

神漏伎・神漏弥および天神の性質と役割

尾留川 方孝

一、はじめに

神祇祭祀は日本の古代国家において重要視され、政治に先立つものとして特有の地位を占め、継続的に恒例および臨時に行われていた。神祇祭祀は神に対して幣帛を供えることとならび祝詞を挙げることで構成される。祝詞は逸文などから少なくとも『弘仁式』で文書化されていたことが確実だが、律令が編纂された時期にはすでに祭祀で挙げられ、神祇官内部ではその文章が作られていたと推測される。まとまったものとしては『延喜式』祝詞が広く知られている。

神漏伎・神漏弥の語は祝詞に見える。『延喜式』祝詞によると、祈年祭・月次・大殿祭・六月大祓・鎮火祭・大嘗祭・鎮御魂斎戸祭・遷却崇神・踐祚大嘗祭であげられる祝詞はいづれも神漏伎・神漏弥の命令によってそれぞれの神に申し上げるといふ体裁ではじまる。すなわち祝詞の文章を見るかぎり、神漏伎・神漏弥は神祇祭祀の起点となっている。ただ記紀神話では、伊弉諾・伊弉冉、天照大神、大己貴などをはじめ、律令制下の祭祀や祭神と密接に関連することを記しながら、そこには神漏伎・神漏弥の名前は出てこない。記述が限られていることもあって、神漏伎・神漏弥の理解が十分に深められてはいない。本稿では神漏伎・神漏弥について、これを言い換える天神の語とあ

神漏伎・神漏弥をつづまった語とはせずそのまま解釈している。字義からは導き出せないためか祖先とは解釈していない。

ほかに青木紀元『祝詞全評釈』などでは男女の祖先神と解釈している。『時代別国語大辞典上代編』でもカミロキの項目で「神。祖神をいうか。カミロミに對する男神をいうか」とする程度で、皇祖神を意味するときは高皇產靈・神皇產靈・天照大神を指すという。神漏伎・神漏弥はこれまでこのように解釈されてきた。

三、神漏伎・神漏弥と高皇產靈等の対置

神漏伎・神漏弥とは具体的には高皇產靈のことであるとの解釈はいずれにも共通するが、これには疑問がある。神漏伎・神漏弥と高皇產靈のいづれも見える祈年祭の祝詞に目を向けると、両者は同一者の単なる言い換えではなく、むしろ対置される別の存在のようである。

祈年祭の祝詞は、まず集まった人々に対して全体を包括するかたちで宣言する。それから全体に対してはつぎのように述べる。

高天原に神留り坐す皇が陸神漏伎命・神漏弥命以ちて、
天社・国社と称辞竟へ奉る皇神等の前に白さく、今

年二月に御年初め賜はむとして、皇御孫命の宇豆の幣帛を、朝日の豊逆登に、称辞竟へ奉らくと宣ふ。

高天原にいる神漏伎・神漏弥の命令によって、天つ神を祭る社・国つ神を祭る社と賛辞をつくし祭る神に対して、今年の二月に農作をはじめるので、天皇の幣帛を朝日が昇るときに賛辞をつくして奉納すると宣ひ聞かせる、というほどの意味である。

このあと祭祀対象をいくつかに分けて、それぞれに賛辞を尽くす文言が続く。その中にある「大御巫の辞竟へ奉る皇神等」すなわち神祇官西院の八神殿で大御巫が祭っている神に向けられた部分に、神漏伎・神漏弥および高皇產靈の両方の名前が見える。

大御巫の辞竟へ奉る皇神等の前に白さく、神魂・高御魂・生魂・足魂・玉留魂・大宮乃壳・大御膳都神・辞代主と御名は白して辞竟へ奉らくは、皇御孫命の御世を手長の御世と、堅磐に常磐に斎ひ奉り、茂し御世に幸へ奉るが故に、皇吾陸神漏伎命・神漏弥命と、皇御孫命の宇豆の幣帛を称辞竟へ奉らくと宣ふ。

対象として高皇產靈と神產靈などの名前が具体的に挙げられ、結びの部分に神漏伎命・神漏弥命の名が見える。この結びの部分の意味について、『祝詞考』と『大祓後釈』附録では、八神を神漏伎・神漏弥として祭ると解釈してい

るが、釈然としない。^⑧これについて金子武雄「皇吾睦神漏伎命・神漏弥命」考^⑨では『延喜式祝詞講義』に従いつつさらに根拠を示して、八神を神漏伎として祭るのではなく、神漏伎の命令によって八神を祭ると解釈している。

この解釈は神漏伎・神漏弥の命令によって幣帛を供えるという全体に向けた冒頭の部分と内容が合致する。従うべきである。つまり祈年祭の祝詞の文章構成では神漏伎・神漏弥は祭祀をするように命令するものであり、祭祀対象となる高皇産霊等とは対置されているのである。ただちに両者を同一の存在とすることはできない。

存在する場所からも神漏伎・神漏弥が高皇産霊や神産霊を指しているとは考えにくい。『延喜式』神名によれば祭祀対象である「神産日神・高御産日神」以下について「神祇官西院坐御巫等祭神廿三座」とあり、神祇官西院に鎮座しているとされる。これに対して祈年祭祝詞の冒頭では神漏伎・神漏弥は「高天原に神留坐」すなわち高天原に居ると記述され、あきらかに居場所が異なっている。ちなみに天照大神も同様に「伊勢に坐す」のであって高天原に居るとはされず、やはり祝詞冒頭の神漏伎・神漏弥とは一致しない。

