

天の岩屋戸の神話（二）

——高天原の〈祭式〉の意味——

阿部寛子

一 はじめに

古事記における天の岩屋戸前の祭儀は高天原でとりおこなわれる初めての祭式であり、その祭祀の対象としての〈神〉は高御産巢日神であることを前稿^①で論じたが、本稿ではひきつづき、この神話に伴ういくつかの問題を考察しその祭式の意味を考えてみたい。

そもそも、高天原とはなにか。その概念の基本的な位置づけとしての「現実界に臨む原理的なものとしての」、もしくは秩序の根源としての高天原^②という太田善磨氏の捉え方はほぼ定着をみたといえるが、高天原が『古事記』特有の世界観であることは中村啓信氏^③によって論じられ、それが書紀的天上界とは一線を画すものであるという見解も現在では広く支持^④されている。

また、天の岩屋戸神話について「それは『高天原』における物語ではあるが『高天原』自体について語るものではなく、「アマテラスの秩序は『高天原』と『葦原中国』との世界関係を確認するという意味をもつものであって、むしろその関係を語ることに本質がある」とみる神野志氏の論^④もある。氏のように、高天原と葦原中国に一貫する論理をみようとするのも古事記の世界観を探る一つの方法として有効ではあろうが、この高天原における初の祭式を語る段のもつ意

味は、古事記の神話伝承の展開の中で決して小さなものとは思われない。むしろ王権の根拠ともいうべき高天原において、初めての混沌と危機を迎えた神々がその事態を克服するために執り行う盛大な祭りのさまを語ろうとするこの段は、祭祀の起源を語るものとして重視しないわけにはいかない。

この岩屋戸神話の〈祭式〉の意味するところは一体何か。まずは高天原が古事記においてどのように観念された世界であるかを明確にしつつ、その意図するところを考察していこう。

二 高天原の世界

古事記の冒頭に

(1) 天地初めて発れし時に、高天原に成りし神の名は、天之御中主神。次に高御産巢日神。次に神産巢日神。この三柱の神は、並に独り神と成り坐して、身を隠しき。

とあるように、天と地、高天原は、そのはじまりから説かれているのではなく、古事記においてはすでにあったものとして語られている。天に対するものは地であり、天 \parallel 高天原ではないこともここからよみとることができよう。高天原とは「たんなる天ではなく、また神々のたんなる居所でもなく、この地上の王権の正当性が神話的にそこに由来すると考えられた天上の他界」といわれた西郷信綱氏の言葉は記憶に新しい。さらにいうならそれは農耕と祭祀とによって象徴される古代社会の原型ともいうべき他界ではないか。周知のようにスサノヲノ命の高天原での勝さびの段には、

(2) ……天照大御神の宮田のあをはなち、その溝を埋み、亦、其の、大嘗を聞しめす殿に糞まり散らしき。

とあり、この「宮田」と「溝」によって象徴されるものが農耕である。さらに遡って「高天原を知らせ」というイザナキの詔以後の、そこでの天照大御神の行為のはじまりを想起してみよう。高天原でまず行われたことは「天の安の河」・「天の真名井」をはさんでの「うけい」である。すなわち高天原でまず語られる自然物といえば「河」と「井」、すなわち「水」の存在であり、それは農耕を成り立たせている根源そのものということになる。

ついで(2)には「大嘗を聞しめす殿」とあるが、この「大嘗」(新嘗)が「新穀を神に供えるとともに自らも食す収穫祭」

であり、それをとり行うのが高天原の支配者たる天照大御神であるとするなら、高天原の存在と共に農耕はあり、支配者の存在と共に〈ニイナメ〉の儀礼は存在したとみてよいのだろう。ここに〈ニイナメ〉ではなく「大嘗」と語られているのも、それが高天原の〈王〉がとりしきる初の〈ニイナメ〉であった故であろう。

