

国作り考

吉田 修 作

序

古事記、神代紀一書でオホクニヌシ（オホナムチ）とスクナヒコナによる国作りが行われるが、両書にはいくつか差異が認められる。その一つに、古事記では「二柱の神、相並に此の国を作り堅めき」とあり、スクナヒコナが去った後にいづれの神と「此の国を相作ることを得む」とするのに対し、神代紀八段一書六では、二神が「心を一にして、天下を経営り」、オホナムチが「吾等が造れる国」と発話し、スクナヒコナが去った後に、「此国を理むる者」「天下を理むるべき者」を求めるというように、「国」と「天下」とが同等に扱われている。古事記では日本書紀と異なり、上巻では一例を除いて「天下」という語は用いられずに、葦原中国の意で「国」が使用され、また、古事記中巻、下巻における「天下」は天皇の統治領域を表すことは周知の通りである。

それに加えて、神代紀での国作りの記事は八段一書六に限定されるが、古事記ではそれ以前に「天神の命以てイザナキ・イザナミによる国の「修理固成」と続く国生みがなされる。イザナキ・イザナミによる国生みとオホクニヌシの国作りはいかに繋がるか。その国作りは高天原の天つ神の命に発して、黄泉国の境界でイザナミに対してイザナキの「与汝所作之国、未作竟」という発話に及び、続いて、根堅州国との境におけるスサノヲの言の後に「始作

「国」として受け継がれ、オホクニヌシとスクナヒコナ、倭御諸山の神により出雲と倭の助力を得て一端完成されたかのように思われる。このような天つ神の命による「修理固成」がどの範囲に及ぶのかという点については諸説がある。更に、国作りの後の葦原中国平定の初めには、葦原中国が「伊多久佐夜芸豆有那理」（古事記）などその負の位相が強調されるのはいかなることか。ここでは「国作り」が完成されていないようにも語られている。これらに關して、古事記と日本書紀を比較しつつ、古事記を基軸として「国作り」をめぐる日本書紀との差異などを検証する。

一 オホクニヌシとスクナヒコナの国作り

オホクニヌシとスクナヒコナの国作りにおいて、古事記ではスクナヒコナがカミムスヒの子と位置付けられているのに対し、神代紀一書六ではタカミムスヒの子となっており、それも一つの差異と認められる。

A 故、大国主神、出雲の御大の御前に坐す時に、波の穂より、羅摩かがみの船に乗りて、鵝かりのを内剥うつはぎに剥はきて、衣服ころもと為なりて、歸より来る神有り。（中略）即ち久延毘古を召して問ひし時に、答へて白ししく、「此は神産巢日神

の御子、少名毘古那神ぞ」とまをしき。故爾まじとくして、神産巢日御祖命に白し上げしかば、答へて告らししく、

「此は実まじに我が子ぞ。子の中に、我が手俣たなまたよりくきし子ぞ。故、汝葦原色許男命と兄弟と為りて、作堅其国」とのらしき。故爾より、大穴牟遲と少名毘古那と二柱の神、相並に此国を作り堅めき。然くして後其の少名毘

古那神は常世国に度りき。（古事記国作り段）

B 夫れ大己貴命、少彦名命と力を戮つせ心を一にして、天下つくを経営うつくしきり、復まじ顕な見蒼生あをひとと畜産けものとの為は、其の病を療むる方を定め、又鳥獸・昆虫の災異を禳はむが為は、其の禁厭まじなひの法を定めき。（中略）是の後に少彦名

命、熊野の御碕に行き至り、遂に常世郷に適きます。亦曰く、淡島に至りて、粟の茎に縁りしかば、弾かれ渡

りまして、常世郷に至りますといふ。（中略）

頃時^{しばらく}ありて、一箇^{ひとり}の小男^{をぐな}有り。白^か鼈^{がみ}の皮を以ちて舟に為り、鵜^{さざぎ}の羽を以ちて衣と為り、潮水^{うしほ}の随に以ちて浮

び到る。大己貴神、即ち取りて掌中^{たなうら}に置きて翫^{をど}びたまへば、跳りて其の頬^{つら}を嚙む。乃ち其の物色^{かたち}を怪しび、使

を遣し、天神に白したまふ。時に高皇產靈尊^{たなまた}、聞しめして曰はく、「吾が産める児、凡て一千五百座^{はしら}あり。其

の中に一児^{ひとりのこ}最悪しく、教養^{をしへ}に順はず。指間^{さき}より漏^くき墮^おちしは、必ず彼^{それ}ならむ。愛^{めく}みて養^{やしな}すべし」とのたまふ。

