

## カツラギノヒトコトヌシノカミ

—その形象化の過程をめぐって—(上)

## 古庄ゆき子

## 問題の所在

かつて日本の原始・古代社会を通じて数多くの神々が創り出されたが、それらの中で、後代の文学の素材となったり、下地となつて新しいものの発想に糸口を与える役割をになつて生き続けた神はそう多くはなかつた。

それは要するにそれらの神々に、土台を離れて一人歩きできるだけの豊かな形象性・説話性が与えられていなかつたところから来るものであろうし、又一面から言えば、これらの神々が深く広い生活者の層に発想の基盤を持たず、そのような形象化を遂げることが少なかつたということでもあろう。

しかし全くそれがなかつたわけではない。神々の世界のたそがれ時に書かれた、為政者による、露骨な政治目的のための、従つて反文学的要素の濃い『古事記』の中にさえ、ひきゆがめられながらもなお豊かな文学性、説話性を持ち得ている神が少数にしろ見られることは注目すべき事である。

それはスサノオノミコトであり、オオクニヌシノミコトであり、スコナヒコナであり、三輪山の神であり、山幸、海幸等々である。いずれも『古事記』では傍系をなす神々であるが、逆に、あるいはそれ故に、文学化、説話化をかなり高度に遂げており、後代の詩題・画題に、草子や物語、小説等々の素材にもなり得ているものである。

カツラギノヒトコトヌシノカミもこれらの神々と同じく、一定の伝承・説話化を遂げていることで、長く日本文学の中に入り込んでその発想を助ける働きをして来た神である。

彼は敗北・苦役・醜貌・反逆というマイナス符号を負わされたものとして形象化されている。前記オオクニヌシやスサノオノミコトのいずれもが敗北・追放の神の一面を持つものであるが、後述するように古代仏教説話(役行者説話)の中で結実するこの神のイメージはそれらの神々にはなかつたより深い暗さがつきまとっている。それだけに特有な性格、形象を与えられている神だと言えよう。それがどこから、どんな風にしてもたらされ、なぜそのような形

で彼の上に定着したのかを追求することがこの論考の目的である。恐らく根源は一つではなく、幾つかの要因が結び合ったり、重なり合い、幾つかの時代、いくつかの階級・階層の刻印の打たれた思想・形象がからみ合っているに違いない。

従ってそれを一つ一つ解きほぐし、整理することでそれぞれの来歴と行方を見極める作業をしたいと思う。

ここで改めてふれておく必要があると思うのは、このような説話を考える場合、文字に定着したものを専一にするよりも、文字化したものと、その下地となっていると考えられる伝承との関係において見る方が正しいのではないかということである。

もちろん文字に定着させうる人々は、当然の事として中国渡来の文字文化—この場合特に仏典・神仙伝等—の享受者であるわけで、そこからの借用・流用・転用等を無視できないことは言うをまたないし、日本のものについても、文字に定着した前代までの遺産の投影をどうしてもみないわけにはいかないだろう。

しかし、それだけでは片手落ちになるだろう。説話は—とりわけ生き生きした人間生活への興味を身上とするそれは—文字に定着し固定化され、読者圏の中でだけ、観念の所産として読み継がれて行くものの影響よりも、生の現実から生れてくる話—そこには文字、文化には縁のない人々の生活があり、話はそれらの人々の生活の中で、それらの人々の希望や欲望又、絶望、生活臭を身につけ、担って生まれ、流動し、ふくれ上り、脱落し、再生産されていった—への執着を示すとさえ言えるのではあるまいか。

繰返して言うが、文字文化の享受者である古代説話の作者が現実を把えたといっても、多く彼等の背負っている教養—仏教的・儒教

的・神仙伝的等々の—プリズムを通してそれが浮び上って来る仕組みになっているのだ。そのことを確認した上で、しかもなお現実の生活の中において次々と生み出され、変化し、発展し、萎靡していく話の、文字文化への流入を考えないわけにはいくまい。そして又文字化されたものを享受する世界でも、それぞれが直接読んで言う状態よりも、文字化されたものが、ある圏、又は集団（例えば貴族社会とか僧侶社会とか）において既に口承伝承化されている状態もあることを考えておくべきであろう。

注一 西尾光一著「中世説話文学」P4（岩波講座「日本文学史」第六卷所収）参照。

一  
まずこの神の姿が各時代（前近代）の中にどのような影を落して来ているかを見よう。

彼、カツラギノヒトコトヌシノカミは、記紀・『続日本紀』以来『日本霊異記』・『三宝絵詞』・『今昔物語』・『美桑略記』・『元亨釈書』はじめ、『枕草子』・『源氏物語』・『和泉式部日記』から、和歌に到るまでの平安朝文学諸作品に伝えられ、あるいは、ある部分の発想を支える下地となっているのみでなく、中世に入って謡曲「葛城」をはじめとする諸作品に再生し、更に近世江戸期の芭蕉・近松・蕨村等々の作品、そして明治の坪内逍遙の「役行者」の中にまで生き続けている神である。

