

國學院大學學術情報リポジトリ

宇摩志阿斯訶備比古遲神出現の意味するもの

| | |
|-------|---|
| メタデータ | 言語: Japanese 出版者: 公開日: 2023-02-07 キーワード (Ja): キーワード (En): 作成者: 鶉橋, 辰成 メールアドレス: 所属: |
| URL | https://doi.org/10.57529/00001564 |

宇摩志阿斯訶備比古遲神出現の意味するもの

What is Meant by the Emergence of Umashiashikabihikodinokami

鷓橋 辰成

キーワード：宇摩志阿斯訶備比古遲神 人生 神名解釈 『古事記』冒頭部
关键词：宇摩志阿斯訶備比古遲神 人生 神的名字解释 『古事记』导言部分

要旨

『古事記』上巻は、別天神・神世七代の神々の出現から始まる。神名列挙によって、天地の創世や国を生む神の身体形成過程を表すなどと指摘されており、出現する神の名の解釈、及び出現の順序が重要視されている。

『古事記』神話では、はじめに造化三神が出現し、その後に宇摩志阿斯訶備比古遲神が出現する。諸注釈書の中にこの神を人格神であると指摘するものがある。宇摩志阿斯訶備比古遲神が人格神である場合、この位置に記される理由は何であろうか。本稿では、宇摩志阿斯訶備比古遲神が人格神であるのかどうかを検討し、この神の出現の意味を考察する。

宇摩志阿斯訶備比古遲神の神名は、「宇摩志」は美称、「阿斯訶備」は葦牙で物実による名、「比古遲」は男性を表し、人と同じく性別がある。また、人と草を同列に表現する「青人草」と、葦牙の生長力を神格化した宇摩志阿斯訶備比古遲神の名づけの発想が類似することから、この神は人格神であると考えられる。

宇摩志阿斯訶備比古遲神以降の神々の出現は、「子を生む」という人間的行為が可能な伊耶那岐神・伊耶那美神の二神の身体形成の過程を表現していると思われる。その身体形成の始めに位置する宇摩志阿斯訶備比古遲神は、二神が人格神であることを保証するために出現したと考えられる。

摘要

“古事记”上巻從別天神・神世七代の神仙的出現開始。出現的顺序被和表现指出生世界的创世以及国家的神的身体形成过程，涉及，被出现的神的名的解释神名列举重视。

“古事记”用神話开始时造化三神出现，宇摩志阿斯訶備比古遲神之后出现。在诸注解集里有在这个神作为人格神的指出的东西。在宇摩志阿斯訶備比古遲神是人格神的时候，被记录在这个位置上的理由是什么。用本稿，是否宇摩志阿斯訶備比古遲神是人格神讨论，研究这个神的出现的意思。

宇摩志阿斯訶備比古遲神の神名“宇摩志”美称，“阿斯訶備”是芦苇的芽出自素材の名，“比古遲”表现男性，和人一样有性别。另外，和在同级和人表现草的“青人草”因为神化芦苇的芽的活力的宇摩志阿斯訶備比古遲神の命名的构思类似所以可以考虑这个神是人格神。

宇摩志阿斯訶備比古遲神以降の神仙の出現考慮后来段落的伊耶那岐命、伊耶那美命叙述身体形成的順序的话人们认为“生孩子”的人类性的行为正表现可能的二神的身体的形成。可以考虑为保证二神作为人格神在那个身体形成开始的时候位于的宇摩志阿斯訶備比古遲神出现了。

はじめに

『古事記』上巻の冒頭部には、別天神・神世七代の神々の出現が記されている。この神々の出現の意義については、『古事記伝』以降、神名列挙による天地の成立を表す創世神話として考えるものが多く、神名解釈が冒頭部の展開に大きく関わっている。その出現する神々の中の宇摩志阿斯訶備比古遲神は、葦牙の如く萌え騰がる物によって、別天神の中で四番目に出現する。諸注釈書の中には、この神を「物実としての葦の芽を擬人化してそれに美しという美称を冠したもの」とする指摘や⁽¹⁾、『日本書紀』の「神人」の表記を根拠に人格神であるとする指摘があるように⁽²⁾、人格神として捉えるものがある。人格神とは、人の姿や意識などがある神を指すが、もし人格神であるならば、宇摩志阿斯訶備比古遲神がこの位置に記される理由は何であろうか。そこで、本稿では宇摩志阿斯訶備比古遲神出現の意味をどう捉えられるのか考察していく。

1. 宇摩志阿斯訶備比古遲神についての先行研究

先述したように、宇摩志阿斯訶備比古遲神は『古事記』冒頭部に出現する⁽³⁾。

天地初發之時、於_二高天原_一成神名、天之御中主神。訓_二高下天_一云_二阿麻_一。下效_レ此。次高御産巢日神。次神産巢日神。此三柱神者、並獨神成坐而、隱_レ身也。

次國稚如_二浮脂_一而久羅下那州多陀用幣流之時、流字以上十字以_レ音。如_二葦牙_一因_二萌騰_一之物而成神名、宇摩志阿斯訶備比古遲神。此神名以_レ音。次天之常立神。訓_レ常云_二登許_一、訓_レ立云_二多知_一。

此二柱神亦、並獨神成坐而、隱_レ身也。

上件五柱神者、別天神。

(上巻・天地初發)

