

葛城の味耜高彥根神の性格と祭祀

鷺 森 浩 幸

はじめに

大和の葛城地域に二つの鴨の称がつく神（神社）が存在した。『延喜式』神名によると、「鴨都波八重事代主命神社」（通称、鴨都波神社）と「高鴨阿治須岐託彦根命神社」（通称、高鴨神社）である。いずれも葛城地域を代表する有名な神であり、もちろん、『古事記』『日本書紀』にも登場する。そして、もっとも注目されてきたのはこれらの神が大国主神の子であって、いわゆる出雲系の神と位置づけられることだろう。確認しておくとして、『古事記』の大国主神の系譜に子として、事代主神（母は神屋楯比売命）、阿遲鉏高日子根神と高比売命（母は宗像の多紀理毘売命）とみえ、『日本書紀』に、事代主

神は同じく大国主神の子（天孫降臨・本文）とみえる。⁽¹⁾ 事代主神はいわゆる国譲り神話で重要な役割を果たす。国譲りを求められた大国主神は子の事代主神に判断をゆだね、事代主神が受け入れた結果、国譲りが実現する。ここに味耜高彥根神は登場しない。味耜高彥根神が登場するのは国譲りの前の段階にあたる天稚彦神話である。味耜高彥根神は『出雲国風土記』に「大神大穴持命」の子として興味深い物語がある（仁多郡三沢郷 表記は阿遲須枳高日子命）。いっぽう、事代主神は『出雲国風土記』にまったく登場しない。

国譲り神話は出雲神話の中心の物語であり、その後の律令体制下の主要な国家的祭祀である祈年祭とも関わりをもった。この二神は大和（特に葛城）と出雲、祈年祭

といった研究のなかで無視できない存在である。それゆえ、研究も豊かな歴史をもつ。本稿は、先行研究を参照しつつ、この二神、なかでも特に味耜高彥根神を中心に、いくつかの問題を論じるものである。

一 味耜高彥根神の神話

味耜高彥根神の登場する天稚彦神話から考察を開始したい。『古事記』『日本書紀』ともに大まかなストーリーは同じであるが、細部の相違はあり、それは決して看過できない。大まかなストーリーをまず掲げる。

(1) 葦原中国を平定するために、天穗日命に続いて天稚彦が弓矢（天鹿兎弓・天羽羽矢）を与えられ天から遣わされた。

(2) 天稚彦は大国主神の女下照姫（高姫・稚国玉とも）を妻とし、八年たっても復命しなかった。

(3) 天照大神と高皇産靈尊は雉を遣して理由を尋ねさせた。その声を聞いた天探女が、不吉な鳥だから射殺すようにと天稚彦に勧め、天稚彦は弓矢で雉を射抜いた。

(4) その矢は天の高皇産靈尊のもとまで届き、高皇産靈尊が投げ落とすと、寝ていた天稚彦の胸に刺さり、天稚彦は死んだ。これが「返し矢（おそるべし）」ということのゆえんである。

(5) 天稚彦の死を嘆く下照姫の泣き声が天に達し、喪屋を建ていろいろな鳥に役割を与え、八日八夜の殯をした。

(6) 味耜高彥根神が訪れたが、彼が天稚彦によく似ていたため、妻子たちは天稚彦は生きていたと言って喜んだ。

(7) 味耜高彥根神は死人と誤られたことを怒り、剣を抜いて喪屋を切り倒した。それが山となった（美濃国の喪山）。これが生者を死者と誤ることを忌避するゆえんである。

(8) この時、高姫はその名を明らかにしようと思い、「天なるや 弟棚機の 項がせる 玉の御統 御統に 穴玉はや み谷 二渡らす 阿治志貴多迦比古泥の神ぞ」と歌を詠んだ。この歌は夷振である（この部分は『日本書紀』本文になく、一書第一にあ

る)。

この神話の原型を未熟な幼童神(天稚彦)が死去し、成熟した神(味耜高彥根神)へと再生(変身)する物語ととらえるのが通説である。吉井巖の次のような考証が標準的なものであろう。『日本書紀』に天稚彦が新嘗して休臥する時に(『日本書紀』)死去したのは、新嘗の性質からみて天稚彦が忌みごもりの状態にあったことを示す、鳥たちの奉仕は鳥による、変身を安らかに速やかに完成するための鎮魂(たまふり)を意味し、高姫の歌は味耜高彥根神が誕生したことを明らかにする行為である。以上の解釈をもとに、吉井はこの神話の展開を、天稚彦は聖なる儀礼の場で変身の過程に入り、鎮魂をうけつつ再生して味耜高彥根神となり、その神の誕生は妻なる巫女的女性によって歌われ人々に告げられる、ととらえた。

この再生・変身の見解に対して批判を試みたのが菊池照夫⁽³⁾である。菊池は天稚彦は穀霊神であるとの解釈を前提に通説とは異なる見解を提示した。この神話は稲霊を体現した男神の登場、霊威の発現、死去と再生を描くも

のであり、稲霊は稲の稔りをもたらしして霊力を使い果たしたために死去し再生されるのであり、未成熟な幼童神の変身でないとした。さらに、味耜高彥根神は穀霊神でなく、天稚彦とはまったく別の神格(稲霊に生長のための外在的なエネルギーを与える存在)であるとした。菊池はこのように通説に対して独自の説を提示したが、それは通説の検討のうえに立つ議論とはいえず、自説を対置したと評するのがふさわしい。改めて天稚彦神話に関して、通説の論理に即してその当否を考えてみたい。