このように祈年祭祝詞を見るかぎり神漏伎と高皇産霊には違いがある。両者が指すものが同一であるとしても、単

なる言い換えではなく、神漏伎・神漏弥と表記されるときはなにか別の意味付けがなされていると考えられるのである。祝詞は定型化していることもあり、これ以上の分析は難しい。そこでいちど祝詞以外に目を向ける。

四、神漏伎・神漏弥の天神への言い換え

祝詞以外で神漏伎・神漏弥の語が見えるのは『続日本紀』所載の即位宣命である。聖武天皇の即位宣命はつぎのようにはじまる。

現神と大八洲知らしめす倭根子天皇が詔旨らまと勅りたまふ大命を親王・諸王・諸臣・百官人等、天下公民、衆聞きたまへと宣る。高天原に神留り坐す皇親神魯岐・神魯美命の、吾孫の知らさむ食国天下とよさし奉りしまにまに、高天原に事はじめて、四方の食国天下の政を弥高に弥広に天日嗣と高御座に坐して、大八嶋国知らしめす倭根子天皇の大命に坐せ詔りたまはく^⑩

(以下略)

即位宣命なので冒頭で臣下等に聞くようにと宣言し、それから天皇の地位の由来を述べるのだが、そこに、用いられる文字は異なるが神漏伎・神漏弥の語がみえる。神漏伎等は祝詞と同様に、高天原にいとされ、天下の統治を自

身の孫に任せたとある。これは『日本書紀』神代下および『古事記』上巻に見える、高皇產靈や天照大神の發言からはじまる葦原中国の平定、大己貴の国譲り、さらに天孫降臨と続く一連のことを踏まえ定型化した表現であり、こののちにも即位宣命で用いられている。¹¹これよりさかのぼる文武天皇の即位宣命は少し異なる。

現御神と大八嶋国知らしめす天皇が大命らまと詔りたまふ大命を、集り侍る皇子等・王等・百官人等、天下公民、諸聞きたまへと詔る。高天原に事始めて、遠天皇祖の御世、中・今に至るまでに天皇が御子之あれ坐さむいや継継に、大八嶋国知さむ次と、天つ神の御子ながらも、天に坐す神の依し奉りし随に、この天津日嗣高御座之業と、現御神と大八嶋国知らしめす倭根子天皇命の（以下略）¹²

天皇の地位の由来についての説明は、聖武天皇の即位宣命と同様の趣旨であるが、具体的文言は異なる。聖武天皇の宣命の「高天原に神留り坐す皇親神魯岐・神魯美命の、吾孫の知らさむ食国天下とよさし奉りしまにまに」に相当する内容が、ここでは「天に坐す神の依し奉りし随に」となっている。高天原は天に、神漏伎・神漏弥は神という語に置き換えられている。さらにさかのぼる大化年間の、東国の国司らに向けられた孝徳天皇の詔にも同様の内容が見

える。

天神の奉け寄せたまひし随に、方に今始めて万国を修めむとす。凡そ国家の所有る公民、大きに小きに領れる人衆を、汝等任に之りて、皆戸籍を作り、及田畝を校へよ。¹³

文章の形式が、祝詞と同様に読み上げのことを念頭にした宣命体ではなく、いわゆる漢文であるという点で異なるが、趣旨は同じである。文武天皇の宣命にある「天に坐す神の依し奉りし随に」という部分が、ここでは「天神の奉け寄せたまひし随に」と記される。こうした内容は初代天皇とされる神武天皇の東征のはじめにさかのぼる。

年四十五歳に及びて、諸の兄及び子等に謂りて曰く「昔我が天神、高皇產靈尊・大日靈尊、此の豊葦原瑞穂国を挙げて、我が天祖彦火瓊瓊杵尊に授けたまへり。是に、火瓊瓊杵尊、天閔を闢き、雲路を披け、仙蹕駟ひて戻ります。¹⁴……」

ここでは先立つ神代の出来事として、天孫瓊瓊杵が葦原瑞穂国（大八嶋国、天下でも意味は同じ）の統治を任され天降ったことを確認している。神武天皇はこれを継承し、経緯のち即位して天皇となり統治を実現した。歴代の天皇はこの地位を継承する者であるから、表現に異同はあるが同じ内容が即位時の詔や宣命に記されるのである。すなわち

宣命体の文章で高天原にいる神魯岐・神魯美は、天に坐す神とも言い換えられ、さらに漢文体の詔では天神と言ひ換えられるのである¹⁵⁾。

ちなみに天孫に天下の統治を任せた主体は「我が天神、高皇産靈尊・大日靈尊」である。『日本書紀』神代下の一連の出来事を見るかぎり、高皇産靈尊と大日靈尊の二者がその主体であり、二者の総称もしくは言い換えが天神であろう。

五、天神は天帝ではない

天神の語は、読み聞かせることを想定する祝詞や宣命では用いられず、漢文のなかで用いられている。この語は漢籍の語彙で、神漏伎・神漏弥を言い換える語であると考えられるが、中国の天神の觀念に重なる、もしくは影響も受けている可能性が考えられる。ここで日本に受容された天神について検証する。神武紀にはつぎのような記述がある。

