

女王卑弥呼の聖婚祭儀と御諸山の伝承

前田 晴人

The sacred marriage festival of Queen HIMIKO and the legends of Mt. MIMORO

Haruto MAEDA

目 次

- I 初期ヤマト王権と御諸山の神霊
- II 御諸山と人格神
- III 『魏志』倭人伝における卑弥呼の祭儀
- IV 御諸山をめぐる聖婚祭儀
- V 大己貴神と大物主神
- VI 大己貴神と倭大国魂神
- VII おわりに

キーワード 卑弥呼・御諸山・人格神・大己貴神・聖婚

要 旨

古代史学界で未解明になっている初期ヤマト王権の神霊祭儀を具体化するための方法論として、中国史料の『魏志』倭人伝の記述と、国内史料である『日本書紀』の御諸山にまつわる祭儀伝承とを個別に再検討した上で、邪馬台国段階の御諸山の神霊祭儀がいかなる実体・性格のものであったのかを明らかにした。次いで御諸山祭儀の中軸となる神霊の実体と神格・霊能などの問題を検討し、大己貴神が初・前期ヤマト王権段階で祀られていた最高の王権守護神・倭国の総霊であったことを明らかにした。大己貴神は六世紀以後出雲の杵築大社に遷祀され、既存の記・紀神話において国ツ神の総帥と位置づけられ、さらに大国主神の登場により神格の変質と降格の措置が決定的になったことを論じた。

I 初期ヤマト王権と御諸山の神霊

本論では『魏志』倭人伝に記された女王卑弥呼の祭儀に関する記述と、『日本書紀』に収められている御諸山（三諸山）の神にまつわる祭儀伝承をそれぞれ批判的に検討し、双方の祭儀の性格や内容をつき合わせたうえで、3、4世紀の初期ヤマト王権が創祀した最古の神霊が何であり、その祭儀の実体や性格がいかなるものであったのかを究明したい。かかる目的のためには御諸山に関係した神々の系統の形成事情を検討する必要がある、本論では人格神創祀の経緯と、神霊の勧請・分化・同化という現象・概念に着目しながら論議を進めることにしたい。なお、周知のように『古事記』にも御諸山の神にまつわる祭儀伝承が収められているが、書紀とは成立の経緯や素材・編纂方針などに異なる面があるので、本論では『古事記』からの引用や解説を極力控える方針をとり、別稿で改めて検討を加えようと思う。

ここで付言しておく、筆者は従来から邪馬台国=大和説を是とする者であるが、『日本書紀』神功皇后摂政前紀に倭人伝からの引用があることは、書紀編者らが邪馬台国の記述を神功皇后の事績やヤマト王権と結びつけて考えようとしていた証跡であるとみなし得るので、ここでは神功皇后伝説の検討はしばらく措くこととして、初期ヤマト王権は邪馬台国と密接な関係性にあるという学説的立場で論議を展開することをご了解いただきたい。

ところで、初期ヤマト王権の起源について現段階ではまだ明確に論定できる状況にはないが、いわゆる纏向型前方後円墳が造営される3世紀前半頃には王権の権力中枢が御諸山麓の平野部に成立していたのは確実である。前方後円墳が定型化し巨大化する直前の時期の様相が当該地域で明確になってきており、ヤマト王権の発祥地は奈良盆地東南部であり、当地域には邪馬台国時代の巨大な集落（都市）からなる纏向遺跡が広がっており¹、これが『魏志』倭人伝に記載されている「女王の都」と考えられる。最近には遺跡中心部で3世紀前半期に遡る企画化された大型建物群が見つかり、卑弥呼の宮殿ではないかとする論議も活発に行われている。倭人伝が「女王の都」の所在地と記す邪馬台国の国名の邪馬台は「ヤマ（山）+ト（処）」に由来し²、「ヤマ（山）」とは纏向遺跡の傍らに聳える神体山の御諸山（標高467m）³を指しており、国名の由来が御諸山にあることは、この山の神霊と女王の権力・権威との間に密接な関連があったことを示唆している。

御諸山は現在では通常三輪山と呼ばれ、山麓には大神神社⁴が鎮座する。しかし、記・紀両書に記載された数多くの関連記事によると三輪山の名は7世紀中葉頃になって新たに唱え出されたもので、「御諸（三諸）」が源初からの山号であり、その伝統は平安時代にも受け継がれて

¹ 石野博信・関川尚功『纏向』（檀原考古学研究所編、1976年）。石野博信『邪馬台国の考古学』（吉川弘文館、2001年）。同『邪馬台国と古墳』（学生社、2002年）。寺沢薫『王権と都市の形成史論』（吉川弘文館、2011年）。白石太一郎『近畿の古墳と古代史』（学生社、2007年）、同『古墳からみた倭国の形成と展開』（敬文堂、2013年）等。

² 直木孝次郎「「やまと」の範囲について」（『飛鳥奈良時代の研究』塙書房、1975年）。山尾幸久『日本古代王権形成史論』（岩波書店、1983年）。

³ 景山春樹『神体山』（学生社、1971年）。前田晴人『三輪山—日本国創成神の原像』（学生社、2006年）。

⁴ 中山和敬『大神神社』（学生社、1999年）。三輪山文化研究会編『神奈備・大神・三輪明神』（東方出版、1997年）。大神神社編『古代ヤマトと三輪山の神』（学生社、2013年）。

いった⁵。しかも、我々はこれまで大神神社を御諸山信仰の中核であるとみなしてきたきらいがあるが、それはあくまでもある歴史的な時期以降の現象であって、源初からのありようとは考え難い。三輪（ミワ）や大神（オホミワ）などの地名・氏名・神名は御諸山を巡る祭儀の歴史的に新しい時期の所産なのであり、記・紀に記載される御諸山の神霊祭儀は大物主神を中心とする言説でほぼ独占された状態になっている。しかるに、この点に政治的作為のあとを読みとるべきで、大物主神が御諸山における初発の神霊であったのか否かはこれまでほとんど検討されてこなかった⁶。大物主神以前の御諸山の源初的な神霊の実体・性格を究明し、その神霊にまつわる祭儀を復原することが本論に課せられた主要な課題であると考ええる。

Ⅱ 御諸山と人格神

これからの議論の前提として人格神の成立という問題をまず検討しておきたい。歴史的には自然神の信仰が先行し、続いて擬人の神が登場する。日本の場合、擬人の神は大陸の宗教文化の影響を直接受けて早期に成立した可能性が高いが、紙幅の関係で本論ではその詳細な検討を省くことにする。さらに、ここでは初期ヤマト王権の祭儀を議論している関係上、考察の対象を御諸山の神霊に限定しておきたい。

人格神というのは人間と同じ姿形をし、人間と同じ生活感情を持ち生と死の宿命に支配される神のことである。例えば、記・紀に出てくるイザナキ・イザナミ・アマテラス・スサノヲ・オホクニヌシなど主要な王権神・国家神がまさしく人格神として描かれている。日本における人格神の造型と創成は記・紀神話の成立する時代の出来事であると言う人がいるかも知れないが、紀元前4世紀頃⁷に体系的な稲作農耕と青銅器・鉄器の文明を同時に取り入れた日本の社会は自然環境にも恵まれて急速に発展し、私有財産の生成と社会の階級分化とによって早い時期に政治権力を生みだし、村（ムラ）から国（クニ）へ、国々の統合から統一国家へとという動きを強めた。ヤマト王権は2世紀後半からこのような政治的社会の形成を主導する本格的な勢力に成長したが、弥生時代末期から古墳時代初め頃のこの時期に、王とそれを支える首長層らが、自分たちの共同の意思や利害関係を神の意思や恩寵として社会的に正当化する方法として編み出したのが、まさしく人格神であったと考えてよいであろう。

⁵ 『日本書紀』によると「三輪山」の名は皇極二年是歳条・同三年六月条だけであり、これより以前に関わる所伝は全て「御諸山・御諸岳・三諸山・御諸」という山名になっている。『万葉集』でも三輪山が歌われた最初の歌は近江遷都時の巻一―十七・十八の井戸王・額田王らの歌謡である。景行紀五十一年条にみえる「神山」は神の山と解釈すべき語句で、同条に「御諸山」とあるのが源初の山名なのである。大三輪神・大三輪君・三輪君・三輪の殿・三輪河などの神名・氏名・地名はいずれも古くから存在していたように記されているが、三輪氏家記または書紀編纂時の潤色を想定しなければならない。『新撰姓氏録』大和国神別・大神朝臣条でも氏祖である大国主神が最後に鎮座した場所を「大和国真穂御諸山」と記しており、「御諸」の伝統性が根強く残存していたことを物語っている。

⁶ 松田度「王権のカナナビ」（榎原考古学研究所編『榎原考古学研究所論集』第十六、2013年）。

⁷ 弥生時代の始期に関しこれまでの通説とは異なって紀元前8世紀頃まで遡るとみる説が提起されている。しかし稲作が北部九州から列島全域に広がり本格的な農耕社会を成立させるのは紀元前4世紀前後のこととみることができ、金属器の伝来も稲作と同じ様相を呈する。

社会の頂点に立つ王は神に対して一定の祭式に基づく祭儀を執行する主体になる。王は必要に応じて神を宮室に迎え入れ祭儀を執行し、王を代表とする集団の利害関係に適う託宣と加護とを得るのである。固有の名辞を与えられ擬人化した神は人間のさまざまな要請に即応できる霊能と性質を持っていることは言うまでもない。人格神の創成はある意味では人間が神の世界をも統御する力と自信を持った証拠と言える。しかし、神は目に見えない畏怖すべき威力を備えており、時には祟りや災異という方法で人間に報復し暴威を振うが、人格神は自然神と違って人間が自ら造型した固有の地位と職能に応じた霊力を発揮するので、最終的には人間社会に幸福と安寧をもたらす役割を果たすのである。そのような人格神の最も古い起源がヤマト王権発祥地に聳える御諸山の神霊ではないかと思量されるのである。

