

『古事記』研究 「稲羽の素兎」とオオナムチ

遠藤穂

はじめに

『古事記』には、「稲羽の素兎」という物語がある。鳥から陸地に渡るためにわにを欺いた兎が逆に報復されて毛皮を剥がされてしまい、苦しんでいたところを通りかかったオオナムチが助けるといふ話である。オオナムチ（オオクニヌシ）という神の名の一つだが、本文中ではこの名で統一する）の神話の冒頭部分にこの物語は配置されている。

『古事記』には多くの種類の動物が登場するが、兎はここにしか現れない。『古事記』で登場人物に関わってくる動物に与えられた役割を見てみると、大半が二つのパターンに分類できることがわかる。一つは、伊弉岐山の神などの登場人物に敵対する動物。もう一つは、八咫鳥などの登場人物を助ける動物である。しかし、兎はそのどちらにも

当てはまらない。兎は登場人物を助けるのではなく、オオナムチによって助けられる動物なのである。登場人物に助けられるという登場のしかたをするのは、『古事記』の中でこの兎だけである。さらに、助けられた後、兎は神になってヤカミヒメとの結婚の予言をする。このように、わにの報復を受ける愚かな兎から神へと性質自体が物語中で変化していることも、この兎の特異な点である。

そして、その兎と関わるオオナムチにもまた『古事記』のほかの神や人物とは異なる点がある。それは、この神の成長と国作りの方法である。二度の死という試練は、ほかの成長譚と比較しても明らかに過酷である。それを乗り越えて成長を遂げたオオナムチは、武力を行使せず協力者を作ることで支配を進める。これらは、『古事記』の中でオオナムチにのみ顕著な特徴なのである。

しかしながら、オオナムチ神話は、そのほぼすべてが『日本書紀』には記述されていない。『古事記』と『日本書紀』は同時代に大和朝廷によって編集され、重なる内容が非常に多いにも関わらず、『古事記』上巻のおよそ四分の一を占めるオオナムチ神話が『日本書紀』にほとんど書かれていないのは大きな疑問である。オオナムチは初めて葦原中国を統一した神であり、この神がいなければ国譲りも天孫降臨も起こりえない。つまり、この国がどのように治められていったかを語るうえで、なくてはならない存在なのである。

オオナムチの神話は、未熟だったオオナムチが成長して、葦原中国を支配し、最後には高天原の神々大和朝廷にその支配権を譲る物語である。オオナムチの支配と大和朝廷の支配という二つの支配の形に着目すると、これらは異なった特徴を持つことがわかる。

以上のような視点から「稲羽の素戔」は、オオナムチ神話の中でどのような役割を持った物語なのかを見ていくとともに、オオナムチ神話は『古事記』のほかの神話と比べて、どのような違いを持って存在しているのかを考察する。あわせて、オオナムチ神話がなぜ『日本書紀』には出てこないのかを考えたい。

第一章 兔の変化

オオナムチ神話の冒頭に置かれている「稲羽の素戔」は、特異な形をとっている。オオナムチ神話は末子成功譚の形に沿って展開する。これは、力を持たない末っ子が援助者に助けられて成功するという話型である。しかし、「稲羽の素戔」ではオオナムチは助けられるのではなく、傷ついた兔に助言して助ける側に回っている。そして、助言に従った兔の傷は治り、オオナムチがヤカミヒメと結婚するだろうという予言をする。この兔は今では菟神と呼ばれているとする記述があり、神になっている。

オオナムチの助言以前と以後では、兔には明らかな性質の変化が起きているのである。わにをだまそうとしたことが露見し、報復を受けてしまう様子には兔の思慮の浅さ、愚かさ表れている。そんな兔が最終的に神と呼ばれる存在になり、予言という力を發揮している。

梅田徹氏も同様に兔に変化が起きたことに着目しており、それは文中で兔がオオナムチに使用する表現に表れていると指摘している。兔が最初、オオナムチに呼びかける表現として使用していた「言」が、傷が治った後は「白」に変わる。「白」という表現は、オオナムチ神話ではほかにオオナムチが「所従之諸神」たちにスクナビコナの名前を尋ねる場面でも使われている。この神たちはオオナムチ

