

正史はなぜ神代卷を必要としたのか

——「抑圧されたものの回帰」の構造をめぐる——

呉 哲 男

はじめに

日本書紀が神代卷を必要とした理由には二つの側面があったと考える。一つは大和朝廷の成り立ちが、正史が語るように征服国家であったという点である。神武東征という武力平定で樹立した国家である以上、武力で打倒される対象とならないような権威（超越性）の確立が必須とされた。今一つは大和王権が確立した権威によって「抑圧されたものの」「回帰」（フロイト）をどのように回収（鎮魂）するか、という問題である。前者に関しては従来、王権論として様々に論じられてきた研究史の蓄積がある。が、後者に関してはそれが無意識の「夢」の領域にかかわる問題なのでこれまで主題化されることはなかった。「神牀での夢」（神託）を通して示現する「抑圧されたものの回帰」（大物

主神・出雲大神）は、武力や権威では抑えることのできない、王権にとっては極めて厄介な存在であった。従来の王権論（特に神野志隆光に代表される天皇神話論）はあまりにも予定調和の論に過ぎると思われるので、これから古事記・日本書紀の研究を始めようとする若い研究者は、本稿に依ってその軌道修正を図りたい（なお、予定調和の論がなぜいけないのかといえ、それはテキストの真実を語っていないからである）。

一 権威（超越）の二重性

詔して曰はく『我が皇祖の霊、天より降鑑し、朕が躬を光し助けたまへり。今し諸虜已に平け、海内に事無し。以ちて天神を郊祀し、用ちて大孝を申すべし』とのたまふ。乃ち靈時を鳥見山の中に立て、其の地を号

けて、上小野の榛原・下小野の榛原と曰ひ、用ちて皇祖の天神を祭りたまふ。

右の、日本書紀・卷三、神武天皇四年二月条は、即位を果たした神武天皇が東征の際に助力を受けた皇祖天神に感謝の祭りを実施する場面である。短い文章の中に「郊祀」「大孝」「靈時」といった中国皇帝祭祀の用語がちりばめられているという意味でユニークな条である。このうち「皇祖之靈」と「皇祖天神」が誰を指すのかが議論となってきた。通説では「高皇産靈尊」を指すとされてきたが、これを批判した大館真晴は漢書・後漢書などの「郊祀」の用例を検証しながら「太陽神であり祖先神でもある」天照大神（大日靈尊）こそ「皇祖天神」にふさわしいとした¹⁾。これに対し山田純は大館の天照説を認めつつ、「そもそも「郊祀」自体が、「天帝」と「祖先神」を対置・配当、すなわち同一視して祭る祭祀だから」皇祖天神は、天照大神と同じ時に高皇産靈尊でもある表現、と読み解いた²⁾。また日本書紀の「皇祖」の全用例を緻密に検証した金沢英之は、天照説を容認しつつ、山田の「靈時をめぐる変成」説に関しては「むしろ、天照が単独で皇祖でもあり天神でもあるというところすでに漢籍とは異なる『日本書紀』の独自性がある」と指摘した³⁾。

しかし、「（漢籍の）太陽神＝天照大神」（大館）、「高皇

産靈尊×天照大神」（山田）、「天照が単独で皇祖でもあり天神でもある」（金沢）というように、あまり権威の一元化を強調しすぎると、そもそも中国の歴代皇帝が永久王朝を願って「天帝祭祀」と「皇帝祭祀」を実施してきたことの意義が宙に浮いてしまうおそれがある。そこで注意されるのが「可以郊祀天神、用申大孝者也」とある中の「大孝」である。大孝とは儒教でいう「祖先の祀りを絶やさない」という意味であるから文脈上は、神武が創業者への感謝の意味をこめて天照大神の祭りを絶やさないと宣言した、という意味になる。

この「大孝」が中国の祭天（受命）儀礼、すなわち国家の守護神（昊天上帝）の祭りと、王朝の始祖（高祖）の祭り（宗廟祭祀）の間をつなぐ要の役割を果たしていることになる³⁾。この「つなぎとめる要の役割」とあるところが重要で、これを換骨奪胎（脱構築）したところに成り立つのが日本書紀・卷二（神代下・第九段・本文）巻頭、皇孫降臨条の

天照大神の子正哉吾勝勝速日天忍穗耳尊、高皇産靈尊の女栲幡千千姫を娶り、天津彦彦火瓊瓊杵尊を生みたまふ。故、皇祖高皇産靈尊、特に憐愛を鍾めて崇養したまふ。遂に皇孫天津彦彦火瓊瓊杵尊を立てて、葦原中国の主とせむと欲す。

という系譜表現である。いうまでもなく、これによって王家の始祖神（天照大神）と国家（朝廷）の守護神（高皇產靈尊）が血縁的（外戚関係）に結ばれることになり、「徳」の有無をめぐる革命理論が無効となった。またこれによって、皇孫降臨神話が他のさまざまにあり得た地方豪族の「山上降臨型」神話（原ニギハヤヒ伝承や紀伊大神（五十猛神）の「天降り」伝承など）とは峻別された權威（超越性）を持つことになる。ここに正史が「神代巻」を必要とした一つの大きな理由（武力的な打倒の対象にならない永久王朝の權威の樹立、それは徳川末期まで持続した）がある。このような意味において、日本書紀は權威の二重性を保持した史書と言わなければならない。

