

# 日本神話にみる自由主義のなりたち

平山朝治

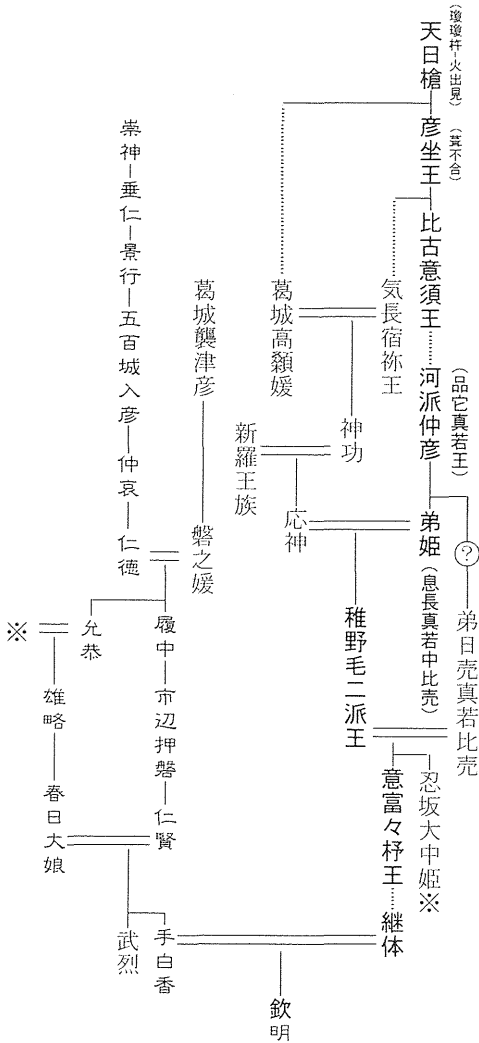
## 目次

はじめに……………	三
一章 日本における自由主義の誕生……………	七
（1） 記紀編纂に伴う禁書令……………	七
（2） 役行者と賀茂氏……………	一〇
（3） 『日本書紀』系図一卷の謎……………	一八
二章 アマテラスと天岩戸神話のなりたち……………	三〇
（1） 天照日女……………	三〇
（2） アカルヒメ……………	三三
（3） 仁徳武烈朝の男系主義……………	三七
（4） 継体と年初甲子革命……………	三九

(5) 栲幡姫と伊勢内宮	四三
(6) まとめ	六三
三章 スサノオと出雲神話のなりたち	七一
(1) 冤罪と大祓	七一
(2) アメノヒホコとスサノオの日本渡来	七四
(3) アメノヒホコとスサノオの日本での軌跡	八〇
(4) 日向系譜＋アメノヒホコ系譜Ⅱ出雲系譜	八五
(5) 出雲神話の藤原氏	九二
四章 神武東征のなりたち	一〇四
(1) 『出雲国造神賀詞』のスサノオと神武	一〇四
(2) 葛城磐之媛と神武東征	一一一
おわりに	一一八
注	一二〇
参考文献	一二六

はじめに

持統朝において、皇祖神アマテラスオオミカミ(1)と神功女帝とが創作された副産物として、応神は「天皇」(2)であったとされたが、それ以前においては、応神の祖先は母方・父方ともに新羅王族であるとされており、武烈以前と継体以後との間で男系血縁が断絶していたであろうことを、平山「二〇一一」で明らかにした。検討結果をまとめた図(同、九一頁図8)を以下に再掲しておく。



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

このような系譜が、持続による皇統譜改変以前においては定着していたと思われる。このことをもとにして、記紀神話を中心に検討を加えてみたいと思う。

記紀の編纂を通じて、以前は正統とされていた系譜に代えて新しい系譜が定着する際に、かなり厳しい思想統制がなされたと思われる。焚書・禁書と呼ばれる思想統制としては、秦の始皇帝による焚書坑儒がよく知られているが、それ以後も中国歴代王朝において禁書は常套的な政策となっており、日本の律令政府もそれを採り入れた。「一章 日本における自由主義の誕生」は、日本において、記紀編纂に並行してどのような思想統制が行われていたかを検討することからはじめる。

賀茂氏の人である役行者に関する記録などから、持続による皇統譜改変に批判的だった大三輪（おほみわ大神）、鴨（賀茂）、胸方（胸形、宗像）といった、天武一三（六八四）年一月一日に朝臣の姓を賜った五二氏のなかの三氏を主たる標的にしたと思われる思想統制は、大宝元（七〇一）年を境に緩和されたことがわかる。その年に誕生し、将来皇位を継承することが期待された持続の曾孫・首皇子（のちの聖武）の生母・藤原宮子の母は賀茂朝臣比売である。首皇子の母方祖母を出した賀茂氏をはじめとする、持続に批判的な諸氏は、賀茂比売の夫・藤原不比等を通して、記紀編纂に大きな影響力を発揮しえるようになり、藤原氏も大和や北九州の伝統的な名族である三氏との結びつきという新たな立場を最大限利用したと思われる。このことは従来の研究では見過ごされがちであったが、三章（5）でみるように、出雲神話の持つ意味を解明する上でとりわけ重要である。

桓武によって焚書にされた『帝王系図』は、『日本書紀』の系図一卷を増補改訂したものであると思われる、『弘仁私記』にあるその内容の簡単な要約をもとに検討すると、先に図示した私の皇統譜復元案と基本的特徴を同じくする

ものと思われる。聖武から孝謙にかけては、そのような系譜が勅撰として正統とされていたのではないかと思われる。そのような『帝王系図』を桓武は抹殺しようとし、その自論見は成功して南北朝期には散逸してしまったらしい。

このように、古代日本において、記紀にみられるような、持続による改変を経た皇統譜は、絶対的な権威を持つに至っておらず、そのことは『日本書紀』において、種々の異伝・異説が収録されていることにもあらわれている。このような異伝・異説と、従来は皇統譜とは無関係と思われていた新羅王子・天日槍（アミノヒホコ）に発する系譜や伝承をも、皇統譜復元や記紀の神話・歴史解釈における重要な情報源として加味することによって、記紀が扱う神話や古代史について、全く新しい視点から捉え直すことが可能になる。そのため基礎作業を、二、四章において試みたい。

「二章 アマテラスと天岩戸神話のなりたち」において、アマテラスオオミカミを主人公とする天岩戸神話が、アミノヒホコと太陽神の娘アカルヒメの結婚や、最初の斎宮・栲幡姫が太陽神の子を宿したが讒言によって自殺したという雄略紀の伝承をもとに形成されてきたことを中心に論じる。仁徳から武烈までの王朝は男系主義を採用していたので、継体即位は易姓革命とみなされたが、他方で継体の正統性としては婿入り・女系継承による前王朝との連続性も重視され、男系における断絶にもかかわらず連続性を産み出す役割を負った欽明の母・手白香皇女をモデルに、記紀の神代においてもアカルヒメのような太陽神の娘が登場し、朝鮮半島の始祖神話と異なる独自の神話が形成された。その神話において太陽神の娘の婿とされたのがササノオである。持統朝においてはじめて登場したアマテラスオオミカミはササノオをその位置から追放して自分の息子・アミノオシホミミをその後釜としただけでなく、嫁の父・タカミムスヒから太陽神としての特色を奪って自分が皇祖女性太陽神となったのである。

「三章 スサノオと出雲神話のなりたち」において、アマテラスオオミカミが登場する前は、アメノヒホコを記紀神話において反映しているスサノオが太陽神の娘婿として皇祖とされており、そのことが出雲神話においては濃厚に反映されていることや、首皇子の外戚となった藤原氏が賀茂氏とともに出雲神話形成の最終段階において大きな影響力を発揮したことなどをみる。アメノヒホコにもスサノオにも、太陽神の娘と結婚し、朝鮮半島に天降つてから日本に渡来したという伝承があり、いずれも紀伊や淡路島との関わりが深い。また、スサノオからオオクニヌシに至る『古事記』の系譜は、アメノオシホミミから日向三代にかけての皇統譜と、アメノヒホコから、ヒホコが将来した神宝を垂仁に献上させられた清彦に至る系譜とを合わせることで作られたと思われる。このような対応は、継体の男系の祖であるアメノヒホコをモデルに、継体の女系の祖でもある従来からの大王家の祖を巡る神話が編成されたために生まれたと思われる。また、オオクニヌシの国譲り神話は高市皇子をモデルに形成されはじめていた。しかし、藤原不比等を母方祖父、賀茂比売を母方祖母とする首皇子（のちの聖武）の誕生以後、オオクニヌシは藤原不比等に擬えられ、後には鎌足がオオクニヌシに、不比等はオオクニヌシの子神コトシロヌシに擬えられた。カミムスヒは記紀編纂当時藤原氏の祖神とされており、そのため出雲の神々の御祖神とされた。

「四章 神武東征のなりたち」において、『出雲国造神賀詞』いづみくにのみかみうたは、三章で復元したような形成段階の出雲神話とよく符合し、スサノオと神武とが直結すると証していることや、仁徳皇后・磐之媛にまつわる仁徳紀の伝承が神武東征における熊野迂回を理解する鍵であることなどをみる。スサノオの名であるクシメケノの「ミケノ」は、神武やその兄弟の名に含まれることから、神武は古くはスサノオの子である四兄弟の末弟とされていたと思われる。アマテラスオオミカミとスサノオのウケイで生まれた五男神から最初に生まれたアメノオシホミミは後の付加と考えられる

ので除くと神武らと同様四兄弟となる。五男神の末弟だけが名に「熊野」を有することも、四兄弟のうちただ一人だけイニシエーションの聖地熊野に辿り着き、「天皇」となる資格を得た神武と同一視すべき根拠である。また、仁徳と葛城磐之媛の間の四兄弟のうち、末弟の允恭が忍坂大中姫と結婚したことで、アメノヒホコ嫡流家が外戚となったことが継体以降重視され、初代「天皇」神武を四兄弟の末弟だとする着想のもとになっていると思われる。磐之媛がわざわざ紀伊から熊野にまで赴いて新嘗祭のために採ってきた御綱葉みづなかしはを、八田皇女の入内を巡る仁徳との不和で難波の海に投げ棄てたことが、熊野の神の怒りを呼び、仁徳の男系子孫が断絶するに至ったとみなされたと思われる。欽明に擬えられた神武が熊野を経由することには、熊野の神の怒りを封じる意味があったことになる。

## 一章 日本における自由主義の誕生

### (1) 記紀編纂に伴う禁書令

『古事記』（『記』と略す）や『日本書紀』（『紀』と略す）には、表向きの皇統譜と矛盾する内容が目立たない形で書かれている。そうだとすれば、隠された「真実」の皇統譜<sup>③</sup>はどのようなものであるかを率直に著したものが存在し、それを編集したものが記紀と並行して密かに記紀制作者の手によって作られていた可能性があろう。また、そのようなものの存在は権力者にとって目障りなものであるから、それらを抹消しようとする思想弾圧が行われた可能性もある。逆に言えば、思想弾圧の記録から、「真実」を証すものが当時流布していたことがわかる。そして、弾

庄とそれに対する反抗が存在したことが明らかになれば、それは、権力者が容認するもののなかに「真実」を目立たぬように編み込むような、反抗する側の努力がなされたことの証拠にもなる。

このような観点から、記紀が編纂されていたころの、権力者による思想統制について、検討してみよう。

和銅元（七〇八）年一月一日、武蔵国から和銅が献上されたのに因んで慶雲から和銅に改元され、天下に大赦がなされた。そのなかに「山沢に亡命し、禁書を挾蔵して、百日首さぬは、復罪ふこと初の如くせよ」（青木ほか校注「一九八九」一二九頁。以下、ルビは適宜省略）とあることから、当時、禁書令が存在したことがわかる（註）。

青木ほか校注「一九八九」三八五頁の補注4―19は、「凡秘書、玄象器物、天文、図書、不<sub>レ</sub>得<sub>二</sub>輒出<sub>一</sub>」という雑令8を引いているが、秘書とは秘密文書・極秘文書のこと、軍事・行政上の理由から公にすることが憚られる情報の書かれた文書は、文字行政が行われているどのような社会においても存在する。そのような秘書と禁書とは本質的に異なるものである。つまり、禁書とは、社会秩序を乱すなどの理由によって統制・禁圧された思想を記した文書であり、秦の始皇帝による焚書坑儒、近現代カトリック教会の禁書目録（Index Librorum Prohibitorum）、日本では江戸時代の切支丹禁制に伴う禁書令など、洋の東西を問わず、古代から近現代に至るまで、しばしば見られる。それは、特定の思想・宗教などを禁圧し、できれば社会から抹消してしまうことを目的になされるものである。とくに、中国において禁書は始皇帝以降、隋唐時代においてもさかんに行われており（章ほか編「一九九四」を参照）、記紀が編纂されたころの日本の知識人たちは、禁書という思想統制が中国において当たり前に行われており、それは国家統治の常套手段であると認識していたことだろう。

和銅元年当時、そのような禁書令が存在したことが、そのときの大赦の詔から読み取れる。



『続日本紀』に記録された大赦のなかで、「亡命山沢挾蔵〇〇百日不首復罪如初」という文句が見られるのは、上に読み下しを引用した和銅元(七〇八)年一月一日のほかに、慶雲四(七〇七)年七月十七日と養老元(七一一)年十一月十七日(靈龜からの改元日)の、合計三例だけである。前者において〇〇は軍器、後者において〇〇は兵器である。禁書と軍器ないし兵器が入替わっているのは、禁書の取り締まりから逃れ、禁書を携えて山沢に身を隠し、自らの身と禁書を守るために武器を身に帯びる人々が少なからず存在したからであろう。

和銅と養老年間といえ、和銅五(七一二)年に『記』、養老五(七二〇)年に『紀』が献上・奏上されており、上記三例の大赦は、それらの編集作業において、内容がほぼ固まり、それらに矛盾する記録類をこの世から消し去った上で、それらが公にされることが目指されていた時期のものである。慶雲四(七〇七)年七月十七日の大赦は直接禁書に触れていないが、亡命山沢挾蔵軍器が問題とされた背景には思想統制とそれに対する反抗がすでにあつたと思われる。

養老元(七一一)年十一月十七日の大赦において禁書が問題にされなくなったのは、『記』が成る数年前の和銅元年ころと比べて思想統制が緩くなつていたことを示唆するが、その点については本章(2)で検討する。

出雲国譲りが記紀神話のなかで大きなウエイトを占めている。国譲りとは地域国家が大和王権に服属することだと解釈されているが、むしろ、この時期において、都や畿内も含む各地域に伝承されてきた独自の神話・歴史のうち、記紀と大きく矛盾するものが消し去られ、記紀の神話・歴史が正統なものとして受け入れられるということこそが、記紀における国譲りの主要内容ではなからうか。消し去られた神話・歴史を象徴するのが、スサノオの高天原追放にはじまる出雲神話である。つまり、記紀が出雲神話に多くの頁を割いたのは、自らが否定したものを出雲の地に

鎮めようとしたからであろう。そのために出雲が選ばれたのは、出雲の地こそが、否定された最大の「真実」の現場だからであろう。そう考えれば、出雲神話のなかに大和の神々が数多く登場するわけもうまく説明できる。記紀編纂の過程で、伝承されてきた神話や歴史を大きく歪曲されたり消し去られた神々が大和を中心に分布するのは、当然のことだからである。

## (2) 役行者と賀茂氏

記紀が公にされ、それが権威を伴って受け入れられる前提条件を作り出すものとして、上述のような禁書令による思想統制が、おそらく天武朝以降、修史事業の進展とともに、何度も繰り返されたものと思われる。そして、それに抵抗する人々は、「真実」の書かれた文書を携えて山沢に亡命し、武器を持って自らの身と「真実」を守ろうとしたと思われる。そのような人々のなかに、公権力の思想統制に抗する新たな思想・宗教が育まれたとも思われる。そのような思想運動を主導したのは、記紀のなかに仏典の知識を利用しつつ「真実」を目立たない形で織り込んだ道照であろう（平山「二〇一一」「終章 道照の偉業」を参照）。そして、道照の跡を継いだのが、のちに修験道の開祖・役行者として仰がれるようになった役小角ではなからうか。

『続日本紀』文武三年四月二四日条は役小角について次のように記している。

役小角、伊豆嶋に流さる。初め小角、葛木山に住みて、呪術を以て称めらる。外従五位下韓国連広足が師なりき。後にその能を害ひて、讒づるに妖惑を以てせり。故、遠き処に配さる。世相伝へて云はく、「小角能く鬼神を役使

して、水を汲み薪を採らしむ。若し命を用ゐずは、即ち呪を以て縛る」といふ。(青木ほか校注「一九八九」一七頁)

弟子である韓国連広足が讒言したために流されたという解釈がしばしばなされているが、『新 日本古典文学大系』では、広足ではない誰かが讒言したとされている(同、注二〇)。「新撰姓氏録」「和泉国神別」によれば、韓国連は采女臣と同祖とあり、采女臣は「神饒速日命六世孫伊香我色雄命之後也」とある(佐伯「一九六二」二七〇頁)ように物部氏と同祖とされている<sup>(5)</sup>。しかし、物部・穗積・采女氏と同祖関係は天武朝以降に成立したものとされている(篠川「二〇〇九」一一六―七頁を参照)。したがって、韓国連も、その名称からして、物部氏の同族というのは虚構で本当は渡来系であったと考えることができる(佐伯「一九八二」二九一頁も参照)。

持統朝において、渡来系の応神が「天皇」にはならなかったということが否定されて神功の夫すなわち応神の父として仲哀が創作されるなど、皇統譜が大きく改変されるとともに、従来、応神から継体に至る新羅系王族と近い関係にあり渡来系とされてきた氏族のかなりが、そのことを否定されて新たな出自を与えられ、それに対する抵抗も少なくなかったと思われる。広足が讒言者でないとするれば、むしろ、広足自身もそのような立場から政権に批判を持っており、そのことと、讒言で遠国に流されるような役行者への師事との間には繋がりがあるのではなからうか。

『日本霊異記』上巻「孔雀王の呪法を修持ちて異しき験力を得て現に仙と作り天に飛ぶ縁 第二十八」に、かなり伝説化された役行者の一代記がある。

役優婆塞は、賀茂役公、今の高賀茂朝臣といふ者なり。大和国葛木上郡茅原村の人なり。自性生れながら知りて博く学びて一を得たり。三宝を仰信ひて之れを以ちて業とす。毎に庶はくは、五色の雲に挂りて沖虚の外に飛び、仙の宮の寶と携りて億載の庭に遊び、葦蓋の苑に臥伏して養性の氣を吸嗽はむとねがふ。所以に晩年四十余歳を以ちて、巖窟に居て葛を被松を餌ひ、清水の泉に沐みて欲界の垢を濯ぎ、孔雀の呪法を修習ひて證に奇異しき驗術を得。鬼神を驅使ひて自在を得、諸の鬼神を唱して、催して曰はく「大倭国の金峯と葛木峯とに、椅を度して通はむ」といふ。是に神等みな愁ふ。藤原宮に宇御めたまひし天皇の世に、葛木峯の一語主大神託き讒ちて曰はく「役優婆塞天皇を傾けむことを謀る」といふ。天皇勅して、使いを遣りて捉らせたまふ。なほ験力に因りて、輒く捕られず。故に其の母を捉る。優婆塞、母を免れしめむが故に出で来りて捕らる。すなはち伊図の嶋に流す。時に身は海の上に浮び、走くこと陸を履くが如し。体は万丈に蹠り、飛ぶこと翥ぶ鳳の如し。昼は皇の命に随ひて嶋に居て行ひ、夜は駿河の富祇嶺に往きて修ふ。然うして庶はくは斧鉞の誅を宥され天朝の辺に近かむことをねがひて、故に殺の劍の刃に伏ひて、富祇の表を上る。「斯の嶼に放たれて憂へ吟ふ間、三年に至る。是に慈の旨を垂れたまへ」とまうす。大宝元年歳の辛丑に次るとしの正月に、天朝の辺に近かしめられ、遂に仙と作りて天に飛ぶ。吾が聖朝の人道照法師、勅を奉り法を求めて大唐に往く。法師五百の虎の請を受け新羅に至る。其の山の中に有りて法花經を講く。時に虎衆の中に人有りて倭語を以ちて問を挙げ。法師「誰れぞ」と問へば、「役優婆塞なり」と答ふ。法師我が国の聖人なりと思ひて、高座より下りて求むれども無し。彼の一語主大神は役行者に呪縛せられ、今の世に至るまでに解脱かれず。其れ奇しき表を示すこと多数にして、繁きが故に略はくのみ。寔に知る、仏の法の驗術の広く大なることを。歸り依まばかならず證を得む。(出雲路校注「一九九六」四一―三頁)

役行者は賀茂役君、のちの高賀茂朝臣の人であるとされており、『続日本紀』神護景雲三年五月一三日条に「大和国葛上郡人正六位上賀茂朝臣清浜に姓を高賀茂朝臣と賜ふ」（青木ほか校注「一九九五」二三九頁）とあるので、天武一三（六八四）年一月一日に、朝臣の姓を賜った五二氏のなかの一つである鴨君の人である。五二氏の筆頭に大三輪君が挙げられており、『紀』「卷第一 神代上」の第八段・一書第六には、大三輪の神の子として「甘茂君等・大三輪君等、又姫踏輔五十鈴姫命」（小島ほか校注・訳「一九九四b」一〇五頁）が挙げられている。賀茂氏と大三輪氏の同族関係は、天武紀元年六月二九日条に、將軍・大伴吹負のもとに三輪君高市麻呂・鴨君蝦夷らの豪傑が集ったとある（小島ほか校注・訳「一九九八」三二五頁）ことと無関係ではなく、両氏の間はかなり親密だったと思われる。

したがって、役行者は大三輪（大神）朝臣高市麻呂とともに、三輪山のオオモノヌシ神を祖としていたが、そこにはかなりの意味があったと思われる。高市麻呂は、持統の皇統譜改変に批判的であったと思われる（平山「二〇一一」一一五頁を参照）、職を賭して彼女の伊勢行幸を阻止しようとしたが、そのときの奇瑞が『日本靈異記』上巻の「忠臣欲小く足を知らず諸の天に感められ現報を得奇しき事を示す縁 第二十五」に載っている。『日本靈異記』が人名に「故」を冠するのは、高市麻呂と道照のみである（出雲路校注「一九九六」三五頁注二一を参照）ことから、『日本靈異記』を著した景戒がこの二人に特別な敬意を払っていたことが読み取れる。

景戒の役行者に対する敬意にも、同様のことを指摘しえる。『続日本紀』によれば、小角は「妖惑」のため流罪になったとされているが、『日本靈異記』によれば「役優婆塞天皇を傾けむことを謀る」と譏言され、伊豆に流されただけでは済まず、国家反逆罪で死刑に処せられそうになった。皇統譜改変に伴う思想統制に直面し、禁書を携えて山

野に入るような運動のさきがけとなったのが、役行者による修験道の創始であろう。

景戒の出自は紀伊国名草郡の大伴氏と推定されており（志田「一九六六」一二―五頁、丸山「一九九二」第四篇「編者景戒とその背景」を参照）、後で論ずる（三章（3）を参照）ように、紀伊国名草郡は持続による皇統譜改変によつて大きな被害を被つたと思われる地なので、時の権力者に屈することのない道照や高市麻呂に、景戒は敬意を捧げていたのではないかと思われる。また、壬申の乱の際、紀臣阿閉麻呂は東道將軍として倭京の將軍大伴吹負を助けているように、紀伊国の大伴氏という景戒の出自にも壬申の乱の功臣たちの絆が読み取れる。

彼らの中心にいたのが天武の最年長の皇子で、軍監として全軍を指揮した高市皇子である。高市皇子のもとで壬申の乱において活躍した者達やその子孫が、持続による皇統譜改変に強い抵抗を示したようであり、彼らは軍事に秀でており、壬申の乱の際の行軍などによつて大和盆地周辺の山沢の地理にも通じていたはずである。

『続日本紀』における天下大赦の初例は大宝元年一月四日であるが、それより前の同年正月に役行者は赦されたと、『日本書紀』は記している。『続日本紀』大宝元年正月二三日条には、翌年出発する遣唐使の人事が記され、鴨朝臣吉備麻呂が中位に任命されていることが、役行者の赦免と時期的に一致する。

