

『古事記』の「申」字覚書

On the Letter “申” in KOJIKI

矢 嶋 泉

Izumi YAJIMA

一

やや迂遠になるが、「申」をめぐる『古事記』諸写本の本文状況を確認することから始めたい。とはいえ、諸写本すべての様態を示すことにさして意味はないので、ここでは最古の写本であり、かつ伊勢系諸本の中で最も古い真福寺本（応安四～五年〔一三七一～一三七二〕、賢瑜書写。以下「真本」と略す）と、卜部系諸本の祖本である卜部兼永本（大永二年〔一五二二〕、卜部兼永本書写。以下「兼本」と略す）とを代表として取り上げ、問題の所在を確かめることとする。

さて、明らかな誤写も含めて、真本あるいは兼本に見える「申」字は以下のとおりである（問題を単純化するため、『新校古事記』^①の校訂本文との異同を示す形で真本・兼本の様態を【】内に示し、

「申」以外の校異はすべて省略に従う。引用に際して、真本の配行に依拠した『新校古事記』校訂本文の配行を示す。

①故爾、詔天宇受売命、「此立御前所仕奉、猿田毘古大神者、專所願申【真本「申、」／兼本「申、」】之汝送奉。亦、其神御名者、汝負仕奉」。（上549～551行）

②故、以鉤探其沈処者、繫其衣中甲【真本「申、」／兼本「甲、」】而、訶和羅鳴。（中660行）

③此清日子、娶当摩之咩斐、生子、酢鹿之諸男、次妹菅竈^上由【真本「由」／兼本「申、」】良度美。（中686～687行）

④故、称其御世、謂聖帝世上申【真本「申、」／兼本「甲、」】也。（下20行）

⑤爾、太后問其所由【真本「申、」／兼本「由、」】之時、答曰、「僕之兄、口子臣也」。（下68～69行）

⑥天皇之御年、陸拾肆歲。〔壬申【真本「申」／兼本「申」】年正月三日崩。〕（真本・下154行）

さて、右のうち①は天孫降臨末尾の一節で、降臨に際して「天之八衢」に奉迎した猿田毘古大神の正体を顕した天宇受売命に對し、猿田毘古大神を本来の居所まで送り、またその神の名を負って仕えるように番能逐々藝命が命じた場面である。「申」字は、天宇受売命に對する番能逐々藝命の發話中に、「顯申」という形で現れる。

この「申」字については、真福寺本はもとより、同系の道祥本・春璣本、また兼永本を始めとする卜部系諸本もすべて同じで、校異上の問題は差し当たって存在しない。現行諸注釈書・テキストの類も、すべて真本・兼本によっている。

②は直上の

於是、伏隱河辺之兵、彼廂此廂、一時共興、矢刺而流。故、到訶和羅之前而沈入。〔訶和羅三字以音。〕（中658～659行）

を承けて、水中に沈んだ大山守命の遺骸を鉤を以て探ったところ、衣服の内側に着ていた「申」（兼本「甲」）にその鉤がかかって「訶和羅」と鳴ったというのであるから、真本の「申」では意味が通じない。ここは兼本の「甲（よろひ）」が良いことになる。現行諸注釈書類もすべて兼本の「甲」を採用している。

③の「菅竈^上由良度美」という人名は、直下に
故、上云多遲摩比多訶、娶其姪由良度美、生子、葛城之高額比売命。〔此者息長帯比売命之御祖。〕（中687～689行）

と見え、真本・兼本ともに「由良度美」とあることから、兼本の「申」は「由」の誤写と認められる。現行諸注釈書類もすべて真本に従っている。

④は、校異上の問題を抱える箇所として、古来注意されてきたところである。真本・兼本の本来の形を引用すれば左の如くであるが、故、称其御世、謂聖帝世上申也。〔真本・下20行〕

故、称其御世、謂聖帝止甲也。〔兼本・下30～31行〕

兼本は「止甲」に抹消符を付して見せ消ちにし、右に「イ無兩字」と傍書している（同系の曼殊院本も兼本と同様であるが、祐範本と猪熊本には抹消符がなく、祐範本は右傍に「イ無兩字」、猪熊本は右傍に「異無兩字」と記す）。

