

「人代」と神々

——上代文学に対する一視点——

山崎正之

古事記・日本書紀（以下並称する場合は「記紀」とする）が「神代」の構想において何を語ろうとしたのであろうか。一つにはその語りくちのなかで天皇家皇統の発祥を人代以前とすることから時間的系列による継続性の誇示という意図もはたらいいたであらう。

（たとえば神武即位前紀冒頭で、東征に出立しようとする時にあたつてのカムヤマトイハレヒコノ命の言葉に、

自天祖降跡以逮、于今一百七十九萬二千四百七十餘歲。（傍点稿者以下同じ）

とみえる。いわゆる天孫降臨の事態は神代における最大のピークの一つにあたる。人代の頭初にあげられたこの数字の意味するものをどう解すべきか、それもまた無視し得ぬ問題ではあるが、神代からの時間経過としてとらえようとする態度をそこに見ることができるといえる。書紀の神武紀以下人皇紀の記述に編年体が採用されていることは、古事記の紀伝体的方法と大きく相違するところであるが、神代に関する限り書紀においても古事記と同様に物語的経緯を軸にした展開相で語られており、そこに書記述者の両者（神代と人代）に対する認識の明白な弁別の存在したことを思うのである。そうした両者の接合点で持ち出されて来た年数だけに、あらたな意志表示の如くみられるのである。）

「神代」は人代に先立ち、悠久の彼方にあつて神々の誕生とその後の様々な動向のなかに闊いと祭祀と結婚と、およそそこに見られる生熊は人々のありようと二重うつしといつていい。しかし神々はあくまで人々と同じではあり得ないことはいうまでもなからう。だとすれば、神々の生熊が人のそれと似ることは、人が自らに似せて神を創り出した結果なのである。

神とはいかなる存在であるのか。人は神に何を見ていたのであろうか。「神代」とはまさしく神々の時代をいったのには違いないが、「神代」から人代に移り行く想定は、神々の時代の終焉という一線を引くところにどんな意味を持たせているのであろうか。

『時代別国語大辞典上代篇』の「かみ（神・雷）」の項における追記解説「考」で、

上代人は、汎神論的な考え方の下にすべての自然物に神秘的な力を認めて畏怖し、信仰の対象とした。（中略）神の意を損ずると、人間に対して災いとなす。これが荒ぶる神、チハヤブル神である。自然神に対しては、国土経営の実をあげた大汝少彦名神のような人間神がある。これら国ツ神に対して、さらに優位にある天ツ神の觀念があり、国家態勢が確立してゆくとともに皇祖神の觀念と結びつき天皇を神とみる思想を生みだしたといわれる……

と記す。すでに知られている如く、記紀神話の中心思想は政治的体系の下に再編成された強力な主張を表立てており、それは皇統の神聖性を天皇の「現人神」としての位置づけにおいて確固たる姿勢を示す。「神代」の効用は、天ツ神による国ツ神の平定という序列的パターンの中で、もっとも大きな役割を果たすべく演出されていた。従って記紀の体系神話の範囲では、きわめて単純な権威確立の論理以外に「神代」のはたらく場はなかった、ということになる。

本居宣長は『古事記伝』の中で「神代の神たちも、多くは其代の人に於て、其代の人は皆神なりし故に、神代とは云なり」といつている。結局は上記国語辞典中の「人間神」であつて、行動面でのありようもおおかたその枠内から出ていないのであろう。宣長の定義によれば、

凡て迦微とは、古御典等に見えたる天地の諸々の神たちを始めて、其を祀れる社に坐ス御霊をも申し、又人はさらにも云はず、鳥獸草木のたぐひ海山など、其餘何にもまれ、尋常ならずすぐれたる徳のありて、可畏き物を迦微とは云なり

といい、更に注して、「すぐれたるとは、尊きこと、善きこと、功しきことなどの、優れたるのみを云に非ず、悪きもの奇しきものなども、よにすぐれて可畏きをば、神と云なり」といつている。「神代」とはまさしくそうした神々の世界であつてみれば、神々の格付けなり系列化なりがなされなければ、收拾のつかない混乱と騷擾を極めた状況を見るばかりではなかつたらうか。そして、思うに初期の時代すなわちさかのぼればさかのぼるほど上代にあつては、何れもの神々が同時にそれぞれに活動して人々を当惑せしめたに違いないと思われる。「人代」の整備統

