

縁結び信仰と神在祭

品川 知彦

はじめに

旧暦十月に行われる出雲大社の神在祭においては、諸々の縁が結ばれると伝えられている。その結ばれる縁の中で、最も人々に知られているのは男女の縁であろう。実際、出雲大社では、平成二十一年から旧十月十五日に「縁結び大祭」が行われるようになっていた。この年は、WEBでの広報が中心であったにも関わらず、日本全国から多くの参拝者を迎え、大祭が終了した後も祈願者の受付が終わらない程の盛況ぶりであった。このため翌平成二十二年からは旧十月十七日にも行われるようになっていた。

小論は、出雲大社をはじめとした諸社の神在祭および出雲への神集い伝承について、これまでどのように議論されてきたのか、とりわけ山陰民俗学会におけるそれを中心にまとめながら、筆者がこれまで神在祭に関して検討してきた内容を、補筆・修正を加えながら論じたい。その上で、出雲（大社）での縁結び信仰がどのように成立してきたのか、推測を含めながら論じることとした。

山陰民俗学会と神在祭研究

山陰民俗学会において、神在祭を積極的に取り上げたのは、「出雲民俗の会」時代の『出雲民俗』二二号（一九五三年）であろう。この号は神祭りにあたって物忌みをする民俗を扱った「日忌信仰」の特集で、出雲民俗の会による共同研究の調査の成果である。この中で神在祭（お忌みさん）が扱われている。後述するが神在祭が日忌信仰の特集号で扱われたこと自体、神在祭研究が収獲祭の前の物忌みという視点が重視されていたことを意味しているだろう。

本号には、現在では行われていない神事の様子が記録されているなど貴重な報告が見られる。例えば、朝山神社では神等去出の日に来年の収獲を占う御種組が行われること、神魂神社では大正二（一九一三）年まで十一日に夜通しの神楽（神能）が行われていたこと、多賀神社では二十五日夕方川魚の供え、翌朝には梅の枝で「お立ちお立ち」と叫びながら社殿を叩いて回ったこと、万九千社の神等去出祭はかつて白枝氏（屋号万九千）の表座敷で行われており、また

「お立ちお立ち」と叫びながら境内を青竹で叩いて回ったことなどである。

さて山陰民俗学会において神在祭について積極的な発言を行ったのは、石塚尊俊と佐太神社前宮司の朝山皓である。石塚は『出雲民俗』二二号所載の「お忌み諸社の成立」をはじめ、『出雲信仰』（雄山閣、一九八六年）や『神去来』（慶友社、一九九五年）などにおいて、朝山は『出雲民俗』二二号所載の「神名火山の祭儀」をはじめ、「出雲神在祭の起原に就いて」（『國學院雜誌』三九卷二・三号、一九三三年、後に『出雲信仰』所載）などにおいて重要な指摘を行っている。また『山陰民俗』四四号（一九八五年）所載の「神在祭・新嘗祭問状答」は、石塚からの書状に対する朝山ならびに出雲大社国造であった千家尊統の返答を収めたものだが、ここにおいても、朝山は神在祭における吉田神道の影響力など重要な見解を示している。

筆者はかつて「出雲への神参集伝承の再検討に向けて」（『山陰民俗研究』四号、一九九八年）において、神在祭・神参集伝承に関する学説史を整理しながらその問題点を指摘したことがある。その概略は以下の通りである。

神在祭・神集い伝承に関する論考は、大きく分けて四つの主題を巡って展開している。第一は、神参集伝承と参集する神格の問題である。これは神参集伝承の背景に「神の御降り御昇りといふ信仰」¹があるという柳田国男の示唆を

受けて、これを展開・確認したものである。すなわち、出雲に参集する神格が農耕神的な性格を持つことから、神参集伝承の背景に「田の神去来」信仰があり、出雲への神参集伝承は、収穫後、本来は山へ戻るはずの田の神の行き先が出雲に転嫁したものに過ぎないと捉えるのである。そしてその傍証として、十二月八日に出雲に赴き、二月八日に地元に戻るといような神無月とは無関係の伝承が多いことを挙げる。例えば石塚も、「いわゆる神送り・神迎えの問題」において、神集い伝承に触れ、出雲の滞在期間が神無月と大きくずれている伝承が、東北から北関東の一部、さらに九州の山間部にあることに注目しながら「この状況は、この伝承がなにを背景としているかを考える上に大きな暗示になるものといわねばならない」と記している。つまり、多くの伝承を比較しながら、中央から離れた場所（交通が発達していない場所）に古い事例が残るという前提に立った重出立証法に基づきながら、神集い伝承を田の神去来信仰に結び付けようとしたのである。

第二に留守神とその神格の問題である。これも柳田の「神無月の留守神は家の神であつたらしい」³という指摘を受けて展開する。例えば郷田洋文は「留守神」において、出雲に参集する神も留守神もとのに家の神系の神格で、かつ農耕神的な性格が強いことを指摘した上で、留守神を田の神去来の去来伝承が脱落したものと捉え、田の神去来の一類型

として把握していく。⁴⁾

第三は神無月と霜月との関係、換言すれば収穫祭が十月であったか、十一月であったかという問題である。柳田は、収穫祭は本来十一月に行われるべきものであり、十月はそのための物忌みの期間であったと捉え、神在祭を祭とはいえないもので収穫祭のための物忌みとして消極的に位置づけている。⁵⁾石塚も『出雲民俗』一二号を「日忌信仰」の特集号としたように、基本的にはこの脈略で神在祭を捉えている。これに対し、本来、収穫祭は十月に行われていたもので、ここに神在祭の源流を捉えようとしたのが朝山である。朝山は、古代において新嘗（神嘗）祭は十月に行われており、出雲ではそれは諸神をカンナビ山に迎えて新穀を献じるカンナビ山祭の形態をとつたとする。神在祭は、収穫祭のための物忌みではなく、物忌みして祝う新嘗祭であつたと積極的に位置づけたのである。⁶⁾

第四に何故、神集いの地が出雲とされたかである。すでに述べたように民俗学の立場では、田の神の行き先が出雲になつたものに過ぎないとされたため、この問題は余り検討されてこなかつた。一方、朝山は神在祭の源流をカンナビ山祭とした上で、出雲においてのみこれが盛大に行われ、これが後に継承されて司祭者の縁故の神社に伝わつたものと捉え、ここに神集いの地が出雲となつた理由を求めている。⁷⁾さらに「神在祭・新嘗祭問状答」では、イザナミが十月に

崩御したため、その埋葬の地、佐太神社へ神々が孝行のために集う、とした神集いの理由を、吉田兼俱以来の説とし、「兼俱が天下に号令して説けば、日本のすみずみまで周知されるは当然と存じます」⁸⁾と記し、吉田神道の影響力にもその理由を求めている。また石塚は神集い伝承の背景に田の神去来があつたことを認めながらも、出雲が選択された理由においては朝山のカンナビ山起原説を継承し、「お忌み諸社の成立」では「出雲のお忌みは神名樋山の祭りに始まるであろうと思う」⁹⁾と述べる。その上で、古代末から中世の熊野系の神人の活動、出雲大社では中世末以後の御師の活動、佐太神社では、佐太神社での神参集の由来を語る神能「大社」の出雲国内での普及活動などによって神参集の地が出雲となつていった理由を想定している。¹⁰⁾

このような学説史の整理のもと、拙稿では四つの問題点を指摘しておいた。第一に、出雲に赴かない留守神を田の神去来の枠組みで捉えようとしたことに象徴されるように、余りにも田の神去来を重視し過ぎた点である。第二に、何故、出雲に参集するのが十分には検討されてこなかつた点である。石塚による出雲大社御師説も「出雲大社の信仰を扶植するために歩く以上、それが神在祭の伝承を弘布しなかつたはずはない」¹¹⁾と述べるに留まっているのである。また朝山の吉田神道の影響力についても、イザナミを中心とした神集いの理由がなぜ吉田兼俱の説なのか、などの点

においては、書簡という性格はあるにせよ明確とは言えない。第三に、神が参集する出雲側の各社の神在祭について個別的・歴史的な研究がほとんどなされていない点である。歴史的には各社それぞれの論理で神在祭を行っていた筈であり、それを一括して田の神の去来先として捉えるだけでは不十分であろう。第四に、民俗学によるアプローチが先行したという事情があるにせよ、神在祭に関する神職や国学者などの解釈や思想がほとんど顧みられていない点である。神参集伝承をいわゆる民間伝承として捉えるとしても、そこには神職などの宗教思想との相互関連があった筈であり、この相互関係の中に神参集伝承の成立契機を見て取ることも可能なのである。

