

『出雲国風土記』におけるオホナムチ像

——出雲国造の求めた神話——

小 村 宏 史

一 熊野大神と出雲国造

論者は以前、『出雲国風土記』の目指した神話的世界観について検討をおこなった。その結果『出雲国風土記』は、地誌という制約のなかで、複数の記事の連繋によって、在地の伝承と中央の文献に記された神話とを互いに利用しつつ、オホナムチを中心とした一つの神話世界を構成することを志向しているという見解を示した⁽¹⁾。出雲臣広嶋は、出雲国内の行政単位地名を、自らの主祭神であるオホナムチのもとに収斂していくことで、令制下における自家復権の神話を構築しようとしたということである。

しかし、そのように考えて改めて『出雲国風土記』をみなおすと、オホナムチの位置を考える上で疑問を生じさせる神格が存在することに気づく。熊野大社の祭神・熊野大神、および出雲国造家の系譜上の遠祖アメノホヒと同神と思われるアメノフヒである。小論では、この二神の存在に留意した上で、『出雲国風土記』におけるオホナムチ像の造形について掘り下げてみたい。

『出雲国風土記』中には、大神と称される四柱の神が存在している。杵築大社に鎮座する「所造天下大神」オホナムチ、野城社に鎮座する野城大神、佐太御子社に鎮座する佐太大神、そして熊野大社に鎮座する熊野大神（熊野加武呂乃神）といった神々がそれぞれある。これら四神は特に大神と称されているが、実際にはオホナムチ以外の三神は、『出雲国風土記』中で一・二の傳承数を有するに過ぎない。

しかしこのうち熊野大神は、鎮座する社の社格が、オホナムチのほかでは唯一大社とされている点、注意される。さらに、その熊野・杵築の両大社の神戸について記した意宇郡出雲神戸条には「伊弉奈枳乃麻奈古坐、熊野加武呂乃命、與五百津鉏々猶所取々而、所造天下大穴持命」とあり、オホナムチより上位にあるような書き方がなされているのである。記事によれば、熊野大神は天神イザナキの御子神であり、それが神格の序列に反映

しているとも考えられるが、問題はなぜ熊野大神がそのような位置を与えられたかということだろう。

熊野大神、およびその鎮座する熊野大社を重視するのは、『出雲国風土記』に限った傾向ではない。『延喜式』にみえる「出雲国造神賀詞」においては、「伊射那伎^能日真名子、加夫呂伎熊野大神、櫛御氣野命、国作坐^志大穴持命、二柱神乎始^天、百八十六社皇神等^乎」と出雲の神の筆頭として名が記されており、この神が出雲国造の祭祀対象として重要な位置にあることがうかがわれる。

出雲国造と熊野大神の結びつきの強さは、中央の文献からもうかがうことができる。『日本書紀』斉明五年の記事には、「是歳、命^{出雲國造}、修^{嚴神之宮}。」とある。この「神之宮」については、後文に「於友郡」(意宇郡)、「言屋社」(風土記の揖屋社)といった地名・社名がみえることから、『出雲国風土記』が意宇郡熊野山に存在したと記す、原熊野大社であるとみるのが穏当であろう。また、時代は下るが、『令義解』には、「天神」として「伊勢。山城鴨。住吉。出雲国造斎神等類是也」と記されている。この後「地祇」として列挙された神の中に「出雲大汝神」の名がみえることから、ここで「天神」とされ、「出雲国造斎神」と称されているのは熊野大神であることが知られる。このことは九世紀初期にあっても、中央において、出雲国造の祀る神イコール熊野大神であるという認識が存在していたことを示すものであり、両者の結びつきの強さをうかがわせるものといえよう。

この傾向は後世にまで受け継がれ、国造の襲職儀礼である火継

神事や、年毎の収穫祭としておこなわれる古伝新嘗祭の際には、出雲国造が杵築から熊野大社に赴きまきりであった。うち古伝新嘗祭は後に祭場を神魂神社、さらに杵築大社へと移したが、神器の燧白燧杵は熊野大社で造られたものを用いることになっている。現在に至るまで出雲国造家と熊野大社とは並々ならぬ親縁関係を持ち続けてきているのである。

