

# 出雲国造神賀詞における「倭大物主櫛瓊玉命」の位置付け

—— 神賀詞のオホナムチ像を通して ——

舟木 勇 治

## 一、はじめに

『延喜式』卷八所収の「出雲国造神賀詞」（以下「神賀詞」）において、皇御孫に「大八嶋国の現し事・顕は事」を譲ったオホナムチ（「大穴持命」）は、己の和魂を「皇孫命の近き守り神」として大御和の神奈備に置いた。その和魂は「倭大物主櫛瓊玉命」と名を称えられている。この神名は神賀詞固有のものであり、他文献には見られないが、神名中に「大物主」とあり、また、『日本書紀』神代第八段一書第六に大三輪の神が大己貴神に対して「吾は是汝が幸魂奇魂なり」と言ったという記述（後掲）が見られることから、「倭大物主櫛瓊玉命」は大物主神のことであると理解されている。

神賀詞の詞章の成立時期については諸説あり、未だ定説を見ない。しかし表現において、皇孫命の守護神として置かれたオホナムチの和魂と御子神たちの配置が飛鳥を囲むようになっていことから、その発想はそこを本拠とする天武・持統朝のものであろうことが指摘されている<sup>①</sup>。史料上での神賀詞奏上儀礼の初見が靈龜二（七二六）年、出雲臣果安のときのこと

であることを併せ考えると、右の指摘は穩当であろうと思われる。そうだとすれば、神賀詞の詞章は、『古事記』『日本書紀』そして、出雲国造にとって非常に関係の深い『出雲国風土記』など、それぞれの文献において神話が整備されつつある状況の中で成立していったことになる。このような時代背景を勘案すれば、神賀詞奏上の場において唱えられる「ヤマトノオホモノヌシクシミカタマノミコト」の神名は、それを聞く人々にとつて、記・紀の神話に登場する「オホモノヌシ」を想起させるに充分であつたと思われる。

そうであればなおのこと、なぜ「大物主神」ではなく「倭大物主櫛瓊玉命」であるのかということが問われねばなるまい。この神名が神賀詞固有のものである以上、神賀詞における固有の位置付けが存在すると思われるべきであろう。神賀詞は天皇の御世を祝福するという目的を持つが、それを達成する方法として、出雲国造による出雲の神々の祭祀や、アメノホヒの活躍、オホナムチの国譲り、国造の神宝献上などを述べる。これらの表現には、出雲国造が自家の権威を主張するための意図が働いていることが従来から指摘されている<sup>②</sup>。本稿では、その中でも

オホナムチの国譲りに関わる詞章に着目し、「倭大物主櫛瓊玉命」という神名に関する神賀詞における位置づけと、出雲国造の表現意図を考察したい。

## 二、外部文脈との関わり

この問題に向き合うには、表現内容の検討に入る前に、神賀詞と外部文脈との関わりの方を確認しておくことが不可欠である。神賀詞に固有の神名や表現があるということは、ただちに神賀詞が閉じられた、固有の世界観を有しているということとを意味しない。神賀詞の最終目的はあくまでも現実の天皇の御世を祝福することであり、独自の世界観を作り上げることではないからである。「延喜式」所収の祝詞を一覧すると、「大殿祭」「六月晦大祓」「鎮火祭」「鎮御魂齋戸祭」「遷却崇神」に記紀の神話の所謂「葦原中国平定」「天孫降臨」の文脈と枠組みの共通する叙述が確認できる。同式所収の他の祝詞にそれが見られないのは、個々の祝詞が抱える事情によるのであろうが、少なくとも記・紀の両文脈から大きく逸脱するような独自の平定・降臨神話は見られない。祝詞において語られる神話は、祭祀の起源を神代に求め、その繋がりにおいて祭祀の現場を保証し聖化するところに意義があると稿者は考えている。その限りにおいて、祭りの現場に集う人々が理解している神話文脈から大きく離れることは許されまいだろう。祝詞における神話表現は、祭祀の現場（現在）を通して、記・紀にみられる神話文脈に向き合っているのである。無論、祝詞と神賀詞を全く同一視することは避けねばならないが、祭祀や儀礼の起源を神話に求

める点において両者は共通の姿勢を持つている。

このような姿勢を鑑みた上で、問題とする神賀詞の詞章が『日本書紀』神代第八段一書第六の記述と多く共通点を持つことを考える必要がある。次に紀該当箇所（A）と、神賀詞該当箇所（B）を挙げる。

A 自後、国の中に未だ成らざる所をば、大己貴神、独能く巡り造る。遂に出雲国に到りて、乃ち興言して曰はく、「夫れ葦原中国は、本より荒茫びたり。磐石草木に至及るまでに、咸に能く強暴る。然れども吾己に摧き伏せて、和順はずといふこと莫し」とのたまふ。遂に因りて言はく、「今此の国を理むるは、唯し吾一身のみなり。其れ吾と共に天下を理むべき者、蓋し有りや」とのたまふ。

時に、神しき光海に照して、忽然に浮び来る者有り。曰はく、「如し吾在らずは、汝何ぞ能く此の国を平けましや。吾が在るに由りての故に、汝其の大きに造る績を建つこと得たり」といふ。是の時に、大己貴神問ひて曰はく、「然らば汝は是誰ぞ」とのたまふ。対へて曰はく、「吾は是汝が幸魂奇魂なり」といふ。大己貴神の曰はく、「唯然なり。迺ち知りぬ、汝は是吾が幸魂奇魂なり。今何処にか住まむと欲ふ」とのたまふ。対へて曰はく、「吾は日本国の三諸山に住まむと欲ふ」といふ。故、即ち宮を彼処に営りて、就きて居しませしむ。此、大三輪の神なり。

