

アメノヒホコ伝説をめぐって

谷口 雅博

はじめに

『日本書紀』垂仁天皇条には、朝鮮半島から天日槍なる人物が渡来する話が記されている。また、『播磨国風土記』では天日槍命という客神として登場し、主神である葦原志許男命や伊和大神と土地占有争いを繰り広げる。皇學館大学連携・古事記学研究会当日には、「神話と歴史」と題し、このアメノヒホコ伝説について述べた。歴史叙述の中に位置付けられている『日本書紀』の話と、各地の地名起源神話として『播磨国風土記』に登場するアメノヒホコの話は、双方の記述に関連性が見られること、そして『播磨国風土記』の各神話成立の基盤に『日本書紀』の記述が存在していた可能性があることについて、述べたものであった。その内容自体は以前既に論文化したもので、この報告では、当日に話をした内容の概略を記した後、新たに『古事記』と『日本書紀』とのアメノヒホコ伝説の記載意義についても若干触れることとする。

一、『日本書紀』と『播磨国風土記』

『日本書紀』では、天日槍渡来に関する記事は垂仁天皇条に記されている。垂仁天皇三年三月の記事に次のようにある。⁽²⁾

三年の春三月に、新羅の王子天日槍来歸り。将来る物は、羽太玉一箇・足高玉一箇・鵜鹿鹿赤石玉一箇・出石小刀一口・出石杵一枝・日鏡一面・熊神籬一具、并せて七物あり。

この記事に続いて、「二云」として以下のような比較的詳細な内容の分注記事が記されている。

一に云はく、初め天日槍、艇に乗りて播磨国に泊て、宍粟邑に在り。時に天皇、三輪君が祖大友主と倭直が祖長尾市とを播磨に遣して、天日槍を問はしめて曰はく、「汝は誰人ぞ。且何の国の人ぞ」とのたまふ。天日槍対へて曰さく、「僕は新羅国主の子なり。然るに、日本国に聖皇有すと聞り、則ち己が国を以て弟知古に授けて化歸り」とまをす。仍りて貢献物は、葉細珠・足高珠・鵜鹿鹿赤石珠・出石刀子・出石槍・日鏡・熊神籬・胆狭浅大刀、并せて八物あり。仍りて天日槍に詔して曰はく、「播磨国の宍粟邑、淡路島の出浅邑、是の二邑は、汝の任意に居れ」とのたまふ。時に天日槍啓して曰さく、「臣が住まむ処は、若し天恩を垂れて臣が情願の地を聴したまはば、臣親ら諸国を歴視て、則ち臣が心に合へるを給はらむと欲ふ」とまをす。乃ち聴したまふ。是に天日槍、菟道河より浜り、北近江国の吾名邑に入りて、暫く住む。復更近江より若狭国を経て、西但馬国に到り、則ち住処を定む。是を以ちて、近江国の鏡村の谷の陶人は、則ち天日槍の従人なり。故、天日槍、但馬国の出島の人太耳が女麻多鳥を娶り、但馬諸助を生む。諸助、但馬日槍杵を生む。

日檜杵、清彦きよひこを生む。清彦、田道間守たちまもりを生むといふ。

右の垂仁紀の話で注目されるのは、天日槍がはじめ「宍粟邑」にやって来たときとされる点、それに対応すべく天皇が播磨国に派遣したのが、三輪君の祖大友主と、倭直の祖長尾市の二人であったという点である。三輪君は大三輪神・大物主神の後裔氏族である。『日本書紀』では大物主神を祭った大田田根子は大物主神の子として位置づけられており、「所謂大田田根子は、今の三輪君等が始祖なり」と記されていて、結びつきは強い。

一方の倭直の祖長尾市だが、この人物は、崇神天皇条において、倭大国魂神の祭祀に関わっている「市磯長尾市」と同一人物と考えられる。垂仁天皇二十五年三月条の「二云」記事、倭大神祭祀の記事中には「大倭直祖長尾市宿禰」とあり、垂仁天皇七年七月、出雲国の野見宿禰を召す際に使者として派遣される記述の箇所では、「倭直祖長尾市」とある。このように、天日槍が渡来してきた時に天皇家側の使者として対応したのが、共に神を祭祀する役割を担う人物であり、その祭祀神が大物主神であり、倭大国魂神であった。どちらも、崇神朝において崇り神出現の際に祭祀されたヤマトの神である。

