

「出雲国造神賀詞」の神話

小 村 宏 史

— はじめに

「出雲国造神賀詞」（以下「神賀詞」）奏上儀礼は、律令制下において出雲国造のみが行った儀礼であり、他の国造にみられない出雲国造の特殊性を象徴するものとされる。

「神賀詞」奏上の本義については、出雲国造の服属儀礼とみる説^①が通説的位置に長くあつたが、大浦元彦による天皇即位儀礼の一環とする論考^②が示されて以降、服属儀礼説への批判的な見解もまたあいついで示されている^③。ただ、奏上される詞章や儀式次第の詳細は、十世紀初頭の『延喜式』から知るほかないという史料的制約もあり、当該儀礼の本義や確立のプロセスについては、未だ定説をみていない^④。

ただし、現伝「神賀詞」がどのような機会に奏上されたものであるかは、『延喜式』自身が明瞭に示している。曰く、新任された国造は、まず「負幸物」なる天皇からの下賜品を賜つて後、出雲に帰り、潔斎一年（その間に^⑤出雲の神々を祭る）の後、国司引率

のもとで祝部・郡司・子弟らと上京し、神宝の献上とともに「神賀詞」を奏上する。そしてまた出雲に帰り、後の潔斎一年の後に再び上京し、ふたたび献物を捧げ、「神賀詞」を奏上する、という次第である（臨時祭式）。奏上される詞章の一節には、国造家の祖神アメノホヒが「天皇命の手長の大御世を、堅石に常石にいはひ奉り、いかしの御世にさきはへ奉れ」と神代に命ぜられて以来、代々出雲国造が天皇の御世を祝福しその永遠なるために祭祀を続ける存在であることが語られている。ここにこの祝詞の主題があるとみてとれる。この儀礼が、新任国造による天皇への忠節宣誓という意義を有したことは確かであろう。

しかしながら、朝廷が律令制下の儀礼として「神賀詞」奏上に求めた意味と、奏上者である出雲国造側がそれに託した意味は、必ずしも重なるものではなかったとも思われる。稿者はかつて『出雲国風土記』における、出雲国造の神話作りについて論じたことがある。そこには、風土記編纂の官命に忠実に従いながら、自氏の顕彰をはかるべく、記・紀の伝承をいわば踏み台にした独

自の神話世界が構築されていた。⁽⁵⁾「神賀詞」神話にもまた同様のことがいえるのではないだろうか。「神賀詞」の主題は先に触れたとおりだが、その主題を支えるべき神話記事には、後述するとおり、他書に見えない独自の言説が少なからず含まれているのである。無論、奏上される詞章の内容は、儀礼の目的・意義から外れないものであることを求められたはずであるが、その要求に応えつつ、出雲国造が独自の神話作りを行った可能性が考えられるということだ。

本稿の目的は、この現伝「神賀詞」詞章の神話的言説の分析を行い、そこに託された出雲国造の意図を見定めるところにある。律令制下の出雲国造が、祭祀儀礼の場において、自氏を支える神話をどのように構築しようとしたのか、次節以降検討をすすめてみたい。

二 問題の所在 — 神宝の下賜と献上 —

奏上される「神賀詞」詞章は、全体が三段で構成されている(岡田精司による「奏」の用字による区分による)。以下、各段の概要を記しておく。

第一段では、国造が熊野・杵築など出雲国内一八六社を怠い静め祭った上で、「いはひの返り事」であるところの賀詞を奏上する旨述べる。第二段は、タカミムスビの命により、アメノホヒが天下を見回り、その子のアメノヒナトリにフツヌシを副えて天降り遣わし、荒ぶる神を平らげ、オホナムチをも「媚鎮」め、皇御孫命への大八嶋国の「現事・顕事」を実現させたことを語る。そ

れを受け、オホナムチが己の「和魂」と御子三神の御魂を「皇孫命の近き守神」として貢上し、自身は杵築宮に鎮座したとの経緯を述べる。そしてアメノホヒが、カムロキ・カムロミの指示により、「神の礼白」「臣の礼白」としての「御禱の神宝」献上を行うとの奏言が示される。第三段では、献上の品々ひとつひとつに祝意をこめて言祝ぎとともに「御禱の神宝」が献上されることが語られる。

これらのなかでまず問題としておきたいのが、第一段末の「いはひの返り事」の解釈についてである。第二段におけるアメノホヒの活躍や、オホナムチの「和魂」貢上、「神の礼白」「臣の礼白」献上の由来についても、他に見えない独自の記述として問題となるが、これらを検討する前提としても、「いはひの返り事」の解釈は重要なのである。というのは、当該語句の解釈が、この儀礼における出雲国造の位置に直結する問題だからである。

「いはひの返り事」が意味するところについては、先学によって、出雲の神々の言葉か、出雲国造からの言葉か、二とおりの見解が出されている。前者であれば、出雲国造は天皇を災禍のないように守る旨の神からの祝言のいわば伝言役となる。後者であれば、出雲国造自身を主体とする動作として「返り事」をとらえることができる。

この語の解釈には、第一段の文脈理解が関係する。第一段の内容は、天皇の御代を祝うため、国造が出雲の神々(皇神)の祭祀(いはひ)を厳格に行い、「神賀詞」を奏上するに至ったという報告がなされている。梅田徹は、第一段の中軸を成す文脈は出

