ言〉との統一化を意味していよう。表現行為における客観的なもの（表現されるもの——出来事）と主観的なもの（表現するもの——言葉）との統一が〈ヘコト〉である、と言つてもよい。つまり〈へ言||事〉としての〈コト〉とは、〈へ出来事の言葉〉あるいは〈へ出来事を語る言葉〉という觀念を含んでいたと考えられる。コトバという觀念は大野氏も言うように後次的なものだが、その段階では音声として口に出されるすべての事柄がコトバであった。しかし、〈ヘコト〉という觀念はこれとは性質を異にしており、ある特定の事柄、即ち〈へ出来事〉を語るコトバのみが〈ヘコト〉であった、個的な感情を表出したり、〈へ出来事〉にかかわらないコトバは、決して〈ヘコト〉とはみなされなかつた

——このように考えたいのである。口承伝承の社会（無文字社会）においては、〈へ出来事〉の語り伝えはわれわれの想像を超えて重要視されており、語り伝えられたコトバのすべてが世界の総量を決定づける。いかなる意味においても人々はそれ以外の世界を想像する意識の余白をもち得なかつたのであり、世界とは語り伝えられた出来事によって構成される以上のものでも、以下のものでもなかつた。⁶⁾

〈へ出来事〉をわれわれの尺度で秤量してはならない。これは一見過当な穿鑿のようにも思われるが、私は〈ヘコト〉の原義を〈へ神話〉の本質に結びつけて考えたいのである。「ミユートスとは——はかならぬ〈へ言葉〉の謂であるが——頭の中で考えられた事柄にかかわる言葉では決してなく、事実にかかわる言葉を意味する」（傍点引用者）。よく知られたW・オットーの『神話と宗教』の一節であるが、これはいわゆる神話学的神話観よりもはるかに直接的であり本質を穿つものであるであろう。むしろ〈へミユートス〉とは出来事の組み立てのことである」という『詩学』（アリストテレス）の著名な言葉がこの論者に示唆を与えたことは容易に想像できるところである。〈へミユートス〉とはオットーも指摘する通り〈へ言葉〉であったが、それは口から発せられる音声としてのコトバではなく、あくまでも〈へ語られる事〉の意味であった。これは〈ヘコト〉の原義と注目すべき類似をみせているといつてよい。〈ヘコト〉と〈へミユートス〉の間にみられるこうした類縁性は、われわれに言語表現の古代性が何であるかを示唆してはいないだろうか。

さて〈へ出来事〉の言葉としての〈ヘコト〉は誰もが予想するように〈フルコト〉という問題の多い言葉にも深いかわりをもっているはずである。古語・古詞・故事・古事・旧辞などと多様に書き分け

られているために、この言葉の語義は現在でも定説をみない状態だ(6)が、ここでは右に述べた「ヘコト」の原義に結びつけて「フルコト」を「過ぎ去った出来事」の言葉とだけしておこう。「ヘコト」は過去「現在—未来」の区別なく用いられるが(7)、「ヘコト」に時間意識が欠如しているというのではない、それが現在に到る時間経過のなかで起る出来事にかかわるとき、「フルコト」として捉えられる。これも全く当り前のことを述べているに過ぎないように感じられるが、しかしわれわれが不用意に使っている「歴史」という漢語の表す観念はこの「フルコト」と一致すると考えられる。もともと「歴史」の二字が中国において通用されるのはずっと後代のことらしいので、正確には「史」と言うべきだが。その「史」が「出来事」(説文)の義であることは広く知られているが、ここには「出来事—出来事の記録—その記録者」という三つの意味が含まれていて「史」は、この「客観的—主観的—主体的」という三要素を同時に統一する言葉であった(9)という。通常は第三の「史」の義に用いられるが、これは「出来事」の記録が厳格な中正を要請されたために他ならない。この点は我が国と少しばかり事情を異にするが、いずれにせよ「フルコト」と「歴史」が「出来事」を語る言葉であったことは動かない。「歴史」という言葉も、「神話」の原義が神話学的神話観から自由になったとき始めてあらわれてくるのと同じく、歴史学的歴史観から解放されなければならない。「ヘミュートス——フルコト——歴史」の三者は、近代の学的枠組みを取りはずすとき言葉と出来事の始原的関係においてある基本的な共通性をもつことがわかるのである。それが、神々の出来事(物語)であるか否かは意味論的な観点からは二次的な問題に過ぎない。「出来事」の言

葉が意味する本質を明らかにしているのは歴史意識を語るときに必ず引かれるヘーゲルの次の言葉であろう。「ドイツ語の歴史」という言葉は、客観的な面と主観的な面とを統一して、「出来事、事件、なされた—もの」を意味するとともに、「出来事または事件の記録、なされた—ものの記録」をも意味する。すなわち、歴史は出来事であるとともに、また歴史物語でもある(「歴史哲学」序論)——この文脈で「歴史」を「フルコト」に置き換えて差し支えないことは容易に気付かれるであろう。記紀を神代巻をも含めて右の意味での「歴史」の書であるとするのはきわめて適切であり、少しもその固有性を損うものではない。「古事記」という書名の意味もその点にしか求め得ないはずである。