此即ち少彦名命是なり。（神代紀八段一書六）

古事記ではその話の始まりは、オホクニヌシが「出雲の御大の御前に坐す時に」「帰り来る神有り」とあり、神代紀八段一書六では、オホナムチが「出雲国の五十狹狭の小汀に到りまし」た時に「一箇の小男有り」とし、ともに出雲が舞台となっていることが明記されており、出雲の地の呪力が国作りに作用していると言える。

右の古事記でカミムスヒを「御祖命」とするのは、この子が「我が手俣よりくきし子」つまり手の間からくぐり抜けて行ったという小さき子であった故、「御祖」の援助が必要であったと解される。オホクニヌシの国作りはスクナヒコナという高天原由来の神の子の助力を得た、つまり、古事記ではカミムスヒの間接的な呪力が働いていると言える。別に言えば、古事記では出雲を舞台にしながら、古事記がスクナヒコナの御祖を高天原由来のカミムスヒとすることで、国作り神話に天つ神の呪力が反映していると読める。それに対し、神代紀八段一書六では、後で補足的にスクナヒコナの親をタカミムスヒと説明することにより、国作りに天つ神の神意が関わっていないかのように記述されている。

スクナヒコナの他の用例としては周知のように、国作りとは限らず、万葉集六・九三六、七・一二四七、一八・四一〇六、出雲国風土記飯石郡多禰郷、播磨国風土記飾磨郡宮丘、播磨国風土記揖保郡稻種山に、オホナムチ・スクナ

ヒコナという併称の例が多い。また、古事記歌謡三九には「常世に坐す 石立たす 少御神」と、国作り神話と同様スクナヒコナが常世と関わっている例がある。その常世国、常世は垂仁記(紀)のタヂマモリの話、万葉集九・一七四〇の一の高橋虫麻呂の浦島子の歌にも描かれていることもよく知られている。ここで旧稿を引く。

垂仁記のタヂマモリが常世の国のトキジクノカクノコノミを持ち帰る前に、垂仁天皇が崩御したというのは、その天皇が永遠性を獲得できなかったことを語ることに他ならない。垂仁天皇記(紀)の最後は、垂仁天皇崩御の事実を知らされて、タヂマモリは絶叫して死んだと伝える。垂仁紀では、時間の経過としては異界とこの世との齟齬はないが、異界の永遠的時間から疎外されたという点では、浦島の話に通じる所がある。それらの視点から、改めて浦島の話を読み直すと、タヂマモリが絶叫して死んだことと万葉集の浦島子の死がパラレルで、他の浦島が白髪の人と化すことも時間の喪失という点で対応しているという見方も可能となる。

それを常世を中心に考えれば、それへの往還はタヂマモリや浦島子のように死と隣り合わせだったということが出来る。つまり、常世は明るい理想郷という位相と死に至る暗黒面を併せ持っていたと神話的に観念されていたということになる。スクナヒコナが行った常世もそのような二つの位相を有していたと考えてよい。国作りの場合は、スクナヒコナが常世に去ることにより、国作りが未完成のままであるように、常世の負の部分が押し出される。

古事記の「国作り」について、安川芳樹が「国作り」に黄泉国、根堅州国、常世という異界と、出雲が関わるとしており、それも重要だが、但し、それは境界としての出雲である。安川芳樹論文の次の見解を見てみる。

(天神の) 司令神の「国を修め固め成せ」によって、「国作り」が開始されるという点が注目される。大国主神の「国作り」でも須佐之男命が(中略)司令をしている。この司令によって、大穴牟遲神は、大国主神となり、(中略)「始作国」を行うのである。大穴牟遲と少名毘古那の「国作り」においても、神産巢日御祖命が「(中略)其の国を作り堅めよ」と司令をし、その司令によって、大穴牟遲と少名毘古那の二神は「相並ばして、此

の国を作り堅めた」わけである。このことから、「国作り」の始原に 神の司令があることが、一つの話型になっている。^②

天神の司令は後述するが、それとスサノヲ、カミムスヒの司令が同一か否かは古事記の用字法から検討されるべきである。オホクニヌシに対してのカミムスヒの発話は「告」という用字が使用されている（前掲資料A）。

