

「歌ふ」行為と言葉の変成

——『古事記』雄略天皇条より——

猪股 と き わ

1 木登りして歌う天皇

『古事記』の雄略天皇は、木登りして歌う。

Aa又、一時、天皇、登幸葛城之山上。爾、大猪、出。即天皇

以鳴鏑射其猪之時、其猪、怒而宇多岐依来。故、天皇、畏其宇多岐、登坐榛上。爾、歌曰、

やすみしし わがおほきみの あそばしし ししの や
みししの うたき かしこみ
わがにげのほりし ありをの はりのきのえだ(97)

天皇が葛城山に登ると大猪が出現する。鳴鏑を射ると、その猪が怒って「ウタキ依来」た。天皇はその「ウタキ」を畏み、榛の木の上に登り座して歌うのである。木に登って歌うという行為は他の上代文献も含めてここにのみ見える。西郷信綱は、木に逃げ登る天皇の振る舞いに注目し、狩ろうとして手負いとなった猪に追われ木に逃げ登る雄略に「スメラミコト」(＝天皇)以前の「オホキミ」ないし「伝承上の古い王」の姿を見、人々に笑いを引き起こすヲコの力を指摘する。しかしそもそも、雄略は猪を狩ろうとしたのであろうか。また、雄略は木に登った

だけでなく、木に座して歌っている。葛城山の猪との出会いが雄略の木登りのきっかけである以上、木登りにも歌う行為にも、オホキミなるものと葛城山の猪という人ならざるものとの関係をめぐる、神話的思考が働いているだろう。

『記』は歌を漢字一字一音表記の方法で記すことで、地の文とは異なる言語、すなわち変成した言語と位置づけている。のみならず、なぜ地の文とは異なる言語が発せられるのかを、『記』は歌う行為の場所(トボス)、歌い手のありよう、歌の言葉が働きかける対象などを含めて神話的位置において語っているのではないだろうか。「変成する言葉」によって神話的思考が働き、神話的位置が開かれるのではないか。

Aa説話を中心として、『記』が言葉の変成をどのようなものとして描いているかを探ってみたい。

2 「鳴鏑」という音響装置

雄略は「葛城之山上」に「登」ったのだが、天皇の登山には、「於是、天皇、登高山、見四方之国、詔之、於國中、烟、不発、国、皆貧窮……」(仁徳記)、「初天后坐日下之時、自日下之直越道、

幸行河内。爾登山望国内者……〔雄略記〕のよくな山に登つて「見る」ことにより国土を領有する「国見」がある。ただし、Aaでは国見は行われておらず、Aaの直後に繰り返す、「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……」(Ab)という葛城山への登山の記事と緊密な関係にあると思われる。二度目の葛城登山で出現したのは天皇一行と全く同じ姿形、威儀を整えた一行であり、この山上に登る「人」は後に葛城山の一言主神であったとわかる。葛城山の猪は一言主神のように、葛城山を本拠地とする山の側と考ええてよいだろう。

『景行記』のヤマトタケルも「伊服岐能山之神」を「執取」ろうとして山に「騰」り、「白猪」に出くわす(詔、茲山神者、徒手直取而、騰其山之時、白猪、逢于山辺)。この「白猪」をヤマトタケルは山の神の使者と判断したのだが実は神の「正身」であった。ヤマトタケルが伊服岐能山に登ったのが山の神を従わせるためであったように、雄略の二回の葛城登山も「葛城山の神の支配する領域へ、天皇の特権をもって踏み込んだ」という中村啓信の指摘に従えよう。とはいえ中村の述べるように天皇は猪に「激しい抵抗を受けた」のであろうか。

山で「白猪」と出くわしたヤマトタケルは、「言拳」という特殊な方法で言葉が発している。「言拳」は山の神の側に通じ、ヤマトタケルの言葉を受けたとおぼしき「零大水雨、打或倭建命」という事態となる。このヤマトタケルの「言拳」に相当するものが、Aaにおける天皇が「鳴鏑」を射るという行為であろう。山の側からの応答である「零大水雨、打或倭建命」に相当する

