

# 葛城の一言主之大神

——『古事記』下巻の神——

藤 澤 友 祥

## 一 はじめに

葛城の一言主之大神の伝承は、『古事記』下巻で、託宣や夢ではなく、神が現実に現れる唯一の箇所である。なぜ当該条にだけ神が登場するのか。一言主之大神の伝承については『日本書紀』にも類話が記されている（紀では一事主神）が、記紀の記述には少なからぬ相違点が存在する。本稿では、記紀の違いを視野に入れつつ、一言主之大神の伝承が、『古事記』という作品全体の文脈展開の中でいかなる意義を担っているのかを考察する。

## 二 葛城山の大神

〔一言主之大神〕条の直前には、同じく葛城山が舞台となる〔葛城山の大神〕の伝承が記載されている。この大神

の伝承と一言主之大神の伝承とを一連のものと捉える説がある。例えば長野一雄<sup>1)</sup>が、

雄略記の葛城山を二話一連とみたとき、第一話で葛城山の神を冒瀆して失敗した天皇が、第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様を語る説話だということになる。

と説き、また、中村啓信<sup>2)</sup>が、

葛城の山の上で雄略天皇が出逢ったのは、〃白〃という言葉で表わす靈性表現はないが、「大猪」であった。∴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連繫して一つの物語に成長す

る。

とするなどである。このように、「葛城山の大神」と「葛城の一言主之大神」とを一連のものと捉える場合、「葛城山の大神」については、雄略天皇が葛城山の神の掌握に失敗したとする解釈が多くなされている。紀にも両傳承の類話が存在するが、記のように連続して記載されてはいない。こうした点からも、記においては、「葛城山の大神」と「葛城の一言主之大神」とを一連のものとして構成する意図があるのではないかと推測されるのである。

こうした観点から、「一言主之大神」条の検討に入る前に、まずは記における「葛城山の大神」条の意義を確認しておきたい。前述のようにこの傳承も紀に類話が記載されているが、やはり記紀間の記述に相違が見られる。紀では、「嗔猪」を畏れて木に逃げ登ったのは、天皇ではなくお伴の「獨徒」と「舍人」であり、歌謡も舍人のものとされている。こうした臆病な獨徒や舍人とは対照的に、雄略は向かってくる嗔猪を弓で射て、足で踏み殺している。つまり紀では、雄略の武勇を強調する展開がなされていると言えよう。

さて記の「葛城山の大神」条であるが、ここでは「大猪」が重要な役割を果たしている。「大猪」とは何物か。記における「猪」の用例を見ておこう。

○「猪」の用例（\*固有名詞は除く。）

A 「赤猪在此山」。故、和礼【此二字以音】共追下者、汝待取。若不待取者、必将殺汝云而、以火烧似猪大石而轉落。余、追下取時、即於其石所燒著而死。（八十神の迫害）

B 騰其山之時、白猪逢于山邊。其大如牛。余、為言舉而詔、「是化白猪者、其神之使者。雖今不殺、還時將殺。」而騰坐。於是、零大水雨、打惑倭建命。【此化白猪者、非其神之使者、當其神之正身。因言舉見惑也。】（伊服岐の山の神）

C 進出於斗賀野、為宇氣比獨也。余、香坂王、騰坐歷木而是、大怒猪出、掘其歷木、即昨食其香坂王。（忍熊王の反逆）

D 即問其執轍者曰、「傳聞茲山有忿怒之大猪。吾欲取其猪。若獲其猪乎。余、執轍者答曰「不能也。」（大山守命の反逆）

E 綿之蚊屋野、多在猪鹿。其立足者、如茂原、指舉角者、如枯樹。」（市辺之忍齒王之難）

F 又一時、天皇登幸葛城之山上。余、大猪出。即天皇以鳴鏑射其猪之時、其猪怒而、宇多岐依來。【宇多岐三字以音也。】（葛城山の大神）

当該箇所（F）の「大猪」は、天皇に射られて「怒」る。

そこで記の「怒」の用例をあげておく。

○「怒」の用例（\*動詞としてのもの。固有名詞や音仮名は除く。）

1 余、伊耶那岐大御神大忿怒詔、「然者、汝不<sub>レ</sub>可<sub>レ</sub>住<sub>二</sub>此國<sub>一</sub>。」（三貴子の分治）

2 於<sub>レ</sub>是、阿遲志貴高日子根神、大怒曰、「我者有<sub>二</sub>愛友<sub>一</sub>故甲来耳。（天の若日子の叛逆）

3 余、香坂王、騰<sub>二</sub>坐歷木<sub>一</sub>而是、大怒<sub>レ</sub>猪出、（忍熊王の叛逆）

4 「傳<sub>二</sub>聞茲山有<sub>二</sub>忿怒<sub>一</sub>之大猪<sub>一</sub>。吾欲<sub>レ</sub>取<sub>二</sub>其猪<sub>一</sub>。若獲<sub>二</sub>其猪<sub>一</sub>乎。」（大山守命の叛逆）

5 於<sub>レ</sub>是、大后大恨怒、載<sub>二</sub>其御船<sub>一</sub>之御綱柏者、悉投<sub>二</sub>棄於<sub>二</sub>海<sub>一</sub>。（八田若郎女）