（『日本書紀』第八段一書第六）

B 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国と申して、己れ命の和魂を八咫の鏡に取り託けて、

倭大物主櫛毬玉命と名を称へて、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、皇孫の命の近き守り神と貢り置きて、八百丹杵築宮に静まり坐しき。

（二）出雲国造神賀詞）

両者の叙述の近似に対して松本直樹氏は、

オホナムチによる三輪山祭祀は、中央の神話の享受者の間で通用し、オホナムチの国譲り神話としても朝廷側の許容する範囲に収まり得る内容だったと認めるべきである。

と述べる。紀の記述と神賀詞の詞章との成立における先後関係はここでは問わないが、オホナムチと大三輪の神とを関係付ける伝承が基盤としてあったからこそ神賀詞の表現があり得たと言えよう。オホナムチと三輪山の大神主神とが結び付けられるようになった経緯について、土橋寛氏は、「大神主神を祭つた出雲系の鴨氏が土着の大神主神の大神己貴命化をもたらし」と述べ、その上でAの文の作者を「大神己貴命を国作りの神として奉ずる氏族、おそらく出雲国造であろうと思う」と推測する。そうするとAとBともに出雲国造の抱える伝承に基づく文章ということになり、叙述の近似に対しては最も明快な説明となり得るかもしれないが、後述するように、A、Bの表現を比較検討すると、それぞれの文章におけるオホナムチや大三輪の神の位置付けは異なりを見せる。A、Bの伝承基盤が共通していることは間違いないが、Aの伝承をいかなる集団が保持していたかを論ずることは、本稿の目的から外れるのでひとまず措

くこととする。いまは、Aの伝承が『日本書紀』に「一書」という形で受容され得るものであったことだけを確認しておきたい。（オホナムチ＝大三輪の神（大神主神）」という伝承は『日本書紀』に「一書」という形で存在を許容された。その枠組みから大きく逸脱することのない範囲内で神賀詞は構成されたものであるという視点のもと、神賀詞の表現を以下に検討していく。

三、神賀詞におけるオホナムチ像

神賀詞において「倭大物主櫛毬玉命」がオホナムチの「和魂」であるとされる以上、その位置付けが神賀詞におけるオホナムチ像と深く関わることは明らかであろう。前節で述べたように、神賀詞はその性質上、外部の神話文脈から大きく逸脱しないように構成されていると見るべきであり、そこに登場するオホナムチも、大筋では外部文脈のオホナムチ造形に沿うかたちで描かれていると言つてよい。しかし、A（紀第八段一書第六）の記述と比較してみると、いくつかの注目すべき相違点が見えてくる。そこに、神賀詞独自の表現意図があると考ええる。

神賀詞は内容上、以下の三段に分けられる。すなわち、出雲国造が天皇の御世を祝福するために出雲国内の神々を祀り、一年間の齋事が終わったことを報告する第一段、天孫降臨に先駆けて国造の祖先である天穗比命が地上を視察し、天夷鳥命と布都怒志命による荒ぶる神平定と大穴持命の国譲りが行われ、その功績によって天穗比命が天皇への奉仕を命じられ、その任を継承する出雲国造が、しるしとしての神宝を献上することを述

べる第二段、献上する神宝の一つ一つにかけて天皇の御世の長久を祝福する第三段である。

この第一段において、オホナムチは、「伊射那伎の日まな子、かぶろき熊野の大神、櫛御氣野命」と並んで、「国作り坐しし大穴持命」として出雲百八十六社の筆頭に挙げられる。出雲の神々を領導する神として位置づけられ、第二段において「大八嶋国の現し事・顕は事」から手を退いてゆく。このようなオホナムチの姿は、『古事記』の国作り・国譲りの神大国主やA（紀第八段一書第六）および、紀第九段一書第二の大己貴神像に通じる。そして神賀詞が出雲国造の手になるものである以上、『出雲国風土記』における「所造天下大神大穴持命」と通じるものである。『出雲国風土記』がオホナムチに対して「所造天下大神」という称を冠することについて、小村宏史氏は、『出雲国風土記』中のオホナムチ像に中央神話におけるオホナムチ像が色濃く反映されていることを指摘した上で、その意図について次のように述べる。

オホナムチの意向による承認があつたからこそ、現在の天皇制律令国家が成り立っているのだという「神話」を間接的に描くことにもなる。現実世界の王権の支配領域が、オホナムチの功績によって支えられたものであるということを示すのである。中央神話において降臨前の国土整備の役を担わされたオホナムチ像を逆手に利用した、一種の表現戦略といえるのではないだろうか。<sup>6)</sup>

