

國學院大學學術情報リポジトリ

『古事記』注釈（三十五）大年神の系譜（三十六）
葦原中国平定（一）

メタデータ	言語: Japanese 出版者: 公開日: 2024-11-29 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/10.57529/0002001199

『古事記』注釈

「古事記学」研究会 編

凡例

- 一、本注釈は、校訂本文・校異・訓読文・現代語訳・語釈・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。
- なお、これまで本注釈では「尔」を「シカシテ」と訓んできたが、「シカクシテ」を古形とする築島裕説（『古事記の訓読』『解釈と鑑賞』31巻10号、一九六六年八月）、及び新編全集等の説に従って、今回より「シカクシテ」と訓読する。
- 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というものはしていない。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、語釈の中で引用するテキストに

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、語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、『古事記学』一号〜七号に掲載の「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。令和四年度の授業参加者は以下の通り。稲見知華・孟金岳・梅山奈都海・菅健一郎・村井優里（博士前期課程）、鈴木貴大（博士後期課程）、小野寺紗英・藤嶋健太（大学院特別研究生）、鴉橋辰成（本学兼任講師、客員研究員等）、小野諒巳（本学兼任講師、客員研究員等）、倉住薫（大妻女子大学教授・本学共同研究員等）。

※今回、校訂本文・校異・訓読文の作成は小野諒巳が、現代語訳・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「國學院大學「古典文化学」の創出研究事業」の成果である。

『古事記』注釈

(三十五) 大年神の系譜

【校訂本文】底本＝真福寺本（426行～440行）

故其大年神娶神活湏毗神之女伊怒比賣生子大國御魂神次韓神次曾富理神次日日神次聖神^①又娶香用比賣^②生子大香山戸臣神次年御神^③又娶天知迦流美豆比賣^④生子與津日子神次與津比賣命亦名大戸比賣神此者諸人以拜竈神者也次大山^⑤昨神亦名山末之大主神此神者坐近淡海國之日枝山亦坐葛野之松尾用鳴鏑神者也次庭津日神次阿湏波神^⑥

此神名次波比岐神^⑦次香山戸臣神次羽山戸神次庭高津日神次大土神亦名土之御祖神九神

上件大年神之子大國御魂神以下大土神以前并十六神

羽山戸神娶大氣都比賣^⑧神生子若山昨神次若年神次妹若沙那賣神^⑨次旂豆麻岐神^⑩次夏高津日神亦名夏之賣神次秋毗賣神次久々年神^⑪次久々紀若室葛根神^⑫

上件羽山之子以下若室葛根以前并八神

【校異】

- ①底本ナシ。道祥本以下に従って「子」を補う。
 ②底本ナシ。道祥本以下に従って「比」を補う。

③底本ナシ。道祥本以下に従って「山」を補う。

④底本「未」。諸本「未」。記伝・校訂以下に従い「未」に改める。神道大系に、「上代の「未」「未」は「且」「且」、
「巳」「巳」「己」「己」と同じで、ほとんど區別はなく、判讀すべき文字に屬する」とある。

⑤底本「此神以音」。道祥本以下に従って「神」の下に「名」を補う。

⑥底本「壹」。道祥本・春瑜本は上の文字「那」の右傍書に「比坎」、「壹」の右傍書に「賣坎」とあり、「若沙比賣」
か、としているようである。ここでは兼永本以下「賣」とあるのに従い、「若沙那賣」ととる。

※(1)「年御神」は延佳本・荷田春満書入本・記伝が「御年神」に改めているが、底本をはじめとして諸本は「年御
神」。諸注は殆どが「御年神」に改めているが、ここは底本及び諸本を尊重して「年御神」のままとする。朝
日古典全書・神道大系・角川新版古事記は「年御神」。なお語釈の項参照。

※(2)「知下六字」とあるが、「知」より下の音注であれば、「知迦流美豆比賣」で七字となるはずであるが、諸本は
一致して「六」であるので、そのままとする。なお、語釈の項参照。

【訓読文】

故、其の大年神、神活湏毗神の女、伊怒比売を娶りて生みし子は、大国御魂神。次に韓神。次に曾富理神。次
に白日神。次に聖神「五神」。又、香用比売「此の神名は音を以るる。」を娶りて生みし子は、大香山戸臣神。次に年御神「三
柱」。又、天知迦流美豆比売「天を訓むこと天の如し。亦、知自り下六字は音を以るる。」を娶りて生みし子は、奥津日子神。次に
奥津比売命。亦の名は大戸比売神。此は諸人の以ち拜む竈神ぞ。次に大山咋神、亦の名は山末之大主神。此の神

は近淡海国の日枝山に坐し、亦、葛野の松尾に坐して、鳴鏑を用ゐる神ぞ。次に庭津日神。次に阿湊波神〔此の神名は音を以ゐる。〕。次に波比岐神〔此の神名は音を以ゐる。〕。次に香山戸臣神。次に羽山戸神。次に庭高津日神。次に大土神、亦の名は土之御祖神。九神。

上の件、大年神の子、大国御魂神より以下、大土神より以前は、并せて十六神。

羽山戸神、大気都比売〔下四字音を以ゐる。〕神を娶りて生みし子、若山咋神。次に若年神。次に妹若沙那売神〔沙自り下三字音を以ゐる。〕。次に弥豆麻岐神〔弥自り下四字音を以ゐる。〕。次に夏高津日神。亦の名は夏之売神。次に秋毗売神。次に久々年神〔久々二字音を以ゐる。〕。次に久々紀若室葛根神〔久々紀三字音を以ゐる。〕。

上の件、羽山の子より以下、若室葛根より以前は、并せて八神。

【現代語訳】

さて、その大年神が、神活湊毗神の娘の伊怒比売を娶って生んだ子は、大国御魂神。次に韓神。次に曾富理神。次に白日神。次に聖神の五神であった。また、香用比売を娶って生んだ子は、大香山戸臣神。次に年御神の二柱であった。また、天知迦流美豆比売を娶って生んだ子は、奥津日子神。次に奥津比売命、またの名は大戸比売神。この神は多くの人々が拝む竈神である。次に大山咋神、またの名は山末之大主神。この神は近淡海国の日枝山に鎮座し、また、葛野の松尾に鎮座して、鳴鏑を使用する神である。次に庭津日神。次に阿湊波神。次に波比岐神。次に香山戸臣神。次に羽山戸神。次に庭高津日神。次に大土神、またの名は土之御祖神の九神である。

上に述べてきた、大年神の子の、大国御魂神より以下、大土神より以前は、あわせて十六神である。

この中で、羽山戸神が、大気都比売神を娶って生んだ子は、若山昨神。次に若年神。次に妹若沙那売神。次に弥豆麻岐神。次に夏高津日神。またの名は夏之売神。次に秋毗売神。次に久々年神。次に久々紀若室葛根神。

上に述べてきた、羽山の子より以下、若室葛根より以前は、あわせて八神である。

【語釈】

○大年神

初出は須佐之男命の系譜箇所（本注釈（二十四）須賀の宮②『古事記學』第五号）。大山津見神の女、神大市比売との間に生まれた子。同じ女神との間に宇迦之御魂が生まれている。「其の大年神」とある「其の」は、須

佐之男命の系譜記載箇所を受けていることになる。『古

事記』には希に離れた記載内容を指示語「其の」で受ける場合がある。記伝に「年は田寄タヨシなり」「登志タケツモとは穀コメのことなる、其は神の御靈以て田に成して、天皇に寄ヨサシ奉り賜ふゆゑに云り」「此ノ神は、此ノ穀の事に大なる功坐し故に、此御名を負ヒ給へるなり」という。祈年祭祝詞の「皇神等の寄ヨサシしまつらむ與つ御年を」とある「年」

は稲の稔りのこと。祈年祭の「年」も同じ。『説文解字』

に「季（年）穀熟也」とある。『万葉集』卷18・四一二四「我

が欲りし雨は降り来ぬかくしあらば言拵げせずとも稔

【登思】は榮えむ」とある「登思」も「五穀、特に稲の

稔りをいう」（新編全集頭注）とされる。大年神系譜全

体については、【補注解説三】参照。

○神活須毗神

「活」は神世七代の「活杵神」、うけひ神話の「活津日子根命」の「活」と同じく「活き活きとした」の意とすることで諸注一致している。この「活」と「須毗」を合わせた「活須毗」を、次田新講・中島詳釈・大成などでは「産靈」と同じ意とする。一方、西宮集成「神名の釈義」（以下、集成神名釈義）は「須毗」は、「巢靈」の意

かとし、住居の神霊とみる。三浦佑之『古事記の神々』「付

古事記神名辞典」(角川ソフィア文庫、二〇二〇年八月。

以下三浦神名辞典)も「ス」は「巢」で住まいの意とする。中西進『古事記を読む』(以下、中西『読む』)は「須毗」を「さぶ」と同じとみて「らしい」の意とし、具体性のない神と評する。堀内秀晃は「イクスビ」を「イクスビ」の略されたものとみて(この点は敷田標柱に指摘がある)、「奇び」で霊妙不可思議の意でとる(『大年神の系譜』(上)『東京医科歯科大学教養部研究紀要』八号、一九七八年三月)。

○伊怒比売

『出雲国風土記』秋鹿郡伊農郷に「赤衾伊農意保須美比古佐和氣能命」の名が見え、出雲郡伊努郷に意美豆努命の子として「赤衾伊努意保須美比古佐和氣能命」の名が見える。記伝は「イヌ」を地名と見る。中西『読む』は蔽の比売即ち神聖な比売とする。集成神名釈義は、親神の「巢霊」との関連から、「寝ぬ姫」即ち穀霊と結婚

する巫女の意ととる。

○大国御魂神

「国玉」については記伝に「何ノ神にまれ國を經營坐し功德あるを、其國々にて、國魂とも大國魂とも申して拜キ祀るなり、故レ諸國に某ノ大國御玉ノ神社と云多し」(然るに此は何國ともなきは、倭の大國御魂なり)とある。しかし、倭の大國魂神と見る必然性はない。『出雲国風土記』意宇郡飯梨郷に大國魂命が天降る記事がある。次に生まれる「韓神」とも併せて考える必要があるかも知れない。

○韓神

諸説では概ね文字通り「韓国」(朝鮮半島)の神ととる。『延喜式』神名帳「宮中神卅六座」中の「宮内省坐神三座」に「園神社・韓神社二座」とあるが、この「韓神社」と関連があるか否かは未詳。【補注解説】参照。

○曾富理神

『日本書紀』神代下第九段一書六では火瓊瓊杵根尊の降

臨地を「日向襲之高千穂添山峰」としており、「添山、此には曾褒里能耶麻」と訓注を付す。諸説ではこの「ソホリ」と関係付けている。また神代上第八段一書四で素戔嗚尊が降った地が新羅国の「曾尸茂梨之処」とある「ソシモリ」も同義の語かとされる。いずれも古代朝鮮語で「新羅の王都」を意味すると指摘されるが、これは先述の神が「韓神」であることと関連付けての解釈となる。なお、西田長男は、この神は渡来氏族の秦氏が斎き祀った神であり、もと秦氏の居所であった平安京に遷都が行われた延暦十三年（七九四年）以降に祀られるようになったと考えられることから、この大年神系譜を後世の竄入とみる（『曾富理神―古事記の成立をめぐる疑惑―』『日本神道史研究』第10巻、講談社、一九八七年所収、初出は一九六五年六月）。この系譜を後世の竄入と見る説は多く、また『古事記』偽書説に繋げて見る向きもあるが、上田正昭は韓神・曾富理神は奈良朝に既に祭られていたとし（『古事記の神々―大年神の系譜を中心として』『文学』

48巻4号、一九八〇年四月）、中村啓信も平安遷都以前にこの神を祀らなかつたとは言えないとしている（『新版古事記』解説558頁、角川学芸出版、二〇〇九年九月）。

○白日神

記伝は、この神と『延喜式』神名帳山城国乙訓郡「向神社」（「大歳神社」と並記）とを関連付け、「白」は「向」の誤りであるとし、次田新講・中島評釈・西郷注釈もこれに従うが、諸本に異同は無く、「白」で理解すべきであろう。「明るい太陽の神の意」（全註釈）、「農耕文化に欠くべからざる輝く太陽の表象」（集成神名釈義）等と説かれる。松岡静雄はシラヒを「新羅起源のヒ（火）族」の神を意味すると言い（『紀記論究』神代篇四「出雲傳説」同文館一九三一年六月、73〜75頁）、大成がこれを支持する。角川新訂・新版古事記も枕詞「栲衾」は白いので新羅にかかるところから「白日神」即ち「新羅神」説を採用している。「韓神」「曾富理神」と朝鮮半島に関連する神名が続いているので、この神もそのように理解し得

る可能性はあるが、「白」字のみで「新羅」を意味すると取れるか否か疑問。伊耶那岐・伊耶那美の国生み神話において伊耶那美が生んだ筑紫島の中の筑紫国の別名を「白日別」と言い、松岡静雄はこれも新羅と繋げて考えているが、その点にも疑問がある。やはり字義通り「白日」で考えるべきではなからうか。

○聖神

大系が「日知りの神の意で、農耕を掌る神か」とし、他の注釈も多くこれに従うが、加えて全書は、「靈性を體した者の意かも知れぬ」と言い、堀内秀晃は「日」と「靈」は同根であるとして「暦日を知るということが、四時や自然の運行、更にはその奥にある靈的存在を領ることに深く関わってくる」と説く（堀内前掲論文）。また、全書が「聖」の語について、「外文化に對する畏敬感に關連して」産出されたものと言い、日野昭が「新文化への畏敬ないし憧憬の念が背後にある」と説くのは、「韓神」以下の神との関連によるものであろう（「穀物神と土地

神―大年神の系譜について―」（『龍谷大学仏教文化研究所紀要』一八、一九七九年六月）。『延喜式』神名帳和泉国日根郡に「聖神社」がみえるが、関連は不明。

○香用比売

「香」の訓については、『日本書紀』の「伊香色謎命」（孝元紀）、「伊香色雄」（崇神紀）が、『古事記』ではそれぞれ「伊迦賀色許売命」（孝元紀）、「伊迦賀色男命」（崇神紀）とあるところ等から、記伝は「カガ」の訓をあて、その他の諸テキスト・注釈書も「カガ」を採用するものが多い（敷田標注・次田新講・西郷注釈などから、新しいところでは新校も含む）。一方で『万葉集』や『古事記』の「香山」の例から「カグ」と訓むものもある（尾崎全講・西宮修訂・思想大系・新編全集・角川新版など）。また全註釈はこの神名に「此神名以音」という音注が付されていることを重視し、『万葉集』巻20・四五〇〇「香乎加具波之美」の例をもとに、「カヨヒメ」と訓んでいる。しかし山口佳紀は「香」は古事記内ではカグと訓むことで統一

されているとし、この「カグ」は音でもあり訓でもあると意識されていたと指摘した（「音読注に関する若干の考察」『古事記の表記と訓読』有精堂出版、一九九五年九月）。本注釈では「香山」の例に照らして「カグ」を採用した（仲哀記の「香坂王」の訓については保留にしておきたい）。

名義について、記伝は「容貌の美麗さをほめて、光耀くと云意か」とし、尾崎全講はこれを農耕神とみる立場から「雷光を発する女神」とする。その他西郷注釈は「輝く意を主にした名」だが、ここに出てくる所以はよくわからないとしつつ、「日知の「日」が輝くという連想か」と推察している。集成神名釈義は、神異の光を揺曳させる物とは、農耕祭祀のための稲魂を形象化した玉や農耕器具の光沢ある鉄をさし、その物に憑依する巫女と説く。

