

國學院大學学術情報リポジトリ「K-RAIN」

『古事記』注釈（三十四）少名毗古那神との国作り

メタデータ	言語: Japanese 出版者: 公開日: 2024-11-26 キーワード (Ja): キーワード (En): 作成者: 古事記学研究会 メールアドレス: 所属:
URL	https://doi.org/10.57529/0002001188

『古事記』注釈

凡例

「古事記学」研究会 編

一、本注釈は、校訂本文・訓読文・注釈・補注解説よりなる。

一、校訂本文は、真福寺本を底本とし、諸本との校合を行った。諸本との異同がある場合でも、底本のままで理解出来る場合には、底本を尊重し、特に諸本の異同は記さない。但し、解釈の相違等に関わる場合には、※を付して諸本の異同を記した。

一、訓読文は、諸注釈の訓読を参考としつつ、校訂本文に従って作成した。訓読の相違によって解釈が大きく分かれるような場合には、語釈において説明を行った。

一、現代語訳は、訓読文をもとにして作成した。解釈が定まっていないものについては、訳さずに本文の言葉をそのまま用いた場合と、本注釈が考察した意味を当てはめて訳した場合とがある。

一、語釈については、逐一語句の説明を細かく行うことはしていない。訓読や解釈にゆれがあり、定説がないものについては、簡略にはあるが出来るだけ諸説をあげるように努めた。また、注釈の中で引用するテキストについては基本的に小学館新編日本古典文学全集本を用い、それ以外のテキストを用いる場合は出来る限りその都度出典を明示することとする。

一、補注解説では、比較神話学・考古学・歴史学・神道学・国学等様々な専門分野の立場から解説を加えることを企

図している。加えて、注釈の項に記した以上に文脈理解や研究史の把握等において分量を必要とするものについても、補注解説に加えた。

一、参照した諸本・テキスト・注釈書類の情報については、『古事記學』1号〜7号に掲載の「古事記注釈」の凡例を参照願いたい。

※注釈作成にあたっては、大学院の演習授業（指導教員、谷口雅博）における調査・発表・議論の内容を参照している。令和三年度の授業参加者は以下の通り。梅山奈都海・菅健一郎・村井優里（博士前期課程）、小野寺紗英・鈴木貴大・藤嶋健太（博士後期課程）、鶉橋辰成（本学兼任講師、PD研究員等）、小野諒巳（本学兼任講師、客員研究員等）、葛西太一（日本学術振興会特別研究員PD）。

※今回、校訂本文・校異・訓読文の作成は小野諒巳が、語釈は谷口雅博が担当した。補注解説については、各項目末に執筆担当者名を記した。

※本注釈は研究開発推進機構研究開発推進センターの「神道と日本文化の創造的「古典学」―令和の新しき国学研究―基盤整備事業」の成果である。

以上

『古事記』注釈

(三十四) 少名毗古那神との国作り

【校訂本文】底本Ⅱ真福寺本 (413行〜426行)

故大國主神坐出雲之御大之御前時自波穗乘天之羅摩船而内剥鵝^④皮剥為衣服有歸來神尔雖問其名不答且雖問所從之諸神皆白^①不知尔多逐具^②久白言^③此者久延毗古必知之即召久延毗古問時答曰此者神產巢日神之御子少名毗古那神^⑤故尔白上於神產巢日御祖命者答告此者實我子也於子之中自我手俣久岐斯子也^⑥故與^⑦汝葦原色許男命為兄弟^⑧而作堅其國故自尔大穴牟遲与少名毗古那二柱神相並作堅此國然後者其少名毗古那神者度于常世國也故顯白其少名毗古那神所謂久延毗古者於今者山田之曾富騰者也此神者足雖不行盡知天下之事神也於是大國主神愁而告吾獨^⑨何能得作此國孰神與^⑩吾能相作此國耶是時有光海依來之神其神言^⑪能治我前者吾能共與^⑫相作成若不然者國難^⑬成尔大國主神曰然者治奉之状态何答言吾者伊都岐奉于倭之青垣東山上此者坐御諸山上神也

【校異】

①底本「自」。兼永本以下卜部系諸本に従って、「白」に改める。

②底本「且」。諸本皆「且」で、卜部系諸本は「カ」と訓む。寛永版本は「且」の字に見えるが、訓はやはり「カ」とする。鼈頭古事記(度会延佳)の訓は「ソ」。古事記伝はこの字を假名に用いた例がないこと、万葉集に「多爾具久」とある例を挙げて、字は「且」のままで「グ」と訓む。校訂古事記(田中頼庸)は「具」

に改める。現代諸注「具」とするのに従う。

- ③底本「又」。諸本皆「久」とあるのに従う。
 ④底本「興」。伊勢系・卜部系ともに「興(与)」とあるのに従う。
 ⑤底本・道祥本・春瑜本ナシ。兼永本以下卜部系諸本に従って「名」を補う。
 ⑥底本「猶」(「猶」の異体字)。伊勢系・卜部系ともに「獨」とあるのに従う。
 ⑦底本「興」。④に同じ。
 ⑧底本「登」。右傍書に「光歟」とあり。諸本も皆「光」とあるのにより、改める。
 ⑨底本「定」。右傍書に「言歟」とあり。諸本も皆「言」とあるのにより、改める。
 ⑩底本「興」。④に同じ。
 ⑪底本・道祥本・春瑜本「雖」。兼永本以下卜部系諸本に従って「難」に改める。

※「鵝」は、真福寺本以下諸本皆「鵝」だが、「鵝」では解釈の上で問題があるとして、古事記伝は「蛾」の誤りではないかとし、校訂古事記(田中頼庸)は「鶴鶴」に改めている。底本及び諸本を尊重して「鵝」のままとする。なお、【語釈】【補注一】参照のこと。

【訓読文】

故、^{かれ}大^{おほくにぬしのかみ}国^{いづも}主^み神、^{いづも}出^み雲^みの御^み大^ほの御^み前^まに坐^{いま}しし時に、^{あめのかがみのふね}波^{なみ}の穂^ほより天^{あめ}之^の羅^{らか}摩^ま船^{ふね}に^{のり}て、^が鵝^がの皮^{かわ}を^{うち}内^{うち}剥^はきに^は剥^はきて^{ころも}衣^{ころも}服^もと^{して}帰^{かへ}り来^きる^{かみ}神^{かみ}有^ありき。余^まして其^{その}名^なを^ま問^とへども^も答^{こた}へず。また^{また}従^{したが}へる^{もろもろ}諸^{もろもろ}の神^{かみ}に^ま問^とへども^も皆^{みな}「^ま知^ちら^らず」と^ま白^ましき。余

して多^た迯^に具^ぐ久^く「多より下四字は音を以るる」白^ま言^をししく、「此は久延毗古必^こず知^しりてあらむ」とまをしき。即^{すなは}ち久延毗古を召して問ひし時に、答^まへ白^まししく、「此は神産巢日神の御^み子^こ、少名毗古那神「毗より下三字は音を以るよ」ぞ」とまをしき。故、余して神産巢日御祖命に白^まし上げしかば、答^まへて告^のらししく、「此は実^{まこと}に我が子^こぞ。子の中に我が手^あ保^{なま}より久岐^く斯^し「久より下三字は音を以るる」子ぞ。故、汝^い葦原色許男命と兄弟となりて其の国を作り堅めむ」とのらしき。故、余より大穴牟遲と少名毗古那と二柱の神相並びて此の国を作り堅めき。然^{しか}して後^{のち}は其の少名毗古那神は常世国に度^{わた}りき。故其の少名毗古那神を顯^{あら}し白^ましし所謂久延毗古は、今には山田の曾富騰といふぞ。此の神は足は行かぬども、盡^{つく}く天下^{あめのみした}の事を知れる神なり。

