

日本古代の祝詞にみる 神話の視覚化構造とその普及

吉原 啓

はじめに

神話が視覚化される方法には、いくつかの類型があるように思われる。筆者はそれを、①儀礼化、②図像化、③空間化と仮定する。

①儀礼化は、神を祀る行為を通じて神話的世界を現実世界に顕現させることである。その行為、すなわち儀礼を通じて、神話は視覚化される。

②図像化は、神話を図や像として表現するものである。ただし、ある図像が単なる神の図像であるのか、神話、つまりストーリー性を伴った図像であるのかは、厳密には区別されるべきである。単なる神の図像である場合、それは信仰の対象となるものであって、その神像を伴った儀礼によってストーリーとしての神話が現実世界に投影されることになるだろう。一方、ストーリー性を伴った神話の図像には、一時性のある儀礼から離れて、観覧者に常時神話を伝達し教化する機能があると思われる。

神話の図像化は、日本では立ち遅れるか断続的である。弥生絵画については神話的要素を抽出できるという見解もある⁽¹⁾が、そうした弥生絵画は一時期だけにとどまり継続しない。神像は奈良時代後半になって仏教の影響下で出現する⁽²⁾が、図像化されたのは神であり神話ではない。

③空間化は、神話的世界をある空間に一定期間以上顕現させ続けるものである。「神話」の意味をやや拡大して捉えることが許されるならば、例として宮都構造をあげることができる。大極殿は天を主催する天帝の居所としての意味を持ち、また、藤原宮・京の構造は『周礼』に記された理想的な王の居城を体現する⁽³⁾。こうした宮都構造は、外来の神話的世界観や理念を空間として表現したものである。その狙いは、天皇は地上における天帝の代行者であり、理想的な君主であることを理念的に示すことにある⁽⁴⁾。この空間の主である天皇とそこに集う官人や百姓は、その空間に居続ける限り、理念的には上述のような神話的世界の構成員となる。一時性のある儀礼化との違いはここにある。さらには、同じく常時性のある神話の図像化よりも広い空間に効果を及ぼすことができる。ただし、神話的世界観の空間化は高度に概念化されたものであり、その空間に付与された意味を理解することは、図像化ほどたやすくはない。なお、宮都以外では、古墳も思想や理念の空間化と評価できるかもしれない⁽⁵⁾。

以上三つに類型化した神話の視覚化のうち、本稿で取り上げるのは①儀礼化である。②は、仏教芸術以外では日本古代における検討が難しく、③の古墳や宮都についてはこれまでも言及がある。一方、①儀礼化については祝詞等に多くの材料があるが、神話が儀礼を通してどのように視覚化されたのかという視点で論じられることは、出雲国造神賀詞以外ではそれほど多くなかった⁽⁶⁾。そこで本稿では、祝詞を通じて神話的世界が現実世界に結び付けられる構造についての素描を行う。その上で、日本古代における神話の視覚化が、どのように展開されてきたのかについて検討する。

1 龍田風神祭の祝詞に見る神話の視覚化構造

祝詞とは、神を祀る祭祀の場において読み上げられるものである。古代の祝詞としては、10世紀に編纂された『延喜式』所収の祝詞(以下、延喜式祝詞)が知られているが、その他にも木簡から地方における祝詞の事例と目されるものも報告されている⁽⁷⁾。延喜式祝詞は、三宅和朗氏によれば、令制以前・大宝令制定以前の律令制形成期・平安初期の三段階の成立時期が想定されている⁽⁸⁾。なお、延喜式祝詞は国家祭祀の祝詞が記録されたものである点には留意が必要である。

この延喜式祝詞を神話の視覚化という観点から捉えるとき、龍田風神祭の祝詞は神話を視覚化していく過程・構造がもっとも顕著に表れていることに気がつく。そこで、まず同祝詞の分析を通して、同祭において神話がどのように視覚化されたのかを描出する。もちろん、祝詞は祭祀の一部をなすものであり、祭祀には祝詞だけでなく様々な祭儀が伴う。そうした祭儀も通じて全体として神話が視覚化された⁽⁹⁾。しかし本稿では、古代国家祭祀の多くは祝詞に神話を視覚化させる機能の中心を担わせていたと考えられるため、主として祝詞の検討を行うことにする。

龍田風神祭とは、大和国平群郡の龍田大社で毎年4月と7月に行われた祭祀である。史料上の初見は、『日本書紀』天武4年(675)4月癸未条であり、この時期に龍田神を国家的に祀ることが創出されたと考えられている。龍田大社の祭神は、『延喜式』神名式によれば「龍田坐天御柱国御柱神二座」とあり、祝詞も踏まえると男女二柱の神であることが明らかとなる。この二柱の神は、ともに『古事記』『日本書紀』には見えない神であること、平群郡にはこの龍田神とは別に「龍田比古龍田比女神社二座」という男女二柱の神がいることも併せて考えて、龍田神は在地の龍田比古・龍田比女をもとに、国家的要請によって新たに創出された神であるとされている⁽¹⁰⁾。その要請とは、祝詞の内容から、大和国に暴風が吹き込む地域を祀ることで風雨順序を祈願すること⁽¹¹⁾、また、地理的条件から、大和から河内方面への交通の要衝を抑えることであったという見解がある⁽¹²⁾。