○大香山戸臣神

記伝は「山戸は、山なる民の居所にて、いはゆる山里なり」とし、新編全集は「山戸は山の入り口か」とする。ヤマトの香山に関わる名か。思想大系は『先代旧事本紀』

地祇本紀に「大香山戸神」とあることを指摘して「偉大な香山の麓に在る神霊の意か」とする。単に母神の「香」からの繋がりであるとする、「香山」を意識しているとは言いがたいが、この後の、母神を異にする子神の中にも「香山戸臣神」の名が見えることも併せて考えると、或いはヤマトの香山を意識した名であるのかも知れない。その意図は、国作り神話の範疇にヤマトも含み込めようということであった可能性があるのではなからうか。御諸山の神の祭祀の話や、八千矛神の神語の歌詞「夜麻登能比登母登湏々岐」や、散文部の「倭国」についても、国作り神話とヤマトとの関連性を表出しようという意図を読み取る必要があるのかも知れない。

○年御神

【校異】※(1)に記したように、延佳本・荷田春満書入本・記伝以降「御年神」とするものが多い。祈年祭祀詞に「御年皇神」、「古語拾遺」御歳神条に「御歳神」、「延喜式」四時歳上に「御歳社」など見えることによると思

われるが、諸本に従って「年御神」のままとした。「年」は先述の「大年神」の項参照。名義としては「大年神」と重なる。

○天知迦流美豆比売

この神名の下には「訓天如天亦自知下六字以音」という訓注、及び音注が記されている。【校異】の※(2)でも触れたように、「自知下六字以音」とあるのは、「七字」とあるべきで、数が合わない。延佳本では細注に「六當作七」とし、荷田春満書入本も朱の左傍書で「當作七」と記す。記伝は音注の「知」を「迦」の誤りとみて、アメシル・カルミツヰメと読んで六字のままとするが、名義については未詳とする。毛利正守は、『古事記』の神名・名詞での「知」はすべて音仮名であるとして記伝説を否定し、またすべての諸本で一致している音注で数に誤りのある例が他に見えないことから、誤字説も考えづらいとし、六字というのは、元資料で正訓字で表記されていた箇所を太安万侶が音仮名に改めたその字数を示す数で

あり、安万侶による書き換えの痕跡を具体的に示す例であるとする（『古事記』の音注について）『藝林』18巻2号、一九六七年四月）。これに対して西宮修訂頭注は、神名の最後の「売」は訓仮名の文字として認識されていた故に音仮名に数えられなかったとする。孝元記の「葛城之高千那毗賣」の音注が「那毗二字以音」となっており、「賣」を含めていない例を類例として挙げているが、「愛比賣（此三字以音）」「大宜都比賣（此四字以音）」（いずれも国生み神話）などのように「賣（売）」を音仮名としている例もあり、また「葛城之高千那毗賣」の場合は「那毗二字以音」というように音注の対象となる文字を明記している例でもあって、類例として捉えられるか否か、問題もある。「七字」に改めるべき可能性もあるが、諸本に従って「六字」のままとしておく。

名義について、「美豆」は諸注「瑞」で「瑞々しい」の意ととる。集成神名釈義は、「天・領（しかる）・瑞日・女」で「太陽の女性を讚美した名」とする。新編全集は

「知迦流」は「近る」で近づくの意かとする。三浦神名辞典は「アメ（ほめ言葉）チ（神霊）カル（飛翔する）ミツ（瑞々しい）ヒメ（女神）か」とする。「知」は道祥本の春璿本に「和」とあり、『本居宣長全集』（筑摩書房）の補注（大野晋）に「ワカルミツヒメ」である可能性も示すが、音注部分は道祥本・春璿本ともに「知」となっているの、やはり「知」でとるべきであろう。

○奥津日子神 次に 奥津比売命

中島評釈に「「奥」は竈の下の餘燼や熱火をオキ・オキ火などいうオキで、元来「日置」つまり「火置」のオキの意味から出たことばであろう」とし「絶やさず燃やして置く火の意味から出たのであろう。つまり「奥」は竈の火をいふのであろう」と説く。「日」（甲類）と「火」（乙類）は上代特殊仮名遣では仮名違いとなるので、一緒に出来ませんが、奥津比売命の亦名である大戸比売神が「竈神」であるところから、「奥」を竈の意でとるものは他にも見られる（旧全集・尾崎全講など）。また、

大系はオキを「沖」ととって、「沖の彦」「沖の姫」とし、全註釈では「「奥」は空間的には遠い所、時間的には「最も遅い」意で、「津」は連体助詞で「の」と同意である。母神が若し「水姫」の意であつたら「沖」を男女の神に分けたと見るのが自然である」と説いている。一方、祈年祭祀詞に「奥津御年」とあつて、これがオクテの穀物、すなわち稲をさすところから、山口佳紀はこの男女二神を穀物乃至稲に関わる神であると指摘しており（「古事記における訓注の性格」『古事記の表記と訓読』有精堂出版、一九九五年九月、初出は一九九〇年一月）、新編全集も「稲にかかわる神か」とする。大年神・年御神・若年神などの名が見える系譜の中に位置づけることを考えた場合、「奥津御年」との関連で考える妥当性は高いかも知れない。なお、女神の方の尊称が「命」となっているが、この系譜中に登場する神は他はすべて「神」であるゆえ、記伝以来不審がもたれている。天知迦流美豆比売の子は十神だが、後に合計数を記す際には九神と

なっており、数が合わない。諸注ではこの二神を一神として数えた結果であると捉えているが、女神の方のみ「命」となっていることも関連しているかも知れない。

○亦の名は大戸比売神 此は諸人の以ち拜む甕神ぞ

「大戸比売神」は前項「奥津比売命」の亦の名。「甕神」とあるので、「戸」は「へ」（上代特殊仮名遣の乙類）と訓んで甕（へつつい）の意ととることでは諸注一致している。「黄泉戸喫」（黄泉国神話）の「戸」と同じ用法となる。「以ち拜むまろが」については、「以ちイツク」と訓むテキストが多いが、『古事記』中には三例、「以伊都久」という仮名書きの例が見られるので（みそぎ・綿津見三神）（うけひ・胸形三神）（開化記・息長水依比売）、「以拜」とあるここでは異なる訓を採用した。西宮編になる集成・聚注・修訂はいずれも「いはふ」と訓み、その可能性もあるが、ここでは新全集・新校に従って「ヲロガム」を採用した。

○大山咋神

山と咋の間に声注「上」があるので、語構成は大+山咋と判断される（小松英雄『国語史学基礎論』笠間書院、一九七三年一月、参照）。西郷注釈は、クヒは不明としつつ、山をうしはく神の意だろうとする。集成神名釈義は咋を「杙」とみて「山頂の境界をなす棒杙の神格化」と取る。「咋」の字からすれば、「山を喰らう」神と見ることが出来ようか。

○山末之大主神

前掲「大山咋神」の亦の名。「山末」は山頂をさすので、山頂の偉大な主人の意とみることでは諸注一致している。

○此の神は近淡海國の日枝山に坐し

諸説に、比叡山に鎮座する神の意ととる。『延喜式』神名帳近江国滋賀郡に「日吉神社」が見える。

○亦、葛野の松尾に坐して

諸説に、山城国の松尾神社のこととする。『延喜式』神名帳山城国葛野郡に「松尾神社」が見える。京都を中心とした場合、比叡山は東北、松尾は東で方角がかなり

異なるが、その両地に大山咋神が坐すことについて、西郷注釈は、「大和の飛鳥から遙かに見た目には、それらが一団と映ったことを示すものか」と推察する。

○鳴籥を用ゐる神ぞ

記伝に、「さて此は、鳴籥を用ひて祭ることと聞ゆめれど、然ては言足ず」として「用」字は、成又は化などの誤か」として、鳴籥に成る神と解する可能性を説いている。「山城国風土記逸文」、及び『本朝月令』引用「秦氏本系帳」、松尾大明神にまつわる丹塗矢伝説を参照の上での推察であるが、諸本に異同はなく、従えない。西郷注釈は「用」を削って「鳴籥の神」とする可能性を示す。また集成神名釈義は鳴籥そのものが神体であったとする。このように鳴籥の神とする説があるが、「用」の字を尊重した場合、諸説は否定的だが、鳴籥を用いる神となる。「大山咋神」という神名を「山を喰らう」神と取れば、狩猟をする神と見て「鳴籥を用いる神」と見ることも出来ようか。神が狩猟をする話としては、『出雲

国風土記』意宇郡六道郷に、所造天下大神が猪を追う話があり、また秋鹿郡大野郷に、和加布都努志能命が「御狩」をして猪罾を追う話がある。

○庭津日神

記伝に「庭は家庭の意なるべく、日は産靈の靈なるべし」とする。集成神名釈義は「庭」は今日のような植込みの庭ではなく、家屋の前の広場をいう。穀物を干したり、農耕祭祀をしたりする場所であるから、庭そのものを神格化した」と説明する。

○阿須波神・波比岐神

この二神、記伝に名義未詳としつつ、阿須波は「足場の意にや」とし、「足踏_ミ立る地を守り坐_ス神なるが故に、家毎に祭りしにや」といい、「波比岐」は「波比入り君の意か」として「門より舎屋_ノ内に入_ルまでの間の庭を、波比入と云しなり」「其_ノ波比入の庭を守り坐_ス神にやあらむ」として二神を関連付ける。『延喜式』祈年祭祀詞に「座摩_乃御巫_乃辭竟奉、皇神等_能前_爾白_久、生井・榮井・津長

井・阿須波・婆比伎登、御名者白見、辭竟奉者」とみえ、

同卷七踐祚大嘗祭式にも「於齋院祭神八座。御座神。高御座神。大庭

宮女神。事代主神。阿須波神・婆比伎神」とみえている。また同じく『延喜式』神名帳、

宮中神卅六座の中の座摩巫祭神五座にも「生井神 福井

神社 綱長井神 波比祇神 阿須波神」とあり、井の神

との関連を示している。『万葉集』卷20上総国防人歌に「庭

中の阿須波の神に小柴さし我は齋はむ帰り来までに」

(四三五〇番歌)とあり、庭中に坐す神として祭られて

いる。【補注解説二】参照。

○香山戸臣神

先掲「大香山戸臣神」と対をなしている神。「大」の

有無以外に相違はなく、ほぼ繰り返し返しの神名となってい

る。「大」に対して「若」などの語が無い点で不審が残る。

○羽山戸神

伊耶那岐による火神被殺条で殺された迦具土の右手か

ら出現した山神の名に「羽山津見神」とあった。『日本

書紀』神代上第五段一書八では、迦具土の手より「麓山祇」

が化生しており、「麓、山足を麓と曰ふ。此には簸耶磨はやま

と云ふ」と記す。「戸」を入り口とみると、山の麓の入

り口の神となる。

○庭高津日神

前掲「庭津日神」に「高」が加わった名。阿須波・波

比岐神も含めて、「庭」の神が繰り返し返し記されるところ

に意味があるか。

○大土神 亦名 土之御祖神

記伝に、「こは殊に民の佃る田地などの土のことに功

徳のありし神なり」とし、諸注も土の神、大地の神とと

る。また多く大地の母神(尾崎全講など)、土の母神(西

郷注釈など)とするのは、亦の名による。「御祖」につ

いては、本注釈(二十六)「八十神の迫害」(『古事記學』

第五号)参照。『延喜式』神名帳、伊勢国度会郡に「大

土御祖神社」が見える。

○九神

実数は十神。奥津日子神と奥津比売命を合わせて一神

としたものと解するものが多いが、そのように数える必然性があるのか否か、不明。

○大気都比売神

これまで、伊耶那岐・伊耶那美の国生みにおける粟国の別名に「大宜都比売」、伊耶那美の神遊り前の場面で火の神生みの直前に生んだ神に「大宜都比売神」、須佐之男に殺害される女神に「大気都比売神」「大宜津比売神」というように見え、今回が四度目の登場となるが、これらがすべて同一の神とは見られない。整理すると、①粟国の別名、②伊耶那美の生んだ女神、③須佐之男に殺害される女神となつて、今回登場する神を②と同一とするべきか。いずれの場合も穀物の女神であることは共通するものと見られるので、ここに登場する所以はこの神が生む子神八神が基本的に穀物神としての性質を有することを示すものか。なお、オホゲツヒメについては、本注釈(二十一)「五穀の起源」(『古事記學』四号)補注解説四「大気都比売神被殺神話(五穀の起源神話)の位置付け」参照。

○若山咋神

前掲「大山咋神」と対の名で、名義も同じとするものが多いが、「大山咋神」の場合は「亦の名は山末之大主神。此の神は近淡海国の日枝山に坐し、亦、葛野の松尾に坐して、鳴鏑を用ゐる神ぞ」というように多くの情報を付随させる神であり、単純に対の名として見ることは出来ない。付随情報によれば「大山咋神」は狩獵との関連が考えられるが、こちらは農耕との関わりにおいての「山咋」、即ち作物の収穫と関連すると取るべきか。

○若年神

大年神・年御神の繰り返し、言い換えの神名か。「年」は先述の通り稲を中心とする穀物の稔りを示す。

○妹若沙那売神

サを早乙女・早苗・五月のサ、ナを助詞、メを女ととれば、岩波大系その他の諸注が説くように、早苗の女で田植の乙女となる。但し新編全集は、サナをサネ(実)の交替形で、果実の種の意か、とする。これ以降の神々

について、旧全集は「田植から収穫までの過程を表した神名と解される」とし、思想大系も「田植から稔り、そして新嘗の祭りのための新室を作るまでの過程を表す神名がならぶ」とする。

○弥豆麻岐神

記伝は「名ノ義未^ダ思^ヒ得^ズ」としつつも、若年神から久々年神に至る神々を連ねて解した場合の名義として「田に水をまかするなり」と説いている。『類聚名義抄』「漑」にマカスの訓があり、『日本書紀』神功皇后撰政前紀「引」、安閑天皇元年「漑」に水を引き入れる意でそれぞれ「マカセ」「水マカセ」の傍訓（寛文九年版本）がある。このマカス（下二段）の自動詞マク（四段）を想定しての解釈として、殆どの注釈書は「水撒」の神で田に水を引き入れる意で取り、漑漑の神と解している。しかし上代にマク・マカスの確例が無い点で問題は残る。新編全集は「弥豆」はみずみずしいの意で、「麻岐」は種を蒔くことの意味とする。

○夏高津日神 亦名 夏之売神

中島評釈などは、夏の高い日の神ととる。集成神名釈義・新編全集も同様に「夏に高く照らす太陽」と解する。尾崎全講は「五穀の成育途上における夏の季節の神格化」との説明を加える。亦名の「夏之売神」については、全注釈に「夏の女」で、夏の田で草取りなどをして働く女性の神格化であろう」とし、新編全集に「生育の夏の季節をつかさどる女神の意」とする。

○秋毗売神

前項の「夏之売神」と対応する名。全注釈に「文字通の神格化であろう」とし、新編全集に「収穫の秋の季節をつかさどる女神」とする。なお記伝に「ここに夏と秋との御名ありて、春冬と云は無きを以て思ふにも、稲によることと聞ゆるなり」とある。

○久々年神

ククは茎の意とされる。伊耶那岐・伊耶那美の神生み

条で生まれた「木の神、名は久々能智神」の「久々」と同義とし、記伝には「莖にて、草木の立長る貌を云フ」「稲の快く長るよしの御名なり」とする。中島評釈に「生々と成長する状態の年穀の神であろう」と言い、大成に「稲が速かにのびるをいう」、角川新版に「良い茎の良い稲の神格化」と言う。また集成に「稲幹がしゃんと立っているのは稲穂の豊穰の表象」と言い、三浦神名辞典は「稲穂を収穫したあとの茎も重要な生活必需品であり、さまざまなものに加工された」と加える。