のは「其猪、怒而、宇多岐依来」という事態であったと考えられる。

「鳴鏑」を射るのは猪を射殺そうとする行為ではない。³⁾とは、それ自体に殺傷能力のある矢ではなく、「音響で獲物を射すくめながら殺傷するのが本来だが、戦闘開始の合図にも用いられた」(新全集頭注)とされ、穴を空け、中空にした鏑の部分の仕掛けによって矢が飛ぶ間だけ音声を発する、一種の音響装置である。

「記」の中で、「鳴鏑」はAa以外に三例見い出せる。

(ア) 亦、鳴鏑射入大野之中、令採其矢。故、入其野時、即以火廻焼其野。於是、不知所出之間、鼠、来云、内者富良々々、外者須々夫々、如此言。故、蹈其処者、落隠入之間、火者烧過。爾、其鼠、喰持其鳴鏑出来而、奉也。

(イ) ……亦、坐葛野之松尾、用鳴鏑神也。
〔記〕上、根堅州国

(ウ) 故爾、於宇陀有兄宇迦斯・弟宇迦斯二人。故、先遣八咫鳥、問二人曰、今、天神御子、幸行。汝等、仕奉乎。於是、兄宇迦斯、以鳴鏑、待射返其使。故、其鳴鏑所落之地、謂換訶夫羅前也。将待撃、云而、聚軍。
〔記〕中、神武天皇

オホアナムヂは広い野原の中に落ちた矢の在処を探り当てることはできないが、鼠が「鳴鏑」の音を聞き取り、その在処を正しく探り当て、持ってくる(ア)。松尾神という神が「鳴鏑」を「用」いるとは、「鳴鏑」の飛来や音に松尾の神意が宿るとされたか(イ)。神武天皇側が八咫鳥を派遣して仕え奉るかど

うか聞いたところ、兄ウカシが「鳴籥」で使者を「待射返」す(ウ)。以上、「鳴籥」は、松尾の神、ネズミやカラス、というように、日常の次元では人の言葉を解さぬはずの神や異類とともに登場している。ネズミは「鳴籥」が放たれた後に出て来て「内者富良々々、外者須々夫々」と「言」つて火を免れる方法を教え、カラスは「今、天神御子、幸行。汝等、仕奉乎」と二人に向かって「問」いかける。カラスやネズミでなければそのメッセージを發して伝えられないという状況にあつて、異類たちは人の言葉で知らせたり、問い掛けたりする役割を担うメッセンジャーとなる。それはカラスやネズミの側からすれば、通常の動物としての状態とは異なる、変成した言語状態にあることであろう。そうした神話的次元の中の「鳴籥」の働きは音声によつて異類に働きかけ、異類を変成した言語状態と化した、すでに変成言語状態にある異類とのコミュニケーションの可能性を開くことである。「記」がカブラ矢を「鳴籥」と記すのも、武器としての矢ではなく鳴る装置ととらえていることを示唆しよう。この音声は人の声でも、人の言葉でもないが、独自の音響によつて、相手が動物であれ、敵対する可能性のある人であれ、世界を異にする相手に強く働きかけ、互いが交感し合う磁場を開く。

Aaの場合、大猪が葛城山から「出」たことじたいが、ヤマトタケルの場合の「白猪」のように、向こう側(山)からのなんらかのメッセージとおぼしい。対して天皇は「鳴籥」を射て音を立て、音響によつてその場を変容し、猪との接触を図る。兄ウカシのように、「待射返」したとはないので、山のものに対応

する拒絶のメッセージを發したわけではあるまい。

山の領域に踏み込むととたんに出現した大猪に向け「鳴籥」で射るといふ雄略の行動を、歌では「あそばし」た、としている。大猪に向けて「鳴籥」を射ることは、異界から出現した存在と交流する場を開こうとしたという意味で、「あそび」と称するべきものであつた。少なくとも歌の言葉は、大猪が出現する、対して天皇が「鳴籥」を射かけるといふやりとり自体を、双方の出会いと交流としての「あそび」として歌うのである。

3 猪の「怒」りとウタキ

「鳴籥」の音は、周囲の場全体の共振を誘い、巻き込むという「音現象」をあえて引き起こす。その音が、猪の「怒」りを引き出し、猪が「ウタキ依来」という結果を導くのだが、山の側の存在たる大猪の「怒」りという反応も、単なる狩獵場面での手負いの猪の動作というわけではあるまい。

