

國學院大學學術情報リポジトリ

古事記の天孫降臨神話の構造：猿田毘古神を中心に

メタデータ	言語: 出版者: 公開日: 2024-03-12 キーワード (Ja): キーワード (En): 作成者: 山崎, かおり メールアドレス: 所属:
URL	https://doi.org/10.57529/0002000137

古事記の天孫降臨神話の構造

— 猿田毘古神を中心に —

山崎 かおり

キーワード

猿田彦神 天宇受売神 伊勢神宮 日向 拝祭

一、問題の所在

記紀神話の後半部には、国譲り神話から天孫降臨神話に至る一連の神話がある。その中で天孫降臨神話は、天孫のニニギが地上に降る内容を軸とした神話である。古事記の内容を簡単にまとめると、天照大御神と高木神（高御産巢日神）が天照大御神の子の天忍穗耳命に地上への降臨と地上の統治を命じたが、天忍穗耳命は生まれたばかりの迹々芸命を代わりに推薦し、迹々芸命が降臨しようとする時に猿田毘古神が出迎えたので天宇受売神が応対し、天宇受売神を含む五伴緒といわゆる三種の神器^{〔A〕}が迹々芸命に副えられ、迹々芸命は竺紫の日向に降臨したという。古事記の天孫降臨神話の内容を簡条書きにまとめると以下のようになる。

〔A〕降臨神の変更（天忍穗耳命↓迹々芸命）

〔B〕猿田毘古神の出迎えと天宇受売神の応対

〔C〕随伴神の五伴緒（五柱の神）と三種の神器、伊勢神宮の祭祀の由来

〔D〕迹々芸命の竺紫の日向への降臨と二柱の随伴神

〔E〕猿田毘古神を送る天宇受売命

一方、日本書紀の天孫降臨神話は神代紀第九段の本書と一書（第一、第二、第四、第六）にある。正伝である本書の冒頭部（国譲り神話の前）には、天忍穗耳尊の子として瓊瓊杵尊（古事記の迹々芸命）が誕生し、高皇産靈尊がこの瓊瓊杵尊を葦原中国の主にしうと考えたとする記述があり、これは古事記の「A」に相当する内容となる。続けて本書では、国譲り神話を経て、高皇産靈尊が瓊瓊杵尊を日向の襲の高千穂峰に降臨させたという短い叙述があり、これは古事記の「D」に相当する。しかし、日本書紀の本書には「B」「C」「E」の内容が記されていない。

ではなぜ古事記には「B」「C」「E」の部分があるのだろうか。後述のように、当該神話の文脈には不明瞭な部分や不自然な点が多い。結論から先に言えば、それは「A」と「D」の内容に「B」と「C」と「E」の内容を組み合わせたことで生じたものと考えられる。「B」と「E」で中心となっている神は猿田毘古神で、この神が伊勢地方と密接な関係にあることは記紀において明らかである。伊勢神宮の由来を語る「C」の中に猿田毘古神は登場しないが、「C」の内容は「B」と「E」に関連して記述されている。つまり、古事記の当該神話の特徴と構造を考える上で、猿田毘古神に注目することが重要となる。

本稿では、古事記の文脈の問題点を確認し、日本書紀の記述と比較した上で、猿田毘古神の神格についても考えていく。

二、古事記の天孫降臨神話の文脈

まず、古事記の天孫降臨神話の全文を、「A」～「E」の五段落に分けて引用する。^②猿田毘古神とその登場の様子を□で囲み、文脈上特に問題となる部分に波線を付す。

〔A〕尔して天照大御神・高木神の命以ち、太子正勝吾勝々速日天忍穗耳命に詔りたまはく、「今葦原中国を平け訖へぬと白す。故言

依さし賜へるまにまに、降り坐して知らせ」とのりたまふ。尔して其の太子正勝吾勝々速日天忍穗耳命答へ白さく、「僕は、降らむ装束しつる間に、子、生れ出でぬ。名は天迹岐志国迹岐志天津日高日子番能迺々芸命、此の子を降すべし」とまをす。此の御子は、高木神の女万幡豊秋津師比売命に御合して生れませる子、天火明命、次に日子番能迺々芸命二柱なり。是を以ち白したまふまにまに、日子番能迺々芸命に詔科せ、「此の豊葦原の水穗国は、汝知らさむ国ぞと言依さし賜ふ。故命のまにまに天降るべし」とのりたまふ。

〔B〕尔して日子番能迺々芸命、天降りまさむとする時に、天の八衢に居て、上は高天原を光らし下は葦原中国を光らす神是に有り。故尔して天照大御神・高木神の命以ち、天宇受売神に詔りたまはく、「汝は手弱女人に有れども、いむかふ神と面勝つ神ぞ。故もはら汝往き問はまくは、『吾が御子天降り為る道に、誰ぞかくて居る』ととへ」とのりたまふ。故問ひ賜ふ時に、答へて白さく、「僕は国つ神、名は猿田毘古神なり。出で居る所以は、天つ神の御子天降り坐すと聞く。故御前に仕へ奉らむとして、参向かへ侍り」とまをす。

〔C①〕尔して天児屋命・布刀玉命・天宇受売命・伊斯許理度売命・玉祖命、并せて五伴緒を支ち加へて、天降したまふ。是に其のをきし八尺の勾璫・鏡と草那芸鏡、また常世思金神・手力男神・天石門別神を副へ賜ひて詔りたまはく、「此の鏡は、もはら我が御魂と為て、吾が前を拝むが如く、いつき奉れ。次に、思金神は、前の事を取り持ちて、政を為せ」とのりたまふ。〔C②〕此の二柱の神は、さくくしる伊須受能宮を拝み祭る。〔C③〕次に登由宇気神、此は外宮の度相に坐す神ぞ。〔C④〕次に天石戸別神、またの名は櫛石窓神と謂ひ、またの名は豊石窓神と謂ふ。此の神は御門の神なり。次に手力男神は、佐那々県に坐す。〔C⑤〕故其の天児屋命は、中臣連等が祖。布刀玉命は、忌部首等が祖。天宇受売命は、猿女君等が祖。伊斯許理度売命は、鏡作連等が祖。玉祖命は、玉祖連等が祖。

〔D〕故尔して天津日子番能迺々芸命に詔りたまひて、天の石位を離れ、天の八重のたな雲を押し分けて、いつのちわきちわきて、天の浮橋に、うきじまり、そりたたして、竺紫の日向の高千穂のくじふるたけに天降り坐しき。故尔して天忍日命・天津久米命二人、天の石鞞を取り負ひ、頭椎の大刀を取り佩き、天の波士弓を取り持ち、天の真鹿兎矢を手挟み、御前に立ちて仕へ奉る。故其の天忍日命、此は大伴連等が祖。天津久米命、此は久米直等が祖なり。是に詔りたまはく、「此地は韓国に向かひ、笠沙の御前に真来通りて、朝日の直刺す国、夕日の日照る国なり。故此地はいたく吉き地」と詔りたまひて、底つ石根に宮柱ふとしり、高天原に氷椽たかしりて坐す。

〔E〕故尔して天宇受売命に詔りたまはく、「此の、御前に立ち仕へ奉れる猿田毘古大神は、もはら躰し申せる汝送り奉れ。また、

其の神の御名は、汝負ひて仕へ奉れ」とのりたまふ。是を以ち猿女君等、其の猿田毘古の男神の名を負ひて、女を猿女君と呼ぶ事是なり。

古事記の天孫降臨神話には、動詞の主語が不明であったり、指示語が何を指しているのか分からなかったりなど、解釈が難しい部分が多い。ここではまず、それらの個々の例について確認していく。

特に大きな問題が生じている部分は「C」である。まず、「C①」の「をきし」は、「招いた」の意であるが、周辺の文脈を確認しても誰が何を招いたのかが分からない。ただし、ここで登場する神々の名と神器（二種）が天の石屋の神話と共通するため、「其のをきし」とは天照大御神を天の石屋から招き出したことを指すとする見解が諸注釈書で一致する。ただしこの見解の通りとすると、直前の言葉や文を指す語であるはずの「其の」が、天孫降臨神話以前の神話である天の石屋の神話を指すことになってしまう。これは文脈的に不自然と言わざるをえない。

さらに、「C②」の「此の二柱の神は、さくくしる伊須受能宮を拝み祭りき」の解釈が難しい。つまり、「伊須受能宮」（伊勢神宮の内宮）を拝祭する「二柱の神」が、前の文のどの神に相当するか判断としないのである。この問題については第四節で改めて考察する。