二 「抑圧されたものの回帰」を主題化する

天孫（皇孫）降臨神話は、暴力装置を内在した征服国家の神話である。神武天皇は東征の過程で地域の王を次々に武力制圧してゆくが、そこでは必然的に征服されたもののルサンチマンが蓄積され、やがてそれは「崇り」となって示現する。これを主題化したものがフロイトの精神分析にいう「抑圧されたものの回帰」である。神武即位前紀（日本書紀・卷三）は、神武天皇軍の進撃から始まり大和の平定までをいわゆる「神武東征」（ここにいう東征は日本書

紀の語るそれであって、史実であるか否かは問われていない）として詳細に描いているが、これは言い換えると長髓彦、兄猾、弟猾、饒速日命など、征服された国つ神系のルサンチマンが蓄積される過程でもある。この「抑圧されたものの回帰」を回収（鎮魂）したのが、実に神統譜の裏面を形成した（カミムスヒ）—スサノヲ—オホナムチ—オホモノヌシの系譜（神話）であるといっても過言でない。

この神武東征（の大和平定）を起点として、「抑圧されたものの回帰」を「神代巻」に繰り上げるとオホナムチ（大己貴神＝大國主神）の「国作り」と「国譲り」の物語となる。また、同じく神武東征（の大和平定）を起点に「抑圧されたものの回帰」を「歴史時代」に繰り下げると崇神天皇紀（日本書紀・卷五）の大物主神の「罪」「咎」「災い」（いわゆる「崇り」）となる。このように両者は本来一体構造のものである。

しかし、これは出雲の大神や三輪の大物主神が「崇り神」であるということの意味しない。ここにいう「抑圧されたものの回帰」とは、神武天皇の「無意識」（「超自我」）が崇神天皇の「神牀での夢」を通して呼び出されてきたものである。古来、神武天皇（「始馭天下之天皇」）と崇神天皇（「御肇国天皇」）はハツクニシラススメラミコトとして一体のものと考えられてきた。これを「楯の両面」とみて

神武が軍事的・政治的側面を表わし、崇神が祭祀的側面を表わすと指摘する研究者もいる。^⑥崇神天皇は神武天皇に還元可能であるという意味で、歴史叙述（漢文学的な様々なる意匠を凝らしたテキスト＝日本書紀）の中では存在している、実体としては存在していないということになる。

ここに立てられた一つの仮説とは、神武天皇の「無意識」「超自我」、あるいは潜在的願望が崇神天皇（仮象）の「夢」を通して大物主神の「罪」「咎」「災い」（いわゆる「祟り」）となつて招喚された、というものである。神武は自らもつ攻撃欲動を列島制圧（いわゆる神武東征）という形で外部に向けてきたが、それが成功して即位を果たすと、今度はそれが今日いうところのPTSD（戦争神経症）となつて、内面に取り込まれるようになった。その結果、くり返し不快な悪夢（「国内に疾疫多く、民死亡者有りて、且つ大半ぎなむ」崇神紀五年条）をみるようになる。神武の反復される「脅迫観念」（潜在的欲望）が崇神の「神牀での夢」（神託）を通して大物主神や大国主神（出雲大神）の「祟り」となつて顕在化したのである。^⑦

右の見立ては、フロイトの「超自我」という概念に負っている。後期のフロイトは、自らの精神分析の用語である「無意識」（エス）に「超自我」の概念を加えて説明するようになったが、これは第一次世界大戦後に戦争神経症に苦

しむ多くの患者に出会つたことを契機としていた。患者たちは昼間は全く意識していないのに、毎夜戦争の悪夢にうなされたという。フロイトは戦争神経症の患者たちの治療を通して、人間の攻撃性が自らの内に向かうことで形成される無意識の作用を「超自我」と命名した。そしてこれは単に個人の心的メカニズムだけの問題ではなく集団レベルでの、つまりは文化の根源に根ざした問題であるとした。^⑧

これを神武天皇の「戦争トラウマ」として考えようとしたのが本稿のモチーフである。端的にいえば、神統譜の裏面を占める国つ神系の系譜は、神武の無意識（超自我）の発現を契機に招喚されたものといえる。このことは、「正史はなぜ神代巻を必要としたのか」についての、もう一つの回答になる。つまり、スサノヲ系の蓄積されたルサンチマンを「いかに鎮魂するか」という意味合いである。「祟り」は無意識（超自我）の「夢」（神託）の領域なので武力でも権威でも押さえ込むことができない。

① まず、大物主神について見ていこう。従来、神代紀（上・第八段・一書六）の叙述にしたがつて大物主神は①オホナムチの「国作り」をサポートする神として位置づけられてきた。^⑨同時に、②「大三輪の神」（大物主神）の系譜として娘のヒメタタライスズヒメ（姫蹈鞴五十鈴姫命）