『延喜式』に収録されている龍田風神祭の祝詞は、次のようなものである。

龍田風神祭

A 龍田に称へ辞竟へ奉る皇神の前に白さく、志貴嶋に大八嶋国知らしし皇御孫の命の、遠御膳の
ながみけと、赤丹の穂に聞こし食す五つの穀物を始めて、天の下の公民の作る物を、草の片葉に至
るまで成さざる、一年二年に在らず、歳まねく傷るが故に、百の物知り人等の卜事に出でむ神の
御心は、此の神と白せと負ほせ賜ひき。此を物知り人等の卜事を以ちて卜へども、出づる神の御心
も無しと白すと聞こし看して、皇御孫の命の詔りたまはく、神等をば天つ社・国つ社と忘る事
無く、遺る事無く、称へ辞竟へ奉ると思ほし行はすを、誰れの神ぞ、天の下の公民の作る作り物を、
成さず傷る神等は。我が御心ぞと悟し奉れと、うけひ賜ひき。是を以ちて、皇御孫の命の大御夢に
悟し奉らく、天の下の公民の作る作り物を、悪しき風・荒き水に相はせつつ、成さず傷るは、我が
御名は天の御柱の命・国の御柱の命と、御名は悟し奉りて、^a吾が前に奉らむ幣帛は、御服は明妙・
照妙・和妙・荒妙、五色の物、楯・戈、御馬に御鞍具へて、品々の幣帛備へて、^b吾が宮は朝日の日
向ふ処、夕日の日隠る処の、龍田の立野の小野に、吾が宮は定め奉りて、吾が前を称へ辞竟へ奉ら
ば、天の下の公民の作る作り物は、五つの穀を始めて、草の片葉に至るまで、成し幸はへ奉らむ
と、悟し奉りき。是を以ちて、皇神の辞教へ悟し奉りし処に、^c宮柱定め奉りて、此の皇神の前を称
B へ辞竟へ奉るに、皇御孫の命のうづの幣帛捧げ持たしめて、王臣等を使と為て、称へ辞竟へ
奉らくと、皇神の前に白し賜ふ事を、神主・祝部等諸聞き食へよと宣りたまふ。奉るうづの幣帛は、
比古神に御服は明妙・照妙・和妙・荒妙、五色の物、楯・戈、御馬に御鞍具へて、^a品々の幣帛献
り、比売神に御服備へ、金の麻笥・金の櫛・金の袴、明妙・照妙・和妙・荒妙、五色の物。御馬に
御鞍具へて、雑の幣帛奉りて、御酒は甕のへ高知り、甕の腹満て双べて、和稻・荒稻に、山に住む

物は毛の和物・毛の荒物、大野の原に生ふる物は甘菜・辛菜、青海の原に住む物は鱸の広物・鱸の
 狭物、奥つ藻菜・辺つ藻菜に至るまでに、横山の如く打ち積み置きて、奉る此のうづの幣帛を、安
 幣帛の足幣帛と、皇神の御心に平らけく聞こし食して、天下の公民の作る作り物を、悪しき風・
 荒き水に相はせ賜はず、皇神の成し幸はへ賜はば、初穂は甕のへ高知り、甕の腹満て双べて、汁に
 も頼にも、八百稲・千稲に引き居ゑ置きて、秋の祭に奉らむと、王 卿 等・百の官の人等、倭
 の国の六つの県の刀祢、男女に至るまでに、今年の四月七月には今年の七月と云ふ。諸 参集はりて、
 皇神の前へうじ物類根築き抜きて、今日の朝日の豊逆登りに、祢へ辞竟へ奉る皇御孫の命のうづの
 幣帛を、神主・祝部等賜はりて、愔る事無く奉れと宣りたまふ命を、諸 聞き食へよと宣りたまふ。

（青木紀元『祝詞全評価訳』右文書院より引用）

祝詞の内容を検討する前に、本祝詞が誰から誰に聞かせるものであるかの前提を確認しておく。本祝詞を読み上げるのは、『延喜式』四時祭式によれば、五位以上の王臣および六位以下の神祇官人が使に選出されて派遣されることになっていた。王臣が祭祀の監督を、神祇官人が祝詞の読み上げ等を担当したと考えられている¹³⁾。

祝詞を聞かせる対象は、圍繞部Aは龍田神に奏上する形式をとっているため、形式的には龍田神である。圍繞部Bは、参列している「神主・祝部等諸」に宣り聞かせる形式になっており、少なくとも神主・祝部を対象に読み上げていたことがわかる。また、B部を宣り聞かせる対象に「神主・祝部等諸」とあることからすれば、「諸」には祝詞の後半に見える「王卿等・百の官の人等、倭の国の六つの県の刀祢、男女」のうちの一部を含んでいる可能性もあろう。

以上のことから、本祝詞を読み上げるのは、朝廷から派遣された使者であること、祝詞を聞かされる対象は、A部は形式的には龍田神であり、B部は少なくとも神主や祝部であったことがわかる。ただし、A部は神に奏上する形をとっているものの、この祝詞はA部からB部へと連続するものであり、B部を聞かせる対象にもA部の内容は共有されるものであったことは疑いない。

次に、本祝詞が神話を視覚化していく過程を確認する。まず、A部では、朝廷が龍田神を祀るようになった起源神話が語られる。この語りによって、祭祀の参加者たちにまず神話が知覚される効果が認められる。先述したように、龍田風神祭は天武朝に新たに創出された祭祀と考えられており、その神話も共に創り出された可能性が高い。そうだとするならば、この祭祀の起源神話は一般に周知されていないものであったはずである。そのため、冒頭で祭祀の起源神話を語り、知覚させることは、祭祀の正当性を確保するために特に必要な前提作業であったのだろう。

