

猿田毗古祭祀とその神話

—伊勢のアザカの伝承から—

阿 部 寛 子

一 はじめに

猿田毗古⁽¹⁾の話といえば伊勢神宮との関連が重視されてきたが、それは書紀に、皇孫を先導した猿田毗古が「五十鈴川上」に還ったとあるためである。しかし古事記にその「五十鈴川上」の地名はない。かわってあるのが興趣に富んだ伊勢・志摩の伝承であり、その冒頭に位置するのがアザカの話ということになるため、古事記において猿田毗古はこのアザカに還ったとみるしかないが、海辺で漁^{イサ}して溺れて三つの御魂になったというその話は、その神の原初の姿を彷彿させるものでもある。不可思議な話ゆえその解釈も多様であるが、本稿では、そのアザカの話、猿女君による猿田毗古復活の神事を神話化したものと考えてみた。それというのも、猿田毗古の登場は、その神の祭祀の問題を抜きにして考えることはできないと思うからである。

皇孫を参迎えるという契機で猿田毗古は天の八衢に登場するものの、そこで宇受売に名を顕わし敗北する話は、実はその神が宇受売に祀られる、つまりその後裔としての伊勢の猿女に祀られることに

なった始源を語るものであった⁽²⁾。続く猿田毗古の伝承も、そうした猿女による神まつりのことに視点をすえて読むならば、この神にかかわる幾つかの疑問が解けてくる。その話の展開の結末で、猿女君とはその猿田毗古の名を負うた氏であるというが、その名の継承関係とは何を意味するのか。また、その氏の名の由来譚がそこに存在する意味は何か、など——。その二神の名の継承関係の問題については、すでに、猿女が宮廷に仕える由縁を宇受売によってではなく猿田毗古を通して語ろうとしたものであったことを述べてみたが、ひき続き本稿では、猿女による神まつりを具体的に想定することによって、その宮廷奉仕の由来がこの猿田毗古のまつりにあったことを述べてみるつもりである。その神まつりの特色は、神がかりして猿田毗古と一体になる猿女の所作にあると思われるが、そう考えることにより、アザカの溺れた神の話も、宮廷奉仕の由縁を猿田毗古の名に求めた理由も納得することができるかと思う。

こうした本稿の発想は、猿女が猿田毗古を祀ったとすることに由来し、その根拠は八衢における宇受売に対する猿田毗古の名告りにある。古事記における「名告り」とはすなわち服属表現であったこ

と、さらにその支配服属の關係は名を明かした相手との間においてのみ成立すること、などについては別稿ですでに述べたが、神々の名告りとはそれを導いたものによる祭祀の始まりを意味するという点については説明が不充分であったため、まず、神の名告りと祭祀との關係を改めて確認することから始めていく。

二「祝」としての宇受売

崇神七年二月、神浅茅原での祭祀を書紀は次のように伝える。

……是に、天皇、乃ち神浅茅原に幸して、八十万の神を会へて、卜問ふ。是の時に、神明倭迹迹百襲姫命に憑りて曰はく、

「天皇、何ぞ国の治らざることを憂ふる。若し能く我を敬ひ祭らば、必ず當に自平ぎなむ」とのたまふ。天皇問ひて曰はく、

「如此教ふは誰の神ぞ」とのたまふ。答へて曰はく、「我は是倭国の域の内に所居る神、名を大物主神と為ふ」とのたまふ。

時に、神の語を得て、教の隨に祭祀る。

祭主たる天皇の問に対し、「我は……名を大物主神と為ふ」という神託が得られたことがわかるが、神は今呼び迎えられて、名を明かした。神が祀る側へ来て名告りをするということは、実は神がかつた憑代としての巫女がその名を頭わしたことに他ならないが、新たな神の名が頭わされたということは、共同体が新たなその神の名を所有し、新たな神の祀りを始めたことを意味するものでもあった。右の場合、それが大王家による祭祀の始まりを意味するものであることは「時に、神の語を得て、教の隨に祭祀る」とあることから明らかである。大物主祭祀の始まりといってもそれが三輪山信仰という複雑な過程を経ていることは周知のことで、その事実上の

始まりをいつとするかは定め難いものの、その名が右の祭儀で頭わされ、「祭祀る」とある以上、それを伝承上の開始時点とすることは認められるだろう。

神託はもちろんそのまま神話ではない。この、神を呼び迎えるという形で語られる祭祀伝承では、神は憑代を通して祭主と問答をするが、それが現実を超えた世界のこととして語られると、神は行為者として名告り、祭主もまた行為者として名告りを導くものになつてゆく。例えば雄略記の葛城山における一言主示現の伝承がそれにあたるが、そこでの一言主の名告りの背景にはおそらく大王家による一言主祭祀の始まりという新たな事態があつたに違いない。

共同体による祭祀の始まりとは、新たな神の名が頭われる場合か、あるいは他の共同体から新たに祭祀権を得た場合かにあり得たことと思われるが、一言主の場合は後者に属する例であり、大物主の場合は前者に属する例となる。それらは神託を得るという形で語られるか神の話として語られるかという形式上の違いはあるものの、共に、対する大王に神が自ら名を明かすということが語られる点で共通する。行為する神の話という次元ではそれは神の敗北を意味するが、共同体の祭祀という現実の次元では、それは祭祀の始まりを意味するものとなる。

一言主の名告りとその敗北は猿田毗古の名告りとその敗北にほぼ等しい。異なる点は名告りを導いた宇受売が大王の位置にないという点である。しかし、古事記における「名告り」を服属表現とするなら、一言主も宇受売も相対する神の名を頭わしたことにより共に征服者の位置にあるわけで、征服者が「祝」になるということは箭括麻多智の例で知ることができる。それは耕作の邪魔をする蛇神

