

「多胡の嶺」について

——その神話的側面から——

齊 藤 和 之

- | | |
|--------------|------------|
| 1 地名としての「多胡」 | 4 国引き伝承の系譜 |
| 2 「寄綱延えて」 | 5 まとめにかえて |
| 3 国をつくる神々 | |

——要 旨 ——

「多胡」という地名については、一般に、この地域における渡来人の影響もしくは集住を想定して、「胡（渡来人）」が「多」く住むことに由来する、というのが通説となっているようである。しかし、それについて、これまで充分に検討してきたとは言い難いのではないか。少なくとも、胡が多いから多胡なのだということの論証は、なされていないよう思う。

一方で、万葉集の東歌の中には、この多胡の地名を読み込む歌2首があることが知られているが、このうち「多胡の嶺に 寄綱延えて 寄すれども あにくやしづし その顔よきに」という歌の背景には、古い国作り神話の一部である、国引き伝承の断片が含まれているのではないかということは、以前から説かれているところである。

そこで、本稿では、この国引き伝承やその成立過程についての分析を通して、「多胡の嶺」歌の背景を考えるとともに、あわせて「多胡」という地名についても検討してみたい。

キーワード

対象時代 古代（古墳時代～奈良時代）

対象地域 日本・多胡

研究対象 国引き伝承・神話・東歌

1 地名としての「多胡」

「多胡」という地名については、多胡建郡や多胡碑の問題等と関連し、この地域における渡来系の文化や技術、さらに直接的には、渡来人の集住を想定して、胡（渡来人）が多く住むことにちなんでなづけられたというのが通説となっているようである²⁾。中にはその地名の成立を、「郡を作った時に新しく考え出されたものであろう」（井上他編1988 p595）とする見解³⁾さえある。

もちろん、この多胡=渡来人説とは異なる起源を考える説もあって、例えば原島礼二氏は、この地域でのミヤケ経営の問題と関連して、多胡=多胡吉士説を示している（原島1993）が、多胡郡内のみならず、上野国内において多胡吉士の存在が確認できない以上、これは仮説にとどまらざるを得ない。

また、吉田東伍氏は大日本地名辞書の「多胡郡」の項で、「多胡に田子の義あり、然れども新羅種に此田子姓を賜はり、更に其姓氏の住居に就きて、郡郷名に建てられしなり。」（吉田1970 卷6p745）として、渡来人に触れないがらも、地名起源については多胡=田子説をとっている。

しかしながら、原島説、吉田説ともに少数説にとどまり、多胡=渡来人集住説が一般に行われているという状況は否定できない。とはいっても、これまでの論議の中では、必ずしも十分な検討がなされているとは言い難いのではあるまい。確かに、続日本紀（以下続紀と略）天平神護二（766）年五月壬戌条の新羅人子午足等193人への吉井連賜姓の事実を、この地域における新羅系住民の存在の根拠とする考え方もあるが、関口功一氏のように、此の記事は必ずしも多胡郡内に限定されるものではないとし、また、周辺地域での発掘調査から見ても、渡来系氏族の集中を疑問視する見解（関口2000）が示されている。ここで、改めて多胡=渡来人説について、これまでの論点を整理するならば、大きく3点にわたる疑問点が浮かんでくる。

第1に、古代において、タコ又はタゴ（田子、多古、多胡などと表記するが、いずれも通音）⁴⁾という地名はそう珍しいものではない。上野国内を別にしても、例えば大伴家持の歌に見える越中の多枯（万葉集卷十九4200番他）、同じく万葉集に出る駿河の田子（万葉集卷三317・318番）、また信濃には多古の駅（延喜式卷二十八、兵部省）があり、延喜式内社には多居乃上神社（因幡）、多胡神社（伊豆）の二社があげられている（延喜式卷九・十神名）などがそれである。これらの地名をどう理解するのか。

第2に、8世紀の建郡について、続紀には28例が見えているが、このうち渡来人の関与を明示しているのは、美濃国薙田郡（靈龜元年七月丙午条）、武藏国高麗郡（靈龜二年五月辛卯条）、同新羅郡（天平宝字二年八月癸亥条）の3例のみである。この3郡の建郡は、いずれも渡来人

の大量移動と建郡時の新たな郡名の付与という共通点を有する。このうち特に薙田郡の場合、建郡にかかわったと見られる当時の尾張国守平群朝臣安麻呂は、多胡郡建郡時の上野国守でもあるため、両者に共通した政策意図を見る説⁵⁾もある。しかし、多胡建郡について、続紀が渡来人との関連について全くふれていないという事実は、逆に言うならば、間接的に、当時の中央においては多胡郡についてそのような認識が存在しなかったことを示しているのではないか⁶⁾。

第3は、地名表記上の問題である。古代において地名を漢字表記する場合、漢字の字音によることが原則であり、字義によって説明することはまずあり得ない⁷⁾ことである。管見の限りでも8世紀代の地名について、明らかに字義によっている地名を見出すことはできず⁸⁾、もし仮に多胡が、胡が多いという意味で命名されたとすれば、そうした中での極く希な、しかも漢文読みの形を取る表記例と言うことになる。

以上の点について、これまでの多胡地名の論議ではほとんどふれられておらず⁹⁾、そのことを考慮した場合、多胡=胡が多いという解釈が本当に成立するのかどうか、その判断を躊躇せざるを得ないものがある¹⁰⁾。

そうであるとすれば、この「多胡」という地名について考える手がかりが、他には存在しないのだろうか。その点で思い当たるのは、万葉集卷十四の東歌中に載せられている、「多胡」の地名を読み込んだ歌二首、とりわけ「多胡の嶺に 寄綱延えて 寄すれども あにくやしづし その顔よきに」（万葉集卷十四3411番）という歌の存在である。この歌に含まれる意味を分析することで、通説とは異なる、この地域の歴史の一部をかいめ見ることが可能となるのであるまい。

2 「寄綱延えて」

万葉集卷十四にまとめられた、東歌と名付けられた歌謡群については、これまでに多くの研究がなされており、ここで改めてそれについて詳述する必要も、スペースもない。ただそれらが、それを採録、編集した当時の中央の文人によって手が加えられていることはほぼ確実であるにせよ、8世紀当時実際に東国で歌われていた歌を基礎にしているだろうこと、それらの歌のほとんどは、それぞれの地域で一般的に流布していた、いわば民衆¹¹⁾の歌であり、特定具体的な作者を想定することは、あまり意味がないこと、を確認しておけば充分であろう。この東歌の内で国名の判別できるものは90首、そのうち上野国の歌は25首と他国と較べて群を抜いて多いことは注目されるが、「多胡」の地名を含む二首の歌はいずれも相聞往来歌として分類されている歌76首（うち上野の歌は22首）の中に載せられている。これらの相聞往来歌と呼ばれる恋歌のほとんどは、たぶん当時一般的に行われてい