6 「大日下王者、不<sub>レ</sub>受<sub>二</sub>勅命<sub>一</sub>曰、「己妹乎、為<sub>二</sub>等族之下席<sub>一</sub>。」而、取<sub>二</sub>横刀之手上<sub>一</sub>而怒歟。」（押木の玉纒）

7 余、大長谷王子當時童男。即聞<sub>二</sub>此事<sub>一</sub>以<sub>二</sub>慷慨忿怒<sub>一</sub>、（目弱王の乱）

8 余、大猪出。即天皇以<sub>二</sub>鳴鏑射<sub>二</sub>其猪<sub>一</sub>之時、其猪怒而、（葛城山の大猪）

9 余、志毗臣愈怒歌曰、（志毘臣と歌垣での応酬）

〈3〉〈4〉は「猪」の用例〈C〉〈D〉と同じ箇所、〈8〉と〈F〉は当該箇所である。荻原千鶴<sup>3</sup>は、記における

「怒」「忿」について、天皇で怒るのは雄略だけであり、さらにその怒りは一言主之大神に対してであることを指摘し、

怒れる神の怒りを受け、神の御心を悟ってそれに適った処置をとるのが、中巻の崇神・垂仁・神功皇后といった祭祀王たちのあり方であった。下巻の雄略は、逆に神に向って怒れる天皇として対峙することによって、現実の場で神と通交し神の御心の怒りを超える王者として描かれているのではないだろうか。

と説き、「怒」ることそれ自体に、単なる感情の発露ではない、神に通じる特殊な力を認めている。また「猪」の用例が多いことに対しても、「猪は山という秩序の域外を領する神であり、その怒りは神々の怒りと同じく、統御されぬものの魂の発現の姿」と指摘している。当該箇所の「怒」れる「大猪」も、ただの「猪」ではなく、何らかの意味を持つて登場していると考えるべきであろう。すると、当該箇所と同じ「怒」れる状態の「猪」の用例〈C〉〈D〉が注目される。〈C〉の「大怒猪」は、「宇氣比獺」の結果として登場している。ここでのウケヒの前提条件は示されていないが、香坂王が猪に食い殺されるといふ結果を招いていることは、香坂王・忍熊王の叛逆が失敗に終わることを暗示している。〈D〉の「忿怒之大猪」は実際に登場し

ているわけではなく、会話文中に現れるだけだが、「猪」を捕獲することの成否を問うことは、事が成就するか否かの暗喩であり、「猪」を捕えることができないということとは、大山守の反逆が失敗することを意味している。また「怒」る状態ではないが、(B)の「白猪」の場合は、言うまでもなく、伊服岐の山の神そのものであり、(B)〈D〉と当該(F)の「猪」が共通して、「大猪」——「大」——とその大きさが記されていることにも注意したい。通常とは異なるその巨大さも、神聖さを示す要素の一つなのである。これらのことから、「猪」とは神意の伝達者・体現者であったと考えられる。記では「猪」が極めて神聖なものとして位置づけられており、特に「怒」れる状態の「猪」は、物事の成就を否定する場合に現れることが確認できる。当該箇所(F)について言えば、ここでの「大猪」も、葛城山の神の神意の体現者として登場していると見えよう。其の「猪」を、雄略は「鳴籥」で射してしまう。雄略は自らの行動によって、神意の体現者である「猪」を「怒」の状態にしてしまっているのである。またこの「猪」について当該箇所の歌謡には、「夜美斯志能<sup>の</sup>宇多岐<sup>たき</sup>加斯古美<sup>かきこみ</sup>」とある。「宇多岐」の語義については、本居宣長が「宇多岐は、怒れる聲なるべし…俗言に宇那流<sup>の</sup>と云に通ひて聞ゆ、」としたように、「唸る。ううと鳴く」

義か。籥矢のうなりよりも、病み猪の唸り声のほうが凄かったので恐れた。(新潮日本古典集成『古事記』)、「ウタクは、うなる(唸る)の意の動詞。(新編日本古典文学全集『古事記』)など、「唸り声」と解する注釈書が多い。しかし土橋寛は、『播磨国風土記』託賀那の、

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

を挙げ、「アタクと同一語源とすれば、語構成は「敵ク」でウナル、イナルとは別の、敵対する、手向かう意の動詞と思われる。」とする説を提示した。これについて青木周平は、

射られた猪が「阿多岐」となっている点か、古事記の文脈に近い。…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。(『萬葉集』卷二・一九九の「敵見」を挙げ)「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にすにたとえ、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。

と説く。このように未だ定説をみない難解な語であるが、雄略が自らの行動によって「猪」を「怒」の状態にし「宇多岐」を引き出していることを考慮すると、敵対する状況を想定するという青木説は説得力を持つ。さらに、地の文においては「天皇畏<sup>①</sup>其宇多岐<sup>②</sup>」、歌謡においては「宇多岐加斯古美<sup>③</sup>」と、雄略が「宇多岐」を「畏」むことが繰り返されている。榎本福寿は「畏」について「抵抗、対応するすべなどない絶対的な無力の自覚が「畏」となる」とし、以下のように説く。