ところで、④については『古事記伝』に次のような注目すべき見解が示されている。

世、諸本に此字無し、今は眞福寺本に依れり、〔稱^{タタヘテ}其御世^ヲとあれば、此に必^{コト}此字なくては言たらず、さては舊印本又一本などに、謂聖帝世止申也とある、止申二字は謂^{トマス}字の訓點に附たりしを後に誤て、本文に書^キなしたるものなり、中卷白禰原^{ミナ}宮段にも、指^ス聲^ヲと云ことを、誤て本文に書る例あり、似たることなり、さて又、眞福寺本には、帝^{ミカド}字の下に、世上申也とあり、此はかの、止を又、上に誤れるなり、又諸本に世字の無きは、上に御世とあるを以て、後人さかしらに省き去^リしなるべし、…〕（三十五之卷）

真本の「上申」は、後人が「謂」に施した訓点「止申」^{トマラス}が、さらに後に「上申」に誤られて本文として竄入したものである。兼本についての言及はないが、こちらは「止甲」に誤られて本文に竄入したものであるというところ（「世」を欠く点については「諸本に世」字の無きは、上に御世とあるを以て、後人さかしらに省き去しなるべし」という説明がある）。

『古事記』の音仮名体系に「止（ト乙）」字は存在しないこと、また、後述するように『古事記』では動詞マラスを表すには「白」字が多用され、「申」は例外的であることから、『古事記伝』の推測は支持される。現行諸注釈書もすべて「上申」（真本）あるいは「止甲」（兼本）の二字を削除する。

⑤は仁徳の太后石之日売命の嫉妬をめぐる物語の一節である。最初に黒日売に対する嫉妬の物語が五首の歌謡を含んで語られ、次いで八田若郎女に対する嫉妬の物語が六首の歌謡を含んで語られるが、⑤は後者の一部である。

太后が豊楽を催そうとして御綱柏を採りに木国に出かけた際に、仁徳は八田若郎女と結婚する。そのことを伝え聞いた太后は大変に恨み怒り、還宮せずに筒木の韓人奴理能美の家に行ってしまう。仁徳は舍人鳥山を太后のもとに派遣して歌を送り、次いで丸邇口子臣を派遣して、歌を以って太后を宥めようとするが、太后は口子臣と会おうともしない。あいにくの雨の中、太后との面会もかなわず、口子臣が難渋していると、太后の側に仕えていた口子臣の妹口日売

が、兄の姿を見て悲しみ、「山代の筒木の宮に物申す吾が兄の君は涙ぐまし」と歌う。それを聞いた太后が、その理由を口日売に尋ねた場面が⑤である。

真本の「問其所申之時」（其の申す所を問ひたまふ時に）でも意味が通じないわけではないが、『古事記』に「所申」の例が一つも認められないこと、他方、「所由」は左に引くように上巻に二例、中巻に一例を見出すことから、真本の「所申」は兼本によって「所由」と校訂すべきものと判断される。

・天照大御神・高御産巢日神、亦問諸神等、「天若日子、久不復奏。又、遣曷神以問天若日子之淹留所由。」（上454～455行）

・於是、其弟泣患居海辺之時、塩椎神来、問曰、「何虚空津日高之泣患所由。」（上585～586行）

・故、天神御子、問獲其横刀之所由、高倉下答曰、：（中24行）

⑥は、兼本が「壬申年正月三日崩」の八字を本行とするもの（『古事記』の崩年干支注は細字双行で記されるのが通例であるから、ここは真本によるのが良いと判断される）、文字情報自体に相違があるわけではない。

二

前節の検討結果を整理すれば、真本あるいは兼本に見える「申」字のうち、校異上異同のないのは①と⑥のみということになる。このうち⑥は干支の例であるから、特に問題とすべきところはない。