た歌垣・唄歌会（うたがき、かがい）という儀礼、もしくは行事¹²⁾の際に実際にうたわれていたものであろうとされている。東国における唄歌会については、常陸國風土記の筑波山の項などに詳しいが、上野でも榛名山がその舞台であったことが考えられ¹³⁾、一般的な行事であったと見てよい。

「多胡の嶺に 寄綱延えて 寄すれども」というこの歌もまた、そうした中でうたわれていた¹⁴⁾ものであろう。この歌の解釈については、特にその第4句目の「あにくやしづし」の理解について諸説有り、確定しがたいようであるが、大意については「多胡の嶺に寄せ綱をかけて引き寄せるように、あの娘を引き寄せようとしてもなかなかびかない、どのように美しいのに」という意味とする通説¹⁵⁾に従って大過あるまい。ここでうたわれている「多胡の嶺」を具体的にどの山に比定するかについても諸説あり、あるいは牛伏山のこと¹⁶⁾かとも言われるが確定していない。ただ、いずれにせよ当時この地域の人々にとって日常的に目にし、親しんでいた山であろうことは間違いないだろうし、そこが唄歌会の舞台であった可能性も充分にあろう。

ここで注目されるのは、「寄綱延えて寄すれども」という表現についてである。これについては、「[寄綱延へて]という発想は、山に入り、木材を伐り出す仕事に従事する人たちのものである。伐り倒した大木に綱をかけて、山出しする際にうたわれた労働歌の類である」(根岸1993 p141)とする解釈もあるが、後述するように、ここでは、文字通りの意味で「山を引き寄せる」という事実(伝承)をその背景に負っていると解すべきで、「この歌は、恋人たちが日々仰ぎ見ているところの「多胡の嶺」でなければ歌として成立しないし、またあの山はある「巨人」が引き寄せた山だそうだという景と伝承を共有している地域の農村社会を基盤としてのみ存在している歌である。」(石母田1973a p16)とする指摘に従うべきであろう。このような巨人(巨神)が山を引き寄せたり、作ったりするという伝承は、古代においては決して特殊なものではなく、東国を含めて全国的に分布していたものであった。上野の場合もその例外ではない。柳田國男氏は、榛名富士が駿河の富士山より一歩だけ低いのは、山作りの際一歩足らぬうちに夜が明けたからだという話の他、赤城や妙義についても、こうした巨人伝承が存在していたことを紹介している(柳田1989b)。これらは、いずれもかなり時代が下っての伝承であろうから同列に論ずる訳にはいかないが、そのような伝承が成立する背景は、古代においても存在していたと考えてよい。では、このような、山を作ったり、引き寄せたりする神とは、一体どのような神であったのだろうか。

3 国をつくる神々

この世界が、一体どのようにして形作られたのかという国土創成の物語は、我が国に限らず、世界のほとんどの神話伝承が取り上げる重要なテーマの一つといってよい。ただ、日本の場合、この国土創成の物語は、同時にその国土を、誰がどのようにして支配するのかという問題と密接にかかわってくる為に、かなりイデオロギッシュな側面を持たざるをえない(この点については、津田左右吉氏の指摘(津田1948)を待つまでもなく、日本の古代神話全体について言える特徴であるが)。

このような日本の国土創成神話としてよく知られているのは、言うまでもなく、古事記・日本書紀(以下、記紀と略)神代卷に語られているイザナギ・イザナミ¹⁷⁾による国生みの物語であろう。この二柱の神によって「大八島」と呼ばれるこの国土が生み出されたとする国生み神話は、記紀卷頭を飾って著名であるが、同時にかなり特殊な性格の神話でもある。具体的には、第1に、この神話は記紀神代卷に語られるのみでほかには見られないこと、また、創造神であるイザナギ・イザナミ二神についても、宮廷における祭祀の対象とされていない¹⁸⁾こと。第2に、古代においては、神話は単なる読み物、物語としてあるのではなく、祭祀、儀礼を伴ってこそ成り立つのなのであるが、国生み神話については、そうした祭祀や儀礼、伝承の類をほとんど伴っていない¹⁹⁾ということである。これらの事実は、国生み神話が古代においては、必ずしも一般的に行われたものではなかったことを示している²⁰⁾。

こうした特徴を持つイザナギ・イザナミによる国生み神話とは別の、国つくりの神々が、記紀にもその姿を垣間見させている。古事記に「大穴牟遲と少名毘古那と、二柱の神相並ばして、此の国を作り堅めたまひき」(古事記上巻 p109)としているのがそれである。記紀ではいかにしてオオナムチ神らがこの国土をつくったかについてはふれておらず、わずかに国譲りの段との関連で登場するにすぎないといってよいのであるが、風土記、特に出雲国風土記や播磨国風土記では国作りの主神として活躍するその姿を見ることができる。とりわけ出雲国風土記においては、オオナムチ神は、繰り返し「所造天下大神」と呼ばれているように、大国主神というその別称とともに、まさに国土神そのものとして扱われている。

こうした国土神としてのオオナムチ神の活躍が、決して出雲地方のみの地域的なものでなかったことは、例えば万葉集に「大穴道 少御神の作らしし 妹背の山を見らくよしくも」(万葉集卷七1247番)、「大汝 少彦名の神こそは 名づけそめけめ 名のみを 名児山と負ひて」(万葉集卷六963番)などどうたわれていることからも明らかである。

と同時に、国土創造神が、このオオナムチ・スクナヒ

コナの二神に限られたものではなかったことは、同じ出雲国風土記の中でも、出雲国を作ったのがヤツカミズオミツヌ命であるとされ、また大原郡海潮郷条にはアハキベワナサヒコ命が曳いてきた舟が山になったという話を載せていること、播磨国風土記ではオオナムチ神と同様に、伊和大神が国土神として活躍している（宍禾郡条、神前郡条等）こと、揖保郡出水里条のイワタツヒコ命とイワタツヒメ命の二神が川を争った話などからも明らかである。本来は、各地にこのような様々な国土神が存在したと考えるべきであろう。そればかりか、天皇もまた神として、岡を造るとされているのである（肥前国風土記逸文神前郡蒲田郷琴木岡条）。

これらの国作りの神々は、元来はそれぞれの地域で生まれ、伝えられたものであろうが、同時に、後述するようにある共通した特徴を有していたと思われる。このためだけではないにせよ、これらの神々は次第にオオナムチという共通の神格へとまとめられていったと考えられる。

このオオナムチ神については、記紀にも7つの名を持つ²¹⁾とされているように非常に複雑な性格を持ち、その系譜もまた単純ではない。そのため、この神についてはさまざまに説かれているが、上述したような事実からも、国作りの神としての性格が本質的なものとして付随しているとみてよい。その点で、国土神なのであるが、特定の地域にかかる産土神とは考えられない。それは、神名にも見られるのであって、「大穴持」とも表記されるがゆえに字義通りに「穴」の意と解釈して、大地と結びついている神格だとする説（石母田1973b）もあるが、これは、対偶神として登場するスクナヒコナ神との関係から考えても誤りであろう。オオナムチという神名は、オオは「大」の意で美称、ムチは「貴主」の意で尊称であり、アモナもアナもいずれも古代では一人称の代名詞であるから、「オオナムチ」は「貴神である私自身」の意と解すべきであろう²²⁾。この神の名を、時に「大己貴」と表記する場合もあることは、単に偶然ではないと思われる。

