

一言主神の表象とその変遷

——古代を中心に——

0. はじめに

もとより固有性を有する事物が、その本来の文脈から遊離し、任意の文脈と着脱可能な文学上の素材として扱われる現象がある。例として、土橋寛が「独立歌謡」として捉えた記紀歌謡の一群が挙げられる^①。土橋は、それらが歌われた場において個別に伝承されてきた歌謡が、記紀のテクスト述作にあたり、元来は交渉を持たない物語へと挿入して用いられた構造を仮設し、このような存在を独立歌謡として定位した。土橋の論を承け、内田賢徳は記紀歌謡の「読み替え・改作」について考察し、歌謡がテクストの中である程度自由に操作可能なものとして扱われている様を描出した^②。これは言わば歌謡の「素材化」として認識される。

以上のような素材化について、伝承・説話上の人物・事物について同様の構造を捉えることを試みたい。非常に示唆的な振る舞いを見せるのが、古代より脈流する「神」の表象である。

『古事記』にあって人代となつてから初めて登場する印象的な神とし

佐藤 遼太郎

て、一言主神がある。行幸する天皇と同じ姿で現れてこれと相争い、ついには平伏させるその神格は、神名によつてその性別は明示されないながらも、きわめて男性的であり、英雄的と評してもよいように思われる。ところが、『日本書紀』においては早くも天皇と同格の存在へと描写が改まる。「大神」としての権威は天皇の前で背景化され、テクスト上の主体性を明け渡しているような印象さえ受ける。さらに中古・中世にかけてその様態は一変する。仏教説話にあってはその醜さを恥じながら修験者に使役されることとなり、平安期における一言主神（「葛城の神」と通称される）^③といえは、専らこのイメージによつて人々の口の端にのぼっていたことが確認できる。さらに下り、謡曲『葛城』にあって、中古以降の表象を汲みつつも明確に「女」の姿で登場するに至るという激変は、本邦における他の神格と鑑みてもひととき耳目を引くものである。

女神としての、あるいは醜貌の神としての「葛城の神」について、近代以降、率直な疑問を掲げた論としては、市村宏のものが早い例として挙げられる。記紀神話と後世の伝承の照らし合わせという点ではあ

る種画的と評価してよい。これは記紀神話を正典とする前提に立ち、そこから派生した変異型との差異を指摘することにその眼目があつたと言える。一方で、謡曲「葛城」などごく限られたテキストを言わば「誤謬」の「端緒」として指摘するにとどまり、神の表象に対する俯瞰的な視座は設けられていないと言わざるを得ない。以来、この問題に真正面から向き合った研究は案外乏しく、比較的最近となる新編日本古典文学全集『謡曲集』における「葛城」の解説では「女神とする伝承も中世にはあつたのであろう」などとする曖昧な説明に終始しているほか、この神の時代ごとの変転とその背景を通時的に追った考究は未だ尽くされていないという印象を受ける。神の表象の変遷について、各個の現象として捉え直す試みが必要であらう。

本稿では、まず原典をなす記紀神話に目を向け、その中にあることもなお、王権との関わりの中で神が性格や表象を揺らがせていた事実を確認する。また背景として、古代国家が成立してゆく過程における、天皇と神々との関係の推移についても併せ論じた。加えて、使役される神としての一言主神を初めて描いた『日本霊異記』の説話を分析し、テクストの構造及びそこに伏流する思想について考察を試みた。ここに提示するのは、後に和歌文学や説話、演芸において展開してゆく「女神・葛城の神」の素地となるもの、言わばその前史である。

1. 一言主の神格

○『古事記』下巻・雄略天皇（新編日本古典文学全集）

又、一時に、天皇の葛城山に登り幸しし時に、百官の人等、悉く紅の紐を著けたる青摺りの衣を給りて服たり。

彼の時に、其の、向へる山の尾より、山の上に登る人有り。既に天皇の鹵簿に等しく、亦、其の束装の状と人衆と、相似て傾かず。爾くして、天皇、望みて、問はしめて曰はく、「茲の倭国に、吾を除きて亦、王は無きに、今誰人ぞ如此て行く」といふに、即ち答へ曰ふ状も、亦、天皇の命の如し。是に、天皇、大きに忿りて矢刺し、百官の人等、悉く矢刺し。爾くして、其の人等も、亦、皆矢刺し。故、天皇、亦、問ひて曰はく、「其の名を告れ。爾くして、各名を告りて矢を弾たむ」といひき。是に、答へて曰はく、「吾、先づ問はえつ。故、吾、先づ名告を為む。吾は、悪しき事なりとも一言、善き事なりとも一言、言ひ離つ神、葛城之「一言主之大神ぞ」といひき。天皇、是に、惶り畏みて白さく、「恐し、我が大神。うつしおみに有れば、覺らず」と、白して、大御刀と弓矢とを始めて、百官の人等が服たる衣服を脱かして、拜み献りき。爾くして、其の一言主大神、手打ちて其の奉り物を受けき。故、天皇の還り幸す時に、其の大神、山の末を満てて、長谷の山口に送り奉りき。故、是の一言主之大神は、彼の時に顕れたるぞ。

右は一言主神が初めて登場する場面である。まずはその神名と性格について検討してみたい。『古事記』においては神自らがその名と領分とを明かしているため、これをいかに解釈するかという点に集約され

ている。宣長は『古事記伝』において「言離」を「コトサカ」と訓じ、「凶事^{マガコト}にても古事^{ヨゴト}にても此神^{コノカミ}の一言にて解放^{トケサカ}離る意なるべし、然れば言は借字にて事離^{コトサカ}なり、」と論じる。「トケサカル」はやや難解だが、「解き放たれ、遠ざけられる」「疎外される」といった意味で解してよいものかと思う。凶事も吉事もこの神の一言によって思いのままに遠ざけられる、といった義を企図したものでだろう。

しかしながら、「コトサカ」の訓自体はまだまだ根強いものの、宣長の神名の釈義を受け継いだものは現行の中でほとんど見られない。

* 「凶事でも吉事でも一言で言い放つ神の意であろう。この神の一言で、凶事も吉事も決まる意。」⁽¹⁾

* 「凶事も一言で、また吉事も一言で言い放つ神である、葛城の、一言で託宣する主の大神」⁽⁵⁾

といった具合である。「言離」については、新編日本古典文学全集の頭注に「遠慮なく、きっぱりというの意。原文「言離」をコトサカと読むのが通説だが、コトサカ（事瑕）は絶縁・離婚の意を表す語。『記』の用字法からみても、イヒハナツと読む説がよい。」⁽⁶⁾とあるのを信用してよいように思われる。現状、宣長の訓を採るものであっても釈義は「言い放つ」であるとして捻れた訓釈になっていることを見れば、新編全集の如く両者を一貫させるのが正当と言うべきであろう。

