

# 古事記抄

—景行記・仲哀記—

## 中西進

### 景行記

- 一、大碓命
- 二、小碓命の西征
- 三、倭建命の東征
- 四、倭建命の薨去

### 仲哀記

- 一、新羅出兵
- 二、忍熊王の反逆
- 三、氣比の大神

## 景行記

### 一、大 碓 命

景行天皇は、三野国造の祖たる大根主の娘、兄比売、弟比売の容姿麗美しきを聞き、子の大碓命に命じて二人を召し上げようとした。これは今までにも多く登場した姉妹婚の形式である。

姉妹婚の正体は大きな問題をはらんでいて、容易にとけそうにないが、一案として、その一面を考えるなら、次のようなことが考えられる。すなわち、女の巫祝性に関する考えである。結果を先にいえば、妻と祭祀の女とが、姉妹婚をうんだのではないかと思う。

女性の巫祝性が妻にある場合とヲバにある場合とがある。これは一代ずれることになるが、妻の場合は王を基にしたとき、妻としてのイモであり、ヲバの場合は子の代を基にした表現で、これを先代にもとすと王の妹となり、いずれも「イモ」であることにおいて変りないこととなる。いや逆に、このような関係において、「イモ」なる語が妻と妹とをさすのであろう。換言すれば「イモ」なる語は巫祝性において、はじめて共通する。

この巫祝的「イモ」を一人の女として語ってもよいが、妻と祭祀の女とを区別し別人格とすると、王の相手として姉妹が必要になる。「イモ」なる語は「モ」に語核があり、「イ」は忌・斎であろう。本来「セ」に対するこ

とばは「モ」であり、聖なる「モ」が「イモ」だったと思われる。

また逆に王に姉妹の女性が配偶された時、ヲバは継母ママとなる。継母と結婚した例は以前に述べたごとく記紀に二例ある。この例を祭祀性の継承、それによる支配権の獲得と考えれば、ヲバとの結婚も継母との結婚も同じ内容をもつことになり、何も継母との結婚が不思議なことではなくなる。

むしろ没人格的に考えれば王（為政者）に対する「イモ」（祭祀者）から次王は祭祀権を継承するのだから、母を「イモ」とするべきであった。それは倫理的条件をうけることによってヲバとなるべきであろうが、正しくは「イモ」は配偶者だから、もう一人の女の必要、妻であり祭祀者である「イモ」の区分が生じたであろう。これが姉妹婚である。

ここで姉妹婚を述べる理由の一つは、実は次のような話が景行をめぐって存在するからである。書紀、景行四年二月に天皇は美濃に行幸、八坂入彦皇子の娘弟媛を得ようとする。しかし弟媛は「則ち竹原に隠る」。天皇は策略をもって弟媛を通したのだが、

弟媛以為るに夫婦の道は古も今も達かよへる則なり、然るを吾にして便あらず。

そこで天皇に「妾、性ひととなり、交接の道を欲はず」として姉八坂入媛を推挙する。

ここでも姉妹が天皇の配偶たるべく登場し、姉は妻となり妹は人間との交わりを拒否する。姉が妻としての女の性格を持ち、妹が祭祀の女としての性格を暗示しているではないか。「イモ」をめぐる古代的心意がこうした説話をうんだのではなかったらうか。

# 古事記抄

この書紀の話は古事記同様美濃の国の娘の話として語られているが、書紀ではこれに併せて兄媛、弟媛の話を

載せ、古事記の大根主が神骨となっているだけの相違である。その点二話は別の話となっているが、妹が神の女の立場を守った形と、姉妹そろって入内する形として、同じルート（話根）の段階的区別にすぎないと思われる。

次に古事記は、大碓命による姉妹の掠奪を語る。彼はさらに他の女をいつわって貢上する。つまり、使者による掠奪のタイプの説話である。これと類似の説話は仁徳記・紀の速総別のもので、仁徳天皇は速総別を使者として女鳥王に求婚する。すると女鳥は仁徳より速総別の方がいいといい、二人は結婚する。自ら意志を表示するのと同じく、聞き手の興味は掠奪した男およびされた男にうつる。さらに女への興味も随伴する。仁徳記の場合は速総と女鳥は逃避行の後に仁徳によって殺される。今の場合、それを語るものが、

その他し女なることを知らして、恒に長眼を経しめ、亦婚ひしたまはずて惚しめたまひき。

という文章である。これが敗北した男の態度である。書紀はこれを「是に由りて、大碓命を恨みたまふ」と直截に書く。

古事記では苦しめたといっても苦しむのは「他し女」に過ぎない。代役に仕立てられた上に苦しめられる女に對して、大碓はいささかも苦しめない。しかも長眼をさせて婚いをしてないという報復手段は心理的に暗い。書紀の直截性とは対照的だといふべきだろう。ことにそれが天皇という立場によってなされる点に、二重の悲劇がある。「悪」の当事者が報復をうけず、古事記に固有名詞すらとどめないような無力な女が陰惨な苦悩を最高権力者から与えられるという形に、この話は収束されていくのである。

「長眼」ということばは古来難解なことばである。宣長は「長眼とは、心を著て、久しく視居るを云。此は彼女

人を、御前に侍はしめて、婚まほしく所思看すさまに、つらつら視居賜ふを云るにて、天皇の御長眼なり。恒令<sub>レ</sub>経とは幾度も然る目を、令<sub>レ</sub>見賜ふを云なり」という。つまり天皇の長眼と宣長は説いた。しかし「令<sub>レ</sub>経長眼」と使役になつてゐるから他し女の長眼でなければならぬ。

また折口信夫は長い梅雨の期間は男女の交りを忌む習慣があつて、これを「長雨忌み」だという。果してかかる習慣が存在したか否かは不明だが、かりに あつたとしても、これを「長眼を経しめ」に応用することは不可能である。

古事記の叙述にしたがうと、ついで「亦婚ひしたまはずて」とあるのだから、このことと「長眼」は別の内容でなければならぬ。おそらくは、「長眼」とは婚姻に先立つ儀礼としてあつたのではないだろうか。眼を見つめ合うということが「婚ひ」に先立つて行なわれたのではないかと思う。たとえば古代では人に会いたいことを「眼を欲る」という。われわれふうにいえば「会いたい」ということだが、事にこめられた心意はちがう。単に人と人との向き合いをいうのではなくて、知覚の唯一の器官だつたと思われる目と目を合わせることによつて、二者は一つとなつた。これが本来の結婚であらう。結婚のことを「眼合<sub>まぐは</sub>ひ」というのは、それである。

「亦婚ひしたまはずて」という時の「まぐはひ」は別の行為を意味する。結婚がこの行為を意味するようになることも、先立つて眼を見合う習慣は残つていたにちがいない。「長眼を経しめ」とは、それを長くさせるといふことであらう。したがつて、これは当然次に「婚ひ」を想像させる。ところが「婚ひ」はしないというのが、今の話である。この残酷さが報復の手段であつた。既述のごとく、本来大碓に向けられるべきものである。

抄記事古

しかし、大碓は別の形によつて復讐をうける。それが次の叙述である。古事記はついで弟の小碓命を主人公と

して、その西征、東征を語っていくが、その冒頭に右について、小碓命が大碓命を殺したことを語る。兄大碓は天皇の朝夕の大御食に出てこない。これが、天皇の大碓弾劾の十分な根拠となる。話は小碓命に「ねぎ教へ覚え」といったところ、小碓は「搦み批きて、その枝を引き闕きて、薦に裹みて投げ棄てつ」と進められていくが、前段から読み進んだ読者にとっては、これが大碓物語の終末と感じられる。しかも小碓は天皇の役割を代行したにすぎない。それを強く取上げると、この話を大碓の話とし、西方への小碓の追放から章段を新しくするということになる。しかし一方、この話は小碓西征の重要な前提である。このことによって小碓の生涯が決定する。これを前段にだけつづけるわけにはいかない。のみならず、前段は大碓命の系譜によってまとまりをつけ、「此の御世に」として以下の小碓を主人公とする話と別立てに景行代に関する記事をまとめている。やはり、この段は次へつづく冒頭の意味が、より大きい。

この段は、こうして二重の要素をもって巧みに間をつないでいるといえよう。しかも実はこの段に大碓の名は登場しない。「汝の兄」をそれと考へての話である。ところが小碓の同母兄にはもう一人櫛角別王がいる。「汝の兄」は彼でない証拠はどこにもない。しかしこの前後の文脈上、大碓命たることを疑う読者は少いだろう。つまりこの段落は後日譚と伏線との双方の役割を果すもので、もしこれと別の兄、ないし不特定の兄なるものとするのが本来であれば、古事記はたくまずして叙述の一貫性を獲得することになった。

この結果、大碓は天皇に反抗した者としての当然な、非業の死をとげることになる。これが古代説話のある段階での論理である。先に述べた速総別も殺され、女鳥王はその上に腕にまいた玉釧を焔い膚から剥ぎとられるという悲惨な目にあう。大碓命もその運命の中に処理されている。

この大碓像は、書紀にも共通する面がある。景行四十年七月紀によると、先立って小碓の西征記事があり、ついで東征に誰を遣すべきかを日本武尊に問うと、武は西征には自分が従ったから今度は大碓がよからうと言う。すると「時に大碓皇子、愕然ちて草の中に逃隠れぬ。則ち使者を遣して召し来しむ。爰に天皇責めて曰はく、『汝が欲せざるを、豈強ちに遣さむや。何ぞ未だ賊に対はずして、予に懼るること甚しき』とのたまふ。此によりて遂に美濃に封さす。仍りて封地に如る」とある。ここに描かれる大碓像も古事記と共通する悪役ぶりである。

しかし、これによれば大碓は美濃と密接な関係をもっていたことがわかる。先の古事記の記事には、大碓命が兄比売を娶して生んだ押黒之兄日子王に「此は三野の字泥須和氣の祖」と割注があり、弟比売を娶して生んだ押黒日子王には「此は牟宜都君等の祖」という割注がある。これら美濃の豪族の祖が大碓である。同様書紀にも「是、身毛津君、守君凡て二つの族の始祖なり」とある。ムゲツ君とは「御食つ君」であろう。後に天皇家の御食を貢上した一族が大碓命を始祖と称したのである。

すると大碓は美濃の支配者としての性格をもっており、右のごとき人間像は必ずしも彼のすべてではない。むしろ美濃の末裔には不名誉なこと、ある作爲の中で作り上げられた姿が現在の記紀に見られるようなものだったのであろう。兄比売、弟比売の話にしても、本来大碓の娶るべき女性ではなかったかという気もする。横車を入れたのはむしろ天皇であつたのではなかったかと。後の顕宗天皇と平群志昆との争つた大魚の話にしても、本来志昆と大魚は恋し合う仲であつたらしいものを、志昆の横どりが失敗したごとく語られている。それと同じである。もっとも、これと全く同じだというわけではない。美濃（御野の意である）の国造の娘はそろって朝廷に献上されるべき運命と栄光とを元来もっていたであらう。その場合の「朝廷」とは、しばっていえば天皇であるが、し

かし若き皇子に娶られたとて、事は變つていない。応神朝に貢上された日向の娘を皇子の仁徳が娶るのと同じである。

しかも皇子は美濃に赴いてきた皇子である。一つの貴種の流離である。流離して来た貴種が国造の娘を娶り、子孫がその地に栄えるというのがこの話の基本であつたろう。それを朝廷に貢上することが即ち天皇の妻となることだと考えた時、現在の古事記の形が出来上がり、大碓は使者となつて横どりをした話となる。既述のごとき使者の横どりのタイプが存在するからである。