次成神名、国之常立神。訓_レ常_二立_一亦如_レ上。次豊雲^上野神。此二柱神亦、獨神成坐而、

(1) 倉野憲司『古事記全註釈』第二巻(三省堂、1974年8月)。

(2) 西宮一民『古事記』(『新潮日本古典集成』、新潮社、1979年6月)。

(3) 『古事記』本文は、西宮一民編『古事記 修訂版』(おうふう、2000年11月)に拠る。

隠身也。

次成神名、宇比地迺^レ神、次妹湏比智迺^レ神。此二神名以_レ音。次角杵神。次妹活杵神。
二柱次意富斗能地神、次妹大乃弁神。此二神名亦以_レ音。次於母陀流神、次妹阿夜^レ訶志
 古泥神。此二神名皆以_レ音。次伊耶那岐神、次妹伊耶那美神。此二神名亦以_レ音如上。

上件自_レ国之常立神_レ以下、伊耶那美神以前、并稱_レ神世七代_レ。上二柱獨神各云一代。次雙十神各合二神云一代也。 (上卷・神世七代)

『古事記』冒頭部では、天之御中主神から伊耶那美神までの出現が記され、この後に伊耶那岐神と伊耶那美神の二神による国生み・神生みが行われる。宇摩志阿斯訶備比古遲神は四番目に出現する別天神であり、葦牙の如く萌え騰がる物によって出現する。『古事記』の神の出生には「成」と「生」の二つの方法があり、「成」の方法で出現する神には基になる物、つまり物実が必要である。「葦牙の如く萌え騰がる物」が物実であり、宇摩志阿斯訶備比古遲神は物実が記される最初の神として位置している。『古事記』冒頭部は神名列挙によって世界創世を表しており、宇摩志阿斯訶備比古遲神は、世界創世を説くために特に創案された神の石柱であるという指摘がある⁽⁴⁾。また、この位置への挿入は、「高天の原なるムスビの神、即ち天の生成力に対して国(地)の生長力を対立せしめて、天地開闢神話の一半をなす」と同時に、「天之常立神と供に、天上的な神とも考へられたから」だという倉野憲司の指摘がある⁽⁵⁾。倉野は天と国(地)の対立の視点で『古事記』冒頭部を捉え、宇摩志阿斯訶備比古遲神は天上的な神へ移行していったという。葦牙が地上的な物であるのは理解できるが、「次國稚如浮脂而久羅下那州多陀用幣流之時」は「天地初發之時」と対応して時間の経過を示したものと考えられるため、倉野説の天地の対立と捉える点については首肯できない。また、別天神の中でも高天原に成ると記すのみの三神と、葦牙の如く萌え騰がる物を物実とする二神の間には差異があると思われる。宇摩志阿斯訶備比古遲神の神名について、『古事記伝』は次のように指摘する⁽⁶⁾。

宇麻志は美稱なり、【阿斯訶備のみに屬たる稱にはあらず、摠てへかゝれり、】其は心にも目にも口にも美きをば、皆讀て云言にして、【今世にはたゞ、物の味の口に美きをのみいへど、古は然のみならず、】(中略) 阿斯訶備は、

(4) 松村武雄『日本神話の研究』第二卷(培風館、1955年1月)。

(5) (1)に同じ。

(6) 本居宣長『古事記傳』(大野晋編『本居宣長全集』第九卷、筑摩書房、1968年7月)。

上の葦牙の下に云るが如し、比古は男を稱美て云稱、【比は産巢毘の毘と同意、古は子なり、】遅は男を尊みて云稱なり、

神名の「阿斯訶備」は、葦牙が神出現の基になる物であることからの命名であり、神の中心となる神格であると述べ、「比古」は男性の称美、「遅」は男性の尊称と解釈する。『古事記伝』の説は諸注釈書の多くが引き継いでいるが、なお問題となるのは「比古遅」の解釈である。「比古遅」について、泥を意味する「コヒヂ(古比遅)」が、古くに転倒して今の神名になったのではないかという指摘がある⁽⁷⁾。しかし、神世七代に宇比地迺神と須比智迺神という「ヒヂ(泥)」の神が出現しており、ここで「コヒヂ」の転倒と考える必要はないと思われる⁽⁸⁾。また、西宮一民は次のように述べる⁽⁹⁾。

独神だから、男女の性別以前の神なのに、「比古遅」という男性への親称をつけるのは矛盾する。しかし、これは葦芽の形態と勢いから、陽神として捉えたことによる命名であろう。(中略) 神代紀上では「国常立尊」とともに化成人格神として位置付けし、「始めて神人有り」と述べているように、人格神としていることから、その意味合いでも「彦舅」をつけてもおかしくはない。

西宮は独神を性の未分化な神として捉え、男性を表す「比古遅」が矛盾すると述べる。しかし、神名の葦牙が芽吹き・生長する様子を示すものであり、陽神としての命名に関わると述べ、『日本書紀』の「始めて神人有り」という記述から、人格神であると考えたことで「彦舅」に問題がないと指摘する。西宮説によれば、「比古遅」は宇摩志阿斯訶備比古遅神が人格神であることを示す神名であるということになるだろう。先述したように、人格神は人の姿・意識や性別などを持つ神と捉えるが、その場合、宇摩志阿斯訶備比古遅神を神名や『日本書紀』の記述から人格神と捉えられるのだろうか。次節では、「神人」と記される『日本書紀』の可美葦牙彦舅尊(宇摩志阿斯訶備比古遅神)を検討してみたい。

