

# 本牟智和氣命傳承の意味

寺川眞知夫

## はじめに

『古事記』および『日本書紀』の垂仁天皇条には本牟智和氣命もしくは譽津別命と名付けられた物言えぬ皇子が物言えるようになる傳承がある。物言えぬことは当然統治者として適格性を欠き、必然的に体制から除外されることになる。では父垂仁天皇がホムチワケに手を尽くして物言えるようにしようと努めたのは統治者として期待してのことであつたのかというと、そうでもなく、物言えるようになった皇子のその後について語るところはない。したがって、記・紀は政治的な必要からホムチワケ傳承を取りあげたのではないようである。翻つて垂仁天皇像の形象、施策との関わりをみると、それなりに意味を持つということができる。

そこで、本稿ではこの傳承の垂仁記・紀のなかで担う意味、役割の考察をこころみたい。もとより、記・紀の傳承構成要素は異なり、当然それぞれにおいて担う意味も役割も異なる。

それを明確に示すのは、垂仁記・紀で皇子が物いえるようになる契機の設定が異なることである。紀は白鳥をみて「あぎ」とい、鳥取部の祖天湯河板拳に白鳥を追跡させ、彼が出雲で捕らえた鳥を献上したのをみせると物言えるようになったとす。記は白鳥をみて「あぎとう」たので、大鶴にこの鳥を追跡させ、越の国で捕らえて献上した鳥を皇子にみせたものの、物言えるまでにはならなかつたとし、さらに、皇子が物言えぬ状態になった原因は出雲の大神の神殿修復がなされなためであるとす託宣を設定し、神の求めに応えるため本人を出雲大神に参詣させると物言えるようになったとする。その上で奉養と

して天皇が神の求めに応じて社殿を修復させた伝承を加える。出雲大神の崇の有無は当然、垂仁記・紀におけるホムチワケ伝承の意味合の異なることを示す。

また、ホムチワケ伝承の垂仁記・紀における比重はこれらを構成する話数ともかわかる。垂仁紀には誉津別命伝承の他に、①都怒我阿羅斯等の渡来伝承（二年）、②天日槍の渡来伝承（三年）、③狹穗彦王・狹穗姫の反逆伝承（四年）、④当麻蹶速と野見宿禰の相撲伝承（七年）、⑤日葉酢媛命立后伝承（十五年）、⑥神祇祭祀尊重伝承（二十五年）、⑦倭姫命による伊勢神宮創祀伝承（二十五年）、⑧大倭国魂神祭祀伝承（二十五年）、⑨物部十千根による出雲の神宝管掌伝承（二十六年）、⑩倭彦命薨去を契機とする埴輪創出伝承（二十八・三十二年）、⑪石上神宮創祀伝承（三十九・八十七年）、⑫天日槍の神宝管掌伝承（八十八年）、⑬田道間守の常世からの橘将来伝承（九十年）など数多くの伝承がある。中でも⑩の相撲伝承の後を受けた野見宿禰による埴輪創出伝承では殉死の習俗を止め、代りに人形埴輪を置くようになった由来を説き、奈良時代後期に天皇が「垂仁」なる諡を贈られる重要な話であったとみえる<sup>(1)</sup>。これをもたない記は有徳の垂仁天皇像形象において重要な伝承

を欠くといえる。垂仁記の主要構成話は本牟智和氣命養育伝承の他は、①沙本毘古王・沙本比売の反逆伝承、②比婆須比売の立后伝承、③多遲摩毛理の常世からの橘将来伝承である。当然本牟智和氣命伝承の比重は紀に比べて重い。しかも、記の場合、崇神記の大物主神の崇の伝承に比較すると崇の規模・内容が異なるが、これに対応するかのよう到大国主神の崇の話を配し、この神を祭り鎮める神祇伝承としても重要な意味をもつ<sup>(2)</sup>。紀では誉津別命が白鳥をみて言葉を発したとして完結させ崇にふれないから、当然、記の出雲大神の崇の話は後次的に付加された要素のようにみえる。ただ、垂仁記の構想と、伝承形成時の問題は分けて考える必要がある。白鳥にかかわる鳥取部等の設置の由来を説く要素に注目してみると、伝承の形成過程では後次的要素になるうが、記あるいは垂仁記の編纂過程で考えると崇は構想の最初から設定されていたようにみえる。編者たる天武天皇の意図であったのか、記は鳥取部の氏族の起源伝承を中心テーマから外し、起源を語る物語の方法<sup>(4)</sup>に従って隅に追いやっているからである。紀の誉津別命伝承が出雲大神の崇を説かなくても成立していることに注意すると、伝承自体はものいえぬ皇子が白鳥をみてものがいえるようになった話としてお

そらくは鳥取部によって形成され、記がこれを垂仁記に定着する際に、天皇もしくは朝廷が出雲大神祭祀開始の契機として出雲大神の崇の要素を加えたとしてよい。本稿では物言えぬ皇子の伝承に出雲大神の社殿修復伝承を加えた意図についても触れながら、本牟智和氣命伝承の記・紀における意味・役割を考えたい。

## (一) 記の沙本毘古叛逆伝承

ホムチワケ伝承のうち、出雲の神の崇の話を除いた、記と紀の伝承が重なる部分についてみると、結末部の導き方に違いはあっても基本的には共通する。共通部分は何を語ろうとするのか確認すべきであるが、まずはホムチワケ伝承に先行する沙本毘古王の叛逆と沙本毘売の荷担の伝承の要点およびホムチワケとの関係を見ておきたい。ホムチワケ伝承から見ると、前置的性格をもち、密接な関係にある。沙本毘古王叛逆伝承の梗概は、

① 沙本毘売が垂仁天皇の后となった時、后の兄沙本毘古王は后に自分と天皇とどちらが愛おしいかと問う。兄と答えた妹の言葉尻をとらえ、王は「二人で天下を治めよう」と誘い、

紐小刀を渡して天皇を殺すよう唆す。

② 后沙本毘売は断り切れず、兄の指示どおり、自らの膝枕で寝入った天皇の頸を紐小刀で刺そうとするが哀しくてできず、天皇の顔に涙を落とす。

③ 天皇は目覚め、佐保の方から暴雨が降って来て面を濡らし、錦の小蛇が頸に纏わりつく夢を見たが、何の前兆かと問う。隠しおせなと思った后は事情を告げてしまふ。

④ 天皇はすぐ沙本毘古のもとに兵を向けるが、王は稲城を構えて抵抗し、后も宮を出、稲城に入る。天皇は三歳慈しんできた后が既に妊娠んでいたので急には攻められない。

⑤ 稲城で出産した后は子を外に出し、「この子を天皇の子と認知されるなら、受け取ってください」という。后に執着があった天皇は、力士を向け、子を受け取る時に后も捕らえようと指示する。天皇の心を読んだ后は細工をして逃げおす。

⑥ 子を受け取ったものの、后を取り戻せなかった天皇は、后に子の名づけ、養育方法、次の后にすべき女性について問う。后は子の名を本牟智和氣命とし、乳母をとり、湯坐を定めて養うように求め、次の后には日子坐王の子孫丹波の比婆須比売命を推薦する。天皇がその後沙本毘古を攻めると、后は兄