拙稿では、このように問題点を整理した上で、第一の問題を明確にするために、民間伝承としての神集い伝承を再検討した。その結果、家の神もしくは農耕的な神格の出雲への神集い伝承は伝承全体からみれば多数を占めるものではなく、また神無月とは無関係な参集も全体から見れば少数に過ぎないこと、逆に、出雲に集う神格は氏神・鎮守といったいわば神社神道的な神格が多数であり、とりわけ神無月の暦通りに参集する伝承においては、神社神道的な神格が四割を占めていたことが判明した。もちろん、神社神道的な神格の背景に家の神もしくは農耕的な神格があったことは否定できないとしても、伝承全体からみれば、集う神格が家の神

もしくは農耕的な神格が中心ではない以上、神集い伝承を田の神去来の枠組みのみで捉えることには問題があることを改めて論じた。その上で神集い伝承の成立契機、とりわけそれが全国的な伝承となった契機として、田の神去来とは別の枠組みを提示する必要があることを指摘した。

佐太神社神在祭

個別的な神社として佐太神社を取り上げ、上述の第三・第四の問題、および朝山が指摘した吉田神道の影響力およびカンナビ山起原説を扱ったのが、拙稿「佐太神在祭考」¹²⁾である。ここでは、佐太神社の神在祭に関する解釈の変遷を、祀り手としての神職層と、祀り手以外の神職や国学者のそれとに分けて整理しながら論を進めている。解釈の変遷をあえて祀り手と祀り手以外に分けて論じたのは、その相互関係などを確認するためである。

佐太神社においては、中世末から近代初めに至るまで、祀り手・祀り手以外の者においても、基本的には祖神イザナミに対する孝行のために十月に参集すると解釈されていた。この解釈が成立するためには、(一)イザナミが十月に崩御したこと、(二)佐太神社をイザナミの埋葬地(比婆山)と捉えること、(三)祖神に対する孝行のために神々が集うと

いう三つの視点が必要である。(一)は当然ながら記紀には見えず、管見の限りでは、吉田兼俱による『日本書紀神代卷抄』の「十月ニ崩御アルソ、サルホトニ、十月を神無月ト云ソ、九月ニテ群陰剥尽シテ、十月ハ極陰ソ、十一月ニ一陽来復スルハ、陰神再蘇也」⁽¹³⁾との記述を初出とする。また(二)の視点も、兼俱が記したとされる『延喜式神明帳頭註』に「佐陀。伊弉並尊。神代岩隠地」⁽¹⁴⁾との記載を現状では初出としている。(三)は佐太神社に神々が集い、それ故に「神在社」と呼ばれることなどを記した十四世紀半ば頃の歌学書『詞林采葉抄』に、日本の神々の祖神である(出雲大社に祀られる)スサノヲを尊崇するために神々が集うことがすでに記されている。ただ、『詞林采葉抄』では、スサノヲを祖神とみなすことは不審であり、イザナギ・イザナミ、もしくはアマテラスが祖神として尊敬すべきであることも記されている⁽¹⁵⁾。

一方、祀り手の立場では、明応四(一四九五)年の「佐陀大社縁起」に、「神在月ノ事、伊弉諸尊十月十一日ニ示シ玉ヲ病相ヲ十七日ノ曉刀刻ニ隠^{サセ玉ヒテ}(中略)以垂見山ヲ為御廟所也(中略)當社者本朝ノ宗廟諸神ノ父母^{ナル}故ニ諸神為顯孝行之義必集^{玉ヲ}焉是故^ト他國ハ十月ヲ以名神無月^ト當國ハ以十月号神在月^ト」と記され、佐太神社にイザナキ・イザナミが祀られており、二神は神々の父母である故にその孝行の義を示すために神々が佐太神社に集うことが記されている。しか

しながらここでは、イザナキが十月に崩御し、佐太神社の宮山としての垂見山に埋葬されたことになっている。イザナミが十月に崩御したことを記すのは、祀り手の手によるものではないが、『神社啓蒙』を著した白井宗因による寛文八(一六六八)年の「佐陀神社記」である。そこには下記のよう⁽¹⁷⁾に記されている。

神無月 夫佐陀大社和伊舍那美尊也、(中略)後無上月
迺十日阿摩利六日^忍神避賜^布、宮地^緒此國^能定目^乃麓似定^傳、
葬奉侶、蓋出雲此波山^乃說此遠謂歟

この縁起は文面から先の「佐陀大社縁起」などを参照して記されていることが推測でき、遅くともこの頃にはイザナキではなくイザナミが十月に崩御したと伝承されていることが推測できる。

詳述は避けるが、このように見るならば佐太神社への神集いの理由は、吉田家と佐太神職家との相互関係のもと、吉田兼俱など吉田神道の説を基盤とし、祖神に対する諸神の尊崇を当然視する視座を背景に、祖神をスサノヲから『詞林采葉抄』で本来的と捉えられたイザナミに転換することで成立したことが想定できるのである。とりわけ崩御した人格をイザナキからイザナミへと転換した背景に、吉田神道の影響があつたと見ることも可能だろう。すでに述べたように朝山は、神集いの地が出雲とされた理由を吉田神道の影響力の中に見ていたが、拙稿によりこの影響力について

一定程度の裏付けができたものと思う。

それではカンナビ山は、佐太神社においてどのように捉えられてきたのだろうか。佐太神社に伝わる縁起等の中で、明確な形でカンナビ山が記されるのは天和四（一六八四）年の「佐田大社之記」である。ここには「神名火山下之足日山（中略）伊並尊崩是國、遂葬垂日山¹⁸⁾」と記されている。また宝永三（一七〇六）年の「佐陀大社勘文」でも、「風土記曰、神名火山（中略）所謂佐太太神社、即彼山下之。足日山云々。足日山者佐太宮山也。又名三笠山。又名不老山¹⁹⁾」と記されている。これらにおいて、神名火山は足日山に比定されていると考えられる。しかしながら祀り手の意識としては、「佐陀大社縁起」以来、足日山はイザナミの埋葬地として重視されてきたのであり、神名火山は埋葬地としての足日山を根拠付ける補強として後に位置づけられたものと見ることができよう。したがって神在祭の源流にカンナビ山祭があつた可能性は否定することはできないにしろ、少なくとも「佐陀大社縁起」以後の資料で見える限り、カンナビ山は江戸時代初期頃に足日山を補強するために位置づけられたものであり、その意味において、朝山が提示した神在祭のカンナビ山祭起源説は再検討の必要があるだろう。

中世末以来、基本的に一貫していた佐太神社の神集いの理由は、明治になり主祭神がイザナミから佐太大神に変化したことに伴い、朝山が指摘したように、現在ではカンナ

ビ山祭に源流を持つ、いわば新嘗祭として行われるようになっていた。

出雲大社神在祭

個別的な神社として出雲大社を取り上げ、佐太神社と同様の手法を用いながら上述の第三・第四の問題を扱ったのが、拙稿「出雲大社神在祭考²⁰⁾」である。その概要は以下の通りである。

出雲大社へなぜ神が参集するのか、祀り手以外の手による資料を見ると、その主張には大きく分けて次の四つがある。第一は祖神（宗神・母神）に対する尊崇である。この考え方はすでに触れた十四世紀半ばの『詞林采葉抄』（スサノヲを祖神とみなす）や十八世紀初頭の「事相方内伝草案」（神無月の由来として出雲大社で母神孝行の神事がなされると記す）などに見られる。しかしながら主に佐太神社で展開されたこの解釈は、出雲大社に対しては定着しなかったようである。

第二は、出雲大社祭神（スサノヲ）が十月を司るが故に、神々が出雲大社に集うという考え方である。周知の通り、出雲大社は中世にはスサノヲを主祭神としており、オオクニヌシへの復帰は十六世紀末にその端緒は見られるものの、

基本的には寛文度の造宮に向けた動向の中で果たされている。このためか、この考え方は中世の資料に散見している。例えば、『古今和歌集頓阿序注』には「そさのをのみことは出雲の国を領じて、毎年十月ひとつきをつかさどりて、今にても、十月はもろくの神たちおおよしにまいるあつまり給ふによりて、よの国にては神無月と云なり」と記されている。この見地は、十七世紀半ばの『貞徳文集』などに見られるが、主祭神の復帰以後ことさらに主張する資料は少ない。

第三は陰陽の考えに基づくもので、略言すれば極陰の時（十月）、極陰の場所（出雲）にすべての陽（神）が集うことで、陽の来復がもたらされるとするものである。しかし、いわばこの陰陽説で出雲への神集いを説明しようとする資料は多いが、直接出雲大社への神集いを説くものは限られる。例えば十八世紀の『出雲鑑』には「出雲者陰陽始終之神国、杵築ハ神祇会之霊社大社鎮坐于日隅ノ宮、已来殊二十月専ラ祭礼侍ル」と記されている。