萩原千鶴は「記」において怒り(「怒」「忿」および「忿怒」)を發するのは、神と猪の用例がほとんどで、例外はイハノヒメ大后と雄略のみであること、いずれの場合も外部にむけての言語活動を含む攻撃的衝動に瞬間的に直結しており、「表に流出し頭わになるものであり、むしろ行動することそのものでもある」とする。Aaの猪の「怒」については、「猪は山という秩序の域外を領する神であり、その怒りは神々の怒りと同じく、統御されぬものの魂の発現の姿と考えることができる」という。

萩原に従つて「怒」りの全一四例をたどると、イザナキなどの神が五例(①イザナキが「大忿怒詔」。「汝はこの国に住むべ

くあらず」とスサノヲを神ヤラヒする。②ヤガミヒメが「オホアナムチ神に嫁はむ」と言い、八十神が「怨欲殺」。③アヂシキタカヒコネが死んだアメワカヒコに間違えられて「大怨」して「・・・何とかも我を穢き死人に比ふる」と言う。④アヂシキタカヒコネが「怨」って飛び去る。⑤オキナガタラシヒメに「婦」った神の言教えを仲哀が「詐りを為す神」と言ひ、「其神、大怨怒詔」して「凡そ、この天の下は汝が知るべき国に非ず。汝は、一道に向かへ」と言う。天皇は「崩」で、神の怒りは相手を異世界や死に追いやる「詔」と連動する場合がある。猪の事例は三例(⑥カグサカ王が斗賀野でウケヒ狩をし、歴木に「騰坐」して「見」ると「大怒猪出」、歴木を掘り、王を「咋食」。⑦兄王(オホヤマモリ)は舵取り(ウヂノワキイラツコ)に「伝聞茲山有怨怒之大猪。我其の猪を取らむと欲ふ。若し其の猪を獲むや」と問う。⑧Aa)で、猪は⑥「大怒猪出」、⑦「伝聞茲山有怨怒之大猪」のように、出現と同時に「怒」っていたり、常に怒っている存在として語り伝えられる。同じく「シシ」と呼ばれる鹿の場合は決して怒れる存在としては語られないことからしても、怒りは猪に特有のものであることがうかがえる。怒れる猪が人を喰らうこともあった(⑨)のは、人に死をもたらし神(⑤)の場合と同様である。注意されるのは、人の怒りが雄略天皇、イハノヒメにはほ有限定されるのみならず、いづれも言葉はなく、相手を異世界(死)へ追いやる行動にのみ直結していることである(⑧イハノヒメ太后は、クロヒメの船を望みながら天皇が歌った歌を「聞」いて「大怨」、人を大浦に遣してクロヒメを「追ひ下して、歩より追ひ去」る。⑨倉人女が

水取司の仕丁から「聞」いた「語」りをイハノヒメ太后に白すと「大后恨怒」、御船の「御綱柏」を悉く海に投げ棄てる。⑩オホハツセ王(後の雄略)が「童男」のとき、マヨワ王が安康天皇の頸を打ち斬ってツブラオホミの家に逃げたという「事」を「聞」き「懐氣怨怒」、兄クロヒコのもとへゆくが兄が怠り緩んでいるので刀を抜いて打ち殺す。⑪オホクサカ王が横刀の手上を取って「怒」っている、と讒言。⑫Ab)人は、怒りによって言葉を失うのである。ところが、唯一、例外は「歌垣」の場合(⑭)シビとオケ命(後の顕宗天皇)の歌垣。王子の歌を受けたシビ臣は「愈怒歌」い、「如此歌而、闕明各退」で、人は怒りて言葉を失うが、歌うことはできるようだ。このことについては後述したい。

さて葛城山の猪は「鳴鑼」の音響に共振することによって、身体の内にはまれていた、怒りという山の神としての威力を顕わにした。大猪の存在形態の変化である。大猪の姿をした山の側ものは、「鳴鑼」と共振したのだから音声は発したのである。ただし(ア)のネズミのように变成言語の状態と化すかわりに「ウタキ」となったのであった。

