

『古事記』垂仁天皇条における出雲大神譚の役割

齊木果穂

はじめに

本論では『古事記』中巻垂仁条（以下、垂仁記とも）の出雲大神譚が、『古事記』の中でどのような役割を担っているのかを検討していく。まず、ホムチワケの言語消失の場面から言語回復までの本文を載せる。ま

①率遊其御子之状者、在於尾張之相津、二侯楢作二侯小舟而、持上于心前、眞事登波受。故、今聞高往鵠之音、始為阿藝登比。尔、遣山邊之大鶴、令取其鳥。故、是人追尋其鵠、自木国到針間国、亦追越稻羽国、即到旦波国・多遲麻国、追廻東方、到近淡海国、乃越三野国、自尾張国傳以追科野国、遂追到高志国而、於和那美之水門張網、取其鳥而、持上獻。故、号其水門謂和那美之水門也。亦見其鳥者、於思物言而、如思尔勿言事。

②於是、天皇患賜而、御寢之時、覺于御夢曰、「修理我宮如天皇之御舍者、御子必眞事登波牟。」、如此覺時、布斗摩迹々占相而、求

何神之心、尔崇、出雲大神之御心。故、其御子令拜其大神宮將遣之時、令副誰人者吉。尔、曙立王食卜。故、科曙立王、令宇氣比白、「因拜此大神、誠有驗者、住是鷲巢池之樹鷲乎、宇氣比落。」、如此詔之時、其鷲墮地死。又詔之、「宇氣比活。」、尔者、更活。又在甜白禱之前葉廣熊白禱、令宇氣比枯、亦令宇氣比生。尔、名賜曙立王、謂倭者師木登美豊朝倉曙立王。即曙立王・菟上王二王、副其御子遣時、自那良戸遇跛・盲。自大坂戸亦遇跛・盲。唯木戸是掖月之吉戸卜而、出行之時、每到坐地、定品遲部也。

③故、到於出雲、拜訖大神、還上之時、肥河之中、作黒巢橋、仕奉假宮而坐。尔、出雲国造之祖、名岐比佐都美、飭青葉山而、立其河下、將獻大御食之時、其御子詔言、「是於河下、如青葉山者、見山非山。若坐出雲之石硯之會宮、葦原色許男大神以伊都玖之祝大庭乎。」問賜也。尔、所遣御伴王等、聞歛見喜而、御子者、坐檳榔之長穗宮而、貢上驛使。尔、其御子、一宿婚肥長比賣。故、竊伺其美人者虵也。即、見畏遁逃。尔、其肥長比賣患、光海原自

船追来。故、益見畏以自山多和、引越御船、逃上行也。於是、覆奏言、「因拜大神、大御子物詔。故、参上来。」。故、天皇歡喜、即返菟上王、令造神宮。於是、天皇因其御子、定鳥取部・鳥甘部・品遲部・大湯坐・若湯坐。

一連の話を、鳥による言語回復の失敗の場面、祟りによるものと判明し「拜」しに行く場面、祟りの解除が示され鳥取部などが制定されるまでの大きく三つに分ける。

この①の鳥による言語回復は、『日本書紀』の垂仁天皇条（以下、垂仁紀とも）に極めて似た話がある。垂仁紀では、この鳥によって言語を回復して事態が解決しており、②以降に相当する部分がない。

②以降の、出雲の神がホムチワケの言語消失に関わっているという話は『釈日本紀』の『尾張国風土記逸文』にみられるが、こちらは地名起源を語ることに重きを置いており、ホムチワケの言語消失に出雲の神が関わっていると示される程度である。したがって『古事記』は出雲大神に関わって以降の話に独自の主張をこめたとみられる。そのため、本論では②以降の出雲大神に関わる箇所を検討する。

一、要請の真意

②は鳥による言語回復に失敗した垂仁天皇のもとに夢告げの神が現われ、御子の言語回復の方法として要請を発する場面である。その要請を受け、この神が何者かを占ったところ、その「祟」は出雲大神の御心であった、という。この「祟」は、ホムチワケが話せない状態