第四はオオクニヌシが幽事を収めていることに基づく考え方である。これは『日本書紀』第九段一書第二の神話に由来するもので、オオナムチ（オオクニヌシ）が神事・幽事（目に見えないこと・神々に関すること）を司るが故に出雲大社に集うとするものである。当然だが、この考え方は主祭神がオオクニヌシに復帰以後のものとなる。例えば文政二（一八一九）年の『神社問答』では、オオナムチが神幽の事

を司っているが故に、神々が出雲大社に集うとしている。²⁴また平田篤胤は、オオクニヌシは死後靈魂の赴く幽冥界をも支配すると捉え、（十月）一五日に、大社にて、天下諸神の邪正、人間の善惡を別ち給²⁵うと記している。

一方出雲大社側では、上述の第二から第四の考え方を見ることが出来る。慶長十三（一六〇八）年の「国造北島氏願書案」には「年中十二月之内十月ヲ、大社明神御つかさとり給²⁶」と記される。また同年の「国造北島広孝覚書案」には以下のように記されている。²⁷

大社之御文者、亀甲ニ有文字也、有文字者十月ト書之、当社者陰神而在乾ニ神宮也。号日隅宮、十月ヲ専ニ用之事、神道之神秘也、故十月ヲ御文ニ用來事

これらは直接、神集いに関するものではないが、神在祭を主管する北島家の十月に対する意識読み取ることが出来る。前者は十月を出雲大社祭神が司っていること、後者は出雲大社が乾（極陰の場所）にあることを強調している。祀り手以外の立場でみた考え方との比較から、ここに神在祭に対する意識を見ることは可能だろう。しかしスサノヲを前提とした前者の考え方は、主祭神のオオクニヌシへの復帰のためか、管見の限りこれ以後見ることはできない。

後者の陰陽説に基づく考え方は、出雲大社寛文度の造宮を主導した佐草自清によって展開している。『出雲水青随筆』頭國玉神条では以下のように記されている。²⁸

日本者神國也、八雲立出雲者、神國之中ノ神國也如何^{ント}、
ナレハ主リ玉フ神ノ事ヲ大己貴ノ神、日隅宮鎮座^ス故^ニ云爾、
且又毎年諸神聚會之靈地也

卜部家二十月陽皆盡^ク、依之神無月ト號ス、然ニ諸神出
雲大社二集ヒ給フニヨリ、雲州ニ神在月ト稱スト云、非
本説也、水書云、是萬物歸根有合本之義、故^ニ於大社^ニ十
月神在^リノ祭り、自往古之神秘也

ここでは吉田家に伝わる考え方を否定しつつ、基本的に陰陽説にもとづきながら、出雲（大社）が万物起原の靈地であるが故に、出雲に神々集うとしている。しかしながら一方で、出雲が神國とされる理由において、神集いとともに、オナムチが神事を司っていることに触れていることは、後の第四の考え方につながってくる点で重要であろう。

第四の考え方が明瞭となるのは、豊後・筑後国を担当した出雲大社御師、佐々誠正による安永二（一七七三）年の『大社幽冥誌』である。ここでは、佐草による万物起原の靈地としての出雲大社の位置づけを継承しながらも、神集いの理由についてはオオモノヌシの神徳の中で次のように記している。³⁰

葦原中津国の顕露を執て国土を主り給ふ、其政務は皇孫尊に授け玉ひしかども毎年の神在月に領給ふ八百万の神を集め、其れ国々におゐて矩規をたてかくれのことの制禁をとるの示しあり、また男女の縁を結びて家

名を永く子孫につたえ（後略）

ここでは、オオモノヌシ（オオクニヌシ）が幽事を司っており、そのため十月に神々は出雲大社に参集し、男女の縁など様々なことを決定することが記されている。そしてこの見地は千家尊福に受け継がれ、例えば大正二（一九一三）年の『出雲大神』では、オオクニヌシが死後の世界を含んだ幽冥界を主宰し、国々に国津神、産土神を派遣して治めさせているが、毎年十月にこれらの神々を集めて、その年の報告、来年の事柄を協議する、と現在につながる考え方を示しているのである。³⁰

このように出雲大社においても、国学者などとの相互関係のもと、時代時代によつて異なる考え方から神在祭・神集い伝承を捉えていたことがわかる。少なくとも十七世紀初までは、陰陽説とともに出雲大社祭神が十月を統治しているといった、おそらく歌学から生じた所謂中世神話を土台としながら神集いを説明し、主祭神のオオクニヌシの復帰後は陰陽説で、やがて十八世紀後半からは幽冥説で説明するようになったのである。

出雲神在祭の共通基盤

略述してきた各社の神在祭についての個別的・歴史的研

究をベースとしながら、神在祭を行う各社の共通基盤から神在祭の成立契機の解明を試みたのが、拙稿「出雲神在祭の共通基盤」である。⁽³¹⁾ここでは、神在祭の共通基盤として榜示祭といった中世的な性格を読み取ることができること、誤解を恐れずに言えば、少なくとも現在見る形の神在祭は、中世のいずれかの時期に成立した可能性があること、神在祭の民俗的な源流に亥の子などの刈上祭があったことなどを論じている。ここでは小論との関係からさしあたり以下の二点を指摘しておきたい。

第一に、イザナミを主祭神とする神魂神社、イザナキを主祭神とする真名井神社、六所神社など大庭側の諸社と佐太神社との間には神在祭において共通点が見られることである。まず、両者とも神集いの理由が共通していることである。大庭側の諸社の神在祭に関連する資料を列記してみると以下のようになる。⁽³²⁾

神魂神社

天正十三（一五八五）年「神魂社年中行事」・・・「十月

十一日御法事之御供」

宝永二（一七〇五）年「神魂社由緒注進」・・・「十月十

一日御祭禮、御いみの洗御供」

六所神社

天正年間「六所神田坪付斷簡」・・・「十月神寄の御清
め、又神返しの御供（中略）十月十一日大御供田」

元文年間「六所社祭祀次第記」・・・「（十月）十一日、御法事御供熟也」

真名井神社

永祿六（一五六三）年「伊弉諾社神田注文」・・・「^{やたの}

^{法事田}壹段大 八百尻 十月十一日御祭田」

このように、各社とも十月に神が集うと考えられ、十一日に「御法事（忌み）」御供が献じられている。その上で、天正十一年（一五八三）の「神魂社造營覺斷簡」には「日本ハみな神國といひながら、いさなき・いさなみ御天神影向之所（中略）出雲の國と号せられ、當山に御社を祝奉る、地神御代⁽³³⁾至、諸神も面々にしへあかめ、御孝之次第をあらハし（中略）日本神國也、其中にも出雲國ハ神國の眼也⁽³⁴⁾」と記され、また時代は下がるが上記の「神魂社由緒注進」には「神魂神社 伊弉諾尊・伊弉册尊 山号ハ比波山⁽³⁵⁾」と記されている。ここに、祭神イザナミに対する孝行という視点と神魂神社をイザナミの埋葬地としての比婆山に結び付けようという意識を見て取ることができるのである。⁽³⁶⁾このように、大庭側、とりわけ神魂神社の神参集の理由は佐太神社に共通しているのである。

さらに、神在祭において大庭側から佐太神社への巡行があったと伝えられていることである。「佐陀大社縁起」では、「大草六所ノ社者異国ノ諸神十月十日⁽³⁷⁾先集^{リテ}此社趣^キ玉」と記され、十八世紀半ばの『雲陽大教録』では「柳地藏 往昔

大庭社ヨリ伊弉冊尊佐陀へ御幸有³⁸」と記されている。神魂神社は出雲国造の新嘗会や火継ぎ神事が行われていた（る）など、出雲大社と密接な関係があるが、こと神在祭に關しては佐太神社との関係が深いのである。

第二に、祭日の共通性である。中近世に神在祭を行っていた神社十二社のうちその日程がわかるものを挙げると、朝山神社（二日から十日）、出雲大社（十一日から十八日）、佐太神社（十一日から二十五日）、神魂神社（十一日）、神原神社（十日・二十六日）、熊野大社（十一日・二十六日）、日御碕神社（十一日から十八日）、六所神社（十一日）、真名井神社（十一日・十七日）となる。このように基本的には各社とも十一日（もしくは十日）に何らかの神事が行われているのである。この十一日に關して『大社幽冥誌』は以下のように記している。³⁹

伊勢におゐてハ伊弉諸尊を立て大日靈尊神道を受嗣陽を主り玉ひて御神徳ハ則日本の宗廟と崇め、出雲におゐては伊弉冊尊を立て「古書を引て式撰書に曰月毎の三十日の内の十一日ハ出雲国に鎮座し玉ふ伊弉冊尊を祭日とちて可拝と云

式撰書は不明だが、少なくとも出雲国に陰神イザナミが鎮座しており、十一日をその祭日とする理解があり、イザナミを主体とした神集いの理由を有さない出雲大社においてもそれが認識されていたのである。この点については後に触