の臣下の神たちなので、質問に答える際に使われた「白」は、オオナムチを敬う表現と考えることができる。^{注一} 兎は出会ってすぐの時点では、オオナムチに対して同じ身分の者に使う「言」や「云」を使っていたが、傷が治った後は敬語を使うようになる。これは、再生を経て兎の性質に変化が起こつたためであるというのが氏の主張である。^{注二} ここに見られる兎の変化は、一種の成長譚と捉えることができる。物語のパターンとして、最初は未熟な部分が強調されるが物語の中で性質に変化が生じ、成長するという形式がある。わにを欺いて逆に報復される愚かな兎が神へと変貌したことは、この話型に沿っているといえる。

第二章 皮膚の再生

兎は傷ついた皮膚が再生した後、神へと成長を遂げる。再生によって新たな力を獲得している点は、オオナムチにも共通する部分である。

兎が再生を経て成長を遂げたすぐ後に、今度はオオナムチが死と再生の事件に遭遇する。このことについて吉田敦彦氏は、この事件はオオナムチがオオクニヌシへの成長を達成するために受けなければならぬ試練としての意味を持つことが明らかであると述べている。^{注三}

オオナムチは兄弟の八十神に迫害を受け、二度殺害され

る。そうすると、母神の祈りに応えてキサカヒヒメとウムカヒヒメが派遣され、その力によって復活する。八十神の迫害は成年式の試練と解釈され、試練を乗り越えたオオナムチは上位の力を獲得する。^{注四} オオナムチがただ生き返ったのではなく、外見に変化が起きていたことは、「麗しき壮夫」という表現から読み取れる。^{注五} 吉田氏の指摘する通り、オオナムチと兎はどちらも皮膚の損傷から再生するプロセスを経て、成長を遂げている。しかも、オオナムチの場合は二度の再生を経験するため、その変化の程度も大きいことがうかがえる。

また、「麗しき壮夫」という表現はヤマサチにも使われている。^{注六} ヤマサチの神話はオオナムチと同様に末子成功譚の話型に沿って進み、なくした釣り針を探してワタツミの宮に行くことは、ヤマサチに課された試練といえる。そして、それを乗り越えた段階でヤマサチは「麗しき壮夫」になり、トヨタマビメとの結婚が成立する。オオナムチも同じく、「麗しき壮夫」と表現されたすぐ後に、その容貌を見たスセリビメと結婚する。このことから、「麗しき壮夫」は末子成功譚で試練を突破した結果、女性神を惹きつける力を手に入れたことを表していると考えられ、オオナムチの成長が確認できる。

第三章 「稲羽の素兔」に表れるオオナムチの性質

ここまで挙げた点のほかにも、「稲羽の素兔」には特徴的な部分がある。まず、オオナムチは兔に具体的な治療法を教えている。これは王者に必要な医療の知識を持つていふことの表れであると西郷信綱氏は指摘している。^{注七}『日本書紀』(第六)一書にも、オオナムチが医療知識を持つていたと考えられる記述がある。^{注八}

さらに、オオナムチは兔を従わせようとして治療法を教えたわけではない。兔を助けようという善意からの行動である。助けるといふ行為には、弱者に手を差し伸べる心の持ちようが表れている。弱者に救いをもたらす聖人の話は仏教説話に多く見られるが、オオナムチもそれと同質の精神性を持つていふといえる。オオナムチに対して迫害を繰り返し、兔を助けることができなかつた八十神とは対照的である。兔は結果的にオオナムチに従つた最初の神となっているが、それは兔の側から進んでオオナムチを受け入れたためと考えられる。善意という人格的要素によつて臣下を獲得したことはオオナムチの非常に特異な点である。

第四章 オオナムチの試練

オオナムチは八十神の迫害に遭い、それから逃れるため

に根の国に行く。そこで根の国を支配するスサノオにいくつかの試練を与えられる。そして、それらを突破していくと最終的に国土を治める神という意味のオオクニヌシの名を与えられ、八十神を追い払つて国作りを完遂するという成長の過程をたどる。これは末子成功譚の典型的なパターンである。

『古事記』には他にもヤマサチやヤマトタケルのように、試練に遭つた後に大成する末つ子が登場するが、それらと比較すると、オオナムチはとりわけ多くの試練を与えられるという特徴がある。八十神からの度重なる迫害、スサノオに与えられた四つの試練。一番の脅威といえる死を二度も克服した神は、オオナムチ以外には見られない。それら乗り越えられた神は、オオナムチ以外の見られない。それら様である。基本的に援助者は神や人の場合がほとんどだが、オオナムチは動物である鼠^{注九}やクエビコ^{注一〇}にも助けられている。さらに試練以外の部分でも、国作りはスクナビコナという神の援助を受ける。オオナムチには、どんな者からも助けられる人望という王に必要な資質が備わつていふと考えることができる。

