

# オホアナムヂとイナバノシロウサギ

——『古事記』オホクニヌシ物語の開始をになう意義——

梅 田 徹

1

『古事記』のオホクニヌシ物語はイナバノシロウサギ<sup>1</sup>の話からはじまる。それを冒頭に据えることで長大なオホクニヌシ物語は『古事記』の「神代」の体系のなかで成り立つ。同時に、イナバノシロウサギの話は「神代」とオホクニヌシ物語の体系の上に確かな座標を占める。『古事記』を統一体としてとらえるとき、これは基本的な視点となる。

この視点を確かめたならば研究史はおのずから批判される。『古事記』研究史はこの話を民間説話の様相を色濃くとどめるとしてきた。この見解に立てば、「元来、素戔の話は、大穴牟遲神とは関係のない独立した一つの動物説話であつたと思はれる。」（倉野憲司『古事記全註釈 第三卷

上巻篇(中)、三省堂、昭和51年)というふう<sup>2</sup>に原態の遡源が<sup>3</sup>目指されたのは当然だといえよう。研究の主流は『古事記』から分離する方法であつた。しかも、その分析が『古事記』の総体を問う方向へと還元されない。『古事記』の解体を指向していたことに研究史の根本的な誤りがある。第一に問われるべきは『古事記』のなかでの意味である。当然、それは『古事記』の叙述に即して<sup>4</sup>解明されなければならぬ。

こう確認したとき、注意されるのが神野志隆光氏の解釈である。神野志氏はオホアナムヂがウサギの治癒をなしたことを「兄弟の神々は(中略)無知だったということであり、これに対して、オホアナムヂは正しい知恵をもつてい<sup>5</sup>る」とし、そこにおいてオホアナムヂの「王となるに相応しい資格はここにすでに明らかなのである。」ととらえる

(神野志隆光・大庭みな子『新潮古典文学アルバム 古事記・日本書紀』、新潮社、平成3年<sup>(2)</sup>)。妥当な理解であり、特に王たる資格が「ここ、すでに明らか」(傍点引用者)と述べる視点は、これを長大なオホクニヌシ物語の全体のなかで位置を占めるものとして把握しており重要であろう。

しかし、これで十分な言及ができていないわけではない。イナバノシロウサギを捨象しているのである。確かに中心となる存在はオホアナムヂなのだが、オホアナムヂにかかわってイナバノシロウサギが登場する必然性を見落としてはなるまい。両者が関係を持つことに場面の存在意義があるとみなすべきだろう。イナバノシロウサギの関与がオホアナムヂにとつてどのような意味をもつか、またオホアナムヂからの関与が両者に何をもたらすかを問わなければならない。それを正しく把握することで物語の意味は明白となる。

## 2

イナバノシロウサギの関与から考えよう。イナバノシロウサギのオホアナムヂに対する行為は予言の言上に尽きる。次である<sup>(3)</sup>。

故、其菟白大穴牟遲神、「此八十神者、必不得八上比

賣。雖負俗、汝命獲之。」(五三・1-3)

ここ以前にもオホアナムヂとの会話があるが、治癒以前のその場面とここは同一に扱えない。予言以前をイナバノシロウサギと呼ぶことはできないのである。この「其菟」の「其」は直前の「此稻羽之素菟者也。於今者謂菟神也。」(五三・1)をうけ、そこでの「此」は「其身如本也。」(五二・13)となつたウサギを指す。一方、それ以前の「其菟」(五一・11、同・12、五二・1、同・11)、「菟」(五二・1)はすべて「神代」に登場した最初の「裸菟」(五一・10)をうけると理解すべきである。