大宝元年は、首皇子（聖武）が誕生した年であり、鴨朝臣吉備麻呂が遣唐使に中位として起用されたのは、彼の同族である賀茂朝臣比売<sup>6</sup>と藤原不比等との間に生まれた藤原宮子が文武の子を妊娠したためではなからうか。大赦が行われた一月四日が首皇子誕生の少し後とすれば、一月月上旬に宮子はすでに妊娠していたと思われる。おそらく、宮子の妊娠のため、賀茂一族の役行者も帰朝を赦されたものと思われる。

大三輪の神の子として、初代「天皇」・神武の皇后・蹈鞬五十鈴姫が挙げられていることは、おそらく、首皇子が

賀茂氏の血をひいていることに因むものである。持統の伊勢行幸に反対して辞職した大神朝臣高市麻呂が大宝二年一月一七日に長門守となったのも、同族の賀茂氏の血が首皇子に入ったことを反映していると思われる。長門守となった高市麻呂が、新羅から渡来した宇佐八幡神に応神靈を付与するという形で、新羅の王族であるという持統が否定した応神の眞の出自を回復しようとした（平山「二〇一一」三章（5）を参照）ことは重要で、律令政府はそれに暗黙の承認を与えていたのである。大三輪の神・オオモノヌシが海を渡って出雲にやってきたとする、『記』や神代紀第八段一書第六も、大神氏・賀茂氏が渡来系氏族であることを含意している。

大神高市麻呂が宇佐対岸の長門守となったことには、重大な意味がある。和同開珎や東大寺大仏の原料となった銅は長門国長登銅山で採掘されており、長門国の銅という潤沢な財源のおかげで、中央政府はたいした強権を整備することなく律令国家を建設することができたのである（平山「二〇〇九ノ三」「I・付論 律令官僚制と貨幣経済」を参照）。したがって、長門国の銅は、日本における自由主義の基盤となる自由な経済秩序が奈良時代において発展する際の原動力であり、新羅系技術者が開発にかかわっていた（八木「二〇〇九」三六七頁を参照）。高市麻呂は律令国家の財政を担うことになる銅山の開発整備という重役を担って長門国に赴任したものと思われる。八幡神の起源は銅を産する豊前国香春岳に天降った新羅神であり、東進して宇佐に至っている（遼「二〇〇三」第二編第一章、同「二〇〇七」第三章を参照）。八幡神を奉ずる新羅系渡来人の産銅技術によって、長門国長登銅山も開発されたであろう。高市麻呂は八幡神に応神靈を付与することで彼らを律令国家建設へと動員しえたと思われる。

『日本靈異記』が、道照と役行者が新羅で会ったとしていることは、事実とは思えないが、二人の思想に新羅や朝鮮半島と結びつくものがあつたことを窺わせる。道照は百濟から渡来した船連の出である。また、葛城山麓には新羅

系の韓鍛冶の技術を持った渡来系集団が五・六世紀ころから定着しており、彼らは新羅の神仙思想、シャーマニズムと鍛冶との伝承を持ち、のちに山伏が採鉱・採鋳の技術を伝承していたように、役行者は彼らと接触し、彼らの思想や技術は修験道のなかに継承された（丸山「一九九二」一一三～二〇頁を参照）。山沢に亡命した者達が武装したのも、彼らが鍛冶の技術を有していたからであろう。

応神は新羅の王族であつて日本の「天皇」になつたことではないということを否定した持続に対する批判勢力は、応神・継体が新羅系であることを誇りとしてきた、渡来系の人々からなつていたと思われる。葛城山麓に定住した韓鍛冶技術者のみならず、大三輪氏や賀茂氏も、神功・応神のころに彼らと共に、あるいは前後して大和に入つてきた新羅系渡来人であり、持続は彼らのルーツを否定し、アイデンティティーを踏みにじろうとしたのである。大三輪（大神）おのみわ高市麻呂は職を擲つてそれに抵抗したが、首皇子に賀茂氏の血が入つたことを契機に、彼らには巻き返しを図る道が拓けてきたと思われる。

母方が賀茂氏である文武夫人・藤原宮子の妹に藤原長娥子があり、不比等亡き後政権を担つた長屋王との間に安宿王・黄文王など四人の子をなし、長屋王家の木簡には彼らが登場しないことから、長屋王家の北に隣接する不比等邸に彼らは居たのではないかと推測できる（寺崎「一九九九」一五七頁）。宮子と長娥子は同母姉妹らしく（その状況証拠は三章（五）九七頁で挙げる）、そうでなかったとしても生年が近く、内裏・長屋王邸・不比等邸は互いに近接しているので、不比等邸で一緒に育つたと思われる。

このように、文武―聖武という、直系継承を目指す皇統の主軸と、それに劣らぬ高貴さを誇る長屋王家と、大化改新の功臣・鎌足の子である藤原不比等やその子らとを結ぶ非常に重要な位置を賀茂氏は占めており、そのため、首皇



子の外戚である藤原氏の祖先を差し置いて、初代神武の皇后を彼らの祖先が出したという破格の栄誉を獲得したのである(7)。記紀が編纂された段階において、首皇子と長屋王家のいずれが皇統を襲うかは不確定であったはずである。元明の意中は孫の首皇子であったとしても、病弱であつたらしい彼が無事成長して登極する可能性が高くないことは誰しも認めなければならなかつたと思われ、その場合には確実に長屋王かその室・吉備内親王を経て彼らの間の子に皇位が継承されてゆくに違ひなかつた(8)。したがつて、首皇子の外戚氏である藤原氏を避けて、首皇子と長屋王家の両者につながるのある賀茂氏の祖であるオオモノヌシあるいはその子神コトシロヌシを初代神武の外祖としておくのが、当時においては穩当な処置だつたのであろう。

とはいえ、記紀編纂に至る修史事業は、天武や持統によつてすでに基本的な内容が固まつており、それを大枠では尊重し、正面からそれを否定しはしない、という形でなされるほかなかつたと思われる。そのために、欠史十代が架上されて、初代神武の事績をかなり自由に構想できるようにし、さらに、持統によつて一旦は抹殺されたものを出雲神話のなかで生かそうとも試みられたのではなからうか。記紀における出雲系神話の比重の高さは、オオモノヌシ神(神代紀第八段一書第六によれば、オオクニヌシの幸魂・奇魂さきたまたま)を祖とする大三輪氏・賀茂氏や胸形氏、とりわけ聖武の母方祖母を出した賀茂氏に対する配慮として、説明しなければなるまい。『記』や『紀』正文に結実したような、天武や持統の路線と矛盾するようなものであつても、「一書に曰く」という風に、それらよりやや劣る異説とされながらもそれらと並置して公的書物のなかに、「真実」を伝える記録が少なからず採録されえたのである。

このように、ある程度の自由を許容するような風潮のもとで、記紀、とくに異端説を一書の形で多く含む『紀』がまとめられたとすれば、(1)で検討した禁書令はどのような性格のものであつたのであろうか？ おそらく、正統の

許容度が増せば、どこまでをたとえば「一書」として採録するかが問題となり、しかも採録するか抹消するかの境界線は流動的になる。その結果、反体制思想に極刑をもって臨むというような、『日本靈異記』が役行者について描いた、大宝元年より前の厳しい思想弾圧は困難になる。そのため、大宝元年以降は、一書として採録できないようなものを禁書として取り締まりながらも、しばしば大赦の機会も与えるというようなことになったのではなからうか。

### (3) 『日本書紀』系図一巻の謎

大宝元年以降、首皇子の母方祖母を擁する賀茂氏が彼女の夫でもある首皇子の外祖父・藤原不比等をも味方につける形で台頭するとともに、天武・持統朝と比べて格段に思想統制が緩んだ。神々や、神と人、人々の間の系譜関係こそが、当時の人々を律する思想の核であるはずだが、そのような系譜関係を確定・固定化しようとする意図が『紀』には希薄であると言ふことができる。

このことは、欽明紀二年三月条において、蘇我小姉君の四男一女の名と出生順について、正文のほかに、割注において二つの一書の異説を載せ、

帝王本紀に、多くの古字有りて、撰集の人、しばしば屢遷易を經たり。後人習読のとき、意を以ちて刊改し、伝写既に多にせんざつして、遂に舛雜を致し、前後次を失ひて、兄弟參差なり。今し則ち古今を考覈して、其の真正に歸す。一往に識り難きは、且しばしばく一に依りて撰えらひて、其の異を注詳す。他も皆此に効へ。(小島ほか校注・訳「一九九六」三六七頁)

とある。

一書を多く採録した神代紀に限らず、異説を排除せずに採録するということは『紀』全般において、一貫した編集方針となっている。天武・持統の基本路線の堅持を指す人々、新たに外戚となつた藤原氏や、藤原氏が外戚となつたおかげで復権した賀茂氏・大三輪氏など、多様な利害や理想を抱いた人々がそれなりに発言権を有するなかで、それらを統合するために、このようなりべラブルな編集方針が採用されたのである。

このような『紀』のリベラリズムと対照的なのが、『記』である。その序において、

朕聞く、諸の家の齋いてる帝紀と本辞と、既に正実まことに違ひ、多く虚偽うそを加えたり。今の時に当たりて其の失を改めずは、幾ばくの年も経ずして其の旨滅たびなむと欲ほす。斯れ乃ち、邦家の経緯きゐにして、王化の鴻基こうきなり。故惟たゞみれば、帝紀ていきを選えひ録し、旧辞きゅうじを討たづねまぬまぬ、偽いつはりりを削くり実まことを定さだめて、後葉ごはに流ながれまつと欲ほす。(山口・神野志校注・訳「一九九七」二二―二二頁)

という天武の詔が引用され、また、

焉こゝに、旧辞きゅうじの誤あやりなきなるを惜おぼしまひ、先紀せんきの謬あやりなきなるを正たださむとして、和銅四年九月十八日を以ちて、臣安万侶あまのむねに詔みことはく、『稗田阿礼あらいが誦よめる勅語ていごの旧辞きゅうじを撰えひ録ろくして献たまへます』(同、二二三頁)

という、元明の詔によつて翌年献上するに至つたことが述べられている。これらの詔が実際のものであるかどうかは、『紀』『続日本紀』といった正史に採録されていないので疑わしく、『記』の權威付けのためのフィクションでないとも言い切れない。しかし、国家権力の力でテキストを一義的に確定しようとして『紀』に結実する修史事業が開始されたことは、和銅元年の大赦において禁書が取り上げられていることから裏付けられる。

とはいえ、一義的なテキストに矛盾するものを禁書としてこの世から抹消するだけの力が律令政府にはなく、逆に律令政府を構成する諸勢力を一つにまとめてゆくためには、異説を一書として採用するようなりベラリズムが必要であるという『紀』の編集方針が固まつたと思われる。それに反対した一派が、天皇から密詔があつたなどとして『記』をまとめたが、密詔があつたかどうか、実際に献上されたかどうかは、極めて疑わしい。ともあれ『記』が天武・持統の遺志を継ぐと自称する過激な原理主義者の作成した私的な文書であることは、正史として公認された『紀』と比べてみれば、否定しようがなからう。

異説を排除しないという『紀』の特色は、次の点に極まると言えよう。『記』と『紀』正文は、天孫ニニギの父の親はアマテラスオオミカミであるにもかかわらず、神代紀第六段一書第一・第三と第七段一書第三の三つのテキストが、天孫の父方の親はササノオであることを含意している。アマテラスオオミカミとササノオのウケイは、持統による皇統譜改変を巡る緊張を表現し、持統の処置を全面的に否定する意図が、これら三つの一書には込められている。これらのテキストはアマテラスオオミカミのことを単に日神と表現している。神代紀第八段においてアマテラスオオミカミを日神としているのは一書第二と第三だけであり、それらは忌部氏に対する中臣氏の優位と伊勢伝承の部分的・断片的な採用を特色としている（三宅「一九八四」八一―九、九三―八、一〇三頁を参照）。そのような

第八段一書第二と第三の特色は、宮子が首皇子を産んだ結果、中臣氏から分かれた藤原氏が外戚となるとともに、持統に抵抗してきた賀茂氏が宮子の母を擁して復権したことを反映していると解釈できるのではなからうか。

『紀』には、現在に至るまでほぼ完全に伝えられてきた神代から持統までの『紀』三〇巻のほかにも系図一卷もあったことが、『続日本紀』養老四（七二〇）年五月二一日条に「是より先、一品舍人親王、勅を奉りて、日本紀を修む。是に至りて功成りて奏上<sup>さしあ</sup>ぐ。紀卅卷系図一卷なり。」（青木ほか校注・訳「一九九〇」七三頁）とあることからわかる。系譜情報を一義的に確定せず、相矛盾する多様な情報を完全に対等ではないにしろ併記するという編集方針が『紀』三〇巻ではとられていることからして、系図一卷も同様に、異説をかなり採録していたのではなからうか。つまり、「一書に曰く…」等として、『紀』三〇巻には採録されていない、『紀』三〇巻と矛盾する系譜情報がかなり含まれていた可能性が高いと考えるべきであろう。

『紀』に関して平安初期にまとめられた『弘仁私記序』には、

①清足姫元正天皇負屨之時（……）親王及安麻呂等、更撰此日本書紀三十卷、并帝王系図一卷（今見在圖書寮及民間也）（黒板ほか編「一九六五a」五頁、へ）内は割注 以下同様）

とあり、太安万侶が『紀』の編纂にもかかわったとしているが、そのころ系図一卷が圖書寮にも民間にもあったことを伝えている。さらに、

②帝王系図（天孫之後、悉為帝王。而此書云、或到新羅高麗為國王或在民間為帝王者。因茲延曆年中、下符諸國、令焚之。而今猶在民間也）……（同、七頁）

とあり、②の割注は、『帝王系図』の内容に関する貴重な情報である。②の『帝王系図』は『紀』三十巻と同時に撰ばれた系図一卷とは別のものとする解釈もあるが、『弘仁私記序』では①「帝王系図一卷」、②「帝王系図」と表記されている。「一卷」がない②は単に省いただけで①と②とが同一であるとは思われないように区別する意図はみられないので、同一か、そうでないとしても②は①を増補改訂したものであろう<sup>9)</sup>。そこで、後者の割注について検討してみよう。

「天孫之後、悉為帝王」とは、天孫ニニギの子孫がみな「天皇」であるはずはないので、記紀のように天孫の曾孫を初代「天皇」とはせず、天孫の子が初代「天皇」だとしていることであろう。このことは、私がアメノヒホコに相当する日向三代の人物としてニニギとホデミの二人を想定した（平山「二〇一一」九一頁図8を参照）ことに近い。つまり、本来一人であったところを複数の人に分け、初代「天皇」の前に置いたと思われる。私はアメノヒホコの嫡流の子が彦坐王で、新羅初代・赫居西居西干を和訳したものとも考えていた。

「或到新羅高麗為國王」とは、天孫ニニギの子孫に、新羅や高句麗に行つて國王となつたものがあるということであろう。これは、『新撰姓氏録』「右京皇別」の新良貴氏について、

彦波瀲武鸕鷀草葺不合尊男稻飯命之後也。是出<sub>二</sub>於新良國<sub>一</sub>。即為<sub>二</sub>國主<sub>一</sub>。稻飯命出<sub>二</sub>於新羅國<sub>一</sub>王者祖合。日本紀

不見。 (佐伯「一九六二」一八五頁)

とあることにも当てはまる。神武の兄である稲飯命は新羅国に出てその国王となり、その子孫が新良貴氏とあり、同様の例が系図一卷には他にもあり、高句麗王になった者もいたというのである。

「稲飯命出於新羅国王者祖合」は、「合」字が「令」となったり欠けているテキストもあるため、どのテキストを採るかという問題もあつて、古来、著名な学者たちの解釈が分かれており、佐伯の後に田中「一九九七」は「合」のない菊亭本に拠つて「稲飯命出於新羅国王者祖」としている(三五七頁)。私は、「祖合」を祖と婚姻を結んだという意味だとする佐伯「一九六三」(三八七―八頁)の説をふまえ、「稲飯命が新羅国に出て王となつたのは、新羅国王の祖に婿入りしたからだ」という意味であるとした。

新羅第四代脱解王は、倭国(大和国)の東北一千里の多婆那国(丹波国?)で卵として生まれ、箱に入れられ流されて辰韓の阿珍浦に流れ着き、第二代南解王の娘を妻とし、第四代王となつた(井上訳注「一九八〇」一五―七頁)ので、それと稲飯命が海に出たという記紀の話とを結びつけたものである。脱解は昔氏であり、新羅王子とされたアメノヒホコはおそらく金氏とされていたため、男系ではつながらない。一般に、新羅においては、異姓の婿への継承は易姓革命とは考えられておらず、むしろ息子と娘婿とを差別せずには有能なものに王位を継承させよという南解王の遺訓(同、一七頁)が後々まで規範として機能し、男系で新羅王に遡る継体の婿入り即位すらそれに従つたものであつたと私は論じた。「祖合」が祖との婚姻を意味するならば、新羅王位が異姓の娘婿への継承を可とするということが男系主義の高まつていた平安初期の日本において認識されていたことになる。

『新撰姓氏録』において新良貴氏は神別とされ、アメノヒホコの子孫は諸蕃とされているのは、共に新羅王の子孫だが、新良貴氏は稲飯命ニ脱解を祖とする昔氏で男系では日本の初代「天皇」神武と同族、アメノヒホコは鬮智を祖とする金氏ととらえられていたからではなかるうか。

北畠親房『神皇正統記』のなかに、次のような記述がある。

昔日本は三韓と同種也と云事ノアリシ。カノ書ヲバ桓武の御代にヤキステラレシナリ。天地開ケテ後スサノヲノ尊韓ノ地ニイタリ給キナド云事アレバ、彼等ノ国々モ神ノ苗裔ナラン事アナガチニクルシミナキニヤ。ソレスラ昔ヨリモチキザルコト也。(御橋「二〇〇一」二三九頁)

天孫の子孫が新羅高麗の国王になったとする『帝王系図』が延暦年中に焚かれたという『弘仁私記序』の記載とよく一致しているので、親房がここで触れているのは『帝王系図』であろう。スサノオが新羅に天降つてから日本に渡来したとする、神代紀第八段一書第四を根拠に、親房が日韓同祖論を擁護しているのは、鋭い論点である。

神代紀第六段一書第一・第三と第七段一書第三によれば、「天皇」の祖神はアマテラスオオミカミではなくスサノオである。したがって、それらと第八段一書第四とが一連のものであるとすれば、皇祖神スサノオとその子らは、新羅に天降つてから日本に渡来し、彼らの子孫が「天皇」であるとする神話があったことになる。

『弘仁私記序』が『帝王系図』について「在民間為帝王者」としているのは、光仁・桓武以降藤原道長より前の間、男系(父系)出自原理が皇位継承においても氏の形成においても確立していたので、民間とは「天皇」の男系子孫で



はない者ということになる。そのような者が帝王になった例が、『帝王系図』には、少なくとも一書の説として、採録されていたと思われる。新羅の王位継承規則を日本の「天皇」にも適用すれば、「天皇」の娘の婿にも皇位継承権が認められえ。そのような例として挙げうるのは、仁賢の娘婿となった継体くらいであろう。したがって、継体は「天皇」の男系子孫であるということを否定する内容が、その一書には含まれていたと思われる。継体は応神の男系子孫ではないか、応神は「天皇」ではなかったかの、いずれかがその一書には記されていたと思われる。平山「二〇一」において、記紀は応神が「天皇」ではなかったことを、密かに、しかし執拗に主張する内容を秘めていることを明らかにしたので、おそらく、『帝王系図』のなかには、そのことをあからさまに述べた説が採録されていたものと思われる。

以上のように、『帝王系図』のなかには、④現在知られている記紀にあるよりも天孫と初代「天皇」との間の世代差は少なく、⑤「天皇」と新羅国王とは男系において同祖であり、⑥応神は「天皇」になったことはなく、⑦継体はそれ以前の「天皇」と男系血縁関係にはなく、仁賢の娘婿として皇位を継承した、という内容が、なんらかの形で含まれていたと思われる。

それらの内容はおそらく『紀』の系図一卷に対する増補改訂として記されたと思われるが、そのような増補改訂を行うことは、異説を「一書に云く」として掲載してきた『紀』の編纂方針の延長として、記紀編纂時には弾圧されていた説を採録するものであるから、偽書誤書を捏造するというようなものではなかったのではなからうか。とりわけ、孝謙は、淳仁廢位の際、「王を奴と成すとも、奴を王と云ふとも、汝の為むまにまに。仮令後に帝と立ちて在る人い、立ちの後に汝のために无礼して従はず、なめく在らむ人をば帝の位に置くことは得ずあれ。また君臣の理に従ひて、

貞しく淨き心を以て助け奉侍らむし帝と在ることは得むと勅りたまひき」（『続日本紀』天平宝字八年十月九日条、青木ほか校注「一九九五」四三頁）という聖武の遺詔を根拠としており、「在民間為帝王者」はこの遺詔の先例としての意味を持ったと思われる。

聖武の遺詔は道祖王立太子のおりのもので、その廃太子、大炊王立太子や、道鏡に皇位を継がせないと称徳が宣言した際にも、聖武の遺詔が根拠とされているので、皇位継承の決定権を全面的に孝謙⇨称徳に委ねる内容の遺詔があったと思われる（青木ほか校注「一九九二」五一―三頁補注20―五を参照）。

聖武と光明皇后は、孝謙即位の際ひそかに藤原仲麻呂を婿として、孝謙の受胎を目指していたと思われるのであり、受胎祈願と、成就した場合には仏の子を身籠もったという扱いができるようにという目論見もあって、大仏を建立したと思われる（平山「二〇〇九ノ五」一五―二四頁を参照）。皇位継承を男系に限らず、藤原氏から婿を迎えるという発想は、忍坂大中姫が安康・雄略を産んで「天皇」家の外戚となったアメノヒホコ子孫嫡流家の惣領である継体が「天皇」家に婿入りして欽明を儲けたことを先例とするものであるから、継体の祖・応神が「天皇」ではなかったという、おそらく持続による改変以前の系譜に復旧するような『帝王系図』の改訂もこのころ行われていた可能性が高い。

宇佐から八幡神が上京し、大仏建立を助けた。宇佐八幡宮は新羅王家の末裔という応神の真の出自やスサノオが皇祖であることを記紀編纂の後も主張しており、それを中央でも周知させ、アマテラスオオミカミを皇祖とする説を葬ろうとする意図が八幡神上京にはあったのではなからうか。また、道鏡を皇位に即けるかどうかを決定する際に宇佐八幡神の託宣が決定的な意味を持ったのは、婿入り・女系継承に該当しない道鏡の即位を認めるかどうかは、子孫が

婿入りして皇位を継いだ八幡神Ⅱ応神の判断によるべきだと多くの人が感じたからだとも解せる。

だとすれば、「我が国開闢ひらてより以来、君臣定まりぬ。臣を以て君とすることは、未だ有らず。天の日嗣は必ず皇緒を立てよ。无道の人は早かに掃ひ除くべし」(『続日本紀』神護景雲二年九月二五日条、青木ほか校注「一九九五」二五五―七頁)という神託は、男系継承を規範として示したのではなく、八幡神の子孫である継体・欽明のように、婿をとって女系で皇統を伝えることも許容するものであったと言えよう。したがって、もしも称徳が妊娠可能な年齢であり、道鏡が還俗して婿となり、二人の間に子供が生まれれば、たとえ女子であっても女子の立太子・即位にはすでに孝謙の先例があるので、当時の皇族・貴族たちは道鏡の即位と子供の立太子に反対できなかったと思われる。

聖武や孝謙Ⅱ称徳が②のような『帝王系図』増補改訂版を禁書としたことがないのは、それが延暦年中になつておそらくはじめて禁書の対象となつたことから明らかで、それまではオリジナルの勅撰①『帝王系図』一卷と區別して偽書誤書とされることもなく流布していたと思われる。②のような改訂は、持統による改変をやめてそれ以前に復旧するだけのものであり、持統の強引な改変に関する記憶が生々しく残っていたはずなので、極めて正統性が高く、聖武や孝謙Ⅱ称徳が復旧改訂を命じた可能性も否定できない。もしそうだとすると、桓武が②を焚書とする際にはそれが勅撰だったという事実も否定され、『続日本紀』は焚書の勅と整合するように編集されただろう。

