

『播磨国風土記』の地名起源説話と 「伊和大神」の神話

坂江 渉

はじめに

和銅六年（七一三）、律令国家は諸国の国司に対し、それぞれの「国風」について、複数の項目に分けて調査、報告せよとの官命を出した（『続日本紀』和銅六年五月甲子条）。これをうけ、その後、国ごとに作成されていった報告書を、一般に風土記と呼んでいる。これが現存する国は、播磨のほか常陸・出雲・肥前・豊後の合わせて五ヶ国である。それ以外の国の分は残っていない。しかしその一部の史料が、鎌倉時代など、後世の歴史書等で引用され、断片的に伝えられているものがある。それを風土記逸文という。

小稿では、このうち『播磨国風土記』（以下、単に風土記と略する場合がある）に焦点をしぼる（一）。その書誌的特徴を概略するとともに、地名起源説話のな

かに引用される断片的神話、なかでも伊和大神をめぐる神話群に光りをあて、神話と地域祭祀との関わり、そこから読み解ける古代播磨の地域社会構造、および古代国家の播磨支配の特質などを解明したいと思う。

一 『播磨国風土記』の書誌的特徴と地名起源説話

（一）『播磨国風土記』の書誌的特徴

『播磨国風土記』は、奈良時代に作成された実物がそのまま残っているわけではない。京都の公家、三条西家に伝えられてきた平安時代後半の写本を唯一のテキストとする。伝来・入手経路などは不明だが、代々、同家の「秘本」として大切に保管されてきた古文書であつた（二）。資料の形態は、冊子ではなく巻物（卷子本）であり、風土記のテキストとしては、最古



三条西家本（複製品）の展示風景（兵庫県立歴史博物館）

の写本である。現在は奈良県の天理大学附属天理図書館に所蔵され、国宝に指定されている。

三条西家が所蔵してきた写本の祖本^{そほん}は、そのなかの地方行政制度が、「国一郡一里」制によって表記されていることなどにより、七一年の官命以降、七一五、六年頃までに書かれたと推定されている。

しかしそれは完成本ではなかったらしい。叙述形式の一部に混乱がみられ、誤字・脱字のほか、衍字^{えんじ}（ unnecessary 文字）も少なくない。また冒頭の国総記から明石郡と賀

古郡の一部、赤穂郡（以下、郡名表記については、風土記の記述にしたがう）の箇所を欠く不完全な体裁をなす。そこで祖本については、未完成の草稿本だったとみる説がある⁽³⁾。ただし近年の国文学研究によると、写本の字体（異体字など）が、風土記編さん当時の古い書きぶりを残していると指摘されており⁽⁴⁾、今後、この分野の解明が大きな課題となる。

巻物は、縦が約二八cm、横は四〇五〇cmの料紙を、一六枚継ぎ合わせて一巻を成す。全長は八m八六cmにおよび⁽⁵⁾、そこに収められている文字数は約一万二〇〇〇字。これは常陸・肥前・豊後の風土記と比べてはるかに多いが、完本といわれる『出雲国風土記』の五分の三程度である。

とはいえ同資料には、明石・赤穂両郡をのぞく一〇の郡別に、里ごとの地味、産出物・動植物情報などのほか、合わせて三六五以上の地名と、その起源説話が載せられている。とくに『播磨国風土記』の特徴は、郡や里の行政地名だけでなく、村・山・丘・川・野などの自然地名の由来話を、ほぼすべてにわたり記している点である。この徹底ぶりは、他国風土記にはみられない大きな個性の一つである。

(2) 『播磨国風土記』の地名起源説話

三六五例以上におよぶ地名起源説話のそれぞれは、短文で簡略なものがほとんどである。一つの説話が、二〇〇字以上になるものもわずかにみられる。しかし通常は、二、三〇字から五〇字くらいの文字数で、地名の起源を説明している。

地名起源説話の基本的パターンは、「××だから〇〇と名づけられた」という形をとる。「××」の箇所の違いによって、説話全体はおおむねつぎの四つに分類できる。

- ① 自然物の多寡や土地の地勢にもとづく話
 - ② 豪族や渡来人などの人を主人公とする話
 - ③ 天皇・皇族などの貴人を主人公とする話
 - ④ 神（地元神・中央神）を主人公とする話
- これらからは、全体として地名のいわれを「めでたく」解釈しようとする傾向を読み取れる。なかでも③と④では、明らかにそれを牽強附会な形で説こうとする事例が目立つ。

たとえば、現存する「**飭磨**」（**飾磨**）の地名由来について、「**聖獸**」である大きな鹿の鳴き声を聞いた大

三間津日子命が、「**牡鹿**鳴くかも」といったからだと説明されている（**飭磨郡**条冒頭。原漢文。以下同じ）。また揖保郡内の「**大法山**」のいわれは、品太（**応神**）天皇が、この山で「**大法を宣**」つたからだという（**揖保郡大法山**条）。さらに、「**弥麻都比古**命、井を治り、**糧を飡**して、即ち云はく、吾は多くの国を占めた。故に**大村**といふ」（**讃容郡**邑**宝里**条）などという例もある。

「**飭磨**」の地名の、「**鹿鳴く**」↓「**しかな**」↓「**しかま**」のケースや、「**多く**」と「**大村**」とを掛ける**宝里**のケースのように、これらは語呂合わせといわざるを得ない。語呂合わせをしてまで、地名を良く言おうとする理由は、地名起源説話よりも前に、あらかじめ地名が先行して存在していたからである。地名起源説話によって、新たに地名が付けられたのではない。現実はその逆で、もともと地名が先にあった。右の①や②の一部のパターンをのぞき、地名起源説話の大部分は、こじつけをとまなう「後付けの話」であると理解しておくことが重要である。