後述するように、『日本霊異記』（以後『霊異記』と記す。）以降の諸作品の把えたこの神のイメージは、記紀のそれと本質的な違いがあった（記紀のそれには輝かしい英雄的姿が<sup>四</sup>気楼の如くにせ

よあったが、『続日本紀』・『靈異記』以下のそれは敗者としての姿であるし、更に謡曲『葛城』に現われるこの神は蛇体女神でさえある。(これ以前の、この神の性別は形象化された限りでは男神と想定される。)

それはまるで別個の神の風貌さえ示しているといつてよからう。この二つの断層・変質をどう見るか、私の当面の関心はかかってここにある。

以下、まず、平安朝の文学作品、特に物語・随筆・日記にどのような影を投じているか、作品をアトラダムにとり出して調べてみることにする。

### 1 枕草子 (日本古典文学大系版『枕草子』による。)

#### 一三三段

頭の弁の御もとより主殿司、ゑなどやうなるものを、白き色紙につつみて、梅の花のいみじう咲きたるにつけて持て来たり。ゑにやあらんと、いそぎとり入れて見れば、餅餠といふ物を二つ並べてつつみたるなりけり。添へたる立文には、解文のやうにて。

進上、餅餠一包

例ニ依て進上如件

別当 少納言殿

とて、月日書きて、「みなまのなりゆき」とて、奥に、「このをのこはみづからまゐらむとするを、昼はかたちわるしとてまゐらぬなめり」と、いみじうをかしげに書い給へり(後略)

#### 一八四段

宮にはじめてまゐりたるころ(中略)

暁にはとくだりなんといそがる。葛城の神もしばしなど仰せらるるを、いかでかはすちかひ御覽せられんとて、なほ伏したれば、御格子もまゐらず。(後略)

### 2 源氏物語(夕顔) (日本古典文学大系版『源氏物語一』による。)

る。

急ぎ来る者は、衣の裾を物に引きかけてよろほひ倒れて、橋より落ちぬべければ「いで、この葛城の神こそ、さがしう(し)置きたれ」とむつかりて、物のぞきの心もさめぬめり。

### 3 和泉式部日記 (日本古典文学大系版『和泉式部日記』による。)

又の日「昨日の御気色のあさましうおほいたりしこそ心うきものあはれなりしか」とのたまはせられたれば

式かつらぎの神もさこそはおほふらめくめちにわたすはしたなきまで

「わりなくこそ思(ひ)たまふらるれ」と聞えられたればたちかへり

宮をこなひのしるしもあらばかつらぎのはしたなしとてさてややみなん

など言ひて、ありしよりは時々おはしますなどすれば、こよなくつれづれもなぐさむ心ちす。

### 4 後撰集 十三(日本古典全集刊行会版『後撰和歌集』による。)

離れにける男の出ひ出でて参で来て、物など言ひて帰りて葛城や久米路に渡す。岩橋のなかなかにてもかへりぬるかな

返し

中絶えて来る人も無きかつらぎの久米路の橋は今危し

る。)

大納言朝臣、下臈に侍りける時、女の許に忍びてまかりて、  
曉に「帰らじ」と云ひければ

春宮ノ女藏人左近

岩橋の夜の契も絶えぬべし明くるわびしき葛城の神

(以上圈点いずれも古庄。ふり仮名は略)

この4・5は江戸期の芭蕉や蕪村の葛城山に対する詩情の下敷と  
なっていることは、前者の

葛城山

猶みたし花に明行神の顔(爰の小文)

後者の

かつらぎの番子脱ばや明の春(明和八年歳旦帖)

みじか夜や葛城山の朝曇 (新花摘)

等々をみれば明らかである。この外、片言隻句まで挙げればおびた  
だしい数に上るに違いない。

引例が長すぎたが、文や歌に付した・印の箇所は、いずれもカッ  
ラギノヒトコトヌシにかかわるものであった。

これらの作家たちの特徴は、この神を正面に据えて把えようとする  
のではなく、それぞれのテーマとは無関係の、ある部分で、自分  
の述べようとすることを引き出す役割や譬喩として使っているにす  
ぎないところにある。つまり、ここでは、カツラギノカミは作品の  
ある部分に影を落しているだけなのである。これらの作家たちにと  
って興味のあるのは、ヒトコトヌシのはなしの全体とか本質とかで  
はなく、ある部分、しかも彼等の好みによって新しい解釈・歪曲の

施されたものであると言えよう。

これらの諸作品によって把えられたこの神のイメージは、前に指  
摘した圈点の箇所を通して明らかであるが、今一度整理してみると

イ 容貌がみにくいので、自ら恥じて夜働く。曉には姿をかくす

ロ 久米路に石橋をわたす仕事を命じられて、それをする。(役

行者から)