二 「告」と「詔」

「告」と「詔」の差異について古賀精一は、「告字は、古事記では、……詔字とは區別して用いられており、親愛・指導・依頼・独語と、……柔らかな発言を引用するのに用いられている」^③と説く。古賀論文を踏まえた形で、新編全集頭注では「告」は、上位者から下位者への発言の引用に用いられる。「詔」も同じだが、「詔」は重々しい場面に、「告」は親近感をもったつくりぎの場面に用いられる」とする。それらに対して津田博幸は古賀論文を批判的に受け止め、「のる」に当てる「詔」「告」の使い分けについて、『古事記』の第一の原則は、「告」は神の言葉の引用にのみ用いるということである」^④と述べる。津田論文の「告」が神の言葉の引用にのみ用いる」というのは用例に照らして言えるかどうか、「詔」との差異も考慮すべきである。一方、谷口雅博は古賀論文、津田論文を批判して、「高天原から葦原中国という……方向性に添った言葉が発せられる場合には「詔」の字が使われ、その方向性に添わない場合に、「告」が使われる」^⑤と結論する。しかし、古事記には「詔」と「告」の双方が使用されている表現もあり、それを含めて、「詔」と「告」の他の用例を見てみる。

C1 爾くして、天つ神の命以て、ふとまにに卜相ひて詔ひしく、「女の先づ言ひしに因りて、良くあらず。亦、還り降りて改め言へ」とのりたまひき。（古事記イザナキ・イザナミの結婚段）

C 2 是に、天照大御神、速須佐之男命に告らししく、「是の、後に生める五柱の男子は、(中略) 自ら我が子ぞ。先づ生める三柱の女子は、(中略) 乃ち汝が子ぞ」と、如此詔り別きき。(古事記ウケヒ段)

C 3 故、然為れども、天照大御神はとがめずして告らさく、「尿の如きは、酔ひて吐き散すところ、我がなせの命、如此為つらめ。(中略)」と、詔りて直せども、……(古事記天石屋戸段)

C 4 爾くして、答へて詔ひしく、「吾は、天照大御神のいろせぞ。……」とのりたまひき。(古事記八俣のをろち段)

C 5 其の足名稚・手名稚の神に告らししく、「汝等、八塩折の酒を醸み、……」とのらしき。(同右段)

C 6 是に、大穴牟遲神、其の菟に教へて告らししく、「今急やけく此の水門に往き、水^{ミヅ}を以て汝が身を洗ひて、……」とのらしき。(古事記稲羽の素菟段)

C 7 是に、諸の神と思金神と、答へて白さく、「雉、名は鳴女を遣すべし」とまをす時に、詔ひしく、「汝、行て、天若日子を問はむ状は、……」とのりたまひき。(古事記アメワカヒコ段)

C 8 是に、高木神の告らさく、「此の矢は、天若日子に賜へるやぞ」とのらして、即ち諸の神等に示して詔はく、「……或し邪しき心有らば、天若日子、此の矢にまがれ」と云ひて……(同右段)

C 9 是に天照大御神の詔ひしく、「亦、曷れの神を遣さば、吉けむ」とのりたまひき。(古事記葦原中国平定段)

同じ場面で「詔」「告」の双方が使用される場合は、その状況が良くない、或いは結果的に悪い状態を招来するところが分かる。右の天石屋戸段、アメワカヒコ段の同右段がそれに相当し、ウケヒ段は結果的にスサノヲの勝さびによる乱行を招くことになる。「詔」「告」がそれぞれ単独で使用される場合は、「詔」は天つ神の立場が強調され「命以て」などの司令神的発話、「告」は発話中に「汝」などの呼びかけ語が含まれることが多く、教諭するような内容

の会話になる。稲羽の素菟段では「教へて告らししく」とある。或いは、「告」は出雲や国つ神に何らか関わる場合が多いとも言える。これらから、国作り段のスクナヒコナとオホクニヌシの協力を伝えるカミムスヒの「告」の発話（前掲資料A）は司令ではなく、「汝」などとの呼びかけであり、「詔」とは差異化されている。その点において、前掲資料Aのカミムスヒの「告」した発話の最後の「作堅其国」を通説では「其の国を作り堅めよ」と命令口調で訓読するのに対し、新編全集本が「其の国を作り堅めむ」と訓を改めたのは「告」の用例から見て適切である。

