

筑波大学博士（国際日本研究）学位請求論文

飛鳥・奈良時代における王権思想の位相

馬 梓豪

2020年度

目次

序章 問題の所在と研究視角	1
第一節 問題の所在と先行研究	1
第二節 研究視角と論文の構成	6
第一章 日本古代の朝政の性格	10
はじめに	10
第一節 日中における朝政の語義比較	12
一 中国古代の朝政とその語義	12
(一) 中国古代朝政の語義と特色	12
(二) 中国古代朝廷と朝政の変容	14
二 日本古代の朝政とその語義	16
(一) 日本古代朝政の語義と特色	16
(二) ミカドの語義と日本の朝庭	19
第二節 庭の朝政から朝堂院の朝政へ	23
一 朝庭の成立と七世紀の朝政	23
(一) 古代のニハと推古朝の朝庭	23
(二) 政事の分化と七世紀の朝政	26
二 律令時代の朝堂院と朝堂政	29
(一) 律令制的な朝政の成立過程	29
(二) 平安前期の朝堂院と朝堂政	32
結語	36
第二章 律令時代初期における君主号と天皇号	39
はじめに	39
第一節 古代君主号研究史の再検討	40
第二節 令制における君主号の規定	45
第三節 天皇号とアキツミカミ思想	51
結語	60
第三章 『古事記』神話における天人関係の位相	61
はじめに	61
第一節 コスモロジーと天神の権威	63
一 コスモロジーと二つの原理	63
二 一元性の創出と天の絶対性	68
第二節 天神命令の伝達とその維持	74
一 天神の命令とその伝達体系	74
二 命令の遂行とその維持手段	79
第三節 出雲神話と降臨神話の論理	85
一 出雲王権の形成と存立根拠	85
二 天神御子降臨の前提と条件	90
結語	97

第四章 天孫と皇孫の相剋からみる天皇の神格化 ・・・・・・・・・・・・・・・・	100
はじめに・・・・・・・・・・・・・・・・	100
第一節 自律的な天人関係への模索 ・・・・・・・・・・・・・・・・	102
一 倭の外交と天の外来性・・・・・・・・・・・・・・・・	102
(一) 東アジア交流史の観点・・・・・・・・・・・・・・・・	102
(二) 朝鮮の天神信仰と倭人・・・・・・・・・・・・・・・・	106
二 権威の自律性と二重性・・・・・・・・・・・・・・・・	111
(一) 自律的な権威への転向・・・・・・・・・・・・・・・・	111
(二) 倭王の天観と二重権威・・・・・・・・・・・・・・・・	114
第二節 天孫思想と皇孫思想の相剋 ・・・・・・・・・・・・・・・・	118
一 天の日嗣と帝皇の日嗣・・・・・・・・・・・・・・・・	118
(一) 和習としての「登嗣位」・・・・・・・・・・・・・・・・	118
(二) 日嗣思想の二元的性格・・・・・・・・・・・・・・・・	120
二 天神の子孫から皇孫へ・・・・・・・・・・・・・・・・	125
(一) 「天之日嗣」の他律性・・・・・・・・・・・・・・・・	125
(二) 「皇緒」としての皇孫・・・・・・・・・・・・・・・・	131
結語・・・・・・・・・・・・・・・・	137
第五章 『古事記』序の二重構造とその成立背景 ・・・・・・・・・・・・・・・・	140
はじめに・・・・・・・・・・・・・・・・	140
第一節 先行研究の問題点 ・・・・・・・・・・・・・・・・	141
一 序偽作説の立場・・・・・・・・・・・・・・・・	141
二 序真書説の齟齬・・・・・・・・・・・・・・・・	143
第二節 序と本文の相違 ・・・・・・・・・・・・・・・・	145
一 創世観念の相違・・・・・・・・・・・・・・・・	145
二 王権思想の相違・・・・・・・・・・・・・・・・	147
第三節 序の構造と論理 ・・・・・・・・・・・・・・・・	149
一 序の性格と文脈・・・・・・・・・・・・・・・・	149
二 序の論理の構成・・・・・・・・・・・・・・・・	154
結語・・・・・・・・・・・・・・・・	159
第六章 飛鳥・奈良時代における皇位継承の論理 ・・・・・・・・・・・・・・・・	162
はじめに・・・・・・・・・・・・・・・・	162
第一節 天命と皇命の二律背反 ・・・・・・・・・・・・・・・・	164
一 即位式の性格と文武即位宣命・・・・・・・・・・・・・・・・	164
二 天神命令と上皇命令の力関係・・・・・・・・・・・・・・・・	170
第二節 先帝と法の超越的権威 ・・・・・・・・・・・・・・・・	175
一 讓位宣命の成立と国法の強化・・・・・・・・・・・・・・・・	175
二 制度的な皇位継承原理の構築・・・・・・・・・・・・・・・・	180
第三節 天津日嗣の変貌と崩壊 ・・・・・・・・・・・・・・・・	185
一 天皇家の婚姻規制と血縁観念・・・・・・・・・・・・・・・・	185
二 天意の強調と淳仁廃位の論理・・・・・・・・・・・・・・・・	191
結語・・・・・・・・・・・・・・・・	197

終章 結論	198
文献一覧 (五十音順)	205
一 引用文献	205
二 参考著書 (日本語)	208
三 参考著書 (中国語)	218
四 参考論文 (日本語)	218

序章 問題の所在と研究視角

第一節 問題の所在と先行研究

本研究は、政治思想史の視点から、政治制度と歴史書にみられる王権側¹の正統性原理の分析を通し、飛鳥・奈良時代における王権思想の性格とその変遷過程を検討するものである。本研究の目的は、飛鳥・奈良時代史研究における律令制度論、記紀神話論などに関する分析視角の有効性について再検討を行い、ひいては王権思想の位相をより闡明することにある。加えて、これに関連するテキスト論や多元神話論など、先行する日本古代文学と日本古代史学の研究成果について両者の整合性を図りながら、本研究は、最終的には思想史の角度からこの時代の時代相に対する新解釈を提示したい。

周知のように、日本王権の実態と性格はともかく、形式上からみれば、古代の倭国・日本国時代から近代の大日本帝国時代に至るまでの前近代、日本が王・君主である倭王・天皇を頂点とする政治体制を持続してきた社会であることに異論はなかろう²。日本王権の研究は、日本学において最大の研究課題ともいえる。日本の各時代の王権の実態と性格を解明することは、日本の各時代の歴史を正確に理解する上でも重要な意義をもつ。その一方で、王権の定義やその特質がいかなるものであるかという基本的な課題も、きわめて重要でありまた多義的である³。

近年、王権論に対する関心は、「王権の力学」から「王権の詩学」へと移ってきたという水林彪氏の見解がある。水林氏によれば、「王権の力学」とは、王権が「物理的強制力の体系としての国家権力機構の一部」として考察され、「かつての階級闘争や抑圧支配にもとづいた国家観・歴史観に対応していたもの」と考えられている。一方で、「王権の詩学」の視点からみると、王権は、「権力とこれに服従する人々を一個の幻想的な共同体へ

¹ 王権は、学者の間に未だに共通の理解に至っていない概念である。王権の定義は学問や学者によってそれぞれであり、とくに日本古代史の研究においては、多くの場合で王権と天皇制の両語がほぼ同義で使われる。従来、王権という用語は、漠然と王の個人の権力や権勢の意味で使われることが多かった。荒木敏夫氏（「王権論の現在—日本古代を中心として—」『日本古代王権の研究』吉川弘文館、2006年、13-21頁）は、王権の意味を（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、これら三つに分けて考察した。そこにおいて、（1）（2）の意味で使用される場合、あえて天皇・天皇制という用語を使用せずに、王権という用語が使用される理由がどこにあるのかという問題意識を喚起した。また、箕敏生氏（「古代王権と律令国家機構」『古代王権と律令国家』校倉書房、2002年、125頁）は、王権の概念を支配層全体を指すものとみなし、他民族・他国家の王権と対峙させる場合の対外的王権の用法と、臣下の豪族・貴族層と君主が対峙する場合の対内的王権の用法とに二重に規定した。あわせて、『日本史広辞典』における「王権」の項目（山川出版社、1997年、281頁）も参照した。

² 日本古代の君主号と国号について、本論文の第二章と第四章を参照されたい。

³ 本研究では、基本的に「日本の古代王権」を日本列島の支配層全体を指す用語として用いることにする。また、日本古代王権には、君主が国家を代表して外国の君主に対峙する対外的な側面と、君主と臣下が対峙と補完の関係をもつ対内的な側面があるが、やはり王権の中心は君主である王・天皇とその出身の母体である王族・皇族である。本研究は、王権の中心である王・天皇とその出身の母体である王族・皇族を主要な研究対象として検討する。なお、日本古代王権論の定義と論争については、小田亮「神聖王権」（石川栄吉ほか編『文化人類学事典』弘文堂、1987年、379-380頁）や、大津透「王権論のための覚え書き」（同氏編『王権を考える—前近代日本の天皇と権力』史学会シンポジウム叢書、山川出版社、2007年、6頁）、佐藤長門「日本古代王権研究の現状と課題」（『日本古代王権の構造と展開』吉川弘文館、2009年、2頁）なども参照した。

と編成する機能を果たすもの」とみなすことができるとされる。さらに、水林氏は、近時の「王権の詩学」論には、「社会関係の象徴化あるいは政治思想の身体的表現としての王権儀礼への着目」という新しい特徴がみられると論じた⁴。

以上の視点を受け、本研究は、日本王権の特質を分析する有効な手段の一つとして、王権が支配をいかに正当化していたのかというテーマを設定する。王権の支配理念がいかなる構造を持っていたのか、またそれがどのような過程を経て形成されたのかを論究することは、王権の特質を解明する上でも有効な視角であろう。王権強化には、武力による実力行使がもっとも捷徑なのかもしれない。が、古今東西を問わず、強権のみに頼る政権は長く続かない。それゆえ、国民的統合や人心収攬を図るときには、武力のほか、正当性の理論構築など、文化的な機能をも王権の存続にとっては重要な要素としてあげられる。しかしながら、政治・経済・軍事といった王権の実効的機能と比べると、従前の研究においては文化的機能についての解明が必ずしも充分ではないのも否めない。

以上を要するに、本研究では、日本王権の独特性をあきらかにするため、その文化的機能の解明に重心を置き、日本王権の原型となった飛鳥・奈良時代における王権構造と天皇権威の特質を、王権側の正統性原理の分析を通してあきらかにするとともに、それがどのように成立したのかを歴史的に解明することを試みる。実際、学界における飛鳥・奈良時代の王権思想に関する理解は、日本古代史学の律令制度論と日本古代文学の記紀神話論から強い影響を受けている。以下では、まず、日本古代史学と日本古代文学を中心とする先行研究を整理しながら、問題の所在と本研究の視点について説明したい。

日本の学界では、律令制という概念をもって、日本の七世紀後期から十世紀前期にかけての国家体制を指示するとみるのが主流である。周知のように、日本古代の律令制は、唐の律令制を受容継承して成立したものである⁵。中国の魏晉南北朝時代、すでに中国から自国に律令制を導入していた高句麗・百濟・新羅と比べると、日本の律令制は、導入時期がかなり遅れる。しかし、日本の律令制は、朝鮮三国とは異なり、独自の律令法典を編纂したことに特徴を有する。飛鳥浄御原令・大宝律令・養老律令など体系的な法典が編纂・実施されていた七世紀後期～八世紀にかけての時期は、一般的に律令制時代の最盛期とされている⁶。

この時期の特徴を簡潔に述べると、日本古代の律令制時代は、天皇を中心とする中央集権体制が機能していたことから、日本前近代における地方分権の諸時代とは明確に区別することができる。また、神祇令に基づく祈年祭・大嘗祭など国家祭祀の整備や、『古事記』・『日本書紀』、あるいは「国史」の編纂など、天皇制の正当化を目的とした一連の大事業もこの時代において実施されていた。とくに記紀の内容に代表される、いわゆる「記紀神話」は、天皇制の正当性を保障しうる王権思想とされるのは、後述のように津田左右吉氏の記紀研究⁷以来の日本古代史学界の通説ともいえる。換言すれば、日本の律令制時代は、天皇制の最盛期ともみなされているのである。

律令制の研究には長い研究史があり、膨大な成果が蓄積されている。にもかかわらず、大宝・養老律令などの法典に規定された建前上の制度に関する研究を偏重するといった短所がある。八世紀政治史の研究は、長い間、ほぼ『続日本紀』の記載にのみ依拠してきた。

⁴ 水林彪「序」（同氏ほか編『王権のコスモロジー』弘文堂、1998年）3-5頁。

⁵ 大津透「中国における法の発達と日本律令の編纂」（水林彪ほか編『法社会史』新体系日本史2、山川出版社、2001年）15-17頁。

⁶ 榎木淳一「東アジア世界における日本律令制」（大津透編『律令制研究入門』名著刊行会、2011年）11頁。

⁷ 津田左右吉の記紀研究について、同氏の『日本古典の研究上・下』（津田左右吉全集第一・二巻、岩波書店、1963年）を参照した。

『続日本紀』というただ一つの歴史書を利用し、飛鳥浄御原令・大宝律令・養老律令などの法典に規定された全ての法条の実施状況を逐一検証するのは、いうまでもなく不可能である。このような史料上の制約に加え、一世を風靡していた戦後以来の段階発展論の影響で、律令制はそれ以前の氏姓制と対立するものと理解されていたのである。その結果、大宝律令の頒布を日本古代律令制の成立の指標としながら、それ以前の飛鳥時代とそれ以後の奈良時代中後期・平安時代前期をそれぞれ律令制建設期と律令制崩壊期と理解する、という史観が誕生した。九十年代以降、段階発展論からの解放や、考古学の進展による木簡など新史料の発見、都城・儀礼研究など新研究の出現などは、日本律令制に関する従来の理解を大きく改変した。とくに近年盛んになっている日唐律令の比較研究は、制度と実態の両面から日本古代律令制において氏姓制がなお残存していたことを実証するなど多くの成果をあげた。なかでも、その理論的前提を提供した日本古代史学の吉田孝氏の日本律令青写真説の貢献は看過できない⁸。

八世紀の歴史像は、青写真説により従来の律令成立・崩壊期から律令成立・進展期（過渡期）へと一挙に変更された。とくに日唐律令比較研究の成果により、日本古代の律令国家における固有的な要素の存在が闡明され、日本古代の律令国家は、氏姓制と律令制の二元的国家であることがあきらかにされた。それにともない、日本八世紀の歴史的地位についても、律令制・天皇制の全盛期から、平安時代前期における日本型律令制の成立までの第一段階にすぎないと理解されるようになってきている。すなわち、この時代は、従来の氏族制的な理念がまだ一定の力を持ち、律令的な新理念が貴族・豪族層に全面的には浸透していない時代であったとされている⁹。このような時代背景のもとに、氏族共同体よりまだ完全に脱皮していなかった当時の天皇を中心とする王権側にとっては、王権の強化が最優先の課題であったろうと容易に推察される。とくに、皇位継承をどのように安定化させるのかは、王権側にとってはその存亡を左右する重大課題であったといっても過言ではない。それゆえ、この時代は血を血で洗う宮廷闘争が異常に多い時代でもあった。

皇位継承をめぐる政争が多かった飛鳥・奈良時代は、壬申の乱（672年）の勝者である天武系皇統と敗者の天智系皇統との対立の時代であったと説明されることが多い。こうした皇統対立の結果、奈良時代後期の称徳朝になって天武系皇統がほぼ断絶した。その後、天智系皇統に属する光仁とその子の桓武が即位したことにより、ついに天武系から天智系へと皇統の転換が実現されたというのは、従来の通説であった¹⁰。このような「天武系と天智系の対立」という図式は、壬申の乱と天武朝政権に関する戦後の日本古代史学界の理解に関わってくるものである¹¹。

近年、壬申の乱を含む天武天皇論の再検討を承けて、飛鳥・奈良朝政治史研究の進展に伴う七世紀後半から八世紀にかけての「天武系と天智系の対立」という構図にも疑問の目が投げかけられている¹²。井上亘氏は、天武朝政権とポスト天武朝政権との異同を考察し、

⁸ 吉田孝「律令国家の諸段階」（『律令国家と古代社会』岩波書店、1983年）441頁。

⁹ 大津透「律令制研究の流れと近年の律令制比較研究」（同氏編『律令制研究入門』名著刊行会、2011年）180-209頁。

¹⁰ このような研究は極めて多い。一例として、中西康裕「第二章 古代の皇位継承」（『続日本紀と奈良朝の政変』吉川弘文館、2002年、252-310頁）があげられる。

¹¹ 遠山美都男「あとがき」『古代の皇位継承 天武系皇統は実在したか』（吉川弘文館、2007年）217-220頁。

¹² 井上亘『日本古代の天皇と祭儀』（吉川弘文館、1998年）、水林彪「第五節 権威・権力秩序の全体構造」（『天皇制史論-本質・起源・展開』岩波書店、2006年、158-189頁）、遠山注11前掲書、中野渡俊治「第一章 奈良時代の天智天皇観—皇統の問題から—」（『古代太上天皇の研究』思文閣出版、2017年、13-26頁）などを参照した。

持統朝から奈良朝までのポスト天武朝政権の皇統を「持統系、より本源的には天智系とみるのが妥当である」と論じた¹³。また、遠山美都男氏は、八世紀の主流的な皇統意識について、天武系皇統あるいは天智系皇統ではなく、草壁あるいは文武を皇統の始祖とする草壁・文武系皇統であると主張した¹⁴。本研究は、「天武系と天智系の対立」という説は、史実とかけ離れた解釈にすぎないという近年の批判に賛同する。しかし、持統朝から奈良朝までの主流をなす皇統意識について、旧説の天武系から新説の天智系あるいは草壁系へと修正されたが、実際にはそうではなかったと考えられる。

というのも、天武系説の前提となった天皇一族の内部対立という視点は、そのまま天智系説や草壁系説など新説によって受け継がれた。本研究は、こうした認識にやや疑問をもつ。近年、王権側からの視角に基づく論述は、ほとんどの政争を藤原氏の陰謀と断罪するという戦前以来の藤原氏陰謀史観を克服し、すでに古代政治史を解釈する中心的な研究視角となった¹⁵。奈良朝政治史に関する皇族の内部対立という認識もこの視角に属する。しかし、本研究は、王権論史観には、日本古代の皇位を永らく天皇一族が独占してきたものとする暗黙の前提が存在していることを強調したい。要するに、七・八世紀において皇位と皇族が一体化していたという通説は、本当に当時の常識となっていたのであろうか。

実例をあげれば、八世紀の王権側は、執政能力をもつ成年天皇の即位を保証したいという現象が存在する¹⁶。平安時代以降の幼帝の常態化を考慮すれば、八世紀における幼帝即位の排除と天皇執政能力の強要という現象は興味深い。その現象の発生は、飛鳥・奈良時代までの支配層が採用していた実力主義的な皇位継承論理の遺風を受けたものとも解釈できるかもしれない。ここで問題となるのは、なぜ実力主義というヤマト朝廷時代の氏姓制的な皇位継承論理が、従来、律令制の全盛期と呼ばれていた八世紀に入ってもなお存在する余地があったのかということである¹⁷。

従来、藤原仲麻呂の乱や道鏡の即位願望などの政争の原因についての考察は、最終的に藤原仲麻呂と道鏡の個人的な野望および称徳と道鏡の私的關係といった主観的な理由に帰着することが多い。しかし、後述するように、天皇の正統化理論が未熟なために、皇位継承に関する王権側の警戒感とみたほうが事実に近いのではなかろうか。また、皇族内部のみならず、藤原氏一族や道鏡のような皇族外部勢力も、八世紀の王権側にとっては警戒の対象であったと考えられる。それは、皇位をめぐる政争多発の重要な原因であった。天皇位である「天津日嗣」には、必ずしも天皇一族である「皇緒」を立てるわけではないという観念は、称徳天皇と道鏡の妄想ではなく、まぎれもなくこの時代に存在した皇統観の一つであった¹⁸。

絶対的なアマテラスの未成立による多元的な王権神話の存在は、時に古代天皇の政治的権威の内部崩壊を誘発する可能性がある。この点に関連して政治思想史の視角からいえば、七世紀後半から八世紀にかけての時代における日本の王権思想は、本当に中国天命思想に内包される易姓革命の性格を排除し、非革命の思想となっていたのであろうか。すな

¹³ 井上注 12 前掲書、2-56 頁。

¹⁴ 遠山注 11 前掲書、53-92 頁。

¹⁵ 王権論観点からの研究の例として、保立道久『平安王朝』（岩波書店、1996 年）を参照。

¹⁶ 古代女帝の中継ぎ説が通説であるが、近年、この説は、多くの女性史と家族史の研究者から批判を受けた。古代女帝に関する論争について、義江明子「一 古代女帝論の軌跡」（『日本古代女帝論』塙書房、2017 年、7-29 頁）を参照した。

¹⁷ 近年、日本古代律令制における保守性の性格は、以前よりやや重視される傾向がある。吉田孝「8 世紀の日本—律令国家」（『続 律令国家と古代社会』岩波書店、2018 年、57-58 頁）を参照した。

¹⁸ 「天津日嗣」と「皇緒」の関係について、本論文の第四章を参照されたい。

わち、飛鳥時代と奈良時代との断絶を強調する「記紀神話」または「日本神話」という概念をもって、飛鳥・奈良時代の王権思想を解釈しようとする研究がなお多くみられる¹⁹。そのおもな原因は、多くの古代史学者が今日なお津田氏の一元的な記紀神話論を受け、記紀の内容を「記紀神話」として統一的に理解した、ということあるといえよう。

古代史学界では、記紀以外の古代歌謡や宣命にみられる王権神話に対しても、一元的な記紀神話論の前提に基づき、「記紀神話」を利用して解釈してきた傾向が多分にみられる²⁰。津田氏の記紀研究を批判した研究でさえも、記紀を基本的に同じ骨子をもつものと考えた研究が多い²¹。その結果、高天原を主宰する太陽神である天照大神は、皇祖神としてその末裔である歴代天皇の正統性を保障したと解釈されるようになった。これを承けて、天皇位または皇位継承を意味した日嗣の語義は、天照大神と日神を区別する説²²や天皇霊の系統を継承する説²³などの諸説が存在したものの、通説的には漢字表記の「日」に引き寄せられ、日神＝天照大神の皇統を受け継ぐことを意味する語として理解されている²⁴。しかし、このような記紀神話を統一的に理解する考え方は、本当に古代支配層の考え方であっただろうか。

日本古代文学の神野志隆光氏²⁵が指摘したように、天神＝日神＝皇祖神という「三位一体」の天照大神のイメージは、実は平安時代以降の新観念である。その前の奈良時代に限定すれば、おそらくこの理解は正しくない。また、記紀両書における内容上の相違が多いばかりでなく、宣命や万葉歌などの記紀以外の八世紀の文献にも、記紀の神話と異なる王権神話がみられるのも否定できない。この時代には本当に一元化的な王権思想が存在したのかということに関して、筆者は疑問を禁じ得ない。それにしても、「記紀神話」をはじめとする日本古代の王権思想が、原理的に易姓革命の可能性を解消したいわゆる非革命の思想であるという理解は、なお多くの研究者にみられる共通の認識である²⁶。

¹⁹ 代表的な研究として、上田正昭『日本古代国家論究』（塙書房、1969年）、坂本太郎『古事記と日本書紀』（坂本太郎著作集第二巻、吉川弘文館、1989年）、井上光貞『日本古代国家の研究』（井上光貞著作集第一巻、岩波書店、1985年）や直木孝次郎『飛鳥奈良時代の研究』（塙書房、1988年）などがあげられる。

²⁰ 代表的な論考として、岡田精司『古代王権の祭祀と神話』（塙書房、1980年）がある。

²¹ 代表的な論考として、上山春平の『神々の体系—深層文化の試掘』（中央公論新社、2006年）と『続・神々の体系—記紀神話の政治的背景』（中央公論新社、1994年）がある。

²² 武田祐吉「帝紀に関する文献」（『武田祐吉著作集 第二巻 古事記篇 I』角川書店、1973年、66-71頁）、水林彪「律令天皇制の神話的コスモロジー」（同氏注4前掲書、20-22頁）、小林茂文『天皇制創出期のイデオロギー—女帝物語論—』（岩田書院、2006年、137頁）などを参照した。

²³ 青木和夫ほか校注『続日本紀一』（新日本古典文学大系12、岩波書店、1989年）246頁の補注18、神野志隆光『古代天皇神話論』（古代文学研究叢書4、若草書房、1999年、110頁）、小林注22前掲書（393頁）などを参照した。

²⁴ 「ヒツギ」を天照大神の系統を継承することと解釈する研究が甚だ多いので、全部列举することができない。代表的なものとしては、本居宣長『本居宣長全集 第十巻』（筑摩書房、1976年、114-115頁）、太田善麿「太陽と皇室との結びつき」（『古代日本文学思潮論（II）—古事記の考察—』桜楓社、1967年、142頁）、戸谷高明『古代文学の天と日—その思想と表現—』（新典社、1989年、105-133頁）、桜井勝之進「天皇と即位儀礼」（西川順土ほか『日本神道論』学生社、1990年、265-266頁）、岡田精司『古代祭祀の史的研究』（塙書房、1992年、341頁）などがある。

²⁵ 古代・中世における日本の王権神話の変化については、神野志注23前掲書と同氏『変奏される日本書紀』（東京大学出版会、2009年）などを参照した。

²⁶ 奈良時代の王権思想に関する認識については、多元的神話説と一元的な神話説の論争がある。その代表的な論争は、神野志隆光氏と水林彪氏の対論（神野志隆光編『古事記の現在』上代文学会研究叢書、笠間書院、1999年、110-151頁）を参照するのが有効である。

その代表的な研究をあげると、哲学者の上山春平氏は、日中の王権思想を比較した結果、易姓革命の可能性を内包する中国の天命思想と易姓革命を無効にする日本古代天皇制の理念を、それぞれ「革命の哲学」と「非革命の哲学」と論定した²⁷。『古事記』学者の西條勉氏も、中国の天命思想を「天子受命」と「易姓革命」が表裏一体になっているイデオロギーであると論じた。さらに、同氏は、日本王権の根拠を語る降臨神話を「王朝の交替を正当化する易姓革命の論理を排除し、受命の王権が恒久に持続しうるようなシステムを作り出そうとした」イデオロギーであると指摘した²⁸。

上山氏と西條氏は、基本的な視点と結論をめぐって立場を異にしているが、日本古代の王権思想を、中国の天命思想に内包される易姓革命を無効にしたと評価する点については見解を一にしている。易姓革命を無効にする原理をより具体的にいえば、日本古代の王権思想は、君主の地位の根拠を天に求めたという天命思想の構図を継受しながら、擬制的な親子関係にすぎない中国の天と天子の關係に改変を加えたということである。さらに、天神と天皇を血統的に連続させ、日本の君主を天神と血縁關係をもつ神へと変貌させた結果、天命の前提である中国天子に求められる徳の修養やその実践という責任が不要となったとされる。日本古代史学の石尾芳久氏は、日本古代天皇制を天皇が「法上無責任」の特権をもつ「無責任君主制」であったと評した²⁹。

第二節 研究視角と論文の構成

結論的にいえば、天皇の權威を天神との血縁に由来する天皇の神性に求め、さらに天皇の神性が、易姓革命を避け恒久的に持続しうる天皇制たりうることを保証できるという解釈は、以下に論じるように、日本古代における天の信仰の実態に符合していないのではないかという疑問が提起されるであろう。まず、中国古代の天の概念について確認すると、清の段玉裁によれば、「天」は「一」と「大」からなる会意文字であり、そこに天の概念の「至高無上」が証示されている³⁰。一方で、現在においては、「天」を象形文字と解く説が有力であり、もともと人間の頭部を示す「〇」は「一」に変化し、そこから顛（物の頭頂）の義へと展開し、さらに「大」の義をも含むようになり、ついには天空を指す語となった³¹。

「天」という概念は、しばしば指摘されるように、豊富な意味をもつ。馮友蘭氏は、「天」の概念には、物質・主宰・運命・自然・義理の五つの意味が含まれると論じた³²。溝口雄三氏は、統治的、命運的、道徳的、性命的、自然的な天があると指摘した³³。ほかに、金

²⁷ 上山春平「記紀の神代卷と不比等」（『天皇制のデザイン』法藏館、2019年）188-217頁。

²⁸ 西條勉「天子受命から皇孫降臨へ」（『古事記と王家の系譜学』笠間書院、2005年）188-189頁。

²⁹ 石尾芳久「むすびにかえて」（『日本古代天皇制の研究』法律文化社、1969年）250-252頁。

³⁰ 「顛者、人之頂也（中略）至高無上、是其大無有二也、故從一大、於六書為会意」（許慎撰・段玉裁注『說文解字注』一部、鳳凰出版伝媒集団、2007年）1頁。

³¹ 「天」字の字形と字義については、郭沫若「天の思想」（『岩波講座 東洋思想』（岩波書店、1935年、4-5頁）、池田末利「稷帝・天」（『中国古代宗教史研究-制度と思想-』東海大学出版会、1989年、25-46頁）、藤堂明保・加納喜光編「天」（『学研新漢和大事典（普及版）』学習研究社、2005年、409頁）、平石直昭「『天』の起源と『帝』との関連」（『一語の辞典 天』三省堂、1996年、15頁）などを参照した。

³² 馮友蘭「天」（『中国哲学史』商務印書館、1935年）54-55頁。

³³ 溝口雄三「天・中国」（廣松渉ほか編『岩波 哲学・思想事典』岩波書店、1998年）1131-1134頁。

谷治氏は、「天」の語義を人格神、自然の理法、外在的自然の三つに分類した³⁴。また、儒教だけではなく、道教や仏教の教義にも天に関する論述がある³⁵。

以上を要するに、具体的な主張は様々であるが、「天」は、「至高無上」という絶対的な権威をもつ「至上神」であることについては、多くの研究者がほぼ一致した見方を示している。至上神としての天の思想がいつ頃成立したのかについては、つまるところ（1）殷王朝の後期、（2）殷周交替の際、（3）西周が成立した後という三つの説があった。また、「天」とその前の「帝」の関係をどのように把握すべきなのかについても諸説がみられる³⁶。天の成立過程について、ごく一般的にいうならば、もともと各氏族のもつ祖先神は、氏族間の闘争による唯一神の確立を経て、しだいに帝（上帝）または天において一元化されてきたのである。少なくとも殷周革命の際に天と帝の概念はすでに統合して、天は絶対的な権威をもつ人格神として確立されていたと推察される³⁷。溝口氏によると、「統治論的、命運論的、道德論的、そして自然規律的な天観などのそれぞれを、天人一気観を下敷きにして一つの政治理論として集大世したのが前漢董仲舒の天人相関理論である。董仲舒は、自然現象としての災害や異変を、人君の治政のあり方に対する譴告や警懼とみなす。この天譴論的な政治観は、基本的に清朝まで継承されている」とされている³⁸。

これに対し、日本古代の天は、一般的に天神を意味する³⁹。アマテラスをはじめとする日本の天神には、中国の天のような根本的な権威をもつ唯一絶対の存在ではないため、天皇の祖先であるニギハヤヒは、高天の原に住む八百万神の御子のなかでも、相対的に有力な天神御子の一人にすぎない。いいかえれば、中国の天帝と天子はともに唯一的な存在であるため、天子という身分は中国君主の絶対的な権威を保証できる。しかし、日本の天神も天神の子孫も唯一の存在ではないため、天孫という日本天皇の身分は、ほかの天神氏族と比べると優越的であるものの、天皇の絶対的な権威を保証しうるものとはいえない。

以上を要するに、天の観念に関する日中両国の認識には大きな対立がある。そのため、天皇の権威を天神との血縁に由来する天皇の神性に求め、さらに天皇の神性が、易姓革命

³⁴ 金谷治「中国古代における神観念としての天」（『中国古代の自然観と人間観—金谷治中国思想論集』上巻、平河出版社、1997年）227-267頁。

³⁵ 神塚淑子「天・仏教・道教」（廣松注30前掲書）1134頁。

³⁶ 中国古代の「天」については、膨大な先行研究がある。ここで主要な研究成果をあげる。島邦男「天の思想の成立」（『弘前大学人文社会』1号、1950年、26-41頁）、米田登「詩・書と孔子の天及び天命の思想」（『文芸と思想』6号、1953年、1-15頁）、宮崎市定「中国古代における天と命と天命の思想—孔子から孟子に至る革命思想の発展—」（『史林』46-1、1963年、81-104頁）、三浦吉明「経書より見た天の思想—詩経・書経を中心に—」（『集刊東洋学』34号、1975年、38-65頁）、高山節也「西周国家における『天命』の機能」（『西周青銅器とその国家』東京大学出版会、1980年、325-389頁）、豊田久「周王朝の君主権の構造について—「天命の応受」者を中心に—」（『西周青銅器とその国家』東京大学出版会、1980年、391-456頁）、平岡武夫「天下の世界観」（『経書の成立』創文社、1983年、155-224頁）、井出元「中国古代思想における自然と人間—天の思想の構造と儒家倫理思想の特質—」（『麗沢大学紀要』40号、1985年、77-108頁）、三浦國雄「中国人の天と宇宙」（『中国人のトポス—洞窟・風水・壺中天—』平凡社、1988年、35-70頁）、佐藤貢悦「古代天命思想の本質」（『古代天命思想の展開—先秦儒家思想と易的論理—』学文社、1996年、23-34頁）、荒川紘「天の思想史」（『人文論集』52-2、2001年、1-22頁）、林巳奈夫「殷周の鬼神、天」（『中国古代の神がみ』吉川弘文館、2002年、151-200頁）、小南一郎「帝から天へ—天の思想の形成」（『東方宗教』116号、2010年、1-21頁）などを参照した。

³⁷ 佐藤注36前掲書、23頁。

³⁸ 注33を参照されたい。溝口雄三「中国の「天」（上）」（『文学』55-12、1987年、194-208頁）と同氏「中国の「天」（下）」（『文学』56-2、1988年、96-112頁）をも参照した。

³⁹ 日本古代の天の実態と性格について、本論文の第三章と第四章を参照されたい。

を避け恒久的に持続しうる天皇制たりうることを保証できるという説は、中国の天のように唯一的で絶対的な性格が乏しい天神信仰をもつ日本古代においては成立し得ないであろう。飛鳥・奈良時代の内部的な連続性が再び重視される一方、断絶面を強調した旧説に基づいた天皇の神格化の理解がなお堅持される。本研究の最大の問題意識は、すでに述べたように、政治思想史の視点を通じ、律令制研究に関する日本古代史学界の進展と、テキスト論や多元神話論など日本古代文学の視点を、どのように整合すべきなのか、というところにある。

以上の視点を受け、本研究は、飛鳥・奈良時代における王権思想の位相を検討するために、(一) 王権思想の性格の前提となった時代精神、(二) 王権思想の性格とその論理的な弱点、(三) 実際の政治過程における王権思想の影響、という三つの課題を設定したい。本研究は、序章と終章の二つの章と、本論の六つの章から構成されている。本論は、(一) の課題を検討する第一章と第二章、(二) の課題を検討する第三章と第四章、(三) の課題を検討する第五章と第六章、という三つに区分される。

第一章と第二章では、(一) 王権思想の性格の前提となった飛鳥・奈良時代の時代精神を検討する。飛鳥・奈良時代史研究の争点の一つとなるのは、律令制導入の開始時点を七～八世紀のどの時点を置けばよいのかという問題である。七世紀後期の天武・持統朝が律令制導入や天皇の神格化の上で重要な時期と見なされる説が次第に通説となった結果、飛鳥時代と奈良時代の断絶面が大いに強調され、七世紀後期～八世紀初期が新しい律令天皇制の確立期と理解された。そこで、本論文はまず、飛鳥・奈良時代の内部的な連続性と断絶性についての検討を行う。第一章と第二章は、飛鳥・奈良時代の王権思想に立脚したこの時代の政治制度と朝廷儀礼を取り上げ、外在の朝政制度や君主号規定の性格とその歴史的な変遷を考察することを通して、王権思想の性格を形成した飛鳥・奈良時代の時代精神について論じたい。

第一章では、朝政の場である朝堂院の構造が朝政のありかたを規定し、また朝政のありかたが朝堂院の構造を決定するという研究視角に基づき、日中比較の観点から朝政の語源に注意しながら、各史料にみられる用例を分析し、日本古代の朝政の性格を考察したい。それにより、朝政成立史上における推古朝の画期的な性格、及び飛鳥・奈良時代朝政における日本的な特徴の持続性を指摘し、飛鳥時代の国制と奈良時代の国制とのつながりを強調したい。第二章では、養老儀制令天子条に記載された日本天皇号以外の日本皇帝号や日本天子号の存在を取り上げ、従来軽視されていた日本古代君主号の多元性を重視し、絶対視されることが多い古代天皇号の重要性を相対化したい。さらに、律令君主号としての「明神御宇日本天皇」の過渡的な性格を検討してみたい。

次に、第三章と第四章では、(二) 飛鳥・奈良時代における王権思想の性格とその論理的な弱点を検討したい。奈良時代の王権思想に関する認識については、多元的神話説と一元的神話説の間に論争がみられる。一般的に強力な王権支配にとっては、一元化された思想のほうが有利である。したがって、律令制時代の天皇が、律令天皇制の確立期における天皇の神格化を経て、すでに中国皇帝のような専制的な君主となったとする説が日本古代史学界では有力である。中国皇帝のような専制性に対応し、中国天命思想を改編した記紀神話など日本の王権思想の一元性が想定される。本研究は、中国天命思想の特徴を念頭に置きながら、奈良時代における王権思想の一元性と多元性について検証したい。第三章と第四章は、飛鳥・奈良時代の王権思想の集大成である「記紀」を取り上げ、考察の焦点を「記紀」に記載された神話と歴史に隠された君主観と王権観に置く。

第三章では、天皇統治にとって『古事記』王権思想に何らかの「不備」があったのではないかという問題意識を持ちながら、『古事記』上巻を中心とする本書の神話に基づいた

『古事記』の王権思想を再考察したい。また、主に『古事記』神話の天神性格と権威構造とを考察対象として、地上王権の存立根拠を与える超越的な権威とそれに基づいて成立した地上王権との相互関係を分析することにより、『古事記』の王権思想の到達点とその限界を再検討する。第四章では、比較文化論と政治思想史の立場から、日本古代王権思想に内包された論理的な矛盾について検討したい。とくに倭王権・倭国時代と『日本書紀』王権思想にみられる多重権威の現象に注意しながら、古代天皇の権威の根拠とその限界を闡明する。加えて、多元性と一元性の併存というこの時代の日本王権思想の特質をあきらかにし、ひいては日本の王権思想の非革命の性格という学説を批判的に再考してみたい。

最後に、第五章と第六章では、(三) 飛鳥・奈良時代の実際的な政治過程における王権思想の影響についての検討を行う。飛鳥・奈良時代における多くの政変に随伴した王権側の実力行使に注目する必要がある。王権を強化するには、やはり実力(武力)を行使するのが捷徑となるかもしれない。そこで、問題となるのは、実力主義(武力支配)という律令制時代以前の論理が、なぜ律令制の全盛期と呼ばれていた八世紀に入ってなお存在する余地があったのかということである。これに関連して、一般的に強力な王権支配にとっては、一元化された思想のほうが有利である。しかし、古代日本の王権思想は、政局の変動に伴い、天皇ごとに正当化論理も絶えず変化させ、高い弾力性と柔軟さをもつものである。第五章と第六章では、元明天皇への太安万侶の上表文と皇位継承の過程を取り上げ、考察の焦点を実際的な政治過程とその背景にあった王権思想との関係について、この時代の政治史の流れを思想史の視点から再解釈したい。

第五章では、従来、「潤色」として十分に重視されなかった『古事記』における宇宙観や天皇像などをめぐる序と本文の内容上の齟齬を手がかりとして、『日本書紀』との相違点などを意識しながら、『古事記』における序と本文の関係を検討してみたい。その検討過程においては、序と本文の齟齬の背後に王権観と君主観をめぐる元明天皇を中心とする王権側と太安万侶など貴族側の対立面について論じる。第六章では、八世紀政治史の性格を解明するための一環として、八世紀前期の天皇正統性問題と皇位継承問題を論じる。この問題に関する先行研究を勘案するところ、当時の政治や儀礼、社会構造などの視点から考究した諸研究がほとんどである。すなわち、そうした研究成果は、「記紀神話」に関わる研究を除いて、政治的な現象の背後にあった王権側の政治思想という視点に乏しい。第六章は、主に八世紀前期の天皇即位宣命を手がかりに、記紀の王権思想にも注意しながら、当時における皇位継承原理の構造的な弱点をあきらかにしたい。

第一章 日本古代の朝政の性格

はじめに

「朝政」という言葉は、一般的に「朝廷の政治」¹という意味で古代の政治を表す用語である。従来、日本古代の朝政は、漠然として「朝堂政」や「あさまつりごと」²と捉えられてきたことが多い。ただし、近年、儀式研究や都城発掘の進展により、その意味をめぐって再定義が迫られている³。現在、「朝政」に関する理解はなお多様である。「あさのみつりごと」「みかどのまつりごと」「朝堂の政治」「朝廷の政治」などのように、とくに「朝」の語義についてさまざまな定義があり、混乱がみられる。

そもそも古代、とりわけ飛鳥・奈良時代の文献史料の中には、分析に足だけの「朝政」の用例が見出せないという史料限界があるといわざるを得ない。平安時代中期に成立された『延喜式』には、「朝政」や「朝堂政」などの条文がみられる。平安時代の儀礼書により、平安時代の「朝堂政」の詳細はほぼ復元できるが、それまでの「朝政」については、直接の記載がないため、学者の間でも未だ共通理解に至っていない。

一方、「朝政」については、「あさまつりごと」と訓読した例が『源氏物語』などの平安時代中後期の文献にみられ、「朝政」を「天皇が毎日早朝政務を親裁する儀」とする説もある⁴。問題なのは、平安時代の史料にみられる「朝堂政」という儀が、果たして飛鳥奈良時代まで遡及できるかということである。通説としては、『延喜式』など平安時代の規定は、奈良時代以来の原則とされ、それはさらに七世紀初期の推古朝まで遡ることができ、律令制度の整備とともに発展してきたものとされている。

「朝堂政」が行われていた場所の「朝堂」は、七世紀に成立していたと考えられている。現在、発掘された最古の朝堂遺跡は、孝徳朝の難波長柄豊崎宮と思われる前期難波宮の朝堂院である⁵。また、『日本書紀』の推古紀や孝徳紀などにも、後世の朝堂の前身とされる「庁」に関する記載が散見している。ただし、その「庁」は後世の朝堂とどのような関係があったのかについては、まだ議論の余地がある。一方、朝堂遺構の有無から朝政の存在を推定するのは難しい。現在においても天武・持統朝の飛鳥浄御原宮の朝堂遺跡は発見されていないことから、七世紀の朝堂は必ずしも直線的に発展したものではないことが窺われる。平安時代の「朝堂政」も、七世紀の朝政の系譜とつながるとは限らない。

また、「朝堂」は中国の古代にもあったが、日本のいわゆる「十二朝堂」の配置は、中国でみられない独特の形式である。それを考えれば、日本の朝堂は単に中国から伝来したものとはいえなくなる。その起源は、七世紀ないしそれ以前にまで遡ることができると考えられている。それゆえ、平安時代までの「朝政」を検討するにあたっては、直接的に平

¹ 新村出編『広辞苑』（第六版、岩波書店、2008年）1831頁、尾崎雄二郎ほか編『角川大宇源』（角川書店、1992年）849頁、鎌田正ほか編『大漢語林』（大修館書店、1992年）692頁、松村明・三省堂編集所編『大辞林』（三省堂、1995年）1659頁、藤木邦彦執筆の「朝政」条（角田文衛監修『平安時代史事典 本編下』角川書店、1994年）1645頁を参照した。

² 新村注1前掲書（1831頁）、白川静『字通』（平凡社、1996年）1110頁、永原慶二監修『岩波日本史辞典』（岩波書店、1999年）766頁、角田注1前掲書（1645頁）を参照した。

³ 「朝政」に関する先行研究については、最近では岸俊男『日本の古代宮都』（岩波書店、1993年）、橋本義則『平安宮成立史の研究』（塙書房、1995年）、井上亘『日本古代朝政の研究』（吉川弘文館、1998年）、西本昌弘『日本古代の王宮と儀礼』（塙書房、2008年）、古瀬奈津子『日本古代王権と儀式』（吉川弘文館、2013年）、志村佳名子『日本古代の王宮構造と政務・儀礼』（塙書房、2015年）などを参照した。

⁴ 角田注1前掲書、1645頁。

⁵ 前期難波宮について、中尾芳治「難波宮発掘」（直木孝次郎編『古代を考える難波』吉川弘文館、1992年、120-149頁）と積山洋「大極殿の成立と前期難波宮内裏前殿」（『古代都城と東アジア〈大極殿と難波京〉』清文堂出版、2013年、59-90頁）などを参照した。

安時代の史料を用いてもよいのかという問題、あるいは平安時代の制度を飛鳥・奈良時代に遡らせて同一の土俵のうえで検討してよいのかという問題も出てくる。

飛鳥・奈良時代の文献史料の中には「朝政」の詳細を直接的に記録した記事が少ないため、現在この分野の研究は、文献史料よりも朝堂の遺構や木簡などの考古学的な材料のほうが重視されている傾向がある。その分析の手がかりの一つとして、政務が行なわれている場所である「朝政の場」の構造を重視すべきだと考える。その変貌は、政治形態の変遷を具体的に示すものと言ってよい。近年、宮都研究の進展により、その実態の解明が飛躍的に進んでいる。「宮都」という言葉は、岸俊男氏による造語で、宮室・宮殿と都城を併称する略語である。その語源は「宮室・都城」、あるいは「宮殿・都城」とされている⁶。

岸氏の指摘したように、「宮」は、和訓で「ミヤ」と訓み、「ヤ」に尊敬を表す接頭語の「ミ」が加えられ、貴人あるいは天子のすまいを意味する。これに対して「都」は、和訓で「ミヤコ」と訓み、「ミヤ」に場所を表す「コ」が加えられ、天子のすまいのある集落と解されている。同じ「ミヤコ」と訓む漢字には「京」がある。たとえば、「平安京」といえば、それは条坊制の街区を構成する広大な地域をさす。これに対して、「平安宮」は、「平安京」の中央北に位置する大垣で囲まれた一郭をさしており、「平安京」と区別されている。すなわち、前者が「都」「京」であり、後者が「宮」なのである。

それでは、宮都は、日本古代国家において、どのような性格をもっていたのであろうか。前述のように、「宮」は天子のすまいを意味し、「都・京」は、「宮」を中心とする一定の地域のひろがりをもつ。また、宮都は王権の所在地であり、王権の支配力を誇示するために人為的につくられた象徴的な景観である。その構造の変化には、日本古代国家の政治形態や王権の存在形態があらわれる⁷。たとえば、「朝堂院」の成立には、「朝政」の成立と不可分の関係がある。また、大極殿の出現は、氏族制王権から律令制王権への転換と関係がある。そのような意味で、日本古代国家の形成、あるいは律令国家の成立の問題を取り上げる際に、宮都を、その分析の手がかりの一つとして、重視すべきなのである。

考古学の立場からみると、古代宮都の形成過程には、(1)大極殿・朝堂の成立、(2)宮への官衙の統合、(3)律令官人の居住地としての条坊制の導入、という三つの大きな画期があるとされている⁸。これらのことは、急激に進められたわけではなく、政治機構の整備とともに、少しずつ導入されたものである。したがって、日本古代国家の形成過程は、古代宮都の成立過程そのものであるといっても過言ではない⁹。なかんずく大極殿・朝堂院を中心とする宮都の中枢部の成立は、天皇の私的な空間である内裏から、公的な性格をもつ空間が独立したことを意味する。そこは、律令制度の一環として朝政が発展するとともに、創出された政務と儀式が行われる公的な空間である。

そのような意味で、大極殿・朝堂院の構造の変遷は、朝政の変化に対応している。しかし、前述のように、現在確認されている最古の朝堂遺構は、七世紀中期のものであり、推古・舒明・皇極朝の皇居は発見されているが、朝堂は確認されていない。また、七世紀後期の皇居遺構からみれば、天智朝の近江大津宮に朝堂の存在は確認されたが、斉明・天武・持統朝の皇居では現在のところ朝堂は確認されていない¹⁰。したがって、「朝政＝朝堂政」という図式は本当に成立できるのかという疑問が出てくる。また、「朝政」の「朝」を漢

⁶ 岸注3前掲書、2-5頁。

⁷ 林部均「古代宮都と考古学」(『古代宮都形成過程の研究』青木書店、2001年)16-27頁。

⁸ 岸俊男「古代宮都概観」(『日本古代政治史研究』塙書房、1966年)448-466頁、今泉隆雄「律令制都城の成立と展開」(『古代宮都の研究』吉川弘文館、1993年、260-284頁)などを参照した。

⁹ 林部注7前掲書、27-29頁。

¹⁰ 最近の都城発掘成果の整理については、相原嘉之「宮中枢部の成立過程—内裏・大極殿・朝堂院の成立—」(『古代飛鳥の都市構造』吉川弘文館、2017年、129-177頁)などを参照した。

然と「あさ」として理解することも、説得力に欠けるところがあると考えられる。

一方、飛鳥・奈良時代史研究の争点の一つとなったのは、律令制導入の開始時点を七世紀～八世紀のどの時点に置けばよいのかという問題である。戦後、聖徳太子や大化の改新、近江令など七世紀前半期の『日本書紀』記載の実在性が強く疑問視されて以来、七世紀後期の天武・持統朝が律令制導入や天皇の神格化の重要な時期と見なされる説は、次第に通説化となった。その結果、飛鳥時代と奈良時代の断絶面が大いに強調され、七世紀後期～八世紀初期が新しい律令天皇制の確立期と理解された。本章は、律令制度史の視点から、飛鳥・奈良時代の朝政制度を考察することにより、飛鳥・奈良の時代における内部的な連続性と断絶性を考察したい。

以上のように、朝政をめぐる学者の間には未だ共通理解に至っていないのが現状である。本章では、まず、「朝」「廷（庭）」「政」の語源に注意しながら、日中比較の観点から『日本書紀』などの文献史料にみられる「朝政」の用例を分析し、日本古代の朝政の特色と意味をあきらかにしたい。次に、日中古代の文献史料と考古学の発掘成果を通じ、朝政の場から飛鳥・奈良時代における朝政の成立と変容をみていきたい。本章の考察により、朝政成立史上における推古朝の画期的な性格、及び飛鳥・奈良時代における朝政の持続性を再確認しながら、飛鳥時代の王権と奈良時代の王権とのつながりを強調したい¹¹。

第一節 日中における朝政の語義比較

一 中国古代の朝政とその語義

(一) 中国古代朝政の語義と特色

「朝政」は、中国から日本に伝来した言葉であるため、本節では、まず「朝」「廷（庭）」「政」の語源に注意しながら、中国側の文献史料から、中国古代の朝政を検討したい。朝政の辞書的語義を概観してみると、「朝廷の政治（政事）」という理解は共通しているが、「あさまつりごと」という理解もある。『字通』では、「朝政」の「朝」が時間の「あさ」と場所の「朝廷」との二つの意義を兼ねるといふ。また、『角川大辞源』『大漢語林』では、「朝廷」の項目で「昔は、朝日を迎えて政治を行った」と説明され、「朝廷」という言葉が「あさ」に由来することに言及している。『大漢語林』は、「朝政」の項目に「朝廷の政治」としかあげておらず、「朝政」の「朝」が時間としての「あさ」の意を認めていない。

そもそも漢字の「朝」は、「艸（草）＋日＋月」という字形で、艸間に日があられ、なお月影が残っているさまを示す。「艸＋日＋川（水）」という字形で、草の間から太陽がのぼり、潮が満ちてくる時を示していると解釈する説¹²もあるが、この字は「草間に太陽があらわれる時間」を本義とする点が両説に共通している。字形からみれば、「朝」という字は、アサあるいはユウベの太陽が草の間にあらわれている時を意味し、アサだけではなく「夕」の意も持っていたと考えられる。したがって、時間の「あさ」が「朝」の本義

¹¹ 本章では、『周礼』『礼記』『爾雅』『春秋左氏伝』『呂氏春秋』『後漢書』『三国志』『隋書』など中国側の史料については、『景印文淵閣四庫全書』（台湾商務印書館刊行）をテキストとした。『三国志』魏書東夷伝の倭人条（通称『魏志倭人伝』）と『後漢書』東夷列伝の倭条（通称『後漢書倭伝』）と『隋書』東夷列伝の倭国条（通称『隋書倭国伝』）の訓読は、和田清・石原道博編訳『魏志倭人伝・後漢書倭伝・宋書倭国伝・隋書倭国伝』（岩波書店、1978年）による。『日本書紀』の引用と訓読は、岩波書店刊行の坂本太郎ほか校注による日本古典文学大系による。『続日本紀』のテキストとしては、岩波書店刊行の青木和夫ほか校注による新日本古典文学大系を用いた。

¹² 白川注2前掲書、同『字統』（平凡社、1985年）603頁、鎌田注1前掲書、尾崎注1前掲書、藤堂明保ほか編『漢字源』（学習研究社、1994年）579頁。

である可能性は高い。アサに君主にまみられることが朝政の原初的形態なのであろう。

しかし、朝見の定例化は朝見の場所（朝政の場）の限定をもたらしたと考えられる。さらに、政治内容の拡大と朝政の場の限定にしたがって、朝政の時間は必ずしも「朝夕」に限定されなくなった。その結果、「朝政」の「朝」には時間の「あさ」の意味から場所の「朝廷」の意味が派生したと考えられる。「庭」は「廷」に通じ、中国古代において両字が混用されていた。字形からみれば、「廷」の金文は、会意字で三部分からなる。すなわち、意符の下部（庭の隅の場所）と、土（または、彡。土が盛ってあって、その場所に立つ身分の人の官位を示す印）と、上部（人の直立した形）とから成る。「テイ」の音は、人がまっすぐに立つ意（=壬）と関係がある。これを考えれば、「廷」は、庭で臣下が天子に朝見するとき、官吏がそれぞれ所定の位置に直立していること、ひいてはその場所を意味する字となる¹³。

古代の庭は、祭祀の場として「斎庭」の性格を帯びていた一方で、政事を行う場としての役割も担った。それは「祭政一致」という古代政治のありかたをそのまま示すものと言ってよい¹⁴。庭を祭祀や政事の場とした以上、庭に一定の人数が必要となる。また、祭祀や政務を行うためには、庭の中での人の位置や役割などを事前に規定しておく必要もあった。そうした「庭に人を集める方法」や「庭での規則」から、権力の存在がうかがえるのである。佐竹昭氏は「朝廷」が熟語として一般的に使われた時期を戦国時代以降と推定した¹⁵。朝政の朝が場所の朝廷をさして用いられるようになったのは、それ以前ではなからうか。したがって、時間の「あさ」の意味から場所の「朝廷」の意味が派生した時期は、春秋時代に入って以降であろう。

いいかえれば、春秋戦国時代に入ると、朝政の朝の本源的な意味である「アサ」が捨象されて用いられなくなっていた代わりに、「朝政の場」という意味である「朝廷」が朝政の朝に定着していく過程があると考えられる。一方、字形からみれば、「政」は、「正+支」という形声字（一説では会意兼形声）である。音符の「正」は征服することで、その支配のために、「うつ・強制する」の意のある「支」を加えて「政」となった。元来、「政」は力による支配を意味する字であった¹⁶。

つまり、時間のアサが「朝」の本源的な意味であり、アサに君主にまみられることが朝政の原初的形態ではなかったかと考えられる。しかし、朝見の定例化は朝見の場所（朝政の場）の限定をもたらした上で、政治内容の拡大と朝政の場の限定にしたがって、朝政の時間は必ずしも「朝夕」に限定されなくなった。その結果、朝政の朝の本源的な意味である「アサ」が捨象されて用いられなくなっていた代わりに、「朝政の場」という意味である「朝廷」が朝政の朝に定着していく。それゆえ、「朝政」という語は、基本的に朝廷の政事を意味すると考えられる。

一方、古代の庭（廷）は祭祀の場として「斎庭」の性格を帯びていたのみならず、政事を行う場としての役割も担ったため、「朝廷」という語もそれに由来したのではないだろうか。後述のように、「朝」はほかに動詞として「王が廷で臣下と会して政事を処理する」という意味をもつ（それも本源的な意味である「アサ」から派生した）ので、朝廷の朝は動詞の朝見や朝政を意味すると考えられる。「朝廷」とは、基本的に朝政するための庭または朝見用の庭を意味する語と理解される。

『周礼』夏官道僕に「朝夕」という言葉がみられる¹⁷。「朝夕」について清の孫詒讓は、

¹³ 尾崎注1前掲書、575頁と同書、583頁。鎌田注1前掲書、469頁と同書、476頁。白川注2前掲書、1134頁と同書、1141頁。藤堂注12前掲書、395頁と同書、389頁。

¹⁴ 井上注3前掲書、315頁。

¹⁵ 佐竹昭「第十章 朝廷の語義について」（『古代王権と恩赦』雄山閣、1998年）474-494頁。

¹⁶ 白川注2前掲書（901頁）と同注12前掲書（495頁）を参照した。

¹⁷ 「道僕掌馭象路以朝夕」とある。

王がアサとユウベに「聴事」を行ない、アサの「聴事」が「朝」、ユウベの「聴事」が「夕」という¹⁸。しかし、「朝」と「夕」との性格は少し異なっている。「朝」は「王聴事見群臣（王、事を聴き、群臣をみる）」を、「夕」は「臣見君（臣、君に見ゆ）」を前提とするように、両者とも「見」とあるが、「見」の主体者は異なる。また、常に行われる「朝」と比べれば、「夕」は事の有無によって行われていたようである。『爾雅』釈言に「陪、朝也（陪は朝なり）」¹⁹とあるように、時代が下ると「臣見君」である儀式そのものも「朝」と呼ばれるようになった。

また、「朝」「夕」とも同じ場所の「内外朝」で行われていたため、のちに「夕」も「朝」に通じるようになった。『呂氏春秋』貴直論には「不聴朝（朝を聴かず）」²⁰とあり、また「朝」について、後漢の高誘は「朝、正也（朝は正なり）」と注した。高誘の注について陳奇猷は「正、即政字（正は即ち政の字なり）」と解釈した²¹。「正」・「征」・「政」は一系の字と考えられている。「正」には征服、「征」には賦税という意味があるので、「政」は政治的で経済的な支配を意味し、ときに軍事・軍政の意味も帯びる²²。

一方、『春秋左氏伝』成公十三年に「国之大事、在祀與戎（国の大事は祀と戎とに在り）」とあるように、中国古代では少なくとも春秋戦国時代まで、祭祀は最も重要な統治の手段として、軍事とともに国の大事とされた。その後、政事内容の拡大により、祭祀・軍事・経済にこだわらずに、「政」は政治全般を意味するようになった。その結果、朝見の定例化と朝見場所の限定をもたらした。さらに、政治内容の拡大と会見場所の限定にしたがって、朝政の時間は必ずしも「朝夕」に限定されなくなった。

（二）中国古代朝廷と朝政の変容

「朝夕」について「朝夕同在内外朝、故亦通謂之朝（朝夕は同じく内外朝に在り、故に亦た通じて之を朝と謂う）」²³と孫詒讓は指摘したが、「内外朝」はどのようなものであったろうか。結論を先に述べると、これは中国古代の理想的な都城構造である「三朝五門」を指すものと考えられる。「五門」とは、南から北まで天子の都城に開く臯・庫・雉・応・路の五つの門であり²⁴、「三朝」とは、都城のうち、五門で隔てられる外朝・治朝・燕朝の三区画である²⁵。一般的には、庫門の外が外朝、路門の外が治朝、路門の内が燕朝とされ

¹⁸ 「左伝朝夕、以臣見君為文、此朝夕以王聴事見群臣為文、其義通也。凡常朝皆在旦、有事則有夕、朝夕同在内外朝、故亦通謂之朝」（孫詒讓『周礼正義』中華書局、1987年）2598頁。

¹⁹ 宋の刑曷の疏に「臣見君曰朝」とある。

²⁰ 「(荊文王)得丹之姫、淫、暮年不聴朝」とある。

²¹ 陳奇猷『呂氏春秋校釈』（学林出版社、1984年）1549頁。

²² 白川注2前掲書（901頁）と同注12前掲書（495頁）を参照した。尾崎注1前掲書（769頁）と鎌田注1前掲書（618頁）のように、白川説と全く同じと考える説もあり、藤堂注12前掲書（528頁）のように、「政はもと、まっすぐに整えること。のち、社会を整えるすべての仕事のこと」と考える説もある。各説は支配の程度や方式などについては異なる理解を示しているが、「ただす」と解している点では一致している。

²³ 注18を参照されたい。

²⁴ 『礼記』明堂位に「大廟、天子明堂、庫門、天子臯門、雉門、天子応門」とあり、鄭玄注に「天子五門、臯、庫、雉、応、路」とある。

²⁵ 「古者、天子三朝、外朝、内朝、燕朝。外朝在王宮庫門外、有非常之事、以詢万民於宮中。内朝在路門外。燕朝在路門内。蓋内朝以見群臣、或謂之路朝。燕朝以聴政、猶今之奏事、或謂之燕寝」（葉夢得『石林燕語』中華書局、1984年）19頁。また、「周之時有三朝。庫門之外為外朝、詢大事在焉。路門之外為治朝、日視朝在焉。路門之内曰内朝、亦曰燕朝」（劉獻廷『広陽雜記』中華書局、1985年）19頁。

ている。また、『周礼』秋官の鄭注²⁶に「周天子諸侯皆有三朝、外朝一、内朝二（周天子諸侯皆三朝有り。外朝は一、内朝は二）」とあるように、外朝に対して治・燕両朝とも内朝とされている。

しかし、内・外朝の概念は一定ではなく、燕朝を内朝とし、それに対して治朝を外朝とする場合もある²⁷。天子は、それぞれ外朝で万民の大事を、治朝で群臣の事を、燕朝で家事を処理したようである。「内朝」や「家事」などからみると、外朝に対して内朝は私的な色彩が濃い。とくに、燕朝は天子の私的な領域であり、天子の「燕寝」となっており、内朝のなかの内朝と言ってもよい。また、治朝は内・外両朝ともに属しており、公と私との要素を兼ね、群臣が施政するところである。最後の外朝は、天子と万民との接触の場所で、専ら公的などころである²⁸。

『周礼』夏官と『礼記』文王世子の鄭注に「燕朝、朝於路寝之庭（燕朝は路寝の庭に於いて朝す）」「外朝、路寝門之外庭（外朝は路寝の門の外庭）」とあるように、治・燕朝は「庭」で行われていた。つまり、「朝」とは「王が『廷』で臣下と会して政事を処理する」ことを指す。また前に述べたように、そもそも「王が臣下と会して政事を処理する」ことそれ自体が「朝」というものであった。そして、その「朝」の場である「廷」はある庭に限定されるものであるから、「廷」は自然に「朝廷」と呼ばれるようになったと考えられる。一方、「朝、正也（朝は正なり）」とあるように、「朝」は「正（政）」に通じ、「朝政」は「朝」と同義であると考えられる。

以上のことから、筆者は經典にみられる「朝政」を「君主が朝廷で臣下と会して政事を行うこと」（朝廷の政事）と定義したい。前述のように、時間の「あさ」は「朝」の本義である可能性が高いものの、早い時期に時間の「あさ」の意味から場所の「朝廷」の意味が派生したと考えられる。また、『周礼』や『礼記』などの中国古代の經典にみられる「朝」の用例は、動詞の「まみられる」と朝政の場として用いられるのが多いのに対し、時間の「あさ」をさして使われる用法はほとんど用いられなくなっていた。

中国語の辞書を引いてみると、『漢語大詞典』²⁹には、「朝廷」の語義について、(a) 君王が朝見を受けて政務を処理する場所、(b) 君王を首とする中央政府、(c) 帝王の代称との項を立てている³⁰。また、『漢書』張湯伝のように朝廷が外朝をさす³¹用法がみられるため、朝廷が君主を含まない中央政府として用いた場合もある。佐竹昭氏の研究³²によると、朝廷という語は、漢代とそれ以前の時代では朝政の場と中央政府として用いられる用例が多い。それに対し、隋唐時代になると中央政府と皇帝の代称として用いられる用例が多く、朝政の場の用法はほとんど用いられなくなっていた。

朝廷の語義の変容は、漢代から隋唐時代にかけての朝政の場の変容に対応する。隋唐時代では朝政の場の用法がほとんど用いられなくなっていたのは、隋唐時代の朝堂の重要性が低くなっていたことを反映している。古代中国では、皇帝が直接臨御して政治的な決裁や指令を行う太極殿などの正殿と、臣下達が集会して上奏案文を作成する朝堂という二つの朝政の場があった。古代中国における最高意志決定の政治構造は、皇帝の正殿と臣下の

²⁶ 『周礼』秋官朝士に「朝士掌建邦外朝之灋」とあり、鄭玄注に「周天子諸侯皆有三朝、外朝一、内朝二、内朝之在路門内者、或謂之燕朝」とある。

²⁷ 『礼記』文王世子に「其在外朝、則以官、司士為之」とあり、鄭玄注に「外朝、路寝門之外庭」とある。

²⁸ 注 25 と注 27 を参照されたい。

²⁹ 漢語大詞典編輯委員会・漢語大詞典編纂処編纂『漢語大詞典』（第六卷、漢語大詞典出版社、2001年、1315頁）の「朝廷」条を参照した。

³⁰ 「(a) 君王接受朝見和处理政務的地方、(b) 亦指以君王為首的中央政府、(c) 借指帝王」とある。

³¹ 「聞有詔令、乃驚、使吏之丞相府問焉、自朝廷大臣莫知其與議也」とある。

³² 佐竹注 15 前掲論文を参照した。

朝堂との相互関係を通じて現れた。無論、その具体的な形態と存立基盤は、中国の各王朝を通じて一律ではない。

おおまかに区分すれば、漢から魏晋南北朝の「外・内朝」制と、隋唐の「外・中・内」の三朝制という二つの時期に分けることができる³³。『周礼』『礼記』にみられる「外朝・治朝・燕朝」という三朝制は、一種の政治理想として七世紀の隋唐に至ってようやく「外朝・中朝・内朝」という形で実現された。これは、隋・唐における中国古代官僚機構の成熟さを反映している。一般的に中国では、古代に通じて官僚機構が統治手段として利用されていたとされるが、この統治手段は、秦・漢から隋・唐に至るまで、千年以上をかけて、次第に完備されてきたものである。

政治構造からみれば、唐と『周礼』『礼記』の三朝制は、同じ「三朝」の形であるが、内実は別のものである。前述の通り、筆者は、『周礼』『礼記』にみられる「朝政」を「君主は朝廷で臣下と会して政事を行う」とまとめた。とすれば、この『周礼』『礼記』の三朝制という政治理念は、王が臣下と直接に接触することを通して政治が展開されるということであり、この際の交渉の手段は君主と臣下の間で直接交わされた言葉（口頭行政）であったろう。この点は後世、科挙や文書制度を代表とする隋唐時代の制度（文書行政）と比べれば、大きな差異がある。

漢から隋唐までの都城構造もこの政治構造を具体的に反映している。換言すれば、両漢から魏晋南北朝にかけての中国における最高意志決定は、皇帝個人の恣意によるものではなく、国家中枢部における会議の重層構造のなかで形成されたのである。すなわち、皇帝の裁可と各層会議による官僚の集団意志との二つの力は、相対的に独立しており、その相互関係を通じて国家の最高意志が形成されていたといえる。これに対して、隋唐は朝堂を外朝化することにより、朝政の実質的な役割を中・内朝へ移行させた。その結果、朝政における皇帝と官僚とによる並立する二つの勢力という図式は消滅し、代わりに皇帝一人による一元的な朝政の構造が出現したのである。朝政の場から皇帝の代称への朝廷の語義の変容は、漢代から隋唐時代への政治構造の変更を反映している。

二 日本古代の朝政とその語義

（一）日本古代朝政の語義と特色

次に、日中比較の観点から『日本書紀』などの文献史料にみられる「朝政」の用例を分析し、日本古代の朝政の特色と意味をあきらかにしたい。七世紀までの日本は、秦漢までの中国と類似点があった。「日本」という国家意識はまだ形成途上にあり、王権も超越的な地位を持たなかった。当時の政治状態はむしろ諸豪族の連合政権であったといえる。倭王家と諸豪族との間で微妙な均衡が保たれ、大化前期の「国家」は、邪馬台国以来の神威政権の色彩が濃厚であった。

中国を再統一する隋唐帝国の出現は、東アジアの各地域に大きな影響を与えた。典型的な事例として、隋唐帝国と朝鮮半島諸国との戦争があげられる。東アジア諸国の対応といえば、高句麗・百済・新羅の朝鮮三国は大体同じ時期に政治改革を行った。日本でも乙巳の変と大化の改新が起こった。石母田正氏は、以上のことを「国家成立史における国際的契機」³⁴とまとめた。しかし、滅国の危機を感じた朝鮮三国と比べれば、島国である日本にとって外来の圧力はそれほど強くなかったと考えられている。近年、大化の改新や天智朝に関する研究の深化により、壬申の乱までの政治改革をめぐる評価は修正されつつあ

³³ 中国古代朝政の内容について、渡辺信一郎『天空の玉座—中国古代帝国の朝政と儀礼—』（柏書房、1996年、18-50頁）を参照した。

³⁴ 石母田正「国家成立史における国際的契機」（『日本の古代国家』岩波書店、1989年）11-66頁。

る。律令国家の出発は、以前は推古朝や孝徳朝であるとされてきたが、現在は七世紀後期の天智・天武・持統朝まで下げて論ずる研究が多くなっている³⁵。

一方、近年、律令制度研究の深化により、奈良・平安時代の律令制度についての認識にも大きな変化がみられる。従来の律令制度崩壊論によれば、大宝律令の頒布は律令制度が確立した指標であり、その原則は平安前期までに維持されたが、奈良後期から「崩壊」がはじまったという。しかしながら、制度の形式からみれば、奈良時代よりも、むしろ平安前中期の制度の方が唐制に接近している。唐風化のピークも、大宝・養老律令が頒布された奈良前期というより、奈良後期から平安前期にかけての時期であったと推定するのが妥当であろう。現在、八世紀は律令制度整備の第一段階にすぎないという説が有力である³⁶。

それを受け入れるならば、日本古代の律令制は八・九世紀に至って形式的には「崩壊」であるが、実質的にはより整備されていくという、論理的に二律背反的な側面を表しているといえよう³⁷。つまり、七～八世紀の日本には、漢帝国が国土の拡大によって感じていた内外の圧力と類似するものがあつたと考えられている。しかし、日本列島は大陸との地理的距離があるので、外来の圧力を過大評価することはできない。日本古代の律令制度は、むしろ大化前期の伝統が唐制と妥協して生まれたものである。したがって、奈良時代の日本は、建前上、天皇から公民までの一元的な統治体制を標榜したが、実際には朝廷—国司と、郡司—公民という二元的な統治体制を実施していた³⁸。

官僚機構が熟成されていない段階では、単に制度のみで国家を運営することはできないので、政権維持のためには伝統的な神威が依然として重視されていた。また、天皇の個人的能力が期待され、王権安定のために幼帝は憚られ、奈良時代には成年天皇でなければ即位できないと考えられていた。国家制度の成熟は、平安時代を待たなければならなかったのである。以上のように、七～八世紀の日本の官僚制度は未熟であったゆえに、隋唐の律令制度を導入した。とはいえ、当時の日本にとってはそれを全面的に実施するのはまだ時期尚早であった。むしろ、日本古代の律令制度は、日本の政治的伝統と隋唐の律令制度とが織り交じって妥協して生まれたものといえよう。

それゆえ、「朝政」はそもそも中国から伝来した言葉であるが、日本的な「朝政」の特色が見いだされることに注意しなければならない。日本の史料において「朝政」という言葉の初出は、『日本書紀』天武十二年（683年）二月己未朔条の「大津皇子、始聴朝政（大津皇子は始めて朝政を聴く）」である。また、『日本書紀』においては、「臨朝秉政（朝に臨み政を乗る）」（顕宗即位前紀）、「君無二政、臣無二朝（君に二政無く、臣に二朝無し）」（孝徳即位前紀）などの記載がみられる。一方、『続日本紀』にみられる「朝政」の用例は、合わせて大宝二年（702年）五月丁亥条、養老元年（717年）十月丁亥条、養老三年（719年）六月丁卯条、養老六年（722年）二月条、天平五年（733年）八月辛亥条の四例がある。また、聖武天皇紀の天平五年（733年）八月辛亥条に「天皇臨朝、始聴庶

³⁵ 「日本」という国号は七世紀後期に成立し、その前の国号は「倭国」と考えられているが、本論文は便宜のため、八世紀前の倭国をも日本と表記する。一方、天皇号の成立について、奈良時代以前の天皇を倭王、それ以後の天皇を天皇と表記する。なお、奈良時代以前の倭王を天皇と表記する場合もある。また、推古や孝徳など天皇の漢風諡号は、奈良時代後期に成立したものであるが、本論文は慣習により天皇の漢風諡号をそのまま使用する。日本国号と天皇号の研究については、吉田孝『「日本」の国号の成立』（『日本の誕生』岩波書店、1997年、115-138頁）を参照した。

³⁶ 吉田孝「律令国家の諸段階」（『律令国家と古代の社会』岩波書店、2005年）411-441頁、坂上康俊『律令国家の転換と「日本」』（講談社、2001年）1-5頁、大津透『日本古代国家』と国家の成立』（『日本古代史を学ぶ』岩波書店、2009年）7-15頁。

³⁷ 大津注36前掲書、13頁。

³⁸ 須原祥二「八世紀の郡司制度と在地—その運用実態をめぐって—」（『古代地方制度形成過程の研究』吉川弘文館、2011年）2-42頁、山口英男「地域社会と国郡制」（『律令国家の展開』東京大学出版会、2004年）93-120頁。

政（天皇朝に臨み、始めて庶政を聴く）」との記載がみられる。

まず、朝政の主体は、「君無二政、臣無二朝（君に二政無く、臣に二朝無し）」（孝徳即位前紀）とあるように、大きく「君」と「臣」との両者に分類することができる。「君」は「飯豊青皇女・孝徳天皇・皇極皇祖母尊・聖武天皇」、「臣」は「中大兄皇子・群臣・大津皇子・大伴安麻呂・粟田真人・高向麻呂・下毛野古麻呂・小野毛野・藤原房前・首皇子・安部広庭」があげられる。また、朝政において各主体の役割は、大きく「聴朝政」と「参議朝政」の二種類に分類することができる。「君」はすべて「聴朝政」であることに對して、「臣」の場合、皇太子・摂政は「聴朝政」、ほかの群臣は「参議朝政」である。以上の用例からみれば、日本古代において「朝政」とは、君と臣がともに政治的活動を行う行為であると定義することができる。この点は中国のそれと変わりはない。

番号	年月日	史料	朝政の主体	出典
1	顕宗即位前紀	臨朝秉政。	飯豊青皇女	『日本書紀』顕宗紀
2	孝徳即位前紀	君無二政、臣無二朝。	孝徳天皇・皇極皇祖母尊・中大兄皇子と群臣	同書孝徳紀
3	天武十二年（683年）二月己未朔条	大津皇子、始聴朝政。	大津皇子	同書天武紀下
4	大宝二年（702年）五月丁亥条	令参議朝政	大伴安麻呂・粟田真人・高向麻呂・下毛野古麻呂・小野毛野	『続日本紀』文武紀
5	養老元年（717年）十月丁亥条	参議朝政	藤原房前	同書元正紀
6	養老三年（719年）六月丁卯条	皇太子始聴朝政焉	首皇子	同上
7	養老六年（722年）二月条	参議朝政	安部広庭	同上
8	天平五年（733年）八月辛亥条	天皇臨朝、始聴庶政	聖武天皇	同書聖武紀

表1 『日本書紀』と『続日本紀』における朝政の用例

しかし一方で、古代中国の「朝政」の場合、「朝、正也（朝は正なり）」とあるように、「朝」は「正（政）」に通じ、「朝政」は「朝」と同義である。繰り返しになるが、筆者は中国古代の「朝政」を「君主が朝廷で臣下と会して政事を行うこと」とであると定義した。しかしながら、日本古代の場合、「臨朝秉政（朝に臨み政を乗る）」（顕宗即位前紀）・「天皇臨朝、始聴庶政（天皇朝に臨み、始めて庶政を聴く）」（聖武紀天平五年＝733年八月辛亥条）とあるように、日本古代の「朝政」という語は、「朝一政」の二つの形態素を「修飾語―被修飾語」の関係で配置して表現した合成語である。語彙の構成からみると、「朝の政」という修飾構造に属し、中国古代の「朝政」と同じものではない。

形態素である「朝」と「政」を別々にみると、後述のように「朝」はミカドと訓読され、「朝政」の行われていた場所を指す³⁹。また、「政」は君臣に通じるまつりごと⁴⁰であり、

³⁹ 同じミカドと訓読される同義語は、「朝廷」または「朝庭」があげられる。

⁴⁰ 成沢光『政治のことば―意味の歴史をめぐって―』（講談社学術文庫、2012年）39-53頁。

「朝政」の内容を意味する。筆者は、日本古代の「朝政」を「みかどで行われる君臣に通じるまつりごと」（略称「みかどのまつりごと」）と定義する。以上のことから、日本古代の「みかどのまつりごと」は、中国古代の「朝政」と同じものではないのが分かる。日本の「朝政」は、中国語の借用語ではあるが、中国とは異なる日本的な特色を持った用語なのである。

（二）ミカドの語義と日本の朝庭

中国古代の「朝政の場」である「朝廷」という語は、日本古代でミカドにあたる。ミカドは、多様な語義を持っている語である。朝政の場として、ミカドの形成は朝政の形成と不可分の関係にあるため、その変容から朝政形態の変化がうかがえる。その用法には歴史的な推移があるため、歴史叙述には安易に用いることができない。平安時代以前の文献には、ミカドを「朝」「朝廷」「朝庭」と表記することが普通である。しかし、史料に即して語義を検討してみると、同じ「朝廷」と書かれるが、日本と中国では語義に微妙な差異がある。その違いは、「朝廷」の語をめぐって、日中両国の歴史的背景の相違を示唆していると考えられる。

和語としてのミカドの検討は、すでに戦中の武田祐吉氏の研究がある⁴¹。武田氏は、『古事記』『万葉集』にみられる万葉仮名で書かれたみかどの用例を集めて検討した。武田氏の研究によると、ミカドは、本来宮城の御門という語であるが、やがてその語義は分化を遂げて宮殿・朝廷の意で用いられるようになった。天皇の意で用いられるのは、七世紀後半以降のことと論じられた。

試みに、辞書を引いてみると、『日本国語大辞典』には、ミカドの意味として、(a) 門をいう尊敬語、ごもん、(b) 家、屋敷をいう尊敬語、後殿、御所、(c) とくに、天子・天皇の居処、朝廷、政府、政所、(d) 天子、天皇の位、帝位、皇位、(e) 天子、天皇の尊称、(f) 天子、天皇の治める国、帝国、皇国、(g) 「みかどのつかさ」の略の七つがあげられている⁴²。

また、『角川国語大辞典』には、ミカドの語義について、一、御門①「かど」の尊称、「門」「入口」の意、ご門。②とくに皇居の門。二、朝（門に全体を代表させ）①宮殿、御殿、皇居。②朝廷。③行政官庁、朝廷の出先官庁。三、帝（皇居や御殿に住む人の意）①天皇。②上皇・皇子など。③天皇の一族、皇室。四、朝①天皇が治める国土、国家。五、天皇が治める治世との項を立てている⁴³。

一方で、ミカドの語義の歴史的推移について、白川静は、ミカドは「門」である「かど」に尊敬を表す接頭語の「み」が加わったものであり、そもそも「皇居の門」を意味したが、のちに、天子あるいは天子の家を指すようになったと指摘した⁴⁴。また、日本古典文学全集『古事記 上代歌謡』⁴⁵の頭注には、みかどの本義は宮殿の門であるが、それから宮殿・天皇・国家の順で転義するとされている。

『万葉集神事語辞典』に、木村康平氏がみかどの意味について、①御門・宮門、②宮殿・

⁴¹ 武田祐吉「御門」（『武田祐吉著作集第二巻 古事記篇 I』角川書店、1973年）310-318頁。

⁴² 小学館国語辞典編集部編『精選版 日本国語大辞典 第三巻』の「みかど」条（小学館、2006年、783頁）を参照した。

⁴³ 時枝誠記ほか編『角川国語大辞典』の「みかど」条（角川書店、1983年、2001頁）を参照した。

⁴⁴ 白川静『字訓』の「みかど」条（平凡社、1992年、715頁）を参照した。

⁴⁵ 日本古典文学全集『古事記 上代歌謡』の頭注19（小学館、1975年、328頁）を参照した。

皇居、③朝廷、④国の版図、国家、⑤天皇の順で成立したという見解を指摘した⁴⁶。新日本古典文学大系『続日本紀』の補註⁴⁷によると、「朝庭（みかど）」は、宮殿の構造に由来する語で、単に「朝（みかど）」「庭（おほぼ）」ともいい、本来は、臣下等が天皇の面前に集う広場を意味したが、転じて天皇の治世ないし天皇（みかど）そのものを意味する語となり、のちには「朝廷」と書かれるようになった。和訓のみかどは、推古朝の小墾田宮や孝徳朝の難波小郡宮などの王宮の「大門」または「紫門」に由来するものであると考えられている。

以上のことを整理しなおすと次のようになる。第一に、みかどの語義については、A 御門、B 宮殿・皇居、C 朝廷・政庁、D 天皇・皇室、E 国家、F 天皇の治世の六つがまとめられる。第二に、みかどの本義は門であるがゆえに、その門を代表として、宮殿・皇居を意味するように分化を遂げた。その後、朝廷・政庁・天皇・国家・治世を意味するようになった。平安時代以前の文献では、ミカドを「朝」・「朝廷」・「朝庭」などと表記することが普通である。しかし、その場合は、中国語の語義をそのままに借りる可能性が高いため、必ず当時におけるミカドの意味を反映するとは限らない。

それゆえ、ここでは、相対的に漢文の影響が低い『古事記』歌謡・『万葉集』・『続日本紀』宣命から、主に万葉仮名で書かれたミカドの用例を集めて検討し、その用法と語義の歴史的推移を考えてみる。

『古事記』においてみかどという語が初めて使われたのは開化記の「朝庭別王」である。人名として用いられるので、具体的な語義は不明であるが、「朝庭」という表記に注意しておきたい。また、清寧記の用例からみれば、「朝庭」は、「且参赴於朝庭、昼集於志毘門」のように、「志毘門」と対応して用いられていることがみられる。「志毘門」は、「志毘臣之家」であるので、「かど」である「門」は「家」という意味で用いられる。したがって、ミカドの語源といえ、かどの前に尊敬を表す接頭語の「み」を加えてミカドとなり、この記事に「朝庭」で表記され、天皇の宮殿を意味する。ただし、「神朝庭」（景行記）のように、ミカドは、伊勢の大御神の宮殿、すなわち伊勢神宮を意味する例もある。『古事記』の時代では、建物を指すミカドが天皇の専用ではなく、貴人の家を意味するようである。

一方で、「凡朝庭人等者」（清寧記）とあるように、「朝庭人等」は「朝廷の人々」の意で、「朝庭」は、中央政府をさす抽象的な意味も出現した。ここで注意しておきたいのは、ここでの「中央政府」は、志毘臣をはじめとする中央の諸豪族を意味し、天皇を含まないことである。律令時代では、「朝庭」は専ら天皇の中央政府あるいは天皇本人を指すが、天皇を含まない大臣たちを指す用法の例は極めて少ない。また、『万葉集』の場合、宮門もしくは貴人の宮殿を指す用例が全般的にみられる。

『続日本紀』宣命にみられるミカドは用法によって二種類に分けられる。一つは、文武天皇の第一詔⁴⁸のように、「天皇朝庭は政治などを行う」といった表現と、「百官人等が明浄直誠の心を以て天皇朝庭を助ける」といった表現があげられる。もう一つは、孝謙太上天皇の第二十八詔⁴⁹のように、「誰かが逆心を以て朝庭を動かし傾けんと」する表

⁴⁶ 国学院大学研究開発推進機構日本文化研究所編『万葉集神事語辞典』の「みかど」条（国学院大学、2008年、233頁）を参照した。

⁴⁷ 青木和夫ほか校注『続日本紀一』（新日本古典文学大系12、岩波書店、1989年、247頁）の補註1-20を参照した。

⁴⁸ 『続日本紀』文武紀文武元年八月庚辰条に「天皇が朝庭の敷き賜ひ行ひ賜へる百官人等、四方の食国を治め奉れと任せ賜へる国々の宰等に至るまでに、国の法を過ち犯す事なく、明き浄き直き誠の心を以て、御称々りて緩び怠る事なく、務め結吏て任へ奉れと詔りたまふ」とある。青木注47前掲書、2-5頁。

⁴⁹ 『続日本紀』淳仁紀天平宝字八年九月甲寅条に「逆に穢き奴仲末呂い詐り奸める心を以て兵を發し朝庭を傾け動かさむ」とある。青木和夫ほか校注『続日本紀四』（新日本古典文学大系15、岩波書店、1995年）30-35頁。

現があげられる。光仁天皇の第五十二詔では、「大臣之曾祖父藤原朝臣内大臣明浄心以天皇朝助奉侍奉」と「祖父太政大臣又明浄心以天皇朝助奉侍奉」との後に、「今大臣者鈍朕扶奉侍奉」が続いているように、「天皇朝」と「鈍朕」とが対応している⁵⁰。

卷紀	天皇・中央政府		宮・庭などの場所		天皇の治世	国家・国土	朝堂
	朝	朝庭 (廷)	朝	朝庭 (廷)			
5 崇神	1	1		1			
6 垂仁	1						
7 景行	2	1					
9 神功	3						
10 応神	4	1	2				
11 仁徳	1		1				
14 雄略	4			1			
15 清寧・顕宗	1		1				1
16 武烈	1		1				
17 継体	2			2			
18 安閑		1					
19 欽明	3	1			1		
20 敏達	4	5					
21 用明		1	1				
21 崇峻		5					
22 推古		1	3	1			
23 舒明			3		1	1	
24 皇極	2		2				1
25 孝徳	3	1	5	3			
26 斉明	5		2			1	1
27 天智				1			
28 天武	3	2					
29 天武	6	4		6	2		
30 持統	6		1			2	2

表2 『日本書紀』における朝・朝庭 (廷) の語義

また、朝庭を傾けるという表現は、すなわち「謀反」を意味する。養老名例律によると、「謀反」は「謀危国家」である。ここでの国家については、「臣下将凶逆節、而有無君之心、不敢指斥尊号、故托云国家」とあるように、天皇を意味する⁵¹。要するに、『続日本紀』宣命にみられるミカドは、天皇本人もしくは天皇の語に加えられた尊称を意味すると考えられる。

以上のことから、和語としてのミカドの語義には、「宮門」や「貴人の家」など具体的な場所を指す語義から、「天皇の治める国」もしくは「天皇本人」という抽象的な語義になるという変化が確かめられる。天皇の意で用いられるのは、武田氏のいう奈良時代後半以降ではない。筆者は、七世紀後期から八世紀初期以降に、ミカドが天皇や国家などを指

⁵⁰ 『続日本紀』光仁紀宝亀二年二月己酉条（青木注 47 前掲書）330-337 頁。

⁵¹ 謀反については、『養老律』名例律に「一曰、謀反。謂、謀危国家。＜謂、臣下将凶逆節、而有無君之心。不敢指斥尊号、故托云国家＞」とある。井上光貞ほか校注『律令』（日本思想大系 3、岩波書店、1976 年）16 頁。

す例が増えるようになったのではないかと推測している。ただし、「宮門」や「貴人の家」など具体的な場所を指す用法は、ミカドの本義として、奈良時代においても続いて用いられていた。

続いてミカドの漢字表記について検討し、朝政の場としてのミカドの成立事情に迫りたい。九世紀以前、朝政の場としてのミカドを「朝」「朝廷」「朝庭」と表記するのは一般である。それにより、次には、『日本書紀』にみられる「朝」「朝廷」「朝庭」の用例を集めて分析し、その用法と語義の歴史的推移をあきらかにしたい。論述の都合のために、『日本書紀』に現れる「朝」「朝廷」「朝庭」の用例について、各巻・紀に何回またはどのような意味で出現したかを統計してみた。

表2の通りである。用例の語義の区別については、文章理解の個人差もあるが、まぎらわしい例がある。とくに、天皇を指すか中央政府を指すか中央を指すかの区別は、難しい場合が多いため、ここではすべて「天皇・中央政府」の用法と見なす。大きく「天皇・中央政府」、「宮・庭などの場所」、「天皇の治世」、「国家・国土」との四つに分ける。比較するため、「朝堂」の例も加えて整理してみた。

また、朝廷と朝庭の異同について、『日本書紀』の諸本を考慮すると、古代はほとんどすべて朝庭と記していた可能性がある⁵²。ただし、中国史料でも廷と庭はほぼ同義で混用されているので、ここでは「朝庭(廷)」として、「朝」とに分けて表示することにする。「天皇の治世」と「国家・国土」との意味で用いられた用例は、本章の直接的な対象ではないから、「朝」と「朝庭(廷)」に分けて表示することをしないことにする。また、対照の事項として、「朝堂」の用例も加えている。

表2のように、『日本書紀』では朝と朝庭(廷)はほぼ同義に用いられる。また、「天皇・中央政府」という用法は、崇神紀から持統紀までの『日本書紀』の全般にみられる。同時代の隋唐では、「朝廷」は皇帝もしくは中央政府を意味することから、『日本書紀』にみられる朝と朝庭(廷)の語義は当時の隋唐の影響を受けていたと考えられている。問題なのは、推古紀以降とそれ以前との用例の違いである。たとえば、推古紀以降、とくに「宮・庭などの場所」を指す用例が急激に増加する。「宮・庭などの場所」の用例は、推古紀以前にわずか九例がみられるが、推古紀以降、二十七例まで増加する。隋唐において、「朝」「朝廷」を「宮・庭などの場所」として用いられる用法はあまりみられないので注目に値する⁵³。

「天皇・中央政府」という用例も、推古紀を画期として変化がみられる。推古紀以前では、「聞神宝献于朝廷」(崇神六十年=紀元前38年七月己酉条)や「朝庭遣大伴糠手子連」(敏達十二年=583年是歳条)などのように中央政府を指す用例が一般であるが、推古紀以降、天皇を指す例が多くなる。とくに、「客等拜朝庭」(推古十八年=610年十月丁酉条)や「百寮諸人拜朝庭」(天武十年=681年正月癸酉条)などのように「拜朝」に関する記事が急激に増加する。また、「天皇の治世」や「国家・国土」を指す例は『日本書紀』では意外と少ないが、それらほとんどの例は推古紀から持統紀に集中してみられる。「朝堂」に関する記事も『日本書紀』でわずか五例のみみられる。ただし、推古紀以前では清寧紀の一例しかみられないが、推古紀に入ると四例に増加する。

⁵² 佐竹昭「第九章 古代宮室における『朝庭』の系譜」の注5(佐竹注15前掲書、450-473頁)を参照した。

⁵³ 『続日本紀』に入ると、宮・庭などの場所を指す用例が減少し、全般的に「天皇・中央政府」を指す用例がみられる。また、『日本書紀』の性格について、天皇家の日本列島支配を正当化するため、七世紀後期から八世紀前期の律令官人らによって作られた政治的ものである。とくに六世紀以前の『日本書紀』の記事には信憑性の問題があることは、つとに津田左右吉をはじめとする諸先学が指摘した。それゆえ、『日本書紀』の全般にみられる「天皇・中央政府」の用法は、当時の隋唐の影響のほか、七世紀後期から八世紀前期の事情を反映する可能性もあるといわざるを得ない。佐竹注52前掲論文、450-473頁。

第二節 庭の朝政から朝堂院の朝政へ

一 朝庭の成立と七世紀の朝政

(一) 古代のニハと推古朝の朝庭

前述のように、文献史料によって、朝と朝庭（廷）の語義は推古朝を画期として変化していたことがあきらかにされている。中国古代で「朝廷（庭）」はA 皇帝が朝見を受け政事を処理する場所、B 中央政府の代称、C 皇帝の代称として使用されているが、隋唐にはB や C の意がほとんどで、「朝庭」が宮城内の具体的な場所を指す語として使用されることはなかった⁵⁴。しかし、「朝庭」が宮城内の具体的な場所を指す用例が、推古紀以前にはわずかに九例のみであったが、推古紀以降、二十七例にまで増加するという現象には注目すべきである。

養老令と唐令との対照により、『日本書紀』『続日本紀』における「朝・朝庭（廷）」が具体的な場所を指す用法は、唐の影響ではなく、当時の日本の事情によるものと言ってよいだろう⁵⁵。そう考えると、同じ名称であるが、日本の王宮における「朝庭」と唐におけるそれとは異なる意義を持ち、機能にも独自性がうかがえる。また、同じ「朝庭」が「天皇・中央政府」を指す用例でも、推古紀以前は、中央政府を指すのが一般的であるが、推古紀以降、天皇を指す用例が多くなる。とくに、「拜朝」に関する記事が急に増加する。ここからも推古朝がひとつの画期となったことが認められる。

『古事記』と『日本書紀』においては、次のような現象に注目すべきであろう。それは歴代の天皇が少なくとも一度は新しい宮を造営して移るという「歴代遷宮」の現象である。同じ宮が二代以上続いて王宮となったのは、飛鳥末期の天武・持統両天皇の飛鳥浄御原宮が最初である。また、推古天皇以前の宮室については、「記紀」の記載に信憑性の問題が指摘されているが、考古学の立場からみると、倭王の諸宮は何ひとつその遺跡が発掘されていない。そのため、七世紀以前の倭王の諸宮が具体的にどのような構造であったか、またどの程度の規模をもっていたのかあきらかでない。したがって古代宮都の成立期は、遺跡が発掘された推古をはじめとした九代の天皇がいた飛鳥時代ともいえよう⁵⁶。

飛鳥時代の正式な王宮を列举すれば、推古の小墾田宮、舒明の飛鳥岡本宮・百濟宮、皇極の飛鳥板蓋宮、孝徳の小郡宮・難波長柄豊碕宮、斉明の飛鳥板蓋宮・後飛鳥岡本宮、天智の後飛鳥岡本宮・大津宮、天武・持統の飛鳥浄御原宮、持統・文武の藤原宮などがある。そのなかでも、飛鳥地域で営まれた宮は、舒明の飛鳥岡本宮、皇極の飛鳥板蓋宮、斉明・天智の後飛鳥岡本宮、天武・持統の飛鳥浄御原宮の四つである。孝徳の難波遷都や天智の大津遷都のような一時的遷都もあるが、推古から文武まで、いずれの天皇も「飛鳥」の地に宮都を定めていた。これも「飛鳥時代」という言葉の由来である。

前述のように、推古十一年（603年）より、推古天皇のもとで、聖徳太子と蘇我馬子が小墾田遷宮をはじめとする一連の政治改革を実施した。それを境に、推古朝の朝政は小墾田遷宮以前のありかたと遷宮以降のありかたの二つに区別することができる。小墾田宮の推定地については、これまで、奈良県明日香村における豊浦寺のあった豊浦付近とする説が有力であったが、現在は、同村の雷丘付近とするのが定説となっている。しかし、小墾

⁵⁴ 注 15 と注 52 の佐竹前掲論文を参照した。

⁵⁵ 同上。

⁵⁶ 岸注 3 前掲書、11-17 頁。

田宮の推定地において堀立柱の建物や庭園などの遺構は出土されたが、宮殿跡は見つからなかった。

岸氏は『日本書紀』推古紀の記事を手がかりに推古天皇の小墾田宮の構造を想定している⁵⁷。それによると、[南門・門・宮門]-[朝庭・庭（庁がある）]-[大門・閣門]-[禁省・大殿]という小墾田宮の構造が推測された。もし『日本書紀』にあるこれらの記事に問題がなければ、七世紀初期の推古天皇の小墾田宮の構造は、天皇のいる大殿と、大殿の南に位置する、大臣・大夫・皇子らの位を置いている庭、という二つの部分からなるものであると推定できる。なお、『日本書紀』には、「天皇崩りましぬ（中略）即ち南庭に殯す」⁵⁸や「天皇、正寝に崩りましぬ。仍りて殯を南庭に起つ」⁵⁹、「則ち殯宮を南庭に起つ」⁶⁰、「南庭に殯す」⁶¹とあるように、「南庭」の語があった。これらの記事によると、天皇の宮にある南庭において推古・孝徳・天武の殯宮儀礼が行われたことがわかる。

しかし、推古天皇の殯宮は朝庭に設置されたとは考え難く、南庭は朝庭のさらに南に設置されたのではないだろうか⁶²。現在のところ、小墾田宮推定地に宮殿跡が見つからないため、信憑性に問題がある。『日本書紀』のみにより推測された小墾田宮の構造には検討の余地があり、概念的な復元に留まらざるを得ない。近年、新たな復元案が相次いで発表されているが、断案はない⁶³。小墾田宮は、天皇家にとって重要な存在のようである。天皇家には歴代遷宮の伝統があるが、小墾田宮は後ほど皇極天皇や淳仁天皇が一時的に皇居とし、百年以上の命脈を保っていた。

壬申の乱当時、小墾田宮に「兵庫」があった⁶⁴。淳仁天皇が小墾田宮に遷居したとき、その年の諸国の調・庸が収納できる倉庫と文武百官を列立させられる朝庭があった⁶⁵。さらに、称徳天皇も小墾田宮に仮泊したという記載もある⁶⁶。このように、小墾田宮は、奈良時代まで様々な施設が整っていたことがうかがえる。岸氏は、本来朝政の場であった朝堂は、推古朝の小墾田宮から存在しており、そこでの朝参・朝政が平安宮まで存続し、また、その構造は律令制政治機構の整備と密接な関係があると指摘している⁶⁷。

また、岸氏は、小墾田宮における庁のある朝庭を後世の朝堂院の祖型とした。小墾田宮における「庁」が藤原宮以降の朝堂を指す「庁」と同じものであるかどうかは不明である。ただし、小墾田宮の朝庭は、伝統的な政務・儀礼の場である「庭」が中国都城における朝堂の概念の影響を受け、のちに朝堂・朝庭という広い「ニハ」へと展開していったものと

⁵⁷ 岸俊男「朝堂の初歩的考察」（『日本古代宮都の研究』岩波書店、1988年）239-242頁、同氏注3前掲書、18-20頁。

⁵⁸ 『日本書紀』推古紀推古三十六年三月癸丑条に「天皇崩之（中略）即殯於南庭」とある。坂本太郎ほか校注『日本書紀下』（日本古典文学大系68、岩波書店、1973年）213頁。

⁵⁹ 『日本書紀』孝徳紀白雉五年十月壬子条に「天皇崩于正寝、仍起殯於南庭」とある。同上、323頁。

⁶⁰ 『日本書紀』天武紀下朱鳥元年九月戊申条に「則起殯宮於南庭」とある。同上、480-481頁。

⁶¹ 『日本書紀』天武紀下朱鳥元年九月辛酉条に「殯于南庭」とある。同上、480-481頁。

⁶² 吉村武彦「古代における宮の庭（一）-広場と政（マツリゴト）-」（『千葉大学教養部研究報告』A-18（下）、1985年）93-113頁。

⁶³ 西本注3前掲書、189-198頁。

⁶⁴ 『日本書紀』天武紀上天武元年六月己丑条（坂本注58前掲書）395頁。

⁶⁵ 『続日本紀』淳仁紀天平宝字四年八月乙亥条（青木和夫ほか校注『続日本紀三』新日本古典文学大系14、岩波書店、1992年）362-363頁、同天平宝字五年正月癸巳条（同前書）370-371頁。

⁶⁶ 『続日本紀』称徳紀天平神護元年十月辛未条（青木注49前掲書）92-93頁。

⁶⁷ 岸注57前掲書、239-242頁。

考えられる⁶⁸。日本古代の「庭」は、本来、神事に関する空間と捉えられている一方で、古代の「庭」は、元来神意を聴く「斎庭」として、総意を結集する「意思形成」の場でもあった⁶⁹。加えて、「庭」が服属儀礼の場としても重要な役割を担った⁷⁰。

欽明天皇の和風諡号である「天国排開広庭」は、「宮庭」の概念が成立していたことを反映していると考えられる⁷¹。また、推古朝当時、「朝庭」は、外交儀礼の場として認識されていたようである⁷²。その儀礼の場としての役割は、後世の王宮にも受け継がれている。また、皇極朝において朝堂を含める朝庭は、饗宴・議事の場としても、機能していたことがある⁷³。また、孝徳朝になると有位者は朝庭の庁に定時に参上することが規定される⁷⁴。朝庭は天皇への拝礼や官人の政務処理の場所へと発展した。さらに、難波長柄豊崎宮の完成により、十四棟以上の朝堂をもつ広大な「朝庭」が出現した⁷⁵。また、『養老令』によれば、朝庭の儀礼は奈良時代においても機能しつづけていることがうかがえる⁷⁶。

日本古代の朝庭には、常に朝堂と緊密な関係をもつ。朝堂院という語は八世紀末期の長岡宮時代になってはじめて史料に出現した歴史名詞である。飛鳥時代と奈良時代に朝堂院という語を使用することは正しくないが、朝政の場については、史料上、七世紀には朝庭・庁・朝堂、奈良時代には朝堂・太政官院、平安時代には朝堂院・八省院と呼ばれる場合が多い⁷⁷。厳密に言えば、朝堂院は、主として諸臣の朝政の場であり、天皇の空間である内裏・大極殿は含まれない⁷⁸。しかし、現在一般的に平安宮の朝堂院に当たる飛鳥時代と奈良時代の朝庭・朝堂に対しても朝堂院という名称が用いられている。

朝堂はもともと中国のものである⁷⁹。中国朝政の基礎は前漢後期の宣帝前後に整備されたので、それとともに百官会議の場としての朝堂が成立したとされている。中国史料上の朝堂の初見は後漢の班固の「西都賦」である。後漢になると、朝堂は官僚会議と儀礼の空間として整備される。魏晋南北朝にもその機能は引き継がれたが、後漢よりも儀礼の機能

⁶⁸ 志村注 3 前掲書、63-66 頁。

⁶⁹ 井上注 3 前掲書、315-317 頁。

⁷⁰ 志村注 3 前掲書、106-108 頁。

⁷¹ 水野正好「古代庭園の成立とその道程」（金子裕之編『古代庭園の思想—神仙世界への憧憬』角川書店、2002 年）173-175 頁。

⁷² 『日本書紀』推古紀推古十六年八月壬子条に「召唐客於朝庭、令奏使旨。時阿倍鳥臣、物部依網連抱、二人為客之導者也。於是、大唐之國信物置於庭中」とある。坂本注 58 前掲書、190-191 頁。

⁷³ 『日本書紀』皇極紀皇極二年十月己酉条に「饗賜群臣伴造於朝堂庭。而議授位之事。遂詔國司、如前所勅、更無改換、宜之厥任、慎爾所治」とある。同上、248-249 頁。

⁷⁴ 『日本書紀』孝徳紀大化三年是歳条には「壞小郡而營宮。天皇處小郡宮而定礼法。其制曰、凡有位者、要於寅時、南門之外、左右羅列、候日初出、就庭再拜、乃侍于庁。若晚参者、不得入侍。臨到午時、聴鍾而罷。其擊鍾吏者、垂赤巾於前。其鍾台者、起於中庭」とある。同上、302-303 頁。

⁷⁵ 相原注 10 前掲書、132 頁。

⁷⁶ 『養老令』儀制令文武官条に「凡文武官初位以上、每朔日朝。各注当司前月公文。五位以上、送着朝庭案上。即大納言進奏」とある。井上注 51 前掲書、344 頁。

⁷⁷ 飯田剛彦「『太政官院』について」（笹山晴生編『日本律令制の構造』吉川弘文館、2003 年）249-282 頁。

⁷⁸ 後大極殿は内裏から発展して独立されたものであり、本来内裏に属する。長岡宮になると、内裏と朝堂院が分離する。さらに、平安宮になると、大極殿の門が消え、代わりに竜尾壇が設置され、境界として大極殿を象徴的に南の朝堂院と隔てられる。実は、平安宮において、門のない大極殿はすでに朝堂院の一部となると言ってもよい。

⁷⁹ 以下、中国の朝政と朝堂については、主として佐藤武夫「唐の朝堂について」（難波宮址を守る会編『難波宮と日本古代国家』塙書房、1977 年）、渡辺注 33 前掲書、山崎道治「漢唐間の朝堂について」（古代都城制研究集会実行委員会編『古代都城の儀礼空間と構造』奈良国立文化財研究所、1996 年、209-212 頁）を参照した。

が強化された。隋唐期になると、内・中・外の三朝制が実施され、朝政の外朝化と同時に朝堂の政治的機能が低下したと考えられる。一方、朝堂の様式からみると、一般的に中国の朝堂は皇帝の臨御する正殿に隣接する形で、棟数も多くない。

日本における広大な朝庭を囲むいわゆる「十二朝堂」の配置は、中国古代にはみられない独特な形式であり、中国の朝堂を凌駕するほどの規模をもつ。日本古代の朝堂は、隋唐の朝堂に基づき、外朝と官衙街たる皇城の機能とを合わせて「朝堂—曹司」という独特な形に変えて受容したとされている⁸⁰。日本の朝堂は政治と儀礼の空間として基本的に中国の朝堂の機能を引き継いだ。その史料上の初見は『日本書紀』清寧四年（483年）正月丙辰条の「朝堂」であるが、七世紀以前の朝堂の例は清寧紀の一箇所しかないため、後世において潤色された可能性が高い⁸¹。