夜刀の神と麻多智との戦いの話であるが、自ら矛をとり夜刀の神を
追放した麻多智は「今より以後、吾は神の祝はよりとなりて、永代に敬び
祭らむ。冀ねがはくは、な祟りそ。な恨みそ」(『常陸風土記』行方郡)と
言い、「社を設けて初めて祭」ったという。⁽⁵⁾麻多智が征服者である
ように、宇受売もまた猿田毗古を征服したと考えられ、猿田毗古の
「祝はより」となったと考えられる。もつとも、事実は宇受売を祖神と仰
ぐ猿女君一族が猿田毗古を祀っていたという関係であったのだから
が、その祭祀のことが神代に始源を求めて語られた時、祖神たる宇
受売によって猿田毗古の名告りが導かれたということになったと思
われる。

こう考えてきた時、気になるのは宇受売を「神妻として仕える巫
女」とする折口信夫氏・松前健氏らの発言である。⁽⁶⁾巫女は常に神妻
と一致するわけではなく、この場合も宇受売を神婚の相手としての
巫女とみるわけにはゆかない。宇受売は猿田毗古を祀る猿女君一族
の象徴的存在であろうから、今はこの神を、猿田毗古を祀る司祭者
の位置にあるものとのみしておきたい。それというのも、八衢で相
対する二神の間に漲る切迫感、祀るものと祀られるものとの間の
緊張関係から生じる緊迫感と考えたいからである。祟り、怒り、荒
ぶる神は、祀られることにより和められ鎮められてゆくわけだが、
それ故に祀るものと祀られるものとの関係は敵対関係として語られ
ることがあったのだらう。雄略も一言主に対し「大くいた忿いかり矢刺し」
たというし、夜刀の神と麻多智の場合もまさに敵同士の戦いであっ
た。一方、直接的な表現に表れてはいないものの、大国主と天穗日
命の場合も、国譲りという政治的な戦いの後に勝者側の神が敗者と
しての大国主を祀ってゆく例であり、敵対関係の典型と呼べるもの

である。書紀には「……汝が祭祀を主つかさどらむは、天穗日命是なり」
(神代紀九段一書第二)という大己貴命への高皇産靈尊の勅によっ
て、天穗日命がその祭主とされたことがわかるが、この天穗日命と
は、古事記で「出雲国造等の祖」とされ、出雲国造神賀詞にも「出
雲臣の遠祖天穗比命の子天夷鳥命」とあるように出雲臣の祖神とさ
れているものの、本来は高天原側の神である。その天穗日命が祭主
として大己貴命を祀るということは、国譲りを強要した側が国譲り
をさせられた神を祀るということ、⁽⁷⁾勝利者が敗北した神の祟りを
さけるために祀り鎮めたという意味でもあったという。勝者が祝と
なる例がここにもある。

宇受売が猿田毗古を祀ったということは猿女君が祀ったことを意
味するにしても、問題はまた残る。猿田毗古の祭祀者となると宇治
土公とする主張があるからで、⁽⁸⁾この問題を無視するわけにはゆかな
い。

『皇太神宮儀式帳』には「宇治土公等の遠祖大田命」が現われ、
『太神宮諸雜事記』第一にも「宇治土公遠祖大田命神」とあり、さ
らに『倭姫命世記』にはこの大田命が「猿田彦神裔宇治土公」祖大
田命」とも、「衢神、孫大田命、是土公氏遠祖神」ともあることに
より、宇治土公は猿田彦神の後裔とされていることがわかる。しか
し、延暦年間に成った『皇太神宮儀式帳』が宇治土公の祖先として
伝えているのは大田命であって、それが『倭姫命世記』で猿田彦神
に結びついてゆくのは、その後四百年を経て後のことでもある。こ
れらの資料の扱いについては川添登氏が警鐘を鳴らしてもいるよう
に、⁽⁹⁾右の鎮座伝記を含むいわゆる神道五部書が、古代に仮託して記
された偽書でもあることを考えれば、右のような猿田彦神を宇治土

公の祖神とする伝承をそのまま記紀の時代のこととするわけにはゆかない。が、仮に、文献に表われないものの、当代に宇治土公の祖神が猿田毗古とされていたとしてもよい。問題はそれで猿田毗古と宇受売の關係が理解できるかどうかということになる。すなわち、宇治土公の祖神が猿女の祖神たる宇受売に名告りをし服属をするということとは一体どういうことになるのだろうか。繰り返すが、猿田毗古の服属は皇孫への服属と解すべきではない。その神の名告りが宇受売に対する服属であるならば、当然、猿女君が宇治土公を配下においたという事態が考えられねばならないが、おそらくこうした解釈は無理であろう。とすれば、やはり記紀の時代に宇治土公の祖神が猿田毗古であったとするわけにはゆかない。

ところでその猿女とは、大和・伊勢いずれの勢力とみるべきなのか。文献によれば猿女とは大和の添上郡稗田村の地名を負う存在である。「弘仁私記序」に「姓稗田 名阿礼 年廿八天細女命之後世」とあることや、「西宮記」の裏書に「貢猿女、事」として稗田福貞子や稗田海子らの名が出てくるところから、稗田阿礼が猿女の一人であったろうことがいわれている。こうした資料から猿女を大和勢力とする見解があっても不思議はないが、猿女を伊勢勢力とみる立場は、もちろんそれらを大和に移住してからのものとみならず。

猿女君を大和勢力とみなす場合、右の資料はきわめて有効であるが、そのことからのみ猿女君を大和本貫の氏族と考えると、今度は別の矛盾が生じてくる。すなわち、祭祀の始まりの意味をどう考えるかという問題である。その始まりとは、新たな神の名が頭われるか、共同体が新たに征服氏族から祭祀権を得るか、いずれかの場合が考えられることについてはすでに述べたが、この場合どちらのケ

ースと考えられるのか。後述するように、猿田毗古を伊勢土着の神とするなら、その伊勢の神を大和の猿女が祀るといふことの背景には、やはり猿女君が伊勢の氏族からその祭祀権を奪うという事態が考えられなければならない。出雲の大己貴神を高天原の天穗日命が祀った場合にも、その背景には出雲側の朝廷への服属があった。しかしこの場合、大和の猿女が征服戦争の果てに伊勢にまで勢力を伸ばすという事態を考えることは難しい。猿女による猿田毗古の祭祀の始まりとは、新たな神の名が頭われたことによる、新たな祭祀の始まりを意味するものとすべきであろう。

