

國學院大學學術情報リポジトリ

『古事記』注釈（三十七）葦原中国平定（二）（三十八）葦原中国平定（三）（三十九）葦原中国平定（四）

メタデータ	言語: Japanese 出版者: 公開日: 2024-12-03 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/10.57529/0002001205

『古事記』注釈

凡例

「古事記学」研究会 編

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、注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とい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、語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、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、『古事記學』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。令和五年度の授業参加者は以下の通り。稲見知華・孟金岳（博士前期課程）、菅健一郎（博士後期課程）、小野寺紗英・藤嶋健太（大学院特別研究生、本学兼任講師）、鶴橋辰成（客員研究員等）、小野諒巳（本学兼任講師、客員研究員等）。※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

(三十七) 葦原中国平定(二)

【校訂本文】底本Ⅱ真福寺本(450行↗460行)

是以、高御産巢日神・天照大御神、亦問「諸神等」、「所遣葦原中國之天菩比神、久不復奏^①。亦使何神之吉^②」。余、思金神答曰、「可遣^③天津國玉神之子、天若日子」。故余、以天之麻迦古弓^{字自麻下三以音}・天之波々^{以此字以音}矢賜^④天若日子而遣。於是、天若日子降^⑤到其國、即娶大國主神之女下照比賣、亦慮獲其國、至于八年不復奏^④。故余、天照大御神・高御産巢日神、亦問「諸神等」、「天若日子久不復奏」。又遣曷神^⑥以、問天若日子之淹留所由^⑦」。於是諸神及思金神、答曰、「可遣^⑧雉、名鳴女」。時詔之、「汝行問天若日子^⑨状者、『汝所^⑩以使葦原中國者、言^⑪趣和其國之荒振神等^⑫之者也。何至于八年不復奏^⑬』。故余、鳴女自^⑭天降到、居^⑮天若日子之門湯津楓上^⑯而、言委曲如^⑰天神之詔命^⑱」。

【校異】

①底本「復」。道祥本以下に従って「復」に改める。

②底本「告」。延佳本・記伝以下の諸注釈に従って「吉」に改める。

③底本ナシ。道祥本以下に従って「天」を補う。

④ 底本「護」。道祥本以下に従って「復」に改める。

【訓読文】

是を以ちて、高御産巢日神・天照大御神、また諸の神等を問ひしく、「葦原中国に遣はせる天菩比神、久しく復奏さず。また何れの神を使はさば吉けむ。」ととひき。余くして、思金神答へ白ししく、「天津国玉神の子、天若日子を遣はすべし」とまをしき。故余くして、天之麻迦古弓・天之波々矢を以ちて天若日子に賜ひて遣はしき。是に、天若日子其の国に降り到る、即ち大国主神の女下照比売を娶り、また其の国を獲むと慮ひて、八年に至るまで復奏さず。故余くして、天照大御神・高御産巢日神、また諸の神等を問ひしく、「天若日子久しく復奏さず。また、曷れの神を遣はしてか、天若日子の淹しく留る所由を問はむ」ととひき。是に諸の神と思金神と、答へて白さく「雉、名は鳴女を遣はすべし」とまをす時に詔らししく、「汝行きて天若日子に問はむ状は、『汝を葦原中国に使はしし所以は、其の国の荒ぶる神等を言趣和せとぞ。何とかも八年に至るまで復奏さぬ。』と問へ」とのらしき。故余くして、鳴女天より降り到りて、天若日子が門の湯津楓の上に居て、言の委曲けきこと天神の詔命の如し。

【現代語訳】

そういう次第で、高御産巢日神と天照大御神は、再び諸々の神たちに尋ねたことには、「葦原中国に派遣した天菩比神は長いこと報告をして来ない。今度はこの神を派遣すれば良いだろうか」と尋ねた。そこで、思金神が答え申し上げたことには、「天津国玉神の子である天若日子を派遣するのが良いでしょう」と申し上げた。そうして、天の

まかこ弓と、天のはは矢を天若日子に授けて派遣した。さて、天若日子は葦原中国に降り着くや否や、すぐに大国主神の娘神である下照比売を妻とし、そうして葦原中国を自分が獲ようと考えて、八年たつても高天原に報告をしないままに居た。それで、天照大御神と高御産巢日神は、また改めて諸々の神たちを集めて尋ねたことには、「天若日子は長い間、全く何も報告をして来ない。今度はまたどの神を派遣して、天若日子が長い間地上に留まっている理由を尋ねさせれば良いだろうか」と尋ねた。ここで、諸々の神たちと思金神とが答えて申し上げたことには、「雉、名は鳴女を派遣するのが良いでしょう」と申し上げた時に、（天照大御神と高御産巢日神とが）仰ったことには、「お前が地上に行つて、天若日子に尋ねる内容は、『あなたを葦原中国に派遣した理由は、その国の荒ぶる神どもを言向けて従わせることであるぞ。それなのにどうして（派遣してから）八年にもなるのに、何の報告もしないのか』と尋ねよ」と仰った。それで、鳴女は、天から降り着いて、天若日子の居るところの門にある神聖なカツラの木の上に留まり、（天若日子に）詳しく伝えた言葉は、天神が命じられた詔の内容そのままであった。

【語釈】

○天津国玉神

天津国は天上界の国土。従つて高天原の神霊（国土霊）の意を持つ神。大国主神の亦名に「宇都志国玉神」がある。『日本書紀』九段正文に「天国玉の子天稚彦」が「顕国玉の女子下照姫」を娶るとあるので、天国玉と顕国

玉とが対となる神であると説かれることが多い。しかし厳密には「天」と対になるのは「国」であつて、「顕」ではないので、天国と顕国とで対応していると捉えることには問題がある。最初に派遣されるアメノホヒは天照大御神の二番目の男子に相当し、三番目に派遣される神は伊耶那岐命が火神カグツチを斬った際の剣・血・石から

化生した神であるところに、派遣神として選ばれる所以があると思われるのに対し、天若日子の派遣神としての正当性を示す要素として天津国玉神の子という位置づけが求められたのかも知れない。

○天若日子

神名は、天上界の若者の意。アメノワカヒコとも訓まれるが、「天之」と表記される例が無いという新編全集頭注の説に従って、アメワカヒコと訓む。神や命などの尊称が付かない点については、この神が結果的に反逆者となつて死を賜うことに由来するとみる説がある。オホゲツヒメやカゲツチなど殺される神は他にも見られるが、「死」と表現されるのはアメワカヒコの他には天石屋神話の天服織女のみである。その天服織女もやはり神・命などの尊称は付かない。そこに関連があるとするならば、反逆者であるからというよりも、「死」ぬ存在であるから、ということが関係しているのかも知れない（注釈（十七）「天の石屋」語釈参照）。

○天之麻迦古弓・天之波々矢

下文に、「天之波士弓」「天之加久矢」とある。天孫降臨条には「天之波士弓」「天之真鹿兎矢」がみえる。『日本書紀』九段正文に「天鹿兎弓・天羽羽矢」、一書一に「天鹿兎弓・天真鹿兎矢」。「鹿兎」は鹿等の獲物を捕る弓・矢の意とされるが、「迦古」「加久」については「光輝く」意とするもの（新編全集）もある。「波々」は、宣長等は「羽張矢」の意とするが、『古語拾遺』に「古語に、大蛇を羽々と謂ふ」とあるのを参考に、大蛇の意とするものもある（新編全集『日本書紀』）。【補注解説一】参照。

○其の国

葦原中国。後に建御雷神と天鳥船は出雲国の伊耶佐の小浜に降臨し、以後、葦原中国平定神話は出雲を舞台として描かれているように読めるが、天菩比神と天若日子派遣の場面までは葦原中国とあるのみで、具体的な場所は提示されていない。それ故、天若日子派遣の話までは、舞台を出雲に限定することは出来ない。

○下照比売

大国主神の系譜条には、大国主神と多紀理毗売命との間に生まれた阿遲鉏高日子根神の妹高比売命の亦名として「下光比売命」の名が記されており、この女神に該当する（注釈（三十三）参照）。

○娶

初出は須賀の宮②（注釈（二十四）参照）。婚姻を表す語のうち、「娶」は主として系譜記述に用いられる。男系系譜に使用されるものであり、基本的に天皇系譜において用いられるが、須佐之男命から始まる出雲系の系譜においても使用されている。吉井巖の指摘により、『古事記』においては二箇所のみ物語叙述の中で使用されている点が問題とされているが、ここがその一箇所にあたる。もう一箇所は中巻・神武記で、神武天皇皇子のタギシミミが、神武崩御後に、継母にあたる神武皇后イスケヨリヒメと結婚する記述の箇所である。帝紀・旧辞といった原資料の問題として見ることも出来るかも知れないが、

作品内部の問題として見た場合、この二つの婚姻が正式に、公的に認められた婚姻であることを示していると言えることもできる。

○雉、名は鳴女

『日本書紀』に「無名雉」とあり、宣長は「無」は「鳴」の借字であるとして、これも「鳴名雉」で「ナナキ」であるとするが、一方で「名無女」の意とするのも悪くはないとしている。いずれにせよ「ナナキ」がこの鳥の呼び名であるとして、後文にただ「鳴女」とある箇所も「ナナキメ」と訓んでいる。「雉は使者としてよく登場する鳥」（新編全集『日本書紀』）と言われるが、「雉」という漢字が「矢」＋「隹」であるところから、矢で射られる使者として選ばれたとする説がある（松田浩「雉はなぜ射られたか―アメワカヒコ神話の想像力と言語遊戯と―」『古代文学』48号、二〇〇九年三月）。下文の天若日子の葬儀の場面には「雉を哭女と為」と見え、「鳴」「哭」の相違はあるが、いずれも「ナク」とことに関連している。

○湯津楓

湯津は「神聖な」の意。火神被殺段に「湯津石村」（注釈（八）参照、黄泉国段に「湯津々間櫛」（注釈（九）参照、その他、「由都麻都婆岐」（記57歌・100歌）などが見える。楓は、火遠理命の海神宮訪問段には「湯津香木」とあり、「訓香木云加都良。木。」とあるのと同じものとみられること、『日本書紀』の該当箇所（九段正文。九段一書一には「湯津杜樹」とある）に「湯津杜木」とみえ、「杜木、此には可豆邇と云ふ。」との訓注があることにより、カツラと訓まれている。

○言の委曲けきこと

「委曲」の訓については、「マツブサニ」（記伝）（全註釈）（西郷注釈）「ツバラカニ」（修訂）（新版）などの訓がある。『万葉集』巻一・一七「委曲毛」（ツバラニモ）、巻九・一七五三「委曲尔」（ツバラカニ）等の例がある。しかし『日本霊異記』中巻五縁「委曲」の訓注に「ツ波比良計苦」という確例が見えることもあり、ここでは新編全集・新校に従って「ツバヒラケキ」と訓んだ。

(三十八) 葦原中国平定(三)

【校訂本文】底本＝真福寺本(460行、469行)

余天佐具賣^①_{以此三字}、聞^②此鳥言^③而語^④天若日子一言、「此鳥者、其鳴音甚惡。故、可^⑤射殺^⑥」云進、即天若日子、持^⑦天神所賜天之波士弓・天之加久矢、射^⑧殺其雉^⑨。余其矢自^⑩雉胸^⑪通而、逆射上、逮^⑫坐^⑬天安河之河原^⑭天照大御神・高木神之御所^⑮。是高木神者、高御產巢日神之別名。故、高木神、取^⑯其矢^⑰見者、血、着^⑱其矢羽^⑲。於是高木神告之、「此矢者所^⑳賜^㉑天若日子^㉒之矢^㉓」、即示^㉔諸神等^㉕詔者、「或天若日子、不^㉖誤^㉗命、為^㉘射^㉙惡神^㉚之矢之至者、不^㉛中^㉜天若日子^㉝。或有^㉞耶心^㉟者、天若日子、於^㊱此矢^㊲麻賀礼^㊳_{以此三字}云而、取^㊴其矢^㊵、自^㊶其矢穴^㊷衝返下者、中^㊸天若日子^㊹寢^㊺朝床^㊻之高胸坂^㊼上^㊽以死^㊾。_{此是矢之本也}亦其雉不^㊿還^㊽。故、於^㊾今諺曰^㊿雉之頓使^㊽一本、是也。

【校異】

- ①底本「貝」。道祥本以下に従って「具」に改める。
- ②底本「身」。道祥本以下に従って「可」に改める。
- ③底本ナシ。道祥本以下に従って「殺」を補う。
- ④底本「白」。道祥本以下に従って「自」に改める。
- ⑤底本「女阿」。道祥本以下に従って「安河」に改める。
- ⑥底本「思」。道祥本以下に従って「惡」に改める。

⑦底本「君（右傍「若欸」）。真傍書及び道祥本以下に従つて「若」に改める。

⑧底本「買」。道祥本以下に従つて「賀」に改める。

⑨底本「遂」。道祥本以下に従つて「還」に改める。

【訓読文】

余くして天佐具売、此の鳥の言を聞きて天若日子に語りて言ひしく、「此の鳥は、其の鳴く音甚悪し。故、射殺すべし」と云ひ進むるに、即ち天若日子、天つ神の賜へる天之波士弓・天之加久矢を持ち、其の雉を射殺しき。余くして、其の矢雉の胸より通りて、逆に射上がり、天安河の河原に坐す天照大御神・高木神の御所に逮りき。是の高木神は、高御産巢日神の別名ぞ。故、高木神、其の矢を取りて見れば、血、其の矢の羽に着けり。是に高木神、告らししく、「此の矢は天若日子に賜へる矢ぞ」とのらして、即ち諸の神等に示して詔らししく、「もし天若日子、命を誤たず、悪しき神を射むとせし矢の至りしにあらば、天若日子に中らずあれ。もし耶き心あらば、天若日子、此の矢にまがれ」と云ひて、其の矢を取りて其の矢の穴より衝き返し下ししかば、天若日子が朝床に寝たる高胸坂に中りて死にき。此れ、還矢の本なり。また其の雉還らず。故、今に諺に雉の頓使と曰ふ本、是れなり。

【現代語訳】

そうして、天のサグメが、この鳥の発声するのを聞いて、天若日子に説明して言ったことには、「この鳥は、その鳴く声がとても悪い。だから、射殺した方が良い」と進言したところ、天若日子は、天神から賜った天のハジ弓と、