合の段階と比例して「神代」の構成が始めて組織化されて形を持つようになったのであろう。

「神代」から「人代」に移行したという歴史的過程を考えると、「神代」の終焉における神々の死について見ておかなければならない。

「天孫降臨」によつて、天ツ神系が地上である葦原中ツ国のぞんだことになるわけであるが、爾後カムヤマトイハレヒコノ命すなわち人皇第一代神武天皇の登場までの三代が「神代」としての最終系譜にあつている。日本書紀本文によれば、その三代は

久之天津彦彦火瓊瓊杵尊崩。因葬筑紫日向可愛之山陵。

後久之、彦火出見尊崩。葬日向高屋山上陵。

久之彦波瀲武鸕鷀草葺不合尊、崩於西洲之宮。因葬日向吾平山上

陵。

とあり、それは文字通りの死としてとらえられているのである。(古事記では三代中、「日子穗穗手見命者、坐高千穗宮、伍佰捌拾歳。御陵者、即在其高千穗山之西也」と一代のみ記すが、その態度はまったく同じものである。) 高天原の天上界から葦原中ツ国の地上に降下して、その時から神も有限の生命のうちに在らしめられたものであるか。

それらのことにつけて思い出されるのは、イザナキ・イザナミの島生みと神生みのところで火神誕生の時の火傷が原因となつてイザナミが神避るのであるが、書紀第五の一書には、

故葬於紀伊國熊野之有馬村焉

とある。それに続けて「土俗祭此神之魂者、花時以亦花祭。又用鼓吹幡旗、歌舞而祭矣。」といっていることは多分に地方土着の祭神の印象であるが、こうした伝承の存在を面白く思う。一方にイザナキの場合には、三貴子の誕生と分治とを果たしてから書紀の本文に

是後、伊奘諾尊、神功既畢、靈運當遷。是以、構幽宮於淡路之洲、寂然長隱者矣。

との記事がある。(古事記では「其伊邪那岐大神者、坐淡海之多賀也」とあるが、この場合の「坐」す状況については審らかではない。また書紀本文では上に続けて「亦曰、伊奘諾尊、功既至矣。徳亦大矣。於是、登天報命、仍留宅於日之少宮矣」と一説に天界復帰を伝えている。)イザナキ・イザナミの場合も大八洲国つまり地上においての行為・行動であったことがこのような事態を生み出したものであろう。両神ともこうした状況定着のあとは、一切あらわれないことがない。

古事記では黄泉国に去ったイザナミも、根ノカタス国のスサノヲも、顕国である地上には出現することができない——ヨモツヒラサカまでの限界が定められていた。

ところで本来地上の国ツ神として中心の存在であるオホクニヌシとその子神であるコトシロヌシ及びタケミナカタの何れも(書紀ではタケミナカタは登場しない)、いわゆる国譲りに同意した後に「隠」れるという伝承がある(隠れかたに關しても国ツ神なるが故に種々あるが、ここでは触れないでおく)。そしてこの場合も亦その後においてまったく登場して来ないという点で、やはり神々の死として認められるものであろう。

う。

以上の如く見て来ると、「神代」から「人代」への移行の時期までに「人代」の生活空間である地上では、天ツ神・国ツ神を問わず姿を消していたことになるわけだ。周知の如く人皇第一代カムヤマトイハレヒコノ命は日向三代の最後であるウガヤフキアヘズノ命の子であって、何故に人代頭初にあたるのであるかということもそこでは必ずしも明らかではない。そのために、記紀の区分(記上巻、紀巻一・二が神代)のままに認めるほか致し方ない状況であるのだが、私の用いた「神代」から「人代」への移行という言葉はその間の事情を含ませたつもりである。言ってみれば移行とは画然とした一線の引きようのない、なしくずしの感じに近いところで転換していたその動きなのだ。しかし「人代」は周到に準備され、確実に実現されたというべきである。

