國學院大學学術情報リポジトリ

天石窟伝承と古代の祭祀構造に関する考察：天鈿女命の「俳優」と「顕神明之憑談」を中心に：特集『日本書紀』研究の現在と未来

メタデータ	言語: Japanese
	出版者:
	公開日: 2023-02-05
	キーワード (Ja):
	キーワード (En):
	作成者: 小林, 宣彦, Kobayashi, Norihiko
	メールアドレス:
	所属:
URL	https://doi.org/10.57529/00000599

天石窟伝承と古代の祭祀構造に関する考察

―天鈿女命の「俳優」と「顕神明之憑談」を中心に―

小林宣彦

はじめに

『日本書紀』は律令国家によって編纂された正史である。その編纂においては、多くの記録を集め、そこから正説を組み立てる作業がおこなわれたと指摘されているように、複数の素材から取捨選択がなされたと考えられる。[1] この説に従えば、『日本書紀』の編纂作業は、律令国家の理念や価値観が多分に反映された作業であったと言える。

右の指摘を踏まえれば、『日本書紀』の諸伝承における祭祀・神事に関する箇所も、編纂時に律令国家の理念が反映されて整えられた箇所があると考えられるから、『日本書紀』の祭祀・神事と律令祭祀とは理念的に共通する点があると言える。つまり、律令祭祀の構造を解明するためには、『日本書紀』の祭祀・神事を全体的に確認して検討することが必要となるのである。

本論では『日本書紀』の諸伝承のうち、天石窟伝承をとりあげて、そこに記載される祭祀・神事について検討する。

『日本書紀』巻第一・第七段の本文（以後、「本文」とする）は、素戔嗚尊の非情な行為に怒った天照大神が天石窟にこもるという、あまりにも著名な場面である。[2] 天の八十万神が天安河辺に

あつまって相談し、結局、思兼神の「深謀遠慮」によって天照大神が天石窟から出てくるという伝承である。

思兼神の深謀遠慮に従っておこなわれたのは、次の通りである。

・常世の長鳴鳥を集めて長鳴させる。
・手力雄神を磐戸の傍らに立たせる。
・天児屋命と太玉命は、祈祷をする。
・天鈿女命が天石窟戸の前で「俳優」と「顕神明之憑談」をおこなう。

右をおこなったところ、天照大神が磐戸を少し開いて外の様子をうかがい、手力雄神が天照大神の手をとって石窟から引き出すのである。

この伝承のなかで、天児屋命と太玉命の所作は祭祀の原型を示すものと考えられ、さらに、天鈿女命の所作については鎮魂祭との関係が指摘されている[3]。ただ、天鈿女命についての考究は、律令祭祀との関連性が未だ十分ではないように思える。そこで、本論では、天石窟伝承における天鈿女命の神事を検討し、律令祭祀の構造の解明を目指すものである。

一、『日本書紀』・『古事記』における天石窟伝承の検討

まず、「本文」に対しては、三つの異伝（一書）がある。また、『古事記』にも「本文」に対応する記述があるので、それらを次に示し、基本的な確認をしてみたい。

○『日本書紀』巻第一　第七段　「本文」

・誓約の後、素戔嗚尊のおこないはとても非情なものであった。
・天照大神は立腹し、天石窟に入り、磐戸を閉ざして幽った。
・世界は暗闇になり、昼夜が分からなくなった。
・八十万の神は天安河に集まり、祈る方法を相談した。
・思兼神の深謀遠慮
　一、常世の長鳴鳥を集め、長鳴きさせた
　二、手力雄神を磐戸の傍らに立たせた
　三、天児屋命（中臣の遠祖）と太玉命（忌部の遠祖）が天香山の五百箇の真坂樹を根ごと掘ってきて、上枝には八坂瓊の五百箇の御統をかけ、中枝には八咫鏡をかけ、下枝には青和幣と白和幣をかけ、一緒に祈祷した。

四、天鈿女命は手に茅を纏いた矛を持って天石窟の戸の前に立ち、たくみに「俳優」した。また、天香山の真坂樹を蔓にし、蘿を手繦にして、かがり火を焚き、覆槽を伏せ置き、「顕神明之憑談」した。

・天照大神は「私が石窟にこもっているから豊葦原中国は夜が続いているはずなのに、どうして天鈿女命は歓喜して笑うのか」と言い、細めに磐戸をあけて外をのぞいた。

・隠れていた手力雄命が天照大神の手をとって引き出した。

・中臣神と忌部神が端出之縄を引き渡し、「今後はこの中にお戻りになさいませんように」と申し上げた。

・その後、諸神は、罪は素戔嗚尊にあるとして、千座置戸を科して厳しく懲罰した。また、その髪を抜いて罪を贖わせた。手足の爪を抜いて贖わせた。

・素戔嗚尊を高天原から追放した。

○『日本書紀』巻第一　第七段　「一書（第一）」

・誓約の後、稚日女尊が斎服殿で「神之御服」を織っていたところ、素戔嗚尊は斑駒を逆剥ぎにして御殿に投げ入れた。稚日女尊は驚き、機から落ちて梭で傷つき、神退る。

・天照大神は素戔嗚尊に「お前にはまだ黒き心がある。お前と会わない」として、天石窟に入って磐戸を閉めてしまったので、天下は常闇になって昼夜の別が無くなった。

・八十万神は天高市に会して相談した。

・思兼神（高皇産霊の子）「天照大神の象を作って招き出し奉る」

一、石凝姥を鍛冶工として、天香山の金を採って日矛を作らせる

二、真名鹿の皮を全剥にして天羽鞴を作る。

三、これらを以て作った象は、紀伊国に鎮座する日前神である。

○『日本書紀』巻第一　第七段　「一書（第二）」

・素戔嗚尊の乱暴（春に渠填・畔毀、秋の収穫時に田を犯す、織殿に生剥した斑駒を投げ入れる）を日神尊は咎めず恨まず、寛大な心でゆるしていた。

・日神が新嘗を行なう際に、素戔嗚尊は新嘗の御殿の座の下にひそかに糞をした。

・日神は全身がくさくなってしまった。

・日神は立腹して天石窟に入って磐戸を閉じてしまった。

・神々はそれを憂え、天糠戸者（鏡作部の遠祖）に鏡を作ら

せ、太玉（忌部の遠祖）に幣を作らせ、豊玉（玉作部の遠祖）に玉を作らせた。また、山雷者に五百箇の真坂樹の八十玉籤を採らせ、野槌者には五百箇の野薦の八十玉籤を採らせた。

・これらの物がすべて集められると、天児屋命（中臣の遠祖）が神祝をのべた。

・日神は磐戸をあけて出てきた。

・鏡を石窟に差し入れた際に戸に触れて小さい瑕がついた。その瑕は今もついており、これが伊勢に奉斎する大神である。

・神々は素戔嗚尊に罪を科して、祓具を責め徴った。手端の吉棄物と足端の凶棄物があり、唾を白和幣、洟を青和幣とした。これをもって解除をして、神やらいのことわりによって追放した。