文脈に従えば治癒後の存在がイナバノシロウサギである。後述するが「裸菟」以前にこの呼称は許されない。「於今者謂菟神也。」とあるのはイナバノシロウサギ、すなわち予言する「其菟」が「今」の「菟神」につながることに、換言すれば神格をもつことをあらわそう。「今」とは『古事記』成立時をいうが(桑川光樹『古事記の「今」』『古典と現代』38号、昭和45年10月。『日本文学研究資料叢書 古事記・日本書紀II』、有精堂、昭和50年)、「今」の神性はイナバノシロウサギの呼称が与えられたときを起源とすると考えるべきだろう。イナバノシロウサギとは神格を備えたあるべき姿で、永続する実質をもつ存在なのである。

そのイナバノシロウサギの神性と予言の関係は、本居宣長『古事記伝』が「此ノ言のごとく果して、八上比賣をば、大穴牟遲ノ神の得たまへるは、この菟の靈ちはひけるなるべければ、まことに神なりけり、」といったのでよい。オホアナムヂの未来を見通し、予言が確かに実現すること、神性の発現とみてとれる。その予言がオホアナムヂにとつてきわめて重要な意味をもつ。そこで約束されたヤカミヒメとの結婚の成就と八十神に対する優位性は葦原中国に君臨する神の資格に直結する。その実現がオホクニヌシ物語の最初において保証されるのである。そののみならず、オホクニヌシへの変異そのものをオホアナムヂにもたらず。

変異は根之堅州国訪問を経験して達成される。その根之堅州国訪問は予言が誘発する。予言どおりにヤカミヒメが八十神の求婚を拒否し、オホアナムヂに嫁ぐ意思表示をする。それが八十神の迫害を引き起こし、迫害から逃れるためにオホアナムヂは根之堅州国に行くことになる。予言は、第一には、根之堅州国訪問を中核としたオホクニヌシへの変異を成し遂げる全過程を継起的に導く。それだけではない。ヤカミヒメとの結婚の成就はオホクニヌシへの変異の達成と一致する。

根之堅州国からの帰還後は、(a)八十神撃退と「国作り」

↓(b)ヤカミヒメとの結婚の順序で展開がすすむが、根之堅州国から逃れ帰る際に与えられたスサノヲの教示の内容から判断して、(a)の達成においてオホクニヌシへと転身するとみなせる。その直後、予言された(b)が成就する。予言の実現はオホクニヌシの神格の獲得と不可分の関係にある。その予言をオホアナムヂに言上することにイナバノシロウサギの登場する必然性がある。

### 3

予言でさらに注目したいのがイナバノシロウサギの態度「白」とオホアナムヂに敬意を払う二人称「汝命」の使用である。ここでの両者には身分秩序が存在し、イナバノシロウサギはオホアナムヂを「負俗」と明言するように「賤者の役」(本居宣長『古事記伝』)に従事すると認知するにもかかわらず、上位にあおぐ。

この待遇は葦原中国に君臨する神となることに関連する事象として理解されるべきだろう。そのとき、スクナビコナの名を尋ねた場面を参考にしたい。オホクニヌシ物語のなかで「白」の用例のあるのは予言以外ではそこに限られ、オホアナムヂがイナバノシロウサギから「白」の待遇を受ける意味を問うにはそこを参看せねばなるまい。

且、雖問所從之諸神、皆白「不知」。余、多邇具久白

言、「此者久延毗古必知之。」即召久延毗古問時、答曰、「此者神産巢日神之御子、少名毗古那神。」(六二・9-12)

「所従之諸神」たちは「皆」、オホクニヌシに「白」の態度をとる。それは臣下の礼である。この眷属神たちの「白」の礼にイナバノシロウサギの「白」は結びつく性格をもつと解されるべきではないだろうか。根之堅州国訪問以前にオホクニヌシへの変異後が先取りされてあらわれていると考えたいのである。予言と予言直後に確約されるヤカミヒメとの結婚が、オホクニヌシとなつたのちに国中に妻をもつことへと連動する。それと同じ論理がここでも想定できよう。イナバノシロウサギとの間に身分秩序のあることと葦原中国の諸神を従えるオホクニヌシとが必然の關係でつながるとみなせるのである。