ということになる。

少くともこれらの作者は、自分の作品の読者達もこのような姿の  
神として、この神を把えているという前提に立ち、それに手放しに  
よりかかって発想していると考えられる。それほどこういったイメ  
ージのこの神は彼ら作者達の属する生活圏、平安朝貴族社会におい  
ては共通の常識と化していたと言えよう。

前にもふれたように、平安朝貴族社会においての彼に対する処遇  
は、彼を本質において、全体において把えることを捨てて、専ら部  
分的引用の具、譬喩、下敷として用いることに終始した。そこで  
彼は必然的に彼の仕事や運命について語られるよりも、典型的貴族  
社会である平安朝貴族社会特有の美意識によって裁断される運命に  
立たされる。

つまり、そこでの彼は、醜貌を自ら恥じる恥ずかしがり屋であり  
架橋の労役に駆り立てられる者、敗者として、しかもそれを彼の運  
命に共鳴するというわけでもなく、単なる興味ずくでながめる。せ  
いぜい憐むべき醜男神としてつき放して把えられているのを特徴と  
する。

それは、労働がもつとも卑しむべき、厭うべきものであり、醜さ  
は悪徳ですらあった典型的貴族社会の美意識がそうさせたというべ

きである。彼らはカツラギノヒトコトヌシノカミの話の受継手として、もっともふさわしくない人々であったし、このような受継手を持たざるを得なかったのは彼、彼のような野性を身上とする者にとって不幸なことでもあった。

注一。謡曲「定家」(つたなや萬の葉の葛城の神姿、恥づかしや由なや、夜の契りの夢のうちにと……)

。謡曲「嵐山」(掛けて通へや岩橋の高天原はこれなれや……)

。謡曲「紅葉狩」(葛城の神のちぎりの夜かけて……)

。御伽草子「音なし草子」(岩橋の夜のちぎりも絶えはててあけてわびしく憂きことの……)

。尤の草子、上之巻「卅二、はづかしき物の品」

。正徹物語(さればこそよるとは契れかつらぎの神も我身もおなじ心に)

注二。風俗文選卷之八「五郎四郎伝」(葛城の神の昼のかたちにもはづることなし)

。五元集(難かつらぎの神はいづれぞ夜の難 其角)

。浄瑠璃「国性爺合戦 碁立軍法」(葛城の岩橋夜ならで)

。松の葉、第二巻「廿五、山尽し」(あくる化しき葛城山よ)

。南総里見八犬伝第六輯卷之三「第五十六回」(岩橋の契りも遂に絶えぬべし)

。長唄「閨茲姿八景一晒女の落雁」(天の川星の契も岩橋のあくるわびしき葛城の神ならぬ身は……)

注三。これは正しくは逍遙の創作である。彼自身「行者伝説に基いたが、事柄は全く別である。」といい、史蹟にも故実にも制約されないものであることを宣言している。(選集所

収「役行者」附録)しかし発想の契機に行者伝説のあることも見のがせない。

注四。それを天然現象の辟気楼の説話だと説かれたのは久米邦武氏であった。(『日本古代史』P 653)

## 二

ところでこれらはいずれもこの神にまつわる話の破片であった。この神を全体として、生活や仕事や事件を通して把握するには、直接このはなしそのものに立返って考えねばならないだろう。

『続日本紀』・『靈異記』・『三宝絵詞』・『今昔物語』・『英桑略記』・『元亨釈書』等々においてとりあげられたヒトコトヌシノカミは、それをそれぞれにおいて語ってくれるものである。もっとも『続日本紀』においては、役行者について以降の各書と同様な記述があるが、使駆されるのは「鬼神」となっていて、各書のようにヒトコトヌシは登場しない。あるいは「鬼神」が即ヒトコトヌシなのかも知れぬが、いずれとも明らかではない。しかしこの話の原型を求める上から、同種のものとしてとりあげるべきであろう。

この点の相違だけにかぎらず以上の各書には、それぞれこの神に關する話に大小の異動がある。中心となる『続日本紀』・『靈異記』・『今昔物語』についてそれにふれてみると、

1(イ)ヒトコトヌシノカミ(『靈異記』では一語主大神)の容貌にふれているもの

「形チ極メテ見苦シ」(今)

(回)ふれていないもの(靈)

2(イ)葛城山と金峰山との間の架橋作業のはなしの語られているも

の

(靈・今)

(ロ)語られていないもの

(統)

3(イ)夜だけ働くことにふれているもの(今)

(ロ)語られていないもの

(統・靈)

4(イ)役行者の譚奏者をヒトコトヌシとするもの(靈・今)

(ロ)韓国広足とするもの

(統)

5 譚奏後のヒトコトヌシにふれたもの(靈)