(7) 坂本太郎・家永三郎・井上光貞・大野晋校注『日本書紀 上』(日本古典文学大系、岩波書店、1967年3月)。

(8) 西郷信綱『古事記注釈』第一巻(ちくま学芸文庫、筑摩書房、2005年4月、初刊：平凡社、1975年1月)。

(9) (2)に同じ。

2. 『日本書紀』の可美葦牙彦舅尊

以下に、『日本書紀』神代上の第一段の、本書から第六の一書までの七伝を挙げる⁽¹⁰⁾。

- ア) 古天地未_レ剖、陰陽不_レ分、渾沌如_二鷄子_一、溟滓而含_レ牙。及_二其清陽者、薄靡而爲_レ天、重濁者、淹滯而爲_レ地、精妙之合搏易、重濁之凝竭難。故天先成而地後定。然後、神聖生_二其中_一焉。故曰、開闢之初、洲壤浮漂、譬猶_二游魚之浮_レ水上_一也。于時、天地之中生_二一物_一。狀如_二葦牙_一。便化_二爲神_一。號_二國常立尊_一。至貴曰_レ尊。自餘曰_レ命。並訓_二美畢等_一也。下皆效_レ此。次國狹槌尊。次豐斟淳尊。凡三神矣。乾道獨化。所以、成_二此純男_一。(神代上・第一段・本書)
- イ) 一書曰、天地初判、一物在_二於虛中_一。狀貌難_レ言。其中自有_二化生之神_一。號_二國常立尊_一。亦曰_二國底立尊_一。次國狹槌尊。亦曰_二國狹立尊_一。次豐國主尊。亦曰_二豐組野尊_一… (神代上・第一段・一書第一)
- ウ) 一書曰、古國稚地稚之時、譬猶_二浮膏_一而漂蕩。于時、國中生_レ物。狀如_二葦牙之抽出_一也。因_レ此有_二化生之神_一。號_二可美葦牙彦舅尊_一。次國常立尊。(神代上・第一段・一書第二)
- エ) 一書曰、天地混成之時、始有_二神人_一焉。號_二可美葦牙彦舅尊_一。次國底立尊。(神代上・第一段・一書第三)
- オ) 一書曰、天地初判、始有_二俱生之神_一。號_二國常立尊_一。次國狹槌尊。又曰、高天原所生神名、曰_二天御中主尊_一。次高皇產靈尊。次神皇產靈尊。(神代上・第一段・一書第四)
- カ) 一書曰、天地未_レ生之時、譬猶_二海上浮雲無_レ所_一根係。其中生_二一物_一。如_二葦牙之初生_レ渥中_一也。便化_二爲人_一。號_二國常立尊_一。(神代上・第一段・一書第五)
- キ) 一書曰、天地初判、有_レ物。若_二葦牙_一、生_二於空中_一。因_レ此化神、號_二天常立尊_一。次可美葦牙彦舅尊。又有_レ物。若_二浮膏_一、生_二於空中_一。因_レ此化神、號_二國常立尊_一。(神代上・第一段・一書第六)

可美葦牙彦舅尊は、ウ)・エ)・オ)の一書の三伝に登場する。ウ)は、国と土地が稚いときに浮かぶ膏のように漂っているとあり、そのとき国の中の葦牙の抽

(10) 『日本書紀』本文は坂本太郎・家永三郎・井上光貞・大野晋校注『日本書紀 上』(日本古典文学大系、岩波書店、1967年3月)に拠る。

け出るような物から可美葦牙彦舅尊は化生したとある。他の所伝のように天地の開闢等を記していないが、国・地の状態を記すことから、天地は成立していると思われる。エ)の場合、天地が混じり合ってきたときに可美葦牙彦舅尊が存在するとあり、神を「神人」と表記している。キ)では、天地が初めて分かれたときに、葦牙のような物が空中に生じ、天常立尊の次に可美葦牙彦舅尊が出現する。三伝の神名の順序を慮るに、葦牙から国という順序があり、神名の配列は現れた物の発生の順序を表すと考えられる。キ)は、天地の分かれた状況から記されるため、発生の順序に加えて天から地への順序があると考えられる。そのため、可美葦牙彦舅尊は二番目に出現するのだろう。

また、『古事記』や『日本書紀』の所伝の多くは、出現する存在を「神」と表記するが、『日本書紀』のエ)は出現する存在を「神人」と表記し、他の所伝と異なる⁽¹¹⁾。この「神人」について、『日本書紀伝』は「高皇産靈尊、神皇産靈尊の産靈に資て、始めて混成れる一物成り、其に依て其を御し給ふ神も共に成坐り」と述べ、本書の「神聖」と同じ義と指摘する⁽¹²⁾。また、『日本書紀通釈』では、次のように指摘している⁽¹³⁾。

山蔭云。人字漢文のかさりなり。此神等は人と云へきに非すと。云れたり。按ふに。神も形體に付いていへは人なり。されハ。神人と云ましきにあらされと。其は後々の神の御上には申すへし。此神等にハ。實に山蔭に云れし如く。いかさなり。

「人」字は漢文文飾に寄った書き方であり、人と解釈するべきではないとする神代紀髻華山蔭(本居宣長)の説を挙げ、神と人を分けて考えている。『日本書紀通釈』に対し、その後の注釈書では『日本古典文学大系』本が人間的な神の意とし⁽¹⁴⁾、『新編日本古典文学全集』本では「理想的な人間像を持つ神」と指摘するように⁽¹⁵⁾、人間的な神という意味へと解釈が変遷してくる。しかし、「神人」の表記によって人間的な神として捉えられるのだろうか。『日本書紀』の「神人」は当該

