

# 記紀皇統譜の女系原理

——天日槍（＝天彦火）王家の復元

平山朝治

## 目次

はじめに.....	三
一章 予備的考察.....	六
(1) 不比等を祖とする女系天皇制.....	六
(2) 記紀における、継体Ⅱ応神五世孫説の意味.....	九
(3) 『上宮記』と五・六世紀金石文が示す、二王並存体制.....	一三
(4) 応神は天皇ではなかった.....	二一
(5) 神功は新羅王家に嫁入りした.....	三〇
二章 新羅王子・天日槍にはじまる系譜の復元.....	三五
(1) 「天」を冠する名.....	三五

(2)	日本海沿岸	四一
(3)	鍛冶王	四六
(4)	新羅王位の継承規則	四九
(5)	日子坐王(彦坐王)系譜	五六
(6)	ありえない世代差婚	六四
(7)	暗号解読——真若・黒・息長	六八
(8)	記紀神話のなかの天日槍と彦坐王	八二
(9)	欽明の認識	八七
(10)	まとめ	九〇
三章	神功・応神像の変遷	九三
(1)	神功・応神と斉明・天智	九三
(2)	イヅシ乙女Ⅱ神功とイヅシ小刀Ⅱ応神	九五
(3)	景行記の三太子と八〇王	一〇三
(4)	藤原氏の神功皇后	一〇八
(5)	八幡神と出雲神話	一一一
終章	道照の偉業	一二四
注		一二九

（『筑波大学経済学論集』第六三号、二〇一一年）

## はじめに

家族や非血縁者を含む世帯・家業経営体のあり方が、社会生活全般を強く規定するという観点は、日本や西洋のように核家族や直系家族を理想とする社会が資本主義先進諸国となり、ロシアや中国のように、男子は結婚後も親と同居する男系（父系）大家族が理想とされる社会にマルクス主義的な一党独裁社会主義が形成されたように、経済システムの根本的な特性の形成をも説明するものである。

「経済」とは経世済民に由来する言葉で、中国的な大家族の家父長の延長上にある統治者が一国の人々の福祉を実現するための政策といった意味合いが強い。そのような漢訳が当てられた“economy”の語源はギリシア語のオイコスとノモスであり、「家」（家族・世帯・家業経営体）の慣習という意味を持つ。慣習ノモスは自然ノピュシスの対概念であり、自然とは異なつて人為的な秩序であり、社会や時代によつて異なり得るものであるという認識が、ソフィストたちによつて広められた。しかし、慣習は必ずしも意図する通りに改変できず、ハイエクのいう自生的秩序として、かなりゆつくりと変化することが通例であり、ある社会においては長期にわたつて持続するとしても、それぞれの社会は独自の歴史的変化を蓄積させ、さまざまな「家」、とくにその理想的な形態のモデルをかなり安定的に保持していることが多い。

日本の伝統的な「家」は、学術書ではイエと片仮名で表記されることが多く、ここでもそれに従うことにする。イエは直系家族であるとされることが多いが、直系家族と核家族のいずれの形態でもありえ、西南日本では、おそらく大陸の影響が強いため、親夫婦と複数の子夫婦が大家族を形成することもあった（速水「二〇〇九」五六五―七頁を参照）。

近世初期の畿内農村では広く見られ、近代でもいくつかの地方に残っていた隠居分家慣行においては、年長男子が結婚すると親は彼にイエを譲って未婚の子供達と一緒に転居して隠居分家を創設してゆく。この慣行のもとでは子供たちはみな結婚の際核家族を形成し、親も未婚の子のみと同居するという風に、一〇〇%核家族でありながら、イエは親から子へと継承されてゆくこともありえるし、親は最後に結婚した末子と同居を続け、老後の面倒を見て貰うこともありえる。この場合、イエは親から長男へと継承され、直系家族は親と末子によつて形成されるのであるから、イエとはすなわち直系家族であるという通説の明白な反証になる。

天皇家や将軍家においては、イエを継承する子供は東宮や西の丸など、御所や本丸とは異なる居所を成人・結婚前から与えられるのであるから、居住形態からみれば、子は結婚前から独立するという極端な核家族といえるが、皇位・将軍位を継承すれば御所や本丸を父から譲られてそこに移り、父は隠居所に移るのである。このように、天皇家や将軍家も、核家族的でありながら、御所や本丸は皇位や将軍位とともに父から子へと譲られるようなイエである。

一般にイエにおいては、親と跡取りの子が同居するかどうかに関しては、種々の慣行があるものの、親の居所や財産の多くや社会的地位を一人の子が継承するということが、代々繰り返されて行くことが尊ばれ、家業・家職に長じた者なら非血縁の弟子などでも養子として継承させえる点に、種々のイエに共通する特色があり、それは現代におい

でも歌舞伎役者の襲名に典型的にみられる。

このようなイエは、藤原道長以降の摂関家において形成され、院政期には天皇家・摂関家ををはじめとする、種々の家職を継承するイエからなる公家社会が成立し、南北朝・室町期には武家に、戦国期には畿内農村にまで普及した（平山「一九九五」を参照）。永続するイエの典型とも理想ともされたのは、五摂家への分裂が定着した摂関家ではなく、とりわけ南北朝統一以後の天皇家であるが、そこで問題となるのが、結果的に皇位は男系血縁の範囲内で長らく継承されてきたことである。旧皇室典範で男系主義が明文化されて以降、資質の優れた者を娘に娶せる婿養子など、男系血縁者とは限らない養子に継承させることが一般に見られる他のイエとは異なっており、皇位継承は男系主義に貫かれていると、考えられるようになった。

私は、平山「二〇〇九ノ五」で、後小松天皇が女系で皇統に連なる足利義満の子息・義嗣を猶子として皇位を継承させようとしたことや、降嫁した和宮が將軍の世継ぎを産み、皇位と將軍位を共に継承することを、公武合体派は密かに狙っていたであろうことなどから、中世・近世において皇位の女系継承はありえたが、結果的には現実化しなかったにすぎないと考えた。

この論文においては、『古事記』『日本書紀』編纂時に、男系で連綿と続く皇統譜が作られたとはいえ、それは皇位継承の男系主義を規範として示すためになされたものではないことを、まず藤原不比等の目論見を巡って論ずる。さらに、記紀編纂による変形を被る以前の「天皇」の系譜を可能な限り復元する。応神は「天皇」ではなく（あひのひみ）、神功―応神……継体―欽明という系譜の源は、日本に渡来したという伝説で知られる新羅王子・天日槍で、神功は本家である朝鮮半島の新羅王家に嫁入りして応神を生み、応神や「天皇」即位前の継体は「天皇」とは別のある種の王と

され、継体が武烈の姉と結婚して「天皇」位を継承したことで「天皇」系譜と在倭新羅王統譜が合流したとするものが、記紀編纂によつて変形される前の皇統譜であつたことを明らかにする。「天皇」位については男系ではつながらない入り婿・女系継承が、継体・欽明によつて実際に行われたことになる。しかし、天智く持統のころ神功は女帝とされ、神功の夫は「天皇」であつたとされたことに伴つて、神功の嫁入りは征韓とされ、応神も皇統譜上に挿入されて「天皇」とされ、のちに神功が再び女帝ではないとされた後も神功征韓譚や応神自身の「天皇」位は維持された。その結果、男系で連綿と繋がる皇統譜が副産物として生じたにすぎないことを示し、記紀皇統譜が男系主義規範を意味していないことを確認する。

## 一章 予備的考察

### (1) 不比等を祖とする女系天皇制

天皇家には男系継承原理があるとみる立場においては、初代神武から第一三代成務まで、父から子への直系継承が繰り返されていることに、規範的意味を込めがちであろう。しかし、初代神武と第一〇代崇神との間の八代は、『古事記』『日本書紀』ともに事績を欠いた、いわゆる欠史八代であり、記紀成立直前に新たに加えられたであろうとしばしば論じられてきた。したがつて、元明・元正天皇のもとで、文武から聖武への継承が強く願われていたことが、そのような皇統譜冒頭部の男系直系系譜を帰結したと考えられるのであり、それは必ずしも男系継承原理を規範化し

たものではない。

このことは、皇祖神アマテラスが女帝を理想化しており、女帝に発する直系継承の原理が皇統譜のそもそのはじまりに置かれていることから明らかであろう。アマテラスはおそらく、天智・天武の母・皇極ニ斉明や、文武の祖母・持統をモデルとしたものであり、文武の死後即位した元明も首皇子（のちの聖武）の祖母であるから、元明の孫・聖武への皇位継承が目指された時期に編纂された記紀に女帝からその子孫男子への継承を規範化した皇祖神アマテラスはなお必要不可欠なものであり続けたはずであろう。

皇位の男系継承に利益を見出したのは、文武に宮子を娶せ、彼らの間に生まれた首皇子に光明子を配し、外戚としての地位を手にした不比等ら、藤原氏である点に着目すると、藤原氏が記紀のなかに男系主義規範を込めようとしたと解釈する余地はありえる。しかしそれは、従来、皇族近親婚所生子が優先されてきており、それにしたがえば長屋王やその子が首皇子よりも優位に立つことに對抗すべく、男系直系の価値を高めるという、当時の状況に即した便宜的なものであり、中国的男系原理のような原理原則を掲げようとしたものではない。

『日本書紀』神話の最高神タカミムスヒは不比等モデルとしたものであると考えられる（大山「二〇〇九」二五一―五頁）。さらに他の神々との対応を大山は図1のように想定している。『日本書紀』神話においては、タカミムスヒがアマテラスの親のイザナギ・イザナミの誕生をはじめとする万物生成の根源であり、その娘タクハタチジヒメが生んだニニギの子孫が皇位に就いたと解せる。ニニギはアマテラスの孫であるばかりでなく、タカミムスヒの孫である。タカミムスヒの「タカ」は中国文明における最高神に位置する天に通じることからして、天孫とは天に輝く太陽神の孫というよりもむしろ天そのものの孫とみることできる。

『古事記』上巻冒頭には「天地初めて発れし時、高天原に成りし神の名は、天之御中主神。次に高御産巢日神、次に神産巢日神」（神野志校注・訳「一九九七」二九頁、ルビは適宜省略した。以下同様）、『日本書紀』神代上第一段の一書第四には、「高天原に生れる神、名けて天御中主尊と曰す。次に高皇産靈尊。次に神皇産靈尊」（小島ほか校注・訳「一九九四」二二頁）とあり、アメノミナカヌシノミコトについて「高天原の神聖な中心にいる主君たるお方、の意で、中国の『天帝』が六朝時代に道家の間で『元始天皇』と呼ばれ、天の中心の上にあると考えられたことと符合する」、タカミムスヒの「高」について「高所より降臨する意」、「皇産靈」について「神聖なる生成の靈力の表象」と注されている（同、二二頁注一五、一六）。つまりこの三神は一体となつて、天ないし天帝が子孫を地上に降臨させることを表しているということになる。

ここでは、アマテラス―オシホミミの系譜はむしろ副次的であり、タカミムスヒ―タクハタチジヒメ―ニニギという風に、女系を解して最高神から出自していることこそが、ニニギの皇位を正統化するというロジックが込められていることになる。つまり、不比等は自らを祖とする皇統の担い手として首皇子の即位を願っていたのである。不比等の発想においては、男系が女系に優越するという原理などなく、場合によっては女系を優越して考えることができたからこそ、首皇子の即位を自らに発する皇統の成立として期待したのである。

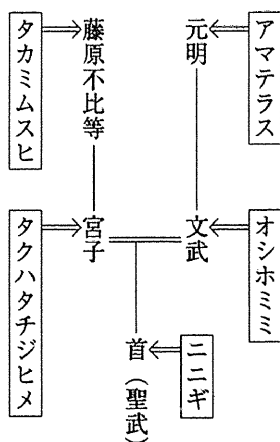


図1 不比等とタカミムスヒ  
出所：大山「2009」253頁



このような発想は、平安時代の撰関においても生きながらえてきたと思われる。上代の女帝の機能を継承したのは藤原氏の国母であり、「皇位にはなおも、藤原氏からの女系継承によって正統化される面があったとも言える」（平山「二〇〇九ノ五」、二四頁）。撰関からその娘や姉妹である国母を介して女系の孫や甥である天皇に至るという関係において、不比等にはじまる外戚の立場を、撰関になれる藤原氏本流は、一時的に外戚の地位から離れても遠からずその地位を回復するという風にして、院政期に外戚として傍流の閑院流藤原氏が台頭するまで維持しつづけたが、このように特定の家系が長期間外戚の地位を保った王権はほかにない。つまり、藤原氏本流から出自する天皇こそ正統な天皇であるとされていたのであり、タカミムスヒ―タクハタチジヒメ―ニギという神話による正統化が息づき続けたとすることができよう。なぜなら、記紀神話において天子の位を正統化する天・天帝の役割を担うのが、タカミムスヒとその娘タクハタチジヒメであり、撰関・国母はその地上における象徴ということになるからである。

## （2）記紀における、継体Ⅱ・応神五世孫説の意味

記紀の皇統譜において、男系的色彩が次に強くあらわれているのは、継体の出自に関する部分である。『古事記』によれば、

- （武烈）天皇既に崩りますに、日統を知らすべき王無し。故、品太（応神）天皇の五世の孫、袁本杼命を、近淡海国より上り坐さしめて、手白髪命に合せて、天の下を授け奉りき。（山口・神野志校注・訳「一九九七」三七二頁、（一）内は引用者による注記）

『日本書紀』によれば、

男大迹天皇は、（更の名は彦太尊。）誉田（応神）天皇の五世の孫、彦主人王の子なり。母は振媛と曰す。振媛は、生目（垂仁）天皇の七世の孫なり。天皇の父、振媛が顔容姝妙にして、甚だ嫩色有りといふことを聞きて、近江国の高島郡の三尾の別業より、使いを遣して、三国の坂中井に聘<sup>まう</sup>へ……納れて妃とし、遂に天皇を産みたまふ。（小島ほか校注・訳「一九九六」二八五頁、（ ）内は割注、（ ）内は引用者による注記）

と、きわめて簡単な記述があるにすぎず、応神と継体の間をつなぐ四人について『古事記』の上記引用部は全く触れず、『日本書紀』は父・彦主人王だけを挙げている。しかも、父が垂仁七世孫の振媛を娶るに至った事情を述べるといふ文脈が続くため、母・振媛の名を挙げて父の名を挙げないわけにはいかないという事情がある。

このことは、『古事記』の上記引用部分において、継体が武烈の姉・手白髪と結婚したことによって即位したというような、入り婿継承という正統化があることもよく符合する。つまり、継体の正統性として、母が垂仁七世孫であり、前天皇の姉と結婚してその子に跡を継がせることが期待できるということを記紀はそれぞれ指摘している。いずれも女系に依拠した正統化であり、応神五世孫という記述は記紀において本来どの程度の重みを持つものなのか、無くてよいのではないかと疑う余地があるように思われる。

法的には、五世孫は微妙な位置にあることも注意を要する。「継嗣令」皇兄弟子の条には「親王より五世は王の名

を得ると雖も皇親の限りに在らず」とあるが、『続日本紀』慶雲三（七〇六）年二月六日条には「令に准ふるに、五世王は、王の名を得と雖も、皇親の限に在らず。今、五世王。王の名有りと雖も、已に皇親の籍を絶ちて、遂に諸臣の例に入る。親を親しむ恩を顧み念ふに、籍を絶つ痛に勝<sup>まさ</sup>へず。今より以後、五世王は、皇親の限に在らしめよ。その嫡を承くる者は、相承けて王とせよ。自餘<sup>そのほか</sup>は令の如し。」（青木ほか校注「一九八九」一〇一頁）とあるように、令の規定は格によつて改正されている。この慶雲三年格の直後に継体を応神五世孫とする説が成立したとすれば、それは、本来の令では皇親ではなかったが、最近ぎりぎりのところで皇親とされたような五世孫が意図的に選ばれたということになる。つまり、最近になつてかううじて皇親に加えられ、男系による皇位継承資格が認められたような存在として継体が位置付けられていることになる。逆にいえば、慶雲三年格以前においては五世孫は皇親ではなかったのであるから、継体が即位した時点においては応神五世孫が仮に正しかつたとしても継体は皇親ではなかつたと記紀編纂のころの人々は考えたはずであり、男系の皇親であることによつて即位が正統化されたわけではなかつたと、解釈する余地もある。

記紀の皇統譜が男系主義をとっているならば、このような境界線上に位置する、応神五世孫という継体の位置付けは回避され、遠くても四世孫とされて然るべきところであろう。

五世孫までを皇親とするようになった理由は「親を親しむ恩を顧み念ふ」とあるので、慶雲三年当時の天皇である文武と祖先Ⅱ親を共にすることであり、ここで共通祖先とされているのは、継体と前「天皇」武烈の姉・手白香との間に生まれた欽明ではないかと思われる。欽明より後、欽明の子孫でない者が即位した例は現在に至るまで皆無であるが、現在の天皇家一族の祖は欽明と、かなり早くより認識されていたと思われる。文武と長屋王は欽明六世

孫であり、欽明の五世孫で皇親からはずされる例がそのころ多くなり、問題とされ、皇親に入れられるのみならず、その嫡系には六世以降も王名が許されたものと思われる。そうだとすれば、慶雲三年格の意味は本来、欽明を「天皇」家一族の祖として認識した規定であり、継体の血と前王朝の女系の血とが混じり合つて新たな皇統が欽明において始まつたという、女系血縁を重視する皇統観の産物であると思われる。

五世孫を皇親に入れるという慶雲三年格は、延暦一七（七九八年）閏五月二三日、桓武の勅（『類聚三代格』所収）によつて廃止され、令制に復した。これは、天智四世孫が桓武の子供たちの世代であり、天武四世孫が孝謙・称徳、井上内親王、不破内親王の世代であることを思えば、極めて政治的なものである。つまり、井上内親王とその子・他戸親王や、不破内親王とその子・氷上川継の悲運にみられるように、光仁・桓武父子は聖武の子孫たちを陥れ、彼らを御霊として恐れるようになつたのである。天智を祖とする男系主義に徹した桓武は、天武の男系子孫が皇位を望むことがないよう、当時かなり多数存命していたと思われる天武五世孫を皇親から排除し、天智男系子孫で皇族を未来永劫独占することを第一の目的として、令制に戻したと思われる。平安遷都から四年たち、新たな都で天智系だけによる新たな皇親勢力を定める措置であつたらう。

慶雲三年格は、欽明の子孫を皇親とするような意識の産物であり、それを廃した延暦一七年格は天武の存命子孫を皇親から排除するためのものである、というように、五世孫を巡る皇親規定のゆらぎは皇位継承資格をどこまで認めるかという問題と不可分のものであり、五世孫はその時々々の要請によつてどちらにもなりえる存在で、皇位継承権を安定的に保証するものではなかつたといえる。このことから、継体を応神五世孫とする記紀の規定が男系血縁によつて即位を正統化するものであるとはいひ難いし、記紀に拠れば継体が応神五世孫であるからといって、慶雲三年格

以前は四世孫までが皇親だったのだから、継体は皇親でないにもかかわらず即位していたと理解される。男系主義の桓武による延暦一七年格の立場からすれば、継体は慶雲三年格以前と同様皇親の範囲外であるにもかかわらず皇位を継承したのだから、天武五世孫にも皇位継承は可能であると教唆する不適切な先例なのである。したがって、光仁・桓武によって皇位継承の男系主義が打ち出された当時においては、継体を応神五世孫とする記紀の記述は、できれば四世孫に書き換えたものであったはずだが、すでに正史の上に書きとめられていたため、書き換えられることなく残存したことになる。

### (3) 『上宮記』と五・六世紀金石文が示す、二王並存体制

次に、記紀編纂のさいに利用されたと考えられる、『上宮記』の継体系譜記事（『新日本紀』所引『上宮記』逸文）を検討してみよう。この史料は応神から継体に至る系譜を整然と述べたものではなく、性格の異なる四つの文書を継ぎはぎしてできたものであるとされている。以下に、四つの部分を区別した文を掲げる。

上宮記曰、一云

(A) 凡牟都和希王娶淫倭那加都比古女子名弟比売麻和加生児若野毛二倭王娶母々恩己麻和加中比売生児大郎子一名意富々等王妹踐坂大中比弥王弟田宮中比弥弟布遲波良己等布斯郎女四人也

(B) 此意富々等王娶中斯知命生児乎非王娶牟義都国造名伊自牟良君女子名久留比売命生児汗斯王娶

(C) 伊久牟尼利比古大王兒伊波都久和希兒伊波智和希兒伊波己里和氣兒麻和加介兒阿加波智君兒乎波智君娶(D) 余奴臣祖名阿那爾比弥生兒都奴牟斯君妹布利比弥命也汗斯王坐弥乎国高嶋宮時聞此布利比壳命甚美女遣人召上自三國坂井県而娶所生伊波礼宮治天下乎富等大公主也父汗斯王崩去而後王母布利比弥命言曰我独持抱王子无親族部之国唯我独難養育比陟斯奉之云尔将下去於在祖三國命坐多加牟久村也。

(水谷「一九九九」一一頁の区分による。ただし、(D)冒頭にあった「娶」を(C)末尾に移し、(B)末尾とそろえた)

これを系図にすると、図2のようになる。武烈の母方曾祖父で、父方曾祖父・履中の同母弟でもある允恭と、継体の曾祖父・意富々等王の同父母妹である踐坂大中比弥王が結婚しているので、武烈と継体は同世代とされていることになる。しかし、このことを前提すると奇妙な結果が得られる。履中は同父母四人きようだい中第一、允恭は第四なので、かなり年齢差があつたかもしれない。また、意富々等王は同父母きようだい中第一子、踐坂大中比弥王は第二子なので年齢差はあまりなく、一般に女性のほうが最初の子を若いときに得がちだとすれば、意富々等王の子は安康・雄略とほぼ同年齢か若干若いかもしれない。そして雄略は武烈の母方祖父である。踐坂大中比弥王―雄略―春日大娘―武烈と、女性二代を経ているので、武烈の生年は継体の生年よりも若干早い可能性も否定できず、それほど大きく異なることはなさそうである。

他方、『日本書紀』によれば武烈の叔父・顕宗は三年、父・仁賢は十一年、武烈は八年に崩じたとされているので、武烈が亡くなったときの年齢はかなり若く、四〇歳未満と思われる。したがって、ほぼ同年齢であつたはずの継体も

武烈なくなったとき一〇代から三〇代の間ではないかと思われる。しかし、継体前紀によれば武烈が崩じたとき継体は五七歳だったとされている。したがって、継体は武烈の一世代上でない且不自然であり、意富々等王の孫だったのではなからうか。『上宮記』所引の凡牟都和希王から乎富等大公主＝継体への系譜に即して言えば、継体の祖父・

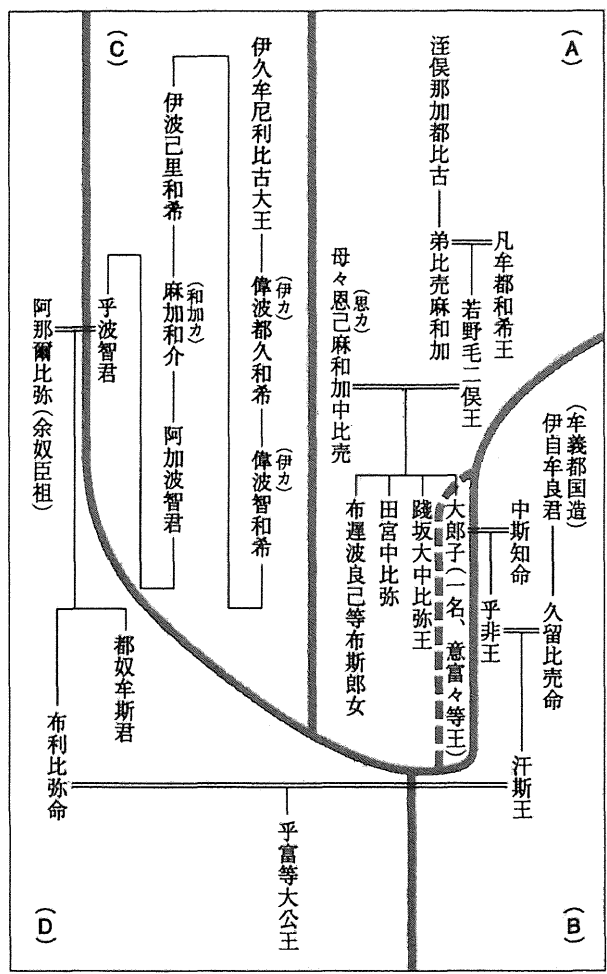


図2 『上宮記』の継体系譜  
出所：大山 [2003] 127頁

平非王を含む系譜(図2の(B)の汗斯王を除く部分)が後から加えられたのではなからうか。すなわち、大郎子(意富々等王)の子が継体の父・汗斯王であるとする系譜が本来のものではなからうか。平非王が本当は汗斯王の兄であるなど、同世代(兄弟や従兄弟など)を異世代とする改変があつたかもしれない。

もし、『上宮記』所引系譜が、平富等大公王を凡牟都和希王の四世孫から五世孫とするよう、(B)を最終段階で付加したものであるとすると、その動機は、応神からの男系血縁による正統化とは全く別のものであろう。(B)が付加された理由については、二章(7)で名のなかの「クロ」を手がかりに論じる)。というのも、五世孫の皇位継承資格は、継体即位当時はなかったと系譜編纂時にはみなされていたと思われるのであり、四世孫から五世孫に変更することは男系主義とは両立しがたいからである。平非王をあつて加えて、世代数を増すことは、凡牟都和希王から平富等大公王に至る系譜が傍系であつたとすれば、男系主義を採るか採らないかにかかわらず、継承権を弱めることであるから、好ましくない。

逆に言えば、『上宮記』所引の、平富等大公王(継体)に至る代々の王は、初代とされる凡牟都和希王の正統な継承者であり、その間の世代を増やしても正統性が弱まりはしなかったと考えるべきではなからうか。したがって、『上宮記』所引系譜は、凡牟都和希王Ⅱ応神「天皇」という前提を置いて、「天皇」家の傍系系譜であるとみなすことはできず、傍系ではないけれども継体Ⅱ平富等大公王になつてはじめて「天皇」になつたような系譜であるとしなければならぬ。つまり、「天皇」とは異なる、ある種の「王」号を代々継承してきた系譜と思われるのである。

『上宮記』(A)によれば、若野毛二俣王の子は四人いるが、大郎子一名意富々等王と踐坂大中比弥王のみ「王」があり、あとの二人(女性)には「王」がない。踐坂大中比弥王は記紀によれば允恭との間に安康・雄略を儲けてお



り、欽明は玄孫（四世孫）にあたることから、「王」を付加される資格があるとされたのかもしれないので例外として除き、また、女性であつても「王」を加えられることを示すと解するならば、『上宮記』において、凡牟都和希王の「王」は継体に至る四代にわたつて順次継承されており、兄弟姉妹が同時に「王」を名乗ることは、特例を除いてなかったと思われる。したがつて、『上宮記』における「王」号は単独継承されるある種の王位を原則として表しているのとみることができよう。

『上宮記』（D）には「汗斯王崩去」とあり、『礼記』「曲礼下」の「天子死曰崩、諸侯曰薨、大夫曰卒、士曰不祿、庶人曰死」という規定に従えば、汗斯王は天子に近い意味で王として扱われていることが「崩去」から読み取れる。

さらに、平富等大公王Ⅱ継体だけが「大公王」とされており、凡牟都和希王Ⅱ応神は「大公王」ではなく単に「王」であつたにすぎない。このことは、応神以下四代の「王」は「天皇」ではなく、継体に至つてはじめて「天皇」になつたということを表していると解釈できる。また、垂仁は（C）で「伊久牟尼利比古大王」と、継体の「大公王」とは違う「大王」位を充てられており、「天皇」が称してきた「大王」位と、凡牟都和希王Ⅱ応神以下四代が継承してきた「王」の二つの称号を併せたものが、継体の「大公王」であるという解釈も可能であろう。従来は『上宮記』のもとになつた（A）Ⅰ（D）の性格の違いによつて、それらの称号の相違が説明されてきたが、一つの文書にまとめられる際に称号の統一という王統譜作成のための最低限の作業を怠つていふのは不可解なことである。また、（A）は「命」「大王」号成立以前に遡る素材に拠っていると、水谷「一九九九」（一一頁）は解釈しているが、「大王」号は、熊本県江田船山古墳出土鉄剣銘や、西暦四七一年に絞られる辛亥年に記された、埼玉県稲荷山古墳出土鉄剣銘

における「わかたけ獲加多支鹵大王」すなわち雄略まで遡り、雄略朝において、関東から九州中部にまで普及していた「大王」号を、中央において伝えられたと思われる（A）の原史料が無視していたということは考えにくく、凡牟都和希王は大王ではなかった、つまり「天皇」ではなかったと見るべきであろう（『上宮記』逸文は凡牟都和希王Ⅱ応神を大王とみなしていないとする説は、原島「一九七〇」八〇―一頁にみられる）。

「大王」号を称する王統と「王」号を称する王統が倭において共存していたことを明確に示す金石文も存在する。癸未年に造られた隅田八幡神社伝来の仿製鏡、人物画像鏡である。山尾「一九八三」による銘文の訓読とその解釈（同、四一六―二三頁）は、現在において最も精緻な説で、大橋「二〇〇七」においても支持されているので、それを挙げて、検討しよう。

● 癸未（五〇三）年八月、日十（ヲシ）大王の年、孚弟（フト）王意柴沙加（オシサカ）宮に在すの時、斯麻（シマ）、長く奉へんと念ひ、開中費直（ペチュウコホリチカ）・滅人今州利（コンツリ）二人の尊を遣はして白す所にして、銅二百桿を上りて此の鏡を所（作）らしむ。（山尾「一九八三」四二三頁）

山尾は、鏡の作られた癸未年を西暦五〇三年、そこにあらわれる「日十大王」をヲシ大王と訓んで『書紀』に大石・大脚とある仁賢、「孚弟王」を『書紀』に彦太とある継体、鏡の贈り主である「斯麻」を五〇一年に即位した百済武寧王斯麻としている。また、山尾によれば、開中費直の「開」は百済の地名音頭の漢字音、「中」は六世紀初頭の百済に二二あった一定地域の名称（ここでは郡としておく）、「費直」は継体紀二三年三月条の「コホリチカ己富利知伽」で郡

の長、「滅人」は北方高句麗地域出身の非韓人という風に解釈される。

平野「一九八五」は、癸未Ⅱ五〇三年とするなど山尾「一九八三」に近い解釈を独自に提起しているが、「開中」を河内、「費直」を姓（カバネ）の「直」の古い表記としている（一七三頁）。欽明紀二年七月条に「安羅の日本府河内直」が登場しており、そこで引用されている『百濟本紀』では「加不至費直」と表記されている（小島ほか校注・訳「一九九六」三七三頁）ので、朝鮮半島とかかわりの深い倭人と解されよう。山尾・平野いずれの説にしろ、この鏡は斯麻の命で朝鮮半島において作られたと考えることができ、山尾説を採れば朝鮮製であることはまず確実であろう。この鏡は、当時日本で作られた仿製鏡が小型で銅の材質も粗悪であるのとは異なり、特殊な例外とされており（山尾「一九八三」四一六頁を参照）、朝鮮製とみるべきであろう。

以上のような解釈に従うと、継体Ⅱフト王が大王として即位する前、彼とは別人である倭のヲシ大王がまだ健在のときすでに、百済王が継体を王とみなしており、しかも、百済王の「奉」を受けるような立場にあったことになる。つまり、継体は大王位を継ぐより前すでに、倭の百済との外交権を掌握するある種の王として百済からも認められた、大王とは別個の存在であったことになる。なぜなら、斯麻は百済王になった直後に倭の大王ではない孚弟王に鏡を贈り、長く奉えることを誓ったからである。

このように、大王と王が継体の大王即位前において並存し、継体はすでに王であった以上、「大公主」Ⅱ「大王」＋「王」という風にして継体が旧来の二つの王位を兼ね備えたことが、『上宮記』（A）Ⅰ（D）全体によって語られていると解するほかないと思われる。

これに似た例としては、フランス王アンリ四世を挙げることができる。フランス王位はアンリ三世（位一五七四）

八九)の死後、その妹マルグリットの夫、ブルボン家のアンリ四世(位一五八九―一六一〇)に継承された。アンリ四世は、父からヴァンドーム公位・ブルボン家家長の地位・フランス王位継承権を、母からナバラ王位を継承し、フランス王となる前からナバラ王・エンリケ三世(位一五七二―一六一〇)を名乗り、マルグリットと結婚していたが、一五八九年以降は両王を兼ねることになった。先王の姉妹との結婚による婿入りの継承をする以前から王を名乗っていたので、継体を応神「天皇」五世孫とする従来の先入見から自由に『上宮記』を解釈するためのヒントとなる(ただし、フランス王位継承権は男系に限られ、女王は認められない)。すなわち、エンリケ三世に至るナバラ王継承に相当するような「王」位継承が『上宮記』には記録されているのであろう。