ただし、『今昔物語』については、現存文末に欠落がある

と考えられるため、この点は明らかにしえない。

『靈異記』では、この部分が「彼ノ一語主ノ大神ハ、役

ノ行者前ニ呪縛メ今ノ世に至テ解脱セズ」とあつて注目さ

せられる。

ということになる。以上を通して、『続日本紀』の記述と『靈異

記』・『今昔物語』のそれとの間に一つの断層のあるのに気付く。

それは主として正史と仏教説話の力点のおき方、おき場所の違いか

ら来るものではなからうか。いずれにしろ、これらの異動をもたら

したのは、原話の多様さよりもむしろ各時代・それぞれの諸条件下

にある受継ぎ手主体の変化・伝承過程での附加とか、改変として把

えるべきであらう。

これら説話群(正史である『続日本紀』は説話ではなからうが、

この部分の記述は説話的であるといつてよからう。)のカツラギノ

ヒトコトヌシは、断片的、あるいは破片としてでなく、まとまった

話として全体的に、しかも彼にある種の共感をすら交えて把えられ

ている点と、彼が役小角(役優婆塞・役行者とも。以下小角と記す

)との関係で現われて来るのは見のがせない。

言うまでもないが、これはヒトコトヌシ像がそれ以前につくられていなかったという事ではない。彼は記紀の中に既に現われている神なのだが、その彼がここで修験道との出逢いを強烈に経験させられ、その事によつてもっと深く変形を強いられたという事なのである。

ただ『靈異記』や『今昔物語』でも、彼に主役の座が与えられてゐるわけではない。もっとも「孔雀王ノ呪法ヲ修持シ異験力ヲ得テ以テ現ニ仙ト作テ天ニ飛ブ縁」を題とする前者と「役ノ優婆塞、呪ヲ誦持シテ鬼神ヲ駭ル語」とする後者の間には、彼の占める位置にいささかの差がある。それにしても、大局的には、いずれも小角の不思議な験力を誇示する目的としているものであることに違はない。

にもかかわらず、意図はとかく、結果的には、小角の対立者としての場をこの神に与えている。特に『今昔物語』においては簡潔な文の中に、苦役を強いる小角への抵抗を通して、むしろこの神の方が生きと把えられてさえるように思われる。

今少し『今昔物語』を詳細にみてみよう。

ここにおけるカツラギノカミは、『枕草子』・『源氏物語』等々作品の一部分に影を落している、単に、おのれの醜貌を恥じて夜だけ命じられた架橋作業をする、従順で、恥しがりやの神ではない。

彼、そして彼の分身、又は配下と思われる「鬼神」は、自分達に焼印された醜男の評価を楯にとつて、いえば合法的に昼間の苦役からのがれようとしている。そう解さなければ、そのことによつて小角が彼カツラギノカミを呼びつけ「何ノ耻ノ有レバ形ヲバ可隠キノ」と詰問する理由がなくなる。逆に言えば、彼が醜貌を恥じて昼間働かないのは、仕事を急がせようとする小角にとつて困ることなのである。

小角は「鬼神」等をこれまで夜々「召駈テ水ヲ汲セ薪ヲ拾ハ」せて来ている。葛城山と金峰山をつなぐ架橋作業を命じられた時も「鬼神」等はよろこんでこれに従ったものではなかった。「此ノ事承テ」「佗ム事无限」かつたのである。しかし「優婆塞ノ責、難道キニ依テ」ふしようぶしように「多ノ大ナル石を運ヒ集メテ、造リ調テ既ニ橋ヲ亘シ始」めたにすぎない。

以上の文脈から

而ニ、鬼神等、優婆塞ニ申シテ云ク、「我等、形チ極メテ見苦シ。

然レバ、夜々隠レテ此ノ橋ヲ造リ渡サム」ト云テ、夜々急ぎ造ルヲ、優婆塞、葛木ノ一言主ノ神ヲ召テ云ク、「汝デ、何ノ耻ノ有バレ形ヲバ可隠キノ」。然ラバ、凡ソ、不可造渡」ト云テ、嗔テ、呪ヲ以テ神ヲ縛テ、谷ノ底ニ置ツ<sup>注二</sup>

ということになって来るのを見ると、この「我等、形チ極メテ見苦シ」は、彼等が一番ふさわしい公然たる労役拒否の方法であったと考へざるを得ない。

一体この「形チ極メテ見苦シ」は、純粹客観的評価（そのようなものがありうるかどうかは別として）というよりも、ある人々の美感によって把えられた労働・労働する者達の姿ではなからうか。

ある人々とは労働しない特権を社会に容認させている人々のことであり、他人の労働の上ののっかって「優雅」な生活を営む階級に所属する人々のことであり、その階級の目を代表する人々のことである。

かつてこのような階級がまだこの世に出現しなかつた頃、労働は自然を自分自身（あるいは集団）の生活に使用しうる形に馴らし、改造するために、そしてそのことによって人間自身をも改造する、