に殉じて死ぬ。

というものである。ここに長々と梗概を示したのは沙本毘古王の反逆および施策は崇神天皇の施策と深い関係にあることを確認するためである。

①の沙本毘古王の反逆は、崇神朝の大物主神の祟を契機として整備された神祇制度が、神祇祭祀の中心部分から女性を排除し、男性神主中心の制度として整備されたこと、つまり姫彦制から男性中心の政治主導型の神祇祭祀制度に移したことへの揺り戻しとして企られたとする。その新制度に批判的な勢力を代表するのが沙本毘古王とし、姫彦制を復活しようとする意味を担う反逆と性格づけているといえる。この描き方は紀の方が明確で、狭穂彦に「吾鴻祚登らさば、必ず汝と天下に照臨まむ」といわせている。すでに崇神紀において宮廷で祭られていた天照大御神と大倭国魂神を宮中の外に出したとしており、垂仁紀ではこれを受けて天照大御神を倭姫命に付けて伊勢に移したとする。これらは神祇祭祀制度の改革に対応している。このようにみると、崇神垂仁記・紀に神祇祭祀関係の記事が多く見えるのは、両天皇の時代はその整備の時期であると共に揺れを見せた時期でもあると設定したもので、出雲大神の祟と社殿修

築もそうした時代の一事象として位置づけられているといえる。もとより狭穂彦王の反逆の失敗も、伊勢神宮の創建とともに、崇神朝に始められた姫彦制的政治体制の終焉、新制度の確立が確定したとする伝承でもあった。しかし、そうした明確な認識をもたなかった沙本毘売命は天皇に対する自らの個人的情愛に動かされ、結局兄の企てを失敗させてしまったのである。さらに反逆者となった沙本毘売命は、天皇の個別的情愛に甘えきれず兄に従って死なざるを得なくなる。こうして記の皇子本牟智和氣命は誕生の時から兄の反逆に与した後の生んだ子という重い烙印を背負うことになった。その意味で、本牟智和氣命は兄と母との企ての被害者であったが、垂仁天皇の広い心と慈しみの心とによって、反逆者一般に対する処置と異なり、深い愛情をもって養育されたとする。

この垂仁天皇の描き方は憶良が万葉集巻五、八〇二番歌、「子等を思ふ歌一首 序を并せたり」の序で、

釈迦如来、金口に正に説きたまはく、等しく衆生を思ふこと、羅睺羅の如しとのたまへり。又説きたまはく、愛は子に過ぎたりといふこと無しとのたまへり。至極の大聖すら尚し子を愛しふる心あり。況むや世間の蒼生の、誰かは子を愛し

びずあらめや。

と、親の子を思う心の深さと釈迦の慈悲とを重ねて述べたのと二重映しになる。ここには情愛が深く、広い心をもった垂仁天皇のイメージを形成しようとするところがあつたようにみえる。これは政治体制の頂点に立つ天皇も我が子に対するとき個別の愛情に支えられた仁を国民に遍く及ぼすべき存在であるとする理念によつて形成されているとみてよい。すくなくとも天皇の心の広さは④・⑤・⑥の后に対する執着を支えている情愛をも包摂しているよう。特に⑥の反逆者に与した後の言葉を容れて、後の同族の和逆系の流れを汲む日子坐王の裔である比婆須比売命を次の后に迎えるところにはそうした心の広さがみえる。さらにいえば、これは現実にはややずれるかも知れないが、天皇になることを辞して吉野に隠栖した古人大兄の女、倭姫命を后に据え、蘇我山田石川麻呂の女、越智娘や姪娘を妃に据えた天智天皇のイメージを重ねるところがあるようにもみえる。個人の情が天皇の徳へと昇華されることを描き出そうとするのである。

ともあれ、垂仁天皇は反逆者に与した後、その後の生んだ皇子にも愛情を懸ける心の広い天皇として形象されている。記は

この二つの傳承によつて垂仁天皇の心の広さ深さを描き出しているといえよう。本牟智和氣命はその心に支えられて言葉が話せるようになり、成長を遂げたとするのである。

## (二) 記・紀のホムチワケ傳承

ホムチワケ傳承は、記では沙本毘古王叛逆傳承に続けて、紀では五年の狹穗彦叛逆傳承から十五年経た二十三年条に据える。ともに、八拳鬚が生えるまで物言えなかつた王がたまたま空行く白鳥をみて「あぎとう」たことを契機として、御子のその状態からの回復を試みる傳承として始まる。記の概要をみると、

- ① 天皇は尾張の相津の二俣杉で作つた二俣小舟を市師の池や軽の池に浮かべ、ホムチワケを乗せて遊ばせたが、皇子は八拳鬚が胸前に伸びるまで物が言えなかつた。

- ② 本牟智和氣命は空高く飛び行く白鳥の声を聞いて片言をいった。

- ③ 天皇は白鳥をよく見せれば物言うのではないかと期待し、山辺大鶴に白鳥を捉えてくるよう命じる。大鶴は白鳥を追つて諸国を廻り、高志の和那美の水門で捕らえて献る。皇子に見せたものの、もの言うようにはならなかつた。

④ 天皇が憂えて休んだ夜の夢に、「私の宮を天皇の御舎のように修理なされば、御子は言葉を話されよう。」と告げる神があった。占うと出雲大神の御心であると判明した。

⑤ 天皇は付添に曙立王を選び、出雲参拝によって神の効験があるか否か繰り返し誓約させて確かめ、効験があると確認できたので、弟菟上王も付添いにして、本牟智和氣命に出雲大神参拝に赴かせる。一行は道すがら品遅部を定めながら出雲大神に参拝する。

⑥ 出雲大神に参拝して帰る途中、出雲国造の祖岐比佐都美が肥河の河下に仮宮を作り、青葉の山を飾って食事を献った時、本牟智和氣命は青葉の山をみ、「葦原色許男神を祀る祝の大庭か」と尋ねた。王達は喜び、檳榔の宮に坐せて天皇に報告の使いを出す。

⑦ 本牟智和氣命は一夜妻に肥長比売を召し、様子を窺うと蛇身であった。驚いて逃げると、海を光して後を追って来たので、山の鞍部から船を引き越して逃げる。

⑧ 大和に帰って天皇に「出雲参拝のお蔭で本牟智和氣命が物言えるようになった」と報告したので、天皇は菟上王を返して神の宮を修理した。

⑨ 天皇は本牟智和氣命に因み、鳥取部、鳥甘部、品遅部、大湯坐、若湯坐を定めた。

記の本牟智和氣命傳承は、①の皇子を舟で遊ばせる話と②③の物言えぬ皇子が白鳥をみて「あざとう」たので、白鳥を見せれば物言えるようになるのではないかと期待して捕らえさせ、これを見せる話と、物が言えないのは出雲大神の祟であるとの夢中の託宣があり、祟を解くために出雲に参詣し奉養させて効験を得る④⑧の話、⑨の品部の由来を説く話とで構成されている。これに対し、紀は③の段階で物が言えるようになったとし、①②③⑨によって構成される。

このうち②③の本牟智和氣命の状態は土橋寛氏の説かれたように、魂の萎えた状態、白鳥をみることはそれを活性化するタマフリであった。<sup>⑤</sup>②は無意識のうちに欠けた魂の一部が活力を取り戻し、③は意識的な呪術的行為としての「見るタマフリ」の結果であるが、記はこの効果が無かったとするのに対し、紀は効果があったとする。もちろん、記が効果がなかったとするのは、後段にさらに別の理由とこれを解決する方法を説くため、つまり物言えぬのは出雲大神の祟であり、参拝と宮殿修葺によって物言えるようになったとするための改変であった。

ここにいう白鳥をみるのと同じ性格をもつ水鳥や白馬を見る呪術的行為は人麻呂の日並皇子挽歌（二一七〇）や大津皇子の自傷歌（三四一六）、白馬を見ての效験を詠む家持の白馬節会の為に用意した歌（二〇一四四九四）にみえる。紀もこうした信仰を背景として物語を展開したのは鳥取部の伝承を重視したからであろうが、それにもかかわらず、記がこれは効果を発揮しなかつたとしたのは、伝承の展開に必要であつたとしても、歌の表現や儀礼はともかく、現実には伝統的呪術に対する信頼が揺らぎ始めていたことをも反映するのであろう。