是^{こゝ}に大國主神愁^{うれ}へて告^のらししく「吾^{われ}独^{ひとり}りして何にか能^よく此の国を作ること得む。孰^{いづ}れの神か吾と能^よく此の国を相作らむか」とのらしき。是の時に海を光^ありて依^より來^くる神有りき。其の神の言ひしく、「能^よく我が前^{まへ}を治^{をさ}めば吾能^よく共與に相作り成さむ。若^もし然^{しか}あらずは國成り難^かけむ」といひき。余して大國主神曰ひしく「然らば治^{をさ}め奉^たる^かは吾能^よく共與といひき。答^こへて言^いひしく、「吾^あは倭^{やまと}の青垣^{あをかき}の東^{ひむかし}の山の上に伊都岐奉^{いづきま}れ」といひき。此は御諸山の上に坐^ます神ぞ。

【現代語訳】

さて、大國主神が出雲の御大の御前にいらっしゃった時に、波頭から天のががいもの船に乗って、鵝の皮をすつかり剥いだものを衣服として着てやって來る神があった。それで、その名を尋ねるけれども答えない。また（大國主神に）従っている諸々の神に尋ねたけれども、皆は「知らない」と申し上げた。すると、タニグクが申し上げて言うことには、「これはクエビコが必ず知っているでしょう」と申し上げた。そこでクエビコを呼んで尋ねた時に答へ申し上げて言うことには、「これは、神産巢日神の御子の少名毗古那神だ」と申し上げた。それで、（天に居る）神産巢日

御祖命のもとに参上して申し上げたところ、答えて仰ることは、「これは本当に私の子だ。子の中で、私の手の指の間から漏れ落ちた子だよ。あなた、葦原色許男命と（少名毗古那神とが）兄弟となって、その国を作り堅めることであろう」と仰った。それで、それから大穴牟遲と少名毗古那と二柱の神が共に協力してこの国を作り固めた。そして後には、その少名毗古那神は常世国に渡ってしまった。その少名毗古那神の名を顕し申し上げた所謂クエビコは、今は山田のソホドとっているものだ。この神は、歩くことは出来ないけれども、地上世界のことはすべて知っている神であるぞ。

そこで、大國主神が嘆き愁えて仰ることは、「私は独りでどうしてこの国を作ることが出来るか。どの神が私とこの国を一緒に作ることが出来るか」と仰った。この時に、海を照らしてやって来る神があった。その神が言ったことには、「私を治めることが出来るならば、私は協力して一緒に国を作り完成させることが出来るだろう。もしそうでなければ、国作りを完成させるのは困難であろう」と言った。それで、大國主神が仰ったことには、「そうであれば、治め奉る有様はどのようにすれば良いのでしょうか」と仰った。（その神が）答えて言ったことには、「私を倭の青垣の東の山の上に祭り仕えなさい」と言った。この神は御諸山の上に鎮坐する神であるぞ。

【語釈】

○出雲の御大の御前

現在の島根県松江市美保関町美保関の地。『日本書紀』神代下八段一書六では少彦名命が現れたのは「出雲国の五十狭狭の小汀」とする。なお、『日本書紀』との比較については、『補注三』を参照のこと。

○天之羅摩船

「羅摩」はががいも。ガガイモ科の蔓性多年草。果実は長さ10cm余りの楕円形。そこから船と関連付けられるか。『日本書紀』（同前）には「白藪の皮を以ちて舟に爲り」とある。「白藪」は、『出雲国風土記』秋鹿郡などにも見え、『本草和名』（上巻・日本古典全集本による）『和名抄』（元和三年古活字本巻二十による）によってヤマカガミ（ブドウ科の蔓性多年草）とされるので、記紀で異なる植物を指している可能性もある。「白藪」の場合には根が紡錘形であることから船と関連付けられているのかも知れない。但し、「白藪」は中国原産で、享保年間に渡来したとされる。新編全集『風土記』秋鹿郡191頁頭

注では、「風土記当時は他の自生植物をそう呼んでいたか」とする。

○鵝の皮を内剥ぎに剥ぎて

『日本書紀』（同前）には「鶴鶴の羽を以ちて衣に爲り」とあり、「鶴鶴、此には娑婆岐と云ふ」とする。校異に記したように、この「鵝」字については、少名毗古那神の衣服とするには鵝の皮では合わないとして、「蛾」の誤りとみてヒムシと訓む説、蛾を飛ぶ鳥と見立てて「鵝」の字を宛てたものとして、「鵝」のままヒムシと訓む説（現行諸テキスト・注釈書ではこの説が多く採用されている）、『日本書紀』を参考として「鶴鶴」とする説などがある。「蛾」を飛ぶ鳥と見る説は仁徳記の「三色の奇虫」条に成虫としての蛾を「飛ぶ鳥」と表現していることによる。また「ヒムシ」の語は、仁徳紀二十二年正月条の49番歌に「那菟務始能 譬務始能虚呂望」の例がある。本注釈では諸本に従って本文は「鵝」のままとした。訓については、「鵝」でヒムシと訓む明確な根拠が無いので、取り敢えず「ガ」と訓んでおくこととした。なお「鵝」

の訓義については、【補注一】参照。

○多迺具久

『万葉集』5・800に「多尓具久能 佐和多流伎波美」、同6・971に「山彦乃 将応極 谷潜乃 狭渡極」、祈年祭祀詞に「谷蟻能 狭度極 鹽沫能留限」と見える。タニグクはひきがえるのこと。「谷・潜る」の意かという。タニグクノサワタルキハミは地上の果て、至るところまでを表す慣用句的言い回しとなっている。

○久延毗古

記伝に「よとともに雨露にうたれ、風に吹キ破られなどして、身體の壞れ傷はれたる意にもやあらむ、久豆禮を久延と云は古言なり」とし、『万葉集』の「伊波久叡乃」(14・三三五)の例を挙げている。

○神産巢日神・神産巢日御祖命

神産巢日神は①上卷冒頭で高天原に三番目に成る神・別天神五柱の中の一神、②須佐之男命によるオオケツヒメ殺害の場面、③大穴牟遲神が八十神に殺された場面、④⑤当該、⑥大国主神の国譲りにおける火櫛詞にその名

が見える。このうち、①④は「神産巢日神」、②⑤⑥は「神産巢日御祖命」、③は「神産巢日之命」とあって、表記が異なっている。②⑤⑥に「御祖命」とあるのは、出雲の神(須佐之男命・大国主神)にとつての親神的存在として位置付けられている故か。当該④⑤の場面で、④「神産巢日神」、⑤「神産巢日御祖命」というように使い分けられているのは、④の場合がタニグクの台詞によることに関連するか。③については、「之」の字があることから、「命」を「言葉」の意にとつて、「神産巢日の言葉」を請うて」と理解し得る可能性もあるが、その場合「神産巢日」に「神・命」の尊称が付かない例となってしまうので、疑問が残る。

○少名毗古名神

仲哀記39番歌に「須久那美迦微」、神功皇后撰政十三年二月32番歌に「周玖那弥伽未」とあり、神酒の司・常世に坐す神と歌われる。風土記に多く見られるが単独で登場する例は少なく、僅かに「伯耆国風土記逸文」粟島条に「少日子命」が見えるくらいである。他はオホナム

チと共に登場する。表記は「須久奈比古命・少日子根命・小彦命・少彦名・宿奈毗古那命」など多岐に亘る。『播磨国風土記』飾磨郡菅丘の「大汝少日子根命」は、一柱の神名のようにも読める。『出雲国風土記』飯石郡多祢郷では稲種を落とす、『播磨国風土記』揖保郡稲種山では稲種を積む、先述の伯耆国粟島条では粟を蒔くなど、農耕に関する記述が見られ、また「伊豆国風土記逸文」、『伊予国風土記逸文』では温泉を開いた神として描かれる。『万葉集』にも大汝とともに歌われる例が四例、「大汝 少彦名」として神代を示す例（3・三五五、18・四一〇六）、山を名づけた神とする例（6・九六三）、「大汝 少御神」として妹背の山を作った神とする例（7・一二四七）が見られる。これらの例を見る限り、ひろく国を作った神（農耕・温泉・医療・山作り）として信仰・伝承されていたことが窺える。少名毗古那神の農耕神的な要素、温泉の神としての位置付け等が「国作り堅め」の内容に関わると見ることも可能かも知れないが、『古事記』ではあくまでも具体的な内容を示していないと捉

