

葛城の大神の敗北

——古事記における「名告り」から——

阿部 寛 子

一 はじめに

開卷冒頭、古事記における神々はまず「名」として立ち現れてくる。

○天地初めて発けし時、高天の原に成れる神の名は、天之御中主神。次に……。

○葦牙の如く萌え騰る物に因りて成れる神の名は、宇摩志阿斯訶備比古遲神。次に……。 (以下同様な表現が続く。)

神を「名」としてみるこの方法は、^(注1)書紀本文においても、一書においても無いものだ。書紀本文では「神聖、其の中に生れます」と表現され、一書においても「化生^{かぢい}する神有す」(第二)と記され、「名」として立ち現れる神のことは無い。古事記のこの表現の方法には、神は

「名」であり、名付けることによって神は存在するといふ、いわば名への信仰ともいふべきものがあるはずべきだろう。

言語に靈力が宿るとされた時代には、むしろ古事記の世界のみならず人名にしる地名にしる名は聖なるものとされていた。殊に、名は人格の一部であるとも、^(注2)実質そのものであるともされていたところから姓名の禁忌が発生したといわれている。^(注3)それ故に自らの口で名を告ることには重要な意味があったのだし、名告りが求婚に対する承諾を意味するというのもそこに由来する。

万葉集の歌々から名告りという習俗の存在は知り得ても、そこに名告りの実体が表現されていないのはいうまでもない。書紀には行為として表現された名告りが多いが、そこに一貫する特殊な意味を認めることは困難であ

求婚伝承																	
XIII	雄略	IX	雄略	VIII	崇神	VII	神武	VI	神武	V	神武	III	天字受壳	I	スサノヲ	(A群)	(名を告る)
	己が名は引田部の赤猪子と謂ふぞ。		吾は悪事も一言、善事も一言、言ひ離つ神、葛城の一言主大神ぞ。		僕は物主大神、陶津耳命の女、活玉依毘売を娶して生める子、名は櫛御方命の子、飯肩巢見命の子、建甕槌命の子、僕意富多多泥古ぞ。		僕は国つ神、名は石押分之子と謂ふ。		僕は国つ神、名は井水鹿と謂ふ。		僕は国つ神、名は贊持之子と謂ふ。		僕は国つ神、名は猿田毘古神ぞ。		僕は国つ神、大山津見神の子ぞ。僕が名は足名稚と謂ひ、……。		
	弟建	X	()							IV	神武	II	足名稚			(B群)	(素姓・身分を明かす)
	大帯日子淤斯呂和気天皇の御子、名は倭男具那王ぞ。		天の下治め賜ひし、伊邪本和気の、天皇の御子、市辺の、押齒王の、奴末。(袁那)								僕は国つ神ぞ。(橋根津日子)		吾は天照大御神の伊呂勢なり。(スサノヲ)				

(別表)

る。すなわち、古事記に表現された「名告り」の世界のみが、右の、名への信仰と呼応する様相をみせているのである。

結論から先にいえば、古事記において、名を明かすことは相手の配下のものになることと同義なのである。古事記における「名告り」とは服属表現に他ならないのだ。従来そのことが指摘されなかったのは、「名」そのものを明かす場合と、その出自・素姓・身分などを明かす場合とが同一の意味をもつものとされてきたからだが、古事記においてのみ、それらは明確に区別されているのである。一般には両者を名告りといっても良いとは思うが、意味するところは、古事記ではやはり違う。素姓や身分とは、明らかに「名」ではなく、実質そのものでもないからである。

別表に、古事記の「名告り」の例をすべて掲げたが、^(注5)A群がその名を告る例であり、B群がその身分明かしの例である。それらについては順次、次節でふれてゆく。

一方、古事記で「名告り」という言葉そのものが表れるのは雄略記の葛城の大神出現の場面である。その伝承の神秘性からして、その解釈もさまざまな議論をよび、大王、大神、いずれの權威を認めるべきかで論は大きく二分されている。^(注6)この伝承の主旨が、名告りによる一言

主顕現のことにあるのなら、その解釈のポイントはやはり名告りそのものにあるとしなければならぬ。古事記における名告りの機能の究明は、この伝承の解明にもつながってゆくのである。