○『**日本書紀**』**巻第一　第七段　「一書（第三）」**

・素戔嗚尊は姉の日神を妬み、田作りを妨害した（春は廃渠槽・埋溝・毀畔・重播種子、秋は捶籤・馬伏）。

・日神はとがめなかった。

（云々）

・日神が天石窟にこもってしまったので、神々は天児屋命（興台産霊の子、中臣の遠祖）に祈祷をさせることにした。

・天児屋命は天香山の真坂木を根ごと掘ってきて、上枝には石凝戸辺（天抜戸の子、鏡作の遠祖）の作った八咫鏡をかけ、中枝には天明玉（伊斯諸尊の子、玉作の遠祖）の作った八尺瓊の曲玉をかけ、下枝には天日鷲（粟国忌部の遠祖）の作った木綿の幣をかけ、太玉命（忌部首の遠祖）に執り持たせて、称辞をもって祈った。

・日神はこれを聞いて、「こんなに美しい言上は無い」と言い、細めに磐戸をあけて外をのぞいた。

・磐戸のそばに隠れていた天手力雄神が戸をあけたので、日神の光が世界にみちた。

・諸神は大いに喜び、素戔嗚尊に千座置戸の解除を科して、手の爪を吉爪棄物とし、足の爪を凶爪棄物とした。天児屋命にその解除の太諄辞を唱えさせた。

・神々は、素戔嗚尊を追放した。

・追放の後、素戔嗚尊と日神の誓約がおこなわれる。

○『**古事記**』

・速須佐男命は誓約の勝さびに、天照大御神に悪ぶる態をおこなったが、天照大御神は咎めなかった。

・忌服屋に天斑馬を逆剥ぎにして頂から堕とし入れると、天服織女が驚いて梭で陰を衝いて死んでしまった。
・天照大御神はそれを見て天石屋戸を開いて隠ってしまった。
・高天原と葦原中国は暗闇となり、常夜となった。
・万の妖が悉く発生した。
・八百万神は天安河原に集まって、思金神（高御産巣日神の子）に考えさせた。

一、常世の長鳴鳥を集めて鳴かせた。
二、天安河の川上の天堅石を取り、天金山の鉄を取り、伊斯許理度売命に鏡を作らせ、玉祖命に八尺勾璁の五百津の御統の珠を作らせた。
三、天児屋命と布刀玉命を召して、天香山の真男鹿の肩甲骨と天波々迦を取り、占をさせた。
四、天香山の五百津の真賢木を根ごと掘り、上枝に八尺勾璁の五百津の御統の玉を取りつけ、中枝に八尺鏡を取りかけ、下枝に白和幣と青和幣を取り垂らした。
五、これらは布刀玉命が太御幣として取り持ち、天児屋命は太祝詞を言祷ぎ申し上げた。
六、天手力男神は、戸わきに隠れ立った。
七、天宇受売命は天香山の天日影を手次とし、天真折を縵とし、天香山の小竹葉を手草に結んで、天石屋戸に覆槽を伏せて踏み鳴らして、神懸りして、胸乳を出して、裳の緒を陰に忍し垂らした。
八、高天原の八百万の神は共に咲った。
・天照大御神は不審に思い、天石屋戸を細めに開いて、「私が隠っているから天の原も葦原中国も闇いと思うのに、どうして天宇受売は歌い舞い、八百万の神は咲うのか」
・天宇受売「汝命より貴い神がいらっしゃいます故に歓喜び咲い歌い舞っております」
・天児屋命と布刀玉命は、鏡をさしだして天照大御神にみせると、天照大御神はますます不審に思い、戸から少し出てうかがうと、手力男神は手を取って引き出した。
・すぐに布刀玉命は、尻久米縄を引き渡して「これより内に戻り入らないでください」
・天照大御神が出たので高天原と葦原中国は明るくなった。
・八百万の神は相談して、速須佐男命に千座置戸を負わせ、鬚と手足の爪を切り、祓えとし、放逐した。

右の諸伝承で共通するのは、「素戔嗚尊（須佐男命）の乱暴があった」、「天照大神が天石窟（天石屋）にこもってしまった」、

「神々が天照大神に出てきてもらおうと意図した」という三点である。各伝承の差異を確認すると、まず、天照大神が天石窟に入った理由から違いがある。

表1【天石窟にこもった理由】

「本文」	素戔嗚尊の「為行」（春は重播種子・畔毀、秋は天斑駒を田に伏せる。新嘗儀礼をおこなう新宮にくそをする。皮を剥いだ馬を斎服殿の屋根から投げ入れ、天照大神は梭で身体を傷つけた）に天照大神が「発慍」
「一書（第一）」	素戔嗚尊が逆剥にした斑駒を斎服殿に投げ入れると、稚日女尊は梭で身体を傷つけ神退る。天照大神「汝猶有黒心。不欲与汝相見」
「一書（第二）」	日神が新嘗の儀礼をおこなうときに、素戔嗚尊は新宮の座の下にひそかに糞をする。日神は知らずに座の上にいたので、体中がくさくなってしまい、「恚恨」
「一書（第三）」	不明
『古事記』	忌服屋に天斑馬を逆剥ぎにして頂から堕とし入れると、天服織女が驚いて梭で陰を衝いて死んでしまった。天照大御神はそれを見て天石屋戸を開いて隠ってしまった。（感情は不明）

表1を見ると、「一書（第三）」以外では、素戔嗚尊の非情なおこないによって天照大神が石窟にこもるわけだが、その直接の理由は異なっている。まず、「本文」・「一書（第一）」・『古事記』では、梭で傷を負ったもしくは死んでしまったことが直接の原因と考えられるが、その被害者は、「本文」は天照大神だが、「一書（第一）」は「稚日女尊」、『古事記』は「天服織女」となっている。「一書（第二）」では、新嘗儀礼における天照大神の座の下にひそかに糞をしたことが、天照大神の「恚恨」につながり、石窟にこもるのである。

これらの伝承を確認すると、類似点があるものの、それぞれは独立した説話として展開しているのが分かる。

表2【天照大神が天石窟にかくれたことへの対応】

「本文」	思兼神の深謀遠慮（一～四）
「一書（第一）」	思兼神（高皇産霊の子）の謀「天照大神の象を作って招き出し奉る（結果は不明）
「一書（第二）」	神々は、天糠戸者には鏡、太玉には幣、豊玉には玉をそれぞれ作らせ、山雷者には五百箇の真坂樹の八十玉籤、野槌者には五百箇の野薦の八十玉籤をそれぞれ採らせた。これらを集め、天児屋命（中臣の遠祖）が神祝をのべると、日神が磐戸をあけて出てきた。
「一書（第三）」	神々は天児屋命に祈祷をさせた。日神「こんなに美しい言上は無い」と言い、細めに磐戸をあけて外をのぞいた。磐戸のそばに隠れていた天手力雄神が戸をあけると、日神の光が世界にみちた。
『古事記』	思兼神の思（一～八）