えるべきであろう。なお名義については、「少ナシ」の語幹「スクナ」に男子の美称「ヒコ」と親称の「ナ」が付いたものと思われる。「スクナミカミ」の例からしても、その中心は「スクナ」であることが分かる。小童の神ということであろう。古事記伝に、「須久那志とは、後世にはたゞ多きに對へて、物の數にのみ云へども、古へは大に對へて、小きことにも云り」と説く。『播磨国風土記』神前郡聖岡里条は大汝命と小比古尼命の我慢比べの話だが、大きな大汝命が尿を我慢して遠くまで行くのと、小さな小比古尼命が尿を我慢して遠くまで行く姿が対比的に描かれ笑いを誘うような話となっている。

○白し上げ

古事記伝に、「上は、少名毘古那ノ神を、高天ノ原に率て詣でて、御祖ノ命の御許に獻るを云、【下文御祖ノ命の詔に、此者實云々と詔ふは、まのあたりに見給ひての御言なればなり、】上の遠呂智ノ段に、彼ノ都牟刈ノ大刀を、白^{マツ}上^{アツ}於天照大御神ニ一也とあるに同じ、彼^レも上^{アツ}

即其ノ大刀を獻るを云り、【俗にたゞ白すことを、まうしあぐと云とは異なり、上の言軽く見べからず、】という。『古事記』中の「上」は基本的にすべて実質的意味を持つ場合に用いられているので、ここも補助動詞的用法として「申し上げる」の意に取るのでは無く、「申し（少名毗古那神を高天原に）上げる」意で取るべきと思われる。神産巢日御祖命の言葉に「其の国を作り堅めむ」とあるのによつて、少なくとも神産巢日御祖命が葦原中国側に居るわけではないことは確かである。西郷注釈は「何も高天の原に連れていったとまでしなくてはよからう」というが、神産巢日御祖命の居るところとしては高天原と考えるべきであろう。『日本書紀』の場合は、「使を遣し、天神に白したまふ」とある。

○汝葦原色許男命

この段は大国主神の名で始まっているが、この神産巢日御祖命の発話では「葦原色許男命」と呼ばれている。これは高天原から、葦原中国を領有する神として呼んだが故であるという見方が半ば通説化している。須佐之男

が根の堅州国という異界からこの神の名を呼ぶ場合に「葦原色許男」と言ったのも同様に捉えられているが、須佐之男命の場合は初めてこの神を見た時点で発した呼び名がこれであり、後に根の堅州国から逃げる大穴牟遲神に対しては「大国主神」「宇都志国主神」の名を与えらるという展開からするならば、「葦原色許男」という名称は相手を一段低く見た際の呼び名ではないかと思われる。後の葦原中国平定神話も含めて、天神側がこの神を「大国主神」と呼ぶ例が見られない点も合わせて考えると、高天原の神産巢日御祖命にとっては、葦原中国の勇猛な（若しくは醜い）男という以上の意味を持たないこの神名が、この神に対する認識を表しているということではなからうか。

○其の国を作り堅めむ

この言葉が、高天原の天神からの司令であるというところで、大国主神の国作りを高天原側からの承認を得たものとして捉え、イザナキ・イザナミの国作りを継承するものとして捉える向きがあるが、後の葦原中国平定神話

との関わりからすれば、大国主神の国作りが高天原側からの承認を得ていたものとは考えにくい。高天原の司令神は天照大御神若しくは高御産巢日神であり、その司令は「命以・詔」「言依」の形でなされるものであり、神産巢日神による「告」によって発せられる当該の言葉とはレベルが異なるものと思われるからである。「作堅」の内容についての具体的説明はなされないため、ここで何が行われたのかは分からない。『日本書紀』の「天下を經營り、復顕見蒼生と畜産との為は、其の病を療むる方を定め、又鳥獸・昆虫の災異を攘はむが為は、其の禁厭の法を定めき」という記述や、各国風土記に見られる神話を踏まえて、農耕・医療・温泉などに関わる国作りが行われている可能性はあるが、『古事記』においては具体性を持たせないということ以上に言うことは出来ない。なお、この「作堅」について、新編全集95頁頭注に、「この「作り堅めむ」は、前に「是のただよへる国を修理ひ固め成せ」とあったのと照応する」と指摘する。表現上の照応は指摘の通りであろうし、大国主神の国作り

が結果的にイザナキ・イザナミの修理固成を引き継ぐものであったとしても、先述の通り神産巢日御祖命の発語をもって高天原からの司令であると読み取れない点は変わらない。新編全集は先の注に続けて、「従来「作り堅めよ」と読んで、葦原色許男に対する命令と解してきた。しかし、ここは葦原色許男に対する呼びかけであり、少名毗古那と一緒に国作りをするだろうの意として、「作り堅めむ」と読む」と指摘している。神産巢日御祖命の発言の位置付けとして同意し得るので、訓読文ではこの訓に従った。なお、大国主神の国作りについては、【補注二】も参照願いたい。

○大穴牟遲と少名毗古那と二柱の神

先述の通り、この段では基本的に大国主神の名が用いられている。稲羽の素戔神話から根の堅州国訪問神話を経て大穴牟遲神から大国主神へと成長を遂げることで初めて国作りの神としての資質を得たと考えるならば、この段で大国主神の名が用いられるのは当然であると言える。だが、先のようにその名を呼ぶ立場や場所によって

は他の名称が使用される場合がある。『古事記』では相互の関係性によって呼称が使い分けられるという傾向にあるからである。ただ、地の文において使用されることでの大穴牟遲については、その記載意図が明らかではない。考えられるのは、少名毗古那と並称される場合は、その強固な結び付きによって、大穴牟遲の名でなければならぬという了解事項があつたのではないか、ということである。少なくとも少名毗古那がこの神と共に登場する話において、他の名が使われた例は見当たらない。

○常世国

『古事記』の中で見ると、天の石戸段「常世の長鳴鳥」、天孫降臨段「常世思金神」、仲哀記・39番歌「久志能加美 登許余邇伊麻須 伊波多々須 々久那美迦微能」、雄略記・95番歌「麻比須流袁美那 登許余爾母加母」、鵜葺草葺不合命段「御毛沼命は、浪の穂を跳みて常世国に渡り坐し」、垂仁記・多遲摩毛理「多遲摩毛理を以て、常世国に遣して」「常世国るときじくのかくの木実を持ちて」といった例が挙げられる。この「ときじくのかく

の木実」は、今の橘であるとされる。最初の二例、歌の中の「登許余」、その他の「常世国」を皆同列に考えることが出来るかどうかは問題が残る。歌の中の「登許余」はスクナミカミの居る異郷で、スクナミカミが少名毗古那神と同じ神とするならば、歌の「登許余」と「常世国」とは共通性が認められるが、天の石戸段・天孫降臨段の場合ほどどちらも高天原の存在に対して「常世」が冠されているため、関連があるとすれば、天上界と海の彼方の世界とが一続きの異界として認識されていたか、本来一つの世界であつたものが、海の彼方の異界と天上界とに分かれたか（天と海とがいずれもアマと読むところからその共通性を指摘する見方もある）、などとといった見方をしないかぎり、高天原の神や鳥に「常世」が冠される理由が分からない。仮に高天原も海の彼方の「常世国」もいずれも永遠の世界であるゆえに共通した表現がなされるにしても、「長鳴鳥」と「思金神」のみにそれが冠される理由は今のところ不明である。『日本書紀』には『古事記』と同じく垂仁紀に、田道間守の行った「常世国」

の話が記される。垂仁天皇九十年二月に出発し、十年後の三月に帰還したことを描き、「神仙の秘かくれたもの区まににして、俗たひとの臻いたらむ所に非ず」とする。皇極紀三年七月条には、虫を「常世神」として信仰する話があり、その虫が常に「橘樹なに生り、或いは曼椒ほそきに生る」とあり、常世と橘との関連が見られる。雄略紀（二十二年七月）や「丹後国風土記逸文」で浦嶋子が行った神仙世界が蓬萊山・蓬山などの表記であらわされており、これらを諸テキストではトコヨと訓んでいる。タヂマモリが行った常世国を含めて、上代文献に見られるトコヨは、中国の神仙世界と日本のトコヨ信仰が重ね合わされた世界として認識されているように見える。