二 古事記の「名告り」

まず、名を告る場合と素姓のみを明かす場合とがどのように違うかを明らかにするため、双方を含む須佐之男の伝承から検討してみよう。

その冒頭にあるのが、出雲の鳥髪に降り立った須佐之男に、名を問われ名を告る、足名椎の例である(Ⅰ)。文脈上須佐之男は天つ神であるから、それは国つ神の天つ神に対する服属表明としてよいだろう。伝承の最後でも、稲田宮主須賀之八耳神と号けられた足名椎は、稲田を祭る司祭者として、また「宮の首」として須佐之男に仕える身となってゆくことが語られる。問題は伝承の中ほどの須佐之男の名告りである。

(Ⅱ)爾に速須佐之男命、其の老夫に詔りたまひしく、「是の汝が女をば吾に奉らむや」とのりたまひしに、「恐れれども御名を覚らず」と答へ白しき。爾に答へ詔りたまひしく、「吾は天照大御神の伊呂勢なり。故今、天より降りましつ。」

足名稚から名を問われた須佐之男は自らを天照大御神の兄弟であるとその素姓を言うばかりで、名を告げてはいない。国つ神たる足名稚はその名を告げる必要はあったが、天つ神たる須佐之男にはその必要はなかった。順次明らかにしていくように、「名告り」とは古事記において服属表現である故に、国つ神側から天つ神側へのそれはあっても、その逆はあり得なかつたからである。それは神話の世界のみならず、中・下巻を一貫する古事記の表現の方法であるらしい。

この素姓のみを明かす典型は清寧記の意禰・袁禰二皇子発見譚に表れるものだろう。

安康急死の後、危難を恐れたその二皇子らは播磨へ逃れ身を隠すが、ある新室の楽の折、その弟皇子の方が遂にわが身を明かすことになる。兄皇子の舞の後、詠の最後で、

(X)……八絃の琴を調ふる如、天の下治め賜ひし伊耶本和氣の、天皇の御子、市辺の、押齒王の、奴末。

と、莊重な表現の中でその身分が明らかにされるが、そこに皇子の「名」は、ない。また、それを聞いた小楯連は「聞き驚きて、床より墮ち軋び」たというが、こうした自家の系譜を誦することがそのまま自己の証しとなつたことをそれは示してもいる。そこで名がつけられなかつたのも、「名を告る」ことが相手との間に隸属関係を

生ましめるものであつたからだろう。足名稚に対する須佐之男の場合と同じ関係が、ここにある。

また、この類例ともいえるのが神武記の例、槁根津日子の場合ではないのか。始祖伝承の形で語られる四例の国つ神たちの名告りは服属伝承の典型でもあるうが、別表に示したように、贊持之子(V)、井氷鹿(VI)、石押分之子(VII)らが全く同一の名告りの型をとるのに対し、槁根津日子の型のみがいささか異なっているのである。これも素姓だけを明かす場合である。

(IV)……爾に喚び歸せて、「汝は誰ぞ。」と問ひたまへば、

「僕は国つ神ぞ。」と答へ曰しき。又、「汝は海つ道を知れりや。」と問ひたまへば、「能く知れり。」と答へ曰しき。又「從に仕へ奉らむや。」と問ひたまへば、「仕へ奉らむ。」と答へ曰しき。故、爾に槁機を指し渡して、其の御船に引き入れて、即ち名を賜ひて、槁根津日子と号けたまひき〔此は倭國造等の祖。〕

他の三例とは違い、「僕は国つ神ぞ。」と答えるのみで、ここにも「名」のことはない。それを「脱落」とみなした宣長は、書紀及び姓氏録によって「名字豆毘古」の五字を古事記伝本文に補っているが、それは脱落ではなく、袁禰の場合の身分明かしと等しいものではないかと

私は思う。同じ身分明かしとはいえ、双方のもつ意味はもちろん同じではない。袁祁の場合は名告ることが服属表明となる故にそれは禁じられた行為であった。この場合は、服属表明に相当する他の表現があるため名告る必要はなかったのだ。名の欠落に代わるものとしてあるのが問答による「仕へ奉らむ。」という表現である。これを帰順声明と考えるなら、問答によって服属の次第を語るものがこの槁根津日子の場合であり、「名告り」のみによってその次第を語るのが他の三例ということになるであろう。