つづいて、

(3)……天照大御神、忌服屋に坐して、神御衣を織らしめし時に、その服屋の頂をうかち、天の斑馬を逆剥ぎに剥ぎて、おとし入れた時に、天の服織女……

と、語られるのは神事のための「御衣」を織らせている場面であり、ここではその「神事」の存在が暗示されているとみてよいだろう。高天原にあっては、天照大御神がその「神事」の主宰者であるはずだが、その後のスサノヲの荒ぶる行為によって天照大御神は岩屋に隠れることになる。

そこで、隠れた神を招ぎいだすための祭りが執り行われるわけだが、まずはその準備の次第が延々ひとつづきの文で一挙に語られる。ここから、高天原なる世界にどのようなものが存在していたかがわかる仕組みにもなっている。すなわちそこには石や鉄——それは鏡を鑄造するためのものである——があり、ウラナヒのための鹿やカニワ桜を調達する「天の香山」、そしてこの「天の香山」には「真賢木」や宇受売が藪として用いる「日影」・「真櫛」そして「小竹の葉」等々があったことになるが、いってみればそれらはすべて祭祀にかかわる諸物ということになる。

こうした世界を宣長は「山川草木のたぐひ宮殿そのほか、万の物も事も全御孫命の所知看此御国土の如くにして」と述べているが、そうした平面的な「国土」、あるいは「大和」というような捉え方をしてみても高天原の意味が鮮明になるわけではない。

その準備の過程が詳しく述べられているということは、この岩屋戸の段の存在理由の一つが〈祭式〉の起源を語るどころにあるからに他ならない。それは、高天原の神々が初めて遭遇した暗黒の世界を回復するための高天原における初の〈祭式〉であった。

高天原伝承の始発に、まず象徴的に農耕の存在とその収穫祭としての〈ニイナメ〉が語られ、神事の存在が暗示され、

そして〈祭式〉の起源が語られる。すなわち高天原とは農耕と祭式によって象徴される「天上の他界」というべきであろう。

そして高天原についても一つ確認しておきたいこと。それは、古事記の神話伝承における高天原とは、天照大御神を中心とする八百万の神々が居並び行動する世界としてのいわば〈顕界〉と、みえざる神々の存在する〈幽界〉とからなっているのではないかということである。「王権の正当性が神話的にそこに由来する」とする西郷氏の発言は至当であろうし、さすれば〈王〉が支配する葦原中国と、その〈王〉の始祖たる〈皇祖〉の支配する高天原とはいわば同じ原理をもつ世界として観念されていたと考えるべきではないのか。

周知のように、国譲りに際して、古事記の大国主は「隠りて侍らむ」といって現世から姿を消すが、それを書紀は「それ汝が治らす顕露之事、是吾が孫治らすべし。汝はもちて神事を治らすべし」「吾が治らす顕露事は、皇孫治らしたまふべし。吾は退りて幽事を治らすむ」という。すなわち「顕露」とは「地上の現実世界の事であり、治政を意味」するものであって、それは「神事」「幽事」、すなわち対になる言葉である。この顕露事と幽事とによって成るのが葦原中国の原理である。すなわちそれは「地上」のことであると同時に地上を象徴する神話伝承上の「高天原」にも想定しうる原理ではないのか。高天原の支配者が執り行う〈ニイナメ〉儀礼において、あるいは高天原の祭式において、そこが「顕界」であるなら、対する「幽界」、すなわちみえざる世界の超越者への働きかけがあったと考えるべきであろう。

岩屋戸神話が「呪術的祭式」といわれるように、そこには「呪術」の要素と「祭式」の要素とが混在していると考えられるが、八百万神々の天照大御神への同一次元の働きかけは「呪術」であり、「幽界」の神への働きかけをもって〈祭式〉とみなしうる。この「幽界」の神こそ古事記のいう「隠身」の神に他ならない。

右(1)に、三神が「隠身」の神であったことが述べられているが、その他ウマシアシカビヒコヂノ神・アメノトコタチノ神、およびクニトコタチノ神・トヨクモノノ神等の独神もまた「隠身」として伝えられる神がみであった。

この「隠身」の神についてすでに前稿でも言及したが、再度ここで触れるならばやはり右のような立場から、金井清一氏の「幽界」において存在すること、「神がみの世界に対して姿をみせずにいること」という説を支持したい。なお、