さらに、スクナビコナの名を問う場面からはオホクニヌシの配下にタニグクやクエビコのような存在がいることがわかる。クエビコは「山田之曾富騰」(六三・5)、つまり案山子なのだが、「此神者、足雖不行、盡知天下之事神也。」(六三・5-6)とあるのに明らかなように神である。タニグクもクエビコと同様、神であるとみてとれる。

「国譲り」の場面でオホクニヌシは自分に従う神々を「僕子等百八十神」(七二・10)と述べるが、実は、オホクニ

ヌシの配下には血縁關係で結ばれる神以外に小動物や案山子のような神までもが存在する。そのことにあわせてイナバノシロウサギが「菟神」であることを再確認したならば、イナバノシロウサギはオホクニヌシ配下の「所従之諸神」に組み込まれる存在であると諒解できよう<sup>5)</sup>。

それに加えて「汝命」の使用の意義を考えあわせたい。『古事記』の「神代」で「汝命」と呼称される神はアマテラス(二例)・ツクヨミ・スサノヲ・ホヨリ(四例)とこのオホアナムヂである<sup>6)</sup>。アマテラスは高天原を支配する神、ツクヨミ・スサノヲは「三貴子」(三九・10)として誕生して夜之食国・海原の統治を命じられるときに「汝命」と呼ばれる。ホヨリはホノニニギを正統に繼承する神である。このことから推測すれば、卑賤なオホアナムヂを「汝命」と呼ぶことは葦原中国を支配する未来を予見していて可能だと考えられる。王たる未来を認知するイナバノシロウサギがオホアナムヂを上位に扱ふ態度とは実質的には君臣關係と等しい關係での待遇といえるだろう。

オホアナムヂはオホクニヌシへと変貌して葦原中国の諸神を配下に従える神となる。その關係の結ばれる最初がイナバノシロウサギである。換言すれば、イナバノシロウサギから敬意を払われるオホアナムヂの姿は、のちの葦原中国の諸神に君臨するオホクニヌシの姿につながる。卑賤な

袋かつぎのオホアナムヅとして「神代」に登場してきた最初において、既に偉大なる王者の姿が必定のものとして予告されているのである。

4

オホアナムヅとイナバノシロウサギの身分関係について考える際、出会いの場面の「僕」(五二・二)が問題となる。オホアナムヅが泣き伏す理由を問ひ、ウサギが説明をする、

菟答言、「僕」在淤岐嶋、雖欲度此地、(後略)。(五二・1-2)

での語りはじめに「僕」がある。これによると、予言よりも以前に両者の上下関係を示す表現があることになる。

ところが、「僕」には本文の問題がある。小野田光雄『諸本集成 古事記(上巻)』(勉誠社、昭和56年)によれば、そこは、真福寺本・道祥本・春楡本・鼈頭古事記・訂正古訓古事記・校訂古事記では「僕」とあり、兼永本・祐範本・曼殊院本・猪熊本・寛永版本では「條」で「ヲチく」の訓を付す。現行注釈書はすべて真福寺本に従って「僕」とし、現在では「僕」の本文が定着している。しかし、研究史においてその本文批判が正確になされたわけではなく、いずれが正しい本文かは確定していないといえ

るのである。

本文の問題は両者の関係の理解にかかわる。予言のときの身分秩序がそれ以前からの関係を継続するものか、それとも予言以前にそれが認められないかが本文によって決定する。本文が「僕」ならば、神野志隆光・山口佳紀「古事記注解4 上巻その三」(笠間書院、平成9年)にいわれるように(神野志氏の執筆)、

オホナムヅに直接相對するものとしての自称に、その卑下をまづ明示するという、いわば上下関係を明らかにする意味を「僕」は負っているということができ

る。と考えることができ、出会いの時点から両者は身分関係で結ばれていたことになる。「條」ならば、そうでない。身分関係の認められる最初が予言のときとなる。その差は大きい。