雲国造を主語とするものであり、またここでの「皇神」の行為に言葉を下す意味を読み取ることが不可能であるとして、「返り事」について「皇神」の行為であることを実証できる部分がないと述べている⁹⁾。背われる見解である。文脈を忠実に理解する限り、「いはひの返り事」の主体を出雲国造とみるべきことは動かないだろう。

だが、そもそも祭祀を行う者は、神の声を聞き、神の意志を伝えるものである。「返り事」行為の主体、つまり「神賀詞」奏上という行為の主体は確かに出雲国造自身である。だがそれが「いはひ」を経てのものである以上、その行為の背後に出雲の神々の存在をみることは、不自然なことではあるまい。

さて「いはひの返り事」は、「返り事」である以上、その前提となる何物かが存在すると考えられる。「神賀詞」奏上に先だつて朝廷で行われる出雲国造関係儀礼としては、太政官曹司庁での国造補任式(『貞観儀式』卷十)と、それに続く神祇官庁での「負幸物」の下賜(臨時祭式)が認められ、これらとの対応関係が考えられるところである。ただし、国造補任式については、「神賀詞」奏上にあたる儀礼をもたない紀伊国造をも対象とするものであり、また「神賀詞」奏上が神祇官儀礼であることを思えば、諸先学の指摘するとおり、同じ神祇官で行われる「負幸物」下賜との対応をみるのが、儀礼の文脈には自然であろう。

この「負幸物」の品目は、「金装横刀一口、絲甘絢、絹十疋、調布甘端、鍬廿口(臨時祭式)」とされている。前田晴人はこの「負幸物」が神祇官で下されることに鑑み、「宗教的な意味を帯びた

下賜品」であり、「国造が天皇に献上する神宝と同じ性質」のものと位置づけ¹¹⁾る。大津透は、こうした宝物が朝廷から賜与される意味を、「国造の地位を象徴」するもので「大王の権力や靈力の分与なのである¹²⁾」と読み取っている。また大川原竜一は、「負幸物」には「斎事を行うための靈威」が付与されているとみて、祭祀資格にかかわるものと位置づけている。こうした見解は大筋において背われるものであろう。

以上をふまえれば、「いはひの返り事」の「いはひ」とは、「負幸物」の宗教的靈威に支えられ、出雲の神々を祭祀することを指したものでなかったかと推測できる。「神賀詞」奏上と神宝献上が一体のものであることを思えば、それらのいずれもが、神祇官儀礼に対しての応答と位置づけられよう。

このことは詞章内の神話解釈を行う際にも留意しておく必要があるだろう。「神賀詞」の神話は、神祇官儀礼への応答儀礼としての文脈のなかで語られているのである。これは、記・紀といった、文献上で完結した神話テキストと異なる点である。祝詞の詞章は単独で存在しうるものではなく、儀礼のなかで意義を担うものである。「神賀詞」神話についても、儀礼の文脈における位置づけ、すなわち王権と国造の間で神宝を相互に下賜・献上するという構図を念頭において解釈する必要があるということである。それを念頭に、次節以降、第二段の神話記事の検討を進めてみたい。

三 アメノホヒ・アメノヒナトリ、およびフツヌシ

「神賀詞」第二段で語られる神話については、記・紀にみえる国譲り記事をふまえたものとの指摘が由来なされている。詞章にこのような内容が含まれる意味は、神代における天上世界と、派遣されたアメノホヒ、およびオホナムチら出雲の神々との関係を奏上にあたって確認し、現世における朝廷と出雲国造家、杵築大社の祭神オホナムチとの関係に落とし込む意味があるのだろう。

その意味で問題になるのは、出雲国造の祖先神にあたるアメノホヒの位置づけである。記上巻におけるこの神は、天孫降臨に先立って国土を献上させるために高天原より地上に派遣されるも、オホナムチに「媚附」をして三年間復奏しなかつたとされる。また神代紀本文（第九段）では、同じく地上に派遣されるもやはり三年経つても復命せず、つづいて派遣された子のオホソビノミクマノウシもまた同様であったとある。中央神話におけるアメノホヒは、国譲りにおいて特段の貢献をしていないといえる。ただし、異伝としてはあるが、紀第九段第二の一書では、タカミムスヒによってオホナムチの祭祀を司る神として指名されていることは注意しておきたい。

さて一方「神賀詞」神話は、アメノホヒの離反を記さない。それどころかこの神は、地上の様子を視察した上で、御子のアメノヒナトリを介して、国譲りを成功させたと言われている。アメノホヒの御子神については、『出雲国風土記』屋代郷にもアメノミトリの名で記載があり、後に詳述する崇神紀六〇年条にタケヒラ

トリの別名としてアメノヒナトリの名が見える。記・紀の国譲り神話には登場しない神ではあるが、まったくの創作というわけでもなく、神話としての説得力を損なうような存在ではなかつたと判断できる。

右にみたようなアメノホヒ像の相違については、自らの始祖神を称揚しようとする出雲国造の意図に起因することはまず誤りないだろうが、そのような改変が許されたのかどうかが問題となる。アメノホヒ自身でなく御子神による鎮定を語ることで、記・紀伝承との衝突回避をはかっているという見方は納得できる。ただ、「国作らしし大神をも媚び鎮めて、大八嶋国の現し事・顕は事事避らしめき」という使役のかたちで語られていることを思えば、「媚鎮」はアメノホヒの間接的行為とも理解できる¹⁵⁾。中央神話と衝突を避けながら自氏の称揚を図ったというだけでなく、儀礼の文脈との連絡を意識した作為の可能性を考えるべきであろう。儀礼自体の有する理念を積極的に支えるような改変であればこそ、朝廷も認めただけではなかつたか。