抵抗・対応するすべなどない絶対的な無力の自覚に  
よって「畏」の対象となつていゝという点は、くだんの「宇多岐」にも恐らくあてはまる。天皇は、まさにそれから逃れる以外に選択の余地がない。そのしかるべき選択の結果が「登<sup>④</sup>坐<sup>⑤</sup>上<sup>⑥</sup>」であつたということ、このことは、天皇の選択のまつとうなことを伝えてはいても、天皇の怯懦を意味するものでは勿論ない。

これは裏を返せば、「宇多岐」状態にある「大猪」の威力の大きさを表わしている。「宇多岐」の語義を確定するのは困難であるが、少なくともこの「宇多岐」を雄略が「畏」んだとある以上、「宇多岐」状態の「大猪」は、天皇をも畏怖させる存在であることが分かる。当該箇所「大猪」が、神聖な存在であり神意の伝達者・体現者であ

ることが、この「宇多岐」という語によつても示されていると言えよう。雄略はこの「大猪」を、歌謡では「夜美斯志<sup>⑦</sup>」と表現している。「病み猪」は本居宣長が「病猪之にて、俗にいはいゆる手負猪なり、書紀には此句なし、後に脱せるなるべし、」とし、「病気の猪の。傷ついた猪の。」（『古事記全講』）「手負いの猪。」（『日本古典文学全集』『古事記 上代歌謡』）など、多くの注釈書において「手負いの猪」と解されている。単なる「手負いの猪」と見るべきではないことは前掲青木の説くところであるが、宣長が指摘するように、「夜美斯志能<sup>⑧</sup>」の句は紀には無いことが重要である。記では、地の文において神意の体現者である「大猪」を射た雄略は、歌謡においてその「猪」を「病み猪」として認識している。「夜美斯志能<sup>⑨</sup>」の句が存在することによつて、当該条における雄略は、この段階にいたつても、神意の体現者である「大猪」をあくまでも「病み猪」としか理解できていないことが確認されるのである。つまり、雄略は葛城山の神の神意を解することができていないのである<sup>⑩</sup>。

雄略は、自らの行動で「大猪」を「怒」らせて敵対する状況を招き、その上最後までこの「大猪」を神意の伝達者として認識できていない。先学の指摘するように、記の「葛城山の猪」は、雄略が葛城山の神の掌握に失敗した

ことが示されているもの、と捉えるべきであろう。この点を押さえた上で、「一言主之大神」条の検討に入りたい。

### 三 倭國の王

まず一言主之大神の神格について確認しておきたい。一言主之大神については「いわゆる言靈信仰（善い言葉が発すればその言葉どおり善い事が現れ、悪い言葉の場合はその逆になる、という言葉の呪力に対する信仰）」に基づき、それを一言で言い放つ託宣の神である。」<sup>(16)</sup>など、「託宣の神」と解されることが多い。また「葛城の」とあるように、当該条の背後に、葛城氏が天皇によって壊滅的な打撃をうけたことを読み取る説もあるが、記の文脈上では、一言主之大神に対して多大な敬意が払われていることを重視したい。注目すべきは、「大神」<sup>(17)</sup>と表記されている点である。記において「大神」は、アマテラスやスサノヲに使用されることが多いが、地方神に対しても使用されている。「大神」と表記される地方神の中でも、崇神記の大物主、垂仁記の出雲大神、仲哀記の筒男三神などは、いずれも王権による祭祀を要求し、その通りに実行されたことが明記されている。他にもサルタビコや氣比の大神に対して敬語が使用されているなど、「大神」とされる神は、極めて丁寧な扱いを要求し、王権全体に影響を及ぼすほどの力を持った

神であると言えよう。

当該条で雄略が一言主之大神と初めて遭遇した時、天皇と一言主之大神の行列が、「相似不傾」と記されている。一方、紀では天皇と一事主神の容貌が、「相以」とある。記紀間のこの相違は何を意味するのか。記において、天皇のみならず随行の百官人までもが「相似」であったということは、一言主之大神の権威の大きさが示されていると言えよう。一言主之大神は天皇の権威と全く同等の権威を有しているのであり、だからこそ雄略は「於茲倭國除吾亦無<sup>レ</sup>王、今誰人如此而行。」と発言して怒るのである。ここでの「倭國の王」という言葉は、当該条において非常に重要な意味を持つている。

「倭國の王」という発言からは、雄略と一言主之大神との関係が、個対個のレベルではなく、より大きなレベルで捉えられていることが窺える。この点について青木周平<sup>(18)</sup>が大物主神・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、いわばその神祭祀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。一氏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。

と指摘するように、国家・王権レベルで、雄略と一言主之

大神の關係が描かれていると見るべきである。これは「相似」とも関連する。紀では、雄略と一事主神との容貌に限定された「相以」であり、雄略一個と一事主神一個との、つまり個対個のレベルでの「相以」である。これに対し記では、天皇のみならず百官人全体が「相似」しており、さらにその百官人の衣服「著紅紉之青摺衣」が、古代の官人の正装であることを考えると、王権を代表する天皇の權威と、それと互角に対峙する一言主之大神の力の大きさ、という構図が見えてくる。つまり記においては、王権全体の權威というレベルで両者は対峙しているのである。このことは前述の「大神」表記からも確認できる。国家・王権レベルでの祭祀が「大神」には必要なのである。また、神であると分かった後の、雄略の一言主之大神に対する「惶畏」などの態度や「大御刀及弓矢始而、脱百官人等所服衣服以拜獻。」という行為など、一貫して一言主之大神に対して多大な敬意が払われている。記においては、「人の祭祀すべき存在として描かれていることが確認できる。