詔して曰はく「我が皇祖の靈、天より降り鑑て朕が躬を光し助けたまへり。今諸の虜已に平けて、海内事無し。以て天神を郊祀りて、用て大孝を申べたまふべしとのたまふ。乃ち靈時を鳥見山の中に立てて、其地を号けて上小の野榛原・下小野の榛原と曰ふ。用て皇祖

天神を祭りたまふ¹⁶⁾。

自分の祖先神の靈が助けてくれたので国内の敵対者を平定し治めることができた。そこで天神を祭るのがよいと述べ、鳥見山に祭場を設けて天神を祭った。ここでは天神の祭祀を郊祀と記している。郊祀とは、世界の主宰者である天を祭るもので天子のみに許されるとされた、中国で行われていたもっとも重要な祭祀儀礼である。したがって対象とされる天神は中国でいう天、天帝・皇天・皇天上帝・昊天上帝などのことであろう。この個所では神漏伎の言い換えである天神の語は、こうした中国的天とも重ねあわされている¹⁷⁾。

世界の主宰者である天の觀念が受容されていたことは、継体紀の詔に「神祇には主乏しかるべからず。宇宙には君無かるべからず。天、黎庶を生して、樹つるに元首を以てして、助け養ふことを司らしめて、性命を全からしむ¹⁸⁾」とあることから明らかである。天とは世界全体の主宰者であり、人間を作り、そのままでは人間は互いに争うので、その中に統治者を立てて統治させ、そうすることで人間の生命を損なうことなく全うさせるという思想が受容されている。さらにこの延長線上にある、天は政治が良ければ祥瑞により褒め、悪ければ災異を発生させ警告するという天人感應説も受容されていることは、「聖王世に出でて天

下を治むる時に、天応へて、其の祥瑞を示す¹⁹⁾、や「王者の政令は事に便あらずは、天地譴め責めて以て咎の徴を示す²⁰⁾」といった言葉からも明らかである。

しかしながら、祥瑞や災異の発生主体が何者であるか追究してゆくと、結局在来の神々へと置き換えられていて、固有の主体としての中国的天は分解されてしまうのである。

祥瑞については改元の契機としてしばしばみえる。和銅への改元では感應主体について天とは異なる表記がなされている。

此の物は、天に坐す神・地に坐す祇の相うづなひ奉り福はへ奉る事に依りて、顕しく出でたる宝に在るらしとなも、神ながら念し行す。是を以て、天地之神の顕し奉れる瑞宝に依りて、御世の年号改め賜ひ換へ賜はくと詔りたまふ命を衆聞きたまへと宣る²¹⁾。

祥瑞とされる和銅を出現させた主体は「天に坐す神・地に坐す祇」であり、「天地の神」とも言い換えられている。

天平への改元のときも同様で、甲羅に文字がある亀が出現したことをうけて、「此の大き瑞の物は、天に坐す神・地に坐す神の相うづなひ奉り福はへ奉る事に依りて、顕し奉れる貴き瑞なるを以て、御世の年号改め賜ひ換へ賜ふ²²⁾」と述べており、やはり祥瑞は天にいる神と地にいる神が発生させたとしている。またこの宣命の前半で天人感應説に

言及し聖君と賢臣にたいして「天地の大き瑞は顕れ来とも」とあり、「天地」が「天に坐す神・地に坐す神」と言い換えられている。

伊勢神宮の外宮上空に五色の雲が発生したことを契機とする神護景雲への改元でも同様である²³⁾。五色の雲は天皇の徳に感應して天地が出現させた祥瑞であるとしたうえで、より詳しく、件の雲は天照大神の慈しみのあらわれであり、また三宝すなわち仏菩薩および六道のうちの一つでその最上にある諸天、さらに天地の神が出現させたものであるとする。天人は感應することを確認し、感應する主体を「天地」「大御神」「三宝・諸天・天地の神」としている。

天人感應説は受容され、天は為政者の徳に反応して祥瑞を発生させると考えられているのだが、感應の主体である天は、結局、在来の神や仏の総称である。中国では他の存在とは区別される固有の存在として天があるが、日本で受容された天は独立した固有の存在ではなく、すでに知られた在来の神の総称ではない。

同様のことが祥瑞の反対にある災異の場面でも言える²⁴⁾。これはより古い時代の崇神紀の祭祀の部分にはじまる。崇神紀の祭祀は日本独自の神祇祭祀の制度の起源とされるのだが、つぎのようにはいじまる。

詔して曰く「昔我が皇祖大きに鴻基を啓きたまひき。

其の後に、聖業逾高く、王風輒盛なり。意はざりき、今朕が世に当りて、数災害有らむことを。恐るらくは、朝に善政無くして、咎を神祇に取らむや。盍ぞ命神龜へて災を致す所由を極めざらむ」とのたまふ。²⁵⁾

崇神天皇が位を継いだものの災害がしばしば発生している。これに対して崇神天皇は政治が善政ではなく、そのため神祇に咎められているのではないかと考えている。そして卜占により災害がおこるところを明らかにしようとする。ここまでの部分では、善政がないときに災害を発生させ、政治に問題があることを為政者に知らせ譴責するという内容で、中国の災異説と一致している。ただその咎める主体の「神祇」はただちに中国的天であるとは言えない。そして後続部分は災異説とは異なる独自の展開をする。