そこで注意されるのが、フツヌシの存在である。「神賀詞」神話では、アメノヒナトリの随伴神として地上に降った神として、このフツヌシの名が記されている。同名の神は『日本書紀』の国譲り神話（第九段本文・一書第二）にみえ、『出雲国風土記』にもフツヌシやワカフツヌシなる神が登場するが、国造の祖とフツヌシがそろって行動する所伝はない。

そもそもフツヌシとはいかなる神か。この神は物部氏と関係が深く、『先代旧事本紀』において「布都主神魂刀」（天孫本紀）、

られている。また、垂仁紀の記事では、何人も成功しなかった出雲神宝の檢校を、物部トチネが果たしたと記されている。

これらの記事で注意すべきことは、以下の二点であろう。すなわち、出雲の神宝が、タケヒナトリ（＝アメノヒナトリ）によつて天上からもたらされたものと語られている点、およびいずれの記事でも神宝の管掌に物部系人物の関与が記されているという点である。

菊地照夫は、この崇神紀記事に登場するフルネ・ウマシカラヒサ・ウカヅクヌの名を、劍・鏡・玉を人格化したものとみて、当該記事を「神賀詞」奏上儀礼における神宝献上にかかわるものと位置づける。そのうえで氏は「神賀詞」神話に言及し、「アメノヒナトリ（＝タケヒナテル）が天より将来したという出雲の神宝も、タカミムスヒの命に基づいて葦原の中ツ国を支配するオホナムチを制圧するため、天ツ神の靈威を示す呪具である」と説く。¹⁹⁾

「神賀詞」神話でのアメノヒナトリについては、神宝を将来したと明言はされていない。が、先の松前論にあつたように、フツヌシを随伴神としていることはそれを象徴的に示したものと思われる。出雲の神宝「御禱の神宝」は「負幸物」と共通する性質を有しているとみられ、それらの下賜と献上は、天上由来の神宝が相互に授受されるという構図で理解できる。「負幸物」と「御禱の神宝」は品目も異なり、無論物理的には別個のものである。が、両者は同一のカテゴリに属し、観念的なレベルでは、同種の神宝が往復しているとも解される。

では、「負幸物」への返礼として、「神賀詞」を奏上し、神宝を

献上していくことの意味はどこにあるのか。祭祀権召し上げによる服属儀礼の形態であるとか、中国王朝の政治思想に基づく君臣関係の体現化であるとかいう指摘が既になされているが、的を射たものとは言いがたい。先掲菊地論にあるとおり、出雲国造が「神賀詞」奏上とともに献じた神宝はもともと王権由来のものであり、服属の証として献上する宝器とは性格が異なることを重くとらえるべきであろう。王権の側の宝具を授与された者が、「いはひ」（祭祀）を行つた上での「返り事」として詞章奏上・神宝献上を行つていく意味こそが問われねばならない。

先にみた如く、出雲の神宝には、物部氏の関与の跡が見受けられる。物部氏は鎮魂呪術との関わりが深く、また同氏が石上神宮の神宝管掌に関わっていた（垂仁紀八七年条）とされている。この物部氏と出雲氏との関係性を説いたものに、平石充の論考がある。氏は、「出雲国大税賑給歴名帳」や『出雲国風土記』にみえる氏族名などの分析を通して、六世紀の出雲西部地域に物部氏の進出が推定できること、同地域の太首長（後の神門臣）が、その物部氏との関係を後ろ盾に下位の首長を掌握していたとみられることを説いている。²⁰⁾ 神門臣は擬制的にせよ出雲臣とは同族となるわけで、物部氏と出雲氏の間に影響関係が成り立ちうる土壌は存したといえる。²¹⁾

さらに、「神賀詞」奏上儀礼自体の本質を、神宝の献上による「タマフリ儀礼」と位置づける菊地照夫の見解もある。菊地は、記・紀神武条にみえるフツノミタマの献上を「靈威の付与ミタマフリ（鎮魂）」ととらえた上で、

出雲の神宝も、このようなフツノミタマと性格を共通するものとみるならば、その天皇への献上についてもフツノミタマと同様の意義が考えられるであろう。すなわち、神話の世界において、アメノヒナトリが葦原中国の支配者オオナムチを鎮定した靈威を有する神宝（劍・鏡・玉）を天皇に献上することによって、天皇に中ツ国を納める呪術的な靈威が付与されるというタマフリのな意義があつたのである。⁽²⁴⁾

と説く。傾聴に値する見解である。神宝の下賜および献上の意味を、その神宝に付与された靈威との関係で理解しようとする立場自体には稿者も賛意を示すところである。さらに氏は、先述の平石論を受け、物部氏が本来有していたタマフリの儀式が、神門氏を介し出雲臣に受け継がれ、「神賀詞」奏上式の神宝献上儀礼の原型となつたと推定する。⁽²⁵⁾このように考えれば、随伴神フツヌシの重層性（フツノミタマの象徴であると同時に、「負幸物」の象徴でもある）について、儀礼の文脈に沿うかたちで理解できるだろう。

ただし、菊地論への全面的な賛同がためらわれるところもある。それは、神宝献上によって天皇に付与される靈力について、もともと神宝が有していた靈力（菊地論では「天ツ神の靈威」とされる）という理解にとどまり、オホナムチに対しての祭祀（媚び鎮め）について十分視線が向けられていない点である。

