

出現神、一言主之神

— 天と地の「間」のもう一つのパンテオンを探る —



〈神々／出現／まろろど〉

一般に折口信夫（釈超空、1887～1953）は歌人ないし『死者の書』の著者として知られるが、その研究対象は広範多岐にわたり—国文学や民俗学など—既存学問分野の枠に収まりきれない。「折口学」と称される所以であるが、その折口学の最重要概念の一つが「まればと」である。昭和4年（1929）に出版された『古代研究』の第2論文『古代生活の研究』で、折口は次のように説明する。

祖先の使ひ遣した語で私どもの胸にもまだある感觸を失はないのは「まればと」という語である。「…」まればとの最初の意義は神であつたらしい。時を定めて来り臨む神である。「…」此の神は「…」春のはじめに村を訪れて一年間の予祝をして行つた神だつたらしい。

折口は「まればと」とは「神」である、と定義してこう続ける。

このまればとなる神たちは、私どもの祖先の海岸を逐うて移つた時代から持ち越して、後には天上から来臨すると考へ、更に地上のある地域からも来る事と思ふように変はつて来た。

「まればと」すなわち「神」は、「初春毎」に來臨して「村の家々に一年中の心躍るような預言を与へて去る。このような属性が「次第に向上しては、天上の至上神を生み出し、「まればと」の国を、高天原に考へる様になり、さらに「内容が分岐」して「海からし、高天原からする者」以外の「地上に属する神たちをも含める様になつた」様である」と言うのだ。

俗っぽく言い換えると、日本の神話は「おそらく南方か西方から海を渡つて列島に水平的に渡来してきた祖先の移動の伝承を、どこかの時間的・地理的ポイントで縦に90度起ち上げ、垂直的な「天から地へ」の「降臨」の物語で「ほぼ全体を」上書きし、さらに後の列島内における「ほぼ東から西への」一定住の動きにともなつて、「地上」の在来の先住主との交接経験も組み込むかたちで、成立したということになる。さらに大胆に「あるいは無謀に」踏み込めば、垂直方向の天から降臨する「まればと」が「天つ神」で、国土の上で水平方向で來臨する「まればと」が「国つ神」と言っているのではないか。

折口の「まればと」論のこのような解釈は、ついで聞いたこともない。したがって、当を得ているとは自分でも信じられないが、並外れの文学者でもある折口の評論は「いっそポエティックと言いたくなるほど

「含蓄と陰翳に富んでおり、かつ発表からほぼ一世紀もの時を経た今となつては、多様な解釈可能性が開かれてしまつて」いる。ここは、批判の追つ手の迫らぬうちに、無謀浅慮を懐に、「可能性の隙間に逃げ込んでしまおう。

〈來たり臨む神〉

「古代生活の研究」で、日本の神の存在のありようを「出現」と捉えた折口は、次に話題を神の住まう「常世」に移していくのだが、異郷としての常世について、「は比が国へ・常世へ」という論文に、次のような記述が見える。

時には一人ぼつちで出かけて脅す神はあつても、大抵は、此方から出向かねば、姿も見せないのであつた。さはつて、神の祟りを見られたのは、葛城ノ一言主における泊瀬天皇の歌である。

わかつた振りはない。ほとんど意味がつかめない。「さはつて」もわからなければ、「泊瀬天皇の歌」が何かも、わからない。だから折口が「葛城ノ一言主」を「一人ぼつちで出かけて脅す神」と言っているのか、「此方から出向かねば、姿も見せない」神だとしているのかも胡乱である。だが、これだけははっきりしている。折口は「葛城ノ一言主」が「神」であり、かつ「最初の意義」に忠実な「來たり臨む神」と捉えている、ということだ。

四年春二月、天皇射獵於葛城山、忽見長人、來望丹谷、面貌容儀相似天皇、天皇、知是神、猶故問曰、何處公也、長人對曰、現人之神、先稱王諱、然後應道、天皇答曰、朕是幼武尊也、長人次稱曰、僕是一事主神也、遂與盤于遊田、驅逐一鹿、相辭發箭、竝轡馳騁、言詞恭恪、有若逢仙、於是、日晚田罷、神侍送天皇、至來目水、是時、百姓咸言、有德天皇也