「歴史と神話」の問題に一貫して積極的な発言を試みているのは西郷信綱氏だが、氏自身による要約は次のようである。「歴史が世界を時間的継起の秩序においてとらえようとするのに対し、神話は時間をこえ、むしろ無時間的であろうとする志向をもつ(10) (傍線引用者)——エリアーデの影響を強く反映させているこの考え方は神代神話の研究水準を高めたものとして多くの共感を得ているが、「フルコト」(神話||歴史)の視座からこの見方に接点を見出すのは困難である。というのも、氏のいう「歴史」と「神話」は端的に言えば歴史学的歴史観であり神話学的神話観であるからだ。その意味で氏の言説は不正確なものとなっており、傍線を付した言葉は「歴史学」と「神話学」に改めなければならない。記紀の神代巻は(氏の主旨に即すれば古事記の上巻であるが)、氏によれば無時間的構造をもつものとされるが、これはいわば神話学自体の構造ともいえるべきものであり、対象に内在する固有の構造とは次元を異にしている。

「方法はかくして外的な形式ではなく、内容の魂であり概念である」というかつて「歴史社会学派」の好んで引用したヘーゲルの言葉は現在でも有効性を失ってはいない。記紀解釈の方法ではなく、記紀自体の方法を、対象の深層から掘り起すこと、これが解釈者に課せられた第一の課題である。

「フルクト」の書としての記紀は神代巻をも含めて「出来事を構成する言葉」であって、われわれの問題とするところは、その「構成」の方法と理論でなければならぬ。この観点にたつて、以下に国譲り神話を再検討してみたい。

二 国譲りの意味

国譲り神話は従来葦原中国の王であるオホクニヌシが高天原の主神に国土を譲渡する物語であると読まれてきた。この神話の解釈も自ずからこうした読みのうえに立っている。むしろこの読みには裏付けがあるので、念のために古事記によってそれを確認しておこう。

[A₁] 天照大御神、高木神之命以、問使之。汝之宇志波祁流葦原中国者、我御子之所知国、言依賜。故、汝心奈何。

[A₂] 僕子等二神随_レ白、僕之不_レ違。此葦原中国者、随_レ命既獻也。

[A₁] はイナサの小浜に天降ったタケミカヅチの問いかけ、[A₂] はコトシロヌシ・タケミナカタの服属後にオホクニヌシの発する言葉である。ここではアマテラス(高天原の主神をアマテラスに代表させておく)とオホクニヌシが、支配——被支配という政治色の強い関係で語られている。国譲りの解釈もこの点に依拠したものが多く、地方小国の首長が中央政權に帰順していった過程を一人の国主に代表させ

「総合的に表現したもの」とする肥後和男氏の見解はその典型である。⁽¹¹⁾これは「民族闘争説」がまだ余命を保っていた比較的早い時期に提唱されたものであったが、近年各々方法を異にする神話学と歴史学の双方で装いを新たにしたものも興味深い。まず西郷氏は、アメノホヒの系譜に連なる地方国造の多くがミヤケ設置の伝承をもっていることに着眼し、これら個々の地方首長たちは「大国主神へと神話的に収斂されるべき歴史的諸力」であり、「国譲り」とは長期に亘って繰り返された地方首長のミヤケ献上(国譲り)を「一回的に典型化し集約してかたつたもの」であるとした。⁽¹²⁾肥後氏と同じく神話を歴史過程の集約的表現とみなしたわけだが、ここで触れられている歴史過程をより明快に論じたのは岡田精司氏である。氏はこの神話を、古代史の巨視的なパースペクティブにおいて捉え「国造制の廃止、律令的中央集権制への移行という政治課題の神話的表現」であると述べている。⁽¹³⁾国譲り神話にこうした解釈を許容する根拠があることは[A₁][A₂]に照らして認めてもよいように思われる。少くとも、史実として国造制から律令制への移行があったことは否定のしようがない。

しかしながら、この神話を政治的史の集約的表現と読んだのは、「フルクト」としての意味を文脈の深層に見出すことは不可能であろう。仰々神話を史的過程の典型化とする考え方は安易な一般化といふべきであつて、これは前提として神話と歴史を異質なカテゴリーとみなす読み方の限界を示すものである。なぜなら、地方首長(国造)のもつ国土領有権の譲渡によって政治史の一過程は確かに終決するであろうが、しかし、神代の物語は終らないからである。むしろ逆説的にいえば、歴史の終わったところから神話は始まる