本文が問われねばならないわけだが、結論をいえば「條」が正しいと思われる。「僕」は疑問点や問題点が多いのである。以下、それをあげる。

第一は『古事記』中の「僕」で本文異同のある例が唯一ここに限られることだ。当該例を除く計三十五例はすべてが諸本で「僕」とあり、本文が一致する。この事実「僕」が誤写される確率のきわめて低い文字であることを

示す。「僕」を「條」と誤写したと考えるよりもその逆であるともみることが穩当であると思われる。

第二はこの会話文中の他の一人称が「僕」でない点である。この会話文には当該例を除いて一人称が九例ある。

「吾」が五例、「我」が四例であるが、「僕」の自称をおこなった会話文に「吾」「我」が混在するのは『古事記』では異例である。

当該例以外に一人称「僕」の使われる会話文が『古事記』には二十六例ある。そのうち一人称が二回以上にわたって使われるものが八例で、五例は「僕」で一貫する。残る、

(1) 「僕者不得白。我子八重言代主神、是可能白。(後略)」(七〇・11-12)

(2) 「吾者不能殺仇。汝命既得殺仇。故、吾雖兄不宜為上。是以、汝命為上治天下。僕者扶汝命、為忌人而仕奉也。」(一〇一・1-4)

(3) 「我天皇之御子、於伊呂兄王、无及兵。若及兵者、必人咲。僕捕以貢進。」(一八五・10-12)

の三例に二種類の一人称が認められるが、(2)、(3)は次のように考えられる。(3)は「我天皇」の表現であることによる「我」の用字であろう。(2)は、カムヤキミが弟の綏靖に皇位を譲るにあたって「汝命為上治天下。」と断言したあ

と、自分は「仕奉」する臣下の立場であることを明白にするため「僕」と自称したと、「我」から「僕」へと一人称が変化する文脈が理解できる。それらを除いた(1)のみが「僕」と他の一人称との併用に意味がもたされていないように思われる例となる。

『古事記』では「僕」のある会話文の一人称はそれで統一される傾向が認められる。本文が「僕」ならば、ウサギの会話文はその傾向にそぐわないことになる。

第三に指摘できるのが、「僕」のある会話文のうち「言」の動作によるものは当該例以外で一例に限られることだ。他は、身分関係に立つ「白」十四例、「奏言」一例、上下

関係が示されない「曰」が二例、本文の異同があるが上下関係が明らかでない「拜白(曰)」一例、それ以外の七例は諸本で「白」「曰」の本文異同のある例である。この七例の扱いが問題とはなるが、少なくとも、『古事記』においては「僕」の自称をもつ会話文を「言」の態度で語るとするのは一般的でないことはみてとれる。問題の箇所が「僕」であったとするならば、その語られ方は『古事記』のなかでは異例なありようであるといえるだろう。

第四には、オホアナムチがウサギに問いかけたときの動作が「言」であることが注意される。すなわち、

大穴牟遲神、見其菟言、「何由汝泣伏。」菟答言、

「略」。(五二・1-2)

と、オホアナムヅとウサギの動作は同じなのである。「言」の表現のみからいえば、オホアナムヅとウサギとは身分差なく語りあつてゐるとなるう。

ウサギはワニにも「言」で語る。問題のウサギの会話文中にはワニを欺いたときのことの説明されるが、ウサギの語りかけは「欺海和邇言」(五二・3)、「如此言者」(五二・6)、「云」(五二・7)、「言竟」(五二・8)とある。上下関係のないウサギとワニであるから、当然、そこは「言」や「云」でよい。ウサギが「言」した会話文中のその例を参看すれば、ウサギとワニとが対等であるのと同様、オホアナムヅとウサギに身分差はないと考えられないか。五例の「言」の表現が並ぶこの問答で、ウサギのオホアナムヅに対する「言」は自覚された表記であると思われる。

以上より判断して本文が「僕」であるとは考えがたい。<sup>11)</sup>必然的に、そのことは、卜部家系統本に従つて「條」が本文として第一に考へうる文字であるとの推測を導く。

