



- 九年一〇月) 一五八〜一五九頁。氏神、また一七八頁。うぶすな、一七六頁。うぶがみ。
- (36) 『続日本後紀』卷三、(吉川弘文館、昭和五五年一月) 二三頁。  
新訂増補国史大系『日本三代実録』後篇、(平成三年一〇月) 三二九頁。
- (37) 『日本三代実録』卷三十三、四二二頁。
- (38) 『日本三代実録』卷四十五、五五六〜五五七頁。
- (39) 『続日本後紀』卷三、(吉川弘文館、昭和五五年一月) 二五頁。
- (40) 景山春樹『神体山』―日本の原始信仰をさぐる―(学生社、昭和四九年九月) 一四八〜一六八頁。
- (41) 池邊彌氏によれば、古代における神社のもっとも基本的な型は氏族がその祖神を祀ったものであるとし、古来の大社の中で神社と氏族と地名との三点が最も多く示される神社は大神神社と賀茂神社であるという。そして『和名類聚抄郷名』『延喜式』神名帳及び『国史』など古代の史料に明証のある地方の大神神社を考察して、古代におけるミワ神社は単なる崇敬者による勧請神として祀られたものは少なく、神社として基本的な氏族の祭祀にもとづき、その氏族の地方への進出にともないそこにミワ神社の鎮座が見られるに至ったものが多く、古代における神社の最も典型的な姿をここに見ることが出来るというべきであろう。
- と述べている。『古代神社史論攷』三一七〜三二二頁。  
また、池邊氏は氏族名、神社名、地名の三社の関連性に着目して、『延喜式』神名帳の内、五畿内の全神社五一三社を対象として『新撰姓氏録』『和名抄』他の古代史料を併せ用いて古代氏族の地理的分に配慮しながら、どれだけの神社が各氏族の祖神・氏神を祀った神社であるかを調べた結果、五畿内における式内社の三分の一以上が氏族の祖神・氏神を祀る神社であることが明らかになったという。池邊彌『古代神社史論攷』(吉川弘文館、平成元年六月) 一〇四頁他。
- (43) 寺沢薫氏は「五世紀の後半には、明確な形で三輪山祭祀が始まっていたことは誤りない」と述べている。
- 和田萃「祭祀の源流」―三輪山と石上山―(三三〜三六頁) 及び寺沢薫三輪山の祭祀遺跡とそのマツリ(三七〜七四頁)を参照。  
和田萃編『大神と石上』―神体山と禁足地(筑摩書房、一九九〇年二月)
- (44) 『日本書紀』上、(日本古典文学大系67、岩波書店、一九八四年一月) 二三八〜二四二頁。
- (45) 森田康之助『日本の神話』―原像と発展―(原書房、昭和四七年九月) 三三〜三八頁。
- (46) 拙著『古神道の秘儀』(海鳥社、一九九三年三月) 三六一〜三六二頁、また拙著『日本神道の秘儀―日本精神文化の根底にあるもの』(名著出版、二〇〇三年一月) 三四六〜三五三頁を参照のこと。
- (47) 佐藤 隆「靈学講義ノート」より。
- (48) 坂本太郎・平野邦雄監修『日本古代氏族人名辞典』(吉川弘文館、平成二年一月) 一三九頁。
- (49) 白川静『字統』(平凡社、一九八四年二月) 四一七〜四一八頁。
- (50) 三輪磐根『諏訪大社』(学生社、昭和五三年一〇月) 一二六〜一三八頁。
- (51) 斯道に対する平泉澄先生の御教えは、谷 省吾『神道原論』(皇學館大學出版部、昭和五三年七月) 序文中のおことばであり、また、同氏著『祭祀と思想―神道の祈り―』(国書刊行会、昭和六一年三月) 参照。
- 〈付記〉 至らぬ身をも省みず寝食を忘れて考え求め続け、論文を書き終えていつもつくづく思うことだが、実に多忙を極める中で時間の追われながらの研究は大袈裟ながら、まさに生命を削る思いをする。今回も本論第三項の国語学的解釈については鹿児島大学の内山弘准教授に懇切丁寧な御指導を頂き、まったく感謝の言葉も見つからない。また九州大学宗教学研究室の大先輩、笠井正弘教授の懇切なる御教導がなかったら、今日の自分は無かつたであろう。この紙面を借りて御二方の先生に心から深謝する次第である。

- るは大なる誤なり」と記しており、産須那は産為根であり、万物を産む根本の意に解し、「産土」とはわが生命の生れ出た郷土そのものの神霊である：としてゐる。
- 六人部是香「産須那社古伝抄」(日本思想体系51『国学運動の思想』、岩波書店、一九七一年三月) 二二四～二三〇頁。
- また、佐野経彦は『宇夫須那神考』で産為根はウブスニという語がうち(氏)という語に約したものと同義で産土神は氏神のことだと説いている。
- (21) 安津・梅田『神道辞典』(堀書店、昭和五二年四月) 二四四～二四八頁。『国史大辞典』第二卷(吉川弘文館、昭和五五年七月) 七三頁。『日本民俗大辞典』上(吉川弘文館、一九九九年十月) 一七八頁。他。
- (22) 『世界大百科事典』3(平凡社、一九八二年四月) 井上光貞氏の「うじ」の項(一七〇頁)や、堀一郎氏の「産土神」の項(二四八頁)解説記事ほか参照。
- (23) 白川静『字統』(平凡社、一九八四年二月) 三六〇頁。
- (24) 白川静『同右書』(平凡社、一九八四年二月) 四九四～五頁。
- (25) 『国史大辞典』第三卷(平凡社、一九八四年二月) 五〇〇～五〇一頁。
- (26) 前田富視・監修『日本語源大辞典』(小学館、二〇〇五年四月) 一六七～一六八頁。
- (27) 「金田一法則」について—ことばにおけるアクセントはそれ自体にことばの意味の示唆機能をそなえており、ことばの弁別にとって有効な指標である。この機能に注目して国語アクセントにおける「高起・低起に関する式保存の法則」を発見・提唱したのが金田一春彦氏であり、これによって語源解釈は客観的な基準を得た。これを「金田一法則」という。この金田一法則はAとBが同源であれば両者のアクセントの高起・低起の式は同じになるというものであって、AとBのアクセントが同じであれば両者は同源であるというものは決してない。たとえアクセントの式が同じであっても語源的には別ということもあるため、「うち(氏)」と「うむ(生)」が同源で
- あるためには両者のアクセントが共に高起式であるということが必要条件ではあるが、決して十分条件ではない。つまり、アクセントだけでは「うち(氏)」と「うむ(生)」が同源であるとは断定出来ないのである。この金田一法則はAとBが同源ではないことを証明するには極めて有効であるが、同源であることを保証するものではないという点は留意すべきことである。
- 金田一春彦「国語アクセント史の研究が何に役立つか」(『金田一博士古希記念、言語・民族論叢』、三省堂、昭和二八年五月) 三二九～三五四頁。
- (28) 望月郁子編『類聚名義抄』四種声点付和訓集成(笠間書店、昭和四九年三月) 参照。
- (29) 『古語大辞典』(小学館、昭和六〇年一月) 二二二頁。
- (30) 『国史大辞典』第二卷(吉川弘文館、昭和五五年七月) 一四八頁。「ウヂガミが屋敷神を意味する東北地方では村氏神をオボスナ・オボツナといい、佐渡では生まれた土地の守り神をウヂガミと呼んでいる」という。又、ウブスナの表記に関して、平井直房先生によれば「産土と書く例は近世後期からと思われる」とし、また、産土神の信仰は「神社信仰の主流が氏族・一門など血縁集団の守り神(狭義の氏神)から地縁集団の守護神の信仰へ移行する過程で、広く国内に普及した」と述べておられる。
- (31) 前田富視監修『日本語源大辞典』(小学館、二〇〇五年四月) 一九〇頁。
- (32) 『日本書紀』下、(日本古典文学大系68、岩波書店、一九八〇年八月) 二二〇～二二二頁。
- (33) 『風土記』(日本古典文学大系2、岩波書店、一九八二年八月) 四四四頁。なお、同社は『延喜式』巻九、神祇九、神名帳(上)の尾張国・葉栗群十座の中にも「宇夫須那神社」と記載されている。『交替式・弘仁式・延喜式』前篇(国史大系、吉川弘文館、昭和五六年) 二一九頁。
- (34) 『風土記』「播磨国風土記」(揖保郡浦上の里の条) 三〇一頁。
- (35) 福田・新谷・湯川他編『日本民俗大辞典』上(吉川弘文館、一九九

トロウスはこのタイプが純然たる非定住の狩猟民たちに多く見られることについて、それが母系交又従兄弟婚制度と関連しており、このシステムでは兄弟姉妹からなる血縁共同体、いわゆる(クラン)が常に対等な関係を保ち、優越クランや貴族制あるいは王制などが出現する可能性を制限していることを示唆している。多分、人類史上の根っこ部分はこのタイプであつただろうと思われる。

(2)は「トロブリアンド型」と呼ぶモデルで、(1)とはプラスとマイナスがまったく逆転している。私たちが知っているfamilyに近い親族の関係である。官僚制はこの型の社会で発達している。日本は天平王朝の末期頃からこのタイプへ移る。

(3)はポリネシア海洋民の一つ「トンガ型」である。兄弟姉妹間は冷たく、契約的な夫婦間の関係の方が親密であることを示している。女性(妻)は夫に従うものであり、子供は父に服属するものであるというルールが人為的に作られた。この型は女性が夫方に隷属する傾向を生み出す。子供は母方の叔父が引き取って育てる。故に官僚国家にはなり難いという。

(4)は「シウアイ型」ないし「クトゥプ湖型」と呼ばれ、兄弟姉妹の関係は親密だが、母方叔父と甥の関係は冷たい。子供は夫の子と認識される。親密な父子関係構造の存在はヨーロッパでは封建的主従倫理形成の社会的基礎を提供してきたものであり、父の子への家父長的支配権を踏まえて騎士倫理は構築されていたという。

○九州大学宗教学研究室の笠井正弘氏はこのレヴィーストロウスの親族構造の理念型モデルを日本社会の特徴や社会構造の変化を見る際の尺度として活用し、日本が何故儒教をではなく仏教を採用するに至ったかを明らかにした。その中で、笠井氏は「古代日本の特徴は(4)型の社会構造を持つている」と指摘している。

笠井正弘「日本の社会構造と日本仏教の形成」古代編①(「大憲論叢」第三九巻第一号、西日本短期大学平成一三年三月)一〜三八頁。また、「鎌倉仏教への宗教社会的アプローチ」(西日本宗教学会)を参照されたい。