続く「C③」の「登由宇気神、此は、外宮の度相に坐す神ぞ」は、伊勢神宮の外宮について語る部分であるが、「C④」と「C⑤」で「C①」に登場する「天石戸別神」「手力男神」「天児屋命」「布刀玉命」「天宇受売命」「伊斯許理度売命」について補足しているにもかかわらず、「C③」では「C①」に登場しない登由宇気神について突如語られるのが不審である。ただし、これは伊勢神宮内宮についての記事「C②」に続いて外宮についても記されたものであり、文脈を解釈する上での問題はない。

また当該神話では、二重の表現があり主体や目的地が変わっている。まず「B」で、猿田毘古神は迺々芸命の降臨において「御前に仕へ奉らむ」と述べているが、実際に迺々芸命が降臨する「D」では天忍日命と天津久米命が「御前に立ちて仕へ奉る」とあり、猿田毘古神は姿を見せない。つまり、先導神が「B」と「D」で変わっていることになる。次に「E」を確認すると、再び「B」の天宇受売神（天宇受売命）と猿田毘古神が登場する（ただし、猿田毘古神の名が「猿田毘古大神」になっている）。そして、「E」の詔の冒頭に「此の、御前に立ち仕へ奉れる猿田毘古大神」とある。「此の」は直前を指す指示語であるが、「E」の直前の「D」の「御前に立ちて仕へ奉る」は天忍日命と天津久米命を主体とするものであって、「E」の「此の」を承けたものではない。つまり、「E」の「此の、御前に立ち仕へ

奉れる猿田毘古大神」は、「C」「D」を飛ばして「B」の猿田毘古神を主体とする「御前に仕へ奉らむ」を承けたものであるが、これは「此の」という指示語の用法と合わない。以上から、元々「B」と「E」は連続した文章であって、その間に「C」と「D」が挿入されたことが窺える。このように、当該神話は文章を切り貼りして合成して成り立っている可能性が高いのである。

また当該神話では、まず「A」で天照大御神と高木神の迹々芸命に対する「天降るべし」の命令があり、続く「B」では迹々芸命の「天降りまさむ」の意志が述べられる。さらに「C①」では迹々芸命に五伴緒や三種の神器、常世思金神・手力男神・天石門別神を伴わせて「天降したまふ」の語があるが、「D」で再び迹々芸命を主体として天忍日命・天津久米命が伴った「天降り坐しき」がある。

天孫降臨神話についての基礎的研究に三品彰英の論文があり、ここでは古事記の当該神話を、迹々芸命が猿田毘古神を先導として五伴緒と常世思金神など三柱と、三種の神器、それに天忍日命・天津久米命を従え、日向に降臨すると捉えており、諸説がこれに従っている⁹⁾。しかし鈴鹿千代乃は、この「C」では伊勢への降臨、「D」では日向への降臨が別々に述べられていると指摘する。「C①」の「天降したまふ」が「さくくしろ伊須受能宮」（伊勢神宮の内宮）の祭祀を念頭に置くものであるならば、降臨地は伊勢地方になりそうなものだが、迹々芸命が実際に降臨したのは「D」の「竺紫の日向の高千穂のくじふるたけ」であった。

その他、解釈が問題になる部分として「E」の「送り奉れ」を挙げる。ここでは、天孫受売命が猿田毘古神を具体的にどの場所に送ったかが明らかではない。また、ここでは天孫受売命への詔の中に「顕し申せる汝送り奉れ」、「仕へ奉れ」と謙讓語が使われているが、これでは天つ神の天孫受売命が国つ神の猿田毘古神より格下になってしまふ。この問題については第四節で考察する。

古事記の叙述は、天孫の迹々芸命を中心に語ること、「A」→「E」を一連の記事のようにみせているが、実は別の資料を合成したり差し挟んだりしたもので、それゆえ文脈に問題が生じているのではないだろうか。古事記の天孫降臨神話では、迹々芸命の随伴神である五柱の「五伴緒」と「天忍日命・天津久米命」を同時に記さない。前者は伊勢神宮との関わりで、後者は日向への降臨と関わりで述べられている。つまりここでは別系統の内容が組み合わされているのであろう。古事記では、日向降臨の文脈の中に伊勢神宮の祭祀の記事を断片的に盛り込み、伊勢神宮祭祀の由縁をこの神話に位置づけようとしたのではないか。そのような編集の過程を経て、文脈に多くの問題が残ったままになっている可能性がある。

当該神話が編集の過程を経ていることを想定する説は既に存在する。たとえば直木孝次郎は、古事記の天孫降臨神話の文脈を分析し、

【A】猿田毘古神と天宇受売神、【B】五伴緒の名の列挙、【C】三種の神器と常世思金神・手力男神・天石戸別神、【D】登由宇気神（伊勢神宮外宮）、【E】迺々芸命の降臨、の少なくとも五種の史料をもとにして書かれていると述べている。⁽¹⁾ また高橋美由紀は、「この条の文章がきわめてぎくしゃくした表現になっているのは、この天孫降臨条の中に二つの要素―天孫降臨神話と神宮祭神説話を同時にほめこもうとしたことによると思われる」とする。⁽²⁾ そして西條勉は、当該神話を「古事記のなかでもっとも難解な文脈」とし、「降臨神話とは、司令神を軸にしていえばタカミムスヒ系とアマテラス系の二種類があつて、古事記はこれらの二系を統合している」とする。⁽³⁾ このように、当該神話の文脈に不自然さがあるという指摘や、それは編集の過程を経たからではないかと考察する説は既に複数存在するが、その考察が猿田毘古神を中心に行われることはなかったようである。本稿では、古事記の当該神話の文脈上の問題は基本的に猿田毘古神との関わりで発生していると考えため、この神に焦点を当てて論じていく。

三、日本書紀の天孫降臨神話―古事記と比較して―

古事記の当該神話の編集を考える上で、日本書紀の諸伝との比較が参考になる。古事記と日本書紀はそれぞれ独立した作品であり、日本書紀の解釈を古事記に無自覚に取り入れることは避けなければならないが、北野達も指摘するように、当該神話の文脈は日本書紀との相違を検討することで明らかになる部分がある。⁽⁴⁾

まず、日本書紀の神代紀第九段本書（正伝）で、古事記の天孫降臨神話に対応する部分を以下引用する。⁽⁵⁾

天照大神の子正哉吾勝勝速日天忍穗耳尊、高皇産霊尊の女栲幡千千姫を娶きたまひて、天津彦彦火瓊杵尊を生れます。故、皇祖高皇産霊尊、特に憐愛を鍾めて、崇て養したまふ。遂に皇孫天津彦彦火瓊杵尊を立てて、葦原中国の主とせむと欲す。…（中略）
 …時に、高皇産霊尊、真床追衾を以て、皇孫天津彦彦火瓊杵尊に覆ひて、降りまさしむ。皇孫、乃ち天磐座を離ち、且天八重雲を排分けて、稜威の道別に道別きて、日向の襲の高千穂峰に天降ります。既にして皇孫の遊行す状は、穗日の二上の天浮橋より、浮渚在平処に立たして、簪穴の空国を、頓丘から国覓ぎ行去りて、吾田の長屋の笠狭倚に到ります。

ここで天照大神は天忍穗耳尊の親として名が挙がるが、この場面には直接登場していない。瓊杵尊（古事記の迺々芸命）を日向の襲の

高千穂峰に降臨させたのは、高皇産靈尊（古事記の高御産巢日神、つまり「A」「B」の高木神と同神）である。この本書の神話では、古事記の天孫降臨神話に登場した随伴神（五伴緒と天忍日命・天津久米命）、三種の神器、猿田毘古神、天宇受売神、伊勢神宮についての言及がない。つまり、天孫瓊瓊杵尊の日向への降臨において、これらは必須の要素ではないのであろう。ただし、随伴神のうち天忍日命と天津久米命については、日向への降臨と密接に結びつくことが、同様に高皇産靈尊が瓊瓊杵尊に日向への降臨を命じる神代紀第九段一書第四で、随伴神を「大伴連の遠祖天忍日命、来目部の遠祖天穂津大来目」とすることから分かる。

そこで天照大御神、随伴神の五伴緒、三種の神器、猿田毘古神、天宇受売神、伊勢神宮について、日本書紀の天孫降臨神話の他伝ではどう記述するのか確認すると、神代紀第九段一書第一に関連する内容がある。そこで以下に「a」～「f」で段落分けしてこの一書第一を引用する。古事記の引用と同様に、猿田毘古神（ここでは衢神・猿田彦大神・猿田彦神）の名称とその登場した時の様子を□で囲んで示す。ちなみに日本書紀で猿田彦神が出てくるのは、全体を通じてこの神代紀第九段一書第一のみである。