三 倭御諸山・オホモノヌシ

続いて国作りはオホクニヌシ・オホナムチが倭御諸山神の助力を受ける段階に至る。

D 是に大国主神の愁へて告らししく、「吾独りにして何にか能く此の国を作ること得む。孰れの神か吾と能く此の国を相作らむ」とのらしき。是の時に、海を光して依り来る神有り。是の神の言ひしく、「能く我が前を治めば、吾能く共与に相作り成さむ・若し然らずは、国成ること難けむ」といひき。爾くして、大国主神の曰ひしく、「然らば、治め奉る状は、奈何に」といひしに、答へて言ひしく、「吾をば倭の青垣の東の山の上にいつき奉れ」といひき。是は御諸山の上に坐す神ぞ。（古事記国作り段）

E 時に、神しき光海を照し、忽然に浮び来る者有り。曰く、「如し吾在らずは、汝何ぞ能く此の国を平けむや。吾が在るに由りての故に、汝其の大き造る績を建つること得たり」といふ。是の時に大己貴神問ひて曰はく、「然らば汝は是誰ぞ」とのたまふ。対へて曰はく、「吾は是汝が幸魂・奇魂なり」といふ。大己貴神の曰はく、「唯善なり。迺ち知りぬ、汝は吾が幸魂・奇魂なりといふことを。今し何処にか住らむと欲ふ」とのたまふ。対へて曰く、「吾は日本国の三諸山に住らむと欲ふ」といふ。故、即ち宮を彼処に営り、就きて居しまさし

む。此大三輪の神なり。此の神の子、即ち甘茂君等・大三輪君等、又姫蹈鞬五十姫命なり。〔神代紀八段一書六〕
 ここでは海から依り来る神が、古事記では「倭の青垣の東の山の上……御諸山の上に坐す神」、神代紀一書六では「日本国の三諸山に住らむ……大三輪の神」と倭の神であることが強調され、その倭の神の呪力により国作りが行われたことが記される。従って、その神がオホモノヌシであることは暗示されてはいてもその名は明示されていないことも注意され、後にオホモノヌシであることが判明する。そのオホモノヌシに関する津田博幸の見解、拙稿は次の通りである。

同じ神が「もの」でもあり（大物主）、「たま」でもある（幸魂・奇魂）ことを確認できる。この「もの」＝「たま」が大國主とともにある（大國主に付着すると読み替えることも可能だろう）ことが偉大な國の主（大國主）になるための条件だったのである。（中略）さらに、その「もの」が海上を浮遊しながらやってきた（「浮来」というのも、とても象徴的だ。^⑥

「依り来る」神は、「倭」の「御諸山」に坐す神（神代紀では大三輪の神とも）となり、これは国作りが「倭」の神の助力なくては「成る」ことがなかったことを示している。その点でオホモノヌシは、崇神記（紀）のよう^⑦に災いをもたらす「荒魂」だけでなく、王権の守り神となる「和魂」としての両義性を有していた。

但し、オホクニヌシとオホモノヌシの国作りの後、国譲りの前にオホモノヌシは祭祀されずにその「荒魂」の発動する状態になっていた。神代紀一書六では宮を造営しオホモノヌシを祭祀したように記述されているが、神代紀正文にはそのような記述は見られない。古事記で葦原中国が「伊多久佐夜藝弓有那理」の状態であるのはそれらのことを表している。同じ状態を古事記では「道速振る荒振る国つ神」とも言い、神代紀九段正文では「葦原中国の邪鬼^{あやしき}」と記述している。これは正にモノの跋扈する、オホモノヌシの「荒魂」の発動している状況の言説に他ならない。要するに、国譲りの時点で「国作り」は完成したように見えて、また混沌世界に戻ったような表現がなされてい

る。だからこそその後天つ神による「言向け」が行われるのである。因みに、前掲の神代紀一書六では、海から依り来た神がオホナムチに対して「国を平けむ」と発話しており、「言向け」と「平け」に関する古事記と日本書紀の主体の差異が垣間見られる。

四 「なる」・「生む」・「作る」

前掲の古事記の海から依り来た神の発話において、「能く我が前を治めば、吾能く共与に相作り成さむ。若し然らずは、国成ること難けむ」と、国作りは「作り成す」、「国成る」と言い換えられ「作る」と「成る（す）」は同義語的に用いられているが、これは神代紀一書には見られない現象である。そして周知の通り、古事記上巻の冒頭近くには、後の国作りに連動するように「国の修理固成」が記されている。「天神の命以てイザナキ・イザナミによる国の「修理固成」の場面である。