(7)『宗教学辞典』(東京大学出版会、一九八〇年十一月)五三九〜五

四〇頁。

(8)『古事記 祝詞』(日本古典文学大系、倉野憲司・武田祐吉校注、岩波書店、一九七九年三月)四三頁。

(9)『同右書』上巻「大八島国の生成の段」五五〜五七頁。

(10)本田親徳「産土神徳講義」(『本田親徳全集』、鈴木重道編、山雅房、昭和五一年六月)一一〜二二頁。

(11)本田親徳「産土神徳講義」一一〜二二頁。

(12)『日本書紀』卷第三、神武天皇即位前紀九月 甲子の朔戊辰条(日本古典文学大系『日本書紀』、岩波書店、一九八四年一月)一九八

〜二一七頁。

(13)『同右書』一九八〜二一七頁。

(14)『日本書紀』卷第五、二四三〜二四四頁。

(15)『日本書紀』卷第三〇、持統天皇五年条、五一〜五二頁。

(16)出雲路通次郎「神祇と祭祀」(臨川書店、昭和六三年四月)二二六〜二二七頁。

(17)笠井正弘「日本の社会構造と日本仏教の形成」古代編①(「大憲論叢」第三九巻第一号、西日本短期大学平成一三年三月)を参照の事。

(18)寺西貞弘「古代天皇権力の形成と展開」(『古代天皇制史論』、創元社、一九八八年一月)二一九〜二三八頁。

(19)『国史大辞典』の「産土神」の項には「自分の生まれた土地の神。その人が他所に移住しても、一生を通じて守護してくれる神と信じられている。鎮守の神(現在住む土地や营造物の守り神)とは本来別だが、出生地に定住する人の場合、産土神とその土地の鎮守の神は同一である。また中世以降、氏神の語が地域社会の守り神の意味にも使われるに至り、産土神と氏神の混同が見られる。」と記している。『国史大辞典』(吉川弘文館、昭和五五年七月)一四八頁。

(20)「産土」(うぶすな)の語源について、国学者「平田篤胤」の門下である六人部是香は「産須那社古伝抄」を著わした。それによると「されば産須那と称すは為産根といふ事なるを、根と那とは親しき通音にて産須那と称せるにて、萬物を生産せしむる根本の神と申す義なり。然るを産砂の義なりとて近世の学者の産土の字を当て来つ

自身にはそれが自覚できない。赤子のような魂で見たら判然と分ることが分からなくなってしまう。結局は他人の知識を山ほど知っているだけであり、目の前ですごいことが起きてても何にも気がつかない。組織の上位を目指すことしか心が動かなくなってしまう、組織に操られる寄生虫のような人生しか残ってはいない。このことは、今日の官僚達の腐敗堕落振りを見れば歴然としていよう。

真の神界の神慮によって世界が存在し、個々の私が存在している。「今、私がここに生きている」ということの真の理解のためには、それを解く鍵は神道の持つている個別性をではなく普遍性を語らなければならぬ。人主義では絶対に人間の生命の尊厳について理解することも体得することも出来ない。世界はまさに神仕える者の双肩にかかっているのである。

いやしくも神道に生きる者ならば、平泉先生がいみじくも言われたように、神意を常に伺い、自らの行動をそれによって律するということではなければならない。神意の深さを思うべきである。神意が何処にあるかを問い、真に神との邂逅ということを考えたなら、神仕える者にとって日々のたゆまぬ修行に己の生涯を賭けることは至極当然のことであろう。

【註】

- (1) 拙著『古神道の秘儀』(海鳥社、一九九三年三月)、また拙著『日本神道の秘儀—日本精神文化の根底にあるもの』(名著出版、二〇〇三年一月)あるいは拙稿「聖なるものとコミュニケーション—日中宗教文化の比較研究(一) 福建省(長崎ウエスレヤン大学・地域総合研究所紀要、第四巻一号、二〇〇六年三月) 一〜一五頁などを参照されたい。
- (2) 本田親徳翁の略歴については拙著『古神道の秘儀』(第四章、現代の鎮魂、海鳥社、平成五年三月) 一三七〜一四一頁を参照されたい。
- (3) 本田親徳「産土百首」(『本田親徳全集』、鈴木重道編、山雅房、昭和五十一年六月) 一〜一〇頁。
- (4) 拙著『日本神道の秘儀』(名著出版、二〇〇三年二月) 四七三〜五九七頁。

(5) 『新撰姓氏録』の成立は其の序文によると弘仁六年(八一五)であり、都が平城京から平安京に移ってからすでに約二十年の歳月が経過していることになる。この間、奈良や大和その他の地域から平安京に本貫を移した氏族はかなりの数に達していた。『姓氏録』は左右の両京に皇別で一八二氏、神別で一四七氏、蕃別で一七四氏、未定雑姓で三四氏、合計五三七氏を載せているが、これは『姓氏録』

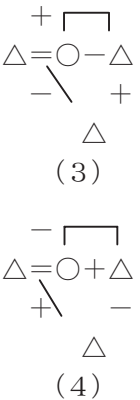
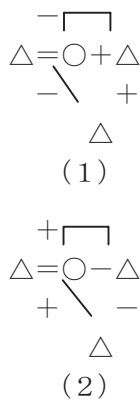
全体の一一八二氏のほぼ半数に近い数であり、これだけの数の氏族の移動は古代の氏族を考察する上に大きな意義を持ち、『姓氏録』の性格を奈良時代のものから平安時代のものに変化せしめたと見るべきだ—と池邊氏は言う。

池邊彌『古代神社史論攷』(吉川弘文館、平成元年六月) 五九〜一〇九頁。

(6) レヴィーイストロウス『構造人類学』(みすず書房) 五一〜五四頁。

レヴィーイストロウスが提唱した親族の基本構造モデルは大きく次の四タイプである。

△は男性、○は女性、＝は性関係、「は血を分けた兄弟姉妹、＼は世代を表している。また、+ (プラス) は親和関係を、- (マイナス) は疎遠関係を表している。



(1) は「チェルケス型」と呼ぶモデルであり、夫婦関係の冷淡さと兄弟姉妹の親和性、および父子間の冷淡さと、母方叔父と甥の親和性という二組の関係性で捉えられる人間関係である。レヴィーイ

していたのではないだろうか。

例えば、祝は示と兄とで構成される文字で神仕えする神職を表すが、白川氏によれば「祝は保・史と並んで古代の最高の聖職者とされた」という。女巫を巫、男巫を祝というが、祭祀の最高の地位を「大祝」といい(49)、例えば諏訪大社の旧神主家は諏訪の大祝と称されるが、「我に於て体なし、祝を以て体とす」との神勅に基づき、神主は神そのもの即ち現人神として厚く尊崇され、それが今日まで諏訪信仰の中核をなしてきた(50)。ここに神意を第一として尊ぶ、真に日本的な神と人との深い関係性を見ることが出来るのである。

氏の上(長)とは祭祀権を握っている人であるが、氏族は決して血縁共同体ではなく、聖性の共同体というべきである。だから氏神が大切になってくる。従来の研究がいかにも中国儒教に毒されてしまい、その本質が見えなくされてしまっていたかということに他ならない。

本来、氏神の原型は時の王権が氏姓制度を採用するようになる以前においては、居住する土地の神霊とその氏の長を中心として形成する祭祀集団を意味していたが、後に属する王権の交替や他部族との戦い、また王権側より新たに任じられた職務・職掌などによりその氏族の移動と分派・分流が生じ、その際に「己が守護神(祖神)」と担い来たつて各地において分祀されて行った神々もあろう。従つて、それら氏族たちの移動の跡を辿つていけば、各地が開拓されていく道筋や文化の伝播等が明らかになることもまた当然あり得る。このようにして、次第に氏神本来の意味内容が薄れて行くと共に、時代が下つて産土神が新たに登場し、土地の神の信仰は氏神あるいは産土神、また鎮守の神とも称され、それらが重層し混在して信仰されるようになり、今日に及んだものと思われるのである。(霊統の問題については別稿で論じる)

## 五、おわりに

神道研究について福井県勝山市平泉寺の白山神社・宮司家の御出身である平泉澄先生は、

斯の道に探玄の士は多からず、参究の書は少ない。神社史はあるが、

外形の観察に止まるものが多く、祭儀の調査はあるが、比較民俗の立場を離れないであらう。若し真に神道の本質を究めようとならば、必ずや神々の靈感、冥応にまで参入しなければならぬ。それなくしては、模擬であり、戯談であるに過ぎない。(51)(傍線、引用者)

と厳しく言明された。実に至言というべきであらう。神道の本質について知ろうとする者は、先ず第一に何よりも神の存在を信じて共に、それを己が魂と身と心とにしかと感得することこそが根本なのであり、それを外れた神道研究は悉く詐欺であるということこそ平泉先生は説かれたのである。

神道を知らずしては日本文化を語ることは出来ない。それほどに神道は日本文化の中核をなし、その根底に脈々と流れて止まぬものだからである。そして、その神道の根本を為すのが産土神信仰なのである。

神道の究明はただ単に日本国家の真の安定と発展のためというだけでなく、世界中に立ち込める一切の迷妄、虚無の暗雲を祓い除き、世界に真の幸福と平和とを齎す重大な活路ともなり得るものと確信する。

産土神論というのは実は本当の私とは何かという問題であり、私の本質をどう捉えるかということでもある。人間が何かしら他の生物より長じた所があるとすれば、真の私とは何かを体得する力を神より与えられているということである。分かり易く記紀的に実体的に語れば、絶対他者としての外なる神の力によつて個々人の内なる神が存在可能になっているという根本的構造がある。もし智恵(インテリジェンス)というものが意味を持つているとすれば、このことを真に洞察できる能力を発揮出来ることにある。

しかし、個々には弛緩した日常的な心身のあり方では一歩たりとも入り込めぬ無限の壁が存在している。残念ながら、極く一部の選ばれた者だけが厳しい修行をしてこの壁を辛うじて乗り越えられるというのが真実である。その意味で現在の教育の在り方は全く方向を誤っており、大量の智恵なき群衆を発生させているに過ぎない。生きる意味を全く見失ったまま、智恵の視点から捉えた時に意味のない出世競争という争いの中で一生を浪費してしまう。その意味でいわゆるエリートほど愚かしい人生をただ忙しげに過ごしてしまうことになる。組織に入ってしまうとその頂点を目指すことだけに心奪われてしまい、精神が限りなく枯渇して卑しくなる。だが