通説はまず、「稚彦」と「高彦」の対比から再生・変身の過程を想定したものである。「わか」から「たか」への変身は名に着目するかぎり、自然である。しかし、不自然な点や問題となることが存在する。まず、天稚彦を幼童神ととらえることへの疑問である。従来の研究においてこの点は『出雲国風土記』の神話を根拠とすると思われる。『出雲国風土記』仁多郡三沢郷条の阿遲須積高日子命は「御須髪八握于_レ生 昼夜哭坐之 辞不_レ通 尔時 御祖命 御子乗_レ船而 率_三巡八十島_一 宇良加志給輶 猶不_レ止哭之」と、ひげが八握に伸びるほど

成長しても、昼夜問わず泣いており、言葉が通じず、父大穴持命が船に乗せて八十島を巡っても同じであったとする。三谷栄一の指摘するとおり、この阿遲須枳高日子命の当初の姿が幼童で、成熟した神へと変身したことは確実にいえる。なお、この時、阿遲須枳高日子命はここで沐浴し、それが出雲国造が神寿詞奏上のために都の向かう時にこの地で沐浴することの起源であると説く。これは出雲国造の神寿詞奏上の起源神話のひとつである。

『古事記』『日本書紀』で天稚彦に幼童の面影はない。

まず、妻を持つことが注目される。これはやはり成人であることの証拠となるだろう。さらに、言葉を理解することはできるようなのである。『古事記』に「天佐具壳（注略）聞此鳥言而語天若日子言此鳥者其鳴音甚惡。故可射殺」。云進即天若日子持天神所賜天之波士弓・天之加久矢「射殺其雉」、『日本書紀』本文も同様に「時天探女（注略）見而謂天稚彦曰奇鳥来居杜抄。天稚彦乃取高皇產靈尊所賜天鹿兒弓・天羽羽矢「射雉斃之」、一書第一にも「時有国神、号天探女。見其雉曰鳴声惡鳥在此樹上。可射

之。天稚彦乃取天神所賜天鹿兒弓・天真鹿兒矢「便射之」とし、いずれも天探女の意見を受け入れて、天稚彦が雉を殺すストーリーである。天稚彦が言葉を使った記述はないが、天探女の言葉を理解し、それに基づいて何らかの行動を取ることはできるのである。幼童として表現する『出雲国風土記』と成年と読み取れる『古事記』『日本書紀』間に性格の相違があるのではなかろうか。後者の解釈において天稚彦を幼童神と理解することは誤りである。

さらに、関係する女性の名が異なる点が重要であると考ええる。『古事記』の記載は以下の通りである。「大国主神娶_レ坐胸形奥津宮神多紀理毘売命_上生子阿遲（注略）鉏高日子根神次妹高比売命亦名下光比売命。此之阿遲鉏高日子神者今謂迦毛大御神者也」。阿遲鉏高日子根神の妹は「高比売」で、またの名が下光比売命である。彼らは大国主神の子である。『日本書紀』（本文）の記載は「来到即娶_レ顯国玉之女子下照姫」（亦名高姫亦名稚国玉）因留住⁽⁴⁾である。天稚彦は顯国玉の女子下照姫を妻とし、その別名が高姫・稚国玉である。こ

のような別名の表記についてもともと別の存在であった者が結合させられたケースが考えられる。この場合もそれを考慮しながら、考察する必要がある。

『古事記』は一連の神話のなかで、天若日子は大国主の神の女下照比売を妻として、その国を得ようとしたとする。そして、阿遲鉏高日子根神が飛び去った時に歌を詠んだのは同母妹高比売命である。つまり、天若日子の妻⇨下照比売、阿遲鉏高日子根神の妹⇨高比売命と整理できる。高日子と高比売が一对の存在であることに疑いの余地はないだろう。阿遲鉏高日子根神の妹（あるいは妻）の名が高比売であったことは動かない。

『日本書紀』はもつと複雑である。まず、本文で、天稚彦の妻は上のように「下照姫」である。その別名が高姫と稚国玉であるが、この二つの名はここに見えるのみである。そして、味耜高彦根神の名を表す歌を詠む場面がそもそもなく、その妹は登場しない。別名として高姫をあげる意味は不明である。稚国玉の名は天稚彦の妻としてふさわしい。顕国玉の子が稚国玉である。天稚彦は天国玉の子であり、稚彦の名は子の名としてふさわし

い。天国玉と顕国玉は対称の位置にある。「天」の国の魂と「顕」⇨現実の国の魂であり、天と地⇨葦原中国の対比である。この二人はそれぞれの世界の主宰神と理解することができる。付言するが、顕国玉は大国主神の別名である。顕国玉の子が稚国玉であるのも自然に理解できる。天稚彦と稚国玉の結婚とは天の男子と地の女子の結婚であり、そのことによつて葦原中国の統治が確立するのは正当である。天国玉・天稚彦と顕国玉・稚国玉の名は一つのストーリーのなかにきれいに収まる神たち、それらの名である。

次に一書第一の記述である。天稚彦の妻は単に「国神女子」とされるだけで固有名がない。『古事記』と同じ歌があるが、それを詠んだ者を「喪会者」とし、「或云味耜高彦根神之妹下照媛 欲_レ令_下衆人知_中映_二丘谷_一者是味耜高彦根神_上 故歌之曰」と別の伝承を記載する。本文と比較して下照姫の位置が異なる。『日本書紀』において、下照姫の名は天稚彦の妻としても味耜高彦根神の妹としても現れるが、本文に味耜高彦根神の妹は登場せず、一書第一に天稚彦の妻の固有名はない。つまり、