すると、同書皇極二年（643年）十月乙酉条の「朝堂庭」が朝堂の初見だと言ってよいだろう⁸²。しかし、皇極紀の「朝堂庭」は、朝堂より庭のほうへ重点を置いているとうかがえる。その後は、持統紀まで朝堂の語をみることが出来ない。前述のように、推古朝をきっかけに庭から朝庭が成立した。そのため、当時の朝政の場には朝庭から朝堂院に変化している過渡的なありかたが示されている。また、前述のように、孝徳朝になると有位者は朝庭の庁に定時に参上することが規定された⁸³。朝庭は、外交の儀礼空間として機能するのみならず、天皇への拝礼や官人の政務処理の場所としても発展した。

日本古代における最後の朝堂院を例にすると、平安宮の朝堂院には広狭二義がある。狭義には朝堂と朝庭によって構成される空間とされ、広義には狭義の朝堂院に、大極殿院と朝集院を加えた広い空間とされる⁸⁴。宮城古図や『延喜式』によって、平安後期の平安宮の構造が伝わっている。また、古図に描かれた宮城の構造は、基本的に平安遷都当初に遡ることができる⁸⁵。要するに、六世紀中後期の欽明朝頃から七世紀初頭の推古朝の時期には、「朝庭」が成立していたといえよう。推古朝の小墾田遷宮を契機として、朝庭の外交儀礼や政務処理という政治的な性格が強化され、庁の出現をとともに、複数の朝堂を包含する広大な「ニハ」へと発展した。いいかえれば、七世紀前後に成立した朝庭は、後世の朝堂院の祖型と位置付けられるだろう。

（二）政事の分化と七世紀の朝政

日本語の「まつりごと」という言葉は、文字通り、政治と祭祀の両者を包括する意味をもつもので、「政」と表記されることが多い。また、『日本書紀』には、「政治」「政事」「事」という表記もある。「まつりごと」とは、「祭り事」の意で、一般的に「政」と表記される⁸⁵。古代の政治は政事と祭事が一体不可分のもとで行われるので、従来祭政一致論で説明されることが多い。前述のように「正」は征服することで、その支配のために「うつ・強制する」の意がある「支」を加えることを「政」という。本来、「政」は力による支配を意味する字である⁸⁶。

⁸⁰ 佐藤注 79 前掲論文、209-212 頁。

⁸¹ 『日本書紀』清寧紀清寧四年正月丙辰条に「宴海表諸蕃使者於朝堂」とある。坂本太郎ほか校注『日本書紀上』（日本古典文学大系 67、岩波書店、1974年）506-507 頁。

⁸² 注 73 を参照されたい。

⁸³ 注 74 を参照されたい。

⁸⁴ 橋本義則「第三章 朝政・朝儀の展開」（橋本注 3 前掲書）155 頁。

⁸⁵ 佐藤謙三・山田俊雄編『角川最新古語辞典』の「まつりごと」条（角川書店、2004年、534 頁）を参照した。

⁸⁶ 白川注 2 前掲書（901 頁）と同注 12 前掲書（495 頁）を参照した。

また、「治」はそもそも農耕のための治水を意味する字である⁸⁷。すなわち「政治」という言葉には、本来力による支配と合わせて、治水による生産を保護するという意味があるのである。「事」は、会意兼形声で、意符の下部（手）と、意符と音符を兼ねる上部（小旗をつけてしるしとした柱の意）とから成る文字である。古代、役所や職業の目印として、枝のある立ち木を切って立て、それに取り扱う仕事を表す小旗をつけた。このことから、本来、目印の旗が示す仕事を意味し、転じて一般的に仕事・事柄の意として用いられる⁸⁸。

「任那之政（任那の政）」（欽明五年＝544年二月条）、「莫懶懈於任那之事（任那の事に懶懈ること莫かれ）」（敏達四年＝575年二月乙丑条）、「天皇所以治天下政（天皇天下の政を治むる所以）」（敏達十二年＝583年十月是歳条）、「天皇所治政事、有三失矣（天皇政事を治むる所に三失有り）」（斉明四年＝658年十一月壬午条）とあるように、『日本書紀』では「政」「事」「政事」が混用され、ともに「まつりごと」と訓読された。「まつりごと」という言葉は、本来、力による支配と合わせて治水による生産の保護を意味した一方、「まつり」である宗教的な権威と儀礼とによって政治を持続的に安定的に行うことをも意味すると考えられている⁸⁹。

前述したように、中国古代では少なくとも春秋戦国時代までは、祭祀は最も重要な統治の手段として、軍事とともに国政の中心であると認識されていた。そうした祭祀に基づいて政治を運営する形態は中国に限られず、歴史上、世界各国でみられる現象でもある。日本古代でいえば、文献上、最古は『魏志倭人伝』に記載された倭女王卑弥呼の統治下の邪馬台国まで遡ることができる。『魏志倭人伝』には女王卑弥呼が「鬼道」「惑衆」によって邪馬台国を統治するという記載である⁹⁰。

「骨を灼いて以って卜し、用って吉凶を決す」⁹¹、「其の俗挙事行来に、云為する所有れば、輒ち骨を灼きて卜し、以って吉凶を占い、先ず卜する所を告ぐ。其の辞は令龜の法の如く、火垢を視て兆を占う」⁹²などのように、日本列島では神意に基づいて政治を行うことは古来の風俗といえる。続いて、『隋書』倭国伝には600年前後の倭王の朝政のあり方が記されている⁹³。当時の倭王は、天を兄、日を弟とする太陽の崇拝に基づき、日の出る前に聴政を行う。中国の殷代にも、「朝日の礼」というこれに近いことを行うことがあったが⁹⁴、秦漢時代より千年を経て隋唐時代になると、皇帝制度・官僚制・律令制・文書主義など完備な統治・支配システムが形成されていた。

この支配システムの素晴らしさは、たとえ皇帝本人が国家を統治しない場合があつて

⁸⁷ 白川注2前掲書（1072頁）、鎌田注1前掲書（806頁）、尾崎注1前掲書（1003頁）、藤堂注12前掲書（674頁）を参照した。

⁸⁸ 「事」の字形と字源については、諸説があるが、「事」を「しごと」「つかえる」と理解することが同じである。一方、白川説と鎌田説のように、「事」はそもそも「祭祀」と関係がある説もある。ここは、尾崎説にしたがう。また、尾崎説に近いのは、藤堂説がある。白川注2前掲書（682頁）、鎌田注1前掲書（43頁）、尾崎注1前掲書（54頁）、藤堂注12前掲書（32頁）を参照した。

⁸⁹ 白川注44前掲書、703頁。

⁹⁰ 『魏志倭人伝』に「其国本亦以男子为王、住七八十年、倭国乱、相攻伐歴年、乃共立一女子为王、名曰卑弥呼、事鬼道、能惑衆、年已長大、無夫婿、有男弟佐治国。自为王以来、少有見者。以婢千人自侍、唯有男子一人給飲食、伝辞出入。居处宮室楼觀、城柵嚴設、常有人持兵守衛」とある。和田清・石原道博編訳『魏志倭人伝・後漢書倭伝・宋書倭国伝・隋書倭国伝』（岩波書店、1978年）81-82頁。

⁹¹ 『後漢書倭伝』に「灼骨以卜、用决吉凶」とある。和田注90前掲書、84頁。

⁹² 『魏志倭人伝』に「其俗挙事行来、有所云為、輒灼骨而卜、以占吉凶、先告所卜、其辞如令龜法、視火垢占兆」とある。同上、81頁。

⁹³ 『隋書倭国伝』に「開皇二十年、倭王姓阿每、字多利思北孤、号阿輩鷄弥、遣使詣闕、上令所司訪其風俗、使者言倭王以天為兄、以日為弟、天未明時出聴政、跣趺坐、日出便停理務、云委我弟、高祖曰、此大無義理、於是訓令改之」とある。同上、88頁。

⁹⁴ 白川注2前掲書（1110頁）と同注12前掲書（603頁）を参照した。

も、国家の各部門が自律的に機能することができるという点である。その結果、中国古代の国政は、神意ではなく制度（礼・法）によって行われるようになった。祭事も政事と分離され、一種の支配手段として存続したが、その重要性は大幅に低下した。中国の「朝政」には神的な、いわゆる宗教的な色彩が薄く、現実主義な傾向が多い。それゆえに、隋の文帝にとっては、倭王の未開的な聴政の在り方は中国の政治と違うものであり、「此れ大いに義理無し」と思って、訓令でこれを改めさせようとしたわけである⁹⁵。

従来、「まつりごと」が政治と祭祀とに分化したのは、推古朝からのことであるとされている⁹⁶。「恐るらくは、朝に善政無くして、咎を神祇に取れるにか」、「春夏秋冬、祭拜りたまふことを事と為す」とあるように、六世紀のヤマト朝廷には、倭王の任務が祭祀であるという観念が根強く残っていた。しかしながら、七世紀に入ると、状況は次第に変化してきた。「先づ以て神祇を祭ひ鎮め、然る後に政事を議るべし」とあり、これに孝徳天皇は「祭鎮神祇」と「議政事」を二つの「事」として分化させたことがわかる⁹⁷。

七世紀におけるヤマト朝廷の具体的な「政事」の内容は、大きく（１）官制（天智三年＝664年二月丁亥条、天智十年＝671年正月甲辰条）、（２）法制（天智十年＝671年正月甲辰条、天武十年＝681年二月甲子条）、（３）儀式（天智十年＝671年正月庚子条、天武五年＝676年十一月乙丑朔条）、（４）経済（大化二年＝646年正月甲子朔条、斉明四年＝658年十一月壬午条）、（５）軍事（舒明九年＝637年是歳条、天智即位前紀、天武元年＝672年七月壬子条、天武十三年＝684年四月丙戌条）、（６）外交（舒明九年＝637年是歳条、皇極四年＝645年六月戊申条、天武五年＝676年十一月丁卯条、天武十四年＝685年十一月己巳条、持統元年＝687年九月甲申条、持統九年＝695年三月己酉条）などに区別できる。このように、七世紀になると、日本の朝政のありかたは、隋唐時代の中国的な朝政に近いものになったのではないかと考えられる。

その中、七世紀初頭の推古朝は一つの画期をなすものと考えられている。推古朝の变革は、『隋書倭国伝』の記載どおり本当に隋の文帝の訓令によったものかどうかは判断できない。しかしながら、推古天皇のもとで聖徳太子と蘇我馬子が一連の政治改革を実施したのは事実であろう⁹⁸。対隋の交渉のなかで推古朝の執政者は、国力の上で、自分たちと隋との差が巨大であることをこの頃ようやく認識した。中国や朝鮮諸国など外部からの刺激は、日本の古代社会が次第に成熟してきたことの一因となる⁹⁹。そうした刺激がなかったならば、日本が律令体制を受け入れて実施することもなかったろう。

朝政の場である朝廷機能の転換を考慮しながら、当時の朝政のありかたをみていくことにする。推古八年（600年）、すなわち隋の開皇二十年、倭国の遣隋使は、隋の文帝に朝見した。『隋書倭国伝』には、当時の様子が記載される。『隋書』によると、当時の倭王は、「以天為兄、以日為弟、天未明時出聴政、跣趺坐、日出便停理務、云委我弟」という実情で、まつりごとを行っていたらしい。この聴政は、天を兄、日を弟とする太陽の崇拜に基づき、日の出る前に行なわれている呪術的な祭事に近いものと考えられる。隋の文帝にとっては、倭王の未開的な聴政のありかたが中国の政治と大きく異なっているものであり、「此太無義理」と考え、訓令によってこれを改めさせた。

当時の倭王は、推古天皇であった。推古八年（600年）以来の外交政策の失敗と関係があるか定かでないが、推古十一年（603年）より、推古天皇のもとで、聖徳太子と蘇我馬

⁹⁵ 注 93 を参照されたい。

⁹⁶ 橋本注 3 前掲書、153 頁。

⁹⁷ 『日本書紀』崇神紀崇神七年二月辛卯条に「恐朝無善政、取咎於神祇耶」とあり、同書欽明紀欽明十三年十月条に「春夏秋冬、祭拜為事」とあり、同書孝徳紀大化元年七月庚辰条に「先以祭鎮神祇、然後応議政事」とある。

⁹⁸ 代表的なものとして、冠位十二階（推古十一年十二月壬申条）と憲法十七条（推古十二年四月戊辰条）があげられる。

⁹⁹ 石母田注 34 前掲書、11-66 頁。

子が一連の政治改革を実施した。皇居を豊浦宮から小墾田宮へ移させたのは推古十一年（603年）の十月¹⁰⁰、冠位十二階の発布は二ヶ月後の十二月である¹⁰¹。厩戸太子は、翌年（604年）の四月に「親肇作憲法十七条」¹⁰²、その秋の九月に、「改朝礼」とある¹⁰³。小墾田遷宮をはじめとする一連の政治改革の実施を境に、推古朝の朝政が小墾田遷宮以前のありかたと遷宮以降のありかたの二つの時期に区別される。

『隋書』にみられる神意に基づく政治を行うという豊浦宮での倭王の聴政は、一般的に日本の固有なまつりごとのありかただと考えられるが、問題なのはこの聴政がいつまで敷衍できるかということである。発掘された三世紀までの考古学の資料から考えれば、古墳時代以前の日本列島人の祭祀の内容は、縄文の地母神や仮面などから弥生の穀霊や祖霊（のち首長霊）へと変化した¹⁰⁴。しかし、個別的な祭祀のありかたの差異は別問題であり、弥生時代における銅鐸や青銅製武器を埋納することは、縄文時代における土偶や土器を壊して大地に埋めることと根底において通ずるところをもつ。むしろそうした弥生時代の大地への崇拝は、縄文時代の祭祀を引き継いで発展していたものと言ってもよい。

これは後の古墳時代において流行っていた天への崇拝と巨大な差異があるとされている。古墳時代には、大和朝廷の勢力が列島各地によりいっそう広がっていた。埼玉県稲荷山古墳出土の鉄剣銘や熊本県江田船山古墳出土の銀象嵌銘大刀などの金石文に、「治天下」や「獲加多支鹵大王」などの文字が判読できる。獲加多支鹵大王は『日本書紀』に記載される雄略天皇だとされている。それによると、少なくとも五世紀中後期から、「治天下大王」が日本列島の君主号として創成され、日本的な天下意識が出現していた。さらに、六世紀に入ると、この日本的な天下意識は、太陽神信仰とともに、高天原神話の核心的な部分となった。また、前述した『隋書』倭国伝の記載において注意すべきなのは、「跏趺坐」とあるように聴政していた倭王の座る姿勢である。

倭王は仏のごとく坐して聴政していたとされ、ここに仏教の影響がうかがえる¹⁰⁵。日本における仏教の公伝時期については、552年説と538年説が両立しているが、いずれにせよ六世紀中葉頃であろう。したがって、『隋書』にみられる倭王のまつりごとのありかたは、政治改革以降のありかたに比べると確かに日本の古来の特徴がみられる。しかしこの慣習は、それほど古くなく、六世紀中葉以降のものであろう。それは、六世紀中後期の欽明朝頃から七世紀初頭の推古朝頃の時期において「朝廷」が成立していたこととも符合する。また、小墾田遷宮以降、朝廷機能が転換する際に、律令制度の整備とともに、朝政も日本固有のありかたから隋唐式のありかたへと変容していったと考えられる。

二 律令時代の朝堂院と朝堂政

（一）律令制的な朝政の成立過程

前述のように、史料上の朝堂の実質的な初見は、皇極二年（643年）十月乙酉条である。次に朝堂の記載がみられるのは、持統紀である。しかし、前期難波宮の遺構において後世朝堂院にあたる区画が存在することが、発掘によって確認されている。現在までの発掘調査によってあきらかになった前期難波宮の構造は次の通りである。南門を入ると、東西に十四棟以上の建物（朝堂に相当する）を囲む広大な区画（後世の朝堂院に相当する）があ

¹⁰⁰ 『日本書紀』推古十一年十月壬申条（坂本注 58 前掲書）180-181 頁。

¹⁰¹ 『日本書紀』推古十一年十二月正月朔条（同上）180-181 頁。

¹⁰² 『日本書紀』推古十二年四月戊辰条（同上）180-181 頁。

¹⁰³ 『日本書紀』推古十二年九月条（同上）186-187 頁。

¹⁰⁴ 寺沢薫「青銅のカミとマツリ」（『日本の歴史 02 王権誕生』講談社、2001年）97-124 頁。

¹⁰⁵ 井上注 3 前掲書、40 頁。

る。その北に後世の内裏に相当する区画が隣接しており、内門によって両区画が隔てられた。

また、内裏においては、柵列を境界として前殿と後殿とに区切られている。しかし、両者は軒廊で結ばれているため、なお一つの区画に属するとされている。前期難波宮における内裏と朝堂院の特徴は、後世の宮を凌駕するほどの規模にある。また、朝堂が十四棟もあり、後世の十二朝堂の様式と異なっている。『日本書紀』孝徳紀白雉三年（652年）九月条に「其宮殿之狀、不可殫論」とあるように、いわゆる「大化改新」の期間に建立されたものと比べると、その他の宮と全く異なる規模を持っていたことが推測できる。それは前述した発掘遺構の構造・規模と符合する。

全体的に言えば、前期難波宮の構造は、基本的に小墾田宮や小郡宮などそれ以前の宮に通ずるものであり、それは同時に後世の宮における「内裏—大極殿—朝堂院」という構造の祖型をなすと言ってよい。白雉五年（654年）十月、孝徳天皇が崩御した¹⁰⁶。その二ヶ月後の十二月、中大兄皇太子と皇極皇祖母尊が「遷居倭河辺行宮」、つまり飛鳥旧都に帰った¹⁰⁷。翌年（655年）の正月、皇極皇祖母尊は飛鳥板蓋宮で斉明天皇として踐祚し、倭国の都も難波から飛鳥へと戻った¹⁰⁸。その後、持統天皇の藤原京遷京¹⁰⁹まで、天智天皇が一時的に都を近江大津宮に遷したこと¹¹⁰を除き、倭国の都は一貫的に飛鳥地方内に定まっていた。

七世紀、畿内の交通路は、奈良盆地の中央を走る南北縦貫道である「上ツ道・中ツ道・下ツ道」の三つの古道と、東西の直線道である横大路があった。大和にある古道の設定年代について、岸は、上ツ道・中ツ道・下ツ道が壬申の乱当時すでに整備されていたと言っている¹¹¹。また、推古二十一年（613年）十一月条に「又自難波至京置大道」と示されているように、横大路はこの時期に整備されたのであろう。一方、都の各施設の整備も加速していった。後世の都城の基本的な要素としての苑池や堀などを建立するという記事は、『日本書紀』にしばしばみられる¹¹²。

また、斉明紀には、斉明天皇の「興事」に関する記事が多く残っている¹¹³。従来、これらの記事は斉明天皇の個人的な「好興事」と理解されてきた。しかし、斉明朝において倭京の各施設の整備が一層進展してきたことがうかがえる。さらに、壬申の乱の勝利によって権威を強めた天武天皇は、一連の政治改革を打ち出し、その改革の一環として造都も実行した。天武二年（673年）二月、大海人皇子が飛鳥浄御原宮で天武天皇として即位し

¹⁰⁶ 『日本書紀』孝徳紀白雉五年十月壬子条（坂本注 58 前掲書）322-323 頁。

¹⁰⁷ 『日本書紀』孝徳紀白雉五年十二月乙酉条（同上）322-323 頁。

¹⁰⁸ 『日本書紀』斉明紀斉明元年正月甲戌条（坂本注 58 前掲書）326-327 頁。

¹⁰⁹ 『日本書紀』持統紀持統八年十二月乙卯条に「遷居藤原宮」とあるように、その時で飛鳥浄御原宮から藤原京に遷都されたのであろう。同上、526-527 頁。

¹¹⁰ 『日本書紀』天智紀天智六年三月乙卯条。同上、366-367 頁。

¹¹¹ 岸注 57 前掲書、88-93 頁、同氏注 3 前掲書、34-36 頁。

¹¹² 『日本書紀』推古二十一年十一月条（坂本注 58 前掲書）198-199 頁。

¹¹³ 『日本書紀』斉明紀斉明二年是歳条に「復於嶺上兩槻樹辺起觀、号為兩槻宮、亦曰天宮。時好興事、廼使水工穿渠自香山西至石上山、以舟二百隻載石上山石順流控引、於宮東山累石為垣。時人謗曰、狂心渠。損費功夫三万余矣、費損造垣功夫七万余矣。宮材爛矣、山椒埋矣。又謗曰、作石山丘、隨作自破」（同上、328-329 頁）とある。同斉明三年七月辛丑条に「作須弥山像於飛鳥寺西、且設盂蘭盆會」（同前書、330-331 頁）とある。同斉明四年十一月壬午条に「留守官蘇我赤兄臣語有間皇子曰、天皇所治政事有三失矣。大起倉庫積聚民財、一也。長穿渠水損費公糧、二也。於舟載石運積為丘、三也。有間皇子、乃知赤兄之善已而欣然報答之曰、吾年始可用兵時矣」（同前書、334-335 頁）とある。

た¹¹⁴。そして、十年後の天武十二年（683年）の十二月、複都制の詔¹¹⁵が頒布され、飛鳥京と同様に前期難波宮を都とした¹¹⁶。

672年から694年の日本の都は、飛鳥浄御原宮であり、現在、奈良県明日香村岡にある伝承飛鳥板蓋宮跡のⅢ-B期に該当することがほぼ確定的である。伝承飛鳥板蓋宮跡には三層ある。下層のⅠ期は舒明朝の飛鳥岡本宮、中層のⅡ期は皇極・斉明朝の飛鳥板蓋宮、そして上層のⅢ-A期は斉明・天智朝の後飛鳥岡本宮のものとみられる。現在までの発掘調査によって出土した飛鳥浄御原宮は以下のような構造である。伝承飛鳥板蓋宮跡のⅢ-B期には内郭・外郭・エビノコ郭が大きく分かれており、内郭はⅢ-A期のものを継承している。また、エビノコ郭はⅢ-B期になってから造営されたと思われる。

この点を考えると、飛鳥浄御原宮は、舒明朝の飛鳥岡本宮・皇極・斉明朝の飛鳥板蓋宮・斉明・天智朝の後飛鳥岡本宮の構造を引き継ぎながらも、内郭外の東南に新たなエビノコ郭を造営したのである。一方、このエビノコ郭の正殿とされるSB7701は、後世における大極殿だと比定されている。これについて、林氏は、飛鳥浄御原宮に伝統的な宮室から律令制的な宮室へと転換したという点で画期性があると指摘している¹¹⁷。後世の宮室における「大極殿-朝堂院」という配置を考慮した上で、このエビノコ郭の南の区域に「朝堂」空間があることが想定された¹¹⁸。

しかし、飛鳥浄御原宮の「大極殿」であるSB7701の南には、門の跡を確認できない。閉塞的な空間で、SB7701は南向きではなく、西向きという変則的な形態で造営された。そして飛鳥浄御原宮には、他の宮室にある「朝堂院」に相当する空間が存在しない可能性が大きい。これは飛鳥浄御原宮の南に飛鳥川が流れているという地形的な制限が背景にあるのかもしれない。この点からも、飛鳥浄御原宮において律令制下における宮室への過渡的な宮であるという画期性が認められるが、飛鳥地方には地形的な制限がある¹¹⁹ため、律令制度に符合する宮の出現は藤原宮を待たねばならない。

天武十年（681年）二月、天武天皇は、鸕野皇后とともに飛鳥浄御原宮の大極殿で、親王・諸王・諸臣に対して律令制定の詔を発令した¹²⁰。これによって、飛鳥浄御原令が編纂されはじめたとされている。しかし、朱鳥元年（686年）九月に天武天皇が崩御した¹²¹ため、飛鳥浄御原令の完成は持統朝を待たねばならない¹²²。飛鳥浄御原令は、律令制度の成立過程において、画期性をもつものと評価されている。近年、日本の天皇・皇后号は飛鳥

¹¹⁴ 『日本書紀』天武紀下天武二年二月癸未条（同上）410-411頁。

¹¹⁵ 『日本書紀』天武紀下天武十二年十二月庚午条に「凡都城宮室、非一処必造兩參、故先欲都難波」とある。同上、460-461頁

¹¹⁶ 『日本書紀』天武紀下朱鳥元年正月乙卯条に「酉時、難波大藏省失火、宮室悉焚。或曰、阿斗連薬家失火之引及宮室。唯、兵庫職不焚焉」（坂本注58前掲書、474-475頁）とあり、前期難波宮が朱鳥元年正月に焼失したと思われる。これについては、遺構に火災痕跡が検出されたことから確認された。

¹¹⁷ 林部注7前掲書、95-98頁。

¹¹⁸ 小澤毅「飛鳥浄御原宮の構造」（『日本古代宮都構造の研究』青木書店、2003年）128-134頁。

¹¹⁹ 飛鳥浄御原宮と同じ地形に限られる宮室は、他に琵琶湖と比叡山に制限される近江大津宮があげられる。

¹²⁰ 『日本書紀』天武紀下天武十年二月甲子条に「朕今更欲定律令改法式、故俱修是事。然頓就是務公事有闕、分人応行」とある。坂本注58前掲書、444-445頁。

¹²¹ 『日本書紀』天武紀下朱鳥元年九月丙午条。同上、480-481頁。

¹²² 『日本書紀』持統紀持統三年六月庚戌条に「班賜諸司令、一部廿二卷」とあり、その年の六月に飛鳥浄御原令が諸司に頒布されたことがわかる。飛鳥浄御原令の完成はその前のことであろう。同上、498-499頁。

浄御原令によって規定されたとする説が有力になっている¹²³。また、大宝元年（701年）八月に頒布された大宝令も飛鳥浄御原令を基礎として編纂されたものとされている¹²⁴。

飛鳥浄御原令に基づいて造営された藤原京は、日本ではじめて条坊制が導入された都である¹²⁵。藤原京において、はじめて朝堂が王権を象徴する大極殿に付属する施設として整備された。出土された機構からみると、藤原京の大極殿門は宮域の中心に位置するものであり、その北に内裏、南に朝堂院という構造が配置されている。藤原京では大極殿と朝堂院を内裏と別に、はじめて瓦葺・礎石建物として造営した。また、内裏前殿と大極殿は分かれているが、大極殿院が内裏の内側にあるため、大極殿の内裏前殿としての性格は維持された¹²⁶。

後世の平城宮あるいは平安宮の中枢部にみられる「内裏—大極殿—朝堂院」という構成が完備されたことが、藤原京の特色である。ここで律令制下における朝政の場が成立したと言ってよい。続いて、和銅三年（710年）三月¹²⁷に遷都された平城宮は、出土された遺構から、その中枢部に二つの朝堂院を持っていたという特異な構造があきらかになった¹²⁸。その構造は恭仁遷都および平城遷都を境に大きく前半期と後半期とに区分できる。和銅三年（710年）三月の平城遷都から天平十二年（740年）十二月の恭仁遷都¹²⁹までの平城宮が前半期、天平十七年（745年）五月の平城遷都¹³⁰から延暦三年（784年）十一月の長岡遷都¹³¹までの平城宮が後半期とされている。

前半期の平城宮中枢部は、中央区と東区に分かれている。中央区は北から大極殿院（礎石建物）—朝堂院（四堂のある礎石建物）—朱雀門という配置になっており、東区は北から内裏—正殿—朝堂院（十二堂のある堀立柱建物）—壬生門となっている。その後、中央区の大極殿は、天平十二年（740年）十二月の恭仁遷都により恭仁宮に移建されたが、天平十七年（745年）五月の平城遷都により再び平城宮に移建された。しかし、平城遷都の際には、大極殿が中央区ではなく東区にある内裏と朝堂院の間に移建された。また、その後の天平勝宝年間（749年～757年）においては、朝堂院が堀立柱建物から礎石建物に建て替えられたと推測されている¹³²。

（二）平安前期の朝堂院と朝堂政

以上のように、平城宮における大極殿の位置と朝堂院の建て替えが、前半期と後半期との間にみられる大きな違いであろう。平城宮の中枢部の構造をみると、大極殿院が朝堂院

¹²³ 天皇号成立に関する研究史については、本論文の第二章を参照されたい。

¹²⁴ 『続日本紀』文武紀大宝元年八月癸卯条に「遣三品刑部親王。正三位藤原朝臣不比等。従四位下毛野朝臣古麻呂。従五位下伊吉連博徳。伊余部連馬養等、撰定律令。於是始成。大略以浄御原朝庭為准正。仍賜祿有差」とある。青木注 47 前掲書、44-45 頁。

¹²⁵ 『日本書紀』持統紀持統八年十二月乙卯条。坂本注 58 前掲書、526-527 頁。

¹²⁶ 積山注 5 前掲書、59-90 頁。

¹²⁷ 『続日本紀』元明紀和銅三年三月辛酉条に「始遷都于平城。以左大臣正二位石上朝臣麻呂為留守」とある。坂本注 58 前掲書、160-161 頁。

¹²⁸ 平城宮の構造については、主として岸注 3 前掲書、小澤注 118 前掲書、林部注 7 前掲書による。

¹²⁹ 『続日本紀』聖武紀天平十二年十二月丁卯条（青木和夫ほか校注『続日本紀二』新日本古典文学大系 13、岩波書店、1992 年）382-383 頁。

¹³⁰ 『続日本紀』聖武紀天平十七年五月戊辰条（青木注 65 前掲書）10-11 頁。

¹³¹ 『続日本紀』桓武紀延暦三年十一月戊申条（青木和夫ほか校注『続日本紀五』新日本古典文学大系 16、岩波書店、1998 年）306-307 頁。

¹³² 小澤注 118 前掲書、313-326 頁。

と内裏の間に造営されている前半期のほうが藤原宮に似ていると考えられる。ほぼ同じ時期に造営された後期藤原宮にもそのような配置があったとされている。それまでの宮では、大極殿が内裏内に存在していた。しかし、前半期の平城宮では、大極殿と内裏が分離しており、それ以前の宮と比較すると特異な形態である。これは後世の長岡宮にも引き継がれた。実際、長岡宮には、後期難波宮の建物を解体して移建された部分が多くあるので、長岡京は、難波京と緊密な関係をもつようである¹³³。

構造からみると、前半期の平城宮のように大極殿は内裏と分離している形で造営された。しかし、朝堂院の規模がそれまでの宮より小さく、以前のように多くの朝堂はみられず、八棟のみであった。また、それまでは朝堂院が内裏の南に造営されていたのに対して、長岡京では大極殿と朝堂院が初めて完全に内裏と分離して、内裏の南西部に配置された。このように、長岡宮によって朝政の場の基礎はほとんど整った。後の平安宮では、長岡宮の構造を引き継ぎながら、正統的な十二朝堂の配置に戻された。さらに、大極殿門が消え、代わりに竜尾壇が配置された。これにより、大極殿院は内裏から離脱し、朝堂院と一体化した。また、平城宮の中央区の朝堂院が解体され、豊楽院として平安宮の朝堂院の西に移建された。

宮城古図や『延喜式』によって、平安後期の平安宮の構造が伝わっている。また、古図に描かれた宮城の構造は、基本的に平安遷都当初に遡ることができるとされている¹³⁴。平安京の中央北において四方を宮城垣によって画されていた区画が、平安宮と呼ばれている。その中心部には、天皇の公的な政務処理の空間である朝堂院と、天皇の私的な居住空間である内裏がある。朝堂院と内裏を取り囲んで、太政官や八省など各官司の政庁である曹司が配置されている。

平安宮の南面中央に開く朱雀門をくぐってまっすぐ行くと、応天門にぶつかる。その応天門をくぐってさらに進めば、朝集堂と呼ばれる建物がある朝集院に至る。朝集院の北面に開く門は会昌門で、この門を入ったところが朝堂院と呼ばれる区画である。朝堂院は朝堂と朝庭からなる。朝堂はコの字型に朝庭を取り囲んでおり、十二棟ある。十二朝堂には親王、太政官・八省及びその管下の官司・弾正台など、長官以下史生以上の官人がおり、それぞれ朝座と呼ばれる席をもっていて、そこで執務していた。しかしすべての官司の官人が朝座をもっていたわけではない。たとえば、神祇官や五衛府はいずれも朝座をもっていない¹³⁵。

朝堂院の北に接している大極殿を中心とする空間は、大極殿院である。大極殿院は竜尾壇と呼ばれる高い壇の上に建っているため、そこから朝堂院全体がみられる。大極殿院は天皇の公的な専有空間であるため、竜尾壇の境界には朱欄があり大極殿院と朝堂院とに分けられている。そこで往来のため、東西二本の竜尾道が設けられていた。また、極殿の中央やや後方には、天皇が出御した時に着座する高御座が設けられていた。ただし、高御座はたった一つしか存在しないため、常に大極殿に常設されていたわけではなく、天皇が大極殿に出御するたびに臨時設営される。

これらが平安宮における朝堂院の構造である。朝堂院は平安時代末期まで存続していたため、筆者は平安宮における朝堂院を朝政の場の完成と考える¹³⁶。平安宮の構造からみる

¹³³ 岸注3前掲書、99-105頁。

¹³⁴ 橋本義則「第一章 平安宮内裏の成立過程」（橋本注3前掲書）3-117頁。

¹³⁵ 『延喜式』巻18式部式上朝堂座条。黒板勝美ほか編輯『延喜式中篇』（新訂増補国史大系第二部9、吉川弘文館、1961年）469頁。

¹³⁶ ここでは「完成」という語を用いると誤解を招く恐れがあるので少し説明を加える。日本古代の「朝政の場」は七世紀前後の「朝庭」から平安宮の朝堂院の様式を目指して意識的に発展させられたわけではない。当時の政府計画があることは否定できないが、複雑な歴史の

と、「内裏—大極殿—朝堂院」という配置は宮の基本的な構造を示している。『延喜式』により、九世紀の「朝堂政」の詳細をほぼ復元できる¹³⁷。平安初期、朝堂での政務を処理する時期については、『延喜式』太政官式朝堂政条¹³⁸と式部式上空座条¹³⁹によると、各官司の官人は、毎日、朝堂に参り、朝座に着いて庶務を行い、その後曹司に赴くことになっている。ただし、節会や雨が降ったために朝庭が泥濘んでいる日、冬の十一月・十二月・正月・二月には、朝政をやめ、また三月・十月では旬日（十日・二十日・三十日）にしか朝政を行わないと規定がある。

節会については、『養老令』雑令節日条に「凡正月一日、七日、十六日、三月三日、五月五日、七月七日、十一月大嘗日、皆為節日」とある¹⁴⁰。以上の両法令の規定によると、朝堂で政務を行う時期は、春の三月から秋の十月までの八ヶ月とされる。ただし、正月一日、七日、十六日、三月三日、五月五日、七月七日、十一月大嘗日との節会や、雨などの原因によって朝堂での政務を行うことができない日に、朝政が停止される。また、三月・十月の朝政は十日・二十日・三十日の旬日に限られるという。

朝政開始の時刻については、文献に直接的な記述がみられないが、朝堂院南門の開閉の時刻から推測できる。たとえば、小暑一日より十二日までの日の場合、『延喜式』陰陽寮式には、「起小暑一日至十二日、日出寅四刻七分、日入戌一刻一分。寅四刻二分開諸門鼓、卯二刻二分開大門鼓、巳二刻退朝鼓」¹⁴¹とあり、開閉門鼓と門の開閉との関係については、『養老令』宮衙令開閉門条に、「凡開閉門者、第一開門鼓擊訖、即開諸門。第二開門鼓擊訖、即開大門。退朝鼓擊訖、即閉大門」¹⁴²とある。それによると、小暑一日より十二日までの日、諸門の開く時刻が寅四刻二分であり、大門の開閉時刻が卯二刻二分と巳二刻であった。

また、大門と諸門については、『令集解』に引用された古記に、「大門、謂大極殿及朝堂当門也。自余り称諸門者」¹⁴³とある。ただし、それが平城宮時代のことである。平安時代に入ると大極殿の門がないため、朱雀門・応天門・会昌門を合わせて南三大門と呼ばれるようになる¹⁴⁴。したがって、小暑一日から十二日までの日は、臨時的な節会や雨などがなければ、各官司の官人が、卯二刻二分までに朱雀門の外で待ち、卯二刻二分ごろに朱雀門・応天門・会昌門を開けた後、三大門を通過して朝堂院に設置されていた座に着き、退朝鼓が打たれる巳二刻ごろまで四時間ほど、朝堂で政務を行うことになる。

『延喜式』では、諸門鼓の打つ時刻、大門鼓の打つ時刻、退朝鼓の打つ時刻を、季節に

流れにおいて様々な要因の影響で自然的に形成したと考えられる。ただし、前後のつながりがあるため、それ以前の朝政の場と対照するため、日本古代における最後の朝政の場である平安宮朝堂院を朝政の場の完成とするわけである。

¹³⁷ 『延喜式』巻11 太政官式朝堂政条（黑板注135 前掲書）323頁。

¹³⁸ 『延喜式』巻11 太政官式朝堂政条に「凡百官庶政皆於朝堂行之、但三月十月旬月著之、正月二月十一月十二月並在曹司行之」とある。黑板注135 前掲書、323頁。

¹³⁹ 『延喜式』巻18 式部式上空座条に「凡諸司皆先上朝座、後就曹司<中略>其節会雨泥日、及正月、二月、十一月、十二月、並停朝座、但三月、十月旬日著之」とある。黑板注135 前掲書、471頁。

¹⁴⁰ 『養老令』雑令節日条に「凡正月一日、七日、十六日、三月三日、五月五日、七月七日、十一月大嘗日、皆為節日」とある。

¹⁴¹ 『延喜式』巻16 陰陽寮式諸門鼓条。黑板注135 前掲書、438頁。

¹⁴² 『養老令』宮衙令開閉門条。

¹⁴³ 『令集解』宮衙令開閉門条所引古記。黑板勝美ほか編輯『令集解後篇』（新訂増補国史大系第二十四巻、吉川弘文館、1966年）677頁。

¹⁴⁴ 『延喜式』巻30 大蔵省式元正条に「諸門懸屏幔、南三大門不須」とある。黑板勝美ほか編輯『延喜式後篇』（新訂増補国史大系第二部10、吉川弘文館、1961年）727頁。

よって変化する日の出の時刻にあわせると規定する¹⁴⁵。季節の変化にしたがって、毎日朝政の時間は三時間半から四時間ほどになり、夏は冬よりやや長くなっている。朝堂での具体的な執務の例については、史料に記載されていないため、不明であるが、『延喜式』には、朝堂で太政官の政務をとることの儀が記されている。そこに記載される朝政の次第から朝政の様子がうかがえる¹⁴⁶。

朝政が行われている間、弾正台や式部省の官人が一般の官人たちの挙措を監督する。開門のときに弾正台の官人が朝堂院南門のところ立ち、そこを通過して朝堂院に入っている官人たちに非礼がないかどうかを監視し、また朝堂で政務をとっている官人たちの状態にも目を配る。もし官人が非礼を働くことがあれば、親王や左右大臣といえども、ただちにその官人の朝座に赴いたり、官人を弾正台の控えている含嘉堂へ呼んだりして、糾弾を行う。ただし、弾正台は太政大臣を糾弾することができないが、太政大臣は弾正台を糾弾できる。また、左右大臣と弾正台とは、お互いに糾弾できる¹⁴⁷。弾正台の官人が非礼を働いた際には、式部省が糾弾を行う¹⁴⁸。

弾正台や式部省が不正の官人をただちに糾弾する作法は、不正の程度によって口頭の糾弾と肉体の懲罰に分けられる。官人の不正の様子を記録した文書を作成することもある。たとえば犯罪の場合は刑部省に送る¹⁴⁹。式部省が人事考課を行う時にはそれらも参考にする¹⁵⁰。また、律令制下は上日制度を実行する。式部省は官人たちの出勤する日という上日を統計し、文書を作成すると太政官に報告する¹⁵¹。上日状況、すなわち出勤率は、官人たちの給料や位階の昇降に関わることになる¹⁵²。以上の監察制度と上日制度によって、律令国家が中央の各官司を管理し、国家の政務処理を励行していた。

朝堂院にある各朝堂の所属については、『延喜式』式部式上朝堂座条¹⁵³によれば、十二朝堂は、朝庭の中央にある南北を走る馳道に二分される。東の六堂は、太政大臣・左右大臣の昌福堂、大納言・中納言・参議の含章堂、中務省・図書寮・陰陽寮の承光堂、治部省・雅楽寮・玄蕃寮・諸陵寮の明礼堂、少納言・左右弁官の暉章堂、民部省・主計寮・主税寮の康楽堂であり、西の六堂は、親王の延休堂、弾正台の含嘉堂、刑部省・判事の顕章堂、大蔵省・宮内省・正親司の延祿堂、式部省・兵部省の修式堂、大学寮の永寧堂である。

また、朝庭は南北で分けられる。北にある昌福・含章・延休・含嘉の四堂には、東西に議政官と親王が並び、そして監視役の弾正台がある。それに対して、南には弁官と八省の八堂が配置されている。朝堂院の配置からみれば、弁官が八省を統轄しながら、議政官に統轄されていることがうかがえる。律令官制の中樞は二官八省であるべきなのであるが、朝堂院に神祇官の朝堂がないことから、朝堂院は太政官政治の場という性格を持ち、律令

¹⁴⁵ 注 141 を参照されたい。

¹⁴⁶ 『延喜式』巻 11 太政官式庶務条・申政条・時刻条・朝堂政条（黒板注 135 前掲書）323 頁。同書巻 18 式部式上申政条（同前書）470 頁。

¹⁴⁷ 『延喜式』巻 41 弾正台式（黒板注 144 前掲書）905-906 頁。

¹⁴⁸ 『延喜式』巻 18 式部上式弾正失礼条に「凡弾正在朝堂失礼儀者、省加教正」とある。黒板注 135 前掲書、471 頁。

¹⁴⁹ 注 147 を参照されたい。

¹⁵⁰ 『延喜式』巻 18 式部上式空座条に「凡諸司皆先上朝座、後就曹司、不得經過他処以闕所職、若無故空座及五位以上頻不参経三日以上者、並省推科附考」とある。黒板注 135 前掲書、471 頁。

¹⁵¹ 『延喜式』巻 11 太政官式上日条（黒板注 135 前掲書）328 頁、同書巻 18 式部式上上日条（同前書）472 頁、同書巻 19 式部式下上日条（同前書）502 頁。

¹⁵² 『延喜式』巻 11 太政官式季祿条・諸司時服条・馬料条（黒板注 135 前掲書）338-339 頁、同書巻 18 式部省上式空座条（同前書）471 頁。

¹⁵³ 『延喜式』式部式上朝堂座条（黒板注 135 前掲書）469-470 頁。

太政官制が具現化されたものと言ってよい。

このような朝堂院は、唐の三省六部制と似ている配置を見せながら、太政官の一元的な統治のもとに八省が置かれている。さらに、諸司が政務を処理するとき、政務の場の共有が実現された。これによって同時に官司間の意思疎通が可能になる。かつ皇族の権威を象徴する親王の堂と官人の執務を監視する弾正台が配置されることで、百官への統一的な綱紀肅正を可能になった¹⁵⁴。一方、『延喜式』にみられる「朝堂政」の条文には、天皇に関する規定がない。

しかし、朝堂院の北に接する大極殿院は、天皇が政治の場に君臨することを象徴する。朝堂政治が行なわれている際、天皇は大極殿に出御するのであろうか。現在では、平安時代の天皇は一貫して内裏で聴政を行っていたため、天皇本人は大極殿に出御しないが、代わりに朝堂院に使者を派遣する、とされている説が有力である¹⁵⁵。それは、政務の総覧者である天皇の役割を象徴すると考えられる。政務を総覧する天皇が朝堂院に政務を行っている百官の様子をみることは、飛鳥時代から引き継がれた伝統であろう。

結語

本章は、飛鳥・奈良時代における朝政の性格とその歴史的な変遷を考察することにより、この時代における内部的な連続性を検討したものである。戦後以降、七世紀後期の天武・持統朝が律令制導入や、天皇の神格化の重要な時期とされる認識は、次第に通説化した結果、飛鳥時代と奈良時代の断絶面が大いに強調されるようになった。本章は、飛鳥・奈良時代における朝政の持続性を論じながら、飛鳥時代と奈良時代の緊密なつながりを追究した。この時代における内部的な連続性は、王権思想の保守的な性格の前提となった。また、第一章では、奈良時代の朝政における非律令的な性格を再確認することを通じ、飛鳥時代～律令時代という時代区分の再考を一般に促したい。

朝堂の機能については、朝政の空間でもあり儀礼の空間でもある。それは、令制以前の倭王宮の前にある「庭」から発展したものである。日本古代の「庭」は、本来、神事に関する空間であり、総意を結集する「意思形成」の場であった。それとともに、「庭」が服属儀礼の場としても重要な役割を担った。六世紀中後期の欽明朝頃から七世紀初頭の推古朝までは、庭の外交儀礼や政務処理という政治的な性格が強化される時期であった。推古朝の政治改革を契機に、国家制度が整備されるのに伴い、本来天皇に属する私的な性格をもつ「庭」は公的な性格をもつ国家の朝庭（ミカドの庭）へと転換していった。

推古紀前後、文献史料上に王宮の具体的な場所を指す「ミカド（朝庭）」が多くみられるのは、この転換を反映する。朝庭の儀礼や政務処理という政治的な性格は、日本固有の朝政として後世の王宮に受け継がれていた。孝徳朝になると、有位者は朝庭の庁に定時に参上することが規定されるようになった。朝庭は、外交の儀礼空間として機能すると同時に、天皇への拝礼や官人の政務処理の場所へと発展した。前期難波宮の広大な朝堂院の出現はそうした朝庭機能の転換を反映している。しかし、前期難波宮の朝堂院は掘立柱建物であったことから、伝統的な朝政・朝礼の因習が根強いことがうかがえる。

その後、皇極・天智朝の改革と壬申の乱を経て、天武朝になると、中国風な朝儀が導入された。王宮に初めて掘立柱建物ではなく、中国風な礎石建物が造営され始めた。天武・持統朝の飛鳥浄御原宮の大極殿は、日本古代の最初の礎石建物であった。しかし、飛鳥浄御原宮の南には飛鳥川が流れているという地形的な制限があるため、その南には朝堂院が

¹⁵⁴ 井上注3前掲書、2-3頁。

¹⁵⁵ 橋本注3前掲書、200-202頁。

造営できない事情もあり、律令国家に相応しい都城とはいえない。その後、藤原宮になって、初めて朝堂が王権を象徴する大極殿に付属する施設として整備された。

また、藤原宮では大極殿と朝堂院が内裏と異なり、初めて瓦葺・礎石建物として造営された。そのことから、伝統的な神事である朝庭に中国風な朝儀の場という性格が導入されたことがうかがえる。しかし、中国風な儀礼と伝統的な神祇祭祀が同一空間で举行されるのは、やはり問題視された。したがって、藤原宮で一つであった朝堂院が平城宮になると、中央区と東区の二つの朝堂院に分かれる。中央区と東区の配置からみると、東区に「内裏－朝堂院」があるのに対して、中央区は「大極殿－朝堂院」の構造である。中央区の大極殿院と朝堂院は礎石建物であり、専ら朝儀の場として使用されていた。これに対して、東区に掘立柱建物である内裏と朝堂院が配置され、伝統的な政務と祭祀の場として利用されていた。

両区の機能と配置を考え合わせると、東区の「内裏－朝堂院」は、掘立柱建物で、専ら前期難波宮から引き継がれたものであり、伝統的なヤマト朝廷時代のイデオロギーを具現化している。一方で、中央区の「大極殿－朝堂院」は、礎石建物で、律令制度が具現化されたものであった。律令国家の中央機構は、二官八省である。その核心としての太政官機構は、自律的な機関ではなく、天皇の大権に依存する他律的な合議体である。とくに五位以上の官人は、主としてヤマト時代の畿内豪族から構成された。彼らは、伝統的な神祇祭祀や氏姓を通じて天皇に服属しながら、律令官人として天皇の政府に出仕する¹⁵⁶。

本来、神話的な伝統の服属を律令制度による支配と比較すれば、異質なものであり、常識的には共存できないようにみられる。しかし、二種の異質な統治のイデオロギーは、天皇を通して律令国家において共存していた¹⁵⁷。ただし、従来の地方豪族は、律令時代に入ると、郡司として律令官僚に編入されたが、地方に対する伝統的な影響はなお強かった。天皇は、郡司を通じ、間接的に公民を統治していた¹⁵⁸。一方、前述したように、従来の畿内豪族は、五位以上の官人に再編されたが、倭国時代の豪族連合の影響が続いていた。

貴族が危険な存在であったため、奈良時代の王権はまだ不安定な状況にあった。したがって、政治闘争が多かった奈良時代においては、天皇本人の能力が重要であったので、成年天皇でなければ即位できなかった。この状況は、奈良時代後期から変換の兆しを見せる。王権側は、様々な手段を利用し、従来の貴族の権威を弱体化しつつ、唐の礼制を導入していった¹⁵⁹。天皇の漢風諡号の選定や天皇が中国皇帝の冕冠を被ったことなど、奈良時代の中後期になると、唐風化は、いっそう加速しはじめた¹⁶⁰。朝政の場もこの転換を反映する。後半期の平城宮の中枢部は、再び「内裏－大極殿－朝堂院」という藤原宮の構造に戻された。また、その朝堂院も掘立柱建物から礎石建物へ建て替えられた。

これは、倭王の「庭」から引き継がれていた伝統的な「内裏－朝庭」が、律令的な「大極殿－朝堂院」へと変換されたことを示す。しかし、大極殿は、内裏前殿と分離されたが、なお内裏の一部とみなされた。これは、伝統的な朝庭の名残であろう。桓武朝になると、渡来系の母をもつ貴種ではない桓武天皇にとっては、国家支配に伝統的な服属儀礼より中

¹⁵⁶ 早川庄八「第一章 律令制と天皇」(『日本古代官僚制の研究』岩波書店、1986年) 1-31頁。

¹⁵⁷ 本論文の第四章と第五章を参照されたい。また、石母田注 34 前掲書(192-214頁)をも参照した。

¹⁵⁸ 坂本太郎「五 郡司の非律令的性質」(『坂本太郎著作集第七巻 律令制度』吉川弘文館、1989年) 276-286頁。

¹⁵⁹ 本論文の第六章を参照されたい。

¹⁶⁰ 近年の奈良時代における唐風化と礼制の受容に関する研究について、大隅清陽「律令と礼制の受容」(大津透編『律令制入門』名著刊行会、2011年) 75-102頁。

国的な礼のほうが有効である。桓武朝にみられる中国的な郊祀の举行は、このイデオロギ-の具現であった¹⁶¹。ゆえに、長岡宮と平安宮では、大極殿門のない大極殿が内裏と分離する一方で、朝堂院と一体化した。大極殿を含む朝堂院は、律令国家の公的な政治空間として、ここにおいて成立した。

¹⁶¹ 龔婷「桓武天皇の皇統意識」(『総研大文化科学研究』第15号、2019年)1-24頁。

第二章 律令時代初期における君主号と天皇号

はじめに

戦前以来、日本古代君主号については、膨大な研究が蓄積されている。そのなかでも、天皇号の研究は、律令国家論や古代王権論など問題と関連があったことから、学界に特別に重視されている。また、天子や皇帝など日本の君主号に関心をもった研究もあるが、従来の日本君主号に関する研究は、総体的に天皇号以外の君主号を軽視する傾向があった¹。それにしても、現在、天皇号の成立年代をめぐる学者の間には、未だに共通理解に至っていないのが学界の現状である²。

これまでの研究がとくに強い関心を寄せた天皇号の成立時期について、少なくとも六つ以上の説があげられた。この問題に関しては、定説というものが存在しない。天皇号の成立時期について、最初の通説は推古朝説であったが、金石文や木簡に関する研究の進展に伴い、次第に天武・持統朝説が有力になり、ついに現在の通説となった。しかし、近年の日唐律令の比較研究により、日本古代の律令国家が氏姓制と律令制の二元的国家であることが以前より一層あきらかにされるようになった、という事実が実証された。その成果を受け、現在、天武・持統朝説に対する再検討が迫られている³。

日本古代の律令国家における固有的な要素の存在が実証された以上、律令的な天皇制と国制の成立・変容過程を理解するには、その前史である大化前代の王制と国制の研究が欠かせずからざる課題として再び注目されるようになってくる。日本古代君主号の成立過程についても、現存のわずかな文献史料と金石文の解釈をめぐる、学者の間で様々な見解がみられる⁴。その中、近年、天寿国繡帳や野中寺弥勒菩薩半跏像の銘文などの製作時期に関する研究の進展に伴い、天武朝以前の時代をより重視すべきであるとした推古朝説や天智朝説など旧説が復権してきた、という傾向がみられる。

その結果、学界において、東アジア外交史の視点から推古朝説を肯定する、いわゆる新推古朝説が出現した⁵。一方、天武朝説から推古朝説へ見解を切り替えた吉田孝氏のような学者もみられる⁶。具体的な研究史の整理や関係文献の集成も、これまでの研究に譲ることにしたい⁷。天皇号の成立問題には、いうまでもなく成立時期と成立背景が互いに関わる分野である。本章は、天皇号の成立問題を直接的に解決するためのものではないが、やはりその成立背景を重要な問題意識として、君主号の性格を主要な研究対象とした。

君主号は、ある共同体や国家における君主の地位を表示する称号として、王権の正当性と王の正統性につながる重要なものであるため、一定の理由なしでは変わらないはずである。王権が君主号を変えようとする理由には、一般的に大きく分ければ、外部からの刺激や圧力など国際的契機による君主地位の変化と、階層の分化や支配原理の変化など国内的

¹ 関晃『日本古代の国家と社会』（関晃著作集第四巻、吉川弘文館、1997年）105-120頁。

² 天皇号の成立の先行研究について、森公章「天皇号の成立をめぐる一君主号と外交との関係を中心として」（『古代日本の対外認識と通交』吉川弘文館、1998年）2-27頁、河内春人『日本古代君主号の研究—倭国王・天子・天皇—』（八木書店、2015年）3-21頁、関根淳「天皇号成立の研究史」（『日本史研究』665、2018年）54-67頁。

³ 大津透『律令制研究入門』（名著刊行会、2011年）180-209頁。

⁴ 長谷部寿彦「律令国家成立期の天皇観と儀制令天子条天子号規定」（『史学研究』第281号、2013年）17-18頁。

⁵ 大津透『古代の天皇制』（岩波書店、1999年）3-21頁。

⁶ 吉田孝「研究余録『史記』秦始皇帝本記と天皇号」（『日本歴史』643、2001年）94-96頁。

⁷ 注2を参照されたい。

な要因による君主地位の変化、という二つがあげられる。そのような視点から、君主号の性格の検討は、その成立問題の解明に手がかりを提供できるのではないかと考えられる。

前述したように、日本古代の天子号や皇帝号など天皇号以外の君主号を軽視する傾向があったため、本章は、従来、軽視されていた日本古代君主号の多元性にとくに注意したい。一方、天子や皇帝、天皇など律令君主号の背後には、天皇即神思想や中華思想、天命思想など重要な王権思想が含まれた。したがって、本章は、王言の制⁸と明神思想の両面から、日本古代律令制下の君主号と天皇号の性格を考察したい。本章の初歩的な検討は、日本古代における君主号と天皇号の成立問題の解明にとって、手がかりとなればと思う。

第一節 古代君主号研究史の再検討

本節では、まず日本古代君主号についての先行研究の問題点を包括的に論じながら、この問題と本章のアプローチ法を検討したい。前述したように、天皇号の成立時期については、戦前以来、推古朝成立説が長い間に通説的な地位を占めていたが、八十年代に入ると天武・持統朝成立説が有力となり、ほぼ通説となった。しかし、九十年代に入ると推古朝成立説が復権しながら、天智朝成立説を支持する学者も増えているという傾向がみられる。その一方、通説である天武・持統朝成立説を支持する学者はなお少なくない。

現在では、推古朝成立説、天智朝成立説、天武・持統朝成立説という三説のいずれかを支持する学者が一番多いほか、欽明朝成立説、舒明・皇極朝成立説、孝徳朝成立説など説を支持する学者もみられる、というのが現状である。一方、同じ推古朝成立説や天武・持統朝成立説を支持する学者の間にも、視点や理解により具体的な論点が必ずしも一致しない。また、以上の諸説のほとんどは、天皇号がある画期をもって成立した、という立場に立つ。ほかに、「推古朝始用-孝徳朝制定」説や「推古朝始用-天武・持統朝制定」説などのように、天皇号を段階的に成立したものとした説もみられる⁹。

また、天皇号の成立問題と緊密な関係をもつ天皇号の由来問題についても、日本古代史学界において国際契機説と国内要因説が対立している。国際契機説には、さらに外交説や道教説、仏教説、儒教説、唐高宗の天皇尊号由來說など説がみられる。国内要因説にも、皇統譜の成立との関係を重視する見解があった一方、神格化の視点から論じる説もある。以上のように、これまでの日本古代君主号に関する研究は、ほぼ日本天皇号の成立時期と成立過程という問題に集中する傾向がある。

実際に天皇号研究の論点には、成立時期のほか、天皇号の性格や歴史的評価などのように、より重要な問題がまだ多く残されると考えられる。しかし、すでに論じたように、天皇号の成立時期と成立過程など基礎的問題を解決できなければ、天皇号の性格や歴史的評価などの問題が事実上進展しない。したがって、天皇号の成立問題がとくに重視されたのも理解できる。また、天皇号の成立問題をめぐって学者の間に共通理解に至っていない原因は多くあるが、ここでは二つをあげたい。

一つは、そもそも残された日本律令制建設期の良質な文献史料が極めて不足していること、もう一つは、学界において限られた数の貴重な推古朝遺文と一次資料であるはずの金石文に関する評価が両分されていることである。日本の古墳時代と律令制建設期¹⁰の史料は、ほとんど残されていない。現在、奈良時代以前の歴史を研究するには、主に中国と

⁸ 日本の王言の原型である隋唐の「王言」について、中村裕一『隋唐王言の研究』（汲古書院、2003年）3-17頁。

⁹ 河内注2前掲書、3-21頁。

¹⁰ 本章で使われた日本古代の「律令制建設期」は、主に七世紀を指す。

朝鮮半島の史料に記載された倭人・倭国の記事や、八世紀以降に成立した『日本書紀』をはじめとする日本国内の史料など、限られた数の文献史料にしか頼れない。

前者の外国史料については、ほとんどが外交史料という性格があるので、信憑性がある程度保証される。しかし、外国人の先入観や外交分野の偏在など欠点もあった。したがって、外国史料のみに頼れば、当時の倭国の国内の事情を詳しく論究するには、無理がある。たとえば、八世紀以前、中国と朝鮮の東アジア諸国は、当時、大和盆地に位置していた倭王権の首長を一貫して「倭（国）王」と呼んでいたので、天皇号の成立問題を解明するには役に立たない。

一方、周知のように、八世紀以降に成立した日本国内の史料には、厄介な信憑性の問題が存在した。『古事記』と『日本書紀』には後世に潤色されているため、はじめから自国の君主をほとんど天皇や帝（皇）と表記した記紀両書の記載をそのまま信じることができない。記紀など政府が作成した正式な史書ばかりでなく、「天皇」という漢字表記がみられる天寿国繡帳をはじめとする、いわゆる推古朝遺文と呼ばれている一連の史料の評価についても、学界において同時代説と後世説という正反対の両説が対立している現状がある。

さらに、野中寺弥勒菩薩像銘など一次資料であるはずの金石文についても、推古朝遺文と同じく、評価が両分する¹¹。現時点では、その当否を決定できる明確な根拠が存在しない以上、文献史料と金石文を利用して天皇号の成立を正面から論じる研究方法には、次第に限界が迫っている。以上のように、現存の文献史料と金石文により、水掛け論に陥りやすい研究分野となる恐れがあるこの問題を検討するに、限界がみられる一方、考古学の成果で状況を打開できる決定的な証拠も見出せない。

近年、日本全国における古代の都城や寺院など考古学の発掘は、目覚ましい成果をあげてきた。そのなかでも、後世の潤色がなかった木簡の出土は、特筆すべきものである。中には、天皇号の成立時期を確定できる証拠として重視されている発見もある。現時点では、発見された「皇」や「天皇」がみられる年代が一番早い木簡といえば、典型的な例として、飛鳥京跡と飛鳥池遺跡より出土した「大津皇」¹²と「天皇聚」¹³という漢字が書かれた木簡があげられる。

「皇」や「天皇」がみられる木簡は、いずれも天武朝以降のものとされていることから、天武朝では、「天皇」という漢字で表記された天皇号がすでに成立したことがほぼ確実であろう。このような事実をもって、天皇号の天武朝成立説を論じる学者が少なくない。注意すべきなのは、「天皇聚」など文字が書かれた木簡の出土の意味は、天皇号の成立下限を天武朝まで限定したというところにある。しかし、天武朝においてすでに天皇号が成立したという事実は、天皇号の始用時期が天武朝であったことをも証明できないのである。

いいかえれば、金石文や木簡など現存の証拠により、天皇号の成立下限を天武朝まで限定できることがあきらかにされた一方、その成立上限について、現在でも不明のままである。現時点の資料で天皇号の成立上限を限定できない現状が存在した以上、天皇号の始用時期の解明には、正攻法ではなく別の視点からアプローチするしかない。そこから、重視されるようになったのは、天皇号の成立背景の問題である。天皇号の成立問題には、いうまでもなく成立時期と成立背景が互いに関わる分野である。

したがって、天皇号の成立問題に関する九十年代以降のほとんどの研究は、国際的な契

¹¹ 関根注2 前掲論文、55-58頁。

¹² 奈良県立橿原考古学研究所「奈良・飛鳥京跡」（『木簡研究』12、1990年）36頁。

¹³ 奈良国立文化財研究所飛鳥藤原宮跡発掘調査部「奈良・飛鳥池遺跡」（『木簡研究』21、1999年）22頁。

機または国内的な要因からこの問題を検討しようとしたものである。絶対年代を決定できる一次資料の評価が分かれている現在、天皇号の始用原因から間接的にこの問題をアプローチするのは、むしろ次善の選択である。そこには、君主号は、ある共同体や国家における君主の地位を表示する称号として、王権の正当性と王の正統性につながる重要なものであり、一定の理由なしでは変わらない、という問題意識が含まれた。

すなわち、王権が君主号を変えようとする理由には、一般的に大きく分かれば、外部からの刺激や圧力など国際的契機による君主地位の変化と、階層の分化や支配原理の変化など国内的な要因による君主地位の変化、という二つがあげられる。以上の二点は、いうまでもなく国際的な契機と国内的な要因にそれぞれ対応すると容易に考えられる。しかし、国際的な契機と国内的な要因の相互関係が複雑である点をも注意しなければならない。例をあげれば、外交が内政につながるという視点から、国際的契機がある程度、国内的な要因に影響を与える場合が当然想定できる。逆に、国内的な要因による国際的契機の形成をも論じられる必要がある。

一方、外交辞令のような外交の場にしか使われる場合も少なくない。この場合、外交と内政とは、互いに影響を与えずに、それぞれ相対的に独立する状態にあると考えられる。いいかえれば、国内的な要因説はさておき、国際的契機説の場合、外交と内政の相互関係が存在することを証明できなければ、国際的契機があっても必ずしも国内に影響をもたらしたわけではないと考えられる。実際には、最初に日本古代国家史の研究に国際的契機という観点を導入した石母田正氏は、国際的契機だけで日本の古代国家の成立を論じたわけではないという事実が重要である。

石母田氏の説を評価した仁藤敦史氏¹⁴がすでに指摘したとおり、石母田氏にとってその本人が提起した日本古代国家成立上の国際的契機というものは、あくまでも「契機」にすぎない、という重要な観点到留意すべきである。「戦後歴史学」¹⁵に属するほかの学者と同じ、マルクス主義的な歴史原理に立脚した石母田氏は、国家成立の根本的な原因を、国外の事情という外部矛盾ではなく、国内の内部矛盾による生産関係の総体的な変化にあったと認識した。近年の古墳時代と飛鳥時代史に関する研究には、とくに朝鮮半島との関係を中心に展開されているものが多くみられる。

しかし、大陸からの渡来人と帰化人の役割など外来の要素を強調しすぎると、かえって日本列島政権の主体性を埋没させる恐れがあるのではないかと考えられる。要するに、天皇号の成立における国際的契機説には、日本列島政権の主体性を埋没させる恐れがあるという問題が潜在している。したがって、天皇号の始用原因から天皇号の成立時期を類推する研究方法としては、まず、当時の倭王が天皇号を選んだ具体的な事情を解明しなければならない。さらに、考えなければならないのは、天皇という君主号の本質的な性格である。

そもそも天皇という君主号が当時の倭王権や倭国人にとって、どのような意味を表示したかという問題を解決しないまま、その成立における国際的契機を論じるには、恣意性が避けられず、極めて危険である。本章が天皇号の本質を検討するには、日本王権・国家の君主に対する日本国内の認識や呼称を重要な手がかりとした。一方、本章は、天皇号ではなく君主号という観点から、天皇号や天皇制など概念を再認識する必要もあることを提起したい。

前述したように、従来の日本古代君主号に関する研究は、ほとんど天皇号の成立年代を

¹⁴ 仁藤敦史「律令国家論の現状と課題—畿内貴族政権論・在地首長制論を中心に—」(『歴史評論』500、1991年)9頁。

¹⁵ 「戦後歴史学」または「戦後史学」について、網野善彦『歴史としての戦後史学 ある歴史家の証言』(角川ソフィア文庫、2018年)を参照した。

中心に展開されたのである。日本古代の天子号や皇帝号を注意した研究もあるが、天皇号以外の君主号を軽視する傾向があったことは否定できない。その原因の一つは、いうまでもなく日本皇室の異常な持続性にある。各時代の実態はともかく、少なくとも形式からみると古代の倭国・日本国時代から近代の大日本帝国時代に至るまでの日本前近代は、君主を頂点とする政治体制がずっと持続していた社会であることに異論はなからう¹⁶。

また、戦後の日本国憲法下で象徴と位置づけられている現代日本の象徴天皇制についても、通常の立憲君主と異なり、日本国の象徴および日本国民の統合の象徴としての天皇が日本国の元首や君主ではないという見解がある¹⁷。しかし、天皇位の継承は世襲により行われる点や、天皇という語は一般的に英語のエンペラー（emperor）と訳される点などからみれば、現代日本の象徴天皇制には、前近代の日本君主制の形式を継承した側面があることを否定できないばかりでなく、現代の日本国は依然として君主制をとっている国家と考えられる。

そのような観点からみると、各時代の日本君主制の実態と性格を解明することは、日本の各時代の歴史を適切に理解する上で重要な意義をもつ。日本史学においては、日本の君主制研究が最大の研究課題ともいえるのであろう。しかし、古代から現代に至るまで持続している日本の君主制は、一般的に天皇制と呼ばれている。その用語の妥当性について、まだ検討する余地がある。そもそも天皇制という用語は、1930年代のマルクス主義的な政治理論のなかで成立したのであり、本来、戦前の皇国史観を批判する意味を帯びた左翼的で反体制の立場からの用語である。

それにしても、天皇制という用語は、単に天皇を君主とする国制という広義の君主制と理解することもできるため、現在、日本の君主制を指す専門的な用語として一般的に用いられている¹⁸。しかし、日本史の立場においては、通時代的な用語としての天皇制が誤解を招きやすい用語でもあるといわざるをえない。天皇としか呼ばれていない現代の日本国君主と異なり、前近代日本の君主号には、口頭上の称呼の面からみても、文字の表記の面からみても、実際に多彩で豊富な種類があった。

そればかりでなく、日本の君主号がテンノウ=天皇という単一の称号に収斂されたのは、むしろ近代以来の産物である。その歴史は極めて浅いのである。古代に成立した日本国の君主号の書記用語の一つである天皇号は、中世に入ると長い「中絶」の期間を経て、近世朝廷の朝儀復興の一環として再び重視され始めた¹⁹。とくに近代では、天皇号は大日本帝国憲法が頒布されて以後、漸く法制上、ほぼ独尊的な地位が固められようになった。

¹⁶ 現在の天皇制につながる日本の君主制の始まりの具体的時期は、不明である。しかし、少なくとも六世紀初期の、いわゆる継体朝においてすでにその原型が成立したのではないというのは、現在の古代史学界の共通的な見解であろう。一方、日本中近世の王権の性格と実態をめぐって、日本中近世史の学者の間で論争があるが、皇室を中心とする中近世朝廷の存続は一つの歴史的事実としてなお認められる。

¹⁷ 家永三郎執筆の「天皇」条（国史大辞典編集委員会編『国史大辞典』第9巻、吉川弘文館、1988年）995頁。

¹⁸ やや感情論ではあるが、現代日本において政治的な理由から「天皇制」という用語を批判した典型的な一例として、谷沢永一『「天皇制」という呼称を使うべきでない理由』（PHP研究所、2001年）をあげられる。

¹⁹ 近世における天皇号の「中絶」と復興について、藤田覚「天皇号の再興」（『近世政治史と天皇』吉川弘文館、1999年）247-268頁、同氏「朝廷の再興・復古と光格天皇」（『近世天皇論—近世天皇研究の意義と課題』清文堂、2011年）85-166頁、同氏『幕末の天皇』（講談社、2017年、138-144頁）などを参照した。

それでも「大日本帝国皇帝」のような称号もあった²⁰。

敗戦後、日本国憲法により日本の君主号は、やっとなんとう=天皇という単一の称号に収斂された。すなわち、天皇制という用語自体は、近現代日本君主制の実態と観念に強く投影された用語である。この用語の使用には、ほかの日本君主号の軽視には繋がる恐れがある。したがって、とくに近世以前の日本君主制の性格を検討する場合、天皇制という用語の使用の当否を改めて考えていく必要がある。君主に対する口頭での称呼および君主号の文字表記は、王権構造の実態とそれに照応する観念に関連を持っているため、それが一般的に王権に対する観念を反映できると考えられる²¹。

したがって、君主号を手がかりにして王権の実態やその展開過程を解明する研究手法は、一定の有効性をもつであろう。一般的に君主号という語は、「君主の称号」という意味で用いられる。しかし、君主号の実態を正確に把握することは、意外に難しい。君主号には大雑把に君主に対する口頭での称呼と称号の文字表記に分けられるため、自称と他称の区別があげられる。また、使用する場合により、君主号は、公式的な称号と私的な称号に区別できる。さらに、存命中の君主を呼ぶ称号と死後の君主を呼ぶ称号の区別も存在する。

ほかに、敬称や美称や通称など、正式でもなく私的でもない称呼がある。それもやはり広義的な君主号に属するといえよう。なかでも、公的な場面での日本君主に関する自称と他称は王権の正統性と関連するものであり、国家や政府の正統的なイデオロギーを反映できる称号と考えられる。本章は、主に公的な場面での八世紀の日本君主に関する自称と他称的を絞って検討してみたい。周知のように、現代日本語には、世界に比類なき表記体系をもつ。日本語は厳しい正書法のない言語とよくいわれる。

とくに中国語や韓国語の漢字と比べれば、日本語の漢字には、字音と一々対応しない特徴が認められる。このような日本語における和音称呼と漢字表記の非対応性は、日本や日本語の歴史と強い関係があり、古代において漢字が日本列島に伝来した当初、この特色がすでに確認できる²²。したがって、日本古代の君主号の性格と実態を考察するには、古代君主号における漢字表記と文書行政との関連は見逃せない²³。例をあげれば、太安万侶は、和銅五年（712年）に元明天皇への上表文に日本語の文字表記に関する悩みを述べたことがある²⁴。

『古事記』序文のように、古代において律令体制の成立に伴い、文書行政が列島社会に導入されて以来、和音がどのように表記されるかとの問題は、ずっと当時の知識人を悩ませていたことがうかがえる。スメミマノミコトやスメラミコトなど日本君主に対する称呼がどのように漢字で表記されたかということから、当時の日本支配層と知識人の思想があ

²⁰ 近代の天皇号については、杉本史子『『天皇』号をめぐる』(『歴史評論』5、1988年、43-47頁)を参照した。

²¹ 君主号の変化から王の性格の変化がうかがえる典型的な例は、『三国史記』にみられる新羅の君主号の変遷があげられる。『三国史記』新羅本紀によると、新羅の君主号は、居西干から次次雄、尼師今、麻立干、王に至るまでの変遷を経た。その中、次次雄と尼師今と麻立干はそれぞれ新羅語で巫と齒理と楸を意味し、新羅王権の各発展段階を反映すると考えられる。鄭求福ほか訳注『訳注三国史記1—勘校 原文編』(韓国精神文化研究院、1999年、19-20頁と42頁)を参照した。

²² 沖森卓也『日本語全史』(筑摩書房、2017年)119-123頁。

²³ 富谷至「天皇号の成立」(『漢委奴国王から日本国天皇へ 国号「日本」と称号「天皇」の誕生』京大人文研東方学叢書4、臨川書店、2018年)155-184頁。

²⁴ 『古事記』序文に「上古之時。言意並朴。敷文構句。於字即難。已因訓述者。詞不逮心。全以音連者。事趣更長」とある。倉野憲司・武田祐吉校注『古事記 祝詞』(日本古典文学大系1、岩波書店、1973年)46-49頁。

る程度うかがえると思われる。また、前述したように、天皇号の背後にあった王権に対する観念と思想は、いうまでもなく天皇号成立問題の重要な手がかりである。

以上の観点をうけ、第二節では、まず従来、軽視されていた日本古代君主号の多元性に注意しながら、日本令の儀制令天子条を手がかりに、日唐律令の比較から、日本古代君主号の規定と実態を考察したい。そして次に、日本公式令詔書式条の規定を考察しながら、宣命や漢文詔書など八世紀の日本王言にみえた天皇の自称を中心に、律令制下の「天皇」号の使用法を検討したい。

それを踏まえ、第三節では、「天皇」号の使用法の多様性と君主号の多元性を通じ、律令天皇号と律令天皇制の重層性とその背後にあった王権思想の古い要素を析出したい。

「明神御宇日本天皇」号に代表されるアキツミカミ（明神）思想という古代天皇の神格化思想の性格を検討することを通じ、律令天皇号の性格と特徴を闡明したい。律令天皇号が代表された王権思想における古層と新層の相対年代を比定することにより、日本古代天皇号の成立過程がある程度推測できるのではないかと考えられる。

第二節 令制における君主号の規定

本節は、古代律令制下の日本君主号の規定を考察しながら、日本古代君主号の多様性を闡明することにより、古代天皇号の相対化を最大の目的とする。養老令の儀制令天子条には、以下のような規定がみられる²⁵。

【史料一】天子。祭祀に称する所。天皇。詔書に称する所。皇帝。華夷に称する所。陛下。上表に称する所。太上天皇。讓位の帝に称する所。乘輿。服御に称する所。車駕。行幸に称する所。

養老儀制令天子条により、律令時代初期における日本国君主の称号が、令法で用途に応じ、七つ規定されたことがわかる。七つの称号の中、天子・天皇・皇帝は、在位の君主の称号であり、太上天皇号は、讓位した君主の称号である。また、陛下・乘輿・車駕は、在位の君主でも讓位した君主でも使える称号である²⁶。陛下・乘輿・車駕というのは、直接的に君主を呼ぶことが憚られるので、代わりに君主に関連するもので呼ぶ、君主の代名詞である。したがって、陛下・乘輿・車駕は、正式的な称号よりも、むしろ敬称または美称に近い。

一方、太上天皇号は、天皇号の前に太上という尊称を付けて作られた称号であり、基本的に天皇号と性格が近いと考えられる。実際に、太上皇帝と太上天皇が混用された例があった²⁷。したがって、讓位した君主の称号は、基本的に在位の君主の称号を基礎として考案されたものである。また、天子号は、文献で讓位した君主を指す例がみられず、在位の君主が専用する称号である。ゆえに、七つの称号のうち、天子と天皇と皇帝の三つは、律令時代における日本国の君主の中核的な称号といえよう。

なお、日本令の手本である唐令は、唐の高宗の治世で選定した永徽令と考えられている。

²⁵ 「天子。祭祀所称。天皇。詔書所称。皇帝。華夷所称。陛下。上表所称。太上天皇。讓位帝所称。乘輿。服御所称。車駕。行幸所称」とある。井上光貞ほか『律令』（日本思想大系 3、岩波書店、1976年）343頁。

²⁶ 黒板勝美ほか『令集解』（新訂増補国史大系、吉川弘文館、1972年）701-702頁。

²⁷ 『続日本紀』淳仁紀天平宝字二年十月戊申条に「迎太上天皇于蜀」とある。黒板勝美『続日本紀』（新訂増補国史大系 2、吉川弘文館、1966年）361頁。

永徽令はすでに散逸したが、『唐令拾遺（補）』で復元された永徽令の系統を踏襲した開元令がある²⁸。厳密に言えば、養老令と開元令の間にみられる相違が、直ちに当時の永徽令を継受した時の大宝令の改変と断定することができない。ただし、日本の養老令も唐の開元令も、両者の前身の大宝令および永徽令と、相違が大きくないとされているため、養老令と開元令の間にみられる相違は、当初の大宝令の改変と見なしても構わないであろう²⁹。

また、大宝令の儀制令天子条は、太上天皇号を含める養老令の儀制令天子条の規定と同内容の可能性が高いとされた説があった³⁰。一方、大宝・養老令の儀制令天子条の規定はさらに飛鳥浄御原令にまで遡れる可能性もあるが、飛鳥浄御原令が完全に散逸したので、確認する術がない³¹。したがって、日唐律令を比較する時、基本的に養老令と開元令を使う。日本養老儀制令天子条を唐復旧儀制令第一条と比較すれば、両者の類似点が多くあげられる。『唐令拾遺』は、日本儀制令天子条の対応条文を以下のように復元した³²。

【史料二】皇帝・天子。夷夏之を通称す。陛下。咫尺に対揚す。上表之を通称す。至尊。臣下内外之を通称す。乗輿。服御に称する所。車駕。行幸に称する所。

史料によると、唐令にみられない天皇号・太上天皇号、および日本令にみられない至尊号を除けば、唐令にあげられた皇帝・天子・陛下・乗輿・車駕の五つを日本令がそのまま踏襲したとされる。そのなかでも、乗輿・車駕についての日本令の規定は、細字の部分まで唐令と完全に同じである。天子・皇帝・陛下の場合、細字の部分や称号の順番に一定の改変がみられるが、基本的に日本令のこの条文が唐令の対応条文を継受したことは間違いない³³。条文の解釈について、九世紀初期に成立した養老令の官撰注釈書である『令義解』は、養老儀制令天子条における「天子」の「祭祀に称する所」という規定について、以下のように注釈した³⁴。

【史料三】謂ふ、神祇に告ぐるには天子と称す。凡そ天子より車駕に至り、皆是れ書記に用ふる所。風俗に称する所に至り、別に文字に依らず。たとひ、皇御孫命及び須明樂美御徳の類なり。

²⁸ 仁井田陞『唐令拾遺』東京大学出版会、1964年、同氏『唐令拾遺補—附唐日両令対照一覧』東京大学出版会、1997年。

²⁹ 石上英一『律令国家と社会構造』（名著刊行会、1996年）93-154頁。

³⁰ 長谷部注4前掲論文、3頁。

³¹ 『続日本紀』文武紀大宝元年八月癸卯条に「撰定律令。於是始成。大略以浄御原朝廷為準」とある。黒板注27前掲書、12頁。

³² 唐復旧儀制令第一条に「皇帝・天子。夷夏通称之。陛下。対揚咫尺。上表通称之。至尊。臣下内外通称之。乗輿。服御所称。車駕。行幸所称」とある。仁井田注28の一番目の前掲書、469頁。

³³ 唐令の至尊号は、日本の儀制令天子条の条文に入れられなかったが、日本令の公式令平出条にみられる。日本令の公式令平出条を唐復旧公式令第十四条と比較すると、日本令のこの条文は唐令対応条文にみられる郊祀と宗廟に関する語を削除したことがわかる。それは、日本の律令国家が唐の郊祀と宗廟に関する制度を導入していなかったことを反映すると考えられる。また、君主のキサキと皇太子に関する語についても日本令と対応唐令との相違がみられる。それも当時の日唐におけるキサキと皇太子の地位の違いによることと推察される。しかし、唐令にみられる皇祖から皇后に至るまでの語を日本令が基本的に踏襲したことも容易に確認できる。井上注25前掲書、389-391頁。

³⁴ 「謂。告于神祇。称为天子。凡自天子至車駕。皆是書記所用。至風俗所称。別不依文字。仮如。皇御孫命。及須明樂美御徳之類也」とある。黒板勝美『令義解』（新訂増補国史大系、吉川弘文館、1977年）205頁。

また、九世紀中期に成立した養老令の私撰注釈書である『令集解』は、養老儀制令天子条における「天子」の「祭祀に称する所」という規定について、以下のように注釈した³⁵。

【史料四】謂ふ、神祇に告ぐるには天子と称す。凡そ天子より車駕に至り、皆是れ書記に用ふる所。風俗に称する所に至り、別に文字に依らず。たとひ、皇御孫命及び須明樂美御徳の類なり。釈云ふ、天子は神に告ぐるの称。俗語云ふ、皇御孫命。古記云ふ、天子は祭祀に称する所。祭書將に記さんとする字の謂れ、之れを天子と謂ふなり。辞は須壳弥麻乃美己等と称するのみなり。跡云ふ、天子以て下の七号は俗語と辞を同じくす。但し注書の時のため此の名を設くるのみ。朱云ふ、天子以て下の諸名は注書するなり。

『令義解』によると、養老儀制令天子条にあげられた天子から車駕に至るまでの七つの称号は、全て文書を記すための語である。スメミマノミコト（皇御孫命）やスメラミコト（須明樂美御徳）のような口頭用の称呼は別に文字に依拠しないということである。いいかえれば、日本の君主号は、書記用語と風俗用語の二種類に分けられる。養老儀制令天子条にあげられる天子・天皇・皇帝・陛下・太上天皇・乘輿・車駕という七つの称号は、全て書記用語である。口頭で呼ぶ場合、スメミマノミコト（皇御孫命）やスメラミコト（須明樂美御徳）など風俗用語を使うということである。風俗用語は、書記用語と一々対応しないばかりでなく、その文字表記も、かなり自由で文字に制限されなかったと理解できる。

一方、『令集解』に引用された諸明法家の説をみると、明法家たちは、養老儀制令天子条にあげられた七つの称号が全て書記用語であることについて異論がなかった。しかし、風俗用語と書記用語の関係に関する理解に対して、明法家の間にすでに共通理解に至らなかった。釈説と大宝令の注釈書である『古記』では、天子号はスメミマノミコトと呼ぶとした。また、跡説は、養老儀制令天子条にあげられた七つの称号の風俗用語が同じであるとした。しかし、天子号以外の称号もスメミマノミコトと呼ぶのは、やはり理屈に合わないのではないかと考えられる。

『唐丞相曲江張先生文集』卷十二『勅日本国王書』は聖武天皇を「日本国王主明樂美御徳」と呼んだという例が存在した³⁶。また、『続日本紀』宣命にも、日本国の君主号としてのスメラミコトの使用例がたくさん確認できる。むしろ内政や外交など政治的な場面では、日本国の君主は、スメラミコトを自称や他称として使う傾向があったと考えられる。一方、スメミマノミコト（皇御孫命）は『延喜式』祝詞によくみられる。大宝令の注釈書である『古記』も天子号がスメミマノミコトと呼ぶと指摘した。祭祀の場面では、風俗用語であるスメミマノミコト（皇御孫命）を使う傾向があったと思われる。

書記用語と風俗用語との非対応性に関する例としては、神亀元年（724年）に起きた、いわゆる「藤原宮子大夫人尊号事件」が典型的なものである。神亀元年（724年）二月六日、即位したばかりの聖武天皇は、自分の母である藤原宮子を「大夫人」と尊称せよという勅を下した³⁷。しかし、同年（724年）三月二十二日、左大臣の長屋王は、公式令の規定によると藤原宮子を「皇太夫人」とすべしと言いながら、「大夫人」の尊号が公式令の

³⁵ 「謂。告于神祇。稱為天子。凡自天子至車駕。皆是書記所用。至風俗所稱。別不依文字。仮如。皇御孫命。及須明樂美御徳之類也。釈云。天子是告神之稱。俗語云。皇御孫命。古記云。天子祭祀所稱。謂祭書將記字。謂之天子也。辞稱須壳弥麻乃美己等耳也。跡云。天子以下七号俗語同辞。但為注書之時設此名耳。朱云。天子以下諸名注書也」とある。黒板注 26 前掲書、701-702 頁。

³⁶ 鈴木靖民ほか『訳注日本古代外交文書』（八木書店、2014年）44-45 頁。

³⁷ 『続日本紀』聖武紀神亀元年二月丙申条。黒板注 27 前掲書、99 頁。

条文に違反する恐れがあると、聖武天皇に進言した。

最後、聖武天皇は先の勅を撤回し、「宜しく文には則ち皇太夫人、語には則ち大御祖とす」という詔を下した³⁸。神亀元年（724年）の「藤原宮子大夫人尊号事件」における聖武天皇の詔のように、奈良時代における皇族や貴族の尊号には、「文」と「語」の区別が確認できる。そしてそれは、前述した書記用語と風俗用語に対応できると考えられる。藤原宮子の尊号の場合、書記用語としては公式令の規定通り、「皇太夫人」と表記されたのに対し、風俗用語としては公式令の規定に制限されず、オオミオヤ（大御祖）と呼ばれた。

要するに、『令義解』と『令集解』の注釈から律令時代の日本国の君主号について以下のように理解できる。第一に、日本の君主号は書記用語と風俗用語の二種類に分けられる。第二に、書記用語は使われる場面や用途に応じて使われる。第三に、風俗用語は書記用語と一々対応せず、風俗用語の表記は自由で文字に制限されなかった。第四に、祭祀の場面では、風俗用語であるスメミマノミコト（皇御孫命）を使う傾向があった。第五に、内政や外交など政治的な場面では、日本国の君主はスメラミコトを自称や他称として使う傾向があった。

以上の検討を念頭におき、日唐儀制令第一条を比較すると、両者には、いくつかの相違点があげられる。

両者の具体的な相違点といえば、第一に、唐令における「夷夏之を通称す」というように、唐の君主の通称としての皇帝号と天子号がほぼ区別されなかったのに対し、日本令は天子号と皇帝号を「祭祀に称する所」と「華夷に称する所」という用途に応じて規定し、「通称」の句を削除した。第二に、唐令は皇帝号を天子号の前に置いたように、天子号より皇帝号の方を優先させた姿勢がみられるのに対し、日本令は逆に天子号を皇帝号の前に置いたように、皇帝号より天子号の方を優先させた姿勢がみられる。また、日本令の天子号の「祭祀に称する所」という用途は唐令にみられないことから、日本の天子号には、唐の天子号とは異なる性格をもつことが推察できる。

第三に、日本令は、唐令の陛下号の細字部分にある「咫尺に対揚す」と「通称」という句を削除した。第四に、日本令は、唐令の至尊号を削除し、代わりに唐令にみえない天皇号と太上天皇号を添加した。要するに、日唐儀制令第一条を比較すると、両者の相違点は、さらに以下の二点に絞られる。一つ目は、唐令の皇帝・天子・陛下・至尊の四つの称号は全て通称であるのに対し、日本令は各称号を用途に応じて規定し、「通称」の句を削除したということである³⁹。二つ目は、日本令の天子号と（太上）天皇号は、日本の独自の性格をもつ称号と推察できるということである。

以上のような君主号に対する日唐儀制令の規定の相違は、両国が使用する言語及び言語の表記体系の差異によるものと考えられる。唐の場合、中国語の文字は発音と一々対応するため、法令上の文章用語はすなわち口頭用語である。したがって、唐令では口頭用語と文章用語を別々に規定する必要がなく、唐令にあげられる君主号は基本的に通称で使われる。これに対し、日本の場合、口頭用語としての日本語は、文章用語としての漢文と同じ言語ではないので対応できない。したがって、日本令にみられる君主号に関する規定は、全て書記用語に関する規定である。

³⁸ 『続日本紀』聖武紀神亀元年三月辛巳条に「宜文則皇太夫人。語則大御祖」とある。黒板注 27 前掲書、100 頁。

³⁹ 公式令の平出条・闕字条・汎説古事条の規定は、儀制令天子条とともに、日本律令国家の君主号に関する制度を構成する。天子号と皇帝号の順番や天皇号の添加などの対応唐令にみられない改変は、儀制令天子条と公式令の平出条・闕字条・汎説古事条との共通点である。井上注 25 前掲書、391 頁-392 頁。

したがって、日本令を編纂した時、日本の編纂者は、唐令にみられる通称や口頭用語に関する規定を削除し、書記用語に関する規定へと改変したのではないかと考えられる。例をあげれば、陛下号について、唐令は「咫尺に対揚す。上表之を通称す」と規定するのに対し、日本令は「上表に称する所」へと改変した。「咫尺に対揚す」とは、近い距離で対面することである。すなわち、唐の陛下号は、臣下が皇帝に上表する時の口頭用語でありながら、書記用語でもあるが、日本の陛下号は、専ら上表文に記す時の書記用語になった。また、口頭用語としての皇帝陛下という語は、唐では皇帝プラス陛下という二つの称号と認識されたのに対し、日本では、口頭で単にスメラミコトと呼ぶように、一つの語と認識されたようである。

一方、唐令にあげられる君主号は基本的に通称で使われるので、各称号の使用の場合と用途について、あまり厳密的に規定しなかった。これに対し、日本令では、必ず書記用語を使用する場面や用途に応じて規定した。天子号と皇帝号は唐令で区別されなかったが、日本令ではそれぞれ祭祀と華夷という用途を付与した。唐の至尊号は専ら通称として使われ、具体的な用途がなかったため、日本令は至尊号を削除した。さらに、詔書と讓位帝の制度について、唐と性格が異なり日本独自の色彩が濃いため、日本では詔書と讓位帝の用途に応じて天皇号と太上天皇号を令文に添加した。

以上のように、養老儀式令天子条は、使用の場面や用途に応じ、律令時代初期における日本国の君主の七つの称号を列挙したことを述べた。その中で、天皇という称号は、儀式令天子条に「詔書に称する所」と規定された。いいかえれば、天皇号は、詔書に使われるべき日本君主に対する書記用語である。一方、日本古代詔書の書式とその発布手続に関する規定は、同公式令の詔書式条にみられる。養老公式令詔書式条によると、詔書の冒頭に記すべき天皇に関する五種の表記があげられる⁴⁰。

【史料五】(一) 明神と御宇らす日本の天皇が詔旨らまと云云。咸くに聞きたまへ。(二) 明神と御宇らす天皇が詔旨らまと云云。咸くに聞きたまへ。(三) 明神と御大八州らす天皇が詔旨らまと云云。咸くに聞きたまへ。(四) 天皇が詔旨らまと云云。咸くに聞きたまへ。(五) 詔旨らまと云云。咸くに聞きたまへ(後略)。

養老公式令詔書式条は、詔書の五つの書式を規定した。それによると、「詔旨らまと云云。咸くに聞きたまへ」とその以降の部分は、詔書の五つの書式に共通することがわかる。すなわち、各書式は、詔書の冒頭にある天皇号に対する表記の相違により区別された。最初の「明神御宇日本天皇」から、二番目の「明神御宇天皇」、三番目の「明神御大八州天皇」、四番目の天皇に至るまで、天皇号に対する四つの表記が確認できる。最後の書式には、天皇の表記が省略され、「詔旨らまと云云。咸くに聞きたまへ」としか書かれなかった。

以上のような天皇表記の相違は、王言である天皇の詔書の荘厳さに関わるのであろう。一般的に敬意度が高ければ高いほど、天皇号の表記が長くなると考えられるので、最初の「明神御宇日本天皇」と最後の天皇は、それぞれ天皇号の最も正式な表記と最も簡単な表記であることが想定できる。「明神御宇天皇」と「明神御大八州天皇」の敬意度は、「明神御宇日本天皇」と天皇との中間の位置にある。その中、『日本書紀』には、「明神御宇日

⁴⁰ 「明神御宇日本天皇詔旨云云。咸聞。明神御宇天皇詔旨云云。咸聞。明神御大八州天皇詔旨云云。咸聞。天皇詔旨云云。咸聞。詔旨云云。咸聞。(後略)」とある。井上注 25 前掲書、365 頁。

本天皇詔旨」がみられる⁴¹。

従来の研究では、大宝公式令詔書式条逸文にあった全ての内容が養老公式令詔書式条にみられるので、両者の規定が似ているとされている。すなわち、大宝・養老両令の公式令詔書式条について、両者が同文である可能性が高いと考えられている⁴²。しかし、「明神御宇日本天皇詔旨」の使う場面や用途についても、大宝令の注釈書である「古記」と養老令の注釈との相違がみられる。したがって、大宝公式令詔書式条の規定は、養老公式令詔書式条の規定とは、異なる可能性が存在する。

「古記」は、「御宇日本天皇詔旨」が隣国である大唐および蕃国である新羅に適用できると注釈したのに対し、養老令の注釈の諸説は、「明神御宇日本天皇詔旨」が蕃国に適用できると注釈した。すなわち、養老令の注釈の諸説は、日本天皇の詔書が隣国である大唐に適用できることを否定した。養老公式令詔書式条にみられる「明神」の言葉は、大宝公式令詔書式条逸文にみられないことから、そもそも大宝公式令詔書式条には「明神」の言葉がなかった可能性もある。

一方、実際の『続日本紀』宣命の例からみると、孝謙天皇以前の天皇宣命の冒頭に使われていたのは、養老公式令詔書式条の「明神」ではなく、「現神」や「現御神」など表記であった⁴³。『続日本紀』宣命の用例を考慮すれば、大宝公式令詔書式条は、「明神」ではなく「現神」または「現御神」を規定した可能性も想定できる。ただし、大宝令が散逸した以上、その内容を確認する術がない。なお、詔書の冒頭にある天皇号に対する各表記が詔書の使う場面や用途に応じて区別されることは、『令義解』と『令集解』における本条に対する注釈を読むとわかる⁴⁴。

詔書の五つの書式の使う場面や用途について平安時代の明法家たちの間にも諸説がみられるが、大方が「明神御宇日本天皇」と「明神御宇天皇」は外交の場面で外国への詔書に使われるのに対し、「明神御大八州天皇」以下の書式は内政の場面で国内への詔書に使われるというように理解できる。しかし、律令制の法令上の規定と律令制時代の実際的な制度は、必ずしも完全的に対応していたわけではないため、養老公式令詔書式条の規定も、一つの理想型として、理解された方がより妥当であろう。

要するに、天皇という君主号は、厳格的な意味で日本の独自の性格をもつ君主号の書記用語の一つにすぎなかった。すなわち、天皇号の問題を検討するには、天皇という書記用語のほか、スメミマノミコトやスメラミコトなど天皇号の風俗用語も考えなければならない。スメミマノミコトとスメラミコトには、ともにスメがつけられたので、自然に両語が同源である可能性が想定される。スメ（皇）の性格に関しては、国語学の白藤禮幸氏の研究が面白い。白藤氏は、上代の主要な文献における「皇」字の使用状況と頻度を分析した結果、「皇」字を「王」字の増画とした上で、天皇は外来の語ではなく日本的な漢語であったと論じた⁴⁵。

⁴¹ 『日本書紀』大化元年七月丙子条。坂本太郎ほか『日本書紀下』（日本古典文学大系 68、岩波書店、1973年）273頁。

⁴² 井上注 25 前掲書、638-639頁。

⁴³ 例えば、宣命第一詔と第三詔はそれぞれ「現御神」と「現神」を使うことが確認できた。孝謙天皇以降、「明神」の使用が多くみられるようになったが、「現神」が使われる例もみられる。稲岡耕二「続日本紀における宣命」（青木和夫ほか校注『続日本紀二』新日本古典文学大系 13、岩波書店、1992年）663-709頁、井上勝博「『明神』としての天皇」（鈴木正幸編『王と公—天皇の日本史』柏書房、1998年）54-89頁。

⁴⁴ 黒板注 34 前掲書、227頁。黒板注 26 前掲書、774-775頁。

⁴⁵ 白藤禮幸「上代文字研究 各論（一）—「皇」をめぐる—」（『論集上代文学』第十六冊、1988年）105-114頁。

白藤氏の研究で注目すべきなのは、「皇」字が、単独での名詞用法が非常に多い「王」字とは異なり、熟字としてのものが大部分であったということである。また、「皇」字の用例の半分が天皇のような日本的な漢語の熟語である。「皇」字の用例に日本的な漢語の熟語が非常に多いのは、それらの語が和語の「スメ」に「皇」字をあてて作られた語であることに因むのではないか、ということの意味する。天皇と同じ性格をもつ語には、ほかにスメミオヤノミコトという「皇祖母尊(命)」がある。『日本書紀』における吉備嶋皇祖母命や皇極皇祖母尊など「皇」字の用例の存在からみれば、スメ(皇)を含む語の成立時期を少なくとも大化前代まで遡らせることができる⁴⁶。

天皇号の問題に限定して考えると、天皇の和訓であるスメラミコトは天皇以外にも多くの表記がみられることから、天皇号の本質は、やはりスメラミコトなどスメ(皇)をつけた風俗用語にある。そのような観点からみれば、天皇という書紀用語は、外来の語ではなく日本的な漢語の熟語である。また、天皇は、スメラミコト号など日本君主号の風俗用語の漢字表記の一つとして、限定的な意味で使用されていたものにすぎない、ということを示した。「皇帝」のような新しく外来のスメラミコトの漢字表記と比較すれば、天皇号は日本独自の性格をもつ称号であった。したがって、律令時代に入っても、天皇号にはまだ古い段階の天皇号の用法と性格が残っていたのではないかと考えられる。

第三節 天皇号とアキツミカミ思想

本節では、古代天皇の神格化思想の性格を考察することにより、両面性をもつ日本天皇号の過渡的な性格をあきらかにしたい。七世紀後期の天武・持統朝は、一般的に天皇神格化の重要な時期とされている。しかし、すでに井上勝博氏が指摘したように、天皇神格化の性格をめぐって「未開」と「進歩」という対立する二つの理解が存在した⁴⁷。石母田正氏は、「大君は神にしませば」と讃えられる天武天皇の神的権威に対し、「天武天皇の神的権威も新しい特徴的な事実である」と認めた⁴⁸。一方、氏は、それを「古代首長層一般が特殊な霊威＝タマ (mana がこれに相当しよう) を保有し、自らも「神」であるとかがえられていた時代の観念が、天武の人格に集約された」と評価した⁴⁹。

すなわち、石母田氏は、「天皇＝神」の観念を、古代首長層にある一般的な観念に共通するものであり、伝統的な氏族制度に基づいた呪術的な観念そのものと理解した。天武天皇の新しさをもともと古代首長層に共通した神観念を天武天皇の人格に集約されたというところにあるとした石母田氏の見解に対し、直木孝次郎氏は、同じ「大君は神にしませば」に対して、「現身の天皇を神と仰ぐ思想は、アニミズムやナチュリズムの系譜をひく霊威神・自然神の信仰の後退がなければ、成立しないであろう」としながら、天皇の神格化表現を、官僚制的・律令的な政治の改革が宮廷の人々の考え方を合理的であり呪術否定の方向へ動かしていった結果と評価した⁵⁰。

以上のように、一見して石母田氏・直木氏の両氏の観点は対照的であるが、実際に呪術に対する両氏の見解は類似している。両氏はともに呪術を「未開」的なものとする。しかし、石母田氏は、天皇の神格化を伝統的な氏族制度に基づいた呪術的な観念をひくもの

⁴⁶ 『日本書紀』皇極二年九月丁亥-丙午条(坂本注41前掲書)249頁。『日本書紀』孝徳即位前紀(同書)271頁。

⁴⁷ 井上注43前掲論文、54-89頁。

⁴⁸ 『万葉集』4260・4261。小島憲之ほか『万葉集④』(新編日本古典文学全集9、小学館、1996年)350-351頁。

⁴⁹ 石母田正『日本の古代国家』(岩波書店、1989年)187頁。

⁵⁰ 直木孝次郎ほか『岩波講座日本歴史』(第三巻、岩波書店、1976年)271-306頁。

と理解したのに対し、直木氏は、それをアニミズムやナチュリズムの系譜をひく靈威神・自然神の信仰を越えたものと認識した。それゆえ、石母田氏にとっては天皇の神格化がやや「未開」的な風貌を帯びているのに対し、直木氏にとっては天皇の神格化が合理的なものである。その点について、両氏の見解が対立する。

しかし、そもそも日本古代における呪術というものは、全て「未開的な」ものだろうか。また、天皇の神格化についていかに理解すればいいのだろうか。前節では、すでに日本令の儀制令天子条と公式令詔書式条における天皇号を含む日本古代君主号の規定を考察した。その結果、天皇号は、詔書に使われるべき日本君主に対する書記用語であることがあきらかになった。日本古代の詔書は、漢文体で書かれる漢文体詔書と、いわゆる宣命体で書かれる宣命体詔書とがある。よく「宣命」と呼ばれる宣命体詔書は、中国にみえない日本の独特な「王言」である。

前述したように、大宝令と養老令を比較すれば、養老公式令詔書式条にみられる「明神」の言葉は、大宝公式令詔書式条逸文にみられないことから、そもそも大宝公式令詔書式条には「明神」の言葉がなかった可能性もある。『続日本紀』宣命の例からみると、孝謙天皇以前の天皇の宣命の冒頭は「明神」を使わずに「現神」や「現御神」の表記を使うので、大宝公式令詔書式条は「明神」ではなく「現神」または「現御神」を規定した可能性も想定できる⁵¹。

「現（御）神」表記は「明神」の表記と比べるとやや古いことは確かである。しかし、漢字表記は異なるが、「現（御）神」と「明神」の和訓は、ともに「アキツミカミ」である⁵²。大宝令がまだ成立していなかった文武元年（697年）の文武天皇即位宣命においては、すでに「現御神止大八嶋国所知天皇（アキツミカミトオホヤシマグニシラシメスメラ）」という表現がみられることを考慮すれば、在位天皇の天皇号に「アキツミカミ」の表現をつけたのは、さらに持統三年（689年）六月に頒布された飛鳥浄御原令の規定に遡れる可能性が十分にあったのではないかとされている⁵³。

「アキツミカミ」の読み方と意味については、つとに本居宣長は、その『続紀歴朝詔詞解』に「現御神止は、阿伎都美加微登と訓べし（中略）此言は、天皇は、世に現しく坐ます御神にして、天の下をしろしめすよし也、景行紀雄略紀に、現人神とあるも、同じ意也」ということを指摘した⁵⁴。いうまでもなく「世に現しく坐ます御神」または「現人神」というのは、一般的に「人間でありながら、この世に姿を現わした神」という意味をもつ言葉であり、天皇の神格化を表現する重要な言葉である。

続いて本居は、さらに「後世に至りて、天皇を畏れ奉らざる者も、出来たりしは、世人の心、漢意にうつりて、現御神にまします御事を、わすれたるが故也」と言った⁵⁵。すなわち、本居宣長は、そもそも天皇が「アキツミカミ」の存在であることは、漢意によるものではなく、日本固有な観念であったと考えた。国文学の研究によると、古代の日本人は、「空蟬（うつせみ）」と呼ばれる我々現実の人間が生きているこの世界を、「隠れたる幽界」にしか存在しない神の世界と対置したという⁵⁶。

⁵¹ 土田直鎮先生還暦記念会『奈良平安時代史論集上巻』（吉川弘文館、1984年）447-527頁。

⁵² 「明神」の表記は、『詩経』や『礼記』など中国の古典の影響を受けてから成立した表記である可能性がある。稲岡注 43 前掲論文、687-688 頁。

⁵³ 『日本書紀』持統三年六月庚戌条（坂本注 41 前掲書）499 頁。東野治之『正倉院文書と木簡の研究』（塙書房、1977年）397-420 頁。

⁵⁴ 本居宣長『本居宣長全集第七巻』（大野晋編、筑摩書房、1971年）196 頁。

⁵⁵ 同上。

⁵⁶ 神野志隆光『柿本人麻呂研究』（塙書房、1992年）134-135 頁。

いいかえれば、古代の日本人にとっては、神が目に見えない存在であったと考えられている。当時の神観念と比べると、「人間でありながら、この世に姿を現わした神」という天皇の特異性がうかがえる。神が目に見えないという常識をもつ当時の日本人は、「人間でありながら、この世に姿を現わした神」という「アキツミカミ」の存在を知ると、いかに衝撃を受けたかということが容易に想像できる。しかし、本居が指摘した神としての天皇の特異性は、民衆レベルの宗教意識からみるものである。そもそも王権レベルと民衆レベルの宗教意識は、完全に異なる次元のものである。

岡田精司氏が指摘したように、そもそも古代国家における王権レベルと地方首長・民衆レベルの宗教と祭祀のあり方は、両者が共通的な民俗的信仰の基盤を持ちながら、全く異なる性格と機能をもつ方向に分化発展していたのである⁵⁷。記紀の王権神話には基本的に民衆の存在感がみられない。そのため、民本主義を強調していた中国前近代の王権に対し、日本古代王権の成立基盤は、民衆ではなく皇族や貴族、豪族など支配層の支持にあった。また、記紀神話の内容から、支配層において天神の血統を受けた存在は皇族だけではないことが容易に理解できる。日本古代の天皇は、数多くの天神の子の一人にすぎないからである⁵⁸。

そればかりでなく、最高神信仰の基盤が存在しなかった日本社会には、天帝を頂点とする中国式な天神のヒエラルキー (hierarchy) の構築が困難である。『日本書紀』にみられる皇孫思想の出現のように、皇族側は、皇族以外の天神氏族に対する自分の優越性を有意識的に構築してみる形跡があったことが認められる。宗教的な信仰をめぐる天皇と地方首長と民衆の間において巨大な隔たりがあったことは、『日本書紀』に記載された雨乞いに関する伝承から察知できる。『日本書紀』皇極元年 (642年) 七月と八月条には、以下のような雨乞いに関する記述がみられる⁵⁹。