以上の須佐之男・袁祁・槁根津日子の例（B群）は、素姓や身分を明かすことと「名」を告ることでは意味するところが違ふということを示している。素姓や身分を明かすことは、それだけでは何ら自身を拘束することにはならなかった。しかし、足名権のように自らその名を告ることは、実質を、わが身を、相手にまかせの意味ともなり、相手の支配下に入ってゆくことを意味するものともなったのである。別表に掲げた他の「名」を告る例（A群）はすべてその視点から解釈できるものばかりである。以下そのことを述べてゆく。

まず神代の猿田毘古の場合である（Ⅲ）。その登場は「伊勢の五十鈴の川上をうしはく神としての神宮の地を

貢上し、皇孫に服属を誓うため」という詳細な論^(注7)によっても、また直接的には、国つ神から天つ神天宇受売命への名告りとして、それは先導者としての服属表明とみなされよう。

また、先の袁祁の場合のように系譜によって名告るのが崇神記の意富多多泥古の例である（Ⅷ）。この伝承は、大物主大神の神託によってその祭祀が新しく三輪氏の始祖たる意富多多泥古によって始められるようになったことを語るものだ。もちろんここには「名」がある。意富多多泥古は名告ることによって崇神の支配下に納まることになるのだ。その「名」は「汝は誰が子ぞ」という問によって要請されたものではあるにしても「意富多多泥古命を以ちて神主と為て」とある以上、祭祀者として任命されたのが意富多多泥古であり、その名告りはやはり帰順を意味することになる。それは聖なる出自の由来を語るものであると同時に、祭祀担当者としての崇神に対する服属表明とみなすべきであろう。

さて、残るは求婚伝承における「名告り」である。万葉集などにみられる求婚の際の名告りのことはもはや言い尽くされているかと思われるが、ここでは、行為として表現されている古事記の名告りは単なる男女間の習俗としてのそれを超えたものであることを指摘しておきた

い。

香能邇邇芸能命・応神の聖婚は、もはや、卑人阿多君、丸邇臣という氏族との關係を抜きに考えるわけにはゆくまい。それ故「大山津見神の女、名は神阿多都比売」のように、素姓と名とを答える例を「服屬を示す一つの様式」といわれる西郷信綱氏の見解には賛成だ。しかし氏はそれを「天つ神」に対する「国つ神」の名告りという点から説かれ、その類例として猿田毘古、井氷鹿などをあげるにすぎず、その他の名告りについては説明されていない。それが一つの様式であるにしても、他の例についてはどうなのだろう。古事記における名告りとはすべて服屬表現という視点から解釈しようと私は思うが、赤猪子の場合も同様である。ただ赤猪子の場合婚姻伝承における「服屬の様式」をもって語られていないだけなのだ。

神阿多津比売・矢河枝比売の名告りの例(XI)(XII)と比較するなら、赤猪子の場合のみが父の名を欠いていることに気付く。名告りはするが父の名を欠くとはどういうことか。それは赤猪子とは架空の人物であり造作されたものだからという見方もあるが、むしろそれは伝承上の要請によるものとみるべきだろう。求婚はされたものの、ついに喚されることのなかったのが赤猪子である。

文脈上は大王に忘れられた存在であって、大王家との間に婚姻關係はない。父の名と共に名を告る様式は、結婚が家と家との結びつきであったことを示すものであり、それを婚姻伝承における「服屬の様式」とするならば、未婚の赤猪子にはその名が架空のものであろうとなかろうと父の名は必要ではなかったことになる。

赤猪子の名告りは従来求婚承諾という説明で終ってきただ。もちろん文脈上はそうであり、そのことに異論はない。しかし、記紀風土記などの多くの婚姻伝承の中で、「名告り」という行為をもって求婚承諾のことを語るのはきわめて少ないのである。つまり、この三例にすぎないのだ。人の世の伝承ということになると矢河枝比売と赤猪子の二例のみということになる。矢河枝比売とは「宮主」矢河枝比売、すなわち巫女としての性格をもつ女性かといわれる。対して赤猪子も三輪山の巫女と考えられる女性である。人の世の伝承として残されたわずかに二例の「名告り」は、巫女たちのそれであったという共通項をもつ。しかしその内容はきわめて対照的であるというところが皮肉だ。一方が宇遲能和紀郎子出生のことにかけて語られる壮麗な婚姻譚であるのに対し、一方は喚されぬままに老いてゆく巫女の嘆きの物語である。その婚姻譚が、開化以来六代の天皇の後宮に、九人もの皇