問題は具体的にその神が何なのかということになるが、御諸山の神霊はヤマト王権の創成神であったと考えられるので、王権の歴史的変遷に応じる形で神格にも歴史的な変移があったとみることができる。次に引用する史料をもとに検討してみよう。

大国主神、亦の名は大物主神、亦国作大己貴命と号す。亦是葦原醜男と曰す。亦是八千戈神と曰す。亦是大国玉神と曰す。亦是顯国玉神と曰す。其の子凡て一百八十一神有す。夫の大己貴命と、少彦名命と、力を戮せ心を一にして、天下を経営る。

(『日本書紀』神代・上・一書第六⁸⁾)

上は大国主神がいかなる性質・系統の神なのかを解説した『日本書紀』神代巻にみえる説明文である。この文章にはその大国主神の亦名が多数列举してあり、これらの神々は同質・同類の国ツ神とされる神霊群である。記・紀の編者らは亦名の列举という簡便な手法を用いて後発の大国主神を国ツ神の仲間・主役に押し上げようとしたのであるが、それは天上の主宰神として新たに定立された天照大神と対になる国ツ神の造型が必要になったからである⁹⁾。

上記の神々に共通している点は、第一に王権や国家に関わる政治的な霊能を持つ国ツ神らであり、ヤマト王権が生みだした有力な国家創成神が列記されている。第二に、これらの神は神名が相違しているので元来それぞれが異なる歴史的経緯によって成立した神とみなすことができる。名辞が違うということはそれぞれが異なる事情と由来とによって成立し、やがて一系の神統譜に結ばれた眷属神である。第三に、後述するようにこれらの神々はいずれも御諸山の総霊から分化したかあるいは同化したという来歴をもつ神霊群であるということで、根源は御諸山の初源の神霊にあると推測できる¹⁰⁾。その点で斎部広成が著した『古語拾遺¹¹⁾』には次のような

⁸⁾ 日本古典文学大系『日本書紀』上(岩波書店、1967年)。書紀からの引用は以下すべてこれによる。『古事記』神代巻にも「大国主神。亦の名は大穴牟遲神と謂ひ、亦の名は葦原色許男神と謂ひ、八千矛神と謂ひ、亦の名は宇都志国玉神と謂ひ、并せて五つの名有り」との記述がある。

⁹⁾ 菅野雅雄『菅野雅雄著作集・古事記論叢Ⅰ系譜』(おうふう、2004年)。

¹⁰⁾ 御諸山の総霊とその分化の問題についてはすでに前田晴人「倭大国魂神の創祀について」(『大阪経済法科大学論集』105号、2013年)で論じているので参照されたい。

¹¹⁾ 斎部広成撰・西宮一民校注『古語拾遺』(岩波書店、1985年)。

紀とは異なる内容の解説文が付けられていることに注意される。

大己貴神〔一の名は大物主神。一の名は大国主神。一の名は大国魂神なり。大和国城上郡大三輪神是なり〕と少彦名神〔高皇産靈尊の子。常世国に通きましき〕と共に力を戮せ心を一にして、天下を経営りたまふ。

広成は記・紀神話の重みや歴史的意義を知り尽くしていただろうし、大国主神の神話上における政治的性格や役割を念頭に置いた上で、敢えて国ツ神の代表に大己貴神を据えているように、この神を天下経営の主神であるとみなしたのである。先ほど引用しておいた書紀神代巻にも「国作大己貴命」という他の神には見られない表現があったが、広成は大国主神が主要な役割を担う記・紀以前の神話における大己貴神の歴史的な役割と性格を明確に認識していたと考えてよい。しかもさらに重要な点は、「大和国城上郡大三輪神」と記しているごとく大己貴神の原郷を三輪だとも記していることである。こうした性格の文章は記・紀には見られないものであるので、広成が独自の伝聞や見識を保持していたことの表れであると考えることができる。

同じ平安初期頃に成立した『先代旧事本紀』地祇本紀¹²にも、「大己貴神、天羽車の大鷲に乗り、妻を覓めて茅渟縣に下り行き、大陶祇の女子活玉依姫を娶り、妻と為す。(中略)この時に父母忽ちに察顕せむと欲し、麻を績みて綜を作り、釣り針を以て神人の短裳に係けたり。明つ旦、絲に随い尋ね覓むるに、鑑穴より越え、茅渟山を経て吉野山に入り、三諸山に留まる」という伝承を採択しており、大己貴神を地祇系神統譜の主役とする神話では、この神こそが御諸山に鎮座する神であると考えられていたことが窺われるのである。

しかるに、本論で問題としている4世紀以前の時期には、天神地祇の原理つまり天ツ神・国ツ神の分類概念そのものがまったく存在していなかった。また、その時期には大己貴神こそが初期ヤマト王権の最高守護神、源初的人格神として基軸的な機能を果たした神霊であったと推測されるのである。記・紀神話が描く天照大神・大国主神を主軸とした天神地祇のパンテオンは律令制期に成立したもので¹³、その複雑に絡み合う神統譜の中から源初の王権神・国家神の実像を解きほぐしていかなければならない。

おそらく、上に引用した神々のなかで大己貴神以外はいずれも5世紀以後に登場する神々であり、6世紀後半頃に記定された「帝紀・旧辞」段階の神話のなかでは、大己貴神が地祇系の中心神格に祀り上げられていた公算が高い。その理由としては、初期ヤマト王権の時期の王権守護神は大己貴神のみであったが、倭の五王以後の王権、とりわけ6世紀初頭に成立した継体・欽明王統以後は初期ヤマト王権との間に政治形態と王統譜において明確な断絶が想定されたため、古い王権守護神に由来を持つ大己貴神を天ツ神の支配原理が貫徹するパンテオンに組み込

¹² 鎌田純一『先代旧事本紀の研究 校本の部』(吉川弘文館、1960年)。

¹³ 三品彰英『日本神話論』(三品彰英論文集第一巻、平凡社、1970年)。溝口睦子『王権神話の二元構造』(吉川弘文館、2000年)。

む必要から、その神格を大幅に変質・降格する措置が取られたと考えられ、「国作り・国譲り」の国ツ神としての新たな神格と霊能が付与されたのはそのためであろう¹⁴。

Ⅲ 『魏志』倭人伝における卑弥呼の祭儀

周知のように卑弥呼のことは中国の歴史書である『魏志』倭人伝（『三国志』魏書・東夷伝・倭人条¹⁵）に記載されている。そして、その文章のなかに卑弥呼の祭儀にまつわる記述が含まれている。そこで倭人伝の文章のなかからその点に関係があるとみられる記述を次に引用する。

其の国、本亦男子を以て王と為し、住まること七、八十年。倭国乱れ、相攻伐すること歴年、乃ち共に一女子を立てて王と為す。名づけて卑弥呼と曰う。【A】鬼道に事え、能く衆を惑わす。年已に長大なるも、夫婦無く、男弟有り、佐けて国を治む。王と為りしより以来、見る有る者少なく、婢千人を以て自ら侍せしむ。【B】唯男子一人有り、飲食に給し¹⁶、辞を伝え居処に出入す。宮室・楼観・城柵、嚴かに設け、常に人有り、兵を持して守衛す。

上の文章は倭人伝のなかでも女王卑弥呼のことを最も詳しく書き記した部分で、とりわけ【A】と【B】の傍線部の文章が卑弥呼の祭儀の実相を究明する上で看過できない内容になっていると考えられる。ただし、従来の邪馬台国論ではほとんど例外なく【A】の傍線部が卑弥呼の祭儀に関する主要で本質的な記述であるとみなされ、この部分の解釈が卑弥呼の祭儀のイメージを独占的に形作ってきたのである。しかるに私はこの定説には倭人伝の記述に対する根本的な誤解があると考えている。

文章【A】は一般に次のように解釈されてきたのではなかろうか。すなわち、卑弥呼の行う「鬼道」とは祖霊信仰に基づくシャーマニズムのことで、鬼神の降霊に発揮された彼女の巫祝としての優れた霊能が「能く衆を惑わ」したのだ、と。すなわち、卑弥呼の行っていた「鬼道」は当時の倭人たち、なかでも支配階級に属する首長層（「大人」）の精神を迷わし乱れさせるような内容のものであったということになる。ところが「鬼道」によって倭国内が乱れ卑弥呼の権威が失墜したというようなことはどこにも書かれていないので、「鬼道」とは一体どのようなもので、首長層を惑乱したのが何なのかを明らかにする必要があるし、またそもそも「鬼道」は卑弥呼が行った宮廷祭儀の実相を忠実に表現した概念なのであろうか。むしろ通説の解釈に至る前提そのものを問い直す必要があるのではないだろうか。

ところで、倭人伝の文章は、倭人社会の風習や政治のことを伝聞した中国の一流の史官陳寿

¹⁴ 前田晴人『古代女王制と天皇の起源』（清文堂出版、2008年）。同『倭の五王と二つの王家』（同成社、2009年）。同『卑弥呼と古代の天皇』（同成社、2012年）。