「a」時に天照大神、勅して曰はく、「若し然らば、方に吾が児を降しまつらむ」とのたまふ。且將降しまさむとする間に、皇孫、已に生れたまひぬ。号を天津彦彦火瓊瓊杵尊と曰す。時に奏すこと有りて曰はく、「此の皇孫を以て代へて降さむと欲ふ」とのたまふ。「b」故、天照大神、乃ち天津彦彦火瓊瓊杵尊に、八坂瓊の曲玉及び八咫鏡・草薙劍、三種の宝物を賜ふ。又、中臣の上祖天兒屋命・忌部の上祖太玉命・猿女の上祖天鈿女命・鏡作の上祖石凝姥命・玉作の上祖玉屋命、凡て五部の神を以て、配へて侍らしむ。因りて、皇孫に勅して曰はく、「葦原の千五百秋の瑞穂の国は、是、吾が子孫の王たるべき地なり。尔皇孫、就でまして治せ。行矣。宝祚の隆えまさむこと、当に天壤と窮り無けむ」とのたまふ。

「c」已にして降りまさむとする間に、先駆の者還りて白さく、「一の神有りて、天八達之衢に居り。其の鼻の長さ七咫、背の長さ七尺余り。当に七尋と言ふべし。且口尻明り耀れり。眼は八咫鏡の如くして、絶然赤酸醬に似れり」とまうす。即ち従の神を遣して、往きて問はしむ。時に八十万の神有り。皆目勝ちて相問ふこと得ず。故、特に天鈿女に勅して曰はく、「汝は是、目人に勝ちたる者なり。往きて問ふべし」とのたまふ。天鈿女、乃ち其の胸乳を露にかきいでて、裳帯を臍の下に抑れて、咲囀ひて向きて立つ。是の時に、**衢神**問ひて曰はく、「天鈿女、汝為ることは何の故ぞ」といふ。対へて曰はく、「天照大神の子の所幸す道路に、如此居ること誰ぞ。敢へて問ふ」といふ。**衢神**対へて曰はく、「天照大神の子、今降行すべしと聞く。故に、迎へ奉りて相待つ。吾が名は是、**猿田彦大神**」

といふ。

「d」時に天鈿女、復問ひて曰はく、「汝や將我先だちて行かむ。抑我や汝に先だちて行かむ」といふ。対へて曰はく、「吾先だちて啓き行かむ」といふ。天鈿女、復問ひて曰はく、「汝は何処に到りましまさむぞや。皇孫何処に到りましまさむぞや」といふ。対へて曰はく、「天神の子は、当に筑紫の日向の高千穂の穗触峰に到りますべし。吾は伊勢の狭長田の五十鈴の川上に到るべし」といふ。因りて曰はく、「我を發願しつるは、汝なり。故、汝、我を送りて致りませ」といふ。天鈿女、還詣りて報状す。

「e」皇孫、是に、天磐座を脱離ち、天八重雲を排分けて、稜威の道別に道別きて、天降ります。果に先の期の如くに、皇孫をば筑紫の日向の高千穂の穗触峰に到します。其の猿田彦神は、伊勢の狭長田の五十鈴の川上に到る。

「f」即ち天鈿女命、猿田彦神の所乞の隨に、遂に侍送る。時に皇孫、天鈿女命に勅すらく、「汝、顯しつる神の名を以て、姓氏とせむ」とのたまふ。因りて、猿女君の号を賜ふ。故、猿女君等の男女、皆呼びて君と為ふ、此其の縁なり。

この「a」～「f」には、「天照大神」（天照大御神）、「三種の宝物」（三種の神器）、「五部の神」（五伴緒）、「猿田彦大神・猿田彦神」（猿田毘古神）、「天鈿女」（天宇受売神）が登場している。この「a」～「f」を古事記の内容と比較すると、「a」は「A」、「b」は「C①」、「c」は「B」、「d」は「E」、「e」は「D」、「f」は「E」と対応する。「b」では、「天照大神」が瓊瓊杵尊に「三種の宝物」を賜い、「五部の神」を副えたとあるので、「天照大神」と「三種の宝物」と「五部の神」の結びつきは強いとみてよい。そして、瓊瓊杵尊の「筑紫の日向の高千穂の穗触峰」への降臨の場面は「e」にあるが、「b」と「e」の間に「猿田彦大神」と「天鈿女」の話を中心とした「c」と「d」が挟まれている。つまり、「天照大神」「三種の宝物」「五部の神」について記されると、瓊瓊杵尊の日向への降臨が記されるのは同時ではない。そして注目すべきなのは、ここに伊勢神宮についての記述が無く、代わりに「猿田彦大神」の目的地（到達先）が「伊勢の狭長田の五十鈴の川上」とされることである。

この伝において、瓊瓊杵尊の降臨場所を「筑紫の日向の高千穂の穗触峰」と指定したのは猿田彦大神であり、同時に、猿田彦大神自身の目的地（到達先）が「伊勢の狭長田の五十鈴の川上」であることを二回も記して強調している。「d」で猿田彦大神が瓊瓊杵尊の降臨場所を示したのは、「c」で「衢神」（道の分岐点にいる神）とされることと関わるだろう。ともかく、この伝で伊勢の地と結びついているのは、天照大神ではなく猿田彦大神である。加えて、猿田彦大神を語る「c」と「d」は、「天照大神」「三種の宝物」「五部の神」を

語る「b」と、瓊瓊杵尊の「筑紫の日向の高千穂の穗触峰」への降臨を語る「e」との結節点に位置していることに注目しておく。
神代紀第九段の一書第二にも天孫降臨神話の伝がある。これは以下、「g」「h」「i」に分けて引用する。

「g」……乃ち太玉命をして、弱肩に太手纏を被けて、御手代にして、此の神を祭らしむるは、始めて此より起れり。且天兒屋命は、神事を主る宗源者なり。故、太占の卜事を以て、仕へ奉らしむ。高皇産靈尊、因りて勅して曰はく、「吾は天津神籬及び天津磐境を起し樹てて、当に吾孫の為に齋ひ奉らむ。汝、天兒屋命・太玉命は、天津神籬を持ちて、葦原中国に降りて、亦吾孫の為に齋ひ奉れ」とのたまふ。乃ち二の神を使して、天忍穗耳尊に陪従へて降す。

「h」是の時に、天照大神、手に宝鏡を持ちたまひて、天忍穗耳尊に授けて、祝きて曰はく、「吾が兒、此の宝鏡を視まさむこと、当に吾を視るがごとくすべし。与に床を同くし殿を共にして、齋鏡とすべし」とのたまふ。復天兒屋命・太玉命に勅すらく、「惟尔二の神、亦同に殿の内に侍ひて、善く防護を為せ」とのたまふ。又勅して曰はく、「吾が高天原に所御す齋庭の穂を以て、亦吾が兒に御せまつるべし」とのたまふ。則ち高皇産靈尊の女、号は万幡姫を以て、天忍穗耳尊に配せて妃として降しまつらしめたまふ。故、時に虚天に居しまして生める兒を、天津彦火瓊瓊杵尊と号す。

「i」因りて此の皇孫を以て親に代へて降しまつらむと欲す。故、天兒屋命・太玉命、及び諸部の神等を以て、悉皆に相授く。且服御之物、一に前に依りて授く。然して後に、天忍穗耳尊、天に復還りたまふ。故、天津彦火瓊瓊杵尊、日向の穗日の高千穂の峰に降りまして、齋穴の胸副国を、頓丘から国覓ぎ行去りて、浮渚在平地に立たして、乃ち国主事勝国勝長狭を召して訪ひたまふ。対へて曰さく、「是に国有り、取捨勅の随に」とまうす。

この「g」に出てくる「天兒屋命・太玉命」は、一書第一の「五部の神」に含まれている。この二柱の神は、「h」では瓊瓊杵尊ではなくその父の天忍穗耳尊の降臨に随伴している。天照大神は「h」で、宝鏡を視ることを私を視ることと同じようにせよとし、床を同じくし御殿を共にして此の宝鏡を齋鏡とするようにと「吾が兒」である天忍穗耳尊に命じる。これはいわゆる同床共殿の神勅であり、天照大神のご神体の宝鏡が宮中にあり皇統の子孫によって祀られるものであったことを記している。ちなみに崇神紀六年条では、それまで天皇と同床共殿で祀っていた天照大神を豊鍬入姫命に託して倭の笠縫邑で祀つたとする。その後の垂仁紀二十五年三月十日条で、天照大神（宝鏡）は豊耜入姫命から離されて倭姫命に託され、菟田、近江、美濃と各地を転々とし、最終的に左記のように伊勢で祀られたとする。