神々が現実のうつつい世——「人代」に至って姿を見せないものとなったとき、人は神の神らしく在るとは如何なることかということ認識させられたのだった。直接に現われることのなくなった「神」は、卜占による告知、夢による示現、神懸りによる託宣などを通してしかその存在を知るすべがないことになってしまった。

カムヤマトイハレヒコノ命の東征行において、幾度か遭遇した危機を克服し得たのは、日神の御子としての命の基業(大和にて天皇即位を目的とする)達成のために様々に力を貸し与えた天佑神助の発露によるものであった。第一代天皇即位に至るまで、すなわち皇権の確立までは天上界の神々も共同で対処していたといってもよいであろうと思われる。そこには明らかに皇祖——アマテラス(更にはタカミムスビ)——高天

原系に限られた意図的なあり方が指摘できる。

記紀の仲哀天皇条に見える神功皇后の新羅征討は海外への最初の国威発揚として、その事態は神武東征行と並ぶモニュメンタルな壮挙であったであろう。この場合はことの発端から神託の導きによって運ばれているのであるが、初め神功皇后の神懸りして受けた神託を信じなかつた仲哀天皇が神の怒りをもって崩ずるといふのは、結果的には上記のように国威発揚とみられる大勢と、果たして均衡のとれたケースといえるのであろうか。記紀により伝承内容の詳細に相違点はあつても、ここに示現する神が「住吉大神（ウハツツノヲ・ナカツツノヲ・ソコツツノヲの三神）」であらうことは大方相方に共通して認めてよいと思われる。

松村武雄博士は『日本神話の研究』の中で「高天原系民族と出雲系及び筑紫系民族との宗教的葛藤」という項目の下に、「住吉三神の天皇への祟り」としてこの問題をとり上げた。それぞれの集団が自らの神々を所有する以上、そこに征服・被征服の命運をかけた闘争の一半に宗教的葛藤の存在することは、当然すぎるほど当然のあり方である。そこで「筑紫の海人族は、住吉の神をして三神の教誨に疑ひを挟んだ仲哀天皇を殞さしめ」たとする博士の見解が生まれて来る。

考えてみるに、古事記において「西方有国。金銀為本、目之炎耀、種々珍宝、多在其国、吾今帰賜其国」との神託に対し、天皇は高地に登つても見えるのは海原だけではないか——「為詐神」といわれ、神懸りのための琴の手を止められたことが神の怒りを誘つたと記している。天皇崩後に皇后が神の御名を請うたとき、「是天照大神之御心者。亦底箇男・中箇男・上箇男、三柱大神者也……」との提示を得る。この中で「天

照大神」の名は注目していい。

書紀本文では——「誰神徒誘朕。復我皇祖諸天皇等、盡祭神祇。豈有遺神耶」とある。この場では既にアマテラスは祭られていたと考えることが理にかなつていよう。事実、後に明かされる神は「向津媛命・稚日女命・事代主神」それと「住吉三神」で、アマテラスの名はない。

また書紀「一云」は前二者と異なり、天皇はその場で神の名を知らされるが、三神と重ねて「吾名向置男聞襲大歴五御魂速狭騰尊也」と名のる。それに対し天皇は名のを告げた神懸りしている皇后にむかい、「聞悪事之言坐婦人乎。何言速狭騰也」と言われたのが最後の言葉であつた。この部分はなお解釈のとどかないところでもあるのだが、要するにここでは三神の名が既知のものであるということ、天皇崩御の意味とは別様なのではないか。

古事記ではアマテラスの御心も三神と共に在つてこそ「為詐神」と言つた天皇の、いわばおのれの確信の方を神託よりも優先させた態度をあらまじきものとした怒りがあつたのであろう。その限りでは結果の正否を別にして、神託というだけでそのまま全面的な畏敬のならば行なわれた時代から、僅かでもそこに動きを見せ始めた点を認めたい。書紀本文の場合は、高天原系の神々については祭祀しているのであるから、それから漏れたことに対する三神の怒りとも受け取れよう。天皇の「豈有遺神耶」という言い方の中には、「することはしたのだ」との意があるうし、強ちな神託無視とのみはいわれなかつたと思う。