『日本書紀』に天稚彦の妻で、かつ、味耜高彥根神の妹という神は存在しないのである。

そして、『古事記』において、「我者有^二愛友^一故弔来^レ」、『日本書紀』において、「天稚彦在^二於葦原中国^一也与^二味耜高彥根神^一友善（注略）故味耜高彥根神昇^レ天弔喪」（本文）、「天稚彦与^二味耜高彥根神^一友善。故味耜高彥根神登^レ天弔喪大臨焉」（一書第二）と、天稚彦と味耜高彥根神の交友関係にふれるのも気になる。下照姫・高姫・（稚国玉）が同一であるとの前提を除いて考えると、天稚彦の妻と味耜高彥根神の関係がわからなくなる。これは『古事記』『日本書紀』ともに同じである。

その結果、天稚彦と味耜高彥根神は義理の兄弟の関係で結ばれなくなる。それならば味耜高彥根神が天稚彦の葬儀に向かう理由は何か。それがわざわざ両者の交友関係が記載される要因であると推測されよう。このありきたりの記述は天稚彦の妻と味耜高彥根神の妹が別の存在であることを示唆すると考える。

以上のように、稚国玉＝天稚彦の妻、高比売＝味耜高彥根神の妹、さらに、下照姫はそのいずれにもなりうる

存在であると結論することができ、それは天稚彦神話と味耜高彥根神神話がもともと別に存在し、後次的に結合されたことを示すだろう。もう少し、考察を加える。もともと下照姫は何者だったのであろうか。この点の結論を的確に示すことは難しい。ただ、天国玉・天稚彦に対して「下」の語を持つと考えておきたい。下照姫とは下＝顕国において光るものの意であろう。「高」比売と「下」照姫が一体とはやや受け取りにくいところがある。言葉遊びのようになってしまったが、下照姫の名は天稚彦の妻の名であり、稚国玉の別名であったとひとまずは考えておきたい。

ところで、『延喜式』臨時祭の記載、「比売許曾神社一社 亦号^二下照比売^一」から下照姫を比売許曾神と同一とする見解があるが、この点は慎重に判断する必要がある。比売許曾神は『古事記』応神の天之日矛伝承に登場するが、名は「阿加流比売神」であり、下光比売命とは異なる。特に両者が同一であること示す注記などもない。『延喜式』の段階で比売許曾神が下照姫であったことはまちがいないが、そのままさかのぼらせて考えるこ

とができるのかは疑問である。下照姫について判明することはさほど多くない。

天稚彦神話の内容を分析し、天稚彦の降臨の物語と味耜高彥根神の物語はもともと独立して存在したとの結論に達した。おそらくそれらを天稚彦の反逆と滅亡の物語として結合させ、葦原中国平定の前に配置したのが『古事記』『日本書紀』の神話なのであろう。味耜高彥根神の性格について、現在、共通認識があるといえる。味耜高彥根神は雷神・竜神・水神であった。これもいうまでもないことであるが、これらの要素は豊かな稔りをもたらず農耕に関わる靈威であった。

『古事記』によると、阿遲志貴高日子根神は怒って御佩の十掬剣で天若日子の喪屋を切り伏せ、蹴り上げて去った。この時に、高比売命が名を現すために歌を詠んだ。『日本書紀』本文に歌の部分はなく、一書第一は味耜高彥根神の姿を「光儀華艷 映于二丘二谷之間」と表現し、歌が詠まれたとする。建物を破壊するような力たちで雷神が誕生し、すぐに去って行った。その姿は光り輝き、二丘二谷にわたった。これは竜の姿であろう。

そして、新しく生まれた神の名が歌に乗せて明らかにされたのである。これは端的に雷神の誕生の物語である。

二 祈年祭の御歳神

祈年祭は律令体制下において行われた主要な祭祀の一つであるが、後で述べるように、「葛木鴨」神が深い関係を持った。井上光貞⁽⁵⁾・早川庄八⁽⁶⁾の提示した律令体制の導入とともに国家的祭祀として設けられた新しい祭祀であるとの評価が現在の共通認識であろう。この二氏は、祈年祭は班幣を通して、全国の諸神社を一元的に祭る点に重点があり、この祭が重視された理由やその名称自体の起源も中国にあったとした。

岡田精司⁽⁷⁾は祈年祭の班幣の、律令的な性格に着目し、祈年祭の班幣は官人直営型屯倉（欽明期の白猪屯倉のような中央から派遣した官人による直接経営の行わるもの）に対する種稻分与儀礼に由来すると指摘した。この見解は祈年祭そのものでなく、班幣の起源を論じたものである。同じように、近年、佐々田悠⁽⁸⁾が班幣に着目し、広瀬祭・竜田祭を祈年祭の直接の前身と位置づけた。広