第五章 『日本書紀』に記述されなかつた神

始めに述べた通り、『日本書紀』にはオオナムチはほと

んど記述されていない。本文中では第六段一書第一と国譲り^{注一}にしか登場せず、この神の成長に関わる部分はまだ記述がない。一書にも断片的に登場しているのみである。

国譲りに関わって、『古事記』と『日本書紀』で記述に差異がある神はオオナムチだけではない。国譲りを追った天つ神に対抗する意思を見せ、^{注二}タケミカヅチと対決するタケミナカタもまったく記述がない。『日本書紀』の国つ神は、誰も抵抗を見せず天つ神に大人しく服従し、国を譲ってしまうという書き方がされているのである。『古事記』にかなりの分量を割いて記述されているオオナムチ神話が『古事記』だけのまったくの創作とは考えられないし、出雲地方には大和に対抗しうる何かしらの大きな勢力があった可能性はかなり高い。^{注三}だとすれば、『日本書紀』は意図的にオオナムチ神話を取り上げなかったとみるのが自然である。

この傾向はオオナムチだけでなく、国つ神に協力的な神、カミムスヒにもいえる。『日本書紀』において、スクナヒコナの父はカミムスヒではなくこの神と同時に生まれたタカミムスヒになっている。カミムスヒは『日本書紀』本文では誕生の場面、一書においては血縁関係に関する箇所のみが登場である。

記述の少なさから三浦佑之氏は、『日本書紀』において

カミムスヒはタカミムスヒとのあいだに混乱が生じており、この神の独自性は認められないと述べている。^{注四}

カミムスヒは、『古事記』では死んだオオナムチを生き返らせるためにウムカヒヒメとキサカヒヒメを派遣している。^{注五}その後はスクナヒコナに国作りの手伝いをさせ、^{注六}オオナムチ神話における援助者として非常に重要な役割を担っている。つまり、カミムスヒは天つ神でありながら、地上の国つ神の繁栄に貢献している神といえることができる。

一方で、タカミムスヒはアマテラスとともに天つ神による葦原中国の平定を主導していた神である。^{注七}葦原中国の天つ神による統治を進めるといふカミムスヒとは対照的な姿勢を持つ神との混同が見られるといふことは、注目すべき問題であろう。差異が見られるのがオオナムチだけではないことから、『日本書紀』には葦原中国を国つ神が治めるべきという方向性を持った神の記述が省かれていると見ることが出来る。

第六章 記紀の考えの違い

『日本書紀』がオオナムチを始めたとした国つ神の葦原中国統治を肯定する神の記述をしていない理由を考えると、『日本書紀』は国外に向けて書かれた歴史書であるこ

と^{注一八}が関わってくるのではないだろうか。

対外的に力を示すため、現支配者の天皇家Ⅱ天つ神の葦原中国支配は正当なものだと主張する役目を与えられたのが『日本書紀』である。だとすれば、天つ神にも関わらずオオナムチなどの国つ神勢力の支配に協力的なカミムスヒの行いは、記述されなかったことも納得できる。

大和朝廷側が絶対的に正当だという『日本書紀』の主張は、ほかの場面でも見られる。ヤマトタケルが東へ征伐に向かう際に、父の景行天皇は東夷の人々がいかに野蛮で、徳などは一切持ち合わせていないかを詳細に説明する。そして、自身の徳で戦わずして敵を服従させよと指示した。^{注一九} 実際にヤマトタケルが相対すると、その威勢に恐れをなした東夷の軍勢は皆、武器を捨てて帰順してしまう。これは、大和朝廷の征服は野蛮な地方の人々を朝廷側が徳の力で正しく導いていくものだという主張であろう。また、従属する側が抵抗せずに従う点は、国譲りと共通している。これは『日本書紀』における理想的な被支配者側の態度だったのではないだろうか。

東征の前の場面で、熊襲を武力によって支配したことについては、ヤマトタケル派遣の前には一度は天皇が従わせているが、裏切つて反抗勢力になったという経緯がある。ここから『日本書紀』では、大和朝廷が征伐を行う正当な理由が用意されていたといえる。一方、『古事記』では、征

