

# 古代天皇制における 出雲関連諸儀式と出雲神話

The Izumo Religious Ceremonies and Izumo Mythology in Ancient Imperial System

水林 彪

MIZUBAYASHI Takeshi

はじめに

- ① 出雲関連儀式の変遷—天皇即位儀礼から出雲国造新任儀礼へ—
  - ② 聖武即位時出雲関連儀式体系—律令天皇制の出雲関連儀式体系の成立—
  - ③ 出雲神話の正統と異端—その歴史的転回—
  - ④ 延喜式出雲関連儀式体系—律令天皇制の出雲関連儀式体系の変質—
  - ⑤ 出雲神話・出雲関連諸儀式の起源
- 結びにかえて—古代出雲問題を考えるための根本的視点—

## 【論文要旨】

本稿は、『続日本紀』の記事に散見され、『貞観儀式』や『延喜式』にも見えるところの、出雲国造が天皇に対して賀詞などを奉上する儀式の意義について考察したものである。

この儀式に関する諸研究は、二つの問題軸に即して、分岐が認められる。すなわち、Aこの儀式の挙行時点に関して、(1)この儀式が、出雲国造新任に際しての儀式であるのか、それとも、(2)天皇即位に際しての儀式であるのかという問題軸と、Bこの儀式の意義について、①天皇に対する国造の服属儀礼か、②天皇即位を出雲国造が寿ぐ儀礼か、③出雲国造祖神による諸神平定のこのの天神に対する神話上の報告儀礼の現実における再現儀礼か、④天皇に対して出雲国造が行うタマフリ儀礼か、という問題軸である。通説は圧倒的に(1)①説であるが、大浦元彦氏は(2)②説、関和彦・森田喜久男両氏は(1)③説、菊地照夫氏は(1)④説を唱えられた。

本稿は、以上のいずれにも批判的であり、独自の説を主張する。すなわち、(a)この儀礼の初見である716年や、これに次ぐ724年の儀式すなわち出雲関連諸儀式の原型（律令天皇制成立期における出雲関連儀式）においては、天皇即位儀礼の一環としての、大国主神の高天原=天皇王権への国譲り儀礼であったが、(b)8世紀中葉以降に変質が始まり、『延喜式』（10世紀初頭）には、(1)③の儀式として調べ直された、とする見解である。以上のうち、(a)については、天皇即位・出雲国造就任・出雲関連儀式の時間的関係、および、儀式の祭儀神話としての『古事記』神話論の観点から、(b)については、『延喜式』収載の「出雲国造神賀詞」の分析を通じて、論証する。

【キーワード】 古事記、日本書紀、出雲国造神賀詞、出雲神話、儀式

大国主神のいる出雲は、記紀の神話の舞台になぜあのように並々ならぬ比重を以て登場し、決定的ともいえる役を演ずるのか。…常識によると、大和の宮廷にまつろわぬ強大な勢力が出雲地方にはかつて蟠居していたということになるのだが、…このような考えかたは果して学問的に承認されるかどうか。考古学上の古墳文化において、出雲地方はとくにとりたてていほどの特徴が見出せないのは、右の常識がかなりいかわしいことをすでに示すものではあるまいか。常識とはこわいもので、それになじむと、それが自明となり、ほかに考えようがないかのごとく思えてくる。核心に近づくにはしかし、根源的に問い直すこと、問題の出しかたそのものを変えることによって、常識のとどした通路を破ってみようところみる必要がある。常識のいうところとは異なり、大和と出雲とを結ぶものは実は宇宙軸であり、つまり大和から見て出雲が西の果てにあって日の没する方位を代表していたことが、出雲をして神話的に重からしめるゆえんであった、と私は考える。(西郷信綱『古事記の世界』30頁)

## はじめに

『続日本紀』靈龜2年2月丁巳(716年2月10日)条を初見として、平城京から平安京時代にかけて、出雲国造による神賀事奏上儀礼<sup>(1)</sup>が行われていたこと(明示的な記録として残る最後の儀礼は、天長10年〈833〉4月25日の出雲豊持による奏上)、『延喜式』(927年完成)に、「賜出雲国造負幸物」、「国造奏上神賀詞」などの儀式に関する規定および後者の儀式の際に唱えられる「出雲国造神賀詞」が収載されていることなどは、周知の事柄である。

かかる出雲国造神賀事奏上儀礼に関して、これまでの研究は——おそらくは、制度の輪郭を明確に理解しやすい法制史料であるという理由から——、『延喜式』を中心になされ、ここから得られる神賀事奏上儀礼像を、なかば無意識のうちに、この儀礼の文献上の初見である8世紀初頭律令天皇制時代のそれにも投影する傾向が支配的であった。しかしながら、これまで折にふれて強調してきたように、そしてまた、後に『古事記』神話論に即して多少とも詳細に述べるように、8世紀初頭の律令天皇制時代の儀礼(およびその背後にある祭儀神話)と、10世紀初頭の延喜式天皇制時代の儀礼(およびその背後にある祭儀神話)とは、一般に、性質を異にするものであったのであり(水林91第1部補論1, 02/120頁以下)、このことは、本稿が明らかにするように、出雲関連儀式(およびその背後にある祭儀神話)についても妥当するものであった。8世紀の事を論ずるには、何よりも8世紀の史料によって論じなければならない。10世紀の史料が伝える事実(人々の観念・思想という意味での「心理的事実」も含む)を無媒介に8世紀に投影する方法は、学問的に無効なのである。このことは、誰もが承認しうる歴史学の基本的作法というべきものであろうが、それが必ずしも遵守されてこなかったところに、これまでの古代史学が抱える重大な問題があるように思われる。本稿は、以上のような研究史批判に立って、律令天皇制時代から延喜式天皇制時代に至るまでの出雲関連儀式およびその背後にある祭儀神話について、考察しようとするものである。

本問題に関する研究史には、神賀事奏上儀礼の性質をめぐる議論の仕方において、少なからざる混乱が認められることについても、触れておかねばならない。神賀事奏上儀礼に関して、これまで、<sup>(2)</sup>  
①新任出雲国造の天皇に対する服属儀礼説(通説)、②新任出雲国造の天皇に対する復奏儀礼説(関

92), ③天皇に対する霊威付与儀礼説 (菊地 95), ④天皇即位儀礼の一環としての, 出雲国造による「さきわい」祈願儀礼説 (大浦 86), などが提出されているが (研究史については, 武廣 92, 森田 06 等参照), 議論の仕方として, (a)神賀事奉儀礼はいかなる機会に行われたのか (出雲国造新任時か, 天皇即位時か, それ以外か) という問題と, (b)儀礼の性質はいかなるものであったのか (服属儀礼か, 霊威付与儀礼か, 復奏儀礼か, それ以外か) という問題とを明確に区別して論ずる必要があるのではなかろうか。 (b)については, さらに, 儀礼を構成する諸儀式それぞれについて, 意味を探究することが必要になろう。

以上のような考え方に立って, 本稿は, まず, ①において, 上記二つの問題のうちの(a)について考えてみることにする。結論として, (1)律令天皇制成立時代 (8世紀前半) の出雲関連儀式は天皇即位儀礼の一環としての意味を有していたこと (第1期), (2)8世紀中葉以降9世紀前半期までの, 六国史に記載された出雲関連儀式は, 天皇即位儀礼としての意味を喪失したこと, しかし, まだ出雲国造新任儀礼としては整えられなかったこと (第2期), (3)『延喜式』の規定する出雲関連儀式にいたって, 初めて, 出雲国造新任儀礼としての意義を獲得すること (第3期), これらのことを明らかにすることになろう。

ついで, ②から④までの三つの節において, (b)問題について考える。まず②では, 第1期の出雲関連儀式の典型をなしたと思われる聖武天皇即位儀礼体系におけるそれ (出雲国造広嶋による儀式) の意味について, 祭儀神話としての『古事記』を基礎にして考える。③は, しばしば「記紀神話」という表現のもとに一括して論じられる傾向にある『古事記』神話と『日本書紀』神話の出雲神話部分について考察し, 二つの出雲神話が根本的に異質なものであったこと——むしろ対立する性質のものであったこと——について論じる。④は, 第3期すなわち『延喜式』の規定する出雲関連儀式およびその祭儀神話について考察し, 遡って, 第2期の儀式およびその背後にある祭儀神話にも言及したい。そして, 本論の最後すなわち⑤は, 出雲神話・出雲関連儀礼・出雲大社の起源などに関する考証である。

## ①……………出雲関連儀式の変遷

### —天皇即位儀礼から出雲国造新任儀礼へ—

#### 1 延喜式出雲関連諸儀式—出雲国造新任儀式体系—

“出雲関連儀式は, どのような機会に挙行されたのか?”

延喜式天皇制時代 (10世紀初頭以降) についてのこの間に対する答は, 簡単かつ明瞭である。なぜならば, 『延喜式』自身が, 次に整理して示すように, 出雲関連の一連の諸儀式は, 出雲国造新任を契機として挙行されたものであることを明示しているからである。

(1)出雲国造新任儀 (最初の入朝)

①出雲国造新任の儀式 [太政官曹司]

②出雲国造に「負幸物」を賜う儀式。まず神部が「金装横刀一口」を (国造は拍手两段), ついで大蔵録が「禄」 (糸・絹・調布・歛) を賜う (国造は拍手一回) [神祇官庁]。

(2)出雲諸神祭祀儀（出雲へ帰国）

新任の出雲国造，帰国して，1年間，出雲の神々を斎き祭る。

(3)出雲国造による神宝献上・神賀詞奏上儀（第2回めの入朝）

①祝部・子弟らとともに，国司に率いられて，入朝。

②神宝（玉，金銀装横刀，鏡，倭文，白眼鶴毛馬，白鶴，御贄）を修め飾る〔京外便処〕。

③神賀詞奏上〔大極殿南庭〕

（引き続き(2)および(3)がもう一度繰り返される）

## 2 律令天皇制成立期および変容期の出雲関連儀式—天皇即位儀礼とその変容—

しかし，延喜式天皇制以前の時代の出雲関連儀式は，以上とは甚だしく異なるものであった。六国史に登場する出雲関連儀式を丹念にトレースしていくならば，そのことは，誰の目にも明らかとなる。以下では，まず，関連史料を一括して提示し，しかる後に，史料の分析を試みたい。

### (1) 史料

① 出雲臣果安（元正天皇）

708年 出雲臣果安，出雲国造に任じられる（系図集覧）

715年9月2日 元正即位（続紀）

716年2月10日 ①「出雲国々造外正七位上出雲臣果安，斎竟奏神賀事。神祇大副中臣朝臣人足，以其詞奏聞。是日。百官斎焉。自果安至祝部，一百一十余人。進位賜祿，各有差」（続紀）。〔系図集覧に「斎竟奏神賀詞至于始而移杵築之地」とあり〕

② 出雲臣広嶋（聖武天皇）

721年 出雲臣広嶋，出雲国造に任じられる（系譜集成，系図集覧）

724年1月27日 ②a「出雲国造外從七位下出雲臣広嶋，奏神賀辭。…広嶋及祝神部等，授位賜祿，各有差」（続紀）

724年2月4日 聖武即位（続紀）

726年2月2日 ②b「出雲国造從六位上出雲臣広嶋，斎事畢，獻神社劍・鏡并白馬・鶴等。広嶋并祝二人，並進位二階。賜広嶋，絁廿疋，綿五十屯，布六十端。自余祝部一百九十四人，祿各有差。」（続紀）

③ 出雲臣弟山（孝謙天皇）

746年3月7日 「外從七位下出雲臣弟山授外從六位下為出雲国造」（続紀）

749年7月2日 孝謙即位（続紀）

750年2月4日 ③a「天皇御大安殿。出雲国造外正六位上出雲臣弟山奏神賀事。授弟山外從五位下。自余祝部叙位有差。並賜絁綿。亦各有差」〔一度目〕（続紀）

751年2月22日 ③b「出雲国造出雲臣弟山奏神賀事。進位賜物」〔二度目〕（続紀）

④ 淳仁天皇

- 
- 758年8月1日 淳仁即位（統紀）  
 （出雲国造神賀事奏上儀の記述なし）
- ⑤ 出雲臣益方（称徳天皇）
- 764年正月 「以外従七位下出雲臣益方为国造」（統紀）  
 764年10月 称徳即位
- 767年2月14日 ⑤a 「幸東院。出雲国造外従六位下出雲臣益方奏神賀事。仍授益方外従五位下。自余祝部等。叙位賜物有差」[一度目]（統紀）  
 768年2月5日 ⑤b 「出雲国国造外従五位下出雲臣益方奏神賀事。授外従五位上。賜祝部男女百五十九人爵各一級。禄亦有差」[二度目]（統紀）
- ⑥ 出雲臣国上（光仁天皇）
- 770年10月 光仁即位  
 773年9月8日 「以外従五位下出雲臣国上为国造」（統紀）  
 （出雲国造神賀事奏上儀の記述なし）
- ⑦ 出雲臣国成（桓武天皇）
- 781年3月 桓武即位  
 782年 出雲国造に任じられる（系譜集成，系図集覧）  
 785年2月18日 ⑦a 「出雲国国造外正八位上出雲臣国成等奏神吉事。其儀如常。授国成外従五位下。自外祝等。進階各有差」[一度目]  
 786年2月9日 ⑦b 「出雲国国造出雲臣国成奏神吉事。其儀如常。賜国成及祝部物各有差」[二度目]
- ⑧ 出雲臣人長（桓武天皇）
- 790年 「以従六位下出雲臣人長為出雲国造」（統紀）  
 795年2月26日 ⑧ 「出雲国々造外正六位上出雲臣人長特授外従五位下。以縁遷都奏神賀事也」（類聚国史）
- ⑨ 出雲臣千国（桓武天皇）
- 797年 出雲国造に任じられる（系譜集成，系図集覧）  
 （出雲国造神賀事奏上儀の記述なし）
- ⑩ 出雲臣門起（桓武天皇・平城天皇）
- 801年 出雲国造に任じられる（系図集覧，なお系譜集成によれば805年）  
 801年閏正月16日 ⑩ 「出雲国々造奏神賀事」[人名記載なし]（類聚国史）  
 806年5月18日 平城即位  
 （平城天皇時代の出雲国造神賀事奏上儀の記述なし）
- ⑪ 出雲臣旅人（嵯峨天皇）
- 809年4月13日 嵯峨即位  
 810年 出雲国造に任じられる（系譜集成，系図集覧）  
 811年3月27日 ⑪a 「出雲国造外従七位下出雲臣旅人授外従五位下，縁神賀事也」[一度目]（日本後紀）
-



- 812年3月15日 ①b「御大極殿。出雲国造外從五位下出雲臣旅人奏神賀事。并有献物。賜祿如常」〔二度目〕（日本後紀）
- ⑫ 出雲臣豊持（淳和天皇・仁明天皇）
- 823年4月27日 淳和即位
- 826年3月29日 「從八位下出雲臣豊持乎国造尔任賜」（類聚国史）
- 830年4月2日 ⑫a「皇帝御大極殿。覽出雲国々造出雲臣豊持所献五種神寶，兼所出雜物」（類聚国史）
- 833年3月6日 仁明即位
- 833年4月25日 ⑫b「出雲國司率國造出雲豊持等奏神壽。并獻白馬一疋。生雉一翼。高机四前。倉代物五十荷。天皇御大極殿。受其神壽。授國造豊持外從五位下」（続日本後紀，正史における神賀事奏上の最後）

〔注記〕出雲国造は，慶雲3年（706）から延暦17年（798）まで，出雲国意宇郡大領を兼任していた（延暦17年3月29日太政官符，新訂増補国史大系『類聚三代格』310頁所収，新訂増補『類聚国史』前編，124頁参照）。社伝によれば，大領を兼任した出雲国造の初代は叡屋，二代は帶許督で，上記史料①に登場する果安は三代であり，史料⑨に登場する千国の時に兼任を解かれた（瀧音01/132頁）。

## （2）分析

（一）史料①に示した近藤敏矯編『古代豪族系図集覧』の依拠する古系図を信頼するならば，出雲臣果安の出雲国造任命と神賀事奏上儀との間には，約8年の隔りがある。これだけの懸隔があれば，果安の国造就任と神賀事奏上儀とは無関係であると見なければならぬ。かりに上記系図を信頼せず，果安の出雲国造任命と果安による神賀事奏上儀との年代的関係は不明と判断するとしても，元正即位儀と神賀事奏上儀の時間的近接は，果安の神賀事奏上儀が元正即位と関連していることを示唆しているように思われる。

史料②は，出雲臣広嶋による神賀事奏上儀も，皇位就任儀式体系の一環として挙行されたことを示している。何故ならば，この儀式は——果安の場合と同様に，近藤敏矯編『古代豪族系図集覧』などが依拠した古系図が真実を伝えているとするならば——，広嶋の国造補任からは2～3年も後のことであるが<sup>(3)</sup>，聖武の即位儀のまさに直前のことであったからである。数多の儀式の中でも格別に重視されたはずの即位儀をわずか数日後にひかえた時点において，即位とは無関係の儀式が挙行されたとは考えがたい。広嶋による神賀事奏上儀は，国造新任関連の儀式ではなく，聖武天皇の即位儀礼の一部にはかならなかった。

（二）史料③によれば，弟山の神賀事奏上儀も，出雲国造新任に關係する儀式ではなく，孝謙天皇即位に關係する儀式であるように見える。この時の神賀事奏上儀の特徴の一つは，この時に始めて，出雲国造による神賀事の奏上が二度繰り返されたことである。延喜式の定める，神賀事奏上儀を二度挙行するという制度の起源はここに求めることができる。ちなみに，聖武即位に際しても，出雲国造は二度入朝して儀式を挙行しているが（②a・②b），この二つは同じことの繰り返しではなく，一度目（即位前）は「奏神賀辞」，二度目（即位後）は「斎事畢，献神社劍鏡并白馬鵠等」（神

賀辞奏上のことは二度目には見えない)であったことに留意したい。後述の如く、このことは、この時の神賀事奏上儀の意義を考える上できわめて重要である。

弟山の神賀事奏上儀の今一つの重要な特徴として、この奏上が大安殿に出御した天皇(孝謙)の前で行われたことがあげられる。神賀事奏上儀の初見史料である果安の場合は、「神祇大副中臣朝臣人足、以其詞奏聞」とあるように、天皇(元正)の出御はなく、神官中臣氏が出雲国造の詞を取り次いだ。続く広嶋による奏上儀礼については、天皇出御の有無を直接に表現する記述がないが、この時も天皇(聖武即位の直前の儀式であるので、この時の天皇はまだ元正)の出御はなかったと思われる。後に詳論するように、天皇の出御がないことがこの儀式の本来の姿であり(ただし、広嶋による奏上儀礼の際には首皇太子の出御があった可能性がある)、これらのことのうちに、この儀式の本質が示されていた。ということは、弟山による神賀事奏上儀において、早くも、この儀礼の、本質的部分での変質が開始されたということでもあった。

(三) 史料④は、淳仁天皇の即位に際して、神賀事奏上儀が挙行されなかったことを示している。このことは、神賀事奏上儀が、天皇即位にとって、もはや不可欠の儀礼とは観念されていなかったことを示唆する。

史料⑤によれば、称徳天皇時代に神賀事奏上儀は復活したのであるが、しかし、即位と神賀事奏上儀との間には約二年半の隔りがあることも注目される。このことは、この時の神賀事奏上儀がもはや皇位就任儀式体系の一部ではなかったこと、少なくとも、天皇即位との関連が希薄になってきたことを示す。しかし、国造新任儀式の一部として位置づけられたというようにも見えない。国造新任と神賀事奏上儀との間には、まる三年の隔りがあるからである。