すぐれて人間らしく、輝しい力であり、より多く、力強く働けることは限りなく名誉なことであつた。

しかし、社会の階級分化、つまり労働させる者とさせられる者の出現によって、労働（特に肉体働）は、弱さ・服従・劣等の觀念と結びつき・卑賤なもの刻印ともなつたし、そこでは、この「卑しいもの」からの離脱の度合が「人間らしさ」の度合ともなつた。

この視点から再び『今昔物語』をながめて見よう。そこにある小角とカツラギノカミ・「鬼神」との対立は、今來の神としての仏の奉仕者である小角と、古い神との対立、抗争はそのまま労働せざる者と、苦役を強いられる者との關係として把えられ、描かれていと思うがどうであらうか。

優婆塞とは、同じ民間宗教家でも行基に代表される遊行聖のように自分から井戸を掘り、橋を架けることをせず、深山に幽居して苦行をつむことで高い験力を身につけた人々の謂<sup>注三</sup>であるが、おもしろいのは、「靈異記」以來の古代説話の作者、そしてその背後にあつたであろう民衆の目は、人間ばなれのした、ありがたくも高い験力を身につけたかの役優婆塞の日常生活が、誰によって支えられているかを見事に見抜いている点だ。夜々の水汲みや薪拾いといった、小角にとっては取るに足らぬつまらない日常雑事が、囚れの身のよう「鬼神」達の苦役で成立している事や、葛城山と金峰山をつなぐ計画の橋でさえ、五色の雲に乗って仙人の洞に通う験力あらたかな優婆塞としての彼の神通力によってではなく、「形チ極メテ見苦シ」い「鬼神」たちの労働によってはじめて造られることを、これらの人々はいみじくも知り抜いていた。

前にもふれたが、「形チ極メテ見苦シ」は、一見客観的断定のよ

うに見えながら、働くもの特有の頑健さ、無骨さ、頑固さに対する働かざる者、他人の労働の上に居据って「閑雅な生活」を送る人々の階級的偏見と毒気を含んだ扱え方である。(ついでにふれると、書紀のヒトコトヌシの姿は「長人」(たけたかきひと)となつてゐるが、それは偉大さを助けるものではあつても、卑しめられる対象ではなかつた)それが被支配者たる「鬼神」やヒトコトヌシの中に自己卑下という形で反映してゐるのだと言えないであらうか。

しかしこれが『今昔物語』の文脈では、それは単なる自己卑下として作用するものでなく、自分達に与えられた蔑視・偏見を逆手にとつて、いへば相手の言い分につかふことで、昼間の労役から公然とのがれる口実としてゐることは前にふれた通りである。小角はここに到つて彼等を昼間の労役に駆り立てる必要上支配階級の与えた蔑視・偏見の無意味さを説かねばならないという奇妙な立場に追い込まれるのである。

結局、この説得(詰問)に対して、「然レバ、凡ソ、不可造渡」といふ放つたヒトコトヌシは、小角の嘖りにあつて呪縛され、谷底にころがされることになるのだが、両者が遂に相いれないものとして終始する所にも両者の本質を鋭く見抜いてゐる作者—その背後にあると思われる民衆の目を感じる。

話の後半においてはヒトコトヌシが小角を譏奏したとあることによつて、「賀茂の役の公の出なる優婆塞と宗家の高賀茂氏と確執を意味するものと解せられる」とする見解もある。

しかし、かりにそれが事実の直接の動機であつたとしても、少くとも『今昔物語』の中においては、お家騒動を越えて、質的転換を来しており、譏奏事件はヒトコトヌシの頑固な非妥協的、闘争的態

度の表れとなつてゐるように思われる。

『靈異記』の著者も『今昔物語』の著者もこの段では人目をあざむく様な小角の神通力を賛美しようとするのだが、その目的をしばしば裏切つて、その小角の足元にうづくまり、厳しい苦役を強いられるのはどういふことなのか、恐らくこのことは作者自身の体質にかかわる問題であると同時に、作者がやたらと改変できない程にはつきりと形象化されたヒトコトヌシ像が、より広範な層につくり出されてたのではないかという一面も忘れてはならない。

津田左右吉氏はその著「役行者伝説考」<sup>注五</sup>でこの辺を分析されて、「我が国の神をシナの所謂鬼神の列に置いたのであり、従つてまた曾てシナの仏徒が仏家の呪法を以てシナの鬼神を使役し得ることを説いたと同じく、我が国の神々も仏家の呪力の前には服従しなければならぬことを示したものと解される。」<sup>注六</sup>といわれるのであるが、これでは『靈異記』や『今昔物語』の意図はわかるにしても、その意図をうらぎつて行く形象をどう考えるかの問題は解決されないまま残されてくる。第一、最後まで抵抗を止めない「鬼神」がいてのは、「我が国の神々も仏家の呪力の前には服従しなければならぬことを示したものと解すわけにはいかないだろう。」