しかし風土記に記されている地名起源説話の中身を、すべてフィクションとして、あるいは史料の価値

値がないものとして片付けてしまう必要はない。書かれる内容の多くが歴史的事実でないことは明らかだが、説話のなかには、古代播磨における地域生活の実態、とくに各地の祭祀儀礼のあり方が反映されていると考えられる。

そこで以下、先の四つの地名起源説話群のうち、とくに④の神話史料にスポットをあて、この問題をもう少し掘り下げて考えてみよう。

二 風土記にみえる地方神話と口頭の祭祀儀礼

(1) 口頭の祭祀儀礼

『播磨国風土記』のなかには、神話にもとづく地名起源説話(④の神話史料)が、約一二〇例以上みられる。これまでの研究で明らかにされているように、古代の神話は、読まれるために創作された文学作品ではなかった。実践との深い関わりをもち、もともととは、各地の村の定期的な祭祀で語られていた口承を一次資料としていた⁽⁶⁾。

当時の祭りは、現在とは異なり、何日間にわたる、さまざまな神事と呪術によって成り立っていた。予

備的行事である物忌みと祓えを済ませた後、神を迎える行事、迎え入れた神への祈りや供饌などの厳粛な神事、神の意志を問う卜占、その後の酒食の共同飲食にともなう呪術(民衆的な歌垣行事、神遊びなど)、最後に神を送り返す行事などがおこなわれていた。そして祭りには、原則として村の老若男女が全員参加していた。

留意すべき点は、右の厳粛な神事の一つには、口頭の祭祀儀礼もあつたことである。現代でも祭礼の時、神主による祝詞の読み上げがおこなわれる場合がある。しかし古代の口頭儀礼はこれとは異なり、文字を介さない「口」と「耳」だけの世界であつた。その目的は祭祀の実修であり、祭りをつかさどる族長一族の子女(巫女)や特別な語り手などにより、祭りの諸事の起源が長時間にわたり説き明かされた。その際、語られた内容は、たとえば、祭神の系譜や鎮座由来、諸々の神事や儀礼の始まりのいわれ、地元景観の形成起源、特定一族が祭主の地位に就いている理由(始祖伝承)、そして祭りの舞台である地名の由縁譚などであつた⁽⁷⁾。

つまり『播磨国風土記』にたくさんみられる神話

による地名起源説話は、このような「神語り」の一部をなし、風土記の編さん時に、この部分のみが採集され、さらに加工・潤色を経て、文字化されたとみるべきであろう。

(2) 地域社会のなかに「生きて」いた神話

こうした口頭儀礼のあり方を、祭りの参加者の側からみると、神話は毎年あらたまった形で、繰り返し聞かされるものであった。それを通じて人びとは、地元の祭りの諸行事のいわれや目的などを実修し、また地名のいわれを含む神話の内容を記憶していったと考えられる。この点で当時の神話は、人びとの生活のなかに「生きて」いたといえ、それは現在のわれわれが、単に「眼」を通して読むという接し方と大きく異なっていた。

このように神話は、古代の信仰のあり方や祭祀儀礼の復元、さらにはその前提にある地域生活史の解明に接近できる貴重な史料といえる。ただし注意すべき点は、風土記の神話のなかには、個々の村や小地域などの範囲内で完結しない内容も含まれていることである。里や郡、さらには国の領域を越えた神々との関係

を語ろうとする神話がいくつみられる。

この事実には、各地の神話が、単なる信仰や生活圏の枠組みだけに留まらない、現実の社会関係や政治関係の縁起譚も含み込んでいたことを意味する。そこで右のうち、とくに郡域をまたいで活躍する話がみられる伊和大神の神話群に眼を移し、従来とは異なる視点で分析を加えてみたい。

三 「伊和大神」の神話と古代播磨の地域社会

(1) 播磨における「伊和大神」の神話の広がり

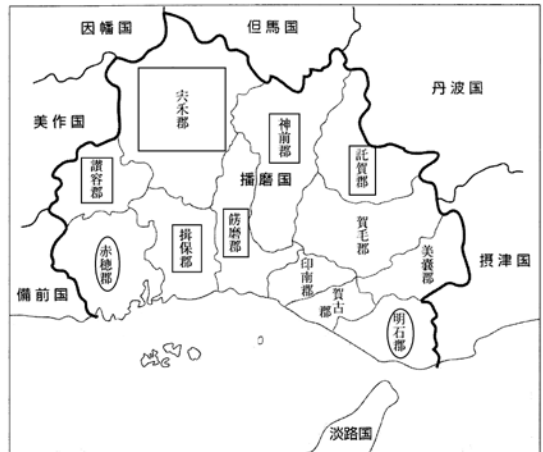
伊和大神は、但馬・因幡・美作の三国に接する宍粟郡に本拠を置く神で、後の式内社の「伊和坐大名持御魂神社」(『延喜式』卷一〇)が本来の鎮座地であると考えられる。今も兵庫県宍粟市一宮町の小盆地に、立派な社叢の社殿が存在する。

風土記では、播磨の国内神として、唯一「大神」と呼ばれる神格が伊和大神であった。一方で、風土記の讃容郡荻戸川条に、「大神、出雲国より来たる時」とあることなどにより、伊和大神を出雲からの外来神とみる見解がある。同神と出雲との間に、何らかのつな

