

論考②

古事記の「教覚」と「不覚」

— 漢訳仏典の影響を中心に —

土佐 秀里

一、はじめに

古事記という書物は、宣長以来、口誦性を残しているところに高い価値がある書物として評価されてきた。しかもその評価は、専ら日本書紀と対比されることによって強調されるところがあった。だが改めて言うまでもなく、古事記の文章もすべて漢字だけで書かれており、その点において日本書紀と異なるところはない。にもかかわらず古事記の漢字文は、「変体漢文」とか「和化漢文」と呼称され、書紀の「正格漢文」とは差別化が図られてきた。書紀に較べれば、古事記の用字や構文がおおむね平易であることは頷ける。しかし、漢文として平易であることが、和文的だとか、口誦的だということの意味するわけではない。古事記と日本書紀の文体の違いは、まずは漢文という枠組みの中での個性の違いとして捉えるべきであろう。

古事記は和文的と言われるが、倭語の語順や語法の通りに書かれているわけではなく、日本書紀と同じく漢文の句法と構文に従って書かれており、漢文助字や返読文字が多用されている。使用語句にしても、「久羅下那州多陀用弊流」のような仮名書きの倭語だけではなく、「天地初発」「大歡喜」「容姿麗美」といったように、字音語としても通用

する漢語が多く用いられている。これらの漢語は漢籍に見られるものであるから、口誦の言葉をそのまま文字化した結果、たまたまこのような表記になったということは考えにくい。^①

古事記の叙述内容が口誦の古伝承を基盤としても、使える文字が漢字しかない以上、文章形式としては漢文を選択するしかなかった。まさにその点にこそ古事記編纂の葛藤があったと、編者が序文で告白するところである。その意を汲んで「和文性」と「伝承性」が評価されてきたわけだが、しかし漢文として見たときにも、古事記の用字法には十分に創造的・文学的な表現性が認められるのではないだろうか。^② 本稿で採り上げる「教覚」と「不覚」は明らかに漢語的な表現ではあるが、そこにも古事記ならではの創意が盛り込まれている。この二語を具体例にして、漢字文としての古事記の表現性を一考してみたい。

なお、以下の論述における上代文献および漢籍の引用については、便宜的に通行字体に改め、「教」は「教」に、「覚」は「覚」に統一する。他の漢字についても同様に処理する。

二、古事記の「覚」と万葉の「覚」

本稿は「教覚」と「不覚」という表現を考察の対象とするが、それを検討する前に、古事記および上代文献における「覚」字の用法の全体的傾向を概観しておくことにしたい。

古事記には「覚」字が十二例見られ、そのすべてが動詞用法である。その内訳は、序文が一例、上巻が一例、中巻が八例、下巻が二例であり、中巻に用例が偏るという傾向が見られる。「覚」十二例のうち五例を「教覚」が占めて

おり、しかもそのすべての用例が中巻のみに集中している。「不覚」は三例見られるが、これは上巻と下巻の「覚」の用例のすべてを占めている。「教覚」と「不覚」を合わせると十二例中の八例となり、この二語が「覚」の用法の中核を担う特徴的な表現であると言える。また「教覚」「不覚」以外の四例も、すべてが「夢」に伴って用いられるという顕著な傾向がある。このように古事記の「覚」の用法は限定的で、型が決まっており、表現が統一であることがわかる。

日本書紀の「覚」は十九例で、そのうち五例が「不覚」であり、「教覚」も一例あるので、古事記の「覚」の傾向とさほど隔たつてはいないと言える。書紀特有の漢語としては「発覚」四例があり、他にも固有名詞などに「覚」字を用いた例もあつて、古事記よりは用法の範囲が広い。なお、同じ上代文献でも各国の風土記には「覚」の用例が見られないので、この文字の汎用性がそれほど高くないことがわかるとともに、古事記と日本書紀の「覚」が、意識的に選ばれた文字であることが窺い知れる。

万葉集の「覚」字は、歌中に三例、題詞・左注等の漢文中に七例見られるが、その用例のすべてが天平元年以後の作に限られているので、これが伝統的な倭語に対応する用字ではなく、後期万葉に至って案出された新しい表現だということが推測できる。しかもその用法には顕著な傾向が見られ、歌中の三例すべてと左注等の五例は「夢から覚める、眠りから覚める」意に偏っている。これは「覚、寤也」(集韻)という訓詁に一致する。また残る二例はどちらも「仏教的な悟り」の意で「覚」が用いられている。こちらは「覚、悟也」(説文)という訓詁に一致する。なお、日本書紀には「悟」の訓字用法が七例(仮名用法が一例)見られるが、古事記には「悟」字が全く用いられておらず、用字をできるだけ統一しようとする意識が働いていると見ることができると見ることができる。

「夢から覚める」意に「覚」を用いるのは、歌と漢文の双方において、万葉集が一貫して選好する特徴的な用法となっている。中でも、佐為王近習の婢の「恋夫君歌」の漢文左注「当宿之夜、夢裏相見、覚寤探抱、曾無触手」(16—三八五七七左注)と、家持の大嬢に贈る歌の「夢の相は苦しかりけり覚而搔き探れども手にも触れねば」(4—七四一)とは、漢文と歌という形式の違いを超えて、全く同じ事柄を「覚」を用いて述べており、注目される。しかも両者とも『遊仙窟』の「夢見十娘、驚覚攬之、忽然空手」の影響を受けていると考えられるので、伝統的な倭語に基づく表現ではなく、漢文に親縁性のある表現だということが明らかである。倭語的な用法であるはずの歌中の「覚」と、漢語的な用法であるはずの漢文中の「覚」の用法が完全に一致しているのは、どちらも漢籍に基づく表現だからである。

万葉集の「夢から覚める」表現が『遊仙窟』の影響下に成ったのだとすれば、集中の「覚」の用法が偏っている理由も、またその用例が後期万葉だけに偏っている理由も、時代の流行として説明できる。また「目覚める」以外の仏教的な悟りの「覚」二例は、明らかに漢訳仏典の影響を受けている。従って、万葉集の「覚」は、用法が異なれどもすべて漢籍の影響によって齎された表現だということになる。ここに「覚」という表現の位相が端的に表れていると言えるだろう。

古事記の「覚」にも「夢」と結びつけられた例が四例見られるのだが、しかしその用法は、万葉の「目覚める」用法とはまるで異なっている。古事記の場合は、「覚夢而敬神祇」(序文)にしても、「御寢之時、覚于御夢」(垂仁記)にしても、「夢から覚める」意ではない。記序の「覚夢」は崇神天皇の事績であり、天皇が大物主神から夢告を受けたことを言う。また垂仁記の「覚于御夢」は、天皇が出雲大神から夢告を受けたことを言う。残る二例は神武記の、