古事記の仲哀天皇記の九割以上が神功皇后の内容であり、書紀では神功紀が巻第九として独立、各天皇紀と全く同等の位置を占めていること

は、前にも述べたように、仲哀帝崩御の経緯よりも事としては神功皇后の新羅征討を重く見ていたと考えざるを得ない。「住吉三神の祟り」による天皇崩御、同じ「住吉三神」の加護による皇后の海外への国威発揚の成就ということになると、宗教的葛藤なる視点もこの場合はあまりしつくり来ないように思われる――。

神の祟りとしてもっとも本格的な相貌を呈しているのは、記紀の崇神天皇条にて伝える「大物主神」のケースでなくてはならぬ。

古事記に

此天皇之御代、役病多起、人民死為盡。

という。ただならぬ事態に方途を失った天皇は神の告知を祈願した。その時、夢に顕われた神が「大物主神」と名のり、この事態は「是者我之御心」であるとの明示を得た。そして、その收拾のためにはオホタタネコなる人物をもって自分を祭祀せよ、と告げる。「大物主神」は出雲系の神々の中でも強力な存在態として高天原系に激しく反抗した。この場合も、上記の如く圧倒的な祟りをもって朝廷側に迫るのである。しかも祭祀の要求は単純な実行のそれではなく、オホタタネコなる自らの系譜に属する特定の人物をして祭らしめよとの指示であった。オホタタネコを探し出し、神の意を満たし終えてようやく役病もおさまり、國家は再び平穏さを取り戻したという。祟りの規模の大きさにおいて、まずこの右に出るものはあるまい。

いま一つ祟りの様相を伝えるものが古事記の垂仁天皇条にみえる。御子であるホムチワケが長ずるに及んでも口をきくことができなかつた。憂いに沈む父天皇に夢の覚しがあり、占いみたところそれは「出雲大神

之御心」であった。状況の経過に種々の道程を経て、朝廷側の「出雲大神」に対する敬虔の表明によって正常な状態を得ることができたというのである。これが書紀垂仁紀では、まったく出雲については関わりのない伝承であるのは、前記松村博士の指摘のように書紀の方が「より、原初的な形であ」⁴⁾って(傍点)、出雲の神の祟りとする古事記のそれは「後期的な作為譚……形成物」とみるべきものであろう。単純から複雑へとという型態の点からも、また宗教的葛藤としてとらえるのは既にある結果を生じていることに対する説きあかしと考えられることから、このように二種類の系列がある場合の比較検討の手續きとして理解できるものである。

一瞥して来たことで知られるように、神武天皇条を除く人皇の代における神々の示現は、神懸りによる神託ないしは夢による告知か卜占といった過程を経ている。そしてそうした事態は上代のみに限ったことではなく、以降時代は移っても何がしかその気配というものは変わらないようだ。おそらく今日の場においてすら、それらに類した事象を全然否定し去ることはできないのではあるまいか。

次に考察しておきたいのは、記紀の何れにも唯一の伝承として記されている「現人神」⁵⁾登場の場合についてである。

雄略天皇の治世下、天皇の葛城山行幸の際にその山中で「一言主神」と行き会われたのだ。相手側は、その行列の有様・供人の数や服装といひ、天皇方の鹵簿と何ら異なるところのないまったく相似した一団であった。

雄略天皇のすさまじいまでの激しい性格については、その即位に至る

間の動向にも十分發揮されているが、即位後もたとえば若日下部王（後の皇后）の許へ求婚に出むかれた時、途中で皇居と同じ造りの舎屋を見出して激怒、臣下でありながらもつてのほかとばかりにその志幾の大縣主の家を焼かせてしまうのである（古事記による）。