従うべき見解であろう。そして神賀詞第二段のオホナムチについても、大筋では同様のことが言えよう。オホナムチの国譲

りがあつたからこそ、皇御孫は「大八嶋国の現し事・顕は事」の管掌が可能になったということであり、しかもそのオホナムチを媚び鎮めたのは出雲国造の祖神である天穗比命なのである。天孫降臨における、国造家にとつての主祭神と祖神それぞれの働きによって、二重に自家の權威を主張していることを読み取るとはさほど難しくない。しかし、「国作り坐しし」という表現には、『出雲国風土記』のオホナムチ造形に基づいた上での、神賀詞独自の意図が読み取れるように思われる。『出雲国風土記』が一貫して「所造天下」を冠してゆくのに対して、神賀詞中のオホナムチは「国作り坐しし大穴持命（国作坐<sub>志</sub>大穴持命）」「国作らしし大神（国作<sub>之</sub>大神）」「大穴持命」「己命」と表される。オホナムチに冠される称が「国作らしし（作り坐しし）」とあり、「天下」の語と関わらせないことは、「天の下造らしし」オホナムチを描こうとする『出雲国風土記』の造形姿勢とは異なると言える。ちなみに『出雲国風土記』において「国」を作る神の姿は、意宇郡条の次の二つの記事に窺える。

C 意宇と号くる所以は、国引き坐しし八束水臣津野の命、詔りたまひしく、「八雲立つ出雲の国は、狭布の稚国なるかも。初国小さく作らせり。故れ、作り縫はむ」と詔りたまひて

D 天の下造りましし大神大穴持の命、越の八口を平け賜ひて、還り坐す時に、長江山に乘坐して詔りたまひしく、「我が造り坐して命く国は、皇御孫の命平世と知らせと依せ奉らむ。但、八雲立つ出雲の国は、我が静まり坐す国と、青垣山廻らし賜ひて、珍玉置き賜ひて守らむ」と詔りたまひき。

故れ、文理と云ふ。神龜三年、字を母理と改む。

Cは意宇郡に見られる一連の国引き神話の冒頭を成す文脈であり、八束水臣津野命は国引きの神である前に国作りの神であつたことを窺わせる。D傍線部の本文は「我造坐而命国者」であり、行動を記す文脈では「国」を造ることが表現されるが、オホナムチの神名に冠される場合は一貫して「天下」が用いられることが確認される。文脈上は「天下」と「国」が通じており、その問題は前掲小村氏論のように『出雲国風土記』と中央神話との関係に帰することにならう。問題はこのような出雲国造のオホナムチ像とでもいべきものが、神賀詞にも色濃く表れているにも関わらず、「国作り坐しし」という称が冠されている点である。このことは神賀詞における「天下」「大八嶋国」の用語が天皇・皇御孫と結びついていることと表裏の関係にある。神賀詞における天皇・皇御孫の国土統治に関わる表現を列挙すると次のようになる。

- ① 掛けまくも恐き明つ御神と大八嶋国<sup>①</sup>知ろし食す天皇命の：  
 ② 高天の神王高御魂・神魂命の、皇御孫の命に天の下大八嶋国<sup>②</sup>を事避り奉りし時、雲臣等が遠つ神天穗比命を、国体見に遣はしし時に、天の八重雲を押し別けて、天翔り国翔りて、天の下を見廻りて、返り事申し給はく、豊葦原の水穂の国は、昼は五月蠅なす水沸き、夜は火盆なす光る神在り、石根・木の立ち・青水沫も事問ひて、荒ぶる国なりけり。  
 ③ 国作らしし大神をも媚び鎮めて、大八嶋国<sup>③</sup>の現し事・顯は事事避らしめき。  
 ④ 明つ御神と大八嶋国<sup>④</sup>知ろし食す天皇命の手長の大御世を：

⑤ 天の下を知ろし食さむ事の志のため：

⑥ 明つ御神の大八嶋国<sup>⑥</sup>を、天地月日と共に、安らけく平らけく知ろしめさむ事の志のためと：

⑦ ②の「豊葦原の水穂の国」は天孫降臨神話に見られる地上世界の呼称である。『日本書紀』神代第九段本書に、

遂に皇孫天津彦彦火瓊杵尊を立てて、葦原中国の主とせむと欲す。然も彼の地に、多に螢火の光く神、及び蠅声す邪しき神有り。復草木成に能く言語有り。

とあり、同神代第九段一書第六に、

葦原中国は、磐根・木株・草葉も、猶能く言語ふ。夜は燦火の若に喧響ひ、昼は五月蠅如す沸き騰る。

とあるのに基づく神話的表現であらう。それ以外の例を見れば、「天下」「大八嶋国」の語は、天皇・皇御孫の治めるべき土地を示していることがわかる。③の「大八嶋国の現し事・顯は事」は、その管掌が皇御孫に譲られるべきものであるという認識に基づく表現であらう。このことからすれば、「天下」は天皇に帰属すべき領域であるという意識が神賀詞の詞章にはあり、それ故、オホナムチについては「所造天下」という冠称を避け、「国作らしし（作り坐しし）」としたのではないかと考えられる。

これは、神賀詞奏上儀礼が、朝廷と出雲国造との関係確認の場であるという国造の状況認識に基づく、いわばバランス感覚の現れではないだろうか。神賀詞外部の神話にみられるオホナムチ像を背景としつつも、無制限に主祭神を高めようとせず、あくまで神賀詞奏上儀礼の場において語られるのに相応しいオホナムチ像の造形の手段が「国作らしし（作り坐しし）」とい