この熊野大神について、夙に井上光貞氏は、古代出雲における東西の勢力対立を想定し、その東部勢力(後の出雲国造)の古い氏神として位置づける見解を示している。オホナムチと出雲国造の結びつきは中央神話を受けての二次的なもので、この氏の祖が本来的に奉祀していたのは熊野大神であったとみるのである。この井上説を嚆矢とし、上田正昭氏³⁾、三谷栄一氏⁴⁾、瀧音能之氏⁵⁾といった諸氏によっても、熊野大神の原像について、意宇を拠点とした出雲国造の祖が奉祀していた神とみる説が唱えられている。論者もまたその立場に与するものである。熊野大神は『出雲国風土記』で「加武呂乃神」(出雲神戸条)、「出雲国造神賀詞」で「加夫呂伎」とも呼ばれている。カムロは祖神の意と解されることからも、熊野大神は元来氏の祖神として奉祀されていた神格と推測される。そこにオホナムチが祭祀対象として加わった経緯・背景については諸説あるが、出雲氏(国造家)の勢力の伸長に伴う後次的な祭祀関係であるという見方自体は、井上説以来の通説となっている。『出雲国風土記』がオホナムチを重視しつつも、熊野大神をより上位に置くのは、後者が往時の出雲氏にとつての主祭神であったことに一因があるとみてよいだろう。

しかし、『出雲国風土記』におけるそれぞれの神格の造形については、なお疑問が残る。いずれも国造家の祭神であるにもかかわらず、記事上の神話世界を収斂する役を担わされたのが、なぜ氏の祖神熊野大神でなくオホナムチであったのか。論者はその手がかりが、祭祀者としての出雲国造の特異性に求められるのではないかと考えている。その点について、先にふれた火継神事をもとに、次節で検討してみたい。

二 御杖代としての出雲国造

火継神事は、出雲国造の襲職儀礼である。伝来の宝物である燧白燧杵によつて神火を鑽りだし、新国造はその火で調理した食物を神と共に食することにより、国造の職を継承するのである。火継神事という名称は、あたかもこの儀礼の目的が神火を得ること自体にあるかのような印象を与えるが、あくまで本義は共食による神人合一にある。神との共食により靈威を受け継ぐ儀式という点で、われわれは大嘗祭との類似性に思い至るであろう。また、朝廷の儀礼として、大嘗祭に類似した新嘗祭が毎年おこなわれたのに対し、出雲国造家では火継神事に類似した古伝新嘗祭という儀礼が毎年おこなわれてきており、興味深い一致をみせている。

火継神事の具体的な内実を知る資料としては、万治三年におこなわれた千家尊光国造の神事を詳細に記録した、平岡孝昌筆『国造殿御火継記録』があげられる。該書は平井直房氏の著書『出雲国造火継ぎ神事の研究』に翻刻されているが、そこには「神火を御つぎ神と御一体二被_レ為_レ成」という記述をみる事ができる。

また、同じく平井氏の著書に翻刻された、佐草自清筆『媒家伝之神書』（万治三年）は、国造家の三火の祭（火継神事・古伝新嘗祭、元旦の天火祭）について詳述した資料だが、そこにも「此三火をうけてこそ、大神一躰共、又ハ穂日命一躰共申すなれ、出雲に神なし、国造を以神とすといへり、神秘妙々」などとある。同じ著者の手による『出雲国系譜考』（貞享三年）にも、「出雲無_レ神、以_三国造_ヲ為_ニ神_ト焉、嗚呼宜_ナ矣哉、其言_ハ乎、所_ニ以_テ為_ス大神之御杖代_也」^⑨と説かれ、出雲国造を神の依り代「御杖代」とみる思想が在地に存在したことが知られる。平岡家は千家方の、佐草家は北島方の、それぞれ上官という位置にあり、代々の火継神事に奉仕してきたという家柄である。右の記述も当然思いつきなどではなく、故実を踏まえた上でのものであったと推測される。