さらに、雄略が「天皇」ではなく、あくまでも「倭國の王」と自称していることを重視すべきであろう。当該条と同じく、雄略が天皇である自身の權威と同等なものを眼前にした例として、志幾縣主の「上堅魚作舍屋之家」が

挙げられる。そこでは雄略は「奴乎、己家似天皇之御舍而造。」と、「天皇」と発言している。雄略が「似」ていることを問題としているのが「天皇」の御舍なのであり、雄略は「天皇」として志幾縣主に対峙している。しかし、当該条においては、一言主之大神の「相似」に対して雄略はあくまでも「倭國」の「王」として対峙している。当該条では、「王」と自称することによって、君臣の關係を表わそうとしているのではないか。このことは当該条における雄略の發言中の、「宇都志意美」の語によっても確認できる。

#### 四 宇都志意美

一言主之大神が神であると判明した時、雄略は惶れ畏まって以下のように言う。

○「恐、我大神、有宇都志意美者、自宇下五字以音也。」不覺。

この「宇都志意美」については、本居宣長が「現大身なり……大かた神は形は隠して顯には見え賜はざるを、是は御身の現しく見え賜へるを申給へるなり」とし、「ウツシオミマサムトハ」と訓み、一言主之大神が、現実に姿が見えるものと解した。「我が大神が現実の姿をお持ちとは知りませんでした」という意味になるが、上代特殊仮名遣い

「ミ」の甲乙の違い（美は甲類、身は乙類）からこの解釈は成り立たないとされ、「意美」を「臣」や「大靈」と解したり、或いは「未詳」としたりしながらも、「ウツシオミニアラムトハ」や「ウツシオミニシアレバ」などの訓が提示されてきた。これらの説はいずれも、「宇都志意美」が一言主之大神の状態、つまり一言主之大神が現実の姿を持つていることを指しているかと解するものである。しかしながらこうした説に対しても難点がある。訓読する場合「有者」の部分で「アラムトハ」「アレバ」と訓むことになるが、「者」を「…トハ」と訓む例が記に無いことと、「宇都志意美」が一言主之大神を指すと解する場合、敬語が使われておらず常体になっていることである。この点について奥村紀一が、志幾縣主の発言、

○「**奴有者**、随**奴不覺**而、過作甚畏。故、獻**能美之御幣物**。」【能美二字以レ音】

と対照して以下のように説いている。

これは、「**奴ながら**（奴の本性で）」という副詞句が入っているが、言い回しは「ウツシオミにあれば寛らず」と同じである。両者は、共に自分より上位の者に對して非礼をはたらき、「**不覺**」でしたと詫げる言葉に、「己れの卑小さを理由として」「詰らぬ者でございませから」と相手の高貴さに対照させつつ恭順の意を強

調しているのである。／大泉主の場合は、對する相手が主上の天皇なので「**奴**」（主人に對する家僕）と卑小し、葛城山では、相手が大神なので、天皇の方が自らを「**現し臣**」（この世の臣下）と卑下したのである。神野志隆光、遠山一郎、青木周平などもこの奥村説に拠りながら、神に對する臣下としての雄略天皇を指すものと解している。雄略と志幾縣主の発言を見ると、両者とも、

○傍線部二**有者**（原因・理由を表す句）、**不覺**（結果を表す句）。

と、同じ構文になっている（ちなみに記で「有」「者」「不覺」の三つが同時に使用されている一文はこの二例のみ）。志幾縣主の発言では「（私||志幾縣主は）奴なので、（私は）気が付かなかつた」と、一文中の主語の変化は起きている。雄略と志幾縣主の発言についても主語の変化は起きていると解するのが穩当である。つまり「（私||雄略は）宇都志意美なので、（私は）気が付かなかつた」である。奥村が説くように、「**宇都志意美**」は雄略を指す。「**宇都志意美**」は「現実の臣下」を意味する語であり、雄略が一言主之大神に對して臣下としてへりくだり、一言主之大神が神であることに気が付かなかつた、と言っているのである。雄略は「倭國の王」であるが、一言主之大神の前では「現実の臣下」なのである。一言主之大神||神が上位に位置し、