次に、隠ってしまった天照大神に出てきてもらうため、どの

ように対応したのか、各伝承を確認していきたい。

表2を見ると、思兼神が登場するのは「本文」・「一書（第一）」・『古事記』であり、「本文」と『古事記』では、思兼神の「深謀遠慮」・「思」（以後、深謀遠慮）の結果、天照大神が石窟から出てくるのである。「一書（第二）」と「一書（第三）」は、思兼神が登場しない。

また、「一書（第一）」以外では、祭祀がおこなわれるが、「一書（第二）」と「一書（第三）」は、天児屋命の「神祝」もしくは「称辞」に感応して天照大神が出てくるのだが、「本文」と『古事記』の祭祀は、思兼神の深謀遠慮の一つとしておこなわれている。

ここで、「本文」と『古事記』による思兼神の深謀遠慮についてもう一度確認したい。まず、「本文」では、思兼神の深謀遠慮による所作をおこなったところ、どのような効果が現れたかといえば、天照大神が「私が石窟にこもっているから豊葦原中国は夜が続いているはずなのに、どうして天鈿女命は歓喜して笑うのか」と不審に思い、外を確認するために磐戸を少しあけている。また、『古事記』では、天照大御神は「私が隠っているから天の原も葦原中国も闇いと思うのに、どうして天宇受売は歌い舞い、八百万の神は咲うのか」と不審に思ったことで、天石屋戸を細めに開いている。両者とも、天照大神が戸を少し開けたのは、外に出るためではなく、外を確認するためである。戸の傍らに手力雄神を立たせていたのは、それを見越した思兼神の深謀遠慮によるものである。つまり、思兼神の深謀遠慮に基づく所作は、天照大神を不審に思わせ、外を確認させるための手段であったと言える。

そして、「本文」・『古事記』ともに、天鈿女命（天宇受売命）の所作が、天照大神を不審に思わせた決定的なものとして記されている。そこで、天鈿女命（天宇受売命）がおこなった所作がどのようなものであったか確認したい。

表3【天鈿女命（天宇受売命）の所作】

「本文」	『古事記』
・茅を纏いた稍を持つ ・天石窟戸の前に立つ ・巧に「作俳優」 ・天香山の真坂樹を鬘にする ・蘿を手繦にする ・火処焼 ・覆槽を置く ・「顕神明之憑談」	・天香山の天日影を手次にする ・天真折を縵とする ・天香山の小竹葉を手草に結ぶ ・覆槽を伏せ、踏みとどろこす ・神懸りする ・胸乳を掛き出す ・裳の緒を陰に忍し垂らす

表3の所作をおこなったところ、「本文」では、天照大神が「云何天鈿女命嘻楽如此者乎（どうして天鈿女命はあのように歓喜

して笑うのか）」と不審に思うのである。また『古事記』でも、天照大神が「何とかも天宇受売は楽し[4]（どうして天宇受売は歌い舞っているのか）」と不審に思っている。このことから、両伝承、特に『日本書紀』では、天照大神は、天鈿女命による所作の内容について、まったく認識していないということが言える。

それでは、天照大神が「天鈿女命は歓喜して楽しみ笑っている」と考えたのは、はたして何故なのであろうか。

次節では、右の問題も含め、天鈿女命の所作について検討したい。

二、天鈿女命の所作についての検討

天鈿女命の所作については、前節で確認したが、「本文」に記される「作俳優」と「顕神明之憑談」の内容が分かりにくいので、まずはこれらの内容を明らかにしたい。

まず「俳優」であるが、諸本では「ワザヲキ（ワサヲキ）」と訓んでいる。[5]「俳」は説文では「戲也」とあり、「俳優」は「戯伎を演ずる芸人」や「滑稽な動作」の意である。この「俳優」は、『古事記』の「高天の原動みて八百万の神共に咲ひき」という箇所に対応して理解されているように思うが、「天鈿女命は手に茅を纏いた矛を持って天石窟の戸の前に立ち、たくみに滑稽な動作をした」とする「本文」の解釈が、はたして無理のないものであろうか。この点を検討するために、『日本書紀』における「俳優」の用例を検討し、天鈿女命の「俳優」について明らかにしたい。

『日本書紀』における「俳優」の用例は、巻第二・第十段（以後、「第十段」）に見られる。火闌降命が彦火火出見尊にしたがい、「従今以後、吾将為汝俳優之民。請施恩活。」と言った場面である。これは、火闌降命が彦火火出見尊の「俳優之民」になるということであるが、「俳優之民」を「伎芸を演ずる芸人」もしくは「滑稽な動作をする民」と解釈してよいであろうか。「第十段」の一書（第二・第四）でも同様の伝承が展開されているので、それらを含めて、表4で確認したい。

表4【「第十段」における「俳優」・「俳人」の用例】

本文	「従今以後、吾将為汝俳優之民。請施恩活。」其火闌降命、即吾田君小橋等之本祖也。
一書（第二）	「吾已過矣。従今以往、吾子孫八十連属、恒当為汝俳人。一云、狗人。請哀之。」火酢芹命苗裔、諸隼人等、至今不離天皇宮墻之傍、代吠狗而奉事者矣。
一書（第四）	「汝久居海原。必有善術。願以救之。若活我者、吾生児八十連属、不離汝之垣辺、当為俳優之民也。」兄著犢鼻、以頼塗掌塗面、告其弟曰「吾汚身如此。永為汝俳優者。」乃挙足踏行、学其溺苦之状。

表4の一書（第二）では、兄の火酢芹命の子孫が、弟の彦火火出見尊の「俳人」となるとするが、この俳人の一云として「狗人」があげられている。狗人の名称については、同一書中に、火酢芹命の子孫は「隼人」であり、天皇の「宮墻（＝宮垣）」の近くで「吠狗（＝狗のように吠える）」して奉仕する、と記されている内容がその由来であろう。本文では、火闌降命は「吾田君小橋等之本祖也」とあるから、吾田君は隼人であると考えられる。「第十段」の本文と一書（第二）を対応させると、「火闌降命の子孫が、隼人として代々の天皇の宮殿近くで狗のように吠えて奉仕する」ということになる。

また、一書（第四）では、火酢芹命が、犢鼻（＝ふんどし）をつけ、赤土を掌と顔に塗り、溺れ苦しむ様をまねをして、彦火火出見尊の「俳優者」になるとある。

海幸と山幸の伝承について、『古事記』では次のように伝える。

「僕（＝兄の火照命・海幸）は今よ以後、汝が命（＝弟の火遠理命・山幸）の昼夜の守護人となりて仕へまつらむ」とまをしき。かれ今に至るまでその溺れし時の種々の態、絶えず仕へまつるなり。