歴史叙述の中では新羅王子天日槍に対応する大友主・長尾市という構図になっているわけだが、仮にこれを神話化し、天日槍を神として描くならば、それに対応する側もやはり神として描かれるのではなからうか。その神は、これまで見てきたところからすれば、大物主神・倭大国玉神となりそうだが、実際に神話として描かれている『播磨国風土記』を見ると、そうはなっていない。

『播磨国風土記』を見ると、アメノヒホコ関連の話は九箇所に見られる。揖保郡一例、宍粟郡六例、神前郡二例である。⁽³⁾

- ① 粒丘。粒丘と号けし所以は、天日槍命、韓国より度り来て、宇頭の川底に到りて、宿処を葦原志拳乎命に乞ひて曰ひしく、「汝は国主たり。吾が宿らむ処を得まく欲ふ」といひき。志拳、海中を許しき。その時、客神、劍を以て海水を攪きて宿りたまひき。主の神、客神の盛なる行を畏みて、先に国を占めむと欲ひて、巡り上りて粒丘に到りて喰したまふ。此に、口より粒落ちき。故、粒丘と号けき。其の丘の小石、比しく能く粒に似たり。又、杖を以ちて地に刺す。即ち杖の処より寒泉涌き出でて、遂に南と北とに通ひき。北は寒く南は温し。〈揖保郡〉
- ② 川音の村。天日槍命、此の村に宿りたまひて勅りたまひしく、「川の音甚高し」とのりたまひき。故、川音の村と曰ひき。〈宍禾郡〉
- ③ 奪谷。葦原志許乎命、天日槍命と二はしら、此の谷を相奪ひたまひき。故、奪谷と曰ひき。其の相奪ひし由を以て、形、曲れる葛の如し。〈宍禾郡〉
- ④ 高家の里。土は下の中。名を高家と曰ひし所以は、天日槍命、告りて云ひたまひしく、「此の村の高きこと、他し村に勝れり」といひたまひき。故、高家と曰ひき。〈宍禾郡〉
- ⑤ 伊奈加川。葦原志許乎命、天日槍命と、国を占めたまひし時、嘶く馬有りて、此の川に遇ひき。故、伊奈加川と曰ひき。〈宍禾郡〉
- ⑥ 波加の村。国を占めたまひし時、天日槍命、先に到りし処なり。伊和大神、後に到りたまひき。是に、大神、大きに恠しびて云ひたまひしく、「度らぬ先に到りしかも」といひたまひき。故、波加の村と曰ひき。〈宍禾郡〉
- ⑦ 御方の里。土は下の上。御形と号けし所以は、葦原志許乎命、天日槍命と、黒土の志尔嵩に到りまして、各、黒葛三条を以て、足に着け投げたまひき。その時、葦原志許乎命の黒葛、一条は但馬の氣多の郡に落ち、

一条は夜夫の郡に、一条は此の村に落ちき。故、三条と曰ひき。天日槍命の黒葛、皆、但馬の国に落ちき。故、但馬の伊都志の地を占めて在しき。一云はく、大神、形見と為て、御杖、此の村に植ゑたまひき。故、御形と曰ひき。
 〈宍粟郡〉

⑧ 梗岡ぬかをかは、伊和大神と天日槍命と二はしらの神、各、軍いくさを發おこして相戦ひたまひき。その時、大神の軍、集ひて稲を舂うきき。其の梗、聚りて丘と為りき。(以下略)
 〈神前郡〉

⑨ 八千軍やちぐさと云ひし所以は、天日槍命の軍、八千在りき。故、八千軍野やちぐさのと曰ひき。
 〈神前郡〉

これらの天日槍(杵)命伝承は、外来神としてやってきた天日槍命が、在地の神と土地占有を巡って争うという基本構造を持っている。①③⑤⑥⑦⑧はまさに国土占有の争いにまつわる話である。②④は土地選別といった内容なので、争う相手はいないが、土地占有の要素を持っているし、⑨も争い自体は描かれていなくても、兵の数で地名由来を説明しているところからすれば、基盤に国占め争いの伝承があったと想定し得る。①③⑤⑦は争いの対象が葦原志許乎命であり、⑥⑧は伊和大神である。