このあと④⑧に、記は白鳥をみせてもやはり物言えぬ状態が回復しなかつた理由を出雲大神の崇のためとする。これは後にみるように、大国主神の国譲の時の、社殿を立派に造るという約束と関係づけて崇の理由が設定されているようにみえる。これに対して、紀の誉津別命伝承は記と少々異なる展開をみせる。何よりも出雲大神の崇の話がない。つまり、白鳥を見せると物が言えるようになったとして終わる。紀第九段の一書第二の伝承はともかく、紀第九段本文の国譲の条では、高天原側は記のように出雲大社の社殿の維持を約束していない。国譲の時の約束は天皇に継承されているはずだとするのが出雲大神の

崇の根拠とすると、紀では記と異なり、天皇は大国主神に対して何の義務も負っていないとの判断で紀は出雲大神の崇を設定する必要を認めなかつたといえる。

その意味で両書の設定は神代と呼応している。記における出雲大神の崇の設定が神代における国譲伝承と関係してのものであり、また崇神記の大国主神の崇を意識した設定であるとすると、このことは記・紀の構想の違いとかわるもので、本来本牟智和気命伝承自体は、出雲大神の崇の話が必要としていなかつたことになり、この伝承の原形を窺わせる。

ところで、本牟智和気命伝承は、沙本毘古王の叛逆伝承の後日譚であるが、その関わりはどのようなものであろうか。

沙本毘古王の叛逆伝承は沙本毘売への、天皇殺害の唆しから始まるが、崇神朝に方向が示され、垂仁朝において推進された姫彦制廃止に抵抗し、維持しようとする意識は、紀の場合、記よりも、明確にもつていたとの設定にしている。しかし、紀でも狭穗姫の姫彦制回復への意識は低い。狭穗姫による天皇殺害の唆しは垂仁天皇四年九月、天皇殺害の試みは一年経過した五年十月のこととする。問題は狭穗姫が稲城に逃げ込む時期である。記は後の出産前とし、問題はない。しかし、紀は立後の



あつた垂仁二年条に、系譜にともなう記述とみるべきか、誉津別命の誕生にふれる。そうして沙本毘古王の反逆の意思が明らかになつた五年十月条に、

是に、皇后悲びて曰はく、「吾、皇后なりと雖も、既に兄王を亡ひてば、何の面目以りてか、天下に莅まむ」といひて、則ち王子誉津別命を抱きて、兄の王の稲城に入りましぬ。

とあるように、皇子はこの時以前に誕生しており、その時期は二十三年条の天皇の言葉、

誉津別王は、是、生年既に三十、八掬鬚鬚むすまでに、猶泣きつること児の如し。常に言はざること、何由ぞ。因りて有司せて讒れ。

に照らして計算すると、即位より六、七年前のことである。垂仁天皇五年には十二歳になつていたことになる。当然、五年のこととして「王子誉津別命を抱きて」という表現には無理がある。これはまた、「皇后、皇子を懐抱して、城の上を踰えて出でたまへり。」という、皇子を城の外に出す話についてもいえる。後は天皇の「急に皇后と皇子とを出でませ」と呼びかけた時には応じないで、將軍八綱田が稲城に火を放つて焚いた時になつて、抱いて出たという。皇子に物言えないこと以外にも

身体的な問題があつたのかどうかには触れない。もとより、后が皇子を抱いて稲城に入ったのは兄狭穗彦を救いたいとの思いからであり、皇子を抱いて城を出たのも自らの命を長らえるためではなく、危険にさらした皇子を救うための、一時的駆引的な行為であつた。しかし、個人の情の深さも反逆者とこれに組する者には及ばない。それゆえ後は、

今免さるること得ずは、乃ち知りぬ、妾が罪有ることを。何ぞ面ら縛るること得む。自経きて死らくのみ。唯し妾死ると雖も、取へて天皇の恩をのみ忘れじ。

とその不成功を嘆き、紀も焼ける城の中で兄と共に死んだとし、記と同じく兄に殉じたとする。

紀は天皇が誉津別命を受け取る場面に触れないが、天皇の元に届けられ助かつたことは後の展開で知られる。ただ先にみた二十三年条の勅に「生年三十」とした時間には伝承展開上の無理が生じていた。誉津別命は天皇のもとに引き取られ、その後十八年間養育され、三十にしてなお物言えなかつたとしていた。では十二歳以前はどうであつたのか、すでに物言えなかつたのだろうかについても触れない。この事件後に物言えなくなつたとすれば成人前の時期に母が伯父の謀反に荷担して死んだがゆえ



の心理的な葛藤があつて物がいなくなつたのかとも想像されるが、紀は一切触れない。

誉津別命が物言えるようになったのは、記と異なり、偶然白鳥をみて「これは何物だ」と尋ねたことを契機とし、湯河板拳に追わせ、出雲で捕らえてきて献つた白鳥を、天皇が皇子の弄び物にさせたからであつた。すなわち、紀は記③の最後の時点を「垂仁天皇二十三年十一月乙未」のこととし、

湯河板拳、鵠を献る。誉津別命、是の鵠を弄びて、遂に言語ふこと得つ。

と結ぶ。さらにこれを記⑨に相当する部分に繋ぎ、

是に由りて、敦く湯河板拳に賞す。則ち姓を賜ひて鳥取造と曰ふ。因りて亦鳥取部・鳥養部・誉津部を定む。

として終え、出雲大神の崇を原因とするはなかつた。

このことを確認すれば、本牟智和氣命が物言えるようになる原伝承は、紀のごときのものであり、それは鳥取部鳥甘部の形成していた部起源伝承をほぼ利用したとみてよい。

本牟智和氣命伝承を皇子の養育部民としての品遅部設定の伝承であつたとしても、「白鳥を捕らえさせて見せる」、「出雲大神に参詣させる」という二つの話素との不可分の決定的な結び

つきはない。記では出雲大神参拝の途中で品遅部を定めたとするけれども、品遅部と地域との必然的關係は示されない。これは「品遅部」の言葉はないが、后が亡くなるときの「御母を取り、大湯坐・若湯坐を定めて養育なさつてください」という遣言に対応した処置を説きえればよかつたのである。

しかしながら、これを鳥取部鳥甘部設定の伝承であつたとみると、白鳥を捕らえ、これをみせると、物言えぬ皇子がものいえるようになった話素は必須である。他方、出雲参詣の話素は必ずしも必要としない。すると、物言えぬ皇子本牟智和氣命が白鳥を見てあざとい、それを契機に鳥取部・鳥甘部の祖がこれを捕らえるよう命じられ、追跡して捕らえ、献つて見せると、皇子は物がいえるようになり、褒賞によつて部が定められたというのが、鳥取部・鳥甘部の形成した部の起源伝承の姿であつたとみてよい。もとより、この場合、皇子の名は本牟智和氣命であることも、母が反逆者である沙本毘売である必要もなく、ただ天皇の慈しむ皇子が物言えないことが条件であつたはずである。とすれば、この本牟智和氣命と鳥取部の起源伝承の結合も氏族伝承とみると、後次的なものであつたことになる。鳥取部が部の起源をもとと垂仁朝に設定しており、天武天皇はこ