のことが記され、神武天皇の「后」となることで天皇家との姻戚関係（親和）が示される。^⑩次いで、③崇神紀五年条から七年条にかけて、「国内に疾疫多く、民死亡者有りて、且大半ぎなむとす。」（悪夢）という事態が発生し、崇神が「神牀」にこもって神託をうける。その結果、これが大物主神に由来する「罪」「咎」「災い」であることが判明する。そこでオホタタネコ（大田田根子）を「祭主」として大物主神を祀ったところ「是に疫病始めて息み、国内漸に謐り、五穀既に成りて、百姓饒ひぬ。」となって大物主神の「災い」の問題が決着する。このあと大和王権の王化になじまない辺境の「道」（戎夷）に「四道將軍」を派遣して征討することに成功（「異俗多に帰て国内安寧」崇神紀・十一年是歳条）し、さらに税制（課役）も整い、海外からの朝貢（崇神紀・十二年三月）も実現する。これらによって、初代神武天皇以来の諸々の政治的課題が決着し、同時に「崇神天皇の世において」「世界の秩序を成り立たせるすべての神々のまつりが、あらためてただしいかたちを得た」というように（従来）読まれてきた。^⑪

しかし、この原因と結果を取り違えた神野志隆光の大物主神論に集約される、①↓②↓③という発展段階論的な予定調和の読み方は誤りであると思う。なぜなら大物主神の「災い」（祟り）は一旦決着したかのように語られているが、

この後くりかえし「反復脅迫」となり歴代天皇を悩ましつづけるからである。^⑫すべては神武天皇の「超自我」（戦争トラウマ）から始まった、と考えるべきである。これは大和朝廷の成り立ちが武力平定による征服国家として語られるところからくるいわば宿命で、日本書紀全体に響く通奏低音のごときものである。したがって、ここでは③の大物主神の「災い」（神武＝崇神の悪夢）を起点に、この「災い」（祟り）が②のヒメタタリスズビメと神武天皇の婚姻という系譜を要求し、さらに①に遡行してオホナムチの「国作り」とそれをサポートする大物主神の神話を要求したとみるべきであろう。征服国の王が征服された族長の娘と婚姻関係を結んでルサンチマンの回収をはかるのは世界史の鉄則だからである。

この点でいわゆる「欠史八代」の天皇が三輪山西南域の磯城（師木）県主系の女たちと次々に婚姻関係を結ぶのも（領土の拡大という意味ではなく）、たといその系譜に作為性があつたとしても大物主神の「歴史」（③↓②↓①）を反復しているのである。近年、よく系譜が神話の文脈を作るといわれるが、より正確には神統譜の半ばを占める「抑圧されたものの回帰」（神武＝崇神の悪夢）の構造が「系譜」を求めたというべきである。^⑬

Ⅲ 次に、オホナムチ（大己貴神Ⅱ大国主神）の「国作り」と「国譲り」（後の出雲大神の「祟り」）の物語について見ていこう。前述のように、この神話も大物主神の「災い」（祟り）の物語と同一構造にある。まず、オホナムチの「国作り」が神武東征（後の国作り）に対応していることを指摘したい。その端的な例が神武天皇の「宮讚め」表現とオホナムチの「宮讚め」の表現が同一ということである。いうまでもなくオホナムチの国譲りは、国作りが完成したことを前提としているが、神武天皇に即して言えば、東征（大和の平定）を果たし、国作りが完成すると次は宮都の造営となり、「夫れ畝傍山の東南の檀原の地は、蓋し国の壇区か。治むべし。」（是の月に即ち有司に命せて、帝宅を經り始む）（神武即位前紀・己未年三月）ということになる。その様子は「古語に称へて曰さく、畝傍の檀原に、底磐之根に宮柱太立て高天之原に搏風峻峙りて」（同・辛酉年正月）というように讃えられる。この天皇側の「宮讚め」の定型句（延喜式・祝詞に顕著）はオホナムチが国譲りする際に、その代償として求めた宮殿の表現と同じである。古事記では「天つ神御子の天つ日継ぎ知らすとたる天の御巢の如くして、底津石根に宮柱ふとしり、高天原に氷木たかしりて」といい、日本書紀では意味をとって「汝が住むべき天日隅宮は、今し供造らむ。（中略）其の造宮

の制は、柱は高く大く、板は広く厚くせむ」（神代下・第九段・一書二）といっているが、どちらも同じである。なぜ神武の「宮讚め」とオホナムチのそれは同一構造をもつのか。それを同じ「フルコト」（古語Ⅱ擬制）の様式だからと見るのは本末転倒で、いずれも神武天皇の「超自我」（深層の無意識）の次元に発想（内属）しているからである。

国譲りの一件は、その代償として「天日隅宮」に宮殿が造られ、「吾が治らす顕露事、皇孫治らしたまふべし。吾は退りて、幽事を治らさむ」（神代下・第九段・一書二）ということとで落着いたかに見えた。しかし、垂仁天皇の代になって、「后、誉津別命を生れます。生れまして天皇愛しびたまひ、常に左右に在きたまふ。壮に及るも言ひたまはず。」（垂仁紀・二年二月）という事態が発生し、これが古事記では「天皇、患へ賜ひて、御寝しませる時に、御夢に覺して曰はく『我が宮を修理ひて、天皇の御舎の如くせば、御子、必ず真事とはむ』と、かく覺す時に、ふとまにに占相ひて、何れの神の心ぞと求めしに、その祟りは、出雲大神の御心なりき。」（垂仁記）とあって、ホムツワケ（ホムチワケ）の物が言えないのは「出雲大神の祟り」であることが判明する。はじめに触れたように、この「出雲大神の祟り」も神武天皇の「超自我」（深層の無意識）の