この①③⑤⑦⑧⑨の話は、①③⑦、⑧⑨の二つのグループに分けられる。①③⑦は、揖保川の河口から川を遡り、最終的に但馬国に定着するという展開を持つ一連の話として読める。⑧⑨は場所的に離れているのみならず、神名の表記も、他が「槍」であるのに対して「杵」となっており、異質である。共に「軍」を話題としており、神どうしの単独での争いとなっていない点でも他と異なっており、別系統の資料によった可能性がある。基本的に中心を成すのは②③⑦の宍粟郡の話であると言えるが、それは「初め天日槍、艇に乗りて播磨国に泊て、宍粟邑に在り」という『日本書紀』の記述内容と重なるものである。①は、②③⑦につながるはじまりの話として新たに作られた神話のように思われる。①で

韓国から訪れた客神を、主神が出迎え、海上に居ることを許した（つまり上陸を許さなかった）、そのため、国占め争いが起こり、②～⑦の順で揖保川を遡る形で北上し、最終的には但馬国に定着することとなる。『日本書紀』では、朝廷から派遣された大友主と長尾市が、播磨の宍禾邑と淡路の出浅邑の居住を許したが、天日槍は自ら居住の地を選択したいと言って諸国を遍歴し、但馬に住居を定めたという。対応の仕方はそれぞれに異なるものの、宍粟（宍禾）から但馬の出島（伊都志）へという展開は共通している。

⑥⑧に見える伊和大神は、『播磨国風土記』の中に十三回ほど登場する神であり（その内、御子神の記事が四例、妹神が一例。なお、単に「大神」とある例は含めていない）、広く播磨国内で伝承された神であると言え、国占め争いの神として記されるのも故のないことではなからうが、天日槍命との国占め争いについては、葦原志許乎命の方が多く登場している。これは、葦原志許乎命も在地で信仰・伝承されていた神であるからと考えることが出来るかも知れないが、報告者は、この神は中央神話から『播磨国風土記』世界の中に取り込まれた神であると考えている。この神が天日槍命と国占め争いをする話が出来上がる背景に、『日本書紀』の大友主・長尾市派遣の記述が関わっていると思われる。天日槍命が新羅王子としてではなく、神として登場するのに対応する形で、大友主・長尾市が祀る神が神話の中に現れているのではないか。しかし先述の通り、大友主が祭祀するのは大物主神、長尾市が祭祀するのは倭大国玉神であった。そこをどう考えれば良いのか。

『古事記』では大国主神の亦の名として、「大穴牟遲神・葦原色許男神・八千矛神・宇都志國玉神」の四つをあげる。この内、大穴牟遲神と八千矛神はこの名を中心とした神話が記されるが、葦原色許男神と宇都志國玉神の場合は、会話文の中で呼ばれる呼称として前者は二度、後者は一度使われるに過ぎない。多くの亦の名を持つということは異

なる神格や神話を統合した結果であるということはほぼ定説化しているが、葦原色許男神や宇都志國玉神に関しては信仰や神話の基盤がどこにあるのかがはっきりしない。⁽⁵⁾

『日本書紀』の方を見ると、『日本書紀』では、第八段一書六に、大国主神の亦の名として、「大物主神・国作大己貴神・葦原醜男・八千戈神・大国玉神・顕国玉神」の六つの名を挙げる。「大物主神」が含まれるか否かが『古事記』『日本書紀』両書間で最も大きく異なる点だが、すでに多くの先学によって指摘されてきた問題であり、報告者も述べたことがあるので、今回その点には触れない。もう一つの相違が「大国玉神」の有無だが、「顕国玉神」が広く国土全体の国土霊の象徴を示すのに対し、「大国玉神」は、『日本書紀』の崇神天皇条に見える「倭大国魂神」、即ち「倭」のクニタマの神を意識しているのであろうと思われる。『古事記』では大国主神を「倭」の神と切り離して語ろうという意図があるゆえ、この二神を亦の名には加えていないのだと思われるのである。

ここで葦原色許男神の問題に戻るが、『古事記』では、大穴牟遲神が八十神の迫害を逃れて根の堅州国を訪問した際の須佐之男命の台詞と、国作り神話における神産巢日神の台詞のなかでこの名が使われている。いずれも異世界から大国主神（大穴牟遲神）を呼ぶ際に使われているところから、この名は葦原中国と深く関わる名称であると考えられている。⁽⁷⁾ 『古事記』の神話構造において使用される〈葦原中国〉と関連するのであれば、この神名もやはり『古事記』的な神話体系確立の過程において生み出された神であるといえるのではないか。⁽⁸⁾ そのような神が播磨国、特に宍粟郡で天日槍命と国占め争いをする⁽⁹⁾と伝えられるようになる契機として、先に見た『日本書紀』垂仁天皇三年三月「一云」の記事に見る「大友主」の記述を考えることが出来ると思われるのである。⁽⁹⁾