のである。なぜ神話は国土の譲渡で終わらないのか。再び文脈に立ち戻ってみよう。

[B₁] 唯僕住所者、如_二天神御子之天津日繼所_レ知之登陀流天之御巢_一而、治賜者、僕者於_二百不_レ足八十垵手_一隱而侍……。

[B₂] 如_レ此之白而、於_二出雲国之多芸志之小浜_一、造_二天之御舍_一而、水戸神之孫、櫛八玉神、為_二膳夫_一。獻_二天御饗_一之時……。

[A₂] に直統する部分であるがここで語られているのは、[B₁] オホクニヌシが自分の鎮座する社の造営を命じ同時に幽界に退く意志を表明したこと、[B₂] これによってタギシの小浜に社殿を造り「天御饗」を献上したこと、この二点である。[B₂] の省略部に「鑽火詞」が置かれているのは周知の通りである。[B₁] はオホクニヌシの言葉、[B₂] はオホクニヌシの要求が実現されたことを語る。後者の文脈は多少の不明確さを残しているので補ってみると、高天原側の神がオホクニヌシに対して「鑽火詞」のヨゴトを奏しながら神饌を献上した、ということである。ここで重要なことは、社殿の造営と神饌の献供がオホクニヌシを奉斎することを意味しているということである。つまり、ここでは天神によってオホクニヌシがまつられた次第が語られているわけである。同様のことは書紀にもみられる。(共に第九段

第二書)

[C₁] 二神、降_二到出雲五十田狭之小汀_一、而問_二大己貴神_一曰、汝將以_二此国_一、奉_二天神_一耶以不。对曰、疑、汝二神、非_二是吾処来_一者。故不_レ須_レ許也……。

[C₂] 高皇産靈尊……曰。今者聞_二汝所言_一、深有_二其理_一。故更條而勅之。夫汝所治頭露之事、宜_二是吾孫治_一之。汝則可_レ以治_二神事_一。又汝応住天日隅官者、今当造、即以_二千尋繩_一……又当主_二汝祭

祀_二者_一、天穗日命是也。

[B] 系とは大幅な異同があるが、オホナムチのために社殿を造り祭主を定めるといふ[C₂]の内容は、神饌献上を欠いてはいるが、天神の側がオホナムチを奉祀することを語ったものである。[B]は別系統の素材を用いながらも、共にオホクニヌシ||オホナムチ祭祀の神話となつてゐる。これが国土譲渡の後に行われたことであつた。[C₁]を読めば分るように、国土を譲ることだけでは済まなかつたのである。

いわゆる(国譲り)の名を冠して取り扱われているオホクニヌシ服属の物語の最も核心的な部分は、[B]に求められるべきであり、この物語の神話的テーマもそこに隠されていると考へなければならぬ。そしてこの神話の中心部をこのようにオホクニヌシ奉祀に求めてみたとき、われわれはそこに古代祭祀に最も普遍的なひとつの構造を抽出することができるはずである。中国平定——国土譲渡という大規模な物語構成も、それを土台として組み立てられていると考へられる。その構造は(統治者が神をまつる)という単純なシェーマに還元され、同型の伝承は記紀風土記などから幾つでも拾い出すことができる。以下に引用する五例は国譲り神話の意味を明かにするうえで直接的な比較の対象となり得るものである。

[D₁] 箭括氏麻多智 截_二自_レ郡西谷之葦原_一 壑闢新治_レ田 此時 夜刀神 相群引率 悉_二尽_レ到来……乃至_二山口_一 標_二税_一置_二堺_一堀

告_二夜刀神_一云 自_レ此以上 聽_レ為_二神地_一 自_レ此以下 須_レ作_二人田_一 自_レ今以後 吾_レ為_二神祝_一 永代敬祭 冀_二勿_レ祟_一勿_レ恨

設_レ社初祭 (常陸国風土記行方郡)

[D₂] 此川上有_二荒神_一 往来之人 生_レ半殺_レ半 於_レ兹 梟主等祖大荒田占問 干_レ時 有_二土蜘蛛_一大山田女狭山田女 二女子云

取_二下田村之土_一 作_二人形馬形_一 祭祀此神_一 必有_二応和_一 大
荒田 即随_二其辞_一祭_二此神_一々歎_二此祭_一遂_二応和_一之

(肥前国風土記佐嘉郡)

[D₃] 是時、神明憑_二倭迹迹日百襲姫命_一曰、天皇何_レ愛_二國之不_レ治也。

若能敬_二祭我_一者、必当自平矣。天皇問曰、教_二如此_一者誰神也。

答曰、我是倭国域内所居神、名為_二大物主神_一。 (崇神七年紀)

[D₄] 是夜自祈而寢。夢有_二天神_一訓之曰、宜取_二天香山社中土_一、以
造_二天平瓮八十二并造_一殿瓮_二而敬_二祭天神地祇_一。亦為_二殿呪詛_一。

如_レ此、則虜自平伏。 (神武即位前紀)

