

# 伊服岐能山の神と倭建命

—言向・言拳を視野に入れて—

寺川真知夫

はじめに

本稿は『古事記』の倭建命が東征の帰途に伊服岐能山の神を「取ろう」として逆に惑わされ、ついには死に至る病に罹る部分を取り上げて、考察を加えるものである。

最初に確認しておきたいのは、ヤマトタケル譚は古来の伝承があったにせよ、『古事記』（以下、記とす）、『日本書紀』（以下紀とす）への収載に際しては、それぞれの編纂意図に即して話を纏めた編者もしくは作者もいたことである。これは記の倭建命東征譚と紀の日本武尊東征譚の意味とイメージとが大きく異なることで知られる。

今、一点確認しておかねばならないのは、記の倭建命の二つの征旅譚の、征旅の意味も大きく異なることである。西征の旅は社会秩序に未だ収まりきらない若者を社会の枠の中に組みこむ試練を伴う成人式に相当する性格、つまり秩序を維持する者たる天皇が、社会秩序からの逸脱の危惧される若者のエネルギーを制御すべく課した

難題的試練の性格をもつ。これに対して、東征は西征での試練を克服し、社会秩序の中に組みこまれた者が、秩序を維持・拡大せよとする天皇の意図にもとづく命にしたがって、それを助けるために出かける困難な任務としての征旅であったことである。

東征の出発にあたって、姨倭比売命のもとを訪ねた倭建命が、父天皇の東征の命令の意図を疑って泣いたのは、西征によって秩序の中に組みこまれ、すでに成人として社会のしがらみに捉えられた者の歎きである。しかし、その東征は、倭建命の個人的な能力と姨倭比売命によって与えられた伊勢神宮の加護とによって、相模国造の策謀にも巧みに対処し、走水の渡りで犠牲となった妻弟橘毘売を亡った他は比較的順調に行われたと語る。天皇の命令のとおり、東国の荒ぶる蝦夷ども、また山河の荒ぶる神どもを言向け平和して、尾張の国を発つときに約束したとおり美夜受比売の元に戻り、征旅を無事終えようとしていた。しかし、美夜受比売と見合した後、倭建命は東山道沿いとはいえ、東国には属さず、しかもすでに天皇の版図の中に組みこまれていた近江国の伊服岐能山の神を取りに出かける。この山全体は美濃と近江との境に位置するが、伊服岐能山の周辺を含む近江国・美濃国についての命令はとくにくだされていたわけではなく、美濃国もすでに国造の祖大根王がおり、その娘を父景行天皇が大確命に命じて召したことが、西征の発端になっていたように、天皇の支配下にあった。このように倭建命は言向が不要の地に、任

務から逸脱して伊服岐能山の神を取りに出かけたことになる。その私の行為によって倭建命は結果的に落命する。倭建命の運命を決することになったこの重要な話はいったい如何なる意図によって形成され、物語の中に組みこまれたのであろうか。

この結末は『徒然草』百九段「高名の本登」に説く、失敗は今一息のところ、油断によって起こるといふ教訓を思い起こさせる。

しかし、記にそうした教訓を説く意図はないとすると、倭建命は東征によって自分の力に自信をつけたゆえか、天皇の統治下に入っている地域の山の神なるがゆえか、表面的には比較的安易に伊服岐能山の神を取ろうとしたようにみえる。すくなくとも姨から貸与された草那芸劔を美夜受比売のもとに残して、伊服岐能山の神を素手で取りに出かけたという。挙げ句に遭難して、ついに不治の病に罹り、命を失う結末を迎えることになる。記・紀の編者たちは、ヤマトタケルに大和を目前にしなから落命させることで、さらに大和へと憧れ出た魂が八尋白智鳥となって天翔ったと語り、悲劇的かつ感動的結末をもって物語を終えることができたと考えられることはできる。それにしても、ヤマトタケルを死に至らせる病の因を作った神を何故イブキノヤマの神としたのであろうか。記の倭建命東征譚の最終的完成に関わった者を帝紀・旧辞を討覈した天武天皇とみると、天皇はなぜ倭建命が落命するに至った理由を伊服岐能山の神を取ることと求めたのか、その理由は考えてみなければなるまい。

このことを考えるにあたり、従来このことはどのように論じられてきたのか、以下簡潔にみておきたい。

### 一 伊服岐能山の神に関する所説

倭建命は何故、伊服岐能山との対決によって命を落したとしたのか、という点についての説明は従来どのように論じられてきたであろうか。このことは十分論じられているとはいえないように思うが、伊服岐能山の神は如何なる存在か、この神を取るとは伝承の中において如何なる意味を担うかについては、すでに次田潤氏、上田正昭氏、尾崎暢殃氏、吉井巖氏が論じておられる。なかでも、吉井巖氏は伊服岐能山の神と対決の意味についても言及されている。以下、これらを概観しその問題点もみておきたい。

①次田氏は久米説（『日本武尊の玉倉部居醒泉』「歴史地理」第一〇巻一号）にもとづいて伊服岐能山の神は賊徒を象徴するとし、それを蝦夷であったかと想定して、「膽吹山の荒ぶる神も、熊野山の神と同じく、王化に服しない賊徒を指したのであろう」（『古事記新講』大正一三年一月）と説かれた。

②上田氏は「伊吹山伝説の原型は、古くからの山岳信仰をめぐる伝承」とみ、尊の終焉は「山の神（実は田の神でもある）のたたりではじまる」とされている（『人物叢書 日本武尊』昭和三五年七月）。

③尾崎氏は神を気象の変化を象徴するものとみなし、「現代の氣象学上からいっても、本邦屈指の悪気流地帯で、息吹山およびその山麓はしばしば気候が激変し、冬の積雪も多い。この山の南部を東山道が通り、公道の交通が、山の險難や降雪によってさまたげられたのが悪神を想定した一因とも考えられるが、上代の信仰では霊山や高山はその国の国魂の神が鎮座しているとされたのであるから、一地方を平定するにはまず国魂の神を帰服させる必要があったのであろう。」(『古事記全講』昭和四一年四月)と述べられた。

④吉井巖氏は伊服岐能山の神と息長氏の関係に注目して、「この息長氏は、継体天皇即位とともに中央貴族化し、舒明天皇より天武天皇への、王権の神聖を核とする、一系の皇統譜作りもはもつとも関与するところの多かった氏族であった。従って、伊服岐山の神はそのまま息長氏の祭る神であったと考えて誤りないであろう。ヤマトタケルにおける伊服岐山との対決は、ヤマトタケルの息長氏との対決、さらに深くいえば、息長氏の神を前面に立てた、新しい七世紀の支配体制との対決の意味をもってくることになる。」(『ヤマトタケル』昭和五二年五月)と説かれた。

その後守屋俊彦氏も、ヤマトタケルの伊吹山への登攀の原伝承を考察し、伊吹山と息長氏の間を認めた上で、息長氏の成年式の儀礼を下敷きにして形成されたものとされている(「伊吹山の神―倭建命の登攀」「昭和六十一年度古事記年報」二九 昭和六二年一月

『ヤマトタケル伝承序説』所収)。

さて次田説であるが、伊服岐能山の神を賊徒、さらに蝦夷とし、近江国のこの山を天皇の秩序の外にあるかのように見るのは如何であろうか。また賊徒を神として描くとみることに従い難い。

上田説の「山の神のたたり」はそのとおりであるが、なぜ伊吹山の神がたたりで、天皇の命を受けた皇子を死に至らしめ得たのかには触れておられない。

尾崎説の伊服岐能山の神を悪気象を引き起こす神と捉えることは、一般的にいつて雨や霧・雲は水神系の神の属性とみられるから、ありえぬことではない。しかし、国境の山にいる国魂の神とみ、これを帰服させようとしたとみる説については従いがたい。なぜなら、記は景行天皇の系譜において「八尺入日子命の女、八坂入日売命を娶して、生みませる御子、若帯日子命。云々」とするものの、八坂入日売命が美濃在住の人物であったこと、景行天皇が美濃へ妻問したとは語らないが、紀では伝承として景行天皇は四年に八坂入彦皇子の女弟媛の求婚のために美濃国に行幸して泳宮を設けたとしている。記はまた、倭建命の西征の発端となった出来事として「是に天皇、三野国造の祖、大根王の女、名は兄比売、弟比売の二りの嬢子、其の容姿麗美しと聞き看し定めて、其の御子大碓命を遣はして喚上げたまひき。」としている。これらによれば、記・紀ともに美濃は天皇の勢力圏にあったとしているわけで、近江と美濃との境

の山としてのイブキノヤマを未だ服属しない国の国魂の神がいる山とみていたとはいえないであろう。美濃にせよ、近江にせよ、イブキノヤマの神にせよ、東征を命じられたヤマトタケルがことさら対応しなければならぬ国や神であったとはみえない。近江も美濃も天皇の秩序の中にある国であり、イブキノヤマも両国の人々から水の神のいる山として崇敬されていたとみるのが穏当なところである。従って、ヤマトタケルがことさら、この山の神を取ろうとしたと設定していることの意味が問題になるといふべきなのである。

これら三説と異なり、吉井巖氏が、伊服岐能山の神を近江北部に勢力を張った息長氏の祭る神であるとき、さらに息長氏と継体天皇や舒明天皇を関係づけて理解されたのは穏当な説であった。伊服岐能山の神は継体天皇以後の大和朝廷の秩序のなかであって靈威を保つ神であったというべきだからである。伊服岐能山の神は、息長氏および天武天皇と深くかかわる神であったとみることは、ここに設定した問題の解明にとっては重要な要素であったと考える。

舒明天皇の名は息長足日広額天皇であり、その殯宮においては「息長山田公、日嗣を誅び奉る。」（皇極天皇元年十二月乙未）とある。孝徳・天智・天武朝には息長氏の活躍に触れられず、天武天皇の殯の時の日嗣の誅も当摩真人智徳が奉って（持統天皇称制二年十一月乙丑条）いるが、天武朝においても息長氏が天皇家に近い存在として一定の位置を占めていたことは、天武十三年の真人の賜姓

（天武天皇十三年十月己卯是日条）によって知られる。壬申の乱では息長の横河の戦いがあり、村国連男依が近江軍と戦って勝利し（天武天皇元年七月丙申条）ている。その横河は伊吹山を源流とする天野川とみられ、この戦いでは息長氏も一定の役割を担っていたと想像されよう。息長氏が伊服岐能山を水源の神として信仰していたこともまた納得のいくことである。

しかしながら、吉井説後半、倭建命の伊服岐能山の神を取ろうとする話には、息長氏との対決、七世紀の支配体制との対決といった構図を読みとられる点には従いがたい。吉井氏はこのことを指摘するにあたって「ヤマトタケルの言挙げは、伊服岐山の神の殺害を最終の目的とするものである。いかなる神を否定し、いかなる神を祭るかは、王権にかかわる重要な決定である。ヤマトタケルの言挙げは、それ故、王権に対する真向からの対決を示したものとも考えられるのである。」（前掲『ヤマトタケル』）とも述べられた。ヤマトタケルのイブキノヤマの神への挑戦、「言挙」の設定は史実としてのヤマトタケルの意志などではなく、記・紀以前の伝承形成者の意図にもとづくものであったとしても、先に触れたように、記の倭建命東征譚も最終的構想者は、削偽定実した天武天皇自らであり、その設定によるものであった。とすれば、天武天皇にはヤマトタケルを自らの支配体制に対決する者として形成する意図があったというべきなのであろうか。倭建命に伊服岐能山の神に挑戦・言挙をなさし



めた者が、王権そのものであったとすると、ヤマトタケルは王権そのもの、さらには七世紀の体制には対抗する力を持ち得ない存在であったのだと語ることが狙いであったのであろうか。それを語ることは如何なる意図にもとづき、如何なる意味をもったのか、という説明もまた必要ないように思われる。