次にA部のうち傍線部a・bに注目する。ともに神話的叙述の中であり、A-aは龍田神から供物が要求される場面、A-bは龍田神自らが鎮座する宮（神社）の立地について要求する場面である。この神話的叙述では、龍田神によるこれらの要求を受け入れることで、草の片葉にいたるまでの生育が約束されるという話になっている。

神話的叙述が終わると、「是を以ちて」という言葉で場面が転換する。これ以降B部では、それまでの神話的叙述を受けて現在の司祭者たちがとる行動が読み上げられる。

まず、B-b部で、龍田神の要求通りの場所に神社を建設したことが語られる。龍田風神祭は龍田大社で行われる祭祀であるため、この語りによって、現在地である祭祀の場が神話的叙述に登場する場であることが告げられたことになる。A-bとB-bは有機的に結びつき、祭祀の参加者たちを神話的世界へと誘うのである。

次に、B-a部では、龍田の男神と女神に対する幣帛が読み上げられる。この幣帛は、A-a神話的叙述部で龍田神から要求されたものとはほぼ共通する内容を持っている。B-aでは、A-aにはない比

売神に奉る麻笥などの紡織具や海・山の物が追加されているが、五色の物(布)を中心とした幣帛の内容には変化がない。つまり、B-aでは、神話的過去の中で龍田神と崇神天皇が約束した供物を現実に奉獻することが宣言されていることになる。

また、B-aで語られる幣帛は、『延喜式』に記録される龍田風神祭への幣帛とも少なくない部分で共通する。

『延喜式』神祇一 四時祭上

風神祭二座豊月社

絶二疋、絲四絢、綿一屯四両、五色薄繩各二丈、倭文一丈三尺、布一端一丈、庸布五段、木綿一斤十両、麻六斤九両、五斤二両祭料、七両祭料、泉八両、弓四張、篋一連、羽二翼、日上二種大鹿角二頭、鹿皮四張、鉄六斤十両、鞍二具、多多利一枚、麻笥一合、加世比一枚、日上三種漆一升、金漆一升、黄蘗三斤五両、茜十六斤九両、黒葛廿斤、米、酒各一石五斗、稻五束、鰻、堅魚、烏賊各七斤、鮭七隻、腊七斗、比佐魚一斗五升、海藻八斤、滑海藻十斤、雜海藻十四斤、塩一斗、裏葉薦三枚、馬二疋、祝料庸布二段。

ここに挙げられている幣帛のうち、網掛けで示したものがB-aで奉獻が宣言されたものと一致するもの、傍線で示したものがB-aで広く海の物や山の物などと表現されたものに分類できるであろうというものである。後者について対応すると考えられるものを挙げれば、祝詞の「明妙」などが倭文・布・庸布、「青海の原に住む物は鱗の広物・鱗の狭物」は鰻・堅魚・烏賊・鮭・腊・比佐魚、「奥つ藻菜・辺つ藻菜」は海藻・滑海藻・雑海藻などがそれにあたる。なお、A-a・B-aの両方に見える盾・戈はここには見えないが、武具として共通する弓などが見られる。このことから、祝詞で読み上げられる幣帛は、実際の祭祀で奉獻される幣帛とほぼ同じものであることがわかる。また、次節で説明するように、祝詞が読み上げられる時、祭場には既に幣帛が積まれていることが一般的であったと思われる。

この幣帛の読み上げによって、祭祀の場に積まれていた幣帛は単なる物質の域を脱して、神話的叙述の中で龍田神と崇神天皇が約束した供物を継承したものという位置付けが与えられる。つまり、祝詞を読み上げることによって、幣帛が神話的過去と現在・現実を結ぶ神話的アイテムに転化するのである。そしてこの神話的アイテムをとおして、龍田風神祭の参加者たちは国家が創出した神話的世界に引き込まれていくことになる。

以上の検討から、龍田風神祭における神話の視覚化の過程・構造は次のようにまとめられる。まず、神話は祝詞によって知覚される。次に、現実の祭祀の場である神社とそこに積まれている幣帛が、神話の中で語られた神社と供物に由来することが語られる。これによって音声により知覚された神話がモノをとおして現実へと結びつけられる。こうして、祝詞という語りを通して神社という場と幣帛という神話的アイテムを媒介することで、龍田風神祭の概念が現実のものとなり、神話的過去が現実・現在に顕現するのである⁽¹⁴⁾。

最後に、龍田風神祭と同時期に創始され、同日に行われた広瀬大忌祭について触れておく。広瀬大忌祭の祝詞においては、龍田風神祭のような起源神話は語られず、冒頭で神の名が読み上げられるのみである。広瀬大忌祭が龍田風神祭と同時に朝廷によって創始された祭祀であるならば、本来は龍田風神祭と同様に起源神話を強く語る必要があったのではないか。

この点について、筆者は未だ定考をもたないが、中世に作られた広瀬社の縁起が参考になる。「河相宮縁起」や「広瀬社縁起」には、崇神天皇の代に河合村の里長が異人の言に随って池の上に社を建てると一晩で池が陸地になり、それを朝廷に報告したところ勅命によって広瀬社が造立されたとある⁽¹⁵⁾。中世頃の縁起であるため参考にしかできないが、龍田社の縁起に比べて天皇との関わりが薄いことは注目される。広瀬社の場合は、在地の神とは別に新たな神格を創出した龍田社とは異なり、在来の起源神

話が別に存在していた可能性も考慮すべきかもしれない。

2 延喜式祝詞における神話の視覚化

龍田風神祭祝詞は、神話を視覚化していく構造がもっとも詳細に表れているものであった。しかし、全ての延喜式祝詞が同様の構造を持っているわけではない。そこで本節では、他の延喜式祝詞も神話を視覚化する構造を有しているのかについて検討する。