F 天つ神諸の命以て、伊耶那岐命・伊耶那美命の二柱の神に詔はく、「是のただよへる国を修理つくろひ固め成せ」
とのりたまひ、天の沼矛を賜ひて、言依し給きき。（古事記イザナキ・イザナミの段）

これを受けてイザナキ・イザナミによる国生みがなされるが、「修理固成」と国生みはどのような関係にあるか。ここで問題となるのが、「なる（す）」と「生む」、更には「作る」との関係性である。

古事記注釈は「成る」神話における創造はつねに混沌からの創造で「生む」と「作る」とはほぼ同義とし、西宮一民は、「作る」行為を生殖行為の「生む」といふ語で代替表現をした」と見るが、神野志隆光は西宮論文の「代替表現」などを批判して、「国作り」の文脈のなかに、イザナキ・イザナミの「生む物語と大国主の「作る物語とを含ませるといふ、そのなりたちのまさに「かなめ」が「修理」なのである」と論じる。一方、丸山真男は

日本神話に関して「なる」「生む」「作る」の三つの概念を比較し、「なる」が第一にあり「生む」「作る」は二次的であると説いた。^⑩谷口雅博は丸山説を批判的に受け止め、「なる」「生む」「作る」の差異について次のように述べる。

本来「作」られるはずの「国」が「生む」と表現され、また「所成」神が生まれると表現されるのは、系譜の連続性が必要不可欠であると押さえられよう。(中略)「なる」も「作る」も、「生む」という発想の中に取り込まれている。^⑪

以上を踏まえれば、「なる」は注釈が説くように混沌から生じる意で用い、丸山が言うように原義的な用語、「生む」は男女の神の営みによるという具体的個別の場合、「作る」はそれらを総じて統括的意味合いを持つと言える。

次に黄泉国訪問段の場面を引く。

G 是に、其の妹伊耶那美命を相見むと欲ひて、黄泉国に追ひ往きき。爾くして、殿のとざし厩戸より出で向へし時に、伊耶那岐命の語りて詔ひしく、「愛しきな妹の命、吾と汝と作れる国、未だ作り竟らず、故還るべし」とのりたまひき。(古事記黄泉国訪問段)

西宮一民は、「ここは黄泉国の条であるから、生殖行為の「生む」を避けて「作る」を用ゐてある」と言及する(前掲論文)。しかしこの場面は黄泉国ではなく、黄泉国の出入り口の戸のこちら側で、まだ葦原中国とも名付けられていない領域であり、そこで「生む」という語が避けられたとは言い難い。この場面での「作る」の語の用法はもっと積極的意味合いで、初めの天神の「命以て」詔はくの国の「修理固成」とほぼ同義としてあり、天神からの命が未完成のままであることを訴える発話となっている。谷口雅博は「二神が行ってきたことの実質は「生む」ことであつたが、それはあくまでも天神諸の命によるものであり、しかもまだ終了していない」と述べている(前掲論文)。更に注目されるのは、イザナキがイザナミに「未だ作り竟らず云々」と発話するのが戸のある黄泉国との境界領域であることで、境界で発せられることばは神話的観念では重要な内容を有すると考えられていたのではないか。

このように、古事記においては、「なる」「生む」「作る」という本来は状況的に差異のある語を、意図的に連動する語として用いている。それは日本書紀には見られない古事記の独自性である。

五 国作りの範囲

続いて、古事記のオホクニヌシの国作りの初めは、根堅州国と葦原中国との境界の黄泉ひら坂でスサノヲが発話した後である。

H 故爾くして、黄泉ひら坂に追ひ至りて、遙かに望みて、呼びて大穴牟遲神に謂ひて曰しく、「其の、汝が持てる生大刀・生弓矢以て、汝が庶兄弟を坂の御尾に追ひ伏せ、亦、河の瀬に追ひ撥ひて、おれ、大国主神と為り、亦、宇都志国玉神と為りて、其の我が女須世理毘売を適妻と為て、宇迦能山の山本にして、底津石根に宮柱ふとしり、高天原に氷椽たかしりて居れ、是の奴や」といひき。故、其の大刀・弓を持ちて、其の八十神を追ひ避けし時に、坂の御尾ごとに追ひひ伏せ、河の瀬ごとに追ひ撥ひて、始めて国を作りき。（古事記根堅州国訪問段）