そして、その聖性(神と人との有り方)においては、つまり神祇の基本原理においては「大王(天皇)と天照大神」「大田田根子と大物主神」「市磯長尾市と倭大魂神」というように、その点では大王も諸王たちも対等の関係だったのであり、また、そのようにして全体として「和」の集合体が形成されていたのである。大王も諸国の王たちも決して対立関係にあってたのではなく、ただ、各々世界における役割りが異なっただけということである。

大王(天皇)はあくまでも権力者ではなくて、神意を体现する存在であった。大王は本来、聖なる力を持った氏の長で、他の氏との間にそれ以外では大きな差がなく、命令者では決しないのである。諸氏族間の争いを調停する高い権威は持っているけれども、他の氏を力で服従させるような権力者とは全く性質が異なっている。人々は大王の神意にひれ伏すのであって、家臣でもなければ奴隷でもないのである。

従来、殆どの研究者が主張してきた如き「大物主大神の本来の性質が祟り神であるから」とか「大物主大神は天皇と対立的関係にあった」「民衆の神だったから」などといった、そのような単純な意味では決していないのである。また、話が前後してしまつたが、崇神紀同条に記されている倭大魂神を市磯長尾市が神主として祀つたというのも同旨であり、「神の祭祀はその神の靈統を引く者が祭祀する」というのが神祇の基本ルールだったのであり、そこに神と人との敵たる秩序があつたことを明示している。

別の視点から考えてみよう。伊勢神宮には皇祖神「天照大御神」が斎き祀られているが、この天皇の祖神である天照大御神を大田田根子命が祭祀したら、果して皇祖神は御嘉納になるかという問題である。答えははっきりしている。それはノーである。大田田根子命が祭祀したからといって、「決して受け入れられない」ことは言うまでもないだろう。たとえ大田田根子命が大物主大神に通ずる優れた靈的能力者であっても、或いはまた、例えば皇族方といえども天皇の御許可なくして勝手に伊勢の皇祖神を直接参拝し奉幣するなどということは出来なかつたのである。

記紀のこの段は「靈統」の問題、つまり神と人との真のあり方を如実に物語っているのである。神への祭祀はその神との神統・靈統を有する者(神裔)が仕えてこそ本筋なのであり、それでこそ真に神靈に通じ、また

神へのまことも立つのである。血統(家柄・家系)は姓が続く限り存するが、靈統は誰にでもある訳ではない。(46)

血統と靈統の両者は必ずしも一致しないが、古を辿って行くと必ずどこかで結びついており、また、祖靈の働きによつて血統が靈統を継ぐこともある。(47)

とは靈字の師である佐藤隆氏の見解である。

従来「氏||血縁」と誰もが短絡的に解してきたが、果してそうなのか。氏神とは言つても姓神とは言わないように、つまり姓という考え方には人主義的な儒教に基づいた觀念が存在しているのではないか。産土信仰を考へる時に非常に大切なのは、「氏」という觀念を生み出したものと同じルーツがそこにはあるのではないかということである。

「氏」を解く鍵はとも言葉だけでは追いきれるものではないのかもしれない。だが、これには本来もつと重い意味があつたと思われ、その元は大田田根子のような神靈と直接交流することの出来る巫覡を中心とした、靈統を共有する神祭祀集団を「氏」と言つていたのではないか。氏神と呼ばれるようになった祭祀の形態は最初から複数の血族による共同祭祀であつたと思われるのである。文字通りに解すれば、元来、各地域の神々を中心とする生活共同体(部族)があつて、自分たちを守護する神々をその部族の守護神とし、集団の長(氏の上・祭祀長)を中心に一族で祭祀しており、その祭祀集団が祀る神々を後に「氏神」といつたのであろう。それは決して血縁同士の集団であることを意味しない。その中で、特に優れて靈覚(神靈と通ずる靈的能力)のある者が、神の託宣を受けて政治に参与していたのであり、靈統はその神祇の場における神靈の託宣を通して伝えられていたのであろう。従つて、祭祀集団あるいは血統集団者全員が靈統を受け継いでいるというものではない。その意味で、靈統というのは極めて個人力リスマ的なものである。勿論、全くの無関係者が靈統を持つ筈がない。また、それは親子や兄弟姉妹として伝わるものでもない。

『日本古代氏族人名辞典』を見ると、オオタタネコが「伝説的巫覡」とみなされているが(48)、既に何度も述べて来たように、古代には神と直通し、土地に鎮まり坐す神靈を幽観し感得することの出来る特殊な能力を持った者が一族中には必ず居て、そうした者を中心として祭祀集団を形成

皇)の地域には歴代の宮が集中しているという。その後、頂点に達した大王権力は急速に弱体化し、大和・河内連合王権は大きく動揺する。六世紀になると三輪山祭祀は大きく変化するといひ、その変化の背景として次の二点を挙げてゐる。

(イ) 仏教伝来により従来の基層信仰が大きく変質した。

(ロ) 伊勢の地で未婚の皇女が斎宮となり、大王に代つて太陽神を祀ることに変化した。

そして三輪山祭祀の担い手は大王から神君(三輪君・三輪朝臣・大三輪朝臣)に代つたといふのである。(43)

さて、『日本書紀』巻第五、第十代御間城入彦五十瓊殖天皇(崇神天皇)五年条のことである。国内に疫病が多く発生して「民死亡れる者且大半ぎなむとす」とあり、翌六年には「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」とあつて、天皇を悩ませること甚だしかった。そこでこの災いの原因が一体如何なる神の荒ぶりであるのかを知ろうとして、神浅茅原に八十萬の神を集えて卜問うたところ、神明が倭迹迹日百襲姫命に憑つて天皇に云うには「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、必ず當に自平ぎなむ」といふ。そこで天皇が「如此教ふは誰の神ぞ」と問うと、神明は「我は是倭の域の内に所居る神、名を大物主神と為ふ」と名乗つた。

天皇は教への随に大物主神を祭祀したが疫病は一向に衰えなかつた。そこで沐浴齋戒し殿内を祓い浄めると共に、どうして神明が享受し給わぬのか再度神の教えを乞うた。するとその夜の御夢に大物主神が現れて「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」と告げた。そこで天下に布告して大田田根子命を尋ね捜し求めた所、茅渟縣の陶邑に居ることが判明した。大田田根子命に「汝は其れ誰が子ぞ」と確かめると、「父をば大物主大神と曰す。母をば活玉依媛と曰す。陶津耳の女なり」と答えた。そこで書紀七年十一月丁卯の朔己卯条に「即ち大田田根子を以て、大物主大神を祭る主とす」と記す如く、大田田根子命を神主として大物主大神を祭らせた所、「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」とあり、さすがの疫病も終息して混乱の極にあつた国内秩序はみごとに回復した(44)といふのである。

紀が伝えるこの伝承箇所は『古事記』でもその内容はほぼ同旨だが、若干異なる点といへば、大田田根子が「意富多泥古」とあり、また茅渟縣の陶邑が「河内の美努村に居た」とされ、「僕は物主大神、陶津耳命の女、活玉依媛を娶して生める子、名は櫛御方命の子、飯肩巢見命の子、建甕槌命の子、僕意富多泥古」と記している点であろう。

ここに登場する大田田根子について、森田康之助博士はオオタ・タネコと読むのではなくして「オホ・タタ・ネコ」と読まねばならぬとして語構成について見解を述べておられる。森田博士は「オオ」は大を意味する美称・尊称であり、「ネコ」とは第七代の孝靈天皇を大日本根子彦太瓊天皇、孝元天皇を大日本根子彦国牽天皇と示すようにこれまた尊称であるとし、畢竟大田田根子のその意義は「タタ」とは何であるかということに帰着する：とし、「タタ」とは「タタル」「タタリ」と語根を等しくするものであり、神意をあらわす、示す、発揮するという意味の言葉であつて、つまり大田田根子という人物は「大物主神のタタリ、つまり神意の具現をば的確によみとり、それを人間社会に伝達する能力を有つた人物、という意味あひをもつた人物」(45)であると述べておられる。要するに、大田田根子という人物は神霊と直接し、神の御心を正しく受け伝える事の出来る、卓絶した靈的能力を有する「神主」であつたといふ訳である。国民の大半が死に絶えんとする国家的一大事に際して、天皇の祭祀をも受け付けなかつた大物主神の御心を真に鎮め和すには、どうしてもこの大神の靈統(神統)を有するところの優れた靈的能力を持つた大田田根子でなければならなかつたと解されるのである。

さて、記紀のこの段の大物主神と大田田根子命の祭祀伝承は全体として一体何を物語つているのであるか。大物主大神は「王の中の王」である大王(天皇)が心を込めて祭祀したにも拘らずそれは一向に通用せず、大神はまったく受け入れなかつた。そればかりか大神は「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」と告げたのである。

といふことは、日本には古代から「その神を祭祀するには必ずその神の神裔(靈統を受け継ぐ者)でなければならぬ」といふ誰も絶対に犯すことの出来ない原則というか、「神と人とのあり方」の基本的なルールが厳としてあつたということは何よりも如実に物語つていふのではあるまいか。



る立場に立つて考えるならば、それを「ウ(氏)」と解し、「ウブスナ」とは「ウ(氏)・ムス(産)・ナ(地)」即ち「氏の発祥の地」の意であると解することも不可能ではないが、そうすると結局は「ウム(生)」なり「ウチ(内)」なりの語義と合わなくなるのでこれも困難である。

さて、本来生まれた土地の意に過ぎなかった「ウブスナ」が個人の生まれた土地の神の意で使用されるようになったのは院政期以降のようである。「ウヂ」に属する人々が集団で特定の土地に住んでいた頃には「ウヂ」の神である「ウヂガミ(氏神)」と個人の生まれた土地の守り神は同一だったので問題は無かったが、「ウヂ」に属する人々がさまざまな土地に移住するにつれて「ウヂ」の発祥の地⇨個人の生まれた土地⇨個人に移住するにつれて「ウヂガミ(氏神)」はもはや個人の生まれた土地の守り神とはなくなる。その結果、個人の生まれた土地(⇨ウブスナ)の守り神として「ウブスナ」を祀るという考えが生まれ、また本来の「ウヂ(氏)」の縛りが廢れるにつれて「ウヂガミ(氏神)」とも混同されるに至ったのではないだろうか。参考までにウブスナに関する語の見える文献を挙げておこう。

『風土記』逸文「尾張国」葉栗郡の条に、

尾州葉栗郡、若栗ノ郷二宇夫須那ノ社ト云フ社アリ。廬入姫ノ誕生産

屋之地ナリ。故二以テ躡為社云フ。(33)