ただ、三輪君が祭祀をするのは大三輪神Ⅱ大物主神であって、葦原志許乎命ではない。この二神が関係するのは、

先述の『日本書紀』八段一書六の、大国主神の亦の名の記述である。また、『先代旧事本紀』地祇本紀によると、素戔嗚尊の子、大己貴神は「倭国城上郡の大三輪社に坐す」とあり、大己貴神の亦の名として、「大国主神・大物主神・国造大穴牟遲命・大国玉神・顕見国玉神・葦原醜雄命・八千矛神」の名を挙げる。そして素戔嗚尊の十一世孫としてまず大鴨積命を挙げ、次いで大友主命を挙げる。どちらも崇神朝に賀茂君姓・大神君姓を賜ったと記す。かように、間接的に大友主と葦原色許男神は関わっている。何より『播磨国風土記』の美囊郡の次の記事が、大物主神と葦原色許男神との繋がりを示している。

志深しじみの里の三坂みさかに坐す神は、八戸挂須御諸命やとかかすみもろのみことなり。大物主葦原志許おほものぬしあしはらのしこ、国堅かためたまひし以後のちに、天より三坂みさかの岑みねに下りたまひき。

大物主葦原志許は、大物主神と葦原色許男神が合体したような名であり、唯一このみに見られる名である。伝承内容にも不明瞭な点があり、それゆえこの神名も何らかの混乱が生じた結果ということも考えられる⁽¹⁰⁾。が、この二神が混同される可能性があったことをこの事例は示していよう。

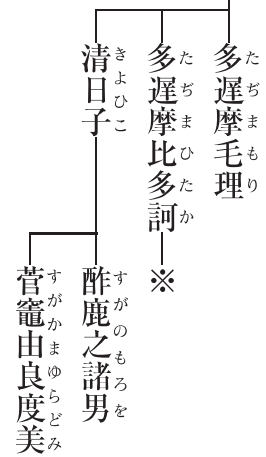
このように、三輪君の関与が、天日槍命伝承に葦原志許乎命が登場する契機となったと思われるのだが、今一度なぜ葦原志許乎命であるのかを考えよう。周知のように『古事記』には、葦原志許乎命とよく似た構成の名を持つ「豫母都志許賣（ヨモツシコメ）」というのが登場する。黄泉の国の女性軍であり、逃げる伊耶那岐命を追いかける存在である。「シコ」は醜さを表わす語だが、醜さは一つの力であり、恐るべきものであると思われる⁽¹¹⁾。『古事記』において、「醜」を理由に返される女性に、石長比売と円野比売がいるが、石長比売を見たときの迹迹芸命にぎぎのみことの反応が「見畏而」とあるのは、対象の本質への畏怖、恐れが表わされている例として見ることができよう⁽¹²⁾。葦原志許乎命が

外来の神を撃退しうる存在として選ばれたのは、かかる威力を期待されてのことだったのではあるまいか。『日本書紀』一書の大国主神の亦名では、この神にだけ尊称がなく「葦原醜男」となっている。本来は「ヨモツシコメ」と同様、特定の神格を持つ存在ではなく、威力ある者どもを指していたのかも知れない。それが大国主神の亦名として取り込まれることによって、神格を与えられるようになり、やがては播磨国における神話伝承にも登場することになったのではないか、と考えられる。以上が研究会当日の話の概要である。

二、『古事記』と『日本書紀』

続いて、『古事記』と『日本書紀』との記載意義等について少々考えるところを述べたい。『古事記』応神天皇条に記載された天之日矛の話は、「又、昔」という『古事記』では他に見られない特殊な書き出しで挿話の形ではじまっており、どの天皇代の話とも明記されない。応神天皇崩御後、大山守命反乱の物語が記され、大雀命（仁徳天皇）と宇遲能和紀郎子とが天下を譲り合った後、宇遲能和紀郎子の早世と大雀命の即位記事を記した後にこの天之日矛関連の記事が記されている。『日本書紀』とは異なり、日本には、逃げだした妻を追いかけて渡ってきたことになっている。その妻の出生譚が、日光感性型の誕生神話となっており、特徴がある。天之日矛が新羅国王の子と位置付けられているのに対して、その妻は日神の子という位置づけを持っていると言える。天之日矛ははじめ妻の留まった地である難波に上陸しようとするが、そのこの渡の神に妨害され、多遲摩国に停泊することになる。はじめに訪れた地では留まることなく、ヤマト側の存在によって他の地へ回され、結果的に但馬国に留まるというのは、『日本書紀』『播磨国風土記』とも共通している点である。さて、『古事記』では多遲摩に着いたという記述の後に、以下の系譜を記す。