聖武朝から称徳朝にかけて、皇位の婿入り・女系継承は正統性を獲得していたと思われるにもかかわらず、なぜ桓武はそれを断固排除しようとしたのが問題となる。

『続日本紀』延暦八年一二月条付載明年一月一五日条によれば、桓武の母・高野新笠は百濟武寧王の子孫である。皇位継承の正統性要件として女系では百濟王の子孫でも男系では天皇の子孫であることを桓武が主張する際に、過去

において、継体は男系では新羅王の子孫であり、「天皇」の娘婿となって欽明に「天皇」の血を女系によって伝えることを期待されて、「天皇」になったという、対照的な例は、その限りで桓武にとって必ずしも不都合なものとは言えない。継体の婿入りによって父方から新羅王の血が入った日本の天皇に、今度は百済王の血が母方から入ったのであるから、日本の皇位の正統性は桓武の即位と同時に百済王の血によってさらに強められたとも考えることができるからだ。

新羅王の血をひく継体の婿入り継承を桓武が認めたらなかったのは、次のような理由によるものであろう。桓武の父・光仁が天皇となったのは、即位して間もなく聖武の娘・井上内親王を皇后、彼女との間の他戸親王を皇太子としたように、聖武の血を絶やさないための娘婿という資格においてであった。しかし、皇后と皇太子は光仁を呪詛したとして廢后・廢太子され、山部親王（のちの桓武）が新皇太子となった。このように、桓武の皇位は、聖武の皇統に婿入りした父・光仁が皇后と皇太子を廢して婚家に乗っ取った上で、自分に継承させたものであるから、婿入り継承という思想は、舅・聖武に対する光仁の裏切りを告発し、桓武の天皇としての正統性を脅かすものであった。そのため、光仁や桓武は自分たちが男系では天智の子孫であることを強調し、男系で天武や聖武の子孫である者たちの皇位継承権を否定するという、天智を祖とする男系主義を採用したのである。

このようなわけで、応神は「天皇」ではなく、継体は仁賢娘・手白香に婿入りして「天皇」になったという内容が『紀』系図一巻の増補改訂版には載せられていたため、桓武による焚書の対象になったと思われる。

桓武が禁じたかったのは増補改訂版だけで、オリジナルは残したかったかもしれないが、そのようにすれば、増補改訂の跡を消してオリジナルを装うような新版が作られて目的を達成できないだろうから、オリジナルか否かを問わ

ず一律に焚書の対象とせざるをえなかったのではなからうか。

②によれば『帝王系図』は桓武の焚書の後も民間に残存していたが、博学の北畠親房ですらそれを実際に見た様子はないので、南北朝期には跡形もなく散逸してしまっていたと思われる。今日までほぼ完全に伝えられてきた『紀』三〇巻と一体のものとされていれば、それが失われることはなかったのではなからうか。系図一卷のみを焚書の対象とした桓武以降、系図一卷は『紀』三〇巻から切り離され、『紀』とは全く別の偽書であるなどとして蔑まれるようになったために、手厚い保護と伝承との対象からはずされてしまい、いつしか失われてしまったのであろう。

しかし、その内容は、『弘仁私記序』②における『帝王系図』に関する注にまとめられており、それと、平山「二〇一一」で記紀などをもとに復元した皇統譜とは内容的におおよそ同じなので、そのようなものが、『紀』系図一卷の増補改訂版において明示的に述べられていたと思われる。

そのような皇統譜には、神代紀第六段一書第一・第三、同第七段一書第三の説のようにスサノオが皇祖であり、神代紀第八段一書第四の説のようにスサノオとその子は新羅に天降った後に日本に渡来した、とする筋書きの神話が付随していたことも、ほぼ間違いあるまい。このような根本仮説に拠ると、継体・欽明朝から持統朝に至る間に、記紀神話がどのようにしてしだいに形を変えて、現在知られているような内容になったのかを、かなりよく復元できるようになると思われる。また、そのような作業が成功したならば、根本仮説の正しさも証明されたことになる。そこで、以下において、そのような見通しのもとで検討を進めよう。

## 二章 アマテラスと天岩戸神話のなりたち

### (1) 天照日女

桓武の母である皇太后・高野新笠に天高知日之子姫尊あめたかしすひのこひめのみことという諡おくりながたてまつられた理由として、『続日本紀』延暦八年一二月条付載明年正月一四日条は

その百済の遠祖都慕王は河伯かみのみの女、日精ひのかみに感めでて生なめる所なり。皇太后は即ちその後なり。因りて諡おくりなを奉る。(青木ほか校注「一九九八」四五三頁)

と説明している。太陽の子を意味する名を、百済王の祖が太陽の子であることに因んで付けているのである。百済滅亡後、最後の百済王である義慈王の子にして、再興「百済」の豊璋王の弟で、人質として長らく日本にいた善光(「禅広」)やその一族は、持続から「百済王」という氏姓を賜与されている。百済王家の本來の姓は「余」であり、日本の「天皇」から氏姓を賜うとは、「天皇」に仕える身分になったことを意味しており、持統紀五年正月一三日条に「正広肆百済王禅広に百戸、前に通せば(以前のものと合せると)二百戸」(小島ほか校注・訳「一九九八」五一三頁、括弧内は、同頁下段の現代語訳)とあり、「正広肆」は天武一四年正月二一日に改訂された爵位である。天武紀朱鳥元年九月三〇日条やそれ以前において善光やその一族に「百済王」が冠せられている際には「正広肆」のごとき爵位

がないので、天武が亡くなった直後くらいまでは、善光は「天皇」の臣という立場にはなかったが、おそらく持統が即位した持統四（六九〇）年ころに、善光は「天皇」の臣の立場となつて、「百済王を氏姓とするようになったのである」。

百済王氏の祖である太陽神を、彼らはどのように呼んでいたか、あるいは日本政府はどのような呼称で呼ぶことを許していたかは、日本の「天皇」の祖神も太陽神なので、かなり重大な問題であろう。『続日本紀』のなかには、先に引用した「日精」のほかにも、「日神」という表現もある。延暦九年七月一七日条の、百済王仁貞・元信・忠信と、百済第一六代貴須王の子孫である津連真道らの上表のなかに、

夫れ百済の大祖都慕王は、日神靈を降して扶餘を奄ひて国を開き、天帝籙を授けて諸の韓を惣ませて王と稱なれり（青木ほか校注「一九九八」四六九頁）

とあるので、彼らはそう主張し、日本の律令政府もそれに異を唱えはしなかったと思われる。

『続日本紀』のなかで、「日精」「日神」なる語句は上に引用した各一箇所以外にはみられない。しかし、『紀』においては、「日精」はなく、「日神」は、甕速日神など、神名の一部になつているものを除けば、日本の皇祖神の意味である。

草壁皇子が持統三（六八九）年に亡くなった直後に作られた「日並皇子の殯宮の時に、柿本朝臣人麻呂が作る歌一首」（日並皇子挽歌）のなかにある、「天照日女命（二云、指上日女命）天乎婆所レ知食」（小島ほか校注・訳「二

九九四a(一一八頁)は、記紀が成立する以前の皇祖神観念についての、時期を特定できる貴重な情報を含んでいる。これは「あまてらす ひるめのみこと(へさしあがる ひるめのみこと) あめをばしらしめす」と読まれ、「天照日女」は『紀』の天照大神や大日靈貴・大日靈尊にアイデンティファイできると、あたりまえのように解釈されているが、漢文として見れば、「天照」は「日」を修飾しており、「日女」は太陽の娘という意味である<sup>(10)</sup>。つまり、もともと日本においては太陽神の娘が皇祖神と考えられていたのではなかるうか。しかし、天武の母・斉明も「天皇」だったように、太陽の娘は女帝にも擬えられ、「あめをばしらしめす」存在とされたのではなかるうか。推古・皇極・斉明と女帝が登場して男性も女性も「天皇」たりえることになり、太陽神の性別も曖昧になったと考えることができる。だとすれば、倭国においてかつては、皇祖神たる日神は本来男神であり、その娘が皇祖を生んだという風にして、百濟をはじめとする、男性太陽神の息子を祖とする朝鮮半島の王家との違いが意識されていたのではないかと考えることができる。しかし、『紀』において、「日神」の使用例の多くが女神のことを明らかに指している<sup>(11)</sup>ので、草壁皇子が亡くなったあと、かつては太陽神の娘であった「ひるめ」が太陽神そのものになってしまった。持統女帝が自らを高めるために、女帝を理想化して太陽神を女性と決め、皇祖神に位置づけたということになる。

日本神話に登場するタカミムスヒは、北方騎馬民族の信仰に起源を有し、天とも日月ともされるような、王権始祖の父たる神であったが、弥生時代以来、太陽を女神、月を男神とする神話もあり、天武はそれを取り入れて北方騎馬民族系の太陽神観念を捨て、天照大神という女性太陽神を皇祖神に位置づけたという溝口「二〇〇〇」<sup>(12)</sup>「二〇〇九」の説が注目を集めているが、「天照日女」がもともと太陽の娘の意味であるとすると、そういう解釈は成り立たず、天武のころは皇祖太陽神とその娘との境界が曖昧になり、太陽神は男でも女でもありえるような段階だったのではな



かろうか。

アマテラスないしヒルメはもとと男性太陽神の娘だったとすると、それが女性太陽神に格上げされる際に、弥生時代以来あつた女性太陽神の伝統の助けがあつたかもしれないが、太陽神の男系子孫ではなく太陽神の娘の子孫というのが、もともとの「天皇」の出自神話であつたとすれば、それは男系（父系）主義である北方系太陽神信仰の王権出自神話から大きく逸脱し、女系原理を正統化するよう独特の変形を被つていたことになる。後述するように、そのような女系的出自神話が形成されたのは継体・欽明朝と思われるのであり、天武・持統朝のころの変化は溝口が説くほど大きなものではなかつたと考えることができる。

天武は、男性太陽神の娘が祖であるという従来の皇統譜や神話を大きく変えたわけではないと思われるが、過去における女帝の存在によつて皇祖太陽神の性別は曖昧になつていたと思われる。皇祖太陽神を女性であると断じ、皇統譜や神話を大幅に改訂したのは持統であり、女性天皇・太上天皇としての自己の立場を強化し、自らの子孫が末永く皇位を継承し続けるようにという、ごくあたりまえの動機によつて、持統のなしたことは説明できる。

## （2）アカルヒメ

皇祖たる太陽女神は、もとは皇祖たる太陽男神の娘だったのではないかと考えられる。それは、太陽神の息子を祖とする朝鮮半島の王家と異なる、倭ないし日本の王権神話の特色が形成されはじめたことを意味し、その延長上に、推古にはじまる女性「天皇」の登場とともに、太陽神と太陽神の娘の区別の曖昧化が起こり、その上に、太陽神の娘ではない皇祖太陽女神アマテラスオオミカミが生まれたのではなからうか。

朝鮮半島の王家の祖は、日の光によつて妊娠した女性が産んだ卵から孵化して生まれたとされることが多い。高句麗と百濟の共通の祖である高句麗始祖東明聖王は諱を朱蒙と言ひ、河神の娘・柳花が日の光に照らされて妊娠して大卵を生み、やがて殻を破つて出てきたとされている（井上訳注「一九八三」四―五頁を参照）。新羅始祖・赫居西は、単に大きな卵を割るとそのなかから出てきたとされているが、「赫」は光明・明の意味なので、日の光によつて生まれたとされていたと推測できる。

これらとよく似た話が『記』のなかにもある。新羅国で昼寝をしていた女性の陰上に日の光が差して、その女性は妊娠し、赤い玉を産んだ。新羅国王の子・天之日矛（『紀』では天日槍）はその玉を入手して持ち帰り、床のあたりに置くと美しい乙女になったので、結婚して正妻とした。彼女の名はアカルヒメ。少々長くなるが、重要なので引用しよう。

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。参る渡り来たる所以は、新羅国に一つの沼有り。名は、阿具奴摩と謂ふ。此の沼の辺に、一の賤しき女、昼寝せり。是に、日の耀、虹の如く、其の陰上を指しき。亦、一の賤しき夫有り。其の状を異しと思ひて、恒に女人が行を伺ひき。

故、是の女人、其の昼寝せし時より、妊身みて、赤き玉を生みき。爾くして、其の伺へる賤しき夫、其の玉を乞ひ取りて、恒に褰みて腰に著けたり。此の人、田を山谷の間に営れり。故、耕人等の飲食を、一つの牛に負せて、山谷の中に入るに、其の国の国主の子、天之日矛に遇逢ひき。爾くして、其の人を問ひて曰はく、「何ぞ汝が飲食を牛に負せて山谷に入る。汝、必ず是の牛を殺して食まむ」といひて、即ち其の人を捕へ、獄囚に入れむとしき。

其の人が答へて曰ひしく、「吾、牛を殺さむとするに非ず。唯に田人の食を送らくのみぞ」といひき。然れども、猶赦さず。爾くして、其の腰の玉を解きて、其の国主の子に幣まひなひき。

故、其の賤しき夫を赦して、其の玉を將もち來て、床の辺に置くに、即ち美麗うるはしき嬢子をとめと化なりき。仍すなはち婚かひて、嫡妻と為なり。爾くして、其の嬢子、常に種々の珍味を設けて、恒に其の夫に食ましめき。故、其の国主の子、心奢りて妻を罵ののるに、其の女人が言はく、「凡そ、吾は、汝が妻と為るべき女に非ず。吾が祖の国に行かむ」といひて、即ち竊かに小船に乗りて、逃遁にげ度り來て、難波に留りき（此は、難波の比売ひめ基會社ごきかいに坐して、阿加流比売あかるひめ神と謂ふぞ）。

是に、天之日矛、其の妻の遁にげしことを聞きて、乃ち追ひ來て、難波に到らむとせし間に、其の渡の神、塞さぎて入れず。（以下略）（山口・神野志校注・訳「一九九七」二七五―七頁）

なお、『紀』には、これとよく似た話があるが、新羅の王子ではなく意富加羅國王王子・都怒我阿羅斯等が手に入れた白石が童女になつて難波に逃げ、日売語會社の神に、また豊国の国前に至り、日売語會社の神になつたとある（小島ほか校注・訳「一九九四b」三〇三―五頁）。その直後の垂仁紀三年三月条に「新羅の王子天日槍あまひやり來歸り。將來る物は、羽太玉一箇・足高玉一箇・鶴鹿つるか赤石玉一箇・出石小刀一口・出石棒一枝・日鏡一面・熊神籬一具。并せて七物」（同、三〇五頁）と記されており、そのなかの鶴鹿赤石玉一箇について、鶴（う）は接頭語らしく、鹿鹿（か）は『通証』所引の度會延経が「明也」としているように、輝く意味（小島ほか校注・訳「一九九四b」三〇四―五頁注一〇）で陽光につながるので、赤玉から生まれた乙女を追つて日本に來たという『記』のごときアメノヒホコ

伝説に関係する宝物であろう。しかし、赤玉がアメノヒホコの将来物とされているということは、彼らは共に来日したのであり、別れたことはなかったことを示唆するのではなからうか。四章(2)で述べるように、難波で夫を避けるといふ話は仁徳と磐之媛の不和譚に影響されていると思われるのである。

私は、アメノヒホコの嫡流は彦坐王から河派仲彦に至る系譜で、応神の舅・品它真若王と河派仲彦は同一人物であり、応神はその嫡流に婿入りしたと考えている(平山「二〇一一」、本稿「はじめに」の系図を参照)が、彦坐王はおそらくアメノヒホコとアカルヒメの間の子であろう。

なお、『紀』は、応神皇后・仲姫なかつひめの出自に関する記載を欠いている。品它真若王とする『記』の説とは異なる説が『紀』編纂のさいに存在したが、あまりに違うため混乱を避けて応神紀では記さず、『帝王系図』(七二〇年版または改訂版)に複数説が併記されていたのではないかと推測できる。応神紀では、仲姫の出自に関して主流説を採用し、異説を一書に曰くとして照会するという形をとっていないのは、複数説の優劣判断を保留したということであろう。

私は品它真若王と河派仲彦とは同一人物であることのほかに、廢坂王・忍熊王兄弟は、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鷓鴣(仁徳)と根鳥の二王のことで、廢坂・忍熊二王の母の大仲姫と応神皇后仲姫と仲哀(足仲彦)とは本来同一の、仁徳父たる「天皇」であるが、彼と仁徳との間に応神を「天皇」に仕立てて挿入するために、彼が「仲」を名に持つ三人に分けられたのではないかと考えている。おそらくそのような、持統による改変が加えられる前の状態を示唆する系譜が、『帝王系図』には『記』のような系譜と併記されていたのではなからうか。

アカルヒメの誕生は朱蒙誕生の話とよく似ているが、生まれたのは男子ではなく女子である。もともと朝鮮半島では卵から男子が生まれるとされていたにもかかわらず、アメノヒホコの場合、玉から生まれた女子を妻としたのであ

り、アカルヒメの父たる太陽神に婿入りしたことでアメノヒホコを権威付けようという意図によって、このような変形が生じたとしか考えようがない。

戦後唱えられた王朝交代論では、応神が新王朝を開いたとされ、応神が新王朝を開く際に旧王家の娘を娶って婿入りしたとの説がある（井上「一九八五」一五三―四頁を参照）。そうだとすれば、応神の母方の先祖がアメノヒホコなので、応神が婿入りして「天皇」となったことを正統化すべく、アメノヒホコが日神の娘と結婚したという話が案出されたと考えられる。

しかし、私見では、継体の五世祖とされる応神は「天皇」にはなっておらず、応神や継体はアメノヒホコの子孫たちの嫡流惣領にすぎなかった。したがって、継体が旧王家の娘を娶って欽明を儲けたことが、継体の正統性にとって重要であるので、その祖・アメノヒホコについても太陽神の娘を娶ったという話が、朝鮮半島王家の始祖神話を変形させて作られたと思われ、それが作られた時期は欽明が誕生して以降であろう。

### (3) 仁徳―武烈朝の男系主義

おそらく、継体が婿入りする以前の旧王家においては、朝鮮半島王家と同様に、始祖を太陽の息子とする神話が信じられていたのではないかと思われる。というのは、この時期の王位継承は男系血縁に拠っていたと思われるからである。『宋書』などによれば、倭の五王は、讚、弟の珍、済、済の世子興、弟の武、という順番で継承されており、父→子や兄→弟という、男系で長幼を重んずる継承ルールがあったことを示唆する。珍と済の間柄は明記されていない。しかし、珍は元嘉一五（四三八）年に「使持節都督倭・百濟・新羅・任那・秦韓・慕韓六国諸軍事安東大將軍倭

国王」を自称して正式の任命を求めたところ「安東將軍倭国王」とされ、済が元嘉二〇（四四三）年に朝貢すると「復以為安東將軍倭国王」とされて珍の後継と認められ、元嘉二八（四五二）年には珍が求めても認められなかった「使持節都督倭・新羅・任那・加羅・秦韓・慕韓六國諸軍事」を加号されている（ただし、百済が除かれ、加羅が加えられている）。このように、宋は珍から済への連続性を認めており、間柄をとくに記していないということは、中国で正統とされる男系血縁による継承であつて、篡奪などの問題がないからと考えざるをえないだろう。

雄略の名ワカタケルと辛亥年の銘のある稲荷山出土鉄剣から、雄略は四七一年に在位していたことがわかり、『宋書』によれば大明六（四六二）年以降昇明元（四七七）年以前に興が没して武が即位していたこととあわせて武が雄略であることは通説となつている。したがつて、讚Ⅱ履中、弟の珍Ⅱ反正、済Ⅱ允恭、済の世子興Ⅱ安康、弟の武Ⅱ雄略というように、倭の五王は記紀皇統譜と矛盾なく対応し、記紀によつて済は珍の弟とみることができるといふ。

倭の五王のころの大王位継承のひとつの特色として、のちに初代神武の名に含まれることになる磐余の地が重視されてゐることが挙げられる。

履中紀元年二月一日条に「皇太子、磐余稚桜宮に即位す」（小島ほか校注・訳「一九九六」八七頁）、清寧紀元年正月一五日条に「有司に命せて、壇場を磐余の壘栗に設け、陽天皇位す」（同、二二二頁）と、二人の「天皇」が磐余の地で即位しているのである。仁徳から履中、雄略から清寧の二つの継承に共通するのは、父子間の継承で、世代が新しくなつてゐることである。

さらに、顕宗紀三年四月五日条には、日神、人に著りて、阿閉臣事代に謂りて曰はく、『磐余の田を以ちて、我が祖高皇産靈に献れ』とのたまふ。事代、便ち奏して、神の乞の依に、田十四町を献る」（同、二五三頁）とある。こ

ここでは、日神ないし、それと同一視される、アマテラスオオミカミより前の皇祖神タカミムスヒ<sup>(12)</sup>が磐余の田を要求し、それに従って献上されているのであり、そのころには、磐余は皇祖神ゆかりの地であり、父から子への世代交代など、重要な大王位継承は磐余の地で行うべきであるという思想がかなり熟していたと思われる。

タカミムスヒは北方遊牧民起源の天の至高神で、男（父）系的出自・血統を重視する特色があり、日本列島に伝わったのは四世紀末〜五世紀の中期古墳時代であるとする溝口<sup>〔二〇〇〇〕</sup>の説をふまえると、磐余重視もタカミムスヒ信仰と密接に結びついていると思われる。

このことを念頭に置くと、継体紀二〇年九月二三日条に「都を磐余玉穗に遷す。〔一本に云はく、七年なりといふ〕」（同、三〇九頁）とあるのは、重要であろう。ようやく大和に入って磐余の地に都を遷せたということは、仁賢の娘婿として息子に準ずる地位を皇祖神タカミムスヒに認められたということであろう。婿として認められたということは、欽明が順調に育ち、将来を期待できるようになったということであろう。

このように、継体が婿入りして磐余の地に都を遷したことが、皇祖太陽神の娘を重視するようなアメノヒホコの結婚伝説を生んだと思われる。

#### （４）継体と年初甲子革命

天皇の座を意味するタカミクラとタカミムスヒの二つの言葉だけに「タカミ」があると溝口<sup>〔二〇〇〇〕</sup>一七七頁）は指摘している。タカミクラと訓読されうる表現を『紀』のなかで探すと、「壇」「壇場」があり、雄略が「壇を泊瀬の朝倉に設け、即天皇位す」<sup>あまつぎしめ</sup>（小島ほか校注・訳<sup>〔一九九六〕</sup>一四九頁）とあるのが初例で、以下、清寧が

「有司に命せて、壇場を磐余の糞栗に設け、陟天皇位す」(同、二二二頁)、武烈が「有司に命せて、壇場を泊瀬列城に設けて、陟天皇位す」(同、二七七頁)とある。

清寧と武烈の間の顕宗、仁賢の即位については壇・壇場の有無は書かれていない。また、武烈のあとも、継体から皇極まで、即位時に壇・壇場を設けたとの記載はなく、孝徳、天武にはあるが、その間の斉明、天智にはない。清寧以降、即位時の「壇」「壇場」の記載の有無にかかわらず、壇・壇場を設けることは慣例化しており、記載がなくても設けられていたのかもしれない。しかし、孝徳は乙巳の変の後、天武は壬申の乱の後と、いずれも武力によって政権の担い手を倒して即位するので、天命を受けることを象徴する登壇がとくに重要な意味を帯びているのではないかと考えられる。だとすれば、天命が改まるという中国の革命思想が、受命の場である壇・壇場を設けて即位するという儀礼の背景にあつたと考え得る。雄略は中国系渡来人で二度中国に使者として赴いた、史部の身狭村主青と檜隈民使博徳らだけを愛寵したとされており(同、一五七頁)、「壇」にはタカミムスヒと結びつく北方系騎馬民族の「天」の思想だけではなく、中国の「天」の思想の影響があつてもおかしくはない。倭の五王、とりわけ雄略朝以降の歴史解釈においては、革命思想の影響を検討する必要がある。

神功紀撰政三年正月三日条に「蒼田別皇子を立てて皇太子としたまふ。因りて磐余に都つくりたまふ。(是を若桜宮と謂ふ。)>」(小島ほか校注・訳「一九九四b」四四七頁)とある。これは、磐余の地に込められた、即位した者に皇祖神が正統性を与えるという意味からすると、理解に苦しむ。