まず古事記から見て行くと、葛城山での出会いも、それ故天皇の感情をそこなつてあまりあるものであったことは推測がつく。「於茲倭國、除吾亦無王、今誰人如此而行」という天皇の相手に対する問いかけには、至上であることの威圧感にあふれた高い姿勢がうかがえるであろう。しかも相手の返答はあたかも天皇方の問いのおうむ返しのようなたどつては、ますます怒りはエスカレートしてまさに矢をつがえ戦端が開かれようとした。当時の戦いの風習なのであろう、各々名のりをあげて矢を放とうとの天皇の言葉に、問われた自分の方から名のりとう「吾者雖惡事而一言、雖善事而一言、言離之神、葛城之一言主大神也」と告げたのである。相手は神なのであった。天皇は「惶畏^{カシマ}」て、次のように「白」した（それまでは相手にむかつて「令問曰・亦問曰」とあったのが、神と知れたとき「天皇於是惶畏而白」と変わる。平伏する状況がそこにあろう）――

恐我大神、有宇都志意美者、不覺、

ことの意外さに驚きおそれる天皇の言葉である。この「ウツシオミ」の「オミ」が「御身」であらうとする真淵・宣長以来の解が、上代仮名づかいの関わり（身とあるには乙類でなければならないのが美は甲類）から成立しないという。「ウツツミ・ウツセミ（このミは甲類）」の系統に属する言葉かともいわれる。神が現実の姿態をお持ちであらうとは、と

の意なのであろうが確認し得ないのが残念である。神とは現実には姿をあらわさぬものというのが固定観念として存在し、何ら疑いを入れる余地を必要としなかったのである。そのことは同時に、この世で皇権以上の地位のあり得ようのない状況が確固としてできあがっていたということである。それだけに神が「ウツシオミ」であることを知ったときの驚き恐懼の情は、想像を絶するものがあつたであらう。大御刀・弓矢を始め下臣の衣服に至るまでを拝献したというのは、そうした一つの態度をあらわしていると思われる。

一方、同じ一言主神の顕現に対して書紀の場合はおよそ対照的である。ここでは葛城山の射獵での出会いなのだが、天皇は既にして相手が神であることを承知していた、とはどう理解したらよいのであろうか。それ故神自ら「現人之神」と告げても、何の動揺もおこらない。しかも相方の名のりの後にまったく同格に響を並べて獵に興じている。本文中の

言詞恭恪 有若逢仙

との言葉は天皇側からみた神の印象であらう。殊に仙として神のイメージを再生させているのは、明らかに神仙思想の影響を物語るものであり、その点は後に少しく触れるつもりである。日暮れて神は天皇を来目^{クメ}水まで送ったと伝える。その時、国民はあげて「有徳天皇也」と賞讃した（雄略紀四年春二月）――。いったい雄略の帝は二年冬十月条には見境なく人を殺すところから「天下誹謗言、大惡天皇也」といい、十一年冬十月条には理不尽な入れ墨の手段行使に対し「太無道理、惡行之主也」とのきわめて深刻な発言が記されており、そうした一連の雄略像と

この「有徳天皇」とはどのように結びつけたらよいのか。徹底した自己主張を一直線に押しまくってかえりみない激しさが、時に非道とうつりまたある時には「現人之神」をもしのぐほどの勢威となつて、まったく対極的な視点を提供したものと解すべきであろうか。

そうした点はひとまずおいて、上述したように記紀「人代」で神が現実にその姿を示現された例を他に見えないとき、このケースはまことに特異なものといわねばなるまい。その当の「一言主神」とはどのような存在であるのか、系譜についても記紀は何ひとつ語ってはいはず、その実態は不詳というほかない。

「神名帳」の大和国葛上郡に「葛木坐一言主神社名神大月次相嘗新嘗(象式)」と見え、同じ郡に「高鴨阿知須岐託彦根命神社並名神大月次相嘗新嘗」があり、ここにまつわる伝承と上の記紀の「一言主神」をめぐるそれと、はなはだしく類似共通するところが見られる。そのことは更に土佐国土佐郡の「都佐坐神社大」の高鴨神と関連した伝承と明らかに一致して語られており、土佐国風土記逸文(釈日本紀卷十二所収)において、