しかし、①については、『古事記』の用字法に照らして、看過しない問題が孕まれているように思われる。本稿で改めて検討を加える所以である。

まず、『古事記伝』に①の「顕申」をめぐる次のような解説が見えるので、左に引用する。

顯^{アラハシマツセル}申^{トヒキキ}とは、彼大神の御名をも、又其^ノ出居賜^{イデキ}へる所以^{ユエ}をも、問^{トヒキキ}聞^{アラハ}て顯^{アラハシマツセル}せるを云、上に顯^{アラハシマツセル}二白^{マツ} 其^ノ少名毘古那神^{イハユル}、所謂^{マツ}久延毘古云々、とあるに同じ、申^{マツ}は、云々^{シカシカ}と奏^{マツ}せるを云、一^{アラハシ}顯^{マツ}に附^ケて云辭^{マツ}には非^{マツ}ず、一^{アメノ}書紀^{ウズメカ}に、天^{アメノ} 鈿女^{ウズメカ} 還^{マツ}詣^{マツ} 報^{マツ} 狀^{マツ}とあるに當^{マツ}れり、(十六之卷、神代十四之卷)

「申」に即していえば、「顯^{アラハシ}に附^ケて云辭^{マツ}」すなわち謙讓の補助動詞マツスではなく、「云々^{シカシカ}と奏^{マツ}せるを云」う本動詞マツスを表すと説いている。右の解説中、「顯^{アラハシマツセル}二白^{マツ} 其^ノ少名毘古那神^{イハユル}、所謂^{マツ}久延毘古云々、とあるに同じ」と指摘している久延毘古の例では、

・即、召久延毘古問時、答^{マツ}白^{マツ}、「此者、神産巢日神之御子、少名毘古那神^{イハユル}」。(上416~417)

とあるように、大国主神の問に対して、神産巢日神の御子という素性と、少名毘古那神という名とを、実際に「答^{マツ}白^{マツ}(こたへてまを)」している。『古事記伝』の指摘する「顯^{アラハシマツセル}二白^{マツ} 其^ノ少名毘古那神^{イハユル}、所謂^{マツ}久延毘古云々」は、それを承けていることが明らかである。

ところで、『古事記』では謙讓のマツスを表すには「白」字が多

用されていることは、早くから知られているところである。^①

・故、所^{マツ}避追^{マツ}而^{マツ}、降^{マツ}出雲^{マツ}国^{マツ}之^{マツ}肥^{マツ}上^{マツ}河^{マツ}上^{マツ}、名^{マツ}鳥^{マツ}髮^{マツ}地^{マツ}。此^{マツ}時^{マツ}、箸^{マツ}從^{マツ}其^{マツ}河^{マツ}流^{マツ}下^{マツ}。於^{マツ}是^{マツ}、湏^{マツ}佐^{マツ}之^{マツ}男^{マツ}命^{マツ}、以^{マツ}為^{マツ}人^{マツ}有^{マツ}其^{マツ}河^{マツ}上^{マツ}而^{マツ}、尋^{マツ}覓^{マツ}上^{マツ}往^{マツ}者^{マツ}、老^{マツ}夫^{マツ}与^{マツ}老^{マツ}女^{マツ}二^{マツ}人^{マツ}在^{マツ}而^{マツ}、童^{マツ}女^{マツ}置^{マツ}中^{マツ}而^{マツ}泣^{マツ}。爾^{マツ}、問^{マツ}、賜^{マツ}之^{マツ}、「汝^{マツ}等^{マツ}者^{マツ}誰^{マツ}」。故^{マツ}、其^{マツ}老^{マツ}夫^{マツ}答^{マツ}言^{マツ}、「僕^{マツ}者^{マツ}国^{マツ}神^{マツ}、大^{マツ}山^{マツ}上^{マツ}津^{マツ}見^{マツ}神^{マツ}之^{マツ}子^{マツ}焉^{マツ}。

