

# 記紀にみる雄略天皇像の相違

——吉野から葛城での造形——

## 一 研究史にかえて

雄略天皇伝承は、文学・歴史学を問わずさまざまな立場から論じられてきた。今、その研究史をまとめる余裕はないが、「古事記と日本書紀の間」というシンポジウムのテーマに添って従来の研究をながめた時、記紀の原資料からそれぞれの独自性（達成）を見極めようとした中村啓信氏の論は、まず注目されねばなるまい。古事記・日本書紀の両書からそれぞれの文脈を照りかえす視点が要請されるからである。中村氏が記紀の共通記事として挙げられた六例のうち、帝紀の記事を除くと次の四例が残る。古事記の説話名で示すと、(1)吉野の童女のこと、(2)蜻蛉野のこと、(3)葛城山の猪のこと、(4)葛城一言主の神のこと、であり、(1)を除くと、日本書紀説話と同じ原型からでたものとみるべ

きであるという。

記紀の特徴を共通の原資料から見定める方法は、何も中村氏の発明ではない。おそらく、梅沢伊勢三氏の、いわゆる紀前記後説の採った方法が、研究的にはより重視されるべきであろう。ただし、古事記と日本書紀との関係を、日本書紀から古事記へ、あるいは古事記から日本書紀へとという一方的な方向付けの立場を、筆者はとらない。中村氏の論で学ぶべき点は、記紀それぞれの文脈・用字法の例外の検討を通して原資料を想定し、その上で編者の意図をくみとっていく方向性であろう。梅沢氏の成立論的立場よりも、より記紀それぞれの作品内部の独自性に目を向けた論であり、中村氏の近時の論には、古事記の構想論への傾斜がはつきりとよみとれよう。記紀の比較を通して問われるべきは両書の影響関係のあり方ではなく、それを見据えた

青 木 周 平

上での両書の表現のあり方であり、雄略天皇伝承を通した  
記紀それぞれの到達のあり方であろう。本論では、雄略天  
皇条の中でも記紀共通する説話に注目し、シンポジウムで  
はあまりふれられなかった歌と会話文の文脈に視点を定め  
つつ、古事記の天皇像の特徴を考えてみたい。

## 二 吉野での雄略天皇像

最初に、対象とする四話の記紀での位置づけを確認して  
おく。上段に古事記、下段に対応する日本書紀を配して示  
す。

(1)吉野の童女のこと	(一)葛城一事主神のこと (四年二月)
(2)蜻蛉野のこと	(二)吉野に行幸のこと (四年八月十八日)
(3)葛城山の猪のこと	(三)蜻蛉野のこと (四年八月二十日)
(4)葛城一言主の神のこと	(四)葛城山の猪のこと (五年二月)

古事記が(1)(2)に「吉野」、(3)(4)に「葛城」の話を続けて配  
しているのに対し、日本書紀は(二)(三)の「吉野」をはさむ形  
で(一)(四)の「葛城」を配し、しかも「葛城」の二話の順序が  
古事記とは逆になっている。日本書紀の編年体という形式

を考慮したとしても、配列順の相違に記紀それぞれの主張  
をよみとろうとするのは自然であろう。特に古事記におい  
て、(3)(4)が編者の立場から意図的に配列されたとみる中村  
啓信、長野一雄両氏の論は有益である(後述)。筆者はさ  
らに文脈を広げて、古事記の(1)と(4)の配列には古事記の編  
者による独自の雄略天皇像造形の意図があると考え、そ  
のこゝを以下論じてみたい。

さて、(1)は「天皇、幸行吉野宮之時<sup>⑤</sup>」及び「後更亦幸  
行吉野之時」ではじまる、二つの小説話で成り立つ。中  
村氏はこれを(二)の「秋八月辛卯朔戊申、行幸吉野宮。」  
と比較し、(1)の二説話の密接性や(1)の「浜」の用法の異例  
な点から、(1)の古事記的なものが原資料であったとみてい  
る。また(二)の「行幸」の純粹性から、(1)の「幸行」を太安  
万侶の筆とされるが、編者の改訂の手とえば、「呉床」  
という語をキーワードとして挙げることできよう。後述  
するように歌と地の文に共通してみえる点、さらに(1)(2)に  
共通する天皇像として注目したいのである。中村氏は(1)で  
はふれられていないが、(2)の「御呉床」について次のよう  
に述べられた。

太安万侶は日本書紀のこれら呉国に關したものと同様  
の記事を皆見していたのであり、「胡」に対して通音  
を用いて呉の床の意を付会して戲字化したのではない

かということである。

いわゆるアグラと訓読できる用字例としては、古事記はすべて「具床」であり、日本書紀はすべて「胡床」である。和名抄（元和三年古活字版）に「胡床」がみえ、「風俗通云靈帝好胡服京皆作胡床（此謂名）」と注することから、中国（胡国）から渡来したものであることは間違いない。日本書紀で確認してみると、