故、大神の教の隨に、其の祠を伊勢国に立てたまふ。因りて齋宮を五十鈴の川上に興つ。是を磯宮と謂ふ。則ち天照大神の始めて天より降ります処なり。

これが日本書紀の語る伊勢神宮の創始である。天孫降臨神話で伊勢神宮の祭祀を語る古事記とは異なる説明である。

古事記の天孫降臨神話の文脈が複雑になった理由の一つに、天照大御神の伊勢祭祀を叙述したことがあるのではないだろうか。引用した垂仁紀二十五年三月十日条で、天照大神がはじめて降臨した場所は「齋宮」をたてた「五十鈴の川上」である。ここは、神代紀第九段一書第一で「猿田彦大神」の目的地かつ到達先であった「伊勢の狭長田の五十鈴の川上」と同じ場所であり、古事記「C②」の「さくくしろ伊須受能宮」、つまり伊勢神宮の内宮の場所とも同じである。元々この地は猿田毘古神（猿田彦大神）の本拠地であり、それが古事記では伊勢神宮の内宮の場所として記されたのだろう。

古事記では、天孫降臨神話の後（「E」の直後）、猿田毘古神が「阿耶訶」の地で比良夫貝に手を挟まれて溺れるが、この「阿耶訶」は伊勢国志志郡にある。その後、天宇受売命は猿田毘古神を送り、還ってきたときに大小の魚を集めて天つ神の御子に仕えるかと問いかけた。この神話は「嶋の速贄」の由来譚となっており、「嶋」つまり志摩国は伊勢国の東隣に位置する。古事記では、猿田毘古神に関して「伊勢」や「伊須受能宮」「五十鈴の川上」といった、直接的に伊勢神宮を連想させる場所を記さないものの、この神の本拠地が伊勢神宮の近隣であったことは暗示している。このように、記紀を通じて猿田毘古神は伊勢と密接な関係にある。

古事記では、天孫降臨神話において天照大御神の伊勢祭祀の記事を盛り込む際に、伊勢の神であった猿田毘古神に関する資料を利用したのではないだろうか。古事記の当該神話に見られる指示語に不明瞭なものが多いのは、このことが影響していると考えられる。

記紀の天孫降臨神話を参考に、当該神話の諸伝にみられる要素のうち、特に伊勢・日向と結びつくものを分類すると以下の通りである。表記は古事記のものに従う。

〔伊勢A〕猿田毘古神、天宇受売神

〔伊勢B〕天照大御神、天忍穗耳命、三種の神器、随伴神の五伴緒

〔日向〕高木神、迹々芸命の降臨、随伴神の天忍日命と天津久米命

ここで「伊勢A」としたのは、本拠地が伊勢と目される猿田毘古神と、この神と縁の深い天宇受売神である。伊勢をAとBで分けたの

は、Bの天忍穗耳命、三種の神器、随伴神の五伴緒は、古事記では伊勢神宮の祭祀と結びついているものの、神代紀第九段一書第二に登場した時は伊勢との関わりがなく、AとBは別系統とみるべきと考えるからである。古事記はこれらの要素を組み合わせ、逐々芸命の日向への降臨を軸として、そこに猿田毘古神を中心とした伝と、猿田毘古神に関する資料を利用した伊勢神宮の天照大御神祭祀の伝を取り込み、天照大御神が伊勢の地で信仰されたことを神話の時代から語ろうとしたのではないだろうか。

四、古事記の文脈の検討

(1)「此の二柱の神」とは誰か

本節では、古事記の当該神話において文脈的に解釈が難しい部分を検討する。特に従来問題となつていゝのは、「C②」で「さくくしろ伊須受能宮」（伊勢神宮の内宮）を拝祭した「此の二柱の神」が具体的に誰を指すのか分かりにくいことである。この語を含む文を本文で引用すると「此二柱神者、拜祭佐久々斯侶伊須受能宮」となる。

本居宣長『古事記伝』（十五之巻）は、この本文を「此の二柱の神は、さくくしろ伊須受能宮に拝き祭る」と訓んだ。そして、「二柱の神」については、「大御神の御魂實の御鏡と、思金神の御魂實とを指て申せり」とした。つまり「C①」の詔の

「此の鏡は、もはら我が御魂と為て、吾が前を拝むが如く、いつき奉れ。次に、思金神は、前の事を取り持ちて、政を為せ」

にある、天照大御神の御魂の「鏡」と「思金神」の御魂を「さくくしろ伊須受能宮」で祀ると考えたのである。同様に二柱を鏡と思金神とする注釈書は、日本古典全書『古事記』、日本古典文学大系『古事記』、尾崎暢殃『古事記全講』、日本古典文学全集『古事記』など多い。ただしこの説では、本文の「二柱神者」を主格ではなく目的格と取らなければならない。

西條勉は「此二柱神者、拝祭……」とあつても目的格になることを、「C①」の「此の鏡は……いつき奉れ（此之鏡者……伊都岐奉）」や「吾は倭の青垣の東の山の上にいつき奉れ（吾者、伊都岐奉于倭之青垣東山上）」（国作り神話の条）によって示した¹⁶。しかしこれらは「伊都岐奉」の例なので、当該例の「拝祭」の用法を検討する例としては適切ではない。

そこで以下、古事記で「拝祭」を含む文を本文の形で引用する。

① 妹豊鉏比売命、拜祭伊勢大神之宮也 (崇神記)

② 即以意富多々泥古命、為神主而、於御諸山、拜祭意富美和之大神前 (崇神記)

③ 倭比売命者、拜祭伊勢大神宮也 (垂仁記)

この①③では、「拜祭」の上に主格、下に目的格がある。「拜祭」は神を祭る時の定型句的表現であり、「拜祭」の上に主格の神主もしくは巫女の名がある。よって当該例の「拜祭」の上の「二柱神」も主格と取るべきであろう。西條が例として取り上げた「伊都岐奉」を含む文は変体漢文であり、「拜祭」とある当該例にあてはめない方がよいと考える。また、「二柱神」を「鏡」と「思金神」とする場合、「鏡」を何の説明もなく「神」として「思金神」と並べることに違和感が残る。

ところで、この「C①」の詔の範囲について毛利正守は疑問を呈している。つまり、この詔では「此の鏡は」が目的格で詔を受けるのは迹々芸命、「思金神」が主格で詔を受けるのは当人であり、同じ会話文にこのような主語の違いがあるのは不自然だとする指摘である。毛利は、古事記の「次」(三六八例)は詔や会話には一例も用いられないという小野田光雄の論を援用しつつ、詔を「次」を挟んで二つに分けるべきとした。そして「次」の直後に「詔」の字があるのが本来の形であったとした。実際の本文では「次」の直後に「詔」の字は無いため、毛利説の妥当性を証明することは難しいが、詔の文脈に問題があるとするこの指摘は重要である。これもやはり編集によって不自然な文が生じた箇所なのだろう。

安津素彦は古事記の「拜祭」の例を挙げ、「二柱の神」は奉仕者と理解すべきとし、宣長説を否定したが、このあたりに錯乱や脱文があるとして具体的な二神は提示しない¹⁹⁾。また、安津説をふまえた高藤晴俊は、「拜祭」は「神に奉仕する人(神)」を主語として用いるとし、詔が直前に記された常世思金神・手力男神・天石門別神に対するものと仮定した場合、「二柱の神」は「手力男神」と「天石門別神」であるとした²⁰⁾。しかしこの説を採用する場合、並列的に記された常世思金神が含まれない理由が説明できない。

「二柱の神」を「迹々芸命」と「(常世) 思金神」とする説もある。「二柱の神」を奉仕者とする西宮一民は、詔の対象者の「迹々芸命」と「思金神」が該当するとした²¹⁾。この解釈は、新編日本古典文学全集『古事記』、中村啓信『新版古事記』(角川学芸出版)にも受け継がれている。ただし西宮は、思金神が子孫を含め何か祭祀に関与した微証が全く無い点が甚だ不安であるとする。倉野憲司『古事記全註釈』は、西宮説は合理的だが天孫の迹々芸命を「神」ということは記中に例が無く、迹々芸命が「伊須受能宮」(伊勢神宮の内宮)を祭るとい