本稿でも伊服岐能山の神と息長氏との関係は認めたいし、さらに壬申の乱をとおして大海人皇子との関係も生じていたと考えるが、なお倭建命の伊服岐能山の神への挑戦は物語に即して読むとともに、尾張氏や天武天皇の削偽定実との関係をも視野にいれる必要があると考えるものである。以下、迂遠な考察になるのかもしれないが、これらに焦点を当て、ヤマトタケル東征譚の形成者は、何故ヤマトタケルはイブキノヤマの神との対決によって死に至ったと設定したのかを中心に考察をしてみたいと思う。

## 二 紀・記のヤマトタケル譚の展開

紀・記のヤマトタケルがイブキノヤマの神を取りに出かけ、逆に打ち惑わされる部分は、東征伝承の結末近くの構成要素である。それほど長くはないので、記紀の当該部をかかえて細部の検討から始めたい。

### (I) 景行記

その国より科野国に越えて、乃ち科野の坂の神を言向けて、尾張国に還り来て、さきの日に期りたまひし美夜受比売のもとに入り坐しき。ここに大御食献りし時、その美夜受比売、大御酒盞を捧げて献りき。(中略) かれ、爾に御合したまひて、其の御刀の草那芸劔を、其の美夜受比売の許に置きて、伊服岐能山の神を取りに幸行でましき。

ここに詔りたまひしく、「この山の神は、徒手に直に取りてむ。」とのりたまひて、その山に騰りましし時、白猪山の辺に逢へり。その大きな牛のごとくなりき。爾に言挙して詔りたまひしく、「この白猪に化れるは、その神の使者ぞ。今殺さずとも、還らむ時に殺さむ」とのりたまひて騰りましき。ここに大氷雨を零らし、倭建命を打ち惑はしき。この白猪に化れるは、その神の使者にあらずて、その神の正身に当りしを、言挙に困りて惑はさえつるなり。かれ、還り下り坐して、玉倉部の清泉に到りて息ひまし時、御心稍に寤めましき。かれ、その清泉を号けて、居寤の清泉といふ。(景行記)

### (II) 景行紀

日本武尊、さらに尾張に還りまして、すなはち尾張氏の女宮簀媛を娶りて、淹しく留りて月を踰ぬ。ここに、近江の五十草山に荒ぶる神有ることを聞きたまひて、すなはち劔を解きて宮簀媛が

家に置いて、徒に行でます。膽吹山に至るに、山の神、大蛇に化りて道に当れり。ここに日本武尊、主神の蛇と化れるを知らずしていはく、「この大蛇は、必に荒ぶる神の使ならむ。すでに主神を殺すこと得てば、その使者はあに求むるに足らむや」とのたまふ。よりて、蛇を跨えて猶行でます。時に山の神、雲を興して氷を零らしむ。峯霧り、谷噎くして、また行くべき路無し。すなはち棲違ひてその跋涉まむところを知らず。然るに霧を凌ぎて強に行く。まさに僅に出づること得つ。なほ失意せること酔へるがごとし。よりて山の下の泉の側に居して、すなはちその水を飲して醒めぬ。かれ、その泉を号けて、居醒泉といふ。(景行紀)

これらを比較しながらみても、両者は基本的に大きな構成の違いはない。ただ細部の表現にはいくつかの相違点と注意すべき点がある。まず、それらをおけると、

①記は伊服岐能山の神の性格も倭建命がこの神を取りに出かけた動機も説明していないのに対し、紀は「近江の五十葺山」に「荒ぶる神」がいると聞いて出かけたとする。

②記は伊服岐能山とするのに対し、紀は「近江の五十葺山」と表現する。自明とはいえ、イブキ山は近江・美濃の国境の山ではあるが、山頂は近江に属する。紀はこれを正確に伝えようとしたものか、近江を冠している。

③記は神の化した白猪をみたとき倭建命の発した誤認の言を「爾

に言挙して詔りたまひしく」と「言挙」として展開し、後に「言挙に困りて惑はさえつるなり」と説明するのに対し、紀は「日本武尊、主神の蛇と化れるを知らずしていはく、」として誤認の言を展開するのみで、これを「言挙」と表現していない。

④ヤマトタケルが誤認した山の神の化した姿を記は白猪、紀は大蛇とする。

⑤記は神が「大水雨」を零らせたとし、紀は「氷」を降らせたとする点で異なるが、ともに神が気象の急変を起こし、ヤマトタケルを打ち惑わしたとする点で共通する。

⑥記は特に「徒手」を強調するが、紀も徒手で神に立ち向かったことでは共通する。

⑦記は美夜受比売の元に残した剣の名を「草那芸劔」とするのに対し、紀は単に「劔」とするだけで、その名前を明示しない。

といった諸点が注意される。ただし、これらの相違点は表現の仕方の問題でしかなく、基本認識においては共通し、それぞれいわずもがなのこととして触れなかっただけのことかもしれない。殊更に取り上げる必要もないのかもしれない。ただ、微妙な意識の差も認められようから、逐一考察はしないが、確認しておきたい。

紀は①にみたように伊服岐山の神を「荒ぶる神」としたが、記は神の性格に触れなかった。その神に対する倭建命の対応を、記では「取る」と表現し、神を使者とみて、「今殺さずとも、還らむ時に殺

さむ」(記) といっている。記では、具体的に神を捉えたり殺したりする描写をもつ話は倭建命の東征譚の他にはない。東征譚では、すでに足柄の坂の話において、

還り上り幸でます時、足柄の坂本に到りて、御糧食す処に、其の坂の神、白き鹿に化りて来立ちき。爾に即ち其の咋ひ遣したまひし蒜の片端を以ちて、待ち打ちたまへば、其の目に中りて乃ち打ち殺したまひき。  
(景行天皇)

と語られていた。足柄の神が如何なる性格であったか触れるところはないが、殺されるべき坂の神といえ、後にふれるように通行を妨害する神であった。伊服岐能山の神も人格神としてではなく、動物として姿を現したとるので、在地の土俗的な神として扱われ、殺すことも倭建命の選択肢の中に組みこまれていたとみてよい。

紀の場合、神を殺す話、神を捉える話は日本武尊の東征譚の他にもみえる。仁徳紀には、

是歳、吉備中国の川嶋河の派に、大虬有りて人を苦びしむ。時に路人、其の処に触れて行けば、必ず其の毒を被りて、多に死亡ぬ。是に、笠臣の祖県守、為人勇捍しくして強力し。派淵に臨みて、三つの全瓠を以て水に投れて曰はく、「汝屢毒を吐きて、路人を苦びしむ。余、汝虬を殺さむ。汝、是の瓠を沈めば、余避らむ。沈むること能はずは、仍ち汝が身を斬さむ。」といふ。時に水虬、鹿に化りて、瓠を引き入る。瓠沈まず。即ち劔を挙げて水

に入りて虬を斬る。更に虬の党類を求む。乃ち諸の虬の族、淵の底の岫穴に満めり。悉に斬る。河の水血に変わりぬ。故、其の水を号けて、県守淵と曰ふ。  
(仁徳天皇六十七年)

と河の淵に住み、通行の人々を苦しめていた吉備中国の川嶋河の派に住む大虬を退治する話がみえる。この神、大虬は蛇の他に、鹿としても出現しており、笠臣の祖県守によって斬られたとする。ここにもみえる瓠のモチーフは同じく、十一年条の茨田の堤の河伯の伝承にもみえる。生け贄を要求したこの神も、瓠を沈め損なうが、姿を現さず、退治されることはなかった。

神が殺される話ではないが、大和の国王の神ともみなされ、人格的に扱われる三輪の神も、民間信仰を反映したものか、崇神紀の箸墓伝説や雄略紀の少子部螺贏の功業譚では蛇の姿をみせると説かれている。このためか土俗的の神の範疇で扱われもしたようで、雄略紀七年条の螺贏の功業譚では、

七年の秋七月の甲戌の朔丙子に、天皇、少子部連螺贏に詔して曰はく、「朕、三諸岳の神の形を見むと欲ふ(或いは云はく、此の山の神をば大物主神と為ふといふ。或いは云はく、菟田の墨坂神なりといふ)。汝、膂力、人に過ぎたり。自ら行きて捉て来。」とのたまふ。螺贏、答へて曰さく、「試に往りて捉へむ。」とまうす。乃ち三諸岳に登り、大蛇を提取へて、天皇に示せ奉る。  
(雄略天皇)

と「大蛇を提取へ」たと語られる。三諸岳の神は、注では、墨坂の

神とする異伝があったにせよ、大物主神とするから、これは三輪の神としての大蛇を捉えた話とみてよい。このように三輪の神が捉えられる伝承が形成されたのは、やはり蛇の姿で出現するとの伝承をもっていたからといえる。大和の神では、天皇に対抗するかのような姿を現したにもかかわらず、人間の姿で出現したとされる葛城一言主神のばあいは、記紀ともに雄略天皇が崇敬もしくは対等の態度で対応したとする。このように、「神を取る」モチーフは動物の姿で出現する神について語られるものであったといえてよい。

伊服岐能山の神も、記では白猪、大蛇として出現したと語っているから、その意味では、今見た動物の姿で出現した神々と同じく、退治される地方の神として設定されているといえてよい。

記では伊服岐能山の神を「取りに」と設定し、倭建命に「この山の神は、徒手に直に取りてむ。」・「白猪に化れるは、その神の使者ぞ。今殺さずとも、還らむ時に殺さむ。」といわせている。この「取る」は単なる「捉・捕捉」の意ではなく、「殺す」意で用いられている。紀の方は「取る」といった表現を用いず、明確に「主神を殺すこと得てば」（紀）とのみいう。このように、記・紀ともに動物として出現するイブキノヤマの神の使は殺して退治しようといったものである。しかし、ヤマトタケルはイブキノヤマの神の本体を如何なる姿と考えていたのかには触れない。けれども神そのものも取るという以上、動物として退治し得る地方の神と認識してい

たとの設定であったといえてよい。その場合、ヤマトタケルはなぜ神の正体を見誤ったのか問題にはなる。

もとより、ヤマトタケルの東征伝承では地方の神を殺すことは異例ではなかった。記における倭建命に対する天皇の命令は、

①爾に天皇、また頻きて倭建命に詔りたまひしく、「東の方十二道の荒ぶる神、またまつろはぬ人等を言向け和平せ。」とのりたまひて、吉備臣等の祖、名は御鉏友耳建日子を副へて遣はしし時、比比羅木の八尋矛を給ひき。

というものであったからである。西征の時は、熊曾について、『西の方に熊曾建二人有り。是れ伏はず礼无き人等なり。故、其の人等を取れ。』とのりたまひて遣はしき。」とある。ここでも「取れ」とあったが、この場合熊曾は反逆者として明確に、「殺す」よう命じたというのであろう、倭建命は熊曾建兄弟を殺している。東国はいまだ服属していない地域なので、「言向け和平せ。」の命令が下されているが、これには神を殺すことも含まれていたとの設定である。

記では倭建命は、天皇の命令を次にように理解したという。

②故、命を受けて罷り行でましし時、伊勢の大御神の宮に参入りて、神の朝廷を拜みて、即ち其の姨倭比売命に白したまひけらくは、「天皇既に吾死ねと思ほす所以か、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。此れに困りて思惟へば、なほ吾既に死ねと思ほし看すなり。」とまをしたまひて、患ひ泣きて罷ります時に、云々