以上のように考えるなら、大和稗田の資料も、後にその一部が大和に移住し宮廷に仕えるようになってからのものと理解するしかない。猿女君とは、本来伊勢で猿田毗古を頭わし祀った「海人の宰領家」⁽¹⁰⁾であるとする松前氏の見解を、今は妥当なものとして支持しておく。

ところで猿田毗古の本質はどう理解したらよいのだろうか。謎にみちたこの神の性格についても未だ定説はない。八衢に登場する神という視点から、境界神・嚮導神としての性格が井手至氏によって詳細に論じられているが、⁽¹¹⁾その本質的な神格となると漁撈神・太陽神とみる説がある。⁽¹²⁾今問題としたところはその本来的なあり方であることはいうまでもないが、その原初の姿は古事記における伊勢の伝承からこそ考えられるべきであろう。そのことについては次章で述べるものの、猿田毗古を伊勢土着の神であるとする点は夙に松村武雄氏が説かれたことであつた。⁽¹³⁾氏によれば、宇治土公に所屬した部民に磯部という伊勢を根拠として東日本に活躍した漁民集団があつたというが、猿田毗古はそうした漁民集団によって奉じられた神

であると思われ、氏の言われる漁撈神とする立場を私もとりたい。

しかしながら猿田毗古を太陽神とみる説も有力である。「猿」とは古代日本人にとって一種の太陽神の靈獣であったとする説、あるいは猿を日神の使とみる説などには捨て難い魅力を感じはするもの、その根拠を天の八衢における猿田毗古の描写に求める方法には傾くわけにはゆかない。「天の八衢に居て、上は高天原を光し、下は葦原中国を光す神是にあり」(神代記)とあるのは、むしろ境界神として(書紀は「衢神」と記す)の「神異の輝き」というべきものではないのか。そこには「高天原を光し」とあるが、日神は「天照大神」と表記されても「天光」と表記されることはなかった。書紀に天照大神は「六合の内に照り徹る」とあるように、太陽神とは単に「光る」存在ではなく、上は高天原から下は葦原中国にかけてあまねく強い光を放つ意味で、やはり「照」らす神であるべきではなかったか。「夕日の日照国」(記)という言葉があるように「日」と「テル」の関係も「照」をもって表記され「光」が使われた例はない⁽¹⁵⁾。もちろん「高光る」という枕詞はあるが、それらはすべて宮廷に関する語——日の御子・日の宮人・日の朝廷——ばかりであり、太陽を意味する普通名詞としての「日」に冠した例はない⁽¹⁶⁾のである。

神の性格とは、祀る氏族の性格によっても、また伝承の発展によっても変わっていくものだろう。書紀一書は古事記にあるアザカの話を持ち捨て、猿田毗古は五十鈴の川上に鎮座したと伝えるが、それを改編された後の伝承の姿とみるならば、その神の本来的な性格とはやはりアザカで溺れたというその神の話を通して考えるしかない。

三 猿田毗古と三つの御魂

故、其の猿田毗古神、阿耶訶に坐す時に、漁為て、比良夫貝に其の手を咩ひ合はさえて、海塩に沈溺れましき。故、其の底に沈み居ます時の名は、底度久御魂と謂ひ、其の海水の都夫多都時の名は、都夫多都御魂と謂ひ、其の阿和佐久時の名は、阿和佐久御魂と謂ふ。

猿田毗古がアザカで漁に出た時ヒラブ貝にその手をはさまれ「海塩」に溺れ三つの御魂となった——というこの話はまさに不可思議な神の話でありその解釈も定まらない。三魂の出現については、水中の鎮魂かともあるいは漁撈の呪術の反映かともいわれているが、他方それを海人の動作の神話的表現とみる説もある⁽¹⁷⁾。儀礼や呪術が神話に反映することはもちろんあるにしても、その視点からだけではこの話を理解することは難しい。三魂の出現といっても、イザナキが禊をして三柱の海神二柱を出現させたように、猿田毗古はここで新たな三神を成したわけではない。神は「溺れ」て三魂になったというのである。猿田毗古は、なぜ溺れなければならなかったのか。それは「ソコドクミタマ・ツブタツミタマ・アワサクミタマ」という神霊の名を三魂一組と考え、そこに復活の呪力を認め得た時始めて理解できることではなからうか。人格神として溺れた猿田毗古は、三靈魂となって復活するのである。それはもちろん祭りの場における言語の特殊機能による幻想であったが、そのような祭祀が行われ、神話が語り出される根底には、猿田毗古や三靈魂に対する海人たちの信仰の存在が考えられねばならない。そのあり方としては、文脈どおり猿田毗古神があって三魂が出現したとするのではな

く、まず存在したのは三魂への信仰ともいべきものの方で、その後には猿田毗古が出現し祀られるようになったとみるべきだろう。溺れる神の話が出来上がるのはさらに両者が結びついてからのことである。そのような見通しの下にまず海人による三魂への信仰の存在のことから考えていこう。

「ソコドクミタマ・ツブタツミタマ・アワサクミタマ」とは、三魂一組が一連のものとして唱えられてこそ意味をもつに違ひなく、「ソコドクミタマ」だけでは意味をもつはずはない。「ソコドク↓ツブタツ↓アワサク」すなわち、海底から海中、海面へとという方向で、それが唱えられることにより意味が生ずるとするなら、それは海中を作業の場とする海人の守護霊であったと考えられ、それはまた海底深く沈んだ海人たちが無事海上に浮き上がったくるために唱え信仰した「海塩の霊魂」ともいべき三魂であったと思われる。

今、「三魂」への信仰ともいべき段階を想定してみたのも、「神」に先立つ「タマ」の信仰を念頭においた故である。古代的神霊観として、⁽¹⁹⁾畏怖すべき「タマ」の存在があったことは古くから指摘されてきたが、具体的な神霊の名となるとあまりなく、古事記では高倉下の霊剣に、注として「布都御魂」(神武記)の名があるのみである。そこには刀の名として「佐土布都神」、「甕布都神」という別名も記されているが、物部氏による最も古い信仰の対象は「神」としてのそれらよりやはり「タマ」としての「布都御魂」であったろう。