ことも、通常齋王が祭ることからするとしつくりしないとす。

〔C①〕～〔C⑤〕の段落では「迹々芸命」の名が記されていないが、この神は天照大御神と高木神の「天降したまふ」神々の中心であり、〔C①〕の詔の対象となっているのもこの神である。そして、〔C①〕の詔に含まれる神名は「思金神」のみである。よって、「此の二柱の神」とは「迹々芸命」と「思金神」を指すとみるのが文脈からすれば穏当である。ただし、迹々芸命は〔D〕で日向に降臨したとされており、伊勢の「伊須受能宮」に近い形跡がない。また思金神に対して、〔C①〕の詔で「前の事を取り持ちて、政を為せ」という命令が下るが、この「政」は伊勢神宮の祭祀のこととは考えにくい。⁽²⁾つまり、迹々芸命と思金神を「此の二柱の神」にあてはめるとしても、様々な問題が生じるのである。

西郷信綱『古事記注釈』は、「^い拝き祭る」という語から推察すると、「此の二柱の神」は猿田毘古神と天宇受売神に他ならないとした。そして、猿田毘古神と天宇受売神が属する宇治土公の祖先が伊勢神宮の地主神であったことを考慮する必要があると述べた。ただしこの説に対しては文脈とのギャップが大きいとの批判がある。⁽³⁾しかし、本稿で検討してきたように、当該神話は資料を切り貼りして構成されている可能性がある。そこで、天の石屋戸神話と関わる〔C①〕の部分を削除すると、その前の〔B〕で語られているのは猿田毘古神と天宇受売神である。前述のように、日本書紀の猿田彦神の本拠地は「伊勢の狭長田の五十鈴の川上」と考えられる。これは古事記の天孫降臨神話における伊勢神宮の内宮の「さくくしろ伊須受能宮」と同じ場所となる。天照大御神の祭祀についてはひとまずおき、この「さくくしろ伊須受能宮」のある場所で拝祭するという行動に猿田毘古神は相応しい。〔E〕において猿田毘古大神を「顕し申せる」神とされる天宇受売命（天宇受売神）も同様である。古事記が「此の二柱の神は、さくくしろ伊須受能宮を拝み祭る」の一文を〔C②〕の位置に置いたのは、「二柱の神」が元々猿田毘古神と天宇受売神を指していたのを、〔C①〕の神、特に「迹々芸命」と「思金神」であるかのように印象づけたからではないか。これは、皇統による伊勢神宮内宮の拝祭が神代から存在したと記すための資料操作であったと考えられる。

(2)猿田毘古神・天宇受売・迹々芸命の立場

ここでは猿田毘古神と天宇受売神の立場を、〔B〕と〔E〕にみられる語彙から検討する。

〔B〕において、天宇受売神は天照大御神と高木神の詔により、「吾が御子」（迹々芸命）の天降ろうとする道に誰がいるのか、と猿田毘古神を「問い賜ふ」、つまり問いただした。この「問い賜ふ」は、古事記の天宇受売神の動作に尊敬語がつく唯一の例となる。⁽²⁴⁾ それに對して猿田毘古神は「僕は国つ神、名は猿田毘古神なり」と名乗り、「天つ神の御子」（迹々芸命）の「御前に仕へ奉らむ」と応じる。この猿田毘古神の発言の前には「答へて白まさく」（「白す」は謙讓語）とあり、発話文は「僕」（謙称）で始まる。そして「仕へ奉る」は古事記において服属の意志を示す典型表現である。よってここで猿田毘古神は、天照大御神と高木神の詔を伝えた天宇受売神と天孫の迹々芸命にへりくだっていることになる。

ところが〔E〕では、天宇受売命（天宇受売神）に對し、猿田毘古神を「もはら顯し申せる汝送り奉れ」、「其の神の御名は、汝負ひて仕へ奉れ」という詔が迹々芸命から下る。ここで「申せる」「送り奉れ」「仕へ奉れ」とあることで、天つ神の天宇受売命が国つ神の猿田毘古神の下位になっていることが分かる。天宇受売命が猿田毘古神をお送りするようにという迹々芸命の命令自体も、天つ神側からみて猿田毘古神が丁重に扱うべき存在であることを示している。さらに、天宇受売命の子孫が猿田毘古神の一字をとって「猿女君」と名乗るようになったという〔E〕の逸話は、天宇受売命の子孫が以後猿田毘古神に仕えるようになったことを暗示するものであろう。⁽²⁵⁾ 天つ神の天宇受売命が国つ神の猿田毘古神に仕えるという構図が〔E〕から読み取れる。

加えて、〔E〕の詔で「其の神の御名は」とあることから、天孫の迹々芸命にとつても猿田毘古神の名は「御名」と敬意を表すべきものであることが分かる。これは、この場面の猿田毘古神の名称に「大神」がつくことも関連しよう。会話文中の「大神」は、その神に對する敬意が発話者の中にあることを示す。猿田毘古神は詔の中で名称に「大神」を付され、さらにその名を「御名」とされておられ、天孫の迹々芸命から格の高い神とみなされていたことが窺えるのである。

それでは、〔E〕で「送り奉れ」と命じられた天宇受売命は猿田毘古神をどこへ送っていったのか。参考として、〔E〕に続く文を以下、〔F〕〔G〕として引用する。

〔F〕 故其の猿田毘古神、阿耶訶に坐す時に、漁為て、比良夫貝に其の手を昨ひ合はさえて海塩に沈み溺れき。……

〔G〕 是に猿田毘古神を送りて、還り到るすなはち悉く鱧の広物・鱧の狭物を追ひ聚めて問ひて言はく、「汝は天つ神の御子に仕へ奉らむや」といふ時に、諸の魚みな「仕へ奉らむ」と白す中に、海鼠白さず。尔して天宇受売命、海鼠に謂ひて云はく、「此の口や

答へぬ口」といひて、紐小刀を以ち其の口を折く。故今に海鼠の口折くるなり。是を以ち、御世、嶋の速贄を献る時に、猿女君等に給ふなり。

〔F〕は「阿耶訶」（伊勢国壹志郡）で猿田毘古神が溺れてしまったという場面で、〔G〕では「嶋」（志摩国）と関連する話であり、どちらの地名も伊勢国もしくは伊勢国の近隣である。そして、〔G〕の「送りて、還り来る」は〔E〕の「送り奉れ」と対応している。つまり、天宇受売命は猿田毘古神をどこかへ送り、どこかへ還っていった。文脈からすれば、天宇受売命は日向から猿田毘古神を伊勢方面へ送り、日向に還る途中で「〔G〕」の出来事があったことになるが、「〔G〕」では地名が明確に示されないため、天宇受売命がどのように移動したのかについては様々な説がある。⁽²⁷⁾

ちなみに神代紀第九段一書第一では、天鈿女命が猿田彦神を送った先は「伊勢の狭長田の五十鈴の川上」であることが明らかである。猿田彦神自らが「吾は伊勢の狭長田の五十鈴の川上に到るべし」と希望し、天鈿女命は「猿田彦神の所乞の随に、遂に侍送る」としているからである。

〔E〕で猿田毘古神を「送り奉れ」と命じられた天宇受売命が、具体的にどこへ見送ったのかを明確しないのはなぜか。そして〔G〕で猿田毘古神を送った天宇受売命が、具体的にはどこから「還」ったのかを明確にしないのはなぜか。それはおそらく、猿田毘古神が見送られた先を、日本書紀同様に「伊勢の狭長田の五十鈴の川上」としてしまうと、伊勢神宮の内宮の「さくくしろ伊須受能宮」と場所が重なってしまうためであろう。古事記は天孫降臨神話においてこの地を天照大御神の祭祀の場所とする立場をとったため、猿田毘古神がこの地に関わりがあることを明確にしなかったのではないか。このように、古事記は猿田毘古神と「伊勢の狭長田の五十鈴の川上」や「さくくしろ伊須受能宮」を切り離しつつ、猿田毘古神自体は格の高い神として尊重した。それが、「〔E〕」の天宇受売命が猿田毘古神に仕えるという構図や、天孫の迹々芸命から猿田毘古神が敬意を表されるといふ内容に現れていると考えられる。