これが『日本書紀』における「一事主神」の登場シーンである。一方、『古事記』では、「葛城之一言主大神」として、次のように現れる。

又一時 天皇登幸葛城山之時 百官人等 悉給著紅紐之青摺衣服 彼時有其自所向之山尾 登山上人 既等天皇之鹵簿 亦其裝束之狀 及人衆 相似不傾 爾天皇望 令問曰於茲倭國 除吾亦無王 今誰人 如此而行 即答曰之狀 亦如天皇之命 於是 天皇大怒而矢刺 百官人等 悉矢刺 爾其人等 亦皆矢刺 故天皇亦問曰 然告其名 爾各告名而彈矢 於是答曰 吾先見問 故吾先爲名告 吾者 雖惡事而一言 雖善事而一言 言離之神 葛城之一言主大神者也 天皇於是惶畏而白 恐我大神 有宇都志意美者 自宇下五字以音 不覺 白而 大御刀及弓矢始而 脫百官人等所服衣服 以拜獻 爾其一言主大神手 打受其捧物 故 天皇之還幸時 其大神滿山末 於長谷山口送奉 故 是一言主之大神者、彼時所顯也

『日本書紀』も『古事記』も、葛城山で雄略天皇と相まみえるシチュエーションは同じだが、両者がからむシーンは微妙に「いや、かなり」違っ

ている。

『日本書紀』では、仲良く一緒に狩りを楽しむ「同格」の存在として描かれ、『古事記』では、一言主の「格上」が示唆されていて、天皇は、「惶^{おそれかしこみ}畏」して太刀や弓矢ばかりか部下の着衣まで献上する。一般にこの差異は、両著の書かれた時期の間に一言主神の地位が低下したためとされるのだが、腑に落ちない。降格させるなら、舞台設定を同じにする必要がどこにあるのか。まして「面貌容儀相似天皇」とメイクアップを凝らす理由は、とんと見当たらない。位格をおとしめたいなら、一言主をこのシーンから更迭なり左遷して、地位に相応しい登場場面を設定し直せばよいではないか。記紀の記述の違いは、時間差よりもむしろ各々の執筆動機あるいは編集方針の相違、すなわち皇祖神の未裔たる統治(者)の正統性をアピールするところに主眼を置く『日本書紀』と古から伝承された確実な事柄の記録を主旨とする『古事記』、その基本コンセプトの違いによると考えた方がわかりやすい。

『日本書紀』の一言主は、体格が立派(長人)で堂々たる態度の「しも」かも「現人之神」である。重要なのは、その一言主が「面貌容儀相似天皇」であることだ。つまり、雄略帝の「統治の正統性を保証する」威厳・権威と神性を、一言主から逆照射したように見える。念の入ったことに、その「現人之神」に途中まで送らせるといふ演出まで加えている。このことで、一言主には附属させられなかった「徳性」をも、雄略帝に具備させることに成功している。ここにおいて、臣下の者ども(百姓)から「徳をお持ちの天皇」と感嘆される、為政者・雄略帝像が完成したのである。



さて「雄略帝が一言主と相似しているならば、雄略帝は正統な有徳の為政者である」との論理命題が成立するためには、まず「一言主は、正統かつ有徳の者である」が、与件（前提）とされなければならない。これを保証するのが、『日本書紀』に先行にする―確かな古伝を記録した―『古事記』の一言主である。

注意深く読めば、『古事記』の一言主は「面貌容儀相似天皇、すなわち雄略帝とそっくりな存在ではない。似ているのは、その一行の隊列の規模や組み立て、着衣のデザインや色の方である。

一言主御一行のありようは、もはや「行幸」と言うべきものなのだ。しかし、行幸は天皇だけが行い得る行為のはずだ。不敬な振る舞いは糾されなくてはならない。そこで、その名が質されるのだが、答えは返ってこない。無礼な態度に矢で威嚇すると、相手も矢で対抗する。こうなれば戦闘あるのみ、