雄略Ⅱ天皇が臣下として下位に位置することを表している。そしてここで雄略が自らを「宇都志意美」Ⅱ「現実の臣下」<sup>①</sup>と位置づけることにより、神Ⅰ天皇の關係が同時に君Ⅰ臣の關係として捉え直される。こうして、神Ⅰ天皇の關係を君Ⅰ臣の關係で描くことによつて、天皇が臣下を統治し天下を治めるといふ、天皇と臣下の君臣關係のあるべき姿をも示そうとしたのではないか。それは、当該条で「現実の臣下」たる雄略が、一言主之大神に対して多大な敬意を払うように、君臣の上下關係は絶対であるということである。下巻における君臣の關係を示すものとして、水齒別命と曾婆訶理（履中記）、輕太子と大前小前宿祢（允恭記）、目弱王と都夫良意美（安康記）が挙げられる。水齒別命と曾婆訶理の場合、墨江中王を殺害した曾婆訶理の行為が「不義」とされている。目弱王と都夫良意美の場合、都夫良意美は最期まで目弱王に尽くしている。この二例に共通するのは、墨江中王も目弱王も天皇に対する反逆者であるという点、そして曾婆訶理も都夫良意美もその臣下であるという点である。記においては、臣下たるものは主君に絶対服従すべきものとして描かれている。たとえ主君が反逆者でも、主君殺しは「不義」（水齒別命）であり、臣下たるものの心得は、勝ち目がないと分かっている「恃己入<sup>②</sup>坐于<sup>③</sup>陋家<sup>④</sup>之王子者、死而不<sup>⑤</sup>棄。」（都夫良意美）なの

である。一方、輕太子と大前小前宿祢の場合だけは、輕太子を、臣下であるはずの大前小前宿祢が捕まえてしまふ。この例については、既にこの前に「是以、百官及天下人等、背<sup>⑥</sup>輕太子<sup>⑦</sup>而、歸<sup>⑧</sup>穴穗御子<sup>⑨</sup>。」と記述されている点が重要である。大前小前宿祢が輕太子を捕らえて差し出したのが問題にされていないのは、この記述があることによつて、大前小前宿祢は既に輕太子の臣下ではないと捉えられているのではないか。つまり、輕太子はここでは既に主君たりえていないⅡ臣下から完全に見放されていることを表しており、「是以、百官及天下人等、背<sup>⑩</sup>輕太子<sup>⑪</sup>而、歸<sup>⑫</sup>穴穗御子<sup>⑬</sup>。」を強調するエピソードとして描かれているのではないかと考える。記においては、君臣の關係において、主君がどうあれ臣下は絶対服従すべきという論理で一貫していると言えよう。君臣の上下關係は絶対であり、これに反した者は必ず死を迎えている。これは裏を返せば、君たるものの絶対性が示されているということでもある。この点は、当該条の結びである一言主之大神の顕現にも表れている。

## 五 一言主之大神の顕現

一言主之大神（一事主神）伝承の結末は、紀では雄略と一事主神が共に狩りを楽しみ、人々が雄略の徳を褒め称える、という結末になっている。これに対し記では、雄略が

一言主之大神に所持品を献上し、それを一言主之大神は受け取って雄略を見送り、「故、是一言主之大神者、彼時所<sup>レ</sup>顯也。」と結ばれている。この違いには如何なる意味があるのか。中村啓信<sup>(28)</sup>が、

古事記が、天皇の表敬と献物を神が手を拍って受けた、とするのは、神が天皇のマツリゴトを受け入れたことを表現しているのであり、神が天皇に服従する、いわば儀式的な物語を構成したものである。

と説くように、記では雄略による一言主之大神祭祀の成功を意味しているものと解される。結末部の「顕」については、神が実際に顕現するのは当該例が孤例であり、さらに唯一下巻であるという点を考慮に入れなくてはならないが、神が人に働きかける類例としては青木周平<sup>(29)</sup>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。：

「夢」という神と交流する回路は中巻のみにみられ、下巻には(4)以外に神が登場しないことを考えると、(4)（\*当該条）にその手統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感を示しているのかもしれない。

と指摘するように、崇神記の大物主・仲哀記の筒男三神の場合を考えるべきであろう。前述の「大神」表記とも共通

するが、王権による祭祀を要求する場合に神の側から働きかけがあるのであり、その祭祀の要求の手段として、一言主之大神の場合には「顕」という方法が採られたものと考えられる。記がこの「顕」に焦点を当てて当該条を結んでいるということは、祭祀の要求から成功という点に重きを置いて語ろうとしているからであろう。ここで今一度、

〔葛城山の犬猪〕の伝承に注目したい。記では「一言主之大神」条の直前に配置され、同じ葛城山を舞台とする話として一連のものと記載されていることで、一旦は神の掌握に失敗したものの、最終的にその祭祀に成功したという展開になっているのである。これは、神―天皇の関係において、神の前では天皇といえどもただひたすら神意に従うしかなかったものから、天皇・王権の側からの働きかけによって、祭祀され、掌握し得るものとして、その関係の変容が描かれているのではないか。前掲（二節）の倭建命、香坂王・忍熊王の例を見ても、神意を正しく理解できない者には、必ず死が訪れるという結末が待っていた。それは天皇であっても例外ではないということは、神の怒りを買って崩御した仲哀天皇を見ても明らかである。その意味では、当該「一言主之大神」条直前の〔葛城山の犬猪〕で葛城山の神の掌握に失敗した雄略は、神意を理解できない者である。当該条においても、一言主之大神に遭遇した際