であることを示す、というのが諸注釈書の共通の認識である。また、「祟」の解除方法を伝えるのは、「祟」を起こした神であると考えてのが妥当なため、この夢告げの神は出雲大神と同神であると考えて差し支えないだろう。ホムチワケらによる「拜」の後、垂仁天皇が「令造神宮」と出雲大神の要請に応えていることから、この夢告げの神は出雲大神とみて差し支えない。

しかし、天皇はこの要請とは異なる「拜」によって御子の言語回復を図る。本節では、受け入れられなかったこの出雲大神の要請が意味することを検討していく。改めて出雲大神の要請を次に示す。

修理我宮如天皇之御舍者、御子必真事登波牟。

この要請は、「自身の宮を、天皇が住む宮と同じくらいに「修理」すれば、御子は話すようになる」といった内容である。この「修理」の意味は後述するが、後に天皇が「令造神宮」と指示したことから、宮を「造」することに等しいといえる。また、この「如天皇之御舍」という表現が、大国主神が国譲りの際に発した要請に類似することはすでに指摘されている。

唯^①僕住所者、如天神御子之天津日繼所知之登陁流天之御巢而、
於底津石根宮柱布斗斯理、於高天原水木多迦斯理而、^②治賜者、
僕者於百不足八十垵手隱而侍。

このとき、大国主神は傍線部①で、天神御子の住む宮と同等の宮の造営と、傍線部②でその宮に鎮座するための祭祀を要求している。すなわち出雲大神と大国主神は、いずれも宮を造るよう求めていな

ら、両者の間には、自らの祭祀を求めているか否かという違いが認められるのである。

出雲大神の要請と祭祀の有無について、松本弘毅は、垂仁天皇が「拜」を指示したことに注目する。『古事記』で伊勢大神の祭祀や崇神天皇条（以下、崇神記とも）の大物主神の祭祀に用いられた「拜祭」「拜」を例に、「拜」自体に祭祀の意をくみ取ることができる点を指摘し、次のように述べる。

「天皇之御舍」に並ぶ宮殿を要求することは、中央に対して、最大限の権威を認めよということに等しい。それだけの敬意を払って我を祭れ、というのが「修理我宮如天皇之御舍」の意味であると考え。……祭祀の意を含んだ（宮を「修理」＝「造」せよ）という出雲大神の要求に対し、天皇側は「拜」（＝祭祀）するということに対応をとったのである。⁽²⁾

出雲大神の要請が、自身の権威を王権に認めるよう求めていたという点は肯える。『古事記』の雄略天皇条に、天皇の宮に似ているとされた県主の家が、天皇の意によって燃やされる話があるように、天皇の宮は唯一無二であるべきもので、それは王権の権威そのものを象徴する意味があるからだろう。一方で、「修理」という語を用いて、自身の祭祀までも含めて要請していると考えるのは難しい。崇神記に現れる大物主神は、

是者我之御心。故、以意富多泥古而、令祭我前者、神氣不起、
國亦安平。

などと、祭祀の実行を要求の前面に出す。すなわち、『古事記』では、神が自身の祭祀を要求するとき、その意思を明示できるのである。祭祀の意を含めて宮を「修理」せよ、などとあいまいな指示を出す必要はない。

また、「出雲大神」という神名からは、「大神」と認識されるほど、靈威ある出雲の土地神として定着していたと理解される。出雲大神の祭祀を行うキヒサツミもいることから、少なくとも出雲大神には、出雲において既に信仰があり、手厚く祀られていたことは疑いようもない。そのようにすでに祭祀がなされている中で、神が王権に自身の祭祀を要求することの意味はあるのだろうか。

次節で詳述するが、「崇」を起す神はそもそも自身と祭祀関係のない者を崇ることが多い。また、先の崇神記の大物主神が、子孫にあたるオホタタネコに自身を祀らせるよう指示していることにみるように、ある神の祭祀を行うのは、その神をイツク祝（祭人）やその神の子孫であることが一般的⁽³⁾である。出雲大神には自身の祭祀を行うキヒサツミがいるため、天皇に直接自身の祭祀を要求していると解釈するならば、例外的に特別な意味を見出さねばならないが、祭祀を意味する明らかな表現も無い以上、その必要性はないだろう。したがって、要請には祭祀の要求はないものと考ええる。