【史料六】(七月の) 戊寅 (25日) に、群臣想語りて曰はく、「村村の祝部の所教の随に、或いは牛馬を殺して、諸の社の神を祭る。或いは頻に市を移す。或いは河伯を禱る。すでに所効無し」といふ。蘇我大臣報へて曰はく、「寺寺にして大乘經典を転読しまつるべし。悔過すること、仏の説きたまふ所の如くして、敬びて雨を祈はむ」といふ。庚辰 (27日) に、大寺の南の庭にして、仏菩薩の像と四天王の像とを嚴ひて、衆の僧を屈び請せて、大雲經等を読ましむ。時に、蘇我大臣、手に香炉を執りて、香を焼きて願を発す。辛巳 (28日) に、微雨ふる。壬午 (29日) に、雨を祈ふこと能はず。故、經を読むことを停む。八月の甲申の朔に、天皇、南淵の河上に幸して、跪きて四方を拜む。天を仰ぎて祈ひたまふ。即ち雷なり大雨ふる。遂に雨ふること五日。溥く天下を潤す。＜或本に云はく、五日連に雨ふりて、九穀登り熟めりといふ。＞是に、天下の百姓、俱に称万歳びて曰さく、「至徳まします天皇なり」とまうす。

⁵⁷ 岡田精司『古代祭祀の史的研究』(塙書房、1992年) 447頁。

⁵⁸ 『日本書紀』神武即位前紀戊午年十二月丙申条に「天皇曰、天神子亦多耳。汝所為君、是実天神之子者、必有表物。可相示之。長髓彦即取饒速日命之天羽々矢一隻及步鞞、以奉示天皇。々々覽之曰、事不虛也、還以所御天羽々矢一隻及步鞞、賜示於長髓彦」とある。坂本太郎ほか『日本書紀上』(日本古典文学大系 67、岩波書店、1974年) 208-211頁。

⁵⁹ 「(七月) 戊寅、群臣想語之曰、随村々祝部所教、或殺牛馬、祭諸社神。或頻移市。或禱河伯。既無所効。蘇我大臣報曰、可於寺々転読大乘經典。悔過如仏所説、敬而祈雨。庚辰、於大寺南庭、嚴仏菩薩像與四天王像、屈請衆僧、読大雲經等。于時、蘇我大臣、手執香炉、焼香發願。辛巳、微雨。壬午、不能祈雨。故停読經。八月甲申朔、天皇幸南淵河上、跪拜四方。仰天而祈。即雷大雨。遂雨五日。溥潤天下。＜或本云、五日連雨、九穀登熟。＞於是、天下百姓、俱称万歳曰、至徳天皇」とある。坂本注 41 前掲書、240-241頁。

以上によると、民衆レベルによる土俗信仰での雨乞いは全く効果がみられず、中央豪族レベルによる仏教での雨乞いの効果もわずかである。これらに対して、天皇の雨乞いは、絶大な効果があるとされた。『日本書紀』の編者は、民衆の口を借りて皇極天皇を「至徳天皇」と讃えた。この記述の信憑性はともかく、『日本書紀』の編者には、この記事によって天皇と民衆・豪族との間において巨大な隔たりが存在したことを強調して天皇の神異を示そうとした意図が容易にうかがえる⁶⁰。

吉村武彦氏は、大化改新直前の時代背景を検討した時、この記事を取り上げて「神々の戦い」と、この記事の性格を評価した⁶¹。それは、大いに適切な評価であると考えられる。一方、皇極即位前紀によると、皇極天皇は、「古の道に順考へて、政をしたまふ」と評価された⁶²。まず、「古道」について考えていきたい。『日本書紀』の歴代天皇の即位前紀における類似する評価の初見は、敏達天皇に対する「天皇、仏法を信けたまはずして、文史を愛みたまふ」という評価である⁶³。

その次は、用明天皇に対する「天皇、仏法を信けたまひ、神道を尊びたまふ」という評価である⁶⁴。次に、前文で述べた皇極天皇に対する評価である。皇極天皇の次に即位した孝徳天皇に対して『日本書紀』の編者は「仏法を尊び、神道を軽いたまふ。人と為り、柔仁ましまして儒を好みたまふ」と評価した⁶⁵。さらに、天武天皇についての「天文遁甲に能し」と、持統天皇についての「礼を好みて節儉いたまへり。母儀徳有します」とある⁶⁶。

このような天皇の性格と能力に関する具体的な評価は、敏達天皇以前の天皇においてあまりみられない。やはり『日本書紀』が編纂された時、編纂者にとって、敏達天皇以降の近代の天皇に関する史料が相対的に豊富であったため、そのまま信じても構わないのではないかと考えられる。注目すべきなのは、このような人物評価が常に神道を仏教と儒教に対置させたという事実である。とくに孝徳朝以降になると、大陸から天文遁甲や儀礼など最新の知識と技術の掌握は、天皇の徳目として大いに重視されるようになったと感じられる。

『日本書紀』における「神道」の初見は、前文で引用した用明天皇の「天皇、仏法を信けたまひ、神道を尊びたまふ」にある。孝徳天皇の「仏法を尊び、神道を軽いたまふ。人と為り、柔仁ましまして儒を好みたまふ」と皇極天皇の「古の道に順考へて、政をしたまふ」を合わせて考えると、『日本書紀』は、常に外来の仏教や儒教に対して日本の伝統的な信仰を指すものとして「神道」という言葉を使用したことがうかがえる。

要するに、皇極天皇の「古道」はやはり神道のことであり、「順古道」は則ち「惟神」のことであろう。『日本書紀』大化三年（647年）四月壬午条にある孝徳天皇の詔には、「惟神は、神道に随ふを謂ふ。亦自づからに神道有るを謂ふ」という『日本書紀』の編者

⁶⁰ この記事について、皇極天皇の神異は彼女の女性の身分によるものではなく天皇としての地位によるものと考えられる。

⁶¹ 吉村武彦『大化改新を考える』（岩波書店、2018年）5頁。

⁶² 『日本書紀』皇極即位前紀には「天皇、順考古道、而為政也」とある。坂本注41前掲書、236-237頁。

⁶³ 『日本書紀』敏達即位前紀には「天皇不信仏法、而愛文史」とある。同上、132-133頁。

⁶⁴ 『日本書紀』用明即位前紀には「天皇、信仏法、尊神道」とある。坂本注41前掲書、154-155頁。

⁶⁵ 『日本書紀』孝徳即位前紀には「尊仏法、軽神道。為人柔仁好儒」とある。同上、268-269頁。

⁶⁶ 『日本書紀』天武即位前紀には「能天文遁甲」とある。同上、382-383頁。『日本書紀』持統称制前紀には「好礼節儉。有母儀徳」とある。同上、484-485頁。

がつけた注がみられる⁶⁷。すなわち、「順古道」である「惟神」は、「神ながら」と読まれ、「神意のままに」または「自ずから神意が備わっている」という意味をもつ言葉である⁶⁸。注目すべきなのは、孝徳天皇の「惟神」の使用方法である⁶⁹。

【史料七】惟神もく惟神は、神道に随ふを謂ふ。亦自づからに神道有るを謂ふ。＞我が子治らさむと故寄させき。是を以て、天地の初より、君臨す国なり。始治国皇祖の時より、天下大同じくして、都て彼といひ此といふこと無し。すでにして頃者、神の名・天皇名名より始めて、或いは別れて臣・連の氏と為れり。或いは別れて造等の色と為れり（後略）

これによると、孝徳天皇がいう「惟神」は、「我が子治らさむと故寄させき」にかかわる言葉であることがわかる。次に、「是を以て」を使って「我が子治らさむと故寄させき」を「天地の初より、君臨す国なり」の根拠であることを表明した。さらに、「君臨す国」の歴史の開始は「始治国皇祖の時より」であるように、神意に従い、天皇家の祖先がこの国を支配し始めたことを表明した。最後に、臣・連の氏や造等の色など、この国に住んでいる人々も神と天皇家から由来したと回顧した。いいかえれば、この国に対する歴代天皇の統治は、天皇家の祖先である「神の子」に対して神が約束したものであるため、歴代天皇は、神意に従い、この国を支配し始めた。

また、この国の民衆も天皇の支配があつてこそ臣・連の氏や造等の色に別れることができた。すなわち、孝徳天皇の「惟神」詔は、日本に対する天皇の支配の正当性を主張する詔である。それゆえ、神祇を祭ることは、天皇の義務である。孝徳天皇は、「軽神道」と評価された天皇でありながら、「先づ以て神祇を祭ひ鎮めて、然して後に政事を議るべし」という蘇我石川麻呂大臣の見解を聞き、即時に人を遣わして神に幣を奉ったのである⁷⁰。また、「天神の奉け寄せたまひし随に、方に今始めて万国を修めむとす」のように、天皇の執政も神の意向のまま行われるべきであり、さもなければ天皇は疫病など神の祟りを受ける恐れがある⁷¹。

前述のように、天皇の執政は神の意向のまま行われるべきである。皇極天皇は「古の道に順考へて、政をしたまふ」とある以上、その神異も神の意向によるものであるはずであった。しかし、皇極天皇の雨乞いが成功した後、『日本書紀』の編者が皇極天皇を「至徳」と讃えるのはなぜなのか。そもそも「徳」というのは、中国の儒教の概念である。それは祥瑞・災異思想と関係がある。祥瑞・災異思想は、そもそも中国古代の天人相関論や讖緯思想に基づいたものであり、中国における皇帝支配の正統性を支える理論的根拠の一つとされている⁷²。

⁶⁷ 「惟神者、謂随神道。亦謂自有神道也」とある。同上、300-301頁。

⁶⁸ 小島憲之ほか『日本書紀③』（新編日本古典文学全集4、小学館、1998年）163頁。

⁶⁹ 「惟神く惟神者、謂随神道。亦謂自有神道也。＞我子応治故寄。是以、與天地之初、君臨之國也。自始治国皇祖之時、天下大同、都無彼此者也。既而頃者、始於神名・天皇名々、或別為臣連之氏。或別為造等之色（後略）」とある。坂本注41前掲書、300-301頁。

⁷⁰ 『日本書紀』大化元年七月庚辰条に「先以祭鎮神祇、然後應議政事」とある。坂本注41前掲書、272-273頁。

⁷¹ 『日本書紀』大化元年八月庚子条に「随天神之所奉寄、方今始將修万国」とある。同上、272-273頁。『日本書紀』崇神五年と六年の記事が神の祟りに関する典型的な例としてあげられる。坂本注58前掲書、238-243頁。

⁷² 祥瑞・災異思想の起源は殷周の天命思想にさかのぼる。前漢の董仲舒は、先秦以来の災異論を止揚し、さらに陰陽五行思想を結合して独創的な天譴論を創出する。董仲舒の天譴論は後世に多大な影響を与え、災異論の基本的なモデルを設定したといえよう。董仲舒以降、前

また、中国古代の祥瑞・災異思想とそれに関わる儀礼制度は、朝鮮半島と日本列島の諸国に巨大な影響を与えた。祥瑞・災異思想は、中国のほかの文化・制度とともに、日本に伝来し、日本古代の律令国家体制の中に組み込まれる。天皇や朝廷は祥瑞・災異を利用して政権の正当性をアピールすることがあった一方、民間人や「反乱者」たちも祥瑞・災異を利用して朝廷を批判することもあった。六国史においても祥瑞・災異に関する記事が多くみられることからみれば、日本古代においても、政治上で祥瑞・災異が重要視されていたと考えられる⁷³。

周知のように、孝徳天皇と中大兄皇子などで有名な大化の改新の契機となったのは、蘇我氏の本宗家を打倒した乙巳の変⁷⁴を成功させたからである。乙巳の変が発生した時の天皇は、まさに皇極天皇である。皇極天皇の治世は、蘇我蝦夷と入鹿父子の専横が甚だしいものになり、彼らの権勢が天皇家を凌ぐほどになった時代であったと『日本書紀』に記載されている。また、皇極紀は『日本書紀』においても祥瑞と災異記事が非常に多くみられる天皇紀である。

それは、『日本書紀』の編者が蘇我氏の不徳を暗示するためであると考えられる。五経博士などのように、推古朝以前にも大陸から祥瑞・災異思想が伝来した可能性もあるが、やはり日本における祥瑞・災異思想の伝来史においては、推古十年（602年）十月における百済僧観勒の来日⁷⁵が一大画期をなす事件と考えられる。この観勒来日の記述を境に『日本書紀』における祥瑞・災異記事の数が飛躍的に増加するように感じられる。

【史料十五】冬十月に、百済の僧観勒来けり。仍りて暦の本及び天文地理の書、並て遁甲方術の書を貢る。是の時に、書生三四人を選びて、観勒に学び習はしむ。陽胡史の祖玉陳、暦法を習ふ。大友村主高聡、天文遁甲を学ぶ。山背臣日立、方術を学ぶ。皆学びて業を成しつ。

漢を通じて、祥瑞・災異に関する理論が発展されて成熟している。また、同時に、儒教の国教化に従い、祥瑞・災異思想も国家体制に吸収される。それに伴い、祥瑞・災異の対応に関わる一連の儀礼制度も発展されている。前漢後期になると、祥瑞・災異思想は讖緯思想と結合し、神秘化される。王莽の新朝を経て後漢に至ると、祥瑞・災異思想はその最盛期を迎えている。その後、魏晉南北朝を通じて、中国の各王朝は、その危険性を認識する上で、自分の政権の正当性づけのために祥瑞・災異を利用する一方で、民間の祥瑞・災異利用についての禁制を強化している。さらに、唐の中後期になると、韓愈・柳宗元をはじめとする儒者たちは漢儒の災異論を反対するようになり、災異論の合理性が疑問視されつつある。祥瑞・災異思想は、唐・宋を分水嶺として性格が大きな変化がある。しかし、国家体制の一環として、祥瑞・災異に関わる儀礼制度が少なくとも形式上、清代に引き継がれている。また、儒教だけではなく、道教・仏教も祥瑞・災異に関する教義を発展している。中国古代の祥瑞・災異思想について、安居香山『緯書と中国の神秘思想』（平河出版社、1994年）を参照した。

⁷³ 日本古代の祥瑞・災異研究については、東野治之「飛鳥奈良朝の祥瑞災異思想」（『日本歴史』259、1969年、49-60頁）、本位田菊士「革命観と災異思想（Ⅰ）一律令国家成立期における変乱の特質一」（『政治経済史学』208号、1983年、24-36頁）、本位田菊士「革命観と災異思想（Ⅱ）一律令国家成立期における変乱の特質一」（『政治経済史学』209号、1983年、21-34頁）、早川庄八「律令国家・王朝国家における天皇」（朝尾直弘ほか編『日本の社会史第3巻 権威と支配』岩波書店、1987年、43-81頁）、関注1前掲書（149-155頁）などを参照した。

⁷⁴ 『日本書紀』皇極四年六月戊申条。坂本注41前掲書、262頁。

⁷⁵ 「冬十月、百済僧観勒来之。仍貢暦本及天文地理書、並遁甲方術之書也。是時、選書生三四人、以俾學習於観勒矣。陽胡史祖玉陳習暦法。大友村主高聡学天文遁甲。山背臣日立学方術。皆学以成業」とある。同上、178-179頁。

この記事によると、観勒は、朝廷に暦と天文地理と遁甲方術の書を献上したことがわかる。また、観勒が僧侶であることに着目すべきである。飛鳥時代の祥瑞・災異思想が儒教だけでなく、仏教にも深く結びついていたということを念頭に置かなければならない。一方、呪術であるためよく軽視される傾向がある遁甲方術は、大陸からのこの時代における最新技術の一つであることも忘れてはいけな。壬申の乱の最中、天武天皇が黒雲をみて「則ち燭をあげて親ら式を乗りて、占ひて曰はく、天下兩つに分れむ祥なり。然れども朕遂に天下を得むか」⁷⁶という天武天皇の神異を表す記事が有名である。

天皇神格化の問題を考える時、「進歩」であり「開明」的な「合理性」があった呪術性の存在にも注目すべきである。皇極天皇の雨乞いが成功した後、『日本書紀』の編者が皇極天皇を「至徳」と讃えるのはなぜなのか、という問題に戻ると、まず皇極天皇の神異が神によるものであることは間違いない。いいかえれば、皇極天皇が「至徳」と評価された原因は、「惟神」にある。『日本書紀』の編者によると、「惟神」は「神道に随ふ」と「自づからに神道有る」という二つの方式がある。注目すべきなのは、前者に対して後者の論理的な飛躍という点である。

前者の「神道に随ふ」については、邪馬台国の卑弥呼女王の「鬼道」においてすでにその原初的な形態を持ったと考えられる。「随ふ」という行為からみれば、やや神の威圧に屈服されるような原始的な素朴な神観念がうかがえる。この段階では、天皇の世界は、まだ神の世界から隔絶されていると考えられる。しかし、後者の「自づからに神道有る」は、伝統的な神観念を引くようにみられるが、実際に論理上に大きな飛躍がみられる。すなわち、天皇の身体には生まれながら神性が備わっていることを意味する。天皇の神性の保有は、神と天皇との間に存在する血縁関係によることである。

「我が子治らさむと故寄させき」というように、天皇は「神の子」として自動的に神性が備わっていると考えられる。この段階では、天皇の血統によって自動的に神と繋がることのできる。天皇は「アキツミカミ」へと変身した。要するに、皇極天皇が「至徳」である原因は、「自づからに神道有る」であるため、「アキツミカミ」として「神道に随ふ」ように神を祭った、というところにある。ここで天皇は、「神道に随ふ」という伝統的な信仰をひく一方、自身の血統を神に繋がらせることによって自身も神となった。

この意味で、「アキツミカミ」はすでに伝統的な神観念を超越して新たな論理と変貌したと評価できる。しかし、この新味は、「アキツミカミ」が伝統的な神観念そのものを改変したことを意味しない。神は民衆にとって不可視の恐ろしい存在であることは変わらない。天皇は、神そのものを壊滅することもなく、神をみられる存在へと改変しようとするのでもない。天皇は、伝統な神観念を温存して、それに基づいて、自身と神の関係だけを変化させた。この意味では、「アキツミカミ」が「合理」的な観念であると考えられる。

前述のように、天皇の神格化をめぐる、「未開」と「進歩」という対立する二つの理解がある。石母田氏と同じ、「天皇＝神」の観念を伝統的な氏族制度に基づいた呪術的な観念と理解する学者は、また石井良助氏があげられる。石井氏は、氏の『天皇 天皇の生成および不親政の伝統』において、天皇の原点を三世紀半ばの邪馬台国の卑弥呼女王に求め、卑弥呼の鬼道を「神に仕え、神意を知る能力を有し、そしてこの神意によって国が支配されていた」⁷⁷と解釈し、天皇不親政、すなわち神をまつることを卑弥呼以来の日本天皇の最大の任務および支配の本質と論じた。

⁷⁶ 『日本書紀』天武元年六月甲申条には「將及横河有黒雲広十余丈經天時天皇異之則挙燭親乘式占曰、天下兩分之祥也。然朕遂得天下敷」とある。同上、388-389頁。

⁷⁷ 石井良助『天皇 天皇の生成および不親政の伝統』（講談社、2011年）341頁。

石母田氏と石井氏は、それぞれ異なる立場と観点から天皇の神格化を検討したが、それを「未開社会」の伝統的な呪術と評価したという認識は近い。また、両氏は、呪術を合理と対置し、「未開」的な氏族制社会に存在する観念、と理解する前提をもつことがうかがえる。例えば、石母田氏は、彼の有名な「卑弥呼の二つの顔」論において「邪馬台国の女王卑弥呼は二つの顔をもっていた。一つの顔は国内に向いて（中略）シャーマンの女王として存在する。もう一つの顔は、「親魏倭王」として外部に向いている顔である」と言いながら、後者の外交の顔に対して前者の顔を「いちじるしく未開的な風貌を帯びているのが特徴的である」と評価した⁷⁸。

石井氏も法制史の立場から、邪馬台国の時代を「法と宗教の未分離の時代」⁷⁹と言いながら、卑弥呼の即位を「すめらみことの成立を認めることができる」⁸⁰と論じた上、「すめらみこと」という「言葉の全部の意味は、宗教的な威力をもって日本を統合するみことということである。こういう表現が、宗教の威力の衰えた上代後期に出現するはずはない」⁸¹という結論を出した。実際には、呪術的な行為は、必ずしも「未開」的な行為とは限らないと考えられる。現在の弥生時代に関する考古学の成果によると、一般的に「未開」的なシャーマンと評価される卑弥呼の「鬼道」は、弥生中期以前にまだなかったものであり、それは卑弥呼の時代に新しく作られた祭祀である。

一方、卑弥呼が「共立」される前に「倭国乱」の時代があったことからみれば、卑弥呼の「鬼道」にも一定の「合理性」がみられ⁸²、むしろ「開明」と評価されるほうがより適切のではないかと考えられる⁸³。本論文の第四章で詳しく検討するが、前方後円墳もまた、弥生後期の日本列島に起こった新しい動向あつての産物である。巨大な前方後円墳は、古墳時代の倭王をはじめとする首長の権力と権威を誇示するために築造されたものであると推測できる。当然、前方後円墳の起源については諸説ある⁸⁴。

和田晴吾氏によると、最初の前方後円墳である箸墓古墳は、弥生時代の各地の墳丘墓の諸要素を取り入れつつ、弥生後期から終末期に流入してくる中国大陆や朝鮮半島の葬送思想の影響を受け、創出された独特なものであると考えられている⁸⁵。一般的に奈良県にある最初の定型的な前方後円墳⁸⁶である箸墓古墳の出現がヤマト政権の成立の指標と見なされている。箸墓古墳の成立時期は、現在おおよそ三世紀の後期とされ、その出現が一種

⁷⁸ 石母田注 49 前掲書、14 頁。

⁷⁹ 石井注 77 前掲書、18 頁。

⁸⁰ 同上、57 頁。

⁸¹ 石井注 77 前掲書、92 頁。

⁸² 『三国志』魏書東夷伝倭人条に「其国本亦以男子為王、住七八十年、倭国乱、相攻伐歴年、乃共立一女子為王、名曰卑弥呼。事鬼道、能惑衆。年已長大、無夫婿、有男弟佐治国」とある。紀昀・永瑤編『景印文淵閣四庫全書 254』(台湾商務印書館、1983 年) 540 頁。

⁸³ 岩永省三「東アジアにおける弥生文化」(『岩波講座日本歴史第 1 巻』岩波書店、2013 年) 121-124 頁。

⁸⁴ 近藤義郎「最古型前方後円墳を考える」(『前方後円墳の起源を考える』青木書店、2005 年) 227-231 頁。

⁸⁵ 和田晴吾「古墳文化論」(歴史学研究会・日本史研究会編『東アジアにおける国家の形成』東京大学出版会、2004 年) 176-177 頁。

⁸⁶ 何をもちて前方後円墳の出現であるといえるのかは、研究者によって異なっている。寺沢薫氏は「纏向型前方後円墳」の出現を前方後円墳の出現と理解する(同氏「前方後円墳出現論—纏向型前方後円墳再論—」『王権と都市の形成史論』吉川弘文館、2011 年、220-395 頁)を参照した。ただし、「纏向型前方後円墳」を前方後円墳以前の墳丘墓と理解し、箸墓古墳に代表される定型的な前方後円墳の出現を前方後円墳の出現としている研究者は少なくない。

の政治連合体制の成立と関係があることは、研究者の間ではほぼ異議がない⁸⁷。

そもそもある意味で古墳時代とは、前方後円墳を頂点とする古墳の秩序が形成されていた時代である⁸⁸。都出比呂志氏は、その秩序を「前方後円墳体制」と呼ぶ⁸⁹。また、考えなければならないのは、前方後円墳体制の成立の契機と要因である。古墳時代の日本列島では、中国大陸と朝鮮半島のような大規模の統一戦争がなかった。このような考古学者の見解⁹⁰を考慮すれば、中国と朝鮮のように残酷な戦争によって統一されたわけではない古墳時代の倭国では、強力的な軍事王ではなく宗教的な権威をもつ君主こそが、倭王権の本質ではないかと考えられている⁹¹。

近藤義郎氏は、前方後円墳の築造を首長霊に関する祭祀行為と理解した⁹²。近藤氏によると、古墳は、祖霊祭祀、すなわち亡き首長の霊力を引き継ぐための祭祀を行った場である。また、近年、前期古墳の首長霊継承儀礼が後の天皇霊継承儀礼に発展し、大嘗祭の根幹となるものと理解する説もよくみられる⁹³。しかし、以上のような倭王の宗教的な権威は、決して「未開」ではない。そもそも倭人社会の伝統的な信仰は、縄文時代以来の地霊信仰であった。考古学によると、縄文・弥生時代においてそれぞれ大量の土偶⁹⁴や銅鐸⁹⁵が大地に埋納された現象がみられることがわかる。

その背後に地母神信仰の存在があると想定され、縄文・弥生人にとって地霊が重要な存在であることがうかがえる。『後漢書』東夷列伝と『三国志』魏書の倭人伝によると、弥生時代後期の倭人には持衰と占卜の風俗があったことがわかる⁹⁶。両書に倭人が天を崇拝した風俗がみられないのは確かである。弥生文化の宗教体系の中心となったのは縄文時代以来の地霊信仰である⁹⁷が、稲荷山鉄剣銘や『宋書』倭国伝など五世紀の史料からみれば、五世紀の倭王権が独特な天下観をもつことは間違いない。

また、『隋書』倭国伝によって、七世紀初期の推古朝は、後世の『古事記』と『日本書紀』に記載された天孫降臨神話と異なる天神信仰をもつことがわかる。もし前方後円墳の独特な構造が中国の宇宙観の影響を受けた結果ならば、当時の倭王を中心とする統治階級が天を信じるかどうかはともかく、少なくとも前方後円墳の構造から倭王権が中国の天観

⁸⁷ 白石太一郎「前方後円墳の出現と終末の意味するもの」（同氏ほか『前方後円墳の出現と日本国家の起源』角川文化振興財団、2016年）68-69頁。

⁸⁸ 和田注 85 前掲書、168頁。

⁸⁹ 都出比呂志「日本古代の国家形成論序説—前方後円墳体制の提唱」（『日本史研究』343、1991年）5-39頁。

⁹⁰ 松木武彦『人はなぜ戦うのか—考古学からみた戦争』（中央公論新社、2017年）292-307頁。

⁹¹ 天皇権威の視角から日本の天皇制を考察してみる研究には、水林彪『天皇制史論—本質・起源・展開』（岩波書店、2006年）があげられる。

⁹² 近藤義郎「祖霊祭祀」（『前方後円墳の時代』岩波書店、1983年）170頁。

⁹³ 寺沢薫「首長霊継承と大嘗祭」（『王権誕生』講談社、2000年）319頁。

⁹⁴ 木下正史「縄文社会のしくみ—呪術が支配した社会」（『倭国のなりたち』吉川弘文館、2014年）73-75頁。

⁹⁵ 寺沢薫「銅鐸埋納論」（『青銅器のまつりと政治社会』吉川弘文館、2010年）280-344頁。

⁹⁶ 『後漢書』東夷列伝倭条に「灼骨以卜、用决吉凶、行来度海、令一人不櫛沐、不食肉、不近婦人、名曰持衰」（紀昉・永瑤編『景印文淵閣四庫全書 253』台湾商務印書館、1983年、647頁）とあり、『三国志』魏書東夷倭人条に「其行来渡海詣中国、恒使一人、不梳頭、不去蟻蝨、衣服垢汚、不食肉、不近婦人、如喪人、名之為持衰（中略）其俗举事行来、有所云為、輒灼骨而卜、以占吉凶、先告所卜、其辞如令龜法、視火坼占兆」（紀注 82 前掲書、540頁）とある。

⁹⁷ 白石太一郎「弥生・古墳文化論」（岩波講座『日本通史古代1』岩波書店、1993年）267頁。

を統治思想に吸収しようという意図がうかがえる。要するに、邪馬台国が存在していた弥生後期から古墳時代にかけて、倭王権は、ずっと同時代の倭人社会と比べると「進歩」していたと考えられる。

本節では、日本古代における呪術というものは全て「未開」的なものだろうかという基本的な疑問から、「アキツミカミ」である天皇の神格化表現を取り上げ、呪術的な行為は、必ずしも「未開」的な行為とは限らないという結論を出した。この立場に立つと、天皇の神格化表現の性格について、伝統的な氏族制度に基づく呪術的な観念を引いたのが事実でありながら、「アキツミカミ」にみられる論理の飛躍がもたらした「合理性」もあきらかにあった。すなわち、七世紀後期から八世紀初期にかけて成立した「明神」を強調した律令天皇号には、あきらかに両面性をもつ過渡的な性格があったと認められる。

結語

本章では、従来軽視されていた日本古代君主号の多元性を重視しており、絶対視されがちな古代天皇号の重要性を相対化しながら、王言の制と明神思想の両面から、律令時代初期における天皇号の過渡的な性格を検討してみたものである。

本章は、まず、従来軽視されていた日本古代君主号の多元性に注意しながら、日本令の儀制令天子条を手がかりに、日唐律令の比較から、日本古代君主号の規定と実態を考察した。次に日本公式令詔書式条の規定を考察しながら、宣命や漢文詔書など八世紀の日本王言にみられる天皇の自称を中心に、律令制下の天皇号の使用法を検討した。検討した結果、天皇号は、日本独自の性格をもつ君主号の書記用語の一つにすぎなかったことがあきらかにされた。

一方、本章は、さらに、明神思想を手がかりに、古代天皇の神格化思想の性格を考察することを通し、天皇の神格化表現を伝統的な氏族制度に基づいた呪術的な観念を引いたものと認めながら、明神にみられる論理の飛躍がもたらした合理性を積極的に肯定した。それにより、七世紀後期から八世紀初期にかけて成立した日本の律令君主には、あきらかに両面性をもつ過渡的な性格があったと認められる。日本古代における君主号と天皇号の成立問題の解明にとっては、本章の初歩的な検討が手がかりとなればと思う。

第三章 『古事記』神話における天人関係の位相

はじめに

『古事記』を紐解くと、「古さ」と「新しさ」が併存する『古事記』の「異常性」が感じられる。変体漢文の文体や神話重視の理念などは、その「古さ」であるのに対し、整然なる物語の構造に基づいた絶対的で一元的な王権思想などは、その「新しさ」である。『古事記』と『日本書紀』（以下、記紀）の成立時期からみると、和銅五年（712年）¹に成立した『古事記』は、養老四年（720年）²に成立した『日本書紀』より八年早く編纂されたものである。しかし、『日本書紀』神代巻の内容と比較すれば、『古事記』上巻の内容は、まるで『日本書紀』神代巻における多くの異伝を合わせて一つの神話という形で改編されたものであるようにみられる。

実際、『古事記』の整然なる構造は、『古事記』偽書説に属する「紀前記後」説に重要な証拠を提供した。しかし、『古事記』偽書説がほぼ消滅した現在、記紀の相違は、古層論が論じた時代差の産物ではなく、同時代の異なる理念間での相違と理解されたようになっている³。神野志隆光氏は、記紀の宇宙論が日本古代天皇制の正当性にかかわるとしながら、両書を比較した。その結果、『日本書紀』における天の相対性と対比して、『古事記』における高天原の絶対性を指摘した⁴。また、西條勉氏は、『古事記』の王権思想を中国天命思想に内包される易姓革命の性格を排除した非革命の思想と論じた⁵。さらに、水林彪氏は、『古事記』と初期宣命の思想上の対応性を論じながら、『古事記』思想を当時の正統思想と理解した⁶。

一般的に言えば、超越者の権威の多元性は、権威の一元性を前提とする王権の絶対性の動揺を招来しやすい。それゆえ、多重権威を回避するために、王権の絶対性の前提となる権威の一元性を樹立すべきである。権威の一元性の樹立という観点を考慮すれば、王権側にとって、統一性のない『日本書紀』神代巻よりも、確かに構造が整然なる『古事記』上巻のほうがはるかに都合がよいと考えられる。しかし、すでに日本王権に絶対的で一元的な権威を提供した『古事記』神話が存在したのに、なぜほぼ同時代でさらに権威の一元性を破壊して王権権威の絶対性を損なう恐れがある『日本書紀』神代巻が編纂されたのか、という後者の編纂動機が問われる必要がある⁷。

実際、日本古代においてより重視されていたのは、『古事記』ではなく『日本書紀』であった。要するに、現在、通説の「記前記後」説が成立すれば、「都合のよい」『古事記』

¹ 『古事記』序（倉野憲司・武田祐吉校注『古事記 祝詞』日本古典文学大系 1、岩波書店、1973年）48頁。

² 『続日本紀』元正天皇紀養老四年五月癸酉条（青木和夫ほか校注『続日本紀二』日本古典文学大系、岩波書店、1990年）72頁。

³ 『古事記』偽書説について、本論文の第五章を参照されたい。

⁴ 神野志隆光「第二章 ムスヒのコスモロジー—『古事記』の世界像—」（『古事記の世界観』吉川弘文館、1986年）17-39頁、同氏「『古事記』上巻の主題と構想—世界の物語としての上巻—」（古事記学会編『古事記の構想』古事記研究大系 3、高科書店、1994年）23-47頁、同氏「第四章 『古事記』の神話的物語—ムスヒのコスモロジー—」（『古事記と日本書紀』講談社現代新書、1999年）81-107頁。

⁵ 西條勉「天子受命から皇孫降臨へ」（『古事記と王家の系譜学』笠間書院、2005年）188-189頁。

⁶ 水林彪「律令天皇制の神話的コスモロジー—初期宣命および『古事記』の天皇像」（同氏ほか編『王権のコスモロジー』比較歴史学大系 1、弘文堂、1998年）17-47頁。

⁷ 記紀に関する研究史の整理について、本論文の序章を参照されたい。

が既存であるのに、さらに「都合の悪い」『日本書紀』を編纂した朝廷の意図は理解し難いといしかいえない。ひるがえって『古事記』真書説の立場に立てば、日本古代における『古事記』の不遇から鑑みて、むしろ『古事記』の王権思想が敬遠されていたという当時の日本王権の姿勢が推測できる。『古事記』の王権思想には当時の王権側にとって危険性のある何らかの「不備」があったからこそ、さらにそれと異なる王権思想をもつ『日本書紀』の編纂の必要性が提起されたのではないかと考えたほうがより自然な発想である。

『古事記』に何らかの「不備」があったのではないかという観点からみれば、その王権思想にみられる王権の正当性を提供できるといわれているいわゆる権威の一元性と絶対性は、必ずしも日本古代天皇制⁸の安定を保証できる政治思想であるとは限らない。本章では、主に『古事記』神話の天神性格と権威構造を考察対象として、いわゆる「天人関係」⁹という王権の存立根拠を与える超越的な権威と、それに基づいて成立した地上王権との関係を分析したい¹⁰。それによって、『古事記』思想の到達点を再検討した上で、その思想にみられる一元性と絶対性の性格と局限性を再考したい¹¹。

⁸ 本論文は、日本古代天皇制と日本古代王権と天皇を君主とした日本古代王権の三つの概念を別概念とみなす。簡単にいえば、前者の日本古代天皇制が天皇を王とした日本王権であるのに対し、後者の日本古代王権が日本古代における王を首長・君主とした政権である。前者は、後者の一形態であり、後者に含まれる概念である。また、日本古代天皇制と天皇を王とした日本古代王権の相違というのは、前者が王である天皇や王族である天皇一族を強調する概念に対し、後者が天皇や天皇一族を含む王権の支配層全体を強調する概念である。本論文は、基本的に三者を区別して使う。

⁹ 「天人関係」というのは、いうまでもなく中国思想史の概念である。王権レベルの「天人関係」とは、一般的に王権に超越的な権威を提供する「天」と「天」の権威に基づく天下の統治者である「天子」との相互関係である。それをさらに敷衍して西周の天命思想や董仲舒の天譴論などのような具体的な理論にまとめられる。中国歴代王朝の「天人関係」論には、共通的に「徳政」の奨励を核心とする「民本思想」の強調と失政による易姓革命の招来という警告が重要な特徴の一つとしてあげられる。また、漢代以降の「天人関係」は、元々異なる起源をもつ陰陽五行思想と結合され、一層神秘化されたり合理化されたりした現象も認められる。中国歴代王朝の正当性が基本的に「天人関係」に関する様々な具体的な理論に基づいたため、それを把握するには「天人関係」の視点が重要である。一方、「天人関係」をさらに敷衍して王権の超越性を提供する超越者の権威と、その権威に基づく王権・王との相互関係と理解すれば、「天人関係」の視点から世界史上の各王権の王権神授説を把握することも可能である。そのような意味で、本章が日本古代天皇制や日本古代王権の正当性を考察するにも、「天人関係」という語を使用することしたい。なお、中国「天人関係」の思想史について、余英時『論天人之際 中国古代思想起源試探』（聯経出版、2014年）や、孫英剛『神文時代 讖緯、術数與中古政治研究』（上海古籍出版社、2015年）、陳侃理『儒学、数術與政治—災異的政治文化史』（北京大学出版社、2015年）を参照した。

¹⁰ ただし、本章の検討のように、『古事記』神話に基づいた王権思想の「天人関係」は、天上世界の神と地上世界の神との関係である。そこには、本当の人間としての「人」が重視されていなかった。神と神の関係は、『古事記』神話の「天人関係」の実質であり、「天」と「天子」の中国型「天人関係」と区別できる重要な特色の一つでもある。そのような観点で、『古事記』神話の「天人関係」は、天神と天神・天神御子の「天々関係」や、天上世界と地上世界の「天地関係」と呼ばれるほうがよりふさわしい。しかし、本章は、便宜上、慣例の「天人関係」を使用する。

¹¹ 一つの完備した王権思想は、王権存立の正当性を説明すべきであると同時に、王権存続のための論理をも提供しなければならない。中国古代の王権思想を例とすれば、天命思想が中国天子の存立根拠を説明した一方、宗廟思想が皇位継承の安定性を保証した。とくに王朝の持続性と政治のリアリズムという観点からみれば、中国の歴代王朝にとっては、皇位継承問題を念頭とする宗廟思想がより重要である。中国の歴代王朝の宗廟思想は、いうまでもなく中国の社会構造と家族観念に基づいて成立したものである。したがって、本章は、王権存続の論理と緊密な関係をもつ血縁原理の排他性をも考察対象に入れたい。たとえば、前近代

従来、記紀の思想を中国古代の王権思想と比較する時、日本の研究者が中国の天命思想との比較を重視した反面、もう一つの重要な王権思想である宗廟思想との比較を軽視した現象がみられる¹²。このような研究姿勢には、記紀両書の王権思想がともに天皇位に対する天皇一族の独占が可能である血縁原理の排他性を保証できる、という日本学界の共通的な観念がうかがえる¹³。この通説の再検討は第六章の主要な目的であるが、本章は考察するとき、存続原理としての血縁原理の排他性問題をも念頭におきたい。以上の問題意識を受け、本章は、基本的に『古事記』内部からの視点として文脈を重視するという研究方法で、『古事記』上巻の神話を考察したい¹⁴。

本章の構成について、第一節では、『日本書紀』との相違を念頭におき、『古事記』冒頭部の宇宙論に基づいた高天原の性格と天神の権威を検討し、王権存立の根拠としての権威の超越的な一元性と絶対性を成立させた編纂者の構築を闡明したい。次に、第二節では、国生み段から出雲神話までの天神の命令を主要な考察対象として、命令の司令者と受容者という双方の視点から、『古事記』神話における命令伝達の構造と権威維持の手段をあきらかにしたい。最後に、出雲神話と天神御子の降臨神話を主要な考察対象として、天神性格と権威構造の視点から、出雲王権と天神御子王権という地上王権の存立根拠を検討したい。以上のように、『古事記』神話の再検討により、その王権思想の局限性に迫りたい¹⁵。

第一節 コスモロジーと天神の権威

一 コスモロジーと二つの原理

『日本書紀』神代巻における「本書」¹⁶と「一書」が併存した事実からみれば、「諸家の

までの中国君主の天子号と皇帝号は、天命と血統の両面からそれぞれ君主の正統性を示すものである。中国君主の正統性の二重性を具現化したものは、郊祀と宗廟の制度という中国古代皇帝の二つの祭祀である。中国古代皇帝祭祀について、金子修一氏の『中国古代皇帝祭祀の研究』（岩波書店、2006年）が詳しい。

¹² たとえば、石尾芳久「むすびにかえて」（『日本古代天皇制の研究』法律文化社、1969年、250-252頁）や上山春平「記紀の神代巻と不比等」（『天皇制のデザイン』法蔵館、2019年、188-217頁）などがあげられる。

¹³ 注意すべきなのは、日本古代の血縁原理の問題と王権思想における血縁原理の問題が別問題である。前者が日本古代の氏姓制を中心とする社会構造の問題であり、後者が王位継承に関する天皇一族の独占や王権継承の永続性などを保証できる思想の構築の問題である。本章でいうのは、後者である。前者について、義江明子『日本古代の氏の構造』（吉川弘文館、1986年）や、明石一紀『日本古代の親族構造』（吉川弘文館、1991年）、官文娜『日中親族構造の比較研究』（思文閣出版、2005年）などを参照した。

¹⁴ 『古事記』神話に関する本章での考察は、『日本書紀』の内容や当時の時代背景を利用して解釈するという外部の視点を避け、『古事記』編纂者に視点をおき、なるべく神話の文脈という内部の視点をとりたい。外部の視点への批判について、神野志隆光「古代神話論のために」（佐藤弘夫ほか編『日本思想史講座 1—古代』ペリカン社、2012年、65-101頁）を参照した。

¹⁵ 本章における『古事記』と『日本書紀』の出典について、両書の原文とその書き下し文の引用は、岩波書店が出版した日本古典文学大系の倉野憲司・武田祐吉校注『古事記 祝詞』と坂本太郎ほか校注『日本書紀上・下』による。なお、原注を引用する時、<>に入れ、原文のような小字双行に変更しない。

¹⁶ 一般的に「本文」と呼ばれるが、ここで神野志隆光「第五章 『日本書紀』の神話的物語—陰陽のコスモロジー」（神野志注4第三前掲書、110頁）の説により、「一書」に対して「本書」という語を使う。

賣る帝紀及び本辭、すでに正実に違ひ、多く虚偽を加ふ」¹⁷という『古事記』序文の記述は、基本的に七世紀後期から八世紀初期にかけての朝廷の現実を強く反映したものであったと考えられる。その現実、絶対的な天皇権威の未確立による支配層に対する思想統制の未完成としてまとめられる¹⁸。したがって、支配層の利益を考慮しながら、なるべく王権に都合がよい王権理念を作り上げるのは、当時の王権を支持する知識人に課される緊迫した課題である。一方、王権内部における王と王族と王権支配層の間での矛盾の調整も、期待された新しい王権思想の重要な機能の一つであろう¹⁹。

王権理念を作るのに知識人が利用できる素材の中では、中央・地方の豪族に伝えられる神話や、大陸から伝来の外来の王権思想がある²⁰。記紀をはじめとする歴史書は、いうまでもなく以上のような当時における日本国内外の素材を利用して編纂されたものである。大きくみれば、『古事記』上巻と『日本書紀』神代巻は、ともに天地創成とイザナキ・イザナミ二神による国生みから物語が始まり、アマテラスをはじめとする三貴子の誕生、天石屋戸におけるアマテラスのこもり²¹、天神によるスサノヲの放逐、オオクニヌシの国譲りなどを経て、ニニギの降臨²²という物語の最高潮に至り、日向三代の物語の最後となる初代天皇であるカムヤマトイハレビコの誕生をもって神代の物語が完結する、という類似な物語の構造をもつ²³。

両書神代巻の構造にみられる高度な類似性が天皇の日本統治を正当化しようとする両書の共通する編纂目的に由来することは、津田左右吉氏の記紀研究²⁴以来の通説である。しかし、両書の編纂者に同じ政治的な意図をもったのが事実であっても、両書の内容にみられる種々の相違点からみれば、天皇制の正当性に関する論理をどのように構築すべきなのかという課題について、『古事記』の編纂者には基本的に『日本書紀』の編纂者と異なる構想をもっていた²⁵。たとえば、『日本書紀』は正統的な漢文の形をとったのに対し、『古事記』は変体漢文の形をとったという相違があげられる。そこから、外来文化の受容に対する両書の異なる姿勢が容易にうかがえる。

ほかにも、『日本書紀』神代巻は、異伝をも「一書」として、「本書」と併記する編纂方針をとったのに対し、『古事記』の内容には、できる限り一つの物語として構成される特

¹⁷ 「諸家之所賣帝紀及本辭、既違正実、多加虚偽」とある。倉野注1前掲書、44-47頁。

¹⁸ 飛鳥時代末期から奈良時代初期までの時代背景について、本論文の序章を参照されたい。

¹⁹ 王権内部における王と王族と王権支配層の三者の間で、当事者の一方の利益が他方の不利益になるという利益が相反する可能性があるから、本論文は、基本的に三者を区別して使う。

²⁰ 記紀編纂の素材について、坂本太郎「九 日本書紀の材料について」（『古事記と日本書紀』坂本太郎著作集第二巻、吉川弘文館、1989年、186-191頁）を参照した。

²¹ 「隠」の訓みとしての「カクル」と「コモル」の相違について、西郷信綱「第八 天の岩屋戸」（『古事記注釈第一巻』平凡社、1975年、317-318頁）を参照した。

²² 一般的に「天孫降臨」と呼ばれるが、本章と第四章のように、『古事記』の「天孫御子」と『日本書紀』の「天孫」と同書の「皇孫」の三者はそれぞれ異なる意味をもつ概念であるから、ここで「ニニギの降臨」と表現した。

²³ 本章では、神名などの漢字表記について、基本的に記紀本来の漢字表記を使用する。ただ記紀比較の文脈で漢字表記が異なる記紀に共通するものを書く必要がある場合、それを片仮名で表記する。

²⁴ 津田左右吉氏の記紀研究について、同氏の『日本古典の研究上』（津田左右吉全集第一巻、岩波書店、1963年）と『日本古典の研究下』（津田左右吉全集第二巻、岩波書店、1963年）を参照した。

²⁵ 津田左右吉の記紀研究の批判について、神野志注14前掲論文（65-101頁）を参照した。

色がみられる²⁶。さらに、両書における神代巻の比重について、『日本書紀』が神代を相対的に軽視する態度をとったのに対し、『古事記』が神代を重視する態度をとった、という相違に重視すべきである。神代巻の内容からみても、『古事記』における別天神の生成や長大の出雲神話、大国主神の国譲りから邇邇芸命の降臨への詳しい経過、日向三代を「天神御子」と表記することなどの構成と内容は、『日本書紀』神代巻に記載されないものであるため、『古事記』上巻独自の内容である。

まず、注目したいのは、天地創成、別天神・神代七世の生成、伊耶那岐・伊耶那美二神の国生み、伊耶那岐の黄泉国訪問譚と三貴子の誕生からなる『古事記』上巻の最初の内容である。その中で、『日本書紀』と最も構造が異なる内容の一つは、天地創成に関連する部分である。記紀両書の「神代」は、ともに世界の成り立ちを語ることから始まる。しかし、すでに多くの『古事記』研究者に指摘されたように、両書が世界の成り立ちを語る内容は根本的に異なる²⁷。まず、記紀の冒頭部を例として、両者の異なることを並列的にあきらかにし、問題をより明確化しよう。『日本書紀』の冒頭部における神世七代の出現までの記述は、次の通りである。

【史料一】²⁸古に天地未だ割れず、陰陽分れざりしとき、渾沌れたること鶏子の如くして、溟滓にして牙を含めり。其れ清陽なるものは、薄靡きて天と為り、重濁れるものは、淹滞みて地と為るに及びて、精妙なるが合へるは搏り易く、重濁れるが凝りたるは竭り難し。故、天先づ成りて地後に定る。然して後に、神聖、其の中に生れます。故曰はく、開闢くる初に、洲壤の浮れ漂へること、譬へば游魚の水上に浮けるが猶し。時に、天地の中に一物生れり。状葦牙の如し。便ち神と化為る。国常立尊と号す。次に国狭槌尊。次に豊斟淳尊。凡て三の神ます。乾道独化す。所以に、此の純男を成せり。(中略)次に神有す。伊奘諾尊・伊奘冉尊。(中略)凡て八の神ます。乾坤の道、相参りて化る。所以に、此の男女を成す。国常立尊より、伊奘諾尊・伊奘冉尊に迄るまで、是を神世七代者と謂ふ。

一方、『古事記』の冒頭部における神世七代の出現までの記述は、次の通りである。

【史料二】²⁹天地初めて発けし時、高天の原に成れる神の名は、天之御中主神。＜高の

²⁶ 『日本書紀』における「本書」と「一書」の相互関係について、本論文の第四章を参照されたい。

²⁷ なお『古事記』における「序文」と「本文」の冒頭部の相違、および両者と『日本書紀』冒頭部の異同について、本論文の第五章をも参照されたい。

²⁸ 『日本書紀』神代上第一段～第三段の本書「古天地未割、陰陽不分、渾沌如鶏子、溟滓而含牙。及其清陽者、薄靡而為天、重濁者、淹滞而為地、精妙之合搏易、重濁之凝竭難。故天先成而地後定。然後、神聖生其中焉。故曰、開闢之初、洲壤浮漂、譬猶游魚之浮水上也。于時、天地之中生一物。状如葦牙。便化為神。号国常立尊。＜至貴曰尊。自余曰命。並訓美举等也。下皆効此。＞次国狭槌尊。次豊斟淳尊。凡三神矣。乾道独化。所以、成此純男。(中略)次有神。伊奘諾尊・伊奘冉尊。(中略)凡八神矣。乾坤之道、相参而化。所以、成此男女。自国常立尊、迄伊奘諾尊・伊奘冉尊、是謂神世七代者矣」とある(坂本太郎ほか校注『日本書紀上』日本古典文学大系 67、岩波書店、1974年) 76-79頁。

²⁹ 「天地初発之時、於高天原成神名、天之御中主神。＜訓高下天云阿麻。下効此。＞次高御産巢日神。次神産巢日神。此三柱神、並独神成坐而、隱身也。次国稚如浮脂而、久羅下那州多陀用弊流之時、＜流字以上十字以音。＞如葦牙因萌騰之物而成神名、宇摩志阿斯訶備比古遲神。＜此神名以音。＞次天之常立神。＜訓常云登許、訓立云多知。＞此二柱神亦、独神成坐而、隱身也。上件五柱神者、別天神。次成神名、国之常立神。＜訓常立亦如上。＞次豊雲

下の天を訓みてアマと云ふ。下は此れに効へ。＞次に高御産巢日神。次に神産巢日神。此の三柱の神は、並独神と成り坐して、身を隠したまひき。次に国稚く浮きし脂の如くして、久羅下那州多陀用弊流時、＜流の字以上の十字は音を以ゐよ。＞葦牙の如く萌え騰る物に因りて成れる神の名は、宇摩志阿斯訶備比古遲神。＜此の神の名は音を以ゐよ。＞次に天之常立神。＜常を訓みてトコと云ひ、立を訓みてタチと云ふ。＞此の二柱の神も亦、独神と成り坐して、身を隠したまひき。上の件の五柱の神は、別天つ神。次に、成れる神の名は、国之常立神。＜常・立を訓むこと亦上の如くせよ。＞次に、豊雲く上＞野神。此の二柱の神も亦、独神と成り坐して、身を隠したまひき。次に成れる神の名は、宇比地邇く上＞神、次に妹須比智邇く去＞神。＜此の二神の名は音を以ゐよ。＞次に角杵神、次に妹活杵神。＜二柱＞。次に意富斗能地神、次に妹大斗乃弁神。＜此の二神の名も亦、音を以ゐよ。＞次に於母陀流神、次に妹阿夜く上＞訶志古泥神。＜此の二神の名は皆音を以ゐよ。＞次に伊邪那岐神、次に妹伊邪那美神。＜此の二神の名も亦、音を以ゐること上の如くせよ。＞上の件の国之常立神以下、伊邪那美神以前を、并せて神世七代と称ふ。＜上の二柱の独神は、各一代と云ふ。次に双へる十神は、各二神を合せて一代と云ふ。＞

記紀の冒頭部は、ともに宇宙論の観点から天地の成り立ちと神世七代の生成を解釈することを記述の主眼とする。物語の構造と文脈からみれば、最も重要なのは、両書のこの段がイザナキ・イザナミ二神の生成を述べることである。イザナキ・イザナミ二神の生成は、いうまでもなく次の段にある二神による国生みへの展開を引き出す重要な役割を担う。周知のように、イザナキ・イザナミ二神は、国土と三貴子を誕生させる男女神である。また、同じ地上王権ではないが、三貴子の中のスサノヲとアマテラスは、それぞれオオクニヌシ王権とニニギ王権の始祖神であり、ともに地上王権につながる存在である³⁰。

そのような意味でオオクニヌシの出雲王権とニニギ王権を継承した日本国を統治する天皇王権にとっては、イザナキ・イザナミ二神が国土と王権をもたらす根源的な存在である。記紀の冒頭部は、重要なイザナキ・イザナミ二神の生成に神学的な価値を付与し、日本国の国土と王権の起源である二神の成り立ちを根源的な解釈で合理化させることを主要な目的とする。つまり、宇宙論の観点から日本国の国土と王権の根本的な起源を合理化させるのは、記紀両書の冒頭部の共通的な目的である。しかし、記紀冒頭部の表現と内容を比較すれば、両書は、あきらかに異なる論理を展開したことが知られる。

『日本書紀』は、その表現に中国の典籍の引き写しが多くみられ、中国古代の陰陽論の宇宙観を利用して天地の成り立ちと神世七代の生成を合理化させる³¹。それに対し、『古事記』は、「天地初発」という中国典籍にみられない表現を使い、天地と高天原をアプリオ

＜上＞野神。此二柱神亦、独神成坐而、隠身也。次成神名、宇比地邇く上＞神、次妹須比智邇く去＞神。＜此二神名以音。＞次角杵神、次妹活杵神。＜二柱＞。次意富斗能地神、次妹大斗乃弁神。＜此二神名亦以音。＞次於母陀流神、次妹阿夜く上＞訶志古泥神。＜此二神名皆以音。＞次伊邪那岐神、次妹伊邪那美神。＜此二神名亦以音如上。＞上件自国之常立神以下、伊邪那美神以前、并称神世七代。＜上二柱独神、各云一代。次双十神、各合二神云一代也。＞」とある。倉野注1前掲書、50-53頁。

³⁰ ここでいう地上王権は、あくまでも神話の文脈で存在した意識の次元のものである。したがって、神話の世界に登場する地上王権に関する問題は、実際の出雲や日向、大和など地方にそのような王権または王朝が存在したかどうかという歴史の実在性の問題と別問題であるため、両者を混同できない。

³¹ 坂本注28前掲書（543-544頁）の補注1-2を参照した。

りな存在として設定し、その具体的な成因の解釈を避ける態度をとった³²。また、具体的な構成からみれば、『日本書紀』は、天地開闢のあと、すぐに国常立尊より伊奘諾尊・伊奘冉尊に至るまでの神世七代に入るのに対し、『古事記』は、天地初発と神世七代の間に、さらに天之御中主神を筆頭とする別天神五柱の生成を挿入した、という相違点もあった。

なぜ『古事記』が天地初発と神世七代の間に独自の別天神を挿入したのか。コトアマツカミ³³の文字通り、「特別な天神」という別天神の設定は、『古事記』の独特な宇宙観にかかわることが最大の原因であると考えられる。後述するように、『古事記』神話における世界の生成と王権の成立は、全て高御産巢日神・神産巢日神というムスヒの神を中心とする別天神の指導と関与によってなされたのである。すなわち、別天神の中の高御産巢日神・神産巢日神というムスヒの神は、ほかの天神よりはるかに活躍し、神話の推進にとって不可欠な存在である³⁴。

したがって、別天神というのは、『古事記』世界の根本的な原理を象徴する存在である。別天神の筆頭はムスヒの神ではなく天之御中主神であるが、この神は一般的に机上で作られた観念的なものとみなされており、重視されていない。代わりにムスヒの神は、『古事記伝』以来、日本「固有」の観念としてずっと重視されている³⁵。しかし、ムスヒの観念が日本古来の観念なのか、それとも『古事記』の編纂者が新しく作り上げた観念なのか、またはムスヒは一体どのようなエネルギーなのか、などの問題については、現在必ずしも明確な答えがあるわけではない。

重要なのは、『古事記』の編纂者は確かにムスヒを宇宙の根源的なエネルギーとみなしたことである。それは、『古事記』上巻における高御産巢日神・神産巢日神というムスヒの神の活躍からもうかがえる。天照大御神が、高天原世界と天神を代表する存在として天（アマ）³⁶の権威を示す存在であるとするならば、高御産巢日神と神産巢日神のムスヒの神は、一般的な天神ではなく、別天神という範疇に属する以上、天（アマ）の権威の別にムスヒの根源を代表する存在である。いうまでもなく地上世界自体や地上王権の存在は、天（アマ）とムスヒの二つの根源的な権威によって保証される。

ムスヒを『古事記』世界の根源とした説は、『古事記伝』以来の通説である³⁷。この通説を受け、前述のように、神野志氏は、記紀を比較した結果、記紀の宇宙論をそれぞれ「ムスヒのコスモロジー」と「陰陽論のコスモロジー」と呼んだ。神野志氏の「ムスヒのコスモロジー」という『古事記』の宇宙論といえ、葦原中国の秩序は高天原世界に従属されるが、地上世界の根源である天上世界はさらにムスヒという原理に基づいて成立されるという図式でまとめられる³⁸。ただし、このような「ムスヒ-高天原-葦原中国」という説は、本当に妥当であろうか。

³² 神野志隆光氏は、「天地初発」という創成表現は、『古事記』の編纂者が中国典籍の創成表現を避け、それと重ならないものを選択したものであったと指摘した。神野志隆光・山口佳紀『古事記注解2』（笠間書院、1993年、12-17頁）の「天地初発之時43」の項を参照した。

³³ すなわち、一般的な天神と異なる特別な天神という意味である。コトアマツカミという訓みは、本居宣長『本居宣長全集第九巻』（筑摩書房、1968年、141頁）による。また、別天神の意味について、倉野憲司「別天神五柱」（『古事記全注釈第二巻上巻篇（上）』三省堂、1979年）46-52頁。

³⁴ 注4を参照されたい。

³⁵ 本居注33前掲書、128-131頁。

³⁶ 天の概念と思想について、本章は、中国の天と『古事記』の天を区別するため、それぞれ天（テン）と天（アマ）と表記する。

³⁷ 本居注33前掲書、129頁。

³⁸ 注4を参照されたい。

この問題の肝心なところは、ムスヒの原理と天（アマ）の原理、という二つの原理はどのような関係をもつのかという問題である。再び『古事記』の冒頭部を読むと、その宇宙論を理解するには、最初の天地と神々が生成した順序が見逃せない重要な手がかりとなる。「天地初めて発れし時に、高天原に成れる神の名は、天之御中主神。次に、高御産巢日神。次に、神産巢日神」のように、「天地-高天原-天之御中主神-高御産巢日神-神産巢日神」という順番で生成したことがわかる。

そこで注意すべきなのは、天（アマ）の原理を示せる「天地-高天原-天之御中主神」という三つの存在³⁹が、「高御産巢日神-神産巢日神」というムスヒの神より先に生成した事実である。神野志氏とその共同研究者の山口佳紀氏が指摘した通り、「高御産巢日神-神産巢日神」について、高御産巢日神と神産巢日神は、ともに全てを導く根源的な生成のエネルギーとして、それぞれ天上世界と地上世界に干渉し続けることが認められる⁴⁰。そこから世界の創成におけるムスヒの原理の重要性がうかがえる。

しかし、天地の由来、あるいは天地が形成した前の混沌を丁寧に解釈した『日本書紀』と異なり、『古事記』は、この難しい問題を避けた代わりに、宇宙である天地とその中の高天原世界をアプリアリな存在として設定した。神野志氏は、天地の由来は『古事記』の本題と直接的な関係がないので、記述する必要がないと論じたが、賛同しがたい。なぜなら、『古事記』の神話の中、天（アマ）という概念は、基本的に絶対的な存在からである⁴¹。次は、コスモロジーの一元性と天（アマ）の絶対性を構築するための『古事記』編纂者の作業をみてみよう。

二 一元性の創出と天の絶対性

高天原を生成させる存在をムスヒとする研究が多い。しかし、『古事記』の記述を読む限り、宇宙と高天原以前のことは『古事記』で一言も言及されなかったのは、『古事記』の編纂者が意図的に天（アマ）を絶対的な存在と設定しようとする思惑があったからと考えられる。『古事記』の神話において高天原を生成させるより根源的なものが存在しないことから、地上世界の秩序が天上世界の秩序に従属することがわかる。また、天地の従属関係と同じく、「高御産巢日神-神産巢日神」の順番も高御産巢日神の地位が優越することを示す。

たとえムスヒという観念を日本の先史時代以来の土着の観念としても、高天原の根源をムスヒとすることはできない。当時の日本人の実際的な観念をそのまま『古事記』の思想の解釈に転用させるのは、方法論的に正しくない。『古事記』は天皇の日本統治を正当化するための政治神話として編纂されたのであるから、『古事記』の編纂者は、当時の日本人の観念を改変する必要がある。いいかえれば、編纂者が『古事記』を編纂した時、当時の日本人の観念を確かに素材として利用したのだろう。しかし、『古事記』の神話は、編

³⁹ 「天地-高天原-天之御中主神」という三つの天（アマ）の存在が羅列されたという事実の意味は、難解である。最初の天地と高天原と同一視されることも可能である一方、天之御中主神の性格も不明である。筆者は、天地が宇宙の全体、高天原が宇宙の秩序を体現する場所、天之御中主神が観念的な最高天神であったと理解したい。この構想は、空間・法則・人格神の三つの側面をもつ中国古代の天（テン）の概念に基づいたものである可能性があると考えられる。また、天之御中主神と中国思想との関係について、寺田恵子「天之御中主神の神名をめぐって」（『古事記年報』25、1982年）164-183頁。

⁴⁰ 山口佳紀・神野志隆光校注・訳『古事記』（新編日本古典文学全集1、小学館、1997年、28頁）の頭注五を参照した。

⁴¹ 神野志注4第三前掲書、86頁。

纂者によって改変された結果、すでに土俗の観念と異なる新しいものへと変貌した。

そのような意味で、たとえ高天原の根源をムスヒとする観念が当時の日本人に存在したとしても、少なくとも『古事記』神話の世界においては高天原がアプリアリ的で絶対的な存在である。しかし、別天神の筆頭はあくまでも天之御中主神であるため、天（アマ）の原理はムスヒの原理より優越される。すなわち、天（アマ）の原理はムスヒの原理より根源的な存在として理解されたほうが妥当ではないかと考えられる。

ムスヒの神の次に生成したのは、宇摩志阿斯訶備比古遲神と天之常立神である。天之常立神の次に生成したのは、国之常立神を筆頭とする神世七代である。天之常立神と国之常立神が一線を画すのは、国である地上世界に対する天上世界の優越性を示すためである。しかし、天之常立神をムスヒの神の後に生成させる論理は、前述の「天（アマ）-ムスヒ」の関係を一気に「ムスヒ-天（アマ）」の関係へと逆転させることになるので、論理構造がさらに理解しにくくなる。さらに邇邇芸命という王朝の始祖神を考慮すれば、邇邇芸命は天を代表する天照大御神とムスヒを代表する高御産巢日神の両方の血統につながると理解できる。すなわち、邇邇芸命にとって実質的に天（アマ）とムスヒはともに重要な根源であり、この場合、天（アマ）とムスヒは並置される関係にあるといえよう。

天（アマ）とムスヒの関係について、『古事記』には、「天（アマ）-ムスヒ」、「ムスヒ-天（アマ）」、「天（アマ）とムスヒの並置」という三つの関係がみられる。もちろん、高御産巢日神と神産巢日神のムスヒの神も別天神と呼ばれ、一応天神に属する。すなわち、『古事記』の編纂者にとって、天（アマ）の原理とムスヒの原理がそれぞれ主要な原理と二次的な原理であり、天（アマ）を『古事記』の神話の根源的な原理と理解しても間違いない。問題は、形式的な天（アマ）の一元論の内部にみられる天（アマ）とムスヒの矛盾についてどのように理解すればいいかということである。

それは、やはり『古事記』の編纂方針と編纂者が置かれた当時の思想的背景との齟齬が反映されるのではないかと推測できる。言葉を変えれば、多元的な思想を無理やり一元化させようとする『古事記』の編纂方針は、天（アマ）とムスヒとの関係における先後もしくは上下の齟齬を出現させる最も重要な原因ではないかと考えられる。前述したように、『日本書紀』神代巻は本書と一書を併記する編纂方針をとったのに対し、『古事記』はできる限り一つの物語として構成させようとする意図があったために、『古事記』の編纂者には一元的な論理を追求する傾向がみられるということ述べた。

しかし、『日本書紀』神代巻にある多くの異伝の存在からみれば、当時の日本人の思想はかなり多元的なものであることがわかる。当時の日本列島人には、汎神論の系譜を受けたムスヒの観念をもつ人⁴²が存在した一方、大陸の天命思想や陰陽論の知識を学んだ知識人もいたと考えられる。また、すでに大林太良氏が指摘したように、日本本来の世界観は水平的な「南方系」のものであるが、記紀両書にみられる垂直的な「北方系」の世界観は大陸から伝来したものである⁴³。なかでも、外来の垂直的な世界観と天（テン）の権威は、絶対的な天皇の権威を作り上げるための政治神話にとって必須である。

天（アマ）とムスヒとの関係における先後もしくは上下の齟齬には、一元的な天（アマ）

⁴² 厳密に言えば、中国の天（テン）信仰にも汎神論的な性格が見出されることができたため、汎神論的な性格を『古事記』神話をはじめとする日本古代思想の独特性とする理解は正しくないと考えられる。

⁴³ 大林太良「第十一章 二つの稲作起源神話」（『東アジアの王権神話-日本・朝鮮・琉球-』弘文堂、1984年）180-189頁、同氏「原本あとがき-総括にかえて」（『神話の系譜』講談社、2000年）294-298頁。なお文化の重層性が世界史上の普遍的な現象であるため、日本文化のもつ外来文化と土着文化の重層性も文明の普遍的な特徴であり、それを日本文化の独特性とすることができない。

の原理の下に、必死に在来と外来の観念とを調和させようとする『古事記』編纂者の思惑がうかがえる。『古事記』の具体的な編纂過程はさておき、結果的にムスヒの原理が天（アマ）の原理に組み立てられたという事実が重要である。冒頭部の別天神と神世七代の神々の多くは、基本的に二度は『古事記』に登場しないが、そのなかでも、例外となるのは、別天神の高御産巢日神・神産巢日神と神世七代最後の伊耶那岐神・伊耶那美神である。いうまでもなく伊耶那岐神・伊耶那美神は、三貴子が登場する前の『古事記』の主役であった。

三貴子が登場すると、伊耶那岐神・伊耶那美神は使命を達成したので再び登場しない。しかし、伊耶那岐神・伊耶那美神より先に生成した高御産巢日神・神産巢日神のムスヒの神は、同じ別天神に属する天之御中主神と異なり、三貴子が登場した後も引き続き重要な存在意義をもつ。『古事記』において神産巢日神には、母を意味する「御祖」と呼ばれるように、文明をもたらす女性始祖の側面がある⁴⁴。のみならず、その後の出雲神話においては、神産巢日神が成長途中の大穴牟遲神を救助した場面もある。また、大国主神の国作りに参加した大国主神の義兄弟である少名毘古那神も神産巢日神の子である⁴⁵。

葦原中国における大国主神の出雲王権の成立にとって、神産巢日神は欠かせない存在である。『日本書紀』は出雲神話を記載しなかったため、『日本書紀』における神皇産靈尊の存在感が薄くなった結果、少彦名命が高皇産靈尊の子と変更された⁴⁶。一方、カミムスヒの場合と異なり、記紀両書は、ともに肝心な役割を果たしたタカミムスヒを重視した。『古事記』上巻の神話の最高潮は、いうまでもなく邇邇芸命の降臨である。それによって、邇邇芸命の降臨の前提となる出雲王朝の建国神話、および実質的な易姓革命⁴⁷である大国主神の国譲りからなる出雲神話の重要性が相対的に高くなる。

『日本書紀』は易姓革命の匂いが漂う出雲神話を大幅に削除したのに対し、『古事記』は天皇制の正当性を証明するため、それを一層詳しく記述した。高御産巢日神は、出雲神話において常に天照大御神とともに命令を出すという形で様々な場面に登場する。一般的に天照大御神は高天原の統治者や最高神とみなされるが、文脈からみれば、高御産巢日神の権威と地位は天照大御神と比べて少しも劣らない。すでに多くの研究者に指摘されたが、天孫降臨神話の原型となった素材には、タカミムスヒを中心とする神話群とアマテラスを中心とする神話群とがある⁴⁸。

『日本書紀』の「本書」には、タカミムスヒを中心とする神話群が編入されたのと同時に、アマテラスを中心とする神話群が独立の「一書」として記述されたことが多い。それに対し、『古事記』は、この二つの神話群を無理やり一つの物語として改編した。そこから、『古事記』の編纂者が一元的な論理を追求しようとした思惑がうかがえる。三貴子が誕生した後、邇邇芸命が日向に降臨するまで、『古事記』神話の主要な内容は、(一) 高天

⁴⁴ 倉野注1前掲書、84頁と124頁。

⁴⁵ 倉野注1前掲書、98-109頁。

⁴⁶ 『日本書紀』神代上第八段の一書第六（坂本注28前掲書）131頁。

⁴⁷ 易姓革命であるかどうかを判断する時、前王朝と新王朝の皇室の間に血縁関係が存在するかどうかという客観的な基準で判断することではなく、天命が改まるかどうかというやや主観的な基準で判断されることが多い。たとえば、南朝斉の皇室の蕭氏と南朝梁の皇室の蕭氏は、宗族からみれば、同宗に属するが、南朝斉と南朝梁の交代は禅譲の形をとった易姓革命である。また、五代後周の太祖郭威と世宗柴榮は、血縁関係からみれば歴然な異宗としたが、それぞれ同じ王朝の太祖と世宗とみなされる。要するに、易姓革命の核心は、皇室一家の交代ではなく、天命の更新であろうと考えられる。

⁴⁸ 西條勉「第七章 ホノニギギ「万世一系」の神話化」（『古事記』神話の謎を解く』中央公論新社、2014年）166-168頁。

原における天照大御神と須佐之男命を中心とする物語、(二) 大国主神の国造りと国譲りを中心とする出雲神話、(三) 邇邇芸命の日向降臨、という三部から組み立てられる⁴⁹。

(一) を除けば、高御産巢日神は、(二)・(三) に重要な役割を果たした。(一) では、高御産巢日神は直接登場しないが、須佐之男命の乱暴により、天照大御神が天石屋戸にこもっている時、高御産巢日神の子の思金神の活躍がみられる。物語における(一) の役割は、天照大御神の天石屋戸段と須佐之男命の神払いを引き出すためである。天照大御神の天石屋戸段は、太陽神に仕える巫女であったヒルメを高天原の王者へと蘇らせることを目的とする⁵⁰。天照大御神が天石屋戸にこもっていた間、天上の高天原と地上の葦原中国が同時に暗くなったため、編纂者は、『古事記』の享受者に太陽神としての天照大御神の威力を存分にアピールしたのである。

そればかりでなく、そこから、地上の葦原中国の秩序が天上の高天原の秩序に従属した、という天地の上下関係をも示そうとした『古事記』の編纂者の意図がうかがえる⁵¹。また、須佐之男命を高天原から放逐させる目的は、須佐之男命の子孫である大国主神が葦原中国に王権を成立させるという出雲神話への展開を引き出すと同時に、大国主神の始祖である須佐之男命の敗北によって高天原世界に対する地上王権の無力さを暗示するためであることがわかる。そのような意味で、高天原における天照大御神と須佐之男命を中心とする物語という(一) の主役は、あくまでも太陽神で須佐之男命の姉の天照大御神であり、高御産巢日神が入る余地が全くない。

しかし、高御産巢日神は、出雲神話と天孫降臨において、天照大御神とともに核心的な存在となった⁵²。まず、高御産巢日神は、天神御子降臨の前提となった大国主神の国譲りに欠かせない役割を果たした。大国主神の地上王権に媚びる高天原の裏切り者である天若日子を処罰する場面には、むしろ高御産巢日神が天照大御神よりはるかに活躍し、大国主神の国譲りと邇邇芸命の降臨の基礎を築いたとされる。また、国譲りの過程で、高御産巢日神の子である思金神の活躍も見逃せない。一方、高御産巢日神は、天照大御神とともに邇邇芸命の降臨をも指示した。

血統からみても、天皇の始祖である邇邇芸命には、天照大御神と高御産巢日神の両方につながる血統をもっていた。したがって、高御産巢日神は、天照大御神と一緒に天皇家の先祖のような存在と設定された。つまり、中国の天(テン)のような絶対性をもつ超越者ではない⁵³が、高御産巢日神は、天照大御神とともに地上王権の正当性を保証する権威の根源的な存在である。

再び『古事記』冒頭部の構造に目を向ければ、最初の「天地初発」の「天地」は、「天

⁴⁹ この部分の具体的な内容とそれに関する分析について、本章の第三節を参照されたい。

⁵⁰ 西郷注 21 前掲書、345-347 頁。

⁵¹ 山口注 40 前掲書(66-67 頁)の頭注五につづく「天の石屋の話の神話的理解」を参照した。

⁵² 記紀におけるタカミムスヒの性格について、神田典城「高木神の性格とタカミムスヒ」(『古事記年報』24、1981 年)115-133 頁。

⁵³ 権威の絶対性には、絶対的な絶対性と相対的な絶対性がある。中国の天(テン)を生み出すそれより高次元の存在がないため、中国の天(テン)は、キリスト教の神と同じ、絶対的な絶対性をもつ超越者である。それと比べれば、天神御子の王権を本質とした天皇制を保証する天照大御神は、高天原の統治者であるが、その統治権は、父神の伊邪那岐の命令によって委譲されたものである。父神の伊邪那岐さえ、別天神と神世七代を含む天神全体の命令に従わなければならない。また、高御産巢日神も最初に生成した天神ではなく、『古事記』神話における最上位の天神は天之御中主神である。要するに、『古事記』における高御産巢日神と天照大御神は、中国の天(テン)やキリスト教の神のような絶対的な絶対性をもつ超越者ではなく、相対的な絶対性をもつ超越者でしかないのではないかと考えられる。

と地」や「天と国」と理解されたことが多いが、ここで「宇宙全体」の代表として、「天地」を「宇宙」と理解したい。したがって、「天地初発」の次の「高天原」は、宇宙のどこかにあった空間である。また、「国之常立神」の「国」は、地上世界である「国」ではなく、天上世界の「国」であるから、「宇摩志阿斯訶備比古遲神-天之常立神-国之常立神-豊雲野神」の生成過程は、高天原の形が定まっていた過程を象徴すると思われる。いいかえれば、最初の「高天原」は、未だ形が定まっていない状態であった。無形の高天原という空間で、先に生成したのは、天之御中主神・高御産巢日神・神産巢日神という三柱の造化三神、および宇摩志阿斯訶備比古遲神と天之常立神の二柱という五柱の別天神であった。

造化三神に属する天之御中主神と高御産巢日神・神産巢日神のムスヒの神は、それぞれ天（アマ）の原理とムスヒの原理を象徴するものであるから、造化三神が一番早く生成したのは、万物の生成が天（アマ）とムスヒの二つの原理によることを意味する。また、高天原を含む宇宙は、記本文の物語の最初においてアプリアリな存在として既存したというものは、前述したとおりである。神世七代までの天神が誕生した空間としての高天原の既存と、天之御中主神が一番早く生成したことという二つの事実は、天（アマ）の原理とムスヒの原理がそれぞれ主要原理と次要原理であったことを示した。

つづいて、造化三神が代表する天（アマ）の原理とムスヒの原理の下、記述したように、「宇摩志阿斯訶備比古遲神-天之常立神-国之常立神-豊雲野神」の生成過程は、高天原の形が定まっていた過程を象徴する⁵⁴。また、高天原の形が定まった後、宇比地邇神・須比智邇神から於母陀流神・阿夜訶志古泥神までの男女神の生成は、伊耶那岐神・伊耶那美神の生成過程を象徴する。男女神の最終的な形態として生成したのは、伊耶那岐神・伊耶那美神であった⁵⁵。

その後にある伊耶那岐神・伊耶那美神の国生みや大国主神の国作り・国譲り、天神御子の降臨などの物語は、全て天（アマ）とムスヒの二つの原理を象徴する別天神から神世七代までの天神の命令と関与によって行われていたものである。そのなかでも、天照大御神は、伊耶那岐神の命令によって高天原の統治権を移譲されたが、その後も引き続き、別天神の代表者である高御産巢日神とともに、高天原と地上の葦原中国を治めていた。天照大御神が高天原の主宰神となり、単独で天（アマ）の原理を体現できたのは、別天神が全ての使命を果たして「隠身」した後である。

松本直樹氏が指摘したとおり、別天神の「隠身」の時期は、それぞれの神が生成した後ではなく、「神武天皇の時代」の後から「今」に至るいつれかの時点であった⁵⁶。別天神が「隠身」した前、生成の原理という役割を果たして、その後、天照大御神の絶対性を確立するために無条件に「隠身」した。それにより、『古事記』神話においては、次要原理としてのムスヒの原理が消えた代わりに、少なくとも形式的に主要原理としての天（アマ）

⁵⁴ 宇摩志阿斯訶備比古遲神から神世七代までの生成過程の意味について、それを地上世界の生成と理解する説とそれを天上世界の生成と理解する説という二説が対立する。解釈の肝心は、「国稚く」と「国之常立神」の「国」の解釈にかかる。記本文冒頭における神々の生成に関する記述は、全て「次」という表現によってつながることから、最初の天之御中主神から最後の伊耶那美神までの全ての神々は、高天原に生成した天神に属することがうかがえる。本章では、遠山一郎氏の説に従い、「国稚く」と「国之常立神」の「国」を地上世界の「国」ではなく、天上世界の「国」と理解したい。遠山一郎「第二章 『古事記』の構想」（『古事記』成立の背景と構想』笠間書院、2003年）135-141頁。

⁵⁵ 神野志注 32 前掲書、49-52 頁。

⁵⁶ 松本直樹「第3章 隠された司令神」（『神話で読みとく古代日本』筑摩書房、2016年）93-121頁。

の原理への一元化が立てられた。『古事記』神話における天神権威の絶対性は、いうまでもなく一元的な天（アマ）の原理を基礎としたものである。

前述したように、『古事記』の世界において高天原という存在が所与のものとしてとらえられたため、地上世界をはじめとする宇宙生成の根源的な原理である天（アマ）の優位性が冒頭部の宇宙論に約束された。それは、天（アマ）の絶対性の前提となる設定である。しかし、天（アマ）の絶対性を維持するため、その一元化を実現しなければならない。したがって、ムスヒの神を別天神に編入させたり、別天神の「隠身」に伴う最高天神の交替という設定を導入したりするように、宇宙生成の根源的な原理の多元化と分散化を防止するための『古事記』編纂者の資料操作も認められる。

少なくとも形式的に根源的な存在としての一元的な天（アマ）が立てられたことにより、天（アマ）の絶対性が保証されたことが理解できる。個々の天神が天（アマ）の原理を体现できない結果、『古事記』における根源的な存在としての一元的な天（アマ）は、自然と天神全体という高天原世界の絶対性につながる。また、絶対性をもつ天神全体が住む世界が天上世界であるからこそ、天上世界という空間には絶対性が付与されて神聖視されるようになったのである。それにより、一般的なソラである純粋な空間としての天（ソラ）との差別化を図るため、天（アマ）の原理をあらゆる特別で神聖な天神の世界を意味する高天原という名で『古事記』編纂者が表記したと考えられる。

高天原を秩序や権威の根源とすれば、上空という空間への崇拜による天（ソラ）の権威ではなく、天神の神威による天（アマ）の権威が認められたということになる。『古事記』における天神信仰を本質とした高天原信仰は、古代中国人が普遍的に信仰していた天（テン）の信仰と異なる『古事記』の天（アマ）の信仰の重要な特徴の一つである⁵⁷。また、仏教が伝来した以前の中国の天（テン）と異なり、『古事記』の天（アマ）は、十分に他界化されたとはいえない⁵⁸。一方で、『古事記』における儒教的な聖天子観と陰陽論的な天人相関論の希薄から、その思想が未だ『日本書紀』思想のように道德化されていなかったこともみられる⁵⁹。

理神論の発生には、人間が経験した認識、知識や道徳を前提とした人間中心主義的・合理主義的な思想が必要である⁶⁰ため、『古事記』の天（アマ）が中国の天（テン）のように法則化までには至っていなかった。したがって、『古事記』における天（アマ）の原理は、基本的に天神という人格神的な存在として、地上世界をはじめとする宇宙へ働きかけ続けた⁶¹。すなわち、『古事記』における天（アマ）の原理による宇宙の生成は、ある法則に基づいた過程よりも、むしろ人格神である天神の命令という形で行われていた。天（テン）という法則ではなく、天神の命令という天（アマ）の原理の具現は、さらに天（アマ）の

⁵⁷ 本居宣長は、その『古事記伝』にすでに中国など外国の天（テン）と上空の虚空（ソラ）と日本の高天原の三者を区別した。本居注 33 前掲書（123-125 頁）を参照した。

⁵⁸ 本章の第二節と第三節が検討したように、『古事記』神話における葦原中国と高天原など異世界との交通が遮断されていなかったため、中国の天（テン）や仏教の地獄のように、葦原中国にとっての現世と行き来できない本格的な他界が『古事記』神話に存在しない。

⁵⁹ 本論文の第四章と第五章を参照されたい。

⁶⁰ 池田末利「天道と天命（上）-中国における理神論の発生-」（『中国古代宗教史研究-制度と思想-』東海大学出版会、1989 年）965-983 頁。

⁶¹ 記紀の人格神的な神観念は、すでに同時代の日本人のもった漠然的な神観念をはるかに超越しており、基本的に民衆の信仰基盤をもたなかった知性的なものである。日本古代の人格神的な神観念の成熟は、九世紀における怨霊の出現を待たなければならない。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』308、1988 年）1-23 頁。

絶対性を強化したと考えられる⁶²。

もし『日本書紀』が経験できる時間の長さを利用して歴史の悠久性を示したとすれば、『古事記』における神話世界の無時間が時間を超越した永遠性を意味すると理解できる⁶³。道徳を文明の必要条件とした近代的な歴史主義を離脱してみれば、『古事記』の思想から、善悪二分という対立のカテゴリーに縛られていなかった人間の経験を超越した霊性がうかがえる。いいかえれば、『古事記』の天（アマ）は、絶対的な超越者である。ただ天（アマ）の絶対的な超越性は、一元的な原理の体現者である高天原世界の天神全体のものであり、超越者の一分身にすぎない個々の天神のものではない。

第二節 天神命令の伝達とその維持

一 天神の命令とその伝達体系

天（アマ）の他界化の未熟性は、天神を高天原という他界に封じていないことを意味する。『古事記』には「絶地通天」のような天地の離れという内容がみられないから、『古事記』における天地間の往来がかなり活発である。天地間の往来が可能である世界観と法則的な天（アマ）の未熟性は、天神の権威が天上世界に拘らずに地上世界に転移できる基礎を提供した。これは、いうまでもなく天神と天神御子が地上世界に降臨（天降り）できる理論的な前提でもある。もちろん『古事記』の世界観では天地間の往来が双方向的なものであるが、『古事記』の主眼はあくまでも天上世界ではなく地上世界にあることから、天上より天降りのほうが『古事記』の王権思想にとってはるかに重要である。

しかし、『古事記』における天神の天降りは自由であったばかりでない。天神の天降りを見極めるために導入されたのは、天神の命令という装置である。天神の権威には絶対性があるため、天神の命令が自然と絶対的なものである。ゆえに、天神の命令に従う行為は正当性をもつ行為であるのに対し、従わない行為は正当性をもたない行為である。また、天神の命令を全うするのが絶対的な義務であるため、反逆者が天神から恐ろしい罰を受けるという論理構造がみられる。『古事記』の神話においては、正当性を付与するための天神の命令と、それを全うするための天神の実行使という二つの装置が存在する。そのなかでも、とくに天神のコトヨサシ⁶⁴とコトムケ⁶⁵は、『日本書紀』にない『古事記』の

⁶² 超越者を理法として認識する理神論的な思想は、人間の主体性の強化と超越者の絶対性の弱化を招来しやすいものである。好例として中国前漢の董仲舒の天譴論があげられる。董仲舒の天譴論について、馮友蘭『中国哲学史』（商務印書館、1935年、503頁）、池田知久「中国古代の天人相関論-董仲舒の場合」（溝口雄三ほか編『アジアから考える7 世界像の形成』東京大学出版会、1994年、25頁）などを参照した。

⁶³ 神話の永遠性及びそれと時間の関係について、J・キャンベルほか「第二章 内面への旅」（『神話の力』飛田茂雄訳、早川書房、1992年）122-134頁。

⁶⁴ 梅田徹「『古事記』の「神代」-根本原理としての「コトヨサシ」-」（『国語と国文学』62-8、1985年）17-29頁、伊東真紀「『古事記』研究-「コトヨサシ」の意味-」（『広島女学院大学大学院言語文化論叢』4号、2001年）204-185頁、武田秀章「『古事記』神話の-管見-コトヨサシ・オヤ・コ」（『明治聖徳記念学会紀要』36号、2002年）59-74頁、熊谷公男「持統の即位儀と「治天下大王」の即位儀礼」（『日本史研究』474号、2002年）4-34頁、坂根誠「「ミコトモチ」の意義-「コトヨサシ」の役割とともに-」（『日本文学論究』第64冊、2005年）25-36頁、北野達「神勅の伝来-『古事記』「賜」の用字意識を通して見た「言依賜」-」（『山形県立米沢女子短期大学紀要』48号、2012年）1-22頁。

⁶⁵ 入江湑「『古事記』における「向」の訓読」（『古事記年報』23、1980年）62-81頁、神野志隆光「Ⅲ「ことむけ」の論理」（『古事記の達成』東京大学出版会、1983年）133-177頁、

独特な概念であることから、つとに研究者に重視されている。

しかし、天神の命令には天神のコトヨサシしかないわけでもなく、同じ天神のコトヨサシのなかでもいくつかの種類が存在したことが認められる。それゆえ、テキストを離脱して単に一つの論理構造を析出せず、具体的な文脈に即しながら神話におけるそれぞれの天神の命令の役割と性格を分析する作業が必要である。また、コトヨサシとコトムケの性格について、言葉による王化という視点から把握した研究があったが、実力主義を容認した『古事記』におけるコトヨサシとコトムケの暴力性がやや軽視される傾向があった⁶⁶。すなわち、『古事記』における天神の命令と天神の実力行使という二つの装置は、絶対的なものばかりでなく、高度な暴力性をも帯びるのではないかと感じられる。

『古事記』における天神の命令と天神の実力行使という二つの装置の性格を説明するために、まず、国生みの経過を例として、『古事記』の文脈から国生みの完成を保証していた天神の命令とコトムケという二つの装置の役割と性格をみてみよう。前述したように、『古事記』冒頭部には、別天神・神世七代の生成を中心とする天地初発の経過が述べられた。別天神・神世七代が生成した後、神世七代の最後の伊邪那岐命・伊邪那美命二神は、天神の命令をもち、直ちに天沼矛による生じさせた淤能碁呂嶋に天降り、地上世界の国土を生成したという国生みを行った。

国生みの経過は、大雑把に(一)二神の受命、(二)二神の聖婚、(三)国土の生成、(四)三貴子の誕生という四つの部分に分けられる。(一)から(三)までの部分には、冒頭部の別天神・神世七代の生成に続き、伊邪那岐命・伊邪那美命二神の天降りから、火神の生成による伊邪那美命の「神避」までの経過が述べられた。また、(四)は、伊邪那岐命の黄泉国訪問譚によって(三)とつなげられ、三貴子の誕生を中心とする内容を述べた。三貴子が誕生した後、国生みという伊邪那岐命の使命が果たされた⁶⁷ので、「淡海の多賀に坐す」ことによって、伊邪那岐命は、『古事記』世界の表舞台から退いた⁶⁸。まず、伊邪那岐命・伊邪那美命二神の国生みの縁起からみてみよう。

【史料三】⁶⁹是に天つ神諸の命以ちて、伊邪那岐命、伊邪那美命、二柱の神に、「是の多陀用弊流の国を修め理り固め成せ。」と詔りて、天の沼矛を賜ひて、言依さし賜ひき。

史料三は、伊邪那岐命・伊邪那美命二神が国生みを着手しはじめた縁起を述べた。それによれば、天神は、直接的に伊邪那岐命・伊邪那美命二神に「是の多陀用弊流の国を修め理り固め成せ」という命令を下したことがわかる。すなわち、先に生成した別天神・神世七代という天神全体の命令は、二神の国生みと天降りの契機であった。その後の『古事記』の物語は、ほとんど葦原中国という「修理固成」された「国」を主要な舞台として展開さ

本澤雅史「古事記における「降」「向」の訓読について」(『古事記年報』26、1983年)112-135頁、入江渥「コトムケの本義」(『古事記年報』27、1984年)126-143頁、同氏「古事記における向・コトムケの追考」(『古事記年報』30、1987年)97-112頁、西宮一民「第四章上代語コトムケ・ソガヒニ攷」(『古事記の研究』おうふう、1993年)567-574頁。

⁶⁶ たとえば、神野志注65前掲書(134-157頁)があげられる。なお、「ことむけ」の辞書的解釈について、上代語辞典編修委員会編『時代別国語大辞典上代編』(三省堂、1983年、302頁)の「ことむけ」項目を参照した。

⁶⁷ 伊邪那岐大神の退場が三貴子の誕生の後であるため、本章は、三貴子の誕生をも広義な国生みに含ませる。

⁶⁸ 「故其伊邪那岐大神者、坐淡海之多賀也」とある。倉野注1前掲書、72-73頁。

⁶⁹ 「於是天神諸命以、詔伊邪那岐命、伊邪那美命、二柱神、修理固成是多陀用弊流之國、賜天沼矛而、言依賜也」とある。倉野注1前掲書、52-53頁。

れたため、ここでの天神の命令は、『古事記』の物語の原動力と言っても過言ではない。この事実は、前述した一元的な天（アマ）の権威という『古事記』思想の特色と符合する。

言葉をかえれば、天神の命令は、一元的な天（アマ）の権威を具現化したものである同時に、宇宙の根本的な原理でもある。しかし、ここでの天神の範囲については研究者の間に論争があり、その範囲は神世七代まで含んだかどうかに関して賛否両論があった⁷⁰。史料二のように、『古事記』冒頭部には、高天原の既存が述べられた後、「次」という言葉によって、別天神・神世七代の生成過程をつなげた。そこから、別天神・神世七代は、全て高天原に生成した神々であったことがうかがえる。また、別天神とは特別な天神を意味する言葉であるため、「別」という修飾語は、別天神以外の天神が存在したことを暗示した。

要するに、筆者は、天神を別天神・神世七代を含む高天原に生成した神々の全体と理解したい。すなわち、神世七代に属する伊邪那岐命と伊邪那美命は、命令を下した主体である天神の成員でありながら、命令を受けた執行者でもあった⁷¹。そもそも絶対的な超越者の体現者である天神が超越される対象となったことは、天神の超越性が内部から破綻したことを意味する。前述したように、『古事記』における天（アマ）の一元化の実現は、司令神の交替という資料作業の結果であり、かなり観念的で形式的なものである。天神の多元性による天（アマ）の超越性の不徹底さからも、『古事記』における天（アマ）の多元化の志向とその一元化の未熟さがうかがえる。

史料三において一番注目されたのは、「言依（コトヨサシ）」という言葉である。コトヨサシは、コトヨスの尊敬語であり、「委ねる」・「任じる」ということを意味する⁷²。また、コトには言と事という二通りの漢字表記があり、それぞれ委任の方式（言語）と委任の内容（事情）という委任の二つの側面をあらわす。史料三の「言依さし」は、最初の「天つ神諸の命」に対応し、具体的に「是の多陀用弊流の国を修め理り固め成せ」を指すことはあきらかである。しかし、後述するように、天神のコトヨサシと呼ばれなかった天神の命令も存在したという事実から、天神のコトヨサシと天神の命令が互いに置換できるものではない。

すでに多くの研究者によって指摘されたが、『古事記』における天神の命令には日本古代の言霊思想の影響が認められる⁷³。一方、天神のコトヨサシを含む天神の命令という発想は、日本古来の観念ではなく、中国の天命思想から影響を受けた結果の可能性も排除できない⁷⁴。コトヨサシの具体的な語源はともかく、後述のように、それが『古事記』における三貴子の誕生や天神御子の降臨などの重要な場面でしかみられなかったことや、神産巢日神が大国主神に下した国作りの命令にはコトヨサシという表現がみられないこと⁷⁵

⁷⁰ たとえば、神野志注 32 前掲書（58-59 頁）が天神の範囲を神世七代まで含んだと論じたが、伊東注 64 前掲論文（204-185 頁）が天神の範囲を神世七代まで含んでいなかったと認識した。

⁷¹ 逆にいえば、「次国稚如浮脂而、久羅下那州多陀用弊流之時、<流字以上十字以音。>如葦牙因萌騰之物而成神名、宇摩志阿斯訶備比古遲神。<此神名以音。>」と「国之常立神」の中の「国」は、地上世界の国ではなく、高天原という「国」を意味したことがわかる。宇摩志阿斯訶備比古遲神以下の天神の生成は、地上世界の「固成」過程ではなく、高天原の「固成」過程を象徴したと考えられる。

⁷² 注 66 前掲辞書（302 頁）の「ことよさす」項目を参照した。

⁷³ 神野志注 65 前掲書、134-157 頁。

⁷⁴ 『古事記』における中国思想の受容について、寺田注 39 前掲論文（164-183 頁）、中村璋八「日本上代文学と中国の民族思想・信仰」（『古事記年報』27、1984 年）14-33 頁、中村啓信「伊邪那岐命の幻術」（『古事記年報』28、1985 年）41-61 頁、尾畑喜一郎「記紀神話と信仰伝承」（『古事記年報』30、1987 年、19-45 頁）などを参照した。

⁷⁵ 本章の第三節を参照されたい。

などから、天神のコトヨサシは、一般的な天神の命令と区別できるかなり重要なものであることが認められる。

【史料四】⁷⁶故、二柱の神、天の浮橋に立たしく立を訓みてタタシと云ふ。＞て、其の沼矛を指し下ろして画きたまへば、(中略) 嶋と成りき。是れ淤能碁呂嶋なり。＜淤より以下の四字は音を以るよ。＞其の嶋に天降り坐して、天の御柱を見立て、八尋殿を見立てたまひき。是に其の妹伊邪那美命に問曰ひたまはく、「汝が身は如何か成れる。」ととひたまへば、「吾が身は、成り成りて成り合はざる処一処あり。」と答白へたまひき。爾に伊邪那岐命詔りたまはく、「我が身は、成り成りて成り余れる処一処あり。故、此の吾が身の成り余れる処を以ちて、汝が身の成り合はざる処に刺し塞ぎて、国土を生み成さむと以為ふ。生むこと奈何。」とのりたまへば、＜生を訓みてウムと云ふ。下は此れに效へ。＞伊邪那美命、「然善けむ。」と答曰へたまひき。爾に伊邪那岐命詔りたまひしく、「然らば吾と汝と是の天の御柱を行き廻り逢ひて、美斗能麻具波比＜此の七字は音を以るよ。＞為む。」とのりたまひき。(中略) 各言ひ竟へし後、其の妹に告曰げたまひしく、「女人先に言へるは良からず。」とつげたまひき。然れども久美度邇＜此の四字は音を以るよ。＞興して生める子は、水蛭子。此の子は葦船に入れて流し去てき。次に淡嶋を生みき。是も亦、子の例には入れざりき。

史料四にあるように、天神のコトヨサシという重任を引き受けた伊邪那岐命・伊邪那美命二神は、天神に賜われた天の沼矛を利用して淤能碁呂嶋を生成した。そして二神は、淤能碁呂嶋に天降りして本格的に国生みを行いはじめた。天の浮橋や、天の沼矛、天の御柱など、国生みにとって欠かせないものに全て「天」という語によって修飾されたことは、国生みが天神の命令と天(アマ)の権威に基づいた行いを重ねて強調したことである。注意すべきなのは、国生みにおける天神に委任された伊邪那岐命・伊邪那美命二神の権限と命令を下した天神の関与の度合いの大きさである。

国生みは、天神の命令に基づいた神聖な営為であるが、神意があっただけで必ずしも順調に遂行されたことではなく、試行錯誤の段階もあった。史料四によれば、国生みの遂行は、伊邪那岐命・伊邪那美命二神が「天の御柱を行き廻り逢ひて、美斗能麻具波比」をなすという二神の聖婚が必要である。また、「天の御柱を行き廻り逢ふ」ということには、男神が先に話しかけなければならないという規則があったようである。しかし、女神の伊邪那美命が先に話しかけたせいで、二神の最初の国生みは、水蛭子と淡嶋を生んだように、二回連続で失敗した。失敗の責任は、あきらかに女神の伊邪那美命のほうにあったのである。

伊邪那美命が規則を破ったのは、故意による行為かどうか知る術がない⁷⁷。しかし、た

⁷⁶ 「故、二柱神立く訓立云多多志。＞天浮橋而、指下其沼矛以画者、(中略) 成嶋。是淤能碁呂嶋。＜自淤以下四字以音。＞於其嶋天降坐而、見立天之御柱、見立八尋殿。於是問其妹伊邪那美命曰、汝身者如何成。答白吾身者、成成不成合処一处在。爾伊邪那岐命詔、我身者、成成而成余処一处在。故以此吾身成余処、刺塞汝身不成合処而、以為生成国土。生奈何。＜訓生云字牟。下效此。＞伊邪那美命、答曰然善。爾伊邪那岐命詔、然者吾與汝行廻逢是天之御柱而、為美斗能麻具波比。＜此七字以音。＞(中略) 各言竟之後、告其妹曰、女人先言不良。雖然久美度邇＜此四字以音。＞興而生子、水蛭子。此子者入葦船而流去。次生淡嶋。是亦不入子之例」とある。倉野注1前掲書、52-55頁。

⁷⁷ 二神の聖婚における女神の間違ひという内容が中国の男尊女卑という觀念の影響を受けた可能性もあるが、それを天神の多元性志向による一元的な天神権威への女神の反逆と理解することもできる。

とえ伊邪那美命が事前に規則を知らなかったとしても、「各言ひ竟へし後、(伊邪那岐命が)其の妹に告曰げたまひしく、『女人先に言へるは良からず』とつげたまひき。然れども久美度邇を興」したように、少なくとも伊邪那岐命が正しい規則の内容を推測したことが看取できる。ただし、不安を感じた伊邪那岐命は、伊邪那美命との結合を拒まなかったため、結果的に失敗してしまった。二神の失敗は、自力での命令を果たすことが難しいことを意味し、任務の遂行にさらに命令を下した天神の新たな指示が必要となる。

【史料五】⁷⁸是に二柱の神、議りて云ひけらく、「今吾が生める子良からず。猶天つ神の御所に白すべし。」といひて、即ち共に参上りて、天つ神の命を請ひき。爾に天つ神の命を以ちて、布斗麻邇爾<此の五字は音を以みよ。>ト相ひて、詔りたまひしく、「女先に言へるに因りて良からず。亦還り降りて改め言へ。」とのりたまひき。故爾に反り降りて、更に其の天の御柱を先の如く行き廻りき。(中略)如此言ひ竟へて御合して、(中略)此の八嶋を先に生めるに因りて、大八嶋国と謂ふ。然ありて後、還り坐す時、<吉備児嶋より天両屋嶋まで并せて六嶋。>(中略)すでに国を生み竟へて、更に神を生みき。(中略)伊邪那美神は、火の神を生みしに因りて、遂に神避り坐しき。(中略)凡べて伊邪那岐、伊邪那美の二はしらの神、共に生める嶋、壹拾肆嶋、神、参拾伍神。(後略)

史料五によると、伊邪那岐命・伊邪那美命二神が国生みに重ねて失敗したため、天神の指示を受けに再び高天原にある天神の御所に参上したことがわかる。その時、失敗の原因を突き止めるために天神が講じたのは、「布斗麻邇」というト占であった⁷⁹。「爾に天つ神の命を以ちて、布斗麻邇爾ト相ひて、詔りたまひしく」という句に主語が省略され、ト占と詔の主体があいまいになっているため、先にト占と詔の主体について検討する必要がある。

「女先に言へるに因りて良からず。亦還り降りて改め言へ」というト占の結果とその後の二神の二回目の天降りからみれば、それは、天神が伊邪那岐命・伊邪那美命二神にト占の結果と新たな命令を伝えたことを意味する。二神は天神からト占の結果を聞いたことからすれば、ト占をしたのは天神と想定するのが最も自然である。しかし、「天つ神の命を以ちて、布斗麻邇爾ト相ひて」とあるように、天神の命令を受けてからト占をしたという文脈からみれば、ト占をしたのは、天神ではなく二神であることがあきらかである。要するに、この部分の内容は、以下のように理解できる。天神の新たな指示を請けに高天原に参上した二神は、天神の命令を受けてからト占をした。天神は、二神がしたト占から二神の失敗の原因を突き止めたので、その原因を二神に伝達し、再び天降りませよという命令を二神に下した。

神意を求めにト占をした行為は、『古事記』においてほかの部分にもみられる。しかし、史料五のト占は、ほかの部分のト占と比べれば、かなり異色である。なぜなら、ここでの

⁷⁸ 「於是二柱神議云、今吾所生之子不良。猶宜白天神之御所。即共参上、請天神之命。爾天神之命以、布斗麻邇爾<此五字以音。>ト相而詔之、因女先言而不良。亦還降改言。故爾反降、更往廻其天之御柱如先。(中略)如此言竟而御合、(中略)因此八嶋先所生、謂大八嶋国。然後、還坐之時、<自吉備児嶋至天両屋嶋并六嶋。>(中略)既生国竟、更生神。(中略)伊邪那美神者、因生火神、遂神避坐也。(中略)凡伊邪那岐、伊邪那美二神、共所生嶋壹拾肆嶋、神参拾伍神。(後略)」とある。倉野注1前掲書、54-61頁。

⁷⁹ 「フトマニ」の辞書的意味について、注66前掲辞書(638頁)の「ふとまに」項目を参照した。

ト占の結果は、直ちに神意とみなすことができないからである⁸⁰。天神の命令を受けてから二神がト占をしたことからみれば、天神と二神は、ともに失敗の原因を知らなかったと推測できる。もし天神が失敗の原因を事前に知っていたとするならば、新たな指示を二神に授ければ済むにもかかわらず、わざわざ二神にト占をさせた動機が理解し難い。そこから、国生みの規則は、天神が定めたものではなく、天神よりさらに高位的な存在が定めたものか、それとも、高天原と同じような既存的なものかのどちらかに属すると考えられる。

前述したように、天（アマ）の権威の本質は、高天原世界の天神全体の権威であった。しかし、ここにみられる天（アマ）の権威と天神の権威の分離は、再び『古事記』における天（アマ）の一元性の未熟さを暗示した⁸¹。一方、二神の天上市りと天降りから、国生みを遂行するため、命令の指令者と執行者の間には、緊密な交流が存在したことがわかる。つまり、天神が執行者にいったん命令を下した後、全ての権限を執行者に委任し、単なる傍観者として執行者の行動を見守るわけではない。事情の変化次第で、執行者が積極的に指令者の天神と相談するのに対し、天神も適宜的に新たな指示を下すことがある。

執行者が命令を遂行している過程で、指令者の天神の関与度はかなり高いと看取できる。すなわち、任務の行いは、基本的に天神が主導したものであるため、命令を受けたものは、天神の主導に基づいた単なる執行者としての性格が強調される。主導権を握った天神は、いうまでもなく天神に圧倒的な絶対性があったとも言い換えられる。そして天神の新たな指示を受けた二神は、指示通り再び天降りして聖婚した結果、八嶋をはじめとする「壹拾肆嶋」と「参拾伍神」を生み、国生みに成功した。任務に成功したかどうかは、神意をそのまま遵守したか否かによることである。

ただし、神意というのは、命令を下した指令神の神意ではなく、指令神より高位な存在の神意である可能性もあるので、天神の命令の伝達は一層複雑化する。それは、『古事記』における人格化から法則化までの途中に位置する根源的な権威としての天（アマ）の曖昧な性格によると考えられる⁸²。国生みには、天神の命令に反対できるものは存在しないので、天神の絶対性は、単に主導権を握ることにとどまり、暴力性までは及ばない。しかし、三貴子の誕生に関する部分には、須佐之男命という反逆者が登場したことにより、命令を遂行するための天神の暴力性がすぐ出現するようになった。

二 命令の遂行とその維持手段

続いて、天神の命令の反逆者をめぐって、命令を遂行させるための天神の対応を検討してみよう。

⁸⁰ 一例をあげれば、「垂仁天皇記」のト占（倉野注1前掲書、196頁）には、垂仁天皇は、ト占によって出雲大神の神意を知った。すなわち、『古事記』のト占というのは、自分より高位の神の意思を知るための手段である。しかし、この段にみえたト占をした主体は、伊邪那岐命・伊邪那美命二神を含む天神全体である。したがって、天神全体は、自分より高位の「神意」を知るためにト占をした。しかし、天神全体より高位の「神」という超越的な存在は、『古事記』にみられない。

⁸¹ そこには、無理やり形式的な一元性を早出させた『古事記』編纂者の資料操作の不徹底さの原因もあった。

⁸² 天（アマ）には、高天原世界の天神全体の形式的な一元性と、それに内包された天神の多元性との相剋がみられる。

【史料六】⁸³是を以ちて伊邪那伎大神詔りたまひしく、「吾は伊那志許米<上>志許米岐<此の九字は音を以るよ。>穢き国に到りて在り祈理。<此の二字は音を以るよ。>故、吾は御身の禊為む。」とのりたまひて、竺紫の日向の橘の小門の阿波岐<此の三字は音を以るよ。>原に到り坐して、禊ぎ祓ひたまひき。(中略)是に左の御目を洗ひたまふ時に、成れる神の名は、天照大御神。次に右の御目を洗ひたまふ時に、成れる神の名は、月読命。次に御鼻を洗ひたまふ時に、成れる神の名は、建速須佐之男命。<須佐の二字は音を以るよ。>