延喜式祝詞を通覧すると、龍田風神祭のような祭祀の起源神話的叙述がないものが多いこと、一方で、ほぼ全ての祝詞で神への幣帛等が読み上げられていることがわかる（表1）。大殿祭・御門祭では幣帛が読み上げられていないが、大殿祭では神を祀るための祭具が読み上げられている。これは神への幣帛の代わりに神を祀る祭具を読み上げていると解して良からう。なお、御門祭祝詞は大殿祭祝詞の延長とされており、これに幣帛や祭具が読まれないことは問題ではない。

齋内親王奉入時は、神嘗祭で幣帛使が幣帛を捧げる祝詞を奏上し終わった後に述べる詞章として記録されており、この祝詞中に幣帛の奉獻は含まれない。しかし、御杖代としての齋内親王の奉入が語られていることは、幣帛の宣読に代わるものであろう。

こうした幣帛等の奉獻と読み上げは、それによって神徳を得るためになされるものである。祈年祭や六月月次祭では多くの神に祝詞と幣帛が捧げられる。その祝詞の中では、「皇御孫の命の御世を手長の御世と、堅磐に常磐に斎ひ奉り、茂し御世に幸はへ奉るが故に⁽¹⁶⁾」幣帛を献上する、と述べられており、得られるであろう神徳を期待しての幣帛の奉獻という形式をとっている。また、広瀬大忌祭や龍田風神祭でも、奉獻した幣帛によって神徳がもたらされることを祈願し、成就した際には秋の祭で沢山の初穂を捧げることが約束されている。

祝詞中に神徳の祈願に相当する文言がないものとしては、伊勢大神宮二月祈年・六月・十二月月次祭、豊受宮、四月神衣祭、九月神嘗祭、豊受同祭、遷奉大神宮祝詞がある。伊勢神宮への奉幣は皇祖神への幣帛ということであるから、他とは異なる特殊な事例に位置付けられよう。また、豊受宮への祝詞は、伊勢神宮への祝詞の一部を改変したものである。これらは一応例外として良いのではないか。そもそも、神に幣帛を捧げる意図を考えれば、それが神徳を得るところにあることは疑いない。

このような延喜式祝詞のあり方を見ると、神への幣帛を読み上げ、それによる神徳を祈願することが祝詞の基礎的要件であるようにみえる。これを神話の視覚化の観点から捉えなおせば、神への幣帛を読み上げ、それによって神徳を祈願する文言があるということは、祭祀の参加者に眼前の幣帛を、神徳を得るための幣帛として強く認識させることにもつながるといえる。つまり祭祀の参加者は、祝詞を聞き、幣帛を見ることで、幣帛の献上によって神徳がもたらされるという神話的観念を認識するのである。ここには、祝詞の語りによって幣帛を神話的アイテムと見做させることで神話的世界を現実に結び付けるという、龍田風神祭祝詞のB部と同様の構造があるといえよう。

それでは、祝詞によって幣帛に神話的観念が付与される祭儀とはどのようなものであったろうか。一例として祈年祭の祭儀の様子を『貞観儀式』から略述する。

- ①神祇官齋院に幣物が並べられる。京職が白鶏、近江国が豚を用意する。なお、これらの動物も祝詞中で神に捧げることが宣言されている供物である。
- ②神祇官人が御巫を率いて参入し、大臣以下も参入し、座につく。
- ③群官が式部輔に率いられて参入する。
- ④左右馬寮が各馬10疋を連れて、神祇官掌が祝部を率いて参入する。

		祝詞		宣・申(白)		起源神話的叙述		供物の宣誥		神徳の祈願															
D		C		B		A																			
遷却崇神	鎮御魂齋戸祭	道饗祭	鎮火祭	御門祭	大殿祭	遣唐使時奉幣	久度古開	平野祭	春日祭	遷奉大神宮祝詞	齋内親王奉入時	豊受宮同祭	九月神嘗祭	伊勢大神宮 二月祈年、六月・十二月月次祭	豊受宮同祭	伊勢大神宮	伊勢四月神衣祭	伊勢神嘗祭	伊勢六月月次祭	龍田風神祭	広瀬大忌祭	大嘗祭	六月月次	祈年祭	
申	申	申	申	白	白	申	白・申	白・申	白	申	申	申	宣	申	申	申	申	申	宣	宣	宣	宣	宣	宣	宣
○	○	△	○	×	○	△	×	×	×	×	×	×	×	×	×	×	×	×	○	×	△	○	×	×	
高天之原尔…	高天之原尔…	高天原仁…	高天原仁…	高天原仁…	高天原仁…	大唐尔…													志貴嶋尔…		高天原仁…	高天原仁…			
○	○	○	○	×	×	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	
進幣帛者…	奉御衣波…	進幣帛者…	進物波…		(祭具を宣誥・神名を呼ぶ)	礼代乃幣帛乎…	進流神財波…	進流神財波…	貢流神宝者…	常乃例尔依豆…	(進神嘗幣詞申畢)／御杖代止進給布	常毛進流九月之神嘗能大幣帛乎…	常毛進流九月之神嘗能大幣帛乎…	常毛進流二月祈年大幣帛乎…	常毛進流二月祈年大幣帛乎…	常毛進流二月祈年大幣帛乎…	常毛進流二月祈年大幣帛乎…	常毛進流二月祈年大幣帛乎…	三郡・国々・処々尔寄奉礼留…	三郡・国々・処尔寄奉礼留…	服織・麻統乃人等乃常毛奉仕留…	奉流宇豆能幣帛…ほか	奉流宇豆能幣帛…ほか	皇御孫命宇豆能幣帛…ほか	皇御孫命宇豆能幣帛…ほか
○	○	○	○	○	○	△	○	○	○	×	○	×	×	×	×	×	×	×	○	○	○	○	○	○	
荒備給比健備給事无志与…ほか	皇良我朝廷乎常磐尔堅磐尔…	八衢尔湯津磐村之如久…	皇御孫能朝庭尔…	四方内外御門尔…	皇御孫命能御世乎…ほか	教悟給比那我良…	参集与仕奉親王等…	参集与仕奉親王等…	如此仕奉尔依豆…	皇御孫之尊乎天地日月止共尔…								御寿乎手長乃御寿止…	御寿乎手長乃御寿止…	天下能公民能作物…	皇御孫命能長御膳能…ほか	皇御孫命能長御膳能…ほか	皇御孫命能御世乎…ほか	皇御孫命能御世乎…ほか	