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、神明倭迹迹日百襲姫命に憑りて曰はく「天皇、何ぞ国の治らざることえを憂ふる。若し能く我を敬ひ祭らば、必ず当に自平ぎなむ」とのたまふ。天皇問ひて曰はく「如此教ふは誰の神ぞ」。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。(中略)「若し吾が見大田田根子を以て。吾を令祭りたまはば、立に平ぎなむ。(中略)」とのたまふ。(中略)即ち大田田根子を以

て、大物主大神を祭る主とす。(中略)然して後に、他神を祭らむと卜ふに、吉し。便ち別に八十万の群神を祭る。仍りて天社・国社、及び神地・神戸を定む。是に疫病始めて息みて、国内漸に謐りぬ。五穀既に成りて、百姓饒ひぬ。²⁶⁾

災異の原因を探るべく八十万の神を集めて卜占をする。八十万の神とは総称であり、神祇や天神地祇と同じである。すると祟りをなした神が存在を明かし自分を要求通りに祭れば事態は収まると教える。天皇が神の名前を明らかにし要求に従い祭り、神社をつくり神地・神戸をさだめると祟りすなわち疫病がおさまり、穀物が実り人々はにぎわった。律令制下の、すべての神を祭っているとされる祭祀制度は、こうして成立したとされる。²⁷⁾

祟りの主体となる存在の把握は、それぞれの固有名を明らかにすることで一人一人個別になされ、天神や皇祖神などの一般名で存在が把握されることはない。『延喜式』神名帳でも独立した祭祀対象の一つとして天神は記されていないし、カテゴリーとしてもない。最初に総称としての「天神地祇」の語があるにすぎない。「神祇」や「天神地祇」は個別に固有名が明らかにされた神の総称もしくは総体である。

中国の天の観念や天人感応思想が受容され、これに基づ

く祥瑞・災異の発生が記されるが、結局、天が在来の神とは区別される独立した主体として定位されるにはいたっていない²⁸。天や天神は漢籍に由来する言葉ではあるが、換骨奪胎され、日本では多くの神々を一つにあわせて表記するときに用いられるにすぎない。またほとんどの場合では天神地祇や神祇、天、天地などと表記され、天神とのみ記されることはむしろ例外的である。中国の天の観念やその受容についてたどっても、神漏伎・神漏弥の言い換えである天神がいかなるものか明らかにすることはできない。

六、天神は命じるのみで、自ら行動せず客体にもならない

ここであらためて天神の表記が用いられ、なおかつ神漏伎の言い換えと確実に言える部分に焦点を絞る。それはすでに見たように即位宣命で、初代天皇の神武天皇にさかのぼる。内容は天神が天下の支配を皇孫に任せたというもので、神代の出来事とされる葦原中国平定、国譲り、天孫降臨という一連の話をうける。

神代では神こそが出来事を成り立たせる活動や行動の主体で、これは書紀の編纂時の人間が行動主体であるのと同じである。律令期の神は、あるいは姿をあらわすことがなくなったり、あるいは日常的にはあらわれないが夢の

中にあらわれたり、祟りにより存在を示すなど、特殊なタイミングで一時的に行動する主体としてあらわれる存在だが、神代に描かれる神は、現実世界の人々と同じようにつねに活動や行動の主体である。大己貴は天孫に顕事を譲った後はおつばら祭祀の対象となり主体としての活動はないが、それ以前には国を巡り少彦名とともに国を作るという活動の主体であった。天照大神も天皇の時代には一連の経緯のち伊勢に鎮座し祭祀の客体となるが、神代では天上の統治者とされ、素戔鳴とウケイをし、天窟屋戸こもりをするなど行動や活動の主体であった。神話が歴史書の冒頭に置かれるゆえである。

天降りにいたる一連の出来事での天神のあり方は、このような神がみずから活動する神代の中にあつて特徴的である。天下の平定を命じ神を派遣するも失敗を重ね、最後に建御雷等により成功するのだが、平定の具体的行動するのは天神に命じられた神々であり、命じた天神自身は具体的活動をしない。また天降りと天下の統治についても天神は命じるだけで、それを実現するのは子孫である。命令は一つの行為には違いないが、実質的行動はしない。

そしてこれと表裏をなすように、神が自ら実質をともなう行動をするときには天神の語は用いられていない。神話で天神の語が天照大神を指すがしばしばあるが、天照

大神が自ら行動する素戔鳴とのウケイや、天窟屋戸ごもりの話では、天神の表記は用いられていない。

さらに行為の客体となる时候にも天神の語は用いられない。天降りにいたる話で天神とは具体的には天照大神と高皇産霊を指していたが、祭祀対象となるとときにはともに天神の語が用いられることはない。天照大神は神代では天窟屋戸ごもりのときに祭祀対象となったと解釈できるものの、このときはもっぱら天照大神と表記され天神の語は用いられない。時代が下ると天照大神は伊勢神宮に祭られることになるのだが、天孫降臨や崇神天皇の時代の出来事を経て、垂仁天皇の時代に倭姫が祭祀に適した場所を探し各地を巡る過程を含め、天照大神が祭祀の客体となると天神の語によって言い換えられることはない。