次元に発現するものである。また、「我が宮を修理ひて、天皇の御舎の如くせ」よといい、ホムツワケが「失語症」に陥ったというのも論理必然的に神武の「超自我」（戦争トラウマ）に直接（内属）するもので、ホムツワケの話はその後そこからの再生の物語となつて展開するのである。したがつてこれを神代巻に振り向けるといわゆる「国譲り神話」となる。さらに、この国譲り神話を改めて「歴史化」とすると崇神紀・六十年七月条や垂仁紀・二十六年八月条の物語となる。

こうしてオホナムチ（大己貴神）＝大国主神＝出雲大神の祟りは、くり返し「反復脅迫」となつて歴代天皇の前に現われる。たとえば、斉明紀・四年五月から五年の是歳条にかけて「皇孫健王、年八歳にして薨せましぬ。今城谷の上に殯を起てて収む。天皇、本より皇孫の有順なるを以ちて器重めたまふ。故、哀に忍びず傷慟ひたまふこと極めて甚だし。群臣に詔して曰はく「万歳千秋の後に、要ず朕が陵に合葬れ」とのたまふ。すなはち、作歌して曰はく（中略）。天皇、時々唱ひたまひて悲哭したまふ。（中略）。「（五年）是の歳に、出雲国造に命せて、神の宮を修葺はしむ。」（日本書紀・卷二十六・斉明天皇）とあつて、斉明天皇は皇孫健王の八歳での死（早世）を大己貴神（大国主神＝出雲大神）の祟りと受けとめていた。「神の宮を修葺は

しむ」は、オホナムチ＝大国主神が要求した「我が宮を修理ひ」（「記」）に対応して言葉としては重いものがある。

三 オトタチバナヒメは貨幣である

このようにくり返される「災い」（反復脅迫）に手を焼いていた律令制天皇王権は、神祇令・祈年祭の全国規模での実施をテコにして、これを一括処理（祟り神を鎮め祭ること）しようとした節がある。

これについて言及する前に、まず述べておかなければならないことがある。それは神を祭る際に捧げられる「幣・幣帛」（ヌサ・ミテグラ）¹⁹ についてである。ヌサ・ミテグラは、絹・糸・綿といった繊維類を中心に海産物や、酒・塩・武器・農具・貨幣・獸類などの総称（延喜式・祝詞に顕著）である。この「幣帛」（の制度）については古代史家の誰もが必ず問題にするが、ヌサ・ミテグラには「贈与の霊」アニマ²⁰ が付着しているという最も基本的な点を指摘した史家は（管見では）これまでに誰もいない。われわれは「幣・幣帛」のもつダイナミズムを読みとらなければならぬ。そもそも神との交流（交渉）に際してなぜ幣帛を捧げるのだろうか。それは願ひごと（祈り）が叶えられするための「交換」条件であるからだ。では幣帛を捧げれば

願いごと（祈り）が叶うという保証はどこからくるのであろうか。それは幣帛という「もの」（物）に憑依する「霊」の「力」による。ただここで注意しなければならぬのは、絹・糸・綿・海産物・酒・武器・農具といった日用品に常に霊が憑いているわけではない、ということである。神との交流をはかろうとすると、そこに交換を促す特別な「力」として「贈与の霊」アニマが付着するのだ。

幣帛の一種に「貨幣」があるが、マルクスは『資本論』の中で貨幣が通貨として特別な力を社会に対して發揮したのは貨幣に備わる「物神性」（フエティシズム）によると述べている。マルクスのいう「物神」とは今日の言葉でいえば「物に宿る霊」すなわちアニミズム觀念のことである。神との交流（交換）に、交渉を促す「力」として「霊」が依り憑いた典型的な例に記・紀、景行天皇条のオトタチバナヒメ（弟橘比売命・弟橘媛）の走水海での入水説話がある。

其より入り幸して、走水海を渡りし時に、其の渡りの神、浪を興し、船を廻らせば、進み渡ること得ず。爾くして、其の後、名は弟橘比売命、白ししく、『妾、御子に易りて、海の中に入らむ。御子は、遣ええし政を遂げ、覆奏すべし』とまをしき。海に入らむとする時に、菅豊八重・皮豊八重・純豊八重を以て、波の上

に敷きて、其の上に下り坐しき。是に、其の暴浪、自ら伏ぎて、御船、進むこと得たり。爾くして、其の後の歌ひて曰はく『さねさし 相模の小野に 燃ゆる火の 火中に立ちて 問ひし君はも』故、七日の後に、其の後の御櫛、海辺に依りき。乃ち其の櫛を取り、御陵を作りて、治め置きき。（古事記）

右は、ヤマトタケル東征説話の中の有名な一場面である。一般にこの場面は、オトタチバナヒメが「渡りの神」の祟りを鎮めるために「御子に易り」、人身御供となつて入水し、海神の神妻の資格で「暴浪」をなだめる呪術的な力を行使したものだと説明されている。この場合、神に捧げる「幣帛」（贈与）の役割を与えられているのがオトタチバナヒメということになる。タチバナヒメが「渡りの神」（不気味な他者）との交渉を意図した時、はじめてそこに交換を促す特別な「力」（神妻としての霊力）が付着するのだ。この贈与に対する「渡りの神」からの「返礼」が「暴浪、自ら伏ぎて、御船、進むこと得たり」であつたのはいうまでもない。さらに古事記ではこの贈与交換の成立を確認するかのような一文（七日の後に、其の後の御櫛、海辺に依りき）が書き込まれている。タチバナヒメの「櫛」（クシ）は「奇」（クシ）で、タチバナヒメに憑依した「贈与の霊」である。M・モースの『贈与論』によれば、贈与に