この倭建命の言葉では「荒ぶる神」が脱落しているだけではなく、「言向け和平せ」が「平け」ともなっている。「平」が前者を意味的にすべて引き受けているとみるべきか問題であり、当然「言向け」に限っても倭建命の理解は正しいのか問題になるかもしれない。このことは改めてみることにして、ここにいわれる東征における「東の方十二道の荒ぶる神、またまつろはぬ人等」を「言向け和平」す様はどのように実現されたと記は描いているかを概観すると、

①故爾に相武国に到りましし時、其の国造詐りて白ししく、「此の野の中に大沼有り。是の沼の中に住める神、いと道速振る神なり。」とまをしき。是に其の神を看行はしに、其の野に入り坐しき。爾に其の国造、火を其の野に著けき。(中略)是に先づ其の御刀以ちて草を苅り撥ひ、其の火打以ちて火を打ち出でて、向火を著けて焼き退けて、還り出でて皆其の国造等を切り滅して、即ち火を著けて焼きたまひき。故、今に焼遣と謂ふ。

②走水の海を渡りたまひし時、其の渡の神浪を興して、船を廻らして得進み渡りたまはざりき。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。是に其の暴浪自ら伏ぎて御船得進みき。

③其れより入り幸でまして、悉に荒夫琉蝦夷等を言向け、亦山河の荒ぶる神等を平和して、還り上り幸でます時、

④足柄の坂本に到りて、御糧食す処に、其の坂の神、白き鹿に化りて来立ちき。爾に即ち其の咋ひ遣したまひし蒜の片端を以ちて、待ち打ちたまへば、其の目に中りて乃ち打ち殺したまひき。

⑤其の国より科野国に越えて、乃ち科野の坂の神を言向け、尾張国に還り来て、

と五件の言及がなされている。

これら五件のうち、①の場合、神にどのように対処しようとしたのか不明ながら、倭建命に謀略で立ち向かった国造は斬り殺されている。また④は蒜によって神を倒している。退治は天皇の権力や伊勢神宮の神威を背景とし、それらによって地方神と背後にいる祭祀する人々に対応したとの設定であろう。

②は、神の力に武力では対応できずに、后を生贄として奉って難を逃れるとともに、神を鎮める実をあげたとみてよい。なぜなら、後に触れるように東海道は安房以東に延び、景行天皇の治績に入れているからである。このような祭祀的な要素をもつ神との対決の描写は②を除くとヤマトタケル征旅譚にはみえない。『延喜式』神名帳には明確にこの神を祭祀する神社とみなされる神社はないが、これは全く祭祀を受けていないか、未服従者たちの祭祀する神を、



大和朝廷の祭祀体制の中に組み込む話なのであろう。

③と⑤は概括的記述で、具体的な様子は描かれない。

荒ぶる神は、紀はともかく、記には他にはみえない。しかし、風土記には少なからずみえる。風土記でも荒ぶる神への二通りの対応を説く。一は祭り鎮めであり、一は退治である。これは記紀の荒ぶる神への対処方法と重なる。前者は、荒ぶる神の権威を認め、人による祭祀を約束するもので、大和朝廷の祭祀体制の中に神を組みこみ、神を和めたり、守護神化したりする（『肥前国風土記』基肄郡姫社杜、「筑後国風土記佚文」国名起源伝承）。後者は具体的には神を殺し排除する方法である（『伊勢国風土記佚文』伊勢国号「或本曰」。後者は事例としては稀で多くは前者の対応を説く。

そこであらためて、東征におけるヤマトタケルの神への対応をみると、伊勢の神威や天皇の権威を示さないと服従させえない強力な神もいた。それが走水の神やイブキノヤマの神であったのである。

走水の渡りの神はヤマトタケルの死の伏線になるような出来事として配されている。走水を渡るとき、船が進まなくなり、言向けをするともなく、結局弟橘比売の献身、すなわち犠牲的入水によって危機を脱し得たと語る。これによって東海道は海路をもちいて常陸への道を開きえ、景行天皇の治績のなかに組みこまれた。走水の渡りの神も交通の障碍となる道触の神であり、この伝承はその神を和める話であったことは確かであるが、風土記のそれに比べると、

悲惨な対応をせざるをえなかったとする。

これに対して、往路でのことには触れないけれども、帰路のこととして足柄の坂本における坂の神との出会ではその神を殺したとする。足柄峠は東海道の難所であり、大和王権の影響力を東国に及ぼす要衝であったが故に、神が人に危害を及ぼし、王権の権威を犯させないように、神が動物として出現したのを好機として殺したというのであろう。ここでは手段として「言を向け」たとも、結果として「言を向けさせ」たとも描かず、偶然、神を殺したと説いている。

関東から東山道に入るなら、地理的には書紀の説くように碓氷峠を越える方がよからうが、記は足柄から酒折宮を経て信濃路に入り、信濃の坂を越えたとする。紀は碓氷峠を越えたとするが坂の神を退治する話は設定していない。そうして、記の足柄の神を退治する話を信濃路（東山道の古道）の大きい山の嶺（神坂峠か）で、白い鹿を退治する話として設定し、退治した後はこの峠での遭難がなくなると説く。この白鹿として現れた坂の神は人間と遭遇したときには、危害を加える神であったとするのであろう。記はこの神については、「科野の坂の神を言向けて」と簡潔に言及するだけである。この言向が祭祀によるものでなかったことは、明確に神坂の神を祭るといえる神社は『延喜式』にはみえないことで知られる。もっとも、中津川市（美濃国恵那郡）には『延喜式』内の坂本神社があるが、神坂とかかわるかどうかは不明である。式内社に神坂神社が無いのは、

奈良時代初期に木曾路をたどるルートが開かれて、主要道がこちらになり、神坂を越える信濃路は、使われなくなったからかもしれない。また、走水の神も生贄によって鎮められたからか、比較的早く武蔵から下総に通じる道が敷設されたからか、『延喜式』にはやはり明確にそれとわかる神社はみえない。ヤマトタケルの荒ぶる神への対応としては退治も祭祀も含め、総体としては「言向け和平」すものであったとみてよからう。

したがって、ヤマトタケルが伊服岐能山の神を殺すつもりであったとしても、そのこと自体はけっして例外的な行為であったわけではなかった。伊服岐能山の神は少なくとも、天皇の命令にみえた「東の方十二道の荒ぶる神」に入ってはいまい（辻憲男『古事記』の『東方十二道』とは何か）「親和国文」第四〇号 二〇〇五年一月（二月）。改めて検討するが、近江国・美濃国はすでに大和朝廷の支配する世界に属していた。しかし、天皇の権威に従わない神であるとするれば、伊服岐能山の神を殺すこと自体は不都合なことではなく、吉井氏のいわれるような七世紀の政治体制への対抗を表すとするような理解が必要かどうか問題である。いずれにしても、伊服岐能山の神はここでは殺されず、逆に記・紀ともにヤマトタケルを苦しめ、遂には死に至らしめる病に罹らせたとするのである。

ここまで触れなかったが、「東の方十二道の荒ぶる神、またまつろはぬ人等を言向け和平せ」との天皇の命令にかかわる問題として

重要なのは「言向」であった。これについては、多くの説があり、近年では神野志隆光氏の論（「言向考」『古事記の達成』一九八三年九月）があり、その後もお論じられ（森昌文「ヤマトタケル論『言（コト）』への展開」『古代文学』第二五号 一九八五年三月）、理解は揺れている。そこで、ここでも念のために言向について確認しておきたい。

### 三 「言向け和平せ」の理解

今見たように、景行天皇のヤマトタケルに対する東征の命令は、「東の方十二道の荒ぶる神、またまつろはぬ人等を言向け和平せ」であった。「言向」に関する研究は多く、なかには「言」について「言葉」か「事」かの議論もある。

「言」・「事」同義説は本居宣長のもので、「言趣」について、万葉廿【五十丁】に、知波夜夫流、神乎許等牟気とあり。言ノ意は、言は【借字】事にて、事依、事避などの事と同じ、牟気は牟加世にて、【加世は氣と切、】背ける者を、此方へ令向意の言なり、【背向は此裏にて、彼方へ向なり、】平字を書て牟気とのみも云り。此方へ向は、即ち婦服なり。

（『古事記伝』第十三之卷、筑摩書房『本居宣長全集』第十卷、昭和四三年一月）

と述べ、事は形式名詞とみた。

これに対し、石坂正蔵氏は『古事記』の用例を調査して「言向」にせよ、「言趣」にせよ「言」を「事」と表記した例のないことを指摘し、「言」は実質的な意味をもち、「言葉」であると説かれた（『言向考』『国語と国文学』第二〇巻第七号 昭和一八年七月）。

「言葉」とみる立場においては、「言葉」（名詞）と「向く」（他動詞）からなる語とみるが、この場合も「神に言を向ける」意と理解する立場と「神に言をこちらに向けるようにさせる」と使役の意味合いをもつと理解する立場とがある。

すなわち、石坂氏に先立ち、宣長説に異論を唱えた倉野憲司氏は、『言向』といふ語は、本来『荒ぶる神』を対象とするもので、宗教的意義に於いて用ひられたることがわかるのである。従つてその本来の意義は、言霊の威力によって荒ぶる神を説伏して、その荒ぶる心を和めるといふ程のものであらう。『言向和平』と熟してゐる例の多いのは決して偶然ではない。而してこの考へを裏書きするものは、日本書紀景行天皇四十年の条の詔の中に「巧言調暴神」とある事である。以つて『言向』の真義が那邊にあるかが領会されるであらう。

（「くさぐさの考」『古典と上代精神』 昭和一七年三月）  
と説かれた。また、武田祐吉氏は、

かくて、この手向は『万葉考』などにいうごとく、手は接頭語、

向は、むけ平ぐのむけで、一定の方向に向くように教化を施すをいう。強くいえば、討征・平定の義であつて、荒ぶる神を鎮撫することの本義にかなうものである。そうして、言向も同義であつて、言は接頭語的な性質を有するものであるが、もし言の字面に拘泥することを要するならば、さらに祭祀の要素の加わっていることを示すであらう。言語の活躍をおもな要素とする祭祀の手段によつて、荒ぶる神を鎮撫する義ともとれるのである。

（本辞の祭祀性・四 荒ぶる神）『武田祐吉著作集第三卷 古事記篇Ⅱ』昭和四八年四月）

と説かれた。

さらに、神野志隆光氏はまず、『古事記』の「ことむけ」の例を検討し、「向く」の表現の「方向性」の検討を行った上で、本居宣長の説を石坂氏の説で修正しつつ、また佐伯梅友氏の「自動他動に闕せず四段活用の動詞を下二段に活用させる時、使役的心持を含むやうになる一類のあること」（『万葉集品詞概説（動詞）』『万葉集講座・言語研究篇』第三卷 昭和八年六月）という指摘に基づき、『言向け』も「朝なぎに倍牟氣こがむと」（二〇一四三九八）の「倍牟氣」の類の例と解し、「相手が言をこちらに向けるようにさせる」意（前掲「言向考」）と説かれた。

「荒ぶる神がこちらに言葉を向けるようにさせる」とは、「神が服従の誓いの言葉を言うようにさせる」意であらうが、確かに『古事

記』には「言趣」にかかわる出来事として、敗者が勝者に服従の言葉述べる場面を描く例がある。それは国譲の交渉の場面で、大国主神などが建御雷神に言葉を向ける場面が三例ある。すなわち、国譲の物語のなかでは、

①故、爾に天鳥船神を遣はして、八重事代主神を徴し来て、問ひ賜ひし時に、その父の大神に語りて言ひしく、「恐し。此の国は、天つ神の御子に立奉らむ。」といひて、即ちその船を踏み傾けて、云々 (国譲)