二節にみたように、「神賀詞」奏上・神宝献上ともに、神祇官での神宝下賜への応答と位置づけられる。その行為の主体は出雲国造であるが、森公章は、「神賀詞」奏上儀礼を、「一年間潔斎した出雲国造によって奏上されるものであること」および「天皇の

治世を寿ぐ神宝を献上すること」で成り立つものとみて、「いずれの点においても出雲国造の聖性は大穴持命の奉祀に関わる」と述べている。出雲国造の特殊性とは、オホナムチの祭祀を伝統的に担ってきた役割に基づくものであり、「神賀詞」奏上儀礼に認められる神宝の下賜と献上という構造についても、それらがオホナムチ祭祀という要素を介してつながれていることについて、十分に配慮すべきだと考えるのである。

ここで目を向けておきたいのが、以下の指摘である。折口信夫は、「負幸物」の「さち」を山海の獲物をとる威力の根源、獲物そのもの、さらには大事な靈魂を意味すると多義的にとらえ、「負幸物」は「さちを負い持っている物」であると位置づけた。⁽²⁷⁾さらに折口説をふまえた保坂達雄は「この呪具の下賜によって、出雲国造はさまざまな靈魂の獲得が保証されるようになる」と説く。⁽²⁸⁾

「さち」の語が獲物だけでなく獲物をとる道具をも意味したことは、「古事記」海幸山幸神話に「各相易佐知欲用」とある例からも知られる。保坂の指摘は、神宝の献上の有する意味について、重要な示唆を与えてくれるように思う。つまり、「御禱の神宝」献上によって天皇に付与される靈力とは、「負幸物」自体が元来有していたものというより、それを用いた祭祀によって獲得される性質のものだつたのではないかという推測が導かれるのである。

その推測を確かなものとするためには、出雲国造のオホナムチ祭祀の起源となる神話的言説、すなわち神代のアメノヒナトリによる「媚鎮」について検討する必要がある。

四 「媚鎮」によってもたらされる秩序

——「和魂」献上

「神賀詞」中で、アメノヒナトリによるオホナムチ祭祀は、「媚鎮」というかたちで語られる。これは、記・紀におけるアメノホヒによるオホナムチへの「媚附」（記）、「佞媚」（紀本文）を踏襲するだけでなく、タカミムスヒによってオホナムチの祭祀担当者に任命されたという記事（一書第二）を受け、「高天原の命令に従いながらオホナムチを祭るといふ伝承」とすべく生み出されたものである。この「媚鎮」について飯泉健司は、祭祀における「鎮撫」にあたるもので、靈力の強大な神の祭祀方法としては有効かつ正統なものと位置づけている。³⁰ここに「媚附」「佞媚」との差異をみるべきであろう。「神賀詞」同様に『延喜式』にみえる「遷却崇神詞」には、崇りをなし災いをもたらす神に対して、うまくなだめすかして、鎮座すべき場所に退却させるといふ態度をみることができ、が、「神賀詞」の「媚鎮」も同様のものとみとれる。

アメノヒナトリは、神宝の靈威のみでオホナムチを威圧・制圧したのではない。祭祀者として適切に対応し、オホナムチの御魂を鎮めたと語られている。「鎮」の用字からは、先の菊地論が神宝献上にみいだした「鎮魂」というタームが注意されてくるのであるが、一般的な鎮魂の本義、すなわち「タマフリ」（外来魂の付着、内在魂の振動）と、「タマシズメ」（内在魂の遊離を鎮める）のいずれもこの文脈にはそぐわないようである。

解釈の手がかりは、「媚鎮」を受けたオホナムチの姿に求められる。この神はただ和められ、従属し、現世の統治権を譲ったのではない。「神賀詞」第二段に次のような一節がある。

○乃ち大穴持命の申し給はく、『皇御孫の命の静まり坐さむ大倭の國』と申して、己れ命の和魂を、八咫の鏡に取り託けて、倭の大物主櫛毳玉命と名を称へて、大御和の神奈備に坐せ、己れ命の御子、阿遲須伎高孫根の命の御魂を、葛木の鴨の神奈備に坐せ、事代主命の御魂を、宇奈提に坐せ、賀夜奈流美命の御魂を、飛鳥の神奈備に坐せて、皇孫命の近き守り神と貢り置きて、八百丹杵築の宮に静まり坐しき。

ここでのオホナムチらは、アメノヒナトリらの「媚び鎮め」を経て、己の「和魂」と御子神の「御魂」を「皇御孫命の近き守り神」とすべくたてまつる存在として描かれている。祭祀で和められた存在が、自らの靈威を王権の秩序に適うかたちにして貢置する、その表現を見逃すべきではないだろう。

この部分について、「飛鳥の神奈備」の記載に注目し、宮都が飛鳥・藤原京であった時代に成立した表現、つまり「飛鳥の神奈備」を「皇孫命の近き守り神」とみなした時代（飛鳥・藤原）の産物であると想定する立場があるが、神話テキストが形成される中で古層から取材し、本来持っていた意味とは別に、新たな意味を担わされることは例のあることである。特に「神賀詞」などは、奏上の時々で、儀礼に意味を与えるために書き換えられてきた可能性が高い。