に雄略は神と見抜けておらず、非常に敵対的な態度を取っている（これが紀でははじめから神と見抜いており、この点でも記紀間の違いは大きい）。このような雄略に対し、当然、神意を理解できない者としての結末が予測されるが、そうした展開にはならず、むしろその祭祀に成功している。当該「一言主之大神」条では、神は、天皇・王権側からの働きかけによって祭祀され掌握し得るものとして捉えられている。但し、記においては前述のように一言主之大神に對して最大限の敬意が払われている。紀の記述は、雄略天皇の立場を称揚しており、相対的に一事主神に対する敬意は低いものとなっている。当該「一言主之大神」条、つまり記の下巻においても、神とは、畏敬すべき存在としての立場を一貫して保持しているのである。畏敬すべき対象としての神の存在は、中巻末「秋山之下水壯夫と春山之霞壯夫」で示されている。この神話では「能許曾【此二字以音】神習（よく神の行為を習うべきである）」という発言があり、神の行為の絶対性が明らかにされている。記においては、このように中巻末に神の優位性を明示した上で、人の代々下巻へと展開していくのである。その流れの中で、当該条では、やはり畏敬すべき存在としての神が描かれているのだと言えよう。記では、上・中・下巻一貫して、神とは畏敬すべき・超越的存在としての立場を保っている。

また同時に、前述の「相似」について、天皇と同等な權威を有する一言主之大神を表わしているが、これは裏返せば、天皇の權威が神の權威と同等になった瞬間でもある。神と天皇が「相似」であるということ、つまり神に敬意を払うことは、結局は天皇の立場を称揚する結果にもなっている。それを一言主之大神が顕現するという方法で、あくまで神の側から、神を上位に据えて語るのが記の特徴であり、それは、神の力を最大限尊重しているからであると考えられる。

当該条は、神は畏敬すべき存在であることを確認し、その神を祭祀し得る天皇の姿を描いている。神―天皇の関係をこのように描くことによって、ひいては、神を祭祀し掌握し得る天皇の偉大性を表わそうとしているのではないか。この点については阿部寛子が、

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、神の偉大さとは祭祀する者の偉大さだとはいえないか。

と指摘する通りであろう。同時に、神の立場を高めれば高めるほど、君―臣の關係における君の立場を高めることとなり、天皇と臣下の關係においての、天皇の立場を高め、その絶対性を示すことにつながるのである。

## 六 まとめ

紀では紀年が記され、その時間軸に沿って様々な伝承が記載されている。一方、記には一貫した紀年の設定がないため、一つの伝承が紀年によって区切られることなく、ある程度まとまりを持った形で記載されている。記紀にはこのような記述上の特徴があるが、基本的には両書とも、伝承の記載順序は同じである。記の下巻の伝承を中心に比較してみると、顕著なものとして、仁徳記〔枯野〕の類話は応神紀に、清寧記〔歌垣〕の類話は武烈紀に記されているという相違はあるが、各伝承が記紀間でほぼ同じ記載順序になっていることが確認される。そのような中で当該箇所付近だけは、記紀間で記載順序が前後している。記では〔阿岐豆野〕↓〔葛城山の大神〕↓〔葛城の一言主之大神〕という配列になっているのに対し、紀では〔葛城山の一事主神（雄略四年二月）〕↓〔吉野の蜻蛉（雄略四年八月）〕↓〔葛城山の猪（雄略五年二月）〕である。類話であり且つ雄略という同一の天皇に関する事績中で記載順序が異なるこれらの伝承はやはり特異なものであり、その配列には記紀それぞれに固有の意味があると考えられる。記においては、冒頭に挙げた長野・中村の説のように、〔葛城山の大神〕と〔葛城の一言主之大神〕とを、一連のものとして

構成する意図があるものと捉えるべきであろう。記の下巻は、各御代・天皇に纏わる逸話を並列するところに特徴があるが、それでも当該箇所については、紀のような記載順序では充分に表現できなかったのである。同じ葛城山を舞台とする〔葛城山の大神〕と〔葛城の一言主之大神〕の両伝承を一連のものとする<sup>35</sup>ことで、神の偉大さとそれを祭祀し得る天皇の姿を、君―臣の関係で描いているのである。

当該条では、一言主之大神は最大限の敬意を払って遇すべき存在として描かれている。神が偉大であればあるほど、それを祭祀し掌握し得る天皇もまた偉大である。また、下巻における神―天皇との関係性が、君―臣の関係で捉え直されており、神の偉大性を強調することで、ひいては天皇の偉大性を強調している。神の偉大性と、天皇の偉大性を主張することの両立を狙っているのである。同時に、君臣関係のあるべき姿を、神を登場させ、上位に据えることによって語っている。これは神を尊重し、神話の持つ力を重視していることの表れであろう。雄略は神の祭祀に成功し、且つ神と天皇との関係を確立した。安康天皇条におけるヲグナ<sup>36</sup>としての荒々しい雄略が、天皇として完成されたことを表現すると同時に、中巻からの流れの中で、神―天皇・君―臣の理想的関係を確立するのが記の構想として確認で