(A)冒頭の凡牟都和希王は、応神以外の、継体の始祖とされた人物とする説が次第に有力になってきている(吉井「一九六七」所収「応神天皇の周辺」、同「一九七六」所収「ホムツワケ王」、山中「一九九七」、渡里「二〇〇八」第四・五章を参照)。『古事記』によれば、倭建命の御子である息長田別王の子が杵俣長日子王Ⅱ(杵俣長日子王で、その娘・息長真若中比売と応神との間に若沼毛二俣王が生まれた(山口・神野志校注・訳「一九九七」二三九、二五七―八頁)とあるので、『古事記』は『上宮記』の凡牟都和希王を応神に当てはめつつ、他方で継体の祖先が女系を容れれば倭建命であることを主張していることになる。しかし、(A)において凡牟都和希は「王」とされているものの、皇統譜との結びつきは不明であるだけでなく、その妻の息長真若中比売が倭建命の子孫であることも記されておらず、(A)は凡牟都和希王や若沼毛二俣王が「天皇」の子孫であることを示すものではない。「天皇」の子孫でなくても、たとえば朝鮮半島の王家の子孫であれば「王」号を名乗rierことは、百済滅亡後も百済王の子孫が日本で百済王氏を名乗ったことから示唆されるし、後述するように、凡牟都和希王が新羅の王子・天日槍の末裔

とされていたのは確かなことであり、それに拠って王と名乗っていた可能性がある以上、「王」号が「天皇」の子孫を意味すると即断することはできず、いずれであるかは慎重に判断すべきことである。

#### (4) 応神は天皇ではなかった

『古事記』によれば、応神が太子のとき、越前の伊奢沙和氣大神（氣比大神）が夢にあらわれて、「吾が名を以て、御子の名に易へむと欲ふ」（山口・神野志校注・訳「一九九七」二五三頁）と云い、応神は同意している。この解釈を巡る諸説を検討した青山「二〇〇九」は、次のように結論している。①『古事記』の「易」は交換の意味であるから、太子と大神は名を取り替えた。②太子の名としては大軻和氣命と品陀和氣命があり、名の交換ののち前者はあらわれないので、前者が大神の名になった。伊奢沙和氣は大神の元名であり、太子の新名となった。

青山「二〇〇九」によれば、ホムツワケないしホムタワケは応神のもとの名であり、大神との名の交換の対象とはならず、一貫して応神の名であり続けたことになる。イザサワケは現在に至るまで氣比神宮主神の名であり、太子がイザサワケと呼ばれた事例も残されていないから、大神から太子に与えられてはおらず、②は反証される。しかし、①は妥当な結論と思われるので、応神が大神にイザサワケの名を与え、大神が応神に大軻和氣と品陀和氣のいずれかを与えたと解するしかなかろう。大軻和氣は応神誕生のとき腕の肉が軻のようだったことに由来すると記紀ともに説明しているので誕生時に付けられた名とされており、消去法によって大神が応神に与えたのは品陀和氣ということになる。応神紀前紀割注は、まさにこのような説を唱え、「大神と太子と名を相易へたまふ。故、大神を号けて

去来紗別神と曰し、太子の名は蒼田別尊とまをすといふ。然らば大神の本名は蒼田別神、太子の元名は去来紗別尊と謂すべし」(小島ほか校注・訳「一九九四」四六九―七〇頁)としている。

だとすれば、応神が太子のときに氣比大神の名である品陀和氣をもらつたのであり、応神は氣比大神の子孫を代表する特別な存在、すなわち正嫡であることを、その名は証していることにならう。氣比大神の正統な継承者であることを意味する名が、垂仁皇子とされるホムツワケや、『上宮記』所引(A)冒頭の凡牟都和希でもあると思われる。

青山(「二〇〇九」四頁)は、『古事記』において「軀」の字があるのは、応神の命名と、アマテラスが武装してスサノオを迎え撃つ場面の二ヶ所だけであるから、応神が氣比大神にアマテラスと結びつく大軀和氣の名を奉つたことで氣比大神の神聖性が高められたとしているが、そうではなくて、応神が氣比大神と名を交換してその正嫡となつた以上、「天皇」家の祖神アマテラスの正嫡であることを示唆する大軀和氣という名の使用は憚られるという風に説明すべきではなからうか。氣比大神と応神の名の交換とは、あまたいる氣比大神の子孫のなかから特に彼を選んで正統な後継者として認めようと、氣比大神が応神に名の交換を持ちかけ、応神はそれに応じたということであり、その結果、大神は応神に称えられ、応神に詔を発するという風に、「称」「詔」という特殊な言葉が両者の関係を表すものとして『古事記』で使われるようになったと考えることができる。

「軀」字をアマテラスと結びつけるのと正反対の解釈もありえる。「軀」「伴」は共に「ト(乙類)・モ(乙類)」と読まれるので、大軀には大伴という意味が隠されており、応神は当初、のちの大伴氏のような「天皇」の臣であつたが、氣比大神の名ホムタワケを頂いて「天皇」の臣という立場から脱したため、大軀(＝伴)和氣を使わなくなつたという意味が込められているという解釈もなりたちえる。「軀」がアマテラスと結びつくにしろ、「伴」に通じる

にしろ、氣比大神の名をいただいたことでそのような性格を脱したという、同じ結論に至る。

『古事記』の歴代天皇のなかで命名の由来が語られるのは、応神の一名「大軻和氣」のみである（青山「二〇〇九」四頁）が、『古事記』は垂仁皇子のホムツワケについても火中出生という命名の由来を記しており、これは後述するように伝典をもとにしている。ホムタワケの別名オホトモワケの命名譚は、伝典によるホムツワケ命名譚成立の後に考え出されたことになる。後述するように、ホムツワケの火中出生譚は、彼が垂仁「天皇」の子ではないことを証すものであるから、その後、『上宮記』ではホムツワケとされる応神のオホトモワケ命名譚が考えられたとすれば、それには大伴別という意味があり、「天皇」の子ではないことを密かに証すという、ホムツワケ火中出生譚と同じ意図が秘められていると考えるべきであろう。

山中「一九九七」や渡里「二〇〇八」（第五章）の説によれば、記紀においてホムツワケ（『古事記』ではホムチワケとも記す）が垂仁皇子として登場し、始祖王としての性格を有する点でも『上宮記』（A）の凡牟都和希と共通することは、凡牟都和希が本来応神ではなかったことの痕跡であり、凡牟都和希が応神と同一視されたあとで、始祖王としての凡牟都和希が宙に浮いたため、継体の母方系譜（C）（D）のはじまりに位置する垂仁の皇子とされ、始祖王的に描かれたが、凡牟都和希から継体に至る系譜は応神から継体への皇統譜に当てはめられたため、垂仁皇子のホムツワケは始祖王的であるにもかかわらず子孫がないとされた。

この説は、『上宮記』（A）の凡牟都和希を解明するには、垂仁皇子とされるホムツワケを考慮する必要があることを指摘している点で重要である。ここでは、応神と凡牟都和希とが本来は別であるという前提を置かず、逆に、応神と凡牟都和希と垂仁皇子ホムツワケとを本来同一人物であったととらえる方向で考察を試みる。応神と凡牟都和希

が別人物であるとする説は、応神は「天皇」であるが、凡牟都和希は「天皇」ではないということを意味するのに対し、応神と凡牟都和希と垂仁皇子ホムツワケとが本来同一人物であるということは、応神も凡牟都和希も垂仁皇子とされるホムツワケも「天皇」や「天皇」の子ではないということを意味する。凡牟都和希が「天皇」でないことは一章（3）で論じ、氣比大神との名の交換は応神が「天皇」でないことと示唆していることも見た。

『上宮記』（A）の凡牟都和希と垂仁の皇子とされるホムツワケとの関係は、まず、垂仁が「御子を率て遊びし状は、尾張の相津に在る二俣楹を、二俣小舟に作りて、持ち上り来て、倭の市師池・輕池に浮けて、其の御子を率て遊びき」（山口・神野志校注・訳「一九九七」二〇五頁）と垂仁記にあるのと、（A）で凡牟都和希王の舅義父が淫倭、那加都比古、子が若野毛二俣王とされ、応神記では品陀和氣の舅が杙（昨）俣長日子王、子が若沼（野）毛二俣王とされていることである。つまり、いずれも、（義）父子関係と「俣」「二俣」への言及があり、（A）の系譜に近い応神記の系譜をもとに垂仁とホムツワケが二俣舟で遊んだという『古事記』の説話ができたのではなからうか。垂仁と、本来垂仁の子よりもっと若い世代で血縁もないホムツワケとの間に父子関係を設定する際、ホムツワケの本当の義父や息子の名に因んだ遊具が持ち出されたのであり、垂仁記ホムツワケの本当の系譜は『上宮記』（A）であることが、それによって暗示されているのである。

ホムタ・ホムツ・ホムチは最後の母音のみが違うので同語源と思われる、ホムツワケの名代として垂仁が品遅部（記）<sup>なしろ</sup>（記）<sup>はむち</sup>（記）<sup>はむち</sup>を定めたとされており、継体が育った越前国坂井郡には大規模な品遅部があつたと思われる。というのは、坂井郡の大領である品遅部君広耳が天平宝字元（七五七）年に坂井郡の土地百町余を東大寺に寄進したからである（『大日本古文書 卷之二十五（補遺二）』二二四―二八頁、福井県編「一九九三」五章一節三、図3を参照）。



なお、名代子代の名称の由来は部を管掌する中央伴造氏族の本拠地の地名であり（早川「一九八六」を参照）、大和国葛下郡品治郷（現王寺町）にあたと推定されている（渡里「二〇〇八」一二三頁）。また、河内国はわたの誉田は和大川南部流域で大和国品治郷に近接しており、同じ地名からいづれかが派生したのかもしれない。

越前国坂井郡の品遅部君は品治郷を本拠とする中央伴造に仕えて地元で勢力を拡大したと思われるが、坂井郡が継体の育った、継体自身の母方の地元であることが、その台頭の背景にあることは間違いないだろう。品遅部君が聖武・孝謙の創建した東大寺に多くの土地を寄進したのも、継体以来の皇室との緊密な関係ゆえであろう。この例からも、品遅部は継体やその祖先にかかわるものと考えるべきであろう。

応神の元名で氣比大神の新名になったとされるイザサワケは、垂仁紀によれば三年三月に新羅の王子・天日槍あめのひぼこ（『古事記』では天之日矛）が将来したとされる肝狭浅いささの大刀と関係があると思われる（三品「一九七二」一二二―三頁を参照）、ホムツワケも垂仁皇子とされていることからして、『上宮記』（A）の凡牟都和希と肝狭浅の大刀やイザサワケとが無関係ではないであろう。

天日槍を祖とする系譜を垂仁を祖とするものに改めた例がある。「垂仁紀三年条一云の末には槍（以下、天日槍を略称する）から田道間守に至る系譜をしるし、同九九年条には、『田道間守は是れ三宅連の始祖なり。』とし、この三宅連は姓氏録には、右京下・摂津国諸蕃 新羅の部に、『三宅連。新羅国王子 天日槍の後なり。』と載せる。なお録一本の摂津国同条には前記につづけて、『而るに或記に伊久米入彦命を以て祖となす。』とある。伊久米入彦命とは、……垂仁天皇であり、……或いは槍族が後世、その祖型を然く垂仁系に仮置したことがあつて生じた異説と思われ勿論、採るべきではない。」（今井「一九八六」四三頁<sup>(2)</sup>）と指摘されている。記紀がホムツワケを垂仁皇子

としたため、『新撰姓氏錄』所引或記はホムツワケと同じく天日槍の子孫であつた三宅連をホムツワケに倣つて垂仁の子孫に改めたと思われる。

このように、垂仁皇子とされるホムツワケには、出自に疑問があり、もともとは天日槍の子孫とされていたのではないかと思われるのである。

『古事記』によれば、ホムツワケは火の中で生まれたのでホムチワケと命名され、『日本書紀』では幼いときに火の中から救われた。慣例に従つて両者を共に火中出生譚と称することにする。火中出生譚は、天孫ニギが一夜の契りでコノハナノサクヤビメが身籠もつたことから、国つ神の子ではないかと疑つたところ、ヒメはウケヒして、国つ神の子であつたら出産時に不幸がおこり、天つ神の子であつたら幸いだろうと言つて、戸のない八尋殿を作り、火をつけてその中で三子が無事出産したという、日向三代の有名な話にもみられる。ホムツワケの場合には、母の兄サホヒコが天皇に叛き、母サホヒメ、伯父サホヒコとともに立て籠もつていた城に火をかけられ、母と伯父は死に、ホムツワケだけが助け出されたことになっている。したがつて、子供の父親についての疑惑が火中出生譚のもとにあるのだとすると、「天皇」に叛いた母と伯父の焼死は不幸な結果であるから、父親とされている垂仁の子ではないことを意味していることになるのではなからうか。

記紀の火中出生譚の原典は漢訳仏典にある次のような話に基づく、瀬間「一九九三」「一九九四」は指摘している。釈迦が出家し、城を出て六年経つてから、妻ヤシヨダラがラーフラを生んだ。いくつかの経典は、釈迦の子であることを証す方法として母子がウケヒして火中に入り、無事だったので身の潔白が証されたとする。この原典に照らしても、母と母の兄が天皇に叛いて死んだということは、ホムツワケが垂仁の子ではないことを証していることにな

る(三)。

日向三代の話では出自に関する父親の疑惑が明示されているのに対し、垂仁が疑惑を抱いたとは書かれていない。もし垂仁の疑惑を明示すれば、垂仁の子ではないという結論もあからさまになるので、ホムツワケは垂仁の子ではないと密かに主張したい者が、母と母の兄は焼死したという話を作り上げたのではないかと考えることができる。とはいえ、「若し此の御子を、天皇の御子と思ほし看さば、治め賜ふべし」(山口・神野志校注・訳「一九九四」二〇一頁)というサホヒメの言葉は、自分以外の男が父親ではないかと垂仁が疑っていた(と作者は暗黙のうちに前提して物語を書き進めた)ことを暗示している。このことをふまえば、皇后である妹の生んだ男子が(あるいは妹が男子を産み、)順調に育てば、外戚としての権勢が手に入るはずのサホヒコが、あえて謀叛に及んだのは、妹の妊娠・出産に関する垂仁の疑惑を晴らせないためであり、サホヒコ・サホヒメの最期はホムツワケが垂仁の子ではないことを決定的に証した、と解釈できるだろう。ホムツワケに子孫がいないとされていることも、彼は垂仁の子ではないから、子孫を皇親としては公にできないのだ、ということを示唆する工夫ではなからうか。

このような推論の妥当性を示すためには、垂仁記紀の火中出生譚がラーフラ出生譚をふまえていることを積極的に証明する必要がある。垂仁記のサホヒコ・サホヒメ反乱伝承は『経律異相』を参照したもので、同卷三二の「長生欲報父怨後還国三」は、サホヒメが垂仁殺害を試みる場面と話の推移が一致し、表記も多く一致している(瀬間「一九八八」「一九九二」を参照)。その直後に「三歳になつても喋れない王子の話があり、ホムツワケと類似している(瀬間「一九八九」九頁を参照)。また、同卷四四「瞻婆女人身死闇維於火中生子八」では、死んだ妊婦の火葬死体から出てきた子の命名を頼まれた仏が、火に因んで樹提と名をつける話があり、これもホムツワケが火に因んだ名である

ことと一致する（瀬間「一九九四」二九頁を参照）。

このように、垂仁記のホムツワケに関連する部分は『経律異相』の影響を強く受けているが、『経律異相』にはラーフラの出生をめぐる火によるウケヒの話はない。しかし、垂仁紀の火中出生譚には、漢訳仏典のラーフラ出生譚から採られたと思われる表現が三ヶ所指摘でき、三ヶ所すべてが対応するのは釈道世撰『法苑珠林』（六六八年）のみであるから、ホムツワケの火中出生譚は六六八年に成った『法苑珠林』が日本に入って以降に作られたと思われる、最も早いとしても天智八（六六九）年に派遣された第六回遣唐使の帰国後であり、おそらく天武朝にはじまった修史事業において、仏典に詳しい者が考え出したことになる（瀬間「一九九三」二一八頁を参照）。

垂仁紀は、幼児とその母が火に脅かされる点でラーフラ出生譚に忠実であるが、垂仁記のホムツワケ命名および日向三代記紀において火中出生となっているのは、『経律異相』「瞻婆女人身死闍維於火中生子八」の影響であろう<sup>(4)</sup>。垂仁記紀におけるホムツワケ火中出生譚の意味は、母が焼死したことによって、ホムツワケの真実の父は垂仁ではないことが証明されたということである。おそらく、その話が考え出された天武・持統朝のころまでは、「天皇」以外の誰か（人か神か）がホムツワケの父親とされていたのであり、修史事業において、当時構想されていた歴史観とは合わないその父親に代わって、「天皇」を父とする説を採用するよう、権力上層部から指令があり、それを表面上は受け容れながら、真実はそうではないことを密かに後世に残すための工夫として、仏典を参照しつつ、日向三代とホムツワケの対照的な火中出生譚が書かれたとしか、解釈しようがない。

雄略紀一三年三月条に狭穗彦玄孫の菟田根命が采女と密通して「天皇」に罰せられた話があり、その直後の同年八月条に、暴虐で租賦を献納しない播磨国御井限の文石小麻呂に対して「天皇」が春日小野臣大樹を遣わし、宅を囲ん

で焼かせたとき、火炎の中から白い犬が飛び出して、大樹を襲ったが大樹は顔色も変えずに斬ったところ、犬は文石小麻呂になったという話がある。後者は、謀反のため「天皇」の軍に囲まれ、焼かれた際に、火中から出てくる点で、ホムツワケの火中出生譚と似ており、その直前の狭穂彦玄孫の話題と結びつけて、サホヒコの謀反とホムツワケの火中出生という筋書きが出来たことを窺わせる。

サホヒコの玄孫が雄略朝の人なので、サホヒコは記紀皇統譜上雄略の三世代前から仲哀・神功のころの人とされていることになり（塚口「一九七六」二一三頁を参照）、佐保の地の巨大古墳が垂仁朝より後の古墳時代中期であることも整合的である（渡里「二〇〇八」一一七―八頁を参照）。神功陵は佐紀にあり、佐紀と佐保は奈良盆地北縁に並んでいるので、サホヒコと同世代である神功ニサキヒメの分身としてホムツワケ（ホムチワケ）の母はサホヒメとされたのではなからうか。河内国の誉田ほむたと大和国の品治ほむちも大和川南部に近接している。サキとサホ、ホムタワケとホムツワケ・ホムチワケというように、音の類似と地名の近接によって本来同一人物であることが暗示されているものと思われる。

そうだとすれば、サホヒコの玄孫が天皇の女性である采女と密通して罰せられたことは、非常に重要であり、垂仁記紀におけるサホヒコの謀反の原因は、天皇がサホヒメの密通出産を疑ったことであるという推測を裏付ける。つまり、ラーフラの出生に関する伝典の話をふまえて、サホヒコ玄孫と文石小麻呂の天皇に対する反逆を合成して、ホムツワケは「天皇」の子ではないことを密かに意味する物語が作り出され、その時期も垂仁朝とされたのである。

開化の息・日子坐王（『日本書紀』では彦坐王）と沙本之大閼見戸売との間の四人の子のうちの二人がサホヒコ・サホヒメとされているが、開化記は日子坐王の子を一五人挙げながら、「凡そ日子坐王の子は、并せて十一の王ぞ」

（山口・神野志校注・訳「一九九七」一七九頁）としているので、サホヒコらの四人同母きようだが他の一一王よりもあとから付加されたことになる（吉井「一九六七」一四―二二頁を参照）。サホヒコの謀反やホムツワケの火中出生譚が漢訳仏典によつて書かれていることとあわせて、サホヒコ・サホヒメの出自や物語が、天武・持統朝ころになつてはじめて創作されたフィクションであることは、否定しがたいと思われる。

### （５）神功は新羅王家に嫁入りした

『日本書紀』によれば神功の夫・仲哀は九年二月五日に急病となり、翌日に崩じているので、仲哀の胤を受胎したとすればそれは遅くて二月初めであるから、妊娠期間を二六〇―二七〇日程度、一カ月―二九・五三日（平均朔望月）として、二七〇÷二九・五三＝九・一四なので、出産は遅く見積もつても一月上旬のはずであり、常識的にみて一〇月末までに出産しなければ仲哀の子ではない疑いが濃厚であろう。このことは神功摂政前紀仲哀九年九月条に「適皇后の開胎に当れり」（小島ほか校注・訳「一九九六」四二七頁）とあるように、神功の妊娠出産の日付を設定した者も正しく認識しており、一〇月三日にはじまる新羅親征の最中に生まれるはずのところを、神功は石を腰に挿んで九州に帰つてから出産するよう祈つたとされている。

応神は神功の帰還後九州で同年二月一四日に生まれたとされており、予定より二ヶ月程度遅かつたことになり、仲哀の死後二回程度生理があつたはずで、一度も生理がなかったことはありえないから、神功はお腹の子の父が仲哀ではないとはつきり認識していたはずだ。『古事記』にも、朝鮮で臨月がきたため石で出産を遅らせる話があるので、

同様の理解が『古事記』の応神誕生物語の作者にもあったことになる。出産を遅らせる石は、夫の死後の情事で妊娠したので本当の予定日はまだかなり先だと知っている神功の狂言であるという前提で記紀のこの物語の作者は書き、出産日から神功は仲哀の死後別の男の胤を宿したと冷静な人は判断すると期待していたであろう。新井白石は、そのような疑惑を当時の人々が抱いたと前提して記紀を解釈している。基本的には記紀の神功を巡る記述を事実とみている白石は、そういった噂が当時盛んに流布していたと解釈したうえで、氣比大神とは品它真若王であるとし、応神が品它真若王の三人の娘を娶ったことで混乱が収まったとしている（「白石先生遺文」所収の「応神位定矣」、市島編輯・校訂「一九〇六」一一頁）。

ここで、応神の父についての私の推論を記しておこう。応神の父としての仲哀が実在していなかったということは、今日ほぼ通説となっており、応神が仲哀の子ではないことを意味する神功出産日は、そのことを記紀編纂者がひそかに内部告発しようとして設定したものであろう。したがって、神功は倭の「天皇」と結婚していたという前提を置かずに、神功の夫・応神の父は誰であるかを考えなければならないと思われる。

新羅征伐を勧めた神が「若し能く吾を祭りなば、曾て刃を血ちぢらずして、其の国必かな自まづ服まひなむ」（小島ほか校注・訳「一九九四」四一一頁）と、武力行使を伴わない新羅服属を託宣しているので、神功の新羅行きは軍事行動ではなく、神功が新羅王族に嫁入りすることだったのではなからうか。

神功摂政前紀仲哀九年一〇月三日条には、「対馬の和珥津より発ちたまふ。時に、飛廉風を起こし、侯浪を挙げ、海中の大魚悉くに浮びて船を扶く。則ち大風順に吹き、帆船波に随ひ、櫓楫を勞かずして、便ち新羅に到る。時に船に随へる潮波、遠く国中に逮る。」（小島ほか校注・訳「一九九四」四二七頁）とあり、飛廉とは風の神のことであ

り、海中の魚を浮かせ、陸中まで船もろとも運ぶのだから、竜巻を伴う大風のようなのである。

『三國史記』には奈勿王一八（三七三）年の「夏五月、王都に魚が降った（京都雨魚）」（井上訳注「一九八〇」七〇頁）とあり、同書の「新羅本紀」には天変地異記録が多いにもかかわらず、ほかに雨魚の記事はないので、新羅の王都に住む人々にとってはよほど珍しい出来事だったと思われる。慶州市中心部は海から二〇キロメートルほど離れているので、近くの湖沼・水田・河川などの魚が竜巻で降ってきたのだろうか。三七三年は神功が新羅に渡った時期としておかしくはなく、雨魚が神功渡海伝説にとりこまれたのであろう。魚が降ってきたことを瑞祥とみれば、神功の乗った船もそうだったと話が膨らむことは自然であり、新羅王族への嫁入りが否定されて神功の夫は倭の「天皇」だったとされるときにも、神功征韓渡海に変化したのではなからうか。白村江敗戦の雪辱を求める心情が、花嫁を寡婦女傑に衣替えさせ、新羅征伐譚が生まれたのであろう。しかし、本来嫁入り譚であったことから、無血勝利とされたのであろう。

『三國史記』新羅本紀同年条および百濟本紀同年（近肖古王二八年）秋七月条（井上訳注「一九八三」三二四頁）に、百濟の禿山城主らが新羅に來降したとあり、前者によれば、百濟王が彼らを帰すように要求したのに対して新羅王は民の意思を尊重すべきだとし、それに対して百濟からの反論はなかったため、新羅を巡る国際関係は安定しており、倭から軍事行動を起こす隙はなかったし、倭がそのころ新羅を攻めたという記録もない（倭と百濟が新羅を撃ち破って任那七國を平定したという神功摂政紀四九（三六九）年の記述は史実ではないとする説が有力である）。逆に、神功の嫁入りで倭と新羅の関係が強まるような情勢が禿山城主の百濟から新羅への投降を促し、新羅が百濟の要求を拒んでも百濟には為す術がなかったのではなからうか。



その直前、三七一年に百済は平壤を攻めて高句麗王を戦死させ、翌三七二年一月東晋に朝貢して六月には鎮東將軍・領樂浪太守の冊封を受け、泰和四（三六九）年銘のある七支刀が三七二年九月一〇日、百済王から倭王に贈られた（小島ほか校注・訳「一九九四」四六一頁を参照）。このように百済は高句麗に勝利し、東晋の冊封を受け、倭との関係も良かったにもかかわらず、百済から新羅への投降者があらわれ、その処遇を巡って新羅が百済に対して強い態度をとることができたことも、その間に新羅と倭の関係を深める出来事があり、半島南部における新羅の立場が強まったことの傍証となろう。新羅と倭は、百済の強大化に対抗しようと互いに接近し、天日槍の末裔とされる神功が新羅王家に嫁入りしたのであろう。

王子と喧嘩して日本に帰ったという天之日矛の妻・阿加流比売の伝承（山口・神野志校注・訳「一九九七」二七七頁）は、神功の嫁入の結末を反映しているのかもしれない。だとすれば、神功は半島で新羅王族の胤を宿したが夫と死別ないし生別し、妊娠中か出産後の男子を連れて倭に帰ったのであろう。死別し、帰った後で出産したとすれば、記紀は新羅王族を仲哀に置き換えたことになる。妊婦の神功が新羅にいたということが征韓伝説の核となる事実であるとすれば、応神は単に神話的な天日槍の子孫であるのみならず、応神の父が新羅王族（第一七代奈勿王の兄弟か子など）である可能性はかなり高いように思われる。そうだとすれば、応神と氣比大神との易名には、応神の父である新羅王族を合祀することによって新羅王家の祖霊としての氣比大神をパワーアップさせる意味があったことになる。たとえば、肝狭浅の大刀は応神の父の形見で、それを奉納したのではなからうか。そうだとすれば、応神の父は天日槍と同一化してとらえられるようになったはずであり、そのため妻の神功も阿加流比売と重なってとらえられるようになったのかもしれない。天日槍が妻の後を追って日本に來たという話は、応神の父と天日槍とを同一化したた

めに生まれたのかもしれない。

神功が新羅王族に嫁入りしたという説は、神功の母・葛城高額媛が葛城氏を名乗っていることとも整合的に解釈できる。神功紀六二年に引用された『百濟記』によれば、壬午年（西暦三八二年）に沙至比脆が新羅征伐に派遣されたが、新羅は美女を使つて加羅国を伐つようしむけたとあり、沙至比脆は葛城襲津彦のことである。葛城氏の根拠地、とりわけ下葛郡高領郷は品遅郷と非常に近い。高領郷はJ R和歌山線の五位堂駅のあたり、品遅郷は王寺駅のあたりとすれば、列車で一二分の距離である。葛城高領媛が応神Ⅱホムタワケの母方祖母であることと、母方実家は品遅郷あたりを根拠地としていたことから、ホムタワケの母方は葛城氏やそれに近い勢力であり、「天皇」の命で新羅征伐に派遣された葛城襲津彦が独断で新羅に有利な行動をしたのは、神功が新羅王族の子を生んでいたという仮説からうまく説明できる。新羅王家と良好な関係を結んでおけば、神功の子が新羅王位を継ぐ可能性があるからだ。沙至比脆が新羅の美女二人を与えられたのも、新羅豪族が、神功の生んだ王位継承権者の後ろ盾である彼を婿にしたということであろう。

四〇二年に奈勿王のあとを継いだ実聖王は、三九二―四〇一年の間人質として高句麗に滞在し、高句麗の勢力をバックに即位したと考えられ（井上訳注「一九八〇」九〇頁注一六を参照）、新羅王位継承に外国勢力が介入する余地は少なくなかったと考えられる。実聖王「元（四〇二）年三月、倭国と国交を結び、奈勿王の王子の末斯欣<sup>みしきん</sup>を人質とした。」（同、七三頁）とあるのも、高句麗の人質だった実聖王の即位に対して倭が抱いた不満を和らげる意味があり、次の王は倭の人質の末斯欣だというような高句麗と倭の間での裏取引の存在を窺わせる。実聖王に劣らない奈勿王の後継候補を倭もかかえていたと考えなければ、このようなことはありえず、今回は高句麗の人質だった実聖王に

譲って諦めるが次回は高句麗が未斯欣即位に協力するというような合意があったのだろう。このことも、神功が新羅王位継承権者を生んでいたことを裏付ける。

記紀における神功妊娠・応神誕生の物語作者は、従来「天皇」の子でなかった応神を「天皇」の子で自らも「天皇」になったと改めるような命じられた際、夫の死後、予定日より大幅に遅れた出産という筋書きを、釈迦出家六年後のラ・フラ出生譚をヒントに考えつき、火中出生時に母が焼死することで応神は「天皇」の子ではないという歴史の真実を密かに証すものとして、ホムツワケの火中出生譚を創作したのであらう。

垂仁記紀は、ホムツワケが天日槍の子孫であることを暗示しており、応神記は神功を天日槍の子孫としているので、日本にやってきたとされるこの新羅の王子にはじまる系譜について、次章で詳しく検討しよう。

## 二章 新羅王子・天日槍にはじまる系譜の復元

### (1) 「天」を冠する名

天日槍が名である「日槍」に「天」を冠しているのは、記紀編纂より前においては王族扱いされていたことを表すのではないかと思われる。というのは、「開皇二十年、倭王姓阿每、字多利思比孤、号阿輩難弥、遣使詣闕」という、有名な『隋書』「倭国伝」の記録から、隋代には、倭王は姓が天（アメ、アマ）、字がタラシヒコ、号がオホキミと中国人が認識するような存在であり、「天」は倭王一族の姓のようなものであった。

このことは、記紀の神名・人名からも裏付けられる。まず、山口・神野志校注・訳「一九九七」の「神名・人名索引」によれば、『古事記』では、神武記以降にはじめて登場する神名・人名のうち、「天」を冠するものは、天押帶日子（懿徳長男）、天国押波流岐広庭（欽明）、天之日矛、天之御影神の四例のみである。開化記には皇子の日子坐王が天之御影神の娘、息長水依日売を娶って五柱の子を生んだとあるので、天之御影神は神であると同時に「天皇」家の外戚でもある。「息長（気長）」を冠する名は「天皇」家の一族、しかも継体の父祖系譜にのみ集中する名称であり（大橋「二〇〇七」一四九頁）、息長は継体が生まれたとされる滋賀県坂田郡の地名で、三世紀までさかのぼる鍛冶遺跡があり、製鉄も行われていたらしい（渡里「二〇〇八」一〇〇頁を参照）。したがって、「天」は、「天皇」かその息子か妃の父（但し、人ではなく神）の範囲にしか使われていないとすれば、天之日矛もその範囲に入るかそのごく近くに位置すると、本来は考えられていたのであろう。

次に、小島ほか校注・訳「一九九八」の「神名・人名・地名索引」によれば、『日本書紀』では、神武紀以降にはじめて登場する神名・人名のうち、「天」を冠するものは、天足彦国押人（懿徳長男）、天香子（欽明と蘇我小姉君の第四子）、天豊津媛（安寧第一子の娘、懿徳皇后、孝昭母）、天種子（中臣氏の遠祖、『釈紀』によれば天兒屋根命之孫天押雲命之子）、天淳中原瀛真人（天武）、天国排開広庭（欽明）、天豊財重日足姫（皇極Ⅱ斉明）、天事代虚事代玉籤入彦厳之事代神（神功に憑いて熊襲征伐をやめて新羅に向かうよう託宣した神々のうちの一、出雲国譲りを実現させた事代主神）、天日槍、天湯河板拳（ホムツワケが喋れるようになった鵜を、出雲または但馬でとらえた、鳥取造の祖）、天夷鳥（出雲臣の祖神）、天命開別（天智）、天万国万押磐（履中子、仁賢・顕宗父、欽明曾祖父）である。

「天皇」とそのごく近い一族をのぞき、さらに中臣・藤原氏の祖として特別待遇を得ていると思われる天種子をのぞくと、天事代虚事代玉織入彦厳之事代神、天日槍、天湯河板拳、天夷鳥の四例に絞られる。しかも、国譲りはイザサの地名と結びつき、出雲はホムツワケが喋ることと関係しているように、天日槍やホムツワケ・ホムタワケと関係の深い神・人ばかりである。

このことから、記紀編纂より前に、新羅王子・天日槍は「天」を冠する王族として遇され、出雲・鳥取は早くからその影響下にあつたため土着の豪族たちも「天」を冠することを許されていたらしいことが読み取れる。ここでの「天」は新羅ないし朝鮮半島、「天降り」とは、朝鮮半島から渡来することの比喩と思われ、出雲国譲りが示唆するように、天孫降臨神話も、天日槍が半島から山陰へ北陸に渡来したことを核に形成されたのであろう。ニニギの「此地は韓国に向ひ」（山口・神野志校注・訳「一九九七」一一八頁）という表現からして降臨地点は南九州の山地ではなく、北九州へ山陰へ北陸の沿岸部でなければならず、天日槍渡来伝承に由来するものであろう。