「宇多岐依来。故、天皇、畏其宇多岐……うたきかしこみ……」と繰り返されるウタキは、Aa)のみ見える語。『播磨国風土記』に「……一の猪、矢を負ひて阿多岐しき。故、阿多賀野といふ」とある「アタキ」と関連するかとされる。が、アタキが「敵キ」の意というのは「敵(アタ)」は動詞化するとアタムとなるので当たらず、アタキじたいも不明語である。限定された用例ゆえに猪狩りの場などに結びついた語ともされ、「喰る」と訳さ

れる。不明語ながらも「宇多岐依来」は動詞ウタクの連用形ウタクに動詞「依り来」がつき、「猪が怒って天皇の方へ」唸りながら依り来た」のように解されている。しかし、他の動物や人の唸り声一般ではなく、特定の状況にある猪にこそ結びついた語であることを、Aa説話自身が語っているのではないか。

「其猪怒而宇多岐依来」との原文は猪の「怒」と「宇多岐依来」とが「而」で結ばれ、継起の関係にあることを示す。猪の「怒」に継起して「宇多岐依来」という現象ないし動作が起こつたのである。「依来」(ヨリク)るものは、『記』の中では海のかなたから光つて神が「依来」る(「有光海依来之神」)、スクナビコナが波の穂から小舟に乗って「帰来」る(「有帰来神」というように神霊である。これも、猪の「怒」りの発動にともなつて何処からか神霊に相当する「ウタキ」なるものが猪に「依来」たと解せよう。助辞を欠いた「宇多岐・依来」の句は成句的な形をとつて「ウタキ」とは怒れる猪に「ヨリ・ク」るものであることを表すだろう。だからこそ天皇は、怒れる猪をではなく、猪の「ウタキ」を畏み木登りする。「天皇、畏其宇多岐、登坐榛上」は「天皇、其のウタキを畏みて・・・」と訓ませるが、歌では「(やみししの)うたきかしこみ わがにげのほりし」とあつて、「ウタキ・ヨリ・ク」と同様、「(ヤミ・シシノ)ウタキ・カシコ・ミ」も成句化していることがうかがえる。猪には「ウタキ」というものが依り来ることがあり、猪の身体というより存在自体が変容してしまつたとき、それはカシコムベきものであつたのである。

イザナキが「ウヂタカレコロロキテ」の状態のイザナミの身

体を見て畏れ逃げ(「見畏而逃還」)、ホヲリが産殿の中のトヨタマの「本国之形」たる八尋ワニの形態(「化八尋和邇而、匍匐委也」)を見て畏れ逃げ(「見驚畏而遁退」)、ホムチワケがヒナガヒメが「蛇」であるのを見て畏れ逃げた(「見畏遁走」)ように、異界の存在の異界における様態が顕わになつたのを見る側は、「畏」れ、即座にその場から逃走する。媒介なしの異界の者どうしの近しい接触は、両者の交流可能性をかえつて遮断してしまい、逃走するという行動で距離を取るしかない。「鳴鏑」による怒りが導いた猪に特有な「ウタキヨリク」の状態も、異界のものとしての猪ならではの存在エネルギーを、音声をともなつて全身体的に顕現した状態であろう。

藤井貞和は「うたき」を歌の発生してくる一つの状態と見られる「うた状態」と結びつける。「うた状態」は「うただのし」「うただけだに」「うたづきまつる」など接頭語としての「うた」や、「うたうた」「うたて」「うたがたも」「うたがふ」「うたがき」「うたき」など「うた」を含む語などに共通するある心的状態であり、「うたた騒然と、orge (orgy, オージ、騒乱) 状態で、われにもあらぬ思ひになつて、口を衝いたことばを発すること、そこになつたのはじまりがあるのではないか。(中略)・個人的にであらうと、集団的にであらうと、むやみに高揚し憑かれたようになつている心的騒乱状態であつて、これらを「うた状態」と認識するならば、まさに「うた」とはそのような心的状態において律動を伴い、全身による動作に律せられながら、表現として口を衝いて出てくる実質であることがわかる」とい^⑤う。