この点は、「スクナヒコナ」という神名についてもあてはまる。「大」に対する「少」という文字から、この神は古事記にもあるように（古事記上巻 p107）小さな神と考えられているのであるが、本来スクナヒコナ神がオオナムチ同様の巨神だったらしいことは風土記の記事からも想像できる（播磨国風土記神前郡聖岡条等）。そうだとすれば、「大」に対する「少」という形容をのぞけば、この神の名も、「ヒコ」=男性尊称である「ナ」=私自身という意味となろう。のこととスクナヒコナが常にオオナムチとペアとして語られること（その逆はない）を考えあわせれば、本来、本当にこの神が独立した神としての存在を有していたかどうかすら疑わしいのである。

いずれにせよ、いわば「神それ自身」とでも解するし

かないこの二神の名に示される無個性的²³⁾ともいえる特徴は、常に巡回する神である²⁴⁾ということとともに、この神の本質にかかわるものと考えてよい。と同時に、この性質は国作りの神全体にも共通するのである。

このようにみてきた時、この神がどのようにして登場してきたのか、その経緯をある程度うかがうことも可能になってこよう。その原初の姿はたぶん、海辺に腰掛け、食べた貝の殻が積もって岡になったという常陸國風土記（那賀郡大櫛岡条）や、頭が天につかえてしまうために常にかがんで歩かなければならなかつたという播磨國風土記に登場する巨人（託賀郡条）だった²⁵⁾のである。そこには単に「人」とのみあって、神として扱われてもおらず、名すらないのであるが、そうした巨人であるからこそ、山を背負い、あるいは引き寄せる事も可能であると思われたであろう。日々親しんでいる山や丘を、そのようにして作ったものを神として感ずるのは、ごく自然な感情であり、風土記に登場する国作りの神の過半は、そのような神々としての姿を伝えている。

しかし、風土記は同時に、この神の別の側面についてもふれているのであって、「国作り堅めし」という語そのものにそのことが示されている。ここにいう「国」とは決して国土全体をさすものではなく、郡どころか、郷さえもが「国」と呼ばれるような狭い範囲²⁶⁾ではあるが、特定の、目に見える具体的な山や丘を作ることと、「国」をつくることの間には本質的な相違がある。たとえ一望のもとに見ることのできる範囲であろうと、それを「国」として認識する発想は、本来共同体や民衆の中から自発的に形成されるべくもない政治的な概念であり、民衆の中での国土創造²⁷⁾の物語とは、はっきり区別しておく必要がある。

その点で、これまでにも説かれている（石母田1973a）ように、その意味での国土創造神であるオオナムチ神が、出雲国風土記の中で「五百津鉏々猶ホ取り取ラシテ」（意宇郡戸条）と形容されていることは、非常に象徴的なのであって（鉏は、オミヅヌ命の国引き説話でも重要な要素の一つとなっている）、そこには、鉏に象徴される鉄製農具を大量に所有し、集団の労働力を動員して経営にあたる在地首長の姿の神話的な投影が見られる。つまり、風土記には、目に見え、常に親しんでいる具体的な山や丘をつくったという、民間伝承に深く根を張った国作りの神と、大量の鉄製品を所有し、民衆を動員して国土を切り開き、経営する英雄神としての国作りの神が混在していると考えるべきで、それはこの神の発達の段階の違いを示すとともに、その性格の複雑さの理由ともなっている。

とはいっても、それは自ら生産用具を集中し、直接的に民衆を動員して経営にあたる、いわば国造的²⁸⁾支配段階のそれであり、それゆえ、その性格

からしても、律令制という、中央集権的絶対君主たる天皇の神話である記紀神話においては、ついに国土創造の主神たりうることはできなかった²⁹⁾。

しかし、この神がいかに強固な基盤を持っていたかは、8世紀以降も、続日本紀（宝亀九年十二月甲申条）や続日本後紀（嘉承二年三月庚申条）などに繰り返し登場することからも明らかであり、その民間伝承としての側面では、中世以降にいたっても、ダイダラボッチ伝承に代表される説話として語り続けられていくのである。

このようにして「多胡の嶺」を引き寄せるものの意味がかなり明らかになってきたと思うのであるが、さらにもう少し「引き寄せる」話にこだわってみたい。

4 国引き伝承の系譜

これまでに述べてきたことから、国引き伝承もまた国作り神話の一部をなすものであることは了解を得られることであろう。しかしながら、この国引き伝承は、国作りの神話の中でも、かなり特殊なものであるらしい。

それは、オミツヌ命による出雲の国引き以外、風土記の中でも他に類似した説話が登場しないこと³⁰⁾でも明らかであろう。しかし、この伝承が、単に出雲のみの地域的なものではなかったことは、出雲とも海とも無縁な、上野の「多胡の嶺」の歌にもその片鱗をのぞかせていることにも示されている。この他に、この伝承の断片は、宮廷の祭祀である四時祭の一つ祈年祭の祝詞³¹⁾にも取り上げられている。「狭キ国ハ広ク、峻シキ国ハ平ラケク、遠キ国ハ八十綱打チ掛ケテ引キ寄スル事ノ如クニ」(延喜式卷八祝詞、原文宣命体)とする詞章がそれである。さらに、武田祐吉氏は、第8代孝元天皇の和風諡号「オホヤマトネコヒコクニクル」³²⁾の「クニクル」について、これを「国率る」と解して、この名の背景に国引き伝承の存在を見ている（武田1953）。

これを含めても、今日知られている国引き伝承は、以上の四点にすぎない。それは、伝承というより、ほとんどその断片にすぎないものであり、唯一説話としての結構を備えている出雲の国引き伝承の方が、かえって異質なものさえ感じさせる。

この国引き伝承については、これまでにもさまざまに取り上げられ、検討されてきているが、とりわけ石母田正氏の「古代文学成立の一過程」(石母田1973a)は、今日においても国引き伝承を考える際の基礎となるものであり、本稿の論点も多くこれによっている。その中で、氏は出雲の国引きについて「この物語のモティーフは、古代の民間伝承に広い基盤を持つものであった」が、今日風土記に見られる話は「国造の統治している領域としての出雲国の国土がどのようにしてできたか」という物語であり、このような形で詞章が完成された段階と基盤は、一般的に言えば、出雲国における国造層の支配である」