A～D及び宣・申(白)の分類は、註8三宅論文を参照した。

- ⑤神祇官の中臣が庭座について祝詞を読み上げる。
- ⑥祝部は祝詞の内容一段ごとに称唯する。
- ⑦中臣は祝詞を読み終わると退出する。
- ⑧神祇官人や大臣以下が次に随って拍手する。
- ⑨神祇伯が神祇史に幣帛を頒かつよう命じる。
- ⑩忌部が神部を率いて幣帛の置かれた案を挟んで立ち、班幣を監督する。
- ⑪神祇史が御巫や祝部を呼ぶと、それぞれに称唯して神部から幣帛を受け取る。
- ⑫班幣が終わると大臣以下が退場する。

このように、実際の祭儀においては、まず幣帛が並べられ（①）、その後で祝詞が読み上げられる（⑤）。祝詞に「御年の皇神の前に、白き馬・白き猪・白き鶏、種々の色の物を備え奉りて、皇御孫の命のうづの幣帛を称へ辞竟へ奉らくと宣りたまふ。⁽¹⁷⁾」とあり、ここで読み上げられる幣帛は、祭儀の場に陳列されているものである。また、祝詞の内容が一段終わるごとに祝部が称唯する（⑥）とあることから、祝部は確かに祝詞の内容を聞き、認識していたことがわかる。前節で紹介した龍田風神祭のように朝使が社頭に出向く祭儀についての様子は不明なもの、幣帛が眼前に備えられ、その上で祝詞が読み上げられたことは変わりないと考えられる。なお、次節で述べる祝詞の類型としては、祈年祭は「宣」型であるが、もう一つの類型である「申」型の祝詞が読まれる大原祭や春日祭の祭儀でも、幣帛が並べられた後に祝詞が奏上されることは変わりない。

以上のことから、古代の国家祭祀は、祝詞に読まれる幣帛が眼前に備えられていることによって、神への祈願が視覚効果を通してより強く認識される祭儀構造を有していたと評価できる。こうした祭儀構造は、朝廷からの幣帛が各神に献上されることによって神徳を得る、という朝廷による神話的観念を普及することに機能したと考えられる。

ただし、祝詞は「申」型と「宣」型とに大別されることも踏まえておかねばならない。この点について、節を改めて論じる。

3 「宣」型祝詞による神話的観念の普及

延喜式祝詞には、「申」型（表1のC・D）と「宣」型（同A・B）の二つの型式があることが指摘されている⁽¹⁸⁾。「申」型は、司祭者が神に祝詞を奏上するものである。一方の「宣」型は、諸社の神主・祝部らに祝詞を読み聞かせる祈年祭・月次祭・新嘗祭・広瀬大忌祭・龍田風神祭・伊勢神宮の月次祭・神嘗祭・神衣祭などとされる。

この祝詞の二類型のうち、祈年祭や先に示した龍田風神祭は、より多くの人に祝詞を聞かせる「宣」型である。「申」型は、形式的には司祭者と祀られる神とのやり取りであり、ここで神話的観念が視覚化されても、その効果は第三者に伝わらない。「宣」型の場合は、司祭者が神主・祝部ら第三者に宣り聞かせる形式であり、「宣」型こそ、朝廷による神話的観念を他者に伝達することに適した祝詞の型式といえる。

これらの祝詞の成立段階については、三宅氏によって令制以前（表1のD〈道饗祭のみ平安期に全面的改変〉）・大宝令制定以前の律令制形成期（表1のA・B・C〈春日祭・平野祭・久度古開を除く〉）・平安初期（春日祭・平野祭・久度古開）の三段階の成立時期が想定されている⁽¹⁹⁾。三宅氏は、天孫降臨神話を冒頭に冠するA・Dのうち、Dは天孫降臨神話等が長大に語られるのに対して、Aはその省略形とされる。また、A・B・Cは「某神の前に申す」という大宝令以前の古い上申の形式をとっているこ

とから、これらを大宝令以前の律令制形成期にまとめられた可能性が高いとする。

このうち、最も古いとされるDの祝詞は、全て「申」型であることがわかる(表1)。このことから、「宣」型の祝詞は相対的に新たな型式であることが想起される。

「宣」型の祝詞が神祇官人から神主や祝部らに聞かせる内容となっているのは、それまでは朝廷から朝廷の祀る神へと向けられていた幣帛の奉献による神徳の祈願が、朝廷がそれまで祀っていなかった各地の神に向けても行われるようになったためと考えられる。こうした「宣」型祝詞が属するA・Bの祝詞の形成は律令制成立期とされているため、おそらく天智朝から天武朝頃にかけて⁽²⁰⁾全国的な神祇祭祀を整備するに際して、朝廷の神話的観念を普及する「宣」型祝詞が意識的に導入されたものと思われる。