それでは、なぜこのような変更が行なわれたのであろう。理由は小碓にある。小碓命、やがて倭建命となつていく人間を上昇させようとする力は、対者を下降させる力となつて働く。兄が怯懦で弟が勇猛だというのも、通俗小説の類型である。

のみならず、書紀によれば「一日に同じ胞にして雙に生れませり」、大碓と小碓は双生児だつた。古代人にとつて双生児は異なる事だつたろうし、神秘的人間とする気持も強かつたであらう。「天皇異しびたまひて、則ち碓に誥びたまひき。故因りて、その二王を号けて大碓、小碓と曰ふ」という。曰はマジカルな力を持っていると信じられていたようである。

したがつて二王は兄弟というを越えて、双生児たることの要素が加わっている。これは対立的に力を發揮していくことになる。低俗に類型化していくと善玉・悪玉になるが、一層力を強める時、片や英雄となり片や巨大な悪となる。片や「倭」の建となり片や美濃の支配者となつていく。そうして流離した者は天皇の女をおかず役割まで引きうけさせられる。上巻の三貴子分治にしても天照が高天原、月読が夜の食国、そして須神は海原をとい



うように分治する。そして須神は分治に不満をもって波瀾をおこす。また応神の三子、大山守、大雀命、宇遲和紀郎子はそれぞれ山海の政、食国の政、天津日繼を治めた。分治の反映である。そして大山守は殺され、和紀郎子は死んで大雀一人に未来が托される。郎子が大雀に倒されたとみる見方もある。

大碓もこうしたパターンの中に登場する主人公で、古事記に書かれるごとき怯懦な人間像は本来のものではない。

天皇は小碓に「専ら汝泥<sup>ね</sup>疑<sup>ぎ</sup>教へ覚せ」という。「ねぐ」とは神主をいう「禰宜」、労を「ねぎらふ」といったことばとして現代語に残るものだが、和やかにさせる意味であろう。「和<sup>な</sup>ぐ」はその自動詞と思われる。ところが、天皇の「ねぎ」「教へ」「覚せ」という要請に対して小碓のしたことは、「搯<sup>ね</sup>み」「批<sup>ひ</sup>ぎ」その技を「引き闕<sup>くわ</sup>き」薦に裏んで「投げ棄て」ることであった。ここに景行と小碓との人間像が対極的に語られている。景行のもつ人文性は、先の「長眼を経しめ、亦婚ひしたまはずて、惚<sup>お</sup>しめたまひき」という人間像と合致して来る。柔和だけでも十分に驕りあるものであった。それに対する小碓の荒々しい力にみちた人間像は、神的な力を感じさせる。神的なものとの間接的なものの衝撃の中に古事記全体もあるが、ここでは小碓個人の中に、神と人との視点として英雄を解こうとする試みがある。

抄 記 事 古  
次の段の冒頭には、「是に天皇、その御子の建く荒き情を惶<sup>おそ</sup>みて」と語られる。神的な力への畏怖である。生まれた時白に誥<sup>こと</sup>ばねばならなかった「異しき出生」に出發して、一連の物語が紡がれていった。神的な力という系を紡ぎながら小碓の物語は展開していく。当然のことながら、その前にまず怯懦な大碓は舞台から姿を消していくのである。

## 二、小碓命の西征

小碓の西征は熊曾建と出雲建との征伐として二段に語られている。最初が熊曾の物語である。

その冒頭は右にふれたごとく神的な力の所有者として天皇が「惶」まねばならなかったことから始まるが、さてそうした人間としての小碓がここでもとる行為は、どのようであったか。

小碓は熊曾建を取殺す時「童女の姿に成りて、女人の中に交り立ちて、その室の内に入り坐しき」。女装したのである。また書紀によれば、この時彼は十六歳であった。古事記の「此の時に当りて、その御髪を額に結ひたまひき」という文章は成人したことを意味する。当時の成人の年齢は十五歳とされていた。その年ごろの少年だったのである。

女装したり少年だったりすること、さらには策略を用いて敵を倒すということは、出発点のもっていた神的な荒々しい力の人間像と不調和のように思える。矛盾するとも感じられる。

しかし、同じことが後の雄略天皇、大長谷王子にも見られる。先立って目弱王は安康天皇を殺す。その時目弱王は「是れ年七歳なりき」とある。後、大長谷は目弱王と戦って倒す。そこにまた「爾に大長谷王子、当時童男をくななりき」と記されている。雄略は古代英雄の一人に数えられる、勇猛な人間の代表的人物である。それが「童男」であった。

これらによれば「童男」たることこそ必然の要素と思われ、まさに童形の神なのである。この事については様々

な意見があるが、その一つに鍛冶集團の神だというものがある。柳田国男によればその神は一つ目小僧だという。この応用拡大である。この新説は大胆すぎて今の私には信じられない。今は広く、童形にやどる、より神秘的な力の所有者として彼らを考えておこう。女装も童形のゆえの一つのいでたちであった。

しかしなお殺害の仕方も荒々しい。

故、その酣なる時に臨りて、懷より劔を出し、熊曾の衣の衿を取りて、劔以ちてその胸より刺し通したまひし時、その弟建、見畏みて逃げ出でき。乃ち追ひてその室の椅の本に至りて、その背皮を取りて、劔を尻より刺し通したまひき。

この時弟建は死に瀕している。背後よりうけた劔によって彼はすぐに死ぬであらう。にもかかわらず、さらに小碓は倭建命の名を捧げられた後、「熟菰の如振り拆きて殺し」てしまうのである。詰した出生譚からの連続をこの中に見ることが出来る。

倭建は西に向かう前に、姨の倭比売命の許に赴き、御衣、御裳を賜わっている。倭比売は後の東征の折にも力を与えているが、これは例の「ヲバの力」の加護である。しかし単にそれだけではなく、ここでは国霊の付与をえているのである。衣裳であることがその証拠である。

抄記 事 古  
これもよくいわれる伊勢神威譚で、宣長によって「此比売命の御衣御裳をしも、請し賜はり賜ふ所以は、倭比売命は、伊勢大御神の御杖代と坐ませば、其御威御霊を仮賜はむの御心なりけむかし」といわれている。そのとおりであらう。すると伊勢の天照大御神の信仰が確立した壬申の乱（六七二）以降に、この倭建の物語も最終的に出来上がったことになる。

そうした新しい要素に符牒を合わせるのが、この物語のすべてが倭という次元で語られていることである。倭比売命であり、倭男具那命であり倭建命である。

倭建とは熊曾建に対する名で、ここには倭と熊曾（限なるソの国）との対立がある。同じ話は書紀にもあるが、熊曾建ではなく、取石鹿文、亦は川上梟帥という名である。いかにも自然な原始的な名である。それが古事記では曾と倭との対立というレベルまで高められており、大和という国家的な語りにまで昇華された後の段階たることを示している。この点倭比売は単に個人の娘ではなく、国家的な守護神の霊を媒介する存在だったのである。さて建は熊曾の国に着くと、室を作っていたという。この場合の室は建物の意味で、狭い意味のものではあるまい。そこで熊曾らは「御室築為む」とし「食物を設け備へ」ていた。新築の建物の繁栄を祈る祝宴が行なわれようとしていたのである。

ここで思い出すのは書紀、神武即位前紀十月の条である。国見丘に八十梟帥を討った神武は、道臣命に「汝、大来目部を帥ゐて大室を忍坂邑に作りて、盛に宴饗を設けて、虜を誘りて取れ」と命ずる。森閑と原始の原野の夜陰の中に広がった風景が鮮かに目に浮かぶが、場所を移して曾の国の一景をこれに重ねて想像することができる。酒宴の狼藉と殺害の混乱とのふしぎな通底が古代説話のモチーフにある。これは単に舞台を借りたというだけではない、油断に乗ずるといふ策略だけではない、ある極限をかいま見た直覚があったように思う。

この酒宴の中に、倭建は女装してはいっていく。これが童形によって自然であったことはすでに述べたが、さらに深い由来があったと考えられる。少し長いが、書紀景行十二年十二月の記事を引いてみる。

十二月の癸巳の朔丁酉に、熊襲を討たむことを議る。是に、天皇、群卿に詔して曰はく、「朕聞く、襲国

に厚鹿文・迺鹿文といふ者有り。是の兩人は熊襲の渠帥者なり。衆類甚多なり。是を襲の八十梟帥と謂ふ。其の鋒<sup>つばの</sup>當るべからず。師を興すこと少くは、賊を滅すに堪へじ。多に兵を動さば、是百姓の害なり。何か鋒刃<sup>つばの</sup>の威<sup>い</sup>を仮らずして、坐<sup>お</sup>づからに其の国を平けむとのたまふ。時に一の臣有り。進みて曰さく、「熊襲梟帥、二の女有り。兄を市乾鹿文と曰す。乾、此をば賦と云ふ。弟を市鹿文と曰す。容既に端正し。心且雄武し。重き幣<sup>まはひ</sup>を示せて麾下<sup>おもと</sup>に攝納るべし。因りて其の消息<sup>あかし</sup>を伺ひたまひて、不意<sup>おもひ</sup>の処を犯さば、曾て刃を血<sup>ち</sup>さずして、賊必ず自づからに敗れなむ」とまうす。天皇詔<sup>のたま</sup>はく、「可なり」とのたまふ。是に、幣を示せて其の二の女を欺きて、幕下<sup>おもと</sup>に納る。天皇、則ち市乾鹿文を通して陽り寵みたまふ。時に市乾鹿文、天皇に奏して曰さく、「熊襲の服はざることをな愁へたまひそ。妾良き謀有り。即ち一二の兵を己に従へしめたまふべし」とまうす。而して家に返りて、多に酔き酒を設けて、己が父に飲ましむ。乃ち酔ひて寝ぬ。市乾鹿文、密に父の弦<sup>ゆづ</sup>を断つ。爰に従へる兵一人、進みて熊襲梟帥を殺しつ。天皇、則ち其の不孝<sup>おやにしたかはぬこと</sup>の甚<sup>はなはだ</sup>しきことを惡みたまひて、市乾鹿文を誅す。仍りて弟市鹿文を以て、火国<sup>ひのくに</sup>造に賜ふ。

美人で心が雄武<sup>お</sup>しい市乾鹿文を騙して後宮に入れ、市乾鹿文は、父の熊襲梟帥に酒を飲ませて殺してしまふのである。後日談として、市乾鹿文の不孝を惡み、天皇は彼女をも殺してしまふ。このように、或る人間を殺す謀略に使われた人間は後に必ず殺される。これが古事記、書紀に共通したルールである。書紀に於ける景行天皇の熊襲討伐の話はここばかりでなく、二十七年八月に熊襲はまた蠢動する。その第二次討伐の時に日本武尊は遣わされるが、景行を主人公とする第一次熊襲討伐の話がこれである。恐らくはこの市乾鹿文の物語が、倭建命の物語に混入し融合したのであらう。そこに出来上ったのが、古事記の熊曾建兄弟討伐である。女装はそれにも由来する。

古事記の倭建命物語の最終的完成が七世紀後半にまで延びているとすれば、それが様々な話を習合せながら、一人の主人公を立てて長い話を作ったと考えるのは自然な考え方である。そう思われる程に、古事記のこの辺の物語には集大成された面がみられる。その一つが先に述べた大和という次元レベルでもある。そして大碓命の話にしても小碓命という一貫した主人公の物語に取り入れられていた。