史料⑥も、光仁天皇の即位に際して、神賀事奏上儀が挙行されることはなかったことを示している。このこともまた、神賀事奏上儀が、天皇即位にとって、不可欠の儀礼とは観念されていなかったことを示すものであろう。

史料⑦は、桓武天皇の時代に神賀事奏上儀が復活したことを示しているが、しかし同時に、桓武即位と時間的に隔たっていること、さらには、神賀事を奏上した出雲臣国成の国造就任とも隔りがあることを示している。もはや皇位就任儀式体系の一つではないが、しかし、いまだ国造新任儀式でもない、ということであろう。以上のことを明示するのは、史料⑧である。というのも、ここでの神賀事奏上儀は、『類聚国史』の記載から、天皇即位とも新国造就任とも無関係に、長岡京遷都に因んで挙行されたことが知られるからである。史料⑨もまた、新国造就任と神賀事奏上儀とが、まだ無関係であることを示唆する。

史料⑩⑪になってはじめて、神賀事奏上儀が出雲国造新任の儀式として意味づけられたらしいこと(その反面として、皇位就任儀式として意味づけられた形跡はないこと)が判明する(もっとも、国造任命の年は神賀事奏上から逆算して1年前と推定した結果であるかもしれない)。しかし史料⑫は、神賀事奏上儀を出雲国造新任儀式として位置づけようとする志向が持続しなかったこと、むしろ、神賀事奏上儀を皇位就任儀式体系の一部とする観念が復活したことを示すようにも見える(仁明即位直後の神賀事奏上儀)。もっとも、仁明即位後の神賀事奏上の主体は出雲国造ではなく出雲国司とされているので、律令天皇制成立時代において、天皇即位に際して挙行された神賀事奏上儀そのものではないことは明らかである。しかも、この方式が定着することはなかった。

(四) 延喜式(927年完成)の段階で、諸儀式の体系が再編され、その一環として、神賀事奏上儀は出雲国造新任に際しての儀式として意味づけられた。延喜式は、それ以前の諸儀式の体系を単に追認したものではなく、むしろ新たに創作された政治的作品であった。

(五) 以上の考察を通じて得られた知見をもとに、先行学説を評価するならば、次のようになろう。すなわち、

(1) 出雲関連諸儀式を一貫して出雲国造新任にかかわる儀式として解する通説は正しくない。この認識が明瞭に妥当するのは延喜式以降であり、どんなに遡っても九世紀初頭(史料⑩)である。通説は、結論もさることながら、平安時代の史料をもって平城京時代の現実を推測しようとするにおいて、致命的な方法的誤謬をおかしている。

(2) 出雲関連諸儀式を一貫して皇位就任儀式体系の一環であったかのように理解する説も正しくない。この説が妥当するのは、広くとって、史料①②③の限りにおいてである。

次節以下では、以上の考察をふまえ、出雲関連諸儀式の原型、諸儀式にこめられた意味、それらの歴史的変容などについて、詳細に考察することとする。

## ②……………聖武即位時出雲関連儀式体系 —律令天皇制の出雲関連儀式体系の成立—

### 1 聖武即位時出雲関連諸儀式の概要

(一) 皇位就任儀式体系の一環としての出雲関連諸儀式は、元正、聖武、孝謙の三天皇の即位に際して挙行されたわけであるが、これらには無視できない相違が存在する。あらかじめ結論を述べることになるが、この相違は、次のような事情に由来したように思われる。すなわち、(1)元正即位時のものは、後述する理由によって(⑤1参照)、律令天皇制の出雲関連儀式としては未完成であったこと、(2)聖武即位時のものが律令天皇制の出雲関連儀式の完成形態であったこと、(3)孝謙即位時のものは、早くも開始された律令天皇制の出雲関連儀式の変質を表現していること、これである。以下では、上記仮説を前提として考察を進めることとしたい。この仮説設定に無理があるならば、考察の過程において様々な矛盾が露呈し、思考は行き詰まるであろう。しかし、反対にこの仮説が成立するならば、様々の諸事実がよく響き合って、一つの歴史像が結ばれるであろう。このような思考手続をふむことを通じて、上記仮説の当否が検証されるように思われる。

(二) 聖武即位時の神賀事奏上儀は、前後に位置する元正・孝謙即位時のそれと異なっていることに加えて、先に、延喜式によって示した国造新任儀式とも異質であることにあらためて注意しなければならない。先に掲げた史料②によって、聖武即位時の出雲関連諸儀式を整理して示すならば、

①出雲国造(広嶋)、入朝して神賀辞奏上(724年1月27日、平城宮)

②聖武即位(同年2月4日、平城宮)

③出雲国造(広嶋)、帰国して大国主神などの祭祀(出雲)

④出雲国造(広嶋)、再度入朝して神社物等献上(726年2月2日、平城宮)

となるが(以下、①を神賀辞奏上儀、③を出雲諸神祭祀儀、④を神社物等献上儀とよぶこととする)。



かかる一連の儀式の流れは、次のように整理できる延喜式出雲関連儀式と重要な点で異なっていた。

- (1)新国造予定者が入朝し、出雲国造に任じられ、負幸物を賜る（平安宮）
- (2)出雲国造、帰国して大国主神などに対する祭祀（一年間、出雲）
- (3)出雲国造、再度入朝して、神祉物・御贄の献上と神賀詞奏上（平安宮）
- ((2)と(3)がもう一度、繰り返される)

相違の要点は——天皇即位時か出雲国造新任時かの違いのほかに——、(a)神賀事奏上が一連の儀式の終わりに置かれるか（延喜式）、冒頭におかれるか（聖武皇位就任儀式体系）、(b)負幸物賜与が有るか（延喜式）、無いか（聖武皇位就任儀式体系）である。研究史は、この相違にほとんど留意しないか、留意したとしても、儀礼の未整備状態（聖武皇位就任儀式体系）から完成状態（延喜式）へという史観によって解釈しているが（瀧音 83、大社町史上巻 309 頁以下）、私は、本稿全体が論じるように、この相違を、神賀事奏上儀の意義の変質—皇位就任儀式体系の一環としてのそれ（聖武皇位就任儀式体系）から出雲国造新任儀式としてのそれ（延喜式）への性質の変化—の現れとして理解すべきものと考ええる。

## 2 祭儀神話としての『古事記』

### (1) 方法論の問題

聖武即位時出雲関連諸儀式が律令天皇制時代の出雲関連諸儀式の原型であるとする以上の仮説に加えて、以下では、さらにいま一つの仮説が前提とされる。それは、聖武即位時出雲関連諸儀式の意味を、『古事記』を基礎として理解するということである。このことは、これまで著作および論文において、他の皇位就任諸儀式に即して、幾重にも強調してきたことであるが（水林 91/177 頁以下、98 a）、重要な問題であるので、ここで繰り返しておく価値があろう。

出雲関連諸儀式とくにその中心に位置する神賀事奏上儀の意義を考えるために先行研究が用いてきた一般的方法は、「出雲国造神賀詞」（927 年完成の延喜式に収載）の研究であった。しかし、出雲関連諸儀式の原型すなわち律令天皇制成立時代のそれ——特に聖武の皇位就任儀式体系の一環としてのそれ——の意義理解は『古事記』（712 年）を基礎にしなければならず、「出雲国造神賀詞」によって律令天皇制成立期の出雲関連諸儀式の意味を理解しようとすることは、方法的に誤っている、と私は考える。なぜならば、第一に、神賀事奏上儀が六国史に登場する律令天皇制成立時代（8 世紀前半）の正統思想は『古事記』なのであるから、神祇令祭祀を中心とする諸祭儀は当然に『古事記』を祭儀神話とするものであったと思われること（水林 94、97/21 頁以下、02 a/108 頁以下）、第二に、早くも 8 世紀後半には、神話および祭儀の両次元において、律令天皇制的原型の変質・崩壊が始まったのであるから（水林 91/384 頁以下、02/116 頁以下）、神賀事奏上儀が出雲国造新任儀式に変質してしまった時代の延喜式「出雲国造神賀詞」（およびこの時代の儀式）は、神賀事奏上儀の原型の意義解明に直接には役立たない、という事情が存在するからである。一説にしたがって、延喜祝詞式は弘仁祝詞式（弘仁 11 年〈820〉成立）をそのまま踏襲したと考えるにしても（日本史料『延喜式』上、923 頁）、弘仁年間、正統神話・祭儀・宮の全ての面において成立期律令天皇制（前期平城宮世界）が大きく変質した後の時代であるから、上記結論それ自体に変化はない。六国史に記事が登場しはじめる律令天皇制成立時代の出雲関連諸儀式の意義を考えるため

には、何よりも、これと同時代の史料であり、この時期の諸儀式の祭儀神話と思われる『古事記』の研究から始めねばならない。今日に伝わらず、したがって、その内容については学問的推論によらざるをえない、出雲臣広嶋によって奏上された「神賀辞」について言うならば、これが延喜式「出雲国造神賀詞」と基本的に同じ内容であったなどという保証はどこにもないのであって（状況証拠は、むしろ、両者は本質的に異なったものであったことを暗示する）、それ故に、延喜式「出雲国造神賀詞」から広嶋奏上「神賀辞」の内容を推定することがあってはならないのである。広嶋奏上「神賀辞」がどのようなものであったかを知りうるとすれば、それは、唯一、聖武の皇位就任儀式体系の一部としての出雲関連諸儀式（前出史料②）と、この祭儀神話をなしたと思われる『古事記』とを突き合わせるという方法によってであろう。

以上のことを、いま少し具体的に述べるならば、次のようになる。すなわち、先に整理した形で述べた聖武即位時出雲関連諸儀式（724—726年）に、その他の皇位就任関連諸儀式を補って、聖武の皇位就任儀式体系の全容を示すならば、

- a i 出雲国造神賀辞奏上儀（統紀，724年1月27日，平城宮東区または東張出部〔推定〕）
- ii 即位儀（統紀，同年2月4日，平城宮大極殿）
- b 毎世大嘗祭（統紀，同年11月23日，平城宮東区〔発掘による確認〕）
- c 即位惣天神地祇祭（神祇令10条より推定，725年か，平城宮東区〔推定〕）
- d i 出雲諸神祭祀儀（統紀，725年，出雲）
- ii 神社物等献上儀（統紀，726年2月2日，平城宮）

となるが、これらの意義は、『古事記』における次のような物語を基礎として理解しなければならないということ、そして、広嶋奏上「神賀辞」がどのようなものであったのかを推定しうるとすれば、唯一、このような学問的手続を踏むことを通じてであろうということ、これである（大小のアルファベットおよびローマ数字がそれぞれに対応する）。

A 高御産す日神・天照大御神時代（神統譜初代）

I 国譲り神話

II 日子ホノニギ命降臨神話

B 天神御子（日子ホノニギ命～神倭イハレヒコ命）時代（神統譜3代～6代）

山神・海神や大八嶋国各地豪族祖神の、天神御子に対する服属（御饗と娘の献上）神話

C 崇神天皇時代（神統譜15代）

天神地祇祭祀開始神話

D 垂仁天皇時代（神統譜16代）

I 垂仁天皇による大国主神祭祀再興神話

II 出雲国造祖神キヒサツミの皇子に対する食事献上・服属神話

## （2）『古事記』神話の概要

『古事記』神話（A～D）を要約するならば、以下のようであった（私見の詳細は水林91を参照されたい）。

A 言向け・国譲り・天神御子降臨

I 言向けと国譲り一前提としての国作りを含めて一

- (1)「葦原中国」の自然を形成したのはイザナキ命・イザナミ命、稲作社会を形成したのはその子の建速スサ之男命、そして、国作りを完成させ、国家を形成してその王となったのは、建速スサ之男命の末裔の大国主神であった（大国主神王権）。大国主神の国作りは、①軍事的平定（八十神追放）、②政治的統一（少ナビコナ神との協働）、③祭祀の実践（大物主神祭祀）の三段階からなること、「大国主神」という名辞は、偉大な国王神を意味することが重要である。
- (2)「高天原」の高御産す日神・天照大御神（高天原王権。高御産す日神は母系、天照大御神は父系の天皇祖神。ただし高御産す日神は藤原氏祖神でもある神と推定される）は、「葦原中国」を自分たち（天神）の子孫（天神の御子）の支配すべき地であると考え、大国主神のもとに使者を派遣して、国譲りの交渉を行う。「葦原中国」に対する軍事的平定ではなく、平和的交渉という意味で、「言向け和し」（言葉を向け、相手を和すの意）と表現される。最初の使者として天ホヒ神（天照大御神次男、出雲国造の祖神）が派遣されたが、この神は大国主神に惹かれ慕ってこれに従い、三年が経過しても復奏せず（原文は「媚附大国主神，至于三年不復奏」）、国譲り交渉は不成功におわった。ついで天若日子が派遣されるが、これも失敗する。
- (3)しかし、最後に建御雷神が派遣され、大国主神は「言向け」に応じて、「葦原中国」を高御産す日神・天照大御神側に「献」ずることに同意した。ただし、それには、次のような条件があった。すなわち、国譲りの代償として、高天原王権側が大国主神のために、天皇のものと同じくらいに立派な宮（出雲大神宮<sup>(7)</sup>）を建設することである。高天原王権はこれを受諾した（国譲りと出雲大神宮造営の互酬的關係）。
- (4)大国主神の国譲りは、「出雲国のタギシの小浜に、天の御舎を造り、水戸神の孫櫛八玉神を膳夫として、天の御饗を献り」、かつ、次のように「禱ぎ白す」形で行われた。「是の、我が燧れる火は、高天原には、神産す日御祖命のトダル天の新巢の凝烟の、八拳垂マデ焼き挙げ、地の下は、底つ石根に焼き凝らして、栲縄の千尋の縄打ち蕙へ、釣する海人が、口大の尾翼鱸、サワサワニ控き依せ騰げて、打竹のトラヲトラヲニ、天の真魚昨を献る」（この、私がおこした火は、高天原に向かっては、神産す日御祖命の、満ち足りて立派な天の新しい住居に、煤が長く垂れるほどまでに焼きあげ、地の下に向かっては、地底の堅固な石に至るまで焼き固めて、千尋もある長い栲縄を張り伸ばし、釣りをする海人が、口の大きな尾鱸がピンと張った立派な鱸を、ざわざわと音を立てて引き上げ、天の魚料理を沢山沢山献上いたします）。
- 櫛八玉神が調理する仕方は、鵜となって海の底に入り、その粘土をくわえ出して沢山の土器を作り、海藻の茎を切り取ってひきりうす燧ひきりまね（火を起すための板）と燧ひきりまね（火を起すための棒）を作り、火を鑽り出して調理する、というものであった。
- (5)以上のことを受け、建御雷神は、「高天原」に戻り、「葦原中国を言向け和し平げ」た様子を報告した。

II 天神御子降臨

---

建御雷神による国譲り交渉の成功をふまえて、「高天原」の最高神である天照大御神・高御産す日神は、それぞれの孫にあたる日子ホノニギ命を「葦原中国」の王とすべく、降臨することを命じた。降臨に際して、思金神（高御産す日神の男子、智慧の神）・天児屋命（中臣氏祖神）・フト玉命（忌部氏祖神）などを付き従えさせた。ホノニギ命は日向に宮を定めた。

B 山神・海神や各地豪族祖神の、天神御子に対する服属（御饗と娘の献上）

- (1)降臨したホノニギ命に対して、大山つみ神（山神）が食事等と娘を献上して服属した。
- (2)日子穂々でみ命（ホノニギ命と山神娘の子）に対して、大わたつみ神（海神）が食事と娘を献上して服属した。
- (3)宮を日向から倭へ遷すべく東に向かった神倭イワレヒコ命（日子穂々でみ命の孫、初代天神神武）に対して、各地の豪族が食事などを献上して服属し（いわゆる神武東征）、神倭イワレヒコ命は倭に宮を定めるに至る。

C 天神地祇祭祀の嚆矢

北陸地方など諸国を平定し、租税制度を調えることによって、「初国知らず天皇」と讃えられた崇神天皇（高御産す日神・天照大御神を初代として第15代）は、天神地祇（天つ神々と国つ神々）を定め祭り、これによって、国家の平安を実現した。

D 大国主神祭祀の衰微と再興

I 大国主神祭祀の再興

- (1)崇神の次の垂仁天皇（第16代）のホムチワケは、大人になるまで、言葉を発することができなかった。
- (2)しかるに、ある時、ホムチワケは、空を飛ぶ鶴（白鳥）の声を聞いて片言を発した。そこで、垂仁天皇はこの鳥を捕えてホムチワケに見せれば、完全に言葉を発するようになるのではないかと考え、大鶴という人物をしてこの鳥を捕えさせ、ホムチワケに見せた。しかし、思ったように言葉を発するには至らなかった。
- (3)ある日、ホムチワケのことで心を患っていた垂仁天皇の就寝中に、出雲の大国主神が夢に現れ、「わが宮（出雲大神宮）を修理し、天皇の宮殿と同じように立派にするならば、ホムチワケは言葉を発するであろう」と述べた。出雲大神宮は、すでに国譲りの際に、天皇の宮殿と同じくらいに壮麗な姿で建設されていたのであるが、その後、出雲大神宮の維持がおろそかになり、大国主神の祟りでホムチワケは言葉を失っていたのであった。
- (4)垂仁天皇は、曙立王・菟上王を供としてホムチワケを出雲に派遣し、大国主神祭祀を行わしめた。

II 出雲国造祖神（キヒサツミ）による皇子に対する大御食献上・服属

- (1)ホムチワケ一行が、大国主神に参拝した後に、出雲大神宮の側を流れる肥河の上流に仮宮を作ってそこに滞在した時、出雲国造の祖であるキヒサツミは、青葉の山の形の飾り物（出雲大神宮を象徴するもの）を作って河下に立てて、ホムチワケに食事を献上し、服属の意を表わそうとした（復奏しなかった天ホヒ命以来、出雲国造祖先は天皇王権と縁が切れていたが、キヒサツミの時に天皇王権への服属を表明したことになる）。



(2)その時、ホムチワケはついに言葉を発した。その言葉は、次のようなものであった。「肥河の河下にある青葉の山のごときものは、山ではなく、大国主神祭祀を行う神主の大庭であるか」(以上、Dの全体にわたって、天皇王権が大国主神を祭ることと大国主神が天皇を幸うこととの互酬的關係、および、出雲国造祖神の服属が天皇王権に幸いをもたらすことが語られている)。

### Ⅲ 大国主神祭祀再興の覆奏と出雲大神宮の再建

- (1)以上のことを受け、お供をした二王は帰京して、垂仁天皇に対し、大国主神祭祀を行ったことによってホムチワケが言葉を発したことを報告した。
- (2)天皇は歓喜し、菟上王を出雲に派遣して、出雲大神宮を再建するとともに、ホムチワケに因んで、鳥取部・鳥甘部などを定めた。

## 3 聖武即位時神賀辞奏上儀の神話的意義

### (1) 神賀辞奏上儀・御饗献上儀(724年1月27日、平城宮)

(一) 出雲国造神賀辞奏上儀(a)は、『古事記』における国譲り物語(A)を祭儀神話として創作され、実践されていたと思われる。「神賀辞」という場合の「神」は大国主神であり、「賀辞」とは、国譲りによる日子ホノニギ命王権実現の物語を表象しつつ、それと二重写しにする形で、新帝誕生を寿ぐ詞一少なくとも、この種の詞を含む「賀辞」一だったのではなかろうか(『古事記』神話の要約A I(4)傍線箇所参照)。このような「神賀辞」は、本来ならば、大国主神自身によって発せられるわけであるが、大国主神は出雲大神宮に「隠れ侍」っているのであるから、大国主神による「神賀辞」は、大国主神祭祀を実践する出雲国造たる広嶋が行うということなのであろう。