正々堂々と名乗り合って戦おうではないか。相手もこれを聞き入れて、では先に問われた私からと「吾者 雖惡事而一言 雖善事而一言 言離之神」と言い放ち、こう名乗るのである。

葛城の一言主大神者也（葛城の一言主の大神である）

この名を聞くと、雄略帝は畏怖恐惶する。と言つて、もちろん「一言主」という名称に畏まったのでも、善悪いづれも一言で為すという能力を―まあこれには、多少驚いただろうが―恐れたのではない。雄略帝が「惶畏」したのは、一言主が「我大神」だったからだ。そこで、思わず「我が大神が」まさか、現実にお姿を現すとはい」という言葉が口をついたのだ。

あらためて整理すると、『古事記』が確実な伝承の記録として、まず「一言主＝雄略帝の祖先神＝大神」と保証し、次いでこの「大神＝一言主」を前提に、『日本書紀』で「一言主＝雄略帝」を導き、終には「大神＝一言主＝雄略帝」から、「高天原の天上世界＝葛城＝泊瀬」を一体化に向かう。言い換えれば、「神の世」と「人の世」を跨ぎ、葛城山系と泊瀬の宮を含む青垣の山々を繋ぐ、古今・東西の融合した上代日本における統治の「時空間」を立ち上げたのである。後者の空間的統合は、『古事記』では「大神は葛城の稜線いっばいに広がって、天皇が長谷の山に登り口に到着するまで見送りをした（天皇之還幸時 其大 滿山末 於長谷山口送奉）」との言葉で表現されている。

こうしてみれば、「葛城の一言主」は、この国の上代史上―少なくとも、

上代史形成を目指した者たちにとっては最も重要なポジションを占める存在である。極言すると、一言主の「出現」がなければ、『記紀』連携による磐石の政権基盤など、築きようもないのである。

一方、逆から見れば「葛城之一言主」の役割は、後にも先にも、このときの「あえて、大悪天皇とも称された雄略帝への」「出現」に尽きているとも言える。『古事記』が記すように一言主はこのとき初めて顕現（一言主之大神者、彼時所顯）し、これ以外は『記紀』に現れない。現れる必要も動機もすでないからである。正史とされる『六国史』には、僅かに平安期に編纂された『日本文徳天皇実録』及び『日本三代実録』には、「葛城（木）一言主神（社）」に勲位を授与した記事が関連的に一載っているだけである。

〈誤解された一言主之神〉

よく知られているように、『日本霊異記』（日本国現報善悪霊異記）（成立…9世紀初?）や『今昔物語集』（成立…12世紀初?）には、役小角（役行者／634?～701?）の架橋工事を邪魔して石に縛りつけられたとの「一言主」としては実に不面目な「記事」がある。

しかし、この記述について当の役行者サイドは、迷惑そうに否定する。「世説に、役行者、石縛して、幽谷に投すと、そは愚俗の心より、行者の呪力を云ん為に、弁もなく、言弘めしは、所謂、鼯鼠の、ひきだおれといふ、類ひならん歟」（山本為三郎『役行者御一代記』、明治25年、龍雲社）と。あるいは「二言主は」葛城山の神なる事。疑ひなし然るに。役行者石縛して。幽谷につながば山を押掠するにあたる。是非道の振舞

にあらずや。如是き働きをなす。行者にあらず。具俗の心より。行者の呪力を云ん為に。弁もなく云弘めしは。鼯鼠のひきだおれと。いへる類いなる歟」（藤井佐兵衛『役行者御伝記』、明治41年、藤井文政堂、と）。

一方、「大和の水木か、水木の「大和か」と言われた水木要太郎（十五堂／1865～1938）

は「雄略天皇御獵の時現れ給ひ共に馳せめぐり給ひて帝を久米



萬葉歌碑（卷十一の二六三九）

川まで奉送し給ひしも不遜の罪ありて土佐に遷され給ひぬ天平宝字八年氏人の奏請によりて本国に復り給ふに及び初めて一言主の名を以て現れ給ひしなり」と、一言主についても博識ぶりを發揮する（『大和巡』、明治36年、奈良県協賛会）が、『日本書紀』の詳細に亘る解説者は「かの土左国に遷されしは。〔…〕一言主神には非ず。〔…〕一言主の御事は。記紀に見えたる如くなれば。放逐られ玉ひべき由な〔し〕」（飯田永夫『日本書紀通釈第四』藤森佐吾吉）と、至極もつともな根拠を挙げて水木の説を一蹴する。さらに、この著者は「なほ此神〔※一言主神〕の御事は世俗に種々云る事あれとも。みな誤れること記伝に委く弁へ云れたり」と『日本書紀』ならぬ「本居宣長の『古事記伝』に依拠し、世俗の異説のことごとくを一括廃棄している。