しかも、若桜宮は、先に見たように履中が即位した宮とされているが、履中紀二年十月に「磐余に都をつくりたまふ」(小島ほか校注・訳「一九九六」八九頁)、三年一月六日条に磐余市磯池に両枝船を浮かべた遊宴のさい、「天



皇」の御蓋に季節外れの桜花が落ち、「天皇」が何処の花かと物部長真肝連を召して尋ね求めさせたところ、長真肝連が掖上室山ひさかみむろやまで花を獲て献上し、「天皇」は喜んでそれに因んで磐余稚椋宮いわあまのむらぎという宮名にしたとある(同)。したがって、磐余若椋宮は履中即位後しばらくして造られ、若(稚)椋宮という名はさらにその後になってつけられたとされている。清寧の即位の地とされ、顕宗のときに皇祖神タカミスヒに田を献上して以降、磐余の地に特別な意味が込められるようになり、それ以前にその地に宮を造っていた履中もその宮で即位したとされ、さらに応神が皇太子となったのに因んで磐余に若椋宮が造られたと、宮ができた年代まで次第に遡らされてしまったのである。

しかも、その宮と応神の即位とは関係なく、立太子と関係するとされているのは、神功が「天皇」として即位し、応神が立太子したという記事が本来はあったが、神功の即位だけが削除されたからではなからうか。持続の皇統譚改変で神功が女帝として即位したとされたと思われるが、持統崩後、おそらく非皇族で外戚となった藤原氏の意向で神功の即位は否定されたものの、その痕跡が応神立太子と磐余若椋宮造営として残されたのであろう。

応神の即位に相当するのは、その一〇年後の神功紀撰政二三年二月八日(丁巳朔)にして甲子みづのしに、「武内宿禰に命せて、太子に従ひて角鹿の箭飯大神を拜みまつらしむ」(小島ほか校注・訳「一九九四b」四四九頁)とあることだろう。氣比大神はアメノヒホコないし新羅王金氏の祖・閼智で、それによって応神はアメノヒホコの傍系から嫡流本宗家に婿入りしたのではないかと思われる(平山「二〇一一」を参照)。しかし、アメノヒホコ嫡流家は「天皇」家ではなく、朝鮮半島の新羅王家そのものではなく、それから別れた在日新羅王家であり、応神はそこに婿入りしたのであろう。

なお、周の武王が牧野で諸侯と誓い、殷の紂王を討つたのは武王十一年の最初<sup>(13)</sup>の甲子の日とされている。した

がつて、年初甲子には、暴君放伐・易姓革命の意味がある。そのような年初甲子を応神の氣比大神への参拝日としていることは、穏やかではない。アメノヒホコ―応神―継体は、男系血縁において従来からの「天皇」家とのつながりがないので、応神自身は「天皇」にならなかつたものの、男系子孫の継体が即位したことは易姓革命に該当するといふことが、応神の年初甲子氣比神宮参拝には込められているのではなからうか。

したがって、応神を巡つて易姓革命を示唆する記述があるのは、応神自身に関するのではなく、その男系子孫である継体に関係するのではないかと思われる。そこで、継体紀元年の即位前後の暦を調べてみよう。正月の辛酉朔甲子（四日）には、大伴金村が男大迹王を帝に推薦して他の重臣たちも同意している。これも年初甲子の牧野の誓いに基づいているのであろう。

継体は二月の辛卯朔甲午（四日）に即位して、三月の庚申朔甲子（五日）に皇后手白香皇女を立て、遂に一男が生まれ、二人の兄ののちに天下を治めたとある。群臣の合意形成が年初甲子日とされ、立后にも甲子日が選ばれていることは、継体即位が易姓革命であることを、目立たぬ形ではつきりと表明しているとする以外に、解釈の仕様がなない。手白香皇女奉迎の詔のなかに「天」「性命」とある（継体紀元年三月朔）。

継体の前の「天皇」である武烈の暴虐が『紀』において強調されている点も、放伐・易姓革命論に依拠している。とりわけ、武烈の暴虐を列挙した部分の末尾「日夜に常に宮人と酒に沈湎し、錦繡を以ちて席としたまふ。衣、綾紬を以ちてする者衆し」（武烈紀八年三月条、小島ほか校注・訳「一九九六」二八六頁）は、「太公六韜曰、夏殷紬之時、婦人錦繡文綺之坐席、衣以綾紬、常三百人」（『芸文類聚』卷八五、綾）に拠っており（小島「一九六二」一九一頁）、武烈が武王に討たれた殷の暴君・紂に擬えられていることは明らかだ。このことと、年初甲子の群臣の合

意形成とから、継体が武王に擬えられていることも明らかである。

以上のように、太陽神の娘との結婚という、王朝始祖伝説の変形は、継体が従来の王家に婿入りしたことに発するものであり、皇太子になったことに因んで磐余に宮を作ったとされる応神はその点からしても「天皇」にはならなかったのである。応神が「天皇」にはならなかったことは、その男系子孫である継体の即位関連の重要な日が甲子とされ、継体即位が易姓革命であることが含意されていることによっても裏付けられる。そして、継体や応神の祖・アメノヒホも、太陽の精を宿した玉から生まれた娘と結婚するという、古代朝鮮の王朝始祖神話から変形された神話を持つことになったと思われる、中国思想によれば易姓革命であるにもかかわらず、女系での連続性によって継承の正統性を認める思想とされたのである。

### (5) 栲幡姫と伊勢内宮

欽明が育ち、将来継体の後を継ぐと期待されるようになったところに、継体は大和の磐余に遷都して前王朝との連続性を正統性の根拠として前面に出し、そのころからそのような王朝始祖神話のヴァリエーションが生まれたと思われる。そして、太陽神の娘が重要な役割を担い、ときに太陽神そのものとの区別が曖昧になるという傾向は、日並皇子挽歌にみられ、持統がタカミムスヒに代えてアマテラスオオミカミを皇祖太陽神とする直前の日本神話における太陽神はそのようなものだったと思われる。

このことは、記紀神話そのものからも読み取れる。神代紀第九段正文に、

天照大神の子正哉吾勝勝速日天忍穗耳尊、高皇産靈尊の女、栲幡千千姫を娶り、天津彦彦火瓊瓊杵尊を生みたまふ。故、皇祖高皇産靈尊、特に憐愛を鍾めて崇養したまふ。遂に皇孫天津彦彦火瓊瓊杵尊を立てて、葦原中国の主とせむと欲す。(小島ほか校注・訳「一九九四b」一一一頁)

とあり、アメノヒホコの妻・アカルヒメに相当する存在として、栲幡千千姫を挙げることができる。

天照大神が皇祖神とされたのが天武・持統朝以降であることは今日ほぼ通説となっているが、私は日並皇子挽歌では未だ太陽神タカミスヒの娘という意味で「天照日女命」が使われていたと考える。したがって、栲幡千千姫が天照日女命とも呼ばれていたということになる。このことは、栲幡千千姫の歴史上のモデルが存在することをもとに、詳しく証明することができる。

タカミスヒの娘・栲幡千千姫のモデルとなったのは、雄略の娘で、第四代齋宮<sup>(14)</sup>となった栲幡姫である。栲幡姫より前の齋宮とされる崇神の娘・豊鍬入姫(倭の笠縫邑に祭る)、垂仁の娘・倭姫(伊勢に鎮坐)、景行の娘・五百野皇女については實在かどうか疑わしいとされており、しかも仲哀紀以降は雄略紀の栲幡姫まで伊勢齋宮の記事が『紀』にないので、栲幡姫は実質的には最初の伊勢齋宮であつたらしい。

歴代齋宮に関する『紀』の記述をみてみよう。

① 是より先に、天照大神・倭国魂二神を並びに天皇の大殿の内に祭る。然るに其の神の勢いを畏<sup>おそ</sup>り、共に住みたまふこと安からず。故、天照大神を以ちて豊鍬入姫命に託<sup>たく</sup>け、倭の笠縫邑に祭り、仍<sup>よ</sup>りて磯壁城の神籬<sup>ひしむき</sup>を立つ。(崇

神紀六年 小島ほか校注・訳「一九九四b」二七〇（一頁）

② 天照大神を豊稻入姫命より離ちまつり、倭姫命に託けたまふ。爰に倭姫命、大神を鎮め坐させむ処を求めて、……伊勢国に到る。時に天照大神、倭姫命に誨へて曰はく、是の神風の伊勢国は、則ち常世の浪の重浪帰する国なり。傍国の可怜し国なり。是の国に居らむと欲ふ」とのたまふ。故、大神の教の隨に、其の祠を伊勢国に立て、因りて齋宮を五十鈴川の上に興てたまふ（因興齋宮于五十鈴川上）。是を磯宮と謂ふ。則ち天照大神の始めて天より降ります処なり。（垂仁紀二五年三月一〇日条 小島ほか校注・訳「一九九四b」三一九頁）

③ 五百野皇女を遣して、天照大神を祭らしめたまふ。（景行紀二〇年二月四日条 小島ほか校注・訳「一九九四b」三六三頁）

④ 稚足姫皇女……（更の名は栲幡姫皇女。）是の皇女、伊勢大神の祠に侍り（侍伊勢大神祠）。（雄略紀元年三月是月条 小島ほか校注・訳「一九九六」一四九頁）

⑤ ……壹角皇女……是伊勢大神の祠に侍り（侍伊勢大神祠）。（継体紀元年三月一四日条 小島ほか校注・訳「一九九六」二九五頁）

⑥ ……警隈皇女……（更の名は夢皇女。）初め伊勢大神に侍え禰る（侍祀於伊勢大神）。後に皇子茨城に好されたるに坐りて解かる。（欽明紀二年三月条 小島ほか校注・訳「一九九六」三六五頁）

⑦ 菟道皇女を以て、伊勢の祠に侍らしむ（侍伊勢祠）。即ち池辺皇子に好されぬ。事顕れて解く。（敏達紀七年三月五日条 小島ほか校注・訳「一九九六」四七七頁）

⑧ 酢香手姫皇女を以ちて、伊勢神宮に拜して、日神の祀に奉らしむ。（是の皇女、此の天皇の時より炊屋姫天皇の世に逮るまで、日神の祀に奉る。自ら葛城に退きて薨せましぬ。炊屋姫天皇の紀に見ゆ。或本に云はく、三十七年の間、日神の祀に奉る。自ら退きて薨せましぬといふ。）（用明即位前紀 敏達一四年九月五日条 小島ほか校注・訳「一九九六」四九九頁）

⑨ 大来皇女を天照大神宮に遣侍めむと欲し、泊瀬斎宮に居らしむ。是は先ず身を潔めて、稍に神に近く所なり。（天武紀二年四月一四日条 小島ほか校注・訳「一九九八」三五一頁）

①～③では「天照大神」とされるのに対し、④～⑧では「伊勢大神」など、「伊勢」の地名が神名に付く。なお、⑧で「伊勢神宮」と「日神」という二つの表現があり、伊勢大神が日神であることが明示されているが、ここでの「日神」は、顕宗紀における「日神」と同じで月神やタカミムスヒと同一視されるような太陽神であつて、未だアマテラ

スオオミカミがタカミムスヒとは異なる太陽神として登場する以前の「日神」であり、伊勢という場所に特に強く結びつくわけではあるまい。

最初の三代の齋宮①～③は歴史的事実ではないということは、今日ではほぼ通説になっている。最初の三代の齋宮の仕えた神が「天照大神」という極めて新しい呼称で記されていることは、最初の三代の齋宮は天照大神の登場した七世紀後半以降に架上されたことを示していると思われる。架上されたわけは、本来、伊勢大神とタカミムスヒはいずれも男神で、太陽神であるため、明確に区別されてはいなかったと思われるが、本章(6)で論ずる第三段階においては天照大神とタカミムスヒが女神と男神として明確に区別されるようになる。そうなると、天照大神は伝統ある宮中祭祀のなかに登場しない神であるため、タカミムスヒと並ぶ皇祖神である天照大神がなぜ「天皇」の居所から遠く隔たった伊勢にましますのかを説明する説話が必要になり、初代齋宮のとき宮中から倭笠縫邑に、第二代齋宮のとき伊勢国へと移り、そこに定着したとされたのであろう(15)。

④と⑤、すなわち雄略朝の第四代稚足姫皇女と継体朝の第五代荳角皇女との間、『紀』によれば伊勢齋宮は置かれていないにもかかわらず、「兩者とも「侍伊勢大神祠」とされているのは、雄略朝の齋宮をふまえて継体朝で齋宮が任じられたという理解があったことを示している。つまり、継体以降の齋宮は、雄略朝の齋宮を前提としているらしく、継体朝以降の齋宮の意味を考えるためには、雄略朝における、おそらく最初の齋宮について精査しなければならないだろう。

雄略紀には次のような、ある程度史実を反映していると思われる栲幡姫の悲劇が載っている。

三年の夏四月に、阿閉臣国見（更の名は磯特牛）しこつこひ 栲幡姫女と湯人の廬城部連武彦とを讒しこぢて曰く、「武彦皇女を汗しまつりて、任身はらしめたり」といふ。〈湯人、此には奥衛おくゑと云ふ。〉武彦が父枳莒あこか喻、此の流言を聞きて、禍の身に及およむことを恐おそり、武彦を廬城河に誘へ率て、偽いつはりきて使鷓鴣つかねたつ没水捕魚ぼつまほして、因りて其の不意に打ち殺しつ。天皇、聞しめして使者を遣して、皇女に案あはへ問はしめたまふ。皇女、対たいへて言ことさく、「妾は識しらず」とまをす。俄にして皇女、神鏡を齎もり持ちて、五十鈴河上に詣り、人の行ゆかぬを伺ひ、鏡を埋みて経わたき死ぬ。天皇、皇女の不在いざなことを疑ひ、恒に闇夜に東西に求覓もとめしめたまふ。乃ち河上に虹の見ゆること蛇の如くして、四五丈ばかりのものあり。虹の起る處を掘りて、神鏡を獲、移うつ行くこと遠からずして、皇女の屍を得たり。割きて觀るに、腹中に物有りて水の如く、水中に石有り。枳莒あこか喻、斯に由りて子の罪を雪すすむることを得たり。還りて子を殺せることを悔い、国見を報たまひに殺さむとす。石上神宮に逃げ匿る。（小島ほか校注・訳「一九九六」一五七―九頁）

これによれば、栲幡姫が鏡を埋めて自殺した五十鈴河上は、傍線部より、人があまり訪れないところであり、そこに虹のごときものが見え、そこを掘ると神鏡があり、近くに皇女の屍体があつた。②倭姫のとき、天照大神が始めて天より降り、齋宮が興てられたとされる五十鈴川上と同じ場所と考えなければならないだろう。虹のごときものを手がかりに掘り出した鏡などが、天岩戸から現れたアマテラスというイメージのもとになっているとも考えられる。闇夜に探させたとは、皇女が持つて出奔した鏡の光が見えることを期待したということだろうが、アマテラスオオミカミの岩戸隠れで闇夜になったことともつながり、栲幡姫の出奔や自殺と鏡などの発見とが天岩戸神話にかなり色濃く反映されていると思われる。



栲幡姫の腹中にあつた石は、朱蒙の卵やアカルヒメの赤玉のように、太陽の光によって妊娠した、神の子の卵であろう。したがって、これは、神に仕える身なのに人間の子を孕んだと讒言されて自殺に追い込まれたが、死後、神の子を宿していたことが証明されたという話である。栲幡姫の自殺で、当初は神の子も死んだとされたと思われ、讒言を真に受けて娘を追い詰めた雄略自身に、神の子殺しの罪が帰せられたはずであり、おそらく、武烈で仁徳以降の王権の男系血統が途絶えたのも、雄略が神の子を殺したからだと思われ(16)。

栲幡姫が伊勢で神の子を宿したとされていたのならば、それ以前はともかく、伊勢大神はそのころから男神とされたはずで、太陽神的性格が共通するタカミムスヒと明確に区別されていたとは考えにくい。顕宗紀にあるようにタカミムスヒが民地や磐余の田を要求したのが雄略の過失の贖いであつたとすれば、おそらく同一視されていたのである。その年に紀生磐宿禰きのぶねのすくねが高句麗と結んで三韓の主になろうとして神聖と名乗り、百濟と戦つたが行き詰まり、任那から撤退したとある(小島ほか校注・訳「一九九六」二五三―四頁)。紀生磐宿禰は倭の大王から独立して三韓に新王朝を開こうとしたのであり、もし成功していれば倭の大王と倭の支配を巡って覇を争うことになつていたのである。したがって、タカミムスヒの要求は、それに答えなければ紀生磐宿禰を助けて三韓の主にし、倭の王権を危うくするぞという脅しでもあるので、伊勢で太陽神の子を殺した負い目のある倭の大王家は、日神・月神の祖タカミムスヒが贖いを要求していると解釈したに違いないのではなからうか。

武烈で男系継承が途絶えたのも、雄略が神の子を殺したことの報復だと解釈されたのではなからうか。中国的な易姓革命思想もそのようにしてタカミムスヒ信仰と結びついたのでなからうか。栲幡姫の死後みられなかった伊勢斎宮が継体以降推古まで置かれるようになるのは、継体が皇位を継げたのは伊勢大神のお陰という意味もあつたらう

が、疎かにすると継体・欽明の子孫も絶えるという恐れもあったためと思われる。

しかし、欽明が即位したころを境に、伊勢大神に対する信仰は急速に風化していったと思われる。そうなった原因は、欽明によって前王朝の血が女系で受け継がれるとともに、栲幡姫の産んだ石が象徴する神の子は女子で、無事成長したとする神話が形成されたためと思われる（本章（6）における第二段階を参照）。欽明朝の⑥磐隈皇女は皇子茨城、敏達朝の⑦菟道皇女は池辺皇子と、いずれも皇子に犯されたため解任されており、皇族たちが伊勢大神に対する畏敬の念を失ってきていることがわかる。とはいえ、長らく斎宮を勤めた第八代酢香手姫皇女のときには⑧に「日神」という表現が繰り返されているように、伊勢大神に対する信仰は持ち直したのであろう。

しかし、舒明は伊勢斎宮を置かなかつた。菟道磯津貝皇女すなわち⑦菟道皇女の父は敏達、母は息長真手王の娘広姫で、舒明にとつて父・押坂彦人大兄皇子の同父母妹である。他方、敏達と推古の間の娘で、東宮聖徳に嫁した菟道貝鮪皇女の更の名は菟道磯津貝皇女で、⑦と更の名が同じである（小島ほか校注・訳「一九九六」四七三、四七五頁）。両者は母が違うので別人だが似た名のため混同されたと解釈されている。しかし、⑦菟道皇女は好されて伊勢斎宮を解任され、そのままでは結婚にも支障があるので東宮聖徳の叔母（父用明の同母妹）を母親ということにし、彼女のとりもちで東宮聖徳に嫁したのではなからうか。

用明は磐余池辺（いひのゝ）双槻宮（『記』では池辺宮）に坐し、磐余池上陵（いひのゝ）に葬られているので、池辺皇子とは、即位前の用明ではないかと思われる。『元興寺伽藍縁起并流記資財帳』は、用明を即位まで池辺皇子、即位後は池辺天皇としている（<sup>17</sup>）。用明は斎宮を解任された彼女の将来に責任を感じ、同母妹の娘ということにして息子の嫁にしたのかもしれないし、だとすればこれも、神を侮った処置ということになるう。

用明が即位後まもなく新嘗の日に発病して崩じたのは、伊勢大神の報復だと解釈された可能性が高い。用明の娘・酔香山姫皇女が長らく齋宮を勤めたのは、大神の怒りが用明の子孫一族に下されるのを防護するという意味があったのではなからうか（<sup>18</sup>）。継体・敏達・用明と、「天皇」の娘が齋宮となってきたのと比べて、用明が即位直後に崩じて崇峻が即位して以降も酔香山姫皇女が齋宮であり続けたのは変則的であるから、そのような理由で伊勢大神を祭る女性は用明の死後も彼の子孫に固定されるようになったのではなからうか。酔香山姫皇女が葛城に退いて以降も、伊勢大神の祭祀は用明直系の厩戸皇子やその息子・山背大兄王の家系が継承し、実質的に齋宮を出していたのかもしれない。もしそうだとすると、「天皇」の子女ではないので正式の齋宮とはみなされず、『紀』にも載らなかったのかもしれない。また、そのような女性は伊勢にいたので、上宮一家滅亡のときも入鹿に殺されずにすみ、乙巳の変の後においても実質的な齋宮でありつづけたかもしれない。だとすれば、彼女が伊勢の地で蘇我氏滅亡の祈願をしているという噂が広まっていたかもしれない。

皇極紀四年正月条に、

或いは阜嶺に、或は河辺に、或は宮寺の間に、遙に見ゆる物有りて、猿サユカネの吟ウタに聴ゆ。或は一十許、或は二十許なり。就きて之を視れば、物便ち見えずして、尚鳴嘯ウソヒく響聞ウタキえ、其の身を獲観ること能はず。〈旧本に云はく、是の歳に、京を難波に移し、板蓋宮の墟と為らむ兆なりといふ。〉時人の曰く、『此は是、伊勢大神の使なり』といふ（小島ほか校注・訳「一九九八」九七頁）

とあり、板蓋宮が廢墟となり難波に遷都したとは、板蓋宮で入鹿が殺された後、孝徳が即位して難波に遷都したことであるから、乙巳の変そのものを遠回しに指していると思われる。

⑧ 醉香山姫皇女のち山背大兄王らが伊勢大神祭祀を担っていたのではないかと先に論じたが、そうだとすれば、山背大兄王らを滅ぼした蘇我氏は伊勢大神に報復されるのではないかという期待が人々の間に広がったという風に、この件は解釈できる。

山背大兄王を滅ぼした蘇我氏の専横に対する反発が乙巳の変を導き、支えたのであり、それは伊勢大神と結びついていたので、乙巳の変の際に孝徳や天智は伊勢大神の冥助を受けたということになる。それにもかかわらず、天智までの間、伊勢齋宮が任じられなかったことは、その間、歴代「天皇」は伊勢大神の度重なる大恩を忘れて、大神を蔑ろにしてきたという意味を持ったと思われる。用明系の山背大兄王らが滅ぼされた後、伊勢大神祭祀を誰が継承するのかという問題に、孝徳・斉明・天智はあまり関心を示さなかったと思われる。山背大兄王の一族女性が乙巳の変後も長きにわたって伊勢の地に留まっていたのかもしれない。

天武元（六七二）年六月二四日に吉野宮を出て、同二六日朝、迹太川（よかたがわ）のあたりで伊勢大神を望拜した天武は、父の舒明、母の斉明、叔父の孝徳と兄の天智のいずれも伊勢大神を疎かにしてきたことに今更ながら気付き、「天皇」自身の手による大神祭祀を復活させなければならないという気持を強く持ったと思われる。とりわけ、乙巳の変における大恩を忘れた兄（<sup>19</sup>）の子を討つことは伊勢大神の意に適ったことだと、自分の行動を正統化しただろう。そして、乱に勝利したのは伊勢大神の加護のお陰であると深く感謝したことも間違いないだろう。

天武の母・皇極（みまこと） 齊明は女帝で、諡（あは）は天豊財重日足姫尊（あまのとよたかひかひむすめのみこと）であり、栲幡（かほ）（姫）皇女は稚足姫皇女ともされており、

「稚足姫」はタラシを含んでいるので、「七世紀以降に作爲された名であると思われる」（直木「二〇〇五」一九一頁）。『隋書倭国伝』に「倭王姓は阿每（アメ）、字は多利思比孤（タラシヒコ）、号は阿鞞鷄弥（オホキミ）」とあるように、本来「天皇」につけられる「たらし」を栲幡姫も持っているということは、女帝並みに遇されているということであろう。オキナガタラシヒメと「たらし」を持つ神功は持統によって皇族であり女帝でもあるとされたと思われ、天武のころはまだ「たらし」のない非皇族で、夫は仲哀ではなく、息子の応神も「天皇」ではないとされていたと思われる。いずれにしろ、栲幡姫は天武によって母斉明と同格・同一視され、天武は母の和風諡号である天豊財重日足姫尊の「足」を採り入れて稚足姫と呼んだのではなからうか。