瀬祭・竜田祭で、この二か所に倭六県の刀杵を集めて贄を奉らせ、御県・山口の神への幣帛を与えたことが班幣に酷似し、また、この祭祀が祈年の性格と類似すること述べた。

祈年祭そのものの起源についてまず参照されるべき見解は井上光貞のそれである。井上は律令体制下の祈年祭は祈年という宗教的行為と班幣制度（祈年幣帛制）とが固く結びついたものであり、葛木御歳社への白猪・白馬・白鶏の供献は祈年祭の先行形態であるが、大和の予祝的な祭祀として靈験がある一方で、大和王権との本質的なつながりは乏しく、唐の祈穀の存在が祈年祭重視の背景にあったと推測した。その後、菊池照夫⁽⁹⁾が祈年祭の起源を大和王権直属の屯田の斎田祭祀に求め、いわゆる国譲り神話がその祭儀を反映した神話であるとし、その屯田は倭屯田および葛城の屯田で、後者について葛城の神を主祭神とするのが祈年祭で、それは王権による葛城の掌握に伴って成立し、欽明期に祭祀体制が整えられたとの説を展開した。さらに、この時に味耜高彥根神が葛城を代表する神として王権に認知されたともした。また、若

井敏明⁽¹⁰⁾は祈年祭の本来の奉幣対象は月次祭・大嘗祭と同じく三〇四座（『延喜式』四時祭上下）の範囲で、すべての神を対象とするのは後の属性で、三〇四座の存在する範囲は四世紀前半の、四道將軍派遣直前の大和王権の勢力範囲を示すと推定した。

祈年祭の祝詞（『延喜式』祝詞）は次のような称辞のくりかえしである。

- (1)「天社国社」の皇神 (2)「御年皇神」 (3)「大御巫」の奉祭する皇神 (4)「座摩の御巫」の奉祭する皇神 (5)「御門の御巫」の奉祭する皇神 (6)「生鳥の御巫」の奉祭する皇神

（辞別）

- (7)「伊勢にいます天照太御神」
(8)「御県にいます皇神」（此六御県に生出甘菜辛菜を持参来て 皇御孫命の長御膳の遠御膳と聞食故 皇御孫命の宇豆の幣帛を称辞竟奉くと宣）

(9)「山口にいます皇神」（遠山近山に生立る大木小木を 本末打切て持参来て 皇御孫命の瑞の御舎仕奉て 天御蔭・日御蔭と隠坐て 四方国を安国と平

く知食すが故 皇御孫命の宇豆の幣帛を称辞竟奉くと宣)

(10)「水分にいます皇神」(皇神等の寄し奉む奥つ御年を 八束穂のいかし穂に寄し奉者 皇神等に初穂は穎にも汁にも甕へ高知甕腹満双て 称辞竟奉て 遺をは皇御孫命の朝御食・夕御食のかむかひに 長御食の遠御食と 赤丹穂に聞食故 皇御孫命の宇豆の幣帛 称辞竟奉くと諸聞食と宣)

(8)―(10)についてのみ文言を掲出した。仮名書きは適宜ひらがなとした。(1)は班幣の対象となる神社で、(3)―(6)は天皇の近辺の神々、(7)は天皇の祖先神である。(8)―(10)はいわゆる倭六県(高市・葛木・十市・志貴・山辺・曾布)、大和の山口神(飛鳥・石村・忍坂・長谷・畝火・耳無)・水分神(吉野・宇陀・都祁・葛木)であり、すべて大和の範囲におさまる。改めて(8)―(10)の部分を見ると、御県の神はその地の菜を天皇が食事とするため、山口神はその地の木を天皇の御舎の材とするため、水分神は、御年(収穫)を神々に供え、残りを天皇が食事とするために、祭祀の対象となることが述べられる。稲の収

穫祈願の文言は(2)の御歳神に対してのみあり、豊かな稔りに対して初穂を酒としても稲穂としても奉ることも約束される。これと比較すると、(8)―(10)は天皇の近辺の神々に分類することも可能である。しかし、山口神や水分神はやはり水を媒介として御歳(稲の稔り)と関わるだろう。そして、倭六県は稲作を営み収穫を捧げる主体である。⁽¹¹⁾

このように、この祝詞が諸神に対する班幣・御歳神(と連関をもつ大和の神々)に対する奉幣・天皇近辺の神に対する奉幣の要素からなり、律令制的な性格を濃厚に持ち、おそらく律令体制の確立とともに生まれたと思われる、諸神に対する班幣を除くと、天皇が御歳神に年の稔りを祈願するという、この祭祀の性格がきわめて明瞭に立ちあらわれると思われる。井上が指摘するように、御歳神の祭祀が祈年祭の原型であろう。「とし」神、「としごい」祭の名称からもそれは明白なのだが、祝詞の分析からも傍証される。

次に御歳神とは何か。この点についても研究は豊富である。まず、『令集解』神祇令2仲春祈年祭条に「於神

祇官惣「祭天神地祇」。百官々人集。別葛木鴨名為「御年神」祭日 白猪白鷄各一口也。為令「歲稔」祭之。如「大歳祭」也（於神以下一口以上 古記之文）とあり、葛木鴨を御歳神として祭ることがわかる。白猪・白鷄を供えることも祝詞の「白馬・白猪・白鷄」を「備え奉りて」の記載と合致し、これが祝詞の「御歳神」への称辞であることは確実である。また、「古記之文」の記載から、このような祭祀のあり方が『令集解』の古記の時期までさかのぼることが確認される。

これらの史料をもとに、御歳神を葛木御歳神とする見解が提起され、また、「葛木鴨」の解釈から、事代主神、味耜高彥根神の両方とする見解が提起された。「葛木鴨」は『令集解』神祇令1天神地祇条に「地祇者 大神・大倭・葛木鴨・出雲大汝神等類是也」とあり、同じく8仲冬相嘗祭条の釈説にも「大倭社大倭忌寸祭（略）葛木鴨（鴨朝臣）（略）已上神主等 請受官幣帛」祭（古記無別）とある。