あめのひほこ
 天之日矛—多遲摩母呂須玖—多遲摩斐泥—多遲摩比那良岐



※—多遲摩比多訶—葛城之高額比売命（おきながたらしひめのみこと）（息長帯比売命の御祖）

また、右の系譜とは別に、天之日矛が将来した「八種の宝」は即ち「伊豆志の八前的大神」であるとされ、その娘が「伊豆志袁登売神」であるとす。その後には伊豆志袁登売神をめぐって秋山之下氷壯夫と春山之霞壯夫が妻争いをするとという話（神話）へと展開する。

『古事記』がここに天之日矛の記事を載せた意図は、仲哀天皇の后であり、応神天皇の母にあたる息長帯比売命（神功皇后）の出自を記すことがその第一の目的であったと考えられている。息長帯比売命による新羅征討の正当性を保証する意義を担っているとされている。併せて、垂仁朝にトキジクノカクノコノミを求めて常世国に渡った多遲摩毛理の出自を記す意図もあろう。多遲摩毛理が海の彼方の異郷へ出かける者として選ばれたのは、海の彼方から訪れた一族の後裔であったことが関連していよう。

さて、天之日矛は新羅国王の子とされているので、神として扱われてはいない。しかし天之日矛が妻とするのは日光感性によって生まれた子であり、日本に渡ってきた後には阿加流比売神の名で難波の比売碁曾社に坐すと記されているように、神として扱われている。また、天之日矛が将来した宝物も、伊豆志の八前的大神とされており、その娘

である伊豆志袁登売神は、秋山春山兄弟の妻争いの対象とされている。つまり、異国の王そのものは神として描かれてはいないが、その周辺の存在が神として扱われ、『古事記』中巻末に位置付けられているというわけである。

『古事記』において垂仁朝に位置付けられていない理由としては、以下のような点が指摘し得る。『古事記』の場合、崇神朝に大物主神の崇り↓祭祀、及び税制の確立等を以て、ヤマト（奈良盆地）の国家体制確立が描かれる。故に崇神天皇はハツクニシラススメラミコトと称えられる。そして景行朝にはヤマトタケルによる西征・東征が描かれ、大八嶋の支配体制が確立することが述べられる。そうした展開を受けて、仲哀・応神朝において海外の国である新羅の帰順を描くことで、天下の統治が完成するというように、段階的に天皇統治の完成を描いているということが指摘されている。⁽¹³⁾ 後述するように、『日本書紀』的には、加羅国や新羅の王子が渡来するのは崇神・垂仁朝に位置付けられるが、『古事記』の場合、崇神・垂仁朝はまだ海外の国との交渉を描く段階ではないという構成の意図により、崇神・垂仁朝に記載することをしなかったのだと思われる。⁽¹⁴⁾ 加えて『古事記』は上・中・下の全体を通して神話的叙述を以て、神と人との世界を描いていると見られる節があるので、天神御子による東征・即位ではじまる中巻の末尾に、神話、しかも神の世界と人の世界とが交錯するような形で神話を叙述するところに『古事記』の性格があらわれているといふことも言える。⁽¹⁶⁾ ただ、天神御子たる天皇家の歴史を描く『古事記』としては、新羅王子を神の子として位置付けることを避ける意図を持つてか、天之日矛を神として描くことはしなかったということなのではあるまいか。⁽¹⁷⁾