(11) 第五の一書では「人」と記される。ここは、『新編日本古典文学全集』に「神人」の略とあるのに従う。

(12) 鈴木重胤著 秋野庸彦校訂『日本書紀傳』1巻(皇典講究所国学院大学出版部、1910年5月)。

(13) 飯田武郷『増補正訓日本書紀通釋』第一巻(畝傍書房、1940年11月)。

(14) (7)に同じ。

(15) 小島憲之・直木孝次郎・西宮一民・蔵中進・毛利正守校注・訳『日本書紀』(新編日本古典文学全集、小学館、1994年4月)。

例の他に二例ある。

1 九年春三月甲子朔戊寅、天皇、夢有_二神人_一、誨之曰、以_二赤盾八枚・赤矛八竿_一、祠_二墨坂神_一。亦以_二黒盾八枚・黒矛八竿_一、祠_二大坂神_一。

(崇神天皇・八年条)

2 卽知之、形則我子、實則神人。(景行天皇・四十年条)

1は崇神天皇の夢に「神人」が現れて、神を祭れと教える場面である。『新編日本古典文学全集』本は、「神人」を「仙人の類ではなく、容貌・態度などが神のような人」と指摘している。2は景行天皇が日本武尊に東征を命じる発話の箇所、日本武尊が「形」は自身の子であるが、「實」は「神人」であることを知っているという景行天皇の言葉である。この「實」は実体を表すので、日本武尊の「形」は人の子であるが、実体としては「神人」であるという解釈になる。この場合、人の子との対比表現であるため、「神人」は神に重きが置かれ、日本武尊の実体は人間的な神と解釈できる。ただし、「形」が異なる以上、日本武尊と可美葦牙彦舅尊を同列に扱うことはできない点には注意する必要がある。以上のことから、「神人」は神と人の両方の性質を内包している語句といえるだろう。

なお、『日本書紀』神代巻の「人」の用例は五十八例ある。明確な対象がわかる場合、()にはその対象を記す。

①神人(可美葦牙彦舅尊)／②人(国常立尊)／③婦人(伊弉冉尊)〈二例〉／④世人〈十例〉／⑤国内人民／⑥八人(泉津醜女)／⑦千人所引磐石／⑧天熊人〈二例〉／⑨人／⑩他人〈二例〉／⑪吞人大蛇／⑫人(少彦名命)／⑬大背飯三熊之大人／⑭大人(大背飯三熊之大人)／⑮武三熊之大人／⑯穴人(烏)／⑰一人(事勝國勝長狭)／⑱美人(木花開耶姫)〈三例〉／⑲人(木花開耶姫)〈三例〉／⑳隼人等始祖／㉑死人(天稚彦)／㉒衆人〈二例〉／㉓使人／㉔人／㉕齋之大人(齋主神)／㉖人(事勝國勝長狭)／㉗二人(火闌降命・彦火火出見尊)／㉘美人(豊玉姫)〈二例〉／㉙人(彦火火出見尊)／㉚人／㉛人影(彦火火出見尊)〈二例〉／㉜一人(彦火火出見尊)／㉝非常之人(彦火火出見尊)／㉞人兄(火酢芹命)／㉟俳人／㊱狗人／㊲隼人／㊳主人(彦火火出見尊)／㊴婦人

まず、④や⑤のように現世の人々を指す「世人」や、神代巻で国内にいる人々を指す「国内人民」など、現実的な人に対して用いる例がある。⑳㉗は「火闌降命」「火酢芹命」の子孫とあり、神に連なる氏族であることが伺える。

次に神を指して「人」と表記する例がある⁽¹⁶⁾。②は、「天地未生之時」に出現する国常立尊を「人」と記す。⑫は大己貴神が出雲の五十狭狭に行き着いたとき、海上から「人」の声が聞こえたとあり、声を発した存在が少名彦命であると記す。⑬は火瓊瓊杵尊が一夜で妊娠した妻の木花開耶姫に対して、天神の子でも一夜で「人」を孕ませられないと述べている箇所である。⑭は火瓊瓊杵根尊が長屋の竹島に登り、巡りご覧になると「人」がおり、名を事勝国勝長狭というとある。⑮は豊玉姫の従者が水を汲む井戸の中を覗くと、逆さまに「人」の笑っている顔が見えたとあり、その後の展開から「人」は彦火火出見尊を指すと理解できる。⑯は弟の彦火火出見尊への火酢芹命の言葉で、「人」の兄として弟に仕えることはできないと述べており、「人」の兄は火酢芹命を指す。これらから、「人」と表記し、神そのものを指す場合がある。それは、人のように神を見る意識が内在するためと思われる。「神人」の「人」も同様に、人のように見る意識が含まれるといえる。次に⑥⑪⑫⑬⑭⑮は神を数える例であるが、全て「人」字を用いることが伺える。『日本書紀』は、神と人の数え方を「人」に統一する。最後に⑬～⑮⑯は神名に「大人」を含む例であり、「大人」によって人間の姿であることを表していると考えられる⁽¹⁷⁾。神も人も「人」で数えることや、神名に「大人」を含むことも、同様に人のように見る意識によるものであろう。以上の検討から、『日本書紀』の可美葦牙彦舅尊は人格神と考えられる。では、『古事記』の宇摩志阿斯訶備比古遲神はどうだろうか。

3. 宇摩志阿斯訶備比古遲神と人

まず、『古事記』の神が人間的な神と考えられるのかどうかを検討してみたい。『古事記』の「人」の用例は一七六例あり、上巻では二十三例が確認できる。明確な対象がわかる場合、()にはその対象を記す。

①女人(伊耶那美命)／②青人草／③人草／④千人／⑤千五百人／⑥鍛人(天

(16) ⑨、⑪、⑫について、⑨の「人」は天の石屋戸に隠れた日神の言葉の「頃者人雖多請」という箇所であり、他の所伝では日神に請うのは神とあり、こども同様に神を指すと解釈する。⑪の「吞人大蛇」も、他の所伝では脚摩乳と手摩乳の娘が吞まれるとあるので神を指すと思われる。⑫の「人」は、豊玉彦の遣いを指しており、その前に「豊玉姫之従者」が登場していることから、この「人」は従者を指すだろう。