藤井説をふまえたうえであらためて、『記』の怒りの用例の

中に④の歌垣の事例があつたことが想起される。オケ王子が「しおせのなをりをみれば あそびくる しびがはたでに つまたたりみゆ」と歌うと、シビ臣は「兪怒」り、「おほきみのみこのしばかき やふじまり しまりもとほし きれむしばかき やけむしばかき」と歌つて、そのまま歌つて鬨い明かす。人は怒りによつて言葉を発することはないが、怒りの発現とともに「歌ふ」。怒りの力を言葉の力へと転化する能力は人ではない。しかし音声に伴う律動に全身をゆだねた「歌ふ」という行為とともにある言葉は発することができるし、怒りはその全身状態の原動力でもあるのだから。「歌ふ」行為の根源に抱え込まれていると想定される「うた状態」と、怒りの発動の一形態である猪のウタキとは、「うた」にまつわる状態として、連続した相にあると思われる。

猪の「ウタキヨリク」は、音声も動作も含む、ある非言語の全身状態であつた。「歌ふ」という行為が始まる状態もまた、非言語的なある全身状態である。木の上の天皇が歌い始めるとき、猪と天皇とは同じ位相を共有することができるだろう。

4 歌のトボスとしての樹上

怒りによつて「ウタキヨリク」と化した葛城山の猪の側も、猪であつて猪ではない「われ」に変成し、猪の身体の内と外、人である「われ」と猪の「われ」といった区分が溶解してしまふ可能性へ開かれている。それは、人の側にとっては「畏」むべき、その場から逃げ出すべき状況でもある。⑥のカゲサカ王が怒り猪に「喰」われてしまったように、怒れるものとの近す

ぎる頸わな接触は異界の側に取り込まれる危険性をはらんでいる。しかしだからこそ、猪である「われ」と天皇である「われ」とが交感する場ともなり得る。

猪のウタキと接触した雄略天皇が「山」の「上」から宮のある長谷まで逃げることなく、「榛」の「上」へ登つたのは、木登りすることで猪との間に距離をとりつつ、「榛」という樹木を交流・交感の場として選んだということであろう。

樹上で歌うのはAaのみであるが、『記』には樹上に居るものがほかにも登場する。天より葦原中国へ派遣された雉の「鳴女」は、「鳴女、自天降到、居天若日子之門湯津楓上而、言委曲、如天神之詔命」と、神聖な楓の木の上で天神からの「詔命」を発する。その声は地上の者に「言」と聞かれている（「天佐具壳、聞此鳥言」。「門」という、殿の内でも外でもない場所に立つ聖なる樹木の上では、異類たるキジは変成言語状態にあるメツセンジャーと成るのである。ホヲリの海神宮訪問でも、シラツチノ神の教え（「……到其神御門者、傍之井上有湯津香木。故、坐其上者、其海神之女、見相議者也」）とおり、ワタツミノ神の宮の「御門」の傍らの聖なる「香木」に登つて居る（「登其香木以坐」）。すると従婢の次にトヨタマビメが出てきて樹上のホヲリを「見感」でて「目合」し、父に「吾門有麗人」と伝える。海神宮の「御門」の井のほとりの「香木」の「上」に「登」つていふことで、ホヲリは海神側の女にとっては異界の存在（異類）であるにもかかわらず「人」「麗丈夫」と見え、「目合」が行われるのだから。樹上に座すからこそ、ホヲリはトヨタマビメと言語外コミュニケーションを交わすことができた。

双方の事例ともに、樹木は戸口に立っているが、建物の戸口は、歌を歌うべき場所でもある。別稿で述べたように、「記」は歌うという行為を特殊な言語行為とみなし、宴や歌垣といった特定の場のほかに、たとえば建物の戸口を歌う場所（トポス）として描いている。ヤチホコ神はヌナカハヒメの家の、閉ざされた「戸」の外に立って、仁徳天皇は大后の座す「殿戸」に「御立」ちして、また女鳥王の座す「殿戸」の「上」に座して、歌う。建物の内と外を区切る戸口は歌のトポスであり、歌うという行為によって天皇や神はいったん「歌い手」という日常的な次元とは異なる位相に立ち、歌う行為をともしなう言葉によって戸の内側へ働きかけることができた。雄略が登った「榛上」も、そのような歌のトポスとしてあろう。