天のカク矢を持って、その雉を射殺した。すると、その矢は雉の胸を通って、逆向きに射上げて、天の安の河の河原にいらつしやる、天照大御神と高木神の御もとに至り着いた。高木神というのは、高御産巢日神の別名であるぞ。そこで、高木神がその矢を取って御覧になると、血がその矢の羽に着いていた。それを見て高木神が仰ったことには、「この矢は、天若日子に与えた矢であるぞ」と仰って、周りの神々にその矢を示して仰ることには、「もし天若日子がお言葉を誤らずに、悪い神を射た矢が天に至ったものであるならば、この矢は天若日子に当たらずにあれよ。もし反対の心をもって射たものであるならば、天若日子は、この矢で禍を受けよ」と仰って、その矢を取って、その矢が通ってきた穴から衝き返し射下ろしたところ、朝床で寝ていた天若日子の高い胸坂に当たって死んだ。（これが「還矢」のものである。）また、その雉は還らなかつた。それで、今、諺に「雉のヒタツカイ」という所以がこれであるぞ。

【語釈】

○天佐具売

『日本書紀』九段正文に「天探女」とあり、「此には阿麻能左愚謎と云ふ」との訓注を付す。諸注で「サグ」は「探る」の語幹とされる。「天」が冠されるのは、天若日子に従って天から降りてきたからとする説（西宮集成）もあるが、『日本書紀』一書一には「時に国神有り、天探女と号ふ」ともある。『神趾名所小橋車』（一七八九年）所引の

「撰津国風土記逸文」に、「難波高津者、天稚彦天降臨之時、属天稚彦而降臨天探女、乗磐舟而至于此」と見えるが、『古事記』『日本書紀』では天若日子降臨の場面にサグメの記載が無いので、天から降ってきたと判断することは出来ない。しかし『万葉集』卷三・二九二に「ひさかたの天の探女が石船の泊てし高津はあせにけるかも」と歌われているので、磐船に乗ったサグメが難波高津に降臨したという伝えは古くからあったようではある。この

アメノサグメは後世のアマノジャクに当たるとされる。

○鳴く音甚悪し

雉の名を「鳴女」とすることと関わるか。後文の天若日子の葬儀の場面には「雉を哭女とし」とあって「哭」字が使われているのは葬儀の際の役割と関係していると思われるので、この場合も「鳴女」はその鳴き声が問題となることと関連しているであろう。雉鳴女は天照大御神・高御産巢日神の「詔命」を「委曲」に伝えた筈なのだが、天探女には（天若日子にも？）それが悪しき鳴き声としか聞こえなかった。つまりは聞く能力の欠如によって、死を招くという展開として読むことが出来る。

【補注解説二】 参照。

○天之波士弓・天之加久矢

前文に「天之麻迦古弓」「天之波々矢」とあった。「鹿兒」は鹿等の獲物を捕る弓・矢の意とされるが、「迦古」「加久」については「光輝く」意とするもの（新編全集）もある。「波々」は、宣長等は「羽張矢」の意とするが、『古語拾遺』

に「古語に、大蛇を羽々と謂ふ」とあるのを参考に、大蛇の意と取るものもある（新編全集『日本書紀』。「はじ」は「はにし（黄櫨）」でハンノキの古名とされる（諸注）。天孫降臨条には「天之波士弓」「天之真鹿兒矢」がみえ、天忍日命（大伴連等之祖）・天津久米命（久米直等之祖）がこれを手にして天孫の御前に仕え奉る様が記されている。『日本書紀』九段正文に「天鹿兒弓・天羽羽矢」、一書一に「天鹿兒弓・天真鹿兒矢」。

○高木神

神名の釈義について、記伝は「木は具比の切」で具比・具美・具牟と通う辞であり、「具牟は凡て物の初まり芽すを云辞」であって「芽ぐむ、涙ぐむ」のぐむだと説く。この見方からすれば万物の生成に関わる「ムスヒ」神と共通する意を持つ神名ということになるが、「木」をそのように解することは難しい。諸注では概ね神霊の依り代となる樹木の神としているが、神話との関係でこれを雷神とみる説（神田典城「高木神とタカミム

スヒ」『記紀風土記論考』新典社、二〇一五年六月。初出は一九八二年一月）や、平定神としての高城神とする説（坂本勝「高木神論」『古代文学』25号、一九八六年三月）もある。神話の途中で唐突に神名が変わる理由は明確ではない。記伝は、「強て云はば」として、元資料がこの前後で異なっている可能性を指摘し、高御産巢日神を太陽神として捉える西宮集成は、天照大御神と日神の神格が重なることを避けるためであるとしている。先の神田説では、矢を射返すのは落雷現象の神話化であり、天から矢を射るのは雷神である高木神でなければならぬとする。また坂本説では逆逆者（ここでは天若日子・後の神武記では熊野の荒神など）に対応する神である故に高木（城）神に名称が変わると説く。古事記ではこの場面以降は高木神で統一されているので、矢を射る行為のみで変換に理由を考えることは出来ないし、坂本説のように神武記にも共通の理由があるとしても、木を城で解釈する点には問題があるろう。『古事記』に多く用いら

れる「亦名」ではなく、唯一「別名」が用いられる所以も含めて、更なる検討が必要である。なお、高御産巢日神と高木神と、どちらがより本来的な名であるかという点については、『日本書紀』が高皇産靈尊のまま変化しないことと、カムムスヒと対となる名であることにより、タカミムスヒを本来的な名とする見方が多いが、戸谷高明は「巨木に対する信仰から生まれた『高木神』が造化神として昇格」してタカミムスヒが創出され、『日本書紀』はこの名で統一したのに対して、『高木神』という名称をとどめたところに柔軟性をもった古事記の性格をみることが出来るかも知れない」（「ムスビ二神に關する考察」『古代文学の研究』桜楓社、一九六五年三月。初出は一九五九年十二月）と説いている。また三浦佑之も、ムスビ神の元は神産巢日神の方であり、神産巢日神に並べるべく、高木神が高御産巢日神へと改名されたと論じている（「母なるカムムスヒ」『出雲神話論』二〇一九年十一月）。

葦原中国平定から神武東征にかけて、高御産巢日神は天照大御神と並称される中で唐突な形で神名が変わるわけだが、やはりそれは天照大御神との関係性を抜きに考えることは出来ない。また、この場面から高御産巢日神が実質的に表側に出てきているのであり、それは「隠身」の神からの変質であるとする金井清一の見解も参考とすべきであろう（「身を隠したまふ神」『古事記編纂の論』花鳥社、二〇二二年一二月、初出は一九八五年九月）。

○別名

『古事記』中で神・人名の異称を示す際は「亦名」が用いられるのが通例。「別名」はこの箇所の一例のみ。物語の途中で急に名称が異なる例には、大国主神の国作り神話内で「アシハラシコラ」「オホナムチ」の名が使われる例、天若日子の葬儀の場面における下照比売・高比売の例、下巻允恭記における軽太郎女・衣通郎姫の例などがある。しかしこれらの場合は、他の亦名提示の場合同様に、系譜部分等の最初に名が記される場面にお

いて予め亦名は記されており、またそれぞれの場面においてその名を呼ぶ者の立場や呼ばれる者との関係性によって、異称が用いられる傾向にある（衣通郎姫の場合は歌の詠み手となる場面であることが関係していそうである）。亦名は、異なる神格・人格、異なる神話・物語を持つ別々の神・人の話を合体させる目的を持つと説かれるが、「亦名」と「別名」はそうした神話・説話の形成過程の相違によるものとして捉えられるのか、疑問。少なくとも『古事記』の叙述の上での問題として、「亦名」と「別名」で何か相違があるのか否か、検討の余地がある。「亦名」と異なる面があるとする、初出の箇所に於いて異称が記されていないこと、そして突然の名称変更の場面において、それが「別名」であることを明記していることが挙げられる。景行記の小碓命はやはり初出の場面に倭建命の名を「亦名」として記してはいないのだが、倭建命の場合は名の変更の事情が説話内で説かれているという点において、高木神の場合とは異なる。いずれに

せよ、名の変化が神格の変化を示すものであることは確かであろう。

○耶心

現行テキストではこの「耶心」を多く「邪心」としている。これより以前、須佐之男命の昇天の場面にも「耶心」が見える（注釈（十五）参照）。「耶」は「邪」の俗字であり、字義としては同じであるのだが、例えば西宮集成は須佐之男命の昇天の場面の頭注に、「正訓字は「邪」の字で、ザの仮名は「耶」で別」とし、「邪」に改めている。確かにイザナキ・イザナミのザは「耶」であるし、中巻崇神記、下巻安康記に見える「邪心」は「邪」を用いていて、使い分けがあるようにも思われるが、前記須佐之男命昇天の場面とこの場面とともに「耶心」が使われている以上、少なくとも真福寺本の上巻において「邪」と「耶」とは使い分けられているとは言えず、故に『古事記』原文に使い分けがあったと結論付けることはためらわれるため、「耶心」のままとした。

○まがれ（麻賀礼）

「中らずあれ」に対応する言葉。「禍（まが）あれ」で、災いあれの意。伊耶那岐命のミソギの場面で登場する神に禍津日神がいたが、禍を直そうとして出現したのが直日神であった。即ち直に対するのが禍であるので、禍は曲でもある。『日本書紀』九段一書一には「若し悪心を以ちて射ば、天稚彦必当ず害に遭はむ」とある。

○朝床

「朝」字は前田本・寛永版本では「胡」となっており、延佳本・記伝も「胡」を採用している。記伝以降、標注・評釈・新講も「胡」とする他、西郷注釈も「胡」説を取って「胡床」でアグラと訓んでいるが、『古事記』中ではアグラは「呉床」と表記されているので、「胡」説は取れない。『古事記』中のアグラは応神記に「詐りて舍人を以て王と為て、露に呉床に坐せ」「弟王其の呉床に坐すと以為ひて」と見え、反乱者である大山守命を欺すために、皇子のウヂノワキイラツコが呉床に座って

いるように見せるという場面で登場する。また、雄略記では天皇の吉野行幸の場面に「大御呉床を立てて、其の御呉床に坐して」とあって、天皇が座る場所として記される。応神記の話は応神天皇崩御後のことであり、ウヂノワキイラツコはこの時点では次期天皇の第一候補である。「胡床」でアグラと訓む説は、このようなアグラの性質と関わるが、それはまた『日本書紀』九段正文で天稚彦が射られた際の場面描写が、「新嘗して休臥せる時なり」とあることも関わっている。天稚彦は自らが地上世界の主になろうとしていたわけであり、「新嘗して休臥せる」という表現は当に天稚彦が新たに王となろうとするための儀式であると見るのである。その『日本書紀』の描写に対応させるならば、『古事記』の場合は「アグラに寝たる」と取る方が適切だと考える故である。しかし、先述の通り、『古事記』の他の箇所ではアグラは「呉床」と記されることと、写本の状況から考えて、「朝床」の方を妥当とする。朝寝の床の意。『万葉集』卷

十九・四一五〇に「朝床に聞けば遙けし射水川朝漕ぎしつつ唱ふ舟人」とある。

○高胸坂

『日本書紀』九段正文に「胸上」、一書一に「高胸」とあり、訓注に「高胸、此には多歌武娜婆歌と云ふ」と記す。この訓注により、大系『日本書紀』・新編全集『日本書紀』は「胸上」「高胸」をともにタカムナサカと訓むが、記伝も指摘しているようにタカムナサカの訓は『古事記』の影響を受けてのものという可能性もある。「高胸」はともかくとして、「胸上」までもタカムナサカと訓むのは疑問である。高胸坂の語義については、記伝は「仰に臥たるさまの、坂如て高きを云名なり」とし、朝日全書はサカを境界の意で取り、「おそらく腹部との堺であろう」として「高くもり上った胸の堺の部分」を指すとする。また新編全集は「坂」は「先」の意のサカを表す借字として「高い胸先」と訳している。「胸」に「高」と冠されているところからすれば、「坂」は傾斜を意味

すると見て、臥している胸が傾斜状になっているところと見て良いのではないか。

○還矢

『日本書紀』九段正文・一書一には「此、世人の所謂「反（二書は「返」）矢畏るべし」といふ縁なり」とある。一度射た矢が再び自分の方へと射返されることで、全注は「射た矢が敵に中らず、逆に射返された場合には必中する」という信仰からきたものと思われる」という。聖書や中東地域に見られる「ニムロッドの矢」の伝説との類似が、松村武雄『日本神話の研究』、金関丈夫『木馬と石牛』をはじめ諸注で指摘されている。天上の神に向かって矢を射たニムロッドであったが、神によつて矢を射返され、胸板を射貫かれるという話である。「本」は、この神話が「還矢」の起源を表すことであり、次の「諺」とも関連する。

○諺

「諺」について、折口信夫は、神授の詞章、神の威力

のこもった言葉であり、偶数句からなる等と説き（『日本文学の発生序説・詞章の伝承』中央公論社、旧全集七巻、初出は一九四七年）、高崎正秀は、「わざ言」の逆語序、神意の籠った詞、「一語誤たず繰り返すことにより言霊の発動が見られ、尊く無限の霊威を発揮する呪言」（『枕詞の発生―その基礎論―』『文学以前』桜楓社、初出は一九五五年）であると説く。また土橋寛は、後述の『常陸国風土記』の例等も踏まえた上で、神話・伝説・コトワザ・古語・俗語の総称であり、枕詞を含む地名の呼び方もその中に含まれる（『枕詞の概念と種類』『古代歌謡論』三一書房、一九六〇年）とする。小島憲之は「口頭による表現の修辞」「文学的律語的に凝縮されたことばの技術」（『古代に於ける修辞』『上代日本文学と中国文学』上、塙書房、一九六二年）と指摘する。折口・高崎の論は文学発生論の見地から「諺」を捉えるものであるが、『古事記』『日本書紀』に記載された「諺」を「神授の詞章」と言えるか否か、定かではない。新編全集『日本書紀』

の頭注に「日常の言語を用いて、経験に基づく実際の知識を短句の中に盛り込み、人々の心を動かし流通した言語作品としての連語を言う。コトは言葉、ワザは隠れた意味のこもっている行為の意」（後述⑤の頭注）とするのが穏当な見解であろう。

『古事記』中の「諺」には、①雉之頓使（神代記・当該例）、②不得地玉作（垂仁記・沙本毘古と沙本毘売）、③堅石避醉人（応神記・百濟の朝貢）、④海人乎因己物而泣（応神記・宇遲能利紀郎子の死）の四例がある。一方の『日本書紀』には、⑤天之神庫随樹梯之（垂仁紀八十七年二月）、⑥佐麼阿摩（応神紀三年十一月）、⑦有海人耶因己物以泣（仁徳即位前紀）、⑧鳴牡鹿矣随相夢（仁徳紀三十八年七月）の四例が見られ、記紀で対応しているのは④と⑦のみである。『日本書紀』には他に「諺」に近い例があり、神代紀の中から取り上げてみると、⑨今世人、夜忌一片之火、又夜忌擲櫛、此其縁也（神代紀上五段一書六）、⑩此世人、所謂反（返）矢可畏之縁也（神