(17) (15)に同じ。

津麻羅) / ⑦人(足名椎等) / ⑧老夫与老女二人(足名椎・手名椎) / ⑨諸人 / ⑩御食人(翠鳥) / ⑪死人(天若日子) / ⑫海人 / ⑬手弱女人(天之宇受賣) / ⑭二人(天忍日命・天津久米命) / ⑮麗美人(木花之佐久夜毗賣) / ⑯隼人之阿多君 / ⑰麗人(火遠理命) / ⑱守護人(火照命) / ⑲國人(豊玉毘賣命) / ⑳人(火遠理命) / ㉑人(火遠理命) / ㉒人(火遠理命) / ㉓人(火遠理命)

二十三例中、十五例が神を「人」と表記する。まず、⑯は氏族名で神ではないが、その祖は火照命と記され、神に連なる。次に、④⑤⑧⑭は助数詞である。「千人」「千五百人」は人を指すので別だが、「老夫与老女二人」は足名椎・手名椎、「二人」は天忍日命・天津久米命を指すため、明らかに神に対して「人」字を用いている。神を数える場合には「柱」が用いられるので、「人」と記すことには理由があると思われる。また、①⑬は性別、⑥⑱などは職業を指している。これらは神の性質を人のように見ていると考えられる。そして、⑦⑲⑳㉑㉒㉓のように、神を「人」字のみで表記する例がある。

3 故、所_レ避_レ追_レ而_レ、降_レ出_レ雲國之肥_上河上_レ、名鳥髮地_レ。此時、箸從_レ其河_レ流下_レ。於_レ是_レ、湏佐之男命以_レ為_レ人有_レ其河上_レ而_レ、尋覓上_レ往者、老夫与_レ老女_レ二人在_レ而_レ、童女置_レ中而_レ泣。…故、其老夫答言、「僕者國神大山_上津見神之子焉。僕名謂_レ足_上名椎_レ、妻名謂_レ手_上名椎_レ、女名謂_レ櫛名田比賣_レ。」

(上卷・八岐の大蛇退治)

4 余、見_レ其瓊_レ、問_レ婢曰、「若_レ人有_レ門外_レ哉。」答曰、「有_レ人坐_レ我井上_レ香木之上_レ。甚麗壯夫也。益_レ我王_レ而甚貴。故、其人乞_レ水故、奉_レ水者、不_レ飲_レ水、唾_レ入_レ此瓊_レ。是不_レ得_レ離_レ。故、任_レ入_レ将来而獻。」余、豊玉毗賣命思_レ奇、出見乃、見感、目合而、白_レ其父_レ曰、「吾門有_レ麗人_レ。」余、海神自出見、云、「此人者、天津日高之御子、虚空津日高矣。」

(上卷・海幸彦と山幸彦)

3は、高天原を追放された湏佐之男命が鳥髮の地に降りてきたとき、河の上流から箸が流れてきたことで、そこに「人」がいると思うと記す。河を上っていくと老人と老女の二人がおり、後に二人が大山津見神の子で国神と知る。4では、器に玉が入っていることについての豊玉毗賣命と婢の問答に、また豊玉毗賣命と綿津見神の会話の中に「人」字がある。後の綿津見神の言葉で、「人」が「天津日高之御子、虚空津日高」と知り、最終的に「人」は火遠理命だと理解する。川副武胤は、3から後に神と判明するまで「人」の稱でもよいと考えたのか。或は不用意

の結果か」と述べ、編纂者の瑕瑾と指摘する⁽¹⁸⁾。しかし、4も同じく、綿津見神たちに正体が判明してからは「神」と表記するようになる。『古事記』では、神の視点から相手の正体が判明しない場合、その正体が神だとしても人として判断しているといえるだろう。そのため、3でも「柱」ではなく「人」と表記するのであり、『古事記』の神が人のように見える存在であるということを示している。そのはじめに位置するのが宇摩志阿斯訶備比古遲神だと見られるが、宇摩志阿斯訶備比古遲神に対して「人」字は用いられておらず、「神人」と表記される『日本書紀』のように、「人」字から考えるだけでは人格神とは述べられない。そこで、改めて宇摩志阿斯訶備比古遲神の神名について検討してみたい。

宇摩志阿斯訶備比古遲神の神名は、「ウマシ」+「アシカビ」+「ヒコヂ」で構成していると考えられる。まず「ウマシ」の上代の例は、『古事記』に「味御路」（上巻・海中訪問）「宇摩志麻遲命」（中巻・孝元天皇）、『日本書紀』に「可怜小汀」（神代下・第十段・本書）「可美眞手命」（神武天皇即位前期）などがあり、『日本書紀』の例はそれぞれ「于麻師」、「于魔詩」と訓注がある。また、『万葉集』では、「うまし国」（巻一・二）、「うまし物」（巻十一・二七五〇）などの用例がある⁽¹⁹⁾。よって、「ウマシ」は名詞につく形容詞で、立派な・美しいのように名詞を褒める美称と考えられる。

次に「アシカビ」に移る。「アシ」は「葦牙」のような物が物実であるので、「葦」と考えて問題ないだろう。その場合、「カビ」は「牙」となる。「牙」は『古事記』では当該例以外は万葉仮名のみだが、『日本書紀』に「渾沌如鷄子、溟滓而含牙」とあり、兆しを意味する。おそらく、『日本書紀』の「牙」と同様に兆しを表すと思われる。そのため、諸注釈書の指摘のように「牙」は「芽」で、「アシカビ」は「葦の芽」を指すだろう。では、『古事記』の「葦」がどのように用いられているのか確認したい。『古事記』には、「葦」は三十二例ある。