古事記伝は、前掲の黄泉国の境界におけるイザナキの「所作之国、未作竟」の発話から、国作りが後のオホクニヌシとスクナヒコナに至ると捉えるが、古事記注釈は、イザナキ・イザナミの国作りと大国主のそれとは、その意味を全く異にするると解する。しかし、国作りという用語が共通している以上、なんらかの繋がりを考えるべきである。また、谷口雅博は「『未作竟』という伊耶那岐命の言葉は、三貴子の出生によって果たされるのであり大国主神の国作りに直結するものではない」とするが（前掲論文）、三貴子の出生段に「国作り」の用語が見当たらないので容認できない。かつて山田孝雄は、国作りが代々の天皇に及ぶというような主張を述べているが、国作りの範囲の根拠な

き拡大は受け入れ難い。天つ神の命によるイザナキ・イザナミの国生みとオホクニヌシの国作りが如何に繋がるか、松本直樹は

浄化されて出雲世界に降ったスサノヲは、子孫の大国主神をして、高天原的価値観のもとで国作りを実行するのである。(中略)「根堅州国」に「正」の性質を与えたのもスサノヲであった。大国主神の国作りが高天原的事業であったこと、それはスサノヲを通すことによつてのみ、整合的に説明することができる¹³⁾。

とし、国作りは天孫降臨と神武即位にまで及ぶと捉える。根堅州国に「正」の性質を与えたと言えるかどうか、スサノヲや根堅州国には両義性があると捉えるべきである。また、天孫降臨と神武即位には「国作り」という用語が見出せないで疑問である。一方、神野志隆光の見解は次の通りである。

イザナキ・イザナミが「修理固成」の命をうけたのではあるが、イザナキ・イザナミではそれがはたされずに大国主神に及ぶ。(中略) 大国主神の活動を(スクナヒコナと)「作」「作堅」というのも、(中略) そうした「国」の完成を見て、それが天孫によつて正当に所有されるべきものだと捉えて、降臨へと展開するのである(前掲論文)。

その「作」「作堅」によつて……「国」の完成を見ると捉えるのはどうか。谷口雅博は神野志隆光説への疑問を投じる。

「高天原」対「葦原中国」の葛藤が語られる意義をどう捉えればよいのか。とりわけ国譲りの発端部において天照大御神の「命以」によつて葦原中国に降臨しようとした天忍穗耳命が天浮橋において「……伊多久佐夜藝弓有那理」と言つて引き返した場面を見ると、葦原中国が、天神の描いたあるべきすがたとのえただされていたと言いがたい(前掲論文)。

右の神野志隆光説に対する谷口の疑問は尤もで後述する。とりあえずここで、国作りの範囲について検討の結果、

天神の命によるイザナキ・イザナキの国生みからオホクニヌシの国作りまでは少なくとも継続するとの説を支持する。それを踏まえて、神野志隆光の別の見解を見てみる。

葦原中国全体の統一的支配の達成ということから、スクナヒコナ・御諸山の神との国作りまで、ひとつながりとしてみるべきであろう。（中略）それをあらしめた根源的な力が「根之堅州国」からもたらされるのであり、「根源的な力が「根之堅州国」からもたらされる」というのは重要な指摘で、そのことが分かるのが前掲資料Hの「根之堅州国」と葦原中国との境界の「黄泉ひら坂」におけるスサノヲのオホクニヌシに向けての発話である。そして、これも周知の通り、「黄泉ひら坂」は古事記では黄泉国と葦原中国との境界の場所でもあった。

黄泉国と根堅州国における「黄泉ひら坂」を比較してみると、黄泉国では、イザナキ・イザナミが事戸度しという人の生死をめぐることばの交換を行い、二神や黄泉国・葦原中国との親和と異和、離別と断絶が対立的に語られていたのに対し、根堅州国では、それ以前の試練を受けての死と再生がなされ、今後に向けた祝福が発せられて融合化が図られるというように、それらの差異が明確になる。それとともに、「黄泉ひら坂」が重要なことばを発する境界という共通点も見出せる。さらに、その地が出雲に比定され、そのような「黄泉ひら坂」におけるスサノヲの発話を踏まえて、オホクニヌシの国作りが初めて行われるのも看過できない。このようなスサノヲの発話とオホクニヌシの国作りを連動させるのは日本書紀には見られない古事記の独自性である。