代紀下九段正文・一書一）、⑪此世所謂雉頓使之縁也（神代紀下九段一書六）、⑫世人惡以生誤死、此其縁也（神代紀下九段正文）、⑬世人惡以死者誤己、此其縁也（神代紀下九段一書一）等を挙げることができる。この中の⑪は『古事記』当該の①に該当するが、「諺」とされていないのは、小島憲之が言うところの「律語的」という範疇に含まれないためかも知れない。他の⑨⑩⑫⑬は確かに散文的ではある。但しそれは『日本書紀』の判断・選択であって、「諺」全体に言えることではなさそうである。例えば『常陸国風土記』には「風俗諺」「俗諺」と記されるものが以下のように見られる。

⑭風俗諺云、筑波岳黒雲挂、衣袖漬国、是矣（総記）
⑮俗諺云、筑波峰之会、不得娉財者、児女不為矣（筑波郡）

⑯風俗諺云、葦原鹿、其味若爛、喫異山安矣（信太郎）
⑰風俗諺云、白遠新治之国（新治郡・分注）
⑱風俗諺云、水泳茨城之国（茨城郡・分注）

⑮⑯は特に律語的と言えるものではなく、土地の言い習わしと思われるような内容が散文的に記されたものである。⑭も土地の言い習わしと言えるものではあるが、土地の名（国名）に纏わる修飾表現を伴うという特徴を持つ。この⑭の存在を媒介として⑰⑱のような例も「諺」と呼ばれるようになったのかも知れない。⑰⑱は、「枕詞＋地名」の形を取るものであり、他の文献では「諺」などと言われることはない。律文的であり、⑭も含めて諺と歌との関係を窺わせるものではあるが、類似した表現を持つ⑲風俗説云、握飯筑波之国（筑波郡）、⑳風俗云、立雨零行方之国（行方郡）、㉑風俗説云、霰零香島之国（香島郡）㉒風俗説云、薦枕多珂之国（多珂郡）と併せて見ると、土地（⑰以降はすべて郡名）の名が固定的な修飾句を伴って在地に浸透していることを表明しようとする風土記編者の装いとして捉えられるのかも知れない（谷口雅博『常陸国風土記』『風俗諺』の記載意義）参照、

『風土記説話の表現世界』笠間書院、二〇一八年二月所収、初出は一九八七年三月。

○雉の頓使

諸注の説くように、行ったきり帰ってこない使いのことを言う諺であろう。何故雉なのかについて、西郷注釈は「飛び立つことあわただしく、翔舞するすべを知らぬこの鳥の習性と関係がある」と説く。その他、「雉」の字義と絡めて論じた先掲（注釈（三十八）松田浩論文の説がある。「頓」は『古事記』中唯一の使用例となる。『日本書紀』九段正文に「頓丘」の例があり、「毘陀烏」の訓注を付している。ヒタはひたすらのヒタ。『日本書紀』正文にはこの諺を記さないが、一書六に「乃ち無名雄雉を遣し、往きて候はしめたまふ。此の雉降来り、因りて粟田・豆田を見て、則ち留りて返らず。此、世に所謂「雉の頓使」といふ縁なり」という、『古事記』とは異なる由縁を載せている。

(三十九) 葦原中国平定(四)

【校訂本文】底本＝真福寺本 (469行、483行)

故、天若日子之妻、下照比賣之哭聲、与_レ風響到_レ天。於是、在_レ天々若日子之父天津國玉神及其妻子聞而、降来哭悲。乃於_二其處_一作_二喪屋_一而、河鴈為_二岐佐理持_一^①、鵜為_二掃持_一、翠鳥為_二御食人_一、雀為_二雉女_一、雉為_二哭女_一、如_レ此行定而、日八日夜八夜以、遊也。此時、阿遲志貴高日子根神^②到而、弔_二天若日子之喪_一時、自_レ天降到、天若日子之父、亦其妻、皆哭云、「我子者、不_レ死有祁理。^③」我君者、不_レ死坐祁理^④云、取_二懸手足_一而哭悲也。其過所以者、此二柱神之容姿、甚能相似。故、是以過也。於是、阿遲志貴高日子根神、大怒曰、「我者有_二愛友_一故弔来耳。^⑤何吾比_二穢死人_一」云而、拔_下所_二御佩_一之十掬釵^⑥、切_二伏其喪屋_一、以_レ足蹶離遣。此者在_二美濃國藍見河之河上_一、喪山之者也。其、持所_レ切大刀名、謂_二大量_一、亦名謂_二神度釵_一。^⑦故、阿治志貴高日子根神者、忿而飛去之時、其伊呂妹高比賣命、思_レ顯_二其御名_一。故、歌曰、阿米那流夜 淤登多那婆多能 宇那賀世流 多麻能美湏麻流 美湏麻流迹 阿那隨麻波夜 美多迹 布多和多良湏 阿治志貴多迦比古泥能迦微曾也 此歌者、夷振也。

【校異】

- ①底本「阿」。道祥本以下の諸本に従って「河」に改める。
- ②底本「馬」。道祥本・春璣本も「馬」だが、兼永本以下卜部系の諸本に従って「鳥」に改める。
- ③底本「即」。道祥本・春璣本も「即」。兼永本以下卜部系諸本は「弔」の異体字とみられる字の右に「トフラヒ玉フ」

との訓を記す。ここでは兼永本以下に従って「弔」に改める。

④底本「礼」。道祥本・春璣本も「礼」だが、兼永本以下卜部系諸本に従って「祁」に改める。

⑤底本「予」。道祥本も「予」だが、春璣本は「弔」に近い字体になっている。兼永本以下は③と同じく「弔」の異体字とみられる字の右に「トフラヒ」の訓が記されている。兼永本以下に従って「弔」に改める。

⑥底本「犬」。道祥本以下の諸本に従って「大」に改める。

⑦底本「河」。道祥本以下の諸本に従って「阿」に改める。

⑧底本ナシ。以下諸本もナシ。延佳本・記伝をはじめとして諸テキスト類も「麻」を補う。直前の「美須麻流」の語を繰り返している箇所なので、「麻」を補う。「ミスマル」は天照大御神と須佐之男命のウケヒの場面に「五百津之美須麻流珠」とあり、『日本書紀』の当該箇所にも「多磨廼弥素磨廼」とみえる。

【訓読文】

故、天若日子が妻、下照比売が哭く声、風と響きて天に到りき。是に、天に在る天若日子が父天津国玉神と其の妻子聞きて、降り来て哭き悲しびき。乃ち其処に喪屋を作りて、河鴈をきさり持ちとし、鴈を掃持ちとし、翠鳥を御食人とし、雀を確女とし、雉を哭女とす。如此行ひ定めて、日八日夜八夜以て遊びき。此の時に阿遲志貴高日子根神到りて、天若日子が喪を弔ふ時に、天より降り到る、天若日子が父また其の妻、皆哭きて云ひしく、「我が子は、死なずて有けり」「我が君は、死なずて坐しけり」と云ひて、手足に取り懸かりて哭き悲しびき。其の過ちし所以は、此の二柱の神の容姿、甚能く相似たり。故、是を以て過ちき。是に、阿遲志貴高日子根神、大きに

怒りて曰ひしく、「我は愛しき友に有るが故に弔ひ来つらくのみ。何とかも吾を穢き死人に比ふる」と云ひて、御佩かせる十掬釵を抜きて、其の喪屋を切り伏せ、足を以て蹶る離ち遣りき。此は美濃国の藍見河の河上に在る、喪山ぞ。其の、持ちて切れる大刀の名は大量と謂ひ、亦の名は神度釵と謂ふ。故、阿治志貴高日子根神は、忿りて飛び去りし時に、其の伊呂妹高比売命、其の御名を顕さむと思ひき。故、歌ひて曰ひしく、

天なるや おとたなばたの うながせる 玉の御総 御総に あな玉はや み谷 二渡らす 阿治志貴高日子根の神ぞ

此の歌は夷振ぞ。

【現代語訳】

そうして、天若日子の妻である下照比売の哭く声は風に乘って響き渡り、天界にまで届いた。天界に居た天若日子の父天津国玉神と、天若日子の妻子とがその哭声を聞いて、地上に降ってきて哭き悲しんだ。それで、喪屋を作つて、河雁をきさり持ちとし、鸛を帚持ちとし、翠鳥を御食人とし、雀を確女とし、雉を哭女とした。

このように役割を定めて、昼は八日、夜は八夜、遊びをした。この時に、阿遲志貴高日子根神がやって来て、天若日子の喪を弔った時に、天界から降つて来た天若日子の父と、天若日子の妻とが、いずれも哭きながら言ったことには、「我が子は、死なずに生きていた」「我が夫は死なずにいらつしやう」と言つて、阿遲志貴高日子根神の手足に縋りついて泣き悲しんだ。そのように誤つた理由は、この二柱の神の容姿が非常に良く似ていたからであつた。それでこのように誤つたのだ。それで阿遲志貴高日子根神はたいそう怒つて言つたことには、「私は（天若日子の）親しい

友であったが故に弔いに來たのだ。どうして私を穢らわしい死人に擬えるのか」と言つて、お佩きになつていた十掬劍を抜いて、其の喪屋を切り伏せ、足でもつて蹴つて飛ばしてしまつた。これが、美濃国の藍見河の河上にある喪山である。其の、手に持つて切つた大刀の名は、大量と云い、亦の名は神度劍と云う。それで、阿治志貴高日子根神は、怒つて飛び去つた時に、その同母妹の高比売命が、そのお名前を顕そうと思つた。それで、歌つて言つたことには、

天上の若い機織女が、首に掛けていらつしやる、玉を緒で抜き通したもの、その連なつた玉飾りよ、足玉よ、あ
あ。その玉のように、二つの谷に渡つてゐる、阿治志貴高日子根神よ。

この歌は夷振である。

【語釈】

○喪屋

西郷注釈に「モヤは屍を納めて葬儀を行なう所、殯宮に同じ」、思想に「死体を仮りに安置して葬式を行なう小屋」とする。『日本書紀』では天稚彦の天上の父・妻が、「疾風を遣し、尸を挙げて天に致さしめ」（九段正文）「天より降来て、柩を將ち上去きて」（九段一書一）天上界に喪屋を作り、葬儀を行うことになつてゐる。また正文に「喪屋を造りて殯す」、一書一に「喪屋を作り殯し哭く」

とみえる。いずれにも「喪を弔ふ」「喪を弔ひ」とあるので、「殯」と「喪」とは区別されてゐない。

○河鴈をきさり持ちとし、鴈を掃持ちとし、翠鳥を御食人とし、雀を碓女とし、雉を哭女とす。

『日本書紀』九段正文には次のように記されている。

「即ち川雁を以ちて持傾頭者^{きさりもち}と持帚者^{はきもち}とし、一に云はく、^{かけ}鴈を以ちて持傾頭者とし、川雁を以ちて持帚者とすといふ。又、雀を以ちて春女^{つきめ}とす。一に云はく、乃ち川雁を以ちて持傾頭者とし、亦持帚者とし、鴈^{そに}を以ちて尸^{ものまき}者とし、雀を以ち

て春者とし、鶇鵲を以ちて哭者とし、鵲を以ちて造綿者とし、鳥を以ちて穴人者とし、凡て衆の鳥を以ちて任事すといふ。」

「河鴈」は、川に居る雁かと言われるが、不明。「きさり持ち」は、『日本書紀』に「持傾頭者」とあり、『釈日本紀』引用の私記説に「師説、葬送之時、戴死者食、片行之人也」とあるのを参考に、西郷注釈は「死者の食を捧げ持ち頭を傾けて行くものことらしい」とする。しかし喪屋を前にしての「遊」とは直結しない。「掃持ち」は諸注に喪屋を掃く箒を持つ役で、鶇の頭に長い冠毛があることによる連想とされる。翠鳥はかわせみで「御食人」は死者のための調理人。「碓女」は米を舂く女の意で、スズメとの音の連想によるとする見方もあるが、補注解説にある通りこの注釈では「雀」はサザキと訓んでいるので、スズメ・ウスメの連想説は採らない（『補注解説三』参照）。『日本書紀』には「雀」を「春女」とするところから見ても、音による連想ではなさそうである。西郷注釈は、「雀が尻尾を立てたり地につけたりする様子から、

かくいったのだろう」とする。「哭女」は葬送儀礼において哭く役割を持つ女の意。先に高天原から遣わされた雉は「鳴女」であったが、雉はその鳴き声が特徴的であったことから選ばれたのであろう。『日本書紀』の一云には「鶇鵲を以ちて哭者とし」とあり、新編全集『日本書紀』頭注では「みそさざいが美声でさえずることから」としている。その他『日本書紀』に見える役割には「尸者」「造綿者」「穴人者」がある。「造綿者」「穴人者」はそれぞれ死者の衣装や食事に関わる役だと見られるが、具体的には良くわからない。「尸者」については、大系『日本書紀』の頭注に「祖先を祭るとき、神霊の代りに立つて祭祀を受ける者」とある。

松本信広は、「天の鳥船」が南洋に広く見られる鳥船信仰に関連しているとし（『日本の神話』至文堂、一九五六年四月）、大林太良も松本説を踏まえた上で、ここに鳥による葬儀が描かれるのは「天の鳥船」の觀念の反映であり、「地上において非業の死をとげた若い太

陽神、天若日子の魂を天界につれもどし、慰めるためであつたろう」と説いている（『葬送の起源』角川書店、一九七七年八月）。

○遊び

「遊ぶ」には複数の意味が見られる。『時代別国語大辞典』「遊ぶ」の項には、語義として、「①遊樂する。くつろぎたのしむ。②ある範囲内をゆつたりとあちこちする。③獵をする。遊獵する。④音楽を奏する。宗教的・神事的なものを含む。」と説明し、【考】において「アソブの本義は、遊樂や遊宴ではなくて、すべて祭祀・葬礼などの神事に端を発し、それに伴う芸能としての音楽・舞踏や、巫女より起った遊行女婦との交通など、さまざまなものを包含するものであつた、といわれている」と記している。例えば『常陸国風土記』行方郡に、「杵を鳴らし曲を唱ひ、七日七夜、遊び楽しみ歌ひ舞ふ」とあるが、これは荒ぶる賊をおびき寄せるために味方の将の葬儀を装った場面と見られるものであり、『古事記』の当該場