熊野高倉下が夢告を受けた場面である。いずれも、夢の中に示現した神から問題解決の方法を教えられるという状況であり、教えられることによって問題解決の方法に「気づいた」ことが「覚」によって表わされている。これらの「覚」は、意味的には「悟也」という訓詁に近い用法だと言える。

同じ「覚」と「夢」とが同一の文脈に現れる用例であっても、古事記は「夢の中で気づく（気づかされる）」という用法であるのに対し、万葉集は「夢から覚める」という用法であって、「覚」の意味が全く異なっている（当然、それぞれに対応すべき倭訓も異なることになる）。「目覚める」意の用法（「覚、寤也」）は、『詩経』や『莊子』をはじめ、漢籍に古くから見られる伝統的な「覚」の字義なのだが、不思議なことに古事記と日本書紀にはこの用法を全く見ることができない。記・紀は「覚」を使わず、「寤」字または「醒」字を用いて「目覚め」を表す。これは漢字をできるだけ使い分けようとする意識（すなわち漢字と倭訓との対応を固定化しようとする意識）の表れであり、「書くこと」の自覚を通して記・紀の用字が選ばれていることの証左となろう。

このように古事記においては、「覚」が「目覚める」などの可視的な動作には用いられず、専ら「気づく」という内面思惟にのみ用いられるという傾向が認められる。しかし本来「気づく」という動作は内省的で自発的なものであるはずだが、「覚夢」の場合は、神という他者からの働きかけによって「気づき」が達成されているというところの意味上のポイントがある。自力で「気づいた」のではなく、神に「教えられる」ことではじめて「気づかされた」のである。とすれば、「覚夢」の「覚」には、「教えられて気づかされた」というニュアンスも内包されていることになる。

古事記においては、「夢」が「神の教え」に鞏固に結びつくという顕著な現象が見られる。そのため古事記には夢告神示の場面が多く出現するが、序文以外はそのすべてが中巻に集中するというさらに顕著な傾向が認められる。神

武記の夢告場面には「故如夢教而」という表現が見られ、「夢」が神の「教え」だという考えが端的に示されている。この「夢教」も、先の「覚夢」も、ともに神の夢告を意味する表現であり、ほぼ同じような意味ではあるが、視点が少し違う。「教」は神の側が主体となる能動的動作であり、「覚」は神に教えられた側の受動的動作である。また「教」は言語によって伝達する行為であるが、「覚」は内面的な思惟である。この両面を組み合わせたものが「教覚」ということになる。

ちなみに懷風藻には「覚」が三例見られ、そのうち一例が「不覚」である。また詩中の用例は一例のみで、他の二例は散文中の用例となる。散文中の一例は大友皇子伝にあり、朱衣の老翁の「夢」を見て、「覚而驚異」したという場面に出てくる。これはもちろん「目覚める」意で、万葉集の用法と同じである。また詩中の例（紀末茂「臨水觀魚」）は「苔搖識魚在、縉尽覺潭深」というもので、この「覚」は「気づく」意である。このように懷風藻の場合は、「覚」の異なる用法が混在していることがわかる。普通に漢文を書けば、懷風藻のように異なる用法が混在するのが自然な現象であって、翻って見れば、古事記における用法の統一がいかに計算されたものであるのかが裏付けられる。

見てきたように、同じ「覚」字でも上代文献における用法は多様であり、書物の違いによってその傾向が異なることが判明した。従って、上代日本において「覚」字に対応する統一的な後語¹¹口頭語が先験的に存在していたとは考えられず、「覚」は書記用の字として、文脈に応じて多義的に使用されたと考えられる。にもかかわらず古事記の内部で「覚」の用法が統一されていたとすれば、それは「書くこと」の実践を通して確立された自覚的な文字表現であったということの意味しているはずである。その当否は、以下の考証によって確かめられることになる。

三、古事記の「教覚」とその用法

先述の通り「教覚」は、古事記の「覚」十二例のうち五例を占めている。その用法を具体的に検討してみることにしてしよう。その用例は次の通りである。

- ① 故、隨其教覚、從其八咫鳥之後幸行者、…（神武）
- ② 「…專汝、泥疑教覚。」如此詔以後、…（景行）
- ③ 於是、大后婦神、言教覚詔者、…（仲哀）
- ④ 請神之命。於是、教覚之狀、具如先日。（仲哀）
- ⑤ 故、備如教覚、整軍双船、度幸之時、…（仲哀）

まず、五例すべてが中巻のみに集中していることが注目され、^③「教覚」が中巻に固有の表現であることがわかる。「教覚」を構成する文字のうち、「教」字は上巻にも九例も用いられているが、^④「覚」字は上巻にはたった一例しか用いられていない（その唯一例が後述する「不覚」の例である）という顕著な偏りが見られる。前節にも触れたように、「覚」十二例のうち八例が中巻に集中している。つまり「覚」が中巻の主題に相応する用字だということであり、「教覚」の用例分布の偏りは、その傾向を端的に示すものである。

「覚」および「教覚」の分布が極端に中巻に偏っていることは、古事記全体の構成における中巻の位置と主題に深く関わっているはずである。古事記の上巻が神々の時代を語る巻であり、下巻が儒教的統治を評価軸として天皇の治世を語ろうとする巻であるとすれば、中巻はその過渡的な段階にあり、天皇が神に教示を得ながら、国家の形成と統

治を実現してゆく過程を語る巻ということになる^⑤。崇神天皇の疫病鎮祭や神功皇后の新羅征討のように、天皇が国家の重大事を決するに際して、神からの指示が大きく作用する場面が、中巻には多く見られる。「覚」と「教覚」も、天皇が神と関わる場面に多く用いられる。右に挙げた「教覚」五例のうち、三例までもが神功皇后の神がかりの場面に集中していることは、その端的な表れである。

つまり「教覚」は、人が神に「教えられ、気づかされる」という状況を説明するのに適切な漢字表現として選択されたとの見通しが立てられる。これは前節に見た「覚夢」の方向性と重なるところがある。なお古事記における「夢」の用例は、序文に二例ある他は七例が中巻に集中しており、上下巻には見られないという顕著な偏りを示す。これは古事記の「夢」がすべて霊夢や夢告であり、それによって人が何事かを教えられるという展開が中巻の主題に即していることの表れだと考えられる。「覚」と「夢」はつねに同一の場面に現れるわけではないが、いずれも中巻の主題に即応している文字であり、用法の傾向に類似性を認めることができる。

古事記中巻においては、神が果たす役割の重要性が高いわけだが、にもかかわらず神が天皇の眼前に直接示現することはほとんどなく、夢と託宣を通して間接的に示現するという傾向が見られることは注意されてよい^⑥。中巻が神話的世界観を脱し切れてはいないとしても、そこにはやはり上巻とは異なる人間中心の論理と秩序があるということになる。「夢」と「覚」の用例が中巻に集中するのは、そうした中巻独自の神の語られ方を反映したものであると言える。なお、日本書紀においては、神の教示が「誨」字で表されるという明瞭な傾向が認められ、記・紀それぞれが適切な漢字表現を工夫していることがわかる。