記紀を比較すると、アマテラスをはじめとする三貴子の誕生譚に関する記紀の記載が大きく異なることがうかがえる。史料六のように、『古事記』は、三貴子の誕生を禊による結果と記載した。それとは異なり、『日本書紀』神代巻の本書は、三貴子の誕生を、二神が大八洲国と山川草木を産んだ後、さらに「天下之主者」を産むため、「共議」した結果と記した⁸⁴。それゆえ、『日本書紀』は、火神の誕生による伊邪那美命の神避を発端とする伊邪那岐命の黄泉国訪問譚を削除した。また、伊邪那岐命の黄泉国訪問譚と三貴子の誕生譚をめぐる記紀の相違の理由の一つとしては、天神のコトヨサシという『古事記』思想に対する『日本書紀』の軽視もあげられる。

たとえば、『日本書紀』は、至尊の神々や貴人の尊称である「ミコト」の漢字表記を「命」から「尊」へと変更した⁸⁵。また、コトヨサシという言葉が同書にみられないことと合わせて考慮すれば、『日本書紀』には、『古事記』思想のような天神のコトヨサシという概念がそもそもなかったことがうかがえる。『日本書紀』思想の考察は第四章に譲りたいが、『古事記』の三貴子の誕生譚の検討に戻ると、まず注意すべきなのは、黄泉国から葦原中国に帰った伊邪那岐の尊称が徐々に「命」から「大(御)神」へと改変された事実である。「命」という尊称は、上位者の命令を受ける地位を示すものであるから、伊邪那岐神が伊邪那岐命へと変更されたのも、伊邪那岐が「修理固成」という天神の命令を受けた後のことである。

『古事記』の三貴子の誕生譚になると、伊邪那岐命が次第に伊邪那岐大(御)神へと変更されたのは、国生みが一段落ついたのでに伴い、伊邪那岐命が命令を受ける身分から命令を下す身分へと転換したことを意味する。伊邪那岐大(御)神の身分転換に対応して、天神のコトヨサシを受けながら、物語を推進する主役は、いうまでもなく三貴子の中の天照大御神と建速須佐之男命姉弟へと変更した。また、『古事記』思想における天(アマ)の一元性の維持の観点からみれば、司令神の権威の分散(アマの多元化)を避けるため、天神のコトヨサシは、不徹底であるが、司令神を交替させる役割をも果たした。そこから『古事記』思想には天神のコトヨサシがいかに重要なのかということが容易に看取できる。

【史料七】⁸⁶此の時伊邪那伎命、大く歡喜びて詔りたまひしく、「吾は子生み生みて、生

⁸³ 「是以伊邪那伎大神詔、吾者到於伊那志許米<上>志許米岐<此九字以音。>穢国而在祈理。<此二字以音。>故、吾者為御身之禊而、到坐竺紫日向之橘小門之阿波岐<此三字以音。>原而、禊祓也。(中略)於是洗左御目時、所成神名、天照大御神。次洗右御目時、所成神名、月読命。次洗御鼻時、所成神名、建速須佐之男命。<須佐二字以音。>」とある。倉野注1前掲書、68-71頁。

⁸⁴ 坂本注28前掲書、87頁。

⁸⁵ 坂本注28前掲書、77頁。

⁸⁶ 「此時伊邪那伎命、大歡喜詔、吾者生生子而、於生終得三貴子、即其御頸珠之玉緒母由良邇<此四字以音。下效此。>取由良迦志而、賜天照大御神而詔之、汝命者、所知高天原矣、

みの終に三はしらの貴き子を得つ。」とのりたまひて、即ち御頸珠の玉の緒母由良邇<此の四字は音を以るよ。下は此れに效へ。>取り由良邇志て、天照大御神に賜ひて詔りたまひしく、「汝命は、高天の原を知らせ。」と事依さして賜ひき。(中略)次に月読命に詔りたまひしく、「汝命は、夜の食国を知らせ。」と事依さしき。<食を訓みてヲスと云ふ。>次に建速須佐之男命に詔りたまひしく、「汝命は、海原を知らせ。」と事依さしき。

前述したように、同じ天神の命令といっても、『古事記』にコトヨサシと呼ばれる命令は、特別な命令と認識され、そう呼ばれない普通の命令と区別された。さらに、史料七のように、同じコトヨサシのなかでも、漢字表記の変換や「賜」という助詞の添加などによって区別化された『古事記』編纂者の作業が認められる⁸⁷。まず、伊邪那岐大(御)神が三貴子にそれぞれの命令を下す時、『古事記』の編纂者は、いずれも普通の「命」や「令」などと表記された命令ではなく、コトヨサシである「事依」という表現を使用したことを確認できる。

『古事記』におけるコトヨサシには、「言依」「事依」「言因」の三通りの漢字表記がある。そのなかでも、「事依」の表記は三例しかないが、全て史料七の三貴子分治条にある。史料七の三貴子分治条における「事依」の表記は、ほかの「言依」「言因」の表記と意味が異なるかどうかについて検討する必要がある。「コト」の漢字表記の相違が漢字表記の相違を原史料の相違によるものであったという倉野憲司氏の見解もあった⁸⁸が、漢字そのものに意味をもつことから、『古事記伝』のように単なる「借字」⁸⁹と理解されずに、やはり『古事記』の編纂者の使い分けの意図を検討しなければならない。

一例しかない「言因」⁹⁰をとりあえず除外し、「言依」と「事依」を中心として検討すれば、大国主神の子であるコトシロヌシノカミにも、「事代主神」⁹¹と「言代主神」⁹²の二通りの漢字表記があることが確認できる。また、一つの文脈で「事代主神」と「言代主神」が互換できる事実があったことからみれば、コトの漢字表記としての「事」と「言」は、置換してよいと『古事記』の編纂者に理解されたと考えられる。また、天神のコトヨサシの場合、命令の内容である「事」は、基本的に命令するという「言」と同意として使われるため、「事」と「言」は、単に二つの側面からコトを意味することがわかる。

故に、「言依」と「事依」は、それぞれコトヨサシの二つの側面を示す表現であり、本質的に同じものであり、両者の相違を過度に強調することはできない。ただし、「言依」は、命令するというコトヨサシの側面を示すものであるため、命令を下すほうに視点を置く表現である。それに対し、「事依」は、コトヨサシの内容という側面を示すものであり、命令を受けるほうに視点を置く表現である。「言依」と「事依」の視点が異なっていることに注意すべきである⁹³。

国生み条における天神の「言依」と三貴子分治条における「伊邪那伎命」の「事依」を

事依而賜也。(中略)次詔月読命、汝命者、所知夜之食国矣、事依也。<訓食云袁須。>次詔建速須佐之男命、汝命者、所知海原矣、事依也」とある。倉野注1前掲書、70-73頁。

⁸⁷ 北野注 64 前掲論文、1-22 頁。

⁸⁸ 倉野憲司「言依」(倉野注 33 前掲書) 79 頁。

⁸⁹ 本居注 33 前掲書、161 頁。

⁹⁰ 倉野注 1 前掲書、110-113 頁。

⁹¹ 倉野注 1 前掲書、120-123 頁。

⁹² 倉野注 1 前掲書、118-121 頁。

⁹³ なお『古事記』の同語異種表記について、瀬間正之「古事記表記の一側面-同語異種表記を中心に-」(『古事記年報』28、1985年) 77-99 頁。

比較すれば、前者が「言依」を下す天神のほうに視点を置いたのに対し、後者が「伊邪那伎命」の「事依」を受けた三貴子のほうに視点を置いたという相違が認められる。そのような意味で、三貴子分治条における「伊邪那伎命」の「事依」から、ほかのコトヨサシと異なり、とくに三貴子の尊貴さを強調したための『古事記』の編纂者の意図がうかがえる。

また、三貴子分治条には、イザナキが基本的に大（御）神と尊称された。ただ三貴子に「事依」を下した箇所には「伊邪那伎命」と表記されなかった事実も、『古事記』の編纂者に三貴子の尊貴さを強調したい意図があったことを傍証できる。一方、三貴子の分治がいずれも「事依」されたことは、月読命と建速須佐之男命が単に「事依」されたのに対し、天照大御神が「事依賜」されたばかりでなく、父神から「御頸珠」をも授けられたという違いがある。そこから、『古事記』の編纂者は、「伊邪那伎命」と「事依」を利用して三貴子の尊貴さを強調したばかりでなく、三貴子のなかでも、とくに天照大御神の尊貴さを強調したいという意図が認められる。

ほかに、月読命・建速須佐之男命の命と天照大御神の大御神という尊称の相違からも、天照大御神の尊貴さが感じられる。しかし、それでも、父神の「伊邪那伎命」と比べれば、天照大御神はより尊貴な神と理解できない。「汝命は、高天の原を知らせ」という天照大御神に下した「伊邪那伎命」の命令から、「汝命」と呼ばれた天照大御神は、「伊邪那伎命」にとって依然として「命」という位置にあったことがわかる。コトヨサシを下した「伊邪那伎命」とコトヨサシを受けた天照大御神という両者の上下関係があきらかである。

【史料八】⁹⁴故、各依さし賜ひし命の随に、知らし看す中に、速須佐之男命、命させし国を治らずて、八拳須心の前に至るまで、啼き伊佐知伎。＜伊より下の四字は音を以みよ。下は此れに效へ。＞其の泣く状は、青山は枯山の如く泣き枯らし、河海は悉に泣き乾しき。是を以ちて悪しき神の音は、狭蠅如す皆満ち、万の物の妖悉に発りき。故、伊邪那岐大御神、速須佐之男命に詔りたまひしく、「何由かも汝は事依させし国を治らずて、哭き伊佐知流。」とのりたまひき。爾に答へ白ししく、「僕は妣の国根の堅州国に罷らむと欲ふ。故、哭くなり。」とまをしき。爾に伊邪那岐大御神、大く忿怒りて詔りたまひしく、「然らば汝は此の国に住むべからず。」とのりたまひて、乃ち神夜良比爾夜良比賜ひき。＜夜より以下の七字は音を以みよ。＞

国生み条の「言依」と比べると、三貴子分治条の「事依」には、コトヨサシへの反逆者がはじめて出現した事実がとくに重要である。史料八によれば、伊邪那岐大御神が三貴子にそれぞれ命令を下した後、天照大御神と月読命は各自の国に赴いたが、速須佐之男命が「妣国根之堅州国」に行きたがり、泣くばかりで「事依」された海原に赴かなかった。自分の命令に反逆した速須佐之男命に対し、伊邪那岐大御神は激怒し、速須佐之男命を葦原中国から放逐した。

「八拳須心の前に至るまで、啼き伊佐知伎」や「其の泣く状は、青山は枯山の如く泣き枯らし、河海は悉に泣き乾しき。是を以ちて悪しき神の音は、狭蠅如す皆満ち、万の物の

⁹⁴ 「故、各随依賜之命、所知看之中、速須佐之男命、不治所命之国而、八拳須至于心前、啼伊佐知伎也。＜自伊下四字以音。下効此。＞其泣状者、青山如枯山泣枯、河海者悉泣乾。是以悪神之音、如狭蠅皆満、万物之妖悉発。故、伊邪那岐大御神、詔速須佐之男命、何由以、汝不治所事依之国而、哭伊佐知流。爾答白、僕者欲罷妣国根之堅州国。故哭。爾伊邪那岐大御神大忿怒詔、然者汝不可住此国、乃神夜良比爾夜良比賜也。＜自夜以下七字以音。＞故、其伊邪那岐大神者、坐淡海之多賀也」とある。倉野注1前掲書、72-73頁。

妖悉に発りき」という表現から、速須佐之男命の異常なパワーが感じられる。しかし、結果的に伊邪那岐大御神が速須佐之男命を葦原中国から「神夜良比爾夜良比」させた事実から、伊邪那岐大御神は強力な速須佐之男命より力をもつ存在であったことがうかがえる。後述するが、速須佐之男命の凶暴性に対する伊邪那岐大御神と天照大御神の対応について、その様相が異なっただことは興味深い。

【史料九】⁹⁵故、其の伊邪那岐大神は、淡海之多賀に坐すなり。故是に速須佐之男命言ひしく、「然らば天照大御神に請して罷らむ。」といひて、乃ち天に参上る時、山川悉に動き、国土皆震りき。爾に天照大御神聞き驚きて詔りたまひしく、「我が那勢の命の上り来る由は、必ず善き心ならじ。我が国を奪はむと欲ふにこそあれ。」とのりたまひて、
(中略) 伊都<二字は音を以るよ。>の男建<建を訓みてタケブと云ふ。>蹈み建びて待ち問ひたまひしく、「何故上り来つる。」ととひたまひき。

前文にも述べたが、伊邪那岐大神の神避りは、『古事記』神話の主役を天照大御神に譲るためのことである。神避りした神は葦原中国に働きかける能力が大きく制限された⁹⁶ことになり、それ以降の速須佐之男命の乱暴への対応は、天照大御神に迫られた。しかし、天照大御神には、伊邪那岐大神ほどの絶対性と力がなかったようにみられる。史料九によれば、弟神の参上を聞いた天照大御神は、かなり驚いている。「山川悉に動き、国土皆震りき」という速須佐之男命の凄まじい力に対し、「伊都の男建」という表現で、天照大御神が男装して武力で対応しようとする覚悟を決めた。そこから、コトヨサシの遂行を保証するため、絶対的な武力が必要であることが看取できる。

【史料十】⁹⁷爾に速須佐之男命、答へ白ししく、「僕は邪き心無し。唯大御神の命以ちて、僕が哭き伊佐知流事を問ひ賜へり。故、白し都良久、<三字は音を以るよ。>『僕は妣の国に往かむと欲ひて哭くなり。』とまをしつ。爾に大御神詔りたまひしく、『汝は此の国に在るべからず。』とのりたまひて、神夜良比夜良比賜へり。故、罷り往かむ状を請さむと以為ひてこそ参上りつれ。異心無し。」とまをしき。爾に天照大御神詔りたまひしく、「然らば汝の心の清く明きは何して知らむ。」とのりたまひき。是に速須佐之男命答へ白ししく、「各宇氣比て子生まむ。」とまをしき。<宇より以下の三字は音を以るよ。下は此れに効へ。>

幸い、速須佐之男命には天照大御神の国を奪おうとする「邪心」がなかったが、天照大御神は弟神をすぐに信じなかった。速須佐之男命は、自分の「心之清明」を証明するため、「宇氣比」を提案した。ここで注目したいのは、「邪心」・「異心」と「心之清明」の概念である。すなわち、伊邪那岐大神のコトヨサシに従う心は「心之清明」と呼ばれたのに対

⁹⁵ 「故、其伊邪那岐大神者、坐淡海之多賀也。故於是速須佐之男命言、然者請天照大御神將罷、乃参上天時、山川悉動、国土皆震。爾天照大御神聞驚而詔、我那勢命之上来由者、必不善心。欲奪我国耳。(中略) 伊都<二字以音。>之男建<訓建云多祁夫。>蹈建而待問、何故上来」とある。倉野注1前掲書、72-75頁。

⁹⁶ 松本注56前掲書、116-117頁。

⁹⁷ 「爾速須佐之男命答白、僕者無邪心。唯大御神之命以、問賜僕之哭伊佐知流之事。故、白都良久、<三字以音。>僕欲往妣国以哭。爾大御神詔、汝者不可在此国而、神夜良比夜良比賜。故、以為請將罷往之状参上耳。無異心。爾天照大御神詔、然者汝心之清明、何以知。於是速須佐之男命答白、各宇氣比而生子。<自宇以下三字以音。下効此。>」とある。倉野注1前掲書、74-77頁。

し、従わない心は「邪心」・「異心」と呼ばれた。「清明心」について、皇室に対する忠誠心と理解されるのが通説である⁹⁸。この場合の「心之清明」は、天照大御神ではなく、伊邪那岐大神に対する速須佐之男命の忠誠心であるということに注目したい。

また、「宇気比」による速須佐之男命の「心之清明」の判断には、天照大御神に關与できる能力はなかった。ここでの「宇気比」は、国生み条の「布斗麻邇」と同じ、より上位の存在に判断を求める行為である。天照大御神と速須佐之男命より上位の存在には、いうまでもなく伊邪那岐大神があげられる。また、国生み条によれば、伊邪那岐大神より上位の天神も存在する。要するに、天照大御神と速須佐之男命は、基本的に対等な存在である。また、天照大御神は、高天原の名義的な統治者にすぎないのであり、絶対的な主宰者とはいえない。須佐之男命の乱暴に対する対応の天照大御神の弱さは、彼女のもつ絶対性の不足によるものであった。

【史料十一】⁹⁹爾に速須佐之男命、天照大御神に白ししく、「我が心清く明し。故、我が生める子は手弱女を得つ。此れに因りて言さば、自ら我勝ちぬ。」と云して、勝佐備、
<此の二字は音を以るよ。>に、天照大御神の營田の阿<此の阿の字は音を以るよ。>
を離ち、其の溝を埋め、亦其の大嘗を聞看す殿に屎麻理<此の二字は音を以るよ。>散
らしき。故に、然為れども天照大御神は登賀米受て告りたまひしく、「屎如すは、酔ひ
て吐き散らす登許曾<此の三字は音を以るよ。>我が那勢の命、如此為つらめ。又田の
阿を離ち、溝を埋むるは、地を阿多良斯登許曾<阿より以下の七字は音を以るよ。>我
が那勢の命、如此為つらめ。」登<此の一字は音を以るよ。>詔り直したまへども（後
略）

『日本書紀』と比べれば、『古事記』の「宇気比」の判定基準が不明であることについて、すでに研究者に指摘された¹⁰⁰。しかし、結果として、速須佐之男命は、自分の勝利だと思ったことは間違いない。また、天照大御神が高天原における速須佐之男命の滞在を事実上容認したことから、天照大御神も速須佐之男命の判断に疑問をもたなかった。それはともかく、自分が勝ったと思った速須佐之男命は、高天原でかなり乱暴なことを行ったが、先ほど武装化した天照大御神は、一転して速須佐之男命の暴挙を弁護した。そのような態度の転換から、天照大御神の仁徳よりも、むしろ彼女の力不足に要因があった。しかし、速須佐之男命は、ますます凶暴化するようになった。結局、天照大御神は、恐れて天の石屋戸にこもるようになった。

【史料十二】¹⁰¹猶其の悪しき態止まずて転かりき。天照大御神、忌服屋に坐して、神御

⁹⁸ 倉野注1前掲書（75頁）の頭注二一を参照した。

⁹⁹ 「爾速須佐之男命、白于天照大御神、我心清明。故、我所生子、得手弱女。因此言者、自我勝云而、於勝佐備、<此二字以音。>離天照大御神之營田之阿、<此阿字以音。>埋其溝、亦其於聞看大嘗之殿。屎麻理<此二字以音。>散。故、雖然為、天照大御神者、登賀米受而告、如屎、醉而吐散登許曾<此三字以音。>我那勢之命、為如此。又離田之阿、埋其溝者、地矣阿多良斯登許曾<自阿以下七字以音。>我那勢之命、為知此登<此一字以音。>詔雖直（後略）」とある。倉野注1前掲書、78-79頁。

¹⁰⁰ 西條勉「ウケイ神話の矛盾」（西條注48前掲書）81-85頁。

¹⁰¹ 「猶其悪態不止而転。天照大御神、坐忌服屋而、令織神御衣之時、穿其服屋之頂、逆剥天斑馬剥而、所墮入時、天服織女見驚而、於梭衝陰上而死。<訓陰上云富登。>故於是天照大御神見畏、開天石屋戸而、刺許母理<此三字以音。>坐也（中略）於是八百万神共議而、於速須佐之男命、負千位置戸、亦切鬚及手足爪令拔而、神夜良比夜良比岐」とある。倉野注1前掲書、80-85頁。

衣織らしめたまひし時、其の服屋の頂を穿ち、天の斑馬を逆剥ぎに剥ぎて墮し入るる時に、天の服織女見驚きて、梭に陰上<陰上を訓みてホトと云ふ。>を衝きて死にき。故是に天照大御神見畏みて、天の石屋戸を開きて刺許母理<此の三字は音を以ゐよ。>坐しき。(中略)是に八百万の神共に議りて、速須佐之男命に千位の置戸を負せ、亦鬚を切り、手足の爪も抜かしめて、神夜良比夜良比岐。

「故天照大御神見畏」という表現を「伊都の男建」という天照大御神の武装化したイメージと対照すれば、天照大御神と速須佐之男命は、基本的に対等な存在であることがわかる。実際、「是に八百万の神共に議りて、速須佐之男命に千位の置戸を負せ、亦鬚を切り、手足の爪も抜かしめて、神夜良比夜良比岐」のように、速須佐之男命を高天原から放逐させたのは、天照大御神ではなく、高天原にある八百万の神であった。いいかえれば、命令の遂行を保証するには、命令を受けたものを圧倒できる絶対性が必須である。忠誠心である「清明心」は、基本的に相手の仁徳に感化されたものではなく、相手の威圧に服従させられたことに基づいたものである。『古事記』におけるこの思想には、明かに王化を標榜する中華思想と異なる実力主義の様相を帯びる。

第三節 出雲神話と降臨神話の論理

一 出雲王権の形成と存立根拠

『古事記』における出雲神話の性格について、研究者の間では様々な論争がみられる。文脈からみれば、『古事記』神話のクライマックスである大国主神の国譲りと天神御子の降臨を引き出すのは、出雲神話の重要な役割であることはいうまでもない。ただし、出雲神話自体は、大国主神の成長と即位を中心とする出雲地方の王権神話として完結したものであるとされている¹⁰²。また、とくに出雲神話をほとんど記載しなかった『日本書紀』と比べれば、『古事記』における出雲神話の圧倒的な壮大さが異様なほど目立つ¹⁰³。降臨神話の前置きにすぎないという出雲神話の性格を考慮すれば、『古事記』の編纂意図が一層理解しがたい¹⁰⁴。

外部の観点から『古事記』の出雲神話を理解しようとした研究には、三浦佑之氏¹⁰⁵や梅

¹⁰² 西郷信綱「六 大国主神-出雲世界」(『古事記の世界』岩波書店、1985年)91-112頁。

¹⁰³ 『日本書紀』神代巻の第八段の本書には、素戔鳴尊から大国主神までの系譜や大国主神の即位事情、その国作りなど出雲神話を少しでも記載しなかった。『古事記』の記載に内容的に最も近いのは『日本書紀』神代巻の第八段の一書第六であるが、その記載には、素戔鳴尊から大国主神までの系譜と大国主神の即位事情がみえず、『古事記』の記載と比べるとかなり簡略的なものであると認められる。『日本書紀』神代巻の第八段と第九段の原文について、坂本注28前掲書、121-163頁。

¹⁰⁴ 『日本書紀』神代巻の第八段には、素戔鳴尊から大国主神までの系譜と大国主神の即位事情がみられないのに対し、その第九段には、高天原世界の葦原中国平定と大国主神の国譲りがかなり詳しく記載された。大国主神をめぐって『日本書紀』神代巻の第八段と第九段の叙述の対比から、編纂者の政治的意図による資料操作があったことがうかがえる。素戔鳴尊から大国主神までの系譜と大国主神の即位事情に関する『日本書紀』の「隠蔽」の背後には、大国主神政権の正統性を認めたくないという政治的思惑があったと理解できる。しかし、同じ天皇統治の正当性を鼓吹した『古事記』は、大国主神政権の正統性に関する素戔鳴尊から大国主神までの系譜と大国主神の即位事情という出雲神話を詳しく記載した意図が問われる必要がある。

¹⁰⁵ 三浦佑之『出雲神話論』講談社、2019年。

原猛氏¹⁰⁶などの出雲神話論があげられる。両氏は、古代出雲地方に関する考古学の成果を利用して、出雲神話の壮大さが古代出雲王権の強大さを反映したと論じた。しかし、『古事記』が編纂された712年と直接な関係をもたない弥生時代の出雲王権はともかく、畿内の倭王権と互角できる実力をもった古墳時代の九州や吉備、関東の地方豪族と比較しても、同時代の出雲の地方豪族には、とくに目立つ実力をもったという考古学的証拠は見つからない。また、『古事記』とおおよそ同じ時期に成立した『日本書紀』において、出雲神話がほとんど記載されなかったことも、傍証となる。

そもそも『古事記』が成立した712年になお強勢であった出雲の地方豪族は、『日本書紀』が成立した720年になって、たった八年間で急速に衰亡していたとは考えられない。故に、本章が『古事記』における出雲神話の性格と出雲神話を記載した同書の編纂者の意図を考えるには、外部の観点より内部の観点のほうが有効であると考えられる。天皇の祖先の降臨がいうまでなく『古事記』と『日本書紀』の神話のクライマックスであるため、『日本書紀』の編纂者が出雲神話をほとんど取り上げなかったことには、大国主神の壮大な即位神話と国譲りの王朝交替譚が万世一系の天皇制の正当性を損なう恐れがあるのではないかという危惧が存在したと考えられる。

たとえば、出雲神話における国譲りの王朝交替譚が中国の易姓革命を連想しやすくなる可能性があった。後述した国譲りの前提となった天神命令の暴力性も、その論点を補強できるようにみられる。しかし、天皇の祖先である天神御子の降臨の正当性を証明する『古事記』の編纂意図からみれば、『古事記』の編纂者は、天神御子降臨の正当性を否定するために出雲神話を強調したことはありえない。むしろ編纂者は、壮大な出雲神話は天神御子降臨の正当性に有利になると考えたからこそ、『古事記』に長く出雲神話を記載したと考えたほうが妥当である。

ただし、大国主神集団の強大さや、大国主神に国譲りを要求した天神の暴力性、国譲りという事実上の王朝交替などの出雲神話の内容が、天神御子降臨と古代天皇制の正当性を否定しかねない危険性がある。問題となるのは、危険な出雲神話を『古事記』に編入した編纂者の意図である。出雲神話とそれを前提とした降臨神話の論理は、『古事記』思想の理解にかかる最も重要な問題の一つである。以上の観点を念頭において、本節では、引き続き文脈から出雲神話と降臨神話の論理を検討することによって、『古事記』の王権思想における天神の暴力性と血縁原理の性格を論じたい。

【史料十三】¹⁰⁷故、避追はえて、出雲国の肥<上>河上、名は烏髪といふ地に降りたまひき。此の時箸其の河より流れ下りき。是に須佐之男命、(中略)爾に「汝等は誰ぞ。」と問ひ賜ひき。故、其の老夫答へ言ししく、「僕は国つ神、大山<上>津見神の子ぞ。(中略)」とまをしき。(中略)爾に速須佐之男命、其の老夫に詔りたまひしく、「是の汝が女をば吾に奉らむや。」とのりたまひしに、「恐れれども御名を覚らず」と答へ白しき。爾に答へ詔りたまひしく、「吾は天照大御神の伊呂勢なり。<自伊下三字以音。>故今、天より降り坐しつ。」とのりたまひき。爾に足名椎手名椎神、「然坐さば恐し。立奉らむ。」と白しき。

¹⁰⁶ 梅原猛『古事記 増補新版』学研プラス、2016年。

¹⁰⁷ 「故、所避追而、降出雲国之肥<上>河上、名烏髪地。此時箸從其河流下。於是須佐之男命、(中略)爾問賜之汝等者誰。故、其老夫答言、僕者国神、大山<上>津見神之子焉。(中略)爾速須佐之男命、詔其老夫、是汝之女者、奉於吾哉、答白恐不覺御名。爾答詔、吾者天照大御神之伊呂勢也。<自伊下三字以音。>故今、自天降勢也。爾足名椎手名椎神、白然坐者恐。立奉。」とある。倉野注1前掲書、84-87頁。

大国主神の国譲りは、高天原の天神集団と葦原中国の国神集団の対立という視点から把握できるようにみられる。出雲神話には確かに天神と国神の対立があったが、それを利用して国譲りと降臨神話の論理を理解するのは正しくない。前述したように、『古事記』における「天」と「地（国）」は対等な概念ではなく、「地（国）」はあくまでも「天」に従属するものである。いいかえれば、天神と国神の区分は、そもそも地位と能力の高低によるものである。したがって、国神にはそもそも上位の天神に対抗できる実力をもたなかったのであり、天神と国神の対立が出雲神話の主要な対立ではない。

筆者は、出雲神話をはじめとする『古事記』神話の主要な対立を天神集団の間の対立と理解したい。それは、国譲りの主役である大国主神の血統からもうかがえる。史料十三のように、出雲神話は、高天原から放逐された須佐之男命が出雲国に降ったことを発端とした。須佐之男命は、そこで足名椎手名椎神夫妻と出会った。周知のように、その後、葦原中国の統治者となった大国主神は、まさに須佐之男命と足名椎手名椎神夫妻の娘である櫛名田比売の後裔である。大山津見神が国神であるかは不明である¹⁰⁸が、足名椎神の言葉からみれば、大国主神の血統が国神につながったことは間違いない¹⁰⁹。

重要なのは、大国主神の直系的な祖先である須佐之男命が天神であるという点だ。普通の天神ばかりでなく、須佐之男命は三貴子という最高位の天神に属する。また、須佐之男命自身も、天神としての自覚をもったことは否定できない。自分が国神であると答えた足名椎神に対し、「吾は天照大御神の伊呂勢なり。故今、天より降り坐しつ」という須佐之男命の言葉から、国神に対する天神としての優越感と誇りが感じられる。天照大御神の兄弟というのは、天照大御神の威光を借りるようにみられるが、天石屋戸段にみられたように、天照大御神さえ須佐之男命の強大さを恐れた。そのような観点からみると、須佐之男命の天神身分に対する国神である足名椎神の恐れはむしろ当然のことである。

後述したように、大国主神の即位は、祖先の須佐之男命の試練を乗り越えた後、須佐之男命から祝福を授かった結果である。すなわち、大国主神の力は、基本的に須佐之男命から直接受け継いだものであり、それは、決して国神レベルのものではなく、三貴子に属する最高位の天神の系統を受け継いだ力である。一方、足名椎手神や大国主神の系譜からみれば、『古事記』における天神と国神の区分は、血縁関係による厳格なものではなく、実力による流動的なものである。とくに『古事記』思想における地位の継承が専ら血縁主義に基づいたものではないことには、注意すべきである。血縁主義よりむしろ実力主義のほうが重視されたのは、『古事記』思想の重要な特色の一つではないかと考えられる。

【史料十四】¹¹⁰其の中の尾を切りたまひし時、御刀の刃毀けき。(中略) 刺し割きて見たまへば、都牟刈の大刀在りき。故、此の大刀を取りて、異しき物と思ほして、天照大御神に白し上げたまひき。是は草那芸の大刀なり。<那芸の二字は音を以みよ。> (中

¹⁰⁸ 大山津見神が天神の伊邪那岐・伊邪那美神の子であるが、その子の足名椎神が国神である。したがって、大山津見神が天神と国神のどちらかに属するのかは不明である。

¹⁰⁹ 伊邪那岐・伊邪那美神が足名椎神の祖父母であることからみれば、国神である足名椎神の血縁も天神につながると理解できる。実際、須佐之男命から大国主神までの系譜を読むと、大国主神の血統には、天神の血統と国神の血統の両方が混じったということがわかる。

¹¹⁰ 「切其中尾時、御刀之刃毀。(中略) 刺割而見者、在都牟刈之大刀。故、取此大刀、思異物而、白上於天照大御神也。是者草那芸之大刀也。<那芸二字以音。> (中略) 於是八上比売、答八十神言、吾者不聞汝等之言。將嫁大穴牟遲神。故爾八十神怒、欲殺大穴牟遲神、(中略) 爾追下取時、即於其石所燒著而死。爾其御祖命、哭患而、參上于天、請神産巢日之命時、(中略) 令作活」とある。倉野注1前掲書、86-95頁。

略) 是に八上比売、八十神に答へて言ひしく、「吾は汝等の言は聞かじ。大穴牟遲神に嫁はむ。」といひき。故爾に八十神怒りて、大穴牟遲神を殺さむと、(中略) 爾に追ひ下すを取る時、即ち其の石に焼き著かえて死にき。爾に其の御祖の命、哭き患ひて、天に参上りて、神産巢日之命に請しし時、(中略) 作り活かさしめたまひき。

大蛇を退治した場面で、須佐之男命のもつ高度な叡智がみられる。足名椎手名椎神夫妻と初対面した時、須佐之男命が天神と自称したように、それは天神ならではの能力である。また、須佐之男命が草那芸の大刀を姉の天照大御神に献上したことから、須佐之男命は、天神に高天原から放逐された後でも、依然として天神と親しい関係をもちつづけたことがうかがえる。須佐之男命の高天原との親近性は、その子孫にも延々と受け継がれていた。通説のように、大穴牟遲神の知恵を示した稲羽之素菟段は、兄弟の八十神より大穴牟遲神のほうが君主にふさわしいということを見せつけたものである。以上の観念からみれば、大穴牟遲神の知恵も天神の賜物であろう。

天神から受け継いだ特別な血統のほか、高天原の天神の力がなければ、大穴牟遲神は八十神との対決を凌げなかった。史料十四のように、実際、大穴牟遲神は、八十神によって一度殺されたことがある。大穴牟遲神が殺された後、その母の刺国若比売が高天原に参上して神産巢日之命に助けを求めた結果、神産巢日之命の力によって大穴牟遲神が蘇った。要するに、一般的に大穴牟遲神の通過儀礼と理解されている出雲神話の前半は、葦原中国の王(大国主神)として即位できる質素が大穴牟遲神に備わったことを意味すると同時に、天神のような知恵と力をもつ人物しか葦原中国を統治できないことをも暗示した。出雲神話も高天原と天神の秩序に基づいて展開されたものである。

【史料十五】¹¹¹「須佐能男命の坐します根の堅州国に参向ふべし。必ず其の大神、議りたまひなむ。」とのりたまひき。故、詔りたまひし命の隨に、須佐之男命の御所に参到れば、(中略) 大穴牟遲神を呼ばひて謂ひしく、「其の汝が持てる生大刀・生弓矢を以ちて、汝が庶兄弟をば、坂の御尾に追ひ伏せ、亦河の瀬に追ひ潑ひて、意礼<二字は音を以るよ。>大国主神と為り、亦宇都志国玉神と為りて、其の我が女須世理毘売を嫡妻と為て、宇迦能山<三字は音を以るよ。>の山本に、底津石根に宮柱布刀斯理、<此の四字は音を以るよ。>高天の原に氷椽多迦斯理<此の四字は音を以るよ。>て居れ。是の奴。」といひき。

『古事記』には須佐能男命から大穴牟遲神までの系譜が詳しく記載されているため、大穴牟遲神が須佐能男命の血統を受けたことは間違いない。しかし、地上世界の王者としての大国主神という地位は、血縁だけでなれるものではない。実際、大穴牟遲神の兄弟の八十神も須佐能男命の子孫である。血縁という基準からみれば、八十神と比べて、大穴牟遲神には、優越性がなかった。したがって、肝心なのは、王者に相応しい天神の血統を継承したかどうかの問題ではなく、天神の力を継承したかどうかの問題である。史料十五にある大穴牟遲神の根堅州国訪問譚は、まさに大穴牟遲神こそ須佐能男命の真の力を継承した

¹¹¹ 「可参向須佐能男命所坐之根堅州国、必其大神議也。故、隨詔命而、参到須佐之男命之御所者、(中略) 呼謂大穴牟遲神曰、其汝所持之生大刀・生弓矢以而、汝庶兄弟者、追伏坂之御尾、亦追潑河之瀬而、意礼<二字以音。>為大国主神、亦為宇都志国玉神而、其我之女須世理毘売、為嫡妻而、於宇迦能山<三字以音。>之山本、於底津石根宮柱布刀斯理、<此四字以音。>於高天原氷椽多迦斯理<此四字以音。>而居。是奴也」とある。倉野注1前掲書、94-99頁。

正統的な後継者であることを示すためのものである。

須佐能男命の娘である須世理毘売との結婚も、須佐能男命の試練を越えてその祝福を受けたことも、全部、大穴牟遲神は、須佐能男命から直接的に力を伝習されたことを象徴する。また、大穴牟遲神に対する須佐能男命の祝福は、コトヨサシではないが、一種の天神の命令であると理解してもよい。したがって、大国主神の即位も天神の命令によってなされたものである。注意すべきなのは、「其の汝が持てる生大刀・生弓矢を以ちて、汝が庶兄弟をば、坂の御尾に追ひ伏せ、亦河の瀬に追ひ潑ひて、意礼<二字は音を以るよ。>大国主神と為り」という須佐能男命の祝福が実力主義を肯定した点である。それも「言向」の論理に通じる。

【史料十六】¹¹²故、其の大刀・弓を持ちて、其の八十神を追ひ避くる時に、坂の御尾毎に追ひ伏せ、河の瀬毎に追ひ潑ひて、始めて国を作りたまひき。(中略) 故、大国主神、出雲の御大の御前に坐す時、(中略) 帰り来る神有りき。爾に其の名を問はせども答へず、且所従の諸神に問はせども、皆「知らず。」と白しき。(中略) 即ち久延毘古を召して問はず時に、「此は神産巢日神の御子、少名毘古那神ぞ。<毘より下の三字は音を以るよ。>」と答へ白しき。故爾に於神産巢日御祖命に白し上げたまへば、答へ告りたまひしく、「此は実に我が子ぞ。(中略) 故、汝葦原色許男命と兄弟と為りて、其の国を作り堅めよ。」とのりたまひき。故、爾れより、大穴牟遲與と少名毘古那と、二柱の神相並ばして、此の国を作り堅めたまひき。

稲羽之素菟段は、すでに八十神に勝る知恵が大穴牟遲神に備わったことを示した。しかし、八十神に簡単に殺されたことは、八十神に勝る力が大穴牟遲神に未だ備わらなかったことを意味する。すなわち、武力を中心とする実力は、地上世界の王者にとって不可欠な質素であるが、根堅州国を訪問した以前の大穴牟遲神には、そのような質素をもたなかった。根堅州国を訪問した後、須世理毘売に助けられながら、須佐能男命の試練を越えた大穴牟遲神は、やっと須佐能男命に認められ、先祖の強大な力を手に入れた。それは、王者になれる資格が備わったことを意味する。

また、大穴牟遲神が須佐能男命の祝福を受けた以降、大穴牟遲神と八十神の対決の性格も、私闘から須佐能男命の後継者と反逆者との戦争へと変貌した。大穴牟遲神への八十神の挑戦には、すでに天神の命令を拒否する意味を帯びるようになった。天神の命令は絶対のものであるため、八十神も力によって敗れた。それも「言向」の論理に通じる。大国主神の即位は、須佐能男命と神産巢日之命によるものである。そこから、大国主神の即位も天神の命令と「言向」の論理にしたがったことが看取できる。その宮に高天原までの高さがあることも、大国主神と高天原の親近性を象徴する。

一方、大国主神の即位ばかりでなく、その国作りも天神の命令によってなされたものである。史料十六によれば、大国主神が国作りをしはじめた契機は、神産巢日御祖命の命令である。また、大国主神だけで国作りをするのは困難であるため、神産巢日御祖命の子である少名毘古那神の補助が欠かせない。さらに、「汝葦原色許男命と兄弟と為りて、其の

¹¹² 「故、持其大刀・弓、追避其八十神之時、每坂御尾追伏、每河瀬追潑、始作国也。(中略) 故、大国主神、坐出雲之御大之御前時、(中略) 有帰来神。爾雖問其名不答。且雖問所従之諸神、皆白不知。(中略) 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。<自毘下三字以音。>故爾白上於神産巢日御祖命者、答告、此者実我子也。(中略) 故、與汝葦原色許男命、為兄弟而、作堅其国。故、自爾大穴牟遲與少名毘古那、二柱神相並、作堅此国」とある。倉野注1前掲書、98-109頁。

国を作り堅めよ」という神産巢日御祖命の命令は、基本的に史料三にある「是の多陀用弊流の国を修め理り固め成せ」という伊邪那岐命・伊邪那美命二神に対する天神の言依に基づいたものである。大国主神の国作りは、実際に伊邪那岐命・伊邪那美命二神の国生みを続けたものである。

【史料十七】¹¹³然て後は、其の少名毘古那神は、常世国に度りましき。(中略)是に大国主神、愁ひて告りたまひしく、「吾独して何にか能く此の国を得作らむ。孰れの神と吾と、能く此の国を相作らむや。」とのりたまひき。是の時に海を光して依り来る神ありき。其の神の言りたまひしく、「能く我が前を治めば、吾能く共與に相作り成さむ。若し然らずば国成り難けむ。」とのりたまひき。爾に大国主神曰ししく、「然らば治め奉る状は奈何にぞ。」とまをしたまへば、「吾をば倭の青垣の東の山の上に伊都岐奉れ。」と答へ言りたまひき。此は御諸山の上に坐す神なり。

大国主神の国作りは、結果論的に天神御子への国譲りのためのものという性格がみられる。しかし、以上の分析からみれば、大国主神が天神御子に国を譲らなければならなかったのは、むしろ当然なことである。すなわち、大国主神の即位も大国主神の国作りも、全部天神の命令によってなされたものであるため、天神御子への国譲りは事前に約束されたことがわかる。ただし、史料十七のように、大国主神の国作りの背後には、天神の力のほか、国神の力もあった。天神と国神の力を利用し、大国主神は、やっと国作りを完成した。

二 天神御子降臨の前提と条件

『古事記』にみられる大国主神以降の系譜は、大国主神一族の統治下の葦原中国の繁栄を謳歌しながら、天神御子への国譲りの時が来たということを暗示した。しかし、出雲神話における大国主神の即位とその国作りは、天神の命令によってなされたが、大国主神に対する天神の命令にコトヨサシという言葉が一つもみられない。それは、大国主神に対する天神の命令が天神のコトヨサシほど重要なものではないことを意味する。一方、「豊葦原之千秋長五百秋之水穗国は、我が御子、正勝吾勝勝速日天忍穗耳命の知らず国ぞ」という天照大御神の命令は、「言因賜」のように、最高位の命令である。『古事記』の編纂者は、言葉の表現によって天地の主従関係を表示する。

【史料十八】¹¹⁴天照大御神の命以ちて、「豊葦原之千秋長五百秋之水穗国は、我が御子、正勝吾勝勝速日天忍穗耳命の知らず国ぞ。」と言因さし賜ひて、天降したまひき。是に天忍穗耳命、天の浮橋に多多志<此の三字は音を以みよ。>て詔りたまひしく、「豊葦

¹¹³ 「然後者、其少名毘古那神者、度于常世国也。(中略)於是大国主神、愁而告、吾独何能得作此国。孰神與吾能相作此国耶。是時有光海依来之神。其神言、能治我前者、吾能共與相作成。若不然者、国難成。爾大国主神曰、然者治奉之状奈何。答言吾者、伊都岐奉于倭之青垣東山上。此者坐御諸山上神也」とある。倉野注1前掲書、108-109頁。

¹¹⁴ 「天照大御神之命以、豊葦原之千秋長五百秋之水穗国者、我御子正勝吾勝勝速日天忍穗耳命之所知国、言因賜而、天降也。於是天忍穗耳命、於天浮橋多多志<此三字以音。>而詔之、豊葦原之千秋長五百秋之水穗国者、伊多久佐夜芸弓<此七字以音。>有那理、<此二字以音。下效此。>告而、更還上、請于天照大神。爾高御産巢日神、天照大御神之命以、於天安河之河原、神集八百万神集而、思金神令思而詔、此葦原中国者、我御子之所知国、言依所賜之國也。故、以為於此国道速振荒振国神等之多在。是使何神而、将言趣」とある。倉野注1前掲書、110-113頁。

原之千秋長五百秋之水穂国は、伊多久佐夜芸弓<此の七字は音を以るよ。>有那理。<此の二字は音を以るよ。下は此れに效へ。>」と告りたまひて、更に還り上りて、天照大神に請したまひき。爾に高御産巢日神、天照大御神の命を以ちて、天安河の河原に、八百万の神を神集へに集へて、思金神に思はしめて詔りたまひしく、「此の葦原中国は、我が御子の知らず国と言依さし賜へりし国なり。故、此の国に道速振る荒振る国つ神等の多在りと以為ほす。是れ何れ神を使はしてか言趣けむ。」とのりたまひき。

天照大御神の「言因賜」は、いうまでもなく大国主神の国譲りに正当性を与えた重要なものである。ただし、天照大御神の命令は、自分の子孫である将来の天皇一族を対象としたのではなく、自分の御子の天忍穂耳命を対象としたものである。つまり、天照大御神は、「豊葦原之千秋長五百秋之水穂国」に対する天忍穂耳命の統治権を宣言したが、「豊葦原之千秋長五百秋之水穂国」の統治権に対する天照大御神の子孫の独占を宣言しなかった。天照大御神の命令を古代天皇制の権威の源泉と理解するのは正しくない。

「道速振る荒振る」というのは、天神の権威を認めない反逆者を形容する表現である。逆にいえば、天神に対する忠誠心である「清明心」をもたないことを意味する。「国神」の「国」というのも、前述したように、完全にいる場所による呼び方ではなく、天（アマ）という正の価値の対置として負の価値を意味するものである。しかし、『古事記』には、厳格な二元論的な価値観がない。「清明心」も「善き心」ではない¹¹⁵。「清明」と「荒」または「天神」と「国神」というのは、二元的なものよりも、むしろ後者が前者の特殊な状態と理解されたほうが妥当ではないかと考えられる。

すなわち、前者を本質的なものとしながら、時折前者から後者へと転換することがある。その時、後者を再び前者へと復原させるには、コトムケという手段が必要である。ただし、コトムケという手段が基本的に絶対的な実力を基礎としたことに注意すべきである。「是れ何れ神を使はしてか言趣けむ」というのは、天神が力によって反逆者を屈服させなければならないことを示した。その前提となるのは、「言趣」を発動できる主体が絶対的な力をもつことである。

『古事記』神話の世界は基本的に実力至上主義の世界である。史料十八にみられるように、「此の国に道速振る荒振る国つ神等の多在り」という現象は、天照大御神の権威だけで天忍穂耳命の天降りと大国主神の国譲りの遂行を保証できないことを意味する。したがって、「言趣」を保証するには、高御産巢日神と天照大御神の二神を中心とする高天原の天神全体の力を合わせる必要がある。それは、再び天（アマ）という絶対的な権威を体現できるのは、天照大御神ではなく、高天原の天神全体であるという思想を示した。中国の天帝のような絶対性をもつ最高天神という存在は、『古事記』神話に存在しない。

【史料十九】¹¹⁶爾に思金神及八百万の神、議り白ししく、「天菩比神、是れ遣はすべし。」

¹¹⁵ 森昌文「追行されるスサノヲ像-＜清明心＞からの乖離-」（『国文学研究』100、1990年）6-16頁、赤塚史「須佐之男命の「心之清明」」（『国文学研究』165、2011年）12-23頁、佐藤正英「第五章 アマテラス・スサノヲの子産みとアマテラスの死-アマテラス・スサノヲ神話Ⅱ」（『古事記神話を読む＜神の女＞＜神の子＞の物語』青土社、2011年）119-123頁。

¹¹⁶ 「爾思金神及八百万神、議白之、天菩比神、是可遣。故、遣天菩比神者、乃媚附大国主神、至于三年、不復奏。是以高御産巢日神、天照大御神、亦問諸神等、所遣葦原中国之天菩比神、久不復奏。亦使何神之吉。爾思金神答白、可遣天津国玉神之子、天若日子。故爾以天之麻迦古弓、＜自麻下三字以音。＞天之波波＜此二字以音。＞矢、賜天若日子而遣。於是天若日子、降到其国、即娶大国主神之女、下照比壳、亦慮獲其国、至于八年、不復奏」とある。倉野注1前掲書、112-115頁。

とまをしき。故、天菩比神を遣はしつれば、乃ち大国主神に媚び附きて、三年に至るまで復奏さざりき。是を以ちて高御産巢日神、天照大御神、亦諸の神等に問ひたまひしく、「葦原中国に遣はせる天菩比神、久しく復奏さず。亦何れの神を使はさば吉けむ。」ととひたまひき。爾に思金神、答へ白ししく、「天津国玉神の子、天若日子を遣はすべし。」とまをしき。故爾に天之麻迦古弓、＜麻より下の三字は音を以るよ。＞天之波波＜此の二字は音を以るよ。＞矢を天若日子に賜ひて遣はしき。是に天若日子、其の国に降り到る即ち、大国主神の女、下照比売を娶し、亦其の国を獲むと慮りて、八年に至るまで復奏さざりき。

大国主神が天神御子に国を譲ったことまで、高天原の天神が合わせて三回で「言向」のために天神を地上世界に派遣した。一回目の天菩比神と二回目の天若日子は、ともに大国主神に媚びたため、裏切り者となった。とくに後者の天若日子は、史料十九によると、大国主神の娘の下照比売を娶り、葦原中国を統治しようとする野望を抱え、大国主神の後継者と自認した。天菩比神と天若日子の裏切りは、大国主神をはじめとする地上世界の強大さを反映した一方、高天原世界に高御産巢日神と天照大御神に反対する勢力が存在したことを表している。この事実は、地上世界に対する高天原世界の討伐が単純な天神と国神の戦争ではなく、天神間の内戦という性格も認められる。

また、前述したように、天照大御神は、葦原中国の統治権を天忍穗耳命に与えるという命令を下したが、その権威が絶対的なものではない。天菩比神も天照大御神の子であり、天忍穗耳命の弟であるという事実¹¹⁷を考慮すれば、天菩比神は、天照大御神の決定に不満をもったのではないかと推測できる。天菩比神と母神・兄神の対立という図式は、基本的に出雲神話における大穴牟遲神と兄弟の八十神との対立や、日向神話における火遠理命と兄の火照明命との対立¹¹⁸という兄弟間の紛争と性格的に共通する。すなわち、『古事記』神話の王権継承原理は、基本的に血縁主義ではなく、実力主義である。後継者を指定する君主の命令も、君主の命令を遂行することも、実力がなければ意味がない。

【史料二十】¹¹⁹故爾に天照大御神、高御産巢日神、亦諸の神等に問ひたまひしく、「天若日子久しく復奏さず。又曷れの神を遣はしてか、天若日子が淹留まる所由を問はむ。」ととひたまひき。是に諸の神及思金神、「雉、名は鳴女を遣はすべし。」と答へ白しし時に、詔りたまひしく、「汝行きて天若日子に問はむ状は、『汝を葦原中国に使はせる所以は、其の国の荒振る神等を、言趣け和せとなり。何にか八年に至るまで復奏さざる。』ととへ。」とのりたまひき。故爾に鳴女、天より降り到りて、天若日子の門なる湯津楓の上に居て、委曲に天つ神の詔りたまひし命の如言ひき。(中略)即ち、天若日子、天

¹¹⁷ 倉野注1前掲書、76頁。

¹¹⁸ 倉野注1前掲書、134-142頁。

¹¹⁹ 「故爾天照大御神、高御産巢日神、亦問諸神等、天若日子、久不復奏。又遣曷神以問天若日子之淹留所由。於是諸神及思金神、答白可遣雉名鳴女時、詔之、汝行問天若日子状者、汝所以使葦原中国者、言趣和其国之荒振神等之者也。何至于八年、不復奏。故爾鳴女、自天降到、居天若日子之門湯津楓上而、言委曲如天神之詔命。(中略)即天若日子、持天神所賜天之波士弓、天之加久矢、射殺其雉。爾其矢、自雉胸通而、逆射上、逮坐天安河之河原、天照大御神、高木神之御所。是高木神者、高御産巢日神之別名。故、高木神、取其矢見者、血著其矢羽。於是高木神、告之此矢者、所賜天若日子之矢、即示諸神等詔者、或天若日子、不誤命、為射惡神之矢之至者、不中天若日子。或有邪心者、天若日子、於此矢麻賀礼。＜此三字以音。＞云而、取其矢、自其矢穴衝返下者、中天若日子寢朝床之高胸坂以死」とある。倉野注1前掲書、114-117頁。

つ神の賜へりし天之波士弓、天之加久矢を持ちて、其の雉を射殺しき。爾に其の矢、雉の胸より通りて、逆に射上げらえて、天安河の河原に坐す天照大御神、高木神の御所に逮りき。是の高木神は、高御産巢日神の別の名ぞ。故、高木神、其の矢を取りて見したまへば、血、其の矢の羽に著けり。是に高木神、「此の矢は、天若日子に賜へりし矢ぞ。」と告りたまひて、即ち諸の神等に示せて詔りたまひしく、「或し天若日子、命を誤たず、悪しき神を射つる矢の至りしならば、天若日子に中らざれ。或し邪き心有らば、天若日子此の矢に麻賀礼。＜此の三字は音を以みよ。＞」と云ひて、其の矢を取りて、其の矢の穴より衝き返し下したまへば、天若日子が朝床に寝し高胸坂に中りて死にき。

天照大御神の命令が象徴されたように、王権継承は、基本的に君主が後継者を指定するという命令の方式でなされる。しかし、命令の遂行には、君主の実力を基礎とする前提がある。天若日子が天神の使者である鳴女を殺したことは、天若日子に天神を武力で対抗できる自信をもったことを示した。すなわち、天若日子は、天神の絶対的な権威を否定した。これに対し、天神側は、武力で自分の絶対的な権威を証明しなければならない。それは、高木神が天之加久矢を利用して天若日子を殺した場面の意味である。高木神は、天若日子を殺すことで自分と天神の絶対的な権威を再確立した。天照大御神ではなく高木神が天若日子を殺したことから、高天原において高木神の権威が天照大御神を越えたことがうかがえる。

【史料二十一】¹²⁰是に天照大御神、詔りたまひしく、「亦曷れの神を遣はさば吉けむ。」とのりたまひき。爾に思金神及諸の神白ししく、「天安河の河上の天の石屋に坐す、名は伊都之尾羽張神、是れ遣はすべし。＜伊都の二字は音を以みよ。＞若し亦此の神に非ずば、其の神の子、建御雷之男神、此れ遣はすべし。且其の天尾羽張神は、逆に天安河の水を塞き上げて、道を塞きて居る故に、他神は得行かじ。故、別に天迦久神を遣はして問ふべし。」とまをしき。故爾に天迦久神を使はして、天尾羽張神に問はしし時に、答へ白ししく、「恐し。仕へ奉らむ。然れども此の道には、僕が子、建御雷神を遣はすべし。」とまをして、乃ち貢進りき。爾に天鳥船神を建御雷神に副へて遣はしたまひき。是を以ちて此の二はしらの神、出雲国の伊那佐の小浜に降り到りて、＜伊那佐の三字は音を以みよ。＞十搦劔を抜きて、逆に浪の穂に刺し立て、其の劔の前に踏み坐して、其の大国主神に問ひて言りたまひしく、「天照大御神、高木神の命以ちて、問ひに使はせり。汝が宇志波祁流＜此の五字は音を以みよ。＞葦原中国は、我が御子の知らず国ぞと言依さし賜ひき。故、汝が心は奈何に。」とのりたまひき。爾に答へ白ししく、「僕は得白さじ。我が子、八重言代主神、是れ白すべし。（中略）」とまをしき。

天若日子が高木神に殺された後、天神が地上世界に派遣したのは、建御雷之男神である。

¹²⁰ 「於是天照大御神詔之、亦遣曷神者吉。爾思金神及諸神白之、坐天安河河上之天石屋、名伊都之尾羽張神、是可遣。＜伊都二字以音。＞若亦非此神者、其神之子、建御雷之男神、此応遣。且其天尾羽張神、逆塞上天安河之水而、塞道居故、他神不得行。故、別遣天迦久神可問。故爾使天迦久神、問天尾羽張神之時、答白、恐之。仕奉。然於此道者、僕子、建御雷神可遣、乃貢進。爾天鳥船神、副建御雷神而遣。是以此二神、降到出雲国伊那佐之小浜而、＜伊那佐三字以音。＞拔十搦劔、逆刺立于浪穂、跌坐其劔前、問其大国主神言、天照大御神、高木神之命以、問使之。汝之宇志波祁流＜此五字以音。＞葦原中国者、我御子之所知国、言依賜。故、汝心奈何。爾答白之、僕者不得白。我子八重言代主神、是可白」とある。倉野注1前掲書、118-121頁。

建御雷神は、雷電と剣の神格化である¹²¹。最初の天菩比神から、二回目の天之麻迦古弓と天之波波矢という武器を授けた天若日子を経て、三回目の雷の神格化の建御雷神まで、という天神の選択から、地上世界に対する天神側の政策は、ますます暴力化の傾向がみられる。「天尾羽張神は、逆に天安河の水を塞ぎ上げて、道を塞ぎ居る故に、他神は得行かじ」というエピソードは、高天原において高木神をはじめとする天神の高圧的な政策に不満を抱えた勢力が存在したことを暗示した。

裏切り者に対する天神の鎮圧は、天神の使者の天迦久神に対する「恐し。仕へ奉らむ」という天尾羽張神の答えからうかがえる。一方、「十掬劔を抜きて、逆に浪の穂に刺し立て、其の劔の前に踏み坐して」という建御雷神の行為は、大国主神に対する武力的な威嚇である。大国主神は、建御雷神の絶対的な武力に面してあきらかに動揺したようにみられる。国譲りを迫らせた建御雷神に対し、明確な見解をいわずに、ただ息子の八重言代主神に見解を求めてほしいと答えた。後述するが、地上世界でも、国譲りに対する見解が統一されなかった。

【史料二十二】¹²²故爾に天鳥船神を遣はして、八重事代主神を徴し来て、問ひ賜ひし時に、其の父の大神に語りて言ひしく、「恐し。此の国は、天つ神の御子に立奉らむ。」といひて、(中略) 故爾に其の大国主神に問ひたまひしく、「今汝が子、事代主神、如此白しぬ。亦白すべき子有りや。」ととひたまひき。是に亦白ししく、「亦我が子、建御名方神有り。此れを除きては無し。」とまをしき。如此白す間に、其の建御名方神、千引の石を手末に撃つて来て、「誰ぞ我が国に来て、忍び忍びに如此物言ふ。然らば力競べ為む。故、我先に其の御手を取らむ。」と言ひき(中略) 殺さむとしたまひし時、建御名方神白ししく、「恐し。我をな殺したまひそ。此の地を除きては、他処に行かじ。亦我が父、大国主神の命に違はじ。八重事代主神の言に違はじ。此の葦原中国は、天つ神の御子の命の随に献らむ。」とまをしき。

八重事代主神が国譲りを同意したのに対し、建御名方神がそれを反対する態度を示した。八重事代主神・建御名方神兄弟の異なる姿勢は、天神に最後まで武力で抵抗するかどうかについて、地上世界において見解がまとまらない結果をもたらした。結局、抵抗する姿勢をとった建御名方神も、建御雷神の絶対的な力によって屈服し、国譲りの同意と天神御子への従順を建御雷神に誓った。これによって、地上世界に対する高天原世界の討伐の成敗が決着し、地上世界が高天原世界の武力によって屈服させられた。地上世界の屈服は、葦原中国に対する天神御子の統治の正当性が天神の絶対的な武力によってつけられたことを示した。

【史料二十三】¹²³故、更に且還り来て、其の大国主神に問ひたまひしく、「汝が子等、

¹²¹ 西郷信綱「国譲り(続)」(『古事記注釈第二巻』平凡社、1976年)192頁。

¹²² 「故爾遣天鳥船神、徴来八重事代主神而、問賜之時、語其父大神言、恐之。此国者、立奉天神之御子。(中略) 故爾問其大国主神、今汝子、事代主神、如此白迄。亦有可白子乎。於是亦白之、亦我子有建御名方神。除此者無也。如此白之間、其建御名方神、千引石撃手末而来、言誰来我国而、忍忍如此物言。然欲為力競。故、我先欲取其御手。(中略) 将殺時、建御名方神白、恐、莫殺我。除此地者、不行他处。亦不違我父大国主神之命。不違八重事代主神之言。此葦原中国者、随天神御子之命献」とある。倉野注1前掲書、120-123頁。

¹²³ 「故、更且還来、問其大国主神、汝子等、事代主神、建御名方神二神者、随天神御子之命、勿違白迄。故、汝心奈何。爾答白之、僕子等二神随白、僕之不違。此葦原中国者、随命既献也。唯僕住所者、如天神御子之天津日继所知之登陀流<此三字以音。下效此。>天之御

事代主神、建御名方神の二はしらの神は、天つ神の御子の命の随に違はじと白しぬ。故、汝が心は奈何に。」ととひたまひき。爾に答へ白ししく、「僕が子等、二はしらの神の白す随に、僕は違はじ。此の葦原中国は、命の随にすでに献らむ。唯僕が住所をば、天つ神の御子の天津日繼知らしめず登陀流く此の三字は音を以るよ。下は此れに效へ。>天の御巢如して、底津石根に宮柱布斗斯理、<此の四字は音を以るよ。>高天の原に氷木多迦斯理<多迦斯理の四字は音を以るよ。>て治め賜はば、僕は百足らず八十垆手に隠りて侍ひなむ。(中略) 違ふ神は非じ。」とまをしき。

息子の見解を受けた大国主神は、天神御子への国譲りと自分の引退という意味を迫ってきた建御雷神に表明した。ここで「日繼」の意味を検討したい。史料二十三によると、引退を決意した大国主神は、引退後の住処として天神御子の御巢のようなものを要求した。大国主神は、天神御子の御巢を「天つ神の御子の天津日繼知らしめず登陀流天の御巢」と表現した。その中の「天津日繼」は、一般的に日神である天照大御神の血統を受け継ぐことを表すという皇統の正統性を確認する語で、転じて天皇位をさすと理解されている¹²⁴。

『古事記』思想における天皇位の本質が天神御子という身分であることは、天忍穗耳命から神倭伊波礼毘古命までの天皇の直系祖先が例外なく天神御子と呼ばれた事実から容易に看取できる。天神御子の性格に関する詳しい検討は、第四章に譲りたい。ここで検討したいのは、天神御子の「天神」と日繼の「日」の意味である。

まず確認したいのは、出雲神話の文脈からみれば、史料二十三にある大国主神がいった天神御子は、あきらかに歴代天皇ではなく天忍穗耳命であるという事実である。また、史料二十一にある「天照大御神、高木神の命以ちて、問ひに使はせり。汝が宇志波祁流葦原中国は、我が御子の知らず国ぞと言依さし賜ひき」からみると、天神御子の天神は、天照大御神と高木神を中心とする高天原の天神全体であることがうかがえる。したがって、天神御子の御子も、必ずしも血縁をもつ生物学的な子ではなく、社会学での擬制的な子と理解しても妥当ではないかと考えられる。ここでの天神御子の天忍穗耳命の場合、天照大御神の本当の御子であるが、高木神とは血縁関係をもたないので、高木神の擬制的な子であろう。また、日繼の「日」が日神である天照大御神と理解されるのが多い¹²⁵。

記紀の原材料には、日神を中心とする神話群と天照大御神を中心とする神話群があった

巢而、於底津石根宮柱布斗斯理、<此四字以音。>於高天原氷木多迦斯理<多迦斯理四字以音。>而、治賜者、僕者於百不足八十垆手隱而侍。(中略) 違神者非也」とある。倉野注1前掲書、122-123頁。

¹²⁴ 日嗣の辞書的解釈について、注66前掲辞書(614頁)の「ひつぎ」項目を参照した。また、古代日嗣思想の性格とその歴史的変化について、本論文の第四章と第六章を参照された。

¹²⁵ 本居宣長『本居宣長全集第十卷』(筑摩書房、1976年)114-115頁、津田注24第一前掲書(281頁)、太田善麿「太陽と皇室との結びつき」(『古代日本文学思潮論(Ⅱ)―古事記の考察―』桜楓社、1967年)142頁、友田吉之助「アマツヒツギの原義」(『日本歴史』第261号、1970年)34-47頁、戸谷高明「『日』の思想と表現」(『古代文学の天と日―その思想と表現―』新典社、1989年)105-133頁、倉野注1前掲書(122-123頁)の頭注8、荻原浅男・鴻巣集雄校注・訳『古事記 上代歌謡』(日本古典文学全集1、小学館、1973年)124頁の頭注2、青木和夫ほか校注『古事記』(日本思想大系1、岩波書店、1982年)92頁の頭注「天津日繼」、桜井勝之進「天皇と即位儀礼」(西川順土ほか『日本神道論』学生社、1990年)265-266頁、岡田精司「古代国家における天皇祭祀」(『古代祭祀の史的研究』塙書房、1992年)456-457頁、小林茂文「紆・殯・王位継承―古代王権と女性(二)―」(『周縁の古代史―王権と性・子ども・境界―』有精堂、1994年)83-84頁、山口注40前掲書(110頁)の頭注7、水林注6前掲論文(20-22頁)、井上辰雄「天皇の宗教性」(『天皇家の誕生―帝と女帝の系譜』遊子館、2006年)154-155頁。

126。後者は、いうまでもなく高天原の統治者という政治的な性格をもつ天神であり、そもそも日神と異なる神であった。日神のアマテラスと天神の天照大御神の融合は、記紀両書とともに認められる。しかし、『日本書紀』と比べれば、『古事記』における天照大御神の日神という神格が相対的に強調されないようにみられる¹²⁷。また、『古事記』における「日子」は、基本的に「ヒコ」の漢字表記である。天照大御神と関係がない神が「日子」と表記された例も『古事記』に確認できる¹²⁸から、同書の「日子」は、『日本書紀』の「ヒコ（彦）」という男性の美称で、「日神の子」ではないと理解したほうが妥当ではないかと考えられる¹²⁹。

以上の事実を合わせて考慮すれば、日継の「日」も「日子」の「日」と同じ、ただの借字であり、日神ではないと考えられる。日継の「日」は、太陽の日よりも、むしろ史料二にある高御産巢日神と神産巢日神のムスヒのヒと理解したい¹³⁰。前述したように、造化三神に属する天之御中主神と高御産巢日神・神産巢日神のムスヒの神は、万物の生成が天（アマ）とムスヒの二つの原理によることを意味する。一方、神世七代までの天神が誕生した空間としての高天原の既存と、天之御中主神が一番早く生成したという二つの事実は、天（アマ）の原理とムスヒの原理がそれぞれ主要原理と次要原理であったことを示した。「天津日継」の「天」と「日」も、以上の二つの原理を表す言葉である。ムスヒの神は天神に属するように、「天津日継」という語は、天神御子の権威が天神によることを示すと考えられる。

【史料二十四】¹³¹故、建御雷神、返り参上りて、葦原中国を言向け和平しつる状を、復奏したまひき。爾に天照大御神、高木神の命以ちて、太子正勝吾勝勝速日天忍穗耳命に詔りたまひしく、「今、葦原中国を平け迄へぬと白せり。故、言依さし賜ひし隨に、降り坐して知らしめせ。」とのりたまひき。爾に其の太子正勝吾勝勝速日天忍穗耳命、答へ白したまひしく、「僕は降らむ装束しつる間に、子生れ出でつ。名は天邇岐志国邇岐志く邇より志までは音を以ゐよ。天津日高日子番能邇邇芸命ぞ。此の子を降すべし。」とまをしたまひき。此の御子は、高木神の女、万幡豊秋津師比売命に御合して、生みませる子、天火明命。次に日子番能邇邇芸命く二柱なり。是を以ちて白したまひし隨に、

¹²⁶ 松本直樹「3 <建国神話>の統合」（松本注 56 前掲書）188-190 頁。

¹²⁷ 小林茂文「天と日と地の相克—天皇制神話物語の成立」（『天皇制創出期のイデオロギ—女帝物語論—』岩田書院、2006 年）135-138 頁。小林研究は、基本的に『古事記』におけるアマテラスと日神を区別して把握した。

¹²⁸ たとえば、天照大御神との関係がみられない伊邪那岐命・伊邪那美命二神の子の速秋津日子神（倉野注 1 前掲書、58 頁）があげられる。

¹²⁹ ただそもそも太陽と関係がない「ヒ」にもなるべく「日」の漢字表記を当たるといふ『古事記』の特色から、同書の編纂者が当時の日神信仰の高揚から強い影響を受けたことが容易にうかがえる。日本の七世紀後期から八世紀前期にかけての日神信仰の高揚について、戸谷高明『日の皇子』と『天の日嗣』（戸谷注 125 前掲書）135-150 頁。

¹³⁰ 青木和夫ほか校注『続日本紀一』（新日本古典文学大系 12、岩波書店、1989 年）246 頁の補注 18、神野志隆光「ムスヒの神の名義をめぐって」（『古代天皇神話論』古代文学研究叢書 4、若草書房、1999 年）110 頁。

¹³¹ 「故、建御雷神、返参上、復奏言向和平葦原中国之状。爾天照大御神、高木神之命以、詔太子正勝吾勝勝速日天忍穗耳命、今平迄葦原中国之白。故、隨言依賜降坐而知者。爾其太子正勝吾勝勝速日天忍穗耳命答白、僕者將降裝束之間、子生出。名天邇岐志国邇岐志く自邇至志以音。天津日高日子番能邇邇芸命。此子応降也。此御子者、御合高木神之女、万幡豊秋津師比売命、生子、天火明命。次日子番能邇邇芸命く二柱也。是以隨白之、科詔日子番能邇邇芸命、此豊葦原水穗国者、汝將治国、言依賜。故、隨命以可天降」とある。倉野注 1 前掲書、124-127 頁。

日子番能邇邇芸命に詔科せて、「此の豊葦原水穂国は、汝治らさむ国ぞと言依さし賜ふ。故、命の隨に天降るべし。」とのりたまひき。

大国主神の服属の誓いを受けた建御雷神は、高天原に参上して討伐の勝利を天神に報告した。それを受け、天照大御神と高木神は、天忍穗耳命に天降りるを再び命令したが、天忍穗耳命は、自分の代わりに子の邇邇芸命の天降りるを要求した。結局、天照大御神と高木神は、天忍穗耳命の見解を受け、邇邇芸命に新たな「言依賜」を授けた。この段は、一般的に「天孫降臨段」と通称され、戦前から、日本天皇制の正当性の根拠として、とくに重視されている¹³²。しかし、注意すべきなのは、「此の豊葦原水穂国は、汝治らさむ国ぞと言依さし賜ふ。故、命の隨に天降るべし」という神勅の主体と対象である。文脈からみれば、この神勅は、天照大御神と高木神が邇邇芸命に出したものである。

要するに、史料十八の天照大御神の神勅と同じ、天照大御神の子孫を対象としなかった。すなわち、この神勅をもって葦原中国に対する邇邇芸命の統治を正当化することはできるが、この神勅をもって葦原中国に対する天照大御神の子孫の統治を正当化することはできない。前述したように、邇邇芸命以降の王位継承は、さらに新しい絶対的な武力を前提とした天神の命令が必要である。一方、「天子」の天忍穗耳命ではなく「天孫」の邇邇芸命が天降りしたのかについては、持統天皇と藤原不比等が文武天皇の権威を高めるために書いたという説がみられる¹³³。邇邇芸命を父神の天忍穗耳命と比べれば、両者がともに天照大御神と血縁関係をもつ点で類似する。

しかし、高木神の女の万幡豊秋津師比売命を母とした邇邇芸命は、高木神の実孫として父神の天忍穗耳命より、さらに高木神と親しいことがうかがえる。そのような観点からみれば、天忍穗耳命が天照大御神の御子という性格が強いとすれば、天照大御神と高木神の両方の血統を受けた邇邇芸命には、あきらかに天神の御子という身分にふさわしい性格が備わっている。すなわち、天忍穗耳命から邇邇芸命への変更は、天照大御神独尊の否定と天神全体の権威の再確認と理解できる。そこから、『古事記』の天皇位に関する天照大御神の子孫の独占という原理が確立されていなかったことが読みとれる。「天神御子」のように、『古事記』神話は、あくまでも天神全体に代表される「天（アマ）」の原理を王権の根拠とした。

結語

本章は、天皇統治にとって『古事記』王権思想に何らかの「不備」があったのではないかという問題意識を抱え、『古事記』上巻を中心とする本書の神話に基づいた『古事記』の王権思想を再考察したものである。本章では、主に『古事記』神話の天神性格と権威構造を考察対象として、地上王権の存立根拠を与える超越的な権威とそれに基づいて成立した地上王権との相互関係を分析したことにより、『古事記』の王権思想の到達点を再検討してみた。以下に『古事記』王権思想の局限性を論じながら、本章の結論をまとめよう。

『古事記』神話には、基本的に天地創成・国生み・国作り・天神御子降臨という文脈で進行した。いうまでもなく天神御子降臨が天皇王権の発端であるため、天神御子の地上王権の存立根拠がすなわち天皇王権の存立根拠である。また、天地創成・国生み・国作りが全て天神御子降臨の前提条件を整えるためのものばかりでなく、『古事記』神話の宇宙観と世界観が根本的に天神御子の地上王権の存立根拠を決定したため、『古事記』神話を一

¹³² 文部省編「第一 大日本国体」（『国体の本義』内閣印刷局、1943年）9-10頁。

¹³³ 梅原猛「第二章 国譲り神話の基層」（『神々の流竄』集英社、1998年）181-223頁。

つの目的論的な構造をもつシステムとみなすことができる。

『日本書紀』神代巻の天と比べれば、『古事記』上巻の神話における高天原世界のアプリオリ性があげられる。陰陽二気論を利用して宇宙の成因を合理化した『日本書紀』の知性的な解釈と異なり、高天原世界の絶対的な超越性を保証するため、高天原をはじめとする宇宙の成因を説明せず、高天原世界をアプリオリ的な存在と設定した。地上世界の葦原中国が基本的に高天原世界の関与を前提として発展した存在であるから、『古事記』のコスモロジーの根源的な原理は、冒頭部の宇宙論にすでに約束された天（アマ）の原理である。

高天原を絶対的な超越者とする天（アマ）の原理には、一神教的な色彩が多少みられることがうかがえる。また、もし『日本書紀』が経験できる時間の長さを利用して歴史の悠久性を示したとすれば、『古事記』における神話世界の無時間が時間を超越した永遠性を意味すると理解できる。『古事記』の思想から、善悪二分という対立のカテゴリーに縛られていなかった人間の経験を超越した霊性がうかがえる。いいかえれば、『古事記』の天（アマ）は、時間を超越した永遠性をもつ絶対的な超越者である。

しかし、人間中心主義的・合理主義的な思想を前提とした理神論的な性格をもつ中国の天（テン）と異なり、汎神論的な性格が強い『古事記』の天（アマ）は、基本的に別天神を中心とする天神という人格神的な存在によって体现される。天（アマ）の原理の発動も、個々の天神の活動によって地上世界をはじめとする宇宙へ働きかけ続ける。また、多神教の世界である『古事記』神話における天（アマ）の絶対的な超越性は、一元的な原理の体现者である天神全体のものであり、超越者の一分身にすぎない個々の天神のものではない。

地上世界に対する天（アマ）の絶対的な超越性は、高天原の天神全体でしか維持できないため、個々の天神が相互に規定し合うことで初めて互いに成立するという相互依存的で相関的な関係にあることが理解できる。高度な共同体的な性格をもつ高天原世界の天神集団内部において、個々の天神の間には相互に一定の対立がみられるが、天神間の対立は決して独自の実体として対立しあっているわけではない。すなわち、天神集団の集団的権威は、各天神の個別的権威の否定を基礎として維持されたものである。

しかし、『古事記』の神話世界には階統制という体制がみられないため、天神集団内部の利益調整とその集団統合には、高度な実力主義的な色彩が帯びると認められる。天神集団の集団的権威は、一般的に天神の命令という形式で現れる。もし天（アマ）が神話世界の根源的原理であれば、天神の命令が原理そのものの具現である。とくに天神集団の命令は、集団のコンセンサスとして集団の内外に対する強制的な拘束力を有する。高天原世界の勢力はもちろん、天神集団内の個別の天神にとっても、天神集団の命令が絶対的なものである。

天神集団の命令であろうと、個別天神の命令であろうと、命令の対象にとって命令に順従する態度（清明心）が無条件に強要される。天神の命令に従う行為は正当性をもつ行為とみなされるのに対し、従わない行為は正当性をもたない行為とみなされる。また、天神の命令を全うするのが絶対的な義務であるため、天神への反逆者は「邪心」をもつ「荒神」とみられ、天神から恐ろしい罰を受ける（言向）という論理構造がみられる。「言向」の対象は、天神集団外の国神などの勢力ばかりでなく、反逆の天神まで包含する。

ただ注意すべきなのは、「清明心」が「善き心」ではないことである。前述したように、天神は、時間を超越した永遠性をもつ絶対者として、すでに善悪二分という対立のカテゴリーに縛られていなかった人間の経験を超越した。したがって、「清明心」は、単に絶対的な天神権威に無条件に臣従する純粋な気持ちを意味し、善悪の価値判断と異なる次元に

ある。「清明心」と「邪心」は、二元的なものよりも、むしろ後者が前者の特殊な状態と理解されたほうが妥当ではないかと考えられる。

すなわち、「清明心」と「邪心」の両者は、後者が前者を本質的なものとしながら、時々前者から後者へと転換することがある。その時、後者を再び前者へと復原させるには、「言向」という手段が必要である。ただし、「言向」という手段が基本的に絶対的な実力を基礎とするため、「邪心」から「清明心」への回復という過程は、徳によって感化させるように道徳主義的な王化ではなく、力によって従わせるような実力主義的な討伐である。そのような観点からみれば、『古事記』の神話世界は、弱肉強食の摂理に支配された世界と理解できる。

以上の宇宙観と世界観を受け、天神御子王権の存立根拠が完全に天神に由来することがうかがえる。高天原世界のアプリアリ性が天神集団の絶対的な超越性を象徴するのと同じく、伊邪那岐神・伊邪那美神の国生みと大国主神の国作りが全ての別天神を中心とする天神集団の命令によってなされたことは、地上世界に対する高天原世界の絶対的な超越性を象徴する。また、大国主神の国譲りと天神御子の降臨も天神集団の絶対的な実力によって実現された。

とくに注意しなければならないのは、天神御子の天神が日神など個別の天神ではなく、高天原世界の天神集団を意味することである。神意にも天神集団の神意と各天神の個別的な神意に分けられる。両者はともに地上政権を立てられるため、神意の対立や競合などを招来しやすい。とくに両者が対立する場合、前述したように、天神集団の神意に逆らう天神とその地上政権が「荒神」と「荒神」の政権とみなされ、「言向」すべき対象となる。

つまり、絶対的な実力を基礎とした高天原世界の天神集団に対する無条件の臣従という清明心の態度は、『古事記』における天神御子王権の根本的な存立条件である。そのような観点からみれば、『古事記』の天神御子は、天神集団の集団的利益を代弁する代表にすぎない。また、天神集団が本質的に当時の支配層全体を象徴することを考慮すれば、『古事記』の王権思想は、かなり貴族制的な色彩を帯びることが看取できる。これは、絶対王政を志向していた当時の天皇の国政構想と矛盾する。

また、日神御子ではなく天神御子という君主号も、皇位が理論的に全ての天神氏族に開くことを意味する。少なくとも皇位に対する日神子孫の独占は、『古事記』の王権思想だけで保証できるとはいえない。一方、天神集団に対する清明心の強要を君主の天神御子の適応性とするのは、血縁原理による天皇一族の皇位継承の構築を妨害する。むしろ天神集団の反逆者に対する実力行使から、天皇の独裁統治への牽制と警告を連想できる。天皇・皇族の排他的権威¹³⁴と永続性のある皇位継承原理¹³⁵の構築は、『古事記』王権思想の最大の局限性であろう。

実際、『古事記』の編纂者が天照大御神と天皇の権威を高めるため、記事内容や漢字表記などを改変したことが認められる。たとえば、天照大御神の絶対性を確立するために、別天神の「隠身」に伴う最高天神の交替という設定を導入した。また、天皇の権威を強調するため、天皇の先祖だけを天神御子と表記し、天神御子とほかの天神の子を区別した。しかし、以上の行いは、『古事記』王権思想を根本的に改変したとはいえない。『古事記』の局限性を克服するのは、『日本書紀』の編纂の重要な動機の一つではないかと考えられる。

¹³⁴ 天皇・皇族の排他的権威に関する『日本書紀』の構築について、本論文の第四章を参照されたい。

¹³⁵ 皇位継承原理に関する『日本書紀』の構築について、本論文の第六章を参照されたい。

第四章 天孫と皇孫の相剋からみる天皇の神格化

はじめに

日本古代の王権思想が原理的に易姓革命の可能性を解消した思想であるというのは、多くの研究者に共通の認識である。代表的な見解をあげれば、哲学者の上山春平氏は、日中の王権思想を比較した結果、易姓革命の可能性を内包した中国の天命思想と易姓革命とを無効にした日本古代天皇制の理念を、それぞれ「革命の哲学」と「非革命の哲学」と評価した¹。また、国文学者の西條勉氏も、中国の天命思想を「天子受命」と「易姓革命」が表裏一体になっていたイデオロギーと論じ、日本王権の根拠を語った降臨神話を「王朝の交替を正当化する易姓革命の論理を排除し、受命の王権が恒久に持続しうるようなシステムを作り出そうとした」イデオロギーと指摘した²。

両氏は、具体的な視点や結論をめぐってそれぞれ異なる。しかし、日本古代の王権思想を、中国の天命思想に内包された易姓革命を無効にした思想と評価した点については、両氏の見解が一致する。日本古代王権思想は、君主の地位の根拠づけを天という絶対的権威に求めた天命思想の構図を継受しながら、擬制的な親子関係にすぎない中国の天・天子の関係に手なおしを加えたのである。すなわち、天皇を絶対者の天神と血統的に連続させた上で、天皇自身をも現人神へと変貌させた結果、天命の前提である中国天子に求められていた徳の修養と実践という責任が不要となったとされている。法制史学者の石尾芳久氏は、そのような観点から日本古代天皇制を、天皇が「法上無責任」の特権をもった「無責任君主制」と評価した³。

しかし、天皇の権威を天神との血縁のつながりに由来した天皇の神性に求めるばかりでなく、さらにその神性が易姓革命を避け、恒久的に持続できる天皇制をも保証できるという通説には、日本古代における天信仰や血縁観などの実態と符合しない難点があげられる。血縁観念と社会構造の観点からみる日本古代における皇位継承原理の局限性については、本論文の第六章に譲りたい。また、本論文の第三章では、すでに日本王権の権威を提供した超越者である高天原世界の天神の性格から、『古事記』王権思想の「非革命性」説について再検討した。その結果、『古事記』王権思想は、高度な貴族制的な色彩を帯びたため、『古事記』王権思想の最大の局限性は、天皇・皇族の排他的権威と永続性のある皇位継承原理が完成されていなかったと論じた。

『古事記』神話の天（アマ）⁴は、一般的にアマツカミという天神または天神の集団を意味した。アマテラスをはじめとする日本の天神集団には、中国の天（テン）のような根源的な権威をもった唯一絶対的な主宰神が存在しない。したがって、天皇の祖先であるアマテラスやニニギなど天神は、高天原に住む八百万神のなかでも相対的に有力な天神にすぎない。いいかえれば、中国の天と天子はともに唯一的な存在であるため、天子という身分は中国君主の絶対的な権威を保証できる。

¹ 上山春平「記紀の神代巻と不比等」（『天皇制のデザイン』法蔵館、2019年）188-217頁。

² 西條勉「天子受命から皇孫降臨へ」（『古事記と王家の系譜学』笠間書院、2005年）188-189頁。

³ 石尾芳久「むすびにかえて」（『日本古代天皇制の研究』法律文化社、1969年）250-252頁。

⁴ 天の概念と思想について、本章は、中国の天と記紀の天を区別するため、それぞれ天（テン）と天（アマ）と表記する。なお、本章では、神名などの漢字表記について、基本的に記紀本来の漢字表記を使用する。ただし、記紀比較の文脈で漢字表記が異なる記紀に共通するものを書く必要がある場合、それを片仮名で表記する。

しかし、日本の天神も天神の子孫も絶対的な存在ではない。そのため、タカミムスヒやアマテラスなど天神の子孫（天神御子）という日本天皇の身分は、ほかの天神氏族と比べるとやや抜き出るが、天皇と皇族の絶対的で排他的な権威を保証できるとはいえない⁵。天皇の権威を、天神との血縁関係に由来した天皇の神性に求めつつ、天皇の神性が易姓革命を避けたため、恒久的に持続できる天皇制が保証されたという見解は、中国の天のように唯一絶対的な性格が乏しかった日本古代の天神信仰の実態を無視している。

一方、日本古代王権思想には、完全に一元化されていなかった特徴があげられる。一般的に強力な王権支配にとって一元化された思想のほうが有利である。しかし、日本古代王権思想には、むしろ具体的な政局の変動に伴い、その内容を改編したり、新要素を導入したりするように高い弾力性と柔軟さをもっていたとされる⁶。『古事記』・『日本書紀』（以下、記紀と略する）の相違はもちろん、日本古代にみられる正統性をめぐる天と日・皇の相剋も、日本王権の柔構造を体現できる現象の一つである⁷。

以上の議論を受け、本章では、神野志隆光氏の多元神話論⁸を念頭において、比較文化論と政治思想史の立場から、記紀における天神御子や天孫、皇孫、日嗣など天皇の権威・正統性とかかわる重要な表現を手がかりとして、日本古代王権思想の性格と特徴を考察することを主要な目的とする。とくに『古事記』の天神御子や中国古代の天子・皇帝号との相違を念頭におき、倭王権・倭国時代と『日本書紀』王権思想にみられる天と日・皇の相剋という現象から、『日本書紀』における日本天皇の権威根拠とその限界を解明し、記紀の神話における「非革命の哲学」の性格という通説を再吟味したい。ほかにも、日本の天皇・王権の性格に関する記紀の相違に注意しながら、すでに『古事記』神話が存在したにもかかわらず、なぜほぼ同時代に権威の一元性を破壊して王権権威の絶対性を損なう恐れがある『日本書紀』が編纂されたのか、という『日本書紀』の編纂動機をも思想史的な観点からあきらかにしたい⁹。

本章の構成は、まず第一節では、記紀の神話の前史として、東アジア交流史の視点から、倭王権・倭国時代における天信仰の倭国内外の契機を検討しながら、自律的権威への志向と天・日の二重権威という倭王権の正統思想の特徴を闡明したい。次に、第二節では、倭王権の正統思想と『古事記』王権思想の局限性を念頭に、『日本書紀』の構築を中心として、天孫や皇孫、日嗣など日本君主の聖なる称号の性格を検討したい。さらに、天孫思想と皇孫思想の相剋という視点から、「皇（スメ）」という『日本書紀』独自の絶対敬語の性

⁵ 以上で述べた『古事記』王権思想の性格について、本論文の第三章を参照されたい。

⁶ 日本八世紀の王権思想に関する認識については、多元的神話説と一元的神話説の論争がある。その代表的な論争は、神野志隆光と水林彪の対論（神野志隆光編『古事記の現在』上代文学会研究叢書、笠間書院、1999年、110-151頁）を参照するのが有効である。

⁷ 日本古代王権の柔構造という概念については、山折哲雄「天皇制の柔構造」（『神と王権のコスモロジー』吉川弘文館、1993年、40-65頁）と小林茂文『天皇制創出期のイデオロギー—女帝物語論—』（古代史研究叢書3、岩田書院、2006年、392頁）などを参照した。

⁸ 学界では、記紀を編纂した時代の日本王権思想について、「記紀神話」や「日本神話」という概念を利用して解釈しようとする研究が多くみられる。その伝統は、津田左右吉の記紀研究に由来することが多い。しかし、神野志隆光「古代神話論のために」（佐藤弘夫ほか編『日本思想史講座1—古代』ぺりかん社、2012年、65-101頁）の批判のように、『古事記』・『日本書紀』両書は内容上の相違が多いほかに、宣命と万葉歌などの記紀以外の奈良時代の文献にも、記紀の神話と異なる王権神話がみられるので、この時代には本当に一元化的な王権思想が存在したのかということに疑問を禁じ得ない。また、津田左右吉の記紀研究について、氏の『日本古典の研究上』（津田左右吉全集第一巻、岩波書店、1963年）と『日本古典の研究下』（津田左右吉全集第二巻、岩波書店、1963年）を参照した。

⁹ 『古事記』王権思想の局限性について、本論文の第三章を参照されたい。

格を論じながら、スメラミコト（天皇）号や「日本」国号の思想史的背景の一端をあきらかにしたい。本章の検討により、自律的で排他的な天皇権威を模索していた過渡期の日本古代王権の葛藤の一端をあきらかにできればと思う¹⁰。

第一節 自律的な天人関係への模索

一 倭の外交と天の外来性

(一) 東アジア交流史の観点

東アジア交流史の視角から日本王権の起源を検討するには、その先駆的な研究として江上波夫氏の騎馬民族征服説があげられる¹¹。江上氏がこの説を提起した後、民俗学と考古学をはじめとする様々な学問の研究者からすぐ反論が出てきた¹²。現在の日本の学界においてこの説を積極的に支持する学者はほとんどいないといえる¹³。しかし、日本列島を東アジア世界の一部として考えると、日本文明が東アジアの周縁に位置し、大陸文明の影響下で形成されたものであるといえる。それゆえ、日本古代王権思想をはじめとする日本古代王権史・国家史の全般は、朝鮮半島や中国大陸の古代文明の受容を前提として展開してきた。

以上の観点からみれば、天孫思想や皇孫思想など日本古代の王権思想を考察するには、東アジア交流史の視角がなお重要である。東アジア世界の動向を日本古代国家の成立の国際的契機とした説には、石母田正氏の「東夷の小帝国」説があげられる¹⁴。また、日本古代国家の国際環境を重視した説には、西嶋定生氏の「冊封体制論」があげられる¹⁵。五世紀を境に大陸から日本列島に馬具や製鉄術など、当時最新のものと技術が流入していた。それと同時に倭国の独自の天下観が形成され始めていた。騎馬民族征服説自体が成立し難いといっても、約七十年前¹⁶に江上氏が提示した東アジア交流史の視角が方法論上、依然として有効性をもつことは間違いない。

後述するように、そもそも自律的で排他的な天皇権威へと模索していた日本古代王権の方針は、古代東アジア世界の「冊封体制」という他律的な権威に束縛されていた倭王権・

¹⁰ 本章における『古事記』と『日本書紀』の出典について、両書の原文とその書き下し文の引用は、岩波書店が出版した日本古典文学大系の倉野憲司・武田祐吉校注『古事記 祝詞』と坂本太郎ほか校注『日本書紀上・下』による。なお、原注を引用する時、<>に入れ、原文のような小字双行に変更しない。

¹¹ 騎馬民族征服説は、「東北アジア系の騎馬民族が、まず南部朝鮮を支配し、やがてそれが弁韓（任那）を基地として、北九州に侵入し、さらには畿内に進出して、大和朝廷を樹立し、日本における最初の統一国家を実現した」という仮説である。江上波夫「日本国家の起源と征服王朝」（『騎馬民族国家 日本古代史へのアプローチ』中公新書、2009年）144-145頁。

¹² 上野誠「日本の古代を世界史のうねりの中でとらえる」（白石太一郎ほか『纏向発見と邪馬台国の全貌 卑弥呼と三角縁神獣鏡』角川文化振興財団、2016年）324-326頁。

¹³ 上野誠「『騎馬民族による征服説』について」（白石太一郎ほか『騎馬文化と古代のイノベーション』角川文化振興財団、2016年）8頁。

¹⁴ 石母田正「国家成立史における国際的契機」（『日本の古代国家』岩波書店、1989年）11-26頁。

¹⁵ 西嶋定生『日本歴史の国際環境』（東京大学出版会、1987年）を参照した。

¹⁶ 1948年5月、江上氏は「日本民族＝文化の源流と日本国家の形成」という座談会の上で、初めて「日本国家の起源が東北アジアの騎馬民族の日本征服にある」という説を提起した。

倭国時代の芳ばしくない経歴を反省した結果である¹⁷。したがって、記紀をはじめとする八世紀の王権思想を考察するには、その前史である倭王権・倭国時代の王権思想の検討も欠かせない。日本列島人の天信仰は、日本固有のものではなく外国から伝来したものであると考えられる。その最も重要な理由は、縄文・弥生時代までの日本列島における天信仰が存在した確実な証拠が未だみられないということである。

考古学の成果によると、縄文・弥生時代においてそれぞれ大量の土偶¹⁸や銅鐸¹⁹が大地に埋納されたことがわかる。その背後に地母神信仰と祖先崇拜の存在があったと想定され、縄文・弥生人にとって地霊が重要な存在であったことがうかがえる。三品彰英氏は、青銅製祭器の埋納を「地的宗儀」から「天的宗儀」への変化と理解した²⁰。しかし、中国側の史料には弥生人が天を崇拝した様子が全く見つからない。このことからみれば、たとえ弥生人の農耕祭祀にとって重要な穀霊や太陽の信仰が弥生時代初期からすでに大陸より伝来していたとしても、天信仰が弥生時代の日本列島に定着していなかったと考えられる²¹。

『後漢書』東夷列伝倭条²²と『三国志』魏書東夷伝倭人条²³によると、弥生時代後期の倭人には持衰と占卜の風俗があったことがわかる。邪馬台国の女王である卑弥呼の「鬼神道」

¹⁷ 「日本」という国号が七世紀後期-八世紀初期に成立したが、その明確な成立時期が不明である。「日本」という国号が成立した以前、東アジア世界において日本列島の王権・国家およびその君主は、「倭(国)」と「倭(国)王」として知られていた。本論文は、この歴史的事実をもって八世紀までの日本列島の王権・国家およびその君主をそれぞれ倭王権・倭(国)および倭王と呼びたい。日本の学界で使われているヤマト(大和)王権・朝廷・時代という表現が近代以来の新しい造語であるため、本論文はそれを基本的に使わない。また、本論文では、文脈によって日本や天皇など後世の語を使う場合もある。なお、後世と異なり、日本古代では、「倭」と「日本」がともに「ヤマト」と訓読されたように、同じ語と意識されることが多い。したがって、「倭」から「日本」へと日本国号の改変は、「ス羅」など別称から「新羅」へと新羅国号の定立に性格がかなり近いものであり、王朝交代による中国諸王朝の国号改変と性格が大幅に異なる。一方、「倭」から「日本」へと日本国号の改変が漢字表記の改変に限定されたので、本論文の第二章で検討されたように、「日本」という国号の改変が読みまで改変された「スメラミコト(天皇)」という新しい日本君主号とも性格が異なる。「日本」国号と「天皇」号の性格が異なるため、両者が必ずしも「律令的」な国制の一環として同時に成立したと論じることができないというのは、本論文の立場である。

¹⁸ 木下正史「縄文社会のしくみ—呪術が支配した社会」(『倭国のなりたち』吉川弘文館、2014年)73-75頁。

¹⁹ 寺沢薫「銅鐸埋納論」(『青銅器のまつりと政治社会』吉川弘文館、2010年)280-344頁。

²⁰ 三品彰英「銅鐸小考」(『古代祭政と穀霊信仰』平凡社、1973年)17-18頁。

²¹ なお、本論文での『史記』や『漢書』、『後漢書』、『三国志』、『晋書』、『魏書』、『周書』、『宋書』、『梁書』、『南史』、『隋書』など中国正史の引用は、全て紀昀・永瑤編『景印文淵閣四庫全書』(台湾商務印書館、1983年)をテキストとした。書き下し文は、和田清・石原道博編訳『魏志倭人伝・後漢書倭伝・宋書倭国伝・隋書倭国伝』(岩波書店、1978年)による。

²² 『後漢書』東夷列伝倭条に「灼骨以卜、用决吉凶、行来度海、令一人不櫛沐、不食肉、不近婦人、名曰持衰」とある。紀昀・永瑤編『景印文淵閣四庫全書253』(台湾商務印書館、1983年)647頁。

²³ 『三国志』魏書東夷伝倭人条に「其行来渡海詣中国、恒使一人、不梳頭、不去蟻蝨、衣服垢汚、不食肉、不近婦人、如喪人、名之為持衰(中略)其俗举事行来、有所云為、輒灼骨而卜、以占吉凶、先告所卜、其辞如令龜法、視火坼占兆」とある。紀昀・永瑤編『景印文淵閣四庫全書254』(台湾商務印書館、1983年)540頁。

²⁴や「鬼道」²⁵には、つとに注目が集まった。卑弥呼の「鬼道」の具体的な性格は不明であるものの、『後漢書』・『三国志』の記載には、倭人による天崇拜がみられないのは確かである。したがって、弥生文化の宗教体系の中心となったのは、なお縄文時代以来の地霊信仰であろう²⁶。文献史料と考古学成果を合わせて考慮すれば、少なくとも弥生時代後期の倭人が祭天を行った様子は確認できない。また、倭王権の天神祭祀に関する中国史料の記載がなかったことからみれば、当時の倭王権がすでに天の論理を統治思想に入れた証拠は、現時点で存在しない。

以上の観点をうけ、本節では、まず、五世紀における「治天下」の倭王の前史として、三-五世紀における日本列島と東アジア諸国の動向を中心に、日本列島における天信仰の登場の国際的契機を検討したい。現在の学界に蓄積された研究成果からみれば、大陸の天信仰が主に二つのルートによって日本列島に伝来した可能性を想定できる。一つは中国大陸からの直接的な伝来であり、もう一つは朝鮮半島を媒介する間接的な伝来である。中国からの直接的な伝来については、渡来・帰化人の役割が重要である²⁷。また、漢鏡など大陸の文物の流入に伴い、漢代の神仙思想が伝来した可能性もあるが、ここでは勘案は控える²⁸。

まず、中国の天観が倭国に流入の契機となっただろうと想定される、倭の対中朝貢から検討したい。『三国志』魏書東夷伝倭人条における邪馬台国と曹魏の通交記事によると、魏から邪馬台国への遣使は3回、邪馬台国から魏への遣使は5回と、それぞれ数えられる。魏の景初二年（238年）六月に魏への卑弥呼の遣使は、魏と邪馬台国との最初の通交であった。それに対し、卑弥呼の後継者として邪馬台国の二代女王である台与が使者を派遣したと同時に、魏の使者である張政を魏に送還したという通交は、『三国志』にみられる魏に対する邪馬台国の最後（台与の最初）の遣使である²⁹。『晋書』の武帝紀³⁰と四夷列伝東夷倭人条³¹によると、泰始二年（266年）十一月に倭人が「方物」を献上したことがわかる。『晋書』に記載された倭人の実態についてはよくわからないものの、台与から派遣された使者の可能性はある。

²⁴ 『後漢書』東夷列伝倭条に「有一女子名曰卑弥呼、年長不嫁、事鬼神道、能以妖惑衆、於是共立為王」とある。紀注22前掲書、647頁。

²⁵ 『三国志』魏書東夷伝倭人条に「乃共立一女子為王、名曰卑弥呼、事鬼道、能惑衆、年已長大、無夫婿、有男弟佐治国」とある。紀注23前掲書、540頁。

²⁶ 白石太一郎「弥生・古墳文化論」（岩波講座『日本通史 古代1』岩波書店、1993年）267頁。

²⁷ 現在、古墳時代以来の大陸から日本列島に渡来した人々は、一般的に渡来人と通称されているが、渡来人と帰化人の意味が異なるため、ここでは渡来・帰化人と呼びたい。なお、渡来人についての研究は著しく多い。ここでは田中史生『日本古代国家の民族支配と渡来人』（校倉書房、1997年）と同氏『倭国と渡来人 交錯する「内」と「外」』（吉川弘文館、2010年）を参照した。

²⁸ 日本列島の漢鏡について、西川寿勝「第三章 ここまで進んだ三角縁神獸鏡研究」（奈良歴史地理の会監修『三角縁神獸鏡・邪馬台国・倭国』新泉社、2009年）137-142頁。また、日本古代の神仙思想について、下出積與『古代神仙思想の研究』（吉川弘文館、1986年）を参照した。

²⁹ 『三国志』魏書東夷伝倭人条に「景初二年六月、倭女王遣大夫難升米等詣郡、求詣天子朝献（中略）壹與遣倭大夫率善中郎将掖邪狗等二十人送政等還」とある。紀注23前掲書、540頁。

³⁰ 『晋書』武帝紀泰始二年十一月己卯条に「倭人来献方物。」とある。紀昀・永瑤編『景印文淵閣四庫全書255』（台湾商務印書館、1983年）55頁。

³¹ 『晋書』四夷列伝東夷倭人条に「泰始初、遣使重訳入貢」とある。紀昀・永瑤編『景印文淵閣四庫全書256』（台湾商務印書館、1983年）585頁。

また、『晋書』武帝紀には、倭人が朝貢した泰始二年（266年）、西晋の武帝が郊祀を改革したことがみられる³²。郊祀とは、中国古代の天命思想と祖先崇拜に基づき、宗廟祭祀とともに中国皇帝支配の正統性を誇示する皇帝祭祀の一つである。郊祀には、天を祭祀する郊天と地を祭祀する郊地がある。十一月の朝貢時期から、倭人は西晋の武帝の冬至郊天に参加した可能性がある³³と推測できる。中国皇帝の郊祀の参加を通じて、朝貢しに来た倭人が中国の天観を実感したことは間違いない。西晋の泰始二年（266年）の郊天と倭人の対西晋朝貢は、倭王権が中国の天命思想を知る契機となった可能性がある。

一方、当時の朝鮮半島の王権信仰および日本列島・朝鮮半島の交流から、日本の天信仰が朝鮮半島から伝来した可能性も想定できる。『三国史記』は、高句麗・百濟・新羅という朝鮮三国の建国神話を記載した³⁴。同書の高句麗本紀始祖東明聖王紀における高句麗王の始祖神話は、高句麗王の始祖朱蒙は、天帝の子（解慕漱）と河伯の娘（柳花）の息子であると記載されている。『三国遺事』の記載も、『三国史記』と大きく変わらない³⁵。つまり、高句麗王は、天帝の子孫である。また、百濟王の始祖について、『三国史記』百濟本紀始祖温祚王紀には温祚説と沸流説の両説が記されている³⁶。温祚説が朱蒙の息子である温祚を百濟の始祖とした一方、沸流説が北夫余王解扶婁の子孫である沸流を百濟の始祖とした。いずれにしても、百濟が卒本夫余に起源したことについて両説は共通する。ただし、『三国史記』新羅本紀にみられる朴姓・昔姓・金姓という新羅王族の三姓の卵生神話には、天と直接的な関係がある内容が記載されなかった。

『三国遺事』は、檀君神話を記載した³⁷。それによると、帝釈桓因の孫である檀君が古朝鮮を建国した。韓国では、檀君神話を積極的に評価する学者が多い。ゆえに、朝鮮半島における至高神としての天神に対する信仰は、桓因の古朝鮮時代から確認できることとなる。さらに檀君朝鮮の伝統は、三国時代へと受け継がれ、高句麗の建国神話に登場した³⁸。しかし、高句麗の建国神話が初めてみられる史料は、五世紀以降の文献史料と金石文である³⁹。また、檀君朝鮮を含む古朝鮮の実在性については疑問点が多くある。『三国史記』と『三国遺事』は、十二～十三世紀の遅い時代に成立した史料であるため、とくに両書に記載された三国の初期記事をそのまま信じることは難しい。

³² 『晋書』武帝紀泰始二年十一月己卯条に「并田丘、方丘於南、北郊、二至之祀合於二郊」とある。紀注 30 前掲書、55 頁。

³³ 中国古代皇帝祭祀について、金子修一氏の『中国古代皇帝祭祀の研究』（岩波書店、2006年）が詳しい。

³⁴ 『三国史記』新羅本紀の始祖赫居世居西干紀と脱解尼師今紀は、新羅の朴・昔・金の三姓の始祖神話を記載する。高句麗と百濟の建国神話は、同書の高句麗本紀始祖東明聖王紀と百濟本紀始祖温祚王紀にみられる。なお、君主号の変化から王の性格の変化がうかがえる典型的な例は、『三国史記』にみられる新羅の君主号の変遷があげられる。新羅の君主号の変遷は、後述の日本「天皇」号の性格を考えると、参照する意味がある。『三国史記』新羅本紀によると、新羅の君主号は、居西干から次次雄、尼師今、麻立干、王に至るまでの変遷を経た。その中、次次雄と尼師今と麻立干はそれぞれ新羅語で巫と齒理と慝を意味し、新羅王権の各発展段階を反映すると考えられる。鄭求福ほか訳注『訳注三国史記 1—勘校 原文編』（韓国精神文化研究院、1999年、19-20 頁と 42 頁）を参照した。

³⁵ 『三国遺事』紀異高句麗条。朝鮮史学会編『三国遺事』（国書刊行会、1974年）10-12 頁。

³⁶ 『三国史記』百濟本紀始祖温祚王紀。鄭注 34 前掲書、224-225 頁。

³⁷ 『三国遺事』紀異古朝鮮条。朝鮮史学会編注 35 前掲書、1-2 頁。

³⁸ 徐永大「土着信仰と風俗文化」（東北亜歴史財団編『高句麗の文化と思想』篠原啓方訳、明石書店、2013年）42 頁。

³⁹ 日本の研究について、武田幸男『高句麗史と東アジア』（岩波書店、1989年）を参照した。

『三国志』魏書東夷傳高句麗条は、高句麗を夫余の別種と記した⁴⁰。『三国志』高句麗伝や『三国史記』高句麗本紀始祖東明聖王紀などの文献史料と、『広開土王碑』⁴¹などの金石文にみられる各種の高句麗の建国神話には、それぞれ内容上の差異があるものの、高句麗が夫余から出てくる記載が一致する。『三国史記』高句麗本紀始祖東明聖王紀によると、朱蒙が前漢の孝元帝の建昭二年（紀元前 37 年）に高句麗を建国した⁴²。しかし、『漢書』地理志には、玄菟郡に所属する三県の一つとして「高句驪県」がみられる⁴³。玄菟郡は、元封三年（紀元前 108 年）に前漢の武帝が衛氏朝鮮を滅ぼした後、設立した四郡の一つである⁴⁴。それゆえ、高句麗の歴史は、少なくとも紀元前二世紀まで遡ることができる。