面の「遊び」と共通する例と見られる。律令「葬送令」に「遊部」の名が見え、『令集解』にはその出自に関する伝説的内容が見られる。

○阿遲志貴高日子根神・阿治志貴高日子根神

大国主神の系譜条には阿遲鉏高日子根神とあつたが、この場面では阿遲志貴高日子根神となっている。単なる音韻変化などではなく、神名の意義自体が異なっている可能性がある。この点については、【補注解説四】で触れる。なお、注釈（三十三）「大国主神の系譜」の語釈でも若干この点に触れている。また、神名表記で言えば、歌の中では「阿治志貴多迦比古泥」と記され、歌の直前の表記も「阿治志貴高日子根神」となっていて「治」の表記が一致している。居駒永幸は歌の表記を散文部でも用いたものであり、歌に関わる場面とそれ以前の場面とでは話題が転換していると説いている（「出雲・日向神話の歌と散文―歌の叙事による表現世界とその注釈―」『明治大学人文科学研究所紀要』七八、二〇一六年三月）。

歌が「夷振」という歌曲名を伴っていることも併せて、元資料のあり方を考えさせる問題である。

○容姿、甚能く相似たり

天若日子と阿遲志貴高日子根神とが瓜二つであったということから、この神話を神の死と再生の神話とみる見方がある。土居光知はこの神話の母胎を農耕祭儀（年毎に死んで復活する穀神の祭り）に求め、ある種の歌謡劇が元になっていることを想定する（『古代伝説と文学』岩波書店、一九六〇年七月）。松前健は、農神・水神・雷神として弥生時代後期から崇拜されていた味耜神の信仰から、祭祀における歌謡劇へ、そして記紀の神話へと繋がる道筋を論じている（『天若日子神話考』『日本神話と古代生活』有精堂、一九七〇年一二月）。また吉井巖は、天若日子伝承について、「若日子なる初々しい存在が聖なる弓矢をたずさえて出現し、巫女的女性に迎えられて変身し、阿遲志貴高日子根神として我々の前に登場する、この阿遲志貴高日子根神出現の物語であった」と捉えて

いる（『天若日子の伝承について』『天皇の系譜と神話』二、塙書房、一九七六年六月）。

○喪山

『古事記』では「此は美濃国の藍見河の河上に在る喪山ぞ」、『日本書紀』正文に「今し美濃国の藍見川の上に在る喪山、是なり」、一書一に「此則ち美濃国の喪山、是なり」とする。葦原中国平定神話が始まってからここまでの間には具体的な地名は記されてこなかった。出雲を舞台とすると思われる神話の中で突然美濃国の地名が記載されることには何かしらの意図があると見られる。その場合、『古事記』では地上の何処からか阿遲志貴高日子根神によって蹴り離れた喪山が飛んでいった先であるのに対し、『日本書紀』では天上界から落とされた先が美濃国であったという相違があり、注意される。【補注解説四】参照。

○大量・神度剣

オホハカリのハカリは「刃＋刈り」とみられる。『日本

『書紀』正文に「大葉刈」とあり、訓注に「刈、此には我里と云ふ」と記す。『時代別国語大辞典』に「大は美称、ハはおそらく刃であろう。カリはツムガリノタチのカリと同じく、刈ると同源の語である」とする。亦名の「神度剣」は、「度字以音」と音注があるのでカムドノツルギと訓む。ドは諸注にトシ（鋭し）の語幹の濁音化したものとする。『日本書紀』正文に「神戸剣」。大系『日本書紀』頭注に、「出雲風土記の神門郡から出る剣の意か。或いは、神度剣は、大葉刈の例から推せば、カムハカリノツルギと訓むべきではないか。度はハカルと訓む。それを書写して伝承するうちに、誤読してカムドノツルギとしたものであるかもしれない。或いはカムは称辞、ドは鋭（ト）の意かもしれない」というように複数の可能性を述べている。

○伊呂妹高比売命

大國主神と多紀理毗売命との子。阿遲志貴高日子根神の同母妹。高比売命の亦名は前出の下照比売（系譜条で

は「下光比売命」。天若日子の妻としては下照比売の名が使われるのに対し、阿遲志貴高日子根神の妹としては高比売の名が使われている。『日本書紀』九段正文では天若日子が地上で娶る女神の名として「顯国玉の女子下照姫」が見え、亦名として「高姫」「稚国玉」が記されているが、後文で亦名は使われていない。また味耜高彥根神と下照姫との関係も特に触れられていない。九段一書一では、「或云」として、味耜高彥根神の名を知らせる歌を詠む者を「妹下照媛」とするが、この女神は天若日子の妻とは明記されていないなど、天若日子・アジスキ（シキ）タカヒコ・下照ヒメ（タカヒメ）三者の関係は一定していない。

○天なるや おとたなばたの

天上界の若い機織りの乙女。「たなばた」は七夕伝説と関わり、『万葉集』巻一〇秋雜歌の七夕歌にも多く見られる。天の石屋神話には服織女が登場していたが、ここで天界の「たなばた」が詠まれる理由はよく分から

ない。なお次項参照。また、この歌の受容と展開については、『補注解説五』を参照願いたい。

○あな玉はや

「あな玉」は、赤玉説（記伝・西郷注釈など）、管玉説（古代歌謡全註釈）などがあるが、中村啓信説に従って、「足玉」説を採る（「あなだま考」『記』『紀』と『萬葉集』の玉をめぐって―『古事記の本性』おうふう、二〇〇〇年一月、初出は一九九一年七月）。「はや」は詠嘆の助詞で「既がないもの・まさになくなろうとするものへの哀惜」（『時代別国語大辞典』）を表すとされるが、この「あな玉はや」は飛び行く阿遲志貴高日子根神の姿を喩えるもので、賛嘆の意でとることができる。しかし、天に居る弟棚機が身につけている玉を阿遲志貴高日子根神の姿に喩える意味はいま一つ不明瞭である。天の石屋神話には天の服織女の死が描かれており、その後には天

上の神々による「楽」が行われていた。ここでは地上における喪が行われ、鳥による「遊」が行われている。ここに弟棚機が歌われ、その身につけていた玉が阿遲志貴高日子根神に喩えられているのは、天上界の「楽」と地上界の「遊」とを対応させる意図があったのかも知れない。だとするならば、「はや」と歌われる弟棚機の玉は哀惜の対象であり、それを喩えとすることで飛び去っていく阿遲志貴高日子根神をも哀惜の対象としているのかも知れない。

○夷振

歌曲名。『日本書紀』九段一書一に「夷曲」。『古事記』の中では他に、「夷振之上歌」「夷振之片下」（允恭記）が見える。また、『上宮聖德太子傳補闕記』に「此歌以夷振歌之」、「聖德太子傳曆」に「是夷振歌也」と見える。

【補注解説六】【補注解説七】参照。

補注解説

【補注一】弓矢の授受の意義

天若日子は高天原の使者として葦原中国に降るときに、天のまかこ弓（天のはじ弓）・天のはは矢（天のかく矢）を賜る。神話では、高木神（高御産巢日神）の返し矢によって天若日子が討たれるため、内容的に弓矢が必要となることからの描写とみることができる。しかし、他の高天原の使者（天菩比命・建御雷神）は、天照大御神から何らかの物を賜ることがないため、使者の中で天若日子のみが弓矢を賜るという点に意義を見出そうとする向きがある。天若日子や神話の解釈にも関わるため、このことについて少し整理してみたい。

はじめに、松村武雄『日本神話の研究』第三卷（培風館、一九五五年十一月）は天若日子のみ天のはは矢を授かった疑問に対し、「天稚彦だけが返矢で殺されるのであるから、その伏線として、天稚彦だけが矢を携行したと説かれたのである」と返矢との関連から授受が行われたとした上で、「更に突き込んで言へば、天稚彦は、天神から矢を授からなくても、本来自分のものとしての矢を持つてゐたとすべき人物であつたといふのが、より正しい解答である」と指摘している。返矢説話との関連から説く松村と異なり、吉井巖「天若日子の伝承について」（『天皇の系譜と神話』二、塙書房、一九七五年六月）では次のように述べている。

弓矢を所持して葦原中国に出現する天若日子の伝承は、以上の考察によれば、剣をシンボルとする鉄文化的伝承に先立つ、弓矢を代表的聖具とみた文化の影響下に成立した伝承に淵源するものである可能性が高く、天若日子は聖具である弓矢を所持して出現する、成人以前の初々しい若者であつたと思われるのである。

吉井は、高御産巢日神および弓矢の名称が変化することから、「弓矢所持の部分と返し矢の話の部分とが、異なった資料からとられ接合された」とみた上で、剣を象徴物とする鉄文化的伝承より以前の、弓矢を聖具とする文化の影響を受けているとし、天若日子は聖具を所持する「成人以前の初々しい若者」であると指摘する。また、剣と弓矢の視点からは、大林太良「武器と神々」（『東アジアの王権神話』弘文堂、一九八四年一月）が、天照大御神が高天原に昇ってきた須佐之男命と対峙した神話の描写から、次のように指摘している。

剣との関わりの深いスサノヲは、乱暴者であり、戦士的な性格の神であつた。これに対して、アマテラスは高天原の統治者であり、主権者である。そして彼女が高天原の主権を防衛するためにした武装は弓矢が主体だったのである。日本神話には、弓矢と統治権との結びつきを示す物語がほかにもある。オホクニヌシが支配している葦原中国の支配権をゆずり渡すように、高天原からたびたび使者が交渉に行つたが、その一人は、アメワカヒコだった。彼は天真鹿兒弓（天の狩人の弓）と天羽羽矢（天の蛇の矢）をアマテラスとタカミムスビからたまわつて天降つた。しかし、彼はオホクニヌシの娘を妻とし、その国を奪おうとしたために、結局、自分の矢で死ぬことになる。つまり、葦原中国の支配権を奪うのにあと一歩というところまでいったアメワカヒコは弓矢の神だったのである。

大林は、天照大御神が須佐之男命と対峙した際に、高天原の主権防衛のために弓矢を装備したことから弓矢と統治権が結びつくとみた上で、天若日子を葦原中国の支配権を奪取する目前の弓矢の神と捉える。支配権との関わりについては、山崎正之「アメワカヒコ神話」をめぐって」（『記紀万葉の新研究』桜楓社、一九九二年十二月）が、「降臨に際し天稚彦の受けた弓と矢はまず戦闘具であつたろうが、また一方で、それは彼が高天原の存在であることとし

ともなった如くである」と述べ、「天稚彦にしてみれば天つ瑞を持つて天降ったのだから、自らを葦原中国に君臨する有資格者として位置づけて」いたと指摘している。

以上のように、弓矢の授受については、返矢説話や天若日子の聖具、統治（支配）権などとの関わりから説かれている。ここで、天若日子の立場に関わる点から、弓矢と統治（支配）権の関わりについて検討してみたい。天若日子が統治（支配）権を有すると思われる根拠の一つとして、『日本書紀』の天若日子神話が挙げられる。

是に、矢を取り、還し投下したまふ。其の矢落下り、則ち天稚彦が胸上に中る。時に天稚彦、新嘗して休臥せる時なり。矢に中り立に死る。

（神代下・第九段・本書）

『日本書紀』第九段・本書では、天稚彦が返矢によって討たれる際に、「新嘗して休臥せる」と記されている。この「新嘗」について、小島憲之・直木孝次郎・西宮一民・藏中進・毛利正守『日本書紀①』（新編日本古典文学全集、小学館、一九九四年四月）は「新穀を神と共食する儀礼」であり、「王者としての大嘗の儀礼を勝手に行っていたことを意味するか」と指摘している。「新嘗」は、あくまでも天稚彦の独断による行為ではあるが、統治（支配）権を得る可能性を有した存在とみる根拠の一つになる。しかし、『古事記』においては、「新嘗」とは記されていない。

其の矢を取りて、其の矢の穴より衝き返し下ししかば、天若日子が朝床に寝ねたる高胸坂に中りて、死にき。

（上巻・天若日子の派遣）

右のように、『古事記』では、天若日子は「朝床」に寝ているとあるのみで、『日本書紀』第九段・本書のように、「新嘗」と関連するとは述べられない。むしろ、「新嘗」と記す『日本書紀』本書の記述とは異なる趣とみるのが穏当であろう。また、弓矢が統治（支配）権と関わる根拠としては、『日本書紀』神武天皇即位前紀の記事も挙げられる。長髓彦

が天皇に使者を送り、天神の子である饒速日命がいるのに、天神の子と称して国を奪おうとするのは何故かと疑うのに対し、神武天皇は次のように述べる。

天皇の曰はく、「天神の子も多にあり。汝が君とする所、是実に天神の子ならば、必ず表物有らむ。相示せよ」とのたまふ。長髓彦、即ち饒速日命の天羽羽矢一隻と歩鞞とを取りて、以ちて天皇に示せ奉る。天皇覽して曰はく、「事不虚なりけり」とのたまひ、還御かせる天羽羽矢一隻と歩鞞とを以ちて長髓彦に示せ賜ふ。長髓彦、其の天表を見て、益跼蹐ることを懷く。

(神武天皇・即位前紀)

天皇は、天神の子は数多存在し、必ずその証たる表物を所持するという。そこで長髓彦は饒速日命の表物として「天羽羽矢一隻と歩鞞」を示し、天皇もまた天表として「天羽羽矢一隻と歩鞞」を示しあう。この天神の子の表物（天表）である「天羽羽矢」は、天若日子が賜った「天のはは矢（天のかく矢）」と同名であり、同列の物とみられる。しかし、右の『日本書紀』の記事に該当する『古事記』の記述は次の通りである。

故爾くして、邇芸速日命、参み赴きて、天つ神御子に白さく、「天つ神御子天降り坐しぬと聞きつるが故に、追ひて参る降り来つ」とまをして、即ち天津瑞を献りて、仕へ奉りき。

(中巻・神武天皇)

邇芸速日命が天つ神御子である神武天皇に「天津瑞」を献上したと記されており、その「天津瑞」が具体的に何であるのかは不明瞭になっている。『日本書紀』を参照すれば、天のはは矢となるだろうが、物語の流れも異なるため、即座に『日本書紀』の記述を反映すべきかについては慎重になるべきであろう。むしろ、天照大御神が須佐之男命と対峙した際に弓矢を装備したこと、弓矢と統治（支配）権が全く関わらないとは言えないが、先の「新嘗」や「天津瑞」のことを鑑みれば、『古事記』では天若日子と弓矢の授受から統治（支配）権との関わりをみるのは想定しに