『日本書紀』神代上第八段の一書第四にはスサノオが高天原から追放されて出雲に至る途中「新羅国に到り、曾戸茂梨の処に居す。乃ち興言して曰はく、『此の地は吾居らまく欲せず』とのたまひ、遂に埴土を以ちて船を作り、乗りて東に渡り、出雲国の簸の川上に在る鳥上峰に到ります。」（小島ほか校注・訳「一九九四」九九頁）とあり、新羅の曾戸茂梨とは金城（新羅の王城・慶州）のことである。天孫ニニギは『古事記』の久士布流多氣など、「クシ」で形容される峰に降りたとあり、六加耶の始祖が龜旨峰に降臨したという加耶諸国の始祖伝承に由来すると思われる。なお、「龜旨」は音読みのキシも当時の韓国語の *kui mun* も、クシに転訛しえるとされている（三品「一九七二」三五四頁を参照）。スサノオはおそらく加耶の龜旨峰に降り、新羅の王都を訪れた後、船で日本海へ東海を渡っ

て出雲に到つたとされていたことになる。これは、加耶諸国の始祖神話に、新羅人が日本に渡来した伝説をつなぎ合わせたものと思われ、天孫降臨の原形もこのようなものであっただろう。

天孫降臨が本来は朝鮮半島からの渡来を含んでいたとすると、神名・人名に冠せられた「天」の訓みがアメまたはアマで、アマのほうが古形であることから、本来は海人という意味ではないかと思われる。『古事記』によれば、天之日矛の将来した八種の宝のうちの四つ「浪振るひれ、浪切るひれ、風振るひれ、風切るひれ」（山口・神野志校注・訳「一九九七」二七七～八頁）はいずれも航海のための呪具であり、『播磨国風土記』によれば、韓国から渡来した天日槍は国主神・葦原志挙乎に宿処を求めて海中を許されると、剣で海水を攪拌して出来た島に宿っており（植垣「一九九七」七一頁）、これは本章（8）で述べるように記紀の淤能基呂島神話のオリジナルに近く、塩焼きにもとづく説話と思われ、ここから天日槍は海人として描かれているとみることができる。『古語拾遺』は彼を「海檜槍」とも記している（西村校注「一九八五」三九頁）。神名・人名に冠された「天」が古くは海人の意味であつたとすれば、半島から渡来した人々だけでなく、出雲や鳥取といった沿岸部の人々も「天」を冠して呼ばれる理由もうまく説明できる。つまり、「天」には環日本海Ⅱ東海・海運・漁撈民といった意味があるように思われ、陸地での農耕を重視し、国家を領域としてとらえる発想にもとづく「国」と対になっているのではなからうか。海の神の宮殿を訪れ、その娘と結婚して子を得るという記紀の神話も、天Ⅱ海人の始祖神話と言えよう。

垂仁紀三年三月条に天日槍が渡来したとあり、同九〇年二月条に日槍の玄孫（四世孫）田道間守を常世国に遣わす話がある。一人の「天皇」の間に五世代も登場するのはありえないことで、説明を要する。田道間守の常世行きは垂仁記の末尾にもあるので、彼が垂仁朝末期に不老長生の果実を求めて常世国に遣わされたが、帰朝前に崩御したとい

う話がおそらく先に固まっていたと思われる。垂仁紀では田道間守が登場する直前の八八年条で、天日槍の曾孫清彦に詔して天日槍が将来した宝物を献上させた際のトラブルについて触れた直後に、時期を特定しない「昔」という表現で天日槍が生きていたころの話を始めており、『古事記』でも応神記の終わり近くに、「又、昔、新羅の国王の子有り。名は、天之日矛と謂ふ。是の人、参る渡り来たり。」（山口・神野志校注・訳「一九九七」二七五頁）とある。したがって、時期を特定しない「昔」に天日槍が渡来したというのが、本来の伝承であり、系譜の世代の通りとすれば、垂仁より三、四世代前に天日槍が渡来したことになる。すなわち、「初国知らず御真木天皇」（同、一九三頁）とされ、初期の（泉谷「二〇〇三」）によれば天武朝頃）皇統譜では初代「天皇」とされていたと思われる崇神よりも前に、新羅王子が日本に来たとされていたことになる。崇神に始まる倭の王権が成立する前に天日槍が渡来したとされていたと思われ、そのため、出雲国譲りなど、天孫降臨にまつわる神話のなかに、それにかかわる内容が含まれることになったのではなからうか。また、『播磨国風土記』には天日槍と葦原志挙（許）乎や伊和大神との間の土地争いが記されており（植垣「一九九七」「粒丘」七一頁、「葦谷」八五頁、「伊奈加川」八七頁、「波加の村」八九～九一頁、「御方の里」九一～二頁、「梗岡」九八頁）、とくに「粒丘」では「天の日槍の命、韓国より度り来て、宇頭の川底へ到りて宿处を葦原の志挙乎の命に乞ひて曰はく、『汝は国主為り。吾が宿る所を得まく欲りす』」と、従来からの国主神に新来神が居場所を求めるのであり、国譲り譚と言つてよいだろう。

しかし、正史である『日本書紀』は天日槍渡来の時期を特定する必要があるので、ホムツワケが登場する垂仁朝初期とすることで、ホムツワケと天日槍の隠蔽された関係を暗示したのではなからうか。垂仁紀では天日槍の子孫系譜を田道間守まで記した三年三月条の直後に、狭穗彦王の謀叛が記されている。一章（４）で見たようにこの謀叛の顛

末はホムツワケが垂仁の子ではないということを密かに証したものであるから、その直前に天日槍の子孫系譜を置くことによって、ホムツワケは「天皇」の子ではなく、天日槍から田道間守に至る系譜のその先の子孫であることが暗示されていることになる。

また、田道間守が遣わされた常世国とはおそらく天日槍の故郷である半島かその先の大陸であり、天日槍の故郷を海の彼方の常世国とするのが、天孫のもといた理想郷の古いイメージであり、のちに中国的な天の思想の影響で高天原神話にとって代わられたのであろう。

したがって、天つ神と国つ神の対照も、天日槍とその子孫という新羅王族や、彼らと早くから関係を持った日本海沿岸の諸豪族の祖神を天つ神とするような基準が、その最も古いものではないかと思われる。出雲の大国主神を国つ神の代表とするような通念から見ると、奇妙なことであるが、大国主神の祖スサノオはアマテラスの弟で天から降った以上、大国主もほんとうは天つ神のはずであり、出雲臣や鳥取造の祖が「天」を冠することとも整合的である。

したがって、記紀編纂以前においては、天日槍に発する系譜は王統譜として尊重されていたはずであり、そのような重みは記紀においてほぼ抹消されているとはいえ、それが神功・応神という母子に至るということは、かろうじて残されている。『古事記』によれば、神功の母葛城之高額比売（『日本書紀』では葛城高類媛）は天之日矛の五世孫であり（山口・神野志校注・訳「一九九七」二七七頁）、したがって神功の子である応神は天日槍の七世孫、継体は一二世孫ということになる。



## (2) 日本海沿岸

『日本書紀』では天日槍が但馬の国で儲けた子から四世孫の田道間守まで、男性は代々多遲摩<sup>たちま</sup>を冠した名であるから、天日槍は但馬国と結びつきが強く、彼が将来したとされる大刀の名が敦賀の氣比大神とかかわりがあるのも、地理的に自然である。ホムタワケは肝狹<sup>いさま</sup>浅<sup>あ</sup>の大刀持っていたとすれば、応神が太子のときに氣比大神と名を交換したことは、イササの大刀を大神に奉納し、大神の名ホムタを名乗ることを許されたとも解釈できる<sup>(5)</sup>。

垂仁紀三年三月の天日槍がやってきた話の直前には、南朝鮮の意富加羅国（大加耶国）王の子、都怒我阿羅斯<sup>つぬがあらしと</sup>等が筍飯（氣比）浦にやってきて以降の物語があり、応神記では天之日子についてほぼ同じ物語が語られていることからして、意富加羅国王子とされる都怒我阿羅斯等と新羅国王子天日槍とは同一視されていたようであり（三品「一九七二」四三―四頁を参照）、天日槍が日本で最初に上陸した地は氣比浦であるとの伝承があったことがわかる。「つぬが」が新羅の最高官位「角干」、「あらしと」の「あら」閼<sup>あ</sup>（<sup>알</sup> <sup>비</sup>）は卵や穀霊の意味、「しと」智<sup>ち</sup>は敬称語尾である（同、四一九―三二頁、小島ほか校注・訳「一九九四」三〇一頁注二一、閼智については井上訳注「一九八〇」三二頁をも参照）。新羅始祖・赫居西がはじめて口を開いたときに自ら閼智居西干と云い（金沢「一九七六」七六頁）、新羅王金氏の祖も「閼智」の名で呼ばれる。したがって、あらしと閼智は穀霊を新羅王の祖霊として祭ったものである。氣比も、「け」は食物、「ひ」は靈力を意味する（山口・神野志「一九九七」二五三頁注一三）ので、「あら」と同義であり、敬称語尾をつけた、あらしと閼智とは氣比大神と同義であり、氣比を訪れた新羅王子の祖・閼智が氣比大神として祭られたのであろう<sup>(6)</sup>。加耶が出発地ならば、半島南岸から対馬海峡を渡って北九州に来る

のが最も安全で普通に使われていたはずで、敦賀に來たのであれば出発地は半島東岸と考えられる(図3を参照)ことから、都怒我阿羅斯等は本来、意富加羅國ではなく新羅と結びついていたことが支持されよう。彼は穴門(関門海峡)に來た後、日本海を回って出雲を経て敦賀に來たとされているが、下関に來たならば瀬戸内海に入るはずであるから、この径路は本来新羅から來たとされていたのに加耶から來たと改めた際、敦賀に着いたことを合理化するために考え出されたものである。

『三国史記』によれば紫雲のなから降ってきた金色の小箱のなかに金氏の祖・閼智を見出した瓠公は倭人である(井上訳注「一九八〇」七頁)ことが、新羅王子の來日を促す動機のひとつであったことも推測できるし、倭人が創設にかかわった王家の始祖を日本で氣比大神として祭ることを正統化もしたと思われる。たとえば、金色の小箱が新羅に向けて出発した地が氣比浦だという説があったのではなかろうか。『三国史記』はまた、金氏の前の新羅王昔氏の始祖脱解は、倭國の東北一千里に

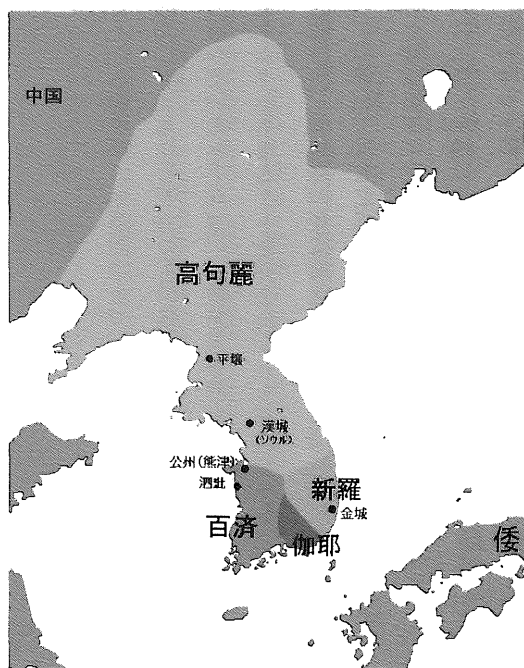


図3 5世紀末の朝鮮半島  
出所: <http://ja.wikipedia.org/wiki/伽耶>  
(「日本」は「倭」に改める)

ある多婆那国で生まれた大卵が箱に入れられて海に流され、阿珍浦（慶北月城郡陽南面下西里）に漂着し、老婆が箱を開けるとなかにいた少年であるとしている。多婆那国は日本の丹波国（古くは但馬国と丹後国を含んでいた）だとする説があり（上垣外「二〇三」六九―七三頁を参照）、奈良盆地から丹波まで東北一千里という距離は、『魏志倭人伝』において朝鮮半島南岸から対馬、対馬から一大国（老岐）、一大国から末盧国（唐津）までがそれぞれ一千里とされていることからして距離的に妥当である。したがって、山陰―北陸から海に流された箱や大卵から新羅国の始祖が生まれたという伝承があつた可能性は否定できない。天日槍ないし都怒我阿羅斯等が朝鮮にいたころに得た赤玉ないし白石から生まれた女性の出身地が日本だったという記紀が伝える話は、そのような話に変形したものであらう（赤い玉などについては、彦坐王の出自に関連して本章（8）で検討する）。

したがって、ホムタワケの祖・天日槍や、さらにさかのぼれば新羅王家の祖が氣比大神として祭られていたと思われる。

イザサワケ（記）やイササの大刀（紀）は、「出雲国の伊耶佐の小浜」（山口・神野志校注・訳「一九九七」一〇七頁）「出雲国の五十狹狭の小汀」（小島ほか校注・訳「一九九四」一〇五頁、同一一七頁では「五十田狹」）と関係があると思われる。『古事記』には、建雷神と天鳥船神が天からこの浜に「降り到りて、十掬の剣を抜き、逆まに浪の穂に刺し立て、其の剣の前に踏み坐て」（山口・神野志校注・訳「一九九七」一〇七頁）、『日本書紀』にも、経津主神と武甕槌神という二神が「十握剣を抜き、倒に地に植ゑ、其の鋒端に踞み」（小島ほか校注・訳「一九九四」一一七頁）とあるので、出雲国のイザサ・イササの浜は剣と結びついており、天日戈の将来したとされる肝狭浅の大刀と無関係とは思えない。つまり、天孫降臨に先立つて高天原から出雲国のイザサ・イササに剣を立てて降りた神と、

新羅から肝狹<sup>いさ</sup>淺<sup>も</sup>の大刀を携えてやってきた天日槍とは、重なり合う部分がある。

さらに、記紀いずれにおいても、垂仁皇子ホムツワケは生まれながらに言葉を發することができなかったが、ものを言うことができるようになったのは、鳥と出雲の地のおかげであるとされ、鳥を捕まえる話がある。また、イザサ・イササの浜に二神が着いたとき、大国主神（記）・大己貴神（紀）の子の言代主神・事代主神は魚や鳥をとらえに出かけており、言（事）代主神の言葉で出雲の国譲りが実現している。つまり、出雲の言代主神は鳥を捕まえるのであり、ホムツワケが出雲と鳥のおかげで言葉を話せるようになったことと重なり合う内容である。それは、出雲で重大な託宣があつたおかげでホムツワケが王權の祖になつたといつたような伝説があつたことを窺わせる。おそらく、新羅王の子孫である応神、さらにはその子孫である継体の正統性にかかわるもので、「天皇」家の血をひいているということとは別の正統性、海外の王家の祖神の託宣といった性格を帯びた正統性であつたと思われる。

鳥がホムツワケ伝説や天孫降臨神話において重要な役割を演じていることは、それが新羅王始祖伝説とつながっていることを示唆する。というのは、『三国史記』によれば、新羅王金氏の祖・閼智は、白鷄の鳴き声によつて發見され、彼が発見された始林はそれによつて鷄林と改名され、のちに国号も鷄林となつた（井上訳注「一九八〇」一八頁）。ここでは、子供の泣き声の代わりに鷄が鳴くのであるから、子供は最初声を出せず、鷄の声のおかげで發見されたのであり、喋れなかつたホムツワケが鳥のおかげで喋れるようになったという話はその変形と解釈できる。金氏の前の新羅王である昔氏の祖・脱解も、箱が漂着した際、鵠が飛んできて鳴きながらこの箱にしたがっていたので、この鳥の字を省略した昔の字を姓とし、脱解は魚釣りをして育ての母を養つた（井上訳注「一九八〇」一六頁）。また、ホムツワケの火中出生譚も閼智が金色の小箱から出てきたことの変形と解釈できる。金色は金属を意味し、金属器の製

作には火が不可欠だからである。

ホムツワケ説話には、倭の「天皇」とは別系統の、新羅王始祖伝説とつながる面があることは、『古事記』の次のような記述からも裏付けられる。すなわち、垂仁記に、出雲大神が天皇に夢で「我が宮を修理<sup>つくろ</sup>ひて、天皇の御舎の如くせば、御子、必ず、真事<sup>まこと</sup>とはむ」と告げたので、驚などを使った卜占ののち、二王を副えてホムツワケをして出雲大神の宮を拜ませに遣わし、その結果喋れるようになったとある（山口・神野志校注・訳「一九九七」二〇六―七頁）。出雲大神の宮を天皇の宮殿と同じようにするとは、倭の「天皇」家とほぼ対等な正統性を有する王家を暗示しており、それによってホムツワケが喋れるようになったとは、彼が「天皇」家にあらざる王家の正統性を獲得したことを寓意している。

したがって、出雲大神は本来、気比大神と同じく在倭新羅王家の祖神であつたと思われる。『出雲国風土記』によれば出雲大社以北の日御碕から小津町に至る半島丘陵地は新羅の土地を引き寄せたものとされている（植垣校注・訳「一九九七」一三六―七頁）ことも、このことを裏付ける。ホムツワケは「天皇」家ではなく新羅王家の人だったことになる。

『古事記』には、ホムツワケは口がきけるようになった後、「一宿、肥長比売<sup>あ</sup>に婚ひき。故、窃かに其の美人を伺へば、蛇なり。即ち、見畏みて遁逃<sup>にんとう</sup>げき」（同、二〇九頁）という、道成寺の安珍・清姫伝説につながる話がある。これは、ホムチワケに子孫がいなくことを暗に説明しているようである。しかも、蛇は、その形からして普通、男性を象徴し、崇神紀には、倭迹迹日百襲姫に蛇体を見られた大物主神が太空を歩いて三輪山に登り、姫は簀で陰部を突いて薨り、箸墓が造られたとある（小島ほか校注・訳「一九九四」二八三―四頁）。したがって、男女が逆であると

いうことは、蛇でホムツワケが象徴され、結婚して子孫を残したというような、逆の意味が本来の話であることを暗示しているのかもしれない。出雲のイササの小浜に刀劍神が訪れ、出雲が王権に従属した話や、イササの大刀、イザサワケとホムタワケの名の交換などからして、応神に至る系譜は刀の靈力と結びつけられており、天日槍の名も細長い武器である矛と結びつけられている。また、『山城国風土記』に、玉依日売が川上から流れてきた丹塗矢を寢床に挿し置いたところ、火雷命の子を授かったとある（植垣校注・訳「一九九七」四三八―九頁）。このように、蛇・刀劍・矢は男の生殖力を象徴し、しばしば男神の子を孕ませる。そのような男神に連なる生殖力をホムツワケから剥奪するために、女は蛇であると知った彼が逃げたという、男女を入れかえた話が作られたのであり、実際には、天日槍子孫系譜のどこかにホムツワケは位置していたはずである。

### （3）鍛冶王

氣比大神の元名にあったとされるホムタや同源のホムチ・ホムツの意味は、垂仁記によれば、火の中で生まれたからとされているように、金属精錬や鍛冶を象徴する名であり、品遅部は製鉄・鍛冶に従事し、ホムツワケが口を利けるようになった際に登場する鳥の羽ばたきとふいごはいずれも古語では「はぶき」である（谷川「一九七九」一三六頁を参照）。氣比浦に來た王子や出雲に降り立った刀劍神も、朝鮮半島から製鉄・鍛冶の技術や製品をもたらした渡來人を表していると思われる。日向三代の火中出生譚についても、戸の無い室は溶鉱炉で、出産は製鉄と結びつくとする説がある（吉野「一九七七」を参照）。このように、記紀の伝承を総合して考えると、天日槍から応神Ⅱホムタ

ワケルホムツワケを経て継体に至る、倭の王権とは別系統の、朝鮮半島に発する王家の正統性を主張する伝承を復元することができ、その王家は日本において製鉄・鍛冶の技術や鉄製武器製造を掌握していたらしいことが読み取れよう。以上の考察とはかなり違った方向からも、『上宮記』（A）の凡牟都和希以降継体に至る系譜は製鉄・鍛冶と結びつきが強く、半島からの鉄素材の供給が減った時期に継体が「天皇」に擁立されたと論じられている（渡里「二〇〇八」第四・五章を参照）。

『古事記』によれば、天日槍は、赤玉から生まれた阿加留比売を妻とし、祖国に逃げ帰った彼女を追って来日し（山口・神野志校注・訳「一九九七」二七五―七頁）、『日本書紀』によれば、都怒我阿羅斯等が得た白い神石は童女に化して日本に逃げ、彼も彼女を追って来日した。他方、『三国史記』によれば、倭国の東北一千里にある多婆那国（丹波国か）の王が女国の王女を娶って、妊娠七年で生まれた大卵が箱に入れられて海に流され、流れ着いた箱を老婆が開けると少年・脱解尼師今があらわれ、彼がのちに第四代新羅王（昔氏の最初の王）となった（井上訳注「一九八〇」一五―六頁）。赤玉、白石、大卵はもともと同じであり、いずれも同じ新羅王始祖伝説から出た話であろう。

興味深いことに、脱解は瓠公の宅地を欲して、そこに砥石と炭をひそかに埋め、ここは自分の祖代家屋だと訴え、自分は治匠（鍛冶屋）だと主張し、その地を掘ると砥石と炭が出てきたため、勝訴して宅地を得た（金沢「一九七六」八三頁）。ここで脱解が先祖代々鍛冶を職としていたとされていることは、火中で生まれたホムツワケに通じる。また、脱解が欺した相手の瓠公は、やがて昔氏から王位を譲られることになる金氏の祖・閼智を見出す。瓠公が倭人で閼智を発見したことは、記紀において赤玉・白石から生まれた女性（日本が故郷で、彼女を追って朝鮮の王子が来日したとされている）に通じる。『三国史記』と日本の記紀における新羅王家の始祖伝説には、鍛冶と倭とが関係し

ているという共通点が見出せる。明瞭には書かれていないが、金・昔阿氏ともに始祖の出身地は倭であることが暗示されているので、天日槍は先祖の故郷に帰ったとも言えよう。

継体の曾祖父・意富々等王（『上宮記』）意富々、杼王ないし意富本、杼王（記）は大ホト〔下〕、継体の名である乎富等（『上宮記』）袁本、杼（記）は小ホト〔下〕で、両者に共通する「富〔本〕等〔杼〕…ホ・ト〔下〕（乙類）」は「鉄塊を精錬する鍛冶の『火処』（炉）のことで鍛冶王を象徴する通称のようである」（山尾「一九八三」四一八頁）という指摘からも、（A）のホムツフケ王から継体に至る歴代の王には鍛冶王という意味合いが共有されており、彼らが天日槍の末裔であることから、鍛冶王伝承も新羅王家伝来のものと思われる。

偉大な鍛冶王という意味の名を持つ意富々等王の妹踐坂大中比弥王は記紀によれば允恭皇后で安康・雄略らの母である。すなわち、継体の祖先は前王朝を代表する偉大な大王雄略の外戚であった。継体の祖先が雄略の外戚として台頭し、前王朝を嗣ぐべき男子が武烈崩御で絶えたときに、外戚一族の最有力者たる継体に白羽の矢が立てられ、前大王雄略の姉と結婚して即位するに至ったのであるから、継体自身に前王朝一族の血が流れていなくとも、きわめて自然な婿養子的継承である。本来、外戚として前王家の身内であり、前王家に嗣ぐべき男子がいまいことだけで、正統性はかなり高いのであるから、継体自身が倭の「天皇」家の血をひいているかどうかは、即位した当時においては重要な問題ではなかったと思われる。まして、倭の「天皇」家と対等な正統性の源泉として、金氏、昔氏ともに倭が故郷であることが暗示されている新羅王の一族である天日槍の嫡流であることを主張したとすれば、倭の「天皇」家一族の末席を汚すような五世孫という記紀皇統譜の規定は、不必要であるばかりか、マイナスですらあったろう。本章（4）でみるように、新羅王家には異姓間の婿入りの継承の先例があるだけでなく、息子と婿を差別すべきでな



いという規範すらあり、新羅王家の出身であることは「天皇」家への婿入り継承を正統化する大きな要因ですらあったと思われる。

垂仁紀によれば、天日槍は宇治川よりさかのぼって近江国吾名邑（坂田郡阿那・滋賀県坂田郡近江町箕浦）にしばらく住み、若狭国を経て但馬国に居を定めたされている（小島ほか校注・訳「一九九四」三〇七頁）。允恭紀によれば、忍坂大<sup>せきさか</sup>中姫は「母に随ひて家に在しまし」（小島ほか校注・訳「一九九六」一〇七頁）、その妹の弟姫（衣通郎姫）は「母に随ひて近江の坂田に在り」（同、一一五頁）とあるので、継体の祖先が「天皇」家の外戚としての地位を固めたところに近江の坂田は忍坂と並んで重要な拠点であり、そこから北方の但馬・若狭・越前に彼らの勢力は及んでいたと思われる。このような文脈で、神功・応神は新羅王子・天日槍の末裔で、応神は敦賀の氣比大神の名を許され正嫡として認められたという伝承は威力を発揮したと思われる。

#### （4）新羅王位の継承規則

ここで問題となるのは隅田八幡神社伝来人物画像鏡である。一章（3）でみたように、それによれば、継体は大王になる以前から、百済王になったばかりの斯麻から鏡を贈られるような、朝鮮半島担当王として、王権の機能を大王と分かち合っていた。倭の五王の最後に位置する倭王武は雄略であり、大王は外交の中核である中国南朝への朝貢の主体であり、大王となる以前の継体が掌握していた外交権は、百済をはじめとする朝鮮半島に限定され、「使持節都督倭・新羅・任那・加羅・秦韓・慕韓六国諸軍事安東大将军倭王」と宋の順帝に認められていた雄略の大王外交に従

属したものであったと思われる。したがって、その根拠は、大王による中華帝国への朝貢に基づく公的外交と対比すれば、応神の父が新羅王族であるという血統に基づく朝鮮半島諸王家との比較的私的な縁故であったと思われる。

応神、すなわち『上宮記』(A)の凡牟都和希王とその後継者は、倭土着の「天皇」ないし大王とは異なり、新羅王家の血筋を誇って代々「王」を名乗り、対朝鮮半島外交権を握って大王を支えた。そのような応神の後ろ盾となつたのが葛城氏であることは、一章(5)で述べた。

葛城高額媛は母方祖父が天日槍の子孫の清日子、母方祖母が当摩咩<sup>たまのめひ</sup>斐<sup>ひ</sup>なので、高額媛は母方祖母の地である当麻にいたらしく、当麻も高額も葛城に入れてよいので、このころから葛城氏は天日槍子孫の女性を介して朝鮮半島に勢力を伸ばしはじめたのであろう。

また、『古事記』によれば葛城之高額比売の夫・息長宿祢王は河俣稻依毘売との間に、多遲摩(但馬)国造の祖・大多牟坂王をもうけている(山口・神野志校注・訳「一九九七」一八〇—一頁)。河俣稻依毘売は『上宮記』(A)

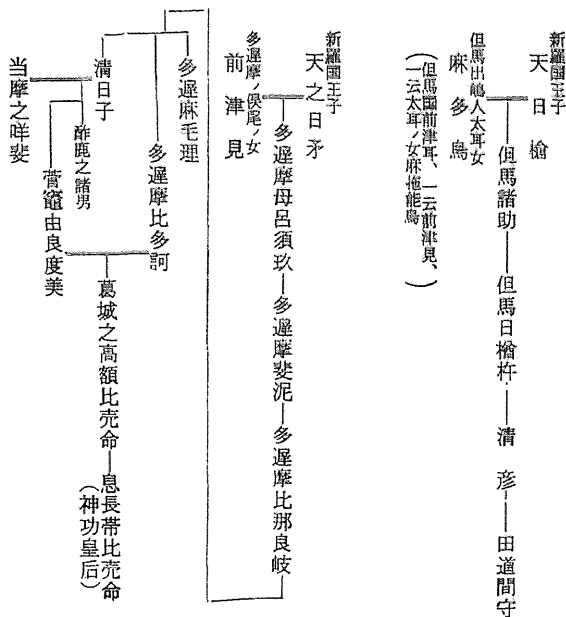


図4 天日槍(天之日矛)系譜  
出所: 今井 [1986] 69~70頁

の湍俣那加都比古の一族と思われる。また、ホムツワケの母・沙本毘売さほんひめの異母兄である小俣王は当麻勾君たまたまかぎのきみの祖とされており（同、一七九頁）、当摩咩斐と無関係ではなからう。既に論じたように、サホヒメはサキヒメⅡ神功の分身として構想されたと思われるからである。これらのことから、但馬に勢力を持った天日槍の子孫と当麻・葛城氏と『上宮記』（A）の凡牟都和希Ⅱ応神との間に密接な姻戚・血縁関係が形成されていたことが読み取れる。

律令制の大和国にはかつて、倭国と葛城国の二つがあつて、それぞれ国造が置かれていたのであり、葛城国は律令制下の葛上郡・葛下郡と両郡の間の忍海郡を領域とし、葛城川が大和川に合流するまでの流域であつたと思われる、葛城氏の基盤は時代が下るにつれて馬見丘陵南部の平地と葛城盆地とを中心に収斂していったらしい（門脇「二〇〇〇」一九、五一頁）<sup>7)</sup>。古墳はむしろ馬見丘陵に早く出現しており、とくに、大和川の南、馬見丘陵の北縁にある、この丘陵最大の川合大塚山古墳を含む古墳群は、川合という地名が河川の合流地を意味し、湍俣那加都比古や若野毛二俣王の湍俣・二俣（渡里「二〇〇八」一〇三―四頁を参照）と同義であることから、彼らか、年代がやや下るとすれば『上宮記』（A）系譜の彼らの子孫を埋葬したものとみることができると考えられる<sup>8)</sup>。開化記が当麻勾君の祖とする小俣王の「俣」も、当麻という地名からしてこの地に結びつくのではなからうか。

神功は、天日槍の子孫と葛城氏との連合のなかで、かなり重要な血筋を引いた女性で、天日槍の子孫一族は倭と朝鮮半島との関係において重要な役割を果たしてきたと思われる、神功もそのような出自によって新羅王族に嫁入りし、夫と死別ないし生別して男子を倭で育てたということが、記紀編纂のさい神功の夫が「天皇」であつたとされるまでの神功伝承の核ではないかと思われる。そして、応神の父が天日槍を祭る日本での新羅王家宗廟・氣比神宮に合祀されて祖霊と一体化するとともに、神功自身は天之日矛の妻・阿加流比売と重ねられるだけでなく、宗廟の祖霊に仕え

る神妻ないし巫女としてとらえられがちになったものと思われる。

神妻・巫女としての神功は、太陽神であるとともに太陽神の巫女としての性格も残したアマテラスに通じるところがあり、太陽神アマテラスの子にも、太陽神の妻アマテラスから生まれた太陽神の子という意味合いがある。巫女が神の子を生むとは、人間としての夫を持たないという意味では未婚のまま子を生むということである。

新羅王家の始祖伝承にも、それらに似た話がある。政和年間（西暦一一一一―一八一年）に『三国史記』の撰者金富軾が入宋した際高麗人から見聞した、新羅王の始祖に関する伝承である。それによれば、昔、中国皇帝の娘が夫なくして孕んだため海上に流され、新羅に漂着して始祖王を生み、皇帝の娘は地仙となつて慶州市西岳里の仙桃山（西兄山）に長く住み、在宋高麗人たちによつて神像が祭られていた（井上訳注「一九八〇」四〇七―八頁、金訳「一九七六」三八四―七頁を参照）。

これとよく似た話が、『八幡御因位縁起』（『大日本古文書 家わけ四ノ五』五三―四頁）などにも伝えられている。震旦国（中国）の陳の大王の娘・大比留女<sup>オホヒルメ</sup>が七歳のとき、朝日が胸の間に差して懐妊し、生まれた八幡とともに空船に乗せられて、大隅国磯岸に流れ着き、八幡は大隅正八幡宮に祀られた。さらに『八幡愚童訓』によれば大比留女は筑前国若槻山に飛入り、後に香椎の聖母大菩薩となつた（桜井ほか校注「一九七五」一九五頁を参照）。大比留女は天照大神と同名である点も興味深い。

これらの伝承における中国皇帝・震旦大王の娘や、記紀のアマテラスのように、始祖の母に人間の夫がおらず、彼女の生んだ始祖には人間の父がないということは、王統譜の冒頭に女系原理があるということであり、それによつて、女子の婿や女子の生んだ子に跡を継がせることができることになる。第一一代新羅王・助賁尼師今の娘・光明夫