○山田の曾富騰

山田の案山子の意。「ソホド」の語義は未詳。古事記伝に、或人の説として、「雨露に所沾ぬれそほちて立たてる由なりと云り」とし、「そほち人ひとてふ意にや、【遅毘登ヂピトを約れば、騰トとなるなり、】」と言うが、「遅毘登」の約言説は筑摩全集十巻の補注（大野晋）で否定されている。倉野

全註釈は古事記伝を引用した後で、「ソホ」は「雨ソホ降る」「泣きソホチ行く」などのソホと同根で、「ソホピト」が「ソホド」になったのではないかと説いている。武烈即位前紀の94番歌に「儼岐な曾そ哀ほち遅ゆくも諭も俱も謀も 柯か導け比ひ謎め阿あ婆は例れ」。『古今和歌集』に「あしひきの山田のそほづおのれさへ我を欲してふうれはしきこと」（卷十九雑体一〇二七）の例がある。

○海を光して依り来る神

後文によれば、神武記・崇神記に登場する大物主神を指すものと見られるが、ここではその名は記されない。なぜ名前が記されないのかについては明確な答えを示すのは難しい。この場面では明確なその神の形態が示されず、抽象度の高い存在として登場していることに関わるのかも知れない。神名自体をまだ持たない存在であるとも言える。神武記では丹塗矢という具体物の姿を持ち、崇神記では祭祀記事の際には具体的な姿は描かれませんが、オホタタネコの出自に関する神婚神話では、「壮士」の姿となっていることも関わるか。『古事記』の展開

としては、名前が示されない段階から、大物主神の名で示される段階を経て、祭祀されることで「意富美和之大神」となって鎮まるといふ流れがあるのではないかと論じたことがある（谷口『古事記』神話の中の災害―災いをもたらすモノ―『悠久』二〇一三年一月）。

○能く我が前を治めば吾能く共與に相作り成さむ。若し然あらずは国成り難けむ

「海を光して」依りついた神が自らを治めれば（＝祭れば）一緒に国を作り完成させるが、そうでなければ国作りは完了しないという。倭の神を祭ることが国作り完了の条件として提示されるというのは、初代神武天皇以降、倭の地が天皇統治の中心地となることと関係している。『日本書紀』の場合は大國主神と大物主神とを同一神化しているので（神代上八段一書六）、意義づけが異なってくるが、『古事記』の場合は別神としているので、大國主神の国作りは、倭の神の存在無くしては成り立たないという読みが成り立つことになる。また、倭は大國主神の統治領域に含まれないという考え方も関わる。

なお、ここでこの神が祭られて、国作りが完了したと考えるのか、または祭られなかったがために国作りは完成していないと考えるのかは、崇神記の解釈と関わって見解が分かれるところである。

○吾は倭の青垣の東の山の上に伊都岐奉れ

「倭」の「青垣」については、景行記30番歌に「倭は國の真秀ろば たたなづく 青垣 山籠れる 倭し麗し」、景行紀22番歌に「倭は 國のまほらま 豊づく 青垣 山籠れる 倭し麗し」と歌われる。『万葉集』では吉野讚歌の国見・国讚め表現の中に「たたなはる 青垣山」（1・三八）、「たたなづく 青垣隠り」（6・九二三）のように吉野を讚め称える詞章の中に見られる。12・三一八七にも「たたなづく 青垣山の 隔りなばしばし君を 言問はじかも」と見えるが、どの地のどの山を指すかは不明。また、「青垣」は出雲国に関わる記事の中にも見える。『出雲国風土記』大原郡来次郷の所造天下大神の詔に「八十神は、青垣山の裏に置かじ」、意宇郡母理郷の所造天下大神の詔に「……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」、そして「出雲国造神賀詞」の中に「出雲の國の青垣山の内に云々」とある。似た表現には、『日本書紀』神武即位前の塩土老翁の言葉の中に「東に美地有り。青山四周れり。其の中に、亦天磐船に乗りて飛び降る者有り」とあり、また『播磨国風土記』美囊郡志深里淡海に「水渟む国 倭は 青垣 青垣の 山投に坐しし 市辺の天皇が 御足末 奴津らま」とあつて、この二つはともに倭の「青山」「青垣」の例となる。

以上の用例を見る限り、「青垣」は出雲国と大和国を中心に用いられる讚美表現であると思われる。佐佐木隆は、出雲の用例が「神に守られた国」であるという考えを背景にしていると捉え、それ以外の場合は天皇による国土支配を称える表現として使われているとし、表現内容に明らかな違いがあると説いた（「青垣山隠れる大和」『伝承の言語―上代の説話から―』ひつじ書房、一九九五年五月）。ヤマトと出雲と、どちらが元であるかということは、一概には言えまいが、ヤマトの「青垣」

は出雲・日向・伊勢・播磨といった様々な場所から思い描かれるのに対して、『出雲国風土記』の場合には国譲り神話（母理郷）、八十神追放（来次郷）といった中央神話と関わり、「出雲国造神賀詞」は朝廷に奏上される詞章であるから、対ヤマトを意識した描写と見られ、また『古事記』大国主神の国作り神話においては、出雲の地から倭の青垣を表しているというように、出雲の青垣は常に中央の神話、対ヤマト、対朝廷を意識しているものようである。

また、「伊都岐奉」について言えば、神が神を「伊都岐奉」という点、特異である。『古事記』神話においてこの表現が出てくるのは、この箇所と、「此の鏡は、専ら我が御魂と為て、吾が前を拝むが如くいつき奉れ」（天孫降臨条）というように天照大御神に対して用いられる例があるのみである。中・下巻に至っても、イツキマツル（拝祭）・マツル（拝）という言い回しは、大物主神祭祀か、伊勢斎宮に関わる記事に限られているところから、この神の位置づけの重要性が窺える。

○御諸山の上に坐す神

「ミモロ」の「ミ」は接頭語とされるが「モロ」は未詳。共通する意を持つ「ミムロ」の「ムロ」と同じとする見方があるが、不明。御諸山は、ここでは三輪山を指すとするのが定説だが、「御諸山」は神の寄り付く山を指す語であるので、常に三輪山を指すわけではない。崇神記に、「即ち意富多々泥古命を以て、神主と為て、御諸山

にして、意富美和之大神の前を拝み祭りき」、意富多々泥古出自神話に、「糸に従ひて尋ね行けば、美和山に至りて、神の社に留まりき」とある。また崇神紀八年十二月の大物主神祭祀の宴の歌16・17番歌に「味酒 三輪の殿の・・・三輪の殿門を」と見え、また崇神紀十年九月の所謂箸墓伝説の中に、「仍りて大虚を践みて御諸山に登ります」とある。

補注解説

【補注一】少名毘古那神の「鵝の皮」の衣

少名毘古那神は「天の羅摩の船に乗りて、鵝の皮を内剥ぎに剥ぎて、衣服と為て帰り来る神」^①であったとされる。土居光知はこの異様な姿に「下半身に鳥の羽をつけ」たゾロアスター教の太陽神「マツダ神」(Ahura Mazda)の姿を重ね見る^②。それを承けつつ「天の羅摩の船」と「鵝の皮」の衣服を天鳥船のイメージと見て、穀物神且つ太陽神の出現を意味するとしたのは勝俣隆であった^③。

右のように、少名毘古那神が鳥の装いをすることに意義を見出す論は少なくないが、そもそも衣服の素材である「鵝の皮」には本文校訂上の問題が少なくない。多くのテキスト類で、少名毘古那神の衣服を「鵝の皮」とし、家畜化された雁を指す漢字「鵝」^④に対し、蛾を指す和語「ヒムシ」をあてる矛盾めいた校訂が、その結果である^⑤。

現代注釈書類の多くに影響を与えているのは『古事記伝』である。宣長が「鵝字は決して誤なり、【此は甚く小きことを云るに、鵝は、さいふばかりの小鳥にはあらねばなり、】と疑義を呈し、度会延佳の「蛾」説に従ったように^⑥、小さな少名毘古那神の装いとして鵝は相応しくないとする認識は長らく支配的であった。改めて、宣長説を確認しておきたい。