時代を異にする複数の人を同一視する、当時の日本で知られていた方法は、輪廻転生である。天武朝において修史事業に参画したと思われる道照は、唐に留学していた時玄奘に、西域で救ってくれた恩人の生まれ変わりだとされ、寵愛されたという話が『続日本紀』文武四年三月一〇日の卒伝に載せられているので、天武もそのような転生譚を道照などから聞き知っており、母は栲幡姫の生まれ変わりであると信じていたのではなからうか。伊勢大神を望拝したときにはそこまで考えが及ばなかっただろうが、乱に勝利し、伊勢大神の加護を実感するようになれば、それと亡き母の加護とが重なり、母と栲幡姫とが重なるのは自然なことであろう。それでは、天武は、栲幡姫が身籠もっていた石川神の子の生まれ変わりが自分であると考えたのであるうか？ この点は本節末尾で論じることにした。

それはさておき、胎内に神の子を宿したまま死んだ栲幡姫の転生である母・斉明の息子としての自分が乱に勝利して「天皇」になる、というような筋書きが、天武の脳裏にあったと思われる。日並皇子挽歌は、「日の皇子」（小島ほか校注・訳「一九九四a」一一九頁）すなわち天照日女の子として専ら天武をとらえている（上野「二〇〇六」一

二七頁を参照)ので、このことから天武の母・斉明は天照日女の転生とされていたと推測できる。したがって、栲幡姫を神話化したのが天照日女なのである。このような転生を想定しなければ、天照日女の子が皇祖ニギとして降臨し、その子孫が歴代「天皇」となり、斉明やその子天智・天武に至るといふ皇統観とは全く違ふ、天照日女の子・天武というヴィジョンは成り立ち得ないのではなからうか。

天武が天照日女の子として降臨するとらえるのは、彼を新王朝の開祖とすることによって壬申の乱を正統化するためだとされている(同、一七九頁を参照)。斉明は天照日女の転生、天武は天照日女の子の転生とすることで、天武の兄・天智と母との関係とは異なる絶対的な関係が、斉明⇨天照日女と天武⇨天照日女の子との間に成立し、天照日女の子の降臨が再現されたとして、天武は新王朝の始祖とみなされたと思われる。

輪廻転生は当時知られて間もない仏教の説であり、それと、死と再生を巡る伝統的な観念に基づく天岩戸神話とを調和させようと天武は試みたのではないかと思われる。宮中の御窟院は天岩戸の遺象であるとする伴信友の説以来、今日まで両者に関係があることはしばしば論じられてきた(三宅「一九八四」一〇一頁を参照)が、天武紀朱鳥元年七月二八日条に「淨行者七十人を選ひて出家せしむ。乃ち宮中の御窟院に設齋す」(小島ほか校注・訳「一九九八」四六五頁)とあるように御窟院は仏教的な建物であることをうまく説明できないと批判された(鶴岡「一九八四」を参照)。しかし、天武は天岩戸神話を転生などの仏教思想と結びつけていたため、御窟院にも仏教色があると説明できる。

稚足姫は、神代紀第七段一書第一に登場する稚日女尊と名が似ている。「稚」が共通し、「足」とは天から降りるということ、タカミムスヒは天・日・月の神であるから、日の子供たる「日女」とほぼ同義とみてよいだろう。稚

日女尊は神功紀撰政元年二月条（小島ほか校注・訳「一九九四b」四三九頁）にもみえ、天照大神と事代主神の間に登場することから、仲哀紀九年三月条において、「幡菰穂はなすきに出し吾われや、尾田おだの吾田節わがたせしの淡郡あはのほりに居す神有り」（同、四一九頁）とされる神なので、稚日女には「幡菰穂はなすきに出し吾われ」という名があることになる。「幡」字が稚足姫の別名である袴幡姫と共通している。また、タカミムスヒの娘・袴幡千姫の「神名は異伝が多いが、いずれも『幡』を含んでいる点は共通する」（同、一五三頁注一七）。したがって、稚足姫＝袴幡姫を歴史上のモデルとして、幡菰穂はなすきに出し吾われ＝稚日女が天岩戸神話のなかに登場しているという解釈は、神名の類似によっても裏付けられよう。

だとすれば、神代紀第七段一書第一が、稚日女の死によって天照大神が天石窟に閉じこもったとしていることは、もともと稚日女＝タカミムスヒの娘が死んだ、すなわち岩戸隠れしたとされていたが、持統朝においては彼女とは別に天照大神が皇祖神として設定され、岩戸隠れするのは天照大神になったという事情を反映していると思われる。

このように考えると、神代紀第七段の一書第一は、持統による皇統譜改変以前の古い天岩戸神話をかなりよく残していると思われる。

ところで、三宅「一九八四」第三「天岩戸神話」では、アマテラスオオミカミを「天照大御神」とする『記』と「天照大神」とする神代紀第七段正文・一書第一の三つを「本文系統」<sup>(20)</sup>、「日神（尊）」とする一書第二・第三を「第二の一書系統」と、二つのグループに分けている。「天照大（御）神」という表現は「日神」よりも新しいので、本文系統よりも第二の一書系統のほうが古い伝承を伝えていると思われるのだが、それを支持するものとして、三宅は、本文系統には伊勢神宮関係の神々が登場することを挙げている。しかし、本文系統の三つのテキストに共通して登場する思兼（金）神が伊勢神宮に関係するかどうかについては議論の余地があり<sup>(21)</sup>、他の神々については、

一書第一の本来のテキストにはあつたが省いて採録されたと三宅はみなしているが、これは、「天照大神」という表現の導入と伊勢の神々の導入とを一体とみる前提のもとでの解釈であり、ここでこれまでみてきたように一書第一は他のテキストより古い神話の内容を伝えているとすれば、その前提はなりたないことになる。

三宅の検討によつても、必ずしも「日神」という表現のある第二の一書系統のほうが古いとは言えない。一書第二・第三の特徴として、忌部氏の祖フトダマに対して中臣氏の祖アメノコヤネが優位に立っている点が指摘でき、これは、七世紀以降の中臣氏の政治的進出を反映しているとも論じられている。だとすれば、中臣氏はタカミムスヒをはじめとするムスヒ系の古い太陽神を祖に持ち、祭祀を担当してきた氏であるから、新しい「天照大神」なる呼称に批判的で、古い呼称を維持しようとしたと解することができる。具体的には、持統による神話や皇統譜の改変に批判的な賀茂氏の賀茂比売との間の宮子が首皇子を産んで以降、藤原不比等の本家筋である中臣氏の力が強まり、中臣氏系のテキストにおいては太陽神の古い呼称が復活し、新参の伊勢の神々が排除されたのかもしれない。

このように、一書第二・第三は必ずしも他より古い内容だとは言えず、むしろ持統がアマテラスオオミカミを創出して伊勢の神々を加えた後の、賀茂氏の台頭に伴う藤原氏の影響力という最新の動向を反映しているとみることもできる。それは太陽神の呼称や登場する神々についてみれば復古的だが、フトダマに対するアメノコヤネの優位という点では藤原氏が外戚として皇室神話を左右しえるようになったことで説明しえる面もあるとみれば、三宅が検出した天岩戸神話を巡る諸テキストの特徴を統一的にとらえることができるのではなからうか。

以上のように、諸テキストの総合的な比較からも、一書第一に最も古い内容がよく反映されていると見て、問題はなからう。だとすると、一書第一の、他のテキストにはない特徴に、天岩戸神話の古い内容が色濃く反映されている



ことになる。ひとつは、稚日女の死であり、それは雄略朝における伊勢斎宮栲幡姫ニ稚足姫の悲劇に由来するものである。

一書第一にだけみられることとしては、上述のほか、天石窟から天照大神を戻すために、日矛と紀伊国に坐すひのくま日前神（その神体である鏡）を作ったことがある。日矛はアメノヒホコにつながり、矛と鏡は男女一対を比喻しているらしく、紀伊国には鏡を神体とする日前社と、おそらく矛を神体としていたであろう国懸社の二社が同一神域内に並んである（<sup>22</sup>）。太陽神の子という点で、天岩戸神話の稚日女すなわち栲幡千姫と、アメノヒホコの妻・アカルヒメとは同じであり、栲幡姫は太陽神の子を宿しながら自殺したのであるから、『記』にあるようなアメノヒホコとアカルヒメの説話と栲幡姫の悲劇とが重なり合って、天岩戸神話の原形が形成されたのではないかと思われる。

歴史上最初の斎宮と思われる第四代栲幡姫は「神鏡を齎とり持ちて、五十鈴河上に詣り、人の行かぬを伺ひ、鏡を埋みて経わなき死ぬ」（小島ほか校注・訳「一九九六」一五七頁）とある。鏡を埋めるとは自らを埋葬するという意味であろう。人知れず自殺すれば誰も遺体を埋葬してくれないので、自分の形代として鏡を埋めてから自殺したものとされる。神代紀第七段一書第一によれば、「彼の神の象をうけし造りて、招ま禱ぎ奉らむ」（小島ほか校注・訳「一九九四b」七九頁）という思兼神の言葉によって、日矛と紀伊の日前神が作られたことから、国懸・日前社の神体である矛と鏡は男女神の象徴と思われ、鏡を岩戸に隠れた女神の象徴とするのは栲幡皇女が自身の象徴としての鏡を埋めて自殺したことと重なる。

伊勢神宮のご神体の鏡についても、『記』に「汝が命みことに益まして貴き神」として「其の鏡を指し出し、天照大御神に示し奉る時に、天照大御神、逾いよ奇あやしと思ひて、稍やまく戸より出でて望み坐す」（山口・神野志校注・訳「一九九七」

六七頁)という風に、アマテラスオオミカミを石屋から誘い出す似姿とされ、「此の鏡は、専ら我が御魂みたまと為して、吾が前を拝まがむが如く、いつき奉れ」(同、一一五〜六頁)と天孫降臨の際にアマテラスオオミカミ自身が自らの御魂とみとめている。

栲幡姫が五十鈴河上で鏡を自らの象徴として埋葬して自殺し、神異によって鏡と遺体とその胎内の石が発見されたことが天岩戸神話のもとになったと思われる。そうすると、伊勢内宮は栲幡姫が鏡を埋めて自殺し、神異のあつた地に因んで作られたもので、天岩戸は栲幡姫を巡る出来事の神話における表現であることになる。

このように天岩戸神話の原形を想定すると、岩窟などの洞窟がしばしば胎内を比喻し、そのような暗黒空間を巡ることには死と再生の意味があることに思い当たる。つまり、天岩戸とは栲幡姫の胎内であり、そこから取り出された石から栲幡姫自身が蘇ったということが、天岩戸神話の最も古い内容ではないかと思われる。

さらに、宮中御窟院が仏教的な施設であるということとあわせて、善光寺の本尊や御三卿像のある須弥壇の下を巡る、お戒壇巡り(平山「二〇〇九ノ三」一〇一〜四頁を参照)のようなことが、宮中御窟院でも行われていたのではないかと推測できる。「浄行者七十人を選びて出家せしむ。乃ち宮中の御窟院に設齋す」(小島ほか校注・訳「一九九八」四六五頁)とあり、設齋とはこの場合、出家受戒の前の食事であろう。したがって、御窟院では出家の際の儀式が行われていたことになる。そのなかには戒律を授けることも含まれるであろうから、暗黒の窟を巡って生まれ変わり、戒律を授けられる、といったことが御窟院で行われていて、戒律を授ける戒壇でもあったことから、善光寺におけるお戒壇巡りという呼称が生まれたのではなからうか。

善光寺は皇極(斉明)が創建したと伝えられ、善光の息子・善佐が頓死して地獄で皇極と会い、生き返れることに

なつた善佐は自分が皇極の身代わりとなつて地獄にとどまると申し出たところ、二人とも生き返つたという『善光寺縁起』巻第三の話（塙編「一九九七」一七三〜八頁を参照）がお戒壇巡りのもとにあり、皇極が重祚して斉明となつたのも死と復活に結びつき<sup>(23)</sup>、皇極↓斉明と栲幡姫↓栲幡千千姫とが重なる。

平山「二〇〇九ノ三」「I・三章 善光寺と日本の市民社会」で、善光寺信仰には七世紀後半にドウヴァーラヴァティ（現在のタイ国チャオプラヤー川流域）経由でインドから伝わつたトマス派・ネストリウス派キリスト教の影響が濃厚で、善佐がキリストを意味することも論じた。栲幡姫の伝承をもとに天岩戸神話の古い（欽明）天武のころの）内容を推測すると、冤罪によつて神の子を宿した聖女が死に追いやられ、のちに蘇つたという、マリア・キリスト伝に似たものであつたと思われ、七世紀後半のキリスト教受容・善光寺信仰形成と天岩戸神話の発展は相互に少なからぬ影響を与え合つたと思われる。

『善光寺縁起』巻第四に、欽明から文武まで「代々天皇并十三代御安置次第相続不絶御事尊者也」とあり（塙編「一九九七」一七九〜八〇頁）、欽明からというのは本尊が仏教伝来とともにもたらされたとするためで事実とは思えないが、おそらく斉明のころから代々天皇が善光寺本尊を信仰しており、宮中御窟院とは本尊の下に御窟が設けられた受戒などの仏事の場で、本尊移転<sup>(24)</sup>とともに信濃の善光寺本堂のお戒壇巡りにその名残が保存されたのではないかと推測できる。

『記』の天孫降臨においてアマテラスオオミカミによる鏡の詔の直前に「思金神・手力男神・天石門別神を添え賜ひて、詔ひしく」（同、一一五頁）とあり、その少し後に「此の二柱の神は、さくくしろ伊須受能宮を拝み祭りき」（同、一一六頁）とある二柱の神とは、天石戸を開くことに直接関係がある神でなければならぬ。なぜなら、栲幡

姫が埋めた鏡を穴から取り出し、また胎内から石を取り出してまが拝み祭ることが、五十鈴川上の内宮をまが拝み祭ることの起源であり、その神話における表現が岩屋からアマテラスを導き出すことだからである。

天手力男神はアマテラスオオミカミの手を取って岩戸から引き出した神であり、天石戸別神は「亦の名は櫛石窓神と謂ひ、亦の名は、豊石窓神と謂ふ」（同、一一七頁）とあるように、岩屋の戸を少し開いたアマテラスが手力男によつて引き出された際に通つた石窓を神格化したものである。この二柱の神によつてアマテラスは岩屋から出た、すなわち死から蘇つたのであり、この二神のもとなつたのは、五十鈴河上に埋められた鏡と胎内の石を取り出して拝祭した人たちだと解釈すべきであろう。天岩戸神話の前段階として、二人の人が虹のような光を手がかりに掘り進めて鏡を発見したところ、「此の鏡は、専ら我が御魂と為て、吾が前を拝むが如く、いつき奉れ」というような栲幡姫の声がどこからともなく聞こえた、というような伝説があつたのではなからうか。

天手力男神は『皇太神宮儀式帳』によれば内宮においてアマテラスオオミカミと同殿の神二柱のうちの一柱であるなど、伊勢と強く結びついており（三宅「一九八四」八三―四頁を参照）、天石戸別神も伊勢と関係の深い神であるらしい（直木「一九六四」一五一頁注4、三宅「一九八四」一〇五頁注16を参照）。これらのことも、天岩戸神話のもとになつた伝説が栲幡姫を巡る伊勢内宮起源譚であることを支持する。

『皇太神宮儀式帳』の冒頭部分をみてみよう。

アマテラスノミコト、オホミカミ、  
 天照坐皇大神、（所ニ称天照意保比留壳尊一）  
 オナシミウラカニシスカミワケハシラ、  
 同殿坐神二柱、（坐ニ左方一、称ニ天手力男神、  
 坐ニ右方一、  
 霊御形弓坐。坐ニ右方一、

「ワラサ、コソツカケトヨカキヒメノミコトト、稱二万幡豊秋津姫命一也。コレヌメミツノミコヤ、此皇孫之母。靈御形劍 坐。ミクツノイミカクサツカセギニシメス。」  
御 坐地、度会郡宇治里、伊鈴河上之大山中。……（神道大系編纂會編「一九七九」六頁）

同殿坐神二柱のうちのもう一柱は万幡豊秋津姫命である。このことは、アマテラスオオミカミの子の嫁という記紀における位置づけからは理解しがたいし、主神の子の嫁と主神を岩戸から出した力持ちの神とが、血縁関係もなく夫婦でもないのに並列されるのはさらに不可解なことである。この謎を解くには、アマテラスオオミカミという、持統によつて創作された主神を除いて考えればよい。万幡豊秋津姫命は『紀』正文では栲幡千千姫で、栲幡姫を神話の世界で反映しており、栲幡姫が鏡を埋めて自殺した後神異があつた五十鈴川上に内宮が置かれ、鏡を掘り出して最初に拝祭した男、すなわち内宮の開基が天手力男神であることを思えば、内宮の主として鏡が奉安され、この二神が坐すのは至極当然のことであろう。「伊鈴河上之大山中」という表現は、川沿いの山の奥深いところで人知れず鏡を埋めて自殺した際に栲幡姫が目にしていただろう、まだ内宮もなかつたころの情景を髣髴とさせる。

『皇太神宮儀式帳』によれば、内宮同殿神のご神体（靈御形）は、手力男神が弓、万幡豊秋津姫命が剣である。強弓を引けることが腕力の強さを表すので、手力男神が弓で表されるのは理解できるが、手弱女が剣で表されるのは理解しがたい。しかし、自殺した栲幡姫の腹を割くと、神の子を意味する石があつたことを考慮すれば、その際に使われた剣が万幡豊秋津姫命のご神体とされたと考えることができる。

ここで注意すべきことは、栲幡姫の自殺したところにあつたものや、死んだ姫自身を含めて、発見現場に居合わせた人やあつたものなかで最も神聖なはずの、胎内にあつた石そのものが、内宮にはみあたらないことである。その

石が象徴する神の子は、実は死んではおらず、復活したと考えられたからであろう。栲幡姫は神の子を宿したが、栲幡千千姫は自身が神の娘である。記紀神話において、栲幡千千姫などとされる、「幡」字を名に持つタカミムスヒの娘は、天岩戸神話のなかには登場せず（ただし、神代紀第七段一書第一の稚日女尊はそうだと思われる）、アマテラスオオミカミが岩戸から出て復活した後、天孫降臨神話のなかではじめて登場している。栲幡千千姫は、雄略朝の斎宮栲幡姫が産んだ神石（卵）から生まれた太陽神の娘であり、同様にして赤玉から生まれたアカルヒメと重なる。神の娘が重要な役割を演じるような神話が、継体の婿入り、欽明の成長とともに形成されたものと思われる。

このように考えると、天武の脳裏にあった転生は、栲幡姫とその胎内石の転生が斉明と自分であるとするとするものではなく、稚日女Ⅱ栲幡姫が死後胎内の玉から復活して生まれた天照日女Ⅱ栲幡千千姫の転生が母・斉明、栲幡千千姫の子の転生が自分自身、ということであろう。このような転生を前提に日並皇子挽歌を解釈すると、天照日女の子は初代「天皇」であり、初代「天皇」の転生が壬申の乱後新王朝の始祖・天武になったとされていることになり、天照日女の子はニニギであるとみるより神武としたほうがよいようにも思われる。壬申の乱の際、高市社の事代主神と身狭社の生霊神が高市郡大領高市県主許梅に神懸かかって「神日本磐余彦天皇の陵に、馬と種々の兵器を奉れ」（天武紀元年七月 上島ほか校注・訳「一九九八」三四一頁）云々と託宣したとあるのが、磐余彦の名が信頼できる史料にあらわれる初例とされており（同、注一一を参照）、天照日女の子・神武（神日本磐余彦天皇）の転生が天武であるということがその延長上に天武朝における正統説として整えられたのであろう。

このような転生を想定すれば、神武の転生が天武となるので、日並皇子挽歌において天照日女の子はニニギであるはずなのに天武を指しているという問題もうまく説明できる。

(6) まとめ

以上の検討をもとに、太陽神が河の神の娘あるいは人間の女性を妊娠させて王朝の始祖となる男子が生まれたという、朝鮮半島と共通する始祖誕生神話から、段階を追って『記』や『紀』正文などにみられるような、奈良時代はじめに正統とみなされていた日本神話が形成されるプロセスの復元結果を、整理してみよう。

男性太陽神

二——男子

人間の女性

第一段階

これは、日光が当たった女性が妊娠し、始祖となる男子を生むという内容であり、朝鮮半島においては卵として生まれた後に孵化することが多い。天孫ニニギの降臨神話について、司令神がタカミムスヒである『紀』正文、一書第六、一書第四においては降臨神はニニギとされ、司令神がタカミムスヒおよびアマテラスオオミカミである『紀』一書第二と『記』、アマテラスオオミカミ単独である『紀』第一においては、最初オシホミミが降臨するとされながら後にニニギに代わっており、前者をタカミムスヒ系、後者をアマテラス系と呼ぶことができる(西條「一九九四」二〇〇三頁を修正した、溝口「二〇〇〇」六七―七五頁を参照)。おそらく、タカミムスヒ系の降臨神話は、第一段階の系譜関係を前提に生まれたものであろう。タカミムスヒ系においてだけ、ニニギは真床追衾に覆われて降臨してお

り、これは卵生神話の延長上にあると思われるからである。卵のまま降臨しないのは、王朝始祖となる以上、誕生して性別が男子と分かつてから降臨させる必要があるからだ。卵の殻に代替するものが必要とされたのである。

タカミムスヒ系においては神宝、神勅や伊勢神宮関連事項がなく、降臨したあとやせた不毛の土地を、よい土地を求めて彷徨うという国覓ぎや、土着神と降臨神が問答を交わすという国譲り問答がある（溝口「二〇〇〇」七六―八頁を参照）。こういう風に、自分の力で将来を切り開いてゆくことは、あらかじめオオクニヌシに国譲りをさせたあとで降臨するという、記紀の天孫降臨の文脈と両立せず、タカミムスヒ系の古さを示している。

男性太陽神

＝———女子

人間の女性   ＝———男子

第二段階

婿

第二段階は、太陽の光で妊娠した女性が赤玉を産み、それが乙女に化つたという、アカルヒメの誕生譚にみられるもので、同様の形式は、継体が大王家に婿入りして、大王家の娘との間に欽明が生まれ、跡を継ぐことを正統化するべく、大王家の始祖神話にも採用されたと思われる。

第一段階と第二段階を媒介したのは、第一段階にあたる、栲幡姫の胎内にあった石と、第二段階にあたる、アカルヒメとなった赤玉とであろう。新羅国の沼の辺の女から生まれたアカルヒメの祖国が日本だとされるのも、おそらく



そのせいだろう。両者が単純に同一視されたとみて大過あるまい。アカルヒメは、記紀神話においては、タカミムスヒの娘・栲幡千千姫に相当する。

第一段階では、栲幡姫の胎内にあつた石が象徴する神の子は男であるはずで、母の自殺によつて死んだとされていたと思われるが、第二段階においては、石<sub>1</sub>赤玉は少女になるという形になり、さらにそれは死んだ栲幡姫の復活した姿でもあるという風にみなされたと思われる。このようにして、栲幡姫の自殺をきっかけとして、第二段階において、栲幡姫の死と栲幡千千姫・万幡豊秋津姫など幡字のある女神の誕生という形で、天岩戸神話の骨格が出来たのであろう。栲幡姫の胎内の石から生まれたとされていたから、栲幡姫の娘だが、栲幡姫自身の復活という意味合いも「幡」字の共有から示唆されている。栲幡姫の腹中から石を取り出す際の刀が万幡豊秋津姫のご神体であらう。

赤玉は、『記』において豊玉毘売が妹の玉依毘売に託して日子穗々出見に奉つた歌のなかに登場し、そのなかで白玉が日子穗々出見を意味するので赤玉とは豊玉毘売を意味し、豊玉毘売は出産後、夫に出産の姿を見られたため「海坂を塞ぎて、返り入りき」（山口・神野志校注・訳「一九九七」一三七頁）とある点でも、夫から逃げて新羅から難波に来たアカルヒメと似ている。おそらくアカルヒメと豊玉毘売の原形は同じ神話であらう。