がりがあったことは認められるが⁽⁸⁾、播磨固有の在来神と理解すべきであろう。また風土記に「戦う神」「国占めの神」としてしばしば登場する「葦原志許乎命」と伊和大神とは本来別系統の神である。しかし青木紀元氏が説くように、両者は次第に重ね合わせて捉えられていったとみられ⁽⁹⁾、風土記では、事実上、同一神格と扱われていたようである。

伊和大神を宍禾郡内で奉斎する一族は伊和君であった。この氏族は、風土記には複数登場するが、『古事記』『日本書紀』（以下、記紀と略する場合がある）には、一切みられない。それどころか、伊和大神の神名も、記紀の伝承で確認することはできない。伊和大神は宮中の神話体系からは外された存在であった。国史において伊和神社の名が初めてみえるのは、貞観元年（八五九）であった（『日本三代実録』同年正月二十七日甲申条）。ところが『播磨国風土記』には、合わせて三〇例近くの関連史料がみられ、しかもその範囲は宍禾郡だけに留まっている。

関連史料の分布地は、宍禾郡のほか、揖保・讃容・飩磨・神前・託賀など、合わせて六郡に広がっている。これは播磨国内の主要な河川、現在の加古川・市



▲伊和大神の関連史料の分布地（○印は式内社の分布地）

であるが、これを伊和大神に関わる神社とみると、関連地域は播磨全一二郡中、八郡にまたがることになる（図参照）。加古川中下流域の賀古・印南・賀毛・美囊四郡が空白の理由は、別に分析しなければならぬが⁽¹⁰⁾、ほぼ播磨全域で関連史料がみられるのが伊和大神の神話である。

（2）伊和大神の描かれ方（語られ方）

川・揖保川・千種川流域のすべてである。このほか東播の明石郡と西播の赤穂郡には、「伊和都比売神社」という式内社が存在する（『延喜式』卷一〇）。両郡は風土記史料を欠く郡

三〇近くにおよぶ関連史料を整理すると、伊和大神の描かれ方（語られ方）は、大きくつぎの四つに分類できる。

第一に、伊和大神は、しばしば各地で他国の神や外来神と戦う、荒々しい神として語られている。たとえば、風土記の神前郡多駝里の梗岡条では、「梗岡は、伊和大神と天日杵命の二神、おのおの軍を発して相戦ふ。その時、大神の軍、集ひて稲を春く。その梗、聚りて丘となる」とあるように、但馬系のアメノヒボコノミコトと戦闘する説話がみられる⁽¹⁾。また宍禾郡の波加村条でも、やはりアメノヒボコノミコトと、「国占め」争いをしたと説かれ、同郡の奪谷条では、同一神格とみられる「葦原志許乎命」が、アメノヒボコノミコトと争う神話がみられる。

第二に、伊和大神は、アクティブな神として国内各地を巡行し、それぞれの土地で「国作り」や「国占め」をおこなったり、「落とし物」をしたり、さらに地元の女神に「求婚」する神として語られている。たとえば、宍禾郡の矢田村では、大神は舌を出した大鹿に出会うが、それは「国作り」の巡行を終えた直後のことだったという（宍禾郡条冒頭）。また同郡の比良美

村条では、村名のいわれを、大神が「褶」（比礼）を落としたことに因むという。これも巡行中の出来事とされているらしい。

一方、宍禾郡の安師川条では、大神は妻問い（求婚）を拒絶した「安師比売神」に対し怒りをあらわし、川の流れを変えてしまったという話がみられる。加古川上流の託賀郡では、伊和大神の子を妊娠した宗形の奥津嶋比売命が、当地で出産を迎えるという説話もある（託賀郡黒田里袁布山条）。さらに播磨郡伊和里条には、大神自身ではないが、大神を奉じる伊和君の族が、当地に移住してきたとの伝えもみられる（なお後述）。

このように播磨国内の各郡を巡り歩き、それぞれの土地でさまざまな事蹟を残すのが伊和大神であった。

とくに各土地（クニ）を「占める」話が目立ち、「落とし物」をする伝承も、「クニ」の領有や地域掌握の縁起譚として考えられよう。また「クニ」占めに際しては、「杖刺し」による水源地の確保など、大神が地域社会に一定の「恩恵」「庇護」を与えるという点も特徴的である⁽²⁾。

第三に、右の巡行伝承と不可分だと考えられるが、

いわゆる伊和大神の「御子神」^{みこがみ} 伝承、すなわち播磨国内のあちこちに、大神との血縁・姻戚関係を示そうとする神話が多い点を挙げられる。たとえば、筋磨郡英賀里条では、「英賀とい称ふは、伊和大神の子、阿賀比古と阿賀比売の二神、此処に在す。^{いま}故に神の名によりて里と名とす」と書かれる。神前郡条の冒頭では、「神前と号くる所以は、伊和大神の子、建石敷命、山崎村の神前山に在す。すなわち神在すによりて名となす。故に神前郡と曰ふ」という記述がみられる。また宍禾郡の阿和賀山条では、「伊和大神の妹、阿和加比売命、此の山に在す。故に阿和加山と曰ふ」とある。風土記には、各地のローカル神を、伊和大神の御子神のほか、さらに「比売神」「妹神」「妻神」などと語る神話を、合わせて一〇例近く見いだせる。前述のように、祭りの諸事の縁起を語る口頭儀礼では、祭神そのものの鎮座由来や、その系譜の語りもおこなわれていた。つまり古代播磨の一〇箇所近くの地域では、地元の定期的な祭祀において、自らの祭神の系譜や出自を、わざわざ別の土地に鎮座する伊和大神と結びつけて語られていたわけである。伊和大神が、彼らにとって特別な存在だった様子をうかがえる。