この儀式は、即位の日の儀式に挙行された神官中臣氏による天神寿詞奏上儀とパラレルであったと思われる。すなわち、「天神寿詞」とは、新帝即位に際しての、新帝に対して与えた「天神」(高御産す日神・天照大御神)の「寿詞」であろうが、「天神」自身が「寿詞」を唱えることはできないので、中臣氏によって唱えられたのであった(水林 91/185 頁)。出雲国造神賀辞奏上儀において、天神に相当するものが大国主神であり、中臣氏に相当するものが出雲国造であったと思われる。ここでは、出雲国造は、大国主神を代理する者として、出雲国造神賀辞奏上儀にかかわっている。出雲国造は、『古事記』神話においては、①天照大御神の次男である天ホヒ神の後裔すなわち天照大御神側の存在としての側面と、②そうであるにもかかわらず、天ホヒ神は大国主神に惹かれ慕いこれに従ったという大国主神側の存在としての側面を併せ有し、現実の国制においては、①天皇によって任命された天皇の官吏たる大領(郡司)としての側面と、②大化前代の国造の系譜ひく在地首長としての側面とを併せ有するわけであるが、ここでの出雲国造は、②の立場のもの、それ故に大国主神を代理するものとして、出雲国造神賀事奏上儀を担うわけである。

この儀式については、さらに、聖武の即位の日(724年2月4日)の数日前(724年1月27日)に挙行されたという事実に注目しなければならない。ここには、〈出雲国造による神賀事奏上儀(a i)→聖武の即位儀(a ii)〉という連続性の意識が明瞭に看取されるが、これは、祭儀神話での連続性、すなわち、〈大国主神による国譲り(AI)→天神御子ホノニギ命の降臨(AII)〉の連続性とパラレルであったと思われる。



「神賀辞」の内容については、先に、“国譲りによる日子ホノニギ命王権実現の物語を表象しつつ、それと二重写しにする形で、新帝誕生を寿ぐ詞”であったろうことを述べたが、そこには、『古事記』において、大国主神が、「出雲国のタギシの小浜に、天の御舎を造り、水戸神の孫櫛八玉神を膳夫として、天の御饗を献りし時に、禱ぎ白」したものと掲げられている詞（前記『古事記』要約A I(4)）が含まれていたのではないかと推測される。「神賀辞」の全体は、〈大国主神の国作り→天神側の言向け和し→大国主神による「天の御饗」献上・「寿白」による国譲り〉の物語を再現するような内容だったのではなかろうか。そして、詞が「天の御饗」献上に及ぶならば、その再演の儀式すなわち広嶋による御饗献上儀も行われたのであろう。かくして、聖武即位の直前に挙行された出雲関連諸儀式は、神賀辞奏上儀と御饗献上儀とが統一されたものであったろうと推定されるのである。

(二) 以上のような神賀辞奏上儀・御饗献上儀において表象されていたのは、大国主神が天神御子に対して行った国譲りであった。出雲国造の天皇に対する服属儀礼ではなく、また、出雲国造の天皇に対する「さきはひ」祈願儀礼でもなく、大国主神の天神御子に対する国譲り儀礼である。しかも、「国譲り」は「服属」ではないことが重要である。天皇（天神御子、現御神）と大国主神とは君臣関係を取り結んだわけではなく、原理的には対等の互酬の関係であったからである。

このことは、国譲りに際して、それを象徴するために大国主神がなした御饗献上の対象が——天照大御神や降臨する予定の天神御子に対してではなく——、<sup>(8)</sup>神産す日神であったことに示されている（前記『古事記』神話要約のA I(4)参照）。日子ホノニギ命の降臨の後、ニギヤその子の日子穗々タケ命、さらにはその末裔の神倭イハレ命の物語になると、国神らが以上の天神御子たちに直接に御饗を献上して服属する場面が続々と登場することになるが（毎世大嘗祭の祭儀神話、この点につき水林 91/191 頁以下、/256 頁以下参照）、大国主神の御饗の献上は、降臨する予定の天神御子に対してではなく、神産す日神に対してであったことがきわめて重要な意味を有していた。

神産す日神とはいかなる存在であったのかを知るためには、かつて『記紀神話と王権の祭り』において詳細に論じた、『古事記』における神話的諸世界の構造を正しく理解する必要がある。私は、上記旧著において、おおよそ、次のようなことを述べた（特に 48 頁図 1a およびこの近辺の本文、100 頁以下、132 頁以下、145 頁図 11 およびこの近辺の本文などを参照）。

- (1) 『古事記』の神話的諸世界は、大づかみに、表の世界と裏の世界とでも言うべき二世界が存在した。表の世界は、神々が互いの姿を見ることのできる世界、裏の世界は、『古事記』が「○○神、身を隠しき」、「○○神、隠り侍る」などと表現する世界である。具体的に言えば、表の世界は、「高天原（表）」（天照大御神）、「葦原中国」（大国主神）、「根の堅す国」（建速スサ之男命）などであり（括弧内は、天孫降臨以前の時代の各神話的世界の王たる神）、裏の世界は、「高天原（裏）」（天之御中主神、高御産す日神、神産す日神、ウマシアシカビヒコヂ神、天之常立神の五柱の別天神が構成する世界）であった。
- (2) 「高天原（裏）」（別天神）は、表の神話的諸世界を背後から制御し指導する世界であり、その中心は、天之御中主神である。この意味で、天之御中主神こそは全世界の王である。しかし、表の神話的諸世界を実際に背後から制御し指導するのは、特に、高御産す日神と神産す日神の二神であった。高御産す日神は「高天原（表）」（天照大御神）の世界を担当し、神産す日神は

「葦原中国」(大国主神)を担当した。

(3)高御産す日神による「高天原(表)」の制御・指導は、①天照大御神の天岩屋こもり事件に際しての思金神(高御産す日神の男子)の活躍、②国譲り交渉、③初代天皇神武の東征、などの諸局面で発揮された。また、神産す日神による「葦原中国」の制御・指導は、①兄弟によって殺害された大穴ムチ神(大国主神)の復活、②「葦原中国」における大国主神王権の確立に際しての少ナビコナ神(神産す日神の男子)などの諸局面で発揮された。

以上のことに関連してさらに注目すべきは、出雲臣広嶋が朝廷の命令に応じて提出した『出雲国風土記』(733年)の楯縫郡の箇所、次のような記述があることである。

楯縫と号くる所以は、神魂命<sup>カムムスヒ</sup>、詔りたまひしく、「五十足る天日栖宮の縦横の御量、千尋の桡繩持ちて、百八十結びに結び下げて、この天の御量持ちて、天下造らしし大神の宮造り奉れ」と詔りたまひて、御子天御鳥命を楯部と為て、天下し給ひき。その時、退り下り来坐して、大神の宮の御装の楯造り始め給ひし所、是なり。依りて今に至るまで、楯榊造りて、皇神等に奉る。故れ、楯縫と云ふ。

この話と『古事記』を総合するならば、聖武・広嶋の時代において、朝廷と出雲国造の間には、次のような神話が共有されていたことになる。

- (1)大国主神が、国譲りの対価として、高天原王権に対して、出雲大神宮の造営を要求した(『古事記』)。
- (2)高天原王権はこれを受諾、具体的には、カムムスヒ(神魂命)が高天原王権を代表して出雲大神宮の造営を命令した(『出雲国風土記』)。
- (3)大国主神は、高天原王権への国譲りの象徴的儀礼として「天の御饗」を献上、その際に、カムムスヒ(神産す日神)に感謝した(『古事記』)。

以上のような神話的諸世界の構造と神々の関係を念頭におきつつ、あらためて、国譲り物語を分析するならば、国譲りという事態は、〈天照大御神と大国主神〉という表世界次元での、二神間の個別的交渉の帰結なのではなく、至高の超越的世界としての〈天之御中主神・高御産す日神・神産す日神〉(別天神)による指導の結果であったことが知られる(神産す日神については、本稿⑤2も参照されたい)。

そして、その別天神らが企図したのは、図1のaをbのような世界にすることであった。重要なことは、大国主神はその王としての地位を天神御子・天皇に譲ったけれども、しかし、大国主神が天神御子・天皇のもとに服属し、臣下になったわけではないということである。かつて大国主神(王)の臣下であった国神たちは、天神御子・天皇の臣下になったけれども、大国主神にはそのような身分変動は生じなかった。大国主神と天神御子・天皇との関係は、①前者が国を譲り、②その対価として、後者が出雲大神宮造営(祭祀)を行い(以上、国譲り神話)、③さらにそのことの対価として、大国主神は、天皇の統治を保障する(ホムチワケ神話)ということ、すなわち、原理的に対等の互酬の関係なのである。この関係は、『日本書紀』一書に見える、“天皇は顕界、大国主神は幽界を支配する”という関係でもない。大国主神は出雲大神宮に「隠れ侍」りながら、天神御子・天皇の祭祀を受けることの対価として、天皇を一人前の天皇たらしめ、そうすることで、現世を間接的に支配する、そのような存在なのである。

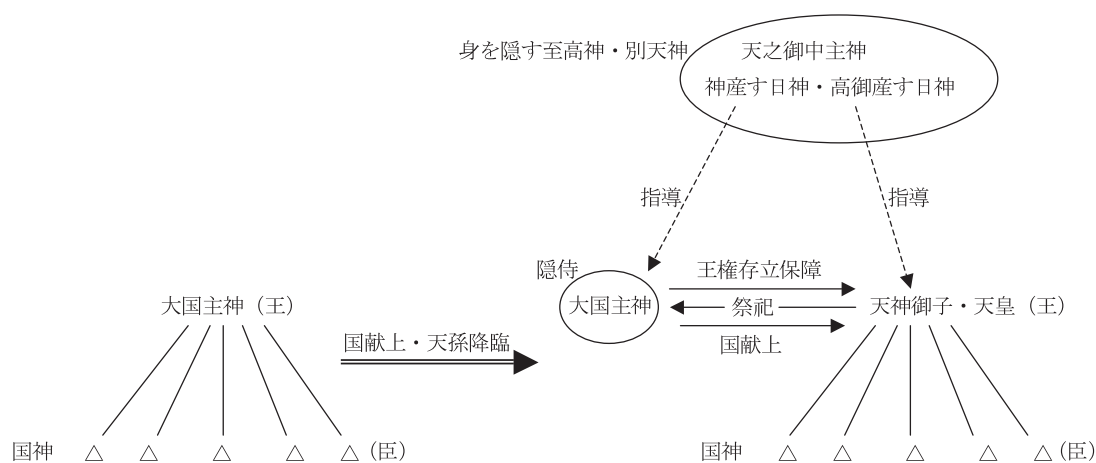


図1 国譲り神話図解

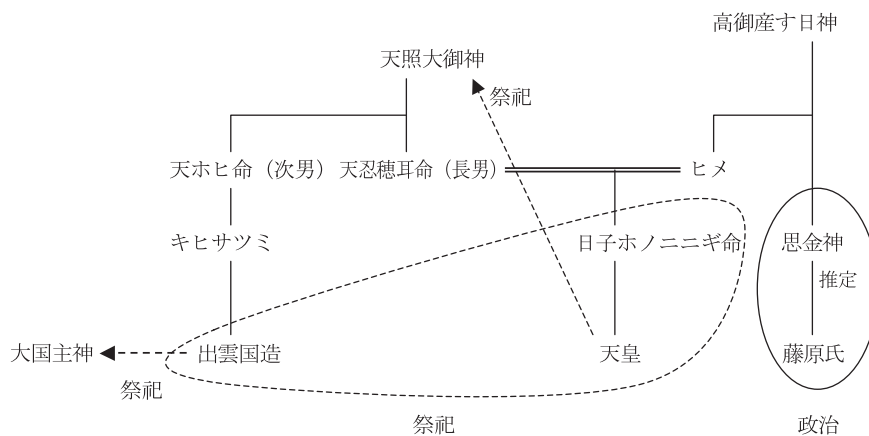


図2 天皇と出雲国造—二人の神主—

『古事記』が大国主神に与えた、以上のような破格の地位は、出雲国造の血統においても表現された。図2を参照されたい。見られるように、大国主神を祭る出雲国造は天照大御神の次男天ホヒ命を祖神とするのであるが、これは、天照大御神の長男天忍穗耳命の末裔たる天皇が天照大御神を祭ることと対をなす事柄なのである。しかも、天孫降臨にあたり、天照大御神・高御産す日神が、赤子の日子ホノニギ命に対しては、鏡を与えた上で、「この鏡は、専ら我が御魂として、吾が前を拝むが如くいつき奉れ」と詔り、ニニギとともに天降した智慧の神たる思金神（藤原氏の祖神と推定される。水林02a, 04a）に対しては、「前の事を取り持ちて政をせよ」と命じたところに示されているように（記115頁以下）、日子ホノニギ命およびその末裔の天皇（ニニギと同様、律令天皇制時代の天皇は成人たる必要はなかった）の仕事は祭祀であり（政治は思金神およびその末裔と推定される藤原氏が担う）、この点において、〈天照大御神—天皇〉と〈大国主神—出雲国造〉との対応関係は、一層、明確であった。天照大御神の次男の系統をして大国主神祭祀を實踐する出雲国造たらしめる『古事記』神話の構想は、これ以上はありえないと思われるほどの、大国主神に対する手厚い待遇にほかならない。

## (2) 出雲諸神祭祀儀 (725年, 出雲)

出雲諸神祭祀儀(c)は、以上に述べた大国主神祭祀、具体的には、ホムチワケ神話に登場する大国主神祭祀の再興物語(c)を祭儀神話とするものであったと思われる。すなわち、高天原王権ないし天皇王権側（ホムチワケおよびその供として中央から派遣された曙立王・菟上王）が大国主神祭祀を行うことによって始めて、天皇による天下（「葦原中国」）の安けき統治が可能になったという神話を表象しつつ、天皇王権は、天皇の官吏たる大領（出雲国造の前記①の側面）としての出雲臣広嶋をして、大国主神祭祀を行わしめたのではなからうか（普段の出雲臣は、天ホヒ命さらにはキヒサツミの末裔たる出雲国造として、天皇王権から独立して大国主神祭祀を行うものと観念されていたであろう）。

以上のように、広嶋が、『古事記』における中央派遣の二王による大国主神祭祀再興物語を祭儀神話として、神賀辞奏上儀・御饗献上儀（平城宮）の後に、大国主神祭祀（出雲）を天皇王権の立場で実践しえたのは、伝統的在地勢力（在地首長）としての出雲国造が706年（慶雲3）年より出雲国意宇郡大領（天皇任命官吏）を兼任していたからであると私は考えるのであるが、この因果関係は決して偶然ではなく、むしろ、出雲臣の国造・大領兼任という事態は、天皇王権が、出雲臣をして、出雲国造祖神の役割のみならず、天皇官吏たる曙立王・菟上王の果たした役割をも出雲諸神祭祀儀において実際に果たさせることを企図してのことであったのではなからうか。706年は『古事記』撰録から6年も遡るが、それからさらに約10年も遡る697年の文武天皇の即位宣命に『古事記』神話の重要諸概念が登場していることなどから（水林98b）、『古事記』（712年）の構想は、706年の時点ではかなり成熟した形で存在していたと推測される。大宝令（701年）が定めた神祇令諸祭祀はやがて撰録される『古事記』を祭儀神話とするものであり（神祇令祭祀という形での『古事記』の先取り）、707年には、それらが挙行される空間としての平城宮の建設構想も浮上してきていた（707年2月遷都の議、遷都実現は710年、統紀）。

## (3) 神社物・御饗献上儀 (726年, 平城宮)

(一) 出雲諸神祭祀儀に続いて、再び入朝した広嶋によって行われた神社物献上儀(d)は、『古事記』におけるキヒサツミの物語を祭儀神話とするものであったように思われる。具体的に対応すると私が考えるのは、キヒサツミが「大御食を献」じたとする『古事記』の物語（前記要約のDⅡ(1)）と、聖武即位時の神社物等献上儀のことを伝える『続日本紀』の次の記事とくに傍点箇所である。「出雲国造従六位上出雲臣広嶋、斎事畢、献神社劍・鏡并白馬・鵠等」（前掲史料②b）。何故に対応すると考えるかといえ、広嶋が出雲における大国主神祭祀を終えて（「斎事畢」）入朝し、その際に「献」じた「神社劍・鏡并白馬・鵠等」の中には「御饗」が含まれていたのではないかと考えるからである。そう判断する理由は、延喜式（臨時祭）国造奏神賀詞条が、神賀事奏上儀において出雲国造が献上する物として、「玉、金銀装横刀、鏡、倭文、白眼鶉毛馬、白鵠、御饗」（数量表現は省略）をあげていることである。統紀における献上物表現と、延喜式におけるそれを突き合わせるならば、統紀における「神社劍・鏡并白馬・鵠等」の「等」には、延喜式に見えて統紀には見えない、「玉」、「倭文」、「御饗」が含まれていた——そして、この時以来の伝統が延喜式の中にそのまま規定された——と推測することができるのではなからうか。この推測があたっているとすれば、



神社物等献上儀は、一層具体的に、神社物・御贄献上儀と表現することが適当であろう。

以上のように考えることが出来るならば——神賀辞奏上儀が<sup>大</sup>国<sup>主</sup>神の<sup>天</sup>神<sup>御</sup>子<sup>に</sup>対<sup>す</sup>る<sup>国</sup>讓<sup>り</sup>儀<sup>礼</sup>であつたのに対して——、神社物・御贄献上儀は、<sup>出</sup>雲<sup>国</sup>造の<sup>皇</sup>子<sup>と</sup>天<sup>皇</sup>に<sup>対</sup>する<sup>服</sup>属<sup>儀</sup>礼<sup>で</sup>あつたということができよう。なぜならば、キヒサツミがホムチワケ皇子に対して行った「大御食」の「献」は、『古事記』神話においては、服属することの象徴的行為（その典型が大嘗祭）にほかならないからである（水林91/191頁以下、/256頁以下）。思えば、キヒサツミの祖神である天ホヒ神が、天神の命に反して復奏もせず<sup>に</sup>大<sup>国</sup>主<sup>神</sup>に「媚附」いて以来（この「媚附」の意味については後述する）、天ホヒ神の末裔は天神から離反したままの状態にあつた。したがって、キヒサツミの大御食献上物語の意義（出雲国造祖神の天皇への服属）はきわめて大きく、これを祭儀神話とする神社物・御贄献上儀もまた、重大であつたと言わねばならない。

(二) 神社物・御贄献上儀は、しかし、単なる服属儀礼にとどまるものではなかつた。御饗の献上を通じての天神御子に対する国神・海神の服属（その儀式的表現が毎世の大嘗祭）がそうであつたように——大嘗祭の場合は、服属する国神・海神が娘の献上（聖婚）を通じて天神御子に対して地の世界の呪能を付与し、その結果、天神御子は「日子」から「根子日子」になっていった（水林91/246頁以下）——、キヒサツミが仕える大<sup>国</sup>主<sup>神</sup>さらには出雲の神々もまた天皇および皇子に対して、なにがしかの呪能を付与したのであり、神社物・御贄献上儀は、そのことをも象徴する儀式だつたのではないかと考えられるからである。このことを示唆するのは、『古事記』における鵠の物語およびこれを祭儀神話とすると思われる神社物・御贄献上儀における白鵠の献上である。前者は、先に述べたように、“ホムチワケが言葉を完全に発するようになったのは大<sup>国</sup>主<sup>神</sup>祭祀によってであるものの、その前に、鵠の声を聞いたことによって、片言を喋れるようになった”とする物語であるので、これを祭儀神話とすることが明らかな神社物・御贄献上儀における白鵠献上もまた、天皇<sup>(9)</sup>ないし皇子に幸いをもたらす呪能付与の意味がこめられていたと判断されるのである。