童形の神秘と女装とは一連の神秘をもっている。しかし一概に「神秘的」といっても、あくまで神秘的な霊力を持った女装する人間像と、荒々しき英雄像とは、異質のものである。元来の話には建の女装はなかったのではない。市乾鹿文の物語がここに混入して来たのである。

小碓命が熊曾建を殺す所の文章が、私達をうつのは、その描写の精密さによる。「爾に熊曾建兄弟二人、其の嬢子を見惑めでて、己が中に坐せて盛りに樂うたげしつ。故、其の酣なる時に臨なりて、懷より劔を出し、熊曾の衣の衿くびを取りて、劔以ちて其の胸より刺し通したまひし時、其の弟建、見畏おそみて逃げ出でき」と。例えば小碓命が倭比売命から御衣御裳を賜たまはる時の叙述の簡単さと較べて見るとよい。

この部分の描写が精密なのは書紀二十七年十二月の記事も同様である。「是に、日本武尊、髪を解きて童女の姿と作りて、密に川上梟帥が宴の時を伺ふ。仍りて劔を裾すその裏に佩きたまひて、川上梟帥が宴の室に入りて、女人の中に居ります。川上梟帥、其の童女の容姿かたちに感あでて、則ち手を携えて席しきを同にして、坏を挙げて飲のみましめつつ、戯あそれ弄もる。時に、更深よけ、人闌うすぎぬ。川上梟帥、且被酒またどけひぬ。是に、日本武尊、裾の中の劔を抽ぬいて、川上梟帥が胸を刺したまふ。」

倭建命が女人の中に居たという所から、古事記も書紀も描写が詳しくなる。しかし、何を意図して描写が精細

なのかという点には、古事記と書紀の間には大きな差がある。古事記の詳細さは、衣の衿を取って剣を以ちて、其の胸より刺し通したとか、弟建を追いかけて行き、階段の下で背中から刺し通した、というように、力といふものを細かく追いつめて行くのである。それに対し、書紀では、坏をあげて酒を飲ませ、戯れ弄る、というような文章の精細さである。言わば通俗的人間的な次元で精細なのである。両者の文章描写はこのように異なる。實際の目標の違いが、はっきりと私達の目を射るであらう。

それに呼応するが如く、古事記と書紀で、熊曾建（川上梟帥）が殺される時刻がまるで違う。古事記は「酣なる時」、血腥い事件が突如として起こる。一挙にして歓楽から恐怖と混乱の世界に急転して行つたのである。古事記には、そういった乱雑ぶりが描かれている。語り手、聞き手の緊迫した呼吸が、ここで一瞬にして破られる。そうしたチャンスをつ掴んだ表現をしているのである。

書紀では「時に、更深け、人闌ぎぬ」、人数が少なくなり、川上梟帥も酒に酔う。淀んだだけだるい倦怠の空気が漂い始めた時間である。そういう時に川上梟帥の胸を刺した。何を語ろうとするかという語りの精神の違いは明らかで、書紀が大切にしているものは、合理性である。人数少なく夜が更け、また相手の酔った方が殺しやすいためである。

古事記は合理性など有効なものを認めない。古事記の本領は劇的な展開にあり、古事記にとって、力こそが神であった。その力に向つて語り手は語り、聞き手は共感を寄せて行つた。それはなお生きている。古事記は整理されてはいるが、この点には古代性がまだ保持され続けているといえよう。

加うるに、書紀の日本武皇子の名づけ譚は非常に律義である。「吾は是、国中の強力者なり。是を以て、當時

の諸の人、我が威力に勝へずして、従はずといふ者無し。吾多に武力に遇ひしかども、未だ皇子の若き者有らず。是を以て、賤しき賊が陋しき口を以て尊号を奉らむ。若し聴したまひなむや。古代における言葉への信仰の中で、名前はその最たるものだったであろう。ヤマトタケルという聖なる名を、一介の賤しき態襲の梟帥如き者が奉るのは変だという気持が、当時の人々にはあったのであろう。それが川上梟帥をして律義な説明をさせているのである。

だが、そんな律義さは、やはり古事記の眼中になかった。描写の精細さが何を目的とするかを考える事によって、古事記に於ける力の価値、力の造型が理解せられるように私には思われる。」日本書紀の合理精神を捨てる事によって、力と緊密感を持ったのである。

「即ち熟菰の如振り拆きて殺したまひき」、このような色彩的な直覚を持った表現は、書紀にはない。実は原文では「振り折ち」と「折」の字が用いられているのだが、宣長は古事記伝で「師の、折字は拆の誤とせられたるぞ宜き」と言っている。私も真淵と同じように「熟菰の如振り拆きて殺したまひき」の方がよいと思う。「熟菰の如」と言うのには「拆く」が適当だし、意味の適否という以上に、「熟菰の如」「拆く」という激越な表現が適当だからである。

次に倭建は出雲建に戦を挑む。肥の河の水浴にさそって太刀をかえてうつ話である。この話の様相は今までのものと大変に違う。建の東征には多くの歌が登場するが、西征ではここだけである。一体に古事記における歌謡は複雑なあり方をしていて、ふつう考えられているように、散文の効果をたかめるために挿入されたとかばかりは、必ずしもいえない。むしろ歌の伝承を中心として散文が由縁を語るといった形が基本にある。後の伊勢物語など



と同じ歌物語の形式であり、初期万葉の歌はそこから歌だけを取り出した形跡がある。その意味で記紀と万葉は連続の関係にあるが、この物語もまた、万葉に先立つ歌物語のようである。右に見た熊曾建の物語に、そのような気配はない。

歌物語の本性は大変自由である。同じこの歌を書紀は別伝をもって伝える。崇神六十年七月、天皇は武日照命が天から持参した神宝の、出雲大神の宮にあるものを見たいといい、武諸隅を遣す。時に管理者の出雲振根は筑紫に赴いていて、弟の飯入根が勝手に神宝を使者に渡してしまふ。帰って来た振根は弟を責め、「是を以て、既に年月を経れども猶恨忿を懷きて、弟を殺さむといふ志あり」。

そこである時振根は弟を水浴に誘い、わが木刀と弟の真刀とをかえて弟を殺す。情況は古事記と同じであり、ついで「時の人歌して曰はく」という歌一首が載せられる。

八雲立つ 出雲梟帥が 佩ける太刀 黒葛多巻き さみなしに あはれ

初句の枕詞に異同があるだけで同じ歌である。

これによれば直接歌にかかわる事柄には変りがなく、主人公が変わっているだけであるが、これを支える事情は大きく変化し、大和朝廷に滅されるべきものとしての出雲梟帥の話と、大和朝廷に帰順したことによって命をおとす飯入根の話との相違がある。時代もちがう。つまり一首の歌のいわれが様々に伝承され、その内の一つに倭建を主人公とするものがあったということである。これを資料として古事記の編者は全体の倭建物語の中に位置せしめた。

しかもこの歌は元来太刀薙めの歌と思われる。「八雲立つ」にしる「やつめさす」にしる枕詞、はめことばで

ある。出雲建というのもそうである。「あはれ」というのも感動を示している。

もっとも解釈上「さみなしに」が古来問題であつて、散文の詐刀に対応させれば「さ身なしに」が生きてくるが、ほめ歌としては疑問がある。そこで武田祐吉は「鏑無し」という説をたてた。音の転化からいっても成立つ説である。しかし上代の文献には「鏑」ということは他に見られず、鏑がないというほめ方も多少の抵抗を感じさせる。別案として「さ身為しに」ととり、身がないにもかかわらず刀身があるかのように立派だという解釈もなり立つ。「青山を枯山なし」の「なし」である。しかしこれも私自身を十分納得させてくれない。

そこで、これはやはり「さ身無し」として理解すべきであらうと思われる。太刀誉めの歌は儀礼の時に佩く太刀をその折にほめたものであらうから、黒葛を沢山まきつけた豪華な太刀を出雲の首長は身におびたであらう。木刀である。これをほめる。さ身がないにもかかわらず、さ身なくしても立派だ、と。

この表現はすでに出雲の鉄製太刀を背後にもった表現である。利器としてそれは木刀にまさるであらう。それを反対側においてこそ、黒葛によって強く固められた出雲建の木刀は、より高く称えられるべきものとなつたはずである。新しい製鉄の技法によっていかにすぐれた太刀が作られようとも、なおこれを凌ぐのが出雲建の太刀だと。

元来このような太刀ほめの歌が策略の語りに用いられたというのは、「こ刀」にある。書紀は「木刀」と書くが古事記は「詐刀」と書く。書紀が「作木刀」、形似「真刀」という時、すでに木刀は詐刀となっている。この表現は鉄刀を「真」とし木刀を「詐」とする心情を反映しているのであり、それが、あるべき身のないことを示している。記紀に共通する策略は、ほめ歌が本来強調した点を逆に受取ることによって歌と結ばれることとなつ

た。

策略を用いるということは、智謀という力を示すもので、それなりに古事記は明るい。しかし書紀は「恨忿を懷きて」殺意をもったという。「恨忿」という語りは「さ身なし」がやがて到達した嘲笑の段階と一致するものである。

### 三、倭建命の東征

ついで建は東征に出発する。あまりにも著名な倭建の物語が、西征の三倍以上の長さをもって語られ、建は命おわる。

そこで、この東征譚を大きく見ると、

1 出発

2 尾張から相模へ

3 走水から足柄の坂へ

4 甲斐から信濃を経て尾張へ

5 当芸野から三重、能煩野へ、そして薨去

古事記抄  
という五つの段落をもっている。ところが右の各段落の内部を検討すると、書出しの部分に顕著な特徴が看取できる。

1 爾に天皇、亦頻きて倭建命に詔りたまひしく、……

2 故、尾張の国に到りて…… (I)

故、爾に相模の国に到りましし時…… (II)

3 其れより入り幸でまして、走水の海を渡りたまひし時、…… (I)

其れより入り幸でまして、……還り上り幸でます時、…… (II)

4 即ち其の国より越えて…… (I)

其の国より科野の国に越えて…… (II)

5 其地より発たして当芸野の上に到りましし時、…… (I)

其地より幸でまして、三重村に到りましし時、…… (II)

すなわち、1の段落は一つしか存在しないが、以下の四つの段落では各段落内の小段落の書き出しが共通しつつ、各段落相互には異なるという様子が顕著に見えている。これは全体がのっぺらとした一体というのではなくて、右の五段が集合して現東征譚を構成していることを示している。

1は倭建に再度の下命があり倭比売の許を経て東国に向かう段だから、東征以前であり、真の東征は2からはじまる。よって1をブレAとし、以下2、3、4、5をAとDとすると、このAとCが東征譚であり、Dは薨去を語る後日譚である。すると、東征譚は尾張にはじまり尾張に終る。熱田太神宮縁記の存在が大きく想起される。そこで、A・B・Cの東征譚はそれぞれどのような性格をもつ各資料だったのだろう。先立ってブレAで倭比売を訪れた建はAのIで美夜受比売の家に入る。IIは相武の国の話だが、火打石と草那芸剣の話で、つまりは倭

比売の物語である。BはⅠもⅡも弟橘比売の話である。CのⅠは御火焼の老人の話、Ⅱはまた美夜受比売の物語となる。

書紀にも倭姫命、宮簀媛が登場するが、これらを軸とした形にはなっていない。御火焼の老人と弟橘比売を中心とする物語が二カ所集中的に語られるだけである。これに比べると、古事記ははっきりと段落を分けて各段落が主人公を立て、その四人の内御火焼の老人だけを例外として他は三人の女性である。もとより正しく主人公とよぶべきは倭建だが、彼を一貫する線と考えると、この線を結ぶ三つの点として三人の女性が存在する。