改めて「教覚」の用例を個別に見てゆくことにしよう。まず①は、神武天皇（神倭伊波礼毗古）がヤタガラスに先

導されて吉野に入る場面である。「其教覚」というのは、熊野の高倉下が「夢」の中で高木神に教えられた事柄であり、それを神武に伝えたのである。高木神が、高倉下を介して神武に伝えた事柄と言ってもよい。

日向から大和へと旅してきた神武は、熊野村で高倉下から霊剣を奉られる。神武がその入手経路を尋ねると、高倉下は、天照大神と高木神からの「夢教」を得て入手したと言う。さらに高倉下は、「ヤタガラスが先導するから、それに附いて行け」という高木神の指示を、神武に「覚白」する。そこで神武は、その「教覚」の通りにヤタガラスに附いて行くと、吉野川の川尻に到着する。つまり①の「其教覚」というのは、直前にある「高木大神之命以覚白之」を受けたもので、「ヤタガラスに附いて行け」という高木神の教示を指しているわけである。

この二つの「覚」は、いずれも高倉下が見た「夢」の中での「神の教示」を意味している。「覚白」とあるが、「白」という動詞が神武に「申し上げる」という高倉下の直接的行為を表すのに対し、「覚」は高倉下の行為ではなく、高木神による間接的な行為を表している。高木神は、高倉下という巫覡を通じて、神武に「気づかせよう」としているのである。つまり神武を「教覚」しているのは、媒介者の高倉下ではなく、真の指令者である高木神だと見なければならぬ。

②は、景行天皇が小碓命（ヤマトタケル）に対して命じた発話中のものである。父景行に対して背信行為を働いた大碓命は、父天皇と対面しようとしめない。そこで景行は、「どうしてお前の兄は朝夕の大御食に顔を出さないのだ。おまえがしっかりと大碓に『教覚』してやれ」と小碓に命ずる。この「教覚」は、「食事の時には顔を見せろ」という景行の指示を、小碓を介して、大碓に気づかせるという内容である。直接伝達するのは小碓だが、指示しているのは景行である。

この②は、五例の中で唯一「神」が関与していない用例ではあるが、権威者の指示が間接的に伝えられるという点では、①とほぼ同一の構造を有していると言える。つまり、〈高木神―高倉下―神武〉という関係が、〈景行―小碓―大碓〉という関係に置き換えられるわけである。すなわち「教覚」とは、こうした関係の二重構造と動作の間接性において要請される表現なのだとと言える。直接的な伝達ならば「教」だけでもよいが、媒介者を通して指令者の意図が正確に伝わり、内面的な「気づき」が齎されたかどうかが重要なのである。景行の意図としては、直接的な指示に従わせるのではなく、大碓が自ら気づいて行動を改めるといふ形をとりたいのであろう。

③～⑤はいずれも神功皇后に関わる記事である。皇后に神が憑き、その神が皇后の口を借りて託宣したことを「言教覚詔」と表現しているのが③である。託宣の内容は、新羅の存在を教え、その領有を教唆するものであった。しかし仲哀天皇はその託宣を信じず、「詐を為す神」だと断じたため、神の怒りに触れて急死することになる。つまり仲哀は、神の「教え」を聞いても、それが内面的な「気づき」には結びつかなかったのである。

仲哀の崩御を受けて急ぎ大祓を行い、改めて神の託宣を建内宿祢が請うたのが④である。その「教覚」の内容は、先日の託宣と全く同じであったという。建内宿祢が「言教之大神」の名を尋ねると、天照大神および住吉三神の名を告げる。さらに神は、新羅征討を成功させるための祭儀の手順を教える。それを受けて⑤では、神の「教覚」に従い、間違いなくその教えの通りに軍船出航の手筈を整えたことを述べている。このように神功皇后に関わる「教覚」は、すべて神による教示であり、しかもそれが「言教」「言教覚」というように、言語（託宣）の形式で提示されたことが重視されている。

③～⑤の場合も、〈天照大神―神功皇后―建内宿祢（または仲哀天皇）〉という関係の二重構造において「教覚」が

発動していることがわかる。①では夢の教えであり、③～⑤では託宣という違いがあるが、どちらも媒介者が神のメッセージを伝えるという次第が共通している。逆に言えば、神のメッセージを受け取るためには必ずその媒介者＝巫覡が介在しなければならぬと考えられていたということである。

〈発信者―媒介者―受信者〉の三者関係において、「教」の役割を担うのが媒介者であり、それによって「覚」を得なければならぬのが受信者である。②の大碓や③の仲哀は「教」の受信に失敗し、「覚」に至りえず、破滅した。しかし①の神武や④⑤の建内宿禰は「教」の受信に成功し、それを自らの「覚」としえたがために、それぞれの課題を達成することができた。古事記の編述者は、「教」と「覚」それぞれの字に異なる動作主体を担わせることで関係性を示そうと考え、「教覚」という二字複合の表現を選び取ったと見ることが出来る。

四、祝詞の「教覚」と漢訳仏典の影響

日本書紀にも一例だけ「教覚」が用いられている。それは舒明即位前紀の次の一文である。

⑥ 「愛之叔父勞思、…遣重臣等而、教覚。是大恩也。」（舒明即位前紀）

これは山背大兄王の発話であり、「愛之叔父」とは蘇我蝦夷を指す。舒明即位前紀は、推古崩御後の皇位継承をめぐる混乱に筆を費やしている。宮内は田村皇子（舒明）の支持派と山背大兄王の支持派に分かれて意見がまとまらず、山背大兄王は即位に強い意欲を見せている。そこで大臣蘇我蝦夷は重臣を派遣し、推古の遺詔を大兄王に伝える。それに対する大兄王の言葉が⑥である。

この「教覚」も、〈蘇我蝦夷―重臣等―山背大兄王〉という二重構造の中で用いられており、重臣等がメッセージを媒介するという間接性を表現していることがわかる。なお伝達内容が遺詔であることを考えると、蝦夷もまた媒介者であって、亡き推古天皇が真の発信者であるとも言える。ここで「教覚」が用いられたのは、情報の伝達だけを問題にしているのではなく、その情報によつて大兄王が翻意し、田村皇子に継承権を譲るであろうという計算が蝦夷にあり、大兄王がその意図を察知していることを表すためだと考えられる。蝦夷は大兄王に断念を迫りはしないが、自らそれに「気づく」ことを期待している。このように書紀の「教覚」は、古事記の用法とほぼ一致していることが確認できる。

なお、延喜式祝詞には「教悟」という語が見られる。『説文解字』に「悟、覚也」とも「覚、悟也」ともあるように、「教悟」は「教覚」とほぼ同じ意味と考えられるので、やはり注目しておかなければならないだろう。