高皇産霊が祭祀対象となることは、『日本書紀』では神武紀に一ヶ所しかなく、そこでは天神ではなく高皇産霊と表記される。²⁸⁾『古語拾遺』には高皇産霊等が神祇官で祭られるようになった起源が記され、神籬を建てて祭ったとあるのだが、祭祀対象は高皇産霊などと固有名で記され、やはり天神の語は見えない。²⁹⁾

ようにするに命じ教えるという役割を果たす限りで、高皇産霊や天照大神は天神と表記され、また神漏伎・神漏弥とも言ひ換えられる。もしもその役割を果たさず、主体とな

って自ら実質をとまう行動する場合や、祭祀の対象となる場合は、高皇産霊や天照大神と表記され、天神や神漏伎・神漏弥とは表記されない。みづから行動する者の傍らにあつて教え命じるのみで、みづからは実働することなく行為の対象として把握されることのないものこそが神漏伎等の言い換えである天神なのである。命令主体としてのみ定位され、客体とはならず具体的活動の主体ともならないのである。さらに言えば命令もしくは命じる行為を実体化した存在こそが天神や神漏伎等なのである。天神はどの神かと問うのではなく、どのようなあり方のとき天神と称されるのかと問うことが、理解を可能にする。

七、天神の命令の性質と天皇の命令

命じる者としての天神は、記紀神話での組み込まれ方にも特徴がある。天神の命令の有無は直後のストーリー展開を左右しない。特定の話に構成上不可欠なほど深く根付いた存在とはなっていないのである。そして話の不可欠な根幹ではないからこそ、特定の個所に限定されず複数個所で付加的に登場する。

天神は神話の各部分で不可欠な要素というわけではないことは、『古事記』の序で確かめることができる。『古事

『記』の序文は本文と異なり漢籍に倣った文章で、内容を要約した部分がある。そこでは天地開闢、三神の発生、伊弉諾・伊弉冉による万物生産、黄泉国訪問後の天照大神等の生産、国生み、天窟屋戸ごもり、八岐大蛇退治、天下平定と国譲り、天孫降臨などについて短く端的に述べるが、天神の命令に該当する文言はない。地上平定での高天原の神々の協議に言及しているが、これは天神により命じられた行動であり、それ自体は天神の命令には該当しない。つまり神話の要約には命じる天神のモチーフはない。こうしたことは個別にもたどることができる。

伊弉諾・伊弉冉による国生みの話は、『日本書紀』の本文では二人の相談から一連の行動がはじまり、天神は登場しない。行動主体である二人だけでこの部分は成り立つ。一書には最初に二人に葦原瑞穗国を統治するように命じる者として天神が登場するが、あくまで本文のように天神が登場しなくても成立している話に付加されるのである、話の構成上不可欠な根幹的存在ではない。

また天孫降臨にいたる一連の出来事のなかで、天神は天下の統治を天孫に命じている。このことは即位宣命に見られるように、のちに極めて重視されるようになるが、話として政治的統治者が天上からやってきたというだけでも成り立ち、天神の命令は不可欠な要素ではない。さらに『日

本書紀』での神武天皇東征は、瓊瓊杵に向けられた天神の命令を確認することからはじめられるが、『古事記』では天神の命令には言及がなく、ただ治めるのに適した場所を採すにすぎない。天神の命令なしでも話は成り立っている。

これは天皇の時代にまで及んでいる。神武紀では、夢の中で天神が天皇に天神地祇を祭るよう命じているが、祭祀を実際に行うのは神武天皇であり、天神は行為の実体を担っていない。神功紀では、百済と新羅の朝貢にかかわる問題が生じたときも「便ち天神誨へて曰はく」と教えているが、実際に具体的行動をして問題を解決するのは武内宿禰である。

別の角度からこれを捉え直すなら、天神の命令は直ちに決定的作用を必ずしも生じないから、どこにでも挿入が可能であると言える。『日本書紀』では、国生みの一つ目の一書で天神が二人に葦原瑞穗国に行き統治するように命じるもの、その後大八洲を生むにとどまり統治の実現は明記されていない。また天下を平定し国を譲らせたことをうけて天孫瓊瓊杵にその統治を命じ天降らせるが、着地したのは西のほとりであり天下の統治はすぐには実現しない命令が決定的な作用を生じないから、話がすぐに成立していたとしても、そこに天神の命令を容易に挿入することができ、大きな矛盾や不整合は生じない。多くの個所で話を

再構成することなく天神の命令や教えを挿入することが可能であり、実際複数個所に天神の命令がある。おそらく神話を構成するそれぞれの内容の成立とは異なる契機に、天神が命じるというモチーフは付加され各所に挿入されたのであろう。

こうした天神の命令ではあるが、ある点に結実する。文献のなかでは神武天皇の即位であり、現実には『日本書紀』が編纂される時代の天皇である。天神が命じるとは、すでに決着した後世にはつながらない過去の出来事なのではなく、むしろ現在の天皇のあり方に結びつく。天神の命令を神話の各所に挿入することで、天皇に結実する正当化を何度も繰り返し重ね、また即位宣命のはじめに天神もしくは神漏伎・神漏弥が天下の統治を任せたとという文言を記し、代々繰り返し天皇のあり方と結びつける。