ア於是、男大迹天皇、晏然自若、踞坐胡床。齊列陪臣、既如帝坐。（継体紀元年正月）

イ一本云、明王乘踞胡床、解授佩刀於谷知令斬。（欽明紀十五年十二月）

ウ丙戌、物部弓削守屋大連、自詣於寺、踞坐胡床。工皇子乃從諫止。仍於此處、踞坐胡床、待大連焉。（用明紀元年五月）

オ大臣將殺境部臣、而興兵遣之。境部臣聞軍至、率仲子阿椰、出于門坐胡床而待。（舒明即位前紀）

カ東宮起而再拜。便向於内裏佛殿之南、踞坐胡床、剃除鬢髮、爲沙門。（天智紀十年十月）

の用例がみえる。人名「難波吉士胡床」（孝徳紀白雉元年十月）を除いたが、天皇らしさを強調するア、王の着座用

のイ、大連や大臣、皇子や東宮の座席であるウエオカなど、単なる腰掛けではなく、使者を迎えたり、儀礼的行為をする場でもあったようである。

古事記では雄略記の(1)(2)以外では、中巻の大山守命の反逆条にみえる。すなわち、大山守命が兵士を備えているの聞いた宇遲能和紀郎子が、敵をだますために「詐以舍人爲王、露坐具床」ということをさせたという。これは「如王子之坐所而」にみられるように、いわば玉座の象徴である。大山守命はそのようすを見て「以爲弟王坐其具床」となり、その「具床」のさまを「嚴飭之處」と表現していることから、これは単なる腰掛けとはみられない。(1)に「立大御具床而」とあることから宣長が「いと高き床と見ゆ」といい、岩波日本思想大系『古事記』が「高御座・玉座の意」(217頁)と注したことが注目される。古事記では「具床」七例(仮名書き二例を含む)ともに天皇の行為中に限定されており、天皇の権威の象徴的意味をもっていることを見逃してはなるまい。「具床」の用例は、他に『播磨国風土記』讃容郡に「大神、從出雲國來時、以嶋村岡、爲具床坐而」とあるので、かならずしも古事記独自の用字というわけではない。重要なことは、この「(大御)具床」が(1)(2)の歌において「阿具良韋能 神の御手もち」「猪鹿待つと 阿具良伊麻志」とみえ、地の

文との連結句となつてゐる点である。(2)は、日本書紀(三)にも「玉纏の阿娑羅陀々伺(注略)倭文纏の阿娑羅陀々伺」と歌に見えるが、地の文に「胡床」は無い。(1)(2)の歌に焦点をしばりながら、さらに天皇像を明確にしてみたい。

(1) 吳床居の 神の御手もち 弾く琴に 舞する女 常世にもがも

右の歌で一番の問題点は、「神の御手もち」という表現であろう。宣長は「神とは、御自詔ふなり、凡て天皇は御自の御うへをも尊みて詔ふこと常なり」と、天皇を神といったと解釈するが、土橋寛氏が『記紀』には天皇その人を「神」という例はない。<sup>13</sup>と述べられたのが正當な理解であろう。それは「弾く琴」からも裏づけることができる。周知の如く、仲哀記には次の神託の場面がある。

天皇控御琴而、建内宿禰大臣居於沙庭、請神之命。於是、太后歸神、言教覺詔者、

琴を弾くのは「歸神」のためであり、この「歸神」は「カミニヨル」と訓み「琴の音色のもたらす、神人一体の恍惚感」の状態の意」と説かれている。<sup>14</sup>この琴を弾いた仲哀天皇が神託を疑つたために死を賜つたとあるように、琴を弾く天皇はあくまでも神託を聞く側であり、神とイコールではあり得ない。(1)歌に即していえば、天皇と神とは別

であることを前提とした上で、表現の共通性は「吳床居」に求めざるを得ない。すなわち、天皇の権威の象徴たる「吳床」に「神」が居ると歌うことは、天皇と神との共感状態の表現とよみとれる。そうよむと、「常世にもがも」と永遠であつてほしいと歌う「常世」とは、天皇の御世の永遠性を言寿ぐ詞章として定位される。ところで土橋氏は、(1)歌の「神の御手」の特異性から、「神仙的な神であろう」とされた。さらに別の論文において論をすすめて、『文選』の「高唐賦」を翻案した神仙小説的な物語が(1)であり、「雄略天皇を神仙に見立てて「吳床居の神」と言つた」と述べられた。<sup>15</sup>『懷風藻』や『萬葉集』を含めて、吉野と神仙思想の結びつきはほぼ通説とみてよいし、『政事要略』や『年中行事秘抄』所引「本朝月令」の五節舞の起源説話との比較から、雄略天皇のモデルとして天武天皇を想定する見方もある。ただし、(1)を神仙思想と吉野の関係へと一般化して広げた時、その天皇観は古事記の構想というレベルを越えた話になつているといわざるを得ない。「高唐賦」の翻案説や天武天皇モデル説にしても、その影響をみなければ解釈できないという強い説得性はもたない。文脈に即して天皇像をみようとすると、(2)が「即幸阿岐豆野而、御獵之時、天皇坐御吳床。」と語りはじめてゐることは、より注目されてよい。

(2)は、阿岐豆野で天皇が狩をされた時、「御呉床」の天皇の御腕を蛸が食い、その蛸を蜻蛉が食って飛び去り、その時に天皇が歌った御歌として次の歌を載せる。上段に古事記、下段に日本書紀の歌を配した(書紀の異伝は除く)。

(2) Aみ吉野の 小室が嶽に a倭の 峰群の嶺に 猪鹿伏  
猪鹿伏すと 誰そ 大  
すと 誰か この事 大前

前に奏す

B やすみしし 我が大君

の 猪鹿待つと 呉床

に坐し 白袴の 袖着

具ふ

C 手舂に 蛸搔き著き

其の蛸を 蜻蛉早咋ひ

D 斯くの如 名に負はむ

と そらみつ 倭の国

を蜻蛉島とふ

に奏す

b 大君は そこを聞かして

玉纏の 胡床に立たし 倭

文纏の 胡床に立たし 猪

鹿待つと 我がいませば

さ猪待つと 我が立たせば

c 手舂に 虻かきつき その

虻を 蜻蛉はや囓ひ

d 昆ふ蟲も 大君にまつらふ

汝が形は置かむ 蜻蛉嶋倭

記紀の比較により、(2)歌(A B C D)の特徴をおさえてみたい。Aが「み吉野」と歌いだしていることは、歌のあと「故、自其時号其野謂阿岐豆野也。」に直結していることみねばなるまい。歌が地名の起源に結びついている異例性<sup>(17)</sup>、及び(2)の説話冒頭に「即幸阿岐豆野而」とある地名起源としての不自然さを考慮しても、吉野という場を