では、「修理」とはどのような意味なのか。

この「修理」について、大国主神の要請が達成されたと考ええる立場から、出雲大神の要請を「その後荒れ放題になっていたのを修繕せ

『古事記』垂仁天皇条における出雲大神譚の役割（齊木）

よ⁽⁴⁾』ととる説がある。これは「修理」を現在と同じ修繕の意で捉えている。しかし、大国主神の要請が達成されているのであれば、神代ですでに天皇と同等の宮が造られているはずであり、「如天皇之御舎」などと告げる必要はない。また、先述したように出雲大神は既に信仰をもつ神であり、宮があるのは当然のことである。実際「其御子令拜其大神・宮將遣之時」とある。この宮が国譲りの要請を受けて造営されたものとみる説⁽⁵⁾もあるが、国譲りの場面では、あくまでも要請の達成は描かれていない。出雲大神の信仰がある以上、その祭祀を行う人物らが造った宮と解する方が自然である。

そのため、この「修理」を復元・修繕の意でとるのは適当ではないと考える。これに対し、中川ゆかりが⁽⁶⁾、「修理」は改築や増築などの大規模な建て替えにも用いられていたことを指摘している。出雲大神の要請も、この改築・増築の意でとるのが妥当と考える。

以上を総括すると、出雲大神は、自身の鎮座する宮を、祭祀権は出雲が保持したまま、天皇の住む宮と同等の宮に造りかえるよう要請していることになる。それは王権に対し、出雲祭祀について王権と同等の権威付けを求めていることと同義だったと考えられる。

二、「拝」を選ぶ意味

出雲大神の要請が、御子の言語回復の方法として示される以上、これは聞き入れられなければならないはずである。しかし天皇は、この要請とは異なる「拝」をするよう指示をする。要請を聞かずに異なる

手段をとった背景には何があるのだろうか。

要請後の一文をあげる。

如此覚時、布斗摩逐々占相而、求何神之心、尔崇、出雲大神之御心

要請を受け、その神の正体を占ったのだから、単に「出雲大神の御心」と答えれば良いにもかかわらず、わざわざ「崇」という一語を挿入している点に不自然さが残る。

「崇」の用例は、『古事記』においてはこの箇所のみで、他には『日本書紀』に六例、『風土記』類（逸文含む）に四例がある。あまり多用される語ではなかったことがうかがえる。その中から、崇る神が要請を発している例についてみていく。

I 『肥前国風土記』基肄郡

姫社郷 此郷之中有川 名曰山道川 其源出郡北山 南流而會御井大川 昔者 此川之西 有荒神 行路之人 多被殺害 半凌半殺 于時 卜求崇由兆云令筑前国宗像郡人 珂是古 祭吾社 若合願者 不起荒心……

II 『日本書紀』仁德天皇 十一年十月

冬十月、堀宮北之郊原、引南水以入西海。因以号其水曰堀江。又将防北河之澗、以築茨田堤。是時有兩处之築、而乃壞之難塞。時天皇夢有神、誨之曰、武藏人強頸、河内人茨田連衫子二人以祭於河伯、必獲塞。則覓二人而得之。因以禱于河神。爰強頸泣悲之没水而死。乃其堤成焉。唯衫子取全匏兩箇、臨于難塞

水。乃取兩匏匏投於水中、請之曰、河神崇之、以吾為幣。是以今吾來也。必欲得我者、沈是匏而不令泛。則吾知真神、親入水中。若不得沈匏自知偽神。何徒亡吾身。於是飄風忽起、引匏没水。匏輒浪上而不沈。則滄湧汎以遠流。是以衫子雖不死、而其堤且成也。是因衫子之幹、其身非亡耳。故時人号其兩処曰強頸斷間・衫子斷間也。

Ⅲ 『日本書紀』 允恭天皇 十四年九月

天皇獨于淡路嶋。時麋鹿・猿・猪莫莫紛紛盈于山谷、焱起蠅散。然終日以不獲一獸。於是獨止以更卜矣。鳴神崇之」曰、不得獸者是我之心也。赤石海底有真珠。其珠祠於我、則悉當得獸。……