命じる天神のモチーフは神話や即位宣命で繰り返し返されるだけではなく、さらにつねに行われていた祭祀の祝詞にも神漏伎・神漏弥の命令として重ねて組み込まれている。神話や即位宣命は天皇のあり方に通時的に結びつくが、祝詞は祭祀を行う天皇へと共時的に結実する。

すなわちすべての神を祭るとされる祈年祭とこれとほぼ同様の月次祭、これらと関連が深く穀物の収穫により行う毎年の大嘗祭（新嘗祭）、大嘗祭のあとに行われ、天皇の位

を象徴する剣璽をささげ天皇が国を任せられたことに言及している大殿祭、同じく大嘗祭の前におこなう鎮魂祭に関連する鎮御魂斎戸祭、さらに大祓や鎮火祭のそれぞれの祝詞の冒頭に「高天原に神留り坐す皇が睦神漏伎命・神漏弥命以ちて」などの文言がある。祭祀の具体的内容を直接に決定するわけではないが、冒頭に天神とも言い換えられる神漏伎・神漏弥の命令によって、という文言が置かれる。このように最初に加えることで、恒例祭祀の実施もしくはその正当性が神漏伎・神漏弥の命令によりもたらされたかのごとき構成となり、最初の命令こそが現在の状態を実現する根拠として定位される。祭祀儀礼はその命令があるから正当なものとなるかのごとき様相になる。

そしてこの神漏伎・神漏弥の命令により祭祀が正当化されるという構造は、そのまま天皇の命令にも重ねられる。祈年祭の祝詞で神漏伎の命令が記されるのと同じ位置に、天皇の命令が記され置き換えられることは、伊勢大神宮の祝詞に代表される。朝廷から伊勢神宮に遣わされた幣帛使が神前で奏上する伊勢神宮での祈年・月次祭の祝詞は「天皇が御命以ちて、度会の宇治の五十鈴の川上の下つ石根に称へ辞竟へ奉る皇大神の大前に申さく」とはじまり、大神宮司が禰宜等に宣読する六月月次祭の祝詞でも、禰宜等に宣り聞かせるといふ最初の部分につづけて「天皇が御命に

坐せ」とあり、さらに朝使が神前で奏上する九月神嘗祭の祝詞では「皇御孫の御命以て」とある。いづれも天皇の命令が祭祀の起点となっている。ほかにも春日祭の祝詞では「天皇が大命に坐せ」、平野祭、久度古閑祭では「天皇が御命に坐せ」、道饗祭では「高天の原に事始めて、皇御孫の命と」、遣唐使の祝詞では「皇御孫尊の御命以て」と、それぞれの祝詞の冒頭に天皇を意味する語が記される。神漏伎や天神を設定しその命を受けたとすることで、天皇の天下統治や祭祀の実行が正当化されるのだが、同じ形式を用いて天皇を天神および神漏伎・神漏弥になぞらえることで、こんどは天皇を正当性の根拠として定位させている。

祭祀につながるものではないが、天神の命令と天皇の命令との重ねあわせは、『古事記』にも見える。「天照大神の命以ちて」地上平定がはじめられ、これを受けて「委曲に天神の詔りたまひし命の如言ひき」と、天照大神の命令を天神の命令へと言い換えている。ストーリーが進み平定ののち国を実際に譲るときには「此の葦原中国は、天神の御子の命の随に献らむ」「汝が子等、事代主神、建御名方神の二はしらの神は、天神の御子の命の随に、違はじと白しぬ³⁴」となる。天神の命令が子孫の命令に置き換えられ引き継がれている。祝詞で神漏伎・神漏弥の命令に天皇の命令が重ねられるように、ここでも二者が重ねられている。

天神の命令は天皇の行為や統治の正統性を根拠づけるものとして機能し、それから天皇の命令を天神の命令に重ね合わせることで、こんどは天皇の命令が正統性の根拠として機能している。天皇は、誰かに命じるのみで、みずからは行動することなく、また客体としては把握されないという性格をもつ神漏伎や天神になぞらえられており、ここに天皇が基本的に律令の直接的規定の外に位置づけられるという性格³⁵を見ることができるといえる。

最後に中国の祝文の影響について述べておく。祝詞は中国の祝文を参考に作られたと考えられるが、命じる神漏伎や天神に相当するものは、それらには見えない。『開元礼』には皇帝がみずからおこなう郊祀の祝文が載せられている。

維れ某年歲次る月朔日、子嗣天子臣某、敢へて昭に昊天上帝に告す。大明南に至りて、長晷初めて昇る。万物は権興し、六氣は資始す。謹みて彝典に遵ひ、慎みて礼物を修む。敬みて玉帛・犧齊・粢盛の庶品を以て、茲の禋燎に備へ、祇みて潔誠を薦む。高祖神堯皇帝の配神作主、尚はくは饗けたまへ³⁶。

郊祀の祝文では、祭祀対象の昊天上帝（皇天上帝）に皇帝が供物をもって呼びかける。皇帝がせずには有司が代行するときは、皇帝の命令を受けて祭るといった文言が入るが、皇帝が自ら祭るときには、それを皇帝に命じて正統性を与