第四に、右の点に関連して、伊和大神の御子神や妹神とされる神々は、大神自身と同じく、やはり「戦う神」や「荒ぶる神」（祟り神）として描かれるケースが多い。たとえば、託賀郡の法太里条には、前述の大神の子の「建石敷命」と同一神と考えられる「建石命」が⁽¹³⁾、外来神の「讃伎日子」と闘って、相手を追い払ったという神話がみられる。揖保郡の美奈志川条では、伊和大神の子の「石龍比古命」と「石龍比売命」の兄妹が、川の水源地の確保をめぐり壮絶な争いをした神話が残されている。さらに揖保郡の伊勢野条では、伊和大神の子である「伊勢都比古命」「伊勢都比売命」の兄妹神が、山上に鎮座して、今度は人びとの生活を苦しめたとも語られている。

つまり伊和大神系の神々は、祖神・御子神のいずれであつても、その多くは決して穏やかな神ではなく、各地で荒々しさを発揮する神として捉えられていた姿をうかがえる。

このように風土記における伊和大神やその系列神の語られ方は、郡域を超えた規模で多岐にわたり、対外的には国外神と敵対して戦う、荒々しい側面が描かれ、国内的には各地の「クニ」の領有や血縁・姻戚関

係を示そうとする話が数多くみられた。

これにもとづきながら、あくまで神話を口頭で語り聞かせようとする側の視点に立つて、古代播磨の地域社会関係の全体像を読み解けば、つぎのような点を引き出せるのではないか。

（3）伊和大神の神話群からみる古代の播磨

「軍神」としての伊和大神 一つは、播磨各地の祭祀をつかさどる集団や族長一族の間では、伊和大神は、外部侵略する他国の勢力から、播磨各地を守護する「軍神」だという認識があつたと思われることである。実際、大化前代の播磨では、但馬を中心とする日本海側諸国の地方神（その代表格は但馬のアメノヒボコノミコト）を奉じる小集団の侵入と、それをめぐる衝突や軋轢がしばしば起きていたようである⁽¹⁴⁾。一連の神話では、大神がそうした衝突・紛争の矢面に立つて戦い、地域を守る象徴に位置づけられている。その前提には、大神を奉じる国内諸勢力のなかで、播磨（針間）という領域を、一つの政治的なまとまりとみる意識が芽生えていたのではないか。その統合の中心に据えられたのが伊和大神であつた。

この点に関連して古市晃氏は、風土記の伊和大神は、「一つの自立的世界としてのハリマを象徴する存在」⁽¹⁵⁾だつたと説いている。賀古・印南・賀毛・美囊四郡で伊和大神の関連史料が見当たらないので、なお「ハリマ」の具体的領域をどうみることが課題となるが、ほぼ首肯される見解といえるだろう。

播磨独自の「神統譜」と広域権力の形成の動き

一つは、右のような伊和大神認識が生まれてきた国内的な前提条件の問題である。筆者は、わずか一〇例ばかりではあるものの、伊和大神の御子神などの神話が、各地に広がっている事実を重視したい。おそらく五世紀後半から六世紀初め頃にかけての播磨では、伊和大神を頂点にして、そのもとに国内神を「子」「比売」「妹」「妻」などとして配置する、地域独自の「神統譜」^{しんとうふ}が形成されつつあつたといえるのではないか。

古代の神統譜というと、「天照大神」や「高木大神」などを最高神に仰ぎ、神々の世界を「天津神」「国津神」に分け、血縁・眷属関係などを示すことにより、全体を垂直方向に序列化する記紀神話の系譜が有名である。また律令制下になると、古代国家の官社

制度が導入され、全国の主要な神々は、社格や幣帛料などの違いにより、ピラミッド型に階層化されていた。しかし六世紀初め頃までの播磨でも、緩やかなものであるものの、これらとは独立した、播磨版の神々の系譜体系が形成途上にあったと理解できる。

もちろん多くの国内神のうち、特定の神と大神との関係を、「子」と「祖」の関係や、「妻」と「夫」の関係を擬^{なぞ}えて序列化できたのは、机上の操作によったのではなく、大神をまつる勢力（伊和君氏）が、それぞれの神を奉ずる地域勢力を、一定の上下秩序や同盟関係の枠組みのなかに包摂しつつあったからであろう。つまりこの頃までの播磨では、国内諸勢力を統合しよとする広域的な地域権力形成の動きがあったと捉えられる。

「祭料」の授受を通じた統合関係　ただしそういう動向のあり方を、遺物や遺構など、具体的な形で裏付ける考古学資料は見つかっていない。また風土記をみると、「伊和大神」―〈御子神〉間の宗教的な儀礼関係の存在を直接読み解ける伝承は残されていない。しかしここでは一つに、他地域の史料ではあるが、伊和大神のケース同じく、数多くの御子神の伝承がみられる

常陸国の「鹿島大神」の事例に留意したい。

『類聚三代格』巻一の貞観八年（八六六）正月二〇日の太政官符によれば、常陸の鹿島大神の「苗裔神」の社は、常陸国内のみならず¹⁶、遠く陸奥国の海岸沿いの諸郡において¹⁷、合わせて三八社あったという。この三八社は、単に「苗裔」を名乗るだけではなく、鹿島大神との間で、具体的な関係を結んでいた。