¹⁵ 和田清・石原道博編訳『魏志倭人伝他三篇』（岩波書店、1951年）。

¹⁶ 倭人伝のこの部分の文章は従来「飲食に給し」と読まれてきたが、後述の理由により「飲食に給し」と読み下しておく。

が整理し筆記したものである。卑弥呼の行為を「鬼道」とであると規定しているのは倭人自らではなく、倭国の政治社会事情を客観的な立場で観察した中国の知識官僚である。陳寿は中国を含め当時の東アジア世界の一部では「鬼神」の信仰が広がりをみせていることを理解していた¹⁷。しかし、倭国の「鬼神」信仰にはそれらとは異質な実体が窺われることを看破していたようで、「鬼道」という語に窺えるように異質な表現が用いられているのである¹⁸。「鬼道」はあくまでも中国の知識人が倭人首長層の間に現象している事柄に対して概念づけを行っているものであって、その点にこそこの語句に内在する意味を解く鍵があるものと思量される。

私は陳寿が「鬼道」という語を使用したということを次の点において重視したい。彼の認識では倭国の女王や首長層らの間に瀰漫している現象を「鬼道」という語で表現したのは、同じ中国で2世紀後半から3世紀頃に大流行した神仙思想や民間道教の徒の行為を想起し、それを倭国での動向と対比的に把握しようとしたのではなかろうか。「鬼」という漢語のものと意味は死者の靈魂・祖先の霊であり、それらを自由自在にあやつって不老長生や現世・来世の幸福を得る方法を模索し、後漢王朝に対して反政府暴動を起こした農民たちや、そうした中国の民間信仰を熱心に取り入れようとしている倭人支配層の態度を野蛮視し、いささか軽蔑の語感ににじませながら彼らの行為を「鬼道」とであると規定したのではあるまいか。

『魏志』張魯伝によると、督義司馬というれっきとした役人にもなったことのある張魯は、祖父張陵と父張衡の後継者として五斗米道と呼ばれた道術を発展させ、「遂に漢中に拠り、鬼道を以て民を教え、自ら師君と号し」、教化された部衆を鬼卒・祭酒と称する弟子集団に組織させ、貧困や疾病に喘ぐ民衆を救済する運動を起こした。2世紀後半頃のことである。同じ頃には徐州・淮水方面に張角・張梁・張宝らの黄巾の賊が現れ、太平道と称する符水や懺悔の教法を説き人民の罪や疾病を解除しようとした。陳寿は、倭国の宮廷社会を熱狂させているある流行現象の本質が、根底においてこれらと同類の「鬼道」とであると認識したと推定されるのである。

「鬼道」の語には迷信や邪法を信用しない儒教の徒としての陳寿の合理主義・開明主義の思想が顕在化しているが、3世紀の倭人首長層らが熱狂するある現象をまさしく「鬼道」とであると規定しているのである。おそらく倭人の動静に興味・関心を懷いた陳寿が自ら調査したところでは、具体的には倭人首長層の青銅鏡と神仙思想への強烈な執心と欲求、そしてそれを用いての政治的統合関係の形成を「鬼道」と判断したものと思われる。倭人首長層の青銅鏡への欲求の強さとその用途の特異性が、「鬼道」という特殊な語を陳寿に選択させた要因になっているのだろう。周知のごとく鏡には中国人が空想し愛好した神仙の世界や思想が描き出されていたのである。

¹⁷ 『三国志』（中華書局、1959年）卷三十（高句麗）に「於所居之左右立大屋、祭鬼神」とあり、（韓）に「常以五月下種訖、祭鬼神、群聚歌舞、飲酒晝夜無休」・「信鬼神、国邑各立一人主祭天神」と記す。（弁辰・辰韓）には「祠祭鬼神有異」とあって、鬼神信仰が朝鮮半島に広布していた。

¹⁸ 重松明久『邪馬台国の研究』（白陵社、1969年）。同『古代国家と道教』（吉川弘文館、1985年）。福永光司『道教と日本文化』（人文書院、1982年）など。

倭女王は皇帝から贈られた大量の青銅鏡を独占し、女王の治世への功績に応じてそれを配下の首長層に分与し政治的な支配服属関係を形成していった¹⁹。女王に直属する首長層には大量の鏡が授与されたことがこれまでの古墳の調査で明らかになっている。鏡を授与された首長らはその一部を子孫に伝世させたほか、自己の葬儀に際しては手持ちの鏡を惜しげもなく古墳に埋納した。これは首長らの現世における出世・不老長生や子孫の繁栄を願い、神仙世界への不死登仙・昇化を願っての行為であったとみて疑いないであろう²⁰。

しかし、このように考えられるとすると青銅鏡が卑弥呼の宮廷祭儀に用いられた祭器・幣帛であるとは想像もつかないであろう。青銅鏡は葬喪具として古墳に埋められたのである。後に鏡が神社の神体にされた場合があることはよく知られている。伊勢内宮の八咫鏡や紀伊日前宮の神鏡²¹がとりわけ有名で、4世紀後半以後に開始される宗像沖ノ島の祭儀²²や後で述べる大物主神の祭儀にも用いられているが、初期ヤマト王権の時期に製作された鏡は上記したような政治的用途に使用され、祭器・祭具として神の祭りに供された確実な事例を見出すことはできない。Aの文章に「能く衆を惑わす」とあるのは陳寿自身の感慨・感想が含まれており、彼の立場からみて倭人たちのやっていることは思慮分別に欠ける野卑な行為であるとの評言を加えているのである。

このように、倭人伝の記述を読む際に注意しなければならないのは、あくまでも文章を書いたのは中国の知識官僚であるので、異国の情勢を冷静に観察した部分と、文明大国の中華主義を背景とする主観的な思い込みや空想とがないまぜになっている場合がしばしばあるという点である。『後漢書』倭伝の「名曰卑弥呼、年長不嫁、事鬼神道、能以妖惑衆」とある記述について、本居宣長が「以妖惑衆などいへるは、からびと大御国の神の道をしらざるが故に、かゝるみだりごとはするなり」（『馭戎慨言』上之巻²³）と発言していることが想起される。言うまでもなく宣長自身が「鬼道=鬼神道」を卑弥呼の祭儀とみなしていたことは初歩的な判断ミスであるが、中国史書の記載内容を批判もせずに信頼することは学問的に危険であること、「大御国の神の道」の実体は中国人には理解されていなかったという指摘は重要であって、卑弥呼の祭儀を考える際には批判的な目で倭人伝を読み直す必要がある。

つまり、そのことを物語るもうひとつの重要な文章こそが【B】であると考えられるので、引き続き検討してみたい。私は【B】の文章こそが本質的に卑弥呼の宮廷祭儀を記述した部分であると考えている。しかるにこれまでそのように判断した研究者を寡聞にして知らない。なぜならば、これまで【A】の「鬼道」が宮廷祭儀の主な記述であるとみなされてきたので、別のところに祭儀の記述が重複しているはずがないというように判断されてきたからである。し

¹⁹ 小林行雄『古墳時代の研究』（青木書店、1961年）。福永伸哉『邪馬台国から大和政権へ』（大阪大学出版会、2001年）。

²⁰ 前田晴人「女王卑弥呼と迦具夜比売の伝承—月神信仰の伝来」（『大阪経済法科大学論集』103号、2012年）。

²¹ 『古語拾遺』に「是に、思兼神の議に従ひて、石凝姥神をして日の像を鑄しむ。初度に鑄たるは、少に意に合はず。〔是、紀伊国の日前神なり〕。次度に鑄たるは、其の状美麗し。〔是、伊勢大神なり〕。」とある。

²² 井上光貞『日本古代の王権と祭祀』（東京大学出版会、1984年）。小田富士雄編『古代を考える沖ノ島と古代祭祀』（吉川弘文館、1988年）。

²³ 本居宣長『馭戎慨言』（本居宣長全集第十三冊、岩波書店、1944年）。

かし、すでに私は【A】が卑弥呼の宮廷祭儀の記述ではないことを明らかにしてきたので、むしろなぜ【B】が祭儀を描いた記述であり、その実体は何なのかということを次に明らかにしてみたい。

【B】の冒頭に出てくる「唯男子一人有り」の解釈こそがこれからの論議の全体を規定することになる。当然のことながら、「男子一人」は人間を表す言葉である。誰もこの語句を人間以外のこととは考えないであろう。これまでの研究者はこの「男子一人」を倭人伝の記述にみえる卑弥呼の「男弟」のことか、あるいは卑弥呼に仕えた神官・神職の類だと考えてきた。だが、もし「男弟」のことであればなぜわざわざ倭人伝の編者をもって回った表現の仕方をしたのであろうか。むしろ、男弟とは正体が異なる人物だとする認識に立って「男子一人」という異例の表記をしたのであろう。倭人伝の編者は、卑弥呼の「居処に出入りす」る特別な立場の男性が存在することを記す目的のために、「唯男子一人」などというすこぶる不可解な表現をしたのではあるまいか。

かつて白鳥庫吉はこの「男子一人」を「男弟」ではなく卑弥呼に仕えた神官ではないかと想定した²⁴。彼はやはりこの謎めいた人物は人間であると考えていたわけである。しかし、白鳥の説も間違いであろう。なぜなら、卑弥呼の傍らに彼女と血縁関係のない男性が侍していたと想定することはできないからである。卑弥呼は即位して以来死ぬまで処女王としての性格を貫き、彼女の身边には常時「婢千人」という多数の女性たちが侍り、「男弟」以外の男性が近づくという不測の事態が起きないような措置が施されていたからである。さらに、卑弥呼は神の妻として彼女自身が主体的に神を祭るという立場にあったので、わざわざ神官を必要としたとは考え難いのである。