- ①如葦牙因萌騰之物／②葦船／③葦原中國（十八例）／④葦原色許男（神／命／大神）（四例）／⑤葦那陀迦神／⑥豊葦原之千秋長五百秋之水穗國（二例）／⑦如取若葦／⑧豊葦原水穗國／⑨葦井之稻置之祖／⑩葦田宿祢之女／⑪如葦來散（計三十二例）

(18) 川副武胤「神と人。男神と女神—古事記神話における男女神の構図 その一。また「御祖命」の正確な意味—」（中村啓信ほか編『梅澤伊勢三先生追悼 記紀論集』、1992年3月）。

(19) 『万葉集』は、中西進『万葉集 全訳注原文付』1～4（講談社、1978年8月～1983年10月）。

『古事記』の葦は多くが国に用いられる。葦原中国について、『古事記新講』が「海邊に葦が繁つてゐて、其の中に五穀を豊穰する沃土がある國の義」と指摘するように⁽²⁰⁾、葦原は豊穰性を表すと考えられる。そのため、葦と国の結びつきが強いといえる。また、次のように「葦」を比喩表現とする用例がある。

5 次國稚如_レ浮脂_レ而久羅下那州多陀用幣流之時、流字以上十字以_レ音。如_レ葦牙_レ因_レ萌騰_レ之物_レ而成神名、宇摩志阿斯訶備比古遲神。
(上卷・天地初発)

6 余、欲_レ取_レ其建御名方神之手_レ、乞歸而取者、如_レ取_レ若葦_レ搯批而投離者、即逃去。
(上卷・建御雷神の派遣)

7 余、興_レ軍待戰、射出之矢、如_レ葦來散。
(下卷・安康天皇)

5の当該例では葦牙のように萌え騰がる物とある。6は建御雷神が建御名方神の手を若い葦のように握り潰したとあり、手の脆さを比喩する。7は矢が葦のように飛び来て散ったとあり、矢の様子を葦に譬えている。以上のように、葦は萌え騰がる物・手・矢の様子を表す比喩として用いられている。5は「萌騰之物」との対応を考えると、神名の「アシカビ」は葦牙のもつ萌え騰がる力、即ち生長力が意識されているのであろう⁽²¹⁾。

次に「ヒコヂ」に移る。諸注釈書では、先述したように男性を表す「ヒコ」と、伯父など男性の尊称を示す「ヂ」であると指摘する。『古事記』には「ヒコヂ」の用例が他に二例ある。

8 故、其日子遲神和備弓、三字以_レ音。自_レ出雲_レ將_レ上_レ坐倭國_レ而、束装立時、…
(上卷・八千矛神の歌物語)

9 余、比古遲_レ三字以_レ音。答歌曰、…
(上卷・鶉草草葺不合命)

8は八千矛神が高志の沼河比賣に求婚する場面であり、八千矛神は后である須勢理毗賣命の嫉妬を買い、日子遲神が詫びるとある。9は豊玉毗賣命と火遠理命が歌を贈り合う場面であり、豊玉毗賣命から贈られた歌をうけて、比古遅である火遠理命が歌を返すとある。8・9から、『古事記』の「ヒコヂ」は妻が夫を指す言葉と考えられる。しかし、宇摩志阿斯訶備比古遲神は対偶神のいない独神であり、また、神名に使われているので、8・9とは使い方が異なるであろう。諸注釈書のように男性を表すと解釈するのが穏当と思われる。とはいえ、「ヒコヂ」によりこの神が人間的な印象を持つことは否定できず、性別を有する観点から、

(20) 次田潤『古事記新講』(改修版、明治書院、1956年7月)。

(21) (20)に同じ。

「ヒコヂ」が人格神であることを表す一因をなしていると考えられる。

では、他の観点から宇摩志阿斯訶備比古遲神を人格神として捉えられないだろうか。比較文化学の観点から、「葦の芽から人間の始祖ができたというような譚」が早い段階からあったのではないかという松岡静雄の指摘や⁽²²⁾、葦のような植物の芽から最初の神や人が発生するという考え方は、栽培民や農耕民文化の世界観によるという大林太良の指摘がある⁽²³⁾。これらの説では植物から人、特に始祖が誕生するという、海外にある類似の説話と比較し、宇摩志阿斯訶備比古遲神の場合も同様であると述べる⁽²⁴⁾。また、三浦佑之は『古事記』中の「青人草」という言葉が人と草を同格にする表現であるとして、次のように指摘する⁽²⁵⁾。

春になって泥の中から芽吹いてくるアシカビ(葦の芽)によってイメージされたウマシアシカビヒコヂこそ、「うつしき青人草」そのものであり、この神は最初に地上に萌え出た「人」だったという解釈を不動のものにするはずです。

三浦は宇摩志阿斯訶備比古遲神は「うつしき青人草」であり、この神が最初に地上に生じた「人」だという。地上に生じたという点は再度考える必要があるが、若々しい生長力を内包する葦牙の神と、青々とした草とされる人は、確かに類似の印象を持つ⁽²⁶⁾。しかし、『古事記』は人の起源を記さない。宇摩志阿斯訶備比古遲神は別天神として位置づけられており、「青人草」と同列といえるかどうか問題がある。