これは、すでに主人公をかえて三人の女性としてよいのではないか。一人の貴種流離の若者を迎えた女性の物語である。倭比売は性格が多少ちがうが、他の二人は完全にそうである。

ふつう倭建の物語は英雄叙事詩とよばれ、その名のもとにわれわれは勇壮活発な物語を想像する。雄々しく荒荒しい人間像、建々しい雄叫び、血腥い匂い、あるいは太陽のきらめく原野、そのような世界を想像するが、倭建物語はけっしてそうではない。十分に陰翳をおびた、かげりある物語である。その大きな理由の一つが、この三人の女性を点とする物語の展開であらう。

#### 抄記事古

ここに見られる倭建命の翳りということは、ほかに指摘することができる。その一つは、彼の出発の時点で、死の予測をもって物語が語り始められていることである。「爾に天皇、亦頻きて倭建命に詔りたまひしく」の「頻きて」という十分に主観的な言葉で口火が切られ、「天皇既に吾死ねと思はず所以か、何しかも西の方の悪しき人等を撃ちに遣はして、返り参上り来し間、未だ幾時も経らねば、軍衆を賜はずて、今更に東の方十二道の悪しき人等を平けに遣はすらむ。此れに因りて思惟へば、猶吾既に死ねと思はし看すなり」という名科白によ

つて、死の予測は決定的なものとなる。彼の名文句は、天皇の命令への拒否であり、現実と対立する心情を示す。そして彼は「患<sup>う</sup>ひ泣きて」東国へ下る。ブレA段落は死への導入であり、D段落に於ける彼の死と、ここは対応している。物語の首尾に死が示されるのである。東征の本体はA段落からC段落であり、恐らく後から書かれたのであらう。物語の一貫性が見通された時、この話が生まれてくるのである。

また、十分に陰翳を帯びた物語だということが、次のことから言える。つまりこの物語は「軍衆を賜はすて」という言葉で象徴されるように、個人の流離譚なのである。何故倭建命は一人で東国平定に行かねばならぬのか、物語として不合理なこの設定はこういうことではないか。つまり、事実談でなく、抽象化された物語の中では、彼は衆に対する個でなければならぬ。倭建は天皇の命令を泣きながら遂げようとする一人の流離する人間である。十分に悲しいこの設定にも一つの陰翳が見られるのである。

しかし、ここに一つの矛盾がある。宣長が指摘した伊勢神威譚である。東国へ出発する前、彼は倭比売のもとへ行き剣と囊を授かる。伊勢神威が天皇家の加護をするなら話が解るが、大和から立去る一人の彼が、伊勢の大御神の宮に参上するのである。建が大和朝廷の代表者ならそれも納得されようが、心情的にそんな立場にいない。ひよっとすると、伊勢神威譚など否定した方がよいとも思うほどに、少くともこの話に於ては、伊勢神威は側の側にある。

本来なら、一人の流離者なぞに伊勢の神威は与えられないはずがない。しかし、伊勢神威が体制を加護するといふのは、一つの図式であらう。そうした図式の中には神なぞいない。個人的な心情の中に神の加護は生きるといふべきだらう。敗者、或いは劣者とも言うべき人間に神の加護が生きていたこの物語の心は、やはり十分に陰

翳の濃いものだと思う。

次に美夜受比売と剣とが、この物語の中心にある。先にも書いたが、書紀と古事記を隔て、古事記を特長づけているのは、古事記の倭建命の物語の中心が美夜受比売にあることである。群書類従所収の「尾張国熱田太神宮縁記」には、古事記とも書紀とも異った倭建命物語が語られている。熱田太神宮縁記は必ずしも全て信ずる訳にはいれないが、寛平二年十月十五日の日付を信じるとすれば、そんなに荒唐無稽な本ではない。この倭建命物語の中心は、やはり美夜受比売(宮酢媛)との結婚に置かれ、別に一個の独立した物語をとっている。そのことが示すように、倭建伝承の大きな基盤は美夜受比売にあったと考えられる。

古事記によると比売は「尾張国造の祖」である。書紀には「尾張氏之女、宮實媛」、神宮縁記では建稲種公の妹、宮酢媛という。建稲種公は尾張の国愛智郡水上邑の出身である。書紀や縁記はふつうの形式だが古事記は異質で、女性を祖とする表現において、比売が特殊な立場にあることを暗示している。縁記では「水上姉子」という。察するに比売は「宮ッ媛」(ズをいきなりツと考えることはできないが)として特別な位置にあり、恐らくは宝剣を斎く巫女的な性格の女性だったのであろう。

宝剣というまでもなく草那芸剣である。例の須佐之男が大蛇の尾から発見したと伝える太刀で、物部のいくつ石上の「フツの御魂」と対応する大王家の宝剣である。これも大王家の「フツの御魂」として霊能をもったもので、そのゆえに今建に与えられ、それなくして建は伊服岐の山の神に敗れる。

#### 古事記抄

この宝剣は単に熱田にのみ存在するのではない。先立って倭比売から与えられたといい、書紀ではこれが熱田にとどめられた後も、倭比売が管理に介入している(景行五十一年八月)。しかし事實は逆で、宝剣は本来熱田に

奉祭されていたのであろう。それが三種の神器となるに及んで、大王家の靈能の支配者たる倭比売が要請され、東征に當って賦与されたことになったと考えられる。立場を熱田側に立っていえば、大王家の若き流離者が空しくとどめていったものだという伝承の中に神聖化が一段と進んだことになる。

とすれば、倭建は倭の「フツの御魂」すなわち劍とともに行動し、その奉祀者美夜受比売を基点として物語が進行することにならざるを得ない。しかも、祭祀の女と結婚することによって「フツの御魂」は建の生命をより強健なものとしたにちがいない。この物語が劍と美夜受比売にかかわるのは、そのためである。

建と美夜受比売との結婚は、古事記では二段に分かたれている。A IとC IIとだが、これは本来一連のものとして伝承されたものが存在したであらう。この結婚を一旦やめて後にすることとは八千矛神と同じタイプである。八千矛も高志の沼河比売の家に到って歌をうたい、比売も中から唱和するが「故、その夜は合はずて明日の夜、御合為たまひき」という。今もこれと同様と思われる。現在の形は東征という時間の経過に乗せた結果であらう。

またC IIで「是に大御食献りし時、美夜受比売、大御酒盞を捧げて献りき」という。これも貴人接待のタイプである。古事記では雄略記の三重嫁が「又天皇、長谷の百枝槻の下に坐しまして、豊明為たまひし時、伊勢国の三重の嫁、大御盞を指与けて献りき」とあり、上巻、火遠理命が綿津見の宮を訪れた時も神の宮の女が御饗をする。万葉集でも葛城王が陸奥国に行った時に、前の采女が饗宴した話が卷十六にある。下つて伊勢物語にも祇承の官人の妻の話が見える。接客の女が妻となることも類型で、火遠理命の場合も豊玉毘売と結婚する。

一方、全体を通して劍が関係していることも、顕著な事実である。倭比売から宝劍を授かる。相武の国の危急



を救ったのはこの太刀であった。そして「御刀」をおいて出かけたことによって伊服岐の山に敗れ、死に向かう彷徨の中にもう一つの太刀を目にする。全体が剣を通して語られている点も看過できないだろう。

そしてこの美夜受比売と剣と、物語を支える二者は以上に述べたような形で必然性をもつのだと思われる。別にとり上げれば女性と剣とは異質だが、祭祀の聖女と結婚をし、剣をおびることによって建の生命は祝福されていたのである。

次に弟橘比売の物語がある。これは美夜受比売の物語と別ルートのものと考えられる。弟橘比売は書紀では穂積の忍山宿禰の娘とするが、相武の橘の地を名に負う女性であろう。橘の地の豪族にまつわる話として建に召された娘の入水の話があったか。この後日譚として「あづまはや」の語りを伝えているのは興味あることで、記紀ともにこれを「東」の地名起源説話としている。常陸風土記に多く残る「ひたち」の倭建に関する地名起源説詔を思いおこすと、これと同様の「あづま」なる呼称に対するそれであったろうが、まさに常陸風土記では「足柄の岳の坂より以東の諸の県を惣べて吾姫国と称ふ」とある。これを古事記は「足柄」の「その坂」で発したという。ここに望見されるところが、最初の「あづま」であり、書紀が「碓日坂」で東南を見ていったというのは、関東一円の「あづま」に拡大された後と思われる。本来の「あづま」は橘の郡一帯をいったのではないか。そして書紀ふうに拡大される過程でさらに広く走水を渡って総の国に及び、さらに東山道をもふくんでいたのではあるまいか。

#### 抄記事古

というのは、次の「御火焼の老人」を東の国造としたとあり、これは別に述べたごとく筑波一帯の火の管理者だったと思われるからである。火は灯火と御食の炊ぎの火とにわたり、筑波の神への奉仕者であると同時に、食

膳を捧げることによって国魂を献上するものであった。高橋氏文に伝える六鴈命の総（安房）の国における御食の献上は、いみじくも景行巡狩に際してであった。片歌の唱和は、こうした「あづま」の支配者の奉仕を語り、そのゆえに彼は東の国造に任命された。

すると、彼の管轄する範囲は筑波から総をふくみ、甲斐に至る直前までのものとなり、これに相武を加えると、毛の国以外をすべて収めることになる。これが第二の「あづま」で、加えられたものもまた「食」の国であることが看過しがたい。書紀はこれに「武蔵、上野を歴て西のかた碓日坂に逮り」とつけ加えた上で「吾嬬はや」を発している。武蔵（身狭下）は本来相模（身狭上）と一体であろうから、ここに加えられたものはもう一つの「食の国」であり、関東一円の「東」が出来上がった。

したがって、もっとも小さな「東」は身狭一帯をさすものと思われ、ここの国造もその地の国造として伝承されたのであろう。書紀的に拡大することによって実体は稀薄になった。そして弟橘姫はこの始祖の娘だったのであろうと考えられる。

「あづま」とは元来いかなる意味か私にはまだ判断がつかない。しかしそれを「吾妻」だと解した地名起源説話の態度こそ、倭建物語的な態度だった。

「弟」とは、「若い」とか「年下の」という意味である。「橘」という言葉からは、多遅摩毛理の話の「登岐士玖能迦玖能木実」の連想が、古代人にあっただろう。生命の永遠性——海の彼方の常世——そのようなイメージを持った名の女性が入水する。死と生命の永遠性との対比である。身を投げて、命は永続するに違いない——常世に再び蘇生するだろう、そういう連想の中で語られたのである。

「爾に其の後、名は弟橘比売命白したまひしく『妾、御子に易りて海の中に入らむ。御子は遣はさえし政を遂げて覆奏したまふべし。』とまをして、海に入りたまはむとする時に、菅疊八重、皮疊八重、絛疊八重を波の上に敷きて、其の上に下り坐しき。」この文章の莊嚴さは、上述の火遠理命に対する海神の饗応と似ている。「即ち内に率て入りて、美智の皮の疊八重を敷き、亦絛疊八重を其の上に敷き、其の上に坐せて、百取の机代の物を具へ、御饗為て、即ち其の女豊玉毘売を婚せめき。」これは、火遠理命と豊玉毘売との結婚の描写で、文章の類似から類推すれば、弟橘比売は海神と結婚するのだらう。疊を波の上に敷くというのは、沈まないようにという物理的な理由でなく、海神との結婚という古代的な心意を持っている。輕の太子の「王<sup>おほきみ</sup>を島に放<sup>はな</sup>らば 船余りい歸り来むぞ 我が疊ゆめ 言をこそ 疊と言はめ 我が妻はゆめ」という歌を見ても解るように疊は妻と同じく神聖なものであった。