の鳥取部等の起源傳承を伝えるために垂仁記に本牟智和氣命傳承を据えたのかという決してそうでもあるまい。かつて、記・紀が氏族傳承によつて構成され、そこに氏族の消長や意向が直接的に反映されているかのような議論もあつたが、記は天武天皇によつて編まれたもので、天皇の意向をフィルターとして濾過された傳承が、その構想に従つて配されているとみなければならぬ。

天武天皇が鳥取部等の傳承を取り上げたのは、これが垂仁天皇の形象に利用する価値があると判断したからであらう。

そうしたことを窺わせる一つの要素として、物言えぬ皇子への天皇の愛情が基底に据えられて傳承は成りたつている。周知のように、古代傳承の世界には、生まれたときから通常の物言ができないとされる子は他にもみえる。記・紀第五段一書第六の三貴子分治条にみえる須佐之男命と出雲國風土記仁多郡三沢郷にみえる阿遲須積高日子命である。彼らは「八拳鬚心前に至るまで、啼きいさちき。」(記)、「八握鬚髯生ひたり。」(紀第五段一書第六)、「御須髮八握に生ふるまで、夜昼哭きまして、み辞通はざりき。」(風)とする。さらに、「御祖の命、御子を船に乗せて、八十嶋を率て巡りてうらがし給へども、猶哭き止み

まさざりき。」(風)とし、御子の泣き止まない理由を知りたいと願つた夜の夢で、御子がこのようにと見、次の日物を言い始めたとする。記の本牟智和氣命は「八拳鬚心前に至るまで真事とはず」とするが、泣いていたとはしない。一方、紀は「生年既に三十、八掬鬚髯むすまでに、猶泣きいさつること児の如し。」とし、前者と共通する。これらの表現の共通性はよく知られているが、その原因はそれぞれ異なる。垂仁紀と出雲風土記は原因を語らず、神代記・紀は妣への思慕、垂仁記は出雲大神の崇とする。須佐之男命傳承では物言えるようにしようとする親の慈しびもそのための手立も説かれない。伊耶那岐命は須佐之男命の泣く理由が妣を慕い、妣国にいくのが叶わなためだと知つたとき、すぐさま自分のもつから追放している。これに対し、垂仁記・紀とくに前者は本牟智和氣命の物言わぬ理由を出雲大神の崇であると示し、物言えぬ状態を直すことに意を尽くしたとする。この点が、垂仁記の本牟智和氣命にかかわる表現と須佐之男命の傳承の表現の大きく異なる点である。出雲風土記はその中間になる。記は垂仁天皇の人間像を浮かび上げさせようとしているのである。

このようにみえてくると、これは垂仁天皇の人間像を慈愛にみ

ちたものに形象するために天武天皇の意向に沿って新たに設定された部分とみることもできる。

先に触れたようにこれは崇神記にみえた大物主神の崇の伝承に対応させて、その本体とされる大国主神の崇を説いただけでなく、出雲大神の願いは国譲神話での大国主神の言葉と響き合っているところ、さらには本牟智和氣命の母が兄沙本毘古王の姫彦制の回復を目指して企てた反逆事件に荷担し亡くなったとするところにも、崇神記からの流れが認められるように、本牟智和氣命伝承には記全体の構想のなかで設定されたところもあつた。この伝承には、また先に触れたような垂仁天皇を理想化して描こうとする意図もあつたといえる。諡垂仁天皇の「仁」については仁徳天皇ほど注目されることはないけれども、注目してよい。<sup>(7)</sup>もちろん活目入彦五十狹茅天皇への「垂仁」の諡に儒教的徳目の「仁」が入入れられたのは、紀の埴輪作成による殉死の風の停止した伝承が注目されたからであろう。記が取り上げなかった理由は不明ながら、少なくとも、その最も重要な埴輪起源伝承を取り上げていない。その意味で埴輪伝承をもたない記は紀ほど明確に伊久米伊理毘古伊佐知命を仁の徳をそなえた天皇として描こうとしていたとはいえないことも確かだ

ある。埴輪起源伝承をもつ紀においても謀反人である狹穗姫皇を許そうとし、その産んだ子を心を碎いて養育し、またその遺言によって水羽州比売命を后にした心の広さと愛情の深さも描いており、これも評価されたとみてよい。記はこれらもとりあげ、本牟智和氣命養育伝承では白鳥を捕らえさせてみせただけでなく、出雲大神の崇を和めるために参拝させたりして、その物言えぬ状態を回復させるべく紀よりも心を尽くしたと描いており、これによって垂仁天皇像を慈しみに満ちた天皇として形象しようとしたといえる。もとより、「垂仁」の諡は奈良時代後期のもので、記・紀の編者の預かり知らぬことであつたし、紀の記述に基づいたものであつたから、すぐさま記にかかわらせることに慎重であるべきである。しかし、紀に先立ち、記においても沙本毘売や本牟智和氣命への対応を通して垂仁天皇の仁の徳を説こうとしているといえる。

物言えぬ子としては須佐之男命、阿遲須积高日子命がいたことは先にみたが、物言えぬことは、当然統治者として重要な話す能力を欠くことになり、政治的統治体制の中からは外される。妣国を思つて泣きいさち、妣国を慕つた須佐之男命は伊耶那岐命によって神夜良比された。しかし垂仁天皇は、統治能力とは

無關係に本牟智和氣命に愛情をかけて養育し、その物言えぬ状態の解消に心を尽したとしたのである。

このように見てくるとき、思い合わされるのは紀に今一人みえる物言えぬ皇子建王のことである。天武天皇の母である齊明天皇は、孫すなわち天智天皇の皇子建王、天武にとつては甥、持統にとつては兄弟であった物言えぬ王に深い愛情を注いだという。このことは、この本牟智和氣命傳承とかかわるとみてよ(8)からう。この皇子は少年のまま若くして亡くなるが、皇子の誕生は、

蘇我山田石川麻呂大臣の女有り、遠智娘と曰ふ。(或本に云はく、美濃津子娘といふ。)一の男、二の女を生めり。其の一を大田皇女と曰す。其の二を鷗野皇女と曰す。天下を有むるに及びて、飛鳥淨御原宮に居します。後に宮を藤原に移す。其の三を建皇子と曰す。唾にして語とふこと能はず。

(天智天皇七年二月戊寅条)

と天智紀の後妃皇子の記事に記す。紀はこれより先、齊明紀に天皇が建王を慈しんだことを記す。皇子は齊明天皇の四年五月に八歳で亡くなっているが、このとき齊明天皇は、  
天皇、本より皇孫の有順なるを以て、器重めたまふ。故、

不忍哀したまひ、傷み慟ひたまふこと極めて甚なり。群臣に詔して曰はく、「万歳千秋の後に、要す朕が陵に合せ葬れ。」とのたまふ。廻ち作歌して曰はく、

今城なる 小丘が上に 雲だにも 著くし立たば 何か歎かむ 其一つ。

射ゆ鹿猪を 認ぐ川上の 若草の 若くありきと 吾が思はなくに 其二つ。

飛鳥川 漲ひつつ 行く水の 間も無くも 思ほゆるかも 其三つ。

天皇、時時に唱ひたまひて悲哭す。(齊明紀四年五月条)と記す。建皇子の性格がよかつたにもかかわらず、物言えぬことを悲しみ、大切にされていたというのである。その後、十月の牟婁湯行幸のときも、「天皇、皇孫建王を憶でて、愴爾み悲泣びたま」い、やはり三首の歌を詠んで、秦大藏造万里に詔して、「斯の歌を伝へて、世に忘らしむること勿れ。」と命じたという。吉井氏はホムチワケの傳承の形成とこの秦大藏造への勅との関わりを重視されたが、そのことも含めて、兄弟、甥と叔父、従兄弟の間においても命懸けの政争もあつたこの時代、建王の妹持統天皇はもとより、叔父の天武天皇も祖母あるいは母