⑦ 皇神乃辞教悟奉処爾、宮柱定奉与、(龍田風神祭祝詞)

⑧ 水匏埴山姫川菜乎持与、鎮奉礼止、事教悟給比支。(鎮火祭祝詞)

⑨ 皇神命以与、船居波吾作牟止、教悟給比支。教悟給比那我良、船居作給部礼波、(遣唐使時奉幣祝詞)

⑦「辞教悟」と⑧「事教悟」は、③の「言教覚」と同じ語であると考えられ、式祝詞と古事記に発想の共通性があることを示唆する。また龍田風神祭祝詞には「悟」が五回も用いられており、この祝詞の特徴的な表現となっている。その中には「皇御孫命大御夢爾悟奉久」という用例もあり、古事記の「覚夢」「覚于御夢」に類似した表現となっているので、祝詞の「悟」は古事記の「覚」とほぼ同義であると見てよいだろう。なお古事記に「悟」字が用いられないのに対し、式祝詞には「覚」字が用いられていない。

⑦は、天皇が夢の中で龍田風神から祭祀を指示されたことを言い、⑧は、火神鎮祭の方法をイザナミがイザナキに教示したことを言い、⑨は、住吉神が自ら港を作ることを天皇に教えたことを言う。これらの「教悟」の用法は三者関係ではなく、二者間での教示になっているので、古事記の「教覚」の用法とは異なっている。しかし、これらがいずれも神からのメッセージであるという点では、古事記の「教覚」に似たところもある。また、祝詞という発話の全体は、神官の立場から天皇の詔を伝えるという形をとっているため、これを〈神―天皇―神官〉という三者関係として捉え直すこともできる。いずれにしても祝詞の「教悟」は、神が人に祭祀の方法を気づかせようとする意図を表す語であり、発想が託宣に類似している。

祝詞の「教悟」が、古事記・日本書紀の「教覚」に類似していると見るならば、「教悟」「教覚」ともに伝承言語に由来する語ではないかという推論がなされても不思議ではない。しかし、延喜式祝詞がすべて伝承言語であるかどうかは、慎重な検討が必要であろう。「悟」という語が用いられる祝詞は、龍田風神祭・鎮火祭・遣唐使時奉幣の三つだけに限られており、他の祝詞には見られない。「教悟」が祝詞に必ず用いられる語ではないことからすると、それが伝統的な祭祀用語だとは確言し難い。そもそも式祝詞の用語には、「参集」「万世」「公民」「官人」「白雲」「犯罪」など漢語に由来すると見られるものも少なくない。従って、式祝詞の詞章がすべて古伝承に由来するとは必ずしも言い切れない⁹。実際、延喜式卷八祝詞の部には「東文忌寸部献横刀時呪」のような四言に整えられた漢文も一緒に収録されており、これを見る限りでは、祝詞と漢文を殊更対立的に捉えようとする認識はなかったと考えられる。

「教悟」は、一般的な漢籍にはほとんど用例が見られない語だが、「夫物情斯感、資于教悟」（『大毘婆沙論』）とか「経論教悟、其徒如林」（『統高僧伝』）といったように、漢訳仏典および中国成立の仏書には用例を見ることができ

る。また空海の『三教指帰』にも「教悟」は散見される。表記が一致していることからすれば、祝詞の「教悟」が仏典に学んで作り出された語である可能性が考えられる。祝詞が仏典の影響を受けているというのはおかしなようだが、「六月晦大祓祝詞」に『葉師経』の影響を見る説もすでに出されており、¹⁰⁾祝詞と仏典の関係は案外近いものであったのかもしれない。あるいは神楽歌の「明星」が『涅槃経』を引用しているという例もあり、神祇信仰が仏教を摂取して理説を強化拡張している面もあるのではないか。それが後に本地垂迹説に発展してゆくと見ることができるといえる。

「教覚」も漢語としては全く一般性がなく、漢籍に用例が見られないが、「内空無作無教作、無覚無教覚」(『鞞婆沙論』)とか「若教覚已加念神呪、願当為現大丈夫相」(『五仏頂三昧陀羅尼経』)というように、数は多くないものの、漢訳仏典には用例を確認することができる。右に挙げた仏典はいずれも六朝から初唐にかけて漢訳されたものであるから、年代的には記紀の編者らがこれらを見ていてもおかしくはない。もちろんこれらが典拠となったと確言はできないが、「教覚」も「教悟」も仏典以外の漢籍にはほとんど用例が見られないので、仏典類を参照して案出した蓋然性は高いと考えられる。

そもそも「教」も「覚」も、単独で仏典語となる文字である。仏教思想においては、「法」(＝真理)を内面的に自覚することを「悟り」と言い、「法」を言語化して人々に伝達することを「教」と言う。「教化」「教授」なども本来は仏典語である。「覚」は「悟」と同義であり、「正覚」「本覚」などの仏典語がある。要するに、「教」とは言語による伝達であり、「覚」とは内面の気づきである。¹¹⁾こうした漢訳仏典における「教」と「覚」の意味用法を考えてみると、神と仏の違いはあれども、古事記の「教覚」の用法にはほぼ一致していると言えるのではないだろうか。古事記の文体が漢訳仏典の影響を受けていることは夙に指摘があり、また「歡喜」や「遊行」など仏典語を撰取し活用してい

ることも指摘がなされてきた^⑫。だとすれば、古事記（および書紀）の「教覚」が、漢訳仏典の影響を受けて成り立った表現であると考えerことは、それほど突飛な想像ではなからう。

「教覚」が漢語として一般的ではないということは、古事記の文章が漢籍の単純な模倣ではないということを示している。あるいはこれを祝詞の影響と見るには、「覚」と「悟」の用字の違いが、一方向的な影響関係と見ることを妨げる。古事記には「悟」の文字は使われておらず、内面的な気づきを表す字を「覚」に意識的に統一しようとしている。成立年代という観点からは、式祝詞が古事記よりも古いとは言い切れず、七世紀末から八世紀にかけて、両者が並行するようにして形成されたと見た方がよいと考えられる^⑬。古事記と祝詞の直接的な影響関係を想定するよりも、漢訳仏典の表現が両者に影響を与えていると考えた方が、推論としての蓋然性が高い。

以上の考察から、古事記の「教覚」も祝詞の「教悟」も、神の教示という神秘的な事柄を表すために、仏典に見られる宗教的・超越的な措辞を参考にして案出された表現であったと見ておくことにしたい。

五、古事記の「不覚」とその用法

次いで「不覚」の用法を検討してみることしよう。「不覚」は古事記に三例見られる。その用例は次の通りである。

- ⑩ 答白、「恐。亦、不覚御名。」（神代）
- ⑪ 其大県主、懼畏、稽首白、「奴有者、随奴、不覚而過作。甚畏。……」（雄略）
- ⑫ 天皇、於是惶畏而白、「恐、我大神。有宇都志意美者、不覚。」（雄略）