ただここでいう三つの御魂への信仰とは、それが三魂一組であるだけに、素朴な「タマ」信仰よりはやや複雑なものともみるべきかもしれない。三魂とは、また、空間を三分してみる上代日本人の思考

方法の一つの特徴であるといえるかもしれない。記紀にその例は多いが、ここでは単にそれらが上・中・下、あるいは底・中・表と三分されているだけではないことに注意を向けたい。イザナキの成した海神は「底」「中」「表」という表現をもってその名とされたが、猿田毗古の三魂は「ソコドク」「ツブタツ」「アワサク」という、つまり海水の「粒立つ」「泡立つ」といった具体的変化を表現したものであった。その海中の粒立つ泡のさまへ向けられた感覚は「潜する海人」の体験を抜きに考えることはできず、それ故に海人たちの守護霊としての三魂、さらにはその海人によって唱えられた三魂という神霊のあり方を考えてみたくなる。

「阿耶訶」は伊勢国志郡にある地名である。伊勢といえは志摩と共に古来豊かな海産物の地として名高く、「御饒つ国神風の伊勢の国」(三三三)と歌われた程であるが、そこには魚貝類をとることを生業とする厳しい海人の生活があった。民俗学の分野からの報告を⁽²¹⁾読むとそれが如何に危険に満ちたものであるかが実感としてわかるが、書紀に伝える話——「六十ひろ」潜った海人は「大腹」を抱いて浮かび出てきたものそのまま息絶えてしまったという(元祇十四年九月)。——からもそのことはおよそ伝わってくる。そうした海の生活者にとって最も切実な信仰の対象こそ、守護霊としての「海塩の霊魂」ではなかったか。

その三魂への信仰が伊勢のアザカにあったらしいことは『延喜式神名帳』に「伊勢国志郡阿射加神社三座^{名神大}」とある「三座」によっても証されるだろう。「三座」とは三つの御魂に他ならない。もっともその神はいわゆるアザカの神として『続日本後紀』、『文徳実録』、『三代実録』などにたびたび神階を授かる神として登場した

り、⁽²²⁾伊勢国風土記逸文や『倭姫世記』では交通を妨害する「荒ぶる

神」として現われていることから、それは八衢の猿田毗古と重ねて考えられてもいるが、人格神としての猿田毗古が後にどのような神格上の変化を遂げようとも、三魂が猿田毗古の御魂として祀られようとも、「一柱」ではなく「三座」とある以上、この阿射加神社が三つの御魂を祀ったことは確かであろう。

その祀られる三魂についてはまた後に述べるが、祀られる以前、海人の生活の中に生きていた三魂への信仰についても少し考えてみたい。三魂の名は連続して唱えられるところに意味があると言ったが、それはおそらく海人の口みずからで唱えられた名であったとも思われる。万葉集でも「潜する海人」は「千遍」「告り」言を唱えたという(710、110、111)。それらは志賀の海人を歌ったものといわれるが、その風習は彼らだけのものではなかっただろう。現在のような風習はほとんどなくなっているとはいえないものの、わずかに、千葉県あまの老海女が海に入るおり「イツツイ、エビスサマ、何事もないうに」と念じる例や、また天草地方や男鹿半島でも海人が海に潜ろうとするとき「エビスサマ」と唱えてから跳りこむという例などがあることを知った。⁽²³⁾エビスサマとは豊漁祈願の対象の代表格であるというが、豊漁を願う海人がそれ以前にわが身の安全を願わないはずはなく、それが示されているものこそ千葉の老海女の「何事もないうに」の言葉であろう。時代や場所が変わっても豊漁と安全を祈る海人の心が変わるはずはない。古代伊勢において、海人たちは、潜する時守護霊としての三魂の名を唱えたとは考えられまいか。「海塩の霊魂」を畏怖するばかりでなく、その名を唱えることこそ守護霊としての呪力を発動させることにつながった

と思われるからである。

その唱えられる呪詞については山下欣一氏による興味深い次のような話がある。⁽²⁴⁾氏は、現代でも一般の人が呪詞を唱える例があるとして糸満の母堂のことを語っておられる。

私たちが船に乗って帰るといふ時には、すぐパッパッと手を打って祈りの言葉を——トウトガナン、く、く——といいな
がら、自分の娘がこれから旅立ちをするからよろしくお願いいたしますという言葉を普通の日常語でない言葉で唱えるわけです。そして「いってらっしゃい」と言う、こういうような世界があるんですね。

この「日常語でない言葉」で唱えられたものを呪詞といわれるわけだが、いわばそれは道中安全を願う祈願詞とも言えると思う。それを唱える母堂は海人ではなく、そのためにこれは適切な例ではないかもしれないが、祈願詞としての呪詞を唱えるという意味で、それは、潜する海人が千たび唱えたというその「告り言」のあり様を推測させてくれる手掛かりになるとも思う。アザカの海人の場合、「三魂一組」としての神名機能を考えるなら、それは右のような祈願詞としての呪詞という形で海人によって唱えられたものと言い得るかもしれない。

以上、海人たちの生活の中で三魂の名が即物的に機能する段階を考えてみたが、それはやがてまつりの場で唱えられるものとなっていっただろう。まつりの場では神が迎えられなければならないが、その時登場させられたのが人格神猿田毗古であろうし、その猿田毗古出現の契機は次のように考えられると思う。

三魂を信仰の対象としたアザカの海人たちはやがて祀る神、すな

わち豊漁祈願の対象となる漁撈神の出現を願うようになったらう。あるいは、天候に左右されなかつ危険を伴う漁撈生活にあっては、海の災を鎮めるために神の出現を請うことになったのかもしれない。すでに述べたように、大物主の場合、災を鎮めるために神は請われて出現したわけだが、龍田風神の場合にも同じような神出現を語る伝承がある。