このことと関連して興味深いのは、反正朝のとき、神武の母である玉依姫が黄色い船に乗って難波の津にあらわれ、淀川・鴨川を遡つて貴船の奥宮の地に至ると川の中から靈泉が吹き上げていたので、水神を感得して祠を建てたという、貴船神社創建譚である。この玉依姫の径路は、伊勢齋宮を退いた齋王が帰路、難波で禊ぎをしてから京に戻るといふ径路に似ている（<http://www.kibune.or.jp/jinja/history/> および <http://www.kibune.or.jp/jinja/story/story3.html>を参照）。

貴船神社の創建譚は宝曆四（一七五四）年以降に著されたと思われる、今なお非公開の『黄船社秘書』にある。その内容の一部を紹介した泉谷「一九七九」「一九八四」にはイザナキの子とされる貴布祢大明神の降臨や黄の船での渡来による創建譚はあるが、玉依姫創建譚はみられない。古い時代設定のものほど成立年は新しく、また後になるほど話が大袈裟になるという一般的な傾向則を適用すれば、反正朝という、歴史的に信頼しえる記事が記紀にかなり残されている時期に設定され、神秘的な潤色もあまりない玉依姫創建譚のほうが古く、貴布祢大明神の降臨や渡来は後の世の創作ではなかるうか。祭神としては諸書によって様々な神が挙げられているが、水神罔象女が挙げられることが多い（泉谷「一九七九」二二四頁を参照）。水神罔象女は神代紀第五段一書第二や『記』によれば、カグツチを産んだイザナミが臨終に産んでいる。他方、反正は淡路宮に生まれ、齒が一本の骨のように綺麗に並んでいるのでミズハ、瑞井みづのゐの水を飲んで太子を洗ったときにタヂヒの花が井の中に落ちたので、タヂヒノミズハワケという名にしたとあり（小島ほか校注・訳「一九九六」九五―六頁）、瑞井やミズハなどは水神罔象女みづのはらめを連想させ、淡路はイザナキ・イザナミの最初の子でもあるので、貴船の祭神が罔象女などイザナキやイザナミの子とされるに至ったのではなかるうか。

なぜ反正朝に神武の母・玉依姫があらわれたとされたのかは分かりづらいが、一つには、反正の兄の履中が、実在がほぼ確かな「天皇」のなかで最初に磐余に宮を置いたことと関係がありそうだ。四章（二）で論ずるように、難波から南に迂回して大和に入るといふ神武東征神話そのものが、履中の即位に至る戦乱を核に形成されたと思われるのである。だとすれば、反正は履中の同母弟であるから、ここでの玉依姫は反正の母のことになる。彼らの母は仁徳皇后とされる葛城磐之媛であり、磐長姫が中社（結社）の祭神として挙げられる（泉谷「一九七九」二二四頁を参照）

のも、本来は磐之媛ではなからうか。

反正を産んだころ磐之媛は淡路にいたと思われ、のちに筒城宮に移った際、貴船の玉依姫のように難波から淀川を遡って山城国に入った（小島ほか校注・訳「一九九六」四七―八頁）のであろう。磐之媛はその直前に紀伊から熊野まで訪れた後で、女性問題を巡る仁徳との不和のため、仁徳のいる難波を素通りして筒城に至ったとされている。

また、磐之媛は仁徳在位中に筒城宮で薨去したとされている（同、五一頁）。だとすれば、反正朝において黄船に乗って出現したのは磐之媛の死霊であり、神武母の玉依姫が現れたという表現に通じる。

継体即位の後に、栲幡姫ののち途絶えていた斎宮が復活し、また、貴船神社創建譚のような玉依姫の話<sup>(25)</sup>と斎宮とが結びつけられる際に、栲幡姫の石と難波に渡来したとされるアカルヒメの赤玉とが同一視されつつ、第二段階が整備されたのではなからうか。黄色の船とは太陽神の乗る船を象徴しており<sup>(26)</sup>、それに乗る玉依姫とは太陽神の娘で太陽女神ともみなされるような存在であり、継体の祖とされるアメノヒホコの嫡妻・アカルヒメであり、継体はおそらくアカルヒメ所生子とされた彦坐王の嫡流（ただし継体の五世祖応神が婿入りした）とされていたと思われる。

仁徳のいる難波を素通りするという磐之媛の行程は、アカルヒメのいる難波に入れなかつたというアメノヒホコの行程のもとになっているかもしれない。磐之媛が生きていた時期は第一段階の太陽神信仰があつたところで、貴船神社創建譚も、太陽神の男子を宿した女性が船に乗ってやってくるというイメージのものであり、男子を女子に換えたのが第二段階であるから、難波にいる夫をさけるという磐之媛の話も男女を入れ換えて、難波にいる妻が近づけてくれないという風に変化したのではなからうか。

継体は応神、さらに遡ればアメノヒホコを祖としていたと思われ、アメノヒホコが太陽神の娘婿だつたという風に

アカルヒメ誕生譚は語る。それだけでは、継体の婿入りの正統化としては不完全であり、継体が婿入りした大王家のそもその始まりにも、継体と同様の婿入りがあったのだ、という風にして、アメノヒホコの妻アカルヒメの誕生譚とは別に、第二段階形式の王朝始祖神話が作られたと思われる。

推古・皇極・斉明と女帝がしばしば登場するようになり、王朝の祖としての太陽神の娘という觀念が、その延長上に形成され、やがて女性太陽神ともみなされて、太陽神の性別は曖昧になったと思われる。その際に、日神は女性、月神は男性という、極めて古くから流布していた性別觀念（溝口「二〇〇〇」二三〇―五頁を参照）が影響したことも考えられる。しかし、胎内に石のあつた栲幡姫を妊娠させた神はおそらくタカミムスヒで男神とみなされたに違いないだろう。

天武は、自殺した栲幡姫が胎内の石から再生するということをもとに形成された天岩戸神話をもとに、蘇った栲幡千千姫 $\equiv$ 天照日女の転生として母・斉明をとらえ、天照日女の子で初代「天皇」になった神武の転生として自分をとらえることで、壬申の乱を正当化し、自分を新王朝の開祖とした。このように、天武は第二段階の形式をふまえ、それと仏教の転生思想とを結合させたのである。

三人目の女帝である持統は、太陽神女性説によつて自らを權威付け、孫の軽皇子の即位を実現しようとしたが、すでに天武によつてかなり皇統譜が整備・確定されていたとすれば、第二段階と矛盾することはまず許されない。さらに、タカミムスヒの娘・天照日女の位置は天武の母・斉明を転生とするような解釈と結びついており、祖母にして姑でもある斉明に代わつて持統が自己をその位置に擬えることには、周囲の抵抗も多かっただろうし、持統や軽皇子にとつても無価値であつたと思われる。

なぜなら、持統がタカミムスヒの娘に擬えられると、持統の父・天智がタカミムスヒに擬えられることになり、天智にはそれにふさわしい実績もあった。しかし、天智の娘で天武と結婚して皇子を産んだ皇女には、持統のほか、彼女の同母姉・大田皇女（大津皇子の母）、新田部皇女（舍人親王の母）、大江皇女（長皇子、弓削皇子の母）がおり、大津皇子は天武崩御直後、謀反の疑いで死を賜ったが、草壁皇子薨去ののも、舍人、長、弓削という皇子たちが、軽皇子への皇位継承を脅かしていた。さらに、太政大臣高市皇子には天智の娘で元明の同母姉・御名部皇女が嫁いで、長屋王を儲けており、天智の娘の子孫で軽皇子のライバルとなりうる存在はさらに増え続けると予想できただろう。したがって、天智の娘で天武や高市皇子に嫁いで皇子を産んだ皇女ならば誰でも擬えることができるような、タカミムスヒの娘の位置は、持統と軽皇子にとって一瞥の価値もないものであつただろう。それどころか、持統にとってニギ（タカミムスヒの娘の男子）に擬えられるべき草壁皇子はすでに薨去したのに対して、他の天武の娘たちがニギに擬え得る皇子たちを擁していることは、持統と軽皇子にとって極めて不都合である。

したがって、タカミムスヒの娘以外のポジションに女性太陽神を新たに置き、自分をその新・女性太陽神に擬えることを持統は望んだと思われる。そして、絶好の場所があることに持統自身か腹心の誰かが気付いたと思われる。タカミムスヒの娘婿の母の座である。その場所に新・女性太陽神アマテラスオオミカミを配置すると、アマテラスオオミカミの息子の息子たる孫が降臨神ということになり、持統とその男系孫である軽皇子に無理なく重ねられ、軽皇子の将来の即位を正統化するものとしては理想的な神話になるのである。それを第三段階として以下に載せておく。

タカミムスヒ——女子（タクハタチヂヒメ）アマテラスヒルメ）

——天孫（ニニギ）

アマテラスオオミカミ——男子（アメノオシホミミ）

第三段階

このような改変によつてないがしろにされたのが、第二段階において、タクハタチヂヒメやアカルヒメの婿とされていた男神であり、アカルヒメの夫はアメノヒホコであるが、タクハタチヂヒメの本来の夫は記紀神話において誰であろうか？

それは、高天原におけるアマテラスオオミカミとのウケイなどで知られるスサノオであろう。ウケイは「天皇」の祖神の地位をスサノオからアマテラスオオミカミが奪うための奸計であり（本稿三章（一）を参照）、アマテラスオオミカミは太陽神の娘婿の地位をスサノオから奪つて高天原から追放し、自分の息子・アメノオシホミミをその後釜とした。

それだけでなく、本来は天・日・月の神で太陽神としての一面も持っていた息子の嫁の父タカミムスヒからアマテラスオオミカミは皇祖太陽神としての特徴を奪い、自分が皇祖太陽神になった。もちろんアマテラスオオミカミそのものは神話において創作された神であるが、神話の改訂主体であるかのように書くことができるのは、神話や皇統譜を改訂し、自己やその孫・文武の権威を高めようとした持統が、自らをアマテラスオオミカミに擬えていたからである。

それに対してスサノオは、日本列島を生んだとされるイザナキとイザナミの子で、天に昇つてタカミムスヒの娘の

婿に迎えられ、妻子と共に再び地上に降りて皇祖となつたとされていたと思われる。記紀よりも古い神話の内容を伝えていると思われる『出雲国造神賀詞』(三宅「一九八四」一八一―七頁を参照)はスサノオを「伊射那伎能日真名子(いざなきのひまなこ)」(倉野・武田校注「一九五八」四五二・三頁)としており、イザナキの子としてスサノオのほかにはアマテラスオオミカミとツクヨミという日神月神が三貴子として並置される記紀神話とは様子が異なる。それは、たとえ民間伝承では三貴子があつたとしても、タカミムスヒが天・日・月の神であるような王権神話のなかでは、イザナキの子としての日神・月神は存在の余地がないからと思われる。

溝口「二〇〇〇」は、日本神話の神々をタカミムスヒ系とイザナキ・イザナミ系に分けて考えているが、ここで、太陽神タカミムスヒの娘とイザナキの愛息スサノオの結婚は、タカミムスヒ系とイザナキ・イザナミ系という二つの神話体系の結合であり、日本列島を生んだ神の息子としてスサノオをとらえているので、いわば、天と地との結婚でもある。アマテラスオオミカミが王権神話のなかに最初は存在しなかつたことをもとに考えると、タカミムスヒの娘とスサノオの結婚は、第二段階神話のいわば扇の要としての意義を担つていたと思われる。

### 三章 スサノオと出雲神話のなりたち

#### (1) 冤罪と大祓

天岩戸神話のもとになつたのは、讒言をうけた栲幡姫が鏡を埋めて自殺したが、神の子を意味する石がその胎内に

あつたという伝説であろう。そこでは、栲幡姫を妊娠させたとの讒言のため廬城部連武彦は父に殺され、讒言の張本人である阿閉臣国見は石上神社に逃げ匿れたため、報復しようとした廬城部連武彦の父に殺されずに済んだともされている。栲幡姫と武彦は冤罪によつて死に、国見は皇室の神宝である武器を収蔵する石上神社の権威によつて罰を免れている。

アマテラスオオミカミを最高神とする形で整えられた天岩戸神話においても、いわれない罪をなすりつけられて追放される神と、皇室の権威のおかげで罪を問われずにすむ神とがいる。

スサノオとアマテラスオオミカミのウケイでアマテラスオオミカミが男神の親だとするテキストは、『記』と『紀』第六段正文のみであり、そのいずれも、スサノオの口から生まれた子の性別を確認したあとで、交換した所持物の元の持ち主が親であるとアマテラスオオミカミが一方的に宣言して男神を自分の子だと主張している<sup>(27)</sup>。本来のウケイは、予め条件を神に示した上で結果を見て判断するものであるから、アマテラスオオミカミのやり方はウケイに反する。所持物の交換はアマテラスオオミカミが持ちかけており、それは、産み主と所持物の元の持ち主とが別になるようにし、結果がどうあれ、自分の都合のよいように、つまり、自分が皇祖神となれるように、男神の親は自分であると宣言しようという魂胆あつてのものと解するしかないだろう。アマテラスオオミカミは、結果を見てから条件を決めており、それはウケイと似て非なるもので、後出しじゃんけんで勝とうとするに等しいと断じざるを得ないのではなからうか。

スサノオは、そのようなアマテラスオオミカミの細工を事前に見抜けないままウケイをし、後になってアマテラスオオミカミの詐欺行為を知って抗議し、訂正を求めたにすぎないのに、アマテラスオオミカミはいかさまで得た皇祖



神の權威で乱行の罪をスサノオになすりつけ、追放してしまったということが、これらのウケイ神話には暗黙のうち  
に含意されていると思われる。本来の皇祖神タカミムスヒの娘婿だったらしいスサノオは、その地位を奪われ、種々  
の天津罪を犯したとして高天原から追放された。他方、アマテラスオオミカミはスサノオに代えて自らの子をタカミ  
ムスヒの婿とし、タカミムスヒを凌駕する皇祖最高神としての地位を獲得した。

おそらく、天皇の權威でいかがわしい皇統譜改変を強行した持統に対する批判が、このような裏の意味を持つウケ  
イ神話を生み出したのであろうし、スサノオが皇祖であるという眞実をより率直に述べるような、所持物を交換しな  
いウケイを述べたテキストもそれに続けて作られたものと思われる。

三女神が日神の子である（神代紀第六段一書第一）とか、スサノオが生んだ五男神はアマテラスオオミカミの養子  
になった（同一書第三、神代紀第七段一書第三）などという遠回しな表現で、スサノオが五男神の本来の親であるこ  
とを間接的に表現しているにすぎないのは、『記』や『紀』正文によつて正統説が定まっていることに対する遠慮に  
すぎず、それらが本当に言わんとすることは、アマテラスオオミカミではなくスサノオが「天皇」の直系の祖である  
ということである。

所持物を交換するか否かにかかわらず、ウケイを巡る全てのテキストは、本当の皇祖はスサノオであることを含意  
しているとすれば、スサノオは、いかさまによる皇祖神乗っ取りというアマテラスオオミカミの罪を隠し浄めるため、  
無実の罪を着せられ、身代わりとして高天原から追放されたということも、全てのテキストが共通して暗に言わんと  
するところであろう。だからこそ、スサノオは大祓の祝詞のまつことばが挙げる天つ罪を犯したとされ、罪穢れを負つて身代わり  
に流される形代の元型として高天原から追放されたのである。

(2) アメノヒホコとスサノオの日本渡来

本文系統の天岩戸神話とアマテラス系の降臨神話とは、前者に登場する神々と後者の随伴神が一致し、太陽神の死と再生という主題の共通性もあることなどから、本来ひとつづきの神話であったが、ある段階でその間に出雲系神話が割り込んだとされてきた(倉野「一九五二」、三品「一九五二」「天孫降臨神話異伝考」、西條「一九九四」を参照)。

アマテラスオオミカミとスサノオが争い、スサノオが追放されるという挿話が加えられたのは、第二段階における太陽神の娘婿の位置をアマテラスオオミカミがスサノオから奪って我が子に与えることで第三段階の系譜が確立されたことを正統化するためのものと解釈できる。追放されたスサノオについて長々と出雲神話が展開されるのは、持統による第二段階から第三段階への改変に対する批判に配慮し、スサノオの名誉を回復するためのものであり、タカミムスヒの娘婿にして皇祖という系譜上の位置を召し上げた代替・補償として、スサノオを祖とする出雲の神々の物語が、とりわけ『記』においては、延々と展開されるのである。しかし不満が燻り続けていることは、皇室の祖はアマテラスオオミカミではなくスサノオであることを含意する一書が、神代紀第六段第一・第三および第七段第三と、三つも収録されていることから読み取れる。それらが言うように三女神がアマテラスオオミカミの子ならば、五男神はスサノオの子だということは、系図を作るような作業をすれば論理的に演繹される。

スサノオを皇室の祖とする伝承はとりわけ九州北部では正統説として保持されたと思われる。『先代旧事本紀』は、アマテラスオオミカミ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と同様の立場から、三女

神を天三降命あめのみくら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（神武紀の菟狭津彦）をその子としている（巻

一〇・国造本紀、遼「二〇〇三」四四―五頁を参照）。このことは、裏返せば宇佐八幡神宮寺はアマテラスオオミカミではなくスサノオが皇室の祖であると主張していたことを含意する。そして、日本各地の新羅系神社を調査した出羽弘明が「対馬や筑豊地方の伝承を調べてみると『記紀』にある天照大神の子孫神武天皇や祖父の『彦火火出見命』、父の『鵜葺草葺不合命』は素戔嗚命の子神であることが判る。素戔嗚命の子神『五十猛命』は『鵜葺草葺不合命』や『安曇の磯良』と同一神である」（出羽「二〇〇四」一二頁）とまとめているように、対馬海峡から筑豊にかけて、スサノオを皇室の祖とする説が定着し、今日まで伝えられてきたのである。

第二段階の系譜は、太陽の光によって女性が妊娠して産んだ女子をアカルヒメ、その婿をアメノヒホコとするような、応神・継体の男系始祖神話にみられる。しかし、同様の形式を欽明の女系の祖先を遡るような武烈以前の大王家の始祖神話にも当て嵌める際には、その系譜のなかでアメノヒホコ本人を第二段階における太陽の娘の婿とすることはできない。その系譜においてアメノヒホコを反映する神はスサノオであったと思われる。

また、初代「天皇」の子孫が応神・継体ではないので、継体より前の「天皇」を巡って形成されていた初代「天皇」による建国神話は尊重されたと思われる。神武東征は継体の即位事情や壬申の乱をモデルに形成されたと論じられることが多い（山中「二〇〇六」を参照）が、その核は継体より前の段階で形成されていたものが尊重され、継承されたものと思われる。婿入りをし、欽明への女系継承を実現することが継体の正統性を支えていたことから、それ以前からの建国神話の尊重は必須であったと思われる。

したがって、スサノオはアメノヒホコを反映する存在で両者に少なからぬ類似がみられるにもかかわらず、スサノ

オはアメノヒホコと同一視されることはなかったと思われる。つまり、スサノオは初代「天皇」の父祖、アメノヒホコは応神や継体の父祖であり、二つの系統は前者の末裔の手白香皇女に継体が婿入りし、彼らの所生の欽明が「天皇」となることで、はじめて統一されたのである。しかし、その結果、スサノオもアメノヒホコも太陽神の娘の婿とされたように、スサノオ以下の系譜とアメノヒホコ以下の系譜との間には、類似性ないし対応がみられるようになったとも考えることができる。両者の類似性ないし対応関係をさらに挙げてみよう。

『筑前国風土記逸文』には、怡土いしの県主いらの祖・五十跡手いそてについて、「高麗こまの国こまの意呂山いろうやまに天あめ降くだり来こし日ひ杵この苗裔なつこなる五十跡手、是なり」(植垣校注・訳「一九九七」五四一頁)とあり、それによれば、アメノヒホコは朝鮮半島の山に降臨した後で、記紀にあるように日本に渡来したという伝承があつたことになる。他方、高天原から追放された後のスサノオを神代紀第八段一書第四は、

是の時に素戔嗚尊、其の子五十猛神いそむかみを帥ひきみ、新羅国に降り到り、曾戸そし茂梨もりの処ところに居す。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、出雲国の簸ひの川上に在る鳥上峰とりかみねに到ります。(小島ほか校注・訳「一九九四b」九九頁)

としている。このように、ヒホコにもスサノオにも、朝鮮半島に天降つてから日本に来たとする伝承があつた。しかも、スサノオの子・五十猛とヒホコの子孫・五十跡手にも、みが共通している。なお、五十跡手の「跡」はト乙類、怡土の「土」はト甲類で別音であるから、五十跡手という名は地名とは無関係で、スサノオの子・五十猛の名の一部

に拠っているのかもしれない。

神代紀第八段一書第四のように、スサノオらが新羅から日本に渡来したとする伝承は、ウケイにおける五男神の親、すなわち「天皇」の祖をスサノオであるとする神代紀第六段一書第一・第三と繋がるものであると思われる。神代紀第六段一書第一は日神の生んだ三女神について、「汝三神、道中に降り居て、天孫を助け奉りて、天孫の為に祭られよ」（同、六九頁）と日神は述べており、「道中」とは一書第三によれば「海北の道中」（同、七五頁）であるので、朝鮮半島と北九州との間の海路の途中ということである。第八段一書第四によればスサノオらは北九州を経ずに直接新羅から東行して出雲に渡来したようだが、海北道中の三女神がその径路による渡航を助けることは十分に可能である。『記』によれば三女神の長女・タキリビメはスサノオの子孫のオオクニヌシと結婚しており、このことが三女神の立場をよく示しているはずなので、神代紀第六段一書第一の天孫とはアマテラスオオミカミの孫（ニニギ）ではなくスサノオやその子らを意味していることになる。天とはタカミムスヒであり、婿のスサノオは天の義理の子であり、スサノオの子すなわちタカミムスヒの孫が天孫ということになる。したがって、「天皇」の祖はスサノオであり、天孫は朝鮮半島から海路日本に渡来し、その径路を日神の生んだ三女神が助けたということを第六段一書第一と第三は含意しており、第八段一書第四におけるスサノオらの渡来と大筋では合致すると言えよう。

『記』によれば、赤玉から成ったアカルヒメがアメホヒホコと結婚した後、

其の嬢子、常に種々の珍珠を設けて、恒に其の夫に食<sup>は</sup>ましめき。故、其の国主の子、心奢りて妻を嘗<sup>あ</sup>るに、其の女人が言はく、「凡そ、吾は、汝が妻と為るべき女に非ず。吾が祖の国に行かむ」といひて、即ち窃かに小船に乗り

て、逃遁<sup>に</sup>げ度り来て、難波に留りき（此は、難波の比売<sup>ひめ</sup>碁曾<sup>ごそや</sup>社<sup>しゃ</sup>に坐して、阿加流<sup>あがる</sup>比売<sup>ひめ</sup>神<sup>のかみ</sup>と謂ふぞ）。（山口・神野志校注・訳「一九九七」二七七頁）

とあるように、食べ物を捧げたアカルヒメに対して粗暴な振る舞いをして、逃げられた。他方、『記』では、スサノオが高天原から追放されたことを記した部分に、

是に、八百万の神、共に議りて、速須佐之男命に千位<sup>ちうゐ</sup>の置戸を負ほせ、亦、鬢と手足の爪を切り、袂へしめて、神やらひやらひき。

又、食物を大気都比売神に乞ひき。爾くして、大気都比売、鼻・口と尻とより種々の味物<sup>あじもの</sup>を取り出して、種々に作り具へて進る時に、速須佐之男命、其の態を立ち伺ひ、穢汚<sup>けが</sup>して奉進<sup>たてま</sup>ると為<sup>な</sup>りて、乃ち其の大宜津比売神を殺しき。故、殺さえし神の身に生<sup>な</sup>りし物は、頭に蚕生り、二つの目に稲種生り、二つの耳に粟生り、鼻に小豆生り、陰に麦生り、尻に大豆生りき。故是に、神産巢日御祖命、茲の成れる種を取らしめき。

故、避<sup>よ</sup>り追はえて、出雲国の肥の河上、名は鳥髪といふ地に降りき。（同、六七―九頁）

とある。高天原から追放された理由として、オオゲツヒメ殺しが挙げられているとも読める。ここでは、食物を捧げた女神をスサノオは殺しており、ヒホコが食物を捧げた女神に粗暴なふるまいをして逃げられたことと通じる。スサノオもヒホコも、食物を捧げた女神・女性に乱暴したため、日本に来る羽目になったという共通点がある。