六 オホクニヌシとオホモノヌシの宮の造営と祭祀

古事記の国作り後の所謂国譲りの段は次のように記述されている。

I （建御雷神は）故、更に且還り来て、其の大国主神を問ひしく、「汝が子等、事代主神・建御名方神の二神

は、天つ神御子の命の随まにまに違ふこと勿なけむと白し訖りぬ。故、汝が心は奈何いかに」ととひき。爾くして、答へて白ししく、「僕が子等二神が白す随に、僕は違はじ。此の葦原中国は命の随に既に献らむ。唯に僕が住所のみは、天つ神御子の天津日繼知らすとたる天の御巢の如くして、底津石根に宮柱ふとしり、高天原に氷木たかしりて、治め賜はば、僕は、百足らず八十垧手に隠りて侍らむ。亦、僕が子等百八十の神は、即ち八重事代主神、神の御尾前と為て仕へ奉らば、違ふ神は非じ」と如此之白而、出雲国の多芸志の小浜に、天の御舎を造りて、水戸神の孫櫛八玉神を膳夫と為て、天の御饗を献りし時に……（古事記国譲り段）

オホクニヌシはスサノヲの黄泉ひら坂における発話（前掲資料H）と同様の慣用句を用いた表現で宮の造営を要求している。それは裏を返せば、オホクニヌシがそれ以前宮の造営がなされず祭祀されていなかったことが示唆されている。それに対して神代紀九段一書二には次のようにある。

「既にして二神（フツヌシ・タケミカヅチ）、出雲の五十田狭いたさの小汀に降到りて、大己貴神に問ひて曰はく「汝、此の国を以ちて天神に奉らむや以不いなや」とのたまふ。対へて曰さく、「疑はくは、汝二神、是吾が処に來ませるには非じ。故、許すべからず」とまをす。これに経津主神、還昇り報告す。高皇産靈尊、乃ち二神を還遣し、大己貴神に勅みことのりして曰はく、「今者し汝が処言を聞くに、深く其の理有り。故、更に条々にして勅せむ。夫れ汝が治らす顕露之事、是吾が孫治らすべし。汝は以ちて神事を治らすべし。又汝が住むべき天日隅宮は今し供造らむ。……又汝が祭祀を主らむ者は天穗日命是なり」とのたまふ。是に大己貴神報へ曰さく、「天神の勅教、如此慇懃なり。敢へて命に従はざらむや。吾が治らす顕露事は、皇孫治らしたまふべし。吾は退りて幽事を治らさむ」とまをす。（神代紀九段一書二）

右の神代紀九段一書二では、タカミムスヒの発話で、オホナムチがアメノホヒによって祭祀されることが明言される。一方、神代紀正文にはオホナムチ祭祀の記事はない。右のアメノホヒは、出雲国造、或いは出雲臣などの祖と

され、古事記、神代紀九段正文では天神の司令により高天原から葦原中国に派遣されたが、オホクニヌシ・オホナムチに「媚び」て復奏しなかったとある。これに關しては別稿で取り上げたのでそれに譲る。要するに、古事記、神代紀正文では、オホクニヌシ、オホナムチを祭祀したとは明示しないまま、その魂はオホモノヌシ同様「荒魂」の発動する状態であつたと捉えられる。

他方、後に古事記・日本書紀でオホモノヌシが正式に祭られたと記述されるのは、周知の通り崇神記（紀）である。その前の神武記では熊野のタカクラジの夢の中の神代記の回想場面で、「葦原中国はいたくさやぎてありなり」と国譲りの前と同様の表現が語られ、まだ完全に国が平定されていない状況が示されて、のちに崇神記に至る。

K 此の天皇の御世に、役病多た起りて、人^{スヤミアマ}民^{オホミタカラ}尽きむと為^シき。爾^{しか}くして、天皇の愁^しへ歎^{なげ}きて神^{カミ}牀^{とこ}に坐^{いま}しし夜に、大物主大神、御夢に顯れて日ひしく、「是は、我が御心ぞ。故、意^{おほ}富^ほ多^た々^た泥^ね古^こを以て、我が前を祭らしめば、神の氣起らず、国も亦、安らけく平らけくあらむ」といひき。（中略）即ち意^{おほ}富^ほ多^た々^た泥^ね古^こを以て、神主と為て、御諸山にして、意^{おほ}富^ほ美^み和^わ大神の前を拝み祭りき。（崇神記）