問われるべきは、この言説が現伝「神賀詞」のなかで果たす役

割が何であつたか、ということである。オホナムチと三輪山の神の關係を示す記事は、記（国作り条）・紀（第八段一書第六）にもみえるが、いずれも国作り文脈の末尾であり、統治権委譲に伴つてのことではない。さらに「神賀詞」の当該文脈が、「神賀詞」奏上・神宝献上の由来説明を導く位置にあるのも注意される。このような構成は、いわば「神賀詞に固有の作文」³²であり、そこに込められた出雲国造の意図に関心が持たれる。

なかでも注意されるのは、「和魂」を「八咫の鏡に取り託けて」と語られる部分である。「和魂」については、「一神のうちにも複数の魂^{みたま}がある。「和魂」は穏やかな働きをする方の魂で、「荒魂」の反対。皇孫命の「近き守り神」としては和魂がふさわしい」と説かれるとおりであろう。この部分との関連性が推測される神代紀第八段一書第六では、三輪山のオホモノヌシはオホナムチの「幸魂・奇魂」とされている。その表現の差異に注意を払うべきであろう。神功皇后撰政前紀・撰政紀、および『出雲国風土記』安来郷条をみるかぎり、「和魂」は「荒魂」と一対のものとして認識されていたとおぼしい。真淵が「祝詞考」でオホナムチの荒魂が杵築の宮に静まっていると説き³⁴、また舟木勇治が、出雲に鎮座するオホナムチ自身に残されたのは荒魂としてのありようだと位置づけるのは、これをふまえたものである。神賀詞中には「荒魂」と明言はされていないため、オホナムチは荒魂と断言はできないが、いまだ「神霊の動的で勇猛な面」³⁶を發揮しかねない存在として存しているとは考えて良いだろう。だからこそ、この神の「媚鎮」が可能な存在、すなわち出雲国造の重要性が示されることと

なる。

そのような解釈の可能性を裏付ける記事として、『日本後紀』延暦二四（八〇六）年二月条をあげる。いわゆる石上神宮の神宝搬出事件についての記事である。

○造石上神宮使正五位下石川朝臣吉備人等、支度功程、申上单功一十五万七千人。太政官奏之、勅曰、此神宮所以異於他社者何、或臣奏云、多収兵仗之故也、勅、有何因縁、所収之兵器、奉答云、昔来天皇御神宮、便所宿収也、去都差遠、可慎非常、伏請卜食而遷遷、是時、文章生從八位上布留宿禰高庭、即脩解申官云、得神戶百姓等款備比来。大神類放鳴鑼、村邑咸怪、不知何祥者、未經幾時、運遷神宝、望請奏聞此状、蒙從停止、官即執奏、被報宣備、卜筮吉合、不可妨言、所司咸来、監運神宝、收山城國葛野郡訖、無故倉仆、更収兵庫、既而聖体不予、典闡建部千繼、被充春日祭使、聞平城松井坊有新神、託女巫、便過請問、女巫云、今所問、不是凡人之事、宜聞其主、不然者、不告所問、仍述聖体不予之状、即託語云、歷代御宇天皇、以慰勸之志、所送納之神宝也、今踐穢吾庭、運収不当、所以唱天下諸神、勒諱贈天帝耳、登時入京密奏、即詔神祇官并所司等、立輻於神宮、御飯盛銀笥、副御衣一襲、並納御輿、差典闡千繼充使、召彼女巫、令鎮御魂、女巫通背忿怒、託語如前、遲明乃和解、（後略）※傍線は稿者による

概要を示す。石上神宮所蔵の兵器・神宝が山城国へ搬出される

こととなり、物部氏系の布留宿禰高庭らの反対を押し切って実行された。しかしその際、天皇の病臥など凶事が起こり、巫女の託宣によって石上大神の祟りとわかったため、その御魂を鎮めさせた、とある。後略部分では神託を受けて神宝も返納され、結果、現状に復したという顛末が語られている。注意すべきは「令_レ鎮_二御魂_一」（傍線部）という表現である。この「御魂」を天皇の魂と解釈し、快癒のためのタマフリ・タマシズメが行われたと解するのは無理であろう。文脈に沿って解釈すれば、森田悌が「石上神宮の神である布留御魂を呼び寄せ鎮魂し」と訳しているように、鎮めの対象は石上大神の御魂とみるほかないのである。

当該記事を、鎮魂祭の本姿を掴む上で貴重な記載例と位置づける渡辺勝義は、本来の鎮魂とは、「天皇の魂の正常な活動を阻害する恐れのある「荒ぶる魂」を鎮めて、その「モノ」本来の姿を顕しむること、つまりネガティブに活動する魂をポジティブな正常の活動の方向に位置づけ秩序づけるもの」であつたと説き、さらに鎮魂祭の本義を「祖神（守護神）の御魂を鎮め和し、奮い起たせて、その強大な靈威を王と集団が戴くというものであつたと思われるが、それを集団外部から来て新しく支配者となつた「新王」に対しても同様に効果あらしめるようにと、被支配者（先王が行つた）ことにあると述べている⁽³⁹⁾。そこにあるのは、荒ぶる神靈を鎮め、関係性を回復することで靈威をいただくことができると、という理念である。いわゆるタマフリ・タマシズメとは異なる鎮魂観が存した可能性を示す、重要な指摘といえる⁽⁴⁰⁾。