『古事記』によれば、火照命の子孫は、守護を以て天皇に奉仕し、その様は、溺れているときのようであるとする。

『日本書紀』と『古事記』の諸伝承が、いずれも天皇に対する隼人の奉仕を伝えるものだとすれば、火闌降命の後裔は隼人であり、天皇の宮殿近くで守護することを奉仕の目的とすることの由来が記されていることになる。そして、その際におこなわれるのが、「吠狗」や「犢鼻をつけ、赤土を掌と顔に塗り」、「溺れ苦しむ様をまねする」などの動作であったと考えられる。これらの動作は、天皇守護のための呪術的動作であったと考えられるが、同時に「俳優（＝滑稽な動作）」に見えたのであろう。

つまり、「第十段」の「俳優」は、単に「戯伎を演ずる芸人」・

「滑稽な動作」を意味するのではなく、職能をもって宮廷に奉仕する際の所作が、一見、「戯伎を演ずる芸人」・「滑稽な動作」のように見えることを指している。実際には、火闌降命の子孫とされる隼人は、「守護人」として宮廷に奉仕したのであるが、その際におこなわれる「吠狗」などの所作を「滑稽な動作」と表現したのであろう。

「第十段」の「俳優」を右のように理解するとき、天鈿女命の「俳優」も、単に「戯伎を演ずる芸人」・「滑稽な動作」を意味するのではなく、「滑稽な動作に見える所作」と捉えるほうが自然である。その所作の様子を知る手がかりとしては、天鈿女命の子孫が「猨女君」であるということが考えられる。火闌降命の「俳優」が後裔である吾田君の奉仕とつながっているように、天鈿女命の「俳優」が後裔である猨女君の奉仕につながっているとするならば、猨女君の職能を検討することにより、天鈿女命が「俳優」をおこなった意味が理解できるだろう。

猨女君は『新撰姓氏録』などに記録がなく、氏族としての実態は不明であるが、その職能を示す史料があるので、まずはそちらを確認してみたい。

史料1『類聚三代格』弘仁四年（八一三）十月二十八日官符「応貢猨女事」(6)

太政官符

応レ貢二猨女一事

右得二従四位下行左中弁兼摂津守小野朝臣野主解一偁。猨女之興。国史詳矣。其後不レ絶今猶見在。又猨女養田在二近江国和邇村。山城国小野郷。今小野臣。和迩部臣等。既非二其氏一被レ供二猨女一。熟捜二事緒一。上件両氏貪二人利田一不レ顧二恥辱一。拙吏相容無レ加二督察一也。乱二神事於先代一。穢二氏族於後裔一。積レ日経レ年恐成二旧貫一。望請。令下二所司一厳加二捉搦一断上レ用レ非レ氏。然則祭祀無レ濫。家門得レ正。謹請二官裁一者。捜二検旧記一所陳有レ実。右大臣宣。奉レ勅。宜レ改二正之一者。仍両氏猨女永従二停廃一。定二猨女公氏之女一人一。進二縫殿寮一。随レ闕即補。以為二恒例一。

弘仁四年十月廿八日

史料1は、「猨女」という女性を縫殿寮にたてまつることに関する史料である（以後、弘仁四年官符）。

弘仁四年官符によれば、まず、猨女の起源は国史に詳らかであるとする。これは、「本文」に「猨女君遠祖天鈿女命」とあ

ることと、『日本書紀』巻第二・第九段・第一の一書（以後、「第九段（一書）」）に、次のような伝承があることを指している。

○『日本書紀』巻第二　第九段　一書（第一）

・天照大神は、皇孫（天津彦彦火瓊瓊杵尊）に五部神（天児屋命（中臣の上祖）・太玉命（忌部の上祖）・天鈿女命（猨女の上祖）・石凝姥命（鏡作の上祖）・玉屋命（玉作の上祖））を従わせた。

・天津彦彦火瓊瓊杵尊が天降る際に、「猨田彦大神」が「天八達之衢」に居たので、天照大神が天鈿女命に「汝は目人に勝つ者である。行って問うべし」と勅する。天鈿女命は、胸乳を露わにし、裳の帯を臍下に押し下げ、大笑いしながら猨田彦大神に向き合う。

・皇孫は天鈿女命に「顕した神の名をもって姓氏とせよ」と勅して「猨女君」の号を賜った。

右は抜き書きであるが、弘仁四年官符が指す「猨女之興。国史詳矣。」に対応するものであり、猨女の名の由来が確かに国史に記されている。

続いて弘仁四年官符では、猨女は堪えることなく九世紀前半まで存在しているとしながらも、天鈿女命の後裔でない氏が猨女をたてまつっていると指摘する。[7] そして、こうした事態は「神事を乱す」もしくは「祭祀が濫れる」ことであると非難するのである。

これらの記述から、猨女が神事に奉仕する存在であったことは明らかであろう。弘仁四年官符には、「猨女公の女一人を定め、縫殿寮にたてまつる」とあるように、猨女の官司は神祇官ではなく中務省管轄の縫殿寮である。縫殿寮の職掌は、基本的には宮中で用いる衣服の縫製であり、内廷的性格の官司と考えられるが、その職掌に神事に関するものは見られない。弘仁四年官符をみる限り、猨女は神事的職能を持った女性であることは間違いないであろうが、その所属が縫殿寮となった経緯はよく分からない。

では、具体的にどのような神事的奉仕をしていたかということになると、鎮魂祭の次第に猨女の名が見える。

鎮魂祭は、「神祇令」に規定される、古代国家の恒例祭祀であり、仲冬（十一月）の寅日におこなわれる。鎮魂祭は、卯日におこなわれる新嘗祭に連動すると考えられており、「職員令」の神祇伯の職掌でも、十三種の恒例祭祀のうち、「鎮魂」と「大嘗」が特記されている。鎮魂祭では、神祇官斎院に坐す八神（神

魂・高御魂・生魂・足魂・魂留魂・大宮女・御膳魂・辞代主）と大直神の座が宮内省庁舎内に設けられ、祭儀が執行される。その際、縫殿寮が猨女を率いて参入し、御巫の舞の後、猨女の舞がおこなわれるのである。[8]

鎮魂祭に敢えて猨女が舞をおこなうということは、鎮魂祭と猨女の神事的職能とのあいだに共通の意義があったと考えられるだろう。

弘仁四年官符では、天鈿女命の後裔から猨女を選ぶことが神事もしくは祭祀の厳修につながると指摘しているのであるから、天鈿女命からつながる特定の職能をもって猨女が神事もしくは祭祀に奉仕したと考えるのが穏当であろう。そうであるならば、鎮魂祭でおこなわれる猨女の舞は、本来、猨女君の神事的職能をもっての奉仕であり、その職能は、天鈿女命の特性につながるものと考えられるだろう。