れるが、ここでは、十一日をイザナミに關連付けて重視する見地が存在し、この見地から神在祭を行う時として十一日が選択されたこと、さらに言えば、各社の神在祭の成立契機において、イザナミが重要な役割を果たしていた可能性を指摘しておきたい。

神在祭は多様な要素が一体となって成立したのであり、また神在祭を行う根拠は時代により、また神社により異なっており、さらにその根拠や神集い伝承の成立には吉田神道をはじめとした国学者や神職などの宗教思想との相互關係が見られるものであった。すなわち、單純に「田の神去来」の枠組みのみでは言い得ないものである。少なくとも、その源流が判明すれば良し、という方法論のみでは全貌を理解できないであろう。

なぜ出雲か——出雲大社御師説・熊野神人説——

ここで神集いの地がなぜ出雲となったのか、とりわけなぜそれが全国的な伝承になったのかという点について立ち戻りたい。これまで、朝山が指摘した吉田神道の影響力という点については一定の根拠付けを行い、また一方でカンナビ山起原説には再検討が必要なることを論じてきた。しかしながら石塚が提起した熊野神人と出雲大社御師の活動と

いった問題はまた残されている。

出雲大社御師（旦那持）の活動に関しては、近年、一部ではあるが関連文献の翻刻も行われ、その研究が進み始めている。⁴⁰ また西岡和彦は御師そのものではないが、出雲大社神職による出雲大社造営のための勧化の影響を指摘している。この勧化は延享度の造営に向けて遷宮費用を調達するために、江戸幕府の協力のもと行われた。この勧化の際、神職は出雲大社に対する理解を深めてもらうために出雲大社の縁起を持参した。この享保十（一七二五）年の年紀を持つ縁起には、縁結び、病災守護、農業守護などの御神徳をすべての人が蒙る証拠として出雲大社への神集いがあり、地域の神々も人々を恵み養うために出雲大社に集うことなどが記されている。そして勧化の際にこのような縁起書を持参したことが、出雲大社への神参集伝承などが広まった契機になったと西岡は論じている。⁴¹

また筆者も、御師佐々誠正が記した『大社幽冥誌』を翻刻した上で、御師が広めたであろう御神徳の内容を論じている。そこでは上述したように、出雲大神が幽冥を司り、八百万の神々を率いているが故に出雲大社への神集いがあることと、出雲大社の神在祭において縁結びがなされることなどが記されている。このような教説を説いて回ったことにより、神在祭・神参集伝承が全国的に広まった契機となつていったと考えられよう。

次に熊野神人との関係である。石塚は、佐太神社の本殿が遅くとも南北朝時代頃には三殿並立となったこと、また祭神がイザナキ・イザナミ・コトサカノヲ・ハヤタマノヲなど十二座であったこと、佐陀神能の「大社」に「雲陽宝山また比婆山」と出てくること、『雲陽誌』に熊野系の神社が六十一社あること、神魂神社を比婆山とみなす伝承があること、熊野大社には明治維新まで紀州系の熊野権現社（上宮）があつたことなどをその推定の根拠としている。⁴²

ところで明応四（一四九五）年の「佐陀大社縁起」では、中正殿の祭神はイザナキ・イザナミ、北社はイザナミ、南社はアマテラス・杵築大明神とされ、紀州熊野権現は杵築大明神の第二王子で、当社南の客人神として祀られると記されている。⁴³ ハヤタマノヲ・コトサカノヲが祀られると明確に記されるのは、天和四（一六八四）年の「佐田大社之記」である。また佐太神能「大社」の成立は、近世初期頃と考えられる。⁴⁴ また管見の限り神魂神社を比婆山とみなすのは、祀り手以外の手となる資料になるが、承応二（一六五三年）の『懷橘談』の「大庭」の項に「此山を比婆山と昔より申し傳へ侍る」と記されることを初出としている。熊野大社については、元龜三年（一五七二）の「毛利輝元判物」に「熊野庄伊勢領・権現領事」⁴⁷とあり、上宮の存在が推測できる。また宝暦一四年（一七六四）の「熊野大社并村中諸末社荒神差出帳」に、永祿八年（一五六五）の棟札が引用されて

おり、そこには「出雲國比婆山熊野大社」⁴⁸と記されている。このようにして見れば、十五世紀末には紀州熊野の影響は見られるものの、比婆山など熊野の影響が直接的に神在祭に関連してくるのは、資料で見る限り石塚の想定よりも少し遅れるのではないだろうか。敢えて言うならば、佐太神社において吉田神道の影響力によって十月に崩御した神格がイザナキからイザナミに変化した後、すなわち中世末から近世初頃ではなかったろうか。後考を待ちたい。

縁結びと神集い伝承

冒頭で述べたように、現在、出雲大社の神在祭においては縁結びがなされるといわれている。実際、民間伝承を見た場合、中四国⁴⁹地方を除いて、神参集の目的は「縁結び」とするものが多い。

石塚は、「出雲信仰の沿革」において、出雲大社の縁結び信仰について次のように論じている。まず狂言「福の神」⁵⁰から、中世において出雲大社を福神とみなす考え方があったとし、その背景には、音の一致からオオクニヌシと大黒天との習合があったとしている。そして元禄五（一六九二）年の井原西鶴『世間胸算用』に「出雲は仲人の神」⁵¹と見えることなどから、この頃にはいわゆる民衆の間に出雲大社での縁

結び信仰が広まっていたとする。一方で喜田貞吉らが提唱した出雲大社の縁結び信仰が、本来は出雲路の（道祖）神の信仰であって、それが名称の誤解から出雲大社に結びついたとの説を挙げる。そして「出雲へ向かう出雲路の神の信仰が、やがて出雲そのものの神の上に転嫁したという見解にも、十分首肯できるものがあるといわねばなるまい」⁵²と記している。

喜田貞吉らの出雲路の神の転嫁説を否定したのは、千家尊統である。千家は『大梁灰儿一家言』の中で、出雲大社に縁結び信仰が生まれたのは、出雲大社にその信仰を成立させる根拠があったからとしている。そして『古事記』のヤチホコノカミとスセリヒメの間の歌のやり取りを挙げ、杯を交わして誓いを結び、首筋に手を掛け合い、今に至るまで鎮座することになった由来をひきながら、スセリヒメが御向社に今も鎮座していることを縁結びの根拠としている。小論では、このような学説史を踏まえた上で、出雲大社、とりわけ神在祭における縁結び信仰成立の状況をまず概観しておきたい。

祀り手以外の手による資料で、出雲大社での縁結びが記されているのは、出雲大社での神集いの由来を語る能の演目「大社」の中でなされる「間」と呼ばれる狂言である。「大社」そのものは、観世長俊（一四八八？—一五四一？）作とされ、観世宗節（二五〇九—一五八四）本にその記載があ

る。⁵⁴しかし観世宗節本には「間」は含まれていない。間としての「大社」の台本が記されているのは、管見の限り貞享二（一六八五）年の『貞享松井本間之本』六である。これには以下のように記されている。⁵⁵

日本六拾六ヶ国の神々 当月ハ此大やしろへあつまり
たまひ 此にて弥天下をだやかに目出たう守給へと
つねに迎合されて 又人間の男女ふうふのゑんを御定
被成る、御事也

この間がいつから存在していたかは不明であるが、少なくとも寛永十六年（一六三九）の奥書がある「間之出立脇付事書 不流之出立（大藏虎清間・風流伝書）」の間狂言目録に記載がある。⁵⁶寛永時にどのような内容の「大社」がなされていたかは不明であるが、貞享時と同じ内容であったと想定するならば、出雲大社の縁結び信仰、とりわけ神集いにおけるそれは江戸時代初めまで遡る可能性があるだろう。

上述したように井原西鶴『世間胸算用』に「出雲は仲人の神」と記され、また貞享三年（一六八六）の『好色五人女』では「私もよき男を持してくださりませい」という女性の問いに關して「それは出雲の大社に頼め⁵⁷」と記されている。したがって石塚の指摘のように、十七世紀末には浮世草紙に記されるほど出雲大社での縁結び信仰は一般に広まっていたことが指摘できよう。しかしながら、これら井原西鶴の浮世草紙では縁結びは神集い伝承には直接関係していない。