「葛木鴨」神の詳細な検討は西宮秀紀によってなされた。⁽¹³⁾ その見解は次のようにまとめることができる。『令

集解』の古記・令釈の記載から、葛木鴨の神が御歳神の役割を果たすのであり御歳神という固有の神社名をさすのではないこと、葛木鴨の神は地祇であること、鴨朝臣が奉斎氏族であることが読み取れる。『延喜式』神名によると、葛木御歳神は相嘗祭に預からないことから、古記・令釈の葛木鴨は御歳神を含まない。鴨都波神社は葛木鴨社・鴨神社と単純に呼ばれ、葛木鴨は鴨都波（事代主神）社である可能性がきわめて強い。高鴨神社も葛城賀茂社・鴨神と呼ばれたが、『延喜式』で鴨都波神社と完全に区別された。葛木鴨の神は両方を指すが、立地条件からすると、鴨都波神社がふさわしい。以上である。

西宮の研究によって祈年祭の御歳神の正体がいつそう明確になり、葛木御歳神がそれに当たらないとする見解に従う。ただ、葛木御歳神（社）が存在することは事実であり、この点について言及しておきたい。もともと葛木御歳神とは葛木鴨の神を御歳神として祭る際の名称であっただろう。そして、そのための特別な場（葛木御歳社）があったかもしれない。『新抄格勅符抄』大同元年牒に「御歳神 十三戸 大和三戸 讃岐十戸 天平神護

元年」との記載があり、これと並んで、「鴨神」・「高鴨神」の記載もある。この「鴨神」は『令集解』古記・令釈の「葛木鴨」と同じで、鴨都波（事代主神）と高鴨（味耜高彥根神）をさすと思われる。そして、「高鴨神」は天平宝字八年に土佐から「本処」に移され「復祀」された高鴨神のことである。この時、御歳神が「鴨神」、すなわち、事代主・味耜高彥根神とは別に存在した可能性がある。

その後、御歳神は仁寿二年（八五二）四月二十四日に從二位、一〇月二日に正二位となり（『日本文徳天皇実録』、『日本三代実録』貞観元（八五九）年正月二十七日条に正二位葛木御歳神・從二位勲八等高鴨阿治須岐宅比古尼神などが從一位に昇叙したことが記され、この時すでに、御歳神が味耜高彥根神より上位にあったことがわかる。このように、御歳神は葛城鴨の神から分離し、徐々に独自の神格を確立していったと思われる。

さて、西宮は和田萃の言¹⁵及をもとに、鴨都波神社の周辺は鴨都波遺跡の存在から、水田耕作が早くから行われた地域とみられ、高鴨社は金剛山の山麓であって開発は

遅れたとして、立地条件から葛城鴨の神は鴨都波神（事代主神）社がふさわしいとした。味耜高彥根神が鎮座する高鴨社は出雲国造神寿詞（「延喜式」祝詞）で「葛木の鴨の神奈備」にあるとされる。当然、その周辺の開発は遅れたはずである。しかし、これは葛城鴨の地域あるいは葛城地域全体において神が降臨する場所なのであって、その神の靈威はこの地にとどまることなく、より広範囲ををカバーするはずである。これに対して、同じく神寿詞における事代主神の所在について「事代主命の御魂を宇奈提に坐」の記載から、高市御県坐鴨事代主神社（現橿原市雲梯町）に当たるとするの見解が有力であるが、西宮の示した仮説に従うべきであると考ええる。それは事代主神についてのみ、「神奈備」に鎮座したとの記述がない点から、「宇奈提」を固有地名でなく、一般名詞の溝ととらえ、味耜高彥根神―「葛木の鴨の」神奈備、事代主神―「葛木の鴨の」宇奈提と解釈するのである。これにより、事代主神の鎮座したのが鴨都波神社に相当することとなる。これは葛城鴨における神社のあり方と神寿詞の記載を正確に対応させる優れた見解であ

る。そして、この二神は神奈備の神とそこから流下する水をうける溝の神の対比でとらえることができるようになる。さら、和田萃⁽¹⁶⁾は、鴨都波神社の山宮が高鴨神社であり、山城の上賀茂神社と下鴨神社の關係によく似ると指摘するが、この推定を重ねると、二つの神社の關係がより明確になると思われる。

さて、祈年祭の祭神である御歳神は葛城の鴨の神であり、その中心はやはり味耜高彥根神であったのではなからうか。これが葛城の神奈備に鎮座した神であり、『古事記』で「迦毛大御神」とされた神であった。味耜高彥根神は雷・水と関わりの深い神であった。これも御歳神と考えるうえで、大きな根拠となろう。一方の事代主神はその名から託宣の神といわれる。御歳（二年の稔り）をもたらず神としてふさわしい性格を持つのはやはり味耜高彥根神であろう。