天鈿女命の特性を考えるとき、その手がかりとなるのは「本文」と「第九段（一書）」に書かれている次の諸点である。

一、天津彦彦火瓊瓊杵尊に従う五部神である（「第九段（一書）」）

二、「目人に勝つ者」である（「第九段（一書）」）

三、猨田彦神に「乃露其胸乳、抑裳帯於臍下、而咲噱向立」（胸乳を露わにし、裳の帯を臍下に押し下げ、大笑いして、向かい立った）」（「第九段（一書）」）

四、「所顕神名」が「猨女君」の姓氏につながった（「第九段（一書）」）

五、「俳優」をした（「本文」）

六、「顕神明之憑談」をした（「本文」）

まず、一の「五部神」であるが、天鈿女命以外の四神は、「天児屋命（中臣の上祖）」・「太玉命（忌部の上祖）」・「石凝姥命（鏡作の上祖）」・「玉屋命（玉作の上祖）」であり、いずれも神事・祭祀にたずさわる神々、もしくは、神事や祭祀に関係する事柄を職能とする氏族の祖神と言えよう。弘仁四年官符において、天鈿女命の後裔である猨女が、神事・祭祀にたずさわる存在であると指摘されていることにも矛盾はない。

二の「目人に勝つ者」は、猨田彦神の眼力に対抗できる者ということであろうが、天鈿女命がなぜそのような神性を持つとされるのかは不明である。

三の所作は、『古事記』の「胸乳を出して、裳の緒を陰に忍し垂らした」や「天宇受売は楽し」という記述と似ており、おそらく、五の「俳優」は、こうした仕草のある所作であるから、「俳優＝滑稽な動作」をしたと記されたのであろう。「本文」

にある天鈿女命の「作俳優」は、単に「滑稽な動作」を意味するのではなく、「（胸乳を露わにし、裳の帯を臍下に押し下げ、大笑いするような）滑稽な動作に見える所作をおこなった」と解釈するのが自然であろう。

四は、天鈿女命が顕した神の名が、猨女君の姓氏名の由来となったとする。諸本では、「所顕神名」の「所顕」を「アラハシツル」（兼方本・水戸本・東山本・兼夏本・長仰本・兼致本・書陵部本・向日本）、「アラハレツル」（熱田本）、「アラハレタル」（一峯本）、「アラハセル」（丹鶴本）などと訓む[9]。「猨女」という名の由来でもあるから、天鈿女命が顕した神とは猨田彦神を指すと考えられる。だが、「顕」という表現については、もう少し丁寧に考察する必要があると思われるので、次節で検討してみたい。

三、天鈿女命の特性と猨女の職能

「第九段（一書）」には、天孫降臨に際して、天鈿女命が猨田彦神と向き合う場面が登場することは前節で述べた。天鈿女命は、「汝宜以所顕神名、為姓氏焉（顕した神の名をもって姓氏の名とせよ）」という皇孫の勅によって、猨女君という号を賜るわけであるが、この「神を顕す」ということについて、本節で検討する。

まず、同一書には、猨田彦神が天鈿女命に対して、「発顕我者汝也。故汝可以送我而致之矣。（我（＝猨田彦神）を発顕したのは汝（＝天鈿女命）である。故に汝が我を送るべし）」と言葉をかける場面がある。諸本では、「発顕」を「アラハシツルハ」（兼方本・水戸本・東山本・兼夏本・長仰本・兼致本・一峯本・書陵部本）、「アラハシツル」（嘉禎本・向日本）、「アラハツルハ」（熱田本）、「アラハセル」（丹鶴本）などと訓む[10]。先述した皇孫の勅中の「顕」につながると考えられるが、天鈿女命が猨田彦神を「顕した」とは、いったいどういう意なのであろうか。この箇所について、『日本古典文学大系』[11]は、「住む所は濫りに人に告げるものではないのに、天鈿女命が巧みな質問で、猿田彦神の住みかを聞き出してしまったので、それを発顕と言ったのである。」とし、『日本古典文学全集』[12]は、「名や住所はみだりに他に告げるものではないが、汝はそれをうまく聞き出したことをいう。」と解釈する。また、『古語拾遺』にも同箇所と似た記述があり、「吾を発顕しつるは、汝なり。吾を送りて到しませ。」とある。中村幸弘・遠藤和夫は、「吾を発顕しつるは」について、「私を、だれであるか、はっきりさせて

しまったのは」と訳し、さらに「氏名などを言わせられてしまったことをいっているのである。」と解釈する。[13] 筆者の解釈も、これらの諸説とおおよそ異なることはないのだが、猨田彦神を「顕した」ということが、天鈿女命の特性にもかかわると思われるので、もう少し詳細に検討してみたい。

筆者が、猨田彦神を顕したのは天鈿女命の特性によるものと考える理由は、「本文」にある天鈿女命の「顕神明之憑談」にある。「顕神明之憑談」は「本文」において「歌牟鵞可梨」とあるから、「カムガカリ」であり「神憑り」である。それでは、何故、神憑りを「顕神明之憑談」と表記するのであろうか。これを神憑りの意義から考えてみたい。

神憑りの顕著な伝承としては、崇神紀があげられるので、次に確認してみたい。

○崇神紀

五年　・疫病が流行り、多くの民（百姓）が亡くなる。

六年　・民が流離し、叛乱も起きる。

・天皇は神祇に「請罪」。

七年　・天皇は神浅茅原でトいをおこなう。

・神明が倭迹迹日百襲姫命に神憑りして「我を敬い祭れば、国は治まるだろう。」

・天皇「いづれの神でしょうか。」

・神明「我は倭国の神で、名を大物主神という。」

・「神語」にしたがって祭祀をおこなったが、霊験がなかった。

・天皇は斎戒し、殿内を清めて祈った「夢の中で教えてください。」

・天皇の夢に貴人があらわれ、大物主神と名告り、「国が治まらないのは吾の意である。大田田根子に吾を祭らせれば、国は治まるだろう。」

・大田田根子を探し出し、大物主神を祭らせた。長尾市に倭の大国魂神を祭らせた。八十万神を祭る。天社・国社と神地・神戸を定める。

・疫病が終息し、国内が静謐になった。

伝承の大筋は右で確認していただきたいが、本論で注目したいのは次の点である。

・疫病（災い）が発生した原因が分からなかった。

・疫病（災い）が発生した原因を究明するためにトいがおこなわれた。

・神憑りによって、いずれの神によって発生した疫病なのかが判明し、その対処法が知らされる。
・夢によって、災いの対処法が知らされる。
・神意に従うことで疫病（災い）が鎮静化した。

右から分かることは、

一、災いの原因を究明するために、神事的手段が用いられる。
二、神事的手段によって、神名と神意を究明する。
三、災いを鎮静化するため、神意に適うことをおこなう。

以上の三点である。古代においては、災異に対処する場合には、災異の原因を神に求め、神意に適ったことを実施することによって、災異を鎮めるという発想がある。[14]神意に適うためには、いずれの神がいかなる理由で災異を発生させているのかを知る必要があるわけだが、神は見えない存在であり、声を聞くこともできない。そのため、神事的手段を用いて、いずれの神なのかを知り、その神意を確認する必要がある。その手段として用いられたのが「卜い（亀卜）」・「神憑り」・「夢見」などである。