(石母田1973a p48)として、今日見られる詞章の最終的な成立を、具体的には7世紀末頃のこととした。私もこの説に従うものだが、そうであるならば、出雲の国引き詞章は、中央における記紀の国生み神話と、前者は出雲国造の要求から、後者は律令天皇制の必要からという違いはあるが、その意図においても、時期についても、ほぼパラレルな関係において成立してきたことを意味する³³⁾。このことは、なぜ出雲の国引き詞章のみが国引き伝承の中で唯一結構を備えて伝えられ得たのかをよく説明しているし、同時に創造神であるオミツヌ命が現実の出雲では意外なほどに低い扱いしか受けていない³⁴⁾ことの理由ともなっている³⁵⁾。

このように考えてよいなら、出雲の国引きを除いて、国引き伝承が今日断片的な形でしか残っていないということは、それが文字化され、記録されるようになった段階では(民間伝承としてはともかく)、すでに神話としての機能を失いつつあり、いわば忘れ去られかけていたことの証左となろう。

この点は、祈年祭祝詞の国引きの章句についても言えることである。この章句は、全体としてかなり長文の祝詞の中の、「辞別テ伊勢ニ坐ス天照大御神ノ大前ニ曰ク」とする段に登場するものであるが、この部分は基本的に大御神の威徳により全国津々浦々から貢幣が山のように集まることを説いていて、その中では「狭キ国ハ広ク、峻シキ国ハ平ケク、遠キ国ハ八十綱打チ掛ケテ引キ寄スル事ノ如クニ」という文言は、比喩としてみても唐突、不自然な感じが否めない。このため、この部分については、以前より、祝詞の増訂、改編の中で生じた錯簡、もしくは衍文ではないかと疑われており、大御神の辞別の前段の生島御巫の辞別の中に類似の文言が見られるところから、本来はこちらの方にあった章句ではなかったかとする考え方もある（石母田1973a）。いずれにせよ、このような形でこの章句が残っているという事実は、それが本来重要であることは認識されていたものの、その持つ意義なり意味については、当時（この場合は、遅くとも今日の祝詞の形を取った段階）すでに理解されなくなっていたからと考えられる。

これらのことからすれば、国引き伝承の成立の時期についても、ある程度検討することが可能となろう。もとより、伝承や説話について、それ自体から安易にその成立の時期を云々するのは慎むべきこと³⁶⁾だが、出雲の国引き詞章が最終的にまとめられたのが7世紀末、遅くとも8世紀初には成立している³⁷⁾ことは確実であるから、少なくとも下限をそこにおくことは誤りなかろう。それは、これまでにも述べてきたように、あくまで出雲国造家の國造層の支配としての国引き詞章の成立についてであって、そのモティーフとしての国引き伝承自体の成立は、それ以前に遡るであろうということはいうまでもな

い。

次に、祈年祭祝詞についてであるが、これが天照大神の辞別の段に見えることからすれば、天照大神が確立するのは7世紀段階（たぶん7世紀後半）であると考えられるから、それより遡ることはあり得ない。しかし、すでに述べたようにこの国引きの章句が当初から天照大神の辞別にあったものかどうか疑わしく、或いはその前段の生島御巫の辞別の段のものだったのではないかとも考えられていることは前述した。そうだとすれば、この生島御巫の斎き祭る生島・足島神³⁸⁾とその祭儀である「八十島祭」³⁹⁾にかかるものということもあり得る。岡田精司氏はこの「八十島祭」について、これが初期大王権の即位儀礼であり、その成立は5世紀代に遡るとしている（岡田1970a）。現在のところ、祈年祭の国引きの章句が確実に八十島祭に結びつくという根拠を示すことはできないが、生島足島神との関連性は強い⁴⁰⁾と考えられる。

8代孝元天皇の和風諡号「オオヤマトネコヒクニクル」についてみれば、和風諡号の成立は、安閑朝（実際には欽明朝が最初であろう）からであるから、これを遡ることはあり得ない。問題は欠史8代⁴¹⁾の皇統譜の成立時期であるが、推古朝のいわゆる「天皇紀」段階での成立については疑問ありとしても、「帝紀」段階には存在していたことはほぼ間違いない。いずれにしても、欠史8代の天皇の和風諡号の成立は7世紀段階ということになる⁴²⁾。この欠史8代の諡号名については、その尊称（例えばオオヤマトネコヒコなど）を除いた名の部分が「スキトモ」（懿德）、「カエシネ」（孝昭）、「クニオシヒト」（孝安）、「フトニ」（孝靈）など人名というより古い神名によっているのではないかとの指摘がある（岡田1975）。「クニクル」も含め、この指摘には説得力があり、7世紀段階で欠史8代の天皇の諡号に、古い神名（の一部）をあてた可能性は強い。

この点で第4代懿德の「スキトモ」に鉏が当てられることは注目されるべきで、出雲国風土記がオナムチを「五百津鉏々猶ホ取り取ラシテ」と形容したり、オミツヌ命が国引きの際「童女ノ胸鉏取ラシテ」とする鉏に共通する。これは、前述したように、鉄製農具の大量集中（とそれによる首長層の権力）の神話的象徴と見てよいであろう。古事記には雄略天皇御製として、「乙女の居隠る岡を 金鉏も 五百箇もがも すき撥ねるもの」（古事記下巻 p319）の歌を載せている。この歌謡自体が一種の地名起源説話をなしており、古い伝承と思われるが、この鉏も同様の機能を有していると考えてよい。これを実際に雄略の作と見ることは当然できないが、少なくとも当時の人々が、鉏に象徴される首長層の活躍をどのような社会的、政治的な段階の反映としてとらえていたかを知る傍証となろう。

このように見てくるならば、国引き伝承は、たぶん6

世紀段階（場合によっては5世紀）の時点では、神話として機能していたと推定することは十分可能であろう。関和彦氏は、全く別の論点からであるが、出雲の国引き詞章の成立の上限を5世紀末頃としている（関1984）。

「多胡の嶺」歌の成立時期については、これが8世紀において歌われており、採録されたという以外に、推定の手がかりはない。ただ、これが唄歌会に伴う歌謡であるとするなら、唄歌会の儀礼は明らかに7世紀以前に遡ることになる。しかし、これまで検討してきたことから、歌そのものの成立時期はともかく、その中に歌われている国引き伝承については、他と同様6世紀もしくは5世紀段階の神話を反映しているとして矛盾はないと考える。とりわけ、他の伝承が全て「国引き」であるのに対して「多胡」の場合のみは、個別具体的な山引きの伝承であるということは、要素的にはこちらの方がより原初的な形態を残していると見ることさえできよう⁴³⁾。

このようにして、「多胡の嶺」歌が、この地域の古い神話に基づく伝承の上に成り立っていることが明らかとなったが、同時に重要な点は、この国引き神話が、「多胡の嶺」と不可分に結びついていることである。風土記にも頻出するように、古代においては地名の命名者は、同時に創造神でもあるという強い観念があった⁴⁴⁾。多胡の地にある山だから「多胡の嶺」と呼ばれたのか、或いは逆に「多胡の嶺」の周辺もまた多胡と呼ばれるようになっていたのか、今となっては知る由もないが、いずれにせよ「多胡」という地名が国引き伝承とともにあったことはほぼ間違いない⁴⁵⁾、それは6世紀段階にまで遡り得るのである。