十八世紀に入ると、出雲大社の縁結び信仰は神集い伝承に關連を見えるようになる。例えば、正徳五（一七一五）年の『広益俗説弁』には「近年印行の一書に云、尼嬭の語り伝へに、十月、出雲の大社に諸神あつまりて、男女の縁を結び給ふといふは、偽なり」と記され、常陸帯の民俗が誤って出雲に結びついたものとしている。⁵⁸このことは、逆に出雲大社の神集いにおいて縁結びがなされるという説が広まっていたことを示している。また享保十五（一七三〇）年の序を持つ『神路之事触』巻二「合盃の事」には「日の本の婦女ハ結初出雲の大社にて十月ハ国々の神達集り給ひて氏子くくの縁を結玉ふと世に口伝ふ⁵⁹」とあり、また元文二（一七三七）年の『七福神伝記』付録には「出雲の国ハ十月に。国々より諸神集りたまひて国々の人の縁結し玉ふ。」と記されている。このように江戸時代初頃から伝承されたと考えられる出雲大社での神在祭（神集い）における縁結びは、十八世紀に入ると広く一般にも知られるようになっていったことが想定される。

ところで文化年間には、屋代弘賢が民俗事象に関するいわば質問調査を行っている。その『諸国風俗問状』の中に、例えば九月の項目に「此月神送りといふ事候哉」、十月の項目に「此月神迎えといふわさも有之候哉⁶⁰」など、出雲への神集い伝承に関する質問項目が含まれている。このことは神集い伝承が、いわば民俗調査の項目に挙げられるなど、よく

知られたものとなっていたことを物語っている。この問状に対する答が幾つか残されている。例えば文化十一（一一八四）年の『越後国長岡領風俗問状答』には「十月は神々出雲の大社につどひ給ひて、男女の縁を結び給ふとて、女子持ちたるものは他に送るの縁にや、神送りを祝い、婦を迎ふべき男子持たるものは十月の神迎ひを祝ふ⁶⁵」と記されている。また嘉永二（一八四九）年の『北越月令』には、「十月には八百万神出雲の大社につとひ給ひて、いまだ嫁せざる男女の縁を結び給へりとて、処女壯士をもてるものは、中旬すぐるころよりおほく神社にまうて、迎ひ送りのことを祈る⁶⁶」と記されている。このように、十九世紀になると、女子の縁を祈るために神送りを祝う、神社に早く詣れば早く縁が結ばれるなどの縁結びに対する派生伝承が生まれるほど、出雲大社での神集いにおける縁結び信仰はより一層知られるようになっていったのである。

一方、祀り手の手による資料で縁結びについて触れたのは、西岡が紹介した上述の延享度の造宮に向けた勸化で用いられた縁起である⁶⁴。

夫出雲国大社は、大己貴命の御鎮座なり。此神の御父は天照太神の御弟素盞鳴尊申奉る初素盞鳴尊、簸川上に至り八岐大蛇をきり給ひ稲田姫を娶御夫婦とならせ（中略）和歌の祖神とも申亦是夫婦縁むすひの神と祝ひ奉るなり

ここでは、オオクニヌシではなく、スサノヲの御神徳として縁結びが語られており、かつ神集いとも関係づけられていない。神集いおよびオオクニヌシとの関係で縁結びが記されるのは、現在のところ安永二（一七七三）年の『大社幽冥誌』からである。ここでは○頁の引用で記したように、神在祭（神集い）の中で縁結びがあり、それはオオモノヌシ（オオクニヌシ）の御神徳であり、さらに縁結びの結果として家・子孫の繁栄がもたらされるとしている。

それでは佐々はなぜ出雲大社で縁結びがなされると捉えたのだろうか。佐々はこれを二点から説明している。第一は陰陽の考え方に基づくものである⁶⁸。

十月ハ亥の月にて陰十一月ハ子ノ月にて陽是両月をもしろしめすを以陰陽和合して夫婦の縁を結び玉ふ大神也

ここでは、オオナムチが陰の十月と陽の十一月の両月を司っていることにより、出雲大社にて縁結びがなされるとしている。

第二は、『日本書紀』第九段一書第二にもとづくものである⁶⁹。

愚按神代卷ニ曰ク高皇産靈尊勅大物主ノ神ニ汝若以^テ国^ツ神^ヲ（中略）為^{セバ}妻我猶謂汝有^テ疏心故今以^テ吾女三穗津姫配汝為妻宜領八百万永為皇孫奉護乃^チ使還降天ノ日隅ノ宮ニ云云、此毎年八百万の神集の証とす、按に八百万

の神をひきいかゝる目出度婚姻は古今に有まし（中略）
相縁の感応あらバ子孫の八重連屬さかえなむ、爰を以
も縁結びの神とは申也

ここでは、国神オオモノヌシが天神ミホツヒメと目出度き婚姻を行ったが故に縁結びの神徳を有することになったと記し、その結果として子孫が永続することが強調されている。

第三は、当時行われていた民俗事象からの説明である。⁽⁶⁷⁾

出雲浦二大蛤有り、此浦二限りテ此類なし、世に此を縁貝ともいふ、縁結びの貝ともいふ心にや、貝には銚子を包む女蝶のごとき陰の貝へ有、又男蝶のごとき陽の貝へ有、爰を似合せざればいくほどの貝といへども合がたし、神の結玉ふ縁不縁ハ杵築浦の蛤にひとしき物なり、遍く貝合を以熟縁を祈るゆへ婚姻の貝桶を目出度事の第一とす、此ゆへにや杵築浦の蛤貝を娘たくはえ持神に祈をかけて相縁をねがへハ必しも子孫さかえて熟縁なり

ここでは、女性が杵築浦（稲佐浜）の蛤をもつて縁を祈る民俗が行われており、このことが出雲大社での縁結びに関係していると読み取ることができる。

なお、ここで二つの点に注意しておきたい。一つは、御師が出雲大社の縁結びの神徳を説明する上で、民俗事象を合わせて紹介していることである。ここに、民俗事象が御師な

ど神職の教説の中に組み入れられていく過程の一端を見ることができよう。第二に、縁結びの神徳を説明する上で、その結果としての子孫・家の永続を強調していることである。このことは、御師が出雲大社の御神徳を弘める上で、子孫・家の永続が重要な問題と捉えていた、逆に言えば、縁結びの結果としてもたらされる子孫・家の永続を人々が希求していたことが推測される。それ故に、縁結び、ひいては子孫・家を永続させる神徳を出雲大社祭神（オオクニヌシ）が持つと説明することによって、神集い伝承は全国的に広まったとも考えられよう。⁽⁶⁸⁾

近代に入り、千家尊福は、結婚は出雲大神（オオクニヌシ）が主宰し、十月の神集いにおいて諸神からの申報を聞いて、配偶を定めるとし、この決定は神事（カミノコト）の一つであり、幽事の統御者である出雲大神がこれを定めるのは当然としている。さらに縁結びについてスサノヲとイナダヒメとの結婚起原説を否定した上で、千家尊福が挙げたオオクニヌシとスセリヒメとの神話を挙げ、「大神は諸人の縁結びの始より末久しく睦まじく栄えゆくを守」ることを記している⁽⁶⁹⁾。この考え方が現在の出雲大社に引き継がれていると言えるだろう。

このように見れば、出雲大社の神在祭において縁結びがなされるという伝承は、十七世紀初め頃から主に祀り手以外の側から徐々に形成され、十八世紀半ば頃に、御師などを

中心に出雲大社側がそれを受け入れ、さらに人々が希求する縁結びの結果としての子孫・家の永続という見地を付け加えていったという可能性が指摘できよう。

縁結び伝承の成立——出雲国結の神——

ここで石塚らが指摘した縁結び信仰の成立契機について立ち戻ろう。石塚らは、京都の出雲路の神（出雲路幸神社）の信仰が出雲そのものの神に転嫁したという立場を取っていた。実は、後の資料になるがこの過程が類推可能な伝承が残っている。それは弁慶伝承である。『雲陽誌』の「杵田大明神（長海神社）」の項に記される伝承を要約すると次のようになる。⁷⁶⁾

弁慶の母辨吉は夫がなく、両親が悲しんで、出雲国結の神に参詣させる。辨吉は出雲の結の神へ参詣、枕木山の麓の長海村に七年住めば夫を得させるとの夢告を受ける。やがて山伏が来て「我は是出雲の神の結にて汝を妻と定りそする」と歌い、やがて弁慶が生まれた。

ここで登場している「出雲国結の神」が何を示しているのか、『雲陽誌』にはその記載はない。しかしながら、十八世紀半ばの『出雲鋏』『枕木山華藏禪寺』の項では、辨吉は能義郡妻の神村の妻の神に参詣したとされている。⁷⁷⁾そしてこ

の妻の神は、現安来市西松井町の出雲路幸神社とされ、当社は『雲陽誌』では京都の出雲路の道祖神（出雲路幸神社）と同社と記されている。ここに、出雲路幸神をめぐる、少なくともその鎮座地が京都から出雲へ転嫁していく過程の一端を見ることができよう。この点において、石塚らの指摘は一定の説得力を持っており、出雲での縁結び信仰の伝承成立に影響を与えた可能性もあろう。