また、以下は、未刊の史料によつたものだが、いくつか示唆に富む報告がある。平井直房氏は、佐草自清筆『出雲自清公随筆』（元禄七年）の「杵築大社御供儀式」の項にみえる本殿内上段の間での献饌の図に言及し、「これによると御神体を奉安する御内殿と首供された神饌の中間に国造の座が置かれ、御内殿と国造に向けて献饌される形がとられている」と紹介している。また千家和比古氏は、千家国造家日記『寛文十二壬子記』中に、本殿内での神と国造の座配について、「一般的な御祭神―神饌―国造という関係ではなく、御祭神―国造―神饌」という位次で記されていたことを紹介し、「国造は御祭神に背を向けて御箸をとったことになり、国造が大神にかわつて、大神として行為する御杖代の姿をそこに読みとることができると説いている」^⑩

杵築大社の官司職を代々務める出雲国造は、単に司祭者であるだけでなく、神の依りましとみなされていたことがわかる。国造就任以来、汚穢に触れず、死者の弔いも禁じられ、常に聖火で調理された齋食しか食べることができないというタブーが科されたのも、その神聖性を保持するための処置であつたろう。火継神事は、意味的には靈ミコト継ぎ神事ミコトツギノカミといひ換えられる性質のものであつたといえる。

前述のような神事の記録は、いずれも近世以降のものであり、そこにみえる国造像が風土記成立段階まで遡れるのかどうか、問題はある。しかし、神の垂迹という思想は、中近世になつて一朝一夕に生まれ得るようなものではあるまい。御杖代として出雲国造の姿は、千家、北島両氏に共通しており、出雲氏分家の相当地に以前から存在したものと考えられる。

このことは出雲国造がその新任に際して奏上する「出雲国造神賀詞」の内容からも、ある程度うかがうことができる。この祝詞は全体を三段に分けることができるが、その第一段は「出雲國々造姓名、恐オソシ美ミ申賜マカ久キウ」と語り出され、齋事の意義とその厳粛な状況が述べられた後、「朝日アサヒ能ノ豊トヨ榮ホノ登ノボ爾ニ、伊波比イハヒ乃ノ返ヘ事コト能ノ、神賀吉詞、奏賜マカ久キウ登ノボ奏ノボ。」と結ばれる。祭祀者である出雲国造は、「神賀吉詞」、つまり天皇を祝福する神々の声を聞き、その言葉のままに奏上する、いわば神意の媒介者であつたことがここにみてとれるだろう。

ここで引用句を導く「申賜マカ久キウ」という語句もまた、神意の媒介者としての出雲国造の姿を象徴するものと考えられる。このマラ

シタマハクは、動詞マラスに補助動詞タマフ（四段活用）を附し、体言化した形（いわゆるク語法）と理解される。四段活用であれば、このタマフは動作の主体を高める表現ということになるが、天皇への祝詞奏上というのに、国造が自敬表現を使うのは不自然であるように思われる。この点について山田孝雄氏は、他の『延喜式』祝詞にみえるマラシタマハクの例が、いずれも「天皇我御命ミコトニ以ヒ臣ニ」

「天皇我御命ミコトニ以ヒ臣ニ」「天皇我御命ミコトニ爾ニ坐ス」「皇御孫命御命ミコトニ以ヒ臣ニ」「皇御孫尊命御命ミコトニ以ヒ言フ」など、「天皇の命によりて」という意の語句を受けて用いられていることに注目し、それらが「奏上する人の詞では無く、天皇の白さしめられたのであるといふことを示してゐる」とみた上で、神賀詞の当該例については「国造が主體として奏すに非ずして神の奏さしめ給ふものであり、国造が神の賀詞を神慮のまゝに奏上するものであるといふことを示してゐる」との見解を示した。卓見である。一般に、言上・奏上をおこなう意で用いられるマラシタマフについては、主格に対する敬意を含んでいない場合が多いとされ、式祝詞での用例についても「独特の用法」¹³⁾「申す」を一層鄭重にした形¹⁴⁾などと説明されることが多い。しかし、ことク語法で引用句を形成する例については、山田氏の説く通り、神・天皇といった尊貴な存在を奉じ、その言葉のままに言上する、という文脈中での使用に限られている。神賀詞の当該例「申賜マカ久キウ」におけるタマフは、やはり尊敬の補助動詞として機能しており、その敬意は、発言者が奉じ、代弁している存在へ向くものと考えられる。すなわち国造の行為としての言上について「神の御心のままに申し上げますことには」という意を含み表現