書紀仁徳卷皇后御歌に、那菟務始能譬務始能虚呂望とよみ給へる、譬務始は、飛蛾とて、燈に入て身を亡す蟲にて、蛾の中の一種なり、是なむ衣のたとへも、此に殊に由ありて聞ゆれば、【但し蛾と鵝とは、字形似たりともあらねば、誤むこといかゞと、いさ、か疑ひなきにはあらねど、】^⑦ 姑く蛾字として、比牟志能加波と訓つ、

宣長が拠所とした仁徳紀の歌は、新編全集『日本書紀』において「夏蚕の 蛾の衣 二重著て かくみやだりは

豈あ良よくもあらず」とよまれ、夏蚕（那菟務始）と蛾（譬務始）とは同格とされる。『万葉集』にも「蛾羽むむ（蛾葉）の衣」
 (13)三三三六とあり、蛾と衣との結びつきには一理あると言ふこともできよう。

ただし『古事記』は真福寺本以下の写本全てで「鵝」字を採用しており、誤字説をそのまま受け入れるのは心もとない。そのためか、日本古典文学大系『古事記』では次のように「ヒムシ」と訓むべき根拠が提示されている。

持統紀六年九月の条に「越前国猷「白蛾」。」とある蛾は一本に鵝とあり、これは鵝の誤りらしいから宣長説も捨て難い。また下の仁徳天皇の条に蚕が蛾になることを述べて、「一度為ニ飛鳥一。」とあるから、鵝は蛾が飛ぶ虫だということから用いた字か。

前者の見解に対し山口佳紀が「『鵝』とあるのは伴信友校本に過ぎない」と指摘しているように、諸本の状況から大系には従い難い。また後者の見方についても山口は、仁徳記の記事を一般化して蛾を飛ぶ鳥と捉える発想から「鵝」字を用いたと考えるのには無理がある、と指摘している。

是に、口子臣と、亦、其の妹口比売と奴理能美と、三人議りて、天皇に奏さしめて云ひしく、「大后の幸行せる所以は、奴理能美が養へる虫、一度は匍かむふ虫と為り、一度は殻かと為り、一度は飛ぶ鳥と為りて、三色に変わる奇しき虫有り。此の虫を看行さむとして、入り坐せらくのみ。更に異し心無し」といひき。（下巻・仁徳記）

確かに仁徳記では、「三色に変わる奇しき虫」の「奇し」と称されるに足る様態を表現するために、敢えて「虫」とは似つかない「殻」や「鳥」などの表現を用いたと考えられよう。「鵝」は『古事記』において他にみられない字だが、『日本書紀』では音仮名として用いられるほかに、「鵝」そのものとして記されている例もある。

身狭村主青、呉の猷れる二鵝を将て、筑紫に到る。是の鵝、水間君が犬の為に嚙はれて死ぬ。別本に云はく、是の鵝、筑紫の嶺東主泥麻呂が犬の為に嚙はれて死ぬといふ。是に由りて水間君、恐怖り憂愁へて、自ら黙すこと能はず。鴻十

隻と養鳥人とを献り、以ちて罪を贖ふことを請ふ。(雄略紀十年秋九月)

同時代文献の『日本書紀』で「鵝」が鳥類として認識されていることは明白で、「蛾を飛ぶ鳥と捉えて鵝と表記した」とする説には従い難いように思う。「蛾」の誤字説についてもその論拠が盤石でない以上、従えない。とすれば真福寺本以下の本文「鵝」を尊重したうえで、少名毘古那神の衣服の材料は鳥の「鵝」であると考えなければなるまい。当然、字義にそぐわない「ヒムシ」の訓をあてるわけにもいかないだろう。蛾を意味する「ヒムシ(ヒヒル)」以外の訓としては、評釈が「サッキ」、注解が「オホカリ」、新編が「カリ」をあてる。注解によれば『釈日本紀』巻十七に「鵝ガヲホカリ音可説也」とあり、オホカリと読めるが一般的にはガと音読されていたという。訓についてはこれに従うのが妥当かとも思われるが、残されるのは少名毘古那神が「鵝の皮」を衣服として現れることの意義である。

冒頭に示した通り、「鵝の皮」の衣服に太陽神の姿を看取する論がある一方で、山口が雄略紀十年条や平安時代の記事によって、鵝がしばしば海外から献上される点に着目し、「異国から来たことを暗示していると見るのが、一つの解釈」と位置づけたことが留意される。また山口は「鵝」が飛べない鳥であることを指摘しており、「鵝」では少名毘古那神に飛行能力を付与しえないという。この問題は、少名毘古那神を空を渡る太陽の神と見るにせよ、飛んで常世に渡る神と見るにせよ、障害となるだろう。「鵝」であることに意義を見出して少名毘古那神の理解に有益かつ問題がないと思われるのは、この「鵝」が海外から齎された鳥であるという点であろうか。¹²⁾

海の彼方から齎された鳥「鵝」の皮を正体不明の神の衣服として、その神の異境性を表現したというのであれば、一応の納得は得られよう。では、その神が高天原の神産巢日御祖命の御子神であると明かされる展開は、いかに把握するべきか。

高天原にいた神産巢日御祖命の「手俣よりくきし子」だという説明によれば、少名毘古那神の出自を「鵝」のいる

海外とは位置づけ得ない。少名毘古那はあくまで高天原に属する神であり、「鵜」の皮を入手しうる海外の地を経て出雲に辿り着いたとみるべきだろう。上巻の神話において、高天原に出自をもつ少名毘古那神が「海外」の地を踏んだ証拠となる「鵜」の皮の衣服を示す意義は、神が高天原から海外に降下したと捉えうる土壌を作る点にあったものと考えられはしまいか。つまり、高天原（天）の下に海外の地を位置づける方法であったということである。¹³

神野志隆光は『古事記』中巻の「天下」について次のように述べる。

朝鮮半島まで含むことによって、はじめて「天下」は全き構造を成すと見るべきではないか。（中略）すなわち、大八島国のそとに朝貢国をもつという構造において、「天下」と呼ぶことのできる世界は成りたつと見るべきであらう。（中略）ヤマトタケル（景行記）までにおける大八島国の「王化」の完成と、応神天皇において朝鮮半島を「王化」のうちに組みこむことをつうじて、「天下」の構造を達成するのである。¹⁴

実際に「海外」の地である半島が具体的に示されるのは応神記においてであるが、その前段階として神話世界において「海外」の存在が示唆され、それが「高天原（天）」の「下」に位置づけられている可能性は、『古事記』全体の構想を考えるうえで一考の余地があるように思う。¹⁵ 本稿では「鵜の皮」という表現からその可能性に触れるに留め、後考を俟ちたい。

註

(1) 『古事記』の引用は、新編日本古典文学全集『古事記』（小学館、一九九七年六月）による。

(2) 土居光知「文明と文学」（『古代伝説と文学』岩波書店、一九六〇年七月）。

- (3) 勝俣隆「少名毘古那神についての一考察―手俣より久岐斯子の視点から―」（『古事記研究大系五― 古事記の神々 上』高科書店、一九九八年六月）。
- (4) 『倭名類聚抄』に「鵝ヒメシ形如人家所畜也」とある。
- (5) 中村啓信は真福寺本の「鵝」を「鶴」の崩しと判定し、小鳥であるミソサザイであるとするとする（『新版 古事記』KADOKAWA、二〇〇九年九月）。これは『日本書紀』に「鶴ヒメシの羽を以ちて衣に為り」（神代上第八段一書第六）とあることによるものと思われる。ただし、占才成は中村の判断を否定し、「鵝」を採用すべきと述べる（占才成『古事記』上巻の「鵝」字考）『日本語学論集』十五、二〇一九年三月）。なお、占は「内剥鵝皮剥」の構文と漢文における「内」の字義とを検討したうえで『内剥鵝皮剥』は鵝の皮をそっくり剥ぐことではなく、内側に剥ぐという意味であれば、鵝の皮は体の小さい神の服に対して大きいか小さいかは問題にならない。」と指摘している。
- (6) 本居宣長『古事記伝』（『本居宣長全集』十、筑摩書房、一九六八年十一月）。
- (7) 『日本書紀』の引用は、新編日本古典文学全集『日本書紀』二（小学館、一九九六年十月）による。
- (8) 『万葉集』の引用は、新編日本古典文学全集『萬葉集』三（小学館、一九九五年十二月）による。なお、同書頭注では「ヒムシは蛾の古名。霊界から飛んで来る虫、と考えられていたものか」という。ただし三三三六番歌の「蛾」には校異（「我」）や異訓「ヒヒル」（旧大系、講談社文庫など）もあり、「ヒムシ」の確例とは言い難い。
- (9) 日本古典文学大系『古事記 祝詞』（岩波書店、一九五八年六月）。
- (10) 神野志隆光・山口佳紀『古事記注解』四（笠間書院、一九九七年六月）。