寺川真知夫氏も「高天原には身を隠した神と身を顕したままの神がいた」とし、「顕界において目に見えない存在となつてなお、顕界に対する力を維持する」のが「隠身の神」であるとする。⁹ 対して神野志氏は「神々の世界にとつて顕現しない前提的な存在であり『表の世界』と『幽界』といったレベルで対立関係を示すものではない」というが、右に述べてきたように高天原の存在の意味を問う時、〈幽界〉なる觀念の存在はやはり有効であるといわねばならない。

右の「隠身」の神々の中で当¹⁰面問題とするのは高御産巢日神であるが、古事記の神話の展開のうえで、高御産巢日神のうちに天照大御神とともに高天原の指令神として重要な位置を占めていく。その「隠身」から、顕在し行為する神への、いわば変容の重要な契機となるのがこの高天原の〈祭式〉の段であつただろう。「隠身」の神としてまず語り出される高御産巢日神とは、〈ニイナメ〉儀礼の対象神でありかつ高天原の祭式における〈祭神〉であつたと考えられる。その神は、岩屋戸神話において祀られ、宇受売に神憑りすることによって顕現し、その後高天原において天照大御神と並び指令神として活躍していくと考えるべきではないのだろうか。

三 「ウラナヒ」のこと

古事記の岩屋戸の前の祭りが呪術的であるとはいへ、それが明らかに祭式の要素をもつものであることを「祝詞」と「神憑り」という視点からすでに前稿で述べたが、加えてさらに二つのことを検討してみたい。次に古事記をひく。

A……天兒屋命・布刀玉命を召して、天の香山の真男鹿の肩を内抜きに抜きて、天の香山の天のはかを取りて、「占合麻迦那波」しめて、天の香山の五百津真賢木を、根こじにこじて上つ枝に八尺勾瓏の五百津の御すまるの玉を取りつけ、中つ枝に八尺の鏡を取り繫け、下つ枝に白丹寸手・青丹寸手を取り垂でて、この種々の物は布刀玉命、ふと御弊と取り持ちて、天兒屋命、布刀詔戸言禱ぎ白して……

ここで「ウラナヒ」と「サカキ」に注目してみたい。前者の「ウラナヒ」は「布刀詔戸言」と対になっている表現であり、後者の「賢木」、すなわち「天の香山の五百津真賢木を根こじにこじて」という表現は後の宇受売の「神憑り」と対になっている表現ではないだろうか。

この「ウラナヒ」が「真男鹿」とあることにより「鹿卜」であることはわかるが、一体何を占ったのかが従来問題とされてきた。記伝はいう「思金神の謀て思ひ得たる種々の事の可否を先ず卜問ひて、後に定め行はむとなるべし」と。この『記伝』説を支持する見解、あるいは「占い、祭りの実行方法を定めさせた」とか「その祭りのやり方につき、それでよいかどうかひとつひとつ占った」という見解等がみうけられる⁽¹⁾。

この「ウラナヒ」のことが行われたのは、思金神の知恵によってすでに「常世の長鳴鳥」を鳴かせ、「鏡」・「玉」をそれぞれ作らせた後である。この「ウラナヒ」のあとは「真賢木」をとってきて神宝をかけるばかりのはずで、そこで語られる「ウラナヒ」の効果とは、これ以後の行為にかかるべきではないのか。すなわち、天兒屋命・布刀玉命のその後の行為にかかわることと読むべきである。

二神のなすべき行為のなかで何が「ウラナヒ」に相当する重要な行為かを考えるなら、それは初めての祭祀にあたって、祀るべき神を「ウラナフ」ことではないのか。つまりそれは天の児屋命の「布刀詔戸言」をことほぐことと対応する行為と考えられるのではないのか。いうなれば「祝詞」の対象となる神の名を占ったのではないかと思われる。

右に大国主が「隠れる」ことによって、今度は「顕界」に働きかける存在となった例を述べたが、この大国主は後に出雲の神となつてももの言わぬホムチワケの命の祟り神としてあらわれる。垂仁記のホムチワケノ命の物語である。