I 『肥前国風土記』は「荒神」が珂是古に自身を祭祀させるよう要求し、II 仁徳紀も「河神」が武蔵人強頸・河内人茨田連衫子の二人をもつて祭祀するよう告げている。III 允恭紀では「鳴神」が直接自身を祭祀するよう告げているわけではないが、真珠を「祠於我」と要求することから、祭祀に通ずる要求であるといえよう。

これらの神に共通するのは、その要請が自身の祭祀に関連しており、さらにその神と要請の受け取り手の間には祭祀関係が生じていないという点である。いずれの神にも固有名詞が用いられない点も、祭祀関係の有無に関係していると考えられる。神名とはその神の性格や機能を表すものであり、祀る側の人によって神格が認識されることで、初めて神は神名を持つに至る。要請を發する神との間に祭祀関係

があるならば、その神名を示さない理由は考えにくいのである。また、崇りを起こしながら、特段の要請を發さない神の例も散見する。そうした場合でも、祭祀によってその「崇」が解消されることが殆ど（例外は一例のみ）であり、いずれも神と崇られる人物との間には、基本的に「崇」以前に祭祀関係がない。

すなわち、崇られる人物、あるいは要請を受ける人物にとって、崇りをなす神とは、自身と祭祀関係のない神なのである。

祭祀関係の生じていない神について、三谷栄一は次のように述べる。

日本人は古来から靈物としてモノ、オニ、カミ、タマの信仰をもっていた。モノとオニという語はほかの氏族の祭っていた祖靈を意味し、タマとかカミとかいう自らの祭る祖靈とは區別して用いていたものらしい。自分の祭祀しない正体の不明な靈物、つまり外神を、得体の知れない精靈だからモノというのである。そのため、モノはほかの氏族には自然恐ろしい作用を及ぼすと考えられ、「もののけ」「ものたたり」というふうに、悪い精靈の意に用いられるようになった。⁸⁾

つまり垂仁記では、要請の神を占った結果に「崇」を挿入することで、その神が王権にとつて祭祀関係のない外部の神——以下、三谷の言う「外神」と呼ぶ——であることが判明したのである。しかし、祭祀関係のない神の宮の造営など、ましてその神に天皇と同等の宮を造るなどできるはずもない。そのため天皇は、要請に応えることとは別

の方法で、言語回復を図らざるを得なかったのではないだろうか。その方法として「拝」を選んだのである。

この「拝」は、ホムチワケに直接出雲大神を参拝するよう指示したものである。ホムチワケは『古事記』の中では一貫して「御子」と示され、また、出雲に赴いて以降、ホムチワケに対して「大御食」「大御子」といった語が使われている。この「大御」がつく語は、基本的には「天皇専用の敬語表現」であるから、一連の話の中のホムチワケは天皇の子であることが強調されており、出雲に行つて以降はいわば「王権の代表者」として描かれていることがわかる。そのホムチワケに本来「外神」である出雲大神を参拝させるということは、出雲大神に対してある程度の権威を認めることに近い意味を持つといえる。直接要請に応えられないながら、その権威を認めようという王権からの最大限の譲歩の手段が「拝」だったのではないだろうか。そしてその判断の正当性を、神意を問うウケヒに委ねるのである。

Ⅱ 仁徳紀では、杉子は人身御供として選ばれたことについて「誓」を行い、またその「誓」が達成されたために河神の要請を退けている。ここから、ウケヒなどの宣誓行為は、崇る神の要請を退け、その宣誓の正当性を保証できることがわかる。垂仁記では天皇の判断がウケヒによってその正当性を保証されたために、恙なくホムチワケの言語回復が果たされるのである。

三、王権による出雲祭祀の位置づけ

③で「拝」を終えたホムチワケ一行は、出雲国造の祖キヒサツミから歓待を受ける。その時ホムチワケが言葉を発し、これによって言語回復が知らされる。その後、知らせを受けた天皇が「造神宮」と指示し、最後に鳥取部らの制定を語つて出雲大神譚は終わる。