神格の性質については、およそ託宣ないし呪言を司る神とする方向で一致している。この託宣との関連は後に見る『日本霊異記』以降の

説話にも要素として認めることができ、少なくとも古代にあつては共通の認識としてはたらいいたであろうことが予測される。なお、これに関わって、同じく託宣の神とされる事代主神と「同体またはその分身」であるとする説（土橋⁽⁷⁾）、もしくはこの二神にアヂシキタカヒコネ神を加えた三神がかつて「未分化」の神格として存在したとする説（青木紀元・渡里恒信⁽⁸⁾）がある。これらの神が一言主神と同じく葛城に祀られ、また後代に至ってから同神説も確認されることを承けたものである。

また、この一言主神を奉斎していた集団が何者だったかについて、従来、説が入り乱れている。葛城氏とするもの（西宮一民・守屋俊彦⁽⁹⁾など）、賀茂氏とするもの（多田一臣⁽¹²⁾）、賀茂役公とするもの（前掲土橋⁽¹³⁾など）、また秦氏とするもの（平林章仁⁽¹⁴⁾）など一定を見ない。それはひとえに一言主神の系譜が明らかでなく、かつ『新撰姓氏録』などの資料からも諸氏族との神との関連を追うことができないゆえであつて、当然の混迷とも言える。一言主神に関する上代の史料はほぼ記紀のみという乏しい状態であり、ここからかつての奉斎の環境を再構しようとするのがそもそも推断の域を出ないのではないかとの感がある。本稿ではこの問題についてはひとまず措いておくこととして、あくまでテキストの上に現れる神の性質と表象を追うことを旨とした。

2. 記紀の比較検討

ついで『日本書紀』の記事を挙げ、『古事記』との相違箇所を見ていくこととする。

○『日本書紀』卷十四・雄略天皇（新編日本古典文学全集）

四年の春二月に、天皇、葛城山に射獵したまふ。忽に
 長人を見。来りて丹谷に望めり。面貌容儀、天皇に相似れ
 り。天皇、是神なりと知ろしめせども、猶し故に問ひて曰はく、
 「何処の公ぞ」とのたまふ。長人、対へて曰はく、「現人之神なり。
 先づ王の諱を称れ。然る後に導はむ」とのたまふ。天皇、答へて
 曰はく、「朕は是幼武尊なり」とのたまふ。長人、次に称りて
 曰はく、「僕は是一事主神なり」とのたまふ。遂に与に遊田を盤
 しびて、一鹿を駢逐ひて、箭発つことを相辞り、轡を並べて
 馳騁せたまふ。言詞恭しく恪みて、仙に逢ふ若きに有します
 是に、日晚れて田罷む。神、天皇を侍送りまつりて、来目水に
 至りたまふ。是の時に、百姓咸言さく、「徳有します天皇なり」
 とまをす。

雄略天皇が神に対して恭順の態度を示す『古事記』に比べ、天皇と
 神とが共に獵を楽しむ、さらには神が天皇の帰路を送るなど描写に異
 なりを見せている。ここで注意されるのは、『古事記』には当該記事の
 前段として葛城山の大猪の記事が連続するが、『日本書紀』においてこ

れに対応する箇所は一言主伝承とは離れた位置に配されているとい
 点である。

○『古事記』下巻・雄略天皇（新編日本古典文学全集）

又、一時に、天皇、葛城之山の上に登り幸しき。爾くして、
 大猪、出でき。即ち天皇の鳴鏑を以て其の猪を射し時に、其の
 猪、怒りて、うたき依り来たり。故、天皇、其のうたきを畏みて、
 榛の上に登り坐しき。爾くして、歌ひて曰はく、
 やすみし我が
 大君の遊ばしし猪の病み猪のうた
 き畏み我が逃げ登りし
 在り丘の榛の木の枝
 又、一時に、天皇の葛城山に登り幸し時に、百官の人等、……
 『日本書紀』にも「嘖猪」との遭遇、及び『古事記』と同様の歌謡を
 載せる以下の記事があるが、これは五年春二月のものであり、一言主
 の記事との連続性・関連性は感じさせない。また後述するが、天皇の
 描写が大幅に異なり、歌謡を詠作したのも天皇ではなく舍人というこ
 とになっている。

○『日本書紀』卷十四・雄略天皇（新編日本古典文学全集）

五年の春二月に、天皇、葛城山に校獵したまふ。靈しき鳥、
 忽に來る。其の大きき雀の如し。尾長く地に曳き、且鳴きつづ
 曰く、「努力、努力」といふ。俄にして、逐はれたる嘖猪、草の
 中より暴に出てて人を逐ふ。獺徒、樹に縁りて大きに懼る。天

皇、舍人に詔して曰はく、「猛獸も人に逢ひては止む。逆射て且刺せ」とのたまふ。舍人、性懦弱くして、樹に縁りて色を失ひ、五情無主なり。嗔猪、直に來りて天皇を噬ひまつらむとす。天皇、弓を用ちて刺し止め、脚を挙げて踏み殺したまふ。是に田罷みて、舍人を斬らむとしたまふ。舍人、刑に臨みて作歌して曰さく、

やすみしし 我が大君の 遊ばしし 猪の唸声畏み 我が逃げ縁りし 在丘の上の 榛が枝 吾兄を

とまをす。皇后、聞しめして悲しび、感を興して止めたまふ。詔して曰はく、「皇后、天皇に与したまはずして、舍人を顧みたまふ」とのたまふ。對へて曰したまはく、「国人、皆陛下を謂して、『安野したまひて獸を好みたまふ』とまをさむ。無乃可からざるか。今し陛下、嗔猪の故を以ちて、舍人を斬りたまふ。陛下、譬へば豺狼に異なること無し」とまをしたまふ。天皇、乃ち皇后と車に上りて歸りたまふ。「万歳」と呼ひつつ曰はく、「樂しきかも。人、皆禽獸を獵り、朕、善言を獵り得て歸る」とのたまふ。