ホムチワケの物語が神社物・御贄献上儀の祭儀神話であつたらうことは、この儀式の挙行が聖武即位から二年も後のことであつたことにも現れているように思われる。先に言及した神賀辞奏上儀・御饗献上儀（国讓り神話）と聖武即位儀（天神御子降臨神話）との連続も含めて、物語の全展開を時の推移に留意しつつ整理するならば、〈A I 国讓り（神統・皇統譜1～3代）→A II 天神御子日子ホノニギ命の降臨（神統・皇統譜1～3代）→B 国神・海神・諸豪族の服属（神統・皇統譜3～6代）→C 崇神天皇による天神地祇祭祀（神統・皇統譜15代）→D I 垂仁天皇による大<sup>国</sup>主<sup>神</sup>祭祀再興（神統・皇統譜16代）→D II 垂仁天皇に対する大<sup>国</sup>主<sup>神</sup>祭祀再興覆奏（神統・皇統譜16代）〉となるが、これと、次のような皇位就任儀式体系の時間的流れは、よく符合すると思われる（挙行年月不明の即位惣天神地祇祭は省略）。〈a i 神賀事奏上儀（724年1月27日）→a ii 即位儀（同年2月4日）→b 即位の大嘗祭（同年11月23日）→d i 出雲諸神祭祀儀（725年）→d ii 出雲諸神祭祀覆奏儀（726年2月2日）〉。

#### (4) まとめ

以上の考察をふまえるならば、聖武即位時の出雲関連諸儀式を構成する、①神賀辞奏上儀・御饗献上儀、②出雲諸神祭祀儀、③神社物・御贄献上儀、の三つの儀式はそれぞれ意義を異にし、そこ



での出雲臣の立場も別であった。次のようにまとめられよう。

- ①神賀辞奏上儀・御饗献上儀は——通説の説くような、出雲国造の服属儀礼ではなく——、別天神の世界構想に指導された、大国主神の天神御子に対する国譲り儀礼であり、ここでの出雲臣広嶋は、大国主神の祭祀者として、大国主神を代理する出雲国造の立場で儀式にかかわっていた。
- ②出雲諸神祭祀儀は、大国主神の国譲りに対する天皇側の返礼儀式であり、ここでの広嶋は、天皇を代理する出雲国意宇郡大領の立場で儀式にかかわっていた。
- ③神社物・御贄献上儀のうち、御饗献上儀は出雲国造本人の天皇に対する服属儀礼であり、神社物献上儀は大国主神をはじめとする出雲の神々が天皇に対して呪能を付与する儀礼であった。広嶋は、御贄献上儀においては出雲国造本人の立場、神社物献上儀においては大国主神など国の神々を代理する出雲国造の立場で、儀式に登場していた。

おおよそ以上のような一連の儀式が、天皇即位（祭儀神話としての日子ホノニギ命の降臨）を基準点として、①がその直前に、②③がその後に配置されるという形で、編成されたのであった。

これらのうち、①に関して、先に、神賀事奏上儀の本来の姿は、天皇即位儀に先立って、天皇の出御がないままに挙行されるものであったろうこと、ただし、皇太子は出御した可能性のあることを述べたが、この推定は、『古事記』神話が祭儀神話であることから結果する必然的推論である。というのも、神話における物語の順序は、〈国譲り→天孫降臨（天皇王権誕生）〉であるから、儀式次第もこれを反映して、〈神賀事奏上儀（国譲り神話の儀式化）→即位儀（天孫降臨神話の儀式化）〉となるはずだからである。そして、①から③に至る一連の出雲関連諸儀式に終始かわり、主役を演じていたのは出雲臣広嶋であったが、それは一人三役（大国主神の代理、天皇の代理、出雲国造本人）をこなす主役なのであった。

### ③……………出雲神話の正統と異端—その歴史的転回—

以上、①においては、元正天皇時代から延喜式までの神賀事奏上儀の変遷（原型の形成とその変質の歴史）を概観し、②においては、神賀事奏上儀の原型（聖武の皇位就任儀式体系の一部としての神賀事奏上儀）を、祭儀神話としての『古事記』によって意味付けられたものとして理解すべきことを述べた。以上の考察から自ずと見通されてくることは、神賀事奏上儀の変遷（原型の変質）の背景には、祭儀神話の次元での変容という事態が存在したのではないか、ということである。現実には、まさしく、そうであったと思われる。本節では、この点について論ずることとしたい。

結論をあらかじめ述べるならば、神賀事奏上儀の本来の形態の変質の背景には、天地共尊神話（「天」のみならず「地」の世界も尊い世界と観念するタイプの神話）とでも表現すべき『古事記』神話（出雲神話に即していえば、言向け和し・国譲り神話）が否定され、やがて、天尊地卑神話（「天」は尊いが「地」は卑しいと観念するタイプの神話）とでも言うべき性質の神話（出雲神話に即していえば邪神鎮定神話）が時代の正統思想となっていったという事情が存在した。かかる天尊地卑神話は様々な形をとって現れたが—『日本書紀』（720年）、『古語拾遺』（807年）など—、その原型は『日本書紀』であった<sup>(10)</sup>（水林 91 第2部スサノヲ論、03/180頁以下、04 a 5 節・6 節の天

神論および歴史意識論)。『古事記』は712年、『日本書紀』は720年の成立であるから、同時代（律令天皇制成立の時代）に、天地共尊神話（記）と天尊地卑神話（紀）とが共存し、対立していたのである。そして、この対立は、建設すべき律令国家ないし王権の理念をめぐる深刻な権力闘争を基礎とするものであった（水林91/359頁以下、04a5節・6節、05）。拙著・拙論において折にふれて言及してきた以上の事柄をふまえ、本節では、『古事記』と『日本書紀』との対立の歴史を、出雲関係の物語に焦点をあてて論ずることとする。

## 1 大国主神（記）と大己貴神（紀）

### （1） 大国主神と荒ぶる神々一言向け和し・国譲り神話（記） —

あらためて、『古事記』神話における出雲関係の物語をごく簡略に整理するならば、次のごとくであった。

#### （1）大国主神（偉大な国王神）による国作り

- ①軍事的平定（八十神追放による「国の作り始め」）
- ②政治的統一（少ナビコナ神との「国の作り堅し」）
- ③国作りの完成としての祭祀の実践（大物主神祭祀による「国の作り成し」）

#### （2）言向け・国譲り・天神御子降臨

- ①高御産す日神・天照大御神の使者による大国主神に対する「葦原中国」献上の働きかけ（「言向け」）
- ②大国主神の受諾（「国の献り」）
- ③天神側による出雲大神宮の造営
- ④日子ホノニギ命の降臨

#### （3）大国主神祭祀の衰微と再興

- ①大国主神祭祀の衰微と崇り
- ②大国主神祭祀の再興
- ③出雲国造祖神（キヒサツミ）の天皇に対する服属
- ④大国主神の崇りの解消（②と④とが互酬的關係にたつ）

以上のように整理される『古事記』出雲神話の特徴は、次のようにまとめられるように思われる。

第一に、大国主神王権には倫理性とでも表現すべき性質が備わっていることである。漢語で表現するならば、霸道ではなく王道の王権ということになろう。むろん、王権であるから、軍事的モメントは存在する（八十神追放物語）。しかし、大国主神の国作りはそれによって完成したのではなく、政治と祭祀によって補完されねばならなかった。加えて、このこと的前提として、そのような性質の王権が支配の対象とした国神たちは、善神であったことに留意しなければならない。『古事記』に「善神」という表現それ自体は存在しないが、「狭蠅の如く」に「万の物の妖」を惹きさせた「悪神」が国神たちを苦しめる物語が存在することによって、「悪神」とよばれる神以外の国神たちは善神であったことが知られる（国神は「荒ぶる神」とされるが、「荒ぶる」は“勢いの激しい”，“エネルギーに満ちあふれた”のニュアンスであり、「悪し」とは異なる。少なくとも、『古事記』においては、「荒ぶる神」と「悪しき神」とは全く異質な存在である）。

第二に、以上のことの結果として、高天原王権側の対大国主神王権交渉が、軍事的手段ではなく、「言向け和す」という平和的手段によってなされたことである。建御雷神の大国主神王権に対するかわり方は、前にも述べたように、「言向け和す」（言葉に向け、これによって相手を和す）ことであった。大国主神は「言向け」に対して、子をもって答えさせると応じ、大国主神の子の一人である言代主神は国の献上に同意した。いま一人の子である建御名方神が建御雷神に「力競べ」を挑むものの（挑んだのは建御名方神であることに注意）、建御雷神の力の前に圧倒される場面があり、これは、高天原王権側が大国主神王権よりも武力においても優越していることを示唆するものであるが、高天原王権側（建御雷神）の基本的態度は、武力平定ではなく、「言向け」によって大国主神王権側を「和し」、大国主神から国を「献」げると意思表示を引きだすことであった。

そして第三に、先にも述べたように、国譲りには、高天原王権からの出雲大神宮の造営・祭祀という対価が伴っていたことである。ここにおいて、高天原王権と大国主神王権との間には、互酬的關係が存在する。この関係は、さらに、ホムチワケの物語でも語られた。天神による大国主神に対する祭祀がなければ、天皇王権は王権として機能しないのであり、かかる意味において、天神による大国主神に対する祭祀と大国主神による天皇に対する治世の平安保障とは、交換関係にあった。

総じて、『古事記』は天地共尊神話であると評することができよう。「天」のみが尊いのではない。「地」の世界もエネルギーに満ち溢れ、その呪的力をもって天皇王権に幸いをもたらしうる偉大な世界にほかならない。

## (2) 大己貴神と邪神—邪神鎮定神話(紀)—

『日本書紀』神話におけるホノニニギ王権の成立物語は、『古事記』神話のそれとは全く異なるものであった。

(一) まず指摘すべきは、『日本書紀』が国神たちを、「多に螢火の光く神、及び蠅聲なす邪しき神」として描いたことである（「邪神」は「邪鬼」「鬼神」などとも言い換えられている）。このことは、『古事記』の国神が、前記のごとく、「悪神」では決してなかったこととの対比において、きわめて重要である。『古事記』と『日本書紀』とは、国の世界の価値評価において正反対なのである（水林 91 特に第 2 部）。

(二) このことのコロラリーとして、邪神どもを一旦は平定し、国世界に王権を築き上げた神もまた、大国主神（記）のような偉大な存在ではなかった。書紀神話には、そもそも「偉大な国王神」という意味を担う「大国主神」という名称の神は存在しない。これに相当する神（「国」を支配する神）の名は「大己貴神<sup>おほあなむち</sup>」である。

大己貴神の国支配は、その対象が「邪神」たちであったことによって、必然的に「広矛」をもってする軍事的な鎮定・誅伐であり、かつ、その次元にとどまるものであった。書紀神話には、『古事記』神話が多くを費やして描いた大国主神による国作りの物語—「葦原中国」の軍事的のみならず、政治的、宗教的な統一の物語—が全く欠如している。大己貴神（紀）においては、大国主神（記）のように、軍事を越えた政治や祭祀の実践による王権の倫理化は果たされない。大国主神（記）の「葦原中国」支配が漢語に言う王道であるのに対して、大己貴神（紀）の「国」支配は霸道にすぎない、と表現することもできよう。そして、大己貴神の武力平定後も、「国」はなお多

くの邪神が怪しく蠢いている状態にあったのであり、そのような「国」においてホノニギ王権を樹立するためには、「天神」が「国」の「邪神」どもを「駆除」し「誅」する必要があった。

(三) そこで、「皇祖高皇産靈尊」は、「皇孫天津彦彦火瓊瓊杵尊を立てて、葦原中國の主とせむ」ための前提として、「葦原中國の邪しき鬼を撥ひ平けしめむと欲」い、まず、天穗日命を派遣した。しかし、この神は大己貴神に「佞媚」てしまい、失敗する。二番手として大背飯三熊之大人、三番手として天稚彦を派遣するが、これも失敗。最後に、武神の経津主神・武甕槌神を派遣し、ようやく成功する。しかし、この二神の成功の仕方は、『古事記』における建御雷神のそれとは異なるものであった。

先にも述べたように、建御雷神（記）の大国主神王権に対するかかわり方は「言向け和す」ことであった。これに対して、書紀神話において、物語は次のように展開した。

- (1)経津主神・武甕槌神二神は、国の神々を「駆除平定」することが任務であることを大己貴神に告げ、その上で、大己貴神に対して「汝が意、何如に。まさに避べきや不や」（汝はどうする、退去すべきであるがそうするのかもしれないか）と問う。
- (2)大己貴神は、記の場合と同様に、子の事代主神に問う。事代主神は「避」るべきことを提案し、自身も早々に「避」り、これを受けて大己貴神は、“頼みにしていた子が「避去」ったので、自分も「避」ることにする”と答える（紀には、建御名方神の物語に相当するものはない）。
- (3)その上で、大己貴神は二神に、自身が国の神々を平定した際に使用した「矛」を与え、自身は「隠去」してしまう。
- (4)二神は、諸の順わぬ「鬼神」「邪神」どもを「誅」する（紀には、建御名方神の物語がないかわりに、鬼神・邪神の誅伐の物語が存在する）。

二神のやり方は「言向け和し」ではなく「駆除平定」である。さらに、大己貴神の行動は「献」ではなく、「避」「避去」（武力的威嚇の結果としての退去）であることに注意しなければならない。大己貴神は——おそらくは二神の武力平定方針を恐れて——国から「避去」ったのである。記に見られたような国譲りと出雲大神宮造営の互酬的交換の物語は存在しないのである。というよりも、『日本書紀』には、そもそも、「国譲り」神話というべきものが存在しないことに注意しなければならない。しばしば、『日本書紀』についても「国譲り」神話ということが言われるけれども、正確に表現するならば、論者が『日本書紀』について「国譲り」神話と表現する物語は、天神側からみれば、武力による「国平定」神話、国神側から見れば、武力制圧を恐れての「国退去」神話と表現すべきものであった。

(四) 『古事記』では、垂仁天皇の物語においても、天皇王権と大国主神との互酬的關係が語られたことは前記したが、この点でも、『日本書紀』は『古事記』と対立していた。『古事記』の上記物語に対応する『日本書紀』の物語は、互いに直接の関連が存在しない次の二つの物語—(I)垂仁天皇皇子の言語障害の物語と、(II)大己貴神に対する祭祀の途絶と再興の物語—に別れて存在する。

(I) まず、垂仁天皇皇子の言語障害の物語は次のごとくであった。ここには、『古事記』に存在した、大国主神祭祀と皇子の言語障害治癒との互酬的關係は全く見られない。

- (1)垂仁天皇皇子<sup>ホムツワケ</sup>譽津別王（記ではホムチワケ）は、大人になっても子供のように泣くばかりで、言葉も発しなかった。



- (2)ある日、誉津別は空飛ぶ鶴を見て、一言、言葉を発した。
- (3)天皇は鳥取造に対して鶴を捕えることを命じた。
- (4)鳥取造は鶴を出雲（一説に但馬）で捕えて献上した。誉津別はこの鶴を玩ぶことによって、物言うことができるようになった。
- (II) 次に、大己貴神に対する祭祀の途絶と再興の物語は次の如くであった。
- (1)崇神天皇（垂仁天皇の一代前）は、武日照命（別名に武夷鳥、天夷鳥、記にいう建ヒラ鳥命、出雲国造祖神）が天より持ち来たり、出雲大神宮に所蔵されている神宝を見たいと思い、武諸隅を出雲に派遣した。神宝を管理していた出雲臣の祖の出雲振根が筑紫に出かけていて不在であったので、武諸隅は振根の弟の飯入根に命じた。飯入根はこの命に応じ、神宝を天皇に貢上した。
- (2)筑紫から帰国し、神宝が献上されてしまったことを知った出雲振根は怒り、飯入根を責めた。振根の怒りはおさまらず、やがて、飯入根を謀殺した。そのやり方は、飯入根を騙して木刀をもたせ、自分は真刀をもって、飯入根を撃ち殺すというものであった。
- (3)この事件を聞き及んだ崇神天皇は、臣下を派遣して、出雲振根を誅した。
- (4)出雲臣たちはこのことに恐れおののいて、大己貴神を祭ることをやめてしまった。しかるに、丹波の人の子供が小児のものとは思えない不思議な詞を発した。このことを知った崇神天皇は——おそらくはそのことを不気味に感じ、災いの起こるのを避けるために——、出雲臣をして大己貴神を祭らしめ、神宝も返却した。
- (5)後に、垂仁天皇の時代に、再び出雲から神宝奪回のことかはかられた。誰も進んでこの任務を全うしなかった。そこで、天皇はこの仕事を物部に命じた。物部はこれを全うしたので、神宝は物部が掌することになった。

ここにも、『古事記』における大国主神祭祀の衰微と再興とは全く異なる性質の物語が存在する。『古事記』においては、天皇王権の<sup>(11)</sup>大国主神祭祀懈怠が天皇王権側に不吉な事態（ホムチワケの言語障害）を惹起し、天皇王権の<sup>(11)</sup>大国主神再興によってそのことが止んだのであるが（天皇王権と大国主神との互酬的關係）、『日本書紀』の物語は、天皇に<sup>(11)</sup>敵対した出雲勢力の<sup>(11)</sup>祭祀懈怠が不気味な現象を惹起したので（出雲世界が不吉を惹起する）、天皇王権が大己貴神祭祀の再興を命ずるとともに神宝を一旦は返還し（天皇王権の一時的譲歩）、後に、再び神宝の奪回に成功するというものであり（天皇王権の最終的勝利）、天皇王権と出雲世界の互酬的關係とは正反対の、対立・闘争と天皇王権の最終的勝利の物語にほかならないのである。

## 2 天ホヒ神（記）と天穗日命（紀） —

前項では、『古事記』および『日本書紀』における出雲神話の類型的対立を、大国主神（記）と大己貴神（紀）、荒ぶる神（記）と邪神（紀）に即して述べたのであるが、以下では、出雲神話におけるもう一人の主役である出雲国造の祖先とくにアメノホビに焦点を定めて検討することとする。出雲国造の祖については、すでに、大国主神ないし大己貴神の物語を検討する過程において、『古事記』におけるキヒサツミ、『日本書紀』における出雲振根が登場し、天皇王権に対して忠誠をつくす前者と敵対的な後者の対比が鮮やかなのであるが、この点をさらに、主として、出雲国造祖神



たるアメノホヒに関する検討を通じて一層確かなものと思いたいと思う。

### (1) 天ホヒ神の「媚附」物語(記)

高御産す日神・天照大御神が「言向け」のために最初に遣わした神は天ホヒ神であったが、『古事記』は、その天ホヒ神について、「媚附大国主神，至于三年不復奏」と語った。

(一) この件についての本居宣長の古典的註釈(記伝，出雲国造神寿後釈)の要点は二つ，第一は「媚付」を「コビツキテ」(コブ+ツク)と訓むことである。「コブ」の意義については特に言及されないが，現行諸辞書に見られる「へつらう」「こびる」(『時代別国語大辞典』上代編，『古語大辞典』，『岩波古語辞典』など)の意味に解しているのであろう。第二は，「三年不復奏」とあるのを誤りとしたことである。宣長は，「出雲国造神賀詞」に「天穗比命…返事申給」とある所伝が正しく，『古事記』にはそのことが漏れたと考える師賀茂真淵の説に賛意を表した。この二つを総合して，宣長は，“天ホヒ命は大国主神にへつらい，そうすることで大国主神を和し(媚付を媚和の意にとる)，その上で復奏した”と解したのである。