官符によると鹿島神宮は、延暦年間（七八二～八〇六）以前の時代から、これらの苗裔神に対し、大神の「封物」（封戸）を割き、使者を派遣して、「幣物」（祭料）として与えていたという。そしてその慣行は、弘仁年間（八一〇～八二四）以降に一旦中断したが、当年（八六六年）に至り、ふたたび許されたと書かれている。

これを見ると、祖神にあたる鹿島神宮と苗裔神をまつる社との間で、「幣物」のやりとりを通じて、「祖」と「子」の結びつきや統属関係を、実際的に確認・更新する儀礼がおこなわれていたことを示す¹⁸。

またもう一つ着目したいのは、この二年後の貞観一〇年（八六八）六月二八日の太政官符に引用される、「飛鳥神」の関連史料である。この官符では、諸国

に向けて封戸のない「小社」の社殿の修理について、「大社」の封戸をもつてせよとの命令が下された。

具体的には、各地の「始祖^{おや}之社」の「封」を、「苗裔^{みこ}之神」に分け与える方針が立てられている。そして「祖」と「裔」の具体例として、「飛鳥神」―「天太玉」「白滝」「賀屋鳴比女神」などの関係が明示されている（『類聚三代格』巻一）。

和田萃氏の研究によると、これらの諸神のうち、「祖神」の飛鳥神は、大和高市郡の式内社の「飛鳥坐神社四坐」をさし、「苗裔神」の天太玉神は同郡式内社の「太玉命神社四坐」を、賀屋鳴比女神は同じく「加夜奈留美命神社」などを示すと解されている（19）。

これらの二つの史料は、いずれも八、九世紀代の状況を語るものであり、とくに鹿島大神は「征夷」に関わる東国鎮守のため国家直属の軍神であったから（20）、同一次元では論じられないかもしれない。しかし後者の大和国の「祖」―「裔」関係のケースをみると、大化前代の伊和大神と御子神との間でも、このような「祭料」「修料」の授受という宗教的な儀礼関係を介して、両者間の秩序意識を確認するよ

うな慣行があったと想定できるのではないか。

『新抄格勅符抄』巻一〇の「大同元年牒」によると、九世紀初頭の伊和神社の封戸は一三戸であったというが、これを遡る大化前代の祭料の給付財源が、何にもとづいていたかは不明である。また祭料の給付のあり方は、鹿島大神の場合、「幣帛使」の派遣によっていたが、伊和大神の場合、あるいは御子神を奉ずる勢力が、自ら伊和神社の社頭に赴く形でおこなわれていたのかもしれない。

いずれにせよ伊和大神を中心とする国内神の統合の動きは、このような儀礼行為の拡大を通じてすすんだ可能性がある。そして各地の祭りの場における御子神の系譜語りは、その始まりの縁起を示そうとするものだったと捉えられる。

国ごとに個性をもった地域統合 以上のように伊和大神は、宮中の記紀神話の「国津神」の世界からも外された神であった。しかし風土記という地方史料にもとづくと、大神が播磨国内の神々を軍事的に束ねる象徴的な存在に置かれていたこと、また未熟ながらそれを頂点とする播磨独自の神統譜が形成されていたこと、さらにその前提には、一定の勢力圏をもった広域的な

権力が確立しつつあったことなどを推測できた。

従来の古代史研究では、村や小地域レベルの祭祀集団や族長一族を統合し、それを一定の政治的秩序に包摂させる主体は、もっぱら後の律令制下の郡レベルの「在地首長」であると思われてきた。しかし風土記の神話に眼をやると、それは画一的にすんだのではなく、国ごと、地域ごとに個性をもって展開していたとみるべきであろう。播磨においてその統合主体になったのは、郡域の枠組みを越えた神話を残す伊和大神勢力であった。

現存する各国風土記を見渡すと、たとえば『出雲国風土記』にも、スサノオ系・オオナムチ系・カミムスヒ系・オミズヌ系など、大きく六つのグループに分類できる多数の御子神（苗裔神）伝承が存在する⁽²¹⁾。これらを丹念に読み解けば、従来の出雲地域社会論とは異なる見方、なかでも出雲国造権力が形成される以前の出雲地域社会像を導きだせるのではないか。今後、積極的なアプローチが望まれるところである。

『播磨国風土記』の神話史料群から、このような見方を引き出せば、その後、地域統合の中心に据え

られていた伊和大神とそれを奉ずる勢力は、六世紀以降、外部世界との関わり、なかでも畿内の倭王権との関連で、どのように扱われていったのであろうか。

四 倭王権の播磨支配と「荒ぶる神」の鎮祭伝承 ―その後の伊和大神勢力―

（一）倭王権の播磨支配

従来の研究成果にもとづくと、六世紀代の播磨では、継体朝を画期にして、倭王権の直接的な支配が浸透していったと指摘されている⁽²²⁾。とくに緊迫した朝鮮半島的情勢に対応した「飭磨ミヤケ」の設置以降、国内のいくつかのミヤケ・ネットワークを通じて、当地への中央氏族や渡来系氏族などの計画的派遣が、本格的にすすんだと解されている⁽²³⁾。