その様子を目にしていたことを思うとき、より直接的な感化を受けていたとみることもできよう。本牟智和氣命伝承の説く物言えぬ皇子への深い慈しみをもって養育に努めたとする話が仁の徳をもつ垂仁天皇像を支えているとみると、この形象は斉明天皇の建皇子への深い愛情と無縁であったとは思われない。改めていえば天武天皇は母、斉明天皇が建王にみせた深い愛情を汲みつつ、物言えぬ子への慈しみの心に満ちた垂仁天皇の人間像に反映させたところがあつたということである。

このようにいうとき、今ひとつ気になるのは、斉明天皇が出雲国造に命じて出雲の神の宮を修葺させていることである。つぎにこのことについてもみておこう。

### (三) 出雲大神の祭祀

大穴牟遲神は日本各地で、温泉を出すなどの営みを通じて国土を作り変えた国作の神として信仰されていたとみられるが、記・紀のなかでは政治的存在としての大国主神とされ、葦原中国を政治的な世界として統合し、統治した上で、高天原の神の要求にしたがって国譲した神であつたとする。その国譲のとき  
の条件が、

唯僕が住所をば、天つ神の御子の天津日繼知らしめすとだる天の御巢の如くして、底津石根に宮柱ふとしり、高天原に氷木たかしりて治め賜はば、

というものであつた。そうしてこれが、かなえられれば、僕は百足らず八十垺手に隠りて侍ひなむ。

といったとする。さらに、この続きには、  
如此白して、出雲国の多芸志の小浜に、天の御舎を造りて、水戸神の孫、櫛八玉神、膳夫と為りて、天の御饗を献りし時に、云々

とある。この「天の御舎」は杵築大社と解されてきたが、これは大国主神が建御雷神に服属の饗をするための御殿であると解すべきである。<sup>11)</sup>つまり、大国主神の指示で、櫛八玉神が「天の八十毘良迦」に「海布の柄」で作った燧杵で火を鑽りだして調えた「天の御饗(天の真魚)」を祝言とともに献るのを受けたのち、建御雷神は高天原に「返り参上り、復奏」したというのである。したがって、「天の御巢の如」き大国主神の住所はこのあと造られたとみてよい。もちろん約束は果たされないこともあり、戦いではだまし討ちも語られる。この約束も果たされなかつたといえないわけではないが、垂仁天皇の時代まで大国

主神の不满が示されなかつたからには、約束は果たされたと思ふのが穩当である。<sup>12)</sup>

本牟智和氣命伝承では、出雲大神が垂仁天皇に向けて、「我が宮を天皇の御舎の如、修理りたまはば、御子必ず真事とはむ。」といっている。この言葉について天皇が「何れの神の心ぞ」として、布斗麻邇で確かめさせると、「爾の崇は出雲の大神の御心なりき。」と出たという。崇を単に災いととらえる向きもないではないが、崇は神の不满を人間に伝える手段の一つであり、<sup>13)</sup>ここでもそれを知らせるためであつたとする設定なのである。これを、沙本毘売の反乱への荷担と関係づける説もみえるが、如何であろうか。これは崇神記の大物主神の崇の話に対応し、出雲大神の不满の表明とみてよい。

では、出雲大神の不满はどのようなもので、なぜたまつたのか。

本牟智和氣命伝承では、先にみたように出雲大神は垂仁天皇に向けて、「我が宮を天皇の御舎の如、修理りたまはば、」といっていることからすると、出雲大神の崇は歴代天皇が出雲大神の神殿修築を含む祭祀を怠つたことへの不满があり、天皇の皇子に物言えぬ崇を及ぼしたのである。崇の顯れ方はさまざま

で、崇神記の大物主神の崇のように、集団の長の対応に対する不满が集団の構成員全体への災いとして顯れる場合、逆に、空海が東寺の塔の用材として東山（稻荷山か）の木を伐つたために淳和天皇が病に罹つた（『類聚国史』帝王一四天皇不予）ように、集団の構成員への不满が集団の長への災いとなつて顯れる場合、崇神天皇の祭祀に不十分なところがあつたために大物主神の崇としての災いが国民に及んだように、集団の長への不满がその構成員の一部に顯れる場合などがある。

紀によれば、出雲大社の場合、垂仁紀六十年条に記すように、祭祀は高天原系の天菩比神を祖神とする出雲臣によつてなされていたという。ただ、垂仁紀六十年条が明かすように、出雲臣と朝廷の關係は意思疎通が不十分であり、大和朝廷すなわち天皇統治の体制の中に位置づけての、宮の維持を含む祭祀は未整備かつ不十分であつたのである。記は神が社殿の修理を求め、出雲臣を介さず、本牟智和氣命に崇つてそれを知らせたといふのである。

国讓の時以後、人皇代に入つて、大国主神の社殿が出雲大神の宮として初めてみえるのは、記ではここに扱っている本牟智和氣命伝承であり、紀では崇神記の出雲の神宝を獻らせる話

(六十一年)、さらには斉明天皇の神宮修葺記事(五年)になる。

武夷鳥命の持ち下った出雲の神宝は大国主神とは直接は関わりなく、祭祀する出雲国造が、「出雲大神の宮に蔵」めていたものであったから、神の宮にありながらも、大国主神はそれを天皇が召しても不満とはしなかったようである。垂仁紀の出雲国の神宝を朝廷が管理する話(二十六年)、景行記の出雲建征伐の伝承には出雲大神の宮はみえない。ただ斉明紀は出雲大神の宮に直結している。すなわち、斉明紀五年是歳条には、

是歳、出雲国造(名を闕せり)に命せて、神の宮を修葺はしむ。狐、於友郡の役丁の執れる葛の末を噛ひ断ちて去ぬ。

又、狗、死人の手臂を言屋社に噛ひ置けり(言屋、此をば伊浮耶といふ)。天子の崩りまさむ兆なり。

とある。これについては『日本古典文学大系日本書紀』(下昭和四〇年七月)の頭注が、

旧説では出雲郡の杵築大社(出雲大社)としたが、すぐ次に於友郡があるので意宇郡の熊野大社(鳥根県八束郡八雲村熊野の熊野坐神社)のこと。なお神之宮の修造は皇孫建王が物言えぬ子であったことと関係があるかも知れない。垂仁記・垂仁紀にみえる物言えぬ皇子と出雲との関係や出雲風土

記仁多郡三沢郷の説話が参考になる。

と指摘している。これは前半を除けば、聞くべき意見である。前半では神之宮を熊野大社とする。これには検討の要がある。意宇郡に関する伝承が後に続くというのは根拠としては弱く、従いえない。

これを確かめるために、まず、紀が「神宮」もしくは「神の宮」を用いる神社についてみると、ここ以外では伊勢神宮、石上神宮、出雲大社の三社に限られる。また、『古事記』も、「神宮」もしくは「神の宮」を用いる神社は紀と同じく、伊勢、出雲(杵築)、石上の三社である。とすれば、出雲の熊野神社はこの杵から外れると考えるのが穏当である。念のために『延喜式』をみると、鹿島・香取・氣比・八幡も神宮とされるが、杵築・出雲熊野神社はともに神宮とされることはない。『出雲国風土記』で天皇の宮を除き、神社を宮と呼ぶ例をみると、秋鹿郡の恵曇の郷の条に、「須作能乎命の御子、磐坂日子命、国巡り行でましし時、此処に至りまして、詔りたまひしく、『此処は国稚く美好しかり。国形、画輛の如きかも。吾が宮は是処に造らむ』とのりたまひき。」とある一例だけで、「天の下造らしし大神」の神社しか宮(榎縫郡、出雲郡杵築郷、神門郡吉栗