これについて藤澤友祥は、『古事記』中に「猪」が登場する例を検討した上で、雄略記の大猪を神意の伝達者であると解する。さらにその神聖な猪に鳴鏑を射かけ、その怒りを前にしてもなおこれを「病み猪」としか見なさない雄略は「葛城山の神の意を解することができていない」のであり、このことによって葛城山の掌握に失敗しているのだと

説く。山中で猪に出会うことに関しては、景行記においてヤマトタケルが伊吹山で遭遇した白猪の事例が参考になろう。タケルは「この白猪に化しているのは神の使者である。今殺さずとも、還るときに殺そう」と言挙して去ろうとするが、実際にはその白猪こそが神の本体であり、この判断の失敗によって大氷雨を降らされたタケルは結果的に死することとなる。このような誤認について、及川智早は「山において猪が神の使者であるという前提が存在してこそその誤認ということである」と述べている。「白猪」や「大猪」など、一定の特徴をもって描写されている場合であればなおのことであろう。

この文脈を踏まえたとき、雄略と葛城山の神意とが再び相対し、対立のちに和解するという「記」の筋立ては、一種の国譲り譚として読むことができるだろう。一言主神が「手打ちて其の奉り物を受けき」と述され、また神が天皇を見送ったと記される部分は、友好・和親の儀礼として解される。同じく「記」の出雲の国譲り神話では、天津神と大国主との間で、宮殿や「天の真魚昨」といった財産・饗応の授受が行われた末に、大国主が天津神によって祀られることを受け入れ、国が明け渡される。献物のやりとりをすること、その土地の神が相手を祭祀権を与えること、土地の支配権が移譲されることは、古代において一体のものであったと見てよい。もちろん、一言主と天皇とは、ここでは依然「神と人」の関係として規定されるわけであるから、当然天皇の側から神へ奉げ物がおくられることとなる。一言主神が「手を打って」、すなわちよろこんでそれを受け、天皇を見送ることで儀礼が完結し、土地の支配が天皇に委ねられるという構図である。

「故、是の一言主之大神は、彼の時に顕れたるぞ。」と締めくくられる通りに、「記」の記事は全体がまったく一言主神の出現譚として記述されていることが注目される。その在り方について守屋は、同じように神の出現について語られた仲哀記の住吉三神の記事を挙げ、「この三柱の大神の出現を語る話は、もともと住吉神社の縁起譚だったということになるのである。すれば、一言主大神の出現を語るこの物語も、何処かの神社の縁起譚だったということになる。いうまでもなく、この大神を祀っているのは、一言主神社である」⁽¹⁸⁾（すなわち葛城坐一言主神社）と述べている。住吉神も一言主神も共に、「記」中では八柱と限られる「大神」の尊称をもって記される神々である。これに対し雄略記にあつては天皇は「ウツシオミ」現し臣⁽¹⁹⁾として規定され、神に對し平伏する。藤澤はこのことを、「神の立場を高めれば高めるほど、君―臣の関係における君の立場を高めることとなり、天皇と臣下の関係においての、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。」「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「神」によって語ろうとするところが、記の意図するところであつたと考える⁽²⁰⁾。」と説明している。守屋の言うようにこの「国譲り」の背後に特定氏族の服従の隱喩（守屋いわく葛城氏）を読むかは措くとしても、この雄略記の記事が、一言主を主体としてその出現を語る伝承を引いたものであることは疑いないように思われる。なお、記事末部の「顕」の表記であるが、「記」中にあつてこの用字を「あらはる」と自動詞で読む場合（三例）にはすべて神の示現が表現されることが指摘されて

いる。⁽²¹⁾神が示現する、という現象に関しては従来「タタリ」との関連が説かれていた。柳田国男は「タタリ」といふ言葉は、本来たゞ示現といふ意味でしかなかったと思はれるにも拘らず、今日は特に災害を下したまふ場合のみをさういふ様になつて居る。」⁽²²⁾とし、同じく折口信夫も「タタリ」を示現そのものと解している。これを承けて高橋美由紀は、「本来は目に見えない神が、人間に對してその存在と意志を示すことがタタリであつたであろう」と説く。⁽²³⁾これに則するならば、「記」における一言主の出現譚もまさに「タタリ」の一類型であり、神の靈威を見せつけるがごとき表現を備えたテクストと解釈すべきだろう。翻つて『日本書紀』における記述態度はどうだろうか。「記」との差異として、

①「記」では単に葛城山に「登つた」結果として一言主神との遭遇が発生するが、「紀」では天皇が「射獵」に赴いたことになつて

いる。

②一言主神が「長人」として形容され、単独である

③天皇が、相手が神であることをはじめから察知している

④天皇が怒りを発さず、神と相争ふことなく、また平伏もせず、ともに狩獵を楽しむ

⑤一言主神の出現譚として閉じられる「記」に對し、「紀」は「有徳天皇」という讃仰の文言に終わる

などが挙げられる。葛城にはもとより神仙郷としてのイメージが付随

していたことが指摘されるが、「仙に逢ふ若きに有します」といった直接的な表現や、「丹谷」といった表現⁽²⁴⁾ また㊸などから、そのような神仙譚的な趣を強調していることが伺われる。㊸についても、推古紀二十一年の聖徳太子の説話を参考にして解される。すなわち、路傍で死んだ飢者を埋葬させた太子が、後日に「先日の飢者は凡俗の人ではなくきつと真人^{ひじり}であろう」と言つて使者に葬ったところの墓を改めさせると死体が無かった、人々は「聖の聖を知ること、其れ実なるかも」と言つて畏んだ、と伝わるのである。これはいわゆる戸解仙の話であるが、「聖人は相手が聖人であることを解する」という道教的神仙譚のモチーフは雄略紀にも通底していると言えるだろう。

前述の如く、「記」が大神の圧倒的な権威を主体とし、それとの相互交渉の中で天皇の支配を確認する構造であった一方で、「紀」では神仙的世界観を媒介にしつつ、神と天皇とを同格の「聖人」として描き出したところに特色がある。加えて、末尾の