物いわぬ皇子のことを憂えていると、垂仁天皇は夢で「あが宮を修理ひて——必ず真事とはむ」とさとされる。その時いづれの神か名は不明であったが、「布斗摩邇々占相而」「いづれの神の心ぞと求」めるとそれは「出雲の大神の御心」であると判明するのである。そして「出雲の大神を参拝」すると、祟りは解消され、御子は言葉を発することができたといひ、「神の宮」を造らせたのはその後のことであるといふ。

この例からわかることは、夢に現れた神は名告りをせず、「フトマニ」の卜占によってその神の名が求められていることだ。この「フトマニ」については岩屋戸神話の卜占と同じであり、「鹿などの骨を焼いて、そのひびのはいり方で占う」いわゆる鹿卜であるといふ。「鹿卜」、すなわち「フトマニ」によって、神の名を求めた例がここにある。

この「ウラナヒ」によって定められた「名」が、実は続く「祝詞」で称えられたのではないだろうか。繰り返すが、

「布刀詔戸事」と明瞭に示すのは、古事記のみである。

この部分に対応する書紀の伝承は、本文では

B時に八十万神、天安河辺に会合ひて、其の禱るべき方を計る。故、思兼神、深く謀り遠く慮ひ、遂に常世の長鳴鳥を聚め、……中臣連が遠祖天兒屋命、忌部が遠祖太玉命、天香山の五百箇真坂樹を掘にして……相ともに其の祈禱を致す。

と「禱るべき方」・「其の祈禱を致す」とあり「ノリト」（詔戸）とは表記されていない。また一書には、「天兒屋命、則ちもちて神祝き祝きき」（一書第二）、あるいは「天兒屋命を遣して祈みまをさしむ。是に天兒屋命……広く厚き称辞祈み啓さしむ」（一書第二）とあり、いずれも呪言か祝詞かは明瞭ではない。古事記のみが「布刀詔戸」（＝祝詞）と表記するのは、神の名を定める「ウラナヒ」と対応させた、祭式表現の明確な意志とみてよいのではないだろうか。

白石光邦のいうように「祝詞とは称名形式からはじまった⁽¹²⁾」と思われるし、後の延喜式祝詞の例ではあるもののその構造の詳しい分析をした岡部隆氏もまた、祝詞とはまず「神の名を明らかにして、それからその神の果たす役割を明らかにする」ものであるという⁽¹³⁾。この点に関してすでに土橋氏も「ノリトは延喜式祝詞に限る限り、神に告げる言葉であり、平安朝のノリトの観念からすればこれは何らかの神に祈禱する言葉を述べる祭祀的儀礼⁽¹⁴⁾」であると指摘している。しかしながら氏はこの岩戸神話では「神懸かりをする神の存在が考えられない」という立場から、祝詞が祭詞であることを否定している⁽¹⁴⁾のである。

岩屋戸神話の一つの伝承の形として、隠れた天照大御神に対してその名を唱え呪的に働きかけるといふあり方もむろん考えられるだろう。その場合、顕界に居並ぶ神々が同列の神としての天照大御神に直接働きかけるといふ意味で、あるいは超越者としての〈神〉を介さないという意味で、それは呪術である。しかしながら、古事記のように宇受売が神憑りをし天照大御神と問答するという物語展開においては、宇受売に懸かっている神が天照大御神であるとは考えられず、この巫女神に依り憑いた神とは天照大御神以外の超越者としての〈神〉とみなさないわけにはいかない。すなわち、祭式における祈願の対象となる〈祭神〉である。それこそ、古事記の冒頭から「隱身」の神として存在する高御産巢日

神ではないのか。

祭式と「祝詞」の関係を考えるなら、唱えられるべき「神の名」がまず問われなければならないようだ。古事記のみが祭りの準備の過程で「ウラナヒ」を語ることは、古事記のみが「隱身」の神の存在を語ることと対応しよう。「隱身」としての神々の中で、当面の祭祀に必要とされる存在が、生成のエネルギーの根源となる高御産巢日神であり、その神が、今「布斗摩邇々占相而」定められた神であったのではないだろうか。そして「ウラナヒ」定められた神として、高御産巢日神はここで「布刀詔戸」の対象となったのだ。