②故、追ひ往きて、科野国の州羽の海に迫め到りて、殺さむとしままひし時、建御名方神白ししく、「恐し。我をな殺したまひそ。此の地を除きては、他処に行かじ。また我が父、大国主神の命に違はじ。八重事代主神の言に違はじ。この葦原中国は、天つ神の御子の命のまにまに献らむ。」とまをしき。 (国譲)

③故、更にまた還り来て、その大国主神に問ひたまひしく、「汝が子等、事代主神、建御名方神の二はしらの神は、天つ神の御子の命のまにまに違はじと白しつ。故、汝が心は奈何に。」ととひたまひき。爾に答へ白ししく、「僕が子等、二はしらの神の白すまにまに、僕も違はじ。この葦原中国は、命のまにまに既に献らむ。唯僕が住所のみ、天つ神の御子の天津日繼知らしめすとたる天の御巢の如くして、底津石根に宮柱ふとしり、高天の原に氷木たかしりて治め賜はば、僕は百足らず八十垵手に隠りて侍らむ。

亦僕が子等、百八十神は、即ち八重事代主神、神の御尾前となりて仕へ奉らば、違ふ神は非じ。」とまをしき。かく白して、出雲国の多芸志の小浜に、天の御舎を造りて、云々 (国譲)

といった場面において、出雲系の神々が服従の言葉を発している。①は子神、八重事代主神が父神大国主神に向かって発する言葉なので、建御雷神が自らに向けさせた言葉ではないが、②建御名方神、③大国主神については、国譲りの誓約の言葉を自らに向けさせているといえる。さらに、これを承けて、建御雷神は、

故、建御雷神、返り参上りて、葦原中国を言向け和平しつる状を、復奏したまひき。

と描かれているので、ここを捉えると、交渉相手の神に服従の言をこちらに向けさせる意味での「言向」の内容にびつたり例であるといえる。したがって、確かに建御雷神は大国主神に服従の言葉を自分の方に向けさせたことになる。しかし、この報告は言を向けた結果としての「和平」に相当する部分と理解することもできる。つまり武力・暴力で威圧を加えることを背景に据えているにせよ、その前提として建御雷神は大国主神に服従するよう説いているのである、これこそ「言向」の「言」であるともいえる。すなわち、

ここをもちてこの二はしらの神、出雲国の伊那佐の小浜に降り到りて、十掬劔を抜きて、逆に浪の穂に刺し立て、その劔の前に踏み坐して、その大国主神に問ひて言りたまひしく、「天照大御

神、高木神の命もちて、問ひに使はせり。汝がうしはける葦原中国は、我が御子の知らず国ぞと言依さし賜ひき。故、汝が心は奈何に。」とのりたまひき。  
(国讓)

と問い糾している例、八重事代主神や建御名方神の服従の誓約の言を承けての、

その大国主神に問ひたまひしく、「汝が子等、事代主神、建御名方神の二はしらの神は、天つ神の御子の命のまにまに違はじと白しつ。故、汝が心は奈何に。」ととひたまひき。  
(国讓)

という表現に注目すると、相手に服従の誓いの言葉をいわせるための発言こそ言向であるともいえる。これは倉野氏や武田氏のいわれるような相手の神を祭祀しようと提案するような融和的な言ではないが、これらも平定のための「言向」たりえるからである。

かつまた、さきに見た、建御雷神の報告については、「葦原中国を言向け和平しつる状を」とあるように「葦原中国」という非人格的な対象を「言向け和平し」としており、文脈的には「言」を生かした意味であるという理解が可能かどうか疑問なしとしない。さらに、原義として「相手が言をこちらに向けるようにさせる」意味とした場合、この原義は実際の文脈理解において文法的、文脈的に成り立つものであろうか。既に触れたように、神野志隆光氏は佐伯梅友氏の「自動他動に閑せず四段活用 of 動詞を下二段に活用させる時、使役的の心持を含むやうになる一類のあること」という指摘

に基づい立論されていた。佐伯氏がこの論であげられた例は多いが、その中の、

(a) 五887 　　いづち武伎提可河瀬たづねむ(四段)

(b) 二〇4398 　朝なぎに倍牟氣こがむと(下二段)

という一例「倍牟氣」を取り上げられたが、他の、たとえば、

(a) 二〇4456 　太刀波吉氏かにはの田ゐに芹ぞ摘みける

(b) 記中 　　一つ松人にありせば太刀波氣麻斯袁

の「波氣」の例は使役の意味が明確である。しかし、「倍牟氣」については、「向け」だけが「使役の意味」を帯び、「倍」を含む複合語全体が使役の意味を表しているといえるかどうか、明確ではない。すくなくとも、記の歌謡の「一つ松人にありせば太刀波氣麻斯袁」の場合、「(松に) 太刀を佩かせましようものを」という意味がすぐに了解されるが、「朝なぎに倍牟氣こがむと」の場合、たとえば、「(船に) 舳を向けさせて傍ごと」とか「(水手に) 舳を向けさせて傍ごと」などと語を補わないと、「舳向け」を使役的には理解できないように思われる。果たしてそこまでいふべきかどうか、問題であり、当然異論があり得る。「朝風に倍牟氣こがむと」(二〇一四三九八)については、澤瀉久孝氏の『萬葉集注釋』(昭和四三年一〇月)にしても伊藤博氏の『萬葉集釋注』(一九九八年三月)にしても、「舳先を向けて」と単なる他動詞として解釈し、使役の意味を認めていない。したがって、佐伯氏の上げられた『万葉集』の



一例「倍牟氣」を根拠として、「言向」に使役の意味を認めることには、なお問題が残るといえよう。ただし、「向く」には、「ある方向に○を向ける」、「ある方向に○を向かせる」といったといった意味、さらに、人の場合、「人を従わせる」といった意味もあることは確かである。後に改めて触れるが、『万葉集』の「可良久尔遠武気多比良宜弓」（五―八一―三）などはそうした例といえよう。

もとより、「言向」は記と『万葉集』（一例）しか用例の無い語で、「言向・言趣」あるいは「許等牟氣」（二〇―四四六五）と表記される。神野志氏も行われたが、ここでもこれらの語は具体的文脈上でのように用いられ、どのような意味を担っているか検討したい。

『日本古典文学大系古事記』によれば、「ことむけ」の訓を付された例は一九例ある。それらは概ね三類に整理することができる。私に三分類すると、それは次のようになる。

I 「言向・言趣」が単独で用いられる例

A 言向けの対象語として非人格語が配される例

① 「其の葦原中国は、専ら汝が言向けし国なり（専汝所言向之國）。故、汝建御雷神降るべし。」とのりたまひき。」云々

（神武東征条）

B 言向けの対象語として人格語（神も含む）が配される例

② 其れより入り幸でまして、悉に荒ぶる蝦夷等を言向け、亦山河の荒ぶる神等を平和して（悉言向荒夫琉蝦夷等。亦平和山河

荒神等而）、還り上り幸でます時、云々（景行記倭建命東征条）  
③ 其の国より科野国に越えて、乃ち科野の坂の神を言向けて（乃言向科野之坂神）、尾張国に還り来て、云々

（景行記倭建命東征条）

④ 「（前略）故、此の国に道速振る荒振る国つ神等の多在り以為ほす。是れ何れの神を使はしてか言趣けむ（是使何神而将言趣）」とのりたまひき。

（天孫降臨条）

II 「言向・言趣」と和平を組み合わせた例

A 言向けの対象語として非人格語が配される例

① 故、建御雷神、返り参上りて、葦原中国を言向け和平しつる状を（言向和平葦原中国之状）、復奏したまひき。

（天孫降臨条）

② 吉備津日子命と若建吉備津日子命とは、二柱相副ひて、針間の氷河の前に忌益を居ゑて、針間を道の口として吉備国を言向け和したまひき（針間為道口以言向和吉備国也）。

（孝靈天皇条）

B 言向けの対象語として人格語（神も含む）が配される例

③ 「汝行きて天若日子に問はむ状は、『汝を葦原中国に使はせる所以は、其の国の荒振る神等を言趣け和せとなり（汝所以使葦原中国者。言趣和其国之荒振神等之者也）。（中略）』ととへ。」とのりたまひき。

（天孫降臨条）

④故、かく荒ぶる神等を言向け平和し（如此言向平和荒夫琉神等）、伏はぬ人等を退け撥ひて、畝火の白楸原宮に坐しまして、天の下治らしめしき。  
（神武東征条）

⑤然して還り上ります時、山の神、河の神、また穴戸の神を、皆言向け和して参上りたまひき（然而還上之時、山神、河神、及穴戸神、皆言向和而参上）。  
（景行記倭建命西征条）

⑥爾に天皇、また頻きて倭建命に詔りたまひしく、「東の方十二道の荒ぶる神、またまつろはぬ人等を言向け和平せ（言向和平東方十二道之荒夫琉神。及摩都樓波奴人等）。」とのりたまひて、云々  
（景行記倭建命東征条）

⑦乃ち婚ひせむと思ほししかども、また還り上らむ時に婚ひせむと思ほして、期り定めて東の国に幸でまして、悉に山河の荒ぶる神、また伏はぬ人等を向け和平したまひき（言向和平山河荒神及不伏人等）。  
（景行記倭建命東征条）

### Ⅲ 「平」を「ことむけ」と読む例

#### A 言向けの対象語として非人格語が配される例

- ①安河に議りて天下を平（ことむ）け、  
（記序）
- ②爾に天照大御神、高木神の命以ちて、太子正勝吾勝勝速日天忍穗耳命に詔りたまひしく、「今、葦原中国を平（ことむ）け訖へぬと白せり。（中略）」とのりたまひき。  
（天孫降臨条）
- ③爾に答へ曰ししく、『僕は降らずとも、専ら其の国を平（こ

とむ）けし横刀有れば、是の刀を降すべし。』云々

④凡そ此の倭建命、国を平（ことむ）けに廻り行でましし時、  
（景行記倭建命条）

#### B 言向けの対象語として人格語（神も含む）が配される例

⑤小碓命は、東西の荒ぶる神、及伏はぬ人等を平（ことむ）けたまひき。  
（景行記倭建命条）

⑥軍衆を賜はずて、今更に東の方十二道の悪しき人等を平（ことむ）けに遣はすらむ。  
（景行記倭建命東征条）

⑦石上神宮に参出て、天皇に奏さしめたまひしく、「政既に平（ことむ）け訖へて参上りて侍ふ。」とまをさしめたまひき。  
（履中天皇即位前記）

#### C 平の対象が示されない例

⑧如此平（ことむ）け訖へて、参上りて覆奏しき。  
（崇神天皇建波邇安王反逆条）

ということになる。

これらのうち、「言向・言趣」の用例は、天孫降臨条の国譲譚・神武東征譚・孝靈記の吉備津日子命等の吉備平定譚・景行記の倭建命東西征旅譚に限定される。そうして、ここに整理したとおり、一例の「言向・言趣」の他に、倉野憲司氏は『日本古典文学大系古事記』において、Ⅲの八例の「平」に「ことむけ」の訓を付してお

られる。ただし、「平」について『日本書紀私記』丙本、崇神紀条に「平戎夷」傍訓では「牟介太留比奈」(『国史大系第八卷日本書紀私記』)とあり、先に触れた『万葉集』巻五、憶良の子負の原の鎮懐石の歌には、

(前略) 多良志比咩 可尾能弥許等 可良久尔遠 武気多比良宜弓 弥許々呂遠 斯豆迷多麻布等 (後略) (五一八一三)

とあることからすると、神野志隆光氏も触れられた(前掲「言向考」)ように、「平」については「ことむけ」と訓んでよいかどうか問題で、単に「ムケ」と訓むべきものと思われる。また漢字「向」には「平らぐ、従わせる」意はないようであるが、日本語「ムク」の例は少ないとしても、「従わせる」意を認めてよからう。