是時百姓咸言、「有徳天皇也。」

の章句は、雄略紀二年の

天皇、以心為師、誤殺人衆。天下誹謗言、「大惡天皇也。」

とある部分と照応関係を為す。誅戮により恐れられた雄略天皇が反対に聖人へと転じてゆく展開に「紀」の叙述の主眼があると見るべきで

ある。ここにおいては、一言主の権威は背景化され、神は、雄略が記事文脈上「大惡天皇」から「有徳天皇」へと変転する上での、言わば舞台装置となつていゝと言つてもよいだろう。⁽²⁵⁾「紀」にあつては、「記」に記された「大神」の称号をも一言主が持たない点是非常に注意される。一貫して叙述の主体性は天皇の側にあるのであつて、もはや神の出現譚の趣は捨棄されている。さらに「記」にあつて特徴的であつた「怒る天皇」のモチーフも、天皇の聖人化のストーリーとしてコントラストを強調した「紀」からは抹消されている。

なお、『古事記』『日本書紀』のどちらが伝承としての原型に近いかという問題がある。これについて、書紀歌謡76（やすみしし わが大君の 遊ばしし 猪の 唸声畏み 我が逃げ縁りし 在丘の上の 榛が枝 吾兄を）に注して土橋寛が言うところ、⁽²⁶⁾

この物語は『古事記』では、雄略天皇が手負いの猪の勢いに恐れ、榛の木に登ったことを自ら歌つた歌と伝えるのに対し、『書紀』では、恐れて榛の木に登つたのは臆病な舎人で、天皇はその怒り猪を弓で射止めた上、脚をあげて蹴殺したといい、猪のあとで天皇が舎人を斬ろうとした時、舎人が歌つたのが右の歌であるとしてゐる。記における雄略天皇は、特に勇敢でもなければ、強くもない。ただの人間と異なるところのない天皇として描かれてゐる。「我が逃げ登りし 榛の木の子」もその臆病さを表現したものでなく、ただの人間としての行為をそのまま表現したものであり、天皇はそうすることによって命を救われたのである。だか

らこの歌は天皇の命を救ってくれた榛の木を讃めたものと解されるのであるが、しかし『書紀』はこのような天皇像を不満として、剛勇であり、徳を備えた天皇像に改作し、天皇の歌を臆病な舎人の歌に改めている。特に「我が逃げ登りし」という句が、天皇のことであつては困ると考えたのであろう。

と説くのに対し、中村啓信が反論を試みている⁽²⁷⁾。その要点をかいつまんで言うと

＊「紀」は天皇が猪を踏み殺す記述に四十字も労しているが、天皇の剛勇を言うだけならば過剰であり、無駄な創作ということになる

＊霊鳥云々の記述も創作ということになるが、これも天皇の剛勇とは関係ない

＊雄略紀七年の少子部螺贏の記事（「紀」にのみ存する）において、螺贏が捕らえてきた雷神を見て天皇は畏れて目を蔽い、これを目にする事なく御殿の中に隠れ入ったと記されるが、天皇の剛勇を強調するならばなぜこれを改作しないのか

という次第である。これらをもって中村は「したがって問題は日本書紀の側にあるのではなく、古事記の方にあるということになる」と主張するのである。しかしながら、これではあくまで「紀」が「天皇の剛勇を強調するために」「雄略紀全体を改作した」というごく部分的な

命題への反証としてしか論じられないのであり、個別の「一言主伝承」の原型が「紀」においてより多く留められているか否かを問うことはできない。霊鳥に関しては葛城山の神仙郷としての表象に資していると考えれば、むしろ大陸思想を受けた文飾ということになるし、中村の言う「四十字の無駄」も、雄略紀が書紀 α 群に属していることを考え合わせれば、漢語ネイティブの手による四六体の整った美文として解され得る。そもそも「有徳天皇」なる漢化された聖天子像讃嘆の結句を有している時点で、「紀」の一言主伝承が二次的な文飾に彩られていることは明らかでなからうか。

以上のことを踏まえれば、「怒猪」記事と一言主伝承を連続させているところに「記」の作為性を汲むべき可能性は残るにしろ、記紀の一言主伝承の両者を取り出して虚心に比較した場合、やはり縁起譚としての古態を留めているのは『古事記』の方であると理解される。

3. 王権と神々

一言主伝承に関連する史料として、『続日本紀』の次の記事がある。

○『続日本紀』巻第二十五・天平宝字八年十一月（新日本古典文学大系）

庚子、復高鴨神を大和国葛上郡に祀る。高鴨神は、法臣円興・弟中衛将監從五位下賀茂朝臣田守ら言さく、「昔、大泊瀬天皇葛城山に獨したまひし時、老人有りて、毎に天皇と相逐

ひて獲^{えもの}を争^{あらそ}ふ。天皇怒^{すめらみことい}りて、その人を土左国^{ひととさ}に流^{なが}したまふ。
先祖^{さきつおや}の主^{つかさど}れる神化^{かみくさ}して老夫^{おきな}と成^なり、爰^{こゝ}に放逐^{はうそく}せらる」とまうす。
『今前紀^{いまさきのふみ}を検^{かひ}ふるに、その事^{こと}を見^みず。』是^{こゝ}に、天皇乃^{すめらみことすなは}ち田守^{たもり}を
遣^{つかは}して、これを迎^{むか}へて本处^{ほんじこ}に祠^{まつ}らしむ。

この記事から、賀茂氏の祖が「高鴨神」なる神を祀っていたこと、またその神が狼をめぐって雄略天皇と対立した末に土左国に流され、天平宝字年間に至って元の土地に復祀されたことが確認できる。

これについて『釋日本紀』十二卷・一事主神条に

土左の国の風土記に曰ふ。土左^{とさ}の郡^{こほりのみやけ}。郡家^{こほりのみやけ}の西^{にし}のかた去^ゆくこと
と四里^{よさと}に土左^{とさ}の高賀茂^{たかかも}の大社^{おほやしろ}あり。その神の名^{みな}を一言主^{ひとことぬし}の尊^{みこと}と
せり。その祖^{みおや}は詳^{つまひら}かにあらず。一説^{あるたへ}に曰^いはく、大穴六道^{おほあなむち}の尊^{みこと}
の子^{みこ}、味鋺高彦根^{あぢすきたかひこね}の尊^{みこと}なりといふ。(『新編日本古典文学全集 風
土記』)

とあるように、ヒトコトヌシ＝アヂスキタカヒコネ＝高鴨神とする解釈が早くから存在する。しかしながら、宣長が『古事記伝』において指摘するように、この『統紀』の記事を安易に一言主と同一視することとは慎むべきであろう。それが証拠に、『日本三代実録』貞観元年正月廿七日甲申条に