『古事記』の「(青)人草」は三例あり、全て神の発話の中にある。

10 余、伊耶那岐命、告_レ桃子_一、「汝、如_レ助_レ吾、於_二葦原中国_一所_レ有宇都志伎_{上此四字}以_{下音}。青人草之、落_二苦瀬_一而患惣時、可_レ助。」告、賜_レ名号_二意富加牟豆美命_一。(上巻・黄泉国)

11 余、千引石引_二塞其黄泉比良坂_一、其石置_レ中、各對立而、度_二事戸_一之時、

(22) 松岡静雄「原始神」(『紀記論究神代篇 創世記』、同文館、1931年2月)。

(23) 大林太良『日本神話の起源』(角川書店、1973年3月)。

(24) (22) (23) に同じ。

(25) 三浦佑之『古事記講話』(文藝春秋、2003年7月)。

(26) 「青人草」について、猪俣ときわは「草木と人と—『古事記』の神話的思考—」(フェリス学院大学編『日本の神話を開く「古事記」編纂一三〇〇年に寄せて』、2013年3月)の中で、『古事記』の「(青)人草」は、植物を用いた呪詛を可能とする言葉であり、病や死を含めた回帰すること全体の躍動する生命力の磁場、植物的な生命エネルギーの場を開く言葉と指摘する。

伊耶那美命言、「愛我那勢命、為_レ如_レ此者、汝國之人草、一日絞_二殺千頭_一。」
 (上卷・黄泉国)

12 余、愁白_二其母_一之時、御祖答曰、「我御世之事、能許曾^{此二字以_レ音}神習。又宇都志岐青人草習乎、不_レ償_二其物_一。」
 (中卷・応神天皇)

10は、黄泉比良坂で伊耶那岐命が桃子に「葦原中國所有宇都志伎青人草」を助くべしと告げる箇所であり、この世の青人草は葦原中國にいる存在として描かれる。11は黄泉比良坂にて、伊耶那美命が伊耶那岐命の国の人草を千頭殺すことを告げる。これは、後の「一日必千人死、一日必千五百人生也」という記述から、人を指す語句と解釈できる。12は、秋山之下氷壯夫と春山之霞壯夫の母の言葉であるが、習うべき存在の神と対比される良くない存在として「宇都志岐青人草」が位置づけられている。「青人草」は神とは別の存在であり、先の10・11を考えれば人を指すと思われる。以上から、「青人草」は葦原中国に存在する人を指す語句で、人を草として表現しているのである⁽²⁷⁾。生長力を葦牙に喩えた宇摩志阿斯訶備比古遲神と人を草として表す青人草は、植物的表現を用いる点で共通するといえる。おそらく、同様の思想が働いているのだろう。ただし、宇摩志阿斯訶備比古遲神が青人草に連なることを『古事記』が記していない以上、即座に青人草と結びつけることは難しい。むしろ、「成神」が続く流れの中で考えるべきではないだろうか。

4. 『古事記』冒頭部の解釈

では、宇摩志阿斯訶備比古遲神が別天神として四番目に出現することの意味を検討してみたい。まず、『古事記』冒頭部の文脈を確認する。『古事記』冒頭部は「次」字により、

- a 天地初發之時、於高天原成神名、…
- b 次國稚如浮脂而、久羅下那州多陀用幣流之時、…

(27) 「青人草」は、『日本書紀』においては「蒼生」と表記される。これは「顯見蒼生、此云宇都志枳阿烏比等久佐」(神代上・第五段・一書第十一)により、「顯見蒼生」が「宇都志伎青人草」と同じ訓みであることから共通すると考えられる。「蒼生」という語は漢籍にも多く散見されることから、『日本書紀』は元より、『古事記』も漢籍の影響を受けている可能性がある。おそらく、『古事記』の「青人草」は漢籍の「蒼生」を和語化した流れを経ていると考えられるが、これについては別の機会に詳しく論じたい。

(上件五柱神者、別天神。)

c 次成神名、国之常立神。…

d 次成神名、宇比地迩^上神、…

(上件自国之常立神以下、伊耶那美神以前、并稱神世七代。…)

のような段落に分けられるだろう。このとき、出現の場は「於」のある高天原しか記されていないため、全ての神が高天原に出現すると考えられる⁽²⁸⁾。段落ごとに確認すると、aは時と場を記すが物実は記しておらず、天之御中主神・高御産巢日神・神産巢日神の三神は、物実なく高天原に出現する、抽象的な神として映る。三神は『古事記伝』が指摘するように、「天真中に坐々して、世中の宇斯たる神」である天之御中主神、「凡て物を生成すことの靈異なる神靈」で、万物の生成力そのものを表す産巢日二神と解釈する⁽²⁹⁾。最初に三神が出現するのは、高天原の、特にこの産巢日二神の生成力を受けて、葦牙の如く萌え騰がる物が生じる流れを示すためと考えられる。次のbは、出現する時と物実を記すが場は示していない。しかし、aで高天原を出現の場と記すことから、引き続き高天原にて出現すると考えられる⁽³⁰⁾。c・dは出現する場も物実も記していないが、「次成神名」とあることからみれば、「次」は「成神名」に掛かり、前のbの文から「成」が続いている文脈と判断する⁽³¹⁾。つまり、bから後は、萌え騰がる物を物実として出現する。そのように考えると、神名列挙によって表現しているものは天地の創造ではないだろう。後段の、天神諸による修理固成の言依しの箇所、国が漂っていることもその解釈の一助になると思われる⁽³²⁾。『古事記』冒頭部の解釈の一つに、神