このホムチワケの発言の内容については、天皇がその言語回復を喜んだとあるだけで特に言及されない。しかし、この発言が出雲大神による「崇」の解除を知らせると同時に、出雲に鎮座する神の名前を明らかにし、またその神を「以伊都玖」「祝」が存在することも示すことから、出雲祭祀に関する王権の認識を発露した発言だったといえる。その後、天皇から神の宮を造る指示が出されることも含め、この発言以降は総じて出雲祭祀に対する王権の認識が示されていると考えられる。そのため、本節では崇りを解消したホムチワケの発言に注目し、その発言の意味すること、さらに崇りを解消したにもかかわらず神の宮を造つたことの意味について検討していく。

是於河下、如青葉山者、見山非山。若坐出雲之石碕之曾宮、葦原色許男大神以伊都玖之祝大庭乎。

まず、ホムチワケの右の発言は、「出雲」に鎮座する「大神」と呼び表すことから、「葦原色許男大神」は出雲大神のことを指していると考えられる。すなわち、ホムチワケは自身に「崇」をなした出雲大神を「葦原色許男大神」と呼んでいることになる。

ここで、このアシハラシコヲという神名の意味について確認する。アシハラシコヲのアシハラは「葦原中国」の意として諸注釈書で一致している。「シコヲ」は、ヨモツシコメの「シコメ」の対である。本居宣長はヨモツシコメを「尋常の人の類ならで、おそろしき物」としたうえで、アシハラシコヲについて「勇猛を美て云り、さて其も、人の畏み懼るゝ方より云れば、彼醜女などと、云ひもてゆけば同意に歸めり」という。また、西郷信綱も「シコヲは醜男である。黄泉の国の醜女が鬼女であったのからも知れるように、この醜男にも鬼類のもの意がこめられている。」と指摘する。本居宣長のいう「勇猛」な性質は、八十神らを武力によって平定した大国主神の「亦名」であること、ホムチワケを崇る神として登場するなど、強大な靈威をもつ神として描かれている点からもうかがえる。ヨモツシコメについては『和名抄』が「醜女シコメ、或説云、黄泉之鬼也」として「鬼魅類」に載せていることから、オニに通じる存在であることが指摘されている。オニは『万葉集』の五四七番歌「天雲之 外徒見 吾妹兎尔心毛身副縁西鬼尾」をはじめ、「鬼」をモノと読む例が一首あることから、オニはモノとも通じるものであると考えられている。ここに、シコヲニオニニモノが成立し、シコヲもまた「外神」であるといえる。つまり、アシハラシコヲという神名は、葦原中国にいるモノやオニに近い、尋常ならざる存在であることを示す名であり、王権にとつては「外神」として認識される存在であるといえる。

アシハラシコヲの神名は、当該箇所を除いて三回登場する。

『古事記』垂仁天皇条における出雲大神譚の役割（齊木）

(一) 此神、刺国大神之女、名刺国若比賣、生子、大国主神。亦名謂大穴牟遲神、亦名謂葦原色許男神、亦名謂八千矛神、亦名謂宇都志国玉神、并有五名。

(二) 故、隨詔命而、參到湏佐之男命之御所者、其女湏勢理毗賣出見、為目合而、相婚、還入、白其父言、「甚麗神來」。尔、其大神出見而告、「此者謂之葦原色許男。」

(三) 故尔、白上於神産巢日御祖命者、答告、「此者實我子也。於子之中、自我手候久岐斯子也。故、興汝葦原色許男命為兄弟而、作堅其国。」

(一)では大国主の別名として、系譜記事に見られる。以降、(二)では根の国にいるササノヲが、(三)では高天原にいるカミムスヒが、いずれも発話文の中で呼称として用いている。この時、地の文ではそれぞれオホナムチ、あるいは大国主神とあるにもかかわらず、アシハラシコヲと呼ばれることについて、秋本吉徳は次のように述べている。

記において、アシハラシコヲという呼称は、葦原中国にいるオホナムチのことを、根国や高天原という、別箇の世界から呼ぶ際のみ用いられている。然も、アシハラシコヲという極めて特異な神名は、葦原中国において生まれたとは到底考えられないものであり、高天原なり根国の側から見た場合に初めて可能となるような命名の在り方である⁽¹⁴⁾。