神名と神意の特定については、神功紀にも伝承があるので、次に確認したい。

○神功紀

・仲哀天皇九年に天皇が崩御する。
・神功皇后は、神教に従わなかったために崩御したことに心を傷め、「祟る所の神」を知り、財宝の国を求めようとする。
・皇后は、群臣や百寮に命じて、罪をはらい過を改めて、斎宮を造らせた。
・皇后は斎宮に入り神主となり、武内宿禰に琴をひかせ、中臣烏賊津使主を審神者とした。
・幣帛を準備し祈請「先日に天皇に教えてくださったのはいずれの神でしょうか。名を知りたいと思います。」
・七日七夜たって答えがある。

「撞賢木厳之御魂天疎向津媛命」
「尾田の吾田節の淡郡に所居る神」
「天事代虚事代玉籤入彦厳之事代神」
「表筒男神・中筒男神・底筒男神」

・皇后は、神教にしたがって、祭祀と西征をおこなう。

神功紀によれば、仲哀天皇の崩御は神の祟りによるものであるとする。そこで、祟りを発生させた神とその理由を確認するため、神功皇后・武内宿禰・中臣烏賊津使主が七日七夜かけて、

神事をおこなったのである。

「災異＝神の祟り」とし、神の祟りを鎮めることによって災異を鎮静化するという古代の発想は、ある意味、理に適っていると言える。神を見えない存在と認識しているため、一見、対処が困難であるように思えるが、「卜い（亀卜）」・「神憑り」・「夢見」・「審神者」などで神名と神意を確認するという方法によって、神事的な対処が可能となっているのである。

こうした神名と神意を特定する神事的手段のなかで、神憑りとは、「見えない存在である「神明（かみ）」が、人に「憑（かか）」って、その肉体を使って「談（かた）」り、神名と神意を「顕（あきら）」かにする所作」であり、祭祀対象と願意を明確にする上で、祭祀に必要な神事であると言える。「本文」で天鈿女命がおこなったとする「顕神明之憑談」は、「歌牟鵞可梨（カムガカリ）＝神憑り」がどのようなものであるかをあらわすのに最適な表記であると言えよう。

そして、天鈿女命の所作について、「本文」と「第九段・一書」とを対応させて考えると、「俳優」は「滑稽に見える所作」であるから「乃露其胸乳、抑裳帯於臍下、而咲噱向立」にあたり、「顕神明之憑談」は「神名と神意を顕かにする所作」であるから、「発顕」や「所顕」にあたると考えられる。つまり、「第九段・一書」において、天鈿女命が「神を顕した」というのは、「猨田彦神という「神名」と、葦原中国に降る皇孫を迎えに来たという「神意」を顕かにした」とする意と考えられるだろう。

以上のことから、天鈿女命の特性は、「滑稽に見える所作」と「神名と神意を顕かにする」ことであり、その後裔である猨女の職能は、「滑稽に見える舞」と「神憑り」であると推察できるのである。滑稽に見える所作と神憑りとは一体のものであり、神憑りのために滑稽に見える所作が必要だったとも考えられる。『古語拾遺』には「猨女君氏、供神楽之事」とあり、猨女が仕奉する職能を神楽とするが、すべての神楽と神憑りが一体のものというよりも、猨女の神楽に神憑り的性格があったと捉えるべきだろう。(15)

ところで、天鈿女命の特性を右のように考えるとき、天石窟伝承における天鈿女命の所作には、いったいどのような意味があるのだろうか。「本文」における天鈿女命の所作をもう一度確認しておきたい。

・茅を纏いた矟を持つ（清めのための道具をもつ）
・天石窟戸の前に立つ
・巧に俳優する（滑稽に見える舞をおこなう）
・天香山の真坂樹を鬘にする
・蘿を手繦にする

・火処焼（かがり火を焚く）
・覆槽を置く（麻笥をひっくり返して置く）
・顕神明之憑談（神憑りする）

右の所作がおこなわれた目的を、その結果から考えてみたい。すると、天照大神が「なぜ天鈿女命は、あのように歓喜して笑うのか」と不審に思ったことが、磐戸を開けるきっかけになっている。つまり、思兼神の深謀遠慮は、天鈿女命の所作によって天照大神を不審に思わせることにあったのである。

それでは、天照大神は、どうして「なぜ天鈿女命は、あのように歓喜して笑うのか」と不審に思ったのだろうか。

一つは「俳優」であろう。「俳優」が「滑稽な動作に見える所作」であり、その具体的動作は、「胸乳を露わにし、裳の帯を臍下に押し下げ、大笑い」するような動作であろうことは先に述べた。

もう一つは「顕神明之憑談」であろう。神憑りについては、本居宣長が『古事記伝』において、「物の著（ツキ）て正心（マゴコロ）を失（ウシナ）へる状（サマ）に、えも云ハぬ剞劇言（タハレゴト）を云て、俳優（ワザヲキ）をなすを云なり」と述べているが、要は、神憑りによって、正気を失って奇声を発するような状態になることを指している。

以上のことから、天照大神は、天鈿女命の「俳優」と「顕神明之憑談」による「大笑」や「奇声」を「嘻楽（歓喜して笑う）」と勘違いしたのである。思兼神は、天鈿女命に「俳優」と「顕神明之憑談」をおこなわせることで天照大神を不審に思わせ、天照大神が外の様子をうかがうために磐戸を開けるように思慮したことになる。

天石窟伝承における天鈿女命の神憑りは、本来の目的、つまり「神名や神意を確認するため」におこなわれたのではないのだから、懸った神や託語の内容を特定する議論は、あまり意味がないように思える。そもそも、天石窟の諸伝承において、天児屋命の祭祀については、天照大神が感応したとする伝承（「一書（第二）」と「一書（第三）」）があるものの、天鈿女命の「俳優」と「顕神明之憑談」については、天照大神に直接作用したとする伝承はなく、やはり、天照大神を不審に思わせるための所作として理解することが穏当であろう。また、天鈿女命の「俳優」（「本文」）や「乃露其胸乳、抑裳帯於臍下、而咲噱向立」（「第九段（一書）」）が神憑りにもたらす効果は不明であるものの、天照大神に対する呪術的作用としておこなわれていないことは明らかである。

それよりも、天石窟伝承において重要なのは、天鈿女命の特性である神憑りは、古代祭祀と対になるべき「神名と神意を特

定する神事」のひとつであり、それが猨女の職能にかかわっているという点ではなかろうか。

右のように考えるとき、猨女が殊に奉仕した鎮魂祭は、猨女の職能と無関係ではないと推測できる。つまり、新嘗祭の前に神憑りをおこなうことに、何らかの意味があったのではないか、ということである。『儀式』などの式次第や、『延喜式』祝詞「御魂鎮斎戸祭」では、そのような要素はまったく見られないので、あくまで推測になってしまうが、猨女の職能から考えられる鎮魂祭の淵源について考察してみたい。

四、猨女と鎮魂祭に関する試論

「職員令」によれば、神祇伯の職掌の一つに「鎮魂」があるが、これについて、明法家は「謂。鎮安也。人陽気曰魂。魂運也。言招離遊之運魂。鎮身体之中府。故曰鎮魂。」と解釈する。この解釈は少々難解であり、伴信友も「此鎮魂の謂（イハレ）、義解の説信（マコト）に盡されたりとも通えず」[16]と述べている。信友は、鎮魂について、石上神社の鎮魂の法を参照し、次のように述べている。