しかし、「申」型祝詞においても、祝詞によって幣帛に神話的観念を込めることが行われていたことを踏まえると、祝詞と幣帛による神話的観念の視覚化と教化という手法そのものは、かなり古くから行われていたものと思われる。この神話的観念の視覚化の方法は単純なものであり、おそらくは祭祀の初発の段階から存在したもので、祭儀の基礎的な要件とも評価できるかもしれない。このような祭儀の基礎的な効果を他者に普及することが、「宣」型祝詞によって目指されたということであろう。

ただし、祝詞による朝廷の神話的観念の普及には、儀礼構造上の限界もあった。それは、儀礼の性質上、その効果が及ぶ時間と範囲が限定されることである。「はじめに」で述べたように、儀礼は一時的なものである。儀礼が行われている時間しか神話的観念の伝達効果は及ばない。また、祝詞を読み上げ、幣帛を見せるという儀礼構造も、祝詞が聞こえ、幣帛が見えるという狭い範囲にしか効果を及ぼさない。すなわち、儀礼による神話的観念の普及効果は、直接的には祭儀の中心参加者にもみ作用した、限定的なものであったといわなければならない。

4 祝詞と幣帛による神話的観念の普及の実態

本節では、「宣」型祝詞による朝廷の神話的観念の普及が実際に達成されたのかについて確認する。

律令国家の神祇祭祀の中で最も規模の大きなものは、年穀の豊穡のために朝廷が全国の官社に幣帛を分かち祈年祭である。第2節で確認したように、その祭儀は、祝部が神祇官に参集し、積み上げられた幣帛を前にして祝詞が奏上され、最後に祝部が幣帛を受け取るというものになっている。前節までの検討が認められるならば、祈年祭によって、朝廷が奉献した幣帛により神徳を得るという神話的観念が全国の司祭者たちに普及されることになる。

しかし、このように論じるには、いまだ若干の検討が必要である。塩川哲朗氏によれば、古代祭祀は国家祭祀と神社祭祀の二重構造であったことが指摘されている。塩川氏は、神主は在地側の司祭者であるが、祝部は国家機構によって選出された在地神職であり、神祇官の地方末端官人ともいえるという。そして、祈年祭には、祝部が持ち帰った幣帛を神主が神に献上する規定が存在しないことに注目し、祈年祭は神祇官—祝部という国家機構内で自己完結する祭祀であったと論じる⁽²¹⁾。また、その背景には、日本古代において天皇が他氏族の神を直接には祭りえないという思想⁽²²⁾があったとする。

確かに、祈年祭の祝詞と同様のものが各官社で読み上げられていたかどうかは不明であり、朝廷が全国の神に班幣することで神徳を得るという神話的観念がどこまで普及したかが疑問になる。しかし筆者は、朝廷が全国の神に班幣することで神徳を得るという神話的観念は、地方の官社にも普及していた実例があると考えられる。それを示すのが、次の史料である。

太政官符神祇官

応_レ奉_二幣帛神社_一事

日本古代の祝詞にみる神話の視覚化構造とその普及（吉原）

右、得_三武蔵国司去年九月廿五日解_一稱、以_二今月十七日_一、入間郡正倉四字着_レ火、所_レ焼糲穀惣壺万伍佰壺拾參斛亦滅_一。百姓十人忽臥_一重病_一頓死二人。仍卜占、在郡家西北角神_一出雲伊波比神崇云、我常受_二給_一 朝庭幣帛。而頃年之_一給_一。因_レ茲、引_二率郡家内外所_レ有雷神_一、發_二此火災_一者。仍勸_一外大初位下小長谷部広麻呂申云、実常班_一奉_二朝庭幣帛_一神也。而頃年之間不_レ為_二給下_一者。仍檢_一案内、太政官去天平勝宝七年十一月二日符稱、武蔵国預_二幣帛_一社四处、多磨郡_一野社、加美郡今城青八尺稲実社、横見郡高負比古_一社、入間郡出雲伊波比社者。官符灼然、而時_レ班_一奉幣帛_一漏落者。右大臣宣、奉_レ勅依_レ例施行者。官宜承知、准_レ勅施_一符到奉行。

(中略)

宝亀三年十二月十九日⁽²³⁾

これによれば、宝亀2年(771)に武蔵国入間郡の正倉が焼失し、百姓10人が重病にかかり、2人が頓死した。卜占をしたところ、郡家西北角の神社の出雲伊波比神が、本来朝廷から受給すべき幣帛を受給していないことによる祟りだという。そこで中央政府が調査したところ、出雲伊波比神の祝部と思われる長谷部広麻呂からの聞き取りにより、この神社は班幣対象社になっていたものの時々漏落することがあったことが明らかになる。これによって祟りを認定し、太政官が神祇官に幣帛漏落の是正を求めている。

祟り認定のプロセスは、武蔵国司は当初から幣帛漏落による祟りを報告しており、中央政府がその報告をもとに調査をしたところ、祝部と思われる長谷部広麻呂から幣帛漏落の実態を聞き取ったことにより、祟りが認定されたというものである。おそらく、祝部や郡司層ら在地側の者が当初から幣帛漏落による祟りを主張しており、それが調査により追認されたということであろう。幣帛漏落による祟りという認識は、中央政府がこの時植え付けたものではなく、在地側が当初から有していた認識であったのである。