とあり、廬入姫は景行天皇の皇女である。ここでは出生地をウブスナというところから社の名を「宇夫須那ノ社」と言っている。

また、『風土記』播磨国風土記の揖保郡浦上の里の条には、

浦上の里 土は上の中なり。右、浦上と躡くる所以は、昔、安曇連百

足等、先に難波の浦上に居りき。後、此の浦上に遷り来けり。故、

本居に因りて名と為す。(34)

とあり、安曇連百足らが難波から移住してきた時、その新しい地を出生地(もとから居住していた地の名)に因んで「浦上」というようになったというものである。

氏神については、「一般には地域を守護する神社。もと大化前代に成立した父系の血縁同族から成る氏族集団の守護神として族長がまつる神をいう。」(『日本民俗大辞典』)とある。(35) これについては既に見てきたの

で、此処では文献に見える氏神及び氏神社について列挙するに留めよう。

(一) 『続日本後紀』卷三、仁明天皇の承和元年正月一九日庚午条に、山城国葛野郡上林郷地方一町賜伴宿祢等。為祭氏神處。(36)

(二) 『日本三代実録』卷二十四、「清和天皇の貞観一五年九月九日条」

九日辛未。停重陽之節。親王已下待從已上賜飲於宜陽殿西廂。賜祿各有差。掌侍從五位上春澄朝臣高子奉幣氏神。向伊勢国。勅賜稻一千五百束。以為行旅之資。(37)

(三) 『日本三代実録』卷三十三、「陽成天皇の元慶二年二月一九日条」、

一九日乙酉。詔。山城国正税稻三百束。賜從五位下山背忌寸大海全子。以奉幣氏神向彼国也。(38)

(四) 『日本三代実録』卷四十五、「光孝天皇の元慶八年四月七日条」、

七日丁酉。式部兵部二省奏成選擬階短冊。天皇不御紫宸殿。大納言正三位兼行右近衛大将大皇太后宮大夫陸奥出羽按察使藤原朝臣良世奉勅。令各於本省行之。」大祓於建礼門前。以十日擬奉幣帛於伊勢大神宮也。」是日。始祭梅宮神。是橘氏神也。頃年之間。停春秋祀。今有勅。更始而祭。(39)

(五) 『続日本後紀』、「承和元年二月二〇日〓同四年二月一〇日」条

辛丑。越後国飢。振給之。小野氏神社滋賀郡。勅彼氏五位已上。每至春秋之祭。不待官符。永以往還。(40)

#### 四、崇神天皇紀に見る宗教の本質構造―神と人との関係

本項で取り上げる「大物主神」を御祭神として祀る大和なる三輪山の大神社は、その秀麗なる神奈備形の山全体が御神体であり、すなわち神そのものとされ、神社には神の鎮まる本殿はなく拝殿のみがあるので特に名高い(41)(42)。

歴史学の研究成果によれば、三世紀初めに誕生した大和朝廷は三輪山の大神主神を王家の守り神として祀った(現在、奈良県櫻井市の大神神社で祀られている)とし、允恭天皇の子であるワカタケル大王(雄略天皇)は三輪山の南麓の初瀬谷に宮を営んだ。記紀の伝えるところでは四〓五世紀代には三輪山麓の磯城纏向(珠城宮・垂仁天皇)や磐余(日代宮・景行天

③産屋の意のウブス(産巢)。ナは土の義(日本古語大辞典)。  
④ウムセル二ハの反。ウブス二ハ(産住場)の約か(大言海)。

⑤ウブスマ(産住)の転(言元梯)。

⑥出産の時、氏神の社の土をとって産屋に撒く風習がもとでいう(俚言集攬)。(31)

「ウブスナ」の文献上の初出は書紀古訓であり、この書紀古訓には上代語が数多く含まれていることが知られており、書紀古訓の語彙Ⅱ上代語としたいところだが、この書紀古訓のもととなった書紀講筈が行われたのは奈良時代の養老年間から平安中期の康保年間にかけてであるから平安時代の語彙が混じっている可能性も考慮しなくてはならない。つまり「ウブスナ」が書紀古訓に見えるからといっても、「ウチ(氏)」や「カバネ(姓)」と違って奈良時代から存する古語ではないということも十分あり得る。同様に「ウブヤ(産屋)」や「ウブドノ(産殿)」といった「ウブ(産)」を含む語彙も書紀古訓が最古例であり、上代の確例は存在しないので、そういう意味では「ウブ(産)」自体が信憑性に乏しいということを留意した上で「ウブスナ」の分析を進めよう。平安中後期写の岩崎本『日本書紀』卷二二に「本居」の訓に「ウフスナ」と付されているのが最古である。

推古天皇三十二年冬十月癸卯の朔に、

冬十月癸卯の朔に、大臣、安曇連。阿倍臣摩侶、二の臣を遣して、天皇に奏さしめて曰さく、「葛城懸は元臣が本居なり。故、其の懸に因りて姓名を為せり。(32)

とあって、岩崎本・北野本とも「本居」をウブスナと訓じている。

蘇我馬子が推古天皇に対して天皇家代々の直轄地である大和の六縣の一つの葛城縣を自身に賜うよう要請した場面であるが、その理由として馬子は「葛城の縣は元臣の本居(ウフスナ)なり。故、其の縣に因りて姓名を為せり。」と述べている。蘇我氏は葛城氏の末裔であり、自分の本来の氏は葛城臣なので葛城縣が欲しいという主張である。ここで「本居」を「ウフスナ」と訓じているのは文脈から判断すれば、ここでの「本居」即ち「ウブスナ」は個人が生まれた地の意ではなく、氏族の発祥の地の意であると解される。もちろん「ウブスナ」の語義は単に生まれた土地の意であって、文脈上たまたま氏族の発祥の地という意味で使用されているに過ぎないの

かもしれない。それでも「ウブスナ」の初出例が強く氏族と結び付いた文脈で使用されているという事実は抑えておく必要がある。

そこでとりあえず、氏族云々は抜きにして「ウブスナ」の語義を生まれ土地の意であると、そこから逆に「ウブスナ」の語構成を推定すると、語頭の「ウブ」に対応する語としてまず思いつくのは「ウブ(産)」である。また、語末の「ナ」は地震が起きる意の動詞「ナキフル」「ナキヨル」が「ナキ振る」「ナキ揺る」と解釈されることから、「ナキ」は「大地」の意味ととれること、「クモキ(雲居)」「タキ(田居)」などの語の存在から「ナキ」も「ナキ居」と分析され、そこから大地の意の「ナ」が再構成可能なことに基づき、ウブスナの「ナ」も大地の意に取ることが可能である。残るのは「ス」であるが、「ス(砂)」の意で取り「スナ(砂地)」と解するとしても、氏族発祥の地が砂地でなければならぬ必然性がない上に、また「スナ(砂地)」という語が実在した証拠もないので無理であろう。

動詞「スム(住)」の語幹「ス(住)」と取るのも語構成として不自然である。他には「ウブ(産)＋ス(巢)＋ナ(地)」という説もあるが、「ウブス(産巢)」にせよ「スナ(巢地)」にせよ用例が存在しないのが難点である。

他に考えられる語源説としては、生産の意の「ウブス」と土地の意の「ナ」が複合して出来たのではないかとということ。複合動詞「ウミ(生)＋ムス(産)」が「ウムス」を経て「ウブス」に変化したと考えるのである。「ムス(産)」は「ムスヒ(産霊)」「昔ムス」「ムスコ(息子)」「ムスメ(娘)」などの「ムス」で、自然と生じるといふ意味の動詞である。「ムシ(虫)」はその連用名詞形であろう。文献には「ウム」と「ムス」が複合語を形成した用例は見当たらないが、似通った意味の語であるから複合した可能性が無いとはいえない。このように解すれば、「ウブスナ」とは「ウミ(生)・ムス(産)・ナ(地)」であるから、生まれた土地というのが本義であって、それ以上でも以下でもないということになる。先に見た書紀古訓の例はそれを祖先(氏族)の発祥の地の意に転用して使用したに過ぎないのだということになる。音変化を示せば、u m i · m u s u ↓ u m u s u (i母音脱落) ↓ u m u s u (鼻音m吸収) ↓ u b u s u (唇音交換m ↓ b) ということである。

また、もしも「ウチ(氏)」の中から「ウ」なる要素を分析出来るすとす

以上、「ウム(生)」と「ウチ(内)」をそれぞれ検討してみたが、「ウヂ(氏)」と結びつける候補としては「ウム(生)」が最も適切ではないかと考えられる。そう言えば、古代日本語には親族を意味する「ウガラ」と言う語が存するが、これも平安・院世期アクセントは高・高・高型で高起式アクセントであるから「ウヂ」や「ウム(生)」と同源である可能性が高い語である。「ウガラ(族)」は「ウミ(生) + カラ(肉体)」が「ウヂ」と同様の変化を辿って生じた語で、本義は「ウヂ」を同じくする親族であり、同じ「ヤ(屋)」に住む同居親族である。「ヤカラ(家族)」や同腹の兄弟姉妹を指す「ハラガラ(同胞)」よりも遠い血縁関係の親族を指す語だったのでないだろうか。ここまでは「ウヂ」は血縁集団なのだとして論を進めてきたが、これに対して以下のような批判が考えられよう。即ち、文献上確認し得る「ウヂ」は必ずしも血縁関係だけに拠るものではなく、非血縁の人々をも含む集団であつたようだが、これについてはどう説明するのかというものである。たとえば『国史大辞典』は日本古代の「ウヂ」は蘇我・平群・巨勢のように居住地の地名を氏の名とするものと、物部・忌部・土師のように職業を氏の名とするものがあり、氏の名としては後者の方が成立が古いようであると述べている。その当否は暫らく措くとして、地名にせよ、職業にせよ、血縁によって結び付いた集団(ウヂ)がまず生まれ、それらの中で最も有力なウヂに地縁なり職業なりによって他の非血縁集団が『日本国語大辞典』の用語を借りれば、擬制的血縁集団として従属することによって、五世紀頃に古代氏族としての「ウヂ(氏)」が誕生したと考えるのである。

### (八) 「ウガラ(族)」と「ウヂ(氏)」

これまで金田一法則に基づき、「ウム(生)」と「ウチ(内)」をアクセントが同じなる故に「ウヂ(氏)」と同源と見てそれらを結び付けて考えてきたが、本来、金田一法則はAとBが同源なら両者のアクセントの高起・低起の式は同じになるというものであつて、AとBのアクセントの式が同じであれば両者は同源であるというものではない。例えばアクセントの式が同じであっても語源的には別ということもあるのである。この点は留意すべきことである。そういう意味で、「ウヂ(氏)」と「ウム(生)」が同源