5

卜部家系統本の本文「條」は正しいといえるだろうか。その妥当性が判定されなければならない。問題点を確認し

ながらそれをすすめていこう。

まず、その位置を確かめよう。「條」は会話文には含まれず「言」に下接するとも考えられるからである。が、これに關しては会話文の冒頭にあると考えられる。「古事記」では会話文を導く「言」また「曰」「詔」などは、直接または「之」「者」が下接して会話文につづくか、もしくは、それらと会話文との間に目的格の名詞があるかがほとんどである。それ以外の場合はいきわめて少ない。<sup>12)</sup>また、兼永本・祐範本では「其菟言」と「條」との間に読点が付される。「條」より言葉がはじまるとするのが穩当だろう。

では、ウサギの説明のなかでそれはどのようなはたらきをし、文脈を形成しているのか。「條」の意味については『晋書』劉寔伝の注に「凡言條者、一一而疏拳之若木條也」とある。すなわち、筋道を立ててひとつひとつ述べると、という文脈としてここは理解できるだろう。ウサギの言葉は泣き伏す理由が経緯を追つて詳細に説明されている。そのことと「條」の表現とは関連しあうと考えられないか。「ひとつひとつ述べると、隱岐島にいて、云々」と最初から順序立てて事情を語ると解釈できるであろう。

その場合、「條」は動詞と扱われる。「條」が動詞のはたらきをする場合があることは、『日本書紀』神代下・第九段・一書第二の「故更條而勅之。」の用例が下に「而」の

あることより確実である。そうすると卜部家系統本の訓「ヲチヲチ」には疑問がもたれる。「條」が「ヲチヲチ」の訓をもつことは『類聚名義抄』『色葉字類抄』からもわかるのだが、しかし、動詞に「ヲチヲチ」の訓は不適切である。「僕」が否定される以上、本文は「條」であると考えられるのだが、それをどう訓読すればよいか。この点は問題が残る。ただし、それによって「條」の本文が否定されるといふわけではない。

「條」が正しければ、ウサギの言葉の冒頭部には主語の一人称がないことになる。しかし、それを誤りや異例としないでよい。『古事記』の会話文では主語が示されるのが一般的ではあるが、

「然者、請天照大御神將麗。」(四〇・12)

「猶欲得其正本物。」(八〇・8-9)

など、主語の述べられない例があり、問題の言葉は最初に一人称がなくとも成り立つ。が、長いこの会話文全体の印象からはウサギの一人称が冒頭部にあつてよいように思える。それ、ならびに「條」と以下の文とのつながり具合において、不自然さの感じられることは否めない。

以上、「條」について検討してきた。その本文が成り立つことは考えられるものの、一方で問題を覚えることは否定できない。が、「僕」の可能性が否定され、諸本にそれ

ら以外の文字がない以上、「條」を正しい本文だとみなすのが妥当であろう。その結果、オホアナムヂとウサギの出会いの最初において、上下関係を明示する表記や表現はないと判断できよう。予言の場面が身分関係の認められる最初なのである。治癒によって「裸菟」は「菟神」のイナバノシロウサギへと変化するが、その変化は両者の間に身分関係が新たな結ばれることでもあつた。オホクニヌシが葦原中国の神々を従える嚆矢である。

## 6

イナバノシロウサギへの変化はオホアナムヂの教示がもたらす。治癒法の教示はイナバノシロウサギが予言をおこなう大前提でもあり、予言がオホクニヌシへの変異を導くことを考えるならば、オホアナムヂのそれはイナバノシロウサギはもとよりオホアナムヂ自身にまで意味が及ぶ。場面<sup>1</sup>の核となるのはオホアナムヂの行為の方にある。

治療法の教示について、西郷信綱『古事記注釈 第二卷』(平凡社、昭和51年)、西宮一民『新潮日本古典集成 古事記』(新潮社、昭和54年)はオホアナムヂの王たる資格をあらわすとする。医薬の知識は王であるための条件なのだという。この指摘で正しいとは思われるのだが、オホアナムヂの教示の意味を『古事記』に即してより明確にと