（二）朝鮮の天神信仰と倭人

前漢の武帝が四郡を設立した紀元前 108 年から、高句麗の美川王が西晋の楽浪郡⁴⁵と帯方郡⁴⁶を滅ぼした 313～314 年までの約四百年間を通じて、高句麗は、中国の文化を吸収しながら、独自の文化を形成したと考えられている。『三国志』魏書東夷傳高句麗条によると、三世紀頃の高句麗人は、鬼神、靈星、社稷、天、隧神を祭祀し、十月になると国中に東盟という重要な祭天大会を行う。また、前代の王族である涓奴部と現在の王族である桂婁部は、自分の宗廟を建て、靈星と社稷を祀ったことがわかる⁴⁷。その中には、東盟や隧神など高句麗の独自の天神信仰があった一方、靈星と社稷などの中国から流入してくる信仰と祭祀もみられる。また、宗廟があったことから、高句麗に祖先崇拜も確認できる。

高句麗の「東盟」については、『三国志』魏書東夷傳高句麗条にその詳細が記載された⁴⁸。東盟は基本的に収穫祭の性格を帯びた祭天大会である⁴⁹。三世紀頃における高句麗の天の性格について、同時代の史料が少ないので、現在、高句麗の建国神話を引用して東盟

⁴⁰ 『三国志』魏書東夷傳高句麗条に「東夷旧語以為夫余別種、言語諸事、多與夫余同、其性気衣服有異」とある。紀注 23 前掲書、532 頁。

⁴¹ 『広開土王碑』の碑文とその解釈について、武田幸男編『広開土王碑原石拓本集成』（東京大学出版会、1988 年）を参照した。

⁴² 『三国史記』高句麗本紀始祖東明聖王紀東明聖王即位条に「遂欲都焉（中略）国号高句麗、因以高為氏（中略）時朱蒙年二十二歳、是漢孝元帝建昭二年」とある。鄭注 34 前掲書、146-147 頁。

⁴³ 『漢書』地理志玄菟郡条に「玄菟郡、戸四万五千六、口二十二万一千八百四十五、県三、高句驪、上殷台、西蓋馬」とある。紀昀・永瑤編『景印文淵閣四庫全書 249』（台湾商務印書館、1983 年）763 頁。

⁴⁴ 『漢書』朝鮮伝に「元封三年夏（中略）故遂定朝鮮為真番、臨屯、楽浪、玄菟四郡」とある。紀昀・永瑤編『景印文淵閣四庫全書 251』（台湾商務印書館、1983 年）236 頁。

⁴⁵ 『三国史記』高句麗本紀美川王紀十四年条に「（美川王）十四年冬十月、侵楽浪郡、虜獲男女二千余口」とある。鄭注 34 前掲書、178 頁。

⁴⁶ 『三国史記』高句麗本紀美川王紀十五年条に「（美川王）十五年秋九月、南侵帯方郡」とある。同上。

⁴⁷ 『三国志』魏書東夷傳高句麗条に「其俗節食、好治宮室、於所居之左右立大屋、祭鬼神、又祀靈星、社稷（中略）本涓奴部為王、稍微弱、今桂婁部代之（中略）涓奴部本国主、今雖不為王、適統大人、得称古雛加、亦得立宗廟、祠靈星、社稷（中略）以十月祭天、国中大会、名曰東盟（中略）其国東有大穴、名隧穴、十月国中大会、迎隧神還于国東上祭之、置木隧於神坐」とある。紀注 23 前掲書、531-532 頁。

⁴⁸ 『三国志』魏書東夷傳高句麗条に「以十月祭天、国中大会、名曰東盟、其公会、衣服皆錦繡金銀以自飾、大加主簿頭著幘、如幘而無餘、其小加著折風、形如弁、其国東有大穴、名隧穴、十月国中大会、迎隧神還于国東上祭之、置木隧於神坐、無牢獄、有罪諸加評議、便殺之、没入妻子為奴婢」とある。紀注 23 前掲書、532 頁。

⁴⁹ 三品彰英「高句麗王の神話と儀礼」（注 20 前掲書）164 頁。

の祭天を解釈するのが一般である⁵⁰。東盟と東明の発音が同じであることから、東盟の祭天は高句麗の始祖である東明聖王朱蒙を祭祀する祭儀とする説がある。また、隧神について、朱蒙の母である柳花（あるいは柳花の父である河伯）が神格化した地神とする説が有力である。東盟には、祭天儀礼であると同時に国の始祖神を祭る儀礼という両面性をもつとされる。しかし、高句麗の建国神話が初めてみられる史料は、五世紀以降の文献史料と金石文である。建国神話の成立が三世紀まで遡れるかどうかについては議論の余地があるため、以上の説について再考の必要がある。

『三国史記』祭祀志に引用された『古記』によると、高句麗が常に三月三日に天と山川を祭っていたことがわかる⁵¹。三月三日の高句麗の祭天は、『三国史記』温達伝⁵²にもみられる。それによると、平原王の頃、高句麗には三月三日に天と山川神を祭る風習があった。

『三国史記』祭祀志に引用された『古記』と温達伝は同じ史料に基づいているか、それとも、温達伝の記載は『古記』に基づいたものなのか、という問題については、『三国史記』に引用された『古記』の成立時期を知る術はないため、断定できない。ただし、少なくとも、六世紀の高句麗が三月三日に祭天の風習があったことがわかる。三月三日という時期は、『三国志』魏書東夷伝高句麗条に記載される十月と異なる。

それゆえ、三世紀の東盟が必ずしもそのまま後世の高句麗の祭天や建国神話につながるとは限らない。また、東盟は、国レベルの公式的な儀礼であることは間違いない。儀礼の参加者が皆「錦繡金銀」で飾られた衣服を着たことから、東盟の盛大さがうかがえる。しかし、東盟はすべての高句麗人が参加できる儀礼ではない。東盟の参加者が大小加や主簿などの支配層⁵³に限定されたことや、大加・主簿と小加の衣服に差があったことから、東盟は高句麗支配層内部の階層性を再確認する政治的な意義があったと考えられる。また、東盟に関する『三国志』の記載には、高句麗王の役割がみられないものの、高句麗王が東盟の主祭者である可能性は否めない。

百済の場合、『三国史記』百濟本紀始祖温祚王紀によると、温祚は、前漢の成帝の鴻嘉三年（紀元前18年）に「十濟」という国を建国し、後にその国号を百済に改号した⁵⁴。しかし、中国正史の前四史には百済に関する記載はない。百済が国名として中国史料で現れ始めたのは、四世紀の東晋時代の『晋書』慕容皝載記⁵⁵である。五世紀の『宋書』百濟国伝は、中国正史での百済に関する最初の伝記である。『後漢書』『三国志』『晋書』には、三韓の一つである馬韓の伝記しかみられない。注意すべきなのは、『三国志』魏書東夷伝馬韓条に馬韓の五十五国の国名が列記されたという点である。馬韓諸国の中には伯濟国がみられる。また、『梁書』百濟伝には、百済の前身が馬韓諸国の中の一國であった記載が

⁵⁰ 崔光植「高句麗の神話と国家祭祀」（東北亜歴史財団編注38前掲書）30-31頁。

⁵¹ 『三国史記』祭祀志高句麗祀礼条に「高句麗常以三月三日（中略）祭天及山川」とある。鄭注34前掲書、324頁。

⁵² 『三国史記』温達伝に「高句麗常以春三月三日（中略）祭天及山川神」とある。鄭注34前掲書、438-439頁。

⁵³ 大加層は、王族や五部の部族長など高句麗五部の有力者からなる。小加層は、大加層に次ぐ高句麗五部の有力者であり、主簿は、大加層ではなく高句麗王に直属する有力者であろう。どちらにせよ、大小加と主簿は、高句麗の支配層であることは間違いない。高句麗初期の政治体制について、盧泰敦「部体制的成立及其結構」（同氏『高句麗史研究』張成哲訳、台湾学生書局、2007年、61-113頁）を参照した。

⁵⁴ 『三国史記』百濟本紀始祖温祚王紀温祚王即位条に「温祚都河南慰礼城、以十臣為輔翼、国号十濟、是前漢成帝鴻嘉三年也（中略）其臣民皆歸於慰礼、後以来時百姓樂從、改号百濟」とある。鄭注34前掲書、224頁。

⁵⁵ 『晋書』慕容皝載記に「句麗、百濟及宇文、段部之人、皆兵勢所徙、非如中国慕義而至、咸有思歸之心」とある。紀注31前掲書、765頁。

みられた一方、『周書』百濟伝は、百濟がかつて馬韓の属国であったと記される⁵⁶。

以上の史料を合わせて考えると、馬韓諸国の中の伯濟国が百濟の前身であったことや、三世紀前半の三国時代に伯濟国がまだ馬韓に属したことは、現在の日本の学界の通説である⁵⁷。伯濟国が馬韓から離脱し、百濟国へと脱皮した時期は、おそらく三世紀後期の三国時代末期から西晋時代までの時期である。遅くとも四世紀初頭の東晋・十六国時代になると、中国人が百濟国の存在を知り始めた。『魏書』百濟国伝によると、百濟国の出自が夫余であり、その衣服と飲食が高句麗と同じである⁵⁸。『周書』百濟伝にも、百濟の祖先が夫余の別種である記載があった⁵⁹。また、『三国史記』百濟本紀始祖温祚王紀は、温祚王の血筋が高句麗と同じく夫余から出てくるために、夫余を氏としたと記載した⁶⁰。

百濟の聖王が538年に泗泚に遷都した時、国号を「南扶余」と改めた⁶¹ように、少なくとも百濟の王族が高句麗と同じく夫余から出てくることがうかがえる。そうすると、百濟は、夫余系の統治階級と馬韓系の民衆からなる国家であろう。『三国志』魏書東夷伝馬韓条によると、三世紀頃の馬韓人は、五月と十月に農事が終わった後、集まって歌ったり踊ったりしながら鬼神を祭る風俗があった⁶²。また、馬韓は、天君という天神を信仰し、蘇塗を立てたことがみられる。上述のように、百濟の前身は、馬韓諸国の中の伯濟国であったため、天君の祭祀も保有したのであろう。一方、百濟が夫余系の統治階級と馬韓系の民衆からなる国家であるため、百濟が夫余系の天神信仰を受け継いだと考えられる。

『後漢書』東夷列伝と『三国志』魏書東夷伝によると、当時の朝鮮半島の南部と北部においてそれぞれ韓族⁶³と夫余系諸族⁶⁴があった。半島最南部にある辰韓・弁辰と日本列島

⁵⁶ 『三国志』魏書東夷伝馬韓条に「馬韓在西（中略）有（中略）伯濟国（中略）凡五十余国」とある。紀注23前掲書、536頁。『梁書』諸夷伝百濟伝に「百濟者、其先東夷有三韓国、一曰馬韓、二曰辰韓、三曰弁韓、弁韓、辰韓各十二国、馬韓有五十四国、大国万余家、小国数千家、総十余万戸、百濟即其一也、後漸強大、兼諸小国」とある。紀昀・永瑤編『景印文淵閣四庫全書260』（台湾商務印書館、1983年）474頁。また、『周書』異域上百濟伝に「百濟者、其先蓋馬韓之属国、夫余之別種」とある。紀昀・永瑤編『景印文淵閣四庫全書263』（台湾商務印書館、1983年）833頁。

⁵⁷ 田中俊明「三国の興亡と加耶」（同氏編『朝鮮の歴史-先史から現代』昭和堂、2009年）62-93頁。

⁵⁸ 『魏書』百濟国伝に「百濟国、其先出自夫余、其国北去高句麗千余里、処小海之南、其民土著、地多下湿、率皆山居、有五穀、其衣服飲食與高句麗同」とある。紀昀・永瑤編『景印文淵閣四庫全書262』（台湾商務印書館、1983年）450頁。

⁵⁹ 『周書』異域上百濟伝に「百濟者、其先蓋馬韓之属国、夫余之別種」とある。注56を参照されたい。

⁶⁰ 『三国史記』百濟本紀始祖温祚王紀に「其世系與高句麗、同出扶余、故以扶余為氏」とある。鄭注34前掲書、224頁。

⁶¹ 『三国史記』百濟本紀聖王紀に「（聖王）十六年春、移都於泗泚、一名所夫里、国号南扶余」とある。鄭注34前掲書、253頁。

⁶² 『三国志』魏書東夷伝馬韓条に「常以五月下種訖、祭鬼神、群聚歌舞、飲酒昼夜無休、其舞、数十人俱起相隨、踏地低昂、手足相応、節奏有似鐸舞、十月農功畢、亦復如之（中略）信鬼神、国邑各立一人主祭天神、名之天君（中略）又諸国各有別邑、名之為蘇塗、立大木、懸鈴鼓、事鬼神、諸亡逃至其中、皆不還之、好作賊、其立蘇塗之義、有似浮屠、而所行善惡有異」とある。紀注23前掲書、537頁。

⁶³ 『三国志』魏書東夷伝弁辰条に「弁辰與辰韓雜居（中略）祠祭鬼神有異」とある。紀注23前掲書、538頁。

⁶⁴ 『三国志』魏書東夷伝扶余条に「（夫余）以殷正月祭天、国中大会、連日飲食歌舞、名曰迎鼓（中略）有軍事亦祭天、殺牛觀蹄以占吉凶、蹄解者為凶、合者為吉」とある。『三国志』魏書東夷伝高句麗条に「（高句麗）其俗節食、好治宮室、於所居之左右立大屋、祭鬼神、又祠靈星、社稷（中略）以十月祭天、国中大会、名曰東盟」とある。『三国志』魏書東夷伝濊条に

の倭には祭天の風俗がみられない。一方、中国東北や半島北中部にある夫余・高句麗・濊・馬韓などの夫余系諸族には独自の天神信仰がみられる。要するに、一世紀から三世紀までの東北アジア諸族は、天に対する信仰の有無により、北にある夫余・高句麗・濊・馬韓など天を信仰した夫余系諸族と、南にある辰韓・弁辰・倭など鬼神を信仰した諸族、という二つの文化圏に分けられることができるといえよう。

そもそも天神信仰は、匈奴など北ユーラシア大陸の遊牧民族の間に多くみられる信仰である⁶⁵。また、中国の帝・天の信仰も紀元前十七世紀頃の殷王朝まで遡れるほどの歴史をもつ⁶⁶。また、夫余は、北方の遊牧世界と西方の中国とそれぞれ国土が接しているため、その文化には早い時期から遊牧世界と中国の二大文化圏の要素が多く含まれたと考えられる。『後漢書』⁶⁷と『三国志』⁶⁸の夫余伝によると、夫余は天神を信仰した民族である。夫余の天神信仰は、高句麗と百済をはじめとする夫余系民族の移動により、朝鮮半島の北と西に伝播したと想定されるが、その詳細は不明である⁶⁹。

一方、日本列島と朝鮮半島の住民間には、紀元前一世紀にすでに交流した様子が史料によって伝えられた。朝鮮半島側の文献史料における倭人の初見は、『三国史記』新羅本紀始祖赫居世居西干八年（紀元前50年）条の「倭人、兵をつらねて辺を犯さんと欲す」⁷⁰である。類似的な倭人の新羅侵攻記事は、『三国史記』新羅本紀において多くみられる。それによると、紀元前一世紀頃から倭人がすでに新羅を侵略し始めたという。また、『日本書紀』の場合、その神代卷上に素戔嗚尊が新羅国に降る⁷¹という説話がみられる。高句麗

「(濊) 暁候星宿、予知年歳豊約、不以誅玉為宝、常用十月節祭天、昼夜飲酒歌舞、名之為舞天、又祭虎以為神」とある。紀注23前掲書、530-536頁。『後漢書』東夷列伝馬韓条に

「(馬韓) 常以五月田竟祭鬼神、昼夜酒会、群聚歌舞、舞輒數十人相隨踏地為節、十月農功畢、亦復如之、諸国邑各以一人主祭天神、号為天君、又立蘇塗、建大木以懸鈴鼓、事鬼神」とある。紀注22前掲書、646頁。

⁶⁵ たとえば、『史記』匈奴列伝によれば、匈奴単于は、「天地所生日月所置匈奴大単于」と自称したことがある。また、匈奴の風俗について、「五月、大会龍城、祭其先、天地、鬼神」という記載がみられる。紀昀・永瑤編『景印文淵閣四庫全書244』（台湾商務印書館、1983年）742-744頁。また、『漢書』匈奴伝に「単于姓孛鞮氏、其国称之曰撐犁孤塗単于。匈奴謂天為撐犁、謂子為孤塗、単于者、廣大之貌也、言其象天単于然也」とあるように、匈奴には、中国の「天子」号に似ている君主号もあった。紀注44前掲書、180頁。なお、古代北ユーラシアの民族の称号とその性格について、羅新『中古北族名号研究』（北京大学出版社、2009年）が詳しい。

⁶⁶ 池田末利「釈帝・天」（『中国古代宗教史研究-制度と思想-』東海大学出版会、1989年）25-46頁。

⁶⁷ 『後漢書』東夷列伝夫余条に「以臘月祭天、大会連日、飲食歌舞、名曰迎鼓（中略）有軍事亦祭天、殺牛、以蹄占其吉凶」とある。紀注22前掲書、641頁。

⁶⁸ 『三国志』魏書東夷伝扶余条に「以殷正月祭天、国中大会、連日飲食歌舞、名曰迎鼓（中略）有軍事亦祭天、殺牛觀蹄以占吉凶、蹄解者為凶、合者為吉」とある。注64を参照されたい。

⁶⁹ 上古における民族の移動について、具体的な経過を知る術がない。また、異文化の伝播は、様々な方式が想定できるため、必ずしも大規模な異民族の入植や民族間の融合を意味するわけでない。

⁷⁰ 『三国史記』新羅本紀始祖赫居世居西干八年条に「倭人行兵、欲犯辺」とある。鄭注34前掲書、17頁。

⁷¹ 『日本書紀』神代卷上第八段一書第四に「是時素戔嗚尊帥其子五十猛神、降到於新羅国」とある。坂本太郎ほか校注『日本書紀上』（日本古典文学大系67、岩波書店、1974年）127頁。

の始祖である朱蒙が天帝の子孫であるため、同じ夫余系の百済も天孫の国である⁷²。古代日本は、高句麗・百済の王族の神性をも承知した⁷³。

神代巻の記事を除けば、『日本書紀』における朝鮮半島諸国の初見は、崇神六十五年（紀元前33年）秋七月条⁷⁴にある任那国が朝貢しに来たという記事である。しかし、『日本書紀』に記載された上古天皇の記事の信憑性に問題が多くあったため、任那国に関するこの記載をそのまま信じることはできない。ただし、『日本書紀』が『三国史記』と同じく倭と朝鮮半島諸国との交流の開始時期を紀元前一世紀まで遡らせることは、何らかの示唆を含むと考えられる。『漢書』地理志下燕地条には、「楽浪の海の中に倭人あり、分かれて百余国をなし、歳時を以て来たり献見すという」⁷⁵とある。前漢の武帝が衛氏朝鮮の故地に楽浪郡を設置した時期は、元封三年（紀元前108年）頃である⁷⁶。楽浪の海の中にある倭人の百余国は、当時北九州にある倭人の小国群を指すのであろう。

『漢書』地理志下燕地条は、倭人は朝貢の場所を記さなかった。倭人が前漢の都である長安に行ったとは考えがたいため、楽浪郡に朝貢したのではないかと考えられる。直接的に倭人と朝鮮半島諸国の交流を記載するものではないが、倭人の半島進出が遅くとも紀元前二世紀まで遡れることは、文献史料から実証できる。倭人と朝鮮半島諸国との直接的な交流が記載されたのは、三世紀以降の史料である。『後漢書』東夷列伝辰韓伝には「国、鉄を出す。濊、倭、馬韓並びに従いて之を市とす」⁷⁷とある。しかし、『三国志』は、鉄が生産される国を辰韓ではなく弁辰とし、その魏書東夷伝弁辰伝に「国、鉄を出す。韓、濊、倭皆従いて之を取る」⁷⁸とある。

考古学により、三世紀中後期頃から北九州の博多湾沿岸と朝鮮半島東南部の古金海湾沿岸においては、それぞれ国際的な貿易港が形成されたことがわかる⁷⁹。福岡市西新町遺跡より三世紀後半から四世紀初めの朝鮮半島系の遺物が発見された。また、朝鮮半島東南部の古金海湾一帯に位置する東萊貝塚や金海官洞里・新文里遺跡より、同じ時期の鉄生産に関わる設備と倭系の土師器が発見された。文献史料と考古学成果を合わせて考えると、三世紀中後期頃、朝鮮半島南部の弁辰を中心に国際的な貿易圏が形成されたといえる。それを契機として、高句麗や百済など朝鮮半島諸国の天神信仰が日本列島に流入していたので

⁷² 民族意識や国家意識などアイデンティティの形成は、他者との血の繋がりの有無と直接的な関係がない。政治や経済などほかの動機で形成される可能性もある。

⁷³ 『日本書紀』天智七年冬十月条（坂本太郎ほか校注『日本書紀下』日本古典文学大系68、岩波書店、1973年、371頁）に「高麗仲牟王、初建国時、欲治千歳也」とあるように、日本朝廷は、高句麗の朱蒙伝説を知ったことがわかる。一方、『続日本紀』桓武天皇延暦九年正月壬子条（青木和夫ほか校注『続日本紀五』新日本古典文学大系16、岩波書店、1998年、452頁）に「皇太后、姓和氏、諱新笠（中略）后先出自百済武寧王之子純陀太子（中略）其百済遠祖都慕王者、河伯之女、感日精而所生。皇太后、即其後也」とあるように、日本朝廷は、百済王の出自及びそれと高句麗の柳花・朱蒙伝説との関係を知ったことがわかる。

⁷⁴ 『日本書紀』崇神六十五年秋七月条に「任那国遣蘇那曷叱知令朝貢也」とある。坂本注71前掲書、253頁。

⁷⁵ 『漢書』地理志下燕地条に「楽浪海中有倭人、分為百余国、以歳時来献見云」とある。紀注43前掲書、180頁。

⁷⁶ 『漢書』朝鮮伝に「元封三年夏（中略）故遂定朝鮮為真番、臨屯、楽浪、玄菟四郡」とある。注44を参照されたい。

⁷⁷ 『後漢書』東夷列伝辰韓伝に「国出鉄、濊、倭、馬韓并従市之」とある。紀注22前掲書、646頁。

⁷⁸ 『三国志』魏書東夷伝弁辰伝に「国出鉄、韓、濊、倭皆従取之」とある。紀注23前掲書、538頁。

⁷⁹ 高田貫太「考古学からみた日朝交渉と渡来文化」（鈴木靖民ほか編『日本古代交流史入門』勉誠出版、2017年）84-88頁。

あろう。

二 権威の自律性と二重性

(一) 自律的な権威への転向

倭王権・倭国時代の王権・国家史においては、三世紀・五世紀・七世紀のいずれも重要な時期である。なかでも、三世紀は、前方後円墳が出現して弥生時代から古墳時代に転換しはじめた時期である。前方後円墳の出現が一種の政治連合体制の成立と関係があったことは、研究者の間にほぼ異議がない⁸⁰。そもそも古墳時代とは、前方後円墳を頂点とする古墳の秩序が形成されていた時代である⁸¹。考古学者の都出比呂志氏は、古墳時代の秩序を「前方後円墳体制」と呼んだ⁸²。前方後円墳の起源について諸説がある⁸³が、巨大な前方後円墳は、古墳時代の倭王をはじめとする首長の権力と権威を誇示するために築造されたものと容易に推測できる。

同じ考古学者の和田晴吾氏によると、最初の前方後円墳である箸墓古墳は、弥生時代の各地の墳丘墓の諸要素を取り入れつつ、弥生後期から終末期に流入してきた中国大陸や朝鮮半島の葬送思想の影響を受け、創出された独特なものであるとされた⁸⁴。しかし、中国大陸や朝鮮半島の葬送思想などの外来思想が、単に古墳の外観の変化に影響したのか、それとも三～四世紀の倭人と倭王権の信仰体系を全体的に影響したのか、という問題が重要である。三世紀中後期から四世紀にかけての倭国に関する信憑性の高い文献史料が現存せず、当時の倭王権の詳細は不明であるが、考古学の立場から古墳祭祀に関する仮説があった。

例えば、近藤義郎氏は、前方後円墳の築造を首長霊に関する祭祀行為と理解した。近藤氏によると、古墳は亡き首長の霊力を引き継ぐための祖霊祭祀を行った場である⁸⁵。また、近年、前期古墳の首長霊継承儀礼が後の天皇霊継承儀礼に発展し、大嘗祭の根幹となったものと理解した説もみられる⁸⁶。ただし、以上の説は、いずれも実証できない仮説である。発掘された遺物を通じて精神・文化的なものを復元しようとする作業自体が方法論上の問題を抱えるので、考古学内部にも考古学が「カミ」や「他界」を論証できるのかという疑

⁸⁰ 白石太一郎「前方後円墳の出現と終末の意味するもの」（白石太一郎ほか『前方後円墳の出現と日本国家の起源』角川文化振興財団、2016年）68-69頁。

⁸¹ いわゆる古墳時代とは、日本列島において前方後円墳が盛んに築造されていた時代である。しかし、何をもって前方後円墳の出現であるといえるのかは、研究者によって異なっている。寺沢薫氏は「纏向型前方後円墳」の出現を前方後円墳の出現と理解する（同氏「前方後円墳出現論—纏向型前方後円墳再論—」『王権と都市の形成史論』吉川弘文館、2011年、220-395頁）。ただし、少なくない研究者は、「纏向型前方後円墳」を前方後円墳以前の墳丘墓と理解し、箸墓古墳に代表される定型的な前方後円墳の出現を前方後円墳の出現と考えている。

⁸² 都出比呂志「日本古代の国家形成論序説—前方後円墳体制の提唱」（『日本史研究』343、1991年）5-39頁。

⁸³ 近藤義郎「最古型前方後円墳を考える」（『前方後円墳の起源を考える』青木書店、2005年）227-231頁。

⁸⁴ 和田晴吾「古墳文化論」（歴史学研究会・日本史研究会編『東アジアにおける国家の形成』東京大学出版会、2004年）176-177頁。

⁸⁵ 近藤義郎「祖霊祭祀」（『前方後円墳の時代』岩波書店、1983年）170頁。

⁸⁶ 寺沢薫「首長霊継承と大嘗祭」（『王権誕生』講談社、2000年）319頁。

問の声があった⁸⁷。それに対し、七世紀以降の文献史料にしかみられない大嘗祭が三世紀まで遡れるのは、論理上で大いなる飛躍があり、文献史学の立場から簡単に賛同しがたい。

一方、文献史料と考古学成果からの史料的な制約があるため、天に対する日本列島における一般民衆の思想については全く不明である。しかし、七百年後の平安時代中期においても貴族の間に未だ天の信仰が定着していなかったこと⁸⁸から考慮すれば、当時の民衆はなお弥生時代のような鬼神祭祀や占トなどを実施していたのであろう。後述のように、稲荷山鉄剣銘や『宋書』倭国伝など五世紀の日本国内外の史料からみれば、五世紀の倭王権が独特な天下観をもったことは間違いない。また、『隋書』倭国伝によって、七世紀初期の推古朝は、一世紀後の記紀に記載された王権の降臨神話と異なる天神信仰を有したことがわかる。

もし和田氏の指摘した通り、前方後円墳の独特な構造が中国の宇宙観の影響を受けた結果であれば、当時の統治階級が本当に天を信じたかどうかはともかく、少なくとも前方後円墳の構造から倭王権が中国の天観を統治思想に吸収しようという意図があった。前述したように、倭人の対中朝貢は、倭王権が中国の天命思想を知る契機となった可能性がある。その後の約百五十年間、中国史料には倭国と中国との通交記事がみられない。倭国と中国との外交関係の再開は、東晋の時代であった。中国との外交関係を断絶した三世紀後半から五世紀初頭には、倭国が朝鮮半島諸国と活発な交流を行った⁸⁹。『梁書』諸夷列伝倭条と『南史』夷貊列伝倭国条によると、倭王贊が義熙九年（413年）に東晋に朝貢したことがわかる⁹⁰。

『宋書』夷蛮伝倭国条によると、晋宋革命（420年）が行われた後の永初二年（421年）と元嘉二年（425年）、倭王贊はまた劉宋の武帝と文帝に朝貢した。贊が死んだ後、『宋書』『南齊書』『梁書』は珍・濟・興・武の四人の倭王が南朝の宋・齊・梁に朝貢したことを記載した。いわゆる倭の五王が中国王朝に朝貢する目的の一つは、中国の皇帝に爵号の除正を求めることである。とくに注目すべきなのは、倭王が中国の皇帝に除正を求めようと仮に自称した爵号である。そこから朝鮮半島南部諸国に対する五世紀の倭国の大国意識がうかがえる。『宋書』から宋の武帝が贊に「除授」したことがみられるものの、贊が何の爵号を自称したことについて『宋書』に記載はなかった。

次の倭王珍は、宋の文帝に朝貢した時、「使持節・都督倭・百濟・新羅・任那・秦韓・慕韓六国諸軍事・安東大將軍・倭国王」と自称して除正を求めた。これに対し、文帝は「安東將軍・倭国王」の爵号を授けた。また、珍は倭隋等の十三人のため、文帝に平西・征虜・

⁸⁷ 広瀬和雄「証明されていない首長霊継承儀礼説」（『日本考古学の通説を疑う』洋泉社、2003年）163-166頁。

⁸⁸ たとえば、『更級日記』に「それはいかにと問へば、天照御神を念じませといふと見て、人にもかたらず、何とも思はでやみぬる、いといふかひなし」（長谷川政春ほか校注『土佐日記・蜻蛉日記・紫式部日記・更級日記』新日本古典文学大系24、岩波書店、1993年、387頁）とあるように、中等貴族の学問の家系に属する菅原家出身の菅原孝標女でも、もともと皇族の皇祖神である天照大神を信仰しなかったことがわかる。それを考慮すれば、記紀における天照大神をはじめとする天神への信仰は、日本の土俗的な信仰に基づいたものではなく、皇族を中心とする当時の一握りの支配層の信仰であろう。

⁸⁹ なお、本章での倭の五王に関する部分は、坂本義種『倭の五王 空白の五世紀』（教育社、1988年）、同氏『古代東アジアの日本と朝鮮』（吉川弘文館、1978年）と笠井倭人『研究史倭の五王』（吉川弘文館、1989年）に負うところが大きい。

⁹⁰ 『晋書』安帝紀に「（義熙九年）是歲、高句麗、倭国及西南夷銅頭大師並獻方物」（紀注30前掲書、152頁）とあり、『梁書』諸夷列伝倭条に「晋安帝時、有倭王贊」（紀注56前掲書、476頁）とあり、『南史』夷貊列伝倭国条に「晋安帝時、有倭王贊遣使朝貢」とある（紀昉・永瑤編『景印文淵閣四庫全書265』台湾商務印書館、1983年、1126頁）。

冠軍・輔国の將軍号を求め、文帝は同意した。元嘉二十年（443年）、文帝は倭王の済に「安東將軍・倭国王」の爵号を授けた。さらに、元嘉二十八年（451年）、文帝は済の爵号に「使持節・都督倭・新羅・任那・加羅・秦韓・慕韓六国諸軍事」を加え、ほかの二十三人に軍郡を授けた。大明六年（462年）、孝武帝は倭王の興に「安東將軍・倭国王」の爵号を授けた。

昇明二年（478年）、倭の五王の最後の武が「使持節・都督倭・百濟・新羅・任那・加羅・秦韓・慕韓七国諸軍事安東大將軍倭国王」と自称したのに対し、順帝は武に「使持節・都督倭・新羅・任那・加羅・秦韓・慕韓六国諸軍事・安東大將軍・倭王」の爵号を授けた。また、『南齊書』と『梁書』によると、南齊の高帝と梁の武帝はそれぞれ武に「使持節・都督倭・新羅・任那・加羅・秦韓・慕韓六国諸軍事・鎮東大將軍・(倭王)」と「使持節・都督倭・新羅・任那・加羅・秦韓・慕韓六国諸軍事・征東(大)將軍・(倭王)」の爵号を授けたことがある。以上からみると、珍と武は、同じ「使持節・都督～諸軍事・安東大將軍・倭国王」の爵号を自称して宋の皇帝に除正を求めた。

倭王済・興の自称は不明であるが、倭王珍・武と同じものであろう。そう考えると、爵号が不明である倭王賛を除けば、倭の五王は第二品の「使持節・都督倭・百濟・新羅・任那・秦韓・慕韓六国諸軍事・安東大將軍・倭国王」の爵号に執着した態度が一貫していることがうかがえる。その中の「安東大將軍・倭国王」について、中国皇帝は一般的にやや格を下げ、第三品の「安東將軍・倭(国)王」の爵号を倭の五王に授けた。「安東將軍」から「安東大將軍」への進号は、宋の順帝の昇明二年（478年）になるとやっと承認された。それを受け、南齊の高帝と梁の武帝は、鎮東大將軍と征東(大)將軍の大將軍号を武に授けた。一方、「使持節・都督倭・百濟・新羅・任那・秦韓・慕韓六国諸軍事」の部分について、中国皇帝は慎重で、宋の文帝は珍の求めを拒否した。

その次の済の求めに対して文帝は最初に拒否したものの、元嘉二十八年（451年）にやっと済の「使持節都督」を認めた。しかし、文帝は「百濟」に対する済の「使持節都督」権を認めなかった。「百濟」の代わりに、済の「使持節都督」の地域に「加羅」を加え、最終的に済に「使持節・都督倭・新羅・任那・加羅・秦韓・慕韓六国諸軍事」を授けた。しかし、大明六年（462年）、宋の孝武帝は、倭王の興に「安東將軍・倭国王」しか授けなかった。興の「使持節都督」を認めなかったのである。倭の五王の最後の武に対し、宋の順帝は、はじめて倭王の「安東將軍」から「安東大將軍」への進号を認めたのと合わせて、倭王の「使持節・都督倭・新羅・任那・加羅・秦韓・慕韓六国諸軍事」を復活させた。

それを受け、南齊の高帝と梁の武帝は、「使持節・都督倭・新羅・任那・加羅・秦韓・慕韓六国諸軍事」を武に授けた。「倭(国)王」号の承認は、中国皇帝が倭国に対する倭の五王の正統性を保証したことを意味する。その上で、安東將軍と安東大將軍の將軍号は、劉宋の官位秩序の内部に倭王個人の地位を定めるために与えたものである。倭王の地位は倭国の国際地位によって定められた。倭王珍の時、劉宋の皇帝から高句麗王と百濟王がもらった爵号は第二品の「使持節・散騎常侍・都督營平二州諸軍事・征東大將軍・高句麗王・樂浪公」⁹¹と「使持節・都督百濟諸軍事・鎮東大將軍・百濟王」⁹²である。

倭王珍は、倭国が高句麗・百濟と同格であると考えたため、高句麗王と百濟王と同じ第二品の安東大將軍号を宋の文帝に求めた。しかし、文帝は、倭国の国際地位を高句麗と百

⁹¹ 『宋書』夷蛮伝高句麗国条に「皇帝問使持節散騎常侍都督營平二州諸軍事征東大將軍高句麗王樂浪公」とある。紀昀・永瑤編『景印文淵閣四庫全書 258』（台湾商務印書館、1983年）653頁。

⁹² 『宋書』夷蛮伝百濟国条に「皇帝問使持節都督百濟諸軍事鎮東大將軍百濟王」とある。同上、654頁。

済に劣ると考え、第三品の安東將軍号を授けた。爵号からみれば、宋の皇帝が東夷諸国の中で最も重視するのは高句麗であり、百済の地位が高句麗に次ぎ、倭国が一番低い地位を占める。とくに百済の国際地位について、倭王と中国皇帝の認識に差がある。倭王は、百済を「新羅・加羅・秦韓・慕韓」などの朝鮮半島南部の諸国とともに「使持節都督」の対象とした。これに対し、中国皇帝は最後まで「百済」に対する倭王の「使持節都督」権を認めなかった。いいかえれば、中国皇帝は最後まで倭の五王の大国意識を承認しなかったことを意味する。

注意すべきなのは、「使持節・都督倭・百済・新羅・任那・秦韓・慕韓六国諸軍事・安東大將軍・倭国王」の倭王の自称からみれば、五世紀の時、倭王はなお「倭」と「百済・新羅・任那・秦韓・慕韓」などの朝鮮半島南部の諸国を別の地域と認識し、朝鮮半島南部の諸国を倭国の一部とみなさなかった。しかし、朝鮮半島南部の諸国に対する軍事権の追求は、五世紀後半の倭国の「治天下」意識の出現をもたらしたと考えられる。五世紀の倭王権の正統性は南朝皇帝の冊封によって保証されたため、倭王は南朝皇帝の天下秩序に参加する義務が求められた。ただし、前述のように倭国の国際地位に対する倭王と中国皇帝の認識に差があるため、中国皇帝は最後まで倭の五王の大国意識を承認しなかった。それは倭王が中国の天下秩序から離脱しようとした最も重要な原因であろう⁹³。

(二) 倭王の天観と二重権威

五世紀の日本列島の倭王は、朝鮮半島の諸王権と異なり、中国皇帝の天下秩序に基づいた倭王権存立の正当性という従来の他律的な権威から離脱し、日本独自の天下秩序に基づいた日本王権存立の正当性という自律的な権威へと変貌しはじめた。倭王権の王権思想上の変貌を反映したのは、稲荷山古墳出土鉄剣金象嵌銘⁹⁴や江田船山古墳出土大刀銀象嵌銘⁹⁵など五世紀後期～六世紀前期の金石文にみられる「治天下」の「大王」と呼ばれた「獲加多支鹵」という倭王の王号である⁹⁶。一般的に「大王」号が「天皇」号の前身の君主号

⁹³ なお、対中関係に関して、朝鮮半島の諸国やベトナムなどと異なり、日本が中国に対する相対的に自主的な政策を出せるのは、島国という日本の地理的な条件に負うところが大きい。中国の周辺国は、全て自国の具体的な事情に相応して異なる対中政策を取ったのにすぎない。そのため、日本と他国の政策の相違は地政学によるものであり、民族性の相違と関係がない。

⁹⁴ 「辛亥年七月中記。乎獲居臣上祖名意富比埵。其兒（名脱カ）多加利足尼。其兒名亘已加利獲居。其兒名多加披次獲居。其兒名多沙鬼獲居。其兒名半亘比。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。吾左治天下。令作此百練利刀。記吾奉事根原也」とある。埼玉県教育委員会『稲荷山古墳出土鉄剣金象嵌銘概報』埼玉県政情報資料室、1979年。また、小川良祐ほか編『ワカタケル大王とその時代—埼玉稲荷山古墳』（山川出版社、2003年）231頁。

⁹⁵ 「台（治カ）天下獲□□□鹵大王世。奉事典曹人。名无□（利カ）亘。八月中。用大鉄釜。并四尺廷刀。八十練。□（九カ）十振。三寸（才）上好□（刊カ）刀。服此刀者。長寿。子孫洋々。得□（王カ）恩也。不失其所統。作刀者。名伊太□（和カ）。書者張安也」とある。江田船山古墳編集委員会編『江田船山古墳』熊本県玉名郡菊水町、1989年。また、東京国立博物館編『江田船山古墳出土国宝銀象嵌銘大刀』吉川弘文館、1993年。

⁹⁶ 稲荷山古墳出土鉄剣金象嵌銘と江田船山古墳出土国宝銀象嵌銘の「獲加多支鹵大王」が記紀の雄略天皇に比定されたのは、定説である。しかし、記紀の皇統譜自体の信憑性に多くの問題点があるので、五世紀後期～六世紀前期の金石文と八世紀前期の皇統譜の相互関係にはまだ検討すべき点が存在しており、両者の比定に対してより慎重的な態度が必要であると考えられる。なお定説の雄略天皇説に対する疑問をもつ近年の研究には、河内春人『倭の五王王位継承と五世紀の東アジア』（中公新書、2018年）があげられる。

とされていることから、多くの研究者がとくに「大王」号に注目している⁹⁷。

しかし、宮崎市定氏が指摘したように、「大王」は単に倭王の尊号にすぎなかった⁹⁸。倭王権・倭王の自律的な権威の定立という視点からみれば、「大王」という倭王の尊号よりも、むしろ「治天下」という表現のほうがはるかに重要である。つとに井上光貞氏が指摘した⁹⁹ように、「治天下」とは、「王として一国を治めるのではなく、諸王の王として天が下の万邦を治める君主」という意味をもつ表現であった。そればかりでなく、稲荷山古墳出土鉄剣金象嵌銘や江田船山古墳出土大刀銀象嵌銘における「治天下」や「大王」の表現は、七世紀の「某宮治天下大王（天皇）」という当時の日本君主号の定型的な表現に通ずるものであった。

さらに、「治天下」の「大王」は、八世紀の「明神御宇（日本）天皇」という律令的な日本君主号に「発展解消していく」というような長い沿革をもった日本君主の称号であり、すなわち帝国志向の「天子」号である。古代東アジア世界においては、一国内部の地方政権に対する「大王」と自称した君主の例が多数存在した。しかし、「天下」の範囲は様々であるが、中国や日本などのような「天下」を治めていると自称した王権の君主は、例外なく自分の統治範囲を外国・異民族まで拡大させようという帝国志向をもった。

前述したように、倭の五王が中国南朝に朝貢した目的の一つは、中国皇帝の権威を借り、東アジア世界における朝鮮半島南部の諸国に対する優勢の確立であった。倭の五王は「使持節・都督倭・百濟・新羅・任那・秦韓・慕韓六国諸軍事・安東大將軍・倭国王」という爵号に執着した態度が一貫していることから、倭の五王の時代には、石母田氏のいう倭国の「東夷の小帝国」¹⁰⁰意識がすでに萌芽したことがうかがえる。一方、倭国の帝国意識とそれに伴う倭王の「天子」意識の高揚は、天というイデオロギーを介して実現されたことを重視しなければならない。倭の五王時代の天に関する具体的な内容は不明であるものの、倭王権が天をその正統思想に編入したことは重要な視座である。

日本列島の王権にとっては、天の思想は完全に外来のものであった。しかし、倭国が大陸の王権と交流していた中で、少なくとも古墳時代になると、倭国の支配層は大陸の天の思想を知った。五世紀までの倭王権は、中国の天下秩序に組み込まれていたため、中国の天と間接的な関係しかもたなかった。中国皇帝が最後まで倭の五王の大国意識を承認しなかったことや、中国南朝の山東半島喪失による両国交通の困難などの国際的契機で、倭王は中国の天下秩序から離脱しはじめた¹⁰¹。それにより、倭王権は、超越者の天と直接的な関係を持ち、中国による他律的な王権から、自律的な王権へと変貌しはじめた。

中国との国交をもたなかった六世紀の倭国において、継体天皇一族の世襲王権やウヂ・カバネ（氏姓）制、国造制などの成立のように、六世紀の倭国国内の政治的統合と倭王権

⁹⁷ 日本古代の君主号の成立過程についても、現存のわずかな文献史料と金石文の解釈をめぐって学者の間には様々な見解がみられる。とくにこれまでの研究が関心を寄せた「天皇」号の成立時期について、少なくとも六つ以上の説があげられ、定説がない。日本古代君主号の研究史について、河内春人「研究史の概観」（『日本古代君主号の研究—倭国王・天子・天皇—』八木書店、2015年）3-21頁。なお、本論文の第二章を参照されたい。

⁹⁸ 宮崎市定「天皇なる称号の由来について」（『日本古代』宮崎市定全集21、岩波書店、1993年）272-311頁。

⁹⁹ 井上光貞「Ⅲ 隋書倭国伝にみられる天と日の関係」（『日本古代思想史の研究』井上光貞著作集第二巻、岩波書店、1986年）68-74頁。なお、日本古代の君主号の変革とその性格について、本論文の第二章を参照されたい。

¹⁰⁰ 石母田注14前掲書、11-26頁。

¹⁰¹ 富谷至「第六章 疎遠の六世紀—南朝中華主義の没落」（『漢倭奴国王から日本国天皇へ—国号「日本」と称号「天皇」の誕生』臨川書店、2018年）105-120頁。

の勢力伸長にとって重要な時期であった¹⁰²。それに伴い、王権制度の一環として倭王権の王権思想もある程度整備されていたことが想定できる。一方、六世紀を通して新羅の国力の急遽的な成長と、隣国の新羅と高句麗から二重の圧迫を受けた百済の対倭外交¹⁰³は、倭国の帝国意識を大きく刺激した。

継体紀から推古紀までの六世紀の内容を扱った『日本書紀』の内容には、任那問題をはじめとする朝鮮半島諸国との外交記事が数多く記載された。『日本書紀』の記載に後世の潤色と歪曲はあったが、六世紀の朝鮮半島諸国との外交記事の多さは、ある程度当時の倭国の朝鮮半島諸国に対する帝国意識の高揚を反映できる。『隋書』倭国伝の記事から、七世紀初期の倭王の王権思想の一端をうかがえる。史料一は、倭国使のいった倭王の正体や推古天皇の実在性など、問題と疑問点が多い記事である。それに関して、通説通り、倭王の「姓」と「字」は倭王の称号に対する中国側の誤読であり、「阿每」と「多利思比孤」を合わせて「アメタリシヒコ」と呼んだほうが正しい¹⁰⁴。

【史料一】¹⁰⁵開皇二十年、倭王あり、姓は阿每、字は多利思比孤、阿輩鷄弥を号す。使を遣わして闕に詣る。上、所司をして其の風俗を訪わしむ。使者言う、「倭王は天を以て兄と為し、日を以て弟と為す。天未だ明けざる時、出でて政を聴き跣坐して坐し、日出ずれば便ち理務を停め、云う我が弟に委ねんと」と。高祖曰く、「此れ大いに義理無し」と。是に於いて訓えて之を改めしむ¹⁰⁶。

「アメタリシヒコ」という王号からみれば、七世紀初期の倭王の権威は、「天（アメ）」という超越者に由来したことが容易に推測できる。日本語の「アマ」や「アメ」の語源については、諸説あるが詳細は不明である¹⁰⁷。しかし、倭王の正当性の具現といえる王号に「天」の漢字と「アメ」の訓読が使用されたことは、五～六世紀の「治天下」意識が受け継がれた一方、中国の天（テン）と異なる天（アメ）という独自の天信仰が成立したことをも意味する。しかし、隋の文帝に対する倭国の使者の回答から、当時の倭王の天（アメ）思想が記紀の神話をはじめとする八世紀初期の日本天皇の王権思想ではないことがうかがえる。

中国と異なり、倭国がとくに日を重視したことから、当時、天皇が「日の御子」として

¹⁰² 直木孝次郎「古代日本の氏」（石母田正ほか編『古代社会の構造（上）—古代家族と村落機構—』古代史講座6、学生社、1962年）281-282頁、関晃「古代日本の身分と階級」（石母田正ほか編『古代社会の構造（下）—古代における身分と階級—』古代史講座7、学生社、1963年）230-234頁、阿部武彦「氏姓の起源」（『氏姓』至文堂、1975年）16-17頁、前之園亮一「第四 古代の部姓」（『研究史古代の姓』吉川弘文館、1976年）176-195頁、直木孝次郎「一 伴と部との関係について」（『飛鳥奈良時代の研究』塙書房、1988年）11-35頁、中村友一「律令制導入前と律令制下の氏姓制」（『日本古代の氏姓制』八木書店、2009年）121-169頁、大津透「第三講 冊封体制と朝鮮半島からの文化」（『日本古代史を学ぶ』岩波書店、2009年）148-158頁。

¹⁰³ 田中俊明「新羅の三国統一と渤海」（同氏編注57前掲書）98-111頁。また、三国統一について、盧泰敦『古代朝鮮 三国統一戦争史』（橋本繁訳、岩波書店、2017年）を参照。

¹⁰⁴ 井上注99前掲書、68-74頁。

¹⁰⁵ 「開皇二十年、倭王姓阿每、字多利思比孤、号阿輩鷄弥、遣使詣闕。上令所司訪其風俗。使者言倭王以天為兄、以日為弟、天未明時出聽政、跣坐、日出便停理務、云委我弟。高祖曰、此大無義理。於是訓令改之」とある。紀昀・永瑤編『景印文淵閣四庫全書264』（台湾商務印書館、1983年）1130頁。

¹⁰⁶ 和田注21前掲書、69頁。

¹⁰⁷ アマ（天）の辞書的解釈について、上代語辞典編修委員会編『時代別国語大辞典上代編』（三省堂、1983年、41頁）の「あま」項目を参照した。

日本を統治するという「天孫降臨神話」が成立したと判断した見解があった¹⁰⁸。しかし、日神のアマテラスに関する『古事記』と『日本書紀』の具体的な記述が異なるばかりでなく、両書はともにアマテラスをニニギの祖母とした。また、記紀はもちろん、現時点で知られている日本側のすべての文献には、天皇または天皇の祖先が日神を弟とした記載がみつからない。やはり倭王を天と日の兄弟とした倭国使の言葉は、七世紀初頭の倭王権の独特な王権思想を反映したとしか理解できない。

史料一のほか、推古朝時代の王権思想を推測できる史料には、史料二の隋の煬帝への倭王の国書があげられる。隋の開皇二十年（600年）と大業三年（607年）は、それぞれ日本側の推古天皇八年と同天皇十五年に対応する。二回の遣隋使の間、国内では、推古八年（600年）以来の外交政策の失敗と何らかの関係があったか定かでない。しかし、推古十一年（603年）より、推古天皇のもとで、聖徳太子と蘇我馬子が一連の政治改革を実施したのは、事実である。推古天皇が皇居を豊浦宮から小墾田宮へと遷座したのは推古十一年（603年）の十月のことであり、冠位十二階の発布の二ヶ月前である¹⁰⁹。また、厩戸太子は、翌年の四月と九月に「親肇作憲法十七条」と「改朝礼」¹¹⁰を実施した。

【史料二】¹¹¹大業三年、其の王多利思比孤、使を遣わして朝貢す。使者曰く、「聞く、海西の菩薩天子、重ねて仏法を興すと。故に遣わして朝拜せしめ、兼ねて沙門数十人、来て仏法を学ぶ」と。其の国書に曰く、「日出ずる処の天子、書を日没する処天子に致す、恙無ぎや、云々」と。帝、之を覽て悦ばず、鴻臚卿に謂って曰く、「蛮夷の書、無礼なる者有り、復た以って聞する勿れ」と¹¹²。

推古朝の変革は、『隋書』倭国伝の記載どおり、本当に隋の文帝の訓令によるものかどうかは判断できない。しかしながら、対隋交渉のなかで、推古朝の執政者が国力の上で自国と隋との差が巨大であることをこのころようやく認識したのは、事実であろう。「アマタリシヒコ」から、より中国風的な「日出処天子」への王号の転換も、隋の文帝の不評への対応として、朝政の改革をはじめとする推古朝時代における朝廷の政治改革の一環と理解できる¹¹³。したがって、天・日を兄弟とした「アマタリシヒコ」と仏法を求めた「日出処天子」という両者の王権思想を同じものと簡単に断じられない。外交の結果にしたがって即時に王号を調整したことから、平安時代までの日本王権の高度な政治的柔軟性がみられる。

しかし、七世紀初期の倭国の王権思想には、共通の特徴もあげられる。『隋書』倭国伝における二回の遣隋使の言葉から、(一)天と日の二重権威、(二)日に対する天（アメ）と倭王の相対的な優越性、(三)天・日との同胞関係による倭王の神性、(四)仏教からの影響の存在、という特色が析出できる。天と日の二重権威は、主に儒教的な天命思想に基づく中国皇帝の正統性と区別され、五～六世紀の「治天下大王」時代以来の自律的な王権思想への模索を開花させた倭王権の成果である。その大きな特徴は、天の超越性を認めな

¹⁰⁸ 井上注 99 前掲書、68-74 頁。

¹⁰⁹ 『日本書紀』推古十一年十月壬申条と同年十二月壬申条。坂本注 73 前掲書、181 頁。

¹¹⁰ 『日本書紀』推古十二年四月戊辰条と同年九月条。坂本注 73 前掲書、181-187 頁。

¹¹¹ 「大業三年、其王多利思比孤、遣使朝貢。使者曰、聞海西菩薩天子重興仏法、故遣朝拜、兼沙門数十人来学仏法。其国書曰、日出処天子、致書日没処天子、無恙、云々。帝覽之不悦、謂鴻臚卿曰、蛮夷書有無礼者、勿復以聞」とある。紀注 105 前掲書、1131 頁。

¹¹² 和田注 21 前掲書、74 頁。

¹¹³ 推古朝の朝政改革の性格と史的意義について、馬梓豪「日中比較からみる日本古代朝政の特色」(『国際日本研究』10号、2018年) 151-168 頁。

がら、天のほかに日の超越性をも認めたという天と日の二重権威である。

天と日の二重権威の中、東アジア世界の共通的な信仰である天の超越性の尊重は、「治天下大王」以来の伝統を受け継いだものである。これに対し、日の超越性に対する倭王の尊重は、以前にみられなかったこの時代の新しい特徴である。日の尊重は、六世紀における倭王権の日神信仰の進展を反映した結果と理解できる。また、「跏趺坐」や「日出処」、「日没処」など仏典から引用された表現や、隋の煬帝を「海西菩薩天子」と呼んだことから、「冊封体制」に基づく中国と朝鮮半島諸国の外交と異なり、仏教を利用して相対的に対等的な倭国の対中外交の意図がみられ、王号に仏教の影響が色濃く反映されている¹¹⁴。

さらに、擬制された同胞関係なのかどうかは不明であるが、倭王が天・日の兄弟とみなされたことは、天・日との同胞関係による倭王の神性が認められ、後世の「天皇即神」思想の発端となった¹¹⁵。ただし、日を天・倭王の弟とみなしたことは、日に対する天（アメ）と倭王の相対的な優越性を意味する。後世の記紀にみられるアマテラスを天皇の祖先とした神話は、この時点で未だ成立しなかったとかがえる。いずれにしても自律性と二重性の特徴をもつ推古朝の王権思想は、後世の王権思想の土台を築いたばかりでなく、それ以降の大きな方向性をも決めたと評価できる。

とくに天と日の二重権威に連なる君主の神性と超越性は、中国や朝鮮半島諸国の王権にみられず、日本古代王権の独特な特徴である。二重権威は権威の分散化を招来しやすく、天・日の超越者の相互関係や、天・日の二重権威と天皇の相互関係の調整は、それ以降の王権思想構築における重要課題となる。『古事記』序にみられる「削偽定実」という天武天皇の詔¹¹⁶も、記紀の編纂方針の相違も、日本古代王権に内包された権威の多元性から起因したと考えられる。とくに帝国志向の律令国家建立期の日本王権にとって、権威の分散化を招来しやすい二重権威は、統治思想として都合の悪いイデオロギーであろう。

第二節 天孫思想と皇孫思想の相剋

一 天の日嗣と帝皇の日嗣

(一) 和習としての「登嗣位」

『日本書紀』は日本最初の正史であるが、和漢混淆文で書かれた『古事記』と異なり、一部の歌謡や固有名詞などを除けば、全体的に本格的な漢文で書かれた歴史書である。しかし、君主制や王権思想に対する日中両国の理解には大きな違いがある。そのため、中国の漢字や漢語で日本の古代天皇制に関わる思想を表現する時、『日本書紀』の編纂者が中国にない日本独自の和製漢字や和製漢語を作ったり、中国の漢字や漢語を日本独自の用法で使ったりするという和習（和臭）がよくみられる¹¹⁷。和習は、日本古代の天皇制と王権思想の特質を究明する絶好の材料であり、重要なファクターと考えられる。

本節では、『日本書紀』における天孫思想と皇孫思想の相剋を検討する前に、まず日中

¹¹⁴ 東野治之「日出処・日本・ワークワーク」(『遣唐使と正倉院』岩波書店、1992年) 97-113頁。

¹¹⁵ アキツミカミ（現神・明神）思想という「天皇即神」思想について、本論文の第二章を参照されたい。

¹¹⁶ 倉野憲司・武田祐吉校注『古事記 祝詞』(日本古典文学大系1、岩波書店、1973年) 44-47頁。

¹¹⁷ 『日本書紀』の「和習」について、典型的な研究として、森博達『古代の音韻と日本書紀の成立』(大修館書店、1991年)をあげられる。

両国の「嗣位」の意味と使い方を比較し、『日本書紀』の「嗣位」が和製漢語であることを論証したい。周知のように、「嗣位」という語は、一般的に「王位や皇位を継承する」という意味で使われる語である。しかし、和製漢語である「嗣位」の背後には、中国古代の天命思想と異なる日本独特の日嗣思想が存在したばかりでなく、日嗣思想の内部にも、「天の日嗣」と「帝皇の日嗣」の対立がみられる。「天の日嗣」と「帝皇の日嗣」の対立は、すなわち天孫思想と皇孫思想の相剋の一端を反映できるものである。

「嗣位」の「嗣」という漢字には、名詞として「人の姓氏」、「子孫」、「継承者」という意味もあるが、「嗣位」の場合、「嗣」という漢字は、「継承する」や「受け継ぐ」という意味で動詞として使われる¹¹⁸。中国古代の「嗣位」の「嗣」は、全て動詞である。たとえば、「将使嗣位」(『書経』舜典序)や「舜既嗣位、昇為天子」(『列女伝』有虞二妃)、「陛下嗣位」(『新唐書』李石伝)などの「嗣位」は、全て「位を嗣ぐ」という意味であり、「嗣」は、動詞の「嗣ぐ」である。名詞としての「嗣位」という表現は、中国語にない日本独自の表現である。

和製漢語である「嗣位」の背後には、中国の天命思想と異なる日本のヒツギ(日嗣)思想がみられる。『日本書紀』には、「汝返於国、以嗣位」(応神十六年歳条¹¹⁹)、「何敢継嗣位登天業乎」(仁徳即位前紀¹²⁰)、「嗣位重事」(允恭元年十二月条¹²¹)、「嗣位既空」(推古即位前紀¹²²)、「嗣位未定(中略)独欲定嗣位(中略)賤臣何之独輒定嗣位(中略)田村皇子自当嗣位(中略)嗣位非当汝乎(中略)願嗣位勿輒言」(舒明即位前紀¹²³)、「当居嗣位、天之子也」(皇極四年六月戊申条¹²⁴)、「然知其登嗣位者」(天武元年六月丙戌条¹²⁵)のように、合わせて十二例の「嗣位」の用例がみられる。

『日本書紀』の十二例の「嗣位」の中、「汝返於国、以嗣位」(応神十六年歳条)、「田村皇子自当嗣位(中略)願嗣位勿輒言」(舒明即位前紀)の三例は、確かに中国語の「嗣位」と同じ、「位を嗣ぐ」を意味する語である。しかし、残りの九例は、「位を嗣ぐ」で読むと意味が通じない。たとえば、天武元年六月丙戌条の「然知其登嗣位者」には、「嗣位」の前にすでに「登」(登る)という動詞があるので、もし動詞「登」の後の「嗣」を動詞の「嗣ぐ」と解釈すると、日本語としては「嗣ぐ位に登る」や「嗣ぎの位に登る」という表現としてなんとなく可能であるが、中国語としてはかなり不自然な語である。

「登嗣位」の「嗣」は、やはり「位」の動詞ではなく、「位」を修飾する名語や形容動詞と理解するのが妥当である。すなわち、「登嗣位」の「嗣位」自体は、一つの名詞であり、「登嗣位」は「嗣位」に登るという意味と理解できる。また、「当居嗣位、天之子也」(皇極四年六月戊申条)のように、名詞としての「嗣位」は、「天之子」の位であり、すなわち「天皇位」や「皇位(帝位)」を指す。ほかの「継嗣位」(仁徳即位前紀)、「嗣位重事」(允恭元年十二月条)、「嗣位既空」(推古即位前紀)、「嗣位未定」・「定嗣位」(舒明即位前紀)の「嗣位」も、全て「皇位」を意味する。

日中両国の「嗣位」の用例を比較すると、まず、『日本書紀』のような「皇位」という「嗣位」の用法は、中国で存在しなかった。中国語の「嗣位」の「位」は「皇位」を意味するが、「嗣位」を一つの名詞としてその前に別の動詞を結びつける用法は中国語として

¹¹⁸ 梁建民ほか編『古漢語大詞典』(上海辞書出版社、2000年)890頁。

¹¹⁹ 坂本注71前掲書、373頁。

¹²⁰ 同上、383頁。

¹²¹ 同上、435頁。

¹²² 坂本注73前掲書、173頁。

¹²³ 同上、217-223頁。

¹²⁴ 同上、263頁。

¹²⁵ 同上、393頁。

不自然であり、このような用例は中国の古代史料にみられない。一方、『日本書紀』の十二例の「嗣位」の中で、中国の用法で「正しく」使われたのは三例しかない。残りの九例は、中国にない日本の独自の用法で使われた。いいかえれば、『日本書紀』のほとんどの「嗣位」は、日本独自の用法で使われるので、中国語としての「嗣位」よりも、日本語（和製漢語）の一つの慣用表現と理解すべきである。

『日本書紀』の「嗣位」は「皇位」の意味で使われる和製漢語であることを論証したが、中国人の視点から「嗣位」＝「皇位」の使い方をみると興味深い。まず、『日本書紀』における九例の和製漢語としての「嗣位」の語義を再び確認したい。たとえば、「何敢継嗣位登天業乎」（仁徳即位前紀）の「継」と「嗣位」は、それぞれ「登」と「天業」に対応する。「登天業」は、「天（中略）令経綸天業、不絶宗廟乎」（景行四十年七月朔条¹²⁶）のように、宗廟を絶えさせないことなので、皇位（天子位）に即位することを意味する。ゆえに、「継嗣位」も「登天業」と同じ、嗣位を継ぐことであり、皇位（天子位）に即位することを意味すると理解できる。すると、「嗣位」の「嗣」は、「天子」または「天皇」のことである。「当居嗣位、天之子也」（皇極四年六月戊申条）という表現もこのことを証明できる。

もう一例をあげれば、推古即位前紀は、崇峻天皇が蘇我馬子に殺されたこと（「天皇為大臣馬子宿禰見殺」）を述べた後、「嗣位既空。群臣請（中略）額田部皇女、以将令踐祚」と書いた¹²⁷。やはりここでの空いている「嗣位」は、嗣子である皇太子の位ではなく、群臣が額田部皇女を踐祚させたい「天皇位」のことである。和製漢語としての「嗣位」が「天皇位」や「天子位」を意味する以上、「嗣位」の「嗣」は当然「天皇」や「天子」と意味する。前述のように、「嗣」という漢字には、動詞である「嗣ぐ」の意味のほか、名詞として「人の姓氏」、「子孫」、「継承者」という意味もある。和製漢語としての「嗣位」の「嗣」は、「天の子孫」や「天の継承者」を指す語であり、天の系統を受け継ぐ皇位を強調する意図がうかがえる。

一方、中国では、「舜既嗣位、昇為天子」（『列女伝』有虞二妃）のように、皇位の後継者（嗣子）は皇位を嗣ぐことによって天子となる。すなわち、中国の「嗣位」は、嗣子が皇位を嗣ぐことを意味するので、先帝から皇位が受け継がれるニュアンスがうかがえる。そもそも中国の天命思想によると、父系血統による父子相伝する皇帝位とは異なり、天子位というのは、天によって徳のある人に継がせるものなので、先帝から自動的に「継承される」地位ではない。道理で中国では、「天の系統を受け継ぐ皇位」という『日本書紀』の「嗣位」の用法がみられない。要するに、『日本書紀』の「嗣位」の語は、中国の本来の「嗣」の意味及び天命思想を表現する言葉を借り、「ヒツギノクラキ」を表現する和製漢語である。

（二）日嗣思想の二元的性格

『日本書紀』においては、単独に「嗣」を使う場合がある。たとえば、「足仲彦天皇（中略）稚足彦天皇四十八年、立為太子（中略）稚足彦天皇無男、故立為嗣」¹²⁸（仲哀天皇即位前紀）のように、成務天皇は皇子に恵まれなかったので、「嗣」としてその甥の足仲彦（のちの仲哀天皇）を選んだ。ここの「嗣」は、天皇の後継者である皇太子のことである。しかし、「嗣位」の「嗣」は、皇太子を指す「嗣」ではなく、天皇や天皇の系統（皇統）

¹²⁶ 坂本注 71 前掲書、303 頁。

¹²⁷ 坂本注 73 前掲書、173 頁。

¹²⁸ 坂本注 71 前掲書、321 頁。

を指す「日嗣（ヒツギ）」のことである。

『日本書紀』をはじめとする奈良時代の史料における「太子」や「皇太子」は、よく「ヒツギノミコ」と読まれるので、皇太子のことと関連してヒツギ思想を検討する研究が多い¹²⁹。しかし、「太子」や「皇太子」が「ヒツギノミコ」と訓読された最古の史料は、平安時代初期に成立した『日本紀私記』丙本の「日豆支乃美己」という注記である¹³⁰。九世紀以前の時代では、やはり『令集解』所引の「跡記」と「穴記」のように、「東宮」（皇太子）は「ミコノミヤ」と訓読されていた¹³¹。

もともと「嗣」にすぎない「ミコノミヤ」が平安時代に入るとなぜ「ヒツギノミコ」（日嗣の御子）と読まれるようになったかという問題は非常に重要である。この背後には日嗣思想や王権思想の変化が容易に感じられるが、本章ではこの問題に立ち入ることはしない¹³²。本節では、記紀をはじめとする八世紀の文献を研究の対象であるため、皇太子の問題と切り離して議論を進めたいと考える。「日嗣（ヒツギ）」は、八世紀の多くの史料にみられる王権思想を凝縮する重要な概念である¹³³。

『古事記』におけるヒツギの用例については、序と本文の用例を合わせて九例が数えられる。九例の中、帝皇日継は一例（序文）、日継は三例（允恭記、清寧記）、日続は一例（武烈記）、天津日継は三例（上巻の大国主神の国譲の段、応神記、允恭記）、天津日続は一例（顕宗記）がある。『日本書紀』と『懷風藻』の場合、ヒツギの用例はそれぞれ二例（皇極紀、持統紀）と一例（葛野王伝）がみられ、全て「日嗣」で表記される。『万葉集』におけるヒツギの用例については、五例が数えられる。五例は、それぞれ安麻乃日継（18-4089）、天乃日嗣（18-4094）、安麻乃日嗣（18-4098）、天之日継（19-4254）、安麻能日継（20-4465）で表記され、「アマノヒツギ」として使われる¹³⁴。

『続日本紀』には三十一例が数えられる。その中の三十例は、宣命にみられ、残りの一例は、神の託宣にみられる。また、『続日本紀』におけるヒツギの表記について、日嗣（第二十三詔）と岡宮御宇天皇乃日継（第二十七詔）はそれぞれ一例あるのを除くと、残りの用例は、天津日嗣（第一詔、第五十七詔）や、天豆日嗣（第三詔、第四詔）、天日嗣（第五詔、第十三詔、第十九詔、第二十三詔、第二十四詔、第二十五詔、第四十三詔、第四十八詔、第六十一詔）、天ツ日嗣（第十四詔）、天津日継（第三十一詔）、天豆日継（第四十五詔）、天之日嗣（宇佐八幡宮神託、第五十四詔）などの形式ですべて「天」によって修飾され、「アマツヒツギ」と訓読される。

¹²⁹ たとえば、西條勉「スメミマと天皇系譜の根源」（注2 前掲書、234-235頁）があげられる。

¹³⁰ 黒板勝美・国史大系編修会編輯『日本書紀私記・釈日本紀・日本逸史』（新訂増補国史大系8、吉川弘文館、1965年）117頁。

¹³¹ たとえば、『令集解』所引の「養老東宮職員令」の「東宮」に関する平安時代の明法家の解釈に「跡云、東宮謂美子宮（中略）穴云、御子宮。在御所東。故云東宮也」とあるように、平安時代の明法家は、太子を「ミコ」と訓読したことがわかる。黒板勝美・国史大系編修会編輯『令集解前篇』（新訂増補国史大系23、吉川弘文館、1966年）182頁。

¹³² この問題についての研究には、川田康幸の「古代末期における皇太子制度の変遷—ヒツギノミコの訓みの発生—」（『國學院雑誌』第87巻第11号、1986年、172-188頁）がある。

¹³³ 日嗣の辞書的解釈について、上代語辞典編修委員会編注107前掲書（614頁）の「ひつぎ」項目を参照した。また、古代日嗣思想の性格とその歴史的变化について、本論文の第六章を参照されたい。

¹³⁴ 注意すべきなのは、『万葉集』における五例のヒツギの用例がすべて大伴家持の和歌に出現するため、大伴家持の個人的な用法の可能性もある。なお、「アマノヒツギ」が大伴家持の個人的な用法ではないという戸谷高明の見解もある。氏の『日の皇子』と『天の日嗣』（『古代文学の天と日—その思想と表現—』新典社、1989年、145頁）を参照した。

まとめると、ヒツギの表記については、「ヒ」には一貫として「日」の漢字が当てられ、「ツギ」には、「嗣」「継」「続」という漢字が当てられる。また、「ヒツギ」の前によく「アマ(天)」という修飾語がつけられ、「アマツヒツギ」や「アマノヒツギ」という慣用表現で使われていた。ほかには、「帝皇日継」と「岡宮御宇天皇乃日継」という表現で使われることもみられる。ヒツギの「ヒ」の本義について、火や日の説¹³⁵もあるが、本論文の第三章でも論じたように、やはり「ムスヒ」の「ヒ」と同じ、靈力を意味する言葉であり、その当て字である「日」はもともと借字にすぎないと考えられる¹³⁶。

一方、「ツギ」の意味については、本居宣長の「貢ぎ」説¹³⁷もあるが、やはり通説どおり「受け継ぐ」や「継承」を意味すると考えられる¹³⁸。「ツギ」の当て字である「嗣」「継」「続」も「受け継ぐ」や「継承」を意味する漢字である¹³⁹。『日本書紀』における「基業」(神武即位前紀)、「天基」(神武元年正月朔)や「天業」(崇神即位前紀)、「大運」(崇神四年十月壬午条)、「宸極」(同前)、「祚」(同前)、「鴻基」(崇神七年二月辛卯条)、「鴻祚」(垂仁四年九月戊申条)、「鴻業」(景行四十年条)、「宝祚」(成務四年二月朔)、「帝位」(仁徳即位前紀)、「鴻緒」(顕宗元年正月朔)、「大業」(雄略二十三年八月丙子条)、「天緒」(継体元年正月甲子条)、「帝業」(継体二十四年二月朔)、「洪業」(天智十年十月庚辰条)などの語には、「アマツヒツギ」という古訓がみられる¹⁴⁰。

古訓の中には、平安時代以降に形成された新しい読み方も多く、以上の語の古訓が全て奈良時代まで遡れるかどうかはやや疑わしい¹⁴¹。しかし、「アマツヒツギ」という古訓が施された漢語の語義を考慮すると、これらの語は、天子位や天の系統を継承すること、天子の事業などを意味する語である。ほとんどの語は中国の正統思想である天命思想を表現する漢語である。一方、「アマツヒツギ」(天津日嗣)という表現は、「天津日嗣高御座之業」(『続日本紀』宣命第一詔)や「天豆日嗣之位」(『続日本紀』宣命第三詔)などのように、天皇位や皇統の継承を表現する慣用表現として使われる¹⁴²。

以上のことからみれば、日本の「天津日嗣」は、基本的に中国の「天子」に対応する語と考えられる。「天津日嗣」に近い表現は、ほかに『古事記』の「天津日継」(応神記)や『万葉集』の「天乃日嗣」(18-4094)があげられ、それぞれ「アマツヒツギ」と「アマノヒツギ」と読まれる。しかし、『日本書紀』では、既述のような「アマツヒツギ」という古訓が施された漢語を除けば、「アマツヒツギ」と「アマノヒツギ」の用例がなく、代わりに「日嗣」(ヒツギ)の用例がある。

『日本書紀』では、二例の「日嗣」があり、それぞれ『皇極紀』と『持統紀』という相対的に年代が新しい紀にある。ほかに、「嗣位」や「日位」(皇極四年六月戊申条)のように、「日」や「嗣」と略称される例もある。皇極元年(642年)十二月乙未(14日)条の「息長山田公、奉誅日嗣」¹⁴³は、『日本書紀』における「日嗣」の初見である。より重要

¹³⁵ 井上辰雄「天皇の宗教性」(『天皇家の誕生一帝と女帝の系譜』遊子館、2006年)154-155頁、友田吉之助「アマツヒツギの原義」(『日本歴史』第261号、1970年)34-47頁。

¹³⁶ 倉野注116前掲書(122-123頁)の頭注8や神野志隆光「ムスヒの神の名義をめぐって」(『古代天皇神話論』古代文学研究叢書4、若草書房、1999年、110頁)などを参照した。

¹³⁷ 本居宣長『本居宣長全集第十巻』(筑摩書房、1976年)114-115頁。

¹³⁸ 武田祐吉「帝紀に関する文献」(『武田祐吉著作集第二巻 古事記篇I』角川書店、1973年)66-71頁。

¹³⁹ 梁注118前掲書の890頁と1446頁と1447-1448頁を参照した。

¹⁴⁰ 『日本書紀』の古訓について、岩波書店刊の日本古典文学大系『日本書紀』を参照した。

¹⁴¹ 大野晋「訓読」(坂本注71前掲書)34-48頁。

¹⁴² 戸谷注134前掲書、135-150頁。

¹⁴³ 坂本注73前掲書、245頁。

なのは、持統二年（688年）十一月乙丑（11日）条の「直広肆当摩真人智徳、奉誅皇祖等之騰極次第。礼也。古云日嗣也」¹⁴⁴という記事である。この記事によれば、「日嗣」の内容は「皇祖等之騰極次第」ということである。

『日本書紀』の二例の「日嗣」の意味は、既述の宣命や『万葉集』の「天津（乃）日嗣」とやや異なる。「天津（乃）日嗣」も「アマツヒツギ」という古訓をもつ「天基」など語も、文字通り「アマ」や「天」を強調する表現である。それに比べると、「日嗣」は「皇祖等之騰極次第」のように、「アマ」や「天」ではなく、「皇祖」をより強調する表現と考えられる。『日本書紀』の二例の「日嗣」の語義に近い表現としては、「勅語阿礼、令誦習帝皇日継及先代旧辞」¹⁴⁵（『古事記』序）の「帝皇日継」があげられる。「帝皇日継」と「先代旧辞」は、『古事記』序の文脈から、前文の「帝紀」と「本辞（旧辞）」にそれぞれ対応する。

つまり、記紀をはじめとする八世紀の文献にみられる「日嗣」の用例には、天津日嗣と帝皇日継のように、二種類の使用方法がみられる。前者の「アマツヒツギ」は、「天津日嗣」や「天緒」など漢字表記から、天神の系統を継承する皇位・天皇の神聖性が強調されたことが容易にうかがえる。それに対し、「日嗣」や「帝皇日継」という表現は、天皇一族の立場に立つ表現であるため、神聖性を強調する「アマツヒツギ」と比べると、宗教的な性格がやや薄められ、代わりに「日嗣」や「帝皇日継」は、皇祖からの血のつながりという世俗的な血統（皇統）をより強調したと考えられる。

もし前者の「アマツヒツギ」が、中国の「天子」号や天命思想を強く意識した表現というならば、後者の「日嗣」は、「帝紀」や「皇祖等之騰極次第」のように天皇の祖先を強調することから、中国の「皇帝」号や宗廟思想に近い発想をもつ。筆者は、前者の日嗣思想を「天の日嗣」と、後者の日嗣思想を「帝皇の日嗣」とそれぞれ呼びたい。「天の日嗣」は、「天神御子」（『古事記』）と「天孫」（『日本書紀』）など概念と同じ、「アメ（天）」を強調する天孫思想に基づく概念である。それに対し、「帝皇の日嗣」は、「皇祖」や「皇孫」（『日本書紀』）など概念と同じ、「スメ（皇）」を強調する皇孫思想に基づく概念である。

『日本書紀』の日嗣思想には、基本的に天孫思想と皇孫思想という二元的構造がみられる一方、時には『日本書紀』の文脈によって二元的構造を超克しようとする皇孫思想の一元化的傾向もみられる。このような二元と一元の併存という特徴をもつ『日本書紀』の日嗣思想と比べれば、皇孫思想が色濃くみられる『古事記』序¹⁴⁶を除けば、『古事記』本文には皇孫思想の概念が稀薄であり、むしろ天孫思想の一元化的傾向が認められる。また、『古事記』に「天孫」という語がみられないため、天孫思想に関する記紀の構想がやや異なると考えられる。

以上の議論から、八世紀の日本王権思想における多元性の特徴が読みとれる。それは、倭王権・倭国時代の王権思想における二重権威を受け継いだものである。従来の八世紀の日本王権思想を研究する多くの学者は、津田左右吉氏の記紀研究の強い影響を受け、記紀など同時代の諸文献に記載された内容が異なる王権神話を「天孫神話」または「皇孫神話」（いわゆる「記紀神話」論）として統一的に理解している¹⁴⁷。また、具体的な論点は様々

¹⁴⁴ 坂本注 73 前掲書、493 頁。

¹⁴⁵ 山口佳紀・神野志隆光校注・訳『古事記』（新編日本古典文学全集 1、小学館、1997 年）22 頁。

¹⁴⁶ 『古事記』序の唯一の「ヒツギ」の用例は、「帝皇日継」であり、「帝紀」を意味する。また、『古事記』序の論理は、その本文とやや異なり、むしろ『日本書紀』のほうに近い。

¹⁴⁷ 津田左右吉氏の記紀研究の系統を受けた古代史や記紀の研究は甚だ多い。その代表的なものとして、上田正昭『日本古代国家論究』（塙書房、1969 年）、坂本太郎『古事記と日本書

あるが、津田氏の記紀研究に対して批判する立場に立つ研究にも、記紀を基本的に同じ骨子をもつものと考えた研究が多い¹⁴⁸。記紀以外の古代歌謡や『続日本紀』宣命にみられる王権神話に対しても、一元的な「記紀神話」論の前提に基づき、「記紀神話」という概念を利用して解釈した研究が多くみられる¹⁴⁹。すなわち、高天原を主宰する太陽神である天照大神は、皇祖神として歴代の天皇の正統性を保証したとされている。

これを承けて、一般的に日本古代の皇統にかかわる日嗣(ヒツギ)という語についても、天照大神と日神を区別する説¹⁵⁰や天皇霊の系統を継承する説¹⁵¹などの異説も存在した。また、一般的にその漢字表記である「日嗣」が重視されるため、日神=天照大神の皇統を受け継ぐことを意味する語と理解されている¹⁵²。しかし、このような記紀の神話を統一的に理解する考え方は、本当に記紀の成立期である藤原京・奈良時代の支配層の考え方であろうか。神野志氏が指摘したように、天神=日神=皇祖神という「三位一体」の天照大神のイメージは、平安時代以降の天神の一元化とともに成立してきた新しい観念である¹⁵³。

記紀の成立期として七世紀末期から八世紀中前期までの藤原京・奈良時代は、日本の天皇位の継承が非常に不安定な時代であった。とくに皇太子の廃立と関係がある平安時代以降における多くの宮廷政変と比べれば、直接的に天皇位や皇統の継承と絡んだ残酷な事件が多いというのは、奈良時代の宮廷政変の特徴である¹⁵⁴。太上天皇制の整備や女帝の頻出、幼帝の事実上の禁止、淳仁天皇の廃位、道鏡事件など、八世紀の特有の政治的現象も、この時代における皇統継承の不安定を反映するものである。これらの現象の背後にはさまざまな原因の存在が想定できるが、ここで注目したいのは、この時代において未だ一元的な王権思想や皇統観が成立してなかった事実である。

そもそも王権思想に関する理解については、記紀に微妙な差異がみられる。例えば、『古事記』上巻における最も重視されたいわゆる「天孫降臨段」¹⁵⁵には、『日本書紀』にみられる「天孫」や「皇孫」という表現が一切なく、代わりに天忍穗耳命や邇邇芸命などが「天神御子」という『古事記』の独特な表現で呼ばれる。「天神御子」の降臨を司令したのは、

紀(坂本太郎著作集第二巻、吉川弘文館、1989年)、井上光貞『日本古代国家の研究』(井上光貞著作集第一巻、岩波書店、1985年)や直木注102前掲書などがあげられる。

¹⁴⁸ 代表的な論考として、上山春平の『神々の体系—深層文化の試掘』(中央公論新社、2006年)と『続・神々の体系—記紀神話の政治的背景』(中央公論新社、1994年)があげられる。

¹⁴⁹ 代表的な論考として、岡田精司の『古代王権の祭祀と神話』(塙書房、1980年)と『古代祭祀の史的研究』(塙書房、1992年)があげられる。

¹⁵⁰ 武田注138前掲書(66-71頁)、水林彪「律令天皇制の神話的コスモロジー」(金子修一ほか編『王権のコスモロジー』比較歴史学大系1、弘文堂、1998年、20-22頁)、小林茂文「天と日と地の相克—天皇制神話物語の成立」(注7前掲書、137頁)などを参照した。

¹⁵¹ 青木和夫ほか校注『続日本紀一』(新日本古典文学大系12、岩波書店、1989年)246頁の補注18、神野志注136前掲書、110頁)、小林注7前掲書(393頁)などを参照した。

¹⁵² 「ヒツギ」を天照大神の系統を継承することと解釈する研究が甚だ多いので、全て列挙することができない。代表的なものとしては、本居注137前掲書(114-115頁)、津田注8前の前掲書(281頁)、太田善麿「太陽と皇室との結びつき」(『古代日本文学思潮論(Ⅱ)—古事記の考察—』桜楓社、1967年、142頁)、戸谷高明『『日』の思想と表現』(注134前掲書、105-133頁)、桜井勝之進「天皇と即位儀礼」(西川順土ほか『日本神道論』学生社、1990年、265-266頁)、岡田精司「律令制祭祀における伊勢神宮」(注149後の前掲書、341頁)などがある。

¹⁵³ 古代・中世における日本の王権神話の変化については、神野志注136前掲書と同氏『変奏される日本書紀』(東京大学出版会、2009年)などを参照した。

¹⁵⁴ 平安時代の後期まで、政変の失敗者には、直接死刑を出された例は多くない。

¹⁵⁵ 本論文の第三章で論じたように、「天神御子降臨段」と呼ばれたほうがより妥当である。

高御産巢日神（高木神）と天照大御神である¹⁵⁶。一方、『日本書紀』の神代巻に記載された「天孫降臨神話」も、天孫降臨の司令神と経緯について、いくつの説が記載された¹⁵⁷。『日本書紀』の編者は、高皇産靈尊を皇祖神とした説と天照大神をより重視した説を、それぞれ本文と一書に編入した。

天照大神を重視した説の存在は、当時、天照大神を皇祖神と見なした勢力がすでに存在したことを意味する。しかし、その説は『日本書紀』の本文ではなく一書として編者に採用されたという事実を重視すれば、少なくとも『日本書紀』が成立した奈良時代初期において、天照大神＝皇祖神という概念はまだ支配層の共通理解に至っていなかったといえる¹⁵⁸。「皇孫」というのは「皇祖」や「皇祖神」に基づいて成立した概念である。

一方、『古事記』には、「皇祖神」という概念がみられず、一貫して「天神」という概念が重要視される。『古事記』編纂者は、高御産巢日神（高木神）と天照大御神を最高神ではなく高天原の天津神の代表者という地位として認識した。いいかえれば、「天神」と「天神御子」をもった『古事記』は、「皇祖」と「皇孫」の概念をもった『日本書紀』編纂者の認識と異なると考えられる¹⁵⁹。記紀以外には、記紀の神話と異なる王権神話の概念が奈良時代の史料にみられる。例えば、聖武天皇の即位宣命にみられる「皇親神魯岐・神魯美命」は、とくに聖武・孝謙朝に重視されていた「皇親神」であるが、記紀の神話には全くみられない。聖武・孝謙朝において記紀がともに成立した事実を考慮すると興味深い現象である。

また、『続日本紀』宣命以外には、『万葉集』にも独特な王権神話に基づいた歌が多くみられる¹⁶⁰。藤原京・奈良時代という時代は、前述したように、天神＝日神＝皇祖神という「三位一体」の天照大神のイメージがまだ支配層の共通的な認識に至っていなかった時代だけではなく、多元的な神話が存在しており、王権思想が十分に一元化されていなかった時代でもあった。一方、多元的な王権思想が存在した時代であったからこそ、王権思想に一定の流動性を持ち、具体的な政局によって臨機応変に対応できるため、この時代の王権側には、高度な柔軟性が容易にみられる。

二 天神の子孫から皇孫へ

(一) 「天之日嗣」の他律性

同じ神の子孫を意味する表現であるが、『古事記』の天神（之）御子と『日本書紀』の天孫・皇孫という記紀の表現上の相違も、王権側の意識の変化を反映できる。『日本書紀』における天孫の用例は四十二例が数えられるが、そのほとんど（三十六例）は神代下第九段（本文と一書第二・第四・第五・第六）と第十段（本文と一書第一・第二・第三・第四）にみられる。ほかには、神代上第六段一書第一（一例）や神武即位前紀戊午年条（三例）、皇極四年六月戊申条（一例）などにも天孫の用例がみられる。天孫という語は、中国でも使われる語であり、天帝の子・孫または子孫を意味する。

¹⁵⁶ 山口注 145 前掲書、98-116 頁。

¹⁵⁷ 坂本注 71 前掲書、135-163 頁。

¹⁵⁸ 日本古代の王権神話における皇祖神の二元構造については、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、2000 年）を参照した。

¹⁵⁹ 「日子」や「日の御子」のように、『古事記』は「日神」も重視するが、その出現の回数 of 少なさから、やはり『古事記』最も重視するのは「天神」である。

¹⁶⁰ 『万葉集』における天皇神話について、遠山一郎『天皇神話の形成と万葉集』（塙書房、1998 年）が詳しい。

相対的に早い例としては、前漢の司馬遷の『史記』天官書に「織女、天女孫也」がある。南朝梁の殷芸の『小説』には、「天河之東有織女、天帝之子也」とある。唐の司馬貞は、彼の『史記索隱』に『史記』の「織女、天女孫也」について、「織女、天孫」という注を下した。要するに、以上の中国語としての天孫の孫は、狭義的な意味での子の子ではなく、子または広義的な子孫と理解したほうが妥当である。すなわち「織女、天（女）孫」というのは、「織女は天帝の娘」という意味である。織女のほかに、西晋の張華の『博物志』に「泰山、一曰天孫、言為天帝孫也、主召人魂」とあるように、泰山信仰と関わり泰山府君を指す例もある。また、前近代の中国では、天孫という場合、七夕信仰と関わり織女を指していたことが多い。

以上からみれば、中国の天孫の語は、基本的に天帝の子孫としての神を意味し、皇帝（天子）を指す語ではない。それに対し、『日本書紀』の天孫は、「天神の子孫」を意味し、王権にかかわる語である。たとえば、瓊瓊杵尊は、天神である高皇産靈尊と天照大神の孫であるため、狭義的な意味での天孫と呼ばれた¹⁶¹。また、神代下第九段一書第五に「天孫曰、心疑之矣。故嘲之。何則雖復天神之子、豈能一夜之間、使人有身者哉。固非我子矣」¹⁶²とあるように、天孫である瓊瓊杵尊自身も「天神之子」と自称したことがある。

この記事から「天孫」と「天神之子」は同義であることがうかがえる。また、神武即位前紀戊午年六月丁巳条に「宜取而獻之天孫」¹⁶³とあるように、即位した前の神武天皇が天孫と呼ばれることがある。ここでの天孫は、いわゆる広義的な意味での「天神の子孫」である。ほかに、皇極四年（645年）六月戊申条に「入鹿転就御座、叩頭曰、当居嗣位、天之子也。臣不知罪。乞垂審察。天皇大驚、詔中大兄曰、不知、所作、有何事耶。中大兄、伏地奏曰、鞍作尽滅天宗、将傾日位。豈以天孫代鞍作乎」¹⁶⁴とあるように、前後の文脈からここでの「天孫」は「天之子」と同義であり、君主である天皇を指した。

つまり、『日本書紀』の天孫には、狭義的意味と広義的意味があり、それぞれ「天神の子や孫」と「天神の子孫」を意味した。ほかにも、天皇を意味した場合もある。また、天孫自身も天神とみなされたので、天皇が天神の子孫という天孫と認識されていた。したがって、『日本書紀』の天孫の概念は、「天神の子」とほぼ同義であるため、『古事記』の天神御子という概念と似ていると容易にうかがえる。しかし、『古事記』には「天孫」という語がみられず、代わりに「天神御子」という語が多用された。その理由として、西條勉によると、皇孫（スメミマ）や天孫（アメミマ）、御孫（ミマ）など語の孫（マ）は「血筋のつながり」を強調した語であるとされた¹⁶⁵。

しかし、既述のように、『日本書紀』には、天孫と天神の子はほとんど同義語である。御孫と御子がともに子孫を意味する語であるから、『古事記』の御子から『日本書紀』の御孫へとの変更を解釈するには、孫（マ）がとくに「血筋のつながり」を強調した語であるという理由でやや不十分である。また、アマテラスとニニギには、それぞれ持統天皇と文武天皇、あるいは元明天皇と聖武天皇という現実世界の人物の投影がみられるという説

¹⁶¹ 坂本注 71 前掲書、159 頁。

¹⁶² 『日本書紀』神代下第九段一書第五に「天孫曰、心疑之矣。故嘲之。何則雖復天神之子、豈能一夜之間、使人有身者哉。固非我子矣」とある。坂本注 71 前掲書、159 頁。

¹⁶³ 『日本書紀』神武天皇紀神武即位前紀戊午年六月丁巳条に「宜取而獻之天孫」とある。坂本注 71 前掲書、195 頁。

¹⁶⁴ 『日本書紀』皇極天皇紀皇極四年六月戊申条に「入鹿転就御座、叩頭曰、当居嗣位、天之子也。臣不知罪。乞垂審察。天皇大驚、詔中大兄曰、不知、所作、有何事耶。中大兄、伏地奏曰、鞍作尽滅天宗、将傾日位。豈以天孫代鞍作乎」とある。坂本注 71 前掲書、263 頁。

¹⁶⁵ 西條注 2 前掲書、234-235 頁。

もある¹⁶⁶。しかし、もし記紀の神話が、文武天皇や首皇子という天皇の孫を強調するために作られたものならば、なぜ『古事記』は一貫的に「天神御子」を多用しながら、皇孫（スメミマ）や天孫（アメミマ）、御孫（ミマ）などの語を使わなかったのかという問題を解決できない。

記紀の神話の投影説は、かなり魅力的な説であるが、神話の解釈としてやや恣意性があったと考えられる。やはり『古事記』の天神御子と『日本書紀』の天孫は、基本的に同じ思想に基づいて成立した概念であり、ともに天神に血がつながる子孫という意味を強調した表現である。孫には子の子という限定的な用法もあることから、文武天皇や首皇子という天皇の孫の史実を喚起し、文武・聖武天皇の正統性をアピールする『日本書紀』編纂者の意図を排除することができない。しかし、私見を述べると、『古事記』の御子から『日本書紀』の御孫への変更という背景に、天皇一族とほかの氏族の差別化を作り、天皇と皇族を別格化させる意図があったというのは、より重要な理由であろう。

既述したように、前近代の日中両国ともに天孫という語はあったが、天孫の天の語義について大きな違いがあった。中国の天孫の天は、天帝であり、唯一の存在である。それに対し、日本の天は天神を指すことが多いのである。また、天神が唯一の存在ではなく、数多く存在したことから、天神の子も数多く存在した。皇族以外に天神の子を祖先と仰ぐ氏族も多く存在したことから、天神の子と見なされていたのは、天皇や天皇の先祖だけではない。天神の子孫という身分からみれば、天皇一族の祖神である高皇産靈尊や天照大神は、中国の天帝のような絶対的な最高神ではないので、天皇一族と同じ高天原に住む天神の先祖をもつほかの氏族の間に隔絶的な地位の差異がみられない。この点については、とくに『古事記』が顕著である。

『古事記』においては、地上の葦原中国世界に対して天上の高天原世界が圧倒的な優勢があるため、葦原中国世界の人々は高天原世界に住む天神の意向のままに行動しなければならない。先行研究ですでに述べられているように、『日本書紀』においても天神の威勢は強いが、同書には天神の原理以外に陰陽や徳の原理もあるので、相対的に天神の原理は絶対的なものになれない¹⁶⁷。しかし、『古事記』では、天神の意向を唯一の絶対的な原理とって過言でない¹⁶⁸。加えて、『古事記』にみられる「天津神の意向」は、特定の天神の意向の場合もあるが、むしろ高天の原に住む天津神の総意のほうがより多くみられる。

したがって、天之子や皇孫、天孫、天神之子など多彩な称号をもつ『日本書紀』の天皇と比べると、『古事記』の天皇は一貫して「天神（之）御子」と呼ばれ、天皇の正統性が天神のヨサシによることを示した¹⁶⁹。しかし、天神も御子も普通名詞であるため、天神の御子も多数存在した。さらに記紀の記述から、ニニギ以外の天降りの天神もたくさん存在したことがわかる。実際には、皇族以外、天降りの天神を祖神と仰ぐ氏族も存在した。大国主神のような天皇に帰順する天神や天神の子の例もあるが、天皇の統治を反対する氏族の例もある。要するに、天神御子という身分だけは、天皇の統治を保証できないのである。

¹⁶⁶ 上山注1 前掲書、239-242 頁。

¹⁶⁷ 神野志隆光「第二章 ムスヒのコスモロジー—『古事記』の世界像—」（『古事記の世界観』吉川弘文館、1986年）17-39 頁、同氏「『古事記』上巻の主題と構想—世界の物語としての上巻—」（古事記学会編『古事記の構想』古事記研究大系3、高科書店、1994年）23-47 頁、同氏「第四章 『古事記』の神話的物語—ムスヒのコスモロジー—」（『古事記と日本書紀』講談社現代新書、1999年）81-107 頁。

¹⁶⁸ 神野志隆光「『高天原』と『葦原中国』」（『古事記の達成—その論理と方法』東京大学出版会、1983年）108-122 頁。

¹⁶⁹ 熊谷公男「持統の即位儀と『治天下大王』の即位儀礼」（『日本史研究』474、2002年）26-27 頁。

この状況を察したように、太安万侶は『古事記』に邇邇芸命とその子孫だけを「天神(之)御子」と表記した。しかし、『古事記』は天照大御神系以外の神をも天神と表記した以上、邇邇芸命とその子孫以外の「天神之子」が存在するという事実自体は全く変わらない。結局、『古事記』において皇族とほかの天神氏族がともに天神の子孫であるという事実ゆえに、邇邇芸命や天皇の統治の実現は、最終的に武力（言向平和）に帰するしかない。『古事記』における天の多元化による実力行使の追認は、『日本書紀』にもみられる。史料三の『日本書紀』神武即位前紀戊午年十二月丙申条における長髓彦の記事は、皇族を反対する天神氏族の思惑を説明できる絶好の材料である。

【史料三】時に長髓彦、乃ち行人を遣して、天皇に言して曰さく、「嘗、天神の子有しまして、天磐船に乗りて、天より降り止でませり。号けて櫛玉饒速日命（中略）と曰す。是吾が妹三炊屋媛（中略）を娶りて、遂に児息有り。名をば可美真手命（中略）と曰す。故、吾、饒速日命を以て、君として奉へまつる。夫れ天神の子、豈兩種有さむや。奈何ぞ更に天神の子と称りて、人の地を奪はむ。吾心に推るに、未必為信ならむ」とまうす¹⁷⁰。

神武天皇の東征途上のことであるが、長髓彦の激しい抵抗を受けた場面である。長髓彦によると、かつて櫛玉饒速日命という天神之子が天降りし、長髓彦の妹である三炊屋媛を娶り、可美真手命という子を生まれたという。長髓彦がすでに饒速日命という天神之子を君主と仰いだ以上、彼が神武天皇の自称「天神之子」という身分を疑ったのも道理である。「夫天神之子、豈有兩種乎。奈何更称天神子、以奪人地乎。吾心推之、未必為信」という長髓彦の疑問にも注意すべきである。これに対し、神武天皇は「天神子亦多耳」と言いながら、饒速日命が天神之子であることを証明できる「天表」を長髓彦に求めた。

【史料四】天皇の曰はく、「天神の子亦多にあり。汝が君とする所、是実に天神の子ならば、必ず表物有らむ。相示せよ」とのたまふ。長髓彦、即ち饒速日命の天羽々矢一隻及び歩鞞を取りて、天皇に示せ奉る。天皇、覽して曰はく、「事不虛なりけり」とのたまひて、還りて所御の天羽々矢一隻及び歩鞞を以て、長髓彦に賜示ふ¹⁷¹。

結局、饒速日命の天神之子の身分は神武天皇にも認められたが、長髓彦が抵抗し続けるため、饒速日命が長髓彦を殺した後、長髓彦の部衆を率いて神武天皇に帰順したという。実際には、神武天皇が東征した直前、すでに塩土老翁から天降りの饒速日の存在を知らせられた¹⁷²。そこからみれば、神武天皇の東征は、天神之子の間の戦争と呼ぶことができる。記紀における神々の戦争について、「天神」と「国神」の対立という図式があったようであるが、実際に天孫降臨のための戦争にも神武天皇の東征にも、「天神」と「国神」の対立というより、天神同士間の葛藤のほうが事実に近いと考えられる。この点も『古事記』の神話と同じである。

¹⁷⁰ 「時長髓彦、乃遣行人、言於天皇曰、嘗有天神之子、乘天磐船、自天降止。号曰櫛玉饒速日命。（中略）是娶吾妹三炊屋媛、（中略）遂有児息。名曰可美真手命。（中略）故吾以饒速日命、為君而奉焉。夫天神之子、豈有兩種乎。奈何更称天神子、以奪人地乎。吾心推之、未必為信」とある。坂本注 71 前掲書、208-209 頁。

¹⁷¹ 「天皇曰、天神子亦多耳。汝所為君、是実天神之子者、必有表物。可相示之。長髓彦即取饒速日命之天羽々矢一隻及歩鞞、以奉示天皇。々々覽之曰、事不虛也、還以所御天羽々矢一隻及歩鞞、賜示於長髓彦」とある。坂本注 71 前掲書、208-211 頁。

¹⁷² 坂本注 71 前掲書、189 頁。

【史料五】長髓彦、其の天表を見て、益蹶踏ることを懐く。然れども凶器已に構へて、其の勢、中に休むこと得ず。而して猶迷へる凶を守りて、復改へる意無し。饒速日命、本より天神慇懃したまはくは、唯天孫のみかといふことを知れり。且夫の長髓彦の稟性復恨りて、教ふるに天人の際を以てすべからざることを見て、乃ち殺しつ。其の衆を帥めて帰順ふ。天皇、素より饒速日命は、是天より降りりといふことを聞しめせり。而して今果して忠效を立つ。則ち褒めて寵みたまふ。此物部氏の遠祖なり¹⁷³。

しかし、なぜ天神之子である饒速日命はもう一人の天神之子である神武天皇に帰順したのかというと、『日本書紀』は、「天人之際」という道理を悟ったと述べた。この点は、『古事記』の神話にみられない『日本書紀』独自の内容である。史料五によると、饒速日命は長髓彦を殺した原因は、長髓彦にすでに「天人之際」を教えても理解してもらえないことを饒速日命が悟ったことである。「天人之際」というのは、『漢書』の司馬相如伝¹⁷⁴や司馬遷伝¹⁷⁵など中国の史料によくみられる語であり、簡単にいえば、天（天道や天象）と人（人事）の間の関係という意味である¹⁷⁶。

「天人之際」は、中国の天人相関論や天命思想を示す語でもある。それによると、天下を統治する天子の正当性は、徳のある天子を認めた天によって保証される。また、一番重要なのは、天の代理人である天子は一人しかいないということである。「本より天神慇懃したまはくは、唯天孫のみ」というのも、天神が認めたのは天孫である瓊瓊杵尊とその子孫だけであることを示した。これによって、天神に認められた正統性をもつ天孫は、正統性をもたないほかの天神の子と区別された。いいかえれば、『古事記』の天神御子（天神之子）と『日本書紀』の天孫は、同じ発想に基づいた概念である。

しかし、『日本書紀』編纂者は、天皇一族とほかの天降りの氏族との区別化を図るため、とくに天皇を天孫と呼び、天皇の正統性を表明した。天皇の正統性は天神の子という身分だけによって保証できない状況で、天神の子でも一定の序列があることを示すため、中国の天人相関論や天命思想を借り、結局、天孫という概念を案じるようになったという『日本書紀』編者の工夫がみられる。日本天皇の正統性原理について、中国の天命思想との比較で論じる研究が多い。

本章の「はじめに」ですでに述べたが、一般的に日本天皇の正統性は、中国の天子のように統治者の徳によって保証されることではなく、天皇とアマテラスの間にある血のつながりによって保証されるとされている。中国のような天と天子の間にある擬制された父子関係と比べれば、日本の天皇とアマテラスの関係は確かに血縁関係であることが評価できる¹⁷⁷。しかし、アマテラスと血のつながりをもつことだけでは天皇の正統性を保証できない。

¹⁷³ 「長髓彦見其天表、益懷蹶踏。然而凶器已構、其勢不得中休。而猶守迷凶、無復改意。饒速日命、本知天神慇懃、唯天孫是與。且見夫長髓彦稟性復恨、不可教以天人之際、乃殺之。帥其衆而帰順焉。天皇素聞饒速日命、是自天降者。而今果立忠效。則褒而寵之。此物部氏之遠祖也」とある。坂本注 71 前掲書、210-211 頁。

¹⁷⁴ 『漢書』司馬相如伝下に「披芸觀之、天人之際已交、上下相發允答」とある。紀昀・永瑤編『景印文淵閣四庫全書 250』（台湾商務印書館、1983 年）386 頁。

¹⁷⁵ 『漢書』司馬遷伝に「凡百三十篇、亦欲以究天人之際、通古今之變、成一家之言」とある。同上、445 頁。

¹⁷⁶ 中国「天人関係」の思想史について、余英時『論天人之際 中国古代思想起源試探』（聯經出版、2014 年）や、孫英剛『神文時代 讖緯、術数與中古政治研究』（上海古籍出版社、2015 年）、陳侃理『儒学、数術與政治-災異的政治文化史』（北京大学出版社、2015 年）を参照した。

¹⁷⁷ 上山春平「非革命の哲学」（注 1 前掲書）213-221 頁。

中国の天子の正統性が天によって保証できるのは、宇宙原理としての天道であろうと、やや人格神的な性格をもつ天帝であろうと、中国の天が絶対性をもつ存在だからである。中国の天子の絶対性は、絶対性をもつ天の存在によって保証される。

これに対し、日本のアマテラスもタカミムスヒも中国の天帝のような絶対的な最高神とはいえない。確かに、アマテラスは高天原の統治者である¹⁷⁸が、その統治権は父神であるイザナキによって委任されている。このことからみれば、アマテラスは絶対的な存在ではなく、相対的な権威しかもたない。アマテラスの神威の絶対性を説明するため、あげられるのは天石窟神話である。アマテラスが天石窟に隠れたため宇宙が暗くなることから、確かにアマテラスの重要性と神威の大きさを示すことができる。しかし、アマテラスが天石窟に隠れた原因はスサノヲの乱暴であることを考慮すれば、ある意味でアマテラスはスサノヲの強さによって止むを得ず天石窟に隠れさせられたとも解釈できる。

実際、高天原においては、スサノヲやタカミムスヒ、イザナキなどのように、アマテラスと地位や神威が近い神が存在する。また、アマテラスが天石窟に隠れた事件の対策も、スサノヲを高天原から放逐させることも、全て諸神の合議によって行われる。この事実から、高天原は合議制が実施される世界であることがうかがえる。一方、中国の天は唯一の存在であるのに対し、日本の天神は多数的存在である。中国の天が天子に賦与させた正統性は、単なる絶対的な正統性だけではなく、排他的な正統性でもある。すなわち、中国の天子は自分が有徳者であることを表明できる限り、天子以外の人は第二の天子として天に認められない。しかし、日本の天神は多数的存在であるため、天皇はアマテラスやスサノヲという天神の子として神聖化されるのと同様に、ほかの天神を祖神と仰ぐ氏族も天神の子として神聖化されることができる。

以上は、『古事記』の神話の内容であるが、『日本書紀』も基本的にこの世界観を継承した。確かに「本より天神懇懃したまはくは、唯天孫のみ」というように、天神はとくに天皇の祖先である瓊瓊杵尊を優遇したようである。ただし、逆に考えると、天皇が天神に嫌われると、理論的に天神が天皇を処罰する可能性があるという理解もできる。周知のように、天皇が天神に嫌われる神話的な実例は、仲哀天皇があげられる¹⁷⁹。記紀の記載によると、仲哀天皇が神意を信じないので、結局天神によって命を奪われたという伝承があった。その後、天神は仲哀天皇と神功皇后の皇子である応神天皇を仲哀天皇の後継者として選んだので、かろうじて皇統の断絶を免れた。

しかし、天皇に対する天神への順従の強要は、王権に対する超越者の警告として基本的に中国の天命思想における易姓革命と性格に近い。実際、日本では易姓革命が理論的に不可能であるとはいえない。称徳朝に起きた宇佐八幡宮神託事件は好例である。『続日本紀』称徳天皇神護景雲三年（769年）九月乙丑条には、八幡大神の託宣の内容を以下のように記載された。

¹⁷⁸ 『古事記』上巻三貴子誕生段に「此時伊邪那伎命、大歡喜詔、吾者生生子而、於生終得三貴子、即其御頸珠之玉緒母由良邇く此四字以音。下效此。＞取由良迦志而、賜天照大御神而詔之、汝命者、所知高天原矣、事依而賜也」とある。なお、記紀を比較すると、アマテラスをはじめとする三貴子の誕生譚に関する記紀の記載がかなり異なることが容易にうかがえる。『日本書紀』は、火神の誕生による伊邪那美命の神避を発端とする伊邪那岐命の黄泉国訪問譚を削除した原因で、その本書における三貴子の誕生は、禊による結果という『古事記』の記載と異なり、二神が大八洲国と山川草木を産んだ後、さらに「天下之主者」を産むため、「共議」した結果である。倉野注 116 前掲書（70-73 頁）と坂本注 71 前掲書（87 頁）を参照した。