える存在はいない。天皇に重ね合わされることになる命じる天神や神漏伎というモチーフは、直接には中国の祝文には由来しない、日本の祝詞を特徴付けるものである。

また天が天子の政治の善悪によって災異および祥瑞を降すことも、日本の教え命じる天神のモチーフに重なるところがあるものの、明らかな違いがある。災異や祥瑞は行われている政治に対して責める、あるいは褒めることを表現するにとどまり、具体的に行動をどのようにすべきかは示されない。だからこそ災異が生じたときの対応は、免税や大赦などの典型的徳政にとどまらず、多くの場合、臣下に意見の奏上を求めている。³⁷ 具体的になにをすべきか不明だからである。天命により統治者とはなるが、政治の具体的な行為为天が具体的に命じることはなく、統治者がこれを判断することになる。祭祀の実行という具体的行動を命じたと位置づけられる日本の天神や神漏伎・神漏弥は、中国の天および天命の觀念に直接依拠しているわけではない。

八、むすび

これまでの神を指しているかを考察するにとどまっていた神漏伎・神漏弥について、いかなるものか本稿であらためて考察した。祈年祭の祝詞では高皇産霊とこれを指す

とされる神漏伎・神漏弥が対置され、単なる言い換え以上の意味があることを示唆している。神漏伎およびこれを言い換えた天神について行動や性質についてたどると、教え命じるという機能・働きこそがその核心であって、自らが実質的行動の主体となることも、また客体として把握されることもない存在であった。高皇産霊と天照大神はしばしば命令を下し、そのときは天神とも表記されさらに神漏伎・神漏弥と言ひ換えられるが、自身が具体的な活動をするときや、客体化され祭られるときにはもっぱら固有名により把握され、天神や神漏伎の表記は用いられない。神漏伎は特定の神を指し示す語ではなく、命じるという働きを実体化した語である。

この命じるは神のモチーフは、通時的には天下の統治を任せる命令として神話の各所に挿入され、神武天皇およびこれを継承するそれぞれの時代の天皇の地位として結実する。また共時的には祝詞に祭祀の実行を求める命令として挿入され、やはり歴代天皇の祭祀の実行として実現する。神漏伎および天神の命令は、政治的統治や祭祀を行うことの根拠や起点として定位されている。

そして天神の命令に天皇の命令を重ねて置き換えることで、こんどは天皇の命令を根拠や起点として位置づける。具体的行動をせず客体化もされないという天神の性質もと

もに転写され、律令では行動を規定されないという天皇の特徴的なあり方に結びつく。すなわち命じる天神および神漏伎を原形として天皇のあり方が規定される、もしくは天皇のあり方を命じる天神や神漏伎として理念的に描いたのである。

天皇に重ねられる命じる神漏伎および天神のモチーフは、中国の天の觀念や天命思想および祝文などの影響が想像されるが、これに直接相当するものは見あたらない。神漏伎や天神は日本に特有の觀念と考えられる。

本稿で論じ残したものもある。出雲国造神賀詞に見える「加夫呂伎熊野大神」や、宣長が「こはめづらしけれど」とする『続日本後紀』の長歌に見える「賀美侶伎能宿那毘古那」⁽³⁸⁾などの、固有名詞の前にカムロキとつく場合、孝徳紀に「今我が親神祖の知らず穴戸国の中に、此の嘉瑞有り」⁽³⁹⁾とある「神祖」の読み方が「カムロキ」と断定できるのかを含め、考察できなかった。本来の意味とそこから派生したり拡大された意味との違いを意識しつつ、これらをつぎの機会に論じたい。

注

(1) 『古語拾遺』、天中の三神と氏祖系譜（原漢文。書き下しは『古語拾遺』岩波文庫、一九八五年によった。以下

同）。

(2) 『祝詞考』上巻、祈年祭（『祝詞・宣命注釈』神道大系古典注釈編）。

(3) 『古事記伝』十三之巻、神代十一之巻（『本居宣長全集』第十巻、筑摩書房、一九六八年）、『大祓詞後釈』上巻（『本居宣長全集』第七巻）。

(4) 鈴木重胤『延喜式祝詞講義』上、壹之巻、祈年祭（國學院大學出版、一九〇九年）。

(5) 金子武雄『延喜式祝詞講義』論註篇、四、「神漏伎・神漏弥」考（名著普及会、一九八八年。初刊一九五一年）。

(6) 金子武雄『延喜式祝詞講義』通釈編、祈年祭（原変体漢文。以下同）。

(7) 金子武雄『延喜式祝詞講義』通釈編、祈年祭。

(8) ちなみに「伊勢に坐す天照大御神」に向けた部分の結びにも「皇吾陸神漏伎・神漏弥命」とほぼ同文があり、同様に解釈するなら伊勢に鎮座する天照大神の一根をも高天原にいる神漏伎・神漏弥として祭るという意味になり、やはり不整合である。

(9) 金子武雄『延喜式祝詞講義』論註篇、十一、「皇吾陸神漏伎命・神漏弥命」^登考。粕谷興紀『延喜式祝詞』（和泉書院、二〇一三年）なども同様に解釈する。

(10) 『続日本紀』卷九神龜元年二月四日条（原漢文。書き下しは、青木和夫・笹山晴生等『続日本紀』新日本古典文

学大系、岩波書店によった。以下同。

- (11) 『続日本紀』 卷十七天平勝宝元年七月二日条、『続日本紀』 卷廿天平宝字元年七月十二日条、『続日本紀』 卷廿一天平宝字二年八月朔条など。

- (12) 『続日本紀』 卷一文武元年八月十七日条。

- (13) 『日本書紀』 卷二五大化元年八月五日条。(原漢文。書き下しは家永三郎・坂本太郎等校注『日本書紀』上下、日本古典文学大系、岩波書店によった。以下同)。