[D₅] 大国主神、愁而告、吾独何能得_二作此国_一。孰神与_レ吾能相_二作此

国_一耶。是時有_二光_レ海依来之神_一。其神言、能治_二我前_一者、吾能

共与相作成。若不_レ然者、国難_レ成。爾大国主神曰、然者治奉之

状奈何。答_二言吾者、伊_一都岐奉于倭之青垣東山上_一。 (神代記)

これらは任意に選んだのではなくそれぞれに権力基盤を異にする
共同体の位相差をも顧慮しつつ、しかもその権力構造自体が不変で
あるという古代祭政の特質を総体的に視野におさめるねらいで列挙
したものである。まず[D₁]に注目したい。これは風土記の中でも頻繁
に引かれる夜刀神伝説である。夜刀神とは葦原の湿原を占有する地
霊(蛇神)であった。この伝説は、人間がこの土地を開墾するため
にはこの神をまつらなければならなかったことを語っている。奉祀
することによって神の領有する土地を譲りうけるのであり、小島瓊
礼氏がこれを「地もらいの儀礼」と称したのは適切であった。⁽¹⁴⁾氏の
いうように小規模な「国譲り」とみてよいだろう。その土地の霊を
まつることがそこを支配する不可欠の条件であった。これは最も原
初的でしかも本質的な「神まつり・祭政」の構造である。[D₂]は地方

首長の神まつりであり、この伝承が「佐嘉郡」の地名由来に結びつ
けられることによって、郡というやや拡張された共同体の起原を語
るものとなっている。荒神を祭祀することで始めてこの土地は人間
の生活圏となり、その司祭者(県主)はその共同体の統治者たる資
格を獲得する。祭政とは人を支配するのではなく、土地を支配する
ことであった。そして土地を支配するためにはその土地の霊を鎮
め、これをまつらなければならぬ。人間の生活領域となる以前に
土地は神の所有するものとそて存在しており、これが「自然」とい
うものに対する古代的思考のあり方であった。司祭者は、神の領有
する「自然」を人間の生活する文化領域に転換する役割を引き受け
ているのである。

[D₃]の語るところも根本的には[D₂]に等しい。オホモノヌシは言うま
でもなく大和の主要な地霊であり、この地方を統治するためにはこ
の神を奉斎しなければならぬ。後に述べるように崇神記紀に所載
する豊富な祭祀記事は、大和を基盤に統治権を確立した始祖王伝承
の複合であるが、このモモソヒメによる奉祀はその中の最も初期的
なものと思われる。[D₄]は神武天皇の「願_二斎_一」の一部である。この
記事は大和を舞台にとりながらも[D₃]に比して著しく抽象的であるが
(まつる神が「天神地祇」となっている点に端的にあらわれている)、これ
は祭政的統治機構の構造が物語の前景に押し出されているからであ
ろう。伝承的要素は薄れ、構造に依拠した物語の作成が行なわれて
いることは疑いがない。「大和王権」の支配起原譚の中で語られる
「天神地祇」の祭祀は、国家の始祖王伝説に当然要請されるモチー
フであった。

[D₅]は「国作り」の文脈であるが、この引用部は右に述べた祭政的

統治構造の神話的表現となっている。オホモノヌシ（坐御諸山上神）とこれを奉祀するオホクニヌシは、神と神をまつる王（人間）の關係に等しい。オホクニヌシの〈国作り〉とは、書紀に「理此国」

「理天下」（第八段第六書）とされているように国土經營即ち統治を意味していた。⁽¹⁵⁾むろん、人を統治するのではなく土地を統治するということである。このような意味におけるオホクニヌシの〈国作り〉に対して、オホモノヌシは葦原中国を領有する神の位置を与えられているとみることが出来る。オホクニヌシがオホモノヌシをまつるといふのは、^[D₁]の箭括麻多智の場合と同様、神の領有する土地を譲りうけるという意味を潜在的に含んでいる。^[D₂]はおそらく伝承的要素の全くないものであり、神代神話制作者の創造になるものであるが、〈国作り〉の文脈になぜこれが語られなければならなかったのかという疑問は、祭政の構造をこの話神の背後に見出すことによって解消されるはずである。王（人間）の〈国作り〉は、神の〈国譲り〉によって始めて可能となるのであり、両者はまさに表裏一体の關係にあるといえる。人間（祭祀）の側から物語化がなされれば〈国作り〉となり、神（被祭祀）の側から物語化がなされるとこれは〈国譲り〉へと反転される。

〈国作り〉におけるオホクニヌシ（祭祀）——オホモノヌシ（被祭祀）の關係は、物語構成の力点を入れかえるとそのまま〈国譲り〉におけるアマテラス（祭祀）——オホクニヌシ（被祭祀）の關係に転換することができる。神話の展開にしたがってオホクニヌシは祭祀者から被祭祀者へと変化するが、この過程で実はオホクニヌシと〈国譲り〉という神格が誕生しているのである。オホクニヌシは、高天原の神に国土を譲渡する役割を負わされた神であるが、そのためには、国土