次に『日本書紀』の方を確認したい。『日本書紀』には垂仁紀二年と三年に朝鮮半島から渡来した人物に関する話を載せている。

◆垂仁紀 二年是歳

任那人蘇那芻叱智、帰国の申し出（崇神朝に来帰）。

◆垂仁紀 二年是歳一云

①意富加羅国の王之子、都怒我阿羅斯等、崇神朝に渡来、この年に帰国。

②渡来の際の話、古事記の天之日矛と共通（白石からの妻の誕生・失せた妻を追って渡来）。

◆垂仁紀 三年三月

新羅の王子天日槍来帰り。

◆垂仁紀 三年三月一云（前掲）

但馬国の出島の人太耳の女麻多烏を娶り、但馬諸助を生む。諸助、但馬日槍杵を生む。

日槍杵、清彦を生む。清彦、田道間守を生む。

（天日槍―但馬諸助―但馬日槍杵―清彦―田道間守）

垂仁紀二年是歳の話では任那の蘇那芻叱智が、是歳一云では意富加羅国の都怒我阿羅斯等が、それぞれ本国へ帰ろうとした時に、新羅人に妨害され、かつ天皇からの賜り物を奪われるという話となっており、それぞれ新羅国との抗争の始まりを伝える話となっている。都怒我阿羅斯等が渡来した時のエピソードがそれに続いているが、その話は『古事記』の天之日矛の妻との話と共通している。そして垂仁紀三年三月の本文と一云に先掲の天日槍渡来の話が記載されている。その後垂仁紀八十八年に天日槍の曾孫清彦の話（神宝献上）があり、九十年に玄孫の田道間守が常世国に派遣される話、九十九年天皇崩御の明年に帰還する話が続いている。

◆垂仁紀 八十八年秋七月（十日）

天日槍将来の神宝を曾孫清彦に献上させる。

小刀出石を懐に隠し持つ。露見し献上させられる。小刀出石自ら淡路島に行く。

鳥の人、祠を立てて祀る。

「昔」天日槍渡来 但馬に留まる 前津耳さきつみみの女麻挖またの能鳥のをを娶りて但馬諸助を生む。

是清彦が祖父なり。

◆垂仁紀 九十年春二月（一日）

天皇、田道間守を常世国に派遣し、非時香菓子を求めさせる。

◆垂仁紀 九十九年明年春三月（十二日）

田道間守帰還。

『日本書紀』の場合、崇神天皇七年二月の記事には、大物主神の託宣の言葉として、

「天皇、復な愁へましそ。国の治らざるは、是吾が意なり。若し吾が兄大田田根子を以ちて吾を祭らしめたまはば、

立たちしころに平たひらぎなむ。亦海外の国有りて、自づからまるしたかに帰伏かへりひなむ」とのたまふ。

とある。ここでいう「海外の国」の帰伏は、崇神紀六十五年七月条の任那国の朝貢を預言しているとされるものであり、⁽¹⁸⁾

天日槍と関わるものではない。が、神功皇后撰政前紀秋九月の記事——新羅出兵に際し、当初は集りの悪かった軍兵が、大三輪社を立てて刀・矛を奉ったところ、自然に集結したと伝える記事——もあわせて考えて見るならば、大物主神祭祀が対外政策と関わってきているということは言えよう。『古事記』とは異なり、『日本書紀』では崇神・垂仁

朝から対外関連が歴史叙述の中に位置付けられているのである。また、『日本書紀』では『古事記』と異なつて神功皇后の出自と天日槍とを積極的に結びつけることをしていない。都怒我阿羅斯等と天日槍の話とは、任那と新羅の対立の起源を描くことと、田道間守の出自を描くことに主要な目的があつたのであろう。常世国への渡航が『古事記』『日本書紀』ともに垂仁天皇条に記されていることから見れば、この話と垂仁朝との結び付きは強かつたものがある。天日槍の玄孫にあたる田道間守の出自を同一の天皇の御世に設定するのは少々無理があるようにも思われるが、両者の関係性から垂仁朝に設定されたのであろう。⁽¹⁹⁾

おわりに

以上、『古事記』『日本書紀』『播磨国風土記』に登場するアメノヒホコについて駆け足で見通してきた。神話として、外来の神として位置付けられ、国占め伝説・地名起源伝説の形で描かれる『播磨国風土記』、神話的叙述の方法を取りつつも神としては描かず、その上で中巻末尾に位置付けた『古事記』、歴史叙述の中で対外関係記事として、垂仁朝に位置付けた『日本書紀』、それぞれの記載意図については、個々に検討すべき問題は多々残されているが、ひとまず報告を終えたい。