¹⁷⁹ 仲哀天皇のことについて、『古事記』の「仲哀記」と『日本書紀』の「仲哀紀」を参照した。

【史料六】大神託宣して曰はく、「我が国家開闢けてより以来、君臣定りぬ。臣を以て君とすることは、未だ有らず。天の日嗣は必ず皇緒を立てよ¹⁸⁰。

八幡大神の神意は、天皇位（天之日嗣）につけるのは天皇一族（皇緒）でなければならぬということである。この神意を受け、道鏡の「野望」が挫折したということは周知である。現実的な条件はともかく、理論的に道鏡の即位が可能なのかについては、否定的な見解が有力である。八幡大神の神託も通説に重要な論拠を提供した。しかし、よく考えると、もし称徳天皇と道鏡が事前にこのような神託が下される可能性があるかと予想したのであれば、宇佐八幡宮に勅使を派遣したはずがない。いいかえれば、称徳天皇と道鏡は、「道鏡が天皇になれる」という神託の存在を信じたからこそ、宇佐八幡宮に勅使を派遣したと理解できる。

なぜ道鏡が結果的に天皇になれなかったのかということは、複雑的な問題であるが、道鏡が属する弓削氏は当時の朝廷に上位の氏族ではないことが重要な原因の一つと考えられる。偶然であるが、弓削氏は物部氏に連なる氏族であることは興味深い¹⁸¹。物部氏の遠祖は既述した神武天皇に帰順したもう一人の天神の子の饒速日命である。一般的に七世紀の蘇我蝦夷・入鹿が「ミコ（王子）」や「ミヤ（宮）」などの皇族専用の言葉を勝手に使うこと¹⁸²について、ただ皇位篡奪という蘇我氏の野望を示す証拠と理解されている。

しかし、もし天神の「ミコ」というのは、天皇専用の特殊名詞ではなく、ほかの氏族も使える普通名詞であることを考慮すれば、むしろ蘇我氏の「僭越」は別に特異な行為ではないと考えられる。また、天孫思想の観点から、臣下にすぎない藤原仲麻呂は、自分の子に親王専用の「三品」の位階を授けたことも理解できる¹⁸³。日本天皇が祖神と仰ぐ天神には、中国の天のような絶対性と唯一性をもたない。そのため、単なる天神に血のつながりをもつ天神の子の身分だけでは、皇位に対する天皇一族の独占が天神によって保証できないのである。

多数の天神の子から天皇の別格性が証明されなければ、「天の日嗣は必ず皇緒を立てよ」という理論が成立できない。この問題を解消するため、『古事記』は邇邇芸命とその後継者だけを天神御子と表記した一方、『日本書紀』は「天神御子」の代わりに「天孫」という表現を考案した。記紀の編者は天皇の別格性を表現する工夫がみられる。しかし、天神御子や天孫はある程度で形式的にはほかの天神の子と区別できるが、アマツカミの子孫という基本的な意味は変わらないと考えられる。

（二）「皇緒」としての皇孫

天孫思想だけでは皇位に対する天皇一族の独占を保証できないことを論じたが、天皇の権威を高めるためには天孫思想を改編しなければならない。この意味では、天皇一族にとって一貫して天皇を天神御子と理解する『古事記』における「天神のヨサシ」の論理が不足する。例えば、乙巳の変には、中大兄皇子が蘇我入鹿を殺した『日本書紀』皇極四年（645

¹⁸⁰ 「大神託宣曰、我国家開闢以来、君臣定矣。以臣為君、未之有也。天之日嗣必立皇緒」とある。青木和夫ほか校注『続日本紀四』（新日本古典文学大系 15、岩波書店、1995年）254-257頁。

¹⁸¹ 北山茂夫「看病禪師と女帝」（『女帝と道鏡 天平末葉の政治と文化』講談社、2008年）58頁。

¹⁸² 『日本書紀』皇極天皇三年十一月条（坂本注 73 前掲書）259-261頁。

¹⁸³ 淳仁天皇天平宝字八年九月壬子条の藤原仲麻呂伝（青木注 180 前掲書）28頁。

年) 六月戊申条の名場面がある。『日本書紀』編者は、蘇我入鹿の口を借りて、皇位(嗣位)につけるのは「天之子」でなければならないという論理を表明した。史料七によると、入鹿のいった「天之子」は、すなわち中大兄皇子のいった「天孫」にあたることがわかる。

【史料七】入鹿、御座に転び就きて、叩頭みて曰さく、「当に嗣位に居すべきは、天の子なり。臣罪を知らず。乞ふ、垂審察へ」とまうす。天皇大きに驚きて、中大兄に詔して曰はく、「知らず、作る所、何事有りつるや」とのたまふ。中大兄、地に伏して奏して曰さく、「鞍作、天宗を尽し滅して、日位を傾けむとす。豈天孫を以て鞍作に代へむや」とまうす¹⁸⁴。

実際には、「天之子」と「天孫」が互換可能な概念ではないため、史料七における『日本書紀』編纂者の記述には論理的な飛躍があったことが感じられる。「天之子」という概念は、中国の天命思想に基づく天子の概念を借りたものである。これに対し、「天孫」は中国の言葉を借りた日本独特の概念である。中国の天子は一人しかいないが、天孫は既述したように天神の子孫と同義であるため、多く存在した。この論理的な矛盾を克服するために、日本の天孫を中国の天子のように絶対的で別格なものにする必要がある。「天人之際」という『日本書紀』の表現は、中国の天人相関論や天命思想を借り、天皇の排他的な権威をさらに強化しようとした編纂者の意図を反映している。

しかし、天(アマ)に天皇の権威を求め、天皇を天神の子孫と見なす限り、天(アマ)の多元性による王権権威の多元化という天孫思想の弱点を根本的に克服できない。この難局を切り開くために案じられたのは、皇祖の系統を受けた皇族の排他的権威を前提としながら、天皇を皇祖の子孫とみなした皇孫思想である。『日本書紀』における皇孫の用例は、「某天皇孫」の二例を除けば、四十三例が数えられるが、そのほとんど(三十八例)は神代下第九段(本文と一書第一・第二・第六)と第十段(一書第二・第四)にみられる。ほかには、神武即位前紀己未年三月丁卯条(一例)や斉明紀(三例)、天智六年二月戊午条(一例)などにも皇孫の用例がみられる。

皇孫という語は、日中ともに基本的に普通名詞として「皇帝・天皇の孫」という意味で使われる。また、皇孫の孫には、天孫の孫と同じ、子の子という限定的に意味だけではなく、子孫の意味もある。既述したように、天孫という概念は、天神御子(天神之子)という思想に基づく成立した概念であるため、天皇の神聖性というニュアンスをもつ語である。天孫という漢語と比べれば、皇孫という漢語は基本的に宗教的な色彩がみられないという印象がある。天の代わりに皇という表記が使われると、天神に由来する天皇の神聖性の側面より、先祖から天皇に伝わる由緒正しい血統(皇統)のほうがより強調された。もし皇孫の和訓である「スメミマ」をも考慮すれば、漢語の「皇孫」と異なる特質がみられる。

そのような観点からみれば、皇孫思想を検討するには、「スメ」とその当て字である「皇」の概念の考察が必須である。もともと「皇」という漢字は、形容詞として「皇矣上帝」(『詩経』大雅皇矣)や「思皇多士」(『詩経』大雅文王)、「賓入門皇」(『儀礼』聘礼)などのように、「偉大的」や「煌々たる」、「美しい」などを意味する一方、名詞として「陟陞皇之赦戲兮」(『楚辞』屈原離騷)や「上称三皇五帝之業」(『吕氏春秋』孟秋紀禁塞)などのように、「天」や「君主」の意味で使われる。秦の始皇帝が皇帝号を使い始めた後、「皇」の

¹⁸⁴ 「入鹿転就御座、叩頭曰、当居嗣位、天之子也。臣不知罪。乞垂審察。天皇大驚、詔中大兄曰、不知、所作、有何事耶。中大兄、伏地奏曰、鞍作尽滅天宗、将傾日位。豈以天孫代鞍作乎」とある。坂本注 73 前掲書、262-263 頁。

使用は、専ら皇帝や皇帝に関わることを意味する語に限定されるようになった¹⁸⁵。

日本では中国と同じ「皇」を、「スメ」の当て字として専ら天皇や天皇に関わることを意味する語に限定して使われている。その典型的な例は、「スメラミコト」や「スメミマノミコト」など古代天皇号の和訓である。日本古代天皇号の思想的背景について、道教¹⁸⁶や仏教¹⁸⁷など外来思想の影響を重視する説が有力である。しかし、国語学の白藤禮幸氏は、日本上代の主要な文献における「皇」字の使用状況と頻度を分析した結果、「皇」字を「王」字の増画とした上で、「天皇」は外来の語ではなく日本的な漢語であったと論じた。

注目すべきなのは、白藤氏の研究によると、単独での名詞用法が非常に多い「王」字とは異なり、「皇」字は熟字としてのものが大部分であり、その用例の半分以上が「天皇」という形であるということである。「皇」字を含む語に日本的な漢語の熟語が非常に多いのは、それらの語が和語の「スメ」に「皇」字をあてて作られた語であることに因むのではないかと考えられる¹⁸⁸。やはり天皇や皇孫など日本古代の「皇」をつけた概念を検討するとき、まず道教など外来の思想ではなく、「スメ」のような日本思想の文脈を中心に考察すべきである。

「スメ」の語源については、主に「統ぶ」と「澄む」の二説がある。石井良助氏は、名著『天皇 天皇の生成および不親政の伝統』において「統ぶ」説に基づき、「スメラミコト」の起源を弥生後期の邪馬台国女王卑弥呼まで遡ることができることと論じた¹⁸⁹。しかし、「統ぶ」のバ行下二段活用の動詞の活用語尾はベ乙類であるため、メ乙類と交替するのに対し、「スメ（皇）」のメはメ甲類である。上代特殊仮名遣いの論理から「統ぶ」説が成立できない。現在の通説は、西郷信綱の「澄む」説である¹⁹⁰。

西郷説によれば、「スメラミコト」の「スメラ」は、天皇の政治的支配ではなく、天皇の宗教的・呪術的な本質や神的超越性をあらわす尊称である。白藤氏と西郷氏の説を合わせて考慮すれば、日本古代の「スメ（皇）」の概念は、天皇の世俗的な政治支配よりも天皇の宗教的な正統性を示すイメージのほうが感じられる。中国の天子号と皇帝号の中、君主の宗教的な正統性を示す天子と比べれば、皇帝の由緒正しい血統（皇統）を強調する皇帝号はより世俗的なイメージがみられる。これに対し、「スメラミコト」の漢字表記である「天皇」号は、中国の皇帝号より天子号により近い性格をもつと考えられる。

『日本書紀』をはじめとする日本古代の史料には、「天皇」などの「皇」をつける語は枚挙にいとまがないが、そのほとんどは奈良時代の文飾である。史料における「スメ」の概念の確実的な初見は、『日本書紀』の「スメリオヤノミコト」と呼ばれる「皇祖母尊（命）」のではないかと考えられる。『日本書紀』にある吉備嶋皇祖母命¹⁹¹や皇極皇祖母尊¹⁹²などの用例の存在からみれば、「スメ」である「皇」を含む語の成立時期を少なくとも七世紀前期まで遡ることができるといえよう。

¹⁸⁵ 『史記』秦始皇本紀に「去泰、著皇、采上古帝位号、号曰皇帝」とある。紀昀・永瑤編『景印文淵閣四庫全書 243』（台湾商務印書館、1983年）155頁。

¹⁸⁶ 福永光司ほか『日本古代史・新考 道教と古代の天皇制』徳間書店、1978年。

¹⁸⁷ 田村圓澄「三 『天照大神』と天武天皇」（『古代東アジアの国家と仏教』吉川弘文館、2002年）72-101頁。

¹⁸⁸ 白藤禮幸「上代文字研究 各論（一）—「皇」をめぐる—」（『論集上代文学』第十六冊、笠間書院、1988年）105-114頁。

¹⁸⁹ 石井良助「第一編 第一章 邪馬台国女王卑弥呼による統合」（『天皇 天皇の生成および不親政の伝統』講談社、2011年）57-58頁。

¹⁹⁰ 西郷信綱「スメラミコト考」（『神話と国家—古代論集—』平凡社、1977年）117-144頁。

¹⁹¹ 『日本書紀』皇極天皇二年九月丁亥-丙午条（坂本注 73 前掲書）249頁。

¹⁹² 『日本書紀』孝徳天皇即位前紀（坂本注 73 前掲書）271頁。

前述したように、『隋書』倭国伝によれば、開皇二十年（600年）の当時の倭王は「阿每利思比孤（アメタリシヒコ）」と「阿鞞鷄弥（アメキミ）」と呼ばれることがわかる。すなわち、開皇二十年（600年）の当時に「スメラミコト」号は、まだ倭国君主の称号ではなかったとしかいえない。「阿每利思比孤（アメタリシヒコ）」と「阿鞞鷄弥（アメキミ）」には、ともに「アメ」の語がみられることから、当時むしろ「アメ」の概念が一番重視された。ゆえに、「スメラミコト」という君主号の成立時期は、だいたい開皇二十年（600年）から皇極二年（643年）までの間ではないかと推測できる。

注意すべきなのは、和訓の「スメ」とその当て字である「皇」の相互関係の問題である。前文では、天皇や皇孫など日本古代の「皇」をつけた概念を検討するとき、まず道教など外来の思想ではなく、「スメ」のような日本思想の文脈を中心に考察すべきであるということ述べたが、「スメ」の当て字として「皇」という漢字を選んだという古代日本人の意図も考慮しなければならない。また、「スメ」に「皇」で当てられることが定着した後、「スメ」という概念は中国の「皇」の概念の影響を受けた以上、その性格が変貌する可能性も見逃してはいけない。

この観点に従ってみると、「スメラミコト」とその漢字表記である「天皇」の間に概念の齟齬があったと容易にうかがえる。「スメラミコト」の「ミコト」は「命」や「尊」で当てられる地位の高い人に対する尊称¹⁹³であった。「スメラ」には一般的に「皇」で当てられるので、「スメラミコト」自体は「皇尊」で当てられたほうが妥当である。「スメラミコト」には「アメ（天）」という概念がないにもかかわらず、「天皇」という漢字表記が選ばれたことは、概念の齟齬があったとしかいえない。天皇号における和訓と表記の齟齬から王権側の思惑の複雑さがみられる。それは、「アメ（天）」と「スメ（皇）」の相克と評価できる。

既述したように、日本古代の「アメ」の概念は、中国古代の法則的な「天道」のような「天」よりも人格神的な性格をもつ「天帝」のような「天」のほうに性格に近い。すなわち、日本古代の「アメ」の概念は、人格神である「アマツカミ」の天神に基づく概念である。しかし、日本古代の「天神」と中国古代の「天帝」の一番大きな違いは、中国の天帝が最高神である同時に唯一の存在であるのに対し、日本古代の「天神」の数は非常に多いのみならず、中国の天帝のような絶対的な存在がみられない。

ゆえに、日本古代の「アメ」の概念に基づく成立した「天神之子」の概念も、中国の「天子」とは異なり、王権側に独占される唯一で絶対的な存在ではなく、君主以外の豪族にも使われる概念である。つまり、日本君主は、多数の「天神之子」の一人にすぎない。この事情を受け、王権側は君主とほかの豪族の間に差別化を図りたいため、日本君主だけにほかの「天神之子」と異なる「天神御子」や「天孫」などの称号を使うようになる。しかし、「天神御子」や「天孫」の本質は、「天神之子」とあまり変わらないと考えられる。

葦原中国に対する「天神御子」や「天孫」の統治は、天神のヨサシによって委任されることなので、「天神御子」や「天孫」を含む全ての「天神之子」は天神の意向のまま行わなければならない。逆に天神の意向に従わないと、「天神之子」の地位はもちろん、その命まで失う可能性がある。しかし、奈良時代の神意を示す祥瑞災異¹⁹⁴の頻出や宇佐八幡宮神託事件の経過などからみれば、天神の意向自体が操作できるものなので、天神の意向に

¹⁹³ 『日本書紀』神代卷上（坂本注 71 前掲書、77 頁）に「至貴曰尊。自余曰命。並訓美挙等也」とある。

¹⁹⁴ 日本古代の祥瑞・災異研究について、東野治之「飛鳥奈良朝の祥瑞災異思想」（『日本歴史』259、1969年、49-60頁）や細井浩志『古代の天文異変と史書』（吉川弘文館、2007年）などを参照した。

よる他律的な「天孫」の身分は、皇族が皇位を独占したい王権側にとって都合の良いものとはいえない。蘇我蝦夷も、祥瑞を蘇我氏の将来の繁栄を示す吉兆と理解した場面があった¹⁹⁵。

日本古代の支配層全体に受け入れられた「アメ」の概念と違い、「スメ」の概念は、天皇一族だけが使う概念であるため、ほかの豪族と区別される天皇一族の別格的な地位を表示できる。中国の天子号と比べれば、皇帝号には相対的に世俗的なイメージがみられるが、日本古代の「スメ」の概念は、世俗的な政治支配より聖的な宗教な意味を帯びるのであり、中国の「皇」とやや性格が異なる。また、「スメ」の概念にみられる聖的な宗教な意味は、天皇一族がもつ日神信仰に由来するのではないかと推測できる。日神自体も天神に属するが、日神信仰も「アメ」の概念に基づく天神信仰に属するといえる。

しかし、日神である天神の子孫という身分は、日神ではないほかの天神の子孫と区別できるので、ある意味で天皇一族にとって天より日のほうがより重要な信仰である。日神の子孫という天皇一族の日神信仰の高揚から発展した産物は、「スメ」という概念であると考えられる。それにさらに中国の皇帝の概念を加えて成立したのは、「スメミマノミコト」と「スメラミコト」という君主号である。要するに、皇孫思想は、絶対的な権威をもたない天孫思想を超克し、皇位に対する天皇一族の独占の正統性を表明するため、日神信仰の高揚から発展した思想と評価できる¹⁹⁶。

通説は、「天皇」という日本古代の君主号を日本君主の絶対的な権威を示す君主号とみなすが、筆者はそれを天皇一族とほかの豪族との妥協によって日本君主の相対的な権威を示す君主号と考える¹⁹⁷。その背後に皇孫思想の限界がうかがえる。皇孫思想の限界を論じる前に、まず、なぜ「スメラミコト」の漢字表記に「皇尊」や「日皇」ではなく、「天皇」を選んだのかについて検討したい。日本の君主号の選択の具体的過程を記録した史料がないので推測するしかないが、内政と外交からの理由が想定できる。

第一に、日神信仰は天皇一族の信仰なので、ほかの豪族と区別される信仰であるが、逆にほかの豪族にとってやや受け入れにくい信仰でもある。それに対し、天神信仰は、天皇一族をはじめとする日本古代の支配層全体がもつ信仰であるため、天皇一族を示す日の概念よりも支配層全体を代表できる天の概念のほうが支配層全体を統合する君主としてふさわしいと考えられる。スメラミコトや「天皇」号が成立した七世紀の日本列島の中央政権には、氏族連合政権の性格がまだ残存していたので、天皇一族は、ほかの豪族と比べると、優勢的な地位に立つが、圧倒的なものとはいえない。とくに地方の勢力を統治するため、畿内の大豪族の協力が必須であるため、「天皇」の称号を一種の妥協の産物とみなしても構わない。

第二に、内政の面だけではなく、外交の面からみても、日より天のほうが日本の王権側にとって重要である。まず、中国の正統思想では、天が絶対的な権威をもつ存在なので、

¹⁹⁵ 『日本書紀』皇極天皇三年六月戊申条（坂本注 73 前掲書）257 頁。

¹⁹⁶ 記紀の天神御子、天孫と皇孫という概念の相違について、神野志隆光氏は、氏の「多元的神話と正統性の論理」（注 136 前掲書、186-203 頁）において、本章と異なる立場から論じた。記紀の天神御子、天孫と皇孫はそれぞれ異なる概念である氏の指摘は、本章と同じであるが、それらの相違の理由を『古事記』のムスヒの宇宙観と『日本書紀』の陰陽の宇宙観の相違に求めようとする氏の説には賛成しない。本章は、アマ（天）とそこに住む天神全体を地上世界の政治的秩序の正統性の根源とみなす宇宙観は、記紀に共有される観念であると考え、記の天神御子と紀の天孫は基本的に同じ概念であると論じた。また、天孫と皇孫の相違に関しても、『日本書紀』の陰陽の宇宙観に由来するものではなく、アメとスメの相剋というヒツギ思想の内在的矛盾に由来するものであると考えられる。

¹⁹⁷ 天皇号の成立とその性格について、本論文の第二章を参照されたい。

中国皇帝の冊封を受けず中国に対等的な意識をもつ日本天皇は、東アジアに共通する正統思想である天命思想を考慮することはむしろ当然なことである。そのような状況で、外国に通用しない日の思想よりも、東アジア世界の国際標準である天の思想のほうが、日本の外交にとって有利である。とくに、朝鮮諸国を朝貢国とみなす日本は、自分が中華や天朝と表明することが必要となる。中華思想には、天の思想が必須である。逆に、中国に送る国書に書かなければならない国名について、天という文字が使えないので、日の文字を選び、日本という国名を選択したのではないかと推測できる¹⁹⁸。

「スメラミコト」の漢字表記にややふさわしくない「天皇」が当てられた理由について、内政と外交の両面から検討した。現実を考慮してほかの豪族と妥協する産物として「天皇」と天皇一族出身の別格性を強調する「スメラミコト」の併用自体は、日本古代の皇孫思想にある内在的矛盾が容易にうかがえる。天孫より皇孫のほうが王権側にとって都合のいいものなので、ほかの思想を排除し、皇孫の一元化を実現するのが一番理想的である。しかし、「スメラミコト」と「天皇」の齟齬と同じ、『日本書紀』が成立した八世紀には、皇孫の一元化は、徹底的に実施されていたとはいえない。

皇孫思想の一元化に対する『日本書紀』の不徹底さは、天孫と皇孫の混用からうかがえる。「天神御子」の使用が基本的に徹底された『古事記』¹⁹⁹と比べると、アマテラスの日神の身分を明確的に表示しただけではなく、さらに皇孫を使う『日本書紀』のほうは、王権支配の正統性の視点からはるかに進歩したと評価できる。しかし、天孫と皇孫の混用から、『日本書紀』は皇孫の一本化はまだ完成しなかったことがうかがえる。また、皇孫の一本化の未完成は、二元的な皇祖の存在からもみられる。皇孫が皇祖に対応する概念であり、皇孫思想が日神信仰から発展した思想である以上、日神の皇祖化は当然なことである。

皇祖と日神の緊密な関係は、ヒツギを「日嗣」と表記することからも察することができる。持統二年（688年）十一月乙丑（11日）条によると、皇祖から天皇位の継承は、少なくとも王権側は「日神」の継承と認識したようである²⁰⁰。しかし、『日本書紀』の「皇祖」の用例からみれば、「皇祖」と呼ばれる天神は、歴代の天皇を除くと、高皇産靈尊²⁰¹と天照大神²⁰²の二柱があげられ、日神の皇祖化が完成の途上にある。天照大神は日神であるが、高皇産靈尊はあきらかに日神ではない。

タカミムスヒは、「ムスヒ」という思想に基づく神格であり、記紀はそれとともに天照大神より優位に立つ天神と記述した。一方、高皇産靈尊がほかの天神を処罰する場面があることから、高皇産靈尊は日本古代の支配層全体にとって絶大的な神威をもつ天神であると考えられる。また、「ムスヒ」は「ヒツギ」のヒに通じると考えられているので、『日本書紀』の皇祖についても、高皇産靈尊と理解できる。そうすると、「ヒツギ」の意味について、ヒの理解の違いによって「天神（高皇産靈尊）の継承」と「日神（天照大神）の継承」の二つの理解が成立する。

いいかえれば、皇祖に対する日神独占の未完成によって、皇孫思想には、永らく天孫思想へ回帰する危険性が内包された。また、皇孫思想が天皇を含む皇族全体の権威を高めた思想であるため、皇族における天皇の排他的権威を説明できる思想ではない。皇祖の子孫

¹⁹⁸ 「日本」国号の成立について、小林敏男『日本国号の歴史』（吉川弘文館、2010年）が詳しい。

¹⁹⁹ 『古事記』の「日の御子」の用例は、ほとんど歌謡にあったばかりでなく、その数がかなり少ない。

²⁰⁰ 『日本書紀』持統二年十一月乙丑条に「直広肆当摩真人智徳、奉誅皇祖等之騰極次第。礼也。古云日嗣也」とある。坂本注 73 前掲書、493 頁。

²⁰¹ 坂本注 71 前掲書、135 頁。

²⁰² 坂本注 71 前掲書、197 頁。

であれば、理論的に誰でも皇位につけられる皇祖の神聖なる血を受け継いだ。したがって、皇孫思想には、皇統の永続化と安定化を実現できる皇位継承原理がみられない。藤原京・奈良時代における皇位継承の不安定の背後には、天皇に正統性を保証した皇孫思想の思想的な限界の影響も想定できる。自律的な天皇権威の構築の観点からみれば、藤原京・奈良時代の王権思想は、不完全なものであり、非革命の哲学とはいえない。

結語

本章では、比較文化論と政治思想史の立場から、記紀における天神御子や天孫、皇孫、日嗣など日本古代天皇の権威・正統性とかかわる重要な表現を手がかりとして、日本古代王権思想に内包された論理的な矛盾の実態を検討してみた。それによって、藤原京・奈良時代における天皇権威の根拠とその限界を闡明した。また、多元性と一元性の併存というこの時代の日本王権思想の特質をあきらかにし、ひいては日本古代王権思想の非革命の性格という説を再考してみた。以下に本章の結論をまとめよう。

第一節では、記紀の王権思想の前史として、東アジア交流史の視点から、倭王権・倭国時代における天信仰の国内外の契機を検討しながら、自律的権威への志向と天・日の二重権威という倭王権の正統思想の特徴を闡明した。日本古代王権思想をはじめとする日本古代王権史・国家史の全般は、朝鮮半島や中国大陸の古代文明の受容を前提として展開してきた。そのような観点をもって、さらに縄文・弥生時代までの日本列島における天信仰が存在した確実な証拠が未だ見つからないことと合わせて考慮すれば、日本列島人の天信仰は、日本固有のものではなく外国から伝来したものであろう。

大陸の天信仰は、大きく二つのルートによって日本列島に伝来した可能性が想定できる。一つは中国大陸からの直接的な伝来であり、もう一つは朝鮮半島を媒介した間接的な伝来である。稲荷山鉄剣銘や『宋書』倭国伝など五世紀の日本国内外の史料からみれば、五世紀の倭王権が独特な天下観をもったことに間違いない。また、『隋書』倭国伝によって、七世紀初期の推古朝は、一世紀後の記紀に記載された天神御子・天孫降臨神話と異なる天神信仰をもったことがわかる。自律的で排他的な天皇権威へと模索していた日本古代王権の方針は、古代東アジア世界の「冊封体制」という他律的な権威に束縛されていた倭王権・倭国時代の芳ばしくない経歴を反省した結果である。

朝鮮半島の諸王権と異なり、五～六世紀の日本列島の君主は、倭王が中国皇帝の天下秩序に参加したことによって獲得した倭王権存立の正当性という従来の他律的な権威からすでに離脱し、日本独自の天下秩序に基づいた日本王権存立の正当性という自律的な権威へと変貌しはじめた。天というイデオロギーを介して実現された倭国の帝国意識とそれに伴う倭王の「天子」意識の高揚の結果、倭王の「獲加多支鹵」は、すでに有意識的に「治天下」の王号を利用し、自身の権威を直接、超越的な天に求めた。いうまでもなく「治天下」の「大王」という君主号は、七世紀の「某宮治天下大王（天皇）」と八世紀の「明神御宇（日本）天皇」の日本君主号の典型的な表現に通ずるものである。

五～六世紀の「治天下」を受け継ぎ、さらに発展してきたのは、『隋書』倭国伝にみられる天・日を兄弟とした「アメタリシヒコ」と仏法を求めた「日出処天子」という七世紀初期の王権思想である。七世紀初期の倭国の王権思想には、(一)天と日の二重権威、(二)日に対する天（アメ）と倭王の相対的な優越性、(三)天・日との同胞関係による倭王の神性、(四)仏教からの影響の存在、という特色が析出できる。天と日の二重権威は、主に儒教的な天命思想に基づく中国皇帝の王権正当性と区別され、五～六世紀以来の自律的な王権思想への模索を開花させた成果である。その大きな特徴は、天の超越性を認めなが

ら、天のほかに日の超越性をも認めたという天と日の二重権威である。

倭王が天・日の兄弟とみなされたことは、天・日との同胞関係による倭王の神性が認められ、後世の「天皇即神」思想の発端となることができる。ただし、日を天・倭王の弟とみなしたことは、日に対する天（アメ）と倭王の相対的な優越性を意味する。自律性と二重性の特徴をもつ推古朝の王権思想は、後世の王権思想の土台を築いたばかりでなく、それ以降の大きな方向性をも決めたと評価できる。とくに天と日の二重権威に連なる君主の神性と超越性は、周辺地域の王権にみられなく日本古代王権の独特な特徴である。一方、二重権威が権威の分散化を招来しやすいため、その調整と超克は、後世の重要な課題となる。

第二節では、倭王権の正統思想と『古事記』王権思想の局限性を念頭に、『日本書紀』の構築を中心として、天孫や皇孫、日嗣など日本君主の聖なる称号の性格を検討した。すなわち、天孫思想と皇孫思想の相剋という視点から、「皇（スメ）」という『日本書紀』の独自の絶対敬語の性格を論じながら、スメラミコト（天皇）号や「日本」国号の思想的背景の一端をあきらかにした。まず日中両国の「嗣位」の意味と使い方を比較し、『日本書紀』の「嗣位」が和製漢語であることを論証した。その背景には、中国古代の天命思想と異なる日本独特の日嗣思想が存在したばかりでなく、日嗣思想の内部にも、「天の日嗣」と「帝皇の日嗣」の対立がみられ、天孫思想と皇孫思想の相剋の一端を反映できる。

日中両国の「嗣位」の用例を比較すると、『日本書紀』のような「皇位」という「嗣位」の用法は、中国で存在しなかった。中国語の「嗣位」の「位」は「皇位」を意味するが、「嗣位」を一つの名詞としてその前に別の動詞をつける用法は中国語として不自然であり、このような用例は中国の古代史料にみられない。一方、『日本書紀』の十二例の「嗣位」の中、中国の用法で「正しく」使われたのは三例しかない。『日本書紀』の「嗣位」の語は、中国の本来の「嗣」の意味及び天命思想を表現する言葉を借り、「ヒツギノクラキ」を表現する和製漢語である。

和製漢語としての「嗣位」が「天皇位」や「天子位」と意味する以上、「嗣位」の「嗣」は、当然「天皇」や「天子」と意味するものとして、「天の子孫」や「天の継承者」を指す語である。そこから天の系統を受け継ぐ皇位を強調する意図がうかがえる。中国の「嗣位」は、嗣子が皇位を嗣ぐことを意味するので、先帝から皇位が受け継がれるニュアンスがうかがえる。そもそも中国の天命思想によると、父系血統による父子相伝する皇帝位とは異なり、天子位というのは、天によって徳のある人に継がせるものであり、先帝から自動的に「継承される」地位ではない。ゆえに中国では、「天の系統を受け継ぐ皇位」という『日本書紀』の「嗣位」の用法はみられない。

藤原京・奈良時代における日本王権思想の本質を凝縮する表現の一つといえば、日嗣という語があげられる。古代の歴代天皇は日嗣を受けた存在として、その正統性が保証されていた。しかし、この時代には、天神の系統を継承する天神の子孫の神聖性を強調する天孫思想に基づいた「天の日嗣」と、皇祖の系統を継承する皇統の正統性を強調する皇孫思想に基づいた「帝皇の日嗣」という二種類の日嗣思想が存在した。『古事記』本文には皇孫思想が稀薄であり、むしろ天孫思想の一元的な傾向が認められる。それと比べれば、『日本書紀』には、基本的に天孫思想と皇孫思想という二元的構造がみられる一方、文脈によって時に二元的構造を超克しようとする皇孫思想への一元的傾向もみられる。

日本古代王権思想にみられる動揺の原因としてあげられるのは、日本古代の天神が中国の天のような絶対性をもつ唯一の存在ではないので、単に天神としての天神の子孫を示す天孫思想だけでは天皇の権威が保証されないことである。日本古代の支配層全体に受け入れられた「アメ」の概念と違い、「スメ」の概念は、天皇一族だけが使う概念であるため、

ほかの豪族と区別される天皇一族の別格の地位を表示できる。中国の天子号と比べれば、皇帝号には相対的に世俗的なイメージがみられるが、日本古代の「スメ」の概念は、世俗的な政治支配より聖的な宗教な意味を帯び、中国の「皇」とやや性格が異なる。

日本の天皇を中国の天子のように絶対化させるには、皇孫思想が必要である。皇孫思想は、絶対的な権威をもたない天孫思想を超克し、皇位に対する天皇一族の独占の正当性を表明するため、天皇一族の日神信仰の高揚から発展した思想である。「スメ」の概念にみられる聖的な宗教な意味も、その日神信仰に由来するのではないかと推測できる。しかし、皇祖の一元化が実現されなかったので、皇孫思想には天孫思想へ回帰する危険性が内包されている。藤原京・奈良時代における天皇位の不安定の背後には、天皇の正統思想としての皇孫思想の思想的な限界の影響も想定できると考えられる。天津日嗣と皇緒が一体化されなかったこの時代の王権思想は、非革命の哲学とはいえない。

また、「天皇」という日本古代の君主号は、一般に日本君主の絶対的な権威を示す君主号とみなされるが、筆者はそれを天皇一族とほかの豪族との妥協によって日本君主の相対的な権威を示す君主号と考えた。「スメラミコト」の漢字表記になぜ「皇尊」や「日皇」ではなく「天皇」を選んだのか。それは、天皇一族を示す日の概念よりも、支配層全体を代表する天の概念のほうが支配層全体を統合する君主としてふさわしいと考えられるからだ。スメラミコトや「天皇」号が成立した七世紀の日本列島の中央政権には、氏族連合政権の性格がまだ残存していたので、天皇一族は、ほかの豪族と比べると、優勢的な地位に立つ。しかしそれは、圧倒的なものとはいえない。とくに地方の勢力を統治するため、畿内の大豪族の協力が必須であるため、「天皇」の称号を一種の妥協の産物とみなすことができよう。

外交の面からみても、日より天のほうが日本の王権側にとって重要である。まず、中国の正統思想は、天が絶対的な権威をもつ存在である。そのため、中国皇帝の冊封を受けず、中国に対等な意識をもつ日本天皇が、東アジアに共通する正統思想である天命思想を考慮することはむしろ当然なことである。そのような状況下で、外国に通用しない日の思想よりも東アジア世界の国際標準である天の思想のほうが、日本の外交にとって有利である。とくに、朝鮮諸国を朝貢国とみなす日本は、自分が中華や天朝と表明することが必要である。中華思想には、天の思想が必須である。中国に送る国書に書かなければならない国名について、天という文字が使えないため、日の文字を選び、日本という国名を選択したのではないかと推測できる。「天皇」号と「日本」国号からも皇孫思想の限界がうかがえる。

第五章 『古事記』序の二重構造とその成立背景

はじめに

『古事記』の序と本文は、ともに太安万侶が書いたものとされているが、両者の内容と表現がいくつかの点で異質的なものであったことがみられる。序と本文の相違点としてまずあげられるのは、変体漢文と正則漢文の文体上の相違である。しかし、両者の相違は、外面的な文体ばかりでなく、内面的な論理までにも至る。たとえば、両者冒頭部の宇宙論は、かなり異質的である。本文冒頭は、天地創成論において陰陽二元論の表現を極力避けたのに対し、同じ安万侶が書いた序冒頭は、その天地創成論に陰陽二元論の表現と論理を多くとり入れた、という相違がある。

そればかりでなく、序と本文の君主像についても相違が看取できる。徳の漢字が一字も使われなかったように、本文では中国的な聖天子観がやや低調的にみられる¹。それに対し、徳を含んだ表現が三例まで使用されたように、同書序では天皇の徳政と徳化を強調する聖天子観の存在が認められる、という君主像上の相違もうかがえる。それに関連して、天皇に対して「皇帝」や「帝」との尊称を使用したり、日本を「華夏」と自称したりするように、序には、本文にみえない中華思想がみられる。一方、序は、本文独自の日月神の誕生事情を述べたり、変体漢文という『古事記』の独特な編纂方針を述べたりする点からみれば、『古事記』における序と本文の親近性も否定できない²。

要するに、序と本文の内容には、共通点がありながら、相違点もあった。したがって、『古事記』の論理を検討する時、序を別として本文だけを研究対象とすべきなのか、それとも、両者を互いに補い合うものとして包含的に論じるべきなのか、という方法論についての論争が問題になっている。この問題をめぐって研究者の間には論争があるが、現在は、本文だけを研究対象とする見解が有力である。しかし、『古事記』序偽作説をとらない限り、同じ作者が書いた序における本文と異なる論理の性格や、それを生じさせた原因などについて、まだ検討する余地があると考えられる。

とくに『古事記』序が本文の内容を回顧した時、なぜわざと内容を改変したのかという問題を看過できない。この問題は、『古事記』と『日本書紀』の両書の相違を生じさせた原因についての問題にも性格的に通じる。つとに本居宣長は、その『古事記伝』冒頭の「古事記等総論」に『古事記』と『日本書紀』の相違について、『古事記』を激賞しながら、『日本書紀』を厳しく批判したことがある。『日本書紀』が宣長の不評を買った最も重要な原因は、『日本書紀』の内容に「漢意」による「古意」に対する歪曲があったと宣長が考えたからにはほかならない³。

注意すべきなのは、宣長が『日本書紀』を批判した時、「潤色（カザリ）」という言葉をよく使用した事実である。例をあげれば、『古事記伝』には、宣長が記紀の冒頭部を取り上げ、両書の相違を比較しながら、『日本書紀』冒頭部にみられる陰陽論の内容を「潤色」

¹ 『古事記』本文には、天人相関思想やそれにつながる聖天子観が全くないとはいえないが、同書序や『日本書紀』と比べれば、総体的にその内容が少ないと認められる。

² 山口佳紀・神野志隆光校注・訳『古事記』（新編日本古典文学全集1、小学館、1997年、28頁）の頭注冒頭部を参照した。

³ たとえば、本居宣長（同氏『本居宣長全集第九巻』筑摩書房、1968年、6頁）は、記紀について、それぞれ「いささかもさかしらを加へずて、古より云伝たるままに記されたれば、その意も事も言も相称て、皆上代の実なり」と「後代の意をもて、上代の事を記し、漢国の言を以、皇国の意を記されたる故に、あひかなはざること多かる」と評した。

と評した⁴。すなわち、宣長にとって、本格的な漢文体をとった『日本書紀』にみられる陰陽論をはじめとし、『古事記』と異なる表現と内容は、単に中国典籍と中国思想の引き写しであり、「潤色（カザリ）」にすぎない、ということである。現在の多くの序偽作説を批判した研究者は、本居説を批判しても、序と本文の異なる部分をなお「潤色」や「文飾」として軽視していた。

前述したように、『古事記』序には、本文と親近性をもつ一方、本文にみえない陰陽論的な宇宙観や聖天子観などの中国思想をも多数とり入れた。さらに、序が正則漢文である点で、同書の本文と異なり、むしろ『日本書紀』と共通的な性格をもつとも考えられる。また、序における「潤色」の性格と意味について、それを宣長のいうように単にカザリとして捨てるべきなのか、それとも、「潤色」の背後に太安万侶が何か重要な意図をもったのか、というのも検討すべき重要な問題である。この問題は、ひるがえって『古事記』における序と本文との関係についての問題にもかかわる。

『古事記』の研究は、序と本文の関係について、とくに序における本文と異なる論理と内容の性格から、だいたい両者を別物として別々に検討する研究と、両者を補い合えるものとして序の論理を利用して本文を解釈する研究という二つのものに区分できる。前者は、さらに序偽作説という立場に立つものと、序偽作説を批判する序潤色説という立場に立つものに分けられる。偽作説と潤色説は、一見して反対の立場に立つようであるが、序における本文と異なる部分は、異質性をもつ部分であり、『古事記』全体または本文の論理としてみなさないという点で共通的な性格を感じられる。

また、序の「潤色」部分を重視する観点は、序の論理を利用して本文の内容を解釈しようとした水林彪氏の同一論理説の問題意識に通じる。本章は、序と本文が同一論理である見解を支持しないが、この問題意識に共感性をもつ。以上の問題意識を念頭において、本章は、従来軽視されていた序の「潤色」部分を重視しており、そこに太安万侶の意図があったという立場に立ち、序と本文との関係を検討したい。具体的な分析方法としては、主に作品論の観点から序の性格と文脈を分析することにより、本文と異なる序特有の構造と論理を生じさせた原因を考察したい。また、検討する時、序が出された当時の環境の影響も注意すべきである。

まず、第一節では、序の性格と論理についての先行研究を整理しながら、諸説の問題点と本章の問題意識を再確認したい。次に、第二節では、序と本文を比較することにより、両者の相違を把握しながら、序の独特性を析出したい。さらに、第三節では、序の独特性を念頭において、本文との親近性と序の性格を論じながら、文脈分析から序のもつ二重構造を論じたい。最後に、それを踏まえ、序の二重構造を生じさせた原因を考察しながら、序と本文の関係を検討することによって、その背後にあった太安万侶の「稽古」思想の揺れの存在とその性格をあきらかにしたい。

第一節 先行研究の問題点

一 序偽作説の立場

現在のほとんどの研究者は、『古事記』の論理を検討する時、本文だけを研究の対象としている。学者によって、その理由は様々であるが、なかでも、序偽作説の観点から序を捨てて本文だけを論じる説がある。『古事記』の真偽をめぐる江戸時代から盛んに議論

⁴ 本居宣長「書紀の論ひ」（同氏『本居宣長全集第九巻』筑摩書房、1968年）7-14頁。

されており、現在に至るまで『古事記』を偽書とする説を支持する学者が存在する。本文の真偽をめぐる『古事記』偽書説は、さらに、序と本文を含む『古事記』全体を偽書とする説（本文偽作説）⁵と、本文を真書としながら序だけを偽書とする説（序偽作説）⁶という二派に分けることができる。

ほかに、本文偽作説と序偽作説の中間に位置する、現存の『古事記』の成立を段階的に把握した大和岩雄氏の見解もみられる。注意すべきなのは、全ての偽書説が序の偽作を前提として、序の問題点も本文偽作の重要な証拠としたことである。矢嶋泉氏が指摘したように、『古事記』偽書説とは、本文に内在する疑問に起因するものよりも、むしろ序に関する疑義を基点として築かれていった仮説群といったほうが妥当である⁷。本文をも偽作とする前者はともかく、後者の序偽作説通り、本文を真書としながら序だけを偽書とすれば、自然に『古事記』の論理や構造を検討する時、序を別として本文だけを研究の対象とすべきなのである。

しかし、『古事記』の真偽をめぐる、戦後に入っても論争が続いていたが、1970⁸・80年代の最高潮を経て、現在の研究者はそれをあまり問題にしていない。その原因は、全て

⁵ 近代以降の『古事記』偽書説（本文偽作説）としては、中沢見明『古事記論』（雄山閣、1929年）、松本雅明「古事記の奈良朝後期成立について（一）」（『史学雑誌』第64編8号、1955年、55-72頁）、同氏「古事記の奈良朝後期成立について（二）」（『史学雑誌』第64編9号、1955年、39-58頁）、筏勲「『古事記偽書説』の提示」（倉野憲司ほか『論集・古事記の成立』大和書房、1977年、65-84頁）、友田吉之助「古事記の成立と序文の暦日」（同前書、85-102頁）、松本雅明「中国文化の受容と古事記の成立」（同前書、159-195頁）、西川順土「古事記の神-古事記成立の側面-」（同前書、197-213頁）、原田敏明「記紀のかかわり」（同前書、237-252頁）などがあげられる。

⁶ 近代以降のものとしては、神田秀夫「動揺する『古事記の成立』」（『国文学 解釈と鑑賞』昭和39年1月号、1964年、51-62頁）、三浦佑之「古事記の成立 七世紀の本文と九世紀の『序』」（『古事記のひみつ 歴史書の成立』吉川弘文館、2007年、87-146頁）などがあげられる。また、本文偽作説と序偽作説の中間に位置する現存『古事記』の成立を段階的に把握した大和岩雄氏の見解もみられる。大和岩雄「原古事記・現古事記・異本古事記」（倉野ほか注5前掲書、103-135頁）、同氏『古事記偽書説の周辺』（名著出版、1979年）、同氏『古事記と天武天皇の謎』（臨川書店、1993年）、同氏『増補改訂版 古事記成立考』（大和書房、1997年）。

⁷ 矢嶋泉「偽書説とは何か」（『古事記の歴史意識』吉川弘文館、2008年）17頁。なお、偽書説が示す問題点の整理について、同書の15-17頁に載せた表1「偽書説の示す問題点」を参照した。

⁸ 1970年代における偽書説と真書説の論争について、倉野注5前掲書を参照した。大和注6二番目の前掲書は、偽書説の集大成としてあげられる。また、1970年代までの序真書説について、山田孝雄『古事記序文講義』（国幣中社志波彦神社鹽竈神社、1938年）、太田善麿「第一章 古事記序文に関する考察」（『古代日本文学思潮論（Ⅱ）-古事記の考察-』桜楓社、1967年、7-85頁）、倉野憲司「序文偽作説とその批判」（『古事記全注釈第一巻序文篇』三省堂、1973年、12-34頁）、武田祐吉「一 『古事記』の成立」（『武田祐吉著作集第二巻 古事記篇Ⅰ』角川書店、1973年、30-51頁）、安藤正次「古事記偽書説について」（『記・紀・万葉集論考』安藤正次著作集第四巻、雄山閣、1974年、121-138頁）、西宮一民「古事記の成立-偽書説批判および原古事記の比定-」（倉野注5前掲書、9-34頁）などを参照した。

⁹ 1980年代の序真書説について、神野志隆光「4 『万葉集』に引用された『古事記』」（『古事記の達成』東京大学出版会、1983年、49-68頁）、中西進「序文」（『古事記をよむ1 天つ神の世界』角川書店、1985年、7-31頁）、菅野雅雄「第二章 「記序偽撰説批判覚書」（『古事記成立の研究』桜楓社、1985年、271-288頁）、梅沢伊勢三「第六 『古事記』の「古」について-記序における「古」と「今」の考察-」（『古事記と日本書紀の成立』吉川弘文館、1988年、123-142頁）、坂本太郎「三 古事記の成立」（『古事記と日本書紀』坂本太郎著作集第二巻、吉川弘文館、1989年、28-72頁）などを参照した。

の偽書説が積極的な証拠を提示できなかつたと考えられているからである。現在では、序と本文を含む『古事記』全体を和銅五年（712年）に太安万侶が完成した真書とした見解が大多数の学者に支持されており、学界の通説となっている¹⁰。本章も基本的に通説の立場に立つものである。しかし、序偽作説が示す問題点の中、序と本文の間に内容と論理の齟齬があるという序偽作説の問題意識は、基本的にそれを批判する序潤色説にも通じるものであり、なお重視すべきものであると考えられる¹¹。

序偽作説が示す問題点には、序の作者・様式についての問題点と序の内容についての問題点の二種類がある。前者については、古代文書論の進展や太安万侶墓誌の発見にともない、説得力がなくなるので、現在の学界はそれをあまり問題にしていない。一方、後者のほとんどは、太安万侶や稗田阿礼の実在性にかかわる『古事記』の成立問題につながる研究である。また、壬申の乱に関する序の追憶と壬申紀をはじめとする『日本書紀』の間の類似性についても、西宮一民氏が指摘したように、類似な内容は柿本人麻呂の高市皇子挽歌にも認められる¹²。

要するに、壬申の乱に関する内容は、むしろ当時の人々の一般的な記憶に基づいたものと理解できる。ただし、注意すべきなのは、序の真偽と序における『古事記』成立論の真偽が混同されやすい別問題であり、太安万侶が意図をもって事実を歪曲した可能性もあるという点だ。周知のように、『古事記』の取り扱う内容は、天地初発から推古天皇の時代までの歴史である。したがって、天武・元明両天皇の詔に関する従来の最も重視されていた序における『古事記』成立論の部分は、実際に序の論理をもって本文の内容を解釈すべきなのかという問題を答えることに役に立たない。

二 序真書説の齟齬

前述したように、序偽作説自体が積極的な証拠を提示できなかつたため、説を成立できない。また、序偽作説が重視していた『古事記』の成立問題についての検討も、実際に序の論理をもって本文の内容を解釈すべきなのか、という問題を答えることに役立たないと論じた。しかし、従来、序偽作説でも「潤色」として相対的に軽視していたため、研究者に読み飛ばされることが多い宇宙論や聖帝観などの内容は、序と本文がともに記載されたものである。天武・元明両天皇の詔よりも、むしろ宇宙論や聖帝観などの内容に関する序と本文の齟齬は、避けられない重要な問題である。

序を真書としながら、序における『古事記』の成立と直接的に関係がある部分だけを重視し、そのほかの部分「漢意」によるカザリとして読み飛ばすという研究の姿勢（潤色説）は、つとに本居宣長の『古事記伝』にみられる。序における本文と異なる特色について、宣長は、「今此序を注するに、たゞ文章のかざりのみに書くところは、たゞ一わたり解釈て、委曲はいはず、其はみな漢ことにして、要なければなり、かくて末に至て、記の起りを述べ、書ざまをことわりなどせる処は、必よく意得おくべきことどもなれば、委曲

¹⁰ 1990年代以降の序真書説について、福島秋穂『『古事記』上巻の構想と理念』（古事記学会編『古事記の構想』古事記研究大系3、高科書店、1994年、1-22頁）、工藤隆「2 序はなにを語っているのか―「古」と＜口誦性＞」（『古事記の生成』笠間書院、1996年、67-76頁）、梅原猛「第五章 古事記撰集」（『神々の流竄』集英社、1998年、287-374頁）、矢嶋注7前掲書（9-84頁）、志水義夫「2 太安万侶の弁明」（『古事記の仕組み 王権神話の文芸』新典社、2009年、111-126頁）、吉田義孝『古事記序文の研究』（おうふう、2012年）などを参照した。

¹¹ なお、本章の『古事記』偽書説は、序偽作説に限定し、本文にまでは立ち入らない。

¹² 西宮注8前掲書、9-34頁。

に云べし」と議論した¹³。

『古事記伝』と同じ態度で序を読む有名な『古事記』研究者には、西郷信綱氏があげられる¹⁴。宣長と西郷氏は、ともに『古事記』の成立と直接的な関係がない部分を潤色として軽視した。しかし、前述したように、序の真偽と序における『古事記』成立論の真偽は別問題である。もっと重要なのは、序偽作説が不成立とする場合、序と本文がともに太安万侶の手でなされたとした通説が成立すれば、序の論理は『古事記』全体の論理となることができないという研究の前提を証明する必要が出てくる。

序が本文と異なる論理を展開したから両者を別物として論じるという論理は、積極的な証拠となれないばかりでなく、かえって序偽作説にとって有利となる。実際、天武・元明両天皇の詔ほど重視されていなかったが、宇宙論や聖帝観などの内容に関する『古事記』序と『日本書紀』の類似性が序偽作説の証拠としてあげられることもある。序偽作説は、この点をもって潤色説に通じる側面がみとめられる。序と本文を補い合えるものとして序の論理を利用して本文を解釈する見解は、この問題意識に基づいて出てくるものである。

序と本文を別物とする研究姿勢を批判し、両者の内容が互いに補い合えると論じたのは、水林彪氏である¹⁵。水林氏によると、本文の最初の「天地初発」の「天地」は、それぞれ天上世界と地上世界でありながら、「天地」とその次の「高天原」がア priori な存在ではないと論じた。その理由は、序がすでに天地開闢した以前のことを説明したからということである。すなわち、太安万侶は、すでに序において「渾沌-天地開闢」という二段階論と陰陽二元による万物生成という天地創成論を説明したから、本文において再び重複する必要がないという見解である。

水林氏は、序の陰陽二元論的な天地開闢論と本文の「天（アマ）」・ムスヒの二原理に基づいた天地創成論を同一視し、陰陽二気による天と地の生成を『古事記』の天地創成論と理解した。したがって、水林氏は、多くの研究者が考えていた地上世界である葦原中国に対する、天上世界である高天原の優勢を否定し、『古事記』における天と地（国）との関係を陰陽二元のように始原的対等性をもつ関係と論じた。

水林氏が論じた『古事記』における天と地の始原的対等性に対し、神野志隆光氏¹⁶や西條勉氏¹⁷などの『古事記』専門家は激しく批判した。神野志氏と西條氏の批判に対し、水林氏は反批判したのであり、論争の決着がみられない¹⁸。現在では、『古事記』における天と地（国）の始原的対等性を否定する見解が通説である¹⁹。本章も、序の陰陽論を利用して本文の天地創成論を解釈した水林氏の研究姿勢に賛同しかねないが、水林氏の問題意識の重要性を強調したい。

¹³ 本居注3前掲書、66頁。

¹⁴ 西郷信綱「第二 太安万侶の序」(『古事記注釈第一巻』平凡社、1975年)27頁。

¹⁵ 水林彪「序章 神話的諸世界の構造論批判」(『記紀神話と王権の祭り』岩波書店、1991年)22-37頁。

¹⁶ 神野志隆光「書評 水林彪著『記紀神話と王権の祭り』」(『史学雑誌』102巻6号、1993年)81-93頁。また、奈良時代の王権思想に関する認識については、多元的神話説と一元的神話説の論争がある。その代表的な論争は、神野志隆光と水林彪の対論(神野志隆光編『古事記の現在』上代文学会研究叢書、笠間書院、1999年、110-151頁)を参照するのが有効である。

¹⁷ 西條勉「書評・展望 水林彪著『記紀神話と王権の祭り』」(『日本文学』42巻2号、1993年)68-72頁。

¹⁸ 水林彪「神野志隆光氏のご批判に答える-拙著『記紀神話と王権の祭り』書評に対する反論-」(『史学雑誌』102巻12号、1993年)77-89頁、同氏「西條勉氏のご批判に答える-拙著『記紀神話と王権の祭り』書評への反論-」(『日本文学』42巻7号、1993年)81-84頁。

¹⁹ 『古事記』における天の性格について、本論文の第三章に譲りたい。

水林氏への神野志氏らの批判は、単に序と本文の論理が異なることを強調しただけであり、水林氏の問題意識を本当に理解したとはいえないと考えられる。前述したように、「天（アマ）」の原理への一元化を志向した本文は、陰陽二元論による万物生成を論じた序と完全に異なる論理を展開したことが知られる。

ただし、水林氏が指摘したように、両者がともに太安万侶の手でなされたのであれば、序の論理が『古事記』全体の論理となれないという理由を説明する必要がある。両者が異なる論理を展開したから両者を別物として論じるという論理は、積極的な証拠となれないと考えられるため、水林氏への神野志氏らの批判は、それをすでに説明したとはいえない。

第二節 序と本文の相違

一 創世観念の相違

『古事記』の序と本文と対照すれば、序の第一段の内容は、太安万侶が本文の主要内容を簡略的に述べたことによって組み立てられたものであることがわかる²⁰。しかし、同じ安万侶の手で書かれたと考えられている²¹序の第一段と本文の冒頭部における天地創成に関する論理は、互いに内容が抵触したことが容易にみられる。天地創成から伊耶那岐神・伊耶那美神²²の生成までの経緯について、安万侶は、序において、以下のように、元明天皇に説明した。

【史料一】²³臣安万侶言す。夫れ、混元すでに凝りて、氣象未だ効れず。名も無く為も無し。誰れか其の形を知らむ。然れども、乾坤初めて分れて、參神造化の首と作り、陰陽斯に開けて、二靈群品の祖と為りき。所以に、幽頭に出入して、日月目を洗ふに彰れ、海水に浮沈して、神祇身を滌ぐに呈れき。

序の天地創成論には、二つの特色があげられる。一つの特色は、二段階の天地創成論をとったことである。すなわち、天地開闢の過程について、序は天地開闢した以前と以降という二つの段階に区分した。序において安万侶は、宇宙が未だ混沌の状態であった天地開闢した以前の第一段階の事情を詳述した後、造化三神と伊耶那岐・伊耶那美二神の生成という天地開闢した以降の第二段階を説明した。もう一つの特色は、中国の陰陽二元論を利用して天地開闢の過程を解釈したことである。天地開闢を「乾坤初分」で表現したり、伊耶那岐・伊耶那美二神の生成を「陰陽斯開」と呼んだりしたように、安万侶は、序に万物の生成を陰陽二気の運行によったことと論じた。

すでに研究者が指摘したように、序における混沌や天地、陰陽などの内容は、『老子』

²⁰ 本章における『古事記』と『日本書紀』の出典について、両書の原文とその書き下し文の引用は、岩波書店が出版した日本古典文学大系の倉野憲司・武田祐吉校注『古事記 祝詞』と坂本太郎ほか校注『日本書紀上・下』による。なお、原注を引用する時、<>に入れ、原文のような小字双行に変更しない。

²¹ 前述のように、『古事記』序を偽書とみなした説も存在する。

²² 『古事記』の神名などの表記について、本章は、基本的に原文の漢字表記をそのまま使用する。同じ神に複数の神名をもつ場合、その中の一つを選択して使用する。

²³ 「臣安万侶言。夫、混元既凝、氣象未効。無名無為。誰知其形。然、乾坤初分、參神作造化之首、陰陽斯開、二靈為群品之祖。所以、出入幽頭、日月彰於洗目、浮沈海水、神祇呈於滌身」とある。倉野憲司・武田祐吉校注『古事記 祝詞』（日本古典文学大系 1、岩波書店、1973年）42-43頁。

や『列子』、『淮南子』、『易経』、『莊子』などの中国の文献と典籍にみられるものである。その表現には、『文選』や唐代の長孫無忌の「進五経正義表」・「進律疏議表」などの文章に学んだことが多い。したがって、序は、安万侶がいくつの典籍もしくは文章の表現を切り貼りで書いたものであったと思われる²⁴。

しかし、同じ安万侶が書いた本文では、序と異なる論理を展開したことがみられる。序が二段階の天地創成論をとったのに対し、本文は、「天地初発」という中国典籍にみえない表現を使い、天地をアプリアリな存在として設定し、天地の具体的な成因と天地以前の事情について一言もいわなかった²⁵。すなわち、本文は、序が論じた天地開闢した以前の無であった混沌の段階を認めなかった。

また、詳しい検討は本論文の第三章に譲りたいが、序の陰陽二元論的な天地開闢論に対し、本文は、史料二のように、代わりに「天地初発」という中国典籍にみえない独特な表現²⁶を採用した。また、「天（アマ）」²⁷と「ムスヒ」を万物生成の主要原理と次要原理と設定し、「天地初発-別天神の生成-神世七代の生成-伊邪那岐・伊邪那美二神の国生み」ということで天地創成の過程を解釈した。天之御中主神と高御産巢日神・神産巢日神のムスヒの神は、それぞれ「天（アマ）」の原理と「ムスヒ」の原理を象徴するものであるから、三神が一番早く生成したのは、万物の生成が「天（アマ）」と「ムスヒ」の二つの原理によることを意味した。

【史料二】²⁸天地初めて発けし時、高天の原に成れる神の名は、天之御中主神。＜高の下
の天を訓みてアマと云ふ。下は此れに効へ。＞次に高御産巢日神。次に神産巢日神。
此の三柱の神は、並独神と成り坐して、身を隠したまひき。（中略）次に伊邪那岐神、
次に妹伊邪那美神。＜此の二神の名も亦、音を以ゐること上の如くせよ。＞上の件の国
之常立神以下、伊邪那美神以前を、并せて神世七代と称ふ。＜上の二柱の独神は、各一
代と云ふ。次に双へる十神は、各二神を合せて一代と云ふ。＞

一方、神世七代までの天神が誕生した空間としての高天原の既存と、天之御中主神が一番早く生成したことという二つの事実は、本文が「天（アマ）」の原理と「ムスヒ」の原理がそれぞれ主要原理と次要原理であったことを示した。また、本文において、その後にある伊邪那岐神・伊邪那美神の国生みや大国主神の国作り・国譲り、天神御子の降臨などの物語は、全て「天（アマ）」と「ムスヒ」の二つの原理を象徴する別天神から神世七代までの天神の命令と関与によって行われていた。伊邪那岐神の命令によって高天原の統治権が天照大御神に移譲された後も、別天神の代表者である高御産巢日神は、天照大御神と

²⁴ 倉野注 23 前掲書（42 頁）の頭注一-六を参照した。また、序の出典やそれと漢籍の対照について、倉野注 8 前掲書（6-12 頁）、武田注 8 前掲書（33-38 頁）を参照した。

²⁵ 神野志隆光「第二章 ムスヒのコスモロジー」（『古事記の世界観』吉川弘文館、1986 年）17-20 頁。

²⁶ 神野志隆光氏は、「天地初発」という創成表現は、『古事記』の編纂者が中国典籍の創成表現を避け、それと重ならないものを選択したものであったと指摘した。「天地初発」の注解について、神野志隆光・山口佳紀『古事記注解 2』（笠間書院、1993 年、12-17 頁）の「天地初発之時 43」の項を参照した。

²⁷ 本章は、中国の天の思想と区別するため、日本の天の思想を「天（アマ）」と表記する。

²⁸ 「天地初発之時、於高天原成神名、天之御中主神。＜訓高下天云阿麻。下効此。＞次高御産巢日神。次神産巢日神。此三柱神、並独神成坐而、隠身也。（中略）次伊邪那岐神、次妹伊邪那美神。＜此二神名亦以音如上。＞上件自国之常立神以下、伊邪那美神以前、并称神世七代。＜上二柱独神、各云一代。次双十神、各合二神云一代也。＞」とある。倉野注 23 前掲書、50-53 頁。

ともに、引き続き高天原と地上の葦原中国を治めていた。

天照大御神が高天原の主宰神となり、単独で「天（アマ）」の原理を体現できたのは、別天神が全ての使命を果たして「隠身」した後である。松本直樹氏が指摘したとおり、別天神の「隠身」の時期は、それぞれの神が生成した後ではなく、「神武天皇の時代」の後から「今」に至るどこかの時点であった。そのことから、別天神は、生成の原理という役割を果たした後、天照大御神の絶対性を確立するために無条件に「隠身」した²⁹。別天神の「隠身」により、次要原理としてのムスヒの原理が消えた代わりに、主要原理としての「天（アマ）」の原理への一元化が成立したと解釈できる。

要するに、序は二段階の陰陽二元論的な天地創成論をとったのに対し、本文は、まず、天地開闢した以前の第一段階の混沌状態を否定し、代わりに高天原を含む宇宙をアプリアリな存在として設定した。次に、陰陽二元論的原理を避け、代わりに「天（アマ）」の原理とムスヒの原理をそれぞれ天地創成の主要原理と次要原理とし、二つの原理による万物生成を論じた。また、別天神の「隠身」からみれば、本文には、ムスヒの原理を退場させ、「天（アマ）」の原理を高天原の主宰神である天照大御神の一身に収束させたいという編纂者の意図が看取できる。序における地と始原的な対等性をもつ天は、本文が強調した優勢をもつ「天（アマ）」と比べれば、その異質性があきらかである³⁰。

二 王権思想の相違

冒頭部の天地創成論のほか、序は、本文と異なり、中国的な祥瑞・災異思想に基づいた陰陽論的な聖天子観を強調した。祥瑞・災異思想は、そもそも中国古代の天人思想に基づいて発展されたものである。思想史からみれば、その起源は殷周の天命思想にさかのぼれる。両漢になると、祥瑞・災異思想は、陰陽五行思想や讖緯思想と結合したことにより神秘化されていた。その後の中国各王朝は、自分の政権の正当性づけのために祥瑞・災異を利用して一方で、民間の祥瑞・災異利用についての禁制を強化していた。祥瑞・災異に関わる儀礼制度は、国家体制の一環として、少なくとも形式上清に引き継がれていたと考えられている³¹。

中国古代の祥瑞・災異思想とそれに関わる儀礼制度は、日本にも巨大な影響を与えた。祥瑞・災異思想は、中国のほかの文化・制度とともに、日本に伝来され、日本古代の律令国家体制の中に組み立てられていた³²。とくに『日本書紀』をはじめとする日本古代の正史である「六国史」には、祥瑞・災異思想に基づいた表現と内容が多くみられる³³。『古事

²⁹ 松本直樹「第3章 隠された司令神」（『神話で読みとく古代日本』筑摩書房、2016年）93-121頁。

³⁰ 水林注15前掲書、22-37頁。

³¹ 中国古代の祥瑞・災異思想について、孫英剛『神文時代 讖緯、術数與中古政治研究』（上海古籍出版社、2015年）、陳侃理『儒学、数術與政治-災異的政治文化史』（北京大学出版社、2015年）などを参照した。

³² 日本古代の祥瑞・災異思想について、東野治之「飛鳥奈良朝の祥瑞災異思想」（『日本歴史』259、1969年、49-60頁）、本位田菊士「革命観と災異思想（Ⅰ）-律令国家成立期における変乱の特質-」（『政治経済史学』208号、1983年、24-36頁）、本位田菊士「革命観と災異思想（Ⅱ）-律令国家成立期における変乱の特質-」（『政治経済史学』209号、1983年、21-34頁）、松本卓哉「律令国家における災異思想-その政治批判の要素の分析-」（黛弘道編『古代王権と祭儀』吉川弘文館、1990年、145-164頁）、笹恵子「律令国家の災異に対する宗教的対応について」（『高田史学』14、1998年、17-39頁）などを参照した。

³³ 六国史における祥瑞・災異思想について、堀井純二「日本書紀と有徳思想」（『日本文化大学柏樹論叢』2、1999年、161-201頁）、山田純「『皇極紀』『齊明紀』における歴史叙述の方

記』本文の崇神・仁徳段に祥瑞・災異に関する記事がみられることから、『古事記』本文も祥瑞・災異思想の影響を受けたことがうかがえる。しかし、祥瑞・災異に関する記事の少なさや君主の徳を強調しないことなどから、『古事記』本文は、『日本書紀』と異なり、総体的に祥瑞・災異思想や聖天子観などの観念がやや淡泊的にみられるといえよう。

本論文の第三章で論じたように、筆者は、『古事記』の編纂者は意図的に陰陽論的な宇宙観と君主像を排除した原因を、陰陽論の合理性によってもたらされる人の主体性の強化と天の絶対性の弱化ということ³⁴に対して、『古事記』の編纂者がかなり警戒したという心理に求めたい。すなわち、陰陽論の合理性は、『古事記』の編纂者が追及する論理を崩す可能性がある。天の信仰の伝統をもつ中国と異なり、当時の日本人にとって天の信仰は馴染まない外来のものである。また、人格的な天神という観念も当時では完全に斬新な概念である³⁵。陰陽論の合理性によってもたらされる人の主体性の強化と天の絶対性の弱化は、『古事記』の脆弱な天神信仰を崩す危険性を内包する。とくに『日本書紀』より神話と天神の地位を強調する『古事記』にとっては、陰陽論は危険な思想であり、排除すべき対象としかいえない。

『古事記』本文における理想な天皇像は、『日本書紀』にみられる中国的な徳をもつ聖人像ではなく、威勢や力をもつ実力主義的な君主像であった³⁶。本文には「徳」という漢字が一例もないという事実からも、『古事記』本文と『日本書紀』の相違が読み取れる。しかし、『古事記』本文と異なり、序には、祥瑞・災異思想に基づいた表現と内容が多くみられる。たとえば、序第一段は、崇神・仁徳両天皇をそれぞれ「賢后」と「聖帝」と評価した³⁷。また、第二段は、天武天皇の事績を回顧した時、以下のように、天武天皇の聖徳を称えた。

【史料三】³⁸道は軒后に軼ぎ、徳は周王に跨えたまひき。乾符を握りて六合を摠べ、天統を得て八荒を包ねたまひき。二気の正しきに乗り、五行の序を斉へ、神理を設けて俗を奨め、英風を敷きて国を弘めたまひき。重加、智海は浩汗として、潭く上古を探り、心鏡は焯煌として、あきらかに先代を觀たまひき。

さらに、第三段は、元明天皇を「皇帝陛下」と呼びながら、以下のように激賛した。

法-災異祥瑞記事を中心にして-」（『文学研究論集：文学・史学・地理学』18、2002年、295-306頁）、細井浩志『古代の天文異変と史書』（吉川弘文館、2007年）、相田満「六国史のキツネ-その祥瑞と怪異をめぐって-」（『東洋研究』174、2009年、1-33頁）などを参照した。

³⁴ 馮友蘭『中国哲学史』（商務印書館、1935年、503頁）、池田知久「中国古代の天人相関論-董仲舒の場合」（溝口雄三ほか編『アジアから考える7 世界像の形成』東京大学出版会、1994年、25頁）などを参照した。

³⁵ 熊谷公男「古代王権とタマ（霊）-「天皇霊」を中心に」（『日本史研究』308、1988年）1-23頁。

³⁶ たとえば、『日本書紀』は天皇の有徳と徳化を強調したのに対し、『古事記』本文は、天皇のイキホヒを強調した。徳とイキホヒについて、丸山真男「第一章 歴史意識の古層」（同氏編『歴史思想集』日本の思想6、筑摩書房、1972年、3-46頁）、成沢光「イキホヒと勢・威・徳・権」（『政治のことば』平凡社、1984年、59-89頁）を参照した。また、『日本書紀』の「礼」と「王化」の理念に対する『古事記』の文学性と「言向け」の論理について、神野志注9前掲書（2-24頁）を参照した。

³⁷ 倉野注23前掲書、42頁。

³⁸ 「道軼軒后、徳跨周王。握乾符而摠六合、得天統而包八荒。乘二氣正、斉五行之序、設神理以奨俗、敷英風以弘国。重加、智海浩汗、潭探上古、心鏡焯煌、明觀先代」とある。同前書、44-45頁。

【史料四】³⁹伏して惟ふに、皇帝陛下、一を得て光宅し、三に通して亭育したまふ。紫宸に御して徳は馬の蹄の極まる所に被び、玄扈に坐して化は船の頭の逮ぶ所を照らしたまふ。日浮かびて暉を重ね、雲散りて烟に非ず。柯を連ね穂を并す瑞、史書すことを絶たず、烽を列ね詔を重ねる貢、府空しき月無し。名は文命よりも高く、徳は天乙にも冠りたまへりと謂ひつ可し。

史料三と史料四によると、かなり観念的なものであるが、『古事記』序は、天武・元明両天皇の徳がすでに中国三代の聖天子を越えたと論じながら、天皇の徳化がもたらす祥瑞と朝貢の多さを列挙した。ほかに、序における「皇帝」や「華夏」などの中華思想に基づいた表現もある。『古事記』序の陰陽論的な宇宙論と聖天子観は、いずれも本文にみえないものであり、むしろ『日本書紀』の思想に通じるものである。これは、『古事記』本文の変体漢文と異なり、序が『日本書紀』と同じ漢文体をとったという文体上の原因による可能性も考えられる。しかし、いずれにせよ、観念と思想からみれば、『古事記』の序と本文とがかなり異質と認められることから、両者の齟齬を重視すべきなのである。

第三節 序の構造と論理

一 序の性格と文脈

前述したように、『古事記』における序と本文の論理が性質を異としていることは間違いない。そればかりでなく、序の論理の構成と表現からみれば、本文よりもむしろ『日本書紀』神代上の冒頭部の天地創成論（史料五）のほうに親近性がみられる。平安時代の史料であるが、「弘仁私記序」に「夫れ日本書紀は、一品舍人親王、従四位下勲五等太朝臣安麻呂等、勅を奉り撰する所なり」⁴⁰とあるように、舍人親王らとともに太安万侶も『日本書紀』の編纂に参加したことがわかる。

【史料五】⁴¹古に天地未だ割れず、陰陽分れざりしとき、渾沌れたること鶏子の如くして、溟滓にして牙を含めり。其れ清陽なるものは、薄靡きて天と為り、重濁れるものは、淹滞みて地と為るに及びて、精妙なるが合へるは搏り易く、重濁れるが凝りたるは竭り難し。故、天先づ成りて地後に定る。然して後に、神聖、其の中に生れます。故曰はく、開闢くる初に、洲壤の浮れ漂へること、譬へば游魚の水上に浮けるが猶し。時に、天地

³⁹ 「伏惟、皇帝陛下、得一光宅、通三亭育。御紫宸而徳被馬蹄之所極、坐玄扈而化照船頭之所逮。日浮重暉、雲散非烟。連柯并穂之瑞、史不絶書、列烽重詔之貢、府無空月。可謂名高文命、徳冠天乙矣」とある。同前書、46-47頁。

⁴⁰ 「夫日本書紀者、一品舍人親王、従四位下勲五等太朝臣安麻呂等、奉勅所撰也」黒板勝美・国史大系編集会編輯『日本書紀私記・釈日本紀・日本逸史』（新訂増補国史大系8、吉川弘文館、1965年）3-4頁。

⁴¹ 『日本書紀』神代上第一段～第三段の本書「古天地未割、陰陽不分、渾沌如鶏子、溟滓而含牙。及其清陽者、薄靡而為天、重濁者、淹滞而為地、精妙之合搏易、重濁之凝竭難。故天先成而地後定。然後、神聖生其中焉。故曰、開闢之初、洲壤浮漂、譬猶游魚之浮水上也。于時、天地之中生一物。状如羣牙。便化為神。号国常立尊。＜至貴曰尊。自余曰命。並訓美举等也。下皆効此。＞次国狭槌尊。次豊斟淳尊。凡三神矣。乾道独化。所以、成此純男。（中略）次有神。伊弉諾尊・伊弉冉尊。（中略）凡八神矣。乾坤之道、相參而化。所以、成此男女。自国常立尊、迄伊弉諾尊・伊弉冉尊、是謂神世七代者矣」とある（坂本太郎ほか校注『日本書紀上』日本古典文学大系67、岩波書店、1974年）76-79頁。

の中に一物生れり。状葦牙の如し。便ち神と化為る。国常立尊と号す。＜至りて貴きをば尊と曰ふ。自余をば命と曰ふ。並に美拳等と訓ふ。下皆此に効へ。＞次に国狭槌尊。次に豊斟淳尊。凡て三の神ます。乾道独化す。所以に、此の純男を成せり。(中略)次に神有す。伊奘諾尊・伊奘冉尊。(中略)凡て八の神ます。乾坤の道、相参りて化る。所以に、此の男女を成す。国常立尊より、伊奘諾尊・伊奘冉尊に迄るまで、是を神世七代者と謂ふ。

「弘仁私記序」を信じれば、『日本書紀』の陰陽論的な宇宙論を熟知したのが当然なことである。もちろん「弘仁私記序」は後世の史料であり、奈良時代当時のものではない。また、その前後の文脈から、「弘仁私記序」の作者は、意識的に『古事記』の編纂を『日本書紀』の編纂過程に入れ、両者の成立を調和的に理解したことがうかがえる。『日本書紀』⁴²や『続日本紀』⁴³などの八世紀の史料に太安万侶が『日本書紀』の編纂に参加した記事がみえないことと考慮すれば、「弘仁私記序」の内容を全面的に信用できない。

太安万侶が『日本書紀』の編纂に参加したかどうかという問題はともかく、『古事記』序のような高度の教養が求められる四六駢儷体を書くことができることから、太安万侶には、陰陽論をはじめとする中国思想の知識が備っていたことは間違いない。あるいは太安万侶は、当時の編纂途中の『日本書紀』の内容を読んだ可能性もある。要するに、『古事記』序と『日本書紀』の内容には、共通の性格があるといえる。

しかし、たとえ太安万侶が『日本書紀』の編纂に参加したことがあっても、序を『日本書紀』の論理で理解しながら、『古事記』における序と本文の親近性を否定することも正しくないと考えられる。たとえば、序における日月神の誕生事情(史料一)は、『日本書紀』本書(史料七)にみえない特有な内容であり、史料六にみられる『古事記』本文の内容に基本的に符合する。そのことから『日本書紀』より、『古事記』本文の文脈で解釈したほうがよいのではないかと考えられる。

【史料六】⁴⁴伊邪那美神は、火の神を生みしに因りて、遂に神避り坐しき。(中略)是に其の妹伊邪那美命を相見むと欲ひて、黄泉国に追ひ往きき。(中略)是を以ちて伊邪那伎大神詔りたまひしく、「吾は伊那志許米<上>志許米岐<此の九字は音を以ゐよ。>穢き国に到りて在り禰理。<此の二字は音を以ゐよ。>故、吾は御身の禊為む。」とのりたまひて、竺紫の日向の橘小門之阿波禰<此の三字は音を以ゐよ。>原に到り坐して、禊祓ひたまひき。(中略)是に左の御目を洗ひたまふ時に、成れる神の名は、天照大御神。次に右の御目を洗ひたまふ時に、成れる神の名は、月読命。

史料六によれば、『古事記』本文では、伊邪那美神は、火之迦具土神を生んだことによって黄泉国へ退き去ったため、伊邪那伎神は、妹(妻)に会いに黄泉国に行った。しかし、

⁴² 『日本書紀』天武天皇紀下天武天皇十年三月丙戌条(坂本太郎ほか校注『日本書紀下』日本古典文学大系 68、岩波書店、1973年) 445-447頁。

⁴³ 『続日本紀』元明天皇紀和銅七年二月戊戌条(青木和夫ほか校注『続日本紀一』新日本古典文学大系、岩波書店、1989年) 210頁、同書元正天皇紀養老四年五月癸酉条(青木和夫ほか校注『続日本紀二』新日本古典文学大系、岩波書店、1990年) 72頁。

⁴⁴ 「伊邪那美神者、因生火神、遂神避坐也。(中略)於是欲相見其妹伊邪那美命、追往黄泉国。(中略)是以伊邪那伎大神詔、吾者到於伊那志許米<上>志許米岐<此九字以音。>穢国而在禰理。<此二字以音。>故、吾者為御身之禊而、到坐竺紫日向之橘小門之阿波禰<此三字以音。>原而、禊祓也。(中略)於是洗左御目時、所成神名、天照大御神。次洗右御目時、所成神名、月読命」とある。倉野注 23 前掲書、60-71 頁。

伊邪那美神の恐ろしい風貌をみた途端と、畏れて黄泉国から脱出した。その後、伊邪那伎神は、穢れを濯ぐために笠紫の日向の橘小門之阿波祁に至って禊をした。伊邪那伎神が両目を洗った時に成れる神は、天照大御神と月読命であった、という日月神の誕生事情が述べられた。これは、「幽顕に出入して、日月目を洗ふに彰れ、海水に浮沈して、神祇身を滌ぐに呈れき」という序の内容に基本的に符合する。

一方、『日本書紀』本書では、異なる日月神の誕生事情を記載した。

【史料七】⁴⁵すでにして伊奘諾尊・伊奘冉尊、共に議りて曰く、「吾已に大八洲国及び山川草木を生めり。何ぞ天下の王者を生まざらむ」とのたまふ。是に、共に日の神を生みまつります。(中略)次に月の神を生みまつります。

史料七によれば、『日本書紀』本書では、伊奘諾尊と伊奘冉尊が大八洲国及び山川草木を生んだ後、天下の王者を生みたいから、日神と月神を生んだという事情で日月神が誕生した、という日月神の誕生事情が述べられた。『日本書紀』本書の内容は、伊邪那美神の「神避」や伊邪那伎神の黄泉国訪問、伊邪那伎神の禊という『古事記』本文の内容とあきらかに異なる。また、その内容は、「幽顕に出入して、日月目を洗ふに彰れ、海水に浮沈して、神祇身を滌ぐに呈れき」という序の内容にも符合しないのである。

なお、『日本書紀』神代上第五段の一書第六には、『古事記』と近似する内容がみられる⁴⁶。しかし、『日本書紀』の編纂者は『古事記』と近似する内容を本書ではなく分注にすぎない一書とした。このことから、『日本書紀』神代巻の理解は、分注である一書より本書にかかることが暗示される。近似する内容であっても、それに不信感をもつ『日本書紀』の態度と「唯一」の事実を信じた太安万侶の態度は、同じものとみなされてはいけない。日月神の誕生事情をめぐる『古事記』と『日本書紀』の相違から、『日本書紀』の内容で序を理解できないということが推測できる。

日月神の誕生事情ばかりでなく、序における造化三神の内容も、『古事記』における序と本文の親近性を示すことができるのではないかと考えられている。しかし、序がいう造化三神の正体は一体何ものであるかについて、実は論争の余地があると考えられる。

『古事記』本文の天之御中主神・高御産巢日神・神産巢日神の三神が序の造化三神とみなされるのは、『古事記伝』以来の不動の定説である⁴⁷。ただし、造化三神という語は、本文にみられない語であるから、序のいう造化三神を本文の天之御中主神・高御産巢日神・神産巢日神の三神とすることはできない。

かえって「乾坤初めて分れて、參神造化の首と作り、陰陽斯に開けて、二靈群品の祖と為りき」という序の語の意味を吟味すれば、造化三神を陰陽によって生成した創世の神々の中の最初の三神と理解できる。そのような観点で考えると、前述したように『古事記』本文には「乾坤」や「陰陽」などの陰陽論的な宇宙観がないため、序の造化三神は、『古事記』本文の天之御中主神・高御産巢日神・神産巢日神の三神ではなく、『日本書紀』の国常立尊・国狭槌尊・豊斟淳尊の三神とみなされても理にかなうと考えられる。

決定的な証拠となれないが、造化という語からみれば、造化三神は創世神であり、天地創成に重要な役割を担ったはずであろう。しかし、『日本書紀』の国常立尊・国狭槌尊・

⁴⁵ 『日本書紀』神代上第五段の本書「既而伊奘諾尊・伊奘冉尊、共議曰、吾已生大八洲国及山川草木。何不生天下之王者歟。於是、共生日神。(中略)次生月神」とある(坂本注 41 前掲書) 86-87 頁。

⁴⁶ 『日本書紀』神代上第五段一書第六(坂本注 41 前掲書) 90-97 頁。

⁴⁷ 本居注 3 前掲書、66 頁。

豊斟淳尊の三神は確かに「乾道」で化生した最初の三神であるが、その後の姿が『日本書紀』にみえないため、「造化」三神という身分に符合しないと考えられる。一方、『古事記』本文の天之御中主神・高御産巢日神・神産巢日神の三神の場合、存在感がない天之御中主神はともかく、高御産巢日神と神産巢日神のムスヒの神は、その後の国作りに重要な役割を担った。要するに、序の「造化」三神は、確かに定説通り『日本書紀』の国常立尊・国狭槌尊・豊斟淳尊ではなく、『古事記』本文の天之御中主神・高御産巢日神・神産巢日神の三神である。

したがって、序の造化三神と日月神の誕生事情は、ともに『古事記』における序と本文の親近性を示唆する。そればかりでなく、序にある『古事記』の編纂方針も重要な証拠となる。史料八によれば、太安万侶は、元明天皇に『古事記』を編纂した際の困難な点を詳しく述べた。また、太安万侶が結果的に変体漢文という編纂方針をとったことは、漢文体の『日本書紀』と大きく異なり、あきらかに本文の構成と文体に符合する。要するに、内容からみれば、序は、本文と比べれば、種々の相違がみられるが、本文の「序」として一応相応しいのであり、本文との類似性があることも認められる。

【史料八】⁴⁸然れども、上古の時は、言と意と並に朴にして、文を敷き句を構ふること、字に於ては即ち難し。已に訓に因りて述べたるは、詞心に逮ばず。全く音を以て連ねたるは、事の趣更に長し。是を以ちて今、或は一句の中に、音訓を交へ用み、或は一事の内に、全く訓を以ちて録しぬ。即ち、辞理の見え匡きは、注を以ちてあきらかにし、意況の解り易きは、更に注せず。亦姓に於きて日下を玖沙訶と謂ひ、名に於きて帯の字を多羅斯と謂ふ、此くの如き類は、本の隨に改めず。

一方、序における陰陽論的な宇宙観や聖天子観などは、確かに本文にみえない独特なものである。前述したように、「天（アマ）」の原理への一元化は、『古事記』本文の本当の目的である。それを志向する本文は、陰陽二元論による万物生成を論じた序と完全に異なる論理を展開したことが知られる。言葉をかえれば、『古事記』序は、まるで本文と『日本書紀』の中間に位置するかのようにはみられる。

論理と表現からみれば、『古事記』本文と『日本書紀』の中間に位置する序を理解する手がかりとしては、序の性格と構想に関する理解が極めて重要である。序冒頭の「臣安万侶言」とその最後の「臣安万侶、誠惶誠恐、頓首頓首。和銅五年正月廿八日 正五位上勲五等太朝臣安万侶」という書式から、そもそも序は『古事記』の本当の序ではない。その本来の性格は、和銅五年（712年）正月二十八日に太安万侶が元明天皇へ奏上した上表文であった⁴⁹。

また、序の文体は、正統的な漢文体ばかりでなく、中国六朝時代（222年-589年）の宮

⁴⁸ 「上古之時、言意並朴、敷文構句、於字即難。已因訓述者、詞不逮心。全以音連者、事趣更長。是以今、或一句之中、交用音訓、或一事之内、全以訓録。即、辞理匡見、以注明、意況易解、更非注。亦、於姓日下、謂玖沙訶、於名帶字、謂多羅斯、如此之類、隨本不改」とある。倉野注 23 前掲書、46-49 頁。

⁴⁹ 日本古代の上表文と『古事記』序の関係について、山田英雄「古事記序文について」（倉野注 5 前掲書、139-158 頁）を参照した。なお、序を太安万侶が「上表文」の形式を踏襲して作文したものと理解した西宮一民氏（同氏「I 序文篇」『古事記の研究』おうふう、1993 年、22 頁）の説もあるが、具体的な証拠があげられていないのでとらない。また、荻原浅男・鴻巣隼雄校注・訳『古事記 上代歌謡』（日本古典文学全集 1、小学館、1973 年、43 頁）の頭注冒頭部と、青木和夫・石母田正・小林芳規・佐伯有清校注『古事記』（日本思想大系 1、岩波書店、1982 年、305-306 頁）の補注（序）1 なども参照した。

廷に流行っていた格調高い美文調の四六駢儷体であった。四六駢儷体は、漢文体のなかでも經典の教養や文学の技巧を最も要求する文体の一つであった。上表文という書式と四六駢儷体という文体から、序の公文書の性格が容易に看取できる。書式と文体ばかりでなく、序の公文書の性格は、序の構想と内容にも大きな制限をかけた。太安万侶がどのような場面で元明天皇へ上表したのかは知る術がないが、高度な尊卑と礼儀が要求される公式的な場面ではないかと推測できる。

そういう場面で、自分の本音をそのまま率直に開陳するのは、天皇の機嫌を損ね、無礼なことと受け取られかねない。したがって、天皇に自分の見解を陳述する時、天皇が感じる不快感をできる限り少なくすることや、天皇のタブーへの抵触を避けることなどの目的で、否定的な意味を含む言葉を直接的に使用せず、建前な言い回しや口先だけの褒め言葉で婉曲的に述べる必要がある。失礼な表現をほかの縁起のよい言葉で置き換えたり、本音を述べる前に前置きとして先に天皇を称賛したりするように、高度な言葉や文章の技巧が必要である。

いいかえれば、太安万侶には、そういう場の雰囲気や事前に察知しており、それに適応した言語と行為を選び取るべきことが求められる。天皇に上奏する時、上表文を十分に工夫しないことで、天皇の機嫌を損ね、無礼なことを犯したら、自らの前途に悪影響を及ぼす。その場合はもちろん、刑罰が下され、自分の命さえもが奪われる可能性もあると想定できる。このような緊張をはらむ公式的な場面での考慮は、太安万侶が序で本文の内容を改変した最も重要な原因ではないかと考えられる。以上の視点を念頭において、序の構成と内容を分析しながら、そこに隠された安万侶の意図と本音を析出することにしよう。

序は、その構成と内容により、第一段の「稽古照今」、第二段の「古事記撰録の発端」と第三段の「古事記の成立」という三段に区分されることができる⁵⁰。

第一段の「稽古照今」において、安万侶は、天地創成から允恭天皇の時代までの重要な古事を一々列挙しながら、輝かしい「古代」を回顧した。記述したように、序の第一段は冒頭部の天地創成論に関する部分が陰陽論により改変されたが、その部分を除き、序の第一段における残りの大部分の内容は、基本的に本文の内容を簡略的にまとめたものである。第一段の最後に、安万侶は、神武天皇から允恭天皇までの歴代天皇の事績を「歩驟各異に、文質同じからずと雖も、古を稽へて風猷をすでに頽れたるに繩し、今に照らして典教を絶えむとするに補はずといふこと莫し」と論じた⁵¹。

第二段の「古事記撰録の発端」において、安万侶は、『古事記』編纂の契機として天武天皇の事情を述べた。第二段は、さらに第二段上と第二段下の二つの部分に分類することができる。第二段上において、安万侶は、壬申の乱を経て天武天皇が即位したという歴史を回顧しつつ、「道は軒后に軼ぎ、徳は周王に跨えたまひき。乾符を握りて六合を摠べ、天統を得て八荒を包ねたまひき。二氣の正しきに乗り、五行の序を斉へ、神理を設けて俗を奨め、英風を敷きて国を弘めたまひき。重加、智海は浩汗として、潭く上古を探り、心鏡は煒煌として、あきらかに先代を觀たまひき」と天武天皇の聖徳を激賛した⁵²。

第二段上における天武天皇の激賛は、一見して単に空疎な美辞麗句を並べ立てたように

⁵⁰ 日本古典文学大系『古事記』（倉野注 23 前掲書の目次）は、『古事記』序の内容を、「稽古照今」、「古事記撰録の発端」と「古事記の成立」という三段に区分した。本章は、この区分に従う。

⁵¹ 「雖歩驟各異、文質不同、莫不稽古以繩風猷於既頽、照今以補典教於欲絶」同前書、42-45 頁。

⁵² 「道軼軒后、徳跨周王。握乾符而摠六合、得天統而包八荒。乘二氣正、斉五行之序、設神理以奨俗、敷英風以弘国。重加、智海浩汗、潭探上古、心鏡煒煌、明觀先代」とある。倉野注 23 前掲書、44-45 頁。

みられるが、注意すべきなのは、天武天皇の激賛の文脈が「重加」という語によって両分されたということである。言葉をかえれば、「重加」の前の長い賛辞は、「重加」の後の賛辞を引き出すための前置きにすぎない。安万侶にとって天武天皇が聖天子として讃えられるのに値する本当の理由は、「潭探上古」と「明観先代」という「稽古」の一点にある。天武天皇の「稽古」は、すなわち第一段の最後に述べた神武天皇から允恭天皇までの歴代天皇の「古を稽へて風猷をすでに頽れたるに繩し、今に照らして典教を絶えむとするに補はずといふこと莫し」という遺風を受け継ぐことである。

そのような観点でみると、第一段が天地創成から允恭天皇の時代までの重要な古事を回顧した目的は、上古の歴代天皇の「稽古」という遺風を述べるためである。さらに、天武天皇の事情を回顧した意図は、天武天皇が聖天子となった理由は、歴代の先帝の遺風を受け、「稽古」したからである、という道理を今上陛下の元明天皇に説くためである。天武天皇が「稽古」した具体的な事績は、やはり第二段下にある『古事記』の編纂の直接的な契機となった天武天皇の詔を指すことはいままでのない。言葉をかえれば、安万侶が第一段と第二段上における先帝の「稽古」を列挙したのは、自分が「古事」を重視する『古事記』を編纂した正当性を元明天皇に見せたいからということである。

安万侶が第二段下に『古事記』を編纂した正当性を保証できる先例としてあげたのは、「朕聞く、諸家の費る帝紀及び本辞、すでに正実に違ひ、多く虚偽を加ふと。今の時に当りて、其の失を改めずば、未だ幾年をも経ずして其の旨滅びなむとす。斯れ乃ち、邦家の経緯、王化の鴻基なり。故惟れ、帝紀を撰録し、旧辞を討覈して、偽りを削り実を定めて、後葉に流へむと欲ふ」という天武天皇の詔ということである⁵³。安万侶は、天武天皇の詔を同書編纂の直接的な契機とした。また、安万侶の記述によれば、その後、天武天皇は舍人の稗田阿礼に「帝皇日継」と「先代旧辞」を「誦習」させたが、天武天皇が崩御した後、その編纂が一時的に中断されたようである。文脈からみれば、これは第三段を引き出すための前置きである。

第三段の「古事記の成立」においては、安万侶は、『古事記』の成立における元明天皇の貢献と自分の編纂方針を述べた。第二段のように、第三段は、さらに第三段上と第三段下の二つの部分に分けられる。第三段上において、安万侶は、今上陛下である元明天皇の聖徳を激賛した。第三段上における元明天皇への賛辞は、基本的に第二段上における天武天皇の激賛と同じ、第三段下における元明天皇の「稽古」を引き出すための前置きである。元明天皇の「稽古」は、具体的にいえば、元明天皇は、和銅四年（711年）九月十八日に太安万侶に阿礼が「誦習」した「勅語旧辞」を「撰録」させ、一時的に中断された『古事記』の編纂作業を再開させた、ということである。第三段下において安万侶は、自分の編纂方針と上・中・下巻という『古事記』の三部構成を述べ、序を書き終えた。

二 序の論理の構成

文脈から序の構想を分析した結果、序の第二段と第三段には、ともに上・下に両分できることがわかる。注意すべきなのは、第二段と第三段のいずれも、その上半の部分は、続きの下半の部分を引き出し、前置きとなった事実である。言葉をかえれば、序の第二段と第三段における太安万侶の本音は、天武天皇と元明天皇を激賛するため、美辞麗句で飾り立てられた第二段上と第三段上ではなく、『古事記』の編纂契機と成立過程を詳しく陳述

⁵³ 「朕聞、諸家之所費帝紀及本辞、既違正実、多加虚偽。当今之時不改其失、未經幾年其旨欲滅。斯乃、邦家之経緯、王化之鴻基焉。故惟、撰録帝紀、討覈旧辞、削偽定実、欲流後葉」とある。倉野注 23 前掲書、44-47 頁。

した続きの第二段下と第三段下である。

また、第一段の内容は、第二段と第三段のように、あきらかに上・下に両分できる構造をもたない。しかし、第一段における天地創成から允恭天皇の時代にかけての「古代」の事情は、やはり第一段の最後における「古を稽へて風猷をすでに頽れたるに繩し、今に照らして典教を絶えむとするに補はずといふこと莫し」という自分の見解を元明天皇に証明したいため、歴史上の先例として安万侶が列挙したものである。すなわち、文章の構造と文脈からみれば、第一段における「古代」の回顧と最後の結論は、それぞれ前述した第二・三段上と第二・三段下にあたる。

要するに、序における第一段、第二段と第三段は、いずれも美文の前置きとやや素朴な安万侶の本音からなる二部構造によって構成されたことがうかがわれる。第二段と第三段の場合、『古事記』と直接的な関係をもつのが第二段下と第三段下であるため、前置きである第二段上と第三段上における天子の聖徳の強調や陰陽論的な聖天子観など本文にみられない内容と表現は、『古事記』の内容とみなすことができない。なぜなら、前置きは、「今」の観念に属したものであり、『古事記』が記述したい「古事」ではないからである。

安万侶が第二段下と第三段下に述べたように、『古事記』という書物は、あくまでも「古代」を記述したものである。これに対し、前置きである第二段上と第三段上の内容は、「今」の観念を反映したものである。第二段と第三段の二部構造が反映したように、安万侶は、前置きである「今」の観念と『古事記』の内容となった「古代」の観念という二つの概念を厳格に区分し、両者を別物とみなしたと考えられる。また、第一段の最後における「古を稽へて風猷をすでに頽れたるに繩し、今に照らして典教を絶えむとするに補はずといふこと莫し」という安万侶の見解からみれば、「今」の観念と「古代」の観念の中、安万侶がより重視したのは、実際に後者の「古代」の観念であった。

一般的に、『古事記』の研究者がより重視したのは、序の第二段と第三段の内容であった。とくに第二段における天武天皇と稗田阿礼の事情をもって『古事記』を天武天皇や天武朝の観念を体現したものとみなした見解は、現在でも多くの研究者に支持されている⁵⁴。また、天武天皇と稗田阿礼の影響を認めながら、『古事記』に対する太安万侶の工夫の重要性を論じ、第三段における安万侶の編纂方針を重視した神野志氏⁵⁵と工藤隆氏⁵⁶の見解もみられる。しかし、筆者は、第一段の最後における安万侶の見解の重要性を強調したい。

序の文脈と構成から、第一段の最後における「古を稽へて風猷をすでに頽れたるに繩し、今に照らして典教を絶えむとするに補はずといふこと莫し」という安万侶の見解（以下、「稽古」思想）は、全文の綱領という最も重要な地位を占めたばかりでなく、序全文の内容もこの見解を具現したものといっても過言ではない。まず、記述したように、第一段における天地創成から允恭天皇の時代にかけての「古代」への回顧は、輝かしい「古代」の先例として安万侶の「稽古」思想を引き出すために述べられたものである。輝かしい「古代」の先例を列挙したことにより、安万侶は、後文の天武・元明両天皇の品格を評価できる武器を獲得したばかりでなく、『古事記』の編纂と自分の編纂方針を弁護できる免罪符をも手に入れたといえよう。

第二段と第三段における天武・元明両天皇への賛辞は、いずれも「古代」の遺風を受け継いだ両天皇の行為に対し、安万侶が「稽古」思想という基準に基づいて出した評価である。また、「近代史」ではなく「古代史」を記述した安万侶の編纂方針も、安万侶本人が

⁵⁴ 福島注 10 前掲書、1-22 頁。

⁵⁵ 神野志隆光「九 「古語」の擬制-『古事記』序文の規制」（『漢字テキストとしての古事記』東京大学出版会、2007 年）174-197 頁。

⁵⁶ 工藤注 10 前掲書、67-76 頁。

勝手に制定したのではなく、天武天皇を含む「稽古」を尊んだ先帝の遺風を受け継いだ今上陛下の命令に基づいたものである。言葉をかえれば、第一段の最後の「稽古」思想は、続きの第二段と第三段における安万侶が述べる予定があったものに対し、正当性を提供した肝心的なものである。そういった観点からみれば、「稽古」思想を力説した安万侶のこの上表文が後世になって「古事」だけを記述した『古事記』の序とみなされたのは、むしろ当然なことである。

しかし、なぜ太安万侶が第一段の冒頭において陰陽論により本文の宇宙論を変えたのかという問題は、まだ解決されていない。前述したように、第二段上と第三段上という前置きの部分は、天子の聖徳の強調や陰陽論的な天命思想など『古事記』にみえない内容と表現が多くみられるが、それが『古事記』に記述された「古代」の観念と異なる「今」の観念に属したので、『古事記』の内容とみなされることができない。これに対し、第一段における天地創成から允恭天皇の時代までの「古代」の回顧は、基本的に本文の内容を簡略的にまとめたものと看取できる。

ただし、本文の宇宙論を忠実に引用しなかった代わりに、「今」の観念に属した陰陽論による改変されたものを述べたという安万侶の改変の理由とその意図は、理解しづらい。記述した序の構成からみれば、第二段と第三段における美辞麗句で構成された前置きの部分と比べれば、続きの本音となった『古事記』と直接的な関係があった部分を述べた時、安万侶は、やや素朴な表現で『古事記』に関する事情を陳述したことがみられる。すなわち、飾りとしての前置きと異なり、『古事記』の内容に関して、安万侶は、一般的に忠実に述べる方針をとった。したがって、元明天皇に上表した時、安万侶には、本文の宇宙論を陰陽論によって変えなければならない理由をもったことがうかがえる。

改変についての理由は、様々と想定できるが、ここでその中の三点を提示したい。

第一に、序冒頭の改変は文章全体の構成によった可能性がある。序の構成と文脈からみれば、第一段における「古代」への回顧という部分は、前置きとして第二段下・第三段下を引き出すための第二段上・第三段上と同じ、第一段の最後における太安万侶の「稽古」思想を引き出すための前置きの存在である。したがって、文章の構成から、第一段における「古代」への回顧という部分も、第二・三段上の部分に対応しなければならない。第二段上と第三段上にはあきらかに陰陽論に基づいた表現と内容が多くあったばかりでなく、その多くが天皇を称賛したものである。したがって、天皇への無礼にあたる行為を回避したいがため、第一段における「古代」への回顧を最小限まで改変する安万侶の考慮は、存在したのではないと推測できる。

第二に、序冒頭の改変は序の性格とそれを出した場面による可能性がある。すでに分析したように、公文書の性格と漢文体の文体は、序の構想と内容にも大きな制限をかけた。そもそも序は、和銅五年（712年）正月二十八日に太安万侶が元明天皇へ奏上した上表文という公的な場面で出された公文書であった。したがって、第三段における安万侶が述べた変体漢文の形をとった本文の編纂方針と異なり、安万侶は、公文書に相応しい正統的な漢文体で上表文を書くことが要求された。

『続日本紀』が載せた天皇の詔書には宣命体詔書（宣命）⁵⁷と漢文詔書⁵⁸の二種があったように、奈良時代の公文書には、変体漢文で書かれたものと本格的な漢文で書かれたものの二種に分けられたことが知られる⁵⁹。とくに後者が經典の教養や文学の技巧をより要求

⁵⁷ 例として、文武天皇即位宣命（青木注 43 一番目の前掲書、2-5 頁）などがあげられる。

⁵⁸ 例として、元正天皇即位詔（青木注 43 二番目の前掲書、2-5 頁）などがあげられる。

⁵⁹ 奈良時代の詔書と宣命について、大平聡「奈良時代の詔書と宣命」（土田直鎮先生還暦記念会編『奈良平安時代史論集 上巻』吉川弘文館、1984 年、447-527 頁）を参照した。

したので、文章の格調を上げるために漢文の表現と観念による文飾が必要であった。いうまでもなく陰陽論の宇宙観は、当時の朝廷に浸透しつつある常識であった。常識に冒頭で言及しなかったら、自分の知識不足という先入観を元明天皇に植え付ける恐れがあったのではないか、という安万侶の考慮が、存在したのではないと推測できる。

いずれにせよ、序冒頭部における太安万侶の改変が現実的な葛藤によるものであったから、筆者は、序の陰陽論を利用して本文の天地創成論を解釈するという研究姿勢を否定し、本文の論理だけを『古事記』の論理とみなした。序の内容からみれば、太安万侶が重視した「古代」の観念と前置きにみられる「今」の観念との間には、歴然とした相違が存在したことが容易に看取できる。「今」の観念に不満をもったからこそ、安万侶があえて「古代」のことだけを記述した『古事記』を編纂したのであらうと推測できる⁶⁰。

第三、序における「今」と「古代」の重層性は、観念上のものであり、「古層・深層論」という歴史事実としての重層性ではない。『古事記』が記述した「古代」の観念は、日本本来のものではなく、すでに「今」の観念をとりいれたものである⁶¹。古いようにみられる『古事記』の内容は、よく日本の「古層」もしくは時代に遅れたものと理解されたことが多い。また、1980・90年代までの律令国家成立史における天武朝重視説という日本古代史の成果の影響で、『古事記』と『日本書紀』をそれぞれ「反律令制」的なものと「律令制」的なものとみなした研究者が多い⁶²。しかし、近年、天武朝を含む飛鳥・奈良時代像に関する古代史学界の認識は、大きな転換がある。また、壬申の乱を含む天武天皇論の再検討と飛鳥・奈良朝政治史研究の進展に伴い、七世紀後半から八世紀にかけての時代における「天武系と天智系の対立」など、従来の天武朝偏重の研究姿勢に基づいた通説にも疑問が投げかけられる⁶³。

日本古代律令制の研究は、戦前からの長い研究史があり、膨大な成果が蓄積されている一方、大宝・養老律令などの法典に規定された建前上の制度に関する研究を偏重する短所がある。とくに八世紀政治史の研究は、ほぼ『続日本紀』の記載にしか依拠されないのが現状である。『続日本紀』というただ一つの歴史書を利用し、飛鳥浄御原令・大宝律令・養老律令などの法典に規定された全ての法条の実施状況を逐一検証するのは、不可能である。史料上の制約に加え、一世を風靡していた戦後以来の段階発展論の影響で、大宝律令の規定に代表される律令制は、大化前代の氏姓制と対立するものと理解されていた。

その結果、大宝律令の頒布を日本古代律令制の成立の指標とみなしており、それ以前の七世紀とそれ以後の八・九世紀をそれぞれ律令制建設期と律令制崩壊期と理解する、という史観が誕生した。九十年代以降、段階発展論からの解放や、考古学の進展による木簡などの新史料の発見、都城・儀礼研究などの新研究の出現などは、日本律令制に関する従来の理解を大幅に改変した。とくに近年盛んになっている日唐律令の比較研究は、制度と実態の両面から日本古代律令制における氏姓制の残存を実証しており、多くの成果をあげた。また、その理論的前提としての吉田孝氏の日本律令青写真説の貢献も看過できない⁶⁴。

⁶⁰ 西條勉「第V章 オオクニヌシ-書きかえられた神」(『古事記』神話の謎を解く)中央公論新社、2014年、109-137頁)を参照した。

⁶¹ 梅沢注9前掲書、123-142頁。

⁶² 三浦注6前掲書、87-146頁。

⁶³ 井上亘『日本古代の天皇と祭儀』(吉川弘文館、1998年、2-56頁)、水林彪「第五節 権威・権力秩序の全体構造」(『天皇制史論-本質・起源・展開』岩波書店、2006年、158-189頁)、遠山美都男「あとがき」『古代の皇位継承 天武系皇統は実在したか』(吉川弘文館、2007年、53-92頁)、中野渡俊治「第一章 奈良時代の天智天皇観-皇統の問題から-」(『古代太上天皇の研究』思文閣出版、2017年、13-26頁)などを参照した。