「言向・言趣」の訓については、I B ②③④の三例と使用法で対応するかとみられる、大伴家持の「喩族歌一首并短歌」に、

(前略) 於保久米能 麻須良多祁乎々 佐吉尔多弓 由伎登利於保世 山河乎 伊波祢左久美弓 布美等保利 久尔麻芸之都々 知波夜夫流 神乎許等牟気 麻都呂倍奴 比等乎母夜波之 波吉伎欲米 都可倍麻都里弓 安吉豆之万 夜万登能久尔乃 可之波良能 宇祢備乃宮尔 美也婆之良 布刀之利多弓氏 安米能之多之良志売之祁流 須売呂伎能 安麻能日継等 (後略)

(二〇一四四六五)

という仮名書例がみえるので、対比的に「言向・言趣」は「ことむ

け」であったと推定される。

この「言向・言趣」の使用法には二つの型が認められる。Iはこれらが単独で用言として用いられる場合、IIは同じく用言として、「平和」もしくは「平」と組み合わされて用いられる例である。単独の用例はIの四例、組み合わせの用例はIIの七例である。もっとも、こうした分類は不要で、ここでは下位分類として示した「言趣・言向」を用言ととらえると、漢文脈上の対象語(目的語)の位置に、(A)非人格語としての「国」等が配される例、(B)人格語とみなしえる「人・神」が来る例の二分類が可能であり、この方が当面の問題点を明確にできるように思う。

そこで、以下、「平」を「コトムケ」と訓む例を除き、「言向・言趣」の例だけを取り上げると、I ①、II ①②は目的語として国など非人格語が来る例である。

神野志隆光氏はこの「コトムケ」の原義を「相手に言を向けさせる」意と説かれたが、これを文脈のなかでとらえて現代語訳に反映させようとすると、困難を伴う。事実、山口佳紀氏と神野志隆光氏の『新日本古典文学全集 古事記』(一九九七年六月)の訓読文では「言向・言趣」の対象語に「を」を訓み添えられているが、現代語訳ではここに説かれる原義を活かさず、「言趣・言向」をそのまま用いて、別の表現に置き換えてはおられない。神野志氏の説かれた原義を活かそうとすると現代語訳としては無理が生じるから、こ

れによって原義は原義とするにとどめ、それを内包する語とされるのであろうか。すくなくとも、人や神を言向の対象とする場合、たとえば「科野の坂の神を言向けて（言向科野之坂神）」と訓むと、原義を「言を向ける」とみるにせよ、「言を向けさせる」とみるにせよ、原義を生かして現代語訳した場合、直訳的には「科野の坂の神を言葉に向けて」、「科野の坂の神を言葉に向けさせて」になる。

これは日本語らしい訳にはなじまない。こうしてみると訓み添えの「を」は「に」に変えるべきであるということになる。こうした言い方は為にする議論とみられかねないが、これは「言向」が「事依」「手向け」などと同じく、「名詞＋動詞」の日本語の語順による熟語、その用いられる文脈は漢文脈で、両者が混用されるところに無理が生じるからである。したがって、それを修正しつつこの意味を汲もうとすれば、漢文脈を無視して、「科野の坂の神に言葉に向けて」、もしくは「科野の坂の神に（もしくは「をして」）言葉に向けさせて」といった理解をすべきだということになる。そうすればその無理は多少は緩和されるであろう。しかし、「言を向ける」だけでは結果は不明のままになる。その意味では「言葉に向けさせ」の方が適切なようにもみえようが、この語はもはや「平らげ・従わせ」の意味で用いられている、あるいは「言に（で）従わせ」とした方がより一層理解し易いであろう。

さらに、「言向」の原義を「言葉に向けさせる」とみると、漢

文脈上の目的語が「国」になるばあいは如何に訳すべきであらうか。そのままでは口語訳は不整合を来しかねず、その「国の統治者に」といった格助詞「に」を加えた言葉を補った解釈をする必要がでてこよう。また「言」は格助詞「を」を省いた日本語文脈上の目的格に立つとみられるから「言葉を向ける」であっても同様に不整合が生じる。つまり、目的語にやはり補語を表す格助詞「に」を付けて理解した方がわかりやすいということになる。

ここで「言向・言趣」と同じく、「向」の前に名詞が置かれた熟語とみられる例を拾うと、他に「はなむけ」、「たむけ」、「おもむけ」などがある。これらは「(旅立つ方向に馬の) 鼻を向ける」、「(神に) 手(供物)を向ける」、「面を向ける」といった原義を感じさせながらも、もはや一語として、「饒別する」「お供えする」「特定の場所・方向に行かせる、従わせる」といった意の他動詞として働いている。これらとの関係でいうと、「言向」もこの類とみた方がよいことになる。『常陸国風土記』（香島郡条）には「事向」の表現はあるが、記の「言向」の「言」は「事」と同じとはいえないとしても、先に触れたように、「言向け」の「向け」は「言をある方向にむける」意の「向ける・向かせる」意ではなく、本居宣長や武田氏の説いた（本居宣長 前掲 『古事記伝』第十三卷、武田祐吉 前掲 「本辞の祭祀性・四 荒ぶる神」とおり、すでに「言」の意を失い、「言を向ける」意でも「言を向けさせる」意でもなく、「背ける者を

此方へ向かしむる」、すなわち「言葉で」平定する・従わせる」意を表す、「向け」についていうと「平らげる・従わせる」意を表すと解すべきである。しかし、もし「言」を「向ける・向かせる」意が生きているとすれば、「神に言向け」といった訓読をした方がよい。そうして目的格をとるならば「言葉で従わせる」意と見た方が問題は少なくなるようにおもふ。それゆえに「言向」は「和平・平定」と対句的に重ねて用いられるのである。なおいうと、神代記に用いられた「言趣」の「趣」の使用例はこの二例のみで、他の用例はない。

ところで、II B④⑥⑦の場合、「言向平和荒夫疏神等」、「言向和平東方十二道之荒夫疏神」、「言向和平山河荒神及不伏人等」とあり、「言向和平」等、四字の熟語の用言として用いられている。ここで対比的に思い浮かべられるのは「修理固成是多陀用幣流之国」である。この訓読は揺れるが、「修理固成」の「修理」は二字で「おさめ」と訓まれるが、「つくるひ、おさめ、かため、なせ」とすべて動詞に訓むこともできる。同様に「言向和平」も「いひ、むけ、やはし、たひらげ」と動詞を四つ重ねて訓むこともできないわけではない。こうすれば、無理をしなくてもよくなるようにも思うが、「言向」は、先にみた家持の「喩族歌」によって「コトムケ」と訓まれようから、ここまではいいえない。しかし、「言で従わせる」意とみれば、「言向け」の文脈上の理解に無理をしないですませる

ことができるのではあるまいか。

以上、神を和平す方法・手段としての「言向」にこだわったのであるが、いずれにしても、「相手を言葉によって従わせる」意と解すべきであろう。その言葉は、神や人の心を和らげるものもあるうし、武力を背景にした脅迫的なものもありえるが、言葉を相手に向けることで、相手から危害を加えないとの、あるいは服従の誓いの言葉を引き出す、つまり従わせることになるのであり、それはそのまま「和平」となる。「言向」は結果を重視した発言方法を含み、それによって相手を従わせる、その結果に重点をおいた語であると解したい。これは「言挙」と対比してみることでより良く理解できるように。「言挙」についても諸説あるが、人麻呂歌集歌に、

柿本朝臣人麿の歌集の歌に曰はく

葦原の 瑞穂の国は 神ながら 言挙せぬ国 然れども 言挙ぞわがする 事幸く 真幸く坐せと 恙なく 幸く坐さば 荒磯波 ありても見むと 百重波 千重波しきに 言挙すわれ 言挙すわれ

反歌

磯城島の 日本の国は 言霊の 幸はふ国ぞ ま幸くありこそ

(一三―三二五三)

とみえるように、結果への配慮は必ずしも重視しない自分の思いの直接的表現方法であるのに対し、言向は周到な言葉で従わせるので



ある。

もとより、伊服岐能山の神の場合には、「言向」は用いられず、こうした神への対応の仕方 of 杵を出しているともみえるが、神を殺すことも足柄の坂の話で説かれているので、そのことを視野に入れれば、地方神に対する言向の杵の中に伊服岐能山の神に対する対応も含まれているといえる。いずれにせよ、記は倭建命が伊服岐能山の神に対しては計算された説得的発言によって神を「言に従わせる言向」ではなく、計算を含む面もあるにしても高圧的態度で神を脅迫・挑発し、場合によっては従わせることもできるが、怒らせ逆襲されることにもなるような、望ましい結果を計算しないで発言者の思いを直接的に表明するといった一面をもち、必ずしも説得的ではない発言、「言挙」をしたというのである。

このことを確認したうえで、次に伊服岐能山の神の性格について考察してみよう。

#### 四 伊服岐能山の神の性格

さて、倭建命はなぜ伊服岐能山の神を取りに出かけたのか。基本的には西征の際にも、帰途で横道にそれ、出雲建や穴戸の神などを退治して帰還したのに対応する行為とみれば、倭建命の行動としてはありえることで、ことさら異とするに足りない。紀記は、このこ

とをどのように説明しているのか、まずはこのあたりから確認しておきたい。

(1) 記は伊服岐山の神の性格もこれを取りに出かけた動機も説明していないが、紀は「近江の五十葺山」にいる神を「荒ぶる神」とし、そうした神がいることを聞いて出かけたとする。

(2) すでに見てきたことではあるが、記は伊服岐能山とのみするのに対し、紀は「近江の」を冠する。自明のこととはいえ、この山は美濃国との境の山であるが、近江に重点を置いてみていることに、注意しておいてよからう。

(3) 記は神の化現した姿としての白猪をみたとき発した誤認の言を「爾に言挙して詔りたまひしく」として展開し、また「この白猪に化れるは、その神の使者にあらずて、その神の正身に当りしを、言挙に因りて惑はさえつるなり。」と説明するが、紀は「日本武尊、主神の蛇と化れるを知らずしていはく」として誤認の言を展開するのみであって、「言挙」には一切言及しない。これは先にもふれたが、地方神が動物の姿で出現するとしばしば語られることと十分対応した設定とは言い難い。

(4) ヤマトタケルが誤認した山の神の化現した姿を記は白猪、紀は大蛇とする。

(5) 記は神が「大水雨」を零らせた、紀は「氷」を降らせたとする点で異なるが、ともに気象の急変を起こし、その厳しい気象

によってヤマトタケルを打ち惑わしたとする点で共通する。

(6) 記は「徒手」を特に強調しているが、記紀ともに「徒手」で神に立ち向かったとする点で共通する。

(7) 記は美夜受比売の元に残した剣の名を「草薙劔」と明示するのに対して、紀は単に「劔」とし、その名前を明示しない。

ここにみたように、記は伊服岐能山の神を荒ぶる神として性格設定をしていない。では記には「荒ぶる神」なる性格付けをされた神は描かれぬのかというところではなく、記では荒ぶる神は国譲り・神武東征・倭建命の西東の討征伝承にみえる。したがって、伊服岐能山の神についてもこの表現を用いてもよいにもかかわらず、用いてはいない。ここにも何か意図があるのであろうか。これに対して、書紀は「五十葦山の神」を「荒ぶる神」としたが、これは景行紀の日本武尊関係の伝承においてのみみえ、他にはみえない。

また、記・紀ともにイブキノヤマの神の姿を動物、すなわち白猪(記)、蛇・大蛇(紀)としていた。このように、動物の姿で出現する神は、足柄の坂の神と同じく、天皇家の祭祀を受ける天神系の人格神とは異なる地祇的かつ、地方神的相貌をもった神として性格づけられていよう。こうした神は景行記・紀のヤマトタケルの伝承の他、神代では①八岐大蛇(第八段本文・一書第二・一書第三・一書第四)、②八重事代主神(紀第八段一書第六「八尋能鰐に化為りて、」)、③豊玉姫(紀第十段一書第一「豊玉姫、八尋の大熊鰐に化為りて、

