

古代王権の神話と思想

人文科学研究科歴史学専攻

065291

舟久保

大輔

目次

序論	一頁
第一節 緒言	二頁
第二節 古代王権論の研究史	三頁
第三節 先行研究の整理	五頁
(1) 『古事記』・『日本書紀』の史料的特質―成立論を中心に―	五頁
(2) これまでの神話研究	八頁
第四節 本論文の課題と視座	一一頁
第一部 古代王権の神話の成立と意義	一八頁
第一章 天孫降臨神話の成立	一九頁
はじめに	一九頁
第一節 『古事記』・『日本書紀』の天孫降臨神話の所伝における相違点と共通点	二三頁
第二節 天孫降臨神話成立の時期と歴史的背景―古代王権の展開に着目して―	二六頁
(1) 推古朝の遣隋使について―成立時期の下限―	二六頁
(2) 五世紀までの王権	三〇頁
(3) 六世紀以降の王権	三五頁

第三節	天孫降臨神話の思想的背景	三八頁
(1)	天命思想との関係	三八頁
(2)	高句麗始祖神話の導入	四二頁
おわりに		四四頁
第二章	古代王権におけるタカミムスヒ尊の位置づけ	五四頁
はじめに		五四頁
第一節	王権最高神（皇祖神）としてのタカミムスヒ尊	五七頁
(1)	『日本書紀』顕宗天皇三年二月条・四月条文とタカミムスヒ尊	五七頁
(2)	推古朝の遣隋使記事について	五九頁
第二節	タカミムスヒ尊の特徴	六五頁
(1)	ムスヒの神について	六五頁
(2)	新嘗の神としてのタカミムスヒ尊	六九頁
第三節	皇祖神タカミムスヒ尊成立の背景	七一頁
(1)	古代日本の農本主義	七一頁
(2)	皇祖神タカミムスヒ尊と屯田の成立伝承	七二頁
おわりに		七六頁
第三章	天孫降臨神話の司令神の変更について	八二頁
はじめに		八二頁
第一節	司令神変更の時期	八五頁

(1)	持統天皇から文武天皇への皇位継承	八五頁
(2)	天武朝における変更	九四頁
第二節	司令神（皇祖神）タカミムスヒ尊の後退	九七頁
(1)	タカミムスヒ尊の特徴	九七頁
(2)	天武朝における神祇祭祀制度	九九頁
(3)	律令国家成立期の外交上の問題	一〇一頁
(4)	天皇の神格化	一〇五頁
第二節	司令神（皇祖神）アマテラス大神の成立	一〇七頁
(1)	アマテラス大神の性格	一〇七頁
(2)	「天照大御神」の名義	一一〇頁
おわりに		一一三頁
第四章	天孫降臨神話の降臨神について	一一九頁
はじめに		一一九頁
第一節	先行研究の整理	一二一頁
(1)	嬰兒信仰との関係について	一二一頁
(2)	持統天皇の讓位とその正統性	一二二頁
(3)	聖武天皇即位の正統性	一二六頁
(4)	タカミムスヒ尊系神話とアマテラス大神系神話の統合	一二七頁
第二節	アマテラス大神から神武天皇までの系譜とその意味	一二八頁

第三節	降臨神の変更と皇親	一三三頁
おわりに		一三六頁
補論	国引き神話の特性とヤツカミズオミズヌ命	
	―『古事記』・『日本書紀』と『出雲国風土記』の比較を通して―	一三九頁
はじめに		一三九頁
第一節	国引き話の概要	一四二頁
第二節	国生み神話の概要	一四四頁
第三節	水平的構造と垂直的構造の背景	一四七頁
第四節	ヤツカミズオミズヌ命の性格	一五二頁
第五節	スサノ才尊とヤツカミズオミズヌ命	一五三頁
おわりに		一五八頁
第五章	『風土記』における国譲り・天孫降臨神話について	一六二頁
はじめに		一六二頁
第一節	『古事記』・『日本書紀』の国譲り・天孫降臨神話	一六三頁
第二節	『風土記』の編纂と神話・伝承	一六六頁
第三節	『風土記』に見える国譲り・天孫降臨神	一六九頁
(1)	『常陸国風土記』の場合	一六九頁
(2)	『出雲国風土記』の場合	一七五頁
(3)	『山城国風土記』逸文の場合	一七七頁

(4) 『日向国風土記』逸文の場合・・・・・・・・・・・・・一七九頁
 おわりに・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・一八二頁

第二部 古代王権の思想・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・一八九頁

第一章 「日の御子」思想の成立と意義・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・一九〇頁

はじめに・・・一九〇頁

第一節 「日の御子」思想と日神・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・一九二頁

第二節 「日の御子」思想の成立時期・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・一九五頁

第三節 「日の御子」思想の用例(一)——『古事記』——・・・・・・・・・・・・・一九七頁

第四節 「日の御子」思想の用例(二)——『万葉集』——・・・・・・・・・・・・・二〇一頁

第五節 「誉田の日の御子 大雀」について・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・二〇九頁

第六節 「高光る」と「高照らす」について・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・二一〇頁

おわりに・・・二一二頁

第二章 天孫降臨神話の「日向」と「高千穂」——『古事記』・『日本書紀』に見る他界観に着目して——・・・・・・・・・・・・・二一七頁

はじめに・・・二一七頁

第一節 天孫降臨神話の降臨地に関する諸伝の検討・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・二一九頁

第二節 「日向」の意味と太陽信仰・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・二二四頁

第三節 王権神話における他界観・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・二二六頁

第四節 他界との結節地域と神の天降り・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・二三一頁

第五節	山と海の靈威と皇孫の降臨地	二三四頁
	おわりに	二三六頁
第三章	伊勢神宮の創祀とその伝承について	二四〇頁
	はじめに	二四〇頁
第一節	『日本書紀』に見えるアマテラス大神の伊勢鎮座伝承の虚構性	二四二頁
第二節	伊勢鎮座の理由	二四五頁
第三節	伊勢神宮創祀伝承の成立背景―『古事記』・『日本書紀』の成立伝承―	二四九頁
	(1) 『日本書紀』伊勢神宮創祀伝承の成立背景	二四九頁
	(2) 『古事記』における伊勢神宮創祀伝承	二五二頁
	おわりに	二五六頁
第四章	「天皇靈」と「皇祖之靈」	二五九頁
	はじめに	二五九頁
第一節	折口信夫の「天皇靈」説	二六一頁
第二節	折口説への批判	二六二頁
第三節	「天皇靈」に関する用例	二六四頁
	(1) 『日本書紀』の場合	二六四頁
	(2) 『続日本紀』の場合	二六八頁
第四節	「天皇靈」の意義	二七一頁
第五節	「皇祖之靈」の意義	二七四頁

序論

第一節 緒言

「天地初めて発れし時に、高天原に成りし神の名は：」。これは『古事記』の冒頭部分を読み下したものである。『古事記』はこのような天地開闢という、いわば宇宙の始まりから物語がスタートする。このようなモチーフについては『日本書紀』も変わらない。もちろん、『日本書紀』の場合は、天地がカオスの状態から語り始められるが、両者ともに天地開闢の神話から始まる。その後も、イザナキ神・イザナミ神の国生み・神生み神話、アマテラス大神とスサノオ尊とのウケヒ神話、オオクニヌシ神の国作り神話、オオクニヌシ神による国譲り神話と進み、『古事記』・『日本書紀』神話の要所とも言える天孫降臨神話を迎え、ヤマサチヒコ・ウミサチヒコの日向神話、そして初代天皇とされる神武天皇の誕生で神話の幕は降ろされ、人代となっていく。『古事記』・『日本書紀』の神話は細部に異なる内容を持つものの、大まかなあらすじは共通しており、極めて体系的な神話である。その意味で、『古事記』・『日本書紀』の神話は、「神代」・「神代史」と呼ぶに相応しい。したがって、これらの神話は一つの物語作品としてもストーリー性に富んでおり、読者を魅了するものとなっている。

しかし、忘れてはならないのは、これらの神話は『古事記』・『日本書紀』という歴史書の一部として描かれているということである。『古事記』・『日本書紀』の神話は歴史書の一部なのである。そのように考えた時、疑問に思うことはこのような神話は、いつ、どのような歴史的過程・背景のもとに成立したのだろうか、またこれらの神話は古代の人々にとってどのような意義をもったのか、ということである。本論文はそのような疑問に対して答えようとするものである。

ただ、そのような問題はこれまで多くの研究者によって議論が積み重ねられてきた、そこで序論では、そのような問題を考察するに当たってどのような視点からなされるべきかについて、これまでの研究成果を整理し、問題点を指摘しながら筆者が重視する研究視角について提示することとする、

第二節 古代王権論の研究史

王権という学術用語は、近年様々な分野で使用されることが多いが、日本古代史においても頻繁に使用され、多くの書籍にも王権を冠するタイトルが付されることが多い。また、王権はヤマト王権や欽明王権など、他の用語や時の権力者トセットになって一つの言葉となり、使用されることも多い。

しかし、この王権という用語はある種、使い勝手の良い言葉であるがゆえに、その用語の意味をきちんと定義せず使用されることも多いのではないだろうか。それでは、王権とは一体どのような意味なのか。まずは、王権の言葉の意味について考えてみたい。

王権とは、文字通り王の権力・権威という意味である。古代日本では天皇や大王の権力ということになるだろう。しかし、近年の王権論の研究では漠然とした王の権力・権威という意味だけでなく、別の意味についても模索する精緻な研究が盛んである。

そのような王権論研究の先鞭をつけたのが大平聡氏であった。大平氏はこれまでの王位継承に関する問題点として、「王権の基盤たる階級結集の形態と切り離してしまったなら、王権継承は天皇家内部の特殊な事情による後継者問題に矮小化されてしまう」と述べ、王位継承を王権継承の問題として捉え、王権は、「王の下への支配階級の結集のしかた、そこに形成される支配階級内部の秩序、それを土台として行われる支配の形態、具体的には統治機構の歴史的発展といった種々の要因に規制されてその内容を変化させていった」と説明している。⁽¹⁾つまり、大平氏は、王権を様々な歴史的要因によって、その内実が変化するものと捉えているのであるが、この点は王権とは何かを定義する上に重要な視点となる。

大平氏とは異なる視点から王権を定義付けたのが荒木敏夫氏である。荒木氏は王権とは何かについて、①王の権力、②王を王たらしめている構造・制度、③時代を支配する者・集団の権力の三つの意味があるとする。⁽²⁾③の定義について言

えば、中世の、たとえば鎌倉幕府の將軍なども王権と捉えることが可能であるということになる。また、古代の王権は天皇を軸として、他の王権を構成する者（荒木氏の王権の定義で言えば③の集団）と、補完と対立の関係を含んだ多極構造であると述べている。⁽³⁾ 荒木氏の王権論で重要なことは、王権は唯一のものではなく、同一国家、同時代において複数存在するとした点、さらに王を王たらしめている構造・制度を含めている点である。特に荒木氏の王権の定義については、本論文の研究視角として極めて重要であると考えられる。

平野卓治氏は、王権は王個人の権力という狭義の意味のみならず、支配階級の結集核としての王に体现される政治的権力・機能の総体という広義の意味を有するとする。⁽⁴⁾

佐藤長門氏も大平氏・荒木氏の説を検討する中で、王権は、王個人の権力という狭義の意味のみならず、支配階級の結集核としての王に体现される政治的権力・機能の総体という広義の意味をも有するとする。⁽⁵⁾ 近年では、仁藤敦史氏が荒木氏の王権論を参照し、王を王たらしめている構造・制度を中核に王権論を議論すべきであるとしている。⁽⁶⁾ これらの王権論は天皇制との関わりを意識し、これを相対化する学術用語として重視する傾向にあると思われる。つまり、あえて、天皇制と言わず、王権と呼ぶのにはそのような意図があるということである。

このように王権とは単純に王の権力・権威とすることはできない。これまで論じてきたように、王を王たらしめている構造・制度や王に体现される権力を王権と捉えることも重要な視点であり、本論文で取り上げようとしている、『古事記』・『日本書紀』の神話の分析にも有効は視点ではないかと考える。そこで、次節では『古事記』・『日本書紀』の史料的特質やこれまでの『古事記』・『日本書紀』の神話研究の成果について述べていくこととする。

第三節 先行研究の整理

(1) 『古事記』・『日本書紀』の史料的特質―成立論を中心に―

『古事記』・『日本書紀』の成立やその史料的安全性については、津田左右吉氏の研究が先駆的である。津田氏は神代史の形成過程を論じているが、その中で『古事記』・『日本書紀』、さらにはその神話には「皇室の由来を世に示そうとする特別の意志が潜んでいる」とし、具体的には『古事記』・『日本書紀』は日神を皇祖神と位置付け、日神があまねく天下を照らすように皇室が国土を統治する由来を説くこと、国家の起源・国家の政治権力の起源を説明するのが目的であったとする。

(7) また、『古事記』・『日本書紀』の記述は事実ではないが、思想上の事実は語られている、つまり『古事記』・『日本書紀』は思想を表現する書であるとする。(8) また、『古事記』・『日本書紀』の原史料となった「帝紀」・「旧辞」は『古事記』・『日本書紀』の骨格が顕宗以前で一致することから、その成立は欽明期であるとする。(9)

津田氏の研究は多くの論点を含んでいるが、『古事記』・『日本書紀』が「皇室の国土統治の由来を説くもの」とする視点は『古事記』・『日本書紀』の神話の成立や意義を考える上で極めて重要な視点である。

ところで津田氏の「帝紀」・「旧辞」論については、その後王統譜の成立問題と関連して多くの研究者によって引き継がれ、発展してきた。たとえば、川口勝康氏(10)や仁藤氏(11)の王統譜の形成過程に関する研究である。

津田氏以来、様々に論じられてきた「帝紀」・「旧辞」という『古事記』・『日本書紀』を比較しながら、それらの原史料を探り、それらの成立過程や意義を明らかにするという『古事記』・『日本書紀』の内部の問題から成立過程・意義を考える視点の他に、いわば外部的視点、つまり『古事記』・『日本書紀』が書かれた、文字テキスト化された段階を検討し、そこから成立論を考察しようとするアプローチも行われている。それが、出典論や区分論である。

出典論とは、『古事記』・『日本書紀』など文字化された歴史書の文章そのものがどのような漢籍・仏典などを基にして記述されているかを明らかにする研究である。このような視点の研究は最近のものではなく、江戸時代の中ころから盛んに行われている。たとえば、一七四八年成立の谷川士清著『日本書紀通證』や文化年間成立の河村秀根著『書紀集解』などを挙げることができる。

しかし、近年の出典論研究に対して最も影響力を与えたのが小島憲之氏の大著『上代日本文学と中国文学―出典論を中心とする比較文学的考察―』全三巻の研究であろう。⁽¹²⁾ 小島氏の出典論を基に書かれた小学館の新編日本文学全集『日本書紀』は、出典論に基づく『日本書紀』注釈の白眉ではないだろうか。⁽¹³⁾

小島氏の出典論研究で明らかになったこととして、『日本書紀』は確かに多くの典籍の影響を受け、テキストの文字化がなされているが、しかし『日本書紀』編纂者は必ずしも原典そのものを参照しているわけではないということである。特に類書『芸文類聚』が出典の宝庫であるとされた。つまり、かなり限られた漢籍によってのみ文飾がなされているのである（端的に言えば孫引きされているということ）、その『日本書紀』編纂者の編纂態度を見ることができよう。『日本書紀』編纂者がいったい何を主要な出典としたかについては近年、多くの研究者が言及しており、『芸文類聚』ばかりを強調することに異論も出ているが、小島氏の指摘そのものは継承されてきていると言えよう。⁽¹⁴⁾

では、このような出典研究にはどのような意義があるのか、歴史研究において、さらには本論文で考察する『古事記』・『日本書紀』の神話研究においてどのような意味を持つのだろうか。それは『古事記』・『日本書紀』編纂者の編纂意図の解明につながるということであろう。編纂者がたとえ類書であつてもどのような漢籍・仏典によって文章を記述したかを明らかにすることは、そこに編纂者がどのような意図を込めたかを考えるヒントとなる。これについて水口幹記氏は出典研究を行う上で最も重要な点は漢籍がいかにして利用され、どのようにして『古事記』・『日本書紀』が編纂されたかというよりも、「数ある表現方法の中から、「なぜ」作者（述作者・選者）はその表現を選んだかのか。この「なぜ」を追求

すること」であると述べている通りであろう。(15) 編纂者がなぜその漢籍を基に文章を記述したかを考察することは文字化された文章の背後にある思想、政治思想を探ることにもつながる。(16) このような視点については、前述したように津田氏がかつて『古事記』・『日本書紀』は政治思想を語る歴史書であるとしたが、そのような視点とリンクするものでも思われる。

区分論とは『日本書紀』に関する研究方法の一つである。端的に言えば、『日本書紀』各巻の文字表記・表現の違いなどに着目して各巻を分類するというものである。つまり、『日本書紀』各巻を分類するので区分論と呼ばれる。この研究は漢籍の利用に着目しながら、その出典の偏在を根拠に論じられることもあるので、出典論とも親和性が高い。このように区分論にも『日本書紀』の分注に着目したものや歌謡表記の仮名に着目したもの、漢字の用法、助動詞的用法に着目したものなど実に様々な手法がある。(17)

そのような区分論研究の中での近年の、特に古代史研究に多大な影響を与えた・与えているのが森博達氏の区分論研究ではないだろうか。森氏は万葉仮名の音韻に着目し、各巻を区分した。その結果、日本人の発音と異なる中国音によって仮名表記する巻Ⅱ α群と中国音が用いられない β群の二種類に分類できるとする。森氏の研究で最も重要な点は、α群は中国からの渡来人の手によって書かれたものであるが、β群は日本人の手によって書かれたものであるとした点であろう。つまり、述作者は誰かという視点にまで踏み込んでいるのである。そこから各巻が述作された時代の特定もおこなっている。(18) 近年の区分論についてはこの森氏の研究を踏まえたものが多い。

このような出典論と区分論であるが、どちらもどのようなようにして『古事記』・『日本書紀』の文章は記述されたかを明らかにしたという点において親和性の高い研究であると思われる。言い換えれば、どのようにして『古事記』・『日本書紀』は編纂されたか(より正確に言えばどのようなようにして文字化・記述されたか)という成立論としし捉えることができよう。ただし、区分論については、『古事記』・『日本書紀』の文字化された文章の背後にある政治的背景・思想を考察することは難

しいし、出典論にしてもそのような研究はいまだ本格的になされてはいないのである。

以上のように、『古事記』・『日本書紀』の成立論について近年の研究を整理してきた。非常に多くの様々な視点が提示されているが、いずれにせよ『古事記』・『日本書紀』の記述をそのまま事実であるとすることはできず、編纂時の政治的意図があることは明らかであろう。

(2) これまでの神話研究

『古事記』・『日本書紀』の史料的特質とその成立論の研究史を整理してきたが、ここではそのような『古事記』・『日本書紀』の神話研究はこれまでどのようなようになってきたかについてまとめてみたい。

『古事記』・『日本書紀』の神話研究において先駆的な研究としては、まず三品彰英氏が挙げられる。三品氏は神話について日本だけでなく、海外の神話の研究も行い、日本の神話との比較などの成果があるが、『古事記』・『日本書紀』の成立論、その神話の成立論については天孫降臨神話の異伝の分析が代表的である。その中で三品氏は各異伝を比較検討することで、各異伝に共通する普遍要素とその異伝にしかない特殊要素を抽出し、特殊要素が増える神話の形成がより新しいものであるとした。その結果、原始神話の段階・儀礼神話の段階・政治神話の段階の三段階があることを指摘している。⁽¹⁾ また、岡正雄氏⁽²⁰⁾・松村武雄氏⁽²¹⁾も『古事記』・『日本書紀』の神話を民族学の観点から比較検討し、神話の源流について論じている。両者の研究では『古事記』・『日本書紀』の神話を北方系と南方系の二種類があることを明らかにしたが、このある種の神話の二元性について、近年ではタカミムスヒ尊系とアマテラス大神系の二元性として再解釈したが、溝口睦子氏である。溝口氏はタカミムスヒ尊系を北方系、アマテラス大神系を在地に根ざした神話であり、天武朝において後者が重視されアマテラス大神が皇祖神となったとする。⁽²²⁾

一方で神話は祭祀・祭儀との関係を無視することはできない。当然、『古事記』・『日本書紀』の神話も祭祀、特に宮廷祭祀、律令国家祭祀と深い関係にある。そのような神話と国家の祭祀との関係について論じたのが松前健氏や岡田精司氏であった。松前氏は、『古事記』・『日本書紀』と大嘗祭の関係を論じた。⁽²³⁾ 岡田氏は『古事記』・『日本書紀』の神話の比較検討を深化させる中で、宮廷の祭儀の復元を行った。その中で、王権の祭祀は五世紀までは水平的な世界観であるが、六世紀になると垂直的世界観となつた研究は重要であろう。⁽²⁴⁾ 近年では菊地照夫氏が『古事記』・『日本書紀』の神話と祭祀の関係について詳細に論じている。⁽²⁵⁾

これらの研究について共通しているのは『古事記』・『日本書紀』を部分ごとに切り取り、それらを比較検討して、何らかの歴史的事実や神話の成立背景、その原像、そこから見えるかつての祭祀のあり方などを復元し、明らかにしようとする点にある。しかし、このような研究の方法について問題視したのがいわゆるテクスト論、作品論という視点である。これは主に国文学から提出された見方であり、その代表的研究が神野志隆光氏の研究である。⁽²⁶⁾

神野志隆光氏は『古事記』を完結した作品として把握せねばならないとし、作品としての全体から切り離して部分部分を取り出し、『日本書紀』との比較を通じて歴史的成立背景を論じて終わるのでは作品としての『古事記』の達成を見失うとする。また、『古事記』と『日本書紀』の神話は別の神話であり、それぞれは作品・テキストとして成り立つ神話であるとする。⁽²⁷⁾ つまり、神野志隆光氏の指摘を踏まえるならば、『古事記』・『日本書紀』を、たとえば天孫降臨神話の部分を切り取り、それぞれを比較しながら、それらの違いを論じて『古事記』・『日本書紀』の神話を論じたことにはならず、さらに言えばそれらを比較し、新旧関係を論じて、原初的なあり方などを明らかにすることなども不可能であるということだ。近年では神野志氏の指摘を受け、植田麦氏が『古事記』・『日本書紀』といった作品を独立したものとみなし、その作品個々の位置付けを問うことを重視すべきとし、物語論を提唱している。⁽²⁸⁾

さて、作品の根底にあるのは、『古事記』・『日本書紀』という歴史書はその編纂の背景や過程が根本的に異なっているの

であるから、単純に同一の歴史書と捉えることはできず、それぞれ異なる性格の歴史書であるとすべきだという点にあると思う。そうであるがゆえに、『古事記』・『日本書紀』の神話はそれぞれ別個の作品として捉えるべきであるという主張につながるであろう。

作品論について、歴史学ではどのように受け取るべきであろうか。作品論では『古事記』・『日本書紀』を別個の歴史書とするが、この点は歴史学において『古事記』・『日本書紀』を研究する上では重要な視点として継承されており、神話研究に関しても『古事記』・『日本書紀』を単純に比較し、それぞれのテキストを相互に補いながら一つの神話、いわゆる「日本神話」を論じるような「記紀神話」論への批判として重要な視点であると思われる。もちろん、『古事記』・『日本書紀』の比較が無駄であるとは言えないが、その違いをきちんと踏まえることは研究の視点としても重視すべきであろう。

また、神野志氏が強調するように、『古事記』・『日本書紀』は天皇の世界を物語るもの、天皇神話であるとする。この視点は津田氏が、『古事記』・『日本書紀』が「皇室の正統性」を保証するものだとした点と相通ずる視点であるし、現在の『古事記』・『日本書紀』神話の研究においても継承されるべき視点である。

ところで、出典論や区分論の視点からの神話研究はどうであろうか。この分野については現在それほど豊富な研究の積み重ねがあるわけではないが、たとえば出典論からの分析として、瀬間正之氏が『古事記』・『日本書紀』の冒頭の神話、いわゆる天地開闢神話について分析を行っている。⁽²⁹⁾ また、原口耕一郎氏は「日向神話」を出典論から分析し、「日向神話」は王権による地上統治と隼人・南九州支配の正統性を主張するために創作されたものであり、その記述についても中国六朝時代に流行した歴史書のスタイルを模倣したものであると述べている。⁽³⁰⁾

一方、区分論からの分析としては、森氏がアマテラス大神の神格の成立について論じている。森氏によれば、「天照大神」・「皇祖」の用例は α 群では使用が確認されず、 β 群のみに見られ、その β 群が執筆されたのは文武朝以降であるから、「天照大神」・「皇祖」という概念についても表記だけでなく、その実質的な内容についても文武朝以降に成立したと述べ

ている。(31)

以上、戦後以降の研究を中心に出版論や区分論などに基づく神話研究などに目を配りながら、『古事記』・『日本書紀』の神話研究の軌跡について概観してきた。そこで、序論の最後としてこれらの先行研究の状況の問題点を指摘しながら、本論文における研究の視角について述べていくこととする。

第四節 本論文の課題と視座

作品論が問題提起したように、『古事記』・『日本書紀』を単純に同列にならべ、それらで文章を補い合い、一つの神話でいわゆる「日本神話」のような理解については問題がある。それは『古事記』・『日本書紀』を素材として新たな神話を創作しただけのもの、言ってみれば現代の神話を創造したに過ぎない。

ところで、作品論について、神野志氏が強調するように、『古事記』・『日本書紀』の神話は天皇世界の物語であるとする。しかし、このような指摘自体は、すでに歴史学の中でもなされている。たとえば、直木孝次郎氏は神話と言えば、民衆の思想・信仰をあらわすと思われがちだが、『古事記』・『日本書紀』の神話はそうではない。「天皇家による日本統一の確立」という政治目的に奉仕するよう改作された政治的物語」であると述べている。⁽³²⁾では、作品論との違いと言えば、作品論が『古事記』・『日本書紀』を別個に捉え、それぞれの内部の論理を作品全体から論じる点にある。

しかし、このような作品論に対してはもちろん批判もなされている。たとえば下鶴隆氏は、

「作品」の分析は、一定の世界観、一貫性、テーマ性の視野のみから行われるため、「作品」の成立過程や歴史的 성격がいっさい捨象されている。そのために、『記』・『紀』を令前史研究の素材というよりも、それを生みだした八世紀の世界観、歴史意識の検証素材に封じ込める結果となっている。

と批判する。⁽³³⁾ また、歴史学からの神話研究としては、テキストの外側の問題、つまり、神話と王権・社会との関係性を追求する必要があるとの批判も加えられている。⁽³⁴⁾

このような作品論への批判については、出典論や区分論にも相通じるものがある。なぜなら、作品論も区分論も『古事記』・『日本書紀』の神話が文字として書かれた段階を重視するからである。アマテラス大神の神格にしても「天照大神」という表記が成立することによって、その内実も成立するという森氏の見解がその代表である。つまり、文字化した段階において、作品として完成した段階をもって神話の成立を論じてしまつては、結局は『古事記』・『日本書紀』段階の思想を論じることに終始してしまい、八世紀以前のあり方を論じることはできないからである。遠藤慶太氏が指摘するように、書くことがすべてであるならば、全ては八世紀の創作ということになり、『古事記』・『日本書紀』の史料性格ははく奪される。⁽³⁵⁾

以上のような指摘を踏まえ、筆者がどのような視点に立ち、『古事記』・『日本書紀』の神話について論じていくかを述べておこう。筆者が重視する視点は第一節で論じたような王権論の視点である。王権とは荒木氏が論じたように「王を王たらしめている制度・構造」のことであるが、そこには王を王たらしめている思想、イデオロギーも含まれるだろう。⁽³⁶⁾ そのような王権の思想・イデオロギーを語るものが『古事記』・『日本書紀』の神話に他ならない。その意味で『古事記』・『日本書紀』の神話は王権を正統化する思想・イデオロギーを語る王権神話として位置付けることが可能であると思う。実際、『古事記』序文を見ると、天武天皇の詔に『古事記』は「帝紀」・「旧辞」を基に創られたことが語られているが、両者は天皇支配の基本であると明言している。また、王権とは時代によってその内実は変化するものであった。その点が普遍性を含意する天皇制という用語と異なる意味を持つわけであるが、王権の内実が時代によって異なるとすると、その王権の思想を語る神話も当然変化することになる。つまり、王権の成立・展開過程の中で、神話も成立・変化するのである。言い換えると王権神話の成立・変化、そしてその意義についても王権の成立・展開の中に位置付けられるのではないだろ

うか。

『古事記』・『日本書紀』を王権の神話であると捉えるならば、『古事記』・『日本書紀』が別個の歴史書であったとしても、その比較検討を行うことは意義のあるものであると思われる。というのは、『古事記』・『日本書紀』は異なる歴史書であるので、細かい相違点はあるものの、異なる歴史書であるにも関わらず共通する要素が多分に含まれているのである。この共通点こそ、王権にとって最も重要な部分、いわば王権神話の核だったのでないか。そうであるからこそ、『古事記』・『日本書紀』が異なる歴史書であるにも関わらず、大事なところは共通している、もっと言えば共有しているのである。逆に異なっている部分、相違点は王権神話の核に対して後から付加された要素ではないだろうか。言い換えると、時代の変化の中で王権の内実も変化する中、その神話も変化するが、その変化こそが相違点として表出していると考えられる。つまり、王権神話は王権の変化に伴い変化するが、王権神話の核の部分については変更を加えることがなく、あるいは加えることができず、その核をもとにして、そこに様々な要素を付加することで成立した。その付加にはその時代の政治状況など歴史的背景が大きく関わっているのであろう。

以上のように、筆者は『古事記』・『日本書紀』の神話を王権の正統性を語る王権神話であると捉える。そして王権の成立・展開過程の中に王権神話を位置付け、王権神話の成立・その過程・意義を論じていきたい。それこそが本論文の目的・研究の視角である。

注

- (1) 大平聡「日本古代王権継承試論」(大平聡『日本古代の王権と国家』所収、青史出版、二〇二〇年、初出一九八六年)。
- (2) 荒木敏夫「王権論の現在―日本古代を中心として―」(荒木敏夫『日本古代王権の研究』所収、吉川弘文館、二〇〇〇

六年、初出一九九七年)。

(3) 荒木敏夫「日本古代の王権・国家と社会」(荒木敏夫『日本古代王権の研究』所収、吉川弘文館、二〇〇六年、初出二〇〇一年)。

(4) 平野卓治「ヤマト王権と近江・越前」(山中一郎編『新版 古代の日本 近畿一』所収、角川書店、一九九二年)。

(5) 佐藤長門「古代王権研究の現状と課題」(佐藤長門『日本古代王権の構造と展開』所収、吉川弘文館、二〇〇九年)。

(6) 仁藤敦史「古代王権論の成果と課題」(『歴史評論』八一四号、二〇一八年)。

(7) 津田左右吉『神代史の新しい研究』(津田左右吉全集別巻一、岩波書店、一九六六年)。

(8) 津田左右吉『古事記及び日本書紀の研究』(前掲注(7))二〇二頁。

(9) 前掲注(7)。

(10) 川口勝康「五世紀の大王と王統譜を探る」(原島礼二・石部正志・今井堯・川口勝康『巨大古墳を倭の五王』所収、青木書店、一九八一年)。

(11) 仁藤敦史「王統譜の形成過程について」(小路田泰直・広瀬和雄編『王統譜』、青木書店、二〇〇五年)、仁藤敦史「帝紀・旧辞と王統譜の成立」(新川登亀男・早川万年『史料としての『日本書紀』—津田左右吉を読み直す—』所収、勉誠出版、二〇一一年)。近年の「帝紀」・「旧辞論」としては上遠野浩一『『日本書紀』書誌的研究の現状と課題』(日本書紀研究会編『日本書紀研究』第三十三冊、塙書房、二〇二〇年)。

(12) 小島憲之『上代日本文学と中国文学—出典論を中心とする比較文学的考察— 上・中・下』(塙書房、一九六二年、一九六四年・一九六五年)。

(13) 小島憲之・直木孝次郎・西宮一民・蔵中進・毛利正守『日本書紀①・②・③』(新編日本古典文学大系、小学館、一九九六年)。

(14) たとえば、勝村哲也「『修文殿御覽』新考」(『鷹陵史学』三・四、一九七七年)・神野志隆光「『日本書紀』冒頭部をめぐって」(『古事記・日本書紀論集』所収、続群書類従完成会、一九八九年)は『修文殿御覽』依拠説が提示されている。他にも『法苑珠林』や『華林遍略』なども重視されている。これら出典研究の近年の研究史については、『古事記』も含めて、瀬間正之『記紀の表記と文字表現』(おうふう、二〇一五年)に整理がなされており、参照した。

(15) 水口幹記「日本古代における中国文化受容研究の方法試論」(水口幹記『古代日本と中国文化―受容と選択―』所収、塙書房、二〇一四年、初出二〇〇〇年)。

(16) 原口耕一郎「序章―本書の視角」(原口耕一郎『隼人と日本書紀』所収、同成社、二〇一八年)。

(17) 近年の『日本書紀』区分論についての研究史整理として松田信彦「研究史と問題点の整理」(松田信彦『日本書紀…編纂の研究』所収、おうふう、二〇一七年)、葛西太一「日本書紀区分論続貂」(葛西太一『日本書紀段階編集論―文体・注記・語法からみた多様性と多層性―』所収、華鳥社、二〇二一年)。

(18) 森博達『日本書紀の謎を解く』(中央公論社、一九九九年)。

(19) 三品氏の神話研究として三品彰英論文集全六巻が平凡社から刊行されているが、神話の成立論としては、三品彰英「天孫降臨神話異伝考」(三品彰英『建国神話の諸問題』所収、平凡社、一九七一年、初出一九四三年)、三品彰英「記紀の神話体系」(三品彰英『日本神話論』所収、平凡社、一九七〇年、初出一九六四年)が重要な論考である。

(20) 岡正雄「皇室の神話―その二元性と種族的文化系譜について―」(岡正雄『異人その他』所収、言叢書、一九七九年、初出一九九九年)。

(21) 松村武雄『日本神話の研究』全四巻(培風館、一九五五年)。

- (22) 溝口睦子『王権神話の二元構造―タカミムスヒとアマテラス―』(吉川弘文館、二〇〇〇年)。
- (23) 松前健『古代伝承と宮廷祭祀―日本神話の周辺―』(塙書房、一九七四年)。
- (24) 岡田精司『国家祭祀の史的研究』(塙書房、一九九二年)。
- (25) 菊地照夫『古代王権の宗教的世界観と出雲』(同成社、二〇一六年)。
- (26) 神野志隆光『古事記の世界観』(吉川弘文館、一九八六年)三頁。
- (27) 神野志隆光『古事記と日本書紀―「天皇神話」の歴史―』(講談社、一九九八年)。
- (28) 植田麦「序章」(植田麦『古代日本神話の物語論的研究』所収、和泉書院、二〇一三年)。
- (29) 瀬間正之「日本書紀開關神話生成論の背景」(前掲注(14)初出二〇〇〇年)、瀬間正之「古事記序文開關神話生成論の背景」(前掲注(14)、二〇〇一年)。
- (30) 原口耕一郎「日向神話」と出典論」(前掲注(17)、初出二〇〇九年)。
- (31) 森博達「皇祖天照大神と『日本書紀』区分論」(釜山大学日本研究所編『日本研究』一五、二〇一四年)、森博達「皇祖天照大神はいっ誕生したか―『日本書紀』区分論から史実を探る―」(『京都産業大学日本文化研究所紀要』一九、二〇一四年)。
- (32) 直木孝次郎「建国神話の形成」(直木孝次郎『日本神話と古代国家』所収、一九九〇年、初出一九六九年)。
- (33) 下鶴隆「国譲り神話の解釈について―国誦句分析から見た令前のオオキミ―」(『市大日本史』第三号、二〇〇〇年)。
- (34) 榎村寛之「律令天皇制の神話と伝承」(榎村寛之『律令天皇制祭祀と古代王権』所収、二〇二〇年、初出二〇〇二年)、菊地照夫『古代王権の宗教的世界観』(前掲注(26)、一〇頁)。
- (35) 遠藤慶太『日本書紀』研究の課題」(遠藤慶太『日本書紀の形成と諸資料』所収、塙書房、二〇一五年)。

(36) 権力について、近年、下垣仁志「古墳と政治秩序」(吉村武彦・吉川信司・川尻秋生『シリーズ古代をひらく 前方後円墳 巨大古墳はなぜ造られたか』所収、岩波書店、二〇一九年)は権力資源論に依拠しつつ、権力が行使される資源としてイデオロギーがあり、イデオロギーは有力者による支配を正統化すると述べている。つまり、権力が行使される時、そこには多くのものが媒介となるが、その一つにイデオロギーがあり、それは支配の正統性の役割を果たすということである。

第一部 古代王権の神話の成立と意義

第一章 天孫降臨神話の成立

はじめに

『古事記』・『日本書紀』には数多くの神々が登場し、また、多彩な神話が描かれている。しかし、これらの史書は中央の王権が編纂した歴史書であり、また、そこに語られる神話が王権の由来、さらには天皇家の支配の正統性を解き明かそうとする神話であると考えたならば、天孫降臨神話が『古事記』・『日本書紀』において最も重要な神話であると言える。

天孫降臨神話とは、天上世界における最高神が自身の子孫である皇孫を地上世界の統治者として降臨させる神話である。また、天皇は皇統譜において、この天上世界の最高神の子孫と位置付けられているので、いうまでもなく、天孫降臨神話は天皇家の始祖神話であり、天皇家の支配の正統性を語ろうとした神話である。つまり、天皇家は天上世界の神に自らの出自を求めることで支配の正統性の思想的基盤を確保しようとしている。

では、このような神話はいつ、どのような歴史的背景の下、あるいは思想的背景の下に成立したのであろうか。本章ではこの問題について考察していくこととする。具体的には①天孫降臨神話成立の時期と歴史的背景について、②天孫降臨神話の思想的背景について論じていくこととする。まずは、それぞれについての先行研究を整理し、研究史上の問題点を明らかにしていこう。

①の天孫降臨神話の成立時期・歴史的背景について、先駆的研究としては三品彰英氏の研究が重要である。『古事記』・『日本書紀』「天孫降臨神話条」の各所伝を分析した。そして、各所伝において要素が少ないものの成立が古く、要素が多く複雑なものほど成立が新しいとした。その結果、瑞穂国統治の神勅が見える『古事記』・『日本書紀』第一の一書が推古朝から『日本書紀』編纂時期に成立した政治神話の段階であり、随伴神や神器の要素が現われる『日本書紀』第四・第二

の一書が古墳時代前期ころに成立した儀礼神話の段階であり、最も要素が簡素な『日本書紀』本文・第六の一書が最も成立が古い初期的な初伝であるとする。⁽¹⁾三品氏によれば、原初的な天孫降臨神話の成立は古墳時代以前の成立ということになる。これから言及するように天孫降臨神話の成立時期をそこまで古く想定することはできない。しかし、三品氏の初伝の分析方法、特に所伝を比較して全てに共有されている要素を普遍要素、特定の所伝のみに含まれている要素を特殊要素とした点は今後も継承すべき視点である。

三品氏以降の研究では、天孫降臨神話の成立を六世紀、特に欽明朝以降の成立を重視する見解が有力視されている。たとえば岡田精司氏は天皇の始祖神話は本来、日の御子の海上来臨というような水平的世界観に基づく神話であったが、六世紀前半に山上降臨のような垂直的世界観の神話が成立したとする。その背景としては六世紀に伊勢神宮が成立すること、継体天皇の即位における政治的混乱、中国の「天」の思想の導入などを挙げている。⁽²⁾上田正昭氏は欽明朝に中臣氏を中心とする祭官制が成立することを重視する。⁽³⁾菊地照夫氏は欽明天皇の和風諡号に見られるように、「天」と「地」が分れた垂直的世界観による王権神話の成立を指摘する。⁽⁴⁾仁藤敦史氏も欽明朝が世襲王権の成立による他の氏族と区別されるカリスマ的な王統の成立や「建邦之神」・政治基調としてミヤケ制・国造制・部民制など内政重視への転換など神話形成において画期的な時代であったことを指摘する。⁽⁵⁾仁藤氏が指摘した世襲王権の成立について、六世紀の欽明朝に特定の血縁集団から大王が選出されるようになることは、多くの研究者によって指摘されているが、遠山美都男氏は「治天下大王」の地位とその血統を荘厳化するため、大王は天上の世界（いわゆる高天原）に住む神々の子孫とされるようになったと述べている。⁽⁶⁾

このように、六世紀前半を重視する見解が多いが、溝口睦子氏がいわゆる「王朝交替論」の視点から天孫降臨神話は五世紀代における対高句麗戦争の敗戦の影響により成立したことを指摘していたり、⁽⁷⁾大平聡氏が推古朝の成立を指摘していたり、⁽⁸⁾古市晃氏が天武・持統朝に日本の礼制に基づく支配を正統化するために整備されたのが、天上界から降った

神の子孫たる天皇が国土を支配すると語る天孫降臨神話であつたと述べていたり⁽⁹⁾と、天孫降臨神話成立の時期・歴史的背景については必ずしも定説があるとは言えず、再検討する余地は多分に残されていると思われる。

②の思想的背景についてはどうか。これについての先駆的研究としては、岡正雄氏は天孫降臨神話の司令神がタカミムス尊ヒとアマテラス大神の二元的になつていくことに着目し、本来の司令神はタカミムスヒ尊であるとする。また、タカミムスヒ尊を司令神とする神話のモチーフは朝鮮半島の古代国家に類似し、源流としては北方の騎馬民族の神話であり、一方のアマテラス大神はタカミムスヒ尊とは異系統の農耕民族の神で、この民族が弥生時代以来日本にいたと述べ、天孫降臨神話の二元性はタカミムスヒ尊を司令神とする北方民族の侵入による種族混合の結果であるとする。⁽¹⁰⁾

岡氏が指摘のように。天孫降臨神話の成立を異なる民族の混合として理解する点については、現在の研究においては肯定できないが、北方の神話や古代朝鮮の神話との関係を重視する点はその後、多くの研究者によって継承されてきている。松村武雄氏は、天孫降臨神話の源流は北方民族の神話にあり、古代朝鮮諸国の始祖神話である檀君神話と類似することなどから、この神話は朝鮮半島との文化的交流を経て導入されたものであるとする。⁽¹¹⁾ 同様に、大林太良氏も天孫降臨神話の成立を古代朝鮮半島の始祖神話の導入によるとしている⁽¹²⁾。

このように、天孫降臨神話の成立を古代朝鮮半島の始祖神話の伝播とする見解があるが、その中でも、高句麗の始祖神話の影響を重視する見解が数多く出されている。たとえば、原島礼二氏は天孫降臨神話は高句麗の始祖の降臨伝承の話をもとに構想されたとする。⁽¹³⁾ 上田正昭氏もこの神話の源流を北方民族の神話にあるとし、高句麗の始祖神話との比較検討の重要性を指摘している⁽¹⁴⁾。依田千百子氏は天孫降臨神話の成立における高句麗始祖神話の影響を指摘し、高句麗始祖神話を日本にもたらしたのは推古朝を中心に、相次いで渡来した高句麗の学問僧たちであつたとする。⁽¹⁵⁾ 溝口睦子氏は高句麗好太王碑文など『古事記』・『日本書紀』より成立が古い史料を中心に分析し、天孫降臨神話は高句麗の始祖神話の影響により成立したとする。⁽¹⁶⁾

以上のように、天孫降臨神話の源流を北方騎馬民族に求め、その成立を古代朝鮮諸国の始祖神話伝播に求める見解とは別に、古代中国の天命思想の受容により成立したとする見解も出されている。広畑輔雄氏は天孫降臨神話の司令神の司令によって天孫が地上に天降り統治するという構想は、中国の王者が天命を受けて天子として天下を統治するとの構想を継承したものであるとする⁽¹⁷⁾。また、西條勉氏は日本が天命思想を受容する際、易姓革命の論理を排除するために形成されたのが天孫降臨神話であるとした⁽¹⁸⁾。大平聡氏も王権継承権を排他的に独占した血縁集団が、大王の子孫であることを根拠とする皇孫思想と天命思想を融合させるために形成されたのが天孫降臨神話であるとする⁽¹⁹⁾。

このように②の思想的背景についても高句麗始祖神話の影響により成立したとする説と、中国の天命思想の受容により成立したとする説で別れている。本章ではこの二点について論じることを目的とするが、説が分れてしまう根本的な問題としてそもそも何をもちて天孫降臨神話の成立とするのかという基準、言い換えれば天孫降臨神話とは何かという点について共有できていないことが原因ではないだろうか。しかし、それを明確にするのは意外と難しい。というのは、天孫降臨神話と言っても『古事記』・『日本書紀』(『日本書紀』は本文の他に、一書もある)の所伝は合計で六伝あり、その内容を子細に見るならば、それぞれ異なる内容が伝えられているからである。そこで、本章では、まず各所伝を比較検討し、何をもちて天孫降臨神話とするのか、天孫降臨神話の本質とはどこにあるのかを明確にしていきたい。その際、三品氏が指摘した天孫降臨神話の所伝の普遍要素と特殊要素という視点を重視していく必要がある⁽²⁰⁾。また、天孫降臨神話は王権の起源や正統性を確保するための神話であるので、その成立については古代王権のあり方の展開過程の中で位置づけることが可能であろう。従って王権の展開との関連という視点から天孫降臨神話成立の時期や歴史的背景について考察することとする。

第一節 『古事記』・『日本書紀』の天孫降臨神話の所伝における相違点と共通点

『古事記』・『日本書紀』の各所伝の要素の分析としては、三品氏の他、西條氏⁽²¹⁾や溝口氏⁽²²⁾が詳細に行っており、それぞれの視点から所伝の比較表を作成している。本章ではそれらの先行研究に学びつつ、所伝の比較検討を行い、天孫降臨神話の本質的な要素について考えていきたい。素材としては要素が最も簡素な『日本書紀』本文と複雑な要素を持つ第一の一書を取り上げることとする。

【史料一】『日本書紀』「天孫降臨神話条・本文」⁽²³⁾

于^レ時。高皇産靈尊。以^ニ真床追衾^一覆^ニ於皇孫天津彦彦火瓊瓊杵尊^一使^レ降之。皇孫乃離^ニ天磐座^一。天磐座。此云^ニ阿麻能以^レ箴矩羅^一。且排^ニ分天八重雲^一。稜威之道别道别而天^ニ降於日向襲之高千穗峯^一矣。

内容としてはタカミムスヒ尊がマトコオフスマに覆われた皇孫ホノニニギ尊を地上世界である葦原中国の統治者として降臨させたというものである。ホノニニギ尊を地上世界の統治者とするという点については、この前段でタカミムスヒ尊がホノニニギ尊を「葦原中国の主とせんと欲す」とあることから明らかである。

【史料二】『日本書紀』「天孫降臨神話条・第一の一書」⁽²⁴⁾

故天照大神乃賜^ニ天津彦彦火瓊瓊杵尊八坂瓊曲玉及八咫鏡。草薙劍三種宝物^一。又以^ニ中臣上祖天兒屋命。忌部上祖太玉命。猿女上祖天鈿女命。鏡作上祖石凝姥命。玉作上祖玉屋命。凡五部神^一使^ニ配侍^一焉。因勅^ニ皇孫^一曰。葦原千五百秋之瑞穗国。是吾子孫可^レ王之地也。宜爾皇孫就而治焉。行矣。寶祚之隆当与^ニ天壤^一無^レ窮者矣。

ここでは、アマテラス大神がホノニニギ尊を葦原中国の統治者として降臨させている。その際にアマテラス大神は「三種宝物」や「天上無窮」の神勅を授けている。また、ホノニニギ尊の降臨の際には中臣氏の祖先神であるアマノコヤネ命ら五部神が随伴している。このように両者の内容を比較すると、降臨を命じる司令神を始め、多くの相違点を見出すことが

できる。近年では『古事記』・『日本書紀』の神話を全く異なるものであるとして、それぞれの世界観を追求する作品論が国文学では重視されている。その代表的な研究者である神野志隆光氏は、『古事記』を完結した作品として把握せねばならないとし、作品としての全体から切り離して部分部分を取り出し、『日本書紀』との比較を通じて歴史的成立背景を論じて終わるのでは作品としての『古事記』の達成を見失うとする。⁽²⁵⁾また、『古事記』と『日本書紀』の神話は別の神話であり、それぞれは作品・テキストとして成り立つ神話であるとする。つまり、神野志氏は『古事記』・『日本書紀』を比較することで、神話の新旧関係を論じたり、原初的な形の復元を追求して、かつて「ありえたかもしれない伝承」を伺うことが不可能であると指摘するのである。⁽²⁶⁾

たしかに、両者の神話には相違点は多いし、そもそも『古事記』・『日本書紀』はその成立の背景も異なる歴史書であるので神野志氏の指摘は重要な点を含む。しかし、両者を比較した時、共通する点が多いことも事実である。三品氏はこれを普遍要素としたが、むしろこの共通点こそ神話の成立を考える上で重視すべき点ではないのだろうか。この点について榎村寛之氏は『古事記』・『日本書紀』の神話は重要なところで共通しており、それこそが神話の根幹であるとするが、⁽²⁷⁾この指摘こそ重要ではないか。つまり、両者の神話には共通する要素があり、それこそが神話の核となる部分である。

この視点から天孫降臨神話を見ていくと、各所伝に共通する要素があり、まさに天孫降臨神話の核となる部分が読み取れる。『日本書紀』はその成立において多くの氏族が関与しているが、『日本書紀』の神話はまさに彼らと王権との間である種のコンセンサスを得ることで成立した神話であった。⁽²⁸⁾そのため一書という形で本文とは異なる内容の神話が『日本書紀』に収載されているのであろう。しかし、それらには共通する要素が存在し、その部分について、王権は決して異なる内容の神話を氏族に持たせることを許さなかった。なぜならその共通する部分こそ王権の根幹に関わる重要な部分であったからと思われる。このように考える時、『古事記』・『日本書紀』の神話を比較し、それらに共通する要素こそ、王権にとって最も重要な根幹部分、決してないがしろにしてはいけない王権の正統性に関わるまさに王権神話の核となる

部分であろう。天孫降臨神話は王権の正統性を語る神話であることは前述したが、そうであれば一書を含めた両書の内容を比較して共通する部分、天孫降臨神話の核を捉えることが必要であろう。その核こそ王権の正統性を確保するという点において天孫降臨神話の根幹であるのだから、天孫降臨神話はその核をもって成立と考えることができるのではないだろうか。逆に相違点については、この核を基にして王権の展開の過程の中で、いわば雪だるまの如く成立していったものであると考えることができよう。

では、天孫降臨神話の各所伝に共通する核とは一体何か。それは次の三点に集約することが可能であろう。すなわち、

① 王権の起源として天という世界（いわゆる高天原）が設定されている。

② 天の支配者である最高神（タカミムスヒ尊・アマテラス大神）と皇孫（ホノニニギ尊）・天皇が系譜上（血統上）繋がっている。

③ 皇孫が最高神の命を受けて地上世界の統治者として降臨する。

である。この三点については『古事記』『日本書紀』本文・一書を含めてすべてに共通する要素である。各所伝において多くの相違点が存在するが、逆にこの三点についてはすべて共通する。この三点こそ王権にとって決して無視することのできない、王権神話としての天孫降臨神話の核である。以降、天孫降臨神話の成立について論じていくが。その場合、この核の成立をもって天孫降臨神話の成立と考えることとする。それでは、その核はどのような歴史的背景・過程の中で成立したのだろうか。

第二節 天孫降臨神話成立の時期と歴史的背景―古代王権の展開に着目して―

(1) 推古朝の遣隋使について―成立時期の下限―

天孫降臨神話の成立の時期の下限について抑えておきたい。それを考える上で重要な史料が『隋書』に見られる遣隋使に関する記事である。

【史料三】『隋書』「東夷伝倭国条」(29)

開皇二十年、倭王姓阿每、字多利思比孤、号阿輩雞弥^一。遣^レ使詣^レ闕。上令^二所司^一訪^二其風俗^一。使者言、倭王以^レ天為^レ兄、以^レ日為^レ弟、天未^レ明時出聽^レ政、跣^レ跣坐。日出便停^二理務^一、云^レ委^二我弟^一。高祖曰、此太無^二義理^一。於^レ是訓^レ令改^レ是。

これによると、開皇二十年(六〇〇年)に倭国が遣隋使として隋の皇帝文帝に使者を派遣したことがわかる。記事の後半部分を見ると倭国の使者の発言が要を得なかったためか、文帝は「太だ義理無し」として改めさせたとある。倭国としては今回の遣隋使はある意味失敗に終わったと考えることもできるが、しかし使者の発言内容からは当時の倭国の王権に關わる思想や神話の断片をうかがうことができ貴重な史料である。まず、使者の発言内において当時の倭王は天を兄とし、日を弟とするという記事に着目したい。これを素直に読めば倭王と天は兄弟關係ということになる。天孫降臨神話では天皇(この時代では倭国王ないし大王)は天(その最高神)の子孫なので、天孫降臨神話とは異なるものであり、そうであれば、この段階で天孫降臨神話は未成立ということになる。(30)

しかし、「倭王姓阿每、字多利思比孤、号阿輩雞弥」に着目するならば、必ずしもそうとは言い切れない。そこでまず、「姓阿每、字多利思比孤」について考えていこう。この記述を素直に読めば、倭王は当時、姓を有し、それは「アメ^二天^一

であったということになる。しかし、推古朝では既に氏姓制度は成立していることを踏まえると、倭王にこの当時、姓があったとは考えにくい。ここで姓と名が書き分けられているのは古代中国では姓が無い君主は考えられなかったことから来る隋側の誤解であり、アマタリシヒコで一つの言葉である。(31) また、アマタリシヒコについては個人名ではなく、倭王の称号の和名と考えられる。(32)

では、アマタリシヒコとはどのような意味なのかであるが、井上光貞氏は天の高貴なる男子、(33) 吉村武彦氏は天上世界でみちみちておられるりっぱな男(34)と解しているが、長野正氏はアマタリシヒコの「タリ」を「垂り」と解釈して天から降臨した人、(35) 山尾幸久氏も「あまくだられたおかた」の意味であると解釈している。(36) 後者の説を取るならば倭王は天孫降臨神話を背景に持つ何らかの称号を持っていたこととなる。

この問題を考える際に重要な史料として『通典』と『翰苑』の分析が重要となってくる。

【史料四】『通典』「边防一東夷上倭条」(37)

隋文帝開皇二十年、倭王姓阿每、名多利思比弧、其国号ニ阿輩雞弥^一。華言天兒也。父子相伝王、有^二宮女六七百人^一、

王長子号ニ哥弥多弗利^一。華言太子。

【史料五】『翰苑』「蕃夷部倭国条」(38)

阿輩雞弥、自表天兒之称、

今案、其王姓阿每、国号ニ為阿輩雞^一、華言天兒也。父子相伝王、有^二宮女六七百人^一。王長子号ニ和哥弥多弗利^一。華言太子。

両史料ともに「華言は天兒なり」と記されている。しかし、この記述はいった何を説明したものであるか。直前の「阿輩雞弥」か、それともアマタリシヒコであろうか。それを明らかにするために「阿輩雞弥」の読みを考えていこう。現在の研究ではおよそ三つの説がある。

① オホキミ説 (39)

② アメキミ説 (40)

③ 「阿輩雞弥」を「阿摩雞弥」の誤写と見てアマキミと読む説 (41)

これについては森氏が音韻的観点・隋の使者裴世清を迎えた小徳阿輩臺の「阿輩臺」の読みが「オホト」であることから「阿輩雞弥」の読みは「オホキミ」であり、「天兒」についてもアマタリシヒコに関する説明であると指摘した点は重要である。⁽⁴²⁾ つまり、アマタリシヒコは『通典』・『翰苑』によれば、中国語で「天兒」であるということであり、また、その意味するところもあまくだられたおかたであろう。そうであれば倭王は天孫降臨神話を背景に天の子であるという思想が推古朝段階で成立していたと考えることができる。⁽⁴³⁾

この点について『日本書紀』の次の記述が示唆的である。

【史料六】『日本書紀』「推古天皇八年是歳条」⁽⁴⁴⁾

爰新羅任那王二国遣レ使貢調。仍奏レ表之曰。天上有レ神。地有二天皇^一。除^二是二神^一。何亦有レ畏乎。自^レ今以後。不^レ有^二相攻^一。且不^レ乾^二般陀^一。每^レ歳必朝。則遣^レ使以召^二還將軍^一。將軍等至^レ自^二新羅^一。即新羅亦侵^二任那^一。

推古天皇八年(六〇〇年)、新羅と「任那」との間で戦争が起こった。推古天皇は境部臣を大將軍に任命し、「任那」のために新羅を討つ決意をし、結果、新羅を征討した。その後、新羅・「任那」が朝貢し上表文を奉り、その中で今後、攻め合うこととはしないことを誓い、毎年必ず朝貢すると述べている。結果的には再び新羅は「任那」を攻めることとなったが、重要な点はここに史料として挙げた上表文の中身である。そこには「天上に神有します。地に天皇有します。是の二神を除きて、何にか亦畏きこと有らむや。今より以後、相攻むること有らじ。」とある。つまり、新羅と「任那」二国は日本には天上に神があり、地に天皇がおり、この二神以外に畏敬するものはいないということを述べている。この天上に神がおり、地に天皇がいるという認識は天孫降臨神話を踏まえたものであろう。問題はこの記述を当時のものとしてどこま

で復元できるかである。「任那」についてはこの段階で既に滅亡しているので、この記述は『日本書紀』の認識に基づくものである。また、朝貢や上表文についても『日本書紀』の論理に基づく記述であり、当時のものとして理解することはできない。しかし、この時、何らかの形で新羅との外交関係があったことは事実ではないだろうか。この年にまさに遣隋使が派遣されているが、その目的としては新羅との関係において日本の方が優位であることを隋側に認めさせることであった。また、問題の天上に神、地に神についてであるが、欽明天皇の和風諡号より、欽明朝には天と地が分れている王権神話を有していたとすれば、この記述自体もそれほど疑う要素は無いように思われる。

この推古紀の記述を踏まえると、アマタリシヒコの解釈としてはやはりあまくだられたおかたが正当ではないだろうか。というのも、もしアマタリシヒコを天上でみちみちているおかたとすれば、倭王は天上世界にいる存在ということになる。しかし、この推古紀によれば天皇は地に存在するのであるから矛盾することとなる。また、稲荷山古墳出土の鉄剣や江田船山古墳出土の大刀の銘文によれば、倭国王は五世紀後半段階で天下を知らしめす王、つまり「治天下大王」として認識されており、それは推古朝になっても変化は無いはずである。つまり、あくまで倭王は天下を統治する存在として地上世界にいる存在なのである。そもそも倭王が天上世界にいるという認識は『古事記』・『日本書紀』の神話の世界観と甚だしく乖離するし、倭王が天上世界にいるとすれば、倭王と神の違いも無くなってしまう。⁽⁴⁵⁾

以上の検討により、アマタリシヒコは天孫降臨神話を背景としたあまくだられたおかたの意味であると解釈すべきである。したがって、推古朝段階では既に天孫降臨神話は成立していると考えて問題なからう。では、その成立の上限としてはどこまで遡ることが可能であろうか。以下、王権の展開過程に着目しつつ述べていこう。

(2) 五世紀までの王権

五世紀までの王権のあり方について岸敏男氏が雄略朝を一つの画期であると指摘しているが、⁽⁴⁶⁾天孫降臨神話との関係で言えば、稻荷山古墳出土の鉄剣や江田船山古墳出土の大刀に象嵌された銘文が分析素材として重要な史料となる。

【史料七】「稻荷山古墳出土鉄剣金象嵌銘文」⁽⁴⁷⁾

(表)

辛亥七月中記乎獲居臣上祖名意富比埜其兒多加利足尼其兒名弓已加利獲居其兒名多加披次獲居其兒名多沙鬼獲居其兒名半弓比

(裏)

其兒名加差披余其兒名乎獲居臣世々為杖刀人首奉事来至今獲加多支鹵大王寺在斯鬼宮時、吾佐治天下令作此百練利刀記吾奉事根源也

これによれば、ヲワケという豪族が杖刀人の首として「獲加多支鹵大王」(雄略天皇に比定)の天下を「左治」したことを語っている。また、オオヒコから始まる八代の系譜を記して、代々大王に杖刀人の首として奉仕してきたことを語り、そのことを現在の大王であるワカタケルに奉仕する根拠としている。まず、ここに天下の語が見えることが重要である。ここからワカタケルの時代である五世紀後半(銘文の辛亥年は四七一年)には王権内に天下の觀念が存在したことを示しているが、ここでの天下とはいかなるものであったか。ワカタケルは『宋書』『倭国伝』に見える倭王武に比定される。倭王武はその上表文から明らかのように南宋の皇帝に朝貢し、冊封を受け称号を得ていることから、南宋皇帝の天下的世界に参入していることがわかる。上表文では南宋を天下の中心とし、倭国はその天下の版図拡大を担ってきたことを主張している。つまり、中国皇帝の天下觀を受け入れ、その中で自身の立場を位置づけている。しかし、一方でヲワケがワカタ

ケルの天下を左治したという記述からワカタケルは自身を中心とする天下観を構築している。後者の天下について、鈴木靖民氏はワカタケルが天下の統治者であり、この天下は大王の治める領域であり、中国王朝を中心とする天下ではない。中国的な天下を矮小化する倭国独自の天下であるとする。(48) 大津透氏は天下をアメノシタと読み天神に関わる神話的世界観が関与していると指摘する。(49)

大津氏が述べるように、天神のような神話的世界観まで成立していたかは難しいが、少なくとも中国皇帝の天下的世界とは異なる倭国独自の天下、さらにはその天下を保障する天の世界は成立していたのではないだろうか。ここで重要なことは中国の天下とは異なるという点である。古代中国の天下とは天命思想に基づく、天帝の命令を受けた天子の統治下のことである。(50) また、その天下の領域についても西嶋定生氏が指摘するように、天に覆われた下界Ⅱ地上の全てであつて世界そのものである。天下を統治するとは全世界に君臨することを意味する。(51) とすると、五世紀後半の日本の王権の有する天下とはかなり異なっていると言わざるを得ない。江田船山古墳出土大刀の銘文によると「治天下獲□□□□」とある。(52) □の部分には「稲荷山古墳出土鉄剣の銘文から獲加多支鹵Ⅱワカタケルと読むことが可能となった。ここに「天下治らしめし獲加多支鹵大王」とあるように、ワカタケルが大王として天下を統治するという観念が読み取れる。つまり、ワカタケルが天下を統治する主体であり、かつ天下はワカタケルという大王個人と結びつく観念であることがわかる。ということはこの天下はあくまでワカタケルの支配する世界という意味であり、天命を受けた天子が支配する全世界という意味の中国的天下とは異なっていると見えよう。

すなわち、五世紀後半のワカタケルの時代には中国とは異なる天下観が成立しており、これを天の下と読めば、倭国の大王が統治する世界という意味の天下を保障する天の世界が成立していたと考えることは可能であろう。天孫降臨神話との関係で言えば核となる部分の①と関わりがあると思われるが、しかし、五世紀段階では、いまだその天やそこに存在する神と血縁的に結ばれるような状況になかったと思われる。また、皇孫が地上世界の統治者として天上世界の最高神から

命令されて降臨するという神話も未成立であったと思われる。なぜなら五世紀段階では唯一の血統から大王を選出するというような唯一の王統は未成立であり、複数の血縁集団から選出される状況であったと考えられるからである。

この問題について、かつては王朝交替論あるいは河内政権論として論じられてきた。⁽⁵³⁾しかし、近年では王朝という概念に対する疑問や別勢力のよる王権の篡奪という点についても疑問視されている。⁽⁵⁴⁾そもそも五世紀代に唯一の王統から大王を選出するという血統原理が未成立であり、世襲により王位を継承するという意識もなかったということが指摘されるようになった。この点については川口勝康氏の研究が重要である。⁽⁵⁵⁾川口氏は『宋書』倭国伝における五王の珍と済に血縁関係が明示されていないということを重視し、珍と済に血縁関係が無かつたとし、五世紀の大王は讚・珍と済・興・武の二つの系統に分かれていたとする。そしてこの二つの大王系譜を統合する作業の中で仁徳天皇が、さらにその後の継体天皇の系譜を統合するために応神天皇が創出され、帝紀の原形である王統譜が成立することを明らかにした。川口説は多くの研究者に継承され、現在では五世紀代は王位継承に血縁の原理は導入されたが、そのような血縁集団は複数存在しており、特定の血縁集団から大王が選出されるというような唯一の王統は成立しておらず、そのため大王を選出する基準は血統ではなく、その大王の個人的な資質・能力(具体的には朝鮮半島から鉄資源を安定的に確保し供給できる能力、さらにはそのために対外戦争を指揮できるような軍事の能力)が重視されていたということが指摘されるようになった。⁽⁵⁶⁾

たしかにこれらの議論は支持されるべきものであろう。『宋書』において、たとえば讚・珍や興・武などはきちんと血縁関係を記しているのに、珍・済のみ血縁関係を脱落させたとは考えにくい。もともと血縁関係の問題について批判がないわけではない。吉村氏は『宋書』孝武帝紀の元嘉二八年(四五一年)条に倭王倭済とあり、済の姓は倭であることを指摘し、中国側は倭国王を父系の同一氏族集団として扱っていると指摘する。⁽⁵⁷⁾しかし、ここで倭が姓を名乗ったのは中国皇帝の君臣秩序に包摂され、官職を得るために必要であったにすぎず、そもそも倭の五王の血縁関係についてもあくまで

倭王側の主張に過ぎないという批判⁽⁵⁸⁾や⁽⁵⁹⁾での倭姓についてはあくまで宋側の認識でしかないとする批判⁽⁵⁹⁾もある。とすれば、済は意図的に前王との血縁関係を述べなかつたのであり、『宋書』「倭国伝」の編者はそれをむしろ正確に記していると考えるべきであろう。よって倭の五王を父系でつながった同一の血縁集団と考えることはできない。五世紀代の王権は大王を輩出し、中国皇帝から冊封を受けることができるような血縁集団を複数有していた、言い換えれば大王を選出する母体は複数の血縁集団によって担われていたと考えるべきであろう。

これに関連して五世紀段階に王統譜は存在したのか、という問題がある。稲荷山古墳出土の鉄剣銘文によれば、オオヒコからヲワケまでは児で繋がれており、父子直系の血縁系譜が成立しているように見える。そうであれば、王権においても血縁による王統譜の成立が推定でき、今までの考察とは相容れないこととなる、たしかに、溝口氏はこの銘文から五世紀後半には血統を重視する社会が成立していたとするが、⁽⁶⁰⁾義江氏が明らかにしたように、この系譜は血縁関係を語る系譜ではなく、地位の継承次第を語った系譜である。⁽⁶¹⁾よってヲワケの八代系譜の存在から血縁関係を語る王統譜の存在を論じることはできない。また、血縁による一系的な王統譜の整備は欽明朝以降とする指摘もある。⁽⁶²⁾

以上の検討から五世紀代の王権では王統は一つに固定されておらず、王位継承も血統原理ではなく、個人の軍事能力などの資質・能力が重視されていると言えよう。つまり、当時の大王には軍事的指揮能力が重視されたのであり、ということとは戦争に敗北するなどをした場合は王系の交替も十分ありえたということである。たとえば「広開土王碑文」に記されているような倭の軍事的敗北などが挙げられよう。この碑文によれば永樂十年（四〇〇年）に倭が新羅まで侵攻したが、高句麗によって倭軍が壊滅したこと、永樂十四年（四〇四年）に倭が帯方まで侵攻したが高句麗はこれを撃退したことを記している。この碑文は長寿王が父の広開土王を顕彰する目的で建てたものであるので、誇張もあるが、五世紀初頭に倭と高句麗が軍事衝突して倭が敗北したことは間違いないであろう。このような対外戦争による敗北をきっかけにして倭王の王系は交替することは珍しくなかったと思われる。⁽⁶³⁾

このような王系の交替の存在については王墓を中心とする考古学からも多くの研究が蓄積されている。白石太一郎氏は四世紀から五世紀の倭国の王墓の墓域について、最初はオオヤマト古墳群に築造されるが、四世紀後半に奈良盆地北部の佐紀古墳群に、四世紀末から五世紀段階には大阪平野南部の古市古墳群ないし百舌鳥古墳群へと移動することを明らかにし、それは王権を構成する畿内政治連合の中での盟主権の移動であるとする。また、各古墳の中でも異なる複数の血縁集団によって王位は担われていたとする。⁽⁶⁴⁾ もちろん、墓域の移動は王権の勢力拡大による結果であるとする見解もあるが、⁽⁶⁵⁾ 都出比呂志氏は地域の首長系譜の消長を分析し、有力な古墳群に交替があり、それは王墓の墓域の移動を連動することから中央の政治勢力の変動によるものであるとする。⁽⁶⁶⁾ つまり、古墳から見ると王権だけでなく、各地域の首長の古墳にも首長系譜の断絶が有り、それが畿内の政権の墓域の移動とも連動しているのであれば、墓域の移動はやはり王権内部における混乱などを背景とした盟主権の交替を想定できるのではないか。また、王権の盟主を担った勢力も異なる王系に連なるものであったと思われる。

以上のような検討から五世紀の王権は大王を継承する血縁集団が唯一の王統に固定化されておらず、世襲王権は未成立である。また、この当時の大王は個人的な資質が求められたため、外征の失敗などで王系の交替も起こり得た。これは王墓の墓域の移動の現象からも確かめられる。たしかに稲荷山古墳墳出土鉄剣の銘文から中国的天下とは異なる倭国独自の天下、さらには天の世界観の成立はうかがうことができるが、それは「治天下獲加多支鹵大王」のようにワカタケル大王が支配する世界、大王個人と結びつく人格的結合に基づくものであり、大王と天（そこにいる最高神）と血縁的に結びつくような神話的世界観は形成されていないと言えよう。天孫降臨神話の成立をこの王系の交替を関わらせて論じる見解もあるが、むしろそのような王系の交替を容認する段階においては成立していたと言えないであろう。天孫降臨神話は皇孫・天皇（大王）が天（そこにいる最高神）と血縁的に結びつき、かつ最高神から統治を命じられる神話であるのだから、このような王系の交替を血縁の導入によって否定・克服する神話に他ならないからである。天孫降臨神話は、大王個人と結

びつく天下的世界を天との血縁関係を導入することで代々に継承されることを正統化するためのものであったとも言える。そうであれば、天孫降臨神話の成立は王位の継承が唯一の血統によって行われる世襲王権が成立した六世紀の王権段階であると考えられよう。

(3) 六世紀以降の王権

六世紀の王権については国造制度・ミヤケ制度・部民制の成立など欽明朝を画期とする見解が重視されている。特に王位継承に関してはこれまでは複数の血縁集団から王位が継承されていたが、欽明朝においては特定の血縁集団が王位を継承する唯一の王統、世襲王権の成立が指摘されている。⁽⁶⁷⁾つまり、欽明天皇以降は欽明天皇の血統に連なる者が王位を継承するようになったということである。これについては『上宮聖徳法王帝説』の記事が示唆的である。

【史料八】『上宮聖徳法王帝説』⁽⁶⁸⁾

右五天皇、無^レ雑^ニ他人^一治^ニ天下^一也

この「五天皇」とは欽明天皇・敏達天皇・用明天皇・崇峻天皇・推古天皇を指している。問題は「他人を雑ふること無く」であるが、これは用明天皇などが含まれていることを踏まえれば蘇我氏とは関係なく、欽明天皇の血縁以外の人を交えずという意味であろう。⁽⁶⁹⁾つまり、欽明天皇以下、五名の天皇は全て欽明天皇の血を引いていることを強調しており、欽明天皇の血統以外を「他人」表現していることになる。これは明らかに欽明天皇の血統を特別視した表現であり、そこに王位は欽明天皇の血統で固定化されているという世襲王権の認識を読み取ることができであろう。

しかし、欽明朝ではそれ以外にもより具体的な王位継承法の確立が模索されていたと考えられる。河内祥輔氏は六世紀の王位継承に関して子孫を王位に伝えられた天皇とそれができずその身一代で終わっている天皇がいることを指摘し、

また、それらの差は母親が王女か氏女（蘇我氏の女）かによって決まっているとす。そこから王位継承は母親が王女である血統が直系を担う、父子直系継承であるとする。(70) 篠川氏も当時の王権は王家のみに近親婚が認められており、それを繰り返すことによって特殊な王統を形成することで父子直系継承を原理・原則としたとする。(71)

他にも欽明朝以降には前大王の意志も王位継承に際して重視されていたと考えられる。

【史料九】『日本書紀』「欽明天皇三十二年四月壬辰条」(72)

四月戊寅朔壬辰。天皇寢疾不豫。皇太子向_レ外不_レ在。馭馬召到。引_コ入臥内_一。執_ニ其手_一詔曰。朕疾甚。以_ニ後事_一屬_レ汝。汝須_レ打_ニ新羅_一。封_ニ建任那_一。更造_ニ夫婦_一。惟如_ニ旧日_一。死無_レ恨之。

これによれば欽明天皇は死の間際に「皇太子」（ここでは敏達天皇のこと）を寢室に呼び、詔で後事は任せると述べている。この直後に欽明天皇は崩御し、安閑天皇が即位したこととなっている。その点からこの詔はある種の「遺詔」であったとも言えよう。また推古天皇も死の間際に舒明天皇と山背大兄王にそれぞれ詔を発している。この詔は推古紀と舒明紀それぞれに収載されており、舒明紀ではその詔を「遺言」としている。舒明天皇が即位する際は、その「遺言」を巡り次の大王をどうするかで混乱があったことを記している。推古紀を見る限り推古天皇は山背大兄王に対して未熟であると指摘していることを見ると、推古天皇は舒明天皇を次の大王にしようと考えていたのであろう。