弟橘比売は入水するに際して歌う。「さねさし 相武の小野に 燃ゆる火の 火中に立ちて 問ひし君はも」。「問ひし君はも」というのは質問したという意ではなく、言葉をかけたという意である。この歌は元来春さきの野焼きの時の歌であらう。ちょうどそれは恋の季節である。春、秋の収穫を祈りつつ、人々は恋をする。その時の歌である。しかし、元来そういう発生を持った歌としても説話の中で如何なる機能を持っているかを考えることの方が重要である。弟橘比売の歌として載せられている以上、この歌と物語の照応が問題である。彼女はこの歌を歌う事によって、愛を回想し、その愛の回想の中で死んでいった。

#### 古 事 記 抄

七日の後、比売の櫛が浜辺に漂い着いた。櫛は元来靈魂の宿るものと信じられた。死んだ弟橘比売は靈を媒介する櫛を倭建の掌に残したのである。建はこれを埋めて陵を築いた。

これらの弟橘比売をめぐる物語は、けっして美夜受比売を軸とする物語と異質ではあるまい。一つの挿話として美夜受比売物語の流れを遮断することはない。私は先に全体を別の記述者による三段に分けたが、プレAがAと呼応し、AがCと対応し、そしてBとCとが連続するように、全体は有機的な総体として成立している。美夜受と弟橘は、その中での存在である。これを区別していえば美夜受は聖女として倭建の東行に骨格を与え、弟橘はその上に感傷的な抒情性を塗りこめた。両者はお互いの存在によって倭建の流離譚を増幅しているというべきであろう。

#### 四、倭建命の薨去

すでに若干をふれてきたごとく、建の死は前段と一連のものであるが、論述上ここで章を分けてみていくことにする。

まず彼の死は伊弉岐山の神に対する言挙げからはじまる。「この山の神は、徒手に直に取りてむ」と。これは大言壮語というべきだろう。大言壮語とは実質との関係で決まることだから、彼にはこのことばを支えるだけの実質が失われていたのである。即ち宝剣を持たなかったことだ。逆にいえば宝剣が彼のすべてを可能にしてきたことを示している。

さらに建はことばをつづける。「是の白猪に化れるは、その神の使者ぞ」と。言が事であった古代、この誤りは事実の誤りを意味している。たとえば上巻の天若日子の段でも阿治志貴高日子根は天若日子に誤られたことを

忿る。死者に間違えられた言挙げは忌むべきものであった。山の神の使者への誤りは山の神の忿りをかうべきものであった。

またさらに建はいう。「今殺さずとも、還らむ時に殺さむ」と。これも相手への軽侮である。あの英雄倭建がなぜ突如無力になり敗れるのか。理由は宝剣を手放したこと、これら三つの言挙げしか語られていない。彼の言向けが宝剣の加護によっていたことを如実に示している反面、ここにはことばへの厳密な要求がある。この厳しきによって、あの「吾妻はや」の美しさが保証されていたともいえるだろう。

建に死への彷徨がはじまる。伊服岐から当芸野に戻り、杖衝坂、尾津、三重を経て能煩野に到る死の道行である。死に到る能煩野を除いて四つの地名のうち尾津にだけ地名起源説話がないのはやはり異例で、この剣の物語は美夜受比売系の物語が習合したものに見える。

するとその他の当芸野―杖衝坂―三重―能煩野とたどる進行は死の物語の類型にかなう一連の道行であったことになるが、これは大和、山城、近江をふくんだ大きな大和圏の東南の外縁を回るものとなる。神武、磐媛の物語らと類縁をもつ「漂泊」のモチーフがここに語られているわけだが、ついに王者たりえない者の漂泊については何度も語ったのでここでは省略に従いたい。

抄 能煩野を終焉の場と定めた語り手は、もう淡々とした語りによって感動をよぶというのではなくて、意識して感動を語ろうとしているかに見える。古事記はよく人の死を語る文学だが、これほどに熱っぽく語る部分もまた他に存在しない。その熱っぽさは、一つには大量の歌がおかれることによる。いや歌をつなぐことによって語っているものであって、韻文に形式のかわることのもつ抒情性が十分に効果的であるということだろう。ひょっとす

るとこの歌物語は、東征とは時代のはなれた後代のものかもしれない。万葉的な抒情世界と同圈のものである。

そこに浮かんで来るのは「故、今に至るまでその歌は、天皇の大御葬に歌ふなり」という文句で、「今」とは随分後の時代と見える。すでに八世紀に入っているか、大歌所に伝承された歌々であった。

もう一つ、死の章段の熱っぽさは、やはり剣にある。

嬢子の 床の辺に 我が置きし つるぎの大刀 その大刀はや

と歌ひ竟ふる即ち崩りましき。

という終末の緊迫感、「歌竟即崩」の「即」の字にある。聞き手はここまで剣によって引きずられてきて、ここで剣とともに姿を消す倭建を見るのである。もとよりその司祭者たる女性を背後にかいま見ることは、聞き手の自由だったはずである。

実はここに歌われた歌八首はほとんどが死に際した歌としての性格をもっている。すでに述べたごとく場の違う歌を応用したといった体の、底の浅いものではない。その中で右の剣の一首だけが例外なのである。そこに物語作者の最終的な意図が存したと見なければならぬ。現に書紀には臨終の歌として剣の一首しかない。

それでは他の七首は、どのように死にかかわるのか。まず古事記は国思しひ歌三首をあげる。古事記では第一首を「国を思ひて歌ひたまひしく」とし第二首を「国思しひ歌なり」として第三首には何も記さないが、書紀では三首とも「思邦歌くしのか」としているので、古事記は三首とも国思しひ歌としてよいだろう。第三首は片歌で、片歌とは文字どおり歌の一単位以下のものである。いわば添歌といったもので、ここに注記のないのも、そのゆえである。

そこで第一首、倭の国土讚美の歌は望郷の歌として今の情況に關係があるといえるが、のみならず、万葉集に、  
隱国の 泊瀬の山 青旗の 忍坂の山は 走り出の 宜しき山の 出で立ちの 妙しき山ぞ 惜しき山の  
荒れまく惜しも (13三三三二)

という一首がある。山ほめの歌である。そしてこれは挽歌に分類されている。山が墓所であり、葬りの泊瀬や忍坂の山をはめること、そして「荒れ」ゆくことを惜しむ情において挽歌たることは十分理解されるが、さらに基底に死者の眠るべき母郷をたたえることが、葬りには要請されていたと見える。

磐媛も異境に没した一人だが、彼女は奈良山において「我が見がほし国は 葛城高宮 我家のあたり」と歌い、他ならない奈良山に葬られた。今と同様な事情があったと見える。倭建の国思ひ歌は、書紀によればたしかに景行の望郷歌として死と無關係である。しかしそれを単に応用したのではない、必然性をもったものだった。

二首目も野遊びの歌だという。それを応用したのだ、と。しかし百歩を譲って応用したとしても、しからばなぜ応用が可能なのか。私は応用ではなく、正当な活用だったと思う。この場合の活用とは古歌につきものの作用であって、いくらでも転生していくのがむしろ古歌の常道でさえある、そうした活用である。

この歌も死に際して要請された呪歌であろう。万葉集には倭大后天智天皇の「聖躬不予」の時の呪歌

天の原ふりさけ見れば大君の御寿は長く天足らしたり (2一四七)

がある。絶え果てようとする生命に遭遇した時に生命の充足を歌うのが慣例の願いであり、今の歌もこれに他ならない。だから「命の全けむ人」「その子」とは建自身を意味している。この場合、歌い主との關係に齟齬を来たしている点は、歌謡にいくらでもあることである。

第三首も上述のように片歌で、雲による生命の継続として右と一連のものであろう。そのゆえの添歌として片歌であった。

雲は故郷と自分との間に魂の繋がりをおぼわせた。雲は靈魂の運搬者であった。いや、生きるとは「息る」ことだったから、いき状のものは雲でも霧でも息であり、古代人は雲の中に生命を見た。万葉集の「大野山霧立ちわたるわが嘆く息嘯の風に霧立ちわたる」(五七九)その他、例は多い。

これが死に結びついて歌われることもある。人麻呂の死を聞いた妻は、

直の逢ひはあひかつましじ石川に雲立ち渡れ見つしのはむ(二二五)

と歌う。倭建が祈りを実景として歌うのに対してこれが願望を歌うだけの相違である。

以上臨終の四首は死に際する呪歌であつて、「応用」などというものではなかったが、次の葬歌四首も同様である。いや臨終歌以上に、まさに葬歌そのものである。

第一首も従来労働歌であろうとか恋歌であろうとかといわれている。それがここに応用されたのだという。たしかに稲幹にまといついている野老蔓に恋の苦しみや嘆きが托されていると見ることもできるし、苦しみながら働く姿を象徴しているとも思える。第二首も苦しみながら歩いていく状態で様々な場が想像でき、その一つとして恋人の許に通う歌といい、第三首も海上労働の苦勞を歌ったともいう。最後の第四首も同様で、ことに倭建は「八尋白智鳥」として天翔つたのに、「浜よは行か」ぬ「浜つ千鳥」では合わないという指摘もある。

しかしなぜ右のように葬歌とされているものを否定してかからねばならないのだろう。書かれていることを信じないのが学問だと考えているとすれば、それは素朴にすぎる。あるいはまた、本来何々であつた、といった表



現は、歌が一回、一情況しか持つてはいけなと考へてゐるかのごとくである。もしそうならこれまた古代歌謡の本体と距離がありすぎよう。

のみならず諸歌には葬歌の特徴がある。四首に登場するそれぞれの具体物「野老蔓」「浅小竹原」「大河原の植ゑ草」「磯伝ふ浜つ千鳥」には共通したイメージがある。これらは皆、爽快なもの、颯爽たるもの、躍動的なるものといった点からはおよそかけ離れた、反対の苦渋するもののイメージをもっている。すべて「むつかしきもの」である。その点において四歌は統一がとれている。

苦渋の状態とは人の死に出会った時の悲しみの状態である。そしてより具体的には「匍匐礼」の具象的表現である。第一首の「這ひ廻ろふ」ということは、後の（あるいはひょっとすると同時代の）額田王や人麻呂の挽歌にみられるのと同じ表現である。これを別のことばでいえば第二、三首の「なづむ」であり、第三首の「いさよふ」であろう。

「なづむ」なる語は恋の歌にも出て来る。「父母に知らせぬ子ゆゑ三宅道の夏野の草をなづみ来るかも」（三二九六）という万葉歌のそれがあげられるが、必ずしも「なづむ」は恋にだけ用いられるのではない。「降る雪を腰になづみて参り来し験もあるか年の初に」（一九四三〇）という家持の万葉歌がある。歩行に困難するのが「なづむ」である。

抄記 古事 第一首を匍匐礼そのものの歌とすれば、他の三首は葬送の歌である。三首には共通して「行く」ということが用いられている。その行き方が「腰なづむ」「いさよふ」「磯伝ふ」ごとき行き方であつて、野辺送りの足どりの重い道行きをこれらは表現している。