「一言主、WHO?」

さて、気になるのは「もちろん気にしなく良いし、気にしない方がより良いのだろうが、どうにも知りたくなるのが「一言主の「正体」である。さしあたっての手掛かりは、またしても「理解不能」というより、いかようにも解釈可能という意味で「難解」な折口信夫である。

日本の神の存在のありよう―その原型―を「出現」と捉えた折口は、「葛城の一言主」にも言及した論文「妣が国へ・常世へ」で、神々の住まうところ―すなわち「妣が国」と「常世」―を、次のように説明する。

まず「妣が国」とは、「本つ国」すなわち父祖の地への憧れの謂いだが、それが「父」でなく「母（妣）」であるのは、古代よくあった―と折口の説く―異族結婚をしたものの離縁された「母の帰つた異族の村を思ひやる心から出たもの」で、「どうしても行かれぬ国に値^{あがた}ひ難い母の名を冠^{かむ}らせ」ただと言ひ、「妣が国は、本つ国土」への「空想化された回顧の感情」だとするのである。

やがて、このような「過ぎ来た方をふり返る妣が国の考へ」に対して、「ほんとうの異郷趣味」から「気候がよくて、物質の豊かな住みよい国」である「常世の国」への憧れが出てくる。「富の予期に牽かれて、東へくくと進」む祖先の行く手には常に「未知之国」があった。「其空想の国を祖たちの話では常世」と言ひ、「曾^{かつ}ては妣が国として、恋慕の思ひをよせた此の国は、現実の悦楽に満ちた楽土」に変わったのだと言つのだ。

このように、「常世」を「海のあなた」の楽土とする考え方は比較的

新しく、「二代古い処ではどこよが常夜で（…）闇かき昏す恐しい神の国と考へていたらしい」とし、本居宣長の所見を引いて「翁の説を詮じつめれば、夜見^{よみ}或は、根と言ふ名にこめられたよもつ大神のうしはく国は祖々に常夜とよばれて、こはがられて居たことがある」と解釈する。そして宣長が「常世の長鳴き鳥の「どこよ」を「常夜の義」とする説を支持し、「而も、一方」と力を込めて、宣長が「雄略紀の大漸（※Ⅱ大病）に『どこづくに』の訓を採用」したことから、宣長は「どこづくにを」死の国と見て居る」と指摘し、折口は「よもつ大神のうしはく国は（…）死の国の又の名と考へても、よい様である」と結ぶ。

この結論に続いて、先に引用した一言主出現の文章―「さばつて、神の祟りを見られたのは、葛城ノ一言主における泊瀬天皇の歌」云々―が、次のような文脈で現れる。

折口は「光輝ある後日譚に先立」つ「国語（クニカタリ）」が、「朝廷の語部」が伝える「天語（アマカタリ）」に習合せられ「物語の筋さへ見えなくなつた」と言ひ、「国語の辞の腐葉が、可なりあつた」はずなのに「祖々の世々の跡には、異族に対する恐怖の色あひが、極めて少ない」と補足する。そのうえで、その例外的事例として「一言主」を取り上げて居る。かんじんの「泊瀬天皇の歌」は不明だが、折口はこれに関連するかたちで、全国各地の「荒ぶる神」など「人殺る者は到る処の山中に、小さな常夜の国を構へて居」り、「国栖^{くす}（…）土蜘蛛などは、山深くのみひき籠つて居たのではなかつた」と述べて居る。この論旨からすると、折口は、一言主神が大和朝廷の系譜以前の「国つ神」であり、葛城（山）を「黄泉国」とし、少なくとも、泊瀬天皇すなわち雄略天皇は