山)としていない。出雲においても熊野神社について宮ということとはなかったとみられる。

もつとも、出雲大社を「神の宮」とする例としてあげた、崇神紀六〇年七月条の「出雲大神の宮」についても、日本古典文学大系『日本書紀』頭注は熊野大社と解する。崇神天皇六〇年条の記述は、出雲臣の祖、武夷鳥命が天から持つてきた神宝を「出雲大神の宮」に蔵めたとする。これを出雲臣の本貫たる意宇郡の熊野神社とみるのである。こう解すれば、確かに出雲の熊野神社も「神の宮」と呼ばれていたことになり、先の主張に問題はない。しかし、これにももうすこし検討が必要である。なぜなら、天皇が神宝をみたいと要求したとき、神宝を主どつていた出雲振根は留守であった。そこで弟飯入根命が独断で天皇に神宝を献る。その後で帰つてきた兄出雲振根は事情を知つて怒り、弟を騙し討ちにする。この場面は景行記の倭建命が出雲建を討つ場面に対応するが、紀はその場所を「止屋の淵」と特定する。「止屋」は現在出雲市内の塩冶(神門郡塩冶郷・元は止屋)とみてよい。斐伊川あるいはその分流の淵であつたとみられる。このように出雲振根が東部の意宇郡の意宇川ではなく、西部の神門郡の斐伊川に誘つたとするのは出雲振根、飯入

根の二人は意宇郡ではなく出雲郡もしくは神門郡に居住して、出雲大神の祭祀に奉仕しており神宝はここにあつたとの設定を前提としていよう。熊野神社は意宇郡を本貫とする出雲臣にとつて重要な神社ではあつたとしても、神宝は自分たちの常在する杵築神社の蔵に収めていたとみるべきであろう。出雲臣の本貫の地、意宇郡の神社としての熊野神社は出雲では重要な神社であつたことは「出雲国造神賀詞」によつても知られる。しかし出雲神話を形成した大和朝廷にとつても同様に重要であつたわけでない。出雲臣と異なる立場で、記が神賀詞の国譲神話を展開したところにも、出雲臣と大和朝廷の立場の違いは窺える。記・紀は大国主神に多く触れるのに、明確に熊野大社の祭神とされ、須佐之男命とも重ねられる櫛御食野神(出雲国造神賀詞)には触れない。このように出雲の熊野大神は記・紀の出雲神話には登場しないことにも留意が必要である。つまり、大和朝廷の関心の対象である「出雲大神の宮」も熊野神社ではなく、杵築神社であつたとみるのが穏当である。こうしたことも視野に入れて斉明紀を読むと、出雲国造が関わり、出雲大神の宮とされる神社は杵築大社と判断してよい。出雲国造は意宇郡を本貫とするがゆえに、出雲大社の修築に意宇郡からも役員

を徴用したとしても何ら不思議はない。その意宇郡では郡内の社ではなく、西部の杵築神社の修嚴に徴用されたことに不満があつて、妖言に類する伝承が形成され、斉明紀に収められたと解すべきであらう。この出雲大神の宮は用例からしても杵築大社であるとみてよい。したがつて、斉明天皇の出雲国造を介した出雲大神の宮の修嚴は出雲大社の修築であつたとせねばなるまい。

もとより修嚴の表現が用いられるのはすでに出雲大社の社殿は存在したことを前提にする。垂仁記も同じく社殿の修復を語つていた。これは先に触れたように、国譲神話の大国主神の言葉にみえた「僕が住所をば、天つ神の御子の天津日繼知らしめすとだる天の御巢如して、底津石根に宮柱ふとしり、高天の原に氷木たかしりて治め賜はば」という条件が建御雷神に服従したとき果たされていたことと関わつていよう。この設定と関係なく、垂仁記の出雲大神の要求はでてこないであらう。

その社殿が如何なるものであつたのか。平安時代の『口遊』(源為憲 天禄元年(九七〇)年十二月)に「雲太和二京三」と東大寺よりも大きいとされていたことがみえ、九七〇年時点には東大寺より高い社殿があつたと考えられている。しかし、

国譲の時の言葉によるかぎり、「天つ神の御子の天津日繼知らしめすとだる天の御巢如して」であり、記の出雲大神の要求も「我が宮を天皇の御舎の如修理りたまはば、」というものであつた。これによれば、出雲大神の社殿は上代においては天皇の御殿と同じ程度のものであつたということになる。『日本書紀』の第九段本文、および一書第一の場合は大國主神の社殿の要求には触れないが、神代紀一書第二のみ、高皇産靈尊が経津主神・建甕槌神を介して、

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、結ひて百八十紐にせむ。其の宮を造る制は、柱は高く大し。板は広く厚くせむ。

といった約束をしている。これが実行されたというのであらう。作る側の答えにはふれないが、『出雲国風土記』は桶縫の起源伝承として、紀第九段一書第二の記述とやや異なるが、杵築大社の社殿について言及する。すなわち、

桶縫と号くる所以は、神魂命、詔りたまひしく、「五十足る天の日栖の宮の縦横の御量は、千尋の栲繩持ちて、百結び結び、八十結び結び下げて、此の天の御量持ちて、天の下造らしし大神の宮を造り奉れ」と詔りたまひて、御子、天の御

鳥命を楯部と為て天下し給ひ、云々

〔出雲国風土記〕 楯縫郡条

という。神殿の建築にあたって、後者は「天の御量」を用いたとはいうが、ともに材を縄で結ぶ工法を用いたことを語る。こ

うした神祭の建物を縄ですべて結んで建てる工法を用いるものとして注意されるのは、静岡県牧之原市の一幡神社の氏子の間で行われている頭屋の庭に社殿を建てて穀霊としての餅を祭る祭祀に用いる社殿の建築法である。これは十一世紀に始まると伝え、高床式ではなく小さな小屋状の社殿ではあるが、すべて綱で結んで建てている。こうしたものを視野にいれてみると、出雲大神の社殿も後に金輪を用いるようになって巨大化したにしても、古くは椋縄を用い、百八十結びで建てていた、あるいは多少「ほぞ」を掘ったり、高さをずらして木を組み合わせたとしても、あるいは竹の箍を用いたとみても、あまり高い建物を建てることは無理で、出雲大社が社殿の高さを誇るようになったのは、渡来の宮殿建築や寺院建築の工法を学び、鉄の箍を用いた金輪の造営のような工法が可能になった時点以後であると考えるのが常識的であろう。もちろん三内丸山遺跡のような巨木の立柱を視野に入れば不可能といえないかも知れない

が、これらは諏訪の御柱のような依代とみるべきであろう。神代紀一書第二や『出雲国風土記』楯縫の起源傳承は、古来の宮殿建築が如何なる工法で建てられてきたのか、暗示するのである。

ともあれ、出雲大社の社殿の建立に大和朝廷が現実にかかわったのは、『古典文学大系日本書紀』の頭注が、前年に物言えぬ建皇子が八歳で亡くなったことと関連しているのではないかと推測した斉明天皇の五年の出雲大社の修厳を行ったのが最初かもしれない。垂仁紀の出雲大神の崇の問題を考えると、記においてはこれを国讓の約束と繋げていたとすると、それは歴史的事実ではなく、国讓神話と神祇制度を整備した時代に構想された傳承に他なるまい。大国主神は葦原中国の支配者であったが、天孫降臨に際して天照大御神の意向に沿ってこれを天孫に譲り、立派な神殿の提供と引き替えに、「百足らず八十响手に隠りて侍らむ」と誓った。神殿を造ってもらえれば、天孫による葦原中国の統治に大国主神は関与しないことを意味する。記は国讓および天孫降臨の際に大国主神の祭祀を天菩比神の子神、その子孫出雲臣にゆだねたことに触れないが、垂仁紀に至って「葦原色許男大神を以ち伊都玖祝」である「出雲国造