三 『古語拾遺』の御歳神神話

次に御歳神を主人公とする著名な『古語拾遺』の神話について考えてみたい。まず、全文を掲げる（『古代氏

文集』による）。

一 昔在^レ神代^一 大地主神 嘗^レ田之日 以^二牛穴^一食^二田人^一。于時 御歳神之子 至^二於其田^一 唾^レ嚙而還 以^レ状告^レ父。御歳神發^レ怒 以^レ蝗放^二其田^一 苗葉忽枯損 似^二篠竹^一。於是 大地主神 令^二片巫^一（志止止鳥）・脰巫（今俗竈輪及米占也）占^二求其由^一 御歳神為^レ祟。宜^下獻^二白猪・白馬・白鷄^一 以解^中其怒^下。依^レ教奉^レ謝。御歳神答曰 実吾意也。宜^下以^二麻柄^一作^レ梓梓之 乃以^二其葉^一掃之 以^二天押草^一押之 以^二烏扇^一阿不氣^下。若如^レ此 不出^レ去者 宜^下以^二牛穴^一置^二溝口^一 作^二男荃形^一以加^レ之（是 所^二以厭^一其心^一也）以^二薏子・蜀椒・呉桃葉及塩^一班^中置其畔^上（古語 以薏玉都須玉也）。仍 從^二其教^一 苗葉復茂 年穀豐稔。是 今神祇官 以^二白猪・白馬・白鷄^一 祭^二御歳神^一之縁也。

大地主神は田を造る日に牛穴を田人に食べさせた。御歳神の子がその田にやってきて嚙に唾をはいて帰り、その様を父に報告した。御歳神は怒り蝗を田に放った。その結果、苗葉はたちまち枯れ損なわれ篠竹のようになった。ここまでは當田の日から蝗の發生・稲の枯損までの

ストーリーである。大地主神は片巫・肱巫をして理由を占い求め、御歳神の祟であることがわかり、白猪・白馬・白鶏を献上して怒りを解くべきであるとの答えを得た。教えのとおり⁽¹⁷⁾に奉謝し、御歳神は、麻柄を棹に作り、その葉で掃き、天押草で押し、烏扇であおぎ、それでも出て去らなければ、牛穴を田の溝口に置き、男茎の形を作って加え置き、薏子・蜀椒・呉桃葉・塩を畔に班ち置くと、さらに害を除く方法を教えた。ここに二つの祭祀の方法がみえることに留意しておきたい。教えのとおりにしたところ、苗葉はふたたび茂り、年穀は豊に稔った。これが結末である。最後に、神祇官が白猪・白馬・白鶏を供え御歳神を祭る起源であるとあり、これが神祇官における御歳神祭祀の起源をものがたる神話であることが記される。

まず、御歳神に対する白猪・白馬・白鶏の供献から、この祭祀が祈年祭であることがわかる。この神話に関する詳細な考察として、まず佐伯有清の業績をあげることができる。佐伯は、農耕のはじめに牛を殺して稔りを祈願し、殺した牛の肉を食べる饗宴が行われたこと、干害

や虫害の際、またはそれらをあらかじめ防ぐため、牛を屠ったり、肉を食べてはならないという禁忌の意識が存在したこと、さらに、干害や虫害時の最終的な手段として男の性器や牛の肉を溝口に供える祭りが行われたことなどを指摘した。その後、平林章仁（注12書）にそれを継承した、意欲的な見解がある。平林は次のような点を指摘する。

(1) 御歳神の怒りは本来、御歳神に供献すべき牛穴を先に農民に食わせたことにある。

(2) 男茎形は神の心をなごませるためのもので、女神に捧げられたものであり、本文中に父とされるのは筆録者の不用意による誤りである。

(3) 御歳神は現在の葛木御歳神社にあたり、『先代旧事本紀』などで祭神は高照光姫大神とされ、天稚彦神話の下照姫（高姫）である。

(4) 下照姫と天日槍説話の赤留比売（阿加流比売神）は光り輝くという同じ太陽女神を原像とする本来は同じ神である。

(5) 稲作の春の予祝祭で生贄の牛を殺し、肉を供える祭

儀習俗が朝鮮半島南部の新羅や加羅からもたらされた。

御歳神を下照姫（赤留比売）ととらえる点で私見と異なるが、改めてこの神話や平林の見解を検討してみる。

佐伯は御歳神の怒りの原因を牛を食べることの禁忌に對する違反に求めたが、いっぽうで、牛を供献する祭祀の存在を指摘した。平林は(1)(2)のように、御歳神の祟の原因を、牛を供献する祭祀を前提に置き、御歳神に供献すべき牛穴を先に農民が食べたことにあると解釈した。しかし、まず、御歳神に供献された品々は白猪・白馬・白鶏であつた。この点に別の解釈の余地はないのではないか。なお、『延喜式』四時祭上によると、祈年祭で班たれるものは繊維製品や武器・鍬・酒・海産物・塩などであり、祝詞にあるように、御歳神に對してのみ白馬・白猪・白鶏を供献した。ここから牛穴を供献する祭祀は想定することはできない。

さて、牛に関わるくだりの意味は何であろうか。佐伯は牛を食べることの禁忌をも指摘した。これがもつともふさわしい解釈であると考ええる。『日本靈異記』の多く

の説話に典型的であるが、牛は人に代わつて厳しい労働を引き受け、長くそれをくりかえす動物であつた。労働の点で牛の存在は貴重であつたが、また、おそらく、牛は価値の高い財産でもあつた。牛を殺すこともしばしば禁じられた。天平一三年二月七日詔に「馬牛代人勤勞養人」のゆえに「先有明制不許屠殺」とある（『続日本紀』）。ただし、この時でも屠殺は行われていた。さらに、延暦二三年二月二日太政官符でも「牛之為用在国切要負重致遠其功実多」とあり、奢侈を争い、斑犢を殺して皮を鞍轡・胡籙に用いることを禁じた。また、よく知られたことであるが、延暦一〇年九月一六日太政官符によりいわゆる殺牛祭神が禁止された（いずれも『類聚三代格』卷一九）。もちろん、この国家の禁制の一方で牛を用いる祭祀がしばしば行われたことは事実である。牛穴を食べることを含む説話が『日本靈異記』中二四「閻羅王使鬼得所召人之賂以免縁」である。ここで強調されるのは鬼が牛を食うことである。閻羅王の使の鬼は干飯を差し出した檣磬島に對して、「我者牛穴味故牛穴饗。捕牛鬼者我也」と答える。