その過程において、いち早く倭王権の側に立つて勢力を延ばし、さらに播磨（針間）国造の地位に就いたのは播磨直氏⁽²⁴⁾、ないしは針間佐伯直氏であったと考えられている⁽²⁵⁾。この結果、伊和君氏などの従前の支配力が押さえ込まれたのは確実であろう。

しかしながら風土記をみても、伊和大神が畿内系の

神々と直接対峙し、それが軍事的に打倒・圧服されたことを語る神話は一つも確認できない。また伊和大神を祭神とする穴禾郡の伊和坐大名持御魂神社は、没落することなく、その後も存続し、平安時代後半以降、「播磨一宮」という高い地位を与えられている⁽²⁶⁾。

このような事態をどのようにみればよいのであろうか。最後にこの問題について考えてみたい。

(2) 「荒ぶる神」の鎮祭伝承

伊和大神系の神と倭王権との関わりや接点を探るうえで、唯一の手がかりとなる史料は、前述の『播磨国風土記』揖保郡伊勢野条にみえる、伊和大神の御子神の兄妹が「荒ぶる神」（祟り神）として、地域の人びとを苦しめたという神話である。先にみたように、風土記の伊和大神系の神々は、地域に庇護・恩恵を与える主体として、あるいは軍事的な地域守護神などとして語られるのが普通であった。しかしここではそれとは異質な存在として描かれるのが特徴である。その史料を掲げれば、つぎのとおりである。

伊勢野。伊勢野と名づくる所以は、この野、人の家の在る毎に、静安きこと得ず。ここに衣縫猪手、

漢人刀良らの祖、ここに居らむとして、社を山本に立てて敬ひ祭る。山の岑に在す神は、伊和大神の子、伊勢都比古命、伊勢都比売命なり。これより以後は、家々静安くして、遂に里を成すことを得たり。すなわち伊勢と号く。

播磨など現存する各国風土記と逸文には、これと似通った荒ぶる神の神話を、合わせて一〇例以上見いだせる（播磨五、肥後三、摂津・筑後・伊勢各一）。従来これらの伝承は、もっぱらその近辺を走る交通路上を行き交う人による「境界の祭祀」論の視点で分析されてきた。たしかに伊勢野のケースを含む荒ぶる神の伝承比定地は、交通の境界領域に属する地域である。

しかし留意すべき点は、第一に、それらの土地は、単なる交通の境界領域というだけではなく、各国の軍事・物流上の結節点、要衝地でもあった点である⁽²⁷⁾。右の伊勢野の比定地も、南北方向に流れる大津茂川水系に属し、それに対して官道の美作道（後世の因幡街道）が交差する位置にあたる。また伊和系の荒ぶる兄妹の神が鎮座していたという「山の岑」は、現在の姫路市林田町上伊勢の「伊勢山」（標高三五三m）に比

定されている。中世にはその北方の山頂に、赤松勢の山城「空木城」^{うつろぎ}が築かれ、また南側の山系には、中世播磨の地誌『峰相記』で有名な山岳寺院、峰相山鶏足寺が建立されていた。付近一帯は、時代を超えて交通上・軍事上、そして宗教上の要地といえる場所であった。

第二に、荒ぶる神の神話群で留意すべき点は、神の祟りが最終的に特定の一族、とりわけ他所から移ってきた氏族の「祖」の何らかの行為や才智などにより鎮められ、さらに地域社会と交通路に平和と安全がもたらされたと記されている点である。右の伊勢野条の神話も、基本的にこのパターンであった。この部分こそが、話全体のなかで、もっともアピールされている点なのであろう。

つまり一連の神話群は、それぞれの土地に到来し、新たに荒ぶる神の祭祀をおこない始めた一族の始祖伝承であり、それは本来口頭の祭祀儀礼で語られていたものであった。そのねらいは、地元民に対して、始祖の功績を語り聞かせることを通じ、功労者の子孫である自分たちが、祭主の地位に就いていることの縁起とその妥当性、およびそれにより地域掌握したことの根

拠を示す点にあったと思われる。

播磨の伊勢野において、伊和系の荒ぶる兄妹神に対して、この種の祭りを始めだし、さらに神語りをおこなっていたのは、新来の渡来系氏族、衣縫氏と漢人氏であった。彼らがここに到来したのは、自発的な意思によったものではなからう。伊勢野が交通・軍事上の要地であることが示すように、それは畿内の中枢部からの



▲伊勢野の比定地付近（姫路市林田町上伊勢）

の意図的な氏族移住策の一環をなすとみられる。おそらく六世紀半ばの「飭磨ミヤケ」の設置以降、衣縫や漢人らの一族は、伊勢野における拠点確保と開発のため、倭王権によって計画的に派遣された集団であった。

ただしその現地

入りに際しては、あらかじめ地域内の神祇権を掌握し、今までは異なる祭祀をおこなう必要があった。

そこで地元神である伊和大神の子の兄妹神を、やや誇張的に「荒ぶる神」として位置づけて、それを鎮めるための、山麓部に社を立てる祭りがおこなわれることになった⁽²⁸⁾。伊勢野の神話は、このような事態を反映させたものであり、そのなかで一族の祖がこれを始めたというのは、神事そのものの開始起源と、それにより荒ぶる神の怒りを治めたという一族の功績を、祖の行為に仮託して示そうとするものであった。

(3) 「荒ぶる神」から「祭る者の守護神」へ

このような荒ぶる神（祟り神）の「靈威」と、「祭る者」との関係をめぐる注目されるのは、平安時代以降の御霊信仰や疫神祭祀研究で説かれている見解である。櫻井徳太郎氏によると、これらの神は、「悪神」と「善神」の両義性をもっており、放っておけば「悪神」であり続けるが、繰り返し丁寧に鎮め祭られることを通じて、一転して、祭る者の「守護の靈威」（善神）に転化するという考え方があったという⁽²⁹⁾。