さらに指摘するならば、これまで述べてきたことから明らかなように、国引き伝承の背景には、渡来系の要素は全く含まれてはいない⁴⁶⁾。

まとめにかえて

以上述べてきたことを改めてまとめるならば、

- ① 「多胡の嶺」の歌は、かつて広く知られ、この地域にも存在していた国引き伝承を背景にしていること。
- ② この国引き伝承は、古い国土創成神話の一部をなし、たぶん5・6世紀段階には成立していたが、8世紀にはすでに神話としての機能を失いつつあったこと。
- ③ 「多胡」という地名は、この国引き神話と密接にかかわっており、その成立は伝承の出現まで遡り得ること。また、この伝承には渡来系の要素を見ることはできないこと。

以上である。

このように見てくるなら「多胡」=「胡が多い」という通説の成立はかなり困難となるといわざるを得ない。た

「多胡の嶺」について

だ、このことは、この地域における渡来系の技術や文化の影響や役割を全く否定するものではなく、また渡来人の存在自体を否定するものでもないことは、言うまでもない。しかしながら、この時期の上野における渡来系の影響という点で言えば、これまで多胡郡について具体的に指摘されているような特徴に類似、もしくはそれを上回る資料は、他の少なくない地域についてもあてはまるものであり⁴⁷⁾、とりわけ多胡郡だけに特徴的と思われる要素は、思いのほか少ないのでないか。或いは、「多胡」なのだから渡来系の要素がより強くて当然だという、いわば思い込みが先行してしまっているのではないだろうか。そうであるとすれば、「多胡」=渡来人起源説は、この地域の古代の歴史を明らかにする上で、必ずしも有効な役割を果たしてはいないことになる。

「多胡」=渡来人起源説を全く否定するものではないが、この説が成り立つとするならば、少なくともより綿密な検討が必要であろう。私自身は、「多胡の嶺」にまつわる伝承を検討することに主要な関心があったため、本稿では「多胡」の語源の問題そのものにはふれることをしなかった。個人的には、多胡=田子説が現在のところもっとも蓋然性が高いと思っているが、根拠があるわけではなく、また、正直のところ、それを明らかにすることは、手にある問題もある。ただ、多胡の地名を考えるにあたっては、「多胡の嶺」歌の分析が不可欠であることを、本稿を通じて少しでもご理解いただければ、その目的を達したことになる。

註

- 1) 本文中で使用した史料の出典については、特に断らない限り以下の通りである。
 - ・古事記 ・日本書紀（上・下） ・風土記 ・万葉集（一～四）
以上、日本古典文学大系本（岩波書店）
 - ・続日本紀（前・後） ・続日本後紀 ・日本文德天皇實錄 ・日本三代實錄 ・令集解（第一～第四） ・延喜式（前・中・後編）
以上、新訂増補國史大系（普及版）本（吉川弘文館）
- 2) たとえば、尾崎喜佐雄「多胡碑の研究」（尾崎1980a）に代表されるように、多くの研究者が多胡の地名を渡来人と関連させて理解している。
- 3) なお、角川文化振興財団編「古代地名大辞典」（1999、角川書店）の「多胡」の項（p905）にも同様の記述が見られる。
- 4) 越中（富山）の多枯が田子、多古と表記されたり、駿河の田子浦が多胡浦と表記されるなど、事實上田子、多古、多胡等は区別されることなく使われている。上野国多胡郡についても、多古郡と表記されている例がある（天平13年10月調布銘、松嶋編「正倉院寶物銘文集成」1978、p304）。なお、子・古・胡などの文字に清音・濁音（コ・ゴ）の区別があったかどうかについては不明である。
- 5) 具体的には、群馬県史通史編卷2（原始古代編2）第2章 第2節三（関口1991）。また、西垣晴次他編「群馬県の歴史」（県史10）山川出版社、にも同様の記述がある。
- 6) この点について、西史朗氏は、薙田郡他3郡の建郡は、渡来人の移動をともなう建郡であり、それとは別にその地域にすでに所在している渡来人を中心に編成される建郡の例があるとして、多胡郡と美作国の2例を挙げている（西1985）。しかし、これはその地域に渡来人が所在していたということを前提とする論であり、また、これ以外の建郡

について、それが渡来人と関連していたかどうかについても検討されておらず、この2点が明らかにならなければ、成り立ち難いのではないか。

- 7) この点について、秋本吉郎氏は、「風土記」常陸国行方郡安伐里条の頭註で、「古代の風土記では、地名をその表記の漢字字音で呼び、同じ漢字の字義によってその地名を説明した例はない」（風土記 p61、頭註24）として、漢字字義による地名の存在を（風土記中では）明確に否定している。
- 8) 例えば、8世紀段階では「畿内」や「坂東」、「東海道」などの表記例もあるが、これを地名とは考えない。
- 9) これについて、本文の第1と第3の疑問点については、部分的に加藤謙吉氏も指摘している（加藤 1999）。
- 10) 関連するが、隣接する甘楽郡の「甘楽」についても、これを加羅、韓にもとづくとして、同様に渡来との関連を主張する説が多い。しかし、これについても必ずしも充分な検討を経た上でのものとは思われない。吉田東伍氏は大日本地名辞書の「甘楽郡」の項で、「甘楽は古書多く良良に作る、蓋上村の義なり。或は韓人の故跡を説き、加羅の名を立てし者とするも、加牟良の唱呼に背く。」（吉田1970、巻6 P749）として、明確に甘楽=加羅・韓説を否定しているが、これについての反論を聞かない。筆者もまた、後述する多胡=渡来人起源説が成り立ち難いように、現状ではこの甘楽=加羅・韓説についても、その根拠はないものと考える。別途考えたい。
- 11) 近代的な概念である「民衆」という語をこの場で使用することについては、かなり躊躇する部分もあるが、当時の村落構成員の多数を表現する方法として、一般的に通用するこの語を当てておく。
- 12) 歌垣、唄歌会については、本文中の例の他、例えば「日本民俗大辞典」（2000吉川弘文館）の「歌垣」（義江明子）、「唄歌会」（上野誠）の項などを参照されたい。
- 13) 棚名山を唄歌会の舞台とすることについては、例えば（根岸1993）等を参照。
- 14) この歌が、当時この地域で歌われていたそのままのものであるのかどうかという点については、本文にも記したようにかなり疑問である。同じ多胡の地名を読み込んだ「吾が恋は 現在もかなし 草枕 多胡の入野の 将来もかなしも」（巻十四、3403番）にみられる技巧の巧みさから考えても、明らかに中央の文人の手が入っていることは確実であろう。しかし同時に、後述するような点から、後世のように全く空想上ののみ作られたものとも考え難い。
- 15) 現代語訳は、古典文学大系本「万葉集三」（岩波書店）の頭註に基づく。
- 16) 吉井町誌第2部第1章7節（橋爪 1974）など
- 17) 神名については、記紀では当然漢字表記されているが、難解なものが多く、煩雑となるので、本文中では特に必要がない限りカタカナ表記することとした。ご了解願いたい。
- 18) イザナギ・イザナミ二神が、記紀において大八島を生む国土創成神であり、なおかつ皇祖神たる天照大神をも生んでいるのであるから、当然のことながらそれにふさわしい祭祀が行われていたと思われがちなのであるが、実際のところ、延喜式巻九に挙げる、宮中に祭る神36坐の中にはこの二神の名はない。宮中以外では、この二神を祭る神社は大和3社、攝津1社、伊勢1社、若狭1社、淡路1社、阿波1社の計6ヶ国8社（うち名神大社4）が知られる（延喜式巻九、神名）が、これらは伊勢神宮や出雲大社、鹿島、香取社、宗像社のように、特に朝廷から重要視されたり、神郡設置が認められるなどしているわけでもなく、一般の式内社と同じ扱いしか受けていない。
- 19) 18)にも記したように令制の中では、イザナギ・イザナミ二神を祭神とする祭祀は存在しない。わずかに、四時祭の中で、小祀である鎮火祭の祝詞にこの二神の名が出てくるが、これも二神が、鎮火祭の祭神である火結神を生んでいる（記紀、国生みの段参照）関係で、火結神誕生にまつわってふれられているにすぎず、直接祭神となっているわけではない。
- 20) 記紀の国生み神話がなぜこのような特殊な性格を有しているかについては、それ自体興味深い問題であるが、それを明らかにすることは本論とは直接関係がなく、また、ここでふれるには大きすぎるテーマとなるので、本文のように指摘するに止める。機会があれば、別途論