そのように認識していた」と捉えていたことになるのではないか。

折口の所論を整理すると、一言主(神)とは、

① 神の本来のあり方である「出現神」である。

② 降臨したとされる「天つ神」ではなく、国造り・国譲りをした「国つ神」の系譜につながっている。

③ 死者の国である「黄泉国」の存在である。

これに、『古事記』の次のような記述を重ねてみよう。

④ 一言主(神)は、雄略帝の「我大神」すなわち祖先神である。

一言主(神)とは、②④の条件を備えた①——「出現神」。

スター・サスペクトは、須佐之男命である。

〈女神か男神か〉

須佐之男命は、『古事記』において、伊邪那岐命の三貴子の一人として誕生する。父・伊邪那岐命から海原の統治を命じられたが服従せず、髻が胸に垂れるほど成長しても、わんわん泣き喚きとおして赴任の気配もみせない。黄泉国の母(妣)・伊邪那美が恋しくて仕方がなかったらしいのだが、須佐之男は、父・伊邪那岐命が妻・伊邪那美ときっぱり離別した後、鼻の禊から生まれている。遺伝子的にも心情的にも、それは

ど伊邪那美を恋慕する理由はないはずだが、神々の道理や秩序は、我々の常識では理解できない。ただ、父神の価値観とも違っていたようで、それほど「妣」が恋しいなら好きにしろと、天上から「追放」される。詳しくどことは記されていないが、文脈からすれば追放先は、妣・伊邪那美の在る「黄泉国」、すなわち死者の国たる「夜見」の国である。

これで念願成就やつと母と一緒に仲良く暮らせると、父・伊邪那岐命から天上世界の統治を託された兄神・天照大神―父神の左目の禊による出生だから明らかに男神である―に別れを告げに天上するが、その勢いで全ての山川は鳴動し大地は震動したことから、すわ敵襲と天照大神に誤解されてしまう。ようやくと「誓約」で我が身の潔白を証明したものの、「荒れすさぶ」神の本性は抑えられず傍若無人(神)の振る舞いに及び、終にはまたも天上から追放処分、今度は地上の出雲国に墜落される。このあと有名な八俣大蛇退治があつて、出雲国は須佐之男の統治する世界となる。

その後、須佐之男から6世代後の子孫・大国主が、須佐之男の娘・須勢理毘売と結ばれて地上の王となる。大国主は、須佐之男の正統的継承者として「国造り」に邁進し、領域を拡大しつつ「葦原中つ国」の建設へと展開していくのだが、神代に流れる時間は、人世のそれとは断然違っているようだ。

空間についても事情は同じで、容易な解釈が許されない。須佐之男が降り立った出雲国は「根の(堅州)国」とも呼ばれ、地下にある死者の

世界・「黄泉国」とダブルイメージで語られるが、呼び名が違うだけなのか、「黄泉津平坂」という入口を共有する別の国なのか、パラレルに存在する異次元の世界なのかは、わからない。しかし、少なくともこの時点において、須佐之男はこれらの国・世界を力バーする存在であり、したがって死者世界・「黄泉(夜見)国」の王(主)で(も)あったと考えてよいだろう。

以上で、「一言主(神)＝須佐之男命」は、Q.E.D. (Quod Erat Demonstrandum／証明終わり)となる…のだろうか。



〈いざ、葛城へ〉

先に引用した『役行者御一代記』に、次のような記述が見える。

旧事紀に一言主の神は、当山の地主神にして、須佐之男命の、御子なりと

何のことはない。Q.E.D.を持ち出したこちらが恥ずかしくなる。平安初期、すでに一言主と須佐之男命の懇密な関係は語られていたようだ。

ただし、この『先代旧事本紀』(旧事紀)では「一言主(神)＝須佐之男命」ではない。「須佐之男命の御子」とされている。須佐之男命の子といえば、大国主と結ばれた須勢理毘売が想起されるが、彼女(神)は夫・大国主の女性問題に悩まされ、とうとう葛城まで出張って、雄略帝や役行者と係り合う暇はないだろう。他の須佐之男命の御子といえは、天上における天照大神との「誓約」で誕生した三子がいる。『古事記』によれば、いずれも女神で、玄界灘あたり(北海道中)に降臨し、おのおの三つの社(胸形之奥津宮、中津宮、邊津宮)に「明確に」鎮座されている。とても葛城の「当山の地主神」とはなり得ない。記紀の範囲では、須佐之男命のF1世代に、旧事紀の一言主に該当するものはいない。もう少し、記述を追いかけよう。