僕^{マツ}名^{マツ}謂^{マツ}足^{マツ}上^{マツ}名^{マツ}椎^{マツ}、妻^{マツ}名^{マツ}謂^{マツ}手^{マツ}上^{マツ}名^{マツ}椎^{マツ}、女^{マツ}名^{マツ}謂^{マツ}櫛^{マツ}名^{マツ}田^{マツ}比^{マツ}売^{マツ}」。亦^{マツ}、問^{マツ}、「汝^{マツ}哭^{マツ}由^{マツ}者^{マツ}何^{マツ}」、答^{マツ}白^{マツ}言^{マツ}、「我^{マツ}之^{マツ}女^{マツ}者^{マツ}、自^{マツ}本^{マツ}在^{マツ}八^{マツ}稚^{マツ}女^{マツ}。是^{マツ}、高^{マツ}志^{マツ}之^{マツ}八^{マツ}俣^{マツ}遠^{マツ}呂^{マツ}智^{マツ}(以^{マツ}音^{マツ}注^{マツ}略^{マツ})、每^{マツ}年^{マツ}来^{マツ}嚶^{マツ}。今^{マツ}其^{マツ}可^{マツ}来^{マツ}時^{マツ}。故^{マツ}泣^{マツ}」。爾^{マツ}、問^{マツ}、「其^{マツ}形^{マツ}如^{マツ}何^{マツ}」、答^{マツ}白^{マツ}言^{マツ}、「彼^{マツ}目^{マツ}如^{マツ}赤^{マツ}加^{マツ}賀^{マツ}智^{マツ}而^{マツ}、身^{マツ}一^{マツ}有^{マツ}八^{マツ}頭^{マツ}八^{マツ}尾^{マツ}。亦^{マツ}、其^{マツ}身^{マツ}生^{マツ}蘿^{マツ}及^{マツ}櫛^{マツ}・相^{マツ}、其^{マツ}長^{マツ}度^{マツ}谿^{マツ}八^{マツ}谷^{マツ}・峽^{マツ}八^{マツ}尾^{マツ}而^{マツ}、見^{マツ}其^{マツ}腹^{マツ}者^{マツ}、悉^{マツ}常^{マツ}血^{マツ}爛^{マツ}也^{マツ}」。(解説注略)

爾^{マツ}、速^{マツ}湏^{マツ}佐^{マツ}之^{マツ}男^{マツ}命^{マツ}、詔^{マツ}其^{マツ}老^{マツ}夫^{マツ}、「是^{マツ}、汝^{マツ}之^{マツ}女^{マツ}者^{マツ}、奉^{マツ}於^{マツ}吾^{マツ}哉^{マツ}」、答^{マツ}白^{マツ}、「恐^{マツ}。亦^{マツ}、不^{マツ}覺^{マツ}御^{マツ}名^{マツ}」。爾^{マツ}、答^{マツ}詔^{マツ}、「吾^{マツ}者^{マツ}天^{マツ}照^{マツ}大^{マツ}御^{マツ}神^{マツ}之^{マツ}伊^{マツ}呂^{マツ}勢^{マツ}者^{マツ}也^{マツ}。(以^{マツ}音^{マツ}注^{マツ}略^{マツ})故^{マツ}、今^{マツ}、自^{マツ}天^{マツ}降^{マツ}坐^{マツ}也^{マツ}」。爾^{マツ}、足^{マツ}名^{マツ}椎^{マツ}・手^{マツ}名^{マツ}椎^{マツ}神^{マツ}白^{マツ}、「然^{マツ}坐^{マツ}者^{マツ}恐^{マツ}。立^{マツ}奉^{マツ}」。(上264~275)

右は追放された湏佐之男命が出雲の肥河の河上で足名椎・手名椎に出会う場面であるが、湏佐之男命の発話は「問賜之」「問」「詔」「答詔」等で引用されているのに対して、足名椎・手名椎の発話には「答言」「答白言」「答白」「白」等が用いられている。謙讓の要素をもたない「答言」は湏佐之男命と足名椎とが最初に出会った時点で用いられており(ただし、発話中には謙讓の意をもつ一人称「僕」が用いられている)、それ以降は「白」を含んだ引用形式が用いら

れている。

こうした謙讓のマラスを表す「白」は上中下巻を通じて用いられ
ており、『新校古事記』の校訂本文によれば、その数は一四五例に
上る。

さらに、熟合形「復奏（かへりことまをす）」「覆奏（かへりこと
まをす）」の形で用いられる場合が多いけれども、謙讓のマラスを
表す文字としては「奏」も用いられている。「復奏」（八例）「覆奏」
（六例）以外の例を挙げれば左の九例で、「復奏」「覆奏」と合わせ
れば二三例を数える。