京畿七道諸神進階及新叙。惣二百六十社。……大和国従一位大己

貴神正一位。正二位葛木御歳神。従二位勲八等高鴨阿治須岐宅比古尼神。従二位高市御県鴨八重事代主神。従二位勲二等大神大物主神。従二位勲三等大和大國魂神。正三位勲六等石上神。正三位高鴨神並従一位。正三位勲二等葛木一言主神。高天彦神。葛木火雷神並従二位。……(傍線は筆者)

と見える。高鴨神と高鴨阿治須岐宅比古尼神の關係はさておき、高鴨神と一言主神とは明瞭に別の神格として区別されているのが理解できるだろう。⁽²⁸⁾これに加えて、当該の『統紀』のテキスト中に「今前紀を検ふるに、その事を見ず。」と断じられていることの意味は十分に考慮されてよい。「前紀」とはすなわち先行する『日本書紀』のことになるが、『書紀』雄略天皇条にはもちろん、天皇と一言主神の狼をめぐる記事が存在する。それを踏まえながらも、『統紀』のような内容が『書紀』には存在しない、とする姿勢を素直に汲むべきである。「雄略天皇」「葛城山」「狩狼」というファクターの一致を見ながら、『統紀』の注は『書紀』を参照しつつも「一言主神」の存在を言及しない。仮に、「高鴨神」と「一言主神」の同一性が部分的であろうと意識されていたならば、類似の説として『書紀』の当該記事を引いてよかつたはずであり、「その事を見ず」という言い切りは相応しくない。反じて、このような『統紀』の記述態度は、「一言主神」と「高鴨神」とが、少なくとも『統紀』編纂段階においては重なり合う部分を持たない存在であったことを強く暗示している。『統紀』における神の配流説話は、後の一言主神と役行者の説話の素材として吸収されこそしたが、テキストそ

のものとしてはあくまで「一言主神」の介在する余地のないものであったことに注意したい。

また、『三代実録』に確認されるような神階叙位については、岡田莊司氏らの研究に詳しく、天平十八年に八幡大神へ神階三位が叙せられたものがその早い例とされる。このときは聖武天皇不予の祈禱に験があったことがその理由となっている。一方で、正一位まで上っていることで有名な稲荷神の叙位もやはり、天皇不予と神の「崇」とが結び付けられた結果進行したことが確認されており、このような神階制度は平安前期にかけて発展し整備されていったことが指摘される。

史学者の見解によれば、「神階制は神に賜うものではなく、奉るものとして認識されている」「ここから神階奉授が神の靈験に期待し、崇りを鎮め、それらに感謝するため奉幣のような意味合いでなされた」という見方が有力である。しかしながら、天皇の名のもとに階位を与え序列化するという構図は、天皇と神の間に否応なく君―臣の関係をアナロジーとして導き出す力を孕んでいたと見るのが適当ではなからうか。『統紀』における高鴨神にせよ、神を罪し遠流に処する（土左国は古来の流刑地として意識されていたことが指摘される⁽³¹⁾）という在り方は、君臣の理をそのまま天皇と神との関係に当てはめたような印象を受けずにいられない。そしてその主体となるのが、対立する皇族・豪族らへの処断を苛烈に行った雄略天皇であるとされたことは、説話文脈における人物造型を考えるに非常に自然なことだったと想像されるのである。特に「紀」にあつては、少子部婁麻に命じて三諸山の神の正体を捕らえさせる、一言主神と対等に渡り合うなど、国津神（地祇）

に對しては同格かそれ以上の振る舞いをもつ君主として造型されているのが他ならぬ雄略である。

先に引いた『三代実録』にある「正三位」以下の位が高鴨神にいつ授けられたのかという記録は残っていない。また、神階奉授の記録が天平を遡らず、一方の『統紀』の記事が天平宝字と、前者とあまり間を置かないことから、神階と君―神（臣）関係の変遷とをこの高鴨神において見出すことには慎重になるべきかもしれない。しかしながら、「崇」をめぐる緊張関係にあった天皇と神の関係が、神階制度を起点として、〈神↓君〉という抑圧から〈君↓神〉という逆転の構造に、そしてその後の〈人↓神〉（役行者に縛められる一言主神）という変化の過程を辿っていく可能性は十分に考慮すべきではないかと考える。

以上見てきた通り、一言主神を中心とする葛城の神々は、上代という限られた時間の枠にあつても、王権との関わりからその表象を変転させてきたことがわかる。先掲の新日本古典文学大系『統日本紀』の注に

雄略・葛城山・神の化身、という点は統紀と記紀とも一致する。狩猟という設定は統紀と書紀が同じく、天皇と神が争うという展開は統紀と古事記が類似する。しかし古事記では天皇が神に對し畏まつているのに、書紀では神と對等に行動し、統紀では神を追放するに至っている点は、壬申の乱以後の天皇が「現人神」と仰がれ、律令体制では「天子」として地祇に授位したりする絶対的な權威となっていく過程に、あたかも対応しているかのようである⁽³²⁾。

とある指摘は、まことに首肯できるものである。

4. 説話と思想の空間―儒仏道のはざままで

中古以降、説話文脈における一言主は、専ら役行者（役小角／役優婆塞）の奇瑞譚において現れる。役行者その人については、

○『続日本紀』巻一・文武天皇三年五月（新日本古典文学大系）

丁丑、役君小角、伊豆嶋に流さる。初め小角、葛木山に住みて、呪術を以て称めらる。外従五位下韓国連広足が師なりき。後にその能を害ひて、讒づるに妖惑を以てせり。故、遠き処に配さる。世相伝へて云はく、「小角能く鬼神を役使して、水を汲み薪を採らしむ。若し命を用ゐずば、即ち呪を以て縛る」といふ。

と史書に記されるとおり、実在の修験者であつたらしく、一般に修験道の開祖とされている。説話においてもこの『続日本紀』の記述は大枠において踏襲され、小角に対する「讒言」の役割は一言主神が引き継ぐことになる。ここではその嚆矢となる『日本霊異記』に所収の説話が内包する構造と思想について検討する。以下に本文を引用する。