限定するのはAの「み吉野」しかない。日本書紀aが「倭」とうたいだしているのは、その点からも歌と地名起源との関係の希薄さを示しているとよめる。

さて、Aaは「大前に奏す」という共通句をもつ。共に地の文で天皇みずからが歌ったとあるのに三人称を用い、かつ謙讓語「奏す」を用いているのは、一見して矛盾に思える。しかしそのように表現される状況(歌の場)を考えると、地の文の主体と歌い手が主従関係にありながらも共感関係をもちうる、すなわち歌い手が交換しうる共有性をもつ状況下の歌、と解釈できる。aの地の文で天皇が歌う理由を「群臣莫能敢賦者」と明記するのが、そのような状況を想定させる。それを明記しないAでは、その共感関係をBで「やすみしし我が大君」と表現する。この「やすみしし我が大君」の具体的姿は、「呉床に坐し」「白袴の袖着具ふ」で示される。「呉床に坐し」は(2)の地の文にもみえ、かつ(1)のキーワードであったことも想起したい。同様な意味で、「やすみししわが大君」が(3)にみられる点も、注意しておきたい(後述)。「白袴の袖着具ふ」の「儀礼の場面にふさわしいハレ(晴・聖)のもの」というイメージを重ね合わせてもよからう。bではaの「この事」の指示を「そこ」と具体的に受けて、「胡床」の立派さも「玉纏」「倭文纏」で示されている。「大君」の荘厳性を増す表現

である。そして「そこ」の指示は、A Bの対話性に対して、aからの連続性を強くしている。その連続性が猪鹿を待つ「我」のくりかえし（強調）を導く。bの「大君」から「我」への転換については後述したい。

C cは記紀同じ展開であり、両歌の質の相違を決定づけているのがD dである。Dは、「斯くの如」でCの叙事をひきうけつつ、「名に負はむ」とその「蜻蛉島」の命名を理由づける。「名に負ふ」の意味するところを考えてみたい。「名に負ふ」は、記紀の歌には他にみられないが、「萬葉集」に次のようにあらわれる。すなわち、「名に負ふ××」（35480103417512477249736384466番歌）「名を××と負ふ」（9634094番歌）「負へる××の名」（8714098番歌）「××と名に負へる」（40114465番歌）などの形であり、「××」（土地、氏族、植物）を讚美する類型がみられる。中でも、

871遠つ人松浦佐用姫夫恋に領巾振りしより負へる山の名<sup>20</sup>

は、領巾を振ったという叙事をうけて山の名（領巾靡嶺）が付けられている点、(2)に近い形といえる。単なる土地讚めというより、その地の命名起源を語ることに、その地名を通して命名にまつわる人物の永遠性を祝福するという意識がうかがえる。(2)歌に即していえば、「倭の国」を「蜻蛉島」と歌うことが、その叙事の主人公（大君）の永

遠性を言寿ぐ意識に結びつく点において、Dの「名に負はむ」は重要である。いわば、「やすみしし我が大君」の讃仰という主題である。この点については、すでに上田設夫氏が

雄略天皇を「やすみしし我が大君」として性格づけようとする編述者の意識が働いていると見なされる。

と述べられたことに賛同したい。一方dは、「昆ふ蟲」の「大君」への服従・奉仕、そして蜻蛉の「形」を通じた「蜻蛉嶋倭」の命名起源を語っている。あくまでも奉仕・服従のさまが「蜻蛉嶋倭」を導き出しており、それは地の文に「天皇嘉<sup>レ</sup>厥<sup>レ</sup>有<sup>レ</sup>心」とあることと対応する。「蜻蛉」は「昆ふ蟲」の代表であり、その忠誠心が讚美されるのである。ただし、「昆ふ蟲」の解釈には多少問題がある。祝詞（大殿祭・六月晦大祓）の「はふ虫」は、災いと結びついており、めでたいイメージはない。管見によると、「稜威言別」が唯一、「昆ふ蟲」に「虻は、飛虫なれども、虫は多くは、蚊ももの故に（注略）なべてはふ虫と、云ならへり」（富山房版）と注しているのが注目される。dの文脈上、「昆ふ虫」が「虻」のみを指すとはとりにくいが、あえて「昆ふ虫」と表現したところに「虻」も含まれる内容（災いをなす虫）は想定されてよい。そうよむことにより、服従の関係性がより強くなるであろう。またdで奉仕・服

従の相手を「大君」、その主体の蜻蛉を「汝」と表現しているのは、おそらくbの人称転換と対応しているであろう。歌中aの「大前」がbで「大君」から「我」、dで「大君」と変化する。駒木敏氏は、この人称の転換を「視点の交替の自在性」ととらえ、それは「口誦的構想力」を媒介としつつ、宮廷社会の歌い手（語り手）によって形成されていったことの反映<sup>23</sup>とされる。興味深い見解である。この歌を会話文に見立てた時、cの「蜻蛉」がdで「汝」となっていることを考え合わせたいのである。a（d）を会話文とすると、bの「猪鹿待つと我がいませば」以下は二重会話文ともおさえられる文脈である。一人称と二、三人称が交錯しつつも、天皇<sup>1</sup>我、蜻蛉<sup>2</sup>汝で示される関係性は、両者の対話性を強め、親和的關係を強める効果をもっている。編者の意図的構想力に基づくとみる立場は許されよう。すなわち日本書紀の歌（a（d））は、天皇とそれに奉仕・服従する蜻蛉という支配・服従關係の確認と共に、奉仕する者への親和・賞賛を、人称転換という手法で表現したとみたいのである。