わずか三例しかなく、しかもその用例が上巻と下巻に分かれているが、それでも古事記の「不覚」の用法には、一貫して鞏固な型が見られることがわかる。三例すべてが会話文中の用例であり、かつその会話が、格上の相手に対して遜って発話するという場面に限られている。そのため発話行為はいずれも「白」で表される。また、「恐」や「畏」など最大限に相手を畏れ敬う表現を用いたり、「奴にあれば」など自卑の表現を用いたりして、遜る態度を強調している。つまり古事記の「不覚」は、格上の相手に対して遜る表現だということになる。

⑩はスサノヲによるヤマタノヲロチ退治神話の一場面である。足名椎・手名椎夫婦から、クシナダヒメがヤマタノヲロチの生贄に捧げられると聞いたスサノヲは、「おまえたちの娘、クシナダヒメを、俺の嫁にくれ」と言い出す。それを受けて足名椎が「それは畏れ多いことです。また、私どもには貴方さまのお名前がわかっておりません」と言ったのが⑩の引用文である。後の⑪⑫と併せて見てみると、この「不覚」は、ただ単に知識情報として「知らない」ということだけを述べているのではあるまい。知識の欠如を言うだけならば、「不知」と表現すれば済むはずである。「不覚」は、目の前にいるのが誰かということを「当然気づかなければならないのに、気づけなかった」と、自らの無能を反省し、相手に阿る表現として理解すべきであろう。

通常の間覚としては、初対面の相手が誰なのかわからないのは当然で、それを「気づけ」というのはいかにも無理な要求に思える。しかし古事記神話の論理では、それに気づくことが当然の如くに認識されている。たとえば根堅州国に現れたオホアナムヂを見て、スセリビメは何者かわからなかったが、スサノヲは一目見て「これは葦原色許男命だ」とすぐに正体に気づく。また、ワタツミ神の宮に現れたホヲリを見て、トヨタマビメもその従婢も何者かわからなかったが、ワタツミは「この人は虚空津日高だ」と直ちにその正体に気づいている。こうした神話の論理構成から

は、尊貴な神の存在に「気づく」ことが、能力の高さを示すという認識があったことが読み取れる。それは神託の場面において、神の意志に気づき、理解すること（「覚」）が能力の高さを示すという論理とほぼ同一のものである。そのような「覚」の能力に欠けていることを自己批判する表現が「不覚」である。

⑪は、志幾の大県主が豪壮な邸宅を建てたことに対し、雄略天皇が「天皇の宮殿に似た家を建てるとは不敬だ」と見咎め、これを焼き払おうとしたので、恐れ入った県主が雄略に詫びた言葉である。「私は奴婢も同然の者ですので、いかにも奴婢らしく迂闊で、うっかり気づかずに、間違つて豪華な家を造ってしまいました。まことに畏れ多いことです」と県主は言う。

県主は、過失に気づけなかったのは、自分が「奴なれば」だからであり、「奴ながら」に行動したからだと言いつける。「奴」とは奴婢のことだが、万葉歌においては対象を貶める悪罵として使用されており、無能なる者の謂である。ここでは自称することで卑下と恭順の意を表している。「奴」だから気づかなかったというのはいかにも言い逃れではあるが、自らを貶めることによって、雄略に許しを乞おうとしたわけである。

⑫は、雄略が一言主神に「気づけなかった」という場面である。葛城の一言主神は、天皇一行と全く同じ姿形をして雄略の前に現れる。雄略はその正体に気づかず、無礼な者と見て攻撃を仕掛けようとした。だが一言主が自らの正体を名乗ると、雄略は態度を一変させ、「私は『うつしおみ』なので、正体が神であることに気がつきませんでした」と神に詫げる。

宣長以来多くの注釈が「うつしおみ」は一言主神を指す語だと考えてきた。しかし雄略は、人間の姿をしているから神だと気づけなかったのではなく、「王」の姿をしていることに怒りを覚え、その「王」が一言主神であることに

気づけなかったのだと記されている。「うつしおみにあれば」は、⑪の「奴にあれば」と同じく「不覚」の理由として述べられているのだから、何らかの言い訳であり、かつ相手に対して遜る表現であるべきだろう。¹⁴であるならば当然、「うつしおみ」とは雄略自身のことではなければならず、なおかつそれは自卑の表現となるはずである。

「うつせみし神に勝へねば」というように、万葉集において「うつせみ」は「神」と対比される存在であり、また「うつせみの世の人なれば」「うつせみの惜しきこの世を」というように、無力で卑小な存在として人間を捉える語である。そうすると「うつし（現）」とは、神に対比される存在、すなわち人間の側に属する存在であることを意味する語と考えられる。「おみ（臣）」とは臣下の意であるから、「うつしおみ」とは「人間界にいる臣下」という意味になる。これはすなわち「神に仕える臣下」ということに他ならない。¹⁵雄略は自らを「臣下」だと卑称することによって、神に対して恭順の意を示したわけである。⑪と⑫の構文の類似から言っても、⑫の「臣」は、⑪の「奴」と同様の自卑の表現と見た方が、論理が一貫する。⑪と⑫がともに「天皇に似せた」ものに対して雄略が怒りを覚えるという同一の展開であることからすると、⑪と⑫とで雄略の立場が反転するのは、意図的に作り出された対照だと考えられる。

王権秩序の論理からすれば、天皇を「臣」などと称するのは明らかかな撞着にも見えるが、この場面は、雄略が一言主神に対してひたすら「惶畏」し、「恐し我が大神」と最大級に遜って発話するという特異な状況下にあるということを見落としてはなるまい。たとえ天皇であつても、ここでは神に対して卑下する態度を表さなければならない場面であり、そのような特異な発話の状況において、『うつしおみ』にあれば」と述べていることに注意を払わなければならない。¹⁶また、天皇が神と直接対面するという状況自体が、古事記全体を通して非常に稀な場面展開であるという

ことも、考え併せなければならぬだろう。つまり通常の秩序とは異なる事態に直面しているわけであるから、例外的な発想や表現が示されたとしてもおかしくはないということである。

ヤマトタケルは、白猪の正体が伊弉岐能山の神であることに気づけなかったために健康を損ない、やがて死ぬことになる。仲哀天皇も、託宣の神の正体を誤認したために、死を迎えた。こうした古事記の説話は、神ならざる人間が神の本姿を見抜くことが非常に難しいということを語りつつ、しかしそれに失敗すれば悲惨な末路が待っているということを教示している。そう考えると、雄略は際どいところで危機を回避できたということになる。それは自らの「不覚」を自覚したからこそ、回避できたわけである。