（葦原中国）の領有神として存在していなければならぬ。これによって始めて〈国譲り〉する神の資格を得ることが出来る。

〈国譲り〉の結末にオホクニヌシ祭祀が語られることの意味は、^[D]系の伝承を検討したことですでに明らかになっていると思う。高天原の天神が葦原中国を統治するためには、何よりもその領有神であるオホクニヌシを奉祀しなければならなかった。土地の統治者がその土地の領有神を祭祀するというモチーフを、後者（神）を力点にして物語化するときに、神が土地を譲渡するという〈国譲り〉型の神話となるわけである。オホクニヌシの〈国譲り〉は、オホクニヌシ祭祀と不可分の關係にあるといえる。そしてこの深層には、〈神と神をまつるもの（人間）〉という祭政的構造が隠されており、これが他ならぬ〈国譲り〉神話の意味であった。人間と人間の關係としての政治史において、〈国譲り〉とは地方首長のミヤケ献上のようなかたちで繰り返されたであろうが、神話はこうした歴史過程を説話化しているのでもなければ、集約化や典型化を行なっているのでもない。国譲り神話は、中央権力が地方首長を支配していく機構を語っているのである。神祇の祭政が共同体の統治そのものであるという祭政的国家構造それ自体の表現が、国譲り神話の意味である。国造制から律令制への移行は、祭政的統治形態の否定として行われたわけではなく、一方で法治体制を確立しつつ、しかもその体制全体を保証するものとして〈祭政の構造〉を制度化したのであった。二官八省を骨格とする「律令」にそれが体系化されていることは改めて言うまでもないであろう。国譲り神話は、こうして確立された国家構造とパラレルな關係にある。〈フルクト〉（神話Ⅱ歴史）は現実の出来事が何によって生じているかを語ろうとし、歴史の深層に隠

されている構造を明らかにする。そしてこの構造によって物語を組み立て、表現的世界を構成しているのである。

三 オホクニヌシの誕生

祭政的統治構造の表現である国譲り神話はいかにしてオホクニヌシを生み出していったのか——次にこの問題を、神話の形成過程を視野に入れながら考えることにしたい。糸口は幾つかあるがやはりオホクニヌシの複合性に着眼するのが本筋であろう。オホクニヌシと、この神に結集された多数の神々との間にはどのようなつながりがあるのか。これも繰り返し論題とされたことであった。

[E₁] 大国主神 → 大穴牟遲神・葦原色許男神・八千矛神・宇都志国玉神 (記)

[E₂] 大国主神 → 大物主神・国作大己貴命・葦原醜男・八千戈・大国玉神・顕国玉神 (紀第八段第六書)

[E₃] 大己貴神 → 大物主神・大国主神・大国魂神 (古語拾遺)

[E₄] 大ナモチノ命 → 大物主クシミカタマノ命・アヂスキ高ヒコネノ命・事代主ノ命・カヤナルミノ命 (出雲国造神賀詞)

多紀理毘売命

阿遲鉏高日子根神

[E₅] 大国主神

事代主神

神屋楯比売命

(記)

関連記事をまとめてみたが各所伝間には多少異同がみられる。[E₁] [E₂] はオホクニヌシの別称(亦名)として諸神を列記するが、[E₃] はオホナムチの別称(一名)として扱われ、その中にオホクニヌシを

含む。オホナムチがオホクニヌシへ脱化する物語を語かない[E₃]は不完全なものと考えることができるが、こうした混同は起り得るであろう。[E₄]の出雲国造神賀詞も[E₃]と同じくオホモノヌシの系列に諸神を連ねる。しかしここでは「亦名」ではなく「和魂」(オホモノヌシ)、「御子」(アヂスキタカヒコネ)とし、他の二神をも合わせて「皇孫命ノ近守神」として各々の社に鎮座させたとする。「和魂」は同一神化を意味してはいないが、オホモノヌシがオホナムチの「幸魂奇魂」であったことは第六書にも語られており、そして同書では右の[E₂]に見る通り「亦名」ともされているので、神賀詞にいう「和魂」は分身 → 別称の意を含んでみると誤らない。「亦名」にこだわらないとすると、古事記にオホクニヌシの神裔として系譜づけられているアヂスキタカヒコネ・コトシロヌシの二神も、オホクニヌシに結集されているとみることができ[E₅]。これが[E₄]と呼応する関係にあることは明らかであろう。カヤナルミというのは飛鳥神社の祭神といわれ、神賀詞にのみあらわれる。

「亦名・一名」とするか「和魂」あるいは神裔とするかの相違は表面的なものであり、ここに列記した神々がオホクニヌシに統合されていることに変わりはない。この統合の背景にあるものは何か。これらの神々に共通するのは、国家神話の枠組みから解放しその本来の伝承地や信仰圏に引き戻すことができるということである。それほど煩雑な手続きも要しないのでひとまず次表のように整理してみよう。