五、猿田毘古神の神格

それでは、猿田毘古神はどのような神格として描かれているのか。まず、古事記の登場場面で「天の八衢やちまたに居て、上は高天原を光らし

下は葦原中国を光らす神是に有り」とあることから検討する。「天の八衢」の「八衢」は道が八方に分岐するところである。神代紀第九段一書第一でもこの神は「天八達之衢あまのやちまた」にいる「衢神ちまのかみ」とされており、衢にすることは記紀の猿田毘古神の基本的な性格である。中村啓信『新版古事記』（角川学芸出版）は「天の八衢」を「高天原から降る途中で道が幾つにもなる分岐点」とする。天上界である高天原と地上界の葦原中国の間に「天の八衢」があると設定されているのは、別世界へ移動するにあたり分岐点である衢を経由するという觀念があつたためだろう。特に古事記の天孫降臨神話では、「さくくしる伊須受能宮」（伊勢神宮の内宮）の拝祭と、「竺紫の日向の高千穂のくじふるたけ」への降臨の両方が語られているため、その両方の方向を示す必要があり、それに相応しい神として猿田毘古神が登場していると思われる。

古事記の「衢」の例を挙げると、応神記で、天皇が「木幡村に到り坐す時に、麗美しき嬢子、其の道衢に遇へり」とある。この「嬢子」は「丸迹之比布礼能意富美が女、名は宮主矢河枝比売」である。天皇に求婚されたこの女性は、父から「恐し、我が子仕へ奉れ」と言われて求婚を受諾する。ここでの「仕へ奉れ」は求婚を受諾せよとの指示に等しい。当該神話との共通点をふまえてこの「道衢」の意味を考えると、外の世界からの来訪者にお仕えすることを表明する場ということになる。

さらに古事記で衢の例を探すと、表記は異なるが、黄泉国から葦原中国に戻ってきた伊耶那岐命が、竺紫の日向の橘の小門の阿波岐原で禊祓をしたとき、その投げ棄てた御袴から「道俣神ちまのかみ」、つまり道の分岐点にいる神が誕生した。この「道俣神」も、黄泉国から葦原中国という別世界への移動（黄泉比良坂のある「出雲国の伊賦夜坂」から、禊祓の場の「竺紫の日向の橘の小門の阿波岐原」への移動でもある）の途中で誕生した。この「道俣神」をふまえ、天孫降臨神話の「衢」の意義を考えると、別世界へ移動する際に境界としての衢を経由する必要があつたため、ここで「衢」が登場するのだろう。

以下、参考として日本書紀・万葉集・日本霊異記・延喜式祝詞のチマタ（傍線部）の用例を挙げる。

- ①「朕聞く、其の東の夷は、識性暴び強し。……各封堺を貪りて、並に相盜略む。亦山に邪しき神有り。郊に姦しき鬼有り。衢に遮り徑を塞ぐ。多に人を苦びしむ。其の東の夷の中に、蝦夷は是尤だ強し。……」（景行紀四十年七月条）
- ②唐の客、京に入る。是の日に、飾騎七十五匹を遣して、唐の客を海石榴市の術に迎ふ。（推古紀十六年八月三日条）
- ③是に、赤麻呂等、古京に詣りて、道路の橋の板を解ち取りて、楯に作りて、京の辺の衢に豎てて守る。（天武紀元年七月三日条）

④ 言靈の 八十の衢に 夕占問ふ 占正に告る 妹はあひ寄らむ (万葉集卷十一・二五〇六番歌)

⑤ 海石榴市の 八十の衢に 立ち平し 結びし紐を 解かまく惜しも (万葉集卷十二・二九五一番歌)

⑥ 軽の諸越の衢に至り、叫囂び請けて言はく「天の鳴雷神、天皇請け呼び奉る云々」といふ。(日本霊異記上巻・第一縁)

⑦ 高天の原に事始めて、皇御孫の命と、称辞竟へ奉る、大八衢に湯津磐村の如く塞ります、皇神等の前に申さく、「八衢比古・八衢比売・久那斗と御名は申して、辞竟へ奉らくは、根国・底国より籠び疎び来む物に、相率り相口会ふ事なくして、下より行かば下を守り、上より往かば上を守り、夜の守り日の守りに守り奉り斎ひ奉れと……八衢に湯津磐村の如く塞りまして、皇御孫の命を堅磐に常磐に斎ひ奉り、茂し御世に幸はへ奉り給へ」と申す。(延喜式祝詞 道饗祭)

①では、東の夷(蝦夷など)を語る時に「衢」について言及している。朝廷側から東の夷を語る時に「衢」が出てくるのは、別世界との間に衢が存在するという觀念と関わりがある。②のように、唐からの要人(ここでは裴世清など)を招く際にもまず「海石榴市の術」で出迎えることを行う。上代ではチマタに、外部からの来訪者に対応する場という認識を持っていたことが窺える。衢は交通の要地でもあるから、③のように、戦闘の状況(ここでは壬申の乱)の途中で「衢」に橋の板で作った桶を設置するという例もある。

衢には神の来訪する場という觀念もあった。万葉集の④の歌では、「言靈の八十の衢」において「夕占」という占いを行うとある。この占いはおそらく次の二五〇七番歌の「道行き占」と同じもので、道を行く人が何気なく話す言葉を聞いて占うものである。これは、衢では人の言葉に神意が現れると考えられていたことによる。⑤の「海石榴市の八十の衢」は、かつて海石榴市で歌垣(男女が歌舞をする儀式で、本来は呪術的な儀礼から発した古代の習俗)が行われたことをふまえている。また、衢が明らかに神の来訪と関わるのは日本霊異記の⑥の例で、ここでは少子部栖軽が雄略天皇に鳴雷を連れてくるように言われて「軽の諸越の衢」で鳴雷に呼びかけている。そして、⑦の延喜式の道饗祭の祝詞では、「大八衢」にいる「八衢比古・八衢比売」などと名のる神が、根の国・底の国から来訪する荒々しい禍神から皇神を守るとしている。

このように、神であれ人であれ、別世界からの来訪者に対応する境界として「衢」が捉えられていたようである。姜鍾植は上代の衢を、交通の要路(迎えの場所・出会いの場所)として、外部との境界として機能するとし、異質なものが現れたり、呪術的な行為が行われたりする場所でもあったと論じる²⁸⁾。猿田毘古神は、自らを「国つ神」(地上の神)と名乗りながら、「天」を冠し「天」寄りにあると考えら

れる「天の八衢」にて天孫の迹々芸命を出迎えた。別世界へ移動する神を導く衢の神としての職掌を果たしている。そして、「国つ神」を名乗りながら、天の世界と接近した、天つ神に近い存在という立ち位置にある。

古事記の猿田毘古神は、「天の八衢」で「上は高天原を光らし下は葦原中国を光らす神」とされる。「高天原」と「葦原中国」の両方と接することで、両方の世界の神々が集まる可能性のある「天の八衢」において、両方の世界を光らす力を持ち、地上への道筋も知る偉大な神というのが、古事記に描かれた猿田毘古神の姿であろう。この神が自ら迹々芸命に「天つ神の御子天降り坐すと聞く。故御前に仕へ奉らむとして、参向かへ侍り」と述べることで、迹々芸命の地上降臨の正統性と安全が保証されることになる。

倉野憲司『古事記全註釈』は、この高天原(天上界)と葦原中国(地上界)を光らすという表現について、神代紀第九段一書第一で媛田彦神の目が八咫鏡のように輝いたとするのを参考に、「恐るべき邪眼 (evil eye) の光を形容した表現」とする。同様に西郷信綱『古事記注釈』も「怪しい存在を意味する。そしてそれは国つ神をデーモン視する志向の一端に他ならない」とする。しかし、魔的存在の眼から放たれる光が、高天原と葦原中国を光らすとするのは、表現としては不適當ではないだろうか。むしろこれは、天の石屋の神話に「天照大御神出で坐す時に、高天原と葦原中国自づから照り明かりぬ」とある表現に近い。

「上は高天原を光らし下は葦原中国を光らす神」を根拠に、次田真幸『古事記 全訳注』(講談社学術文庫)と菅野雅雄²⁶⁾は猿田毘古神を太陽神とする。猿田毘古神を太陽神とする説は多い。松前健は、元来は伊勢地方の漁民集団の信仰する猿の太陽神で、稲田の神とも考えられたとする²⁷⁾。筑紫申真²⁸⁾や洪聖牧²⁹⁾は、猿田毘古神は本来天照大神以前に伊勢地方に存在した太陽神であったとし、天宇受売命はそれを祀る巫女とする。一方、猿田毘古神を太陽神に仕える神とする西宮一民『古事記』(新潮日本古典集成、三九四頁)は、名義を「日神の神使いの猿が守る神田の男性」とし、「猿」は日神(太陽神)の神使いの動物であるから「猿田」は神田としての性格をもつと説明する。古事記では、猿田毘古神以外の神にも「光らす」もしくは光っているという表現があるので以下引用する。