四 高天原の〈祭式〉の意味

次に右のAの「天の香山の五百津真賢木を、根こじにこじて上つ枝に八尺勾玉の五百津の御すまるの玉を取りつけ、中つ枝に……」という表現について考えてみよう。

この表現は、書紀本文及び、一書の第三にもみられるものであるが、一書の第二には、

Cまた山雷といふ者には五百箇真坂樹の八十玉籤を採らしめ、野槌といふ者には五百箇野薦の八十玉籤を採らしむ。

凡て此の諸の物、皆来つどひき。(紀一書第二)

とあり、ここでは「五百箇真坂樹の八十玉籤を採らしめ」・「五百箇野薦の八十玉籤」となっており、この「タマクシ」は「玉串」であろうし「真賢木」を「根こじに」した右のAの表現とはやはり異なっている。

「天香山の真坂木を根こじにこじて」という表現を神話伝承の中の表現とするなら、歴史的叙述の中でも、同じ表現が神武紀のいわゆる「顕祭」にみられ、また仲哀天皇を迎える地方豪族の場合にもみられていることを想起しよう。

D丹生の川上の五百箇真坂樹を抜取にして諸神を祭りたまふ (神武紀)

ここには、「鏡・勾玉・木綿」をつけるということはないが、「五百箇真坂樹を抜取にして」とは岩屋戸神話と同じ表現であり、それは明らかに「諸神を祭る」行為であることがわかる。神武は自ら高皇産靈尊を祭り、自らが高皇産靈尊になって現れるのである(書紀は「高皇産靈尊」と記す)。

「丹生の川上」とあるのは、神に接する場所の象徴として選ばれた場所を意味するものであろう。スサノヲノ命が高天原を追放されて降り立ったのは「出雲の肥の河上、名は鳥髪」(古事記)であったし、猿田彦神が皇孫の先導を終えて帰ったところは「伊勢の狭長田の五十鈴の川上」(書紀九段、一ノ一)であった。神祭りの場所として選ばれたのが「丹生の川上」であり、そこを神聖な祭祀空間とするために現実にはさまざまな装置が必要であったのだろうが、表現上は「五百箇真坂樹を抜取にして」と述べることにより、そこが神の降臨する祭祀の場所に転換したことを意味しているものと考えられる。「坂樹」(榊)は「境木」の意であり、それをたてて神籬とし神がよりつくので、それを中心としたある広がりをも聖域として周囲の俗界と境をなすことに基づくともいわれる。¹⁵⁾

すなわち岩屋戸の神話において「五百箇真坂樹を抜取にして」という表現が象徴するものは、まずその神を立てることによって神を迎える祭りの場としての聖域が作られたということ、その榊に降臨するのは岩屋の中に隠れた神ではなく、祭りの対象としての神であるということだろう。後の神話伝承の展開の中で、高御産巢日神が「高木神」と称されるようになる所以はここにあるといえるのではないか。

ところでこのサカキには「玉・鏡・木綿」といった神宝がつけられていた。同様な例は「岡県主が祖熊罥、天皇の車駕を聞いて、予め五百枝の賢木抜取にして、九尋の船の舳に立てて、上枝には白銅鏡を掛け、中枝には十握剣を掛け、下枝には八坂瓊を掛けて、周芳の沙摩浦に参迎へて」(仲哀天皇八年正月)や、「筑紫の伊観県主が祖五十迹手、天皇の行すを聞き、五百枝の賢木抜取にして、船の舳に立て、上枝には八坂瓊を掛け、中枝には白銅鏡を掛け、下枝には十握剣を掛けて、穴門の引島に参迎へて奉る」(仲哀天皇八年正月)¹⁶⁾などがある。いずれもそれは「船の舳」に立てられているところが共通しているが、神としての天皇を迎える場が今聖域とされたということだろうか。ここはサカキにつけられる神宝は「八坂瓊・白銅鏡」の他「剣」となっている。それは「天皇を神として迎え、服従する儀礼」と普通には解釈されており、サカキにつける神宝の例は右のように必ずしも一致しないが、それは神を迎える「呪具」であったと考えてよいだろう。