きる。それをあくまでも「神」によって語ろうとするとするが、記の意図するところであつたと考える。

注

- (1) 「雄略記の葛城山」(『古事記説話の表現と構想の研究』おうふう 一九九八年五月 二八八頁)
- (2) 「雄略天皇と葛城の神」(神田秀夫先生喜寿記念古事記・日本書紀論集) 続群書類従完成会 一九八九年十二月 二四二頁)
- (3) 「古事記」の雄略天皇像(『上代文学』第七十八号 上代文学会 一九九七年四月)
- (4) 鳴籟については、新潮日本古典集成『古事記』(西宮一民 新潮社 一九七九年六月)「天皇の遊獵は非日常(晴)の世界での行為である。宣戦布告を意味する鳴籟なりかぶらを用いるべきではなかった。神への挑戦を意味するからである。」(二四七頁)、日本思想大系『古事記』(青木和夫・石母田正・小林芳規・佐伯有清校注 岩波書店 一九八二年二月)「威嚇、挑戦の合図として使用。ここでは猪を威嚇して追い出すため。神への挑戦とみる説もある。」(二七六頁)、新編日本古典文学全集『古事記』(山口佳紀・神野志隆光校注 小学館 一九九七年六月)「音響で獲物を射すくめながら殺傷するのが本来だが、合戦開始の合図にも用いられた。」(三四六頁)とされている。本論中で述べたように、雄略はあくまでも猪を神意の伝達者として認識できていないため、
- (5) 「神への挑戦」を意図的に行つたものとは考えられない。しかし結果として、神意の体現者である猪に対して、威嚇と戦闘開始を意味する鳴籟を用いてしまったことも、その「怒」を誘う一因となっている。
- (6) 『本居宣長全集』第十二卷(筑摩書房 一九七四年三月 二九一～二九二頁)
- (7) 前掲『集成』(4) 二四七頁)
- (8) 前掲『新全集』(4) 三四六頁)
- (9) 日本古典全書『古事記』下(神田秀夫・太田善麿校注 朝日新聞社 一九六三年八月)「大きなうなり聲を立てながらやつて来た。ウタキについては、諸説あるが未詳。ウタクといふ四段活用動詞の連用形らしい。ウタケなどと語根を等しくするものか。」(二六二～二六三頁)や、『古事記注釈』第四卷(西郷信綱 平凡社 一九八九年九月)「ウタク・ウタキはたんにうなるだけではなく、うなつて暴れることで、だからこそ「うたき畏み」となるのではなからうか。」(三四一頁)などは、確定的ではないもののやはり「唸り声」と解することが中心になっている。
- (9) 『古代歌謡全注釈 古事記編』(角川書店 一九七二年一月 三四三頁)。ただし『古代歌謡全注釈 日本書紀編』(角川書店 一九七六年八月)では、「敵ク」の連用形かとも思われるが、語頭におけるアーウの首韻交替の例が乏しいので、これも確かでない。(二三四頁)としている。

(10) 「雄略天皇」〔古代文学の歌と説話〕 若草書房 二〇〇〇年十月 一三七～一三八頁)

(11) 「古事記」雄略天皇条の所伝のなりたち——二話一連の構成について——〔古事記年報〕四十一 古事記学会 一九九九年一月)

(12) 前掲『本居宣長全集』(5) 二九三頁)

(13) 『古事記全譜』(尾崎暢殃 加藤中道館 一九六六年四月 六九七頁)

(14) 日本古典文学全集『古事記 上代歌謡』(荻原浅男・鴻巣雄校注 小学館 一九七三年十一月 三三四頁)

(15) 当該の歌謡全体の意味については、前掲土橋『古代歌謡全注釈 古事記編』(9)「第一話(\*〔阿岐豆野〕)と比較して見ると、第二話(\*〔葛城山の猪〕)の怒り猪に関する物語歌も、…天皇の命を助けた「榛の木」を讃めることに主旨があるとすべきであろう。つまり第一話の蜻蛉と同じ役割を、第二話では榛の木が果たしているわけで、…天皇の臆病さの表現ではなく、天皇の命を助けた榛の木を讃めた句だと思う。」(三四六頁)や、前掲『新全集』(4)「末尾の「榛の木の枝」の句は、これ以前のすべての句を受けており、この歌の中心であることが示されている。すなわち、この歌は、天皇を守った「榛」を顕彰する歌と解される。」(三四七頁)「天皇はハンノキに登って、危うく難を逃れる。樹木もまた天皇に奉仕し、天皇を守るのである。」(三四六頁)とする指摘に従いたい。当該条直前の〔阿岐豆野〕

の蜻蛉も、当該条におけるこの榛も、ともに天皇を助けるという一連の構造が見られる。但し同時に、当該の歌謡では本論中にとりあげたように、雄略が主体である上に「病み猪」の句があることが重要であり、直後の〔一言主之大神〕条との関連という視点からも把握する必要性がある。

(16) 前掲『集成』(4) 四〇四頁)