スサノオのオオゲツヒメ殺しとよく似た話が、神代紀第五段一書第十一にある。そこでは、月夜見（ツクヨミ）が劍を抜いて保食神（ウケモチノカミ）を殺したことにアマテラスオオミカミが立腹してツクヨミに「汝は是悪神なり。相見えじ」（小島ほか校注・訳「一九九四b」五九頁）と告げたという風に、日と月が昼夜交替することを説明する神話である。これは、天・日・月を一括してとらえるタカミムスヒ系の神話とは考えられず、太陽を女神、月を男神とするイザナキ・イザナミ系の神話（溝口「二〇〇〇」二二〇頁を参照）であろう。

このような神話は、月が太陽に近づくとともに、細くて鋭い刀のようになり、刀を素早く振ると見えなくなるように消え、その際、斬られた太陽が衰弱したり死ぬように解釈できる日食が起こることもあり、その後、月は太陽から遠ざかるという自然現象に基づいていると思われる。月が男神とされるのは、刀で太陽に斬りつけると解釈されるからと思われる。他方、月が太陽に近づくのは、太陽がごちそうで誘うからであるとして、太陽は女性の食物神であると解釈されるのであろう。月の男神が日の女神に斬りつけ傷を負わせるとは、性交とりわけ初夜のさいの出血を寓意しており、その結果地上にさまざまな恵みがもたらされたという豊穰神話が本来の内容であろうから、日の女神が善、月の男神が悪という解釈は、別の文脈にこの神話を取り込まれた後のものであろう。

日と月の関係を説くこのような内容の神話をもとに、太陽女神⇨食物神をアカルヒメとみなし、ツクヨミをアメノヒホコに代えることで、アメノヒホコがアカルヒメのいる難波に入れないという話が作られ、ツクヨミをスサノオに代えることで、スサノオが乱暴のためアマテラスオオミカミのいる高天原から追放されたという文脈に取り込まれたと考えることができる。

このことは、神代紀第七段一書第二に「日神の新嘗にいなめきこしめさむとする時に及いた至りて、素戔鳴尊、則すなはち新宮にいのみやの御席みまじ

の下に、陰に自ら送養る。日神知ろしめさずして、徑に席の上に坐たまふ。是に由りて日神、挙体りて不平みたまふ。故、以ちて悲恨みたまひ、廻ち天石窟に居しまし、其の警戸を閉したまふ。」（小島ほか校注・訳「一九九四b」八一頁）とあることから示唆されよう。スサノオが新宮の席の下に糞をしたのは、オオゲツヒメが口、鼻、尻から出した食物をスサノオに与えたことに対応しており、オオゲツヒメは日神とすれば、スサノオが新宮の席の下に糞をしたのはそれに対する報復であり、オオゲツヒメの死とはすなわち日神の天石窟隠れであると解釈できる。

もともとはイザナキ・イザナミ系神話において日と月の関係を説明する豊穰神話であったものが、アマテラスオミカミの天岩戸隠れやスサノオの追放の文脈にとりこまれたことが、『記』のオオゲツヒメ殺しと神代紀第七段一書第二から読み取れる。

### （3）アメノヒホコとスサノオの日本での軌跡

神代紀第八段（とそれに相当する『記』の段）は、クシイナダヒメ（クシナダヒメ、イナダヒメ）とオオクニヌシないしオオナモチの話を書せた『記』、『紀』正文・一書第一・第二・第三と、イタケルの話を書せた一書第四・第五の二種類のテキストに分かれ、三宅「一九八四」は前者を本文系統、後者を第四の一書系統と呼んでいる。本文系統では一書第一、第四の一書系統では一書第五にはオロチ退治と宝剣出現の話がなく、それらが無いのがいずれの系統においても本来の形である（三宅「一九八四」二三〇頁を参照）。

一書第四においては、先に引用した、イタケルとの新羅から出雲への渡来の話のあとで、手短にオロチ退治や宝剣の出現とアマテラスオミカミへの献上の話があった上で、次のような記述が続く。



初め五十猛神天降りし時に、多に樹種を將ちて下りき。然れども韓地に殖えず、尽に持ち帰り、遂に筑紫より始めて、凡て大八洲国の内に、播殖して青山に成さずといふこと莫し。所以に、五十猛を稱へて有功の神と為す。即ち紀伊国に坐します大神、是なり。（小島ほか校注・訳「一九九四b」九九〜一〇〇頁）

ここを読むと、イタケルは初め出雲ではなく筑紫に渡来したようであり、五十跡手とのつながりが裏付けられる。そして、造船用などの樹木を産する紀伊国に坐します大神とされている。

同じ系統の一書第五を次に見てみよう。

素戔鳴尊の曰はく、「韓郷の島は、是、金銀有り。若使吾が児の御らす国に、浮室（＝船）有らずは、是佳からじ」とのたまふ。乃ち鬚髯を抜き散ちたまへば、杉に成る。又胸毛を抜き散ちたまへば、是檜に成る。尻毛は是椈に成る。眉毛は是櫛樟に成る。已にして其の用あるべきを定めたまひて、乃ち稱へて曰はく「杉と櫛樟と、此の両樹は、以ちて浮室にすべし。檜は、以ちて瑞宮の材にすべし。椈は、以ちて蹟見蒼生の奥津葉戸に將ち臥さむ具にすべし。夫れ噉ふべき八十木種は、皆能く播き生しつ」とのたまふ。時に素戔鳴尊の子、号けて五十猛命と曰す。妹は大屋津姫命。次に爪津姫命。凡て此の三柱も能く木種を分布す。即ち紀伊国に渡し奉る。（同、一〇〇〜一頁）

ここから、いくつかの重要な意味を導くことができる。スサノオは体の各部の毛から樹木を成しており、オオゲツヒメは体の各部の穴に穀物や豆が成っていることとよく似ており、毛は陽、穴は陰なので、男女一對の神として構想さ

れていると言えよう。ヒホコとアカルヒメの関係がスサノオとオオゲツヒメの関係に似ていることも、そのことを支持する。この二神の子が、五十猛命・大屋津姫命・栴津姫命の三神ではないかと思われる。

一書第四・第五は紀伊国について述べており、彼らは日本に渡来して結局、紀伊国に落ち着いたかのようである。アメノヒホコは、紀伊国の対岸・淡路島と関わりが深いようであり、垂仁から播磨国の宍粟邑と淡路島の出浅邑を賜り（垂仁紀三年三月条一云、小島ほか校注・訳「一九九四b」三〇五―六頁）、彼の将来した出石刀子が自然に淡路島に至ったとされており（同八八年七月条、同、三三五頁）、それが祭られている由良の生石社は、紀淡海峡の淡路島側の岸にあるから、海上交通に従事する者たちにとつては、紀州と一体であると言える。

アメノヒホコは海中を剣で攪拌して居場所を作り、そこに宿ったとされ、オノゴロ島神話ともつながる（植垣校注・訳「一九九七」七一頁注八を参照）。ヒホコ夫婦、スサノオ夫婦とイザナキ・イザナミ夫婦には、淡路島や紀州あたりの国土や食物の起源神話として重なるものがあり、この地域の同一神話が反映されているように思われる。

それらが王権神話に取り入れられるようになったのは、いつごろのことだろうか？ 天岩戸神話については、諸テキストのなかで第七段一書第一が、稚日女の死について述べるなど、最も古い内容をよく反映していると二章（5）で考えた。第七段一書第一のなかに、天石窟から天照大神を戻すために、日矛と紀伊国に坐す日前神（その神体である鏡）を作ったとある（小島ほか校注・訳「一九九四b」八〇頁）ことは、紀伊と伊勢の太陽神を区別しないという王権の立場はかなり古いことを伺わせる。それは、紀伊と伊勢いずれの太陽神もアマテラスオオミカミ登場以前は同じタカミムスヒであったことに由来すると思われる。

継体のあと、安閑に次いで即位した宣化の諱は檜隈高田で檜隈の廬入野（明日香村檜前）に都し、仁賢の娘である

橘仲皇女を皇后とし、彼らの娘・石姫が欽明皇后とされ、欽明陵は檜隈坂合陵である。明日香村ヒノクマから紀伊のヒノクマに至るには、陸路を南下してから紀ノ川を下ればよく、おそらく両ヒノクマの間には密接なつながりがあったと思われる。雄略紀二年一〇月是月条以降、寵臣として檜隈民使博徳が活躍しており、彼は中国系渡来人で中国に二度渡っているので、造船や海外との交通を担った紀氏とも繋がりがあったと思われる、そのころから明日香と紀伊の両ヒノクマのつながりが密接になり、新羅王家の出である継体の即位以降は、紀伊と伊勢の太陽神が一体のものとして王権によって信仰されるようになったのではなからうか。

仁賢朝の癸未（五〇三）年、即位前の継体に百濟武寧王斯麻が献上したと解釈できる銘文がある人物画像鏡（山尾「一九八三」四二三頁を参照）を伝えてきた隅田八幡神社は、ちょうど明日香から南下した紀ノ川北岸の台地にあり、明日香と朝鮮半島とを結ぶ交通路として、この径路が六世紀はじめころ重要な意味を有していたことが窺える。

紀伊と伊勢の太陽神の一体性は、スサノオの子イタケルらが登場するもので、持続による皇統譜改変にとつては邪魔なものだったと思われる。『続日本紀』大宝二年二月二二日条に、「是の日、伊太祁曾・大屋都比売・都麻都比売の三の神社を分ち遷す。」（青木和夫ほか校注「一九八九」五三頁）とあり、それ以前はそれら三神社は日前・国懸神宮と一体であったと思われる（松前「一九九七」九四〜六、一〇六〜八頁を参照）。この分遷より前においては、紀伊ではスサノオ夫婦ないしヒホコ夫婦が国懸・日前社で祭られ、三人の子神もそれと一体として祭られていたのではなからうか。イタケルを祀った伊太祁曾（いたきそ）神社の「祁曾」はアカルヒメを祀った比売許曾（ひめこそ）神社のコン（社の意）に類する韓語であるとの説（鮎貝「一九五五」一七〜八頁、三品「一九六二」三四頁を参照）は、アカルヒメとイタケルの近さを示している。コンは新羅初代・赫居西居西千の「居西千」で、尊貴を意味する古

代朝鮮語かとする説（小島ほか校注・訳「一九九四b」三〇四頁注二）によれば、「キノ」を同様の尊称とみることが出来る。アメノヒホコを記紀神話において色濃く反映していると思われるスサノオは新羅第二代・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』（一七八一年）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」六二頁を参照）こととあわせてみると、日前・国懸神宮はもともと、アメノヒホコ・アカルヒメないしスサノオ・オオゲツヒメ夫婦とその子達を祀っていたと思われる。

大宝二（七〇二）年二月の紀伊における三神分遷は、日前神宮の太陽女神（太陽神の娘）はスサノオないしヒホコの妻であることを否定して彼らの子・五十猛命・大屋津姫命・爪津姫命の三神との密接な関係を絶ち斬り、日前神宮の太陽女神はアマテラスオオミカミであるとしたものであろう。その結果、国懸神宮の意味がわからなくなったと思われる。同年八月四日に気比神宮の社殿が文武の勅によって修造された際、仲哀・神功が合祀されたとも伝えられており（気比神宮編「一九四〇」二二〇頁）、これは、神功の夫を仲哀と確定することで、応神が「天皇」になったという系譜を正統化したと思われる。これらは、最晩年の持統が、皇統譜改変の総仕上げとして行ったものである。その前年、それまで持統の皇統譜改変に批判的だった勢力の一員である賀茂氏が首皇子の祖母を出し、無視できない影響力を示しはじめたことに危機感を募らせ、絶対に譲れないのはこれとこれであることを示すために、気比神宮と日前神宮の祭神を自分が改変した皇統譜と合うように改めたと思われる。持統は同年一〇月から伊勢をはじめとする東国に行幸し、その最中に律令を諸国に頒下して、同年末に崩じた。

(4) 日向系譜十アメノヒホコ系譜Ⅱ出雲系譜

記紀の日向三代は世代数を水増ししているのではないかということ論じたが、同様のことは、記紀におけるスサノオからオオナムチ（オオクニヌシ）に至る系譜についても言える。

『記』、神代紀第八段一書第一においては、オオクニヌシはスサノオの六世孫、一書第二においては七世孫とされているが、神代紀第八段正文ではスサノオの子とされている。蔽密に言えば、『紀』正文と一書第二においては「大己貴」となっており、『記』におけるオオクニヌシの別名の一つ「大穴牟遲」と同一である。これら四書はいずれもオオクニヌシを、八岐大蛇退治の文脈で語っており、大蛇退治はアマテラスオオミカミが登場して以降に日本神話に付加されたものであり（三宅「一九八四」第八「八岐大蛇神話」を参照）、もともとは出雲の土着神話であったとすれば、その主人公の名が大己貴ないし大穴牟遲であったとみなせる。『記』と『紀』第一はいずれもスサノオの六世孫を大国主とするのに対して、『紀』正文はスサノオの子、『紀』第二はスサノオの七世孫としている。小島ほか校注・訳「一九九四」九七頁注一四は、『記』とは異なり、大国主をスサノオの六世孫、大己貴をスサノオの子または七世孫とする『紀』は大国主と大己貴とを同一神とはしていないと解釈しているが、『紀』第二における大己貴のスサノオからの世代数は『記』『紀』第一と一つ違うだけであるからむしろ『記』『紀』第一に近く、スサノオからの世代数が大きく異なる『紀』正文にはオオクニヌシという名は登場しないので、『紀』がオオクニヌシと大己貴とを区別しているとみるべき根拠は薄弱であろう。

『記』において、大穴牟遲（＝大国主）は大勢の兄弟（八十神）に殺され、生き返らせた母の計らいで紀伊国の大

屋毘古神のもとに行き、大屋毘古にはスサノオのいる根堅州国に行くように言われて訪れ、スサノオの娘・須勢理毘売と結婚している。大屋毘古は神代紀第八段一書第五の大屋津姫と対になるので、その兄のイタケルにほかならず（松前「一九九七」一〇四頁を参照）、世代的にはオオクニヌシをスサノオの子とすれば、大屋毘古はオオクニヌシの異母兄であるから、自然な設定と言える。また、オオクニヌシがスサノオの娘と結婚するというのは、スサノオの六世孫とすれば神話とはいえ極めて不自然だが、スサノオの子であればきょうだい婚なので世代的に無理はない。

また、『記』でオオクニヌシは胸形三女神のうち最初に生まれたタキリビメを娶っている。胸形三女神は、スサノオの子とする『記』『紀』正文説とアマテラスオオミカミの子とする説との対立があるが、いずれにせよ、オオクニヌシがスサノオの子とすれば三女神は同世代の年長であり、世代的にも自然である。

以上のように、系譜上の位置からして、オオクニヌシはスサノオの六世孫というのは不自然で、もともとはスサノオの子とされていたと思われる。スサノオとオオクニヌシの間の世代が延長されたのは、日向三代における世代の延長と無関係ではないと思われる。そのことは、スサノオからオオクニヌシに至る『記』の系譜（山口・神野志校注・訳「一九九七」七三〜五頁）によっても確かめられる。オオクニヌシの直系祖先のみを縦系図にすると、次のようになる。

速須佐之男——八嶋士奴美

二——布波能母遲久奴須奴

大山津見——木花知流比売 二——深淵之水夜礼花

淤迦美——日河比売 二——茶美豆奴

天之都度閉知泥 二——天之冬衣

布怒豆怒——布帝耳 二——大国主

刺国大神——刺国若比売

まず気になるのは、スサノオの子・八嶋士奴美が大山津見の娘・コノハナノチルヒメと結婚していること（系図の「ゴシツク体」、これとアメノオシホミミの子・ニニギが大山津見の娘・コノハナノサクヤヒメと結婚していること）の対応である。記紀の正統説は、タカミムスヒの娘婿をスサノオからアメノオシホミミに置き換えたと考えられるが、彼らいずれもその嫡子の嫁は大山津見の娘で、咲いた花は散るので、コノハナノサクヤヒメとコノハナノチルヒメも区別する必要がない。ニニギに相当する八嶋士奴美の神名をみると、「八嶋」は大八嶋と同じで日本全体を意味し（山口・神野志校注・訳「一九九七」八五頁注二〇）、土奴美<sup>じぬみ</sup>の意味はよくわからないが、オオクニヌシの祖先であるから、八嶋すなわち日本全体を支配することを意味する名であろう。つまり、「此の豊葦原水穗国は、汝が知らさむ国ぞと言依し賜ふ。故、命の随に天降るべし」（同、一一五頁）というニニギに与えられた神勅と同内容の神名である。

スサノオは大山津見の娘・神大市比売を娶って大年神らを生み（同、七三頁）、大年神が神活須毘神の娘・伊怒比

売を娶って生んだ五柱の神のなかに、韓神と曾富理神がある(同、九七頁)ことは、ニニギが降臨の地・久士布流多氣を「此地は、韓国に向ひ」(同、一一八頁)とし、紀第九段一書第六がその地を添山(曾褒里能耶麻)としている(小島ほか校注・訳「一九九四b」一五一・三頁)ことに対応しており、これらもスサノオ等の降臨とニニギの降臨とが本来同じ話であったことの痕跡であろう。

淤美豆奴までの系譜は、水を司る淤迦美神やその娘の日河比売から水にかかわる力を得るということで、ニニギの子・孫が海神の娘と結婚することに通じる。閼淤迦美神は、『紀』では閼籠神と表記され(小島ほか校注・訳「一九九四b」四五頁)、水源の神である。貴船神社の閼籠神は、葦原瑞穂国の御地主の神で、黄色の船に乗って海から河を遡ってその源を訪ねて鎮座したとされている(泉谷「一九八四」七七二頁所引の『黄船社秘書』冒頭部)。このように、淤迦美神は海神と一体で、日本の地主神ともされるので、水とかかわる名を持つスサノオの四世孫・淤美豆奴あたりまでの系譜は、日向三代とほぼ同内容とみてよいだろう。

淤美豆奴と結婚したとされる布帝耳(系図の隸書体)は、アメノヒホコ系図と関係する。三章(2)七七〜八頁で引用した『記』の部分に続けて、難波のアカルヒメのもとに行けなかったヒホコは、「故、更に還りて、多遲摩の俣尾が女、名は前津見を娶りて、生みし子は、多遲摩母呂須玖……」(二七七頁)と、神宮の母・葛城之高額比売までの系譜を記している。

他方、垂仁紀には、三年三月条に「天日槍、但馬国の出島の太耳が女麻多鳴を娶り、但馬諸助を生む。」(小島ほか校注・訳「一九九四b」三〇七頁)とあり、同八年昔条に、アメノヒホコが「但馬に留りて、是の国の前津耳(一に云はく、前津見といふ。一に云はく、太耳といふ。)が女麻多鳴を娶りて、但馬諸助を生む。」(同、三三



五頁)とある。

スサノオからオオクニヌシに至る『記』系譜で淤美豆奴と結婚した布帝耳は、太耳Ⅱ前津耳(前津見)で<sup>(28)</sup>、『紀』ではヒホコの舅になっているが、『記』では父娘が入れ替わって前津見のほうがアメノヒホコの但馬における妻となっている。したがって、淤美豆奴とヒホコが重ねられており、オオクニヌシに至る系譜は、淤美豆奴までは日向三代の系譜と重なり、淤美豆奴からオオクニヌシまではアメノヒホコの但馬での結婚以降の系譜と重なることになる。

淤美豆奴は『出雲国風土記』で「八雲立つ出雲の国は、……」と詔りたまひ、新羅などから土地を引いてきたという八束水臣津野の命と同神らしい(溝口「二〇〇〇」五六〜七頁)。このことから、淤美豆奴は水の神であると同時に、新羅から出雲に泥船で渡来したスサノオを連想させ、渡来した新羅王子アメノヒホコとも結びつくことがわかる。そのため、但馬で太耳の娘と結婚したアメノヒホコと重ねられたのであろう。

ここで注意すべきは、アメノヒホコの子、但馬諸助の孫の(『記』では多遲摩母呂須玖の曾孫)清彦(清日子)が、垂仁紀八年七月条で、垂仁の詔によってアメノヒホコが将来して但馬にあった神宝を献上させられ、清彦は刀子だけは献上すまいと隠していたが露見して献上したものの自ずから失せ、清彦の家にあらわれた後に再び失せ、自然に淡路島に至ってそこで島人が祠を立ててまつたとある(小島ほか校注・訳「一九九四b」三三三〜三五頁)ことだ。刀子は清日子の四世孫にあたる応神を象徴し、垂仁と清彦との間で刀子の帰属を巡る葛藤が描かれているのは、「天皇」ではなかった応神を「天皇」とするような系譜改変を推進する立場を垂仁は象徴し、それに抵抗する立場を清彦が象徴していると解釈できる(平山「二〇一一」三章(2)を参照)。

神宝の献上は上位権力への従属の証であるから、これは、アメノヒホコの但馬における子孫の国譲り譚であるとも

言える。つまり、オオクニヌシの国譲りが、アメノヒホコの但馬系子孫の神宝献上と重ねられているのである。私見ではアメノヒホコの嫡流はアカルヒメの子孫とされていたと思われ、それは神話においてはスサノオと新羅から同行したイタケルらに対応し、紀伊との結びつきが強い。大穴牟遲は兄弟たち（八十神）に命を狙われた際、大屋毘古すなわち紀伊のイタケルを頼っている（山口・神野志校注・訳「一九九七」八一頁）ので、スサノオの傍流であり、アメノヒホコの子孫のうち山陰の出雲・但馬あたりに住した一族の系譜が大穴牟遲・大己貴に反映されているように思われる。もともとは、各地の新羅系渡来人がアメノヒホコの子孫をそれぞれ称していたが、そのなかで最も有力な系譜を中心とし、他の系統もそれに従属するという風にして、おそらく葛城氏と関係がある神功の息子・応神が嫡流に婿入りしたところには、大和王権の大王に次ぐくらいの権威と勢力を獲得していたと思われ、その途中で、山陰地方のアメノヒホコ傍流を勢力下におさめたことが、オオクニヌシの出雲国譲りの原型となっているのではなからうか。

神代紀第九段一書第二では、タカミムスヒが大己貴に国譲りを命じる際、その交換条件として「汝が住むべき天日隅宮は、今し供造らむ。……」（小島ほか校注・訳「一九九四b」一三五頁）と提案しており、「日隅宮」は「ひすみのみや」と訓読されているが、「隅」は「曲」「隈」などと同じく「くま」と訓読できるので、「日隅宮」は「日前宮（ひのくまのみや）」と思われる。つまり、オオクニヌシはひのくまのみやに祭られるような太陽神の子孫だということ、宮名に示されている。

この日隅宮は、杵築大社（出雲大社）のことであり、西の海に日が沈む浜にほど近いところにある点でも、紀伊の日前宮と同様である。スクナビコナやオオモノヌシが海の彼方からやってきたのも日隅宮のすぐ近くの五十狭狭の小汀である（同、一〇四―七頁）から、スサノオも新羅国から渡来した際、その浜に着いたという伝承があったと思わ

れ、スサノオがその地で現地の倭人に国譲り（土地の分与）を求めたことに因んでオオクニヌシの国譲りの地ともされたのである。

以上のように、スサノオが本来はタカミムスヒの娘婿で「天皇」の祖であり、応神・継体の男系祖であるアメノヒホコの事績と密接な対応がみられたが、持統によって、応神は「天皇」であつたとされるとともに、スサノオは皇祖の座をアマテラスオオミカミに奪われたと思われる。このような皇統譜の根本的な改変の影響を最も強く受けたのは、スサノオないしアメノヒホコと強く結びつき、欽明以降の王権を支えてきた、アメノヒホコとほぼ同時期に新羅から渡来したという伝承のある氏族であつたと思われる。彼らの多くは、皇統譜の枢軸から廃除されたスサノオやオオクニヌシを中心とする、出雲神話の系譜に位置づけ直されたと思われるのである。