もと饒速日命天降の時、天御祖神、十種の瑞宝を賜ひ、人の魂の運（ウゴ）き離遊（アクガ）るゝ事のあるを、云々して神たちに請祈（コヒノミ）て、身体の中の府（キモトコロ）に鎮めて、齢を長からしむる御教の禁厭（マジワザ）法なるを、宇摩志麻治命の受伝へて、神武天皇の奉為（オホミタメ）に仕奉りけるを始にて、御世々々仕奉るべく詔（ノリ）おかせ給へる、いとも尊き神事（カムワザ）になむありける

つまり「鎮魂祭とは、遊離した天皇の魂を、神に祈請することで、身体に鎮め、御寿長久を願う呪術」という認識であろう。

また、折口信夫は、鎮魂を「外来魂を身に附ける事」、「分割の魂を人々の内身に入れてやる事」としたが[17]、この外来魂付着説は、西郷信綱や松前健をはじめ後学に大きな影響を与えた[18]。松前は、宮廷の鎮魂祭は、石上神社の鎮魂呪法とは様式がだいぶ異なるとして伴信友説を批判し、鎮魂祭を次のように指摘する[19]。

鎮魂祭が、一種の冬至祭であることは、すでに多くの学者が論じたところである。冬至は、北半球の多くの民族によって、「太陽の死んで復活または再誕する日」とされていた。岩戸の前で「火処（ほところ）焼き」（『日本書紀』）とか「庭燎（にはび）を挙げ」（『古語拾遺』）とかいって、大きく火を焚いたと伝えてい

ることも、世界に広い「冬至の火祭り」を思い起こさせる。一年中で最も日の光の薄く、日の短い冬至の頃が、「太陽神の魂が遊離し、死ぬ日」であると考え、ここに大きな火祭りを行ない、衰えた光熱を再び盛りかえし、またタマフリを行なって、その復活を図ったのであろう。そして、その日神ヒルメに対するタマフリの儀礼を、その子孫であり、またその化身（インカーネーション）として考えられた明つ（あき）神の天皇に対して行なう祭りが、鎮魂祭であったのであろう。ここでは天皇と天照大神とは融即して一体化している。天皇の大御身に対してタマフリを行なうことは、同時に「神上りした日神ヒルメの魂の呼び返し」をすることになると考えられたのであろう。

右説をはじめ、多くの先論は、天皇に霊魂を鎮安するのが鎮魂祭であると捉える。[20]

ただ、桓武天皇の不予に際して、「女巫を召して御魂を鎮めさせる」とあるが、「鎮御魂」に対して女巫がおこなったのは「託語（＝託宣）」である。[21] 女巫がおこなった鎮魂が、桓武天皇の不予の原因を明らかにするための託宣であるということは、猨女の本来の職能と同じく神憑りを意味する。また、鎮魂について明法家が解釈した「魂を身体に鎮める」ことは、神霊が身体に憑くことにも通じるものである。鎮魂の訓みである「タマフリ」も、本来は「魂降（タマフリ）」であったと解釈すれば、矛盾はないように思える。

古代の祭祀構造において、神事として妥当性があるのは遊魂・離魂の儀式よりも神憑りである。鎮魂を神憑りと捉えれば、天皇が祭祀者となる新嘗祭の前に神憑りをおこなって神意を確認することで、天皇に向けられる祟りなどの危険性を回避して、安全に祭祀をおこなってもらうことができる。鎮魂祭は天皇のための祭祀でありながらも、出御が必要ない理由も明確なのである。

ところで、律令祭祀において「神意の特定」はどのように制度化されたのであろうか。崇神紀や神功紀では、トい・神憑り・夢見・審神者などの手段が用いられているが、神祇官には、亀トを職能として担うト部がいるのみである。先述したように、猨女は神事に関係するとされるが、所属が縫殿寮であることは、猨女の職能は、通常の律令祭祀において求められなかったと考えるべきだろう。祭祀制度としては、「神意の特定」の手段は「トい（亀ト）」に一本化され、神憑り・夢見・審神者などは、祭祀制度の中に位置付けられなかったと考えられるだろう。勿論、

それらの有効性を否定したわけではないものの、推測するに、亀卜の持つ法則性や利便性が、律令祭祀制度に導入された大きな理由であろう。

右のように神憑りが制度化されず、その要素は鎮魂祭に僅かに残ったものの、早い段階でその意義は薄れてしまい、別の意義付けがされたとすれば、鎮魂祭研究が難解とされるのも理解できる。(22)

『古語拾遺』には、「凡、鎮魂之儀者、天鈿女命之遺跡。然則、御巫之職、応任旧氏。而、今、不論他氏。所遺九也。」とあって、鎮魂祭は天鈿女命の故事に因んでおこなわれる儀であり、御巫の職を天鈿女命の後裔（＝猨女）以外の氏がつとめるべきではないとする。御巫は鎮魂に限らず祭祀を仕奉する職であるから、猨女が特に相応しいとは言えないが、鎮魂が天鈿女命の故事に因むとするならば、天鈿女命の特性から考えても、鎮魂の淵源を遊魂・離魂の儀式と捉えるのは無理があるように思える。

また、斎部広成は、猨女の職能を「神楽」や「御巫」とするが、すでにその時点で、天鈿女命の特性や猨女の職能である「神憑り」への認識は、かなり希薄化していたと考えられる。

おそらく、新嘗祭と鎮魂祭を連動させて整備したのは、天武・持統朝のころと考えられるが、律令祭祀が整備される過程で神憑りによる神意の特定は制度化されず、わずかに鎮魂祭にのみ残ったものの、早い段階でその意義は薄れたのであろう。

鎮魂祭に関しては、猨女の職能のみを取り上げての推測であるので、今後、全体的に検証を深めていきたい。

結語

以上、本論では、『日本書紀』巻第一・第七段に記されている天鈿女命の「俳優」と「顕神明之憑談」を中心に考察した。天鈿女命の後裔とされる猨女も併せて考察することで、古代の祭祀構造の一端を明らかにできたと思う。

まず、『日本書紀』における「俳優」の用例や、天鈿女命と猨田彦神の伝承から、天鈿女命の「俳優」は「滑稽に見える所作」であり、その具体的所作は、「胸乳を露わにし、裳の帯を臍下に押し下げ、大笑い」するような所作と推察した。また、「顕神明之憑談」は神憑りであり、「俳優」と「顕神明之憑談」は、天石窟にこもった天照大神を不審に思わせるためにおこなわれたことを指摘した。