注すべき点を簡略に述べる。オホクニヌシとウツシクニタマを等価的であるとするのは、「意礼、為_三大国主神」、亦為_三宇都志国玉神……(記)というスサノヲの言葉による。根国からスセリビメを

神名	地域
オホクニヌシ ウツシクニタマ	中華 国原
オホナムチ	出雲
オホモノヌシ オホクニタマ アヂスキタカヒコネ コトシロヌシ (カヤナルミ)	大和
アシハラシコロ ヤチホコ	播磨

連れて脱出するこの文脈の中でオホクニヌシが命名されるが、ウツシクニタマという神名はそれと並列的に記されている。オホクニタマはこのウツシクニタマと類似するが、こちらの方は「大和坐大魂神社」(大和国山辺郡・神名帳)の祭神、つまり崇神紀に豊鍬入姫から市磯長尾市への司祭者交替伝承をもつ神に同一とみられ、ウツシクニタマという抽象神とは次元を異にする。アヂスキタカヒコネは「高鴨阿治須岐託彦根命神社」(同葛上郡)の祭神、コトシロヌシは「鴨都波八重事代主命神社」(同)及び「高市御県坐鴨事代主神社」(同高市郡)の祭神であり、二神とも本来大和の主要な農耕神であった。⁽¹⁶⁾アシハラシコロの伝承圏が播磨を中心としていたことは問題がないとして、表中にヤチホコをもこれに加えたのは、この神をアミノヒボコと同一とする神田秀夫氏の指摘に従った。氏はその根拠として播磨国風土記神前郡の条にある「所_ニ以云_ニ八千軍_一者 天日杵命 軍在_ニ八千_一 故曰_ニ八千軍野_一」の一節をあげている。⁽¹⁷⁾これに関連すると思われる伝承は「……田道間守常世に渡り 八矛持ち 参出来し……」と万葉集にも歌われ(18・四二)、アミノヒボコ——タチマモリ——ヤチホコのつながりは蓋然性が強い。

さて先の表で注目すべき点は、出雲・大和・播磨に配された神々が

全て農耕神としての性格をもっているということである。これに関する考証はすでに多く行われているので再確認するに及ばないが、これらがいずれも、それぞれの地域における代表的な農耕神であることは見逃してならない。オホクニヌシとは主要な農耕地域圏を代表する神々の統合であった。従って、国譲りの核心を先にみたように神の領有する土地を譲りうけるためにその神を奉祀することであるとすると、国譲り神話も、オホクニヌシの統合的性格と揆を一にし、各地域ごとに行なわれた個別的(国譲り)の統合化を潜在的に主題としていることが考えられる。これはミヤケ設置や中央集権制確立とは別次元の歴史過程であり、祭政史的にみれば、中央王権は各地の農耕神を順次自己の司祭権下に掌握しそれによってその土地(人間ではなく)を支配していく過程を繰り返したものと思われる。国譲りする神と同様、国譲りする国もまた複合的であった。神代の神話空間ではこれを(葦原中国)に構造化し、さらに(出雲)をこの神話構造に位置づけている。しかしながら、国家神話の構成が最初から(出雲)を舞台にして展開していたとするのは早計であり、(出雲)はあくまでも体系化の完成を示しているとみなければならない。王権の版図拡大に並行して国譲りの舞台も変化したのであって、初期的構成が王権の確立基盤としての大和を舞台としていたのであることは当然予想されてよいはずである。そうすると、先の表に示した大和の諸神にかかわる祭祀伝承は新たな意味で重要性を帯びてくる。

[F₁] 昨夜夢之、有二貴人、誨曰、以_ニ大田々根子命_一、為_テ祭_ニ大物主大神_一之主、亦以_ニ市磯長尾市_一、為_テ祭_ニ大和魂神_一之主、必天下太平矣。

(崇神七年紀)

[F₂] 是時、帰順之首渠者、大物主神及事代主神。乃合_ニ八十万神_一於

天高市、帥以昇天、陳其誠款之至。時高皇產靈尊、勅大物主神、汝若以國神為妻、吾猶謂汝有疏心。故今以吾女三穗津姫、配汝為妻。宜領八十万神、永為皇孫奉護。乃使還降之。即以紀國忌部遠祖手置帆負神、定為作笠者。彦狹知神為作盾者……乃使太玉命、以弱肩被太手繩、而代御手、以祭此神者、始起於此矣。(神代紀第九段第二書)

[F₃] 是時倭大神、著穗積臣大水口宿祢、而誨之曰、太初之時期曰、天照大神悉治天原。皇御孫尊、專治葦原中国之八十魂神。我親治大地官。(垂仁二十五年紀)

三者とも問題の多い記事である。[F₁]は先に[D₃]として引いた部分と一連のもので、崇神紀のオホモノヌシ・オホクニタマ祭祀に関する伝承である。崇神紀の祭祀関係記事は複雑だが、司祭者の移行を語るのが眼目のようである。⁽¹⁹⁾オホモノヌシは倭迹迹日百襲姫から大田田根子へ、オホクニタマは淳名城入姫から市磯長尾市へ祭主が交替し、これによって二神の祟りを鎮めることができた。[D]系の伝承によって確認したように、神を奉祀し神意の発現を和らげるのは「国譲り」と表裏一体である。事実これを裏付けるようにオホモノヌシとオホクニタマは「国譲り」の伝承をもっていた。それが[F₂]、[F₃]である。