らえる必要がある。その点を『日本書紀』神代下・第九段・一書第六と比較して確認しよう。

『日本書紀』一書第六のオホクニヌシ（オホアナムチ）も医薬をつかさどる。そこでの医療は「顕見蒼生及畜産」の全体にわたるもので、このオホクニヌシ（オホアナムチ）の定めた方法が医療の起源となる。一方、『古事記』にはそのような性格がない。対象は「裸菟」に限定され、「裸菟」の身体を回復させる医薬の知識・教示であることを越えない。しかも原状復帰させるのではない。「其身如本也。」（五二・13）とはあるが、イナバノシロウサギとして新生させたのである。治療以前と以後とを同一に扱えないことは既に述べたところであるが、治療は新たな実質への転成をつかさどる。それはイナバノシロウサギという呼称にうかがえる。

イナバノシロウサギはもと隠岐島にいた。そのウサギに因幡の地名を冠することはできない。隠岐島から因幡に渡り着いたときは、ワニに毛皮を剥ぎとられて「裸菟」となっていた。それをシロウサギと呼ぶことはできない。因幡の地名を冠し、白色のウサギであることが明示される呼称は、身体が治療してはじめて可能である。イナバノシロウサギと呼びうる存在はオホアナムチが現出させたのである。

新たな名称をもつことは実質が刷新されたことに他ならない。新たな実質とは予言をおこなう神性とオホアナムチと身分秩序で結ばれた属性だと理解できる。それがオホアナムチによつてもたらされ、イナバノシロウサギのそれらが葦原中国に君臨するオホクニヌシに直結していく。このような意味において、オホアナムチとイナバノシロウサギの物語はオホクニヌシ物語の序章として『古事記』の「神代」に位置を占めるのである。

## 注

- (1) イナバノシロウサギは「稲羽之素菟」と表記される。これを「イナバノシロウサギ」と訓読することに本居宣長『古事記伝』は「素はもしくは裸ヌカの義には非じか、若シ然もあらば、志呂とは訓ムまじく異訓イナバノありなむ。」（引用は『本居宣長全集 第九卷』、筑摩書房、昭和43年、による）と疑問をいだが、西宮一民「稲羽の素菟と和迹」（『皇学館大学紀要』第十六輯、昭和53年3月）が論じたとおり、それで正しい。訓をめぐる研究史については鈴木啓之「古事記「稲羽之素菟」義訓攷」（『古事記年報』平成元年1月）を参照。
- (2) 神野志隆光『NHK文化セミナー・歴史に学ぶ古事記をよむ上』（日本放送出版協会、平成5年）にも同様の発言がされている。
- (3) 『古事記』の引用は西宮一民『古事記 新訂版』（お

うふう、昭和61年)による。ただし、分注は省略した。カッコ内の漢数字はページを、アラビア数字は行をあらわす。

(4) 前者は多くの妻をもつ偉大な王者たる神の姿につながる。これについては折口信夫「国文学」第二部、第三章(折口信夫全集、第十四卷「国文学篇」8)、中央公論社、昭和30年)、神野志隆光『古事記 天皇の世界の物語』(NHKブックス、日本放送出版協会、平成7年)を参照。後者は、八十神を撃退してオホクニヌシ・ウツシクニタマとなり、スセリビメを「適妻」(五六・8)として「宇迦能山之山本」(五六・8-9)に鎮座すること、また「国作り」をなすことに端的にあらわされる。

(5) 予言をおこなう主格は「其菟」とされるが、スクナビコナの名をあらわす場面で神であるタニグクとクエビコに尊称が付されないことは、予言の場面の「其菟」を神と扱うことができることを示唆する。

(6) 中・下巻で「汝命」と呼ばれるのは、カムヤキミ(二〇〇・9-10)、綏靖(二〇一・2、3、4)、ヤマトタケル(二二九・5)、神功(二四二・12)、ハヤブサワケ(二七三・13)、反正(二七九・11)、顕宗(二〇七・5、7、7)である。