鬼がことさらに牛を求め、我は牛を捕らえる鬼であると強調する点は、人間は牛を食べてはならず、牛を食べるのは鬼であるという心性の存在を示唆しないだろうか。佐伯が指摘するように、牛を食べることの禁忌は仏教的な殺生禁断の思想ばかりでなく、牛の有用性に起因する実際の禁制にもよったといえる。⁽¹⁸⁾

このように、御歳神が怒ったのは広く牛を食べることを禁じる規範に反する行為がおそらく農耕の開始の場で行われたからであつたと推測しておく。

(2)について。男莖形とともに水口に置かれることから、血と精液の組み合わせで理解できそうである。すでに強調されてきたことであるが、血が稲の生長を促すとする心性は次の、『播磨国風土記』所収の二つの説話から確認できるだろう。讃谷郡条に「玉津日女命 捕臥生鹿」割其腹而種稻其血 仍一夜之間生苗即令取殖」。これは鹿の血に種稻をまいたところ一夜にして生長して苗となり、植えたところという内容である。賀毛郡雲澗里条に「在於彼村（雲澗里 筆者注）太水神 辞云 吾以六血佃 故不欲河水」。太水神は六

の血を用いて佃（たづくり）するので、川の水はいらないと発言した。これは稲の生長に言及しないが、やはり血を用いると生長も早く、収穫も大きいのである。⁽¹⁹⁾ いずれの場合も、動物の肉を用いることと異なるが、当時の人々の心性において血と稲の生長の関係は密接であつたことはまちがいない。同様に、男莖形は精液からの連想であろう。ここに「是所_三以厭_三其心_一也」と注記される。この文は（御歳神の）心を和めるためと解釈するのが通説である。⁽²⁰⁾ しかし、この注記にもかかわらず、この水口の祭祀は稲を生長させる、田そのものの力を増進するための、田に即した祭祀であつたと思われる。特定の神への供献の意味は薄いと考える。つまり、動物の血や精液といった生命の力をもつ特殊な液体を田に入れることによって田の力を増進させようとする呪術であるう。

以上のように、平林が御歳神が女神であると推定した根拠はさほど明確とはいえず、御歳神は女神と限定できない。ひるがえって本文に御歳神の子は田人の肉食の様子を「父」に告げた。これはそのまま解釈されるべきで

あり、それは葛城鴨の味耜高彥根神であつたと理解できる。

おわりにかえて

以上、味耜高彥根神が雷神・竜神・水神であり、年頭におけるそれへの予祝の祭祀が祈年祭（の原型）であることを論じてきた。最初に述べたように、この神は葛城の高鴨神社に鎮座するとともに、大国主神の子であり、出雲でも奉斎されていた。この神がもともと葛城・出雲のどちらで信仰されたかは大きな問題である。

この問題は味耜高彥根神のみならず、出雲国造の神寿詞に登場する大和の、いわゆる出雲系の四神（大物主・味耜高彥根・事代主神・賀夜奈流美）すべてと関わる。当然のことであるが、大和・出雲の二説がある。ごく粗くまとめると、まず、大和説は松前健・三谷栄一・吉井巖・三宅和朗らの見解であり、出雲説は早川庄八・門脇禎二・和田萃（注15論文）の見解である。ここで詳細に考察を加えることはしないが、本稿のテーマの範囲で、私見を示したい。『古事記』『日本書紀』の味耜高彥根神

神話はもとはその誕生の物語であつた。『出雲国風土記』の神話も、ものをいわない幼童神が成熟した神になる誕生のストーリーである。両者は神の誕生の異なる物語である。したがって、本来、別にまったく存在した神が習合したものと思われる。そして、それらの奉斎された場所も別であり、『古事記』『日本書紀』の神話は葛城、『出雲国風土記』のそれは出雲であろう。神の名「味耜高彥根神」はあえて比較すると、葛城の神にふさわしい。「すき」の象徴する農耕と深く結びつく点を重視したい。『出雲国風土記』のこの神は出雲東部の山間地域に鎮座したが、神話のなかに農耕の要素を見いだすことはできない。『古事記』『日本書紀』の味耜高彥根神は、『出雲国風土記』の神話と切り離して、葛城で誕生した雷神・竜神・水神であつたと理解すべきである。

その味耜高彥根神を御歳神として祭つたのが祈年祭の起源であるが、その理由はやはり葛城の地の特殊性にあるだろう。ひとまず、ここは倭六県のなかで唯一、山口神社と水分神社が併存した地域であつた。ただし、祈年祭祀詞で山口神は飛鳥・石村・忍坂・長谷・畝火・耳無

の六か所で葛城地域のものはない。『日本三代実録』貞観元（八五九）年正月二七日甲申条に「鴨山口神社」とあり、『延喜式』神名上に葛上郡の「鴨山口神社」がある。おそらくもとの祈年祭は倭六県（やまとの国）全体の象徴として葛城地域の農耕神を中心として県の神・山口神・水分神に対して、春に御歳の稔りを祈願する祭祀であつたと推定される。その成立時期はやはり葛城地域における王家の所領（県）の設定と近く、菊池照夫の指摘する雄略から欽明期あたり、すなわち、五世紀末から六世紀前半頃がもつともふさわしい。