(二) 宣長の主張の第二点は，史料をきわめて恣意的に解釈するものであり，とうてい承認できるものではない。以上のように述べる時，宣長には，『古事記』，『日本書紀』，「出雲国造神賀詞」などの文章について，“「古の正実」(神々の時代の真実)についての言い伝えが，時には誤って，『日本書紀』では漢意による潤色をともなって記されている”というイメージが浮かんでいる。古代の文献の中では，“古より云伝たるままに記されたれば，その意も事も言も相称て，皆上代の実なり」と評価された『古事記』が最良の書なのであるが(記伝「古記典等総論」)，その『古事記』にも，所伝に漏れがあるというわけである。

しかしながら，このような観念は，『古事記』等の諸文献についての根本的な誤解に基づいている。『古事記』，『日本書紀』，「出雲国造神賀詞」などは，これらの文献の成立時点において，それぞれに，国家や王権についての理念を表明した高度に政治的なテキスト——「古の正実」ではなくして，各文献が編纂された時点の政治的フィクションを記したテキスト——なのであって，どの所伝が「正」かと問うこと自体が，誤っているのである。太安萬侶は，712年という時点において，特定の政治的意味を託して，「媚附大国主神，至于三年不復奏」という物語を『古事記』の中に書き記し，延喜式編纂者は，927年という時点において，『古事記』とは異なった政治的意味を託して，「天穗比命…返事申給」とする物語を「出雲国造神賀詞」に書き記した，と考えねばならない。倉野憲司氏は，宣長の上記主張を，“強めて辻褄を合せようとする附会の説”(記全4巻19頁)と評したが，この評価は当然であり，以後，宣長説をそのままの形で踏襲する学説は，少なくとも支配的ではないように思われる。

(三) 宣長の主張の第一点についても，私は賛同することができない。結論をあらかじめ述べるならば，「媚附大国主神」は“大国主神にコビツク”(清音)と訓み，“大国主神に魅かれて心より慕い従う”の意味にとるべきだと考えるのである。しかし，現行諸註釈は，この点についてはほぼ異論なく宣長説を踏襲しているので(記全，記注，記潮など)，多少とも詳細に論ずる必要があろう。

まず，「媚付」という漢字の意味について考えてみよう。そのうち「媚」について，『大漢和辞典』は，①こびる・たぶらかす等の悪い意味のほかに，②よろこぶ・いつくしむ等の善い意味をあげ

(しかも②①の順序で記す)、『漢辞海』も、①へつらう・迎合する、の意味のほかに、②好む・め  
 ぐる・いつくしむ、などの意味をあげていること、また、「附」について、『大漢和辞典』は、①くっ  
 つく、②依る、③頼る、④したがう・心を寄せる・親しむ、『漢辞海』は、①くつつく、②ふやす、  
 ③心から慕い従う、などと説明していることに注意しなければならない。「媚」「附」の語義が以上  
 のような広がりをもつとすれば、「媚附」には、論理的可能性として、大づかみに、(a)こび  
 てくつつく・へつらう、という悪い意味と、(b)慈しみ愛す・心より慕い従う、という善い意味との  
 二義が存在することになる。しかるに、宣長以来、諸学説は、「媚」「附」の語義の広がりをもつ  
 ことなく——そして、おそらくは、後述する『日本書紀』の「佞媚」物語と無造作に混淆するこ  
 とによって——、「媚附」の意味を「こびて、くつつく」、「へつらう」、「追従する」の意味に決め  
 込むのであるが、『古事記』を真に理解するためには、a bいずれの意味を充てることが適当かを、  
 文脈に即して検討しなければならないのではなからうか。『古事記』における「媚」の用例は上記  
 場面の一例のみ、「附」の用例は上記部分を除けばわずか二例で、うち一例は「(鎧の胸に矢入れを)  
 つける」の意(記56頁)、他は「言付ける」の意(記136頁)であるから、「媚附」の意は、『古事  
 記』当該箇所から決するほかはないのである。

私は、bの意義、すなわち“天ホヒ神が大国主神を心から好きになり、慕い従った”というほど  
 の意味に解するのが正しいと考える。何故か。『古事記』は、大国主神を文字通り“偉大なる、国  
 の王たる神”として描くのであるから、天ホヒ神がそのような神格に接してとる態度としては、「へ  
 つらう」よりも「魅かれて心から好きになり慕い従う」方がはるかに自然であるからである。そう  
 であるからこそ、天ホヒ神の末裔が大国主神を祭ることになるのではなからうか。そのような天ホ  
 ヒ神と大国主神との関係を高御産す日神・天照大御神は承認せざるをえず、天ホヒ神派遣から三年  
 を経過したところで、天ホヒ神に対しては何の措置をとることもなく、二番手の使者を立てること  
 にしたのではなからうか。

以上のことは、特に、第二の使者たる天若日子の物語との関係において明瞭とならう。天若日子  
 も、「言向け」の仕事を託されながら、8年を経ても復奏しなかったのであるが、この神の場合に  
 は、大国主神の娘を娶った上で「其の国を獲むと慮る」すなわち「葦原中国」を自分のものにして  
 しまおうとする邪心からであった。そして、復奏しなかったばかりか、高御産す日神・天照大御神  
 に敵対して「葦原中国」を横取りしてしまおうとする天若日子は、結局は、高御産す日神(高木神)  
 によって殺害されてしまうのである。このような天若日子との対比において、高御産す日神・天照  
 大御神によって何の否定的措置が講じられることのなかった天ホヒの神性がどのようなものである  
 かを推定し、この神の大国主神に対してとった「媚附」の意味を理解しなければならない(加えて、  
 さきに言及した、ホムチワケの物語における、天ホヒ神の末裔キヒサツミの天皇王権への奉仕の物  
 語も想起すべきであろう)。答は自ずと明らかではなからうか。

「媚附」が“心から好きになり、慕い従った”の意味だとすれば、次の課題は、太安萬侶が「媚  
 附」について、どのような訓読を想定していたかを考えることである。「媚」の古訓に、“心から好  
 きになる”という意味になる訓みが存在したのか否か。『字通』、『字訓』は、そのような訓が存在  
 したことを示唆する。すなわち、両辞書によれば、「媚」の訓として、「法華釈文」にはコヒ、「名  
 義抄」には、コブ・コビとともに、①コフル、②ウツクシブなどがあった(『岩波古語辞典』や『字

訓』によれば、コビはkobi、コヒはkofiで同源の語であるらしい。ちなみに、「乞う」はkōfiで語源が別とされる)。コヒ・コフルは、「媚」のほか、さらに「恋」の字があてられる言葉であり、奈良時代には「…をコフ」ではなく「…にコフ」の形で、「人や事などに心引かれ、慕う」の意味で通用していた(コビも「…にコビル」であり、この点からも、コビとコヒとが同源であるとする『字訓』の説明が納得される)。コヒは、“異性に魅かれる”のニュアンスで登場することが多いようではあるが、しかしこれに必ずしも限定されないとされる。対して、ウツクシブは、通常「愛」の字で表現され、「親が子を愛するように人をおかわいがる」(『岩波古語辞典』)、「奈良時代には、親子や夫婦・恋人などの間の、長上から目下の者に対する愛情を表す」(『古語大辞典』)などと解説される言葉であった。

以上のように考えてくれば、天ホヒ神の大国主神に対する関係は「長上から目下の者に対する」関係ではないのであるから、問題の「媚」にはウツクシブではなく、コフの訓をあて、「媚附 大国主神、至于三年不復奏」は、「大国主神にこひつきて、三年にいたるまで復<sup>かへりことまを</sup>奏せず」と訓ずるのがよいのではなからうか。そして、その意味はといえば、“天ホヒ神は、大国主神に魅かれて、心から慕い従うようになり、三年が経過しても復奏しなかった”ということになるのである。

ちなみに、『古事記』には、「媚」と同じくコヒと訓まれたと推定される「恋」の用例が四箇所存在する(記136頁、288頁、298頁、324頁)、これらは全て異性に「恋」をする場合であるから、太安萬侶は、『古事記』執筆に際して、異性に魅かれる場合も同性に魅かれる場合もともにコフというヤマト言葉で表現するが、漢字表記については、異性に魅かれる場合は「恋」、同性に魅かれる場合は「媚」で表現するという規則を立てていたのではなからうか。

## (2) 天穗日命の「佞媚」物語(紀)

『古事記』とは対蹠的に、「葦原中国」を邪神の蠢く世界として描き、素戔鳴尊をその権化、「葦原中国」の武力平定神大己貴神をその子とする『日本書紀』神話が、以上のような意味に解された、天ホヒ神の大国主神に対する「媚附」の物語を許容することができなかったことは、当然である。『日本書紀』は、大己貴神の側に対して、アメノホヒが“心から好きになり慕い従う”ような神性を付与することを拒否することの上に成り立っているからである。『日本書紀』(720年)の書き手は、『古事記』(712年)を前にして、改作を考えたであろう。建速スサ之男命(記)の物語を素戔鳴尊(紀)に変質させた同じ精神と手法をもって(水林91第2部参照)、天ホヒ神と大国主神との関係の物語(記の「媚附」物語)を、『日本書紀』の思想に適合する天穗日命と大己貴神の物語に改作しなければならない、そのように考えたであろう。

その結果が、『日本書紀』神代第9段本文の邪神誅伐神話であり、天穗日命と大己貴神との関係についての、「此神[天穗日命]、佞媚於大己貴神、比及三年、尚不報聞」(〔 〕内は水林による補)という表現であった。「媚附」(記)と「佞媚」(紀)とでは、外見上はわずか一文字の異同であるが、意味的には天地の相違がある。『大漢和辞典』は、「佞」の意義として、①才能、②弁才、③へつらう、④よこしま、『漢辞海』は、①口がうまく弁がたつ、②言葉を巧みに使ってこびへつらう、などをあげる。『日本書紀』の書き手は、『古事記』の「媚附」が大国主神の偉大さを間接的に表現する語であることを察知し、「媚附」を「佞媚」に書き換え、意味を反転させようとしたのである

う。「佞媚」を、『日本書紀』の現行校訂版（日本古典文学大系版および日本古典文学全集版）は、ともにオモネリコビと訓んでいるが、『字通』によれば、「佞」の古訓はヘツラフ・アザムク・イツハルなどであるから（オモネルはないようである）、ヘツラヒコビテと訓むのがよいかもしれないが、それはともかくとして、「佞媚」には、大己貴神を魅力ある偉大な王たる神として描くことにはならないような意味がこめられていたのであった。

そのことの結果として、アメノホヒの神性も変質することとなった。天ホヒ神（記）は、天神の命に従わず、復奏しなかったのであるが、しかしそれは大国主神の偉大さに魅かれた結果の行動であった。しかるに、天穂日命（紀）は、附くに値しない大己貴神に、天神の命に反してまで、しかも、「佞」という態度をもって従ってしまったのである。天穂日命（紀）の神性は、少なくとも善ではない。そして、そのような神性の天穂日命の末裔に、ごく自然なこととして、天皇に反逆し、誅伐される出雲振根が登場したのであった。

### 3 正統と異端の転回

以上、大国主神と大己貴神、天ホヒ神と天穂日命に即して考察した、相対立する『古事記』と『日本書紀』のうち、7世紀末から8世紀前半までの律令天皇制成立の時代においては、『古事記』が正統思想であった（水林 91, 94）。しかしながら、8世紀も40年代に入ると、『古事記』は正統思想の座から転落することになった（97/15頁以下, 02 a/116頁）。それによって理念づけられ正当化されたところの、聖武即位によって一旦は実現した天皇・藤原王朝としての律令天皇制が、聖武後継の不在や藤原四兄弟の突然の死によって挫折するという事態が、『古事記』神話の権威を著しく貶めたことが、根本原因であったと思われる（水林 04 a下/109頁, 05/134頁以下）。聖武は、国家を経営するための正統思想を——権威失墜の『古事記』神話にかえて——仏教に求め、これに応じて、平城宮の大改造にも着手した（水林 97/15頁以下, 02 a/116頁以下）。

王権を支える正統思想が仏教に求められるようになったとはいえ、神話が廃棄されたわけではなかった。8世紀末の桓武天皇の時代になると再び神話が前面に出るようになってくる。しかし、復活してきた神話は、もはや『古事記』神話ではなかった。このことに関して、二つの事実が重要である。

一つは、『日本書紀』神話そのものではなかったけれども、系統としては、明らかにこれに属する『古語拾遺』が大同2年（807）に成立することである。斎部広成によって記され、平城天皇に献上されたこの書は、記・紀が出雲関係の神話として記した物語を、次のように語っている。

- (1)大己貴神(大物主神, 大国主神, 大国魂神とも言い, 大和国城上郡大三輪の神とする)が、「矛」を以て「国を平げ」た。
- (2)天照大神・高皇産霊尊は、皇孫を「葦原中国」の主とすべく、経津主神・武甕槌神を地上に派遣して、大己貴神以下を「駆除平定」せしめた。
- (3)その結果、大己貴神は「葦原中国」を天照大神・高皇産霊尊側に「避」ることになったが、その時、自らが「葦原中国」を「平げし」際に使用した「矛」を経津主神・武甕槌神に授け、この「矛」をもってすれば、必ず国を治めることが出来るであろうことを述べた。
- (4)経津主神・武甕槌神は、その「矛」を用いて、「諸の順はぬ鬼神等を誅伏」した。



いま一つは、奈良・平安時代を通じて——『古事記』に関する記録が何も残っていないのと対蹠的に——、『日本書紀』の講書が宮廷において行われていたことが知られることである。それは、早くも、書紀完成の翌年に当たる養老5年(721)に始まったらしい(それを記したものとして『養老私記』の名が伝えられている)。その後、平安朝時代に入って、弘仁3年(812)、承和10年(843)、元慶2年(878)、延喜4年(904)、承平6年(936)、康保2年(965)に、講書の行われたことが記録に見えている(日本古典文学大系『日本書紀』上、解説、34頁、54頁)。要するに、8世紀中葉以降、早くも『古事記』は棄てられ、『日本書紀』は律令天皇制成立時代よりも一層の権威を獲得したのであり、王権と国家に関する思想における正統と異端に、逆転現象が生じたのであった。

#### ④……………延喜式出雲関連儀式体系

##### —律令天皇制の出雲関連儀式体系の変質—

以上のような、8世紀中葉以降の神話の変容の延長線上に、『延喜式』(927年完成)の定める出雲関連諸儀式が成立することとなった。これが、律令天皇制成立期の出雲関連諸儀式と質的に異なったものであることは、先に述べた通りであるが、そのことの意味を知るためには、延喜式出雲関連諸儀式の祭儀神話がどのようなものであったのかを理解しなければならない。そして、それこそは、延喜式神賀事奏上儀において唱えられた「出雲国造神賀詞」(延喜式祝詞)であった。『古事記』神話とも『日本書紀』神話とも異なる、第三類型の出雲神話である。

### 1 延喜式「出雲国造神賀詞」における出雲神話

#### (1) 「出雲国造神賀詞」の概要

「出雲国造神賀詞」は三段から構成されるが、要約するならば、次のようなものであった(「出雲国造神賀詞」は奏上文であるので、以下の要約もそれにふさわしい形の文章とした。[ ]内は要約ではなく、水林の註記である)。

##### 首文

出雲国造は、恐み恐み申し上げさせていただきます。

第一段落 [出雲の神々が、出雲国造によるこの一年間の祭祀に応じて、天皇に対して奏上した神賀吉詞を、出雲国造が出雲の神々にかわって天皇に対して奏上することについて]

「出雲国造は、天皇命の御世の長久を祈願するために、出雲国に鎮座する、イザナキの子たる熊野大神(=櫛御気野命)や国作りを行った大穴持命をはじめとする186の社の神々を、この1年間、それぞれの神の社に忌み静めて、お仕えてまいりましたが、これに対して、神々からは、「イハヒの返事」としての「神賀吉詞」がありました。その出雲の神々の神賀吉詞を、(神々にかわって)ここに奏上させていただきます」と申し上げます。

第二段落 [神話時代の回顧およびこれを規範とする現在の出雲国造による祭祀と神宝献上について]

〔(1)高天の神王である高御魂命は、皇御孫命に天下・大八島国を譲与した時に、出雲臣等の遠い祖先神である天穗比命を、国の様子を視察するために、地上に派遣されました。(2)天穂

比命は視察を終えて、次のように復奏しました。『豊葦原の水穂の国は、昼は五月蠅のごとく魔物が沸き上がり、夜は瓶の中で燃える火のように不気味に光る神がおります。石や木立、青い水の泡までもが言葉を発する荒れすさんだ国でございます。しかし、これを鎮め平らげて、皇御孫命が平安な国として統治できるようにいたします』。天穗比命は以上のように述べ、自身の子である夷鳥命を布都怒志命に供をさせて地上に派遣して、荒ぶる神どもを「撥ひ平らげ」、国作りをした大穴持大神をも「媚び鎮めて」、大八島国の現世の政事から「避」らしめました。(3)大穴持命は、避るにあたり、『皇御孫命が静かに坐すべきは大倭国でございます』と申し、自身の和魂（倭大物主櫛毘玉命）を三輪山に鎮座させ、子（阿遲須伎高孫根）の御魂を葛木の鴨に鎮座させ、事代主命の御魂を宇奈提に鎮座させ、賀夜奈流美命の御魂を飛鳥に鎮座させて、皇御孫命に近侍する守り神とし、自身は出雲の杵築宮に静まりました。(4)以上のことを受け、神魯伎・神魯美命は、天穗比命に対して、次のように命じられました。『汝天穗比命は、天皇命のいつまでも続く長き大御世を永遠に堅固にするために、出雲国での祭祀を執り行い、繁栄の世とするために幸いを奉りなさい』と。(5)天穗比命の後裔である出雲国造は、神魯伎・神魯美命の以上の命令の通りに、齋事に仕え奉り、朝日が豊かに栄え登る時に、出雲の神々の礼物・出雲臣の礼物として、神宝を献上いたします」と申し上げます。

第三段落 [再び、今、ここに、出雲神々と出雲臣が天皇に神宝を献上し神賀詞を奏上することについて]

「大八嶋国を統治される天皇命の長久の御世を御横刀によって誅し堅めるために、白御馬を天下統治の志のために、白鵠を愛玩物として、倭文や大鏡を平安な統治の志のために、これら御寿の神宝を捧げ持ちて出雲の神々の礼物・出雲臣の礼物とし、恐み恐みて、神賀吉詞を申させていただきます」と申し上げます。

## (2) 「出雲国造神賀詞」の本質

「出雲国造神賀詞」の出雲神話は、(1)国神の神性と、(2)天穗比命の神性ととの二点において、記・紀とは異なる第三の型を示している。

(1)「出雲国造神賀詞」には、一方で、『日本書紀』に類似の国神観念が認められる。「邪神」「邪鬼」「鬼神」という表現それ自体は見えないけれども（「荒ぶる神」という表現が見えるが、これは『古事記』のそれとは表現は同じでも、内容は異なる）、国神を「昼は五月蠅なす水沸き、夜は火籠なす光く神」と表現していることは、事実上、「邪神」と言うに等しいと言わねばならない。それ故、地上に天神子孫の王権を樹立する仕事は、「言向け」ではなくして「撥ひ平らげ」となった。しかし他方で、『古事記』に類似の国神観念も認められる。一旦「媚鎮」められるや、大穴持命は、自身の和魂や子を天皇の守神にするなど、従順に奉仕する神となるからである。総じて、「出雲国造神賀詞」における国神は、記・紀を折衷したかのごとき性質を示すのである。