いずれにせよ、欽明天皇や推古天皇の例からわかるように六世紀の欽明以降は前天皇の意志が王位継承において重要な意味を持つていたと思われる。(73) また、欽明天皇の「遺詔」では、敏達天皇・用明天皇・崇峻天皇・推古天皇など欽明所生は幾人か存在するにも関わらず敏達天皇を指名しているのは彼の母親が宣化天皇の女である石媛であるからであろう。つまり、この点から六世紀の王位継承は近親婚による特殊な父子直系継承を原理・原則としたと考えることができるのではないか。しかし、現実には敏達天皇以降は敏達天皇の子の世代ではなく、欽明天皇の世代、つまり、敏達天皇の兄弟・世代内で王位は継承されることとなった。これは、直系を目指しつつも、しかし実際は年齢や豊富な政治経験、当時は讓

位制が未成立であったために、大王崩御時にはその子が若年であることが多いことから彼らの成長を待つ必要性があり、そのために結果的に世代内継承となったと思われる。したがって、あくまで原理・原則としては父子直系を指していると思われる。

以上の検討から六世紀の王権は王統の固定化が行われたことが明らかであろう。天孫降臨神話はこのような王統を神聖化するために成立したとも考えられるが、しかし、それだけではないだろう。欽明朝以降は王統が一つに固定化されただけではなく、父子直系を王位継承の原理・原則としようとしたこと、さらに前大王の意志が重視されたことが指摘できる。

この点はまさに天孫降臨神話と対応するのではないか。天孫降臨神話では天上世界の最高神と血縁関係が構築されていた。それは天上の最高神の血縁を有する存在のみが地上世界の統治者になれるという点で世襲王権の成立と対応する。しかし、天孫降臨神話はただ単に最高神と血縁関係を有すれば地上世界の統治者になれるわけではない。あくまでその直系の皇孫のみである。この点は欽明朝以降に父子直系の王位継承が目指されたことと対応するのではないか（天孫降臨神話は古い形はタカミムスヒ尊―ホノニギ尊の父子関係の系譜であった）。さらに前天皇の意志（「遺詔」のようなもの）によって次期大王が決定されるという点は天孫降臨神話で最高神が皇孫に地上世界の統治者になるよう命じることと対応するのではないだろうか。したがって、天孫降臨神話は六世紀の欽明朝において、①世襲王権の成立に伴う王統の神聖化、②直系継承の正統化、③前大王の意志正統化、以上の三点のために形成された神話であると考えられよう。⁽⁷⁴⁾

第三節 天孫降臨神話の思想的背景

(1) 天命思想との関係

天孫降臨神話と天命思想の関係について指摘する見解は、近年増えつつあるように見えるが、⁽⁷⁵⁾これを明確に論じたのが西條氏である。西條氏は天命思想の受命の論理を容受する際に、易姓革命の論理を排除し、受命の王権を恒久に持続するようなシステムを構築する必要から天子とスメミマ^{神聖な血統を習合させる形で、天孫降臨神話を形成したとす}る。つまり、易姓革命を排除するために天上世界の最高神と降臨する神に血縁関係を設定したということである。西條氏はこれを実証するにあたって素材とした史料が『令集解』『儀制令』に見える明法家の所説であるので、それを検討することにする。

【史料一〇】「養老儀制令・天子条」(76)

天子。祭祀所^レ称。

天皇。詔書所^レ称。

皇帝。華夷所^レ称。

陛下。上表所^レ称。太上天皇。讓帝所^レ称。乘輿。服御所^レ称。車駕。行幸所^レ称。

これは日本の君主号について文書に記す際の表記法を、用途に応じて七つを規定した条文である。天子について言えば、祭祀において用いる表記であると規定している。その具体的内容について、『令集解』『儀制令・天子条』の天子に関する部分に記述がある。

【史料一一】『令集解』『儀制令・天子条』(77)

謂。告_二于神祇_一。称名_二天子_一。凡自_二天子_一至_二車駕_一皆是書記所_レ用。至_二風俗所_一称。別不_レ依文字_一。假如。皇御孫命。及須明樂美御徳之類也。釈云。天子是告_レ神之称。俗語云。皇御孫命。古記云。天子祭祀所_レ称。謂祭書將記字。謂_二之天子_一也。辞_二須壳弥麻乃美己等_一耳也。跡云。天子以下七号俗語同辞。但為_二注書之時_一設_二此名_一耳。朱云。天子以下諸名注書也。

これによれば、「義解」・「令釈」・「古記」では、天子は文字で表記せず、口頭ではスメミマと言うとある。西条氏はここから天子と皇孫であるスメミマが習合していることを指摘した。しかし、だからといって天命思想から天孫降臨神話が成立したとは言えないだろう。疑問点をいくつか列挙していく、第一に、天子とスメミマの関係についてはあくまでこれは明法家の説であり、天孫降臨神話成立当初からそのような認識があつたのか疑問である。「古記」にしてもその成立は奈良時代以降なので、『令集解』から天孫降臨神話成立時のことを復元できるのだろうか。これはあくまで奈良時代以降の認識、さらに言えば天命思想が定着した時代に明法家たちが天孫降臨神話を解釈することで生まれた説である可能性もあるだろう。

第二に、「養老儀制令・天子条」の天子は古代中国の天命思想に基づく天子なのだろうか。条文では祭祀に用いるとされており、『令集解』の諸説でも、「義解」は神祇に告げる場合の名であるとし、「令釈」でも神に告げる名であるとする。ここの神祇や神とは何かであるが、『令集解』「神祇令」の「義解」によれば天神を神、地神を祇とする。また、『令集解』「神祇令・天神地祇」によれば、「義解」・「令釈」・「古記」などでは天神・地祇にいて伊勢の神や大神の神など具体的な神を挙げて説明している。つまり、「養老儀制令・天子条」の天子は天神や国神など日本在来の神々と関係する君主号であり、この君主号の背景は中国の天命思想ではなく、前に検討した推古朝の倭王の称号であるアマタリシヒコに示されるような神話的世界観があると考えるべきであろう。それは、この条文の基になった唐令との比較からも明らかである。

【史料一二】「開元儀制令・皇帝天子条」(78)

これを比較すると、唐令と日本令とでは天子について使用法が異なることがわかる。関晃氏が指摘するように、日本令の天子の語は唐令とわざわざ書き換えているのである。(79) ここからも「養老儀制令」の天子は中国の天子とは異なる意味であることがわかる。中国の天子と日本の天子とでは意味が異なるがゆえにこの部分の唐令を受容する際、日本令ではわざわざ書き換えを行ったのであろう。とすれば、「養老儀制令・天子条」の天子とスメミマが習合しているのは、天命思想の受容ではなく、この天子が中国的天子とは異なるアメタリシヒコに示される天孫降臨神話を背景にした称号であったからではないだろうか。

第三に古代日本に天命思想が定着するのはそれほど古いことなのだろうか。西條氏によれば、天命思想の受容に際し天孫降臨神話が成立するのだから、天孫降臨神話成立前に天命思想が受容されていることになる。しかし、関氏は天命思想の受容は天智朝以降に明確になるとする。(80) また、天子という称号についてもそれが初めて使用されたのは大業三年(六〇七年)の遣隋使において倭国側が提示した国書の中においてである。『日本書紀』には天子の使用例がいくつか見られるが、それらは令文や『日本書紀』編纂時の認識に基づく潤色が加えられているので、当時のものを反映しているとは言えない。あくまで、天子の称号を称したのはこの遣隋使の時が初めてである。(81) とすれば、天命思想や天子号の成立前に天孫降臨神話は成立していると考えられるので、天命思想の受容によって天孫降臨神話が成立したとは言えないだろう。

第四に天命思想と天孫降臨神話を比較した場合、異なる点が多い。たとえば、天命思想において天の命を受ける人物の資格は徳があるか否かであるが、天孫降臨神話で降臨を命じられる皇孫の根拠は徳のあるなしとは関係なく、あくまで血統によるものである。また、天命を受け天下を統治する天子は皇孫のように天降るわけでもない。もちろん、古代日本に天命思想が受容されなかったわけではないが、日本は天命思想を受容する際には皇孫思想の枠組みの中で受容されたということも指摘されている。(82)

以上の検討により、天命思想の受容によって天孫降臨神話が成立したとは言えないだろう。天孫降臨神話の思想的な源流としては朝鮮半島諸国の神話、特に高句麗の始祖神話との関係を重視すべきではないだろうか。

(2) 高句麗始祖神話の導入

天孫降臨神話の源流としては、朝鮮半島諸国の始祖神話、特に高句麗の始祖神話の影響を受ける形で成立したと考えられるので、まずは高句麗の始祖神話の内容と天孫降臨神話との比較を行うこととする。高句麗始祖神話は『三国史記』や『三国遺事』にも記載があるが、これらの史書の成立は『古事記』・『日本書紀』よりも後の時代であるので、より古い時代に成立した史料を検討の素材としてきたい。そうすると「高句麗広開土王碑文」が注目される。

【史料一三】「高句麗広開土王碑文」(83)

惟昔始祖鄒牟王之創基也。出_レ自_二北夫余_一。天帝之子、母河伯女郎。剖_レ卵降_レ世。生而有_レ聖□□□□□命_レ駕、巡幸南下。路_二由夫余奄利大水_一。王臨_レ津言曰、我是皇天之子、母河伯女郎鄒牟王。為_レ我連_レ葭浮_レ龜。

この史料は現在、中華人民共和国の吉林省集安市にある石碑で、四世紀末から五世紀初頭に活躍した高句麗王の広開土王の功績を称えるため、子の長寿王が西暦四一四年に建てたものである。内容としては、冒頭で高句麗という国は始祖の鄒牟王によって創られたと述べているが、天孫降臨神話との関係においては、「天帝の子、母は河伯の女郎なり。卵を剖きて世に降り…」という記述が重要である。鄒牟王は「天帝の子」とされるように、天帝と血縁関係にある。碑文の中で、鄒牟王自身が「皇天之子」とも述べている。天帝とは天上世界の最高の存在であるが、この天帝と血縁関係にあること、さらには、高句麗の始祖王がその出自を天に求めていることは天孫降臨神話の特徴と一致する。また、鄒牟王は天から降って来たとされる。この天から降って来るという要素は、まさに天孫降臨神話の特徴と一致する。天命思想の天子は天か

ら命を受けるのであって、天から降ってくるということはない。

次に「牟頭婁墓誌」に見られる高句麗の始祖神話に着目したい。

【史料一四】「牟頭婁墓誌」(84)

大使者牟頭婁文。河伯之孫日月之子鄒牟聖王、元出_二北夫余_一天下四方、知_二此国郡_一最聖。

「牟頭婁墓誌」は高句麗の氏族である牟頭婁の墓誌であって、長寿王の時代の人物である。よって、この墓誌は「高句麗好太王碑」と同時代の史料である。注目すべきは高句麗の始祖である鄒牟王が「日月の子」とされている。【史料三】によると、推古朝段階で倭国王は日を弟としていた。「牟頭婁墓誌」では、高句麗の始祖は日の子であり、違いは見られるが、日と太陽と血縁関係を構築しようとしている点は共通する。また、月については『日本書紀』に見えるタカミムスヒ尊の次の伝承と関わりがある。

【史料一五】『日本書紀』「顕宗天皇三年二月条」(85)

三年春二月丁巳朔。阿閑臣事代衙_レ命。出使_二千任那_一。於_レ是月神著_レ人謂之曰。我祖高皇産靈尊有_下預鑿_二造天地_一之

功_上。宜_下以_二民地_一奉_中我月神_上。若依_レ請献_レ我。当_二福慶_一。事代由_レ是還_レ京具奏。奉以_二歌荒櫛田_一。歌荒櫛田。在_二山背国葛野郡_一。

壹伎県主先祖押見宿禰侍_レ祠。

これによると、月神が人に神がかりして「我祖皇産靈尊」と述べている。タカミムスヒ尊は月神の祖先神ということになる。タカミムスヒ尊は本来の天孫降臨神話の司令神、皇祖神であるから天皇の祖先神でもある。したがって倭王と月神タカミムスヒ尊を共通の祖先神とするいわば兄弟であるということになる。また、『日本書紀』「顕宗天皇三年四月条」では日神もタカミムスヒ尊を祖先とする記事が見えるから、倭王・月神・日神はタカミムスヒ尊を共通の祖先神としており、その意味で三者は兄弟ということになる。このように、六世紀の倭王は日と月を兄弟とし、血縁関係を結んでおり、その点は高句麗始祖神話の始祖王の特徴と類似する。倭王が高句麗始祖王と異なり、日・月と兄弟となっているのは、日本は

天孫降臨神話を形成するにあたり、タカミムスヒ尊という天上最高神を別に祖先神として設定したためであると考えられる。

以上の検討から、天孫降臨神話と高句麗始祖神話とを比較した時、多くの類似点が見られ、そこにおける特徴は天命思想には見られないものであることがわかる。よって、天孫降臨神話は高句麗始祖神話にその思想的源流があると思われるが、その点について『日本書紀』の次の記事が興味深い。

【史料一六】「大化元年七月丙子条」(86)

丙子。高麗。百濟。新羅。並遣_レ使進_レ調。百濟調使兼_ニ領任那使_一。進_ニ任那調_一。唯百濟大使佐平縁福遇_レ病。留_ニ津館_一而不_レ入_ニ於京_一。巨勢徳大臣。詔_ニ於高麗使_一曰。明神御宇日本天皇詔旨。天皇所_レ遣之使。与_ニ高麗神子奉遣使_一。

既往短而将来長。是故可_下以_ニ温和之心_一相繼往來上而已。

これは大化元年(六四五年)の高句麗・百濟・新羅の進調の場面である。ここで、日本は高句麗へ詔を出しているが、そこに「高麗の神の子」という表現がある。これは、先述のような高句麗の始祖は天帝の子であるという神話に基づいた表現である。つまり、大化元年段階で、日本は高句麗の始祖神話の存在を知っていたのである。さらに、そのような神話を持つ高句麗との関係は「将来長けむ」とあるように、今後も続くであろうと述べ、友好関係を志向している。この詔には、日本の東夷の小帝国としての立場が色濃く反映された部分が多数見られることは事実であるが、日本はそのような詔文内において、高句麗が自らの始祖が天帝の子であるという神話、いわゆる天孫意識を持つことを問題視していないばかりか、承認しておりその意味で対等な立場を取っている。『続日本紀』「宝龜三年二月己卯条」では高句麗王が天孫であることを否定し問題視していることを踏まえると、律令国家期とは高句麗に対する認識は随分と異なっている。問題は、なぜ大化段階では高句麗が天孫であることを認められるのかである。天皇の始祖神話である天孫降臨神話が高句麗の始祖神話をモデルとして形成されたからであり、そのような認識が大化期になっても残っていたからであろう。逆に奈良時代に

なってそれが否定されるのは、この段階では律令国家として日本の対外観が新たなものになったからであり、そこには天孫降臨神話の変質、再編成を想定することができよう。

倭と高句麗の関係については欽明紀に高句麗使が来着し、敏達紀に高句麗使が国書を渡したことが記されている。倭国と高句麗の正式な国交はこの段階から始まったと考えられ、その背景には高句麗が新羅の強大化に対抗すべく倭に接近したことが挙げられる。その後は推古朝に高句麗が来朝するなど交流が活発化した。この点からも欽明朝以降、高句麗の始祖神話が導入され、天孫降臨神話が成立する背景になったと言えるのではないだろうか。

おわりに

本章では、天孫降臨神話の成立に関して、その歴史的背景や思想的背景について考察した。内容をまとめると、天孫降臨神話は六世紀、特に欽明朝以降、世襲王権の成立の中で成立したものであった。また、思想的背景としては、近年天命思想との関係が強調されることが多いが、天命思想と天孫降臨神話の関係には相違する点が多く、根拠となる史料である『令集解』「儀制令・天子条」の解釈についても問題があることが指摘できた。天孫降臨神話の思想的背景としては古代朝鮮諸国、特に高句麗の始祖神話を想定する必要があると考えられる。

ところで、『古事記』・『日本書紀』の天孫降臨神話の各所伝の分析については、それぞれに共通する要素と所伝ごとに異なっている要素に分けて考えていくことが重要である。特に、天孫降臨神話の成立を考える際にはその共通点に着目し、その部分こそが王権にとって最も重要な、ないがしろにすることのできない、まさに王権神話としての天孫降臨神話の核であると捉えることが必要であると思われる。本章では、その核の成立を天孫降臨神話の成立と捉え、王権の展開の中でどのように位置付けられるかを論じた。天孫降臨神話の成立については「はじめに」でも述べたように、多くの研究の蓄

積があり、それぞれが様々な視点で論じており、学ぶべき点は多いが、本章で今述べたような研究視角のもと、私見を述べたところである。

しかし、一方で相違点も同時に重要である。特に司令神についてはタカミムスヒ尊かアマテラス大神か、それとも二神並立かの違いがあり、それをどう理解するかが問題となる。そこで、次章ではタカミムスヒ尊について考えていくこととする。

注

- (1) 三品彰英「記紀神話の体系」(三品彰英『三品彰英論文集 第一巻 日本神話論』所収、平凡社、一九七〇年、初出一九六四年)、三品彰英「天孫降臨神話異伝考」(三品彰英『三品彰英論文集 第二巻 建国神話の諸問題』所収、平凡社、一九七〇年、初出一九三七年)。
- (2) 岡田精司「天皇家始祖神話の成立」(岡田精司『古代王権の祭祀と神話』所収、塙書房、一九七〇年、初出一九六五年)。
- (3) 上田正昭「祭官の成立」(上田正昭『日本古代国家論究』所収、塙書房、一九六八年、初出一九六四年)。
- (4) 菊地照夫「ヤマト王権の宗教的世界観と出雲」(菊地照夫『古代王権の宗教的世界観と出雲』所収、同成社、二〇一六年、初出一九九九年)。
- (5) 仁藤敦史「欽明期の王権と出雲」(『出雲古代史研究』二六号、二〇一六年)。
- (6) 遠山美都男「遣隋使はなぜ派遣されたか」(白石太一郎・吉村武彦編『新視点 日本の歴史(全七巻) 第二巻 古代編一』所収、新人物往来社、一九九三年)。

- (7) 溝口睦子『アマテラスの誕生―古代王権の源流を探る―』(岩波書店、二〇〇九年)二〇頁〜九六頁。
- (8) 大平聡「古代の政治思想」(宮地正人・河内祥輔・藤井讓治・栄沢幸二編『新体系日本史四 政治社会思想史』所収、山川出版社、二〇一〇年)。
- (9) 古市晃「律令制的統合形態の成立過程」(古市晃『日本古代王権の支配論理』所収、塙書房、二〇〇九年)。
- (10) 岡正雄「皇室の神話―その二元性と種族的文化系譜について―」(岡正雄『異人その他』所収、言叢社、一九七九年、初出一九四九年)。
- (11) 松村武雄「天孫降臨の神話」(松村武雄『日本神話の研究 第三卷』所収、培風館、一九五五年)。
- (12) 大林太良「日本神話と朝鮮神話」(大林太良『神話の系譜―日本神話の源流を探る―』所収、講談社、一九九一年、初出一九八〇年)。
- (13) 原島礼二『神武天皇の誕生』(新人物往来社、一九七五年)二二七頁。
- (14) 上田正昭「日朝神話の比較」(上田正昭『古代道教と朝鮮文化』所収、人文書院、一九八九年、初出一九八六年)。
- (15) 依田千百子「高句麗の建国神話と日本神話―随伴神(者)をめぐる諸問題―」(依田千百子『朝鮮の王権と神話傳承』所収、勉誠出版、二〇〇七年、初出一九九三年)。
- (16) 溝口睦子『王権神話の二元構造―タカミムスヒとアマテラス―』(吉川弘文館、二〇〇〇年)一八一頁〜一九八頁、溝口睦子『アマテラスの誕生』(岩波書店、二〇〇九年)二〇頁〜九六頁。
- (17) 広畑輔雄『『記』の神話と祝詞の神話』(広畑輔雄『記紀神話の研究―その成立における中国思想の役割―』所収、風間書房、一九七七年、初出、一九七四年)。
- (18) 西條勉「天子受命から皇孫降臨へ」(西條勉『古事記と王家の系譜学』所収、笠間書院、二〇〇五年、初出一九九九年)。
本章における西條氏の見解は特に言及が無い限りは全てこの論文による。

- (19) 前掲注(8)。
- (20) 前掲注(1)。
- (21) 西條勉「アマテラス大神と皇祖神の誕生」(前掲注(18)所収、初出一九九四年)。
- (22) 溝口睦子『王権神話の二元構造』(前掲注(16))七二頁〜七三頁。
- (23) 『日本書紀』「天孫降臨神話条・本文」(新訂増補國史大系〈普及版〉日本書紀前篇、吉川弘文館、一九七一年)六四頁。
- (24) 『日本書紀』「天孫降臨神話条・第一の一書」(前掲注(23))
- (25) 神野志隆光『古事記の世界観』(吉川弘文館、一九八六年)三頁。
- (26) 神野志隆光『古事記と日本書紀―「天皇神話」の歴史―』(講談社現代新書、一九九八年)。
- (27) 榎村寛之「八世紀の王権と神話」(榎村寛之『律令天皇制祭祀と古代王権』所収、塙書房、二〇二〇年、初出二〇〇四年)。
- (28) 前掲注(27)。
- (29) 『隋書』「東夷伝倭国条」(中華書局、一九七三年)一八二六頁。
- (30) 河内春人「推古朝における君主号の定立」(河内春人『日本古代君主号の研究―倭国王・天子・天皇―』所収、八木書店、二〇一五年)は六〇〇年段階で倭王は天を兄としており、六〇七年の遣隋使で君主号として天子を称するようになった段階で倭王は天の子孫とされるようになった、つまり七世紀初頭に倭王は天弟から天児へと君主としての立場を転換し、天孫認識の端緒となったとする。
- (31) 栗原朋信「日本から隋へ贈った国書―特に「日出処天子致書日没処天子」の句について―」(栗原朋信『上代日本対外関係史の研究』所収、一九七八年、初出一九六五年)。

- (32) 吉村武彦『古代天皇の誕生』(角川選書、一九九八年)一〇四頁。
- (33) 井上光貞「隋書倭国伝にみえる天と日の関係」(井上光貞『日本古代思想史の研究』所収、一九八二年、初出一九七一年)。
- (34) 前掲注(32)一〇四頁。
- (35) 長野正「天照大神の神格」(長野正『日本古代王権と神話伝承の研究』所収、講談社、一九八五年、初出一九五〇年)。
- (36) 山尾幸久「古代天皇制の成立」(後藤靖編『天皇制と民衆』所収、東京大学出版会、一九七六年)。
- (37) 『通典』「辺防一東夷上倭条」(中華書局、一九九四年)四九九五頁。
- (38) 竹内理三『翰苑』(吉川弘文館、一九七七年)五二頁。
- (39) 前掲注(31)、(36)、森公章「天皇号の成立をめぐって―君主号と外交との関係を中心として―」(森公章『古代日本の対外認識と通交』所収、吉川弘文館、一九九八年)など。
- (40) 『日本書紀 下』(日本古典文学大系、岩波書店、一九六五年)、小林敏男「王・大王号と天皇号・スメラミコト考」(小林敏男『古代天皇制の基礎的研究』所収、校倉書房、一九九九年)など。
- (41) 北康宏「天皇号の成立とその重層構造―アマキミ・天皇・スメラミコト―」(北康宏『日本古代君主制成立史の研究』所収、塙書房、二〇一七年、初出二〇〇二年)。
- (42) 森公章「天皇号の成立をめぐって―君主号と外交との関係を中心として―」(前掲注(39))。
- (43) 森公章「天皇号の成立をめぐって―君主号と外交との関係を中心として―」(前掲注(39))や熊谷公男『日本の歴史③ 大王から天皇へ』(講談社学術文庫、二〇〇八年、二三二頁〜二三四頁)では、当時倭王は既に天孫氏の自覚があったことを指摘している。

- (44) 『日本書紀』「推古天皇八年是歳条」(前掲注(23))一三八頁～一三九頁。
- (45) 上表文の中で天皇を神とする認識が示されている。この記述についても『日本書紀』編纂時の潤色とも考えられるが、天孫降臨神話がこの段階で成立しており、倭王が天上世界の最高神の子孫とする天孫氏の意識があったとすれば、天皇は神の子孫ということとなり、それを踏まえた表現として理解することも可能であろう。
- (46) 岸敏男「画期としての雄略朝」(岸敏男『日本古代の文物の研究』所収、塙書房、一九八八年)。
- (47) 「稻荷山出土鉄剣金象嵌銘」(埼玉県教育委員会『稻荷山出土鉄剣金象嵌銘概報』、埼玉県、一九七九年)。
- (48) 鈴木靖民「武(雄略)の王権と東アジア」(佐伯有清編『古代を考える 雄略天皇とその時代』所収、吉川弘文館、一九八八年)。
- (49) 大津透『古代の天皇制』(岩波書店、一九九九年)二二頁～二八頁。
- (50) 前掲注(49)二八頁。
- (51) 西嶋定生「東アジア世界と日本史」(西嶋定生『中国古代国家と東アジア世界』所収、東京大学出版会、一九八三年、初出一九七五年)。同様の理解として堀敏一『中国と古代東アジア世界―中華的世界と諸民族―』(岩波書店、一九九三年)は「天下は日月の照らすかぎりの世界」(五八頁)としている。
- (52) 「江田船山古墳出土銀象嵌銘大刀」(東京国立博物館編『江田船山古墳出土 国宝 銀象嵌大刀銘』、吉川弘文館、一九九四年)。
- (53) 王朝交替論としては水野祐『水野祐著作集1 古代王朝史論序説』(早稲田大学出版会、一九九二年)三頁～二〇頁、水野祐『日本古代の国家形成』(講談社、一九六七年)一六〇頁～二〇〇頁などで主張されている三王朝交替論が有名である。また、水野氏の見解を発展させ、応神天皇を新王朝の始祖とし河内王朝論・河内政権論を展開されたのが、井上光貞『日本の古代国家』(岩波新書、一九六〇年)二〇六頁～二二二頁、直木孝次郎「応神王朝

論序説」(直木孝次郎『古代河内政権の研究』所収、塙書房、二〇〇五年、初出一九六四年)、上田正昭『大和朝廷』(角川書店、一九七二年)一四一頁〜一六四頁である。

(54) 王朝交替論・河内政権論に関する先行研究の整理として、前之園亮一『古代王朝交替説批判』(吉川弘文館、一九八六年)、下垣仁志「河内王朝論から河内政権論へ」(下垣仁志『古墳時代の王権構造』所収、二〇一一年、初出二〇〇四年)、下垣仁志「政権交替」論小考」(下垣仁志『古墳時代の国家形成』所収、吉川弘文館、二〇一八年)などを参照。

(55) 川口勝康「五世紀の大王と王統譜を探る」(原島礼二・石部正志・今井堯・川口勝康『巨大古墳を倭の五王』所収、青木書店、一九八一年)。

(56) 鈴木靖民(前掲注(48))、遠山美都男「古代王権の諸段階と在地首長制」(遠山美都男『古代王権と大化改新』所収、一九九九年、初出一九八八年)、篠川賢「六・七世紀の王権と王統」(篠川賢『日本古代の王権と王統』所収、吉川弘文館、二〇〇一年、初出一九九二年) 篠川賢『飛鳥の朝廷と王統譜』(吉川弘文館、二〇〇一年) 八頁〜五八頁、大平聡「世襲王権の成立」(大平聡『日本古代の王権と国家』所収、青史出版、二〇二〇年、初出二〇〇二年)、佐藤長門「倭王権の列島支配」(佐藤長門『日本古代王権の構造と展開』所収、吉川弘文館、二〇〇九年、初出一九九八年)、佐藤長門「六世紀の王権―専制王権の確立と合議制―」(仁藤敦史編『古代王権の史実と虚構』所収、竹林舎、二〇一九年)、仁藤敦史『女帝の世紀―皇位継承と政争―』(角川選書、二〇〇六年) 七七頁〜七九頁、仁藤敦史「六・七世紀の支配構造」(仁藤敦史『古代王権と支配構造』所収、吉川弘文館、二〇一一年) など。

(57) 前掲注(32) 六〇頁〜六三頁。

(58) 義江明子『女帝の日本古代王権史』(ちくま新書、二〇二一年) 二八頁〜三〇頁。

- (59) 佐藤長門「六世紀の王権―専制王権の確立と合議制―」(前掲注(56))。
- (60) 溝口睦子『日本古代氏族系譜の成立』(学校法人学習院、一九八二年)三六四頁〜三八四頁。
- (61) 義江明子「系譜類型と「祖の子」」(義江明子『日本古代系譜様式論』所収、吉川弘文館、二〇〇〇年、初出一九九二年)、義江明子「系譜様式論からみた大王と氏」(『日本史研究』四七四号、二〇〇二年)。
- (62) 仁藤敦史「王統譜の形成過程について」(小路田泰直・広瀬和雄編『王統譜』、青木書店、二〇〇五年)。
- (63) 鈴木靖民「好太王碑の倭の記事と倭の実態」(読売テレビ放送編『好太王碑と集安の壁画古墳』所収、木耳社、一九八八年)は、この敗戦によって王系の交替を招いたとする。
- (64) 白石太一郎「畿内における大型古墳群の消長」(『考古学研究』第一六卷一号、一九六九年)、白石太一郎『日本歴史の最新講義07 古墳からみた倭国の形成と展開』(敬文舎、二〇一三年)。和田晴吾「古墳時代における王権と集団関係」(和田晴吾『古墳時代の王権と集団関係』所収、吉川弘文館、二〇一八年、初出二〇〇四年)も墓域の変化に関して王権の革新に伴う新たな墓域の設定による移動であるとするとする。
- (65) 近藤義郎『前方後円墳の時代』(岩波書店、二〇二〇年、初出一九八三年)四三一頁〜四七二頁、天野未喜「大王墳墓の移動は何を物語るか」(白石太一郎・吉村武彦編『新視点 日本の歴史 第二巻 古代1』、新人物往来社、一九九三年)など。
- (66) 都出比呂志「古墳時代首長系譜の継続と断絶」(『待兼山論叢』第二二二号(史学編)、一九八八年)、都出比呂志「首長系譜変動パターン論序説」(都出比呂志『前方後円墳と社会』所収、塙書房、初出一九九九年)。また、岸本直文「倭王権と前方後円墳研究の課題」(岸本直文『倭王権と前方後円墳』所収、塙書房、二〇二〇年)も都出説を引用し、王権中枢における主導勢力の変化が生じていたとする。
- (67) 前掲注(56)の論文を参照。

- (68) 沖森卓也・佐藤信・矢嶋泉『上宮聖徳法王帝説 注釈と研究』(吉川弘文館、二〇〇五年) 七四頁。
- (69) 前掲注(68) 七八頁。
- (70) 河内祥輔『古代政治史における天皇制の論理 増訂版』(吉川弘文館、二〇一四年)。
- (71) 篠川賢『飛鳥の朝廷と王統譜面』(前掲注(56)) 八頁〜五五頁。
- (72) 『日本書紀』「欽明天皇三十二年四月壬辰条」(新訂増補國史大系(普及版) 日本書紀後篇、一九七一年) 九八頁。
- (73) 遠山美都男「舒明即位前紛争の一考察―王位継承システムをめぐる―」(前掲注(56)) 所収によれば、次期大王を決定するのは前大王の意志であり、新大王決定に際し群臣層の主體的役割を強調するのが疑問である。ただ、前大王の意志はそのままでは王権全体の意志にはならず、群臣層の同意は必要であり、それによって王権全体の共通意志となったとする。仁藤敦史『女帝の世紀』(前掲注(56)) 九二頁も同様の見解を示す。
- (74) 欽明朝に天孫降臨神話が成立したことを示す史料として仁藤敦史「欽明期の王権と出雲」(前掲注(5)) も述べると、①欽明天皇の和風諡号である「天国排開広庭天皇」と②『日本書紀』「欽明天皇十六年二月条」に見える建邦之神の記事がある。①から欽明朝には天と国が分離する神話的世界観の成立を読み取れる。②によれば、「建邦之神」は「天地割け判れし代、草木言語せし時に、天より降来りまして、国家を造り立てし神」とある。つまり、欽明朝の段階で天から降臨する神の存在、それが国家の形成に関わるような王権を正統化する神の存在が読み取れる。以上の点から天孫降臨神話が素朴な形ではあっても欽明朝に成立していてもおかしくはないと考えられよう。
- (75) 近年の研究としては大平氏(前掲注(8))が易姓革命の論理を排除するために皇孫思想と天命思想を融合させて成立したのが天孫降臨神話であるとする。
- (76) 井上光貞・関晃・土田直鎮・青木和夫校注『律令』(岩波書店、一九九四年) 三四三頁。

- (77) 『令集解』「儀制令天子条」(新訂増補國史大系、吉川文館、一九八八年) 七〇一頁。
- (78) 仁井田陞『唐令拾遺』(東京大学出版会、一九八三年) 四六九頁。
- (79) 関晃「中国的君主観と天皇観」(関晃『関晃著作集四 日本古代の国家と社会』所収、吉川弘文館、一九九七年、初出一九七七年)。
- (80) 関晃「律令国家と天命思想」(前掲注(79)、初出一九七五年)。
- (81) 河内春人「日本古代における「天子」」(『歴史学研究』七四五号、二〇〇一年)、河内春人「推古朝における君主号の定立」(前掲注(30))。
- (82) 早川庄八「律令国家・王朝国家における天皇」(早川庄八『天皇と古代国家』所収、講談社学術文庫、二〇〇〇年、初出一九八七年)。
- (83) 「高句麗広開土王碑」(武田幸男『広開土王碑墨本の研究』所収、吉川弘文館、二〇〇九年) 三八三頁。
- (84) 「牟婁婁墓誌」は武田幸男氏が以下の論文で翻刻したものを引用した。武田幸男「牟婁婁一族と高句麗王権」(『高句麗史と東アジア』所収、岩波書店、一九八九年、初出一九八一年)。
- (85) 『日本書紀』「顕宗天皇三年二月条」(前掲注(23)) 四〇九頁。
- (86) 『日本書紀』「大化元年七月丙子条」(前掲注(23)) 二一七頁〜二一八頁。

第二章 古代王権におけるタカミムスヒ尊の位置づけ

はじめに

前章で論じたように、『古事記』・『日本書紀』の天孫降臨神話の各所伝については、それらを比較し、共通点と相違点に着目していくことが重要である。前章ではその共通点を抽出し、それを天孫降臨神話の核と捉えて、その成立過程を論じた。しかし、各所伝の相違点の重要性も言を俟たないであろう。天孫降臨神話の各所伝の記載を比較すると非常に多くの相違点を見出すことが可能である。その中で最も重要な違いとは何か。それは皇孫に対し、地上世界の統治者として降臨を命じる司令神の違いではないだろうか。各所伝を検討すると、司令神はタカミムスヒ尊とアマテラス大神の二神が存在することがわかる。アマテラス大神については伊勢神宮の祭神であったり、天皇の祖先神である皇祖神であったり、一般に膾炙している神である。しかし、タカミムスヒ尊となるとあまり知られてはいない神であるかと思われるが、天孫降臨神話では、アマテラス大神と並んで、いや見方によつてそれ以上に重要な役割を担う神でもある。

かつて津田左右吉氏は『古事記』・『日本書紀』の神話は「皇室の由来」を語ることが目的であると指摘した。⁽¹⁾つまり、『古事記』・『日本書紀』の神話は天皇の支配の正統性を語る神話、ある種の政治思想を語ったものとして捉えるべきというのであるが、この指摘は現在も『古事記』・『日本書紀』の神話を考えていく上で重視されている。

このような視点に立つ時、『古事記』・『日本書紀』の神話で最も重要な神はアマテラス大神であることは疑いようがないだろう。『古事記』ではイザナキ神から高天原を統治するよう命じられ、その後、高天原の主宰神として振る舞うこととなる。そのようなアマテラス大神の性格が如実に現れるのが天孫降臨神話である。たとえば、『日本書紀』の天孫降臨神話、第一の一書では、アマテラス大神が自身の子孫である皇孫ホノニニギ尊を地上世界の王として降臨を命じている。その様

表一 天孫降臨神話の司令神

司令神	記載状況	数
タカミムスヒ尊のみ	『日本書紀』本文・第四の一書・第六の一書	3
アマテラス大神のみ	『日本書紀』第一の一書	2
タカミムスヒ尊とアマテラス大神の並立	『古事記』・『日本書紀』第二の一書	1

子はまさに王権最高神としてアマテラス大神の姿を象徴する。しかし、前述のようにこの天孫降臨神話を子細に見ていくと、必ずしもアマテラス大神だけが天上世界の主宰神として皇孫に天降りを命じているわけではないことに気が付く。

【史料一】『日本書紀』「神代上・天孫降臨神話条・本文」⁽²⁾

于^レ時高皇産霊尊以^ニ真床追衾^一覆^ニ於皇孫天津彦彦瓊杵尊^一使^レ降之。

これによると、ホノニニギ尊に天降りを命じているのはタカミムスヒ尊であり、ここにアマテラス大神の関与はない。つまり、タカミムスヒ尊もまた、天皇の支配の正統性を語る最も重要な天孫降臨神話において、天上世界の主宰神となっているのである。天孫降臨神話は『古事記』に一伝、『日本書紀』に一書を含めて五伝が収められているが、表一に示したように、タカミムスヒ尊を天孫降臨の司令神とする伝承の方が、数的に多いのである。

そこで本章は、このタカミムスヒ尊という神がいかなる神なのか。古代王権においてどのような神として位置付けられたのかについて考察していくことを目的とするが、まずはこの神に関する先行研究を整理し、具体的な論点を明確にしていきたい。

タカミムスヒ尊がアマテラス大神より古い、本来の王権最高神、さらに言えば、天皇の祖先神である皇祖神であったという点については従来から指摘がなされてきた。たとえば、三品彰英氏は、『古事記』・『日本書紀』の天孫降臨神話の各所伝における司令神を分析し、タカミムスヒ尊を司令神とする神話が原初的であり、タカミムスヒ尊とアマテラス大神が並立する神話が中間系、アマテラス大神のみとする神話を最も成立が新しい神話であると指摘した。⁽³⁾この点については、現在多くの研究者によって支持され通説化していると言えよう。⁽⁴⁾

では、タカミムスヒ尊とはいかなる性格を有する神なのであろうか。これについては、実に多くの説があるが、おおよそ四つの見解に分類することができよう。その一つは、タカミムスヒ尊を生成の神、具体的には稲の生育、穀霊の発現を起こす神であり、新嘗の祭儀に関わる神であるとする見解である。たとえば、三品氏は「生成力をその御徳とする神」であり、その生成の御徳は「穀物の神として具体的に示されている」と述べている。⁽⁵⁾他にも、松前健氏もタカミムスヒ尊は穀霊を人間界に派遣し、育成する農耕神であり、農耕祭儀、特に新嘗祭の主神であるとし、⁽⁶⁾神田典城氏は農耕作物の生成に深く関わる神であるとする。⁽⁷⁾近年では、菊地照夫氏が、『古事記』・『日本書紀』の神話と王権祭祀の関係を詳細に論じる中でタカミムスヒ尊を新嘗祭の神として位置付けている。⁽⁸⁾二つ目は、タカミムスヒ尊をアマテラス大神より古い太陽神であるとする見解である。たとえば、岡田精司氏は、天皇家では、五世紀ころから太陽神を守護神としており、その神はタカミムスヒ尊で伊勢において祀られていたと述べ、⁽⁹⁾西宮一民氏は、タカミムスヒ尊の名義を「高く神聖な、生成して止まぬ太陽」であると解釈している。⁽¹⁰⁾三つ目は、タカミムスヒ尊を中国思想に基づく神であるとする見解である。たとえば、広畑輔雄氏は、タカミムスヒ尊は古代中国の太極陰陽思想を継受する形で成立し神であるとし、⁽¹¹⁾中村啓信氏は、タカミムスヒ尊は中国の天命思想に基づく司命の神を日本的に受容したもので、その後、太陽神として受け入れられたと述べている。⁽¹²⁾第四は、北方の騎馬民族の神であるとする見解である。たとえば、岡正雄氏は、北方の騎馬民族の固有の世界観¹¹王を天の子とする思想に基づく、神観念が朝鮮半島の古代国家を経由して入ってきたと述べ、⁽¹³⁾松村武雄氏も北方民族の観想・信仰が基調となつているとし、⁽¹⁴⁾大林太良氏もタカミムスヒ尊は「北方系民族にとつては、尊崇すべき一個の祖神」であると指摘する。⁽¹⁵⁾近年では、溝口氏が、タカミムスヒ尊が、北方系の天の至高神であることを強調している。⁽¹⁶⁾

以上のように、タカミムスヒ尊については王権の古い最高神、さらに言えば天皇家の祖先神であることは、天孫降臨神話の司令神の分析から、多くの研究者によって指摘されている。しかし、タカミムスヒ尊がいかなる性格を有する神かに

ついでには、見解が分かれており未だ明確ではない。また、ではこの神がどのような要因から王権の最高神、さらに言えば、皇祖神となったかについてはほとんど指摘がないのが現状であろう。そこで本章では、以下の三点について、論じることが目的とする。第一は、タカミムスヒ尊が王権の最高神であり、皇祖神であることについて論じる。これについては、既に指摘があるが、それは天孫降臨神話の司令神の分析に基づくものがほとんどであった。本章では、それとは異なった新たな視点から考えて見たい。第二は、この神の性格について、『古事記』・『日本書紀』に見えるムスヒの神の神話・伝承を基に考察していくこととする。第三は、この神がいかなる要因によって王権最高神となったかについて、古代王権の宗教的・思想的背景から考察することとする。

第一節 王権最高神（皇祖神）としてのタカミムスヒ尊

(1) 『日本書紀』 顕宗天皇三年二月条・四月条とタカミムスヒ尊

これまでの研究では、タカミムスヒ尊を王権最高神であるする場合、主として天孫降臨神話が考察の対象とされていたが、本章では『日本書紀』の顕宗天皇紀に見えるタカミムスヒ尊の伝承に着目してみたい。まずは当該箇所を示そう。

【史料二】『日本書紀』「顕宗天皇三年二月条」(17)

三年春二月丁巳朔。阿閑臣事代衛_レ命。出使_二干任那_一。於_レ是月神著_レ人謂之曰。我祖高皇産靈尊有_下預鎔_二造天地_一之功上。宜_下以_二民地_一奉_中我月神上。若依_レ請献_レ我。当_二福慶_一。事代由_レ是還_レ京具奏。奉以_二歌荒櫟田_一。歌荒櫟田。在_二山背国菟野郡_一。壹伎県主先祖押見宿禰侍_レ祠。

【史料三】『日本書紀』「顕宗天皇三年四月条」(18)

夏四月丙辰朔庚申。日神著レ人謂ニ阿閑臣事代一曰。以ニ磐余田一獻ニ我祖高皇産靈尊一。事代便奏。依ニ神乞一獻ニ田十
四町一。对馬下県直侍レ祠。

さて、【史料二】についてであるが、これによると、阿閑臣事代が任那への使者となったが、その時、月神が人に神憑りして、「自分の祖であるタカミムスヒ尊は天地を鎔造した功があるから、土地を私に奉れ。もし献上すれば、慶福があるだろう」と述べた。そして事代は京に帰り歌荒櫟田を献上した、とある。また、【史料三】によれば、日神が人に神憑りして、阿閑臣事代に「磐余田を自分の祖であるタカミムスヒ尊に献上せよ」と述べた。事代は田十四町を献上した、とある。

まず注目すべきは、【史料二】でタカミムスヒ尊が天地を鎔造（型に入れて鑄造すること）したとあることだ。つまり、タカミムスヒ尊が天地を創造したということであるが、このような天地観は『古事記』・『日本書紀』の天地観とは全く異なっている。

【史料四】『古事記』「序文」（19）

臣安万侶言。夫混沌元既凝。氣象未効。無レ名無レ為。誰知ニ其形一。然乾坤初分。參神作ニ造化之首一。

【史料五】『古事記』「天地初発段」（20）

天地初発之時。於ニ高天原一成神。名天之御中主神。

【史料六】『日本書紀』「神代上・天地開闢条」（21）

古天地未レ割。陰陽不レ分。渾沌如ニ鷄子一。溟滓而含レ牙。及ニ其清陽者薄靡而為レ天。重濁者淹滯而レ地。精妙之合搏易。重濁之凝場難。故天先成而地後定。然後神聖生ニ其中一焉。

【史料四】では、最初は天地が混沌状態にあつたが、後に天地が分れて造化の三神が誕生した、とある。【史料五】では、天地が発現した後、高天原にアメノミナカヌシ神が成つたとある。【史料六】では、最初、天地は混沌としており、陰陽も分れていなかったが、後に天地が開け神が生まれたとある。『古事記』・『日本書紀』それぞれ天地が混沌状態から始まるか、

最初から天地が形成されているかの違いはあるが、⁽²²⁾ いずれも天地が形成された後に神が生まれるという順序は同じである。しかし、【史料二】では、タカミムスヒ尊が最初から存在しており、この神が天地を創ったとあるので全く逆の内容となっているのである。両者の新旧関係について考えた時、『古事記』・『日本書紀』は天武天皇の詔により、編集が始まった史書であるから、『古事記』・『日本書紀』神話の天地観は天武天皇以降の編纂過程で形成されてきた新しいものであり、タカミムスヒ尊の持つ天地観はそれ以前のものであるろう。(もし、タカミムスヒ尊の天地観が天武朝以降の成立ならば、『古事記』・『日本書紀』の天地創造神話の中に反映されているはずである)。つまり、古代王権が本来有していた天地創造神話は、まずタカミムスヒ尊が最初に存在し、その後この神によって天地が創造されるというものであり、【史料四〇六】のような天地創造神話は天武朝以降に新しく形成された神話である。その点からもタカミムスヒ尊、さらにはこの神を中心とする神話体系は天武朝以前の古いものであると言えよう。次にタカミムスヒ尊がアマテラス大神よりも古い王権最高神、皇祖神である点について、推古朝の遣隋使記事を史料として考察を進めていくこととする。

(2) 推古朝の遣隋使記事について

『日本書紀』顕宗天皇三年二月条と四月条からは、タカミムスヒ尊が天地を創り、日神と月神の祖先であること(月神も日神も「我祖高皇産霊尊」と発言している)がわかるが、寺川眞知氏は、この記述が開皇二十年(六〇〇年)の遣隋使において倭国の使者が語った倭王の神話観・宗教観あるいは王権の思想と対応する、と述べている。⁽²³⁾

【史料七】『隋書』「東夷伝倭国条」⁽²⁴⁾

開皇二十年、倭王姓阿每、字多利思比孤、号阿輩雞弥^一。遣^レ使詣^レ闕。上令^二所司^一訪^二其風俗^一。使者言、倭王以^レ天為^レ兄、以^レ日為^レ弟、天未^レ明時出聽^レ政、跏趺坐。日出便停^二理務^一、云^レ委^二我弟^一。高祖曰、此太無^二義理^一。於

是訓令改是。

この時の遣隋使において、倭国の使者は、倭王は天を兄とし、日を弟とすると述べており、王権の有する神話観の一端が示されている。顕宗紀の記述からタカミムスヒ尊は天と日の祖先であることがわかるので、たしかに寺川氏が述べるように、タカミムスヒ尊を倭王の祖先神であったとすると、天と日にとって倭王は兄弟の関係となり、顕宗紀と遣隋使の記事の整合性は取れている。しかし、この遣隋使に関して隋の皇帝文帝は倭王の使者の発言に際し、「義理なし」としてこれを改め教えたとあるように、文帝から否定的な見解が述べられている。また、『通典』や『翰苑』の記事ではこの時の倭王を「天兒」（天の子）としている。この点を重視すると、倭王の使者が語った「天兒」とは矛盾することとなる。さらに、その後の遣隋使において倭王が天子を名乗ったこととの関係も問題となる。よって、開皇二十年の遣隋使記事をそのまま単純に受け止めることには問題がある。そこで、今挙げた『通典』や『翰苑』そして第二回遣隋使の天子号との関係も踏まえて考察を深めていく必要があるだろう。

まずは、倭王の使者が名乗った「阿每多利思比弧」⁽²⁵⁾ Ⅱ アメタリシヒコについて考えていこう。『隋書』では、アメタリシヒコが姓と字に分けられているが、倭王に姓は無いので、これは中国では姓が無い君主は考えられなかったことに起因する隋側の誤解である。⁽²⁵⁾ また、アメタリシヒコは個人名でなく、当時の倭王の和名と考えるのが妥当であろう。⁽²⁶⁾ では、アメタリシヒコとはどのような意味を持つのだろうか。これについて、井上光貞氏は天の高貴なる男子⁽²⁷⁾、吉村武彦氏は天上世界でみちみちておられるりっぱな男⁽²⁸⁾ であるとしているが、長野正氏はアメタリシヒコの「タリ」を「垂」と解釈し、天から降臨した人とし、⁽²⁹⁾ 山尾幸久氏も朝鮮半島の降臨神話を踏まえてあまくだられたおかたであるとする。⁽³⁰⁾

この問題については、次に挙げる『通典』と『翰苑』の記述が重要である。

【史料八】『通典』「辺防一東夷上倭条」⁽³¹⁾

隋文帝開皇二十年、倭王姓阿每、名多利思比孤、其国号^二阿輩雞弥^一、華言天兒也、父子相伝王、有^二宮女六七百人^一。
一、王長子号^二哥弥多弗利^一、華言太子。

【史料九】『翰苑』「蕃夷部倭国条」⁽³²⁾

阿輩雞弥、自表天兒之称。

今案、其王姓阿每、国号为^二阿輩雞^一、華言天兒也。父子相伝王。有^二宮女六七百人^一。王長子号^二和哥弥多弗利^一。
華言太子。

注目すべきは【史料八】・【史料九】ともに「華言の天兒なり」としている点である。中国語では天兒という意味であり、倭王は天の子であるという思想を有していたことがわかるが、問題はこの表現がアマタリシヒコに関わるのか、それとも「阿輩雞弥」に関わるのかである。それを明らかにするためにまず「阿輩雞弥」の読みについて見ていこう。この四文字の読みについては、①オホキミ説、②アメキミ説、③アマキミ説がある。⁽³³⁾これについて、森公章氏の指摘が重要であろう。森氏によれば、音韻的観点、また『隋書』倭国伝で隋使者裴世清を迎えた人物に小徳阿輩臺があり、この阿輩臺は「オホト」と読まれたと考えられることから「阿輩雞弥」はオホキミと読むべきと述べている。そして、「阿輩雞弥」の読みの理解から、「華言の天兒なり」は「阿輩雞弥」ではなく、アマタリシヒコの注釈であるとしている。⁽³⁴⁾

以上のようにアマタリシヒコは『通典』・『翰苑』において「天兒」とされていることは、当時倭王は天の子であるという思想を有していたということになる。これは、推古朝において天孫降臨神話が成立しており、そのような神話に基づいた倭王の称号であったと考えるべきであろう。実際、森氏は倭王が天孫氏の自覚を形成していたと指摘し、⁽³⁵⁾熊谷公男氏も当時、倭国王は天神の子孫であるとする観念が成立していたとする。⁽³⁶⁾とすれば、アマタリシヒコの意味も長野氏や山尾氏が指摘するように「あまくだられたおかた」とするべきであろう。つまり、推古朝段階において既に天孫降臨神話が成立しており、⁽³⁷⁾倭王はそのような王権神話を背景として自身を天の子とする思想を形成していたと言えよ

う。

しかし、そうすると天を兄とする倭王の思想と矛盾が生じることとなる。この問題について、中野氏は推古朝では倭王と天の関係について異なった考え方があったとするが、⁽³⁸⁾倭王の支配の正統性に関わる王権神話や思想と深く関わる天の思想に異なるものが複数あれば、その正統性を保証する力が弱まってしまふであろう。ここでは、推古朝においてタカミムスヒ尊は天孫降臨の司令神として位置づけられた王権最高神であり、皇祖神でもあったと考えることで上記の矛盾を解消することができると思われる。というのは、タカミムスヒ尊は天を創造したが、『出雲国造神賀詞』では「高天の神王、高御魂」とあるように、高天原に天に居て、天を主宰する神でもある（さらに言えば王であり、その点からもタカミムスヒ尊が天を支配する神であることがわかる）。天の子の思想は天孫降臨神話を背景にして、倭王が天を創造したタカミムスヒ尊を祖先神とした思想であり、天を兄とするのは、タカミムスヒ尊が創造した天を中心に考えた思想である。よって、タカミムスヒ尊を王権最高神、皇祖神と考えたなら、両者は矛盾なく解釈可能である。

次に文帝が述べた「義理無し」について考えてみたい。ここで文帝は倭国の使者の発言の何について「義理無し」と言ったのであろうか。もし、今まで検討してきた倭国の王の神話観について指すならばこのような神話は改められたこととなるが、これについて河上麻由子氏は「中国は各国の信仰に関心を持つが、その是非を論じて使者を訓戒することはない」、「文帝は、倭国に天と日―倭国が独自に信仰する神々の信仰を認め」と述べている。⁽³⁹⁾つまり、文帝が「義理無し」としたのは、「天兄日弟」というような倭国の神話観ではなく、夜明け前に政務を行うなど倭国の政務のあり方であった。実際、【史料七】で皇帝は所司に命じて倭国の風俗を尋ねさせている。また、中国が各国の信仰に関心を持っているという点については、『日本書紀』の以下の記述からも確かめられる。

【史料一〇】『日本書紀』「白雉五年二月条」(40)

二月。遣大唐押使大錦上高向史玄理。

或本云。夏五月。遣大唐押使大華下高玄理。

大使小錦下河辺臣麻呂。副使大山下薬師惠日。判官大乙上書直麻

呂^一。官首阿彌陀。或本云。判官小山下書直麻呂。小乙上崗君宜。置始連大伯。小乙下中臣間人連老。老。此云二於歌。田辺史鳥等。分^二乘^二船^一。留連

数月。取^二新羅道^一泊^二于萊州^一。遂到^二于京^一奉觀^二天子^一。於^レ是東宮監門郭文举悉問^二日本国之地里及国初之神名^一。皆隨^レ問而答。押使高向玄理卒^二於大唐^一。

これによると、遣唐押使高向玄理らが唐の天子に謁見した時、唐の天子から倭国の地理と国の初めの神が何か問われ、玄理らはそれに答えたとある。これは、隋ではなく、唐の例であるが、中国皇帝が他国の風俗や神話についても興味を持ち記録しようとしており、これを否定し改めようとはしていない。つまり、開皇二十年の遣隋使において文帝は倭国の政務の在り方を問題視したのであって、天兄日弟に見られるような倭国の神話観を否定したわけではないと言えよう。

最後に七年後の大業三年（六〇七年）の遣隋使の国書に見られる「天子」について考えていきたい。

【史料一】『隋書』「東夷伝倭国条」⁽⁴¹⁾

大業三年、其王多利思比孤遣^レ使朝貢。使者曰、聞海西菩薩天子思重興^二佛法^一。故遣^レ朝拜。兼沙門数十人来学^二佛法

^一。其国書曰、日出処天子致^二書日没処天子^一無^レ恙、云云。帝覽^レ之不^レ悦。謂^二鴻臚卿^一曰、蛮夷書有^二無礼者^一。勿^二

復以聞^一。明年、上遣^二文林郎裴清^一使於^二倭国^一。

この国書に明らかなごとく、倭王は自らを天子であると位置づけている。では、ここでの天子はいかなる意味を持つのであるうか。通説では、この天子は中華思想に基づくもので、自らを隋皇帝煬帝と同じ天子と位置づけることで対等を主張したものと解されている。⁽⁴²⁾しかし、もしこの天子を中華思想に基づいて解釈すれば、天子が世界に二人存在することとなる。これでは、天子は二人以上存在できないことが原則の中華思想と根本的に矛盾が生じてしまう。この点に着目して河上氏は、国書における天子は正法によって国を治める天子という仏教思想に基づく表現であるとしている。⁽⁴³⁾ たしかに、倭国の使者は煬帝を海西の菩薩天子としているので、これと対応しているが、もし仏教用語の天子ならば複数存在しても問題ないので、この国書を見た煬帝が「不悦」となった理由が不明確となるだろう。ここでの天子について、

これまでの検討を踏まえ、倭王を、天孫降臨神話を背景とした天の子とする思想に基づくものだと考えられる。これについては、たとえば大津透氏は令規定の天子を分析し、日本の天子は、中国的な天帝・天命に関わる天子ではなく、スミマノミコトと同意味の「天つ神の御子」を意識したものであるとしている。⁽⁴⁴⁾ また、大業三年の国書の天子については、三木太郎氏がアメリシヒコ概念と関係し、その漢訳として用いられたと述べている。⁽⁴⁵⁾ この点については森氏⁽⁴⁶⁾ や北氏⁽⁴⁷⁾ も中華思想の天子ではなく、アメリシヒコとの関係を指摘している。筆者も三木氏・森氏・北氏の指摘に賛同する。というのは、開皇二十年の遣隋使のところで考察したように、倭王を天の子とする神話観は文帝によって否定されていないので、それ以降も特に改めることはしなかったと考えられる。おそらく文帝によって改められたのは政務のあり方であろう。とすれば、大業三年の遣隋使においてもそれまで同様、倭王は天孫降臨神話を背景とする天の子という思想に基づき煬帝と外交交渉に臨んだのであり、国書の天子はそのような背景に基づく表現であると考えられよう。

しかし、この国書において問題だったのは、倭王は中華思想の天子とは関係なく、自国の伝統的な神話観念に基づいて天子と称したにも関わらず、それを国書において文字化する、要するに漢訳する際に天子と表現したことにあった。これでは、その意図はともかく、表現上は倭王と隋皇帝が同等の存在となってしまう。煬帝が倭の国書に不悦となったのは、国書において天の子を漢訳する際の表現上の不備によるものと考えられよう。

というのは、西暦五八四年に、東突厥の可汗が大業三年の倭国の遣隋使の国書と同じ致書形式で文帝に書を送っているが、そこで可汗は自身を天より生まれた大突厥の天下を支配する賢聖なる天子と称している。つまり、ここで可汗は天子を称しているのである。しかし、ここではそのことを隋皇帝側から問題視されていない。それはここでの天子が東突厥の伝統的信仰である自身を天より生まれた存在である、いわば天の子であるという立場から天子を名乗っており、中華思想の天子とは異なることを明示しているからであろう。隋皇帝は他国の信仰などに興味を持つが、それを改めることはしないので、中華思想と異なる天子であることをきちんと明示すれば問題にはならなかったと考えられる。しかし、今回の遣

隋使の国書の表現では、単純に両者を天子としているので、倭国側が自国の伝統的な神話観・信仰に基づき天子と表現したとしてもその意図はうまく伝わらず、中華思想の天子として隋側に受け取られたのではないだろうか。以上の点から開皇二十年遣隋使から大業三年遣隋使にかけて、倭王の王権神話や思想に変更はなく、両者の間に断絶はない。天子についてもアメタリシヒコを漢訳したものであって、むしろ連続していると捉えるべきであろう。

さて、本節で述べてきたことをまとめておこう。顕宗天皇紀のタカミムスヒ尊は天地を創造し、日・月の祖であるとしており、『古事記』・『日本書紀』編纂以前の古い王権神話に基づくものであった。また、このような神話体系は推古朝における遣隋使に見られる倭王の持つ神話観と対応している。推古朝において、倭王は天孫降臨神話を背景とする天の子であるとの自覚があり、一見すると開皇二十年の天兄の思想と矛盾するようであるが、タカミムスヒ尊がこの段階で、天孫降臨を司令する王権最高神かつ皇祖神であると考えれば矛盾なく解釈することが可能である。そして、そのような神話観は改めることなく、その後も持ち続けており、大業三年の天子もこの延長上にあると理解することができる。すなわち、タカミムスヒ尊は推古朝段階では既に、王権最高神かつ皇祖神として確たる地位を有していたのである。

第二節 タカミムスヒ尊の性格

(1) ムスヒの神について

タカミムスヒ尊の性格を考える上でまず注目すべきはその名義であろう。名義の解釈については、「タカミ」は美称であるので、中心は「ムスヒ」にあり、ここが焦点となる。特に「ヒ」については、太陽と考える説もあるが、⁽⁴⁸⁾本居宣長が「字は皆借字にて、産巢は生なり、其は男子女子、苔の牟須【万葉に草武佐受などもあり】など云ふ牟須にて、物の成

り出づるを云ふ。：日は書紀に産霊を書かれたる、霊の字よく当たれり、凡そ物の霊異なるを比と云：産霊とは、凡て物を生成することの霊異なる神霊を申すなり」と述べているように、⁽⁴⁹⁾物の生成に関わる霊力神と見るべきであろう。しかし、宣長が「ムスヒ」の「ムス」の解釈について一方で自動詞、他方で他動詞と解釈しており、一定していない。その後の研究では、この「ムス」は「物の成り出づる」で解釈すべきか「物を生成する」で解釈するべきかについて議論がなされている。この問題について、近年では水林彪氏が、それまでの先行研究を検討し、他動詞として解釈すべきとされている。また、水林氏はタカミムスヒ尊を「(生成する神)」というよりも、(生成する物に働きかけて生成を成就させる神)なのであった。」と指摘している。⁽⁵⁰⁾結論的には筆者も水林説に賛同するが、その根拠を提示するため、『古事記』・『日本書紀』のムスヒの神の伝承を逐一検討し、ムスヒの神の性格を筆者の視点から考察してきた。

【史料一二】『日本書紀』「三貴子誕生条・第二の一書」⁽⁵¹⁾

次生ニ火神軻遇突智^一。時伊弉册尊、為ニ軻遇突智^一、所レ焦而終矣。其且レ終之間。臥生ニ土神埴山姫及水神罔象女^一。即軻遇突智娶ニ埴山姫^一。生ニ稚産霊^一。此神頭上生ニ蚕与^一桑。臍中生ニ五穀^一。

これによると、イザナミ神はカグツチを生んだ後、そのために焼かれて死んでしまうが、その死ぬ間際に土の神であるハニヤマヒメ神と水の神であるミツハメ神を生んだ。そして、カグツチはハニヤマヒメ神を娶りワクムスヒ神を生むが、このワクムスヒ神の頭の上に蚕と桑が生り、臍の中に五穀が生ったとある。この神話は火と土の神から生成の神が生まれたといい点を重視し、焼畑農耕の起源を語る神話であるとされているが、注目すべきはワクムスヒ神という生成の神の霊威により、穀物などが生成されたということであり、ここからムスヒの神は何かを生成する神であり、「ムス」は他動詞的に解すべきかと考えられる。

【史料一三】『日本書紀』「三貴子誕生条文・第三の一書」⁽⁵²⁾

一書曰。伊弉册尊生ニ火産霊^一時。為レ子所焦而神退矣。亦云ニ神避^一矣。其且ニ神退^一之時。則生ニ水神罔象女及土神埴

山姫^一。又生^二天吉葛^一。

これによると、ここでは、イザナミ神がホムスヒ神を生んだことで死んでしまうが、そのイザナミ神は死ぬ間際に水の神・土の神・天吉葛（良い蔓草）という植物を生成したとある。ここで、ホムスヒ神というムスヒの神が登場するが、この神は自らが何かを生成するのではなく、イザナミ神にムスヒという生成の靈威を付与することでイザナミ神から水・土・植物を生成させている。この点からムスヒの神は何かを生成することに関与する神であることは明らかであろうが、むしろムスヒの神自身が何かを生成するのではなく、他の神にムスヒという靈威を付与してそこから何かを生成していると考えられることができるのではないか。この点は、他のムスヒの神にも見られる性格である。たとえば、『古事記』の次の記事が参考となる。

【史料一四】『古事記』「オノコロ嶋段」⁽⁵³⁾

於^レ是天神諸命以。詔^四伊邪那岐命。伊邪那美命。二柱神。修^三理固^三成是多陀用弊流之國^一。

これによると、天神諸がイザナキ神・イザナミ神に命じて混沌状態の国土を「修理固成」状態（秩序ある状態）となるよう命じたとある。天神諸についてであるが、西郷信綱氏はこれらの神々の首座を占めるのはタカミムスヒ尊である、と述べている。⁽⁵⁴⁾つまり、天津神諸の命をもって、修理固成をイザナキ神・イザナミ神が行うことは、タカミムスヒ尊が中心となり、イザナキ神・イザナミ神に修理固成を行えるよう一定の働きかけを行ったことを意味していると考えられよう。また、地上世界をあるべき姿として生成できるようイザナキ神・イザナミ神に働きかけたのであれば、これはムスヒの靈威の発動を意味するとも言える。すなわちムスヒ神の性質は彼ら自身が何かを生成するというよりはむしろ、何かを生成する神に一定の働きかけを行うこと、言いかえれば生成を行うために靈威を付与することにあるのである。

この点について他のムスヒの神の伝承から同様の性質を見出すことができる。たとえば、『古事記』に見えるオオナムチ神とヤソカミの対立におけるカミムスヒ尊の役割である。この神話の内容は以下の通りである。オオナムチ神は兄神たち

であるヤソカミによって殺害される。これを悲しんだオオナムチ神の御祖の神は天に上り、カミムスヒ尊にこのことを申し上げる。するとカミムスヒ尊はサキガイヒメとウムガイヒメを派遣し、オオナムチ神の蘇生に関与する。ここでは、カミムスヒ尊はオオナムチ神に蘇生に関わっているように、再生という形で生成の靈威を発現しており、ムスヒの神の性格を遺憾なく發揮している。但し、注意すべきはカミムスヒ尊自身がオオナムチ神を蘇生するのではなく、ウムガイヒメ・サキガイヒメを派遣し、彼女らが実際にオオナムチ神を蘇生している点である。つまり、カミムスヒ尊はウムガイヒメ・サキガイヒメにムスヒという生成の靈威を付与することで、彼女らの靈威が発現しオオナムチは再生Ⅱ命の生成が行われたのであり、この点からもムスヒの神は生成を行うために靈威を付与する神であると言えよう。

次にオオクニヌシ神の国作り神話に着目したい。この神話では、オオクニヌシ神は国作りを一人で完遂することはしない。たとえば、スクナヒコナ神とともに国作りを行う。つまり、オオクニヌシ神はスクナヒコナ神の靈威を得ることによって、国作りを行っているのである。問題は、このスクナヒコナ神という神の性格であるが、スクナヒコナ神は国作りの途中で常世国に渡るとあることから、常世の神である。ここからわかるように、オオクニヌシ神は常世国という他界の神の靈威を借りながら国作りを行っているのであり、ここに国作りの対象である葦原中国と他界との関係の一端を伺うことができる。しかし、今重視すべきは、スクナヒコナ神がカミムスヒ尊の御子神とされている(『日本書紀』ではタカミムスヒ尊の御子神)点である。実際、この段でカミムスヒ尊はオオナムチ神とスクナヒコナ神に葦原中国を作り固めよ、と命じている。これは、イザナキ神・イザナミ神に天津諸が命じた修理固成の命令と対応している。このようにカミムスヒ尊は国作りという葦原中国の生成にも関与しており、ここにムスヒの神としての性格が見られる。しかし、これまで見てきた通り、やはりここでもカミムスヒ尊は自らが何かを生成する、つまり自分自身が国作りを行うのではなく、実際に国作りを行うスクナヒコナ神とオオクニヌシ神に国作りを命じることで、両神にムスヒの神としての性格である生成の靈威を付与する形でその役割を果たしている。

以上、これまでの検討から明らかかなように、ムスヒの神とは、何かを生成する神であることに違いないが、それだけでなく、むしろ何かを生成する神に対してムスヒという靈威を付与する性格を有する神であると考えることができよう。では、タカミムスヒ尊は何の生成に関与する神なのか。次にタカミムスヒ尊の性格について考えていきたい。

(2) 新嘗の神としてのタカミムスヒ尊

タカミムスヒ尊の性格について結論的には、田や稲の生成に関わる神であり、祭祀の観点から言えば新嘗の祭儀に関わる神であると考えられる。

【史料一五】『日本書紀』「国譲り神話条・第二の一書」(55)

時高皇産靈尊乃還_二遣_二神_一。勅_二大己貴神_一曰。今者聞_二汝所言_一深有_二其理_一。故更條條而勅之。夫汝所治顯露之事。宜_二是吾孫治_一之。汝則可_三以治_二神事_一。又汝応_レ住_二天日隅宮_一者。今当供造。即以_二千尋栲繩_一。結為_二百八十紐_一。其造_レ宮之制者。柱則高太。板則廣厚。又将田供佃。又為_二汝往來遊_レ海之具_一。高橋浮橋及天鳥船亦將供造。又於_二天安河_一亦造_二打橋_一。又供_二造百八十縫之白楯_一。又当_二主汝祭祀_一者天穗日命是也。

この記事は国譲り神話において、タカミムスヒ尊がオオナムチ神に下した勅である。そこには、現世の政治は皇孫が治めるが、幽界の神事はオオナムチ神が司ること、天日隅宮というオオナムチ神の神殿を造ることなどが語られている。注目すべきは、「又将に田を供佃らむとす」とタカミムスヒ尊が述べていることである。つまり、タカミムスヒ尊は国譲りに際し、オオナムチ神に御料田を提供すると勅しているが、これはタカミムスヒ尊と田の強い関係を示す。特に、「佃」とあることからタカミムスヒ尊自身が田を生成していることが分かるが、これはまさにタカミムスヒ尊のムスヒの神としての靈威の発動であると言えよう。また、タカミムスヒ尊はオオナムチ神に娘であるミホツヒメという穀霊の神を妻として与

えている。ここからもタカミムスヒ尊と田・穀霊の関係の強さが読み取れる。この点については、神武紀の次の記述からも読み取れよう。

【史料一六】『日本書紀』「神武天皇即位前紀戊午年九月条・十月条」⁽⁵⁶⁾

時勅三道臣命^一。今以^二高皇産靈尊^一。朕親作^二顯齋^一。用^レ汝為^二齋主^一。授以^二嚴媛之号^一。而名其所^レ置埴瓮為^二嚴瓮^一。又火名為^二嚴香來雷^一。水名為^二嚴罔象女^一。粮名為^二稻魂女^一。薪名為^二嚴山雷^一。草名為^二嚴野椎^一。

冬十月癸巳朔。天皇嘗^二其嚴瓮之粮^一。勒^レ兵而出。先擊^二八十梟帥於国見丘^一破斬之。

これによると、神武天皇がヤソタケルを討伐する際に、神武天皇自らタカミムスヒ尊を顯齋（＝神武天皇自らがタカミムスヒ尊の依り代となって祭祀をすること）したとある。この伝承について肥後和男氏は、新嘗の祭儀であると指摘している。⁽⁵⁷⁾この伝承では、イツノウカノメ^二穀物神が中心となっている。神武天皇は嚴瓮の神饌を召し上がり、戦を再開した。素朴ながら新嘗の祭儀を神武天皇は実修しており、その祭りにおいて神武天皇自らがタカミムスヒ尊の依り代となっているのである。つまりこの伝承からタカミムスヒ尊は新嘗の祭儀に関わる神であると言えよう。

これまでの検討からタカミムスヒ尊は田の生成に関わり、稲の生成に関わる神であり、また新嘗の祭儀の神でもあった。天孫降臨神話は天上世界の最高神がホノニギ尊という稲穂、穀霊の神を地上世界の王として天降らせる神話であるが、タカミムスヒ尊はムスヒの神として穀霊に対して生成の靈威を付与し、ホノニギ尊という穀霊神の靈威を発現させる役割を果たしているのである。この点がまさにタカミムスヒ尊が天上世界の最高神、さらには皇祖神として位置づけられた要因であると考えるが、次にこの点について考察していくこととする。

第三節 皇祖神タカミムスヒ尊成立の背景

(1) 古代日本の農本主義

古代の日本は弥生時代以来、稲作農耕を基盤とする社会であり、祭祀の観点からは稲魂信仰を有する社会であることが、菊地氏によって指摘されている。⁽⁵⁸⁾この点について、『日本書紀』の記事の中にも古代国家が稲作農耕を重視した国家であることを示す伝承が散見される。たとえば、崇神天皇紀の以下のような記事である。

【史料一七】『日本書紀』「崇神天皇六十二年七月丙辰条」⁽⁵⁹⁾

六十二年秋七月乙卯朔丙辰。詔曰。農天下之大本也。民所恃以生也。今河内狭山埴田水少。是以。其国百姓怠於農事^一。其多開池溝^二。以寛民業^一。

これによると、崇神天皇は、農業は天下の基本であり、民が生きていく拠り所であるが、今、河内国の狭山の埴田が、水が少ないので、その国の百姓が農事を怠っている。そこで池・溝の開発を行い、民の生業を広めよと詔した、とある。重要な点は最初の「農業が天下の基本で民が生きていく拠り所である」とするところである。これについては、吉村氏は古代の日本列島は、「農本主義、つまり農業、なかでも水稻農耕を基本とする社会であった。」と述べている。⁽⁶⁰⁾崇神紀のこの記述は、『漢書』による潤色が施されているが、古代王権がある種の農本主義を有していたがゆえに、『漢書』のこの部分を基にしたのであろう。つまり、古代王権は弥生時代以来、稲作農耕が基本の社会、言い換えれば、宗教的には穀霊・稲魂の信仰を有する社会であることを反映した記事と考えられる。このような古代日本の農本主義については、垂仁天皇紀にも見られる。