最後に記紀の相違として指摘しなければならないのは、「蜻蛉島」の位置づけである。Dでは「倭」の枕詞として「そらみつ」を冠し、その「そらみつ倭の国」を「蜻蛉島」と置きかえている。つまり、「蜻蛉島」は枕詞ではな

い。それに対しdは、「蜻蛉嶋」が「倭」に冠する枕詞として位置づけられているという相違である。この点については、秋本吉徳氏により枕詞の表現性から明確な分析がなされている<sup>23</sup>。Ddの「蜻蛉島」が枕詞か否かという相違は、古事記の「蜻蛉島」讚美と、日本書紀の「倭」への奉仕・服従という主題の相違を明確化する。日本書紀はdの後に地の文において「因讚<sup>24</sup>蜻蛉、名<sup>25</sup>此地<sup>26</sup>爲<sup>27</sup>蜻蛉野。」と語り、その命名起源の理由を地の文で明記している。したがって厳密にいえば、歌による地名起源とよむ必要はなく、歌中の「蜻蛉嶋倭」と「蜻蛉野」とは別の文脈として矛盾ではないことになる。この点が古事記の(2)と大きく異なる点でもあり、(2)では地の文で歌と同一の仮名表記を用いつつ、なぜ「蜻蛉島」の起源を「阿岐豆野」に結びつけているかが問われねばなるまい。(2)から(3)へ、すなわち吉野から葛城へという物語展開を考慮すると、次の記事は注目に値するであろう

三十有一年の夏四月の乙酉の朔に、皇輿巡り幸す。因りて腋上の嶌間丘に登りまして、國の状を廻らし望みて曰はく、「妍哉乎、國を獲つること。（注略）内木綿の眞注ぎ國と雖も、蜻蛉の譬喩の如くにあるかな」とのたまふ。是に由りて、始めて秋津洲の號有り。（神

武紀三十二年）

右の「腋上の嘸間丘」は、場所の特定に困難はあるものの、広く葛城地方に含まれることは認めてよからう。この「葛城」での國見意識に基づく「秋津洲」起源のあり方が、「倭の国」の起源としては、(2)歌の「吉野」から「蜻蛉島」を導く論理に近いことを重視したいのである。へ吉野から葛城へ」という配列が古事記のみであるならば、それは編者の留意した点として解釈されねばなるまい。「倭」意識の共有を念頭におきつつ、葛城での雄略天皇に視点をうつしたい。

### 三 葛城での雄略天皇像

(3)は、葛城山に登った天皇が大猪に出会い、鳴鏑で射た時、怒った猪を恐れて榛の木の上に登って歌をうたったという話である。この話を日本書紀では、猪を恐れて木に登ったのは舍人の行為とし、怒った猪を天皇が仕留めて、逃げた舍人を殺そうとする。その時舍人が歌を作り、それを聞いた皇后が諫めて天皇は舍人を許し、「樂哉。人皆獵禽獸。朕獵得善言而歸。」と言ったという。記紀の相違は明らかであり、そこに両書の天皇観の違いがあるのも間違いない。しかしそれを、臆病な或いは人間的な古事記の天皇像を、それではまずいので勇敢かつ有徳な日本書紀の天皇像につくりかえたとする見方は、意外と根拠が弱い。

中村啓信氏は、記紀の丹念な比較から、日本書紀を原資料のあり方に近いと見る。すなわち、「日本書紀のごとき文からならば、古事記の文を述作することは不可能でない。文脈の主語を天皇一本に絞るだけですむからであり、作業はたやすい。」と述べる<sup>24</sup>。この論に従うならば、臆病或いは人間的印象をもつ天皇像造形の必然性が問われるべきであり、そのためには(4)をも含めた構想のあり方を問題とせざるを得ないであろう。

さて、(3)の歌を挙げてみる。

(3) やすみしし 我が大君の 遊ばしし 猪の 病猪の

宇多岐畏み 我が逃げ登りし 在丘の 榛の木の枝  
日本書紀の歌には、「病猪の」が無く、最後に「あせを」の句をもつ。記紀の問題とすべき相違点は、「病猪の」の有無であろう。日本書紀の地の文には舍人が猪を射たとは書いていないので、「病猪」が無いのは当然である。一方の古事記には天皇が鳴鏑で猪を射たとあるので、「病猪」とあるのは理解できる。詞章の有無は地の文の文脈に対応しているわけであり、中村氏は「病猪」の一語は太安万侶の手とされた<sup>25</sup>。

ところで前章において、天皇の歌が「我が大君」と三人称でうたわれている点について、主従関係にありながらも共感関係をもち得る、すなわち歌い手が交換しうる共有性



をもつ状況を想定した。その見方から天皇自身が「やすみしし我が大君」とうたいだす状況を考えると、それは天皇の「やすみしし我が大君」という立場表明に他ならないのではないか。「我れ」では示しきれない表現性を、「やすみしし我が大君」がもつということである。(3)歌自体が「やすみしし我が大君」から「我が」へ変わっている点については、「神語」や「播磨速待」の歌などと同様に、三人称から一人称へ転換する歌の構造自体の問題から「上の句で主題を提示し(客観的叙述)下の句でそれを説明する(主観的抒情)」という、基本的な構造上の原理<sup>26)</sup>から説明されてもいる。しかし(3)歌の場合、二つの問題点がある。一つは「大君」と「我れ」を同一主体とするのは古事記の地の文の解釈によるのであり、日本書紀の場合は人称転換ととる必要はないこと。二つは、「八千矛の神の命」や「播磨速待」と違い、「やすみしし我が大君」という詞章は、地の文にはみられないことである。物語中の固有名詞をよみこんだ歌とは、多少事情が異なるといえよう。古事記の文脈の中で「やすみしし我が大君」とよみこまれる意味をおさえようとする時、逃げ登った理由とされる「宇多岐良み」の解釈が問われることとなる。