先掲「日本後紀」記事からは、天皇の魂の平安が祭祀の安定と

不可分の関係に有り、石上という祭祀空間の秩序が乱れることは天皇の危機につながる、という構図をよみとることができる。そしてその秩序の乱れをもたらした原因は、ほかでもない神宝の移動にあつた。石上の神宝は、大神の御魂を鎮め、秩序をもたらす力を有するものとみられていたのである。

「神賀詞」に記されたオホナムチへの「媚び鎮め」をとりまく構図にも、同様の理念をみいだせる。出雲国造の祖神アメノヒナトリは、神宝の象徴フツシとともに、地上の荒ぶる神の首魁オホナムチを祭祀により鎮め和す。それによりオホナムチは、王権を守護するポジティブな分靈（＝和魂）、および御子神を自発的意志により貢上していく存在に変貌する。ここにあるのは、祭祀による秩序の確立と、その秩序のもとで靈威獲得がなされるという構図である。

「神賀詞」詞章は、「和魂」について、「八咫の鏡に取り託けて」大和の地に貢上されたと記す。これは、現実における「御禱の神宝」献上の意義を支える、神話的記述と位置づけられる。「御禱の神宝」献上が、天皇への靈威付与を期待してのものと考えられることは既に触れたが、それは「媚鎮」の祭祀により秩序づけられたオホナムチらの靈威が「取り託け」られた神宝であるからにほかならない。

この献上される「御禱の神宝」は、第二段末尾において「神の礼白」「臣の礼白」と称されている。「臣」は神宝を献上する主体、出雲国造を指す。「神」については諸説あり、国造の祖神アメノホヒと見る立場もあるが、大川原竜一の指摘するとおり、「神賀

詞の詞章内において天徳比命が含まれる「天」と出雲国内の皇神等を表す「神」とは区別され⁽⁴²⁾ている。ここでの「神」も、大神オホナムチを中心とした出雲の神々を指すとみるべきであろう。つまり、「神の礼白」「臣の礼白」については、国造の祭神と国造自身による神宝献上という重層的構造で理解すべきものと思われる。「御禱の神宝」にはオホナムチら出雲の神々の靈力が付与されており、それが天皇の身近にあることで、御世の秩序が保証され、繁栄が約束されていくことになるのである。

五 オホナムチと出雲国造

かつて稿者は、『出雲国風土記』の神話世界について検討した際、それが「所造天下大神」オホナムチを中心に構成されており、この神の姿には祭祀者たる出雲国造の理想形が投影されていると述べたことがある⁽⁴³⁾。一方、「神賀詞」では、その神話的言説の中心には国造家の祖神が置かれ、オホナムチは、「石根・木立・青水沫も事問ひて、荒ぶる国」に君臨し、鎮めを受ける対象として描かれている。この差異は、「神賀詞」が国造自身の奏上する祝詞であることと関わるのであろう。が、それだけでなく、平安時代初期の思想状況が影響を与えた面もあるように思われる。

大江篤によれば、八世紀末まで国史にほとんどみられなかった「崇」の語が、宝亀年間以降、正史に頻出するようになり、上代においては神の示威行為（祭祀要求）を指していた「崇」が、神の引き起こす「禍」そのものを指すようになっていく⁽⁴⁴⁾という。平安時代は、疫病や自然災害を何物かの祟りと考え怖れる傾向が顕

著であったとみられ、『延喜式』所収の「遷却崇神詞」は、そうした思想を反映したものとおほしい。現伝「神賀詞」の内容も、「崇る神」を怖れる思想の存在を意識し、編まれた面があったのではないか。

出雲国造の主祭神・オホナムチは、出雲大神アシハラノシコロでもあり、記で唯一「崇」の語とともに語られた存在である（垂仁記。その神の「幸魂・奇魂」〔神代紀第八段一書第五〕、「和魂」〔神賀詞〕であると語られる三輪山の神もまた、「崇」の語こそ用いられないが、オホモノヌシの名をもつ存在である。そうした「シコロ」や「モノ」の性質を有する神を祭祀によって制御しうる資質を備えた存在として、自氏の顕彰を図ったのだと考えたい。天つ神の後裔とされながら、国つ神祭祀と深く関わりを有する存在ともされた出雲国造であればこそ、そうした神話作りが可能であったのではなかったか。『延喜式』以前の「神賀詞」内容が不明である以上、憶測の域を出ないが、一案として示しておく。

六 おわりに

以上、オホナムチ祭祀を蝶番とした「負幸物」下賜と「御禱の神宝」献上という観点で、「神賀詞」神話について検討を行ってみた。述べてきたところを、以下に箇条書きにしてまとめなおしておきたい。

- ① 第一段末の「いはひの返り事」は、神祇官儀礼である「負幸物」下賜への応答を意味し、行為主体は出雲国造である。その具体的内容である「神賀詞」奏上・神宝献上とも、オホ

ナムチら出雲の神々への祭祀を前提としたものである。

② 献上される「御禱の神宝」は、出雲国造からの「臣の礼白」であるだけでなく、出雲の神々の靈威をまとった「神の礼白」でもある。その「神の礼白」としての靈威は、王権由来の神宝「負幸物」を後ろ盾に、祭祀を成功させることにより獲得される。

③ 右の①②は、王権由来の神宝によつて祭祀者としての靈威を付与された存在（出雲国造）が、荒ぶる存在となりかねない神（オホナムチ）への齋事（媚び鎮め）を適切に行い、その成功の復奏として、神宝による天皇への靈威付与を行う、という構図のなかで語られる。それは神門氏を介して物部氏より出雲氏に伝えられた鎮魂概念（神の御魂を鎮め、関係性の回復により靈威を得る）にもとづくものであった。