【史料一八】『日本書紀』「垂仁天皇三十五年是歳条」⁽⁶¹⁾

是歳。令二諸国一多開二池溝一數八百之。以レ農為レ事。因レ是百姓富寛天下太平也。

これによると、農事を行うため、諸国に池・溝の開発を命じた。その結果、百姓は富み、天下は太平となったとある。この記事からも前述の崇神紀の記述にあるように、農業が天下太平の基本であるという農本主義が見られる。この記事は漢籍による潤色とは考えられないので、古代王権において農本主義的な思想があったことは明らかであろう。

タカミムスヒ尊は田や稲の生成を行うムスヒの神であり、稲作農耕と関係の深い、特に新嘗の祭儀に関わる神であるが、この神が王権最高神、皇祖神とされた背景には、このような性格ゆえに古代王権の農本主義を思想的に補完する目的があったと考えられる。

(2) 皇祖神タカミムスヒ尊と屯田の成立伝承

先に、タカミムスヒ尊の性格を分析するために検討した『日本書紀』の顕宗天皇紀であるが、ここでタカミムスヒ尊やタカミムスヒ尊の子孫である月神に献上された歌荒櫛田・磐余田は屯田であることを菊地氏は指摘している。⁽⁶²⁾この指摘はタカミムスヒ尊が皇祖神とされた要因を考える上に極めて重要な指摘であろう。では、屯田とはいかなる田であろうか。

【史料一九】「養老田令・置官田条」⁽⁶³⁾

凡畿内置二官田一。大和。摂津各三十町。河内。山背各二十町。每二二町一配二牛一頭一。其牛令三戸養二一頭一。〔謂。中々以上戸。〕

この条文によると、畿内（大和・摂津・河内・山背）に官田を設置するという内容のものである。問題はこの官田とはいかなる田なのであろうか。これについては、『令集解』に見える明法家の説に次のような指摘がある。

【史料二〇】『令集解』「置官田条・古記」(64)

古記云。畿内置二屯田一。不輸租。屯田謂御田供御造食田耳。

これによると、官田は大宝令では、「屯田」であり、不輸租田である。また、「御田」とも言い、天皇の食事のために供される田であると述べている。つまり、屯田は天皇の田であるということだが、これについて『日本書紀』に屯田の性格を考える上で重要な伝承が残されている。

【史料二一】『日本書紀』「仁德天皇即位前紀」(65)

時額田大中彦皇子。將レ掌二倭屯田及屯倉一。而謂二其屯田司出雲臣之祖淤宇宿禰一曰。是屯田者。自レ本山守地。是以今吾レ將治矣。爾之不レ可レ掌。時淤宇宿禰啓二于皇太子一。皇太子謂之曰。汝便啓二大鷦鷯尊一。於是淤宇宿禰啓大鷦鷯尊曰。臣所任屯田者大中彦皇子距不レ令レ治。大鷦鷯尊問二倭直祖麻呂一曰。倭屯田者元謂二山守地一。是如何。對言。臣之不レ知。唯臣弟吾子竈知也。適二是時一。吾子竈遣二於韓國一。而未レ還。爰大鷦鷯尊謂二淤宇一曰。爾躬往於二韓國一。以喚二吾子竈一。其兼二日夜一而急往。乃差二淡路之海人八十一。為二水手一。爰淤宇往二于韓國一。即率二吾子竈一而來之。因問二倭屯田一。對言。伝聞之。於二纏向玉城宮御宇天皇之世一。科二太子大足彥尊一定二倭屯田一也。是時勅旨。凡倭屯田者。每御宇帝皇之屯田也。其雖二帝皇之子一。非二御宇一者不レ得レ掌矣。是謂二山守地一非之也。時大鷦鷯尊遣二吾子竈於額田大中彦皇子一而令レ知レ狀。大中彦皇子更無二如何一焉。乃知二其惡一。而赦之勿レ罪。

少し長い引用となったが、ここに倭屯田の性格が示されている。これによると、垂仁天皇の時に、倭の屯田を定めたがその時の勅旨で、「凡そ倭の屯田は、毎に御宇帝皇の屯田なり。其れ、帝皇の子と雖も、御宇に非ずば、掌ること得じ」とされたとある。つまり、倭屯田は常に天下を治らす天皇の屯田であり、たとえ天皇の皇子であっても、天下を治らす者でなければ管掌することはできないということである。このように、倭屯田は皇位そのものに付属する特殊な田である。では、そのような田の存在が認められる理由は何か。

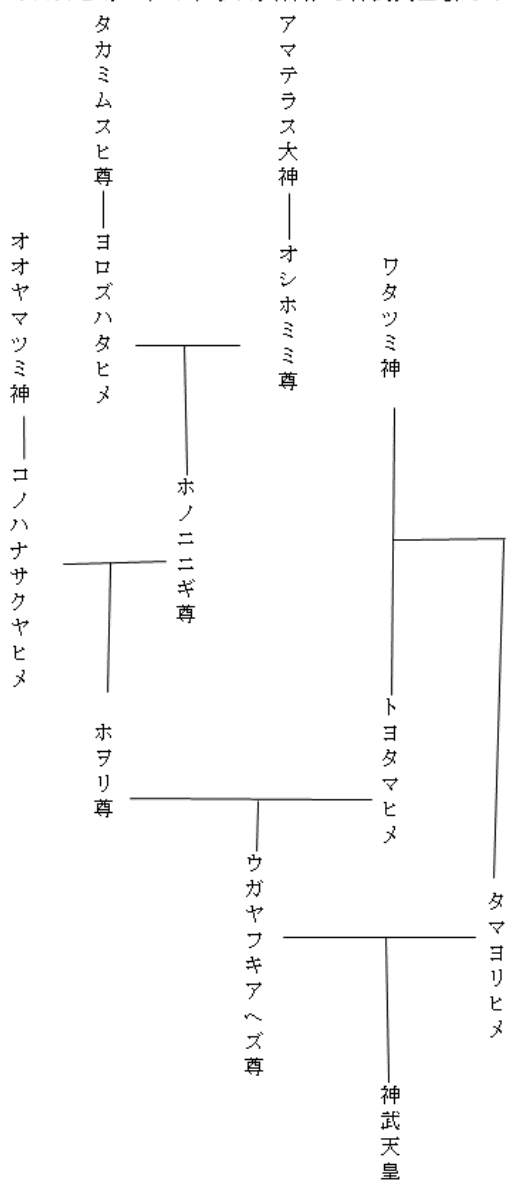
『日本書紀』「神代上・三貴子誕生条・第一の一書」によれば、皇祖神アマテラス大神が稲種を天狭田・長田に植えるという伝承があり、また、『日本書紀』「神代上・素戔鳴尊追放条・本文」によれば、アマテラス大神が天狭田・長田を御田としたという伝承がある。つまり、御田＝屯田とは皇祖神によって設定された田であるがゆえに、皇位そのものに付属する田となったのである。

また、屯田は新嘗の祭儀とも深い関係のある田である。『延喜宮内式』「新嘗官田稲条」によれば、新嘗祭において、官田＝屯田から収穫された稲・粟が使用されると規定している。ところで、王権の行う新嘗の祭儀について菊地氏は、一般的な農耕儀礼における新嘗は穀霊の再生が目的であるが、王権の祭儀における新嘗は王の霊威の更新を目的とする、と述べている。⁽⁶⁶⁾では、なぜ天皇が新嘗の祭儀を行えばその霊威の更新ができるのか。それは、天皇は穀霊的王者であるという宗教的特性を有しているからである。

これについては、天孫降臨神話から初代の天皇とされる神武天皇の誕生までの神話から明らかであろう。というのは、天孫降臨神話から神武天皇誕生までの神話は、穀霊的王者の物語として一連のものだからである。⁽⁶⁷⁾天孫降臨神話とは、タカミムスヒ尊という田や稲の生成に関わる霊力を有する神の命令によって、ホノニニギ尊という穀霊神が地上世界の高千穂峰＝強力な穀霊を有する峰に天降るというものである。また、天孫降臨以後の神話の展開は以下の通りである。ホノニニギ尊はオオヤマツミ神という山の神の娘コノハナサクヤヒメと一宿婚し、ホデリ尊・ホスセリ尊・ホオリ尊（別名アマツヒコヒコホホデミ尊・ヤマサチヒコ）を生む。ホオリ尊がワタツミ神という海の神の娘トヨタマヒメと結婚し、ウガヤフキアヘズ尊を生む。ウガヤフキアヘズ尊は姨タマヨリヒメと結婚し、初代の天皇とされる神武天皇＝カムヤマトイワレヒコホホデミを生む。系図にすると以下の通りになる。

以上の点から、ホノニニギ尊以下、ウガヤフキアヘズ尊以外、神武天皇を含めて、全てその名に「穂」を有する。つまり、穀霊として観想されている。彼ら穀霊的王者が山の神や海の神の娘と結婚するのは、菊地氏が述べるように穀霊的王者

【系図】タカミムスヒ尊・アマテラス大神から神武天皇までの系譜



者が、地霊と水霊の霊威を取り込み、穀霊の霊威を発現することが目的であつたからであろう。(68) 神武天皇は穀霊的王者であるが、ここに天皇の宗教的性格の一端を示されている。タカミムスヒ尊はその穀霊的王者にムスヒの神としての霊威を付与している。つまりタカミムスヒ尊は以上のような宗教観を神話の中で保証する神として位置づけられているのである。

さて、今までの検討を踏まえると、タカミムスヒ尊が王権最高神かつ皇祖神として位置づけられた背景は次のようにまとめることができる。

古代王権には倭屯田のように、皇位に直属する田を有しており、それは、王権最高神、皇祖神が設定した田であつた。また、その屯田は王権の新嘗祭における稲や粟を供する田であつたが、王権の新嘗祭とは、王の霊威を更新するという目的があり、それが可能であつたのは、天皇が穀霊的王者であるという性格を有するからに他ならない。タカミムスヒ尊は穀霊の発現を起こす新嘗の神として信仰されていたため、上記のような天皇の宗教的性格を

神話上保証する上で、相応しい神であったため、王権最高神、皇祖神Ⅱ天孫降臨神話の司令神として位置づけられた。

おわりに

本章では、古代王権においてタカミムスヒ尊とはいかなる神かについて論じてきた。最後に本章で述べたことをまとめて章を閉じることにしたい。まず、重要なことは、タカミムスヒ尊は古代王権の最高神、皇祖神であり、それはアマテラス大神よりも古い神であるということである。先行研究では、天孫降臨神話の、特にその司令神の分析から指摘されてきたが、本章では『日本書紀』の顕宗天皇紀のタカミムス尊神伝承と推古朝における遣隋使記事との関係から論じた。その結果、古代王権にとってタカミムスヒ尊はアマテラス大神よりも古い最高神、皇祖神であることが明らかになった。つまり、王権最高神は本来タカミムスヒ尊であったが、その後、ある時期からアマテラス大神に転換されたのである。⁽⁶⁹⁾

また、タカミムスヒ尊の性格については田や稲の生成に関わる神であり、穀霊に靈威を付与する神であった。古代祭祀との関係については、『日本書紀』「神武天皇即位前紀」の記事から明らかのように新嘗の祭儀に関与する神であると位置づけることが可能である。そして、タカミムスヒ尊の持つこのような性格が、この神を王権最高神、皇祖神にさせた宗教的・思想的背景であったのである。

注

- (1) 津田左右吉『日本古典の研究 上』(津田左右吉全集 第一巻、岩波書店、一九六三年)五六〇頁〜五九五頁。
- (2) 『日本書紀』(新訂増補國史大系(普及版)、前篇、吉川弘文館、一九七一年)六四頁。

- (3) 三品彰英「天孫降臨神話異伝考」(三品彰英『建国神話の諸問題』所収、平凡社、一九七一年、初出一九四三年)、三品彰英「記紀の神話体系」(三品彰英『日本神話論』所収、平凡社、一九七〇年、初出一九六四年)。
- (4) たとえば、松村武雄『日本神話の研究 第三卷』(培風館、一九五五年)、上田正昭『日本神話論』(角川書店、一九九四年)、溝口睦子『王権神話の二元構造―タカミムスヒとアマテラス―』(吉川弘文館、二〇〇〇年)など。また、拙稿「天孫降臨神話の司令神について」(『古代文化研究』二四号、二〇一六年)においてもこの問題の先行研究整理と私見を論じた。
- (5) 三品彰英「天孫降臨神話異伝考」(前掲注(3))。
- (6) 松前健「大嘗祭と記紀神話」(松前健『古代伝承と宮廷祭祀』所収、塙書房、一九七四年、初出一九七〇年)。
- (7) 神田典城「高木神とタカミムスヒ」(神田典城『記紀風土記論考』所収、新典社、二〇一五年、初出一九八一年)。
- (8) 菊地照夫『古代王権の宗教的世界観と出雲』(同成社、二〇一六年)。
- (9) 岡田精司「古代王権と太陽神」(岡田精司『古代王権の祭祀と神話』所収、塙書房、一九七〇年)。
- (10) 西宮一民『古事記』(新潮日本古典集成、一九七九年)三二二頁。
- (11) 広畑輔雄「皇祖神タカミムスビの成立」(広畑輔雄『記紀神話の研究―その成立における中国思想の役割―』所収、一九七七年、初出一九七三年)。
- (12) 中村啓信「タカミムスヒの神格」(中村啓信『古事記の本性』所収、おうふう、二〇〇〇年、初出一九八〇年)。
- (13) 岡正雄「日本民族文化の形成」(岡正雄『異人その他』所収、言叢社、一九七九年)。
- (14) 松村武雄『日本神話の研究 第三卷』(培風館、一九五五年)五〇九頁〜五一七頁。
- (15) 大林太良『日本神話の起源』(角川選書、一九七三年)四九頁。
- (16) 溝口睦子『王権神話の二元構造―タカミムスヒとアマテラス―』(前掲注(4))一八一頁〜二〇〇頁。

- (17) 前掲注(2) 四〇九頁。
- (18) 前掲注(2) 四一〇頁。
- (19) 『古事記』(新訂増補國史大系、吉川弘文館、一九六六年) 一頁。
- (20) 前掲注(19) 五頁。
- (21) 前掲注(2) 一頁。
- (22) 『古事記』序文と『日本書紀』の天地開闢神話は、中国の典籍による潤色に基づくことが従来から指摘されているが、(近年の研究では、瀬間正之『記紀の表記と文字表現』(おうふう、二〇一五年)を参照)タカミムスヒ尊の伝承に見られる天地創造神話とは全く異なることに変わりはない。
- (23) 寺川眞知夫「高御産巢日神・天照大御神・伊勢神宮―皇祖神の変化―」(寺川眞知夫『古事記神話の研究』所収、塙書房、二〇〇九年、初出二〇〇七年)。
- (24) 『隋書』(中華書局、一九七三年) 一八二六頁。
- (25) 栗原朋信「日本から隋へ贈った国書―特に「日出処天子致書日没処天子」の句について―」(栗原朋信『上代日本対外関係史の研究』所収、一九七八年、初出一九六五年)。
- (26) 吉村武彦『古代天皇の誕生』(角川選書、一九九八年) 一〇四頁。
- (27) 井上光貞「隋書倭国伝にみえる天と日の関係」(井上光貞『日本古代思想史の研究』所収、一九八二年、出一九七一年)。
- (28) 前掲注(26) 一〇四頁。
- (29) 長野正「天照大神の神格」(長野正『日本古代王権と神話伝承の研究』所収、講談社、一九八五年、初出一九五〇年)。

(30) 山尾幸久「古代天皇制の成立」(後藤靖編『天皇制と民衆』所収、東京大学出版会、一九七六年)。近年では大平聡「古代の政治思想」(宮地正人・河内祥輔・藤井讓治・栄沢幸二編『新体系日本史四 政治社会思想史』所収、山川出版社、二〇一〇年)が同様の見解を示している。

(31) 『通典』(中華書局、一九九四年)四九九五頁。

(32) 『翰苑』(吉川弘文館、一九七七年)五一頁。

(33) 通説は①オホキミ説であるが、②アメキミ説は大野晋氏の、③アマキミ説は北康宏氏の説である。この点の研究史整理として中野高行「天皇号成立と中国・朝鮮の祭天思想」(中野高行『古代国家成立と国際的契機』所収、同成社、二〇一七年)を参照した。

(34) 森公章「天皇号の成立をめぐって―君主号と外交との関係を中心として―」(森公章『古代日本の対外認識と通交』所収、吉川弘文館、一九九八年)。

(35) 前掲注(34)。

(36) 熊谷公男『日本の歴史③ 大王から天皇へ』(講談社、二〇〇八年)二三二頁〜二三四頁。

(37) 推古朝において天孫降臨神話が成立していたという点について、『日本書紀』「推古天皇八年是歳条」に注目すべき記述がある。これによれば、新羅と任那が朝貢してきた際、その上表文の中に「天上に神がおり、地に天皇がいる。この二神の他に畏敬するものなどあるはずがない」と書かれている。ここで天皇も神とされている点も重要であるが、それよりも天に神があり地に天皇がいるとする点に着目すれば、この表現は天孫降臨神話を踏まえたものである。

(38) 前掲注(33)。

(39) 河上麻由子『古代日中関係史』(中公新書、二〇一九年)七〇頁〜七一頁。

- (40) 『日本書紀』「白雉五年二月条」(新訂増補國史大系(普及版)、後篇、吉川弘文館、一九七一年)二五五頁。
- (41) 『隋書』「東夷伝倭国条」(前掲注(24))一八二七頁。
- (42) 西嶋定生「東アジア世界と冊封体制―六―八世紀の東アジア―」(西嶋定生『中国古代国家と東アジア世界』所収、東京大学出版会、一九八三年、初出一九六二年)。
- (43) 河上麻由子「遣隋使と仏教」(河上麻由子『古代東アジア世界の対外交渉と仏教』所収、山川出版社、二〇一一年)初出二〇〇八年)。
- (44) 大津透『古代の天皇制』(岩波書店、一九九九年)八頁。
- (45) 三木太郎『倭人伝用語の研究』(多賀出版、一九八四年)二二七頁〜二五四頁。
- (46) 森公章『白村江』以後―国家危機と東アジア外交―』(講談社選書メチエ、一九九八年)三一頁〜三三頁。
- (47) 北康宏「天皇号の成立とその重層構造―アマキミ・天皇・スメラミコト―」(北康宏『日本古代君主制成立史』所収、塙書房、二〇一七年、初出二〇〇二年)。
- (48) 溝口睦子『王権神話の二元構造―タカミムスヒとアマテラス―』(前掲注(4))一八一頁〜二〇〇頁。
- (49) 本居宣長『古事記伝』(本居宣長全集 第九卷、筑摩書房、一九六八年)一二九頁。
- (50) 水林彪『記紀神話と王権の祭り 新訂版』(岩波書店、二〇〇一年)四二頁〜四三頁。
- (51) 『日本書紀』「三貴子誕生条・第二の一書」(前掲注(2))一二頁。
- (52) 『日本書紀』「三貴子誕生条文・第三の一書」(前掲注(2))一二頁。
- (53) 『古事記』「オノコロ嶋段」(前掲注(19))六頁。
- (54) 西郷信綱『古事記注釈 一』(ちくま学芸文庫、二〇〇五年)一三四頁。
- (55) 『日本書紀』「国譲り神話条・第二の一書」(前掲注(2))七二頁〜七三頁。

- (56) 『日本書紀』「神武天皇即位前紀戊午年九月条・十月条」(前掲注(2)) 一二二頁。
- (57) 肥後和男「古代伝承と新嘗」(いなめ研究会編『新嘗の研究』所収、吉川弘文館、一九五五年)。
- (58) 前掲注(8) 五頁〜六頁。
- (59) 『日本書紀』「崇神天皇六十二年七月丙辰条」(前掲注(2)) 一七一頁。
- (60) 吉村武彦『大化改新を考える』(岩波書店、二〇一八年) 二頁〜三頁。
- (61) 『日本書紀』「垂仁天皇三十五年是歳条」(前掲注(2)) 一八九頁。
- (62) 菊地照夫「ヤマト王権の新嘗と屯田―顕宗三年紀二月条・四月条に関する一考察―」(菊地照夫『古代王権の宗教的世界観と出雲』所収、同成社、二〇一六年、初出一九八六年)。
- (63) 「養老田令・置官田条」(井上光貞・関晃・土田直鎮・青木和夫校注『律令』、岩波書店、一九九四) 二四七頁〜二四八頁。
- (64) 『令集解』「置官田条・古記」(新訂増補國史大系、吉川弘文館、一九六六年) 三七七頁。
- (65) 『日本書紀』「仁徳天皇即位前紀」(前掲注(2)) 二九〇頁〜二九一頁。
- (66) 前掲注(62)。
- (67) この点については、拙稿「天孫降臨神話の降臨神について」(『駒沢史学』第九三号、二〇一九年)で述べた。
- (68) 前掲注(62)。
- (69) 皇祖神がタカミムスヒ尊からアマテラス大神へ転換された時期は、私見では天武朝であると考えている。この点については、拙稿「天孫降臨神話の司令神について」(前掲注(4))において、その政治的背景も含めて論じた。

第三章 天孫降臨神話の司令神の変更に ついて

はじめに

天孫降臨神話とは、天上世界の最高神が自身の子孫である皇孫を地上世界の統治者として降臨を命ずるといふ神話であり、天皇の始祖神話である。また、この天上世界の最高神、つまり、司令神は天皇家の祖先神であり、天皇家の支配の正統性の思想的基盤となる最も重要な神であると言えよう。

表一 天孫降臨神話司令神一覽

出典	司令神
『日本書紀』本文	タカミムスヒ尊
『日本書紀』第六の一書	タカミムスヒ尊
『日本書紀』書四の一書	タカミムスヒ尊
『日本書紀』書二の一書	タカミムスヒ尊 アマテラス大神
『日本書紀』一の一書	アマテラス大神
『古事記』	タカミムスヒ尊 アマテラス大神

所伝において司令神が異なっているという事実である。次の表一を見て頂きたい。表一は『古事記』・『日本書紀』の各所伝の司令神をまとめた表である。ここから明らかかなように、天孫降臨神話の司令神はタカミムスヒ尊であったり、アマテラス大神であったり、あるいは二神並立であったりと、その所伝によって違いが生じているのである。

このような、所伝における司令神の違いにはいかなる意味があるのだろうか。次に、この問題に関する先行研究を整理していくこととする。三品彰英氏は『古事記』・『日本書紀』各所伝を、司令神を軸に詳細に分析しその新旧関係を明らかにした。つまり三品氏は司令神がタカミムスヒ尊

からアマテラス大神へ変更されたことを指摘した。⁽¹⁾ また、松村武雄氏は司令神がタカミムスヒ尊のみの所伝が原初的、アマテラス大神のみの所伝が最も後発的であり、二神が並立するのはその中間形であるとした。⁽²⁾

このように司令神がある時期にタカミムスヒ尊からアマテラス大神へと変化したという点は、岡正雄氏、⁽³⁾ 松前健氏、⁽⁴⁾ 上田正昭氏、⁽⁵⁾ 岡田精司氏⁽⁶⁾らによって引き継がれており、通説化していると言える。

では、司令神がタカミムスヒ尊からアマテラス大神へ変更された時期や要因はどうか。この問題について、筑紫申真氏は、アマテラス大神を司令神とする天孫降臨神話は持統天皇から文武天皇への皇位継承に対応していることを指摘した。つまり、アマテラス大神が司令神となる神話では必ず降臨神がオシホミミ尊からホノニニギ尊へ変化しているが、これは現実の政治において、アマテラス大神⇨持統天皇・オシホミミ尊⇨草壁皇子・ホノニニギ尊⇨文武天皇という対応が見られるとする。⁽⁷⁾ また、田村圓澄氏は、持統天皇は草壁皇子没後、文武天皇を即位させようとしたが、祖母から孫へという譲位には依拠すべき皇位継承法がなかったので、文武天皇の即位を正統化するため、アマテラス大神の司令により、降臨神がオシホミミ尊からホノニニギ尊に変化する神話を創作したとする。⁽⁸⁾ このように、司令神がタカミムスヒからアマテラスへ変化した時期や要因を持統天皇の皇位継承の正統化に求める見解は上山春平氏⁽⁹⁾、金井清一氏⁽¹⁰⁾、三谷栄一氏⁽¹¹⁾、大山誠一氏⁽¹²⁾、大和岩雄氏⁽¹³⁾によって示されており、現在有力な学説であると言えよう。

一方、直木孝次郎氏は司令神がタカミムスヒ尊とアマテラス大神の二神並立となっている『古事記』の天孫降臨神話を分析し、この成立を天武朝であるとした。また、アマテラスが司令神となったのは天武天皇が壬申の乱で伊勢神宮に遙拝したが、その際に一定の神助があったことが要因であったとする。⁽¹⁴⁾

このように、司令神の変更の時期を持統朝ではなく、天武朝に求め、その変更の要因を詳細に追求したのが溝口睦子氏である。溝口氏は司令神変更の要因を天武朝の政治課題であった中央集権的な統一国家の成立との関係に求めた。具体的には、第一に、タカミムスヒ尊は一般の人の親しみがなく、また、一部の伴造氏族が信奉する党派的な神であったが、ア

マテラス大神は土着の太陽神として民衆層に広く親しまれていたため、人心の一新を図るのに都合が良かったこと、第二に、統一国家の思想的基盤となる神話をアマテラス大神のもとに一元化する必要があったこと、第三に、アマテラス大神に関わる神話は臣系の地方豪族が担っていたが、統一国家にはそのような地方豪族の協力が必要であったことを指摘している⁽¹⁵⁾。また、寺川眞知夫氏は多くの伴造氏族の祖先神となっているタカミムスヒ尊を天皇家から切り離し、天皇家独自の出自を解き、権威を高めるためにアマテラス大神を司令神にしたとする⁽¹⁶⁾。

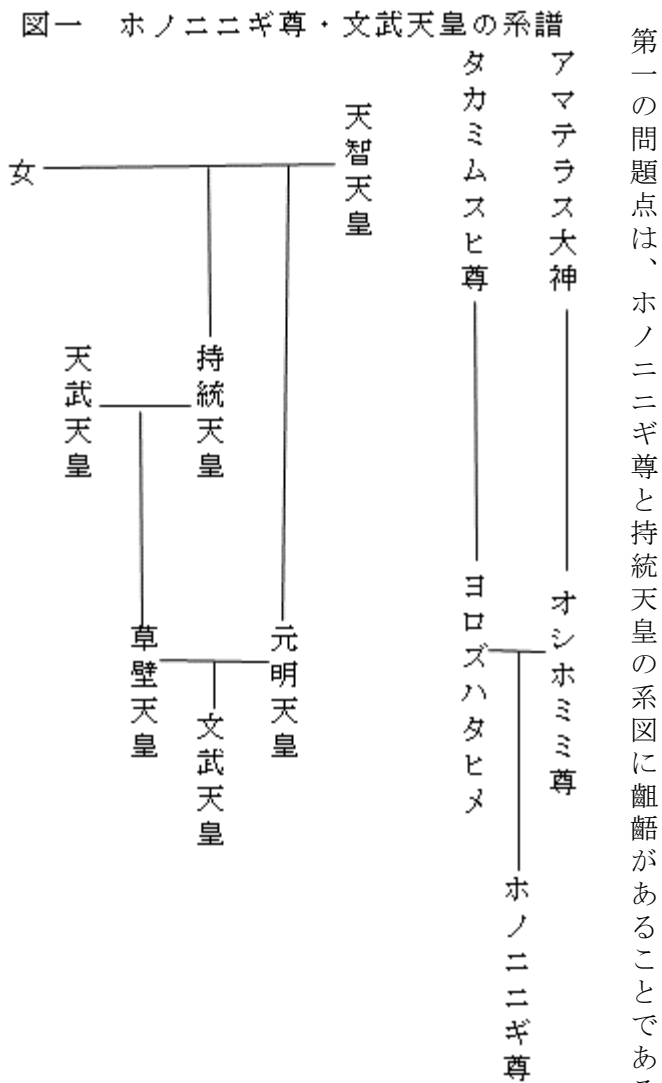
以上のように、先行研究によれば、司令神がタカミムスヒ尊からアマテラス大神へ変更されたこと、その時期や要因については持続から文武天皇への皇位継承に求める見解が有力であることが挙げられる。しかし、筆者は後者の点について問題点が多くあり、賛同できない。

そこで、本章では、次の二点を課題とする。第一は司令神の変更の時期について、持続朝説の問題点を指摘し、天武朝がその画期であったことを論じること。第二に、変更の要因について、タカミムスヒ尊を司令神とすることにいかなる不都合があったのかという視点と、それに代わって、なぜアマテラス大神が司令神とされたかという視点から論じることである。

第一節 司令神変更の時期

(1) 持統天皇から文武天皇への皇位継承

先行研究の整理で述べたように、アマテラス大神が司令神と位置付けられた要因については持統天皇から文武天皇への皇位継承を正統化するためであるとする見解が有力であるが、果たしてそうであろうか。本節ではこの説に対する問題点を指摘する。



確かに、アマテラス大神を持統天皇に見立てた時、アマテラス大神—オシホミミ尊—ホノニニギ尊と持統天皇—草壁皇子—文武天皇の関係だけを見れば、きれいに対応している。しかし、全体を見たならば、

必ずしもそうではない。アマテラス大神やオシホミミ尊を持統天皇や草壁皇子に擬するならば、系譜の関係上、ヨロズハタヒメを元明天皇に、タカミムスヒ尊を元明天皇の父である天智天皇に擬する必要があるが、これには様々な齟齬や矛盾が生じる。

たとえば、持統天皇と元明天皇の関係を見てみると、両者は天智天皇の娘で姉妹の関係であるが、神話上、アマテラス大神とヨロズハタヒメはそうになっていない。他にも天智天皇と持統天皇の関係を見てみると、両者は親子の関係であるが、神話上、タカミムス尊とアマテラス大神はそのような関係にはなっていない。要するに、持統天皇から文武天皇への皇位継承が天孫降臨神話に反映されたと考えた時、全体を見たならば、それぞれの系図に齟齬や矛盾が生じてしまうのである。

持統天皇がそれまで前例のなかった孫への皇位継承を正統化するために、アマテラス大神を司令神とする天孫降臨神話を創作したならば、なぜこのような齟齬のある系譜を作成したのであろうか。自身の皇位継承の根拠となる重要な部分であれば、より整合性のとれた系譜にするのではないだろうか。

第二の問題点として文武天皇の即位宣命との関係に着目したい。

【史料一】『続日本紀』「文武天皇元年庚辰条」(17)

庚辰。詔曰。現御神^止大八嶋国所知天皇^{良麻}大命^乎。詔大命^乎。集侍皇子等王等百官人等。天下公民諸聞食^止詔。高天原^尔事始而遠天皇祖御世御世中今至^{麻豆}。天皇御子之阿礼坐^牟弥継継^尔大八嶋国將知次^止。天都神^乃御子隨^母天坐神之依^之奉^之隨。聞看來此天津日嗣高御座之業^止。現御神^止大八嶋国所知倭根子天皇命授賜^比負賜^布貴高^支廣^支厚^支大命^乎受賜^利恐坐^豆。此乃食国天下^乎調賜^比平賜^比。天下^乃公民^乎惠賜^比撫賜^{奈母}隨神所思行^{佐久}詔天皇大命^乎諸聞食^止詔。

これは文武天皇の即位宣命であるので、ここに文武天皇が即位する根拠、論拠が示されている。その視点でこの宣命を讀むと、天つ神の御子として「天に坐す神の依さし」を受けた持統天皇が「大命」を文武天皇に授けたので文武天皇が即

位したとある。「天に坐す神の依さし」という表現から天孫降臨神話がこの宣命に語られているのは確かである。しかしこの天神のヨサシ＝委任を受けたのは誰か、つまり「天に坐す神の依さし」はこの宣命内でどこにかかっているのかと言えば「倭根子天皇」＝持統天皇である。つまり、天神のヨサシという天孫降臨神話は文武天皇の即位ではなく、讓位を行う持統天皇に対して神的權威を付与するものとして機能しているのである。では、文武天皇は何によって即位するのかと言えば、そのような天神のヨサシを受け神聖視された持統天皇の「大命」によるのである。したがって文武天皇は天孫降臨神話を背景にその即位が正統化されたと考えることができまいであろう。

第三の問題点として、【史料一】の文武即位宣命と天孫降臨神話のオシホミミ尊の關係に着目したい。【史料一】では、文武天皇の即位の根拠は持統天皇の「大命」であるとされている。このことはアマテラス大神がホノニニギ尊に降臨を命じたことと対応するように見える。しかし、天孫降臨神話でホノニニギ尊が降臨することになった理由はアマテラス大神の命があったからかと言えば、必ずしもそうとは言い切れない。

【史料二】『古事記』「天孫降臨神話段」(18)

爾天照大御神。高木神之命以。詔ニ太子正吾勝勝速日天忍穗耳命一。今平に訖葦原中国一之白。故随ニ言依賜一。降坐而知者。爾。其太子正吾勝勝速日天忍穗耳命答曰。僕者將レ降裝束之間。子生出。名天邇岐志国邇岐志自レ邇至レ志以レ音。天津日高日子番能邇邇芸命。此子応レ降也。

『古事記』の天孫降臨神話では、当初アマテラス大神とタカミムスヒ尊がオシホミミ尊に対して葦原中国に降臨し、統治するよう命じている。しかし、オシホミミ尊は、結局葦原中国には降臨せず、その子であるホノニニギ尊が降臨し統治することとなった。その理由は最終的にはアマテラス大神・タカミムスヒ尊の詔によるが、それが出されたのはオシホミミ尊が自分が降臨する途中でホノニニギ尊が生まれたので、この神を降臨するようオシホミミ尊自身がアマテラス大神・タカミムスヒ尊に申し上げたからである。つまり、ホノニニギ尊の降臨が決定されたのはオシホミミ尊の進言によるとこ

ろが大きく、オシホミミ尊の活動を軽視してはならない。これは『日本書紀』でも同様である。

それを踏まえて持統天皇の讓位と天孫降臨神話の関係であるが、この説では草壁皇子をオシホミミ尊に擬することとなる。しかし、文武即位宣命で見たように、文武即位の正統性はあくまで持統天皇の「大命」であり、しかも宣命内では一言も草壁皇子について言及していないのである。また、オシホミミ尊が葦原中国を統治するように命じているのはアマテラス大神とタカミムスヒ尊であるが、草壁皇子が「立太子」したのは天武朝であり、持統天皇の命令によるものでもない。さらに、草壁皇子の立場については『日本書紀』に次のようにある。

【史料三】『日本書紀』「朱鳥元年七月癸丑条」(19)

癸丑。勅曰。天下之事不_レ問_二大小_一。悉啓_二于皇后及皇太子_一。

これによると、天武天皇は晩年になって、天下の事については持統天皇と「皇太子」草壁皇子に申し上げるよう命じている。ここから草壁皇子が最有力な皇位継承者資格者（当時はまだ皇太子の地位は存在しないが、それに準じる立場であったと思われる）であったことがわかる。そうしたのは持統天皇の命令ではなく、天武天皇の命令によるのである。天孫降臨神話ではオシホミミ尊が地上世界を統治することとなったのはアマテラス大神とタカミムスヒ尊の命による。持統朝説ではアマテラス大神を持統天皇、オシホミミ尊を草壁皇子に擬するので、草壁皇子が「皇太子」Ⅱ地上世界の統治者となったのは持統天皇の命令によることになるが、それは天武紀の記述とは明らかに齟齬がある（そもそも「皇太子」と地上世界の統治者の地位はイコールなのかという疑問もある）。したがって、オシホミミ尊に着目すると持統天皇の讓位や文武天皇即位宣命の内容・天武紀の記述と天孫降臨神話の内容は相当に齟齬があると言わざるを得ない。

第四の問題点として、草壁皇子が死去した段階では高市皇子が健在で、彼もまた有力な皇位継承資格者であったために、早急に文武天皇への讓位を正統化する神話の製作は不可能であったと考えられる。高市皇子については一般にその母親の身分が低いこと、いわゆる「卑母」であることを根拠に皇位継承の資格は無かったとされることが多い。(20)特に、『日本

書紀』「天武天皇八年正月戊子条」で正月の節会に際し、諸王に対し母であっても王の姓でなければ礼拝してはならないという詔を出しており、これと関連させて論じられることもある。

しかし、この詔はあくまで諸王に対するものであり、皇子である高市皇子に関係があるかという疑問もあるが、何よりも、この直後に行われるいわゆる吉野盟約の記述を分析すると、高市皇子が卑母であるがゆえに皇位継承権がなかったとは言えないと思われる。

【史料四】『日本書紀』「天武天皇八年五月乙酉条」⁽²¹⁾

乙酉。天皇詔_二皇后及草壁皇子尊。大津皇子。高市皇子。河嶋皇子。忍壁皇子。芝基皇子_一曰。朕今日与_二汝等_一俱盟_二于庭_一。而千歳之後欲_レ無_レ事。奈之何。皇子等共对曰。理實灼然。則草壁皇子尊先進盟曰。天神地祇及天皇証也。吾兄弟長幼并十余王。各出_二于異腹_一。然不_レ別_二同異_一。俱随_二天皇勅_一。而相扶無_レ忤。若自_レ今以後。不_レ如_二此盟_一者。吾身命亡之。子孫絶之。非_レ忘非_レ失矣。五皇子以_レ次相盟如_レ先。然後天皇曰。朕男等各異_レ腹而生。然今如_二一母同産_一。慈之。則披_レ襟抱_二其六皇子_一。因以盟曰。若違_二此盟_一。忽亡_二朕身_一。皇后之盟且如_二天皇_一。

天武天皇は母親の異なる六人の皇子と持統天皇とともに吉野へ行幸し、争いが起こらないように盟約を結ぶよう詔を發した。諸皇子はそれに同意し、草壁皇子が先陣を切つて自分たち兄弟は、母親は異なるが天武天皇の勅に従い、互いに助け合うことを誓った。それを受けて天武天皇は「朕が男等、各異腹にして生まれたり。然れども今し一母同産の如く慈まんと述べた。そして胸襟を開いて六皇子を抱くのである。皇后も同様に盟約をした。

吉野盟約の内容は以上であるが、この儀礼はどのような意味を持つのか。これについて、寺西貞弘氏の指摘が重要である。寺西氏はこの儀式は草壁皇子の「立太子」に関わるものではなく、持統天皇の地位に関わる儀式であったと述べている。つまり、この儀式は持統天皇を「皇室の全皇子の母」として認知させる儀式であったとする。⁽²²⁾ また、遠山美都男氏はこの儀式は当時、成人を迎えつつあった六皇子の王位継承順位を確認するためのものであったし、高市皇子は最有力

の皇位継承候補者であったとする。(23)

寺西氏、遠山氏の説を踏まえると、まずこの儀式は持統天皇の正統性と関わるものであったと思われる、つまり、持統天皇は天武天皇の妻、皇后であるが、両者の関係はいわゆる夫婦の関係として捉えるのではなく、オジ・メイの関係で捉えるべきであろう。つまり、六世紀の欽明天皇・石姫の関係のように、近親婚によってその血統を特殊化するという原理・原則の延長上にあったと見るべきである。しかし、この吉野盟約により、持統天皇の立場が天武天皇のメイから皇后として王族・群臣層から認知されるようになり、自身が皇位継承の可能性を有する存在となったのである。

次に高市皇子の立場であるが、吉野盟約では「一母同産」とあるように、実際は異なるが、名目的には高市皇子を含む六人の皇子は皇后である持統天皇の子ということになったのである。したがって、吉野盟約によって高市皇子の母親が、身分が低いという卑母であるという立場は上書きされたと考えるべきであろう。つまり、直前に王の姓にない母を礼拝するなどという天武天皇の詔は吉野盟約によってこの六皇子には適用されなくなったと考えるべきであろう。実際、吉野盟約の六皇子の内、高市皇子は草壁・大津に続いて第三位の立場にいる。

ところで、持統天皇は即位後、吉野へ行幸を行っている。その理由としてはもちろん壬申の乱の回顧、天武天皇の顕彰という側面もあるだろうが、それ以上にこの吉野盟約と関わるのではないだろうか。持統天皇にとって吉野盟約は自身の正統性を確保する重要な儀式であり、その意味で吉野は持統天皇にとって聖地であったのだろう。ここからわかるように持統天皇は吉野盟約を重視しようとしていたと思われる、

以上の点から、高市皇子の母親が卑母であるということを根拠に皇位継承の可能性がなかったと判断することはできないと思われる。むしろ高市皇子は有力な皇位継承候補者であった可能性が高い。以下、その点について根拠となりうる史料を提示し、分析を加えていくこととする。

【史料五】『日本書紀』「持統天皇四年七月庚辰条」(24)

庚辰。以_二皇子高市_一為_二太政大臣_一。

ここで高市皇子は太政大臣に任命されている。この太政大臣の就任は天智朝で大友皇子が任命されたように、有力な王位継承候補者であることを示していると考えられる。

【史料六】『日本書紀』「持統天皇三年三月乙未条」(25)

乙未。皇太子草壁皇子尊薨。

【史料七】『日本書紀』「持統天皇十年七月庚戌条」(26)

庚戌。後皇子尊薨。

これらは、それぞれ草壁皇子と高市皇子の死去を伝えた記事であるが、前者の記事によると、「皇太子」の草壁皇子に「尊」という敬称が付いている。同様に、「後皇子」_二高市皇子_一にも「尊」の表現が付いている。言うまでもなく、草壁皇子は最も有力な皇位継承者であった。その草壁皇子と同じように、「尊」の敬称が付されている高市皇子もまた有力な皇位継承候補者であったことを示すのではないだろうか。

【史料八】『懷風藻』「葛野王伝」(27)

葛野王 二首

王子者。淡海帝之孫。大友太子之長子也。母淨御原帝之長十市内親王。器範宏邈。風鑑秀遠。材稱_二棟幹_一。地兼_二帝戚_一。少而好_レ学。博涉_二經史_一。頗愛_レ蜀_レ文。兼能_二書画_一。淨御原帝嫡孫。授_二淨太肆_一。拜_二治部卿_一。高市皇子薨後。皇太后引_二王公卿士於禁中_一。謀_レ立_二日嗣_一。時群臣各挾_二私好_一。衆議紛紜。王子進奏曰。我國家為_レ法也。神代以來。子孫相承。以襲_二天位_一。若兄弟相及。則乱從_レ此興。仰論_二天心_一。誰能敢測。然以_二人事_一推之。聖嗣自然定矣。此外誰敢問然乎。弓削皇子在_レ座。欲_レ有_レ言。王子叱之。乃止。皇太后嘉_二其一言定_レ國。特闕授_二正四位_一。拜_二式部卿_一。時年三十七。

これによると、「高市皇子薨後」に「日嗣」を立てるための会議が開かれたとある。注目すべきは次の皇位継承者を決める会議を高市皇子が死去した後に行っている点である。仮に、高市皇子が皇位継承者としての可能性が低かったならば、彼の生前、特に草壁皇子の死後の直後に行うべきであろう。そうではなく、高市皇子の死後にこのような会議を行ったということは、生前に彼が皇位継承者として有力な地位にいたことを示している。

この会議ではたしかに葛野王の発言により文武天皇の即位が決定されているが、よくみると群臣たちは会議中に各々が「私好を挟」んでいるし、弓削皇子は葛野王の発言、つまり文武天皇の即位に対し不満を述べようとしている。つまり、文武天皇の即位は高市皇子死後においてなお、すべての群臣たちが賛同していたわけではなく、議論が紛糾するほどに異論・反論が多かったのである。

以上を踏まえると高市皇子が存命で有力な皇位継承候補者として存在し、また群臣たちも文武即位に必ずしも全員が賛成している状況にはなく、むしろ不満を持つ群臣がいた以上、そのような状況を無視して持統天皇が文武天皇の即位のためにいわば強引に・即席にアマテラス大神を司令神とする天孫降臨神話を形成することができたかどうかについては疑問である。もし仮に持統天皇が文武天皇即位のために神話を改作できる可能性があるとしたら高市皇子の死去後から文武天皇の立太子までの期間となるが、高市皇子が死去するのは持統天皇十年（六九六年）七月十日であり、文武天皇が立太子するのは『新日本紀』の「王子枝別記云。文武天皇少名珂瑠皇子。文武天皇皇太子草壁皇子尊之子也。持統天皇十一年春二月丁卯朔壬午。（十六日也。）立皇太子云々」⁽²⁸⁾という記事から明らかかなように持統天皇十一年（六九七年）二月十六日である。神話を創作したならば、この期間となるが、あまりにも期間が短すぎるし、『日本書紀』を見てもこの期間におけるそれらしい記事はない。なにより先ほどの『懐風藻』の記事のように高市皇子死後も誰を皇位につけるかで議論が紛糾しており、群臣間のコンセンサスは必ずしも得られてはいなかった。そうであれば、持統天皇がこの期間に文武天皇即位の正統化のためにアマテラス大神を司令神とする天孫降臨神話を創作することは不可能ではなかったろうか。

第五の問題点として、もし持統天皇から文武天皇へ皇位継承を正統化するために天孫降臨神話を改作したとしたならば、この皇位継承のいったい何を正統化したのだろうか。持統天皇は文武天皇へ譲位をしたので、この譲位を正統化したということになる。つまり、持統天皇は譲位によって太上天皇になった。では、天上世界の主宰神であるアマテラス大神と太上天皇となった持統天皇は対応するのだろうか。太上天皇について春名宏昭氏は譲位した天皇は譲位と同時に太上天皇となつて引き続き天皇大権を掌握したとする。(29)

この点については元明天皇の即位宣命のとの関係が重要である。

【史料九】『続日本紀』「慶雲四年七月壬子条」(30)

秋七月壬子。天皇即^二位於大極殿^一。詔曰。現神八洲御宇倭根子天皇詔旨勅命。親王諸王諸臣百官人等天下公民衆聞宣。

關^母威^岐藤原宮御宇倭根子天皇丁酉八月^尔。此食国天下之業^乎日並知皇太子之嫡子。今御宇^{豆留}天皇^尔授賜而並坐而。此

天下^乎治賜^比諧賜^岐。是者關^母威^岐近江大津宮御宇大倭根子天皇^乃与天地共長与日月共遠不改常典^止立賜^比敷賜^留法^乎。受

被賜坐而行賜事^止衆被賜而。恐^美仕奉^利久^止詔命^乎衆聞宣。

この元明天皇の即位宣命で重要なことは「倭根子天皇」＝持統天皇が「日並皇子」の嫡子である文武天皇に譲位した後、持統天皇と文武天皇が「並び坐して」天下を統治したとあることである。要するに持統太上天皇と文武天皇は共同執政を行つたということだが、このような太上天皇と天皇の状況を法制化する中で、太上天皇の地位は規定されたと考えられる。

(31) 持統天皇は譲位後も太上天皇として天下を統治する存在なのである。この点は明らかにアマテラス大神とは異なる。

アマテラス大神は『古事記』ではイザナキ神によって高天原を統治するよう命じられているし、『日本書紀』では本来は「天下之主」として生まれたはずであるにも関わらず、イザナキ神・イザナミ神から天上を統治するよう命じられている。つまり、アマテラス大神はあくまで天上世界を統治する神なのであって、地上世界を統治するわけではない。あくまで地上世界の統治者、「天下之主」は皇孫であるホノニニギ尊なのである。天上世界の統治者であるアマテラス大神と天下を文

武天皇とともに統治する持統太上天皇の違いは極めて大きなものであろう。持統太上天皇は天上世界の統治者ではない。両者の役割は決定的に異なっているのである。この点からもアマテラス大神と持統天皇を結び付けて解釈したり、アマテラス大神は持統天皇をモデルにしているという理解は成り立たないのではないだろうか。少し冗長な論述となったが、以上、五点の問題点よりアマテラス大神を司令神とする天孫降臨神話の成立を持統朝に求めることはできないと考える。

(2) 天武朝における変更

天孫降臨神話の司令神がタカミムスヒ尊からアマテラス大神へ変更された時期について持統朝ではなく、天武朝であると思われる。

【史料一〇】『古事記』「序文」⁽³²⁾

於レ是天皇詔之。朕聞。諸家之所レ齋帝紀及本辞。既違ニ正実一。多加ニ虚偽一。当今之時。不レ改ニ其失一。未レ經ニ幾年一。其旨欲レ滅。斯乃邦家之経緯。王化之鴻基焉。故惟撰ニ録帝紀一。討ニ竅旧辞一。削レ偽定レ実。欲レ流ニ後葉一。時有二舍人一。姓稗田。名阿礼。年是二十八。為レ人。聡明。度レ目誦レ口。払レ耳勒レ心。即勅ニ語阿礼一。令レ誦ニ習帝皇日繼。及先代旧辞一。然運移世異。未レ行ニ其事一矣。

ここでは、天武天皇が『古事記』を編纂した目的が述べられているが、これによると、天武天皇は諸家が有する「帝紀」と「本辞」は「既に正実に違ひ、多く虚偽を加へ」られていることを知り、その誤りを正そうとしている。その理由は、「帝紀」と「本辞」は「邦家の経緯にして、王化の鴻基」であるからとする。注目すべきは、「帝紀を撰び録し、旧辞を討ね竅め、偽りを削り、実を定めて、後葉に流へむと欲す」という記述である。ここから、天武天皇が「帝紀」や「旧辞」の神話に何らかの変更を行ったことは明らかである。また、『古事記』の天孫降臨神話はアマテラス大神を司令神としてい

るから、司令神アマテラス大神の成立には天武天皇が関わっていると考えることができよう。

【史料一一】『日本書紀』「天武天皇元年六月丙戌条」(33)

丙戌。且於三朝明郡迹太川辺一望拜三天照太神一。

これは非常に有名な記事であるが、その内容は、天武天皇が壬申の乱の最中、朝明郡の迹太川の辺でアマテラスを遥拝

したというものである。これはおそらく、壬申の乱の必勝祈願のための行為であると考えられる。この天武天皇のアマテラス遥拝記事が後世による潤色ではないことは、『積日本紀』所引の「安斗智徳日記」の記事からわかる。

【史料一二】『積日本紀』「述義十一天武上条」(34)

私記曰。案三安斗智徳日記一云。二十六日辰時。於三朝郡

迹太川上ー而拜三礼天照太神一。

安斗智徳とは壬申の乱で天武天皇側についた人物である。『積日本紀』にある「安斗智徳日記」とは、この安斗智徳の日記で、壬申の乱のいわば従軍記のようなものであると考えられる。その点から見てもこの記事の信ぴょう性は高いと思われる。

要するに、天武天皇は壬申の乱の際にアマテラス大神を遥拝しているが、この点から見て、天武天皇のアマテラス大神への信仰の深さが読み取れる。天武天皇以前の歴代の天

表二 『古事記』・『日本書紀』に見る齋王派遣一覧

天皇代数	天皇	派遣された齋王(出典)
40	天武	大来皇女(『紀』)
33	推古	酢香手姫皇女(『紀』)
32	崇峻	酢香手姫皇女(『紀』)
31	用明	酢香手姫皇女(『紀』)
30	敏達	菟道皇女(『紀』)
29	欽明	磐隅皇女(『紀』)
26	繼体	荳角皇女(『記』・『紀』)
21	雄略	稚足姫皇女(『紀』)
12	景行	五百野皇女(『紀』)
11	垂仁	倭姫命(『記』・『紀』)
10	崇神	豊楸入姫命(『記』・『紀』)
	天皇代数	天皇
		派遣された齋王(出典)

皇において、直接、アマテラス大神を遥拝した天皇はいないことから考えても、このことは注目すべきであろう。こうした天武天皇のアマテラス大神への信仰の深さは、まさに天武朝においてアマテラス大神が天孫降臨神話の司令神に位置づけられたことを示すものではないだろうか。

天武天皇とアマテラス大神との関係については天武天皇と伊勢神宮との関係、特に、齋王の派遣との関係が重要である。まずは、齋王の派遣を一覧にした表二を見て頂きたい。この表二によれば、齋王の派遣の初例は伊勢神宮の創祀伝承と関連して、崇神天皇時代の豊鍬入姫命となっている。その後、垂仁天皇・景行天皇と齋王の派遣が続いている。しかし、これは史実とは考えられない。榎村寛之氏によれば、これらの伝承の成立は天武・持統朝であるとしている。次の雄略天皇の時代に派遣されている稚足姫については、この齋王の派遣について、榎村氏は史実と見て良いとしている。その後、継体天皇から推古天皇まで、コンスタントに齋王派遣が続く。重要な点は、この後天武天皇まで齋王派遣が途切れることである。つまり、天武天皇は中断されていた齋王派遣を再開した天皇である。また、榎村氏は天武天皇が派遣した大来皇女は実在が確実で、この時代には皇女に仕える何らかの組織が置かれていたとする⁽³⁵⁾。

この点に関して、興味深いのは『扶桑略記』の次の記述である。

【史料一三】『扶桑略記』「天武天皇二年四月十四日条」⁽³⁶⁾

四月十四日。以ニ大来皇女^一。献ニ伊勢神宮^一。始為ニ齋王^一。依ニ合戦願^一也。

これによると天武天皇が伊勢神宮に献上した大来皇女は齋王の始まりであるとしている。この点から見ても、天武天皇が齋王制度の画期であったと考えられよう。また、後半の「合戦の願に依るなり」という記述から伺われるように、この齋王派遣は天武天皇が壬申の乱でアマテラス大神を遥拝したことと関連する。このように、齋王の派遣の状況から見て、天武天皇が伊勢神宮さらにはアマテラス大神を重視していることは確かであろう。

以上の三点から、アマテラス大神が司令神と位置付けられたのは天武朝であったと考える。また、この時代は古代日本

にとって転換期でもある。つまり、中央集権的な律令国家が成立する時期である。そのような時期に司令神の転換があったとすれば、その要因はこのことと関係が深いのではないだろうか。

第二節 司令神（皇祖神）タカミムスヒ尊の後退

（1）タカミムスヒ尊の特徴

タカミムスヒ尊が天武朝において司令神とすることにいかなる不都合があったのだろうか。この問題を考察するにあたり、まずはタカミムスヒ尊がいかなる神かという点について考える必要がある。この神の神格や祭儀との関連についてはすでに述べたので、ここではこの神への信仰の様子について着目したい。というのはタカミムスヒ尊は天皇家だけでなく、他の氏族の祖先神でもあるからである。

【史料一四】『新撰姓氏録』「大伴宿禰条」⁽³⁷⁾

大伴宿禰

高皇子産霊尊五世孫天押日命之後也。

ここではタカミムスヒ尊は大伴氏の祖先神とされている。これはあくまで一例である。では、タカミムスヒ尊を祖先神とする氏族はどれほどいるのか。『新撰姓氏録』から抽出すると、表三のようにまとめられる。

このように、天皇家以外に実に多くの氏族がタカミムスヒ尊を自身の祖先神として、位置付けていることがわかる。『新撰姓氏録』は平安京の左・右京・山城国・大和国・摂津国・河内国・和泉国の氏族の出自を皇別・神別・諸藩に大別して記した古代氏族の系譜書である。その成立は弘仁六年（八一五年）である。

表三『新撰姓氏録』に見るタカミムスヒ尊後裔氏族

左京	氏族名	大和	氏族名
	大伴宿祢		門部連
	佐伯宿祢		高志連
	大伴連		飛鳥直
	榎本連		葛城忌寸
	神松連		白堤首
	日奉連		仲丸子
右京	小山連	摂津	小山連
	久米直	河内	弓削宿祢
	浮穴直		玉祖宿祢
	弓削宿祢		林宿祢
	大伴大田宿祢		家内宿祢
	齋部宿祢		葛城直
	玉祖宿祢		役直
	高志連		浮穴直
	高志壬生連		佐伯首
	玉作連		恩智神主
	佐伯造		和泉
	佐伯日奉造	荒田直	
	伊予部		

という特徴を持っており、タカミムスヒ尊は派閥色の強い神であると指摘している(40)。この点について筆者も賛成であり、タカミムスヒ尊は特定の氏族に信奉され、自身の祖先神であるという認識が『古事記』・『日本書紀』の編纂の段階から存在したのではないだろうか。

天武天皇は中央集権的な国家を建設することを目指していた。しかし、タカミムスヒ尊が持つこのような特徴は天孫降臨神話の司令神とすることにおいて、何らかの不都合を生じさせたのではないかと考えられる。次は節を変えてタカミム

ここで問題となるのは、『新撰姓氏録』に記述されている氏族系譜の成立がいつごろまで遡れるのかであるが、溝口氏が『古事記』・『日本書紀』に記される系譜との比較等から明らかにしたように、『古事記』・『日本書紀』の成立期(場合によっては大化前代まで)遡ることができると考えられる(38)。

また、表三で示したように、タカミムスヒ尊は多くの氏族の祖先神と位置付けられているが、松前氏はこの点に関して、「この神(引用者注:タカミムスヒ尊)は『姓氏録』を見るとカミムスビとならんで実に神別氏族の大半が祖先として仰いでいた神であった。やはり一種の氏族の共同の祖先というような形をも持っていた」と述べている(39)。さらに、溝口氏はタカミムスヒ尊を祖先神とする氏族は、そのほとんどが旧連・旧伴造氏族である

スヒ尊が天武朝において、司令神としてふさわしくないとされた要因を述べていく。

(2) 天武朝における神祇祭祀制度

タカミムスヒ尊が天武朝において司令神としてふさわしくないとされた要因の第一として注目すべきは、天武朝における神祇祭祀あるいは神社に関する制度との関係である。天武朝は神祇祭祀制度との関係においても一つの画期となる時代であった。つまり、天武天皇は全国の天神地祇・神社を一括して管理・支配しようとしていたと考えられる。

【史料一五】『日本書紀』「天武天皇五年是夏夏条」⁽⁴¹⁾

是夏。大旱。遣^二使四方^一。捧^二幣帛^一。祈^二諸神祇^一。亦請^二諸僧尼^一。祈^二于三宝^一。然不^レ雨。由^レ是五穀不^レ登。百姓飢之。

これによると、この年の夏は大旱魃があったので、幣帛を供えて、神祇に祈ったとあるが、重要な点は、「諸の神祇」とある点である。これは、全国各地の天神地祇という意味である。それは、この時、使者を「四方」¹ 國中に派遣している点から見て明確である。つまり、天武天皇は全国の天神地祇を一括して管理・支配しようとしていることが伺われる。このような、「諸神祇」という表現は天武紀に数多く見られる。

【史料一六】『日本書紀』「天武天皇三年三月丙辰条」⁽⁴²⁾

三月庚戌朔丙辰。对馬国司守忍海造大国言。銀始出^二于当国^一。即貢上。由^レ是大国授^二小錦下位^一。凡銀有^二倭国^一。初出^二于此時^一。故悉奉^二諸神祇^一。亦周賜^二小錦以上大夫等^一。

これは、対馬国から始めて銀が産出したので、当国の国司大国がこれを献上しに来たという記事である。重要な点はその銀を「悉に諸の神祇」に奉ったとあるように、ここでも「諸神祇」という表現がなされていることである。

【史料一七】『日本書紀』「天武天皇十年正月壬申条」(43)

十年春正月辛未朔壬申。頒幣帛於諸神祇。

これによると、天武天皇は幣帛を諸々の天神地祇に分けて奉納したとあるが、やはり、ここでも「諸神祇」という表現がなされている。このように、天武紀において「諸神祇」という表現が頻繁になされているが、これは天武朝において全国の天神地祇を一括して管理・支配しようとする意志の表れであろう。

同じようなことは神社についても言える。

【史料一八】『日本書紀』「天武天皇四年正月戊辰条」(44)

戊辰。祭幣諸社。

これによると、天武天皇は幣帛を諸々の社に奉納したとあるが、ここでは「諸社」という表現がなされており、ここから、全国の神社を一括して管理・支配しようとする天武天皇の意志を読み取ることができよう。このような天武朝によく見られる「諸神祇」や「諸社」について、佐々田悠氏は、大化前代は神ごとに祭主を設定して祀らせるといふ個別委任的な傾向が強いが、天武朝では各地の神々が一定のまとまりをもって把握されるに至ったと述べている。(45) このように、天武天皇は全国の天神地祇や神社を一括した把握を行っている。これは、天武天皇の志向する中央集権的な国家建設と関連する政策である。

さて、以上のように、天武天皇は各地の天神地祇・神社を中央集権的に一括した管理・支配を行おうとしたが、それを達成するためには、天皇の支配の正統性に関わる天孫降臨神話の司令神、つまり、祖先神が他氏族と同一であり、また、派閥色の強いタカミムスヒ尊では不都合であると考えたのではないだろうか。この点が天武朝において、タカミムスヒ尊が司令神としてふさわしくないとされた要因の一つである。

(3) 律令国家成立期の外交上の問題

司令神が変更された天武朝は中央集権的な律令国家が整備されていく時期である。そこで、司令神が変更された要因の第二として、律令国家成立期の外交上の問題、特に、唐および新羅との関係に注目していく。つまり、前述したようなタカミムスヒ尊の持つ特徴が、当時の日本の唐・新羅に対する外交上、何らかの不都合を生じさせたのではないだろうか。まず、唐との関係について見ていこう。大宝二年（七〇二年）に派遣された遣唐使において、日本は国号を倭国から日本国へ変更したことを伝え、それが、唐に認められている。

【史料一九】『続日本紀』「慶雲元年七月甲申条」⁽⁴⁶⁾

秋七月甲申朔。正四位下粟田朝臣真人自_二唐国_一至。初至_レ唐時。有_レ人来問曰。何処使人。答曰。日本国使。我使反問曰。此是何州界。答曰。是大周楚州塩城県界也。更問。先_レ是大唐。今称_二大周_一。国号縁_レ何改称。答曰。永淳二年。天皇太帝崩。皇太后登_レ位。称号_二聖神皇帝_一。国号_二大周_一。問答各了。唐人謂_二我使_一曰。亟聞海東有_二大倭国_一。謂_二之君子国_一。人民豊樂。礼儀敦行。今看_二使人_一。儀容大淨。豈不_レ信乎。語畢而去。

これは、遣唐執節使であった粟田真人の帰国時の報告である。この内容は、日本側が唐側からどこの国の使者かと問われ、日本国の使者であると答えたこと、また、唐側が国号を大唐から大周に変えた理由についての問答に要約できよう。注目したいのは、日本側が唐側からどこの国の使者かと問われ、「日本国」の使者であると答えた点である。つまり、日本は国号をそれまでの倭国から日本に変更し、そのことを唐に伝え、かつ、唐から承認されているのである。

【史料二〇】『釈日本紀』「開題・唐曆」⁽⁴⁷⁾

唐曆云。此歳。日本国遣_二其大臣朝臣真人_一貢_二方物_一。日本国者。倭国之别名也。朝臣真人者。猶_二中国知官尚書_一也。頗読_二経史_一。容止温雅。朝廷異_レ之、拜_二司膳員外郎_一云々。

『釈日本紀』に「唐曆」が引用されている。「唐曆」とは唐代の史官であった柳芳が編纂した歴史書であり、八世紀代には成立していたと考えられている。⁽⁴⁸⁾ 史官の柳芳は「唐曆」の中で、粟田真人が遣唐執節使として来唐したこと、そして日本国は倭国の別名であるとも記録している。つまり、八世紀には、遣唐執節使粟田真人と日本の国号変更のことが唐の史官の知るところであったということである。ここから見てもこの時の遣唐使において、日本は国号を変更し、また、そのことが唐側にも承認されていると言えよう。このように、日本は国号を倭国から日本へ変更し、唐側にも承認されているが、これは非常に重要な問題である。なぜなら、石母田正氏が指摘するように、朝貢国の国号変更は被朝貢国にとっ簡単承認される性質のものではないからである。しかし、実際にそれが認められたということは、この段階における日唐関係に何らかの変化があったと考えられる。この点について石母田氏は「この段階では従属関係というより隣国関係」であるという指摘をしている。⁽⁴⁹⁾ この時の遣唐使は三十年の中断の後、再開されたもので日本としては律令国家の完成後、初めての遣唐使であった。

日本は大宝令において、唐を「隣国」として位置付けている。

【史料二一】『令集解』「公式令証書式条・古記」⁽⁵⁰⁾

古記云。御宇日本天皇詔旨。对^二隣国及蕃国^一而詔之辞。問。隣国与^二蕃国^一何其别答。隣国者。大唐。蕃国者新羅也。これによれば、唐を隣国とする。そのような主張を実際に唐に主張したかどうかはともかく、国内的には唐を隣国・新羅を蕃国としようとする意識はあったと思われる。そのためには日本の独自性を主張する必要があったと考えられる。そこで、問題であったのが、自国の象徴ともなる天孫降臨神話の司令神ではなかったか。つまり、前述のような特徴を有するタカミムスヒ尊が司令神では、自国の独自性を主張するにふさわしくないと判断されたのであろう。

次に新羅との関係はどうであろうか。日本は、大化前代から新羅を朝貢国として位置づけ、東夷の小帝国たることを志向していた。⁽⁵¹⁾ もちろん、それは令制においても変わらない。しかし、それには東アジアの中心国である唐との関係が

重要であった。そこで、問題であったのが、司令神がタカミムスヒ尊であったことである。逆にいえば、司令神をアマテラス大神とすることで、新羅を朝貢国として位置づけることを唐側に主張しようと考えたのであろう。その点について興味深い史料が『続日本紀』に残っている。

【史料二二】『続日本紀』「天平勝宝六年正月丙寅条」⁽⁵²⁾

丙寅。副使大伴宿禰古麻呂自唐国一至。古麻呂奏曰。大唐天宝十二載。歲在癸巳。正月朔癸卯。百官諸蕃朝賀。天子於蓬萊宮含元殿受朝。是日。以我次西畔第二吐蕃下。以新羅使次東畔第一大食国上。古麻呂論曰。自古至今。新羅之朝貢日本国久矣。而今列東畔上。我反在其下。義不令得。時將軍吳懷実見知古麻呂不肯色。即引新羅使。次西畔第二吐蕃下。以日本使次東畔第一第食上。

これは、遣唐副使大伴古麻呂の帰国報告であるが、これによると、唐の朝賀の儀式で日本が新羅と席次争いをしたとある。つまり、唐は当初、新羅を日本より上位に位置付けたが、古麻呂は新羅は古くから日本に朝貢しているから、この処置は不当であると唐側に抗議し席次を入れ替えさせたとある。ここに、日本の東夷の小帝国としての立場の主張を読み取ることができ、注目したいのは次の二点である。第一は、この古麻呂の抗議が不当な処置をした唐に対してのものであり、またそれが唐側によつて、認められている点である。この点から、当時日本が新羅を朝貢国として位置づけるには、唐がこれを承認することが重要であったことを示す。第二は古麻呂の席次を改めさせるために行った主張の根拠として、昔から新羅が日本に朝貢していることを述べている点である。

この昔からというのは、『日本書紀』に記されるような新羅を朝貢国とする伝承である。特に新羅征討の伝説に着目したい。新羅征討伝説は、神功皇后にとある神が神がかりして、仲哀天皇に新羅を征討するように言うが、仲哀天皇はそれを聞き入れなかったので崩御する。その後、神功皇后がこの神の言を聞き入れ、新羅征討に成功するという内容である。問題はこのとある神とは誰かであるが、これが、所伝によつて違いがある。具体的には表四のようになる。注目したいのは

表四 神功皇后伝説に登場する神

出典	『日本書紀』 本文	『日本書紀』 一云	『古事記』
神名	撞賢木嚴嚴之御魂天疎向津媛命(アマテラス) 尾田の吾田節の淡郡に居る神 天事代虚事代玉籤入彦嚴之事代神 住吉三神	住吉三神 向置男間襲大歴五御魂速狭騰尊	天照大神 住吉三神

新羅を征討するよう進言する神に、本来の司令神であつたはずのタカミムスヒ尊は一切登場しない点である。この伝承は新羅を朝貢国であるとする日本の論理の正統化を主張するため創られた伝説であるが、そこにタカミムスヒ尊が登場しないのは、このような主張をするのにタカミムスヒ尊では不都合であつたことを示している。つまり、新羅を朝貢国であると唐側に主張するのに、タカミムスヒ尊が司令神では不都合であつたのである。

また、この三つの所伝の内、より後期に成立した(53)と考えられる『古事記』・『日本書紀』本文にはアマテラス大神が登場している。このように、新羅を朝貢国とする論理を主張するための伝説、しかも、より後期的な成立と考えられる伝説にアマテラス大神が関わっているということは、そのような主張にはアマテラス大神である必要があつたことを意味していると言えよう。

(4) 天皇の神格化

要因の第三として天皇の神格化に着目したい。天武天皇は新しい中央集権的な統一国家たる律令国家を建設するにあたって、その国家の頂点に立つ者として天皇の権威づけ、つまり、天皇の神格化を行った。

【史料二三】『万葉集』「四二六〇番歌」(54)

壬申之乱平定以後歌二首

皇者 神爾之座者 赤駒之 腹婆布田為乎 京師跡奈之都

右一首、大將軍贈右大臣大伴卿作

歌の内容は、天皇は神だから、馬が腹這うような田も都としたというものである。問題はこの「皇」とは誰を指すのかであるが、天武天皇であると考えられる。根拠としては、この歌は壬申の乱平定以後の歌であることと、また、この歌は大伴御行が作った歌であるが、彼は壬申の乱の功臣であること、などが挙げられる。よって、天武天皇はいわゆる「現人神」として神格化されていると言えよう。

このように、天武天皇は天皇の神格化を図ろうとしたが、ここで問題であったのが天孫降臨神話の司令神、つまり天皇家の祖先神が他の有力氏族と同一の神であることであつた。タカミムスヒ尊は他の氏族も自身の祖先神としており、また、ある特定の氏族が信奉する神でもあるため、それと同一の神を司令神としていては、そのような他氏族と差別化が図れず、自らを権威づけ、神格化することは難しい。天武天皇はこのような要因から、タカミムスヒ尊は司令神としてふさわしくないと考えたのではないだろうか。

逆に言えば、天武天皇は天皇家独自の神、つまりアマテラス大神を司令神とすることで天皇の神格化を図つたのである。他氏族との同祖関係を断ち切り、アマテラス大神という独自の神を司令神とすることで天皇の神格化を行ったのである。

アマテラス大神による天皇の神格化については草壁皇子晩歌に着目したい。

【史料二四】『万葉集』「一六七番歌」(55)

日並皇子尊殯宮之時、柿本朝臣人麻呂作歌一首并短歌

天地之 初時 久堅之 天河原爾 八百万 千万神之 神集集座而 神分 分之時爾 天照 日女之命 一云、指上
日女之命 天乎婆 所レ知食登 葦原乃 水穂国之国乎 天地之依相之極 所レ知行 神之命等 天雲之 八重搔分
而 一云、天雲之八重雲別而 神下座奉之 高照 日之皇子波 飛鳥之 浄之宮爾 神随 太布座而 天皇之 敷座
国等 天原 石門乎開 神上 上座奴

この歌は草壁皇子の殯宮において、柿本人麻呂が歌った歌である。この歌から、アマテラス大神が天皇を神格化する神として機能していることがわかる。

まず、「天照らす日女の尊へ」に云はく、「指し上がる日女の尊」天をば知らしめすと葦原の瑞穂の国を天地の寄り合ひの極み知らしめす神の尊と天雲の八重かきわけてへに云はく、「天雲の八重雲わけて」と。神下し」という表現に注目する。ここからわかるように、「天照らす日女の尊」、つまり、アマテラス大神を司令神とする天孫降臨神話が描かれている。

次に、「高照らす日の皇子は飛鳥の清御原の宮に神ながら太敷きまして」という表現に注目する。ここでの「日の皇子」は天武天皇を指している。そして、「神ながら」とあるように、「日の皇子」は神であるという表現がなされている。つまり、天武天皇が神格化されていると言える。

この歌で重要なこととは、第一に、一つの歌の中で、アマテラス大神を司令神とする天孫降臨神話が描かれており、かつ、天武天皇を神格化する表現がなされている点、第二に、天皇の神格化の表現がなされているが、ここで、司令神アマテラス大神は描かれていても、司令神タカミムスヒ尊は描かれることはないという点の二点である。以上の二点から見て、

天皇の神格化を行うには司令神タカミムスヒ尊では不都合であり、逆に、司令神アマテラス大神が必要であったことを示していると言えよう。

このように、タカミムスヒ尊は天孫降臨神話の司令神として、ふさわしくないという判断が天武朝に行われた。その要因は、第一に、天武朝における神祇祭祀制度との関係、第二に、律令国家成立期における唐及び新羅に対する外交上の問題、第三に天皇の神格化との関係が挙げられる。また、第二の要因で述べた新羅を「蕃国」とする主張や第三の要因である天皇の神格化は司令神タカミムスヒ尊ではなく、司令神アマテラス大神によってなされている。ではなぜ、それらの要因はアマテラス大神によってなされたのか。言い換えるならば、なぜ、アマテラス大神は天武朝において、天孫降臨神話の司令神として位置付けられたのであろうか。

第二節 司令神（皇祖神）アマテラス大神の成立

（1）アマテラス大神の性格

天武朝において、なぜ、アマテラス大神が司令神となったかを考える前提として、アマテラス大神という神はいかなる性格の神であろうかという点について考えることとする。特にアマテラス大神が司令神としては後発の神であるとする、その原像はいかなるものであるか。その分析視角として、アマテラス大神の名義に着目していきたい。

アマテラス大神は『古事記』では「天照大御神」と表記され、『日本書紀』では「天照大神」と表記される。しかしながら、『日本書紀』におけるアマテラス大神は、「天照大神」という名の他に「大日靈貴」という名も持っている。さらに、アマテラス大神が初めて登場する場面では「大日靈貴」の表記で登場し、「天照大神」は「一書」という形で登場する。そ