また、同じく倭六県の農耕に深く結合する水と風の神が広瀬・竜田神である。祈年祭とこれらの祭祀を総合して考察を展開する必要がある。後の時代になるが、『日本三代実録』貞観一二年七月二二日条に、河内国の堤造・菅あたり水害をさける意味で、大和国三歳神・大和神・広瀬神・竜田神に奉幣し雨のないことを祈願したことが記される。「河内水源出自大和国也」ともあり、これらの神が大和の水の神であつたことがわかる。

ここまで葛城高鴨の味耜高彥根神についていくつかの

問題を論じてきた。多くの研究が集積された分野であり、十分な理解に至っていないかもしれないが、諸賢の批判を乞いたい。

註

(1) 一書第二は大己貴神が服属した後、経津主神が平定を進め、大物主神と事代主神が帰順したという内容である。これはいわゆる国譲り神話とは異なる、葦原中国平定の神話と思われ、注目されてきた。

(2) 吉井「天若日子の伝承について」（同『天皇の系譜と神話 二』〈塙書房 一九七六年〉）。このほかに、松前健「天若日子神話考」（同著作集9『日本神話論 I』〈おうふう 一九九八年〉 初出一九六二年）、同『出雲神話』（講談社現代新書 一九七六年）、山上伊豆母「火雷と靈剣」（同『古代祭祀伝承の研究』〈雄山閣 一九七三年〉 初出一九七〇年）、三谷栄一「阿遲鉏高日子根の性格」（同『日本神話の基盤』〈塙書房 一九八四年〉 初出一九七〇年）など。但し、三谷栄一の研究は『出雲国風土記』の神話に関するものである。

(3) 菊池「アメワカヒコ神話と稲霊信仰」（同『古代王権の宗教的世界観と出雲』〈同成社 二〇一六年〉 初出一九九六年）。以下、これらの諸氏の見解はこれら

による。

- (4) 史料引用の場合の〈内〉は割注。以下同じ。
- (5) 井上「神祇令の特質とその成立」(同『日本古代の王権と祭祀』〈東京大学出版会 一九八四年〉)。以下、井上の見解は本論文による。
- (6) 早川「律令制と天皇」(同『日本古代官僚制の研究』〈岩波書店 一九八六年〉初出一九七六年)。以下、早川の見解は本論文による。
- (7) 岡田「律令的祭祀形態の成立」(同『古代王権の祭祀と神話』塙書房 一九七〇年)
- (8) 佐々田「律令制祭祀の形成過程」(『史学雑誌』一一一—一二二二〇〇二年)
- (9) 菊池「ヤマト王権の祈年祭とその祭神・祭儀神話」、『ヤマト王権の祈年祭と三輪・葛城の神』(同『古代王権の宗教的世界観と出雲』〈同成社 二〇一六年〉初出一九九六年、一九九六・二〇一一年)
- (10) 若井「御年神と祈年祭」(『古代史の海』三四 二〇〇三年)
- (11) 早川庄八も律令体制下の月次祭や新嘗祭に畿内官田の収穫物が用いられたことから、もともと倭六県の収穫物が用いられたと推測した。
- (12) 井上光貞、平林章仁『神々と肉食の古代史』吉川弘文館 二〇〇七年
- (13) 西宮「葛木嶋(神社)の名称について」(同『律令国家と神祇祭祀制度の研究』〈塙書房 二〇〇四年〉初出一九九一年)
- (14) 『続日本紀』天平宝字八(七六四)年十一月七日条。「高鴨神」の神封に天平神護元年符による土佐国の二〇戸があることから、それが当該の高鴨神であることは確実である。その性格などについて議論がある。最近の成果として平林章仁「葛城の高鴨神と関連氏族」(木本好信編『古代史論聚』岩田書院 二〇二〇年)。このできごとは道鏡に近い僧円興の主導した一族の勢力拡大の企図であろうが、道鏡失脚後も高鴨神はそのまま地位を維持したらしい。
- (15) 和田「葛城の神々」(同『日本古代の儀礼と祭祀・信仰下』〈塙書房 一九九五年〉初出一九八二年)
- (16) 和田「葛城氏と鴨氏」(『御所市教育委員会編』『古代葛城とヤマト政権』〈学生社 二〇〇三年〉)
- (17) 佐伯『牛と古代人の生活』至文堂 一九六七年
- (18) 『古事記』応神の天之日矛説話も同じ文脈で理解できるだろう。ある賤しい男は田を耕す人の飲食を牛に負わせ進んでいったところ、天之日矛に牛を食べると疑われ捕えられた。やはり牛を食べることは捕らわれる原因となる行為であったらしい。
- (19) 特に二つめの神話が賀毛郡を舞台とするのは葛城の鴨と何らかの関連があるかとも思われるが、不明である。

- (20) たとえば岩波文庫『古語拾遺』（西宮一民校注）・
『新撰日本古典文庫4 古語拾遺・高橋氏文』（安田尚
道・秋本吉徳校注・解説）
- (21) 三宅『記紀神話の成立』吉川弘文館 一九八四年
門脇『出雲の古代史』（NHKブックス 一九七六
年）、「大三輪の神なびと出雲の神々」（同『古代出雲』
〈講談社学術文庫 二〇〇三年〉初出二〇〇一年）