「竜田風神祭祀詞」にはその祭祀の由来が語られているが、それによると、不作の年が続いた崇神天皇の世、神は天皇の夢に現われ「天の御柱命」「国の御柱命」の名を「悟し」、龍田の立野に宮を作つて祀ることを求めたという。『延喜式神名帳』大和国平群郡の条に「竜田坐天御柱国御柱神社二座」とあることにもより、竜田の風神としての二神の祀りは、大物主の場合と同じくその名が顕わされた時をもって始められたとしてよいと思うが、風神祭は風水の災なきことを願い、五穀豊饒を祈願する祭であるといわれるように、祟り神は祀られることによって守護神となつていった。

猿田毗古についても、同様な神出現のコースは充分考えられる。アザカの神が荒ぶる神へ発展していったことを思うならこの神には出現の当初から祟り神的要素があつたのかとも思う。祟るとまではないわなくとも、神に怒りと恵みという両面があるのは当然のこととて、アザカの神の場合もまずは漁撈生活を脅かす海の災を鎮めるために神は請われたといえるかもしれない。漁撈を支配するその神の名を顕わした氏族をいうなら、それは海人の宰領家としての猿女君であつた。大國主の祭主を命じられた天穗日命が出雲国造家の祖神とされたように、猿田毗古の祝となつた宇受売は猿女君の祖神である。それ故、宇受売を単なる神妻としての巫女というより司祭者

と称したかつたわけだが、猿田毗古のまつりはこの猿女君によつてとり行われたに違いない。

四 猿女の神まつり

猿女君が漁撈神としての猿田毗古を顕わし祀つたと考えられるなら、すでに海人によつて信仰されていた三魂はその時点で猿田毗古の三つの御魂として共に祀られていったと思われる。

ここで、猿女君によつて遂行されるまつりの場のありうる状況を考えてみよう。

神の出現とはその神の憑代が神となることでもあるが、その憑代が今、猿女君であるならば、まつりの場で猿女君は神となつて神態をすることになる。神を迎える呪文と共に「ソコドクミタマ・ツブタツミタマ・アワサクミタマ」という名が唱えられたとしよう。その三つの神霊の名の連鎖は、海底に沈む神が水中から水面へと次第に浮き上がる幻想をもたらしに違いない。その浮上する神の幻想とは、また、生死の境にある衰弱した靈魂が「復活」することを意味していたのではなかつたか。

かつて上田正昭氏により、羽山戸神の系譜の神名の展開に「農耕の経過とその神を生み出す農耕の祭りのあつた」ことが指摘されたが、それを承けさらにまつりの場における神名というかたちでの言葉の働きを説かれたのは神野志隆光氏であつた。氏が言われるように、たしかに「一般的な場ではなく、まつりの場であるからこそ（非日常的な場だからこそ）自然そのものを離れて一年をとりこめる」ことができたといえるだろう。まつられる神の名としての言葉とは、「呪禱性と不可分に現実的・即物的な次元から飛躍して自然を抽象

することに於いて機能する⁽²⁶⁾」と言いうるのだから、まつりの場における神名機能のこの理論は当面する三つの御魂の場合においても具体化することができる。

海人の守護霊という現実的、即物的な働きをした三魂は、まつりの場で呪文と共に唱えられることによって、互いが連続する力をもつことが可能になる。共に祀られたという意味においてその三魂とはすなわち猿田毗古でもあるのなら、「ソコドクミタマ・ツブタツミタマ・アワサクミタマ」という神名の連続する力とは、海底にある衰えた猿田毗古の御魂が海中からやがて海面へ浮上することによって生命力をとりもどし蘇生するという意味において、それは「復活」の呪力とよびうるものでもあろう。繰り返しその名が唱えられることにより、衰えた靈魂の復活はまつりの場で「想像力的に獲得」されてゆくことになったに違いない。

そのまつりの場で猿女は神の憑りつく神女であった。猿田毗古は今、猿女の身に幻像として存在する。三魂が同時に猿田毗古でもあるならば、猿女は猿田毗古であり、復活する御魂そのものであることにもなる。神がかりする猿女は、ソコドクミタマとして海底に沈む神、そして復活する神の神態を同時に体現したのであろう。海底に沈む神とはすなわち溺れる神のことでもあった。またその神態とは、溺れる神がもがきつつ浮上していくというのに似た所作ではなかったか。⁽²⁷⁾こう考えてくると、アザカで神が溺れ三魂が出現する話とは、猿女君による猿田毗古復活の神事を神話化したものと言えそうに思う。「溺れる」とは、猿田毗古が「ソコドクミタマ」に結びついてゆく時の、いわば「説明」であると言えるかもしれない。神事が神話として語られる時、神は単に海底に沈むとされるのではな

く、やはり「溺れ」たとされるべきであった。もちろんそれは、よ

り衰弱した靈魂とその復活のことを三つの神名に語らせるためである。

ところで神がかりした猿女の神わざとはおそらく溺れた神が復活するに似た所作であったと思われるが、それはまた一種の滑稽わざとも言いうるものではなかっただろうか。そしてその所作は後の宮廷鎮魂祭の猿女の舞に発展してゆくものではなかったかとも思う。

そのことを言う手がかりは、同じく溺れたさまを演じる火照命の所作にある。隼人が歌舞をもって宮廷に仕えることの起源は「故、今に至るまで、其の溺れし時の種種の態、絶えず仕え奉るなり」と古事記に伝えられ、その具体的なわざの描写は書紀(第十段一書第四)で述べられている。それはかなり原初的な所作であるにしても、やがてより洗練され、隼人舞と呼ばれる舞踊に発展していったのだから。

その火照命の奉仕のさまは書紀で「俳優者」(一書第四)、「俳人」(二書第二)と伝えられることも名高いが、この「俳」は説文に「戯也」とあることにより、一種の道化師的な滑稽な仕ぐさをする者ともいわれている。この「俳優者」は武紀烈においても「侏儒・俳優を進めて、爛漫^{みだりかは}しき楽を為し……」(八年三月)とあり、「倡・俳優」がともに同義であるのなら、火照命の溺れたわざとはやはり一種の滑稽わざとしてよいだろう。⁽³⁰⁾

「俳優」といえば当然ひくべき例は書紀でいう宇受売の「俳優」である。宇受売についてはここで深く立ち入るわけにはゆかないが、当面する問題についてのみふれておく。天の岩屋戸の前で神がかりするその神の行為は古事記で