の後は、「大日靈貴」と「天照大神」の二つの名が共に使用されるが、『続日本紀』以降では「大日靈貴」の名は姿を消す。この点から考えて、「天照大神」は元来の名前ではなく、後にこの神が司令神として昇格した後につけられた名前であって、本来は「大日靈貴」という名前であったと考えられよう。そこで、アマテラス大神の性格を考える上で、まずは、その本来の名であった「大日靈貴」に注目していく。

「大日靈尊」の「大」も「貴」も美称であるから、問題は「日靈」の解釈である。この「日靈」の意義については、巫女であるとする見解がある。折口信夫氏が「日靈」とは日の神の妻・后であると述べ、このような日の神に仕えている最尊貴な神聖な神の后が後に神と考えられるようになったとする。⁽⁵⁶⁾ また、松村氏も折口氏に賛成する形で、太陽神を祀る巫女であると述べている。⁽⁵⁷⁾ 上田氏も折口氏が指摘したように、「大日靈尊」を太陽に仕える巫女であるとし、アマテラス大神の原像は祀られる神というよりは祀る神であるとする。⁽⁵⁸⁾ このように、アマテラス大神の原像を巫女であると考え、その視点からアマテラス大神が司令神となっていた過程を考察したのが岡田氏である。岡田氏によれば、天皇家の祖先神は古くから太陽神であり、その神はタカミムスヒ尊であった。その後、タカミムスヒ尊に仕えるヒルメ、つまり巫女が神格化し、推古朝においてタカミムスヒ尊と並ぶ存在になる。そして、天武朝において神格化したヒルメ神を太陽神であるアマテラス大神とし、この神を司令神として単独で祀ることとなった。⁽⁵⁹⁾

以上のように、アマテラス大神を本来は巫女であるとする見解は多くの研究者によって指摘されているが、果たしてそうであろうか。

【史料二五】『日本書紀』「神生み神話条」(60)

既而伊弉諾尊。伊弉冊尊共議曰。吾已生二大八州国及山川草木一。何不レ生二天下之王者一歟。於レ是共生二日神一。号二大日靈貴一。大日靈貴。此云二於保比屢咩能武智一。靈音刀丁。反。一書云。天照大神。一書云。天照大日靈尊。此子光華明彩。照二徹於六合之内一。

これはアマテラス大神が誕生する場面であるが、「大日靈貴」の意義を考察する上で最も重要な記述であろう。ここで描

かれる「大日靈貴」を考察するに、巫女と考えるよりも太陽神としての性格を読み取ることができると考えられる。

第一に、この記述によればイザナキ神とイザナミ神は「日神」を生んだとあるが、その「日神」の名前が「大日靈貴」であると書かれている。つまり、「日神」＝「大日靈貴」という関係が読み取れる。「日神」は太陽神以外に解釈のしようがないので、その点から「大日靈貴」は太陽神である。

第二に、割注の二つ目の「一書」には「天照大日靈貴」とある。つまり、「大日靈貴」に「天照」という語が冠されている。「天照」は太陽であることを示しているから、「大日靈貴」は太陽神であると言えよう。

第三に、「大日靈貴」は「光華明彩」であると述べている。つまり、「大日靈貴」自身が光り輝いているのである。それは、この神が太陽神であるからであろう。

第四に、「大日靈貴」は「六合の内に照り徹る」とある。「六合」とは、天地と東西南北という意味で、要するにあらゆる場所ということである。それらを「大日靈貴」は自ら照らすということは、この神が太陽神であることを示すと考えるべきであろう。

以上のように、アマテラス大神の原像である「大日靈貴」は巫女ではなく、太陽神そのものである。それが天武朝において、「天照大御神」として装いを新たにして司令神として昇格したのである。

そこで、次節ではアマテラス大神が司令神となった要因を「天照大御神」の名義に注目して考察していくこととする。

(2) 「天照大御神」の名義

『古事記』におけるアマテラス大神と『日本書紀』におけるアマテラス大神を比較した時、注目される違いの一つとして、その名前の違いが挙げられる。つまり、『日本書紀』では「大日靈貴」という名前で登場することがあるが、『古事記』においては、一切「大日靈貴」は登場しない。一貫して、「天照大御神」である。この理由は、『古事記』序文で書かれているように、『古事記』は天武天皇の意志が強く反映された歴史書であるからと考えられる。つまり、天武天皇は天孫降臨神話の司令神をタカミムスヒ尊からアマテラス大神へ変更したが、『古事記』はそのようなアマテラス大神を重視する天武天皇の意志が反映された歴史書であるがゆえにその名前も「天照大御神」に統一したのである。

そこで、この「天照大御神」の名義に注目し、アマテラス大神が司令神となった要因を考えてみたい。「天照」という語であるが、これは太陽を意味していると考えられるが、この「天照」に関する神はアマテラス大神以外にも多く見られる。次の表五を見て頂きたい。これは『延喜式』「神名帳」と『日本三代実録』を基にして、古代日本におけるアマテラス大神以外の地域の太陽神の存在をまとめたものである。まず、『延喜式』「神名帳」について、ここには国・郡ごとに多くの神社の存在が示されているが、その社名から太陽神を祀った考えられる神社が多数存在する。このような神社の存在が各地に見られることは、古代日本において太陽信仰は普遍的に存在していたと考えられる。

また、『延喜式』「神名帳」で重要な点は、「天照」を冠する神社が多数あることである。この点について上田氏は三つの類型に分類している。すなわち、

- ① 山城国葛野郡・同久世郡、大和国城上郡・同城下郡、摂津国嶋下郡の天照御魂神社。
- ② 丹波国天田郡の天照玉命神社、播磨国揖保郡の天照神社、対馬国下県郡の阿麻氏留神社。
- ③ 河内国高安郡の天照大神神社、筑後国三井郡の伊勢天照御祖神社。

表五 『延喜式』・『日本三代実録』に見える太陽神

延喜式	国名	郡名	社名	三代実録	記載箇所	神名
	山城国	葛野郡	木嶋坐天照御魂神社		※『日本三代実録の「天照」神は皆、神階を授かる神である。地域神としての性格が読み取れる。	貞観元年五月二十八日
宇治郡		日向神社		貞観三年十月二十日		天照真良建雄神
久世郡		水主神社		元慶元年十二月十五日		天照神
大和国	添上郡	大和日向神社		元慶七年十二月二十八日		天照高日女神
		春日神社				
		春日祭神座				
	城上郡	他田坐天照御魂神社 神坐日向神社				
城下郡	鏡作坐天照御魂神社					
河内国	高安郡	天照大神高坐神社二座				
和泉国	大鳥郡	日部神社				
	日根郡	日根神社				
摂津国	嶋下郡	新屋坐天照御魂神社				
尾張国	愛智郡	日置神社				
		日割御子神社				
	碧海郡	日長神社				
遠江国	最上郡	朝日波多加神社				
	城飼郡	比奈多乃神社				
近江国	滋賀郡	日吉神社				
	犬上郡	日向神社				
	坂田郡	日撫神社				
	高嶋郡	日置神社				
信濃国	更級郡	日置神社				
陸奥国	桃生郡	日高見神社				
	行方郡	日祭神社				
	伊具郡	熱日高彦神社				
若狭国	大飯郡	日置神社				
加賀国	江沼郡	日置神社				
能登国	能登郡	天日陰比咩神社				
越中国	新川郡	日置神社				
丹波国	船井郡	幡日佐神社				
	天田郡	天照玉命神社				
丹後国	加佐郡	日原神社				
但馬国	出石郡	日出神社				
	気多郡	日置神社				
因幡国	巨濃郡	日野神社				
出雲国	意宇郡	鷹日神社				
		勝日神社				
		勝日高守神社				
秋鹿郡	日田神社					
播磨国	揖保郡	粒坐天照神社				
紀伊国	名草郡	日前神社				
筑前国	三井郡	伊勢天照御祖神社				
対馬国	下県国	阿麻呂留神社				

である。上田氏はここから、③は司令神としてのアマテラス大神を祀る神である。しかし、①や②は地域神としての日神であったと述べている。(61)

このように、司令神アマテラス大神とは別に「天照」を冠する地域神としての太陽神が存在したと考えられる。これは、『延喜式』のみからわかることではない。

次に、『日本三代実録』に目を向けると管見の限り四例、「天照」を冠する地域神としての太陽神が確認できる。ここに出てくる神は、神階の授与を受けていることから見て、司令神アマテラス大神とは関係のない地域神としての「天照」神である。

以上のように、古代日本には普遍的な太陽信仰があり、かつ、司令神とは関係のない地域神としての「天照」神が多様に存在した。この「天照」について、岡田氏は、「各地で信仰されていた太陽神の一般的形容詞」と述べている(61)。各地に普遍的にあった太陽神の信仰はまさに「天照」信仰といふべきものであった。アマテラス大神が司令神となる前は「大日靈貴」であり、この神も「天照」が冠されていた。つまり、司令神昇格前のアマテラス大神、言い換えればアマテラス大神の原像はこのような「天照」神の一つだったのである。それが、天武朝において、「天照大御神」として、司令神として昇格する。要するに、「天照大御神」とはそのような各地の太陽信仰⇨「天照」信仰の頂点に立つ神であると言えよう。

ところで先の天武朝の神祇祭祀制度のところで、天武朝では「諸社」や「諸神祇」というように地方を含めた神社や天神地祇を一括して管理・支配しようとする方向性が見られることを述べ、それにはタカミムスヒ尊では不都合であったことを述べたが、逆にアマテラス大神であれば問題ないのは、『延喜式』「祈年祭祀詞」に見えるアマテラス大神の性格による。ここでアマテラス大神は、四方の国を見晴らし、その国々を天皇にお寄せ申し上げる⇨各地の国土を天皇の統治下に帰属させる存在として規定されている。そのような神を祖先神としていただくことで、天武天皇は各地の太陽信仰を天皇の基に吸収し、各地の神社・神々を、天皇を中心として中央集権的に支配しようと考えたのであろう。

以上の検討から天武天皇がアマテラス大神を天孫降臨神話の司令神に位置づけた要因は次のように結論づけることができよう。つまり、日本には太陽信仰が各地にあり、太陽神を崇拝する信仰、「天照」信仰と呼べる信仰があったが、天武天皇はそのような太陽神の最高神である「天照大御神」を司令神とすることで、在地の太陽信仰を天皇家のもとに吸収し、その頂点に立つ存在として、自身を神格化し、神的權威を持たせようとしたのである。その神的權威のもとで中央集権的な支配を貫徹しようとしたのである。

おわりに

本章は『古事記』・『日本書紀』に描かれる天孫降臨神話の司令神がタカミムスヒ尊であったり、アマテラス大神であったりと、その所伝によって違いが見られるのはなぜか。そこにはどのような歴史的意義があるのかという問題を考察したものである。最後にその結論のまとめをして本章を終えることとする。

天孫降臨神話の司令神はタカミムスヒ尊が本来の司令神であり、アマテラス大神は司令神として後発の神である。つまり、ある時期に司令神はタカミムスヒ尊からアマテラス大神へと変更されたのである。その時期について、持統朝説が有力であるが、本章ではその問題を指摘し、むしろ天武朝にこそ司令神の変更があったと指摘した。次に、そのような変更があったことの要因について、先行研究で述べられている持統天皇から文武天皇への皇位継承との関係から論じるのではなく、天武朝における中央集権国家政策の一環として論じた。具体的には、タカミムスヒ尊が天武朝において、司令神としてふさわしくないとされた要因として、タカミムスヒ尊が天皇家以外の他氏族の祖先神でもあったために、天武天皇が志向した天皇の神格化や中央集権的な宗教政策に不都合であるという国内的要因と唐や新羅との外交上不都合であったという国外的要因を指摘した。

一方、アマテラス大神が司令神とされた要因としては、在地の太陽信仰を天皇家のもとに吸収し、神的権威を高めることが目的であったこと、それに伴い天皇家のみが信仰し、自身の祖先神とするためにアマテラス大神が必要とされたことを指摘した。つまり、天武天皇は他氏族も信仰し、祖先神とするタカミムスヒ尊を皇祖神とするのではなく、そこから脱却し、他氏族と差別化を図り、天皇の神的権威を高めるため天皇家のみの祖先神、アマテラス大神を必要としたのである。アマテラス大神が天皇家のみの神であることは、アマテラス大神を祀る伊勢神宮には私幣禁断の制、つまり私的に幣帛を奉ることを禁止した規定があるが、岡田氏が指摘するようにこの制度は天武朝ころにまで遡ることが可能であることから明らかであろう。⁽⁶³⁾ こうして、天皇はアマテラス大神の子孫となり、日神の御子となり、いわゆる「日の御子」という王権の思想が成立してくる。推古朝段階では倭王は日を弟とし、太陽と兄弟関係としていたから、王権思想の点からも天武朝は画期であったと言えることができるが、「日の御子」思想については本論の第二部で詳細に論じることとしたい。

注

- (1) 三品彰英「天孫降臨神話異伝考」(三品彰英『建国神話の諸問題』所収、平凡社、一九七一年、初出一九四三年)、三品彰英「記紀の神話体系」(三品彰英『日本神話論』所収、平凡社、一九七〇年、初出一九六四年)。
- (2) 松村武雄「天孫降臨の神話」(松村武雄『日本神話の研究 第三卷』所収、培風館、一九五五年)。
- (3) 岡正雄「皇室の神話―その二元性と種族的文化系譜について―」(岡正雄『異人その他』所収、言叢社、一九七九年、初出一九四九年)。
- (4) 松前健「記紀神話と大嘗祭」(松前健『松前健著作集第六卷王権祭式論』所収、おうふう、一九九八年、初出一九七〇年)。

- (5) 上田正昭『日本神話論』(上田正昭著作集四 角川書店、一九九九年) 九五頁〜一〇四頁。
- (6) 岡田精司「古代王権と太陽神」(岡田精司『古代王権の祭祀と神話』所収、塙書房、一九七〇年)。
- (7) 筑紫申真『アマテラスの誕生』(講談社、一九六二年) 一九四頁〜二〇二頁。
- (8) 田村圓澄「天孫降臨神話と中臣氏・藤原氏」(田村圓澄『日本仏教史二 奈良・平安時代』所収、法蔵館、一九八三年、初出一九七一年)。
- (9) 上山春平『神々の体系』(中央公論社、一九七二年) 一四七頁〜一九四頁。
- (10) 金井清一「降臨神話の原型と展開」(稲岡耕二・大林太良編『講座日本文学 神話上』所収、至文堂、一九七七年)。
- (11) 三谷栄一「古事記の成立と神祇官」(三谷栄一『古事記成立の研究―後宮と神祇官の文学―』所収、有精堂、一九八〇年、初出一九七九年)。
- (12) 大山誠一『天孫降臨の夢 藤原不比等プロジェクト』(日本放送出版会、二〇〇九年) 二一九頁〜二五〇頁。
- (13) 大和岩雄『古事記』―成立の謎を探る―』(大和書房、二〇一三年) 三〇頁〜一一四頁。
- (14) 直木孝次郎『古事記』天孫降臨条の構成」(直木孝次郎『日本古代の氏族と天皇』所収、塙書房、一九六四年、初出一九六〇年)、直木孝次郎「天照大神と伊勢神宮の起源」(同右、初出一九五一年)。
- (15) 溝口睦子『王権神話の二元構造―タカミムスヒとアマテラス―』(吉川弘文館、二〇〇〇年) 二四一頁〜二七九頁。
- (16) 寺川眞知夫「高御産巢日神・天照大御神・伊勢神宮―皇祖神の変化―」(寺川眞知夫『古事記神話の研究』所収、塙書房、二〇〇九年、初出二〇〇八年)。
- (17) 『続日本紀』「文武天皇元年庚辰条」(新訂増補國史大系、続日本紀〈普及版〉、吉川弘文館、一九八一年) 一頁。
- (18) 『古事記』「天孫降臨神話段」(新訂増補國史大系、古事記、吉川弘文館、一九六六年) 四一頁。
- (19) 『日本書紀』「朱鳥元年七月癸丑条」(新訂増補國史大系〈普及版〉日本書紀後篇、一九七一年) 三八五頁。

- (20) 篠川賢『飛鳥の朝廷と王統譜』(吉川弘文館、二〇〇一年)一九〇頁〜一九一頁、寺崎保広『長屋王』(吉川弘文館、一九九九年)一四頁〜二〇頁、倉本一宏『持統天皇と皇位継承』(吉川弘文館、二〇〇九年)など。
- (21) 『日本書紀』「天武天皇八年五月乙酉条」(前掲注(19))三四九頁〜三五〇頁。
- (22) 寺西貞弘「鶉野皇女と吉野の盟約」(寺西貞弘『古代天皇制史論』所収、創元社、一九八八年)
- (23) 遠山美都男「吉野盟約」の史的意義」(遠山美都男『古代王権と大化改新―律令国家成立前史―』所収、雄山閣、一九九八年、初出一九九〇年)。
- (24) 『日本書紀』「持統天皇四年七月庚辰条」(前掲注(19))四〇六頁。
- (25) 『日本書紀』「持統天皇三年三月乙未条」(前掲注(19))三九九頁。
- (26) 『日本書紀』「持統天皇十年七月庚戌条」(前掲注(19))二四六頁。
- (27) 『懷風藻』「葛野王伝」(日本古典文学大系、岩波書店、一九六四年)八二頁。
- (28) 『日本書紀』「述義十一持統条」(新訂増補國史大系、吉川弘文館、一九六五年)二二四頁。
- (29) 春名宏昭「太上天皇制の成立」(『史学雑誌』第九九編二号、一九九〇年)
- (30) 『続日本紀』「慶雲四年七月壬子条」(前掲注(17))三一頁〜三二頁。
- (31) 石尾芳久「藤原不比等と律令の成立―太上天皇を中心として―」(石尾芳久『古代の法と大王と神話』所収、木鐸社、一九七七年、初出一九六七年)。
- (32) 『古事記』「序文」(新訂増補國史、吉川弘文館、一九六六年)三頁。
- (33) 『日本書紀』「天武天皇元年六月丙戌条」(前掲注(19))三一三頁。
- (34) 『日本書紀』「述義十一天武上条」(前掲注(28))一九九頁。
- (35) 榎村寛之「斎王制度の成立と展開」(榎村寛之『伊勢神宮の歴史と文化』所収、塙書房、二〇〇九年、初出二〇〇

五年)。

- (36) 『扶桑略記』「天武天皇二年四月十四日条」(新訂増補國史大系、吉川弘文館、一九六五年)六四頁。
- (37) 『新撰姓氏録』「大伴宿祢条」(佐伯有清『新撰姓氏録の研究 本文編』、吉川弘文館、一九六二年)二一七頁。
- (38) 溝口睦子『日本古代氏族系譜の成立』(第一法規出版、一九八二年)六八頁〜八三頁。
- (39) 前掲注(4)。
- (40) 前掲注(15)三八頁〜四四頁。
- (41) 『日本書紀』「天武天皇五年是夏夏条」(前掲注(19))三四一頁。
- (42) 『日本書紀』「天武天皇三年三月丙辰条」(前掲注(19))三三五頁。
- (43) 『日本書紀』「天武天皇十年正月壬申条」(前掲注(19))三五六頁。
- (44) 『日本書紀』「天武天皇四年正月戊辰条」(前掲注(19))三三六頁。
- (45) 佐々田悠「律令制祭祀の形成過程―天武朝の意義の再検討―」(『史学雑誌』第一一編一二号、二〇〇二年)。
- (46) 『続日本紀』「慶雲元年七月甲申条」(前掲注(17))二二頁。
- (47) 『釈日本紀』「開題・唐曆」(前掲注(28))九頁。
- (48) 姚晶晶「唐代の史官柳芳について―史書『唐曆』と関連して―」(『史泉』一二三号、二〇一六年)。
- (49) 石母田正「天皇と「諸蕃」―大宝令制定の意義に関して―」(石母田正著作集 第四卷 古代国家論所収、岩波書店、一九八九年、初出、一九六三年)。
- (50) 『令集解』「公式令証書式条・古記」(新訂増補國史大系、吉川弘文館、一九八八年)七七四頁。
- (51) 前掲注(49)。
- (52) 『続日本紀』「天平勝宝六年正月丙寅条」(前掲注(17))二一九頁。

- (53) 米沢康「神功皇后伝説―その祭儀的基礎と発展―」(米沢康『日本古代の神話と歴史』所収、吉川弘文館、一九九三年、初出一九六二年)。
- (54) 『万葉集』「四二六〇番歌」(小島憲之編『万葉集 四』所収、小学館、一九七五年)三四九頁。
- (55) 『万葉集』「一六七番歌」(小島憲之編『万葉集 一』所収、小学館、一九七五年)一五〇頁〜一五一頁。
- (56) 折口信夫「古代人の思考の基礎」(折口信夫全集 第三卷所収、中央公論社、一九六六年、初出一九二九年)、折口信夫「天照大神」(折口信夫全集 第二〇卷所収、中央公論社、一九六七年、初出一九五二年)。
- (57) 前掲注(2)。
- (58) 前掲注(5)。
- (59) 前掲注(6)。
- (60) 『日本書紀』「神生み神話条」(新訂増補國史大系〈普及版〉日本書紀 前篇 吉川弘文館、一九七一年)一〇頁。
- (61) 前掲注(5)二一五頁。
- (62) 前掲注(6)。
- (63) 岡田精司「古代における伊勢神宮の性格―私幣禁断をめぐって―」(岡田精司『古代祭祀の史的研究』所収、塙書房、一九九二年)。

第四章 天孫降臨神話の降臨神について

はじめに

天地開闢から初代の天皇とされる神武天皇の誕生までを描く『古事記』・『日本書紀』の神話は実に多様な内容を持っているが、そこには天皇の支配の起源を語るといふ首尾一貫した目的が存在する、体系的な神話となっている。それゆえに『古事記』・『日本書紀』の神話は王権（起源）神話と呼ばれるのである。そのような視点から改めてこの神話を見た時、天孫降臨神話こそが最も重要な神話であると言えよう。なぜならば、天孫降臨神話とは、天上世界における最高神が自身の子孫である天孫を地上世界の統治者として降臨させるという神話であるが、天皇は系譜上、この最高神の子孫と位置づけられるからである。その意味において天孫降臨神話は天皇の支配の正統性を語る天皇の始祖神話である。

ところで、天孫降臨神話は『古事記』に一伝、『日本書紀』には「一書」を含めると五伝、合計六伝承が収められているが、その内容の子細に見るならば、多くの異なる点が見られる。特に、天孫に降臨を司令する司令神について見ると、タカミムスヒ尊だけのもの、アマテラス大神のみのもの、二神が並立するものの三つのパターンがある。天孫降臨神話の研究史を振り返ると、この違いをどのように考えるかということについて極めて多くの研究の蓄積がある。その中で、タカミムスヒ尊を司令神とする神話が本来のものであり、アマテラス大神を司令神とする神話は、後になって、具体的には天武朝・持統朝になって創作されたということが指摘されている。⁽¹⁾

しかし、興味深いことは、司令神の違いだけでなく、降臨する神も各所伝によって異なることである。

【史料一】『日本書紀』「天孫降臨神話条本文」⁽²⁾

于^レ時。高皇産靈尊。以^二眞床追衾^一。覆^二於皇孫天津彦彦火瓊瓊杵尊^一使^レ降之。皇孫乃離^二天磐座^一。天磐座。

此云^二阿麻能^一以

羅^一且排二分天八重雲^一。稜威之道別道別。而天^二降於日向襲之高千穗峯^一矣。

これによるとタカミムスヒ尊が皇孫ホノニニギ尊をマドコオブスマで覆い、葦原中国へ降臨させたのである。ホノニニギ尊は日向の襲の高千穗峰に天降るが、この時の司令神はタカミムスヒ尊のみで、降臨神もホノニニギ尊のみである。一方、『古事記』には次のようにある。

【史料二】『古事記』「天孫降臨段」(3)

爾天照大御神。高木神之命以。詔^二太子正勝吾勝勝速日天忍穗耳命^一。今平^二訖葦原中国^一之白。故随^二言依賜^一。降坐而知者。爾其太子正勝吾勝勝速日天忍穗耳命答白。僕者將^レ降裝束之間。子生出。名天迹岐志国迹岐志^{自^レ迹^至天津日高}日子番能迹迹芸命。此子応^レ降也。此御子者。御^二合高木神之女万幡豊秋津師比売命^一。生子。天火明命。次日子番能迹迹芸命。二柱也。是以随^レ白之。科^レ詔^二日子番能迹迹芸命^一。此豊葦原水穗国者。汝將^レ知国。言依賜。故随^レ命以可^二天降^一。

これによると、アマテラス大神とタカミムスヒ尊の二神は、まずアマテラス大神の子であるオシホミミ尊に葦原中国の支配を委任し天降りを命じた。しかし、オシホミミ尊は降臨の途中で子であるホノニニギ尊が生まれたので、降臨神をこの神に変更するように言い、結果、ホノニニギ尊が葦原中国の支配者として降臨することとなった。つまり、『古事記』では、司令神はアマテラス大神とタカミムスヒ尊の二神並立であり、降臨神はオシホミミ尊からホノニニギ尊へ変更している。では、『日本書紀』の各異伝はどのようになっているのか。天孫降臨神話の各所伝について、降臨神の問題を、司令神を軸にまとめると表一のようになる。ここから明らかなように、司令神がタカミムスヒ尊のみの場合は降臨神の交替はないが、司令神にアマテラス大神が登場すると降臨神がオシホミミ尊からホノニニギ尊に替わるということが行われている。つまり、タカミムスヒ尊からアマテラス大神へという天孫降臨神話の司令神の転換に対応するように、降臨神もまた、オシホミミ尊からホノニニギ尊へと変更されているのである。そこで本章では、なぜ、アマテラス大神が司令神となると降

表一 天孫降臨神話の司令神と降臨神

所伝	司令神	降臨神
『日本書紀』本文	タカミムスヒ尊	ホノニギ尊
『日本書紀』第六の一書	タカミムスヒ尊	ホノニギ尊
『日本書紀』第四の一書	タカミムスヒ尊	ホノニギ尊
『日本書紀』第二の一書	タカミムスヒ尊及びアマテラス大神	オシホミミ尊→ホノニギ尊
『日本書紀』第一の一書	アマテラス大神	オシホミミ尊→ホノニギ尊
『古事記』	タカミムスヒ尊及びアマテラス大神の並立	オシホミミ尊→ホノニギ尊

降臨神の交替が行われるのか、その交替にはどのような意味があるかについて、先行研究の問題点を指摘しつつ、新たな視点として、アマテラス大神から初代の天皇とされる神武天皇までの系譜全体から論じていくこととする。

第一節 先行研究の整理

(1) 嬰兒信仰との関係について

天孫降臨神話の降臨神はなぜアマテラス大神が司令神として登場するとオシホミミ尊からホノニギ尊へ変更されるのかについては、いくつかの説が指摘されている。第一としては、古代日本における嬰兒信仰との関係である。武田祐吉氏は、天孫降臨神話とはどのような神話なのかという問題関心から天孫降臨の意義は天皇の降誕にあり、降臨神の交替は嬰兒降誕を語るものである、と述べている。(4) 三品彰英氏は、天孫降臨神話は稲穂の信仰と儀礼に由来するものであるが、降臨神はその稲穂の生成力を体現するものであるため、嬰兒として観想された、と述べている。(5) 守屋俊彦氏は、降臨神が親子間の交替という形をとったのは、降臨される神は宗教的な意味からして嬰兒である必要があった、と述べている。(6)

このように、天孫降臨神話には王の誕生のモチーフがあることから、降臨神の交替を古代の嬰兒信仰と関連させた説が古くから出されている。しかし、降臨神は本当に嬰兒として降臨しているのか、そのようにテクストを解釈することができるのだろうか。溝口睦子氏は、『日本書紀』の本文などに

登場するマドコオブスマについて、従来、ホノニギ尊がこれに覆われることを根拠に降臨神を嬰兒としてきたが、その解釈は適切ではなく、降臨神は嬰兒ではないと指摘している。(7)

【史料三】『日本書紀』「天孫降臨神話条・本文」(8)

天照太神之子。正哉吾勝勝速日天忍穗耳尊。娶高皇産靈尊之女栲幡千千姬。生天津彦彦火瓊瓊杵尊。故皇祖高皇産靈尊。特鍾憐愛以崇養焉。遂欲下立皇孫天津彦彦火瓊瓊杵尊以爲葦原中国之主上。

これは、天孫降臨の前に、アマテラス大神の子であるオシホミミ尊がタクハタチヂヒメを娶って、ホノニギ尊が生まれたという場面であるが、注目すべきは皇祖神であるタカミムスヒ尊がオシホミミ尊を「特に憐愛を鍾めて崇養したまふ」と発言していることである。ここからホノニギ尊は、生まれた時、タカミムスヒ尊から寵愛され養育されたことがわかる。つまり、ホノニギ尊は葦原中国に降臨する段階においては、ある程度成長していたということであり、降臨時に嬰兒であったとは解釈できないのではないだろうか。よって、降臨神の変更と嬰兒信仰を関連付けることはできないと考えられる。

(2) 持統天皇の譲位とその正統性

持統天皇は孫の文武天皇に譲位したが、これは祖母から孫への皇位継承で前例が無いことであった。そこで持統天皇はそれまでタカミムスヒ尊の命を受けてホノニギ尊が地上世界の統治者として降臨するというタカミムスヒ尊―ホノニギ尊という親子関係、いわば天子降臨であった天孫降臨神話を改作し、アマテラス大神の命令を受けて孫のホノニギ尊が降臨する神話を形成したという説である。この説の根拠はアマテラス大神―オシホミミ尊―ホノニギ尊の関係が持統天皇―草壁皇子―文武天皇に対応しているということにある。この問題はなぜアマテラス大神が天孫降臨神話の司令神と

なったか、について持統天皇の讓位と関連付ける説と対応する。よって、この説の問題点はアマテラス大神が司令神となった要因と持統天皇の讓位の関係を論じる説の問題点と同じである。この問題点については、前章で述べたように、①タカミムスヒ尊やヨロズハタヒメなど系譜全体を見れば必ずしも対応していないこと、②文武天皇の即位宣命の記述と天孫降臨神話は対応しないこと、③高市皇子は有力な皇位継承候補者であったために、彼が存命中は天孫降臨神話の改作は行えないこと、④ホノニギ尊が降臨することになったのはオシホミミ尊の進言によるものであり、この神の活動を軽視してはならないこと、⑤持統天皇は讓位によって太上天皇となり、天下を統治する存在であったが、そのような持統太上天皇と天上世界の統治者であるアマテラス大神を同一視してはならないこと、の五点を指摘し、成立しないことを論じた。ここでは、これらに加えて他にも問題点があると考えられるので、その点について指摘したい。

【史料四】『続日本紀』「慶雲四年七月壬子条」(9)

秋七月壬子。天皇即_二位於大極殿_一。詔曰。現神八洲御宇倭根子天皇詔旨勅命。親王諸王諸臣百官人等天下公民衆聞宣。

關_母威_岐藤原宮御宇倭根子天皇丁酉八月_尔。此食国天下之業_乎日並知皇太子之嫡子。今御宇_{豆留}天皇_尔授賜而並坐而。此

天下_乎治賜_比諧賜_岐。是者關_母威_岐近江大津宮御宇大倭根子天皇_乃与天地共長与日月共遠不改常典_止立賜_比敷賜_留法_乎。受

被賜坐而行賜事_止衆被賜而。恐_美仕奉_利久_止詔命_乎衆聞宣。

これは、元明天皇の即位宣命であるが、これによれば、持統天皇が文武天皇に讓位し、二人並んで天下を統治してきたのは、天智天皇が定めた「不改常典」を受け継いできたことによると述べられている。この「不改常典」は皇位の嫡系相統を規定した皇位継承法である。ただ、天智天皇が定めたというのは事実ではなく、あくまで天智天皇に仮託されたものである。しかし、ここで注目すべきは、持統天皇は父である天智天皇の権威を利用して、文武天皇の即位を正統化したという点である。天智天皇は「天命開別天皇」という諡号が奉られているが、これは「天命を受けて王朝を開いた御方」という意味である。『日本書紀』は天智天皇を王朝の始祖として位置づけているのである。これはもちろん事実ではなく、

『日本書紀』編纂者の構想であるが、遠山美都男氏はそのような構想を企てたのは持統天皇であると述べている。(10)つまり、持統天皇は父である天智天皇の権威を高めることを行っているのである。

このように、持統天皇は父である天智天皇の権威を高め、それを利用することによって文武天皇の即位を正統化しようとしているのであり、天孫降臨神話やアマテラス大神のことを重視しているわけではない。あくまで、文武天皇の即位は天智天皇が定めたとする不常典によるのである。よって、持統天皇が文武天皇の譲位を正統化するために、降臨神の変更に天孫降臨神話の創作を行ったと考えることはできない。

ところで、持統天皇による文武天皇への譲位について、このころは草壁皇子直系の継承が重視されていたことが指摘されることが多い。たとえば、佐藤長門氏は「草壁嫡系の保持」という意識について指摘し、不常典についても草壁皇子系皇統に連なる皇太子の即位を主張する皇位継承法であるとする。(11)草壁皇子直系を重視する草壁皇子皇統の意識については、持統朝段階では存在しないとする義江明子氏の指摘もあるが、(12)天武天皇が晩年に「天下の事、大小を問わず、悉く皇后及び皇太子に啓せ」と詔を發出していることから草壁皇子の皇位継承とその直系を重視する意識は存在していたと思われる。しかし、その淵源は持統天皇というよりは天武天皇にあることは注意すべきであろう。問題は、このような草壁直系の継承を正統化するためにアマテラス大神―オシホミミ尊―ホノニニギ尊の天孫降臨神話が必要とされたのかどうかであるが、これも疑問である。

たしかに天孫降臨神話は皇位の直系継承を正統化するための神話である。

【史料五】『懷風藻』「葛野王伝」(13)

葛野王 二首

王子者。淡海帝之孫。大友太子之長子也。母淨御原帝之長十市内親王。器範宏邈。風鑑秀遠。材称棟幹。地兼二帝威。少而好_レ学。博涉_二經史_一。頗愛_レ蜀_レ文。兼能_二書画_一。淨御原帝嫡孫。授_二淨太肆_一。拜_二治部卿_一。高市皇子薨

後。皇太后引ニ王公卿士於禁中^一。謀レ立ニ日嗣^一。時群臣各挾ニ私好^一。衆議紛紜。王子進奏曰。我國家為レ法也。神代以来。子孫相承。以襲ニ天位^一。若兄弟相及。則乱從レ此興。仰論ニ天心^一。誰能敢測。然以ニ人事^一推之。聖嗣自然定矣。此外誰敢間然乎。弓削皇子在レ座。欲レ有レ言。王子叱之。乃止。皇太后嘉ニ其一言定レ國。特闕授ニ正四位^一。拜ニ式部卿^一。時年三十七。

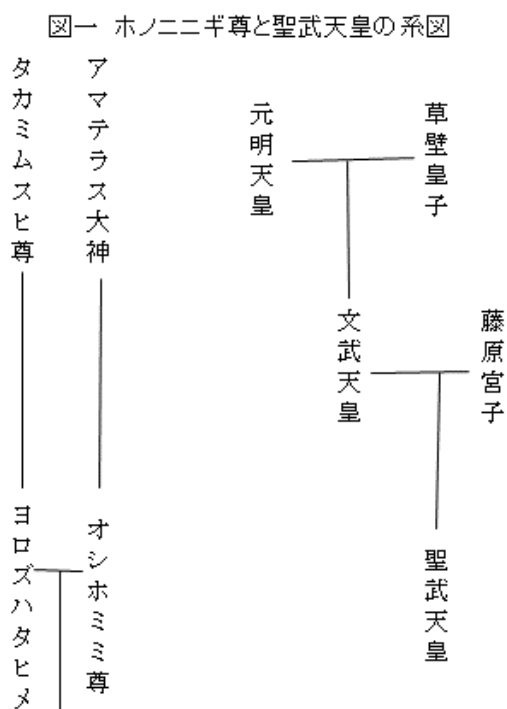
これによれば、高市皇子死去後、次の皇位継承を決める会議が行われたことがわかる。注目したいのは葛野王が神代より「子孫相承」によって皇位は継承されてきたと述べていることである。つまり、皇位は直系継承で行われるべきであると葛野王は主張している。この発言によって文武天皇は即位することとなった。皇位の継承は兄弟継承もあるので、「子孫相承」というのは事実には反するが、しかし「神代」に限ってはその通りである。つまり、この発言は天孫降臨神話を背景に行われたものであると思われる。その意味で天孫降臨神話は皇位の直系継承を正統化するものであったと思われる。問題は、それはアマテラス大神が天孫降臨神話の司令神に位置づけられる前、タカミムスヒ尊が司令神であった時からそうであったということである。すなわち、草壁皇子直系の皇位継承を正統化するということであれば、何もアマテラス大神を司令神に設定する必要はないということである。アマテラス大神以前のタカミムスヒ尊を司令神とする段階での天孫降臨神話で十分なのである。

以上の検討から持統天皇が文武天皇に譲位を行うために、アマテラス大神―オシホミミ尊―ホノニニギ尊の天孫降臨神話を必要としたという理解は成立しないだろう。持統天皇は天武朝段階で成立していたアマテラス大神―オシホミミ尊―ホノニニギ尊という天孫降臨神話を譲位のために利用したことはあったとしても、それを創り上げたとは考えられない。

(3) 聖武天皇即位の正統性

降臨神の転換の問題については聖武天皇の即位を正統化するものであるという説もある。(14)つまり、元明朝においてホノニギ尊の属性が子から孫に変える修正が行われ、最高神とホノニギ尊の間にオシホミミ尊が挿入されたというものである。次にこの問題について検討してみたい。

この説も持統朝説同様、現実の皇位継承が天孫降臨神話の成立・改作に反映されているという見方である。しかし、これもやはり現実の系譜との齟齬が無視できないのではないか。そこで、アマテラス大神と聖武天皇の系譜を図一として掲げた。



聖武天皇の即位を正統化するための天孫降臨神話ということであれば、元明天皇がアマテラス大神、文武天皇がオシホミミ尊、聖武天皇がホノニギ尊に対応することとなる。しかし、文武天皇とオシホミミ尊では明らかに違いがある。文武天皇は天皇として即位し、天下を統治する存在となったが、オシホミミ尊は、結局は地上世界に降臨することなく、「天下之主」にならなかつたのだから、両者を同一視することができないだろう。

両者の系図で重要な齟齬としてはタカミムスヒ尊の問題が大きい。文武天皇がオシホミミ尊に対応するということになれば、文武天皇の妻であった藤

原宮子がヨロズハタヒメとなる。ということは藤原宮子の父は藤原不比等なので、彼がタカミムスヒと対応することとなる。しかし、藤原氏の祖先神はアメノコヤネ命であり、タカミムスヒ尊ではない。そもそもタカミムスヒ尊は天皇家の祖先神である皇祖神なのだからそれを藤原不比等に擬することは問題だろう。そもそも、聖武天皇の即位宣命では、聖武天皇の即位については天智天皇が定めたとされる不改常典によって即位したのであり、アマテラス大神のヨサシによるものではない。

以上の検討から聖武天皇の即位を正統化するために元明朝にアマテラス大神を司令神とする、さらには降臨神が交替するような神話を創作したとは考えられない。この説は持統天皇の譲位を正統化する説と同様、現実の皇位継承、つまり史実を神話に反映させたと考える立場であるが、天孫降臨神話についてはそのままではまるかと言え、上述のように問題が多いと言わざるを得ないだろう。

(4) タカミムスヒ尊系神話とアマテラス大神系神話の統合

第四の説は、タカミムスヒ尊系とアマテラス大神系の二系統の神話の統合という視点である。松前健氏は、アマテラス大神を司令神とする天孫降臨神話は天石屋戸神話に直結し、アマテラス大神とオシホミミ尊の密接な関係に基づく神話がタカミムスヒ尊―ホノニニギ尊という父子関係の神話に流入・混合した、と述べている。⁽¹⁵⁾ 神田典城氏は、天孫降臨神話はタカミムスヒ尊―ホノニニギ尊というセットが元であり、そこへアマテラス大神―オシホミミ尊というセットが後に導き込まれたという経緯が想定できると述べている。⁽¹⁶⁾ 西條勉氏は、天孫降臨神話は、天石屋戸神話と没交渉のホノニニギ尊を降臨神とするタカミムスヒ尊系と天石屋戸神話と連続しオシホミミ尊を降臨神とするアマテラス大神系の神話の二系統あったが、降臨神が交替するのは、アマテラス系神話をタカミムスヒ系神話に統合するための編成上の手続

きである、と述べている。(17) 溝口氏も本来の天孫降臨神話はタカミムスヒ尊がその子ホノニニギ尊を天降らせる神話であったが、その後、アマテラス大神が司令神とする神話と統合されたため、降臨神の交替が起こった、と述べている。(18)

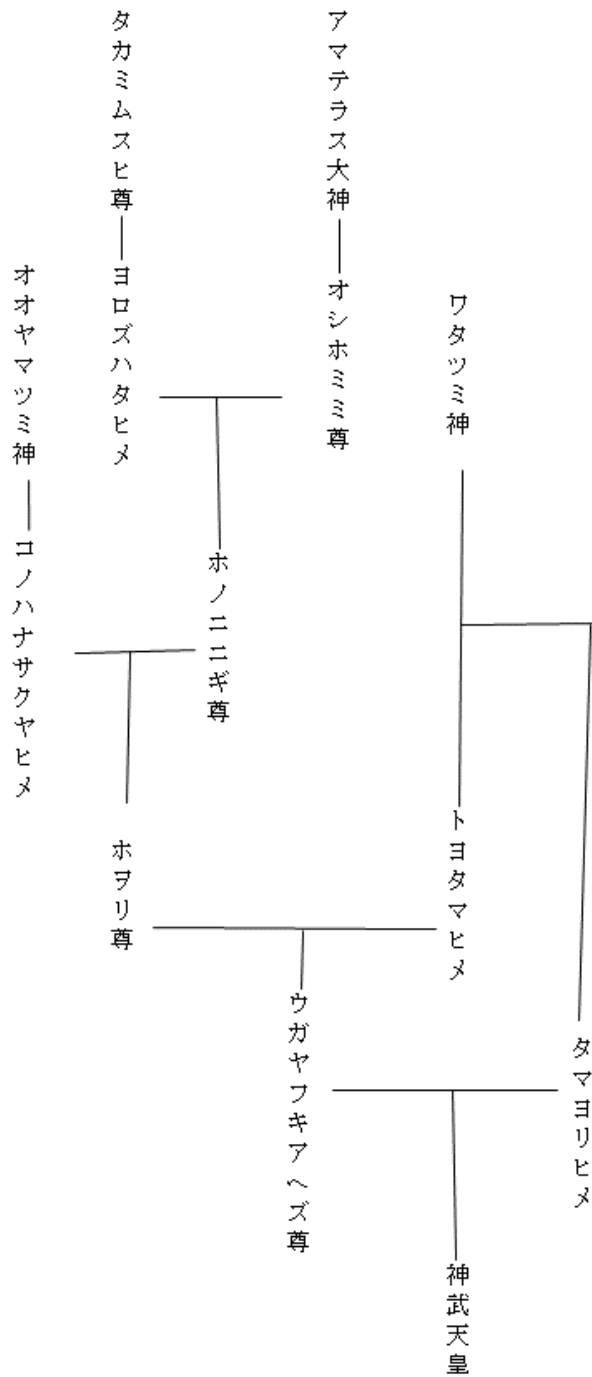
このような見解は非常に説得力に富んでいる。つまり、天孫降臨神話は本来、タカミムスヒ尊―ホノニニギ尊の親子の関係で構想されたが、アマテラス大神が司令神として組み込まれる際に、オシホミミ尊とホノニニギ尊が親子の関係とし再構築され、孫(タカミムスヒ尊やアマテラス大神の二世)が降臨する神話となったのである。しかし、その時になぜ、オシホミミ尊とホノニニギ尊は親子の関係として再構築されたのか。つまり、オシホミミと尊ホノニニギ尊を兄弟の関係にして、最初からホノニニギ尊が降臨する神話としても良いはずである。しかし、そうはせずわざわざ二神を親子の関係にして、降臨神の変更を演じさせたのは、単に二系統の神話の統合ということだけではなく、『古事記』・『日本書紀』が構想したアマテラス大神から神武天皇に至る神統譜と関係があると考えられる。

第二節 アマテラス大神から神武天皇までの系譜とその意味

アマテラスから神武天皇までの系譜にはどのような意味があるのか。それを考察する前に、まずは、天孫の日向降臨以後の系譜について確認しておくことにする。ホノニニギ尊はオオヤマツミ神という山の神の娘コノハナサクヤヒメと結婚し、ホデリ尊・ホスセリ尊・ホヨリ尊(別名アマツヒコヒコホホデミ尊・ヤマサチヒコ)の三神を生む。次に、ホオリ尊がワタツミ神という海の神の娘トヨタマヒメと結婚し、ウガヤフキアヘズ尊を生む。そしてウガヤフキアヘズ尊は姨タマヨリヒメと結婚し、初代の天皇とされる神武天皇を生む。これを系図にすると図二のようになる。

ここで注目したいのは、一つは、アマテラス大神以下の神々の名義である。オシホミミ尊・ホノニニギ尊・ホヨリ尊の

【図二】 タカミムスビ尊・アマテラス大神から神武天皇までの系譜



「ホ」は稲穂を意味しており、また神武天皇は『日本書紀』には、カムヤマトイワレヒコホホデミ尊という名もあり、この「ホ」も稲穂を意味する。ウガヤフキアヘズ尊は例外であるが、それ以外の神々は穀霊の神格化であると言える。つまり、アマテラス大神から神武天皇までの系譜は穀霊的王者の物語として一貫した、一連の物語である。

また、もう一つは、この系譜には、天皇の天下の支配を保証する機能があるということである。『古事記』・『日本書紀』において天下は、天皇が理念として支配すべき世界を意味しているが、これに関連して注目すべき伝承が『古事記』「応神天皇段」に残されている。

【史料六】『古事記』「応神天皇段」(19)

於レ是。天皇問^三大山守命与^二大雀命^一詔。汝等者。孰^三愛兄子与^二弟子^一。天皇所^三以^レ發^二是^一問^一者。宇遲能^三和^二紀^一郎子有^レ下^レ令^レ治^二天下^一之心^上也。爾大山守命白。愛^二兄子^一。次。大雀命知^二天皇所^二問^一賜^一之大御情^上而白。兄子者。既成^レ人。是無^レ悒。弟子者。未成^レ人。是愛。爾天皇詔^三佐耶岐阿芸之言^一。自^レ佐^至至^レ芸^一。五字以^レ音。如^二我所^一思。即詔別者。大山守命為^二山海之政^一。大雀命執^二食国之政^一以白賜。宇遲能^三和^二紀^一郎子所^レ知^二天津日繼^一也。故。大雀命者。勿^レ違^二天皇之命^一也。

これによると、応神天皇は大山守命と大雀命に「兄の子」と「弟の子」どちらが、愛おしいかという問いを發した。これに対して大山守命は「兄の子」を愛おしいと答えたが、応神天皇が宇遲能和紀郎子を天下の統治者にしようと考えていたことを察していた大雀命は、「弟の子」はまだ成人ではないので愛おしいと答えた。注目すべきは、この發言を受けて応神天皇が發した統治対象の分担に関わる詔である。この詔で応神天皇が三人の皇子に対して、彼らが支配すべき領域を命じている。宇遲能和紀郎子は天津日繼を繼承することとなる。天津日繼とは、天皇の位のことであるが、応神天皇は宇遲能和紀郎子に対して、天下を統治させるつもりであったとあり、実際、応神天皇の崩御後、『古事記』では、宇遲能和紀郎子は大雀命から天下を譲られたとある。これらを踏まえるならば、ここでの天津日繼の内実は、天下のことであると考えるよかるう。そして、大雀命は食国之政を、大山守命は山海之政の支配が命じられている。

【史料七】『日本書紀』「応神天皇四十年戊申条・甲子条」(20)

四十年春正月辛丑朔戊申。天皇召^二大山守命。大鷦鷯尊^一。問之曰。汝等者愛^レ子耶。对言。甚愛也。亦問之。長与^レ少

孰尤焉。大山守命對言。不_レ逮_二于長子_一。於是天皇有_二不悅之色_一。時大鷦鷯尊預察_二天皇之色_一。以對言。長者多經_二寒暑_一。既為_二成人_一。更無_レ悒矣。唯少子者。未_レ知_二其成不_一。是以少子甚憐之。天皇大悅曰。汝言寔合_二朕之心_一。是時。天皇常有_下立_二菟道稚郎子_一為_二太子_一之上情。然欲_レ知_二皇子之意_一。故發_二是問_一。是以不_レ悅_二大山守命之對言_一也。甲子。立_二菟道稚郎子_一為_レ嗣。即日任_二大山守命令_一掌_二山川林野_一。以_二大鷦鷯尊_一為_二太子輔_一之。令_レ知_二國事_一。

前半部分は『古事記』の内容と相違はほとんどない。つまり、応神天皇が大山守命と大鷦鷯尊に対して年長の子と年少の子のどちらが愛おしいかとの問いに対し、大山守命は年長の子と答えたが、大鷦鷯尊は応神天皇の意をくんで年少の子と答えた。『古事記』と異なるのはその後の応神天皇の詔の内容である。ここでは三皇子にそれぞれ統治対象を明示しているがその表記が『古事記』と異なっている。すなわち『日本書紀』では大山守命が統治する場所が山川林野であり、大鷦鷯尊は太子の補佐として国事を統治することとなっている。菟道稚郎子は嗣に立てられ、太子となっているので、統治対象は天下ということで問題ない。また、大鷦鷯尊は国事か食国かであるが、どちらも国であるからそれほど相違はない。問題は大山守命の統治対象の山海之政と山林原野の違いであるが、森田喜久男氏が指摘するように、『日本書紀』の山林原野について、ここには河・海も含まれているとする。⁽²¹⁾したがって、表記は異なってもその内実については『古事記』・『日本書紀』において相違はないと言えよう。

この伝承の意味について、吉村武彦氏⁽²²⁾と森田氏⁽²³⁾の指摘が重要である。吉村氏は『日本書紀』の神話で国生みと海・山生みが区別されていることから、国と山・海を統治することは天下を統治する者にとつて必須の要素であったとする。森田氏は吉村説を受けて、この段を応神天皇の権能が三人に分割されたわけではないとする。大山守命と大雀命は宇遲能和紀郎子に代わって山海之政と食国之政を代行し、その政の結果は宇遲能和紀郎子に奏上される。つまり、山海之政と食国之政は天下を統治する宇遲能和紀郎子に収斂されると解釈し、山海之政も食国之政も天下を構成する要素である

が、両者の内実は異なっており、食国之政は天皇が単独で統治できる理念を、山海之政は天皇が山野河海の神々との調和によって統治する理念を意味している、と述べている。要するに天下を支配する天皇は、その理念として、食国という国と山海という山野河海を支配する必要があったということであり、この伝承は天皇が支配する世界である天下とのかかわり、天皇支配のイデオロギーと関連させて解釈する必要があるということである。

これを踏まえて、アマテラス大神から神武天皇までの系譜に立ち返ると、彼ら穀霊的王者たちが山の神や海の神の娘を娶り、各々、子をなしていることに着目したい。このことの意味について、吉井巖氏は、降臨した天神の御子が、山の神や海の神の娘を妻とし、その呪能を重ねて、支配者たる資格をより十分なものとしていくことを語っている、と述べている。⁽²⁴⁾つまり、アマテラス大神以下、穀霊的王者たちは、山・海の神の霊威を手に入れたということである。そのように考えたならば、アマテラス大神から神武天皇までの神統譜には、天皇が支配すべき「天下」の一部である山野河海の支配を正統化するという意味があると言えるのではないだろうか。神武天皇は『古事記』・『日本書紀』では初代の天皇とされ、『日本書紀』では「始馭天下之天皇」とされるように初めて天下を統治した天皇とされる。『古事記』でも「神武天皇」冒頭で、どこにいたならば、「天下之政」を聞き召すことができるかと発言し東行する。ここで重要なことは、神武天皇は最初から天下を統治することが前提となっていないことである。天孫降臨神話の皇孫のように天上世界の最高神から天下の統治者になるよう命じられたりすることはない。言い換えるなら、天下の統治者になるための特殊な条件が課せられていないのである。問題はその理由であるが、それは、神武天皇が天孫降臨神話で天下の統治者となるよう天上世界の最高神であるタカミムスヒ尊やアマテラス大神の命を受けた皇孫ホノニニギ尊・天下の構成要素である山野河海の支配を統治するための正統性を担保するオオヤマツミ神という山の神、ワタツミ神という海の神の霊威を継承したホヨリ尊・ウガヤフキアヘズ尊の血統上に位置するからであろう。そうであるために、いわば生まれながらにして天下を統治する存在であったのである。その意味においてもタカミムスヒ尊・アマテラス大神から神武天皇までの神話・系譜は一続きのもので

あり、ハツクシシラスとされた神武天皇を生むたためのものであったと言えよう。

以上のように、この神統譜を意味のある一連の神話であると考えたならば、降臨神の交替、つまりオシホミミ尊とホノニギ尊を親子の系譜としたことの意味が理解できる。というのは、天孫降臨神話は本来、タカミムスヒ尊―ホノニギ尊という親子の関係であったが、アマテラス大神―オシホミミ尊の関係がここに挿入され、さらにオシホミミ尊とホノニギ尊を親子の関係としたために、アマテラス大神―オシホミミ尊―ホノニギ尊というように、世代が一つ増え、親子・孫の関係になってしまった。このように、降臨神の交替という要素を入れ、世代を一つ増やすことにより、神武天皇がアマテラス大神のちようど五世になっているのだが、これが降臨神の変更の最大の要因であったと考えられる。

第三節 降臨神の変更と皇親

降臨神の変更という要素を天孫降臨神話に新たに加え、世代を増やすということは、神統譜をより長大なものへと拡大させていくことでもあるが、菅野雅雄氏は神統譜を拡大していくことについて、皇室の尊厳性を高め、その由来の悠久なることを現すためであると指摘している。⁽²⁵⁾菅野氏が述べるように、天孫降臨神話に降臨神の変更の要素を追加することにはそのような目的があったことは十分に考えられよう。しかし、無制限に神統譜を引き延ばしていったのではない。そこには、アマテラス大神から神武天皇までを五世の内に収めるといった目的があった。では、なぜ五世なのかと言え、**「養老継嗣令・皇兄弟子条」**の規定と関わっている。

【史料八】「養老継嗣令・皇兄弟子条」⁽²⁶⁾

凡皇兄弟皇子。皆為二親王一、女帝子又同。以外並為二諸王一。自二親王一五世。雖レ得二王名一。不レ在二皇親之限一。

これは天皇の親族である親王・諸王及び皇親の範囲を規定したものである。着目すべきは、皇親の範囲である。ここで

は、親王より五世は王の名は得るけれども皇親の範囲には含まれないとしている。ところで、○世王と言った場合、本人から数えるのか、子から数えるのかが問題となろう。これについて、黛弘道氏によると、古代の計世法は本人から数える場合と子から数える場合の二通りがあることを指摘している。(27) 本条は、天皇の兄弟・皇子以下の親族の範囲を規定した条文であり、眼目は天皇ではなく、親族に置かれていること、また条文内で、「親王より五世」という表現がなされていることを考え合わせるならば、子、つまり親王を一世に数えるべきであろう。日本思想大系『律令』の注がいずれにも解釈しつつも、『続日本紀』や「古記」をもとに親王を一世とする説を重視している通りである。では、本条をどのように解釈するかであるが、親王を一世としてそこから四世までが皇親の範囲ということになる。端的に言えば五世王は皇親ではないということである。

このように、養老令を見る限り、皇親の範囲はあくまで親王から四世までであるように思われるが、この条文に関しては『続日本紀』の次の記事と考え合わせる必要がある。

【史料九】『続日本紀』「慶雲三年二月十六日条」(28)

准レ令。五世之王。雖レ得ニ王名一。不レ在ニ皇親之限一。今五世之王。雖レ有ニ王名一。已絶ニ皇親之籍一。遂入ニ諸臣之例一。願ニ念親レ々之恩一。不レ勝ニ絶レ籍之痛一。自レ今以後。五世之王。在ニ皇親之限一。其承レ嫡者相承為レ王。自余如レ令。

ここにある「令に准ずるに」の令は大宝令であり、ここでは、五世の王は皇親の範囲外であるとしている。ここから「養老継嗣令・皇兄弟子条」における皇親の範囲の規定は大宝令において復元することが可能である。しかし、後半を見ていくと、今後は五世の王も皇親の範囲に含めるとしている。つまりこれは皇親の範囲が、慶雲三年(七〇六年)年段階において拡大されたということであろうか。これについて、成清弘和氏の指摘が興味深い。成清氏は大宝令における皇親の範囲を親王から四世までとする条文は、有名無実であり、実体を伴っていなかった。実際は天武・持統朝のころから、皇親

は五世までと考えられていた、と述べている。(29) 成清氏の説を踏まえれば、皇親について、慶雲三年(七〇六年)の規定は、大宝令が現実の政治にそぐわない規定をしていたので、それを実体に即して規定し直したものであり、実際は、皇親の範囲は天武朝のころから親王から五世までとされていた、さらに言えばこの時代になって初めて皇親の範囲というものを制度的に位置づけようとしたのではないだろうか。

五世王の重要性については、継体天皇が応神天皇の五世王であると称して即位したことに如実に表れている。『日本書紀』によれば、先代であった武烈天皇は子宝に恵まれなかったため、王統断絶の危機を迎えてしまった。そこで、大連の大伴金村は、まず仲哀天皇の五世王である倭彦王を擁立しようとしたが、倭彦王はそれに恐れをなして山谷に逃げて行き、行方知らずとなった。次に大伴金村は応神天皇の五世孫である継体天皇を擁立し、結果、継体天皇は即位することとなった。倭彦王や継体天皇が実際に仲哀天皇や応神天皇の五世孫であったかは疑問であるが、『日本書紀』の構想上は、彼らが仲哀天皇や応神天皇の五世王であることが重視されて、擁立されていることは明らかであろう。

以上のように、古代における天皇の親族、皇親の範囲の問題を整理した場合、初代の天皇とされる神武天皇がアマテラス大神のちようど五世に当たっていることが注目される。これを踏まえて、改めて天孫降臨神話における降臨神の変更の意義を考えるならば、次のように結論づけることができるのではないだろうか。

天孫降臨神話の原型は、タカミムスヒ尊が子のホノニギ尊を降臨させる神話であったが、アマテラス大神を司令神とし、さらにオシホミミ尊を挿入する際にオシホミミ尊とホノニギ尊を親子の関係として再構築したため、孫が降臨する神話となった。このような降臨神の変更Ⅱ二神を親子関係とし、世代を一つ増やし、神統譜を上下に広げていくことの意味は、一つには、天皇の支配の起源をなるべく古くまで遡らせ、その尊貴性を高めることにあつたが、無制限にどこまでも拡大させるというものではなかった。その目的は皇祖神であるアマテラス大神から初代の天皇である神武天皇までを皇親の範囲内に収めることで、一連の系譜につらなる神々の尊貴性をより高めようとしたのである。天孫降臨神話における

降臨神の転換は、いわばその数合わせのために設定された要素であったと言える。

おわりに

最後に本章で述べたことをまとめよう。『古事記』・『日本書紀』の神話は、天皇の支配の正統性の起源を語るという極めて体系的な神話である。その意味において、天皇の始祖神話とも言える天孫降臨神話こそが、『古事記』・『日本書紀』の神話の最も重要な、いわばハイライトシーンである。しかしながら、『古事記』と『日本書紀』の各所伝を比較しながら検討していくと、様々な相違があることに気が付く。たとえば、天孫降臨神話の降臨神は司令神がタカミムスヒ尊の場合、変更することはないが、アマテラス大神が司令神として関わるとオシホミミ尊からホノニニギ尊へ変更する。本章はその理由を考察したものである。結論としては、以下の通りである。タカミムスヒ尊・アマテラス大神から神武天皇までの系譜は一連の神話であり、その視点から考えると、神武天皇はちょうどアマテラス大神の五世となることが重要である。つまり、降臨神の変更Ⅱ両神を親子の系譜にすることの目的は、神統譜を拡大し、その尊貴性を高めるだけでなく、神武天皇をアマテラス大神の五世とし、そこに連なる神々を皇親の範囲に位置づけることにあった。

注

- (1) 司令神がタカミムスヒ尊からアマテラス大神へ変更されたことについて初めて本格的に論じたのは、三品彰英「天孫降臨神話異伝考」(三品彰英『建国神話の諸問題』所収、平凡社、一九七一年、初出一九四三年)であるが、より具体的なことについては前章で論じた。

(2) 『日本書紀』「天孫降臨神話条・本文」(新訂増補國史大系(普及版) 日本書紀 前篇 吉川弘文館、一九七一年) 六四頁。

(3) 『古事記』「天孫降臨段」(新訂増補國史大系、吉川弘文館、一九六六年) 四二頁〜四三頁。

(4) 武田祐吉「天孫降臨の意義」(武田祐吉『国文学研究 神祇文学篇』、大岡山書店、一九三七年)。

(5) 三品彰英「記紀の神話体系」(三品彰英『日本神話論 三品彰英論文集第一卷』、平凡社、一九七〇年)。

(6) 守屋俊彦「天孫降臨神話の一、二の問題」(守屋俊彦『記紀神話論考』、雄山閣、一九七三年)。

(7) 溝口睦子『王権神話の二元構造―タカミムスヒとアマテラス―』(吉川弘文館、二〇〇〇年) 七七頁。

(8) 『日本書紀』「天孫降臨神話条・本文」(前掲注(2)) 五九頁。

(9) 『続日本紀』「慶雲四年七月壬子条」(新訂増補國史大系、吉川弘文館、一九八一年) 三一頁〜三二頁。

(10) 遠山美都男『天武天皇の企て―壬申の乱で説く日本書紀―』(角川選書、二〇一四年) 三一頁〜四九頁。

(11) 佐藤長門「讓位制の成立と展開」(『國學院雜誌』第一二〇卷一一号、二〇一九年)。

(12) 義江明子「持統王権の歴史的意義」(義江明子『日本古代女帝論』所収、塙書房、二〇一七年)。

(13) 『懷風藻』「葛野王伝」(日本古典文学大系、岩波書店、一九六四年) 八二頁。

(14) 佐藤長門「天孫降臨神話の改作と八世紀前後の王位継承」(『國學院雜誌』一一四―一、二〇一三年)。

(15) 松前健「大嘗祭と記紀神話」(三品彰英『三品彰英論文集 第一卷 日本神話論』所収、平凡社、一九七〇年、初出一九六四年)。

(16) 神田典城「天界の主神定立の様相」(神田典城『記紀風土記論考』所収、新典社、二〇一五年、初出一九八二年)

(17) 西條勉「アマテラス大神と皇祖神の誕生」(西條勉『古事記と王家の系譜額』所収、笠間書院、二〇〇五年、初出一九九四年)。

- (18) 前掲注(7) 六六頁〜九三頁。
- (19) 『古事記』「応神天皇段」(前掲注(3)) 一〇四頁〜一〇五頁。
- (20) 『日本書紀』「応神天皇四十年戊申条・甲子条」(新訂増補國史大系〈普及版〉日本書紀 前篇 吉川弘文館、一九七一年) 二八三頁〜二八四頁。
- (21) 森田喜久男「山野河海支配の統治理念―「山海之政」―」(森田喜久男『日本古代の王権と山野河海』所収、吉川弘文館、二〇〇九年)
- (22) 吉村武彦「天下の王者と政治的支配」(吉村武彦『日本古代の社会と国家』所収、岩波書店、一九九六年)。
- (23) 前掲注(21)。
- (24) 吉井巖「海幸山幸の神話と系譜」(吉井巖『天皇の系譜と神話 三』所収、塙書房、一九九二年、初出一九七七年)。
神野志隆光『古事記の世界観』(吉川弘文館、一九八六年) 一八三頁も吉井説を受けて海・山に関わる靈性を身に付けたと述べている。
- (25) 菅野雅雄「神から天皇へ―神統譜の形成をめぐる―」(菅野雅雄『菅野雅雄著作集第五卷古事記論叢V構造』所収、おうふう、二〇〇四年、初出一九九四年)。
- (26) 「養老継嗣令・皇兄弟子条」(井上光貞・関晃・土田直鎮・青木和夫校注『律令』、岩波書店、一九九四年) 二八一頁。
- (27) 黛弘道「律令時代に於ける計世法」(黛弘道『律令国家成立史の研究』所収、吉川弘文館、一九八二年)。
- (28) 『続日本紀』「慶雲三年二月十六日条」(前掲注(9)) 二五頁。
- (29) 成清弘和「継体紀の「五世孫」について」(成清弘和『日本古代の王位継承と親族』所収、岩田書院、一九九九年、初出一九八五年)。

補論 国引き神話の特性とヤツカミズオミズ又命

—『古事記』・『日本書紀』と『出雲国風土記』の比較を通して—

はじめに

国引き神話とは、『出雲国風土記』に見える意宇郡の郡名由来を語る神話である。具体的には、ヤツカミズオミズ又命が四か所の地域からそれぞれ余った土地を引いてきて、現在の島根半島を形成するというスケールの大きい神話であり、まさに『出雲国風土記』における国土創生神話とも言えよう。この神話については実に多くの興味深い点があり、実際、歴史学だけでなく、神話学・国文学など多様な分野において研究がなされている。そこで、国引き神話の研究に関してこれまでどのようなことが明らかにされてきたのか、主に歴史学の研究成果を中心に先行研究を整理していくこととする。

津田左右吉氏は、この神話は中央政権側が机上で製作したものであり、地方的伝説ではないとしている。⁽¹⁾しかし、武田祐吉氏は、国文学的視点から国引き神話を分析し、そこから地方神話の性格をうかがうことができる⁽²⁾と述べ、国引きの思想は土地の広さを重視する農耕の人によって伝承された、と指摘している。⁽³⁾また、石母田正氏も、津田氏の説を批判しながら国引き神話の民間伝承としての性格を指摘している。また、石母田氏は国引きの範囲について出雲国造家の統治がその歴史的基盤となっており、そこからの眼でとらえたものであるとしている。⁽³⁾

このように、国引き神話の詞章を出雲国造家の地域支配との関係で考えることは、その後の研究の基礎になっている。関和彦氏は、石母田氏の研究を批判的に継承しながら、国引き神話と出雲国の在地首長との関係を論じている。⁽⁴⁾これらを踏まえると国引き神話が在地性の強い神話であることは通説化していると言えよう。そのような視点から現在までに様々な研究がなされている。

たとえば、国引き神話の基盤・原形はどのようなものであったかという問題がある。つまり、『出雲国風土記』にみえる現在の形は『出雲国風土記』の編纂者である出雲国造家の意図が含まれているので、その部分を取りはがした形である原形を明らかにしようとする研究である。これについて、関氏は、国引きの箇所が四か所であるのに対し、綱と杭が二か所である不一致に着目し、本来の国引き神話は島根半島そのものを国引きしたとした。つまり、国引き神話の原形は四か所からの国引きではなく、島根半島全体を引いたものとしたのである。⁽⁵⁾この関氏の説に対して、瀧音能之氏は、綱と杭がある北門からの国引きこそ国引き神話の原形であるとしている。⁽⁶⁾

ところで、この北門についても様々な研究がなされているが、瀧音氏はそれらの研究史を検証し、北門は出雲の北方の門であって具体的には隠岐であるとし、そこは新羅などの異域との境界であるとした。⁽⁷⁾

一方の国引き神話の主人公であるヤツカミズオミズヌ命とはいかなる神であるのか。これについても豊富な研究史の蓄積がある。武田氏は「八束水臣津野命」を「ヤツカミズオミズノミコト」と読み、「八束水」を「臣津野命」にかかる修飾語とした。「八束水」の意味については、「八束」を八束の剣の「八束」と同義であり、寸法の長いことを意味しており、「水」については、手ですくい上げた水の量が多いことを言うと言述べている。「臣津野命」について、「オ」は「大」、「ミズ」は「水」、「ヌ」は敬称であり、大水を意味する神名であるとする。⁽⁸⁾加藤義成氏は、「八束水臣津野命」を「ヤツカミズオミズヌノミコト」と読む点が武田氏と異なるが、「八束水」が修飾語であることは武田氏の説を継承している。「八束水」の意味としては、「八」を数が多いことを、「束」を拳の幅をいう長さの単位を、「水」はそのまま水を、それぞれ意味しているとし、全体としては「数尺も増水した水」の意味であるとした。「臣津野命」については、「オ」は「大」、「ミズ」は「水」、「ヌ」は「主」と解釈して、神名全体として、大水の主宰神であるとした。⁽⁹⁾水野祐氏は「八束水」を修飾語ととらえ、その意味としては、長い水路であるとしている。具体的には、美保湾から西へ中海・大橋川・宍道湖に至る細長い陸水の連続を古代の出雲の人は狭長な神秘的な入海として「八束水」と称えたとしている。「臣津野命」については、

武田説・加藤説と同様、「大水」の「主」としている。全体としては、「細長くつらなつた入海の水の神聖な主宰神」とした。また、この神の『出雲国風土記』における分布から島根半島部と関係が深い神であると指摘している。(10) 水野氏の説の後半部であるヤツカミズオミズヌ命と島根半島との関係の深さについては、松前健氏も同様の見解を示している。(11) 瀧音氏はヤツカミズオミズヌ命については、『出雲国風土記』において、国引きの神という性格しか見せていないこと、そこから「八束水」を国引きの際に用いられた綱の象徴であること、そして、ヤツカミズオミズヌ命は本来オミズヌノミコトという島根郡を拠点とする土着の神であり、国引き神話の原形である北門からの国引きの主人公であったとし、そして、『出雲国風土記』にみられるような国引き神話が形成されるにいたって、ヤツカミズオミズヌ命に変貌を遂げ、国土創生の神となったとした。(12)

以上のように、国引き神話とその主人公であるヤツカミズオミズヌ命に関する研究史を概観してきたが、非常に多くの視点から研究がされており、これ以上、新たな視点からの研究は難しいように思える。

しかし、この国引き神話を『出雲国風土記』における国土創生神話と捉えるならば、興味深い問題が指摘できる。それは、『古事記』・『日本書紀』にみえる国土創生神話である国生み神話との比較である。このような視点からの研究として瀧音氏の指摘は示唆的であろう。瀧音氏は、『古事記』・『日本書紀』の国生み神話はイザナキ神とイザナミ神の二神が天降つて国を生み落とすという垂直的構造であるのに対し、『出雲国風土記』の国引き神話が国土を引くという水平的構造に支えられていると指摘した。(13) この指摘は非常に興味深いが、ではなぜそのような構造の相違が『古事記』・『日本書紀』と『出雲国風土記』において生じるのかという問題については言及がなされていない。

さらに、ヤツカミズオミズヌ命についても『出雲国風土記』における分析は非常に豊富な研究があるが、『古事記』における分析はほとんどなされていない。たしかに『日本書紀』にはヤツカミズオミズヌ命は登場しない。ただし、ヤツカミズオミズヌ命は『古事記』のスサノオ尊からオオクニヌシ神に至るまで系譜の中に登場し、スサノオ尊の四世の孫として

位置付けられているのである。このことが何を意味しているのかについて、これまでの研究史で指摘されたことはほとんどないと言えるであろう。

よって、この補論では、国土創生神話という観点から国引き神話と国生み神話との比較検討を行い、それぞれの構造上の相違の理由を明らかにすること、また、『古事記』にみえるスサノオ尊とヤツカミズオミズヌ命との関係、具体的には、なぜ、『古事記』はヤツカミズオミズヌ命がスサノオ尊の血統に連なる神として位置付けたか、また四世の孫とした意図は何かについて明らかにすること、以上の二点を考察することとする。

第一節 国引き神話の概要

まずは、国引き神話について、この神話がどのような神話かを概観しておきたい。

【史料一】『出雲国風土記』「意宇郡条」(14)

所_三以号_二意宇_一者、国引坐八東水臣津野命詔、八雲立出雲国者、狭布之稚国在哉。初国小所_レ作。故将_二作縫_一詔而、栲衾志羅紀乃三埼矣、国之余有耶見者、国之余有詔而、童女胸鋤所_レ取而、大魚之支太衝別而、波多須々支穗振別而、三身之綱打挂而、霜黒葛闍々耶々爾、河船之毛々曾々呂々爾、国々来々引来縫国者、自_二去豆乃折絶_一而、八穗爾支豆支乃御埼。以_レ此而、堅立加志者、石見国与_二出雲国_一之堺有、名佐比売山是也。亦持引綱者、藁之長濱是也。亦北門佐伎之国矣、国之余有耶見者、国之余有詔而、童女胸鋤所_レ取而、大魚之支太衝別而、波多須々支穗振別而、三身之綱打挂而、霜黒葛闍々耶々爾、河船之毛々曾々呂々爾、国々来々引来縫国者、自_二多久乃折絶_一而 狭田之国是也。亦北門農波乃国矣、国之余有耶見者、国之余有詔而、童女胸鋤所_レ取而、大魚之支太衝別而 波多須々支穗振別而、三身之綱打挂而、霜黒葛闍々耶々爾、河船之毛々曾々呂々爾、国々来々引来縫国者、自_二宇波折絶_一而、闍見国是也。亦高志