であるためには両者のアクセントが共に高起式であるということは必要條件ではあるが、決して十分条件ではない。つまり、アクセントだけでは「ウヂ(氏)」と「ウム(生)」が同源であると断定することは出来ないということになる。そこで、次に「ウヂ(氏)」と意味の上で確実に繋がる語をと考えてみるに、「ウガラ(族)」という語がある。両者に共通する「ウ」がどういう意味を持つ語なのかは推測するしかないが、「ウミ(海)」が「ウ(海) + ミ(水)」で本来は海水の意であつたと推定されるのに海の意の語になつたのと同様の関係が「ウヂ」と「ウ」の間にもあつたとすると、古くは「ウ」だけでも「氏」の意味を持っていたということも考えられる。そうすると、「ウガラ」は同じ氏を持つ一族ということも解釈が可能になる。更に「ウブスナ」も、その語構成を「ウ(氏) + ムス(産) + ナ(地)」と考えることもそれほど無理はなくなる。この仮説の利点は「ウブス」の部分の説明する際に、文献によつて実在を証明できない「ウミムス」なる複合動詞の存在を想定しなくても済むということと、そして何よりも「ウブスナ」の文献初出例である書紀古訓での意味「氏の発祥の地」と意味の上で完全に一致するところにある。

### (三) 産土神と氏神

産土神について辞典類では、次のように記している。

(イ) 「同族神が衰えて、血族本位の結合が地縁本位になつた時、産土神の意識が起こつて来たと考えられる」(『古語大辞典』) (29)

(ロ) 「神社信仰の主流が氏族・一門など血縁集団の守り神(狭義の氏神)から地縁集団の守護神の信仰へ移行する過程で、広く国内に普及した。」(国史大辞典) (30)

うぶすなは宇夫須那・本居・産土・生土・産生などと表記され、「人の出生地を謂う」とあり、その語源については『日本語源大辞典』によれば、次のようなものがある。

① 生産の意のウブスと、地または土の義のナとの二語からなり、はじめ、人の生れた土地をさした(搯囊鈔・名言通ほか)。

② もと、産神、ウノカミとも同じだった(国史大辞典)。

う事情が大きかったのではないだろうか。

(二) 「うぢ」という言葉が指す範囲

「うぢ」という日本語の意味を考えるためにはまず一番に「うぢ」の語源を考えるというのが最も分り易い筈なのであるが、語源辞典を調べてみても次のような諸説があつてハッキリとしないのである。

- ①ミヂ(生路)の略か。②ウミスヂ(生筋)から。③イツ(出)に通じる。④ウミツチ(生土)の意か。⑤ウヂ(受地)の義。⑥アレヒチ(生地)の約言。⑦ウはウヤマフ、チは地か。⑧ウチ(生血)の義。⑨ウは大、チは霊。大霊の義から大父の意になり、更に氏の義となつた。⑩靈魂を意味するウチと同じ。ウチの力を受けている人々の団体をいう。⑪「王氏」の別音Wu-Ti。王族の支流と名族の支流の尊称。⑫古代はudiと発音。朝鮮語ウルと対応し、ツングース語、蒙古語、トルコ語などにもつながる。本来、単に血縁、氏族だけを表した。

(26)

そこで、金田一法則の力を借りて、アクセントから語源説を考えてみると、まず「ウヂ」の院政期アクセントを調べると高・低型であるから高起式アクセントであることが分る(27)・(28)。これによつて院政期に低起式アクセントであつた語は同源の候補から外れる。具体的には「ウ(大)」「イツ(出)」である。結局、アクセントから見ると同源の候補として残るのは、外国語起源説や荒唐無稽なものを除けば「ウム(生)」と「ウチ(内)」位のものとなる。「ウム(生)」は院政期高・低型、「ウブ(産)」は平安・院政期高・高型だから、いずれも「ウヂ」と同じ高起式アクセントである。また、「ウチ」も平安・院政期高・低型であるから、「ウヂ」とまったく同じアクセント型の語である。そこで、以下「ウム(生)」と「ウチ(内)」について、「ウヂ(氏)」との関係について考えてみよう。

(イ) 「ウム(生)」を中心に見た「ウヂ(氏)」の本義

まず、「ウム(生)」を中心に「ウヂ(氏)」の本義を考えると、「ウヂ(氏)」とは即ち「ウム(生)」という行為に基づく親子関係を中心に構成された

血縁集団ということになる。その場合、「ウヂ(氏)」の語構成としては、

- ① 共通要素である「ウ」を中心に片や動詞性語尾ムが接続して「ウム(生)」が生じ、片や名詞「チ」と複合して「ウヂ(氏)」が生まれた。  
② 「ウム(生)」と名詞「チ」が複合して「ウヂ(氏)」が生まれた。

の二つが可能性として考えられるが、①説であれば共通要素「ウ」の意味が特定しづらいう上、動詞「ウム(生)」と名詞「ウヂ(氏)」とは「ウム(生)」の方が先に誕生したと考えるのが言語生活の面から見ても自然であるので、後者の方が可能性が高いと考えられる。即ち、「ウヂ(氏)」はもと「ウミ(生) + チ」で、それが母音脱落により「ウムヂ」となり、さらに残った鼻音mが濁音diに吸収されて最終的に「ウヂ」という語形になったと考える。後部要素の「チ」については「チ(血)」や「チ(霊)」等色々考えられるが確定出来ない。後に「ウヂ」が家系という意味になることを考慮すれば「チ(道)」あたりが最も適当ではないかとも考えられるが、これもまた確たる証拠があるというわけではない。

(ロ) 「ウチ(内)」を中心に見た「ウヂ(氏)」の本義

一方、「ウチ(内)」を中心に「ウヂ(氏)」の本義を考えた場合は、「ト(外)」に属する他集団に対する「ウチ(内)」の集団が「ウヂ(氏)」ということになり、血縁よりも仲間かどうかを重視するニュアンスが強まるように思われる。これも面白い見方ではあると思うが、語構成を考えた場合、共通要素の「ウ」だけでなく、後部要素の「チ」「ヂ」についてもなかなか説明しづらいのが難点である。その他では、無理やり練り出せば、副詞「イト」の疊語形「イトイト」が副詞「イトド」に変化したこと、助動詞「マシジ」が「マジ」に変化したことをもとに、「ウチ(内)」の疊語形「ウチウチ(内々)」がまず「ウチヂ」となり、さらに「ウヂ」に変化したという説も不可能ではないが、少し苦しい見解である。かてて加えて「ウチ(内)」にはさらに「ウツロ(虚)」「ウツホ(虚穴)」「ウツハ(器)」「ウツムロ(無戸室)」などの「ウツ(空虚)」と関係がありそうなので「うぢ(氏)」と「ウチ(内)」を結びつけようとすると、これ等の語とも関係付けなくてはならなくなり、こうなるとちよつと收拾がつきそうになり、

こうして見ると、産土神や氏神が混同されるに至った経緯が大凡分つてくる。「ウヂ」の組織が重要な意味を持っていたのは大化の改新以前のことであるが、井上光貞氏も指摘するようにそれに関する史料はいずれもそれ以後のものであるため、「ウヂ」の研究はきわめて困難である。「ウヂ」の実態を明らかにしようるのは、律令制度が整って後、八世紀に編纂された記紀やそれ以後の史書、例えば平安期の『新撰姓氏録』などの史書類に頼るしかない現状である。(22) さて、氏に氏神があるように、姓には姓神があつてもよさそうであるがそういう言葉はない。それは一体何故であらうか。氏神や産土神の本義を知るには手続きとしてどうしてもそれらの語の元となるウヂやカバネ、ウブスナなどの語について知る必要があるだろう。先ずはこれらの語を国語学的見地から以下に見て行くことにしよう。

### 〈一〉ウヂ(氏) とかばね(姓)

これまで氏とうぢといった文字と言葉との関係の把握が出来ていなかったのではないだろうか。つまり漢語本来の意味と日本語としての意味(訓)との間に大きな溝があると思われるからである。古代中国の氏姓制度と日本語の「ウヂ」「かばね」制度とは本来異なるものであり、従つて漢語の「氏」「姓」と日本語の「ウヂ」「かばね」とを混同して解してはなるまい。

白川氏によれば「氏」という文字は「小さな把手のある刀の形。共餐のときに用いる肉切り用のナイフ。その共餐に与るものが氏族員であることから、氏族の意となる」と云い、また「氏族制度の維持において、祖祭に参加することは、最も重要な儀礼であつた。そのとき氏族の長老が犠牲を割き、共餐の儀礼は氏の上の司会によって行われる。氏はその儀礼に用いられる肉を裂く刀であり、氏族の象徴たるものであつた」(23) という。漢語の「氏」と「姓」の意味内容については辞書によりさまざまであるが、一般に「氏」は家柄を、「姓」は血筋を表わすと解するのが多数である。白川静氏の『字統』では「姓」を母系制の名残としているが(24)、漢代以降は「氏」と「姓」の区別は無くなつてしまふ。

要するに古代日本に漢字が伝わった段階では「氏」と「姓」に用法的な差はなかつたであろうということである。一方、古代日本には同族である

ことを示す語としては本来「ウヂ」という語しか存在しなかつたようで、そもそも「かばね」は古代新羅の身分制度である骨品制を日本社会に導入した際に「骨」を機械的に直訳したのであり、同様の制度はもともと日本には存在しなかつたと推定される。勿論、それ以前に「きみ」「たける」「うし」のごとき称号は存在したが、それはあくまでも部族の長に対する個人的な尊称であつて、後の「かばね」のように代々受け継がれるというものではなかつたので、両者は質的に異なるものである。問題は「かばね」制度が導入された際に、その日本語に対応する漢字として「姓」が選ばれたことである。その結果、漢字の本来の意味用法通りなら、「氏」も「姓」も共に「ウヂ」と訓まれるのが妥当な筈なのに、「氏」を「ウヂ」、「姓」を「かばね」と、それぞれ訓み分けることになつてしまつたために混乱が生じてしまつた。「ウヂ」とその「ウヂ」に付く称号であつた「かばね」は早い段階から用法的混乱を来したのである。『国史大辞典』の「かばね」(姓)の項を見ると、