土佐高賀茂大社其名為一言主尊其祖未詳一説云大穴六道尊子味鉏高彦根尊

などといっているし、こうまでなると両者の伝承の混同はほぼ確実とみてよいと思われる。いかなる理由からそうした混同がおこったのか、現在ではもはや探りようもないことではあるが、葛城山から土佐国に流されたという原因に天皇と神を共にした神(ここでは老夫の姿)の言動が不遜であったから、との伝えも一役かっていたであろうか。

いまの私の関心からいえば、そこでは天皇の権威が極めて強力にクロ

オズアップされ、神の座をも排除する実力のほどを示したものととして、一つの意味を主張した伝承であると考える。とするならば、上の記紀の場合には如何であろう。古事記では完全に神の前に膝を屈した姿であり、書紀のそれは神と同格ないしはいささか上を行くものとして映じるに相違ない。記紀自体の持っているそれぞれの性格の、それは忠実な写しともみることが出来るかも知れぬ。

神が「現人神」として天皇の前に姿をあらわした、それが天皇とまったく同じありようであったとするのは天皇を至高の存在とするとき、天皇以上の人の姿を想像しようもなかったことであろう。

上に見て来た伝承は、これまですべて同一の時期に置きひとしなみに考察の対象とされていたが、そこにはおのずからなる段階があるように思われる。すなわち、

第一の段階

天皇が初めての「現人神」の示現に驚き畏れ、神を拜する(古事記・多氏古事記)。

第二の段階

ほとんど天皇は神と同格の行動を共にするが、最終的に神に対し畏敬の態度をとる(曆録)。

第三の段階

天皇はまったく神と同格のままにある(日本書紀)。

第四の段階

神に不遜の言ありとし、天皇は神を土佐国に遷すことを命じる(土佐国風土記逸文)。

という過程が考えられるのではないか。そうした段階の存在することは、かつて人間の生活のすべての周囲に神々を認めて恐れ伏した時代から、対等に荒ぶる神と戦いを交え、やがて自分たちの生活を維持するために排除すべきものは神といえども容赦しない、という展開が認められることとほとんど軌を一にするものだといえるだろう。⁽⁵⁾

ところで、いまあげた「一言主神」をめぐる四つの段階が何れも雄略天皇の治世下のこととしているのは、「現人神」の示現という画期的事態のとらえ方にその理由の一つはあるのではないか、つまりこれまで津田左右吉・和辻哲郎等の指摘にあった如く、この内容は中国の神仙思想の影響がかなり色濃く投影しているとみられ、特に書紀(雄略紀)において顕著である帰化人関係の記事、神仙的伝承の他に類のない傾向と脈絡のついた位置として定着したものと考えられる。

ひとくちに神仙思想とはいっても言葉ほどその概念規定は明確ではない。系統からいえば、むしろ中国の道教的な世界観に連なるものであり、その思想の導入はわが国にとって非伝統的な、文字通り新参の視角としてのものであった。

「そこには古代日本人に特有な神秘的な感受は現はれず、漢人の空想に似つかはしい神仙思想と怪異の嗜好のみが現はれてゐる」とする和辻哲郎の見解は、雄略紀にみた

天皇射獵於葛城山、忽見長人、来望丹谷……言詞恭恪、有若逢仙、……

という表現の持つ特異な傾向の説明ともいえるだろう。しかしこの雄略紀の場合は、そうした傾向が新たな世界を展開して見せるといったことはなく、事態としての一経緯に過ぎない。それは上に記した第三の段階

というとらえ方からすると、おのずからなる所産であるのかも知れない。従ってそこにはいささかも新参の視角のあらわれていないのは当然ということになる。とするならば、第一の段階の古事記にはそれに当たるものが発せられていなければならない筈である。すなわち、

恐我大神、有宇都志意美者、不覺、

という天皇の驚きと畏れの言葉の中に、それは十分に伺い知られるであろう。下出積与氏は「この語を雄略天皇にかけることでもって、在来思想とは異なる帰化人の思想による神観念との矛盾の調和を、積極的に図ろうとした」こと⁽⁹⁾によって発せられた言葉だといわれた。在来の伝統的神観念では到底想像だにせられなかつた神の現実の場における示現を、敢て持ち来たってそこに新しい状況を創り出そうと試みた。それだけに高天原系にせよ出雲系にせよ、そうした系列・系譜の歴然とした神であることは避けるべきであると考えたであろう。