この「宇多岐」は、古来難語とされており解釈も定まらない。宣長が「怒れる聲なるべし」<sup>27)</sup>といい、新潮日本古典

集成『古事記』がそれに文脈的解釈を加味して「鐮矢のうなりよりも、病み猪の唸り声のほうが凄かったので恐れた。」と注し、岩波日本思想大系『古事記』も同様の注を付すのが一つの流れである。しかし西宮一民氏は、『古事記(新訂版)』(おうふう版)では土橋寛氏の『古代歌謡全注釈(古事記編)』の「敵(あた)き」と同源で敵対する意」を挙げ、それに従っているようである。もう一つの流れがこの土橋氏の「敵き」説であるが、後掲する「播磨国風土記」の用例を根拠にした「敵き」説も、土橋氏自身が『古代歌謡全注釈(日本書紀編)』においては「確かでない」と態度を保留されている。いわば注釈レベルでは行き詰まりの感があるが、表記論の立場から新しい切り口を示されたのが内田賢徳氏である。内田氏は日本書紀の「嗔猪」の「嗔」と比較した上で、「ウタクは擬音語系の和語」であり、「嗔」字では果たされない音楽的印象をもち、それが歌謡の「宇多岐」を古事記が地の文にそのまま仮名表記を用いた理由であるとされる。この視点は、地の文でウタクと猪のようすを表現しない日本書紀との違いを明らかにしている。「宇多岐」は古事記の文脈上、重要な語といえる。天皇は怒った猪を恐れたのではなく、「宇多岐」状態を恐れたのである。その状態とは「病猪」を指すのであり。不明ながらも、もう少し「宇多岐」にこだわってみ

たい。土橋氏が「敵き」説の根拠とした『播磨国風土記』の用例を挙げてみる。

阿多加野者、品太天皇、狩於此野、一猪負矢、爲阿多岐。故曰阿多賀野。(託賀郡)

射られた猪が「阿多岐」となっている点が、古事記の文脈に近い。「語頭におけるアーウの音韻交替の例が乏しい」<sup>(29)</sup>「敵」は動詞化すればアタムになる。<sup>(30)</sup>という問題点はあるものの、印象論に近い「怒れる聲」よりも注目してよいのではないか。アタムは『萬葉集』巻二、柿本人麻呂の高市皇子尊挽歌中に、「吹響流 小角乃音母(注略) 敵見有虎可吼登 諸人之 協流麻侶尔」(2・一九九)とみえる。「敵見」は、アタム(敵対する)という四段動詞説と、「敵を見る」意とする説に分かれるが、いずれにしても小角の音を虎が吠えるようすにたとえ、敵対しているさまを表現している。「宇多岐」も敵対する状況を想定することは可能であろう。すなわち、「病猪」は単に狩の対象として傷ついた猪の意ではなく、天皇に敵対する存在として理解せねばなるまい。日本書紀では、「嗔猪」は結果的には天皇に踏み殺されている。狩猟はそれなりに完了しており、「今陛下以嗔猪故、而斬舍人。」といった皇后の「善言」により舍人が助命されるといふ、天皇の有徳を語る類型的物語になっている。<sup>(33)</sup>それに対して古事記の「病猪」は、

殺されていないのであり、むしろ天皇を凌駕する存在として位置づけられている。かつて守屋俊彦氏は、倭建命の「白猪」にこの「大猪」を重ねあわせて、「葛城氏のいく神であった。」と述べられた。<sup>(34)</sup>この猪の威力に負けた天皇のあり方は、葛城の神の掌握の失敗を意味するとよみとらねばなるまい。その理解により、(3)から(4)への接続の意味も明らかになるであろう。長野、中村両氏の次の意見に耳を傾けたい。

○説き来たつたように、雄略記の葛城山を二話一連とみたとき、一話で葛城山の神を冒とくして失敗した天皇が、二話ではその神に畏敬の念を表して山入りし、逆に神の敬意を受けて両者が宥和した有り様を語る説話だということになる。(長野一雄氏)<sup>(35)</sup>

○大猪が神の化した姿か、神使のそれを明らかにしないまま、天皇は激しい抵抗を受けたのであるから、天皇は再度葛城山に登幸することとなる。めざす相手、服従させるべき神は当然葛城山の神であり、大猪の説話は一言主大神の説話へと連繋して一つの物語に成長する。(中村啓信氏)<sup>(36)</sup>

右の見通しのもとに、(4)の一言主の神の話を会話を中心に分析してみたい。焦点は、雄略天皇像の造形のあり方にある。論述の都合上、古事記の会話文を上段、日本書紀

の会話文を下段に配した。

(4)① 尒、天皇望、令問曰、「於  
茲倭國除吾亦無王、今  
誰人如此而行。」  
ア天皇知是神、猶故問  
曰、「何處公也。」

イ長人對曰、「現人之神。  
先稱王諱。然後應  
尊也。」

② 即答曰之狀亦如天皇之命。

③ 故、天皇、亦問曰、「然告  
其名。尒、各告名而彈  
矢。」

ウ天皇答曰、「朕是幼武  
尊也。」  
エ長人次稱曰、「僕は  
事主神也。」

④ 於是、答曰、「吾先見問。  
故、吾先為名告。吾者雖  
惡事而一言、雖善事而  
一言、離之神、葛城之一  
言主之大神者也。」

オ是時、百姓咸言、「有  
德天皇也。」

⑤ 天皇、於是、惶畏而白、  
「恐、我大神、有宇都志意  
美者（注略）不覺。」

①は、「倭國」の「王」としての強い自負がうかがえる  
発言であり、シンポジウムで萩原千鶴氏はこれを雄略天皇  
像の自称性としてとらえ直された。『萬葉集』巻頭歌まで  
視野に入れた、貴重な指摘だと思われる。文脈的にいえば、  
この①の発言がどのように「倭國」の「王」としての造形