- a 故、其軍士等、還來奏言、「御髮自落、…亦所纏御手玉緒便絶。
…」（中 302～303）
- b 於是、其國王畏惶奏言、「自今以後、随天皇命而、為御馬甘、
…共与天地、無退仕奉」。（中 528～530）
- c 於是、口子臣、亦其妹口比売、及奴理能美、三人議而令奏、天皇
云、「太后幸行所以者、…看行此虫而入坐耳。…」（下 69～72）
- d 如此奏時、天皇詔、…（下 72）
- e 故、參出石上神宮、令奏、天皇、政既平訖、參上侍之。（下 150～
151）
- f 然、太后始而、諸卿等、因堅奏而、乃治天下。（下 167）
- g 於是、若日下部王、令奏、天皇、「背日幸行之事、甚恐。…」（下
273～274）
- h …其伊呂兄意祁命奏言、「破壊是御陵、不可遣他人。…」（下

420
～421）

i 如此奏者、天皇答詔之、「是亦大理。如命可也」。（下 429～430）
a～i の「奏」が、それぞれ誰に対する謙讓を表しているかを〔主
体↓謙讓の対象〕の形式で示せば、

- a 〔其軍士↓垂仁〕
 - b 〔新羅國王↓息長帶日売命〕
 - c d 〔口子臣・口日売・奴理能美↓仁徳〕
 - e 〔水齒別命↓履中〕
 - f 〔太后・諸卿↓允恭〕
 - g 〔若日下部王↓雄略〕
 - h i 〔袁祁命↓顯宗〕
- の如くで、謙讓の対象が天皇またはそれに準じる立場の人物に限ら
れている点に注意を引く。「復奏」「覆奏」のありようも、これと類
似した様相を示す（左に用例の所在と〔主体↓謙讓の対象〕の關係
のみを示す）。
- j k 復奏（上 450・上 451）〔天菩比神↓高御產巢日神・天照大御神〕
 - l 復奏（上 454）〔天若日子↓高御產巢日神・天照大御神〕
 - m 復奏（上 455・上 458）〔天若日子↓天照大御神・高御產巢日神〕
 - n 復奏（上 519）〔建御雷神↓天照大御神・高御產巢日神〕
 - o 覆奏（上 616）〔和邇魚↓綿津見大神〕
 - p 復奏（下 85）〔速総別王↓仁徳〕
 - q 復奏（下 423）〔袁祁命↓顯宗〕

r 覆奏 (中 251) (日子国夫玖命→崇神)

s 覆奏 (中 253) (大毘古命・建沼河別命→崇神)

t 覆奏 (中 337) (曙立王・菟上王→垂仁)

u v 覆奏 (中 409・中 426) (倭建命→景行)

p ∼ v は天皇、j ∼ n は天照大御神と高御産巢日神が謙讓の対象となっている。天照大御神と高御産巢日神は、それぞれ天皇家の直接の祖先である番能逐々藝命の出自に直接的な関わりをもつので、j ∼ n についても一応天皇との関係で説明できそうではある。しかし、綿津見大神に対する謙讓を表す o は、こうした括り方では処理できないことが明らかで、視点の変更が求められよう。

そこで、綿津見大神が「大神」の称号をもつ点に着目すると、実は『古事記』における「奏」のありようがすっきりと見えてくる。すなわち、ここでの綿津見大神は、他界としての海の世界を領有支配する「大神」として描かれているのである。

このように o を理解するとき、j ∼ n の天照大御神・高御産巢日神は天皇系譜に連なる立場の神としてではなく、天上他界「高天原」を領有支配する存在として捉え直すことが可能で、さらにその先に現実世界を領有支配する存在として天皇（もしくは天皇不在時の代行者としての息長帯日売命 (b)）を捉え直すことができる。「奏」を通じてみた謙讓の対象と、「奏」のありようは、かくて一貫した説明原理を得ることになる。