(11) 『書紀集解』は「按蛾微少之物、非可猷者。蓋、蛾鵝誤耳」というが、占才成(註5)が十七条憲法のなかにみえる「不桑何服」を取り上げて「白蛾が特別な種類で養蚕に役に立てば、献上するのにふさわしい」と述べたように、敢えて「白鵝」とすべき根拠は薄い。

(12) 鵝の皮の衣服について「海のかなたから来た水平神の代表として大和朝廷ならびに記紀編集者から取り扱われたため」とする指摘があるが(竹内重雄「鵝の皮の衣服を着けた神—少名毘古那神、『礼記』「冊封」との関わりから—」『沖繩文化』四十四—二、二〇一〇年十一月)、アイヌの鳥皮衣や『礼記』の「北方を狄と曰ふ、羽毛を衣て穴居し」(王制第五)、「先王未だ宮室有らず、(中略)未だ麻糸有らず、其の羽皮を衣る」(礼運第九)などを参考に少名毘古那神(少彦名命)を「北狄」や「先王」の象徴とみる論旨とあわせて、慎重に検討する必要があろう。

(13) 神野志隆光は久延毘古に対する「尽く天の下の事を知れる神」という表現を取り上げ、「広く〈アメ〉」『高天原』の下の世界全体に及ぶものとしての『天の下』であると述べる(「天下—世界観という視点から—」『古事記の世界観』吉川弘文館、一九八六年六月)。

(14) 神野志隆光「『天下』の歴史—中・下巻をめぐって—」(註13同書)。

(15) 当該条の後、邇々共命の発話に「韓国に向ひ」(天孫降臨条)とあることも、関わりう。新編全集頭注は「支配がいずれ朝鮮半島に及ぶことを視野に入れていう」と指摘する。

【補注二】 大國主神の国作りの文脈

大國主神の国作りにおける問題点として、天神諸による「修理固成」の「命以」の範囲に含まれるか否かという点
 があげられる。そこでまず、複数回行われる大國主神の国作りについて整理する。

はじめに国作りが行われるのは、根の堅州国訪問段においてであり、「故、其の大刀・弓を持ちて、其の八十神を
 追ひ避けし時に、坂の御尾ごとに追ひ伏せ、河の瀬ごとに追ひ撥ひて、始めて国を作りき」というものである。この
 「始めて国を作りき」について、本居宣長『古事記伝』（『本居宣長全集』第九卷、筑摩書房、昭和四十三年七月）が
 指摘した、大國主神の国作りの始まりを表すという解釈が有力であるが、西郷信綱『古事記注釈』第三卷（ちくま学
 芸文庫、筑摩書房、平成十七年八月）は、王として始めて国を作ったと指摘している。しかし、直前には須佐之男大
 神から、生大刀・生弓矢で八十神を追放し、大國主神・宇都志国玉神となつて須世理毘売を正妻として、宇迦能山の
 山本に、天皇の宮殿のごとき住処を建てて住めと指令を受けている。この須佐之男大神の発言と大國主神の行動との
 対応から考えれば、大神の強大な力を得て、大穴牟遲神は八十神を追放することで大國主神・宇都志国玉神となり、
 国を作ったのだと捉えられる。これは、稲羽の素戔段の冒頭で、八十神が国を大國主神に譲ったという一文とも対応
 していることから、王としての国作りというよりは、その前段階とも言える武力平定による国の支配⇨国作りとなる
 のであり、「始めて国を作りき」は大國主神の国作りの始まりを表すものと考えられる。

次に、国作りと明記されているのは、大國主神の国作り段である。ここでは、神産巢日御祖命の指令を受け、少名
 毘古那神とともに「此の国を作り堅めき」とある。しかし、その詳細は『古事記』には記されておらず、具体的な内
 容は不明である。二神の国作りは『日本書紀』「風土記（播磨・出雲・伊予）」『万葉集』などにも記されており、内
 容は多岐にわたるが、当時広く知られた神話であったとみられる。『古事記』が大國主神ではなく大穴牟遲神として

記すのは、それら広く知られる二神の国作りを表しているであろう。その場合、他文献にみられる様々な二神の国作りを読み手に想起させるために、あえて「此の国を作り堅めき」としか記さなかったのではないだろうか。

さて、その後、国作りの途中で常世国に去った少名毘古那神の代わりに、大国主神は海から来た神と国作りを行う。この神は御諸山の神としかここでは記されないが、『古事記』中巻で大物主神と判明する。そして、大物主神は自身を祭れば国を上手く作れると述べ、倭の青垣の東の山の上に祭るように指示しているため、ここでは祭祀によって国を作ることと捉えられる。

なお、『古事記』では根の堅州国訪問段と大国主神の国作り段との間に、八千矛神の歌物語が記されている。その内容は、高志の沼河比売への求婚と、正妻である須勢理毘売との和解であるが、新編日本古典文学全集『古事記』が「辺境の女性との結婚譚によって、この神が「大八島国」の隅々まで支配力を手に入れたことを語る」と指摘するよ
うに、土地の女性との結婚を土地の支配権を得ることと考え、この歌物語も国作りの一環とみる説もある。前後の神話内容を考えれば、この説は首肯されよう。

したがって、大国主神の国作りは次のようになる。

- ・ 武力による国作り（大穴牟遲神）
- ・ 神婚による国作り（八千矛神）
- ・ 二神による国作り（大穴牟遲神・少名毘古那神）
- ・ 祭祀による国作り（大国主神・御諸山の神⇨大物主神）

右のように、大国主神の国作りは、神名の変化とともに異なる方法で行われており、武力・政治・祭祀による国作りと捉えられるのである。

では次に、大国主神の国作りが、「修理固成」に含まれるのか否かという問題を考えたい。「修理固成」の範囲は諸説あり、まとめると次のようになる。

- 1 淤能基呂島の生成まで
- 2 伊耶那岐命・伊耶那美命二神の間わるるところまで
- 3 三貴子の出現まで
- 4 大国主神の国作りまで
- 5 天皇の治世まで

1・2・3は、直接指令を受けた伊耶那岐命・伊耶那美命を念頭に置いているのだろうが、1は「修理固成」の指令の際に授けられた天沼矛の間わる範囲までとし、2は二神で行う範囲＝国生みまでとする。3は神生みまででは終わっていないという伊耶那岐命の発言、また二神は「生む」ことで「修理固成」を果たそうとすることから、その行為の最後である三貴子の分治までとする。これらは大国主神に至る前に「修理固成」を終えると考えするため、今回は提示するだけに留めておきたい。問題は4・5の場合である。

まず、『古事記伝』は、「修理」は「作」と同義であり、「修理固成」は「作堅此国（此の国を作り堅めき）」と対応すると指摘する。大国主神の国作りまでを範囲としており、これは「国」の捉え方に関わる問題である。西郷信綱『古事記注釈』第一巻（ちくま学芸文庫、筑摩書房、平成十七年四月）では、国作りには自然的と政治的との二つの次元があるが、国生み段では天皇の版図に属する大八島国が作られることから、単なる自然的な国作りと見られないと指摘している。伊耶那岐命・伊耶那美命の国生みまでを確認してみると、伊耶那岐命は「国土を生み成さむ」と述べて国を生んでいく。しかし、その完了では「国を生み竟えて」とあり、黄泉国では伊耶那岐命が「吾と汝と作れる国、