○久々紀若室葛根神

ククは前項と同じく莖。但し稲の莖ではなく木の幹をいう。紀は樹木。若室葛根は、顕宗天皇即位前紀の室寿の詞に「築き立つる 稚室葛根、築き立つる 柱は、此の家長の 御心の鎮なり。……」とあるところから、新室寿ぎの表現と見られる。大殿祭祀詞に「古語に番繩の類、之を綱根と謂ふ」と見え、記伝に「凡ていといと上代の家造は、いづこをもく、繩葛を以て結固めしものなり」と記す。「刈り稲を収めるための新屋の柱を結ぶ繩の神格化」(角川新版)であり、この神名全体が「新嘗祭用の新室の神格化」(集成神名釈義)とされる。

〔三十六〕葦原中国平定（一）

【校訂本文】底本＝真福寺本（441行～450行）

天照大御神之命以、「豊葦原之千秋長五百秋之水穗國者我御子正勝吾勝々速日天忍穗耳命之所知國」言因賜而、天降也。於是、天忍穗耳命、於天浮橋多々志此三字以而詔之、「豊葦原之千秋長五百秋之水穗國者、伊多久佐夜藝豆此七字以有那理（※）告而、更還上、請于天照大神。（※）余、高御產巢日神・天照大御神之命以、於天安河之河原、神集八百万神集而、思金神令思而詔、「此葦原中国者、我御子之所知國、言依所賜之國也。故、以為於此國道速振荒振國神等之多在。是使何神而、将言趣」⑤。余、思金神及八百万神議白之、「天善比神、是可遣」⑥。故、遣天善比神者、乃媚附大國主神、至于三年、不復奏。⑦

【校異】

- ①底本「目」。道祥本・春瑜本「回」、兼永本以下「因」とあるのに従って改める。
- ②底本「三」。道祥本・春瑜本も同じ。兼永本に従って「二」に改める。
- ③底本「丁」。道祥本・春瑜本も同じ。「丁」は「とどまる、たたずむ、すこし歩む」などの意。
兼永本以下に従って助字「于」に改める。
- ④底本「目」。道祥本以下諸本に従って「日」に改める。
- ⑤底本「越」。道祥本以下諸本に従って「趣」に改める。

⑥ 底本ナシ。道祥本以下諸本に従って「遣」を補う。

⑦ 底本「丁」。道祥本・春瑜本・兼永本も同じ。前田本以下に従って「于」に改める。③参照。

⑧ 底本「復」。道祥本以下諸本に従って「復」に改める。

※(1) 兼永本・曼殊院本・猪熊本・寛永版本・田中校訂本「那」に「ケ」と付訓あり。前田本に「那(左傍書「耶敷」)

とし、記伝「祁」とするが、底本以下諸本「那」とあるのに従う。

※(2) 延佳本・記伝「御」を入れて「天照大御神」とするが、諸本はすべて「御」がない。『古事記』上巻では、他はすべて「大御神」となっており、このみ省略する理由は無い。原本の段階で抜けてしまっていた可能性があるので、理想の原本(理念上の原本)を求めるのであれば「御」は入れるべきであるが、ここでは一応現存写本に従って「御」は入れない。最初から抜け落ちてしまっていた可能性があるので、訓読もその抜け落ちた形として「アマテラスオホカミ」と訓むべきと考える。

【訓読文】

天照大御神の命以ちて、「豊葦原の千秋長五百秋の水穂国は、我が御子正勝吾勝々速日天忍穗耳命の知らず
 国」と言因さし賜ひて、天降しき。是に、天忍穗耳命、天浮橋に立たして詔らししく、「豊葦原の千秋長五百秋の水
 穂国は、いたくさやぎて有りなり」と告らして、更に還り上りて天照大神に請しき。余くして、高御産巢日神・天
 照大御神の命以ちて、天安河の河原に八百万神を神集へ集へて、思金神に思はしめて詔らししく、「此の葦原

中国は、我が御子の知らず国と言依さし賜へる国なり。故、此の国に道速振荒振国つ神どもの多に在りと以為ふに、是、何れの神を使はしてか言趣けむ」とのらしき。余くして、思金神と八百万神と議りて白ししく、「天菩比神、是遣はずべし」とまをしき。故、天菩比神を遣はせば、乃ち大国主神に媚び附きて三年に至るまで復奏さす。

【現代語訳】

天照大御神のお言葉で、「豊葦原の千秋長五百秋の水穂の国は、私の御子である正勝吾勝々速日天忍穗耳命が統治する国だ」と委任をしなされて、天から降らせた。そこで、天忍穗耳命は、天の浮橋にお立ちになって仰ったことには、「豊葦原の千秋長五百秋の水穂の国は、たいそう騒がしいようだ」と仰つて、再び元の場所に還り上つて、天照大御神に申し上げた。そこで、高御産巢日神と天照大御神とのお言葉で、天の安の河の河原に八百万の神を集めに集めて、思金神に思案させて仰ったことには、「この葦原中国は、我が御子が統治なさる国として御委任なさった国である。それで、この国には勢いの激しい、荒ぶる国の神どもが大勢いると思われるが、どの神を派遣して言向けるのが良いだろうか」と仰った。そこで、思金神と八百万の神とが協議して申し上げたことには、「天菩比神、この神を派遣するのが良いでしょう」と申し上げた。それで、天菩比神を派遣なさったところ、この神は大国主神に媚び付いて、三年になるまで報告することがなかった。

【語釈】

○天照大御神の命以ちて

「天照大御神」については、本注釈（十三）「三貴子誕生」

（『古事記學』二二号）、（十四）「三貴子の分治」（『古事記學』

三号) 参照。「命以」は、本注釈(三)「国土の修理固成」
 『古事記學』一号) 参照。

○豊葦原之千秋長五百秋之水穂国

地上世界の呼称については、黄泉国神話、天石屋神話
 において「葦原中国」が見られたが、ここでこのような
 名称が使われているのは、天神の御子が統治する世界を
 褒め称える意味が込められていると見られる。この後は
 「豊葦原水穂国」「葦原中国」が併用される。青木周平は、
 荒ぶる神々の生息する国(葦原中国)を、天神御子が天
 降りかつ支配するのにふさわしい国(五穀豊穰の国)と
 して変質させることにコトムケ(後述)の意義があると
 し、そうした五穀豊穰の国としての意味を担うのが、豊
 葦原之千秋長五百秋之水穂国という呼称であると説いて
 いる(青木周平「葦原中国平定伝承と「言向」」『古事記
 研究—歌と神話の文学的表現—』おうふう、一九九四年
 一二月、初出は一九八〇年九月)。

○正勝吾勝々速日天忍穗耳命

天照大御神と須佐之男命との「うけひ」によって出現
 した五男神のうち、最初に出現した子。天照大御神の長
 男に位置づけられる。なお、本注釈(十六)「うけひ」(『古
 事記學』三号) 参照。

○言因賜而

『古事記』の「コトヨサス」は、他の箇所ではすべて
 「言依」と記される。そのため、この箇所については、
 「〜と語りたまひ、賜ふに因りて」(朝日古典全書)とい
 う訓もあり得るが、天照大御神の発言が「言」で記され
 る点、「賜ふ」の対象が記されていない点(「国」を賜う
 と解せるかどうか、疑問)で問題が残る。坂根誠は、朝
 日古典全書の訓を支持するが、発話者を天忍穗耳命とす
 る等、文脈把握に問題を残す(坂根誠「古事記」国譲
 り段冒頭部の解釈―「言因賜而」の訓読を中心として―
 『古事記年報』五〇号、二〇〇八年一月)。なお、「言因」
 「言依」の訓については、「す」と「賜」とで二重の尊敬
 になる(新編全集)ことを避けて、「コトヨシタマフ」、

「コトヨセタマフ」と訓むテキストもあるが、『統日本紀』宣命に「言依奉乃隨」（第14詔）、「事依奉乃任尔」（第23詔）に対して「与佐斯奉志麻尔々々」（第5詔）とあるのを参考に、「ヨサシ」で訓むこととする。尊敬語に続いている例ではない点で問題は残るが、「ヨサス」でほぼ一語化しているのではないかと思われる。

○伊多久佐夜藝豆有那理

神武記にも、「葦原中国者、伊多玖佐夜芸帝阿理那理。此十一字以音とみえる。神武紀には、「夫れ葦原中国は、猶し聞

喧擾之響焉。聞喧擾之響焉、此には左擲竟利奈離と云ふ。」とある。

「さやぐ」は、「木の葉さやぎぬ」（記21歌）、「木の葉さやげる」（記22歌）、「萩の葉佐夜藝」（万10・二一三四）、「小竹が葉の佐也久霜夜に」（万20・四四三）などのように、木の葉のさやぎを示す例が多い。『日本書紀』の同じ場面には、「草木成能く言語有り」と表現される。「草木言語」は祝詞にも多く止めさせるべきものとして表現されており、地上世界の無秩序状態を示す定型的な文言となつて

いるようである。つまり、『日本書紀』や祝詞では、言語の通じない世界が「草木言語」という「言葉」で象徴されているのに対し、『古事記』では言葉によって平定する（コトムケする）対象を、木の葉のさやげる世界として描いている点に特徴がある。なお「さやぐ」の「さや」については、例えば「さやさや」「さやか」「さやに」や「さわく」等の語と関係するか否か、問題となるところである。【補注解説四・五】参照。

○高御産巢日神・天照大御神

この場面では最初に①天照大御神単独による「命以」があり、続くこの箇所では②高御産巢日神・天照大御神二柱による「命以」、次いで③④天照大御神・高木神による「命以」が二度、記されている。③④で天照大御神が先に記されているのは、高御産巢日神が高木神へと神名が変更された点と関係があるかも知れないが、不明。『古事記』においては高天原の最高神である天照大御神が、②においては高御産巢日神の後に記されている理由

は良くわからない。坂根誠は、①の命以が果たされなかったために②において高御産巢日神の介入が必要とされた」と説く。それはあり得るかも知れないが、②の文意を、「高御産巢日神が天照大御神の命を以て」と解する点は問題がある（坂根誠『古事記』国譲り段・天孫降臨段における命令の主体）『青木周平先生追悼 古代文芸論叢』二〇〇九年一月月）。

○天安河

高天原にある河。天照大御神と須佐之男命との「うけひ」は天安河をはさんで行われた。後の葦原中国平定神話の中で、天尾羽張神が天安河の水を逆さまに塞ぎ上げて道を塞ぐという場面が出てくる。

○八百万神・思金神

ともに、天の石屋神話の中に登場している。本注釈（十八）「天の石屋②」（『古事記學』四号）参照。

○道速振荒振国神

賀茂真淵『冠辭考』に次のようにいう。「こはいちは

やぶる神てふ語なるを略きていへり。古事記には借字にて道早振云々と書き、紀には、理を以て殘賊云々と書きたり。ちはやぶるのちはいちを略けり。そのいちはいつと音通ひて、強き勢をいふが故に、いつに稜威の字を紀には書きつ。はやとは古事記に伊登志和氣王といふ王を、垂仁紀には膽武別命とかきたり。訓と義を相照し見るに、膽は伊都を略けること右にいふが如し。としは疾きなり、はやきなり、武きなり。さればちはやははその武く疾きに同じぞかし。これに従うのが良いか。新編全集も「動詞イチハヤブ（甚速）の連体形イチハヤブルの転。勢い激しく振る舞うの意。「道」「振」は借字」とする。

○言趣

『古事記』では葦原中国平定の場面、中卷神武天皇東征の場面、景行記倭建命の西征・東征の場面等において、十一例の「言趣」「言向」が見られる。「言趣」「言向」の下に「和」「和平」「平和」の語を伴う場合が多い。コトムケの語義については、確定したとはいえない状況

にある。コトが「言」であることは概ね定説化しているといえるが、その「言」が行為の主体に属するのか、客体に属するのかによって理解は異なる。こちら側の「言」によって、ということか、相手側の「言」をか、という違いである。ムケについては、これが下二段動詞であることから、他動詞として「くを向ける」と解釈するか、下二段動詞の使役用法と取って、「くをしてくを向かせる」と取るかで分かれる。従って、「こちら側の言によって相手を向かせる（従わせる）」（青木周平説）、若しくは「向ける（従える・平定する）」（西宮一民説・松田浩説）という理解と、「相手の言をこちらに向かせる（服従を誓わせる）」（神野志隆光説）といった理解に分かれる。なお、『常陸国風土記』香島郡の香島郡設立の沿革を記す記事の分注に、「事向」の例が二例見られる。この二例を『古事記』の用例検討の参考にするべきか否かも問題となる。なお、諸説の出典等については、『補注解説五』「言趣」「言向」の項を参照のこと。

○天菩比神

天照大御神と須佐之男命とのウケヒの場面で、天照大御神の玉から出現（出現させたのは須佐之男命）した五男神のうち、天忍穗耳命の次に出現した神。うけひ神話の場面には、この神の子の建比良鳥神が出雲臣等の祖となることが記されている。

○媚附

『日本書紀』九段正文には、「即ち天穗日命を以ちて往き平けしめたまふ。然れども此の神、大己貴命に倭媚び、三年に比及るまでに、尚し報聞さず。」とあって、『古事記』と同様に「媚」が記された後、「故、仍りて其の子大背飯三熊之大人 大人、此には于志と云ふ。亦の名は武三熊之大人といふ、を遣す。此、亦還其の父に順ひ、遂に報聞さず。」というように天穗日命の子神のことも記される。また、「出雲国造神賀詞」では、「出雲の臣等が遠つ神天のほひの命」が地上世界の「國體」を見に派遣され、地上の様子を報告した後、「己命の兒

天の夷鳥の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・顯し事事避さしめき。」と記す。天のほひの命自身は視察・報告という役割だが、子神が平定の主神として国譲りを成功させている点で、『古事記』『日本書紀』と大きく異なるのは、天のほひの命が出雲臣等の始祖神である故であろう。いずれの話にも「媚」が見えるのは、この神話と「媚」との結び付きの強さを感じさせる。飯泉健司は、「神賀詞は祭祀的な視点から「媚」を捉えたので、功績を語る文脈で「媚鎮」と表現した。一方、『古事記』『日本書紀』は「媚」を政治的な観点から捉えさせようとしているので、裏切り・不忠・反逆のイメージをこの神に付与する「媚附」「佞媚」の語を用いる」と説き、朝廷が神賀詞の主張を容認した所以については、「政治理念上または国家的イデオロ

ギー上は不利益な神を追放・殺戮せざるを得ぬとしても、実際の神祇政策の段となると、やはり、神を手厚く敬う旧来の方法を行わねばならなかった」という事情を想定している（飯泉健司「アメノホヒの「媚」―八世紀初頭神祇政策の視点から―『古事記研究大系5 I 古事記の神々上』高科書店、一九九八年六月）。

○不復奏

天神の「命以（ミコトモチ）」「言因（コトヨサシ）」によって「言趣（コトムケ）」がなされ、それが成し遂げられた時に「復奏（カヘリコト）」することによって「命以」が完結するという「コト」の循環の論理が見受けられる。従って、「不復奏」は「言趣」が成し遂げられていないことを端的に示す表現となっている。