○『日本霊異記』上巻（八二二年成立）（新編日本古典文学全集）

孔雀王の咒法を修持して異しき験力を得、現に仙と作りて天を飛びし縁 第二十八

役の優婆塞は、賀茂の役の公、今の高賀茂の朝臣といふ者なりき。大和国葛木上郡茅原の村の人なりき。生れながらに知り、博學なること一を得たり。仰ぎて三宝を信じ、之を以て業とせり。毎に庶ハクハ五色の雲に挂りテ、仲虚の外に飛び、仙宮の賓とタツヤハ、億載の庭に遊び、藥蓋の苑に臥伏し、養性の氣を吸ヒ瞰はむとねがひき。所以に晩レニシ年四十余歳を以て、更に嚴窟に居り。葛を被り、松を餌み、清水の泉を沐み、欲界の垢を濯ギ、孔雀の咒法を修習して、奇異の験術を証し得たり。鬼神を駭ひ使ひ、得ること自在なり。

諸の鬼神を唱ひ催シテ曰はく、「大倭国の金の峯と葛木の峯とに椅を度して通はせ」といふ。是に神等、皆、愁へて、藤原の宮に宇御めたまひし天皇のみ世に、葛木の峯の一語主の大神、託ひ讒ぢて曰さく、「役の優婆塞、謀して天皇を傾けむとす」とまうす。天皇勅して、使を遣はして捉ふるに、猶し験力に因りて輒く捕へられぬが故に、其の母を捉へき。優婆塞母を免れしめむが故に、出で来て捕へられぬ。即ち之を伊図の嶋に流しき。時に、身は海上に浮びて、走ること陸を履むが如し。体は万丈に踞り、飛ぶこと翥る鳳の如し。昼は皇に随ひて嶋に居て行ふ。夜は駿河の富岬の嶺に往きて修す。然れども斧鉞の誅を宥レテ朝の辺に近づかむことを庶ふが故に、殺劍の刃に伏して、富岬に上る。斯の岬に放たれて、憂ひ吟ふ間に、三年に至れり。是に慈の音に乗り、大宝の元年の歳の辛丑に次る正月に、天朝の辺に近づき、遂に仙と作りて天に飛びき。

吾が聖朝の人、道照法師、勅を奉りて、法を求めむとして大唐に往きき。法師、五百の虎の請を受けて、新羅に至り、其の山中に有りて法花経を講じき。時に虎衆の中に人有り。倭語を以て問を挙げたり。法師、「誰ぞ」と問ふに、役の優婆塞なりき。法師、「我が国の聖人なり」と思ひて、高座より下りて求むるに無し。彼の一語主の大神は、役の行者に咒縛せられて、今に至るまで解脱せず。其の奇しき表を示ししこと多数にして繁きが故に略すらくのみ。誠に知る、仏法の験術広大なることを。帰依する者は必ず証得せむ。

『日本霊異記』は奈良時代後期から平安時代初期の薬師寺の僧であった景戒による日本最初の仏教説話集である。景戒の出自及び思想的背景については先達による厚い研究の蓄積があるが、この第二十八縁を読む上で併せて注目されるのは、彼が巻頭に配した少師部栖輕（＝少子部蝶嬴）の説話「雷を捉る縁 第一」である。先に触れた雄略紀の記事に拠ったものであり、やはり栖輕が雄略天皇に命じられて雷神を捕らえるという内容になっているが、仏教とは一見関わりのないこの説話から語り起こそうとする著者の意図については従来議論がある。

この「雷を捉る縁」には、出典となる「紀」においては見られない特徴があり、それは栖輕が死した後の後日談である。曰く、栖輕に捕らえられたことを恨みに思った雷が、彼を葬った墓の碑を蹴り踏んだところ、その折れた柱の間に挟まって再度捕らわれることとなった、というのである。これについて寺川真知夫は、後日談は小子部連の伝承

に教化僧たちが付加したものであったといい、「氏族伝承の延長線上にあるとみせながら、雷神の失態を戯画化し、衰微を強調しているのである」と説明する。そしてこのような改作は、固有神への信仰を減衰させ、仏教信仰へと向かわせようとする教化僧らのモチベーションから出でるものであった。

景戒のこのような固有神の信仰を克服し、固有神を貶めようとする意識のみえる説話は、本縁だけに限られるものではない。上巻第二縁には氏族伝承では神もしくは聖なる動物とみなされていた狐を畜生とみる話を据えているし、上巻第三縁には雷神の申し子を護法童子として元興寺に取り込んだ話を配している。また、上巻第二十五縁では大物主の威神力を仏の眷属神、諸天のそれにすり替えており、上巻第二十八縁では葛城の一言主神を仏教修行者優婆塞が使役し、さらには呪縛したと説く。（中略）彼の生きた時代は、神仏習合の動きが活発化し始めた時代であり、中国の神身離脱説話に依拠しながら神身離脱願望説話も形成され始めていた。彼はその動きにかかわる説話を下巻第二十四縁に収録しており、固有信仰を克服すること、固有神を仏の下位に位置づけることを十分考えていたとみてよい。³⁴⁾

さて、そのような背景を踏まえたとき、当該の第二十八縁にはどのような思惑が伺えるであろうか。

金峯山（吉野山）と葛城山との間に橋を渡そうとする役行者は、道

教の神仙へと至る途にありながらも、ここでは仏教の公的な立場から「優婆塞」(在家修行者)として規定される。彼は「孔雀王の呪法」と呼ばれる仏道の呪法をもって神々を使役しようと試みるが、これらを「鬼神」と総称するのがひとつの大きな特徴となっている。

説話の原典となったであろう『続日本紀』に「役使鬼神」の句が見られるが、これはもともと中国の道家や仏徒の間で用いられていた表現であることが指摘されている。⁽⁵⁵⁾人間に使役されるのが常であるところの、多くは名を持たない鬼神と、日本の地祇とは本来全く別のものであるはずだが、敢えて偉大な伝承を持つ一言主神を「諸々の鬼神のうちの一柱」と規定する点に、寺川の述べる「固有神の否定」がありありと表れており、仏教による神祇の包摂の強烈な一齣を見ることが出来る。逆の見方をすれば、神に対して述作の上でこのような仕打ちを加えることが叶っている点で、当時の一言主に対する信仰は大きく衰微していたと見え、土橋寛氏が「この説話からすれば、文武朝ごろの一言主神は、有力な司祭氏族を持たない単なる山の神に過ぎなかったと思われるのである。」⁽⁵⁶⁾と指摘しているのは非常に重要である。