ところで、弁慶伝説に出雲路幸神社を想定しながら登場する「出雲国結の神」とはどのようなものなのだろうか。実は、結の神は承応二（一六五三）年の『懷橘談』『出雲大概』においても、縁結びに関わる神格として登場している（72）。

俗間にいふ出雲の國むすぶの神とはいかなる故にや、分明の神書舊記ありもやすらん我未見。しかあれ其伊弉諾伊弉冊は、日域男女の元神なれば、此陰陽の神をいふなるべし。夫婦配耦は神力によらずばあるべからず。

イザナキ・イザナミを男女の元神とみなす見地は、筆者が目にした資料に限っても『古今和歌集序聞書三流抄』ではこの二神を夫婦神とし、『神皇正統記』では「陰陽和合シテ夫婦ノ道アリ」とし、『日本書紀神代卷抄』にもこの二神で男女和合とするなど、少なくとも中世には成立していたと考えられる。そして『神皇正統記』ではこの二神で「造化の元」⁷⁸⁾とし、『日本書紀神代卷抄』では「萬物ヲ生して、三界ノ父母トナルソ」としている。⁷⁹⁾神道史における「造化」・

「むすび」の問題の解明は、筆者の能力を超えているが、ここでは万物生成に関わる「むすび」の力が、結の神の前提とされていると推定しておきたい。

さてここで問題になるのは、出雲国結の神が当時、一定程度知られた神格であったこと、イザナキ・イザナミが何らかの形で出雲に関連した神格と見なされていた点である。

前者の点については、『懷橘談』よりも時代は下がるが、すでに紹介した『神路事触』や『七福神伝記付録』に結の神の記載が見られる。『神路事触』には出雲大社での神参集における縁結びに触れた上で、下記のように記されている。⁷⁸⁾

人間一生の大事何事も婦夫より初れハ神に任し私なく
むすふなすを神国のならハせなり、其夜ハ結の神を勧
請し御酒肴の類を捧婦夫繁昌の事を祈、扱上置たる神
酒を下て此神酒にて合盃をする事なり、今ハ人情の誠
うすく女房ハ付たりて小判や道具と縁むすひするにお
ほし、其類ハ大社の帳逃にてむすふの神から咎られて
散くに成るものぞ

興玉傳記曰

速素盞鳴神就根国与佐須良姫神合慮坐成养思神（ねの
くににいてましき さすらひひめのことおもはかりす
とおもひおもひニ〇むすふのかミとなる）

出雲国大社 杵舂大明神と申奉る すさののをの尊なり
結ふの神ハ杵舂の神社なる事明らか也 此御神は八く

もいつも八重垣の神詠有て此国土で婚禮の初なれハ頼
奉るに何の憚あらん

ここでは、結の神を出雲大社（スサノヲ）に関連させて論
じ、結の神の由来を、『興玉傳記』を引用しながら根の国の
サスラヒメを慮ったことに求めている。一方、『七福神伝記』
付録には、次のように記されている。⁷⁹⁾

結の神は素盞鳴尊。稲田姫両神なり稲田姫は。手摩槌足
摩槌の娘なるを乞たまひて妻とし玉ふに始りしなり。
（中略）出雲大社は。素盞雄尊の御子。大己貴尊の御社。
後の方八雲山の麓。素盞鳴尊の御社有。出雲の国へ十
月に。国くより諸神集まりたまひて。国くの人縁結し
玉ふ御社ハ別に神在の社あり。その始ハ天孫降臨の時。
猿田彦天鈿女命。両神の縁結び有しに始り。素盞雄命。
稲田姫の両神にいたりて。舅。姑。婿。嫁。の禮始り
し。是を結の神と崇めけり。

ここでも基本的に結の神を出雲大社（スサノヲ）に関連させ
て論じている。ただし、結の神の由来に、神在社としての佐
太神社を挙げている点が注目される。

このようなことから、縁結びに関連した結の神の伝承は、
一定程度の広がりがあったことが推測できる。しかも、『神
路事触』のように婚礼時の夜に結の神を勧請し、神酒を捧
げ、夫婦円満等を祈って結の神に捧げた神酒で合盃をする
という、いわば民俗事象も付随していたのである。しかしな

がら、この結の神は出雲大社、とりわけスサノヲに関連したもので、イザナキ・イザナミを主体としたものではない。

この二神と出雲との関係を明確に記すのは「佐陀大社縁起」⁽⁸⁰⁾である。

是故伊弉諾伊弉冊尊從空中以天逆鉾下探海底水中有沙其沙觸鉾有聲其時伊弉諾乃淡地言今淡路嶋是也雖然水漫々而無可居之地是移於當國嶋根其嶋根者天竺東有鳩留國其鳩留國戊亥方有一小嶋其嶋浮浪而是來是謂嶋根山是故亦謂浮浪山其後分三郡（後略）

これは、佐太神社が鎮座する島根半島の生成伝承とともに、当社がイザナキ・イザナミを主祭神とする由縁などを主眼として記された縁起である。ここではイザナキ・イザナミが淡路島を産んだ後、この島が住むべき地ではないとして、出雲国島根に移ったとされ、イザナキ・イザナミが出雲に鎮座している理由が記されている。また、天正十一（一五八三年）の「神魂社造営覚書断簡」には以下のように記されている。⁽⁸¹⁾

日本ハみな神國といひながら、いざなき・いざなみ御天神影向之所、天の御空をひらき、御かけを世界ニ廣めたまふ^ニ仍、出雲の國と号せられ、當山に御社を祝奉る（中略）日本神國也、其中にも出雲國ハ神國の眼也（後略）

ここでも、イザナキ・イザナミが出雲（神魂神社）に鎮座し

ていることが記され、また間接的ながらそれを、出雲が神国と呼ばれる理由に関係づけていると推定できる。

これらは出雲国内における伝承であるが、室町時代末に同様の考え方を見て取ることができる資料が出雲国以外にも残されている。能の「神あり月」である。これは出雲大社の神集いの由来などを語るものであるが、その中に「出雲ハかミの父母にて 毎年日本のかみくく出雲にあつまり給ふとき、しか 若々様のいはれやあらん⁽⁸²⁾」と記されている。神の父母とは小論で述べてきたように、イザナキ・イザナミを指していると考えられ、この二神がおそらく出雲に鎮座しているが故に、出雲への神集いがあると捉えられているのである。

男女の元神、夫婦の始めとされたイザナキ・イザナミが出雲に鎮座しているという伝承は、現在のところ中世末に佐太神社を中心に形成されたと推定できる。そしてこの伝承が出雲への神集い伝承に影響を与えたとともに、結の神として、出雲（大社）の縁結び信仰の成立にも影響を与えた可能性があるのである。⁽⁸³⁾すでに『大社幽冥誌』において、出雲大社においても出雲にイザナミが鎮座していることが意識されていることに触れた。そうであるならば、出雲への神集い伝承、縁結び信仰どちらにおいても、その成立時に佐太神社の意識の影響が見られることを指摘することができよう。出雲には出雲大社が鎮座しており、出雲への神集い伝承、

縁結び信仰いずれも出雲大社（もしくはスサノヲ・オオクニヌシ）を前提とした議論が展開している。そのことは今まで紹介してきた資料においても、神々の父母と記しながら出雲大社を前提に議論を進めることなどにも顕著に表れている。もちろん、これらの伝承の成立に出雲大社への信仰が大きな影響を与えていたことは疑いようがない。しかしながら、伝承成立には多様な要素が絡み合っており、その糸の一つに佐太神社側の意識があり、それが少なからずの影響を与えていたことも看過してはならないだろう。

石塚は、その著『神去来』の末尾を以下のように結んでいる。⁸⁴

終り望み、この問題（筆者注…神在祭）について考えているうち、およそ四十年前ごろ、このことについても格別のご指導を忝うした恩師柳田國男先生のご見解とは図らずも反対の方向へ走ってしまった。また同じころしばしばご教示を仰いた朝山皓先生のご見解に存分に乘っかりつつ、先生がいたくてもお立場上いわずにいられたことをまで口走つてしまう結果となった。顧みて中心いささか動搖を禁じ得ない。

私も朝山の示唆に導かれながら、そしておそらく石塚も立場上いわずにいたことに踏み込みながら、神在祭・縁結び信仰の伝承成立の絡み合った糸の何本かを解きほぐくことができたのではないか。そうだとすれば望外の喜びである。

おわりに

神国―神々の国―は日本の聖なる名である。その神国の中でも最も聖なる地は出雲国である。高天原からこの地に最初に降り立ち、しばらくこの地に住んだのは、国産みの神、イザナキとイザナミ、神々と人間の御祖の神であり、この出雲国の境のどこかにイザナミは埋葬された。そしてイザナキは彼女を追ってこの国から死者の住む暗黒の国（根の国）へと赴いたが、彼女をこの世に連れ戻すことはできなかった。そしてイザナギの根の国訪問神話とイザナキが遭遇した様々な神話が『古事記』に記されている。そして冥界に関する太古の神話の中では、この神話が最も異様であり、それはイシュタルの冥界訪問というアッシリアの神話よりも異様である。