それでは、「男子一人」が男弟でもなく神官でもないとなると、彼は一体何者かと考えるべきなのであろうか。ところで、秦・前漢や三国時代の中国には「給事中」という天子に仕えて殿中の諮問に預かる加官の官吏があった。給事とは身分の高い人のそばに仕えるという意味である。陳寿は宮廷内に存在する給事中のごとき官人を女王宮に出入りする男子一人に擬定した蓋然性がある。倭人伝の「飲食に給し、辞を伝え居処に出入りす」というくだりは、給事中の職務から連想された文章とも推察される。だが、もし男子一人の「飲食に給し、辞を伝え」という行為が卑弥呼の統治に直接関係する文章だとみなすならば、その解釈は誤りであると言える。なぜなら、卑弥呼の輔政についてはすでに「男弟あり、佐けて国を治む」という文章に明記されているからで、男子一人は給事中のごとき官吏であったとは想定できないのである。

以上のように考えられるとすると、「唯男子一人」と記された存在についての従来の想定はすべて誤解のようであり、これまでとは異質な別の解釈を施す必要があると思われるが、ひとつの案として人間ではなく神靈的な存在であったと想定し、男性の人格神の説明が人間の男子に誤解されたのではなかろうか。さらに本居宣長が厳しく批判していたように、中国の知識人

²⁴ 白鳥庫吉「倭女王卑弥呼考」(『白鳥庫吉全集』第一巻、岩波書店、1969年)。

は倭国の宮廷で行われている祭儀の詳細などはほとんど知らなかったであろう。派遣使節から女王の宮廷祭儀に関する説明を聴取していたとしても、女王が自ら祭儀を執行する主体であるというような光景は彼らには容易に理解し難い話であり、儒教的な現実主義的解釈によって男性の神霊＝「唯男子一人」と判断したものと考えられるのである。そこで確認のために【B】の文章をもういちど引用してみることにする。

唯男子一人有り、飲食に給し、辞を伝え居処に出入りす。

私はこれまで「飲食を給し」と読まれてきた通説の部分を、三木太郎の指摘²⁵を是として「飲食に給し」と読み替えておいた。三木は「男子一人」を卑弥呼に仕える「さにわ（審神者）」と解釈した上で上文の読みを提案しているので、私見とは異なることに留意されたい。

さて、通説のように「飲食を給し」と読めば、男子が卑弥呼のために飲食のことを世話する、または飲食を奉るというような意味となるだろう。給仕・給事・供給などの漢語に反映された服属行為である。ところが、右の文章は卑弥呼の日常生活を記したものととは考え難く、卑弥呼の普段の飲食は「婢」の仕事であったとすべきで、そのようなことを倭人伝が書き記したとは思われないのであり、男子一人が関わった飲食とは祭儀の際に供される特別な食饌のことで、「辞を伝え」という語句も祭儀に関わる特別な言辞、すなわち託宣を下すと解すべきものであるから、先ほど述べたようにこれまでの発想を転換し、「男子一人」は男性の神霊のことで、この神霊が卑弥呼の居処に出入りし、飲食を共にして託宣を下したと想定するのが妥当である。

そもそも「給」という漢字は上位身分の者が下位者に対して何らかの物品をあてがう・与える・賜るという意味で、右の引用文の主語の立場にある「男子一人」が卑弥呼に「飲食を給し」というような身分関係を見做した理解不能の読み方をやめて、神霊と卑弥呼が「飲食に給し」、すなわち飲食に従う、飲食を共にするという解釈を是とすべきである。さらに「辞を伝え」という文も神霊が卑弥呼に託宣を下す行為を表したものであるとすると、根本的に「男子一人」という発想はやはり誤解の産物だということになるであろう。

さて、卑弥呼の祭儀の舞台は彼女の「居処」＝「宮室」とみなすことができる。神霊が卑弥呼の宮室に来臨するという祭儀形態を想定しなければならない。次に神霊と卑弥呼が彼女の居処で共食するとは、祭りの際の聖餐を意味する。実際には神妻である卑弥呼が夫の神霊のために食饌をあらかじめ用意しておき、夫婦が共に食事をするという光景が想定される。卑弥呼は神の妻であるから、食事の後は聖婚の行為となる。倭人伝にはその記述が欠如しているが、中国人に最も強い誤解と不審感を与えたのがこの件だと思われ、陳寿は卑弥呼と神霊との聖婚にまつわる情報を正確に理解できず、神霊を恣意的に「男子一人」というあらぬ語句に置き換え、また神霊が卑弥呼に「辞を伝え」る、つまり託宣を下すという本来の宗教的な行為を、男性の

²⁵ 三木太郎『魏志倭人伝の世界』（吉川弘文館、1979年）。

侍官が女王卑弥呼に対して何らかの言辞を奏するという想像を交えた解釈を施したのだと思う。聖婚の後には神霊の託宣が得られたはずなのに、それを恣意的な空想によってまったく異なる現象として記述したのである。

こうして、意外にも右の【B】の文章こそが邪馬台国の宮廷祭儀を叙述した部分であると判断することができるのであるが、陳寿は現象の実体と意味をまともに把握できなかったために知識人特有の恣意的な解釈を加えてしまい、後世の読者が合理的な判断を容易に下せないような不可解な文章を書き遺したということになる。

ここまでの結論を言うと、邪馬台国の女王宮で執行されていた祭儀とは、宮殿に來臨してくる男性の人格神と卑弥呼との間で行なわれた聖婚祭儀であったと判断できる。問題はこの男神の正体を明らかにすることであるが、そのためには国内文献の検討が必須になるから、次には章をかえて具体的な論議をさらに推し進めてみることにする。

Ⅳ 御諸山をめぐる聖婚祭儀

前章では、『魏志』倭人伝に記載されている【B】の部分が女王卑弥呼の宮廷祭儀のことを書き記した文章であると推論した。さらにその祭儀の内容は卑弥呼と男性人格神との間で行われた聖婚祭儀であることが明らかになった。しかるに倭人伝の記述はきわめて断片的で零細であるので、その人格神がどのような性格・実体のものなのかが具体化できないのである。そこで、本章では『日本書紀』に記載されている御諸山の祭儀伝承を詳しく検討し、最古の人格神に関わる祭儀の復原を目指すことにしたい。次に引用するのが問題となる史料である。

- 【a】是の後に、倭迹迹日百襲姫命、大物主神の妻と為る。然れども其の神常に昼は見えずして、夜のみ来す。倭迹迹姫命、夫に語りて曰はく、「君常に昼は見えたまはねば、分明に其の尊顔を視ること得ず。願はくは暫留りたまへ。明旦に、仰ぎて美麗しき威儀を覲たてまつらむと欲ふ」といふ。大神対へて曰はく、「言理灼然なり。吾明旦に汝が櫛笥に入りて居らむ。願はくは吾が形にな驚きましそ」とのたまふ。爰に倭迹迹姫命、心の裏に密に異ふ。明くるを待ちて櫛笥を見れば、遂に美麗しき小蛇有り。其の長さ大さ衣紐の如し。則ち驚きて叫啼ぶ。時に大神恥ぢて、忽に人の形と化りたまふ。其の妻に謂りて曰はく、「汝、忍びずして吾に差せつ。吾還りて汝に差せむ」とのたまふ。仍りて大虚を踐みて、御諸山に登ります。爰に倭迹迹姫命仰ぎ見て、悔いて急居。則ち箸に陰を撞きて薨りましぬ。
- 【b】乃ち大市に葬りまつる。故、時人、其の墓を号けて、箸墓と謂ふ。是の墓は、日は人作り、夜は神作る。故、大坂山の石を運びて造る。則ち山より墓に至るまでに、人民相踵ぎて、手踵伝にして運ぶ。時人歌して曰はく、

大坂に 継ぎ登れる 石群を 手通伝に越さば 越しかてむかも

(『日本書紀』崇神十年九月条)

上記のひと続きになっている説話は、内容から判断して便宜的に【a】【b】二つの段落に分けることができる。【a】には倭迹迹日百襲姫命と御諸山の大神主神との聖婚儀礼が記され、【b】には薨去した倭迹迹日百襲姫命の箸墓造営伝承が記載されている。言うまでもなく二つの説話を緊密に結びつけているのが箸であることに留意すべきであるが、筋書きを丁寧に読み進めると不可解きわまりない矛盾があることに気づくであろう。

【a】では大神主神と天皇家の高貴な姫との聖婚が決裂し、それがもとで姫が自死するという悲劇的な物語が展開している。にもかかわらず、【b】は薨去した姫のために人と神とが協同し大量の石群で固められた箸墓が造営されるという話になっている。妻に恥をかかされ憤慨した神がその妻のための造墓を助成したというのは理解に苦しむおかしな話である。姫は神が怒って彼女に対して吐き捨てた言辞の通り恥ずべき死に方をして薨じたからである。このように前段と後段との続き具合が腑に落ちない内容になっているのは、説話のもととなった伝承が大幅な改作を受けたためであると推測できる。

おそらく、改作以前の話はある高貴なヒメと御諸山の神との聖婚伝承を記しており、そのヒメの死に対して神が造墓を助成したとする筋書きになっていたと推定されるのである。【a】は聖婚の失敗と破綻を軸に話が展開しているが、原話ではヒメと神との聖婚儀礼の実相が記されていただけであり、神が死せるヒメの造墓を手助けしたという【b】の話にスムーズにつながっていたと考えられるのである。【b】の説話は間違いなく大和国城上郡大市郷に所在する箸墓古墳の造営伝承である。この伝承はおそらく歴史的には初発の巨大な王陵造営の起源譚を記録したものであって、【a】の原話とはもともと一続きになっていた蓋然性が高いが、【a】が大幅に改作を受けたため筋書きに矛盾が生じたものの、【b】は造墓と葬礼の記述であったために潤色の手がほとんど入らなかったと推測される。