アシハラシコヲの名が発話文にのみ用いられること、また発話者が葦原中国とは異なる世界にいることに着目し、オホナムチが異界の視

座からアシハラシコヲとして捉えられる際に用いられる呼称であると指摘する。すなわち、アシハラシコヲは発話者の価値観を通してみたとときの神性⁽¹⁵⁾なのである。垂仁記に戻ると、王権の視座を代表するホムチワケにとつて、出雲の神は異界の価値基準を持つ存在として認識されるということになる。

しかし、神代で高天原にいるカミムスヒが、根の国にいるスサノヲが、それぞれ葦原中国に所属するオホナムチに異界性を認識してアシハラシコヲと呼ぶのは了解できるが、ホムチワケと出雲大神は同一の地上世界にいる。一体、ホムチワケは出雲大神にどんな異界性を認識して、アシハラシコヲと呼ぶのだろうか。

ここで、アシハラシコヲが葦原中国に所属する存在であることに注目したい。葦原中国の語は、基本的の上巻にしか用いられず、中巻ではわずかに二回用いられるにとどまる。それも、神武天皇による東征以前にしかみられない。それまで「葦原中国」であった地上世界は、この東征を境に「天下」と表されるようになり、また、それまで「天神御子」であった神武天皇も「天皇」と表されるようになる。

この「天下」は、漢語「天下」の訓読語「アメノシタ」であると考えられている⁽¹⁶⁾。戸谷高明は、この「アメノシタ」が、『古事記』をはじめ『日本書紀』や『祝詞』、『宣命』などの公的文献や宮廷儀礼歌で、「天孫統治の思想に関わる表現として、特別な文脈の中で用いられている」ことを明かし、「天皇の統治する国土をあらわすことば」であると指摘する。すなわち、「アメノシタ」とは、王権の価値基準に基づく秩

序によって支配される世界であることを表す語なのである。

『古事記』において、葦原中国も「天下」も、天孫が「治」らす世界であるという根本的な主張に変わりはないが、神代に「天下」という語が用いられないことから、「天下」はあくまでも「天皇」、すなわち王権が統治する支配領域を指す語であることがわかる。つまり葦原中国とは、ノットイコールな世界なのである。そのためホムチワケは出雲大神を、前時代的価値基準を担う存在としてその異界性を認識し、アシハラシコヲと呼んだのではないだろうか。

このように異界の存在として認識されるアシハラシコヲに「大神」をつけて呼ぶことについて、松本直樹は「アシハラシコヲが王権側の祭祀の対象として公認」され、「新しいカミとして大和王権側の価値観のもとに組み入れたことを意味する。」と指摘する。アシハラシコヲという呼称は、祭祀を行う側の認識とはかけ離れたものであるため、直接王権が祭祀する対象としてしているわけではないことは明らかである。出雲大神を王権にとつて理解できない異界の価値基準をもつ存在であるとしつつも、王権の価値基準の中でカミとして公認した、という程度が妥当であろう。つまり、ホムチワケの発言は、本来「外神」であるアシハラシコヲをカミとして認め、さらにそれを「伊都玖」⁽¹⁷⁾「祝」がしていることを示したといえる。これは、出雲大神を異なる価値基準をもつ世界の存在と認識しながらも、その祭祀を暗に公認していることになるのではないか。王権が出雲祭祀を公認することは、間接的に「王権側の祭祀の対象」であることを示すのである。

さらにその後、ホムチワケの発言を受けて、天皇が自ら「令造神宮」と出雲大神の要請に応える指示を出している。これは、王権にとつて「外神」であった出雲大神が、ホムチワケの発言によって王権公認のカミとして位置づけられたためと考えられる。この天皇の指示で宮を造るといふ行為もまた、王権の関与する形で祭祀を公認する姿勢を示しているといえる。それを踏まえると、最初の出雲大神に対して「拜」せよという指示もまた、「外神」たる出雲大神を、参拝すべきカミとして認識していたものと考えられる。出雲大神は最初から、天皇によって「外神」でありながらもカミとして公認されうる存在だったのである。

このように、「古事記」は、出雲大神を「天下」の領域外の存在として認識しつつも、その祭祀を「天下」の領域の中、すなわち王権の関与の及ぶ範囲で、公認しようという王権の姿勢を描いていると考える。