(2)アメノホヒの物語は、『古事記』や『日本書紀』のそれとは、全く異なるものであった。アメノホヒは、『古事記』においては、偉大な大国主神に魅かれて慕い従うようになった結果として（媚附）、『日本書紀』においては、武力による覇者にすぎない大己貴神にへつらい、こびてしまった結

果として（佞媚）、天神の命に反して復奏しなかったのであるが、ここ「出雲国造神賀詞」においては、天神の命令に忠実に、国世界の状態を視察して復奏するとともに、その子をして、国神を「撥ひ平らげ」しめるのである。その際に、天穗比命側が大穴持命に対してとった態度は——「媚付」や「佞媚」ではなく——、「媚鎮」であった。天穗比命側が、国世界を平定するための作戦として、あるいは言葉巧みに大穴持命に「媚」び入り、あるいは武力をもって威嚇しつつ、大穴持命を「鎮」めた（押さえ込んだ）のである。

以上のような延喜式神賀詞出雲神話の形成は、神賀事奏上儀の歴史を想起するならば、必然的なことであった。『古事記』の権威失墜によって神賀事奏上儀の原型を保持し続けることは不可能になったことが、かりに神賀事奏上儀そのものの廃絶に結果したとするならば、延喜式神賀詞出雲神話のごときものが生み出される必要はなかったはずであるが、神賀事奏上儀それ自体は変容しつつ持続させるという道が選択された以上（①参照）、「出雲国造神賀詞」のようなタイプの出雲神話は必須であったということである。なぜならば、古事記出雲神話の権威失墜の時点で唯一存在した書紀出雲神話では、出雲に関係する勢力（大己貴神、その支配下にある邪神たち、天穗日命）はことごとく、卑しく、反天皇的存在であったことによって、出雲関係の諸儀式の祭儀神話たりえなかったからである。そして、まさにこのこと故に、「出雲国造神賀詞」は、もはや古事記の出雲神話ではないが、さりとて書紀の出雲神話でもない、第三の出雲神話を語ったのであった。

### （3）延喜式出雲関連諸儀式の神話的意義

以上のように考えてくることによって、原型崩壊以後の出雲関連諸儀式が——『古事記』神話を祭儀神話とする皇位就任儀式体系の一環としての位置づけを否定されて——、出雲国造新任儀を機軸に再編されるに至ったという事実を、無理なく理解できるように思われる。「出雲国造神賀詞」第二段に示された出雲神話を、物語の時間的順序によって整理するならば、

- a 天穗比命に対する天神の国視察命令
- b 天穗比命による国の状態についての復奏
- c 天穗比命の子による邪神平定・大穴持命媚鎮、そして大穴持命の服従
- d 天神の命をうけての、媚び鎮めた大穴持命などに対する天穗比命による祭祀
- e 天穗比命による祭祀に対する返礼ないし服属の証としての、出雲の神々による神宝の献上と神賀詞奏上

となるのであるが、aを祭儀神話とする儀式が出雲国造新任儀として、c dを祭儀神話とする儀式が出雲国造新任儀に続く一年間の出雲諸神祭祀儀として、そして、eを祭儀神話とする儀式が神宝献上・神賀詞奏上儀として調べられたのではなからうか。

以上のことを、①に示した一連の儀式の側から整理すれば次のようになる。

- (1)出雲国造新任儀
  - ・祭儀神話：a
  - ・儀式の意味：出雲国造に対する、天皇の国視察・平定命令
- (2)出雲諸神祭祀儀
  - ・祭儀神話：cおよびd

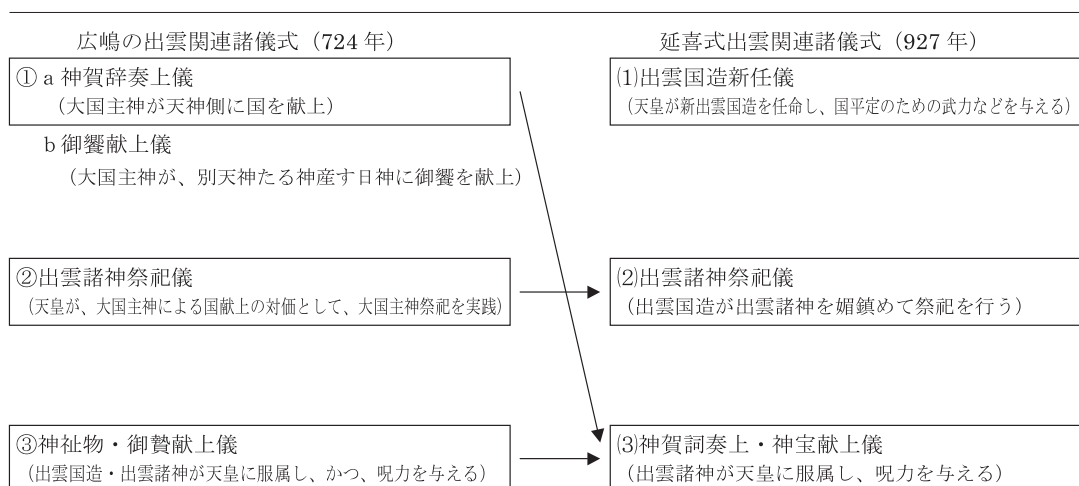


図3 出雲関連諸儀式の変遷

・儀式の意味：国の平定と祭祀

(3)出雲国造による神宝献上・神賀詞奏上儀

・祭儀神話：e

・儀式の意味：出雲の神々による天皇への呪能賦与（神宝献上）および復奏（神賀詞奏上）

起点は国の視察と平定の命令を祭儀神話とする出雲国造新任儀（この儀式の中心に位置する出雲国造職への任命および武器「金装横刀一口」の賜与は、国の平定命令を象徴するものであろう。この点につき、①1を参照）、終点は任務遂行の事の復奏を祭儀神話とする神賀事奏上儀であるから、延喜式出雲関連諸儀式は、天皇の出雲国造に対する国鎮定命令とこれに対する出雲国造の使命遂行・復奏儀礼<sup>(12)</sup>を核とするものであった。

かくして、本来の出雲関連諸儀式体系（『古事記』を祭儀神話とする、律令天皇制儀式体系）とは式次第と神話的意義を全く異にする新しい儀式体系（「出雲国造神賀詞」を祭儀神話とする、延喜式天皇制の儀式体系）が出現した。前者の后者への転換を図示するならば、図3のようになろう。表面だけを観察すれば、後者に(1)が加わり、前者の①③が後者の(3)に統合されただけのように見える（②=(2)）。そこに、出雲関連諸儀式を、通時代的に——あるいは出雲国造新任儀として、あるいは皇位就任関連儀式として——捉える考え方が生まれてくる根拠の一つがあろう。しかしながら、表層の奥底には、儀式と祭儀神話の本質にかかわる根本的な変化が存在したのであった。

## 2 延喜式「出雲国造神賀詞」の成立時期

延喜式出雲関連諸儀式と「出雲国造神賀詞」は、『延喜式』（927年完成）において最終的に確定したものではあるが、しかし、その成立—細部の異同を別として、本質的要素の組み合わせが形成されたという意味での原型の成立—は、時代を多少とも遡るものであったように思われる。まず、儀式についていえば、六国史に見える最後の出雲関連儀式である豊持によるそれは、明らかに『延喜式』の規定したものとは異なるので（①史料②参照）、延喜式出雲関連諸儀式の形成は833年以降ということになるだろうが、このことは、“延喜式出雲関連諸儀式の成立は、『延喜式』完成の927年まで下る”とする結論に、必然的に結果するというわけではない。870年代に成立する『貞観儀式』



には「太政官曹司庁任出雲国造儀」が見えるので、この頃に、出雲国造新任儀式と神賀事奏上儀とが結合した可能性もあるのではなからうか。

出雲神話についていえば、延喜式「出雲国造神賀詞」の原型すなわち『古事記』型でも『日本書紀』型でもない出雲神話の第三類型というにふさわしいものの最初の形は、延喜式出雲関連諸儀式よりもかなり以前に成立したように思われる。ただし、「かなり以前」とは言っても、『古事記』が正統思想の立場を確実に保持していたと思われる730年代中葉（天平年間前期）以前一神賀事奏上儀<sup>(13)</sup>としては、聖武即位時の広嶋による儀式一に遡ることはない。結論として、私は、以下に掲げる幾つかの理由によって、弟山による奏上儀（750年、孝謙天皇時代）における「神斎賀事」が延喜式「出雲国造神賀詞」の原型をなしていたのではないかと推測する。

第一に、弟山による奏上儀が、『古事記』の権威失墜後の最初の神賀事奏上儀だからである。この時の神賀事はもはや『古事記』的たることを許されなかったはずであり、さりとて、『日本書紀』的出雲神話は、神賀事奏上儀の祭儀神話としては論外であるから、第三の出雲神話の原型はこの時に生まれざるを得なかったのではないか。

第二に、弟山による神賀事奏上儀から、天皇が儀式に出御するようになり、本来の形が崩れることである。果安と広嶋の奏上儀に天皇の出御がなかったのは、この儀式が、天皇という存在が国世界に誕生する以前の国譲り神話を祭儀神話としていたからであり、その意味で、天皇不出御は本質的事柄であったが、そうだとするならば、弟山による儀式における天皇出御は、儀式の意味が、延喜式「出雲国造神賀詞」的な復奏儀礼に傾きはじめてことを示唆し、『古事記』的神賀事にかわる、延喜式「出雲国造神賀詞」の原型の形成を暗示するのではないか。

第三に、弟山の時に、神賀事奏上儀を二度繰り返すようになったことである。その前の広嶋による神賀事奏上儀は、聖武即位の直前の時点での一回のみであった。即位儀の後にも出雲関連儀式は続いたが、それは、出雲諸神祭祀儀（於出雲）と神社物等献上儀（於平城宮）であり、儀式を意味づける祭儀神話（国譲り神話）を想起するならば、神賀事奏上儀は即位儀に先行して一回だけ挙行されることが当然であった。したがって、弟山による二度にわたる神賀事奏上儀挙行という事実もまた、この時の神賀事が『古事記』的なそれではなく、それに代る内容のものであったことを推測させるのではないか。

ちなみに、上に第三点として指摘したことは、“弟山以降『延喜式』に至るまでの神賀事奏上儀が、何故に、二度繰り返されたのか”という問題の解決に一つのヒントを与える。すなわち、広嶋によって挙行された出雲関連諸儀式が、聖武即位儀を挟んで、前後二度に分割して行われたという事実が、後代に規範的意味を帯び、内実を変化させつつも、二度の挙行という形だけが踏襲されたのではなからうかと私は推測するのである。

## ⑤……………出雲神話・出雲関連諸儀式の起源

### 1 律令天皇制的出雲神話世界の形成

(一) 出雲関連諸儀式およびその祭儀神話としての出雲神話の歴史は、これまで論じてきた724年

(聖武即位時出雲関連諸儀式) から 927 年 (延喜式出雲関連諸儀式) までの 2 世紀間についていえば、おおよそ三つの時期に区分されるということであった。すなわち、①『古事記』を祭儀神話とする、聖武即位時出雲臣広嶋によって行われた出雲関連諸儀式の時代 (724~726 年)、②「出雲国造神賀詞」原型を祭儀神話としつつも、出雲国造新任儀を基軸とする出雲関連諸儀式が未成立の時代 (749 年孝謙女帝即位から 927 年延喜式成立まで)、③「出雲国造神賀詞」を祭儀神話として、出雲関連諸儀式が出雲国造新任儀を基軸として調えられる時代 (927 年延喜式)、である。

以上の考察をふまえ、最後に考えてみたいのは、上記の歴史の前史についてである。『古事記』に先行する出雲神話は存在したのか、存在したとしてそれはどのようなものであったのか、それはいつ成立したのか、そして、それを祭儀神話とする出雲関連諸儀式は存在したのか、かりに存在したとすればどのようなものであったのか、などの問題である。

以上の問題のうち、出雲神話については、私自身、かつて、記・紀神話一般の原型の歴史的形成の一環として、次のような趣旨のことを述べたことがある (水林 03/155 頁以下、なお、[ ] 内は本稿の主題を考慮しての補足)。すなわち、

- (1) 記・紀の神話のうち「国」にかかわる物語は、5 世紀以前に、王権の正当化というような政治性をもつことなく、各地域に形成されていた。中央で、一つの体系的な神話にまとめられることはなかった。[出雲にも当然に地域色豊かな神話が形成されていたことであろう。それは、潤色を施されて、『出雲国風土記』の神話の中に生きているであろう]。
- (2) 欽明朝 (6 世紀後期) から孝徳朝 (7 世紀中葉大化改新) の時期にかけて、『日本書紀』神話 (天尊地卑神話) の原型となる神話 (王権神話) が形成された。[この段階の王権神話でも、出雲が特に重要な位置をしめることはなかった]。
- (3) 天武 10 年 (681) に、地方豪族を幅広く結集する挙国一致の集権的国家を形成すべく、その国家理念の正当化のために、天地共尊神話の編纂が開始され、持統 3 年 (689 年) に一応の完成をみた (「勅語旧辞」, 「天神地祇之事」)。これは、『古事記』神話そのものではなく、その前段階のものであるが、天神のみならず国神の偉大さを語る点では、『古事記』神話の基礎となるものであった。

このとき、伊勢神宮における日神と出雲日隅宮におけるオホナムチとが一つのセットをなす形で、出雲が「国」を代表する世界として、神話に格別の重要性をもって登場した。国譲り神話 (「国」の中心たる「出雲」のオホナムチから「天」のタカミムスヒへの国譲り) の成立もこの時と考えられる。出雲が「国」を代表する地域として登場したのは、この地に、他の地域には見られない、「出雲国家」とか「出雲王権」などとよばれるにふさわしい強大な勢力が現実存在したためではない。そのような史実は、文献的にも考古学的にも実証されない。ほかならぬ出雲が「国」世界を代表する地域に押し出されたのは、この地が、倭を挟んで日の昇る伊勢と正反対の位置に所在しているために (伊勢・倭・出雲が一直線上に位置するので、伊勢から「日」が昇り、出雲において「日」が沈むということになる)、「日隅宮」(漢語「隅」は辺境の意、和訓「スミ」は、『岩波古語辞典』によれば、“あちこち動きまわるものが、一つの所に落ち着き、定着する”が原義で、そこから“静まって落ち着く”などの意が生ずるという。「日隅宮」は“日が沈んでいくところにある宮”の意味である) の立地たりうるといって、王権

神話の論理的要請のためであった。<sup>(14)</sup>

(4)持統朝最末期（7世紀最末期）に、天地共尊神話の新バージョンである『古事記』神話の原型が形成された。天武朝神話（「勅語旧辞」）と『古事記』神話の原型との間には重要な差異があるが、しかし、天武朝出雲神話の骨格は維持され、やがて『古事記』（712年）の出雲神話に結実した。天武朝に構想された〈伊勢—倭—出雲〉のラインは、〈伊勢大神宮—平城宮—出雲大神宮〉の祭祀演劇的空間（政治的手段ないし現象形態としての祭祀が政治的演劇として挙行される空間）として具体化された。

神話史全体をおおよそ以上のように構成することができるとするならば、出雲神話の最初の形の完成は、持統3年（689）のこととなる。しかし、この段階では、出雲関連諸儀式のことが文献史料にあらわれない。おそらくは、神話は出来たけれども、祭儀はまだ調べられなかったということであろう。祭儀が調べられなければ、祭儀において唱えられる祝詞という形での出雲神話（すなわち出雲国造神賀事）も当然に未形成であったろう。持統朝に続く文武朝（697—707年）および元明朝（707—715年）についても、神賀事奏上儀挙行のことを伝える文献史料に恵まれないが、このことは、この時期にもなお、神賀事奏上儀および神賀事がなお形をなしていなかったことを示唆する。

出雲関連諸儀式の挙行が文献史料によって確かめられるのは、すでに述べたように、元正天皇即位（715年）を受けての、出雲臣果安による「神賀事」（716年）に関する『続日本紀』の記事であるが、この初見史料こそは、出雲国造神賀事奏上儀の始まりおよび神賀事それ自体の成立を伝えるものであると思われる。そして、その「神賀事」は——果安奏上の716年は『古事記』撰録（712年）の後のことであるから——、『古事記』出雲神話を基礎とするものであり、8年後の聖武即位時広嶋奏上「神賀事」と基本的には同じものであったのではないかと推測される（①史料①）。

(二) 神賀事および神賀事奏上儀のみならず、そもそも、出雲大社が現在の地に創建されたのも、716年のことだったのではなからうか。そのように推測する理由は、先にも言及した〈伊勢大神宮—平城宮—出雲大神宮〉の東西一直線にほかならない。

この一直線は、「おおよそ」のものではなく、厳密なものであった。後藤真氏のご教示によれば、〈出雲大社—平城宮内裏跡—伊勢神宮（外宮）〉は、約104.6度（真北を0度、真東を90度とした場合の角度）の線上に並ぶのである（この東西線は、新暦で2月15日の頃、旧暦で正月に、伊勢神宮の東彼方から太陽が昇るラインにほかならない）。偶然とは考えられない事態であり、おそらくは大陸から伝えられた高度の測量技術をもって意図的・計画的に配置されたに相違ないのであるが、そうだとすれば、このことは、出雲大神宮が平城宮時代（その設計・準備段階も含む）の建築物であることを示唆する。

〈伊勢大神宮（外宮）—平城宮—出雲大神宮〉のうち、伊勢神宮（外宮）は古くから今見ることのできる場所に存在した（岡田精司70第Ⅱ部第4論文）。これに対して、平城宮造営の計画は、どんなに早くとも、藤原宮遷都が実施された694年以降であり、その確定は、『続日本紀』が「諸王臣の五位已上に詔して、遷都の事を議らしめたまふ」という平城宮遷都関係の初見記事を載せる707年（慶雲4）2月から遷都の詔が発せられる708年（和銅1）2月にかけての時期であった。問題の出雲大神宮は、このことを受け、それからあまり時をおかずに、〈伊勢神宮—平城宮〉ライ

ンを西方に延ばして海に接するその地点に造営されることが定まったのではなかろうか。この推測があたっているとすれば、出雲大神宮の造営（今見ることのできる場所での造営）の決定は、708年の頃ということになる。

そして、その時から——倭における平城宮の造営と並行して——、出雲大神宮の建設が始まったのであった。この工事は困難を極めたであろう。というのも、大神宮は、『古事記』が、大国主神をして「天神御子の天つ日継知らすとだる天の御巢の如く」（記111頁）と語らしめ、ホムチワケをして「青葉の山の如きは山と見えて山に非ず」（記209頁）と感嘆せしめたような巨大かつ壮麗な宮—高さ48メートル、階段の長さ109メートルという並外れた巨大建築（水林01「あとがき」）—であったからである。そのような難工事のために、出雲大神宮の創建は、造営の決定から約10年も後の、果安によって初めて神賀事奏上儀が挙行された716年2月にまでずれこんだのではないか。そう考える根拠は、第一に、出雲関連儀式の変遷について考えた際にも引用した『続日本紀』および『系図集覧』の記事（①2(1)史料②）、第二に、『続日本紀』によって知られる出雲国司補任関係の記録である。これらを総合して年表にまとめれば、次のようになる。