また第一首の「なづき」とは「なづむ」などと同類の馴れつく意であろう。すると墓所近くの田を「なづきの田」といつているので、労働歌をこのように限定することはできない。最初から葬礼に関する歌と考えるべきであろう。

そして、さらに第四首の白智鳥が浜つ千鳥とあることについては、このような幅をもつのが古代歌謡の常である。そのゆえに応用説も出るのであるが、この幅の中に語りと歌とが収まればよいのである。もっと大切な「浜よは行かず 磯伝ふ」に緊密な関連があれば何の不自然さも存在しないのが古代人であった。

これら四首の葬歌によって送られたのが倭建だったと、人々は伝承したのである。「匍匍ひ廻りて、哭なきまとして歌曰ひ」、「小竹の荻杵に足躰あしり破れども、その痛きを忘れて哭きて」いったというのに匍匍礼や哭の儀礼を投影させ、同じことを歌に歌い直しながら語った。この葬送は建の靈魂が白鳥となったことによって、無限の彼方まで行なわれることとなった。

彼が白鳥になったのは、彼が永遠の彷徨者だったからである。流離またりい人の姿を認定し、或る形を持って語る時白鳥になって流離またりったのだという物語が出来て来る。倭建命は遂に、大和という故郷から拒否され外側をめぐる事によって、中には入れなかった。その彷徨の姿が可視的な形で語られる時、建は白鳥と化し天を翔って行ったのである。

白鳥陵は古事記に二つある。那豆岐田の所で御陵を作った。これが所謂能煩野の白鳥陵である。そしてそこから飛び立ち、河内国の志幾に留まったという。今の大阪府の古市の白鳥陵である。その後に「然るに亦其地より更に天に翔りて飛び行いでましき」。書紀では、もう一つ倭の琴弾原ととに停とどまったと記してある。この三つの白鳥陵

も極めて象徴的である。古事記では、伊勢の能煩野に陵を作り、次に大和を飛び越して、大和の向う側の河内に白鳥陵を作る。つまり大和には帰れないのである。永遠の彷徨者倭建命は、死後の眠りにおいても大和からの拒否を受けている。

大和の手前で死んだ死者は元来能煩野に葬られたであろう。その後思惟の中で大和からの拒否が拡大すると、大和を飛び越して河内に御陵を作る話に発展した。河内の白鳥陵が土師氏のものだとしても、これが古事記の倭建物語に参加して来る条件はそこにある。そして、大和に帰れぬ永遠の彷徨者としての意味が忘れられた時、倭の琴弾原にも陵を作るといふ説話が付け加えられたのであろう。書紀だけにあるのはそれを示している。

死後、人間が白鳥になるという話は、従来の研究によると、広く世界各国に分布している。スマトラを始めとして東南アジア諸島にも、アメリカ西北部にもある。このように環太平洋地震帯に同一な説話が存在する事は天之岩戸説話などと同じであるが、この場合は、アフリカにもあるという。更に広域な説話という事になりそうである。また、白鳥伝説は風土記などにも多く出て来て、一口で言えば、田の神の来臨として説明されている。だから白鳥が餅になったりする話も風土記には出て来る。つまり、人間の靈魂すべてが白鳥になるという訳ではなく、神或いは神的な人間のみが白鳥になるのである。

倭建命と白鳥の話は後日談としてまだ続く。倭建命の子、帶中津日子命は天皇となる。後の仲哀天皇である。

# 抄記事古

書紀の仲哀元年十一月の条をみると「朕、未だ弱冠に逮ばずして、父の王、既に崩りましぬ。乃ち神靈、白鳥と化りて天に上ります。仰望びたてまつる情、一日も息むこと勿し。是を以て、冀はくは白鳥を獲て、陵域の池に養はむ。因りて、其の鳥を覩つつ、願情を慰めむと欲ふ」という仲哀天皇のことばがある。諸国に

命令し、白鳥を貢<sup>たま</sup>れという。池に白鳥を養つて、その白鳥を見て、父の偲<sup>おも</sup>ぼうというのである。翌月越国から四羽白鳥を献上している。

鳥を見て、死者の生前を偲ぶ歌は、万葉集に多く見られる。卷二の倭大后の歌、

鯨魚取り 淡海<sup>あふみ</sup>の海を 沖放<sup>う</sup>けて 漕<sup>こ</sup>ぎ来る船 辺<sup>へ</sup>附<sup>つ</sup>きて 漕<sup>こ</sup>ぎ来る船 沖<sup>う</sup>つ櫂<sup>こ</sup> いたくなる撥<sup>は</sup>ねそ 辺<sup>へ</sup>つ櫂<sup>こ</sup> いたくな撥<sup>は</sup>ねそ 若草<sup>わかし</sup>の 夫<sup>つま</sup>の 思<sup>おも</sup>ふ鳥立<sup>とりたて</sup>つ

もそうであり、さらに人麿<sup>ひとまろ</sup>は日並皇子<sup>ひなみ</sup>の挽歌で、死者と鳥を歌っている。

後日談は、まだ続き仁徳紀の六十年十月にも白鳥陵<sup>しらとり</sup>の墓守<sup>ももり</sup>を役<sup>えき</sup>の丁<sup>ちやう</sup>にした所、いやだと言って白鹿<sup>しろか</sup>になつてしまったという話がある。このように、かなり古い時代から倭建命と白鳥の響きがうまれているようである。

なお、この話が久米氏の伝承であるという説が稲田浩二氏によって提唱されている。「凡そ此の倭建命、国を平<sup>こと</sup>けに廻<sup>まわ</sup>り行<sup>ゆ</sup>でましし時、久米直の祖、名は七拳脛<sup>しちけんしん</sup>、恒に膳夫<sup>しやうぶ</sup>と為<sup>な</sup>て、従<sup>したが</sup>ひ仕<sup>つか</sup>へ奉<sup>ほう</sup>りき」という文章が根拠になつていたのであるが、七拳脛<sup>しちけんしん</sup>だけでこの話全体を伝承する事は出来ない。中心の話は尾張の美夜受比売<sup>みよあひめ</sup>の物語だからである。

しかし最後の歌群は、美夜受比売とは別の伝承である。葬歌は、宮中<sup>みやなかつ</sup>で大葬<sup>おほなはらひ</sup>の時に歌い承<sup>うけ</sup>がれただろうが、このような神聖なる言い伝えが歌にあったからである。稲田氏の説では、久米氏が奉<sup>ほう</sup>つた歌とするが、そうではなく広く宮中の葬りの際に歌われた歌であろう。大葬の葬歌がこれであつたから倭建命物語にこの歌が加えられたという考え方は、逆である。

## 仲 哀 記

### 一、新 羅 出 兵

仲哀記の一つの特色として応神前史という印象の強い事があげられる。応神天皇の所から、歴史的にも古事記の内容から言っても変つて来るが、それに先立つ部分として、仲哀記が置かれている感がある。最初の皇妃皇子女の中でも、「此の天皇、大江王のの女、大津比売命を娶して、生みませる御子、香坂王。忍熊王。註二又息長帯比売命是は大后なりを娶して、生みませる御子、品夜ほむや和氣命わけのみこと。次に大軻和氣命おほこもわけのみこと。亦の名は品陀ほむだ和氣命。註二此の太子ひつぎのみこの御名、大軻和氣命と負はせる所以ゆゑは、……」と、品陀和氣命が太子に立ったと書かないで、「此の太子の御名」といきなり出て来る。最初から、大軻和氣命（応神天皇）は皇太子として登場するのである。このような所も、応神前史の感が深い。初めの説話は、新羅征討の話だが、これは一つの背景にすぎず、主題は応神の誕生であり、これが中心をなしている。例えば、『凡そ此の国は、汝命の御腹に坐す御子の知らさむ国なり。』とさとしたまひき。爾に建内宿禰の、『恐し、我が大神、其の神の腹に坐す御子は、何れの御子ぞや。』と曰せば、『男子ぞ。』と答へて詔りたまひき。』という一節があり、ここで神の託宣は神功皇后の御腹の御子が天下を支配するであらうと述べる。応神出生の物語と捉える事が出来るのである。新しい歩みを応神から踏み出す最初の展開がここからはじま

っている。

さて、仲哀記にかかげる第一の話は新羅出兵の物語である。この冒頭に神功皇后はよく神を帰せたという。すなわち、神功皇后は巫女であつたという。それに纏り付いたこの説話の宗教性は、書紀では余り強くなく、古事記の特色となっている。まず、この物語の宗教的性格について見ていこう。第一に、今述べた如く、神功皇后は神を帰せる巫女であつた。第二に、皇后に憑いた神の言葉が問題である。「西の方に国有り。金銀を本と爲て、目の炎輝く種種の珍しき宝多に其の国に在り。吾今其の国を帰せ賜はむ」、この言葉は、出雲風土記の意字の郡国引き説話を連想させる。八束水臣津野命が「八雲立つ出雲の国は、狭布の稚国なるかも。初国小さく作らせり。故、作り縫はな」と言つて、方々から国を引っぱってくる話である。そこを引用してみよう。

「拷衾、志羅紀の三埼を、国の余ありやと見れば、国の余あり」と詔りたまひて、童女の胸鉤取らして、大魚のきだ衝き別けて、はたすすき穂振り別けて、三身の綱うち掛けて、霜黒葛くるやくるやに、河船のもそもそに、国来国来と引き来縫へる国は、去豆の折絶より、八穂爾支豆支の御埼なり。

以下「国の余ありやと見れば、国の余あり」「童女の胸鉤取らして、大魚のきだ衝き別けて、はたすすき穂振り別けて、三身の綱うち掛けて、霜黒葛くるやくるやに、河船のもそもそに、国来国来と云々」という文章が何度も繰り返されるのである。「くるやくるやに」や「もそもそに」「国来国来」といった同じ言葉や句を何回も繰り返したり、擬態語を使用したりするのは、これが壮嚴な聖なる語りの証しである。この語りを以て、国の出来上がり述べた。

先にあげた古事記の神の言葉も、それと同性質のものと考えられる。ただ、金銀その他の宝がある国という規

定は、通俗的な精神の中で語られる新しい意識を反映しているものである。これは、綱をうちかけて国を引き寄せるといふ、おおらかな古代性とは相容れぬものである。しかし、そのような後代の改変はありながら、古事記の神の言葉の根には国引きの説話と同じものが認められる。これは、とりもなおさず古い宗教性の第二の現れである。

第三の宗教性に、仲哀天皇の死があげられる。彼は人間を代表する人間であつた。彼の持っていたものは、文化とも人文性とも言うべきものであつた。彼は神の言葉を軽蔑する。「高き地に登りて西の方を見れば、国土は見えず。唯大海のみ有り。」と言う。彼は肉体的な眼しか持たぬ王であつた。彼は神と対立する。神は彼に向かつて「凡そ茲の天の下は、汝の知らすべき国に非ず。汝は一道に向ひたまへ」と言い下す。神に死ねと言われた人間は、言霊信仰の中で実際に死なねばならなかつたのである。また「汝の知らすべき国に非ず」という言葉は、応神こそが支配すべきであるという事の伏線にもなっている。更に仲哀は、倨傲にも「恐し、我が天皇、猶其の大御琴阿蘇婆勢」という建内宿禰の進言に対し「那麻那摩邇」しか琴を弾かなかつた。そうして彼は死ぬのである。人間と神との対立の中で神が勝ち、神を侮辱した者に死が与えられるという図式は、これも宗教性を現わしている。