「神賀詞」神話における出雲国造は、神代以来、「シコロ」や「モノ」にもなりかねない荒ぶる魂を制御し、「神」として祀る役を担う一族として位置づけられている。その語りを通し、自氏を、現世の秩序を生み「手長の大御世」を実現するうえで不可欠な存在であるとアピールしているのである。逆にいえば、出雲国造がオホナムチを適切に祭り、和めることを放棄したならば、現世の秩序が脅かされかねないということにもなる。忠誠を誓う詞章のなかにも潜在的な緊張感を含ませ、自氏の実在感を示すための神話を構築する。祭祀にこそ自氏のアイデンティティがあると自認する、出雲国造ならではの神話作りがなされているのだと考えたい。

注(1) 津田左右吉『日本古典の研究 上』(『全集』第一卷、岩波書店、一九六三)

(2) 大浦元彦「出雲国造神賀詞 奏上儀礼の成立」(『史苑』四五一、一九八六)

(3) たとえば、菊地照夫(『古代王権の宗教的世界観と出雲』同成社、二〇一六)は、天皇へのタマリ儀礼説を唱え(『第四部第十二章』、関和彦(『古代出雲の深層と時空』同成社、二〇一四)は新任国造による復奏儀礼説を提唱している(『第二章第三章』)。

(4) 奏上の記録は、七一六(『靈龜二』年から八三三(天長一〇)年までという百年以上の間に及ぶ。天皇臨席の有無や、奏上場所も一定ではなく、儀礼の意義がまったく同一であったとは考えにくい面もある。水林彪「古代天皇制における出雲関連諸儀式と出雲神話」(『国立歴史民俗博物館研究報告』一五二、二〇〇九)は、時代によって儀礼の意義が変遷したとみる立場を示しているが、稿者もその可能性を高くみている。

(5) 拙著『古代神話の研究』(新泉社、二〇一〇)第三部第三章

(6) 岡田精司「河内大王家の成立」(『古代王権の祭祀と神話』塙書房、一九七〇)

(7) 賀茂真淵「祝詞考」(『全集』第七卷、続群書類従完成会、一九八四)、倉野憲司・武田祐吉校注『日本古典文学大系 古事記 祝詞』(岩波書店、一九五八)など。

(8) 次田潤「祝詞新講」(明治書院、一九二七)

(9) 梅田徹「出雲国造神賀詞の「返事」神の礼白」(『王朝文学研究誌』一一、二〇〇一)

(10) 「神賀詞」奏上儀礼と「負幸物」下賜との対応関係については、梅田徹(前掲9)、大津透(『古代の天皇制』岩波書店、一九九九、第四章)、大川原竜一「律令制下の神賀詞奏上儀礼についての基礎的考察」(『ヒストリア』二二一、二〇〇八)、岡田莊司「古代律令神祇祭祀制と杵築大社・神賀詞奏上儀礼」(『延喜式研究』二五、二〇〇九)など先学に説かれている。

- (11) 前田晴人『古代出雲』（吉川弘文館、二〇〇六）一七頁
- (12) 大津前掲10、六九頁
- (13) 大川原前掲10、九五頁
- (14) 瀧音能之「出雲国造神賀詞」の神話（『出雲古代史論攷』岩田書院、二〇一四）
- (15) 飯泉健司「アメノホヒの「媚」——八世紀初頭神祇政策の視点から——」（『古事記学会編』『古事記の神々 上』（古事記研究大系5）——高料書店、一九九八）一一六頁
- (16) 篠川賢『物部氏の研究』（雄山閣、二〇〇九）第二章。なお、菊地昭夫は石上神宮に保管される武器について、その一々が宗教的にはフツノミタマの分霊であったとして「ヤマト王権の軍隊は、こうしてフツノミタマの霊威によって地方を平定していった」（前掲3、第十三章、二九一頁）と説く。
- (17) 松前健「天穂日命の神話と出雲国造家」（『日本神話の形成』塙書房、一九七〇）三一六頁
- (18) 菊地前掲3、第十二章三。篠川賢（前掲16、一一〇頁）もこの見解に賛意を示す。なお「神賀詞」奏上時に献上される神宝の品目については、臨時祭式に「玉六十八枚」「金銀装横刀、一口」「鏡一面」「倭文二端」「白眼毛錫馬一疋」「白鶴二翼」「御贄五十昇」とある。記載順・数量からみて、献上品を中心をなすものは玉とみてとれる。また剣・鏡は神宝献上についての史料上の初見記事（『続日本紀』靈龜二年二月丁巳条）からその名をみせており、古くから献上品として重要な位置にあったものと考えられる。
- (19) 菊地前掲3、二六五―二六六頁。なお大川原竜一（前掲10、九三頁）もこの見解に肯定的立場をとる。
- (20) 大津前掲10、六八頁
- (21) 梅田前掲9、六四頁
- (22) 平石充「出雲西部地域の権力構造と物部氏」（『古代文化研究』一一、二〇〇四）
- (23) 松前健「神賀詞奏上と出雲神話の宮廷参加」（前掲17所収）は、「神賀詞」儀礼で献上される出雲の神宝と、物部氏の神宝、すなわち『古代旧事本紀』に記された「十種瑞宝」との関連に注目し、この宝具を「天皇に献じ、用いて、天皇の御寿命、生命の更新・強化を図」るもので、「起死回生の呪力を持つ鎮魂の具」と位置づけた上で、その構成が「剣、鏡、玉、布帛」の四種であることに鑑み、「出雲国造の神賀詞奏上式の時の「御禱の神宝」は、やはり玉、劍、鏡、倭文で、殆ど石上と同じである。違う点は、このほかに白馬、白鶴があるくらいである。これは出雲独特のものである方が、要するにこれも鎮魂のためのものである」と述べている（三三五頁）。両氏の関係性の強さをうかがわせる、興味深い指摘である。ただし、十種瑞宝自体は、『旧事記』以前にはみえない神宝であり、むしろ時代的に先行する出雲の神宝の影響下に生まれた可能性が高いように思う。これについては、卑見を口頭発表「先代旧事本紀「天璽瑞宝十種」の形成について——出雲の神宝献上を手がかりに——」（平成三十年度古事記学会大会、二〇一八、未成稿）で述べたことがある。
- (24) 菊地前掲3、第四部第十二章、二六七頁。ただし菊地論では「負幸物」との関係については特に言及されていない。
- (25) 菊地前掲3、第四部第十三章
- (26) 森公章「出雲国造の権力とその聖性」（『出雲古代史研究』七・八、一九九八）
- (27) 折口信夫「出雲国造神賀詞」（『全集 ノート編』第九卷、中央公論社、一九七二）三四〇頁
- (28) 保坂達雄『神話の生成と折口学の射程』（岩田書院、二〇一四）第三章、二二二頁
- (29) 松本直樹「出雲国造神賀詞注釈」（『出雲国風土記注釈』新典社、二〇〇七）四一〇頁
- (30) 飯泉前掲15
- (31) 武田祐吉「解説」（前掲7所収）
- (32) 前田前掲11、一三一頁