- じたい。
- 21) 古事記では「大国主神」、「大穴牟遲神」、「葦原許色男神」、「八千矛神」、「宇都志国玉神」の五つの名を挙げている（記上巻）。一方、日本書紀では「大国主神」、「大物主神」、「国作大己貴命」、「葦原醜男」、「八千矛神」、「大国玉神」、「頤國玉神」の七つの名（紀神代上、第8段宝剣出現章第六の一書）を記している。複数の名を持つ神は少なくないが、このように多くの名を持つとされるのはこの神のみであり、この神の成立の背景の複雑さを物語る一例といえよう。
- 22) この点については、山尾幸久氏も同様の説を述べている（山尾1986）。
- 23) 一般的に言えば、旧約聖書の十戒に象徴されるように、神の名を明らかにすることをタブー視する傾向は世界的に見られる現象であるし、日本の場合も、神の名をあからさまに口にするということは少ない。また、日本の場合、明確な人格神としての神の形を取ることもかなり遅く、そうした点でも神名については、あまりはっきりしないというケースは少くない。とはいっても、ほとんどの神については、その機能や性格、或いはその鎮座する地名等の具体的な内容をその神名に持つのが普通であり、この二神の神名の解釈が本文の如くでよいとすれば、やはりこれは神名としても特異なものと言わざるを得ない。
- 24) この二神が巡回する神であることは、出雲国風土記や播磨國風土記に度々述べられている。
- 25) 彼等もまた、巡回する存在だった。
- 26) 例えば、出雲国風土記島根郡手染郷条には、「天の下造らしし大神の命、詔りたまひしく、「此の国は、丁寧（たし）に造れる国なり」と詔りたまひて、故、丁寧（たし）と負せ給ひき。しかるに、今の人猶誤りて手染の郷と謂へるのみ」（風土記 p127）とあって、郷の単位でも「国」と呼ばれていることがわかる。
- 27) 「民衆の中での国土創造」という本文の表現は適切なものとはいえないが、政治的意味での「国」とは別の、具体的な山や丘など当時の人々の日常的な生活圏を表現する適当な語が見あたらぬため、ここでは紛らわしいが両者とも「国土創造」「国作り」という表現をせざるを得なかった。勝手ながら、ご了解の上、判読していただければ幸いである。なお「民衆」という語については註11でふれているとおり。
- 28) 律令制以前の在地有力首長層を表現するのに、「国造的」という用語が適切かどうか、特に近年の国造制に関する研究の進展の中では疑問視される方もあるが、この場合他に適切な表現が思い当たらぬため、通例使われている意味でこう表現した。
- 29) そうした中で形成されたのが、記紀の国生み神話であると理解しているが、その国生み神話の特殊性についてはすでにふれたとおり。
- 30) ただ、出雲國大原郡海潮郷船岡山条には、アハキヘワナサヒコ命が曳いてきた船が山となったという伝承を載せている（風土記 p243）。国引きとはやや異なるが、或いは関連するものか。
- 31) なお、月次祭の祝詞にも、ほぼ同様の文言が用いられている。
- 32) 古事記では「大倭根子日日子國玖琉」、日本書紀では「大日本根子彦國率」と表記する。ともに読みは同じ。
- 33) この場合、この時期（7世紀末から8世紀初頭）になぜ出雲国造がこのような国土創成神話を必要としたのか、また他の国造なり有力豪族はそのような神話を持たなかったのか、という点が問題となる。これまでのところ、（より古い時期についてはともかく）出雲国造以外にこのような国土創造神話を有していたという痕跡は明らかにできず（ただし、全く無かったとも言い難い部分もあり、今後の検討課題としたい）、出雲国造氏に固有の要求によるものと思われる。この点については、7世紀末から8世紀初頭の中央の政策において、出雲及び出雲国造が特殊視されている（例えば出雲国造神賀詞奏上に代表される）状況が、大きく影響していることは充分に考えられる。
- 34) 一般的に言えば、出雲の国土の創造神（であるとともに「出雲」という国名の命名者でもある）であり、その国作りの後、意宇郡の意宇の社という、出雲国造の本拠地に降り立ったこのオミヅヌ命が、出雲国造の祭神となっておらず、その降り立った意宇の社に神社すらないという事実は、かなり奇妙なことである。言うまでもなく、出雲国造が斎き祭るのは杵築大社（出雲大社）に鎮座するオオナムチ神であり、出雲で大社とされるのは、この杵築大社と熊野大神（スサノヲ命）の坐す熊野大社の二社のみである。さらに、出雲で大神と呼ばれるのは以上の一神の他、野城大神と佐太太神の四神であり、ここにもオミヅヌ命は含まれていない。
- 35) この点で、出雲におけるオミヅヌ神の扱われ方は、記紀の国土創成神であるイザナギ・イザナミ二神が律令祭祀においては、前述のようにほとんど全く無視されているという事実と、奇妙に共通するのである。これについては、別途論じたい。
- 36) このことについて、近年、特に神話学や民俗学の一部で、安易に神話や伝承の任意の要素を抜き出して、例えば縄文文化の影響や弥生的性格等々について云々するような傾向が見られるように思えるが、果たしてそれがどの程度妥当性を有しているか、かなり疑問に思える。とはいっても、本論もそれにかなり近い論法であること、否定できないが。
- 37) 出雲国風土記の成立は天平5（733）年2月30日（出雲国風土記卷末記）。なお、この点について、いわゆる出雲国風土記偽書説は取らない。
- 38) 生島・足島神とは、延喜式の宮中祭神36坐中に、「生島巫祭神二坐 生島神 足島神」とみえる神である。記紀神話中には登場しない神であるが、宮中祭神であること、またそれを祭る御巫4人（令集解職員令神祇官別記では5人）の中の1人が生島巫として専任で奉斎していることなどからみても、重要な神であることがわかる。「古語拾遺」には「生島、是大八洲之靈、今、生島巫奉斎スル所也」とあって、この神が「大八洲之靈」、つまり日本の國土神であるとしている。
- 39) 「八十島祭」は、今日記録に残るのは9世紀以降のものだが、通常天皇の即位翌年、宮中より生島御巫等を派遣して難波津で行われた祭で、延喜式卷三臨時祭に出る。詳しくは岡田清司氏の「即位儀礼としての八十島祭」（岡田1970a）等を参照。
- 40) 註38)で述べたように、生島・足島神が國土神としての性格を有しているとすれば、この神もまた創造神であった可能性は強い。祈年祭の祝詞の生島御巫の辞別中には「狹キ国ハ広ク、峻キ国ハ平ケク、嶋ノ八十嶋墮ル事無ク、皇神等ノ依サシ奉ラム」との表現があり、本来この「嶋ノ八十嶋」の創造神だったのではないかと考えられる。その場合「遠キ国ハ八十嶋打掛テ引寄スル事ノ如クニ」という表現は、こちらの方によりふさわしいものといえよう。
- 41) 第2代綏靖より第9代開化までの8代の天皇は、記紀ともに生没年、系譜、宮地等を記すのみで具体的な史実にはふれていないため、通常このように呼んでいる。その実在性については、きわめて疑わしい。
- 42) ただし、この点について水林彪氏は、この歴史8代の天皇の和諱諱号の一部に見られる「ネコヒコ」号について、「「根子日子」観念の成立が天武朝よりも前に遡らないことは確実であろう。さしあたって、その成立は7世紀末から8世紀の初頭ということができる」（水林1991、p303）としている。これについて筆者としては現在のところ、その正否を論じるだけの材料を持たないが、仮にそうであったとしても、この部分（特に後段）についての論旨自体には大きく影響しない。
- 43) 一般的に言えば、前述したように個別具体的な山や丘を作る伝承と、「国」という政治的概念を作る伝承の間には、明白な段階的差異があると考えるべきである。そのため、神話学では、より古い要素を持つ伝承の方がより古く成立したと考えるのが一般的なのであるが、単純にそう言い切ることは難しい。国作りの神話が民間伝承化する中で、個別具体的な山作りの説話に変わってしまう（例えば後世のダイダラボッチ伝承などはその一例として考えることができる）可能性も存在するからである。この場合、要素的な古さだけで伝承そのものの成立時期を判断することは、かなり難しいことであるといわなければならない。
- 44) 一例をあげれば、オミヅヌ神の国引き自体が「意宇郡」の地名起源説話であり、「出雲」の国名の命名者とされていることなどがそれであり、こうした例は風土記にいとまがない。
- 45) 可能性としては、かつて山引きの伝承を有していたある山が、後に多胡と命名された地にあることによって、その山の名も「多胡の嶺」と呼ばれるようになったということも考えられなくもない。しかし、一般的に地名の持つ固定性、保守性を考えれば、そのようなことが起こることはほとんど考えられないことであるし、仮にそうであるといふならば、そのことを具体的に論証する必要があろう。
- 46) 確かに出雲の国引きではオミヅヌ神が「杵食志羅紀の三崎を、国の餘りありやと見れば、国の餘りあり」として新羅の一部を引いてくる