匍匐ひ透蛇ふ。」)などがみえる。人皇代になると、④神武東征における熊野の神(記「其の熊野の山の荒ぶる神、自ら皆切り仆さえき。」、⑤崇神紀の箸墓伝承にみえる三輪の神(崇神紀・箸墓伝説)、⑥仁徳紀の備中国の河嶋河の大虬(仁徳紀六七年是歳条)の伝承などにみえる。動物の姿で出現する神のばあい、記・紀などにおいては軽視される傾向にある。しかも、人皇代では災いをもたらす神とされるとき、これらは退治の対象としても設定されている。ここにあげた神では、①、④、⑤、⑥がそれにあたる。

ヤマトタケル東征譚において荒ぶる神に最初に触れるのは、焼津の地名起源伝承である。これは相模国造の謀略の発言にみえるものであるが、ヤマトタケルが野の中の沼に荒ぶる神がいると告げられて、取りに出掛ける場面である。この場合実際には、荒ぶる神はいなかったが、ヤマトタケルはこの発言にみえる荒ぶる神に反応しているのである。その荒ぶる神とは如何なる神であろうか。紀では五十葦山の神を「荒ぶる神(二例)」とする他は吉備武彦の報告にみえるだけであったが、記には国譲の条に「比の葦原中国は、我が御子の知らず国と言依さし賜へりし国なり。故、此の国に道速振る荒振る国つ神等の多在りと以為ほす。」という高御産巢日神の発言のほか、「汝を葦原中国に使はせる所以は、其の国の荒振る神等を、言趣け和せとなり。」(天若日子条)とあり、神武東征では神倭伊波礼毘古命を「遠延」させた神についていっている。また、熊野から

吉野までの道筋に「荒ぶる神甚多なり。」ともいい、橿原での即位にあたっての東征を総括する言葉に「荒夫疏神等を言向け平和し、」(神武記)とみえる。また景行天皇の系譜記事のなかで小碓命について、「小碓命は、東西の荒ぶる神、及伏はぬ人等を平けたまひき。」(景行記)といている。他には、景行天皇の東征の命令と美夜受比売の元に戻ったときの倭建命の治績を叙述する部分にみえる。

ここにみた記紀と同じとはいえないが、記の神武東征にみえる神と重なる面をもつ神として、播磨国風土記などには荒ぶる神が語られる。それらを概観してみると、まずあげられるのは①交通の要衝において、それを妨害する地域の神である。「昔、此処に荒ぶる神ありて、往来の人を半ば殺しき。」という生野の神(播磨国風土記神崎郡条)、「昔、神前の村に荒ぶる神ありて、毎に行く人の舟を半ば留めき。」という神前村の神(播磨国風土記賀古郡鴨波里条)、「此の川上に荒ぶる神ありて、往来の人、半を生かし、半を殺しき。」という佐嘉郡の神(肥前国風土記佐嘉郡条)、「昔者、此の郡に荒ぶる神ありて、往来の人多に殺害されき。」という神崎郡の神(肥前国風土記神崎郡条)、「昔者、此の川の西に荒ぶる神ありて、路行く人、多に殺害され、半は凌ぎ、半は殺にき。」という姫社の神(肥前国風土記基肄郡姫社郷)、「昔、此の堺の上に麿猛神あり、往来の人、半は生き、半は死にき。」という筑前と筑後の堺の神(筑後国風土記佚文(筑後国号)などである。荒ぶる神とはされていないが、

「品太の天皇のみ世、出雲の御蔭の大神、枚方の里の神尾山に坐して、毎に行く人を遮へ、半は死に、半は生きけり。」という御蔭の大神(播磨国揖保郡広山里)などもそれである。

これらの神は、人間の生産活動・交易活動が盛んになるのにもなって、交通が活発化し、神の領分を侵すことになったとき、最悪のばあい、死という人間にとって重大な悪影響を及ぼすようになった神であり、これを荒ぶる神ととらえているとの見通しを立てることができる。こうした神は、紀でも、備中国の河嶋河の派の大虬を退治する話(仁徳紀六十七年是歳条)などがみえる。この交通路の拡大によって成立した神に遭遇し災をうける伝承の一つ、筑後国号の話のばあい、「筑紫君・肥君等占へて、筑紫君等が祖甕依姫を祝と為して祭らしめき。」とあるように荒ぶる神のために祝を設けて祭っている。これは倉野憲司氏などの理解されたように、基本的には祝詞を献じる、つまり神に言葉を向けることを表しているともいえるが、言によって従わせた話として理解したほうがよい。

次は②大和朝廷が地方を平定して行く過程で出くわす反抗的勢力の祭祀する神を荒ぶる神と捉えるばあいである。これは、

古老のいへらく、天地の権輿、草木言語ひし時、天より降り来し神、み名は普都大神と稱す、葦原の中津の国に巡り行でまして、山河の荒梗(あらぶるかみ)の類を和平したまひき。大神、化道已に畢へて、み心に天に帰らむと存ほしき。即時、み身に随へま

しし器仗の 俗、伊川乃といふ。甲・戈・楯・劍、及執らせる玉珪を悉皆に脱履ぎて、玆の地に留め置き、即ち白雲に乗りて蒼天に還り昇りましき。  
(常陸国風土記信太郡高来里)

高天の原より降り来し大神のみ名を、香島の天の大神と稱ふ。

天にては則ち、日の香島の宮と号け、地にては則ち、豊香島の宮と名づく。俗いへらく、豊葦原の水穂の国を依さしまつらむと詔りたまへるに、荒ぶる神等、又、石根・木立・草の片葉も 辞語ひて、昼は狭蠅なす音声ひ、夜は火の光明く国なり。此を事向け平定さむ大御神と、天降り供へまつりき。  
(常陸国風土記香島郡)

とあるように、記紀の国譲神話と重ねられるもので、神と神の関係において説かれることはあっても、人間と神の関係において説かれる例はみえない。これらは記の神話を承けたとみられ、神の説明としては具体性を欠き、やや抽象的な表現に終始する。

③ 国家や地域の行政単位が事業を興そうとする過程でこれを妨害する神をいうばあいとがある。荒ぶる神とはいわれないが、内容的にそうした神かとみられるのは、仁徳記十一年十月条の茨田堤築堤の条にみえる河伯であるが、『常陸国風土記』の著名な夜刀神の話、

古老のいへらく、石村の玉穂の宮に大八洲馭しめしし天皇のみ世、人あり。箭括の氏の麻多智、郡より西の谷の葦原を截ひ、墾闢きて新に田に治りき。此の時、夜刀の神、相群れ引率て、ことに到来たり、左右に防障へて、耕佃らしむることなし。俗い

はく、蛇を謂ひて夜刀の神となす。其の形は、蛇の身にして頭に角あり。率引て難を免るる時、見る人あらば家門を破滅し子孫継がず。凡て、この郡の側の郊原に甚多に住めり。

ここに、麻多智、大きに怒の情を起こし、甲鎧を着被けて、自身仗を執り、打殺し駆逐らひき。すなはち、山口に至り、標の税(つゑ)を堺の堀に置いて、夜刀の神に告げていひしく、「ここより上は神の地となすことを聴さむ。ここより下は人の田と作すべし。今より後、吾、神の祝となりて、永代に敬ひ祭らむ。冀はくはな崇りそ、な恨みそ」といひて、社を設けて初めて祭りき、といへり。即ち、還、耕田一十町余を發して、麻多智の子孫、相承けて祭を致し、今に至るまで絶えず。

其の後、難波の長柄の豊前の大宮に臨軒しめしし天皇のみ世に至り、壬生連麿、初めてその谷を占めて、池の堤を築かしめき。時に、夜刀の神、池の辺の椎株に昇り集まり、時を経れども去らず。ここに、麿、声を挙げて大言びけらく、「此の池を修めしむるは、要は民を活かすにあり。何の神、誰の祇ぞ、風化に従はざる」といひて、すなはち、役の民におほせていひけらく、「目に見る雑の物、魚虫の類は、憚り懼るるところなく、ことごとくに打殺せ」と言ひ了はるそのとき、神しき蛇避け隠りき。謂はゆるその池は、今、椎井の池と号く。

も同様であろう。この前半では、夜刀の神は「其の形は、蛇の身に

して頭に角あり。率引て難を免るる時、見る人あらば家門を破滅し子孫継がず。」と説明され、後半では「夜刀の神、池の辺の椎株に昇り集まり、時を経れども去らず。」という形で、この谷を開こうとする者に圧力をかけている。継体朝における箭括麻多智はこの神に武力を背景にしながらも、祭ろうという融和的態度に出て神を説得し、納得させ従わせている。これに対して後半では孝徳朝の壬生連麿は全く異なり、「民を活かす」という理念を掲げ、神の圧力に対して逆に「目に見る雑の物、魚虫の類は、憚り懼るるところなく、ことごとく打殺せ」と命じて神を脅迫し、退散させている。祭るといった言葉の向け方ではなく、脅迫といった言葉の向け方で、言葉によって神を従わせたと解することができよう。

ここに神に対する二つの態度が明確に示されている。

ヤマトタケルの伊弉岐能山の神に対する対応のしかたはこの壬生連麿の態度に近い。ただイブキノヤマの神は、ヤマトタケルに対して、

ここに大氷雨を零らして、倭建命を打ち惑はしき。(記)

時に山の神、雲を興して氷を零らしむ。峯霧谷俤くして、また行くべき路無し。(紀)

と、気象にかかわる現象を対抗策に用いて、山から退散させている。これらイブキノヤマの神は水神的な性格をみせている。すなわち、これらの現象はイブキノヤマの気象条件の厳しさや変化の激しさを

神の仕業として描いていたことになる。記は「大氷雨」、紀は「氷」を降らせたとしているが、これは尾崎暢映氏の指摘されたように、伊弉岐能山が湖北の孤峰的な高山であり、気象の変化の激しい山であることとかわわっている。(前掲 『古事記全講』 ヤマトタケル譚の形成者はこれを前提として皇子の遭難を設定している。確かに関ヶ原は今も豪雪地帯に属する。これがこの山の麓を通る東山道の通行において酷い障害であったにしても、人間の力で変え得ると考えていたのかどうかである。足柄峠や神坂のように人が山を越える場合とは異なるが、ヤマトタケルは神を退治するためにいずれの地への通路にもならない伊弉岐能山にわざわざ登っている。この姿勢は、西征の帰途の出雲への立寄りや相模で沼の神を退治しようとして、野に向いた態度と重なる。後者は謀略であり、姨に授かった火打ちと草那芸鋌によって危難を救われたことはともかく、それでも沼は人間の生活の中に入って来える場所であったのに対して、伊弉岐能山は、石器生産の考古遺物が残存していたり、葉草の採取場所であったにしても、山岳信仰の場でもあった(上田正昭 前掲 『日本武尊』)のように、人間の通常の生活圏の外にある高山であり、また水を供給する山であったことにも注意しなければならない。もとより奈良時代にも登山を試みた者もいたが、それもことさらの見物のためであった(『藤氏家伝・武智麻呂伝』)。