……天の石屋戸にうけ伏せて、踏みとどろこし、神懸りして、
胸乳を掛き出で、裳緒をほとに忍し垂れき。

と記されているが、書紀の「俳優」という表記は右の「胸乳を掛き出で、裳緒をほとに忍し垂れき」という宇受売の所作に対する一つの解釈を示したものと思う。その所作の前の二つの行為、「うけ伏せて、踏みとどろこし」たこと、「神懸り」したことなどについては書紀の表現もほぼ等しく、「胸乳を掛き出で……」についての「俳優」という中国伝来の文字をもって表現されたのは、その宇受売の描写を書紀筆録者が「滑稽わざ」と理解した故ではないのか。この宇受売のワザヤキには、日本古来の神を招く意の「招きわざ」つまり「魂振り」という意味も含まれるに違いないが、それが八百万の神の笑いを引き起こしたということからも宇受売のワザヤキとは滑稽わざの要素をもつものと言えるだろう。また、その「熱狂と興奮の世界の創出」こそがタマフリの原点であるとする見解もある⁽³¹⁾。

宇受売のタマフリの所作にも、火照命の溺れし時のわざにも共に滑稽わざの要素があるとすれば、猿女の、溺れた神復活の神わざにもその要素があったとみることができる。それというのも、実は、猿女とは「戯る女」ではなかったかと思われてきたからに他ならない。

その名のことについて、西郷信綱氏は猿田毗古の名より猿女という称の方が先にあったとしながらも、それは伊勢伝来のものではない

猿女の「猿」は猿楽の「猿」、つまり「戯る」であり、宮廷神事において職掌としてワザヤキ（俳優）を演ずるのにもとづく

名だと思う。猿女というこの宮廷の呼称が先にあり、猿田彦の名はいわばその説話的こだまとして生じたのである。

猿女が「戯る」女であることに異論はないが、その由来するところといえば、それは宮廷神事の職掌というより、伊勢伝来の猿女の神わざにあったとすべきだろう。猿女が宮廷神事に仕えるようになったのも、そうした猿田毗古復活の神わざを有していたからこそではなかったか。猿田毗古の名義についても幾多の議論があるが⁽³³⁾、それは猿女がその神を顕わした故の名と考えたい。しかしそこにはまた動物の「猿」が重ねられてもいたと思う。「ひらぶ貝にその手を咋ひ合はさえ」たという神に「野猿の姿」を認めたと⁽³⁴⁾しても不思議はなく、おどけた神のそのイメージは「戯る」としての「猿」でもあったという意味で、西郷氏の言われる「説話的こだま」という表現を理解したい。

火照命の所作が後の隼人舞に発展してゆくように、猿女による伊勢伝来の神わざもまた鎮魂祭での猿女の舞に発展していった。隼人舞の起源が火照命の所作にあったとすることは古事記に伝えられていたが、猿女の場合、その舞の起源を語る「注記」⁽³⁵⁾はない。しかしその代わりといえるものこそ、八衢の伝承の結びにある「猿女君等、その猿田毗古の男神の名を負ひて、女を猿女君と呼ぶ」という氏の名の由来についての「注記」ではないのか。氏の名の由来譚とは宮廷における奉仕とその職掌の由来を語るものでもあったが、鎮魂祭での奉仕の由来こそ実はここで語られていると考えたい。その舞の起源を宇受売ではなく猿田毗古に求めたく思うのは、高天原の宇受売と鎮魂祭の猿女との間に職掌にかかわるかなりのズレを感じるからでもある。天岩屋戸神話について、それは鎮魂祭の起源を

語つたものであるとする見方が定着した中で、記紀における神話的言語伝承と祭祀実修面とのズレを指摘しその見方への反省を促す提言が、近年工藤隆氏によってなされたが、ことは簡単ではないものの、氏と同様な立場をとる者として、ここでは鎮魂祭における媛女と高天原での宇受売との職掌をめぐる一つのズレについてだけを指摘しておきたい。

先に多少ふれたが、宇受売の行為として描出されたものはうけを踏むこと、神懸りをする事としてワザヲキをなす事などであった。一方媛女はとうとうといわゆる「タマフリ」の呪術そのものには関与せず、単に「舞」う姿しか伝えられていない。鎮魂祭の中心的神事はウケを踏みそれを梓でつく行為といわれるが、その神事に媛女は携わってはいなかったのである。『貞観儀式』にも「御巫覆宇氣槽立其上以梓撞槽」とあり、『江家次第』にも「次御巫衝宇氣」とあるように、「ウケフネ」を踏んでその上に立ち梓でつくという行為は、「御巫」のものであって媛女のものではない。媛女は「舞」をしているだけで、そのことは『延喜式』においても同様である。その点についてはもちろんすでに指摘されており、その矛盾も、平安朝にはすでに媛女の勢力が衰えていたからでその「御巫」の職には元来媛女がついていたと考えられることによって解決されてきた。そうした理解は『古語拾遺』の次の記述によって行っている。

凡そ鎮魂の儀は、天鈿女命の遺趾なり。然れば則ち御巫の職は旧の氏を任す^{あやま}。而るを今、選ぶ所、他氏を論はず。遺てる所の九也。

一読、右の解釈も妥当に思われる。しかし、他の記述との関連でこの一節を読むなら、「御巫の職に元来媛女がついていた」と理解

するのは難しい。その解釈の鍵は「旧の氏」の理解の仕方にある。右の記述は「遺てる所の九也」とあるように、今日の祭祀のあり方に対する齋部氏の不満を述べる十一ヶ条のうちの第九番目のものである。そのうちこの第九条を含む六例(第三・四・五・六・十条)は、いずれも神代の故事を逸脱している祭祀のあり方を非難していることに特色がある。例えば、「今、伊勢の官司に独り中臣氏のみが任じられているのは、日神に中臣・齋部・媛女の三氏が共に仕えたという神代の故実^{あやま}に照らして納得できない」(第三条)というように。つまりその六例はすべて神代と今の比較といつてよい。しかしながらその中には神代と今の間に事態の推移がある場合もあり(第五・六条)、その場合は次のように記されている。