I 海を光らし依り来る神有り。……「吾は倭の青垣の東の山の上につき奉れ」とのりたまひき。此は御諸山の上に坐す神なり。

(神代記)

II 海の神の女豊玉毘売の従婢、玉器を持ち、水を酌まむとする時に、井に光有り。仰ぎ見れば、麗しき丈夫有り。(神代記)

III 尾生ふる人井より出で来。其の井に光有り。尔して、「汝は誰ぞ」と問ひたまふ。答へ白さく、「僕は国つ神、名は井氷鹿と謂ふ」

とまをす。(神武記)

IV 尔して其の御子、一宿肥長比売を婚きき。故其の美人を窃かに伺へば、蛇なり。見畏み遁逃ぐ。尔して其の肥長比売患へ、海原を光らし船より追ひ来。(垂仁記)

Iの神は「御諸山の上に坐す神」つまり三輪山の大物主神である。IIでは「麗しき壮夫」とある皇祖神の火遠命の光(影)が井にうつつていたとする。IIIは国つ神の井氷鹿が出てきた井が光っていたとする。IVでは、肥長比売が蛇(蛇)の姿を見られてしまい、逃げ出した夫(御子)を、海原を光らしながら追いかけてきている。以上の例の「光らす」もしくは光っているという表現は、太陽光を表現するものではない。神代紀第九段一書第一の「c」における猿田彦大神の説明にも「口尻明り耀れり。眼は八咫鏡の如くして、絶然赤酸醬(てりかかやけごとあかかか)に似れり」とあり、同様に猿田彦神の属性として光り輝くことを挙げています。しかし、眼が「赤酸醬」(赤い酸漿の実)のようだという表現は古事記の八咫の大蛇の描写にもみられる。光り輝いていることだけで猿田毘古神が太陽神であることを証明することは難しい。

記紀の猿田毘古神(猿田彦神)の記述の中には、天照大御神を彷彿とさせるものがある。たとえば、神代紀第九段一書第一の「c」で眼の比喩表現となっている「八咫鏡」は、同じ第九段一書第一の中の「b」では「三種の宝物」の一つとして登場し、この「八咫鏡」は記紀における天照大御神の御神体と同じ名称である。さらに、天鈿女命が猿田彦大神の前で行った動作の「其の胸乳を露にかきいでて、裳帯を臍の下に抑れて、咲噓ひて向きて立つ」は、天の石屋(天の岩屋戸)にこもった天照大神の前で行われた天宇受売命の動作と類似する。また既に指摘したように、伊勢の五十鈴川周辺は、天照大御神を祀る伊勢神宮の内宮のある場所であり、日本書紀で猿田彦神の本拠地として出てくる場所でもある。このように、記紀の猿田毘古神の描写には天照大御神との関連を匂わせるものがあるものの、猿田毘古神自身が太陽神であることを明確に示す叙述はない。

むしろ猿田毘古神は、西宮一民の説明のように、太陽神に仕える神であったのではないだろうか。古事記の「B」で、猿田毘古神は自らを「国つ神」として、迺々芸命を迎えに行き降臨を先導することを申し出る。倉塚暉子はこれを類型的服属説話とし、例えば神武即位前紀条において神武天皇が出会った「珍彦(倭直部祖椎根津彦)」が、「臣は是国神なり。名をば珍彦と曰す。曲浦に釣魚す。天神の子来でますと聞りて、故に即ち迎へ奉る」と名乗るのに近いとする³³⁾。また皇極紀四年正月条では、当時の人が「猴」の声を聞き、「此は是、伊勢大神の使なり」と言ったとするが、ここから当時猿を伊勢大神の使いとする見方があったことが分かる。猿田毘古神の原像は、伊勢

の太陽神に仕える猿神であったのかもしれない。

六、おわりに

古事記の天孫降臨神話は、系統の異なる神話伝承を結び付けたものと考えられる。本稿では、当該神話の文脈の複雑さは主に猿田毘古神に関わる叙述から生じたと考え、その状況を具体的に検討した。

当該神話の「C①」では、逐々芸命を主体とした「天降り坐しき」があり、天忍日命と天津久米命が伴っている。また、「御前に仕へ奉る」先導神は、「D」でも逐々芸命を主体とした「天降り坐しき」があり、天忍日命と天津久米命が伴っている。また、「御前に仕へ奉る」先導神は、「B」では猿田毘古神、「D」では天忍日命・天津久米命というように別神が記される。このような二重の叙述ともとれるような文脈は、伊勢神宮の祭祀と日向への降臨を同時に叙述したことで、猿田毘古神の神話伝承を挿入したことにより生じたものであろう。

また、文脈が解釈しづらいと従来指摘されていること、つまり、伊勢神宮内宮を拝祭した「二柱の神」が具体的にどの神か分かりにくかったり、天宇受売命が猿田毘古神を具体的にどこへ送ったか明確に記されなかったりすることは、古事記が猿田毘古神と伊勢の「伊須受能宮」との結びつきを示さずに叙述したことが理由にあるのだろう。

古事記の天孫降臨神話では、猿田毘古神に関わる神話伝承を伊勢神宮の祭祀の叙述に利用したとみられる一方で、猿田毘古神に対しては敬意をはらった書き方をしている。猿田毘古神は、国つ神でありながら天の世界とも通じており、神霊の集う「天の八衢」から高天原（天上界）と葦原中国（地上界）を「光らす」神として造形されている。この神が逐々芸命に仕えることを表明することで、逐々芸命の地上降臨の正統性と安全が保証されることになる。

古事記はなぜ伊勢神宮の祭祀を日本書紀のように垂仁朝で説明せず、神代の天孫降臨神話で述べたのだろうか。古事記の天孫降臨神話の直前には、「出雲国の多芸志小濱」にある「天の御舎」、つまり出雲大社の創建の由来が書かれている。この出雲大社の由来を記したよりも後の時代で伊勢神宮の祭祀を述べると、皇祖神の祭祀が出雲大社の大国主神の祭祀よりも大分遅れてしまうことになる。それでは都合が悪いと判断されたのではないだろうか。

また、古事記には神話の世界観を実際の地名と結びつけて語るといふ特徴があることも関係するのかもしれない。その顕著な例として、古事記における黄泉国・根の堅州国と出雲の結びつきを挙げておく。日本書紀の本書には黄泉国神話が無く、内容的に該当するのは神代紀第五段の一書第六、一書第九、一書第十にあるが、これらに出雲地域であることを示す内容は無い。そして、日本書紀には根の堅州国の神話に相当するものが異伝（一書）を含めて一切書かれていない。一方で、古事記は黄泉国の出口である「黄泉比良坂」を現在の「出雲国の伊賦夜坂」であるとし、この「黄泉比良坂」が根の堅州国の出口でもあるとする。つまり、黄泉国・根の堅州国という異郷を、都（ヤマト）の西方にある出雲国と結びつけ、その神話的世界観を実際の地名と重ね合わせて語る。そこで、都の東方に位置し、皇祖神を祀る伊勢の地についても神話の時代において語る必要があると考えたのではないだろうか。地名や神社も含めた神話構想の一環として、古事記の当該神話が形成されたということを一案として示しておきたい。

注

- (1) 古事記には「三種の神器」もしくはそれに相当する語彙はないが、一般的に三種の神器とされる「八尺の勾璽・鏡と草那芸劔」のことは記されている。本稿では便宜上これらを「三種の神器」と呼ぶ。
- (2) 古事記の訓読文の引用は中村啓信『新版古事記 現代語訳付き』（角川学芸出版）による。ただし、「高」は「高」、「毗」は「毘」、「璿」は「璿」と表記する。また説明の都合上、「天降り」と「猿女君」の見出しがある部分の九つの段落を五つにまとめている。
- (3) 日本思想大系『古事記』、西宮一民『古事記』（新潮日本古典集成）、倉野憲司『古事記全註釈』など。
- (4) 八七九例を数える古事記の「其」（神名を除く）のうち、直前を指さないものは、大年神系譜の冒頭の「故、其の大年神、神活須毘神の女……」のみである。この大年神系譜は、元々須佐之男命の子孫系譜（大年神を含む）と一連のものであったと考えられるので、「其」の用法としては例外となる。
- (5) この文では、「度相の外宮」ではなく「外宮の度相」という不自然な表現をとる。よって、青木紀元「淡海之多賀と外宮之度相」（『日本神話の基礎的研究』風間書房、一九七〇年）のように、「外宮之」は元々「外宮也」という傍注でそれが本文に紛れ込んだとする説もある。
- (6) この神は、古事記では神生み神話において誕生した「豊宇気毘売神」にあたる。文脈上の問題は無いが、直前に出てこない神について突然言及する点には違和感が残る。この神話が資料を組み合わせたものであったことを窺わせる一文である。