之都都乃三埼矣、国之余有耶見者、国之余有詔而、童女胸鋤所レ取而、大魚之支太衝別而、波多須々支穂振別而、三身之綱打挂而。霜黒葛闇々耶々爾、河船之毛々曾々呂々爾。国々来々引来縫国者、三穂之埼、持引綱夜見島。堅立加志者、有_二伯耆国_一火神岳是也。今者国者引訖詔而。意宇社爾、御杖衝立而、意恵登詔。故云_二意宇_一。

これによると、国引き神話とはおおよそ次のような内容の神話である。まず、意郡の由来は国引きをしたヤツカミズオミズヌ命の詔であるとしている。そして、ヤツカミズオミズヌ命は、「出雲国は幅の狭い布のように未完成の国である、初めてできた国だから小さく作られている。だから、新しく縫い付けて作ろう」と詔し、以下四か所の地域から余った国土を引っ張って来る。

最初は、新羅の三崎が国引きの対象となっている。その様子は、「童女の胸鋤取らして、大魚のきだ衝き別けて、はたすき穂振り別けて、三身の綱うち掛けて、霜黒葛くるやくるやに、河船のもそもそりに、国来国来と引き来縫へる国」が去豆から杵築の御埼であるとし、その際、引いてきた国を動かさないように立てた杭が石見国と出雲国の堺にある佐比売山（三瓶山）であり、ヤツカミズオミズヌ命が引いた綱が藪の長浜であるというものである。

次は北門の佐伎国が国引きの対象となる。その様子は、先ほどの「童女の胸鋤取らして」という詞章と共に引いてきて縫い付けた国が多久から狭田国であるというものである。

三番目は北門の農波国が国引きの対象となる。その様子は、同じように「童女の胸鋤取らして」の詞章と共に引いてきて縫い付けた国が宇波から闇見国であるというものである。

最後は越の都都の三崎が国引きの対象となる。その様子は、やはり先述同様、「童女の胸鋤取らして」という詞章と共に引いてきて縫い付けた国が美保埼であるとし、その際、引いて来た綱が夜見島であり、引いてきた国を動かさないように立てた杭が伯耆国にある火神岳（大山）であるというものである。

このように国引きを終えたヤツカミズオミズヌ命は「今や国は引き終わった」と詔して、意宇の杜に御杖を衝きたてて

「おえ」と詔した。だから「意宇」という郡名となった。

以上が、国引き神話の概要である。ここからわかるように、この神話の中心はヤツカミズオミズ又命であり、四か所の地域から国土を引いてきて四つの地域を形成している。そして、そのように形成された地域とは現在の島根半島に他ならない。非常にスケールの大きい『出雲国風土記』の国土創生神話であると言えよう。また、ヤツカミズオミズ又命は海を挟んで国を引いてくるという水平的構造になっていることがわかる。次に節を変えて国生み神話について見てみよう。

第二節 国生み神話の概要

国生み神話は『古事記』に一伝、『日本書紀』は本文の他、「一書」を含めると十一の伝承がある。ここでは、『日本書紀』本文の伝承を見てみることにする。

【史料二】『日本書紀』「国生み神話条」(15)

伊弉諾尊。伊弉册尊。立_二於天浮橋之上_一。共計曰。底下豈無_レ国敷。迺以_二天之瓊瓊。玉也。此曰_レ努。矛_一。指下而探之。是獲_二滄溟_一。其矛鋒滴瀝之潮。凝成_二一嶋_一。名之曰_二礮馭慮嶋_一。二神。於是。降_二居彼嶋_一。因欲_三共為_二夫婦_一。産_二生洲国_一。便以_二礮馭慮嶋_一。為_二国中之柱_一。柱。此云_二美_一。兼旨_二運_一。而陽神左旋。陰神右旋。分_二巡国柱_一。同会_二一面_一。時陰神先唱曰。熹哉。遇_二可美少男_一焉。少男。此云_二鳥_一。等孤_一。陽神不_レ悦曰。吾是男子。理當_二先唱_一。如何婦人反先_レ言乎。事既不祥。宜_二以改旋_一。於是。二神却更相遇。是行也。陽神先唱曰。熹哉。遇_二可美少女_一焉。少女。此云_二鳥_一。等咩_一。因問_二陰神_一曰。汝身有_二何成一耶。對曰。吾身有_二一雌元之處_一。陽神曰。吾身亦有_二一雄元之處_一。思_下欲以_二吾身元處_一合_中汝身之元處_上。於是。陰陽始_レ遵合_レ為_二夫婦_一。及_レ至_二産時_一。先以_二淡路洲_一為_レ胞。意所_レ不_レ快。故名之曰_二淡路洲_一。迺生_二大日本_一。日本。此云_二耶麻_一。下皆效_レ此。豐秋津洲_一。次生_二伊豫二名洲_一。次生_二筑紫洲_一。次雙_二生億岐洲与_二佐度洲_一。世人或有_二雙生_一者。象_レ此也。次生_二越洲_一。

一。次生^二大洲^一。次生^三吉備子洲^一。由^レ是。始起^二大八洲國之號^一焉。即對馬嶋。壹岐嶋。及処処小嶋。皆是潮沫凝成者矣。亦曰^二水沫凝而成^一也。

内容を具体的にみていくならば次のようなものである。イザナキ神・イザナミ神二神が天浮橋に立ち、相談して、「下界に国はないか」といい、天の瓊矛を下ろして探ると、青海原を発見する。その矛の先からしたたり落ちた潮が凝り固まってオノゴロ島が出来上がる。二神はそのオノゴロ島に天降り、夫婦の交わりをし、「大八洲国」を生もうとした。そこで、オノゴロ島を国中の御柱としてイザナキ神が左から廻り、イザナミ神は右から廻った。二神がお互いに会った時、まずイザナミ神が言葉をかけたが、イザナキ神はよろこぶことなく、「男の私が先に声をかけるのが道理である」と述べ、もう一度御柱を廻り会った。今度はイザナキ神から声をかけ、御柱巡りをし、夫婦となった。その後、多くの「洲」や「島」を生んだ。具体的には、まず、淡路洲を胞として生んだ。しかしこの洲は二神にとって快いものではなかった。次に、大日本豊秋津洲（本州）を生み、次に伊予二名洲（四国）、次に、筑紫洲（九州）、次に億岐洲（隠岐島）と佐渡州を双子に、次に、「越洲」（北陸）、次に大洲（屋代島）、次に吉備子洲（児島半島。古代では島であった）を生んだ。そして大日本豊秋津洲から吉備子洲までを含めた大八洲国の名が起こった。その後、対馬島・壹岐島及びあちらこちら小島が出来上がった。

以上が『日本書紀』本文の国生み神話の概要である。『古事記』と『日本書紀』の各「一書」では、細部に違いが見られるが、基本的な内容は変わりない。

さて、この国生み神話という国土創生神話であるが、話の趣旨としては、イザナキ神・イザナミ神の二神が夫婦として大八洲国を生むというところにある。そして、前述の国引き神話と比較した時に興味深いのは、その大八洲国に越と隠岐が含まれていることである。国引き神話では、新羅の他に越と北門から国土が引かれていたが、北門を隠岐島とするならば、国引き神話に関わる地域が国生み神話にも含まれているのである。

また、国生み神話における越と隠岐は大八洲国に含まれているように他の島とは異なる存在である。イザナキ神とイザナミ神は越や隠岐以外にも対馬や壱岐のような「シマ」を生んでいるが、越や隠岐はそれら対馬や壱岐よりも一段、格が高いものとして位置付けている。それは、越や隠岐が「洲」とあるのに対し、対馬や壱岐は「島」として書き分けていることから明らかであろう。このように、『日本書紀』では、越や隠岐を重要な地域として位置付けているが、『出雲国風土記』の国引き神話では、その越や隠岐からの国引きが行われているのである。

そして、神話の構造に目を向けるならば、国生み神話は二神が天上世界から天降ったり、矛を指し下ろしたり、国を生み落としたり、というように上下の運動、つまり、垂直的な構造を持っていると言えるであろう。特に『古事記』の場合はその特徴がよく出ている。

【史料三】『古事記』「国生み神話段」(16)

於^レ是天神諸命以。詔^四伊耶那岐命。伊耶那美命。二柱神。修^二理固^三成是多陀用弊流之國^一。賜^二天沼矛^一而。言依賜也。故^二柱神立^{訓レ立云ニ}多^{多志}。天浮橋^一而指^二下其沼矛^一以画者塩許許袁袁呂呂迹^{此七字}画鳴^{訓レ鳴云ニ}而引上時。自^二其矛末^一垂落塩之累積成^レ嶋。是淤能碁呂嶋。^{自レ詠以下四}於^二其嶋^一天降坐而。見^二立天之御柱^一。見^二立八尋殿^一。

これによると、天神諸がイザナキ神・イザナミ神の二神に国の「修理固成」を命じ、天沼矛を授けている。その命を受ける形で国生みがスタートする。まず初めにオノゴロ島を生むがその時に、天神諸が授けられた天沼矛を「指し下し」て引き上げるとその矛の先から塩が「垂り落ちて」堆積し、オノゴロ島が形成される。さらに、イザナキ神・イザナミ神はオノゴロ島に「天降」ることによって国をこの後に生むこととなる。この「指し下し」や「垂り落ちて」・「天降る」という表現からわかるように、『古事記』の「国生み神話」もまた、上下の運動によって、つまり、垂直的な構造によって行われていると言えよう。では、そのような国引き神話と国生みの神話の構造上の違いはなぜ起こるのだろうか。

第三節 水平的構造と垂直的構造の背景

国土創生神話における構造上の相違はどのような背景から起こるのだろうか。まず、『古事記』・『日本書紀』の国生み神話がなぜ垂直的構造なのかについて考えてみたい。『古事記』や『日本書紀』の神話は天皇の支配の正統性を語るという点に主眼が置かれている。『古事記』「序文」はそのことを示している。

【史料四】『古事記』「序文」(17)

於レ是天皇詔之。朕聞。諸家之所レ齋帝紀及本辞。既違ニ正実一。多加ニ虚偽一。当今之時。不レ改ニ其失一。未レ経ニ幾年一。其旨欲レ滅。斯乃邦家之経緯。王化之鴻基焉。故惟撰ニ録帝紀一。討ニ竅旧辞一。削レ偽定レ実。欲レ流ニ後葉一。時有二舍人一。姓稗田。名阿礼。年是二十八。為レ人。聡明。度レ目誦レ口。払レ耳勒レ心。即勅ニ語阿礼一。令レ誦ニ習帝皇日繼。及先代旧辞一。然運移世異。未レ行ニ其事一矣。

ここでは、天武天皇が『古事記』を編纂した目的が述べられているが、これによると、天武天皇は諸家が有する「帝紀」と「本辞」は「既に正実に違ひ、多く虚偽を加へ」られていることを知り、その誤りを正そうとしている。その理由は、「帝紀」と「本辞」は「邦家の経緯にして、王化の鴻基」であるからとする。つまり、帝紀・本辞は国家組織の根本であり、天皇政治の基礎であるのに、現在その帝紀・本辞に誤りが多いからそれを正すために『古事記』を編纂すると述べているのである。以上の点から『古事記』の神話は天皇の支配の正統性を語る神話であることは明らかである。『日本書紀』についても同様である。

【史料五】『日本書紀』「天武天皇十年三月丙戌条」(18)

丙戌。天皇御ニ于大極殿一。以詔ニ川嶋皇子。忍壁皇子。廣瀬王。竹田王。桑田王。三野王。大錦下上毛野君三千。小錦中忌部連子首。小錦下阿曇連稻敷。難波連大形。大山上中臣連大嶋。大山下平群臣子首一令レ記ニ定帝妃及上古諸事

一。大嶋。子首親執レ筆以録焉。

この天武天皇の詔は『日本書紀』編纂につながる史書編纂の命令である。ここでも「帝紀」・「上古諸事」|| 「旧事」の「記定」|| 記述すべき内容を吟味し確定することを行っている。「帝紀」・「旧事」が天皇の支配の正統性に関わる書物であることは『古事記』「序文」に見た通りであるので、その点から考えても『日本書紀』も『古事記』と同様、天皇の支配の正統性に関わる歴史書であることは言うまでもない。

このような点から国生み神話を見たならば、イザナキ神・イザナミ神によって生み落とされた国はまさに天皇が支配する領域という意味に他ならない。このことは大八洲という言葉に着目する時、より明白になる。大八洲という言葉は現実の政治の中で使用されている言葉である。具体的には次のような記事がある。

【史料六】『日本書紀』「天武天皇十二年正月丙午条」(19)

丙午。詔曰。明神御ニ大八洲一日本根子天皇勅命者。諸國司。國造。郡司及百姓等。諸可レ聽矣。朕初登ニ鴻祚一以來。天瑞非ニ一一多至之。傳聞。其天瑞者。行レ政之理。協ニ于天道一則應之。是今當ニ于朕世一。毎年重至。一則以懼。一則以喜。是以親王。諸王及群卿百寮。并天下黎民。共相歡也。乃小建以上給レ祿各有レ差。因以大辟罪以下皆赦之。亦百姓課役並免焉。

史料の内容としては、天武天皇が勅命を発し、その中で、祥瑞が毎年相次いで現れているから小建以上に祿を賜り、また、死罪以下を全員赦免し、人民の課役を免除したというものであるが、注目すべきは天皇の勅命を「明神御大八洲倭根子天皇勅命」としている点である。つまり、大八洲という語は天皇の勅に使われているのである。これに関連して大八洲という表現は『続日本紀』の宣命文にもみられる。

【史料七】『続日本紀』「文武天皇元年庚辰条」(20)

庚辰。詔曰。現御神_止大八嶋国所知天皇大命_止良_良大命_乎。集侍皇子等王等百官人等。天下公民諸聞食_止詔。高天原_尔事

始而遠天皇祖御世御世中今至^{麻呂}。天皇御子之阿礼坐^牟弥繼繼^尔大八嶋国將知次^止。天都神^乃御子隨^母天坐神之依^之奉^之隨。聞看來此天津日嗣高御座之業^止。現御神^止大八嶋国所知倭根子天皇命授賜^比負賜^布貴^支高^支廣^支厚^支大命^乎受賜^利恐坐^焉。此乃食国天下^乎調賜^比平賜^比。天下^乃公民^乎惠賜^比撫賜^奈隨神所思行^止佐久^止詔天皇大命^乎諸聞食^止詔。

これは文武天皇の即位宣命であるが、その中で「現御神と八嶋国知らしめす倭根子天皇」とあるように、大八洲国は天皇が支配する国であるとしている。令文においても規定がなされている。「養老公式令・詔書式条」でも、「明神御大八洲天皇詔旨云云。咸聞。」とある。(21) また、同条の『令集解』にみえる明法家の諸説も確認しておきたい。

【史料八】『令集解』「公式令・詔書式条」(22)

謂。用^二於朝廷大事^一之辞。即立^二皇后皇太子^一。及元日受^レ朝之類也。积云。宣^二大事^一辞。元日之類。朱云。国内大事者。一端元日宣命等者。額同。或云。不^レ然。此臨時大事者^未取^レ古記云。御宇。御^二大八洲^一者。並宣^二大事之辞^一也。於^二一事^一者任用耳。問。大八洲。未^レ知若為。答。日本書紀卷第一云。因問^二陰神^一曰。汝身有^二何成^一耶。對曰。吾身有^二雌元之処^一。陽神曰。吾身有^二雄元之処^一。思^下欲^二吾身元処^中汝身之元処^上。於^レ是陰陽如^レ遵合^レ為^二夫婦^一。及至^二産時^一。先以^二淡路洲^一為^レ胞。意所^レ不^レ快。故名之曰^二淡路洲^一。生^二大日本^{日本。此云。耶麻}。下皆放^レ此。豐秋津洲。次生^二伊予二名洲^一。次生^二筑紫洲^一。次双^二生億岐洲与二佐度洲^一。世人或有^二双生^一者象^レ此也。次生^二越洲^一。次生^二大洲^一。次生^二吉備子洲^一。由^レ是始起^二大八洲国^一之号^一焉。即對馬嶋。老岐嶋。及処^二小嶋^一。皆是潮沫凝而成也。穴云。問。文称^二大八洲^一者。若有^二計之方^一哉。答。古答有^二号計之事^一。不^レ可^二新言^一。然則安^レ彼可^レ知耳。

これは「明神御大八洲天皇」の詔の使用方法についてそれぞれの明法家が注釈を加えたものである。「義解」は朝廷の大事、つまり、立后・立太子や元日受朝で使用されるものとしており、「朱説」では、元日宣命などの国内の大事に使用するとする。重要なのは「古記」である。「古記」があるということは、この条文は大宝令に存在したと思われるが、ここでは「大八洲」についてどのような意味なのか問答が行われている。その答えとして「古記」は「大八洲」を『日本書紀』の

神代の国生み神話をもとに説明しているのである。

大八洲は天皇の詔勅に使用されていることからわかるように、天皇の支配と密接な関係があることがわかるし、また、「古記」で大八洲を『日本書紀』の国生み神話をもって説明していることから、この神話も天皇の支配と関係があることは明確である。

以上の点から、国生み神話の国土とは天皇の支配の領域を示していることがわかるが、このことが、国生み神話が垂直的構造となった理由であると考えられる。なぜなら、天孫降臨神話に象徴されるように、天皇は『古事記』・『日本書紀』の神話では、天上世界の神に自身の出自を求め、天神の子孫であるとしている。だからこそ『古事記』・『日本書紀』では、そのような天皇が支配する世界を天上から見下ろす地上というように位置付け、垂直的構造の国生み神話を形成したと考えられよう。

一方、国引き神話が水平的構造である理由は何であろうか。一般に『風土記』は国司が中心となって編纂を行うが、『出雲国風土記』では、意宇郡の大領を兼ねる出雲国造の出雲臣広嶋が編纂の中心となっているため、非常に在地性が強い史書である。そのため中央政権の影響は皆無ではないが、他に比べて薄く、当然、国引き神話は天皇の支配とは無関係であるため、垂直的構造にはならない。

そこで、注目すべきは出雲国が現実の在地社会の中で行ってきた地域間交流である。国引き神話に関係のある地域である新羅と出雲との関係としては、瀧音氏が『出雲国風土記』にみえる韓銓社・加夜社に注目し、古代出雲と朝鮮半島との関係を指摘している⁽²³⁾。また、北門を隠岐島としたならば、隠岐は黒曜石を媒介として縄文時代から、出雲国と交流が見られる⁽²⁴⁾。越との交流については、『出雲国風土記』に顕著にみられる。たとえば、意宇郡母理郷や拝志郷にみられるようなオオナムチ神の越の八口平定神話、嶋根郡美保郷のオオナムチ神による越のヌナカワヒメへの求婚伝承などがそれであるが、特に、『出雲国風土記』「神門郡古志郷条」の記事が重要である。

【史料九】『出雲国風土記』「神門郡古志郷条」(25)

古志郷。即属二郡家一。伊弉奈弥命之時、以二日淵川一、築二造池一之爾時、古志国人等、到来而為レ堤。即宿居之所也。故云二古志一。

これによれば、イザナミ神の時、いわば神代の昔に池を築造した。その時、越の国の人がやって来て堤を造った、というものである。これはあくまで伝承なのでどこまで歴史事実を示しているのかは難しいが、越と出雲に交流があったことは認められよう。このように、国引き神話に登場する地域と出雲には現実に交流が行われていたのである。では、出雲と新羅・隱岐・越とはどのようなルートによって交流が行われたのか。新羅と隱岐については海上ルートであることは問題ない。では、越と出雲はどうか。出雲国の古志郷は神門水海というラグーンを媒介として日本海に連絡しており、そのルートから越と出雲の交流を想定することができる。(26)

以上の点から国引き神話に関わる新羅・隱岐・越は海を媒介として出雲国と交流していたと考えられる。国引き神話は、海を媒介とする出雲国の実際の地域間交流が元に形成されているのである。国生み神話は天皇の支配領域を語るという觀念的な産物であったが、国引き神話は現実の出雲国の地域間交流をもとになっている点、実態がそこに反映されていると言えよう。そして、国引き神話は出雲国の海を媒介とした現実の交流がもとになっているために水平的な構造の神話になっているのであろう。

第四節 ヤツカミズオミズヌ命の性格

『古事記』にみえるヤツカミズオミズヌ命の系譜の意味を考えるにあたり、まずはこの神がいかなる神かということをも明らかにしていく。『古事記』・『日本書紀』にはヤツカミズオミズヌ命に関する記述はほとんどなく、ここからこの神の性格を考えることはできないので、『出雲国風土記』からヤツカミズオミズヌ命の性格を見ていくしかない。『出雲国風土記』においてヤツカミズオミズヌ命は「総記」・「意宇郡条」・「嶋根郡条」・「出雲郡杵築郷条」及び「伊努郷条」・「神門郡条」の六か所で確認できる。

【史料一〇】『出雲国風土記』「総記」(27)

所_三以号_二出雲_一者、八東水臣津野命詔、八雲立詔之。故云_二八雲立出雲_一。

これによると、ヤツカミズオミズヌ命が「八雲立つ」と詔したことが出雲の由来であるとしている。この「八雲立つ」という言葉は『出雲国風土記』ではヤツカミズオミズヌ命の言葉としているが、『古事記』・『日本書紀』ではスサノ尊の言葉としている。

「意宇郡条」での記載はすでに述べた国引き神話の記載である。「嶋根郡条」では、ヤツカミズオミズヌ命が島根という郡名を命名したとあるが、それだけの記述で内容は薄い。

「出雲郡杵築郷条」では、ヤツカミズオミズヌ命が国引きした後に、オオナムチ神の宮を造営しようとしたというものである。同郡の「伊努郷条」では、国引きした「意美豆努命」の御子の社の伝承が記述されている。ここではヤツカミズオミズヌ命は「意美豆努命」という名で呼ばれている。「神門郡条」では、菌松山とヤツカミズオミズヌ命が国引きした際の綱との関係が語られている。

ヤツカミズオミズヌ命の神話としては、国引き以外にそれほど内容のあるものは見られない。しかし、その分布を見る

ならば、出雲の北側に分布し、海に面していることが特徴である。瀧音氏はこの神の源郷を嶋根郡であるとしている⁽²⁸⁾。また、嶋根郡は、他郡に比べ海産物が豊富にとれ、浜・浦・島の数も多いことなどから海人集団の根拠地であると考えられている。⁽²⁹⁾ 実際、嶋根郡の朝酌の促戸の渡では、海でとれた魚などが家々に満ち溢れ、商人が四方から集まり、市場を形成しているとしている。

以上のような点から、ヤツカミズオミズヌ命は、島根半島、特に嶋根郡を中心に出雲国の北部に信仰圏を有し、その海人集団によって信仰されていた神であると考えられる。

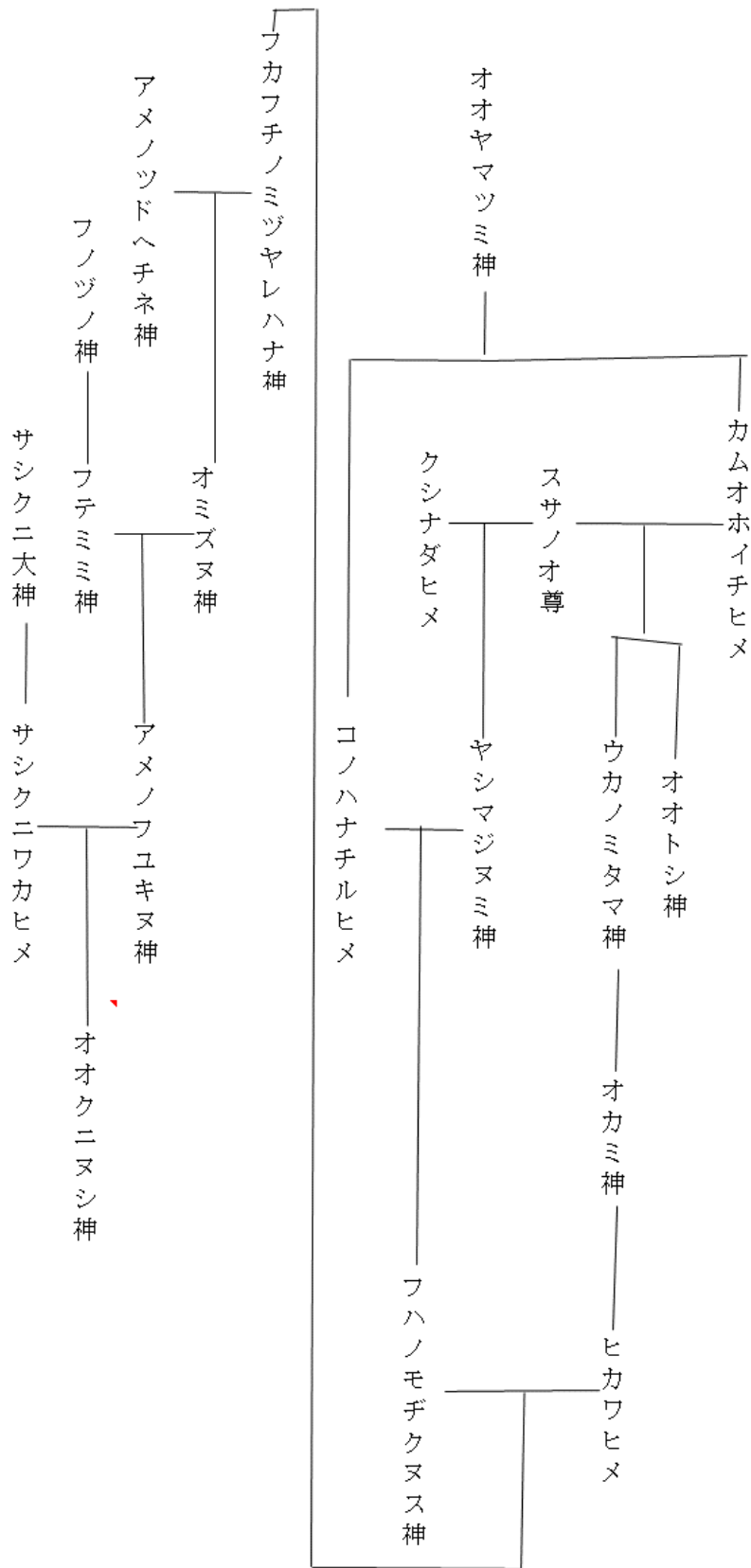
第五節 スサノオ尊とヤツカミズオミズヌ命

『出雲国風土記』には、スサノオ尊もヤツカミズオミズヌ命も登場するが、両者の関係を示すような記述は見られない。それどころか、有名な「八雲立つ」の言葉について、『古事記』ではスサノオ尊の、『出雲国風土記』ではヤツカミズオミズヌ命の言葉となっている。しかし、『古事記』においては、ヤツカミズオミズヌ命はスサノオ尊の四世として位置付けられているのである。

【史料一】『古事記』「スサノオ尊神裔段」(30)

故其櫛名田比売以。久美度迹起而。所_レ生神。名謂_二八島士奴美神_一。自_レ土下三字以_レ。又娶_二大山津見神之女_一。名神大市比売_一。生子。大年神。次宇迦之御魂神。_{二柱。宇迦_二字以_レ音。}兄八島士奴美神娶_二大山津見神之女_一。名木花知流_二二字以_レ音。比売_一生子。布波能母遅久奴須奴神。此神娶_二淤迦美神之女_一。名日河比売_一生子。深淵之水夜礼花神。_{夜礼二字以_レ音。}此神娶_二天之都度閉知泥神_一。_{自_レ都下五字以_レ音。}生子。淤美豆奴神。_{此神名以_レ音。}此神娶_二布怒豆怒神_一。_{此神名以_レ音。}之女。名布帝耳神_一。_{布帝二字以_レ音。}生子。天之冬衣神。此神娶_二刺国大神之女_一。名刺国若比売_一生子_二大国主神_一。

図一 スサノオ尊からオオクニヌシ神の系譜



これを系図にまとめると図一のように示すことができる。

この系譜に登場する「淤美豆奴神」は『出雲国風土記』に登場する「意美豆努命」のことを指していると考えられるので、『古事記』のオミズヌ神と国引き神話の主人公であるヤツカミズオミズヌ命とは同一の神である。つまり、『古事記』では、ヤツカミズオミズヌ命はスサノオ尊の血統に連なる神として位置付けられ、かつ、スサノオ尊の四世の孫ということになっている。

ではなぜ、ヤツカミズオミズヌ命はスサノオ尊の四世孫として位置付けられたのか。スサノオ尊がどのような神かという点については、これまで実に豊富な研究の蓄積があるが、瀧音氏のスサノオ尊の研究は示唆的である。瀧音氏は『出雲国風土記』におけるスサノオ尊の伝承は、意宇郡安来郷・大原郡御室山・佐世郷・飯石郡須佐郷に見られ、これらの出雲国南部の地域は出雲国における鉄が産出する地域であることなどからこの神を、出雲国須佐郷を根拠地とする神であり、製鉄集団が信奉していた製鉄神であるとした。また、瀧音氏は、この神の伝承分布が東西に一直線に並んでいることから、この一直線をスサノオラインと名付け、スサノオ尊の御子神の伝承がすべてこのラインの北側に位置することを明らかにした。出雲国は北部の海人集団が多く存在したことから、このスサノオ尊と御子神の分布を南出雲の製鉄集団による北出雲の海人集団の支配化を意味していると結論付けている⁽³¹⁾。このように、瀧音氏は出雲国における北出雲と南出雲の関係を指摘している。

そこで、先ほど考察したヤツカミズオミズヌ命に立ち戻ると、この神は北出雲を中心に信仰圏を持ち、海人集団が信仰した神であった。しかし、瀧音氏の見解を踏まえるならば、北出雲の海人集団は、南出雲のスサノオ尊を信奉する製鉄集団に支配されたのである。つまり、『古事記』編纂者は、出雲国におけるこのような事情を認識していたために、ヤツカミズオミズヌ命をスサノオ尊の血統に連なる神として位置付けたのであろう。

以上のような背景からヤツカミズオミズヌ命は、スサノオ尊の系譜に位置付けられたが、スサノオ尊の四世孫として位置づけられた意義は何であろうか。

スサノ才尊は本来、出雲国在地の神であったが、『古事記』・『日本書紀』が編纂されるにあたり、王権によって再生産され、イザナキ神の子・アマテラス大神の弟に位置付けが変わった。つまり、『古事記』・『日本書紀』の編纂にあたり、スサノ才尊は天皇家の祖先の神になったのである。そして、ヤツカミズオミズヌ命も『古事記』編纂にあたり、そのようなスサノ才尊の血統に連なる、天皇家の祖先神に連なる神として位置付けられたのである。

そのような視点から、スサノ才尊の四世孫の意味を考えた時、興味深いことは、天皇の親族である皇親の範囲に関する令文の規定である。具体的には以下の通り。

【史料一二】「養老繼嗣令・皇兄弟子条」⁽³²⁾

凡皇兄弟皇子。皆為_二親王_一、女帝子又同。以外並為_二諸王_一。自_二親王_一五世。雖_レ得_二王名_一。不_レ在_二皇親之限_一。

令文の内容は、天皇の兄弟・皇子を皆親王とすること、女帝も同様であること、それ以外は諸王とすることを規定した後、親王より五世については王名を得ると雖も、皇親の範囲外とするものである。この条文が大宝令段階に存在したことは明らかである。その理由は、第一に、本条の『令集解』において、古記が載せられていること、第二には、『続日本紀』の次の記事である。

【史料一三】『続日本紀』「慶雲三年二月十六日条」⁽³³⁾

准_レ令。五世之王。雖_レ得_二王名_一。不_レ在_二皇親之限_一。今五世之王。雖_レ有_二王名_一。已絶_二皇親之籍_一。遂入_二諸臣之例_一。願_二念親_レ々之恩_一。不_レ勝_二絶_レ籍之痛_一。自_レ今以後。五世之王。在_二皇親之限_一。其承_レ嫡者、相承為_レ王。自余如_レ令。

これは慶雲三年（七〇六年）十月十六日に出された格文の一部であるが、注目したいのはこここの「令」である。この「令」は明らかに大宝令の条文であり、そこから大宝令における「繼嗣令・皇兄弟子条」の存在が復元できよう。また、この格文は内容的にも重要である。これによると、大宝令では、五世王は皇親に含まれないが、今後は五世王も皇親に含まれる

としている。このように慶雲三年段階で皇親の範囲は五世まで拡大されたが、延暦十七（七九〇年）年閏五月二十三日の勅で令制に戻されている。

ところで、○世王と言った場合、本人を一世に数えるのか、子から一世とするのかは非常に重要である。古代における計世法については、黛弘道氏の研究がある。黛氏によれば、古代における計世法は、本人から数える場合と子から数える場合の二通りがあると指摘している。⁽³⁴⁾ 実際、律令条文や明法家の諸説においても、本人から数える場合もあれば、子から数える場合もあり一定していない。では、「養老継嗣令・皇兄弟子条」ではどちらで解釈すべきであろうか。本条は、天皇の兄弟・皇子以下の親族の範囲を規定した条文であり、眼目は天皇ではなく、親族に置かれていること、また条文内で、「親王より五世」という表現がなされていることを考え合わせるならば、親王（つまり子）を一世に数えて、そこから四世までが皇親の範囲であると解釈すべきであろう。つまり、律令という法的レベルにおいては、親王から数えて四世の孫までを皇親とするということは規定されていたのである。

しかし、【史料一三】で見たように慶雲三年（七〇六年）には五世王も皇親に含まれるとしている。これは、慶雲三年（七〇六年）の段階で皇親の範囲が拡大されたことを意味するのだろうか。これに関しては成清弘和氏の指摘が興味深い。成清氏によれば、令文で四世までは皇親であるとする規定は有名無実であって、実際は天武・持統朝のころより五世までを皇親としていたとする。⁽³⁵⁾ つまり、令文には四世までを皇親としていたが、実態としては五世までを皇親としていたので慶雲三年の改正で、大宝令の規定を実態に合わせて改正したということであろう。皇親の規定についても実質的には慶雲三年時点で確定したのかもしれない。

このような「皇兄弟子条」における皇親の範囲は、先に見た『古事記』におけるスサノオ尊からオオクニヌシ神までの系譜と関わりがあると思われる。つまり、天皇家の祖先神であるスサノオ尊はアマテラス大神の弟なので、令文の「皇」の位置に天上世界の最高神で皇祖神でもあるアマテラス大神を設定するとスサノオ尊は親王に位置付けられる。ヤツカミ

ズオミズヌ命はスサノオ尊の四世なので、「皇」に位置付けられる皇祖神アマテラス大神から見れば、五世に位置付けられることとなり皇親の範囲に収まるのである。

つまり、『古事記』において、ヤツカミズオミズヌ命がスサノオ尊の四世孫として位置付けられているのは、『古事記』編纂者がスサノオ尊を天皇家の祖先に神である王権の神として位置付けた際に、「皇兄弟子条」に規定されるような皇親の位置付けを基にヤツカミズオミズヌ命を皇親の範囲内におさめようとしたからではないだろうか。このように考えたならば、古代王権は、本来出雲国における在地の神であり、出雲国の国土創生神話の主人公であるヤツカミズオミズヌ命を、さらに言えば国引き神話そのものも非常に重要な神あるいは神話として認識していたと言えるであろう。

おわりに

日本古代の神話において、国土創生神話と言われたならば、一般に『古事記』・『日本書紀』における国生み神話を想定する場合が多いように思われる。しかし、日本古代の神話における国土創生神話は国生み神話だけではない。『出雲国風土記』には、国引き神話という非常にスケールの大きい、出雲国の国土創生神話が描かれている。本論は、これまで積み重ねられてきた国引き神話の研究史に導かれながら、両者の神話を国土創生神話という視点から比較することで、それぞれの神話、特に国引き神話の特性を明らかにしようとしたものである。最後に本論で述べたことをまとめて補論の結びとする。

本論では、具体的には次のような点について論じてきた。第一に、国生み神話と国引き神話の構造上の違いの背景である。国生み神話はイザナキ神とイザナミ神の二神による天降りに始まり、大八洲などを生み落とすという垂直的構造を有しているが、その理由は国生み神話が天皇の支配領域を語るという極めて王権の論理に基づいた神話であるからだとした。

一方で、国引き神話は新羅・越・北門（隠岐嶋）から国土を引いてくるという水平的構造を有しているが、この神話は天皇の支配とは関係なく、在地性の強い神話であり、実際の出雲国の地域間交流が基になっていることを指摘した。そして、その交流とは海を媒介とするものであるがゆえに水平的構造となったのであるとした。

第二に、国引き神話の主人公であるヤツカミズオミズヌ命が『古事記』でスサノオ尊の四世孫として位置付けられていることの意味についてである。まず、ヤツカミズオミズヌ命がスサノオ尊の血統に連なる神として位置付けられたのは、北出雲と南出雲の関係が反映されたからであるとした。次に、ヤツカミズオミズヌ命がスサノオ尊の四世孫とされたのは、令文の「皇兄弟子条」で規定されている皇親の範囲が影響を与えたとした。つまり、ヤツカミズオミズヌ命をスサノオ尊の血統に組み込む際に皇親の範囲に収めることが目的であった。

ところで、そうなるこのスサノオ尊の神裔の系譜に見えるオオクニヌシ神が気になるところである。ここまでの論述から言えば、オオクニヌシ神はスサノオ尊の六世となるので、当然、皇親の範囲外となる。つまり、この系譜から言えば、オオクニヌシ神は『古事記』においては意図的に皇親の範囲外とされたということである。同じく出雲と深く関わる神であるヤツカミズオミズヌ命は皇親の範囲内で、オオクニヌシ神は範囲外とすることにどのような意味があるのか。これについては興味深い問題かと思うが、いまだ私見はないので今後の課題としたい。

注

- (1) 津田左右吉『日本古典の研究 上』（岩波書店、一九四八年）一八五頁～一八八頁。
- (2) 武田祐吉「国引の詞の考」（平泉澄編『出雲国風土記の研究』所収、出雲大社、一九五三年）。
- (3) 石母田正「古代文学成立の一過程——『出雲国風土記』所収「国引き」の詞章の分析——」（『石母田正著作集 第十卷

古代貴族の英雄時代』所収、岩波書店、一九八九年、初出一九五七年。

(4) 関和彦「国引詞章と出雲の在地首長」(関和彦『風土記と古代社会』所収、塙書房、一九八四年)。

(5) 関和彦「国引詞章の原形」(『歴史手帖』一一卷一一号、一九八四年)。

(6) 瀧音能之「国引き神話の基盤」(瀧音能之『出雲古代史論攷』所収、岩田書院、二〇一四年、初出一九八八年)。

(7) 瀧音能之「国引き神話の北門について」(前掲注(6)、初出一九八九年)。

(8) 前掲注(2)。

(9) 加藤義成『修訂 出雲国風土記参究』(松江今井書店、一九六二年) 四六頁〜四七頁。

(10) 水野祐『出雲神話』(八雲書房、一九七二年) 二四一頁〜二四六頁、水野祐「八束水臣津野命と国引神話」(水野祐『出雲国風土記論攷』所収、東京白川書院、一九八三年)

(11) 松前健『出雲神話』(講談社、一九七六年) 一八二頁〜一八五頁。

(12) 瀧音能之「八束水臣津野命の神名について」(前掲注(6) 所収、初出一九九一年)。

(13) 瀧音能之『出雲国風土記』の神話世界」(前掲注(6) 所収、初出一九九五年)。

(14) 『出雲国風土記』「意宇郡条」(秋本吉郎校注『風土記』、岩波書店、一九五八年) 九八頁〜一〇二頁。

(15) 『日本書紀』「国生み神話条」(新訂増補國史大系〈普及版〉日本書紀 前篇、吉川弘文館、一九七一年) 四頁〜六頁。

(16) 『古事記』「国生み神話段」(新訂増補國史大系、吉川弘文館、一九六六年) 六頁〜七頁。

(17) 『古事記』「序文」(前掲注(16) 三頁〜四頁)。

(18) 『日本書紀』「天武天皇十年三月丙戌条」(新訂増補國史大系〈普及版〉日本書紀 後篇、吉川弘文館、一九七一年)

三五七頁。

- (19) 『日本書紀』「天武天皇十二年正月丙午条」(前掲注(18) 三六七頁)。
- (20) 『続日本紀』「文武天皇元年庚辰条」(新訂増補國史大系、続日本紀(普及版)、吉川弘文館、一九八一年) 一頁。
- (21) 「養老公式令・詔書式条」(井上光貞・関晃・土田直鎮・青木和夫校注『律令』、岩波書店、一九九四年) 三六五頁。
- (22) 『令集解』「公式令・詔書式条」(新訂増補國史大系、吉川弘文館、一九八一年) 七七四頁〜七七五頁。
- (23) 瀧音能之「古代出雲と朝鮮半島―二つの渡来系神社を手がかりとして―」(前掲注(6) 所収、初出二〇〇五年)。
- (24) 前掲注(12)。
- (25) 『出雲国風土記』「神門郡古志郷条」(前掲注(14) 二〇二頁)。
- (26) 瀧音能之『出雲国風土記』の中の越」(前掲注(6) 所収、初出二〇〇〇年)。
- (27) 『出雲国風土記』「総記」(前掲注(14) 九四頁)。
- (28) 前掲注(12)。
- (29) 瀧音能之「出雲の海人集団の分布」(前掲注(6) 所収、初出、一九八一年)。
- (30) 『古事記』「スサノ才尊神裔段」(新訂増補國史大系、吉川弘文館、一九六六年) 二四頁〜二五頁。
- (31) 瀧音能之「スサノ才神の研究」(前掲注(6) 所収)。
- (32) 「養老継嗣令・皇兄弟子条」(井上光貞・関晃・土田直鎮・青木和夫校注『律令』、岩波書店、一九九四年) 二八二頁。
- (33) 『続日本紀』「慶雲三年二月十六日条」(新訂増補國史大系、吉川弘文館、一九八一年) 二五頁。
- (34) 黛弘道「律令時代に於ける計世法」(黛弘道『律令国家成立史の研究』所収、吉川弘文館、一九八二年)。
- (35) 成清弘和「継体紀の「五世孫」について」(成清弘和『日本古代の王位継承と親族』所収、岩田書院、一九九九年、初出一九八五年)。

第五章 『風土記』における国譲り・天孫降臨神話について

はじめに

本章で扱う国譲り神話とは、地上世界である葦原中国を作ったオオクニヌシ神が天上世界の最高神であるタカミムスヒ尊・アマテラス大神へその統治権を委譲する神話である。そして、天孫降臨神話とは、タカミムスヒ尊・アマテラス大神が子孫である皇孫ホノニギ尊を委譲された葦原中国の統治者として天降らせるといふ神話である。『古事記』・『日本書紀』の神話が天皇の正統性を語るといふ目的をもって書かれた体系的な神話であることを踏まえると、両神話（特に天孫降臨神話）は『古事記』・『日本書紀』神話のハイライトシーンであると言えよう。

そのため、両神話についてはこれまで様々な研究がなされている。例えば、神話成立の歴史的背景⁽¹⁾や国譲り神話の舞台となる出雲の意味、⁽²⁾天孫降臨神話で皇孫に天降りを司令する神の問題、⁽³⁾両神話と祭祀の関係⁽⁴⁾など、枚挙に暇がない。しかし、これらの研究は『古事記』・『日本書紀』を中心に考察されたものである。

ところで、国譲り・天孫降臨神話は『古事記』・『日本書紀』固有の神話かという点必ずしもそうではない。断片的ではあるが、『風土記』にも語られている。『風土記』における両神話の研究について見てみると、寺川眞知夫氏は『常陸国風土記』のカシマノアメノ大神の天降り神話と『古事記』の国譲り神話との関係を論じており、⁽⁵⁾森田喜久男氏も『常陸国風土記』の神話・伝承と『古事記』・『日本書紀』の神話との関係を論じている。⁽⁶⁾『出雲国風土記』については、瀧音能之氏⁽⁷⁾や佐藤雄一氏⁽⁸⁾が『古事記』・『日本書紀』の神話との関係について論じている。九州風土記については、甲類・乙類二種の作成が知られているが、両者と『日本書紀』の関係についてこれまで実に多くの研究が積み重ねられてきている。⁽⁹⁾

以上のように、『風土記』の国譲り・天孫降臨神話と『古事記』・『日本書紀』の神話の関係については、近年様々に論じられてきているが、これまでの研究では、国別にもしくは個別の神話ごとに『古事記』・『日本書紀』と比較し、その相違点を指摘するものであり、各『風土記』を一括して捉え、両神話が『風土記』に語られることの意味を論じたものは少ない。(10)

そこで本章では、『風土記』に語られる国譲り・天孫降臨神話を総合的に捉え、『古事記』・『日本書紀』との比較を通して分析することで、中央で編纂された『古事記』・『日本書紀』の国譲り・天孫降臨神話という言葉ば中央の神話の論理が地域社会でどのように受容され、どのような意味を持って『風土記』の神話として編纂されたのかについて論じることを目的としたい。また神話・伝承という言葉についてであるが、これは実際に人々の中で信仰され承継がれているということよりも、編纂物として記述された神話・伝承という意味を含めている。よって、『風土記』が『古事記』・『日本書紀』の神話を受容するという意味は、実際にそこで生活している人々がそれらの神話を受け入れたということ以上に、国司らが『古事記』・『日本書紀』神話の記述を受容して『風土記』という地域社会の神話を編纂したということである。

第一節 『古事記』・『日本書紀』の国譲り・天孫降臨神話

まずは、『古事記』・『日本書紀』の国譲り・天孫降臨神話の内容と意義について見ていこう。『古事記』・『日本書紀』では、その内容について細部に違いは見られるが、その骨子は両者も共通しているので、ここでは『日本書紀』本文を分析対象とする。(11) 国譲り神話の内容を『日本書紀』本文にそって示すと次のようになる。

【史料一】『日本書紀』「国譲り神話条・本文」(12)

天照太神之子正哉吾勝勝速日天忍穗耳尊、娶^ニ高皇産霊尊之女栲幡千千姫^一。生^ニ天津彦彦火瓊瓊杵尊^一。故皇祖高皇

産靈尊、特鍾^二憐愛^一以崇養焉。遂欲^下立^二皇孫天津彦彦火瓊瓊杵尊^一以為^中葦原中国之主上。然彼地多有^二螢火光神及蠅声邪神^一。復有^二草木威能言語^一。故高皇産靈尊召^二集八十諸神^一。而問之曰。吾欲^レ令^二發^二平葦原中国之邪鬼^一。当遣^レ誰者宜也。

これによると、天上世界の最高神であるタカミムスヒ尊が子孫である皇孫ホノニニギ尊を地上世界である葦原中国の主にしようとして天降らせようとするが、葦原中国は邪神が数多くおり、草木も物を言うという無秩序状態であったので、葦原中国を平定するためにどの神を派遣するか話し合うこととなった、とある。その後、アメノホヒ神・オホセヒミクマノウシ神・アメワカヒコ神を派遣するが役目を果たすことができなかつた。葦原中国の平定はフツヌシ神とタケミカヅチ神の派遣によって完遂される。

【史料二】『日本書紀』「国譲り神話条・本文」(13)

是後高皇産靈尊更会^二諸神^一。選^下当^レ遣^二於葦原中国^一者。僉曰、磐裂^{磐裂。此云^二以簾婆^一}根裂神之子。磐筒男磐筒女所生之子。經津^{經津。此云^二賦都^一}主神。是将佳也。時有^二天石窟所住神。稜威雄走神之子甕速日神。甕速日神之子燂速日神。燂速日神之子武甕槌神^一。此神進曰、豈唯經津主神独為^二丈夫^一。而吾非^二丈夫^一者哉。其辞气慷慨。故以即配^二經津主神^一。令^レ平^二葦原中国^一。

これによると、当初はフツヌシ神が葦原中国の平定者として天降りを命じられるが、後からタケミカヅチ神が割り込む形で加わり、二神によって葦原中国の平定が成し遂げられることとなった。その後は、二神が出雲に降り立ちオオクニヌシ神に葦原中国を譲るよう要求することとなる。ここでのオオクニヌシ神は自らその決定を下すことはなく、子神のコトシロヌシ神に決定を委ねる。コトシロヌシ神は国譲りを認めたので、オオクニヌシ神はそのまま葦原中国の統治権を委譲した。

以上が、国譲り神話の概要である。続いて天孫降臨神話を見ていこう。

【史料三】『日本書紀』天孫降臨神話条・本文（14）

于_レ時高皇產靈尊以_二真床追衾_一。覆_二於皇孫天津彦彦火瓊瓊杵尊_一使_レ降之。皇孫乃離_二天磐座_一。天磐座。此云_二阿麻能且排_二分天八重雲_一。稜威之道別道別、而天_二降於日向襲之高千穗峯_一矣。以_二籙矩羅_一。

これによると、皇孫ホノニギ尊がタカミムスヒ尊の命を受け、葦原中国の主として日向の襲の高千穂峰に天降ったとある。

以上が、両神話の内容であるが、その意義について、津田左右吉氏が、『古事記』・『日本書紀』の神話とは、天皇の統治の由来を語ったものであると指摘していることは重要である。（15）つまり、国譲りから天孫降臨までの一連の神話は、地上世界が天上世界の最高神（皇祖神）に譲られ、その地上世界に皇孫が統治者として天降るといふ神話である。そして、初代天皇とされる神武天皇がこの皇孫に系譜上連なることを考えれば、まさにこの両神話こそ天皇の正統性を保証する最も重要な神話と言える。

実際、天孫降臨神話と天皇の正統性については、即位宣命に表れている。

【史料四】『続日本紀』文武天皇元年八月庚辰条（16）

庚辰、詔曰、現御神_止大八嶋国所知天皇大命_止良麻_止詔大命_乎、集侍皇子等王等百官人等、天下公民、諸聞食_止詔。高天原_尔事始而、遠天皇祖御世、中今至_尔麻豆_止、天皇御子之阿礼坐_尔弥繼_尔、大八嶋国将知次_止、天都神_乃御子隨_母、天坐神之依_之奉_之隨、此天津日嗣高御座之業_止、現御神_止大八嶋国所知倭根子天皇命、授賜_比負賜_布貴高_支広_支厚_支大命_乎受賜_利恐坐_豆、此乃食国天下_乎調賜_比平賜_比、天下_乃公民_乎惠賜_比撫賜_奈止_止、隨神所思行_止佐久_止詔天皇大命_乎、諸聞食_止詔。

これは、持統天皇が文武天皇に譲位する際の即位宣命である。ここでは文武天皇が即位する際の正統性が語られているが、それは倭根子天皇_{||}持統天皇が授けた大命であるとしている。注目したいのは、「天に坐す神の依し奉りし隨に、この天津日嗣高御座の業と、現御神と大八嶋国知らしめす倭根子天皇」という部分である。ここに「天に坐す神の依し奉りし

随に」とあるように、天上世界の神が地上世界の統治権を委任するという天孫降臨神話が語られている。倭根子天皇Ⅱ持統天皇はそのように統治権を委任されたので、地上世界である大八嶋国を統治するのであり、また、そのような立場であるが故に文武天皇への譲位の大命を授けるといのがこの宣命の趣旨である。したがって、「天に坐す神の依し奉りし随に」という天孫降臨神話は皇位を授ける持統天皇の、天皇としての立場を保証するものとして機能しており、この神話と天皇の正統性の関係性を看取することができよう。

このような天孫降臨神話と天皇の正統性の関係は元正天皇から聖武天皇への譲位における即位宣命にも見られるので、『古事記』・『日本書紀』や『風土記』編纂時において、この神話が重視されていたことは明らかであろう。以上を踏まえて『風土記』の国譲り・天孫降臨神話について見ていくこととする。

第二節 『風土記』の編纂と神話・伝承

個別の『風土記』の神話を分析する前に『風土記』という史料・その神話・伝承の性格について確認しておく。『風土記』は周知のとおり、和銅六年（七一三年）五月五日に出された官命によって編纂が開始された。

【史料五】『続日本紀』「和銅六年五月甲子日条」⁽¹⁷⁾

五月甲子、制。畿内七道諸国郡郷名。着ニ好字^一。其郡内所^レ生。銀銅彩色草木禽獸魚虫等物。具録ニ色目^一及土地沃瘠。山川原野名号^レ由、又古老相伝旧聞異事。載ニ于史籍^一亦宜言上。

これが、『風土記』編纂の命じられた官命である。ここでは具体的に五つのことについて、報告するよう求められている。第一が、諸国の郡・郷の地名について好ましい字をつけること、第二が、郡内で取ることのできる銀・銅などの特産物を記すこと、第三が、土地の肥沃状態について記すこと、第四は、山川原野の名前の由来を記すこと、第五が、古老が相伝

する昔からの伝承を記すことの五項目であり、『風土記』の神話・伝承はこの内、第四・第五項目と深く関わっている。また、『常陸国風土記』「総記」において、「常陸国司、解。申古老相伝旧聞事」⁽¹⁸⁾とあるように、『風土記』は解文という国司による上申文書として国家に提出されたと考えられるので、その編纂主体は基本的には国司が担っていた。

では、なぜ律令国家は地名の由来やそれに関わる古老の伝承の報告を求めたのであろうか。ここに『風土記』の神話・伝承の性格の一端が読み取れよう。『風土記』は律令国家が地方支配を行うために作成を命じた地誌としての性格が強い。この点に関して、三浦佑之氏が、『古事記』・『日本書紀』が時間軸にそった歴史を把握するものだとしたら、『風土記』は地域という空間を把握するための書物であると指摘し、⁽¹⁹⁾志田諄一氏が、『風土記』の神話は天皇の支配が地域の隅々まで及んでいることを確認するために書かれた側面があると述べていることは重要である。⁽²⁰⁾つまり、『風土記』の地名の由来を語る神話・伝承は王権が地域社会を支配していることを示すものとして機能する側面があるということである。その点について、『風土記』の地名起源説話を例にして考察してみよう。例えば、『日向国風土記』逸文に次のような伝承がある。

【史料六】『日向国風土記』逸文「日向国号条」⁽²¹⁾

日向国風土記曰。纏向日代宮御宇大足彦天皇之世。幸^ニ兒湯之郡^一。遊^ニ於丹裳之小野^一。謂^ニ左右^一曰。此国地形。直向^ニ扶桑^一。宜^レ号^ニ日向^一也。

これによると、景行天皇が日向国兒湯郡の丹裳の小野に巡幸した時、天皇がこの国は太陽の出る方角に向いているので日向と名付けたとある。これは、日向国という地名が付いた由来を語った伝承である。もちろんこれは事実とは関係なく、いわば景行天皇を主人公として語られた伝承であるが、問題は、なぜわざわざ天皇を主人公としたかである。それは、地名起源を景行天皇の巡幸と結びつけることで、国家にとっては天皇がその地域(本条では日向国)を知っている、つまり「知らず」統治する」状態であることを確認するためであり、一方、在地にとっても地名起源が天皇と結びつくことで一定の

権威を持たせるといふ両者にとって価値のある伝承となるからであろう（このような地名起源伝承は『風土記』に多数存在する）。

また、この伝承は『日本書紀』「景行天皇十七年三月己辰条」にもほぼ同内容の伝承が収められている。つまり、景行天皇は子湯県に行幸し、東の方向に向いて側近の者にこの国は日出づる方向に向いているから日向国というところがある。ここから明らかのように『日向国風土記』逸文の日向国の国号起源を語った伝承は『日本書紀』の景行天皇紀の記述を参考に書かれている。

以上のように考えると、『風土記』の神話・伝承はたしかに『古事記』・『日本書紀』の神話には見られないその地域独自の神話・伝承が語られていることは明らかである。しかし、その伝承は王権の支配と深く結びついたものであり、『古事記』・『日本書紀』の神話・伝承と無関係に成立したものではないと言えよう。つまり、『風土記』はそれぞれの国や郡・郷に伝えられた地域神話・伝承を語るが、それは『古事記』・『日本書紀』の神話・伝承の持つ天皇の支配の正統性という論理を受け入れながら形成された側面があるということである。次にそのような視点に留意しつつ、各『風土記』に見える国譲り・天孫降臨神話について考察していくこととする。

第二節 『風土記』に見える国譲り・天孫降臨神話

(1) 『常陸国風土記』の場合

『常陸国風土記』には、合わせて三か所に国譲り・天孫降臨神話が語られている。まずは、カシマノアメノ大神の天降り神話について見ていこう。

【史料七】『常陸国風土記』「香島郡条」(22)

清濁得^レ糾、天地草昧已前、諸祖天神俗云ニ賀味留彌賀味留岐。会ニ集八百万神於高天之原一時、諸祖神告云、今我御孫命、光宅豊葦原水穂之国。自ニ高天原一降来大神、名称ニ香島天之大神一。天則号ニ日香島之宮一、地則名ニ豊香島之宮一俗云、豊葦原水穂

奉止詔留爾、荒振神等、又、石根木立草乃片葉辞語之、昼者炊蠅音声、夜者火光明国。此乎事向平定大御神止、天降供奉。

これによると、まず前半部で天上世界の神々が集まって、葦原中国は我らの子孫である「御孫命」＝皇孫が統治する国であると宣言している。この部分は【史料一】で見た国譲り神話の冒頭部分で、皇孫が天上世界の神々によって葦原中国の主とされる点が共通している。その後、天上世界からカシマノアメノ大神が天降り、香島に鎮座することとなるが、これは現在の鹿島神宮のことであり、神宮の創祀伝承となっている。後半部は「俗云」(23)として、カシマノアメノ大神が葦原中国の荒ぶる神等を平定することが語られているが、これは【史料二】でフツヌシ神・タケミカヅチ神が葦原中国の邪神を平定することと同内容である。

『常陸国風土記』の鹿島神宮の創祀伝承は『古事記』・『日本書紀』の国譲り神話と酷似しているが、これは、『常陸国風土記』編纂者が『古事記』・『日本書紀』(特に『日本書紀』)を基にして書いたからだろうか。その点を明らかにするため、『常陸国風土記』の成立について述べておく。これについては、『常陸国風土記』が郡の下に里を設定していることから

郷里制施行以前であるとし、『古事記』・『日本書紀』は『常陸国風土記』編纂には使用されなかったとする見解もあるが、⁽²⁴⁾ 志田氏が述べるように、『常陸国風土記』は、成立の上限が養老五年（七二一年）以降、編纂者は常陸国守であった藤原宇合であり、『日本書紀』も編纂の史料として使用されたと考えるべきであろう。⁽²⁵⁾ このように、カシマノアメノ大神の伝承は『日本書紀』の国譲り神話が基になって書かれており、国譲り神話は鹿島神宮の創祀伝承として受容されていた。

ところで、カシマノアメノ大神とはいかなる神なのか。本条は鹿島神宮の創祀伝承であるが、現在、鹿島神宮の主祭神はタケミカヅチ神である。そうであれば、カシマノアメノ大神はタケミカヅチ神なのかという点、先行研究では見解が分かれている。つまり、『常陸国風土記』編纂段階で香島にタケミカヅチ神が祀られていたとする見解と、編纂段階ではタケミカヅチ神は祀られていないとする見解である。⁽²⁶⁾

これについては、後者の説が妥当であると考えられる。というのは、『常陸国風土記』にはタケミカヅチ神はそもそも登場しないし、『古事記』・『日本書紀』でもタケミカヅチ神が香島と結びつく伝承はない。これは、『古事記』・『日本書紀』・『常陸国風土記』編纂時において、タケミカヅチ神は香島に祭祀されているという認識はなかったことを示している。では、タケミカヅチ神と香島が結びつくのはいつからなのか。

【史料八】『古語拾遺』「葦原中国平定条」⁽²⁷⁾

既而、天照大神・高皇産霊尊、崇養皇孫、欲降^レ為^ニ豊葦原中国主^一、仍遣^ニ経津主神^一、是磐筒女神之子。今、常陸国鹿嶋神是也。 武甕槌神^{是速日}

これは、フツヌシ神・タケミカヅチ神が葦原中国平定のため天降るといふ国譲り神話の一部であるが、注の形でタケミカヅチ神は常陸国の「鹿嶋神」であるとしている。この記事が、タケミカヅチ神を香島の神とする史料上の初見記事である。『古語拾遺』は大同二年（八〇七年）に忌部広成が編纂したものであるから、タケミカヅチ神を鹿島神宮の祭神とする

確実な史料は平安時代以降となる。最も『古語拾遺』は忌部氏の氏文的性格が強いので正史でも確認しておきたい。

【史料九】『続日本紀』「宝龜八年七月乙丑日条」(28)

乙丑。内大臣從二位藤原朝臣良繼病。叙_二其氏神鹿嶋社正三位_一。香取神正四位上。

【史料一〇】『続日本後紀』「承和三年五月丁羊日条」(29)

丁未。奉_二授下総国香取郡從三位伊波比主命正二位。常陸国鹿嶋郡從二位勲一等建御賀豆智命正二位_一。

両史料とも神階授与についての記事であるが、【史料九】では、「鹿嶋神」が藤原氏の氏神であるとはしているものの、タケミカヅチ神であるとは記述されていない。一方、【史料一〇】では、「建御賀豆智命」とあるように、香島の神がタケミカヅチ神であると明記されている。このようなタケミカヅチ神の明記の有無はなぜ起こるのだろうか。それは宝龜三年段階では、未だ香島とタケミカヅチ神は結びついていなかったからと考えるべきであろう。それが、承和三年までには香島の神_二タケミカヅチ神_一という認識が成立していたので、【史料一〇】ではタケミカヅチ神と明記されているのである。そもそも、『常陸国風土記』のカシマノアメノ大神は「香島郡条」において、「天の大神社」・「坂戸社」・「沼尾社」の三社の総称であるとしている。

以上のように『常陸国風土記』のカシマノアメノ大神をこの段階でタケミカヅチ神とすることはできない。にもかかわらず『常陸国風土記』は『日本書紀』の国譲り神話におけるタケミカヅチ神の活躍をもとにカシマノアメノ大神の天降り神話を描いたということになる。

では、そのような神話を形成した主体は何であろうか、つまり香島の神の奉斎氏族は誰かである。これは、中臣氏(藤原氏)であろう。というのは、『日本書紀』「垂仁天皇二十五年二月八日条」に中臣連の遠祖大鹿嶋という人物が見える。この人物の実在はともかく、中臣氏が香島と深い関係を有するがゆえにこの名がついたと考えられる。また、『常陸国風土記』の香島の神郡設置の記事も重要であろう。

【史料一】『常陸国風土記』「香島郡条」(30)

古老曰、難波長柄豊前大朝馭宇天皇之世、己酉年、大乙上中臣子、大乙下中臣部兔子等、請ニ総領高向大夫一、割ニ下総国海上国造部内、軽野以南一里、那賀国造部内寒田以北五里一、別置ニ神郡一。

これによると、中臣氏が総領の高向大夫に申請して鹿島神宮のための神郡を設置したとあるように、香島と中臣氏は密接な関係にあり、香島の神の奉斎氏族であつたと見てよい。そうであれば、鹿島神宮の創祀伝承は、中臣氏が『日本書紀』の国譲り神話のタケミカヅチ神の記述を基にして形成したと考えられる。ただし、それは『日本書紀』をそのまま利用するのではなく、一部改変を加えていることが重要である。再び【史料七】を見ると、最後のところでカシマノアメノ大神が「天降り供へ奉」つたとある。これは、カシマノアメノ大神が葦原中国に天降り皇孫に奉仕したという内容であるが、このような記述は『古事記』・『日本書紀』になく、『常陸国風土記』独自の伝承である。寺川氏・森田氏のようにこれまでの研究では、たしかに『常陸国風土記』の神話・伝承が『古事記』・『日本書紀』を踏まえていることは指摘がある。しかし、では具体的に誰が・どのような形で『古事記』・『日本書紀』を受容し、『常陸国風土記』の神話を編纂したかは指摘がない。その点についてこれまでの考察を踏まえれば、次のようにまとめることができよう。つまり、中臣氏（藤原氏）は『日本書紀』の国譲り神話を受容しつつ、王権への奉仕の度合いを強める方向へ一部を改変して鹿嶋神宮創祀伝承を形成したのである。ここに国譲り神話という『日本書紀』の王権神話の地域社会における受容のあり様の一端が伺える。

次に、フツ大神の伝承を見ていこう。

【史料一二】『常陸国風土記』「信太郡条」(31)

從此以西、高来里。古老曰、天地権輿、草木言語之時、自レ天降来神、名称ニ普都大神一。巡ニ行葦原中津之国一、和平山河荒梗之類一。大神化道已畢、心存レ帰レ天。即時、随レ身器械伊川、乃甲戈楯劍。及所レ執玉珪、悉皆脱履。留ニ置茲地一、即乘ニ白雲一、還ニ昇蒼天一。

これによると、フツ大神が天降り葦原中国の荒ぶる神を平定したとある。この部分は【史料二】の国譲り神話と同内容である。ここに登場するフツ大神はその名からフツヌシ神のことであろうが、ではフツヌシ神とはいかなる神なのか。現在、フツヌシ神は香取神宮の祭神とされているが、古代においてそのような認識があったと考えることはできない。これは既に指摘があるように、古代において香取神宮の祭神はイハヒヌシ神である。⁽³²⁾フツヌシ神については、吉井氏が指摘するように、フツノミタマという霊剣の神格化であると考えられる。⁽³³⁾フツノミタマとは、タケミカヅチ神が葦原中国を平定する際、アマテラスから授かった霊剣であり、神武天皇の東征の際にも使用されたという伝承が『日本書紀』に残っている。また、『古事記』を見ると、そのフツノミタマは「亦名、布都御魂。此刀者坐石上神宮也。」⁽³⁴⁾とあるように、石上神宮の祭神となっている。石上神宮は物部氏が奉斎する社なので、このフツヌシ神の奉斎氏族は物部氏と考えられよう。

【史料一三】『肥前国風土記』「神崎郡」⁽³⁵⁾

物部郷在郡

此郷之中有ニ神社一。名曰ニ物部経津主神一。

これによると、肥前国神崎郡物部郷には神社があるが、その神は「物部経津主神」とあるように、物部氏とフツヌシ神が深く結びついている。とすれば、松前健氏も指摘するように、フツ大神の天降り伝承は物部氏の伝承と考えて良いのではないか。⁽³⁶⁾

【史料一四】『常陸国風土記』逸文「信太郡条」⁽³⁷⁾

公望私記曰、案、信太郡云々。古老曰、難波長柄豊前宮御宇天皇之御世、癸丑年小山上物部河内、大乙上物部会津等、請ニ高向大夫等一、分ニ筑波茨城郡七百戸一、置ニ信太郡一。

これは、物部氏が総領高向大夫に申請して信太郡を建郡したという記事であるが、ここから物部氏が常陸国、それも信

太郡と関係が深いことがわかる。よって、フツ大神の伝承は物部氏が『日本書紀』の国譲り神話、特にフツヌシ神の活躍をもとに形成したと考えられるが、『日本書紀』をそのまま受容したわけではない。【史料一二】の後半でフツ大神が身に着けていた武器や玉をその地に留め置いて天へ還っていったとあるのは、『日本書紀』にはなく独自の伝承である。この神が身に着けているものをその地に置いていくという行為について、衛藤恵理香氏は、神がその地を占有したことを意味すると述べている。⁽³⁸⁾ 衛藤氏の説を踏まえるならば、この伝承はフツヌシ神を奉斎する物部氏が、信太郡の高来里を自らが領有する根拠地であることを語っていると考えられよう。

以上のように、フツ大神の天降り伝承は、物部氏が『日本書紀』の国譲り神話を受容し、王権への奉仕を語ることで、自身と高来里との密接な関係を語るために形成されたものと考えられる。また、国譲り神話を利用しつつ王権への奉仕を語る点は、鹿島神宮創祀伝承における国譲り神話の受容態度に共通すると言えよう。

次に、長幡部社の伝承を見ていこう。

【史料一五】『常陸国風土記』「久慈郡条」⁽³⁹⁾

郡東七里、太田郷、長幡部之社。古老曰、珠売美万命、自天降時、為織御服^一、從而降之神、名綺日女命、本、自筑紫国日向二所之峯^一、至三野国引津根之丘^一。後、及美麻貴天皇之世、長幡部遠祖、多弓命、避自三野^一、遷于久慈^一。

これは長幡部社の由緒を語る伝承である。長幡部社は、カムハタヒメ神・タテ神の二神を祀る社であり、この二神を祖先神とする長幡部氏が奉斎する社でもある。神話の内容を見ると、「珠売美万命」＝皇孫が天降る際に、長幡部氏の祖神であるカムハタヒメ神が皇孫の服を織るために随伴して天降り筑紫国の日向の二所峯に天降り、その後、タテ神が三野から久慈へ遷ったとあるように、長幡部氏の祖先伝承であり、かつ長幡部社に長幡部氏が奉斎する由緒を語った神話である。また、皇孫の天降りが語られているように天孫降臨神話の受容が見られる。つまり、長幡部社の伝承は長幡部氏が、『日本

書紀』の天孫降臨神話を受容しつつ、皇孫の服を織るために天降りに随伴するという王権への奉仕を語りながら自身の祖先伝承、そして自身が奉斎する長幡部社の由緒を語る伝承として形成したものである。しかし、それ以上にこの伝承形成のあり方は、鹿嶋神宮創祀伝承・フツ大神の伝承における国譲り神話の受容のあり方と通じるものがあるということが重要であろう。このように、『常陸国風土記』の神話・伝承は単純に『古事記』・『日本書紀』を受容するのではなく、在地側が王権への奉仕を強調し、自らの立場を主張するという形で改変して受容する特徴があった。そしてこれは、『常陸国風土記』だけでなく、他の『風土記』にも見られる特徴である。

(2) 『出雲国風土記』の場合

『出雲国風土記』は意宇郡母理郷に国譲り神話が語られている。

【史料一六】『出雲国風土記』「意宇郡条」(40)

母理郷。郡家東南三十九里一百九十步。所造^二天下^一大神、大穴持命、越八口平賜而、還坐時、来^二坐長江山^一而詔、我造坐而命国者、皇御孫命平世所^レ知^レ依^レ奉。但八雲立出雲国者、我静坐国、青垣山廻賜而、玉珍置賜而守詔。故云^二文理^一。

これによると、オオナムチ神が越の八口を平定し、出雲へ還って来る時、長江山に来て「私が造って治めている国は皇孫^二皇孫が平和な世としてお治めください、とお任せしてお譲り申し上げる」と述べている。このオオナムチ神の発言の内容からわかるように、国譲り神話が語られている。しかし、この伝承はオオナムチ神の発言の後半部が重要である。「但」以下を見ていくと、出雲の国は私が鎮座する国として守る、と述べている。この後半部については、『古事記』・『日本書紀』に全く見られない神話であり、『出雲国風土記』の独自伝承である。また、内容としてはこの後半部を語ることに

本神話の趣旨である考えられよう。つまり、ここでは、オオナムチ神の国譲りを受容しつつ、それを根拠としてオオナムチ神が出雲を支配するという話を語っている神話であると言える。(41)

では、このような神話を主張する主体は何か。これは出雲国造であろう。『出雲国風土記』は他の『風土記』の場合、国司が中心となって編纂しているのに対し、在地の出雲国造が編纂の中心人物となっているという特徴がある。この点について、伊藤剣氏が『出雲国風土記』の内容は出雲国造である出雲臣広嶋の価値観が強く影響されていると指摘し、(42)また、松本直樹氏が出雲国造側の王権に対する対抗意識があったことを指摘している点は重要であろう。(43)つまり、母理郷に見えるオオナムチ神が皇孫への国譲りを行うが、出雲国は自分が守るとする神話は、出雲国造が『日本書紀』の国譲り神話を受容し、形成した神話と言えよう。

しかし、これもただ単に王権の神話を受容したわけではない。【史料一六】でオオナムチ神が国を譲る場面を再び見ると、『古事記』・『日本書紀』に見られるような、タケミカヅチ神との交渉や子神であるコトシロヌシ神に国譲りの決定権を委ねるような神話は見られない。これについては、瀧音氏は【史料一六】の国譲り神話では、『古事記』・『日本書紀』に比べてオオナムチ神が自ら地上の国を譲る意志を示していると指摘し、(44)また佐藤氏はオオナムチ神の主権者としての積極的な態度が見られると指摘している。(45)つまり、『古事記』・『日本書紀』の国譲り神話におけるオオナムチ神の態度は国譲りに消極的であるのに対し、『出雲国風土記』では、積極的に国譲りの意志を表明しているのである。この積極性はより強力な王権への奉仕であると言える。

このように、母理郷の神話は、出雲国造が『日本書紀』の国譲り神話を基にしながら、より王権へ奉仕するように改変し形成した神話であった。また、王権への奉仕の度合いを強める方向に王権神話を改変しながら受容する態度は、『常陸国風土記』で見た鹿島神宮創祀伝承における国譲り神話の受容態度と同じ構造である。

(3) 『山城国風土記』逸文の場合

『山城国風土記』逸文に次のような神話が見られる。

【史料一七】『山城国風土記』逸文「賀茂社条」(46)

山城国風土記曰、可茂社。称可茂一者、日向曾之峯天降坐神、賀茂建角身命也。神倭石余比古之御前立坐而、宿坐大倭葛木山之峯。自レ彼漸遷、至ニ山代国岡田之賀茂一、随ニ山代河下一坐、葛野川与賀茂河、所レ会至レ坐、見ニ廻賀茂川一而言、雖ニ狭小一、然石川清川在。仍名曰石川瀬見小川。自ニ彼川上一坐、定ニ坐久我国之北山基一。從ニ爾時一、名曰賀茂也。

これは、山城国の賀茂社の創祀伝承である。その内容は、日向の曾の峰に天降ったカモノタケルノツノミ神が神武天皇の東征に際し、その先頭に立って行軍し、葛野川（桂川）と賀茂川が合流する場所まで行き、賀茂川を見て、狭い川だが清浄な石川である、と発言したというものである。