う冠称であるとみられるのである。

次にそのオホナムチの「和魂」が「倭大物主櫛瓊玉命」であるとされる意味を考える。再び前掲Bの文脈を確認してみると、「己れ命の和魂を八咫の鏡に取り託けて」それを「倭大物主櫛瓊玉命と名を称へ」ている。Aの文脈においては、大三輪の神が大己貴神の「幸魂奇魂」となっており、二神が「魂」を媒介とする関係であるという認識が確認できる。しかし、Aのような「幸魂奇魂」ではなく「和魂」であるという表現の差は無視できない。『時代別国語大辞典 上代編』によれば「和魂」は、「神霊の温和な面を尊びたたえていう。ニキタマとも。アラミタマの対」とされる。記・紀の神話における「荒魂」「和魂」の使用例は神功皇后の新羅征討記事に集中する。

1 爾くして、其の御杖を以て、新羅の国主の門に衝き立てて、即ち墨江大神の荒御魂を以て、国守の神と為て、祭り鎮めて、還り渡りき。(仲哀記)

2 既にして神の誨ふること有りて曰はく、「和魂は王身に服ひて寿命を守らむ。荒魂は先鋒として師船を導かむ」とのたまふ。和魂 此をば瓊岐瀨多摩と云ふ。荒魂 此をば阿遲瀨多摩と云ふ。即ち神の教を得て、拝礼ひたまふ。(神功皇后撰政前記)

3 既にして則ち荒魂を携ぎたまひて、軍の先鋒とし、和魂を請ぎて、王船の鎮としたまふ。(同右)

4 是に、軍に従ひし神表筒男・中筒男・底筒男、三の神、皇后に誨へて曰はく、「我が荒魂をば、穴門の山田邑に祭はしめよ」とのたまふ。時に穴門直の祖踐立・津守連の祖田袋見宿禰、皇后に啓して曰さく、「神の居しませ欲しくし

たまふ地をば、必ず定め奉るべし」とまうす。則ち踐立を以て、荒魂を祭ひたてまつる神主とす。(同右)

5 是に、天照大神、誨へまつりて曰はく、「我が荒魂をば、皇后に近くべからず。当に御心を広田国に居らしむべし」とのたまふ。(神功皇后撰政元年)

6 亦表筒男・中筒男・底筒男、三の神、誨へまつりて曰はく、「吾が和魂をば大津の淳中倉の長峽に居さしむべし。便ち因りて往来ふ船を看さむ」とのたまふ。是に、神の教の隨に鎮め坐をまつる。(同右)

7 「天神千五百万、地祇千五百万、并せて当国に静まり坐す三百九十九社、及海若等、大神の和魂は静まりて、荒魂は皆悉に猪麻呂の乞む所に依り給へ。良に神霊し坐しませば、吾に傷はせ給へ。これを以て神霊の神たるを知らむ」(『出雲風土記』意宇郡)

1は『古事記』、2-6は『日本書紀』、7は『出雲風土記』の例である。これらの内、2・3・7の記述からは、やはり「荒魂」と「和魂」とが一对のものとして捉えられていることが窺えよう。まずは、荒魂の例から見ると、1の荒魂は「国守の神」という位置付けであるが、これは新羅征討が成った際の行為であるから、多分に武力的要素を含む「守り」が期待されているのであろう。2・3の荒魂は「軍の先鋒」として動的で勇猛なはたらきが期待されている。7では猪麻呂の復讐を実現させるための霊威が荒魂に求められている。このように「荒魂」には「神霊の動的で勇猛な面」が意識されている。これに対して和魂は2に「王身に服ひて寿命を守らむ」としてあり、これに基

づいて3で「王船の鎮」としている。また6の和魂は「往来ふ船を看さむ」という意志を持ち、教への通りに祀ると平穩に海を渡ることができたという。つまり航海を見守り保護するはたらきを有していたということだ。これらの例から和魂は、王者の側にあつてこれを守護するはたらきが意識されているといえよう。その意味で、神賀詞のオホナムチが「皇孫の命の近き守り神」として己の和魂を倭に置いたという行為は理に適っている。

これが、A（紀第八段一書第六）に見られる「幸魂奇魂」という表現ではなく、「和魂」という表現を用いてオホナムチと「倭大物主櫛瓊玉命」とを結びつけた主たる理由であろう。しかし、神賀詞における「和魂」の使用意図はそれだけではないように思われる。それは、国譲りをしたオホナムチが杵築宮に静まり坐すこととの関連である。『祝詞考』は、「己命和魂<sup>平</sup>」に注して「荒魂は、出雲に坐ぬ」と述べ、また「八百丹杵築宮<sup>御</sup>静坐<sup>ス</sup>」に注して「大名持命の、荒御魂の、出雲國の、杵築の宮に、静坐せし事は、他書どもに見ゆ」と述べている。ここで真淵が、杵築宮に静まるのをオホナムチの荒御魂としているのは示唆的である。神の御魂が有限であると捉えられていたと断ずることは困難であるかもしれないが、和魂と荒魂が一对というありようからすれば、和魂を八咫鏡に取り託けて、倭大物主櫛瓊玉命とした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考えることができるのではないか。先に見た5の「我が荒魂をば、皇后に近くべからず」という記述に注目すると、ここには、荒魂はその動的で猛々しい性質故に、側にある者の身を

損なうという認識があると思われる。2・3で発動した荒魂について、4において鎮める場所を「必ず定め奉る」ことを必要としたのも荒魂の猛々しさ故であろう。このように見れば、神賀詞のオホナムチは、自身に残された荒魂としてのありよう故に、皇御孫の守護のためにはその側から離れる必要があつたという理由が見えてくる。無論このような視点を持たずとも、記紀に見られるような国譲り神話を知る人々にとつて、オホナムチの杵築宮鎮座は当然の帰結として周知の事実であつたであろうが、神賀詞はそこにオホナムチが退く積極的理由を付加させていると考える。