私は箸墓古墳こそ初代女王卑弥呼の陵墓であると考えている²⁶。この伝承は『魏志』倭人伝に記載されている卑弥呼の死と造墓の記述に対応する重要な伝記で、書紀では壬申の乱の記事中に「箸陵²⁷」という名称でも登場する。「箸墓」と「箸陵」では被葬者の身分が決定的に異なるが、同じ古墳に対して「陵」・「墓」とする認識の違いが浮き彫りになったのは、引用した崇神紀の伝承が皇女倭迹迹日百襲姫を主役とする話に改作されたため「箸墓」と書き直されているのである。すなわち箸墓古墳はもともと王陵と伝承されていたが、原話の内容が女王から皇女を主体とするものに改作される過程で筆が入ったのだと推測できる。その時期は壬申の乱より後のことであろう。

²⁶ 白石太一郎前掲註(1)論著の説を是とし、私見はすでに前田晴人『女王卑弥呼の国家と伝承』(清文堂出版、1999年)で述べている。

²⁷ 『日本書紀』天武元年七月条。

ところで、本話の主役は大物主神と倭迹迹日百襲姫命となっている。話の内容は御諸山の神とその妻となった天皇家の未婚の姫との聖婚の物語であり、しかもその婚儀は先ほど述べたように破綻した。しかしおそらく原話においては神と女王との神秘的な婚姻の儀礼が物語られ、死せる女王のために神の助成と人々の献身的な働きを得て壮大な陵墓が造られたという筋書きになっていたと推測されるが、伝承の記者は皇女親祭の破綻を説明するための措置として、神と交わした約束を破った皇女の悲劇的な死を描かなければならなかったのであり、本話の主旨は御諸山の神が大物主神であること、この神への奉祀が皇女の手を離れた由緒を喧伝し主張することにあったと考えてよく、敢えて原話に手を加え矛盾に充ちた説話に書き換えたのは三輪氏であろう。

話の流れから何が書かれているのかを分析してみると、深夜に神が姫のところへやって来る。二人は暗闇の中で夫婦としての会話を交わす。姫は夫の顔や姿形を知りたいという禁忌に触れる希望を述べたため、神は妻の櫛笥の中に入り朝を迎えるが、櫛は神妻である姫を象徴する器物であるから²⁸、櫛笥の中は聖婚を行うための空間とみなされていたと考えてよい。すなわち伝承の記者は蛇体の神と櫛形の姫との説話的な聖婚儀礼を記そうとしたのであるが、その背景には聖婚の内容をより説話化し蛇神の信仰を喧伝しようとする三輪氏の意図があったと考えられるのである²⁹。

ところが、それから話が急激に転回し、朝になって夫の蛇体を視認した姫は驚きの声をあげ神が予め姫に与えていた禁忌を破ったため、神は姫の裏切り行為に憤慨して突如人間に化身し、妻に対する批難の言辞を吐いて御諸山に帰って行く。唐突にも神はここで初めて人間の姿をとるわけであるが、原話では神は最初から人格神として登場していた可能性が強く、「尊顔」・「威儀」・「人形」などの語句は原話にあった語句がそのまま遺存していた証跡なのではなからうか。しかるに、説話の記者は櫛笥の中で行われる聖婚を描く目的のために蛇を神の化身として登場させたのであろう。

箸墓の名称の由緒となった箸が登場するのも原話の名残とみてよい。箸は本来聖餐のための用具で、男神とその妻が婚儀を行う前段階の食事を共にした証と言える。しかし、その箸は聖餐のための用具としては描かれておらず、ここでは姫が突発的に自死する器具とされているだけでなく、女性器を突いた男神のシンボルとしても描かれている。箸の形状は蛇体と類似しているだけでなく、女陰を突き刺すという交合の場面を姫の自傷行為のための最適な器具に置き換えたのである。これは原話への大幅な書き換えを推定させる最大の根拠と言えるものである。

このように当話には二種類の聖婚儀礼が連続して記されており、前者では神は蛇となって妻の象徴である櫛と交合し、後者では男性器のシンボルでもある箸の形で女陰を突いたのである

²⁸ スサノヲ命が櫛名田比売を「湯津爪櫛」に取り成してヤマタ大蛇を退治したとする神話が想起される。

²⁹ 御諸山の神霊の化身が蛇体であったことは三輪君の祖先伝承である『古事記』雄略段や、雄略紀七年七月条の伝記により明らかである。

が、中間に蛇が人間に化身して恨みごとを述べたてるという複雑な筋書きが展開しており、二重の婚儀において人格神をわざわざ蛇神に見立てた行為こそを原話への改作と潤色であるとなすことができる。御諸山の神を蛇体であると強調し喧伝したのは三輪氏であると推定されるからであって、本話の主役は三輪氏が奉祀した大物主神であり、この神の存在と霊驗とを強調するために原話への改作が行われたとみなしてよい。

ところで、大物主神と倭迹迹日百襲姫命との関係はすでに次の文章のなかで語られていた。

【c】詔して曰はく、「昔我が皇祖、大きに鴻基を啓きたまひき。其の後に、聖業愈高く、王風転盛なり。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。蓋ぞ命神亀へて、災を致す所由を極めざらむ」とのたまふ。是に、天皇、乃ち神浅茅原に幸して、八十萬の神を会へて、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」とのたまふ。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。時に、神の語を得て、教の隨に祭祀る。然れども猶事に於て験無し。天皇、乃ち沐浴斎戒して、殿の内を潔淨りて、祈みて曰さく、「朕、神を礼ふこと尚未だ盡ならずや。何ぞ享けたまはぬことの甚しき。冀はくは亦夢の裏に教へて、神恩を畢したまへ」とまうす。是の夜の夢に、一の貴人有り。殿戸に對ひ立ちて、自ら大物主神と称りて曰はく、「天皇、復な愁へましそ。国の治らざるは、是吾が意ぞ。若し吾が児大田田根子を以て、吾を令祭りたまはば、立に平ぎなむ。亦海外の国有りて、自づからに帰伏ひなむ」とのたまふ。

(『日本書紀』崇神七年二月条)

倭迹迹日百襲姫命にある神(「神明」)が憑依し、天皇の治世がうまく運ばないのは倭の域内にいる私を祀らないからだと教えた。天皇の夢にも現れたその神こそは大物主神で、我が子の大田田根子をもって拝祭すれば天皇が悩んでいる治国のことがうまく運ぶであろうと教示したのである。ここで重要なのは大物主神が皇女親祭の継続を望んだのではなく、「吾が児」を自分の司祭に指定したことであり、この件こそは御諸山の神の祭儀が皇女親祭から氏族祭祀の形態に転換することを宣言した重要な言説になっているとみられる。そこで早速天皇は神の教示に沿って大田田根子を探し出す必要に迫られる。

【d】倭迹速神浅茅原目妙姫・穗積臣の遠祖大水口宿禰・伊勢麻績君、三人、共に夢を同じくして、奏して言さく、「昨夜夢みらく、一の貴人有りて、誨へて曰へらく、『大田田根子命を以て、大物主大神を祭ふ主とし、亦、市磯長尾市を以て、倭大国魂神を祭ふ主とせば、必ず天下太平ぎなむ』といへり」とまうす。天皇、夢の辞を得て、益心に歎びたまふ。布く天下に

告ひて、大田田根子を求ぐに、即ち茅渟県の陶邑に大田田根子を得て貢る。天皇、即ち親ら神浅茅原に臨して、諸王卿及び八十諸部を会へて、大田田根子に問ひて曰はく、「汝は其れ誰が子ぞ」とのたまふ。対へて曰さく、「父をば大物主大神と曰す。母をば活玉依姫と曰す。陶津耳の女なり」とまうす。亦云はく、「奇日方天日方武茅渟祇の女なり」といふ。天皇の曰はく、「朕、栄楽えむとするかな」とのたまふ。乃ち物部連の祖伊香色雄をして、神班物者とせむと卜ふに、吉し。又、便に他神を祭らむと卜ふに、吉からず。

(『日本書紀』崇神七年八月条)

天皇に仕えていた三人が同じ夢を見る。大物主神を大田田根子に祭らせ、市磯長尾市に倭大国魂神を祭らせば天下は泰平になるだろうという教示であった。天皇はこのことに意を強くし大田田根子を探し求めたところ、茅渟県の陶邑³⁰にいたことがわかったので召し上げ、大田田根子にその素姓を問うと、大物主神の子どもであることが判明した。そこで天皇は占いにより物部連の祖伊香色雄を神判物者に任命したといい、さらにその続きの出来事を次のように記す。

【e】十一月の丁卯の朔己卯に、伊香色雄に命せて、物部の八十平瓮を以て、祭神之物と作さしむ。即ち大田田根子を以て、大物主大神を祭る主とす。又、長尾市を以て、倭の大国魂神を祭る主とす。然して後に、他神を祭らむと卜ふに、吉し。便ち別に八十萬の群神を祭る。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。

(『日本書紀』崇神七年十一月条)

八月条とほぼ同じ内容のことがくり返し記述されているが、この文章では八十萬神の祭儀・天社国社の設定や整備という問題が前面に押し出されており、大田田根子の発見事情と大物主神の祭儀とはまた別の様々な要素が同時に併記されている。上の一連の説話では穂積臣・伊勢麻績君・大倭直・物部連らの祖先たちが同時に説話の主要な部分に登場している。その理由は何かと言えば、特に【c】や【e】に記されているように、崇神天皇の最終的な目標は八十萬神の祭儀を行うこと、天社・国社及び神地・神戸の設置と整備を通じて、国家・社会の静謐と五穀豊穡を達成することにあつたのであり、ことは大物主神の祭儀のみに特化できない事情の存在を推察せしめるのである。