役病を引き起こし人民が尽きようとするというのは正にモノの荒魂の発動に他ならない。そこで、崇神天皇は神床という呪的な装置における夢により、モノの正体であるオホモノヌシのことばを受感し、祭祀の方法、神主を指示され、それに従えば「国も亦、安らけく平らけく」なつたという。これは新たな「国作り」の完成と捉えられるのではない。古事記ではそれなどによって崇神天皇は「初国知らす天皇」と称されたという。それに対して、崇神紀七年八月条で状況をやや異にするが、オホモノヌシが自らを祭れば「天下泰平」になると発話しているが、崇神天皇に「初国知らす天皇」という称号を記すこともない。周知の通り、日本書紀で同様の称号は神武天皇に対してのもので、国作りなどとは全く関係なく記されている。

結

古事記におけるオホクニヌシの「国作り」は、スクナヒコナという高天原由来の神の子の助力を得た、つまり、国作り神話に天つ神の呪力が反映していると読める。そのスクナヒコナとオホクニヌシの協力を伝える「御祖命」カミムスヒの「告」の発話は司令ではなく、「汝」などとの呼びかけであり、「詔」とは差異化されている。それに対し、神代紀八段一書六では、後で補足的にスクナヒコナの親をタカミムスヒと記すのに留まり、国作りに天つ神の神意が関わっていないように記述されている。

古事記においては、国に対して「なる」「生む」「作る」という本来は状況的に差異のある語を、意図的に連動する語として用いており、また、「黄泉ひら坂」におけるササノヲの発話を踏まえて、オホクニヌシの国作りが初めて行われ、ササノヲの発話とオホクニヌシの国作りを繋げるのも日本書紀には見られない古事記の独自性である。

要するに、古事記における「国作り」は天つ神の司令に始まり、イザナキとササノヲの発話を経て、オホクニヌシによりほぼ完成したように記されながら、それが崇神天皇にまで及ぶような連動性を意図したように読めるのである。一方の神代紀での国作りは正文には記されず一書のみで、オホナムチによる一回性であるように断片的に記述され、その前後との繋がりが見られない、それらが古事記と日本書紀の「国作り」における差異として認められる。それらの差異が生じるのは、古事記が高天原と根堅州国、そして出雲・倭の呪力の統合を経て「国作り」が行われ、天皇代に至ると語られるのに対して、日本書紀の「国作り」にはそのような呪力の統合はあまり見られずに、次の「国譲り」が展開されるという、二つのテキストの「国作り」に対しての位置付けの差異がもたらした結果によるものである。

【引用テキスト】

古事記、日本書紀は新編日本古典文学全集（小学館）にそれぞれほぼ従うが、訓読を一部私に改めたところがある。

注

- (1) 吉田修作「異界の時間」〔『ことばの軌跡』私家版 二〇一八年〕。
- (2) 安田芳樹「国作り神話考―伝承基盤と構想―」〔『國學院大學大学院文学研究科紀要』二五号 一九九四年〕。
- (3) 古賀精一「古事記の告字について」〔『島根大学論集 人文科学』一六号 一九九六年〕。
- (4) 津田博幸「古事記における「告る」について」〔『古代文学』三二号 一九九三年三月〕。
- (5) 谷口雅博「「告」字の用法」〔『古事記の言葉と文脈』おうふう 二〇〇八年〕。
- (6) 津田博幸「たま」〔『ことばの呪力』吉田修作編 おうふう 二〇一八年〕。
- (7) 吉田修作「オホモノヌシ考」〔『古代文学』五九号 二〇二〇年三月〕。
- (8) 西宮一民「古事記上巻文脈論」〔『日本文学研究資料新集1 古事記・王権と語り』有精堂 一九八六年〕。
- (9) 神野志隆光「古事記」『国作り』の文脈―「修理」「生」「作」―〔『国語国文』五八卷三号 一九八九年三月〕。
- (10) 丸山真男「歴史意識の「古層」」〔『丸山真男集』一〇巻 岩波書店 一九九六年〕。
- (11) 谷口雅博「「国」の生成」〔『古事記の表現と文脈』おうふう 二〇〇八年〕。
- (12) 山田孝雄「古事記上巻講義一」〔昭和一五年〕。
- (13) 松本直樹「国作り神話」〔『古事記神話論』新典社 二〇〇三年〕。
- (14) 神野志隆光「根之堅州国」〔『古事記の世界観』吉川弘文館 二〇〇八年〕。
- (15) 吉田修作「アメノホヒ考」〔『福岡女学院大学紀要―人文学部編―』三三号 二〇二三年三月〕。