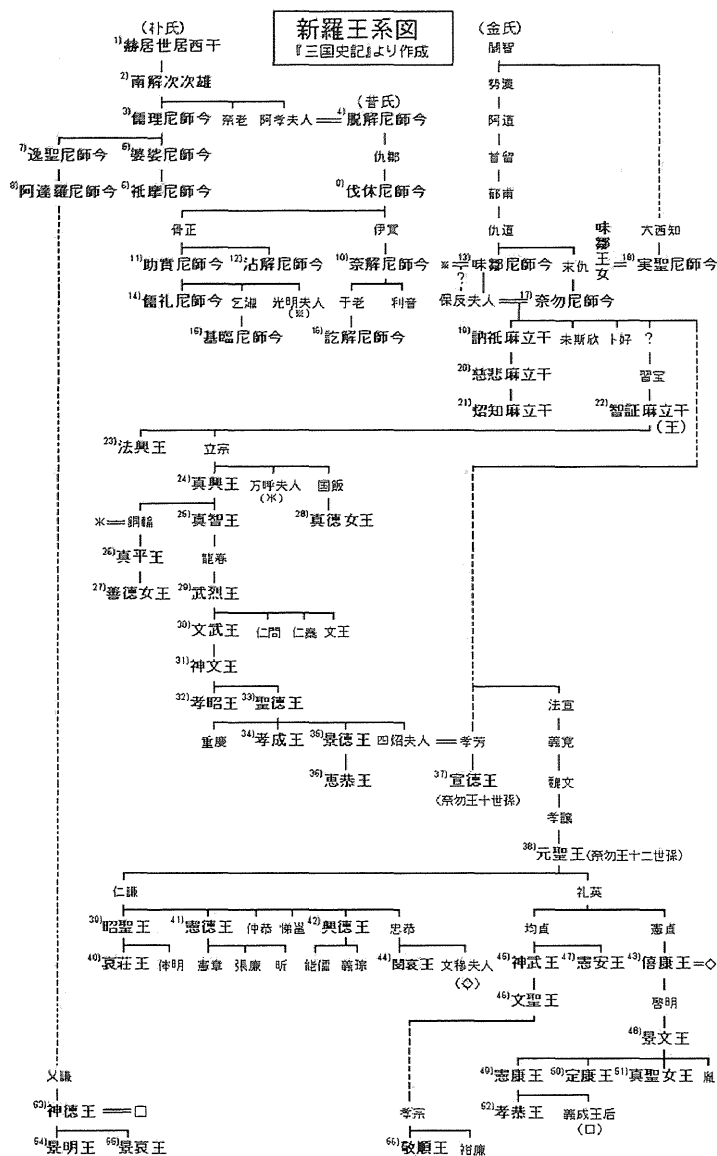


図5 新羅王系図（『三国史記』より作成）

出所：[http://ja.wikipedia.org/wiki/ファイル:Genealogy\\_of\\_Silla.png](http://ja.wikipedia.org/wiki/ファイル:Genealogy_of_Silla.png)  
ただし、一部加筆修正

人と結婚した味鄒尼師今は、助賁尼師今の同父母弟・第二代・沾解尼師今が子の無いまま死んだ後に即位している。新羅王には朴・昔・金三氏が即位しており、新羅王朝に中国的な男系主義に基づく易姓革命論は妥当しない。また、同姓内の婿入りの継承もあり、中国的な同姓不婚もみられない（韓国では二〇〇五年の民法改正まで同姓同本婚が禁じられていた）。

新羅王位が姉妹の夫や娘婿に伝えられた最初の例は、『三国史記』によれば、第三代儒理から姉妹の夫である第四代脱解への継承であり、その際、次のような儒理の遺言があったとされている（なお、以下の引用における先王は、儒理の父Ⅱ第二代南解王）。

自分の死後は、自分の子供と娘婿とのわけへだてなく、年長でかつ賢者であるものが王位を継ぐようにしなさい、と先王が言われた。この遺言によって、私が先に王位に即いたが、今度はその位を「脱解に」伝えるのがよろしかろう。（井上訳注「一九八〇」一七頁、原文は「先王顧命曰 吾死後 無論子壻 以年長且賢者 繼位 是以寡人先立 今也宣傳其位焉」）

この遺言が後代に至るまで新羅王位継承の原則として生き続けたため、東アジアの諸王朝のなかで他に例がないほど、娘婿・姉妹の夫への継承が頻出するのである。また、『古事記』によれば、新羅王子・天日槍の末裔ホムタワケは、妻の父・品它真若王から「ホムタ」を継いだのであり、このことが氣比大神との名の交換において表現されている。二章（7）で述べるように、品它真若王が景行の男系孫であるとするのは天武・持統朝以降の捏造であり、実際

には天日槍子孫一族の長で、継体の祖・涇俣那加都比古（『上宮記』）＝河派仲彦（紀）＝杙（昨）俣長日子王（記）と同一人物あり、神功は天日槍子孫の傍流であつたため、その息子たるホムタワケは嫡流に婿入りした（「天皇」家に婿入りしたのではない）と思われる。ホムタワケの女系傍流から嫡流への婿入りは、先に引用した新羅第二代南解と第三代儒理の遺言を根拠としていたと思われる。

応神の嫡流である継体が手白香と結婚して「天皇」位を継いだ際にも、当然、子と婿とを差別しないという新羅王位継承のこの原則が援用されたはずである。男系血縁を優先することなく、有能な娘婿・姉妹の夫を登位させるべしというこの原則に照らして、現在の皇統譜のように継体が男系で旧王家に繋がっていることは、必要なこと、むしろ望ましくないことである。

新羅王統譜においても、後の婿入りの継承では、男系血縁者への継承ということになっており、日本の現皇統譜と同様、中国的な男系主義が取り入れられたものと思われる。その初例は、第三三代聖德王の娘を母としている第三七代の宣德王（？～七八五）が第一七代奈勿王（三八二年前秦に朝貢）の十世孫ともされていることである。新羅で実際に姓が使われはじめたのは六世紀である（武田編「二〇〇」七三頁を参照）から、奈勿王十世孫が事実無根のフィクションであることは疑えない。宣德王の治世、日本では七八一（天武元）年に光仁崩御・桓武践祚があり、そのころ天智を始祖とする男系主義が確立したのである。中国では則天女帝が息子に母方の武姓を与え、皇太子にするなど、武周革命という易姓革命論による理解の及ばない事態が生じ、男系主義が一時無効となったものの、彼女の強制退位で李姓の唐王朝が復活して以降、男系主義も蘇生し、女帝期の反動でかつてよりも強化されて朝鮮半島や日本に波及し、王位・皇位継承の男系主義が新羅や日本でも、記紀編纂より後の八世紀後半に成立したと考えられる。

ところで、則天女帝の登場も、日本や新羅における女帝・女王の頻出に刺激されたことと思われる。婿入り継承が新羅から日本に影響したことも含めて、王位・皇位継承法において、日本・新羅・中国の三国間で双方向的な影響関係があったことになる。日本の貨幣経済が東南アジア起源であることも含めて、中華思想（中国中心主義）的な東アジア理解は成立しがたいのである。

## （5）日子坐王（彦坐王）系譜

開化記は日子坐王の四人の妃と一五人の子をあげており、そのなかの沙本之大闇見戸売所生のサホヒコ・サホヒメら四人は後に付加され、サホヒメは神功の分身と思われる（一章（4）を参照）。日子坐王の子は、天之御影神の娘・息長水依比売との間に五人、母（意祁都比売）の妹・袁祁都比売との間に、山代之大筒木真若主など三人いた。サホヒメの子とされるホムツワケは神功の子のホムタワケと同一と思われる。息長水依比売に「息長」が付けられていることも、天日槍の子孫かその姻戚であることを示唆する。天之御影神は野洲市三上にある御上神社に祭られており、天日槍が近江国吾名邑に暫く住み、近江国鏡村の谷（野洲市鏡山東麓）の陶人は天日槍の従者だということ（小島ほか校注・訳「一九九四」三〇七頁）とから、天日槍と関係がありそうだ。また、山代之大筒木真若王は神功の曾祖父（父の父の父）である。

このように日子坐王の妃のうち三人（沙本之大闇見戸売、息長水依比売、袁祁都比売）やその子孫は天日槍やその子孫である神功とかかわりが深いという共通点がある。したがって、日子坐王も本来は新羅系だと考える余地があり



そうだ（このような見通しは松前「一九九八b」一七九頁にもみられる）。日子坐王・彦坐王は「ひこいますのみこ」と読まれるが、これと翻訳関係にあるのではないかと思われるのが、新羅始祖・赫居西居西干である。「赫」は赤く輝くことで、太陽光線を発するような存在ということなので、日子に通じる。「居西干は古来王の尊称と解されている通りであり、言葉通り訳すれば『在ます君』の意である」（三品「一九七二」二四五頁）。「天皇」系譜のなかに新羅系の系譜を組み込んだとすれば、その祖に新羅始祖・赫居西居西干の和訳を充てるのは自然なことだろう。また、崇神と日子坐王がともに開化の子とされているのは、「初国を知らず御真木天皇」（山口・神野志校注・訳「一九九七」一九三頁）、すなわち倭王権の初代とされていた崇神と日子坐王とを並列させる意味があり、このことから日子坐王が新羅始祖・赫居西居西干の和訳であることが示唆されよう。

山城之大筒木真若王は山城国綴喜郡綴喜郷の地名によつており、日子坐王のもう一人の妃・山代之荏名津比売は、山城国綴喜郡江津（京都府田辺町宮津付近）、その亦名である荏幡戸弁は『和名抄』の相楽郡蟹幡（カムバタ）郷（山城町綺田付近）に由来し、山代之大筒木真若王の子で神功の祖父・迦爾米雷王も同地の地名によつてゐる（塚口「一九八〇」一八〇頁を参照<sup>9)</sup>）。したがつて、綴喜郡など南山城は日子坐王子孫の根拠地のひとつであろう。

綴喜の地が朝鮮系渡来人とかかわりが深いことは、次の話にもあらわれている。葛城襲津彦の娘で仁徳后となつた磐之媛が夫と別れてから山背の筒城宮に入り、その地で没したとされており、仁徳記は、その発端を「筒木の韓人、奴理能美が家に入り坐しき」（山口・神野志校注・訳「一九九七」二九四―五頁）と述べている。

綴喜が日子坐王の子孫の根拠地のひとつであり、磐之媛は葛城氏と関係の深かつた応神を頼つて綴喜の地を選んだのであろうし、筒城宮に入つて後、夫の仁徳との間が疎遠になつたのと対照的に、応神との関係が深くなつたと思わ

れる。記紀は仁徳を応神の子とするが、すでに論じたように応神は「天皇」ではなく、記紀編纂時「天皇」系譜に挿入されたのである。

磐之媛所生の履中・反正・允恭のうち、允恭のみ名に「ワケ」がなく、倭の五王の讃・珍・済に対応するという通説に従えば、『宋書』倭国伝は讃と珍を兄弟とするが、彼らと済の関係について触れていないことから、履中・反正と允恭は別の王統とする説もあるが、それは無理な解釈であろう。珍と済との間が男系血縁でつながっていないければ倭独自の王位継承規則を中国側は特記するか、さもなければ易姓篡奪を疑って済の朝貢を簡単には許さなかったはずであるが、実際には「復以為安東將軍、倭國王」と、珍の得た称を継承させているから、珍と済との関係が明示されていないまでも、男系血縁関係にある正常な継承であることは自明の前提として中国側は対処していると解釈するしかないと思われる。

允恭は三兄弟のうち最年少なので、磐之媛が筒城宮に入ってから以後は、兄二人と違って母と一緒にいることが多かったと考えられる。また、綴喜の地は応神の根拠地であるため、応神の子や孫らと一緒に育てられ、応神が父ないし祖父の代役となった可能性はある。兄二人が応神と同じ「ワケ」を与えられることで間柄を形式的に確認しているのに対して、允恭のみ「ワケ」を欠くのも、允恭が応神の孫である忍坂大中姫を娶るのも、応神一家との関係が兄二人よりも強かったためと考えることができる。

朱智神社は『延喜式』神名帳にある綴喜郡の古社で、朱智は朝鮮系の人名の尊称語尾に由来しており（塚口「一九八七」七三六―七頁<sup>(10)</sup>を参照）、「都怒我阿羅斯等、亦の名は于斯岐阿利叱智干岐」（小島ほか校注・訳「一九九六」三〇一頁）の斯等、叱智と同じである。奴理能美は蚕を飼っている（山口・神野志校注・訳「一九九七」一九七

頁)ので、養蚕・織絹をもたらした比較的身分の低い技術者で、式内社である朱智神社に彼らの祖神が祭られたとは考えにくい。天日槍が宇治川を遡って近江国吾名邑に入ってしばらく住んだとされていることとあわせて、天日槍や日子坐王の子孫が南山城を勢力圏としていたことは否定できず、彼らは朝鮮系の尊称語尾を持つ神を祭っており、それは彼らの祖神であろう。したがって、日子坐王も本来は朝鮮半島出自の王族であり、彼の子孫が祖神を朱智神社に祭ったと思われる、彼はおそらく天日槍の子孫のうちの嫡系であつたが、後に開化皇子とされたのではないかと思われる。神功は、母・葛城高瀨媛が天日槍の子孫であるだけではなく、日子坐王の子孫である父・息長宿禰王からも外来王族の血を受けていたのであり、むしろ、父が日子坐王の子孫として朝鮮系の人々の間でかなり大きな權威を有していたのではなからうか。そして、継体は大和国に入る以前に、淀川に臨む交通上の要衝・樟葉宮で即位し、筒城、弟国に遷都したのも、天日槍・日子坐王以来自らの祖先に關係の深い故地を都とすることで即位を正統化していたものと思われる。大和国で即位せず、即位後もなかなか大和に遷都しなかったのは、武烈で絶えた倭王権大王の後継としての認識が、欽明の成人までの間なかなか形成されず、それまではむしろ天日槍や日子坐王に発する「天皇」家とは別の王統としての權威に拠っていたからであろう。

日子坐王の子孫に関する『古事記』の記述には、他にもいくつか検討すべき内容が含まれている。まず、開化記には、日子坐王の孫・曙立王は「伊勢の品遲部君・伊勢の佐那造が祖ぞ」(山口・神野志校注・訳「一九九七」一七九頁)とあり、垂仁記には、曙立王とその弟・菟上王を副えて本牟智和氣が出雲大神の宮を拜みに行く途中で品遲部を定めたとある(同二〇七頁)。他方、息長宿禰と葛城之高瀨比売の間の三人の子の第一子が息長帶比売(神功)だが、第三子(唯一の男子)の息長日子王は「吉備の品遲君・針間の阿宗君が祖ぞ」(同一八〇頁)とある。仁徳紀四十年

二月条には「吉備品遅部雄鯉」が登場するので、吉備の品遅君も品遅部君と区別する必要はない。垂仁記のホムツワケ王を巡る話は、神功の子・ホムタワケのいわば分身を垂仁の子として描いたものだと考えられるが、だとすれば、神功の末弟・息長日子王が吉備の品遅部の祖となつたのも、神功の子・ホムタワケのために品遅部が定められたときであり、ホムツワケが曙立王・菟上王と出雲に行く途中に品遅部を定めたというのも、実際には息長日子王やホムタワケのころの話であらうと思われる。

だとすれば、垂仁の子ホムツワケが二王を伴つて出雲大神を拝みに行くという話も、神功の子ホムタワケが建内宿祢を伴つて氣比大神を拝み、名を交換したという話に通じ、後者と同様の話をホムツワケについても構想したものと思われ、垂仁の子ホムツワケにとつての出雲大神とは神功の子ホムタワケにとつての氣比大神であると読むことができる。だとすれば、垂仁記で、出雲大神が自分の宮を天皇の御舎と同じように修理すれば、ホムツワケは喋れるようになる」と垂仁に夢告したという話は、氣比大神が倭の「天皇」家と対等な王家の祖であるということを含意していることになる。出雲大神（大国主神）の祖・スサノオが新羅から船で渡来した（小島ほか校注・訳「一九九四」九九頁）という伝承があることと、氣比大神が天日槍や新羅王家始祖を祭っていることから、スサノオと天日槍、出雲大神と氣比大神が同一視ないし混同されることがわかる。

スサノオは新羅第二代王南解次次男にみられる王の敬称「次次男」に由来すると、藤貞幹『衡口発』（二七八一年）が唱え、現在に至るまで少なからぬ人々が支持してきた（松前「一九九八a」六二頁）が、以上の検討や、スサノオはスサの男の意味で、スサはススムと同根である（小島ほか校注・訳「一九九四」三六頁）ことをふまえると、スサノオは新羅王か王子を意味しており、天日槍と実際に同一視されたと思われる。

また、神功の父・息長宿祢王と河俣稻依毘売との間の子、大田牟坂王は多遲摩国造の祖とされている（山口・神野志校注・訳「一九九七」一八〇―一頁）。河俣稻依毘売の「河俣」は、『上宮記』におけるホムツワケ王の舅・淫俣那加都比古すなわち記紀における応神の舅である河派仲彦・杵（昨）俣長日子の「淫俣」「河派」「杵（昨）俣」や、若野毛二俣王の「二俣」と同義であり、「河俣」を冠した女性の子が、天日槍が定住したとされる多遲摩の国造の祖とされている。さらに、日子坐王と山代之姪名津比売との間の三人の子のうち最初の二人は、大俣王と小俣王であり、彼らの「俣」も「河俣」と通じ、大和川にさまざまな川が合流する、葛下郡北部地域と結びつくようである。その地域の地名を神功の母・葛城之高額比売やその母方祖母・当摩咩斐の名も有しており、小俣王は当麻勾君の祖とされている。このように、日子坐王の子孫たちも、天日槍の子孫たちも、神功・応神に至る系譜を主軸として配されているように思われる。一つの主軸を一族が支えるというのは、守るべき王統としての意識が彼らの間で共有されていることを示唆するが、その主軸は『古事記』のなかに明示されているわけではないし、『日本書紀』は彦坐王の子孫をほとんど取り上げておらず<sup>(11)</sup>、氣長宿祢王を開化の孫とする（小島ほか校注・訳「一九九四」四一七頁に、神功は開化の曾孫で王の娘とある）のも、『古事記』が息長宿祢王を日子坐王の曾孫すなわち開化の玄孫とすることと二世代も違う。『日本書紀』のみからは、神功や応神が天日槍や日子坐王の直系子孫であるということとは分らない。

日子坐王と息長水依比売の間の子は丹波比古多々須美知能宇斯王であり、山代之大筒木真若王が丹波能阿治佐波毘売を娶って生んだ迦爾米雷王は、丹波之遠津臣の娘・高材比売を娶って息長宿祢王（神功の父）を生んだとされているように、日子坐王から神功に至る系譜は丹波とかかわりが深く、先に見たように丹波は新羅王昔氏の始祖脱解の出身地とされる多婆那国らしいことも、日子坐王が本来新羅王家の人であることの傍証となろう。

日子坐王に發する王統の痕跡として、冒頭に「ヒコ」がある名<sup>(12)</sup>を挙げる事ができる。日子坐王は、繼体の父・彦主人王、繼体の亦の名である彦太尊や、敏達の子で舒明の父・押坂彦人大兄と同様人名冒頭に「ヒコ」が置かれており、人名末尾に「ヒコ」がある通常の命名との際だった差異を意図してつけた名であると思われる、本来は、舒明に至る系譜の嫡流にのみ許された名付け方と思われるのである。日子坐王が新羅始祖・赫居西居西干の和訳であるとするれば、「ヒコ」は「赫」にあたることになる。

朱智神社の「朱」は「赫」と同義で、敬称語尾は閼智のように「智」だけと解することもでき(三品「一九七一」四二九頁、付記四、同「一九八二」一二頁を参照)、だとすれば、「朱」＝「日子」で、朱智とは日子坐王にほかならない。したがって、日子坐王子孫の根拠地のひとつである綴喜郡の朱智神社は日子坐王さらには新羅始祖・赫居西居西干を祖神として祭ったものと思われる。

『古事記』において、神名の冒頭に「ヒコ」があるのは、日子番能邇々芸、日子穗々手見と日子波限建鵜葺草葺不合という天孫とその嫡系だけである<sup>(13)</sup>。また、人名の冒頭に「ヒコ」があつて「天皇」の男子ないし男系孫でない例は、開化記の「丸邇臣之祖、日子国意祁都命」、崇神記の「丸邇臣之祖、日子国夫玖命」<sup>(14)</sup>以外にはなく、日子人之大兄王(景行皇子)と日子人太子(＝押坂彦人大兄)を除けば、垂仁以後に初出した例はない。『日本書紀』では神名・人名の冒頭に「彦」がくるための制約は、先に完成した『古事記』よりも緩くなっており、『古事記』のような制限がより古いものではなからうか。さらに、崇神より前の、いわゆる欠史八代の系譜は記紀編纂の最後の段階で付け加えられたとすれば、神人名冒頭の「ヒコ」のもつ、嫡流に限定するという本来の意味が緩んで、「天皇」の息子にまで拡張されたものかもしれない。一般に、高貴さを表す称号は、時代を経るに従って適用条件が緩くなるも

のであらう。

人名冒頭の「ヒコ」にこのような意味があり、本来は天孫嫡系の意味であつたとすると、日子坐王の子のなかで唯一その条件を満たしているのが、比古意須王であることは注目に値する。倭建が埴路尾張国の美夜受比売のもとを訪れたところ、意須比の欄に月経が著いていたというところに「意須比三字以音」と割注があり、「襲<sub>ニ</sub>オ（乙類）・ス・ヒ（甲類）」のことである（山口・神野志校注・訳「一九九七」二二八―九頁）ので、「意須」は「襲<sub>ニ</sub>オ（乙類）・ソ（乙類）・ヒ（甲類）」、すなわち後継という意味に通じ、「ヒコオス」とは「ヒコ」すなわち正嫡を襲名したという意味の名であらう。したがって、嫡流は天日槍―日子坐王―比古意須王と続いたと思われる。

「ヒコ」が単独で貴人に対する三人称代名詞のように使われることがあつたらしいことは、日子穗々手見に対して、豊玉毘売が「方に産まむとする時に、其の日子に白して言ひしく（白其日子言）」（山口・神野志校注・訳「一九九七」一三五頁）と、出産するときの自分の姿を見ないよう言っている箇所を挙げることができる。豊玉毘売は八尋和邇<sup>やひろ</sup>となつて鵜葺草葺不合を産む姿を見られて去つていった。豊玉毘売の正体がワニであつたということは、日子坐王の母が、丸邇<sup>か</sup>臣の祖・日子国意祁都の妹の意祁都比売であることを連想させる。つまり、ワニを母とする点で鵜葺草葺不合と日子坐王とは一致する。

景行皇子の日子人之大兄王（仲哀紀では彦人大兄）は押坂彦人大兄と極めて似た名である。常識的に考えれば、舒明以下の皇統嫡流の源に位置する「彦人大兄」と同じ名が、自身も子孫も「天皇」にならなかつた人物に許されることは考えられず、そのような記録があつたとしても、押坂彦人大兄に対する冒濫とみなされ、正史には採用されないのではなからうか。逆に言えば、舒明父の彦人大兄と似たような意味を込めて、意図的に同名が使われたということ

なるう。すなわち、景行よりあとの「天皇」の系譜について、子孫が「天皇」になったという、彦人大兄という名が示唆する本来の「天皇」系譜が改竄され、景行の子孫ではなく「天皇」にもならなかった人が「天皇」にされたということ、景行皇子の彦人大兄は意味していることになるう。

# （6）ありえない世代差婚

仲哀紀では彦人大兄は仲哀の叔父で、神功より先に仲哀が娶っていた大中姫の父とされていることは示唆的である。仲哀が大中姫との間に麿坂皇子と忍熊皇子をもうけたが、神功との間の応神が「天皇」位を継いだということと、天武が大田皇女との間に大来皇女と大津皇子をもうけたが、持統との間の草壁皇子が嫡流となったこととの間には対応があり（直木「一九六四」一六八―九頁を参照）、持統は大津皇子を抹殺したのと同様に、仲哀と大中姫の間の子を「天皇」になれずに殺されたとし、草壁皇子に皇位を継承させようとしたのと同様に神功の子・応神を「天皇」にしたという風にとらえた場合、麿坂・忍熊二皇子の母・大中姫の父に、舒明父と同じ彦人大兄という名をつけることは、持統の意図と反する。なぜ、二皇子の祖父は彦人大兄とされているのであろうか。

『古事記』においては①景行が伊那毘能若郎女を娶って真若王と日子人之大兄王を生んだとされている（山口・神野志校注・訳「一九九七」二一四頁）が、日子人之大兄王には子孫の記載がなく、②仲哀が大江王の娘・大津比売を娶って香坂王と忍熊王を生んだとされている（山口・神野志校注・訳「一九九七」二四一頁）。したがって、『古事記』が大江王とする人物を『日本書紀』は彦人大兄としているが、『古事記』は、大江王と日子人之大兄王は別人

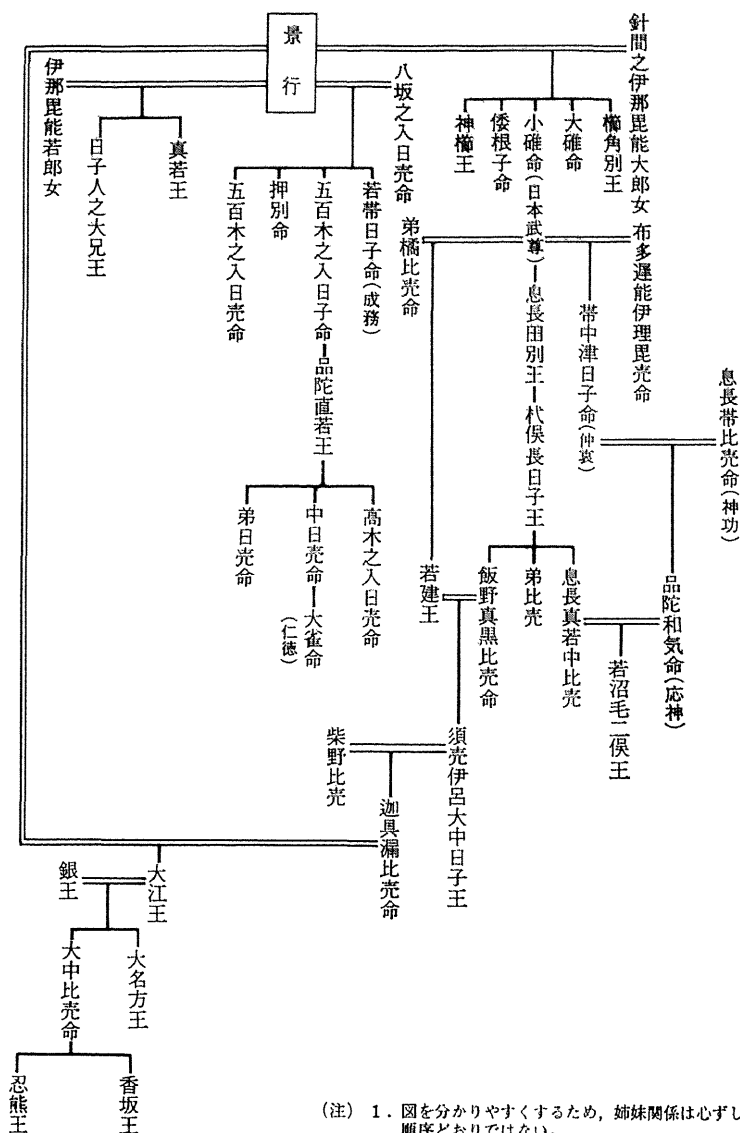


であり、前者が香（麿）坂・忍熊の二王の父であるとして、両者を同一人物とする『日本書紀』の説を否定しているのである。しかも、景行記の①直後や倭建命の子孫系譜（山口・神野志校注・訳「一九九七」二三九頁）によれば、大江王は景行と、その御子である倭建命の曾孫（父方祖母のほうを遡れば五世孫）である迦具漏比売との間に生まれたという、ありえない出自とされている（図6を参照）。山口・神野志校注・訳「一九九七」二一四―五頁には景行が倭建の玄孫（四世孫）・訶具漏比売を娶って大枝王を生んだとあるが、ありえないことに変わりはない。

さらに、倭建から大江王に至る系譜をみると、倭建の子の若建王は、倭建の曾孫の飯野真黒日売を娶っていることになり、この世代差夫婦に子供ができることも滅多にないだろう。

このように、ありえない出自の大江（枝）王を、仲哀紀の彦人大兄の代わりに持ち出し、大江王が二王の祖父であって、日子人之大兄はそうではないと言う『古事記』の意図について、考えてみよう。二王の名、香（麿）坂と忍熊は、押坂彦人大兄（山口・神野志校注・訳「一九九四」三八一頁では、忍坂日子人太子）から採られているので、祖父と二人の孫で「押（忍）坂彦人大兄」を分け合うよう、祖父孫三人の名が造作されたと考えることができる（井上「一九八五」一五六頁の注を参照）。そのような案出の経緯を知っている人が、彦人大兄ではなく大江が正しいと主張したとすれば、文字どおりそう主張したのではなく、それとは別の本来の意味を、カモフラージュしながらそれとなく暗示しているのであろう。

このような観点から図6を見てみよう。大江王の母方祖父・須禰伊呂大日子王の母・飯野真黒比売が、応神妃・息長真若中比売の姉であり、継体も大江王も杵俣長日子王（『上宮記』の淫俣那加都比古、紀の河派仲彦）の子孫なのである。しかも、香坂王と忍熊王は、杵俣長日子王の六世孫であり、継体も同様である。したがって、図6の系譜



(注) 1. 図を分かりやすくするため、姉妹関係は心ずしも順序どおりではない。  
2. 岩波文庫・倉野憲司氏校注「古事記」による。

図6 謎の多い系譜

出所：塚口 [1980] 18頁

は、世代的にありえない婚姻とその子孫を含む世代、すなわち景行から香坂王・忍熊王・継体までの間の皇統譜には大きな問題があり、書き換えなければ真の皇統譜が得られないことを示唆していると言えよう。

記紀によれば、継体の五世祖・応神が異母きょうだいの二王を排除して仲哀の後を継いでおり、しかも二王とその祖父の名から、正統な嫡流だが天皇にならなかった押坂彦人大兄王の名ができるということとは、二王のいずれかが継ぐべき「天皇」位を応神が篡奪したということを含意していることになろう。二王とその祖父の名そのものは押坂彦人大兄をもとにしたフィクションであるし、応神も実際には「天皇」にならなかったと思われるので、この篡奪とは文字どおりの政変を意味するのではなく、実際には「天皇」ではなかった応神を「天皇」にしたような、記紀編纂時における作為を告発していることになろう。

神功紀摂政元年二月条に、麿坂・忍熊二王が仲哀の陵を播磨国<sup>うけがり</sup>の明石に作り、祈狩<sup>いかり</sup>をしたところ、赤猪<sup>いかり</sup>（記では怒猪）が出てきて麿坂王を咋<sup>く</sup>い殺した（小島ほか校注・訳「一九九四」四三九頁）とあるのは、播磨国御井隈の文石小麻呂が雄略の軍に囲まれ、宅を焼かれたとき、火炎の中から白狗が出てきて大樹臣<sup>お</sup>を逐い、大樹臣に斬られると文石小麻呂になったという雄略紀一三年八月条の話や、雄略天皇が葛城山に猟したとき、嚙猪<sup>いかり</sup>が草の中から出て人を逐ったが、天皇が弓で刺し止め、踏み殺したという雄略紀五年二月条の話を連想させる。文石小麻呂の謀反譚は一章（4）で論じたようにサホヒコの謀反とホムツワケの火中出生譚のもとになった話のひとつで、後者はホムツワケが「天皇」の子ではないことを証するものである。麿坂・忍熊二王が謀反で討たれる話は、白狗が大樹臣を襲う話を介してホムツワケの火中出生譚と結びつくので、火中出生譚と同様、天武・持統朝における「天皇」系譜偽造を告発するために構想されたものであることがわかる。

香坂王と忍熊王で表わされた二王は、応神と皇后仲姫なかつひめとの間に生まれたとされる大鷦鷯（仁徳）と根鳥の二王のことであろう。いずれの二王の母もナカツヒメであることは両者の同一性を示唆している。猪に食べられるとは、「天皇」の子孫である父との絆を否定され、応神の子供とされたことを寓意していると言える。

継体が「天皇」になった後、おそらく天武・持統がはじめた修史事業の眼目として、継体が在倭新羅王家の嫡流であつたことを抹消して、継体の五世祖・応神も「天皇」であつたとされる際、応神は仁徳の父であり、仁徳より前に「天皇」になったというふうには、景行から仁徳に至るという従来の「天皇」の系譜的連続性そのものは保存しながら、そのなかに応神を巧妙に挿入したと思われる。すなわち、応神ではなく仁徳が景行の曾孫であり、在倭新羅王家嫡流・応神の五世孫である継体と「天皇」家の手白香との間の子・欽明によって二王家が一つに合流したというのが、そのような偽造がなされる以前の王統譜の大枠であろうと思われる。

# （7）暗号解読——真若・黒・息長

『古事記』によれば、景行記に登場する日子人之大兄王の同父母兄・真若王は、仁賢記に登場する手白香と武烈の同父母弟・真若王と同名である。景行から継体に至る皇統譜に大きな改変が加えられたことが、迦具漏比売や飯野真黒日売の異常な世代差婚は示唆しているのではないかと論じたが、景行の本来の後継者を意味する日子人之大兄王の同父母兄と、景行以下の王統を男系で辿ると最後の「天皇」であつたらしい武烈の同父母弟が同じ名であることは、系譜の改変に「真若」がつく名が重要な意味を持つていることを示唆している。そして、系譜改変の主な目的は、男

系では景行を祖先とせず、「天皇」ではなかったとそれまでされていた応神を、景行の男系子孫で「天皇」になったとすることであつたと思われる。したがって、系図において応神の周辺にいる何人かの「真若」を名に含む人たちに着目することで、系譜の改変の実態に迫ることができるのではなからうか。

応神とかかわりの深い、「真若」を名に持つ最重要人物は、応神后妃となつた高木之入日売・中日売・弟日売の三姉妹の父・品它真若王であろう。它と陀は同じとみてよく、応神が氣比大神と交換して得た品陀は、舅の品它真若王から継承したものだということになる<sup>(15)</sup>。そして、天日槍ないし新羅王家の祖を神として祭つたのが氣比大神であるとするれば、品它真若王は、応神記では景行の男系の孫とされてはいるが、おそらく実際には天日槍・彦坐王の嫡流ということになる。神功とその息子の応神はその傍流だったが、嫡流の娘を后妃とすることで、応神は嫡流に婿入りし、「品陀」を舅から継承したということ、氣比大神と応神の名の交換は含意しているであろう。おそらく、仲哀記はそう理解されることをめざしながら、そのことをあからさまには書けないため、名易えについて曖昧模糊とした書き方をしたのではなからうか。