するものであると理解するのが妥当であろう。

神賀詞を奏上する国造は、自らが祭る神と共にあり、その神の言葉を自らの口で伝えているのである。それは、神を身に宿し、神に口を貸している状態といえる。後世、御杖代と称される祭祀者の姿は、ここにすでにみえているのである。

三 熊野大神とオホナムチ

ここからは、神の依り代としての出雲国造の姿をふまえ、彼らにとつての旧来の祭神・熊野大神と、主祭神・オホナムチがどのような関係として認識されていたかをとらえなおしてみることにする。二神が列記される意宇郡出雲神戸条の記事を中心に、検討をすすめてみたい。

○出雲神戸 郡家南西二里廿歩。伊弉奈枳乃麻奈古坐、熊野加武呂乃命、與五百津鉏々猶所取々二而、所造天下大穴持命、二所大神等依奉、故云神戸。

この意宇郡出雲神戸条での熊野大神は「熊野加武呂乃神」と称されている。先にみたようにカム口は祖神を意味する言葉であると思われ、三谷菜一氏は「偉大な食物の神、穀霊を持つ祖神」とこの神を意味づけている。熊野大神の神性に食糧神・穀神としての面があることは、先学の多くが唱えるところである。右の記事ではその面が明示されてはいないが、鳥根郡朝酌郷条に、この神が詔して朝夕の食事のために必要な物資を提供する五つの部の居

住地を定めたという記述がある。また「出雲国造神賀詞」中の熊野大神は「櫛御氣野命」という名を持ち、この名義は「奇御食主」すなわち食物の霊神と解される⁽¹⁷⁾。これらは当時の熊野大神が、食糧神としての信仰を背景に持っていたことを示すものと思われ、出雲神戸条での熊野大神もまたその信仰の上に立つものとみて誤りあるまい。

一方のオホナムチは、「五百津鉏々猶所取々二而、所造天下大穴持命」という名で記されている。文脈に従う限り、多くのスキを手にとつて、という描写は、オホナムチの天下での国造りの一側面を具体的に表現したものとされる。スキが農具であることから、耕作につながる農業神らしい表現で国造りの作業を表現したものと一般的にとられている通りである⁽¹⁸⁾。そしてここで記された農業神というオホナムチの姿は、食糧神である熊野大神の神性と通うものであるといえる。

注意されるのは、先にみた熊野大神の「熊野加武呂乃神」という名が、『出雲国風土記』中では、国造りの神オホナムチと列記されるこの部分以外にはみえないということである。このことは、祖神の意を含み持つ「熊野加武呂乃神」という名が、国造りの神オホナムチとの対比の上で意味を持つ名であることを示しているまいか。つまりこの条には、農耕という要素を媒介として、食糧神であり祖神である上位の神（熊野大神）を奉じて活動する、国造りの神としてのオホナムチが描かれていると考えられるということだ。それは文字通り祭祀を前提としたマツリゴト（政）をおこなう神としてのオホナムチの姿である。

加藤義成氏は、火継神事などの基盤となった「熊野杵築両大社と、これを祭る国造家との信仰関係」について、「熊野大神は出雲最高の食糧神であり、大穴持命は、その御霊を奉じて食糧生産を中心とする国造りをする神として国造に祭られる神」であったと説いた¹⁹⁾。オホナムチという神格が、出雲国造によって「祀られる神」であつただけでなく、より上位の神を自ら「祀る神」でもあつたとらえたこの見解は示唆に富む。