くいと考えられる。また、天照大御神の血筋というのではなく、あくまでも高天原の存在であることを示す印とみる向きもある。この弓矢は「天」を冠しており、高天原の象徴物とみるのは首肯できるが、一般的に、山口佳紀・神野志隆光『古事記』（新編日本古典文学全集、小学館、一九九七年六月）のように、天若日子を「天上界の若者」と捉えられているのであれば、高天原の存在であることの証を殊更に示す必要があるのか疑問であるし、そのように捉えると、天善比命・建御雷神は高天原の存在であることを示す印を持たない使者となってしまうため、首肯しがたい。

『古事記』内部で天若日子が賜った弓矢の意義を考えるならば、天孫降臨の場面に見られる以下の弓矢との関係が問題となろう。

故爾くして、天忍日命・天津久米命の二人、天の石叡を取り負ひ、頭椎の大刀を取り佩き、天のはじ弓を取り持ち、天の真鹿兎矢を手挟み、御前に立ちて仕へまつりき。
(上巻・天孫降臨)

天孫降臨神話において、天忍日命・天津久米命の描写の中に「天のはじ弓」を持つことが記されている。西郷信綱『古事記注釈』第三巻（ちくま学芸文庫、筑摩書房、二〇〇五年八月、初出…一九七六年四月）には、天若日子の天のまかこ弓（天のはじ弓）・天のはは矢（天のかく矢）と、天忍日命・天津久米命の天のはじ弓・天の真鹿兎矢とは「みな同類のもの」と指摘している。矢については名称が異なるため同類のものとみられるかは見解が分かれるところだろうが、少なくとも「天のはじ弓」は名称が一致していることから同類のものと捉えられる。天忍日命・天津久米命は「御前に立ちて仕へまつりき」と記されていることから、天孫を先導する役目を担う神である。また、「大伴連等の祖」や「久米直等の祖」とも記されており、これらは軍事に関わる氏族であるため、天孫、つまり葦原中国の統治者に害をなす存在を射るためのものと考えられる。

したがって、天忍日命・天津久米命の天のはじ弓と同類ということから考えれば、天若日子が弓（矢）を賜るのは、葦原中国の統治者となる存在を害する神を射るためと捉えられる。高木神が天若日子に授けた矢について、「命を誤らず、悪しき神を射むと為る矢」と言っているように、あくまでも天神御子の降臨に害をなす存在を射るために授けられた弓矢であったと考えられよう。

〔鶉橋辰成 日本上代文学〕

【補注二】「言」を「音」として受けとめる天佐具売

大国主神による国作りを経た葦原中国の平定のため、天照大御神・高御産巢日神により遣わされた天若日子は八年の間「復奏」せず、高天原の神々はその理由を天若日子に問うため、雉である鳴女を遣わした。天降った鳴女は「言の委曲けきこと、天つ神の詔命の如し」⁽¹⁾と記されるように、天つ神の詔命をそのまま天若日子に伝達する。しかし、天つ神の詔命を伝える鳴女の「言」を聞いた天佐具売は、「此の鳥は、其の鳴く音甚悪し。故、射殺すべし」と天若日子に告げ、天若日子は天つ神から賜った弓矢を用いて鳴女を射殺してしまふ。天佐具売は、鳴女の「言」を「音」として受けとめているのである。

『古事記』において「音」（音注を除く）と記されるものには、「鶉」という鳥の鳴き声（中巻・垂仁天皇）や「琴」の音（中巻・仲哀天皇、下巻・仁徳天皇）等が確認される。新編日本古典文学全集本は天佐具売が聞き取った「音」について、「上代語では、生物の声であつても、単に無意味な音響として聞く時にはオトという」⁽²⁾と注を付しており、天つ神の詔命のようなはつきりとした意味を持つ言葉（言）とは異なるものとして「音」を捉えている⁽³⁾。地上世界が天つ神の「言」によって正される『古事記』のあり方（高天原の「言」の秩序）を説く松田浩氏は、「言」を「音」

として受けとめた天佐具売を介して、葦原中国の平定のために遣わされた天若日子が高天原側ではなく、「言」の秩序が及んでいない大国主神側の存在となったと論じる。^①

天若日子派遣の段階では、葦原中国は平定が果たされておらず、高天原の「言」の秩序が及んでいない世界として捉えられるだろう。ただ、葦原中国の国作りを行った大国主神には、天つ神側の言葉が確かに届いている。

是を以て、此の二はしらの神（稿者注・建御雷神・天鳥船神）、出雲国の伊耶佐の小浜に降り到りて、十掬の剣を抜き、逆まに浪の穂に刺し立て、其の剣の前に踏み坐て、其の大国主神を問ひて言ひしく、「天照大御神・高木神の命以て、問ひに使はせり。汝がうしはける葦原中国は、我が御子の知らさむ国と言依し賜ひき。故、汝が心は、奈何に」といひき。爾くして、答へて白ししく、「僕は、白すこと得ず。我が子八重言代主神、是白すべし。：

〈上巻・建御雷神の派遣〉

天若日子の派遣が失敗に終わり、第三の使者として建御雷神が遣わされた。建御雷神は「汝がうしはける葦原中国は、我が御子の知らさむ国」と、天照大御神の言葉を大国主神に伝え、大国主神はこの問いに対し答えを返している。大国主神は高天原側による葦原中国の平定に対して抗う姿勢は見せておらず、自身の御子たちが天つ神の御子に従う意思を示すと、「僕が子等二はしらの神が白す随に、僕は、違はじ。此の葦原中国は、命の随に既に献らむ」と國譲りに応じている。大国主神は高天原の「言」の秩序に応じる存在であるため、使者である建御雷神の言葉が正しく届いたのであろう。天佐具売に使者である鳴女の「言」が届かなかったのは、天佐具売が高天原の「言」の秩序に応じない存在であったためではないだろうか。

天佐具売の進言に従い鳴女を射殺した天若日子の矢は、そのまま高天原に至る。そして、高木神が「或し天若日子が、

命を誤らず、悪しき神を射むと為る矢の至れらば、天若日子に中らずあれ。或し邪しき心有らば、天若日子、此の矢にまがれ」という発言とともに矢を衝き返したところ、天若日子は矢に当たり死を迎える。天つ神により派遣された段階で天若日子は「其の国を獲む」と、葦原中国を獲ようと思っていたことが記されており、高天原側に背く態度を示している。そこに高天原の「言」の秩序に応じない天佐具売の進言が加わり、その進言に従うことで、天若日子は高天原側に対する反逆者として位置づけられていく。「言」を「音」として受けとめる天佐具売は、反逆者としての天若日子の立場を決定づける存在として捉えられると考える。

註

(1) 『古事記』の引用は、山口佳紀・神野志隆光校注・訳『古事記』（新編日本古典文学全集、小学館、平成九年六月）による。

(2) 前掲註(1)。

(3) 『古事記』の「音」には、他に〈上巻・三貴子の分治〉において次のような例を確認することができる。

故、各依し賜ひし命の随に知らし看せる中に、速須佐之男命は、命せられし国を治めずして、八拳須心前に至るまで、啼きいさちき。其の泣く状は、青山を枯山の如く泣き枯し、河海は悉く泣き乾しき。是を以て、悪しき神の音、狭蠅の如く皆満ち、万の物の妖、悉く発りき。

〈上巻・三貴子の分治〉

須佐之男命は統治を命じられた国を治めず泣きわめき、その泣く様は青山を泣き枯らし、河海を泣き乾すものであった。これにより、「悪しき神の音」が満ちる状態となる。多田一臣氏は「泣く」行為を「言」以前の秩序化されない言語行為」として捉えられる可能性を指摘し、須佐之男命が泣き続けることで「混沌とした無秩序をこの世界に引き起こす」と説く。また、多田氏は「狭蠅の如く皆満ち」の表現から窺うことができるサバエの羽音を「意味として把握しえない、

畏怖すべきざわめき」として捉えており、「古代においては、無秩序ないし混沌の世界は、直接的な生々しきをもつ「音」のイメージによって捉えられている」と論じる。（多田一臣「古代の「言」と「音」」『古事記年報』第五十三号、平成二十三年一月）。

（4）松田浩「天若日子と雉の「言」と―『古事記』の語る「言」の秩序をめぐる―」（『古事記年報』第五十九号、平成二十九年三月）。

〔小野寺紗英 日本上代文学〕

【補注三】『古事記』における「雀」字の訓読について

『古事記伝』以下の諸テキストが『古事記』上巻・天若日子葬送記事における「雀為碓女」の「雀」字を「スズメ」と訓むなかで、神田秀夫・太田善麿校注の朝日古典全書『古事記』（以下、全書）と神田秀夫校注『新注古事記』のみが「サザキ」と訓み、全書は「みそさざい」。この「雀」は一般にスズメと訓まれてゐるが、古事記ではオホサザキ（仁徳天皇の諱）に「大雀」とあててをり、外に「雀」をスズメと訓ませた例を見ない。」と指摘する。

『古事記』中に「雀」字は全例二十四例あり（序を除く）、仁徳天皇を指す「大雀」の例が十四例、武烈天皇を指す小長谷若雀命が三例、崇峻天皇を指す長谷部若雀命が三例、雀部臣が二例、雀部造が一例、そして当該条の「雀」が一例である。

大雀の名は応神天皇の発話「佐耶岐、阿芸之言、如我所思」や、吉野の国主らの歌「本牟多能 比能美古。意富佐耶岐 意富佐耶岐」（応神記・記四七）のなかに一字一音の表記が確認でき、少なくとも大雀の名において「雀」字を「サザキ」と訓んだことは揺るがない。¹⁾

武烈・崇峻両天皇の名に用いられる「若雀」についても、同じく「サザキ」と訓むべく想定されていたと考えてよいだろう。雀部もまた「サザキベ」と訓むものであるから、全書の指摘はもつともと言える。それを踏まえつつ、スズメ説の嚆矢である本居宣長の『古事記伝』を確認しておきたい。

雀、和名抄に、雀和名須々米とあり、下巻朝倉ノ宮ノ天皇ノ大御歌に、爾波須受米とよませ給へり、【記中に雀ノ字は、大雀命雀部など、佐邪伎に用ひたれども、書紀に佐邪伎には、鷓鴣と書て、此は以_レ雀_ヲ爲_ニ春女_トとあれば、なほ須受米なり、】

確かに『日本書紀』では天皇名などのサザキを通常「鷓鴣」と表記し、神代下第九段本書の天稚彦葬送条では、鷓鴣と雀とが別々に描かれている。

便ち喪屋を造りて殯す。即ち川雁を以ちて持傾頭者と持帚者とし、一に云はく、鷄を以ちて持傾頭者とし、川雁を以ちて持帚者とし、又、雀を以ちて春女とす。一に云はく、乃ち川雁を以ちて持傾頭者とし、亦持帚者とし、鳩を以ちて尸者とし、雀を以ちて春者とし、鷓鴣を以ちて哭者とし、鷄を以ちて造綿者とし、鳥を以ちて穴人者とし、凡て衆の鳥を以ちて任事すといふ。而して八日夜、啼哭き悲しび歌ふ。⁽³⁾

右の記事にみえる「雀」と「鷓鴣」とは、別の鳥と解さざるを得まい。その場合、鷓鴣は神代上第八段一書第六にみえる訓注「鷓鴣、此には娑婆岐と云ふ。」を以て「サザキ」と訓むべきであるし、そうであるならば雀は「スズメ」と訓むべきであろう。⁽⁴⁾『日本書紀』においてはそのような訓みわけがなされて然るべきであるが、『古事記』に「鷓鴣」の語はなく、『古事記』の「雀」字は問題となる当該例を除き、いずれもサザキの訓が適当である。

とはいえ、雀を確女としたという『古事記』の記述について、宣長が谷川士清の説を引いて「雀取_ニ躍而不_レ歩如_レ

春也と云る、信にさも有べし」といい、それを受けたと思しい次田潤『古事記新講』の「雀が餌を啄む様が米を舂くさまに似てゐるので、この役を雀にあてた」という理解や、「スズメをあてたのは、ウスメとの音的連想によるか」とする新編全集『古事記』などの指摘に対し、サザキ（ミソサザイ）は食性が動物食で稲を啄む雀とは異なり稲に縁が無く、名による音的連想も難しいなど、確女には適さないようにも思われる。

しかし、サザキの名と食膳とが全くの無縁であつたわけではない。サザキを名に負う雀部は、佐伯有清『日本古代氏族事典』によれば、大膳職・内膳司の膳部を世襲する負名氏であつたという。雀部朝臣の由緒について記す『新撰姓氏録』左京皇別上には「星河建彦宿禰。謚應神御世。代^三於皇太子大鷦鷯尊。繫^二木綿櫛。掌^二監御膳。因賜^レ名曰^二大雀臣^一。」とあり、雀部朝臣と食膳との関わりが説かれる。このことを踏まえて考えれば、食膳を掌る氏族と同じ名をもつ「サザキ」が「春女」とされる蓋然性は、決して低くないといえるだろう。

以上に述べてきたとおり、『古事記』『日本書紀』において「雀」字を「サザキ」と訓む例があること、とりわけ『古事記』においては「雀」字を「スズメ」と訓む確例がなく（『古事記』一〇二番歌には「爾波須受米」の例が認められるが、「雀」字と対応する保証はない）、「サザキ」と訓む確例があること、記紀にみえる「雀部」が膳部を掌る氏族であつたと思しいことなどを踏まえて、当該条の「雀」は「サザキ」と訓むべきと考える。

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）による。

- (2) 本居宣長『古事記伝』（大野晋編『本居宣長全集』十、筑摩書房、一九六八年）。
- (3) 『日本書紀』の引用は、新編日本古典文学全集『日本書紀』一・三（小学館、一九九四・一九九八年）による。
- (4) ただし、『日本書紀』の雀字すべてが「スズメ」と訓まれるべきということではない。たとえば雀部臣（天武十三年十一月・持統五年八月）はサザキベ以外の訓をもたないため、『日本書紀』において雀字の和訓にはスズメ・サザキのふたつが存在しうるとみるべきであろう。また、仁徳天皇の名にみえるサザキが「鶴鶴」と表記されることの意義については山田純に論がある（「鶴鶴」という名の天皇―鳥名と易姓革命―）『日本書紀典拠論』新典社、二〇一八年。初出二〇〇八年二月）。稿者も『古事記』『日本書紀』における「雀」「鶴鶴」の用字とその意義については、本補注解説を踏まえつつ別に論じる予定である。

- (5) 『新撰姓氏録』の引用は、佐伯有清『新撰姓氏録の研究 本文篇』（吉川弘文館、一九六二年）による。

〔小野諒巳 日本上代文学〕

【補注四】喪山

注釈書の類では、この「喪山」が具体的にどこを指しているのかの説明に終始しており、何故この地が選ばれ、描かれているのかについては殆ど言及が無い。實在の土地に何らかの伝承的な背景があったが故に、それが神話の記述の中にあらわれたのみ、ということもあるかも知れないが、神話の中の地名が記される場合にはやはり何かしらの意図が込められていると考えることが出来るであろうし、或いは地名を記載したことによってそこに意味が生じるといふこともあり得る。