また、神功に憑いて仲哀に新羅征伐を勧めた神が、「若し能く吾を祭りなば、曾て刃を血らずして、其の国必ず服ひなむ。復熊襲も服ひなむ。其の祭りにば、天皇の御船と穴門直踐立<sup>はむた</sup>が献れる水田、名は大田といふ。是等の物を以ちて幣としたまへ」（小島ほか校注・訳「一九九四」四四一頁）と託宣したとされており、このなかに登場する穴門直踐立は、品它真若王のことではないかと思われる。名前に「ホムタ」が共有されており、ホムタのある河内は瀬戸内海東端、穴門は西端であるから、両者は瀬戸内海經由奈良盆地と朝鮮半島南部とを結ぶ径路の二大拠点である。ホムタツの「ツ」が津を意味するとすれば、大和川が大阪平野に入るあたりの船着き場ということになる。欽明紀二

年七月条に登場する「安羅の日本府河内直」は、河内と南朝鮮とを結ぶ諸拠点を支配する豪族の一人であろう。品它真若王が天日槍嫡流の当主で、このルートの支配者だったとすれば、一族の若い娘のなかでも才媛として目立った存在であったと思われる神功を本家である半島の新羅王家に嫁入りさせる仲介を率先して行い、あわよくば天日槍一族から次代の新羅王を出したいと考えるのは、ごく自然なことと思われる。

応神記が品它真若王とする応神后妃三姉妹の父の名を、応神紀は挙げていない。さらに、三姉妹の高木之入日売・中日売・弟日売のうち、高木之入日売と弟日売の名は、景行記において彼女らの祖父とされる五百木之入日子の同父母きようだいの最後の二人である高木比売と弟比売からコピーされた可能性がある。三姉妹のうちの二人は実は祖父の妹であるとすれば、残された中日売も別人を当て嵌めた可能性がある。先に、中日売の生んだ大雀（仁徳）と根鳥の二王は、大江王の娘・大中日売を母とする二王によってあらわされ、後者の二王が殺されたことで前者の二王の父である「天皇」が応神にすり替えられたことが暗喩されていると考えた。大雀（仁徳）と根鳥二王の父は系譜からして、大江王（記）ないし彦人大兄（紀）の子であるはずなので、二王の母・大中日売とは、実は女性名で表現された二王の父ではなからうか？ 手白香と武烈の同父母きようだいが『古事記』では真若王、『日本書紀』では真稚皇女とされている（小島ほか校注・訳「一九九六」二五八頁）ように、応神を「天皇」とするための系譜改変の際、性別を変えた可能性はあり、仁徳の母・中日売Ⅱ大江王の娘・大中日売Ⅱ彦人大兄の息子で、記紀編纂の際応神にその座を奪われた本当の「天皇」、と考えると、すっきりする。

二王の母は（オホ）ナカツヒメで男性（父）だったとすれば（オホ）ナカツヒコだが、二王の系譜上の父は仲哀Ⅱナカツタラシヒコであり、タラシは七世紀に付加されたと思われるので除くとナカツヒコである。したがって、仁徳

ら二王の父はナカツヒコ仲哀で、仲哀の父は五百木之入日子（日子人之大兄王や大江王とも表現される）というのが、本来（応神が「天皇」とされる直前）の系譜であろう。

応神妃とされた三姉妹の子には仁徳をはじめ、「天皇」家の景行の子孫たちが配置されているので、仁徳の母（本当の名は中日売・仲姫でないかもしれない）を娶ったのは、仲哀・ナカツヒコで、神功は仲哀と結婚せず、新羅王族に嫁入りしたと思われる。とはいえ、神功や応神が本来、天日槍子孫一族の傍流であつたことは、彼らの祖先の山代之大筒木真若王の同父母弟・比古意須王が名の意味からして日子坐王の跡を襲つたことから、明らかであろう。したがって、応神が天之日矛・日子坐王嫡流となるために、祖神から嫡流の名を与えられるような名易を伴う婿入りがあつたことは確かであろう。舅の品它真若王から応神が「ホムダ」を受け継いだことには、入婿・女系継承という意味合いがある。

応神から継体に至る嫡流を生んだ息長真若中比売は、杵（昨）俣長日子王の三柱の娘の次女であり、品它真若王の娘三人の次女・中日売が仁徳の生母とされていることとよく対応しており、偶然ではないように思われる。つまり、前者をモデルに後者が考え出されたのではなからうか。だとすれば、杵（昨）俣長日子王（『日本書紀』では河派仲彦、『上宮記』では淫俣那加都比古）と品它真若王は、実は同一人物の別名ではなからうか。

河派仲彦の訓み「カハ、マタ、ナカツヒコ」が、記や『上宮記』も含めて本来の名と思われ（渡里「二〇〇八」一〇三頁を参照）、これと品它真若の訓み「ホムタ、マワ、カ」とを比べてみれば、両者の同一性は一目瞭然であろう。前者の最初の四音節を逆さ読みしたものが後者最後の四音節なのである。

厳密にいえば、古代においてはハ行音の子音は無声両唇摩擦音で、一般に平安時代になると語中語尾のハ行音の子

音は唇音退化現象によつて両唇接近音となつてワ行音との区別がなくなつた（ハ行連呼音）とされているが、『万葉集』において「潤和」<sup>うるわ</sup>（二四七八）は「ウルハシ」を連想させる「秋柏」を枕詞としており、「ウルハシは濡れて湿る意ウルフから派生した形容詞だが、実際にはウルワシと発音されたようである」（小島ほか校注・訳「一九九五」注）ので、ハ行連呼音は上代すでに始まっていたらしい。類歌（二七五四）中「潤八」の「八」はハ、ヤの音訓両様仮名で、ウルヤと読まれることが多いが、ウルハである可能性もあり、だとすれば、「潤和」「潤八」は奈良時代において語尾のハとワが混同されることがあつた明白な例となる。奈良時代において「カハ」が「カワ」とされたことを明示する記録はないようだが、「ハ」と「ワ」は語中語尾においてかなり近い音で混同されることもあつたので、「マワカ」は「カハマ」の逆さ読みとして通用したと思われる。

また、厳密な逆さ読みでは意味をなさない場合や不適切な意味になつてしまう場合には、倒語が試されるので、多くの人はすぐに「マハカ」は「カハマタ」の暗号だと気付くだろうから、そうならないよう、順から読んでも適切な意味となるよう厳密な逆さ読みから若干の加工をしなければならぬ。そういう点からしても「カハマタ」の倒語のヴァリエーションとして「マワカ」は理想的なものであろう。

おそらく、「ホムチ・ホムツ・ホムタ」と「カハマタ」の逆さ読みとを合成して、品它真若が形成されたので、カハタナカツヒコが本来の名であると思われる。逆さ読み（倒語）が本来の語と同一の意味を持つ隠語などとして使われることは、言語や時代を問わず広く見られる現象であり、「マワカ」は「カハマタ」の倒語に基づく暗号としては初歩的なもので、記紀読解という文脈で「マワカ」は何の暗号か？という問いが明示されれば、たいていの人が「カハマタ」と答えると思われる。



このように考え得るとすれば、「真若」を名に持つということは「カハマタ」を名に持つということを意味していると思われる。『古事記』のなかで「マワカ」を名に持つ人は、

- ① 懿徳妃で孝昭母である、師木県主の祖・賦登麻和訶比売  
(懿徳紀では、磯城県主太真稚彦が女飯日媛)
- ② 孝霊妃・春日之千々速真若比売
- ③ 日子坐王と息長水依日売の子・水穗之真若王ないし水穗真若王
- ④ 日子坐王と袁祁都比売の子・山代之大筒木真若王
- ⑤ 垂仁の同父母弟・伊耶能真若
- ⑥ 景行と伊那毘能若郎女の子・真若王(日子人之大兄王の同父母兄)
- ⑦ 杵(昨)俣長日子(Ⅱ河派仲彦)の次女・息長真若中比売
- ⑧ 品它真若王(Ⅱ河派仲彦)
- ⑨ 応神と⑧の長女・高木入日売の三男・伊奢之真若(応神紀では去来真稚皇子)  
(応神と葛城之野伊呂売の子・伊奢之麻和迦王は⑨と同名なので同一人物とみる)
- ⑩ ⑦の弟・百師木伊呂弁亦名弟日売真若比売
- ⑪ 手白髪と武烈の同父母弟・真若王(仁賢紀では真稚皇女)

である。なお、『日本書紀』には①⑨⑩の三例しかみあたらない。

まず、『古事記』と『上宮記』によれば、⑦思長真若中比売と⑩弟日売真若比売に「マワカ」があることは⑧河派仲彦との父娘関係によって説明できる。ここで問題となるのが、記の思長真若中比売は、紀では弟姫、『上宮記』では弟比売麻和加とされ、記の弟比売ないし「百師木伊呂部亦の名は弟日売真若比売」は、紀では名の記載がなく、『上宮記』では母々恩（思力）己麻和加中比売となっている。『上宮記』のほうがオリジナルであり、二人が姉妹であるとすれば、妹の子が姉を娶ったことになるので、二人は姉妹だとはまず考えられない（渡里「二〇〇八」一〇二頁）と指摘されている。しかし、記と『上宮記』で二人が「マワカ」を共有していることは、血縁関係を示唆し、「マワカ」が「カハマタ」の逆さ読みから作られたとすれば、やはり二人ともカハマタナカツヒコの子孫であろう。⑦思長真若中比売は弟すなわち末娘であることが正しいとすれば、⑩弟日売真若比売は⑦の姉の娘ではなからうか。⑨より⑧の長女が葛城之野伊呂売だとすれば、⑩の百師木伊呂弁と「イロ」を共有し、「メ」と「ベ」も音が近いことからして、二人が母娘であることの傍証となろう。

そうだとすると、なぜ『古事記』が弟と中とを入れ換えてまで⑦と⑩を姉妹とし、⑩の一名と葛城之野伊呂売との関係から本当は伯母姪だと暗示したのかを説明しなければならない。仁徳の母・ナカツヒメ（実際には父・仲哀）の父とされる品它真若王が河派仲彦と同一人物であり、その娘の弟姫が応神の皇后で仁徳の母であるとされているナカツヒメに対応し、応神の本当の後継者は仁徳ではなく稚野毛二派王だといったことをそれとなく暗示するために、『古事記』においては弟姫がナカツヒメに改められたと考えることができる。

「マワカ」は、カハマタナカツヒコ自身や、彼の祖先や子孫でカハマタ一族と言いえる人々の名にまず使用された

と思われる。『上宮記』の継体系譜記事は七世紀末以降の『日本書紀』編纂時に作られた草稿のようなものと考えられる（大山「二〇〇三」一三二頁を参照）とすれば、記紀編纂過程で消されてしまう系譜を再構成するための手がかりとなるような人々を選んで、『上宮記』や記紀において「マワカ」を含む名が付けられたと考えられ、カハマト一族とは言い難いケースについては、「マワカ」が付けられた理由を推論することにより、記紀編纂時の系譜改編の実態に迫ることもできるのではなからうか。

①は、『日本書紀』において「二に云はく、磯城県主太真稚彦が女飯日媛なりといふ。」（小島ほか校注・訳「一九九四」二五一頁）とある。フトは継体の名「彦太尊」（小島ほか校注・訳「一九九八」三六一頁）に通じる。また、師木Ⅱ磯城については、「綏靖記に師木県主祖河俣比売、同紀に磯城県主（の娘）川派媛とあるから、これが実在の人物でないにしても、この名から推して忍坂を含む磯城の地に河俣という地名（地形による）があつたことは確実である。私見では、この河俣という地は、磐余を流れ下る寺川と忍阪谷から流れ出る栗原川との合流点である」（渡里「二〇〇八」一〇三―四頁、「」内は引用者による補記）との説があるように、「カハマト」とも関係が深い。綏靖妃・安寧母のカハマトヒメはシキ県主の祖ないし娘で、①もシキ県主の祖であるから、両者は同一人物という意味合いがある。マワカヒメⅡカハマトヒメから、①は「マワカ」が「カハマト」の逆さ読みから作られ、「カハマト」を意味するということのヒントであると言えよう。

また、『続日本紀』天平宝字二（七五八）年八月二四日条に、帰化新羅僧尼男女を武蔵国閑地に移し、新羅郡を置いたとあり、その地域の現在の地名である志木は志楽の「楽」の草体を誤読したと説かれる（青木ほか校注「一九九二」五三六頁補注21―一五を参照）。大和の師木も忍坂を含み、三章（5）でみるように三輪山の神や大神氏オホカミも新羅

系なので、師木ニ新羅かもしれない。だとすれば、シキ県主の祖は新羅から渡来した天日槍につながる。

②は「春日」とあるのでワニ氏に関係があり、ワニ氏は天日槍・日子坐王とその子孫の古い外戚と思われる。孝靈紀割注は、孝靈皇后で孝元母である細媛について「一に云はく、春日乳早山香媛といふ」（小島ほか校注・訳「一九九四」二五七頁）としており、この一云説を採れば、②は開化の祖母、日子坐王の曾祖母ということになる。日子坐王の本当の父は天日槍だとすれば、②は天日槍の祖母ということになる。ここで、天日槍の渡来が神話においては天孫降臨として表現されているとするならば、神話における天孫の祖母アマテラスに相当するのが②ということになる。したがって、②から皇祖・天照大神はカワマタ一族の祖であると解釈できる。

『古事記』において「真若」を名に持つ人のうち、天之日矛、日子坐王やカハマタナカツヒコから継体に至る系譜と関係がないのは、垂仁の同父母弟・⑤伊耶能真若と、⑥⑪の真若王である。⑤は、⑨伊奢之眞若（伊奢之麻和迦）と同音・同名であり、⑨は応神と⑧品它真若王の長女・高木入日売の三男である。⑧は実はカハマタナカツヒコであることをその孫の名⑨は示唆していると言えよう。したがって、同名の⑤も⑧すなわちカハマタナカツヒコの縁者のことを指していると思われる、垂仁皇子・ホムツワケが実は⑧の婿・応神と同一人物で「天皇」の子ではないという、垂仁を巡る系譜上の問題を示唆していると解釈できる。

垂仁記におけるホムツワケの重要性からしてホムツワケ本人やその同父母兄弟が「マワカ」の名を持つとすることは困難である。なぜなら、「ホムツマワカ」などとすれば⑧のホムタマワカと紛らわしくなるし、ホムツワケに同父母兄弟がいたとすると、サホヒコの謀反でホムツワケだけが助かるとすれば、「マワカ」の付く兄ないし弟は「天皇」の子ではなく、ホムツワケは「天皇」の子であるという意味を持つことになるし、二人とも助かったとすると、ホム

ツワケの比重が下がってしまうし、兄弟ともに不義の子だとすれば兄の出生の際に垂仁は疑わず、サホヒメの不義を見逃し続けたということになるなど、不義出生疑惑を巡る火中出生譚としての迫力に欠けることになる。

このように、ホムツワケやその同父母兄弟の名に「マワカ」を付けることはできないので、その代わりに⑤は垂仁の同父母弟とされたが、ホムツワケ本人の代理として、ホムツワケがカワマター一族であり、「天皇」の子ではないことを意味しているのであろう。⑤は崇神紀では彦五十狹茅となっていて「マワカ」がない。崇神や垂仁の血縁でないカハマター族のホムツワケを「天皇」の血縁にしたということを、崇神記では垂仁同母弟の名に「マワカ」を付けることで示唆したのではなからうか。

⑤がホムツワケ⇨応神を意味することは、氣比大神と易名する前の応神の元名がイザサワケであり、イザノマワカと「イザ」を共有していることや、応神の息子にも⑨のようにイザノマワカという名が付けられていることから示唆される。応神の元名と一族の暗号名称マワカとを合わせたものがイザノマワカであり、それを⑤では一世代上に、⑨では一世代下に付けているのである。

さらに、日子坐王から応神を経て継体に至る系譜を皇統譜につなぐための作為を⑥と⑪の真若王は象徴しているらしいと論じたが、「真若」が「カハマタ」を意味する暗号であるとすれば、従来の規範では「天皇」になれる血統ではなかったカハマター族の者を「天皇」にしたという意味が、この二人の真若王にも込められていることになる。それも、⑪は継体が実際に「天皇」になったことを、⑥は「天皇」ではなかった応神が記紀編纂時に「天皇」とされたことを、それぞれ意味していると思われる。

杙（昨） 俣長日子王の子は三姉妹の三柱だけとされている（山口・神野志校注・訳「一九九七」二三九頁）ので、

婿を自らの後継者にしようとするはずで、ホムタワケに「ホムタ」を与えたのだとすれば、彼自身が「ホムタ」を名乗る資格を有したのではないかと思われる。彼の父は息長田別王であり、「ホムタワケ」と「タワケ」が共通しており、ホムチ・ホムツ・ホムタに共通する「ホム」を「息長」で置き換えることで作られた名かもしれない。

さらに、杙（昨）俣長日子王の長女・飯野真黒比売は、図6で挙げた、明らかに偽作された系譜の焦点となる人物である。すなわち、倭建の曾孫である彼女が倭建の子・若建と結婚して生んだ迦具漏比売が、倭建の父・景行との間に大江王を生み、その娘が仲哀妃の大中比売で、香坂王・忍熊王を生んだとされているのである。先にみたように、香坂・忍熊二王は、応神の子とされた仁徳と根鳥王のことであると思われる。したがって、杙（昨）俣長日子王の三姉妹は、もともと彼と同一人物であった品它真若王の三姉妹とは別であるとされ、後者の次女が応神皇后で仁徳と根鳥王を生んだという風にして、応神から仁徳以下の「天皇」系譜への接続が作り出されたのであり、権力者の命によるそのような歴史の捏造を記紀編纂者が内部告発すべく、三姉妹の長女がありえない系譜の焦点に位置付けられ、真実を示唆する役割を担ったと解釈するほかならう。

世代的に不可能な、あるいは考えにくい結婚をしている飯野真黒比売と迦具漏比売は、いずれも「ク（グ）ロ」を名に含んでいる。二人の名から連想されるのは、小碓（倭建）の同母兄・大碓が父・景行の命で大根王の娘・兄比売と弟比売を召し上げに行きながら、別人を天皇に貢上して姉妹を自分のものにし、兄比売との間に押黒之兄日子王、弟比売との間に押黒之弟日子王をもうけたという、『古事記』の物語である。「天皇」を欺して「天皇」の女性をわがものとし、自分の子を生ませるとは、皇統譜の偽造に通じ、「黒」を名に持つ大碓の二人の子は、「クロ」を名に持つ飯野真黒比売と迦具漏比売の奇妙な婚姻記事が過失ではなく、故意の皇統譜改作と関連していることをそれとな

く告白したものと思われる。

しかも、押黒之弟日子王は牟宜都君等の祖とされており、『上宮記』(B)によれば継体の父方祖母・久留比売が「牟義都国造名、伊自牟良君ノ女子」とされているので、大碓が父である「天皇」の女を盗んで生ませた子の末裔という、継体にとってはなほだ不名誉な出自が、『古事記』と『上宮記』を合わせて明かされていることになる。これも、その出自が事実だというわけではなく、記紀の継体父祖系譜が、「天皇」でない応神を「天皇」としたものだということを暗喩したものと思われる。『上宮記』の継体系譜のなかでは(B)が最後に付加されたいことを一章(3)で論じたが、それは、『古事記』の大碓の物語が作られた際、それと併せてこのような意味を持たせる目的でなされたのかもしれない。

ところで、『古事記』は、迦具漏比売が応神との間に忍坂大中比売を生んだ(山口・神野志校注・訳「一九九七」二五九頁)としながら、別のところでは『上宮記』同様、忍坂之大中津比売は応神の孫(山口・神野志校注・訳「一九九七」二八二―三頁)であるとしている。『古事記』が⑦を応神妃で若野毛二俣王を生んだとし、⑧が⑦の弟でオイの若野毛二俣王の妃となって忍坂之大中津比売を生んだことと、迦具漏比売の祖母が⑦⑧の姉であることからすると、迦具漏比売には祖母の妹とされる⑦⑧を寓意する意味合いがあることになる。そして、⑦応神妃と⑧若野毛二俣王妃とを寓意する迦具漏比売が景行妃であるとは、本来景行の子孫ではなかった応神から継体に至る男系直系六世代を景行の子孫にするという皇統譜の改作を寓意していると解釈できる。

神功の和風名オキナガタラシヒメに「タラシ」があることから、それは七世紀につけられたことがわかるが、神功の和風名、父オキナガスクネや同父母弟オキナガヒコにある「オキナガ」はどうであろうか。先にも紹介したように、

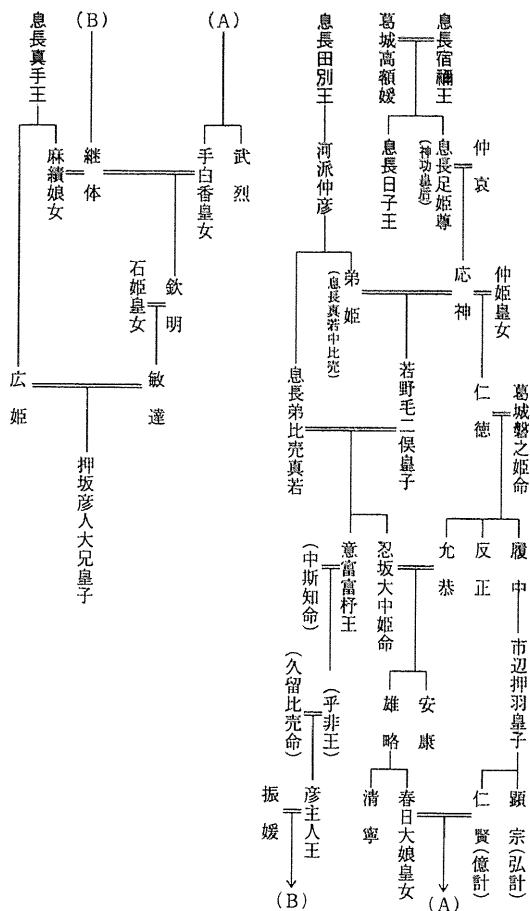


図7 息長氏と「天皇」

出所：大橋〔2007〕144頁、ただし一部修正

「オキナガ」は皇統譜上継体の男系の姻族にのみつけられており、そのなかで歴史的事実として認められるのは、押坂彦人大兄の外祖父（母・広姫の父）、息長真手王であり、押坂彦人大兄の子孫が後に皇位を独占するようになったことから、「天皇」家の外戚をあらわす「オキナガ」が、系譜を遡ってしばしば使われるようになり、神功の父や弟、応神妃の息長真若中比売や若野毛二俣皇子妃の息長弟比売真若、彼女たちの祖父の息長田別王は、「オキナガ」も「王」号も外戚としての息長真手王・広姫にならってあとから付加されたものとする説が大橋「一九八四」「二〇〇七」で



展開されている。

それに対して、オキナガの地名は近江国坂田郡にある、三世紀までさかのぼる琵琶湖東岸の鍛冶遺跡に由来し、その対岸に継体の生まれた近江国高嶋郡三尾別業があることから、オキナガの地は継体一族の根拠地の一つであり、五世紀の坂田古墳郡も継体の父祖とかかわりがあり、息長氏とかかわりが深いとされる天日槍がしばらく住んだという近江国吾名邑や、日槍の従人である陶人のいた鏡村（垂仁紀三年三月条分注）の比定地として、坂田郡阿那や野洲郡鏡山の近くの陶村とする説があり、その地の一族や在地の有力者が継体の父祖と婚姻を結んでオキナガを名乗っている可能性があるとの反論がなされている（渡里「二〇〇八」第四章を参照）。

天日槍から神功・応神を経て継体に至る新羅王家の系譜が、古くからオキナガの地と深くかわっていたことはほぼ確かであるから、オキナガを名乗る一族や在地有力者がしばしば外戚となった可能性は否定できないだろう。しかし、「オキナガ」は「マワカ」と似た、系図改変に関する暗号として用いられているのではないかと思われる。図7をみると、実際に「息長」のつく名であったと思われる息長真手王をのぞくと、「息長」は応神の母方と婿入り先（河派仲彦の父と娘二人）とに集中的に付けられていることがわかり、図7で名に「息長」のある人はいずれも記紀系譜上「天皇」の男系子孫とされている。このことから、応神自身や欽明より前の応神の男系子孫には、母親から「天皇」やその男系子孫の血が入ってはいないことを示す意味がオキナガにはあると思われる。意富々杼王を祖とする息長坂君（山口・神野志校注・訳「一九九七」二八三頁）に属するらしい息長真手王やその娘・広姫は、「天皇」の子孫ではなく、継体の一族であるため継体の「天皇」即位後真手王も「王」号を名乗ったのだとすれば、それに準拠しているであろう。欽明においてはじめて、仁賢の娘である母を通じて継体より前の「天皇」の血が入ったことが、

本来の「天皇」系譜においては重要だったはずであり、そのことを系譜改変後にも残すための暗号が「息長」なのではなからうか。

名に「オキナガ」がある人は、系譜上「天皇」の男系子孫とされていても、「王」号が付けられていても、それは応神を「天皇」とする際の系図改変によってそうされたにすぎず、実際には天日槍の子孫であろう。天日槍の子孫であることを示すために天日槍とかかわりがある地名が選ばれているように思われる。そうだとすれば、日子坐王の場合は、自身の名にはオキナガがないものの、息長水依比売という神の娘を娶ったとされていることで、「天皇」の子ではないことが示されていることになろう。

#### (8) 記紀神話のなかの天日槍と彦坐王

このように、応神は「天皇」ではなく、新羅王子天日槍を祖とする一族の傍流である母が本国の新羅王族に嫁入りして生んだ子で、天日槍一族の長と思われる河派仲彦の末娘と結婚したと考えられる。したがって応神は新羅王位継承候補の一人であり、朝鮮半島に関係する事柄においてはそのことが重要であったと思われるが、倭においては天日槍一族の長の婿であり、応神の子が一族嫡流を継承することを期待され、事実そのようになっていったと思われるのである。応神から世代が下るほど、新羅王嫡流からの距離が広がって新羅王位継承の可能性は薄まったが、倭における天日槍一族の嫡流としての地位は応神の子孫が維持しつづけたと思われる。しかも、応神とその嫡流当主は王号を代々称したことから、天日槍一族は応神を通して新羅王家の血を補充してランクアップし、その王号は「天皇」に次ぐ

地位を表わすものになったと思われる。しかし、応神と氣比大神の易名譚は応神の父が天日槍の宗廟に合祀され、祖霊として一体化していったことを意味するらしく、応神の子孫たちの始祖として天日槍や日子坐王は重要性を失うことはなかったと思われる。そして、継体が大王となって以降、天日槍や彦坐王は王権の二つの源の一方の始祖としてさらに格上げされたはずである。継体・欽明で合流する「天皇」家の二つの系譜を一つにまとめた記紀の神話のなかに彼らを反映すると思われる神々を見出すことによって、そのことを確認することができる。

すでに、国譲りや天孫降臨が天日槍の渡来を反映しているのではないかと推測したが、『播磨国風土記』の国譲りとして先に引用したように、天日槍が韓国から渡来し、宇頭川辺で国主神葦原志挙乎に宿処を求めており、それに續けて「志挙、すなはち海中を許す。その時、客神（＝天日槍）、劍を以て海水を攪きて宿る。」（一）内は引用者の注記）とあり、その注では「『神代記』に、天の浮橋に立った神が矛で海水をかき回して、垂り落ちる塩が淤能碁呂島となったとある。……淤能碁呂島神話の発祥の地と思われる淡路島と宇頭川辺は近い。同一説話の分化か」（植垣校注・訳「一九九七」七一頁）とされている。ホコで居場所を作ったというこの説話はホコを名に持つ天日槍のアイデンティティーにかかわる内容であり、『播磨国風土記』のほうがオリジナルに近いのではないかと思われる。

垂仁紀三年春三月条一云は、「初め天日槍、艇に乗りて播磨国に泊て、しきは 宍粟邑に在り。」という風に始まり、勅使に日槍が八物を貢献したのに対して、宍粟邑と淡路島の出浅邑を賜った話がある。宍粟邑については、『播磨国風土記』しきは 宍粟郡川音村条に「天の日槍の命、この村に宿りまして勅りたまひしく、『川の音甚高し』とのりたまひき。故れ、川音の村と曰ふ」、同郡葦谷条に「葦原の志許乎の命と天の日槍の命と一はしらの神、この谷を相奪ひたまひき。故れ、葦谷と曰ふ。その相奪ひし由を以て、形、曲れる葛の如し」（植垣校注・訳「一九九七」八五頁）とある。

このように、天日槍が渡来して間もなく播磨国や淡路島に根拠地を得たという伝承は、風土記と記紀とに共通しており、淤能基呂島神話も本来は天日槍と結びついたものだったのではなからうか。

「アマツヒコホ（ノニニギ）」と「アメノヒコホ」とを比べてみると、「アマツ」と「アメノ」は同義で入れ換え可能であるからどちらでもよく、「アマツヒコホ」は「アメノヒコホ」の「ホ」と「コ」を入れ換えて作られたのではないかと思われる。ただし、ヒコの「コ」は甲類、ホコの「コ」は乙類であることが問題となる。Fikokoの Fo と K を入れ換えると Eikoko となる（甲乙類の区別のない「ホ」の母音はオ（乙類）と同じ。）が、Eikoko には意味がないので、コを甲類に換えて Eiko（彦）をひとまとまりにし、Fo を離して Eikoko とし（同一語根内に。と。は共存できない）、Fo のあとに意味的にふさわしい語を加えることで、天孫の名が作られたのではなからうか。

『播磨国風土記』は、天日槍が剣を攪拌して島を作り、国主神と土地を巡るときに戦うのに対して、記紀において天日槍がホコなどの武器を使って活躍する説話は全くない。彼がもたらした宝物は、記によれば珠二・ひれ四・鏡二（山口・神野志校注・訳「一九九七」二七七―八頁）、紀正文によれば玉三・出石小刀、出石杵、日鏡、熊肉？、同一云によれば、珠三、出石刀子、出石槍、日鏡、熊肉？、肝狭浅大刀（小島ほか校注・訳「一九九七」三〇五頁）であり、記では武器はなし、紀では武器のうち出石小刀（刀子）は垂仁への献上を巡るトラブル、肝狭浅大刀のイザサは出雲国譲りや応神と氣比大神の易名で、皇統譜の捏造を明かすための重要な手がかりとして登場するが、杵なし槍は全く目立たない。出石小刀を巡るトラブルのところでは、紀正文の将来物が出石杵を除いて一字一句違えず再掲されている（同、三三三頁）のに、出石杵だけ脱落している。

オリジナルな天日槍伝承においては、『播磨国風土記』の伝えるように天日槍は武力を伴って自らの力で居場所を

確保したのだが、記紀においては垂仁朝に渡来した、「天皇」による支配秩序に従順な存在として武装解除されて描かれている。本来は、島をホコで作ったのも、国を譲らせて降臨したのも天日槍で、天日槍こそ日本神話の主役だったのではなからうか。しかし、天日槍の子孫である応神を崇神にはじまる倭の王朝の「天皇」に仕立て上げるためには、天日槍を神話の主役の座から引きずり降ろす必要がある。そのため、ホコで島を作ったのは国生みの前のイザナギ・イザナミであるとされ、天日槍とは別に天孫が設定されたのであろう。しかし、天孫の名は「アメノヒホコ」のバリエーションとすることで、両者の同一性が仄めかされたのであろう。

『古事記』において天孫の子・日子穗々手見にワニの姿を見られたため去っていった豊玉毘売が、のちに献った歌「赤玉は 緒さへ光れど 白玉の 君が装し 貴くありけり」において、白玉（真珠）は夫のことであるから、赤玉は妻であり、名に「玉」を含む豊玉毘売自身のことであろう。このことと、新羅の国にいたころ天之日矛が手に入れた赤玉が乙女になったので嫡妻としたが、彼女は難波に逃げ帰り、天之日矛も彼女を追って渡来したという、応神記の話とが、妻Ⅱ赤玉が夫から去るという点で共通していることは、日子穗々手見と天日槍の同一性を示唆する点も興味深い。天孫の子の名が天孫と「アマツヒホコ」まで同じであるのは紛らわしく、何か理由があるはずだと私は以前から思っていたが、アメノヒホコ、の Fōko の首節を入れ換えて Fo を Ko に替えることでいずれもが作られ、天日槍にかかわる伝承も天孫とその子に分割されたと考えることができるのではなからうか。

本章（1）で論じたように、『日本書紀』神代上第八段の一書第四におけるスサノオの旅程から推して、天孫降臨の古形も加耶の亀旨峰に始祖が降り、その子孫が新羅の金城Ⅱ曾戸<sup>そしほ</sup>茂梨<sup>もも</sup>から日本に渡来するという径路だったと思われる。このことと関連して興味深いのは、『日本書紀』神代上第九段の一書第六において、天孫降臨地点を「日向の

襲の高千穂の添山峰」「添山、此には曾婆里能耶麻と云ふ」（小島ほか校注・訳「一九九四」一五一、一五三頁）とあり、ソシモリとソホリと金城は同根同義なので、天孫ニニギかその子孫もスサノオと同じく新羅の金城にいた、つまり新羅王族であつたという伝承があつたものと思われ、新羅王子天日槍の渡来とつながる。さらに、ニニギの子は海と縁が深く、海神の宮で海神の娘と契つて陸に戻つており、これが本来は、天日槍の日本への渡海であつたと解することが出来る。天孫の降臨地点である朝鮮半島の龜旨峰が日本国内の日向の峰に代えられ、そのため天孫の子は日向から海神の宮を訪れてまた戻ってくるという風になつたのであろう。始祖が龜旨峰に降臨し、その子孫が新羅から日本に渡つたという伝承を、父が日向の峰に降臨し、子が海宮を訪れて帰るという風に変形して、日向三代神話の大筋が形成されたものと思われる。