しかしながら、いかに神仙に近いといえど、一介の人間が神祇を使役し、剩え呪縛することなど許されるのか?という当時の民衆が抱いたであろう当然の戸惑いに対しては、巧妙な仕掛けが施されていることをここに指摘したい。使役の扱いを恨みに思う一言主神は朝廷に「讒言」をするが、これに対し役行者は一度捕縛から逃れながらも、己が母の身代わりとして捕らわれるという「孝」を見せている。

『靈異記』中に孝を説く説話としては、上巻第二十三縁「凶しき人嬪

房の母に孝養せずして現に悪しき死を得る縁」が挙げられ、母親に不孝を行ったため墮地獄の現報を受けるという内容である。その教説部においては「所以に経に云はく、孝せざる衆生は必ず地獄に墮ち、父母に孝養せば浄土に往生すと。是れ如来の説く所、大乘の誠の言なり。」と結ばれる。実際には孝は儒教の根本思想であるはずだが、ここでは經典にも説かれる「大乘の誠」であるとの説明がなされる。田中徳定氏は、日本国内における『梵網経』の普及の観点からこれを解説している。⁽⁵⁷⁾『梵網経』は五世紀頃に中国で撰述された偽経とされるが、この經典においては孝と戒の一致が説かれている。聖武天皇崩御後、孝謙天皇は追善供養のために『梵網経』を書写させ、また講師を養成して諸国で講説を行わせたことが『続日本紀』から確認されるが(天平勝宝八歳十二月)、このことがその後の孝・戒の一致という認識を生んだのだとしている。この『続日本紀』記事においては「菩薩戒を有つことは梵網経を本とす。功德巍巍として能く逝く者^{ひと}を資く」と宣言され、利他修善を旨とする大乘戒の根本、すなわち国内の公的な仏法の根本として『梵網経』が位置づけられている。『靈異記』にあらわれる孝思想にはこのような背景があった。

『靈異記』当時の国内民衆にとって孝思想が道徳としての程度内面化されていたかは定かでないが、『靈異記』第二十八縁において、役行者が一言主神を召し使い縛めるという上位者の振る舞いをなすに足る根拠は、テキスト上においてはこの道徳的優越性にあったと目している。「大神」を一鬼神として貶め、また讒言をはたらくとする不道徳の烙印を押す一方で、呪術者である役行者については神仙的仏道守護者

として包摂した上で、彼をして神祇を否定せしめる。『靈異記』の背後にあった教化僧らの貪欲な手つきが伺える。また一方で、一言主神が「託ひ譏」づることによって復讐におよぶという描写は、前述のようにこの神が託宣神として認識されていたという事実を再確認するものである。説話の再編作業と継承部分との対照が興味深いところである。

「優婆塞」の号に関しては、『続日本紀』から『日本靈異記』にかけての役行者の宗教的性格の変化に絡めて吉田一彦が述べている。⁽³⁸⁾ 広足が属するところの韓国連(辛国連)氏が「道術符禁」ないし「道士法」を行う氏族だったことが『令集解』の僧尼令第二条の『古記』から確認されることから、その師であった(史実上の)役君小角が使う呪術もまた道教的なものであったであろうことを指摘する。一方で『靈異記』において役優婆塞が扱うのは「仏法」の「孔雀王呪法」である。孔雀王經典とは、(偉大なる孔雀明王呪)と呼ばれる守護呪を説く經典の一群であり、その呪文を尊格化したものが「孔雀王」(孔雀明王)である。吉田氏によれば、これら經典は奈良時代日本に請来されて書写されており、なおかつ密教的な性格を帯びるものだった。吉田は孔雀王經典群において「呪術」「遊歩虚空」「飛行自在」や山林での修行等が説かれ、「仙」について詳しく記されることから、『靈異記』が謳う「仙」としての役優婆塞の像は、この人物を密教世界の人として書き換えるための「キイ概念」であったとする。なおかつ、孔雀王經典にはインド土着の神や精霊らが「仙」に従えられる「鬼神」として登場することから、この点においても第二十八縁との符合を見出している。吉田が認める通りに、「葛を被り、松を餌み」「薬蓋の苑に臥伏し、養性

の気を吸ひ噉はむ」など道教的世界からのみ解釈される記述もまた第二十八縁には存在しており、役優婆塞は純粋な仏教者ではなく、依然としてマールブルな存在としてあることにも注意すべきだろう。特に、新羅にて道照法師の法華經講義に参加しながらも忽然として姿を消す方方には、あえて仏教本流からは包摂しきれないアナキーで神秘的な役優婆塞のイメージを演出する意図があったと思われる。神を呪縛するという荒業にはそのような得体の知れないキャラクターが求められたのではなからうか。

『靈異記』中には複数回「優婆塞・優婆夷」と称される人物たちが登場するが、彼らは概ね好意的に扱われていると言つてよい。景戒の生きた時代は、かつての国家による私度嚴禁の時代から、私度僧の公的な包摂へと向かう潮流の中にあり、沙弥や優婆塞の自由な移動・交通、また山林での修行が保障・奨励されていたことが指摘されている。⁽³⁹⁾ 「役優婆塞」にはそうした公的な身分を改めてラベリングされ、冤罪から救われ再評価される小角の姿が透けて見える。

5. おわりに

以上に示したごとく、古代の前半のみを通覧しても、その表象に大きな振幅を持つのが一言主という神であった。その背景には政治的・思想的な力学が強くはたらいっていたであろう事実を観察したが、この神が殊に直接にそのような社会的影響を感じた要因として、以下の二点を考えている。第一に、一言主神は、人の姿をして人間の前に現

れるという、上代にあつては甚だ稀有な在り方を見せている。そのような人間との距離の近さが、「讒言する神」という言わば擬人化のような方向性や、縛められて苦しみあえぐ神という生々しい表象を呼び込んだものではなからうか。現実世界において天皇を威圧するということは、裏返せば天皇と並びたち、並列されるということに他ならない。それが仏教の本格導入後、天皇さえも仏法に額づく世界において、人間と位相的に近い存在として真つ先に仏法に屈服させられる対象に選ばれたと思ひしい。神仏習合前後、完全な仏主神従の世界である。