西郷信綱は以下のように述べている（『古事記注釈』）。

なぜここに突如、美濃国の喪山なるものが出てくるかが分からない。しかも記だけでなく、紀の本文と一書の

若日子譚にもそれが出てくるのだ。それは天若日子が謀反人であることとかわる点があるのではなからうか。大山守命は大和国が山城国と堺する奈良山に葬られ（応神記）、大津皇子は大和と河内の堺なる二上山に葬られた。堺は坂で、それは同時に黄泉比良坂でもありうるが、これらの場合にはその荒ぶる魂を大和の国内から追い出し、逆にそれを外に向けるという気持ちがあるようだ。東国への要路を扼する不破の関がそこにあるのを考えると、蹴とばされた天若日子の喪屋が美濃国の喪山になったとする話も、いわくありげである。奈良山、二上山、喪山と、みな山であるのも、かりそめではあるまい。

基本的にこの西郷信綱の考えには同意できるのだが、より『古事記』なり『日本書紀』なりの神話内容に即して考える必要があるように思われる。

天若日子の喪屋が阿遲志貴高日子根神によって切り伏せられ、「足を以て蹴る離ち遣」られて「美濃国の藍見河の河上に在る喪山」となるのは、「蹴る離ち遣」った阿遲志貴高日子根神と喪山とを関連付けようという意図があつてのことではないか。喪屋のあつた場所は特定されない故、どこからどのようにこの喪屋が移動したのかは分からないままであるが、「美濃国」に位置付けることに意味があるのなら、それは大和から見て東側の、周縁に位置するところであり、先の西郷説によるならば、東方からの守りの役割を持つということにもなるうか。

葬と山との関連から見た場合、『古事記』の中では既に伊耶那美命が葬られた比婆山が挙げられる。伊耶那美命の神避りの際には西方の周縁地として比婆山が葬の地となり、天若日子の場合は東方の周縁地として喪山が葬の地として位置付けられたように思われる。

この喪屋が何処から移動したのか、可能性として考えられることがある。伊耶那美が葬られた比婆山の場合、「香山」

を提示することで、中心と周縁という位置関係を示していたと考えられるわけだが、この場合にもやはり中心を示す要素が隠されているのではないか。アヂシキタカヒコネノカミは、『古事記』系譜部では阿遲鉏高日子根神、『日本書紀』では正文・一書とともに味耜高彥根神、『出雲国風土記』では阿遲須伎高孫根乃命とあるように、他の箇所・文献では悉くアヂスキタカヒコであり、「スキ」は農耕具を表し、かつこの神が雷神・蛇神であることを示すものと捉えられる。ところが『古事記』のこの箇所のみは、歌も含めて「アヂシキタカヒコ」と記される。この問題については、歌の言葉に「シキ」とあるところから神名もそれに影響を受けて「シキ」となったという見方も成り立つかもしれないが、『日本書紀』の歌が「スキ」となっているところから見ても、そうした見方は成り立ちにくい。『古事記』はこの箇所のみ、「シキ」にこだわる理由があったのではないか。「スキ」の「キ」は甲類で、「志貴」の「貴」は乙類であるところから、単純な音韻変化とは考えにくく、異なる意味を担うものとする見方が強い。西宮一民は、「シとの音節結合でキが乙類になったにすぎない」とすると、「シキ」は鉏の意」であるとする（修訂版頭注）が、シとの音節結合でキが乙類になる場合があるといったような例があるのかどうか、現状では確認が取れていない。一方で「シキ」を大和の地名「シキ」と関わらせる見解も多く見られる。アヂスキタカヒコは「カモ大御神」とあるように、カモ氏の祀る神であり、カモ氏はミワ氏とともに大物主神の子孫でこの神を祀る神主となったオホタタネコの末裔であるとされる。大物主神が祀られる三輪山がシキ県主の勢力範囲であり、大物主神を祀った崇神天皇がシキの水垣の宮で天下を治めたとされる点などを関連させていけば、阿遲志貴高日子根神の「志貴」が大和の「シキ」地域と関連を持つ名称であったと考えることは、決して突飛なことではないように思われる。つまり、何故に『古事記』のこの場面にのみ、神名が「スキ」ではなく「シキ」になるのか、と考えた場合、

この「シキ」が大和のシキ地域を指し、それによって大和と美濃国の「喪山」とを対比させる意図があったのではないかと、ということであり、それは「香山」と「比婆山」とを対比させた場面と共通する意図が読み取れるのではないかと、ということである。なお、阿遲志貴高日子根神と地名「シキ」との関連については、三谷栄一が次のように述べている（『阿遲鉏高日子根神の性格』『日本神話の基盤』塙書房、一九七四年九月、初出は一九七〇年一〇月）。

大和国磯城郡（城上郡）には『延喜式』神名帳に宗像神社三座が見えるように、後述する如く、宗像氏が畿内に進出し、宗像徳善の女が天武天皇の後宮に入り、高市皇子を生んでおり、高市皇子は壬申の乱の大功労者であるばかりでなく、持統天皇にも信任厚い方であった。宗像氏はその祖タギリビメが大穴持神との間にアヂスキを生んでいるのであるから、「志貴」の音字を用いた歌謡は、宗像氏が自分の居住地（磯城＝志貴）に附会させて伝え、た宗像氏の伝承によるのではなからうかと思われる。

仮に三谷氏の説くような経緯があったとして、しかし『古事記』の他の箇所にも『日本書紀』その他の話にも使われていない「シキ」名を、『古事記』がこの場面で用いた理由は、もし本当に地名の「シキ」と関わるものであるならば、やはりこの神話の舞台設定として大和の地名を取り上げようとする意図があつたこと、ということになるのではないかと。そして「喪山」はそれとの対応において位置付けられるのではないかと。

このように「喪山」と「シキ」とを捉えてみた場合、これらの地名は、神話世界で描かれる空間に、単に実態を持たせることを意図しているのではなく、それぞれの空間の持つ意味合いを提示する役割を持つていないのではないかと。喪山は、天若日子の喪屋が移動したものであるが、後に阿遲志貴高日子根神が忿って飛び去ると描写される。飛び去った先は不明であるものの、天若日子の喪屋を美濃国の方向に「蹶る離ち遣」ったのは阿遲志貴高日子根神であるし、

天若日子と阿遲志貴高日子根神とが「甚能く相似たり」とされるところなども参考とすると、阿遲志貴高日子根神自身が喪山と関連するものとして描こうとの意図があったのではなからうか（新編全集『日本書紀』①頭注は、正伝の父神の名等から、この二神が本来同一神であり、天上と地上とを二重写しにしたもの―天国玉・天稚彦・高姫／顕国玉・味耜高彥根神・下照媛―との考え方を示している）。

参考までに言えば、松前健は阿遲志貴高日子根神と喪山との関連を、阿遲志貴高日子根神話の伝承地という観点で捉えている（「天若日子神話考」『日本神話と古代生活』有精堂、一九七〇年十二月）。喪山がそもそも阿遲志貴高日子根神と関連する地であるとするならば、この神話は、大国主神の子（系譜上では最初の子）である阿遲志貴高日子根神が、葦原中国平定神話において最初に登場し、そして退場していったことを示すものであり、退場した先の地が美濃国に位置付けられていると見ることが出来る、ということである。

喪山が実際にどのような場所にあるのか、実態として捉えることに意味があるのかどうかはわからないが、萩原浅男の説く喪山古墳（送葬山古墳・不破郡垂井町）説が有力か（「美濃の喪山」旧全集月報31一九七三年一〇月、及び「古事記神話の伝承地について―岐神の鎮座地、天若日子の美濃の喪山などの場合―」『古事記年報』23号一九八一年一月参照）。以下に『古事記』の空間認識に関わる問題として少し考えてみたい。『和名抄』巻七の美濃国条には「不破郡」に「藍川」があり（元和三年古活字本）、これを「藍見川」と関連付けて考える見方がある。「不破郡」関連で言えば、『延喜式』巻十「神名帳下」美濃国三座に「伊富岐神社」が見える。倭建命が言挙げをした伊吹山は、美濃国と近江国との堺にあるとされ、同じく神名帳近江国坂田郡五座にも「伊夫伎神社」が見える。

東征を終えて討伐すべきものがもはや存在しない状況で、敵対するものではない伊吹山の神に対して言挙げをする

倭建命の行為は、吉井巖の言葉借りるならば「王権に対する真向からの対決を示したもの」とも見られるものである（『ヤマトタケル』学生社、一九七七年九月。なお吉井巖は、伊吹山の神を息長氏の祭る神であったと捉えており、それ故に「王権に対する対決」という見方を持つてきている）。つまり不破関に近いこの場所は、大和の外部から大和へと向かう境界のような場所に位置するということが考えられ、倭建命が生から死へと向かい始めるのがこの場所であるというのも、その点と関わるものと思われるのである。天若日子の喪屋がここに飛ばされて喪山となったという点、阿遲志貴高日子根神とこの地を関わらせようと意図された可能性のある点（前掲松前健は『延喜式』神名帳の美濃国安八郡四座の中に加毛神社があることに注目している）などから考えて、先に述べたように大和の東方、周縁の地にこの喪山を設定したのではないかと思われる。なお、『続日本紀』文武天皇大宝二（七〇二）年十二月一日の記事に、「始めて美濃国に岐蘇の山道を開く」と見え、和銅六年（七一三）七月七日の記事に「美濃・信濃の二国の堺、径道險隘にして、往還艱難なり。仍て吉蘇路を通す」とあり、『古事記』撰録の十年前から、撰録の翌年にかけて、岐蘇（吉蘇）路開通工事が行われていたようである。

『日本書紀』景行天皇二十七年冬十月、日本武尊の熊襲征伐に同行する人物として、「弟彦公」という者が召されるが、その場面では或者が「美濃国に善く射る者有り。弟彦公と曰ふ」と言って推薦している。この場面の新編全集の頭注を見ると、「美濃は、建部・矢集に関する人名・地名が多く、皇室の軍隊供給地であった」と説明されている。『和名抄』を見ると、美濃国の多芸郡・石津郡に「建部」が、可児郡に「矢集」の地名が見える。この点、ヤマトタケルの兄オウスガが記紀において美濃国と関連を有すること、特に『日本書紀』においては美濃国に封じられることと何らかの関係があるのかも知れない。美濃国の位置づけ、神話・説話との関係については、まだまだ検討の余地がありそうである。

以上、美濃国の「喪山」の記載意義を中心に検討してきた。葦原中国平定の神話は、高天原側の視点によって描かれ、唯一見られる美濃国の地名は、大和から見た東方の周縁の地を意味し、天若日子、及び阿遲志貴高日子根神をこの地と関連付けることを意図していたと考えられるということについて述べてきた。葦原中国平定神話の舞台は当然ながら出雲であると捉えられてきたわけだが、アメワカヒコ派遣の話までを見る限り出雲という限定はなされていない。それはヤマト（若しくは天）と美濃という位置上の対比を示す意図をもっていた故、ということを考えてみた次第である。

〔谷口雅博 日本上代文学〕

【補注五】「天なるや」歌の受容と展開

記六および紀二の「天なるや弟たなばたの」歌謡は、「八雲立つ」（記一・紀一）のような短歌形式の歌ではないにもかかわらず、後代の和歌史言説においては相応に尊重されてきたと言える。その理由は明瞭で、「一書」中の歌であるとはいえ、『日本書紀』においては素戔鳴尊の「八雲立つ」に次いで二番目に登場する「歌」だからであろう。

まず、序跋に宝龜三年（七七二）の成立と記される『歌経標式』の序文には「龍女、海に帰り、天孫、婦に恋ふる歌を贈ることあり。味耜、天に昇り、会へる者、威を称ふる詠を作ることあり。並に雅妙の音韻を尽す始なり」とあり、紀二・三番歌と紀五・六番歌とを双璧として和歌の起源に位置付けている。「龍女」「味耜」「会者」の表記を見れば、『歌経標式』序文の記述が『古事記』ではなく『日本書紀』に基づいていることは明らかである。

『歌経標式』は、序文のみならず本文中においても当該歌謡に言及している。「歌体」の一に「長歌」を挙げ、その例歌として当該の「天なるや」の歌を掲げているのである。ただしその詞章は、

天なるや 弟たなばたの うながせる 玉のみすまろ みすまろの あな玉はや

み谷ふたわたる あぢすきの神

となっており、紀二番歌とも、記六番歌とも異同がある。「みすまろ（ろ）」を二度繰り返すところや、「の神」が入るところは、紀二歌よりも記六歌に類似しており、『日本書紀』を単純に書承したものだとは考えられない。しかし「タカヒコネ」が抜けているところや、「みすまろ」とか「ふたわたる」となっているところなど、『古事記』とも詞章が異なっているので、書承ではない歌の伝承ルートを別に想定すべきことになろう。だとすれば、『琴歌譜』所載の大歌と同じく宮廷に伝承された歌謡の中にこの「夷振」の歌もあり、『歌経標式』はそのような声の歌から直接本文を採ったのではないかと考えられる。

次いで、序に延喜五年（九〇五）の奏上と記される『古今和歌集』の仮名序には「この歌、天地のひらけはじまりける時よりいできにけり。しかあれども、世に伝はることは、ひさかたの天にしては下照姫にはじまり、あらかねの地にしては素戔鳴尊よりぞおこりける」とあり、紀二・三番歌と紀一番歌とを双壁にして、和歌の起源に位置付けている。スサノヲの歌が順番を後にされ、シタデルヒメの歌が「天」の歌とされているのは不思議だが、この点については柏谷興紀「『人の世となりて素戔鳴尊よりぞみそもじ余りひともじはよみける』攷」（『柏谷興紀日本書紀論集』燃焼社・令3）や、橋本正俊「下照姫と『からころも』歌」（『歌詠む神の中世説話』和泉書院・令3）が詳しく論じている。

古今集撰上よりほぼ一世紀後に附され、公任の筆になることが有力視されている仮名序の「古注」には、「下照姫とは、天稚御子の妻なり。兄の神のかたち、岡谷に映りて輝くを詠めるえびす歌なるべし」とある。基本的には記紀に拠っているようだが、「あめわかみこ」となっているところなどすでに口伝化しているようにも見える。また

「ひなぶり」が「えびすうた」に変化しているところを見ると、「ひなぶり」の語がすでに忘れられ、『日本書紀』の「夷曲」の文字がどこかの段階で「えびす」の歌だと解されるようになったことが窺える。