「山上」から「榛上」への移動によって導入された天皇と猪の間の距離が、葛城山と天皇とのコミュニケーションを可能とする。天皇と山の猪との近すぎる接触によってこそ、結果的には適切な距離が見出されたことをこの説話はものがたる。天皇は「鳴籥」を射て猪の怒りとウタキを発動させたうえで、霊威を畏れるというしかるべき振る舞いをし、榛の木という猪と天皇を媒介するトポスを見出したのである。天皇の適切な振る舞いが天皇と山の側との適切な距離を導くという一部始終が、ヲコなものの、喜ばしくも滑稽なものとして笑いを巻き起こす（前掲、西郷信綱）ということも、充分に考えられる。

5 変成する「われ」

榛の木は歌では「ありを」にあるものとするが、「ありを」

とは「山上」ではないが山の領域外でもない媒介的な場所のことであろう。「ありを」の特別な樹木の上に居る雄略自身も、山の側のものとの交感可能な振る舞いや言葉を発することができ、変成した状態にあると考えられる。「記」のAaの文脈の中ではそれはまさに、雄略であつて雄略でない「われ」と成ること、いわば「歌い手」に成ることである。榛の木に登って座り、やすみしし わがおほきみの・・・

と歌い出すとき、雄略は歌の中に出て来事を生起させてゆく「歌い手」である。歌が歌われてゆくことで、説話の中の雄略天皇は、はじめて「オホキミ」へと成つてゆくであろう。

Aaの歌は、大きく二段構成になつており、最終的には「ありをのはりのきのえだ」を称揚するという土橋寛の指摘するところには基本的に従える。天皇と猪とを媒介するものとして今見出された榛の木こそが最終的にほめられるべきものであったのである。

そのうえで、この歌には過去の助辞「シ」が三回も含まれていることを見落とせない。歌に見える「シ」は「キ」とともに、神話の過去ないし起源を語る助辞と考えることができる。次に見るように【「へ」と、「シ」によって三重に重層した神話的過去が、説話の現在へと呼び出されている。

【「やすみし」シ】 わがおほきみの あそばし「シ」し
しの やみししの

うたきかしこみ わがにげのほり「シ」 ありをの はり
のきのえだ

「歌い手」はオホキミを「やすみしし」と、はじめて全世界

を統治したオホキミとして賞め、その起源のオホキミが、はじめてシシとお遊びになったという出来事を喚起する。猪に向かつてこう歌いかけることで、樹下の猪を起源のときのオホキミと交歓したシシと化すのである。「……ししの やみししの」¹⁾と繰り返す「の」は主格を表す「^レが」となることができる。「歌い手」は「しし」に繰り返し呼びかけながら、「しし」を主格として歌うことで、「しし」に最も近づき、「しし」そのものでもあり得るほど歌いかける対象に近づき、しかし樹上にあるのだから、あくまでも歌の言葉の中で近づくことで、猪と交感可能なはずなのである。

一方、「やみししの」と「しし」の語を「やみしし」へと反復しつつ歌い替える句は後半の「うたきかしこみ」とのつながりからは、前半全体をウタキなるものの起源と化すことになろう。ウタキとは、起源のオホキミと遊んだシシの、霊的パワーが最大に引き出された状態だといっているのである。イザナミがカグツチを生む場面の「病」が、たぐり、屎、尿など身体内に困わっていたモノを排出し、霊力に満ちた神々を生成してゆくことであつたように、「やみしし」も猪の外皮に覆われていたモノが発散しているさまで、地の文の「怒」に通じる。

ウタキカシコミによって適切な距離が実現するくだりが「うたき かしこみ わがにげのほりし」である。歌の中で適切な距離をとる振る舞いが起こると同時に、「歌い手」は「わがにげのほりし」と、その振る舞いをする「われ」となる。雄略(「歌い手」はシシとの「あそび」を通して、起源のときのオホキミそのものである「われ」に変成する。そして結句「ありをの