また、「祀る神」としてのオホナムチの姿は、『古事記』においてもみることが出来る。この神のもとに海上から依り来た御諸山の神は、国造りにともにあたる条件として、「能治我前者、吾能共與相作成」と述べ、「伊都岐奉于倭之青垣東山上」と自らの祭祀を求める。実際に御諸山の神をオホナムチが祀つたことを示す記述はないが、国造りが無事におこなわれたという展開から推して、祭祀自体はおこなわれたものと理解するのが自然であろう。これは中央神話の記事であるが、『出雲国風土記』が「所造天下大神」を描くにあたり、中央神話におけるオホナムチ像を積極的に利用していたらしいことは、旧稿²⁰⁾でも触れたとおりである。『出雲国風土記』において、祖神を奉じて活動するオホナムチ像が造形される素地は少なからず存在していたのだと考えられる²¹⁾。

では出雲国造はどのような意図があつて、オホナムチを、祖神を「祀る神」として位置づけたのか。そしてそれは『出雲国風土記』の神話世界とどうかかわっているのか。論者はそこに、オホナムチを祭祀対象としてだけではなく、祭祀をおこなう者、つま

り司祭者としての自らの姿を投影する存在として描いていこうとする、編纂者・出雲国造の意図が込められているのだと考えたい。

その意味で、石母田正氏が意宇郡出雲神戸条のオホナムチについて「五百の鋤をもち得る階層、この労働要具と技術を動員し得る階級は、古代において王族長層以外にあり得ない」として、農業神という姿のほか、共同体を支配し、代表する「王族長」の姿をみて取つたのは興味深い。論者は、古い祭政一致の時代の支配者層、具体的には国造制時代の出雲国造の姿が、「五百津鉏々猶所取々而所造天下」と称えられたオホナムチ像に反映されているのではないかと考える。国造に「朝廷の直臣として、国々にあつて祖神を祭る意」のあることは、その見方をより後押しするであろう。出雲国造が、元来、熊野大神を主たる祭祀対象としていたと考えられることは、第一節に述べた通りである。

『出雲国風土記』において熊野大神を奉じるオホナムチの姿には、かつて熊野大神を主祭神として奉じマツリゴトをおこなつた、往時の出雲国造自身の姿が投影されていると論者はみる。オホナムチは国造によって現実に「祀られる神」であると同時に、自ら「祀る神」としても神話中で描かれているのである。この「祀り、祀られる神」オホナムチは、出雲の祭祀王でありかつ後世にも「御杖代」としての姿を残す、出雲国造の姿を保証する神話的根拠としての意義を担わされ造形されているのではないだろうか。

*

ところで、国造の姿の投影としての「祀り、祀られる神」であれば、なぜ国造家の系譜上の始祖アメノホヒをその位置に置い

て、『出雲国風土記』の神話世界を構成しなかったのかという疑問を呈する向きもある。事実、「出雲国造神賀詞」では、アメノホヒを中心とした神話世界が描かれている。

これについては、まず中央神話での両神の担わされた役割の違いに起因するという見方ができる。アメノホヒは確かに中央神話で出雲国造の祖と位置づけられている。しかしその具体的活動はというと、『古事記』・『日本書紀』第九段本文および一書第二といった諸伝で、記す経緯の違いをみせつつも、天上から派遣されオホナムチの傘下に入るといふ大筋は共通している。アメノホヒの神話上の活動はこれに尽きるといってよく、オホナムチの伝承量とは比べるべくもない。また、出雲在地においても、アメノホヒおよびそれに類する神を祀る社は『延喜式』神名帳に二社（能義郡天穂日命神社、神門郡塩治日子命御子焼大刀天穂日子命神社）⁽²⁴⁾がみえるのみで、しかもこれらはいずれも『出雲国風土記』にみえない社である。アメノホヒは本来、出雲地方において確固たる信仰基盤を有してはおらず、出雲国造との系譜関係も後次的なものであった⁽²⁵⁾と考えるのが穏当であろう。

新たな神話作りの上では、重要な前提として「既存の『神話』の力を保持、利用し、その上に独自の主張をのせてゆく」⁽²⁶⁾ことが求められたはずである。その意味でアメノホヒの神話的基盤は脆弱であった。『出雲国風土記』が、その神話世界をオホナムチのもとに収斂していくかたちで構えることができたのも、中央神話（主に記）でのこの神の長大な活躍と、在地での信仰基盤に支えられてのことであったはずである。