出雲がとりわけ神々の国、イザナキ、イザナミが今も崇拜されている民族の揺籃の地だとしても、出雲国杵築はとりわけ神々の都であり、その太古からの神殿は古代信仰、神道の発祥の地なのである。（Hean, Kizuki: 'The most ancient shrine of Japan', "Glimpses of unfamiliar Japan", Houghton and Mifflin company, 1894.）これは小泉八雲『見知らぬ日本の面影』の「杵築」の冒頭、出雲が神国の中の神国であることに触れた有名な部分である。ここでは、杵築に出雲大社が鎮座しているが故に出

雲が神国であるとするのではなく、その理由を、神々そして人間の祖神であるイザナキ・イザナミが出雲に一定の期間住んだことに求めているのである。この伝承の背景には、「佐陀大社縁起」、「神魂社造營覺斷簡」などで論じたように、佐太神社に由来する考え方が伏在している可能性が指摘できるだろう。⁸³⁾

実は直接、佐太神社に関連させて出雲を神国と記すものがある。江戸時代初期とされる『寧固斎談叢』である。⁸⁴⁾

出雲の國は吾州開闢以來、神國の中の神國とて不思議の神徳多し、中にも小浦といふ濱邊へ、十一月の風波おたやか成日、小蛇來現すといふ事有、佐陀の宮の神官（後略）

ここでは、神在祭における佐太神社への龍蛇漂着などの神威に関連付けて出雲が神国であることが記されている。

現在では、八雲のフリーズをもとに出雲を神国とみなす説明がよくなされているが、出雲を神国とみなす考え方は少なくとも中世から見られるようである。幾つか例を挙げておこう。建長六（一二五四）年の『鰐淵寺宗徒勸進帳案』には、「我朝は神国なり、當州亦神境也」と記されている。⁸⁵⁾この資料は焼失した伽藍再興のための勸進を行うために、浮浪山伝承など鰐淵寺の由来を記したものであるが、その中に明確な表現ではないものの出雲を神国とみなす端緒を見ることができ。ただ本資料では、なぜ神境とされるのがそ

の詳細は不明である。また小論で何度か触れた『日本書紀神代卷抄』にも、「出雲ハ神國也、良方ハ萬物之初也、伊弉諾・伊弉册ノ所主也、未申ハ、天孫降臨ノ処也、中国ヨリ戌亥ニアタリテハ、三輪降臨出雲也」と出雲を神国とみなしている。⁸⁶⁾詳述は避けるが、ここでは、「陰陽和合」の地とされる戌亥の方向に、この国を経営したオオナムチが鎮座している故に神国とみなされたかと想定できる。

徳川義直の命によって書写され寛永十一（一六三四）年に日御碕神社に奉納された『出雲国風土記』日御碕本の奥書には、「日本風土記六十六余卷今纔在出雲國記一册而已是神國之徵兆也」と記されている。ここでは、諸国で編纂された筈の奈良時代の風土記が出雲国風土記一冊のみ伝わっていることを神国に関係づけている。また、元禄七年（一六九四）の佐草自清の『出雲水青随筆』では、出雲大社への神参集とともにオオナムチが神事（幽事）を司っていること、十八世紀の『出雲嶽』では出雲が陰陽交合の地であることを神国の理由としている。

このように、いくつかの例を挙げただけでも、出雲神国論は多様な伝承を基盤として成立してきたことが推測できる。しかしながらその成立契機として、出雲を陰陽和合の地とみなす点を含め、出雲への神集い伝承も何らかの影響を与えていることは指摘して良いだろう。さらにその検討においては、小論と同様に、出雲大社のみではなく、佐太神社に

基盤を置く伝承をも考慮する必要性もあるだろう。この問題は、歴史学を専門としていない筆者の能力を大きく超えているが、これまで行ってきた神在祭・および神集い伝承の検討結果を基盤としながら、今後、この大きな課題に立ち向かっていきたいと思う。

(参考文献)

朝山皓『続佐太神社史料』上(佐太神社蔵)

石塚尊俊『出雲信仰』、雄山閣、一九八六年

『神去来』、慶友社、一九九五年

(註)

- (1) 「家の神の問題」『定本柳田国男集』一三卷、筑摩書房、一九六九年、四二二頁。
- (2) 「いわゆる神送り・神迎えの問題」『山陰民俗』四六号、一旧八六年、一六頁。
- (3) 柳田前掲論文、四三三頁。
- (4) 「留守神」『山陰民俗』一三号、一九五七年、五頁。
- (5) 『祭日考』、小山書店、一九四六年、一一二頁。
- (6) ・(7) 「出雲神在祭の起原に就いて」(一九三三年)、「神在祭について」(一九四一年)(石塚尊俊『出雲信仰』所載、On the Shinto Festival, Jinzai-sai)『財団法人明治聖徳記念学会紀要』四〇巻、一九三三年など。
- (8) 「神在祭・新嘗祭問答」『山陰民俗』四四号、一九八五年、一九頁。
- (9) 「お忌み諸社の成立」『出雲民俗』二二号、一九五三年、八頁

- (10) 「出雲神在祭の成立」『神去来』、慶友社、一九九五年など。
- (11) 前掲「出雲神在祭の成立」、三四六頁。
- (12) 「論集」一三号、印度学宗教学会、一九九六年。
- (13) 岡田莊司『日本書紀神代卷抄』、続群書類従完成会、一九八四年、一九九頁。
- (14) 「群書類従」二輯、続群書類従完成会、一九九三年、二五八頁
- (15) 『国文註釈全書』一七、國學院大學出版部、一九一〇年、六五—六六頁。
- (16) 「重要文化財 佐太神社」、鹿島町立歴史民俗資料館、一九九九年、四二五頁。
- (17) 勝田勝義『鹿島町資料』、島根町、一九七六年、一二五—一二六頁。なお、『神社啓蒙』卷之五にもイザナミが出雲国で崩御し、足日山の麓に葬られており、比婆山はこの地ではないか、と記している(足立四郎吉『大日本風教叢書』八、大日本風教叢書刊行会、一九三四年、六頁)。
- (18) 『神道大系』神社編三三六、神道大系編纂会、一九八三年、九二—九三頁。
- (19) 前掲「神道大系」、九七頁。佐太神職層が、神名火山を足日山と比定していたことを確認できる資料が出雲大社側にも伝わっている。「佐太社弁疑考証」は、十七世紀末に生じた出雲国内の神職支配を巡る佐太神社と出雲大社の争論に際し、出雲大社側で佐太神社の由緒の検討を行ったものである。この中で、神名火山を足日山と佐太神社が比定していることに對し、郡家からの距離などから、神名火山と足日山が『出雲国風土記』の中で同行で記されているのは書写の誤りだとしてこの比定を批判している(村田正志『出雲国造家文書』、清文堂、一九九三年、四八五—四八六頁)。
- (20) 『日本宗教文化史研究』七巻一號、日本宗教文化史学会、二〇〇三年。

(21) 『神道大系』論説編九、神道大系編纂会、一九九一年、二三八頁。

この資料は吉田家の神道切紙を集成したものが、その中に神無月の由来が記されている。この資料から出雲への神集い伝承を知らなかった諸国の神職が、裁許のため吉田家を訪れ、ここで神集い伝承を知り得たことも推測できる。この点にも、朝山が指摘した吉田神道の影響力を見ることができよう。

(22) 片桐洋一『中世古今集注釈書解題』二、赤尾昭文堂、一九七三年、三〇二頁。なお、出雲大社が念頭に置かれているものの、出雲大社ではなく出雲に参集するとする資料では、十三世紀末頃とされる『古今和歌集序聞書三流抄』にも参考すべき記載がある。ここでは、アマテラスがスサノヲに使者を送り、もし養子となるならば十月を譲り出雲・石見を支配させると伝え、この結果スサノヲが養子となったので十月に神々は出雲に行くことになったと記されている。ちなみに、『古今和歌集序聞書三流抄』には「出雲ニハ神有月ヲイカナレバ神無月ト四方ニイフラム」という源経信の歌が記されている(同書、二四五頁)。神在(有)月の伝承も古いことがわかる。