708年（月日不明）	出雲臣果安、出雲国造に任じられる（系図集覧）
708年3月13日	忌部宿禰子首、出雲国司に任じられる（統紀）
715年9月2日	元正即位（統紀）
716年2月10日	「出雲国々造外正七位上出雲臣果安、斎竟奏神賀事。神祇大副中臣朝臣人足、以其詞奏聞。是日。百官斎焉。自果安至祝部、一百一十余人。進位賜祿、各有差」（統紀）。[系図集覧に「斎竟奏神賀詞至于始而移杵築之地」とあり]
716年4月27日	船連秦勝、出雲国司に任じられる（統紀）

②において詳論したように、律令天皇制成立期における神賀事奏上儀は、『古事記』における〈国譲り→天孫降臨〉物語を祭儀神話として〈神賀事奏上儀→即位儀〉の流れの中で、すなわち即位儀の前になさるべきものであったが、このような観念は、『古事記』撰録（712年）と元正即位儀（715年）の時間的順序からして、元正即位儀の時点ではすでに確立していたはずである。しかし、実際には、そうはならず、果安による神賀事奏上儀は元正即位儀の後に行われたのであった。このような次第となったのは、元正即位儀の時点においてはまだ、出雲大神宮が完成せず、そのために、神賀事奏上儀に続いて予定される、出雲国造による出雲諸神祭祀儀を成し難かったからではなかろうか。このような推論は、①先にもふれた、出雲臣果安が708年に、出雲国造に任じられたとする『系図集覧』の記事、②同じく『系図集覧』出雲国造家系図果安の項に見える、「斎竟奏神賀詞至于始而移杵築之地」とする記事、③そして、『続日本紀』によって知られる、忌部宿禰子首が708年から716年まで出雲国司に任じられていた事実、④さらには、忌部宿禰子首の出雲国司在任期間8年は、706年に定められた国司任期4年制を基準とするならば異常に長いという事実（『国史大辞典』国司）、これらのこととよく響きあうことも注目される。以上の諸事実を総合するならば、(1)708年の出雲国司（忌部宿禰子首）および出雲国造（果安）の任命は、出雲大神宮の造営体制を整えるための人事であったこと（これとの関連で、忌部の出雲国司任命と同日に、平城宮造営のために、大伴宿禰手拍が造宮卿に任命されたとする『続日本紀』の記事が注目される）、(2)708年に、国司



忌部および国造果安の指揮のもとに開始された造営工事は、8年後の716年初頭によくして完成したこと、(3)果安は、716年2月に上京し、神賀事奏上儀の後に帰国し、この時に、それまでの国造居館（出雲国意宇郡、現松江市大庭町・神魂神社北東隣接地）から出雲大神宮に初めて移ったこと（瀧音 01/233 頁）、(4)国司忌部宿禰子首は、出雲大神宮の完成と果安が大神宮に移ったことによって大任を果し、国司の任を解かれたこと、これらのことどもが推定されるのである。

そして、以上のことを、今少し長期にわたる歴史過程の中に位置づけるならば、次のようだったのではないか。律令天皇制形成史を政治史に焦点をあてて観察するならば、多くの事柄は聖武即位に向けて整えられていったことが判明するのであるが（水林 91, 04 a, 05 など参照）、出雲関連儀式に関して、例外ではなかったことが知られよう。

[第一段階]（阿礼誦習勅語旧辞・浄御原令・藤原宮段階）

- 681年（天武10） ①浄御原令と、②神話（出雲神話を重要構成部分とする）の編纂の命  
689年（持統3） ①浄御原令頒布、②「奉宣天神地祇之事」（「勅語旧辞」）  
（ただし、この段階の神話は、『古事記』序文が、「(天武,)阿礼に勅語して、帝皇日継と先代旧辞とを誦み習はしめたまひき。然れども、運移り世異りて、未だ其の事を行ひたまはず」と述べた性質のもの、すなわち、“一応の成書化がなされ、阿礼がこれを誦んだが、しかし、完成には至らなかった”と評されるものであった)。

694年（持統8） 藤原京遷都

[第二段階]（『古事記』・大宝令・平城宮段階）

- 697年（持統11） ①大宝令編纂開始、②『古事記』の原型となる神話構想の成立（文武天皇即位宣命における『古事記』的神話）  
698年（文武2） 伊勢神宮（内宮）が現在の地に遷宮  
701年（大宝1） 大宝令施行  
708年（和銅1） 平城宮遷都詔、出雲国司忌部宿禰子首、出雲国造果安の任命（これ以降、平城宮と出雲大神宮の造営開始）  
710年（和銅3） 平城宮遷都（ただし、平城宮が完成したわけではない。これ以後も造営が続く）  
712年（和銅5） 『古事記』成立  
715年（霊亀1） 元正即位儀  
716年（霊亀2） 出雲大神宮の完成、出雲国造果安による神賀事奏上儀（神賀事奏上儀の嚆矢）、出雲国造の出雲大神宮への移居  
724年（神亀1）～726年（神亀3）  
聖武即位にともなう出雲国造広嶋による一連の儀式

## 2 出雲国造一族の伝統的儀式とその変容

### (1) 神火相統儀の原型

以上の考証は、しかし、律令天皇制における国家的儀式としての出雲関連儀式の歴史的形成に関

してのものである。そのような認識にたつて、さらに考えてみたいことは、そのような国家的儀式の前提をなし、それによって再編された、何らかの民間儀礼は存在しなかったのか、という問題である。結論として、私は、存在したと考える。そう考えるヒントとなるのは、今日まで続く、出雲国造家代替りの際の神火相続(火継神事)儀式にほかならない。それは、次のようなものであった。

出雲国造家には、代替わりのたびに行われる独特の儀礼がある。朝廷に対しては新国造が参向して「出雲国造神寿詞」を奏上するが、その一方で、出雲においても神火相続もしくは火継ぎの神事とよばれる重要な儀礼が執り行われる。これは、前国造が神遊り(死去)すると、新国造はただちに燧白と燧杵とをもって国造家ゆかりの意宇郡の熊野大社におもむき、鑽火殿に入って神火を鑽り出し、その火で調理した斎食を神に捧げて自らも食べるというものである。この儀礼によって、新国造は氏祖神であるアメノホヒ命と一体化し、その神威と共にオオクニヌシ神の祭祀権を継承するわけである。(瀧音 01/133 頁, 傍点水林)

この解説文について、私が注目したいと思うのは、傍点箇所が、『古事記』の国譲り物語における、「天の御饗」献上場面(『古事記』の要約のA I(4)二重傍線部分)を彷彿とさせることである。このことは、『古事記』における当該場面およびこれを祭儀神話とする御饗献上儀が、律令天皇制以前から出雲国造家において行われていた何らかの呪術的な儀式を基礎とし、その再編として成立したことを示唆するのではなかろうか。論理的可能性としては、律令天皇制ないし『古事記』によって創作された国家的儀礼としての御饗献上儀がまずあって、その廃絶の後に、出雲国造家の行事に形を変えて存続したということも考えられないではなかろう。しかし、世の常のこととして、律令天皇制時代の国家的行事も、零からの創作ではなく、すでに存在したものを利用し、これを国家的に再編することによって形成された可能性が高いとすれば、律令天皇制以前に、出雲国意宇郡の在地首長一族が挙行していたところの、燧白と燧杵によって鑽り出した火によって調理をする何らかの儀式が天皇即位儀礼の一環としての御饗献上儀の歴史的前提として存在し、これが、律令天皇制時代の国家的出雲関連儀式にまで高められた可能性の方が高いのではなかろうか。

しかも、その儀式は、在地首長の代替りの際の神火相続儀式そのものであったのではないか。というのも、在地首長的支配は、神判などをその一部として含む呪術カリスマ的支配であつたらしいこと(利光・長谷山 97/122 頁以下)、カリスマ的支配は一般に、支配の後継者(カリスマ相続)問題を、血統や呪術的儀式などによって解決する必要に迫られること(マックス・ヴェーバー『支配の社会学』におけるカリスマ的支配論)などを想起するならば、出雲国造一族の長の代替り儀式としての神火相続儀式は、支配の合理化が多少とも進展する律令天皇制より以前の時代に起源を有すると考えることが自然だからである。

## (2) 神火相続儀の変容

しかし、そのような神火相続儀式は、律令天皇制の成立とともに変容したと思われる。その変容は、二重の仕方です。一つは、先に推測したような、神火相続儀式のエッセンスが、国家的儀礼としての神賀辞奏上儀・御饗献上儀に利用されるという形であり、いま一つは、これから述べる、出雲国造家内部の神火相続儀式それ自体の変容である。後者は、結論として、かの神産す日神が出雲国造家内部の神火相続にもかかわる、という形で生じたように思われる。

出雲国造の本拠地は、前記のごとく、716年以前は（果安による神賀事奏上儀直後の出雲大神宮への遷居以前）、出雲国意宇郡の現松江市大庭町の地（現在、出雲国造館跡として伝えられる地）にあった（以下、この出雲国造館を旧大庭居館とよぶ）。ここで問題としたいのは、この旧大庭居館に隣接した所（跡地より南西400メートルほどの地）に、現在、古くから出雲国造家とゆかりの深いとされる神魂神社が存在していることである。その神魂神社について、①「神魂」という漢字表記を有していること、②これをカモスと訓むこと、③この地は、かのアメノホヒが天降った土地であるとする伝承を有していること、④神魂神社には、「天穗日命の子孫（大社町、北島、千家両国造）は元正天皇靈龜2年（716）に至る25代果安国造迄祭主として奉仕」という言い伝えがあること（神魂神社公式サイト）、⑤出雲国造代替りに際しての前記の神火相統儀は、ここ神魂神社で行われるか、他の場所（熊野大社ないし出雲大社）で行われた場合でも、神魂神社への参向がなされてきたこと、などの諸事実が注目される（瀧音01/233頁）。なぜならば、①「神魂」は、延喜式祈年祭祀詞などに登場する「神魂」（『古事記』の表記でいえば「神産巢日」）を想起させること、②Kamosuという訓が、Kammusuhiの転化形態（hiの脱落と、古代によくみられるmu→moの音韻交替、『時代別国語大辞典』上代編「上代語概説」31頁、51頁）と解することが出来ること、これらのことから、神魂神社は、『古事記』国譲り物語において、大国主神が「天の御饗」の献上対象とした、かのカムムスヒ神を祭る神社であろうことが推測され（『古事記』要約A I(4)参照）、③神魂神社立地に関するアメノホヒ伝承は、“神産巢日神にかかわりの深い神社を、天ホヒ神（大国主神を祭る神、出雲国造）が、大国主神にかわって創建した”という伝承として理解することができるからである。④“果安の代まで、出雲国造は神魂神社に奉仕した”とする伝承は、果安の代まで、出雲国造は旧大庭居館を拠点としていたという事実を基礎とするものであろう。⑤国造家は、代替り儀式にあたって、そのような神魂神社と深いかかわりを持ち続けたのであった。

以上のようなことから、私は、出雲国造家神火相統儀に関して、次のような想像を巡らせることができると思う。すなわち、(1)大化前代以来の出雲国造家神火相統儀にかかわる神といえば、出雲国造が古くから齋き祭ってきた熊野大社祭神であったが、律令天皇制形成とともに、これに加えて、それまでは無関係であった大国主神およびタカミムスヒ神も新たにかかわるようになったこと、(2)出雲国造の大国主神祭祀の場は、言うまでもなく、出雲大神宮であるが、出雲国造のタカミムスヒ神へかかわる場所は、出雲大神宮への本拠移転後もなお存続していたと思われる旧大庭居館であり、この場所が今日の神魂神社であろうこと、これである。このような推測に対しては、①『延喜式』神名帳には神魂神社の名が見えないので、古代の旧大庭居館に神魂神社は存在しなかったのではないかと、②現在、神魂神社の祭神はイザナミ神とされていることをどう考えるか、という問題が提起されようが、これについては、次のように考えることができるのではなからうか。すなわち、①旧大庭居館にカムムスヒに奉仕する場は存在したけれども、しかし、カムムスヒが鎮まるのは「高天原」であるから、地上においてカムムスヒに奉仕する場所は、本来、神社とされなかったのではないかと（後年、この観念が曖昧になり、カムムスヒに奉仕する旧大庭居館の場所が神魂神社となったのではないかと）、②神魂神社がイザナミ神を祭神とするのは中世以降のことであって、それ以前の祭神を考えるヒントにはなりえないのであって、古代における神魂神社（神社としては意識されなかった神奉仕の場の時代も含む）の祭神については、それとは全く別個の、先に述べたよう

な考証による必要があるのではないかということ、これである。

こうして、大化前代以来の出雲国造家の伝統的儀式は、律令天皇制時代に変容を蒙ることとなった。しかし、それとともに重要なことは、変容したとはいえ、そこには列島における最古層の民間儀礼が、なにがしかの程度において確かに保存され、今日に伝えられているのではないかということである。それは、大化前代ならば、列島各地の在地首長層に見出される性質のカリスマ相続儀式であったろうと思われる。しかし、それらの多くは、次第に進展する合理化の進行とともに、失われていったであろう。しかるに、ここ出雲においては、大化前代的な呪術的民間儀式が、一旦は国家的儀礼に昇華され、このことを媒介として、民間儀礼としても対自化されたこと<sup>フェア・ジツヒ</sup>によって、今日にまで伝わることになったのではなからうか。このような意味でも、出雲は列島において、特権的な地域にほかならなかった。

## 結びにかえて—古代出雲問題を考えるための根本的視点—

「出雲は、記紀の神話の舞台になぜあのように並々なぬ比重を以て登場し、決定的ともいえる役を演ずるのか」。「数多の国造の中で、何故に出雲国造だけが神賀事の奏上を行いえたのか」。古代史に少しでも親しむ者ならば、誰しものがいただく問である。かかる問に対して、古くから今日まで、次のような解答が提出されてきた。“中央の天皇王権に対抗し、あるいは協力するところの、出雲大神宮の威容に象徴される、他の諸地域には見られない巨大政治勢力が存在した。そして、天皇王権は、この勢力を服属させることによって初めて確立することができた。かかる歴史的事実が、記・紀神話における出雲の格別の地位に反映し、出雲国造の服属儀礼としての神賀事奏上儀礼を生んだ”。

しかし、以上のような解答は、実証的根拠を欠く(菊地 95/191 頁以下、森田 06/111 頁以下参照)。古代の出雲問題を正しく考えるためには、発想の根本的転換が必要なのである。本稿は、それを、律令天皇制を成り立たしめる理念ないしイデオロギーに求めたのであるが、この視点は、実は、今から 50 年も前に、西郷信綱氏が鋭く提起したものであった。本稿冒頭のエピグラムがそれであるが、ここでも、今一つ、次の文章を引用しておこう。

高天の原と葦原の中つ国との…神話的対立の基盤となっているのは、いうまでもなく、大和の王権と出雲、というより出雲によって代表される世界との政治関係である。だがこの政治関係が裸かの政治関係としてではなく、いわば宇宙関係のふところに抱かれたものとして示されている点に重要な問題があるわけで、政治関係をたんに政治関係として追求するだけでは、どこまでいっても神話の次元とは交わらず、せいぜい神話は政治の反映であったという程度にとどまることにならざるをえない。ここにいう神話は政治の反映ではなく、その独自の表現であった。出雲にしても、神代の物語でそれが決定的ともいえる役を演ずべくわりつけられたのは、宮廷にまつるわぬ勢力がたんにそこに蟠居していたからではなく、その勢力が葦原の中つ国という一つの世界を代表するものと神話的に考えられていたからである。そしてこのことにかんし一ばんものをいったのは、大和が東であり、この東としての大和から見て出雲が海に没する西の辺地にあたっていたという宇宙軸の存在であったと思う。(中略)そして、出雲と大和と



を結ぶこの宇宙軸は、後に見るようにさらに東に進み、伊勢に至って終るはずであった。もっとも、ただ一般的に伊勢というだけではあまり意味がない。具体的にはそれは伊勢神宮をさす。(中略)天照大神を中心に天つ神の世界が形成される過程は、同時に、大国主を極として多くの国つ神が収斂する過程なのであり、したがって伊勢神宮の創立と出雲大社の創立とは、やはり同じ過程の宇宙軸の東西における二元的対向であった。そしてこの二元制は、大和の地を拠点にし全国支配へと発展しつつあった王権の政治的=宗教的表現、つまり一つの現実の二つの側面、二つの姿に外ならないのである(西郷 67/33—34 頁, 44 頁)

ここには、〈伊勢大神宮—平城宮—出雲大神宮〉を律令天皇制が創造した祭祀演劇空間として捉える前記私見の原型となりうるものが、はっきりと認められる。もっとも、西郷氏が、伊勢・大和と出雲とに加えて、さらに出雲に隣接する黄泉の国を加えた三世界の構図を提示し、その象徴的意味を、「聖と俗と穢」ないし「善と悪と罪」のトリアーデに求めていったことは(西郷 67/44 頁以下)、かつて批判したように(水林 91/13 頁, 115 頁, 161 頁, 238 頁, 254 頁以下など)、天地共尊神話たる『古事記』を、その正反対物たる天尊地卑神話と見誤るものであり、この点では、『古事記』理解を根本的に刷新しなければならないのであるが、しかし、西郷氏が、古代の出雲問題の理解のためには、「裸かの政治」ではなくして、「その独自の表現」としての「神話」ないし「宇宙軸」への着目が必要であるとした卓見は、是非とも継承しなければならないように思われる。

いかなる権力も何らかの理念によって正当化されなければ、それは単なる「強盗の暴力」にすぎない。特に、新秩序を構築しようとする権力は、しばしば、自らを正当化する理念を体系化し、かつ、それを政治的演劇秩序として可視化しようとする。そのために、想像を絶するほどの膨大なエネルギーがつき込まれることは、3世紀中葉以降に列島に現出した事態、すなわち、“列島に一つの政治社会を形成すべく、五千を越える多数の、何の経済的実益を生むことのないという意味で現代人には途方もない無駄のように見える同形異規模の前方後円墳が、列島支配層の人的身分制的統合秩序の構築という課題を担って、三百数十年の長きにわたって、営々と築造され続けた”という事態一つをもってしても、知られよう。それと同種の政治的エネルギーが、律令国家形成時代には、神話の創作、神話を可視化するための儀式体系の整備、そして、それを演ずるための祭祀空間の造営に向けられたのであった(水林 01, 06 第3章, 第4章)。

律令国家が出雲に対して与えた格別に重要な地位(出雲神話、出雲関連諸儀式、出雲大神宮)は、列島支配層の挙国一致的結集による、支配層共同体としての律令国家の建設という、天武朝期から追求され始めた課題達成のために、これを主導した天皇王権によって創作された政治的産物にほかならなかった。『古事記』の前身たる「帝紀」と「本辞」について、「帝紀と本辞…、これすなわち、邦家の経緯、王化の鴻基なり」(『古事記』序文)と語ったとき、天武は、列島支配層を一つにするための、一個の壮大なフィクションとしての、列島支配層の祖神たちの物語の創作を構想しようとしていたのであるが、平凡な一地域にすぎなかった出雲は、その神話を可視化する祭祀演劇的空間形成の必要から、突如として、列島全体の中で格別の重要性をしめる主役の一人として抜擢されたのであった。そして、この大抜擢の栄光は、その後、形を変えつつも持続し、そのことの原因を何か実体的なものに求めようとする今日の様々の出雲論にまで、痕跡を留めているのである。