なお「カヘリコト（復奏・覆奏）」については、【補注解説六】参照。

補注解説

【補注一】韓神

韓神は、『古事記』の大年神系譜において大国御魂神に次いで二番目に登場する神である。「からくに」「からひと」の「から（韓・漢・唐）」は異国の意であるから、韓神も異国の神、渡来神の意に解するのが通例である。そのような神がなぜ穀物神・食物神である大年神の神裔とされるのかという点については、福島秋穂「大年神の系譜について」（『記紀神話伝説の研究』六興出版・昭63）が「稲作の文化が朝鮮半島より我国へ伝来したこと」を系譜で示そうとしたのではないかと言ひ、志水義夫「大年神系譜の考察」（『古事記生成の研究』おうふう・平16）は系譜が倭国と韓国を対比する文脈を形成し「列島から半島まで広がるひとつの世界」を作り上げていると述べる。しかしこれらの説では、韓神の存在理由が単に「朝鮮半島の神」という意味しか担っていないことになり、その神の性格が明らかになっ
ていない憾みがある。またその立論の前提となっている「韓神＝朝鮮半島の神」という理解についても、改めて検証が必要であろう。

『万葉集』では、朝鮮三国に対してではなく、中国に対して「韓国」と表記している（16―三八八五、19―四二四〇、四二六二）ことは注意される。従って「韓」の字は広く外国を指し、朝鮮半島に限定されるものではないことがわかる。また『古事記』の神統譜上に位置を占めることからすれば、この「韓神」は一般名詞ではなく、固有名と考えなくてはならない。飯泉健司『古事記全講義』（武威野書院・令4）は、「百姓殺牛用祭漢神」（『続日本紀』延暦十年九月十六日条）や「依漢神崇而禱之」（『日本靈異記』中卷五縁）の「漢神」と韓神を同一視して、殺牛祭祀

が雨乞い儀礼であるため農耕に関わり大年神系譜にも連なつたと見るが、同じ「カラの神」異国の神」ではあるが用字が区別されており、神に対する扱いかかなり異なっていることからすると、「漢神」は一般名詞だが、「韓神」は固有名と見て、区別して考えることにしたい。

「韓神」が一般名詞ではなく固有の神格と見做されていたからこそ、それを祭神とする神社も存在した。平安京の内裏には「韓神社」が鎮座し、韓神が宮中で祀られていた。『延喜式』神名帳・宮中神三十六座のうち、「宮内省に坐す神」三座が「園神社」と「韓神社」二座である。また四時祭式などに「園韓神祭」についての規定がある。春二月と冬十一月の丑の日に行われ、宮中祭祀の中でも比較的重要な位置を占めていたことが窺える。祈年祭と新嘗祭に連動しているところを見ると、農耕に関係がある祭儀であつたかと思われる。園韓神祭とは別に、内膳司式に「園神祭」の規定があり、京北園・長岡園・奈良園・山科園・羽東志園・奈突園・政所に園神が祀られているとあるので、園神は文字通りの「園」の神、すなわち庭園・菜園の神と考えられる。園の神ならば土地の神でもあり、また農耕にも深く関わる。「園池司」が宮内省所属であるので、園神が宮内省の祭る神となつていたのであろう。諸資料において韓神と園神はしばしば一対のものとして扱われる。農耕に関わる大年神系譜に園神が登場しないのは不審だが、韓神が系譜に登場する理由は、園神に近い神として土地神的性格が附与されていたからなのかもしれない。系譜において韓神と並置される大国御魂神は、その名が明らかに地霊であることを意味している。

韓神の地霊的性格については、『江家次第』が引く「口伝」に示されている。その伝えによれば、園・韓神は平安遷都以前から山背の地に鎮座していたが、遷都に際して造宮使が他所に移転させようとした。しかしその時託宣があり、二神はそのまま山背に留まつて王都の守護をせよと命令があつたので、宮中に祀られるようになったのだという。

同様の話は鎌倉時代の『古事談』にも見える。折口信夫「序にかへて」（西角井正慶『神楽歌研究』畝傍書房・昭16）が、韓神は「平安京の地主神」だと言うのは、この伝えに拠っている。これによれば韓神にも園神と同じく地霊的性格があったことになる。

『古事記』の大天神系譜が平安朝の加筆だとする説は古くからあるが、西田長男「曾富理神」（『日本神道史研究』第十巻）講談社・昭53）は、韓神が平安遷都を契機に祭祀されるようになった神であることを根拠として、『古事記』の平安朝成立説を唱えた。しかし『江家次第』が引く「口伝」を根拠にして、韓神の祭祀が平安遷都以前に全く行われていなかったとまで断定することはできない。『新抄格勅符抄』には「大祝詞命神一戸 大和国 天平神護元年奉充 園神廿戸 韓神十戸 並讚岐国 同年奉充」という神封（封戸）を定めた太政官牒があり、これによれば韓神はすでに天平神護元年には祀られていたことがわかる。さらに『大倭神社註進状』の「園韓神社三座」の項目に引かれた「大神氏家牒」には、「養老年中、藤史、亦建園韓神社、奉斎焉」とあり、養老年間に藤原不比等が園韓神社を創建したことが伝えられている。「亦」とあるのは、不比等が率川神社を創建したという記述を受けており、園韓神社は率川神社の近くに建てられたという。その園韓神社が、現在も奈良市内に鎮座する漢国神社である。『元要記』巻二十七「漢国社」の項目には、園韓神社の創建が養老元年だと記されており、貞観元年に大和の漢国社から平安京の宮内省に園韓神が勧請されたとも記している。これは『江家次第』が引く「口伝」とは、時期も経緯も全く異なる伝えとなっている。これらの諸資料の確実性については一様ではないだろうが、院政期の『江家次第』が引く口伝の方が、大神氏の伝承や漢国神社の社伝よりも信憑性が高いとは決めつけられない以上は、韓神の祭祀がすでに奈良時代に行われていた可能性をそう簡単に否定することはできない。従って『古事記』に韓神の名があることを格別不審視する

必要はなく、むしろ『古事記』を起点にして韓神を考えるべきだと思われる。

それにしても韓神がどのような神であるのか、またそれがなぜ大年神系譜に組込まれているのかといった疑問は、まだ十分に解明されていない。宣長『古事記傳』は「名ノ義未ダ考ヘ得ず」と放り出している。西郷信綱『古事記注釈』は、「カラが韓だとすれば、それは宮内省のつかさどる木工・鍛冶・土工等、カラ渡りの技術とかかわるのだろうか。しかしその祭り方にそうした気配がまったくない。あるいは韓人の祀っていた神が、遷都とともに地主神として遇されたものか。それともカラは莖で、園神が菜の神であるにたいし、韓神は稲莖・粟莖などの神か」と、三つの案を示して大いに判断に迷っており、さらに「補考」では「スサノヲが新羅に渡ったという伝承（紀一書）を古事記はこのような形であらわしたのだということになるか」という第四の案も記している。

ここで西郷氏が列挙している案のうち、第三案を継承し発展させた論が、今井優「神楽・東遊の新研究」（『武庫川女子大学紀要』31集、昭59・2）である。今井氏は「韓」を借音文字とし、「から」は「いなながら」（稲幹）、「あはから」（粟莖）の「草木の幹」の意であり、韓神は「草木の成長を司る神」だと考えた。韓神が植物とくに穀物に関わる神であるならば、園神との繋がりも理解しやすく、また大年神との繋がりも理解しやすくなるという利点がある。しかしこの説では、どの資料でも常に「韓神」と表記され（中世以後には「唐神」と表記した例もある）、「柄神」「幹神」などと書かれることも、仮名書きにされることもない理由を説明し難い。

西郷氏が挙げる第二案が現在の通説であり、平安京の立地はもともと秦氏の所有で、それゆえ地主神が秦氏の祀る韓神であったのだとする説である。この立場を主張する代表的な論としては、小林茂美「韓神の芸態論序説」（『國學院雜誌』昭41・1〜2）や、上田正昭「大年神の系譜」（『古代伝承史の研究』塙書房・平3）などがある。しかし、

韓神を秦氏の奉斎神と考えたときに支障となるのは、「から」というのが自称ではなく他称であるという点である。渡来系氏族が自らを「から人」と称することがないように、秦氏が自らの奉斎神を「外国の神」と呼ぶはずはない。韓神という呼称が「在来の人々」の視点によるものであり、秦氏がそのような名で呼ぶわけがないということは、古橋信孝「園神・韓神」（『平安京の都市生活と郊外』吉川弘文館・平10）がすでに指摘している。「から神」という呼称自体に外国を疎外あるいは蔑視あるいは対象化する視点が含まれていることには、やはり無視できない重大な問題が孕まれていると言わざるをえない。

宮廷御神楽には「韓神」という曲があり、「採物」歌に続いて演奏されることになっている。その詞章は、近世期の伝本では「われ韓神の韓招ぎせむや」となっているが、平安時代の複数の写本には「われ韓神は韓招ぎせむや」「われ韓神も韓招ぎせむや」となっており、後者が本来の型であったことが知られる。後世の型では、「私は韓神を招こう」となるが、古い型では「韓神である私が、韓流に神を招こう」となる。時代が経つにつれて、韓神自身が神招ぎをするという本来の型の意味するところが理解できなくなったため、「韓神は」が「韓神の」にわかりやすく改変されたという経緯が推測できる。

韓神が「韓招ぎ」をするという本来の型から想像できることは、「韓招ぎ」なるものが正統の神招ぎに対する「もどき」であったという可能性である。このように見るなら、韓神の曲が「採物」に對置されるような位置にあることにも説明がつく。神降ろしの「採物」歌が神楽の中核であり正統であるとすれば、その「もどき」として演じられたのが韓神の「韓招ぎ」であったということである。そもそも神自らが神招ぎをするということ自体が不合理で不自然であるわけだが、これを滑稽さを狙った演出として見るなら理解することができる。その場合、韓神は道化役ということに

なるが、そのような演出法は隼人舞が溺れる仕草で笑わせるのと同じように、服属儀礼のひとつの型として見る事ができる。この見方は高橋文二『神楽歌』の世界』（『物語鎮魂論』桜楓社・平2）が「秦氏の、天皇に対する従属、忠誠の表明」と述べたところに近い。だが大化前代なら知らず、果たして平安朝の宮廷において、功労ある秦氏がそこまで卑屈になって服従を誓う儀礼を行う必要があったのだろうかという疑問は拭えない。秦氏が自らの奉斎神を「韓神」と呼ぶはずがないということと併せて考えるなら、韓神と秦氏とは関係がないと見た方がよいのではないかと思われる。

「韓」という語は特定の国を指示するものではなく、漠然と日本（やまと）に対する「外国（外部）」という意味を担っていると考えられる。そして「韓神」という呼称には、山人や国栖や隼人や蝦夷といった「蛮夷」に対する蔑視に類したニュアンスが籠められているのではないだろうか。朝廷はかれら服属民を蔑視しつつも、同時に化外の民が持つ呪的機能に対して期待してもいた。韓神に宮廷の守護を任せたとこのように、隼人に宮廷の守護を任せたと同じような考え方に基づいているのだろう。神楽の「韓神」が隼人舞や国栖奏などと同じ服属芸能であるとすれば、韓神とは、朝廷に服属した外来の神一般を象徴する存在であったと考えることができる。

なお、『大倭神社註進状』が引く「旧記」には、園・韓神がスサノヲの子孫であり、疫病から守る神であるとも記されている。だとすると韓神は、『備後国風土記』逸文に登場する武塔神にも近似してくる。武塔神もその名から外来の神であると考えられる。防疫神は同時期に疫神でもあり、そのあたりに外来の神たる「韓の神」と呼ばれる由縁があるとも考えられる。疫病は共同体の「外部」から来るものであり、それに打ち克つ呪力を持っているのは、疫病と同じ「外部」から来た神だという論理である。古橋氏前掲論は、夢告で「唐朝の神」が防疫を約束して祭祀を要求

したという『春記』永寿七年五月廿八日の記事を挙げ、「威力のある疫神をカラから来たと幻想した」考え方があったことを指摘している。園韓神社の創建が三輪山祭祀の一環であったという大神氏の伝承を考えてみても、韓神祭祀が疫病鎮祭を目的として開始された可能性はありうるだろう。大物主祭祀は疫病鎮祭を目的として始まっているが、大物主神は大和の地霊・地主神でもある。地主神が崇りを起こすことがあり、その崇りが疫病流行という形をとるということを考え併せるなら、韓神が土地神である園神と対にされるようになった理由も、韓神が地霊である大國御魂神と兄弟関係にある理由も、疫神と地霊が習合され同一視されていたからだとも考えられる。しかしまだ謎は多く、その解明は後考に俟たなければなるまい。

〔土佐秀里 日本上代文学〕

【補注二】阿須波神・波比岐神

大年神系譜に登場する阿須波神・波比岐神の名義解釈とその研究史については、すでに藤本頼生「『古事記』神代巻に登場する異名同種神の解釈の再整理と地域分布」（『古事記學』6号、令2・3）に詳細に論じられているので、先行諸説の整理や祭神とする神社とその分布などの問題については同論文に委ね、ここでは古代文献の記述に現れた二神の性格に問題を限定して略述しておく。

まず、『延喜式』神名帳・宮中神三十六座の中の「座摩巫（いかすりのみかんなぎ）の祭神」五座を見ると、生井神・福井神・綱長井神・波比祇神・阿須波神の名が挙がっており、うち二神が大年神系譜の波比岐神と阿須波神に一致する。これに呼応して「祈年祭祀詞」にも「座摩の御巫の称辞竟へ奉る皇神等の前に白さく、生井・栄井・津長井・阿須波・婆比支と御名は白して、辞竟へ奉らくは、皇神の敷き坐す下つ磐根に宮柱太知り立て、高天原に千木高知りて、

皇御孫の命の瑞の御舎を仕へ奉りて、天御蔭・日御蔭と隠り坐して」とあり、座摩五神が宮殿造営に関わる神として登場している。『古語拾遺』を見ると「坐摩、是大宮地之靈。今、坐摩巫所奉斎也」とあり、座摩神とは宮中の地主神ということになる。座摩五神のうち生井神・福井神・綱長井神はその名から判断すれば井戸の神と推測され、土地との関りが窺えるので、阿須波神・波比岐神も土地に関わる何かを意味しているのだろう。

ちなみに『新撰字鏡』には「崩れた岸」を意味する「阿須」という語があり、『万葉集』にも東歌に二例「あず」という同義の語が見られるので、阿須波神の名と関係があるのかもしれない。あるいは、「あずか(明日香)」の語構成がア+スカであるとしたら、「あずは」もア+スハで、信濃の「すは(諏訪・須波)」と同一語源とも考えられる。また『万葉集』には意味不明の「葉非左」という語があり、あるいは波比岐神と関係がある語かもしれないが、意味はわからない。なお伊勢内宮に「屋乃波比岐神」が祀られており、その名からは家屋との繋がりが感じられるが、しかし資料上の初見となる『建久年中行事』には「矢乃波波木神」とあるので、これはもともとは波比岐神とは関係がなく、「箒神(ははきがみ)」であった可能性が高く、後世に至って波比岐神と習合したとも考えられる。

踐祚大嘗祭式の拔穂条には「齋院に祭る神」八座として、御歳神・高御魂神・庭高日神・大御食神・大宮女神・事代主神・阿須波神・波比岐神の名が挙がっている。御歳神(大年神)と庭高日神(庭高津日神)は大年神系譜にも現れており、また大御食神も大年神と関りが深い。大年神は穀物神と考えられるから、その神裔が大嘗祭の拔穂に関わることは必然性がある。祈年祭も豊穰祈願の祭祀であるから大年神の神裔が関わることに必然性があるが、祝詞の文脈上は農耕神というより宮殿造営に関わる神として登場している。『古事記傳』以来、阿須波神・波比岐神は家屋の神と解されるのが通例となつているが、必ずしも建造物そのものを司るとは限らず、建造物を建てる土地の霊と