を規定づけているかが問題である。①の「王」のようすを、  
地の文では「百官人等、悉給著紅紐之青摺衣と服。」と  
語り、②のように答えた「相似」の内容を、「其束装之状、  
及人衆、相似不傾。」と表現する。日本書紀アでは、天皇  
はじめから相手が神であると見抜いており、地の文で  
「相似」のようすを「面貌容儀」と語る。記紀共に「相  
似」と記しながら、その内容に相違があることは注目して  
よい。①は「百官人」を従えた行列全体の「相似」を語り、  
紅紐付青摺装束が農耕祭祀に着用する祭式装束であることを  
あわせて考えると、公的な儀礼の場における倭國の王のイ  
メージがある。一方の日本書紀は、その「相似」のようす  
を、あくまで天皇個人の容姿と限定している。そして天皇  
個人の資質を重視する叙述は、アの「知是神」を導いた  
「長人」との「丹谷」での出逢い、イの「長人」の「現人  
之神」との答え、そしてウエのお互いの名告りを経て、  
「有若逢仙」という地の文、さらにオの「有德天皇也」  
という評語に至るまで一貫している。すなわち、相手を  
「長人」「現人之神」「仙」と表現し、神仙思想を背景にお  
いた神との交流を語ることににより、「天皇としてのカリスマ  
性を高める」という登山目的も指摘されている。また、  
以上列挙した神仙的表現が古事記に一例もみられないこと  
は、記紀の天皇像の相違をあらためて考えさせる。

さて、③で天皇が名を問ひ、④で「葛城之一言主之大神」と名告る形は、葛城の神の服属を語ると説かれて<sup>10)</sup>いる。ただしその服属のあり方は、⑤に「白」とあるように天皇がへりくだった形をとる。その意味は、⑤で天皇が「我大神」と語りかけ、⑤のあとに「大御刀及弓矢始而、脱百官人等所服之衣服以拜獻」とあることから明らかである。「大神」を「拜」することは、神祭りの表現に他ならない。また天皇のみでなく「百官人等」の衣服を献上したことは、(4)冒頭部の「相似」の表現を念頭に置くと、その「相似」の状態からの解放、すなわち神との分離と解釈できる。天皇の、「百官人」を含めた宮廷人の代表として神を祭る表明である。この「大神」祭祀<sup>11)</sup>を通して、天皇も「倭國」の「王」としての資格を身につけることになる。この神祭りの質をさらに考える上で、⑤の会話文が、(4)の最後の文脈の「故、是一言主之大神者、彼時所顯也。」を導いている点は重要であろう。「顯」という神出現の語がこの(4)において重要な表現であることはすでに指摘があるが、比較すべき神出現のあり方といえ、中巻の大物主大神と底・中・上の三箇男大神の場合であろう。大物主大神は、崇神天皇が人民の疫病を愁えて「神床」にいた時に、「顯於御夢」曰」という形で出現する。その出現は神祭りの要求の為であり、その祭りの完了により国が治まるといふ語り

口である。三箇男大神の出現は、前章でふれた神功皇后の「歸神」の場面であるが、神祭りの場で建内宿禰が「我大神」と問答をし、その大神の御名を問うたのに対して「天照大神之御心」と共に「底箇男・中箇男・上箇男。三柱大神者也」と答えられ、「此時其三柱大神之御名者顯也。」と注されている。新羅国支配に対して、大神が人に神祭りを要求したのであり、名告りの形で神の出現を語る。この二例と比較しつつ問題点をしぼると、まず神と人との出会い方である。大物主大神は「御夢」、三箇男大神は「歸神」という、神出現のための必要な手続きがとられている。「夢」という神と交流する回路は中巻のみならず、下巻には(4)以外に神が登場しないことを考えると、(4)にその手続きが語られないのは、それが中巻と下巻との相違、すなわち神と人との距離を示しているのかもしれない。⑤の「宇都志意美」は、その点をふまえて解釈すべきではないか。これを「現し臣」<sup>12)</sup>から考える点はほぼ諸説一致しているが、その「現し臣」が大神、天皇のいずれを指す表現と見るべきかは、意見が対立している。その研究史や問題点の整理は、遠山一郎氏の論に詳しいが、その中で次の発言は注目されてよい。

「意美」の意味に連動しつつ、いずれの解釈も決め手を欠くなかで、確かであるのは、「大神」に冠せられ

た「我が」という言いかたが、発言者の側へ対象を引  
き寄せつつ、対象に接頭語「大」を付けて高く置く言  
いかたは、「我が大君」という呼びかたと同じ意識に  
基づく。

すなわち、「臣」意識に基づく「我大神」であり、これは  
古事記が「相似」を語るのに「百官人」のあり方にこだわ  
っていることと無関係ではあるまい。天皇と臣下という関  
係性の中での共感関係を形づくる「我が大君」と同様に、  
神と天皇との共感関係が「我大神」で語られているという  
ことであろう。⑤の「宇都志意美」につづく、「不覚」の  
表現性にも注目してみたい。「不覚」は、古事記に他に二  
例みえる。

○(老夫) 答白、「恐、亦、不<sub>レ</sub>覚<sub>二</sub>御名<sub>一</sub>。」(神代記)

○其大縣主懼畏稽首白、「奴有者、随<sub>レ</sub>奴不<sub>レ</sub>覚<sub>レ</sub>而、過作  
甚畏。……」(雄略記)