[F₂]は先に引用した[C₂]のオホナムチ祭祀を語る所伝の後半部に記載されているもので、国土を譲渡する物語はないが、紛れもなく「国譲り」の文脈で語られている。この第二書は、葦原中国平定——国譲りの展開をとる記紀本文・第一書とは著しく内容を異にし、香取神宮・杵築大社・大神神社の創祀縁起となっていて注目される。全版図の大社級神社の祭神——祭主の由来譚のかたちをとるこ

の所伝は、祭祀資料とみてよいと思われるが、記・紀本文型の国譲り神話の原型がこの書に伝えられていることは間違いないところである。祭祀資料から記紀の神代神話が形成されたと推測する私の見方からすれば、この第二書はきわめて重要な意味をもってくる。⁽²⁰⁾蛇神・祟り神の典型とされるオホモノヌシの伝承は多岐に亘っており、おそらく「神」の最も古層の神性を保持していると思われるが、この神をひと言でいうと「此の神酒は我が神酒ならず倭成す。大物主の醸みし神酒」(崇神紀)と歌われているように大和地方的創成神に他ならなかった。大和の地を統治した歴代の支配者はまずこの神をまつることを最初の課題としたはずである。そして司祭者の更迭はそのまま統治者の交替を意味する。

[F₂]は忌部氏をこの神の祭主と定めた次第を語るものだが、モモノヒメ——オホタタネコ——忌部という司祭者の変遷は、大和を基盤とした祭政権掌握者の交替、即ち、イリ王朝(三輪王朝)——河内王朝——継体王朝という王朝の史の変遷を物語っていると考えられる。こうして繰り返されたオホモノヌシの「国譲り」は、そのたびに伝承を変容され、この神の性格を複雑化する要因となったのであろう。

[F₃]は倭大神(大国魂神)がアマテラスと皇孫に、天界と地上界を委ねた後、自ら「大地官」を治めることを述べたものである。「大地官」の意味は定かでないが、天界・地上界に対する地下界を示すものと思われる。この記事は記紀の国譲り神話にみられる次の一節と比較するときその真意を明らかにすることができる。

[G₁] 恐之。此国者、立奉天神之御子。即蹈傾其船而、天逆手矣、於青柴垣打成而隠也。(神代記)

[G₂] 吾以_三此_二矛_一卒有_レ治_レ功。天孫若用_三此_二矛_一治_レ国者、必当平安。
今我当於百不足之八十隅、将_レ隱去矣。
(紀第九段本文)

[G₃] 於是、大己貴神報曰、天神勅教、慙_レ敷如此_一。敢不_レ從_レ命乎。
吾所治_レ顯露事者、皇孫当_レ治。吾将_レ退_レ治_三幽事_一。(紀第九段第二書)

[G₁] はコトシロヌシ、[G₂] はオホナムチの言葉で三者とも自ら願界から退くことを述べるものだが、これらは天神に対して「国譲り」を受諾したことの表明となっていることに注意したい。むろん天神側からの奉祀と引き換えに「国譲り」は受諾される。先にオホクニヌシの服属の言葉を[B₁]に引いたが、そこにも「僕者於_三百不足八十_二」
[G₂]にはほとんど同一する誓約の言葉が語られている。
「国譲り」とはその土地の神が幽界に去り願界を統治者に譲ることであるとすれば、この[G]系の記述こそが「国譲り」の実体を語るものとみることが出来る。オホクニヌシに關する[F₃]がこれと全く揆を一にすることは明らかであろう。

こうして[F]系の所伝が大和を舞台とする「国譲り」の表現となっていることが納得されたと思う。これらの伝承が崇神天皇に結びつけられていることにもそれなりの意味があったはずである。崇神天皇は皇統譜に神武天皇が書き加えられる以前からのハツクニシラススメラミコトと考えてよいが、始祖王に祭祀伝承が集中するのはそこで統治の構造が起原的に語られるからである。[F₁]のように皇統譜の時間的枠組の中におさめられたオホモノヌシとオホクニヌシの祭祀記事は、大和を祭政的基盤とする王権の歴史的起点を語る伝承の集成ともなっている。