付着した霊は、「もとの持ち主（古祟）へ還りたがる性質がある」という。¹⁶古事記の「七日の後に、其の後の御櫛、海辺に依りき」とあるのは、それを裏付ける表現である。なお、奈良時代の後半、都市において急速に貨幣が通貨として流通するようになった背景にもこの「互酬交換」の觀念——贈ったものは還ってくる——があつたと考えられる。この意味で交換を促す力、すなわちオトタチバナヒメは貨幣である。

なお、オトタチバナヒメの説話には「幣帛」の語が直接には用いられていないので、確認のために同じ人身御供の話題の中に「崇り神」（河伯）に「幣」を捧げた例のあることにふれておこう。日本書紀・卷十一・仁徳紀十一年十月条にみえる有名な話で、「茨田堤を築く」ために選ばれた二人の人身御供のうち一人が知恵（合理性）をはたらかせて死を免れたという話である。「時に天皇の夢に神有りて、誨へて曰したまはく……『二人、以ちて河伯を祭らば、必ず塞ぐこと獲む』……。請ひて曰く『河神崇りて、吾を以ちて幣とせり』……。』とある。この話がオトタチバナヒメの説話と同一構造にあることはいうまでもない。

四 祈年祭と崇り神

さて、神祇令の祈年祭はこの「幣帛」を、各地から招集

した国造（祝部を率いた）に命じて初めて全国の神社に頒布した。祈年祭は天武朝以後の律令国家が創始した新たな天皇祭祀であるとされている。¹⁷その中核をになうのが神祇官が幣帛を班つという「班幣」制である（神祇令の祈年祭は、祭りの次第を「中臣、祝詞を宣べよ、忌部、幣帛を班かて」と規定している）。神祇令において国家の挙行する祭祀は複数あつたが、「踐祚（即位）の儀」と並んで「すべて天神・地祇を祭れ」として神祇官が全国規模で執行する祭りは祈年祭だけであつた。祈年祭は年初（毎年二月）にあたつてその年の豊穰を祈る予祝の祭りで、古くから伝わる民間の農耕儀礼を継承しつつ、唐の祈穀郊という外来の祭祀の影響を受けた新しい律令祭祀とされている。

この国家的祭祀の意義は、「班幣」という制度を通して全国の神社（後の延喜式・神名帳によれば実体は別として三・三三二坐とある）とその祭祀を統制し、地域の神々を中央集権化して一元的な管理下に置こうとしたものである。これは、神祇官に招集された全国の国造が、本来持ついた地域の祭祀権を奪われ、新たな律令天皇制祭祀の中に組み込まれたことを意味する。私はこの三・三三二坐と延喜式国郡図を古代の一望監視装置Ⅱパノプティコンと呼んでいる。万葉集・東歌の編纂は実にこの国郡図Ⅱ一望監視装置に基づくものである。¹⁸

この祈年祭の具体的な成立過程については丸山裕美子「天皇祭祀の変容」が詳細に論じている。¹⁹⁾ こうしたプロセスを経て大宝神祇令の祈年祭が成立したがこの結果、地域の神祭りの独自性は解体し、全国的な神祇統制（一望監視）が進むことになる。

このような意味で、祈年祭は唐の祈穀郊に倣った最も律令的でかつ合理的な祭祀と見られてきたが、私はその背後に律令国家成立以前の氏族原理（贈与霊に基づく互酬交換）とのせめぎあいがあったと考える。

ここではそれを延喜式・祝詞の「祈年祭」に即してみていこう。祈年祭・祝詞は冒頭で「集はり侍る神主・祝部等、諸聞き食へと宣る。高天の原に神留り坐す皇睦神漏伎の命・神漏弥の命以ちて、天つ社・国つ社と称へ辞竟へ奉る皇神等の前に白さく、今年の二月に御年初め賜はむとして、皇御孫の命のうづの幣帛を、朝日の豊逆登りに、称へ辞竟へ奉らくと宣る。」と祝詞の定型句を宣べた後に、個別の皇神として「御年の皇神の前に、白き馬・白き猪・白き鶏、種々の色の物を備へ奉りて、皇御孫の命のうづの幣帛を称へ辞竟へ奉らくと宣る。」と「御年の皇神」の祭りについて特筆している。これは冒頭の「御年の皇神等の前に白さく」が、全国三―三二坐の「御年」の神々に向けて宣べたものであるのに対して、それとは別に「古くからの大和朝

廷との関連から、大和国の特定の御年の神に対して、特に丁重な扱いがなされた」（粕谷興紀『延喜式祝詞』）ためだとされる。令集解・祈年祭の「古記」は、この神について「神祇官に於いて、惣じて天神地祇を祭れ。百官官人集まれ。別けても葛木鴨、名は御年神と為す。祭の日に、白猪、白鶏各一口なり。歳を稔らしめんが為に、これを祭るなり。大歳の祭の如きなり。」と注して、葛城系の葛木鴨神を指すとしている。