とりわけ【d】と【e】の伝記には倭大国魂神の祭儀変革の問題³¹に関し、物部連・穂積臣・大倭直らの「遠祖」が関与している記述があることが重要で、これらの氏族が倭大国魂神の祭場や担当者の決定に関与していることは、王権祭儀の変更・変革に関わる事業が諸氏族の参与と協議に基づいて行われたことを暗示し、作文の材料は宮廷伝承や複数の氏族が提出した家記・

³⁰ 前掲註(5)に引用した『新撰姓氏録』大和国神別・大神朝臣条には、大国主神が摂津国三嶋から茅渟県陶邑を経て大和国真穂御諸山を指向する説話がみえている。

³¹ 倭大国魂神の創祀と祭儀の詳細については前掲註(10)拙稿を参照。本論では第Ⅵ章でこの問題に関説している。

家伝類とすべきであり、さらに諸氏族の関与によってそれまでの王権祭儀が変革されたのは欽明朝のこととみられる。欽明朝には王権祭儀を執行する機関である「祭官(祠官)³²」が創置され、物部連・穂積臣・中臣連・忌部連・三輪君・鴨君・大倭直・出雲臣らの諸氏族が祭官の運営に携わり、他方では関係する神祇の祭儀を氏族ごとに分掌する体制が整うのであって、そのような神祇体制の全般的な整備の経緯を記したのがこれまでに引用してきた一連の伝記であったと考えられるのである。

以上の検討によって、崇神紀にみえる【c】・【d】・【e】の一連の伝承は崇神朝の史実に基づく諸事件を記載したのではなく、欽明朝の祭官を中心として施行された神祇制度の改革に関する伝記をもとに崇神朝の出来事として政治的に配備されたものである³³。そうすると、同じ崇神朝の出来事とされる【a】・【b】の説話も、その素材は御諸山の神霊にまつわる別系統の古い宮廷伝承をベースとしており、原伝承の改作と潤色がそれまでの御諸山の神霊祭儀を変革するという祭官の意図に沿って行われるに至ったのではないかと推測される。

これまで引用してきた一連の説話に登場している神は大物主神・倭大国魂神・八十萬神など複数の神々である。とりわけ大物主神と倭大国魂神の祭儀が特にクローズアップされている理由は、大物主神の三輪への入部と奉祀という問題が倭大国魂神の扱いにも深刻な影響を及ぼしたためであろう。倭大国魂神は御諸山の神域から別の地へ遷されることになり、大物主神が御諸山の祭儀を独占するような状態が顕在化する。このような神々の動きの背景にはより根源的な御諸山の神霊祭儀にまつわる再編・変革の事情があったと考えられるので、それが具体的には何なのかを章を改めて明らかにしてみたい。

V 大己貴神と大物主神

前章に引用した【c】と【d】の文章の中に「一の貴人」なる者が登場していたことに着目しよう。文面からすると、【c】の「貴人」は天皇の夢に出現し自ら名乗りを挙げているように大物主神であることが明白である。しかるに、【d】の伝記では「貴人」が天皇に仕える三人の臣下の夢に揃って出現したとされており、それが何者であるのかは明記されていない。同じ言い回しを用いているので、【c】との関係で言えば大物主神のことかとも考えられそうであるが、続きの発言内容からみて大物主神ではなく別の神であることが明らかに想定される。では、その神とは一体何者であろうか。この疑問を解く鍵は次に引用する神話に潜んでいる。

時に、神しき光海に照して、忽然に浮び来る者有り。曰はく、「如し吾在らずは、汝何ぞ能く此の国を平けましや。吾が在るに由りての故に、汝其の大きに造る績を建つこと得た

³² 上田正昭「祭官制の成立」(『日本古代国家論究』塙書房、1968年)、岡田精司「日奉部と神祇官先行官司」(『古代王権の祭祀と神話』塙書房、1970年)。和田萃「三輪山祭祀の再検討」(『日本古代の儀礼と祭祀・信仰』下(塙書房、1995年))。

³³ 前田晴人前掲註(3)論著、同『古代出雲』(吉川弘文館、2006年)。

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。対へて曰はく、「吾は是汝が幸魂奇魂なり」といふ。大己貴神の曰はく、「唯然なり。廻ち知りぬ、汝は是吾が幸魂奇魂なり。今何処にか住まむと欲ふ」とのたまふ。対へて曰はく、「吾は日本国の三諸山に住まむと欲ふ」といふ。故、即ち宮を彼処に営りて、就きて居しませしむ。此、大三輪の神なり。此の神の子は、即ち甘茂君等、大三輪君等、又姫蹈躰五十鈴姫命なり。
(『日本書紀』神代上・第八段・一書第六)

この神話は大己貴神と外来神の大三輪神との問答・交渉から成っている。大三輪神は海を照らしながらやって来たが、その言辞によって大三輪神が御諸山にとってはよそ者であることがわかる。それよりも、大三輪神は自分の助力がなければ大己貴神の国作りは完成しなかったこと、さらに自分は大己貴神の「幸魂・奇魂」であることを主張し、大和国の御諸山に住処を要求しているのである。他方、大己貴神は大三輪神の横柄な主張と要求のほとんどを寛容な姿勢でもって承認し、「宮」を御諸山に造営したと言う。「大三輪の神」は本名を伏せているのであるが、甘茂君・大三輪君らの先祖とあることから大物主神であることがわかり、説話の典拠は甘茂（鴨）氏の祖先伝承である可能性が高い。後裔氏族の筆頭に甘茂君と記しているのを重視するからである。

この神話の本旨は二つあって、一つは御諸山に対しては外来神である大物主神が大己貴神に同化し、同類同質の神霊であることを承認させたとすることであり、神霊の同化という現象はある神霊が別の神霊の「幸魂・奇魂」と同じであるとみなすことで達成されていることがわかる。書紀は天下巡遊と国譲りの後に大己貴神が出雲国に幽居したと記すが、それは大己貴神が杵築大社に勧請された神だとすることで説明が可能であり、大己貴神の源郷は御諸山であったと考えることができる。そうでなければ御諸山をめぐる右のやりとりは決して成り立たないはずだからである。

もう一つは大物主神が御諸山に鎮座することを大己貴神が認めそれなりの配慮をしたということであり、当話の主体はあくまでも大己貴神で、大物主神は御諸山の神霊としての自己を確立するために大己貴神の承諾を得なければならなかった。右の伝記には「吾は日本国の三諸山に住まむと欲ふ」と要求した大物主神に対し、大己貴神は敢えて「宮を彼処に営りて、就きて居しませしむ」とあり、大物主神は御諸山の麓に造営された「宮」に住んだというのである。「宮（ミヤ）」とは神や天皇の住まう聖なる建物を意味する。つまり大物主神は御諸山の麓の「宮」に鎮座させられたのであって、御諸山の本源の神が古来より大物主神であるとする常識が根拠のない想像説であることが判明し³⁴、このような解釈に従えば、6世紀に三輪君が大神神社を創祀した時には御諸山の麓に大物主神の神殿が存在したことを想定する必要がある、そのことを示唆するのが次の文章である。

³⁴ 前田晴人「大神神社」（『歴史読本』特集・神社に秘められた古代史、新人物往来社、2013年2月号）。

天皇、大田田根子を以て、大神を祭らしむ。是の日に、活日自ら神酒を挙げて、天皇に献る。
仍りて歌して曰はく、

此の神酒は 我が神酒ならず 倭成す 大物主の 醸みし神酒 幾久 幾久
如此歌して、神宮に宴す。即ち宴竟りて、諸大夫等歌して曰はく、

味酒 三輪の殿の 朝門にも 出でて行かな 三輪の殿門を
茲に、天皇歌して曰はく、

味酒 三輪の殿の 朝門にも 押し開かね 三輪の殿門を
即ち神宮の門を開きて、幸行す。所謂大田田根子は、今の三輪君等が始祖なり。

(『日本書紀』崇神八年十二月条)

祭られている「大神」は大田田根子が奉祀し「大物主の 醸みし神酒」とあることから、明らかに大物主神で、神は「三輪の殿」で祀られていた。天皇と諸大夫らはこの殿の内部で夜を徹した酒宴を終え、「殿門」から外へ出て行く情景が描かれている。「神宮」と「三輪の殿」とは同じ建物を指しており、三輪の神殿を意味する。「殿門」とは神殿の内外を画する「門」のことであり、このような門は現在の大神神社には存在しない。神殿と門を破毀することにより大物主神は初めて御諸山の神になることができた。その時期は復古思想が萌す平安末期のことであると考えられる³⁵。

ところで、『出雲国造神賀詞³⁶』の詞章には大物主神の神体が何であったのかを窺わせる手がかりが記されている。

(上略) すなはち大穴持の命の申し給はく、皇御孫の命の静まり坐さむ大倭国と申して、己が命の和魂を八咫の鏡に取り託けて、倭の大物主櫛庭玉命と名を称へて、大御和の神奈備に坐せ、(下略)

国ツ神の総帥として杵築大社で祀られていた大穴持命(大己貴神)が己の和魂に当たる大物主神を大御和の神奈備に鎮座させることを述べているが、神霊の依り代を「八咫の鏡」と指示しているのは、大物主神が三輪の神殿内部で鏡を神体として祀られていた事実を示す。なぜかと言えば、御諸山それ自体はあくまでも大己貴神の神体であったからである。さらに上の文面によれば大物主神は大己貴神の分霊(和魂)であると言っており、大己貴神こそが神霊の本源に当るのである。8世紀の初めに、出雲国造が作成した神賀詞³⁷は神霊の分化という概念によ