の祖、名は岐比佐都美」がいたとする。本来大国主神も別神であつたとしても、記は葦原色許男を大国主神の亦の名とするから、古くから大国主神の祭祀は出雲臣によつて維持されてきたとするのであろう。しかし、社殿の維持において欠けるところがあり、垂仁朝になつて大国主神から、大物主神と同じく、規模は異なるとはいへ、崇という方法で出雲臣を介さずに直接天皇に要求してきたのである。それが本牟智和氣命伝承であつた。

それは大物主神の掣みに倣つたとの設定かもしれない。ところが、記・紀ともに、国譲神話では語らなかつたことであるが、崇神天皇六十年条において、何時のことであつたのか、出雲臣の祖、武日照命（武夷鳥命）が天下り、出雲大神の祭祀に奉仕していたとする。ただし、紀は武日照命の系譜には触れない。他方、記は神宝を献らせる伝承には触れないが、天之真名井の宇氣比の条で、

天善比命の子、建比良鳥命、此は出雲国造、无邪志国造、上菟上国造、下菟上国造、伊牟牟国造、津島縣直、遠江国造等が祖なり。

と建比良鳥命と出雲臣とを繋ぐ系譜を示す。比良鳥と夷鳥は表

本牟智和氣命伝承の意味

記が異なるが、夷鳥は後に触れる「出雲国造神賀詞」にもみえ、両者は同一神とみなされる。その親、天善比神は記の国譲条では、大国主神のもとに国譲の交渉に出かけたものの、

天善比神を遣はしつれば、乃ち大国主神に媚び付きて、三年に至るまで復奏さざりき。

(記)

即ち天穗日命を以て往きて平けしむ。然れども此の神、大己貴神に依り媚びて、三年に比及るまで、尚し報聞さず。故、仍りて其の子大背飯三熊之大人（大人、此をば于志と云ふ）、亦の名は武三熊之大人を遣す。此亦還其の父に順りて、遂に報聞さず。

(紀第九段本文)

とされる。ここでは記・紀ともに武日照命には触れないが、武日照命もこのとき葦原中国に降つたのであろうか。すくなくともこの使、天善比神は、「出雲国造神賀詞」を除くと、天照大御神の意向に背いて大国主神に媚び付いて高天原あるいは天には戻らなかつたとする。その後、建御雷神等の国譲交渉によつて大国主神は八十垺手に隠つたとするものの、その祭祀が武日照命もしくは出雲臣に委ねられたとする伝承はない。したがつて出雲臣の大国主神祭祀にどう移るのか問題もある。しかし、国譲ののち、天善比神の子孫出雲臣はその祭祀にしたがつたと

するのである。崇神紀にみえる出雲振根は天皇の意向に従わなかったとするが、天皇が見ようとした神宝は武夷鳥命の持ち降った物であった故か、出雲大神の神の宮に蔵められていたとはいえ、大国主神は出雲振根に同調して崇ったとはしない。記では本牟智和氣命傳承で宮の修理の願いから崇ったという。このように記・紀の説くところは異なるが、相補うところもある。

垂仁記は本牟智和氣命が物言えることを切に望んだ天皇が、皇子を出雲大神に参拝させると、願いは叶って物言えるようになったので、菟上王を遣わして神の要求に応えて神の宮を造らせたとする。これは本牟智和氣命への配慮と天皇としてなすべきことを履行する態度の表れといえる。

この天皇による出雲大神の祭祀については、神代における天神と地祇との関係からみると、逆転した関係になっていると解する説がみえる。しかし、繰り返しみてきたように、国譲の時にすでに大国主神は条件として、天神に社殿を造ることを要求していた。神のために社殿を造ることはこのを神の棲とし、祭ることにはかならない。しかるに、崇神記では出雲大神は今度は崇によつて社殿の修葺を要求している。これもまた祭ることの要求である。それは国譲のとき、「百足らず八十垺手に隠」

れ、子神たちは八重事代主神のもとにあつて約束に違ふことはいないといながら、今また、大神が崇を起しているのは、その宮殿が修築を必要とするようになっていくからで、その安穩が保証されればもとの状態に戻すという意味であるから、これらはパラレルな関係にあるとみなすことができ、かならずしも関係が逆転したとはいえない。つまり、大国主神を祭ることは、天神であれ、その子孫の天皇であれ、神々が荒び、葦原中国の平穩を乱すことのないように、保つという目的のためである。その意味で注意されるのは、大物主神出現の時の、寄り来た神と大国主神との次のやりとりである。

其の神の言りたまひしく、「能く我が前を治めば、吾能く共与に相作り成さむ。若し然らずば国成り難けむ。」とのりたまひき。爾に大国主神曰ししく、「然らば治め奉る状は奈何にぞ。」とまをしたまへば、「吾をば倭の青垣の東の山の上に伊都岐奉れ。」と答へ言りたまひき。

ここで注意されるのは「治」と「伊都岐奉」の関係である。「治」は祭ると同義であろうが、「治天下」とも用いられる。「治」は神に荒びず安定した状態を保たせる意味もあり、それが「神の望みを叶えて祭ること」と同義に用いられているので

ある。つまり、得体のしれない神、災いを為しかねない神を祭るといふことは、その神が安定した状態にあるように保つ行為にはかならない。それを高天原の神がおこなうか、その神の子孫が担当するかはともかく、葦原中国における人皇代になつてからの祭祀においても、神代に高天原もしくは葦原中国において指示もしくはそれに従つてなされていた祭祀が継承されているといえる。今記について、祭・拝・伊都玖等の表現の用いられた例をみると、

- ① 爾に天児屋命、布刀玉命、天宇受売命、伊斯許理度売命、玉祖命、并せて五伴緒を支ち加へて、天降したまひき。是に其の遠岐斯八尺の勾璫、鏡、及草那芸劔、亦常世思金神、手力男神、天石門別神を副へ賜ひて、詔りたまひしく、「此れの鏡は、専ら我が御魂として、吾が前を拝くが如伊都岐奉れ。次に思金神は、前の事を取り持ちて、政為よ。」とのりたまひき。此の二柱の神は、佐久久斯侶、伊須受能宮に拝き祭る。
- (天孫降臨)
- ② 此の三柱の綿津見神は、阿曇連等の祖神と以ち伊都久神なり。故、阿曇連等は、其の綿津見神の子、宇都志日金拆命の子孫なり。
- (神生)

本牟智和氣命傳承の意味

- ③ 故、其の先に生れし神、多紀理毘売命は、胸形の奥津宮に坐す。次に市寸島比売命は、胸形の中津宮に坐す。次に田寸津比売命は、胸形の辺津宮に坐す。此の三柱の神は、胸形君等の以ち伊都久三前の大神なり。
- (天の安河の宇氣比)
- ④ 又近淡海の御上の祝が以ち伊都玖、天之御影神の女、
- (開化記日子坐王の系譜)
- ⑤ 其の御子詔言りして、「是の河下に青葉の山の如きは、山と見えて山に非ず。若し出雲の石埞の曾宮に坐す葦原色許男大神を以ち伊都玖祝の大廷か。」と問ひ賜ひき。
- (垂仁記)
- ⑥ 次に奥津比売命、亦の名は大戸比売神。此は諸人の以ち拝く甕神ぞ。
- (大年神の系譜)
- ⑦ 妹豊鉏比売命は、伊勢の大神の宮を拝き祭りたまひき。
- (崇神記)
- ⑧ 即ち意富多多泥古命を以ちて神主と為て、御諸山に意富美和の大神の前を拝き祭りたまひき。
- (崇神記)
- ⑨ 次に佐佐宜王は、伊勢神宮を拝きたまひき。
- (繼体記)
- といったものがみえる。問題は天皇がこれらに如何にかかわるかであるが、それはきちんと示されていない。氏族の祭祀する神は基本的には彼等の祭祀を朝廷の祭祀体制の中に組み込んで