以上の例をみるなら、岩屋戸神話における「鏡・勾玉・木綿」をつけた「五百箇真坂樹」とは右に述べた聖域作りの

意味、神の降臨する「ひもろぎ」の意味などがあると同時に、それは岩屋の中に隠れた天照大御神を導き出す呪具であったということにもなるだろう。その意味において、岩屋戸神話とはやはり呪術の要素をもつ祭式であるといえる。

再び神武紀の「顕祭」に戻るなら、神武のそれは「丹生の川上」で天神地祇を祭り戦勝を祈ることであった。ここで、神武は高皇産靈尊を祭ったのであり、それが天照大御神でなかったことの意味はやはり大きい。この「顕祭」から、岡田精司氏は「タカミムスビが古くは大王家の祖神としての位置にあった」⁽¹⁷⁾ことをいう。

神武紀のこの「顕祭」の伝承は、古事記にはない。すなわち、書紀の世界でのみそれが語られるということは地上での高皇産靈尊の祭祀、皇孫としての神武によるはじめての祭祀が書紀において歴史化されてそこに語られたとみられる。すなわち、高皇産靈尊は書紀によれば天皇によって祭祀される神ということになる。対して巫女によって祭祀される天照大御神の祭祀起源を語るのが垂仁紀ということであろう。それはまた伊勢神宮の創始を歴史化して語ることもあった。⁽¹⁸⁾ 歴史学の成果によれば、たとえば直木孝次郎氏のいうように、「氏の神としての皇祖神の信仰が確立するのは大化以後」⁽¹⁹⁾であるのかもしれない。書紀は、古事記が語るようには、天地創世の冒頭から高皇産靈尊の存在を語ろうとはせず、神代の下巻から、突如として天孫降臨の指令神として登場させ重要な位置を与えるが、神武紀の「顕祭」によって、そこで祀られる皇祖神としての明瞭な姿をあらわしたことになる。

岩屋戸神話が鎮魂祭の起源神話であるという見方がほぼ定着している一方、これが伊勢の神嘗祭の起源を語るという岡田精司氏や松前健氏らの見解もあるように、この神話の意味するところは複雑だ。神話伝承はそのまま祭儀ではないという考え方に立つなら、この段は高天原の初めての祭式として、これは、宮廷にかかわるさまざまな祭祀の方法を包含しながら、皇祖神祭祀の起源を語っているものではないかと思われる。具体的にいうなら、古事記における岩屋戸神話とは、高御産巢日神を〈祭神〉とし、高天原の〈王〉天照大御神の復活を祈る祭式を語る神話伝承である。

すなわち天地のはじまりと高天原の存在から語り起こす古事記の神話伝承の特色は、高御産巢日神の存在、「隠身」の神の存在を語るころにあった。幽界における「隠身」としての高御産巢日神は、岩屋戸神話で祀られることによってはじめて「顕現」する、いってみればそれは天皇家の祖先神の祭祀のはじまりを語るものでもあったに違いない。

すでに指摘されているように、日本書紀（下）に「皇祖」とあること、また顕宗紀三年に月神・日神がそれぞれ「わが祖タカミムスヒ神」と名告りをしていいること、また出雲国神賀詞に「高天神主」とあることなどから、古い段階の皇室の祖先神はいわれるように高御産巢日神であったと思われる。その皇祖神が天照大御神にとってかわる時、従来の高御産巢日神の位置づけが問題になったはずで、その二神の位置づけこそこの岩屋戸神話に語られているとみなすべきではないのか。すなわち高天原を治める〈王〉としての天照大御神と、高天原の〈祭神〉としての高御産巢日神というわけである。