「かばね」は氏を尊んだ名で氏そのものをも指し、また朝臣・宿禰など氏の下につけて呼ぶものをもいい、また氏と朝臣・宿禰の類を連ねても「かばね」といつていた(25)。

と記してある通りの事態が発生しているが、これらの用法的混乱は日本に於いて上記のような書き分けをした結果生じたものと思われる。漢語としての「姓」は本来「ウヂ」の意味であるから漢文脈に登場する「姓」を「かばね」と訓めば「姓」すなわち「かばね」は「ウヂ」の意になるし、漢語としての「氏姓」も「ウヂ」の意に他ならないから、「氏姓」すなわち「ウヂかばね」も「ウヂ」の意ということになる。それだとややこしいので新羅の「骨」に相当する称号部分のみを狭義の「かばね」として「かばね」と書いて区別し…と『国史大辞典』は書いている。「かばね」の訳漢字として「姓」ではなく「骨」が選択されていれば、こうした混乱が生じることは無かつたであろうが、新羅の制度である「骨」は正統な漢文脈では使い辛かつたことであろう。大和朝廷が地方の行政区画単位として当初は古代朝鮮の「ko-pot(評)」を漢字表記を含めて「こほり(評)」としてそのまま採用しながら、後に漢字表記のみ中国式の「郡」に改めたのも、「評」が朝鮮独自の方法であつて漢文脈では使用し辛かつたとい

このように、もと氏神は居住するその土地の神靈(トボス)を意味するものであり、それを祖先神であるとしてすり替えたのは人主義を根本とする儒教であったといえよう。

### 三、氏・姓・産土に関する国語学的解釈

これまでのところ、氏神は本来、居住する土地の神靈を意味し、また氏とは本来、居住する土地の神靈との靈統を共有する巫覡を中心とした神祀り集団であつて、それは氏意識で繋がっているものであり、氏という実体が存在するのではない。氏は決して血縁共同体ではなく、聖性の共同体と考えるべきであると述べてきた。

だが、今日的感覺でそのまま古代世界を延長してみれば、文字通りにとつても氏神は氏の神すなわち先祖を同じくする氏人たちが氏上を中心として祀る祖先神や所縁の神であると解されがちであり、また、産土神はその生まれた土地を領有し守護する神すなわち出生地の神であり、鎮守神は私たちが住まいする地域一体を守護する神であると解されるであろう。そして中世以降、氏神の語が地域社会の守り神の意味にも使われるに至り、これら性格の異なる氏神と産土神、あるいは鎮守の神は今日すっかり混同して解されるようになったと辞典類は記している。(19)それは取りも直さず、国語学的に言葉から迫る場合、そこには一定の限界があるということを示すものであり、また、血縁から地縁へといった根拠の無い進化論こそがこの本質を見えなくしてしまっている元凶であると言つてもよいだろう。だが、まずはこれらの言葉について『神道辞典』や『国史大辞典』・『日本民俗大辞典』などが今の所どう解しているか、ここでその記すところの概略を見てみたい。

(イ) 一般に氏神とは祖神のことで、血縁的祖先にして氏一統の守護神として氏の長者が祭るものをいう。しかし、この血縁関係が薄らいで、必ずしも祖神でなくても、氏一統が共同で祭る神でも氏神と称した。更に、血縁関係が無くても特に地縁によつて、その地域の守護神として祭られる神をも氏神と称した。

(ロ) 氏神を祀るのはその氏人の特権であり、本来、他氏異姓の者の参加

を許さない性質のものであつた。

(ハ) 平安時代初期以後、氏神を祀ることが顕著になつてくる。氏神の祭りは毎年春は二月若しくは四月、秋は十一月に氏の長者を中心に氏人が集まつた。五位以上の氏人は官符を持たずに京外にも帰り、かつ正税を以てその旅費を給せられた。有力な神社の殆どが有力な氏族の氏人からなる祭祀組織によつて維持された。末期には産神の語が見える。

(ニ) 鎌倉時代中期より室町にかけて、畿内とその周辺には鄉村における社寺の祭祀団、信徒団に氏人を宛てる風が増してくる。

(ホ) 室町時代には産神、氏神共にウブスナと訓んだ。

(ヘ) 近世には産神に対する氏子を産子と呼ぶに至る。

(ト) 江戸時代には氏神を産土神とする考え方が一般化し、氏子が産子と呼ばれる傾向も出るが、民衆の離村移住を好まない幕府は統制上、この産子の原理を採用して出生地の神社に氏子身分を帰属させようとした。各地方で初宮参りや一般の宮参りをうぶすな詣と称した。

(チ) 産土神信仰を重視した平田派国学者には、この語を神学的に解釈するものが多い。(20)産土神はその地の氏子を守護し、生前・死後の靈魂を導き守護するという信仰で、幽冥主宰の神たる大國主神に結び付けられ、各地の産土神が毎年十月(神無月)に出雲大社に報告のため神集うという神在月の信仰と結合して広く普及した。

(リ) 中世以降、氏神が地域神化するに従い、氏神や鎮守神との混用が激しくなつてきた。

(ヌ) 明治維新後は祭政一致の方針のもとに氏子制度を法制化した。明治四年の太政官布告による「郷社定則」及び「大小神社氏子調規則」は戸籍法に基づき、戸籍区毎におかれた郷社に区内全住民を氏子として帰属せしめるものであり、宗門改に代る氏子改めを行った。その後、これらの制度は廃止され、「氏子は一戸一神に限る(明治二九年)」の原則に落ち着いた。

(ル) 先の大戦終了後、神社が宗教法人として独立したために、地域住民に対する一元的な力を失いつつあり、現在では従来の氏子区域は単に名目上の氏子に過ぎなくなつた。(21)

祀し、その由を奉告して之れに謝し、以て土地の鎮安鞏固にして不祥の事なからむことを希ふなり。皇太神宮儀式帳に宮地鎮謝カケムルマツリとあるは古訓なるべし。又同書頭注に鎮謝は地神をなだむる心とせり。されば古来皇居神宮より一般衆庶の邸宅に至るまで、皆これを行ふを例とせり。

(16)

と述べている。

今日、原子力発電所や空港の建設に際しても当該地域に鎮座する神社の御祭神にお出ましを戴き、地鎮祭や竣工式、起工式・開業式などが厳粛に行われている。原子力艦船であっても艦内の神棚には御神霊ミカミ（船魂さま）が祀られており、また最新鋭のジェット機にも安全守護の御守りが備えられているのであり、ただ私たちがそれを知らないというだけなのである。

記紀には島生み・神生みはあるが、人間が生み出されたなどという記述は何処にもないが、それは即ち、人間が自然の一部であり、国土の一部であって、この国生み島生みに際して生れたものと解されるのである。そして本来、この聖なる島・土地は高天原を治める天照大御神より葦原中国統治の委任を受けた天津日嗣の立場に立つ天皇の許可なしには誰もか勝手に犯してはならないものだということ、『古事記』は示している。この土地の聖性こそが神道の基本でもある。その土地の神霊の不可侵性はそれを社に祀る祭祀権であつても同様である。

古代には一つの社やしろに違う氏や姓の者たちが集まって共同で管理していたのであり、それは決して血縁共同体ではなくて聖性の共同体と言うべきである。だから氏神が大切になってくる。聖なる土地に住む人々は、例え親が違つても皆、その土地の神を介して繋がつていたのであり、お互いに助け合い、相互扶助し合つてきた。氏姓制度が浸透していく以前の段階では、氏うぢは本来、土地の神を祀る巫覡を中心とした祭祀集団（結合体）であつたと思われるのである。

平安期に編纂された『延喜式』神名帳にも見られる如く、全国各地の土地の神を祀る権利は朝廷よりその地の氏に与えられているが、この天皇家によつて設定された土地がそもそも「氏」の基本だつたのではないか。

この聖なる土地の継承（ひつぎ）は父子ではなく、当初は大王と同じ血縁の兄弟姉妹で分有されているものであつただろう。大王の血を引く者す

なわち貴種は聖なる氏うぢとして認め、聖なる土地を与えられた。すでに記紀の事例でも見てきたように、大和朝廷が推し進めた全国への伸展とその統治は各地のまつろわぬ土地の神霊との戦いと和合の歴史でもあつたといえる。土地の神（聖なるもの）に対しては決して抗あひかつてはいない。むしろ、その土地の物質モノである土を以て祭具を作り、その神霊を祭祀して喜ばせ和すことに苦心しているものであり、つまり「和」こそ基本的な国是だつたのである。

そして、大王から天皇への移行期において中国の官僚制に倣い、諸氏族に氏・姓身分を与えてそれらを明確に序列化し、大王（天皇）政権下に組み入れて一括支配をしようとしたのであつたが、笠井正弘氏も指摘するように、この人主主義的支配をめざしての完全な官僚国家形成は常に挫折させられ、結局は失敗に終わった。天皇家の血を引く一族と姓を付与された臣下とは明確に区別され序列化される傾向にあつたが、それに対して皇親（皇后・諸王子・諸王など）や各豪族たちは一族の命運をかけて、己に有利な皇族を天皇にするために最大限の努力をしたことは容易に想像できる。古代日本社会は儒教の取り入れを図りながらも結局は仏教を選択することになり、徹底した儒教主義官僚体制を完成させることは出来なかつた。つまり、大王体制は聖なる共同体としての「氏共同体」と、人間主義的官僚体制としての、強いて言えば「姓共同体」とのこれら両者の二重構造によつて成り立っていたと解されるのである。(17)

天智天皇や天武天皇が目指したことは唐における皇帝の超越性と同じく、皇室内部の天皇以外の皇親や諸氏族をすべて、官僚として官僚機構に組み入れ、天皇権力の下に序列化してしまうことで、天皇の絶対権力を創出しようとしたのである。天武十三年十月一日に八色の姓を制定したが、このとき新たに「真人」姓を創設して、皇親・臣下両属状態の者を臣下として位置付けた。八色の姓と天武十四年の四八階冠位制とは対皇親政策の面では、皇親の範囲を確定し、その皇親を天皇権力の下に序列化するという、一貫した方針を示したものであろう。王公といえども一官僚として遇される厳しい唐の制度の現実がある。これに対して、日本ではついにこのような選定嫡子制度は成立しなかつた。慣習として根ざすことは無かつたということである。(18)

な古代人は其処に神霊が実在することを幽観していたからこそ、神々の祭祀を怠らなかつた。

従つて、「昔の手振り」を神習い、私たちが一定の土地を購入して其処に家屋を建設し生業を営み、あるいは住まい暮らす場合にも、当該土地を領ぐ神霊に対して御許可を戴き、また末永い無事・平穩を祈願するために今日においても「地鎮祭」(とこしづめのまつり)の神事を行っているのである。土地にはその土地を領ぐ神霊が鎮まつておられるのであり、土地はすなわち神霊そのもの、神霊の御身体といつてもよい。だから、人間が一定の土地を領有支配するためにはどうしてもその土地の神の許可を戴くことが絶対条件となるのであり、そのために土地の神霊との密接な繋がりを持つとするのである。