このことと並んで、外部の神話文脈が持っている、交換条件としての壮大な宮の建設に関する叙述を神賀詞が持たないことも確認しておきたい。大国主神の国譲りに際して、『古事記』には、

唯に僕が住所のみは、天つ神御子の天津日繼知らずとだる  
天の御巢の如くして、底津石根に宮柱ふとしり、高天原に  
水木たかしりて、治め賜はば、僕は、百足らず八十垆手に  
隠りて侍らむ。

と記される。これについて松本氏は、大国主神はスサノヲの司令に従順であることよつてその王権が支えられている以上、国譲りの代償としてしか壮大な宮殿が造営されることはなかつたことを説く。

また『日本書紀』神代第九段一書第二では、

又汝が住むべき天日隅宮は、今供造りまつらむこと、即ち  
千尋の栲繩を以て、結びて百八十紐にせむ。其の宮を造る

制は、柱は高く大し。板は広く厚くせむ。

と記される。「古事記」の例は突き詰めれば高天原優位を示す文脈展開の結果ということになるが、『日本書紀』の例は高皇産靈尊からの申し出であり、国譲りを語る伝承の中でも、最大限にオホナムチを高めたものである。ところでこの高皇産靈尊の発話の続きには、「又汝が祭祀を主らむは、天穗日命、是なり」とあり、オホナムチの祭祀者として天穗日命を明示する。このことから神代第九段一書第二は、前掲A（紀第八段一書第六）と並んで、神賀詞の土台となった伝承であることが従来から指摘されている。つまり神賀詞にとつて最も都合の良い伝承とみることができるとは、そうであらばなおさら宮殿造営に関する叙述がない理由が問われよう。そしてそれは、「国作らしし（作り坐しし）」という冠称の場合と同様、闇雲にオホナムチの權威を高めないようにするという意図によるものと考えられる。それによって現れるのは、天穗日命の指示による「媚び鎮め」を契機として、積極的に国譲りを進め、皇御孫の国土支配を自発的に支援してゆくオホナムチの姿である。

#### 四、称え名としての「倭大物主櫛毘玉命」

前節において、神賀詞のオホナムチは皇御孫の国土支配を自発的・積極的に支援してゆく神として造形されていることを述べた。己の和魂を「倭大物主櫛毘玉命」と称えたことも、そのような姿勢に則って行われたことと見るべきであらう。では、名を称えるということはそもそもどういう意義を持つのか。

ア：皇御孫の命の天の御翳・日の御翳と造り仕へ奉れる瑞の

御殿古語に、あらかと云ふ。汝屋船命に、天つ奇し護言を古語に、くすしいはひごとと云ふ。以ちて、言壽き鎮め白さく、此の敷き坐す大宮地は、底つ磐根の極み、下つ綱根、古語に、番繩の類之を綱根と謂ふ。はふ虫の櫛无く、高天の原は、青雲の靄く極み、天の血垂、飛ぶ鳥の櫛无く、掘り堅てたる柱桁梁戸、牖の錯ひ古語に、まかひと云ふ。動き鳴る事无く、引き結べる葛目の緩ひ、取り茸ける草の噪き古語に、そそきと云ふ。无く、御床つひのさやぎ、夜めのいすすき、いつつしき事無く、平らげく安らげく護ひ奉る神の御名を白さく、屋船久入運命（是は木の靈なり。屋船豊宇気姫命と、是は櫛の靈なり。俗の詞に、うかのみたま。今の世産屋に辟木・束箱を以ちて戸の辺に置き、乃米を以ちて屋の中に散らす類なり。御名をば称へ奉りて、…（大殿祭）

イ：親王・諸王・諸臣・百の官の人等を、己が乖き乖き在らしめず、耶しき意・穢き心无く、宮進め進め、宮勤め勤めしめて、咎過ち在らむをば、見直し聞き直し坐して、平らげく安らげく仕へ奉らしめ坐すに依りて、大宮完命と御名を称へ辞竟へ奉らくと白す。（同右）

ウ 櫛毘玉命と御名を申す事は、四方の内外の御門に、ゆつ磐村の如く塞がり坐して、四方・四角より疎ひ荒ひ来らむ天のまがつひと云ふ神の言はむ悪事に、古語に、まがことと云ふ。相ひまじこり、相ひ口会へ賜ふ事无く、上より往かば上を譲り、下より往かば下を譲り、待ち防ぎ掃ひ却り、言ひ排け坐して、朝には門を開き、夕へには門を閉て、参入り罷出る人の名を問ひ知らし、咎過ち在らむをば、神直ひ大直びに見直し聞き直し坐して、平らげく安らげく仕



（奉らしめ賜ふが故に、豊磐瀨命・櫛瓊玉命と御名を称へ）  
 辞竟へ奉らくと白す。（御門祭）

工故、兵を持ち入りて、殺さむとせし時に、手足わななきて、殺すこと得ず。故爾くして、其の弟神沼河耳命、其の兄の持てる兵を乞ひ取りて入りて当芸志美々を殺しき。故、亦、其の御名を称へて、建沼河耳命と謂ふ。（神武記）