捉えておくのがよいのではないか。土地の霊ならば、そこが農地となることもありうるので、穀物神やその祭祀に関わる必然性が見えてくる。阿須波神が登場する『万葉集』の防人歌も、地霊であることの裏付けとなろう。

庭中の阿須波の神に小柴さし我は齋はむ帰り来までに（20—四三五〇）

右の一首は、帳丁若麻績部諸人

右は上総国の防人歌である。平安時代には宮中に祀られ、また天皇王宮の地霊とされる神が、東国の民間でも祭祀されていたことは注目に値する。先掲の藤本氏論文によれば阿須波神・波比岐神を祀る神社は全国に分布しており、特に東国に多いことが知られる。また志賀剛「庶民的な宮中三神」（『神道史研究』8巻3号、昭35・5）は、阿須波神・波比岐神を「庶民的」な神としている。宮中の神といっても天皇の系譜に連なる神というわけではなく、天皇の祭祀に奉仕する精霊的な神として捉えておくべきであろう。右の防人歌の阿須波神祭祀がどの程度の規模で行われたものであるかははっきりしないが、阿須波神が防人の出立に際して無事安全を祈願する対象となった神であるということは間違いない。

この「庭」というのは「さ庭」「齋庭」などと同様に祭祀を行うための神聖な場所という意味であって（高崎正秀「『庭』其他」『万葉集叢攷』人文書院・昭11）、個人宅の庭園という意味ではあるまい。その点で西郷『注釈』がこの祭祀を「庶人宅神祭」と見て、阿須波神を「屋敷の神」としたのは適切ではない。この「庭」は個人の邸宅にあるものではなく、阿須波神も個人が祀っているわけではないだろう。ただ、「庭中の神」というのは変わった言い方で、神を齋場に勧請したのではなく、もともとその場所にいる神というニュアンスがある。これは特定の場所に鎮座する神霊ということの意味しているのであろうし、阿須波神を齋く「庭」が神のやしるであり、共同体にとっての神域であったことを

意味していると思われる。「柴刺し」の神事は宇佐八幡や南島などで行われており、祭祀の場である「庭」に結果と潔斎を行う意味があろう。作者は、この場所にまた帰って来られるようにと願って祭祀を行っている。この歌は他の旅の歌と同じく道中の安全を祈る歌ではあるが、他の旅の歌が通過点である境界で祭祀を行っているのとは異なっており、出発の地において祭祀が行われており、「この場所」に無事に戻ってくるのが祈願されている。この歌の阿須波神は、防人が帰ってくるべき故郷の地を守る神であり、その意味では産土神にきわめて近い性格の神であると言える。

万葉の阿須波神からは家屋との関りは窺えないが、土地との強い結びつきが感じ取れる。大年神系譜では阿須波神の直前に配された神が「庭津日神」であり、大嘗祭式にも「庭高日神」の名が並置されていた。阿須波神も神聖な「庭」にいる神であり、土地の霊として宮殿や共同体を守っている神なのではないだろうか。波比岐神はその阿須波神と一對のものとして現れているので、おそらくは似たような性格の神なのであろう。土地の霊であるならば、穀物神・農耕神である大年神に関りがあることも理解できる。

〔土佐秀里 日本上代文学〕

【補注三】大年神系譜記載の意義

大年神系譜の記載意義について考えたい。語釈でも触れたように、この系譜の中にみられる「韓神」「曾富理神」が祭られるようになるのは平安朝以降であるという指摘や、秦氏の祭る山城国の松尾神社に関する記述が見られる点などから、『古事記』偽書説とこの系譜が関連付けて説かれてきた経緯がある。『古事記』序文偽書説は現在もととえられているが（三浦佑之『古事記のひみつ 歴史書の成立』吉川弘文館、二〇〇七年四月等）、『古事記』本文の偽書説がほぼ認められなくなっている現状においては、仮にこの系譜に後世の要素が見られるとしても、それはこの系譜

部分に後世の手が入られたという可能性を示すものであって、偽書説の根拠とはならない。西郷注釈は、「古事記を平安初期に成ったものと断ずるのは、紛れもなく短絡である」としつつ、「大年神の系譜も平安朝に入ってからの上である、とする見解がやはりいちばん的中しているように思われる。そしてそれを手がけたのは、おそらく松尾社の社人あたりであつたろう」と述べている。勿論そうした可能性を全面的に否定することは出来ないにしても、これまで須佐之男命から大國主神に至る系譜があり、また大國主神の後裔系譜を掲載してきた『古事記』が、ここに大年神の系譜を載せてきたことには、『古事記』成立時において意図を持って記載したと考えることも出来るのではなからうか。西郷注釈が言うように後世の加上であるとみた場合に、なぜそれが出雲系の系譜、それも大年神の系譜に組み入れられたのが明らかではない。以下、あくまでも現存する『古事記』の本文として、ここに大年神の系譜が記されている意図について、検討して行きたい。例えば中西進は、

この雑居的系譜は、従来の系譜があくまで神々の世界だけで完了する神話だったのに対し、この系譜が、現代人たちが祭りを実修する神々を集めたことを意味している。その点で、この系譜は、生活に密着した功利性、現実性を持つといえよう。しかも、その功利的、現実的な系譜は、実りの大神である大年神の横に広がる系譜として語られているのである。

（『古事記を読む』天つ神の世界、角川書店、一九八五年二月）

と説くが、人間を描くことに対して希薄とされる『古事記』神話の中において、生活への密着・功利性・現実性という点がどこまで言えるか、疑問もある。

大年神系譜の記載意図を考えるには、やはりまずはここに登場する神々の神格を考える必要があるであろう。物語内に登場することの無い神々の神格を考える手掛かりとしては、神名の持つ意味から考えざるを得ない。西郷注釈は、

とくに農業と屋敷に縁のある神の名が多いのに注目したい。スサノヲの属性のうち生活的側面は、大国主神が政治化するとともに失われてゆかざるをえなかった。その疎外部分がこういう系譜として生き残ったのだとも考えられる。

と言い、西宮集成頭注は、「大年神の系譜は、大国主神の神話の流れの中では必然性がないといわれているが、そう考えるべきものではない」とし、須佐之男命系譜・大国主神系譜については国作りに参画した土俗神の系譜化であると言い、大年神系譜については、「渡来人の奉斎神を始めとして、有名神社の祭神および農耕文化の表象による神々の系譜化という特色をもつ」と説いている。農業・農耕との関連で神々が記載されているのは、これが「大年神」の系譜であるところからすれば、肯げるところではある。しかし、「有名神社の祭神」との関わりが何故ここに出てくるのかは不明である。こうした神々の名義から考えられることと、それが大国主神の国作り神話に続いて記されるといふ、記載箇所の問題とを絡めて、志水義夫は以下のように説いている（引用文中に「大年神第一系譜」とあるのは、聖神の誕生までを言い、「第二系譜以下」はそれ以降の系譜部分を指している）。

要するに、大年神第一系譜というのは農耕生活をベースとした、時間空間の神々の総論的系譜であり、そこに第二系譜以下、各論的系譜とでも言うべき農業神や農業生活の場としての屋敷神などが組み合わされ、列島から半島まで広がるひとつの世界、人間の生活空間を作りあげているのである。そこから少し視野を広げるとき、この系譜は直前の大国主神の国作りの話と対応しているのだと考えることができる。（「大年神系譜の考察」『古事記生成の研究』おうふう、二〇〇四年五月、初出は一九九七年一〇月）

志水は、第一系譜は大地と太陽と農耕暦の組み合わせであると言い、大国御魂神と韓神・曾富理神との関係を、

「天皇の領土としての大八州（大国）」と、その外側にある韓国という、いわば地理的文脈」として捉え、第二系譜以下を農耕生活との関わりで捉えることで大年神系譜全体のもつ意義を論じている。この系譜が大国主神の国作り神話の後に記されているところからすれば、国作りの話との対応で考えることも首肯できる。ただ、問題は何がどのように対応しているかであり、また、なぜここで須佐之男命の子神の世代に遡る形で、系譜としてここに位置づけたのか、ということではなからうか。

国作り神話、特にスクナビコナとの国作りにおいては、具体的な内容が記されていない。しかし風土記などの神話を参考にする限り、この二神の行動は農耕との関わりが深い（『出雲国風土記』意宇郡出雲神戸・飯石郡多祢郷、『播磨国風土記』揖保郡稲種山、「伯耆国風土記逸文」粟嶋など）。大年神系譜の中で農耕に関わる神名が多く見られるのは、それが二神による国作りの具体的内容を示すものである可能性はある。とするならば、それは対応というよりも、補足といった方が良いのかも知れない。抽象的にしか説明されない国作りの具体的内容を、神名の列挙で示すという方法である。

ここで改めて神々の神名を確認すると、国土、それも国内と海外とを含める形での国土に関わる神々と、祭祀に関わる神々と、農耕に関わる神々とに分類できることに気づく。農耕に関連する神名は、先述の通りスクナビコナとの国作りに関わるものであると考えられるが、祭祀（それも宮中や畿内の神々の祭祀）に関する神名は、スクナビコナとの国作りに続いて記される、御諸山神との国作りに関わるものと見ることはできないだろうか。海を光らして依り来た神は、自らを倭の青垣の東の山に祀ることを要求し、それによって国が「成」るであろうと告げた。これはもちろん後の崇神記にも繋がる、天皇治天下の条件ともなっていくものであり、天皇統治の中心地であるヤマトの神を

祀ることが重要視されている結果であると思われるが、神を祭祀することが国作り完成の条件であるということを示しているわけであり、そして大年神系譜の中に祀られる神が複数見られることを（しかも宮中や畿内の）考えれば、これらの神々も大国主神の国作り神話との関連で見ることが出来るのかも知れない。そしてもうひとつは、国土（国内・国外）に関する神の出現であるが、支配領域の国土の掌握ということと考えることが出来るであろう。後の天孫降臨神話で「韓国」が記されるのは、それが天神—天皇の統治領域として意識されているからであり、また仲哀記における新羅平定によって国内・国外が統治領域として確定するという『古事記』の流れ（神野志隆光「応神天皇の物語—天皇の世界の秩序の確立—」古事記研究大系6『古事記の天皇』高科書店、一九九四年八月）の中にあつて、葦原中国平定に先立って、あらかじめ国外をも国作りの範囲に含める意図をもつて「韓神」「曾富理神」が登場しているのではない。坂本勝は、大年神の系譜にみられる「韓神」「曾富理神」について「渡来系の神々をまとめて大国主を含むスサノヲの系譜の中に定着させることに意義があつた」とし、

大陸、半島からの人の渡来と定着という「歴史」の事実を一種の「同化」思想によつて神話的に表現したものであり、天つ神と国つ神の二元的世界に「異国」を取り込んで国譲り神話の最終的な仕上げをもくろむ意図の現れではないか

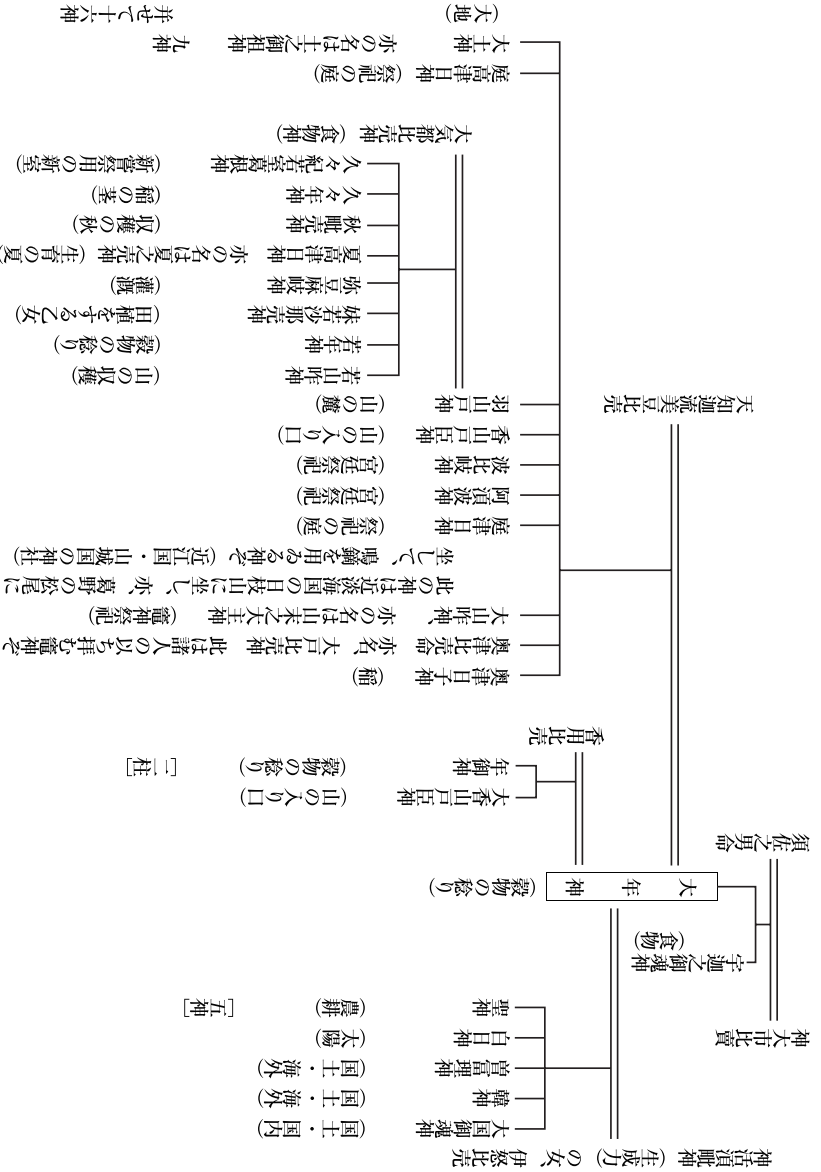
と論じている（「応神記の構想」古事記研究大系3『古事記の構想』高科書店、一九九四年一二月）。

以上のように、国作り神話及びその後の『古事記』の展開と絡めて考えることで、大年神系譜記載の意義はある程度理解し得るのではないか。但し問題となるのは、何故大国主神の国作りに関わる系譜記述が、大国主神、若しくはその世代に直結するものとして位置づけられず、その数世代前の、須佐之男命の子神世代の系譜として記されるのか、

ということである。縦ではなく、横に広がる系譜は、領有する国土の広がり、作られるべき世界の広がりを示すものであると思われるが、それが世代を遡つての系譜記述で示される意図を考えなければならぬ。それは須佐之男命の後裔系譜、大国主神の系譜、そして大年神系譜と三箇所互って系譜を記載している意義、及び、中巻以降の天皇系譜と同じ形式を以つて出雲系の神々の系譜を記している意義と併せて、更に考えていかなければならぬ問題ではあるのだが、ひとまず今回のところは、以下のように考えておきたい。

須佐之男命は八俣大蛇退治によつて出雲世界の秩序化を果たした。その六世孫である大国主神が国作りを行うわけだが、その作るべき世界を、大国主神誕生よりも前の世代に位置づける、すなわち国作りの前提となる世界を予め提示するという意図を持っていたのではないか。八俣大蛇退治神話は、その登場する神の名（アナツチ・タナツチ・クシナダヒメ）からも農耕神話としての側面も見られ、また須佐之男命の出雲降臨前にオオゲツヒメ殺害による五穀の起源神話が位置づけられているところから見ても、須佐之男命から大国主神に至る間に農耕的な要素が地上世界に定着していることを前提として国作りが行われているのではないか。大国主神による国作りがきわめて抽象的に描かれるのは、この須佐之男命から大国主神に至る間の地上の進展というものが含意されているが故とも考えられる。それならば須佐之男命系譜が記されたすぐ後に大年神系譜を記載しても良さそうなのであるが、やはり大国主神の国作りとの相互補完関係ということが意図された結果として、ここに記載されたものと考えられる次第である。