また、古今集撰上の翌年に開かれた延喜六年（九〇六）の日本紀講書とその竟宴和歌においては、「からころも下照姫の背な恋ひそ天に聞こゆる鶴ならぬ音は」という歌が、「下照姫を得て」という詞書のもと、源当時によって詠まれている。その後この歌はしばしば中世の歌論書にも採り上げられ、また定家撰の『新勅撰和歌集』においては神祇部の巻頭歌にも選ばれている。中世における「からころも下照姫」歌の受容史については、橋本氏前掲書に詳しく論じられている。

さらに、仮名序や日本紀竟宴和歌の影響を受けつつ、なおかつ「下照る」の名から紅葉をも連想して、平安末期の家隆や定家といった歌人が「下照姫」を題材にして和歌に詠んでいるのも興味深い。この点については兼築信行「藤原定家とシタテルヒメ」（『汲古』76号、令1・3）が論じている。

総じて中世における「下照姫」への注目は、歌人、特に古今集仮名序の注釈や歌論書・歌学書を執筆するような知識人層の知的関心に拠るところが大きかったであろうと思われるが、それだけではなく、『狭衣物語』や『天稚御子草子』などに見られるように、記紀から離れた「天稚御子」説話が中古・中世に流布していたことも考え併せる必要があるだろう。中古・中世の和歌言説における記紀神話の受容と、それを受けて創出された新たな神話的言説は、さまざまな文献とその多様な解釈を通して重層的・複合的に形成されていることにも注意しなければならない。

【補注六】『古事記』の歌曲名

天若日子葬儀の場面を締め括る高比賣命の歌（記六）には、歌謡詞章の直後に「此の歌は夷振なり」という注記が附される。このような歌謡に対する左注型の注記は、歌を直接指示していない「此を神語と謂ふ」の一例を別にとすると、『古事記』には十八箇所見られる。さらにそこから「是の四歌は皆、其の御葬に歌ひき」（記三四～三七）の一例を除けば、残る十七例はすべて歌謡の名称あるいは種類を示す注記となっている。賀古明「古代歌曲名考」（『琴歌譜新論』風間書房・昭60）や斎藤英喜「『古事記』——歌曲名からの視点」（古事記研究大系9『古事記の歌』高科書店・平6）に倣って、これを「歌曲名」と呼んでおく。

その歌曲名の内訳を見ると、当該の「夷振」（記六）の他にも「夷振の上歌」（七九・八〇）と「夷振の片下」（八六）があり、「夷振」という歌曲名に広がりがあることがわかる。さらに「宮人振」（八二）と「天田振」（八三～八五）があつて、「〇〇振」という歌曲名は五例見られる。うち三例は「夷振」として一括できるので、実質は三種類となる。また、「思国歌」（三〇・三一）「片歌」（三二）「酒楽の歌」（三九・四〇）「志都歌」（九二～九六、一〇四）「志都歌の歌返」（五七～六三、七四）「本岐歌の片歌」（七三）「志良宜歌」（七八）「読歌」（八九・九〇）「天語歌」（一〇〇～一〇二）「宇岐歌」（一〇三）のような「〇〇歌」という歌曲名もあり、こちらは十二箇所十種類見られる。このうち記三二の「片歌」については、「本岐歌の片歌」という呼称例から推すと、三〇・三一の「思国歌」に附属する「思国歌の片歌」であつたと想定できる。逆に記七三が「本岐歌の片歌」と呼称されていることから推せば、歌曲名注記のない七一・七二が「本岐歌」の本体であつたと見るのが自然である。神野志隆光「『片歌』をめぐって」（『萬葉』106号、昭56・3）はこうした推測の仕方には批判的だが、「片歌」が歌群末尾に位置する「歌いおさめ」の形式であることは認めており、

それが音楽的に形成された様式であるとも論じている。いずれにせよ「○○歌の片歌」という形式の呼称が存在するからには、「片歌」は「○○振の片下」や「○○歌の歌返」と同じく歌曲名の下位分類とか細目と言うべきものであって、独立した歌曲名ではないと見るべきであろう。そう考えると「○○歌」の実数は八種類ということになり、「○○振」の三種を合わせて、合計十一種類が『古事記』に記載された歌曲名となる。

歌曲名には「○○歌」と「○○振」の二種類があったことがわかるが、この二分類は『琴歌譜』の歌曲名とも一致している。「振」という語については、本居宣長『古事記伝』が「人にまれ、物にまれ、動く貌を云て、歌にては、奏ふ音声の長短巨細低昂などの貌なり」と注しており、身体的動作や音楽的な調子の意であることを指摘している。舞楽や舞踊では「舞の振り」とか「振り事」「振り付け」「振り上げ」などといった用語もあり、また能楽や浄瑠璃では「声を振る」という唱法・発声法もあって、「振り」は所作や声調についての技術用語として音楽芸能の分野では広く用いられてきた語でもある。

「ふり」と「うた」の違いについては、折口信夫「万葉集講義（飛鳥藤原朝）」（『短歌講座 第五卷 撰集講義篇』改造社・昭7）が、「ふり」には「魂を体にくつつけるうた」「魂触りの歌」という意味があり、「訴ふ」を原義とする「うた」には「自分の魂を捧げる」歌という意味があったと説いている。しかしその原義は時代の推移とともに忘却され、記紀に載る「うた」と「ふり」にはもはや本質的な相違はなくなっていると言ひ、「宮廷に長く伝へられたものがうたと称せられ、民間から奉られるものは、総てふりと称せられ」て、「うたは宮廷詩に、ふりは民謡」に分類されるようになったと述べる。そして平安時代以後になると「うた」も「ふり」も「歌」に一括されるようになると論じている。この理解に従うなら記紀における「○○振」歌謡は、土着的な民間歌謡だと認識されていたということになる。

『日本書紀』においては、「夷振」が「夷曲」と書かれている。これも「ひなぶり」と訓むのだとすれば、『日本書紀』は「ふり」を「曲」字で表記したことになるが、この点について曹咏梅「上代日本における『ふり』と『曲』」（『歌垣と東アジアの古代歌謡』笠間書院・平23）は、「曲」表記が「中国の楽府の用語を用いたもの」だと指摘している。つまり「曲」字の表す概念が倭語「ふり」の概念と一致しているわけではないが、宮廷歌謡の曲名という意識からこのような表記が選択されたということになる。ただし「○○曲」という表記は、『続日本紀』など他の文献にも多少は用例を見ることが出来るものの、『日本書紀』には「夷曲」のただ一例しか見ることができない。その一方で、宮中の大歌所伝来である『琴歌譜』の歌曲名は「○○振」または「○○扶理」と表記されており、「曲」という歌曲名表記は全く見られない。「○○曲」が中国楽府に倣った格調ある用字であるにしても、それは史官が選好した中国風の表記であつて、雅楽寮・大歌所において管理された歌曲名の正式な表記には採用されなかった。歌曲名表記の正統性ということで言えば、『日本書紀』の「夷曲」よりも『古事記』や『上宮聖德太子伝補闕記』『聖德太子伝暦』に見られる「夷振」表記の方に、より正統性があつたということになろう。倭語の語形を保つ表音表記を選ぶことは、「ふり」および「大歌」が外来楽に対置される土着の楽であり、古風な楽であつたことを意識したものであろう。楽家の意識と史官の意識は異なっているということである。

『古事記』よりもやや多い数の歌謡を掲載しているにもかかわらず、『日本書紀』の歌曲名注記は極端に少ない。「夷曲」（紀二・三）「挙歌」（五・六）「来目歌」（七・十四）「思邦歌」（二一・二三）のわずか四例しか見出すことができない。このうち「挙歌」は「夷振の上歌」の「上歌」と同じものであるから、独立した歌曲名ではないと見れば、実数は三種しかないことになる。『古事記』の十七箇所十一種が特に多いとは言えないとしても、『日本書紀』の四箇所三種

というのは明らかに少ないと言える。『日本書紀』は、『古事記』よりも歌曲名の記載に消極的であると見てよいだろう。そのため斎藤氏前掲論は、『古事記』の歌曲名記載に積極性を認めようとする。そしてその記載に楽家としての多氏の「実践的な行為」が表れていると言う。また神野志氏前掲論は、『日本書紀』の論理は歌詞重視の論理であり、「音楽性を捨象したところにある」論理だと述べる。つまり『古事記』は音楽性を尊重しているということになり、斎藤氏前掲論にかなり近い見方が示されている。さらに賀古氏前掲論は、編纂の主旨から『日本書紀』は歌曲名を不要と判断し、その大部分を「削除した」のだと論じている。これらの指摘からは、歌曲名記載の比重の違いが記紀両書の編纂方針の違いを反映していることが窺える。

しかし、歌曲名の管理が雅楽寮の所管事項であったとすれば、『古事記』よりも律令制的志向を持った書物に見える『日本書紀』が、律令官制機構における認識の枠組みや情報を重用しないというのはいささか不思議なことにも思える。この疑問については、歴史記述の根拠を記述の「外部」の事象や「現在」の事象に求めることに『古事記』がかなり積極的であるのに対し、『日本書紀』はやや消極的であるという編纂方針の違いの表れとして理解することができるだろう。その方針の違いこそが、「振」と「曲」の表記意識の違いにも反映しているわけである。漢籍を志向して「曲」字を選んだ『日本書紀』は、文字の外部にある現実存在する「音楽性」を、確かに「捨象」しているということになる。つまり歌曲名こそが「音楽性」を顯示する指標なのである。

また『古事記』には、軽太子説話や女鳥王説話に顕著なように、極端なまでに歌に比重を置いた記述を行うという面もある。収録歌数だけを見れば記紀の間にさほどの違いはないようにも見えるが、歴史記述の中で歌謡をどう扱うかという考え方にはかなりの懸隔があるのではないだろうか。記紀の歌曲名記載に粗密があることも、歌謡をめぐる

両書の方針の違い、すなわち歴史書編纂の方針の違いを反映したものとして理解すべきであろう。

さらに、『古事記』の歌曲名注記にも明らかな偏在が認められることが注意される。歌曲名注記十七箇所のうち、允恭記の軽太子説話中には歌曲名が八箇所も注記されており、雄略記にも歌曲名が四箇所に見られ、明らかに集中が見られる。また神代記は歌謡そのものが少ないということもあるが、歌曲名は当該の「夷振」一例だけしかない。つまり『古事記』はすべての歌謡に対して一律に歌曲名注記を附しているわけではないということがわかる。『古事記』の歌曲名注記には粗密があり、特定の説話記事に歌曲名注記が集中するという傾向が認められる。この歌曲名の偏在という現象には、おそらく古代宮廷歌謡の伝来形態や伝承意識、原資料の性格が影響しているであろう。歌うための楽譜としてあるはずの『琴歌譜』にも記紀などを資料とする説話記事（縁記）がわざわざ併記されていることを考えても、宮廷歌謡と歴史伝承との結びつきが強固なものであることが窺える。歴史記述の中においても物語的な叙述の存在には明らかな偏りがあり、また歌謡の引用記載にも明らかな偏りがある。この偏りは原資料・原伝承の段階においてすでに生じたものであり、その存在形態に規制されているのであろう。

『琴歌譜』は記紀成書以後に成立した書物ではあるが、古代宮廷歌謡の存在形態を窺うことのできる一等資料である。『琴歌譜』には二十一首の歌が掲載され、十九種の歌曲名が記される。順に挙げれば「しづ歌」「歌返」「片降」「高橋振」「短埴安振」「伊勢神歌」「天人振」「継根振」「庭立振」「あふして振」「山口振」「大直備歌」「慶歌」「葦歌」「片降」「長埴安振」「あゆだ振」「酒坐歌」「しらげ歌」となるが、このうち「歌返」「片降」は独立した歌曲名ではないので、実質は十六種となる。「歌返」「片降」の語が『古事記』と共通するのも注目されるが、「しづ歌」「うき歌」「しらげ歌」といった歌曲名が一致するのも、『古事記』の記述が音楽的に正統なものであることを窺わせる。『琴歌譜』の歌曲名

十六種のうち、「○○振」が九種、「○○歌」が七種となっていて、「歌」の方が多い記紀の歌曲名記載とは傾向が異なり、どちらかと言えば「○○振」の方が主流を占めている。これは「ふり」の古態性が大歌の古態性に合致しているからであろう。

また『古今和歌集』巻二十の「大歌所御歌」には、「おほなほびの歌」「近江ぶり」「みづぐきぶり」「しはつ山ぶり」の四例が見られ、こちらも「歌」よりも「振」の方が主流となっている。大歌所に伝来し教習された「大歌」には、「○○振」という歌曲名のものが多くあったことがわかる。ここからは、「ふり」は「うた」に対して、より音楽的側面を強調した呼称であったということは言えそうである。

他文献との比較から言えば、『古事記』に記載される歌謡および歌曲名は、基本的に大歌所に保管されてきたものに基づいていると見て大過なさそうである。すでに斎藤氏前掲論が示唆していたように、『琴歌譜』が「大歌師多安樹」が伝来した資料を転写したものであることと、『古事記』の撰者太安万侶が多安樹の祖先に当たることが、全く無縁であるとは考えにくい。『琴歌譜』の「縁記」には『日本書紀』だけではなく『古事記』も引用されていることが注目されるが、敢えて『古事記』を提示することにも多氏としての氏族意識が作用しているのだろう。景行記・允恭記・雄略記などに集中的に見られる『古事記』の歌謡重視の姿勢と、その詞章の入手経路を考えたときに、多氏が楽家であるという事実はやはり重い意味を持つてくるのではないか。この点については、すでに山上伊豆母『古代祭祀伝承の研究』（雄山閣・昭48）『日本藝能の起源』（大和書房・昭52）が重視するところでもあった。

『古事記』においては、全く異なる詞章に対して「夷振」とか「志都歌」といった同一の歌曲名を注記している。このことから、これらの呼称が詞章に対するものではなく、曲節に対するものであったことが推測できる。その

ことは、『上宮聖德太子伝補闕記』に見られる歌謡注記の「此の歌は夷振を以て歌ふ」という言い方からも補強されよう。「夷振」には「夷振の上歌」「夷振の片下」という歌曲名もあり、『琴歌譜』に「しづ歌の片降」や「蓋歌の片降」という類似の呼称があることを考え併せてみても、「上げ」や「下ろし」が音階に関わる指示であることは十分に推測可能である。こうした音楽面を重視した呼称のありかたからすれば、『古事記』に記載される歌曲名は、それぞれの曲節の違いや特色を表す呼称と考えてよさそうである。そのことは、楽譜である『琴歌譜』の歌曲名との一致や類似という点からも確認できる。