それでは、全国の天神地祇を祭りの対象とする祈年祭の中で、なぜ「御年の神」が特権的な地位を持つに至ったのか。まず、「御歳神の祭りは、令の定める祈年祭に先行する可能性の強い予祝祭である」（『律令』「祈年祭」補注、日本思想大系）という点が考えられる。これは祈年祭・祝詞の後半部に「御県に坐す皇神等の前に白さく、高市・葛木・十市・志貴・山辺・曾布と御名は白して、此の六つの御県に生ひ出づる甘菜・辛菜を持ち参来て、……。」とある「六つの御県」に係わる。「倭の国の六つの御県」とは、大和政権の早い段階での勢力範囲であった「皇室の宮殿にもっとも近い本拠地、ないしは直轄領ともいふべきところ」で、「天皇を身近なところで守り奉仕する神」（横田健一『飛鳥の神がみ』）とみなされていた。²⁰⁾「そこで特に丁重な扱いがなされた」というわけである。

ところが、この「御年の神」には一方で次のような伝承がある。

一いは、昔神代に、大地主神、田を営る日に、牛の穴を以て田人に食はしめき。時に、御歳神の子、其の田に至りて、饗に唾きて還り、状を以て父に告しき。御歳神怒を發して、蝗を以て其の田に放ちき。苗の葉忽ちに枯れ損はれて篠竹に似たり。是に、大地主神、片巫・片巫をして其の由を占ひ求めしむるに、「御歳神祟りを為す。白猪・白馬・白鶏を献りて、其の怒を解くべし」とまをしき。教に依りて謝み奉る。神答へ曰ししく、「実に吾意ぞ。(以下略)」とのりたまひき。

仍りて、其の教に従ひしかば、苗の葉復茂りて、年穀豊稔なり。是、今の神祇官、白猪・白馬・白鶏を以て、御歳神を祭る縁なり。

(古語拾遺・御歳神)

古語拾遺の伝えるところでは、祈年祭で祭られる「御年(歳)の神」は祟り神であつたことになる。「御年(歳)の神」は本来葛城土着の神で、葛木鴨神には祟り神が依り憑いていたというのだ。葛木を含む「倭の国の六つの御県」は、神武「東征」の中の大和平定の物語と重なる地域(大和平野南部)で、ルサンチマンの蓄積していた場所でもある。また、大物主神の祟る範囲とも近接している。葛木鴨神が穀物(稲米)に依り憑いた祟り神であるとすれば、若

井敏明が指摘するように、農耕の開始にあたつては真つ先に鎮め祀る必要があつたということになる。

この原祈年祭における「御年の神」の祟り神としての性格にうまく便乗したのが神祇令・祈年祭ではないのか、というのが私の推測である。すなわち、律令天皇制祭祀が、全国の祝部への「班幣」(贈与霊)制を通して地域の神祭りに介入することに乗じて、積年の歴代天皇への「反復脅迫」(祟り)を鎮め祭ろう(回収しよう)としたのではないか、ということである。

その一つの回答が延喜式・出雲国造神賀詞ではないだろうか。右の文脈にかかわるところでいうと、

(中略)乃ち大穴持命の申し給はく、皇御孫の命の静まり坐さむ大倭の国と申して、己れ命の和魂を八咫の鏡に取り託けて、倭の大物主櫛題玉命と名を称へて、大御和の神奈備に坐せ、己れ命の御子阿遲須伎高孫根命の御魂を葛木の鴨の神奈備に坐せ、事代主命の御魂を宇奈提に坐せ、駕夜奈流美命の御魂を飛鳥の神奈備に坐せて、皇孫の命の近き守り神と貢り置きて、八百丹杵築宮に静まり坐しき。……。

とある部分である。ここでは出雲系のオホナムチが「己れ命の和魂」を「倭の大物主櫛題玉命」として「大御和の神奈備」に、「御子」の「阿遲須伎高孫根命」を「葛木の鴨

の神奈備」に、「事代主命」を「宇奈提」に、また「駕夜奈流美命」を「飛鳥の神奈備」に、それぞれ鎮座させて天皇の「近き守り神」としている。ここに列挙された神がみはいずれも大和土着の神で、神武東征の武力平定の際に征服された者たちの住む、最もルサンチマンの蓄積した地域（大和平野東部・南部）であった。それが今「皇孫の命の近き守り神」となったというのだ。天皇家の守り神である天照大神を東国（伊勢）に遠ざけ「東下り」させてでも、崇り神を鎮めることが優先されたのである。神統譜でいえば、アマテラス系のそれではなく、スサノヲ（出雲）系の神の祭祀が重視されたことになる。

出雲の国造は、全国の国造が祭祀権を奪われて行政権だけが認められていたのに対し、祭祀権をも保持した特別な存在であった。奈良時代の全般にわたって朝廷で実施されていた儀礼に出雲国造の新任式があるが、この時朝廷と出雲の間を二年間にわたって循環・回帰する神宝（刀剣）を「負幸物」（おひさちもの）といった（延喜式・臨時祭式）。広義の「幸の交換」が行われていたのだ。

大宝二年二月に全国に頒布された祈年祭の「幣帛」（贈与霊）は、中央集権的律令国家スタートに際しての様々な政策の一つであったが、そこには「抑圧されたものの回帰」（神武＝崇神の悪夢、戦争トラウマ）を鎮め、守護霊

となって還ってくる「互酬交換」への願い（祈り）が込められていた。このような意味で日本書紀・神代巻を根底で支えていたのは、実にこのアニミズムの論理だったのではないか。