註

(1)——出雲国造が奏上する賀詞については、様々な表記がある。たとえば、延喜式では「出雲国造神賀詞」、『続日本紀』では「神賀事」（元正紀）、「神賀事」（聖武紀）というように。そこで、本稿では、特定のものを指示する場合は別として、出雲国造が奏上する賀詞を一般的に指し示す場合は、初見史料の表記であるとともに、六国史においてもっとも多く使用されている「神賀事」を用いることとする。

(2)——『国史大辞典』、『日本史大事典』などの代表的な日本歴史辞事典の関連項目参照。

(3)——神賀事奏上儀が出雲国造補任から若干年後のことであったことを、両者が無関係であったことの現れとしてではなく、反対に、密接な関係を有していたことの反映として理解する学説が存在するが、賛同しがたい。この説に対する批判は、註12に記すこととする。

(4)——『古事記』の表記は「高御産巢日神」であるが、「巢」は訓仮名（「産す」という動詞）であるので、ここでは「高御産す日神」と記した。

(5)——「言向け」は、文法的には、二様に解釈しうる。すなわち、①天神が大国主神に対して言葉を向ける（記全、記潮）、または、②天神が大国主神をして、服属の言葉を天神に向けるようにさせる（記伝、記注、記小）である。「言向け」を「言寄せ」（AがBに対して言葉を寄せる）や「手向け」（AがBに対して供物・贈物をもつ手を向ける、供物をする、贈物をする）と同様の語構造と解すれば①となり、「面むけ」（AがBをして、その面をAに向けるようにさせる、服従させる）と同様の語構造と解すれば②となる。旧著『記紀神話と王権の祭り』では、結論として、②型と解したが（水林91/146頁以下）、その後、①型と解する方が適切であると考えにいたった。理由は二つ、第一に、「言向け」は「言向け和す」という表現で用いられることが多いが、この場合には①型の方が、意味が通りやすいことである（「言向け」で「和す」のであるから、「服属の言葉を述べさせることによって、気持ちを和す」では順序が逆であり、「武力ではなく、平和的に言葉を向けることで、相手の気持ちを和す」の意味にとるのが適当であろう）。第二に、「言向け」は『古事記』に特徴的な表現であり、『日本書紀』には見えないものであるが、そうだとすれば、「言向け」の意味は『古事記』の物語の特質を表現するように解することが適切と考えられることである。「服属の言葉を述べるように

させる」では、『古事記』と『日本書紀』の物語の差異が明瞭とならない。『古事記』ばかりではなく、『日本書紀』においても、天神は国神をして服属の言葉を述べるようにさせたからである。記・紀の差異は、服属させることそれ自体ではなく、服属させる仕方であった。すなわち、『日本書紀』における方法は、武力による威嚇・誅伐であったのに対して、『古事記』においては、言葉による説得であった。『古事記』にのみ「言向け」表現が存在するのは、太安萬侶が『古事記』にのみ存在する物語を適切に言語化した結果であるとするならば、「言向け」は①の意味にとることが適切であると思われる。

(6)——本文のように要約した箇所原文は「媚附大国主神、至于三年不復奏」であり、「媚附」の箇所は、一般に、“天ホヒ命が大国主神に媚びへつらつて”のニュアンスで理解されているが、私は、本文に要約したように理解すべきだと考える。この点につき後述する（本文③2(1)参照）。

(7)——今日、一般に「出雲大社」とよばれる神社を、『古事記』は「出雲大神」の「大神宮」とよぶので（記206頁）、本稿でも、『古事記』神話的世界観の中での大国主神の神社を表現するときには、「出雲大神宮」と表記することとする。ちなみに、『古事記』において「大神宮」の名が冠せられるのは、ほかに「伊勢大神宮」のみであり（記196頁など）、このようなところにも、天照大神と大国主神との同格的互酬的關係が反映している。

(8)——『古事記』の表記は「神産巢日神」であるが、「巢」は訓仮名（「産す」という動詞）であるので、ここでは「神産す日神」と記した。

(9)——出雲関連諸儀式における神社物等献上儀の重要な意義を論じたものとして、菊地照夫氏の研究があり、本稿も多くの示唆を受けた。しかし、出雲関連諸儀式全体を神社物等献上儀によって代表させ、「古代王権の宗教的世界観に基づいて行われた天皇の国土支配を保証する霊威を付与するタマフリの儀礼」（菊地95/221頁）としてのみ性格づけることの出来ないことは、本文に縷々述べる通りである。

(10)——『日本書紀』神代には、本文に「一書」と表現された異文が多数収載されているが、本稿において単に『日本書紀』という時、神代については本文のみを指すこととする。

(11)——本文に記した『日本書紀』における出雲臣振根と飯入根の物語ときわめて類似した物語が、『古事記』においては、倭建命と出雲建の物語として存在している。すなわち、倭建命が天皇王権に服さない出雲建を、『日本書紀』において、出雲臣振根が飯入根を謀殺したのと同じやり方で打ち殺した物語である。相手を騙して木で作った偽の刀を与えたこと、謀殺の場・時が川の傍・水浴の後であること、物語の最後にほとんど同じ歌があること——『古事記』では「やつめさす、イツモタケルが佩ける大刀、黒葛多纏き、さ身無しにあはれ」、『日本書紀』では「やつめさす」の部分が「八雲立つ」とあるほかは『古事記』に同じ——が注意をひく。ただし、ここでも物語の意味は全くことなる。『古事記』では、“大国主神王権について天皇王権が成立してもなお王化されない人々（出雲建）が存在し、天皇王権はこれを討った”という話であるのに対して、『日本書紀』では、“天皇に敵対的な出雲国造祖先が、天皇に従順なる者を不当にも殺した”という物語であるからである。『古事記』では出雲国造が悪ということはないが、『日本書紀』の出雲国造祖先は天皇に敵対する悪者である。『日本書紀』では、天皇に従順でおとなしい飯入根がイツモタケルとされており、奇妙であるが、このことは、あるいは、『日本書紀』の編者が、720年という編纂時点において、出雲世界を悪として描くために、『古事記』の物語を改作した結果であるのかもしれない。

(12)——関和彦氏は、出雲国造神賀詞奏上儀を出雲国造の復奏儀礼として理解された（関92）。延喜式の神賀詞奏上儀をこのように理解されたのは卓見であると考えるが、しかし、その他の点では賛成しがたい。第一に、延喜式「出雲国造神賀詞」の成立年代を『古事記』よりも古い七世紀中葉のこととする学説にしたがいが、古事記出雲神話と延喜式出雲神話との矛盾を、中央と地方（出雲）勢力との対抗関係という構図で理解されていることである。この点の理解が問題であることは、後の本文において述べる。第二に、延喜式神賀詞奏上儀の意義（復奏儀礼）を、そのまま、律令天皇制成立期の神賀事奏上儀（元正、聖武のそれ）に推し及ぼしていることである。これが問題であることは、本稿本文における考察によって諒解されよう。第三に、歴代の出雲国造による神賀事奏上儀が出雲国造新任より概して三、四年後になされていることの根拠として（本稿①2(1)に掲げた史料参照）、次のような事情を想定されたことである。すなわち、『古事記』（中央の立場）

によれば天ホヒ神は3年間復奏しなかったのであるが、「出雲国造神賀詞」（出雲の立場）によってそれを善解するならば、“3年の後には復奏した”ということになりうるものであり、上記3、4年のギャップはそのことの反映であろうという想定である。しかし、そのように推測することは無理ではなからうか。それがかりに事実とすれば、中央は、自身の立場を貫くことができず、出雲の抵抗にあつて妥協を強いられたということになるが、中央をしてそのような妥協を余儀なくさせるような力の拮抗関係が、律令国家時代の中央と出雲との間に存在したことを想定するのは、実証的根拠がなく、諸状況から推察して、まずあり得ないと思われる。最後に念のため付言するが、『古事記』における天ホヒ神の物語を、“3年は復奏しなかったが、その後には復奏した”というように読むことは不可能である（関氏がそのように読んでいるわけではなく、氏が述べているのは、当時の人々がそのように読むことによって、『古事記』と「出雲国造神賀詞」の矛盾を取り繕ったのであろうということであるから、この点は関氏に対する批判ではない）。『古事記』原文は、「天ホヒ神を遣せば、すなわち大国主神に媚ひ附きて、三年に至るまで復奏さず。是を以て、高御産す日神・天照大御神、また諸神等を問ひしく、『葦原中国に遣せる天ホヒ神、久しく復奏さず。また、いずれの神を使はさば、吉けむ』と問ひき」（記100頁）というものである。「復奏せず」という状態が「三年」も——『古事記』はこれを「久しいとも述べる——続いたので、あきらめて、第二の使者の選定に移ったというニュアンスであり、3年たって後に復奏があったということを言外に語るような表現にはなっていない。

(13)——この推定は、他のいくつかの事実によっても支持される。第一に、「出雲国造神賀詞」第一段末尾の「神賀詞白賜ハクト奏」、第三段末尾の「神賀吉詞白賜クト奏」における「賜」の用法についての国文学者の研究である。すなわち、この「賜」は、「…させていただく」という意味の敬語表現であるとのことであるが（時枝53）、かかる「賜」用法の初見は神元元年（724）の聖武即位宣命を初見とするようであるので（有坂57/497頁）、「出雲国造神賀詞」の成立はこの時以降ということになる。第二に、「出雲国造神賀詞」に登場する「一八六社」という神社数である。これを、一八四社をあげるにすぎない『出雲風土記』と突き合わせるならば、「出雲国造神賀詞」の成立は風土記成立の天平5年（733）以降となるとする上田正昭氏の学説も示唆的である（上

田 70/221 頁)。

(14)——森田喜久男氏は、神話において、出雲がとりわけて重要な地域とされた根拠について、神話を実体化する出雲王国論のような考え方に否定的な見解を示した上で、「なぜ出雲なのか」という問を立て、その答をヤマト王権にとっての「新墾の地」(大和の進出が一番遅れた地域)であったことに求められている(森田 06/118 頁以下)。しかし、「新墾の地」であることと神話における破格の扱いになることとの間にある因果関係の

説明は十分ではないように思われる。氏の言われるように、「ヤマト王権が出雲に部民制を施行したことを確実示す資料」として、6 世紀後半の築造と推定される岡田山 1 号墳が存在するのであるから(森田 06/141 頁)、「新墾」とは言っても、記・紀が成立した 8 世紀前半の時点からみれば、十分に古い時代であった。百数十年も遡る「新墾」の記憶が、8 世紀の神話的思考をあれ程までに制約したとは考えがたいのではなかろうか。

## 参考文献

【古事記】〔 〕内は本文引用の際の略称)

本居宣長『古事記伝』(『本居宣長全集』9～12, 筑摩書房, 1968 年～1974 年)〔記伝〕

倉野憲司『古事記全註釈』1～7, 三省堂, 1973 年～1980 年〔記全〕

西郷信綱『古事記註釈』1～4, 平凡社, 1975 年～1989 年〔記注〕

西宮一民校注『古事記』新潮社, 1979 年〔記潮〕

山口佳紀・神野志隆光校注『古事記』小学館, 1997 年〔記〕または〔記小〕

【その他の史料】

日本古典文学大系『日本書紀』上・下, 岩波書店, 1965 年・1967 年

新日本古典文学大系『続日本紀』1～5, 岩波書店, 1989 年～1998 年

日本古典文学大系『風土記』岩波書店, 1958 年

西宮一民校注『古語拾遺』岩波書店, 1985 年

新訂増補国史大系『類聚国史』前編・後編, 吉川弘文館, 1933 年・1934 年

虎尾俊哉編『延喜式』上, 集英社, 2000 年

日本古典文学全集『古事記 祝詞』岩波書店, 1958 年

青木紀元『祝詞全評釈』右文書院, 2000 年

【系図】〔 〕内は本文引用の際の略称)

宝賀寿男『古代氏族系譜集成』古代氏族研究会, 1986 年〔系譜集成〕

近藤敏矯編『古代豪族系図集覧』東京堂出版, 1993 年〔系図集覧〕

【参考文献】

有坂秀世 38 「“金有等麻字之多麻敷礼 “について」(『国語音韻史の研究』増補新版, 三省堂, 1957 年, 初出 1938 年)

上田正昭 70 「山陰文化の伝統」(近藤義郎・上田正昭編『古代の日本』4 中国・四国, 角川書店, 1970 年)

大浦元彦 86 「『出雲国造神賀詞』奏上儀礼の成立」(『史苑』四五卷二号, 一九八六年)

——— 92 「出雲国造神賀詞奏上儀礼をめぐる国司と国造」(『出雲古代史研究』2 号, 1992 年)

大津 透 99 『古代の天皇制』岩波書店, 1999 年

岡田精司 70 『古代王権の祭祀と神話』塙書房, 1970 年

菊地照夫 95 「出雲国造神賀詞奏上儀礼の意義—神宝の検討を中心に—」(瀧音能之編『出雲世界と古代の山陰』古代王権と交流 7, 名著出版, 1995 年)

倉野憲司 62 「出雲国神賀詞について」(『神道学』34 号, 1962 年)

西郷信綱 67 『古事記の世界』(岩波新書), 岩波書店, 1967 年

関 和彦 92 「復奏儀礼としての神賀詞奏上」(同『古代出雲世界の思想と実像』大社文化事業団, 1997 年, 初出 1992 年)

大社町史編集委員会編 91 『大社町史』上巻, 大社町, 1991 年

高嶋弘志 95 「出雲国造の成立と展開」(瀧音能之編『出雲世界と古代の山陰』古代王権と交流 7, 名著出版, 1995 年)

瀧音能之 83 「出雲国造神賀詞奏上の成立過程」(遠藤元男先生頌寿記念会編『日本古代史苑』国書刊行会, 1983 年)

——— 01 『古代の出雲事典』新人物往来社, 2001 年

武廣亮平 92 「『出雲国造神賀詞』研究小史—その成立と出雲国造の性格について」(『出雲古代史研究』第 2 号, 1992 年)



- 
- 時枝誠記 53 「“申たまふ”についての考」(『国語と国文学』1953年12月号)
- 水林 彪 91 『記紀神話と王権の祭り』新訂版, 岩波書店, 2001年
- 94 「『古事記』—成立期律令天皇制の正統思想」(『国文学』39巻6号, 1994年)
- 97 「『古事記』への道—律令国家論のための序説—」(『法制史研究』47号, 1997年)
- 98 a 「祭祀と神話」(木下正史・神野志隆光・吉村武彦編別冊歴史読本『古代史研究最前線』新人物往来社, 1998年)
- 98 b 「律令天皇制の神話的コスモロジー—初期宣命および『古事記』の天皇像—」(水林彪・金子修一・渡辺節夫編『比較歴史学大系1 王権のコスモロジー』弘文堂, 1998年)
- 02 a 「平城宮読解—前期平城宮中央区・東区二元的秩序の意味—」(広瀬和雄・小路田泰直編『日本古代王権の成立』青木書店, 2002年)
- 02 b 「原型(古層)論と古代政治思想史論」(大隅和雄・平石直昭編『思想史家 丸山真男論』ぺりかん社, 2002年)
- 02 c 「古代神話のイデオロギー構成」(『天皇と王権を考える』4巻, 岩波書店, 2002年)
- 03 「平城宮 = 『古事記』神話世界の形成」(広瀬和雄・小路田泰直編『古代王権の空間支配』青木書店, 2003年)
- 04 a 「律令天皇制における皇統観念と神話—正統(記)と異端(紀)—」上・下(『思想』上下, 966号・967号, 2004年)
- 04 b 「記・紀の出雲神話」および「討論」(『しまねの古代文化』11号, 島根県古代文化センター, 2004年)
- 05 「律令天皇制皇位継承法の形成と挫折」(広瀬和雄・小路田泰直編『王統譜論』青木書店, 2005年)
- 06 『天皇制史論—本質・起源・展開—』岩波書店, 2006年
- 森田喜久男 06 「『神々の国, 出雲』再考」(熊田亮介・坂井秀弥編『日本海域歴史大系』第二巻古代編Ⅱ, 清文堂, 2006年)
- 利光三津夫・長谷山彰 97 『新裁判の歴史』成文堂, 1997年

#### 【謝辞】

本稿を作成するにあたり、森田喜久男氏(島根県教育庁文化財課古代文化センター専門研究員)より、先行研究や研究の現状に関して、多くのご教示をいただきました。また、後藤真氏(花園大学文学部文化遺産学科専任講師)は、〈伊勢神宮—平城宮—出雲大社〉の東西ラインに関する私の質問に対して、地理情報システム(GIS)を駆使して検討して下さい、本文(⑤1)に記したような貴重な事実をご教示くださいました。この場をお借りして、お二方に、厚く御礼申し上げます。

なお、本研究を進めるにあたり、勤務校である一橋大学の「個人研究支援経費助成制度」の援助を受けたことも明記し、ここに謝意を表します。

(一橋大学法学部, 国立歴史民俗博物館共同研究員)

(2008年9月30日受理, 2008年12月5日審査終了)

---

## The Izumo Religious Ceremonies and Izumo Mythology in Ancient Imperial System

MIZUBAYASHI Takeshi

This paper discusses the significance of the ceremony in which the *Izumo no kuni no miyatsuko* (“governor”) offers felicitations to the emperor, which is mentioned here and there in the “Shoku Nihongi,” as well as in the “Jogan-gishiki” and “Engi shiki.”

Research on this ceremony centers on the two main issues of when this ceremony was performed (A) and the significance of the ceremony (B). With regard to A, research focuses on whether this ceremony was performed 1) at the time of the appointment of a new *Izumo no kuni no miyatsuko* or 2) at the time of the succession of an emperor. As for B, research centers on whether the ceremony is a (1) subsumption ceremony performed by the *kuni no miyatsuko* for the emperor; (2) a ceremony in which the *kuni no miyatsuko* offers felicitations to the emperor on his succession; (3) a ceremony that re-enacts an actual ceremony of the mythological reporting to *tenjin* (heavenly gods) of the pacification of the various *kami* by the *Izumo no kuni no miyatsuko oyagami*; or (4) a *tamafuri* ceremony performed by the *Izumo no kuni no miyatsuko* for the emperor. While the overwhelming consensus is that it is 1) (1), Motohiko Oura has argued that it is 2) (2), Kazuhiko Seki and Kikuo Morita both claim it is 1) (3), and Akio Kikuchi that it is 1) (4).

In this paper, the author is critical of all of the above and puts forward his own theory. That is to say, the author believes that this ceremony, as it first appeared in 716 and 724, was the prototype of Izumo-religious ceremonies (Izumo-religious ceremonies during the period of the formation of the *ritsuryo* emperor system), and was performed as part of the imperial enthronement ceremony symbolizing the passing of sovereignty from the Okuninushi divinity to the Takamagahara Emperor, and that it began to change from the middle of the 8th century so that in the “Engi shiki” (early 10th century) it had been adapted to a 1) (3) ceremony. As for the former, the author demonstrates the temporal relationships of imperial succession, appointment of *Izumo no kuni no miyatsuko* and Izumo-religious ceremonies and adopts the perspective of the theory of mythology in the “Kojiki” for the ceremony as a ceremonial myth, and for the latter bases his argument on an analysis of the “*Izumo no kuni no miyatsuko no kamuyogoto*” in the “Engi shiki.”

Keywords: Kojiki, Nihonshoki, *Izumo no kuni no miyatsuko no kamuyogoto*, Izumo Mythology, ceremony

---