(17) 前掲『思想大系』(4) 二七七頁)、講談社学術文庫『古事記』下(次田真幸 講談社 一九八四年七月 一三四頁)など。

(18) 『古事記』で「大神」と呼ばれる神は以下の通り。スサノヲ：七例・出雲大神：五例・一言主：五例・ワタツミ：三例・アマテラス：三例・筒男神：三例・アマテラス+筒男神：二例・伊勢大神：二例・イザナキ：二例・大物主：二例・意富美和之大神：一例・高木大神：一例・大国主：一例・アシハラシコヲ：一例・胸形三神：一例・墨江大神：一例・サルタビコ：一例・イザサワケ：一例・御食津大神：一例・氣比大神：一例・伊豆志之八前大神：一例・黄泉津大神：一例・道敷大神：一例・道反之大神：一例・塞坐黄泉戸大神：一例。

(19) 前掲(10) 一四二頁)

(20) 前掲(10)「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、…「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」祭祀を通して、天皇も「倭国」の「王」としての資格を身につけることになる。」(一四〇頁)

(21) 前掲『本居宣長全集』(5) 二九八頁)

(22) 「うつけみ」の原義」(『國語國文』第五十二卷第十一号 京都大学文学部国語国文学研究室 一九八三年十一月)

(23) 「神にしませば」と「神ながら」(『柿本人麻呂研究』 塙書房 一九九二年四月 一七二～一七三頁)

(24) 「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』古事記学会 高科書店 一九九三年九月 二八〇～二八六頁)

(25) 前掲(10) 一四一～一四二頁)

(26) 但し、雄略が自らを「臣」としているのに対し、一言主之大神を「君」の立場に置くことについては検討の余地が残されていよう。記の君臣関係を支える理念については別稿を期したい。

(27) 拙稿「水歯別命と曾婆訶理——『古事記』における儒教思想——」(『古代研究』第四十四号 早稲田古代研究會 二〇一二年二月)

(28) 前掲(2)

(29) 前掲(10) 一四〇～一四一頁)

(30) 当該条における一言主之大神の名告りも祭祀の要求である。前掲『新全集』(4)「神がその名を顯すのは、

祭ることの要求であり、服属するためではない。」(三四八頁)

(31) 名告りの際に紀では「僕は一事主神也。」と、一事主神のほうが雄略に対してへりくだっている。

(32) 拙稿「秋山之下水丈夫と春山之霞丈夫——神話の機能と『古事記』の時間軸——」(『早稲田大学大学院文学研究科紀要』第五十四輯第三分冊 早稲田大学大学院文学研究科 二〇〇九年一月)

(33) 神話は、現実の事物や秩序の由来を語り、規定する働きを持つ。神や神話を重視し尊重することで、神話の持つ規定力・拘束力を利用し、王権の正統性を保証している。(拙稿「三皇子分掌」と「天下相讓」(『古代研究』第四十三号 早稲田古代研究会 二〇一〇年二月)、前掲拙稿(32)。

(34) 「葛城の大神の敗北——古事記における「名告り」から——」(『上代文学』第五十号 一九八三年四月)

(35) ヲグナと記されるのは記では倭建命と雄略のみである。記におけるヲグナの特長として、荒々しさ・残虐性があることは既に指摘されている(及川智早「『古事記』中巻ヤマトタケル(小碓)命西征譚試論」(『国文学研究』第三百三十集 早稲田大学国文学会 二〇〇〇年三月)など)。小碓命がヤマトヲグナからヤマトタケルへと成長したように、雄略も、ヲグナから天皇へと完成されたのではないか。それが小碓命の場合と違って、神の祭祀の成功によって——武の能力だけでなく祭祀

の能力においても完成された——語られているという点、雄略の「天皇」としての立場を物語っていると考える。

\*は論者注である。本論中の引用文中のルビについては私に適宜削除した。『古事記』の引用は『古事記』修訂版（西宮一民 おうふう 二〇〇〇年十一月）、『日本書紀』の引用は新編日本古典文学全集『日本書紀②』（小島憲之・直木孝次郎・西宮一民・藏中進・毛利正守校注・訳 小学館 一九九六年十月）、『風土記』の引用は日本古典文学大系『風土記』（秋本吉郎校注 岩波書店 一九五八年四月）によった。但し、細注の類は【一】で示し、歌謡の書き下しは私案により一部改めた。

\*本稿は平成二十二年度上代文学会大会（於奈良大学）における口頭発表を基にしたものです。席上貴重なご教示を賜りました先生方に厚く御礼申し上げます。

## 『上代文学』投稿規程

- 1 投稿者は会員に限る。
- 2 投稿論文は原則として縦書きとし、分量は四百字詰め原稿用紙四十枚以内（注をも含む）とする。
- 3 ワープロ原稿の場合には、原則として縦書き、一行四十字に設定し、分量は四百行以内（注をも含む）とする。
- 4 投稿論文は、原本を手許におき、コピー五部を送る。
- 5 投稿論文の表紙には、投稿者の住所および勤務先（学生の場合には大学名、学部学科名または大学院課程名、学年）を記載する。氏名にはその読みをかなで書き加える。
- 6 投稿論文の送り先は事務局とする。
- 7 投稿論文の締切は、六月十五日、十一月三十日の年二度とする。
- 8 投稿論文に対しては、部分的修正を要求する場合がある。
- 9 投稿論文の採否は、編集委員会の議を経て常任理事会で決定し、その結果を通知する。
- 10 投稿論文（コピー五部）は返却しない。