(28) 毛利正守「古事記冒頭の文脈的理解」(『美夫君志』38、1989年3月)。

(29) (6)に同じ。

(30) (28)に同じ。

(31) 北野達は「高天原に成りませる神」と「萌え騰がる物に因りて成りませる神」(『古事記神話研究—天皇家の由来と神話—、おうふう、2015年10月)において、「次」+「出現のあり方」+「成神名」+ (神名+「次」+神名……) で一つのまとまりとし、国之常立神以降の「次成神名」には全て「國稚如浮脂而…如葦牙因萌騰物」が省略されていて、宇摩志阿斯訶備比古遲神から続く文脈と指摘する。伊耶那美命まで萌え騰がる物による出現とする点には賛同するが、「國稚如浮脂而…時」は「時」とあることから時間の表現であり、場を示す表現ではないと考えられる。

(32) 寺川眞知夫は「天神諸と『古事記』冒頭部」(『古事記年報』39、1997年1月)の中で、後に描写される高天原が神の住まう場所として整備されていることを挙げ、宇摩志阿斯訶備比古遲神以下神世七代の神々は「高天原の国土として完成を支える神々として成った、つまりこれらの神々の出現を説くことが高天原の自然的な土地から国土への変化と完成を語るものであった」と指摘する。しかし、高天原と葦牙の如く萌え騰がる物は別のものであることから、高天原の国土完成の表現というのは首肯し難い。

野志隆光の説がある⁽³³⁾。神野志は、神世七代の出現は伊耶那岐命・伊耶那美命を完全体とする神の身体的出現の次第を表すという金井清一の説⁽³⁴⁾を受けて、『古事記』冒頭部は創世神話ではなく、「葦原中国」をつくる神の出現の物語」であると指摘する。筆者も基本的にこの論に従う。そのように考える根拠は、伊耶那岐命が伊耶那美命に修理固成の方法を問う場面で、二神の身体形成の様子が記されている点にある。

於_レ是、問_二其妹伊耶那美命_一曰_二「汝身者如何成_レ。」、答_下白「吾身者、成_レと不成合_一處一處在_上。」。余、伊耶那岐命詔、「我身者、成_レと而成餘處一處在。故、以_二此吾身成餘處_一、刺_下塞汝身不_二成合_一處_上而、以_二生_一成国土_一。生奈何。」
(上巻・二神の結婚)

伊耶那岐命・伊耶那美命は、「成_レと不成合處一處在」や「成_レと而成餘處一處在」と、各々の身体について、徐々に身体ができあがり、足りない部分と余る部分があると語る。二神まで続く神々の出現が、二神の身体形成過程を表現していると考えれば、二神の身体が徐々にできあがったという言葉と重なると思われる⁽³⁵⁾。そして、後に生まれる国を「子」と記すのを参照すれば、二神の会話は子として国を生むための相談であり、身体のできあがりは国を「子として生む」のにつながると考えられる⁽³⁶⁾。言い換えれば、「子を生む」ための身体が必要であった。「生」の用例を見る限り、『古事記』で子を生むのは、大部分が神と人である。必然、その身体において、神と人は近い存在となり、類似する行動や形容が可能となる。一連の身体形成の始めは、同一の物実によって出現する宇摩志阿斯訶備比古遲神になる。二神の人間性の原点を遡って求めるならば、宇摩志阿斯訶備比古遲神が当てはまるだろう。宇摩志阿斯訶備比古遲神が別天神として四番目に出現するのは、物実との関連だけではなく、この神以降の神名列挙による表現の

(33) 神野志隆光「神代の始発」(『古事記の達成 その論理と方法』、東京大学出版会、1983年9月)。

(34) 金井清一「神世七代の系譜について」(『古典と現代』49号、1981年9月)。

(35) 谷口雅博「『古事記』神話の「身」を考える」(『古代文化研究』33号、2011年3月)や、北野達「隠身の神」(『古事記神話研究—天皇家の由来と神話—』、おうふう、2015年10月)に同様の指摘がある。

(36) 谷口雅博は、「『国』の生成—「生」「作」の意義—」(『古事記の表現と文脈』、おうふう、2008年11月)において、「国土の「修理固成」を果たすための方法として二神に成しうる事が「生む」という行為であった」と述べ、「本来「国」が「生む」と表現され、また「所成」神が「生まれる」と表現されるのは、系譜の連続性が必要不可欠であった故であると押さえられよう」と指摘する。

方向性を暗示するためであったと思われる。つまり、伊耶那岐命・伊耶那美命が「子を生む」行為が可能な神と成るために、二神の前に人を連想する神を位置づける必要があり、そのため人格神である宇摩志阿斯訶備比古遲神を同じ物実による一連の出現の始めに位置づけたと考えられる。

おわりに

『古事記』冒頭部に出現する宇摩志阿斯訶備比古遲神について考察を進めてきた。先行研究において宇摩志阿斯訶備比古遲神を人格神とする指摘があり、検討した結果、『日本書紀』では可美葦牙彦舅尊を「神人」と表記する点、『古事記』では「アシカビ」と「ヒコヂ」の神名の点から人格神と考えられることを確認した。しかし『古事記』は、宇摩志阿斯訶備比古遲神の出現が伊耶那岐命・伊耶那美命の出現にまで関わっており、その点において『日本書紀』とは異なっている。宇摩志阿斯訶備比古遲神から伊耶那岐命・伊耶那美命までの神名列挙は、神の身体形成を表現すると考えられ、人と同じように「子を生む」神と成ることを表すとみられる。そのため、神世七代の最後の二神が持つ人間性を保証するために、人格神である宇摩志阿斯訶備比古遲神を神々の出現の四番目、即ち同じ物実による出現の始めに位置づけていると考えられるのである。