こうした、以前にはごく「当たり前」「当然のこと」とされてきたことが今日、現代人にはまったく分からなくなつてしまつたのである。

この「土地」への認識を深めるために古典から次の事例を見てみよう。(二)『日本書紀』巻第三、神武天皇即位前紀には、神武天皇がまつるわぬ八十梟帥にてこずり、神教を請うて自ら祈ひ寝された時に、夢に天神が顕われて訓えるには「天香山の社の土を取りて、天平瓮八十枚を造り、併せて敵瓮を造りて、天神地祇を敬ひ祭れ。亦敵呪をせよ。如此せば、虜自づからに平き伏ひなむ」といわれた。夢から覚めた後に弟狛がこの夢告げと同旨のことを奏したので、これは吉兆であると感じて、椎根津彦と弟狛をして弊しき衣服や蓑笠を著せて老父と老嫗に変装させ、敵陣に分け入らせて密かに天香山の嶺の土を取つて来させた。そしてその土で八十平瓮と天手扶八十枚、敵瓮を造作り、丹生の川上に陟り、それを用いて天神地祇を祭り給ひ、顕斎を執行し、遂に皇帥、長髓彦らを撃つに至つたということが記されている。(12)

この事例からも分るように、その土地を領有支配するためには、まずもつてその土地を領ぐところの神霊の御許可が必要なのであり、従つてどうしてもその土地の「埴」(土)を命がけて自らの手にする必要があるたのである。(13)

この聖なる「土」の事例についても一例、見てみよう。

(三) 崇神天皇紀十年九月条に、大彦命が和珥坂の辺に至つた時に、一人

の少女が「天皇の命を狙つている者がいる」と歌詠みしたので怪しんだ大彦命が「どういう意味か」と問うたが、少女はそれには答えずに再度歌詠みして忽然と見えなくなつた。この不吉な出来事を聞いた天皇の姑倭迹迹日百襲姫命は、

「是、武埴安彦が謀反けむとする表ならむ。吾聞く、武埴安彦が妻吾田媛、密に來りて、倭の香山の土を取りて、領中の頭に糞みて祈みて曰さく、『是、倭國の物實』とまうして、則ち反りぬ。是を以て、事有らむと知りぬ。早に凶るに非ずは、必ず後れなむ」

と天皇に申し上げた。未だ幾時も経ずして武埴安彦と妻吾田媛が謀反を興して攻め込んで來たことは言うまでもない。(14)

この条の「倭の香山の土」は単なる土ではなく、「倭國の物實」と記す如く、まさに倭國を象徴する物實即ち倭國の身体そのものなのである。この段について書紀頭注は「香具山の土は、それで天八十平瓮を作つて天神地祇を祭るに使う。従つてそれを盗み取ることは、倭の國を盗み取ることになる」のたと記している。倭迹迹日百襲姫命は「聡明く叡智しくして、能く未然を識りたまへり」と記す如く、神明に通じ、未來の事に明るく、優れて巫女的な女性だったのである。

以上の古典の事例から見ても、私たちが生れ住むこの国、郷土、この大地(土地)は単なる「物」ではないということも明白であろう。この世界は塵一つまでも神々の生命の息吹きに満ち満ちており、顕に幽に神々の組織あり統一あり調和ある生命体なのである。そして、私たち人間は自然の一部なのであり、この大自然の懷に抱かれ、神々の恵みによつて生かされて生きる存在なのである。今日、この最も大切な「生命の根源」(大自然や神)への畏敬の心を喪失し、自らその繋がりを断ち切つてしまつた。

(四)『日本書紀』巻第三〇、持統天皇五年の甲子に「使者を遣して新益京を鎮め祭らしむ」(15)とあり、新益京とは藤原京のことであるが遷都の際にも倭大國魂神に奉告し、地鎮祭が行われたことが分る。また、遣唐使の安全をもこの神に祈願している。

地鎮祭とは土地の神を鎮め和す祭りであり、出雲路通次郎氏によれば、

地鎮祭の儀は、家其他の建設物を為さむには必ず或る地域を占め且つその土地を掘鑿すべき要あるを以て、着手に先ち、其の土地の神を祭



この記紀の国生み神話はこの日本列島に神々が満ち満ちていて、これを如実に伝えていたのであり、即ちこの大地は聖なるものであつて、ただ単に石ころや砂などの集まりではないことは記紀の国生み島生み神話によつても明らかである。それは神聖なるもの、崇高なもの、神靈そのものと解すべきなのである。国生みの「生む」とは人が人を生むのではなく、イザナギ・イザナミの靈(ヒ)と体(ミ)の二気の交合によつて神靈の気が形を顕わすことばなのである。本来、人間が居住するようになるずっと以前からその地に鎮まり坐して、その地を領ぎ管掌する神靈が厳在しており、伊邪那岐・伊邪那美二神の「国生み」神話はまさにそのことを語り伝えていたのである。そもそも人間は自然の一部であり、土の一部ではない。

しかるに近代科学合理主義にドップリ浸り切つた者にはこの聖なる国をただ単に政治的領土あるいは行政区画単位の集合としか、或いはまた単に売買の対象としての「物件」としか考えられなくなつてしまつたのである。幕末・明治の神道学者本田親徳は、その著「産土神徳講義」(上)で、次のように述べている。

大倭豊秋津根別と云ふ国魂の所食す山陰山陽東海東北陸南海等の諸国は、国名は別れたれ共長州下関より奥州迄一と続にて、一国の国御魂みな此の神の分魂分体にましまして、亦各郡各村の産土神は又其の小分子に坐まして、其地の度数と其の地の地質とに随て、種々変化あるに依り、其程々に随ひ守り幸給ふ故に、五穀の其地に応するも各村各里みな各々よしあしの変化あるなり。(10)

本田翁によれば、下関より青森までの一続きの区域は大倭豊秋津根別という大國魂の神の体であり、その中の各国々は全てこの神の分魂・分体であり、大國魂—國魂—産土神という構成になつていてと言つのである。そしてまた、産土神については次のように述べている。

さて其の各町各村苟も人民在る所々、産土の神社あらざるなし。是人間過去現在未来の保護を受けて千萬世に至りて、其の子孫の恩頼を受ける神靈なれば、必ず之を尊崇せざるべからず。靈魂上に於ては固より凡夫の容易く知り得難き事柄なる故に即ち今置て論ぜず。眼前に老若男女の日々に目撃する所を以て之を云はんに、其の遠祖のよりして

其の土を踏み其の水を飲み、其の地の五穀を食ひ、其の地上に家居し、其の竹木を用ひ、其の金石其の珠玉、其の布帛、其の言語、其の里風、其の氣候、其の風景、其の器械、其の秣、其の魚鳥、其の海藻野菜、其の大氣、其の雨露云々を、朝夕資用する物品悉く産土神の恵みにあらざるなし。(11)

即ち、産土神は國魂の神ともいい、この大地と幽冥を主宰し給う大國主神に仕えて各村里、その地の一切万象を守護管掌し給う大神なのであり、また、人の生死、山川草木、その地一切の万象の生命を主宰し給う神でもあると本田翁はいうのである。産土神は所謂血統的な祖先ではないという事、そして、産土神信仰は決して人間の側からの作為ではなく、強いて言へば神定というより他にないものである。

この日本列島の津々浦々、如何なる寒村僻地であれ、また大小の島々であらうとも、規模の差こそあれ何処においても遠い昔から一定の社が設けられ、その地を領ぐ神々が永々として祀られて来たということを知らねばならない。産土神は本来、決してその地に人が居住するようになってから発生したものでなければ、人間が他所から担いきたつて祭祀するようになったというが如き神でもないのである。

神靈を感得することの出来ない、スツカリ感性が麻痺し切つた現代人は、何においても神よりも人が先きとしか考えられず、国生み神話などは無知な古代人たちが単に土地を神格化したに過ぎない荒唐無稽なおとぎ話としか考え及ばなくなつてしまつたのである。

既に述べたように、本来、この大地(土地)というものは単なる「物質・物体・物」(material, a thing)でもなければ、行政区画でいう「何丁目何番地」といった単なる区域・地区(district)でもなく、社会の「社」とはその漢字の成り立ちからも分るように、本来「土地の神」の意であり、即ち、土地の神を中心として生活を営む場をこそ「社会」と言つのである。神社はただ単に建物なのではなく、自分たちが生きている生命の源としての場であり、決して抽象的な觀念などではないのである。

国生み神話が語り伝えているように、この大地(土地)はイザナギ・イザナミ二神が生み給うたところの神の生命に満ち満ちた神聖なものであり、それはまざまざと生きて活動しているものなのである。そして、心清ら

ない、ということも明らかにした。Familyといつてもそれは人間関係の一部の關係枠組みにしか過ぎず、基本構造全体との關係で意味内容は大きく変わるのである。この視点は古代日本社会を理解する上に極めて重要であり、その視点からもそもそもFamily普遍実体説は誤つていよう。

妻訪い婚が基本であつた古代人の性倫理一つを取り上げても、近代という生活スタイルにどつぷり浸かり切つた者が現在からの延長上で見ようとしてもそれはとても同じ日本人とは思えず、全く理解出来ないことであるうし、また、そもそも社会構造がまったく異なつていたのである。

従つて、産土神や氏神などといった古代から展開されてきた土地の神や氏の神の信仰について考察する場合もレヴィー・ストロウスが心掛けたように、それぞれ具体的個性を持つた異文化としてそれを位置づけ構造分析していくという視点が必要である。

例えば、私とは如何なるものかということを考える時に「私」から遡つて行くと、同じ母から生れた兄弟姉妹の中の私と、父の子としての私という、大きく二つのタイプの「私」があることに気がつくだろう。本論で取り扱う氏神や産土神は神道信仰の根底をなす本質的な大きな課題の一つであり、それを明らかにするためには大王や天皇体制、聖性の継承についての記紀等古典に基づく知識や、また氏や姓、産土などの語に関する国語学的見地からの厳密な考察が必要になるが、注意すべきは古代の氏ということと現代のfamilyの訳語としての家族とは全く異なるものであり、この点をシツカリ捉えておかないと全く理解を誤つてしまう恐れがあるということである。国家といつてもそれは近代的意味におけるStateの訳語としての国家とはまったく異なる意味内容を持つており、また天皇は決して西歐型の国王や中国の皇帝ではなく、血縁といつた概念もまた同様である。