⑩～⑫は、いずれも自分よりも格上の存在として遇しなければならぬ相手（スサノヲ・雄略・一言主神）がいることに気づき、その相手に対して敬意をどう示すかが問題となる場面である。これらの場面では、発話者が当初は手の存在に「不覚」であり、その無礼に後から気づいて反省するという発話を行うことで、危機を回避することに成功している。つまり「不覚」の自覚と自責が、結果的に正しい「覚_レ気づき」を導き出しているわけである。このように古事記の「不覚」の用法は統一的であり、規則的であることがわかる。

なお、日本書紀の「不覚」は次の五例である。

- ⑬ 不覚手誤傷刃。(雄略十三年九月)
- ⑭ 「不覚涕垂哀泣矣。」(雄略十四年四月)
- ⑮ 「臣每見之、不覚自失。」(雄略二十年冬)
- ⑯ 月夜清談、不覚天暁。(繼体七年八月)

⑰ 「恐近天皇、不覚流汗。」（皇極四年六月）

これを見ると、書紀の「不覚」は、古事記のそれとは用法の傾向がまるで異なっていることがわかる。地の文と会話文とが混在しており、しかもその用法に差がない。⑬「思わず手を傷つけた」、⑭「思わず涙が流れた」、⑮「思わずぼんやりする」、⑰「思わず汗が流れる」という四例の「不覚」は、「思わず、無意識に、不意に」というような意味に用いられていて、古事記の「不覚」とは明らかに用法が異なる。これらと同じ用法は、懐風藻にも一例見られる。

⑱ 不覚涙之泣然。（懐風藻序文）

これは⑭とほぼ同じような意味であり、常套表現だと言ってよい。また⑯「夜の明けるのにも気づかなかった」の「不覚」は「気づかない」意ではあるが、意味的には「無意識に」の用法に近く、古事記のような超越者との対峙という緊張感はまるでない。

なお書紀では、「気づかない」意には「不悟」を用いている。「不悟」は三例（雄略二年十月、仁賢六年九月、大化二年八月）見られるが、いずれも真意や意図に「気づかない」という文脈で用いられている。これも古事記の「不覚」の意味用法とはやはり異なっている。書紀の「不悟」は、明示されない意図に気づくかどうかを問題にしているが、古事記の「不覚」は、超越者の存在に気づくかどうかを問題にしている。ちなみに「不悟」も漢訳仏典に頻出する表現である。

「不覚」は「教覚」とは違って、史書や『遊仙窟』など、漢籍一般に広く用いられる汎用性の高い漢語である。そのため書紀の用例はいずれも、漢籍に類似例を見出すことができる。⑮「臣毎見之、不覚自失」は、全く同一の文が

『隋書』に見られる。⑭「不覚涕垂」は、『後漢書』に「不覚涕流」という類例があり、⑮「不覚流汗」は、同じ語句が『世説新語』に見られる。また⑯「不覚天暎」は孟浩然の「春眠不覚暎」を聯想させるが、すでに『法苑珠林』に「一日眠不覚暎」とあるなど、もともと存在した表現であることがわかる。このように書紀の「不覚」の用法は、ありふれた表現を準用したものであって、その一々に典拠を指摘するようなものではないと言える。

このように日本書紀の「不覚」が一般的な用法の域を出ないのに対し、古事記の「不覚」には顕著に特異な傾向が見られ、それが統一的な用法となつていくという大きな違いがある。では、古事記の「不覚」の特異な用法は、どこから発想の源泉を得ているのであろうか。

「不覚」は、先述した通り漢籍一般に見られる語であるが、特に漢訳仏典や仏教色の強い文章中に多く見られるという傾向がある。「不覚」も本来は仏典語であつて、「覚」悟の対となる語であり、悟りに至らない状態を意味する。たとえば『大乘起信論』では、心の中の迷妄が「不覚」であり、修行を重ねることによって迷妄が晴れ、自身の中に本来備わっている仏性「本覚」に気づくことができると言う。超越的なものの存在に気づくかどうか、という自己の心的状態を問題にする古事記の「不覚」の用法は、漢籍一般の用法よりも、仏典における「不覚」の発想にかなり似ていると言えるのではないだろうか。

このように古事記の「不覚」は、「教覚」と同様に漢訳仏典に学ぶことで案出した表現である蓋然性が高いと考えられ、日本書紀や懷風藻の「不覚」と較べても、より独自色の強い表現であると言える。

六、「教覚」と「不覚」の訓

最後に、「教覚」と「不覚」のそれぞれにふさわしい倭訓がどのようなものであるかを検討して、この蕪雑な稿を閉じることにしたい。

まず「教覚」の訓を考えてみよう。『古事記伝』は、①だけを「ミサトシ」と訓んでいるが、②は「ヲシヘサトセ」、③～⑤は「ヲシヘサトシ」と訓み、「教」と「覚」それぞれに倭訓を与えている。その後の注釈書も、大方が①～⑤を通して「をしへさとす」と訓んでいる。

異訓としては、『思想大系』が「教覚」二字を併せて「をしふ」と訓み、また『古典全書』が①を「けうかく」と音読している。『思想大系』はできるだけ熟字訓を採用しようとする傾向が強いが、しかし「をしふ」と訓んでしまうと、「教」の意だけしか表したことになるらず、肝腎の「覚」の意が訓読に表れてこないという欠点が生じる。もし「教覚」に熟字訓を附すとしたら、「をしふ」とするよりも、むしろ「さとす」として「覚」に重点を置いた方が、より文脈に合致するだろう。

また『全書』は、古事記中の漢語をできるだけ音読するという独自の方針を有しているので、①については「教覚」を漢語として捉えようとしたことがわかる。しかし、当該箇所には語釈がないので、その真意はわからない。さらに②～⑤については『全書』も「をしへさとす」と訓読しているので、訓読の方針が一貫していない。この不統一は、「教覚」が漢語として一般的でないことが影響しているのだろう。

書紀⑥の「教覚」の訓は、古訓以来「をしへさとす」で統一されており、祝詞⑦～⑨の「教悟」もやはり「をしへ

「さとす」と訓まれてきている。三つの文献とも「をしへさとす」という訓を統一的に採用しており、それを覆すような異訓も提出されてはいないので、ほぼこの訓で定まったと見てよからう。ただし、「をしへさとす」という訓を認めるためには、「覚」字を「さとす」と他動詞に訓むことに問題がないのかどうか、確認しておかなければならない。「さとす」も「さとる」も、書紀の古訓や訓点資料には見られるが、仮名書き例はなく、上代語の確例が得られない。万葉の歌には、「さとす」も「さとる」も用いられた形跡がない。歌中の「覚」字はすべて「目覚める」意であるから、「おどろく」または「さむ」「ねざめ」と訓まれている。同じ万葉集でも、題詞・左注の「覚」のうち、「覚始終之恒数」(5—八九七序)と「元興寺之僧、独覚多智」(6—一〇一八左注)は仏教的な悟達の意であるから、訓を施すとすればやはり「さとる」となる。なお「悟」字は万葉歌中に用例がなく、漢文序の「引導雖二、得悟惟一也」(5—八九七序)が唯一の例である。これも訓を施すとすれば「さとる」であろう。このように万葉集においては、「さとる」「さとす」が漢文中のみに現れ、歌には使われない言葉であったことがわかる。こうした用例傾向の偏りから推測するなら、「さとる」も「さとす」も、漢文訓読語として成立した蓋然性が高いと言えるだろう。