「一言主神(記)・一事主神(紀)」の霊格の実体についての理解も、前後に脈絡のない一場のみの登場では如何ともいい難いのであるが、古事記での名のりの中の「吾者雖惡事而一言、雖善事而一言、言離之神」とあるのがおそらく唯一の内容であろう。宣長の解くところによれば「凶事^{アズカ}にて^{アズカ}も吉事^{ヨシコト}にて^{アズカ}も此ノ神の一言にて解放^{コトヤカ}離る意なるべし⁽¹⁰⁾」という。しかしそれが実際にどのようなはたらきにおいて効果をもたらした神であるのか、一切未知のままなのだ。柳田国男は「此説は言離^{コトヤカ}之神の『離』の字に拘泥して『言』の字を看過したものであつて、其真の趣旨は事解^{コトトク}男^ヲなどの事解と同じく、祈願者の為に吉凶を判定することで、極めて簡単なる一言を以て神意を宣傳するのが、一言主神の名の真の由来かと思

ふ⁽¹¹⁾と説いている。この場合にしても実効不明であることは変わりなく、それが何故に「現人之神」であるのかについても触れては来ない。

また、この伝承については高天原系と出雲系との宗教的葛藤をあらわしたものとす、松村武雄博士の見解がある。高鴨神のアジスキタカヒコネは記紀・出雲風土記・旧事紀等にてオホクニヌシ（大己貴神・所造天下大神）の子として位置づけされており、「一言主神」は「記・紀などでは明らかでないが、かすかすの事情は、出雲神の一柱であることを示唆⁽¹²⁾」するといわれ、旧事紀・土佐国風土記・一言主神社記等の記述をもってその例證としておられる。がこの出所は博士自らも「據るところの文献が威厳正性に乏しい⁽¹³⁾」ことを認められているように、その指示通りというわけにはまいらぬと思う。ただ、この神がそのような傾向を多分に持つ存在だと見なされていたであろうことは、推測できるという程度ではないか。そして博士は「出雲人の側からすると、高賀茂神をおし立てての中央朝廷への宗教的反抗が失敗であったのに対して、一言主神をおし立ててのそれは、一の成功であつた⁽¹⁴⁾」との見解を出された。

私は先にも記した如く、この伝承を四つの段階の経過として見たいと考えているので、松村博士のいわれる意味での宗教的葛藤もまったくないではなからうと思うものの、それが一義的な姿であるということには現在のところ疑問とせざるを得ない。

それからこの「一言主神」に関連して語られているもので見落とせないのは、役小角（役行者）との一件であろう。

日本靈異記上巻の「修持孔雀王咒法得異験力一以現作^レ仙飛^レ天縁第廿八」によれば、密教の呪術を体得した役行者が鬼神を使役して大和の

金峰山と葛城山の間に橋を渡そうとした。あまりの酷使に神々が愁えたとき「一語主大神」が「行者は謀叛しようとしている」と朝廷に訴えた。その為に朝廷と行者とは様々な攻防を展開するのであるが、火つけどころの「一語主大神」は行者に咒縛せられ「至于今也不解脱」というのだ。

この伝承の意図は何にあつたのか、宣長は「大かたかゝる類の説は、神を卑^{イキ}き者に貶^オして、佛の法を尊^ホき物にしなむための謀にて、例の僧のともがらの虚言^{ソコト}なり⁽¹⁵⁾」と厳しく断じている。更に松村博士は「役ノ行者の呪法力を高潮する意図のために、高賀茂神の追放配流の事件を一言主神の生活史に持ち込んだのに過ぎない⁽¹⁶⁾」とされた。