部分があるが、これがこの伝承の当初からあったとは考え難く、またこのことによって国引き伝承に渡来系の要素が含まれると考えるわけにはいかないだろう。

47) やや極端なたとえになるが、「多胡」と類似する地名に「大胡」がある。この「大胡」という地名が7世紀に確実に存在していたことは山の上碑の碑文から明らかであるが、のことと、大胡に隣接する多田山の、7世紀末頃築造されたと考えられる多田山12号墳の前庭部で1999年に唐三彩の陶枕が見つかった事実を任意に結びつけて論じれば、この地域こそ当時の渡来系の一中心だったという（たぶん事実とは全く異なる）主張をすることも可能となるだろう。

引用・参照文献

※ 以下の文献は、本論を執筆するにあたって、直接引用、もしくは参考した刊本によった。初出等が別にある文献もあるが、それらについては直接目にしておらず、また、煩雑ともなるので、ここには掲載していない。ご了解願いたい。

西 史朗 1985『古代東國の王者—上毛野氏の研究』あさを社。

石母田正 1971『日本の古代国家』岩波書店。

石母田正 1973a『古代文学成立の一過程』『日本古代国家論・第二部』岩波書店。

石母田正 1973b『日本神話と歴史』『日本古代国家論・第二部』岩波書店。

石母田正 1973c『国作りの物語についての覚書』『日本古代国家論・第二部』岩波書店。

石母田正 1973d『辺境の長者』『日本古代国家論・第二部』岩波書店。

伊藤 循 1999『筑紫と武藏の反乱』『古代を考える 繼体・欽明朝と仏教伝来』吉川弘文館。

井上定章・近藤義雄・西垣晴次編 1988『角川日本地名大辞典10群馬県』角川書店。

井上辰雄 1996『地方豪族の神話と祭祀』大林太良他『古代史と日本神話』大和書房。

井上光貞 1984『日本古代の王権と祭祀』東大出版会。

井上 恒 1998『日本古代の天皇と祭祀』吉川弘文館。

伊野部重一郎 1986『記紀と古代伝承』吉川弘文館。

上田正昭 1975『古代の祭祀と儀礼』『岩波講座日本歴史1』岩波書店。

上田正昭 1983『王権と祭祀』『日本民俗文化大系第3巻稻と鉄—さまざまな王権の基盤—』小学館。

梅沢伊勢三 1988『古事記と日本書紀の成立』吉川弘文館。

榎村寛之 1997『諡号より見た古代王権継承意識の変化』岡田精司編『古代祭祀の歴史と文学』塙書房。

大林太良編 1972『シンボジウム日本の神話1 国生み神話』学生社。

大林太良編 1973『シンボジウム日本の神話2 高天原神話』学生社。

大林太良 1993『神話論』『岩波講座日本通史第1巻』岩波書店。

岡田精司 1970a『即位儀礼としての八十島祭』『古代王権の祭祀と神話』塙書房。

岡田精司 1970b『律令的祭祀形態の成立』『古代王権の祭祀と神話』塙書房。

岡田精司 1970c『国生み神話について』『古代王権の祭祀と神話』塙書房。

岡田精司 1970d『天皇家始祖神話の研究』『古代王権の祭祀と神話』塙書房。

岡田精司 1970e『河内大王家の成立』『古代王権の祭祀と神話』塙書房。

岡田精司 1970f『伊勢神宮の起源—外宮と渡会氏を中心に—』『古代王権の祭祀と神話』塙書房。

岡田精司 1970g『古代王権と太陽神一天照大神の成立』『古代王権の祭祀と神話』塙書房。

岡田精司 1975『記紀神話の成立』『岩波講座日本歴史2』岩波書店。

岡田精司 1992『古代祭祀の史的研究』塙書房。

尾崎喜佐雄 1980a『多胡碑の研究』『上野三碑の研究』尾崎先生著書刊行会。

尾崎喜佐雄 1980b『上野国郡郷成立の一考察』『上野三碑の研究』尾崎先生著書刊行会。

尾崎喜佐雄監修 1987『群馬県の地名』日本歴史地名大系第10巻 平凡

社。

小田富士雄編 1988『古代を考える 沖ノ島と古代祭祀』吉川弘文館。

加藤謙吉 1999『上野三碑と渡来人』新しい古代史の会編『東国石文の古代史』吉川弘文館。

金井塚良一・松島榮治・原島礼二他 1986『討論古代の群馬・埼玉』あさを社。

川原秀夫 1999『貫前神社と甘楽・多胡郡域の氏族—上野三碑をめぐる周辺地域の様相—』新しい古代史の会編『東国石文の古代史』吉川弘文館。

菊地照夫 1991『国引き神話と杖』『出雲古代史研究』1号。