以上の事例から、朝廷による祈年祭班幣が正しく行われなければ祟りがあり、それを是正するためには班幣が必要であるとの観念は、在地の側にも共有されていたことがわかる。祈年祭祝詞によって祝部に伝達した、朝廷からの幣帛によって神徳を得るという神話的観念は、祝部を通じて地方の神社や郡司層にも普及されたのであろう。塩川氏も述べるように、『令義解』職員令祝部条には「国司於神戸中簡定。即申太政官。若无戸人者通取庶人也。」とあり、祝部は基本的には官社にあてられた神戸から選定されることになっていた。つまり、祝部は神祇官の地方末端官人ではあっても、同時に広義では神社の奉斎集団の一員であったといえる。このような祝部が祈年祭祝詞を聞き、幣帛を持ち帰ることで、朝廷の神話的観念が幣帛と共に各官社に伝達される実態が存したのであろう。

塩川氏は、祈年祭の祭祀構造について、各神祇の統制や服属、国家の正当性の宣布といった要素は薄く、存在していても副次的であったと評価している⁽²⁴⁾。確かに、祈年祭は構造上そういった特徴を有しているのであろう。しかし、本節で確認したように、朝廷からの幣帛によって神徳を得るという、朝廷側の神話的観念普及の面では、祈年祭は一定の役割を果たしていたとみるべきである。

おわりに

本稿では、日本古代の国家祭祀においては、祝詞によって幣帛を神話的アイテムと認識させることで神話を視覚的に表現する構造があったことを指摘した。祝詞を読み、幣帛を奉るという祭儀をとおして、朝廷からの班幣によって神徳を得るという朝廷の神話的観念が祭祀参加者に伝達されるようになっていた。このような祭儀の場においては、神像などの偶像はなかったが、眼前の供物を神話的アイテムと認

識させることによって神話を現実に結びつけていた。偶像はなくとも儀礼により神話を視覚化する方法が存在したのである。

こうした儀礼による神話の視覚化は、その効果の及ぶ時間や範囲が限定されるものであったが、方法としては極めて簡便である。このような神話の視覚化は、かなり以前から、おそらく祭祀の初発の段階から存在したと思われる⁽²⁵⁾。

最後に、日本古代において、なぜ神話の図像化がほぼ行われなかったのかについての見通しを述べておきたい。

神話の図像化の目的を、布教、共同体意識の醸成、人民の統合と仮定できるならば、日本古代において神話が図像化されなかったのは、同様の目的を果たす別の手段が存在したことが一因であると考えられる。古市晃氏は、日本の六世紀末から七世紀末にかけては、氏族ごとに分断されていた君主への奉仕の原理を超えて、包括的に君臣を統合する装置として仏教の論理が導入されたと指摘する⁽²⁶⁾。仏教は、図像表現だけでなく空間表現や儀礼表現などあらゆる方法でその世界観を視覚化する方法を有していた。松村一男氏も想定するように⁽²⁷⁾、仏教の導入によって、在来の、あるいは新たに創出された神話をことさらに視覚化する必要が生じなかった可能性がある。

また、古市氏は天武・持統朝以降の礼制や神祇祭祀、都城の導入によって、仏教に基づく統合論理は歴史的役割を終えたとする⁽²⁸⁾。確かに、神祇祭祀だけでなく、礼制や都城を含めて、国家の理念を総合的に視覚化する方法が七世紀末に成立してくる。

このように考えると、共同体意識の醸成や人民統合のために視覚効果をもつシンボルは有効であっても、それが必ずしも具体的な神話である必要はなかったということであろう。日本古代において神話の図像化が見られないのは、同じ目的を果たす代替装置が存在したことが、要因の一つだったと考えられる。

ただし、祝詞の検討で明らかにしたように、日本の古代国家は供物に祝詞を交える儀礼をとおして神話的観念を視覚化していた。祈年祭の事例から、朝廷による神話的観念の普及は、ある程度全国的に行われようとしていたといえよう。しかし、日本古代には天皇であっても他氏族の神を祀らないという不文律が存したであろうこと、人民統合の役割を果たす代替装置があったことから、日本古代の神話は儀礼化だけの段階から図像化へと発展させる国家的要請がなかった。そのために、日本における神話の図像化は立ち遅れるのではないだろうか。

註

- (1) 溝口孝司「弥生時代の〈神話〉」(『考古学研究』64—4)2018年。
- (2) 神像の史料上の初出は、延暦20年(801)の奥書をもつ『多度神宮伽藍縁起』とされる。ここには、天平宝字7年(763)のこととして、多度神の三宝に帰依したいとの願いを満願禪師が聞き入れ、小堂と「神御像」を造立して「多度大菩薩」と称したとある。この史料によれば、日本古代における神の図像化は、やはり仏教の影響下でなされている。
- (3) 岸俊男「日本の宮都と中国の都城」(同『日本古代の宮都の研究』岩波書店)1988年(初出、1976年)、小澤毅「古代都市「藤原京」の成立」(同『日本古代宮都構造の研究』青木書店)2003年(初出、1997年)。
- (4) 重見泰「後飛鳥岡本宮の構造と飛鳥浄御原宮の成立」(『ヒストリア』249)2015年。
- (5) 寺沢薫氏(日本の歴史二『王権誕生』講談社、2000年)によれば、前方後円墳の定型化は、中国で天地を祀る円丘と方丘にも刺激を受けてなされたという。この説を採るならば、一定の理念に