- (33) 松本前掲29、五七二頁
- (34) 賀茂前掲7
- (35) 舟木勇治「出雲国造神賀詞における「倭大物主櫛惠玉命」の位置づけ」(『古代文学』五二、二〇二一)
- (36) 上代語辞典編集委員会編『時代別国語大辞典 上代編』(三省堂、一九六八) 五六頁
- (37) 森田悌訳『日本後紀 上』(講談社学術文庫、二〇〇六) 三四六頁
- (38) 渡辺勝義『鎮魂祭の研究』(名著出版、二〇二二) 二二四頁
- (39) 渡辺前掲38、一四五頁
- (40) 渡辺の見解は、タマフリ・タマシズメという通説的な鎮魂概念から離れているためか、管見の限りあまり顧みられていないように思う。ただ、久保田裕道「鎮魂の解釈をめぐって」(『宗教民俗研究』二三、二〇一四)が「鎮魂」という言葉がカバーする対象は広く、多義的な使われ方がされてきたのである。(略) 冬の鎮魂や即位儀礼における鎮魂、葬送儀礼における鎮魂、神楽における鎮魂、といった様々な問題は、各々に各々の文脈の中で説明すべき」であるとし、「鎮魂の原義を求めることよりも、その多義的な解釈を以て各儀礼の解釈を捉える方が、より生産的な議論となり得る」と述べる(一三頁)ように、鎮魂概念は多義的にとらえるべきであろう。タマフリ・タマシズメありきの解釈でなく、文脈に応じた、「魂」の「鎮め」のありかたを考察すべきと考える。
- (41) 本居宣長『出雲国造神寿後釈』(『全集』第七卷、筑摩書房、一九七二)
- (42) 大川原前掲10、一〇六〜一〇七頁

- (43) 拙著前掲5、第Ⅲ部第三章
- (44) 大江篤『日本古代の神と霊』(臨川書店、二〇〇七) 第一章第一節
- (45) 西郷信綱(『古事記注釈』三、平凡社、一九八八)は、「シコヲ」に「鬼類のものの意がこめられている」と説く(二五三頁)。また松本直樹「モノを祭る王の(神話)作り」(万葉七曜会編『論集上代文学』三六、笠間書院、二〇一四)は、この神を「本来的に大和王権の信仰圏とは異なる地方のカミ(王権から見ればモノやシコヲ)の集合体であった」と位置づける(一四〇頁)。
- (46) なお、出雲氏同様に天つ神の後裔にありながら、国つ神の影をまとう存在として、物部氏があげられる。飯泉健司「宇摩志麻治命」(『歴史読本』五三―一、二〇〇八)は、両氏とも呪的に天皇家と関わる存在であることに鑑み、「忠誠と反逆、それは氏族にとって」は諸刃の刃であり、時には脅しとして時には近仕の者として、天皇家と良好かつ緊張感のある関係を創り出す手段として古代では利用されたようである」と説く(九八頁)。本稿で述べた神宝や鎮魂概念を通じた関係性とあわせて、示唆に富む指摘である。
- ※本文の引用は、「出雲国造神賀詞」については松本直樹「出雲国造神賀詞注釈」(『出雲国風土記注釈』所収、新興社)に、「神賀詞」以外の『延喜式』載録記事は虎尾俊哉編『延喜式 上』(集英社)に、『日本書紀』は小島憲之、直木孝次郎、西宮一民、藏中進、毛利正守校注『新編日本古典文学全集 日本書紀』(小学館)に、『日本後紀』は森田悌、黒板伸夫編『詠注日本史料 日本後紀』(集英社)に、それぞれよった。