妃を出した丸邇氏と皇室との結びつきを語るものであるなら、三輪山の巫女の物語とは、没落してゆく三輪山の神の話と恐らく無関係ではないだろう。

崇神記には意富多多泥古を祭祀者に任ずることによって三輪山の祭祀権を大王家が掌握してゆく過程が語られていたが、いわゆる王朝交替説に従うなら、大和に進出した新王朝と三輪の祭祀との関連がここに語られているとも考えうる。かつて人々を畏怖せしめた大物主大神の威力が、雄略朝に至っていかに衰えていったかを語る例として、しばしばあげられるのが少子部連螺羸ふぶの話である。雄略七年七月、天皇は「朕、三諸岳の神の形を見むと欲ふ。……行きて捉えて来」と、三輪山の神を捉えて来ることを命ずる。螺羸が捉えて来て見せたのは「大蛇」であった。神の正身を捉える、そして見るということ自体、すでに三輪山の神が零落したものであったことを物語る。この三輪山の神の姿と通いあうのが赤猪子の姿ではなかったのか。書紀では天皇は三輪山の神の正体を見たという。古事記では大王は三輪山の巫女の名を明かさせたというのである。それらは共に、神と神に仕える者の実体を把握したということではないのか。ただこの期にどのような形で三輪山の祭祀がなされていたのかは不明である。そのことを問わなければ、この赤猪子の伝承

に「三輪山の祭祀権を大王家が掌握するコースがにじみでている」とみる上田正昭氏の説も納得がいく。しかし氏はそれを「三輪に仕える巫女が貢物を捧げたとする説話のすじみち」にみておられるが、三輪山の巫女の空しい、「名告り」そのものにもまた表れているとすべきだろう。赤猪子の名告りもまた服属表現の一環として理解できるのである。

以上の十二例に対し、一応例外といえるのが倭建命の場合である。誅伐されるべき弟建に対し皇子たる者が名告ったのであり、名告りの方向としては他の例に逆行する。しかし、それは今まで述べてきた名告りにおける本質的な力関係を無視するものとはなっていない、その意味では、例外であって例外ではないともいい得るのである。そのことは次の二点から証されよう。

まず、弟建の「其の背の皮を取りて、剣を尻より刺し通し」とところで、名を問われ、名告ったことである。それは弟建が事切れる寸前であったということであり、名告りが相手との間に隸属関係を生むものであっても、その相手の生命が尽きるという状況ではその関係は成立しないことを暗示する。さらには「……名は倭男具那王ぞ。」と名告った「名」がこの時一度しか表れないものであったことがあげられる。つまり、記紀共に系譜に表れ

る皇子の名は小碓命(記)、小碓尊(紀)と同じであり、この時の倭男具那命は書紀でも日本童男であつて、共にそれは系譜で「亦の名」とされているものであつた。この場合系譜で優先させられている名を「伝承上の本名」とすれば、この倭男具那王という名は「名告り」のための仮名であるといえるかもしれない。事実、この英雄は古事記ではまず小碓命として行動し、後に倭建命として活躍してゆくが、弟建に名を問われ「小碓命」とは名告つてはいないのだ。

この状況は皇族としての袁那王が臣下の者に身を明かす場合と等しい。名告りが相手に支配権を与えるものであれば、袁那王のように「……天皇の御子」で終るべきであつた。しかしそれでは意味を成さないのがこの場合である。ここで語られるべきことは「倭男具那王」が「倭建命」へ上昇してゆくことであつたはずだ。「ヤマトの男児」が「ヤマトの勇者」になつてゆく過程に「言葉の幸はふ国」にふさわしい言葉への信仰を見てとるなら、名告りに「小碓命」の名を使わせぬ物語作者の心意にも、並々ならぬ「名」への信仰があつたとせねばならぬであらう。

名告りが死にゆく者に対してであつたこと、また小碓命という「伝承上の本名」が明かされていないことなど

から、この名告りは、他の十二例の枠外におくべきものとは必ずしもいえない。名告りが服属表現であればこそ、そこでとられねばならなかつた物語作者の工夫の跡をこの例は語っているように思う。

以上、一言主大神の場合を除いた十三例すべてについて検討してきたが、そこに一貫して流れているのは、天つ神に対する、あるいは朝廷に対する帰順、帰属、服属といった意識である。古事記の表現世界においては、実体を明かすことがすなわち相手にその支配を許すことになるという、名への信仰が生きていた。それであればこそ、須佐之男や袁那の場合の身分明かしのことが、名を告らないという形で必要とされたのである。