ここで言う「鬼神」は津田氏も言われるように仏教に対する日本在来の神、しかも仏家の側からする教化に値する異教の神の意である。

日本在来の邑落的・巫女的神道・精霊崇拜は、古代国家の確立期を境に神祇官流の官僚神道への道をたどることで、表面的には克服されるが、個人の修業・魂の救済にかかわる哲学の体系をもつ、い



ちじるしく人間化された宗教としての仏教に対してはなお異教であつた。しかも民間宗教家としての小角の出逢つたのは、当然の事として、ある種の開明化を遂げた官僚神道ではなく、恐らく巫女の神道・精霊崇拜の神道の世界であつたに違いない。

このような性格をもつ「鬼神」は、後進地的条件下に生きること強いられた民衆にとっては、生活と深くかかわり合つた、必要な神であつたと考えられる。津田氏の言われるように、文学面だけの仏教思想の移入ではなくて、生存をおびやかす現実性を伴つたものであつたはずである。侵入者、今來の神の奉任者、征服者である小角が、その修験場としてえらんだのは、古くからの土地の有力な神そして今は厭うべき古き神、被征服者と化したカツラギノヒコトトヌシの住家であり、山そのものが本來彼自身なのではないかとさえ考えられる葛城山であつた。

習合へむかう要因も多かつたに違いないが彼らは本質的に和解し、たいものであつたし、『靈異記』・『今昔物語』は正当にもそれを理解しえたのであつた。

前記津田氏の論考は、文献を駆使されることにおいて精緻を極めておられるにもかかわらず、これを専ら「シナ伝來のもの」であり、「知識人の知識」をよるんだ一例、「民間説話（役行者伝説を指す。古庄）でもなく、日本人の生活の説話的表現と見るべききものでもない」という立場から見られるために、そこに、書かれた当時の日本社会の生の姿が投影されているかも知れないという疑問すら抱こうとされていない事に改めて驚かされる。

確かに「鬼神」の用語や概念は中国伝來のものであろうし、在來の神、とりわけ低級な神・地方神を教化さるべき異教の神と把える

把え方は、仏典その他神仙伝等によつて学んだであろうことは十分うなずける。

しかし教化さるべき「鬼神」の首領がヒトコトヌシノカミでなければならぬ必然性は、津田氏の言われる如く、単に「役行者の住地によつたもの」という程簡單ではなかつたはずである。この神の話が古くから恐らく葛城地方の）民衆の中に根をおろしていたもの（彼等自身のつくり出したもの）であることは、『続日本紀』の記述の一端にも現われているし、その他の書伝（件八）からも推測がつくことである。

この点については、この神の來歴を明らかにされつつ、「外來の教理を宣伝」する小角が、それをいかに「利用」したかに説き到られる柳田国男氏の説（件九）の方がはるかに説得力を持ち得ていると私は考える。

この神の原型への考察は今暫く措くとして、ここでは『靈異記』や『今昔物語』におけるこの神の歴史的 성격について今少し考えを加えたい。

前に私は小角とヒトコトヌシや鬼神の対立・後者の敗北とそれにもかかわらず不服従の姿に、苦役を強いる者と、苦役を負わされた者達とのそれを見ると言つたが、今一度それにふよう。

七九〇年代に完成選上された正史としての『続日本紀』において既に小角が鬼神を勞役に使い、その命にそむく時は呪編するといふ「世相」の伝を記述しているが、それはあくまでも外面的記述であつた。

八二〇年代成立の仏教説話集としての『靈異記』においては、それが小角とヒトコトヌシ・「鬼神」等との対立という形でとり上げ

られてくる所に特徴がある。小角はヒトコトヌシ・「鬼神」等を「驅使」「喝」して橋を作らせようとすし、彼等はこれに対して「皆愁」たのである。ただこの作品は小角の験術のすばらしさをのべることに力を注ぎすぎているため、その対立にはそれ以上の興味を示し得られなくなっている。

もちろん『靈異記』の著者の耳や目に小角の酷使に堪えかねるヒトコトヌシの呻きが聞えなかったのでもなく、反逆の姿が見えなかったのでもない。両者の関係を「驅使」「喝」「皆愁」「讒」等の語彙群で扱っているのは何よりの証拠であり、ヒトコトヌシが「今ノ世」に到っても呪縛され続けているというのもそれ以外でなからう。ただそれがこの書の目的や、時代的・文学史的な制約を負っているために一一〇〇年代の『今昔物語』のように小角とヒトコトヌシの対立を説話的形象をもって扱えなかっただけである。

この『靈異記』が扱えたヒトコトヌシは、直接には「俗家ニ居テ妻子を蓄へ、養フ物ナク、菜食ナク、塩無ク、衣無ク、薪無シ。毎ニ万ノ物無クシテ、思愁テ我ガ心安カラズ。昼モ復飢エ寒エ夜モ復飢エ寒ユ。」<sup>注〇</sup>る慘憺たる人生の経験者であるらしい著者、薬師寺の僧景戒のつくり出した像であつたらう。