従って、歌曲名を記載するという記述行為は、歌謡を作中人物による一回的な創作歌の範疇に留め置くことを潔しとせず、『古事記』の外部に存立の根拠や正統性があることを示唆し、文字の外部である音声や音楽に還元可能なものであることまでも示してしまうという機能を担うことになる。「故、今に至るまで其の歌は天皇の大御葬に歌ふなり」という注記が大御葬歌の正統性に根拠を与えているように、その歌謡が現在も歌われ、歌い継がれているということが、歴史記述の正統性の根拠とされているわけである。『日本書紀』がそうしたように、歌曲名注記を省略したとしても本文の趣旨に影響はない。むしろ歌曲名そのものは説話展開には直接関係しないものであり、夾雑物と言ってもよいものである。にもかかわらず歌曲名を敢えて記述することは、『古事記』の記述の外部にある「現実」に歴史記述の根拠があることを示唆する意識的な方法であつたと見るべきであろう。

文字の外部に音声としての伝承歌謡が存在することを示唆し、その音声に記述の正統性の根拠を求めるという方法は、『古事記』における仮名書き語句の挿入という方法とも通底しており、音声＝伝承の存在を重視する序文の主張とも一致していると言える。

【補注七】「夷振」の名義

『古事記』六番歌「天なるや」の類同歌は『日本書紀』にも見える（紀二番歌）のだが、しかしそれは正伝中には記載されることがなく、第九段の第一の「一書」中に引かれるに留まっている。改めて『日本書紀』神代巻の歌謡を見てみると、一番歌は本文にはなく、細注に「或云」として記されるのみであり、二・三番歌は第九段の一書第一、四番歌は第九段の一書第六、五・六番歌は第十段の一書第三にあつて、すべて異伝中のみ記載されていることがわかる。つまり神代紀には正伝中に記載された歌謡が一首も存在していないのである。少なくとも神代巻については、『日本書紀』は歌謡を重視しない方針が貫かれているように見える。全体としては『日本書紀』の収録歌数は『古事記』とほぼ変わらず、また『古事記』に記述のない七世紀代の記事に「童謡」が数多く見られるなど独自の傾向もあり、『日本書紀』が歌謡を軽視しているとはまでは言えない。しかし、歌曲名の記載が極端に少ないことを見ても、「歌」に対する認識やその資料的な扱いについて、記紀両書間に考え方の違いがあることは確かであろう。

当該の「夷振」歌謡の記載についても、『古事記』と『日本書紀』の記述にはさまざまな違いが見られる。『日本書紀』第九段一書第一における当該歌謡引用の記事は、アメワカヒコの葬儀という場面と、その弔問に訪れたアズスキタカヒコネが激昂して去るという展開は『古事記』とほぼ同一なのだが、『古事記』には見えない歌がもう一首付け加わっているという違いがある。そして二首をあわせて「夷曲」であるとの注記がある。また紀二番歌は記六番歌の詞章とは小異があり、「みすまる」の繰り返しがなく、末尾の「の神ぞ」もない。

かれ、喪に会へる者の歌ひて曰く、（或は云はく、味耜高彥根神の妹・下照媛の、衆人をして丘谷に映く者は是れ味耜高彥根神なりと知らしめむと欲ふが故に、歌ひて曰く、）

天なるや 弟たなばたの うながせる 玉のみすまるの あな玉はや み谷 二渡らす 味耜高彥根 (紀二)
 又歌ひて曰く、

天離る ひなつめの い渡らす瀬戸 石川片淵 片淵に 網張り渡し めろよしに よし寄り来ね 石川片淵
 (紀三)

此の両首の歌辞は、今、夷曲と号く。
 当該「一書」の記事は、歌詠者および詠作事情に異説があると述べており、葬儀の参会者が歌ったとする説と、『古事記』と同じくアチスキタカヒコネの名を知らしめたいと思って「妹」が歌ったとする「或云」の説との二説を並記している。後者の「或云」の説は『古事記』の記述に一致しているが、「妹」の名が『日本書紀』では「下照媛」となっており、『古事記』の「高比賣」とは違っている。ただ、いずれの作歌事情を選んだとしても、紀三「石川片淵」の歌は文脈に整合せず、その存在理由がうまく説明できない。宜長『古事記伝』や守部『稜威言別』は、紀三は誤って混入したものだとしている。それに対して、アメワカヒコ葬儀神話の原型が民間の七夕説話であったとする尾崎知光「記紀歌謡覚え書」(『国語と国文学』昭28・2)は、紀二・三はどちらも織女を詠んだ七夕歌という共通性があり、一括されて民間に伝承されていた歌であったと考えている。

また、戸谷高明「『古事記』の物語と歌謡」(高岡万葉歴史館叢書4『上代の物語』平6・3)は、二首一組が「夷振」歌謡の本来の伝承形態であり、『日本書紀』は「資料を尊重する」立場から本来の形態をそのまま記載したが、『古事記』は歌と物語の内容的・一貫性を重視する立場から紀三番歌を「省略」したと考える。この説明は合理的ではあるが、『日本書紀』が歌詞の内容を重視し、『古事記』が音楽性を重視するという神野志隆光「『片歌』をめぐる」(『萬葉』

106号、昭56・3)の把握とは対立する。その一方で、岸正尚『夷振』私考(『並木の里』19号、昭55・6)は、逆に『日本書紀』の方が「独特のさかしら」から「潤色」意識を強め、「ひなぶり」の名にふさわしい都鄙対比の一組にすべく紀三番歌を挿入したとの見方を示す。しかしこの二首に「都鄙対比」の趣向があるのかどうかも疑わしいし、『日本書紀』の歌謡引用の全体傾向にそのような「さかしら」があるのかどうかも疑わしい。

「夷振(夷曲)」の呼称の由来を紀三の「天離るひなつめの」の詞章に求めるといふ通説の立場からすると、『日本書紀』は歌曲名の説明のために敢えて紀三を残したか、あるいは挿入したという見方がとられることになるだろう。しかし、だとすれば『日本書紀』は必ずしも書く必要がない「夷曲」という歌曲名をなぜかこの箇所に限ってわざわざ記し、しかもその書かなくともよい歌曲名の由来を説明するためにわざわざ「天離るひなつめ」の歌を記載したということになる。『日本書紀』が全体として歌曲名の記載には消極的であることからすると、このような想定にはかなり無理があるのではないか。

「〇〇振」の名は、宣長『古事記伝』が「ただ其歌の首の詞を取て、仮に名けたるものなり」と指摘する通り、歌謡詞章の冒頭句から名付けられることが多い。「宮人振」(記八二)は「宮人の足結の小鈴」で始まり、「天田振」(記八三〜八五)は「あまだむ(天飛) 軽の嬢子」で始まっている。『琴歌譜』の「〇〇振」もその多くが詞章冒頭の語句から命名されており、『古今集』の「〇〇ぶり」も同様である。ところが当該の「夷振」は「天なるや弟たなばたの」で始まり、「ひな」という語はどこにも出てこない。「夷振の上歌」は「笹葉に打つや葎の」と始まり、「夷振の片下」は「大王を島に放らば」と始まるので、「夷振」はこの規則には当てはまらないことになる。そこで宣長は、紀三の「天離るひなつめの」から「ヒナ」という語を採り、「夷振」と名付けられたと説いた。この宣長説は定説化し、

大多数の注釈書等が追隨するところとなっている。

しかし倉野憲司『古事記全註釈』はこの通説に疑問を呈し、歌曲名が「初句の『天放る』を捨てて二句の『鄙つ女』によつたとするのは変」であり、「仮に第二句によつたとしても、他の例に照せば、『ヒナツメ振』とでもあるべき」と言つて、通説は「附会の説」だと断じている。また山路平四郎「ヒナブリの名義と記紀の旋頭歌」（『記紀歌謡の世界』笠間書院・平6）も同様の疑問を呈しており、歌曲名が紀三の詞章に基づいたのなら「アマサカブリ」であつてもよいはずであるし、『ヒナツメの』を『ヒナ』とするのは異例の省略であつて、それならばなぜ「ヒナツメブリ」と呼ばないのか、という疑問が生じると述べている。これらの批判はすべてが尤もであつて、通説はこの疑問に十全に答えられるものではない。

そもそも『日本書紀』の方が歌曲名記載には明らかに消極的であつたはずであり、「夷曲」の名を記しその由来を明らかにするためにわざわざ紀三を附載したという経緯は考えにくく、一方の『古事記』が「夷振」という歌曲名を記しながらその由来となるはずの歌を敢えて省略したというのも、不自然で無理のある想定である。また「夷振」と呼ばれている歌曲が複数存在し、資料的にもかなりの広がりがあることを考えてみても、『日本書紀』の一つの「二書」の中にしか存在せず、他文献に全く見られないただ一首の歌謡に「夷振」の由来があるというのは、やはり状況として不自然ではないだろうか。ちなみに『琴歌譜』の「○○振」九種のうち、約半数の「高橋振」「短埴安振」「長埴安振」「あゆだ振」の四種については、歌曲名と詞章との間に全く相関が認められない。ということは歌曲名と詞章との関係が絶対的なものとしてあるわけではないということになり、「天離るひなつめの」の歌詞が歌曲名「夷振」の由来であると無理に関係づける必要はないのではあるまいか。

しかし、だとすれば「ひなぶり」という名称はどこに由来し、何を意味しているのが改めて問題となる。この点については、諸注釈の中でも尾崎暢映『古事記全講』の説が異彩を放っている。『全講』は通説に従いつつも、「ひな」は「幽顕両界の地界・異境、またはそのような霊の世界からこの人界に訪れ寄る者の義」で、「ふり」は「異域の強盛な威霊を触れしめる意」であり、「ひなぶり」は「霊魂の復活再生を呪待する意味をもった歌曲」であったと説いている。この説は、折口信夫「ひめなすびとひなあそびと」（『水甕』昭8・10）や高崎正秀「『ひな』の国」（『國學院雜誌』昭30・6、昭31・2）の考えを承け、それをさらに発展させたものであろう。また熊谷春樹「葬礼と挽歌」（『國學院雜誌』昭51・7）もこれらの説を承け、「天なるや弟たなばたの」の歌は「鎮魂の歌」であり、「天離るひなつめの」の歌は「招魂の歌」であって、ともに死者復活の儀礼の場に歌われるものであったとしている。これらの説によれば「ひな」と「ひなぶり」の呼称には古代的かつ呪術的な讃意が込められており、肯定的な呼称として捉えるべきことになる。

だがその一方で、『万葉集』における「ひな」の語について論じた中西進「夷」（『上代文学』18号、昭41・1）は、「ひな」が「中央貴族の自意識」に生じた「観念的」な語であり、華夷秩序という「外来文化によって生じたもの」であるとして、否定的な呼称として捉えている。「ひな」を外来的で観念的な新しい概念と捉える点で、右に挙げた「ひな」に古代性や呪術性を見る諸説と中西氏説は対照を成している。

中西氏説では「ひな」は中央の視点から否定的に捉えられるものとなるわけだが、鈴木貴大「『古事記』の歌曲名」（『上代文学研究論集』7号、令5・3）も「夷」を「天」に対比される無秩序な周縁部という否定的な語として捉え、アヂスキタヒコネや軽太子の行動に表れた周縁性や野蛮さを「夷振」という歌曲名が暗示していると読み、

『古事記』における歌曲名の記載を説話記事の一部を構成する表現と見る。しかし、だとすれば「夷振」以外の他の歌曲名もそれぞれの説話文脈に合致した表現意図を以て『古事記』に記載されていなければならぬことになり、歌曲名の記載に果たしてそこまでの表現意図があると言えるのかどうかはかなり疑わしい。あるいはまた、『日本書紀』にも「夷曲」という注記があるわけだが、それは同様の表現意図に基づく記載ということにはならないのだろうか。

説話と歌謡と歌曲名の三者の関係が可変的で選択可能であったのならば、そこに表現意識が働く余地があると言えるかもしれないが、その関係が固定的であったとすれば、そこに表現意識の介入しうる余地はないはずである。歌曲名そのものを変えることはできない以上、その記載をするかしないかのどちらかにしか記述者には選択の余地はなく、それをひとたび記載してしまえば、やはり記述の外部に既存の制度や文物が存在することを認めるしなくなるだろう。歌曲名は、物語的文脈から切り離されても自立的に存在しうるものであり、また複数の文献にまたがって存在するものでもある以上、その記載の意味を個々の書物の文脈内部のみに限定して考えるという方法には明らかに無理がある。歌曲名を記すことは、その「歌」が書物の外部においても存在しうるものであることを証するものであり、すなわち歌われる声の歌として存在可能なものであることを証するものとなる。

ここで一応の私見を述べておくならば、「ひなぶり」とは「くにぶり」に類した語であり、文字通り「田舎風」とか「地方風」の曲調を持った歌謡という意味ではなかったかと思われる。その根拠と言えるかどうかはわからないが、平安時代の舞踊および歌謡に「東遊び」と呼ばれる曲がある。この「東遊び」という名称は東国風の歌舞という意味であろうが、しかし詞章も都で作られた貴族の和歌を元にしていたり、装束や芸態も貴族的に洗練されていて、特に東国らしさは感じられない。「東遊び」は「大和舞」と装束や芸態や上演場面がよく似ており、一対のものと見られる。

両者の楽器編成を比べてみると、ほぼ似てはいるが、「東遊び」には倭琴が加わっているという違いがある。つまり倭琴という古風な楽器が加わることで、「東国風」ということにされているわけである。なお『琴歌譜』の「琴」も、外来の七絃琴ではなく、八絃の倭琴である。倭琴という楽器と、それが奏でる伝統的な曲調が、唐楽に比べると古めかしいものに感じられるようになっていったのであろうし、それが原因となって大歌と大歌所は廃れてしまったのであろう。

欧米の音楽には、「フォーク・ソング」や「フォーク・ダンス」とか「カントリー・ミュージック」といった、敢えて土着性・地方性を強調した呼称を持つ音楽ジャンルがある。「ひなぶり」もまたそれに類した「田舎風」の楽曲という意味の歌曲名だったのではないだろうか。そして実際のフォーク・ソングやカントリー・ミュージックが純正な地方民謡ではなく、都会人によって新作される歌謡であるように、「東遊び」や「東歌」も中央貴族が空想的にイメージした「田舎風」の歌であって、実際には都において貴族が作った歌も多く混じっていたわけである。中央貴族には、敢えて土着的なものや非洗練を愛好する「ひなび」趣味もあったことを見逃すべきではない。おそらくは貴族たちが「ひなびた、田舎風の」楽曲だと感じるような曲調や旋律やリズムや編曲に対して、「ひなぶり」という名が与えられたのではないかと想像される。