こうした「奏」に対して、先述した「白」の謙讓の対象は文脈に

応じた多様性をもつ。先に引用した足名稚と須佐之男命のように、「国神（くにつかみ）」の立場から、天降った須佐之男命に対する謙讓を表す場合もあれば、

・ 於是、問其妹伊耶那美命曰、「汝身者如何成」、答曰、「吾身者、成々不成合処一处在」。(上 60 ∼ 61)

・ 於是、建内宿祢大臣白、「恐我天皇、猶阿蘇婆勢其大御琴」。(中 514 ∼ 515)

のように、「妹伊耶那美命」の立場から夫伊耶那岐命に対する謙讓を表す場合、臣下の立場から天皇に対する謙讓を表す場合など、さまざまである。要するに、謙讓を表す必要がある場合に、幅広く用いられるのが「白」であるといつてよい。

こうした「白」があるにも関わらず、別途「奏」が用いられる理由は、右に述べてきた如くで、一部に重なりをもちはずはするけれども、「白」と「奏」とは用法面で棲み分けているのである。

三

では、「申」は用法面でどのような特徴をもつのであろうか。この点については、第一節に引用した『古事記伝』に注目すべき指摘があったことが想起される。「上に顯ニ白」^{アラハシマタセリシ}、其少名毘古那神^{イハユル}、所謂久延毘古云々、とあるに同じ、つまり「申」と「白」とは用法上、同じ機能をもつというのである。現行諸注釈書類の見解も基本的に『古事記伝』と同じといつてよい。

しかし、『古事記伝』の指摘するように、仮に「申」「白」が同じ機能を有するのだとすれば、「申」は①に用いられた一例に過ぎないのに対し、「白」は全巻にわたって一四五例も用いられているのはなぜなのであろうか。さらにいえば、アラハシマヲスを表す類例は、①以外にも三例見出すことができるが、

a 故、顕白其少名毘古那神、所謂久延毘古者、於今者山田之曾富騰者也。(上421～422)

β 弟宇迦斯先参向、拜白、「僕兄兄宇迦斯、射返天神御子之使、将為待攻而聚軍、不得聚者、作殿其内張押機将待取。故、参向顕白」。(中43～45)

γ 爾、赤猪子答白、「其年其月、被天皇之命、仰待大命、至于今日、經八十歳。今、容姿既耆、更無所恃。然、顕白己志以参出耳」。

(下287～288)

そのいずれもが『古事記』通用の「白」が用いられ、「顕申」の例が他に見えないのはどうしてなのだろうか。

改めていえば、ある世界における領有支配者に対する謙讓を特に表す必要がない場合には、「白」を用いるのが『古事記』の通例であった。一四五例という「白」の用例数はそれを端的に示している。右に引用した三例の「顕白」も、通例に従って「白」が用いられているにすぎないということもできる。²⁾

このように見てくるとき、①の「顕申」の異質性は明らかである。①の周辺には通例の「白」を用いた「顕白」も見られないので、

それに対する修辭的な変字ということも考えられない。要するに、「顕申」の「申」は『古事記』において孤立した存在なのである。

以下、「申」が孤立したありようを示す理由を探ってみたい。まず、①の文脈を吟味する必要がある。

① 故爾、詔天宇受売命、「此立御前所仕奉、猿田毘古大神者、專所顕申之汝送奉。亦、其神御名者、汝負仕奉」。(上549～551行)

既に述べたように、「詔」の主体は番能迺々藝命で、「此」以下の発話は番能迺々藝命の立場から述べたものである。

会話文中に謙讓を表す補助動詞「奉(マツル)」が三例見えるが、第一例目は天孫降臨の物語のはじめに語られる左の叙述を承けており、

爾、日子番能邇々藝命、将天降之時、居天之八衢而、上光高天原、下光葦原中国之神、於是。有。故爾、天照大御神・高木神之命以、詔天宇受売神、「汝者雖有手弱女人、与伊牟邇布神、(以音注略)面勝神。故、專汝往将問者、「吾御子為天降之道、誰如此而居」。故、問賜之時、答白、「僕者国神、名猿田毘古神也。所以出居者、聞天神御子天降坐。故、仕奉御前而、参向之侍」。