〔大年神の系譜〕



【補注四】「いたくさやぎてありなり」

国譲り神話の初発において天忍穗耳命は「豊葦原の千秋長五百秋の水穂の国は、伊多久佐夜藝弓有那理（いたくさやぎてありなり）」と発言する。この発話内容は中巻・神武天皇条においても反復され、熊野の高倉下の夢の中で、天照大御神と高木神が「葦原の中つ国は、伊多玖佐夜藝帝阿理那理（いたくさやぎてありなり）」と発言している。巻を越えて繰り返し用いられている点や、意識的に仮名表記されている点からすれば、このフレーズが定型化された言い回しであり、口頭伝承の構成要素である反復可能な決まり文句（フォーミュラ）であったことが推測できる。「いたくさやぎてありなり」というのは、天つ神から見た葦原中国の状態を述べたものであり、文脈上、天つ神に統治される前の無秩序な状態を否定的・批判的に述べた措辞として理解されなければならない。

では、国がひどく「さやいでいる」ように見える状態というのは、どのような状態を指しているのだろうか。天忍穗耳命の発言を受けて天照大御神は、「此の国（葦原中国）は、道速振る荒振る国つ神等が多に在り」と言っている。ここで、「さやぎてあり」という状態は、神霊が「ちはやぶる荒ぶる」状態を意味していると考えてもよさそうである。ここに言う「国つ神」とは固有名を持った神々ではなく、土地の霊とか自然界の精霊のような原始的な土着の神霊を漠然と指していると見た方がよい。

葦原中国が無秩序な状態にあるということを、『日本書紀』巻二・第九段では、「彼の地（葦原中国）には、多に蚩火の光る神と蠅声なす邪しき神とが有り。復た、草木成に能く言語ふこと有り」（本書）とか、「残賊強暴横悪の神有り」（二書第六）などと叙述している。いずれも精霊や邪霊が盛んに活動しているさまの叙述である。記紀の文脈の類似

関係から言えば、これらは「いたくさやぎてありなり」に相当する叙述ということになる。第八段にも、国つ神を代表する神であるはずの大己貴神が、「葦原の中つ国は、本自り荒芒び、磐石・草木に至るまで威に能く強暴かりき」（第八段一書第六）と発言しており、統治前の葦原中国は無秩序状態にあるという天つ神と同じ認識を示している。また出雲側の主張であるはずの「出雲国造神賀詞」にも、「葦原の水穂の国は、昼は五月蠅如す水沸き、夜は火瓮如す光る神在り。石根・木立・青水沫も事問ひて、荒ぶる国在りけり」とあり、書紀に一致する表現が多く見られる。こうした叙述は、自然界の精霊の活動が盛んである状態を描写しており、国土の始原の風景を描いていると見てよい。

『古事記』には、須佐之男命の啼泣によって「悪しき神の音、狭蠅如す皆満ち、万物の妖、悉に発りき」という状況が出来したとか、天照大御神の石屋戸隠りによって「万の神の声は、狭蠅なす満ち、万の妖、悉に発りき」という状況が出来したという叙述も見られる。これらも邪霊が盛んに活動するさまの描写であり、統治されていない無秩序状態を表現するものである。精霊や邪霊が「ちはやぶる・荒ぶる」状態とは原初的な野生の状態であり、王権の論理からすれば、統制されなければならぬ無秩序状態だと見做された。「大殿祭祀詞」に「言問ひし磐根・木の立ち・草のかき葉をも、言止めて」とあるのを見れば、精霊の自由な活動が停止することが、王権秩序の確立と連動していると認識されていたことが窺える。「草木言語」が「言問はぬ草木」へと変異するのである。

『日本書紀』神武即位前紀を見ると、熊野の高倉下の夢の中で、天照大神が「葦原の中つ国は、猶ほ聞喧擾之響焉」（午年六月条）と発言しているが、そこには「聞喧擾之響焉、此は左擲寛利奈離（さやげりなり）と云ふ」という訓注が附されているので、「いたくさやぎてありなり」に近似した表現であることがわかる。「聞」が「なり」に相当するので、「さやげり」に相当するのは「喧擾之響」ということになる。この天照大神の発言も葦原中国が無秩序な

状態にあることを述べるものであるが、その無秩序ぶりが「喧擾之響」という騒音に象徴されている。そしてその騒音を言い表すにふさわしい倭語が「さやぐ」だということになる。

従って、「さやぐ」とは「音を立てる」という意味となり、上掲の無秩序叙述で言うところ「五月蠅なす」とか「草木言語」といった音声に関わる表現がそれに相当することになる。「大殿祭祀詞」には「掘り堅てたる柱・桁・梁・戸・扉の錯ひ、動き鳴る事無く、引結べる葛目の緩ひ、取茸ける草の噪き無く、御床つひの佐夜伎、夜女のいすすき、いづつしき事無く」とあり、建物の各部分が「音を立てる」ことが、忌わしい現象だと考えられていたことが窺える。この祝詞では床がきしむことを「さやき」と言っており、しかもそれが精霊「ひ」の仕業だと考えていたらしい。このように精霊・邪霊の活動は雑音や騒音を伴うものとして観想されており、その状態を表現したのは「さやぎてあり」とか「さやげり」であったと考えられる。

『古事記』には「いたくさやぎてありなり」の他にも、次のような「さやぐ」の用例が見られる。

イ …あやかきの ふはやが下に むしぶすま にこやが下に たくぶすま 佐夜具が下に… (神代・記五)

ロ 狭井川よ 雲立ちわたり 畝傍山 木の葉佐夜藝奴 風吹かむとす (神武・記二〇)

ハ 畝傍山 昼は雲とゐ 夕されば 風吹かむとそ 木の葉佐夜牙流 (神武・記二一)

いずれも歌謡中の用例であり、「いたくさやぎてありなり」が会話文中の用例で、ともに仮名書きであることからすれば、「さやぐ」が口頭語的な表現であったことが推論できる。「さやぐ」に対応する訓字が存在しないのもそのためであろう。

イは八千矛神話の中の須勢理毘売の歌で、引用箇所は夜具の心地よさを叙述した件である。軽さを言う「ふはや」や、

柔らかさを言う「にこや」に対し、「さやぐ」は櫛のやや硬い感触を言い、ざわざわと音がすることを言うかと思われる。この歌は夜具を称讃して同衾を誘うという文脈であるから、この「さやぐ」には否定的な意味はないはずである。ただ、「音がする」ということは、そこに何らかの「動き」があることを示唆していることは言えるだろう。

口・ハは「木の葉」が風に吹かれてざわざわと音を立てるようすを言う。この二首は、神武記の文脈では内乱の予兆を告げる不穏な歌ということになっている。そのような解釈が成り立ちうるのは、木の葉の「さやぎ」が精霊の活動であり、葦原中国の「さやぎ」に類似した混乱や騒擾のイメージを喚起しうるものだからではないかと考えられる。歌そのものが不吉な内容というわけではないのだが、「さやぐ」という語に喚起力があるため、過剰な再解釈が可能となるのであろう。植物が発するざわめきが、不安を掻き立てる音として感受されることがあったということは言うてよいだろう。

なお「さやぐ」と語基を同じくすると見られる擬声語に「さやさや」があり、「さやぐ」が「ゆらく」「さわく」などと同じく擬声語に由来する動詞であることがわかる。「さやさや」は『古事記』歌謡に用例があるので、併せて検討しておく。

二 誉田の 日の皇子 大雀 大雀 佩かせる太刀 本つるぎ 末ふゆ ふゆ木の すからがした木の 佐夜佐夜

(応神・記四八)

ホ 枯野を 塩に焼き 其が余り 琴に作り 掻き弾くや 由良の門の 門中の海石に ふれ立つ なづの木の 佐

夜佐夜

(仁徳・記七四)

いずれの「さやさや」も歌中において囃子詞としても機能しているわけだが、基本的には「木」が「音を立てる」さまを表す語であり、それが大雀の太刀や枯野の琴が発する音の比喩となつていたのであろう。二の太刀も、ホの琴も、その靈性が讚美される対象として歌われているのであるから、「さやさや」という音は靈的な呪力を發揮する音であつたと考えてよいだろう。従つて、「さやさや」は植物の発するざわめきであるとか、靈的な音という意味では「さやぐ」とも共通するが、当該二首の文脈においては祝福すべき音であり、否定されるべき雑音や騒音ではない。なお『古語拾遺』や『先代旧事本紀』に「さやけ」が「竹葉声也」と注されていることからすると、明瞭の意を表す「さやに・さやかに・さやけし」といった語も「さやぐ」と語源的に連関する可能性はあるが、これらの用法はそのほとんどが視覚的なもので「さやぐ」とは傾向が異なり、また実際の用例の多くが訓読において「きよし」と区別がつけにくいという問題もあるので、これらの語についての検討は省略する。

『常陸国風土記』茨城郡高浜条に載る次の歌謡も「さやぐ」の用例かと思われるが、本文に乱れがあり、意味がよくわからない。

へ 高浜の したかせ佐夜久 妹をひ 妻といはあや ことめしつ

一首の意は明瞭ではないが、海辺を吹く風の音を「さやく」と言っているのであろうから、これを「さやぐ」の用例に加えても他の用法とは矛盾しない。本文に乱れがあるため確言はできないが、「さやぎ」との対比において「妹」への恋情を募らせている歌として解することができる。

『万葉集』にも「さやぐ」の例はあるが、波や鳥や人がざわめきを発することを表す「さわく」（同根の語に「さわさわ」「さるさる」がある）に多数の用例があるのと較べて、用例がきわめて少ないのは不思議である。仮名

表記の確例は、わずかに二例しかない。

ト 葦辺なる荻の葉左夜藝 秋風の吹き来るなへに鴈鳴き渡る (10—二一三四)

チ 小竹が葉の佐也久しも夜に ななへかる衣にませる子ろがはだかも (20—四四三二)

二例ともに「葉」が「さやぐ」という例である。トは神武記歌謡にも似ており、自然現象の連鎖が歌われる。荻の葉の「さやぎ」は秋風によつてもたらされ、雁の到来を招き寄せている。「さやぎ」が予兆となっているとも言える。昔年防人歌チの、霜夜に「さやく」笹葉は、人肌の温もりと対比される。植物の「さやぎ」との対比によつて、「子ろ」への恋情がさらに掻き立てられており、次に挙げる人麻呂歌の発想にも近似したところがある。

万葉の「さやぐ」の確例は右の二例にとどまるが、次の人麻呂歌(石見相聞歌)も「さやぐ」の用例に挙げられることが多い。ただしこの歌には「さやぐ」以外の異訓がさまざま提案されており、確例とすることは躊躇される。

リ 小竹の葉はみ山も清に乱友吾は妹思ふ別れ来ぬれば (2—一三三)

三句「乱友」は「ささ」「さやに」との類音から「さやげども」または「さやぐとも」と訓まれることが多いが、「乱」字の訓としては全くの異例となるため、「まがへども・まがふとも」とか「みだれども・みだるとも」といった異訓も提案されており、今なお訓読が決着したとは言い難い難い段階にある。

万葉集中の「乱」字は、単独用法では「みだる」または「まがふ」と訓まれており、「さやぐ」と訓んだ例は他にはない。そのために「さやぐ」の用例とすることには不安があるが、「みだる」は髪や緒など糸状のものに対して用いられ、「まがふ」は視覚的な混乱を言うのに対し、万葉の仮名書き歌(ト・チ)や神武記歌謡(ロ・ハ)の例を参照するに、「さやぐ」は植物の「葉」に対して用いられるという傾向が認められることは指摘できる。「小竹の葉」の様態

を表す動詞としては、「みだる」や「まがふ」よりも「さやく」が適しているとは言える。

りの歌い手は「妹を思ふ」ことに神経を集中させたいと願っているのだが、その集中を妨げるのが小竹の葉の「乱」である。その「乱」とは、風に吹かれた小竹の葉の群れが立てるざわざわとした雑音であり、山の精霊のざわめきであろう。字訓としては全くの異例となるが、語の用法傾向からすれば「さやく」という訓に妥当性はある。もしりの「乱」だけが例外的に「さやく」と訓まれうるとすれば、それは人麻呂が案出した独自の用字法であったからだと考えられる。万葉集中にきわめて用例が少なく、頻用されることのない倭語「さやく」は、ついにそれを書き表す適切な訓字を発見できなかった。訓字の固定化が進まなかったため、り歌の用字法が例外的で孤立的なものとなってしまうという経緯は充分想像できる事態である。

りを「さやく」の用例に加えるとしたら、その意味はチと同じく、精霊の活動が人間の心情と対立するという構図を形作っている。この構図は、葦原中国の「さやぎ」が高天原の秩序と対立するという構図に類似すると言えらるだろう。このように上代文献の「さやく」を検討してみると、その意味は植物などがざわざわと音を立てるということにあり、そのような響きは自然の精霊が盛んに活動しているさまを想起させるものであったということが明らかとなる。そして精霊のざわめきの声は、不安を掻き立てる「五月蠅なす」ものであり、秩序に従わない「荒ぶる」ものであった。葦原中国が「いたくさやぎてありなり」というのは、地霊や精霊がざわざわと音を立てて盛んに活動しているさまを表しており、国土が始原の状態にあるということを表象している。始原の状態は、秩序化を目指す天つ神の側からすると、ひどく無秩序な混乱した状態に見えるものであった。原初の神である自然の精霊は、天つ神⇨天皇に服従しなければならぬというのが、上代文献に共通して現れる王権神話の論理であったと考えられる。

【補注五】「言趣」「言向」

『古事記』では葦原中国平定の場面、中卷神武天皇東征の場面、景行記倭建命の西征・東征の場面等において、十一例の「言趣」「言向」が見られる。以下にその箇所を引用し、コトムケの対象には傍線を付す。会話文については、その発話者を（ ）で示した。なお、引用は新編日本古典文学全集本（小学館、一九九七年）による。

①（天忍穗耳命）「豊葦原の千秋長五百秋の水穂国は、いたくさやぎて有りなり」と告らして、……（高産巢日神・天照大御神）「此の葦原中国は、我が御子の知らさむ国と、言依さして賜へる国ぞ。故、此の国に道速振る荒振る国つ神等が多た在るを以為ふに、是、何れの神を使はしてか言趣けむ」（葦原中国の平定・当該条）

②（天照大御神・高産巢日神）「汝、行きて、天若日子を問はむ状は、『汝を葦原中国に使はせる所以は、其の国の荒ふる神等を言趣け和せとぞ。何とかも八年に至るまで復奏さぬ』ととへ」（天若日子の派遣）

③故、建御雷神、返り参る上り、葦原中国を言向け和し平げつる状を復奏しき。（大国主神の国譲り）

④（高倉下）「己が夢みつらく『天照大神・高木神の二柱の神の命以て、建御雷神を召して詔はく、「葦原中国は、いたくさやぎてありなり。我が御子等、平らかならず坐すらし。其の葦原中国は、専ら汝が言向けたる国ぞ。故、汝建御雷神、降るべし」とのりたまふ。……』といひき。（熊野の高倉下）

⑤故、如此荒ふる神等を言向け平げ和し、伏はぬ人等を退け撥ひて、畝火の白檮原宮に坐して、天の下を治めき。（久米歌）

⑥大吉備津日子命と若建吉備津日子命との二柱は、相副ひて、針間の氷河の前に忌筥を居ゑて、針間を道の口と為て、吉備国を言向け和しき。（孝靈天皇）

⑦(倭建命)然くして、還り上る時に、山の神・河の神と穴戸神とを皆言向け和して、参る上りき。(倭建命の熊曾征伐)