伐される側の詳しい説明などは書かれていない。

これらの違いが存在していることから、大和朝廷には理想とする支配者像があり、それを国外に向けて示すため、『日本書紀』においてエピソードの取捨選択が行われていたと考えられるのではないだろうか。

第七章 『日本書紀』に記述されなかった神話

『古事記』において武力の行使を第一としない態度をとる登場人物に、オオナムチのほかにも応神天皇がいる。この天皇は角鹿の氣比大神と名替えをする。^{注二〇} が、それは名前を交換することで氣比大神の力を手に入れたことを示す記述であるとされている。^{注二一} 奪うのではなく交換という形は、両者の対等な関係を示している。角鹿は日本海に面しており、大陸からの文化や技術の流入が盛んな地であったとされている。^{注二二} そのため、この地に伝わる神話も出雲のように、大和朝廷とは異なる独自性を有していたのではないだろうか。この部分は、『日本書紀』では氣比大神に参拝するものの、名替えをしたという記述はない。

やはり、『古事記』に記述されている神話の中には、武力を行使することを重視していない傾向が見られるものがある。一方で、それらが『日本書紀』に悉く記述されていないことは、この書物に働いた作為と見ることができると

ではないか。

オオナムチの支配は結婚と連帯によって拡大される。大和朝廷の支配との大きな違いは、支配者側と被支配者側の間にある強制力の強さである。大和朝廷は律令制を取り入れ、上下関係が固定化された支配の形を築いた。

対して、オオナムチの築いた関係は、それとは異なるものだと考えられる。それは、共に国作りを行ったスクナビコナとの関係に表れている。国作りの半ばで常世の国に去ってしまうスクナビコナの行動は、オオナムチに完全に従属しているならばあり得ないことである。また、『風土記』^{注三}や『万葉集』^{注四}において、オオナムチとスクナビコナはセットで登場することが多い。『風土記』では我慢比べをして競うなど主従とは考えられないエピソードが記述されている。^{注五} これらのことから、この二神は対等な関係として認識されていたことがうかがえる。

さらに注目したいのは、『日本書紀』にもオオナムチを完全に省けなかったのではないかと考えられる箇所があることである。角鹿での名替えの後に詠まれた歌の中に、スクナビコナの名が突如現れるのである。それまで『日本書紀』におけるスクナビコナの記述は、一書のみに留まり、本文中には一切記述されていなかった。歌の中でスクナビコナは天皇に対してへりくだって祝福しているが、それでもスクナビコナは天皇が角鹿に勢力を伸ばしたことを認め

ていると読める。そのことによって、応神天皇が名替えによって氣比大神の力を得たことは、国つ神も認めるところのものとなったと考えられる。さらに、歌に使われている「酒」という表現には、スクナビコナに関連してオオナムチを連想させる。「酒」は「クシ」と読み、「薬」の語源だとされるが、オオナムチは医療や薬に関する知識を持っていたからである。^{注二六} オオナムチは高志の国のヌナカハヒメと結婚し、北陸に支配を広げている。そのため、北陸に関わる部分でオオナムチと関係の深いスクナビコナの名が歌に詠まれるところには、オオナムチ神話の片鱗が表れているように思われるのである。

終わりに

ここまで指摘してきたように、『古事記』と『日本書紀』には多くの違いが見られる。これは、『古事記』と『日本書紀』との明らかな編集方針の違いの表れであり、ほぼ同時期に大和朝廷によって編纂されているものの、『古事記』と『日本書紀』は別の目的で存在していたことがわかる。そして、その二つの書物の編集方針の違いによって、最も影響を受けたのがオオナムチだと考えられる。地上を初めて統一支配するほどの神でありながら、その神話がほぼ省かれてしまふことは通常ならば考えられない。つまり、オオナムチ

という神は、その神話を記述するか否かで、一国の歴史のあり方を変えてしまうほど重要な地位を占めていたのである。それゆえにこそ『古事記』には大きく採り上げられ、『日本書紀』には記されなかったであろう。