しかしながらこうして形成された王権の基盤は中央集権的統治体制の確立とともに変質を余儀なくされよう。王権は一地方としての

大和を祭政的基盤とした段階から、「日本」という抽象化された空間の統治を行わなければならなくなってくるからである。だがこの過程でも統治機構としての「祭政の構造」は、「凡天皇即位。惣祭_三天神地祇_二」という神祇令の一条を引くまでもなく、空洞化しつつも拡大再生産されたので、王権はその統治領域の空間的拡がりや抽象度にみあった「国土の領有神」を必要とし、この神からその全空間を譲りうけそれを奉祀するという機構を制度化せざるを得ない。オホクニヌシを西郷氏は、「個々の国主すなわち地方首長たちを一身に綜合した国主」とみているが、この解釈が政治史的に偏向していることはすでに評した通りである。「国主」はいかなる意味でも首長人間間ではあり得ず、あくまでも地霊_三神_二でなければならぬ。しかしオホクニヌシの神としての内性は、オホナムチやオホモノヌシをはじめとする多数の農耕神(地霊)とは次元が異っており、これらの神々の共通項をくり出すだけでは決してこの神は誕生しなかった。これらの神々を抽象化する国家祭政の論理と構造なしにはオホクニヌシの誕生はあり得なかったのである。

※ ※

国譲り神話は確かに政治史と不可分の関係をもっており、岡田氏の指摘するように国造制から律令制への移行という歴史過程と切り離すことはできない。しかし、神代の物語は政治史という可視的現象の集約化を行うことを主題としているのではなく、そうした史的過程を現出させている隠された根拠を語ろうとしているのであって、歴史が恒常的な意味と秩序を保持し続けるための構造を、言語的―時空によって構成される物語の形で提示していると言えるのだら

う。神話という表現の形式は潜在的に歴史を構成しようとする志向し、経験的現象的世界の存立基盤を確定しようとする。その意味で神話は、歴史意識の最も本源的な母胎であり表現の自己活動のうちに絶えず歴史意識の成長が促されていたはずである。〈フルコト〉、即ち、〈出来事を構成する言葉〉としての記(紀)はそうしたモチーフを神代において、高天原——出雲——日向の三界構造を通じて実現した。国譲り神話を考える場合の大きな課題である出雲は、そのような神代全体の意味体系に深くかかわる問題であり。小論ではとりあえずそれを考察するための足固めを試みたに過ぎない。

〈注〉

- (1) 拙稿「神代神話の構想とその方法」(『古代研究』第十二号・昭和十五年九月)
- (2) 大野晋。引用は『岩波古語辞典』による。
- (3) 国文学者による歴史と神話の問題についての発言は常に曖昧さを残すが、金井清一氏の「古事記における歴史と文学」(『上代文学』第三十号・昭和四十七年)は、西郷氏を承けて論理的に見通そうと試みている。
- (4) 大野。『日本語の年輪』(昭和四十一年)
- (5) 「祭式言語」については古橋信孝氏により「抽象化・幻想化」の考え方が出されている(『古代詩論の方法試論』(『文学史研究』第一号・昭和四十八年)。なお、〈コト〉については、古代文学会1981年1月の例会において、表現的言語の構造という視点から口頭発表する機会を得た。本稿の主旨を發展するかたちで別稿にまとめたい。
- (6) 〈モノ〉から成り立つ世界という前提が崩壊し、〈コト・事件〉から成り立つ世界観が台頭したという歴史哲学上の問題は神川正彦氏によ

て論じられている(〈こと〉と〈もの〉——言葉と「もの」こと「国学院雑誌」昭和五十年十月、「知の一般理論としての歴史哲学」思想』昭和五十五年一月)

- (7) フルコトに関しては藤井貞和氏「フルコトの一研究」(『共立女子短期大学紀要』昭和五十三年二月)がある。しかし、これは文献の下に隠されている口承伝承の豊かな土壌を発掘するには到っていない。〈フルコト〉の問題は、文献以前における口承伝承の言語表現を考えるうえで、今後重要な課題となるであろう。

- (8) これは〈コト〉と〈モノ〉との対比によって論じられている。大野晋『日本語をさかのぼる』(昭和四十九年)、糸井通浩「こと」認識と「もの」認識」(論集『日本文学・日本語』昭和五十三年)

- (9) 島田虔次「歴史的理性批判」(岩波『講座哲学』昭和四十六年)
- (10) 西郷信綱『古事記研究』(昭和四十八年)
- (11) 肥後和男『日本神話』(昭和十五年)
- (12) 西郷、前掲書。

- (13) 岡田精司「記紀神話の成立」(岩波『講座日本歴史』2 昭和五十年)
- (14) 小島嬰礼「国譲り神話の伝承体系」(昭和四十八年)
- (15) 石母田正『古代国家論』第二部(昭和四十八年)
- (16) アヂスキタカヒコネ・コトシロヌシの考証は三谷栄一『日本神話の基盤』(昭和四十九年)に詳しい。

- (17) 神田秀夫「天之日矛」(『国語国文』昭和三十五年)
- (18) 拙稿(1)
- (19) 上田正昭『大和朝廷』(昭和四十七年)
- (20) 拙稿「天孫降臨神話の論理構造」(『古代研究』第十三号に掲載の予定)
- (21) 西郷、前掲書

(一九八〇・十・三一)