ところで問題は一言主大神の場合である。右に述べて来たように、古事記における名告りが服属表現に他ならないといえるなら、葛城の大神の場合もまたその一環として考えるべきであらう。「吾は悪事も一言、善事も一言、言ひ離つ神、葛城の一言主大神ぞ」と名告るこの神は託宣の神とするのが通説である。いかにその名告りが堂々たるものであらうと、自らその名を告げ実体を明かすという行為は、大王に対する葛城の大神の服属表明と解釈すべきである。三輪山の神が没落してゆくさまをすでに見たように、葛城の大神も、今、雄略の配下に入っ

ていったのである。

しかし、葛城の大神の服属とは具体的にどのようなことになるのか、次にはそのことが問われねばなるまい。神の服属とは、やはり、その奉斎氏族のことを抜きに語れないと思うのだが、その点について「一言主を歴史主義的に実体化し、この神がもともと葛城地方の託宣神であったとする従来の考え方は問題」とする批判がある。一言主大神とは葛城地方にかかわる神とすべきではないのだろうか。

この神を葛城地方の託宣神とする従来の見解は、その根拠を延喜式神名帳の大和国葛上郡にある葛木坐一言主神社の存在に求めてきた。氏族との結びつきにしても、その神社の奉斎氏族はいずれかと問うてきた。しかし延喜式としてその成立がはるか後代のものであるなら、その問題の解明はやはり伝承の本質を問うことによってしか得られないと思われる。

三 一言主大神の顕現

又一時、天皇葛城山に登り幸でましし時、百官の人等、悉に紅き紐着けし青摺の衣服を給はりき。彼その時、其の向へる山の尾より山の上に登る人有りき。既に天皇の鹵簿に等しく、亦其の装束の状、及

人衆、相似て傾らざりき。爾に天皇望まきけまして、問はしめて曰りたまひしく、「茲の倭国に、吾を除きて亦王は無きを、今誰しの人ぞ如此て行く。」とのりたまへば、即ち答へて曰す状も亦天皇の命の如くなりき。是に天皇大く怒いりて矢刺したまひ、百官の人等悉に矢刺しき。爾に其の人等も亦皆矢刺しき。故、天皇亦問ひて曰りたまひしく、「然らば其の名を告れ。爾に各名を告りて矢を弾はなたむ。」とのりたまひき。是に答へて曰しけらく、「吾先に問はえき。故、吾先に名告りを為む。吾は悪事も一言、善事も

一言、言ひ離つ神、葛城の一言主大神ぞ。」とまをしき。天皇、是に惶畏みて白したまひしく、「恐し、我が大神、宇都志意美有らむとは、覚おぼらざりき」と白して、大御刀及弓矢を始めて、百官の人等の服せる衣服を脱がしめて、拝みて献りたまひき。爾に其の一言主大神、手打ちて其の奉物を受けたまひき。故、天皇の還り幸でます時、其の大神、満山の末より、長谷の山口に送り奉りき。故、是の一言主大神は彼の時に顕れたまひしなり。

これは神の顕現を語る神秘的な伝承である。神の示現とは、記紀では、神託・夢託を授かる伝承の中で語られる

のが普通である。例えば大物主大神の場合崇神記は「爾に天皇愁ひ歎きたまひて、神牀かむとに坐しし夜、大物主大神、御夢に顕れて曰りたまひしく……」と神が夢に顕れたことを云うが、そのことは書紀でもほぼ等しく「是の夜の夢に、一の貴人有り」と、貴人の姿をとって顕れたとする。続いて記紀共に祭祀についての神託があるわけだが、こうした神の出現が説話の形によって語られるのが一言主大神の場合であろう。神託では、神の声による神の意志が聞かれるばかりだが、伝承の意図はむしろその声を聞くことであって、姿を見るところにはない。姿について語られたにしてもせいぜい「貴人」という程度である。しかし、説話の形式で神の出現が語られる場合、その意図は明らかにその姿、あるいは立ち現れ方にあるはずだ。

その意味において葛城の大神の出現の様子が大きな意味をもつものであることはいうまでもない。

葛城山に登った大王の前に、神は現れた。その様子は大王さながらのいで立ちであったという。書紀はそれを「長人を見る……面貌、容儀、天皇に相似れり」と述べるのみだが、ここでは四点にわたってその相似の姿を語る。まず鹵簿のさま、そして装束、人数、さらに「答へて曰すさま」まで大王そのままであるというのだ。雄略