五 おわりに

かくして古事記における天の岩屋戸神話とは、岩屋に隠れた天照大御神を招き出すために高御産巢日神に祈る祭式であったといえるだろう。天照大御神は高天原に居並ぶ八百万の神々と同列の存在であり、岩屋戸に籠もったその神の怒りを和めるには呪術の効用も大であった。宮廷鎮魂祭が「呪術」であるといわれる所以である。しかしながら、古事記の神話伝承の意図するところは、その呪術を含む〈祭式〉の起源なのだ。「王権の正当性が神話的に由来する」と考えられるのが高天原なら、「農耕」と「祭祀」によって象徴されるその世界の初の祭式を語ることが、高天原伝承の大きな眼目であったろうことは言うをまたない。

高天原の最初の危機の中、天照大御神の復活・再生のためには生成の根源の神・高御産巢日神への祈りこそ必要であった。高天原で最初の祭式が行われた所以である。姿をあらわさないその神の名を定めるために「ウラナヒ」をし、祝詞をあげることによって、神は降臨したのである。「隠身」の神であった高御産巢日神は、ここで初めて祀られることによって示現したと考えられよう。ここでその名が明瞭に記されないのは、名告ることによって初めて示現する神とはやはり異なるからだ。

高御産巢日神は古く、皇祖神として祭祀されていた時期があったようだが、おそらくは天武持統朝のころ、高天原の観念が成立し、天照大御神が新たな皇祖神となりその地位を譲ることになったのだろう。

そうした皇祖神の歴史を神話伝承のなかで如何に語るかという時、高天原の主神としての天照大御神、高天原の祭神としての高御産巢日神という位相が古事記固有の神話伝承として定着したのではなかったか。

(注)

- (1) 拙稿『調布日本文化』第七号(平成九年三月)。
- (2) 太田善麿氏『古代日本文学思潮論 II』。
- (3) 中村啓信氏「高天の原について」(『倉野憲司先生古希記念 古代文学論集』)。
- (4) 神野志隆光氏『古事記の世界観』。
- (5) 西郷信綱氏『古事記注釈』第一卷。
- (6) 『古事記伝』(本居宣長全集第九卷)。
- (7) 西郷信綱氏『古事記注釈』第一卷。
- (8) 金井清一氏「身を隠したまふ神」(『古典と現代』)。
- (9) 寺川真知夫氏「天つ神と『古事記』冒頭部」(『古事記年報』三十九)。
- (10) 神野志隆光氏『古事記注解2』。
- (11) 西郷信綱氏・倉野憲司氏らは「記伝」の説をうける。その他尾崎暢殃氏『古事記全講』、溝口睦子氏「名づけられていない神」(『古事記年報』三十九)などの説。
- (12) 白石光邦氏『祝詞の研究』。
- (13) 岡部隆氏「秘儀論―祝詞と大嘗祭の構造―」(『論集・神と天皇』)。
- (14) 土橋寛氏『古代歌謡と儀礼の研究』。
- (15) 新編『日本古典文学全集 古事記』。
- (16) その他、景行紀一二年、『筑前国風土記』等にも同類の例がある。
- (17) 『古代王権の祭祀と神話』。また上田正昭氏は「高皇産靈尊」の「皇」の表記は天皇の祖先神としての皇祖神の意識が強い

- （『高天原神話』）といい、吉井巖氏も「高御産巢日神は古く、皇祖神として祭祀されていた時期があった」とする（『古事記の神話』『日本神話必携』）。
- （18）西条勉氏は「書紀において、天照大御神の祭祀（伊勢神宮創祀）が垂仁紀で歴史化されて語られ、古事記はそれを天孫降臨の際に神話化して語る」という指摘をしているが、この高御産巢日神祭祀についても同類のことが考えられる（『オホタタネコの登場——ヒメ・ヒコ制はいかに終焉したか』『古事記の構想』古事記研究体系3）。
- （19）直木孝次郎氏『日本古代の氏族と天皇』。
- （20）岡田精司氏は伊勢の神嘗祭との関係を指摘（『古事記の思想』『古代文学講座10』）し、松前健氏は天の岩屋戸神話の背景には伊勢神宮の祭祀伝承があるとする（『古事記と祭祀伝承——特にアマテラス神話を中心に』『古事記の世界 上』）。