また大江山という境界領域（山城・丹波国境）の酒吞

童子伝承を分析した高橋昌明氏は、平安時代以降の説話や民俗事例では、「賽^{さい}の神」など、坂や境界などで地域を守る神の正体が、もともとそこに訪れ来る「疫鬼」や「疫神」であると語られるケースが少なくないという。そして大江山の酒吞童子の原像は、都に疱瘡を流行^{はや}らせる鬼神だったと説いている⁽³⁰⁾。

これらをみれば、日本の基層信仰の世界では、荒々しい神や敵対する神を、交通の境界領域などで祭りもてなすことは、単に神の怒りを鎮めるだけではなく、た。それにより、その神を祭る側の「守護の靈威」に立たせるというという観念があったことを読み取れる。いわば「怖いモノ」によって自分たちを守らせようとする考え方である。

古代播磨の伊勢野の荒ぶる神の祭りも、このような宗教意識によっていたのではないか。王権から当地に派遣された渡来系の一族たちは、本来、畿内を含む外来集団に対し、敵対的で怖ろしい伊和系の地元神を、新しい方式で祭ることにより、自分たちのもとに引きつけ、祭る者の地域守護神に転化させようと意図していたと考えられる。

六世紀初頭より前の時代、播磨地域の統合の中心で

あり、対外的には各地で荒々しさを發揮した伊和大神やその御子神たちは、倭王権によって全面的に打倒・圧服されたものではなかった。畿内から国内各地の要衝地に派遣された一族によって個別に鎮め祭られ、逆に彼ら自身と地域守護の靈威に仕立てられたのであった。

風土記の神話には、これ以外の関連史料を見いだせないが、播磨国内の他の地域でも、このような事態がすすんでいったのではないか。靈威をめぐるこうした転換があったからこそ、伊和大神をまつる宍禾郡の伊和坐大名持御魂神社は、律令制下にも存続し、やがて「播磨一宮」にも位置づけられていったのであろう。

おわりに

以上、『播磨国風土記』の地名起源説話に引用される断片的神話と、伊和大神の神話群に光りをあてて分析を加えてきた。その結果をまとめると、つぎのとおりである。

第一に、古代の神話は、人びとの地域生活のなかで「生きた」機能を有しており、各地の定期的な祭祀で

語り聞かされていた口承を一次資料とすること、第二に、そのうち郡域を越えた神話が残る伊和大神の関連史料群からは、六世紀初め頃までの播磨で、地域統合をはかろうとする広域権力の形成の動きと、また未熟ながらそれを反映した播磨独自の神統譜が作られつつあったことをうかがえること、第三に、伊和大神を地域統合の中心に据えていた国内勢力は、六世紀半ば以降、倭王権の進出により、当初の支配力を失ったが、大神の神威そのものは圧服されることなく、個々の畿内勢力に祭られることを通じて、「荒ぶる神」から「祭る者を守護する神」への転換がはかれたこと、などについて述べた。

前述のように『播磨国風土記』の飭磨郡伊和里条には、「右、伊和部と号くるは、積嶮郡しきわの伊和君らの族、到り来て此に居り。故に伊和部と号く」とみえている。この後段に続く史料（日女道ひめみち十四丘伝承）にもとづくと、伊和里は飭磨郡の中心的な場所に位置したとみられ、律令制下には、その近辺に播磨国衙が置かれた土地でもあった。

ここではそういう場所にわざわざ、伊和大神を奉斎する積幡郡（宍禾郡）の伊和君が移住してきたと書か

れている。その時期や理由などは明記されないが、やがて平安時代後期以降、国司神拝の制が整備されていくなかで、国衙近くには「播磨国総社」が建立され、さらに総社では、その後、「播磨一宮」の祭神である伊和大神の勧請とそれを祭るための「三ツ山大祭」が開始されたという⁽³¹⁾。

一連の動きの間には、かなり時間的なズレがあるが、伊和君の当地への到来や、播磨国総社での伊和大神に対する祭りも、あるいは右に述べてきた、荒ぶる神の「鎮祭」の考え方との関わっているのかもしれない⁽³²⁾。この問題の具体的な説明は今後の課題とすることにして、ひとまず擱筆したい。

(註)

(1) 風土記のテキストについては、古典保存会版(山田孝雄解説)の『播磨国風土記』(一九二六年刊)と山川出版社版の『播磨国風土記』(二〇〇五年刊)を参照した。

(2) 兼岡理恵「前田綱紀と風土記」(同『風土記受容史研究』(笠間書院、二〇〇八年)。

(3) 秋本吉郎『風土記の研究』(ミネルヴァ書房、一九六三年)。

(4) 大館真晴「三條西家本播磨国風土記の字体をいかに理解するか――木簡や正倉院文書との比較から――」(神田典城編『風土記の表現――記録から文学へ――』(笠間書院、二〇〇九年)。

(5) 天理図書館善本叢書と書之部編集委員会編『天理図書館善本叢書と書之部第一巻 古代史籍集』(天理大学出版部、一九七二年)。

(6) 松村武雄『儀礼及び神話の研究』(ゆまに書房、二〇〇五年。初版は一九四八年)、柳田國男『口承文芸史考』(ちくま文庫版『柳田國男全集』八。初版は一九四八年)、石母田正「古代文学成立の一過程――『出雲国風土記』所収「国引き」の詞章の分析――