はりのきのえだ」は起源のオホキミがシシとの間に適切な距離をもたらす媒介者として見出した木を賞めたたえるのである。

こうして、前半はシシのウタキを起源のオホキミとのアソビによるものと歌い、後半は前半の起源の時空を目前のシシのウタキに重ねつつ、シシとオホキミとの間の適切な距離の起源へと転回してゆく。雄略天皇は「歌い手」となつてこの歌を歌うことで、シシと遊び、起源のオホキミと成り、シシの最も強い霊威と直面して適切な距離をはじめて見出し、山の側とのしかるべき関係を体現する存在と成ろう。オホキミをオホキミたらしめる場所は、「葛城山」の「上」ではなく「ありをのはりのきのえだ」だったということでもある。

歌が歌われたことで眼前の猪のウタキは鎮められ、オホキミ(「雄略」と猪との間に対称的な関係が開かれようとしている。

6 葛城登山説話の反復と変成

最後に、Aa、Abと反復される葛城登山について考えておきたい。

bで、山に出現した「人」に対して「倭国、除吾亦無王……」と天皇が問うのはaの「鳴籥」の音響に、山の人が天皇の言葉とそっくり同じ言葉を返すのは、猪の「怒」に相当しよう。しかし、bではいずれも言葉のやりとりとなつている。矢をつがえた天皇の問い掛けに「一言主神」と名乗る神の名乗りは、猪のウタキに相当する。天皇は猪のウタキを「畏」こむが、bの天皇も神の名乗りを「皇畏」み、「恐、我大神」と言う。bにおける、天皇が大神へ奉物をささげ、大神が手を打って受け取

る展開は、aにおける樹上での天皇の歌に対応する。歌は猪へのギフトでもあったのだろう。

葛城山と天皇との関係が、ある時は「大猪」と天皇、ある時は「一言主神」と天皇として語られる。だがシシとオホキミとの「あそび」による適切な距離の導入によってこそ、二度目の登山では、言葉による交流が実現したのである。また、aとは逆にbでは雄略が猪のごとくに怒り、bの天皇は逃走するのではなく神によって長谷の「山口」まで「送」られる。一方、大神は猪やシシとしてではなく、「人」、「有宇都志意美」として顕現し、天皇一行と神とはそっくりの外観を備えることになる。山の側と天皇との交流は音響から言葉へ、歌から祭祀的行為へと深まっている。aとbとがそなわることでこそ、うり二つの葛城山の神と天皇という、対称的な関係が実現したのであった。

注(1) 西郷信綱『古事記注釈』七、ちくま学芸文庫版、二〇〇七。

(2) 中村啓信『雄略天皇と葛城の神』『古事記・日本書紀論集』続群書類従完成会、一九八九。

(3) 注(2)に同じ。

(4) 「音現象」については、猪股ときわ『古代宮廷の知と遊戯』森話社、二〇一〇。

(5) 萩原千鶴『古代日本の神話と文学』塙書房、一九九八。
イハノヒメの怒りと歌については、猪股「椿はオホキミ・オホキミは椿」『国語と国文学』二〇一三・五。

(6) (7) 西郷、注(1)に同じ。なお、内田賢徳は「ウタクは擬音系の和語」であるとしており、示唆的である(『古事記歌謡と訓字』『上代文学』七四、一九九五・四)。また、

青木周平はウタキを「記」の「文脈上重要な語」として注目し、天皇は猪の怒りではなくウタキの「状態」を恐れたと指摘している(『古代文学の歌と説話』若草書房、二〇〇〇)。

(8) 「ウタキ」自体が依り来たりのではないか、とセミナー当日討論会場で複数の方から提案いただいた。皆様に感謝したい。

(9) 藤井貞和『物語理論講義』東京大学出版会、二〇〇四。「うた状態」の初出は、「へうた」―未開の声』『現代短歌大系』一二「月報」、三二書房、一九七三。

(10) 猪股ときわ「鳥の王・人の王」『古事記』の仁徳天皇と歌』『人文学報』四四号、首都大学東京、二〇一一。岡部隆志は戸を歌を掛け合う場とする(『古代文学の表象と論理』武蔵野書院、二〇〇三)。

(11) 土橋寛『古代歌謡全注釈』古事記編一七、角川書店一九七二。

(12) 藤井貞和「起源にひらく「き」の系譜」『文法的詩学』笠間書院、二〇一一。