- (14) 『日本書紀』 卷三神武天皇即位前紀甲寅年。

- (15) 天神は神漏伎・神漏弥の言い換えであるという認識は、『常陸国風土記』の香島郡で、天降りのとき八百万の神を高天原に集めたものを「諸の祖の天神たち^{俗、賀味留弥・賀味留岐と云ふ。}」とする記述にも見える。

- (16) 『日本書紀』 卷三神武天皇四年二月廿三日条。

- (17) ただ『尚書』蔡仲之命に「皇天無親」とあり、日本で天神を祖先とすること異なる。

- (18) 『日本書紀』 卷十七繼体天皇元年三月一日条。直接には『芸文類聚』に由来するが、『春秋左氏伝』襄公十四年に「天、民を生じて之が君を立て、之を司牧せしめ、之が性を失わしむること勿し」とあるのに依拠する。

- (19) 『日本書紀』 卷二五白雉元年二月十五日条。

- (20) 『続日本紀』 養老五年二月十七日条。ほかにも中国由来の災異説はしばしば見える。たとえば『続日本紀』慶

雲二年四月三日条「詔曰、『朕菲薄之躬を以て、王公之上に託けり。徳、上天を感じ、仁、黎庶に及ぶこと能はず。遂に陰陽錯謬り、水旱時を失ひ、年穀登らず、民をして菜色多からしむ。此を念ふ毎に、心に惻怛めり。』」など。

- (21) 『続日本紀』 和銅元年正月十一日条。

- (22) 『続日本紀』 天平元年八月五日条。

- (23) 『続日本紀』 神護景雲元年八月十六日条。

- (24) 『続日本紀』 大宝三年七月五日条、『同』養老五年二月十七日条など。なお災異説の日本での受容については、早川庄八『天皇と古代国家』(講談社、二〇〇〇年)、有富純也『日本古代国家と支配理念』(東京大学出版会、二〇〇九年)などが論じている。

- (25) 『日本書紀』 卷五崇神天皇七年二月十五日条。

- (26) 『日本書紀』 卷五崇神天皇七年二月十五日条十一月十三日条。

- (27) もしも祭り残した神があればその存在が明らかになったときに祭り、すべての神を祭っている状態を実現しようとすることは、仲哀天皇・神功皇后の三韓征伐の話で述べられている。

- (28) 天を祭る郊祀は書紀では神武紀の一ヶ所だけであり、また平安時代になるまで郊祀の実施は確認できないし、そのときもわずか数回試みられただけで行われなくなる。これは律令制度の仕組みにはつながらない特殊な事例と考え

るべきである。

- (29) 神武紀には先に言及した高皇產靈を天神と言い換える個所もあるが、これは郊祀の語との結びつきによる表記と考えられ、同列には論じられない。

- (30) 『古語拾遺』、神籬を建て神々を祭る「爰に皇天二はしらの祖の詔に仰従ひて、神籬を建樹つ。所謂、高皇產靈・神產靈・魂留產靈・生產靈・足產靈・大宮禰神・事代主神・御膳神已上、今御巫の、櫛磐間戸神 已上、今御門の巫の齋ひ奉れるなり。今生嶋の巫の齋ひ奉れるなり。今坐摩 是、大宮地の靈なり。今坐摩 是、大八洲の靈なり。」

- (31) 井上光貞監修『日本書紀』I（中公クラシックス、二〇〇三年）の注釈で「この場合何をさすのか、正確にはわからない」とあるように、ここでは具体的名前で言い換えられることなくどの神か特定できない。ただみずからは実働することなく命じるものという性質ははっきりと見て取れる。

- (32) 『日本書紀』卷三神武天皇即位前紀戊午年九月五日条「是夜、自ら祈ひて寝ませり。夢に天神有して訓へまつりて曰はく、「天香久山の杜の中の土を取りて、天平瓮八十枚を造り、併せて巖瓮を造りて、天神地祇を敬ひ祭れ。亦巖咒詛をせよ。如此せば、虜自づから平き伏ひなむ。」とのたまふ」。

- (33) 丸山祐美子「天皇祭祀の変容」（大津透・大隅清陽等『日本の歴史八 古代天皇制を考える』講談社、二〇〇一

年）では、天皇の命令による祭祀の掌握について論じている。

- (34) 『古事記』上卷（日本古典文学大系、岩波書店）。

- (35) 大津透「『日本』の成立と天皇の役割」（『日本の歴史八 古代天皇制を考える』）。

- (36) 『大唐開元礼』卷第四、吉礼、皇帝冬至祀円丘、進熟（汲古書院、一九七二年）。祝詞の文言の作成もしくは文書化の参考にしたものは、『開元礼』よりも前の時代の文献だと考えられるが、参考のため便宜的に『開元礼』の文章を提示する。

- (37) 『漢書』文帝紀、二年冬十一月癸卯晦条など。

- (38) 『続日本後紀』卷十九嘉祥二年三月廿六日条。

- (39) 『日本書紀』卷二五白雉元年二月十五日条。

（中央大学兼任講師）