前者は、速須佐之男命が老夫の娘、櫛名田比賣を奉れと言  
ったのに対する、足名椎(老夫)側の答えである。速須佐  
之男命が「吾者天照大御神之伊呂勢者也」と出自を明かす  
ことで、「不覚」は解消されている。後者は、⑤の会話文  
に近い文脈であり、奥村紀一氏が、「現し臣」を雄略天皇  
とみる根拠に挙げられた例文である。この「奴」に当たる  
のが「宇都志意美」と解釈されている。その「不<sub>レ</sub>覚」は、

前の天皇の発言中の「天皇之御舍」に対応する卑下した物  
言いである。いずれも問答の文脈を通しての「不覚」の解  
消であり、このことは、⑤の「宇都志意美」を④の答えと  
のかかりで解釈する必要を示しているのではないか。

すなわち、「葛城之一言主之大神者也」という名告りを直  
接に受けての「不覚」であり、「不覚」の原因たる「宇都  
志意美」には、「現し大靈」などのような問答の文脈を離  
れた解釈をもちこむべきではあるまい。「宇都志意美」は、  
あくまで天皇が神に対する臣たる立場を「不<sub>レ</sub>覚」の原因  
とした文脈とよむべきであろう。まさに、「あくまで「う  
つし」の側にあつて、神ならざる存在として明らかに規定  
されているのである。」<sup>(47)</sup>といえよう。下巻の中の神との  
距離が、神祭りの表現の中でたちあらわれてくるのである。  
そして大物主大神・三箇男大神と一言主之大神とを比較し  
て共通する点としては、その祭祀を通して国の掌握を語る、  
いわばその神祭りが国家レベルの祭祀のあり方を示してい  
るということであろう。一族の神の掌握というレベルで  
はなく、「倭國」の「王」としての祭祀のあり方を語って  
いるのである。この古事記の特徴を吉野の話からの連関で  
いえば、(4)①の「倭國」は、(2)Dの「そらみつ倭の国」と  
いう歌の文脈から導かれており、以上の「倭國」の「王」  
像を歌語に求めれば、(2)(3)歌の「やすみしし我が大君」と

ほぼ位相を同じくするのではないか。臣と天皇を貫ぬく、共感関係が成り立つ「王」像が、「やすみししわが大君」に他ならない。そして、人と神との分離を前提としつつ、天皇と神との共感関係が成り立つ歌語といえ、(1)歌の「呉床居の神」しかないのではないか。

#### 四 まとめにかえて

「やすみしし我が大君」という歌語は、古事記では景行記に一例みえる以外は、三例すべて雄略記にある。日本書紀では仁徳紀、雄略紀、継体紀、推古紀に各一例と分散する。歴史的には、推古紀の蘇我馬子が天皇に「上壽」した歌あたりに歌表現の始発をおいているようである。これを族長の立場から天皇への讃仰と忠誠をうたった歌とみるか、宮廷官僚の立場に立った新しい宮廷寿歌とみるかは、それぞれ立場がわかれよう。が、古事記では雄略記に集中してみられる点、雄略天皇像とのかかわりが深い歌語といえる。近時、橋本達雄氏が記紀万葉にわたってこの歌語を詳細に検討され、「やすみ」の原義は「八隅」であり、「やすみしし」は道教の神学にもとづき、全世界を知らしめす意であるとされた。「天皇」の称号と表裏の関係にあるという指摘も貴重である<sup>50</sup>。この橋本氏の説とは別に、和田萃氏は歴史学の立場から、タカミクラが八角形であることの由来

を、「天地八方」の概念と共に「やすみしし我が大君」の表現に求められた。和田氏は「やすみしし」の意味を「国土の隅々（八隅）までをも支配する意」ととらえ、「八隅」とは、八嶋国あるいは大八洲を指しているという。これが後にタカミクラを八角形とする思想を生んだとするのである<sup>51</sup>。本論であつかった「御呉床」は、天皇の権威の象徴としてタカミクラにつながる一面をもつ表現かもしれない。奇しくも両氏ともに、「八隅知之」の表記をヤスミシシの原義とされた。そして道教の影響にしても、八嶋国の觀念にしても、その成立は天武期をそう遡ることはあるまい。「やすみしし」は、やはり官僚意識に基づく、人の視点からの新しい天皇讃仰の表現とみるべきかもしれない。表現の成立の問題は、今後本論とは別になされねばなるまい。以下、古事記の雄略天皇像に即して、述べてきたところをまとめてみたい。

古事記が(1)から(4)という「吉野」「葛城」を舞台とした物語において語ろうとした主題は、「倭國」の「王」としての天皇像の確立であり、それを象徴する歌語が「呉床居の神」「やすみしし我が大君」という天皇の讚美表現であった。そしてそれは神と人との分離を前提とした下巻の展開の中で、神と天皇、天皇と臣下の親和の理想的なあり方を主従関係の中で確認しつつ造形された天皇像であり、そ

れが雄略天皇像であつたということであろう。

注

- (1) 中村啓信「雄略記の定着」〔国学院雑誌〕63の9、昭和37・9
- (2) 梅沢伊勢三「古事記・日本書紀」(三一書房、昭32・11)をはじめとして、『記紀批判』『続記紀批判』(創文社、昭37・5、昭51・3)、そして晩年の『古事記と日本書紀の成立』『古事記と日本書紀の検証』(吉川弘文館、昭63・2、昭63・7)に到るまでの一貫した説である。
- (3) 中村啓信「雄略天皇と葛城の神」〔古事記・日本書紀論集〕統群書類従完成会、平元・12
- (4) 中村氏、注(3) 同論文。長野一雄「雄略記の葛城山」〔文学論叢〕5、昭63・3。
- (5) 以下古事記の引用文は、西宮一民編『古事記(新訂版)』(おうふう、昭61・11)に拠る。ただし歌は、適宜書き下した。
- (6) 以下日本書紀の本文・書き下し文は、岩波日本古典文学大系本に拠る。
- (7) 中村氏、注(1) 同論文。
- (8) 『古事記傳』十三之卷(筑摩版『本居宣長全集』第十卷)65頁。
- (9) 古事記上巻、天若日子条の「朝床」(真福寺本)を、「胡床」(下部系・伊勢系諸本)として用例に加える見方もあるが、「胡床」は他に一例もみえず、文脈上も