⁶⁴ 吉田孝「律令国家の諸段階」(『律令国家と古代社会』岩波書店、1983年)441頁。

八世紀の歴史像は、青写真説により従来の律令崩壊期から律令進展期（過渡期）へと一挙に逆転された。

とくに1990年代以降の日唐律令比較研究の成果によって、日本古代の律令国家における固有的な要素の存在が実証されたため、日本古代の律令国家は、氏姓制と律令制の二元的国家であることがあきらかにされる⁶⁵。それにともない、新益京⁶⁶時代（694年-710年）および奈良時代の歴史的地位についても、古代律令制と古代天皇制の全盛期と評価される従来の説がある一方、古代律令制と古代天皇制の成立史上の過渡期にすぎないと理解される近年の説もみられるように理解は多様である。しかし、律令制史の視点からみても天皇制史の視点からみても、この時代が大きな転換期であったことは疑う余地がない。すなわち、従来の氏族制的な理念がまだ一定の力を持ち、律令的な新理念が貴族・豪族層に全面的に浸透していない時代と考えられる。

要するに、反律令制（氏姓制）と律令制の対立という図式をもって、「古代」と「今」の対立を論じることができなくなる。『古事記』序の二重構造に反映される「古代」と「今」の対立は、文化複合体の「古層」と「新層」という異なる時代間の文化の対立（古層・深層への志向）でもなく、民族主義的な「日本固有」と「外来」という民族・国家間の文化の対立（国粋・国風への志向）でもない。一言でいえば、太安万侶の「稽古」思想の本質は、非民族主義の復古主義である。非民族主義の復古主義には、反体制性と非民族主義性という二つの性格をもつ。まず、いくら「稽古」といって「復古」を声高く叫んでも、前近代東アジア史にしばしばみられる数多くの「復古」のように、前近代東アジア諸国の「復古」主義者は、本当の古代に帰ろうと志向したよりも、むしろ常に目を新たな未来に向けていた。したがって、「復古」主義者がいう「復古」は、本当の復古ではなく、現在への不満の反動での未来志向の気持ちにはほかない。

中国史の例をあげれば、王莽の新王朝（8年-23年）や南北朝時代の北周王朝（556年-581年）、則天武後の周王朝（690年-705年）、五代の後周王朝（951年-960年）、元代末期の張士誠の周政権（1354年-1357年）、清代前期の呉三桂の周政権（1678年-1681年）という王朝や割拠政権は、いずれも周王朝の制度と信じられていた『周礼』を尊敬して、三代の周王朝（紀元前1046年-紀元前256年）に復古しようとする。しかし、それらの王朝や政権の「復古」は、真の周王朝の伝統に回帰したのではなく、改革や革命するための手段としてなされていたものにすぎないのである。実際には、多くの「復古」思想は、高度の反体制性を持ち、支配者にとってかなり危険な思想であった。

一方、「稽古」思想には「今」を改変しようとする未来志向という性格が感じられることから、「古代」と「今」の二重構造をもつ『古事記』序の中、「古代」を引き立たせる前置きの役割を担った「今」の内容も、実際に「古代」の性格を帯びようになる。たとえば、太安万侶は、「道は軒後に軼ぎ、徳は周王に跨えたまひき」や「名は文命よりも高く、徳は天乙にも冠りたまへりと謂ひつ可し」という天皇への賛辞に、「黄帝（軒后）」や「周の文王（周王）」、「夏の禹（文命）」、「殷の湯王（天乙）」などの中国の三代までの聖天子を列挙した。

太安万侶は、表面的に天武・元明天皇の徳を中国の聖天子を越えたと讃えたにすぎないとみられる一方、そこに本当に聖天子になってほしいという願望、または批判を込めたのではないとも感じられる。元明天皇が、賛辞から太安万侶の願望もしくは批判を聞き

⁶⁵ 大津透「律令制研究の流れと近年の律令制比較研究」（同氏編『律令制研究入門』名著刊行会、2011年）180-209頁。

⁶⁶ すなわち藤原京である。が、藤原京という用語は、古代の史料にみえない。『日本書紀』は、王宮である藤原宮が所在する都を新益京と呼ぶので、本章も新益京という用語を使う。

とれたかどうかを知る術はないが、太安万侶が列挙した和漢の歴代の君主から圧力を感じられたのではないかと考えられる。反体制性をもつイデオロギーをめぐって、元明天皇をはじめとする王権側は、完全に太安万侶の思想を支持しない限り、反体制性への恐怖の反動でむしろそれを敬遠する可能性が想定できる。

一方、自分の思想が危険性を内包したと知っていた太安万侶にとっては、天皇を説得するため、自分の思想に正当性が与えられる「先例」や「免罪符」をできる限り多く手に入れようとしていた。中国の三代までの聖天子は、日本古代の歴代天皇とともに「稽古」の対象となったことから、太安万侶は、無意識的に「古代」の思想に属する「稽古」思想の範囲を「今」の思想に属する中国の聖天子観まで拡張させたことがうかがえる。そこから、太安万侶の「稽古」思想の非民族主義性がみられる。『古事記』の古代志向は、よく奈良時代の急激的な唐風化への反動や日本の国風文化の濫觴とされていることが多い。

しかし、奈良時代前期の日本人は、本当にすでに「唐風」に属する中国の聖天子観を理想の時代である聖代とされる「古代」の観念から排除したかに対して筆者は疑問をもつ。むしろ「唐風」や「国風」などの区分をもたせず、漠然と和漢の伝統が混じったものを「自分」のものと感じていたのは、『古事記』序のように、当時の事実に近いのではないかと考えられる。言葉をかえれば、太安万侶をはじめとする当時の日本人の観念には、日本と中国の限界がなおあいまいで定まっていなかったのである。それは、「国風文化論」でいった「唐風」が「国風」を覆ったということではなく、そもそも両者がまだ完全に分裂されなかったにすぎない。

もちろん民族主義的な概念は全く生じなかったわけではない。しかし、「唐風」と「国風」がまだ区分できなかつたという時代背景の下、外来のものは、あくまでも「内在された他者」であり、依然として「自己」の一部に属する。「他者」が「自己」の一部として「自己」に内在された限り、「他者」と「自己」の大きな衝突が起きならない。起きたのは、「内在された他者」と完全に融合していなかつたほかの「自己」が感じた異質感、と「内在された他者」の文化的優勢に吸収される可能性があるほかの「自己」が感じた恐怖感である。「内在された他者」との融合への迎合と抵抗の揺れは、太安万侶の「稽古」思想の揺れの正体である。しかし、太安万侶の葛藤は、あくまでも「自己」内部の闘争であり、民族主義的な排外主義ではない。

宇宙論や君主像に関する『古事記』における序と本文の相違から、当時の朝廷内部には、「古代」の観念に関してもいくつかの理解が併存したことがうかがえる。序において本文の内容を陰陽論によって改変しなければならない安万侶の葛藤からみれば、当時の朝廷内部に優勢となったのは、太安万侶が重視した『古事記』の内容ではなく、陰陽論が代表する漢籍の知識であった。いうまでもなく陰陽論が代表する漢籍の知識は、「今」の「唐風」としての最新の観念でありながら、過激さがより小さい『古事記』の「稽古」思想と異なる「復古」主義ともなれる。そういう意味で、序における安万侶の改変は、奈良時代における『古事記』の不遇と『日本書紀』の優遇という両書の異なる運命をも暗示したのではないかと考えられる。『古事記』の再発見は、「内在された他者」が完全に「自己」から放逐され、完全な「他者」となった激動的な時代を待たなければならない。

結語

本章は、従来軽視されていた序の「潤色」部分を重視しており、そこに太安万侶の意図があったという立場に立ち、『古事記』における序と本文の関係と両者の内容上の齟齬における太安万侶の意図を検討してみた。以下にその結論をまとめよう。

第一節では、序の性格と論理についての先行研究を整理しながら、諸説の問題点と本章の問題意識を再確認した。『古事記』の研究は、序と本文の関係について、とくに序における本文と異なる論理と内容の性格から、おおよそ両者を別物として別々に検討する研究と、両者を補い合えるものとして序の論理を利用して本文を解釈する研究という二つに区分できる。前者は、さらに序偽作説という立場に立つものと序偽作説を批判する序潤色説という立場に立つものに分けられることができる。

偽作説と潤色説は、一見して反対の立場に立つようであるが、序における本文と異なる部分は、異質性をもつ部分であり、『古事記』全体または本文の論理としてみなさないという点で共通する性格を感じられる。両者は、ともに序の「潤色」部分を軽視していたと考えられた。また、『古事記』序の性格をめぐる論争をとりあげ、序と本文が異なる論理を展開したことから両者を別物として論じるという論理を批判した。序と本文がともに太安万侶の手でなされたのであれば、序の論理が『古事記』全体の論理となれない理由を説明する必要があるという水林氏の問題意識を肯定した。

第二節では、『古事記』の序と本文を比較した結果、序と本文の論理の異質性を再確認した。序は二段階の陰陽二元論的な天地創成論をとったのに対し、本文は、まず、開闢以前の混沌状態を否定し、代わりに高天原を含む宇宙をアプリオリな存在として設定した。次に、陰陽二元論の原理を避け、代わりに「天（アマ）」の原理とムスヒの原理をそれぞれ天地創成の主要原理と次要原理とし、二つの原理による万物生成を論じた。また、本文には、「天（アマ）」の原理を高天原の主宰神である天照大御神の一身に収束させたいという編纂者の意図が看取できる。序における地と始原的な対等性をもつ天は、本文が強調した優勢をもつ「天（アマ）」と比べれば、その異質性があきらかである。

一方、『古事記』序は、天武・元明両天皇の徳がすでに中国三代の聖天子を越えたと論じながら、天皇の徳化がもたらす祥瑞と朝貢の多さを列挙した。ほかに、序における「皇帝」や「華夏」などの中華思想に基づいた表現もある。『古事記』序の陰陽論的な宇宙論と聖天子観は、いずれも本文にみられないものであり、むしろ『日本書紀』の思想に通じるものである。これは、『古事記』本文の変体漢文と異なり、序が『日本書紀』と同じ漢文体をとったという文体上の原因による可能性も考えられるが、いずれにせよ、観念と思想からみれば、『古事記』の序と本文がかなり異質と認められるため、両者の齟齬を重視すべきなのである。

第三節では、まず、序の独特性を念頭において、本文との親近性と序の性格を論じながら、文脈分析から序のもつ二重構造を論じた。内容からみれば、序は、本文と比べれば、種々の相違がみられるが、本文の「序」として一応相応しいものであり、本文との類似性があることも認められる。したがって、序を『日本書紀』の論理で理解しながら、『古事記』における序と本文の親近性を否定することも正しくないと考えられる。『古事記』序は、まるで本文と『日本書紀』の中間に位置するかのようにはみられる。論理と表現からみれば、『古事記』本文と『日本書紀』の中間に位置する序を理解する手がかりとしては、序の性格と構想に関する理解が極めて重要である。

『古事記』序には、そもそも上表文という公的な性格をもつため、序全体は美文の前置きとやや素朴な安万侶の本音からなる二部構造によって構成されたことが知られる。前置きと本音の部分は、それぞれ「今」の観念と安万侶が重視した「古代」の観念を反映したものである。筆者は、とくに序の綱領である安万侶の「稽古」思想の重要性を強調した。したがって、前置きである第二段上と第三段上における天子の聖徳の強調や陰陽論的な聖天子観など本文にみえない内容と表現は、「今」の観念に属したことから『古事記』の内容とみなされることができないと論じた。

第三節の最後では、序の二重構造を生じさせた原因を考察しながら、序と本文の関係を検討することによって、その背後にあった太安万侶の「稽古」思想の揺れの存在とその性格をあきらかにした。その結果、天皇への無礼にあたる行為を回避したいがため、第一段における「古代」への回顧を最小限まで改変する安万侶の考慮は、存在したのではないかと推測できる。また、当時の朝廷に浸透しつつある常識であった陰陽論の宇宙観を冒頭で言及しなければ、自分の知識不足という先入観を元明天皇に植え付ける恐れがあったのではないかという安万侶の考慮も論じた。

また、序における「今」と「古代」の重層性は、観念上のものであり、「古層・深層論」という歴史事実としての重層性ではないということを論じた。『古事記』が記述した「古代」の観念は、日本本来のものではなく、すでに「今」の観念をとりいれたものである。自分の思想が危険性を内包すると知っていた太安万侶にとっては、天皇を説得するため、できる限り自分の思想に正当性が与えられる「先例」や「免罪符」を多く手に入れようとしていた。このことから、太安万侶は無意識的に「古代」の思想に属する「稽古」思想の範囲を「今」の思想に属する中国の聖天子観まで拡張させた。そこから、太安万侶の「稽古」思想の揺れがみられる。いずれにせよ、序冒頭部における太安万侶の改変が現実的な葛藤によるものであったことから、筆者は、序の陰陽論を利用して本文の天地創成論を解釈するという研究姿勢を否定し、本文の論理だけを『古事記』の論理とみなした。

第六章 飛鳥・奈良時代における皇位継承の論理

はじめに

日本の八世紀の歴史的地位について、それを古代律令制または天皇制の全盛期と評価した従来の説があった一方、それを古代律令制または天皇制の成立史上の過渡期にすぎないと理解した近年の説もみられるように、理解は多様である。しかし、律令制史の視点からみても、天皇制史の視点からみても、少なくともこの時代が大きな転換期であった点については疑う余地がない。すなわち、八世紀は、従来の氏族制的な理念がまだ一定の力を持ち、律令的な新理念が貴族・豪族層に全面的に浸透していない時代であった¹。

このような時代背景のもとに、氏族共同体よりまだ完全に脱皮していなかった当時の天皇を中心とする王権側にとっては、王権の強化が最優先の課題であろうと容易に想像できる。とくに、皇位継承をどのように安定化させるのかは、王権側の死活問題といっても過言ではない。それゆえ、この時代は血を血で洗う宮廷闘争が異常に多かった時代でもあった。従来、大津皇子の変や藤原仲麻呂の乱など²、「六国史」に記載された多くの政変は、ほぼ藤原氏の「陰謀」史として理解されていた。

藤原氏の参与が完全に存在しなかったとはいえないが、政変の背後に主要な役割を果たしたのは、やはり藤原氏ではなく王権側であった、という近年の説のほうが妥当であろう³。藤原氏ではなく王権側に視点を置き、八世紀の宮廷闘争を藤原氏の「陰謀」と理解されるよりも、王権側の「陰謀」と評価されたほうがむしろ事実に近いのであろう。そればかりでなく、多くの政変に随伴した王権側の実力行使には、注意する価値がある。王権を強化するには、やはり実力行使するのが一番早い方法かもしれない。

しかし、古今東西を問わず、暴力だけに頼る政権は一般的に長く続かない。それゆえ、武力のほか、政権の存続にとっては、国民の統合や人心の収攬のための正当性の構築も大事な課題であろう。その中、即位の正当化がいかに果たされたのかという問題は、とくに重要である。壬申の乱の勝利は、いうまでもなく天武天皇に強力な権力をもたらした。しかし、カリスマ的な天武天皇と、天武の後継者である草壁皇子が薨御した後、即位した持統天皇側の実力は、決して強力であったとはいえない。軍事的な勝利による天武天皇のカリスマ性は、自動的に他人に継承できるものではないからである。

また、天武・持統両天皇の孫である軽皇子（のちの文武天皇）も、必ずしも次の天皇にふさわしい人物とはいえない。その理由の一つとしては、当時、皇位の直系や嫡系継承の原則が未だ確立されていなかったことがあげられる。天智・天武両天皇の皇子が複数人存在している状況下において、持統天皇や元明天皇などにとって、いかに皇位を草壁直系の軽皇子と首皇子に順調に継承させるかということが一番肝心な問題である⁴。したがって、皇位継承を安定化させるため、八世紀において太上天皇をはじめ、知太政官事、女帝、讓

¹ 本論文の第二章と第五章を参照されたい。

² そのほか、『続日本紀』には、長屋王の変、藤原広嗣の乱、橘奈良麻呂の変、井上皇后巫蠱事件など事件がみられる。また、史料に記載されなくてもほかに大きな事件があった可能性が十分にあると考えられる。

³ 王権論の視角から古代政治史を描写してみた著作について、保立道久『平安王朝』（岩波書店、1996年）があげられる。

⁴ 従来、文武天皇から聖武天皇への皇位継承を天武系の皇位継承と理解した人が多い。しかし、本章の第二節で検討したように、持統朝では、存命中の天武天皇の有力な皇子は軽皇子のほかにもまだ多いことからみれば、天武系ではなく草壁系のほうが正しいと考えられる。

位など日本の独特な制度は、次々と考案されていた⁵。

そればかりでなく、変化が速い政局の流れに対応して朝廷の儀礼も絶えず変化していた。例えば、数々の試行錯誤を経て、皇位継承の正当化論理とその論理の具現である即位儀礼も八世紀の前後に大きく変貌を遂げた。皇位継承の観点からも、八世紀は確かに重要な画期であり大きな転換期であったと考えられている⁶。このような課題を検討するには、八世紀の歴代天皇が譲位・即位した時、発布した宣命書きの詔（譲位・即位宣命）が良質な材料としてあげられる。

日本古代の詔書は、漢文体で書かれる漢文体詔書と、いわゆる宣命体で書かれる宣命体詔書とがある。よく宣命と呼ばれる宣命体詔書は、中国ではみられず、日本の独特な王言の制度である⁷。とくに定型化される以前の八世紀の宣命は、天皇によってそれぞれ特徴があるものが多数あった。したがって、八世紀の日本歴代天皇が即位の正当性をいかに権威づけていたかを検討するため、良質な材料として天皇の即位・譲位宣命があげられる⁸。しかし、従来宣命の論理に関する研究は、不改常典や記紀神話の研究を通して論じられてきたものが多い。

不改常典の研究については、戦後以来の古代史学界で長年にわたって討論され、今もなお定説がみられない現状がある⁹。このような不改常典偏重の局面を打開するため、本章では、視点をやや変えて不改常典の法だけでなく、それを含む譲位・即位宣命にあらわれる法の実態を、総体的に把握しようとする研究手法をとりたい。また、近年、記紀神話の研究について大きな方法論の転換がみられる。その中、とくに成立論¹⁰から作品論¹¹へと神野志隆光が提唱する国文学からの新視点が重要である。この視点を受け、やはり宣命の論理もまず宣命自身のテキスト内で理解されるべきであると考えられる。

一方、八世紀の王権側は、なるべく執政能力をもつ成年天皇の即位を優先させていたという現象が存在した¹²。平安時代以降の幼帝の常態化と比べれば、八世紀における天皇執政能力の強要という現象は極めて興味深い。その背後には、八世紀の皇位継承に関して、皇族内部のみならず、藤原氏と道鏡のような皇族外部も、八世紀王権側の警戒の対象とな

⁵ 村井康彦『律令制の虚実』（新書日本史②、講談社、1981年）94-97頁。また、近年の研究について、遠藤みどり『日本古代の女帝と譲位』（塙書房、2015年）などがあげられる。

⁶ 本章における日本古代の即位儀礼に関する認識は、岩井忠熊・岡田精司編『天皇代替り儀式の歴史的展開—即位儀と大嘗祭—』（柏書房、1989年）、加茂正典『日本古代即位儀礼史の研究』（思文閣出版、1999年）、藤森健太郎『古代天皇の即位儀礼』（吉川弘文館、2000年）などの研究による。

⁷ 奈良時代の詔書や宣命について、大平聡「奈良時代の詔書と宣命」（土田直鎮先生還暦記念会編『奈良平安時代史論集上巻』吉川弘文館、1984年、447-527頁）を参照した。

⁸ 『続日本紀』宣命の史料的な価値とその定型化過程について、早川庄八「Ⅱ律令国家・王朝国家における天皇」（氏ほか『日本の社会史第3巻 権威と支配』岩波書店、1987年）43-81頁。

⁹ 不改常典の研究史としては、田中卓「天智天皇の不改常典」（『律令制の諸問題』田中卓著作集六、国書刊行会、1986年、256-296頁）と中西康裕「不改常典の法」と奈良時代の皇位継承」（『続日本紀と奈良朝の政変』吉川弘文館、2002年、265-291頁）を参照した。

¹⁰ 典型的なものとしては、水林彪『記紀神話と王権の祭り』（新訂版、岩波書店、2001年）があげられる。

¹¹ 作品論からの神話研究について、神野志隆光の「神話テキストとしての即位宣命」（『古代天皇神話論』若草書房、1999年、218-247頁）や「古代神話論のために」（『日本思想史講座1—古代』ペリかん社、2012年、65-101頁）などを参照した。

¹² 古代女帝の中継ぎ説が通説であるが、近年、この説は、多くの女性史と家族史の研究者から批判を受けた。古代女帝に関する論争について、義江明子「一 古代女帝論の軌跡」（『日本古代女帝論』塙書房、2017年、7-29頁）を参照した。

った事実があるのではないかと思われる。したがって、皇位継承を保証するには、王権側の実力行使が必要であった。本章は、天皇権威論の視角から、王権側の実力行使の構造的要因を考察したい。

以上の視点を念頭におき、本章は、政治思想史の角度から、八世紀に大きな方向性を確定した八世紀天皇の正統性に関わる皇位継承問題を論じてみたい。この問題について、政治過程や儀礼、社会構造などの視点から追究した研究がほとんどである。しかし、『古事記』と『日本書紀』の神話に関わる研究を除き、政治的な現象の背後にあった王権側の政治思想という視点からの研究が乏しい。本章は、日本八世紀政治史の性格解明の一環として、主に八世紀の天皇宣命と律令規定を手がかりに、八世紀皇位継承原理の構造的な弱点をあきらかにしながら、政争多発の背後にあった八世紀王権思想の二律背反を論じたい。

第一節 天命と皇命の二律背反

一 即位式の性格と文武即位宣命

後述するが、即位宣命の宣布は、即位式の重要な一環である。したがって、即位宣命の分析に入る前に、まず即位式をはじめとする日本古代律令制の性格を論じたい。周知のように、日本古代の律令制は、唐の律令制を継受して成立したものである¹³。しかし、中国の魏晉南北朝時代で、すでに中国から自国に律令制を導入した高句麗・百濟・新羅の朝鮮三国と比べると、日本古代の律令制は、確かに導入時期がやや遅れる。しかし、日本古代の律令制は、朝鮮三国とは異なり、独自の律令法典を編纂したことが重要な特徴である¹⁴。

朝鮮三国の律令制については史料が少なく不明な点が多いが、朝鮮三国では日本のような体系的な律令法典の編纂が行われず、中国律令の諸制度を部分的に摂取した可能性があると考えられている¹⁵。律令制に関する日本と朝鮮三国の相違は、中国諸王朝の冊封を受けていたかに由来する可能性が大きい¹⁶。『三国史記』に記載された善徳女王の廃立問題や太宗武烈王の廟号事件など¹⁷から、新羅の内政に対する唐の干渉は、かなり強大であったことがうかがえる¹⁸。

すなわち、中国側の立場からみると、正朔を奉じた国は、中国の法に従うのが原則である。そのため、独自の律令法を作ったり、許可なしで廟号などに中国と同じ名称を使ったりすることは越権行為とみなされている。また、たとえ中国との国際的関係を考慮なくとも、古代東アジア諸国にとって、自国は中国と事情が異なるため、中国の律令で自国の国政を運営すること自体に無理がある。中国の律令をそのまま実施するよりも、むしろそれを自国の都合に応じて修正して摂取したほうがはるかに合理的である。

たとえば、新羅は独自の律令法典を編纂せず、形式的に中国の律令を奉じていたとはい

¹³ 大津透「中国における法の発達と日本律令の編纂」（水林彪ほか編『法社会史』新体系日本史2、山川出版社、2001年）15-17頁。

¹⁴ 榎木淳一『東アジア世界』における日本律令制」（大津透編『律令制研究入門』名著刊行会、2011年）11頁。

¹⁵ 堀敏一「律令制伝播の特質」（『律令制と東アジア世界—私の中国史学（二）』汲古書院、1994年）106頁。

¹⁶ 吉田孝「律令国家の諸段階」（『律令国家と古代社会』岩波書店、1983年）441頁。

¹⁷ 『三国史記』新羅本紀善徳王十二年九月条と同本紀神文王十二年春条（朝鮮史学会編『三国史記』国書刊行会、1973年、53-54頁と92頁）。

¹⁸ 北村秀人「朝鮮における『律令制』の変質」（『東アジアの変貌と日本律令国家』東アジアにおける日本古代史講座第7巻、学生社、1982年）192頁。

え、実際に自国の実情に合うように中国律令を修正した格式で国政を運営していたようである¹⁹。視点を日本に移すと、中国と国土がつながる朝鮮三国とは異なり、島国であるため、歴史上、外来の文化を摂取していた時、常に自主性がみられる。とくに律令制時代では、日本は、朝鮮半島諸国や隼人や蝦夷など「蕃国」と「蛮夷」を包含する天下に君臨する東アジアの小帝国という立場に立っていたため、「隣国」である唐の冊封を受けていなかった²⁰。

そのような唐にやや対等な外交政策を取っていた日本にとっては、独自の律令法に基づいた「文物之儀」が必要である。大宝元年（701年）正月一日、藤原宮の大極殿と朝堂院では、令制に基づいた新しい中国風の朝会が実施された。この記事に記載した『続日本紀』の編者は、朝会に陳列した蕃夷の使者の存在を記して「文物の儀、是に備れり」²¹と賛嘆した。後世の平安貴族がみえない帝国臣民としてのこの時代の特有の律令貴族の自負心が容易に看取できる。

しかし、建前として体系的な律令制が成立したとはいえ、日本が中国と事情が異なる現実には変わらない。とりわけ、家族・親族制度など社会の下部構造、および神祇祭祀や王権観など宗教・信仰・思想の制度に関して、日本の国制は中国と根本的な相違をもつ。それゆえ、中国の制度を改編せず、そのまま日本に導入することは実態にそぐわない。実際、日中両国における社会構造や王権観などに関する巨大の違いが存在した事実について、日本律令の編纂者たちは、法典を編纂する際に気づいたようである。

全体的にみれば、日本の律令の規定は、多くの部分が唐の規定をそのまま継受したものであったと評価でき、継受法の性格が強くうかがえる。しかし、社会構造や王権に関する日本律令の規定には、唐の規定を削除したり、独自の条文を制定したりするように、日本独自の特徴が認められる²²。たとえば、日本の神祇令は、唐の祠令から形式上の影響が多少みられるが、唐の祠令との内容上の類似点が少なく、日本独自のものと考えられている²³。

日本古代律令国家の性格を最も表現できる国家レベルの儀礼といえば、毎年の元日朝賀儀礼があげられる²⁴。元日朝賀儀礼は、新羅や渤海国など蕃国使も参加する律令国家の最も盛大な儀礼である。そればかりでなく、日本が中華帝国としての威厳を国内外の万民に誇示するためのショーでもあった。元日朝賀儀礼では、日本の天皇が北側の大極殿に出御して南面して、群臣百寮と国外使臣が大極殿の南に位置する朝堂院に行列する。天皇はまさに中華の皇帝として群臣百寮と国外使臣の朝拝を受け、皇帝の威光を万民に誇示する。

元日朝賀儀礼を、律令国家の威厳を最も具現化できる儀礼であったとすれば、即位儀礼は日本の君主である天皇の正当性を最も具現化した儀礼であった。具体的な儀礼の次第などからみれば、天皇の即位儀礼には、元日朝賀儀礼と共通する面をもつとされている²⁵。元日朝賀儀礼も天皇の即位儀礼も中国の儀礼から大きな影響を受けながら、日本の独特な

¹⁹ 堀注 15 前掲書、99 頁。

²⁰ 石母田正「国家成立史における国際的契機」（『日本の古代国家』石母田正著作集第三巻、岩波書店、1989年）80-81 頁。

²¹ 『続日本紀』文武紀大宝元年正月朔条に「文物之儀、於是備矣」（青木和夫ほか校注『続日本紀一』新日本古典文学大系 12、岩波書店、1989年、32-33 頁）とある。

²² 大隅清陽「大宝律令の歴史的位相」（大津透編『日唐律令比較研究の新段階』史学会シンポジウム叢書、山川出版社、2008年）219-221 頁。

²³ 井上光貞「神祇令の特質とその成立」（『古代の日本と東アジア』井上光貞著作集第五巻、岩波書店、1986年）234 頁。

²⁴ 藤森健太郎「日本古代元日朝賀儀礼の特質」（同氏注 6 前掲書）24-93 頁。

²⁵ 同上。

要素が少なからずに出たものといえる。『儀式』²⁶によると、平安時代前期の天皇の即位儀礼には「讓国儀」、「天皇即位儀」、「踐祚大嘗祭儀」があったという。

また、平安時代前期天皇の三つの即位儀礼は、それぞれ「踐祚儀」、「即位式」、「大嘗祭」と一般的に呼ばれる²⁷。「讓国儀」は先帝が生前讓位の場合に行われる儀礼である。先帝が崩御して新帝が即位する場合には、「讓国儀」が行われず、単に「劍璽渡御儀礼」が行われる。「劍璽渡御儀礼」は「讓国儀」の場合にも行われるので、やはり「劍璽渡御儀礼」こそ「踐祚儀」の核心と考えられる。この「踐祚儀」は平安時代に入って以降、新しく作られた儀式であった。

その前の八世紀には、「養老神祇令」や「六国史」が踐祚と即位を同義とみなして混用したことからみれば、八世紀の即位儀礼には即位式と大嘗祭しかなかったとされている²⁸。一般的には、日本の「固有」な要素が多く保持されていた大嘗祭と比べると、踐祚儀と即位式はかなり唐風化された儀礼とみなされている。即位儀礼の中、とくに大嘗祭が重視されている近世以降の傾向がみられる。しかし、この説に対し、つとに岡田精司氏の批判があった²⁹。その研究によると、大嘗祭は新嘗祭から分化された儀礼であり、その本質は即位儀礼ではなく服属儀礼であった。

八世紀を通し、新帝即位後の最初の新嘗祭は、徐々に重視されていた。のちに即位式が唐風化されていたのに伴い、一部の要素が大嘗祭に移った後、大嘗祭が盛大なものとなり、一部の即位儀礼的な性格を備えるようになった。しかし、即位儀礼の本質からみれば、やはり即位式とのちに分立された踐祚儀が天皇の即位儀礼の核心であり、大嘗祭は即位式の付属儀礼にすぎないと思うほうが妥当である。そのなかでも、即位儀礼は、宣命の宣布が重要であった³⁰。

即位式の歴史的変容に対応して、もともと即位宣命だけがあって、のちに讓位宣命が即位宣命から分立したという歴史的過程がある³¹。即位宣命の史料上の初見は、『続日本紀』に載せられた文武天皇のものであり³²、それは『続日本紀』宣命の第一詔でもある³³。『日本書紀』には漢文詔しか載せられなかったため、文武天皇の即位宣命はすなわち「六国史」の最初の宣命である。しかし、史料上の最初の即位宣命を歴史上の最初の宣命や即位宣命とみてもよいかというと、問題はやや複雑になる。

²⁶ 『儀式』はすなわち『貞観儀式』であるという所功氏の説は、ほぼ通説となった。所功「『儀式』の成立」(『平安朝儀式書成立史の研究』国書刊行会、1987年、65-100頁)を参照した。なお、本章での『儀式』の引用は、精興社刊行の渡邊直彦校注による神道大系の『朝儀祭祀編一 儀式・内裏式』を用いた。

²⁷ この呼び方は、加茂正典「『儀式』から見た平安朝の天皇即位儀礼—踐祚儀・即位式・大嘗祭—」(同氏注6前掲書、43-78頁)による。

²⁸ 加茂正典「『儀式』から見た平安朝の天皇即位儀礼—踐祚儀・即位式・大嘗祭—」(同氏注6前掲書)43-78頁と橋本義彦「即位儀式の沿革」(『書陵部紀要』第42号、1990年)1-18頁。

²⁹ 岡田精司「大王就任儀式の原形とその展開—即位と大嘗祭—」(『古代祭祀の史的研究』塙書房、1992年)35-83頁。

³⁰ 土井郁磨「『讓位儀』の成立」(『中央史学』第16号、1993年)15-42頁、同氏「踐祚儀礼について」(『中央史学』18、1995年)1-32頁、藤森健太郎「平安朝即位儀礼の論理と特質」(同氏注6前掲書)117-157頁、同氏「登壇と讓位詔—八世紀における「狭義の即位」の推移について—」(『ヒストリア』186、2003年)58-77頁。

³¹ 藤森注30後の前掲論文、58-77頁。また、本章の第二節でもこの問題を検討した。

³² 『続日本紀』文武元年八月庚辰条(青木注21前掲書)2-5頁。

³³ 宣命の番号付けは、岩波書店刊行の新日本古典文学大系『続日本紀』による。

『日本書紀』に宣命が載せられなかった原因は不明である³⁴。しかし、『日本書紀』の漢文詔の一部が宣命から書き直したものである可能性が存在する。たとえば、孝徳紀に載せられた一部の漢文詔は、全体的に正統的な漢文の形式をとっている。しかし、その冒頭が『養老公式令』詔書式条に規定された「明神御宇日本天皇」という書式に符合することや、宣命の冒頭に似ていることなどの特徴を考慮すれば、その原詔が宣命書きの詔であった可能性がある³⁵。

ただし、『日本書紀』は後世のものによる潤色が多大なため、それだけでは根拠として難が残る。近年、飛鳥時代の宣命体書きの木簡の出土により、文武天皇の前、宣命体の文書がすでに存在したことがあきらかにされた³⁶。しかし、宣命体の文書が存在したことは、そのまま宣命体の詔である宣命が成立したことを証明する証拠とはならない。とくに即位宣命という特殊な宣命は、即位儀礼に組み込まれてはじめて有効となる。律令制的な即位儀礼が持統朝から始まったという近年の研究成果³⁷を考え合わせると、即位宣命の成立の上限を持統朝においたほうが妥当である。しかし、『日本書紀』持統紀には即位儀礼がみられるが、即位宣命がみえない。また、『続日本紀』の記載によると、元明天皇以降、即位宣命が即位の同日に宣布されるのが通例であった。それに対し、文武天皇の即位宣命は、文武天皇が即位してから十六日後にやっと発布されたのである³⁸。

以上の事実を合わせて考えると、やはり即位宣命は文武天皇の時代にはじめて考案されたものと考えたほうがより妥当であろう。文武即位宣命には、即位・讓位宣命が定型化された前の形がまだ残されたため、史料価値が高い材料として評価できる。したがって、文武朝の王権思想を考えるには、新しく成立した文武天皇の即位宣命が重要である。周知のように、元明讓位詔と元正即位詔を除けば、『続日本紀』に収録された八世紀天皇の即位・讓位詔書は、全て特殊な宣命体で書かれたが、ここでは、分析の便宜上、文武即位宣命の書き下し文をも引用する。なお、本章が引用した『続日本紀』宣命の書き下し文は、基本的に岩波書店が出版した新日本古典文学大系『続日本紀』によったものである。なお、宣命の内容と構造により、全文を「前文」や「第一段」など四つの部分に区分した。以下は、文武即位宣命の全文である。

「前文」現御神と大八嶋国知らしめす天皇が大命らまと詔りたまふ大命を、集り侍る皇子等・王等・百官人等、天下公民、諸聞きたまへと詔る。

「第一段」高天原に事始めて、遠天皇祖の御世、中・今に至るまでに、天皇が御子のあれ坐さむいや継々に、大八嶋国知らさむ次と、天つ神の御子ながらも、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命の、授け賜ひ負せ賜ふ貴き高き広き厚き大命を受け賜り恐み坐して、この食国天下を調へ賜ひ平げ賜ひ、天下の公民を恵ひ賜ひ撫で賜はむとなも、神ながら思しめさくと詔りたまふ天皇が大命を、諸聞きたまへと詔る。

「第二段」是を以て、天皇が朝庭の敷き賜ひ行ひ賜へる百官人等、四方の食国を治

³⁴ 正統的な漢文への指向という『日本書紀』の編纂方針によって宣命を取らなかったことや、漢文へと翻訳したことなどの可能性が想定できるが、原因は不明である。

³⁵ 例えば、『日本書紀』大化元年七月丙子条にある高麗使に与える詔の冒頭には、「明神御宇日本天皇」の記述がみられる。

³⁶ 神野志隆光『『古事記』の基盤としての文字世界』（『漢字テキストとしての古事記』東京大学出版会、2007年）28-56頁、小谷博泰「藤原宮跡出土の宣命木簡に関して」（『木簡と宣命の国語学的研究』小谷博泰著作集第一巻、和泉書院、2017年）3-20頁。

³⁷ 岡田注 29 前掲論文、35-83頁。

³⁸ 注 32 を参照されたい。

め奉れと任せ賜へる国々の宰等に至るまでに、国の法を過ち犯す事なく、明き浄き直き誠の心を以て、御称々りて緩び怠る事なく、務め結りて仕へ奉れと詔りたまふ大命を、諸聞きたまへと詔る。

「第三段」故、如此の状を聞きたまへ悟りて、款しく仕へ奉らむ人は、その仕へ奉れらむ状の随に、品々讃め賜ひ上げ賜ひ治め賜はむ物そと詔りたまふ天皇が大命を、諸聞きたまへと詔る。

文武即位宣命は、全体的に「諸聞きたまへと詔る」という宣命の区切りを示す常套句によって「前文」、「第一段」、「第二段」、「第三段」という四段に分けられる。『儀式』によると、宣命使が「諸聞きたまへと詔る」まで読むごとに、皇太子以下の群臣は称唯して再拝するよう定められた³⁹。すなわち、天皇が自分の意志を宣命で群臣に自ら宣り聞かせたの⁴⁰に対し、群臣が称唯して再拝するという次第である。熊谷公男氏は、このような作法を通じ、天皇の命を君臣が謹んで承ることを演出するのが宣命の本質と性格ではないかと論じた⁴¹。宣命は、高度な政治的色彩が帯びたものなのである。

文武即位宣命の内容は、主に以下の通りである。「前文」では、宣命の発布者である天皇自身の身分と、宣り聞かせる対象である皇子以下の群臣を確認した。「第一段」では、天皇即位の正当性をアピールする内容が長く載せられた。「第二段」では、群臣に自分への奉仕と忠誠を要求した。「第三段」では、群臣の忠誠に対して相応の恩恵を与えることを約束した。多少の変化もみられるが、後世の諸天皇の即位宣命は、基本的にこのような形式を継承したといえる。また、天皇即位の正当性や天皇の権威付けなどの観点から、「第一段」は宣命の核心的な部分であることがうかがえる。

具体的な内容を読まなくても、文武天皇の即位宣命であった以上、その「第一段」が文武の即位の根拠やその権威付けを主要な趣旨としたのであろうと想定できる。しかし、文武即位宣命の「第一段」の一番大きな特徴としては、天皇の文武よりも、むしろ退位したばかりの太上天皇の持続のほうに焦点を絞ったことがあげられる。持統太上天皇の由緒正しさの根拠に関する内容は、ほぼ「第一段」の三分の二を占めた。持続の権威が述べられた後に、文武の正統性が持続の命令によったものと、簡略的に説明されたにすぎないのである。要するに、文武即位宣命の「第一段」からみれば、文武朝には、二重権威という現象が存在した。

次いで文武朝の二重権威の欠点を論じる前に、まずその二重権威の構造を検討したい。文武即位宣命の「前文」によれば、この宣命が「現御神と大八嶋国知らしめす天皇」が「皇子等」や「王等」、「百官人等」、「天下公民」などに聞かせたものである。「現御神と大八嶋国知らしめす天皇」は、すなわち新帝の文武天皇である。また、「皇子等」や「王等」、「百官人等」、「天下公民」など表現は、天皇が統治した公民の総体を象徴するものであった。文武即位宣命が頒布された当時では、未だ大宝律令が成立しなかった。したがって、宣命の「前文」の表現は、なお飛鳥浄御原令の体制によるものであった。

律令制の問題はさておき、文武即位宣命の「前文」によれば、文武朝の現実的な支配体制は、支配者の「現御神と大八嶋国知らしめす天皇」である文武天皇と、被支配者の「皇子等」や「王等」、「百官人等」、「天下公民」など公民によって組み立てられた。「第一段」の最後の部分も、「この食国天下を調へ賜ひ平げ賜ひ、天下の公民を恵ひ賜ひ撫で賜はむ」

³⁹ 渡邊注 26 前掲書、158 頁。

⁴⁰ 実際に読み上げるのは宣命使である。

⁴¹ 熊谷公男「即位宣命の論理と『不改常典』法」(『東北学院大学論集 歴史と文化』45号、2010年) 9-39頁。

と述べ、「天下の公民」に対する「現御神と大八嶋国知らしめす天皇」の責任と義務を開陳した。それに続き、天皇一人だけでは広い天下が統治できないため、「第二段」と「第三段」では、とくに天皇の補佐役である「百官人等」の責任と相応の賞罰を強調した。文武朝の上下関係は、基本的に文武天皇を頂点とした階統制（ヒエラルキー）で序列付けられたのである。文武天皇は、「現御神と大八嶋国知らしめす天皇」として国家を統治し、「百官人等」の補助を受けながら、「この食国天下を調へ賜ひ平げ賜ひ、天下の公民を恵び賜ひ撫で賜はむ」という目標を実現しようとした。

ただし、ここで注意しなければならないのは、文武朝における「皇子等」や「王等」など皇族の地位である。まず、「皇子等・王等・百官人等、天下公民」という順序からみれば、皇族は、天皇の被支配者でありながら、「百官人等」より身分が高い存在であったとみなされても問題ない。しかし、「第三段」で皇族を取り上げられなかったことから、皇族は、国政における「百官人等」の補佐役と異なる次元の職務を担ったことがうかがえる。いうまでもなく天皇が皇族出身であるため、皇族の最大の責任は、皇族血統と天皇支配の存続と安定を保証することである。日本に対する天皇支配の存続という点で、皇族は、運命をともにするひとつの運命共同体とみなされる。

一方、前述した文武即位をめぐる皇族の対立からみれば、当時の持統と文武にとっては、最も脅威が感じられたのも天武の諸皇子など同じ皇族出身の勢力である。皇族を取り上げなかった「第三段」から、当時の微妙な雰囲気うかがえる。『日本書紀』持統紀に「(持統十一年=697年)八月の乙丑の朔に、天皇、策を禁中に定めて、皇太子に禪天皇位りたまふ」⁴²とあるように、文武の即位は、基本的に持統個人の強い意向によったことである。しかし、朝廷における文武の即位を強く反対した勢力があるため、持統の「定策禁中」は、順調ではなかったようである。遠藤みどり氏は、日中両国の史書における「定策禁中」の用例を比較した結果、日本古代の「定策禁中」を「大化前代からの日本特有の新帝即位時の群臣関与が現れたもの」と論じた⁴³。すなわち、持統紀の「定策禁中」という表現自体は、文武即位をめぐる朝廷の内紛を暗示した。

『日本書紀』持統紀が「定策禁中」しか記述しなかったのに対し、『続日本紀』文武紀は、文武即位の経緯についてそれ以上に言及せず、単に「(丁酉年=697年)八月甲子の朔、(文武)禪を受けて位に即きたまふ」という簡潔な「受禪即位」の表現で記しただけである⁴⁴。『日本書紀』や『続日本紀』など正史は、文武即位の複雑な事情を必死に隠したが、『懷風藻』葛野王伝の記載より、当時の内紛の一端が垣間みられる⁴⁵。また、葛野王伝が「群臣」という表現を使用した。しかし、葛野王と弓削皇子の対立が象徴されたように、文武の即位を最も反対したのは、同じ皇族の天武の諸皇子を中心とする勢力であった。もちろん文武の即位問題は、葛野王伝の記載のように、単なる一回の会議で解決できる問題

⁴² 『日本書紀』持統十一年八月朔条に「八月乙丑朔、天皇定策禁中、禪天皇位於皇太子」とある。坂本太郎ほか校注『日本書紀下』(日本古典文学大系 68、岩波書店、1973年) 534-535頁。

⁴³ 遠藤みどり「付論 持統讓位記事の「定策禁中」について」(同氏注 5 前掲書) 85-93 頁。

⁴⁴ 『続日本紀』文武元年八月朔条に「八月甲子朔、受禪即位」とある。青木注 21 前掲書、2-3 頁。

⁴⁵ 『懷風藻』葛野王伝に「高市皇子薨後。皇太后引王公卿士於禁中。謀立日嗣。時群臣各挾私好。衆議紛紜。王子進奏曰。我國家為法也。神代以來。子孫相承。以襲天位。若兄弟相及。則亂從此興。仰論天心。誰能敢測。然以人事推之。聖嗣自然定矣。此外誰敢問然乎。弓削皇子在座。欲有言。王子叱之。乃止。皇太后嘉其一言定國。特闕授正四位。拜式部卿」とある。小島憲之校注『懷風藻 文華秀麗集 本朝文粹』(日本古典文学大系 69、岩波書店、1976年) 82-83 頁。なお、「皇太后」など、持統朝ではない表現を使用したことからみれば、この史料には奈良中期の思想が混入されることがうかがえる。

ではなかった。文武即位の実現は、大津皇子事件のように、やはり持統が掌握した軍勢力と彼女の政治的手腕によるものであった。

『日本書紀』や『続日本紀』、『懷風藻』などの史料から、文武の即位事情の記載に、例外なく持統が主導したことが暗示されていることから、持統の影響力の強さがうかがえる。本論文の第四章ですでに検討した通り、日本古代の大室・養老儀制令天子条で定められた「太上天皇」という君主号は、唐令にみられない日本独自のものである。その制定には、幼帝文武の見守り役である祖母の持統太上天皇の存在が不可欠であった、という背景を看過できない。したがって、政治史の視点からみれば、文武即位宣命の「第一段」では、文武即位の正当性を論じた時、持統の権威を新帝の文武よりも大きく取り上げた事実は、別に珍妙なことではない。しかし、同じ宣命の「前文」と「第一段」にあるように、天皇の権威は高天原の天神から由来した。天皇を現御神とみなした日本古代王権思想の角度からみれば、文武朝の二重権威は、王権神話の論理にそぐわない。そればかりでなく、二重権威がもたらした天皇権威の他律性は、王権の永続性にとって不利なものなのである。

二 天神命令と上皇命令の力関係

文武即位宣命が頒布された文武元年（697年）の当時、大宝律令は未だ成立していなかった。しかし、前節の検討からみると、天智朝以来、中国の皇帝中心の国制を手本とした、天皇一族が追求し続けていた天皇中心の国政の大きな形は、すでに完成したといってもよい。少なくとも形式上では、ウヂ・カバネ制時代の氏族中心の国制がみられなくなり、かわりに絶対君主である天皇を頂点とした「天皇—天下公民」のような飛鳥浄御原令制的な官僚制が成立した。現実的な国制の面では、日本の文武朝の官僚制は、すでに同時代の唐帝国の「皇帝—天下公民」に接近しつつあった。

ただし、国制または官僚制の面からは、日本の文武天皇と唐の皇帝の性格が似ている一方で、君主の権威付けの角度からは、両者の論理が異なった。唐の場合、皇帝の権威は、基本的に「天子」という身分によったものである。そればかりでなく、中国の「天子」は唯一の存在であるため、「皇帝—天下公民」という俗的な権力構造と「天子—天下公民」という聖的な権力構造が完全的に合一された。唐の「天子」に対応する文武朝の「天つ神の御子」や「現御神と大八嶋国知らしめす天皇」という存在は、唯一の存在ではない。唐の国制の用語を借りれば、文武朝は、同時的に二人の天子が存在したのである。

また、前述したように、文武即位の正当性は、完全的に太上天皇の持統によって保障された。したがって、文武朝において同時的に二人の天子が存在したばかりでなく、二人の天子の中、在位の天子が退位の天子の権威に依頼する他律的な存在にすぎなかった。これは、中国の皇帝制度の視点からみると、天など超自然的な存在を除き、天子より高貴な人物がほかに存在するのは、想像できない。いいかえれば、文武朝の令制的な官僚制と比べると、文武朝の王権の権威体制は、官僚制にそぐわない非令制的な性格が感じられる。

本論文の第四章では、すでに従来軽視されていた日本古代君主号の多元性に注意しながら、日本古代の大室・養老儀制令天子条と同公式令詔書式条を中心に、「明神御宇日本天皇」をはじめとする日本の各君主号の特徴を検討した。その結果、律令制時代の日本君主号には、中国律令にみられない書記用語と風俗用語という二種類の用語に分けられたことがわかった。すなわち、「天皇」という君主号は、日本の独自な性格をもつ君主号の書記用語にすぎない。また、古代天皇の神格化思想であるアキツミカミ（明神）思想の両面性

から、律令君主としての「明神御宇日本天皇」の過渡的な性格を論じた⁴⁶。

もちろん文武即位宣命が出された文武元年（697年）は、君主号に対する大宝律令の規定のような明文化されたものがなかった。しかし、漢字表記はやや異なるが、文武即位宣命における「現御神と大八嶋国知らしめす天皇」という「天皇」号は、あきらかに日本公式令詔書式条が規定した五つの「天皇」号の中の三番目の「明神御大八州天皇」⁴⁷号と同一視されるだろう。また、文武即位宣命の「第一段」に「高天原に事始めて（中略）現御神と大八嶋国知らしめす倭根子天皇命」とあるように、「現御神と大八嶋国知らしめす天皇」の背後にあるアキツミカミ思想の存在がうかがえる。

「高天原に事始めて、遠天皇祖の御世、中・今に至るまでに、天皇が御子のあれ坐さむいや継々に、大八嶋国知らさむ次と、天つ神の御子ながらも、天に坐す神の依し奉りし隨に」という表現によれば、「現御神」の本質は、「天つ神の御子」である。また、天皇の即位は、「天に坐す神」の意向にしたがっている。文武即位宣命の「前文」のように、新帝の文武天皇は、すでに「現御神と大八嶋国知らしめす天皇」と自称した。また、持統太上天皇も「現御神と大八嶋国知らしめす倭根子天皇命」とほぼ同じ君主号と呼ばれたため、文武と持統は、同じ「現御神」として「大八嶋国」を統治できる天皇のはずである。

問題となるのは、かりに持統天皇の即位が、「天に坐す神」の意向によったことであれば、同じ「現御神」の文武の即位が、「天に坐す神」の意向によったはずである。本来、天皇の即位という「天に坐す神」しか決定できない事項に対し、持統は干渉できないはずである。しかし、文武即位宣命の「第一段」を素直に読めば、持統の即位が「天に坐す神」によったことであるのに対し、文武天皇の即位が持統太上天皇の命令によったことであるとしか理解できない。そうすると、持統太上天皇と文武天皇は、同じ「天つ神の御子」である「現御神」であったが、両者の即位の正当性原理が異なったため、論理の一貫性を欠いている。

前文では、文武即位宣命を中心に、王権思想の視点から、文武朝における文武天皇と持統太上天皇の二重権威の構造を分析した。その結果、持統太上天皇は、孫の文武天皇の即位を正当性づけるため、天神が新帝を決定するという皇位継承の論理を改変し、文武即位が自分の意向によったことをあきらかにした。それは、新帝の決定者が天神から在位の天皇へと変更されたことを意味する。また、事実上、天皇の命令の権威は、天神の命令の権威を超越したとも理解できる。しかし、持統の権威が天神によったものであるため、理論的に持統の命令の権威が天神の命令の権威を超越できないはずであり、かえって持統の権威が損害される危険性がある。持統は、たとえ王権思想の論理を破綻させる可能性があるという大きなリスクを冒してでも、文武即位の正当性づけに伝統的な天神の命令の権威を直接的に使わなかった。その背後には、天神の命令は必ずしも文武の即位にとって有利的なものではないと判断した持統の思惑があったのではないかと考えられる⁴⁸。

双系制社会の色彩が濃かった古代日本は、典型的な父系社会である前近代の中国とは異なり、「直系継承」や「嫡系継承」のような皇位継承の慣習が存在しなかった⁴⁹。したがって、理論的に「天つ神の御子」という血統があれば、天神の命令を受けられ、皇位に即位

⁴⁶ 本論文の第四章を参照されたい。

⁴⁷ 養老公式令詔書式条に「明神御宇日本天皇詔旨云云。咸聞。明神御宇天皇詔旨云云。咸聞。明神御大八州天皇詔旨云云。咸聞。天皇詔旨云云。咸聞。詔旨云云。咸聞。（後略）」とある。井上光貞ほか校注『律令』（日本思想大系3、岩波書店、1976年）365頁。

⁴⁸ 本居宣長はすでに文武即位宣命における天神の命令と持統の命令との矛盾という事実の存在を感じたようである。しかし、本居は、両者が対立したとは認めなかった。かわりに、本居は、それを現存の文武即位宣命の脱字によるものと認識した。

⁴⁹ 本章の第三節を参照されたい。

できるといえる。「直系継承」や「嫡系継承」のような皇位継承の慣習が存在しなかった代わりに、古代日本では、少なくとも30～40歳に達した熟年の皇族しか即位できないことや、皇位の世代内継承などの慣例が存在したようである。官僚制が十分に発達していなかった古代の日本社会にとっては、王の人格的な権威と一定の執政能力が欠かせないものである。執政できない幼帝の出現は、国家の官僚制が十分に成熟したことの証左となる。文武朝は、律令国家の建設期に属したことから、朝廷の内部では、幼帝に反対する雰囲気が存在していたことが想像できる。

そればかりでなく、当時では、多くの天智や天武の皇子がまだ存命していたため、それらを牽制できる能力をもつ人物は、持続しかいなかった。要するに、文武即位の正当性づけに伝統的な天神の命令の権威を直接使わずに、文武即位が自分の意向によったことを率直に宣布する、という持続の姿勢は、文武の即位を反対した勢力への警告とも理解できる。持続の命令でほぼ強行的に即位させられた文武の権威は、「天つ神の御子」や「現御神」など神聖的な血統に由来したのではなく、長い間に蓄積されていった持続の人格的な権威とその強力な軍事の実力によって保障された。

第二節で後述するが、従来、日本の七世紀後半から八世紀にかけては、壬申の乱の勝者である天武系皇統と敗者の天智系皇統との対立の時代であったと説明されることが多い。天武の跡を継いだ持続は、夫の政策を引き継ぎ、完成させたというイメージが強い。しかし、近年、天武・持続朝を連続的な政権とみなす従来の通説には、疑問が投げかけられている。とくに持続朝の即位儀と皇位継承には、天武朝政策の革新を企てた画期的な性格が認められるという重要な指摘は、多くの学者に提起される。ほかに、持続など日本古代女帝の中継ぎ説の当否をめぐって、家族史と女性史の学者の間に活発的な議論もみられる⁵⁰。

これを承けて、近年、持続朝の評価に関して、天武朝体制の継承者から新体制の建業者へと評価が変化した。もちろん持続朝は、天武朝の施政を全面的に否定したということではない。持続朝における大宝律令の前身である飛鳥浄御原令の頒布や、飛鳥浄御原宮から藤原宮・新益京（藤原京）への遷都などのような律令体制推進策は、あきらかに天武朝時代の政策を引き継ぐものである。ほかに、国史の編纂や神祇・仏教の保護など持続朝の文化政策にも、天武朝の方針を踏襲する面がみられる。しかし、政権の正統性と皇位継承の事情をめぐって、両天皇の間には重要な相違があった。

周知のように、天武天皇は、天武元年（672年）の壬申の乱という武力行使を通じ、甥の大友皇子から政権を篡奪した天皇である。それゆえ天武即位の正当性は、主に天武自身にあるカリスマ性と強大な軍事力による威嚇に基づいた天武の人格的権威によると考えられている。しかし、クーデターに基づいた人格的権威は、一代限りのものであり、天武の血縁者や後継者に無条件で自動的に移転できるものではない。天武の後継者としての持続は、壬申の乱の主役ではないから、天武のもつ軍事的なカリスマ性は備わらなかった。

実際、天武天皇も、つとに人格的権威による統治の限界を十分に認識したようである。王権の支配の安定化と持続化は、一代限りでの人格的権威より、むしろ制度的権威のほうがはるかによい。天武朝が推進していた律令体制には、制度的権威の確立を実現しようとする天武の意図も含まれる。持続三年（689年）六月二十九日の飛鳥浄御原令の頒布からみれば、天皇を中心とする律令体制の推進は、一定の成果を上げた。なかでも、日本古代の皇位継承に直系原理の導入は、天智朝後期以来の王権側の方針であった。皇位の直系継承原則は、伝統的な世代内継承原則を変更するための革新的な理念である。

しかし、この理念は、実力主義を是とする朝廷の支配層ではなかなか浸透しなかった。

⁵⁰ 本章の第二節を参照されたい。

天武の壬申の乱も、この理念を破った悪例であった。天武は、武力で「天智-大友」の直系継承を否定したが、即位の直後、すぐに「天武-草壁」の直系継承を構想した。天武八年（679年）五月六日の吉野盟約と同十年（681年）二月二十五日の草壁立太子以来、天武と持統の嫡子である草壁皇太子は、次期天皇の地位が約束されていた。しかし、本来、草壁皇太子即位のための新制度は、持統三年（689年）四月十三日の草壁の早世という予想外の事件により、草壁の息子で持統の孫の軽皇子の即位にとって、かえって邪魔となった。

当時、武力を通じて天智・大友の直系継承を否定した壬申の乱を経験した天武の皇子は、多く存在していた。そのような状況の中、草壁が残した幼い軽皇子は、危うい立場に立たされた。執政能力を有する成年皇族しか即位の資格を持たなかった当時、持統は、父と夫の直系継承原則を遵守すべきかどうかという困難な選択を迫られる。壬申の旧事を再現すれば、確かに一時的に政局を收拾できる。しかし、持統も天武のような軍事的な実力をもつか否かはともかく、三代連続で制度的権威を否定することは、孫の軽皇子の即位を不安にさせることを意味する。

そればかりでなく、天皇一族の日本支配の観点からみても、皇族の内紛の慣例化と長期化は、皇位継承の制度化と永続化にも大きな打撃を与えかねない。しかし、もし持統が天智・天武の直系継承原則にしたがい、草壁以外の天武の皇子を即位させたら、軽皇子は永遠に即位できない可能性がある。孫を即位させたい自分の私情と皇位継承の制度化という天智朝以来の方針との対立は、持統が直面しなければならなかったジレンマである。草壁の早世による持統のジレンマは、持統朝における天武朝体制に対する再認識を招来した。結局、混乱を收拾するため、当時皇后であった持統は、推古女帝の先例を踏襲し、即位した。

このような文武即位を反対した勢力に対する持統の臨機応変な対応は、文武即位宣命の論理が示した文武朝の二重権威をもたらした。さらに、王権思想の角度からみれば、文武朝の二重権威は、天神の命令と持統の命令の二律背反を招来したことを意味する。文武即位宣命にみられた天神の命令は、天神の子孫と思われていたいわゆる天神氏族が自身の権威を高めるための道具であった。また、天神との血縁関係を強調することによって自身の権威を高める思想は、いうまでもなくのちの『古事記』の天神御子思想に繋がり、両者の性格は基本的に同じものである。

本論文の第二章では、すでに『古事記』の天神御子思想の特徴を論じた。その結果、『古事記』の神話世界には階統制がみられないため、『古事記』の天神御子は、天神集団の集団的利益を代弁する代表にすぎない。したがって、天神集団内部の利益調整とその集団統合には、高度な実力主義的な色彩を帯びる。また、天神集団が本質的に当時の支配層全体を象徴することを考慮すれば、『古事記』の王権思想は、かなり貴族制的な色彩を帯びていたことが看取できる。これは、絶対王政を志向していた当時の天皇の国政構想と矛盾する。

とくに注意しなければならないのは、持統がすでに皇族の排他的な権威を保証できないという天神御子思想の局限性を意識したことである。その証拠としては、持統が「天つ神の御子」や「天に坐す神」の権威を示しながら、「高天原に事始めて、遠天皇祖の御世、中・今に至るまでに、天皇が御子のあれ坐さむいや継々に（後略）」のように、天神のほか「天皇祖」や「天皇が御子」など皇族の独自性をも強調した点にある。文武即位宣命における皇族の排他的な権威の強調は、いうまでもなくのちの『日本書紀』の皇孫思想に繋がる。また、それは基本的に『日本書紀』における天孫思想と皇孫思想の対立と性格が通じる。

論点を文武天皇の即位問題に戻せば、天神の命令は、支配層全体にとって都合のよいものである。また、「天皇祖」や「天皇が御子」など皇族の独自性の強調も、必ずしも皇位に対する草壁系皇統の独占にとって有利的なものではない。この難局を打開するには、天神や皇祖のかわりに、持統自身の権威が絶対化されなければならない。いいかえれば、持統は、草壁系皇統以外の皇族や氏族の権威を高めてしまう天神や皇祖の重要性を弱体化させながら、自身の命令を事実上の最高権威とみなした。このように、文武の即位は、天神の命令を借りなくても、持統の命令という新しい事実上の最高権威によって正当化された。

文武朝の二重権威の視点を受け、引き続き、元明女帝の即位事情とその正当性を検討したい。第一節で述べたように、後世の諸天皇の即位宣命は、多少の変化もみられるが、おおむね文武即位宣命の形式を継承していた。次の元明天皇が即位した時にも即位宣命の頒布がみられる⁵¹。元明即位宣命（宣命第三詔）の全文は、以下のようになる。

「前文」現神と八洲御宇倭根子天皇が詔旨と勅りたまふ命を、親王・諸王・諸臣・百官人等、天下公民、衆聞きたまへと宣る。

「第一段の一」関くも威き藤原宮に御宇しし倭根子天皇、丁酉の八月に、此の食国天下の業を、日並所知皇太子の嫡子、今御宇しつる天皇に授け賜ひて、並び坐して此の天下を治め賜ひ諧へ賜ひき。是は関くも威き近江大津宮に御宇しし大倭根子天皇の、天地と共に長く日月と共に遠く改るましじき常の典と立て賜ひ敷き賜へる法を、受け賜り坐して行ひ賜ふ事と衆受け賜りて、恐み仕へ奉りつらくと詔りたまふ命を衆聞きたまへと宣る。

「第一段の二」如是仕へ奉り侍るに、去年の十一月に、威きかも、我が王、朕が子天皇の詔りたまひつらく、「朕御身勞らしく坐すが故に、暇間得て御病治めたまはむとす。此の天つ日嗣の位は、大命に坐せ大坐し坐して治め賜ふべし」と譲り賜ふ命を受け賜り坐して答へ曰しつらく、「朕は堪へじ」と辞び白して受け坐さず在る間に、遍多く日重ねて譲り賜へば、勞しみ威み、今年の六月十五日に、「詔命は受け賜ふ」と白しながら、此の重位に継ぎ坐す事をなも天地の心を勞しみ重しみ畏み坐さくと詔りたまふ命を衆聞きたまへと宣る。

「第二段」故、是を以て、親王を始めて王臣・百官人等の、浄き明き心を以て弥務めに弥結りに阿奈々ひ奉り輔佐け奉らむ事に依りてし、此の食国天下の政事は、平けく長く在らむとなも念し坐す。また、天地と共に長く遠く改るましじき常の典と立て賜へる食国の法も、傾く事無く動く事無く渡り去かむとなも念し行さくと詔りたまふ命を衆聞きたまへと宣る。

「第三段」遠皇祖の御世を始めて、天皇が御世御世、天つ日嗣と高御座に坐して此の食国天下を撫で賜ひ慈しび賜ふ事は、辞立つに在らず、人の祖の意能が弱児を養治す事の如く、治め賜ひ慈しび賜ひ来る業となも、神ながら念し行す。是を以て、先づ先づ天下の公民の上を慈しび賜はく、天下に大赦したまふ（中略）と詔りたまふ天皇が大命を衆聞きたまへと宣る。

文武即位宣命と比べれば、元明即位宣命には、四つの特徴があげられる。

第一に、元明即位宣命が頒布された慶雲四年（707年）がすでに大宝律令が実施された後の時期であったため、宣命全体の用語など形式上のもは、当然大宝律令の規定に従わなければならない。両宣命の「前文」を例としてあげれば、文武即位宣命の聞き手が

⁵¹ 『続日本紀』元明紀慶雲四年七月壬子条（青木注 21 前掲書）118-123 頁。

「皇子等・王等・百官人等、天下公民」であったのに対し、元明即位宣命の聞き手が「親王・諸王・諸臣・百官人等、天下公民」であった。「親王」は大宝律令が初めて制定した品位であったため、文武即位宣命にみられなかった。しかし、両宣命の聞き手には、同じ実体をもつと考えられる。

第二に、両宣命全体の構造からみれば、元明即位宣命の構造は、基本的に文武即位宣命と同じ、「前文」や「第一段」、「第二段」、「第三段」で区分される。「前文」では、宣命の発布者である天皇自身の身分と、宣り聞かせたい対象である親王以下の群臣を確認した。「第一段」では、天皇即位の正当性をアピールする内容が長く載せられた。「第二段」では、群臣に自分への奉仕と忠誠を要求した。「第三段」では、群臣の忠誠に対して相応の恩恵を与えることを約束した。ただ後述したように、元明の即位事情は、文武より複雑であったため、正当性を述べる第一段は、両分できるほど非常に長かった。

第三に、文武即位宣命の論理と比べれば、元明即位宣命には、文武や自分の即位の経過など宮廷内部の事情を詳しく説明したばかりでなく、基本的に王権神話の要素が非常に少なかった。「現神」や「天つ日嗣」、「神ながら」など天皇の神聖性を示せる言葉はなおみられなかったが、その数は極めて少なかった。神話の用語でも、高天原や天神、天神御子など天孫思想の用語を避け、「皇祖」など皇孫思想の用語だけを使用した。神話の少なさのかわりに、元明即位宣命は、「嫡子」や「法」などを愛用した。それゆえ、元明即位宣命は、『続日本紀』の即位宣命のなかでも、全体的に世俗的な性格が強い即位宣命であった。

第四に、元明即位宣命における文武即位の根拠の説明は、文武即位宣命にみられなかったものであり、はじめに提示されたものである。宣命の「第一段の一」によれば、文武の即位は、持統の命令によったものとされた。この点については、文武即位宣命の説明と同じである。しかし、元明即位宣命は、文武を即位させた持統の命令が「関くも威き近江大津宮に御宇しし大倭根子天皇の、天地と共に長く日月と共に遠く改るましじき常の典と立て賜ひ敷き賜へる法」という天智天皇の法にしたがったことと説明した。いわゆる奈良時代の譲位・即位宣命によくみられた不改常典の論理の初登場であった。

第二節 先帝と法の超越的権威

一 譲位宣命の成立と国法の強化

本節では、宣命様式論の視点から、奈良時代における即位宣命からの譲位宣命の独立過程を考察することを通し、聖武・孝謙の正統性の前提となった先帝の命令の重視というその思想史的背景をあきらかにしたい。前文では、すでに文武・元明の即位宣命を考察したように、文武・元明が即位した時、先帝の譲位宣命という内容が記されなかった。文武の崩御による元明の即位はともかく、文武の即位は、あきらかに持統からの譲位によるものであったことを加味すれば、当時譲位宣命という制度は未成立であったといえる。

元明天皇の後継者である元正天皇が即位した時には即位宣命の頒布がなかった。『続日本紀』には、元明天皇の譲位詔と元正天皇の即位詔が載せられたが、いずれも漢文の詔書である⁵²。日本古代の正史である「六国史」の中、宣命が載せられなかった『日本書紀』はさておき、『続日本紀』『日本後紀』『続日本後紀』『日本文徳天皇実録』『日本三代実録』に記載された歴代の天皇のなかでも、『日本後紀』の相関部分が失伝したため、九世紀初

⁵² 『続日本紀』元明紀靈龜元年九月庚辰条（青木注 21 前掲書）132-135 頁、同書元正紀靈龜元年九月庚辰条（青木和夫ほか校注『続日本紀二』新日本古典文学大系 13、岩波書店、1992 年）2-5 頁。

期の平城・嵯峨・淳和三天皇に関する即位の事情はよくわからない。また、称徳天皇は孝謙天皇の重祚であるため、再び即位した記述さえ『続日本紀』ではみられない。

以上の四人の天皇以外、元正天皇を除くほかのすべての天皇が即位した時、「六国史」で即位宣命が發布されたことが確認できる。即位した時に即位宣命ではなく漢文の即位詔を發布した天皇は、元正天皇だけである。なぜ元正天皇だけが即位宣命ではなく漢文の即位詔を發布したのか。『続日本紀』の編纂上の問題か、元正天皇の即位自体の特異性が原因かなど、諸説みられるが、どれも断言できるほどの根拠とならない⁵³。

漢文詔と宣命体詔書の関係に関する検討に深く立ち入らないが、ここで元正天皇が即位した時に元明天皇が譲位の詔書を頒布した事実注意到したい。譲位宣命ではなく漢文の譲位詔であるが、元明天皇の譲位詔がのちの譲位宣命の先蹤であることは看過できない事実だ。次の聖武天皇の即位宣命が元正天皇の宣命を引用したことからみれば、事実上、元正朝に譲位宣命が成立したといってもよい⁵⁴。しかし、即位宣命に引用された形であるので、元正朝に譲位宣命がまだ譲位宣命として独立した地位を持たなかったと評価するしかない。

譲位宣命がはじめて即位宣命から独立して即位宣命と並ぶ地位を取得したのは、孝謙天皇が即位した時である。孝謙天皇が即位した時、聖武天皇と孝謙天皇がそれぞれ譲位宣命と即位宣命を頒布した⁵⁵。この聖武天皇の譲位宣命は、最初の譲位宣命である。聖武天皇の譲位宣命全体は、「衆聞食宣（勅）」によって前文、第一段、第二段という三段に分けられる。前文では、かなり簡略的な形式を取るが、即位宣命と同じ、宣命の発布者である天皇自身の身分と宣り聞かせたい対象である皇子以下の群臣を確認する。以下は、聖武天皇譲位宣命（宣命第十四詔）⁵⁶の前文である。

「前文」現神と御宇倭根子天皇が御命らまと宣りたまふ御命を、衆聞きたまへと宣る。

「第一段」高天原に神積り坐す皇親神魯棄・神魯美命以て、吾孫の命知らさむ食国天下と言依さし奉りの随に、遠皇祖の御世を始めて天皇が御世御世聞こし看し来る食国天つ日嗣高御座の業となも神ながら念し行さくと勅りたまふ天皇が御命を、衆聞きたまへと宣る。

「第二段」平城の宮に御宇しし天皇の詔りたまひしく、「掛けまくも畏き近江大津の宮に御宇しし天皇の改るましじき常の典と初め賜ひ定め賜ひつる法の随に、斯の天つ日嗣高御座の業は、御命に坐せ、いや嗣になが御命聞こし看せ」と勅りたまふ御命を畏じ物受け賜はりまして、食国天下を恵び賜ひ治め賜ふ間に、万機密く多くして御身敢へ賜はずあれ、法の随に天つ日嗣高御座の業は朕が子王に授け賜ふと勅りたまふ天皇が御命を、親王等・王・臣等・百官人等、天下の公民、衆聞きたまへと宣る。

第一段では、自分の正当性をアピールする。第二段では譲位の理由を述べる。譲位宣命の性格からみると、やはり譲位の理由を述べる第二段が譲位宣命の核心と考えられる。孝謙天皇が即位した時にみられる譲位宣命と即位宣命の並立は、平安時代後期の『朝野群載』の模範例文を経て、さらに中世以降の譲位・即位宣命に至り、形式上明治天皇まで後世の

⁵³ 青木注 52 前掲書の 3 頁の注九を参照した。

⁵⁴ 『続日本紀』 聖武紀神龜元年二月甲午条（青木注 52 前掲書）138-143 頁

⁵⁵ 『続日本紀』 聖武・孝謙紀天平勝宝元年七月甲午条（青木和夫ほか校注『続日本紀三』新日本古典文学大系 14、岩波書店、1992 年）82-87 頁。

⁵⁶ 同上。

諸天皇に受け継がれていた⁵⁷。以上では譲位・即位宣命の歴史的な成立過程を述べたが、次は内容の面から譲位・即位宣命の歴史的な変容過程をより具体的に検討してみたい。

前述のように、後世の諸天皇の即位宣命は、多少変化もみられるが、文武天皇の即位宣命の形式を継承していた。しかし、即位宣命の内容は全く変化していなかったわけではない。譲位宣命が即位宣命から分立したことも大きな変化であるが、内容からみれば、孝謙天皇の即位を境に譲位・即位宣命が一変したことが読み取れる。まず、奈良時代の最も重要な天皇である聖武天皇の即位宣命⁵⁸から検討する。聖武天皇の即位宣命は、奈良時代前期の最も典型的な即位宣命といえる。以下は、聖武天皇即位宣命（宣命第五詔）⁵⁹である。

「前文」現神と大八洲知らしめす倭根子天皇が詔旨らまと勅りたまふ大命を親王・諸王・諸臣・百官人等、天下公民、衆聞きたまへと宣る。

「第一段の一」高天原に神留り坐す皇親神魯岐・神魯美命の、吾孫の知らさむ食国天下と、よさし奉りしまにまに、高天原に事はじめて、四方の食国天下の政を、弥高に弥高に天日嗣と高御座に坐して、大八嶋国知らしめす倭根子天皇の大命に坐せ詔りたまはく、「此食国天下は、掛けまくも畏き藤原宮に、天下知らしめしし、みましの父と坐す天皇の、みましに賜ひし天下の業」と、詔りたまふ大命を、聞きたまへ恐み受賜り懼り坐す事を、衆聞きたまへと宣る。

「第一段の二」「かく賜へる時に、みまし親王の齡の弱きに、荷重きは堪へじかと、念し坐して、皇祖母と坐しし、掛けまくも畏き我が皇天皇に授け奉りき。此に依りて是の平城大宮に現御神と坐して、大八嶋国知らしめして、靈龜元年に、此の天日嗣高御座の業・食国天下の政を、朕に授け賜ひ譲り賜ひて、教へ賜ひ詔り賜ひつらく、『掛けまくも畏き淡海大津宮に御宇しし倭根子天皇の、万世に改るましじき常の典と、立て賜ひ敷き賜へる法の随に、後遂には我子に、さだかにむくさかに、過つ事無く授け賜へ』と、負せ賜ひ詔り賜ひしに、坐す間に去年の九月、天地の貺へる大き瑞物顕れ来り。又四方の食国の年実豊に、むくさかに得たりと見賜ひて、神ながらも念し行すに、うつしくも、皇朕が御世に当りて、顕みる物には在らじ。今嗣ぎ坐さむ御世の名を記して、応へ来りて顕れ来る物に在るらしと念し坐して、今神龜の二字を御世の年名と定めて、養老八年を改めて、神龜元年として、天日嗣高御座食国天下の業を、吾が子みまし王に、授け賜ひ譲り賜ふ」と詔りたまふ天皇が大命を、頂に受け賜り恐み持ちて、辞び啓さば天皇が大命恐み、被賜り仕へ奉らば拙く劣くて知れること無し。進むも知らに退くも知らに、天地の心も労しく重しく、百官の情も辱み愧しみなも、神ながらも念し坐す。

「第二段」故、親王等を始めて王たち臣たち汝たち、清き明き正しき直き心を以て、皇が朝をあななひ扶け奉りて、天下の公民を奏し賜へと詔りたまふ命を、衆聞きたまへと宣る。

「第三段」辞別けて詔りたまはく、遠皇祖の御世を始めて、中・今に至るまで、天日嗣と高御座に坐して、此の食国天下を撫で賜ひ慈しび賜はくは時々状々に従ひて、治め賜ひ慈しび賜ひ来る業と、神ながらも念し行す。是を以て先づ天下を、慈しび賜ひ治め賜はく、天下に大赦す（中略）と詔りたまふ天皇が御命を、衆聞きたまへと宣る。

とくに即位宣命の核心である「第一段」は、先帝である元正天皇の詔を引用しただけで

⁵⁷ 早川庄八「天智の初め定めた『法』についての覚え書き」（『天皇と古代国家』講談社、2000年）250-283頁。

⁵⁸ 注54を参照されたい。

⁵⁹ 同上。

なく、引用された元正天皇の詔にさらに元明天皇の詔を引用する形を取るの、ますます長くなる。「第一段」では、王権神話をはじめ、天智が定めた不改常典や儒教の天人相関思想など、仏教思想を除く当時のすべての思想を総動員して、自分の即位の正当性をアピールした。聖武天皇は、篤い仏教徒として名高いが、即位宣命に仏教思想が一切みえないという点が興味深い。

しかし、孝謙天皇が即位した時、讓位宣命が即位宣命から分立した。そのため、即位宣命の第一段にあった正当性に関する内容は讓位宣命に移すとともに、即位宣命が相対的に簡素化された。孝謙天皇の即位宣命⁶⁰をみてみよう。聖武天皇の讓位宣命には、すでに王権神話と天智が定めた不改常典を述べられたため、孝謙天皇の即位宣命には再び自分の正当性を強調する必要がなくなり、単に先帝の命に従う意志と即位に対する恐縮的な心境を表明すれば済む。以下は、孝謙天皇即位宣命（宣命第十四詔）⁶¹である。

「前文」また天皇が御命らまと勅りたまふ命を、衆聞きたまへと宣る。

「第一段」掛けまも畏き我皇天皇、斯の天つ日嗣高御座の業を受け賜はりて仕へ奉れと負せ賜へ、頂に受け賜はり恐り、進みも知らに退きも知らに、恐み坐さくと宣りたまふ天皇が御命を、衆聞きたまへと勅る。

「第二段」故、是を以て、御命に坐せ、勅りたまはく、朕は拙く劣く在れども、親王等を始めて王等・臣等、諸の天皇が朝庭の立て賜へる食国の政を戴き持ちて、明き浄き心を以て誤ち落すこと無く助け仕へ奉るに依りてし、天下は平けく安けく、治め賜ひ恵び賜ふべき物にありとなも、神ながら念し坐さくと勅りたまふ天皇が御命を、衆聞きたまへと宣る。

さらに、桓武天皇の即位となると、正当性をアピールする部分がより簡略化され、とくに即位宣命の内容は定型化し、後世に受け継がれていった⁶²。光仁天皇の讓位宣命⁶³と桓武天皇の即位宣命を全体的にみれば、三つの特色があげられる。

第一に、以前の諸天皇がよく力説した自分の正当性の保証である王権神話と不改常典については、前者が全くみられず、後者も「不改常典」という修飾語を使わずに天智天皇の法という簡略で曖昧な用語に変更した。以下は、桓武天皇即位宣命（宣命第六十一詔）⁶⁴である。

「前文」明神と大八洲国知らしめす天皇が詔旨らまと宣りたまふ勅を、親王・諸王・百官人等、天下の公民、衆聞きたまへと宣る。

「第一段」掛けまも畏き現神と坐す倭根子天皇が皇、此の天日嗣高座の業を掛けまも畏き近江大津宮に御宇しし天皇の勅り賜ひ定め賜へる法の隨に被け賜はりて仕へ奉れと仰せ賜ひ授け賜へば、頂に受け賜はり恐み、受け賜はり懼ぢ、進みも知らに退くも知らに、恐み坐さくと宣りたまふ天皇が勅を、衆聞きたまへと宣る。

「第二段」然るに皇と坐して天下治め賜ふ君は賢人の能臣を得てし天下をば平けく安けく治むる物に在るらしとなも聞し行す（中略）と宣りたまふ天皇が勅を、衆聞きたま

⁶⁰ 注 55 を参照されたい。

⁶¹ 同上。

⁶² 『続日本紀』桓武紀天応元年四月癸卯条（青木和夫ほか校注『続日本紀五』新日本古典文学大系 16、岩波書店、1998 年）180-183 頁。

⁶³ 『続日本紀』光仁紀天応元年四月辛卯条（同上）176-179 頁。

⁶⁴ 注 62 を参照されたい。

へと宣る。

「第三段」辞別きて（中略）と宣りたまふ天皇が勅を、衆聞きたまへと宣る。

早川庄八氏の指摘したように、桓武天皇以降の即位宣命は、先代の諸天皇の譲位・即位宣命と比べるとその論理はかなり淡泊になった⁶⁵。即位宣命のもつ政治上の実際的な意義が低下したと感ぜられる。

第二に、この二つの宣命は全体的に儒教色が濃い。とくに光仁天皇の譲位宣命は宣命書きの形式をとるが、仁孝を強調する内容からみればむしろ漢文詔に共通するところが多くみられる。以下は、光仁天皇譲位宣命（宣命第五十九詔）⁶⁶である。

「前文」天皇が御命らまと詔りたまふ大命を、親王等・王等・臣等・百官人等、天下の公民、衆聞きたまへと宣る。

「第一段」朕、寡薄くして宝位を受け賜はりて年久しく重りぬ。而るに、嘉政頻に闕けて天下得治めず成りぬ。加以、元来風の病に苦しびつ。身体安からず、復年も弥高く成りにて、餘命幾もあらず。今念さく、此の位は避りて、暫くの間も御体養はむとなも念す。故、是を以て、皇太子と定め賜へる山部親王に天下の政は授け賜ふ。古の人言へること有り、子を知るは親と云へりとなも聞しめす。此の王は弱き時より朝夕と朕に従ひて今に至るまで怠る事無く仕へ奉るをみれば、仁孝厚き王に在りとなも神ながら知らしめす。其れ仁孝は百行の基なり。そも百足の虫の死ぬるに至りても顛らぬ事は輔を多みとなも聞しめす。衆諸如此の状悟りて清く直き心もち、此の王を輔け導きて、天下の百姓を撫で育はしむべしと宣る。

「第二段」また詔りたまはく、如此の時に当りつつ、人々好からぬ謀を懐ひて天下をも乱り、己が氏門をも滅す人等まねく在り。若し如此有らむ人をば己が教訓へ直して各各己が祖の門滅さず、弥高に仕へ奉り継がむと思ひ慎みて、清く直き心を持ちて仕へ奉るべしとなも念しめす。天高けども卑きに聴く物そと詔りたまふ天皇が御命を、衆聞きたまへと宣る。

光仁天皇譲位宣命のこの特色は、譲位宣命の模範例文である『朝野群載』に載せられた御譲位宣命書様に受け継がれる⁶⁷。以下は、『朝野群載』御即位宣命書様⁶⁸である。

「前文」現神と大八洲国知らしめす天皇が詔旨らまと宣りたまふ勅を、親王・諸王・諸臣・百官人等、天下の公民、衆聞きたまへと宣る。

「第一段」掛けまくも畏き平安宮に御宇しし倭根子天皇が宣りたまはく、此の天日嗣高座の業を掛けまくも畏き近江大津の宮に御宇しし天皇の初め賜ひ定め賜へる法の隨に仕へ奉れと仰せ賜ひ授け賜ふ大命を、受け賜はり恐み、受け賜はり懼ぢ、進みも知らに退くも知らに、恐み坐さくと宣りたまふ天皇が勅を、衆聞きたまへと宣る。

「第二段」然るに皇と定めて天下治め賜ふ君は賢人の良佐を得てし天下をば平けく安けく治むる物に在るらしとなも聞し行す（中略）と宣りたまふ天皇が勅を、衆聞きたまへと宣る。

⁶⁵ 早川注 57 前掲書、250-283 頁。

⁶⁶ 注 63 を参照されたい。

⁶⁷ 『朝野群載』御譲位宣命書様に「此皇子温恭蘊性、仁孝凝神」とある。黒板勝美編輯『朝野群載』（新訂増補国史大系、吉川弘文館、1999 年）302-303 頁。

⁶⁸ 黒板注 67 前掲書、303-304 頁。

「第三段」辞別きて（中略）と宣りたまふ天皇が勅を、衆聞きたまへと宣る。

第三に、光仁天皇の譲位宣命と同じ、桓武天皇の即位宣命も、基本的に孝謙天皇の即位宣命の形式と内容を受け継ぎ、後世の即位宣命の手本となる。即位宣命の模範例文である『朝野群載』に載せられた御即位宣命書様は、基本的に桓武天皇の即位宣命とほとんど同文である。しかし、定型化されていた即位宣命と比べると、光仁天皇以降の譲位宣命は、『朝野群載』御譲位宣命書様と同文となるどころが少なく、定型化されたとはいえない。これは即位宣命よりも譲位宣命のほうが重視されるようになったためと考えられる。

第一節では、文武即位宣命を中心に、王権思想の視点から、文武朝における文武天皇と持統太上天皇の二重権威の構造を分析した。二重権威の背後には、天神の命令は必ずしも文武の即位にとって有利なものではない、という思想史的な背景が存在した。「直系継承」や「嫡系継承」のような皇位継承の慣習が存在しなかった古代日本は、理論的に「天つ神の御子」という血統がある者ならば、全て天神の命令を受けて皇位に即位できる。

そのような状況で、皇族全体の利益と草壁系皇族の利益が対立した場合、持統が草壁系皇族の利益を保障するため、天神の命令の権威ではなく、天皇の命令の権威をより強化した方策をとった。持統の政策を継承した元明がその即位宣命において初めて取り上げた天智の不改常典は、あきらかに天皇の命令の権威が具現化されたものである。譲位宣命の成立も、先帝の権威の強化という需要で、さらに発展したものである。

一方、天神の命令は必ずしも草壁系皇族の即位にとって有利なものではないことから、天皇の命令の権威が強化された一方、相応に天神の命令の権威が意図的に相対化されなければならなかった。天神の権威の制限という意図が込められた早い例としてあげられるのは、漢文詔という形で書かれた元明の譲位詔と元正の即位詔である。漢文詔の「皇帝」号の使用は、元明・元正朝において天孫思想と対立する皇孫思想が重視されるようになった印である。奈良時代の即位宣命における内容と論理の「唐風化」も、草壁系天皇が天孫の血統ではなく草壁系皇族の血統をより強調したことによるものであろう。

二 制度的な皇位継承原理の構築

前述したように、皇位継承をめぐる政争が多かった日本の七世紀後半から八世紀にかけての時代は、壬申の乱の勝者である天武系皇統と敗者の天智系皇統との対立の時代であったと説明されることが多い。皇統対立の結果、奈良時代後期の称徳朝になって天武系皇統がほぼ断絶した。その後、天智系皇統に属する光仁とその子の桓武が即位したことにより、ついに天武系から天智系へと皇統の転換が実現されたというのは、従来の通説であった⁶⁹。

このような「天武系と天智系の対立」という図式は、戦後の壬申の乱と天武朝政権に関する日本古代史学界の理解に関わっているものである⁷⁰。近年、壬申の乱を含む天武天皇論の再検討と飛鳥・奈良朝政治史研究の進展に伴い、七世紀後半から八世紀にかけての時代における「天武系と天智系の対立」という通説にも疑問が投げかけられている⁷¹。井上

⁶⁹ このような研究は極めて多い。一例として、中西康裕「第二章 古代の皇位継承」（同氏注9前掲書、252-310頁）があげられる。

⁷⁰ 遠山美都男「あとがき」『古代の皇位継承 天武系皇統は実在したか』（吉川弘文館、2007年）217-220頁。

⁷¹ 井上亘『日本古代の天皇と祭儀』（吉川弘文館、1998年）、水林彪「第五節 権威・権力秩序の全体構造」（『天皇制史論-本質・起源・展開』岩波書店、2006年、158-189頁）、遠山注70前掲書、中野渡俊治「第一章 奈良時代の天智天皇観—皇統の問題から—」（『古代太上天皇の研究』思文閣出版、2017年、13-26頁）などを参照した。

亘氏は、天武朝政権とポスト天武朝政権の異同を考察し、持統朝から奈良朝までのポスト天武朝政権の皇統を「持統系、より本源的には天智系とみるのが妥当である」と論じた⁷²。

また、遠山美都男氏は、八世紀の主流的な皇統意識について、天武系皇統あるいは天智系皇統ではなく、草壁あるいは文武を皇統の始祖とする草壁・文武系皇統であると主張した⁷³。筆者は、「天武系と天智系の対立」という説は史実とかけ離れた解釈にすぎないという近年の批判に賛同する。しかし、持統朝から奈良朝までの主流をなす皇統意識について、一見して旧説の天武系から新説の天智系あるいは草壁系へと修正されたが、実際、そうではなかったと考える。

天武系説の前提となった天皇一族の内部対立という視点は、そのまま天智系説や草壁系説など新説によって受け継がれた。しかし、持統朝から奈良朝までの天皇位の不安定は、皇位継承をめぐる皇族内部の各勢力の利害対立による結果にすぎないという歴史認識はほとんど変わらない。筆者は、この認識にやや疑問をもつ。近年、王権側からの視角に基づく論述（王権論史観）は、すでにほとんどの政争を藤原氏の陰謀と断罪するという戦前以来の藤原氏陰謀史観を克服し、古代政治史を解釈する中心的な研究視角となった⁷⁴。奈良朝政治史に関する皇族の内部対立という認識もこの視角に属することはいうまでもない。

しかし、筆者は、王権論史観には日本古代の皇位をずっと天皇一族が独占してきたものとする日本学界の暗黙の前提が存在することを強調したい。とくに平安時代までの日本古代において天皇位と皇族が一体化したという観念は、本当にすでに当時の常識となったのであろうか。政治思想史の課題と変えれば、七世紀後半から八世紀にかけての時代における日本の王権思想は、本当に中国天命思想に内包される易姓革命の性格を排除し、非革命の思想となったのであろうか。

この問題意識を持ち、本論文の第三章では、『古事記』と『日本書紀』のヒツギ（日嗣）思想を考察した。天皇に関する記紀のヒツギ（日嗣）思想には、天神の系統を継承する天孫の神聖性を強調する天孫思想と、皇祖の系統を継承する皇統の正統性を強調する皇孫思想という二種類の思想が存在することを論じた⁷⁵。権威の根源である唯一の絶対的な皇祖神としてのアマテラスの未成立により、皇位に対する皇孫の独占には排他的で絶対的な権威が欠けると考えられる。

実例をあげれば、八世紀の王権側は、たとえ女性天皇を連立しても、なるべく執政能力をもつ成年天皇の即位を保証したいという現象が存在する⁷⁶。平安時代以降の幼帝の常態化を考慮すれば、八世紀における幼帝即位の排除と天皇執政能力の強要という現象は興味深い。その現象の発生は、飛鳥・奈良時代までの支配層が採取していた実力主義的な皇位継承論理の遺風を受けたものとも解釈できるかもしれない。しかし、問題となるのは、実力主義を背景とした倭王権時代の氏姓制的な皇位継承論理は、従来、律令制の全盛期と呼ばれていた八世紀に入ってもなお存在する余地があるのかということである⁷⁷。

草壁が薨御した後、孫の文武を即位させるため、持統が即位したことを前述した。文武が崩御した後、その母である皇太妃の阿閉内親王も、似た理由で首皇子を即位させるため、

⁷² 井上注 71 前掲書、2-56 頁。

⁷³ 遠山注 70 前掲書、53-92 頁。

⁷⁴ 注 3 を参照されたい。

⁷⁵ 本論文の第三章を参照されたい。

⁷⁶ 注 12 を参照されたい。

⁷⁷ 近年、日本古代律令制における保守性の性格は、以前よりやや重視される傾向がある。吉田孝「8世紀の日本—律令国家」(『続 律令国家と古代社会』岩波書店、2018年、57-58頁)を参照した。

持統女帝の先例を踏襲した。すなわち、視野を日本の七世紀後期から八世紀にかけて百年余りに広げれば、「天武-草壁-文武-聖武-孝謙（称徳）」という当時の直系原理による制度的な皇位継承は、基本的に「持統-元明-元正」という制度的な原理を否定した方式によって達成されたと認められる。藤原仲麻呂事件や廢帝事件、道鏡事件など不祥事の出現も、当時における混乱した皇位継承の延長線上にあるものである。また、皇族内部のみならず、藤原氏と道鏡のような皇族外部も、八世紀王権側の警戒の対象であった。

実力主義を前代の慣習とするよりも、むしろ天皇の正統化理論が未熟なので、皇位継承に関する王権側の警戒感とみたほうが事実に近いのであろう。また、皇族内部のみならず、藤原氏と道鏡のような皇族外部も、八世紀王権側の警戒の対象であったと考えられる。実力主義と人格的権威を否定するための制度的権威は、実力主義と人格的権威なしでは実行できない、という二律背反は、飛鳥・奈良朝政治史にみられる動乱の多発を起こした構造的な原因であるだろう。

天皇の権威を分析する方法と視点について論じたい。ドイツのヨーロッパ中世政治思想史家のエルンスト・ハルトヴィヒ・カントーロヴィチ（Ernst Hartwig Kantorowicz 1895-1963）氏は、『王の二つの身体』（The King's Two Bodies）という本を著した。カントーロヴィチ氏は、中世ヨーロッパの王には、生物的で死亡する自然的身体（Body natural）と不老不死で永続する政治的身体（Body politic）という二つの身体をもつという王権観が存在すると指摘した⁷⁸。もちろんカントーロヴィチ氏が論じた中世ヨーロッパの国王二体論は、中世ヨーロッパという限定的な時代と地域の王権観であり、必ずしもそれ以外の時代と地域にも適用できる普遍的な観念ではない。例をあげれば、「王権の政治的身体は、天使と同様、時間の内部にありながら不変的なものを表わすがゆえに、それは、『聖霊や天使』に類似のものとして現われてくる」というような思考様式がある。これは「王の天使的性格」という中世ヨーロッパの独特の神学的思考と密接に関連しているものであると、カントーロヴィチ氏自身もすでに指摘した⁷⁹。

『王の二つの身体』が提示した国王二体論は、中世ヨーロッパの独自の神学的伝統に基づき開花した王権論である以上、中世ヨーロッパの王権観を安易に日本史上の天皇観に充てがうことは不適切である。しかし、日本天皇史研究にとってこの発想から何らかの示唆を受けることができる。実際、中世ヨーロッパの旧王の崩御と新王の即位における不死の「魂」の移転と受肉という概念は、国王二体論の本質的要素の一つである。この発想は、天皇の肉体を天皇霊の容れ物とみなす折口信夫の天皇霊継承説（マドコオフスマ論）と極めて類似している事実が興味深い⁸⁰。もちろん現在大嘗祭と天皇の本質に関する折口の説をそのまま信じる日本史学者は少ないのであり、筆者も折口説に賛同しない⁸¹。ただ古代天皇の権威と正統性を考えるとき、各天皇の個人的な権威と日本君主としての政治的な権威を分けて分析したほうがよいのではないかということを強調したい。なぜなら、一つの王朝の正統性と君主制の合法性について、王朝全体の集団的な権威（君主の政治的な権威）だけでは確立できないからである。

⁷⁸ エルンスト・H・カントーロヴィチ著・小林公訳『王の二つの身体 中世政治神学研究』平凡社、1994年。

⁷⁹ エルンスト・H・カントーロヴィチ注78前掲書、26頁。

⁸⁰ 折口信夫「大嘗祭の本義」（折口信夫全集第三巻『古代研究（民俗学篇2）』中央公論新社、1966年）195-196頁。また、折口信夫の天皇霊説について、津城寛文「折口信夫の天皇霊説—鎮魂説と言霊説の交差点で—」（『國學院雑誌』第87巻第12号、1976年）を参照した。

⁸¹ 日本史学からの折口信夫の天皇霊説に対する批判について、岡田精司「第二章 即位儀・大嘗祭をめぐる問題点」（同氏注29前掲書、85-112頁）がある。

王朝内における旧君主から新君主への権威の継承、具体的にいえば、皇位継承の正統性と各君主の個人的な合法性に関する理論がなければ、王朝自体は長く持続することができない。日本中世史の場合、河内祥輔氏の『中世の天皇観』によると、北畠親房(1193-1354)は、『神皇正統記』に神武天皇に始まる歴代天皇の順番について「代」と「世」という二つの計算方法を使ったことがわかる。「代」というのは、初代の神武天皇からの代数であるが、「世」というのは、神武天皇から後村上天皇までの父子一系の血統に属する天皇の順番である。「世」の皇統こそが「まこと(真実)」であり、その皇統に属する天皇だけが「正統(ショウトウ)」の天皇である。『神皇正統記』の「正統」理念に従えば、古代史における重要な天武天皇は、「第四十代」とされるのみで、「世」の皇統に属さないで、「正統」の天皇ではない。かわりに、天武天皇の兄の天智天皇は、「第三十九代」と「第二十五世」とされるので、「正統」の天皇とみなされた⁸²。各天皇の血筋の正統性が盛んに論じられる中世の天皇観は、各天皇の価値を平等的に認める近世以降の万世一系の天皇観とあきらかに違ってみられる⁸³。

しかし、内容自体が異なるが、中世以降の天皇の正統化理論は、天皇の二つの身体をともに説明したということは変わらない。たとえば、『神皇正統記』の「代」の皇統観(神国思想)は、日本天皇という政治的地位の存在と天皇位に対する皇祖神アマテラスの子孫である天皇一族の独占を正当化した。それに対し、「世」の皇統観(「正統」理念)は、皇位継承と各天皇の正統性の根拠を提供した。また、近代の万世一系の皇統観と皇位継承は、明治典憲体制という法の権威により保障されていた。中世と比べれば、七・八世紀を中心とする古代天皇の権威理論は未だ未熟なため、一つの理論としてまとめられたものはみられない。記紀の神話と宣命など八世紀の文献を読むと、多元的で一定の流動性があるという特徴がみられる⁸⁴。多元的な王権神話の存在は、古代天皇の一元的な政治的権威の形成を妨害していた。

また、日本の土俗的な神祇思想と外来の仏・儒・道三教との間には、一種の緊張と対立の関係がなお存在したので、しばしば具体的な政治上の対立に利用される。元正太上天皇と聖武天皇の対立⁸⁵、及び孝謙太上天皇・道鏡と淳仁天皇・藤原仲麻呂の対立⁸⁶という八世紀の政争の背後には、土俗思想と外来思想の緊張という思想的な原因が隠されていると考えられる。平安時代以降の王権思想の土台を築いた神仏習合の観念は、七・八世紀には未だ十分に発達していなかった⁸⁷。一方、古代天皇個人の人格的権威と集団の政治的権威は、常に分裂して一体化されなかった。政治的権威の多元性、及び古代天皇の二つの身体の分裂は、皇位継承の制度化と永続化の確立を妨害するだけでなく、天皇個人の権威づけにも不安を与えた。

一元化された天皇権威論が未熟な結果、実力主義的な皇位奪取の余地を提供した。それは、日本七・八世紀における皇位継承をめぐる政争の根本的な原因であると考えられる。

⁸² 河内祥輔「③正統(ショウトウ)の理念」(『中世の天皇観』山川出版社、2003年)25-38頁。

⁸³ 河内注82前掲書、1-8頁。

⁸⁴ 古代の多元神話論について、神野志注11前掲書を参照した。

⁸⁵ 小林茂文「第三章 宣命にみる即位イデオロギーの変容—八世紀前半の天皇制—」(『天皇制創出期のイデオロギー—女帝物語論—』岩田書院、2006年)292-300頁。

⁸⁶ 北山茂夫「第一章 看病禪師と女帝」(『女帝と道鏡 天平末葉の政治と文化』講談社、2008年)44-69頁。

⁸⁷ 高橋美由紀「第五節 神仏習合と神仏隔離」(『神道思想史研究』ペリカン社、2013年)89-110頁、佐藤弘夫「第二章 神と仏との交渉」(『「神国」日本 記紀から中世、そしてナショナリズムへ』講談社、2018年)54-78頁。

繰り返しになるが、王権の正統性は、皇位や君主号が象徴される政治的権威だけでは存続できない。なぜなら、政治的権威は、王権という集団の正統性を保証できるが、王権内部の各個人の正統性を保証できないからである。とりわけ、正統な皇位継承のルールがなければ、正統な後継者を選ぶこと自体がほぼ不可能である。カントーロヴィチ氏もイギリスのエリザベス朝の法学者の言葉を引用して「自然的身体と政治的身体は別個の身体ではなく、一つの身体として結合されているのである」と指摘した⁸⁸。制度的な皇位継承原理は、君主の人格的権威と政治的権威の一体化を保障できる肝心なものである。反面、政治的権威は各君主の人格的権威の根拠を提供できない場合、君主は自分の人格的権威を上げるため、実力行使を講じるしかない。実力行使に基づく君主の人格的身体は、極めて不安定なものである。

それは不老不死で永続する政治的身体と矛盾するので、最終的に王権全体の正統性を損害する。ゆえに、王権の永続化のため、実力行使を排除する制度的な皇位継承原理の確立は、王権側の最優先課題である。中国漢民族の王権を例とすれば、皇帝制度下の近代以前の中国には、一般的に直系または嫡系の皇位継承原理が存在する。その原理は、父系制社会と呼ばれる中国漢民族社会の家観念に基づいて成立したものである⁸⁹。しかし、平安時代までの日本古代社会は、なお氏姓制社会から完全に脱出できなかったため、中世以降のイエ観念にある直系または嫡系の概念は極めて希薄であった。中国のような家の概念の不在は、日本では制度による皇位継承者における人格的権威の確立を難しくさせる⁹⁰。

飛鳥時代に入ると、王権側はすでにこの問題の深刻さを意識した。皇位継承の直系原理を制度化させるため、律令制度を導入しはじめた。とくに七世紀中後期の天智・天武朝は、律令制度の整備を強力的に推進する時期であった⁹¹。天智・天武朝二代が導入した皇位の直系継承原則は、六世紀以来の世代内継承原則を変更しようとする革新的な理念である。しかし、第一節で述べたように、天智天皇が確立した皇位継承の直系原則は、すぐに弟の天武天皇によって破壊された⁹²。一方、孫を即位させたい私情と皇位継承の制度化という天智朝以来の方針との対立は、草壁が薨御した後、持統が直面したジレンマである。持統のジレンマは、天武朝体制との連続性と画期性の共存という持統朝の二重性を規定する⁹³。結局、持統は、政局を收拾するため、再び実力行使によって大津皇子など天武の皇子から皇位を奪取した。

天智・天武・持統の三代の天皇が引き続き自分が立てた制度的権威を否定することは、軽皇子の即位を不安にさせるのだけでなく、皇位継承の制度化と永続化にも大きな打撃を与えることを意味する。さらに、視野を日本の七世紀後期から八世紀にかけの百年余りに広げれば、実力主義を否定するはずの制度的な皇位継承原理は、王権側のジレンマが原因で、延々と破壊と再建の悪循環に陥っていた。制度的な皇位継承原理の不在は、皇位継承者の人格的権威の確立は実力主義にしかよらないということの意味する。国王二体論の観点からみれば、自然的身体と政治的身体の一体化には、制度的な皇位継承原理が必須である。制度的な皇位継承原理の不在による古代天皇権威における自然的身体と政治的身体の一体化の失敗は、この時代の日本政治史にみられる動乱の多発を起こしたもう一つの構造

⁸⁸ エルンスト・H・カントーロヴィチ注 78 前掲書、30 頁。

⁸⁹ 滋賀秀三「親族について」(『中国家族法の原理』創文社、1990 年) 19-39 頁。

⁹⁰ 官文娜「第五章 日本古代社会における王位継承と血縁集団の構造—中国との比較において—」(『日中親族構造の比較研究』思文閣出版、2005 年) 169-211 頁。

⁹¹ 吉田孝「二 中国律令の継受」(『律令国家と古代の社会』岩波書店、1983 年) 28-32 頁。

⁹² 義江明子「④王位継承方式の模索」(『天武天皇と持統天皇 律令国家を確立した二人の君主』山川出版社、2019 年) 71-80 頁。

⁹³ 義江注 12 前掲書、7-29 頁。

的な原因であると考えられる。

第三節 天津日嗣の変貌と崩壊

一 天皇家の婚姻規制と血縁観念

天平年間（729年～770年）に入ると、皇位継承をめぐる朝廷における紛争がますます激しくなった。朝廷の内紛の引き金となったのは、孝謙女帝の後継者問題である。それを考察する前に、当時の皇族の婚姻規制と血縁観念を論じなければならない。古代中国とは異なり、古代日本の場合、女帝の即位はもちろん、理論的に皇位の女系継承も許されていた。しかし、実際、女性皇族には厳しい婚姻規制がされていたため、結果として皇位の女系継承が発生しなかった。本節では、まず令制における婚姻規制に関する条文を分析し、皇族の婚姻規制と血縁観念をあきらかにしたい。

古代の律令法では、「皇族」という語を使わず、代わりに「皇親」という語を用いる。『養老令』『継嗣令』皇兄弟子条⁹⁴には、皇親の範囲が「凡そ皇の兄弟、皇子をば、皆親王と為よ。＜女帝の子も亦同じ。＞以外は並に諸王と為よ。親王より五世は、王の名得たりと雖も、皇親の限に在らず」⁹⁵というように規定されている。この規定には、いくつかの特徴があげられる。まず、『養老令』『継嗣令』皇兄弟子条では嫡出と庶出を区別しないのであり、天皇の兄弟姉妹と子であれば、皆親王または内親王となれる。

そのみならず、原注の「女帝の子も亦同じ」を素直に理解すると、古代律令法では女性天皇と男性天皇の区別はなく、女性天皇の子も男性天皇の子と同様に皆親王または内親王となれる。したがって、律令上では、女性天皇の夫の身分に関する規定がみえない。この規定によると、理論上ではあるが、女性天皇と皇親以外の人から生まれた親王・内親王が天皇位に即位すれば、女系の男性・女性天皇が出現するという可能性は、少なくとも律令法が否定していなかった。

次に、『養老令』『継嗣令』皇兄弟子条では、一世王である天皇の兄弟姉妹と子だけが親王・内親王となれるので、二世王である皇孫は王・女王としかねない。また、天皇の孫（二世王）・曾孫（三世王）・玄孫（四世王）までが皇親に属して、五世王は王と称するのが認められるが、皇親に属しないと規定された。最後に、『養老令』『継嗣令』皇兄弟子条では、皇親以外出身の人が皇親とはみなされない。後述するが、古代律令では、皇親同士での結婚による内婚制が推奨される。そのため、天皇の皇后と妃のような高位のキサキは、内親王から選ばれるのが理想である。また、律令上の具体的な規定はみられないが、男性皇親の正妻も女性皇親から選ばれるのが理想であろう。

ゆえに、現実はともかく、法の精神に従えば、古代の三后、親王妃、王妃も皇親から取るのが理想である。しかし、古代の三后、親王妃、王妃は皇親以外の人であれば、「皇親」の範疇ではなく「皇帝五等以上親」の範疇に入る。古代律令法では、「皇親」と「皇帝五等以上親」とは別の範疇と規定されている⁹⁶。後者の「皇帝五等以上親」とは、天皇の血族と姻族を含む天皇の五等以内の親族を意味する概念である⁹⁷。また、『養老令』『継嗣令』