四、「辺境」の出雲

一連の出雲大神譚は、王権の管理下における制限付きの出雲祭祀の公認を描こうとしたものだった。『古事記』のこの扱いは、『日本書紀』の出雲祭祀とは全く異なる。『日本書紀』では、崇神朝での出雲祭祀の話がみえる。そこでは、出雲の神宝が朝廷へ献上されること、また出雲祭祀を司る人物が誅殺されること、その後出雲大神の祭祀が行われなくなるも、子供の口を借りて祭祀を要求する出雲大神の要請を受

けて「勅之使祭」として、朝廷がその祭祀を復活させることが語られる。すなわち、出雲祭祀を王権が完全に掌握してしまう形をとるのである。この『日本書紀』の出雲祭祀に対する態度に比べ、『古事記』は出雲祭祀に対して寛容な態度であるといえる。こうした『古事記』の態度は、出雲に対する認識が関係すると思われる。上巻のイザナキによる黄泉国訪問譚の中で、出雲は異界に接する場所であることが明示される。

故、其所謂黄泉比良坂者、今、謂出雲国之伊賦夜坂也。

この「今」とは『古事記』が書かれている現在の認識であり、すなわち出雲は当時、王権から異界の入り口のような場所として認識されていたことが分かる。この一文は注記であり、当時伝承として知られていたことであろうが、少なくとも『日本書紀』はこれを記述しない。わざわざ異界に通ずる道が、「今」王権が治める地上世界の中の出雲にあると明示するのは、王権が出雲を「異界」に近い場所として認識していたからと考えられる。

神田典城¹⁹⁾は、地理的考察を中心に、大和朝廷の成立によって「中央」の位置を占めるようになった近畿地域が、山陽道に沿って西方との交流を活発化させていったことを指摘する。そのうえで、「中央」から見れば、出雲を含めて山陰地方は、開けつつある「西方」でありながら山陽にくらべて遅れがちの地域と映った」とし、その遅れがちな地域の中でも、出雲が「それなりにある文物の動きの中で重要な位置にある」場所として「中央」から認識されていたという。一方で、発見

された古墳や住居などから、出雲が「全体的により古いものを持続しやすい傾向にある地域」であったことから、「中央の人々の意識の中で、彼らにとって心理的に近い世界（西方）のなかに於ける『辺境』として出雲は存在した。」と指摘する。

『古事記』があえて出雲を異界に接する地として描く点からも、神田の指摘には賛同したい。そして、先述したようにアシハラシコヲ大神という神名で呼ばれることから、出雲大神は王権統治以前の前時代的価値基準を持つ存在として、その「異界性」が認識されたと結論付けたが、これも地理的に出雲が「遅れた」「辺境」として認識されていたことと合致する。

このように出雲自体は「辺境」でありながらも、交易において重要な位置を占める土地でもあった。また、祭祀に関わって、出雲大社が示すように、厚い信仰をもつ地域であったことも知られている。こうした特殊性を持つ出雲を、王権による統治国家の正当性を語る『古事記』の中にいかに組み込んでいくかが、一つの課題だったことは想像に難くない。そうした課題を解決するための方法として、異界に接する出雲を描き、その祭祀を排除したり掌握したりするのではなく、条件付きの公認をすることで、出雲と距離を取りつつ、かつ「天下」の中の出雲を描こうとしたのではないだろうか。『古事記』の見せた出雲祭祀への寛容さは、出雲をいかに王権の価値基準の中におさめるか、という『古事記』の構想上の工夫の表れなのである。

むすびに

垂仁記の出雲大神譚には、出雲祭祀を公認し、間接的に王権の祭祀の対象に組み込むという、『古事記』独自の王権の姿勢を示す役割があった。それは王権にとって「辺境」でありながら無視できない影響力を持つ出雲を、王権の価値基準の中におさめるための『古事記』の構想による工夫の一つだった。

次の景行天皇条には、ヤマトタケルがイツモタケルを殺害する話がある。出雲を武力制圧したことを示す話であるが、これも王権と出雲の関係を考えるにあたって重要な位置を占める話である。特に『日本書紀』との違いも多いため、記紀比較も含め、出雲に対する王権の在り方を考えるうえで、今後この箇所も含めて検討を続けていきたい。