「朝床」とみてよいので、用例に加えない。

- (10) 以下風土記の本文・書き下し文は、岩波日本古典文学大系本に拠る。
- (11) 播磨国風土記の場合は古事記と文体的に近いものがあり、両書の何らかの影響関係を考慮してもよいかもしい。参照、小野田光雄「古事記の助字「尔」について」(『古事記風土記ノ文献学的研究』統群書類従完成会、平8・2)。
- (12) 『古事記傳』四十一之卷(筑摩版『本居宣長全集』第十二巻)283頁。
- (13) 土橋寛「古代歌謡全注釈(古事記編)」(角川書店、昭47・1)335頁。
- (14) 中川ゆかり「神婚譚発生の基盤」〔万葉〕109、昭57・2
- (15) 土橋氏、注(13) 同書335頁。
- (16) 土橋寛「上代文学と神仙思想」〔日本古代の呪禱と説話〕塙書房、平元・10
- (17) 居駒永幸「二つの「蜻蛉島」歌謡をめぐって——記九七・紀七五の表現と性格——」〔羽陽学園短期大学研究紀要〕2の3、昭59・12
- (18) 本田義寿「アキツノの伝承の芸能的側面」〔記紀万葉の伝承と芸能〕和泉書院、平2・5
- (19) 他に巻11・二七二六番歌など。
- (20) 以下『萬葉集』の本文・書き下し文は、小学館新編日本古典文学全集本に拠る。

- (21) 上田設夫「古代説話と歌謡——雄略記にみる歌謡の機能——」〔『文学』44の11、昭51・11〕
- (22) 駒木敏「記紀の物語歌に関する覚書——人名呼称と人稱転換——」〔『同志社国文学』41・平6・11〕
- (23) 秋本吉徳「〈枕詞〉攷(一)——地名「ヤマト」にかかるものを中心に——」〔『清泉女子大学紀要』27、昭54・12〕
- (24) 中村氏、注(3) 同論文。
- (25) 中村氏、注(3) 同論文。
- (26) 土橋氏、注(13) 同書29頁。
- (27) 『古事記傳』四十二之卷(筑摩版『本居宣長全集』第十二卷) 291頁。
- (28) 内田賢徳「古事記歌謡と訓字」〔『上代文学』74、平7・4〕
- (29) 土橋寛「古代歌謡全注釈(日本書紀編)」(角川書店 昭51・8) 234頁。
- (30) 西郷信綱『古事記注釈』第四卷(平凡社、平元・9) 341頁。
- (31) 『萬葉集攷證』以来、最近では小学館新編日本古典文学全集『萬葉集』などの説。
- (32) 『萬葉代匠記』以来、最近では有斐閣『萬葉集全注』巻第二などの説。
- (33) 拙稿「雄略記・三重採物語の形成」〔『古事記研究—歌と神話の文学的表現—』おうふう、平6・12〕参照。
- (34) 守屋俊彦「一言主大神出現の物語」〔『古事記研究—古代伝承と歌謡—』(三弥井書店、昭55・10) 3〕
- (35) 長野一雄「雄略記の葛城山」〔『文学論叢』5、昭63・3〕
- (36) 中村氏、注(3) 同論文。
- (37) 舟ヶ崎正孝「一言主伝承からみた雄略天皇の王権的屬性」〔『日本歴史』173、昭37・10〕
- (38) このような点をおさえつつ、丸山頭徳氏は記紀の相違を「儀礼説話」(記)と「狩獵説話」(紀)と表現された。参照、丸山頭徳「記紀」雄略天皇と一言主神の邂逅説話とその意義」〔『花園大学国文学論究』20、平4・11〕
- (39) 丸山氏、注(38) 同論文及び「記紀」一言主神と神仙譚—説話と儀礼—」〔『花園大学研究紀要』25、平5・3〕
- (40) 阿部寛子「葛城の大神の敗北—古事記における「名告り」から—」〔『上代文学』50、昭58・4〕
- (41) 拙稿「三輪神にみる〈国作り〉と〈神祭り〉の性格」(注(33) 同書) 参照。
- (42) 飯村高宏「顕現するヒトコトヌシ—雄略記に於ける表現の方法—」〔『日本文学論究』51、平4・3〕
- (43) 大野晋「うつけみ」の語義に就いて」〔『文学』15の2、昭22・2〕
- (44) 遠山一郎「古事記における雄略天皇の造形」(古事記研究大系8『古事記の文芸性』高科書店、平5・9)
- (45) 奥村紀「うつけみの原義」〔『国語国文』52の11、



昭58・11)

(46) 新潮日本古典集成『古事記』249頁、頭注一〇。

(47) 神野志隆光「神にしませば」と「神ながら」(『柿本人麻呂研究』塙書房、平4・4)

(48) 居駒氏、注(17)同論文。

(49) 土橋氏、注(29)同書317頁参照。

(50) 橋本達雄「やすみしし我が大君」考(『記紀萬葉論叢』塙書房、平4・5)

(51) 和田萃「タカミクラ―朝賀・即位式をめぐる―」

『日本古代の儀礼と祭祀・信仰』上、塙書房、平7・

3)