⁹⁴ 井上注 47 前掲書、281 頁。

⁹⁵ 「凡皇兄弟皇子。皆為親王。＜女帝子亦同。＞以外並為諸王。自親王五世。雖得王名。不在皇親之限」とある。

⁹⁶ 『養老律』『名例律』議親条（井上注 47 前掲書）19 頁。

⁹⁷ 『養老律』『名例律』議親条によると、古代律令法での「親」は、「皇親、及び皇帝の五等以上の親、及び太皇太后・皇太后の四等以上の親、（中略）皇后の三等以上の親」を指

皇兄弟子条における皇親の範囲に関する規定について検討したが、そのなかでも、とくに「女帝の子も亦同じ」に対する解釈は、女系天皇の議論と関わり、つとに学者に注目されている⁹⁸。古代律令法は、女系天皇の可能性を法制上で排除しなかった。しかし、実際に、ほかの条文と総合的に検討すれば、古代における女系天皇の出現が基本的に不可能であることが容易に推測できる。

一方、『養老令』「継嗣令」王娶親王条⁹⁹は、皇親の婚姻規制について、「凡そ王、親王を娶き、臣、五世の王を娶くこと聴せ。唯し五世の王は、親王を娶くこと得じ」¹⁰⁰というように規定した。『養老令』「継嗣令」王娶親王条によると、皇親である四世王以上の王は、内親王を娶ることができる。皇親に属さない五世王は、内親王以外の二世から五世までの女王を娶ることができる。皇親以外出身の臣下は、皇親に属さない五世王を娶ることができるが、内親王と二世から四世までの女王という女性皇親を娶ることが禁止される。いいかえれば、内親王と二世から四世までの女王という女性皇親は、同じ皇親に属する男性と結婚するという皇親の内婚制が原則とみなされる。

皇親以外出身の人は皇親に属さない五世女王しか娶ることができない。皇親の父をもつ五世王は、王と称することが認められるので、一応内親王以下の二世から五世までの女王を娶ることができる。しかし、五世王は皇親に属さないのので、五世王と内親王との結婚は許されなかった。古代律令法は、女性皇親と皇親以外の男性との結婚に強力な制限を加えたのである。なかでも、身分がとくに高く、天皇にもなれる内親王の婚姻については、五世王を含む皇親以外の男性との結婚が厳しく禁止された。

日本歴史上の女性天皇には、即位した前に例外なく内親王の身分をもつので、内親王あるいは皇女という皇親の身分は、女性天皇となる前提条件であることが推測できる。女性天皇の配偶者の身分に関する規定は律令において確かにみられないが、女性皇親は皇親同士での内婚が原則であり、とくに内親王は皇親としか結婚できないので、女性天皇と結婚できるのは原則として皇親しかいない。したがって、古代では、女性天皇は出現しうが、女系天皇の出現は単に理論上の可能性があるにすぎない。

実際に、近代以前の日本の女性天皇は、すべて男系の女性天皇である。内親王・女王である女性皇親と比べると、親王・王である男性皇親の婚姻規制はそれほど厳しくないが、皇親の内婚制の原則は一つの理想としてなお推奨されると考えられる。男性皇親の婚姻問題について男性天皇の婚姻を例として論じたい。『養老令』「後宮職員令」¹⁰¹では、天皇の後宮について「妃は二員。右は四品以上。夫人は三員。右は三位以上。嬪は四員。右は五位以上」¹⁰²というように規定した。

広義的な天皇のキサキといえ、天皇の嫡妻である皇后、と妾である『養老令』「後宮職員令」に規定されている妃・夫人・嬪以外には、また宮人・采女という女官出身のキサキがいる。しかし、注意すべきなのは、すべての宮人と采女が天皇のキサキではない。とくに律令制時代の宮人と采女は、あくまでも女官であるので、天皇のキサキの別称となった平安時代以降の尚侍などの女官と性格が違う¹⁰³。ここで宮人と采女のキサキを一応除外して、以下、皇后・妃・夫人・嬪を中心として律令制時代の原則だけを検討したい。まず、

す。したがって、古代の「皇親」「皇帝五等以上親」「親」及び現在の「皇族」「皇族の親族」は、それぞれ違う意味をもつ概念であり、区別すべきものである。

⁹⁸ 義江明子「王権史の中の古代女帝」(同氏注12前掲書)78頁。

⁹⁹ 井上注47前掲書、282頁。

¹⁰⁰ 「凡王娶親王。臣娶五世王者聴。唯五世王。不得娶親王」とある。

¹⁰¹ 井上注47前掲書、197頁。

¹⁰² 「妃二員。右四品以上。夫人三員。右三位以上。嬪四員。右五位以上」とある。

¹⁰³ 荒木敏夫「大王の婚姻」(『古代天皇家の婚姻戦略』吉川弘文館、2013年)13-17頁。

後宮の品位と位階の意味について説明したい。

日本古代の位階制度は、唐の官品制度を学んだものである。しかし、日本の位階と唐の官品とが性格的に根本的な違いがあることは、すでに指摘されている¹⁰⁴。日中間の位階制度の一番重要な相違は、唐の官品は官人その人の身分上の貴賤を表示するものではなく、あくまでも官職の地位上の高低を表示するものであるのに対し、日本の位階の基本的な性格は、官職の地位上の高低ではなく、官人その人の身分上の貴賤を表示するものであるということがあげられる。

また、唐とは異なり日本の官人は、当人の位階の高低に応じて官職が叙任される官位相当制の原則が存在する¹⁰⁵。能力主義をとる唐の律令制と血統主義をとる日本の律令制の違いがみられる。この点からも律令制時代の日本は、唐と比べれば、貴族制的な性格がはるかに強い社会であったと評価できる。また、皇族とほかの臣下の官品を区別しない唐とは異なり、日本古代では、とくに親王の位階をほかの諸王・諸臣の位階と区別して、親王の位階を品（品位）、ほかの諸王・諸臣の位を位（位階）と称した¹⁰⁶。内親王・女王の女性皇親と女官にも、品と位の区分が適用される。

親王・内親王だけに叙位される品位は別格として、諸王・諸臣の位階をさらに五位以上と五位以下を区別する。五位を境として、五位以上の官人と五位以下の官人の待遇と地位が顕著に違う¹⁰⁷。五位以上に叙位されるのは、高い身分出身の人でなければ原則できないため、五位以上の官人を「通貴」と称することができる¹⁰⁸。しかし、五位以上の官人でも、ほんの一握りの人だけが三位以上に叙位される¹⁰⁹ので、三位以上の官人はとくに「貴」と称されることができる¹¹⁰。実際、後世、公卿または議政官階級と呼ぶ集団は、三位以上の官人を中心とする官人からなる集団を指す。いうまでもなく、現在、律令貴族と呼ばれる支配層は、一般的に五位以上の「通貴」と三位以上の「貴」の階級を指す。

以上の議論を念頭に置いて、再び『養老令』『後宮職員令』に帰ると、天皇の後宮の品・位に関する規定が興味深いことがうかがえる。身分が一番低い嬪は五位以上であるので、嬪は基本的に「通貴」階級出身の女性から選ばれることがわかる。同様に三位以上の夫人は、「貴」出身の女性から選ばれることがわかる。これに対し、妾の中で地位が一番高い妃の位階は、位ではなく内親王しか持たない四品以上であるので、天皇の妃は原則として内親王でなければならないことがうかがえる。したがって、律令には皇后の品位に関する規定がみられないが、天皇の妃は原則として内親王でなければならない。このことから、妃より高貴な皇后は、当然内親王でなければならない。

この原則からも、奈良時代の聖武天皇は藤原氏出身の光明子（光明皇后）を立后した前後に起こった様々な不祥事の原因が理解できる¹¹¹。藤原氏に対する優遇について、後文で述べたいが、少なくとも律令制時代では、この原則は保持されていたと考えられる。実際、

¹⁰⁴ 野村忠夫「大宝・養老令の官人制構造」『律令官人制の研究 増訂版』吉川弘文館、1970年）568-572頁。

¹⁰⁵ 坂上康俊「日唐律令官僚制の比較研究」（大津注14前掲書）28-31頁。

¹⁰⁶ 『令義解』官位令一品条に「謂。品位也。親王称品者。別於諸王。公式令云。応叙者。親王四品。諸王五位。諸臣初位以上。是也」とある（黒板勝美ほか編『令義解』新訂増補国史大系、吉川弘文館、1961年、5頁）。

¹⁰⁷ 野村注104前掲書、445-454頁。

¹⁰⁸ 『名例律』五位以上妾条に「<五位以上。是為通貴>」とある（井上注47前掲書）23頁。

¹⁰⁹ 野村注104前掲書、454-459頁。

¹¹⁰ 『名例律』議貴条に「議貴。<謂。三位以上>」とある（井上注47前掲書）20頁。

¹¹¹ 井上亘「光明立後の史的意義をめぐって」『学習院史学』31、1993年）10-28頁。

皇后と妃は内親王でなければならないという原則はかなり厳しいので、後期摂関時代に入る前の九世紀の長い間で、皇后と妃を冊立していなかった時代が持続していた。その代わり、多くの入内した藤原氏のキサキは女御として扱われていた。これも女御制度の成立の一つの契機ではないかと考えられる。

以上は天皇の後宮を検討した。結果としてとくに身分の高い皇后と妃は、内親王から選ばれる原則が存在したことがわかる。絶対ではないが、一般的に、皇后と妃のような身分の高いキサキから生まれた皇子が天皇に即位する可能性は、ほかの卑母から生まれた皇子より高いと思われる。ゆえに天皇の父と内親王の母をもつ天皇は身分的に最も由緒正しい天皇であったと考えられる。実際に、七～八世紀において、皇親の内婚が盛んに行われていたので、父と母の両方とも天皇であった天皇も何人か存在した。天皇以外の親王と諸王の結婚にもこのような皇親の内婚制の原則があった可能性が高いと考えられる。

注意すべきなのは、古代が一夫多妻制の社会であったので、女性天皇と女性皇親とは異なり、男性天皇と男性皇親は多数の妻をもつのが通例である。したがって、厳しい婚姻規制を受ける女性皇親と比べると、とくに男性天皇と男性皇親は、正妻以外の妻を取る場合、以上のような婚姻規制がさほど厳しくなかったといえる。しかし、正妻など身分の高い妻は、皇親内部から選ばれる原則が、ある程度存在したと考えられる。

以上は、律令制における皇親の範囲に関する原則である。実際に実施されると、具体的な事情に応じて何回も規定が変更されていた。皇親の範囲を広げようとする意図があったようで、早くも文武天皇の慶雲三年（706年）二月には、五世王をも皇親の範囲に入れよという詔が頒布された¹¹²。さらに、聖武天皇の天平元年（729年）八月五日には、五世王の嫡子以上が二世女王を娶って生まれた男女も皇親の範囲に入れよという勅が出された¹¹³。しかし、桓武天皇の延暦十七年（798年）閏五月二十三日になると、皇親の範囲は、令制通り再び四世王までとなった¹¹⁴。

奈良時代を通して増え続けていた皇親の人数によって圧迫された財政を立て直すための政策の一環であると考えられる。このように当時の具体的な事情に応じて律令の原則を調整する施策は、皇親の婚姻規制についてもみられる。まず、桓武天皇の延暦十二年（793年）九月十日には、「見任の大臣や良家の子・孫は、三世已下の王を娶ることを許せ。但し、藤原氏は、累代に相承して、政を撰ること絶えず。此を以て之を論じるに、同等とすべからず。殊に二世已下の王を娶ることを聴すべし」という詔が頒布された¹¹⁵。

この詔によると、現任の大臣と良家の子・孫は、三世以下の女王を娶ることができるようになっており、また藤原氏の男性は特別に二世女王も娶ることが許された。これは、こ

¹¹² 『続日本紀』文武紀慶雲三年二月庚寅条には「准令。五世之王。雖得王名。不在皇親之限。今五世之王。雖有王名。已絶皇親之籍。遂入諸臣之例。顧念親親之恩。不勝絶籍之痛。自今以後。五世之王在皇親之限。其承嫡者相承為王。自餘如令」とある。青木注 21 前掲書、100-101 頁。

¹¹³ 『令集解』蔭皇親条には「天平元年八月五日勅云。五世之王嫡子已上。娶孫王生男女者。入皇親之限」とある（黒板勝美ほか編『令集解』新訂増補国史大系、吉川弘文館、1966年、514頁）。また、『類聚三代格』卷第十七天平元年八月五日格（黒板勝美ほか編『類聚三代格・弘仁格抄』新訂増補国史大系、吉川弘文館、1965年、509頁）。

¹¹⁴ 『令集解』蔭皇親条には「延暦十七年閏五月廿三日勅云。依令。五世之王。雖得王名。不在皇親之限。爰逮慶雲昇居親限（中略）宜停後格。一依令条」とある（黒板注 113 前の前掲書、514頁）。また、『類聚三代格』卷第十七延暦十七年閏五月廿三日格（黒板注 113 後の前掲書、509頁）。

¹¹⁵ 『日本紀略』桓武天皇延暦十二年九月丙戌条に「見任大臣良家子孫。許娶三世已下王。但藤原氏者。累代相承。撰政不絶。以此論之。不可同等。殊可聴娶二世已下王者」とある。黒板勝美ほか編『日本紀略 前篇』（新訂増補国史大系、吉川弘文館、1965年）267頁。

れまでの女性皇親に対する婚姻の制限を大幅に緩めたことがわかる。また、藤原氏が優遇されたことから、後世の摂関時代ほどではないが、奈良時代を通して政界における藤原氏の地位がすでに大幅に上昇して特別な氏族となったこともうかがえる。奈良時代における藤原四子の政権独占や聖武天皇の光明立后など、藤原氏に対する優遇は、後世の摂関時代における藤原氏の「準皇親化」につながると考えられる。

一方、皇親の婚姻規制が大幅に緩められたとはいえ、内親王に対する内婚の婚姻制限はなお厳存する。内親王は天皇の姉妹あるいは皇女として、天皇とは血が一番近く繋がった女性皇親である。しかも、近代まで内親王は常に天皇となる資格をもつため、内親王の配偶者は狭い範囲から選ばれるしかない。しかし常に内親王にふさわしい配偶者がいるわけではないので、歴史上、生涯独身の内親王が多くみられる。前近代までの日本史を通じて、若干の例外もあるが、内親王の内婚規制は基本的に保持されていた。現行『皇室典範』第二章「皇族」第十二条「皇族女子は、天皇及び皇族以外の者と婚姻したときは、皇族の身分を離れる」という規定も、古代以来の慣習を受けたものであると考えられる。

以上では、日本古代の律令法における皇親の範囲と婚姻規制に関する規定を検討した。その結果、律令制時代を通して、女性皇親に対して厳重な婚姻の制限があったことがわかった。また、時代が下ると、女性皇親の婚姻規制が大幅に緩められるようになったが、内親王の内婚原則はなお厳しく保持されていた。これに対し、男性皇親の婚姻規制は、女性皇親ほど厳しくないが、とくに正妻など地位の高い妻の場合、女性皇親を娶ることは一つの理想として存在したことが認められる。

このような天皇一族の内婚原則は、一般的に天皇一族の神聖な血を外族に流出することを防止するための措置であると考えられている¹¹⁶。しかし、外族の血と区別して、王家の血の純粋化を保持する動きは、世界史上の多くの文明でみられるが、民族ごとにその措置と禁忌が異なる。その措置と禁忌の背後に、各民族の独自の観念が存在する。

近親相姦のタブー（インセスト・タブー）は、世界上の各文明や各民族に広くみられる現象であるが、その具体的なあり方が民族ごとに違う。また、同じ民族でも時代の変化に伴って禁忌が常に変化する。ある意味で、ある民族の婚姻形態は近親相姦のタブーによって制限される。近親相姦のタブーの形成原因について、文化人類学や民俗学では激しく論争があるが、ここで立ち入らない¹¹⁷。次は、婚姻禁忌と血の観念という視点から、古代中国漢民族の状況と比較しながら、天皇一族の内婚制の特質について検討したい。

皇親の内婚制が実施されていたことは、古代の天皇一族（天皇と皇親）において内婚の禁忌がなかったことを意味する。つとに津田左右吉が指摘したように、日本上代の近親婚は何らかの社会制度に由来していたはずである。津田は、日本上代にみられる父方母方のいずれの近親とも結婚できる風習を、母系制の遺習と父系制の新習慣の共存と混同していた時代に発生した現象と推測した¹¹⁸。ここでは母系制の問題に入らないが、まず古代中国漢民族の状況と比較しながら日本古代社会の婚姻禁忌を検討したい。

すでに多くの学者が指摘したように、前近代の中国漢民族社会では、いわゆる「同姓不婚」と「異姓不養」の禁忌と原則があった¹¹⁹。一般的に古代中国漢民族の姓は、自分があ

¹¹⁶ 西野悠紀子「律令体制下の氏族と近親婚」（女性史総合研究会編『日本女性史1 原始・古代』東京大学出版会、1982年）116頁。

¹¹⁷ 合田濤が執筆した「インセスト・タブー」の項目（石川栄吉ほか編『文化人類学事典』弘文堂、1987年、75-76頁）を参照した。

¹¹⁸ 津田左右吉「上代の家族生活」（『津田左右吉全集』別巻第一、岩波書店、1966年）396頁。

¹¹⁹ 滋賀注 89 前掲書、28頁。

る父系宗族の構成員であることを対外的に示すものである¹²⁰。しかし、稀なことであるが、中国歴史上でも異姓同宗や同姓異宗の現象が存在したことを考慮すると、古代中国漢民族のこの原則は、厳格に言えば、「同宗不婚」と「異宗不養」というべきものであった¹²¹。

滋賀秀三氏の研究によると、古代中国漢民族の「宗とは一言でいえば女系を排除した親族概念である。すなわち、共同祖先から分れ出た男系血統の枝々のすべてを総括してこれを一つの宗という」。宗は「二重性を許さない排他的な関係である。各宗が自他を別つための名称がすなわち姓であり、同宗者はすべて同一の姓を称する。姓は各個人の宗への排他的な所属関係を表示するという重要な意味をもつものである」。「宗族関係から生ずる最も直接的かつ基本的な法律的効果は、同宗の男女は婚姻を結ぶことができず、異宗の男子を正規の養子とすることができないということ、いわゆる同姓不婚、異姓不養の原則である」¹²²。注意すべきなのは、古代中国漢民族における同宗の男女に対する通婚の禁止は、自分の宗族の男系血統の純粋性を保持するための措置である。すなわち、古代中国漢民族の場合、自分の一族の血の純粋性を保つために、一族の内婚を禁止する代わりに、別族との外婚が原則として強要された。

この原則は、漢民族であれば、前近代の中国において皇室から庶民まで厳守されていた。とくに、皇室一族は、王家の男系の血に別族の血を混入させないように常に注意するので、皇女である公主を別姓の男性に降嫁する代わりに、皇族の男性は別姓の一族から女性を娶る。すなわち、日本の皇室一族と外戚一族の間に女性交換の現象が存在する。一方、漢民族の皇室にとっては、別族に皇女を送ることは、王家の血が別族に混入するとみなさず、逆に、皇族の男性は別姓の一族から女性を娶ることも、別族の血が王家に混入すると認識されなかった。すなわち、古代漢民族では、血統の伝達に女性の血が重視されず、男性でなければ、宗族の血統が伝達できないと考えられた。この慣習は、古代漢民族の血と身体に関する概念からもみられる。兄弟は「同気連枝」であるという中国の四字熟語のように、中国の漢民族社会において、同じ父から生まれた兄弟は、同じ木の枝のように同じ気によってつながれると考えられていた¹²³。

生物学的には全ての人々が父と母の両方の血を受けて生まれた。しかし、古代漢民族では、一応父と母から身体をもらうことを承認したが、気は父だけから受けると認識された。すなわち、古代漢民族にとっては、父からもらう気の血と母から受けた身体の血の価値が同等なものとはみなされず、前者は後者よりはるかに貴重で重要である。したがって、自分の本質を決定できるのは母ではなく父であったと考えられていた¹²⁴。実際に、漢民族社会には同宗不婚の禁忌があったので、実際には外族との女性交換が強要されていたが、外族に自分の族の女性を嫁がせても自分の族の血が外族に混入する恐れはなかった。また、外族の女性を娶っても、自分の族の血の純粋性を損害する恐れもなかった。漢民族社会における族と族の間に行われる女性交換は、族の血の純粋性を損害する行為と認識されていなかったのである。

外婚制が実施されていた古代中国の漢民族社会と比べると、まず古代日本社会では、漢民族のような宗族の概念がなく、同宗不婚という内婚の禁忌がなかった。古代日本社会では、基本的に親子間の相姦や同父母の兄弟姉妹婚が禁止されたが、同母異父の兄弟姉妹婚

¹²⁰ 官注 90 前掲書、85 頁。

¹²¹ 滋賀注 89 前掲書、29-34 頁。

¹²² 滋賀注 89 前掲書、19-28 頁。

¹²³ 渡邊欣雄「民俗的親族体系について」(『民俗知識論の課題—沖縄の知識人類学—』凱風社、2004 年) 121-127 頁。

¹²⁴ 滋賀注 89 前掲書、35-39 頁。

も同父異母の兄弟姉妹婚も社会的に認められていた¹²⁵。したがって、外婚制が強要される必要がなく、むしろ内婚が盛んに行われていた。一方、古代日本社会では、自分の本質を決定できるのは母からの血ではなく父からの血であるという中国漢民族の気の観念がなかった。古代日本社会は、父からの血と母からの血を差別せず、むしろ父と母の両方の血を重視したようである¹²⁶。男性と女性の血には同等の重要性をもつからこそ、外族との通婚がそのまま血の交換を意味する。この場合、自分の族の血の純粋性を保持するには、内婚制の推奨が合理的な措置であると考えられる。

なかでも、天皇一族の血は、とくに神聖なものであるため、天皇一族は自分の神聖な血を外族に混入させないように常に注意していた。逆に、王家と血が繋がるのは自分一族の地位の上昇に有利であることも意味する。日本古代では、「貴種」の意識が常に強かった。天皇一族の血の純粋性と神聖性を保持するには皇族の内婚制が一番理想的な制度である。しかし、天皇一族にとって外族との政略婚姻がしばしば必要である。この場合、内婚制の維持が徐々に困難になった。政略婚姻は、中国の皇室にとっても重要なことであるため、日中両国の皇室にとっては外戚の存在が常に扱いづらい問題であった。しかし、両国の外戚には、重要な相違が存在した。

前述したように、中国の公主を別姓の男性に降嫁する代わりに、皇族の男性は別姓の一族から女性を娶るといふ皇室一族と外戚一族の間における女性交換の現象があった。これに対し、日本の蘇我氏や藤原氏は多くの女性を天皇一族に送り込んだが、女性皇親は基本的に外族と結婚せず、男性皇親と結婚していた。なかでも、内親王は、とくに内婚の規制によって厳しく制限されていた¹²⁷。すなわち、日本の天皇一族は、外族から皇族に女性を受けることが多くみられるが、外族に皇族の女性を嫁ぐのを意識的に回避したことがうかがえる。日本皇族は外族からの一方通行的な婚姻しか実施していなかったため、その婚姻形態には、中国皇室の婚姻にみられる女性交換の現象がみられず、かなり閉鎖的な性格があらわれる¹²⁸。

二 天意の強調と淳仁廃位の論理

前述したように、日本古代では男性と女性の血には同等な重要性をもつため、皇族は自分の神聖な血を外族に混入させないように、女性皇親に厳重な婚姻の制限をかけた。その婚姻形態には、かなり閉鎖的な性格があらわれる。そのような観点からみれば、たとえ理論的に皇位の女系継承が許されたとしても、それが意図的に避けられた。したがって、安倍内親王が立太子された天平十年（738年）一月十三日から、彼女の後継者問題がすでに起きた。

それに加え、聖武・孝謙朝の皇族の中、ほかの人より大きな優位に立つ皇位の候補者はとくに存在しなかった。このことから、未婚の孝謙女帝の後継者問題をめぐって、朝廷内部に見解の対立が起きても別に不思議なものではない。後の橘奈良麻呂の乱の発生は、当時の朝廷内部で聖武・孝謙朝の政権を反対する勢力が多かったことを証明できる絶好の材料である。結局、孝謙天皇の天平勝宝八歳五月二日に、聖武太上天皇は、「中務卿従四

¹²⁵ 官注 90 前掲書、83 頁。

¹²⁶ 義江明子「補論 双系制と両属性」（『日本古代の氏の構造』吉川弘文館、1986年）133-138 頁。

¹²⁷ わずかな例外もあるが、内親王の婚姻規制は基本的に前近代の日本史を通じて保持されていた。荒木注 103 前掲書（170-183 頁）を参照した。

¹²⁸ 荒木注 103 前掲書、193-197 頁。

位上道祖王を皇太子としたまふ」¹²⁹という遺詔を残して崩御した。

道祖王は、新田部親王の子であり、天武天皇の孫である。その父の新田部親王は、同じ天武の皇子である舍人親王とともに、八世紀前期の皇族の年長者として持統～聖武朝の政権を支え、聖武からの信頼が厚かったようにみられる。しかし、光明皇太后を後ろ盾に持った藤原仲麻呂は、すでに自分と姻親関係を持った大炊王を気に入り、道祖王を立太子した聖武の決定に不満をもった¹³⁰。天平宝字元年（757年）三月二十九日、孝謙は、群臣を召し、道祖王を廃太子し、彼を「帰第」させた¹³¹。孝謙は、同年（757年）四月四日、立太子問題のため、また群臣を召し、会議を開いた。

右大臣藤原豊成などは、塩焼王や池田王などを推薦したが、藤原仲麻呂は、孝謙の決断を求めた。孝謙は、まず道祖王が属する新田部親王系皇族の即太子を退け、候補者を舍人親王系皇族に絞ろうとした考えを述べた。さらに、舍人親王系の船王・池田王・塩焼王の三王の不徳を批判し、同じ舍人親王系の若い大炊王をあげた。結局、右大臣以下の群臣は、孝謙の見解を賛同した¹³²。『続日本紀』によると、当日、大炊王は、すぐに立太子された。大炊王は、立太子された前、すでに藤原仲麻呂によってその私宅である田村第に招かれたという¹³³。藤原仲麻呂が大炊王の立太子に大きく関与したことはあきらかである。

注意したいのは、孝謙が大炊王を立太子した時、取り上げられた理由である。道祖王や船王、池田王、塩焼王など候補者が皇太子になれない理由としてあげられたのは、「無礼」や「不孝」などのように、基本的に儒教的な道德基準に合わないことである。一方、大炊王が立太子された理由は、「過悪を聞かず」という漠然的なことである。したがって、実際、大炊王が立太子された正当性が極めて脆弱であり、孝謙が十分に説明できなかったと考えられる。そのことについて孝謙本人も十分に承知していたため、大炊王を立太子した勅には、さらに詳しく立太子の正当性を説明した。

勅して曰はく、「国は君を以て主とし、君は儲を以て固とす。是を以て、先帝遺詔して道祖王を立てて、昇せて皇子としたまふ。而れども、王、諒闇未だ終らず、（中略）先帝に恭しきこと無し。（中略）故、朕窃に計りて、此を廢して大炊王を立てむとし、躬自ら三宝に乞ひ、神明に禱りて、政の善悪、徴驗を示さむことを願ふ。是に、三月廿日戊辰に、朕が住屋の承塵の帳の裏に、天下大平の字を現すこと、灼然にして昭著し。斯れ乃ち、上天の祐くる所、神明の標す所なり。（中略）方に知りぬ、仏・法・僧の宝、

¹²⁹ 孝謙天皇天平勝宝八歳五月乙卯是日条には「是日、太上天皇崩於寢殿。遺詔、以中務卿從四位上道祖王為皇太子」とある。青木注 55 前掲書、158-159 頁。

¹³⁰ 淳仁天皇即位前紀に「天平勝宝八歳、皇太子道祖王、諒闇之中、心不在感。九歳三月廿九辛丑、高野天皇、皇太后、与右大臣從二位藤原朝臣豊成（中略）等、定策禁中、廢皇太子、以王還第。先是、大納言藤原仲麻呂、妻大炊王、（中略）四月四日乙巳、遂迎大炊王於仲麻呂田村第、立為皇太子。時年廿五」とある。青木注 55 前掲書、260-261 頁。

¹³¹ 孝謙天皇天平宝字元年三月丁丑条に「皇太子道祖王、身居諒闇、志在淫縱。雖加教勅、曾無改悔。於是、勅召群臣、以示先帝遺詔、因問廢不之事。右大臣已下同奏云、不敢乖違顧命之旨。是日、廢皇太子、以王歸第」とある。青木注 55 前掲書、176-177 頁。

¹³² 孝謙天皇天平宝字元年四月辛巳条に「天皇召群臣問曰、当立誰王以為皇嗣。（中略）大納言藤原朝臣仲麻呂言曰、知臣者、莫若君。知子者、莫若父。唯奉天意所択者耳。勅曰、宗室中、舍人・新田部兩親王、是尤長也。因茲、前者、立道祖王、而不順勅教、遂縱淫志。然則、可択舍人親王子中。然船王者、閨房不修。池田王者、孝行有闕。塩焼王者、太上天皇、責以無礼。唯大炊王、雖未長壯、不聞過惡。欲立此王。於諸卿意如何。於是、右大臣已下奏曰、唯勅命是聽。」とある。青木注 55 前掲書、176-179 頁。

¹³³ 孝謙天皇天平宝字元年四月辛巳是日条に「先是、大納言仲麻呂招大炊王、居於田村第。是日、（中略）迎大炊王、立為皇太子。」とある。青木注 55 前掲書、178-179 頁。

先づ国家の大平を記し、天地の諸神、預め宗社の永固を示すことを。この休符を戴きて、誠に喜び誠に躍る。其の不孝の子は、慈父も矜み難く、無礼の臣は、聖主も猶棄つ。天の教に従ひ、却けて本色に還すべし。亦、王公等の忠を尽し、匡し弼くるに由りて、この貴瑞を感ず。豈朕一人の能く致すべき所ならむや。王公・士庶と共に天賜を奉けたまはりて、上玄に答へ、旧瑕を洗ひ滌きて、遍く新福を蒙らしむべし。天下に大赦すべし。

(中略) 古者、民を治め国を安するは、必ず孝を以て理む。百行の本、茲より先なるは莫し。天下をして家ごとに孝経一本を蔵め、(中略) 百姓の間に、孝行人に通え、郷間に欽ひ仰ぐ者有らば、所由の長官をして具に名を薦めしむべし。(中略) 百官、朝堂に詣づ。表を上りて瑞の字を賀ふ¹³⁴。

孝謙の立太子勅は、まず道祖王を廢太子した理由を一々列挙した。この部分は、基本的に前述した御前会議で孝謙の説明と同じ、道祖王の不徳を咎めた。しかし、より重要なのは、次の大炊王の立太子の正当性を説明した部分である。孝謙によると、彼女は、大炊王を立太子しようとした「政の善悪」について、「三宝」と「神明」の啓示を求めた結果、自身の寢殿に「天下大平」という字が現れた。孝謙は、それを「三宝」と「神明」が大炊王の立太子を賛同した「徴驗」と「貴瑞」と解釈した。最後は、群臣の「忠」と百姓の「孝」を要求した。すなわち、皇太子に対する孝謙の廢立が完全に「天教(天の教え)」に従って行われたというは、孝謙の勅の内容である。

この勅の論理には、いくつかの特徴があげられる。まず、孝謙が借りた超越的な権威について、実際には若干の混乱がみられる。「躬自ら三宝に乞ひ、神明に禱りて」とあるように、孝謙が「三宝」と「神明」に祈ったことが間違いない。また、後文の「仏・法・僧の宝、先づ国家の大平を記し、天地の諸神、預め宗社の永固を示す」とあるように、「三宝」と「神明」は、それぞれ「仏・法・僧の宝」と「天地の諸神」である。しかし、「上天の祐くる所、神明の標す所なり」とあるように、孝謙は、「上天」の権威を強調した。とくに「忠」と「孝」を力説した勅の後半部からみれば、仏教の「三宝」と日本の「神明」というよりも、むしろ儒教の「天」のほうこそが、祥瑞を下した主体であったようにみられる。孝謙の勅は、仏教や日本の神祇思想、儒教など本来異なった系統の思想を無理やり繋げて一つの思想とした。

しかし、神仏習合思想が未だ発達していなかった当時、神仏分離の慣習が存在した。仏教信仰が篤かった聖武でも、天皇の権威や皇位継承の正当性を表明した時、基本的に高天原神話しか述べなかった。たとえば、聖武の即位宣命と讓位宣命には、仏教のことが一切みられなかった。また、聖武の出家も退位した後のことであつたが、聖武は、自身が出家したことを理由として、崩御後の和風諡号を辞退した¹³⁵。したがって、当時の状況を考慮すれば、孝謙が皇位継承の正当性を仏教の権威に求めた行為は、極めて大胆な行為であり、

¹³⁴ 孝謙天皇天平宝字元年四月辛巳是日条に「勅曰、国以君為主、君以儲為固。是以、先帝遺詔、立道祖王、昇為皇子。而王諒闇未終(中略)無恭先帝。(中略)故朕窃計、廢此立大炊王、躬自乞三宝、禱神明、政之善悪、願示徴驗。於是、三月廿日戊辰、朕之住屋承塵帳裏、現天下大平之字、灼然昭著。斯乃上天所祐、神明所標。(中略)方知、仏法僧宝、先記国家大平、天地諸神、預示宗社永固。戴此休符、誠嘉誠躍。其不孝之子、慈父難矜、無礼之臣、聖主猶棄。宜従天教却還本色。亦由王公等尽忠匡弼、感此貴瑞。豈朕一人所能致。宜与王公士庶共奉天賜、以答上玄、洗滌旧瑕、遍蒙新福。可大赦天下。(中略)古者、治民安国、必以孝理。百行之本、莫先於茲。宜令天下家蔵孝経一本、(中略)百姓間、有孝行人、郷閭欽仰者、宜令所由長官具以名薦。(中略)百官詣朝堂。上表、以賀瑞字」とある。青木注 55 前掲書、178-185 頁。

¹³⁵ 「太上天皇出家帰仏。更不奉諡」(青木注 52 前掲書) 138 頁。

後世の神仏習合思想の先駆となる。しかし、仏教の「三宝」と高天原の天神との相互関係について、孝謙は、全く説明しなかった。そればかりでなく、勅の後半部には、あきらかに中国儒教の天人相関思想からの影響が濃く認められるが、その論理は前半部の論理となかなか繋がらない。

孝謙の論理を素直に理解すれば、孝謙は、仏教の仏や日本の神祇、中国の天など当時の有名な超越的な存在を同一視し、漠然として「天」と認識したようにみられる。しかし、「忠」や「孝」など道徳を強調したという論理の全体的な性格からみれば、やはり儒教のほうにより傾いたと考えられる。第三章で検討したように、日本古代王権神話の特徴の一つは、天神の御子である天皇の正統性が天神に対する清明心に基づいたのである。そもそも天神に対する天皇の清明心の本質は、善悪二元論のような道徳基準を超越する宗教的な信心にあった。したがって、天神に対する天皇の服従は、道徳的な倫理規範に拘らない絶対的なものである。

絶対的な神意に違反すれば、記紀における崇神朝の疫病や仲哀天皇の惨死など例のように、残酷な神罰が必ず下される。反面、天皇が祭祀など天神に対する義務を遂行すれば、記紀における雄略天皇や武烈天皇などの例からみても、暴虐的な行為があっても、少なくとも廃位や革命の罰が下されない。そればかりでなく、「大悪天皇」とも称される雄略天皇について、『日本書紀』は、雄略と一言主神の邂逅という伝承を記載しながら、百姓が雄略を「有徳天皇」と讃えたと記載した。また、同じ「至徳天皇」と讃えられた皇極天皇の場合、彼女の「至徳」も、基本的に雨乞いの神事をした時に、現れたほかの氏族を圧倒した彼女の呪術的な力を意味した。

要するに、そもそも天皇は、神意に従う執政する存在である。天皇のいわゆる「徳」は、その先祖である天神より受け継いだ神聖な血統に由来する呪術的な力のことである。その論理は、因果応報を説く仏教や「忠」「孝」などを強調する儒教などほかの思想と完全に異なる。一方、儒教では、君主の失徳は、理論的に廃位を招来することができるという革命思想が存在する。したがって、実際の場合とはかく、少なくとも王権思想の次元では、君主が政権を維持するため、高度な徳政という道徳的な使命感と責任感が要求される。また、「善因善果」や「悪因悪果」など仏教の因果応報思想からも、儒教の革命思想に似ている論理が見出される。

仏教の「悪因悪果」であろうと、儒教の革命思想であろうと、原理的には確かに君主にとって、危険な思想である。しかし、実際の場合では、いろいろな操作の余地があったであろうことから、君主がその原理を有効に利用すれば、その危険性を最小限まで制御できるのみならず、以前より有力な立場に立つことも可能である。儒教の天人相関思想を例としてあげれば、君主が徳政を行えば、君主の徳を褒めるため、天が祥瑞を下すという原理が説かれる。本来、祥瑞は、儒者が君主により行いを進めるために説くものであったと考えられる。しかし、実際の政治の場では、祥瑞は、むしろ政治的な利益を確保するために利用される道具となったことが多かった。いいかえれば、祥瑞が現れると君主の徳が証明されたという逆説が成立できる。したがって、君主が祥瑞を人為的に作れば、理論的にその執政を簡単に正当化できる。

孝謙の立太子勅に戻せば、孝謙の一番有力な論拠は、「天下大平」という祥瑞の現れである。「六国史」を全体的に読めば、七世紀後期から九世紀までのいわゆる律令制時代は、祥瑞の数が最も多かった時期であった。また、ほかの時代とは異なり、この時代の年号もほとんど祥瑞に由来した。律令制時代のなかでも、天平年間（729年～770年）の諸天皇は、「天下大平」の祥瑞のように露骨に祥瑞を利用したことが多くみられる。天皇権威の源泉が神意から天意へと意図的に変更された状況で、天皇の廃位という未曾有の事件が起

きても別に不思議的なこととはいえなくなる。

古代天皇は、「アマツヒツギ（天津日嗣）」を受けた存在として、その正統性が保障されていた¹³⁶ので、日嗣という概念から古代天皇の政治的権威をみてみよう。「ヒツギ（日嗣）」は、八世紀の史料にみられる王権思想を凝縮する重要な概念である。その漢字表記については、「ヒ」には一貫として「日」の漢字が当てられ、「ツギ」には、「嗣」「継」「続」という漢字が当てられる。「ヒツギ」の前によく「アマ（天）」という修飾語がつけられ、「アマツヒツギ」や「アマノヒツギ」という慣用表現で使われていた¹³⁷。第四章ではすでに検討したように、「アマツヒツギ」や「アマノヒツギ」などの表現¹³⁸は、皇位継承や皇位、天皇などを意味する古代の慣用表現である¹³⁹。ヒツギの「ヒ」の本義について、「ムスヒ」の「ヒ」と同じ、霊力を意味する言葉であり、漢字表記の「日」はもともとただの当て字にすぎない¹⁴⁰。それによって、「ヒツギ」という概念は、もともと日神信仰と関係しない可能性がある。

一方、「ツギ」の意味については、その当て字である「嗣」や「継」「続」のように、それが文字通り「受け継ぐ」や「継承」を意味する表現であると考えられている¹⁴¹。『日本書紀』をはじめとする奈良時代の史料における「太子」や「皇太子」は、よく「ヒツギノミコ」と読まれているので、皇太子のことと関連してヒツギ思想を検討する研究が多い¹⁴²。しかし、「太子」や「皇太子」が「ヒツギノミコ」と訓読された最古の史料は、平安時代初期に成立した『日本紀私記』丙本の「日豆支乃美己」という注記である¹⁴³。九世紀以前の時代では、やはり『令集解』所引の「跡記」と「穴記」のように、「東宮」（皇太子）は「ミコノミヤ」と訓読されていた¹⁴⁴。

もともと「嗣」にすぎない「ミコノミヤ」がなぜ平安時代に入ると「ヒツギノミコ」（日

¹³⁶ 水林彪「律令天皇制の神話的コスモロジー」（金子修一ほか編『王権のコスモロジー』比較歴史学大系 1、弘文堂、1998年）20-22頁。

¹³⁷ 『万葉集』におけるヒツギの用例については、五例が数えられる。五例は、それぞれ安麻乃日継（18-4089）、天乃日嗣（18-4094）、安麻乃日嗣（18-4098）、天之日継（19-4254）、安麻能日継（20-4465）で表記され、「アマノヒツギ」で使われる。注意すべきなのは、五例のヒツギの用例はすべて大伴家持の和歌に出現するので、大伴家持の個人的な用法の可能性がある。また、大伴家持の個人的な用法ではないという戸谷高明氏の見解もある。戸谷高明『『日の皇子』と『天の日嗣』』（『古代文学の天と日—その思想と表現—』新典社、1989年、145頁）を参照した。

¹³⁸ 『古事記』におけるヒツギの用例については、序と本文の用例を合わせて九例が数えられる。九例の中、帝皇日継は一例（序）、日継は三例（允恭記、清寧記）、日続は一例（武烈記）、天津日継は三例（上巻の大国主神の国譲の段、応神記、允恭記）、天津日続は一例（顕宗記）がある。『日本書紀』と『懐風藻』の場合、ヒツギの用例はそれぞれ二例（皇極紀、持統紀）と一例（葛野王伝）がみられ、全部「日嗣」で表記される。

¹³⁹ 戸谷注 137 前掲書、135-150頁。

¹⁴⁰ 倉野憲司・武田祐吉校注『古事記 祝詞』（日本古典文学大系 1、岩波書店、1973年）122-123頁の頭注 8 や、神野志注 11 前掲書（110頁）などを参照した。

¹⁴¹ 武田祐吉「帝紀に関する文献」（『武田祐吉著作集 第二巻 古事記篇 I』角川書店、1973年）66-71頁。

¹⁴² たとえば、西條勉「スメミマと天皇系譜の根源」（『古事記と王家の系譜学』笠間書院、2005年、234-235頁）があげられる。

¹⁴³ 黒板勝美・国史大系編修会編輯『日本書紀私記・釈日本紀・日本逸史』（新訂増補国史大系 8、吉川弘文館、1965年）117頁。

¹⁴⁴ たとえば、『令集解』所引の「養老東宮職員令」の「東宮」に関する平安時代の明法家の解釈に「跡云、東宮謂美子宮（中略）穴云、御子宮。在御所東。故云東宮也」とあるように、平安時代の明法家は、太子を「ミコ」と訓読したことがわかる。黒板勝美・国史大系編修会編輯『令集解前篇』（新訂増補国史大系 23、吉川弘文館、1966年）182頁。

嗣の御子)と読まれるようになったかという問題自体は非常に重要な問題である。実際、奈良時代中後期のいわゆる天平年間(729年~770年)では、日嗣の語義がすでに変化し始めた¹⁴⁵。日嗣の語義の変化は、いうまでもなくその背後にある皇統観の変貌に基づいている。天孫思想と皇孫思想の併存は、倭王権・倭国時代の王権思想における二重権威を受け継いだものである。また、とくに皇族の立場からみれば、天孫思想より皇孫思想の方が都合の良いものである。その背景には、貴族と豪族に対抗するに天皇一族の結束が必要である。しかし、文武や聖武の即位などの利益をめぐって、皇族の結束が乱れる場合が多い。とくに皇族の内紛が起きた場合、天孫思想も皇孫思想も役に立たなかったことがある。

このような状況で、天平時代に入ると「岡宮御宇天皇乃日継」(宣命第二十七詔)という表現のように、孝謙太上天皇が淳仁天皇に対して自分の正統性を誇示するために、意図的に「ヒツギ」の範囲を草壁系皇族という皇族内部の一分派へと縮小するような矮小化された「ヒツギ」の用例も現れるようになった¹⁴⁶。さらに、そもそも天神や先帝など先祖との過去の関係を志向する日嗣の概念は、次第に「太子」や「皇太子」など後継者との未来の関係を志向する表現へと変貌した。草壁系の諸天皇は、皇位を独占するために、ほかの皇族や貴族など競争者を皇統から排斥しようとした。

それを原因に、本来広い範囲で開放された皇位継承の資格は、意図的に草壁系嫡系という狭い範囲に限るようになった。日嗣の変貌は、基本的に日嗣の矮小化ともいえる。しかし、天神や皇祖神など超越的な権威によって正当化された天孫思想や皇孫思想とは異なり、日嗣の矮小化は、必ずしも王権神話だけで正当化されるわけではなかった。その結果、先帝の命令や律令の権威など世俗的な権威がより強調されるようになった。世俗的な権威の手本は、いわゆる中国皇帝の専制性である。前述した皇帝号など中国制度の導入のような奈良時代の唐風化は、日本天皇の専制性の強化を前提として行われていた。しかし、最高神の概念が存在しなかった日本古代では、中国天命思想のような王権思想がなかなか受け入れられなかった。

したがって、王権思想の観点からみれば、奈良時代の唐風化は、一見して天皇の権威が強化されたようにみられるが、実際にかえって天皇制の基盤を破壊した。孝謙は、藤原仲麻呂とともに、儒教の天命思想を利用し、大炊王を天皇に即位させた。しかし、天意により淳仁天皇になった大炊王は、孝謙に対する「無礼」という「失徳」という原因で、結局、孝謙に廃され、日本古代の唯一の廃帝となった。それは、孝謙が天津日嗣を受けた天皇位の神聖不可侵的な性格を完全に否定したことを意味する。そればかりでなく、重祚した称徳は、さらに人臣の道鏡を天皇に即位させようとした。それは、孝謙が天神に由来した神聖的な皇族の血統をも否定したことを意味する。天平年間(729年~770年)の政治は、一般的に仏教との癒着という視点から論じられることが多いが、実際、王権思想の視点からみれば、仏教より儒教の方がより重要であろうと思われる。

¹⁴⁵ この問題についての研究には、川田康幸の「古代末期における皇太子制度の変遷—ヒツギノミコの訓みの発生—」(『國學院雑誌』第87巻第11号、1986年、172-188頁)がある。

¹⁴⁶ 『続日本紀』には三十一例が数えられる。その中の三十例は、宣命にみられる。残りの一例は、神の託宣にみられる。また、『続日本紀』におけるヒツギの表記について、日嗣(第二十三詔)と岡宮御宇天皇乃日継(第二十七詔)はそれぞれ一例があるのを除くと、残りの用例は、天津日嗣(第一詔、第五十七詔)や、天豆日嗣(第三詔、第四詔)、天日嗣(第五詔、第十三詔、第十九詔、第二十三詔、第二十四詔、第二十五詔、第四十三詔、第四十八詔、第六十一詔)、天ツ日嗣(第十四詔)、天津日継(第三十一詔)、天豆日継(第四十五詔)、天之日嗣(宇佐八幡宮神託、第五十四詔)などの形式ですべて「天」によって修飾され、「アマツヒツギ」で訓まれると考えられている。

結語

以上、飛鳥時代末期における持統・文武朝の即位事情から、天平年間（729年～770年）における聖武・孝謙（称徳）朝の後継者問題まで、飛鳥・奈良時代の各時期における皇位継承の論理の変化を検討してきた。飛鳥・奈良時代における王権思想の位相を様々な角度から勘案したところ、飛鳥・奈良時代の王権思想を構成する主たる要素は、大きく分けると以下の三つがあげられると思われる。

一つ目は、中国を中心とする当時の東アジア世界の政治的秩序や朝鮮半島の諸王権に対抗するために、天神の系統に代表される日本列島の支配層は、独自の政治秩序を早急に構築する必要があったことである。その結果として、周知のように、天皇家を中心とする支配層は、中国の天と天子の概念を模倣して、みずからを天神の子孫（天孫）と自認したのである。こうして、天神の血統に由来する彼らの神聖性は、同じ天神氏族である皇族と貴族を含む日本古代の支配層が、この国を統治するための共通の正当性となった。このような、天神を支配の正当性の源泉とする支配論理すなわち「天孫思想」は、基本的に、日本古代朝廷における皇族と貴族の共通認識であり、最も重要な政治的基盤でもあったのである。

二つ目は、朝廷内の豪族・貴族の勢力に対抗するため、天皇家は、皇族全体の権威を高める必要があった。そのために、皇族側は、皇族の祖先神である日神の地位を高め、各氏族の祖先神話を皇孫降臨神話へと意図的に編入しようとした。皇祖神である日神の血統の神聖性は、ほかの天神氏族と区別しうる新たなスタンダードとなり、その結果として天皇を中心とする皇族の独自の正統性を、理論的には確立できたのである。こうして、日神を支配の正当性の源泉とする支配論理すなわち「皇孫思想」は、日本朝廷内におけるほかの氏族に対する皇族の優位性を保障できるものとなった。

三つ目は、他系統の皇族の即位を阻止して草壁系の直系による皇位継承を創出するために、草壁系皇族が自身の権威を高める必要があった。そのため、草壁系の王権側は、先述したように中国天命思想を導入することにより、自身の正統性を強化することに務めた。その結果、繰り返すように、本来血統の神聖性にしか関らなかった皇位継承の正当性は、ここに至って天皇や皇族の「徳」の有無に基づいた「天命」の有無に求められるようになった。つまり、有徳者が天の命を得て地上を統治するという思想がそれである。草壁系王権は、絶えず祥瑞を捏造することにより自身の徳治政治を標榜しながら、一方において不徳を理由に政敵を次から次へと粛正していた。こうした状況にあって、草壁系王権の横暴はほかの系統の皇族や氏族の多大なる反感を買い多くの政争を引き起こしたのである。

これを王権思想の視点からみれば、当時の草壁系王権は、中国の皇帝を形式的に模倣して徳の有無というあらたな基準を専制的統治のための武器として利用し、現実的には皇位の独占、実力行使を巧妙的に画策し合理化していた。その反面、かえって天皇位や皇族の神聖性が大きく損なわれ、草壁系王権は、強者生存の現実的相対的社会構造のなかで、単に軍事力に依拠する世俗的な専制王権へと凋落するようになった。淳仁天皇の廃位と道鏡事件など未曾有の事件の出現は、草壁系王権の専制化の延長線上にある当然の結果にすぎない。草壁系王権自体も、天平年間（729年～770年）の度重なる動乱を契機として、称徳女帝の崩御と時を同じくして歴史の闇に葬られたのである。

終章 結論

本研究は、全体的に政治思想史の視点から、政治制度と歴史書にみられる王権側の正統性原理の分析を通し、飛鳥・奈良時代における王権思想の性格とその変遷過程を検討したものである。まず、以下に各章の結論をまとめよう。

第一章「日本古代の朝政の性格」は、飛鳥・奈良時代における朝政の性格とその歴史的な変遷を考察することにより、この時代における内部的な連続性を検討したものである。戦後以降、七世紀後期の天武・持統朝が律令制導入や、天皇の神格化の重要な時期とされる認識は、次第に通説化した結果、飛鳥時代と奈良時代の断絶面が大いに強調されるようになった。本章は、飛鳥・奈良時代における朝政の持続性を論じながら、飛鳥時代と奈良時代の緊密なつながりを追究した。この時代における内部的な連続性は、王権思想の保守的な性格の前提となった。また、第一章では、奈良時代の朝政における非律令的な性格を再確認することを通し、飛鳥時代～律令時代という時代区分の再考を一般に促したい。

第二章「律令時代初期における君主号と天皇号」は、従来軽視されていた日本古代君主号の多元性を重視した。絶対視されがちな古代天皇号の重要性を相対化しながら、王言の制と明神思想の両面から、律令時代初期における天皇号の性格を検討してみたものである。検討した結果、天皇号は、日本の独自の性格をもつ君主号の書記用語の一つにすぎなかったことがあきらかにされた。また、本章は、天皇の神格化表現を伝統的な氏族制度に基づいた呪術的な観念を引いたものと認めながら、明神にみられる論理の飛躍がもたらした合理性を積極的に肯定した。天皇の権威のシンボルである君主号の多元性からみれば、この時代の天皇の正統性原理は、未だ一元化されていなかったことがうかがえる。

第三章「『古事記』神話における天人関係の位相」は、天皇の統治にとって『古事記』王権思想に何らかの「不備」があったのではないかという問題意識を抱え、『古事記』神話に基づいたその王権思想を再考察したものである。第三章では、主に『古事記』神話における王権の存立根拠を与える超越的な権威と、それに基づいて成立した王権との相互関係（天人関係）を分析した。そして『古事記』の王権思想の到達点と局限性を再検討してみた。検討した結果、『古事記』の王権思想は、かなり貴族制的な色彩を帯び、絶対王政を志向していた当時の天皇の国政構想と矛盾するようにみられる。天皇・皇族の排他的権威と永続性のある皇位継承原理の構築の未完成は、『古事記』の最大の局限性である。

第四章「天孫と皇孫の相剋からみる天皇の神格化」では、日本古代王権思想に内包された論理的な矛盾の実態を検討してみた。日本古代王権思想にみられる動揺の原因としてあげられるのは、日本古代の天神が中国の天のような絶対性をもつ唯一の存在ではないため、単に天神の子孫を示す天孫思想だけでは天皇の権威が保証されることができないという点である。「天」に対し、「皇」は、皇族だけが使える概念である。「皇」に対する皇族の独占により、皇族の別格的な地位が表示された。しかし、皇祖の一元化が実現されなかったため、皇孫思想には、天孫思想へ回帰する危険性が内包されていた。本章は、天皇の正統思想の限界をあきらかにすることにより、日本古代王権思想を非革命の哲学とした先学の説を批判した。

第五章「『古事記』序の二重構造とその成立背景」では、従来、「潤色」として十分に重視されなかった『古事記』の序と本文における内容上の齟齬を手がかりとして、『日本書紀』との相違をも意識しながら、『古事記』における序と本文の関係を検討してみた。検討の結果、序の陰陽論的な宇宙観や聖天子観をもって本文の論理を解釈する研究姿勢を否定しており、『古事記』の宇宙観や天皇像という論理の検討対象を本文の内容に限定すべきであることを論じた。また、本章では、『古事記』における序と本文の異質性を踏まえ、

当時の王権側と一部の貴族の間にあった日本の「今」と「古代」に関する歴史認識の対立を、『古事記』序の二重構造を生じさせた大きな原因と論じた。

第六章「飛鳥・奈良時代における皇位継承の論理」では、八世紀皇位継承原理の構造的な弱点をあきらかにしながら、政争の多発の背後にあった八世紀王権思想の二律背反を論じた。飛鳥・奈良時代の草壁系王権は、中国の皇帝を真似して徳の有無を専制のための武器として利用していたことを通じ、皇位の独占や実力の行使を巧妙的に合理化していた。その反面、本来人間の道德基準に依拠せずに血の神聖性にしか依頼しなかった古代朝廷の各氏族の政治的な基盤を破壊していた。また、天皇位や皇族の神聖性が大きく損なわれた結果、草壁系王権は、単に軍事力で維持された世俗的な専制王権へと凋落するようになった。本章は、草壁系王権の崩壊を、その専制化の延長線上にある必然の結果にすぎないと論じた。

また、具体的な検討の対象により、本研究は、(一) 王権思想の性格の前提となった時代精神、(二) 王権思想の性格とその論理的な弱点、(三) 実際的な政治過程における王権思想の影響、という三つの課題を検討した。以下に、三つの課題を中心に、本研究の結論を説明する。

序章で述べたように、日本古代の律令国家は、氏姓制と律令制の二元的国家であった。また、飛鳥・奈良時代は、従来の氏族制的な理念がまだ一定の力を持ち、律令的な新理念が貴族・豪族層に全面的には浸透していない時代であった¹。外在の政治制度と朝廷儀礼は、内在の王権思想が具現化されたものである、という立場からみれば、飛鳥・奈良時代の時代精神を具現化できるのは、第一章で検討した中央区と東区の二つの朝堂院をもつ平城宮と第二章で検討した天子・天皇・皇帝という日本国君主の三つの君主号を定めた日本の律令法である。

平城宮における中央区と東区の二つの朝堂院の配置からみると、東区に「内裏一朝堂院」があるのに対して、中央区に「大極殿一朝堂院」の構造がある。中央区の大極殿院と朝堂院は、礎石建物であり、専ら朝儀の場として使用されていた。これに対して、東区には、堀立柱建物である内裏と朝堂院が配置され、伝統的な政務と祭祀の場として利用されていた。両区の機能と配置を考え合わせると、東区は、堀立柱建物で、専ら前期難波宮から引き継がれたものであり、伝統的なヤマト朝廷時代のイデオロギーを具現化している。一方で、中央区は、礎石建物で、律令制度が具現化されたものであった²。

つとに早川庄八氏が指摘したように、律令国家の中央機構の核心としての太政官は、自律的な機関ではなく、天皇の大権に依存する他律的な合議体である。とくに五位以上の官人は、主としてヤマト時代の畿内豪族から構成された。彼らは、伝統的な神祇祭祀や氏姓を通じて天皇に服属しながら、律令官人として天皇の政府に出仕する³。本来、神話的な伝統の服属を律令制度による支配と比較すれば、異質なものであり、常識的には共存できないようにみられる。しかし、二種の異質な統治のイデオロギーは、天皇を通して律令国家において共存していた⁴。

一方、律令時代初期における日本国君主の称号が、天子・天皇・皇帝など七つ規定され

¹ 大津透「律令制研究の流れと近年の律令制比較研究」(同氏編『律令制研究入門』名著刊行会、2011年) 180-209頁。

² 小澤毅『日本古代宮都構造の研究』(青木書店、2003年) 313-326頁。

³ 早川庄八「第一章 律令制と天皇」(『日本古代官僚制の研究』岩波書店、1986年) 1-31頁。

⁴ 石母田正「国家成立史における国際的契機」(『日本の古代国家』岩波書店、1989年) 192-214頁。

たことがわかる⁵。また、日本の君主号は、書記用語と風俗用語の二種類に分けられる⁶。養老儀制令天子条にあげられる天子・天皇・皇帝・陛下・太上天皇・乘輿・車駕という七つの称号は、全て書記用語である。口頭で呼ぶ場合、スメミマノミコトやスメラミコトなど風俗用語を使うということである。要するに、古代天皇号は、もともと日本君主号の書記用語の一つにすぎなかった。君主号は、ある共同体や国家における君主の地位を表示する称号として、王権の正当性と王の正統性につながる重要なものである。この時代の君主号には実際に多彩で豊富な種類があったという事実から、中国天命思想（天子・皇帝号）と日本天孫神話（天皇号）が重なる日本王権思想の重層性がうかがえる。

以上を要するに、「伝統」と「近代」および「外来」と「固有」、という本来異質な統治のイデオロギーは、天皇を通して飛鳥・奈良時代の日本において共存していたことがわかる。しかし、このような重層性をもつ飛鳥・奈良時代の王権思想は、当時の王権側が律令や国史などの編纂という手段によって、十数年という短期間のうちに構築されたものであったため、現実社会にまだ浸透していないという意味で実体をもたない理念であった⁷。これは、おそらく地政学的にみた場合、島国という日本の風土と飛鳥・奈良時代という当時の東アジア世界の情勢に大きな影響を受けてきたからであると考えられている。

中国古代の天命思想と比べると、まず中国古代における天の成立過程について、ごく一般的にいうならば、もともと各氏族のもつ祖先神は、氏族間の闘争による唯一神の確立を経て、しだいに帝（上帝）または天において一元化されてきたのである。少なくとも殷周革命の際に天と帝の概念はすでに統合して、天は絶対的な権威をもつ人格神として確立されていたと推察される⁸。氏族間または異民族間の際限の無い戦争に打ち勝つためには、古代中国人は民族共同体としてつねに力を結集しなければならなかった。そのためには、王を頂点とする強固な政治的秩序が必要であった。強固な秩序すなわち王権による専制を、そのまま王権の正当性の根拠として設定することができた。

佐藤貢悦氏によれば、中国古代の天命思想に基づいた天人関係においては、「天を祀ることは、それを神聖なものと認めて権威を付与することであり、逆に天に関与し天に比並することが王その人をして地上における比類なき権力者に押し上げたのである。天の神聖性と王の権力とはこのように相互補完の関係にあり、王の命令は同時に天命たることをもって補強される。しかも、祭祀はまつりごと（政事）の要諦であるから、その形式を通して王を頂点とする位階的秩序がいつそう明確にされうるのみならず、祭祀を軸に据えることによって天への畏敬の念を、そのまま王権の正当性の根拠として設定することができた」とされた。それゆえ、「古礼がそれ自体に具有する機能を如何なく發揮するかぎり、王は強権をもって民の日常生活を規制するだけでなく、その権威によっても民心を収攬」することができた⁹。

⁵ 黒板勝美ほか『令集解』（新訂増補国史大系、吉川弘文館、1972年）701-702頁。

⁶ 黒板勝美『令義解』（新訂増補国史大系、吉川弘文館、1977年）205頁。

⁷ 吉田孝「律令国家の諸段階」（『律令国家と古代社会』岩波書店、1983年）441頁。

⁸ 佐藤貢悦「第一章 孔子思想の歴史的背景」（『古代天命思想の展開—先秦儒家思想と易的論理—』学文社、1996年）23頁。

⁹ 佐藤注8前掲書、21-22頁。厳密に言えば、ここで佐藤氏が論じた中国古代の天命思想は、西周時代の天命思想であり、前近代の中国社会の天命思想ではない。しかし、中国の西周時代と日本の飛鳥・奈良時代は、ともに氏族社会から領域国家へと変貌していた時代である。両者の時代背景が一定の類似性があるため、ここで日中の古代王権思想を比較するとき、西周時代の天命思想を選択した。

いいかえれば、天命思想は、それを共有する共同体を統制できる重要な紐帯でもある。つまり、中国の天の絶対性を裏付けるのは、外来の圧力と対抗できる共同体の存続への希求である。しかし、日本古代国家が成立していた古墳時代～飛鳥・奈良時代においては、古代中国を取り巻く状況、たとえば異民族による絶え間ない襲来といった外圧が、おおざっぱにいうと基本的には存在しなかったといえる。古墳時代に関する考古学の成果によれば、日本古代王権の誕生期である古墳時代の日本列島では、中国大陸と朝鮮半島のような大規模な統一戦争がなかったとされる¹⁰。このような見解を勘案すれば、中国と朝鮮のように総力戦による残忍な征服戦争によって統一されたわけではない古墳時代の日本列島では、強力的な軍事力に支えられた王ではなく、宗教的な権威に立脚した君主こそが、ヤマト王権の本質ではないかと考えられている¹¹。

飛鳥・奈良時代に入ってから、中国を再統一する隋唐帝国の出現が、日本を含む東アジア諸地域に大きな影響を与えた。典型的な事例としては、隋唐帝国と朝鮮半島諸国との戦争があげられる。東アジア諸国の対応といえば、高句麗・百済・新羅の朝鮮三国は大体同じ時期に政治改革を行った。日本でも乙巳の変を契機として大化の改新（645年）が行われた。石母田正氏は、以上のことを「国家成立史における国際的契機」¹²とまとめた。そうはいっても、滅亡の危機に直面した朝鮮三国と比べれば、島国である日本にとって外力はそれほど強くなかったと考えられている。いいかえれば、大規模の統一戦争という外圧がなかっただけに、比較的緩やかな政治共同体しか存在しなかった列島における各氏族のもつ祖先神は、中国古代の天のように、唯一の至上神において一元化されるといったプロセスを歩むことがきわめて困難であった。

中国古代の天命思想が果たした思想的役割について、天命思想は、「共同体における価値の根元を指示」することによって、「単なる力による部族連合に留めることなく、王権を頂点とする人倫共同体としての存立を論理的に主張」することができたのである。したがって、佐藤氏は、天命思想を「合理的な思惟に基づいて形成された統治理論であった」と評しながら、「天命が、実は王権を超えてはおらず、ひたすら王権擁護に奉仕する理論である」と論じた¹³。しかし、氏族の祖先神にすぎない日本皇族の皇祖神は、国家の至上神に変貌しないかぎり、皇祖神の権威に基づいた天皇の権威は、皇族内部に留めるしかない。日本の王権神話も、中国古代の天命思想のように、「王権を頂点とする人倫共同体としての存立を論理的に主張」できる王権思想になれないと考えられる¹⁴。

天孫降臨神話を核心とした、いわゆる「記紀神話」の論理は、あきらかに中国の天命思想から強い影響を受けながら、「徳」の概念を意図的に排除して構築されたものである。しかし、日本の「記紀神話」は、最も肝心なものである中国皇帝の絶対的な権威を保障した天の絶対性と、その絶対性に立脚した世界秩序を受け継がなかった。その結果、理論的には絶対者としての天の神聖性に支えられることで、地上の権力を一身に集中した中国皇

¹⁰ 松木武彦『人はなぜ戦うのか—考古学からみた戦争』（中央公論新社、2017年）292-307頁。

¹¹ 天皇権威の視角から日本の天皇制を考察してみる研究には、水林彪『天皇制史論—本質・起源・展開』（岩波書店、2006年）があげられる。

¹² 石母田注4前掲書、11-66頁。

¹³ 佐藤注8前掲書、28頁。

¹⁴ 日本における儒教の受容と伝承について、佐藤貢悦氏は、日本の律令時代においてさえ、「儒教（この当時は古代儒教）を一体的構造のものとして導入しようとする意図は希薄であった」と指摘しながら、「日本における儒教受容の形態は、あえて明言すれば、『習合』にみるかぎり、韓国儒教（退溪派の朱子学）の受容にしても、皮相なものであった」と評した。氏の「儒教の伝承について」（『宗教研究』85巻2号、2011年、457-478頁）を参照した。

帝と比べれば、日本古代の天皇は、ほかの貴族・豪族とともに、天神の子孫に由来する神聖性をシェアしなければならなかった。そのみならず、全ての皇族が皇祖神の子孫であるため、天皇と天皇以外の皇族の差別化も、論理的には徹底して明らかにできなかった。結局、超越的な絶対者の不在のまま、「記紀神話」に立脚した日本古代の天皇制理論には、中国皇帝権ほどの絶対的な権威を保証しうるまでの論理を構築できなかった。

従来の「記紀神話」に関する理解では、皇族の皇祖神であるアマテラスを中国の天または天帝とみなされ、日本神話の最高神であるかのように認識されてきた。しかし、少なくとも飛鳥・奈良時代の時点においては、最高神のような存在は明確には見出せないと考えられる。このような王権思想の論理的な弱点は、飛鳥・奈良時代における政局の混乱や実力行使の氾濫など、政治現象の思想的な背景となったのである。太安万侶の上表文にみられる二重構造及び『古事記』における序と本文の内容上の齟齬は、王権観に対する元明天皇（草壁系王権側）と太安万侶（天孫氏族としての貴族側）の対立関係を明確に示すものと理解することが相応しいであろう。

飛鳥・奈良時代における血で血を洗うような不安定の皇位継承の過程は、天皇の権威の相対化に不満をもつ草壁系王権が独裁化を企図したために、ほかの皇族と差別化できる「徳」の概念を王権思想に導入していた過程と理解できる。草壁系の王権側は、中国の天命思想を導入し、自身の正統性を強化することに務めた。その結果、本来血統の神聖性にしか関らなかった皇位継承の正当性は、天皇や皇族の「徳」の有無に基づいた天命の有無に求められるようになった。中国の天命思想が皇帝に絶対性を与える反面、天命思想における「徳」の強調も王朝交替という中国史の特質の思想的な背景となったように、表面的には、草壁系王権も「徳」を強調したことにより、結果的には最終的にみずから崩壊を招いたかのようにみえる。しかし、このことを裏付ける確証はなく、あくまで筆者の推論にすぎないのであるが、複雑な歴史事象の間に横たわるいわゆる冥冥の暗合を思わせるものがあり、あえて述べるならば、その故にこそ筆者の興味は掻き立てられて尽きることはない。

ここで本来の文脈に戻ると、以上を要するに、飛鳥・奈良時代における王権思想の位相を様々な角度から勘案したところ、飛鳥・奈良時代の王権思想を構成する主たる要素は、大きく分けると以下の三つがあげられると思われる。

一つ目は、中国を中心とする当時の東アジア世界の政治的秩序や朝鮮半島の諸王権に対抗するために、天神の系統に代表される日本列島の支配層は、独自の政治秩序を早急に構築する必要があったことである。その結果として、周知のように、天皇家を中心とする支配層は、中国の天と天子の概念を模倣して、みずからを天神の子孫（天孫）と自認したのである。こうして、天神の血統に由来する彼らの神聖性は、同じ天神氏族である皇族と貴族を含む日本古代の支配層が、この国を統治するための共通の正当性となった。このような、天神を支配の正当性の源泉とする支配論理すなわち「天孫思想」は、基本的に、日本古代朝廷における皇族と貴族の共通認識であり、最も重要な政治的基盤でもあったのである。

二つ目は、朝廷内の豪族・貴族の勢力に対抗するため、天皇家は、皇族全体の権威を高める必要があった。そのために、皇族側は、皇族の祖先神である日神の地位を高め、各氏族の祖先神話を皇孫降臨神話へと意図的に編入しようとした。皇祖神である日神の血統の神聖性は、ほかの天神氏族と区別しうる新たなスタンダードとなり、その結果として天皇を中心とする皇族の独自の正統性を、理論的には確立できたのである。こうして、日神を支配の正当性の源泉とする支配論理すなわち「皇孫思想」は、日本朝廷内におけるほかの氏族に対する皇族の優位性を保障できるものとなった。

三つ目は、他系統の皇族の即位を阻止して草壁系の直系による皇位継承を創出するために、草壁系皇族が自身の権威を高める必要があった。そのため、草壁系の王権側は、先述したように中国天命思想を導入することにより、自身の正統性を強化することに務めた。その結果、繰り返すように、本来血統の神聖性にしか関らなかった皇位継承の正当性は、ここに至って天皇や皇族の「徳」の有無に基づいた「天命」の有無に求められるようになった。つまり、有徳者が天の命を得て地上を統治するという思想がそれである。草壁系王権は、絶えず祥瑞を捏造することにより自身の徳治政治を標榜しながら、一方において不徳を理由に政敵を次から次へと肅正していた。こうした状況にあって、草壁系王権の横暴はほかの系統の皇族や氏族の多大なる反感を買い多くの政争を引き起こしたのである。

これを王権思想の視点からみれば、当時の草壁系王権は、中国の皇帝を形式的に模倣して徳の有無というあらたな基準を専制的統治のための武器として利用し、現実的には皇位の独占、実力行使を巧妙的に画策し合理化していた。その反面、かえって天皇位や皇族の神聖性が大きく損なわれ、草壁系王権は、強者生存の現実的相対的社会構造のなかで、単に軍事力に依拠する世俗的な専制王権へと凋落するようになった。淳仁天皇の廃位と道鏡事件など未曾有の事件の出現は、草壁系王権の専制化の延長線上にある当然の結果にすぎない。草壁系王権自体も、天平年間（729年～770年）の度重なる動乱を契機として、称徳女帝の崩御と時を同じくして歴史の闇に葬られたのである。

本研究の結論を要約すると、繰り返しになるが、天皇統治の永続性を保障しうる天孫としての天皇の神聖性と、他の皇族・貴族から差別化するために、中国の皇帝権を模倣しようとした天皇権力の絶対性という、この両者の関係は、奇しくも結果的には互いに対立するものであったことがあきらかにされたと思われる。その根底には、アマテラスを最高神とした天神世界のヒエラルキーを、中国的な擬似的天人関係すなわち神話の一元化へというプロセスが、この時代においては未だ完成されていなかったという事情があったことを論じた。いいかえれば、中国の天信仰のような超越的絶対者が日本社会のなかに定着する余地はなく、したがって天皇制の永続化を保障するに際し、日本の支配層にとっては、後者の天皇の独裁化ではなく、前者の天皇の神聖性の強化という選択肢だけが残されていたと推察される。

視点をかえていえば、何かの超越的な存在者が天皇の権威を保障する思想ではなく、むしろ天皇自体を中国の天のような存在に直接的に祭り上げさせたほうが、天皇制の永続化にとっては有利だということである。この点に関して、堀裕氏は、平安時代後期に成立した天皇の崩御に関する儀礼のなかに看取される「如在之儀」を分析研究した結果として、在位中の天皇が崩御しても天皇としての死と認められずに、それをあえて皇位と無関係な「太上天皇」の死として扱われたという当時の支配層において認められる興味深い観念について論じている。この論説が意味するところはきわめて重要であり、天皇は天皇という地位にある限り、不死の存在であると理解されていたということになる¹⁵。ここでただちに本研究の結論と平安時代史の研究成果とを簡単に接続することはできない。というのも、平安時代以降の王権思想において、いわば天皇の神格化が明確な理論として提起されたのかどうかについては、なおいっそう詳細な考察が必要とされる問題であり、そのことは今後の課題としたい。

堀氏が論じた平安時代後期の天皇観は、あきらかに本研究が扱った飛鳥・奈良時代の天皇観とは異なる。かりに平安時代における天皇の神格化を、日本古代王権思想の完成として理解するならば、飛鳥・奈良時代の王権思想は、未だ完成の域に達していなかったいわ

¹⁵ 堀裕「天皇の死の歴史的位位置-『如在之儀』を中心に-」（『史林』第81巻第1号、1998年）38-69頁。

ば過渡的な存在であったということもできるであろう。こうした理解に立つならば、飛鳥・奈良時代の王権思想を代表する「記紀」神話も、決して中国天命思想の革命的な要素を排除した非革命の哲学ではなかったというべきである。なお、飛鳥・奈良時代の王権思想を考察するには、当時の仏教や道教、陰陽道なども重要な諸要素を研究対象とすべきであったし、本研究が扱った王権思想が、主に王権側のイデオロギーであるため、藤原氏など貴族や下層官僚、民衆思想についても限られた文献資料を駆使して検討すべきであった。それらの問題も今後の課題としたい。

文献一覧(五十音順)

一 引用文献

青木和夫ほか校注『古事記』日本思想大系 1、岩波書店、1982 年。

青木和夫ほか校注『続日本紀一～五』新日本古典文学大系 12～16、岩波書店、1989～1998 年。

石川栄吉ほか編『文化人類学事典』弘文堂、1987 年。

井上光貞ほか校注『律令』日本思想大系 3、岩波書店、1976 年。

梅原猛『古事記増補新版』学研プラス、2016 年。

江田船山古墳編集委員会編『江田船山古墳』熊本県玉名郡菊水町、1989 年。

荻原浅男・鴻巣隼雄校注・訳『古事記・上代歌謡』日本古典文学全集 1、小学館、1973 年。

尾崎雄二郎ほか編『角川大辞源』角川書店、1992 年。

葛継勇・王勇編『歴代正史日本伝考注・漢魏両晋南北朝卷』上海交通大学出版社、2016 年。

鎌田正ほか編『大漢語林』大修館書店、1992 年。

漢語大辞典編輯委員会ほか編『漢語大辞典』第六卷、漢語大辞典出版社、2001 年。

紀昀・永瑆編『景印文淵閣四庫全書』台湾商務印書館、1983 年。

北川和秀『続日本紀宣命 校本・総索引』吉川弘文館、1982 年。

許慎撰・段玉裁注『説文解字注』一部、鳳凰出版伝媒集団、2007 年。

倉野憲司・武田祐吉校注『古事記・祝詞』日本古典文学大系 1、岩波書店、1973 年。

倉野憲司『古事記全注釈第一卷序文篇』三省堂、1973 年。

倉野憲司『古事記全注釈第二卷上巻篇（上）』三省堂、1979 年。

黒板勝美ほか編輯『延喜式中・後篇』新訂増補国史大系第二部 9・10、吉川弘文館、1961 年。

黒板勝美ほか編輯『続日本紀』新訂増補国史大系 2、吉川弘文館、1966 年。

黒板勝美ほか編輯『朝野群載』新訂増補国史大系、吉川弘文館、1999 年。

- 黑板勝美ほか編輯『日本紀略前篇』新訂増補国史大系、吉川弘文館、1965年。
- 黑板勝美ほか編輯『日本書紀私記・釈日本紀・日本逸史』新訂増補国史大系8、吉川弘文館、1965年。
- 黑板勝美ほか編輯『令義解』新訂増補国史大系、吉川弘文館、1977年。
- 黑板勝美ほか編輯『令集解前・後篇』新訂増補国史大系23・24、吉川弘文館、1966年。
- 黑板勝美ほか編輯『類聚三代格・弘仁格抄』新訂増補国史大系、吉川弘文館、1965年。
- 国学院大学研究開発推進機構日本文化研究所編『万葉集神事語辞典』国学院大学、2008年。
- 神野志隆光・山口佳紀『古事記注解2』笠間書院、1993年。
- 国史大辞典編集委員会編『国史大辞典』第9巻、吉川弘文館、1988年。
- 小島憲之校注『懐風藻・文華秀麗集・本朝文粹』日本古典文学大系69、岩波書店、1976年。
- 小島憲之ほか校注・訳『日本書紀③』新編日本古典文学全集4、小学館、1998年。
- 小島憲之ほか校注・訳『万葉集④』新編日本古典文学全集9、小学館、1996年。
- 西郷信綱『古事記注釈第一巻』平凡社、1975年。
- 西郷信綱『古事記注釈第二巻』平凡社、1976年。
- 佐伯有清『三国史記倭人伝他六篇一朝鮮正史日本伝1一』岩波書店、1988年。
- 坂本太郎ほか校注『日本書紀上』日本古典文学大系67、岩波書店、1974年。
- 坂本太郎ほか校注『日本書紀下』日本古典文学大系68、岩波書店、1973年。
- 埼玉県教育委員会『稻荷山古墳出土鉄剣金象嵌銘概報』埼玉県政情報資料室、1979年。
- 佐藤謙三ほか編『角川最新古語辞典』角川書店、2004年。
- 小学館国語辞典編集部編『精選版日本国語大辞典』第三巻、小学館、2006年。
- 鄭求福ほか訳注『訳注三国史記1一勘校 原文編』韓国精神文化研究院、1999年。
- 上代語辞典編修委員会編『時代別国語大辞典上代編』三省堂、1983年。

- 白川静『字訓』平凡社、1992年。
- 白川静『字通』平凡社、1996年。
- 白川静『字統』平凡社、1985年。
- 新村出編『広辞苑』第六版、岩波書店、2008年。
- 鈴木靖民ほか編『訳注日本古代外交文書』八木書店、2014年。
- 孫詒讓『周礼正義』中華書局、1987年。
- 武田幸男編『広開土王碑原石拓本集成』東京大学出版会、1988年。
- 朝鮮史学会編『三国遺事』国書刊行会、1974年。
- 朝鮮史学会編『三国史記』国書刊行会、1974年。
- 陳奇猷『呂氏春秋校釈』学林出版社、1984年。
- 角田文衛監修『平安時代史事典 本編下』角川書店、1994年。
- 東京国立博物館編『江田船山古墳出土国宝銀象嵌銘大刀』吉川弘文館、1993年。
- 藤堂明保ほか編『学研新漢和大字典（普及版）』学習研究社、2005年。
- 藤堂明保ほか編『漢字源』学習研究社、1994年。
- 時枝誠記ほか編『角川国語大辞典』角川書店、1983年。
- 鳥越憲三郎『中国正史倭人・倭国伝全釈』中央公論社、2004年。
- 永原慶二監修『岩波日本史辞典』岩波書店、1999年。
- 奈良県立橿原考古学研究所「奈良・飛鳥京跡」『木簡研究』12、1990年。
- 奈良国立文化財研究所飛鳥藤原宮跡発掘調査部「奈良・飛鳥池遺跡」『木簡研究』21、1999年。
- 仁井田陞『唐令拾遺』東京大学出版会、1964年。
- 仁井田陞『唐令拾遺補—附唐日両令対照一覽』東京大学出版会、1997年。
- 日本史広辞典編集委員会編『日本史広辞典』山川出版社、1997年。

長谷川政春ほか校注『土佐日記・蜻蛉日記・紫式部日記・更級日記』新日本古典文学大系 24、岩波書店、1993年。

廣松渉ほか編『岩波 哲学・思想事典』岩波書店、1998年。

松村明ほか編『大辞林』三省堂、1995年。

山口佳紀・神野志隆光校注・訳『古事記』新編日本古典文学全集 1、小学館、1997年。

葉夢得『石林燕語』中華書局、1984年。

劉獻廷『広陽雜記』中華書局、1985年。

梁建民ほか編『古漢語大詞典』上海辞書出版社、2000年。

和田清・石原道博編訳『魏志倭人伝・後漢書倭伝・宋書倭国伝・隋書倭国伝』岩波書店、1978年。

渡邊直彦校注『朝儀祭祀編一儀式・内裏式』神道大系、精興社、1980年。

二 参考著書（日本語）

相原嘉之『古代飛鳥の都市構造』吉川弘文館、2017年。

明石一紀『日本古代の親族構造』吉川弘文館、1991年。

朝尾直弘ほか編『日本の社会史第3巻権威と支配』岩波書店、1987年。

阿部武彦『氏姓』至文堂、1975年。

網野善彦『歴史としての戦後史学 ある歴史家の証言』角川ソフィア文庫、2018年。

荒木敏夫『古代天皇家の婚姻戦略』吉川弘文館、2013年。

安藤正次『記・紀・万葉集論考』安藤正次著作集第四巻、雄山閣、1974年。

池田末利『中国古代宗教史研究-制度と思想-』東海大学出版会、1989年。

石井良助『天皇 天皇の生成および不親政の伝統』講談社、2011年。

石尾芳久『日本古代天皇制の研究』法律文化社、1969年。

石上英一『律令国家と社会構造』名著刊行会、1996年。

石母田正『日本の古代国家』石母田正著作集第三巻、岩波書店、1989年。

石母田正ほか編『古代社会の構造（上）—古代家族と村落機構—』古代史講座 6、学生社、1962 年。

石母田正ほか編『古代社会の構造（下）—古代における身分と階級—』古代史講座 7、学生社、1963 年。

井上辰雄『天皇家の誕生—帝と女帝の系譜』遊子館、2006 年。

井上光貞『古代の日本と東アジア』井上光貞著作集第五巻、岩波書店、1986 年。

井上光貞『日本古代国家の研究』井上光貞著作集第一巻、岩波書店、1985 年。

井上光貞『日本古代思想史の研究』井上光貞著作集第二巻、岩波書店、1986 年。

井上亘『日本古代朝政の研究』吉川弘文館、1998 年。

井上亘『日本古代の天皇と祭儀』吉川弘文館、1998 年。

今泉隆雄『古代宮都の研究』吉川弘文館、1993 年。

岩井忠熊・岡田精司編『天皇代替り儀式の歴史的展開—即位儀と大嘗祭—』柏書房、1989 年。

岩波講座『東洋思想』岩波書店、1935 年。

岩波講座『日本通史古代 1』岩波書店、1993 年。

岩波講座『日本歴史第 1 巻』岩波書店、2013 年。

上田正昭『日本古代国家論究』塙書房、1969 年。

上山春平『神々の体系—深層文化の試掘』中央公論新社、2006 年。

上山春平『続・神々の体系—記紀神話の政治的背景』中央公論新社、1994 年。

上山春平『天皇制のデザイン』法藏館、2019 年。

梅沢伊勢三『古事記と日本書紀の成立』吉川弘文館、1988 年。

梅原猛『神々の流竄』集英社、1998 年。

江上波夫『騎馬民族国家—日本古代史へのアプローチ』中公新書、2009 年。

エルンスト・H・カントーロヴィチ著・小林公訳『王の二つの身体—中世政治神学研究』

平凡社、1994年。

太田善麿『古代日本文学思潮論（Ⅱ）-古事記の考察-』桜楓社、1967年。

大津透『古代の天皇制』岩波書店、1999年。

大津透『日本古代史を学ぶ』岩波書店、2009年。

大津透編『王権を考える—前近代日本の天皇と権力』史学会シンポジウム叢書、山川出版社、2007年。

大津透編『日唐律令比較研究の新段階』史学会シンポジウム叢書、山川出版社、2008年。

大津透編『律令制研究入門』名著刊行会、2011年。

大津透編『律令制入門』名著刊行会、2011年。

大林太良『神話の系譜』講談社、2000年。

大林太良『東アジアの王権神話-日本・朝鮮・琉球-』弘文堂、1984年。

岡田精司『古代王権の祭祀と神話』塙書房、1980年。

岡田精司『古代祭祀の史的研究』塙書房、1992年。

小川良祐ほか編『ワカタケル大王とその時代—埼玉稻荷山古墳』山川出版社、2003年。

沖森卓也『日本語全史』筑摩書房、2017年。

小澤毅『日本古代宮都構造の研究』青木書店、2003年。

折口信夫『古代研究（民俗学篇2）』折口信夫全集第三卷、中央公論新社、1966年。

笠井倭人『研究史倭の五王』吉川弘文館、1989年。

金谷治『中国古代の自然観と人間観—金谷治中国思想論集』上巻、平河出版社、1997年。

金子修一ほか編『王権のコスモロジー』比較歴史学大系1、弘文堂、1998年。

金子修一『中国古代皇帝祭祀の研究』岩波書店、2006年。

金子裕之編『古代庭園の思想—神仙世界への憧憬』角川書店、2002年。

加茂正典『日本古代即位儀礼史の研究』思文閣出版、1999年。

- 官文娜『日中親族構造の比較研究』思文閣出版、2005年。
- 岸俊男『日本古代宮都の研究』岩波書店、1988年。
- 岸俊男『日本古代政治史研究』塙書房、1966年。
- 岸俊男『日本の古代宮都』岩波書店、1993年。
- 北村秀人ほか『東アジアの変貌と日本律令国家』東アジアにおける日本古代史講座第7巻、学生社、1982年。
- 北山茂夫『女帝と道鏡 天平末葉の政治と文化』講談社、2008年。
- 木下正史『倭国のなりたち』吉川弘文館、2014年。
- 工藤隆『古事記の生成』笠間書院、1996年。
- 遠藤みどり『日本古代の女帝と譲位』塙書房、2015年。
- 倉野憲司ほか『論集・古事記の成立』大和書房、1977年。
- 河内祥輔『中世の天皇観』山川出版社、2003年。
- 神野志隆光『柿本人麻呂研究』塙書房、1992年。
- 神野志隆光『漢字テキストとしての古事記』東京大学出版会、2007年。
- 神野志隆光『古事記と日本書紀』講談社現代新書、1999年。
- 神野志隆光『古事記の世界観』吉川弘文館、1986年。
- 神野志隆光『古事記の達成 その論理と方法』東京大学出版会、1983年。
- 神野志隆光『古代天皇神話論』若草書房、1999年。
- 神野志隆光編『古事記の現在』上代文学会研究叢書、笠間書院、1999年。
- 神野志隆光『変奏される日本書紀』東京大学出版会、2009年。
- 河内春人『日本古代君主号の研究—倭国王・天子・天皇—』八木書店、2015年。
- 河内春人『倭の五王 王位継承と五世紀の東アジア』中公新書、2018年。
- 古事記学会編『古事記の構想』古事記研究大系3、高科書店、1994年。

古代都城制研究集会実行委員会編『古代都城の儀礼空間と構造』奈良国立文化財研究所、1996年。

小谷博泰『木簡と宣命の国語学的研究』小谷博泰著作集第一巻、和泉書院、2017年。

小林茂文『周縁の古代史—王権と性・子ども・境界—』有精堂、1994年。

小林茂文『天皇制創出期のイデオロギー—女帝物語論—』岩田書院、2006年。

小林敏男『日本国号の歴史』吉川弘文館、2010年。

近藤義郎『前方後円墳の起源を考える』青木書店、2005年。

近藤義郎『前方後円墳の時代』岩波書店、1983年。

西郷信綱『古事記の世界』岩波書店、1985年。

西郷信綱『神話と国家—古代論集—』平凡社、1977年。

西條勉『『古事記』神話の謎を解く』中央公論新社、2014年。

西條勉『古事記と王家の系譜学』笠間書院、2005年。

坂上康俊『律令国家の転換と「日本」』講談社、2001年。

坂本太郎『古事記と日本書紀』坂本太郎著作集第二巻、吉川弘文館、1989年。

坂本太郎『坂本太郎著作集第七巻律令制度』吉川弘文館、1989年。

坂本義種『古代東アジアの日本と朝鮮』吉川弘文館、1978年。

坂本義種『倭の五王 空白の五世紀』教育社、1988年。

笹山晴生編『日本律令制の構造』吉川弘文館、2003年。

佐竹昭『古代王権と恩赦』雄山閣、1998年。

佐藤貢悦『古代中国天命思想の展開 先秦儒家思想と易的論理』学文社、1996年。

佐藤長門『日本古代王権の構造と展開』吉川弘文館、2009年。

佐藤弘夫『「神国」日本 記紀から中世、そしてナショナリズムへ』講談社、2018年。

佐藤弘夫ほか編『日本思想史講座 1—古代』ぺりかん社、2012年。

佐藤正英『古事記神話を読む<神の女><神の子>の物語』青土社、2011年。

- J・キャンベルほか『神話の力』飛田茂雄訳、早川書房、1992年。
- 滋賀秀三『中国家族法の原理』創文社、1990年。
- 志水義夫『古事記の仕組み 王権神話の文芸』新典社、2009年。
- 志村佳名子『日本古代の王宮構造と政務・儀礼』塙書房、2015年。
- 下出積與『古代神仙思想の研究』吉川弘文館、1986年。
- 女性史総合研究会編『日本女性史1 原始・古代』東京大学出版会、1982年。
- 白石太一郎ほか『騎馬文化と古代のイノベーション』角川文化振興財団、2016年。
- 白石太一郎ほか『前方後円墳の出現と日本国家の起源』角川文化振興財団、2016年。
- 白石太一郎ほか『纏向発見と邪馬台国の全貌 卑弥呼と三角縁神獣鏡』角川文化振興財団、2016年。
- 菅野雅雄『古事記成立の研究』桜楓社、1985年。
- 鈴木正幸編『王と公一天皇の日本史』柏書房、1998年。
- 鈴木靖民ほか編『日本古代交流史入門』勉誠出版、2017年。
- 須原祥二『古代地方制度形成過程の研究』吉川弘文館、2011年。
- 関晃『日本古代の国家と社会』関晃著作集第四巻、吉川弘文館、1997年。
- 積山洋『古代の都城と東アジア<大極殿と難波京>』清水堂出版、2013年。
- 高橋美由紀『神道思想史研究』ペリかん社、2013年。
- 武田幸男『高句麗史と東アジア』岩波書店、1989年。
- 武田祐吉『武田祐吉著作集第二巻 古事記篇I』角川書店、1973年。
- 田中俊明編『朝鮮の歴史-先史から現代』昭和堂、2009年。
- 田中卓『律令制の諸問題』田中卓著作集六、国書刊行会、1986年。
- 田中史生『日本古代国家の民族支配と渡来人』校倉書房、1997年。
- 田中史生『倭国と渡来人 交錯する「内」と「外」』吉川弘文館、2010年。

- 谷沢永一『「天皇制」という呼称を使うべきでない理由』PHP 研究所、2001 年。
- 田村圓澄『古代東アジアの国家と仏教』吉川弘文館、2002 年。
- 津田左右吉『津田左右吉全集第一巻』岩波書店、1963 年。
- 津田左右吉『津田左右吉全集第二巻』岩波書店、1963 年。
- 津田左右吉『津田左右吉全集別巻第一』岩波書店、1966 年。
- 土田直鎮先生還暦記念会編『奈良平安時代史論集上巻』吉川弘文館、1984 年。
- 寺沢薫『王権と都市の形成史論』吉川弘文館、2011 年。
- 寺沢薫『青銅器のマツリと政治社会』吉川弘文館、2010 年。
- 寺沢薫『日本の歴史 02 王権誕生』講談社、2001 年。
- 東野治之『遣唐使と正倉院』岩波書店、1992 年。
- 東野治之『正倉院文書と木簡の研究』塙書房、1977 年。
- 東北亜歴史財団編『高句麗の文化と思想』篠原啓方訳、明石書店、2013 年。
- 遠山一郎『『古事記』成立の背景と構想』笠間書院、2003 年。
- 遠山一郎『天皇神話の形成と万葉集』塙書房、1998 年。
- 遠山美都男『古代の皇位継承 天武系皇統は実在したか』吉川弘文館、2007 年。
- 所功『平安朝儀式書成立史の研究』国書刊行会、1987 年。
- 戸谷高明『古代文学の天と日—その思想と表現—』新典社、1989 年。
- 富谷至『漢倭奴国王から日本国天皇へ 国号「日本」と称号「天皇」の誕生』京大人文研
東方学叢書 4、臨川書店、2018 年。
- 直木孝次郎『飛鳥奈良時代の研究』塙書房、1988 年。
- 直木孝次郎編『古代を考える難波』吉川弘文館、1992 年。
- 中沢見明『古事記論』雄山閣、1929 年。

- 中西進『古事記をよむ1 天つ神の世界』角川書店、1985年。
- 中西康裕『続日本紀と奈良朝の政変』吉川弘文館、2002年。
- 中野渡俊治『古代太上天皇の研究』思文閣出版、2017年。
- 中村友一『日本古代の氏姓制』八木書店、2009年。
- 中村裕一『隋唐王言の研究』汲古書院、2003年。
- 難波宮址を守る会編『難波宮と日本古代国家』塙書房、1977年。
- 奈良歴史地理の会監修『三角縁神獸鏡・邪馬台国・倭国』新泉社、2009年。
- 成沢光『政治のことば一意味の歴史をめぐる一』講談社学術文庫、2012年。
- 西川順土ほか『日本神道論』学生社、1990年。
- 西嶋定生『日本歴史の国際環境』東京大学出版会、1987年。
- 西宮一民『古事記の研究』おうふう、1993年。
- 西本昌弘『日本古代の王宮と儀礼』塙書房、2008年。
- 野村忠夫『律令官人制の研究』増訂版、吉川弘文館、1970年。
- 橋本義則『平安京成立史の研究』塙書房、1995年。
- 早川庄八『天皇と古代国家』講談社、2000年。
- 早川庄八『日本古代官僚制の研究』岩波書店、1986年。
- 早川庄八ほか『日本の社会史第3巻権威と支配』岩波書店、1987年。
- 林部均『古代宮都形成過程の研究』青木書店、2001年。
- 林巳奈夫『中国古代の神がみ』吉川弘文館、2002年。
- 平石直昭『一語の辞典 天』三省堂、1996年。
- 広瀬和雄『日本考古学の通説を疑う』洋泉社、2003年。
- 福永光司ほか『日本古代史・新考 道教と古代の天皇制』徳間書店、1978年。
- 藤田覚『近世政治史と天皇』吉川弘文館、1999年。

- 藤田覚『近世天皇論—近世天皇研究の意義と課題』清文堂、2011年。
- 藤田覚『幕末の天皇』講談社、2017年。
- 藤森健太郎『古代天皇の即位儀礼』吉川弘文館、2000年。
- 古瀬奈津子『日本古代王権と儀式』吉川弘文館、2013年。
- 細井浩志『古代の天文異変と史書』吉川弘文館、2007年。
- 保立道久『平安王朝』岩波書店、1996年。
- 堀敏一『律令制と東アジア世界—私の中国史学（二）』汲古書院、1994年。
- 前之園亮一『研究史古代の姓』吉川弘文館、1976年。
- 松木武彦『人はなぜ戦うのか—考古学からみた戦争』中央公論新社、2017年。
- 松本直樹『神話で読みとく古代日本』筑摩書房、2016年。
- 黛弘道編『古代王権と祭儀』吉川弘文館、1990年。
- 丸山真男編『歴史思想集』日本の思想6、筑摩書房、1972年。
- 三浦佑之『出雲神話論』講談社、2019年。
- 三浦佑之『古事記のひみつ 歴史書の成立』吉川弘文館、2007年。
- 三品彰英『古代祭政と穀霊信仰』平凡社、1973年。
- 水林彪『記紀神話と王権の祭り』新訂版、岩波書店、2001年。
- 水林彪『天皇制史論—本質・起源・展開』岩波書店、2006年。
- 水林彪ほか編『法社会史』新体系日本史2、山川出版社、2001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、2000年。
- 溝口雄三ほか編『アジアから考える7 世界像の形成』東京大学出版会、1994年。
- 宮崎市定『日本古代』宮崎市定全集21、岩波書店、1993年。
- 村井康彦『律令制の虚実』新書日本史②、講談社、1981年。

- 本居宣長『本居宣長全集第九卷』筑摩書房、1968年。
- 本居宣長『本居宣長全集第七卷』大野晋編、筑摩書房、1971年。
- 本居宣長『本居宣長全集第十卷』筑摩書房、1976年。
- 森公章『古代日本の対外認識と通交』吉川弘文館、1998年。
- 森博達『古代の音韻と日本書紀の成立』大修館書店、1991年。
- 文部省編『国体の本義』内閣印刷局、1943年。
- 矢嶋泉『古事記の歴史意識』吉川弘文館、2008年。
- 安居香山『緯書と中国の神秘思想』平河出版社、1994年。
- 柳雄太郎『律令制と正倉院の研究』吉川弘文館、2015年。
- 山折哲雄『神と王権のコスモロジー』吉川弘文館、1993年。
- 山口英男『律令国家の展開』東京大学出版会、2004年。
- 山田孝雄『古事記序文講義』国幣中社志波彦神社鹽竈神社、1938年。
- 大和岩雄『古事記と天武天皇の謎』臨川書店、1993年。
- 大和岩雄『古事記偽書説の周辺』名著出版、1979年。
- 大和岩雄『増補改訂版古事記成立考』大和書房、1997年。
- 義江明子『天武天皇と持統天皇 律令国家を確立した二人の君主』山川出版社、2019年。
- 義江明子『日本古代女帝論』塙書房、2017年。
- 義江明子『日本古代の氏の構造』吉川弘文館、1986年。
- 吉田孝『続 律令国家と古代社会』岩波書店、2018年。
- 吉田孝『日本の誕生』岩波書店、1997年。
- 吉田孝『律令国家と古代社会』岩波書店、1983年。
- 吉田義孝『古事記序文の研究』おうふう、2012年。

吉村武彦『大化改新を考える』岩波書店、2018年。

歴史学研究会・日本史研究会編『東アジアにおける国家の形成』東京大学出版会、2004年。

盧泰敦『古代朝鮮 三国統一戦争史』橋本繁訳、岩波書店、2017年。

渡辺信一郎『天空の玉座—中国古代帝国の朝政と儀礼—』柏書房、1996年。

渡邊欣雄『民俗知識論の課題—沖縄の知識人類学—』凱風社、2004年。

三 参考著書（中国語）

孫英剛『神文時代 讖緯、術数與中古政治研究』上海古籍出版社、2015年。

陳侃理『儒学、数術與政治—災異的政治文化史』北京大学出版社、2015年。

馮友蘭『中国哲学史』商務印書館、1935年。

余英時『論天人之際 中国古代思想起源試探』聯經出版、2014年。

羅新『中古北族名号研究』北京大学出版社、2009年。

盧泰敦『高句麗史研究』張成哲訳、台湾学生書局、2007年。

四 参考論文（日本語）

相田満「六国史のキツネ—その祥瑞と怪異をめぐって—」『東洋研究』174、2009年。

赤塚史「須佐之男命の「心之清明」」『国文学研究』165、2011年。

荒川紘「天の思想史」『人文論集』52-2、2001年。

荒木敏夫「王権論の現在—日本古代を中心として—」『日本古代王権の研究』吉川弘文館、2006年。

井出元「中国古代思想における自然と人間—天の思想の構造と儒家倫理思想の特質—」『麗沢大学紀要』40号、1985年。

伊東真紀「『古事記』研究—「コトヨサシ」の意味—」『広島女学院大学大学院言語文化論叢』4号、2001年。

井上亘「光明立後の史的意義をめぐって」『学習院史学』31、1993年。

入江涇「古事記における向・コトムケの追考」『古事記年報』30、1987年。

入江涓「『古事記』における「向」の訓読」『古事記年報』23、1980年。

入江涓「コトムケの本義」『古事記年報』27、1984年。

梅田徹「『古事記』の「神代」-根本原理としての「コトヨサシ」-」『国語と国文学』62-8、1985年。

尾畑喜一郎「記紀神話と信仰伝承」『古事記年報』30、1987年。

笈敏生「古代王権と律令国家機構」『古代王権と律令国家』校倉書房、2002年。

川田康幸「古代末期における皇太子制度の変遷—ヒツギノミコの訓みの発生—」『國學院雑誌』第87巻第11号、1986年。

神田秀夫「動揺する「古事記の成立」」『国文学 解釈と鑑賞』昭和39年1月号、1964年。

神田典城「高木神の性格とタカミムスヒ」『古事記年報』24、1981年。

北野達「神勅の伝来—『古事記』「賜」の用字意識を通して見た「言依賜」—」『山形県立米沢女子短期大学紀要』48号、2012年。

龔婷「桓武天皇の皇統意識」『総研大文化科学研究』第15号、2019年。

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』308、1988年。

熊谷公男「持統の即位儀と「治天下大王」の即位儀礼」『日本史研究』474号、2002年。

熊谷公男「即位宣命の論理と「不改常典」法」『東北学院大学論集 歴史と文化』45号、2010年。

神野志隆光「書評 水林彪著『記紀神話と王権の祭り』」『史学雑誌』102巻6号、1993年。

小南一郎「帝から天へ—天の思想の形成—」『東方宗教』116号、2010年。

西條勉「書評・展望 水林彪著『記紀神話と王権の祭り』」『日本文学』42巻2号、1993年。

坂根誠「「ミコトモチ」の意義—「コトヨサシ」の役割とともに—」『日本文学論究』第64冊、2005年。

笹恵子「律令国家の災異に対する宗教的対応について」『高円史学』14、1998年。

佐藤貢悦「儒教の伝承について」『宗教研究』85巻2号、2011年。

島邦男「天の思想の成立」『弘前大学人文社会』1号、1950年。

白藤禮幸「上代文字研究各論（一）―「皇」をめぐって―」『論集上代文学』第十六冊、笠間書院、1988年。

杉本史子「「天皇」号をめぐって」『歴史評論』5、1988年。

関根淳「天皇号成立の研究史」『日本史研究』665、2018年。

瀬間正之「古事記表記の一側面-同語異種表記を中心に-」『古事記年報』28、1985年。

高山節也「西周国家における『天命』の機能」『西周青銅器とその国家』東京大学出版会、1980年。

武田秀章「『古事記』神話の一管見-コトヨサシ・オヤ・コ-」『明治聖徳記念学会紀要』36号、2002年。

津城寛文「折口信夫の天皇霊説―鎮魂説と言霊説の交差点で―」『國學院雑誌』第87巻第12号、1976年。

都出比呂志「日本古代の国家形成論序説―前方後円墳体制の提唱」『日本史研究』343、1991年。

寺田恵子「天之御中主神の神名をめぐって」『古事記年報』25、1982年。

土井郁磨「「讓位儀」の成立」『中央史学』第16号、1993年。

土井郁磨「踐祚儀礼について」『中央史学』18、1995年。

東野治之「飛鳥奈良朝の祥瑞災異思想」『日本歴史』259、1969年。

友田吉之助「アマツヒツギの原義」『日本歴史』第261号、1970年。

豊田久「周王朝の君主権の構造について―「天命の応受」者を中心に―」『西周青銅器とその国家』東京大学出版会、1980年。

中村璋八「日本上代文学と中国の民族思想・信仰」『古事記年報』27、1984年。

中村啓信「伊邪那岐命の幻術」『古事記年報』28、1985年。

仁藤敦史「律令国家論の現状と課題―畿内貴族政権論・在地首長制論を中心にして―」『歴史評論』500、1991年。

- 馬梓豪「日中比較からみる日本古代朝政の特色」『国際日本研究』10号、2018年。
- 橋本義彦「即位儀式の沿革」『書陵部紀要』第42号、1990年。
- 平岡武夫「天下の世界観」『経書の成立』創文社、1983年。
- 長谷部寿彦「律令国家成立期の天皇観と儀制令天子条天子号規定」『史学研究』第281号、2013年。
- 藤森健太郎「登壇と譲位詔一八世紀における「狭義の即位」の推移について一」『ヒストリア』186、2003年。
- 堀井純二「日本書紀と有徳思想」『日本文化大学柏樹論叢』2、1999年。
- 堀裕「天皇の死の歴史的位罫-『如在之儀』を中心に-」『史林』第81巻第1号、1998年。
- 本位田菊士「革命観と災異思想（Ⅰ）-一律令国家成立期における変乱の特質-」『政治経済史学』208号、1983年。
- 本位田菊士「革命観と災異思想（Ⅱ）-一律令国家成立期における変乱の特質-」『政治経済史学』209号、1983年。
- 松本雅明「古事記の奈良朝後期成立について（一）」『史学雑誌』第64編8号、1955年。
- 松本雅明「古事記の奈良朝後期成立について（二）」『史学雑誌』第64編9号、1955年。
- 三浦國雄「中国人の天と宇宙」『中国人のトポス-洞窟・風水・壺中天-』平凡社、1988年。
- 三浦吉明「経書より見た天の思想-詩経・書経を中心に-」『集刊東洋学』34号、1975年。
- 水林彪「神野志隆光氏のご批判に答える-拙著『記紀神話と王権の祭り』書評に対する反論-」『史学雑誌』102巻12号、1993年。
- 水林彪「西條勉氏のご批判に答える-拙著『記紀神話と王権の祭り』書評への反論-」『日本文学』42巻7号、1993年。
- 溝口雄三「中国の「天」（上）」『文学』55-12、1987年。
- 溝口雄三「中国の「天」（下）」『文学』56-2、1988年。
- 宮崎市定「中国古代における天と命と天命の思想-孔子から孟子に至る革命思想の発展-」『史林』46-1、1963年。
- 本澤雅史「古事記における「降」「向」の訓読について」『古事記年報』26、1983年。

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—」『日本歴史』418、1984年。

森昌文「追行されるスサノヲ像—<清明心>からの乖離—」『国文学研究』100、1990年。

山田純「『皇極紀』『斉明紀』における歴史叙述の方法—災異祥瑞記事を中心にして—」『文学研究論集：文学・史学・地理学』18、2002年。

吉田孝「研究余録『史記』秦始皇帝本記と「天皇」号」『日本歴史』643、2001年。

吉村武彦「古代における宮の庭（一）—広場と政（マツリゴト）—」『千葉大学教養部研究報告』A-18（下）、1985年。

米田登「詩・書と孔子の天及び天命の思想」『文芸と思想』6号、1953年。