注1) 「治」は諸注釈書で大別して①住居を造営して齋き祭る、②住居を造営する、③祭る、齋き祭るがある。管浩然は、国づくりの大神主神の発言や風土記の「治」の用例から、「当該箇所の「治」の字は、オホクニヌシを住むべき場所に鎮座させて、齋き祭って、供え物を供える、などの意味で考えるべき」とする。（管浩然『古事記』国譲り神話の「治」について、『研究叢書512 上代学論叢』、（和泉書院、二〇一九年五月、三四二頁）

(2) 松本弘毅「垂仁記の祭祀―出雲大神の「崇」―」（『国文学研究』一四四号、二〇〇四年一〇月、七頁）

(3) 西郷信綱は、イツクことが「身をつつしみ、聖なるものに仕えること」であるとしたうえで、「（神にイツク・齊木注）「神主」「祝」はその神の子孫であり、いつく者といつかれる者は系譜的に結ばれている」と

指摘する。(西郷信綱『古事記注釈』第一巻、平凡社、一九七五年、二一九頁)

(4) 西宮一民校注、新潮日本古典集成『古事記』(新潮社、一九七九年)、一四九頁頭注

(5) 注(2)前掲論文

(6) 中川ゆかり『上代散文 その表現の試み』(塙書房、二〇〇九年)

(7) 天武紀朱鳥元年六月「戊寅、卜天皇病、崇草雜劍。即日送置于尾張國熱田社。」とあり、熱田社に安置したことは分かるが、明確に祭祀の有無は確認できない。

(8) 三谷栄一『日本神話の基盤』(塙書房、一九八四年)三五六―三五七頁

(9) 「拝」は「拝祭」の語や「いつく」と読むかなどの問題とかかわって、祭祀に関連することもあるが、当該箇所では管見の限り諸注釈書がすべて「をろがむ」でとっていること、また「拝」の様子が描かれず、出雲の祭祀に関わるキヒサツミが「拝」の後に登場するなど、ホムチワケらが祭祀をしたとは考えにくい。そのため、新潮日本古典集成(注4前掲書)や新編日本古典文学全集(山口佳紀・神野志隆光校注、新編日本古典文学全集『古事記』、小学館、二〇一七年)の「参拝」の意とする。

(10) 新編日本古典文学全集(注(9)前掲書)二二九頁頭注

(11) 本居宣長『古事記傳 一』(本居宣長全集 第九巻)筑摩書房、一九八一年、二四七頁、四二二頁)

(12) 西郷信綱『古事記注釈 第三巻』(平凡社、一九八八年、二五二頁)

(13) 『倭名類聚抄』巻第二「鬼神部鬼魅類」

(14) 秋本吉徳「アシハラシコヲについての一考察―播磨国風土記を手がかりとして―」(『古事記年報二〇』、古事記学会、一九七八年一月)二四二頁

(15) 松本直樹「モノを祭る王の(神話)作り―(古事記神話)の構想―」(『論集上代文学』三六、笠間書院、二〇一四年、一三三、一三四頁)

(16) 本居宣長の「漢國より書籍渡参來て言初たる稱」という指摘に端を発する。(本居宣長『古事記傳 十八』(本居宣長全集 第十巻)筑摩書房、一九六八年、三二二頁)

(17) 戸谷高明『古代文学の天と日―その思想と表現―』(新典社、一九八八年、六四、六五頁)

(18) 松本直樹『神話で読みとく古代日本―古事記・日本書紀・風土記』(ちくま新書、二〇一六年)、一七三頁

(19) 神田典城『日本神話論考出雲神話篇』(笠間書院、一九九二年)五〇―五一頁

本論では、『古事記』・『日本書紀』・『風土記』はそれぞれ西宮一民編『修訂版古事記』(おうふう、二〇一五年)、小島憲之・直木孝次郎・西宮一民・蔵中進・毛利正守校注『新編日本古典文学全集 日本書紀』(小学館、二〇一五年)、秋本吉郎校注『日本古典文学大系2 風土記』(岩波書店、一九八六年)によつたが、一部字体を改めたところがある。また返り点や音注は省略した。