以上でも以下でもない、このもう一人の「大王」の出現には、プロッケンの妖怪とよばれる自然現象(注11)をもって解釈されるだけではすまないものが託されているとすべきであろう。

その相對する「大王」に向かつて雄略は言う。「茲の倭国に、吾を除きて亦王は無きを、今誰しの人ぞ如此かくて行く」と。專制君主の面影をみせるこの言葉と呼応するものとして引かれるのは万葉集卷頭歌の「倭の国は押しなべて吾こそ居れ(注12)」であり、『礼記』等の「天無二日、土無二王(注13)」であるが、後者について、この「思想が、歴代のうち、雄略天皇の言葉として表明されている点に、大王雄略天皇像が造型されている」と西宮一民氏はいわれる。倭国に二王なしという雄略の言葉は、たしかに「天皇家の意志と自信(注14)」を表してもいよう。しかしそれは、現前するものを逆説的に王と認めている言葉でもあろう。しかもそれは雄略のみならず垂仁紀の穴門の豪族の言葉としても、また周知のように皇極朝の上宮大娘姫王の言葉としても、書紀に表れるものだ。

伊都都比古は新羅の使者に対して「吾は是の国の王なり。吾を除きて復二の王無。」(垂仁二年是歳)と言ひ、大娘姫王は「蘇我臣、專国の政を擅はしにして、多に行無礼あなまきす。天に二つの日無く、国に二の王無し」(皇極元年是歳)

と嘆いたという。伊都都比古のそれは海外使節に対する地方豪族の示威行為にすぎないにしても、大娘姫王のそれは皇極朝の蘇我氏の横暴ぶりを憂えるものだ。大娘姫王の憂いはまた皇極朝の蘇我勢力が王に並ぶまでのものとなったことを語るものでもある。

蘇我氏とは、宣化朝以後大臣の地位を独占し、皇室と外戚関係を結んで強大な勢力を有していたといわれるが、この皇極朝には一族の祖廟を葛城の高宮に立て、天子の特権とされた八佾の舞をするまでになったという。大娘姫王のいう二王とは、天皇に対するこのような蘇我勢力を暗に示すものでもあった。

倭国に二王なしという雄略の言葉が、現前するものを「大王」と認めるものでもあるなら、その「大王」とはこの蘇我勢力に匹敵するものの象徴であったとは考えられないだろうか。ここで語られる一言主大神の偉大さは誰もが認めるところだろうが、神の問題は祭る者の存在を抜きにして考えられないことを思う時、神の偉大さは祭祀する者の偉大さだといえまいか。雄略に對峙する「大王」に、強大な氏族勢力を重ねてみることができないなら、それはもちろんその奉斎氏族ということになる。

葛城山に顯現した不思議な神の姿とは、大王に拮抗し

うるこうした氏族勢力を象徴するものではなかったらうか。

葛城山に相對する大王二人とその一行は、弓に矢をつがえ緊迫した時を迎える。「その名を告れ」という雄略の命令に従い葛城の大神は名告ることによって託宣の神であることを明かす。実体を自ら明かすことによって今、葛城の大神は大王雄略に服属したことになるのである。従来、一言主大神の服従が指摘される場合、その大神が長谷の山口に大王を送ったこと、また神が雄略に見出されたことなどが根拠とされてきた。しかしその服属を最も端的に語るものは葛城の大神の名告りにあるとすべきだろう。言葉への信仰が脈うつ古事記の世界で、託宣神が自らの名を明かすことは、相手の支配を許すことに他ならなかったからである。

続いて雄略は「大御刀及弓矢を始めて、百官の人等の服せる衣服を脱がしめて、拜みて献」ったというが、この大王の行為は、従来しばしば大王敗北の根拠とされてきた。だが名告りの後のこの行為とはもはや大王傘下のものに対する行為でしかない。竹野長次氏のいわれるようにそれは「祭儀の時の奉納の儀式」^(注16)に基づくものであらうか。大王にとって、まさに「我が」大神となった畏き神への、それは拜げ物であった。大神もまた手を打ち