佐藤 信 1999『古代東國の石文とその背景』新しい古代史の会編『東国石文の古代史』吉川弘文館。

志賀 剛 1991『日本の神々と建国神話』雄山閣。

篠川 賢 1985『国造制の成立と展開』吉川弘文館。

新川登亀男 1999『古代東國の「石文」系譜論序説』新しい古代史の会編『東国石文の古代史』吉川弘文館。

新谷尚紀 2000『神々の原像—祭祀の小宇宙』吉川弘文館。

閔 和彦 1984『風土記と古代社会』塙書房。

閔口功一 1991『群馬県史通史編第2巻』第2章第2節三。

閔口功一 1994『上野国の「郡」の成立をめぐって』群馬県地域文化研究協議会編『群馬県における地域性の変遷』。

閔口功一 2000『古代集落遺跡の地域史的意義—群馬県吉井町矢田遺跡の場合—』野田嶺志編『村の中の古代史』岩田書院。

高島英之 1999『多胡碑を読む』新しい古代史の会編『東国石文の古代史』吉川弘文館。

瀧音能之 1991『古代出雲の四大神』『古代文化』43巻5号。

瀧音能之 1994『出雲国風土記と古代日本』雄山閣。

瀧音能之 1996『出雲国造神賀詞奏上と出雲國風土記』『駒沢史学』50号。

瀧音能之 1998『古代出雲の社会と信仰』雄山閣。

武田祐吉 1953『国引の詞の考察』平泉澄編『出雲風土記の研究』。

谷川健一 1999『日本の神々』(岩波新書) 岩波書店。

津田左右吉 1948『日本古典の研究』(上・下) 岩波書店。

寺川真知夫 1997『祝詞「遷却崇神」を奏する祭儀』岡田清司編『古代祭祀の歴史と文学』塙書房。

中村英重 1999『古代祭祀論』吉川弘文館。

西垣晴次他編 1997『群馬県の歴史』(県史10) 山川出版社。

仁藤敦史 1999『古代東國の石文の再検討』新しい古代史の会編『東国石文の古代史』吉川弘文館。

根岸謙之助 1993『上州万葉の世界』煥乎堂。

橋爪 聰 1974『吉井町誌』第二部歴史編奈良時代・平安時代 吉井町誌編纂委員会。

橋爪 聰 1976『多野藤岡地方誌』総説編古代 多野藤岡地方誌編集委員会。

原島礼二 1988『出雲神話から荒神谷へ』六興出版。

原島礼二 1993『古代東國の風景』吉川弘文館。

前沢和之 1985『群馬県史資料編4』主要史料解説。

益田勝実 1976『秘儀の島—日本の神話の想像力』筑摩書房。

松島順正編 1978『正倉院寶物銘文集成』吉川弘文館。

松田 猛 1998『上野国分寺文字瓦の再検討—多胡郡の郷名と氏族をめぐる二・三の問題—』『ぐんま史料研究』第9号。

松前 健 1972『神々の系譜—日本神話の謎—』PHP研究所。

松前 健 1986『大和國家と神話伝承』雄山閣。

松前 健 1997『禊祓の神話と儀礼の原儀』岡田精司編『古代祭祀の歴史と文学』塙書房。

水野 祐 1996『風土記の神話』大林太良他『古代史と日本神話』大和書房。

水野正好 1999『古墳時代の宗教構造とその空間』國學院大学日本文化研究所編『祭祀空間・儀礼空間』雄山閣。

水林 彪 1991『記紀神話と王権の祭り』岩波書店。

三宅和朗 1984『記紀神話の成立』吉川弘文館。

守屋俊彦 1988『記紀神話論考』雄山閣。

八木 充 1975『国造制の構造』『岩波講座日本歴史2』岩波書店。

柳田國男 1989a『じんだら沼記事』『柳田國男全集第6巻』筑摩書房(筑

摩文庫)。

柳田國男 1989 b 「ダイダラ坊の足跡」『柳田國男全集第 6 卷』筑摩書房
(筑摩文庫)。

山尾幸久 1986 『日本古代の国家形成』大和書房。

山上伊豆母 1985 『古代祭祀伝承の研究』雄山閣。

中山襄太 1968 『地名語源辞典』校倉書房。

中山襄太 1979 『続・地名語源辞典』校倉書房。

吉田東伍 1970 『増補大日本地名辞書』富山房。

吉村武彦 1999 a 「繼体・欽明朝の歴史的位置」「古代を考える 繼体・
欽明朝と仏教伝来」吉川弘文館。

吉村武彦 1999 b 「新しい王統」「古代を考える 繼体・欽明朝と仏教伝
來」吉川弘文館。

米沢 康 1992 『日本古代の神話と歴史』吉川弘文館。

和田 萃 1995 「出雲大社の成立—古代の隠岐と出雲」『日本古代の儀礼
と祭祀・信仰』塙書房。

和田 萃 1999 「古代の祭祀空間」國學院大学日本文化研究所編『祭祀
空間・儀礼空間』雄山閣。