オ爾くして、其の熊曾建が白ししく、「信に然あらむ。西の方に、吾二人を除きて、建く強き人無し。然れども、大倭國に、吾一人に益して、建き男は、坐しけり。是を以て、吾、御名を献らむ。今より以後は、倭建御子と称ふべし」とまをしき。是の事を白し訖るに、即ち熟瓜の如く振り折きて、殺しき。故、其の時より御名を称へて、倭建命と謂ふ。（景行記）

カ故、其の旦に浜に幸行しし時、鼻を毀てる入鹿魚、既に一浦に依りき。是に、御子、神に白さしめて云ひしく、「我に御食の魚を給へり」といひき。故、亦、其の御名を称へて御食津大神と号けき。故、今に氣比大神と謂ふ。（仲哀記）  
 キ初め天皇在孕れたまひて、天神地祇、三韓を授けたまへり。既に産れませるときに、穴、膈の上に生ひたり。其の形、鞆の如し。是、皇太后の雄しき装したまひて鞆を負きたまへるに肖えたまへり。肖、此をば阿奴と云ふ。故、其の名を称へて、誉田天皇と謂す。（応神天皇即位前記）

ク是に、井有り。瑞井と曰ふ。則ち汲みて太子を洗しまつる。時に多遲の花、井の中に有り。因りて太子の名とす。多遲の花は、今の虎杖の花なり。故、多遲比瑞齒別天皇と称へ

謂す。（反正天皇即位前記）

ケ皇后、懐妊開始さむとする日に、禁中に巡行して、諸司を監察たまふ。馬官に至りたまひて、乃ち廐の戸に当りて、舂みたまはずして忽に産れませり。生れましながら能く言ふ。聖の智有り。壯に及びて、一人の訴を聞きたまひて、失ちたまはずして能く弁へたまふ。兼ねて未然を知らしめす。且、内教を高麗の僧慧慈に習ひ、外典を博士覚智に学びたまふ。並に悉に達りたまひぬ。父の天皇、愛みたまひて、宮の南の上殿に居らしめたまふ。故、其の名を称へて、上宮廐戸豊聡耳太子と謂す。（推古紀元年）

アウの祝詞の場合と、エケの記・紀の場合とでは、名を称えるという行為のありかたが大きく異なるといえる。アは大殿祭の祝詞であるが、傍線部の二柱の神名は、はじめ「屋船命」と表される。これは家屋そのものを神名化したものと捉えられる。それが二柱として改めて名を称えられることの意義は、御殿の保護のために、それぞれの神名に続く細注のごとき具体的ななはたらきを期待されることにある。「屋船久久遲命」は家屋の材料たる木の神霊として具体的に位置づけられ、「屋船豊宇氣姫命」は、辟邪の効力を有する「ウケ」すなわち稲・米の神霊として位置づけられるのである。イウも同様に、それぞれの祭祀の場における具体的ななはたらき（波線部）を期待して、その神の名（傍線部）を称えるという思考である。対してエケでは、既にある事蹟を由来として名が称えられる。この違いは、記・紀が過去の事蹟を通して「現在」を保証していくものであるのに対して、祝詞は、過去に支えられた現在を基点とし

て未来を保証してゆこうとするものであるという、焦点の違いによるものであろう。

このように見たとき、オホナムチが「倭大物主櫛瓊玉命」の名を称えるということは、祝詞における称え名のありかたに即していることと認めることができよう。倭大物主櫛瓊玉命は、八咫鏡に取り託けられ、大御和の神奈備に「坐」さしめられているのであるから、オホナムチは祭祀者として、これに向き合っているという左のような構図が、ここにはある。

・アウウの祝詞：祝詞詠唱者（祭祀者）

↓  
各祭神（祭祀対象）

・神賀詞……………オホナムチ（祭祀者）

↓  
倭大物主櫛瓊玉命（祭祀対象）

つまり、「倭大物主櫛瓊玉命」という神名には、国譲りを基点として「今後」期待される、「皇孫の命の近き守り神」としての具体的なはたらきが表されていると読み取るべきである。そうしたとき、単に「大物主命」ではないこの神名の「クシミカタマ」には機能や性質を示す実態としてのありようが求められてくる。

この神名について宣長は、

大物主と申すは、三輪に限りたる御名也、大名持命の一名にはあらず、櫛瓊玉命も、三輪に鎮座御魂を稱たる御名にて、同じことぞ、瓊は伊加と同じくて、厳く健きよし也、凡て神名人名に、美加といふ、みな同じ、大きな意にはあらず

と述べている。「櫛」を「奇し」、「瓊」を「厳」と解して、「櫛

瓊玉」を「靈妙な神霊」の意とする解釈は現在までの主流といえよう。「櫛」「瓊」「玉」の字義を一度離れ、同音の和語によつて解釈する方法は、音声による表出を本質とする祝詞のとらえ方に適っていると思われ、稿者も従うところである。しかし右の解釈では、大物主の靈妙な御魂という意にとどまり、具体的機能の表出に到らない。「タマ」は「魂」の意でよいとすると、「クシミカ」をどう捉えるかになる。「クシ」はI髪を梳る「櫛」、II「串」、III酒としての「クシ」などの意味が考えられよう。