礼拝の心をもってそれを受けるのである。敗北した大神は、かくて、長谷の山口にまで大王一行を送り奉るのであった。

ところで、この伝承の最後は、「故、是の一言主大神は彼の時に顕れたまひしなり。」と結ばれる。このことは、これが、葛城の大神の名告りによる雄略朝顕現譚であることを示していよう。神が雄略朝に顕現したとは一体どういふことなのか。

「是は天照大神の御心ぞ。亦底筒男・中筒男・上筒男の三柱の大神ぞ（此の時に其の三柱の大神の御名は顕れき。今まことに寔其の国を求めむと思はさば、天神地祇、亦山の神及河海の諸の神に、悉に幣帛を奉り、我が御魂を船の上に坐せて、真木の灰を瓠ひまきに納れ、亦箸及比羅ひろ傳でを多に作りて、皆皆大海に散らし浮かべて度りますべし。」

息長帯日売の新羅親征に際しての神託に住吉三神が現れるのは周知のことだが、そこには「御名が顕れ」たという注記がある。このことと葛城の「大神が顕れ」たこととは同じ意味を示すものとしてよいだろう。「比の時」、「彼の時」という顕現の時を示す言葉がある点においても両伝は等しい。両伝の差は神顕現のことが、神託によって語られるか説話の形によって語られるかの違い

にすぎず、この住吉三神の名の顕現の意味がわかれば葛城の大神の顕現の意味も自ずから明らかになると思われる。

この住吉三神の化生はすでに伊耶那岐の禊の時にあったとされているため、この注記は「神託を宣る神として初めて名を現わしたという意(注17)」とも、続く託宣が「住吉三神のものであることを示す」ものとも言われている。しかし系譜が先かこうした伝承が先かを考えれば、神々の系譜化がより後代のものであることは疑いない。この注記によってその後の託宣が住吉三神のものであることがはっきりするのは確かだが、そこで祭祀の方法が詳しく語られている以上、この時からそうした祭祀が始まったことをこの注記は示しているのではないか。つまり朝廷にとつての住吉三神がこの時に出現したともいえるだろうか。倉塚擘子氏に詳しい考察(注19)があるように、この神にはそれまで摂津住吉の豪族津守氏によって祀られていた神が、国家の奉斎を受け、国家的守護神住吉大神に昇格したという背景がある。神は自覚されて始めて神であることを考えれば、朝廷にとつての航海の守護神とは、他ならぬ、この新羅親征という大事業に際して自覚されたものであったらうと思われる。かくして朝廷に見出されたのが住吉三神であった。右の注記とは、津守氏

の氏神が新たに航海の守護神として朝廷の前に顕れたことを語っているのではないか。また「この時」とあるのは、息長帯日売の時代にその祭祀が国家的な規模で始まったとされたことを語るものに違いない。

似たことは、葛城の大神の場合についてもいい得るだろう。もちろん具体的なことは不明だが、雄略朝に葛城の大神が始めてその姿を顕わしたというのもそれまで葛城地方の託宣神であった神が朝廷傘下の神となっていた次第を語るものではないのか。ただ住吉三神の場合と違うのは、それが服属という形で語られていることである。

神の服属とはどういうことなのか、その類例としてあげられるのが氣比大神の場合であろう。

右の神託の伝承の後には武内宿禰の夢託の伝承がある。太子を伴い淡海若狹を遍歴した後、角鹿に滞在した武内宿禰の「夜の夢」に、伊奢沙和氣大神命が現れ、名をかえることを申し出、その幣ぬいしろとしての「御食の魚」みけのな（入鹿魚）を献上したというのである。そのことから伊奢沙和氣大神命は御食津大神と号なづけられ、今、氣比大神と称されるに至ったという。伊奢沙和氣大神命とは敦鹿市角鹿の氣比神宮の祭神でありこの地方の海人部らに奉斎された神である。この神による「御食の魚」献上の話と

は、その海人部らが海産物貢上を通して朝廷に帰属してゆく次第を語るものだろう。「御食の魚」献上の話とは氣比大神の服属を語るものでもあった。

こうした形で地方神は中央とかかわる存在になってゆくわけだが、そもそも古事記とは地方的な存在であった諸氏族の神々を中央にとりこんでゆく過程を語るものではないのか。系譜にしる、伝承にしるその語られ方はさまざまだが、住吉三神の場合も氣比大神の場合もいずれも地方神が朝廷傘下のものとなってゆく例である。葛城の大神の場合も例外ではない。つまり、この神を「葛城地方の託宣神」と考えるのは決して問題ではなく、むしろ古事記の伝承のあり方としてはその方が自然だということになる。