さらに、海神の娘でワニになつた豊玉毘売が生んだ鵜葺草葺不合は母の妹・玉依毘売を娶つたことと、丸邇臣の祖・日子国意祁都命の妹である意祁都比売が生んだ日子坐王は母の妹・袁祁都比売を娶つたことも、極めて似ている。日子坐王の妃のなかには神の娘の息長水依比売がおり、玉依毘売と「依」の字を共有していることから、日子坐王は神の娘と結婚しえる、日向三代と同様半ば神的存在であることになる。豊玉毘売はワニになるのであるから、海神もワニの姿をとりえるはずであり、ワニ臣の祖・日子国意祁都命、意祁都比売、袁祁都比売の父もワニの姿をとりえる海神ではないかと思われる。

また、鵜葺草葺不合と玉依毘売の子・御毛沼（紀では三毛入野など）が常世国に渡つた話が、天日槍の子孫である田道間守の常世国行きに通じること、ニニギの子孫と天日槍の子孫との同質性を示している。

天日槍から田道間守に至る世代数からして、天日槍は垂仁期よりかなり前に渡来したはずであり、天日槍が垂仁の

父・崇神と同世代である彦坐王の父だとすれば、世代問題は解決する。開化はワニ氏が移り住んだ春日の率川宮に坐してワニ臣の祖の妹（彦坐王の母）や丹波竹野姫を娶るというように、ワニ・春日・丹波との結びつきが強いとされており、それらは彦坐王の本当の父である天日槍に関する伝承を取り入れているように思われる。

崇神朝以前から、倭には新羅から渡来した王子を祖とする一族が存在したという記憶が、国譲り・天孫降臨神話や神武東征伝説の核になったのではなからうか。その一族は、朝鮮半島から大和盆地に至る交通の要衝を押さえ、交易権や製鉄・鍛冶技術を独占することによって成立しており、農地を中心とする領域的支配に依拠する王権とはかなり異なるので、朝鮮半島や倭の諸王権と、領域的にある程度重複しながら、機能的に分業しつつ共存していたのではなからうか。

### （9）欽明の認識

欽明が死に際して皇太子（敏達）に、「朕、疾甚し。後事を以ちて汝に属く。汝、新羅を打ちて、任那を封建すべし。更めて夫婦を造して、惟旧日の如くならば、死るとも恨むこと無けむ」（小島ほか校注・訳「一九九六」四六一頁）と遺言した際、日本と任那をほぼ対等な夫婦関係になぞらえている<sup>（16）</sup>のは、日本が任那を支配しようというのならば、不可解な表現である。すなわち、欽明は自己を倭の「天皇」家と朝鮮半島王家の夫婦から生まれた子であるにとらえ、それゆえに日本と任那の両方を支配する正統性を持つことを後継者に伝え、本懷を遂げるよう託したのである。

夫婦・男女は天地で譬えられる。このことは、天国排開広庭（あめくにおしはらきひろには）という、欽明の和風謚号の「天国」にも表現されていると思われる。天と国（地）との間に生まれた子（人）は、天と国が接し、抱擁している状態の間に生じて、両者を分け隔てる。天国排開とは、そのようなイメージを喚起し、天と国との間の子という意味であろう。

天つ神と国つ神の対比も、本来は、天日槍に発する外来王統の祖神と、「初国を知らず御真木天皇」（山口・神野志校注・訳「一九九七」一九三頁）すなわち初代「天皇」伝承のある崇神にはじまる土着王統の祖神とをそれぞれ核として形成された概念であろう。しかし、記紀編纂の際に、崇神に先立つ初代「天皇」が設定され、継体即位をモデルに神武東征が構想され、中国思想の影響によって高天原が新羅や常世国とは別に立てられて、天孫降臨神話が天日槍渡来伝承から分離されて神武東征の前に置かれ、男系直系で神武と崇神との間がつながれるという風にして、二つの王統の起源神話・伝承がひとつにまとめられていったものと思われる。

欽明紀二三年六月の、任那の滅亡に関する欽明の詔は、「太子・大臣、跌蓐之親（子孫のこと——引用者注）」に自己を同一化して新羅の残虐行為を深く悲しみ恨んで、「瀝胆抽腸、共に奸逆を誅して、天地の痛酷を雪<sup>きよ</sup>め、君父の仇讎を報ゆること能はずは、死すとも臣子の道の成らざらむを恨むること有らむ」（小島ほか校注・訳「一九九六」四四六―七頁）と、新羅に報いて任那を復興するという悲願を述べている。実際に欽明は朝鮮半島王家の末裔と、自他共に認めていたからこそ、太子・大臣、跌蓐之親の一人として、任那滅亡の際このような決意を固め、崩御に際して敏達に遺詔したのであろう。

欽明二三年の任那滅亡は、西暦五六二年の大加耶滅亡のことであり、欽明は大加耶王家との絆を強く意識している



ようであるが、欽明自身の出自は新羅王家であるから、欽明が寵愛した女性が任那の出自だったのかもしれない。欽明妃堅塩媛・小姉君の蘇我氏の祖を百済の重臣・木満致とする説があるが、任那滅亡時の欽明の反応からして、蘇我氏は新羅に滅ぼされた加耶諸国の王族だったのではあるまいか。大加耶国の始祖・正見母主の「正見」と「蘇我」は子音が似ている。

垂仁紀二年条は、意富加羅国王子とされる都怒我阿羅斯等のときに任那と新羅の争いがはじまったとしており、これは明らかに欽明朝における親任那・反新羅の起源譚である。阿羅斯等が帰国するときに垂仁から賜った赤絹を自分の国の村の倉庫に保管していたところ、それを聞きつけた新羅人が兵を起こして奪ったとあるので、垂仁紀によれば阿羅斯等は日本に帰化したわけでも、子孫を残したわけでもなく、日本に永住して子孫を残した新羅王子天日槍とは区別されている。しかし、垂仁紀の白石童女と応神記の赤玉嬢子はいずれも難波のヒメゴソノ社の神とされていることから、天日槍から阿羅斯等を区別するのは欽明朝における反新羅・親任那の名残であろう。

新羅王子天日槍の子孫の嫡流が倭の大王になった継体であるということは、継体の大王即位のときに認識されていたと思われ、一時的な親任那・反新羅の風潮ののち、任那復興の望みがなくなるとともに、百済と同盟して新羅と對抗していくには、自分たちも新羅王家の末裔で、新羅王位継承権があるということを前面に出したほうがよいので、「天皇」は新羅王子天日槍の子孫であると再び強調されるようになったのであろう。

## (10) まとめ

以上の考察によって、『上宮記』(A)の凡牟都和希王すなわち応神は、新羅王子天日槍を祖とする一族傍流の女性・神功を母としているが、父(母の夫)は本国新羅の王族(第一七代奈勿王の兄弟か子など)らしく、凡牟都和希王は倭王権の「天皇」になったことはなく、天日槍の嫡流・河派仲彦の末娘を娶って婿入りし、おそらく新羅王位継承権者という意味で「王」を名乗ったという結論が得られた。

日本の天皇は、女系を考慮すれば、欽明の母・手白香等を通じて雄略など「大王」と呼ばれていた王統に遡り、また、神功等を通じて新羅王子とされる天日槍まで遡る。男系では応神まで確実に遡り、応神の父が属する新羅王金氏に遡ると思われる。欽明は、母方である倭の大王家と父方である新羅王金氏や天日槍嫡流の血が合流するという、日本史上稀にみる貴種であるというのが、本来の皇統譜であったと思われる。

『上宮記』(A)や隅田八幡神社人物画像鏡銘から、応神とその後継者は「王」と呼ばれたことを論じたが、応神は天日槍嫡流を河派仲彦から継承したにもかかわらず、『上宮記』(A)の淫倭那加都比古は「王」とはされていない。このことは、応神の婿入りした天日槍嫡流を超える権威を応神は持っていたことの証拠であり、応神が「天皇」になったことはない以上、倭の内部にその権威の源泉を求めることはできない。このことから、神功は新羅に渡った際、倭の天日槍嫡流より格上で、「天皇」一族とほぼ同格な夫に嫁いで妊娠したのであり、応神の父は新羅王族であろうという結論が導かれる。

図8でその王統譜を復元した。次節で詳しく論ずる検討結果も先取して反映させ、ゴシック体で欽明に至る天日槍

景行の子に日本武・成務らを加え、イオキイリヒコの子ナカツヒコに仲哀を日本武の子とし、応神を垂仁皇子ホムツワケと仲哀皇子ホムタワケに分割して挿入し、仲哀の子・仁徳を応神の子とすることによって、この図を書き換えられたものが、現在の皇統譜であると思われる。この変更と関連して想起されるのは、垂仁の次の景行朝において生まれた武内宿祢が、仁徳五〇年ころまで五世代におよぶ歴代天皇に仕えた超長寿の人とされていることである。つまり、いくら長寿でも人の一生の間に直系五世代五人もの「天皇」が入ることは、幼帝への譲位慣行のない時代にはありえないことで、二世代か多くて三世代であろうという常識とあわせれば、武内宿祢が仕えた「天皇」のうちの二～三人

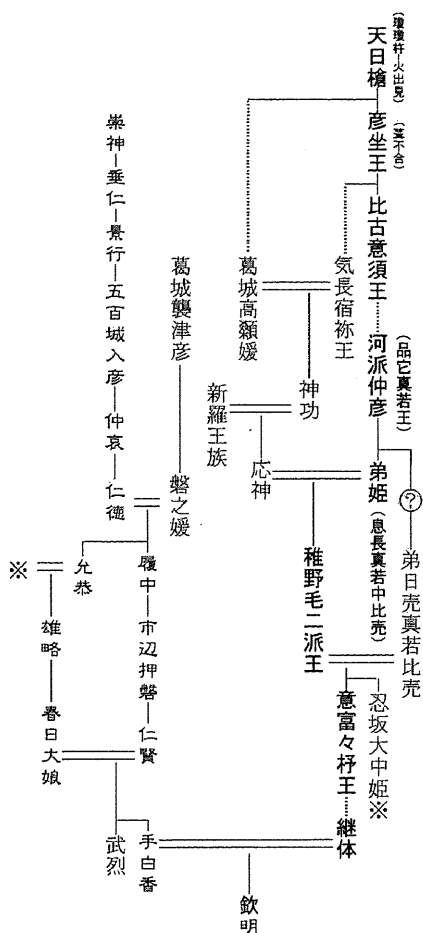


図8 欽明以前の王統譜復元案

縦破線は3世代以上の直系関係を表す。  
 人名は漢風諡号、『日本書紀』の表記、『古  
 事記』の表記という優先順位による。  
 著者作成

は実在しないはずだという結論がえられる。次節で詳しく展開する、それとは独立の論拠によれば、成務と応神が実在しなかった「天皇」である（成務はフィクションであり、応神は実在したが「天皇」ではなかった）。記紀皇統譜の捏造を告発し、本来の系譜を復元するための手がかりを残すために、記紀編者は武内宿祢という異常な長寿の臣を創造したと思われる。

系譜復元作業においては、新しく付け加えられた部分がより古い時代のものとして架上されるといふ架上の原則が重視されるが、この原則を忠実に適用しようとした泉谷説においても、景行と応神との間に割り込むという、例外的な付加を想定している（泉谷「二〇〇三」二二三―四頁）。景行以降の系譜改変は架上の原則に対する例外ではなく、二つの系譜を一系化するための作爲であつたことになる。

応神が第一五代「天皇」とされ、神武と崇神の間に欠史八代が置かれた経緯は、次のように考えることができる。応神の父たる新羅王族は、第一七代奈勿王の兄弟か子などであり、応神は奈勿王の次かその次の新羅王となることを期待されていたと思われる。したがって奈勿王を第一三―四代とするような数え方があつたとすれば、応神は第一五代新羅王を期待された存在で、応神を「天皇」系譜に挿入する際、その代数を採用したと考えることができる。第一三代味鄒王は、金氏のはじめての王であり、その後第一四―六代王は昔氏に戻つたが、奈勿王以降は長らく金氏が王位を独占してきたので、昔氏の第一四―六代を無視すれば、奈勿王は第一四代となり、奈勿王は味鄒王の甥（『三国史記』）あるいは弟（『三国遺事』）と伝えられているので、そのような数え方は自然であるとも言えよう。

「初国知らず」崇神の前に初代神武が置かれたのは、欽明で合流した二つの王統を一つにまとめたためと考えられ、まとめる際、上のような数え方で第一五代新羅王となっていたかもしれず、なることを本人も倭人たちも期待してい

### 三章 神功・応神像の変遷

#### (1) 神功・応神と斉明・天智

欽明朝以降の皇統譜においては、神功の息子、『上宮記』(A)の凡牟都和希王は、天日槍子孫嫡流の婿であつて倭の大王ではないとされていたはずである。しかし、記紀が編纂される段階では、皇位継承の男系主義などなかったにもかかわらず、「天皇」の息子で彼自身「天皇」になったとされてしまった。そうなったのは、神功を女帝として描くようになったことと表裏一体であつたと思われる。それによつて、神功の夫は新羅王族ではなく「天皇」であり、神功の息子も「天皇」になつたとされ、欽明のように「天皇」家と天日槍嫡流家とを同じ比重でとらえることはもはやできなくなつたと思われる。

邪馬台国など文字記録を自身で残すことのなかつた例を除けば、東アジアの国々において最初の女王・女帝は推古であり、皇極Ⅱ斉明、持統、元明、元正と女帝が頻出するなかで、神功も推古から持統に至る現実の女帝をモデルとし、女帝として描かれるようになったと考えられている(直木「一九六四」Ⅱ・二 神功皇后伝説の成立)を参照)。斉明は、朝鮮半島への軍事行動を起こした女帝としては神功のモデルであるが、九州で死んだ点では神功の夫・仲

哀のモデルであると説かれている（直木「一九六四」一六二―三頁を参照）。神功を理想的な女傑として描くためには、斉明のネガティブな面を神功に取り入れることは嫌われ、神功の夫・仲哀に振り分けられたということになる。ただし、仲哀崩御は応神の父が「天皇」ではないことを暗に示す目的で考え出されたと思われる。神功が斉明をモデルとしていることをより積極的にあらわしているものとしては、以下を挙げることができよう。

まず、新羅に関する「宝有る国」「財宝国」（小島ほか校注・訳「一九九六」四一一、四一七頁）という表現は、斉明の諱・宝皇女を想起させる。斉明が神功のモデルであるとすれば、その息・中大兄皇子は即位前の応神のモデルとなっているはずであり、応神の行動と中大兄皇子の事績との間に対応がなければならない。それも、母・皇極ニ斉明が重要な役割を演じた場面における、中大兄皇子の際だった活躍を反映するものがなければならない。つまり、皇極の目の前で蘇我入鹿を討った乙巳の変に対応する出来事が、即位前の応神に関して描かれているはずであろう。

このような視点からみると、氣比大神と応神が名を易える贈り物として、大神が鼻の毀てる入鹿魚いゝかを与え、入鹿魚の鼻の血から血浦と言うようになり、さらにツヌガになったという話（山口・神野志校注・訳「一九九七」二五三―四頁）は興味深い。敦賀へは建内宿祢が太子を率いて訪れており、乙巳の変に至る計略においても中臣鎌足が中大兄皇子を導いている。葛城襲津彦の父とされる建内宿祢も藤原氏の祖・中臣鎌足も、子孫が「天皇」の外戚として繁栄しており、後者をモデルに前者が描かれている。応神は入鹿魚を得て氣比大神から新羅王子天日槍の嫡流として認められ、中大兄皇子は入鹿を討って権力と将来の即位をほぼ確実にした。おそらく、乙巳の変における皇極と中大兄をもとに、朝鮮半島における緊張の高まりとともに、女帝としての神功とその太子というイメージが生まれ、ホムツワケニホムタワケは父母が「天皇」で自らも「天皇」になったとされるに至ったのであろう。それとともに、ホムツワ

ケのほうは、天日槍を祖として神功を経る系譜から排除されて垂仁皇子とされ、三宅連のような天日槍の子孫を垂仁の子孫とする『新撰姓氏錄』所引或記の説も生まれたと思われる。

中大兄Ⅱ天智が応神と重ね合わされていることは、天智の和風諡号「天命開別（アメミコトヒラカスワケ）」からも読み取れる。天智の和風諡号には「ワケ」が含まれているが、「ワケ」を含む人名は応神から顕宗に至る時期に集中し、六世紀以降は敏達紀六年にみえる大別王と天智諡号を例外として用いられなくなったと指摘されており（佐伯「一九七〇」一七頁を参照）、この諡号から、天智は死後応神をモデルとして神格化され、逆に応神像も天智をモデルとして変形されたことが示唆されよう。天智を神格化したのは、弟・天武よりもむしろ娘・持統ではなからうか。なぜなら、それによって他の天武の子孫たちに対する自分の子孫の優位も保証されるからである。

## （２） イツシ乙女Ⅱ神功とイツシ小刀Ⅱ応神

ホムツワケの出自を天日槍の子孫から垂仁皇子に変更することを説話化すれば、天日槍の一族からその子を垂仁が取り上げ、自分のものにするといった風なものになる。そのような観点から解釈できる話が、垂仁紀八年七月条にある。天日槍の曾孫・清彦が詔によって日槍のもたらした神宝を献上した際、出石小刀（刀子）<sup>いっし</sup>だけは献上するまいと、隠していた。しかし、露見し、いったんは献上したものの紛失してしまい、自然に淡路島に至った（小島ほか校注・訳「一九九四」三三三―三五頁）。刀は男性の象徴であるとすれば、小刀は少年を意味し、清彦と垂仁との間少年の帰属を巡って争いがあったということになる。ホムツワケの火中出生譚が製鉄や鍛冶の比喩であることから

も、小刀コボ少年ホムツワケという解釈は支持される。

応神紀二三年九月六日条に、「天皇、淡路島に狩したまふ。是の島は、海に横りて、難波の西に在り。峰巖紛錯し、陵谷相続す。芳草蒼蔚に、長瀾潺湲なり。亦麋鹿・鳧・鴈多に其の島に在り。故、乘輿屢遊したまふ」（小島ほか校注・訳「一九九四」四八九頁）とあるように、応神は淡路島を好み、しばしば出かけたとされている。ホムタワケが好んだ地に、彼を暗喩する出石小刀もおのずから出現し、そこに祭られたとされたのであろう。

淡路島で発見された出石小刀は由良の生石社に祭られている。応神紀の御製「枯野かみのを 塩に焼き 其そのが余あまり 琴に作り 搔き弾くや 由良の門との 門中となかの海石いこうに 振れ建つ なづの木の さやさや」（小島ほか校注・訳「一九九四」四九三頁）には、生石社のある由良の地名があり、海石は生石、さらには出石に通じる。『新日本紀』卷廿四、和歌

二・応神条は「ふれたつな つのきの」と区切り、「つのきの」に「劔也。欲レ読レ鞘之発語也」と注しているので、淡路島に祭られた出石小刀をホムタワケが詠ったという解釈があつたことになる（今井「一九八六」八五―六頁）。

応神紀は、枯野という船を焼いてできた塩五百籠を諸国に賜い、それに対して諸国が五百船を献上して武庫水門に集まつたとき、新羅の調使の船から失火して武庫水門に集まっていた多くの船が焼かれ、このことを知った新羅王が匠を貢り、猪名部等の始祖になったと述べたあとで、「初め枯野船を塩の薪に焼きし日に、余燼あり。則ち其の燃えぬことを奇しびて奉る。天皇異しびたまひて、琴に作らしめたまふ。其の音鏗鏘に遠く聆ゆ。是の時に、天皇歌にして曰はく、「として御製を記しており、新羅王と新羅から来て帰化した人がかかわる話であるから、天日槍の子孫を連想させ、淡路島の由良も出て来るので、そこに祭られている出石小刀が連想されるのは自然である。枯野コノ＝訶羅怒カノは「からの」と訓み、「から」は韓と同音であることも、新羅や天日槍を連想させる。



焼け残った材木から琴が作られたという話は、火中出生譚と通じ、ホムツワケを連想させる。この話の典拠とされている『後漢書』『蔡邕列伝』は、蔡邕が桐を焼く音を聞いて良木であることを知り、尾部の焦げたままの琴を作ったという焦尾琴の由来を記しており、焼けずに残った材という風に変えられているのは、火中出生譚の影響によると考えるしかならう。琴を作らせたのは応神であるから、自ら演奏して御製を詠ったのであり、火難を逃れたが喋れなかったホムツワケが喋ったことと、火の中で損なわれなかった材で琴を作って演奏したことは、非常によく似ており、言も琴も「こ（乙類）・と（乙類）」と訓読されることと合わせれば、同じことを比喻していると結論するしかならう。そのような話が応神紀にあるのは、垂仁皇子とされたホムツワケは応神にほかならないことを証するためであらう。

琴の音の鏗鏘は、遠くまで通る金属的な音であり、この琴は燃えなかった材で作られたのであるから、他の琴よりも金属に近く、遠くまで鳴り響くということである。したがって、なづの木（『海藻』のゆらめきという、海中なので陸上・海上からは音が聞こえず、視覚的にも海藻が波に揉まれてゆらゆらするさまが鋭い金属的な音の比喻というのは奇妙であり、「海藻が ゆらゆら」という定説的な読み方が正しいとは思えない。以上からして、「つのき」を劔とする『釈日本紀』の解釈は、出石小刀を祭った地である由良とも結びつくし、歌自体の解釈としても自然であらう。

『日本書紀』によれば、枯野は伊豆国が貰った船で、「いづ」の音が共通する出石小刀を連想させるのに対して、『古事記』によれば、朝は淡路島に至り、夕は河内と大和の境にある高安山を越えるような影のできる高い樹を切つて枯野を作った。また、『古事記』では淡路島に行幸するのは仁徳とされ、同じ歌が仁徳記に詠み手を明示せずに載

せられており、御製かどうかは不明である。『古事記』には出石小刀も登場しない。『日本書紀』は船を伊豆国製とし、応神の淡路行幸や、この歌を応神御製とすることで、ホムタワケと出石小刀のかかわりを示していることになろう。このようにして、垂仁皇子とされたホムツワケと応神Ⅱホムタワケとは出石小刀によって結ばれており、このことは両者が本来同一人物であり、天日槍の子孫であつて「天皇」の子ではないことを意味している。

『日本書紀』において出石小刀が垂仁皇子ホムツワケを暗喩するのに似た話が『古事記』にもある。応神記の最後近くで、天之日矛の子孫系譜が葛城之高額比売まで挙げられ、「此は息長帯比売命の御祖ぞ」という割注につづけて天之日矛がもたらした八種の宝が挙げられる。その中に出石小刀はないが、「此は、伊豆志いづしの八前の大神ぞ」（山口・神野志校注・訳「一九九七」二七八頁）と、神宝の総称に「いづし」が使われ、それに続けて、神宝である大神の娘・伊豆志いづし袁登売神の厠に弓矢をかけると藤の花になり、伊豆志袁登売神がそれを持ち帰った後を、弓矢を作った弟神がついていき、結婚して一子を得たという話がある（同、二七九―八〇頁）。ここでは、兄神と弟神が伊豆志袁登売神を巡つて葛藤しており、垂仁と清彦が出石小刀を巡つて葛藤したことで通じる。つまり、出石小刀がここでは伊豆志袁登売神の子ということになる。応神は生まれたときに軀のような肉が腕にあつた（山口・神野志校注・訳「一九九七」二四一頁）というのも、弓矢がきつかけで伊豆志袁登売神と弟神が結ばれたこととうまくつながる。したがって、天日槍の子孫だが、「天皇」の子とされたホムツワケが、この子であると、記紀を総合して解釈できる。

このことは、応神記において天之日矛の子孫系譜につづけて神宝である大神が父となつて伊豆志袁登売神が生まれていることから、伊豆志袁登売神の母はこの神宝に仕える女性、すなわち天之日矛の子孫の女性で、文脈からして葛城之高額比売命であり、伊豆志袁登売神は息長帯比売命すなわち神功、伊豆志袁登売神Ⅱ神功の子はホムツワケⅡホム

タワケル応神と解釈できることから裏付けられる。天之日矛子孫系譜は常識的には重要人物である神功やその息子応神に至って終わる形にすべきなのに、葛城之高額比命までで系譜本文は終わり、割注として「此息長帯比売命之御祖」とあるのは不自然であり、そうなっているのには理由があるはずで、神功を伊豆志袁登売神として後で比喩的に描くための伏線なのである。

応神記は、伊豆志袁登売神を巡る兄弟の葛藤の話に続けて「又、此の品陀天皇の御子、若野毛一俣王、其の母の弟、百師木伊呂弁、亦の名は弟日売真若比売命を娶りて、生みし子は、大郎子、亦の名は、意富々杼王。次に、忍坂之中津比売命。次に田井之中比売。次に田宮之中比売。次に、藤原之琴節郎女……」（同、二八二―三頁）と、『上宮記』（A）にほぼ相当する内容が置かれている。

そもそも、応神記の最後のほうの構成は、「八」で大雀命（仁徳）と宇遲能和紀郎子の兄弟が位を譲り合ったが、弟が早く死んだため兄が「天皇」になったことを述べた上で、「九」で天日矛とその子孫、神宝について、「一〇」で神宝の娘・伊豆志袁登売神を巡る兄弟の葛藤を述べ、「一一」で『上宮記』（A）に似た系譜など、「八」以外の応神の子孫について述べるといふもので、常識的に考えれば、「八」から「一一」に直接続くべきもので、その間に割り込んだ「九」「一〇」は、応神の子孫に関する「一一」の記載に本来強く関係する事柄が暗喩されているからとしか考えようがなからう。したがって、この配列は、伊豆志袁登売神と神功の子が応神であるということの意味している。

また、「一〇」における兄弟の葛藤は「八」における兄弟の譲り合いと意図的に対比されていることも明らかで、「八」では弟が死んで兄が即位しているのに対して、「一〇」では、弟が子を得るといふ逆の結論になっていること

も興味深い。伊豆志袁登亮神を巡る兄弟の葛藤は、出石小刀を巡る垂仁と清彦の葛藤と重なるので、兄弟とは「天皇」と天日槍の子孫とを暗喩し、「八」「一〇」をあわせると、兄が「天皇」家を継ぎ、弟が天之日矛の子孫を継いだという風に解釈できる。つまり、垂仁紀の出石小刀を巡る話で補いながら「八」「一〇」から一貫したストーリーを描出すれば、本来同一人物であるホムタワケが、一方では「天皇」として皇統譜に挿入され、他方では本来の姿である在日新羅王家嫡流のホムタワケ王Ⅱホムツワケ王として、「一〇」や『上宮記』（A）の系譜の最初に置かれたことになる。

また、「八」で兄弟のうち兄の仁徳が「天皇」になったという意味合いは、分割されたホムタワケⅡホムツワケのうち「天皇」になった方が仁徳とされている場合があるということになり、『日本書紀』の応神淡路行幸・御製が『古事記』では仁徳のこととされていることをうまく説明できる。逆にいえば、これらの応神の事績を仁徳のこととすることで、「一〇」の兄も実は仁徳のことだと暗示しているとも言えよう。また、応神の事績を仁徳の事績として描くということは、二人が父子ほどは世代が離れておらず、仁徳は応神の子ではないということも、意味しているのではないだろうか。

「八」の、兄弟が王位を譲り合う話の出所は『雑宝藏経』（四七二年）第一卷冒頭の「十奢王縁」で、その原典は『ラーマーヤナ』のラーマとバラタ兄弟の物語であり（瀬間「一九九三」二〇六―一頁）、ある程度の仏典の知識を前提としなければ、「八」以下のストーリーは構想しえなかったことになる。ホムツワケの火中出生譚も、おそらく釈道世撰『法苑珠林』（六六八年）によって作られた（同、二一六―八頁）。これらのことから、応神の出自を巡る変更は、記紀成立に比較的近い時期になされたと思われる。神功が女帝とされたところにその息子を「天皇」に

することも、皇極Ⅱ斉明と中大兄Ⅱ天智とをモデルとして行われたと思われ、『法苑珠林』成立と同じ六六八年の天智即位から不比等の外孫首皇子が誕生して藤原氏が外戚となった七〇一年までの約三〇年間のことであろう。このように、ホムタワケを「天皇」とする系譜は記紀成立のたかだか五〇―二〇年ほど前に作られたことになる。天武紀一〇（六八一）年三月四日の帝紀および上古諸事の記定の詔や、『古事記』序にみられる天武による帝紀・旧辞の削偽定実の詔によって本格化したと思われる修史事業には、唐から渡来した中国人や留学帰りの僧など、高度な歴史意識をしっかりと有した人々が関与していたと思われ、中国において修史事業は権力から距離を保ち、権力を批判するものであることも知っていただろうから、天武、持統、不比等や長屋王といった権力者たちの意向に従ってやむをえず歪曲・隠蔽した本来の歴史や系譜を復元するための手がかりを、記紀のなかにふんだんに分散配置したのであろう。

このことを支持する証拠がある。「天皇」の和風名をみると、第一二代景行から第一四代仲哀まで、タラシの語があり、神功もオキナガラシヒメとタラシを含んでいる。タラシ号は舒明（オキナガラシヒヒロヌカ）をもとにして、七世紀に付けられたと思われる（直木「一九六四」一六〇頁）。その直前の第一一代垂仁にはタラシ号はない。このことと、本来同一人物であったホムツワケⅡホムタワケが分割されて、前者が垂仁皇子とされたこととの間には、何らかの関係がありそうだ。おそらく、垂仁よりあとに「タラシ」号がつけられたのと並行して、垂仁以降の系譜や伝承内容にかなり手が加えられたと思われる、そのなかに本来女帝ではなかった神功が一度は女帝とされ、再び女帝ではないとされたことも含まれる。国土統一の英雄日本武が活躍し、日本という国家意識を植えつけ、新羅王家の流れを汲むという継体以降の王権の性格を抹消していった。それらを通じて、神功が天日槍の子孫であることの意味が薄められていったのであり、天日槍に関係の深い事柄は、タラシ号のある「天皇」（神功も含めて）のところで描か

れず、垂仁朝（紀）と応神朝（記）に載せられることになったと思われる。応神Ⅱホムタワケから分けられたホムツワケが垂仁の皇子とされたのも、そのような事情によるのであろう。

そうされる以前においては、ホムタワケⅡホムツワケは新羅王子天日槍の嫡流であるということが強調され、また、神功が新羅王族に嫁入りして生んだ子が応神だという伝承もあったと思われ、それらには朝鮮半島での倭の権益や軍事行動を正統化する意味があった。したがって、六六三（天智称制二）年八月の白村江敗戦までは、そのような系譜が好まれていたのではあるまいか。敗戦後、守りを固めるなかで、唐と新羅、大陸と朝鮮半島から完全に切れた島国日本という国家意識が形成されたはずである（17）。そして、「天皇」家と在倭新羅王家との合体によって生まれた欽明が倭と任那を夫婦になぞらえるというような、従来の国家観は忘れ去られ、それと同時に、新羅王家と継体との間の系譜的なつながりの意義も貶められていったはずであり、神功を女帝とし、応神の父は「天皇」であつたとすることは、国土統一の英雄日本武の創造とともに、その切り札になったと思われる。

日本武は「天皇」にならなかったが、彼の子孫が皇統を嗣いだとされており、舒明の父にして皇極Ⅱ斉明の祖父である押坂彦人大兄や、文武の父である草壁皇子に対応する。日本武という名は八歳で夭折した持統の同父母弟・建皇子に因んだもので、夭折した弟と我が子を追慕する持統の思いが日本武の物語には込められていると思われる。神功が筑紫で応神を産んでいるのは、のちの持統が天智元年に筑紫国大津宮で草壁皇子を産んだことをもとにしている（直木「一九六四」一六四―五頁）のであるから、女帝が筑紫で産んだ子としての応神と日本武は、いずれも草壁皇子をモデルとしたもので、表裏一体となつて日本という新しい国家意識を鼓吹したのである。

### (3) 景行記の三太子と八〇王

神功とその息子・応神を「天皇」とするためには、皇統譜を大幅に変更する必要があったと思われる。まず、女帝としての神功は皇極Ⅱ斉明や持統をモデルとしており、持統までの女帝の要件としては、父または父の同父兄弟と夫との両者が「天皇」であったことが不可欠である（皇極の場合たまたま舒明が両方を満たしたと解釈できる）。したがって、仲哀を神功の夫とすることはそのために構想されたと思われる。また、在日新羅王家嫡流の品它真若王（元来、「王」号を名乗ってはいなかったと思われる、河派仲彦と同一人物）に婿入りしたことで、応神はその祖神たる氣比大神に正嫡として認められたと思われる、このことを否定して応神を「天皇」とするためには、品它真若王の父祖の誰かを「天皇」に置き換えなければならない。すなわち、神功の父（あるいは父の同父兄弟）と夫、品它真若王の父祖についての、合計三件の大きな変更が皇統譜に加えられたはずである。

この問題の答えを求める上で、最も示唆的なのは、景行記における次のような記述である。

凡そ、此の大帯日子〔景行〕天皇の御子等、録せる廿一の王、入れ記さぬ五十九の王、并せて八十の王の中に、若帯日子命〔成務〕と倭健命と、亦、五十木之入日子命と、此の三の王は、太子の名を負ひき。其より余の七十七の王は、悉く国々の国造と、亦、和氣と稲置・県主とに別け賜ひき。」（山口・神野志校注・訳「一九九七」二二五頁、〔 〕内は引用者注記）