「出雲国造神賀詞」では、アメノホヒが出雲国造につながる始祖として強調されているが、これは国造新任に際しての奏上物という性質上、中央の神話体系に拠った内容とすることが求められたのだろう。内容的にも一種の氏文的性格を有するものであり、中央神話体系上の遠祖アメノホヒの功績をアピールしていくことを重視したのだと考えられる。一方、地誌である『出雲国風土記』では、氏族の出自をことさらに記す必要はなく、むしろ「祀り、祀られる神」としてのオホナムチ像造形の上で、「祀る神」である遠祖アメノホヒは、逆に扱いの難しい存在となったのだろう。意旨郡屋代郷条の「天乃夫比命」が、名をみせながらも何らの活動もしない「登場させたようなさせないようなかたち」⁽²⁷⁾を示す記事のありようには、系譜上の遠祖である以上無視はできず、さりとてその存在を強調もできぬ、という国造家の逡巡がみえ隠れしているようである。

四 律令制下の出雲国造

前節において、『出雲国風土記』のオホナムチが、熊野大神との関係のなかで、「祀り、祀られる神」として姿をみせていると述べた。そのオホナムチの上位にあつて、具体的な活躍譚をほとんどもたない熊野大神は、かつての出雲氏の主祭神であり、ここではオホナムチにマツリゴトをおこなう者としての姿を投影するための、観念的な祖神としての役割を担わされて存在している。そこで思い出されるのが、『古事記』のアマテラスである。この神が高天原の至上神・皇祖神として位置づけられることはもち

るんだが、祭祀者としての巫女としての性格がみてとれることも、松村武雄氏²⁸以来の定説といつてよい。松本直樹氏は、八百万神との関係のなかで卓越した祭祀能力を示すアマテラスに、神々の力を得て国家を安泰に治め続ける天皇の祖先としての姿をみいだした。²⁹祭祀王としての天皇は、祀る神として描かれたアマテラスの姿によって保証されているということであろう。

『出雲国風土記』のオホナムチもまた、祭祀者としての出雲国造の姿を保証する意図で造形されているのではないかと考えられる。皇祖神アマテラスと、出雲国造家の主宰神オホナムチがともに「祀り、祀られる神」としての面を有することは、第二節で触れた、皇室と国造家の祭儀の類似とあわせて興味深い点である。しかしここでは現象面での類似に言及するにとどめ、関係等の推考は別の機会に譲り、以下『出雲国風土記』のオホナムチ像造形の意図についてまとめたい。

祭祀を司り、神を身によせる出雲国造は、極言すれば出雲国に現実存在する「祀り、祀られる神」であった。出雲国造は、その自らの姿を支える根拠を求め、オホナムチという神のもつ既存の神話や信仰を受けとめ、司祭者としての自氏の姿を投影した神話を新たに編むことを志向した。冒頭に述べたように、『出雲国風土記』の神話世界は、時間的、空間的、系譜的に、オホナムチを軸としてまとめられている。この神が熊野大神との関係のなかで、「祀り、祀られる神」として姿をみせることにより、オホナムチのもとへと収斂された神話世界は、そのまま現実の出雲国造のもとへと観念のなかで引き継がれていくことになるのである。

そのことは、出雲国内の祭祀を司る、国造としての現在の地位を保証することのみにつながるのではない。論者は、出雲氏の復権という意味も持っていたのだと考えたい。

かつての国造制のもとでは、諸国の国造は祭事を司るを職としながら、その国の政治も執りおこなっていた。しかしその後、国司(国守)の派遣、および令制国の画定により、国造の地方官としての存在価値は大きく減衰していくことになる。そうして律令制下において国の支配権を失った国造は、祭祀に専念することになるのである。そのなかで出雲国造は、意宇郡の大領を兼務し、また本来禁止されている三親等以内の親族による同一郡での郡司連任を許されるなど、³⁰他の令制下の国造に比べて格別の処遇を受けていたようである。しかし、もともと国造制下においても令制一郡程度を管掌範囲とした他の国造と異なり、出雲国造は令制一国にあたる広域を管掌範囲としていた存在である。実質的な管掌範囲の減少に、出雲国造家は家門の衰微を感じると同時に、かつて国造制下で出雲一國を統べ、マツリゴトをおこなった過去に對して憧憬に近いものを感じていたのではないだろうか。