⑧爾くして、天皇、亦、頻りに倭建命に詔はく、「東の方の十二の道の荒ぶる神とまつるはぬ人等とを言向け和し平げよ」とのりたまひて、吉備臣等が祖、名は御鉏友耳建日子を副へて遣はしし時に、ひひら木の八尋矛を給ひき。(倭建命の東征)

⑨故、尾張国に到りて、尾張国造が祖、美夜受比売の家に入り坐しき。乃ち婚はむと思へども、亦、還り上らむ時に、婚はむと思ひて、期り定めて、東の国に幸して、悉く山河の荒ぶる神と伏はぬ人等とを言向け和し平げき。(野火の難)

⑩其より入り幸し、悉く荒ぶる蝦夷等を言向け、亦、山河の荒ぶる神等を平げ和して、還り上り幸しし時に、足柄の坂本に到りて、御糧を食む処に、其の坂の神、白き鹿と化りて来立ちき。(弟橘比売命)

⑪其の国より科野国に越えて、乃ち科野之坂神を言向け、尾張国に帰り来て、先の日に期れる美夜受比売の許に入り坐しき。(美夜受比売)

「言趣」「言向」の下に「和」「和平」「平和」の語を伴う場合が多い。コトムケの語義については、確定したとはいえない状況にある。コトが「言」であることは石坂正蔵の説によって概ね定説化しているといえるが(石坂正蔵一九四三)、その「言」が行為の主体に属するのか、客体に属するのかによって理解は異なる。こちら側の「言」によって、ということか、相手側の「言」をか、という違いである。ムケについては、これが下二段動詞であることから、他動詞として「くを向ける」と解釈するか、下二段動詞の使役用法と取って、「くをしてくを向かせる」と取るかで分かれる。「こちら側の言によって相手を向かせる(従わせる)」「青木周平一九八〇)、若しくは「言葉によって、相手を

こちらに向ける（従える）」（西宮一民一九九二）という理解と、「相手の言をこちらに向かせる（服従を誓わせる）」（神野志隆光一九七五）といった理解に分かれる。また、ムケの用法・機能を、上位主体語と下位主体語とで区分し、コトムケは上位主体語で「コトヲ向ケル」という語意があるとする入江潛説もある（入江潛一九八五・一九八八）。ここでどの説を支持するかを確定するものではないが、「一向く」の語群として解釈することには問題があり、「言＋動詞」の語群として検討すべきとし、「言」によって「向ケル（平定する）」意と捉えた松田浩の説（松田浩二〇一九）が現状では妥当性の高いものとして判断されようか。

いずれにせよ、前提として『古事記』はその神話文脈において「言」を重視しているということが指摘し得る。コトムケの文脈は、ミコトモチ・コトヨサシ・コトムケ・カヘリコトという一連の流れの中に位置づけられるものとして見ることができる。多田みや子は「言」の中軸を担うのは会話文であるとし、特に「問ふ」ことの意義について考察し、「問ふ」行為は混沌の中にいる者を、こちらに取り込み、秩序化する意義を担うと説いた（多田みや子一九九〇）。コトムケは、混沌とした状態を秩序化するという大きな枠組みの中で捉えられるべきものであり、その中心に「言」が据えられているという点は、多くの先行研究において論じられてきたことであり、揺らぐことはないと思われるが、表現が抽象的である故に、その内実を掴むのはなかなか難しい。倉野憲司は、「言向」は本来「荒ぶる神」を対象とするもので、宗教的意義に於いて用いられたものであり、その本来の意義は「言霊の威力によつて荒らぶる神を説伏して、その荒らぶる心を和める」ことであり、「言向和平」と熟しているのは偶然ではないと説き、景行紀四〇年は歳条の中に「巧言調暴神」とあるのが「言向」の意義を裏書きしているとする（倉野憲司一九四二）。「荒」から「和」という点については、飯田勇も、コトムケは本来神の荒びを和らげ、鎮めようとするもので、神と人との接触する祭式の

場に起源をもつと捉えている（飯田勇一九八四）。『古事記』以前の、「コトムケヤハス」行為の始原から説き起す飯田の論とは視点が異なるのだが、稿者もかつて「荒」から「和」への変質について触れ、荒ぶる神・山河の神を国家祭祀体制の中に取り込んで行く意義を担うものであったのではないかと述べたことがある（谷口二〇一四）。コトムケの対象の中心に「荒ぶる神」がある点、それに「和」「和平」が対応する点は認められようが、しかしコトムケの対象は決して「荒ぶる神」のみではないこと、そして「和」「和平」が伴わない例もあることは考慮する必要がある。

また、コトムケの初出箇所において、その対象となる場の状況が「いたくさやぎでありなり」と表現されている点も注意される。「いたくさやぎでありなり」については、補注解説の前項【補注四】において詳述されているので、ここでは特に詳しく触れることはしないが、『日本書紀』（神代下九段正文・欽明紀十六年二月）や『常陸国風土記』（信田郡高来里・香島郡総説）、延喜式祝詞（大殿祭・六月晦大祓・遷却崇神・出雲国造神賀詞）において地上の無秩序な状態や、平定されるべき地の状況が、草木が物言う世界として表現されるのに対し、『古事記』では「さやぎ」として認識され、その『古事記』においてのみコトムケの語が使われているわけであるので、当然「さやぎ」とコトムケとは連動するはずである。無秩序状態であることが、草木が物言う世界として描かれ、その草木の言語をやめさせると表現する、即ち言葉の問題として描かれる『日本書紀』や祝詞に対して、『古事記』では言葉にならない「さやぎ」の世界として対象が描かれている。それ故に、言葉による平定が必要とされていると説かれるわけだが、果たしてそうであろうか。少なくとも『古事記』の場合、言葉の通じない世界として地上が描かれているわけではない。むしろ対話が成り立つことを前提としている故にコトムケという方法が用いられるのではないか。逆に草木言語の世界は、「言語」と表されながらも、むしろ言葉が通じない世界として位置づけられているように思われる。コトムケという

方法が可能であるのか否かについては、大国主神による国作りの神話が明確に描かれる『古事記』と、大己貴神の国作りとして一書（神代上八段一書六）でしか記さない『日本書紀』との間で、差が生じているのではなからうか。なお、コトムケの文脈においては、烏谷知子が指摘する以下の点も注意される。即ち、高天原では思金神、葦原中国では事代主神・建御名方神が代弁者として登場し、「言」の交渉が二重性を帯びている点、また、葦原中国の平定は、事代主神のもつ宗教的支配力と、建御名方神のもつ武力的支配力の二つを掌握することによって成立しているものであって、決して「言」のみによる平定となっていない点である（烏谷知子二〇一一）。

さて、コトムケの用例のうち、①～③は葦原中国平定神話、④～⑤は神武東征、⑥は吉備国のコトムケで、残る⑦～⑪が倭建命の西征・東征において見られるものである。④～⑤は、①～③の葦原中国の平定に続くものとして、同じ流れの中に位置づけられるものであることは、④の「いたくさやぎてありなり」といった表現からも理解される。⑥については、所謂系譜的（帝紀的）記述の中に見られるものであってやや特殊であり、取り立てて「言向和」の表現が使用されている意図が不明瞭であるが、⑦以降のコトムケの主体である倭建命が、⑥に見られる若建吉備津日子の孫であり、また⑦では倭建命に吉備臣等の祖、御鉦友耳建日子が副えられることもあり、砂入恒夫は「この孝霊記の「言向和」の表記がヤマトタケル東征伝説と深い関係を持っていることはほぼ確かである」と言い（砂入恒夫一九六九）、松田浩も「吉備国の「言向」が、「言向」による「天下」の拡大・完成の第一歩としての重みを持つ」とする（松田浩二〇一九の注5参照）。それらの指摘によれば、⑥は⑦～⑪に先駆けて行われるコトムケとして位置づけられる。

以下、⑦～⑪においては倭建命の西征・東征の中でコトムケの語が使用される（⑦～⑪の表記に従って以下「言向」と表記する）。そのため、倭建命論のなかで「言向」を論じる先行研究は多い。詳しくは個別に論に当たって貫うの

が良いのだが、部分的に紹介をすると、森昌文は倭建命の話の核心にある問題は「言」への展開であり、その「言」を「建」に牽引してゆくことよって西征・東征という王権の基盤を拡張できたのであり、一方「言」の誤認によつて英雄人物を中央から追放し亡き者とする構想を持つ」と説く（森昌文一九八六）。「言」の誤認とは倭建命物語の冒頭に位置する、父天皇からの言葉「ネギ教え覚せ」についての問題であり、また倭建命の死の原因となる「言拳」の問題でもある。正に言の誤認から始まって、言の誤認によつて終わるわけだが、その間は倭建命自身が「言向」を行う存在である点に、物語全体の巧みな構成意識が伺える。榎本福寿は、言向とは「言葉の力に訴え、それによつて言葉の（あらわす内容の）とおりに相手を従わせることにはかならない」とし、その本来の相手は「荒ぶる神」であったはずだが、そこに「まつろはぬ人」までもが対象となった新たな時代の討伐を倭建命は果たしていると説く。但し、未だみずからの力だけでは討伐し得ない時代であることをその最期が示しているとする（榎本福寿一九九二）。また、荻原千鶴は、⑦⑧⑨⑩のうち、⑦⑨⑩において「山河」の神が「言向」の対象となつてるところから、「山河」が国土を表示する代表的具体物としてあげられており、なおかつ⑦「皆」、⑨⑩「悉」の語が付随していることから、「この国土のすべて」の意を示し、倭建命の国土平定がこの現実の国土の全域すべてに行われたことを表していると説いた（荻原千鶴一九七九）。

今後も『古事記』の神話的文脈把握の問題として「言向」が論じられていくことになると思われるが、その際には神武東征伝説における具体的な戦闘の描写と「言向」の論理がどのように関連するものか、といった問題や、倭建命説話の中で「言向」の対象となるものとならないものとの差異は何か、といったところが問題になるのではなからうか。倭建命の西征・東征の説話においては、「言向」の対象となるのは、⑦「山の神・河の神と穴戸神」、⑧「東の方の十二

の道の荒ぶる神とまつろはぬ人等」、⑨(東の国の)「山河の荒ぶる神と伏はぬ人等」、⑩「荒ぶる蝦夷等」(亦、山河の荒ぶる神等)、⑪「科野之坂神」である。⑪の場合のみ、特定の場所の神とされるのは、これが東征における最後の「言向」であることが関係しているのかも知れない。ところで、倭建命はこれら以外に、熊曾建・出雲建・相武国造・走水海の渡神・足柄坂の神、そして最後に伊服岐能山の神と対峙している。最後については「言拳」との関連で考えるべき問題ではあるが、その他については、先の「言向」の対象となる存在と、これら討伐対象(走水海の渡神は討伐対象ではないかも知れないが)との相違は何か、というところを考える必要があるのかも知れない。また、今回は検討することが出来なかったが、「言向」「言趣」に下接する語の「和」「和平」「平和」との関連についても、細かな検討が必要であろう。先行論としては、砂入恒夫(一九六九)、青木周平(二八九〇)、森昌文(一九八六)等が論じているので、参照されたい。

最後に、『常陸国風土記』香島郡の香島郡設立の沿革を記す記事の分注に、「事向」の例が二例見られることについて、若干述べておきたい。かつて青木周平は「コト」の帰属を平定の主体にあるとする論拠の一つとされたが(青木周平一九八〇)、後に神野志隆光からの反論があり(神野志隆光一九八一)、結果的にはこの二例によって「コト」の帰属を考える論拠とはならない旨の確認がなされている(青木周平一九九四)。『常陸国風土記』の例は、文脈上に難解な面があり、解釈が不明瞭な部分がある故、その後積極的にこの「事向」については論じられていない。稿者はこの「事向」の「コト」が『古事記』とは異なって「言」ではないこと、そして香島大神の平定神としての面を示す意味で「事向」の語が用いられた可能性について論じているが(谷口二〇〇九)、いずれにせよ『古事記』の「コトムケ」を論じる際の検討対象としては含められないというのが現状となっている。

引用文献

- 青木周平（一九八〇）「葦原中国平定伝承と『言向』」（『古事記研究—歌と神話の文学的表現—』おうふう、一九九四年十二月、初出は一九八〇年九月）
- 青木周平（一九九四）「葦原中国平定伝承と『言向』」補説（『古事記研究—歌と神話の文学的表現—』おうふう、一九九四年十二月）
- 飯田 勇（一九八四）「古代王権と『言霊』—うたの発生を考えたつ—」（千葉大学人文学部国語国文学会『語文論叢』一二号、一九八四年九月）
- 石坂正藏（一九四三）「言向考」（『國語と國文學』二〇巻七号、一九四三年七月）
- 入江 潛（一九八五）「コトムケの本義」（『古事記年報』二七号、一九八五年一月）
- 入江 潛（一九八八）「古事記における向・コトムケの追考」（『古事記年報』三〇号、一九八八年一月）
- 榎本福寿（一九九二）「言向と倭建命の討伐」（『古事記年報』三四号、一九九二年一月）
- 萩原千鶴（一九七九）「景行記の一性格—山河の神の言向—」（『日本古代の神話と文学』塙書房、一九九八年一月、初出は一九七九年二月）
- 烏谷知子（二〇一一）「古事記の言—『言向』『言挙』への展開—」（『上代文学の伝承と表現』おうふう、二〇一六年六月、初出は二〇一一年一月）
- 倉野憲司（一九四二）「言向」（『古典と上代精神』至文堂、一九四二年三月）
- 神野志隆光（一九七五）「ことむけ」攷—古事記覚書—」（『古事記の達成—その論理と方法』東京大学出版会、一九八三年九月、初出は一九七五年一月）
- 神野志隆光（一九八一）「常陸国風土記」の「事向」をめぐる—ことむけ攷補説—」（『古事記の達成—その論理と方法』東京大学出版会、一九八三年九月、初出は一九八一年二月）
- 砂入恒夫（一九六九）「ヤマトタケル伝説の成立に関する試論—言向和平の表記をめぐる—」（『ヤマトタケル伝説の研究』近代文芸社、一九八三年四月、初出は一九六九年三月）

多田みや子（一九九〇）「古事記神話における「問ふ」ことの意味」〔『古代文学の諸相』二〇〇六年一月、初出は一九九〇年一月）

谷口雅博（二〇〇九）「『常陸国風土記』香島郡「事向」の文脈」（『風土記説話の表現世界』笠間書院、二〇一八年二月、初出は二〇〇九年一月）

谷口雅博（二〇一四）「『古事記』における神と人」（『明日香風』一三三号、二〇一四年一月）

西宮一民（一九九二）「上代語コトムケツガヒニ致」（『古事記の研究』おうふう、一九九三年一〇月、初出は一九九二年一月）

松田 浩（二〇一九）「『古事記』における「言向」の論理と思想」（『上代文学』一二三号、二〇一九年一月）

森 昌文（一九八六）「ヤマトタケル論―言（こと）への展開―」（『古代文学』二五号、一九八六年三月）

〔谷口雅博 日本上代文学〕

【補注六】『古事記』の「復奏（覆奏）」

天皇や朝廷などに対する報告・返事を指すとされる「カヘリコト（マラス）」の語は、『古事記』『日本書紀』『万葉集』などの上代文献に見え、表記は文献ごとに様々である。とりわけ『日本書紀』の表記は幅広く、『古事記』にみえる「復奏」「覆奏」のほか、復命・服命・報・報答・報辞・報命・報命・報聞・報告・報言・答報・奏答などがあり、古写本・現代テキスト類で付訓の揺れが大きく、実際に「カヘリコト（マラス）」と訓むべきか検討が必要な例も少なくない。⁽²⁾ 本稿では『古事記』の用例検討を通して、その役割について述べていく。