すなわち、イブキノヤマは琵琶湖の東北端にある一三七七メートル



ルの山で、もともとまさに神の住むべき山川の清き地である。ヤマトケルの行動には神の安穩を乱しに行ったようなところがある。

『常陸国風土記』のよく知られた「賀毘礼の高峯」の伝承では、

東の大きな山を、賀毘礼の高峯と謂ふ。すなはち天つ神有す。名を立速男命と稱ふ。一名は速経和氣命なり。本、天より降りて、すなはち松沢の松の樹の八俣の上に坐しき。神の崇、はなはだ厳しく、人あり、向きて大小便を行る時は、災を示し、疾苦を致さしめければ、近く側に居む人、毎に甚く辛苦みて、状を具べて朝に請ひまをしき。片岡の大連を遣はして、敬ひ祭らしむるに、祈みてまをししく、「今、ここに坐せば、百姓近く家して、朝夕に穢臭はし。理、坐すべからず。宜、避り移りて、高山の淨き境に鎮まりますべし」とまをしき。ここに、神、禱告を聴きて、遂に賀毘礼の峯に登りましき。

（『常陸国風土記』久慈郡）

と、人々の生活圏に下ってきて穢れによって人々に祟りをもたらし、苦しめた神に向けて説得の言葉を向け、人の生活圏から離れた高峯に移らせ、人の苦しみを救ったと説く。この伝承を視野にいれると、高い伊服岐能山はまさに神の住むにふさわしい山であり、その高い部分はもとも神の領域として尊重され、通常の穢れともなう行為を及ぼさない場所であったはずなのである。先にふれたように、伊服岐能山での石器生産や薬草採取をする者がいたとしても、イブキノヤマの神は人間の生活圏の拡大によって日常的に災いを及ぼす神

とは性格を異にしている。東山道が、その山麓部分で冬季には多量の降雪のために通行不能になったとしても、むしろ風神あるいは水神として山麓の人々に尊重され祭られることで和められるべき神であったとみるのが穏当である。近江国坂田郡に式内社伊夫伎神社があり、美濃国不破郡にも式内社伊富岐神社があるのは、そうしたことを窺わせる。これらの神の祭祀が上代に溯れるものかどうか不明であるが、文徳朝（嘉祥三年）以後神階を授かり、前者は従三位（元慶元年）、後者は従四位上（同）に至っている。倭建命は必要もないのにこの神の領分を侵したのみならず、神を和めることもせず、「この山の神は、徒手に直に取りてむ」と言挙げした。言挙げは祭祀の対極にある行為であったが故に神の怒りを買っただけでなく、自らの心の中を見透かされ、そうした不用心から落命するに至ったとすべきなのである。

この地域はすでに天皇の支配の及ぶ地であり、伊服岐能山の神は式内社にも加えられているから、はやくより天皇の祭祀秩序のなか加えて祭られていた神であったとみてよい。したがって、天皇の神祇祭祀に挑戦するとまでいいえるかどうかはともかく、祭祀を承けている神に対する態度でなかったことは確かである。もとより、こうした神でも後世のことながら、美作国の中参神社の猿神のように、人間の生贄を要求して退治された神もある。（『今昔物語集』巻第二六第七語）しかし、イブキノヤマの神についていえば、具体的な荒

ぶる要求、人間にとって不当な神の要求も語られていない。この神を何故にわざわざ取りに行く必要があったのか、記紀の説明は不十分なことであって、今ひとつ納得の行かないものが残る。

ヤマトタケルは東征を終えようとする時になって、その実績からいささか自信過剰となり、力の及ばない神に挑んだといった設定であるともみえることも確かである。つまり、すでに天皇の秩序の中にあつて神が住むに相応しい場所にいる、退治の必要でない神を取り出かけたとすることで、自信をつけた人間の陥りがちな一種の奢りを描こうとしているのかもしれない。

しかも、このとき、危機を救ってくれるであろう草那芸劔を持たずに出向いたところに、倭建命には奢る気持ち、東征に出向かねばならなくなった時に「天皇我を死ねと思はず故か」と疑心暗鬼になつて泣き、姨に草那芸劔と御袋を賜った時と大きく異なる気持ちが生じていたとの設定のようにみえる。武力を高めて都に戻ることは、天皇の秩序の維持にとつても望ましいことではなかったとの設定であろうか。西征の場合には、天皇が恐れを懐いた荒ぶる情は秩序の中に組みこまれるものとなったが、天皇は再度都から出している。そこに倭建命自身は自覚しない、秩序の維持に障害になるものを天皇は感じ取っていたとの設定であろうか。しかるに、東征の成功によつて、倭建命が都に戻ったとき、伊服岐能山の神への対応で示された勝利者としての奢りの気持は、再び秩序を乱すものとしてより顕著

に現れかねないものであつたとの設定であろうか。英雄的存在として秩序を乱す者を語らないためには、倭建命東征譚は彼の死をもつて終える設定が必要であつた。そこに、倭建命が慢心と不注意ともいえる判断によつて命を失う物語の構想がなされたと解せぬわけはない。かつまた、故郷を目前にしながら、命絶える英雄のありさまは、悲劇として、読む者の心を打つものになるはずであつた。そうした意図が重なる形で倭建命の最期が形成されることになつたのではないか。

ではそうした構想において、倭建命はなぜ伊服岐能山の神に挑んで死ぬる結末を語る必要があつたのか。これを含めてなお注意しなければならぬ点四点をあげて、以下に考察してみたい。

第一に、記の倭建命の物語の形成者は、結局倭建命を大和に戻れない皇子、すなわち皇位継承できない皇子として、途中で倒れさせる構想にもとづいて伝承形成をしたのではないかということである。このことは、帝紀ともかわり、天武天皇の作偽定実と密接にかかわっていた。ヤマトタケルを帝紀から外す展開はすでに行われていたとみられるが、天武天皇も追認し、そうした伝承として最期の部分は説かれてみるとみられる。

第二に、記の最期を語る伝承は、一面で熱田神宮の草那芸劔の由来譚としての性格をもっている。クサナギノタチは記紀共に、元は伊勢のヤマトヒメのもとにあり、ヤマトタケルの東征に際して授

けられたとする。イブキノヤマの神を取りに出かけるとき、紀は草薙劔に触れなかったが、記は倭建命が草那芸劔を美夜受比売のもとに置いたと語る。美夜受比売の出身氏族尾張氏はこの劔を熱田神宮に祭祀したとし、縁起としたのである。紀神代の素盞鳴尊の大蛇退治条の一書にみえる伝承では、草薙劔は熱田神宮の祭神である（第八段一書第二）とする。熱田神宮の神体を草薙劔とする伝承がすでに成立していたとすると、他の地に移る伝承を形成するわけにはいかず、伊勢からヤマトヒメ・ヤマトタケルを介して尾張に移されたという伝承を語る必要があったのである。しかしながら、考えようによっては、なぜ天皇家由来のこの劔を伊勢に返さず、尾張氏が熱田神宮に祭ることになったのかは、問題になる。尾張国風土記佚文の熱田社はこの間の事情を、「即ち宮酢姫に謂りたまひしく、『此の劔は神の気あり。斎き奉りて吾が形影と為よ』とのりたまひき。因りて社を立てき。」と語る。これはヤマトタケルの越権行為であるが、記紀の伝承は熱田神宮の神体を草那芸劔とする尾張氏側の伝承を天武天皇も認めたものであったといえる。しかし、事情はそれほど簡単ではない。なぜなら、天武天皇によって記が作られた時代には草那芸劔は天武天皇の宮にあったとみられるからである。

周知の如く紀の天智天皇七年条には、

是歳、沙門道行、草薙劔を盗みて、新羅に逃げ向く。しかうして中路に風雨にあひて、荒迷ひて帰る。（天智紀七年条）

とあるように、天智七年に草薙劔は熱田社から道行なる僧によって持ち出されたが、途中で捕縛されたという。この記事は、天智朝には熱田社には草薙劔があったと信じられていたのである。しかも、この事件はこれだけで収束したわけではなかった。その草薙劔は天智七年以後、熱田社に返されず、大津宮に残され、さらに淨御原宮に移され、天武天皇の手元にあったようである。それは、

戊寅に、天皇の病を卜ふに、草薙劔に崇れり。即日、尾張国の熱田社に送り置く。（天武紀朱鳥元年六月）

と、朱鳥元年に、天武天皇の崩御に繋がる病気が草薙劔の崇によると卜占に出て熱田社に返したことがみえるからである。

しかるに、この劔は天照大御神指示型の天孫降臨神話では八咫遠呂智から出現し、天孫降臨とともに天孫に託されたこととなる。もとより天智天皇・天武天皇の即位までの天皇の璽符としての劔鏡は未だ神璽とはされていなかった（注 拙稿「高御産巢日神・天照大御神・伊勢神宮」『古事記神話の研究』二〇〇九年三月）。とすると、天智天皇の時に熱田社から盗みだされた草薙劔も神璽としてのそれではなかったことになる。天武天皇も最初は熱田社の神体とのみ認識していたのであろうが、後に記の天孫降臨神話・倭建命の東征物語の完成の過程で、草那芸劔は天照大御神が天孫に託したものとす性格付けと倭建命の物語においてこれが伊勢の倭比売命から倭建命が授かり、東征に帯行し、美夜受比売のもとに残して

熱田神宮に祭られたとする伝承を認め、本来なら天皇の手元にあるべき神璽の草那芸劔として性格づけられたことになる。その性格付け、熱田社への返却には壬申の乱で大海人皇子方に味方し貢献した尾張氏の強い要請があったのであろうが、天武天皇はすぐには熱田社に返さなかった。しかるに、天武天皇が病気になったとき、熱田社の草薙劔の祟と出て、天武天皇と皇后がこれを認め、尾張に送ったということになるのであろう。

天武天皇が尾張氏の要望に依って草那芸劔にまつわる諸伝承を形成しながら、現実にはこれを手元に置いて熱田社に返さなかったのは、矛盾といえは矛盾であるが、草那芸劔は複数あったとする説もある（岡田精司「草薙劔伝承と古代の熱田神社」『古代祭祀の史的研究』一九九二年一〇月）。それにしても、天武天皇が手元に草薙劔を残した処置には、この劔は本来なら天皇の元にあるべきものとして扱うことによって、この劔に権威を付加しようとの意図が働いていたのかもしれない。

天武天皇は、倭建命東征譚の終末部の発端に、美夜受比売のもとに草那芸劔を残して伊服岐能山の神を取りに出かけたというプロットを組み込み、その権威付けのために草那芸劔がもともと天孫降臨にあたって天照大御神から天孫に託され、伊勢神宮に移され、さらに倭比売命から倭建命に授けられたとする伝承を形成したのであろう。倭建命が草薙劔を美夜受比売の元に残したことについては、も

はや伊勢の神の庇護を求めなかったとみられるにしても、今ふれたところからすると草薙劔が熱田神宮の神体として祭られた由来を語ることに重点があり、天武天皇には天照大御神とともに伊勢に祭る意志がなかったことも考慮する必要がある。紀の日本武尊東征譚では、美夜受比売のもとに残した劔を草薙劔と明示しなかったし、天孫降臨段本文でも草薙劔を天孫に託したとは説かなかったが一書には、「是を草薙劔と号く。此は今、尾張国の吾湯市村に在す。即ち熱田の祝部の掌りまつる神是なり。」（神代第八段一書第二）とも、「初め、日本武尊の佩せる草薙横刀は、是今、尾張国の年魚市郡の熱田社に在り。」（景行天皇五十一年秋八月壬子条）と繰り返し記している。

第三に、倭建命は草那芸劔を帯同しなかったために、危難を避け得なかったと説いているようにみえるのは、この劔の霊威とともに、やはり伊勢の神の神威すなわち天照大御神の神威に拠ろうとしなかったためであるとの考えが潜められている。天照大御神の神威に依らない者が、天照大御神の葦原中国統治の命を受けた天孫の統治の流れを継承することはできないとの意味づけも認めることができよう。そうしてみると、草那芸劔を美夜受比売のもとに残して伊服岐能山を取り出かけるプロットの形成は大日靈貴ひいては天照大御神を伊勢神宮に祭り、天皇の神社とした天武天皇の営為と密接にかかわっていることになる。