『出雲国風土記』において、カムロ(祖神)の名を持つ神を奉じ、国造りの神として活動するオホナムチの姿は、まさにその国造制下においてマツリゴトをおこなった、いにしえの国造の姿と通うものがあるように思われてならない。当国風土記のオホナムチ像は、意宇で熊野大神を奉じていた往時の国造の姿を反映したものであると同時に、出雲の祭祀王たるうとする現在の国造の理想形を投影したものであったと論者は考えるのである。

『出雲国風土記』の地名起源説話が、律令制下の行政単位地名に偏ったものとなっていることについては既に荻原千鶴氏⁽²⁾が説いている。全体的には和銅の官命にみえる要求事項に忠実な作りをとりながら、「山川原野の命号の所由」を記すという要求に必ずしも合致してはいないことだ。あえて自然地名でなく、行政区画単位を重視した編纂をおこなうことで、その地名はオホナムチのもとへと収斂されていく。こうして風土記編纂時における、現在の令制下の出雲国は、神話世界のなかで、出雲国造自らの理想形を投影した神・オホナムチによって統べられていくのである。小論の冒頭で述べた、令制下における自家復権の神話を構築しようという出雲国造の意図は、「祀り、祀られる神」として描かれたオホナムチ像を通して確認し得るものであったことを記し、結びとしたい。

- 註(1) 拙稿『出雲国風土記』の世界―『所造天下大神』と中央神話』(『古代研究』三七、二〇〇四)
- (2) 井上光貞「国造制の成立」(『史学雑誌』六〇―一一、一九五二)
- (3) 上田正昭『日本神話(岩波新書)』(岩波書店、一九七〇)一三二―一三四頁
- (4) 三谷栄一『日本神話の基盤』(塙書房、一九七四)七二頁、一〇七頁
- (5) 瀧音能之『出雲国風土記と古代日本』(雄山閣、一九九四)二五四頁
- (6) 秋本吉郎校注、日本古典文学大系『風土記』(岩波書店、一九五八)一〇九頁頭注二〇
- (7) 平井直房『出雲国造火継ぎ神事の研究』(大明堂、一九八九)八

- 二頁
- (8) 平井前掲(7)一一八頁
- (9) 平井前掲(7)一三六頁
- (10) 平井前掲(7)三八五頁
- (11) 千家和比古「出雲大社と祭祀―その祭主、出雲国造の祭儀―」(上田正昭編『古代を考える 出雲』吉川弘文館、一九九三)一九五頁
- (12) 山田孝雄『出雲国造神賀詞義解』(出雲大社教務本庁、一九六〇)六六―六七頁
- (13) 有坂秀世「国語音韻史の研究」(三省堂、一九五七)四五九頁
- (14) 青木紀元「祝詞全評釈」(石文書院、二〇〇〇)一七五頁。「白賜部止」(廣瀬大忌祭)についての語釈。
- (15) マラスに四段活用タマフが附された語法は式祝詞に散見するが、うち「伊勢大神宮」(二年折年六月十二月月次祭)祝詞にみえる「申給_入止申」について、武田祐吉氏は、「タマフを謙讓語として、申すのをゆるしていただくの意に使っている」とした上で、「この場合のタマフは、下二段活用になり、タマハの形はないのだが、四段活に准じてタマハクというに見える」(日本古典文学大系『古事記』祝詞)岩波書店、一九五八、四三九頁頭注五と説いている。また『万葉集』卷十八・四〇九四の大伴家持歌には「陸奥の小田なる山に 黄金ありと 申し給_レれ」(傍線論者)とあり、このマラシタマフについて伊藤博氏は「たまふ」の本質は不明。卑者につける語で、申させていただくの意か」(『万葉集全注 卷第十八』有斐閣、一九九二、一四三頁)と解している。家持歌の例に顕著なように、マラシタマフを謙讓表現ととらねば解釈上難が生じる例がみられることは事実であるが、それをもってマラスに四段活用のタマフが附されたすべての例の解釈に還元できるかは疑問である。尊敬の補助動詞タマフ自体が上代に存在している以上、マラス+タマフの語法についても、個々の用例が用いられる文脈を詳細に検討した上で解釈すべきであろう。
- (16) 三谷前掲(4)五五頁