³⁵ 藤原清輔『奥儀抄』(中之下)には三輪明神にまつわる神殿造営と破却の話を記載する。また、『大三輪神三社鎮座次第』(嘉禄2年)の冒頭に「当社は古来宝殿無く、唯三箇鳥居有る而已。奥津磐座は大物主命、中津磐座は大己貴命、辺津磐座は少彦名命」とあり、平安末から鎌倉初期頃に大物主神が御諸山の神体になった事情がわかる。

³⁶ 日本古典文学大系『古事記・祝詞』(岩波書店、1958年)。

³⁷ 『続日本紀』霊龜二年二月十日条には「出雲国々造外正七位上出雲臣果安、斎竟奏神賀事。神祇大副中臣朝臣人足、以其詞奏聞」とあり、これが神賀詞奏上の初見記事である。

て両神の関係を説明しているのであるが、それは出雲臣が大己貴神を国ツ神の総帥として杵築大社において奉祀する立場にあったからなのである。反対に大物主神を奉戴した三輪氏は御諸山の太己貴神に対して大物主神を同化させる必要があったため、「幸魂・奇魂」の論理を用いて三輪への入部と定着を図ったのである。

以上はなほだ煩瑣な考証をくり返してきたが、6世紀に三輪氏が大物主神を司祭する神官家として三輪に入部・定着した時には、大物主神の奉祭形態は神殿祭祀を原則としており、御諸山そのものは当時も一貫して太己貴神の鎮まる神体山であったと判断できるのである。

Ⅵ 太己貴神と倭大国魂神

前章では大物主神が御諸山の太己貴神の神霊に同化し大三輪の神になろうとした経緯について説明した。この章ではそれとは反対の現象、すなわち倭大国魂神の祭儀が太己貴神の神霊の分化によって成立する事情を検討してみたい³⁸。大物主神が三輪の地で祀られるようになったのは6世紀中葉頃とみなすことができるが、倭大国魂神の分化と創祀は5世紀初め頃のことと推定され、さらにその後大物主神と入れ換わる形で6世紀中葉頃に御諸山麓の神域を去り、現在の鎮座地に遷移したと考えることができる。

ところで、倭大国魂神の性格と実体に関し興味深い伝承が存在している。平安時代末の仁安2（1167）年に大和神社の神官大倭歳繁が著した『大倭社注進状³⁹』によると、「大倭神社は大和国山辺郡大倭邑に在り、蓋し出雲杵築大社の別宮なり。伝え聞く、倭大国魂神は太己貴神の荒魂なり」とあり、この神の由来を太己貴神の分霊（荒魂）であるとするものである。平安末の伝承であるからどこまで信用してよいか疑問があるが、御諸山の神霊と深い結びつきが想定され一考を要する伝聞であると考ええる。そこで倭大国魂神が太己貴神の分霊として出現した事情について関連史料を検討してみることにする。

【①】百姓流離へぬ。或いは背叛くもの有り。其の勢、徳を以て治めむこと難し。是を以て、晨に興き夕までに惕りて、神祇に請罪る。是より先に、天照大神・倭大国魂神、二の神を、天皇の大殿の内に並祭る。然して其の神の勢を畏りて、共に住みたまふに安からず。故、天照大神を以ては、豊楸入姫命に託けまつりて、倭の笠縫邑に祭る。仍りて磯堅城の神籬を立つ。亦、日本大国魂神を以ては、淳名城入姫命に託けて祭らしむ。然るに淳名城入姫、髪落ち体瘦みて祭ること能はず。

（『日本書紀』崇神六年条）

³⁸ 倭大国魂神の創祀をめぐる問題については前掲註（10）論文で詳述しているので参照されたい。本論では私見の要旨を記すこととする。

³⁹ 斎藤美澄編『大和志料』（奈良県教育会、1914年）上巻・山辺郡の項。

崇神天皇が即位して間もなく国内に疫病が流行する。その原因について天皇は天照大神・倭大国魂神を宮中で祀っていることと関係があると思い、神威の強さを畏怖して宮外で祀ることにし、両神をそれぞれ未婚の皇女の手で祭祀させることにした。だが、天皇の命を受けて倭大国魂神を祀った淳名城入姫命は身体の不調を来して祭祀が不能になったとする。上の文章から推測すると、倭大国魂神は最初宮中で祀られていたが、宮外における皇女親祭に変更され、さらにその後皇女親祭が廃止されるに至った経緯を説明していることがわかる。

ただし、そもそも天皇が大殿で神を祀るという思考は『日本書紀』神代下・第九段・一書第二に、「天照大神、手に宝鏡を持ちたまひて、天忍穗耳尊に授けて、祝きて曰はく、『吾が児、此の宝鏡を視まさむこと、当に吾を視るがごとくすべし。與に床を同じくし殿を共にして、斎鏡とすべし』とのたまふ」とある神勅に基づくもので、伊勢神宮の祭祀体制が整備されて以後造作された神話とみなすことができ、「同殿共床」を歴史的な事実とみることはできない。むしろすでに前章までに論じてきたように、祭儀に臨んで神霊を宮中に招き入れ奉祀するというのが最も古い祭祀形態であると言うべきであり、上の伝記は「故」以前の部分は書紀編者の純然たる造作文と判断してよいであろう。そうすると、倭大国魂神の祭祀は皇女親祭が古い段階のもので、それが後に破綻して別の祭祀形態に変化したと推測できるということになる。問題は皇女親祭の時期の祭儀がいつ頃どこで始まり、どのような祭儀が行われていたのかということになるだろう。

【②】一に云はく、天皇、倭姫命を以て御杖として、天照大神に貢奉りたまふ。是を以て、倭姫命、天照大神を以て、磯城の厳櫃の本に鎮め坐せて祀る。然して後に、神の誨の隨に、丁巳の年の冬十月の甲子を取りて、伊勢国の渡遇宮に遷しまつる。是の時に、倭大神、穗積臣の遠祖大水口宿禰に著りたまひて、誨へて曰はく、「太初の時に、期りて曰はく、『天照大神は、悉に天原を治さむ。皇御孫尊は、専に葦原中国の八十魂神を治さむ。我は親ら大地官を治さむ』とのたまふ。言已に訖りぬ。然るに先皇御間城天皇、神祇を祭祀りたまふと雖も、微細しくは未だ其の源根を探りたまはずして、粗に枝葉に留めたまへり。故、其の天皇命短し。是を以て、今汝御孫尊、先皇の不及を悔いて慎み祭ひまつりたまはば、汝尊の寿命延長く、復天下太平がむ」とのたまふ。時に天皇、是の言を聞しめして、則ち中臣連の祖探湯主に仰せて、卜ふ。誰人を以て大倭大神を祭らしめむと。即ち淳名城稚姫命、卜に食へり。因りて淳名城稚姫命に命せて、神地を穴磯邑に定め、大市の長岡岬を祀ひまつる。然るに是の淳名城稚姫命、既に身体悉に瘦み弱りて、祭ひまつること能はず。是を以て、大倭直の祖長尾市宿禰に命せて、祭らしむといふ。

(『日本書紀』垂仁二十五年三月条所引一云)

引用した文章は『日本書紀』垂仁二十五年三月条の本文を補足する分注の記事である。内容

からみて【②】は【①】の文章を造作するための下敷きとなった古い伝記と考えてよい。冒頭に天照大神の祭儀由来と伊勢への遷座のことを記し、「是の時に」から以下に倭大国魂神の祭儀由来の長文が続く。おそらく典拠は穂積臣あるいは大倭直の家伝などではないかと推測されるが、後段に皇女親祭の破綻と大倭直の祖長尾市宿禰による祭儀の開始のことが記されていることがわかる。皇女は淳名城稚姫命になっているが、【①】に登場した淳名城入姫命と同一人物とみられ、こちらの伝記の方が具体性に富み古い伝承を遺存していると判断される。さらにまた、この伝記は「丁巳の年⁴⁰」すなわち欽明朝の537年の出来事としてまとめられたものと判断できるであろう。

淳名城稚姫命が行った倭大国魂神の祭儀は、「穴磯邑」を幣帛の供給地とし「大市の長岡岬」を祭場としたと記されている。「穴磯邑」は御諸山北麓の穴師（桜井市穴師）のことであり、「大市の長岡岬」の所在地については城上郡大市郷（桜井市箸中・巻野内）付近の桧原坂と推定され、御諸山から西方に張り出す広大な尾根の突端部を「長岡岬」と名づけたものと思われる。「長岡岬」は国魂を祭祀するにふさわしい国見の霊地とみなすことのできる地形的条件の下にあり、倭大国魂神の源初の祭場は御諸山の神域内にあり、この神が大己貴神の分霊の荒魂に由来するという伝承を裏付けるものと言える。問題は皇女親祭がいつ始まったのかということであるが、未婚の皇女を神の祭儀に捧げる祭式はヤマト王権が男王世襲制の形態をとるようになる時期、すなわち4世紀末乃至5世紀初頭のこととみられる⁴¹。

【②】は天照大神と倭大国魂神がセットとして皇女親祭の対象とされた事情を記している。記・紀神話では天照大神は大阪湾岸地域で信仰されていた海洋神イザナキ・イザナミ両神の子供として生成したとされているが、上の伝記によれば天照大神は【①】「笠縫邑」の「磯堅城の神籬」、【②】「磯城の厳櫃の本」に鎮座していたとあるように、御諸山南西麓付近に所在した「笠縫邑」の神域内聖地で祀られていたようである。因みに御諸山の山頂は昇る朝日を遙拝する聖地となっていたらしく高宮神社が鎮座し、山麓の三輪には神坐日向神社があり、日向神社こそが「磯堅城の神籬」「磯城の厳櫃の本」と伝える場所に祀られた太陽神の聖地であった蓋然性が高いであろう⁴²。