神代より肇めて、中臣・齋部、神事に供奉るは、差降有ること無し。中間より以来の権、一氏に移る。齋宮寮の主神司の中臣・齋部は、元七位官に同じかりき。而るを延暦の初めに、朝原内親王齋き奉る日、殊に齋部を降して八位官と為して、今に未だ復さず。遺てる所の六也。

右にいう「中間」とは中臣氏が藤原の姓を賜った大化の改新の時をさす。つまりその「中間」までは中臣・齋部の職に差がなかったものが、以後中臣氏が他を圧していき、延暦の初め頃齋部氏は八位の官に下げられ、今に至るまで元^{あやま}に復していないと訴えるのである。同様な事態の変化について述べるのは第五条の場合で、他の第三・四・十条の場合は、神代と今の二段階の比較である。今問題として行っている鎮魂の儀の場合も、もちろん神代と今の二段階の比較の例といつてよい。

「旧の氏を任す^{あやま}」とは、神代の故事における天鈿女命を承け

た言葉であり、「旧の氏」とは鈿女の後裔としての猿女という意味のはずである。「今、選ぶ所、他氏を論はず」とは、今は自由選考により他氏がその職についているということ、斎部氏はもちろんそのことを不満とする。神代では鈿女がその職にあったのだから、今は猿女がその職につくべきだといふのである。いつの時代までかその職に猿女がついていたのなら、多分、「中間」、「延暦」というように大まかなその時は示されたはずである。同類とした第五条にも「宝亀」という、異変があった「時」は記されている。「御巫」の職について特にその交替の時が記されない以上、神代には猿女の祖としての鈿女がその職にあったものの、今はもちろんそもそも斎部氏の知る限りにおいて猿女は御巫の職にはついてはいなかった、そのことへの不満を示すものが右の第九条ではなかっただろうか。「ウケフネ」をつくタマフリという行為についてのみみても、猿女がその神事に携っていない以上、高天原でそれを中心の行為として活躍する宇受売は猿女の職掌の起源を語りうる神ではなかったと言わざるを得ない。

五 むすび

宇受売と猿女の職掌のことをいうなら、天の岩屋戸神話と鎮魂祭との関係がもっと究められなければならないだろう。一方、猿女とその祖神とのかわりについてもあえて本稿ではふれることをしなかったが、それらの問題については別途考えることとしたい。

右に多少述べたように、高天原で活躍する宇受売に猿女君の本来の姿をみるのは、恐らく誤りだろう。神代記のその祭儀が、壮麗な「ありうべき祭式を語る、表現において成立つ世界である」⁽³⁷⁾といわ

れるように、宇受売の巫女としての行為もまた表現されたものと言わねばならない。その巫女は宇受売というその名において皇孫に仕えるようになったと記紀は伝えていなかった。地上の宮廷に仕える名は「サル」の名を負うた猿女であったという。神話において神の名が変わることは霊格そのものが変わることをも意味したが、高天原の宇受売は「サル」の名を負うことによってそれまでの職能とは異なる職能の奉仕者として地上の皇孫に仕えることになっていったと考えられる。

猿女君の本来の姿は伊勢にあった。伊勢の海人の奉じる神まつりをとり行う司祭者は、猿女君一族であったと思われる。その神まつりのさまはアザカの神話から逆に想定し得たが、そのことはまた、猿女のとりに行う神事が神話化されたものこそアザカで神が溺れる話であったことを示してもいる。溺れた神は溺死したままではない。そこで三魂が出現するということは、溺れた神が復活することを意味していたはずである。連続する三魂一組の神名の意味とは口誦言語の世界を想定してみても始めて理解できることではないだろうか。それ故、その名が守護霊として機能する世界、さらには祀られる神として呪的に機能する世界を考えてみたわけだが、海人の守護霊として即物的な働きをしたその神も、まつりの場では、溺れ復活する神として幻想されたに違いない。その神はまた猿女によって体現されたと思われるが、溺れ復活する神のその神わざには、鎮魂祭での猿女の舞の原初のさまを認めることもできるだろう。