第二に、この神が負う性質としての、祖の空白と現在との断絶である。一言主は『先代旧事本紀』には素戔嗚尊の子と記されているものの、記紀には人代になって突如顕現した神として描かれ、基本的には祖を意識されない。また、記紀にあつて一部の神はその後裔の氏族が記されるが、一言主にはそれもない。時間的な初源とも、現在とも断絶した、言わば宙に浮いた存在である。偉大な祖神、もしくは後裔氏族が仮に存在し記紀に記されるようだったならば、早くも平安初期に「鬼神」の一つとして零落するなどということは想定しづらいであろう。血脈的な孤立が一言主を一際フリーな素材として浮かび上がらせ、別素材との吸着による変容をもたらしたと考える。

後に中古から中世にかけて、仏教による神祇のさらなる思想的包摂、そして和歌・かな文学による素材化等を受け、一言主の表象はさらなる変貌をとげてゆく。それら『靈異記』より下る時代の考究については後稿を期したい。

注

- (1) 土橋寛『古代歌謡の世界』、一九六八年、塙書房。
- (2) 内田賢徳『萬葉の知』、一九九二年、塙書房。
- (3) 市村宏「一言主の醜貌化と女人変相の研究」『文学論藻』四、東洋大学文学部日本文学文化学科編、一九五六年、一一九頁。
- (4) 倉野憲司・武田祐吉校注『日本古典文学大系 古事記祝詞』、一九五八年、岩波書店。
- (5) 西宮一民校注『新潮日本古典集成 古事記』、一九七九年、新潮社。
- (6) 山口佳紀・神野志隆光校注・訳『新編日本古典文学全集 古事記』一九七七年、小学館、三四八頁注二。
- (7) 土橋寛『古代歌謡と儀礼の研究』、一九六六年、岩波書店。
- (8) 青木紀元「迦毛大御神―葛木の鴨の神―」『古事記年報』四、実教出版、一九五七年、六三―七八頁。
- (9) 渡里恒信「葛城カモの神の成り立ちとその推移―高鴨神を鍵として―」『日本紀研究』三八〇、続日本紀研究会編、二〇〇九、一九―三六頁。
- (10) 前掲(5)に同じ。
- (11) 守屋俊彦「一言主大神出現の物語」『国語と国文学』五六―一、東京大学国語国文学会編、至文堂、一九七九年、一四―二五頁。
- (12) 多田一臣『古代国家の文学』、一九八八年、三弥井書店。
- (13) 前掲(7)に同じ。
- (14) 平林章仁『雄略天皇の古代史』、二〇二二年、志学社。
- (15) 『先代旧事本紀』巻第四・地祇本紀には、素戔嗚尊の子とする独自伝承が見られる。
- (16) 藤澤友祥「葛城の一言主之大神―『古事記』下巻の神、『上代文学』一〇六、上代文学会、二〇一一年、三四―四九頁。
- (17) 及川智早「雄略天皇条に載る一言主物語」『國文學・解釈と教材の研究』五一、学燈社、二〇〇六年、五八―六四頁。

- (18) 前掲(11)に同じ。
- (19) ミの甲乙の違いから、「身」ではなく「臣」の義だとする旧大系頭注(三一七頁注一〇)の指摘がある。
- (20) 前掲(16)に同じ。
- (21) 古代語誌刊行会編『古代語を読む』、一九八八年、桜楓社、〈あらはる〉森朝男執筆、一四頁。
- (22) 『日本の祭』『定本柳田国男集』第二〇巻所収、一九六八、筑摩書房。
- (23) 高橋美由紀『神道思想史研究』二〇一三、ぺりかん社、第一節。
- (24) 新編全集頭注(一五九頁注五)に「丹」は神仙に関して用いる赤い色を表す語」とある。
- (25) 紀の雄略天皇の性格が一事主神との邂逅を契機に変化することについては、佐野宏の論(佐野宏「雄略天皇御製歌—文脈付帯語の形成について—」『古代文学』六〇、古代文学会、二〇二〇年、二五—四二頁)がある。雄略天皇は紀二年十月の記事において、狛場での自らの発案が不発に終わったことに怒ってその場で御者を斬り殺し、国民から大いに恐れられる。しかし四年二月の一事主神の記事を経、五年春二月の葛城山の狛では、職務を全うしなかった舍人を一度は処刑しようとするものの、皇后の諫めを受けて思いとどまり、さらにはこれを「善言」として自ら楽しむまでに余裕を見せている。
- (26) 土橋寛『古代歌謡全註釈 日本書紀編』、一九七二年、角川書店。
- (27) 中村啓信「雄略天皇と葛城の神」『古事記・日本書紀論集(神田秀夫先生喜寿記念)』一九八九年、統群書類従完成会。
- (28) 前掲平林氏(一四)の指摘による。
- (29) 岡田莊司編『古代諸国神社神階制の研究』、二〇〇二年、岩田書院。
- (30) 川原秀夫「神階社考」、『古代文化』四九—二、古代学協会、一九九七年、七五—八八頁。
- (31) 前掲(一四)に同じ。
- (32) 青木和夫・稲岡耕二・笹山晴生・白藤禮幸校注『新日本古典文学大系 続日本紀』四、一九九五、岩波書店、補注二五—一一四)
- (33) 讒言を行ったのは韓国連広足だとする解釈も存在するが、原文では「外従五位下韓国連広足師焉」と文末字でいちど文が切れるので、新大系のごとく「誰かが小角を讒言した」と解するのがよい。
- (34) 寺川眞知男『日本国現報善惡靈異記の研究』、一九九六年、和泉書院。
- (35) 高桑浩一「役行者説話と新羅の鼻荊説話—「昼」と「夜」の往還者たち—」『古代中世文学論考』一四、二〇〇五年。
- (36) 土橋寛『日本古代の呪禱と説話 土橋寛論文集下』三二—一頁。
- (37) 田中徳定「儒教 古代文学にみる道德としての儒教・宗教としての儒教」、『和漢比較文学』二九、和漢比較文学会編集委員会編、汲古書院、二〇〇二年、四—一三頁。
- (38) 吉田一彦「鬼と神と仏法—インド・中国・日本—」役行者の孔雀王呪法を手がかりに—」吉田一彦編『神仏融合の東アジア』二〇二一年、名古屋大学出版会。
- (39) 堅田理「日本の古代社会と僧尼」、二〇〇七年、法蔵館、及び、脊古真哉「役小角伝考—役小角／役行者伝の変遷から見えてくること」『同朋大学仏教文化研究所紀要』三八、二〇一九年、一—二二頁。