『類聚名義抄』を見ると、「覚」字にも「悟」字にも「さとる」という訓はあるのだが、「さとす」という訓は見られない。他動的な「さとす」に対応する訓字は「覚」や「悟」ではなく、通例では「諭」や「諭」である。万葉の題詞には、「諭族歌」(20—四四六五題)や「教諭史生尾張少昨歌」(18—四一〇六題)の例があり、この「教諭」も「をしへさとす」と訓むことができる。

また、日本書紀には「遣弟磯城、暁諭之」(神武即位前紀)という『史記』を模倣した行文が見られるが、古訓ではこの「暁諭」も「をしへさとさしめ」(熱田本)とか「をしへさとしめ」(版本など)と訓んでいる。「暁」字には

「さとる」という字義があり、「覚」「悟」とも通用する。「諭」は「さとす」意である。神武紀のこの「暁諭」は、神武が弟磯城を兄磯城の許へと派遣し、兄を説得して神武に恭順するよう仕向ける、という意味で用いられている。つまり「さとしてさとらせる」という意味であり、「教覚」と同じような二重性を有していることがわかる。なお書紀においては「誨」字が託宣の場面に多く用いられるが、「誨、暁教也」(『説文』)という訓詁からしても「をしふ」だけでは訓としては物足りなく、意味的には「をしへさとす」に近い用字だと言える。

「覚」も「悟」も、本来の字義からすれば、その動作内容は「さとる」という自得的な心的作用であるはずで、他に働きかけるような動作ではない。『名義抄』に「さとす」の訓がないのはそれゆえであろう。しかし「教覚」「教悟」の場合は、「教」字に使役性があるため、その影響を受けて、他動的な「さとらせる」意に変化すると考えられる。つまり「教」字があるからこそ、「覚」を「さとす」と訓むことができるわけである。古代語の体系においては、自動詞「さとる」に対する他動詞が「さとす」であった。「さとる」が自ら「気づく」意であるのに対し、「さとす」は、他人に「気づかせる」意を表す。見たように、古事記の「覚」の多くは神からの働きかけを意味する他動的な用法であったから、「さとす」と訓むことに必然性がある。

ちなみに『かげろふ日記』上巻には「夢のさとし」という語が見られるが、これは明らかに古事記の「覚夢」とか「夢教」と同じ意味を表している。また『うつほ物語』国譲巻や『源氏物語』明石巻には「物のさとし」という語も見られ、これも「夢のさとし」と同じく、神霊からの告示を意味している。こうした平安時代語における神からの「さとし」は、古事記の「覚」と意味がほぼ一致する。神が人に「さとす」という考え方があったことがわかる。

以上の検討からは、記紀の「教覚」を「をしへさとす」とする従来の訓読に問題がないということが確認できた。

もちろん祝詞の「教悟」も同様に訓読することができる。ただ、記紀歌謡や万葉歌などに「さとす」という語が全く使われていない点には、改めて注意を向けるべきであろう。つまり「さとす」は、伝統的な倭語であったとは考えにくいということである。そうであるならば「をしへさとす」は、祝詞に使われているとはいえ、古事記成書以前から存在していた伝承の言葉ではないということになる。これはやはり「教覚」や「教悟」という仏典語の訓読から作り出された言葉と見るべきなのであろう。

続いて、「不覚」の訓についても考えてみることにしよう。書紀の古訓では、「不覚」を「おろかに」または「おもほえず」と訓んでいる。^{①7}『遊仙窟』の古訓でも「不覚」を「おろかに」と訓み、さらに「おろそかに」とか「すすろに」とも訓んでいる。このように訓点資料の「不覚」には多様な訓が存在し、しかも熟字訓が主流となっていることがわかるが、古事記の訓をこれらの訓点語と同列に考えてよいかどうかは、さらなる検討が必要であらう。

『古事記伝』は、⑩を「シラス」、⑪を「サトラズ」、⑫を「サトラザリキ」と訓んでおり、書紀の古訓とは全く異なっている。「覚」を「しる（知る）」と訓むこと自体は、『類聚名義抄』にも見える訓であり、可能ではある。しかし先述した通り、⑩の「不覚」はただ単に「知らなかった」ではなく、「気づくべきなのに、気づけなかった」の意と見た方がよいだろう。⑩と⑫は統一的用法と見ることができるので、できれば同一の訓を附すべきであらう。なお『思想大系』は、⑩については「さとらず」と訓んでいるが、⑪は「おろかにて」、⑫は「おろかにあり」と訓んで、熟字訓を重視する。しかし⑩と⑫の「不覚」に統一的な訓を与えるのならば、「おろかに」は採用し難い。⑪は「おろかにして」とも訓めるが、⑩⑫は「おろかに」という訓では前後と整合しにくい。やはり『記伝』のいう「さとらず」が最も落ち着く訓であらう。

書紀の「不覚」は「思わず」の意であるので、古訓で言う「おろかに」よりも「おもほえず」が意味的にふさわしい。しかし古事記の「不覚」は「気がつかない」の意であるので、「おもほえず」では文脈に整合しない。述べてきたように、古事記の「不覚」は、「教覚」と対照的な意味を表している。「教覚」が神や天皇の教示であるのに対し、「不覚」は神や天皇の存在に気づけないことを言う。この「教覚」の意に適合する訓が、先に見た通り「をしへさす」だとすれば、それに対置される「不覚」は、やはり「さとらず」と訓まれるのがふさわしい。

同じ「不覚」という漢字表記であっても、日本書紀では「おもほえず」と訓むのが適切であり、古事記では「さとらず」と訓むのが適切だとすれば、「不覚」に対応すべき唯一の倭語は存在しなかったということになる。これはつまり倭語に合わせて「不覚」という表記が用意されたと考えるよりも、まず「不覚」という漢語表記が先行して存在し、それを記紀それぞれが文脈に応じて使用したと見るべきことを意味している。

このように、訓読という観点から見ても「教覚」と「不覚」は倭語的な表現ではなく、漢語的な表現であるということが改めて確認された。しかし漢語的な表現ではあるが、古事記の「教覚」や「不覚」は単なる漢籍の模倣にとどまる表現ではなく、漢訳仏典に学びつつ自覚的に作り出した漢字表現であった。それに対応する訓読語の創出とも併せて、漢字を撰取することで獲得した新たな書記言語としての「日本語」とその表現の創造性をここに認めておきたい。