おわりに

おわりに、日本書紀・神代巻と古事記・上巻の関係についてふれておくと、冒頭に論じた権威の二重性の内の一つ（王家の始祖神としての天照大神）を、日本書紀・巻六、垂仁天皇二十五年三月条の伊勢降臨傳承に基づいて神代に特化したものが古事記の神話ということになる。この点で古事記は日本書紀・神代巻以上に内面化が進んでいる。そのことをよく示すのが古事記の「国つ神」（八例）という概念である。「国つ神」とは「地上世界に属する神の一般的な称でなく、天に属するものに対してへりくだって名乗る時に用いられる。」（新編日本古典文学全集『古事記』頭注）というように、それ自体で客観的に存在するものではない。なぜならこれこそ神武天皇の「超自我」（深層の無意識）が呼び寄せた觀念に他ならないからだ。

注

（1） 大館真晴「神武紀四年二月条にみる皇祖天神祭祀の記

載意図」（『野州国文学』七一、二〇〇三年）。

- (2) 山田純「霊時をめぐる〈変成〉」（『日本書紀典拠論』二〇一八年、新典社）。なお、本論には霊時の場所に関する卓見がある。金沢英之「書評 山田純『日本書紀典拠論』」（『日本文学』第六十八巻・七号、二〇一九年）を参照。

- (3) 金沢英之「『日本書紀』の「皇祖」をめぐる」（『美夫君志』第九十号、二〇一六年）

- (4) 「平帝元始五年、大司馬王莽奏して言く、『王者は天を父として事へる、故に爵に天子と称す。孔子曰く、人の行は孝より大なるは莫く、孝は父を敬ふより大なるは莫く、父を敬ふは天に配するより大なるは莫し。王者は其の考を尊び、以て天に配せんと欲し、考の意に縁り、祖を尊ばんと欲し、推して之を上せ、遂に始祖に及ぶ。是を以て周公は后稷を郊祀して以て天に配し、文王を明堂に宗祀して以て上帝に配す。礼記に天子は天地及び山川を祭りて歳ごとに遍し』と。」（『漢書』巻二十五・郊祀志下）

右は、前漢末の官僚王莽が権力継承の正統化のためには、天を祀るだけでなく、同時に王朝の創業者（高祖）をも天に配して祀り、両者の承認を得る必要があることを奏言して許可された、というものである。その際、天の權威と始祖の權威を繋いだものが、儒教の重んじる孝の実践であった。この国家的規模の実践を「大孝」という。

- (5) 呉哲男「『古事記』・『日本書紀』の思想」（松田浩他編

『古典文学の常識を疑うⅡ』二〇一九年、勉誠出版）

- (6) 横田健一「飛鳥の神がみ」（一九九二年、吉川弘文館）。なお、吉井巖「崇神王朝の始祖伝承とその変遷」（『天皇の系譜と神話 二』一九七六年、塙書房）、西條勉「ハツクニシラスメラミコトの成立」（『古事記と王家の系譜学』二〇〇五年、笠間書院）を参照。

- (7) 「神牀」は古事記の専用語で、「此の天皇の御世に役病多た起りて、人民尽きなむと為き。爾くして天皇の愁へ歎きて神牀に坐しし夜に、大物主大神、御夢に顕れて曰ひしく『是は、我が御心ぞ。意富多々泥古を以て我が前を祭らしめば神の氣起こらず、国も、亦安らけく平らけくあらむ』とひき」（『崇神天皇記』）とある。しかし、当該箇所を日本書紀では、「天皇、乃ち沐浴齋戒し、殿内を潔浄めて祈みて曰はく『朕、神を礼ふこと尚し未だ尽さざるか。何ぞ亨けたまはぬことの甚だしき。冀はくは亦夢裏に教へて、神恩を畢へたまへ』とのたまふ。」（『崇神紀・七年二月』）といっている。古事記同様「殿内（の神牀）」と「神牀」を補って考えても不可はないだろう。「神牀」は「夢で神託を受けるために、忌み謹んで寝る床。」（『新編日本古典文学全集『古事記』』であり、「神託が夢を通じてなされた点に崇神朝の政治体質がある。」（『新潮日本古典集成『古事記』』）ともいわれている。また、「神牀に就くのは霊夢を得るための祭式的行為。……。一般に疫病は神のたたりと考えられていた。ここでは大物主神は疫神とされている。」（ちくま学芸文庫

『古事記注釈』第五卷）とも指摘されている。

(8) フロイト「自我とエス」『フロイト全集』18、「快原理の彼岸」『フロイト全集』17（二〇〇六年、岩波書店）。

なお、柄谷行人『憲法の無意識』（二〇一六年、岩波書店）、小林敏明『フロイト講義〈死の欲動〉を読む』（二〇一二年、せりか書房）を参照した。

(9) 「二書に曰く、大國主神、亦は大物主神と名し、亦是國作大己貴神と号し、（中略）遂に因りて言はく、『今し此の國を理むるは、唯だ吾一身のみなり。其れ吾と共に天下を理むべき者、蓋し有りや』とのたまふ。時に、神しき光海を照らし、忽然に浮かび来る者有り。曰く、『如し吾在らずは、汝何ぞ能く此の國を平けむや。吾が在るに由りての故に、汝其の大き造る績を建つること得たり』といふ。是の時に大己貴神問ひて曰はく、『然らば汝は是誰ぞ』とのたまふ。對へて曰く、『吾は是汝が幸魂・奇魂なり』といふ。大己貴神曰はく、『唯然なり。廻ち知りぬ、汝は是吾が幸魂・奇魂なりといふことを。今し何処にか住らむと欲ふ』とのたまふ。對へて曰く、『吾は日本國の三諸山に住らむと欲ふ』といふ。故、即ち宮を彼處に當り、就きて居しまさしむ。此大三輪の神なり。此の神の子、即ち甘茂君等・大三輪君等、又姫蹈鞬五十鈴姫命なり。』（日本書紀・神代紀上・第八段・一書六）