それを認知する方法がとられたことを語る。それは天皇が神を上位者として直接祭祀することではなく、先にみたように、神が荒びないように治めることであつた。大物主神の祟の傳承では、神が祟と夢を通して示した願ひに応じて意富多々泥古に祭らせ、これを契機として「天神地祇の社を定め」たとあるが、これは神祇祭祀制度を整えた意としてよからう。この制度の先には神位（神階）制度や神名帳にみえる名神大社・大社・小社などの格付けが生み出されてくるが、ここには祭祀者の身分とかわる面もみえないわけではない。神々は天皇を守護する神の体制の中に組み込まれていくのであつて、記の語る方向もこれから外れるものではなかつたとみられる。

その意味では、大國主神の祭祀についてみえる「出雲國造神賀詞」の次の一節、

高天の神王高御魂の命の、皇御孫の命に天の下大八島國を事避さしまつりし時に、出雲臣等が遠つ神天のほひの命を、國体見に遣はしし時に、（中略）己命の児天の夷鳥命にふつぬしの命を副へて、天降し遣はして、荒ぶる神等を撥ひ平け、國作らしし大神をも媚び鎮めて、大八島國の現つ事・顕し事事避さしめき。すなはち大なもちの命の申したまはく、『皇

御孫の命の静まりまさむ大倭の國』と申して、己命の和魂を八咫の鏡に取り託けて、倭の大物主くしみかたまの命と名を稱へて、大御和の神なびに坐せ、己命の御子あちすき高ひこねの命の御魂を、葛木の鳴の神なびに坐せ、事代主の命の御魂をうなてに坐せ、かやなるみの命の御魂を飛鳥の神なびに坐せて、皇孫の命の近き守神と貢り置きて、八百丹杵築の宮に静まりましき。

〔延喜式〕卷九

も注意される。ここにおいては天菩比神は大國主神を「媚び鎮めて」、「大八島國の現つ事・顕し事事避さ」せたとする。さらに大國主神は、自分の和魂、また児神三神を飛鳥周辺の神奈備に鎮めて「皇孫の命の近き守神」としたという。ここにみえる発想も天皇が神を祭る発想と向かい合うもので、地祇系の神々も荒びさせることなく、天皇の守護神として治めることであつたといつてよい。

このように、地祇の代表としての大國主神は、國讓の時に荒び、天皇の統治を乱すことのないようにしようと誓つたというのであるが、この垂仁記において本牟智和氣命に崇つて荒びの片鱗をみせた。それは、社殿を天皇の御舎と同じにしてほしいというものであつた。天皇は皇子の物言えぬ状態が解消したこ



とを確認したうえで、その要求に応えたが、それは人皇代においても、大国主神が社殿に静に隠棲し、荒びないようにするためでもあった。『古典文学大系日本書紀』頭注が指摘したように、ここに斉明天皇五年の出雲大神の宮の修葺を響かせているようにみえる。天皇の大国主神祭祀は天皇の時代においても国の安穩を守る上では重要なこととして記では垂仁天皇の時代に神祇制度の中に位置づけたと語ったのである。そうして、この対応を含めて、記は垂仁天皇が皇子を物言えるようにさせるために、なみなみならぬ慈しびを注いだと語り、これによっても仁に厚い天皇像の形象に勤めたといえる。

#### おわりに

以上にみたように、記の本牟智和氣命伝承は、沙本毘古・沙本毘売の叛逆伝承とのかわり、物言えぬ皇子が白鳥をみての魂振によって物がいえるようになったとする話素、記の他の時代の伝承と構想上の関連をもたせ、出雲大神の祭祀を天皇祭祀の体制の中に位置づけつつ、その崇を解いて物言えるようにしたとする話素を総合して形成されたものである。ここに政治体制の中からは弾き出されたであろう物言えぬ皇子を、そのこと

と関係なく物言えるようにするための努力を惜しまなかった垂仁天皇を描き出し、深い慈しびをもつ天皇像を形象しようとしているとみた。もつとも、垂仁天皇像については、妻から捨てられた夫としての人間と制度としての天皇の相克を好みながら、人間個人よりは制度としての天皇の超絶性を説くとする優れた読み解きもあるが、<sup>15</sup>『古事記』がそうしたところを目指したのかどうかはなお考えてみたい。ここでは個人的な情としての慈しびが国民への仁の徳に繋がる、つまり個人の情は制度としての天皇の中に包摂され、徳として昇華されるものととらえる視点から垂仁天皇像を描こうとしたとみておきたい。もとよりこれは天武天皇の意図を汲み取りえないものかも知れないが、記の編者である天武天皇の営みとみると、ここには母斉明天皇の甥建王に寄せた深い愛情や出雲大社修葺の事実を響かせていたと考ええることも論じた。

#### 注

- (1) 拙稿「野見宿禰の埴輪創出伝承」〔万葉古代学研究所年報〕第七号 平成二十二年三月
- (2) 駒木敏「ホムチワケ(本牟智和氣)御子の物語——『古事記』

- における天皇の祭祀——〔同志社国文学〕第七八号（駒木敏教授退職記念号）二〇一三年三月）
- (3) 阪下圭八「ホムチワケの物語（1）——鳥取部・鳥養部起源譚——」（東京経済大学人文 自然科学論集 第五八号 一九八一年七月）
- (4) 土橋寛「歌と物語の交渉」（『萬葉』第五六号 昭和四〇年七月）
- (5) 土橋寛「見ることのタマフリの意義」（『萬葉』第三九号 昭和三六年五月）
- 阪下圭八 前掲論文
- (6) 阪下圭八 前掲論文
- (7) 矢嶋泉「古事記」中・下巻の反乱物語」（『稲岡耕二先生還暦記念日本上代文学論集』一九九〇年四月）
- (8) 上田正昭「国つ神群像 言靈信仰」（『日本神話』一九七〇年四月）
- (9) 吉井巖「ホムツワケ王」『天皇の系譜と神話（二）』昭和五一年六月
- (10) 拙稿「大國主神の国作の性格と大國主神の形成」（古事記学会編『古事記研究大系4 古事記の神話』平成五年六月 高科書店）
- (11) 矢嶋泉「古事記」〈国譲り神話〉の一問題」（『日本文学』第一四一七号 一九八八年三月）
- (12) 松本弘毅「垂仁木の祭祀——出雲大神の崇——」（『古事記と歴史叙述』平成三年三月）
- (13) 金子義光「上代における神意発現の諸様式について——タタリの研究・前編——」（『神道宗教』第一二〇号 一九八五年九月）
- 拙稿「祝詞『遷却崇神』を奏する祭儀」（岡田精司編『古代祭祀の歴史と文学』平成九年二月）
- (14) 上田正昭「国つ神群像 言靈信仰」（『日本神話』一九七〇年四月）
- (15) 荻原千鶴「沙本毘売命・本牟智和氣御子物語の方法」（『日本古代の神話と文学』一九九八年一月）