事実、続日本紀卷一文武天皇三年五月丁丑条の役小角に関する同種の記事に徴しても、「一言主神」の名は見えない。が、文中に「世相伝云。小角能使鬼神、汲水採薪、若不用命、即以呪縛之」とあり、行者の呪術について認めているのである。その点では確かに扶桑略記・水鏡・一代要記・帝王編年記・袖中抄・三宝絵詞・今昔物語等、行者についての伝承は一致して同系列に並ぶものと思われ、修験者の祖としての存在をクロオズアツプする効果を十分に果たしたというべきであろう。従って続日本紀を除くそれらの伝承中における「一言主神」が「役ノ行者の呪法力を高調する意図のために」、場処が葛城山であることの共通項をとらえて、利用せられたとする理由はけっして無意味とのみはいわれたいと思う。

ところで私は、行者と「一言主神」との結びつきにいま一つ別の見方ができないだろうかと考える。というのは、先に見た靈異記における本

文の記事のありようが、行者をほとんど神仙中のものとして形象化している伝承の姿勢があるからだ。この「第廿八」について「道教の思想を仏教の中に取り入れ、仏法の験術の広大さを説く。文体莊重、前半は殊に修辭的で、内容が因果応報を説くものでないのと相まって、異色の縁である」⁽¹⁷⁾との指摘は注意されていい。

たとえば

每庶挂五色之雲、飛仲虚之外 携仙宮之寶 遊億載之庭 臥伏乎藥
蓋之苑 吸嗽於養生性之氣……

といった表現は、そのまま神仙譚中のそれと見て異なる何物もない。しかも朝廷にとられ伊豆に流された後に苦役を課せられて三年、「遂作仙飛天也」といい、新羅にまで至るのである。行者に托した意図は如何ようであれ、作者の描いた限りの行者の動向には、明白な傾向が打ち出されていると見ることができよう。

いま一つ指摘しておきたいのは、続日本紀であげた「小角能役使鬼神」の一節であるが、靈異記のそれにも「修習孔雀之咒法 證得奇異之験術 驅使鬼神 得之自在……」という。鬼神を役使するの法を身に体得することは、仙人として欠くことのできない条件なのである。漢の劉向の撰述と伝えられる『列仙伝』巻上の「黄帝」中に「能効百神朝而使之」⁽¹⁸⁾と叙し、抱朴子の著者葛洪による『神仙伝』の中でも「老子（巻一）・劉根（巻三）・左慈（巻五）・葛玄（巻七）」等に鬼神を役使する内容が見える。ここにして行者のイメージには神仙として、まったく姿を得ているといつてよいと思われる。

そのように理解して来るとき、靈異記での「一語主大神」そのものは

行者に使役せられる百神・鬼神のうちに含まるべき存在なのではないか。つまり「因果応報を説くものでない……異色の縁である」この一編は、行者をめぐっての神仙伝や列仙伝的な記述としても十分読み得るのではないか。むしろ靈異記の伝承をそうした単発のものとして決定してしまうことには、周辺にその余の要素をあわせ持っている点が多いので問題が残るであろう。 「一言主神」の伝承自体を神仙的傾向のものとして理解・解釈する態度が最初にあつて、行者の特異性を示す手段に加え込まれて来たと思いたいのである。

- (1)(2) 『古事記伝』巻三
- (3) 『日本神話の研究第四巻』第三章
- (4) (3)同書同章一九八頁
- (5) 拙稿「神々の戦い」(『軍記物とその周辺』佐々木八郎博士古稀記念論文集所収) 参照
- (6) 『日本古典の研究下巻』第一章参照
- (7) 『新稿日本古代文化』第一章参照
- (8) (7)同書二一〇頁
- (9) 『神仙思想』三五頁
- (10) 『古事記伝』巻四十二
- (11) 「一言主考」(『定本柳田国男集第九巻』) 三一六頁
- (12)(13)(14) (3)同書同章一九四～一九六頁
- (15) 『古事記伝』巻四十二
- (16) (3)同書同章一九二頁
- (17) 大系本『日本靈異記』一三四頁頭注
- (18) 『叢書集成初編』(商務印書館) 本による。ここに見える「百神」については、たとえば沢田瑞穂氏の現代語訳『中国古典文学大系』第八巻所収) では「鬼神」とある。