(17) 加藤義成『修訂 出雲国風土記参究』(松江今井書店、一九八二) 二二頁

(18) 植垣節也校注訳『新編日本古典文学全集『風土記』』(小学館、一九七七)一四七頁頭注一五

(19) 加藤義成『修訂 風土記時代の出雲』(松江今井書店、一九六二) 二二九頁

(20) 拙稿前掲(一)

(21) 三谷栄一氏は、『出雲国造神賀詞』で熊野大神が「櫛御氣」と称され、また大和の大神主神が「櫛毬玉」と称されている点について「極めて類似的性格を現わす神名」で「いずれも飯食物の意味を表わす農耕に靈威を示す守り神を意味していた」と説き、そこに両神を結びつけようとする出雲国造家の意図をみた(前掲書注4、二六四頁)。その両神がそれぞれ記と『出雲国風土記』でオホナムチによって奉ぜられる存在であることは、興味深い一致である。

(22) 石母田正『日本古代国家論 第二部』(岩波書店、一九七三) 一二頁

(23) 加藤前掲(19) 一二五頁

(24) 神名帳にみえる塩治日子命御子焼大刀天穂日子命神社については、風土記記載の不在神祇官社・塩治社の昇格したものと思われるかも知れない。しかしこの神名の「焼大刀」の次の文字について、九条家本・武田本は「火」、吉田家本は「大」「火」と傍書)と記して

新刊紹介

武川忠一著

『窪田空穂研究』

本書は、窪田空穂の短歌についての、著者の二十五篇の論やエッセイを一冊にまとめたものである。著者の関心は、「空穂の短歌とはなにか」から「窪田空穂とはなにか

のか」にまで至ろうとしている。空穂の短歌を多く引用しながら、その歌が詠まれたときの空穂を取り巻く状況、そして短歌を支える空穂の歌論を考察する。その上でそれぞれの短歌の意味するものに鋭く切り込んでいる。また、青年期から晩年にかけての空穂の歌風と歌論の変遷がたどられるような論の配列になっている。空穂の短歌における「気分」「根性」とはなにかを明らかに

し、加えて、歌人としての空穂と、古典研究に従事する学究としての空穂は及ぶ。そして古典研究において「作意の機微に迫り、それを共有する喜びは、自身の作歌の喜びや苦しみと通底」すると結ぶ。空穂の歌風と歌論の変遷をたどるのに最適の書であるといえる。
(二〇〇六年一〇月 雁書館 A5判 四
五五頁 税込七〇〇円) [白旗千尋]

おり、アメノホヒに類する神名は古写本にはみえない。石塚尊俊氏の報告(『式内社調査報告 第二十一卷』皇学館大学出版部、一九八三、六九四〜六九五頁)にあるように、「御子焼大刀天穂日子命」という定説化した校訂自体に疑問が存している。この社でのアメノ

(25) 井上実「与えられた神「アメノホヒノ命」」(武庫川女子大学紀要)二八、一九八一)

(26) 松本直樹『古事記神話論』(新典社、二〇〇三) 二七頁

(27) 神田典城『日本神話論考 出雲神話篇』(笠間書院、一九九二) 七〇頁

(28) 松村武雄『日本神話の研究 第二卷』(培風館、一九五五) 五五九〜五六四頁

(29) 松本前掲(26) 第八章

(30) 赤坂憲雄『結社と王権』(作品社、一九九三) 二五〜三七頁

(31) 『続日本紀』卷一、文武二年三月条参照

(32) 荻原千鶴『出雲国風土記』の地名起源叙述の方法』(太田善磨先生追悼論文集 古事記・日本書紀論叢) 群書、一九九九)

※ 小論で引用した『出雲国風土記』『古事記』『日本書紀』および『延喜式』祝詞の本文については、日本古典文学大系(岩波書店)によった。ただし便宜上常用漢字に改め、割注を省略したところがある。