それは解体期を迎えはじめた律令制社会の矛盾、窮乏の苦さ、痛さをしたたかに経験させられ、世俗に生きる事に絶望せざるを得なかった、又、長期にわたって非合法の、<sup>注一</sup>恵まれぬ在野僧の道を歩むことで民衆の生活や心を肌で感じることのできたと思われるこの著者にふさわしい把え方である。

しかし、言うまでもなくそのことはかならずしも彼の全き創作であつたことを意味しない。彼は私度僧としての彼のまわりに集つて

くる民に対して、「教理の証言（あかし）」<sup>注二</sup>として「自土ノ奇事」<sup>注三</sup>をふんだんに驅使しているが、ヒトコトヌシの話もこのような彼にとつて再発見・再話されたものであつたに違いない。もっとも彼の筆に上る以前において彼の元集つて来たであろうような民衆の手によつてある程度つくり上げられていたと考える方が正しいだろう。それらの民衆は景戒よりもっと烈しく律令制下、特に解体期にむかいはじめた平安朝特有の圧制・貧困といっさいの矛盾の皺寄せられた所で生きねばならなかつた人々であつたと思われる。

このことを考えるのに、益田勝美氏が『靈異記』の説話の特色を郡司階層中心の話である点に求められ、私度僧の多くがこの階層に出自をもつものであること、彼ら私度僧の布教活動にもっとも密接に結びついていたのもこの層であつたと指摘されたのは参考になる。郡司階層は律令制下の農民の苦悩や悲しみや怒りもまた手に取るようにもある所から中央政府以上の「悪徳」の行われ得る場所であつたが同時に律令制下の農民の苦悩や悲しみや怒りもまた手に取るようにわかる所でもあつたはずである。

特に注目すべき事は『靈異記』の作者が郡司階層に同化・愈着してではなく、その「悪徳」・邪悪さをも告発する立場を取つている点である。この点からすれば、彼の出身はともかく彼の心を寄せているのは、もっと低い層、何一つ特権を持ち得ない民衆であつたはずである。

以上の考察の上に立つて、私は、差当つて『靈異記』のカツラギノヒトコトヌシノカミのはなしの背景にあるのは、大和葛城地方に古くからあつた話が、律令制下の民衆の改変を受けながら口承伝承された話であろうと考える。役小角の話もこの文脈の中に入れられ

るものであろう。

これは『今昔物語』の背景にも通じるものであると考えられる。

『今昔物語』のヒトコトヌシが、『靈異記』のそれと違って、苦役拒否を巧妙にやり、呪縛されてもなお小角を譏奏する程の激しい攻撃性を持っているのは、『今昔物語』の作者の問題とするよりもその背景をなす民衆による口承伝承がそのような形に改造されて行っていたと考えるべきではなからうか。

『今昔物語』の書かれた一一〇年代の民衆は律令制国家の決定的解体期、中世社会の形成の唯中において、古い体制への攻撃の牙を磨きすまして来ているそれであり、前世紀以来しばしば中央政府を相手どって愁訴・強訴・越訴をやり国司さえ更迭させえた人々であった。

彼らのありようと、『今昔物語』のヒトコトヌシのありようのいかに似ていることか。私はそこに古代末期の苦悩と反抗をヒトコトヌシの上に投影させていった人々の存在を感じないではおれぬ。

言うまでもないが『今昔物語』の作者が先行文学としての『靈異記』や『三宝絵詞』等々に負うことのあつたのは当然である。しかし同時に文学文化と無関係の世界で生き、太り、改変され続けている口承伝承から直接受取った話のあつたろうことを無視したりその力を過小評価してはなるまい。『今昔物語』の作者は、荒々しく野蛮な、そしてそのことにおいて新しい人間の息吹を感じさせるこのような話に目を見はり、好奇心を湧き立たせることのできた人であった。ともかくヒトコトヌシの話にとつて『靈異記』や『今昔物語』の作者は正当な、よき受け取手であった。

注一日本古典全集『狩谷椽斎全集第一』『校本日本靈異記』による

よみ下し、圈点古庄。文字も現行のものに改めた。

注二日本古典文字大系版『今昔物語集三』による。

注三柴田実著「民間信仰論」(岩波講座「日本歴史」22所収)参照

注四松岡静雄「日本語大辞典語誌」ヒトコトヌシの項P 1068

注五津田左右吉全集第九卷附録第二

注六前掲書P 373~374

注七西郷信綱著「貴族文学としての万葉集」四・五参照。

注八「続日本紀」の記述「世相伝テ云フ。小角能ク鬼神ヲ役使メ

(以下略)」の「世相伝テ云フ」には注目すべきであろうし

柳田国男氏が扶桑略記に引かれてゐる為憲記の記述から、この話が「夙くより随分盛んに人々の語り伝へて居た噂話であつたことが判る。」と言われるのも見逃せないであろう。(