註

- (1) 古事記が原理的に「書かれた」表現であり、すべてを音声に還元することができないことについては、亀井孝「古事記はよめるか」(『古事記大成 3』平凡社・昭32)に指摘がある。本稿の基本的立場も亀井氏の論に依拠するものであり、その方針は拙著『律令国家と言語文化』(汲古書院・令2)第一章の各論に述べている。
- (2) 古事記の文章表現については多くの論著があるが、用字法を統一的な表現として捉え、個別の事象に考察を加えた論考としては、戸谷高明『古事記の表現論的研究』(新典社・平12)がある。本稿の視点もこの書に負うところが大きい。また同様の観点から古事記を考察した既発表の拙稿に「奇物と異物」(『上代文学研究論集』1号、平29・3)がある。
- (3) 「教覚」については、すでに戸谷高明『「誨」の用法』(註2書所収)の中で、「漢語表現としては稀有」であることや、中巻への偏りが指摘され、そこに「古事記述作者の表記字への執着」と「熟字表現を用いることによる効果」を見る。
- (4) 古事記の「教」および記紀の「誨」については、戸谷氏註3論に用例と用法が整理されている。
- (5) 倉野憲司氏は古事記中巻を、「人の代」でありながら「まだ神と人との交渉が極めて深く、人が神々から十分解放されていない」巻として位置づけ、「神から解放された人間」の下巻との差異化を図った(『古事記大系「解説」一八頁』)。しかし谷口雅博「『古事記』の世界認識」(『東アジア文化研究』2号、平29・2)は、「上・中・下巻を通して神と人の世界、或いは神と人との二重構造の世界を描いている」と指摘し、通説的理解に異を唱える。この批判を受けて倉野説を修正するとすれば、「神と人」ではなく、「神と天皇」(神功皇后も含む)という関係に限定し、またその「神」も、天皇に教示を与える神に限定するのがよいと考えられる。また中巻と下巻の天皇像の相違については、西宮一民氏が、中巻の「神道的天皇像」から下巻の「儒教化された天皇像」への変化を見る(『日本古典文学大辞典』「古事記」の項、五九六頁)。しかし安康や雄略を見れば明らかのように、下巻の天皇がすべて儒教的天子であるわけではない。ただし雄略の破壊をめぐる忠と孝の葛藤に顕著に表れているように、下巻では儒教的思考が評価・判断の基準になっているとは言えそうである。しかも安康の乱倫が「神牀」に対する不敬に象徴されることからすれば、下巻において「儒教的」であることと「神道的」であることは矛盾なく一致していると見た方がよい。対して中巻の天皇像は、「神道的」というよりも「巫覡的」と見るべきであろう。

- (6) 谷口氏註5論文も、ヤマトタケルだけが「神」と直接対峙する他は、中巻では、神が「夢の中での登場か、神懸かりという形を取るものであって、直接的に神と人が対峙するという話は無い」と指摘している。下巻においては一言主神の示現だけが例外となる(菅野雅雄「下巻の神」『古事記構造の研究』おうふう・平12)ので、原則的には「神」と「うつせみ」は直接対面できないという考え方があったのだろうし、黄泉比良坂を塞ぐ神話も、海坂を塞ぐ神話も、その分断の起源を説明するためであると見ることができる。
- (7) 日本書紀の「誨」の用法については、戸谷氏註3論を参照。
- (8) この点は、②の場面だけがなぜ例外的に神の伝達ではない「教覚」であるのかという問題に結びついている。景行天皇は不可視の神でもないのに、なぜ息子に直接伝達しようとせず、間接的な伝達を選ぶのだろうか。それは古事記独自の景行の人物造型に関わっていると考えられる。記の景行は、日本書紀の景行像とは全く違って、小さな人物として造型されている。記の景行は、息子大碓の裏切りに気づきながらもそれを咎めることができず、また息子小碓の暴虐に対しても恐れるばかりで咎めることもできず、ただ遠ざけようとする無力な父親である。大碓を直接叱責できない小心さが、小碓を介しての間接的な指示を選ばせ、結果的にますます悲惨な状況を招き寄せることになる。父と子の葛藤という特異な主題を選んだ古事記の文脈が、②の「教覚」を要請しているわけである。
- (9) 延喜式祝詞の成立時期については、「儀礼言語の形成と持統朝」(註1拙著所収)に、その多くが持統朝に成立した蓋然性が高いことと、その作成に中臣大島が関与している可能性を示唆した。中臣大島は神祇官であるとともに日本書紀の編纂にも関わり、また懐風藻に漢詩を遺していることから、漢籍にも通じた知識人であったことがわかる。神祇信仰の整備がこうした知識人によって担われていたことは、改めて注目に値する。
- (10) 青木紀元『祝詞古伝承の研究』(国書刊行会・昭60)『祝詞全評釈』(右文書院・平12)
- (11) 中村元『仏教語大辞典』(東京書籍・昭50)の「教」の項と「覚」の項による。
- (12) 神田秀夫『古事記の構造』(明治書院・昭34)、小島憲之『上代日本文学与中国文学上』(塙書房・昭37)、および古典全書の「解説」に、古事記に用いられた仏典語の具体例が挙げられている。
- (13) 註9参照。
- (14) ⑪と⑫の構文の類似については、すでに奥村紀一「『うつせみ』の原義」(『国語国文』52巻11号、昭58・11)が「奴にあ

れば」と「ウツシオミにあれば」が「瓜二つの構文」であり、ともに「己れの卑小さを理由として」非礼を詫び、恭順の意を表すものと指摘している。氏は、天皇といえども、神に対するときは「この世の臣下＝現し臣」であるという「君臣の観念」があったと説く。

(15) 『新編全集』も「私は人間なので、あなたが神であることに気付かなかったの意」「ウツシオミは、人間を、現世において神に仕える存在として捉える語とする説がよい」(三四八頁、頭注四)と注して奥村氏の説を支持する。

(16) 「うつしおみ」を一言主神と解する宣長説に対しては、毛利正守『宇都志意美』考(『萬葉』74号、昭45・10)の「もしウツシオミが一言主大神を指しているのであれば、古事記では『有』ではなく、敬語の『坐』が記されたはず」という指摘が正鵠を射ている。雄略は、「恐し我が大神」と、一言主神に対しては最上級の敬意を払って発言しているのに、その神に対して敬語も使わずに「うつしおみにあれば」と呼びかけるなどは考えられない。ただし毛利氏は、「うつしおみ」を「現実の臣下」と解しながらもそれを雄略とは見ず、一言主の従者を指すと見るが、主の方を話題にせず従者のみを話題にするというのは、いささか迂遠の感がある。

(17) 「不覚」の多様な熟字訓については、内田賢徳『「不覚(オロカニ)」の訓について』(『帝塚山学院大学研究論集』12集、昭52・12)の論があり、訓読の問題点がさまざまに指摘される。

(付記) 本稿は、令和二年度國學院大學国内派遣研究員としての研究成果の一部である。