しかし具体的なこととなると今は不明と言わざるを得ない。葛城地方の託宣神が朝廷傘下のものとなったといってもその後どのような祀られ方をしたのか。西郷氏の注20いわれるように、のちに神祇官八神の一つとして祀られたとされる八重事代主とこの一言主とが「同体またはその分身」と言い得るなら事は簡単である。だが今はそう断言することはできない。またその奉斎氏族についても、賀茂氏とするのが通説とはいえ近年は葛城氏とする注21声が高い。大王と拮抗し得るような葛城地方の勢力及び

その服属、といった観点から考えるならそこに想定したくなるのは、四世紀から五世紀にかけて隆盛をきわめ雄略朝前後に滅んだとされる葛城氏である。しかし葛城政治集団における祭政の分掌化をみている上田正昭氏によればその政治を担当するものが葛城氏であり祭りをするものが賀茂氏ということになる。すべてここでは言及できずに終ったが今後の課題とすべき大きな問題であるう。

四 むすび

その難題の前に、以上述べてきたことはささやかなことにはすぎない。一言主大神の名告りとは、言葉と名への信仰が生きている言語世界へ還元して始めて始めて理解できるといふことである。

類似の伝承を載せる書紀には、もはやそうした言語世界の特色はない。現人神あらひとがみとしての大王も、大神も互いに名告りをするし、伝承自体も神顕現かみあらはれという神秘は失せ「百姓、戚せいに言ことさく、徳おとよみしく有あります天皇なり、とまうす」で結ぶ天皇の徳を賛えるものに変化しているのである。ここでの名告りはもはや自己宣言にすぎないといえるだろう。後の軍記物語における武士たちの戦場の名告りと、それはすでに等しい意味をもつ。しかし文

学の始原としての古事記に表れるそれは違ふのだ。そこでは、名告ることは敗北に他ならなかった。敗北宣言をせぬためには名を顕してはならず、身分を明かすにとどめればよい。そうした厳密な名への信仰が生きているのが古事記の世界でもあったのだ。

葛城の大神の名告りとはその意味で敗北宣言に他ならなかったのである。

注

- 1 この方法の指摘はすでに高橋英夫氏『神話の森の中で』にある。しかしその解釈は違ふ。
- 2 折口信夫『折口信夫全集』第九卷一五一頁。
- 3 太田善麿氏『古代日本文学思潮論IV』二一八頁。
- 4 大久間喜一郎氏『古代文学の源流』二三五頁。
- 5 近年、森淳司氏によっても古事記の名告りは検討されているが、氏はその基準を名を問う方におかれていたため私見とは自から異なる（『雄略天皇』『万葉の歌人たち』シリーズ・古代の文学1）。
- 6 管見によれば、一言主が優位とする説の方が多い。近年の守屋俊彦氏の詳細な論もこの立場である『古事記研究』。
- 7 倉塚暉子氏「伊勢神宮の由来」上『文学』一九七三年三月）。
- 8 『古事記注釈』第一卷三六七頁。

- 9 『大和朝廷』二〇一頁。
- 10 西郷信綱氏『神話と国家』一九・二〇頁。
- 11 西郷信綱氏 注10に同じ。
- 12 倉野憲司氏『古事記全註釈』第七卷。
- 13 『古事記』(新潮日本古典集成)二四八頁。
- 14 守屋俊彦氏 注6に同じ。
- 15 志田淳一氏『古代氏族の性格と伝承』六三頁。
- 16 『古事記の民俗学的研究』四八七頁。
- 17 荻原浅男氏『古事記』(小学館日本古典文学全集)二三七頁。
- 18 西宮一民氏『古事記』(新潮日本古典集成)一七七頁。
- 19 「胎中天皇の神話」中(『文学』一九八二年三月)。
- 20 注10に同じ。
- 21 西宮一民氏は「葛城氏の奉斎神が雄略天皇に見出されたとは、葛城氏の祭祀権が奪われたことの表象」とみておられ、青木和夫氏は「葛城氏が雄略天皇に壊滅的な打撃をうけたことと関係があるか」とされている。(西宮氏、新潮『古事記』、青木氏、日本思想大系『古事記』)
- 22 『大和朝廷』一八八頁。