定本柳田国男全集第九卷「一言主考」参照)

注九柳田国男著「一言主考」(定本柳田国男全集第九卷)所収)

注一〇前掲日本古典全集版「校本日本靈異記」巻下P 239

注一一古代社会では、出家は官許によるもので、私に出家することとは禁じられていた。

注一二益田勝美「古代説話文学」一三「証言の文学」(岩波講座

「日本文学史」第一巻古代所収)参照。

注一三前掲日本古典全集版「校本日本靈異記」巻上巻頭の景戒録にあることば。

注一四前掲益田氏著P 18~19参照。

一応のまとめと見直し

以上カツラギノヒトコトヌシノカミの形象化の過程を、平安朝文学作品の二つの系列、物語・随筆・和歌の流れと、仏教説話の流れ

以上カツラギノヒトコトヌシノカミの形象化の過程を、平安朝文学

作品の二つの系列、物語・随筆・和歌の流れと、仏教説話の流れ

とによって大略素描を試みた。

結果として前者においてこの神が作者の所属する貴族社会の偏見によって本質がひきゆがめられて理解され、形象化されているのを見たし、後者にカツラギノカミの本質的、積極的理解者、発展的受取手をみることができた。

後者が発展的理解者、受取手であるということは、この話を忠実に書き写しに伝えているということではなく、本来「中々荒い神であつた」この神の姿の中に、受取手主体の生きた次元における新しい怒りを投影し、重合わせ、鍍直して理解し、形象化しているという事である。

それを可能にしたのは何か。解体期律令制下における被支配階級とりわけその典型的存在としての農民が、自己の投影・反映としてこの苦役を負う敗北と反逆の神に親近感を持ち、この話をふとらせるのに力があつたのではないかという推測、仮説は作品分析を通して出て来たものであるが、この推測が許されるならば、この話を書かれた説話に定着させた作者主体のこの神に対する偏見なき理解、共感・共鳴と合わせて、この話に新しい生命をふき込んだ要素と考えられよう。

以上、ここでは新しい受取手の状況によって変形をいかに蒙つたかの証明だけに力点を置いた。

今後の課題は、この神の原型を求めることが第一である。この神の素姓を明らかにしなければ苦役を負う、敗北・反逆の神のイメージが彼の上に定着していく理由は依然としてつかみ得ないだろう。追求の手がかりとしては、

(1) 延喜式神名帳をはじめ諸記録によると、ヒトコトヌシノカミが

唯一固有の神でなく、かなりの数、広範に存在したと考えられること。

(2) 言語の神秘的勢能と密接な関係を持つものと思われること。

(3) 彼に類縁あるものとしてアジスキタカヒコネ、スサノミコトがあげられること。

(4) 彼小角の出身氏が、『続日本紀』巻二十五、天平宝字八年十一月庚子の記述にある土佐から高鴨神（ヒトコトヌシノミコト）を大和葛城に迎え帰つた賀茂朝臣田守と同じであること。

(5) この神が醜貌で「長人」（タケタカキヒト）であつたとされること。

(6) 彼の機能が労働にあるらしいこと。そして夜働き、昼は姿をみせないのを特徴とすること。

(7) この神が彼小角の呪縛によって今の世に到つても解脱できないという「靈異記」の記述では、そこに解脱できない具体的姿が見えていなければならない記述であること。

(8) 謡曲「葛城」の蛇体女神をどううけとめるか。等々がある。

これらそれぞれは互に交叉し合う部分を持つてあるうが、まずそれぞれを神話・民話の法則に照し合わせつつ、神話の神、民話の神の中に類縁を求めらることで、彼の原型は求められていくのではなからうか。

ついでに言えば記紀の雄略天皇の条にみるヒトコトヌシノカミ（両者に大分大きな相違があるが）も原型そのままではなく、新しい条件の中で変形された姿とみるべきである。

注一 柳田国男著「一言主考」（定本柳田国男集第九卷所収P 313）

注二延喜式神名帳によると

大和葛上郡十七座の中に

葛木坐一言主神社

大和葛下郡十八座の中に

調田坐一事尼古神社

越前国大野郡九座の中に

坂田一事神社

がある。これらの祭神は『神祇宝典』卷二・『神名帳考証』

(度会延経著)によると一言主神又は一言主命となっている。

その他三代実録貞観十五年の条に、肥前坐葛木一言神に従五位下が授けられた記述がある。又、逸交土佐風土記(釈日本紀卷十二に引用された分)によると土佐国に土左高賀茂大社という神社があつてその祭神も一言主尊であつた。その他「一言社」とか、「一言明神」の名でよばれているもの、更に「一言観音」まで選び出せば相当な数にのぼるようである。前掲柳田氏の論考参照。

注三松村武雄著『日本神話研究第三卷』P 466

(文学部助教授)