猿田毗古神話の謎を解く鍵として、猿女とその神まつりの関係はもっと注目されてよいと思うが、以上、雑駁ながら一つの見通しを述べてみた。

- 注(1) この神の名について古事記は「猿」と「猿」の文字を使いわけているが、以下引用文以外は「猿」を用いることにする。
- (2) 猿女君が猿田毗古を祀ったということはすでに三谷栄一氏(『古事記成立の研究』二一九頁)、大久間喜一郎氏(『上代日本文学史』一七頁)らによって指摘されている。
- (3) 拙稿「猿田毗古の登場」(『国文』六十一号)。
- (4) 例えばこの崇神紀以前にも、大國主の別名としての大物主神(神代紀一ノ六)や、この神が三諸山に祀られた(神代記)ことの伝承などがある。これらの矛盾の解決に今は立ち入らないが、土橋寛氏(『神話と歴史——大物主神をめぐる』『日本文学』昭和四十八年八月)、益田勝実氏(『秘儀の島』)などによって究明されている。
- (5) この夜刀の神の例は、本論の基礎となった稿を口頭報告した折(五九年三月例会)、近藤信義氏にご教示頂いたものである。なお、共同体と祭祀の問題については齊藤英喜氏の例会発表(五九年五月)「(国譲り)譚の分析」から多く学ばせて頂いた。
- (6) 折口信夫氏(『日本文学史ノート』I 二二七頁)、松前健氏(『日本神話の新研究』四九頁)。
- (7) 平野仁啓氏『日本の神々』一一二頁。
- (8) 猿田毗古を宇治土公の祖神とするのが通説であるが、同氏の朝廷への服属によって大和の猿女との間に服属関係が生じたとするのは守屋俊彦氏(『記紀神話論考』三四〇頁)であり、やはりその服属によってその祭祀が官廷祭祀的家柄である猿女君によって祀られることになったとするのが三谷栄一氏(『古事記成立の研究』二一九頁)である。なお、筑紫申真氏は折口氏の説を受け男性司祭者を宇治土公、女性司祭者を猿女君とする(『アマテラスの誕生』一五〇頁)。また西郷信綱氏は宇受売と猿田彦の関係を兄弟姉妹としての「姫と彦」と考えており、猿女は宇治土公の岐れであるとする(『古事記研究』三二頁)。
- (9) 「伊勢神宮の創祀」(『文学』一九七三年十二月)。
- (10) 『日本神話の新研究』四八頁。なお、猿女君が海人族であることを主張するのは三谷栄一氏である(前掲書二一六頁)。
- (11) 「記紀の神話における猿田彦神」(『人文研究』第十九卷第九分冊)。
- (12) 漁撈神とみるのは松村武雄氏、太陽神とみるのは松前健氏・筑紫申真氏・次田真幸氏らで、その他、海神(三品彰英氏)、海辺の神(川副武胤氏)、太陽神の使いの猿の守る神田の表象(西宮一民氏)とみる説などがある。
- (13) 松村氏は磯部に奉じられた神であるとする(『日本神話の研究』第三卷五八九頁)。
- (14) 西宮一民氏(新潮日本古典集成『古事記』八九頁)。
- (15) 万葉集においても「朝日照る」(八八)など、「照」と表記される(その他六九・七〇・七二・七三・七四・七五・七六など六例ある)。
- (16) 土橋寛氏『古代歌謡全注釈』古事記編一二五頁。
- (17) 信仰行事をする時に水中にして神の現われる物語の系統に属するといわれたのは武田祐吉氏であり(『古事記説話群の研究』一〇二頁)、さらにその説を発展させた守屋俊彦氏は、それを祖神を迎える儀礼であるとしている(『記紀神話論考』三四一・三四三頁)。また松村武雄氏は捕獲者自身が捕えられ苦しみもがく様を演ずる模倣呪術をその根底に考えており(『日本神話の研究』第三卷五八八頁)、次田真幸氏・倉野憲司氏らは海人が水中に潜って魚貝類を採取する動作を神話的に表現したものである(次田氏「海人族の伝承と古代歌謡」『お茶の水女子大学人文科学紀要』第十五卷、倉野氏『古事記全注釈』第四卷二〇三頁)。
- (18) この点についてはすでに三谷氏によって「海中に沈み入る海人の生業状態を守護する霊」という指摘がなされており(前掲書二一八頁)、以下はその守護霊の具体的あり様を考えようとしたものである。
- (19) 『折口信夫全集』第三卷二六一頁など。
- (20) たとえば倉野憲司氏によってこう言われている(『古事記全注釈』第二卷二九九頁)が、また、三分並列の形式が海人族系の伝承に多いことも次田氏などによって古く指摘され、広く支持されてきた(前掲論文)。
- (21) 最上孝敬氏「愛媛県三崎の海士」(『原始漁法の民俗』所収)によると、フンド(六キロ前後の分銅)をもって潜る者は深さ十五・六キロから二十二・三キロのところまで達するといひ、裸で潜っていた頃は波の荒い岩と岩との間にもぐってアワビなどを採る関係上、身体のおちこちに傷が絶えなかったという。
- (22) 松村武雄氏 前掲書五六三頁。
- (23) 河岡武春氏「漁民の生業と民俗」(『山民と海人』所収)。
- (24) 「(神語り)と(昔語り)」と題する座談会における発言である(『国文学解釈と鑑賞』一九八〇年十二月)。

- (25) 『神話の世界』一三一頁。
 (26) 『古事記の達成』一八八頁。
 (27) 武田祐吉氏は「水に溺れるような手振りの男神の舞があった」としたが、ここではそれを猿女の神わざと考えてみた。
 (28) 古橋信孝氏は「神話はやはり祭祀における神話的幻想を祭式の外で話としたものとかんがえたほうがよいように思える」という(「原神話への構想——神の話としての神話」『国文学解釈と鑑賞』一九七七年一〇月)。
 (29) この準人舞の起源説話同様、猿田毗古の溺れる話も磯部を掌る宇治土公の服属儀礼の説話とする説がある(倉塚暉子氏「伊勢神宮の由来」下『文学』一九七三年四月)が、あえていうなら、それは猿女君によって贅の貢上と共に奏上された伝承であったかもしれない。また同時に奏上された猿女の「風俗舞」は後に鎮魂祭の舞となっていた

- と思われる。
 (30) 日本古典文学大系『日本書紀』下 一六頁。
 (31) 工藤隆氏『日本芸能の始原的研究』五九頁。
 (32) 『古事記注釈』第二卷二八三頁。なお、サルメを「戯女」とするのは松岡静雄氏(『古語大辞典』)、松村武雄氏(前掲書五五三頁)らである。
 (33) この名義については清宮三千代氏によって整理されているので『日本神話必携』を参照されたい。
 (34) 南方熊楠氏(「猿に関する伝説」『十二支考』)。
 (35) 工藤隆氏「祭祀実修と言語伝承」(『古代文学』18号)。
 (36) 同右。
 (37) 中西進氏「古事記抄——天石屋戸神話など——」(『成城国文学論集』第十五輯)。

18号(昭和五十四年三月三十一日発行) 「在庫なし」

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
 二、仏教と文芸 中川 幸広
 三、文字 藤井 貞和
 四、都市の成立と歌——歌垣の衰退に絡んで—— 森 朝男
 五、古代文学の終焉 三浦 佑之
 尾崎 暢殃
 呉 哲男
 鎮懐石歌の形成 大久保広行
 高野 正美
 万葉歌の流伝——万葉から古今へ——

17号(昭和五十三年三月三十一日発行) 「在庫なし」

折口学の再検討

- 一、まればと 奈良橋善司
 二、祝詞と宣命 古橋 信孝
 三、「恋ひ」 近藤 信義
 四、「巡遊伶人」 工藤 隆
 高野 正美
 五、柿本氏族の「人麻呂」たち 高野 正美
 六、折口学への懐疑 村井 紀
 立山の雪し来らしも——家持に於ける文芸意識と感覚世界と—— 野田 浩子
 稲舂けば——万葉集東歌の儀礼性—— 高橋 六二
 虚・借虚の表現形態の整理——挽歌と従駕随行歌の場合—— 町方 和夫