オオナムチが積極的に争いを起こさない性質を持っていたことが端的に示されているのは、国譲りの際に争いを伴わなかった点である。葦原中国が国譲りによって天つ神に渡るまでの経緯を見てみると、最初に地上に降り立ったのは天つ神であるスサノオで、オオナムチはスサノオに認められて国の主となるので、天つ神からもらったものをもう一度返す形になっている。このような話になったのは、争いではない別の形で国譲りを記述しなかったならかの理由があったためと推測できる。ともあれ、『古事記』のこの書き方ならばオオナムチら国つ神は最終的に天つ神に従っているのだ、大和朝廷こそが支配者としてふさわしいことになる。しかし『日本書紀』はそのように書かない。最終的に葦原中国の支配に成功しているとしても、『古事記』のこの書き方は『日本書紀』では認められなかったのである。『日本書紀』は、オオナムチの存在そのものを極力記述したくなかったように思われる。

三浦氏は、出雲がなければ国譲りも天孫降臨も流れとして不自然になってしまうと指摘しつつも、『日本書紀』はその不自然さを無視してオオナムチ神話のほとんどを排除

したと述べている。そのため、『日本書紀』にはきわめて政治的な作為が働いていると主張する。^{注七}

たしかに、地上を治めていた国つ神たちがいなければ国譲りも天孫降臨も起こりえない。だからこそ、『日本書紀』もスサノオとオオナムチの血縁関係を作り、一書においてオオナムチの記述をした。ただ、不自然さを無視したのではなく、むしろ見逃せなかったために一書にオオナムチの記述が取り入れられたのだと私は考える。『日本書紀』のスサノオ神話が語られた後に置かれている一書第六には、オオナムチの亦の名やスクナビコナとの国作りといった『古事記』と共通する記述が存在するのである。^{注八}『古事記』と『日本書紀』の両方ともオオナムチについて触れているのに、そこに明らかな分量の差があるからこそ違いが明らかになるように思われる。その違いが生じた理由は、先に指摘したように歴史書として与えられた役割の違いであろう。それは、『日本書紀』においては三浦氏の主張するように政治的な視点から作為がなされたのだと思われる。

ここで、そのオオナムチを語る神話の冒頭にある「稲羽の素戔」にもう一度目を向けてみる。兔の特異な点は、助けられる動物だということだと述べてきた。それだけでなく、この兎ほど存在感のある動物は『古事記』の中にはほかにいない。ほかの動物は、与えられた役割に沿って動く

だけの記号的な存在である。しかし、兎は言葉を話し、自らの意思を持って行動する。兎は「今者謂兎神」と書かれている通り、神としてその地の信仰を集めるようになる。敬語表現の使用から、兎はオオナムチに従う存在になるという変化を見せる。

しかし、結果的に兎が臣下として接するようになったとはいえ、後にオオナムチが支配を広げていく様子が記述された求婚譚と決定的に異なるところは、前述した通りこのときのオオナムチの行動には、兎を従わせようという意図はなかったことである。オオナムチは善意から傷ついた兎を助け、その結果兎はオオナムチに従い、予言を与えた。兎がオオナムチに従うようになった理由は、助けるという行動をとったオオナムチの人格と無関係とはいえないだろう。兎との関係は、スクナビコナとのそれと類似する部分が見られる。スクナビコナも兎と同様に強制されたわけではなく、自身の意思によってオオナムチを認め、協力するという点である。

兎との関わりを通して、オオナムチは善意から行動するという性格と医療知識を持つことが読み取れる。ここまでオオナムチの持つほかの登場人物と異なる性質を述べてきたが、その中でも「稲羽の素兎」で明らかになる性質はオオナムチが成長して獲得したのではなく、生まれながらに備えていたものだといえる。なぜなら「稲羽の素兎」

は、オオナムチが数々の試練を受ける前に語られているからである。兎はそれを語る役割を担って、この神の特異な国作りの一番初めに登場するのである。

注に引用した『古事記』、『日本書紀』、『風土記』、『万葉集』本文は、すべて新編日本古典文学全集によった。

本文中の傍線部は該当箇所をわかりやすくするため、筆者が付け加えた。

注

(注一) 故、其の菟、大穴牟遲神に白ししく、「此の八十神は、必ず八上比売を得じ。(中略)とまをしき。」『古事記』七九頁

(注二) 梅田徹「オホナムチとイナバノシロウサギー」『古事記』オホクニヌシ物語の開始を担う意義——一九七七年一月 上代文学(七九) 上代文学会

(注三) 吉田敦彦『大國主の神話 出雲神話と弥生時代の祭り』二〇一〇年 青土社

(注四) 西郷信綱『古事記注釈 第二卷』一九七六年 平凡社

(注五) 爾くして、(中略)麗しき壯夫と成りて、出で遊び行きき。

(注六) 仰ぎ見れば、麗しき壯夫有り。『古事記』七九頁

(注七) 注四参照

(注八) 夫れ大己貴神、少彦名命と力を戮せ心を一にして、天下を経當り、復顕見蒼生と畜産との為は、其の病を療むる方を定め(後略)