さらに、第四点として注意すべきは、皇族將軍であり、景行天皇の命を承け、その權威を負って戦い、東国においては破れることになかった倭建命を、伊服岐能山の神が死に至らしめたと語ることが、そのままこの神の神威をも称揚していることになる点である。イブキノヤマの神は伊勢神宮すなわち天照大御神の加護なしには、ヤマトタケルといえども、力の及ばない神なのであると性格づけていることにもなる。その意図するところは何か、誰がその形成にかかわったかである。これはこの伝承の意味を考えるばあい、極めて重要なことであろう。

伊服岐能山は近江と美濃の国境にあるが、山頂は近江に属し、紀のように近江の五十葺山とするのが実情を反映しているよう。その意味ではこの山は不破の関の内側にあることになる。美濃の大部分はその不破の関の外になる。ただし、倭建命が伊服岐能山に向かうより前に、景行天皇はすでに妻問を行っている国である。ことに書紀は天皇自ら出向していると設定している。したがって、伊服岐能山の神ははまだ服従しない人々の祭った神であったとはいえない。また、近江は逢坂の関の外であるが、不破の関、愛発の関、鈴鹿の関の内になる。こうした天皇の統治する秩序の内にある二つの国の境界線上、その主体部分は近江にあるのが伊服岐能山になる。

従来の研究において注目されるのは、吉井巖氏の指摘である。吉井氏は伊服岐の西南麓、坂田郡は継体天皇の出自氏族である息長氏

の勢力の拠点の地であったことにまず注目される。さらに、息長氏の拠点は天野川の流域の近江町あたりであったとみ、ここを地盤とした息長氏から継体天皇が出ただけでなく、天武天皇の父、舒明天皇は息長氏に養育されたものか、「息長足日広額天皇」と息長の名をもち、その殯宮においては、息長山田公が、「日嗣を誅び奉」っていること、伊服岐能山の神はこの息長氏と縁の深い神であったとみられることと、ヤマトタケルの伊服岐能山の神をとる物語と関係づけ、このことを、先にみたように、七世紀の政治体制に挑戦するものとされた（前掲『ヤマトタケル』）。それゆえヤマトタケルは薨去せざるを得なかったということなのであるが、前半の指摘はともかく、後半のそれは如何であろうか。

この物語との関係で注目すべきは、熊曾の反乱を鎮めるために筑紫に出向きながら、神の託宣を軽んじて崩じた天皇、仲哀天皇の物語である。ヤマトタケルの子であった天皇の崩御の後、崩御に至らしめた神の名を神功皇后が聞き出す場面を記は次のように描く。

爾に具さに請ひけらく、「今如此言教へたまふ大神は、その御名を知らまくほし。」とこへば、即ち答へて詔りたまひしく、「こは天照大神の御心ぞ。また底筒男、中筒男、上筒男の三柱の大神ぞ。この時にその三柱の大神の御名は顕れき。今まことにその国を求めむと思はさば、天神地祇、また山神また河海の諸の神に、悉に幣帛を奉り、我が御魂を船の上に坐せて、眞木の灰を瓠に納



れ、また箸またひらでを多に作りて、皆皆大海に散らし浮かべて  
度りますべし」とのりたまひき。故、備さに教へ覺したまひし如  
くにして、云々  
(仲哀記)

記では、仲哀天皇の死の原因を天照御神の意向を伝える住吉三神  
の託宣を聞き入れなかったと設定している。神功皇后紀は伊勢系の  
神をあげるものの、天照大神の名を出さないが、仲哀記の物語の根  
底には天皇を死に至らしめ得る神は天皇の祖神である天照大御神以  
外にはありえないとする意識があったとみることが出来る。それ  
は帝紀旧辞を作偽定実した天武天皇の意識でもありえた。こうした  
意識はヤマトタケルを死に至らしめる物語にも働いていたとみてよ  
いとすると、どのように理解すべきであろうか。記についていえば、  
伊勢の斎宮倭比売命から授かった草那芸劔をわが身から離し、伊勢  
とゆかりのない美夜受比売のもとに放置して出かけたと設定してい  
た。これは尾張に草那芸劔を残す設定ともかかわっていたが、同時  
に伊勢の天照大御神の加護を積極的ではなくとも拒否する行為に他  
ならないと意味づけることでもあった。また直接ヤマトタケルを死  
に至らしめる神についても相応の配慮は働いたはずである。すくな  
くとも天皇の支配する世界に属しない、あるいは入っていても反逆  
する神であってはならなかった。つまり、敵対者に殺されることは、  
先例として、五瀬命がいるにしても、天皇の権威を損なうことになっ  
たからである。その五瀬命は登美能那賀須泥毘古軍の矢を受けて、

それが元で薨じるが、そのとき「吾は日神の御子として日に向かひ  
て戦ふこと良くあらず」といわせている。日に向かって戦ったため  
に那賀須泥毘古の矢を受けたのだとの説明である。ここでも日神が  
意識されている。したがって、戦いの相手となる神は、地方神の相  
貌はもつとしても、天皇の秩序のなかにおいてそれなりの神威を認  
められた神でなければならなかった。そうした神として選ばれたの  
がイブキノヤマの神であったのである。この神は伊勢の加護の象徴  
としての草那芸劔を持たなければ対応できない神であるとともに、  
天皇の派遣した皇子將軍をも病にし、死に至らしめる力をもつ神と  
して設定されたのである。紀本文が草薙劔に触れなかったのは、そ  
の意味で記と紀の編者の意識に微妙なずれがあったというべきなの  
である。

では、イブキノヤマの神とは如何なる神であったのであろうか。  
この点については先にみたように吉井氏の、伊服岐能山の神は、継  
体天皇を出した皇親氏族息長氏の関係が深いことを指摘する説があ  
る(前掲『ヤマトタケル』)。先にも触れたようにこのことは間違  
いのないところである。しかし、注目すべき点は他にもある。それ  
は、東南麓の美濃の国との関係である。ここは壬申の乱で活躍した  
天武の側近、村国男依とも無縁ではなかった。さらに注意すべきは  
壬申の乱を起こすにあたって、美濃国安八郡の湯沐令多臣品治のも  
とに使いが遣わされ、軍兵が集められているように、不破郡の東隣、



安八郡（大垣市・安八町）の地は大海人皇子の湯沐の地であり、その経済的軍事的基盤であったことである（『日本古典文学大系日本書紀』下 三八六頁頭注五・六 昭和四〇年七月）。このことは十分注意しておいてよい。この土地からも伊服岐能山を望むことができ、やはり伊服岐能山は聖なる山であったとみられる。壬申の乱には天武もまた桑名から不破の関に向いているから、その山容も知っていたとみられる。これらがすぐさま物語形成に反映したと単純にはいえないにしても、イブキノヤマの設定には一定の役割をになっただであろう。

つまり、今述べたところを総合してみると、天武天皇にとって伊服岐能山は単なる山ではなかったはずで、崇敬すべき山であり、山の神であったといえよう。その意味でヤマトタケルが不敬によって命を落とすと設定するに相応しい山であり、神でもあったのである。もとより、ヤマトタケルの東征譚が何時形成されたかは問題ながら、最終段階は天武天皇の帝紀・旧辞の削偽定実であるとみると、これは重要な意味をもってくる。

ヤマトタケルの場合、魂の化現としての八尋白智鳥を追跡する物語で歌われた歌は天皇のみ葬に歌われる歌とされる。このように皇子の歌が天皇の葬儀の歌の起源として説かれるのは、物語では河内に最初の古墳を築いたとされる人物であったからと思われるが、あるいはヤマトタケルを天皇とする系譜もあった可能性も否定できない

い（福田良輔「倭建命は天皇か」へ『古代語文ノート』昭和三九年六月）、吉井巖「倭建命天皇説に加える一徴証」『天皇と天皇の系譜』△△昭和五二年六月）。すくなくとも、ヤマトタケルの子孫の系譜は仲哀天皇のことがあったにせよ記の中に存在する。しかし、天武天皇が削偽定実した帝紀においては、皇太子の一人としてしか扱われず、天皇に加えられなかった。武力に頼る者が、皇位継承しない例は、豊城命の物語（崇神紀四十八年正月条）にみられるが、それにしても西征・東征の將軍として活躍し実績をあげた皇子が皇位継承しなかったとするには、征旅において病死させるか、征旅の途次で命を落とさせるかするのが都合がよいとしても、それには然るべき薨去の理由を説く必要があった。病死でなければ、しかるべき相手との戦いを設定する必要があったとみてよい。しかし、尾張に戻った以上、人との戦いは不可能であり、神との戦いが設定されたとみられる。その戦が、伊服岐能山の神との戦いであった。これによってヤマトタケルの薨去の物語はその双方を組み込み、纏綿たる情感のともなう死の物語を形成しえたのである。すなわち東征物語の最後を感動的なものとして終えるために、大和を慕い、帰着が叶う直前に、故郷を偲びながら命絶えていくヤマトタケルの終焉の物語の始まりとして、ヤマトタケルの心の緩み、奢り、不注意から始まったイブキノヤマの神を取ろうとする暴挙を設定し、不慮の病による薨去を選んだということである。その不注意の第一がほかな

らぬ伊服岐能山の神への挑戦であった。皇子に死に至る病因をもたらす神は、ただの地方豪族の祭祀する神では不都合だけでなく、すでに靈験ありとして厚い祭祀の対象となっている著名な神もまた、退治の対象とするには不都合であった。ところがイブキノヤマの神は、白猪や大蛇として顕れる山の神であるがゆえに自然神に近い。しかも皇親氏族息長氏、天武天皇と壬申の乱を戦った村国連男依や多臣品治の下にいた壬生部の人々とも関係の深い山の神であるが故に伊服岐能山の神をもってきたとみることができる。

その意味で、天武天皇は伊服岐能山の神こそ、動物の姿を現してくる地方神の性格、素朴な自然神の性格をもつと同時に、息長氏が祭り、天武天皇も聖なる山の神として重んじた神なるが故に、皇族将軍ヤマトタケルを死に至らしめる力を發揮する神として設定するのにふさわしい存在であると認めたということではあるまいか。

#### おわりに

以上、ヤマトタケルの薨去の物語には、多様な要素、尾張氏の祭祀する熱田神宮に草薙劔が祭られるにいたった縁起を説くこと、伊勢神宮の神威の揺るぎなさを説くこと、イブキノヤマの神の神威の強さ、それは信仰したのであろう近江国坂田郡の息長氏や大海人皇子の壬生部のいた安八郡の人々の寄せる思いの強さをも結集している

こと、さらにいえば、天皇の命を受けている皇子将軍は地方神のよく死に至らしめる者ではないが、イブキノヤマの神はそれができる神であり、逆に伊勢神宮の加護がなければ皇族将軍といえども倒せる相手ではないことを説くことなどが総合され、絡み合っているとすべきなのである。かつまた、ここにはヤマトタケルを帝紀から外す意図もからみあっていたのである。これによって、ヤマトタケルの東征物語の最後は不注意から始まったとはいえ、大きな功績を積んで故郷大和に凱旋できる目を目前にしながら、そうして大和と家族とを偲びながら命絶え、かつ葬られた後にも魂は八尋白智鳥となって故郷にあくがれ、大和・河内を経て天に翔っていったという感動的な最後によって終ええたのである。そこには政治的な思惑が絡んでいたとしても、人の心に深く訴える物語としての力が生まれており、それによって今も生き続けているが、そうした物語を語る上でイブキノヤマの神は必要不可欠であると天武天皇には考えられていたのである。