注目すべきは、最初の記述に「可茂と称ふは、日向の曾の峰に天降り坐しし神、賀茂建角身命」とある部分である。この記述からカモノタケルノツノミ神は日向の曾の峰に天降ったことがわかるが、この日向の曾の峰という地は天孫降臨神話で皇孫が降臨する場所である。とすれば、『山城国風土記』逸文には、直接皇孫の天降り話語られていないが、この神話は、伊藤氏がカモノタケルノツノミ神の天降りに関し「日向曾之峯天降坐神」という説明まで記されている。この表現から賀茂建角身命単独の天降りを想定するのは不自然である。やはり、ホノニニギの降臨に随伴したと言っていると理解するのが穏当⁽⁴⁷⁾と述べているように、天孫降臨神話を語っていると見てよからう。

また、カモノタケルノツノミ神の天降る場所が日向の「曾」である点も重要である。なぜなら、『古事記』の天孫降臨神話では皇孫の降臨地について筑紫の日向の高千穂とあり、「曾」に天降ったという記述はない。これに対して

『日本書紀』では、【史料三】で、筑紫の日向の襲の高千穂に天降ったとあるように、「曾」Ⅱ「襲」という地域が降臨地とされている。「襲」とは大隅国贈於郡のことを指すと考えられるが、この地に皇孫が天降ったとするのは『日本書紀』のみの伝承であることを踏まえると、『山城国風土記』逸文は『日本書紀』の天孫降臨神話をもとにして形成されたと考えられよう。

では、この神話の形成主体は何か。これを明らかにするために改めてカモノタケルノツノミ神に着目したい。この神は『古事記』・『日本書紀』には見られない神であるが、『新撰姓氏録』に次のような記述がある。

【史料一八】『新撰姓氏録』「山城国神別賀茂県主・鴨県主条」(48)

賀茂県主

神魂命孫武津之身命之後也。

鴨県主

賀茂県主同祖。神日本磐余彦天皇武神、欲レ向ニ中州一之時、山中險絶、跋渉ニ失路一。於レ是、神魂命孫鴨建津之身、

化レ如ニ大鳥翔飛奉導一。遂達ニ中洲一。天皇嘉ニ其有功一、特厚褒賞、天八咫鳥之号。従レ此始也。

これによると、カモノタケルノツノミ神が神武天皇の東征の際、大鳥のように化し、神武天皇の先導役を務めたので、その功績が褒められ八咫鳥と称するようになったとある。ここでは、カモノタケルノツノミ神が『古事記』・『日本書紀』の神武天皇の東征で道案内を務めるヤタガラス神と習合しているが、注目すべきはこの神がカミムスヒ尊の孫であり、カミムスヒ尊は賀茂県主の祖先であるとしている点である。この記述から、カモノタケルノツノミ尊は賀茂県主の祖先神であることが分かるが、そうであれば『山城国風土記』逸文に見えるカモノタケルノツノミ神の降臨神話は賀茂県主が形成し、保持してきた神話であると考えられよう。

以上から、『山城国風土記』逸文の可茂社の創祀伝承は、賀茂県主が『日本書紀』の天孫降臨神話を受容しつつ、皇孫の

天降りに随伴し、神武天皇の東征に功績を挙げたという、王権への奉仕を語る神話として改変し形成した神話であると言えよう。このような天孫降臨神話の受容の仕方は【史料一四】で見た『常陸国風土記』の長幡部社の伝承と共通するものである。長幡部社創祀伝承は、長幡部が天孫降臨神話を受容しながら、自身の祖先神であるカムハタヒメ神が皇孫の天降りに随伴し、王権に奉仕するというように改変し形成された神話であったが、これはまさに今見た可茂社の創祀伝承における天孫降臨神話の受容態度と軌を一にしている。

(4) 『日向国風土記』逸文の場合

最後は『日向国風土記』逸文に見える天孫降臨神話について見ていこう。

【史料一九】『日向国風土記』逸文「臼杵郡智鋪郷条」(49)

日向国風土記曰、臼杵郡内。智鋪郷。天津彦々火瓊瓊杵尊、離^ニ天磐座^一、排^ニ天八重雲^一、稜威之道々別々而、天降於^ニ日向之高千穂二上峰^一時、天暗冥、晝夜不^レ別、人物失^レ道、物色難^レ別。於^レ茲、有^ニ土蜘蛛^一、名曰^ニ大鉏小鉏^一二人。奏言、皇孫尊、以^ニ尊御手^一、拔^ニ稻千穂^一為^レ粃、投^ニ散四方^一、必得^ニ開晴^一。于^レ時、如^ニ大鉏等^一所^レ奏、搓^ニ千穂稻^一、為^レ粃投散。即天開晴、日月照^レ光。因曰^ニ高千穂二上峯^一。後人改号^ニ智鋪^一。

この神話は、皇孫が日向の高千穂の峯に天降った時、空は暗く昼夜の別が無い状態で、人々は道を歩くことができず、物の区別もできないという無秩序状態であったが、そこに土蜘蛛が現れ、皇孫が粃を周囲に投げると光が差すであろうと助言すると、空は晴れ太陽も月も照り輝き秩序ある状態となった、というものである。

神話前半部の「天津彦々火瓊瓊杵尊、天磐座を離ち、天の八重雲を排き、稜威の道別に道別きて、日向の高千穂の二上峯に天降り」という記述から分かるように、天孫降臨神話が描かれている。「はじめに」でも述べたが、九州風土記は甲・

乙の二種類があり、『日向国風土記』逸文は甲類に分類される。甲類・乙類の関係、そして『日本書紀』との関係は様々な説があり、明確ではないが、少なくとも甲類が『日本書紀』より後に成立し、『日本書紀』を編纂の史料の一つとしているという点については定説となっている。(50) 実際、『日向国風土記』逸文における皇孫の天降りの場面は、その文章表現のレベルにおいても【史料三】で見た天孫降臨神話における皇孫の天降りの場面と酷似している。その点からも『日向国風土記』逸文は『日本書紀』の天孫降臨神話を受容していることが明らかであろう。

では、『日本書紀』の天孫降臨神話と全く同一かというところではない。『日向国風土記』逸文の天孫降臨神話には、二点『日本書紀』にはない要素が追加されている。一つは、皇孫の天降りの際に助言する土蜘蛛の存在、もう一つは、皇孫が靱を投げると天が晴れ、太陽と月の光が差したという現象である。この二点が『日向国風土記』逸文の独自の記事で、地域社会に残る神話であると考えられるので、これらの意味について考察することとする。

まず、土蜘蛛についてであるが、これは『古事記』・『日本書紀』にも存在が確認できるが、『日向国風土記』逸文の土蜘蛛とはその性格が全く異なるものである。

【史料二〇】『日本書紀』「景行天皇十二年十月条」(51)

冬十月。到_二碩田国_一。其地形広大亦麗。因名_二碩田_一也。碩田。此云_二於保岐陀_一。到_二速見邑_一。有_二女人_一。曰_二速津媛_一。為_二一処之長_一。其聞_二天皇車駕_一。而自_レ奉_レ迎_二之_一。諮言_一。茲山有_二大石窟_一。曰_二鼠石窟_一。有_二土蜘蛛_一。住_二其石窟_一。一曰_レ青、二曰_レ白。又於直入_二県禰野_一。有_二土蜘蛛_一。一曰_二打猿_一。二曰_二八田_一。三曰_二国摩侶_一。是五人並其為_レ人強力。亦衆類多之。皆曰。不_レ從_二皇命_一。若強喚者、興_二兵距_一焉。天皇惡_レ之不_レ得_二進行_一。即留_二于來田見邑_一。権興_二宮室_一而居_レ之。仍与_二群臣_一議_レ之曰。今多動_二兵衆_一。以討_二土蜘蛛_一。若其畏我兵勢將_二隱_レ山野_一必為_二後愁_一。則採_二海石榴_一樹_レ作_レ椎。為_レ兵。因簡_二猛卒_一。授_二兵椎_一。以穿_レ山排_レ草。襲_二石室土蜘蛛_一。而破_二于稻葉川上_一、悉殺_二其党_一。

これによると、景行天皇が碩田国に行幸した際、そこに青・白・打猿・八田・国摩侶という五人の土蜘蛛がおり、いずれも「皇命に従はじ」という状態であったので、群臣等と謀って殺害したとある。『日本書紀』にはこれ以外に土蜘蛛の記事がみられるが、それらは【史料二〇】と同様、皇命に逆らう存在として登場し、王権によって殺されている。しかし、『日向国風土記』逸文の土蜘蛛はこれとは逆に王権に対して貢献する存在として描かれている。このような王権に奉仕する土蜘蛛は他の『風土記』に数例見られるが、『古事記』・『日本書紀』には全く見られないのである。つまり、『日向国風土記』逸文は、天孫降臨神話を受容する際に『日本書紀』を参照しているにも関わらず、『日本書紀』の土蜘蛛像と全く逆の、王権に奉仕する存在へと改変して神話を形成しているのである。王権に奉仕する方向性に王権の神話・伝承を改変しながら受容するという点は、これまでの『風土記』に通じるものがあると言えよう。

次に、皇孫が耜を投げる行為について考察する。これについては、井村哲夫氏の農耕の起源と発展を描くもので、無秩序で混沌とした未開化の状態が皇孫によって秩序ある農耕社会へ開化せしめられたとする説⁽⁵²⁾と、大館真晴氏の邪霊が蠢く状態を清め祓い、秩序ある状態にしたとする説⁽⁵³⁾に分かれる。これについては、前者の説が妥当と考えるが、そもそも両者の見解には皇孫の行為の意味を考えるに当たって、土蜘蛛の助言を考慮していないことが問題である。皇孫が耜を投げる行為は土蜘蛛の助言によってなされているので、この行為の意味は土蜘蛛との関係を視野に入れて考える必要がある。

そこで、この土蜘蛛の名前である「大鉏」「小鉏」に着目したい。その名に「鉏」という字を持っているが、「鉏」は文字通り農工具である。とすれば、この土蜘蛛は農耕と関係のある土蜘蛛と言えよう。⁽⁵⁴⁾つまり、農耕に関わる土蜘蛛が耜を投げるよう皇孫に助言しているのであるから、この神話は農耕によって一定の秩序が形成されたことを語っていると見てよからう。このように、『日向国風土記』逸文では、天孫降臨神話を農耕社会の成立による秩序の形成を語るものへと改変し、受容しており、これは『古事記』・『日本書紀』はもちろん『風土記』にも見られない『日向国風土記』逸文独自

の受容形態である。

では、なぜ『日本書紀』と異なる土蜘蛛像が描かれているのか。土蜘蛛の活躍でこの地に農耕社会の秩序が形成されたと語ることが、『日向国風土記』の主眼である。問題は、それがなぜ天孫降臨神話と結びついているかである。それは、一つには、そもそも天孫降臨神話は、皇孫のホノニギ尊という名（意味は穀霊）や降臨地の高千「穂」に示されるように穀霊信仰と関わりがあるということもある。しかし、それ以上に、『日本書紀』の天孫降臨神話を利用し、記述することによって、この神話に一定の権威を付与することが目的だったのであろう。そのためには、王権に反逆する土蜘蛛を描くことはできず、むしろ王権に奉仕する土蜘蛛を描く必要があり、よって『日本書紀』と異なる土蜘蛛像がここに示されることとなったのであろう。

おわりに

本章は、天皇の正統性を語る最も重要な神話である国譲り・天孫降臨神話が地域社会でどのように受容され、どのような意味を持ったかを『風土記』に見える国譲り・天孫降臨神話を総体的に捉えて比較するという研究視角のもと分析を加えたが、最後にまとめをしておこう。

国譲り神話は『常陸国風土記』の鹿島神宮創祀伝承・フツ大神神話・『出雲国風土記』のオオナムチ神話の三つの神話で受容が見られたが、それは『日本書紀』をそのまま受容するのではなく、一部改変しながら受容していた。特に、鹿島神宮の創祀伝承とオオナムチ神の国譲りはどちらも王権への奉仕の度合いを強める方向に改変し、その地域独自の神話を形成している点は共通しており、また、フツ大神神話も王権への奉仕を語り、独自の主張をするものとして受容する点は相通じるものがあった。

天孫降臨神話は『常陸国風土記』の長幡部社創祀伝承・『山城国風土記』逸文の可茂社創祀伝承・『日向国風土記』逸文の土蜘蛛と皇孫が糶を投げる伝承の三つで受容が見られたが、こちらも『日本書紀』そのままの受容ではなかった。長幡部社と可茂社はどちらもその由緒を天孫降臨神話に結び付けて語り、王権への奉仕を語るものとして神話を受容する点が共通しており、『日向国風土記』逸文の土蜘蛛も王権へ奉仕する存在へと改変されている点は長幡部社・可茂社に通じる。しかし、糶を投げ農耕社会としての秩序が形成されるという点は他の『風土記』にはない、『日向国風土記』逸文独自の受容形態であった。

では、『風土記』の編纂において、なぜ王権の奉仕を強める方向で『古事記』・『日本書紀』の神話を受容したのか。この点について瀧音氏が、『出雲国風土記』の神話について、『日本書紀』と異なる神話を王権に提出することは普通考えられないが、それができるだけの論理が出雲国造にはあったと述べていることが重要である。(55)

たしかに、『出雲国風土記』の例については、その通りであろうが、このような改変は他の『風土記』にも見られることを踏まえると、『風土記』全体で、それを可能にする論理があったのであろう。それは、王権への奉仕を語ることだからこそ『日本書紀』と異なる神話を主張できたと考ええる。なぜなら、そもそも『古事記』・『日本書紀』の神話は、天皇の支配の正統性を語ることが主眼であるので、『風土記』がその部分を強調することは許されたのであろう。逆に天皇の支配の正統性に関わる部分を改変するような受容、たとえば、天孫降臨神話で言えば第一部第一章で述べたような核に当たる部分に手を加えることはできなかったのである。

つまり、『風土記』編纂者は、王権への奉仕を強調するという形で『古事記』・『日本書紀』を受容するというある種の妥協をすることで、自らの立場を主張する神話を形成したのである。それゆえに王権への奉仕を強めることとなったのである。これは王権にとっても、在地側にとっても一定の権威を付与あるいは高めることにつながったと思われる。これは、第二説で検討した『風土記』の神話・伝承の持つ特徴に対応するものである。これこそ王権が和銅官命で命じた『風土記』

神話編纂の特徴の一つであり、ここに『風土記』編纂を主導した国司の意匠を読み取ることができないのではないだろうか。

注

- (1) 岡田精司「天皇家始祖神話の研究」(岡田精司『古代王権の祭祀と神話』、塙書房、一九七〇年、初出一九六五年)、仁藤敦史「欽明期の王権と出雲」(『出雲古代史研究』二六号、二〇一六年)。具体的には本論の第一部第一章で論じた。
- (2) 近年の研究史の整理としては、森田喜久男「国譲り神話と出雲」(森田喜久男『古代王権と出雲』、同成社、二〇一四年、初出二〇〇五年)、佐藤雄一「国譲り神話と天武・持統朝―信濃造都計画と建御名方神―」(佐藤雄一『古代信濃の氏族と信仰』所収、吉川弘文館、二〇二一年、初出二〇一七年)を参照した。
- (3) 溝口睦子『王権神話の二元構造―タカミムスヒとアマテラス―』(吉川弘文館、二〇〇〇年)、拙稿「天孫降臨神話の司令神について」(『古代文化研究』二四号、二〇一六年)。具体的には本論第一部第三章で論じた。
- (4) 岡田精司『古代王権の祭祀と神話』(塙書房、一九七〇年)、同『古代祭祀の史的研究』(塙書房、一九九二年)、菊地照夫『古代王権の宗教的世界観と出雲』(同成社、二〇一六年)。
- (5) 寺川眞知夫「香島の天の大神と国譲神話」(『風土記研究』三七号、二〇一五年)。
- (6) 森田喜久男『常陸国風土記』の神話と伝承」(『日本歴史』八四〇号、二〇一八年)。
- (7) 瀧音能之『出雲国風土記』の神話世界―記・紀神話との比較を中心として―」(瀧音能之『出雲古代史論攷』、岩田書院、二〇一四年、初出一九九五年)。

- (8) 佐藤雄一「古代地域社会における信仰と律令祭祀」(前掲注(2)所収、初出二〇〇九年)。
- (9) 近年の研究史の整理としては、荊木美行「九州風土記の成立をめぐる」(『風土記研究』第三三号、二〇〇九年)、荻原千鶴「九州風土記と甲類・乙類と『日本書紀』」(『風土記研究』第三三号、二〇〇九年)などを参照した。
- (10) 近年、瀧音氏は『風土記』という史料の研究視角について「もちろん、国別にのべることには、それなりの意味があり、ひとつの重要な視点でもあると思う。しかしながら、それと同時に、諸国の『風土記』を『風土記』というひとつの作品としてとらえ、そこからさまざまなテーマを考えるという視点もあつてよい」(瀧音能之『風土記から見る日本列島の古代史』(平凡社新書、二〇一八年)八頁。)と述べており、本章でもこの視点を重視する。
- (11) 『日本書紀』の神話は本文の他に、「一書」として異伝を掲載している。それぞれは、細部に異なる内容を見せているが、『古事記』同様、骨子に違いはないのでここでは本文を対象とする。
- (12) 『日本書紀』「国譲り神話条・本文」(新訂増補國史大系〈普及版〉日本書紀前篇、吉川弘文館、一九八一年)五九頁。
- (13) 『日本書紀』「国譲り神話条・本文」(前掲注(12))六二頁〜六三頁。
- (14) 『日本書紀』天孫降臨神話条・本文」(前掲注(12))六四頁。
- (15) 津田左右吉『日本古典の研究 上』(津田左右吉全集 第一巻、岩波書店、一九六三年)五六〇頁〜五九五頁。
- (16) 『続日本紀』「文武天皇元年八月庚辰条」(新訂増補國史大系〈普及版〉続日本紀前篇、吉川弘文館、一九八一年)一頁。
- (17) 『続日本紀』「和銅六年五月甲子条」(前掲注(16))五二頁。
- (18) 秋本吉郎校注『風土記』(日本古典文学大系、岩波書店、一九五八年)三五頁。
- (19) 三浦佑之『風土記の世界』(岩波書店、二〇一六年)二一頁〜三〇頁。

- (20) 志田諄一『常陸国風土記』と説話の研究』(雄山閣、一九九八年) 三頁〜二二頁。
- (21) 『日向国風土記』逸文「日向国国号条」(前掲注(18)) 五二三頁。
- (22) 『常陸国風土記』「香島郡条」(前掲注(21)) 六六頁。
- (23) 「俗云」について、これは橋本雅之「古風土記における「俗」について―『常陸国風土記』の「俗注」を中心として―」(『上代文学』第九八号、二〇〇七年) で述べているように、在地の言い伝えではなく、本文の内容を具体的に説明した注記記事であると考ええる。
- (24) 飯田瑞穂「常陸国風土記解題」(『茨城県史料古代編』、一九六八年)、前掲注(18) 七九頁〜八一頁。
- (25) 前掲注(19) 七七頁〜九六頁。志田氏の見解を肯定するものとして久信田喜一『常陸国風土記』の成立年代について(『芸林』三七卷一号、一九八八年)、前掲注(6) などがあり、また、編纂に藤原宇合が関与したという点については近年、瀬間正之「藤原宇合の文藻―風土記への関与を中心に―」(『国語と国文学』第一〇四三号、二〇一九年) が国文学の視点から藤原宇合の文体に着目し、彼を編纂者であるとしている。
- (26) 前者については前掲注(5)、後者については、吉井巖「タケミカヅチノ神」(吉井巖『天皇の系譜と神話 二』所収、塙書房、一九七六年、初出一九七二年)、伊野部重一郎「香島社と香取社の祭神」(伊野部重一郎『記紀と古代伝承』所収、吉川弘文館、一九八六年、初出一九八一年)、工藤浩「タケミカヅチと藤原氏」(『古事記年報』五八号、二〇一五年) など。
- (27) 『古語拾遺』「葦原中国平定条」(神道大系、神道大系編纂会、一九八六年) 一五頁。
- (28) 『続日本紀』「宝龜八年七月乙丑日条」(新訂増補國史大系統日本紀後編、吉川弘文館、一九八一年) 四三五頁。
- (29) 『続日本後紀』「承和三年五月丁羊日条」(新訂増補國史大系統日本後紀、吉川弘文館、一九八一年) 五一頁。
- (30) 『常陸国風土記』「香島郡条」(前掲注(18)) 六四頁。

- (31) 『常陸国風土記』「信太郡条」(前掲注(18)) 四二頁〜四四頁。
- (32) 岡田精司「香取神宮の起源と祭神」(『千葉県歴史』一五号、一九七七年)。
- (33) 吉井巖「タケミカヅチノ神」(前掲注(26))。
- (34) 『古事記』「国譲り神話段」(新訂増補國史大系古事記、吉川弘文館、一九六六年) 五七頁。
- (35) 「肥前国風土記」「神崎郡」(前掲注(18)) 三八六頁。
- (36) 松前建『日本神話の形成』(塙書房、一九七〇年) 三五五頁〜三七八頁。
- (37) 『常陸国風土記』逸文「信太郡条」前掲注(18) 四五二頁。
- (38) 衛藤恵理香「『常陸国風土記』信太郡高来里条―主題と表現―」(『古事記年報』六一号、二〇一九年)。
- (39) 『常陸国風土記』「久慈郡条」(前掲注(18)) 八頁。
- (40) 『出雲国風土記』「意宇郡条」(前掲注(18)) 一〇二頁。
- (41) この点について、『出雲国風土記』を編纂した出雲国造は『日本書紀』を見ていたのか・『日本書紀』を基にして書かれているのか、が問題となる。これについては、伊藤剣『『出雲国風土記』の『日本書紀』受容態度―巻頭付近の記事を中心に―』(『上代文学』第一二〇号、二〇一八年)、瀧音能之『風土記と古代の神々』(平凡社、二〇一九年) 一〇六頁〜一二三頁で、『出雲国風土記』はその編纂に際して、『日本書紀』を基にして書かれているとする。また、母理郷の伝承については、『日本書紀』の国譲り神話の第二の一書でタカミムスヒ尊がオオクニヌシ神に幽界の神事を司ることを認めたとという神話があるが、この神話を踏まえていると指摘している。
- (42) 伊藤剣『『出雲国風土記』の出雲と越―「天下」の創出―』(『国文学研究』、一七七集、二〇一五年)。
- (43) 松本直樹『神話で読み解く古代日本―古事記・日本書紀・風土記』(ちくま新書、二〇一六年) 二二四頁〜二二六頁。

- (44) 前掲注(7)。
- (45) 前掲注(8)。
- (46) 『山城国風土記』逸文「賀茂社条」(前掲注(18)) 四一五頁。
- (47) 伊藤劍「天孫降臨と随伴神―異伝形成の論理と展開―」(伊藤劍『日本上代の神話伝承』所収、新典社、二〇一〇年、初出、二〇〇五年)。
- (48) 『新撰姓氏録』「山城国神別賀茂県主・鴨県主条」(佐伯有清『新撰姓氏録の研究 本文編』、吉川弘文館、一九六二年) 二四〇頁。
- (49) 『日向国風土記』逸文「臼杵郡智鋪郷条」前掲注(18) 五二頁。
- (50) 前掲注(9)。
- (51) 『日本書紀』「景行天皇十二年十月条」(前掲注(12)) 二〇三頁〜二〇四頁。
- (52) 上代文献を読む会編『風土記逸文注釈』(林書房、二〇〇一年) 七七三頁〜七七七頁。
- (53) 大館真晴「日向国風土記逸文智鋪郷考―粃を投げる行為について―」(『風土記研究』三八号、二〇一六年)。
- (54) 瀧音能之「土蜘蛛の原義」(松枝到編『象徴図像研究―動物と象徴―』(言叢社、二〇〇六年) は、この土蜘蛛について農耕的呪術者としての性格があると指摘する。
- (55) 前掲注(41)、一一〇頁。その論理とは、前掲注(41)に示した第二の一書の例である。

第二部 古代王権の思想

第一章 「日の御子」 思想の成立と意義

はじめに

古代日本の王権はその支配の正統性をいかにして確保していたのかを明らかにする視点の一つとして、思想的側面の分析がある。本章では、天皇や皇子に関わる思想である「日の御子」思想を取り上げ、この思想の意味や成立、そして変容過程について考察し、古代王権思想の実体解明の一端としたい。

「日の御子」の思想は『古事記』・『万葉集』の歌謡の中に記述される。たとえば、『古事記』「仁徳天皇段」には「高光る 日の御子 諾しこそ 問ひたまへ まこそに 問ひたまへ 吾こそは 世の長人 そらみつ 倭の国に 雁卵生むと未だ聞かず」とある。ここにある「高光る 日の御子」が「日の御子」思想である。

では、「日の御子」とはいかなる意味なのか。これについては、本居宣長が『古事記伝』において、「日の御子」を日神の御子であると解釈しているが、この説が通説である。たとえば、戸谷高明氏は、日の御子は天皇や皇子が日神の末裔であるという思想から生まれた尊称であるとし、『古事記』「神武天皇段」に見られる「日神之御子」と同義であるとしている。⁽¹⁾このような見解は他にも橋本達雄氏⁽²⁾・黛弘道氏⁽³⁾・青木周平氏⁽⁴⁾・居駒永幸氏⁽⁵⁾らによって出されている。

一方、土橋寛氏は日神の子孫とする説と日のように輝く御子の説の二つが解釈として成り立つとして、その内後者の方が良いとしている。⁽⁶⁾また、平松秀樹氏は日のように高く照り輝く御子の意味であるとし⁽⁷⁾平林章仁氏は日と等しい尊貴な人物、いうならば太陽王を表す古代的表現であるとしている。⁽⁸⁾

このように、「日の御子」の意味については、日神、つまり太陽神の御子であるとする見解とそうではないとする見解に分かれる。

次に、「日の御子」思想の成立やその意義・変容過程についてであるが、これを考える上で、注目されてきたのが「日の御子」に冠される修飾句の違いである。前述の『古事記』『仁徳天皇段』では、「日の御子」に「高光る」という修飾句が冠されていたが、『万葉集』には、この「高光る」以外に「高照らす」という修飾句が冠される。「日の皇子」歌謡が存在している。そして、この「高照らす」という表現は『古事記』にはない。しかしながら、『古事記』『応神天皇段』には、「誉田の日の御子 大雀 大雀」という表現があり、これは『万葉集』ではなく『古事記』固有のものである。

先行研究では、「誉田の日の御子 大雀 大雀」・「高光る」・「高照らす」の三者の関係性を巡って、「日の御子」思想の成立や変容について議論がなされている。

阿蘇瑞枝氏は、「誉田の日の御子 大雀 大雀」の歌について、「高光る」といった形容詞の代わりに「誉田」という地名を冠し、大雀命、つまり、仁徳天皇を「日の御子」と称していると解釈する。そして仁徳天皇は実在の天皇であり、仁徳天皇を「大雀」と実名で記していることなどから、この歌の成立を五世紀前半の仁徳朝であるとする。⁽⁹⁾ また、平林氏は「日の御子」と称される大雀の名が名代雀部が設置される六世紀前半以前から伝えられていたことから、「日の御子」思想の成立は五世紀まで遡れる可能性があると指摘している。⁽¹⁰⁾ しかし、次田真幸氏⁽¹¹⁾ や西條勉氏⁽¹²⁾ ・寺川眞知夫氏⁽¹³⁾ らは、「日の御子」思想の成立を天武・持統朝まで引き下げて捉えている。このように、「日の御子」思想の成立時期については、「誉田の日の御子 大雀 大雀」の解釈を巡り説が分かれている。

「高光る」と「高照らす」の関係について戸谷氏は、柿本人麻呂がもともと伝統的な表現として存在した「高光る」を持統朝において、神話的発想から意識的に「高照らす」に変えて用いたと述べ、この「高照らす」はアマテラス大神の「テラス」に呼応する表現であるとした。⁽¹⁴⁾ 戸谷氏の見解に関して、「高照らす」が「高光る」より成立が新しいこと、また、この表現は柿本人麻呂がアマテラス大神に対応させて作成したことは多くの研究者によって支持されている。また、「高光る」と「高照らす」の違いについては、稲岡耕三氏は「高光る」より「高照らす」の方が「日の皇子」の対象者に対する

敬意の度合いが高く、特に君臨を表す語として使用されたとする。(15) 寺川氏も「高照らす」が冠される「日の皇子」は天武天皇・持統天皇・文武天皇に限られることから、「高照らす」はその使用範囲が制約され、一般的な使用をされなかったと述べている。(16) 遠山一郎氏は「高照らす」の呼称には「日の皇子」の対象を神として遇する用法が看取されるとする。(17) 吉田義孝氏はアマテラス大神の直系の子孫として、支配の正統性を裏付ける王権の担い手の表象として位置付ける王権賛美の固有の言葉として成り立たせたとする。(18) 橋本氏は「高光る」と「高照らす」には明確な区別があるとし、「高照らす」が冠される「日の皇子」は天皇か皇位継承者に限られることを指摘した。(19) しかし、「高照らす」という「日の御子」修飾句がどのような意図で生み出されたのかは必ずしも明確ではない。

以上のような先行研究を踏まえ、本章では、「日の御子」思想と日神との関係の解明及び、この思想の成立とその意義を修飾句の違いに着目して論じることを目的とする。

第一節 「日の御子」思想と日神

本節では、「日の御子」思想の意味、つまり、これは日神（太陽神）の御子という意味か、そうでないのかについて考察する。結論を先に述べるならば、日神の御子という解釈が妥当であると考えられる。

【史料一】『古事記』「神武天皇段」(20)

故從_二其国_一上行之時。經_二浪速之渡_一而。泊_二青雲之白肩津_一。此時登美能那賀須泥毘古、自_レ登下九字以_レ音。興_レ軍待向以戰爾。取
下所_レ入_二御船_一之楯上而下立。故号_二其地_一謂_二楯津_一。於_二今者_一云_二日下之蓼津_一也。於_レ是與_二登美毘古_一戰之時。五
瀨命於_二御手_一負_二登美毘古之痛矢串_一。故爾詔。吾者為_二日神之御子_一。向_レ日而戰不_レ良。故_二負賤奴之痛手_一。自_レ今
者、行廻而。背負_レ日以擊期而。自_二南方_一廻幸之時。到_二血沼海_一。洗_二其御手之血_一。故謂_二地沼海_一也。

この記事は神武天皇の東征の一部であるが、内容としては日下（後の河内国河内郡、現大阪府東大阪市日下町）の地でトビノナガスネビコと戦闘となった五瀬命が敵の矢により重傷を負ったというものである。その時、五瀬命が私は「日の神の御子」であるから、日に向かって戦うことはよくないので、日を背にして敵を討とうと詔したとある。ちなみに『日本書紀』における同じ場面はどうかというと、次のようである。

【史料二】『日本書紀』「神武天皇即位前紀戊午丁未条」⁽²¹⁾

天皇憂之。乃運_二神策於冲衿_一曰。今我是日神子孫。而向_レ日征_レ虜此逆_二天道_一也。不_レ若_下退還示_レ弱礼_三祭神祇_一。背_三負日神之威_一。隨_レ影壓躡_上。如_レ此則会不_レ血_レ刃。虜必自敗矣。

物語の大筋は同じであるが、細かく見れば相違する点がいくつかある。まず、『古事記』では「日神の御子」とあるが、『日本書紀』では「日神の子孫」となっている。また、この詔を発した主体について『古事記』は五瀬命であるが、『日本書紀』では、神武天皇である。

もちろん、この物語が歴史的事実を語ったものとは考えられない。しかし、天皇は自身が日神の御子（あるいは子孫）であるという思想を有したことはこの記事から読み取ることが可能であろう。

問題はこの「日神の御子」と「日の御子」とはどのような関係にあるのかということである。そこで、注目したいのは五瀬命や神武天皇の詔がどこで発せられたかである。それによるとどちらも日下であるとしている。つまり、日下という地域は日神信仰と関係が深い地域であると言える。平林氏も「日下がある時期、日神信仰やその祭儀にかかわる神聖な場所と観念されていた」と述べている。⁽²²⁾

このような日神信仰が存在した日下であるが、この地域と関係が深い人物に大日下王・若日下王の兄妹がいる。特に若日下王に注目したい。彼女は仁徳天皇の娘であり、雄略天皇の後である。『古事記』「雄略天皇段」には雄略天皇が若日下王の許に求婚するという物語があるが、この時、若日下王がいた場所が日下であった。また、この物語で今一つ注目され

るのが、雄略天皇が若日下王の許に行った際、若日下王が天皇は日を背にして来るのは良くないと発言していることである。ここから、天皇が后を得るにあたって日神の靈威を得る必要があることが伺える。

以上のような点を踏まえて『古事記』「雄略天皇段」で若日下王の歌謡にある「日の御子」の意味について、次のように解釈できるのではないだろうか。すなわち、日神信仰の聖地である日下を拠点とする若日下王を、雄略天皇は日神の靈威を得ることによって后とすることができたが、若日下王はそのような雄略天皇を「日の御子」として讃えたのである。よって、「日の御子」思想の意味は日神の御子という意味であると考えられる。

次に、『古事記』「仁徳天皇段」の雁の卵に関する「日の御子」歌謡の歌われた場所に注目したい。この歌は雄略天皇が日女島に行幸した際のものである。この「日女島」と「雁の産卵」の関係について、渡瀬昌樹氏は『撰津国風土記』逸文の「比売嶋」に注目し、日女島では新羅の「日女」神の祭祀が行われていたとする。⁽²³⁾ 居駒氏は『古事記』において「日女」の表記はここだけであることから、日女は日神の女の意味。「日女島」が新羅国に限定されるかどうかは別として、日神祭祀を行う場であるとし、仁徳天皇がその場所に行幸するのは、日神の子孫である天皇の権威を示す意味があったからであると述べている。⁽²⁴⁾

『撰津国風土記』逸文を見ると、応神天皇の時代、新羅国の女神が夫から逃れ、筑紫国の伊波比売嶋に住んだが、ここでは新羅から遠いので、撰津国の比売嶋に留まったとある。この「比売嶋」を『古事記』が「日女島」と表記していることは、この島に日の女神の信仰があったことを示している。そのような日神信仰のある場所で、仁徳天皇を賛美する「日の御子」歌謡が歌われているのである。

ちなみに、雁の卵に関する物語は『日本書紀』にも見える。

【史料三】『日本書紀』「仁徳天皇五十年三月丙申条」⁽²⁵⁾

五十年春三月壬辰朔丙申。河内人奏言。於二茨田堤一鴈産之。即日遣レ使令レ視。曰。既実也。天皇於レ是歌以問二武内

宿禰一曰。多莽耆破屨。宇知能阿會。儼虛會破。豫能等保臂等。儼虛會波。區珥能那餓臂等。阿耆豆辭莽。擲莽等能區珥珥。箇利古武等。儼波企箇輸擲。武内宿禰答歌曰。夜輸瀨始之。和我於朋枳瀨波。于陪儼于陪儼。和例烏斗波輸儼。阿企菟辭摩。擲莽等能俱珥珥。箇利古武等。和例破枳箇儒。

これによると、河内の人から茨田堤で雁が産卵したと報告があったので、遣いを派遣し確かめると本当であることがわかった。そこで、武内宿禰に歌で雁が卵を産むかと問うと、武内宿禰も歌でそんなことは聞いたことがないと答えた、とある。基本的な話の筋は『古事記』と同じであるが、決定的に異なっているのが、場所である。『古事記』は「日女島」であるが、『日本書紀』は「茨田堤」である。そして、『古事記』では、武内宿禰の和歌に「日の御子」思想が見えるが『日本書紀』にはそれがない。この違いはどこからくるのか。もちろん『日本書紀』が「日の御子」歌謡を載せていないという点もあるが、それだけでなく、場所の違いが重要であろう。すなわち、『古事記』では、「日女島」が日神信仰の場であるがゆえに「日の御子」が歌われるが、『日本書紀』は場所が「日女島」で無いがゆえに歌われないのである。

以上のような分析から、「日の御子」思想の意味は日神の御子の意味で解釈し、「日神の御子」と類似するものであると考えられる。

第二節 「日の御子」思想の成立時期

では、天皇や皇族を太陽神の子孫Ⅱ「日の御子」とするような思想はいつ成立したのか。これについては「はじめに」で述べたように、阿蘇氏⁽²⁶⁾、平林氏⁽²⁷⁾はその成立時期はかなり古い時代に設定している。この問題は、太陽神を自身の祖先神とするような信仰がいつからあったかとも関係があるが、岡田精司氏も五世紀代から天皇は太陽神を祖先神としており、しかもそれはタカミムスヒ尊であったとする。⁽²⁸⁾しかし、一方で「日の御子」思想の成立を新しく設定する

説もある。筆者も「日の御子」思想は七世紀後半、特に天武朝において成立したと考えるが。手がかりとなる史料について検討してみたい。

【史料四】『隋書』「東夷伝倭国条」(29)

開皇二十年、倭王姓阿每、字多利思比孤、号阿輩雞弥^一。遣^レ使詣^レ闕。上令^二所司^一訪^二其風俗^一。使者言、倭王以^レ天為^レ兄、以^レ日為^レ弟、天未^レ明時出聽^レ政、跣^レ跣坐。日出便停^二理務^一、云^レ委^二我弟^一。高祖曰、此太無^二義理^一。於^レ是訓^レ令改^レ是。

これは推古朝の遣隋使に関わる記事である。開皇二十年(六〇〇年)、倭国は約一世紀ぶりに中国、この時は隋に使を派遣した。その時、倭王は自身の称号として、オホキミアメタリシヒコを名乗ったことがわかる。この表現は『通典』・『韓苑』によれば「天兒」とあるので、「天の子」の意味、すなわち天孫降臨神話を背景とした思想が反映されていると考えられることはこれまで述べてきた通りである。ここで注目したいのは倭国の使者は隋側から倭国の「風俗」を問われて、倭王は天を兄、日を弟とすると述べていることである。つまり、推古朝段階では倭王は日^二太陽とは兄弟の関係であった。それは当時の倭王の祖先神、天孫降臨神話の最高神であるタカミムスヒ尊が日神の祖先であったからである。倭王はタカミムスヒ尊を祖先神とし、そのタカミムスヒ尊は太陽神の祖先でもあったので、倭王は日と兄弟関係と位置付けられたのである。したがって、推古朝段階では倭王は日を弟としており、太陽神の子孫ではないと考えられるので、推古朝では倭王を「日の御子」とする思想はなかったと言わざるを得ない。

もちろん、王権内に太陽神を信仰したり、それを祀ったりすることはあったと思われる。具体的には敏達天皇紀に「日祀部」が設置されており、これは王権による太陽神祭祀と関わりがあるものであると考えられている。⁽³⁰⁾しかし、王権が太陽信仰を重視することと、太陽神を自身の祖先神とすることとは別次元のものとして分けて考えねばならないであろう。

では、太陽神を王権の祖先神とするに至るのはいつのことなのか。これは、これまで述べてきたように、アマテラス大神という太陽神を祖先神として設定するにいたった天武朝であると考えられる。天武朝以前はタカミムスヒ尊という神を祖先神として戴いていたが、天武朝段階でアマテラス大神を祖先神とするようになった。言い換えれば、タカミムスヒ尊を中心とする王権神話の体系からアマテラス大神を中心とする王権神話の体系への転換が天武朝に行われたのである。それをきっかけとして天皇も太陽神の子孫、つまり「日の御子」であるとする思想が成立したと考えることができるであろう。すなわち、「日の御子」という思想は皇祖神の転換と関わって成立したものであり、それはこれまでタカミムスヒ尊を祖先神とし、太陽と兄弟関係とする王権神話の世界観から、アマテラス大神を皇祖神として天皇を太陽神の子孫とする神話的世界観への転換を意味する思想であった。では、そのような「日の御子」は当時の王権にとってどのような意味を持ったのか。「日の御子」の冠される修飾句の違いに着目しつつ考察していくこととする。

第三節 「日の御子」思想の用例（一）——『古事記』——

「日の御子」思想の意義を考えていくために、まずその用例を逐一検討していくこととする。「日の御子」思想は『古事記』と『万葉集』に見られ、歌謡の中で使用される。そこで、本節で『古事記』の用例を分析してみたい。『古事記』には、「日の御子」の歌謡が五首見られる。

①【史料五】『古事記』「景行天皇段」⁽³¹⁾

自^一其国^一越^二科野国^一。乃言^二向科野之坂神^一而。還^二来尾張国^一。入^二坐先日所^レ期美夜受比売之一^一許。於^レ是献^二大御食^一之時其美夜受比売捧^二大御酒盃^一以献。爾美夜受比売。其於^二意須比之欄^一。意須比三字以音著^二月経^一。故見^二其月経^一御歌曰。比佐迦多能。阿米能迦具夜麻。斗迦麻迹。佐和多流久毘。比波煩曾。多和夜賀比那袁。麻迦牟登波。阿礼波須

礼杼。佐泥牟登波。阿礼波意母閉杼。那賀祁勢流。意須比能須蘇爾。都紀多知迹祁理爾。爾美夜受比売答^二御歌^一曰。
多迦比迦流。比能美古。夜須美斯志。和賀意富岐美。阿良多麻能。登斯賀岐布礼婆。阿良多麻能。都紀波岐閉由久。
宇倍那宇倍那宇倍那。岐美麻知賀多爾。和賀祁勢流。意須比能須蘇爾都紀多多那牟余。故爾御合而。以^二其御刀之草那
芸劍^一。置^二其美夜受比売之許^一而。取^二伊服岐能山之神^一幸行。

この記事は景行天皇の命により東国平定を命じられたヤマトタケルが尾張国へ還り、尾張国造の祖であるミヤズヒメと結婚をする場面である。ここでは、ミヤズヒメの襲衣に月経の血が付いていたことに関して、まず、ヤマトタケルが歌を詠み、次にそれに対してミヤズヒメが歌を返すという物語となっているが、「日の御子」の歌謡はこのミヤズヒメの返答歌の中で語られている。つまり、ここでの「日の御子」歌謡の歌い手はミヤズヒメであり、「日の御子」の対象はヤマトタケルである。また、「高光る」の修飾句が冠されている。

ヤマトタケルが「日の御子」と称されるのはこの場面だけである。では、ここでヤマトタケルが「日の御子」と称される理由は何であろうか。注目すべきは「日の御子」の歌謡の直後、ヤマトタケルが草薙剣をミヤズヒメの下に置いていくという点である。草薙剣はヤマトタケルが東国平定の際、伊勢神宮に参りヤマトヒメから賜ったものであった。これをここで手放すということは、物語上、ヤマトタケルの東国平定が完了したことを示していると言えよう。つまり、この段階で、ヤマトタケルは東国の平定者として英雄視されるに至ったため「日の御子」と称されるのであろう。

②【史料六】『古事記』「応神天皇段」(32)

又吉野之国主等瞻^二大雀命之所^一佩御刀^一歌曰。本牟多能比能美古。意富佐耶岐。意富佐耶岐。波加勢流多知、母登都流芸。須惠布由。布由紀能。須加良賀志多紀能。佐夜佐夜。

この記事は、吉野の国栖が大贄を献上する物語である。そこで、吉野の国栖は大雀命、つまり、仁徳天皇が腰に付けている大刀を見て「日の御子」の歌謡を歌った。この「日の御子」は「はじめに」で少し触れたが、他の「日の御子」歌謡

と比較し、非常に特殊である。理由は二つある。一つは、修飾句の「誉田」である。この修飾句はここにしか記述がない。もう一つは、「誉田の 日の御子」が大雀を形容していることである。そのため「誉田の 日の御子 大雀」の解釈が難解なものとなっている。この解釈に関して、本居宣長の『古事記伝』では、応神天皇の御子である大雀命としているが、吉井巖氏は「誉田の 日の御子」と「大雀」は同格の関係であり、「誉田の 日の御子 大雀」で大雀を指しているとする。⁽³³⁾ 遠山美都男氏は「誉田の 日の御子」全体で、大雀に冠される修辭であるとす。⁽³⁴⁾ 「誉田」の解釈については、いったん保留とするが、この「日の御子」が誰かについては、「誉田の日の御子」である「大雀」という意味であるが、「日の御子」は大雀命、つまり仁徳天皇を指している。したがって、ここでの「日の御子」歌謡の歌い手は吉野の国栖であり、「日の御子」の対象は仁徳天皇であると言える。

③【史料七】『古事記』「仁徳天皇段」⁽³⁵⁾

亦一時。天皇為^レ将^ニ豊樂^一而。幸^ニ行日女島^一之時。於^ニ其嶋^一鴈生^レ卵。爾召^ニ建内宿祢命^一。以^レ歌問^ニ鴈生^レ卵之状^一。其歌曰。多麻岐波流。宇知能阿曾。那許曾波。余能那賀比登。蘇良美都夜麻登能久迹爾。加理古牟登岐久夜。於^レ是建内宿祢以^レ歌語白。多迦比迦流。比能美古。宇倍志許曾。比多麻閉。麻許曾迹斗比多麻閉。阿礼許曾波。余能那賀比登。蘇良美都。夜麻登能久迹爾。加理古牟登。伊麻陀岐加受。如此白而被^レ給^ニ御琴^一歌曰。那賀美古夜。都毘爾斯良牟登。加理波古牟良斯。此者本岐歌之片歌也。

この場面は仁徳天皇が日女島に行幸した際、雁が産卵したという通常ではありえない祥瑞の物語である。雁は通常、日本では産卵しないので、仁徳天皇は武内宿禰にそのことを問うと、武内宿禰はそのような話は聞いたことがないと答える。「日の御子」の歌謡は武内宿禰の返答歌の中で歌われている。よって、この歌謡の歌い手は武内宿禰であり、「日の御子」の対象は仁徳天皇となる。この記事で重要なことは、雁の産卵という祥瑞を語っていることと、そのために仁徳天皇の子孫の繁栄という、仁徳皇統の支配の永続性を述べていることである。そして、そのような文脈の中で、「日の御子」思想が

記述されていることに注目すべきである。

④【史料八】『古事記』「雄略天皇段」(36)

又天皇坐ニ長谷之百枝槻下ニ。為ニ豊樂一之時。伊勢国之三重嫔指ニ挙大御盃一以献。爾其百枝槻葉落。浮レ於ニ大御盃一。其嫔不レ知ニ落葉浮一於レ盃。猶献ニ大御酒一。天皇看ニ行其浮レ盃之葉一。打ニ伏其嫔一。以レ刀刺ニ充其頸一。将レ斬之時、其嫔白ニ天皇一曰。莫ニ殺吾身一。有ニ心レ白事一。即歌曰。麻岐牟久能。比志呂乃美夜波。阿佐比能。比伝流美夜。由布比能、比賀氣流美夜。多氣能泥能。泥陀流美夜。許能泥能。泥婆布美夜。夜本爾余志。伊岐豆岐能美夜。麻紀佐久。比能美加度爾比那閉夜爾。游斐陀弓流。毛毛陀流。都紀賀延波。本都延波阿米袁游弊理。那加都延波。阿豆麻袁游弊理。志豆延波。比那袁游弊理。本都延能。延能宇良婆波。那加都延爾。游知布良婆閉。那加都延能。延能宇良婆波。斯毛都延爾。游知布良婆閉斯豆延能。延能宇良婆波。阿理岐奴能。美弊能古賀。佐佐賀世流。美豆多麻宇岐爾。宇岐志阿夫良。游知那豆佐比。美那許袁呂許袁呂爾。許斯母。阿夜爾加志古志。多加比加流。比能美。古許登能。加多理碁登母。許袁婆。故献ニ此歌一者赦ニ其罪一也。

⑤【史料九】『古事記』「雄略天皇段」(37)

爾大后歌。其歌曰。夜麻登能。許能多氣知爾。古陀加流。伊知能都加佐。爾比那閉夜爾。游斐陀弓流。波毘呂。由都麻都婆岐。曾賀婆能。比呂理伊麻志。曾能波那能。弓理伊麻須。多加比加流。比能美古爾。登余美岐。多弓麻都良勢。許登能。加多理碁登母。許袁婆

④と⑤は天語歌であり、連続したものである。この場面は雄略天皇が酒宴を開いている際に、伊勢国三重の采女が杯に葉が浮いているのに気づかず大御酒を献上した。雄略天皇はその采女を殺そうとするが、采女は助命を請いて④の歌を歌う。内容は雄略天皇の治世を賛美するものである。その結果、采女は罪を許された。これに続いて、雄略の大后である若日下部王が⑤の歌を歌う、というものである。歌謡の歌い手は④が伊勢国三重の采女であり、⑤が若日下部王である。「日

の御子」の対象は共に雄略天皇である。

以上が、『古事記』に見える「日の御子」思想の用例である。『古事記』の「日の御子」思想の特徴としては、主に三つ挙げられよう。第一に、「日の御子」の対象はヤマトタケル・仁徳天皇・雄略天皇というように天皇と皇子、それも特定の者に限られる。第二に、歌い手側は様々であるが、「日の御子」を自称する形の歌謡はない。これは、『万葉集』に共通する特徴である。第三は、天皇の支配あるいは天皇への服属と密な関係の中で、語られる場合が多い。

第四節 「日の御子」思想の用例(二) — 『万葉集』 —

本説では『万葉集』に見られる「日の御子」思想を確認していく。『万葉集』の「日の御子」思想は十一首十二箇所に見られる。

①【史料一〇】『万葉集』巻一「四五番歌」(38)

軽皇子宿于安騎野一時、柿本朝臣人麻呂作歌

八隅知之	吾大王	高照	日之皇子	神長柄	神佐備世須等	太敷為	京乎置而	隱口乃	泊瀬山者	真木立	荒山
道乎	石根	禁樹押靡	坂鳥乃	朝越座而	玉限	夕去来者	三雪落	阿騎乃大野尔	旗須為寸	四能乎押靡	草枕
多日夜取世須	古昔念而										

この歌は題詞にあるように、軽皇子(後の文武天皇)が安騎野(奈良県宇陀市)に行幸した時のことを柿本人麻呂が歌った歌である。歌の意味としては、「大王」である日の皇子軽皇子は神として朝に泊瀬山を越え、夕方に安騎野に行幸し、旅宿した、古を偲んで、というものである。よって、ここでの「日の皇子」の対象は軽皇子であり、修飾句に「高照らす」とあることが注目される。作歌時期であるが、この前の歌(四四蕃歌)が持統天皇の伊勢行幸||持統天皇六年(六九二年)

に従った石上麻呂の歌であるから、おそらくそのころの歌であろう。

ところで、この歌の最後で「古を思ひて」とある。この「古」とは、かつて草壁皇子がこの地で狩りを行ったことを指す。実際、「四九番歌」に「日並みしの皇子の尊の馬並めてみ狩り立たしし時は来向かふ」と読まれている。とすると、軽皇子が安騎野に赴いたのは父である草壁皇子がかつてこの地に赴いたことを意識したからであり、そのような「古」を思い出して柿本人麻呂はこの歌を詠んだことになる。そうであれば、軽皇子が安騎野に赴いたこと、そこで「高照らす日の皇子」と歌われたことは、そうすることで軽皇子が草壁皇子の後継者、草壁皇統を継承するいわゆる皇太子的立場であることを確認するためのものであったと考えられなくてもないが、この歌が持統六年に歌われたものであるとすると、高市皇子が生存しており、必ずしも軽皇子の即位が確定的であったわけではないことを考慮すると、そうだと断言することはできない。あくまで、父である草壁皇子を回顧するためのものであると考えられる。したがって、この歌の意義を軽皇子の立太子と単純に結びつけることができるかは疑問である。

②【史料一】『万葉集』卷一「五〇番歌」(39)

藤原宮之役民作

八隅知之 吾大王 高照 日乃皇子 荒妙乃 藤原我宇倍尔 食國乎 賣之賜牟登 都宮者 高所知武等 神長柄
所念奈戸二 天地毛 縁而有許曾 磐走 淡海乃國之 衣手能 田上山之 真木佐苦 桧乃孀手乎 物乃布能 八十
氏河尔 玉藻成 浮倍流礼 其乎取登 散和久御民毛 家忘 身毛多奈不知 鴨自物 水尔浮居而 吾作 日之御門
尔 不知國 依巨勢道従 我國者 常世尔成牟 圖負留 神龜毛 新代登 泉乃河尔 持越流 真木乃都麻手乎 百
不足 五十日太尔作 浜須良牟 伊蘇波久見者 神随尔有之

右、日本紀曰、朱鳥七年癸巳秋八月、幸_二藤原宮地_一。八年甲午春正月、幸_二藤原宮_一。冬十二月、庚戌朔乙卯、

遷_二藤原宮_一。

この歌は左注からわかるように、持統天皇の藤原宮の造営とその遷都の際、それに関わった役民の歌である。ただし、作者については、平林氏が四五番歌との類似性から、柿本人麻呂が役民に擬えて読んだものであると指摘している。(40) 歌の内容からもその藤原宮の役民の作歌と考えにくいと思われる。注目すべきは、歌の中で、藤原宮造営に奉仕する役民について、「散和久御民」と表現している点である。これが役民の作歌とするならば、役民が自身に敬意表現を用いていることとなり、不自然である。よって、この歌は、柿本人麻呂によるものと考えた方が良好であろう。

では、この「日の皇子」の対象は誰かであるが、歌の前半部で、「日の皇子」が藤原の地で宮殿を造ろうと考えたとあるから、これは持統天皇であると考えて問題ない。また、その「日の皇子」に「高照らす」が冠されていることが注目される。作歌時期は左注から、持統天皇七年(六九三年)から持統天皇八年(七九四年)の間であろう。

③【史料一二】『万葉集』「五二番歌」(41)

藤原宮御井歌

八隅知之 和期大王 高照 日之皇子 籠妙乃 藤井我原尔 大御門 始賜而 埴安乃 堤上尔 在立之 見之賜者
日本乃 青香具山者 日經乃 大御門尔 春山跡 之美佐備立有 畝火乃 此美豆山者 日緯能 大御門尔 弥豆山
跡 山佐備伊座 耳為之 青菅山者 背友乃 大御門尔 宣名倍 神佐備立有 名細 吉野乃山者 影友乃 大御門
従 雲居尔曾 遠久有家留 高知也 天之御蔭 天知也 日之御影乃 水許曾婆 常尔有米 御井之清水

この歌は、藤井(奈良県橿原市)の地から東西南北に見える山々と、藤原宮の井の清水を歌っている。次の五三番歌の左注から、作者については、作者は未詳であるが、「日の皇子」の対象については、歌の前半部で、「日の皇子」が藤原宮の造営を始めたところから、持統天皇であると言える。修飾句は五〇番歌同様「高照らす」となっている。作歌時期五四番歌が大宝元年(七〇一年)であるから、ここが下限である。上限は五〇番歌のころであるから、持統天皇七年(七九三年)から大宝元年(七〇一年)の間に作られた歌であると言える。

④【史料一三】『万葉集』卷二「一六二番歌」(42)

天皇崩之後八年九月九日、奉為御催齋會之夜、夢裏習賜御歌一首 古歌集中出

明日香能 清御原乃宮尔 天下 所レ知食之 八隅知之 吾大王 高照 日之皇子 何方尔 所レ念食可 神風乃

伊勢能國者 奥津藻毛 靡足波尔 塩氣能味 香乎礼流國尔 味凝 文尔乏寸 高照 日之御子

この歌は、題詞にあるように、天武天皇の崩御の八年後、持統天皇七年(七九三年)九月九日の齋会の夜持統天皇の夢に浮かんだ歌であるように、作者と作歌時期は明らかである。「日の皇子」・「日の御子」の対象は飛鳥浄御宮で天下を統治したとあるから、天武天皇で間違いない。また、修飾句は「高照らす」とあり、「日の御子」思想が一回使用されている。同一和歌内に二度以上、「日の御子」思想が使用される例は他になく、極めて異例である。

しかしながら、この和歌の解釈は難解である。なぜなら、「高照らす日の皇子」≡天武天皇がどのように思ったか、の後に對する述部がないからである。よって、「香乎礼流國尔」の後に、「いらつしやる」といった意味の言葉を補って読むのが通説であろう。つまり、天武天皇はどのように思ってたか、伊勢の国にいらつしやる。私持統天皇がお慕いしている日の御子(天武天皇)よ、というのがこの歌の大意であろう。

⑤【史料一四】『万葉集』卷二「一六七番歌」(43)

日並皇子尊殯宮之時、柿本朝臣人麻呂作歌一首 并短歌

天地之 初時 久堅之 天河原尔 八百萬 千萬神之 神集 集座而 神分 分之時尔 天照 日女之命 一云 指上

日女之命 天乎婆 所レ知食登 葦原乃 水穗之國乎 天地之 依相之極 所知行 神之命等 天雲之 八重搔別而

一云 天雲之 八重雲別而 神下 座奉之 高照 日之皇子波 飛鳥之 浄之宮尔 神随 太布座而 天皇之 敷座國等

天原 石門乎開 神上 上座奴 一云 神登 座尔之可婆 吾王 皇子之命乃 天下 所レ知食世者 春花之 貴在等

望月乃 満波之計武跡 天下 一云 食國 四方之人乃 大船之 思憑而 天水 仰而待尔 何方尔 御念食可 由縁

母無 真弓乃岡尔 宮柱 太布座 御在香乎 高知座而 明言尔 御言不御問 日月之 數多成塗 其故 皇子之宮
人 行方不知毛 一云 刺竹之 皇子宮人 歸邊不_レ知尔為

この歌は、草壁皇子の殯宮において、柿本人麻呂が詠んだ歌である。よって、作歌時期は持統天皇三年（六八九年）である。この歌は主に神話表現を巡って非常に多くの研究があるが、ここで重要な問題はこの「日の皇子」の対象は誰かである。これについては、天武天皇とホノニギ尊が二重写となっているとする説⁽⁴⁴⁾や天武天皇であるとする説⁽⁴⁵⁾がある。あるいは平林氏のように、「飛鳥之 浄之宮尔」を「トブトリの浄の宮」と読み、この宮を草壁の皇子宮（嶋宮）ないし殯宮と解釈することにより、「日の皇子」を草壁皇子であるとするとする説もある。⁽⁴⁶⁾

これらの説について、この「高照らす日の皇子」を文武天皇とすることはできないと考える。その理由については、次の二点を挙げることができる。

第一に歌の構造から考えていきたい。この歌は、「吾王」のところ区切ることができる。前半の内容は、八百万の神は相談して「天照 日女之命」_{||}アマテラス大神に天を統治させ、葦原水穂国を統治する「神之命等」_{||}神（「天照 日女之命」のこと）の御子として、「高照 日之皇子」を降臨させた。その「高照 日之皇子」は「飛鳥之 浄之宮尔」にて神として（葦原水穂国を）統治した。そして、この国は代々天皇の統治する国だとして、神上がった、というものである。後半の内容は「吾王 皇子之命」_{||}草壁皇子が天下を統治すれば繁栄するであろうと頼りにしていたのに、亡くなってしまい、皇子の宮人達は途方に暮れている、というものである。

ここで、「高照 日之皇子」を草壁皇子とすると、この歌は前半部分で草壁皇子は葦原水穂国を統治して死んだとあるのに、後半部分で、また草壁皇子が登場し、もし天下_{||}葦原水穂国を統治したならば、という解釈になるが、これでは整合性が取れていない。

第二に、「太布座而」という表現に着目したい。この言葉の意味は、この上に「宮柱」がついて、宮を造営するという意

味として使われることがあるが、その他に統治するという意味で使用する例が『万葉集』にもう一例のみ存在する。すなわち、『万葉集』巻二「一九九番歌」にある「定之 水穂之国乎 神随 太敷座而」という表現である。(47)この「太敷座而」について、主語は天武天皇であるが、水穂国という神話表現や天皇の神格化に関わる表現など、「一六七番歌」のそれと極めて使用法が類似している。つまり、統治するという意味で使用する「太敷きまして」は天皇、それも天武天皇に関わるものであると考えられる。

以上の点から、「一六七番歌」の「日の皇子」は天武天皇を指していると考えるのが妥当であろう。つまり、この歌は、前半はアマテラス大神の天上支配と天武天皇の地上世界の支配を、後半は草壁皇子の地上世界がなされず残念であると歌っているのである。

⑥【史料一五】『万葉集』巻二「一七一番歌」(48)

皇子尊宮舍人等慟傷作歌廿三首

高光 我日皇子乃 萬代尔 国所レ知麻之 嶋宮波母

⑦【史料一六】『万葉集』巻二「一七三番歌」(49)

高光 吾日皇子乃 伊座世者 嶋御門者 不荒有益乎

これらの歌は、一六七番歌と連続するもので、草壁皇子の殯宮での歌であり、両者とも草壁皇子の宮の舍人が草壁皇子の嶋宮を歌っているから、作歌時期は持統天皇三年で、「日の皇子」の対象は草壁皇子である。修飾句が「高光る」となっている。

⑧【史料一七】『万葉集』巻二「二〇四番歌」(50)

弓削皇子薨時、置始東人作歌一首并短歌

安見知之 吾王 高光 日之皇子 久堅乃 天宮尔 神随 神等座者 其乎霜 文尔恐美 晝波毛 日之盡 夜羽毛

夜之盡 臥居雖嘆 飽不足香裳

この歌は、天武天皇の皇子である弓削皇子が死去した時に置始東人が作った歌である。弓削皇子が死去したのは、文武天皇三年（六九九年）であるから、作歌時期もそのころである。修飾句は「高光る」となっている。

⑨【史料一八】『万葉集』卷三「二二九番歌」⁽⁵¹⁾

長皇子遊ニ獵路池ニ之時柿本朝臣人麻呂作歌一首并短歌

八隅知之 吾大王 高光 吾日乃皇子乃 馬並而 三獵立流 弱薦乎 獵路乃小野尔 十六社者 伊波比拜目 鶉己
曾 伊波比廻礼 四時自物 伊波比拜 鶉成 伊波比毛等保理 恐等 仕奉而 久堅乃 天見如久 真十鏡 仰而雖
見 春草之 益目類四寸 吾於富吉美可聞

この歌は、題詞にあるように、天武天皇の皇子である長皇子が獵地で遊獵をした時に柿本人麻呂が作った歌である。よって「日の皇子」の対象は長皇子である。修飾句は「高光る」となっている。作歌時期については、従来は持統朝末年ころあるいは文武朝初期であるとされてきたが、稲岡耕作氏は持統朝初期のころの作品であるとし、草壁挽歌よりも先行する歌であるとする。⁽⁵²⁾しかし、橋本氏⁽⁵³⁾や太田豊明氏⁽⁵⁴⁾の批判もあり、結論を出すのは困難である。

⑩【史料一九】『万葉集』卷三「二六一番歌」⁽⁵⁵⁾

柿本朝臣人麻呂獻ニ新田部皇子ニ歌一首并短歌

八隅知之 吾大王 高輝 日之皇子 茂座 大殿於 久方 天傳來 白雪仕物 往来乍 益及ニ常世⁽⁵⁶⁾

この歌は柿本人麻呂が天武天皇の皇子である新田部皇子に献上した歌である。よって、「日の皇子」は新田部皇子である。修飾句は「高光る」が冠されている。問題は「高輝」の読みであるが、これはタカヒカルとタカテラスのどちらが適切であろうか。これについては橋本氏の詳細な分析があるように、タカヒカルと読むべきであろう。作歌時期は「二三九番歌」同様持統朝末から文武朝初期であると思われる。⁽⁵⁶⁾

表一『万葉集』における「日の御子」思想 一覧

歌話番号	歌い手	日の皇子の対象	修飾句	作歌時期
167番歌(⑤)	柿本人麻呂	天武天皇	高照らす	持統天皇3年(689年)
171番歌(⑥)	草壁皇子の宮の舎人	草壁皇子	高光る	持統天皇3年(689年)
173番歌(⑦)	草壁皇子の宮の舎人	草壁皇子	高光る	持統天皇3年(689年)
45番歌(①)	柿本人麻呂	文武天皇	高照らす	持統天皇6年(692年)
3234番歌(⑩)	未詳	持統天皇	高照らす	持統天皇6年(692年)
50番歌(②)	柿本人麻呂 (史料上は藤原役民)	持統天皇	高照らす	持統天皇7年(693年)から持統天皇8年(694年)
162番歌(④)	持統天皇	天武天皇	高照らす	持統天皇7年(693年)
204番歌(③)	置始東人	弓削皇子	高光る	文武天皇3年(699年)
52番歌(③)	未詳	持統天皇	高照らす	持統天皇7年(693年)から大宝元年(701年)
239番歌(③)	柿本人麻呂	長皇子	高光る	持統朝末から文武朝初期
261番歌(⑩)	柿本人麻呂	新田部皇子	高光る	持統朝末から文武朝初期

⑩『万葉集』卷一三「三三四番歌」(57)

八隅知之 和期大皇 高照 日之皇子之 聞食 御食都國 神風之 伊勢
 乃国者 国見者之毛 山見者 高貴之 河見者 左夜氣久清之 水門成海毛
 廣之 見渡 鳴名高之 己許乎志毛 間細美香母 卷毛 文尔恐 山邊乃
 五十師乃原 尔内日刺 大宮都可倍 朝日奈須 目細毛 暮日奈須 浦細毛
 春山之 四名比盛而 秋山之 色名付思吉 百礮城之 大宮人者 天地 与
 日月共 万代尔母我

この歌の作者は未詳であるが、作歌時期については、伊勢国の事が歌われていること、「山邊乃 五十師乃原」が山辺行宮であることから、持統天皇六年(六九二年)の伊勢行幸時の歌であるとする平林氏の説が有力であろう。よって、ここでの「日の皇子」は持統天皇であり、修飾句に「高照らす」が冠されていることが重要である。

以上が『万葉集』における「日の皇子」思想の用例の全てであるが、いままでの考察を基に、それぞれを作歌時期の早い順にしてまとめなおすと表一のようなになる。

ここから『万葉集』の「日の皇子」思想の特徴としては次の三点を指摘できる。

第一に「日の皇子」の対象は天武天皇と持統天皇と天武天皇の皇子に限られる。第二に、修飾句に注目するならば、「高照らす」が冠されるのは天武天皇・持統天皇・文武天皇の三者であり、「高光る」が冠されるのは草壁皇子・弓削皇子・長皇

子の三者である。つまり、「高照らす」は天皇あるいはその後天皇になったものに限られ、一方、「高光る」を天皇に使用した例はなく、天武天皇の皇子に限られるという特徴が挙げられる。第三に、修飾句に関わらず、歌い手は柿本人麻呂がほとんどである。

第五節 「誉田の 日の御子 大雀」について

「誉田の 日の御子 大雀」の特異性として、「日の御子」という詞章が「誉田」とセットになって「大雀」にかかるという点がある。このような使用法は『万葉集』にはなく、『古事記』の一例のみである。「日の御子」思想の原型をなす表現であったと考えられる。それでは、この表現はどのような意味を持ち、また、どのような歴史的背景の中で生み出されたのであろうか。それを明らかにするには、「誉田」がいったい何を意味しているかを理解する必要がある。

一つの理解として地名と考えることもできる。西宮一民『古事記』（新潮社、一九七九年）ではそのように注釈をしている。河内地域には日神信仰があり、さらに河内は五世紀代の王権がこの地を基盤としたという理解、いわゆる「河内政権」の理解もある。しかし、五世紀は世襲王権が未成立な状態であり、そのため王統は固定化されておらず、盟主権が移動することがよくあった。河内に、王墓が五世紀に移動するのもそのためである。そうであれば、単純に「河内政権」論と結びつけて考えることはできない。

また、『古事記』の歌謡によれば、「誉田」を地名と解釈すると、「誉田の」は次の「日の御子」＝仁徳天皇にかかる言葉となるが、では仁徳天皇と誉田の地にどのような関係があるのかが問われるがそれも不明である。仁徳天皇の外祖父に品陀真若王がおり、仁徳天皇はそのため誉田で生育したことがこれに反映されたとも考える説もある。⁽⁵⁸⁾しかし、この時代の史実について『古事記』・『日本書紀』の記述がどれだけ事実を伝えているのかは不明である。さらに言えば、川口勝

康氏は応神天皇と仁徳天皇は、五世紀の讚・珍と濟・興・武の系譜をつなぎ合わせるために設定された架空の存在であるとしており、両天皇の実在性すら疑問視されているのである。(59)

応神天皇は周知の通り「ホムタワケ」と呼ばれている。そうであれば、『古事記』の論理としてこの「誉田」は応神天皇のことを指していると考えるべきであろう。「誉田の日の御子大雀」の解釈としては、「日の御子」思想が天皇を權威付ける思想である点を考慮して、「日の御子」≡太陽神の子孫である応神天皇の皇子≡「日の御子」である仁徳天皇と解釈すべきであろう。よって、「誉田」は『古事記』の論理として応神天皇を意味し、この天皇を顕彰する目的から「誉田の日の御子」という詞章が成立したと思われる。それは、応神天皇は『古事記』・『日本書紀』内部の論理として一つの画期となっており、また「胎中天皇」というように神格化もなされていることとも関係があるのである。

第六節 「高光る」と「高照らす」について

まず、「高光る」という修飾句の意義について考えていく。「高光る」という表現に関して注意すべきは、これは「日の御子」思想だけに関わるものではないということである。『古事記』「雄略天皇段」には「高光る 日の宮人」という表現があり、『万葉集』巻五「八九四番歌」にも「高光る 朝廷」という表現がある。このように、「高光る」という表現は「日」≡太陽に関わる表現であり、「日の御子」思想にこの言葉が冠されるようになる理由はこの枠組みにおいて捉えることができる。つまり、「高光る」という言葉は「日の御子」思想に限定して使用されるものではなく、太陽信仰全般に使用されるのである。したがって、「高光る」という修飾句「日の御子」思想に冠されるのは、天皇が太陽神の子孫という思想を有し、「日の御子」思想がそれを表象するからに他ならない。

次に「高照らす」の意義について考察しよう。「高光る」と「高照らす」の違いとして、「高光る」は「日の御子」思

想以外にも冠されるが、「高照らす」は「日の御子」思想のみに冠される表現であることが指摘できる。つまり、「高照らす」は「日の御子」思想固有の修飾句であると言える。また、先行研究でも既にあるように、「高照らす」はアマテラス大神に対応する表現であろう。では、このような表現が造られた意図はどこにあるのか。

「高照らす」という修飾句が使用される初見は草壁皇子晩歌であるので、草壁皇子の殯の時に初めて使用されたと考えられる。また、「高照らす」という表現で権威付けられるのは天武天皇・持統天皇・文武天皇の三者のみであって、「高光る」の「日の御子」思想が天皇や皇族など広く使用されるのに対して極めて限定的である。さらに、身崎寿氏が軽皇子の安騎野へ訪問について、これは軽皇子が正統なる皇位継承者であることを示すためのものであったと指摘していることを踏まえると、(60)、「高照らす」は軽皇子即位の正統化のためのものであるようにも見える。

しかし、「高照らす」の「日の御子」が歌われた草壁皇子の死の直後は高市皇子がおり、軽皇子の即位が確実視されていたわけではないし、軽皇子の即位が草壁直系を意識したものだとしたら、草壁皇子も「高照らす」で歌われても良いはずであるが、『万葉集』の例では「高光る」が冠されるのみである。さらに、「高照らす」は天武天皇にも使用されており、天武天皇の権威付けの役割も果たしている。軽皇子即位においては、特に天武天皇の権威が強調されることはなかった。これらを踏まえると、必ずしも軽皇子即位のためとは言えないかもしれない。むしろ「高照らす」がアマテラス大神を意識して作られたので、アマテラス大神を皇祖神として設定し、この神を中心に『古事記』・『日本書紀』の編纂を行ったのが天武天皇であるとすれば、「高照らす」の「日の御子」は第一義的なこととして、天武天皇の権威付けと関わるものであると考えるべきではないか。ただし、「高照らす」という表現が、天武天皇・持統天皇・軽皇子に限定して使用されていることは、この三人の天皇・皇族を他の天皇・皇族と区別し、特別化するために成立したものであったことは明らかである。しかし、それが軽皇子即位と関係があることを断定することはできない。また仮に何らかの関係があったとしても、そのためにアマテラス大神という神格が創造されたと考えることはできず、むしろ持統天皇は天武天皇が創造したアマテラス

大神の神的権威を利用したものであると考えるのが妥当であろう。

おわりに

本章では古代王権思想の一端を解明するため、「日の御子」思想を取り上げ、この思想の意味・成立・意義について考察した。その内容をまとめると、次のようになる。「日の御子」の意味は太陽のように偉大な御子の意味ではなく、太陽神の子孫という意味である。その成立時期については、皇祖神がタカミムスヒ尊からアマテラス大神へと変更された天武朝であると考えられる。「日の御子」思想の意義については、修飾句に着目して述べてきた。「誉田」については、地名よりは、「ホムタワケ」＝応神天皇であるとし、この天皇が『古事記』・『日本書紀』の内部において、画期となる天皇と位置付けられていることから、応神天皇を顕彰するために創られたものであるとした。「高光る」については「日の御子」思想限定の修飾句ではなく、王権の太陽信仰一般と関わるものであった。逆に「高照らす」については、「日の御子」思想限定の表現であり、天武天皇の権威付けと関わるものである。

注

- (1) 戸谷高明 「日」の思想と表現」(戸谷高明 『古代文学の天と日』所収、新典社、一九八九年、初出一九六六年)。
- (2) 橋本達雄 「タカヒカル・タカテラス考」(『万葉』第四二号、一九九三年)。
- (3) 黛弘道 「古事記における天皇像」(古事記学会編 『古事記の天皇 古事記研究大系六』所収、古事記学会、一九九四年)。