本論でいう「血縁」は日本古代の氏族連合合議体制を基本とする大王時代に同じ母から生れた兄弟姉妹たちが共同で神祭祀を行い、土地や狩猟場を防衛する血縁集団におけるそうした意味での血縁なのであつて、今日の私たちが知つている血縁というものはかなりの差があるので、これを現代の家族の延長で見ると全く分らなくなるであろう。それはまた中国や韓国の親族とも全く別物なのである。

## 二、古典に見るトポスとしての土地―神氣に満たされた場

聖なる地を「聖地」と称したりするが、大地の生命力を司る地母神 (mother goddess) 信仰は人類史上最古でもっとも普遍的な宗教活動の一つであり、世界的に見られるものである (7)。また、土地神信仰は例えば中国やエジプト、アフリカなどにあり、ローマには土地神の一つとしての都市神信仰があつた。「母なる大地」という言葉があるように、土は生きたものとして、あらゆる生命あるものを生み出すとされ、人間も土から生まれ、土に還るとされる。

本項では記紀等古典より日本における土地の聖性について幾つかの事例を挙げて見ていくことにしたい。

『古事記』序文 (第一段) に「乾坤初めて分れて、參神造化の首と作り、陰陽斯に開けて、二靈群品の祖と為りき」(8) と記すように、天津神の命によつて国生み・神生みにより、伊邪那岐命・伊邪那美命二神は万物の祖となつたというのである。

(一) 『古事記』上巻の大八島生成の条には次のように記されている。  
如此言ひ竟へて御合して、生める子は、淡道之穂之狭別島。次に伊豫之二名島を生みき。此の島は、身一つにして面四つ有り。面毎に名有り。故、伊豫国は愛比賣と謂ひ、讃岐国は飯依比古と謂ひ、粟国は大宜都比賣と謂ひ、土左国は建依別と謂ふ。次に隱伎之三子島を生みき。亦の名は天之忍許呂別。次に筑紫島を生みき。此の島も亦、身一つにして面四つ有り。故、筑紫国は白日別と謂ひ、豊国は豊日別と謂ひ、肥国は建日向日豊久土比泥別と謂ひ、熊曾国は建日別と謂ふ。次に壹伎島を生みき。亦の名は天比登都柱と謂ふ。次に津島を生みき。亦の名は天之狭手依比賣と謂ふ。次に佐度島を生みき。次に大倭豊秋津島を生みき。亦の名は天御虚空豊秋津根別と謂ふ。故、此の八島を生めるに因りて、大八島国と謂ふ。(以下、略す) (9)

これによれば、例えば壹岐・対馬は単に壹岐・対馬ではなく、それぞれ天比登都柱・天之狭手依比賣という神名をもつ神靈なのであり、このように国生みに際して各島にはそれぞれ名付け (神名) が為され、聖性が附与されているという点は重要である。

(三三)

・音に聞き 眼に見る物ら 悉に 産土神の 神身にこそあれ (三四)  
 ・産土の 神不在る 地なし 鳥鳴かざる 里は有りと (三五)  
 ・産土の 神の御名をし 人間はば 国津御魂の 御子と答へむ (四二)  
 ・産土の 神不在ば 吾が霊を 神府に 誰か送らむ (五一)  
 ・靈魂の 道の行く末は 産土の 神の宮辺ぞ 初めなりける (七六)  
 ・家居無き 野の末 山の奥山も 産土の神 不在はなし (八五) (3)  
 この『産土百首』中の歌にはどの歌も神と人との隔てなき密接な関係が読み取れる。本田翁が確立した霊学の根本は一言でいえば産土信仰であると言つても過言ではない。そしてまた、この本田翁の『産土百首』とその内容に於いて大変酷似する神歌が昭和の時代に存在した。牟田耕蔵著『御神歌集』である。その中からほんの数首を見てみよう。

・みどり子が 母の手により 抱かれる その有様じゃ 神と人とは (二〇五)

・踏む土も 流るる水も 神の国 神の姿と 先ずおろがめよ (四一三)  
 ・此の土は 神のみ業の み土なり 氏子汚すな 心して踏め (四一四)  
 ・草木も 流るる水も 行く雲も 神の息吹の からぬはなし (七二二)

この御神歌中に「氏子」と見えるが、これは決して単純な身内(血縁)というものではなく、牟田氏が住吉大神の霊統であることを示すものである。この御神歌集は次のような経緯で世に出された。福岡で旅館業を営んでおられた牟田耕蔵氏(明治二七年一月一〇日生まれ)が五三〜五四歳の頃、自宅神前で夫婦して祈念中に突如として住吉大神の眷属神である大山彦神と浦安の神二神の神懸りがあり、次の如き神諭があつたという。  
 ・吾れこそは本朝第一代神武の帝 大やまといわれ彦の尊を守護奉りし大山彦の神なり。

・吾れこそは神武の帝の二の妃みつやの姫を守護し奉りし浦安の神なり。大わたつみの神のもとより出づ。大山彦の神と共に住吉の大神のみもとに在り。

・ここに住吉の大神の御旨をかしこみ、この乱れたる世を救はむと現れたり。先ずここにあるじの身体を引き取り、神の悲願を伝へさす。

それ以来、約二〇年間(昭和二一年三月三十一日〜昭和四一年二月六日迄)に亘つて直接、神々より授かつた神教(全二千二百七十六首)を年代順に一冊にまとめたものが『御神歌集』である(4)。

本論文の問題提起として、此処に取り上げ例示した『産土百首』と『御神歌集』は、それぞれ生きた時代は異なるものの、どちらも幕末・明治の動乱期に、また終戦直後の動乱期に神霊と直接し神意を体した特異な二人の人物が期せずして日本国民に向かって発信したものであるが、そこに見られる神と人との関係がまさに「母親と嬰兒」(親と子)との関係として一貫して語られている点はとても重要であり、留意すべきである。

造物主と被造物といった西欧一神教世界の神と人との断絶した関係とは全く異なり、この二種の御神歌には記紀等に見られる古代以来の日本人の神と人との密接な関係というか、神と人との有り様について同じ構造が現れているのであり、これこそが日本における神と人との関係の本来的な有り様であり、また、あるべき姿であつたと考えるのである。

今日、正月の初詣でや初宮参り、七・五・三、結婚式など、住まいする「地域の神々」に感謝や祈願、またお祓いなどをしてもらうのであるが、土地の神は「氏神」あるいは「産土神」、「鎮守の神」なども称されるように、それらの源はまったく不明なままに同じものとして混同し理解されている。それらの相違を明らかにするためには記紀や『風土記』、『新撰姓氏録』(5)など八〜九世紀に編纂された文献史料を基として歴史的経緯を追つて見なければならぬが、それらの語は各々出自を異にしており、しかも社会システム即ち大王から天皇へ移行する際の王制の権力構造や氏族制度、妻訪い婚(家族制度)など、それは古代の王権形成や親族構造とも密接に関わつており、従つて一筋縄では行きそうになく、かなり手ごわいテーマであるということが直ちに分つてくる。

親族構造の研究に画期的な視点を提供したのはレヴィ・ストロウスであった。彼は『構造人類学』(6)において「家族は人間社会にとつて、決して独立変数ではなく、従属変数に過ぎない」と主張し、親族の基本構造モデルを提唱した。「家族という関係、即ち夫と妻が同居し、子供が夫に属する」という西ヨーロッパ型の生活形態が実は関係の一つの可能性に過ぎ

# \* 日本精神文化の根底にあるもの (八)

## 「産土神」考

渡辺 勝義

キーワード

レヴィ・ストロウス『親族の基本構造』・血縁・氏神・国魂神・氏姓制度  
儒教・氏・姓・産土・大王・霊統・巫覡・皇位継承・土地の聖性

### 一、はじめに

真に日本的なものとは何か、神仕えするとは一体何かが本論のテーマである。神霊を正しく祭るとは一体どういうことなのか、神主の役目の重さなどの諸問題について、神道信仰それも氏神という視点から記紀等の古典をもとに考察してみたいのであり、特に日本の神と人との関係(氏神信仰の原型)は人為的に作られた中国的な祖廟信仰とは全く異なり、集落共同体に和合をもたらすものであったということを明らかにしたい。隣国の中国や韓国の社稷は身内同士であるが、もしも日本の神祇信仰が氏神でなく、<sup>かばねかみ</sup> 姓神であったとしたら、つまり中国儒教的な身内のものであったとしたら、それはあくまで人の側の利害を反映して人為的に作られた中国的な祖廟神になつていただろう。それは和合をもたらすのではなく、血縁外の者を武力で制圧するという対立を生み出すことになる。一つの集落でさえ血縁集団ごとに高い城壁を築いて防衛するという景観を日本に生み出したであろう。これを防ぐことが出来たのは大王時代から脈々と続くスメラミコトによる日本的な神と人との関係が存在したからに他ならない。

この研究の出発にあたっては、厳格な国語学的な考証を踏まえて、その限界を見据えた上で本質を探究するという点を前もって提示しておく。「<sup>うぶすな</sup>産土」の語がかなり後になって出てくることは言語学上も明らかであるが、このことばが生み出されてくる背後にある原型としての神と人との関

係を、その源流の一つと考えられる「氏神」という言葉を分析することを通して、神と人との関係が如何なるものであるべきかを記紀を踏まえて考察しようとするのが本論の目的である。

さて本来、日本における神と人との本来あるべき姿というのはどのようなものであったのだろうか。記紀等の古典を紐解けば、例えば神武紀や仲哀・神功皇后紀にも見られる如く、古代に遡るほど神と人との関係性が非常に密接不可分のものであり、国家的一大事に關しては必ず神を祈請して神教を乞い、また求めずしての神懸りがあつてその危難を克服した事例が数多く存することが知られる(1)。

即ち、神と人との関係は正に親子の關係の如く、影の形に添うように常に見守り給い守護し給うているのである。そこには日本における「神と人との關係性」の原型が示されている。そもそも、こうした神と人とのあり方こそが神道の本質であるということこそ私たちは見失つてはなるまい。

記紀時代よりもはるかに時代は下るが、幕末・明治の神道学者であり靈学者としても名高い本田親徳翁(2)がその晩年、明治一八年五月(六一歳)頃に書き表わした『産土百首』があり、今その中から幾つかを列挙して見よう(歌の下に入れたカッコの中の数字は百首中の通し番号である)。

- ・産土に 生まれ出つ つ 産土に 帰るこの身と 知らずやも人
- (一)
- ・産土の 神像よく見よ 金も木も 土も水火も 其の中に有り

\* Received January 28, 2009

\*\* 長崎ウエスレヤン大学 現代社会学部 地域づくり学科、Faculty of Contemporary Social Studies, Nagasaki Wesleyan University, 1057 Eida, Isahaya, Nagasaki 854-0081, Japan