未だ作り竟らず」というように、「国土」から「国」へと言い換えられる。これは、自然的な「国土」を生む意図であったが、実際には大八島国をはじめ、政治区分された「国」を生んだための言い換えと考えられる。「修理固成」は漂える「国」に対して行うものであるから、政治的意図を内包しており、その意味では大国主神の国作りも範囲に含むことは可能と思われる。

この他、「修理固成」に含むとする説には、神野志隆光（山口佳紀・神野志隆光『古事記注解』4、笠間書院、平成九年六月）の説がある。「修理」を「あるべきすがたにととのえる」意とし、「天神」に掌握される形に向けての国作りと捉える。そして、それはムスヒ神の生成エネルギーのもとでなされるものであり、神産巢日神を通じて「修理固成」と対応すると指摘する。一方、金井清一「古事記上巻「修理固成」の及ぶところ」（『京都産業大学日本文化研究所紀要』第五号、平成十二年三月）では、「修理固成」は天皇の治世までおよぶとするが、天神諸の指令ではないため、大国主神の国作りは含まれないと指摘している。とりわけ説を分けるのは、指令者が誰かということによるだろう。「修理固成」は、天神諸の「命以」によって、伊耶那岐命・伊耶那美命に「言依」される。この「命以」「言依」の両語は、すでに諸先行研究において論じられているが、鈴木啓之「古事記における「ミコトモチ」「コトヨサシ」の意義」（『古事記の文章とその享受』新典社、平成二十三年九月）が両語を「高天原」の絶対性を強調、表現しつつ、神代の物語を展開せしめて「いると指摘するように、天神諸⇨高天原の「修理固成」を展開する語句と捉えられる。「命以」は天神諸・天神・伊耶那岐命・天照大御神・八十神・高御産巢日神（高木神）・天神御子に用いられ、例外的な八十神を除けば、基本的には天神からの指令の場合に限る。「言依（事依・言因）」は、伊耶那岐命・伊耶那美命・三貴子・天之忍穗耳命・邇々共命に対してであり、「修理固成」や国の統治を委任される場合に用いられる。そして、「言依（事依・言因）」の経路は、

・天神諸↓伊耶那岐命・伊耶那美命↓三貴子

・天照大御神（三貴子）↓天之忍穗耳命

・天照大御神（三貴子）↓邇々芸命

となっている。天神諸が伊耶那岐命・伊耶那美命の二神に「修理固成」を指令し、伊耶那岐命は三貴子にそれぞれ国を治めるように指令する。その三貴子の中の天照大御神は、忍穗耳命に葦原中国の統治を指令するが、忍穗耳命は邇々芸命に葦原中国の統治を譲ったため、再度天照大御神から邇々芸命へと指令するという流れである。須佐之男命も三貴子であるため指令を受けているが、伊耶那岐命から命じられた海原を統治しないために葦原中国を追放されており、「言依」の流れからは逸脱した存在である。そのため、須佐之男命からの指令も「言依」から逸脱していると考えられる。

また、神産巢日神は、「修理固成」を命じた天神諸の一神であると考えられる。しかし、少名毘古那神との国作りの場面におけるこの神の発語には「命以」ではなく「告」が用いられ、「言依」とも記されていない。西田長男「祭の根本義―『延喜式祝詞』を中心として―」（『日本神道史研究』第二巻、講談社、昭和五十三年四月）では、「依さす」は自分がなすことを他者に委任して代行させることを指すとし、委任者とその代行者は「我と他とはそのなせる業によって一体となる」と指摘している。これに拠れば、大国主神に天神諸と同一の指令を行えるのは、伊耶那岐命・伊耶那美命・三貴子となる。しかし、伊耶那美命は黄泉国に避り、須佐之男命は指令を行わなかったため、「言依」から逸脱している。また、伊耶那岐命は「淡海の多賀」に坐し、月読命は「夜之食国」統治の指令以後に登場しないことから、実質的に天照大御神のみが「修理固成」を指令する天神諸と同一の存在と考えられる。そのため、天神諸または天照大御神の指令でなければ、正式とは考えがたい。したがって、仮に「修理固成」の実行が大国主神の神話以

降も継続しているとする場合でも、大国主神の国作りは「修理固成」には含まれないと考えられるのである。

〔鶉橋辰成 日本上代文学〕

【補注三】 大国主神の国作り、『日本書紀』との比較

『日本書紀』神代上・八段正文では、素戔嗚尊のヤマタノオロチ退治の後には、大己貴命の誕生を語るのみで、大己貴命の物語はなく、大国主神への成長物語も無い。大己貴命の国作り関連の神話は、以下に載せる一書六に見えるのみである。長くなるが、比較検討の必要上、前文を掲載する（引用は小学館新編日本古典文学全集『日本書紀』①による）。なお、内容上「Ⅰ」～「Ⅳ」の三つの段に分けることとする。

〔Ⅰ〕一書に曰く、大国主神、亦は大物主神と名し、亦是国作大己貴命と号し、亦是葦原醜男と曰し、亦是八千戈神と曰し、亦是大国玉神と曰し、亦是顕国玉神と曰す。其の子凡て一百八十一神有す。

〔Ⅱ〕夫れ大己貴命、少彦名命と力を戮せ心を一にして、天下を経営り、復顕見蒼生と畜産との為は、其の病を療むる方を定め、又鳥獸・昆虫の災異を攘はむが為は、其の禁厭の法を定めき。是を以ちて、百姓今に至るまでに感恩頼を蒙れり。嘗大己貴命、少彦名命に謂りて曰はく、「吾等が造れる国、豈善く成れりと謂はむや」とのたまふ。少彦名命対へて曰はく、「或いは成れる所も有り、或いは成らざるも有り」とのたまふ。是の談、蓋し幽深き致有らむ。其の後に少彦名命、熊野の御碕に行き至り、遂に常世郷に適きます。亦曰く、淡島に至りて、粟の茎に縁りしかば、弾かれ渡りまして、常世郷に至りますといふ。

〔Ⅲ〕自後に、国の中に未だ成らざる所は、大己貴神、独り能く巡り造りたまひ、遂に出雲国に到りたまふ。乃ち興言して曰はく、「夫れ葦原中国は、本自荒茫び、磐石・草木に至及るまでに成能く強暴かりき。然れども

吾已に摧くだき伏せ、和順まじろはずといふこと莫なし」とのたまひ、遂に因よりて言のたまはく、「今し此の国を理をさむるは、唯吾一身ひとりののみなり。其れ吾と共に天下を理をさむべき者、蓋し有りや」とのたまふ。時に、神あやしき光海を照し、忽然たちまちに浮うび来る者有り。曰く、「如し吾在らずは、汝何ぞ能く此の国を平こけむや。吾が在るに由りての故に、汝其の大き造なせる績いさをしを建たつること得たり」といふ。是の時に大己貴神問ひて曰はく、「然らば汝は是誰たれぞ」とのたまふ。対へて曰く、「吾は是汝が幸魂さいたま・奇魂くたまなり」といふ。大己貴神の曰はく、「唯しか然なり。廻すまち知りぬ、汝は是吾が幸魂さいたま・奇魂くたまなりといふことを。今し何処どこにか住すまらむと欲ほふ」とのたまふ。対へて曰く、「吾は日本国やまとのくにの三諸山みもろやまに住すまらむと欲ほふ」といふ。故、即ち宮を彼處そこにか住すまらむと欲ほふ」とのたまふ。此大三輪の神なり。此の神の子、即ち甘茂君等かもちのみ・大三輪君等おほみわ、又姫踏躰ひめたらい五十鈴いすず姫命ひめのみことなり。又曰く、事代主神、八尋熊罴やひろあにに化な為り、三島溝織みしまのせき姫ひめに通とひたまひて、或に云はく、玉櫛たまき姫ひめといふ、児こ姫踏躰ひめたらい五十鈴いすず姫命ひめのみことを生なみたまふ。是、神かむ日本やまと磐余彦いはれびこ火出見ひでみ天皇みかどの后ごと為なる。