- (4) 青木周平「仁徳天皇論―日の御子像の成立―」(古事記学会編『古事記の天皇 古事記研究大系 六』所収、古事記学会、一九九四年)。
- (5) 居駒永幸『古代の歌と叙事文芸誌』(笠間書院、二〇〇三年) 二五〇頁。
- (6) 土橋寛『古代歌謡全釈 古事記編』(角川書店、一九七二年) 一二六頁。
- (7) 平松秀樹「天照らす」考察―照臨の思想との関わりにおいて―(『古事記年報』三五号、一九九三年)。
- (8) 平林章仁『日の御子』の古代史』(塙書房、二〇一五年) 六八頁。
- (9) 阿蘇瑞枝『柿本人麻呂論考』(おうふう、一九七二年) 二八八頁〜二九九頁。
- (10) 前掲注(8) 一三七頁〜一七〇頁。
- (11) 次田真幸「天語歌と安曇連」(『国語と国文学』五一卷一二号、一九七四年)。
- (12) 西條勉「ヒルメとヒノミコの神話」(西條勉『古事記と王家の系譜学』所収、笠間書院、二〇〇五年、初出一九八四年)。
- (13) 寺川真知夫「天照大御神―その神名の成立―」(寺川真知夫『古事記神話の研究』所収、塙書房、二〇〇九年、初出一九八五年)。
- (14) 戸谷高明「日の皇子」と「天の日嗣」(前掲(1) 所収、初出一九六六年)。
- (15) 稲岡耕三「長皇子讃歌は人麻呂晩年の作か―表現を考える―」(伊藤博・井出至編『小島憲之博士古稀記念論文集 古典学藻』所収、一九八二年)。
- (16) 前掲注(13)。
- (17) 遠山一郎「草壁皇子挽歌における天武天皇の形象」(遠山一郎『天皇神話の形成と万葉集』所収、塙書房、一九九八年、初出一九八六年)。

- (18) 吉田義孝「忍部皇子論」(吉田義孝『柿本人麻呂とその時代』所収、桜楓社、一九八六年)。
- (19) 前掲注(2)。
- (20) 『古事記』「神武天皇段」(新訂増補國史大系、吉川弘文館、一九六六年) 八九頁。
- (21) 『日本書紀』「神武天皇即位前紀戊午丁未」(新訂増補國史大系〈普及版〉日本書紀 前篇、吉川弘文館、一九七一年) 一一四頁。
- (22) 前掲注(8) 二四頁。
- (23) 渡瀬昌樹「日本古代の島と水鳥―巢山古墳と記紀の雁産卵―」(『万葉』第一八八号、二〇〇四年)。
- (24) 居駒永幸「歌と散文の表現空間―仁徳記「高光る 日の御子」を中心に―」(『国文学 解釈と鑑賞』第七六卷五号、二〇一一年)。
- (25) 『日本書紀』「仁徳天皇五十年三月丙申条」(前掲注(21) 三一三頁〜三一四頁)。
- (26) 前掲注(9)。
- (27) 前掲注(10)。
- (28) 岡田精司「古代王権と太陽神」(岡田精司『古代王権の祭祀と神話』所収、塙書房、一九七〇年)。
- (29) 『隋書』「東夷伝倭国条」(中華書局、一九七三年) 一八二六頁。
- (30) 岡田精司「日奉部と神祇官先行官司」(前掲注(28) 所収、初出一九六三年)。
- (31) 『古事記』「景行天皇段」(前掲注(20)) 八九頁。
- (32) 『古事記』「応神天皇段」(前掲注(20)) 一〇三頁。
- (33) 吉井巖「応神天皇の周辺」(吉井巖『天皇の系譜と神話』所収、塙書房、一九六七年)。
- (34) 遠山美都男『天皇誕生』(中公論社、二〇〇一年) 一二三頁。

- (35) 『古事記』「仁徳天皇段」(前掲注(20)) 一二〇頁〜一二二頁。
- (36) 『古事記』「雄略天皇段」(前掲注(20)) 一三七頁〜一三八頁。
- (37) 『古事記』「雄略天皇段」(前掲注(20)) 一三八頁。
- (38) 『万葉集』卷一「四五番歌」(日本古典文学全集、小学館、一九七一年) 八九頁。
- (39) 『万葉集』卷一「五〇番歌」(前掲注(38)) 九〇頁〜九一頁。
- (40) 前掲注(8) 一五四頁。
- (41) 『万葉集』卷一「五二番歌」(前掲注(38)) 九二頁〜九三頁。
- (42) 『万葉集』卷二「一六二番歌」(前掲注(38)) 一四八頁。
- (43) 『万葉集』卷二「一六七番歌」(前掲注(38)) 一五〇頁〜一五二頁。
- (44) 澤瀉久孝『万葉集註釈』中央公論社、一九五七年。
- (45) 鳥崎寿「日並皇子挽歌」(『万葉集を学ぶ』第二集所収、一九七七年)、神野志隆光「日双斯皇子尊をめぐって」(神野志隆光『柿本人麻呂論』所収、塙書房、一九九二年、初出一九八一年)、神野志隆光「天皇神格化表現をめぐって」(神野志隆光『柿本人麻呂論』所収、塙書房、一九九二年、初出一九九〇年)、遠山一郎「草壁皇子挽歌における天武天皇の形象」(遠山一郎『天皇神話の形成と万葉集』所収、塙書房、一九九八年、初出一九八六年)、遠山一郎「草壁皇子挽歌」(神野志隆光編『セミナー 万葉歌人と作品』第三卷、和泉書院、一九九九年)など。
- (46) 前掲注(8) 一五七頁〜一五九頁。
- (47) 『万葉集』卷二「一九九番歌」(前掲注(38)) 一六四頁。
- (48) 『万葉集』卷二「二七一番歌」(前掲注(38)) 一五三頁。
- (49) 『万葉集』卷二「二七三番歌」(前掲注(38)) 一五四頁。

- (50) 『万葉集』卷二「二〇四番歌」(前掲注(38)) 一六九頁。
- (51) 『万葉集』卷三「二三九番歌」(前掲注(38)) 二〇〇頁〜二〇一頁。
- (52) 前掲注(15)。
- (53) 前掲注(2)。
- (54) 太田豊明「長皇子への献呈歌」(神野志隆光『セミナー 万葉の歌人と作品 第二卷』所収、和泉書院、一九九九年)。
- (55) 『万葉集』卷三「二六一番歌」(前掲注(38)) 二〇九頁。
- (56) 前掲注(2)。
- (57) 『万葉集』卷一三「三二三四番歌」(日本古典文学全集『万葉集』三、小学館、一九七一年) 三七九頁。
- (58) 前掲注(28)。
- (59) 川口勝康「五世紀の大王と王統譜を探る」(原島礼二・石部正志・今井堯・川口勝康『巨大古墳を倭の五王』所収、青木書店、一九八一年)。
- (60) 身崎寿「柿本人麻呂安騎野の歌」(伊藤博・稲岡耕二編『万葉集を学ぶ 第一集』所収、有斐閣、一九九九年)。

第二章 天孫降臨神話の「日向」と「高千穂」

―『古事記』・『日本書紀』に見る他界観に着目して―

はじめに

「皇孫乃ち天磐座を離ち、且天八重雲を排分け、稜威の道別に道別きて、日向の襲の高千穂峰に天降ります」。これは、『日本書紀』「天孫降臨神話条・本文」の一節である。これによれば、皇孫ホノニニギ尊は天上世界から天磐座を離れ、天八重雲を押し分けて威風堂々と日向の高千穂峰に降臨する様子がわかる。これまで、この神話について様々な角度から検討してきたが、まだ論じていない重要な問題が残されている。それは、皇孫ホノニニギ尊が降臨する場所、すなわち降臨地の問題である。

オオクニヌシ神による国譲りが出雲で行われた後、皇孫は今見たように日向の高千穂峰に地上世界の王として天降るが、ではなぜ日向の高千穂峰に天降るのであろうか。天皇の宮のある大和や国譲りの舞台の出雲でもなく、南九州の日向の高千穂峰という場所が選ばれたのか。そもそも日向や高千穂峰にはどのような神話的な意味があるのか。以上のような論点について論じていくことが本章の目的である。

まずは、天孫降臨神話の降臨地についてこれまでどのような研究がなされてきたか、先行研究を整理していく。この問題については、かなり古い時代、江戸時代から特に国学者や儒学者によって論じられているが、そこで高千穂峰が現実にとこの山に当たるとかという高千穂峰の比定が問題とされることが多い。⁽¹⁾

では、なぜ日向の高千穂峰という地が降臨地となったかという点について見てみると、かつては、この地が「皇室の発祥地」であったからとする見解が見られたが、⁽²⁾これは『古事記』・『日本書紀』の神話をそのまま史実とする見方であり

従うことはできない。これに対し、津田左右吉氏の研究は画期的であろう。津田氏は、天皇が太陽神の子孫、日の御子であるという思想に基づいて日に向かうという意味の日向が降臨地として設定されたと述べた。⁽³⁾ また、松村武雄氏は、太陽信仰に基づく「日向い儀礼」が古代日本にあり、それが日向の地と結びついたとしている。⁽⁴⁾ このような天皇を日の御子とする思想、日向い儀礼との関係から降臨地が日向にされたとする説はその後、多くの研究者に支持されている。例えば、松前健氏は日向儀礼という一種の向日儀礼、つまり太陽の照らす聖地を選定して、朝日夕日の呪言を唱えるような、祭文を発したりするような、一種の太陽崇拜から出た祭祀神話みたいなものが広く行われていて、その聖地とされた陽光の地を一般に日向の地とよび、そうした地名はたくさんあったが、後にこれが南九州の日向国だと考えられるようになった、と述べ⁽⁵⁾、菅野雅雄氏は日向を日が向かう地Ⅱ西の果てという意味であり、またそうであるために、アマテラス大神の神統を承け、日の御子として、太陽の運行のままに、宮から観て日が向かう地に皇孫は天降ったと述べている。⁽⁶⁾

このような太陽信仰との関係の他に、隼人との関係を論じるものもある。西郷信綱氏は、日向の高千穂への降臨は隼人の服属と表裏一体であり、隼人をまつろわすためであると述べており、⁽⁷⁾ 寺川真知夫氏も降臨神話を形成した時代の王権にとつて、隼人との関係が強い関心事であったこと、それが日向降臨の要因であるとするとする。⁽⁸⁾

また、一方で、『古事記』・『日本書紀』（特に『古事記』）のテクスト内部の論理を重視する視点、いわゆる作品論的視点から、国譲りの地である出雲との対比を重視する見解もある。つまり、国譲りは隅である出雲で行われるが、皇孫はこれと対照的で神聖な場所でなければならぬという論理によって日向が降臨地となったというものである。⁽⁹⁾

以上のように、天孫降臨神話の降臨地設定の要因に関する見解を整理してきたが、大別して、太陽信仰を重視する見解、隼人支配を重視する見解、『古事記』・『日本書紀』の内部の論理を重視する見解の三つ分けられよう。

もちろん、降臨地設定の要因はただ一つに決めることはできず、複数の要因があると考えられるので、これらの見解を全て否定することはできない。しかし、天孫降臨神話は『古事記』に一伝、『日本書紀』に五伝が伝えられているので、こ

れらを一一つ吟味して、降臨地の意味を考える必要がある。また、『古事記』・『日本書紀』は王権神話としての性格を有するので、古代王権が必要とした神話的あるいは宗教的世界観という視点からこの問題を考える必要がある。本稿では、以上のような視点から皇孫の降臨地の問題について私見を述べることにする。

第一節 天孫降臨神話の降臨地に関する諸伝の検討

天孫降臨神話の降臨地について考える時、『古事記』・『日本書紀』の所伝を一一つ吟味し、検討することが必要である。そのように見ていくと、実は諸伝によって細部に降臨地、あるいはその地がどのような場所かという古代王権の神話上の認識について異なる点と、全てに共通する点とがあることに気が付く。まずは、『日本書紀』の伝承についてそれぞれ見ていこう。

【史料一】『日本書紀』「天孫降臨神話条・本文」(10)

于^レ時高皇産霊尊。以^ニ真床追衾^一覆^ニ於皇孫天津彦彦火瓊瓊杵尊^一使^レ降之。皇孫乃離^ニ天磐座^一。天磐座。此云^ニ阿麻能以^レ簾^一矩羅^一。且排^ニ分天八重雲^一。稜威之道别道别而天^ニ降於日向襲之高千穗峯^一矣。既而皇孫遊行之状也者。則自^ニ穗日^一上^ニ天浮橋^一。立

二於浮渚在平處^一。立於浮渚在平處。此云^ニ羽企爾磨梨陀毘遲而陀陀志^一。而誓完之空国自^ニ頓丘^一覓^レ国行去。頓丘。此云^ニ毘陀鳥^一。覓国。此云^ニ騰囊^一。行去。此云^ニ騰囊^一。到^ニ於吾田長

屋笠狭之碕^一矣。

これによると、皇孫に降臨を命じる神はタカミムスヒ尊一神となっており、降臨地は「日向の襲の高千穂峰」となっている。また、皇孫は「誓完の空国」¹¹ 瘦せた不毛な地から良い国を求めて国覓ぎをしたことから、降臨地は瘦せた不毛な地であるという認識があったことがわかる。その後、皇孫は笠狭の碕に行き、コトカツクニカツナガサから国譲りを受ける。

【史料二】『日本書紀』「天孫降臨神話条・第一の一書」(11)

皇孫於_レ是。脱離_二天磐座_一。排_二分天八重雲_一。稜威道別道別。而天降之也。果如_二先期_一。皇孫則到_二筑紫日向高千穂
穂觸之峯_一。其猿田彦神者。則到_二伊勢之狹長田五十鈴川上_一。

これによると、皇孫は「筑紫の日向の高千穂の穂觸峯」に天降ったとある。ここでの司令神はアマテラス大神一神であるが、先の本文で見たように「襲」に天降った要素と降臨地が痩せた不毛な地であるという認識は見られない。その代わりにサルタヒコが登場し、皇孫の道案内をすることとなっている。

【史料三】『日本書紀』「天孫降臨神話条・第二の一書」(12)

故天津彦火瓊瓊杵尊降_二到於日向穗日高千穂之峯_一。而菅完胸副国自_二頓丘_一覓国行去。立_二於浮渚在平地_一。乃召_二国
主事勝国勝長狹_一而訪_レ之。対曰。是有_レ国也。取捨随勅。時皇孫因_レ立_二宮殿_一。是焉遊息。

これによると、皇孫は「日向の穂日の高千穂峯」に天降ったとあり、その後、コトカツクニカツナガサから国譲りを受けている。ここでの司令神はタカミムスヒ尊とアマテラス大神の二神である。「襲」に天降ったとは書かれないが、降臨地が「菅完の胸副国」＝痩せた不毛な地であるという認識は本文に共通する。

【史料四】『日本書紀』「天孫降臨神話条・第四の一書」(13)

到_二於日向襲之高千穂穗日_一上峯_一。天浮橋而立_二於浮渚在之平地_一。菅完空国、自_二頓丘_一覓国行去。到_二於吾田長屋笠
狹之御碕_一。時彼処有_二一神_一。名曰_二事勝国勝長狹_一。故天孫問_二其神_一曰。国在耶。対曰。在也。因曰。随_レ勅奉矣。

これによると、皇孫は「日向襲の高千穂の穂日の上峯」に天降ったとある。また、この司令神はタカミムスヒ尊一神であるが、その後皇孫の様子を見ると、「菅完の空国」＝痩せた不毛な地から良い国を求めて国覓ぎし、コトカツクニカツナガサから国譲りを受けたとあり、「襲」に天降ったという要素は無いが、本文と同様、降臨地を痩せた不毛な地であると認識している。

【史料五】『日本書紀』「天孫降臨神話条・第六の一書」(14)

皇孫天津彦根火瓊瓊杵根尊。而排_二披天八重雲_一以奉降之。故称此神曰_二天国饒石彦火瓊瓊杵尊_一。干_レ時降到之処者。呼曰_二日向襲之高千穗添山峯_一矣。及其遊行之時也云々。到_二干吾田笠狹之御碕_一。遂登長屋之竹嶋。乃巡_二覽其地_一者。彼有_レ人焉。名曰_二事勝国勝長狹_一。天孫因_レ問之曰。此誰国歟。对曰。是長狹所住之国也。

これによると、皇孫は「日向の襲の高千穂の添山峯」に天降ったとある。ここでの司令神はタカミムスヒ尊一神であり、「襲」に降臨したという要素は本文と同様である。しかし、「云々」による省略があるためこの地がどのような地と認識されていたかは不明である。ただ、省略は本文と同様であるからと考えれば、この地は痩せた不毛な地と解釈することも可能かもしれない。実際、その後の展開は、コトカツクニカツナガサの神話など本文の内容とほぼ同じである。

次に『古事記』の伝承であるが、降臨地は「筑紫の日向の高千穂の久士布流峯」とある。司令神はタカミムスヒ尊とアマテラス大神の二神並立であるが、「襲」に天降ったという要素は無く、その後、サルタヒコが登場し、皇孫の道案内をするなど、『日本書紀』の第一の一書に近い内容となっている。しかし、『日本書紀』に無い、『古事記』独自の伝承が、降臨地への認識である。

【史料六】『古事記』「天孫降臨神話段」(15)

於_レ是詔之。此地者。向_二韩国_一真_二斗来_一。通笠紗之御前_一而。朝日之直刺国。夕日之日照国也。故此地甚吉地詔而。於_二底津石根_一。宮柱布斗斯理。於_二高天原_一。氷椽多迦斯理而坐也。

これによると、降臨地は「韓国」に向き、朝日が差し、夕日が照らすので、吉き地であるという国讃めの詔が皇孫より発せられている。

以上のように、天孫降臨神話の降臨地に関する伝承を見ていくと「襲」に天降るといふ要素の有無など見逃すことのできない相違がある。そこで、降臨地について、司令神を軸にしてまとめた表一を見ていただきたい。これを見ると明らか

なように、タカミムスヒ尊を司令神とする伝承では、「襲」に天降ったし、降臨地についても瘦せた不毛な地であるという認識を示すが、アマテラス大神が司令神となると「襲」に天降ったという要素は無くなり、降臨地を瘦せた不毛な地とする認識も示さなくなる。第二の一書はその中間系であると言えよう。

表 一 天孫降臨神話の降臨地への認識

異伝 要素	司令神	降臨地	襲の有無 降臨地への認識	備考
日本書紀本文	タカミムスヒ	日向の襲の高千穂峰	有 菅完の空国	国覓後、コトカツクニカツナガサからの国譲り
第六の一書	タカミムスヒ	日向の襲の高千穂添山峰	有 云々による省略	国覓後、コトカツクニカツナガサからの国譲り
第四の一書	タカミムスヒ	日向の襲の高千穂櫛日二上峰	有 菅完の空国	国覓後、コトカツクニカツナガサからの国譲り
第二の一書	タカミムスヒ アマテラス	日向の櫛日の高千穂峰	無 菅完の胸副国	国覓後、コトカツクニカツナガサからの国譲り
第一の一書	アマテラス	筑紫の日向の高千穂の櫛触峰	無	サルタヒコが天孫を道案内する。国覓や国譲りは無し。
古事記	タカミムスヒ アマテラス	高千穂の久士布流峰 筑紫の日向の	無 朝日が直刺す国 韓国に向ひ 夕日が日照る国 甚吉国	サルタヒコが天孫を迎える。国覓や国譲りは無し。

では、この「襲」とはどのような地域なのか。

【史料七】『続日本紀』「和銅六年四月乙未条」(16)

割日向国肝坏。贈於。大隅。始羅四郡。始置大隅国。

この記事は大隅国設置の記事であるが、これによると、大隅国は日向国の肝坏郡・贈於郡・大隅郡・始羅郡を割いて設置したとある。この日向国にあった贈於郡が天孫降臨神話の「襲」である。天孫降臨神話の「襲」は「日向の襲」と記述されるので、「襲」に天降ったとする伝承は贈於郡が日向国にあった時代、すなわち和銅六年四月以前の、古い時代の伝承であると考えられよう。実際、天孫降臨神話は司令神がタカミムスヒ尊とする伝承が古く、アマテラス大神が司令神とする伝承が新しいとされているが⁽¹⁷⁾その点とも対応していると言えよう。

また、「襲」とは隼人の中心地でもある。例えば、『続日本紀』「和銅三年正月庚辰条」によると、日向隼人曾君細麻呂という人物が見え、外従五位下の位が授けられているし、『日本書紀』では、熊襲の地として征服の対象となっている。

以上のように、降臨地に「襲」が有るか無いかは王権の隼人支配と関わっていると見えよう。その一方で『古事記』・『日本書紀』六伝において全てに共通している要素が、「日向」と「高千穂峰」の二つである。各所伝は伝承背景・成立過程が異なるものであるにも関わらず、この二つの要素は脱落することなく、全ての所伝に欠かすことなく語られている。これは、天孫降臨神話の降臨地に関して、「日向」と「高千穂峰」という要素が欠かすことのできない最も重要なことであったからだと考えられよう。そこで、次に「日向」と「高千穂峰」に皇孫が天降ることの意味について考えていくこととする。

第二節 「日向」の意味と太陽信仰

天孫降臨神話は、その後の展開とも考え合わせれば南九州がその舞台となっていることは明らかである。よって、降臨地の日向は地域的には南九州、特に令制国の日向国を想定していると言えよう。しかし、そのことと『古事記』・『日本書紀』の神話的世界観としての日向の意味を考えることは別のことである。では、日向は古代王権の神話的・宗教的世界観としてどのような意味を持っているのだろうか。これについては、「日に向く」という意味で解釈するのが通説であるが、

(18) 菅野氏のように、「日が向かう」と解釈する説もある。(19)

これについては、『日本書紀』の次の伝承に注目したい。

【史料八】『日本書紀』「景行天皇十七年三月己酉条」(20)

十七年春三月戊戌朔己酉。幸于湯泉^一。遊于丹裳小野^一。時東望之。謂左右曰。是国也直向于日出方^一。故号其国曰日向^一也。

これによると、景行天皇が子湯泉に行幸した際、東を見て、この国は日の出る方に向いている、と述べたので、日向国と号することとなった、とある。この伝承は『日向国風土記』逸文にもほぼ同様の国号伝承が見られる。もちろん、これは地名起源説話なので、実際にそのような伝承が在地に残っていて、それに基づいたものとは考えられず、古代王権の意図に基づいて創作された伝承であろうが、少なくとも『日本書紀』編纂段階において古代王権が日向という地域・地名をそのような伝承で解釈したことは確かである。とすれば、日向という地は、太陽信仰に基づく「日に向く地」という意味を持つ地であると王権は認識していたと言えよう。

では、日向が日に向く地という意味であるから、この地に皇孫が降臨することになったのかというと、必ずしもそうとは言えないであろう。というのは、太陽信仰を有する地は、何も南九州の日向に限ったことではないからである。例えば、

『古事記』の降臨地に関する国讃めの詔に「朝日の直刺す国、夕日の日照る国」とあり、日向と太陽信仰との関係を示す表現と考えられるが、この表現で特定の地域を讃めるのは日向に限るものではない。例えば、『古事記』「雄略天皇段」の三重の采女の伝承によると、雄略天皇が酒宴を催した時に伊勢国の三重の采女が大御杯を雄略天皇に献上した。しかし、その杯に槻の葉が落ち浮かんでおり、采女はそのまま杯を献上した。雄略天皇は激怒してその采女を殺そうとするが、歌を歌い、許しを請い、実際に罪が赦されるという説話がある。問題はその采女の詠んだとされる歌であるが、そこに「纏向の 日代の宮は 日照る宮 朝日の 日光る宮」とある。ここの朝日・夕日による表現が見られるが、ここでは景行天皇の宮である日代宮を讃めるために使用されている。このような朝日・夕日による国讃めは『万葉集』にも見られる。たとえば、『万葉集』巻二「一八九番歌」では、島の御門 草壁皇子の宮殿を賛美する際に「朝日照る」という表現が使用されている。つまり、朝日・夕日という表現による国讃めは日向固有のものではなく、全てではないが、むしろ天皇家に関わりを持ち、太陽信仰と関わる地を聖地として讃めるための表現であると考えるべきであろう。

さらに、『延喜式』「神名帳」には各地に「日向」を有する神社が各地に存在しているのである。このように太陽信仰を有する地は南九州の日向以外にも各地に存在し、日向の名を持つ神社も各地に存在しているのである。そうであれば、皇孫の降臨地を日向が太陽信仰に基づく「日向地」であるからという理由だけでは、説明することはできない。というのは、太陽信仰・日向の地が各地にあるならば、皇孫はどうして南九州の日向でなくてはならないのかの説明はできないからである。

よって、皇孫の日向降臨の理由は太陽信仰のみに求めることはできず、他の要因もあると考えられよう。私見では、日向降臨の理由は王権神話の世界観、特に他界と結節地域との関係があると考ええる。そこで、節を変えて古代王権の他界観について述べていくこととする。

第三節 王権神話における他界観

『古事記』・『日本書紀』の神話は、天皇が地上世界を支配する正統性を語る神話であるので、支配の根源である天上世界と支配対象である地上世界である葦原中国が語りの中心となる。しかし、この葦原中国という現世に関わる地域としての他界（ここでは死者の世界という限定的な意味ではなく、現世とはことなる世界という広い意味で使用する）が設定されている。具体的には、葦原中国全体あるいは葦原中国そのものの秩序維持に関わる高天原、常世国、黄泉国、根国、海神の国がある。高天原は天皇の支配の正統性・その起源となる場所であるが、他の他界はどのような意味を持つのであろうか

まずは、常世国について見ていこう。常世国とは、『古事記』・『日本書紀』の田道間守の伝承からわかるように、神仙思想に基づく不変、不老不死の理想郷である。地上世界との関わりで言えば、国作り神話が重要である。

【史料九】『古事記』「国作り神話段」(21)

故。大国主神坐_二出雲之御大之御前_一時。自_二波穗_一。乘_二天之羅摩船_一而。内_二剥鵝皮_一剥。為_二衣服_一。有_二帰来神_一。爾雖_レ問_二其名_一不_レ答。且雖_レ問_二所_レ從之諸神_一。皆白不_レ知。爾多迺具久白言。自_二多_一下_二四_一。此者久延毘古必知之即召。久延毘古問。時答白此者神産巢日神之御子。少名毘古那神。自_二毘_一下_二三_一。故爾白上於神産巢日御祖命者。答告此者実我子也。於_二子之中_一。自_二我手俣_一久岐斯子也。自_二久_一下_二三_一。故与_レ汝葦原色許男命。為_二兄弟_一而。作_二堅其国_一。故自_レ爾大穴牟遲与_二少名毘古那_一。二柱神相並作_二堅此国_一。然後者。其少名毘古那神者度_二于常世国_一也。

これによると、オオクニヌシが出雲の御大において、国作りをする際に、海上からスクナヒコナ神がやって来て、オオクニヌシ神とともに国作りを行い常世国へ渡ったとある。注目すべきはここでの常世国の意義である。スクナヒコナ神が海上からやっていて常世国へ渡ったということは、この常世はいわゆる海上他界であり、スクナヒコナ神のいる世界であ

ると言えよう。そして、その常世国のスクナヒコナ神の協力を得てオオクニヌシ神が国作りを行うということは、オオクニヌシ神は常世国、そしてその世界の神の靈威を得ることで国作りを行ったということである。すなわち常世国とは、葦原中国の形成、さらにはその世界で活動する神（ここではオオクニヌシ神）に靈威を付与する、ないし靈威を更新する世界として機能していると言えよう。

次に黄泉国について『古事記』を基に見ていこう。黄泉国神話とは、死んだイザナミ神を追って、イザナキ神は黄泉国へ行き、未完成の国作りを完成させるべくイザナミ神とともに還ろうとするが、穢れに染まったイザナミ神を見て逃走するという神話である。地上世界との関わりで言えば、イザナキ神が黄泉国の境であるヨモツヒラサカを塞いだ後、イザナミ神が放った言葉が重要である。『古事記』「黄泉国段」によれば、イザナミ神はイザナキ神に対してイザナキ神の国の人々を一日に千人を殺すと発言している。つまり、黄泉国とは死者の国として存在しており、黄泉大神として黄泉国の主宰者となったイザナミ神は葦原中国に対して、死という形でその影響力を行使するものとして機能している。

次に根国について見ていこう。根国についてはオオクニヌシ神の訪問譚があるが、この話は『古事記』固有の神話である。その内容とは兄神たちから迫害を受けたオオナムチ神がスサノオ尊のいる根国に行き数々の試練を受けるといふものであるが、最終的にスサノオ尊はスセリヒメを妻とし、スサノオ尊の有する生太刀・生弓矢・天の沼琴を持って逃走するという神話であるが、葦原中国との関係では、次の記述に注目したい。

【史料一〇】『古事記』「根国訪問段」(22)

故爾。追ニ至黄泉比良坂^一。遥望。呼謂ニ大穴牟遲神^一曰。其汝所^レ持之生太刀。生弓矢以而。汝庶兄弟者追ニ伏坂之御尾^一。亦為ニ宇都志国玉神^一而。其我之女須世理毘売為ニ適妻^一而…(中略)…故持ニ其太刀・弓^一。追ニ避其八十神^一之時。每ニ坂御尾^一追伏。每ニ河瀬^一追扞而。始作^レ国也。

これによると、逃走したオオナムチ神にスサノオ尊が生太刀・生弓矢で兄弟神たちを追い伏せ、オオクニヌシ神となり、

スセリビメを正妻とするように呼びかけ、実際にオオナムチ神は兄神たちを追い払い国作りを行うオオクニヌシ神となつたとある。このように根国はオオナムチ神が葦原中国を完成させる偉大な神であるオオクニヌシ神へ成長するための場であるが、生大刀・生弓矢という生命力あふれる大刀と弓矢を得ることで兄神たちを追い払うことができた点を考えると、根国とは生命力の根源、再生の場として葦原中国、あるいはそこで活動する神（ここではオオクニヌシ神）に影響を与える世界として機能していると言える。

ところで、黄泉国と根国との関係はどのように捉えれば良いのだろうか。神野志隆光氏は、両者を異なる世界であると捉えなければならぬとするが、⁽²³⁾両者がヨモツヒラサカを堺として現世である葦原中国と結節している点を踏まえれば、小村宏史氏⁽²⁴⁾や伊藤剣氏⁽²⁵⁾が述べるように、同一の領域として存在していると考えて良からう。では、両者の性質の関係性はどうかという点、西郷氏が一つの世界の二つの側面であるのとらえ、その異なった側面が文脈に応じて現れるとし⁽²⁶⁾、神田典城氏は、

黄泉国：そこで身に着いたのは「ケガレ」↓洗い流すべき利用価値の無い良くないもの

根の国：そこで身に着けたものは「良いもの・優れたもの」↓利用して王者となる。

と整理している。⁽²⁷⁾このように、黄泉国と根国は同一の場所であって、死と再生という表裏一体の性質を有する他界として、葦原中国に影響をあたえる場であつたと考えられよう。

最後は海神の世界である。ここでの神話は皇孫ホノニギ尊の子であるヤマサチヒコとウミサチヒコ兄弟の戦いの神話である。『古事記』を基に見ていくと、葦原中国との関わりで重要な点はヤマサチヒコが海を支配するワタツミ神という海神から塩盈珠と塩乾珠という呪物を得て、ウミサチヒコを降伏させ、服属を誓わせるという部分である。つまり、海神の世界とは葦原中国で活動する神（ここでは天皇の祖先神であるヤマサチヒコ）に海、あるいは海神の呪力・靈威を付与する場として機能していることがわかる。

以上のように、常世国・黄泉国・根国・海神の世界という王権神話の他界は、天皇が支配すべき世界である葦原中国やそこで活動し、葦原中国の形成に関わる神に対し、一定の靈威の付与あるいは更新させる世界として機能する場であった。つまり、他界は神話的世界観として、天皇の地上世界の支配に関わる世界として位置付けられているのである。

では、そのような他界が天皇の地上世界の支配に影響を与えることができるのはなぜか。それは、それぞれの他界には皇統と関わりをもつ神がそれぞれ主宰神として位置付けられているからである。

まず、常世国について見ていこう。常世国は、国作り神話において、オオクニヌシ神とともに活動する神であるスクナヒコナ神がいた。このスクナヒコナ神は『古事記』ではカミムスヒ尊の御子神とされていたが、『日本書紀』には次のようにある。

【史料一】『日本書紀』「国作り神話条 第六の一書」(28)

于時高皇産靈尊聞之而曰。吾所産兒。凡有二千五百座。其中一兒最惡。不順教養。自指間漏墮者必彼矣。宜愛而養之。此即少彦名命是也。

このように、スクナヒコナ神は『日本書紀』ではタカミムスヒ尊の御子神とされている。タカミムスヒ尊は天孫降臨神話の司令神であり、天皇の祖先神でもある。また、常世国には、『古事記』では神武天皇の兄であるミケヌ命が渡ったとある。つまり、常世国には、スクナヒコナ神やミケヌ命といった皇統に属する神が渡っていることがわかる。

次に、黄泉国について見ていこう。これについては既に述べたようにイザナミ神が黄泉国に行った。そして、イザナキ神の国の人を一日千人殺すと発言した後、「黄泉津大神」と名付けられているように、黄泉国の主宰神となっている。次に、根国であるが、ここにはスサノオ尊が行く。『古事記』で確認していくと、イザナキ神が黄泉国から還ってきたのち、日向で禊をし、アマテラス大神・ツクヨミ尊・スサノオ尊を生むが、スサノオ尊は亡き母の根国に行きたいと言って泣いていたので、イザナキ神から葦原中国を追放されている。また、前に見たようにオオクニヌシ神が根国に訪問した際も、スサ

ノ才尊が根国の主宰神として、オオクニヌシ神に試練を与えていた。最後に海神の世界である。

【史料一二】『古事記』「神武天皇誕生段」(29)

故。御毛沼命者。跳ニ波穗一渡ニ坐于常世国一。稻氷命者。為ニ妣国一而。入ニ坐海原一也。

ここから明らかなように、「海原」つまり、海神の世界には神武天皇の兄であるイナヒ命が行ったとある。

以上のように、他界にはそれぞれ皇統に連なる神が主宰神として配されていることが分かるが、この点について毛利正守氏は他界が未知の世界のままであることは、不気味な存在であり、時に恐怖感を与える存在になるから、そうした他界を未知の世界のままにしておかないためにもっとも身近な神をそこに住まわせた、と述べている。(30)

『古事記』・『日本書紀』の王権神話は、他界を皇統に連なる神が主宰神として配されることにより、天皇が支配するべき世界である葦原中国の秩序形成に寄与させる世界として位置付けようとしたのである。そして、そのような他界との結節地域は現世における聖地とされ、皇統に連なる神が天上から天降る場所として設定されたのである。結論を先に言えば、皇孫が日向に天降るのは日向がこのような他界の結節地域であったからであるが、次は節を変えて他界との結節地域について見ていくこととする。

第四節 他界との結節地域と神の天降り

『古事記』・『日本書紀』の神話では、常世国・黄泉国・根国・海神の世界という王権の神話の他界と結節する地域が設定されており、その地域は一定の聖地として理解されている。まず、黄泉国・根国の結節地域について見ていこう。これは、もちろん出雲がそれに当たる。『古事記』の黄泉国訪問譚で、イザナキ神が穢れたイザナミ神から逃走する際、黄泉国と現世の境を岩で塞ぐが、この境はヨモツヒラサカと呼ばれる。そしてこのヨモツヒラサカは『古事記』に次のようにある。

【史料一三】『古事記』「黄泉国訪問段」⁽³¹⁾

故。其所レ謂黄泉比良坂者。今。謂ニ出雲国之伊賦夜坂一也。

つまり、黄泉国と現世の境であるヨモツヒラサカは『古事記』編纂時において、出雲国にあるとされている。よって、出雲が黄泉国との結節地域であると言えよう。

一方、根国については、『古事記』「根国訪問段」によれば、オオクニヌシ神がスサノオ尊の生大刀・生弓矢を持って逃げる時に、スサノオ尊はヨモツヒラサカまで追いかけてきている。つまり、現世と根国との境もまたヨモツヒラサカであり、この坂は出雲にあった。よって、根国と現世の境もまた出雲であると言えよう。

出雲という地域の特殊性については、これまで様々な見解が述べられてきたが、⁽³²⁾ 古代王権の神話観という視点から見れば、出雲は死と再生の他界との結節地域という特殊性があるということになる。そして皇祖神アマテラス大神の弟神であるスサノオ尊はそのような他界との結節地域である出雲に天降るのである。

次に常世国との結節地域についてであるが、伊勢がこれに当たり、天降る神は皇祖神であるアマテラス大神である。アマテラス大神の伊勢鎮座の伝承は『日本書紀』「崇神天皇・垂仁天皇条」に見られるので、その内容を追っていこう。

【史料一四】『日本書紀』「崇神天皇五年条・六年条」(33)

五年。国内多_二疾疫_一。民有_二死亡者_一。且大半矣。

六年。百姓流離。或有_二背叛_一。其勢難_二以_レ德治_レ之。是以晨興夕惕。請_二罪神祇_一。先_レ是。天照大神。倭大国魂_二神。並_二祭於_二天皇大殿之内_一。然畏_二其神勢_一共住不_レ安。故以_二天照大神_一。託_二豐鍬入姫命_一。祭_二於_二倭笠縫邑_一。仍立_二磯堅城神籬_一。神籬。此云_二比葬呂岐_一。亦以_二日本大国魂神_一。託_二淳名城入姫命_一令_レ祭。然淳名城入姫命髮落體瘦而不_レ能_レ祭。

これによると崇神天皇五年、国内に疫病が流行したため、国の人口の半数が死んだ。崇神天皇六年には百姓が離散し、謀反を起こすまで現れるようになる。その威力は天皇の徳をもつても治めることができなかつたので、天神地祇に謝罪を請い願うこととした。これより以前は、アマテラス大神とヤマトノオオクニタマ神の二神は並んで天皇の御殿の内に祀っていた。崇神天皇は二神の神威を畏れ御殿から出し、アマテラス大神をトヨスキリヒメに託して大和の笠縫邑に祀つたとある。

【史料一五】『日本書紀』「垂仁天皇二十五年三月丙申条」(34)

三月丁亥朔丙申。離_二天照大神於_二豊稻入姫命_一。託_二于倭姫命_一。爰倭姫命求_下鎮_二坐大神_一之處_上。而詣_二菟田筱幡_一。筱此云_二更還之入_一近江国_一。東廻_二美濃_一到_二伊勢国_一。時天照大神誨_二倭姫命_一曰。是神風伊勢国。則常世之浪重浪歸国也。傍国可怜国也。欲_レ居_二是国_一。故隨_二大神教_一。其祠立_二於_二伊勢国_一。因興_二齋宮于_二五十鈴川上_一。是謂_二磯宮_一。則天照大神始自_レ天降之處也。

これによれば、アマテラス大神はトヨスキリヒメからヤマトヒメに託された。そしてヤマトヒメはアマテラス大神が鎮座すべきところを求めて菟田の筱幡（奈良県宇陀郡）に到り、近江国（滋賀県）に入り、東美濃（岐阜県）を巡って伊勢国（三重県）に到つたとある。そしてアマテラス大神の教えに従って、アマテラス大神の祠を伊勢国に立て、そして齋宮を五十鈴川の上に立てた。これを磯宮と言ひ、アマテラス大神が始めて天より降つて来たところである、と述べている。

ここから明らかのようにアマテラス大神は最終的に伊勢に天降ったとあり、また、なぜこの地に天降るのかと言えば、アマテラス大神自身が述べているように、伊勢国は常世の波が打ち寄せるところだからである。アマテラス大神がなぜ伊勢に祀られるかは様々な視点から研究されているが、古代王権の神話観としては、神仙思想の理想郷でもある常世国という他界の結節地域であり、その波が打ち寄せる、つまり、常世という他界の靈威を受けることができるからこそアマテラス大神は伊勢に天降るのである。

最後に海神の世界との結節地域であるが、この地域がまさに日向である。日向は海神の世界の結節地域であり、海、あるいはその世界の神の靈威を受ける地域であった。日向と海との関係は『古事記』の禊の神話からも伺うことができよう。黄泉国へ訪問し穢れてしまったイザナキ神は「筑紫の日向の橋の小門のあはき原」に行き、禊をし、三貴子を産んでいるが、その後水底で身をすすぐことでソコツワタツミ神とソコツオ神を、水の中で身をすすぐことでナカツワタツミ神とナカツオ神、水の表面で身をすすぐことでウワツワタツミ神とウワツオ神をそれぞれ成しているが、ワタツミ三神は安曇氏の奉斎神であり、ソコツオ神・ナカツオ神・ウワツオ神の三神は住吉大神であり、どちらも海・海上守護と深い関係をする神である。

つまり、日向は海神の世界という他界との結節地域であり、そのような海神の靈威を得るという意味から皇孫は日向に天降るのである。

以上、他界の結節地域の意味について述べてきたが、ここでまとめておくと、常世国・黄泉国・根国・海神の世界という四つの他界には皇統に連なる神々が主宰神として位置づけられ、またその結節地域も聖地とされ、そこにもやはり皇統に関わる神々が天降ることとなった。常世国は伊勢でありアマテラス大神が、黄泉国と根国は出雲でありスサノオ尊が、海神の世界は日向であり、皇孫ホノニギ滯とがそれぞれ天降るのである。このような皇統に連なる神が主宰する他界との結節地域に、これまた皇統に連なる神が天降るといふ古代王権の神話の世界観があるために、皇孫は日向に天降ったの

である。ではなぜ、海神の世界との結節地域に皇孫が天降るのかと言えば、天皇の神話的・宗教的性質として、海神の呪力と山神の呪力を有するということが重要な要素であったからと考えられるが、これは「高千穂峰」への降臨と関わる問題であるので、節を変えて論じることとする。

第五節 山と海の靈威と皇孫の降臨地

高千穂峰の「高千穂」とは、固有名詞として捉えるよりは稲穂がたくさん積もった場所という意味で捉える。天孫降臨神話は皇孫ホノニギ尊の名から明らかのように、穀霊信仰に基づく神話である。そうであるがゆえに稲穂の積もった山に皇孫は天降るのである。問題はむしろ「峰」にある。つまり、皇孫は山上に天降るのだが、なぜ山なのか。それは、日向降臨とも関連するように天皇にとって神話的あるいは宗教的に山と海が極めて重要な意味を持っているからである。その点について、まずは天孫降臨神話から神武天皇誕生までの内容を見ていきたい。皇孫は日向降臨後、山の神の娘と結婚し、ホヨリ尊以下三神を生む。次にホヨリ尊が海の神の娘と結婚しウガヤフキアヘズ尊を生む。ウガヤフキアヘズ尊が叔母と結婚して神武天皇（カムヤマトイワレヒコホホデミ尊）が生まれる。つまり、ホノニギ尊以下神武天皇までは穀霊の神である。また。彼ら穀霊神はそれぞれ、山の神の娘・海の神の娘を妻として子を成しているが、これについては、吉井巖氏が降臨した天つ神の御子が山の神や海の神の娘を妻とし、呪能を重ねて、支配者たる資格を十分なものとしていくことがこの話の意義であると述べている。⁽³⁵⁾つまり、山と海の靈威を得ることが、天皇にとって重要な意味を持っているということである。

また、この山と海の靈威という点については、天皇の支配する世界である天下とも深い関係を有する。『日本書紀』の神話では、国生みを終えた後、海川山木の神を生んだとあり、国土と山海は明確に区別されている。また、その後イザナキ

神・イザナミ神は天下の王者を生もうとしていることを踏まえると、天下の王者は国土と山・海の両方を統治してこそ、王者にふさわしいのであって、そのどちらを欠くことも王者の資格に関わる性格の問題であった。⁽³⁶⁾つまり、天皇は『古事記』で「〇〇天皇。坐〇〇宮、治天下」と冒頭で記述されるように、天下を統治する存在であるが、この「天下」とは、国土だけでなく、海や山の世界も含まれているのである。

さらに『古事記』の伝承では天皇の支配すべき世界として「食国之政」と「山海之政」という世界について語られている。

【史料一五】『古事記』「応神天皇段」(37)

於^レ是。天皇問^三大山守命与^二大雀命^一。詔。汝等者。孰^三愛兄子与^二弟子^一。天皇所以^三是問^二者。宇遲能和紀郎子有^下令^レ治^二天下^一之心也。爾大山守命白。愛^二兄子^一。次。大雀命知^下天皇所^二問^一。賜^一之大御情^上而白。兄子者。既成^レ人。是無^レ悒。弟子者。未成^レ人。是愛。爾天皇詔^三佐耶岐阿芸之言。自^レ佐至^レ芸。五字以^レ首。如^二我所^一思。即詔別者。大山守命為^二山海之政^一。大雀命執^二食国之政^一以白賜。宇遲能和紀郎子所^レ知^二天津日繼^一也。故。大雀命者。勿^レ違^二天皇之命^一也。

注目すべきは応神天皇が三人の皇子に対して、彼らが支配すべき領域を命じている点である。宇遲能和紀郎子は天津日繼を継承することとなる。天津日繼とは、天皇の位のことであるが、応神天皇は宇遲能和紀郎子に対して、天下を統治させるつもりであったとあり、実際、応神天皇の崩御後、『古事記』では、宇遲能和紀郎子は、大雀命から天下を譲られたとある。これらを踏まえるならば、ここでの天津日繼の内実は、天下のことであると考えてよからう。そして、大雀命は食国之政を、大山守命は、山海之政の支配が命じられている。この説話の意味について、森田喜久男氏は、この段を応神天皇の権能が三人に分割されたわけではない。大山守命と大雀命は宇遲能和紀郎子に代わって山海之政と食国之政を代行し、その政の結果は宇遲能和紀郎子に奏上される。つまり、山海之政と食国之政は天下を統治する宇遲能和紀郎子に収斂される、と解釈し、山海之政も食国之政も天下を構成する要素であるが、両者の内実は異なっており、食国之政は天皇が単独

で統治できる理念を、山海之政は天皇が山野河海の神々との調和によって統治する理念を意味している、と述べている。

(38) 要するに天下を支配する天皇は、その理念として、食国という国と山海という山野河海を支配する必要があったということである。(39)

このように、天皇はその神話的・宗教的世界観として山と海の呪力を得て、そこを支配することが求められていたのである。よって、皇孫の降臨地は、海神の世界という他界の結節地域と高千穂峰という稲穂の山に設定されたのである。

おわりに

本章では、天孫降臨神話の降臨地がなぜ、「日向」・「高千穂」なのかについて論じた。結論としては、以下のようにまとめることができよう。『古事記』・『日本書紀』の神話には皇統に連なる神は他界の結節地域に天降るという王権神話の世界観が存在し、また、天皇の宗教的性質として山と海の呪能を有するということがあったので、海神の世界の結節地域である日向と高千穂峰に天降ったのである。

注

- (1) 千田稔『高千穂幻想』(PHP新書、一九九九年)五五頁〜九一頁。
- (2) 松村武雄『日本神話の研究 第三卷』(培風館、一九五五年)に詳細な研究史がある。
- (3) 津田左右吉『日本古典の研究上』(岩波書店、一九四八年)二二二頁〜二三二頁。
- (4) 前掲注(2)。

- (5) 松前健『日本神話の形成』(塙書房、一九七〇年) 一五一頁〜一九九頁。
- (6) 菅野雅雄「古事記神話に於ける『日向』の意義」(『古事記研究大系四 古事記の神話』所収、一九九三年)。
- (7) 西郷信綱『古事記注釈 第二卷』(ちくま学芸文庫、二〇〇五年) 一二四頁〜一六頁。
- (8) 寺川眞知夫「日向神話形成の意図」(寺川眞知夫『古事記神話の研究』所収、塙書房、二〇〇九年)。
- (9) 西郷信綱『古事記注釈 第二卷』(前掲注(7))、寺川眞知夫「日向神話形成の意図」(前掲注(8))、大林太良編『シンポジウム日本の神話4 日向神話』(学生社、一九七四年)。
- (10) 『日本書紀』「天孫降臨神話条・本文」(新訂増補國史大系〈普及版〉日本書紀 前篇、吉川弘文館、一九五一年) 六四頁。
- (11) 『日本書紀』「天孫降臨神話条・第一の一書」(前掲注(10)) 七〇頁。
- (12) 『日本書紀』「天孫降臨神話条・第二の一書」(前掲注(10)) 七五頁。
- (13) 『日本書紀』「天孫降臨神話条・第四の一書」(前掲注(10)) 七八頁。
- (14) 『日本書紀』「天孫降臨神話条・第六の一書」(前掲注(10)) 八一頁〜八二頁。
- (15) 『古事記』「天孫降臨神話段」(新訂増補國史大系 古事記、吉川弘文館、一九六五年) 四四頁。
- (16) 『続日本紀』「和銅六年四月乙未条」(新訂増補國史大系 続日本紀、吉川弘文館、一九八一年) 五二頁。
- (17) この点については、第一部第三章で論じた。
- (18) 西郷信綱『古事記注釈 第一卷』(ちくま学芸文庫、二〇〇五年) 六五頁〜六七頁。
- (19) 前掲注(6)
- (20) 『日本書紀』「景行天皇十七年三月己酉条」(前掲注(10)) 二〇六頁。
- (21) 『古事記』「国作り神話段」(前掲注(15)) 三四頁〜三五頁。

- (22) 『古事記』「根国訪問譚」(前掲注(15)) 二七頁。
- (23) 神野志隆光『古事記の世界観』(吉川弘文館、一九八六年) 九三頁〜一一八頁。
- (24) 小村宏史「妣国根之堅州国」をめぐって―「黄泉国」との関係―(小村宏史『古代神話の研究』所収、新典社、二〇一一年、初出二〇〇五年)。
- (25) 伊藤劍「根堅州国」と「黄泉国」―大国主神の権力基盤―(伊藤劍『日本上代の神話伝承』所収、新典社、二〇一〇年、初出二〇〇八年)。
- (26) 前掲注(18) 一二八頁〜一三五頁。
- (27) 神田典城「記紀の出雲神話の特質―出雲と死者の世界―」(神田典城『日本神話論考』所収、笠間書院、一九九二年)。
- (28) 『日本書紀』「国作り神話条 第六の一書」(前掲注(10)) 四九頁。
- (29) 『古事記』「神武天皇誕生段」(前掲注(15)) 五二頁。
- (30) 毛利正守「古事記構想論」(神野志隆光編『古事記の現在』所収、笠間書院、一九九九年)。
- (31) 『古事記』「黄泉国訪問段」(前掲注(15)) 一二頁。
- (32) 近年の研究史の整理としては、森田喜久男「国譲り神話と出雲」(『古代王権と出雲』、同成社、二〇一四年、初出二〇〇五年、佐藤雄一「国譲り神話と天武・持統朝―信濃造都計画と建御名方神―」(佐藤雄一『古代信濃の氏族と信仰』所収、吉川弘文館、二〇二一年、初出二〇一七年)を参照。
- (33) 『日本書紀』「崇神天皇五年条・六年条」(前掲注(10)) 一五八頁〜一五九頁。
- (34) 『日本書紀』「垂仁天皇二十五年三月丙申条」(前掲注(10)) 一八四頁〜一八五頁。
- (35) 吉井巖「海幸山幸の神話と系譜」(吉井巖『天皇の系譜と神話 三』所収、塙書房、一九九二年)。

- (36) 吉村武彦「天下の王者と政治的支配」(吉村武彦『日本古代の社会と国家』所収、岩波書店、一九九六年)。
- (37) 『古事記』「応神天皇段」(前掲注(15)一〇四頁〜一〇五頁)。
- (38) 森田喜久男「山野河海支配の統治理念―「山海之政」―」(森田喜久男『日本古代の王権と山野河海』所収、吉川弘文館、二〇〇九年)。
- (39) これについては第一部第四章で論じた。

第三章 伊勢神宮の創祀とその伝承について

はじめに

古代王権にとって最も重要な神がアマテラス大神であることは言うまでもないことであろう。それは、アマテラス大神が王権の最高神であり、天皇家の祖先神である皇祖神であるからに他ならない。そして、皇祖神アマテラス大神は伊勢に祀られており、その神社こそが伊勢神宮（皇大神宮）である。では、アマテラス大神が実際に伊勢に祀られるようになること、言い換えるならば、伊勢神宮の成立に関しては実に多くの研究がなされている。その論点についてまとめると、第一の論点は、アマテラス大神が伊勢に祀られるのはいつの時代なのか、という伊勢神宮の成立年代についてである。第二の論点は、なぜ伊勢の地に祀られるのかである。第三の論点は、『日本書紀』のアマテラス大神の伊勢鎮座の伝承の成立にはどのような歴史的背景があるのかという伝承成立についてである。

この中で最も研究が深くなされているのは第一の論点であろう。『日本書紀』には「垂仁天皇二十五年三月丙申条」によれば、この時に、アマテラス大神が伊勢に祀られるようになったと記されているが、この記述に関して、始めて本格的に疑問を呈したのは津田左右吉氏であろう。⁽¹⁾津田氏によれば、伊勢神宮（皇大神宮）が崇神天皇・垂仁天皇の時代に成立したとするのは、国家の経営が崇神朝に始まるとする『日本書紀』の思想に基づくものであり、事実ではなく伝承であるとした。また、実際に伊勢神宮が成立したのを推古朝であり、伊勢鎮座の伝承が語られるようになるのもこのころであるとした。

丸山二郎氏は、伊勢神宮は本来伊勢の地方神であり、後になって皇祖神を祀る神社へ昇格したとする。⁽²⁾具体的には伊勢の地に、「本来郷土の神があつて、更に大和の東方にあつて陸地のはての日に向かう所ということから、皇室が大和を中

心として発展し、殊に東国との関係から、大和に於いて日神の靈地として考えられて、そこに新たにあきつかみの御祖神の鎮まりますところと習合されたとであろう」と述べている。この丸山氏の見解を發展させたのが直木孝次郎氏である。

(3) 直木氏は伊勢神宮(皇大神宮)の起源について、伊勢神宮は本来、伊勢大神という伊勢の地方神を祀る神社であり、五世紀の雄略朝において王権から特別な崇敬を受けるようになったとした。また、皇祖神であるアマテラス大神を祀る神社として昇格するのは壬申の乱を契機とした。

このようないわゆる地方神昇格説を批判しながら、伊勢神宮の創祀について体系的に論じたのが、岡田精司氏である。(4) 岡田氏によれば、雄略天皇の治世の四七七年に王権の守護神を河内・大和から伊勢地方に移したのが伊勢神宮の起源であるとした。この時期に成立した理由としては、中国南朝に対する朝貢外交のゆきづまりと朝鮮半島における日本勢力の敗退・東国経営の進展を指摘している。

これらの研究の他、伊勢神宮の成立年代については、六世紀前半の継体朝・欽明朝とする和田萃氏(5)・七世紀後半の天武・持統朝とする川添登氏(6)の説、七世紀末の文武朝とする筑紫申真氏(7)、田村圓澄氏(8)の説などがある。一方、『日本書紀』の垂仁朝の鎮座を事実と見る田中卓氏(9)・岡田登氏(10)の説がある。

第二の論点については、大別して三つの見解がある。一つ目はヤマト王権にとって伊勢は東国進出の拠点であったという見解である。この見解については、田中氏がこの立場である。(11)二つ目は伊勢はヤマトから見て東の方角、太陽の昇る方角にあたるから、伊勢における太陽神信仰との関係を重視する見解である。この見解については、桜井勝之進氏(12)がこの立場である。三つ目は両者を併せた見解である。この見解については、丸山氏(13)・直木氏(14)がこの立場である。

第三の論点について、岡田氏は、『日本書紀』にみえるアマテラス大神の伊勢鎮座伝承は伊勢神宮に奉仕する巫女たちが託宣の形で語った鎮座の由来譚が取り入れられたとした。(15)また、新谷尚紀氏は壬申の乱の際の天武天皇軍の行為と関

係があるとしている。(16)

このように、伊勢神宮については、多くの論点、学説が存在するが、本章では、これまで論じてきたことと関連のある第二の論点と第三の論点について考えていきたい。第二の論点については、ヤマト王権と常世国思想、他界観の問題があると考えられる。第三の論点については、『古事記』における伊勢神宮の創祀伝承をどのように考えるのか、また、『日本書紀』との関係をどのように考えるのかについて述べていきたい。

第一節 『日本書紀』に見えるアマテラス大神の伊勢鎮座伝承の虚構性

『日本書紀』のアマテラス大神伊勢鎮座の伝承については先行研究によれば、これを事実と見る説もある。しかし、この記述はあくまで伝承であり、この伝承が崇神天皇紀と垂仁天皇紀に記されたのは『日本書紀』が描こうとする国家形成史観によるものと思われる。まずはこの点について述べることにする。

【史料一】『日本書紀』「崇神天皇五年条・六年条」(17)

五年。国内多_二疾疫_一。民有_二死亡者_一。且大半矣。

六年。百姓流離。或有_二背叛_一。其勢難_二以_レ徳治_レ之。是以晨興夕惕。請_二罪神祇_一。先_レ是。天照大神。倭大国魂_二神。並_二祭於_二天皇大殿之内_一。然畏_二其神勢_一共住不_レ安。故以_二天照大神_一。託_二豊鍬入姫命_一。祭_二於_二倭笠縫邑_一。仍立

_二磯堅城神籬_一。神籬。此云_二比茅呂岐_一。亦以_二日本大国魂神_一。託_二淳名城入姫命_一令_レ祭。然淳名城入姫命髮落體瘦而不_レ能_レ祭。

これによると崇神天皇五年、国内に疫病が流行したため、国の人口の半数が死んだ。崇神天皇六年には百姓が離散し、謀反を起こすものまで現れるようになる。その威力は天皇の徳をもってしても治めることができなかったので、天神地祇に謝罪を請い願うこととした。これより以前は、アマテラス大神とヤマトノオオクニタマの二神は並んで天皇の御殿の内

に祀っていた。崇神天皇は二神の神威を畏れ御殿から出し、アマテラス大神をトヨスキイリヒメに託して大和の笠縫邑に祀ったとある。ここで重要な点は、アマテラス大神は、最初は天皇の御殿に祀られていたが、これを外に出したという点である。

【史料二】『日本書紀』「垂仁天皇二十五年三月丙申条」⁽¹⁸⁾

三月丁亥朔丙申。離^二天照大神於豐耜入姫命^一。託^二千倭姫命^一。爰倭姫命求^下鎮^二坐大神^一之處^上。而詣^二菟田筱幡^一。^{彼此云三}更還之入^二近江国^一。東廻^ニ美濃^一到^二伊勢国^一。時天照大神誨^二倭姫命^一曰。是神風伊勢国。則常世之浪重浪歸国也。傍国可伶国也。欲^レ居^ニ是国^一。故隨^二大神教^一。其祠立^ニ於伊勢国^一。因興^ニ齋宮^一于五十鈴川上^一。是謂^ニ磯宮^一。則天照大神始自^レ天降之處也。

これによれば、アマテラス大神はトヨスキイリヒメからヤマトヒメに託された。そしてヤマトヒメはアマテラス大神が鎮座すべきところを求めて菟田の筱幡（奈良県宇陀郡）に到り、近江国（滋賀県）に入り、東美濃（岐阜県）を巡って伊勢国（三重県）に到ったとある。そしてアマテラス大神の教えに従って、アマテラス大神の祠を伊勢国に立て、そして齋宮を五十鈴川の上に立てた。これを磯宮と言い、アマテラス大神が始めて天より降って来たところである、と述べている。

この崇神天皇紀と垂仁天皇紀の記述がアマテラス大神の伊勢鎮座伝承、すなわち伊勢神宮の創祀伝承である。この記述でまず注目したのは祠と齋宮の関係である。これについては、祠を伊勢神宮、齋宮をいわゆる未婚の皇女を伊勢に派遣する齋王の宮である齋宮であるとして、この二つを別のものと考ええる見解もある。⁽¹⁹⁾しかし、そのように考えることはできないであろう。なぜなら、この齋宮については『日本書紀』では「是を磯宮と謂ふ。」とあるように、齋宮のことを磯宮と呼んでいる。磯宮の磯は伊勢国の伊勢の語源となっているように、磯宮はイセの宮という意味である。以上の点から齋宮は磯宮＝イセの宮と考えることができ、よって齋宮は伊勢神宮（皇大神宮のこと）を指しているとみて間違いない。つまり、『日本書紀』では、垂仁天皇二十五年の三月、五十鈴川のほとりに伊勢神宮を建てたと語っていることは明らかで

ある。

では、この記述は事実かどうかであるが、これは伝承であって、伊勢神宮創祀がこの時期に行われたとは考えられない。これについて注目したいのは伊勢神宮創祀のきっかけを『日本書紀』ではどのように語っているかである。『日本書紀』を詳細に見ると、伊勢神宮創祀は崇神天皇五年・六年に起こった疫病の蔓延とそれに伴う人口の減少・百姓の離散を食い止めるために行われたとしている。では、アマテラス大神が伊勢に祀られることによってその疫病は鎮静化したのか。答えは否である。この時の疫病の鎮静化は『日本書紀』「崇神天皇七年十一月己卯条」によれば、三輪のオオモノヌシ神とヤマトノオオクニタマ神を祀り、その他の八百万神を祀り、天社・国社・神地・神戸を定めることによってなされたのである。このように疫病発生と鎮静については、オオモノヌシ神とヤマトノオオクニタマ神の祭祀とは結びついていないが、アマテラス大神の遷祀・伊勢鎮座とは結びついていないことを意味している。つまり、崇神天皇紀にみえる疫病流行とその後の敬神記事と伊勢神宮の創始伝承は本来的には無関係であり、伊勢神宮創祀伝承は『日本書紀』編纂者が特定の目的によって崇神天皇紀・垂仁天皇紀に挿入したと考えるべきであろう。

では、『日本書紀』編纂者の目的とは何であろうか。それは『日本書紀』が描こうとした国家形成史観、つまり、『日本書紀』の構成と関係がある。『日本書紀』において初代の天皇とされるのは神武天皇である。この天皇は「ハツクニシラスメラミコト」と呼ばれ、初めてめて国を統治した天皇とされている。この天皇の事績とは、九州から東征し、大和を平定したことである。しかし、その東征に関してはほとんど具体的なことは語られず大和を平定することが記述の大半を占めている。つまり、神武天皇紀は大和平定を語ることがテーマの中心なのである。

その後十代目の天皇とされるのが崇神天皇である。崇神天皇の記述で注目すべきは、まず四道將軍の派遣である。

【史料三】『日本書紀』「崇神天皇十年九月甲午条」(20)

九月丙戌朔甲午。以ニ大彦命「遣ニ北陸」。武渟川別遣ニ東海。吉備津彦遣ニ西道。丹波道主命遣ニ丹波。因以詔之

曰。若有下_レ受_レ教者上。乃_レ拳_レ兵伐之。既而共授_二印綬_一為_二將軍_一。

これによると、オオビコを北陸に、タケヌナカワケを東海に、キビツヒコを山陽に、タンバノミチヌシを丹波に派遣し、ヤマト王権の領域拡大を図ったとしている。ヤマト王権の領域拡大はその後、景行天皇のヤマトタケルによって、東国、出雲、九州と広がり、仲哀天皇・神功皇后のいわゆる三韓征伐によって完成することになる。

崇神天皇紀の記述でもう一つ重要な点は祭祀関係の記述である。つまり、三輪山祭祀の伝承に代表されるように、『日本書紀』では崇神天皇紀においてヤマト王権の祭祀権が確立したとしているのである。ちなみに崇神天皇もまた「ハツクニシラススメラミコト」とされているが、これは、本来神武天皇紀と崇神天皇紀は一つの天皇の伝承のものとされていたが、『日本書紀』編纂者がこれを二人の天皇の伝承として分けたので、二人の「ハツクニシラススメラミコト」が生まれたことになったのであろう。

このように考えたならば、崇神天皇紀に伊勢神宮の創祀伝承を挿入した目的は明らかであろう。要するに、崇神天皇紀は『日本書紀』の構想として、ヤマト王権の祭祀の確立を語ることに主眼を置いているので、伊勢神宮の創祀伝承がこの巻に挿入されたのであろう。

第二節 伊勢鎮座の理由

なぜ伊勢神宮は伊勢の地に創祀されるようになったのか。これについては、先行研究に示されるように伊勢がヤマト王権の東国進出と関係が深いことは明らかであろう。たとえば、『古事記』「景行天皇段」にみえるヤマトタケルの東国平定伝承が注目される。これによるとヤマトタケルは景行天皇に東国平定を命じられるが、姨のヤマトヒメに会うために伊勢神宮に行く。この時、ヤマトタケルはヤマトヒメから草薙剣と袋（実際は火打石が入っている）を受け取る。これによ

ってヤマトタケルは東国平定を成し遂げることとなる。この説話で重要な点は東国平定の際に伊勢神宮に行き、そこで受け取った草薙剣によって東国平定が成功している点である。つまり、ヤマトタケルは伊勢神宮の神威を受けることによって東国平定を成功させているのである。以上のような点からみて、ヤマト王権の東国支配と伊勢神宮には深い関係があると見えよう。

しかしながら、アマテラス大神が伊勢に祀られるようになった理由はそれだけではない。注目すべきは先に見た垂仁天皇紀にある「時に、天照大神、倭姫命に誨へて曰はく『是の神風の伊勢国は、則ち常世の浪の重波帰する国なり。傍国の可憐国なり。是の国に居らむと欲ふ。』と。」という記述である。これによると、『日本書紀』はアマテラス大神自身になぜ伊勢に祀るのかを語らせているが、その内容は、伊勢国は常世の波がしきりに打ち寄せる国であり、大和から隔てた遠い国であるが、美しい国である。よって、私¹¹アマテラス大神は伊勢国に鎮座することを望む、というものである。

この内容からわかるように、伊勢はヤマト王権にとって遠い国、言い換えるなら東国世界への起点ともいえる境界として位置付けられている。また、ここで言う波とは伊勢湾の波のことを言っているのである。そして、その波は常世の波と言っているのである。この常世という点は非常に重要な記述である。要するに伊勢はヤマト王権にとって常世国¹²いわゆる他界への結節地域として位置付けられているのである。このように伊勢はヤマト王権によって常世¹³他界とされていたためにアマテラス大神は伊勢に祀られるようになったのではないだろうか。そこで、ヤマト王権と常世国¹⁴他界との関係について見ていくこととする。

常世国とは不老長寿の理想郷で道教の神仙思想からきているものであるが、ヤマト王権と常世国との関係を示すものとして注目されるのは『古事記』『国作り神話』である。

【史料四】『古事記』『国作り神話』(21)

故。大国主神。坐¹⁵出雲之御大之御前¹⁶時。自¹⁷波穗¹⁸。乘¹⁹天之羅摩船²⁰而。内²¹剥鵝皮²²剥。為²³衣服²⁴有²⁵归来神²⁶。

爾雖レ問ニ其名一不レ答。且雖レ問ニ所從之諸神。皆白レ不レ知。爾多迹具久白言。自レ多下四音。此者久延毘古必知之。即召ニ久延毘古一問時。答ニ白此者神產巢日神之御子。少名毘古那神一字以レ音。故爾白ニ上於神產巢日御祖命一者。答告。此者実我子也。於ニ子之中一。自ニ我手僕一久岐斯子也。自レ久下三音。字以レ音。故。与ニ汝葦原色許男命一。為ニ兄弟一而。作ニ堅其国一。故、自レ爾大穴牟遲与ニ少名毘古那一。二柱神相並作ニ堅此国一。然後者。其少名毘古那神者。度ニ于常世国一也。故、顯ニ白其少名毘古那神一。所謂久延毘古者。於ニ今者一山田之曾富騰者也。此神者。足雖レ不レ行。尽知ニ天下之事一神也。

これによると、オオクニヌシ神が出雲の美保岬にいる時に海上彼方の波頭を伝って船に乗って近づいてくる神がいた。オオクニヌシ神はその名を尋ねたが答えなかった。そこで、この神の名を知る者はいないかとオオクニヌシ神の従神に聞いたところ、ヒキガエルが「クエビコなら知っている」と答えた。オオクニヌシ神はすぐにクエビコにこの神の名を尋ねたところ「これはカミムスヒ尊の御子でスクナヒコナ神である」と申した。オオクニヌシ神はスクナヒコナ神を天上に連れていきカミムスヒ尊に確認すると、カミムスヒ尊は「本当に我が子であるこの子はアシハラシコオ神（オオクニヌシ神）と兄弟となって国を作り固めるであろう」と言った。そこで、オオクニヌシ神はスクナヒコナ神の助けを得て国作りを行った。その後、スクナヒコナ神は常世国へ還っていった、とある。

この神話で重要な点は、オオクニヌシ神は一人で国作りを行うことはなく、スクナヒコナ神というパートナーの助けを得て国作りを行っていることである。そして、スクナヒコナ神は海上彼方の他界からやってきて常世国に還っていったことである。この点を見るとスクナヒコナ神は海上彼方の常世国の神であることがわかる。そしてオオクニヌシ神は常世国という他界の神の神威を得ることによって国作りを行っている。

以上の点からみえるヤマト王権における常世国の位置付けとは、常世国Ⅱ他界には神がおり、王権はその常世国という他界の神から一定の神威を得るということであろう。

このように、常世国という他界はヤマト王権にとって一定の神威を得る場所であったが、伊勢もまた常世国という他界

として認識されており、ヤマト王権が一定の神威を得る場所として認識していただろうか。

では、その神威とは何であろうか。それは先行研究で指摘されている通り、伊勢がヤマトから東方にあるという点を重視して太陽神の神威と見て間違いなからう。ここで重要なことは、天皇は第二部第一章で論じたように「日の御子」と呼ばれ、太陽神の子孫であるとする思想を持っていたこと、またその思想の成立は天武朝であることである。アマテラス大神が伊勢神宮に祀られるようになるのは、この神が皇祖神として位置付けられる天武朝である。そしてその天武朝に天皇を太陽神の子孫とする「日の御子」思想が成立した。つまり、アマテラス大神が伊勢に祀られる背景としては、伊勢における太陽信仰と、天皇の祖先神がアマテラス大神として設定され、「日の御子」思想が成立したことと関わっている。

このように見ていくならば、アマテラス大神がなぜ伊勢に祀られたかを次のように考えることができよう。古代伊勢国はヤマト王権にとって、常世国¹¹他界であり、そこから一定の神威を得ることができると考えていたが、その神威力とは太陽神の神威であろう。また、天皇は天武朝から太陽神の子孫であるという「日の御子」思想を持つようになった。つまり、太陽神の子孫であるという思想を有する天皇にとって太陽神の神威を得るあるいは更新するための霊場として伊勢国は最も良い場所であったのである。そのために伊勢神宮は伊勢国に創祀されたのである。

第三節 伊勢神宮創祀伝承の成立背景

—『古事記』・『日本書紀』の違い—

(1) 『日本書紀』伊勢神宮創祀伝承の成立背景

『日本書紀』に見える創祀伝承は前述の通り、事実であるとは考えられない。後世に創られた伝承である。しかし、これを伝承と見た時、不可解な点が二点ある。一つは、アマテラス大神を伊勢に祀ることを目的とした伝承ならば、なぜ大和から直接東進せずに近江や美濃を迂回して伊勢に行くのかである。第二は、その迂回地がなせ、近江と美濃なのかである。まず、第一について見ていこう。

【史料五】『古事記』「神武天皇段」(22)

故從_レ其国_一上行之時。經_レ浪速之渡_一而。泊_レ青雲之白肩津_一。此時登美能那賀須泥毘古_{自_レ登下九}。興_レ軍待向以戰爾。取_下所_レ入_レ御船_一之楯上而下立。故号_レ其地_一謂_レ楯津_一。於_レ今者_一云_レ日下之蓼津_一也。於_レ是與_レ登美毘古_一戰之時。五瀨命於_レ御手_一負_レ登美毘古之痛矢串_一。故爾詔。吾者為_レ日神之御子_一。向_レ日而戰不_レ良。故_レ負_レ賤奴之痛手_一。自_レ今者、行廻而。背負_レ日以擊期而。自_レ南方_一廻幸之時。到_レ血沼海_一。洗_レ其御手之血_一。故謂_レ地沼海_一也。

この記事は神武天皇の東征の一部であるが、内容としては日下の地でトビノナガスネビコと戦闘となった五瀨命が敵の矢により重傷を負ったというものである。その時、五瀨命が私は「日の神の御子」であるから、日に向かって戦うことはよくないので、日を瀬にして敵を討とうと詔したとある。ちなみに『日本書紀』における同じ場面はどうかというと、物語の大筋は同じであるが、細かく見れば相違する点がいくつかある。まず、『古事記』では「日神の御子」とあるが、『日本書紀』では「日神の子孫」となっている。また、この詔を発した主体について『古事記』は五瀨命であるが、『日本書紀』

では、神武天皇である。

もちろん、この物語が歴史的事実を語ったものとは考えられない。しかし、この記事からは、天皇の有する思想「日の御子」思想の一端が示されていることがわかる。注目したいのはそのような「日の御子」思想の有する天皇は日に向かって戦うことは良くない、日を背にして戦うと語っている点である。要するにこの記事からわかることは、天皇は太陽神の子孫であるから、日に向かって戦ってはいけないという思想があったということである。このために『日本書紀』のアマテラス大神遷祀においても大和から直接伊勢に向かうことは避けたのだと思われる。なぜなら、大和から伊勢に直接向かえば日に向かって東へ直進することになるからである。これが、アマテラス大神遷祀において大和から近江・美濃を迂回し、伊勢に行った理由であろう。