まず、三人の太子がいたということは異例で、古来問題とされてきた。三太子は、神功と応神を「天皇」とするための工夫とすれば、すっきりと説明できる。

五十木之入日子は品它真若王の父とされており、景行の本来の後継者が日子坐王の子孫系譜上の品它真若王の父と同一視されたものと思われる。五十木之入日子のイリヒコは崇神や垂仁と共通しているところから、彼の名は崇神にはじまる「天皇」家の正嫡であることを示している。井上「一九八五」は、「イオキイリヒコの名だけはもとの帝紀にあつたとみてひとつもおかしくないものである。三人の太子の名は、成務と日本武の人と事績とがつけ加えられた後にできたもので、もともと太子にあたるものは、イオキイリヒコだけだったのであろう。そして津田氏の推定したように、イオキイリヒコの物語はなぜか追放されてしまったのである」（一五二―三頁）と述べている。イオキイリヒコの物語が追放されたということは、別の人物に彼の名を与える際、彼の具体的な事績は抹消されたという風に解釈できる。

次に、井上「一九八五」は、「成務の名はワカタラシヒコで、ワカ（稚）もタラシヒコ（天皇）も……普通名詞であり、しかもタラシヒコは七世紀的な天皇の称号である。また、成務の巻の帝紀的部分を調べてみると、皇后も皇子女も皇居のことも書紀には記しなくて、帝紀としての体裁をなしていなかったと危ぶまれる。また事績らしい事績としては国造・県主を設置したことがあるが、これが景行と重複する……津田氏はこのことに注目して、両者は『寧ろ重複と認むべきものであり、したがって、これ（書紀の成務の巻の国造・県主の記事）はあとから加えられたものではあるまいか』と述べているが、それは正當な考えであろう」（一五一頁）としている。これも、成務は単に、神功を女帝とするために必要な、彼女の父たる「天皇」に用意された席を満たした、没個性的・形式的な「天皇」であり、



景行との事績の重複は、記紀の物語作者が成務の虚構性をかなりあからさまに内部告発したものでなからうか。

三人目の太子である日本武は、記紀における最大の英雄であり、その物語に種々な英雄伝説が集約されていることは、言うまでもない。しかし、そのような、源義経や信長・秀吉・家康に匹敵する国土統一の英雄が景行期に活躍したとされたのには、必然性があつたと思われる。景行記は、先に引用したように、二一王の名を挙げているが、合計八〇王であるとしており、その解釈としては、『古事記』が参照した、より古い帝紀には、二一王の名が記してあつたが、古事記に採用されたより新しい帝紀が書かれたおりに、五九王を加えて八〇王とされたという解釈を津田は説き、多くの支持を得ている。

先に引用したように、景行記に、三太子以外はみな、国々の国造・和氣・稻置・県主に分封したとあることから、諸国の国造をはじめとする地方有力者たちの多くを「天皇」の末裔とするために、多くの王が必要とされたのである。従来の皇統譜を大幅に改変しようしても、「天皇」との關係の傳承をそれぞれに誇つてきた中央の名族たちの利害が対立しがちなはずで、なかなか大胆な変更は行いにくいであろう。そこで、地方有力者たちを味方につけることで、いくつかの中央名族の抵抗を抑え切つて皇統譜の大幅な変更を行おうとして、主たる改変対象である景行の皇子たちの代に、地方有力者たちの祖として多数の王を新たに加えることが考え出されたのであろう。そして、そのためには、景行期に日本の国土の大半が「天皇」の手に帰したとしないことになり、その英雄として日本武の物語が、種々の英雄傳承の集大成としてまとめられたものと思われる。そしてその英雄に、本来の太子的立場にあつたイオキイリヒコの特徴であつたと思われる、自分は「天皇」にならなかつたが子供が「天皇」になったという特色も引き継がれたものと思われる。このような変更は壬申の乱によって可能になつたはずで、おそらく大枠は天武・持統期

に決まったのであろう。

佐伯「一九七〇」所収の「日本古代の別（和氣）とその実態」は「ワケ」を、四・五世紀に天皇をはじめ皇族や地方豪族がひとしく称していた首長を意味する称号としている。それに対して、記紀に「ワケ」とある呼称が四・五世紀以来のものであるかどうか、首長を意味するかどうかは疑問であり、「ワケ」の原義は分家・分流である点をふまえるべきであるとの批判がある（山尾「一九八五」三六八頁を参照）。地方豪族を「天皇」家の分流と位置付けて皇裔化する際、彼らに「ワケ」号が与えられたとすれば、本来は「天皇」に従属する臣下という立場を含意していたとみるべきであらう。

稲荷山鉄剣銘文に「乎獲居臣」とあるなかの「獲居」は「ワ・ケ（乙類）」に間違いないので、「ワケ」に大王への臣従の意味が込められていると思われ、乎獲居臣の上祖・意富比埴は孝元皇子で崇神が北陸に派遣したとされる大彦であり、乎獲居臣に至る累代七名中四名は、個人名に「獲居」を付している。したがって、「ワケ」は本来、大王に臣従する、大王家の末裔と認められた一族の長に認められた称であらう。

「和氣」Ⅱワケは、ホムタワケ・ホムツワケ・ホムチワケに含まれているので、応神の和風名に「ワケ」が付くということは、「天皇」の立場から見れば景行の三太子の子孫にふさわしくない名であり、したがって、景行の三太子以外の王の子孫とされたような、地方有力者にすぎないということが、密かに含意されていることになる。ホムタは河内、ホムチは大和の、隣接した大和川流域であるから、そのあたりを支配していた「天皇」家以外の有力者という意味を、ホムタワケ・ホムチワケから導ける。

景行の名「オオタラシヒコオシロワケ」のうち、「オオタラシヒコ」は七世紀につけられたもので、それ以前から

の名は「オシロワケ」との説がある（井上「一九八五」一五三頁を参照）。景行は「天皇」であるから「天皇」に臣従する分流という意味で「ワケ」を名乗るはずはなく、御子たちの多くを「ワケ」にしたので、名に「ワケ」を含むと説明するしかないと思われ、「シロ」は子代・名代の「代」ではなからうか。だとすれば、「オシロワケ」も天武朝以降に付けられた名かもしれない。景行朝の事績の多くは、天武・持統朝における皇統譜の大きな改変に伴って新たに付け加えられたものとすれば、和風名も全面的にこの時期のものとしたほうがよいかもしれない。しかし、八〇王に増える前の二一王もかなり多く、支配領域の拡大と諸王の地方分封の伝承はもとからあり、そこに五九王が増補され、その領域を確保するために日本武の物語が整備されたのだとすれば、「オシロワケ」は二一王のころからの名であるのかもしれない。また、履中のオホエノイザホワケや反正のタジヒノミズハワケは、応神が氣比大神から新羅王家嫡流と認められて「ホムタワケ」を名乗って以降、「ワケ」にかなり高貴な尊称という意味が新たに加えられたと思われ、やがて応神と近い関係にあった彼らにも応神から「ワケ」号が与えられたのではなからうか。

二一王のなかには、三太子のほか、日子人之大兄王も含まれ、この名は舒明の父・押坂彦人大兄に由来するので、三太子以上に皇太子たるにふさわしい名である。本来太子的立場にあったイオキイリヒコが自己の物語を失ってその子孫に応神が婿入りしたとされ、神功の父と夫を創出するためにさらに二人の太子が新たに考えだされ、合計三人の太子が景行記には挙げられているが、本来の太子（イオキイリヒコ）は三人以外にいたのだということを、日子人之大兄王という名そのものが語っているのである。

天武・持統朝のころのこととされる日本国号や天皇号の成立は、単に新たな名称が使われ始めたというものではなく、それに伴って天日槍の子孫に関する歴史が書き換えられ、その結果、国家の意味も、その国家の君主の意味も、

新羅・半島との太い絆を失つて激変したのである。世界史のなかで類例を探せば、中世イングランド史を第一に挙げることができよう。ノルマン公ウィリアムスの征服以降、イングランド王はフランスでの領土や權益を有してフランス王と争つてきたが、百年戦争の結果カレーを除くフランス全土はフランス王の手に帰し、現在に至る英仏国境がほぼ確定した。半島の王家が倭に進出したといったニュアンスを、天孫降臨や出雲国譲りの伝説のなかに見出し得ることは触れたし、神武東征を騎馬民族による征服とみる説が戦後提起された。神武東征を文字通りの征服王朝成立とみることは無理だが、神武東征は継体朝成立をモデルにしており、継体朝はなかなば朝鮮半島起源の王朝であつた。白村江敗戦を契機に、神功の新羅嫁入りを否定し、応神を「天皇」系譜上に挿入し、英雄日本武によつて国土が統一された後、神功が朝鮮半島に進出したという、新たな歴史像を提示しつつ、天皇号や日本国号が成立した。中世ヨーロッパでは文字による歴史記録が詳細に残されていたため、百年戦争敗北以前のイングランド史を書き換える余地が限られていたことを除けば、百年戦争敗戦を契機として島国イギリスという現在につながる国家意識が形成されたことと、白村江敗戦以降の日本の類似は、極めて著しいと言えよう。

#### (4) 藤原氏の神功皇后

記紀編纂において最終的には、神功は女帝ではないとされた。神功が天日槍や日子坐王の子孫であることは『古事記』によつて明かされているものの、『日本書紀』には記されていない。

長屋王の正妻・吉備内親王は元正女帝の同父母妹であり、元正が亡くなれば女帝となる資格があるし、それが実現

すれば、長屋王は自身が生きていれば女帝の夫として権勢を振るうことになるし、自身が死んでも当時の慣行において女帝からその息子への継承はほぼ確実に約束されている。したがって、神功を女帝のままにしておくことが望ましいし、最低限、皇親としておきたいところであろう。それに対して、不比等は、自身の娘・宮子と文武との間に生まれた首皇子の即位を願ひ、さらに首皇子に同い年の光明子を配そうとも考えていたのであり、皇親でない外戚でも皇后を出せるとしたいところであろう。記紀において葛城襲津彦の娘・磐之媛が非皇族であるにもかかわらず仁德皇后とされているのは、葛城襲津彦の父・武内宿祢が不比等の父・鎌足をモデルとしていることからしても、不比等の意向を強く反映していると思われる。光明立后の際、『続日本紀』天平元年八月二四日の宣命で聖武は磐之媛を先例として挙げた。

神功を非皇親とすることには固執せず、しかし、女帝の伝説的な先例としての權威を発揮していた神功の地位はできるだけ低め、自分の娘たちに近づけたい不比等と、神功を妻の吉備内親王になぞらえたい長屋王との間で対立があったはずであり、『古事記』では神功を開化五世孫とするのに対して『日本書紀』は開化曾孫にするという大きな違いはこの対立を反映しているのではなからうか。一章(2)でみたように、四世孫は皇親の範囲に確実に入るが五世孫は慶雲三年格より前は入らないので、藤原氏は五世孫と主張し、不比等の影響が強かったせいか『古事記』テキストが確定された段階では五世孫でまとり、系譜も明示されたが、不比等の薨去直前に成った『日本書紀』では、不比等の衰えに乗じて長屋王が巻き返し、曾孫に変更したのではなからうか。

興味深いことに、「氣長足姫尊、稚日本根子彦大日日天皇之曾孫、氣長宿禰王之女也」(小島ほか校注・訳「一九九四」四一六頁)と、「男大迹天皇、(更名彦太尊。)誉田天皇五世孫、彦主人王子也。」(小島ほか校注・訳「一

九九六」二八五頁、（内は割注）は形式的に極めて似ている。おそらく『日本書紀』が成る直前に前者も「五世孫」であつたのが「曾孫」に改められたのであろう。継体の応神五世孫は世代的に無理で、おそらく四世孫と思われる、曾孫の可能性もありえるのに、『上宮記』も記紀も五世孫としたままなのは、長屋王ら皇親も不比等ら藤原氏も、神功の場合と違つて、継体は曾孫でも四世孫でも五世孫でも何でもよいと、継体の男系出自には無関心であつたことを裏書きするのではなからうか。

女帝から降格された神功皇后は、首皇子の即位を實現させ、自分の娘・光明子を皇后にしたいという不比等によつて、未来の光明皇后のモデルとされただろう。のちに光明子が産んだ聖武の皇太子基王が夭折した後、長屋王の変に至る藤原氏と長屋王の対立のなかで、藤原武智麻呂は新羅に対して敵対政策を主張し、長屋王の死後、政權を握つた彼は七三年には太宰帥を兼任し（『続日本紀』天平三年九月二十七日条）、同年十二月一日符で氣比神に従三位料二百戸が充てられており（『新抄格勅符抄』）、同年日本が新羅を攻めたと『三国史記』にある（井上訳注「一九八〇」二七四頁）。

武智麻呂は、それより前、靈龜元（七一五）年に氣比神の夢告によつて氣比神宮寺を建てており、首皇子と光明子はいずれも大宝元（七〇一）年生まれで、靈龜二年に結ばれているので、夢告のころから光明子の懷妊が期待されはじめていたのではあるまいか。氣比神宮の社殿は大宝二年に文武によつて修造されて以来、天皇家の管理下にあつたため、藤原氏のための祈願所として氣比神宮寺を建立し、光明子が神功のごとく男子を出産し、皇后になるという不比等の夢の實現を願つたのであろう。神宮寺建立のもとになった夢告で、神は仏教に帰依して救われることを求めており、それには、天皇家に拘束された伝統的な神を解放して藤原氏の願いを叶える存在にしたいという武智麻呂の願

望が投影されているに違いない。基王を失った後、光明子が再び男子を懷妊・出産することへの期待が氣比神と神功皇后への信仰を強めて神功と光明子を同一化し、新羅攻撃を具体的に考えるようになったのではなからうか。長屋王はおそらく新羅との友好維持を強く主張したであろうが、そのことを通して光明子の再懷妊祈願に邪魔をしているように武智麻呂には思われたのではなからうか。そのころ、阿倍内親王と、長屋王・吉備内親王の間の長子膳夫王の結婚話が進められはじめたことが、武智麻呂を追い詰め、冤罪という非常手段に訴えて長屋王・吉備内親王一家を葬ったと私は推測している（平山「二〇〇九ノ五」Ⅱ・二章「光明皇后と鑑真的聖徳太子」を参照）。

武智麻呂の氣比神宮寺建立・新羅攻撃や、北九州で祭られた新羅神を起源とする八幡神（達「二〇〇三」第二編第一章「豊国に於ける新羅神の東進」、同「二〇〇七」第三章「八幡という神の成立」を参照）が東大寺大仏建立を巡って台頭するなど、天平期の神仏混淆は、神功・応神が新羅王子・天日槍の末裔であるということを、再度クローズアップしたと思われる。

### （5）八幡神と出雲神話

天然痘が大流行し、天平九（七三七）年に武智麻呂ら藤原四兄弟が病没したのは、長屋王一家の崇りとされたが、天然痘が太宰府管内から畿内へと広がったことから、武智麻呂らの新羅攻撃に対する新羅神の反撃ともとらえられたと思われる。長屋王らを冤罪死させ、新羅を攻めるという武智麻呂の武断政治に代わる新たな思想が、天然痘大流行以後、御霊信仰・聖徳太子信仰の成立や、八幡神信仰の中央進出を伴う東大寺大仏建立などの形をとってあらわれ、

その中心にいたのが光明皇后である。

達によれば、「『宇佐郡辛国宇豆高島』（稻積山）に天降った新羅神（辛嶋氏の神）が大和に神幸し、新たな神靈（応神靈）を付与され、新たな神（八幡神）として宇佐馬城嶺に顕現する。」（達「二〇〇三」一九七頁）。達は大和への巡行の際に応神靈が付与された大和国膽吹嶺は、宇陀野の伊那佐山（近鉄榛原駅の南南東約三キロメートル）としている（達「二〇〇三」一五三―六頁）。滋賀県米原市村居田にある敏達皇后・押坂彦人大兄の母・息長広姫の御陵の数キロメートル東に伊吹山があり、広姫孫・舒明天皇陵などのある大和国忍坂から数キロメートル東に伊那佐山があるので、息長↓忍坂、伊吹山↓膽吹嶺⇨伊那佐山という対応があると考えることもできる。伊吹山は関ヶ原を通って琵琶湖盆地と濃尾平野を結ぶ中山道の北、伊那佐山は高見峠を通って奈良盆地と伊勢湾岸を結ぶ参宮街道の北にあり、それらは西国と東国とを結ぶ数少ないルートである（大山「二〇〇二」二二六―八頁を参照）ことも、両者の対応ないし同一視の背景に挙げられよう。

イナサは南東の風を意味し、自然通風によって製鉄が行われていた野たたちの遺跡は山の南東向き斜面に多い（窪田「二〇〇三」一七〇頁を参照）。『倭名類聚抄』大和国宇陀郡条にある伊福郷が榛原駅南方の上井足・下井足・福西あたりに比定されることを、達は大和国膽吹嶺を伊那佐山とする論拠としているが、伊那佐山はそのあたりのちょうど南東↘東にあり、山から降りてくる風を利用した製鉄が行われていたため、イナサをもたらす山が神聖視されて膽吹嶺とも伊那佐山とも呼ばれたのであろう。近江の伊吹⇨息吹も息長も山おろしの風を利用した製鉄に由来すると思われる、鍛冶王たる新羅王家の鉄の神と応神とが同一視されていたのであろう。

遷都一三〇〇年の秋、私は榛原駅から芳野川・県道三一号線沿いにほぼ真南に歩いてみた。ほどなく左手に、『延



『喜式神名帳』にある宇陀郡一七座のうちの大神一座とされる宇太水分神社（下社・下井足）があり、主祭神は天水分神・国水分神・天児屋根命・品陀別命とされていた。二柱の水分神は芳野川の水の分配にかかわる神である。天児屋根命が祭られていることは、明治のはじめまで本殿をはじめ建物はすべて春日造であった（同社拝願パンフレット）ように、春日社の影響が強いことから理解できる。しかし、このあたりにかかわりがあつたと記紀に記されている天皇は東征のさい伊那佐山を詠んだ御製もある初代神武なのに、品陀別命Ⅱ応神が祭られ、しかも八幡信仰の要素はみられない。したがって、このあたりでは、七世紀後半に神武東征説話が創られ、八世紀半ばに八幡信仰が畿内に入るよりかなり以前から、応神を祭っていたと思われる。

さらに歩いてゆくと、左手に山があるものの、伊那佐山の頂上は手前の山に隠れてなかなか見えず、八咫鳥神社のあたりまで南下すると、ようやくほぼ真東に見えてくる。つまり、山から南東の風が吹いてくる芳野川沿いの平地からは、伊那佐山の頂上は見えないのであり、そのあたりの平地の農民が頂上を含む伊那佐山を神体山としていたとは思えない。このことから、伊那佐山は、南東の山風をもたらす聖地として、製鉄に従事する人々が信仰し、名づけたことが窺える。

伊那佐山の「イナサ」は、国譲りの舞台となった出雲国の浜の名、天日槍が将来した大刀の名や応神から氣比大神に奉られた名に含まれる「イザサ」と似ている。『古事記』諸本には「伊那佐<sup>いなさ</sup>」とするものもあり（高木・富山編「一九七四」上巻四三ウを参照）、『出雲国風土記』出雲郡条には「伊奈佐」（植垣節也校注・訳「一九九七」二二五頁）とあるように、「イザサの小浜」と「イナサの小浜」は上代において同一地名とみなせ、現在の地名は稲佐である。したがって、大和のイナサ山Ⅱイザサ山で祀られていたのは応神と易名したとされる氣比大神であろう。すなわち、

イナサ山には天日槍や応神の父祖など、応神の子孫たる新羅系王統にとつての祖霊が鎮座し、継体が「天皇」となつたころには、応神はその王統の始祖を代表する存在となつていたものと思われる。初期の神仏混淆は、氣比神宮寺と宇佐八幡宮寺にみられる。いずれも新羅系王統の祖霊を祭つたもので、根は一つであり、新羅において形成されていた、仏教と道教と不可分の祖霊信仰に発し、本来的に神仏道混淆の教えであつたと思われる。

達「二〇三」は、「新羅に於いては仏教と道教の融合が進み、独特な宗教となつていた。従つて、そこには仏教・道教のいずれにあつても重視される『八』という数字への強い意識が伴うのは当然であろう」（一三一頁）とも述べている。八幡と共通する「八」は、天日槍がもたらした「八種の宝」「伊豆志の八前的大神」にもみられる。『古事記』によればそのうちの四つが「浪振るひれ、浪切るひれ、風振るひれ、風切るひれ」であり、四の倍が八であり、幡とひれは類義語である<sup>(18)</sup>から、天日槍が新羅からもたらした八種の神宝と、「天降八流之幡」（『八幡宇佐宮御託宣集』巻五）とは極めて近く、同じ新羅系宗教を背景としていえると言えよう。

宇佐郡辛国宇豆高島に天降つた神が大和に神幸し、神武東征路をほぼ忠実に逆行する径路で宇佐に戻つたという伝承が付け加えられたのは七世紀後半から八世紀初期にかけてであるとも、達「二〇三」は論じている（一五六、一六九頁）。これはちやうど、天武・持統による修史事業において応神の出自が隠蔽された時期にかさなり、神武東征は二つの王統を万世一系化するためのフィクションであることも考慮すれば、この時期に宇佐の新羅神が大和で応神霊を付与されて東征と逆向きに宇佐に帰つたとは、神武東征によつて中央では抹消された応神の眞の出自を救ひ出し、応神やその祖霊を正しく祀るべく、宇佐の新羅神が応神霊を救ひ出して宇佐の地にいわば亡命させたということの意味していることにならう<sup>(19)</sup>。父が新羅王族であるということが否定され、『古事記』においてのみ母神功を通

じて天日槍の末裔であることがろうじてたどれるという、応神出自系譜の危機に際し、新羅系王統の真の歴史を守ろうとする人々の対抗策が、宇佐の新羅神を大和に神幸させ、応神霊と合体させるということであつたのだろう。

持統紀六（六九二）年二月一日・三月三日・六日条に、中納言三輪（大神）朝臣高市麻呂が持統の伊勢行幸を農事の妨げになると職を賭して諫めたが、持統は行幸したとある。しかし、沿道諸国の調役を免ずるなど、高市麻呂の批判を考慮して幅広く大盤振る舞いの善政が行われた。持統がそうまでして伊勢行幸を敢行した背後には、重大な目的があつたと思われる。伊勢行幸には修史事業における皇統譜の改変を正統化する意味があつたのではなからうか。

だとすれば、高市麻呂はその改変を阻止しようとしたが持統は強行したと考えられる。持統紀五（六九一）年八月一日条に、大三輪を筆頭に一八氏の祖等の墓記を上進させたところ、皇統譜改変と整合的に一八氏の系譜を改めるため、大三輪氏の改変が最も目立つので筆頭に記されたのではなからうか。神功を女帝とし、応神を仲哀と神功の間の皇子とすることを最も強く望んだのは、自らを神功になぞらえていた持統であらうし、持統紀五（六九一）年一月朔条以降、とりわけ六九三年以降、日食の記録が多くなることは、持統から文武への讓位がそのころから画策されはじめたことを意味していると思われる（平山「二〇〇九ノ五」一四―五頁を参照）。それに対して、大神氏は応神やその父祖の祭祀を担ってきたため、一族の名誉に賭けて皇統譜改変に強く反対したのではなからうか。

ちょうどその一〇年後、『続日本紀』大宝二（七〇二）年一月一七日条に、大神朝臣高市麻呂を長門守にしたとある。高市麻呂は長門守として西国に赴任する際、中央において抹消された応神の真の出自を西国の新羅神と応神の同一視によって回復すべく、八幡神の大和神幸・応神靈付与・帰還の神事を密かに執り行つたのではなからうか（八幡神の発展における大神高市麻呂の重要性は、泉谷「二〇〇三」二二七頁で指摘されている）。

三輪君（大神氏）の祖・大友主は、天日槍が新羅から播磨に渡来した際、垂仁によつて遣わされ（垂仁紀三年三月条一云）、仲哀崩御を秘するため宮中を守るよう神功に命じられた（仲哀紀九年二月五日条）ように、『日本書紀』は大神氏を崇神以降の大和の王統と天日槍以降の新羅系王統との重要な接点に位置付けている。このことは、二つの王統を一系化することに高市麻呂が強く抵抗したため、逆に一系化という『日本書紀』の立場から大神氏の役割を規定したものと書えよう。大神氏の祖である三輪山の神は、出雲、おそらく五十狹狹いささの小汀に渡海してきた（小島ほか校注・訳「一九九四」一〇三―六頁）ので、大神氏はイササの大刀やイザサワケと密接な関係があり、新羅から渡来した天日槍の係累ないし重臣とする伝承があったと推測できる（大神氏を朝鮮系渡来氏族とする説は、松前「一九九八b」第五章を参照）。『出雲国風土記』の国引き神話によれば、イササ・イナサの小浜の北の日御碕から出雲市小津町あたりまでは新羅から引き寄せられた土地（植垣校注・訳「一九九七」一三六―七頁）であり、スサノオが渡来した船は壇土で作られたとされるのも、そのあたりの土地を新羅から渡来した船に見立てたものである。新羅から来た神が宿る大和の三輪山やその周辺も新羅の土地になぞらえられていたと思われる。

持続による皇統譜改変は、大神氏が祭る新羅の神と伊勢の神の地位逆転を伴うものであった。それと同時に、出雲大神が継体から応神を経て天日槍・新羅王家に遡る、一方の皇祖神であることが否定され、伊勢の天照大神が皇祖の地位を独占し、皇統譜も一系化されたと思われる。出雲の国譲り神話には、皇祖が新羅から日本海沿岸に渡来したところと、出雲大神が皇祖であるということが否定されて皇統譜が一系化されたことの、二重の意味が含まれていると思われる。このことは、後者の意味に深くかわる神々である「ヤヘコトシロヌシ・タケミナカタ・タケミカヅチの」三者は、いずれも出雲にまったく崇拜の痕跡がなく、どう見ても、よそから無理にこの説話の舞台に連れて来られたよ

そ者に過ぎないと思われる」（松前「一九七四」二一五頁）という点からも裏付けられよう。また、本来の皇祖神はスサノオと天日槍に分割されて貶められ、アマテラスに皇祖神の座を明け渡したのではなからうか。

垂仁皇子ホムツワケは唾であつた建皇子をモデルにしている（泉谷「二〇〇三」四五―六頁）。建皇子のすぐ上の同父母姉が持統なので、持統がアマテラスになぞらえられるとすれば建皇子はスサノオに該当し、スサノオとホムツワケは皇祖神とを重ねる意図が、その背後に読み取れる。このことは、スサノオの母イザナミもホムツワケの母サホヒメも焼死していることによつて裏付けられる。つまり、新羅王子（スサノオ）が皇祖であることを隠蔽してアマテラスを皇祖神と定め、応神の出自を改めたのは持統であるということが、建皇子をモデルにホムツワケを唾とすること、仄めかされているのであろう。

アマテラスとスサノオの争いは、持統の孫・軽皇子（文武）と他の文武の皇子・皇孫たちとの間の皇位継承争いを反映していると思われる。このような対立においては、文武が文武の孫でもあることは背景に退き、天智―持統―草壁皇子―軽皇子という系譜が重要となり、その先例として、仁賢―手白香―欽明という系譜を持統は重視したのではなからうか。武烈までの大王家と継体までの在倭新羅王家の並立が天智と文武という対等な兄弟の並立に、文武と持統の結婚が継体と手白香の結婚になぞらえられたと思われる。

したがつて、継体が在倭新羅王家の嫡流として武烈までの大王家にほぼ匹敵する由緒を誇つていたことを否定することは、持統の子孫以外の文武の子孫たちを貶めることを意図していたと思われる。天智・文武両者の子孫という地位を持統の子孫が独占しているわけではなく、大津皇子なきあとも天智の娘を母とする皇子に、舍人皇子・長皇子・弓削皇子がいた。持統の子孫が彼らに対して優位に立つためにこそ、持統自身が皇祖神アマテラスになぞらえられる

必要があつたと思われる。持統には、継体を「天皇」家の男系傍流血縁者とすることでその皇位継承を正統化しようという意図など毛頭なかつたのではなからうか。

欽明朝において宇佐国馬城嶺に大御神が出現したという伝承には、そのような経緯で宇佐に応神靈が祭られるに至つたことを隠すことで中央の正史とのあからさまな葛藤を回避する意味もあつたのではなからうか。達「二〇〇三」が指摘するように大神氏の伝承においては大和神幸がなく、大御神はいきなり馬城嶺に顕現したとされ、新羅系宇佐人である辛嶋氏の伝承に大和神幸が伝えられているのも、中央政府に近い大神氏のほうが中央で新たに形成された歴史観により同調的であつたことを意味していると思われる。

また、神武即位前紀には、菟狭国造の祖・菟狭津彦と菟狭津媛が神武を迎えた際、勅して菟狭津媛を中臣氏の遠祖・天種子にめあわせたとある（小島ほか校注・訳「一九九四」一九七頁）。彼らを祖とするとされる宇佐氏は、「八幡神成立当初に於いては徹底的に退けられていたようで、八幡神の祭祀には全く関わっていないかつた」（達「二〇〇三」七九頁）。大宝―神龜年間に活躍し、宇佐氏を再興した法蓮（達「二〇〇三」一六四頁図表3、第四章を参照）は、記紀編纂に至る修史事業に対抗して九州の新羅神信仰のなかに応神とその父祖の祭祀を受け容れた八幡神信仰を、中央にも認められるような形で完成させたのであり、神武紀において菟狭国造の祖が重要な役割を担うのは、法蓮らが再興した宇佐氏に対する中央の評価を示していると思われる。

このように、中央から排除された新羅起源の信仰を地方において保存したものとして宇佐八幡神をとらえることができる。したがって、それは、百済から渡来した如来が中央から排除され、信濃の善光寺に移されたとする善光寺信仰とパラレルな存在であり、いずれも後世鎌倉幕府・東国政権の成立を思想的に支えるという重要な役割を果たした

ことは、興味深い。善光寺信仰にはキリスト教の影響が濃厚にみられる（平山「二〇〇九ノ三」を参照）が、八幡神顕現の場が馬城嶺ないし厩峯とされていることや、八幡神信仰も三尊形式をとり、聖母子信仰的であることも、同様に考えることができるのではなからうか。

『先代旧事本紀』は、アマテラスの生んだ三女神が宇佐嶋に降臨したという神代紀第六段一書第三の説を採用して、三女神を天三降命あめのみくだりのみことと称して宇佐国造の祖とし（巻三、天神本紀）、宇佐都彦（神武紀の菟狹津彦）をその子としている（巻一〇・国造本紀、達「二〇〇三」四四―五頁を参照）。『古事記』や『日本書紀』正文では、アマテラスとスサノオの、所持品を交換して口にするウケヒによって生まれた女神は、交換前の所有者スサノオの子、男神はアマテラスの子とされているが、一書第一・第三ではアマテラスとスサノオの、自分の所持品を口にするウケヒによって生まれた女神はアマテラスの子、男神はスサノオの子とされており、一書第三では、スサノオの生んだ男神はアマテラスの養子として扱われている。一書第一・第三を基準にみると、新羅から出雲に渡来したとの伝承のあるスサノオの子孫が天皇であるが、『古事記』や『日本書紀』正文は、そのことを否定して天皇はアマテラスの子孫であるとしたということになる。一書第六では、イザナキが「素戔鳴尊は以ちて天下を治らすべし」（小島ほか校注・訳「九九四」五一頁）と勅任していることも、一書第一・第三に通じる。なお、第七段一書第三も男子はスサノオの子とされている。

スサノオの口から生まれた者はスサノオの子というのが自然な発想で、誰もがそう暗黙のうちに前提していたはずだが、アマテラスは、スサノオの口から男神が生まれたのを見た後で、交換した所持品の元の所有者の子だと主張した。これは喧嘩を売るための言いがかりであろう。姉の挑発に対してスサノオは怒って乱行に及んだため、皇祖神の

地位を姉にとられたということが、『古事記』や『日本書紀』正文から読み取れる。神代紀第五段正文において、イザナギ・イザナミの父母二神が「天下の王者」を生もうとしたが、日神・月神は天上に挙げ、蛭子は船に載せて放棄し、最後に生まれたスサノオこそ天下の王者と期待されたものの、「汝甚だ無道あつぎなし。以ちて宇宙あめのしたに君臨きみたるべからず。……」(小島ほか校注・訳「一九九四」三五・七頁)と勅していることから、スサノオは本来皇祖神であつたが、乱行のため姉に代えられたことが読み取れ、次段の正文は乱行の原因が実は姉の計略であると暗示していることになる。

このように、記紀にはアマテラスが皇祖神の地位を弟スサノオから奸計によつて奪つたという意味が隠されており、その意図するところは持統が皇統譜を改変したことの告発であろう。そして、三女神をアマテラスの子とすることで、天皇をスサノオの子孫だとも含意している一書第三が宇佐国造系譜において採用されたことは、持統による皇統譜改変に対する反発が北九州においてはことのほか強かつたことを意味するのではなからうか。三女神を奉祭する宗像氏は大神氏と同じく大国主命を祖とし(『新撰姓氏録』「右京神別下」「河内国神別」)、高市皇子の母が宗像氏であるため大和国に分祀された宗像神社は初瀬川を隔てて三輪山の近くにあるように、大神氏と宗像氏には密接なつながりがあり(石川「一九九四」九頁)、宗像氏は五世紀後半以来新羅と関係が深く、倭王権に必ずしも同調的ではなかつた(同、四〇八頁)。また、大宝年間において宗像氏と新羅系渡来氏族との深いつながりが畿内でも北九州でも確認できる(同、六頁)。これらのことから、大神氏・宗像氏と宇佐の新羅系の人々は、持統の皇統譜改変に批判的であつたと思われる。持統は文武への皇位継承を実現しようとし、高市皇子はその方針に従つたが、高市皇子に近い大神氏や宗像氏らには強い不満が残つたのであろう。高市皇子・長屋王父子が持統・文武に忠誠を尽くしたこと