則った祭儀空間の整備という点では、前方後円墳は神話の空間化に近い事例とも言える。ただし、前方後円形が円丘方丘に刺激を受けたとしても、前方後円墳を築造した首長たちが円丘方丘における天神地祇の祭祀をどこまで強く投影していたのかは疑問である。また、古墳は死者の空間であり、限定された祭儀空間でもあった。一方、日本の古代宮都は、中国の統治理念を意識的に受容したものであること、そして宮都空間は広範な生者の空間であることから、神話的世界観の空間化としては古墳と一線を画するものであった。

- (6) 菊地照夫「出雲国造神賀詞奏上儀礼の意義」（同『古代王権の宗教的世界観と出雲』同成社）2016年（初出、1995年）。
- (7) 矢野健一氏（「梶子遺跡出土の祝詞木簡と「伎人之堤」」野田嶺志編『地域のなかの古代史』岩田書院、2008年）によれば、静岡県浜松市の梶子遺跡から出土した7世紀末～8世紀初頭の木簡には神名が書き連ねられ、神名を読み上げるといふ一節があること、祝詞の最大の目的は神の名を読み上げて称揚することにあることから、この木簡を祝詞木簡とする。
- (8) 三宅和朗「『延喜式』祝詞の成立」（同『古代国家の神祇と祭祀』吉川弘文館）1995年（初出、1985・1986年）。
- (9) 阿部泰郎氏（「中世仏教における儀礼テキストの総合的研究」『国立歴史民俗博物館研究報告』188、2017年）は、宗教儀礼の場は祝祭の時空でもあるとし、音楽や歌謡、遊戯や演劇など世俗の芸能も含めて宗教儀礼が創成され、諸位相のテキストの機能が有機的に結びついて初めて儀礼が成立するという。阿部氏はその中でも「文」が儀礼テキストの核になると述べている。以上の成果を踏まえ、筆者は古代神祇祭祀においても祝詞は祭儀の核たり得るとの考えから、祝詞を中心に検討を行う。
- (10) 青木紀元 a「祭祀」（同『日本神話の基礎的研究』風間書院）1970年。b「祝詞全評釈」（右文書院）2000年。
- (11) 註10 青木論文。
- (12) 山口えり「広瀬大忌祭と龍田風神祭の成立と目的について」（『国立歴史民俗博物館研究報告』148）2008年。
- (13) 塩川哲朗「広瀬龍田祭の祭祀構造」（同『古代の祭祀構造と伊勢神宮』吉川弘文館）2018年。
- (14) 西宮秀紀氏（「律令国家の神祇祭祀の構造とその歴史的特質」『律令国家と神祇祭祀制度の研究』塙書房、2004年〈初出、1986年〉）も、古代国家の祭祀構造について「これらの幣帛は、「祝詞」という表現型式によって、天皇の下賜物——内容的には神への捧げ物であり、その見返りとして農作物成就や災害防除という、在地の再生産の円滑化の保証——という観念がこめられ、各神（社）の宗教的イデオロギー支配の媒介物としての役割を果たしたのである。」と指摘している。
- (15) 『神道大系・神社編・大和国』所収の広瀬神社史料による。
- (16) 註10 青木b書。
- (17) 註10 青木b書。
- (18) 土橋寛「寿詞と祝詞」（土橋寛編『講座 日本の古代信仰 第4巻 呪禱と文学』学生社）1979年。註8 三宅論文。ほか。
- (19) 註8 三宅論文。
- (20) 岡田莊司氏（「古代の国家祭祀」『神道史研究』65—2、2017年）は、天智朝に祈年祭班幣祭祀の淵源があることを指摘する。
- (21) 塩川哲朗「古代祈年祭の祭祀構造に関する一考察」（註13書）2018年（初出、2017年）。
- (22) 黒崎輝人「相嘗祭班幣の成立」（『日本思想史研究』13）1981年。

- (23) 田中卓「新史料『延暦八年、勅旨所牒』と『宝亀八年太政官符』」(『田中卓著作集10 古典籍と史料』国書刊行会)1993年(初出、1957)。
- (24) 塩川哲朗「古代祈年祭の祭祀構造に関する一考察」(『神道宗教』247)2017年。
- (25) また、こうした神話の視覚化構造は古代の国家祭祀だけにとどまらない。高知県の「いざなぎ流」という現代の民間信仰の祭儀では、祭文の語りで神話を知覚させ、祭場にある注連縄を神話的アイテムと見なすことが行われているという(梅野光興「いざなぎ流 祭文と呪術テキスト」〈阿部泰郎編著『日本における宗教テキストの諸位相と統辞法』名古屋大学大学院文学研究科〉2008年)。儀礼化による神話の視覚化は、時代や立場を超えて普遍的に見られるものといえよう。
- (26) 古市晃「七世紀倭王権の君臣統合」(同『日本古代王権の支配論理』塙書房)2009年(初出、2007年)。
- (27) 2019年11月2日の万葉文化館第16回公開シンポジウム「聖なるイメージの東西」での松村一男氏の報告による。なお、この時の報告の成果は本誌に収録されている。
- (28) 古市晃「律令制的統合形態の成立過程」(註20書)2009年。

[付記] 本稿は、2019年11月2日に万葉文化館第16回公開シンポジウム「聖なるイメージの東西」において「龍田風神祭祀詞に見る神話の視覚化」と題して報告した内容を加筆修正したものである。シンポジウム終了後、橋本裕之氏から多くのご助言をいただいた。記して感謝申し上げます。