(7) 当該例を除く「僕」の用例を西宮一民『古事記 新訂版』のページ・行で示せば、①四〇・8、②四一・9、③四一・9、④四一・10、⑤四八・2、⑥四八・

3、⑦七〇・4、⑧七〇・11、⑨七二・5、⑩七二・5、⑪七二・6、⑫七二・9、⑬七二・10、⑭七四・1、⑮七四・12、⑯七八・3、⑰七八・3、⑱八四・4、⑲八四・13、⑳八九・13、㉑九一・13、㉒九二・11、㉓九二・13、㉔九三・2、㉕九三・12、㉖一〇一・3、㉗一〇一・12、㉘一一一・1、㉙一二九・4、㉚一七二・3、㉛一七九・12、㉜一八五・11、㉝一九一・10、㉞二〇八・12、㉟二〇九・11、である。「僕」の複数ある会話文の用例は(i)②③④、(ii)⑤⑥、(iii)⑨⑩⑪⑫⑬、(iv)⑯⑰、(v)⑳㉑である。

(8) 注(7)の用例番号(ii)⑤⑥の場面、

故、其老夫答言、「僕者國神大山津見神之子焉。僕名謂足名稚、妻名謂手名稚、女名謂櫛名田比賣。」(四八・2-4)

は、アシナツチからササノヲに対して「僕」(二例)の一人称を使いつつ「言」の態度がとられる。なお、ここ以降のアシナツチの返答等は「答白言」(四八・4-5)、「答白」(四八・7、同・11)、「白」(四八・13)の態度でなされている。

(9) (a)「白」、(b)「奏言」、(c)「曰」、(d)「拜白」「白」、(e)「白」「曰」の本文異同のある用例を注(7)の用例番号で示せば、

(a)⑦、⑧、(iii)⑨⑩⑪⑫⑬、⑭、⑮、(iv)⑯⑰、⑱、(v)⑳㉑、㉒、㉓、㉔、㉕、㉖、㉗、㉘、㉙、㉚、㉛、㉜、㉝、㉞、㉟、(b)⑳㉑

(c) 20、26

(d) 25

(e) ①、(i) ②③④、②①、②②、②③、②④、③①

となる。(v) ②⑦⑧ 「告白」、『僕者(中略)、僕意富多々泥古「白」』は、会話文前の「白」に「曰」の本文異同があるが、会話文後の「白」には本文異同がないので(a)と扱った。

(10) 他には、ウサギの会話文にウサギからワニへ「云」

(五二・7)、八十神からウサギへの「誨告」(五二・9)がみられる。

(11) 本文が「僕」であるとオホアナムヂとウサギの関係以外の問題が派生する。この問答は八十神がウサギに誤った方法を教えたのに対応する場面であり、そのことを勘案すると、オホアナムヂとウサギの関係は八十神とウサギのそれと同様のものであるとみなされないだろうか。

その点をウサギへの教示の態度で確かめよう。八十神の教示は地の文では「謂其菟云」(五一・11)、ウサギの会話文中では「誨告」(五二・9)とある。オホアナムヂの教示は「教告」(五二・11)とある。両者に差はないと考えてよいだろう。

そうすると、本文が「僕」ならば、その自称はオホアナムヂとの関係だけをあらわす一人称とは扱えないのではないか。ウサギから八十神に対しても「僕」と自称する身分関係が存在していたとしなければならぬように

思われる。この点においても「僕」の本文には問題がある。

(12) 『古事記』の会話文を導く「言」「詔」などで類型的でない場合のものは、(1)問天若日子状者(六六・13)、(2)令言漏之(一四五・1)、(3)詔別者(二五〇・3)の三例をあげることができる。

(13) 『古事記』の「條」字はこの一例のみである。

神野志隆光氏・毛利正守氏より助言をいただきました。特記して深謝の意をあらわします。