Iに関して言えば、崇神紀の箸墓伝承において大物主神は「櫛筒」の中に小蛇として現れる。またIIの「串」に関しては、神武記において大物主神に娶られた勢夜陀多良比売は、神武紀においては事代主神に娶られる「玉櫛媛」となっており、この「櫛」を「丹塗矢、または楫と同じことを表現するもの」、すなわち「串」とみる指摘がある。I IIいずれも大物主神に関わる伝承とつながりを持つ語であるとは言えるが、ここで重要なのは、「クシミカタマ」の神名が神賀詞においてどのような機能を表しているかであり、そこに「櫛」「串」の意味をあてはめるのは難しい。とすれば「酒」としての「クシ」であろう。仲哀記に見られる酒楽の歌には、

この御酒は 我が御酒ならず 酒（久志）の司 常世に坐す 石立たす 少御神の 神寿き 寿き狂し 豊寿き 寿き廻し 奉り来し御酒ぞ 止さず飲せ ささ

とあり（神功紀にも同様の歌謡が載る）、酒をクシと言っていたことがわかる。そして「ミカ」を字義通り酒の容器としての瓊ととれば、この神名に期待された具体的機能が明らかになる

だろう。それは、酒の神としてのはたらきである。前掲の酒案の歌と対比されて論じられる崇神紀の三輪神宴歌謡には、

此の神酒は 我が神酒ならず 倭成す 大物主の 醸みし  
神酒 幾久 幾久

とあり、大物主神が造酒神と認識されていたことも、この見方を否定しない。これらの歌謡の検討を踏まえ、青木周平氏は、「櫛瓊玉命」とは、造酒神たる三輪神の一体化した姿を留めていると理解される。

と指摘された。この論は「大物主神伝承像形成の問題」を扱ったものであるから、「一体化した姿を留めている」という述べ方であるが、神賀詞の表現意図に即して見た場合、三輪神宴歌謡が示すような大物主神の造酒神としての性格を積極的に採用し、「倭大物主櫛瓊玉命」の果たすべき機能を示していると言うことができるであろう。つまり、オホナムチは「倭大物主櫛瓊玉命」に対して、造酒神としてのはたらきを期待してその名を称えたと理解できるのである。

ここで問題となるのは、そのような造酒神としての「倭大物主櫛瓊玉命」のはたらきと、「皇孫の命の近き守り神」というありかたの関係である。造酒神が皇御孫を守り得るとすれば、それは酒を満した瓊を供物とした、皇御孫への祭祀行為によって実現される種類の「守護」ではないだろうか。「初穂は類にも汁にも、瓊のへ高知り、瓊の腹満て双べて」というのは、「御酒は瓊のへ高知り、瓊の腹満て双べて」というのは、祝詞における供物献上の常套表現である。このようにして神を祀る最終的な目的は、それによって天皇の御世の平安・長久を図るとこ

ろにある。神賀詞の最終的な目的もこれに他ならず、詞章第三段において、天皇の御世の平安・長久の願いに即した神宝献上を述べる。こうした神賀詞全体の根本的目標を考慮したとき、「倭大物主櫛瓊玉命」は「明つ御神」たる天皇に、その醸みし酒を献上して奉祭する神と見ることができるといえる。これが「守り神」としての内実なのだろう。

## 五、おわりに

大物主神・三輪山の神は従来よりその重層性が指摘されてきた。記・紀の神話を見ればさらにオホナムチとの結びつきがあり、そして大國主神への統合意識が読み取れる。その大物主神の神格の形成過程を詳細に検討する余裕は本稿にはないが、神賀詞におけるオホナムチと「倭大物主櫛瓊玉命」との関連という視点で検討した場合、儀礼としての神賀詞奏上の目的に沿って、あくまでも皇御孫の国土支配を支援する神としてオホナムチ像は形成され、そのオホナムチによって、造酒神として天皇の御世を祝うはたらきを期待されて「倭大物主櫛瓊玉命」は名を称えられたと言える。その叙述の間隙を縫って、出雲国造が自家の権威を主張しようとしたことに異論はない。しかしそこには当然ながら、外部に流れる神話文脈と、何よりも神賀詞の本来の目的が念頭にあるのであり、そこに抵触しないバランス感覚の上に、「倭大物主櫛瓊玉命」は位置付けられると考える。

注(1) 賀茂真淵「祝詞考」(「賀茂真淵全集」第七卷、昭和

五十九年九月、統群書類従完成会)