（同『神話と文学』〈岩波書店、二〇〇〇年。初出は一九五七年〉）、土橋寛『古代歌謡の世界』（塙書房、一九六八年）、岡田精司「記紀神話の成立」（『岩波講座日本歴史』二、一九七五年）、松前健「祭祀と神話」（『松前健著作集』五〈おうふう、一九九八年。初出は一九七九年〉）など。

（7）坂江渉「古代の神話と口承の祭祀儀礼——『播磨国風土記』を中心に——」（『歴史評論』七八六、二〇一五年）。

（8）『延喜式』巻一〇によると、播磨から出雲に向かう山陰道沿いの因幡国高草郡に、「伊和神社」を名乗る式内社があることが注目される。

（9）青木紀元『日本神話の基礎的研究』第一編第一章「風土記の神」（風間書房、一九七〇年）。

（10）本誌所収の高橋明裕論文も参照のこと。

（11）従来、アメノヒボコノミコトについては、日本海ルートの新羅系の渡来集団の象徴的存在として捉えられてきた。しかし筆者はこれを、朝鮮から渡来してきたと伝え、さらに伊豆志神社の「神宝」を将来したという伝承をもつ、但馬を代表する神格であると理解する。横田健一「天之日矛伝説の一考

察——神宝関係記事を中心として——」（同『日本古代神話と氏族伝承』〈塙書房、一九八二年。初出は一九六二年〉）も参照のこと。

（12）坂江渉「『国占め』神話の歴史的前提——古代の食膳と勸農儀礼——」（『国立歴史民俗博物館研究報告』一七九、二〇一三年）。

（13）垣内章「神前郡多駝里と託賀郡黒田里——『伊和大神』小考——」（『歴史と神戸』三一―七、一九九二年）。

（14）坂江前掲論文「『国占め』神話の歴史的前提」。

（15）古市晃「古代播磨の地域社会構造——『播磨国風土記』を中心に——」（『歴史評論』七七〇、二〇一四年）、五七頁。

（16）『常陸国風土記』によると、行方郡内に鹿島神宮の御子神が二社、また香取社の御子神が三社みられる。

（17）高嶋弘志「神郡の成立とその歴史的意義」（佐伯有清編『日本古代政治史論考』〈吉川弘文館、一九八三年〉）。

（18）熊田亮介「『征夷』と鹿嶋苗裔神」（同『古代国家と東北』〈吉川弘文館、二〇〇三年。初出は

一九八四年）。加瀬直弥「古代神祇祭祀制度の形成過程と宗像社」（『宗像・沖ノ島と関連遺産群』世界遺産推進会議編『宗像・沖ノ島と関連遺産群調査研究報告Ⅰ』（同会議刊、二〇一一年））。

(19) 和田萃『日本古代の儀礼と祭祀・信仰 下』第Ⅴ章第四「飛鳥の神々」（塙書房、一九九五年。初出は一九八六年）。

(20) 岡田精司『神社の古代史』（大阪書籍、一九八五年）第六章「東国の鎮守——鹿島・香取神宮——」。

(21) 内田律雄「『出雲国風土記』の神々」（同『出雲國造の祭祀とその世界』〈大社文化事業団、一九九八年〉）。

(22) 山尾幸久『日本古代王権形成史論』Ⅳ篇第七章「倭王権による近畿周辺の統合」（岩波書店、一九八三年）。

(23) 高橋明裕「『播磨国風土記』にみる六―七世紀、播磨の地域社会構造」（『歴史科学』二二〇―二二二合併号、二〇一五年）。

(24) 中林隆之「石作氏の配置とその前提」（『日本歴史』七五一、二〇一〇年）。

(25) 『兵庫県史』一（兵庫県、一九七四年）、三八八頁（直

木孝次郎執筆分）、高橋明裕前掲論文。

(26) 中世諸国一宮制研究会編『中世諸国一宮制の基礎的研究』（岩田書院、二〇〇〇年）。

(27) 坂江渉「風土記の「荒ぶる神」の鎮祭伝承——王権と広域権力による地域編成の一断面——」（『出雲古代史研究』二五、二〇一五年）。

(28) 神社の立地条件と祭祀との関連性を検討した加瀬直弥氏は、山麓部における神社の建造について、「神祇に対して日常的なまつりを営もうとする人々の意識によってつくられたもの」だと理解する（加瀬直弥「古代神社の立地と神祇観」〈同『平安時代の神社と神職』吉川弘文館、二〇一五年。初出は二〇〇五年〉、三二頁）。

(29) 櫻井徳太郎「怨霊観の系譜」（『櫻井徳太郎著作集』四〈吉川弘文館、一九九〇年。初出は一九七三年〉）。

(30) 高橋昌明『酒吞童子の誕生』（中央公論社、一九九二年）。

(31) 「播磨国総社（惣社）」の成立プロセスや国衙との関わりについては、馬田綾子氏による最新の研究成果がある（姫路市教育委員会文化財課編『播磨国総社三ツ山大祭調査報告書』第一章第二節、第三節

〈同課刊、二〇一五年〉。

(32) 飭磨郡に移ってきた以降の伊和君の動きと、播磨国衙との関わりについての先行研究としては、岩井忠彦氏の分析がある(同「大和政権の播磨支配と伊和氏」『歴史と神戸』三五―一、一九九六年)。