そうすると、天照大神・倭大国魂神の源初の祭場はいずれも御諸山の神域に所在し、大己貴神の総霊の分化によって創祀された蓋然性が高い。ヤマト王権は4世紀末から5世紀初頭の時期に女王制を廃止し男王世襲制への転換を図った。男王制にあつては複数の御子の中から王位継承者たる「日の御子」すなわち日嗣の男子を選定することが必須の事項となる。選ばれた御子は統治権の総覧者として太陽の神霊と国土霊とを身に帯びる必要があった。そのために王都の所在地である大和に両神霊を奉祭する祭場が選定されたと考えられるのである。しかも両神霊は御諸山の大己貴神の神霊から分化したもので、和魂を太陽神、荒魂を国土霊として祀られ

⁴⁰ 「丁巳年」を雄略朝の477年と解する説〈岡田精司「伊勢神宮の起源」(『古代王権の祭祀と神話』塙書房、1970年)〉と欽明朝の567年とみる説〈和田萃前掲註(32)論文〉に分かれるが、私見は後者を妥当と考えている。

⁴¹ 前田晴人前掲註(14)論著参照。

⁴² 前田晴人前掲註(3)論著参照。

たとえられる⁴³。皇女が祀った倭大国魂神は【②】に「大地官」とあるように倭国の総国魂としての性格を帯びていたことは言うまでもない。

ところが、欽明朝の神祇制度改革によって5世紀以来の王権祭儀が大きく変容する。その一端を物語るのが次に引用する史料である。

【③】 倭迹速神浅茅原目妙姫・穗積臣の遠祖大水口宿祢・伊勢麻績君、三人、共に夢を同じくして、奏して言さく、「昨夜夢みらく、一の貴人有りて、誨へて曰へらく、『大田田根子命を以て、大物主大神を祭ふ主とし、亦、市磯長尾市を以て、倭大国魂神を祭ふ主とせば、必ず天下太平ぎなむ』といへり」とまうす。天皇、夢の辞を得て、益心に歎びたまふ。布く天下に告ひて、大田田根子を求ぐに、即ち茅渟県（現・徳島県）の陶邑に大田田根子を得て貢る。天皇、即ち親ら神浅茅原に臨して、諸王卿及び八十諸部を会へて、大田田根子に問ひて曰はく、「汝は其れ誰が子ぞ」とのたまふ。対へて曰さく、「父をば大物主大神と曰す。母をば活玉依姫と曰す。陶津耳の女なり」とまうす。亦云はく、「奇日方天日方武茅渟祇の女なり」といふ。天皇の曰はく、「朕、榮樂えむとするかな」とのたまふ。乃ち物部連の祖伊香色雄をして、神班物者とせむと卜ふに、吉し。又、便に他神を祭らむと卜ふに、吉からず。

（『日本書紀』崇神七年八月条）

【④】 伊香色雄に命せて、物部の八十平瓮を以て、祭神之物と作さしむ。即ち大田田根子を以て、大物主大神を祭る主とす。又、長尾市を以て、倭の大国魂神を祭る主とす。然して後に、他神を祭らむと卜ふに、吉し。便ち別に八十萬の群神を祭る。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

（『日本書紀』崇神七年十一月条）

【③】【④】は第四章ですでに祭官制の下での王権祭儀を解説したところで引用した史料であるが、論旨の都合上再度掲記しておく。内容からみて二つの史料は本来ひと続きになっていた文章を二つの条文に分割したもので、【③】の最後の文と【④】の冒頭の文は同じことをくり返し述べていることがわかる。【③】は主に大物主神の司祭となる大田田根子命発見の事情を詳しく説明しているが、穂積臣（遠祖大水口宿祢）・伊勢麻績君・倭直（祖市磯長尾市）・物部連（遠祖伊香色雄）などが揃って登場しているように、祭官に仕える氏族らの協議によって大物主神と倭大国魂神の祭祀担当氏族が決定され、物部連の遠祖が神班物（祭神之物）を供給することになったと記している。

問題はここでなぜ大物主神と倭大国魂神の奉祭氏族が大きくクローズアップされねばならなかったのかということであるが、前章で述べた大物主神の御諸山麓への新たな遷祀、すなわち

⁴³ 前田晴人前掲註（14）論著参照。

大田田根子を始祖に戴く三輪君の入部というこれまでにない事態が、倭大国魂神の祭場の遷移と祭祀担当氏族の選定に直接的な影響を与えたからだと考えられる。倭大国魂神の祭場は御諸山の神域を離れ、さらに奉祀を行うのが大倭国造である大倭直に委任されたのである⁴⁴。倭大国魂神はここで倭国（日本国）の総国魂から大倭国造の管掌下にある地方的国魂に変質したと言えるのである。

しかも、そうした一連の祭儀変革を促す契機となったのが【③】に記す「一の貴人」の夢告であった。それは三人もの臣下の夢に同時に貴人の意思が表明されたことを意味している。前章冒頭で述べたように「一の貴人」とは大己貴神のことであり、大物主神は大己貴神への交渉と同化によって御諸の神域に鎮座することができたのであり、一方の倭大国魂神は大己貴神の分霊であるという歴史的由来に基づき、大己貴神の承認により御諸山の神域を離れることになったと考えることができる。すなわち、欽明朝の神祇制度改革は御諸山の神霊大己貴神の取り扱いを軸として開始されたと言うべきであり、それは換言するならば、大己貴神の出雲への勧請というこれまでにない新たな措置・事情をめぐって展開したのだと理解されるであろう⁴⁵。

欽明朝の後半期から敏達朝にかけて祭官の主導権を握ったのは三輪君逆であった。書紀によると逆はとりわけ敏達天皇の寵臣として、大物主神の三輪への鎮座と大己貴神の地方勧請政策、すなわち大己貴神の地祇化を一気に推進したようである。その動きの一環として出雲杵築大社にも大己貴神が勧請され出雲臣に奉祀が委ねられたのである⁴⁶。ただし、本家本元の御諸山そのものは大己貴神の神体であり続けるという事実には何らの変更もなかったのである。

VII おわりに

『魏志』倭人伝と『日本書紀』という、編纂者・編纂時期・編纂目的などを異にする文献を綿密に比較検討しながら、初期ヤマト王権の宮廷祭儀の実相を明らかにしようと努めてみた。両書には史料の優位性と限界性とがそれぞれに含まれているため、その点に細心の留意を施しつつ論議を展開してみた。とりわけ、『日本書紀』にはテーマの検討に堪え得る伝記が含まれているのかについてはほぼ絶望に近い意見が多いのであるが、外国史料にはない独自の言説が遺存しており、新たな発想に基づく分析視覚や方法論によって古代史像を切り開くことは可能であると考えている。最後に本論の簡単な要約をして雑駁な論議を締めくくりたいと思う。

女王卑弥呼の聖婚祭儀の主役は御諸山の根源神大己貴（オホアナムチ）であった。大己貴神はヤマト王権が創祀した最古にして至高の人格神とみられ、女王の統治権を宗教的に正当化し守護する権能を果たした。既存の記・紀神話では有力な国ツ神として大己貴神は国作りの最後に杵築大社に鎮座し、国土を天孫に献上したあと永遠に幽界に去ったと伝え、さらに大国主神

⁴⁴ 倭直に関する伝承の検討は古市晃「倭直の始祖伝承に関する基礎的考察」(『続日本紀研究』404、2013年)に詳しい。
⁴⁵ 前田晴人前掲註(3)論著参照。

⁴⁶ 前田晴人前掲註(3)論著で近江国滋賀郡日吉神社への大己貴神勧請の実相を究明している。『令集解』神祇令・仲冬上卯相嘗祭の条に「大神社、大神氏上祭」とあり、天智天皇が大物主神の勧請を避けた理由がわかる。

が同様の役割を果たす神として大きくクローズアップされているが、そのような筋書きは早くとも6世紀以後に作られた特別あつらえの神話であり、天智朝における近江大津宮への勧請事例からも明らかなように、大己貴神は古来の聖地、すなわち本来の源郷である御諸山に鎮座し続けていたのである。大物主神を奉戴して三輪の地に入った三輪氏は、王権神話のシナリオに沿って自分たちに有利な説話を造作し、古い伝承を新たに書き換える努力を続けたと考えてよく、それが記・紀の大物主伝承に幅広く反映しているのである。

大己貴神は倭国女王卑弥呼の夫として聖婚儀礼を行い、数々の託宣を下すことによりヤマト王権の最高守護神の座を担い続けたと考えられる。ヤマト王権の女王制は二代限りで3世紀末頃に終焉を迎えたと考えられているが、私見では女王卑弥呼はその後も数代ほど継続し、大己貴神と卑弥呼との聖婚儀礼が企画化され伝統化されていたとみている。その後、4世紀末から5世紀初頭頃に男王世襲制（倭の五王）が発足すると、王の代理とされた未婚の王女が御諸山の祭祀を引き続き継承していくことになった。大己貴神の総霊の分化によって太陽神と国土霊が御諸山麓の聖域で祭祀されるようになったのである。このように御諸山の祭儀が4世紀末に新たな画期を迎えるのは、ヤマト王権の政治形態が女王制から軍事的世襲男王制へと劇的に転換し本格的な王統譜の形成が始まったことと関係する現象だろう。

御諸山の神霊祭儀は女王制の時期（3世紀前半～4世紀末）から王女親祭の時期（5世紀初頭～6世紀前半）への転換点で最初の画期が訪れ、その後6世紀中葉頃から三輪・鴨氏ら祭官氏族による大物主神を主な対象とする氏族祭祀の時代に移り変わる。「神宮」すなわち神殿を持つ大神神社はその頃に発足したが、御諸山自体は相変わらず大己貴神の神体であり続けたと言うべきである。