抄  
またその死後、死体を殯宮に安置する時、「爾に驚き懼ぢて」という句が出て来るが、この「懼」という言葉は、神に対する心服の言葉である。そのあとに、生剝以下鶏婚まで様々な罪を載せている。これは人麿の歌に現れる壮嚴な繰り返しの如く、言葉の連なりに現れる宗教性なのである。その諸々の罪は、大袈の祝詞にも見い出せる。「成り出でむ天の益人等が過ち犯しけむ雑々の罪事は、天つ罪と、畔放ち・溝埋み・樋放ち・頻蒔き・串

刺し・生け剥ぎ・逆剥ぎ・屎戸・許多の罪を天つ罪と法り別けて、国つ罪と、生膚断ち・死膚断ち・白人・こくみ・おのが母犯せる罪・おのが子犯せる罪・母と子と犯せる罪・子と母と犯せる罪・畜犯せる罪・昆虫の災・高つ神の災・高つ鳥の災・畜什し・蠱物する罪・許多の罪出でむ。」と。この祝詞のように、神に対する言葉と類似する言葉を、古事記は持っている。これが第四の宗教性である。

第五の宗教性として、「亦建内宿禰沙庭に居て、神の命を請ひき。是に教へ覺したまふ状、具さに先の日の如くにして、『凡そ此の国は、汝命の御腹に坐す御子の知らさむ国なり。』とさとしたまひき。」という文章に現れた動作の繰り返しを指摘できるであらう。

以上の如く、ここに濃厚に被いかぶさった宗教性は何に由来するのであらうか。それについては、三品彰英・石田英一郎諸氏の秀れた研究がある。海の彼方から海神が浜辺にやって来て、海浜に子を生む信仰があり、海神を海浜で祭る行事が当時行われていたのだという。それを反映して神功皇后が応神を生む話が出来上がったと考えるのである。これは、興味深く且つあり得る想像である。古事記上巻最後の豊玉毘売命が鵜草葺不合命を生んだという話は、これを神話化したものである。この仲哀記が応神前史の性格を根底に強く持っていたとすれば、それを語る物語が極めて宗教性の強い文章である事も納得できる。

こうした古事記に比して、書紀のここの部分は叙事的である。以前にも述べたように、古事記の無時間性を、時間によって位置づける所に歴史が発生し、それが即ち書紀の歴史性であった。それに呼応するように書紀には宗教性が欠如している。この記紀の相違は、神秘的且つ貴種なる皇子の出生を語る古事記と、ある歴史的な経過を時間の軸の上に乗せて語る書紀の態度との、本質的な違いである。今まで述べて来た古事記の宗教性とは、書



紀との本質的な相違に根ざす特長なのであった。

この説話は、宗教性だけではなく、当時の民俗をも反映していると思われる。例えば、神の託宣の中で新羅征討の方法を述べている所がある。「今寔に其の国を求めむと思はさば、天神地祇、亦山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、真木の灰を瓊に納れ、亦箸及比羅伝此の三字は音を以るよを多に作りて、皆皆大海に散らし浮かべて度りますべし。」神の靈魂を船の上に鎮座させるといふ事も民俗の反映であらうし、灰を散らすことが鎮水の呪であることはかつて述べたことがある。

箸や比羅伝は、神への供物である。瓢箪は往々に沈まないものとして話に現れる。書紀にこれをもって龍神を退散させた話がある。底筒男・中筒男・上筒男の三柱の神は、航海の神である。これも民俗的な信仰を現わしている。

更に民俗的なものの現れとして、鎮懷石の話があげられる。「故、其の政未だ竟へざりし間に、其の懷妊みたまふが産れまさむとき。即ち御腹を鎮めたまはむと為て、石を取りて御裳の腰に纏かして、筑紫国に渡りまして、其の御子は阿礼坐しつ。阿礼の二字は音を以るよ故、其の御子の生れましし地を号けて字美と謂ふ。」この書き出しは、元来別の話が後につけ加えられた様相を如何にも端的に示している。つけ加えられた話は、北九州に伝えられる鎮懷石の話とその後に続く松浦川の年魚つりの話である。鎮懷石の話は、ここでは字美という地の地名起源説となっているが、それは土地に伝わる伝承が古事記に組み入れられたからである。この話は書紀、風土記、万葉集の山上憶良の歌などにも登場し、皆が伝えた大きな物語で無視出来ぬ物語であったと見える。細かく見れば「袖に石を入れた」という型もあるし、この古事記では鎮腹石と呼ぶ方が適當で、万葉集では鎮懷石である。

古事記で留意すべきは、この物語の結末が宇美の地名起源説話となっていることで明らかなように、生む方に力点が置かれている事である。そしてさらに言えば、その石は延産の呪などではなく、安産の呪なのであった。鶏の卵の形をした石が、神社などには沢山ある。安産の石である。古事記にこれを取り入れられた時、一つのすりかえが行われ、延産の石となった。そう考えれば、この話が極めて民俗的なものである事が理解されるだろう。以上、この説話が宗教的である事、また民俗的である事を述べてきたが、最後に問題にすべきは神功皇后の存在に関する問題である。神功皇后とは一体何者であるのか、ということである。實在の人物であるのか。あるいはどういふ過程を経て造型された人物か。

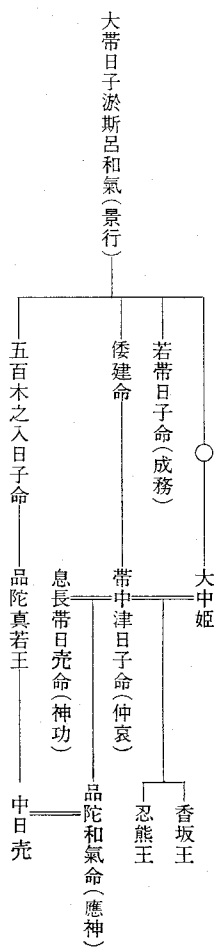
第一に神功皇后は卑弥呼から造型されていると見る説がある。魏志倭人伝を書紀の神功皇后三十九、四十、四十三、六十六年の各条で引いているのは、たとえば神功皇后の四十年が、魏の正始元年（世暦二四〇年）にあたると、書紀の編纂者が考えたわけである。しかし、これが三世紀中葉の歴史的事実と考えられるかと言えば、それは無理である。あくまでも、ある時期において神功皇后なる人物を卑弥呼に比定して定立しようとした想念を追体験すべきであって、事実とすることはできない。そしてこの想念の必然性は、応神前史というこの時点において、強い要請があったと見られる。

それは、おきながたらしむめの息長帯日売命という名の「タラシ」に注目した最近の研究と関連する。「タラシ」を持つ名の天皇に、おきながたらしむろぬかのすめらみこと舒明天皇がいる。彼の名は、あめとよたからいかしらひとしひめ息長足日広額天皇であった。また、舒明天皇の後で後に天皇となった皇極天皇の名は、あめとよたからいかしらひとしひめ天豊財重日足姫であった。舒明天皇の方が神功皇后の名との共通度は高いが、「タラシ」という共通から見れば、この皇極天皇とも通じている。舒明・皇極天皇は七世紀中頃の天皇である。それと同じグループに神

功皇后も入るのである。つまり、神功皇后はこの七世紀中頃の天皇達を反映して作られた架空の女王ではないかという疑いがある。

そのような形跡を確かめるために系図を見てみよう。景行天皇は<sup>おほたらしひこ</sup>大帶日子淤斯呂和氣<sup>おしろわけ</sup>天皇という名であった。「タラシ」という共通を持つ天皇は景行にさかのぼる。

仲哀天皇は、神功皇后の他に、大中姫とも結婚する。大中姫は古事記では大江王の娘となっているが、書紀などでは彦人大兄の女となっている。また応神天皇が結婚するのも、中日売である。先の大中姫とか中日売というように「中」のつく名前は大事な役割を演じている。万葉集に出て来る「中皇命」もそうで間人皇后をさすと思われるが、野中寺金銅仏の台座、大安寺縁起には、直接に「中天皇」と記されている。中天皇を折口信夫氏は、天皇と神とのなかつぎだと言ったが、神と天皇ではなく、或る天皇とある天皇のなかつぎという意であろう。そういうことを頭に置けば、ナカツヒメという名は単なる姫という意味に留まらない。香坂王と忍熊王は正統な皇位継承権を主張して反乱を起こした。彼らの母が、ここで大中姫であった事は注意すべきである。ナカツヒメと結婚することは、古代に於て皇位を継承する者の資格だという傾向があったと思われる。上田正昭氏は、応神がナ



カツヒメと結婚する事によって入婿したと言っている。

これに擬えて考えれば、「タラシ中ツ日子」という仲哀そのものの中継を意識して造型された天皇で、それを夫とする息長のタラシのみならず仲哀もこの系譜上の実在は薄くなる。そのゆえに大中姫との結婚という系譜が必要になったのであろう。倭建伝承の余韻が倭建の子と仲哀をしたてたと思われる。

そしてさらにさかのぼれば、若タラシという成務も実在の疑われている天皇で、結局確実なのは書紀古典大系補注のいうように、五百木から中日売にいたるものだけだったことになる。

さて先程少し述べた七世紀中頃の天皇達とここを重ねて眺めることにしよう。舒明天皇と皇極天皇の夫婦には、天智天皇・天武天皇という子がいる。ここで気の付く事は、応神の母としての神功皇后と、天武の母としての皇極天皇の対応である。天武は壬申の乱という王権争奪の戦いに勝ちぬいた王権の篡奪者である。また応神朝は繰り返すことになるが、新しい王朝の出発点である。その両者の母が共に「タラシヒメ」になる。天武天皇が生涯持ちつづけた負い目は、近江朝を亡ぼしたという事であった。古事記、書紀を天武天皇が作ったとすれば、神功皇后に母皇極天皇を投影して讃えることは、考えられる事である。

そして神功皇后から応神天皇の時代の中で誰が活躍しているかといえば、建内宿禰である。ここで初めて登場し、内大臣として仁徳朝にまで勢力をふるう唯一の廷臣である。そのような人間を舒明・皇極朝に見るとすれば、大臣としての蘇我氏、天智朝まで下れば、内大臣藤原鎌足がいる。内大臣は太政官の正式な役職ではない。内廷まで入りこむ異例な大臣である。舒明・皇極の子供の二人のうち天智を立てれば、鎌足という内大臣が建内宿禰に対応して、母が「タラシヒメ」となる。また、もし天武を立てれば最近梅原猛氏が主張しているように不比等

という人物が浮き上がってくるのかもしれない。そして王権篡奪者の母后はやはり「タラシヒメ」である。皇極天皇と神功皇后の対応関係は何れにせよ動かない。

舒明・皇極朝の蘇我氏のような内大臣は、七世紀の他には余りいない。私は律令体制を推進しつつあった天武朝ないし持統朝にこのような系譜造型の必然性を見るよりは、さらに古い舒明朝から、その後の皇極の影を曳いた天智朝にかけて、こうした造型はふさわしいと考える。この時には蘇我氏はすでに滅んでいるが、その根は根強い。だからある面では満智にはじまる蘇我の諸大臣の抽象化、一人化が建内宿禰になり（蘇我はその子孫と称している）、ある面ではかかる律令太政官制以前の、天皇と内臣との連繫による政權の理想像といったものが、この造型に働いているのではあるまいか。蘇我の擁立したのが舒明である。しかも皇極は九州に都をおいて新羅と敵対した。新羅出兵および訶志比宮の条はこれに相当する。新羅を敵視するのは、七世紀後半である。前にも述べたように、この新羅出兵の話は、出雲国風土記国引き説話の「クニコニコ」式な話が元として出来た。それに七世紀の新羅敵視の目が複合していく。