(10) 日本書紀は、神代紀上・第八段・一書六の後に、もう一つの異伝（又曰く）として事代主神が姫蹈鞬五十鈴姫

命を生んで神日本磐余彥火火出見天皇（神武天皇）の后となつたと伝え、さらに神武天皇・即位前紀庚辰年八月条にも同様の記事を載せている。大物主神も事代主神も國つ神のシンボリックな存在なので習合した痕跡がある。また古事記では神武が大物主神の娘、伊須氣余理比売を嫡后にしたとも伝える。いずれも初代神武天皇が嫡後に「神の子」を選んだという点では共通する。

(11) 神野志隆光「國作りと大物主神——『古事記』における大物主神」『大昭和』一一九号、二〇一〇年一月。『日本書紀』における大物主神と三輪」『大昭和』一三八号、二〇二〇年一月。

(12) I 日本書紀・卷十四・雄略天皇七年七月

「〔雄略〕天皇、少子部連螺贏に詔して曰はく『三諸岳の神の形を見むと欲ふ。』或は云はく、菟田の墨坂神なりといふ。汝、臂力人に過ぎたり。自ら行きて捉へ来』とのたまふ。（中略）乃ち三諸岳に登り、大蛇を提取へて、天皇に示せ奉る。天皇、肅戒したまはず。（中略）天皇、畏み、目を蔽ひて見たまはず、殿中に却き入り、岳に放たしめたまふ。」

II 日本書紀・卷九・神功摂政前紀・仲哀天皇九年九月「〔神功皇后〕諸國に令して、船舶を集へ兵甲を練らふ。時に軍卒集ひ難し。皇后の曰はく『必ず神の心ならむ』とのたまひ、則ち大三輪社を立てて、刀・矛を奉りたまふに、軍衆自づからに聚る。」

Ⅲ風土記・逸文（九州甲類・筑前国の風土記）

「筑前の国の風土記に曰ふ」氣長足姫の尊、新羅を伐たむとして、軍士を整理へたまひ發行の間に、道中にして遁げ亡せつ。占にその由を求ぎたまふに、即ち崇る神あり、名をば大三輪の神といふ。所以に、この神社を樹て遂に新羅を平けたまへり。」

- (13) 本稿が用いる「抑圧されたものの回帰」とは、過去の戦争トラウマを想い起すという意味ではなく、歴代天皇（たとえば斉明天皇）が現在の体験としてくり返してしまふ、という事態をさしている。

- (14) 日本書紀には「幣」「幣帛」（ミテグラ・ヌサ・マヒナヒ）の用例は、賄賂というような意味も含めて二六例ある。これら全用例の「幣帛」を「交換を促す特別な力」という意味に読みかえても例外なくあてはまる。なお、西宮英紀『律令国家と神祇祭祀制度の研究』（二〇〇四年、塙書房）を参照。

- (15) K・マルクス「商品の呪物的性格とその秘密」『資本論』第一巻・第一部（岡崎次郎訳、一九七二年、大月書店）。なお、石塚正英「マルクスの『フェティシズム・ノート』を読む」（二〇一八年、社会評論社）を参照。

- (16) M・モース『贈与論』（森山工訳、二〇一四年、岩波文庫）

- (17) 井上光貞『日本古代の王権と祭祀』（一九八四年、東京大学出版会）。大津透『古代の天皇制』（一九九九年、岩波書店）。丸山裕美子「天皇祭祀の変容」（『日本の歴

史8 古代天皇制を考える』（二〇〇一年、講談社）

- (18) 呉哲男「表象としての東歌」（『古代文学における思想的課題』二〇一六年、森話社）

- (19) 注17参照。

- (20) 粕谷興紀『延喜式祝詞』（二〇一五年、和泉書院）。なお、その背景については、吉井巖「倭の六の御景」（『天皇の系譜と神話』二一九七六年、塙書房）に詳しい。

- (21) 若井敏明「御年神と祈年祭」（季刊『古代史の海』34、二〇〇三年）

- (22) 呉哲男「さち——さちの交換」（吉田修作編『ことはの呪力』二〇一八年、おうふう）

付記

テキストの引用は原文（により近いと考えられるもの）がベストであるが読者の便宜上、訓読文によっている。日本書紀の注釈に訓読を付すべきか否かはあくまでも便宜的なものであって、そこに過剰な思い入れを込めるべきではない。どうしてもこだわりたいのであれば、訓読の断念（思考停止）を最良とするのではなく、神田喜一郎が範をしめした『日本書紀古訓攷証』（一九四九年）レベルの考証を現在の水準に照らして、日本書紀全文にわたって施すべきである。私はそれ以下の注釈は日本書紀の注釈書として認めない。