註

- (1) 谷口雅博『播磨国風土記』の天日槍命と葦原志許乎命『風土記説話の表現世界』笠間書院、二〇一八年二月、初出二〇〇六年一月。
- (2) 『日本書紀』訓読文の引用は、小学館新編日本古典文学全集本『日本書紀』①（一九九四年四月）による。
- (3) 『播磨国風土記』訓読文の引用は、角川ソフィア文庫『風土記』上、二〇一五年六月による。
- (4) 菅野雅雄『古事記系譜の研究』（桜楓社、一九七〇年十一月）、吉井巖『天皇の系譜と神話』一（一九六七年十一月）、等。
- (5) 青木紀元は、アシハラシコヲは観念的な説話上の神であって實際信仰の神ではないと説いている。「播磨国風土記の神」「大國主神の成立」（『日本神話の基礎的研究』風間書房、一九七〇年三月）。なお、宇都志国玉神については、谷口雅博「大國主神の「亦名」記載の意義」（『論集上代文学』第三七冊、二〇一六年一月）参照。
- (6) 谷口雅博「大物主神の位置付け」『古事記の表現と文脈』おうふう、二〇〇八年十一月、初出は一九九〇年三月。
- (7) 神野志隆光『古事記の世界観』第六章「根之堅州国」―「葦原中国」の完成―（吉川弘文館、一九八六年五月）等。
- (8) 先にアシハラシコヲの存在があり、『古事記』の神話体系に取り込まれた段階で葦原中国と関連付けられるという過程を想定する見解もある（福沢健「葦原色許男と大國主の国作り」、古事記研究大系51『古事記の神々』上、一九九八年六月）。
- (9) 垂仁紀三年三月「二云」記事と『播磨国風土記』の記事とを積極的に繋げる見方をしているものに、例えば志田諄一『古代氏族の性格と伝承』（雄山閣、一九八五年六月）、水野祐『入門・古風土記』上（雄山閣、一九八七年九月）などがある。
- (10) この神に関しては、飯泉健司「大物主葦原の志許」（『大美和』百号記念特集号、二〇〇一年一月）が、他国・中央の伝承を輸入して三輪大神や記紀を在地風に再解釈することによって郷土の神の話を作り上げたのではないかと述べている。
- (11) 「シコ」の語義については、西郷信綱『古事記注釈』一（平凡社、一九七五年一月）、同『日本の古代語を探る』（集英社新書、二〇〇五年三月）、増井元「しこ」（『古代語を読む』桜楓社、一九八八年一月）等参照。

- (12) 壬生幸子「天照大御神の「見畏」——天石屋戸こもりをみちびく古事記の表現と論理——」(『古事記年報』33号、一九九一年一月) 参照。
- (13) 神野志隆光 注(7) 前掲書 第九章「天下」の歴史——中・下巻をめぐる——。
- (14) この点については、例えば神田秀夫に指摘がある(「天之日矛」『国語国文』29巻2号、一九六〇年二月)。
- (15) 谷口雅博「『古事記』の世界認識——交錯する神の世界と人の世界——」(『東アジア文化研究』2号、二〇一七年二月) 参照。
- (16) アメノヒホコ伝説が中巻末尾に位置している点については、続いて記される秋山春山兄弟の妻争いの話も含めて、上巻末の海幸山幸神話との関連や、下巻仁徳天皇に繋がる意義を持つなどの指摘がなされている。福島秋穂「『古事記』に載録された天之日矛の話をめぐって」『記紀神話伝説の研究』六興出版、一九八八年六月、初出一九八一年三月／阪下圭八「天之日矛の物語」『古事記の語り口——起源・命名・神話——』笠間書院、二〇〇二年四月、初出一九八三年十二月、一九八四年三月／村上桃子「下巻への神話(1) 天之日矛譚」『古事記の構想と神話論的主题』塙書房、二〇一二年三月、初出二〇〇九年一月など。
- (17) 福島秋穂は、朝鮮半島の神話伝説との関わりから、本来は日光感性によって生まれた子がアメノヒホコであるというような始祖王誕生の神話であった可能性について論じている。注(16) 前掲論文。
- (18) 岩波日本古典文学大系『日本書紀』上240頁の頭注、小学館新編日本古典文学全集『日本書紀』①272頁の頭注に指摘がある。
- (19) 阪下圭八は、『日本書紀』垂仁天皇条は、タヂマモリ譚を核としつつ、記事・説話が配列され、組み立てられた可能性を指摘している。注(16) 前掲論文。