総じて、神功物語は幾層かの重層性をもっているといえる。出兵を神話の形をかりて語るかと思うと、正しくは遺骸として還御した斉明の九州からの大和還都も、ここでは九州から皇太子を奉じた還御となっている。ここには単なる紛飾ではないより以上の意志、新王権の出發における「東方への憧憬」が生きていると思える。一つの民族のモチーフでもあったのである。

## 二、忍熊王の反逆

さて、神后皇后の新羅出兵の話の後、九州から彼女は大和に帰ってくる。そして応神天皇の即位に先立ち、二つの事件が即位前記として書かれている。一つは忍熊王の反乱であり、一つは氣比大神への参拝である。正式な王権獲得の前段階で、この二つの事件は象徴的である。反抗者が目の前に立ち上ることと、神に対して即位の承認を求めるということ、この二つは類型的であり、且つ事柄としても説得性を持っている。言葉を変えれば必然性を持っていると言っている。

まず忍熊王の反乱について気づくことは、この合戦の道順である。難波の斗賀野から山代、逢坂へと移動して、大津の宮のあった辺の沙沙那美で合戦は終了する。忍熊側の軍勢がこのような道順で逃げて行く必然性は、香坂王にも忍熊王にもない。逃げる場所は相手側の方ではなく、自分の方ないし逃げるに足る地であるはずだから、忍熊王の立場は近江にあると考えられる。何らかの意味で近江を自分の立場としているわけである。

しかし、この香坂王と忍熊王には近江という場所の必然性は見つからない。もし、事実というような言葉が許されるならば、事実はずっと別な地に逃げていたに違いない。それが近江と結びつくということは、この話が近江の語り手によって語られたということに他ならないだろう。語り手の立場が近江の息長地方にあったのである。上にあげた名前としては舒明天皇が息長足日広額天皇という名、また神功皇后の息長帯日売命という名で、近江息長に關係する王者なのである。また成務記に「若帶日子天皇、近淡海の志賀の高穴穗宮に坐しまして、天の下

しめしき」と近江に都を置いた記事もある。

さらに、丸邇氏の祖の將軍も近江に結びつく。丸邇氏は大和盆地の北方に勢力を持ち、現在の奈良市から更に北方の山城、宇治、近江にかけて勢力を持っていた氏族である。それは、新撰姓氏錄に山城、近江にかけて丸邇氏を祖とする氏族が非常に多く出て来る所からもわかる。丸邇臣にとっては、その祖先の建振熊命の武勇譚である。丸邇臣が古事記編纂の際にかかわっていたという説もあり、これが正しいとすれば、こういう語りがここに出てくるのも当然のことである。

今、建振熊命の武勇譚と言ったが、その武勇の中には「武」に勝った「智力」の価値も含まれる。「権<sup>ミチ</sup>力」である。後の仁徳天皇の所で和紀郎子が大山守命を殺す時もそうである。そうした祖の栄光を語るといふ点からしても、近江を中心にした息長系によって語られた話である事に間違いはなからう。

次に問題になるのは、「いざ吾君」に始まる忍熊王と伊佐比宿禰の歌である。「いざ吾君」という言葉は万葉集にもあり、何らかの動作を促す言葉で、「さあみんな、ふるくまの痛手なぞ負わないで、近江の琵琶湖で潜<sup>かづ</sup>きをしようよ」という意味の歌である。こういう歌を当の死者が歌い、湖に入って死ぬというのは、今日的に見て合理的でない。極端に言えば「振熊が、痛手負はずは」という句をかくせば「さあみんな、近江のうみに潜<sup>かづ</sup>って遊ぼうよ」という遊びの歌あるいは息長族の漁撈の集団歌として立派に通る。原形はおそらく漁撈の歌だったのであろう。それが建振熊の話に結びつく時に、「振熊が、痛手負はずは」を挿入することとなった。

しかし、そうだとでも自分が歌ったというのは、おかしいことだ。第三者の存在が考えられねばならない。例えば、崇神記で建波邇安王の反逆軍は日子国夫玖命によって敗れ軍士達は鵜の如く河に浮いたという。忍熊王

と伊佐比宿禰も平凡に語るなら建波邇安王の如く語られるべきだった。

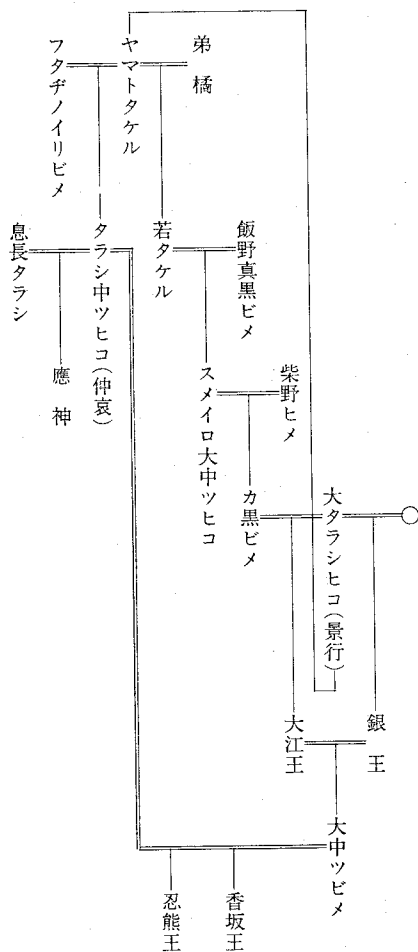
しかし、本人の詠嘆として鴉鳥の如く潜きをしたと言つて死んだという表現の方が抒情的に濡れてはいる。建波邇安王の話の方が叙事的に乾燥している。語り手は、忍熊王と伊佐比宿禰の二人も、建波邇安王の軍士達も共に鶉のようなものと見立てる。それをここでは、本人の歌つた歌として語っている。建波邇安王の話では、冷たい叙事性のために、主人公を突き放した激しさが表現されているが、忍熊王の方は、潜きをしたいという表現をすることによって、彼に対する愛惜の念が現れる。そういうものを大事にする語り手の心情はよく察せられる。死者へのせめてもの愛惜が、この歌を作らしめたと言えるだろう。それは、或る王権の末端に位置する者、滅びゆく王権への哀悼であり挽歌でもあった。忍熊王とは、その滅びゆく王権の代表者であった。

この滅びゆく王権とは何か。香坂王と忍熊王の反乱は、何を意味するのだろうか。古事記の系図は書紀を勘案すると左の如くである。この系図ですぐに理解されることは、ヤマトタケルから二つの系統が流れているというところである。一つは応神天皇への流れであり、もう一つは若タケルの流れをたどるタケル王権とも呼ぶべき系統である。

実はこの系図には矛盾がある。景行天皇は、自分の子であるヤマトタケルの曾孫のカ黒ビメと結婚したとある。これは確かにおかしい。そこで、この矛盾の起こる必然性にヤマトタケルに始まるタケル系とタラシ系の対峙を見据えねばなるまい。大タラシヒコ（景行）とカ黒ビメの結婚さえなければ、タラシ系とタケル系は結びつかないのである。その結婚が矛盾するという。その矛盾こそ、タケル系とタラシ系とは截然と別物であったという証しであり、それを故意に結びつけたという事に他ならない。それがこの矛盾の本質である。



こうした系譜の上から、今問題にしている忍熊王と香坂王の反乱を考えれば、タラシ系に対するタケル系の挑戦と捉えられる。王権対立の中で、タラシ系が勝利をつかみ、タケル系が敗れ去る。倭建命は天皇としてではなく、あくまで景行の皇子として存在するが、建の取扱いは異例であり、その死には天皇にしか使われぬ「崩」という字が使われている。景行記の末尾には特別に倭建の系譜が載せられている。そういう点から言えば、天皇たるの格調をもった存在である。即ち、タケル系は十分に王者たる力を持った皇統であり、その流れの最後に香坂王・忍熊王がいたことになる。滅びゆく王権への挽歌は、タケル系王権の最期と同時にタラシ系王権の絶対権獲得を示す。



タラシ系王権は、近江を中心とした勢力であつたのであらう。成務天皇が穴穗宮に都を持つこと、神功皇后の名が息長帯比売命であること、そして忍熊王の軍勢が逃亡するルートおよび息長漁民の歌が用いられていることなどから、近江を中心にした語り手達が存在したであらうことは間違いない。このタラシ王権の確立は、どうも大和に結びつかない。都は成務天皇のみならず仲哀天皇（帶中日子天皇）が筑紫或いは長門の訶志比宮に都を持った事も、非大和的である。次に出て来る気比の大神の話も舞台は都奴賀（敦賀）であり、これも非大和的である。このように、大和以外のばらばらな地名が出てくることは、様々な要素が入り組んでこの辺の話が出来上がっていることを現していよう。その一つが既述の舒明溯上の要素や「東方への憧憬」であつたが、さらに騎馬民族説のもつ図式、越前に起こつた継体王権などの投影もあるかもしれない。考えるべき問題であるがいずれも非大和なるところに話の本体が潜んでいるであらう。

### 三、気比の大神

次に気比の大神の話は、舞台が越前に移る。この話は、沙本毘売が炎の中で生んだ、もの言わぬ皇子本牟智和氣王を出雲の大神へ連れて行く話に似ている。片方は出雲の大神に詣で、一方は気比の大神に参拝する。この構想が似ている。大和の王者が出雲の神に参拝するというのは、常套であるが、気比に参拝するというのは、継体天皇が越前出身であるということに、その源があると考える他はない。建内宿禰は越前に仮宮かりみやを造つた。本牟智和氣の話でも、仮宮を造つた。ここにも共通点が見てとれる。また神が登場するのも同じである。本牟智和氣の

話には葦原色許男の大神が一役買いこちらでは伊奢沙和氣の大神が登場する。このような類似の最後に「ホムチワケ」という名と「ホムダワケ」という名の類似がある。事実、「ホムチワケ」「ホムダワケ」同一人物説を吉井敏氏が提出している。両者とも即位に先立って本居とする土地の神に参拝してから即位している。そのような慣行を暗示しているであろう。そのような宗教的な承認を得る対象が、出雲の大神であり氣比の大神であった。

また、そうした地方へ、大和から巡行をする。それが地名起源説話になっている。地名起源説話は巡行に伴って出てくるのが通例である。神の承認を得る巡行の物語の中で、この話も出来上がったと思われる。

息長帶日売命が醸んだ待酒とは、飲待の酒という意味で、一つの儀礼だと思う。万葉集では、大宰府の伴旅人が丹比県守の遷任に際して作った歌（五五五）に待酒という言葉が出てくる。巡行を終えた人間が大和に帰ってきて即位する、それに先立って待ち受けて酒を飲むという儀式があったと考えたい。それを後にも行なわれたであろう酒楽歌（さかほがひ）をもって語るのがこの話である。ここにいう「石立たす少名御神」はかつて飛鳥に出土した石神を想起させる。酒楽の中心となる石造物であり、待酒もこうした場で行なわれたであろう。

氣比の大神参詣の話は、このような王権の承認と、巡行の後の即位、およびそれに先立つ待酒の儀礼といったものによって構成されており、すべてが応神の即位にまつる前の段どりを示している。仲哀記が応神前記だといった意味は、ここに完成するようである。