が、オオクニヌシ・コトシロヌシ父子による国譲りで表現されていると思われる。

宇佐神宮においては今日に至るまで、八幡大神（応神）、比売大神（三女神説・玉依比売説・豊玉比売説・宇佐の地主神説などがある）、神功皇后を祭神としている。比売大神は本来応神の母・神功であつたが、そのことが忘れられ神功皇后が重複して祭られたらしい（泉谷「二〇〇三」二二五―六頁）ので、比売大神を三女神とする説が優勢になつた後、三という数字に合わせて神功が第三の祭神とされたのではなからうか。肝狭浅の大刀をご神体とする新羅王家祖神が応神の父神である（私見では大刀は応神の父の形見で、氣比神宮に奉納された）ことは記紀編纂以来隠蔽され、おそらく宇佐においても公言が憚られたと思われ、そのため応神以外の男神を主祭神とすることも避けられたのであろう。応神の母が比売大神ないし神功皇后として祭られた段階で、普通ならば父・仲哀も祭られるはずであり、各地の八幡宮には、仲哀を祭つたものが少なくない<sup>(20)</sup>が、宇佐八幡宮において仲哀が祭神になれなかつたのは、応神の父は仲哀ではなく、新羅系であるということに暗に伝承しつづけていたことを意味するのではなからうか。

大宝二年に氣比神宮の社殿が文武の勅によつて修造された際、仲哀・神功が合祀されたとも伝えられており（氣比神宮編「一九四〇」二二〇頁）、これによつて、氣比大神が応神の父祖たる新羅王家の祖霊であるということが否認されたものと思われる。『藤氏家伝 下 武智麻呂伝』によれば氣比大神が藤原武智麻呂に「吾宿業に因りて神と為りて固に久し。今、仏道に帰依し、福業を修行せんと欲すれども、因縁を得ず」（沖森ほか「一九九九」三五一頁）と告げたとされることには、本来八幡神のように新羅起源の神仏道混淆の存在であつた氣比大神のあり方が、大宝二年の仲哀合祀によつて否定されたが、神仏混淆に復帰したいという意味が込められており、神が出家して仏道に入るとは、父、この場合には応神の父・仲哀との俗縁を否定するという意味合いがあらう。僧形八幡神信仰も、応神を僧

形とすることで、王子であつた釈迦が父の後継者としての地位を捨てたように、仲哀の後継天皇という偽りの系譜を捨ててゐることを暗喩していると思われる。

光明皇后は天平一二（七四〇）年五月一日付写經奥書願文で「光明子」と名乗っており、仏弟子としての名のあるが、新羅の第一一代助賁王の娘で第一三代味鄒王を婿とし、昔氏から金氏への王位継承を果たした光明夫人を意識したものではないかとも思われる。『三国遺事』では「光明娘」（金訳「一九七六」二〇頁）と表記されており、光明子に近い表現である。光明皇后は大宝元（七〇一）年生まれで、天平一二年で四〇歳であるから、自ら子供を生む可能性がなくなるころであり、皇室・父方の藤原氏・母方の橘氏の将来について、新たに構想を練らなければならぬ時期に大規模な写経をはじめた際、何らかの案が彼女の心中にあつて、その実現を願つたのではないかと思われる。聖武との間の子として存命だったのは阿倍内親王・皇太子ただ一人であるから、光明子が光明夫人を意識した名乗りであつたとすれば、阿倍皇太子が味鄒王の娘（『三国史記』に明示されていないが光明夫人の娘であろうか？）・保反夫人になぞらえられていたことになる。つまり、養老二（七一八）年生まれの阿倍皇太子が女帝として即位・結婚し、その子に皇統を伝えることが考えられはじめ、新羅王家が昔氏から金氏に代わつたように、彼女の結婚相手としては皇族以外の者が期待されていたのではなからうか。

当時の政權を担っていた光明皇后の異父兄・橘諸兄は、皇親（敏達五世孫ないし四世孫）だが母の賜つた橘宿祢姓を継いだように、自ら女系継承を体験しており、皇位の女系継承にも積極的だったのではなからうか。橘諸兄の嫡男・奈良麻呂は、天平一二年五月一〇日従五位下に叙され、同年一月二日には従五位上、翌年七月三日には大学頭と、スピード出世をはじめており、皇太子より五歳程度年下だが、そのころは婿の候補のナンバーワンであつたのではな

かろうか。

奈良麻呂のライバルだったのが、藤原仲麻呂と思われる。慶雲三（七〇六）年生まれで皇太子より一二歳、奈良麻呂より一七歳程度年上であるのに、位階は奈良麻呂の少し上という風であった。母方の身分が低い安積親王が阿倍皇太子の次と目されたのには、奈良麻呂と仲麻呂のいずれを皇太子の嫡とするかで決着がつかなかったこともあるのではなかろうか。しかし、天平一六年に安積親王が薨去した後、おそらく阿倍皇太子の事実上の結婚の方針が固まり、仲麻呂は即位後の孝謙女帝の事実上の夫だったのではないかと思われる（平山「二〇〇九ノ五」一章3「女帝の結婚と東大寺大仏」を参照）。

中央では記紀編纂の際神功の夫・仲哀を創作して応神を「天皇」とし、神功・応神が新羅系であることの意義を大きく削減しようとした後にも、八幡神信仰は彼らが新羅系であることを強く意識しつづけていたと思われる。大仏建立を巡って八幡神が中央に進出するとともに、そのことが中央でも再評価されていたと思われる。孝謙と仲麻呂の結婚は公式の婚姻として祝われたわけではなく、孝謙懐胎の際には、夫なくして大仏から授かった子として扱うという選択肢があったと思われるので、父神のいない八幡神という、宇佐で形成されていた応神のイメージが、その場合には中央でも復活し、正式に記紀の皇統譜が書き直されたかもしれない。

男系血縁にとらわれない王位継承は、東アジアでは新羅に顕著にみられ、新羅王子天日槍の嫡流である継体の大王家への婿入りも孝謙女帝の婿取りもそれをモデルにしていた。道鏡を皇位に就けようという動向を巡って宇佐八幡神の神託が重要視されたのも、その延長上に位置付けられよう。このように、新羅の王位継承は倭・日本の「天皇」位継承にかなりの影響力を発揮していたと思われる。

## 終章 道照の偉業

以上の考察の結果、記紀は、二つの王統の神話・伝承・歴史を、表向き一つに編集し直しながらも、その捏造を密かに内部告発し、真実を再構成しえるような素材とヒントとをふんだんに、一見目立たぬよう、しかし一度どこかに手がかりを掴んで手繰り寄せはじめるや、辛づる式に全体像が露出してくるように、分散配置したものであることが明らかになった。

自己の権力の正統性を確かなものにしたたり、権勢を維持・拡大するという権力者の意向に面従腹背の姿勢を貫くことは、並大抵のことではなく、また、うっかり他人に自分のしていることの真相を漏らせば、当局の耳に入って自分の地位も生命も危うくなりかねないような事柄であるから、腹背の核心部分は複数の人の共同作業であったとは思えず、同時代に生きる他の誰も見通せないような、誰かただ一人の手になるものと思われる。そのように推論する際、私は旧ソ連最大の作曲家・ショスタコーヴィチ（平山「二〇〇九ノ二」Ⅱ・三章「音楽の力——ショスタコーヴィチと西側の指揮者たち」を参照）を念頭に置いている。ショスタコーヴィチについて考えた成果が、私の記紀への取り組みを可能にしたということでもある。

サホヒコ・サホヒメの謀反やホムツワケの火中出生譚が、渡来して間もない仏教典籍に大いに依拠していることから、記紀を編纂し、真実を密かに証す物語を作成した人物が、それらに精通した高僧であることは間違いない。しかも、記紀編纂・物語創作の主導権を天武や持統から委ねられるほどの人物であったのだから、その候補は、当時の仏教界のトップにあつたごく少数の人に絞られる。『日本書紀』について関与をしばしば指摘される道慈は、『古事記』

が成ったときまだ唐に滞在していたので、道慈よりも年長世代で、おそらく唐に留学し、仏教以外の分野も含めて高度な学識を身につけ、天武による修史事業開始前後に帰国した人物であると思われる。

私の知る限り、そのような人物として挙げえるのは、道照（道昭）唯一人である。『続日本紀』文武四（七〇〇）年三月一〇日の卒伝に「和尚は河内国丹比郡の人なり。俗姓は船連。父恵釈は少錦下なり」（青木ほか校注「一九八九」二三頁）とあり、皇極紀四（六四五）年六月一三日条に「蘇我臣蝦夷等、誅せらるるに臨みて悉に天皇記・国記・珍宝を焼く。船史恵尺、即ち疾く焼かるる国記を取りて中大兄に奉る」（小島ほか校注・訳「一九九八」一〇三頁）とあるように、道照の父は乙巳の変の際、蘇我蝦夷が焼こうとした『国記』をすんでのところで救い出し、中大兄に提出している。『天皇記』も近くにあったはずなのに焼失したとすれば、極めて危険な火中において『国記』を見つけ、身を挺して守ったのであろう。道照は七二歳で亡くなっているので、六二九年生まれで、乙巳の変のとき一七歳であるから、父を助けていた可能性もある。

このときの火中における父の働き、ひよっとしたら彼自身も共にしたかもしれない体験が、仏典の火中出生譚をもとに日向三代やホムツワケの物語を構想する際の道照を支えたように思われる。真実を守るためならば、危険を顧みず火中に身を置いても、必ず報われるという強い意志と信念が、この出来事をふまえて仏典のラーフラ出生譚を読むことで形成され、露見すれば全てを失う危険を顧みず、あえて権力者の意向に叛いて密かに皇統譜と歴史の改竄を告発しつつ真実を後世に残そうとする自らの冒険へと駆り立てて行ったと思われるのである。

天武・持統による修史事業においても、父の働きで焼失を免れた『国記』に基づく作業であることと、唐の高僧・玄奘から教えを受けた当代第一の俊英としての名声とによって、彼は重要な役を仰せつかったのであろう。そして、

持統の意向で歴史の真実が掻き消されようとしているという、修史事業の現実に直面した彼は、蘇我蝦夷が歴史記録を焼却しようとしたのを、身命を賭して阻止した父の志を継いで、歴史の真実を後世に残すことが自らの使命であると思い、そのために心血を注いだのであろう。

彼は六五三（白雉四）年から、百濟滅亡の翌年である六六一（斉明七）年まで、唐に留学した。唐で玄奘三蔵は道照を「特に愛でて、同じ房に住ましめ、謂ひて曰はく、『吾、昔、西域に往きしとき、路に在りて飢乏うれども、村の乞ふべきところ無かりき。忽ち一の沙門有り、手に梨の子を持ちて、吾に与へて食はしめき。吾啖ひしより後、氣力日に健なりき。今汝は是れ梨を持ちたる沙門なり』といへり」とあり、また、帰国の際玄奘は道照に「一の鑑子を授けて曰はく、『吾西域より自ら將ち来りしなり。物を煎て病を養はむに、神驗あらずといふことなかりき』といへり」（『続日本紀』卒伝、青木ほか校注「一九八九」二三、二五頁）と伝えられているような、玄奘の愛弟子であった。

一見権力者の意向に忠実な記紀の背後に、権力者が抹消しようとした真実を隠すやり方は、極めて機知に富んだもので、頓知の一休を連想させる（平山「二〇〇九ノ五」Ⅰ・二章「一休の恋人」、Ⅱ・三章「室町の十字架」を参照）。玄奘は道照に「経論は深妙にして、究竟すること能はず。如かじ、禅を学びて東土に流伝せしめむには」（青木ほか校注「一九八九」二三頁）と語り、道照はそれに従って「始めて禅定を習ふ。悟るところ稍く多かりき」（同）、帰国後は「元興寺の東南の隅に、別に禅院を建てて住めり」（同、二五頁）とある。道照在唐のころ、禅宗は五祖弘忍によって揚子江中流域で東山法門が形成されていた揺籃期であり、長安近郊の大慈恩寺にいた玄奘らと接触があったとは思えないが、文字で書かれた経論と禅とを対比する玄奘に従って禅を学んだ道照は、禅宗の発想や悟りに通じる

ものを身につけていたように思われる。

船舶港湾技師・史官として重用されてきた、百済系渡来人の家に生まれた彼は、帰国後しばらく禅院に住んで教えたが、「後に天下を周り遊びて、諸の津済の処に、船を儲けて橋を造りぬ」（同、二五頁）と、一族の持つ高度な技術を活用した社会事業に勤しんだ。

「和尚周り遊ぶこと凡そ十有餘載、勅請有りて、還りて、禅院に還り住む」（同、二五―六頁）とあり、この勅請は、修史事業への関与を含むものではなからうか。天武紀一〇（六八一）年三月四日条の詔によって修史事業が始まったとすれば、ちょうど道照帰国二〇年後のことであり、禅院で教えた後一〇年余り諸国を巡った後とほぼ一致する。したがって、道照は天武一〇年にはじまる修史事業に、早い時期から深く関与したのではないかと思われる。

玄奘は道照との「訣に臨みて、三藏、持てる舍利・経論を以て、咸く和尚に授け」（同、二三頁）とあり、また「真身舍利、一切経論、安<sub>二</sub>置一<sub>一</sub>处<sub>一</sub>、流<sub>二</sub>通万代一<sub>一</sub>、以為<sub>二</sub>一切衆生所依之处一<sub>一</sub>焉」（『三代実録』元慶元年十二月一日条所引「道照法師本願記」）とあることから、彼が玄奘から与えられた舍利・経論は全て禅院に収められたらしいが、『法苑珠林』（六六八年）など、その後もたらされた最新の仏教典籍や仏教以外の書籍の多くもここに収められ、当時の日本において最大規模の図書館として機能したのではなからうか。平城京移転に伴って移築され、「此の院に多に経論あり。書迹楷好にして、並に錯誤あらず。皆和上の将ち来れるものなり」（青木ほか校注「一九八九」二七頁）とされたように、後々まで禅院の蔵書は高く評価された。彼は禅院の豊富な蔵書に抛りつつ記紀のもとになった文章を練ることができたものと思われる。文字を超えた禅と豊富な蔵書をもとに、自在な連想や比喻を駆使し、権力者の意向に一見忠実な記述の裏に真実を秘藏させた彼は、禅的な機知と豊富な仏教典籍の知識とを兼ね備えた、天武・持

統朝において傑出した高僧であったと言えよう。

「弟子ら、遺せる教を奉けて、栗原に火葬せり。天下の火葬此より始まれり」（同、二七頁）とされているが、その二年後の大宝二（七〇二）年一月二二日に崩じた持統の遺詔に「喪葬の事は努めて儉約に従へ」（同、六三頁）とあり、おそらく自身の指示に従って、大宝三年一月一七日に持統の遺骸は火葬された（同、七五頁）。従来の大規模な葬送儀礼を廢し、道照に従って火葬を選んだことは、持統の彼に対する信仰・信頼の厚さを示している。

彼の家柄、『国記』を火中から救い出した父の志、彼自身の機知と学識、禪院の藏書、歴代天皇の厚い信仰がそろってはおそらく、記紀のなかに、権力者の意向に抗して真実が保存されえたものと思われる。しかし、道照が文武天皇四（七〇〇）年に亡くなった直後の、大宝二（七〇二）年に氣比神宮が勅により改修されて仲哀・神功が合祀され、翌年には宇佐八幡神を中央の体制に取り込む役割を果たしたと思われる法蓮に、医術の褒として野四〇町が施された（『続日本紀』大宝三年九月二五日条）ように、彼の志は歴史の深層に封印され、長い眠りに入った。

彼の、従来あまり注目されてこなかった貢献は、修史事業への関与にとどまるものではない。孝徳・斉明朝において東南アジアから渡来したキリスト教をとりいれて、善光寺信仰のもとになる教えが形成されたが、種々な教えをまとめあげる際に彼が中心的な役割を果たしたものである（平山「二〇〇九ノ五」三〇〇―三頁）。日本の貨幣経済は、キリスト教と同時にもたらされた、東南アジアの銀貨制度を導入することで始まったのであり、貨幣経済のとりわけ東国における発達は善光寺信仰の発展や広まりと一体のものであった（平山「二〇〇九ノ三」を参照）。

以上のように、道照は、伝説的な虚構に満ちた聖徳太子と、日本の仏教を確立したとされる最澄・空海との間の時期に活躍し、日本の歴史や思想の根幹に、彼らに優るとも劣らない貢献をなしたと評価しえるであろう。



(1) 天皇号が天武・持統朝にはじまることは今日通説となっている。それ以前は大王を称していたが、雄略朝より前に大王が使われていたかどうか不明なので、『日本書紀』に准じて、天皇号、大王号が使われていなかった可能性がある雄略朝より前を含む、記紀において「天皇」とされた倭王権の長（中国の史書にいう倭王）を、括弧をつけて「天皇」と表記しておく（直木「一九八三」一九二頁注1を参照）。ここで応神は「天皇」ではないとは、記紀は彼を天皇としているが、実際には倭王権の長ではなかった、という意味である。

(2) 「録一本」とされているが、『新撰姓氏録』建武二年系本（複数）にそうある（佐伯「一九六二」三一九頁、同「一九六三」四二二頁を参照）。

(3) 記紀には、ホデミらの母が焼死したという記述はない。母も無事だったことは、神代紀下第九段の一書第二、第五、第六で明言されている。

(4) 垂仁記では、サホヒメは兄の稲城の中に入った後、城が燃える前にホムツワケを生んだはずなのに、サホヒメは「今、稲城を焼く時に当りて、火中に生めるが故に、其の御名は、本牟智和氣御子と称ふべし」（山口・神野志校注・訳「一九九七」二〇三頁）と語っており、この矛盾は、大筋ではラーフラ出生譚をふまえつつ、命名に関しては「瞻婆女人身死闇維於火中生子八」に拠ったためと思われる。

(5) 「ワケ」は一種の尊称なので省略して考えてよいであろう。なお、「ワケ」の意味については三章(1)と(3)で論ずる。

(6) 氣比大神を天日槍とする説は、古くは水戸彰考館の豊田亮が論じ、三品「一九七二」（二二一―三頁）はその説を肯定的に紹介しており、今井「一九八一」「五 氣比大神は天日槍命であろう」にもみられるが、ここではそれらをふまえて新羅始祖にまで遡らせるべきことを見た。

(7) 当麻以北の葛城国北方は、天日槍の子孫とのつながりが元来強かったと思われる、『上宮記』（A）の凡牟都和希王もその地域を地盤としていたが、彼の孫のころには、踐坂大中比弥王の名が示唆するように、忍坂（近鉄大阪線大和朝倉駅の南）に彼

らの中心地が移るとともに、「天皇」の外戚として競合するようになって、彼らと葛城氏の一体性も失われ、彼らの勝利とともに葛城氏は南方に圧迫されていったのではなからうか。

(8) 川合大塚山古墳のすぐ北の、大和国広瀬郡城戸郷に、押坂彦人大兄王の水派宮<sup>みまた</sup>や高市皇子の殯が行われた城上宮<sup>きのの</sup>があったとする説が従来有力であった。このあたりに敏達系王族の基盤の一つがあり、高市皇子から長屋王に伝えられている。ところで、高市皇子の葬列の行程からすると、ここではなく栗原川と寺川の合流点の桜井市川合あたりが水派宮・城上宮の場所と思われる(渡皇「二〇〇八」第六章、寺崎「一九九九」一八五―七頁を参照)。いずれにも川合の地名が残されており、馬見丘陵あたりから忍坂あたりに継体の先祖の主な居所が移動したとすれば、地名も移された可能性がある。『延喜式』によれば押坂彦人大兄王の成相墓(牧野古墳とする説が有力)も、高市皇子の三立岡墓も広瀬郡にあったように、のちのちまで墓域とされる馬見丘陵あたりのほうがより古く、古墳時代中期にまで遡るものであろう。

(9) 同頁によれば、苅幡Ⅱ蟹幡は吉田「一九〇〇」説である。

(10) この箇所や、塚口「一九八〇」一七六―八五頁で、息長氏が南山城にも古くより存在したと説かれているが、その史料上の根拠とされている『興福寺官務牒疏』という中世文書が一八世紀末―一九世紀初期に作成された膨大な偽文書「椿井文書」のひとつであり、椿井政隆が自ら収集した史料・伝承をもとに行った研究を偽文書という形で発表したような部分もあるので、史料の価値は慎重に検討しなければならないが、息長氏が南山城にいたとする部分などは全くのフィクションであることが明らかにされている(馬部「二〇〇五」「二〇〇八a」「二〇〇八b」を参照)。

(11) 唯一の例は丹波道主王だが、「一に云はく、彦湯産隅王の子なりといふ」(小島ほか校注・訳「一九九四」三一三頁)という異説を載せている。道主王は『古事記』の挙げる一五人のなかの、息長水依比売の子・丹波比古多々須美知能宇斯王である。道主王の娘と垂仁との間に景行らが生まれている。

(12) どこを名の冒頭とするか一義的でない場合もあるが、原則として山口・神野志校注・訳「一九九七」の「神名・人名索引」と小島ほか校注・訳「一九九八」の「神名・人名・地名索引」によった。

(13) 山口・神野志校注・訳「一九九七」索引は本文中の用例に従って、天孫の嫡孫の名としては「天津日高日子波限建鵜葺草葺

「不合命」だけを挙げているが、天孫は「天津日高日子番能邇々芸能命」「天津日子番能邇々芸能命」「日子番能邇々芸能命」天孫の嫡子は「天津日高日子穗々手見命」「日子穗々手見命」が挙げられており、三代に共通して「天津日高日子」が冒頭に來るが、「天津」「日高」を省略することができ、たまたま「天津日高日子波限建鸕鷀草葺不合命」だけは省略名が本文中に記されなかったと判断した。

(14) 後述するように、日子国意祁都命の妹は鸕鷀草葺不合を出産する際ワニの姿になった豊玉毘売に重なり、神代以来の外戚であると、丸邇氏は誇っていたのではないかと思われる。そのため、「ヒコ」を人名冒頭に置く特権の拡大の初例として認められたと考えることができよう。『日本書紀』は「ヒコ」を人名冒頭に置く基準が一般に『古事記』よりも緩いが、彦坐王の母の兄は「和珥臣が遠祖姥津命」としており、「姥」は「意祁」に相当する（小島ほか校注・訳「一九九四」二六三頁注一一を参照）ので、ワニ氏の祖の人名冒頭に「ヒコ」がない本来の形を『日本書紀』の「姥津命」は伝えているのであろう。「和珥臣が遠祖彦国葺」（同、二八一頁）のほうは『古事記』と同様「ヒコ」が人名冒頭にあるので、「姥津命」のほうは付加し忘れたため偶然古い形が残ったと解釈できる。

(15) 井上「一九八五」（二五三―四頁）は、応神が品它真若王の一族に婿入りしたと解釈して、応神で男系継承が切れたと考えている。

(16) 「更造夫婦」は『文選』東都賦から採られた表現である（小島ほか校注・訳「一九九六」四六〇頁注四を参照）。それは「天地革命、四海之内、更造夫婦、肇有父子、君臣初建、人倫寔始」と、天地創造から人倫の成立に至る話のなかにあつたが、それが全く違う文脈に移されているので、任那と日本を夫婦のように見る発想が継体の遺言として伝えられており、その文章表現としてはのちに中国古典からの引用が使われたと考えられる。

(17) 「日本」国号は、日本を世界の中心とし、半島を統一した新羅を従属視するような、小中華帝国意識を表現しているとする説がある。私は、ある時期からそのような意味合いが加わったかもしれないが、西方系インド人やヴァナと連合して唐・新羅に対抗しようという意識から、ヤヴァナと音の類似した「日本」が選ばれたとみている（平山「二〇〇九／三」を参照）。天智は、東南アジアの国際通貨の大きさと重さを採用した銀貨（無文銀銭と呼ばれるもの）を発行して、開元通宝流通圏とは異

なる独自の貨幣圈を形成したように、唐・新羅連合と対抗するために東南アジア・インドとのつながりが重視されるなかで、日本という新しい国家意識が形成されはじめたのである。

- (18) 「ハタ」は、機から、機で織られた布をも意味するようになったと思われる、『日本書紀』神代下第九段一書第一における天孫ニニギの母の名、万幡豊秋津媛は、多くの幡(機)でアキツヒレ(蜻蛉の羽のような薄い上質の布)を織る織姫という意味である。欽明紀二三年七月条の歌謡「韓国の城の上に立ちて 大葉子は、領巾振らすも 日本へ向きて」「韓国の城の上に立たし 大葉子は、領巾振らす見ゆ 難波へ向きて」の、「領巾」直前の「は」の万葉仮名が「幡」である(小島ほか校注・訳「一九九六」四五二―三頁)ことも、幡とひれの意味的な近さを示していると言えよう。

- (19) 遼「二〇〇三」は、敏達朝のころ応神霊を付与された八幡神が馬城嶺に顕現し、辛嶋氏の勢力圏である駅館川西岸を小神幸して大神氏が辛嶋氏を服従させ、崇峻朝には鷹居社が創祀され、和銅五(七一二)年に社殿が建立されたとしている(一九七頁)。新羅系王統の継体が「天皇」となつて以降、九州の新羅神祭祀に中央の影響が及ぶようになるのは自然であり、それを応神霊付与と解釈することも可能であろうし、敏達朝以降、大神氏が辛嶋氏を従属させていったことも説得的なストーリーである。しかし、そのことと、天武・持統朝の中央における修史事業によつて存亡の危機に陥った、新羅系王統の祖霊(応神とその父祖)の祭祀を、神武東征径路を逆行して宇佐に移し、保存しようとすることは、区別して考える必要がある。敏達朝以降の九州における新羅神祭祀への大神氏の進出は、宇佐が中央における応神霊祭祀の亡命地として格好の条件を備えていたことをも意味していたと思われる。

- (20) 佐藤編「二〇〇四」の「全国主要八幡神社一覧」には一〇三二社が載せられており、そのうち仲哀が祭神に含まれているのは二七九社である。

# 参考文献

- 青木和夫ほか校注 一九八九『新編 日本古典文学大系 12 続日本紀 一』岩波書店
- 一九九二『新編 日本古典文学大系 12 続日本紀 三』岩波書店
- 青山千紘 二〇〇九「『古事記』氣比大神の「易名」考」『国文』お茶の水女子大学国語国文学会、一一二号
- 石川千恵子 一九九四「長屋王と『宗形』木簡」『日本歴史』五五八号
- 泉谷康夫 二〇〇三『記紀神話伝承の研究』吉川弘文館
- 市島謙吉編輯・校訂 一九〇六『新井白石全集 第五』吉川半七
- 井上秀雄訳注 一九八〇『三国史記 第一卷』平凡社（東洋文庫三七二）
- 一九八三『三国史記 第二卷』平凡社（東洋文庫四二五）
- 井上光貞 一九八五『井上光貞著作集 第三卷 古代国家の形成』岩波書店
- 今井啓一 一九八六『天日槍 改訂版』綜芸舎
- 植垣節也校注・訳一九九七『新編 日本古典文学全集 5 風土記』小学館
- 大橋信弥 一九八四『日本古代国家の成立と息長氏』吉川弘文館
- 二〇〇七『継体天皇と即位の謎』吉川弘文館
- 大山誠一 二〇〇一『聖徳太子と日本人』風媒社
- 二〇〇三「『上宮記』の成立」大山編『聖徳太子の真実』平凡社
- 二〇〇九『天孫降臨の夢——藤原不比等のプロジェクト』日本放送出版協会（NHKブックス）
- 冲森卓也ほか 一九九九『藤氏家伝 鎌足・貞恵・武智麻呂伝 注釈と研究』吉川弘文館
- 上垣外憲一 二〇〇三『倭人と韓人』講談社学術文庫
- 門脇禎二 二〇〇〇『葛城と古代国家』講談社学術文庫

氣比神宮編 一九四〇『氣比宮社記』氣比神宮

金思燁訳 一九七六『完訳 三國遺事』朝日新聞社

窪田蔵郎 二〇〇三『鉄から読む日本の歴史』講談社学術文庫

小島憲之ほか校注・訳 一九九四『新編 日本古典文学全集 2 日本書紀①』小学館

—— 一九九五『新編 日本古典文学全集 3 萬葉集③』小学館

—— 一九九六『新編 日本古典文学全集 2 日本書紀②』小学館

—— 一九九八『新編 日本古典文学全集 2 日本書紀③』小学館

佐伯有清 一九六二『新撰姓氏録の研究 本文篇』吉川弘文館

—— 一九六三『新撰姓氏録の研究 研究篇』吉川弘文館

坂本太郎ほか校注 一九六七『日本古典文学大系 67 日本書紀 上』岩波書店

桜井徳太郎ほか校注 一九七五『日本思想大系 20 寺社縁起』岩波書店

佐藤實編 二〇〇四『全国八幡神社名鑑（別冊歴史読本 99）』新人物往来社

瀬間正之 一九八八『沙本毘賣物語と漢訳仏典』『古事記年報』三〇号

—— 一九八九『石山寺蔵・院政期写『経律異相』と古事記』『季刊ぐんしよ』再刊六号

—— 一九九一『漢訳仏典と古事記』『国文学』三六卷八号

—— 一九九三『日本書紀と漢訳仏典——兄弟相讓譚と火中出生譚を中心に』和漢比較文学会編『記紀と漢文学』汲古書院

—— 一九九四『出生の神話——垂仁記・火中出生譚の存在と漢訳仏典』古橋信孝ほか編『古代文学講座 第四卷 人生と恋』勉

誠社

高木市之助・富山民蔵編 一九七四『古事記総索引 本文篇 新装版』平凡社

武田幸男編 二〇〇〇『新版 世界各国史 2 朝鮮史』山川出版社

谷川健一 一九七九『青銅の神の足跡』集英社

塚口義信 一九七六「狭穂彦王謀反伝承に関する一考察」、横田健一先生還暦記念会編『日本史論叢』横田健一先生還暦記念会

——一九八〇『神功皇后伝説の研究——日本古代氏族伝承研究序説』創元社

——一九八七「天之日矛伝説と息長氏」、横田健一先生古稀記念会編『文化史論叢 上』創元社

遼日出典 二〇〇三『八幡宮寺成立史の研究』続群書類従完成会

——二〇〇七『八幡神と神仏習合』講談社現代新書

寺崎保広 一九九九『長屋王』吉川弘文館

直木孝次郎 一九六四『日本古代の氏族と天皇』塙書房

——一九八三「葛城氏とヤマト政権と天皇」古代を考える会編『藤澤一夫先生古稀記念 古代文化論叢』藤澤一夫先生古稀記念

#### 論集刊行会

西村一民校注 一九八五『古語拾遺』岩波文庫

早川万年 一九八六「名代子代の研究」、井上辰雄編『古代中世の政治と地域社会』雄山閣出版

速水融 二〇〇九『歴史人口学研究——新しい近世日本像』藤原書店

原島礼二 一九七〇『倭の五王とその後』塙書房

平野邦雄 一九八五『大化前代政治過程の研究』吉川弘文館

平山朝治 一九九五『イエ社会と個人主義——日本型組織原理の再検討』日本経済新聞社

——二〇〇九ノ二『平山朝治著作集 第二卷 ホモ・エコノミクスの解体』中央経済社

——二〇〇九ノ三『平山朝治著作集 第三卷 貨幣と市民社会の起源』中央経済社

——二〇〇九ノ五『平山朝治著作集 第五卷 天皇制を読み解く』中央経済社

福井県編 一九九三『福井県史 通史編1 原始・古代』福井県（デジタル版は、

<http://www.archives.pref.fukui.jp/fukui/07/kenshi/fushindex.html>)

松前健 一九七四『日本の神々』中公新書

——一九九八a『松前健著作集 第八卷 出雲神話の形成』おうふう

——一九九八b『松前健著作集 第十卷 日本神話論Ⅱ』おうふう

馬部隆弘 二〇〇五「偽文書からみる畿内国境地域史——『椿井文書』の分析を通して」『史敏』通巻二号

——二〇〇八a「椿井政隆による偽文書創作活動の展開」栗東市文化体育振興事業団編『近江における山寺の分布 報告集』栗

東市文化体育振興事業団

——二〇〇八b「史料紹介 『布施山息長寺伝記』」『史敏』通巻八号

水谷千秋 一九九九『継体天皇と古代の王権』和泉書院

三品彰英 一九七二『三品彰英論文集 第四卷 増補 日鮮神話伝説の研究』平凡社

——二〇〇二『日本書紀朝鮮関係記事考證 上巻 第二版』天山舎

山尾幸久 一九八三『日本古代王権形成史論』岩波書店

山口佳紀・神野志隆校注・訳 一九九七『新編 日本古典文学全集 1 古事記』

山中鹿次 一九九七「継体Ⅱ応神五世孫に関する諸問題」『日本書紀研究』第二一冊

吉井巖 一九六七『天皇の系譜と神話』塙書房

——一九七六『天皇の系譜と神話 二』塙書房

吉田東伍 一九〇〇『大日本地名辞典』富山房

吉野裕 一九七七「〈火中出生譚〉後遺抄」『日本文学』二六巻一号

渡里恒信 二〇〇八『日本古代の伝承と歴史』思文閣出版