(上527～532)

したがって、この「奉」の謙讓の対象は番能迺々藝命である。次いで第二・三例目の「奉」は、天宇受売命に対する番能迺々藝命の命令の末尾に現れるが、第一例目に見るように、番能迺々藝命は猿田

毘古大神から謙譲の対象とされる存在であるので、天宇受売命の立場から猿田毘古大神に対する謙譲を表すものと理解される。番能迹々藝命・天宇受売命・猿田毘古大神の関係を先例にならって図式化すれば、左の如くである。

〔猿田毘古大神↓番能迹々藝命〕

〔天宇受売命↓猿田毘古大神〕

さて、「顕申」は同じく天孫降臨の物語のはじめの部分を受けて、「彼大神の御名をも、又其出居賜へる所以をも、問聞て顯^{トヒキキアラハ}せるを云^{マヲ}」（『古事記伝』）ということになるが、問題は「申は、云々^{シカシカ}と奏^{マヲ}せるを云^{マヲ}」という説明に対応する記述がどこにも見られないことである。「上に顯^{アラハシマラセシ}白^シ」其少名毘古那神^{イハユル}、所謂久延毘古云々、とあるに同じ」と『古事記伝』が指摘する久延毘古の例（前引a）では、第二節に引用したように、「顕白」に対応する久延毘古の発話内容が記述されていた。前引のβについても、それぞれ

β…弟宇迦斯先参向、拜白、「僕兄々宇迦斯、射返天神御子之使、

将為待攻而聚軍、不得聚者、作殿其内張押機将待取。故、参

向顕白」。（中42～45）

γ爾、赤猪子答白、「其年其月、被天皇之命、仰待大命、至于今

日、経八十歳。今、容姿既耆、更無所恃。然、顕白己志以参

出耳」。（下287～289）

という「顕白」に対応する弟宇迦斯あるいは赤猪子の発話が記述されている。

ところが、①の「顕申」の場合、猿田毘古大神の名と「天之八衢」に向向していた理由を答えたのは、「顕申（あらはしまを）」した天宇受売命ではなく、猿田毘古大神自身なのである。いちいち用例を示さないけれども、『古事記』の場合、マラスは「白」「奏」いずれの用字で表されるにかかわらず発話行為を表す。他の動詞に下接する場合でも、発話行為の意を捨てて補助動詞化した例は見出せず、なお発話行為としてのマラスの意をとどめている。この点から見ても、①の「顕申」は孤立していることが確かめられる。

あるいは「顕申」に対応する記述がないことに着目して、この場合は発話行為マラスの意をふり捨てた補助動詞の例であり、それ故に通例の「白」ではなく、例外的な「申」が用いられているといった解釈は可能だろうか。しかし、その答は否である。なぜなら、『古事記』の場合、謙譲を表す補助動詞として「奉（まつる）」が多用されており、①で取えて「申（まをす）」を使用する理由が説明できないからである。

①については文脈に即した説明ができないというのが、ここまでの小結である。では、①の「顕申」はどのように理解すればよいのだろうか。

結局のところ、①の「申」はその例外性に解決の道を見出す以外にはなさそうである。実は『古事記伝』に、この問題解決の参向となる解釈が④をめぐる示されていた（第一節）。④の真本の「上申」は、「謂」に加えられた後人の訓点「止申」が、さらに後に「上

「申」として本文に竄入したものであるという『古事記伝』の推定は、諸種の面から見て支持される。「止」は『古事記』の音仮名体系外の仮名であったし、また見てきたように「申」は干支の例を除いて例外的・孤立的な文字であった。『古事記伝』に倣っていえば、①の「申」字は「顯」に加えられた後人の訓点で、後に本文として摺入したものではなかったか。