- (7) 倉野憲司「古事記全註釈」はこれを矛盾とし、天忍日命と天津久米命の先導の話が挿入されたために猿田毘古神の先導が抹消されてわずかに佛を残している」と指摘する。
- (8) 『時代別国語大辞典 上代編』(三省堂)は、「(一)此・是」を近称とし、①話し手の居る場所を指示する、②前出の事項または語を指示する、と説明する。古事記本文(注を含める)で五二五例を数える「此」は、②の意味で使われることが圧倒的に多く、例えば、神話冒頭部の「天之御中主神。次に高御産巢日神。次に神産巢日神。此の三柱の神は……」というように直前の語を指す。ただし、仲哀記の「凡そ、此の国は、汝命の御腹に坐す御子の知らさむ国ぞ」の「此の(国)」だけは、何を指すのか明確ではなく説が分かれている。詳しくは拙稿「神功皇后(息長帯比売命)の神託の意義―古事記を中心に―」(『古事記』大后伝承の研究)新典社、二〇一三年)を参照されたい。①の例としては「今急やく此の水門に往き……」(神代記・稲羽の素戔牟)がある。
- (9) 記紀の天孫降臨神話の基礎的論文に、三品彰英「記紀の神話体系」第三節「天孫降臨の物語」、『三品彰英論文集第一巻 日本神話論』(平凡社、一九七〇年)がある。この論文は、古事記と日本書紀第九段の五伝承(本書、一書第一・第二・第四・第六)を、降臨を司令する神、降臨する神、降臨神の容姿、降臨地、随伴する神々、神器の授与、統治の神勅の七要素で分類し、表にまとめている。この表では、降臨地はどの伝でも日向の高千穂だけとする。この三品論文は、降臨を司令する神は、初期的所伝ではタカミムスビ、儀礼神話の段階ではタカミムスビとアマテラス、政治神話の最後の段階ではアマテラスのみというように、ムスビノ神からアマテラス大神への推移を示していると結論づけており、以後の研究に大きな影響を与えた。
- (10) 鈴鹿千代乃「二つの降臨―伊勢と日向と―」(『古事記年報』六〇、二〇一八年)
- (11) 直木孝次郎「古事記」天孫降臨条の構成について(『西田先生頌寿記念 日本古代史論叢』一九六〇年、後に「古事記」天孫降臨条の構成」と改題して『日本古代の氏族と天皇』塙書房、収録)
- (12) 高橋美由紀「古事記における伊勢神宮―天孫降臨条の解釈に関する一試論―」(『古事記年報』二二、一九八〇年)
- (13) 西條勉「(皇祖神≡天照大神)の誕生と伊勢神宮―古事記の岩屋戸・降臨神話の編成―」(『国文学論輯(国士館大学)』一五、一九九四年、後に「アマテラス大神と皇祖神の誕生」と改題して『古事記と王家の系譜学』笠間書院、収録)
- (14) 北野達「古事記」天孫降臨神話の形成―伊勢神宮の創始と大嘗祭と―(『山形県立米沢女子短期大学付属生活文化研究所報告』四〇、二〇一三年)
- (15) 日本書紀の引用は日本古典文学大系『日本書紀 上』(岩波書店)による。振り仮名もこの本に従う。ただし旧字体は新字体に直し、訓注は省略している。
- (16) 西條勉、注(13)

- (17) 毛利正守「古事記天孫降臨の条に於ける一問題」(『皇學館論叢』一〇二、一九六八年)
- (18) 小野田光雄「古事記の文章」(『古事記年報』三、一九五六年)
- (19) 安津素彦「天孫降臨段の一考察―皇大神宮相殿神について―」(『國學院雜誌』六三九、一九六二年)
- (20) 高藤晴俊「古事記「天孫降臨段」考」(『國學院雜誌』七二八、一九七一年)。高藤晴俊はこの論文で、天孫を中心とした天降りの話に天宇受売神と猿田毘古神の話が挿入された結果、脱文・錯乱した可能性もあると指摘している。
- (21) 西宮一民「古事記行文注釈二題―褻被―条と「天孫降臨」段―」(『倉野憲司先生古稀記念 古代文学論集』桜楓社、一九七四年)
- (22) 思金神に対して「前の事を取り持ちて、政を為せ」という命令が下る。この「前の事」と「政」とは何のことか定かではないが、諸注釈書では伊勢神宮の祭祀に関わることと解釈する。そこで古事記における「政」を確認すると、当該例を除き七例ある。引用すると、「何地に坐さば、平けく天の下の政を聞きし看さむ」(神武記)、「各遣さえし国の政を和し平けて、覆奏しき」(崇神記)、「御子は、遣さえし政を遂げ、覆奏すべし」(景行記)、「其の政未だ竟らぬ間に、其の懐妊めるを産むときに臨みて」(仲哀記)、「大山守命は、山海の政を為よ。大雀命は、食国の政を執りて白し賜へ」(応神記)、「政は、既に平げ訖りて、参る上りて侍り」(履中記)である。いずれも祭祀のことではなく政治的な意味(征討を含む)である。以上の「政」で直接的に祭祀を意味する例はない。よって、「政」を伊勢神宮の祭祀に関わることとする説には従いがたい。
- (23) 西條勉、注(13)
- (24) 池田茉莉乃「問賜」ふ天宇受売神―「古事記」「天孫降臨」段の誰何の場面をめぐって―」(『文学・語学』一二二、二〇一七年)の指摘のように、「問ひ賜ふ」だけが尊敬語なのは、これが詔を伝えたものであるためだろう。
- (25) 拙稿「若日下部王の奏上―日下の服属と太陽信仰―」『古事記』大后伝承の研究(『新典社』二〇一三年)で検討したように、「古事記」の「仕へ奉る」は天宇受売命から猿田毘古神への当該例を除き二十五例ある。そのうち二十例が服属の意志を示すもの、四例が求婚を受諾する意志を示すもの、一例が仮宮を造営する意(広義では臣下が貴人に仕える意)である。
- (26) 「猿女」という名称と同類のものに「ヒルメ」がある。神代紀第五段本書に天照大神の別名の「大日靈貴」(『天照大日靈尊』)があり、神代紀第七段一書第一には「稚日女尊」(『わかしめのみこと』)が登場する。このヒルメを、折口信夫(『古代人の思考の基礎』)「折口信夫全集 第三卷」中央公論社、一九五五年)は「日の神の後の意」とし、それが次第に「日の神に仕へてある最尊貴な、神聖な神の后を、神と考へる様になつた」とする。この説に従えば、「猿女」の原義も、猿田毘古神

に仕える女性、もしくは猿田毘古神の妻ということになろう。

- (27) 『古事記伝』は、猿田毘古神がまず伊勢へ降り一度日向に行ってまた本郷の伊勢へ行ったのを送ったとする。日本古典文学全集『古事記』と西郷信綱『古事記注釈』は、天宇受売命も猿田毘古神も本拠の伊勢へ帰ったのであろうとする。倉野憲司『古事記全註釈』は、天宇受売命は猿田毘古神が本貫の伊勢へ行ったのを送り、自身は日向の笠沙の御前に還ったとしており、新潮日本古典集成『古事記』と新編日本古典文学全集『古事記』もこの説を採る。
- (28) 姜鍾植「天の八衢」について―古事記を中心に―(『文学史研究(大阪市立大学)』三八、一九九七年)
- (29) 菅野雅雄「古事記」天孫降臨物語の構想再説(『中京大学文学部紀要』二六・三・四、一九九二年、後に『菅野雅雄著作集』第四卷、おうふう、収録)
- (30) 松前健「日本の太陽船と常世国」(『日本神話の新研究』おうふう、一九八一年)
- (31) 筑紫申真「アマテラスの誕生」(角川書店、一九六二年)
- (32) 洪聖牧「古代日本の太陽神の痕跡―動物太陽神としての猿」(『国語と国文学』八七―二二、二〇一〇年)
- (33) 倉塚暉子「伊勢神宮の由来」(『文学』四一―三、四、一九七三年、後に『古代の女―神話と権力の淵から―』平凡社、収録)