〔一言主の神は〕御容貌の醜を恥て、幽谷におわして、昼出で玉ふことを嫌ひ玉ふよし

一言主の「容貌醜」は、後の世でもよく知られていたようで、元禄期の松尾芭蕉もこれに因んだ句を詠んでいるという。

また、これも先に引用した別の役行者伝(藤井佐兵衛『役行者御伝記』、明治41年、藤井文政堂)では、そこにも同様の、しかしさらに詳細な記述が見られる。

抑一言主之神と申は当山地主の神にして。須佐之男之命の御女なり。旧事記之説なり御容貌醜を恥て。幽谷にかくれて。昼出る事を嫌ひ。夜も深く更るを待て出玉ひしなり。行者に遭ひて。扇にて面をかくし恥玉ふは。流石女神の御慎みなり。

ここでの一言主(神)は、その出現が深夜であつても、扇で顔を覆つて隠すほどに慎み深い女性神として描かれている。この文言の前には、次のような章句が置かれている。

金剛山の。森々たる霊場に在て。山神の出現を祈玉へは。夜も深更に及び。菝庵かやのいほりのまへに一女。忽然と顛れたり。其姿を見るに。長き緋の袴をはき。頭には。玉をもてかされるものをかむり。手に絵扇を持。面をかくし。そのさま皇后の出立に異からず。行者是を見て。怪物にあらざるを知り。如何なる人に。ましますやとありければ。我は一言主之神なり。

役行者の祈りに応え、夜更けに「忽然」と出現した女神・一言主(神)のたたずまいは、「皇后の出立」そのままだったというのである。

この『役行者御伝記』は、「扇にて面をかくし恥玉ふは。流石女神の御慎みなり。」と記した直後、間髪入れず、次のように続けて記している。

雄略天皇葛城に獵し玉ふ事あり。二十二代の帝なり今より凡二百年前也其時一言主之神出で。天皇と轡をならべて。獵し玉ひ。天皇還幸の時。来目川まで送り玉ふ事あり此神の昼出玉ふ事はめづらしく。天皇の御徳なりとて。村民。有徳天皇也と。云しよし古書に見へたり。

ここでは、一言主が「御容貌醜」であるか「面貌容儀相似天皇」であるかは、すっかり棚に上げ、本来「夜も深更」に出現するはずの一言主(神)が、「天皇の御徳」によって「昼出玉ふ事」を、「雄略帝有徳天皇」に

結びつけている。なるほど、一言主が男女いずれでもあつても、雄略帝と仲良く「轡をならべて。獵し玉ふ」ことに無理はない。「天皇還幸の時。来目川まで送り玉ふ」たことは、むしろ優しき女性をイメージさせる逸話として使われているのだ。

『役行者御伝記』の見事な情報編集に打ちのめされたところに、『大和名勝』(原享一(代表者) (明治36年) 金港堂書籍) が追い打ちをかける。止めの一撃は、次の一文である。

葛木坐一言主神は、素盞烏尊の御子といふ説もあり、又大国主神の御子といふ説もあれど詳ならず。

一言主(神)の「正体」は机上では掴めない。そもそも、一言主は書物の中に在るのではない。ふいに、現地に「出現」する神だ。一言主に会いに行こう。一言主はどこにましま坐すのか。

金剛山寺

金剛山寺は金剛山の頂に在り。一名は高天寺。〔…〕絶頂に葛城の神社あり、大社なり、一言主の神といふ、

葛木坐一言主神社

この神の頭はれたまひしは、雄略天皇の葛城山御狩の時にして、爾來此に祭られしが、今は森脇村にあ(り)。

いま「葛城一言主神社」は、奈良県御所市森脇432にある。

(次回に続く)