*

天孫降臨の物語は、A降臨神の交替と番能逐々藝命の出自系譜（上520～527）、B猿田毘古神の奉迎と先導（上527～532）、C天照大御神の神勅と随伴神（上532～541）、D番能逐々藝命の降臨（上541～549）、E猿女氏の氏名の起源（上549～552）、F猿田毘古神の沈溺（上552～555）、G猿女氏と島の速賢（上555～559）、の七つの部分から構成されているが、このうちCには平安朝中期以降の竄入が疑われる「外宮之」（上537）の三字があり、またFには無惨な欠損と改竄の痕跡が確認される⁽⁹⁾。いずれも猿女氏・猿田毘古神関係の所伝であるが、これらの本文の傷は真本・兼本形成以前の段階で既に存在していたものである。

本稿で取り上げた①もまた猿女氏・猿田毘古神に關係する所伝の一部であったことを考えると、「申」について述べた本稿の見解も強ち無理な推定ではないように思われる。

【注】

- (1) 沖森卓也・佐藤信・矢嶋泉『新校古事記』（二〇一五年）
- (2) 矢嶋泉『古事記の文字世界』（二〇一一年）参照。
- (3) 『古事記伝』を祖述する吉岡徳明『古事記伝略』（一八八三～八六年刊）、倉野憲司『古事記全註釈』第四卷（一九七七年）を始めとして、「申す」は「しかじかと奏するをいう」と説く西郷信綱『古事記注釈』第二卷（一九七六年）、「顯申」について「猿田毘古神の正体を明らかにし、それを天孫に申し上げた」と注する次田真幸『古事記（上）全訳注』（一九七七年）などは『古事記伝』の所説を踏襲することが明らかであるが、「申」についての言及がない注釈書も多い。その場合、たとえ「顯し申し上げた」（武田祐吉譯注『古事記』、一九五六年）、「明し申した」（新潮古典集成『古事記』、西宮一民校注、一九七九年）、「明かし申し上げた」（新編日本古典全集『古事記』、山口佳紀・神野志隆光校注・訳、一九九七年）、「明らかにし申した」（中村啓信訳注『古事記』、二〇〇九年）などの現代語訳が付されているとしても、補助動詞／本動詞いずれと捉えているのか、実際には判断が難しい。
- (4) 神田秀夫『古事記の構造』（一九五九年）、小島憲之『上代日本文学と中国文学上』（一九六二年）、古賀精一『古事記の「白」「目」両字について』（『国語国文』二三卷八号、一九五四年八月）、同『古事記における会話引用』（『古事記年報』二、一九五五年一月）など。なお、謙譲語としての「白」の用法は仏典の影響が指摘されているが（神田前掲書、小島前掲書など）、敦煌漢簡、居延漢簡等の漢簡類中、下位者から上位者に宛てた書簡簡にも謙譲の「白」字は頻繁に用いられている。古代中国においても上下関係が問題となる実用文の世界では、仏典に限らず広く用いられていたことも視野に入れる必要がある。
- (5) 周知のように、番能逐々藝命は、天照大御神の御子天忍穗耳命と高木神（高御産巢日神の別名）の女万幡豊秋津師比売命との間に生まれてい

る。

此御子者、御合高木神之女、万幡豊秋津師比売命、生子、天火明命。
次日子番能邇々藝命、二柱也。(上 254～256)

(6) 「住其国」(上 602)と記されているように、綿津見大神の領有支配する海の世界は高天原や黄泉国などの他界と同様、「国」として捉えられている。高天原には天照大御神が、黄泉国には黄泉津大神(伊耶那美命)が、根之堅州国には須佐之男命が大神として存在するように、綿津見大神も他界としての海の世界を領有支配する存在と理解される。

(7) 「顕白」「顕申」の類例として、次の例も挙げておく。
爾、大伴連等之祖道臣命・久米直等之祖大久米命二人、召兄宇迦斯
罵咩云、「伊賀(以音注略)所作仕奉於大殿内者、意礼(以音注略)
先入、明白其将為仕奉之状」而、(中 45～48)
右の「明白」はアカシマラスを表すを表すが、ここでも「申」ではなく
「白」が用いられている。

(8) 青木紀元『日本神話の基礎的研究』(一九七〇年)参照。

(9) 神道大系『古事記』(小野田光雄校注、一九七七年)参照。

(やじまいづみ／本学教授)