第二については、先行研究に見られるように、壬申の乱における天武天皇軍の行軍と関係があると考えられる。壬申の乱とは天智天皇の死をきっかけに天武天皇元年（六七二年）、天智天皇の弟の大海人皇子（後の天武天皇）と天智天皇の子の大友皇子が皇位継承を巡って争った古代史上最大の内乱である。そこで、まずは、この乱における天武天皇軍の動きについて、特にアマテラス大神遥拝までを中心に『日本書紀』を基にまとめると次のようになる。

① 天武天皇元年六月二十一日

村国男依らを美濃国に派遣し、軍兵を徴発し、不破道（関）を塞がせた。

② 二十四日

天武天皇は東国に入ろうとした。そして菟田、伊賀へ至る。この時、天武天皇の皇子である高市皇子が近江から伊賀に入り、天武天皇と合流する。さらに伊勢の鈴鹿に入る。

③ 二十六日

天武天皇は朝明郡途太川の辺でアマテラス大神を遥拝する。このアマテラス大神遥拝は壬申の乱の戦勝祈願であろう。

そして天武天皇の皇子、大津皇子が近江から伊勢に入り、天武天皇と合流する。さらに美濃勢の軍兵の挑発に成功したとの報告が入る。

ここからわかるように、天武天皇はアマテラス大神遷祀の伝承地であった宇陀に入っている。また、迂回地である近江は高市皇子や大津皇子がやってきた場所であり、美濃は天武天皇が兵を徴発した場所である。このように、アマテラス大神遷祀伝承の巡幸先である宇陀・近江・美濃は壬申の乱で天武天皇がアマテラス大神を遥拝する前に重視していた地域に他ならないのである。以上の点から考えれば、『日本書紀』のアマテラス大神創祀伝承の経路は天武天皇が経験した壬申の乱と深く関わっていると見えよう。

『日本書紀』の伊勢神宮創始伝承が天武天皇の壬申の乱が反映しているとすれば、この伝承の成立は天武朝ないし持統朝であると考えられるが、これについては持統天皇が行った伊勢行幸と関係があるように思われる。持統天皇は持統天皇六年（六九二年）三月六日に伊勢に行幸した。これは、中納言三輪高市麻呂によって反対されているがそれを無視して行っているのが相当の思いがあったことであつたらう。では、このような伊勢行幸の目的は何かであるが、伊勢行幸直後に伊勢神宮の神郡と伊賀・伊勢・志摩の国造らに官位を賜い、調役を免じているから、伊勢神宮とは無関係ではあるまい。伊勢神宮について何かしらの動きがあったと推測される。また、この行幸が行われたのは壬申の乱から丁度二十年という節目の年である。とすれば、この伊勢行幸は壬申の乱を回顧して行われたのではないだろうか。特に壬申の乱の際に重視されたアマテラス大神については強く意識していたであろう。

以上のように持統天皇の伊勢行幸の意義を考えたならば、『日本書紀』に見える伊勢神宮の創祀伝承は天武天皇と壬申の乱を意識しつつ、持統朝において語られるようになったのではないだろうか。

(2) 『古事記』における伊勢神宮創祀伝承

『古事記』の伊勢神宮創祀伝承については、『日本書紀』のようにアマテラス大神を宮中から出して、各地を遷祀して伊勢に到るといふ伝承は一切語られない。そこから『古事記』では、アマテラス大神が伊勢神宮に祀られるのは、自明のことであるので、あえて伊勢神宮創祀伝承を語らない、それが『日本書紀』との違いであり、『古事記』の王権の歴史書としての特徴であると考えられることでもきよう。しかし、王権の最高神であり、皇祖神であるアマテラス大神が伊勢に祀られた経緯を語らないことなど本当にありえるのだろうか。『古事記』は『日本書紀』とは異なる論理によって伊勢神宮創祀伝承が語られているのではないだろうか。そのように考えた時、注目されるのが、『古事記』「天孫降臨段」である。

【史料六】『古事記』「天孫降臨段」⁽²³⁾

爾天兒屋命、布刀玉命、天宇受売命、伊斯許理度売命、玉祖命、并五伴緒矣支加而天降也。於_レ是副_二賜其遠岐斯_以。此三字

八尺勾瓏、鏡、及草那芸劔、亦常世思金神、手力男神、天石門別神_一而詔者、此之鏡者專為_二我御魂_一而、如_レ拜_二吾前

_一伊都岐奉。次思金神者、取持_二前事為_一政。此二柱神者、拜_二祭佐久久斯侶伊須受能宮_一。

という記述である。天孫降臨神話とは、天上世界の最高神（アマテラス大神やタカミムスヒ尊。『古事記』では二神が並立する）が自身の子孫である皇孫ホノニギ尊を地上世界の統治者として降臨を命ずるといふ神話であり、天皇の始祖神話である。また、この天上世界の最高神、つまり、司令神は天皇家の祖先神であり、天皇家の支配の正統性の思想的基盤となる最も重要な神であると言えよう。本条では、ホノニギ尊にアメノコヤネ神ら五伴緒を随伴させ、玉・鏡・鏡・劍のいわゆる三種の神宝を授けたとある。さらにアマテラス大神が、オモイカネ神・タヂカラオ神・アメノイワトワケ神をホノニギ尊に副えて「この鏡は私アマテラス大神の御魂として私を祀るように祀れ。」と詔し、さらに、「オモイカネ神は今言ったことを受け持って、私アマテラス大神の祭事を執行せよ」と詔したとある。問題はこの後の読みと解釈、特

に「此二柱神」をどの神に当てるかであり、多くの注釈書などで意見が分かれている。

倉野憲司『古事記全注釈』では、

此の二柱の神は、佐久久斯侶、伊須受能宮を拝き祭る。

と読んでおり⁽²⁴⁾、「此二柱神」をホノニニ尊ギとオモイカネ神であるとしている。

西宮一民『古事記』では、

この二柱の神は、さくくしろ伊須受の宮を拝ひ祭りたまひき。

と読んでおり⁽²⁵⁾、「此二柱神」の解釈は倉野氏同様、ホノニニ尊とオモイカネ神としている。

山口佳紀・神野志隆光『古事記』では、

此の二柱の神は、さくくしろ伊須受能宮を拝み祭りき。

と読んでおり⁽²⁶⁾、「此二柱神」の解釈は前に同じである。

もしこのような読み、解釈が正しいとすれば、この部分の意味はホノニニ尊とオモイカネ神の二神は「伊須受能宮」

⇨伊勢神宮を祀れという意味になる。つまり、アマテラス大神が伊勢の「伊須受能宮」に祀られていることは自明のこととして語っており、ここにアマテラス大神が祀られるようになった契機を『古事記』は語らないということである。

しかし、本当にそうであろうか、別の読み方、解釈はできないのであろうか。

武田祐吉『古事記』では、

此の二柱の神は、佐久久斯侶、伊須受能宮に拝き祭る。

と読んでおり⁽²⁷⁾、「此二柱神」をアマテラス大神が授けた鏡⇨アマテラス大神自身とオモイカネ神であると解釈している。このように読めば、この部分の意味はアマテラス大神とオモイカネ神は「伊須受能宮」⇨伊勢神宮に祀るということになる。つまり、アマテラス大神が伊勢に祀られることとなる契機を『古事記』は天孫降臨神話に位置付けたということにな

る。筆者は後者の読み・解釈が妥当であると考えているが、まず、後者のように読むことは可能かについて述べていく。

倉野氏は、「拝」²⁸「いつく」という動詞について、これは他動詞だから、「○○を」²⁹「拝くとは読めても、「○○に」³⁰「拝くは読めないとしている。(28)しかし、これには溝口睦子氏の反論がある。つまり、他動詞の目的語は必ずしも動詞の後に来るとは限らず、前に来ることもある。実際、『古事記』「国作り神話」では、「吾は、倭の青垣の東の山の上につきまづれ」という読みがあるとしている。(29)つまり、文法的には後者の読みでも問題はないのである。

そうであれば、読みを確定する方法は、この文章の意味を考えて決定する他はない。すると、前者の読みでは「此二柱神」をどの神に当てるのが不明確となろう。ホノニニギ尊とオモイカネ神とすれば、なぜこの二神が伊勢神宮を祀るのが分かりにくい。また、「此二柱神」を文脈から判断する場合、前文の「次に」に注目したい。この前後を読み下すと「爾に天児屋命・布刀玉命・天宇受賣命・伊斯許理度賣命・玉祖命、併せて五伴緒を分かち加へて、天降りしたまひき。是に其の遠岐斯八尺勾瓏・鏡・又草那芸劍、亦常世思金神・手力男神・天石門別神を副へ賜ひて詔りたまひしく、「此の鏡は専ら我が御魂として、吾前を拝くが如く拝き奉れ。」次に「思金神は、前の事を取り持ちて、政為よ。」とのりたまひき。此の二柱の神は、佐久久斯侶伊須受能宮に拝き祭る。」となるが、「此二柱神」は「次に」という接続語の前後を受けていると考えられる。そして、この「次に」が結んでいるのは、「此の鏡は専ら我が御魂として、吾前を拝くが如く拝き奉れ。」と「思金神は、前の事を取り持ちて、政為よ」である。そうであれば、「此二柱神」が指しているのは、アマテラス大神とオモイカネ神と見る他ない。「此二柱神」をアマテラス大神とオモイカネ神とするなら、後者の読みをする他ないであろう。なぜなら前者の読みをすれば、アマテラス大神がアマテラス大神の鎮座する伊勢神宮を祀るという意味になり、不合理だからである。

ただし、この読み・解釈において最大の問題はオモイカネ神の問題である。後者のように読んだなら、オモイカネ神が伊勢神宮に祀られるということになるが、このような記述は他の史料には見えないからである。これは『古事記』「天孫降

「臨神話」の特性によるものと思われる。天孫降臨神話はタカミムスヒ尊系とアマテラス大神系の二系統の神話から成り立っている。また、『古事記』の天孫降臨神話はこの二系統を統合した形の神話であることが、西條勉氏⁽³⁰⁾・溝口氏⁽³¹⁾によって明らかにされている。

この点を踏まえ『古事記』・『日本書紀』に見えるオモイカネ神の役割について考えてみたい。オモイカネ神が活躍するのはこの天孫降臨神話の他に天石屋戸神話である。この神話によれば、スサノオ尊の乱行によってアマテラス大神が天石屋戸に引き籠もってしまった、高天原と葦原中国は暗闇に包まれてしまう。その時、アマテラス大神を引き出すために様々に思案を巡らすのがオモイカネ神である。このように、オモイカネ神はアマテラス大神と関係が深い神として語られている。しかし、『日本書紀』では、オモイカネ神はタカミムスヒ尊の子として位置付けられているのである。つまり、オモイカネ神はタカミムスヒ尊とアマテラス大神双方と関係を深く有している神なのであり、両者を結ぶ神でもある。すなわち、『古事記』の天孫降臨神話でオモイカネ神が登場するのは、オモイカネ神がタカミムスヒ尊系神話とアマテラス大神系神話を結びつける役割を担っているからであり、そのために、伊勢神宮に祀られたという伝承がつけられたのである。

ところで、『古事記』の伊勢神宮の創祀伝承はいつ成立したのであるか。『古事記』の序文によれば、『古事記』の編纂は天武天皇の詔に始まること記されている。これに関して、これまで論じてきたように天孫降臨神話の司令神について、タカミムスヒ尊からアマテラス大神へと変化する時期は、天武朝であった。このように、天孫降臨神話と天武天皇には深い関係が存在する。要するに、『古事記』では、伊勢神宮の創祀を天孫降臨神話の中で語ることを主眼としており、これは天武天皇の意図が強く反映されているのである。

おわりに

本章をまとめると次のようになる。①『日本書紀』の伝承はあくまでも『日本書紀』が描こうとする国土形成史観によるものである。②伊勢鎮座の理由については太陽信仰の他に王権の常世という他界観との関係がある。③『日本書紀』の伝承の背景には「日の御子」思想・壬申の乱が、『古事記』の伝承は天孫降臨神話の中で創祀伝承を語ることが『古事記』の、さらには天武天皇の意図であった。

注

- (1) 津田左右吉『日本古典の研究 上』(岩波書店、一九六三年) 三三四頁〜三八九頁。
- (2) 丸山二郎「伊勢大神宮の奉祀について」(丸山二郎『日本古代史研究』所収、大八洲出版株式会社、一九四八年)。
- (3) 直木孝次郎「天照大神」と伊勢大神宮の起源」(直木孝次郎『日本古代の氏族と天皇』所収、塙書房、一九六四年、初出一九五一年)。
- (4) 岡田精司「伊勢大神宮の成立と古代王権」(岡田精司『古代祭祀の史的研究』所収、塙書房、一九九二年、初出一九八二年)。
- (5) 和田萃『皇大神宮儀式帳』からみた伊勢の姿」(上山春平編『シンポジウム伊勢大神宮』所収、人文書院、一九九三年)。
- (6) 川添登「伊勢大神宮の創祀」(『文学』四一、一九七三年)。
- (7) 筑紫申真『アマテラスの誕生』(講談社、一九七一年) 二〇二頁〜二三〇頁。

- (8) 田村圓澄『伊勢神宮の成立』(吉川弘文館、一九九六年)一四九頁〜一九七頁。
- (9) 田中卓『伊勢神宮の創祀と発展』(国書刊行会、一九五九年)。
- (10) 岡田登「皇大神宮(内宮)の創建年代について」(『神宮と日本文化』所収、二〇一二年)。
- (11) 前掲注(9)。
- (12) 桜井勝之進『伊勢神宮の祖型と展開』(国書刊行会、一九九一年)。
- (13) 前掲注(2)。
- (14) 前掲注(3)。
- (15) 前掲注(4)。
- (16) 新谷尚紀『伊勢神宮と出雲大社―「日本」と「天皇」の誕生―』(講談社、二〇〇九年)一五九頁〜一九四頁。
- (17) 『日本書紀』「崇神天皇五年条・六年条」(新訂増補国史大系、〈普及版〉日本書紀 前編、吉川弘文館、一九七一年)一五八頁〜一五九頁。
- (18) 『日本書紀』「垂仁天皇二十五年三月丙申条」(前掲注(17))一八四頁〜一八五頁。
- (19) 小島憲之編『日本書紀』(新編日本古典文学全集日本書紀①、小学館、一九九四年)三一九頁。
- (20) 『日本書紀』「崇神天皇十年九月甲午条」(前掲注(17))一六三頁。
- (21) 『古事記』「国作り神話段」(新訂増補國史大系、吉川弘文館、一九六六年)三四頁〜三五頁。
- (22) 『古事記』「神武天皇段」(前掲注(21))五九頁。
- (23) 『古事記』「天孫降臨段」(前掲注(21))四三頁。
- (24) 倉野憲司『古事記全注釈 第四卷』(三省堂、一九七七年)一五九頁〜一六三頁。

- (25) 西宮一民『古事記』(新潮社、一九七九年)。
- (26) 山口佳紀・神野志隆光校注『古事記①』(新編日本古典文学全集、小学館、一九九七年)。
- (27) 武田祐吉校注『古事記』(日本古典文学大系、岩波書店、一九五八年)。
- (28) 前掲注(24)。
- (29) 溝口睦子「伊勢神宮の位置づけ」(『国文学解釈と教材の研究』五一巻一号、二〇〇六年)。
- (30) 西條勉「皇祖神Ⅱ天照大神」の誕生と伊勢神宮―古事記の岩屋戸・降臨神話の編成―(『国士館大学国文学論集』一五号、一九九四年)。
- (31) 溝口睦子『王権神話の二元構造―タカミムスヒとアマテラス―』(吉川弘文館、二〇〇〇年)。

第四章 「天皇靈」と「皇祖之靈」

はじめに

古代日本において、天皇とはいかなる存在か、またどのような資格を有する人物が天皇たりえるのだろうか。このような疑問は、日本古代史の勉強を志し、『古事記』・『日本書紀』などの歴史書を読み始めた者であれば、誰もが一度は抱くものではないだろうか。実際、古代天皇あるいは天皇制の研究は長大な研究史が存在し、現在でも重要な論点と言っても過言ではない。

このような難問について、かつて折口信夫氏は「大嘗祭の本義」という論文において次のように述べた。

恐れ多い事であるが、昔は、天子様の御身体は、魂の容れ物である、と考へられて居た。天子様の御身体の手を、すめみまのみことと申し上げて居た。みまは本来、肉体を申し上げる名称で、御身体といふ事である。…すめは、神聖を表す詞で、すめ神のすめと同様である。…此すめみまの命に、天皇靈が這入つて、そこで、天子様はえらい御方となられるのである。(1)

このように、折口氏は、天皇は「天皇靈」を魂の容れ物である自身の肉体に入れることで、「えらい御方」、つまり天皇たる資格を得た存在となると解釈したのである。では、天皇はどのようにしてその「天皇靈」を身に着けることができるのだろうか。同論文において、折口氏は、

大嘗祭の時の、悠紀・主基両殿の中には、ちゃんと御寝所が設けられてあつて、蓐・衾がある。褥を置いて、掛け布団や、枕も備へられてある。此は、日の皇子となられる御方が、資格完成の為に、此御寝所に引き籠つて、深い御物の忌みをなされる場所である。実に、重大な鎮魂の行事である。此処に設けられて居る衾は、魂（引用者注：天皇靈の

こと)が身体へ這入るまで、引籠つて居る為のものである。：日本紀の神代巻を見ると、此布団の事を、真床襲衾と申して居る、彼のににぎの尊が天降しせられる時には、此を被つて居られた。此真床襲衾こそ、大嘗祭の褥裳を考へるよすがともなり、皇太子の物忌みの生活を考へるよすがともなる。

と述べている。折口氏によれば、即位する天皇は悠紀殿・主基殿に設けられた寝具Ⅱ真床襲衾に包まって物忌し、天皇霊を付着させたのであり、大嘗祭の本義はまさにここにある。つまり、折口氏にとって大嘗祭とは「天皇霊」を付着させる祭祀であり、それは天皇の資格完成のための通過儀礼、言い換えれば「新たな天皇が誕生する儀礼」⁽²⁾であった。

折口氏の論文において、重要な指摘は三点ある。第一は、天孫降臨神話を大嘗祭の祭儀神話であるとしたこと、第二は、マドコオブスマを悠紀殿・主基殿の寝具・御衾(寢座)と同一視したこと、第三は、大嘗祭は天皇がこの寝具に覆われ、「天皇霊」を身に着けることを本義とする、「天皇霊」に関する解釈である。(一般にこの大嘗宮の寝具による所作を寢座の秘儀と呼ぶ)従来、この三点は折口氏の独自の解釈とされてきたが、賀茂正典氏は、前二者については折口氏以前の『日本書紀』研究の中で指摘がなされており、折口説は「豊かな書紀研究史・大嘗祭研究史の先行学説の上に立脚して立論されている」と述べている。⁽³⁾つまり、第三の「天皇霊」に関する説が折口氏独自の解釈であると考えられる。

そこで本章では、この「天皇霊」というものが一体何か、天皇の宗教的権威あるいは支配の正統性においてどのような意味・機能を有するのかについて文献史料から明らかにできることについて述べてみたいが、まずは折口氏の大嘗祭・「天皇霊」説を軸にこれまでの研究を整理していこう。

第一節 折口信夫の「天皇靈」説

「天皇靈」とは一体何か。その定義について折口氏がどのように考えているかを明らかにするのは容易ではない。なぜなら、折口氏は「天皇靈」について、数多くの論文で指摘しているが、その意味するところは、論文によって異なっているからである。以下、折口説における「天皇靈」の意味を論文ごとに整理していくこととする。折口氏が「天皇靈」について初めて言及したのは「小栗外伝」⁽⁴⁾であるが、ここでは「天皇靈」を外來魂であり、天皇が有する荒魂であるとしている。また、前述の「大嘗祭の本義」では、外來魂であり、天皇の威力の根源たる魂であるとする。ところで、「大嘗祭の本義」であるが、折口氏は『古代研究』の収録された前稿の他にいわばこれの草稿とも言うべき同名論文を残している。これによると、「天皇靈」とは皇祖神であるアマテラス大神やタカミムスヒ尊の靈魂であるとしている。⁽⁵⁾「古代人の思考の基礎」⁽⁶⁾では、天皇は大和の国魂など数多くの靈魂を有するが、「天皇靈」とはその内の一つであり、天皇になるための魂であるとする。「劍と玉と」⁽⁷⁾では、天皇の根源たる威靈であり外來魂である。また「まあな（マナ）」と呼ばれるメラネシア諸島で信仰される非人格的な靈力の觀念⁽⁸⁾であり、いつ（みいつ・稜威）と称する魂であるとも述べている。「神道と民俗学」⁽⁹⁾では、祝詞などに出て来るカムロキ・カムロミなど天つ神から伝わる魂であるとする。「即位御前記」⁽¹⁰⁾では、代々の「皇祖之靈」であるとする。しかし、一方で「古代の信仰」⁽¹¹⁾では、「天皇靈」と「皇祖之靈」は『日本書紀』において別々に考えられていたともしている。「神道概論 マナ信仰」⁽¹²⁾では、戦争の時に威力を発揮するので、戦争の靈魂であるとする。

以上、折口氏の「天皇靈」説を論文ごと、公表年順にまとめてみたが、天皇の威力の根源やタカミムスヒ尊・アマテラス大神などの皇祖神の靈・戦争の靈魂など実に多くの解釈を施しているのがわかる。折口氏は「天皇靈」について何度も自問自答を繰り返していたのであろう。しかし、一貫している点もある。それは、「天皇靈」は外來魂であり、それ

を鎮魂Ⅱタマフリによって付着させることで、天皇は天皇たり得るという点である。

それでは、このような折口説について、その後の研究者はどのような批判を加えていったのであろうか。(13)この点について節を変えて見ていこう。

第二節 折口説への批判

折口説については、様々な批判がなされている。(14)その先駆的研究としては岡田精司氏であろう。(15)岡田精司氏は①天孫降臨神話は大嘗祭の祭儀神話ではなく、即位式の祭儀神話であること、②大嘗宮の寝具を天孫降臨神話のマドコオブスマに比定し「天皇霊」を身に着けることが大嘗祭の本義とする折口説は成立しないこと、③大嘗宮の寝具は天皇と中宮の聖婚儀礼のためのものであること、④大嘗祭は悠紀・主基の斎田を設定し、律令国郡制に対応した服属儀礼を行うために創始された、ということ述べた。この論文の①・②については、明確な折口説批判として多くの研究者に受け継がれている。しかし、③・④については批判もある。(16)特に、岡田荘司氏の研究は画期的であろう。(17)岡田荘司氏は岡田精司説を批判しつつ、平安時代以降、大嘗祭に関与した人物の記録を基に、大嘗宮の寝具は神祖がお休みになる神座であり、ここに天皇と雖も近寄ることはなかったとし、そもそも大嘗祭には寝具・寝座の秘儀そのものが存在しなかったためであり、秘儀とされるのはあくまで神饌供進に他ならない、とする。つまり、岡田荘司氏にとって大嘗祭とは祭神アマテラス大神に神饌を供し、共食してアマテラス大神の新たな霊威を身に享けるものであった。この岡田荘司説には様々に批判がなされた。(18)しかし、森田悌氏は聖婚儀礼説を否定し、大嘗祭は神饌の供進と共食を旨とし、寝座における秘儀は認められず、岡田荘司説は認められるとする。(19)

近年の研究に目を向けると、折口氏が述べるように、マドコオブスマと寝具の関係・あるいは「天皇霊」との関係、

また大嘗祭を天皇が天皇としての資格を得る何らかの通過儀礼であるとする見方は様々な研究者によって否定され、岡田莊司説が肯定的に引用されることが多いようである。例えば平藤喜久子氏は神話学の視点から大嘗宮寢座とマドコオブスマの関係を否定し⁽²⁰⁾、木村大樹氏も岡田莊司説を引用し、大嘗祭の「秘事」とされたのはおどろおどろしい秘儀ではなく、神饌を供進することが大嘗祭の本義であるとする。⁽²¹⁾ 工藤浩氏も寝具による通過儀礼説は成り立たず、大嘗祭の目的はアマテラス大神と神饌を共食することであるし⁽²²⁾、笹生衛氏も考古学の視点から大嘗宮の構造を分析し、「天皇霊」を身に着けたり、何らかの秘儀の存在は否定せざるを得ないとする。そして、大嘗祭は清浄な空間での神饌供進と共食が本義であるとする。⁽²³⁾

このような先行研究の整理から、大嘗宮の寝具における秘儀の有無については即断することはできずとも、天孫降臨神話と大嘗祭の関係、寝具とマドコオブスマの関係・大嘗祭によって「天皇霊」を身に着け、天皇となるとする折口説は現在の研究において成立しないとする見解が通説であろう。

しかし、では「天皇霊」とはそもそも何であるか。大嘗祭との関係はともかく、この表現は『日本書紀』・『続日本紀』に見られるので存在自体を否定することはできない。この点について折口氏自身、明確ではなく、その後の研究でも定見は得られていないようである。例えば、津田博幸氏は、「天皇霊」とは、「戦闘ないしそれに準ずる状況で使われている表現であり、味方を守り敵を圧倒する天皇ないし皇祖の霊の威力をいみしている」とする。⁽²⁴⁾ 熊谷公男氏は「天皇霊」とは、皇祖の諸霊であり、王権を守護するものであるとする。⁽²⁵⁾ 佐野和史氏は「天皇霊」は外来魂ではなく、天皇が自らもつ霊力の発動であるとする。⁽²⁶⁾ 赤坂憲雄氏は、「天皇霊」は「マツロワヌ異属に帰服を迫り、天皇の支配を呪的・宗教的にささえる威力の根源としての魂」であるとし、また「現在の天皇の身体に宿るタマ」天皇霊とは別に、祖先である歴代天皇の集合体「皇祖霊が存在する」と述べる。⁽²⁷⁾ また、小林敏男氏も「天皇霊」と皇祖の霊は『日本書紀』でははっきりと区別されていると述べている。「天皇霊」の意味については、天皇に内在する霊魂であるとする。

(28) 佐々木聖使氏は、『日本書紀』の「天皇靈」が全て会話文に出て来ることから、発信者と受信者という視点で分析し、臣下・天皇・皇族それぞれにとってどのような意味を持つかを明らかにしている。(29)

このように、「天皇靈」とは何か、いかなる意義を有するものかについて、先行研究では明確にはされていない点が多い。そこで本章では、『日本書紀』を中心にして、「天皇靈」がそこでどのように使用されているかを分析することで、「天皇靈」の政治的あるいは宗教的意義について明らかにすることを論じていきたい。その際、あくまで『日本書紀』などの文献史料から明らかにできることは何かという点を重視してきたいと思う。

第三節 「天皇靈」に関する用例

(1) 『日本書紀』の場合

「天皇靈」は主に『日本書紀』に記述されるので、まずは『日本書紀』の用例を挙げて分析を試みたい。

【史料一】『日本書紀』「垂仁天皇九十九年明年三月壬午条」(30)

明年春三月辛未朔壬午。田道間守至_レ自_二常世国_一。則賚物也非時香菓八竿八縵焉。田道間守於_レ是泣悲歎之曰。受_二命天朝_一。遠往_二絶域_一。万里踏_レ浪。遥度_二弱水_一。是常世国。則神仙秘区。俗非_レ所_レ臻。是以往來之間。自_二經_二十年_一。豈期_二独凌_二峻瀾_一。更向_二本土_一乎。然頼_二聖帝之神靈_一。僅得_二還來_一。今天皇既崩。不_レ得_二復命_一。臣雖_レ生之。亦何益矣。

これによると、田道間守は常世国に行き、非時香菓を持って帰ってきたが、その際、「聖帝之神靈」に「頼ること」|| その靈威を受けることで何とか帰国できたと述べている。この「聖帝之神靈」とは「天皇靈」の類似表現である。「聖帝

之神靈」¹¹「天皇靈」は臣下である田道間守の帰国を助けるものとして機能している。ここから、「天皇靈」は臣下たる田道間守（三宅連の祖）を守護する天皇の靈魂・靈威であると言えよう。

【史料二】『日本書紀』「景行天皇二十八年二月朔日条」⁽³¹⁾

二十八年春二月乙丑朔。日本武尊奏下平^ニ熊襲^一之状上曰。臣頼^ニ天皇之神靈^一。以^レ兵^一舉。頓誅^ニ熊襲之魁帥^一者。悉平^ニ其国^一。是以西洲既謐。百姓無^レ事。唯吉備穴濟神。及難波柏濟神。皆有^ニ害心^一。以放^ニ毒氣^一。令^レ苦^ニ路人^一。並為^ニ禍害之藪^一。故悉殺^ニ其惡神^一。並開^ニ水陸之徑^一。天皇於^レ是美^ニ日本武之功^一。而異愛。

これによると、ヤマトタケルは「天皇之神靈」¹²「天皇靈」を「頼つて」熊襲の首領を誅殺し、その国を服従させた。その結果、西方の国は鎮静して百姓は安寧であるとする。ここから「天皇靈」は皇族であるヤマトタケルを守護し、熊襲との戦争を勝利に導くものであることがわかる。また、その結果、国や百姓の安寧がもたらされたとあるので、「天皇靈」は国や百姓を守護するものであるとも言えよう。

【史料三】『日本書紀』「景行天皇四十年七月戊戌日条」⁽³²⁾

於是。日本武尊乃受^ニ斧鉞^一。以再拜奏之曰。嘗西征之年。頼^ニ皇靈之威^一。堤^ニ三尺劍^一。擊^ニ熊襲国^一。未^レ經^ニ浹辰^一。賊首伏^レ罪。今亦頼^ニ神祇之靈^一。借^ニ天皇之威^一。往臨^ニ其境^一。示以^ニ德教^一。猶有^レ不服。即舉^レ兵擊。

ここは、ヤマトタケルの東征、蝦夷征討のシーンでのヤマトタケルの発言である。ここでヤマトタケルは「神祇之靈」と「天皇之威」に頼つて蝦夷を征討しようと言っている。この「天皇之威」であるが、『日本書紀』「欽明天皇十五年十二月条」に「天皇之威靈」（百済の軍兵が新羅との戦争において、これを頼り、城を陥落したという内容）という表現があることから、「天皇靈」の類似表現であると見てよからう。ここでの「天皇靈」は【史料二】と同様であるが、注意すべきは「神祇之靈」と並立して記述している点である。つまり、「天皇靈」と「神祇之靈」は『日本書紀』においては異なるものとして認識されている。⁽³³⁾ また、『日本書紀』「欽明天皇五年二月条」によれば、百済の聖明王が、日本に使者を派遣

し、「任那」復興について日本側と議論しているが、その使者が「任那」復興は「天皇之威」||「天皇靈」を「仮」||頼らなければ決して成功しないと述べている。また、百済は天皇に軍兵の派遣を要請して「任那」を助けるとも述べている。ここでの「天皇靈」は、【史料二】同様、戦争・戦闘行為を成功に導くものとして記述されているが、「天皇靈」に「頼る」存在、それが可能な存在がこの場合、百済の人間（聖明王なのか「任那」復興のための百済の軍なのか、日本側が派遣する軍兵なのかは明らかにできない）であることは注意を要する。同様の内容は『日本書紀』「欽明天皇十三年五月五日八日条」にも見られる。これによると、百済・加羅・安羅が使を派遣し、新羅と高句麗が同盟し、百済と「任那」を滅ぼそうとしているので、不意打ちをしたいと述べ、日本に援軍を要請したとある。この時、天皇は百済に「任那」と力を合わせれば、必ず「上天擁護之福」と「可畏天皇之靈」||「天皇靈」を「頼る」ことができると述べた。この「天皇靈」も前述のそれと基本的には同じであるが、天と並立して記述されているので、『日本書紀』は天（さらに言えばそこにいる神々の靈威）とは異なるものとして認識していると言えよう。

【史料四】『日本書紀』「敏達天皇十年閏二月条」(34)

十年春潤二月。蝦夷數千寇_二於邊境_一。由_レ是召_二其魁帥綾糟等_一。魁帥者大毛人也。詔曰。惟爾蝦夷者。大足彦天皇之世合_レ殺者斬。応_レ原者赦。今朕遵_二彼前例_一欲_レ誅_二元惡_一。於_レ是綾糟等懼然恐懼。乃下_二泊瀨中流_一。面_二三諸岳_一漱_レ水而盟曰。

臣等蝦夷。自_レ今以後子子孫孫。古語云。生兒八十綿連連。用_二清明心一事_一奉天闕_一。臣等若違_レ盟者。天地諸神及天皇靈絶_二滅臣種_一矣。

これによると、蝦夷が辺境に侵攻してきたので敏達天皇は蝦夷の首領綾糟を召して、蝦夷は景行天皇の時代の殺すべき者は殺し許すべき者は赦すという先例に則り綾糟を誅殺すると述べた。すると綾糟は三輪山に向かって誓約し、次のように述べた。蝦夷は今後、子々孫々に渡って天朝にお仕えする。もし誓いに背いたなら「天地諸神」と「天皇靈」が我らの子孫を絶滅させるだろう、と。

ここで「天皇靈」は蝦夷という王権に反抗する存在を滅ぼす存在として記述されており、かつ「天地諸神」と区別されていることはこれまでの「天皇靈」と変わりはない。ところで、この記事は折口氏が「天皇靈」説の根拠にして以降、「天皇靈」を考える上で言及されることが非常に多い。例えば、岡田精司氏はこの記事は蝦夷の服属儀礼を背景とした伝承で、三輪山は「天皇靈」の籠る聖地と考えられていたと述べ、⁽³⁵⁾熊谷氏も令制以前に「天皇靈」(熊谷氏は「天皇靈」を皇祖の諸靈と解している)が王権を守護するという信仰があり、これを前提とした服属儀礼が実修されていた。また、「天皇靈」は三輪山に飛来するという観念があったとする。⁽³⁶⁾

つまり両者は、綾糟は服属の誓いを「天皇靈」にしたと解することで、三輪山と「天皇靈」の関係を説き、また現実には「天皇靈」を前提とした服属儀礼が行われていたとするのである。しかし、この記事について綾糟が誓約した対象を「天皇靈」であるとすることはできず、誓約の対象はあくまで三輪山(あるいは三輪山の神)である。⁽³⁷⁾というのは、この記事で綾糟は三輪山に向かって服属をしており、「天皇靈」はあくまでその誓約を違えた場合に蝦夷を絶やすと言っているにすぎず、ここから三輪山と「天皇靈」の関係は読み込めない。また、もし「天皇靈」が三輪山に籠っているならば、この記事で「天皇靈」と「天地諸神」は並立に記述されているのだから、「天地諸神」も三輪山に籠っていることになるが、果たしてそのように考えることは妥当であろうか。さらに『日本書紀』「崇神天皇七年二月十五日条」によると、三輪山の神であるオオモノヌシが祟りを起こし、疫病を流行らせ、百姓を殺したとある。つまり、『日本書紀』では三輪山は王権に祟りをなし、百姓を苦しめる存在として描かれているが、そこに王権の守護する「天皇靈」という天皇が有する靈威が籠っていると考えることも不自然ではないだろうか。

以上のように、「天皇靈」が三輪山に籠っていることやそれを前提とした服属儀礼の存在は『日本書紀』の記述からは認められないと思われる。

『日本書紀』の「天皇靈」に関する最後の用例は「天武天皇元年六月二十七日条」にある。ここでは、壬申の乱におけ

る天武天皇が高市皇子に近江朝廷には知略にたけた群臣らが協議しているのに、私には相談する相手がいないと言ったところ、高市皇子は次のように答えた。近江朝廷の群臣がいかに多勢であろうと、どうして「天皇之靈」に逆らうことがあろうか。私（高市皇子）は「神祇之靈」に頼って討伐しよう、と。ここでの「天皇之靈」もこれまで同様、戦争に関わっている。また、この記事は高市皇子の発言内容であるあり、また高市皇子自身が「神祇之靈」に頼るとも発言している以上、「天皇之靈」と「神祇之靈」は対となっており、「天皇之靈」に逆らわなかったのも高市皇子自身である。つまり、この部分はいかに近江朝廷が多勢であったとしても私高市皇子は決して「天皇之靈」に逆らわず「神祇之靈」を「頼って」敵を討滅するというように解釈できよう。

さて、『日本書紀』に見える「天皇之靈」とその類似表現を見て来たが、ここからわかることは「天皇之靈」とは、①会話の中で使用されること、②「天皇之靈」は戦争の場面で使用されることが多く、戦争を勝利に導き、彼ら（王権及びそれに与する者）を守護するものであること、③これを頼ることで戦果や効能を得ることができること、④大嘗祭といった祭祀や何らかの儀礼との関係は読む取することはできないこと、などである。つまり王権の正統性に関わる思想の一種として「天皇之靈」は理解できる。では次に『続日本紀』を見ていこう。

（2）『続日本紀』の場合

『続日本紀』には「天皇之靈」に関わる表現が四例見られる。

【史料五】『続日本紀』「天平宝字元年七月十二日条」⁽³⁸⁾

此誠天地神^乃慈賜^比護賜^比挂畏開關已來御宇天皇大御靈^乃穢奴等^乎伎良^比賜弃賜^布依^氏

この記事は橘奈良麻呂の変が終息した時に出された宣命の一節であるが、これによると天地の神々が王権を守護し、「天

皇大御霊たち」が「穢き奴等」＝橘奈良麻呂らを退けた、とある。ここでは「天皇大御霊たち」とあるように、「天皇霊」を複数のもので捉えている。これは、当代の天皇（ここでは孝謙天皇）だけでなく、それ以前の代々の天皇が含まれている。また、「天皇大御霊たち」は橘奈良麻呂の変で、彼らを退けたとあり、戦争において王権を守護するとあることから、この点はこれまでの「天皇霊」と同様に使用されていると言えよう。また、『続日本紀』「神護景雲三年五月二十九日条」によると、この日、県犬養姉女らが巫蠱を行い配流になったとあるが、その時、次のような宣命が出されている。廬舎那仏に加えて「天皇御霊」によって県犬養姉女らの巫蠱行為は発覚した、と。この「天皇御霊」は複数扱いされていないので、称徳天皇だけの霊威の可能性もあるが、いずれにせよ王権を脅かす巫蠱を未然に防いだという内容から、王権を守護するものとして『続日本紀』では認識されていると言えよう。また、「天平勝宝元年四月一日条」によれば、この時、聖武天皇が陸奥国から金が産出したことについて廬舎那仏に報告しているが、その宣命の中で、これは「天皇御霊たち」のおかげであると述べている。ここでも「天皇霊」が複数のもので認識されていることがわかる。

『続日本紀』における「天皇霊」関係の記事で特に注目したいのが、「神護景雲元年八月十六日条」である。この日は、元号が天平神護から神護景雲に改元されたが、その時出された宣命によると以下のようにある。このごろ瑞雲が出現しているが、瑞書によればこれは景雲であり大瑞に相当する。そしてこのような大瑞が出現したのは伊勢の外宮の神と「御世の先の皇が御霊」の助けがあったからである、と。ここでも「御世御世の先の皇が御霊」と「天皇霊」が複数のもので捉えられているが、この記事では大瑞の出現が「天皇霊」のおかげであるとする点である。瑞の出現とは為政者に徳があることを示す現象であるが、それが「天皇霊」の助けによるものである。つまり、為政者、この場合は称徳天皇に徳があることの証明＝瑞の出現を「天皇霊」が助けたということであり、言い換えれば称徳天皇の治世（もつと言えば称徳天皇自身）を「天皇霊」が助けたと言えよう。このように「天皇霊」が天皇自身を守護する例はこれまでの「天皇霊」には見えない特徴である。

以上、まとめると『続日本紀』の「天皇霊」は戦争や王権を主とするものである点は『日本書紀』のそれと変わりはない。しかし、『続日本紀』では、「天皇霊」は複数として捉えられることがあり、これは代々の天皇の霊威をひとまとめにした認識であろう。また、「天皇霊」が天皇自身を守護するという点も『続日本紀』特有のものである。

ところで、熊谷氏は「天皇霊」を「歴代天皇の諸霊」＝皇祖の霊とした。⁽³⁹⁾ たしかに、『続日本紀』に用例からそのように捉えることは可能である。しかし、それは『日本書紀』のそれと同一であると言えるであろうか。その点について、『日本書紀』と『続日本紀』は「天皇霊」の意味に異なる点が見られることが注意される。①『日本書紀』には「天皇霊たち」など複数のものとして捉える用例はない。②『日本書紀』の「天皇霊」にはこれを代々の天皇の霊威・皇祖の霊威と特別に解釈する必要はなく、当代の天皇の霊威と解釈することができる。③『日本書紀』では、天皇自身が「天皇霊」を「頼る」、つまり天皇自身を守護するという表現は一切ない。④そもそも『日本書紀』において代々の天皇の霊威・皇祖の霊については「天皇霊」とは別に「皇祖之霊」という表現があり、両者は書き分けられている。

従って『日本書紀』と『続日本紀』の「天皇霊」は意味・内容が異なるものであり、『日本書紀』の「天皇霊」には皇祖の霊の意味はなく、それは「皇祖之霊」など別の表現がなされており、両者は別の概念である。『続日本紀』では、「天皇霊」と皇祖の霊が同一のものとして認識されているが、これはあくまで『続日本紀』独自のものである、もしくは『日本書紀』編纂時までは「天皇霊」と皇祖の霊は異なる概念とされていたが、それ以降に両者は混同され、「天皇霊」＝皇祖の霊という認識が成立したものであるかのどちらかであろう。

第四節 「天皇靈」の意義

では、「天皇靈」とはいかなる政治的・宗教的意義を持つものであるか。折口氏は大嘗宮の寢具Ⅱ天孫降臨神話のマドコオブスマとそこで「天皇靈」を身に着るとした。つまり、大嘗祭・天孫降臨神話・マドコオブスマ・「天皇靈」を天皇の資格・靈性付与の観点から有機的に連関することを論じたが、『日本書紀』の解釈から成立するだろうか。前述の先行研究で見たように既に多くの批判があるが、改めて考えて見たい。

まず、マドコオブスマについて見ていこう。これは天孫降臨神話において、皇孫が覆われる寝具であるが、『古事記』・『日本書紀』（一書を含めて）全ての所伝に登場するわけではない。また、天孫降臨神話は『古事記』に一伝、『日本書紀』の五伝が収められているが、『古事記』に全く見られない。また『日本書紀』では、マドコオブスマの出現は、司令神と対応している。天孫降臨神話はタカミムスヒ尊のみの所伝・アマテラス大神のみの所伝・二神並立の三種類あるが、アマテラス大神が登場する神話には一切見られないのである。

ところで、天孫降臨神話を、司令神を軸に考察した時、タカミムスヒ尊の伝承の成立が古く、アマテラス大神の伝承は新しいことが指摘されており、筆者もこの問題について論じ、アマテラス大神を司令神とする天孫降臨神話の成立は天武朝であると述べた。つまり、マドコオブスマは成立の古い（天武朝よりは遡る）タカミムスヒ尊を司令神とする天孫降臨神話と結びつくものである。また大嘗祭の成立について岡田精司氏は天武朝を画期とし、持統朝に成立したとする。⁽⁴⁰⁾ また、大嘗祭の祭神についてもアマテラス大神とするのが有力である。⁽⁴¹⁾

以上のように考えると、もしマドコオブスマと大嘗祭に関連があるとすれば、なぜアマテラス大神を司令神とする天孫降臨神話に出て来ないのか疑問である。アマテラス大神の伝承の成立は天武朝であり、大嘗祭成立も天武朝に画期があるのだから、マドコオブスマと大嘗祭に関係があるのならば、むしろアマテラス大神を司令神とする天孫降臨神話に

出て来るべきであろう。しかし、そうやっていりないのは、マドコオブスマと大嘗祭・アマテラス大神との関係はないからではないだろうか。では、マドコオブスマとは何か。これについて、工藤氏は皇孫が他界へ移動するための手段として神話的に発想されたとする。⁽⁴²⁾ マドコオブスマと大嘗祭の関係が希薄である以上、それと「天皇霊」を結びつけることもできないであろう。

次に、「天皇霊」を外來魂とする見解について見ていこう。折口氏は外來魂を附着させることを鎮魂として説明した。折口信夫「神道と民俗学」⁽⁴³⁾によれば、鎮魂には二つの意味がある。一つはタマフリ、もう一つはタマシズメ、外來魂を附着させることがタマフリであり、附着した外來魂が離れないようにすることがタマシズメである。では、この鎮魂の解釈、特に前者の解釈の妥当性について見ていこう。

ここで参考となるのが伴信友の鎮魂解釈である。信友はタマフリとは鎮魂の働きのことで、タマシズメとはその行為を意味し、両者の主旨は同じである。また、霊魂が離遊し出ようとすることを身体の中府に鎮めるのがタマシズメで、その魂の働きが活性化することをタマフリであるとする。⁽⁴⁴⁾ 信友の解釈では、折口氏が述べるような外來魂の附着＝タマフリということは出て来ない。そこで、次の史料を見て頂きたい。

【史料六】『令集解』「職員令・神祇官条」⁽⁴⁵⁾

謂。鎮安也。人陽氣曰レ魂。魂運也。言招ニ離遊之運魂一。鎮ニ身体之中府一。故曰ニ鎮魂一。積云。鎮殿也。人陽氣曰レ魂。魂運。人陰氣曰レ魄。魄白也。然測召ニ複離遊之運白一。令レ鎮ニ身体之中府一。故曰ニ鎮魂一。

「義解」によると、身体から離れようとする「運魂」（霊魂）を身体の中府に鎮め、安定させることを鎮魂という説明している。「令積」も基本的には同じである。令積は延暦年間（七八二年～八〇五年）成立なので、平安時代初頭にはこのような鎮魂の解釈が明法家の中でなされていたことがわかるが、この解釈は信友の解釈に近く、少なくとも折口氏が述べるとような外來魂の附着という解釈は読み取ることができない。つまり、折口氏の外來魂の附着という解釈は折口氏独自の

ものであると言えよう。

さて、鎮魂とは身体の靈魂の離遊を防ぎ安定させることであることがわかったが、そうすると律令祭祀における鎮魂祭とは天皇の身体にある靈魂が離遊しないよう安定させることであると言えよう。つまり、鎮魂を行う以前から天皇は何らかの靈魂を有しているということである。とすれば、この靈魂の一種を「天皇靈」であると見ることはできないであろうか。(ちなみに鎮魂祭は大嘗祭の前に行う祭祀なので、この点からの大嘗祭で「天皇靈」が付与されるという説は再考を要する)。

そこで、前章の「天皇靈」の用例分析を振り返りたいが、「天皇靈」は主に戦争において、臣下・皇族・百済の軍勢などがこれを「頼る」(言い換えると付与される)ものであった。しかし、重要なことは天皇自身がこれを頼るといふ表現が一切出て来ないのである。つまり、「天皇靈」は天皇以外の者が「頼る」ものであって、天皇自身はそうしないのである。それは「天皇靈」とはもともと天皇に備わっている靈魂であるので、外からこれを持ってきてこれを「頼る」ということはないからであろう。逆に天皇以外の者は、これを有しないので「頼る」⇨付与される必要があったのである。この点から「天皇靈」とは時の天皇自身に内在する靈魂で、主に戦争において効力を發揮し、王権を守護するある種の思想であったと考えることができよう。

第五節 「皇祖之靈」の意義

一方、皇祖の靈を意味する「皇祖之靈」とはどのような意義を有するのか、『日本書紀』を基に見ていこう。まず、『日本書紀』「神功皇后撰政前紀によると、神功皇后が西方（財宝国＝新羅国）を征討しようとし、樫日浦に来て海に臨み、私は「神祇之教」を被り「皇祖之靈」を「頼つて」＝皇祖の靈を受けて新羅国を征討しよう、と発言している。この「皇祖之靈」は『日本書紀』において、新羅征討、つまり戦争における戦果を期待する発言の中で出てきた発言であり、ある種、王権を守護する靈魂として認識されているが、この点は「天皇靈」と共通する性格である。

ところで、この「皇祖之靈」について、これは天皇の祖先の靈魂であるが、この祖先とはどこまで遡るであろうか。『日本書紀』では皇祖が冠される神が二神存在する。一神がタカミムスヒ尊であり、もう一神がアマテラス大神である。ここから皇祖を皇祖神、それも天孫降臨を司令する天上世界の最高神まで遡って考えることが可能であろう。つまり、「皇祖之靈」とはタカミムスヒ尊やアマテラス大神ら皇祖神を含めた天皇の祖先の靈魂と考えられる。また、「皇祖之靈」は『日本書紀』にもう一例存在する。

【史料七】『日本書紀』「神武天皇四年二月二十三日条」⁽⁴⁶⁾

四年春二月壬戌朔甲申。詔曰。我皇祖之靈也自_レ天降監光_ニ助朕躬_一。今諸虜已平。海内無_レ事。可_下以郊_ニ祀天神_一用申_中大孝_上者也。乃立_ニ靈時於鳥見山中_一。其地號曰_ニ上小野榛原_一。下小野榛原_一。用祭_ニ皇祖天神_一焉。

これによると、神武天皇は東征を終えた後、「皇祖之靈」が「天降」して神武天皇を助けた。その結果、賊は倒され天下は平定されたと述べている。この「皇祖之靈」は「天皇靈」と異なる点が二点ある。第一は、「皇祖之靈」が天降りしたという点である。天降りとは天上世界（高天原）から地上世界（葦原中国）に降ることであるが、これは神話における神の行為と関連し、『日本書紀』では、皇孫を始めアマテラス大神・スサノオ尊など全てではないが、天皇の祖先神と

関わる場合が多い。つまり「皇祖之霊」は、このような天降りをしたということなので、ある種神と同様に認識されていることを示していると言えよう。少なくとも天降る以上、その所在は天皇の身体ではなく、天上世界であって、そこから必要な時に、天皇や皇族を守護するものであったと考えられる。この点は、「皇祖之霊」を皇祖神から続く天皇の祖先の霊魂とすることと対応している。

第二は、「天皇霊」は天皇自身がこれを受けることは無いが、「皇祖之霊」は【史料七】から明らかのように、神武天皇自身を守護するものとして機能している。つまり、神武天皇は自身が「皇祖之霊」を受けることで東征を完遂できたのである。この点からも「皇祖之霊」は天皇に内在するものではないと言えよう。

おわりに

本章では、「天皇霊」について、折口説とその後の研究を参照しながら、『日本書紀』・『続日本紀』などの文献史料からその意義を探ってきた。その結論は以下のようにまとめることができよう。「天皇霊」は大嘗祭との関係性は見られず、外来魂とも考えることもできず、むしろ天皇に内在する霊魂であると考える方が妥当である。さらに、『日本書紀』段階では皇祖の霊と見ることもできず、これとは区別して考える必要がある。

この両者は、戦争などの場面で登場し、戦果を保証し王権を主とする思想である点は共通するが、前者は天皇に内在する霊魂ゆえに天皇自身がこれを受けるということはなく、それ以外の者が「頼る」ものである。一方、「皇祖之霊」は皇祖神まで遡ることのできる天皇の祖先の霊魂であり、天上世界に所在するため天皇自身も必要な時にこれを受けることがあるという違いがあった。

では、「天皇霊」がなぜ、天皇に内在するのだろうか。また「皇祖之霊」はなぜ天皇自身も受けることが可能なのであ

ろうか。前者については、天皇が皇位に即いた段階で天皇に備わるものであり、「天皇霊」は皇位そのものに深く関わるものだからと考えられる。後者は「皇祖之霊」が皇祖神の霊魂ゆえ、さらに言えば天孫降臨神話により皇祖神から皇孫が地上世界の支配を命じられ、天皇はその皇孫と血縁上、繋がっているからと考えられるが、この点については今後さらに検討すべき課題である。

注

- (1) 折口信夫「大嘗祭の本義」(折口信夫全集 第三卷所収、中央公論社、一九九五年、初出一九二八年)。
- (2) 塩川哲朗「真床襲衾」をめぐる折口信夫大嘗祭論とその受容に関する諸問題」(『國學院大學校史・学術資産研究』第十一号、二〇一九年)。なお、本論文は、折口説がその後、どのように受容され、発展したかが論じられており折口説の賛否を含めて参考にした。
- (3) 賀茂正典「天孫降臨神話と大嘗祭―折口氏説以前の研究史―」(賀茂正典『日本古代即位儀礼史の研究』所収、思文閣出版、一九九九年、初出一九九五年)。
- (4) 折口信夫「小栗外伝」(折口信夫全集 第四卷所収、中央公論社、一九九五年、初出一九二六年)。
- (5) 『マジナル』第二号(一九八八年)に「幻の『大嘗祭本義』』として収録されている。
- (6) 折口信夫「古代人の思考の基礎」(前掲注(1)、初出一九二九年)。
- (7) 折口信夫「剣と玉と」(『折口信夫全集二〇巻』所収、中央公論社、初出一九三二年)。
- (8) 津田博幸「天皇霊」(西村享編『折口信夫事典増補版』所収、大修館書店、一九九八年)。
- (9) 折口信夫「神道と民俗学」(折口信夫全集別巻一、中央公論社、一九九五年、初出一九三三年)。

(10) 折口信夫「即位御前記」(前掲注(7)、初出一九四〇年)。

(11) 折口信夫「古代の信仰」(前掲注(7)、初出一九四二年)。

(12) 折口信夫「神道概論 マナ信仰」(折口信夫全集 ノート編追補一卷、中央公論社、一九九五年、初出一九四六年)。

(13) 折口説のその後の展開・発展の学説史については前掲注(2)を参照した。

(14) もちろん、折口説を肯定的に捉え、発展させた見解も多数ある。例えば、歴史学から、早川庄八「律令制と天皇」(『日本古代官僚制の研究』所収、岩波書店、一九八六年、初出一九七六年)は新嘗祭について、天皇はマドコオブスマの秘儀を行い、祖神と結合することで王としての新たな生命を獲得したとする。『律令』(岩波書店、一九七六年)の践祚大嘗祭に関する注釈(執筆は井上光貞氏)には、天皇は大嘗宮で神饌を供し、自ら神饌を食し、御衾の秘儀もこの間に行われるとする。洞富雄『天皇不親政の起源』(校倉書房、一九七九年)は大嘗宮の寝具はマドコオブスマであり、天皇はここで先帝と同衾するという秘儀により天皇たる資格を得たとする。神道学から、真弓常忠「大嘗祭の祭神」(皇學館大學神道研究所編『大嘗祭の研究』所収、皇學館大學出版部、一九七八年)は天孫降臨神話が大嘗祭の祭儀神話であり、大嘗宮の寢座は「天皇が皇祖の霊の憑りつくの待たれるべき真床追衾」であるとす。民俗学からは、谷川健一『大嘗祭の成立―民俗文化論からの展開―』(小学館、一九九〇年)・福澤昭司「折口信夫『大嘗祭の本義』再考」(『信濃』八四一号、二〇二〇年)が種々の民俗事例を挙げて、折口説を補強している。文学から、西郷信綱『古代の声―うた・踊り・市・ことば・神話―』(『西郷信綱著作集第四巻』所収、平凡社、二〇〇二年、初出一九九五年)は大嘗祭で「天皇霊」を身に着けるとするのは原文の誤読に基づいており、「天皇霊」という外来魂があったと言えるか疑問を呈している。しかし西郷信綱「大嘗祭の構造―古代王権の研究―」(『西郷信綱著作集第一巻』所収、平凡社、二〇一〇年、

初出一九六五年（六六年）は、大嘗宮の寝具は天孫降臨神話のマドコオブスマであり、天皇はこれに覆われる。これは天皇がアマテラスじきじきの子となり、日本国の君主として再誕することを意味する。つまり、西郷氏にとって大嘗祭とは、天皇が天皇の資格を得るための死と再生の通過儀礼である。

(15) 岡田精司「大王就任儀礼の原形とその展開（補訂）」（岡田精司『古代祭祀の史的研究』所収、塙書房、一九九二年、初出一九八三年）。

(16) 一方で、岡田精司説の③について、山尾幸久『日本古代王権形成史論』（岩波書店、一九八三年）が、大嘗祭は天皇が皇后と聖婚儀礼を行い神となる儀礼であるとし、鈴鹿千代乃「殯宮と皇后」（『古事記年報』二六号、一九八四年）が、天皇と先帝皇后との聖婚としての近親婚が行われたとし、岡田精司説を補強する。④については、水林彪「大嘗祭の本義」（『法律時報』六三卷七号、一九九一年）が大嘗祭は服属儀礼であるとしている。

(17) 岡田莊司「真床覆衾論と寢座の意味」（学生社、一九九〇年、初出一九八九年）。

(18) 榎村寛之「古代皇位継承儀礼研究の最新動向をめぐる一考察—岡田莊司氏論文「大嘗祭—真床覆衾論と寢座の意味—」を中心に」（『歴史評論』四八九号、一九九一年）、岡田精司「即位儀・大嘗祭をめぐる問題点」（『古代祭祀の史的研究』所収、塙書房、一九九二年）など。

(19) 森田悌「大嘗祭・神今食の本義」（山中裕・森田悌編『論争日本古代史』所収、河出書房新社、一九九一年）。

(20) 平藤喜久子「神話学と大嘗祭—神話儀礼論の系譜—」（『神道宗教』二五四号・二五五号、二〇一九年）。

(21) 木村大樹「大嘗祭の神饌供進儀における「秘事」の継承—上皇と習礼—」（前掲注（13））、また木村氏は「大嘗祭の場と祭祀構造—神今食・新嘗祭との比較から—」（『国学院雑誌』一二〇巻一一号、二〇一九年）において大嘗祭を行うことで天皇としての資格を得るとする説は従えない。践祚・即位・大嘗祭という皇位継承に関する儀式的順序からすれば、天皇は既に践祚で皇位についており、即位礼でそれを天下に示している。大嘗祭

は皇祖を祀る祭祀だが、これを挙行できるのは既に天皇になっているからである、とする。

- (22) 工藤浩「大嘗祭に関する二、三の問題」(『上代文学』一二三号、二〇一九年)。
- (23) 笹生衛「古代大嘗宮の構造と起源―祭式と考古学資料から考える指の性格―」(前掲注(20))。
- (24) 津田博幸「天皇霊の考察(その二)―記紀・続紀をめぐって―」(『三田国文』六号、一九八六年)。
- (25) 熊谷公男「古代王権とタマ(霊)―「天皇霊」を中心にして―」(『日本史研究』三〇八号、一九八七年)。
- (26) 佐野和史「天皇霊」小考」(『国学院雑誌』一〇〇〇号、一九九〇年)。
- (27) 赤坂憲雄『象徴天皇という物語』(筑摩書房、一九九〇年)一八六頁〜一八七頁。
- (28) 小林敏男「天皇霊と即位儀礼」(『古代天皇制の基礎的研究』所収、校倉書房、一九九四年)。
- (29) 佐々木聖使『天皇霊と皇位継承』(新人物往来社、二〇一〇年)八〇頁〜一二九頁。
- (30) 『日本書紀』「垂仁天皇九十九年明年三月九日条」(新訂増補國史大系〈普及版〉、吉川弘文館、一九七一年)一九二頁〜一九三頁。
- (31) 『日本書紀』「景行二十八年二月朔日条」(前掲注(30))二二二頁。
- (32) 『日本書紀』「景行天皇四十年七月十六日条」(前掲注(30))二二二頁〜二二二頁。
- (33) この神祇について、『日本書紀』が成立した七二〇年段階、つまり大宝令段階では、具体的に特定の神を意味せず、漠然とした天神・地祇の意味しかない。この点について榎村寛之「律令天皇制祭祀と法意識」(榎村寛之『律令天皇制祭祀と古代王権』所収、塙書房、二〇二〇年)は、『令集解』古記説でも天神地祇の内容は具体的な神名ではなく、伊勢・大神などの神社名の例示に留まる。神祇とはそれまで各氏族や共同体レベルでのおののに祀っていた名前のないモノに対して国家が認定した神という網をかけたもの、と述べている。
- (34) 『日本書紀』「敏達天皇十年閏二月条」(前掲注(30))一〇八頁。

- (35) 岡田精司「河内大王家の成立」(岡田精司『古代王権の祭祀と神話』所収、塙書房、一九七〇年、初出一九六六年)。
- (36) 前掲注(18)。
- (37) これについては、『日本書紀』(岩波書店、一九六五年)、『日本書紀』(小学館、一九九六年)、前掲注(21)を参照。
- (38) 『続日本紀』「天平宝字元年七月十二日条」(新訂増補國史大系〈普及版〉吉川弘文館、一九八七年)一五六頁。
- (39) 前掲注(18)。
- (40) 前掲注(8)。また、賀茂正典「近年の日本古代即位儀礼研究の動向と課題」(『日本古代即位儀礼史の研究』所収、思文閣出版、一九九九年)は大嘗祭の成立時期の先行研究を整理しているが、上記の説は通説として考えてよろう。
- (41) 前掲注(15)・(31) 賀茂論文に詳しい整理がある。
- (42) 工藤浩「マドコオフスマ考」(『国文学研究』一六五号、二〇一一年)は、マドコオブスマは山幸海幸神話にも登場し、天孫ホオリが乗るものとして書かれているので、皇祖神に深く関係することを指摘している。
- (43) 折口信夫「神道と民俗学」(前掲注(9)、初出一九三三年)。
- (44) 伴信友『比古婆衣』(『伴信友全集巻四』所収、国書刊行会、一九七七年)。
- (45) 『令集解』「職員令・神祇官条」(新訂増補國史大系、吉川弘文館、一九六六年)二二一頁。
- (46) 『日本書紀』「神武天皇四年二月二十三日条」(前掲注(30))一三二頁。

結論

『古事記』・『日本書紀』には数多くの神々が登場し、読者をひきつける魅力的な物語、その意味で神話が語られている。しかし、その神話は古代の日本列島にいた多くの人々の実際の生活、道德規範、あるいはその共同体の秩序と密接にかかわるような民間の中で伝承されてきた神話とは一線を画している。『古事記』・『日本書紀』の神話は天皇の支配の正統性、さらには天皇を中心とする王権の起源、正統性を保証する王権神話として捉える必要がある。本論文では、『古事記』・『日本書紀』の神話をそのような視点で捉え、その王権神話がどのように成立したのか、どのような意義を持ったのか、さらにはそのような王権神話に見られる王権の思想の成立・意義・あり様について考察したものである。最後に各論のまとめと、全体の結論を提示し、擱筆する。

第一部は「古代王権の神話の成立と意義」と題して王権神話としての性格が最も強い、『古事記』・『日本書紀』の神話のハイライトシーンとも言える天孫降臨神話を素材として、王権神話の成立・その過程・その意義について王権の成立・展開過程の中で考察した。

具体的には第一章「天孫降臨神話の成立」では、そのタイトル通り、天孫降臨神話の成立過程・背景について論じた。天孫降臨神話は『古事記』に一伝・『日本書紀』に五伝が収載されている。したがって、何をもちて天孫降臨神話の成立とするかが重要な視点となる。本章では、『古事記』・『日本書紀』各所伝を比較し、すべてに共通する要素こそ天孫降臨神話の核であり、それこそが王権にとって最も重要な要素であると考えた。それは、

- ① 王権の起源として天という世界（いわゆる高天原）が設定されている。
- ② 天の支配者である最高神（タカミムスヒ尊・アマテラス大神）と皇孫（ホノニギ尊）・天皇が系譜上（血統上）繋がっている。

③ 皇孫が最高神の命を受けて地上世界の統治者として降臨する。

の三点である。これを天孫降臨神話の核であると捉えた時、王権の成立過程として画期となる世襲王権が成立する欽明朝

にこそ、天孫降臨神話は成立したとした。その背景としては、直系継承を目指した欽明天皇以降の王権がそれを正統化し、欽明天皇の血統を神聖化するためであったと考えられる。

一方、天孫降臨神話の思想的背景についてはどのようなことが想定できるのか。これまでの研究では古代中国の中華思想と関わる天命思想を日本的に受容する中で天孫降臨神話が成立したとする説と、古代朝鮮半島諸国の国王の始祖神話との関係を強調する説が有力であった。本論文では、天命思想の天子と「養老儀制令・天子条」の天子とでは意味・内容が異なり、特に唐令の規定をわざわざ改変して規定していること、天命思想と天孫降臨神話では根本的に異なることなどから、天命思想の受容・定着によって天孫降臨神話が成立したと考えられず、私見としては高句麗の始祖神話の導入によって天孫降臨神話は成立したと考えた。特に当時の倭国内においては高句麗国王が倭国王と同じように神の子孫であることを認めているという事実は大きいと考える。

ところで、天孫降臨神話の各所伝を比較すると、多くの相違点も見出せる。特に降臨を司令する司令神がタカミムスヒ尊一神であったり、アマテラス大神一神であったり、二神並立であったりするという興味深い事実がある。第二章から第四章・補論はそれがどのような意味を持つのかについて考察したものである。

第二章「古代王権におけるタカミムスヒ尊の位置付け」では、本来の天孫降臨神話の司令神であるタカミムスヒ尊とはどのような神なのか、また、その神が司令神、言い換えれば皇祖神として位置付けられるようになった背景は何かについて考察した。その結果としては、タカミムスヒ尊は稲の生育に関わる神、特に穀霊に対して「ムスヒ」の神の靈威を付与する神、祭儀との関係では新嘗祭と関わる神として位置付けられると考えられる。また、そのような神が皇祖神とされたのは古代日本には農本主義があり、天皇はそれを支える存在であったこと、またそれが可能であったのは天皇自身が穀霊として観想されており、そのような思想を補完する役割がタカミムスヒ尊に求められたからであると考えた。

第三章「天孫降臨神話の司令神の変更について」では、天孫降臨神話の司令神がタカミムスヒ尊からアマテラス大神へ

と変更された要因は何かについて論じた。この問題については持統天皇が文武天皇へ譲位するという、祖母から孫への皇位継承を保証するためにアマテラス大神を司令神としたという説が有力な説であり、通説であると見ても良いと思う。しかし、本論文ではこの理解には様々な問題点があることを指摘した。たとえば系譜の齟齬である。この説の要点は持統天皇―草壁皇子―文武天皇という系譜がアマテラス大神―オシホミミ尊―ホノニニギ尊が対応しているところにある。

しかし、ホノニニギ尊を中心とする系譜全体を見たならば、タカミムスヒ尊やヨロズハタヒメなど、対応しない神も多い。また、文武天皇が即位することとなる根拠を示した文武天皇即位宣命や元明天皇即位宣命を分析すると、天孫降臨神話とはかなり内容が異なっている。特に持統天皇は譲位して文武天皇と共に天下を統治したのだから、天上世界を支配する（地上世界の統治者ではない）アマテラス大神と持統天皇を対応させることには問題が多いのではないか。最も重要なこの説の問題点としてはオシホミミ尊を軽視していることである。天孫降臨神話では、皇孫ホノニニギ尊が降臨した理由はアマテラス大神の命令も重要であるが、それ以上に、オシホミミ尊が自分に代えてホノニニギ尊を降臨するように命じたとある。この点は、史実としての持統天皇の譲位とは根本的に異なっているのではないだろうか。

第四章「天孫降臨神話の降臨神について」では、アマテラス大神を司令神とする天孫降臨神話では、降臨神がオシホミミ尊からホノニニギ尊に変更されることの意味について考察した。これについては、第三章で述べたような持統天皇の譲位との対応関係、さらには聖武天皇の即位の正統化などの説がある。聖武天皇の即位と天孫降臨神話との関係については、持統天皇のところで述べたように系譜の齟齬の問題などから成立はしないと考える。

降臨神の転換については、本来、天孫降臨神話はタカミムスヒ尊―ホノニニギ尊という親子関係であったものが、アマテラス大神を司令神とするために、アマテラス大神―オシホミミ尊の系譜をタカミムスヒ尊―ホノニニギ尊の系譜に挿入したのはなぜかという視点から考える必要がある。つまり、本来は親・子の二世代の系譜であったのが、親・子・孫の三代の系譜というように系譜が引き延ばされた要因は何かという視点である。そうすると、系譜を引き延ばし、いわば系譜

を拡大するのは皇祖の系譜を拡大するのと同じであり、それによって王権の尊貴性を高める目的がったと思われる。しかし、その引き延ばしもどこまでの延ばして良いのではなく、令文の皇親の規定を意識して系譜の拡大を図ったものと考えられる。

補論「国引き神話の特性とヤツカミズオミズヌ命―『古事記』・『日本書紀』と『出雲国風土記』の比較と通して―」では、まず『古事記』・『日本書紀』の国生み神話と『出雲国風土記』の国引き神話を同じ国土創生神話であると見なし、両者を比較することでその特性を考察した。特に国生み神話は垂直構造、国引き神話は水平構造となっている背景を探った。結果として、国生み神話は天皇の支配の正統性と深く関わる神話であり、天皇は天を自身の出自とするなど天を正統性の根源としていたので、そのような天皇が支配する領域を示す国生み神話は天を基準にする神話となっているので、垂直的構造であると考えられる。

一方の国引き神話は出雲国造が中心となって編纂した神話であり、そこには出雲国造を中心とした、現実の交流、特に海上ルートを重視した各地の交流が背景となっているために水平的構造となったのであろう。

第五章『風土記』における国譲り・天孫降臨神話について―では、王権神話である国譲り神話・天孫降臨神話がどのような意義を持つのかについて、『風土記』に見えるそれらの神話を検討し、王権神話が在地でどのように受容されているかという視点から考察した。『風土記』を見ると、両神話は相当数見ることができ、在地で王権神話が受容されていることがわかるが、しかしその受容のあり方についてはいくつの特徴が見出せる。まず、在地で王権神話を受容する際は、在地の論理に基づき、一定程度の改変が可能であった。しかし、それは無条件にできるものではなく、王権に対する奉仕を強調するということが前提であった。また、王権神話の受容に際してもその神話の核心部分は一切変えることはできなかったと思われる。

第二部では「古代王権の思想」と題して、『古事記』・『日本書紀』に見られる王権に関わる思想を取り上げ、その成立や

意義を考察した、

第一章「日の御子」思想の成立と意義」では、この思想の意味と成立過程を考察した。「日の御子」は太陽のように偉大な御子という解釈と、太陽神の子孫という解釈があるが、私見としては後者が妥当であると判断した。特に、天武朝に皇祖神がタカミムスヒ尊からアマテラス大神という太陽神に転換したと関連させて「日の御子」思想の成立を天武朝であると考えた。また、「日の御子」思想の修飾句である「誉田の」・「高光る」・「高照らす」の三者の意義についても考察した。

第二章「天孫降臨神話の「日向」と「高千穂」——『古事記』・『日本書紀』に見る他界観に着目して——」では、天孫降臨神話の降臨地について、なぜ「日向」の「高千穂」なのかという問題について考察した。結果としては、太陽信仰と古代王権の他界観との関係が深いことを指摘した。

第三章「伊勢神宮の創祀とその伝承」では、なぜアマテラス大神は伊勢に鎮座することとなったのか、また『古事記』・『日本書紀』の伊勢神宮成立の伝承成立の背景について論じた。アマテラス大神が伊勢に鎮座するのは、太陽信仰もあるが、それ以上に伊勢が常世という他界との結節地域であることが重要であること、つまり古代王権の他界観との関係を重視すべきであることを指摘した。

第四章「天皇霊」と「皇祖之霊」では、両者の意義について考察した。「天皇霊」は外来魂とは考えられず、天孫降臨神話のマドコオブスマとの関係、大嘗祭との関係を見出すことはできない。むしろ「天皇霊」は天皇に内在するものであり、戦争などと関わりが深いと言える。また、タカミムスヒ尊やアマテラス大神ら皇祖神らの霊威を意味する「皇祖之霊」と「天皇霊」は区別するべきであろう。前者は天皇自身に内在するものであるので、これを被ることはできず、逆に「皇祖之霊」は祖先神らの霊威なので天皇だけが被ることのできる思想であった。

以上が本論の内容のまとめである。これらを踏まえ、筆者は『古事記』・『日本書紀』に見える王権神話・あるいは思想

の成立や意義について次のようなことを指摘できると考える。

まず、王権の神話としては天孫降臨神話こそ最重要な神話である。これらは所伝によって相違が見られるが、むしろ共通する部分こそ王権神話の核であり、王権にとって最も重要な部分であった。これら王権神話は在地社会の中で、あるいは各氏族らが受容することがあり、一部改変することもあったが、この核については決して変更することはできなかった。天孫降臨神話は所伝で相違も見られるが、その相違する伝承が創られる時にはこの核が常に意識されており、これがないがしろにはできなかったのである。言い換えると、相違する伝承、異伝はこの核を文字通り中心にしてそこに様々な要素を加えながら、例えるならば雪だるま式に形成されていったと思われる。

次に、天皇・王権を支えるイデオロギーについて。これまで論じてきた神話・思想は天皇・王権の正統性を確保する、いわばイデオロギーでもある。それについては、時期によって、王権のあり方の変化に対応して創り変えられていくということが重要であろう。具体的には、六世紀、世襲王権の導入した欽明朝を画期に天孫降臨神話が成立し、タカミムスヒ尊が皇祖神となったが、天武朝に変更された。これは天武天皇の王権の問題、中央集権化が求められる中で変更されたのであった。一般に、天武・持統朝と呼ばれ、両方の時代は画期とされるが、天孫降臨神話については天武朝を重視すべきであろう。このように皇祖神が変更されることによって、天皇は太陽と兄弟関係の思想からその子孫とされるようになった。

最後に王権を支える思想としては他界が重要であると思われる。高天原という天上世界は言わずもがなであるが、地上世界と結節する黄泉国・根国・常世国・海神の国などは天皇の靈威更新や正統性を担保する極めて重要な世界として王権神話内に位置付けられていたのである。

以上が本論文の結論である。今後さらに検討すべき課題は数多いと思われるが、後考を期するとして擱筆する。