- (2) 飯泉健司「アメノホヒの「娼」——八世紀初頭神祇政策の視点から——」(『古事記の神々 上』古事記研究大系5—1、平成十年六月、高階書店)
- (3) 祝詞のカムロキ・カムロミは記・紀には見られないが、「神の男・神の女」を表す一般名詞的呼称と解されることから、高天原の神々をそこに当てはめることができ、決定的な齟齬は生じないことになる。
- (4) 松本直樹「神話」作りの手法」(『古事記神話論』平成十五年十月、新典社)に次のように述べられる。
- 大河のような建国神話の流れがあった。日本の始まりは大体こんなものである……という漠然とした神代の認識である。書紀の一書がそのあちこちにとぎれとぎれに見え、その上に、旧事紀や風土記の短い自己主張が異色を放つており、また一すじ人麻呂の「神話」が流れ、一すじ紀本文の「神話」が流れ、一すじ記の「神話」が流れている。人麻呂の「神話」はとぎれとぎれであり、また紀本文や記にも切れたところがあるかもしれないが、そこは自然と大河の流れが繋いでしまう。このような漠然とした「建国神話」を捉える視点に稿者も従いたい。その建国神話の範囲から逸脱しないことによつて、神賀詞の神話は説得力を持つのである。
- (5) 「鎮火祭」などにみられるやや特殊な神話も記・紀の神話文脈を土台として、その上で「ありえる文脈」として理解すべきであろう。少なくとも記・紀のイザナキ・イザナミの文脈と衝突することはない。
- (6) 松本直樹「大國主神話の構想——三諸山の神との国作りを中心に——」(『出雲国風土記注釈』研究編、平成十九年十一月、新典社)
- (7) 土橋寛「大物主神の抵抗と服属」(『日本古代の呪禱と説話』土橋寛論文集下、平成元年十月、塙書房)
- (8) 小村宏史「出雲国風土記」の世界——「所造天下大神」と中央神話——(『古代神話の研究』平成二十三年九月、新典社)
- (9) 「延喜式」巻第八所収の祝詞において、神話世界の地上は「豊葦原水(瑞)穂国」と呼称され、「葦原中国」は用いられない。
- (10) 上代語辞典編集委員会編『時代別国語大辞典 上代編』昭和四十二年十二月、三省堂
- (11) 注(10)前掲書、「あらみたま」の項。
- (12) 「幸魂」「奇魂」の語は、A(紀第八段一書第六)の他は、記・紀・風土記には見られない。「万葉集」には、巻五・八一三番歌に「久志美多麻」、八一四番歌に「久斯美多麻」とあり、いずれも神功皇后の鎮懐石を指す。
- (13) 注(1)前掲書。
- (14) 鈴木重胤「延喜式祝詞講義」(『延喜式祝詞講義 第三』昭和五十三年一月、国書刊行会)は、「如此く御霊を分給へば即一柱神と成坐るなり」と述べる。
- (15) 穿った見方をすれば、このことによつて出雲国造は、朝廷と(荒魂としてのオホナムチ)との間に距離を置く正当な理由を手に入れることになる。ここには朝廷によるオホナムチ祭祀への関与を牽制し、オホナムチ(大國主神)の奉祭者としての位置を確保しようとする意図がはたらいているようにも思われる。
- (16) 松本直樹「高天原に氷椽たかしりて」について」注

- (4) 前掲書。
- (17) 白江恒夫「大殿祭祀詞の考察」(『祭祀の言語』平成二十三年五月、和泉書院) 参照。
- (18) アーウはいずれも忌部氏の祝詞であり、「古語拾遺」との関係からも、その特殊性をある程度は考慮せねばならないだろうが、御名を称える類似表現である(「神名」と御名は白(申)して)が、折年祭・広瀬大忌祭・六月月次道饗祭の祝詞に見られる。いずれも神名の後に折願の内容が述べられることから、神々に個別のはたらきをもたせてゆく意識があるのであろう。
- (19) 本居宣長「出雲國造神壽後釋」(『本居宣長全集』第七巻、昭和四十六年四月、筑摩書房)
- (20) 日本古典文学大系「古事記 祝詞」(昭和三十三年六月、岩波書店)、青木紀元「祝詞全評釈」(平成十二年六月、右文書院)等。
- (21) 日本古典文学大系「日本書紀 上」(昭和四十二年三月、岩波書店) 一三一頁頭注。
- (22) 青木周平「三輪神宴歌謡からみた大物主神伝承像の形成」(『古事記研究 歌と神話の文学的表現』(平成六年十二月、おうふう)
- (23) 神の名を称えるオホナムチは、ここで神と向き合う祭祀者としての姿を見せることになる。A(紀第八段一書第六)を改めて見てみると、
- 大己貴神の曰はく、「唯然なり。廼ち知りぬ、汝は是吾が幸魂奇魂なり。今何処にか住まむと欲ふ」とのたまふ。対へて曰はく、「吾は日本國の三諸山に住まむと欲ふ」といふ。故、即ち宮を彼処に當りて、就きて

居しまさしむ。此、大三輪の神なり。とあり、「古事記」大國主神の国作り条には、

大國主神の曰ひしく、「然らば、治め奉るは、如何に」といひしに、答へて言ひしく、「吾をば、倭の青垣の東の山の上につき奉れ」といひき。此は、御諸山のの上に坐す神ぞ。

とある。大三輪の神・御諸山の神にとつて、大己貴神・大國主神は祭祀者としての立場を有しており、神賀詞のオホナムチも同様に「倭大物主櫛瓊玉命」を祀るものとして描かれている。なお、「古事記」においては、ここで大國主神が「御諸山の上に坐す神」の要求に応えたのかどうかは記されていない。この点こそが歴代天皇記との関係において重要であることが、川副武胤「国作・国譲考」(『古事記及び日本書紀の研究』昭和五十一年三月、風間書房)、注(6) 松本前掲書、谷口雅博「大物主神の位置づけ」(『古事記の表現と文脈』平成二十年十一月、おうふう)等に指摘されている。

(24) 類似句は、折年祭・広瀬大忌祭・龍田風神祭・六月月次に見られる。

(25) 類似句は、春日祭・広瀬大忌祭・龍田風神祭・平野祭・久度古開・鎮火祭・道饗祭に見られる。

※祝詞の引用は青木紀元「祝詞全評釈」(『古語拾遺』(平成十二年六月、右文書院))に、「古事記」および風土記の引用は新編日本古典文学全集本に、「日本書紀」の引用は日本古典文学大系本に、それぞれ拠った。ただし、適宜旧字を新字に改めた。