(23) 『松江市史』史料編五 近世Ⅰ、松江市、二〇一一年、三七二頁。

(24) 『神道名目類聚鈔』、第一書房、一九八六年、二五八・二九二―二九三頁。

(25) 『新修平田篤胤全集』三、名著出版、一九七七年、一八〇頁。

(26) 村田前掲書、二八八頁。

(27) 村田前掲書、二七八頁。

(28) 『神道大系』神統編三七、神道大系編纂会、一九九一年、二三四頁。

(29) 『大社幽冥誌』『出雲大社の御師と神徳弘布』、島根県古代文化センター、二〇〇五年、一四一頁。

(30) 千家尊福『出雲大神』、大社教東京分祠、一九一三年、二三〇―二三一頁。なお、出雲大社における幽事の内容、とりわけ幽事にお

けるオオクヌヌシによる幽事の罰の進展については拙稿『大社幽冥誌』に見る神徳の弘布』『出雲大社の御師と神徳弘布』所載、を参照していただきたい。

(31) 「出雲神在祭の共通基盤」『神道と日本文化』三・四号、國學院大學神道史學會、二〇〇八年。なお、日御崎神社、万九千神社、朝山神社、神原神社、熊野大社などの神在祭については、拙稿「出雲神在祭の歴史と解釈」『出雲大社の祭礼行事』、島根県古代文化センター、一九九九年、の注を参照のこと。

(32) 神魂神社宮司家は、大永三年(一五三三)以来、少なくとも近世初期までは真名井神社、六所神社の宮司を兼ねていたことから、三社を大庭側として一括して記述する。

(33) 『意宇六社文書』、島根県教育委員会、二〇〇〇年、一八六・四七三・二二一・五六八・八五頁。

(34) 前掲『意宇六社文書』、一四三頁。

(35) 前掲『意宇六社文書』、四七〇頁。

(36) この意識から推測が許されるならば、「法事」はイザナミに対する供養の意味があったと考えられる。

(37) 『重要文化財 佐太神社』、四二五頁。

(38) 前掲『松江市史』史料編五、六四八頁。

(39) 前掲『出雲大社の御師と神徳弘布』、一四九頁。

(40) 前掲『出雲大社の御師と神徳弘布』において、岡宏三が多くの御師関連資料を翻刻し、またその活動について触れている。

(41) 西岡和彦「出雲大社の「日本勅化」―延享度の造営遷宮考」『近世出雲大社の基礎的研究』、大明堂、二〇〇二年。この中で西岡は「出雲大社勅化帳／縁起」(無窮会図書館習文庫蔵)を翻刻している。また古代出雲歴史博物館では、同じ内容が記された「出雲国大社造営寄進帳」(個人蔵)を特別展図録『遷宮』(古代出雲歴史博物館、二〇一六年)の中で写真掲載している。

(42) 前掲『出雲神在祭の成立』。

(43) 前掲『重要文化財 佐太神社』、四二三頁。

(44) 前掲『神道大系』神社編三六、九三頁。

(45) 『懷橘談』『府城』の項に、神能として「切目荒神天照大神（中略）八戸坂十羅大社佐陀（後略）」があることが記されている（秦慶之助、一九一四年、六五頁）。台本は幕末以後のものしか残されていないため、詞章の確認はできないが、少なくとも「大社（佐陀）」が承応二年（一六五三）の段階で存在していることは確認できる。

(46) 前掲『懷橘談』、四四頁。

(47) 『松江市史』史料篇四 中世Ⅱ、松江市、二〇一四年、四五四頁。

(48) 前掲『神道大系』神社編三六、一四九頁。なおこの差出帳には「出雲國比婆山熊野大社」、「熊野大社ハ天神冊尊乃神廟也」などの記載もある。

(49) 前掲『出雲大社の祭礼行事』巻末の表を参照のこと。

(50) 例えば、『福の神』（池田廣司・北原保雄『大虎虎明本 狂言集の研究』、表現社、一九七二年、三五頁）では、出雲大社を福の神としている。

(51) 『西鶴集』下、岩波書店、一九六〇年、二二二頁。

(52) 前掲『出雲信仰』、八七頁。

(53) 『縁結びの神様』『大梁灰凡一家言』、出雲大社社務所、一九七八年。なお千家は、本書の中で縁結びの由来として、ササノヲとイナタヒメが結婚し、八雲立つの歌を歌ったという説も否定している。

(54) 『観世文庫蔵 室町時代謡本集』翻印篇、観世文庫、一九九七年。なお、石塚は「大社」の「間」に、出雲大社での縁結びが記されていることを指摘しているが、間の成立時期が不明なため、縁結び信仰成立の上では参考するに留めている。

(55) 野上記念法政大学能楽研究所蔵。法政大学能学研究所編『貞享年間大蔵流間狂言本二種』、わんや書店、一九八六年、一九七頁。

(56) 法政大学鴻山文庫蔵。法政大学能楽研究所編『大蔵虎清間・風流伝書』、野上記念法政大学能楽研究所、二〇一五年、八頁・四四一四五頁。

(57) 『西鶴集』上、岩波書店、一九五七年、一三四頁。

(58) 『広益俗説弁』、平凡社、一九八九年、三〇頁。

(59) 国立国会図書館蔵。

(60) 古代出雲歴史博物館蔵。

(61) 『日本庶民生活史料集成』第九巻、三一書房、一九六九年、四五八頁。

(62) 前掲『日本庶民生活史料集成』、五五二頁。

(63) 前掲『日本庶民生活史料集成』、五八七頁。

(64) 前掲『還宮』による。なお、この縁起では「万民の家々に仰ぎ奉る大こく神と申て福神と尊も此神の御事なり」としてオオナムチ（オオクヌヌシ）と福神としてのダイコクを同一視している。なお、出雲大社においてオオクヌヌシとダイコクを同一視したことが推測できる最初の資料は、寛文度に造営された西神饌所の部材に描かれたダイコクの墨書絵である。この資料から寛文年間すでに、職人たちの間でオオクヌヌシがダイコクと習合していることがわかる。この点については『還宮』を参照のこと。

ちなみに、一般に出雲大社の中世の祭神はササノヲとされている。しかし中世においても、例えば吉田兼俱は、オオナムチ（オオクヌヌシ）を本来の出雲大社の祭神としている（岡田前掲書『日本書紀神代巻抄』、一二二頁）。また、この縁起とほぼ同年代の『神路之事触』巻一「七福神の事」では、「大黒といふハ大國主の神ならん 地主の福神なれハ也」とし、さらに「布袋ハ袋を持といハ大國魂神の別称にて大己貴の神ならん」（国立国会図書館蔵）とも記し、オオクヌヌシ（オオナムチ）は、ダイコク・ホテイという二点から七福神とみなされていた伝承も存在している。

- (65) 前掲『大社幽冥誌』一五七頁。
- (66) 前掲『大社幽冥誌』、一四一頁。
- (67) 前掲『大社幽冥誌』、一五七頁。
- (68) なお、『大社幽冥誌』における出雲大社の縁結びの神徳、ならびに子孫・家の永続の重要性については拙稿『大社幽冥誌』に見る神徳の弘布』および『補論 千家尊福の幽冥観』（いずれも前掲『出雲大社の御師と神徳弘布』所載）を参照のこと。なお岡宏三も『大社幽冥誌』を用いながら、出雲大社での縁結び信仰の成立について本論と同様の指摘をしている（『大国さまと縁結び信仰』『出雲びとの信仰と祭祀・民俗・芸能』、今井書店、二〇一六年）。
- (69) 前掲『出雲大神』、四八頁。
- (70) 『雲陽誌』、雄山閣、一九七一年、四七頁。
- (71) 前掲『松江市史』史料編五、二五九頁。
- (72) 前掲『懷橘談』、二二頁。
- (73) 片桐前掲書、二二二頁。
- (74) ・(76) 『神皇正統記 増鏡』、岩波書店、一九六五年、五〇頁。
- (75) ・(77) 岡田前掲書、一一八頁。
- (78) 国立国会図書館蔵。なおサスラヒメは「大祓詞」に記される神であるが、ここでは根の国のスセリ姫が念頭に置かれていると推定できる。
- (79) 古代出雲歴史博物館蔵。
- (80) 前掲『重要文化財 佐太神社』、四二―四二三頁。
- (81) 前掲『意宇六社文書』、一四三頁。
- (82) 前掲『観世文庫蔵 室町時代謡本集』、三三五頁。
- (83) 佐太神社の宮司家である朝山氏の一族の中には、室町幕府に出仕する者があり、その中から織田信長に仕えた朝山日乗などが出ている。朝山家と中央との関係が、佐太神社の意識が中央でも見られるようになった一因とも考えられるが、後考を待ちたい。
- (84) 前掲『神去来』、三五八頁。
- (85) また「杵築」では、出雲（大社）への神集いに関する真鍋晃の説明を記している。そこでは龍蛇はイザナキ・イザナミを祀る神社へ竜王が送った使者だとしている。ここにも、佐太神社の意識の影響が見られる。
- (86) 勝田勝年編『鹿島町史料』、鹿島町、一九七六年、九九頁。
- (87) 曾根研三『鰐淵寺文書の研究』、鰐淵寺文書刊行会、一九六三年、二七〇頁。