〔IV〕初め大己貴神の国を平こけたまふに、出雲国の五十狭狭いその小汀せに行いき到いたりまして、且ま当まさに飲食のみをしたまはむとしき。是の時に、海上うみのうへに忽たちちに人の声こゑ有り。乃ち驚おどきて求もとむるに、都みやこて見みゆる無なし。頃時しほつとありて、一箇ひとりのの小男せうな有り、白か麩かの皮かわを以もちて舟ふねに為り、鷓鴣さざぎの羽うを以もちて衣ころもに為り、潮水うしほの随まに以もちて浮うび到いたる。大己貴神、即ち取りて掌中たななに置おきて翫もてあそびたまへば、跳おりて其の頬ほを嚙かむ。乃ち其の物色ものかたちを怪あしび、使つかを遣つかし、天神あまのつみに白しろしたまふ。時に高皇産靈尊たかみむすひのみこと、聞きしめして曰はく、「吾が産める児、凡て一千五百座ひとのこゝろ有り。其の中に一児ひとりのこゝろ最悪さいあくしく、教養おしへに順したがはず。指問さしまたより漏くき墮おちしは、必かなず彼かならむ。愛めみて養ひすべし」とのたまふ。此即ち少彦名命すくひなのみこと、是なり。顯あはれ、此には于都斯うつしと云ふ。踏躰たふたみ、此には多多羅たたらと云ふ。幸魂さいたま、此には佐枳弥多摩さきみたまと云ふ。奇魂くたま、此には俱斯美陀磨くしみたまと云ふ。鷓鴣さざぎ、此には娑娑岐ささぎと云ふ。

〔Ⅰ〕では大國主神の亦名を示す。『日本書紀』において大國主神の名が見えるのは、ここ以外には、八段一書一に素戔鳴尊の五世孫として記されるのみであり、特にこの名での神話は記されない。『古事記』の場合は須佐之男命の系譜において六世孫としてその名が見えたが、亦名は大穴牟遲神・葦原色許男神・八千矛神・宇都志國玉神の四つであったのに対し、ここでは大物主神と大國玉神が加わって六つの亦名が記される。特に大物主神と大己貴命とが亦名で繋がることは、〔Ⅲ〕の記述とも関わって『日本書紀』の一つの特質となっていると言えるが、「出雲國造神賀詞」においてもこの両神を繋げる記述が見えることからすれば、むしろ大物主神と大穴牟遲神（大國主神）とを結びつけない『古事記』の方にその特質を見るべきかも知れない。〔Ⅱ〕は少彥名命との國作りに関わる話となっている。「天下を經營り、復顯見蒼生と畜産との為は、其の病を療むる方を定め、又鳥獸・昆虫の災異を攘はむが為は、其の禁厭の法を定めき。是を以ちて、百姓今に至るまでに感恩頼を蒙れり」というように比較的具体的な記述内容となっており、國作りの内容が示されている。風土記や万葉集に見られる二神の姿とも通じるものがある。「顯見蒼生と畜産」のために病を治癒する方法を定めたとあって、かつ今に至るまで「百姓」が「恩頼」を蒙っていると記すところに、この二神の人々にとつての意義が示されているように思われる。「恩頼」は『日本書紀』の用例に照らして見れば、特定の天皇、若しくは皇祖を含めた皇室のもたらす加護・恩沢を意味する語とされるが（葛西太一「頼」字の古訓と解釈）『日本書紀段階編修論』花鳥社、二〇二一年二月）、その「頼」の初出がこの二神に使われているという点、注意を要する。「百姓」への加護・恩沢の起源が皇祖神ではなく、大己貴命・少彥名命であるとするのは、この二神に天皇統治の起源を見ているということなのであろうか。『古事記』における大國主神にはそうした意味も感得出来るようには思われる。『日本書紀』の二神についても同様の意義が込められているのかも知れないが、それを一書の形のみ示すところに、『日本書紀』なりの見解が示されているのかも知れない。

〔Ⅱ〕では大己貴命と記されていたが、〔Ⅲ〕〔Ⅳ〕では大己貴神と記される。或いはここに資料の断層があるのかも知れない。〔Ⅲ〕は、『古事記』の御諸山神登場後の話と共通する場面である。『古事記』との大きな相違は、「吾は是汝が幸魂・奇魂なり」とするところである。この神は大物主神であると見られるので、〔Ⅰ〕の亦名記載とも繋がってくるものであろう。また、「如し吾在らずは、汝何ぞ能く此の国を平けむや」という発語や、「吾は日本国の三諸山に住らむと欲ふ」という発語を受ける形で、「即ち宮を彼処に営り、就きて居しませしむ」とある点、『古事記』と共通性を持つが、『古事記』のように祭祀に纏わる表現「イツキマツル」はなされていない。宮を営んだ記事の後に、「此大三輪神なり」と記し、ヤマトの三輪山の神であることを示す。即ち、後の崇神紀に崇り神として示現する大物主神ということになるが、その名は記さず「大三輪神」としている点、神代下九段一書二に、大物主神が天神に従う首魁として登場する点などから見ても、「大三輪神」とは本来別神で、初め三輪山に祭られていた大三輪神に大物主神が習合する形で三輪山に祭られるようになったのではないかとする説もある（阿部眞司『大物主神伝承論』翰林書房、一九九九年十二月）。続く系譜的記述では、甘茂君等・大三輪君等、又姫踏鞮五十鈴姫命をこの神の子として位置付ける。姫踏鞮五十鈴姫命は神武天皇の后となるが、この姫が大物主神の娘であることは『古事記』神武天皇条に記され、甘茂君等・大三輪君等が大物主神の系統に連なるものであること（大物主神の四世孫オホタタネコを祖とすると記す）が崇神天皇条に記されているので、その点からしてもここに登場する神が大物主神であると見ることが出来る。なお『日本書紀』の場合、初代神武天皇の后姫踏鞮五十鈴姫命は、綏靖即位前紀によれば事代主神の娘となっているため、ここにもその情報が盛り込まれているのであろう。事代主神はカモ氏が祀る神であるところから、大物主神と事代主神との近さが窺える。

〔Ⅳ〕は再び少彦名命の話となる。〔Ⅰ〕では描かれていなかった、少彦名命の登場場面に関する記述である。『古

『事記』では「出雲の御大の御前」となっているのに対して、『日本書紀』では「出雲国の五十狭狭の小汀」となっていて舞台が異なる。前者を今の美保関、後者を今の稲佐浜と取るならば、島根半島の東と西との両端に分かれることになるが、現実の今の地名に当て嵌めて判断すべきか否か問題が残る点について、論じたことがある（谷口「イザサの小浜とタギシの小浜―葦原中国平定神話の地名―」『古代文学』60号、二〇二二年三月）。現れた時に乗っていた舟や来ていた衣については、語釈及び補注解説一を参照願いたい。親神を神産巢日命ではなく、高皇産靈尊とする理由は良く分からない。神代下の冒頭にこの神が皇祖として登場することと繋がりがあっても知れないが、少彦名命の親神として位置付ける理由とは繋がりが見られない。『日本書紀』の中で高皇産靈尊と神皇産靈尊とが入れ替わる例としては、神代下九段において、瓊杵尊の母神となる女神の親が、正伝や他の一書では高皇産靈尊であるのに対し、一書七のみが神皇産靈尊とする例がある。

正伝において大国主神・大己貴神の国作りを描かない『日本書紀』の場合は、当然ながらこの後の葦原中国平定神話におけるこの神の位置づけにも『古事記』との相違を見て取る必要がある。詳しくは後の葦原中国平定神話において検討することになるが、国作りを描かない『日本書紀』において、または大国主神という称号を与えられていない大己貴神が、地上世界を代表する神としてその交渉にあたりと言えるのかどうか、疑問であるし、葦原中国の意味づけ自体も『古事記』と『日本書紀』とでは異なっている可能性もある。八段一書六にみられる、「夫れ葦原中国は、本自荒茫び、磐石・草木に至るまでに成能く強暴かりき。然れども吾已に摧き伏せ、和順といふこと莫し」という発語が見られるが、九段正文には「彼の地に、多に螢火なす光る神と蠅声なす邪神と有り。復、草木成能く言語有り」という天神側の認識との相違をどのように捉えるのか、『日本書紀』は『日本書紀』の文脈を追って検討する必要がある。

〔谷口雅博 日本上代文学〕