(注九) 是に、出でむ所を知らずありし間に、鼠、来て云ひしく、「内

はほらほら、外はずぶずぶ」と、如此言ひき。(『古事記』 八三頁)

(注一〇) (前略) 即ち久延比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。(『古事記』 九五頁)

(注一一) 『日本書紀』 一一一頁以降の部分

(注一二) (前略) 其の建御名方神、千引の石を手末に撃つて来て、言ひしく、「誰ぞ我が国に来て、忍ぶ忍ぶ如此物言ふ。然らば、力競べを為むと欲ふ。(後略)」(『古事記』 一〇九頁)

(注一三) 三浦佑之「古事記を読みなおす」二〇一〇年 筑摩書房
(注一四) 三浦佑之「カムムスヒと考へ出雲の祖神」二〇一二年一月 文学 (一一三) 岩波書店

(注一五) (前略) 神産巢日之命に請しし時に、乃ち蛤貝比売と蛤貝比売とを遣して、作り活けしめき。(『古事記』 七九頁)

(注一六) (前略) 神産巢日御祖命に白し上げしかば、答へて告らししく、「(中略) 故、汝葦原色許男命と兄弟と為りて、其の国を作り堅めむ」とのらしき。(『古事記』 九五頁)

(注一七) 爾くして、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 (後略) (『古事記』 九九頁)
(注一八) 津田左右吉「津田左右吉全集第一巻 日本古典の研究」上 一九六三年 岩波書店

(注一九) 願はくは、深く謀り遠く慮ひ、姦しきを探り変くを伺ひ、示すに威を以ちてし、懐くるに徳を以ちてして、兵甲を煩さずして、自づからに臣順拜はしめよ。(『日本書紀』 三七三頁)

(注二〇) 爾くして、其地に坐す伊奢沙和氣大神之命、夜の夢に見えて云ひしく、「吾が名を以て、御子の御名に易へむと欲ふ」といひき。(『古事記』 二五三頁)

(注二一) 阪下圭八「品陀太子・氣比大神易名説話」一九八二年九月

東京経済大学人文自然科学論集 (六一) 東京経済大学

(注二二) 浅香年木「日本社会における日本海地域」『日本の社会史 第一巻 列島内外の交通と国家』所収 一九八七年 岩波書店

(注二三) 大汝の命・少日子根の命二柱の神、神前の郡聖岡の里生野の岑に在して、(後略) (『播磨国風土記』 五五頁)

(注二四) 大汝、少彦名の いましけむ 志都の岩屋は 幾代経ぬらむ (③三五五) (『万葉集』 二二一頁)

(注二五) (前略) 昔、大汝の命と小比古尼の命と、相争ひて云りたまひしく、「聖の荷を担ひて速く行くと、この二つの事、何れか能く為む」とのりたまひき。(『播磨国風土記』 九三頁)

(注二六) 「此の御酒は 吾が御酒ならず 神酒の司 常世に坐す いはたたす 少御神の豊寿き 寿き廻し 神寿き 寿き廻はし 献り来し 御酒ぞ あさず飲せ xoxo」(『日本書紀』 卷第九神功皇位四四九頁)

酒は「クシ」と読まれ、薬の語源であるとされる。「稲羽の素兔」や『日本書紀』一書第六の記述からオオナムチとスクナビコナは医療に関わる神と言え、神酒の司という表現にあてはまる。また、「いは(石) たたす 少御神」とあるが、オオナムチとスクナビコナは神としての信仰もあつたとされる。『延喜式神名帳』には、大穴持神像石神社、宿那彦神像石神社という神社の名が記述されている。土橋寛「古代歌謡全注釈 古事記篇」一九七六年 角川書店

『古代歌謡全注釈 日本書紀篇』一九七六年 角川書店
(注二七) 注一三参照

(注二八) 『日本書紀』 一〇二〜一〇七頁
(えんどう みのもり)