『古事記』において「復奏（覆奏）」の語は上巻の葦原中国平定条と火遠理命の海宮訪問条、中巻の建波邇安王反逆条と四道將軍派遣条（崇神記）、倭建命西征・東征条（景行記）、下巻の速総別王と女鳥王条（仁徳記）、雄略天皇陵破壊条（顕宗記）にあわせて十三例確認できる。⁽³⁾

1 高御産巢日神・天照大御神の命以て、天の安の河の河原に八百万の神を神集へ集へて、思金神に思はしめて、詔ひしく、「此の葦原中国は、我が御子の知らさむ国と、言依して賜へる国ぞ。故、此の国に道速振る荒振る国つ神等が多た在るを以爲ふに、是、何れの神を使はしてか言趣けむ」とのりたまひき。爾くして、思金神と八百万の神と、議りて白ししく、「天菩比神、是遣すべし」とまをしき。故、天菩比神を遣せば、乃ち大国主神に媚び附きて、三年に至るまで復奏さず（不復奏）。

（上巻・葦原中国の平定）

右が『古事記』における「復奏」の初出であり、この後も天菩比神の不復奏が繰り返し語られ、次いで派遣された天若日子についても不復奏の事実が記される。

2 天のまかこ弓・天のはは矢を以て天若日子に賜ひて、遣しき。是に、天若日子、其の国に降り到りて、即ち大国主神の女、下照比売を娶り、亦、其の国を得むと慮りて、八年に至るまで復奏さず（不復奏）。

（上巻・天若日子の派遣）

全十三例のうち約半数となる六例が葦原中国平定条に集中し、天菩比神の不復奏二例、天若日子の不復奏三例ののち、葦原中国平定は次のように締め括られる。

3 故、建御雷神、返り参る上り、葦原中国を言向け和し平げつる状を復奏しき（復奏）。（上巻・大国主神の国譲り）

1 の不復奏の内実は不明だが、2 の記述によれば天若日子が本来天照大御神らの御子神が統治すべき国を「得る」ことを企図しており、その後、高御産巢日神の発話において天若日子の「邪心」が示唆される点によれば、命令への背反は明確と言えるだろう。葦原中国平定は1・2の不復奏を経由し、高御産巢日神・天照大御神の「命以」により下命された「言趣（言向）」の達成と被派遣者・建御雷神の「復奏」を以て完成する、という構造を有している。

以後に続く「復奏（覆奏）」の例についても、確認していきたい。

4 悉くわにを召し集め、問ひて曰ひしく、「今、天津日高の御子、虚空津日高、上つ国に出幸さむと為。誰者か幾日に送り奉りて、覆奏さむ（覆奏）」といひき。故、各己が身の尋長の隨に、日を限りて白す中に、一尋わにが白ししく、「僕は、一日に送りて即ち還り来む」とまをしき。故爾くして、其の一尋わにに告らさく、「然らば、汝を送り奉れ。若し海中を度らむ時には、惶り畏らしむること無かれ」とのらして、即ち其のわにの頸に載せて送り出だしき。故、期りしが如く、一日の内に送り奉りき。
（上巻・海神の国訪問）

5 大毘古命、更に還り参る上りて、天皇に請しし時に、天皇の答へて詔はく、「此は、山代国に在る我が庶兄建波邇安王の、邪しき心を起せる表と為らくのみ。伯父、軍を興して行くべし」とのりたまひて、即ち丸邇臣が祖、日子国夫玖命を副へて遣しし時に、即ち丸邇坂に忌益を居えて、罷り往きき。（中略）如此平げ訖りて、参る上りて覆奏しき。
（崇神記）

6 此の御世に、大毘古命は、高志道に遣し、其の子建沼河別命は、東の方の十二の道に遣して、其のまつろはぬ人等を和し平げしめき。（中略）是を以て、各遣さえし国の政を和し平げて、覆奏しき。
（崇神記）

7 天皇、患へ賜ひて、御寝しませる時に、御夢に覺して曰はく、「我が宮を修理ひて、天皇の御舎の如くせば、御子、必ず真事とはむ」と、如此覺す時に、ふとまにに占相ひて、何れの神の心ぞと求めしに、爾の崇りは、出雲大神の御心なりき。故、其の御子を、其の大神の宮を拜ましめに遣さむとする時に、（中略）曙立王・菟上王の二はしらの王を其の御子に副へて遣しし時に、（中略）是に、覆奏して言ひしく、「大神を拜みしに因りて、大御子、物詔ひき。故、参る上り来つ」といひき。故、天皇、歡喜びて、即ち菟上王を返して、神宮を造らしめき。
（垂仁記）

8 天皇、其の御子の建く荒き情を惶りて詔はく、「西の方に熊曾建二人有り。是、伏はず礼無き人等ぞ。故、其の人等を取れ」とのりたまひて、遣しき。(中略) 故、如此撥ひ治めて、参り上りて、覆奏しき。(景行記)

9 爾くして、天皇、亦、頻りに倭建命に詔はく、「東の方の十二の道の荒ぶる神とまつろはぬ人等とを言向け和し平げよ」とのりたまひて、(中略) 其より入り幸して、走水海を渡りし時に、其の渡の神、浪を興し、船を廻せば、進み渡ること得ず。爾くして、其の後、名は弟橘比売命、白ししく、「妾、御子に易りて、海の中に入らむ。御子は、遣さえし政を遂げ、覆奏すべし」とまをしき。(景行記)

10 天皇、其の弟速総別王を以て媒と為て、庶妹女鳥王を乞ひき。爾くして、女鳥王、速総別王に語りて曰はく、「大後の強きに因りて、八田若郎女を治め賜はず。故、仕へ奉らじと思ふ。吾は、汝命の妻と為らむ」といひて、即ち相婚ひき。是を以て、速総別王、復奏さず。(仁徳記)

11 天皇、其の父王を殺しし大長谷天皇を深く怨みて、其の靈に報いむと欲ひき。故、其の大長谷天皇の御陵を毀たむと欲ひて、人を遣す時に、其のいろ兄意祁命の奏して言ひしく、「是の御陵を破り壞たむには、他し人を遣すべくあらず。専ら僕、自ら行きて、天皇の御心の如く破り壞ちて、参り出でむ」といひき。(中略) 意祁命、自ら下り幸して、其の御陵の傍を少し掘りて、還り上りて、復奏して言ひしく、「既に掘り壞ちつ」といひき。(顯宗記)

5・6・8ではいずれも天皇に命ぜられた征討を成し遂げて「覆奏」したといい、葦原中国平定条と同様の構造で国土平定ないし反乱鎮圧の完了が語られる。9の「覆奏」は弟橘比売命の発話文であるため地の文に記される他例と異なるが、景行天皇による東方十二道平定の命を完遂して「覆奏」すべきであるという文脈は、これまでの例と同様

である。4・7・10・11についてもそれぞれ命令の内容は異なるが、上位者の下命によって派遣された者が任務の遂行後になすべき行為が「復奏（覆奏）」であることは変わらない。また、3・5・7・8で「参る上り」、11で「還り上り」と記されるように、「復奏（覆奏）」は発令者のもとへ被派遣者本人が参上して成すべき行為と位置づけられているとも考えてよいだろう。⁵⁾ 11のみ天皇の命令と命令遂行の実態との間に乖離があるが、当該記事では後に意祁命の判断が天皇によって肯定されるためか、特に問題は生じない。むしろ、問題とされるのは2や10のように、被派遣者が自らの意志によって発令者の命に背き、任を放棄して「不復奏」を選択することであったと言える。「不復奏」記事のうち、天菩比神を除く二例の被派遣者、天若日子と速総別王とはいずれも反逆者として落命する。そして『古事記』に記された天菩比神の「不復奏」は、「出雲国造神賀詞」において次のように叙述されている。

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を事避り奉りし時、出雲臣等が遠つ神天穗比命を、国体見遣はしし時に、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、夜は火瓮なす光る神在り、石根・木の立ち・青水沫も事問ひて、荒ぶる国なりけり。然れども鎮め平けて、皇御孫の命に安国と平らけく知ろし坐さしめむと申して、己れ命の兕天夷鳥命に、布都怒志命を副へて、天降し遣はして、荒ぶる神等を撥ひ平け、国作らしし大神をも媚び鎮めて、大八嶋国の現し事・顕は事事避らしめき。⁶⁾

神賀詞の天穗比命は国体を見るところという任を果たして「返り事」を申し上げたうえ、さらに天の下大八嶋国の事避りに大きな功績をあげたとされる。神賀詞において天穗比命は皇御孫に忠実な臣下として造形されていると言えるだろう。「カヘリコト（マラス）」の有無が上位者に奉仕する臣下の姿勢を示すうえで極めて重要な指針となることは、1

や他の「不復奏」と神賀詞の「返り事」との比較によって、より明確化できる。

以上のように、『古事記』の「復奏（覆奏）」は重要な任務の完了を叙述するだけでなく、上位者（君主・発令者）の下命を受けた下位者（臣下・被派遣者）との関係性を明らかにする表現であったともいえる。加えて、『古事記』においてこの語が用いられる際、一例を除き天皇家の祖先神（高御産巢日神・天照大御神）ないし天皇（崇神・景行・仁徳・顕宗）のみが発令者として設定されている点も注意されよう。

先掲4において、わにに「覆奏」を求めたのは大綿津見神である。同神は娘の豊玉毘売・玉依比売を通した母系で天皇家と繋がるものの、天照大御神らと同様の皇祖神と位置づけるには躊躇われる。『日本書紀』にみえる4の類話をあわせて確認しておきたい。

鰐魚を召集へ問ひて曰く、「天神の孫、今し還去りまさむとす。爾等幾日が内に、以ちて致し奉らむ」といふ。時に諸の鰐魚、各其の長短の隨に、其の日数を定む。中に一尋鰐有り。自ら言さく、「一日の内に則ち致しまつべし」とまをす。故、即ち一尋鰐魚を遣して、送り奉る。（神代下第十段一書第三）

『日本書紀』では「覆奏」に相当する行為が求められない。話の内容で考えるならば『古事記』においても何日で天孫を送り届けられるかが重要なのは明白であり、「覆奏」を求める必然性は判然としない。このことを踏まえつつ4の例とそれ以外の「復奏（覆奏）」との共通点を求めた場合、ひとつ挙げられるのは、発令者とその世界における実質的な最上位者と位置づけ得る点であろう。高天原においては天照大御神と高御産巢日神、そして人の世の地上において天皇がそれにあたる。海原の世界にあつては、伊耶那岐・伊耶那美の子神であり、豊玉毘売に仕える婢によつて「我が王」と称される大綿津見神を最上位者と位置づけることができよう。（8）

『古事記』において「復奏（覆奏）」は平定や婚姻などを中心とした重要な場面に多く記され、時として「不復奏」という形で臣下の背反をも語る。葦原中国平定条で繰り返された「不復奏」は、下巻において速総別王の行為として再度記され、その背反を予期させる。この語が背反の象徴たり得るのは、「復奏（覆奏）」が天皇を頂点とする政治的枠組みの骨子を成しているためであろう。『古事記』では高天原と海原の国、そして人代の地上世界という三つの世界において、それぞれの世界の君主的存在の命を受けた被派遣者による「復奏（覆奏）」が繰り返し記される。『古事記』において「復奏（覆奏）」の語は、それぞれの世界における君臣関係を明示し、そのあるべき姿を語る役割を有していたものと考ええる。

註

- (1) 『時代別国語大辞典 上代編』（三省堂、一九六七年）の「かへりこと」の項による。
- (2) たとえば武烈即位前紀の「太子、物部鹿鹿火大連が女影媛を聘へむと思欲して、媒人を遣して、影媛が宅に向はしめ、会はむことを期りたまふ。影媛、(中略) 報して曰さく」は、新編全集本・岩波文庫本が「カヘリコトマラシテ」と訓むが、『古事記』の例をもとに考えれば「カヘリコト(マラス)」は、発令者の命令を受けて派遣された者が、任地に赴いて任務を達成し、発令者のもとへ帰還して報告する行為である。この形式は『万葉集』の入唐使に対する歌「四つの船 船舳並べ 平けく 早渡り来で、返り言 奏さむ日に(還事奏日尔)」(19四二六四)においても、『日本書紀』の「カヘリコト(マラス)」の大半においても同様である。これによれば上代の「カヘリコト(マラス)」の基本形とは異なる武烈即位前紀のような訓読は、「カヘリコト」が単なる返事の意に用いられるようになって以降の訓である可能性が視野に入る。朝日古典全書の訓「コタへ」を採るべきか(なお、岩波文庫本は『日本書紀』三、岩波文庫、一九九四年に、

朝日古典全書本は『日本書紀』三、朝日新聞社、初版一九五四年、第四版一九六一年による。『万葉集』の引用は、新編日本古典文学全集『萬葉集』四、小学館、一九九六年による。

(3) 『古事記』の上・下巻では基本的に「復奏」と記され、中巻では「覆奏」と表記される（上巻は海宮訪問条のみ「覆奏」。「覆奏」は律令中に用例を確認できるが、その意味が「天皇の命令に相違ないか確認を求めるための奏」（思想大系『律令』一六〇頁頭注）であるならば、『古事記』や『日本書紀』の用法とは相違する。「復」と同音の通用字「覆」を用いたものとみて、「復奏」を基本とおさえるべきであろう（『古事記』の「覆」字は「覆奏」以外に二例あり、いずれも「覆う」意で用いられる）。なお、『古事記』上巻末と中巻にのみ「覆」字が用いられる理由については判然としない。

(4) 『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）による。

(5) 上位者から下命を受けた被派遣者が発令者へ報告する場合であっても「復奏（覆奏）」とは記されない場合がある。例えば垂仁記では沙本毘売奪取の命を受けた力士等が任務を失敗し、天皇の元へ戻って「還り来て奏して言」うという行動をとる。発令者の意向に沿わない結果の場合、『古事記』では「復奏（覆奏）」が用いられない（『日本書紀』の場合には任務失敗の場合も「カヘリコト」が成されている）。また、履中記には天皇に墨江中王殺害を命ぜられた水鹵別王が任を果たして帰参する記事があるが、ここでは「天皇に奏さしめしく、『政は、既に平け訖りて、参る上りて侍り』とまをさしめき」と記される。上位者の命令に従って任務を果たし、報告するという枠組みは「復奏（覆奏）」と同一であるが、「奏さしめ（令奏）」とあるように、天皇と水鹵別王とは対面していない。これによって考えれば、『古事記』の「復奏（覆奏）」の要件には、被派遣者が発令者に対面で報告することが含まれていた可能性が高い。

(6) 「出雲国造神賀詞」の引用は、青木紀元『祝詞全評釈』中巻祝詞（石文書院、二〇〇〇年）による。

(7) 『日本書紀』の引用は、新編日本古典文学全集『日本書紀』一・二（小学館、一九九四・一九九六年）による。

(8) 大綿津見神の発話によって火遠理命が本来た地（葦原中国）は「上つ国」と称され、また出産のために海原から参上した豊玉毘売の発話においても「凡そ他し国の人……本つ国の形を以て産生むぞ」とある通り、葦原中国と海原の世界とは明確に「他国」として扱われている。天孫の子孫が大綿津見神の敬意を受ける上位者に位置づけられることと、大綿津見神が海原の世界（国）の最上位者であることは、抵触しないだろう。