次に、神憑りは天鈿女命がもつ特性であり、それは天鈿女命の後裔とされる猨女の職能であったことを指摘した。神憑りは

神名と神意を確認する神事であり、これが天鈿女命の特性であったことは『日本書紀』で強調されている。また、猨女の職能が神事とされたこととも矛盾はない。

そして、「災い＝神の祟り」として神の祟りを鎮めることが災いを鎮静化させることにつながるという古代の祭祀観においては、目に見えず声も聞こえない神の名と意志を確認することが必須であり、その意味で、亀卜・神憑り・夢見・審神者など、神名と神意を明らかにする神事は重要であった。しかしながら、この中で律令祭祀制に採用されたのは亀卜であり、他は制度としては定着せず、それにともなって猨女の職能の意義も希薄化したことを指摘した。

『日本書紀』の編纂においては、様々な素材が集められたであろうことは冒頭で触れた。また、正史であるからには、歴史として整合性のとれたものでなくてはならず、そのために、多くの取捨選択を迫られたことだろう。その意味において、編纂当時の価値観が加えられたとしても、それは当然であろうと思う。

祭祀においても、律令祭祀制が確立する過程においては、様々な取捨選択があったことは想像に難くない。古くからの祭祀や神事が制度として確立された場合もあれば、新たに整備された祭祀・神事もあったであろう。また、古くからある祭祀・神事であっても、律令国家の理念に沿うかたちで意義が変容したものもあったであろう。

本論は、神代巻の伝承を律令国家の神事的理念に基づいて考察したものであるが、律令期に神事の由来を国史に求めていることから、『日本書紀』の祭祀・神事と律令祭祀とを関連させて捉えることは、あながち誤りではなかろうと思う。律令祭祀の構造を理解し、それに対応させて『日本書紀』の祭祀・神事を考察することが、結果的に穏当な解釈につながり得ると愚考する次第である。

註

(1) 西川順土「日本書紀巻一巻二の「云云」の用例をめぐって」(『記紀・神道論攷』皇學館大学出版部、二〇〇九（初出、一九七一）)、荊木美行『『日本書紀』に学ぶ』(燃焼社、二〇二〇)、同「『日本書紀』の「別巻」をめぐって—奈良時代のアーカイブ—」(『日本書紀研究』三三、塙書房、二〇二〇)

(2) 天石窟伝承については、松村武雄「天岩戸籠りの神話」(『日本神話の研究』三—個分的研究篇（下）—培風館、一九五五)、三宅和朗「天岩戸神話」(『記紀神話の成立』、吉川弘文館、一九八四)、吉田修作「アメノウズメの〈神がかり〉・〈わざをき〉—天岩戸と天孫降臨—」(『日本文学』六九二、二〇一一)など。

(3) 天石窟伝承と鎮魂祭とを関連づけた研究は多く、肥後和夫「鎮魂の儀

について」（『千家尊宣先生還暦記念神道論文集』、神道學會、一九五八）、土橋寛「鎮魂祭とその起源説話」（『古代歌謡と儀礼の研究』、岩波書店、一九六五）、谷省吾「鎮御魂斎戸祭に関する一考察」（『神道史研究』二八―一、一九八〇）、倉林正次「神話と祭り―高天の原の鎮魂と地上の鎮魂―」（瀧川政次郎先生米寿記念論文集刊行会編『神道史論叢』、国書刊行会、一九八四）など。

（4）本論の『古事記』の訓読については、武田祐吉訳注・中村啓信補訂解説『新訂　古事記』（角川日本古典文庫、一九七七）を参照した。

（5）國學院大學日本文化研究所編『校本日本書紀』（角川書店、一九七五）参照。

（6）新訂増補国史大系『類聚三代格』（吉川弘文館）

（7）この場合の「猨女」は、氏族そのものではなく、宮廷に奉仕するために猨女君から選ばれた女性を指している。

（8）鎮魂祭の次第については、八束清貫「鎮魂祭について」一・承前・承前完（『神道学』一二・一四・一六、一九五七・五八）、安江和宣「鎮魂祭の儀」（皇學館大学神道研究所編『大嘗祭の研究』、皇學館大学出版部、一九七八）、川出清彦「鎮魂祭古儀考」（『大嘗祭と宮中のまつり』、名著出版、一九九〇（初出、一九七九））、塩川哲朗「鎮魂祭の祭祀構造に関する一考察」（『神道研究集録』三二、二〇一八）、同「鎮魂祭の成立と大嘗祭」（『國學院大學研究開発推進機構紀要』一二、二〇二〇）など。

（9）註5参照。

（10）註5参照。

（11）坂本太郎・家永三郎・井上光貞・大野晋校注『日本書紀』（岩波書店、一九六七）

（12）小島憲之・直木孝次郎・西宮一民・蔵中進・毛利正守校注・訳『日本書紀』（小学館、一九九四）

（13）青木紀元監修・中村幸弘／遠藤和夫共著『『古語拾遺』を読む』（右文書院、二〇〇四）

（14）律令祭祀の構造については、拙著（『律令国家の災異と祭祀』、吉川弘文館、二〇一九）で詳しく述べた。

（15）天石窟伝承と神楽の関係については、岩田勝「天石窟の前における鎮魂の祭儀」（歴史民俗学論集1『神楽』、名著出版、一九九〇）など。

（16）伴信友「鎮魂傳」（『伴信友全集』二、国書刊行会、一九〇七（初出は一八四五））

（17）折口信夫「大嘗祭の本義」（『折口信夫全集』三、中央公論社、一九七五（初出、一九二八（講演筆記）））

（18）西郷信綱「鎮魂論」（『増補　詩の発生』、未来社、一九六四）、松前健「鎮魂祭の原像と形成」（『松前健著作集』六　王権祭式論、おうふう、一九九八、（初出、一九七三））

松前健は、鎮魂は「外から霊魂を招き入れる呪法」と「自分の遊離した霊魂を呼び戻す呪法」とが原像であるとする。

（19）松前、註18

（20）岩田註15は、鎮魂について、みずからの共同体の生産や存続を阻害する霊的存在（＝魂・タマ）をはらいしずめる（＝鎮）ことであり、悪霊強制の祭儀であるとする。

また、渡邊勝義『鎮魂祭の研究』（名著出版、一九九四）は、折口の外来魂付着説を否定し、鎮魂祭は、天皇の身体の安全を乞い願うものではなく、大嘗祭前に他者の荒ぶる魂を鎮めるものとする。

（21）『日本後紀』延暦二十四年二月庚戌条

（22）拙稿「古代皇位継承における神璽についての試論」（『國學院雑誌』一二〇―一一、二〇一九）では、践祚における神璽奉献儀礼の意義や儀礼が変化したことを指摘した。筆者は、古代祭儀の意義や儀礼が変化することがあったと考えている。後世の鎮魂祭の儀式次第からは、

祈願の要素しか見当たらないが、そこから「鎮魂」の名称由来を探るのは困難である。また、鎮魂のみを考えても、鎮魂祭の儀式次第との整合性はとれない。儀式研究と『日本書紀』研究とは両輪をなす場合があり、『日本書紀』に反映された祭祀観と実際に儀礼がおこなわれていた当時の祭祀観とを考察しないと、全体的な理解にたどり着かない祭祀・神事があるだろう。