大和で祭られる、オオモノヌシ、コトシロヌシ、アヂスキタカヒコネ、カヤナルミの諸神には、出雲と無関係とする伝承と、出雲の眷属神とする伝承の二種類がみられ、本来は出雲と無関係であつたと思われ、かつて皇祖神に国譲りし、天皇の守護神になつたとされていた（三宅「一九八四」第七 国譲り神話（II）」を参照）。出雲とは無関係に大和の王権に従属して守護する役割を担つていた氏族である三輪・鴨氏の祖神オオモノヌシは、後にオオクニヌシと同一視され、オオクニヌシとして国譲りしたとされるようになったものと思われる（同、参照）。大三輪朝臣高市麻呂が職を賭して持統の伊勢行幸を阻止しようとしたのも、皇統譜や大三輪氏系譜などの改変を伊勢大神によってオーソライズすることを持統が目論んでいたからだろう。

そのため、持統の構想は大筋では実現したものの、スサノオが皇祖であることを含意する一書も『日本書紀』には多く残存し、スサノオからオオクニヌシに至る系譜の骨格そのものが日向三代の系譜とアメノヒホコから清彦に至る

系譜を併せて作られ、持統の作為を暗に告発していると思われる。

(5) 出雲神話の藤原氏

オオクニヌシは胸形三女神のうち最初に生まれたタキリビメを娶っている。『記』のオオクニヌシの系譜(山口・神野志校注・訳「一九九七」九二―三頁)では最初の配偶神とされているので、嫡妻とされるが子を生んだ形跡のないスセリビメや、生んだ子を木の俣にさし挟んで帰った八上比売(同、八五頁)をしのぐ実質的な嫡妻としてタキリビメは位置づけられているのであろう。

オオクニヌシとタキリビメの婚姻は、高市皇子の母が胸形君徳善の娘・尼子娘であることを反映していると思われる。天武がオオクニヌシに擬えられえることは、二章(5)で論じたように天武朝においては天武が神武の転生とされておき、四章(1)でみるように神武とオオクニヌシは同一であったことから導ける。そして、オオクニヌシやその子神コトシロヌシの国譲りとは持統以外の母から生まれた天武の皇子たちが持統の子孫の皇位継承に同意することとを比喩していることになる。国譲りするオオクニヌシないしコトシロヌシで擬えられているのは天武の最年長の皇子である高市皇子であるとみることもできよう。私は、オオクニヌシの国譲りというイメージは、壬申の乱で活躍しながら草壁皇子や持統を補佐する脇役に徹して律令国家建設に尽力し、皇位を積極的に望むことはなかった、故・太政大臣高市皇子を核に形成されはじめたと考えている(29)。

だとすれば、オオクニヌシとタキリビメの子は高市皇子あるいはその子である長屋王らに擬えられるべきところであろう。しかし、『記』は二神の間の子として、賀茂氏が祀る阿遲鉏高日子根神あぢすきたかひこね、迦毛大御神かものおほみかみと高日売命たかひりめ、亦の

名は下光比売命したるひめを挙げてゐる。『記』において「大御神」と呼ばれるのは、三貴子の分治のあとのイザナキ（山口・神野志校注・訳「一九九七」五五頁）とアマテラスオオミカミのほかは、この迦毛大御神のみであるから、迦毛大御神は皇祖として遇されていると言えよう。したがって、賀茂氏の血をひく首皇子の誕生を契機としてそのような変化が生じたと思われる。

首皇子の誕生によつて、従来高市皇子が占めていた位置を、賀茂氏と関係が深い別の存在が新たに占めるようになり、オオクニヌシやコトシロヌシによつて擬えられる人物も高市皇子ではなくなつたと思われる。新たにオオクニヌシやコトシロヌシに擬えられるようになった人物やその所属氏族こそが、出雲神話の黒幕であろうと予想しつつ、出雲神話を解釈してみよう。

『記』の三輪山伝説の末尾は、三輪山のオオモノヌシの神主とされた意富多々おほたたねこ泥古みわのまろを神君・鴨君かものまろの祖としており（山口・神野志校注・訳「一九九七」一八八頁）、天武一三年一月朔に両君をはじめとする五二氏が「朝臣」の姓を賜る以前の称である「君」が使われているので、それ以前に遡る古い記録に拠つてゐるのである。オオタタネコは三輪山のオオモノヌシを祀るのであるから、この段階ではアジスキタカヒコネやシタテルヒメはオオモノヌシに従属する立場といふことになる。しかし、この鴨氏が奉ずる二神はさらに遡れば、雄略と狩りを競うなど、「天皇」に従属することを拒むヒトコトヌシであつたと思われる（肥後「一九三八」二〇三―四頁、青木「一九七〇」一七九―八一頁、三宅「一九八四」二〇七頁を参照）。葛城山のヒトコトヌシと三輪山のオオモノヌシも当然、雄略朝のころは一方が他方を支配するような立場ではなかつたと思われるが、いずれもおそらく新羅からの渡来系の氏である、三輪氏と鴨氏に祀られるといふ共通点があつたと思われる。そのため、アメノヒホコの嫡流が応神のころから大和王権

内で力を強めるとともに、三輪氏や嶋氏は応神から継体に至る在日新羅王家を守護する大和の新羅系在地豪族としての性格を強めていったと思われ、応神は「天皇」であり、スサノオは皇祖ではないとされた後も、オオモノヌシは西方から渡海してきたオオクニヌシの幸魂・奇魂とされ、アジスキタカヒコネはオオクニヌシと胸形三女神の長女タギリビメの子とされたように、渡来系氏族の祖神としての面影は残されている。

オオモノヌシを祭る大神氏に従属する立場から、スサノオやオオクニヌシにも許されない大御神という皇祖神の称を与えられた神を祭る存在へと、賀茂氏は大躍進を遂げているのであり、藤原宮子の母にして首皇子の外祖母という賀茂比売の存在以外に、そのことを説明するものはみあたらないし、彼女の夫である藤原不比等の力によっていることも確かであろう。

賀茂氏が奉ずる神としては、オオモノヌシ（オオクニヌシ）の子・コトシロヌシも重要であり、名からして葛城山のヒトコトヌシとのつながりが強い。神代紀第八段一書第六に「事代主神、八尋熊罴に化為り、三島溝檝姫に通ひたまひて、或に云はく、玉櫛姫といふ、児姫踏躰五十鈴姫命を生みたまふ。是、神日本磐余彦火火出見天皇の后と為る」（小島ほか校注・訳「一九九四b」一〇五頁）、神武即位前紀庚申年八月一六日条に「事代主神、三嶋溝檝耳神の女王玉櫛媛に共に生める児、号けて姫踏躰五十鈴媛」（同、二二三―二四頁）とあり、姫踏躰五十鈴媛が藤原宮子に対応するなら、その母である三島溝檝姫ないし玉櫛媛が賀茂比売にあたることになる。三島は撰津国の三島（茨木市・高槻市あたり）で、嶋下郡の式内社・三島嶋神社があり、『新撰姓氏録』『撰津国神別』には「賀茂朝臣同祖。大國主神之後也」とされる嶋部祝が載っている（佐伯「二九六二―二五八頁」。溝昨神社も嶋下郡の式内社である）。

以上のような対応関係から演繹すれば、三島溝檝姫の夫、コトシロヌシに対応するのは、賀茂比売の夫、藤原不比

等である。それは一見ありえないように思えるが、コトシロヌシは不比等を反映していると果たして言い得るのであるか？ もしそう言えるとするれば、藤原鎌足がオオモノヌシ<sup>II</sup>オオクニヌシに対応していると言えることにもなり、出雲神話を巡るイメージが一新されることになる。

藤原氏は天孫降臨に伴ったアメノコヤネを祖とし、オオクニヌシに国譲りをさせたタケミカズチを鹿島で祭る中臣氏の出なので、国譲りを強いられる出雲側の神に擬えられるなどということは、ありえないようにも思えるが、不比等が氏の系譜やタケミカズチとの由緒とは独立に、皇室の外戚として皇室を守るといふ藤原氏あり方を出雲系の神々によつて神話のなかで描こうとしたからだと考えこともできる。だとすれば、天孫降臨を推進する側と、それを受け入れる地上の側の両方の主役級の神々が藤原氏に擬えられているということになる。

乙巳の変の直前である皇極三年三月一日、「中臣鎌子連を以ちて神祇伯に拜す。再三固辞びて就らず。疾と称して退でて三島に居り。」（小島ほか校注・訳「一九九八」八五頁）とあり、『多武峰略記』所引『荷西記』によれば、鎌足は薨去後まず、撰津国下嶋郡（三嶋郡が上嶋・下嶋二郡に分かれた）阿威山に葬られ、帰朝した不比等の兄・定慧によつて多武峰に移された<sup>(30)</sup>。このように、鎌足のころから中臣・藤原氏は撰津国三島郡と関係が非常に深いのであり、その地で不比等は賀茂比売を娶ったのか、あるいは撰津の鴨氏の取り持ちで賀茂比売と結ばれたなどと想像できる。いずれにせよ、撰津の三島は、藤原氏と賀茂氏の接点なのである。したがって、三島の姫とその夫としてのコトシロヌシが賀茂比売と不比等を念頭に描かれていることは、間違ひなからう。

さらに、綏靖皇后・安寧母の五十鈴依媛命は、安寧即位前紀によればコトシロヌシの「少女」<sup>おとこすめ</sup>（小島ほか校注・訳「一九九四b」二四七頁）であり、不比等の三女・光明子が首皇子に嫁いだことと対応している。

藤原不比等——光明子

二——藤原宮子——二

賀茂比売——二——首皇子（聖武）

文武

事代主神——五十鈴依媛

二——姫踏鞮五十鈴媛——二

玉櫛媛——二——綏靖

神武

『記』では綏靖皇后（「皇后」と明記されてはいないが他の妻妾も挙げられていない。）・安寧母は河俣毘売かはまたとなつており（山口・神野志校注・訳「一九九七」一六五頁）、綏靖紀には「五十鈴依媛を立てて皇后としたまふ。（一書に云はく、磯城県主が女川派媛かほまたといふ。一書に云はく、春日県主大日諸おほひもろが女系織媛いとりなりといふ。）」（小島ほか校注・訳「一九九四b」二四五頁）とある。『記』が成つた七一二年、首皇子も光明子も一二歳であるが、『記』がなつた七二〇年には二〇歳ですでに結婚していることに見事に対応している。しかし、『記』の説も『紀』で一書として残っており、抹殺はされていない。藤原氏にも異説を抹消するだけの権力はなかつたことが、ここから分かる。



さらに、懿徳紀には安寧皇后・懿徳母の淳名底仲媛命は事代主神の孫である鴨王の娘とある(同、二四九頁)。「紀」がなった時点において聖武の後を継ぐべき皇子の皇后に関する希望が書かれていると思われる。鴨王は「王」とある以上、藤原氏ではなく、皇子ではない皇族男子が擬えられているはずなので、おそらく、長屋王の息子たちのうちの誰かではないかと思われる。藤原宮子の妹・長娥子の母も賀茂比売であったとすると、長屋王と長娥子の間の子、安宿王ら是不比等を外祖父、賀茂比売を外祖母とするので、コトシロヌシの孫・鴨王によく対応する。このことは長娥子の母が賀茂比売であることの状況証拠になる。しかし、安寧皇后についても、綏靖皇后と同様に「(一書に云はく、磯城県主葉江が女川津媛といふ。一書に云はく、大間宿禰が女糸井媛なりといふ。)」(同、二四七頁)という異説が二つ載せられており、『十市県主系図』には大間宿禰は大日諸の子で糸織媛命の兄弟とある(同、注一四頁)ので、二つの異説も綏靖皇后のものの一貫していることがわかる。さらに、懿徳皇后について懿徳紀には「(一に云はく、磯城県主葉江が男弟猪手が女泉媛といふ。一に云はく、磯城県主太真稚彦が娘飯日媛なりといふ。)」(同、二五〇頁)とある。

『記』においては綏靖皇后・安寧母は「師木県主が祖、河俣毘売」、安寧皇后・懿徳母は「河俣毘売が兄、県主波延が女、阿久斗比売」(「皇后」と明記されていないが他の妻妾も挙げられていない。以下同様)、懿徳皇后・考昭母は「師木県主が祖、賦登麻和訶比売命、亦の名は飯日比売命」(山口・神野志校注・訳「一九九七」一六五―七頁)とあり、これらは首皇子と光明子の結婚より前においては正統説であったと思われる(31)。したがって、十市県主出自の皇后についての異説は、磯城(師木)県主に関する『記』の説すなわち従来の正統説を相対化するために、『紀』の正統説とセットで新たに加えられたのではないかと思われる。

これらのことから、不比等は、光明子を綏靖皇后に擬えたが、異説を排除できず、安寧皇后からは聖武の次の世代の皇后に長屋王と長娥子の間の男子の娘を充てようと目論んでいたらしいことがわかる。このように、不比等は長屋王に対する配慮をしたが、それでもなお安寧皇后に関する異説を排除できなかったことになる。

このように、不比等には、持統のごとく以前からある神話や皇統譜のかなり重要な部分を否定・抹消して新たな神話・系譜に代える力はなかったようである。例外は、持統が女帝としたと思われる神功を女帝ではないとしたことくらいであろう。それは非皇族外戚たる藤原氏の権威づけを狙ったものだが、持統より前の正統説への復帰であるため、比較的容易に行い得たのであろう。持統のごとき専断を行う力のない不比等は、従来からあるものをできるかぎり生かし、それらと可能な限り共存するような形で、自己の権勢を正統化する内容を新たに付け加えるという方針で、記紀神話の完成に向けて容喙したと思われる。

このように、おそらく首皇子の誕生を契機として、出雲神話には、賀茂氏と藤原氏の影響が強くあらわれることになったと思われる。それ以前は、持統の皇統譜改変に批判的な大神・賀茂・胸形氏が、胸形氏を外戚とする高市皇子を頼むという状況があり、高市皇子は持統に忠誠を誓い続けたので、彼をモデルとしてオオクニヌシやコトシロヌシの国譲り譚が形成されはじめていたと思われる。オオクニヌシが胸形のタキリビメを娶り、アジスキタカヒコネとタカヒメが生まれたという『記』の系譜は、オオクニヌシと大神氏が祭るオオモノヌシを同体とし、天武と高市皇子がオオクニヌシとコトシロヌシで寓意されているとみるような、高市皇子を中心に胸形・大神・賀茂三氏が結束していた時代の産物であろう。しかし、首皇子の誕生後、アジスキタカヒコネはかものおほみかみ迎毛大御神の称を獲得し、皇嗣の外戚となった不比等がコトシロヌシに擬えられ、出雲神話の発展と完成に向けてを大きな影響力を及ぼしたように思われる。

なお、『記』にはオオモノヌシが三嶋湍咋の娘・勢夜陀多良比売を娶つて富登多々良伊須々岐比売命、亦の名は比売多々良伊須気余理比売を生んだとある（山口・神野志校注・訳「一九九七」一五七頁）。オオモノヌシは大神氏が祀る神であるから、これは賀茂氏がいまだ三輪氏に従属している段階を反映し、オオモノヌシに代えてコトシロヌシとされたのは、首皇子の成長とともに賀茂氏の立場が藤原氏の力添えで強くなり、大神氏からの従属を脱したことを意味しているのではなからうか。

以上のようにとらえてはじめて、出雲神話におけるカミムスヒの重要性も理解できるようになる。中臣・藤原氏の祖・アメノコヤネは、神代紀第七段一書第三によれば、コゴトムスヒの子である（小島ほか校注・訳「一九九四b」八五頁）が、『古語拾遺』によればカミムスヒの子である（森田「二〇〇五」二六頁を参照）。おそらく中臣氏の本来の祖神はカミムスヒであり、記紀編纂の段階においては、中臣氏がコゴトムスヒを祖として主張しただしとしても一書のひとつにようやく滑り込ませることができた程度で一般に認められていたとは思えない（溝口「二〇〇〇」五二頁を参照）。したがって、記紀において一般には中臣・藤原氏の祖はカミムスヒと認識されていたとした上で解釈しなければならぬであろう。

タカミムスヒは鎌足ないし不比等になぞらえられていたとも解釈できる（水林「二〇〇四」九八―一〇〇頁、大山「二〇〇九」二五三―四頁を参照）。しかし、それはタカミムスヒを藤原氏の系譜上の祖と明示的に主張するものではなかったと考えるべきであろう。中臣氏のライバルである忌部氏がタカミムスヒを祖としていることも、明示的に主張できない大きな制約要因であったと思われる。したがって、むしろ、タカミムスヒに代えてカミムスヒを皇祖とするほうが現実的であったかもしれない。神代紀一書第七は、「一に云はく、神皇産靈尊の女、児火瓊杵尊を生む

といふ」（小島ほか校注・訳「一九九四b」一五四―五頁）としており、一書のなかの一云なので極めてマイナーな立場ではあるが、自らの祖カミムスヒを皇祖としてタカミムスヒに代えようとする動きが中臣・藤原氏のなかにあったことを示しており、このことから、藤原氏の遠祖をカミムスヒとするのが当時の大勢であったことを導けるだろう。

したがって、オオモノヌシ、のちにコトシロヌシが不比等をモデルとして描かれているだけでなく、スサノオや彼を祖とする神々が活躍する出雲神話においてカミムスヒが持つ権威も、藤原氏の現実世界における権勢をふまえ、それを正統化するために描かれていると考えられる。

『記』において、スサノオがオオゲツヒメを殺した際、穀物の種がオオゲツヒメの屍体に成り、「故是に、神産巢日御祖命、茲の成れる種をとらしめき」（山口・神野志校注・訳「一九九七」六九頁）とあり、また、国譲りのあとでオオクニヌシがタケミカズチとアメノトリフネの二神に魚料理を献上する際の、オオクニヌシ自身のセリフに「神産巢日御親命」（同、一一二頁）という表現がある。イザナキがスサノオとオオゲツヒメの父であり、カミムスヒとの系譜関係はないので、カミムスヒをスサノオやその子孫であるオオクニヌシの御祖命とすることは無理と思われる。

御祖命という表現は母神的イメージを与えるが、土着性はないという解釈（溝口「一九九八」一〇―一頁を参照）はもつともである。カミムスヒは出雲土着の母祖神ではなく、ヤマトの宮廷内の事情を反映して母神的に描かれているのであろう。将来首皇子が即位して宮子が国母になると期待されるだけでなく、首皇子と同年の光明子とを結婚させる計画も早くからあったはずで、藤原氏から代々皇后・国母を出すことが目指されていたと思われる、そのような

藤原氏の祖神カミムスヒに、オオクニヌシで不比等を比喻する『記』の出雲神話において母祖神的な性格が与えられるのは当然である。

オオクニヌシすなわち大穴牟遲が大勢の兄弟によって焼き殺されたときに「其の御祖の命、哭き患へて、天に参み上り神産巢日命に請しし時に、聖貝比売と蛤貝比売とを遣して、作り活けしめき。爾くして、聖貝比売きさげ集めて、蛤貝比売待ち承けて、母の乳汁を塗りしかば、麗しき壮夫と成りて遊び行きき」（山口・神野志校注・訳「一九九七」七九頁）とあり、ここでの御祖命は実母であり、カミムスヒはやはり一世代上の母ではなくて母性的性格の濃厚な祖神なのである。

『紀』においてカミムスヒに母祖的な表現が一切ないのは、おそらく、オオクニヌシに代わってその子コトシロヌシが不比等を比喻するようになると、オオクニヌシという偉大な父神と共に活躍することの多いコトシロヌシに、母性的な保護の物語を付け加えることは困難だからではなからうか。

ところで、オオクニヌシはスクナビコナと二人三脚で国家建設の大業を成し遂げたとされている。この文脈でのオオクニヌシのイメージのもとなつたのは胸形氏を外戚とし、壬申の乱で大神氏・賀茂氏との結びつきを強めた高市皇子であると思われる、その際、スクナビコナに対応するのは、八歳程度年下の異母弟で天武の後継と目されていた草壁皇子（日並皇子）であろう。草壁皇子は九州で生まれ、即位前に若くして亡くなったので、スクナビコナのイメージとよく重なる。オオクニヌシがスクナビコナを失って途方に暮れているところにオオモノヌシが現れたとは、草壁皇子の死後、高市皇子を盛り立て、高市皇子の登極を期待したのがオオモノヌシを祖とする大三輪氏や賀茂氏だということだと思われる。

神代紀第八段一書第六は、オオクニヌシの国造りについて触れた、『紀』のなかでは唯一のテキストであり、オオモノヌシはオオクニヌシの亦の名であるとしてたり、スクナビコナに代わる国作りのパートナーとして現れたオオモノヌシをオオクニヌシの幸魂・奇魂とする（小島ほか校注・訳「一九九四b」一〇二、一〇五頁）。それに対して、『記』では、オオクニヌシの亦の名のなかにオオモノヌシはなく、オオモノヌシは単に国造りの協力神とされているにすぎないので、オオクニヌシとオオモノヌシは全く別個の神と扱われているかのようなのである。しかし、『記』はオオクニヌシと胸形のタキリビメの結婚を記し、また『紀』と同様、オオモノヌシとつながりの深いコトシロヌシをオオクニヌシの子としており、これらは、オオクニヌシとオオモノヌシの同一性を前提としているようにも思われる。このことはどう説明されるだろうか？

オオクニヌシの別名として、神代紀第八段一書第六は、オオモノヌシノカミ、クニツクリノオオナムチノミコト、アシハラノシコオ、ヤチホコノカミ、オオクニタマノカミ、ウツシクニタマノカミを挙げ（小島ほか校注・訳「一九九四b」一〇二～三頁）、『記』は、オオナムチノカミ、アシハラシコオノカミ、ヤチホコノカミ、ウツシクニタマノカミを挙げている（山口・神野志校注・訳「一九九七」七五頁）。『記』では、オオモノヌシノカミとオオクニタマノカミがみられないのを除けば、順番は同じである。『紀』が新たにこの二神を加えたのであれば、最後の二神とされるのが普通で、そうでなくても、連続して加えられるであろう。

また、『記』においてはオオクニタマノカミは大国御霊神の名で、スサノオの子である大年神の子とされている（山口・神野志校注・訳「一九九七」七三頁）が、オオモノヌシの親神についての記載はない。これらのことから、『記』においては、一書第六と同様に、オオクニヌシとオオモノヌシの同一性を明示する記述があったテキストから、その

二箇所を削除しながら、オオモノヌシの親神を設定して同一性を正面から否定することまではしなかったらしい。

オオモノヌシとオオクニヌシの同一性ないし不可分性は、オオモノヌシを祖とする大三輪氏や賀茂氏が、彼らの頼んできた高市皇子を寓意するオオクニヌシと彼らの祖神オオモノヌシとを同一視するような意識を反映しているとするれば、それを揺るがすような事態が発生したため、両神の同一性を意味する文言が『記』においては削除されたと考えられるしかあるまい。それは、首皇子の誕生によって、賀茂氏と藤原氏の関係が急接近し、頼るべき大親分というべき不比等が祖神オオモノヌシと同一視されるようになった結果であろう。つまり、オオクニヌシに擬えられてきた高市皇子よりも彼らにとつて近く頼れる存在として不比等が登場したので、オオモノヌシは不比等を寓意するようになり、オオモノヌシは高市皇子のイメージと重なるオオクニヌシから切り離して意識されがちになったと思われる。

しかし、『紀』のようにオオモノヌシの子であるコトシロヌシが不比等に擬えられるようになると、オオクニヌシとオオモノヌシの同一性も再び復活したのではなからうか。しかも、コトシロヌシが不比等に擬えられて、またオオクニヌシ・スクナビコナのイメージ形成のもとになった高市・草壁皇子が薨去してから年数が経ったため、コトシロヌシの父オオクニヌシは新たに、不比等の父鎌足に擬えられがちになったと思われる。だとすると、オオクニヌシと共に国作りをしたスクナビコナは天智に擬えられがちになったのではなからうか。鎌足は天智より先に薨じた点で、二人をオオクニヌシとスクナビコナに擬えることには無理があるので、そういう解釈は好まれず、逆にそのため、オオクニヌシは鎌足を、コトシロヌシは不比等を寓意するともみなされにくくなったとも思われる。このようにして、藤原氏が出雲神話のなかに不比等や鎌足を寓意する神を見出し、出雲神話の拡大・発展を促したということは、時が経ち、首皇子Ⅱ聖武の母方祖母が賀茂氏だということの政治的な重要性が薄れるにつれて、人々には見通しにくくな

っていったと思われる。

ところで、『記』はスクナビコナをカミムスヒの子としている（山口・神野志校注・訳「一九九七」九五頁）。スクナビコナは草壁皇子や天智を寓意したとすれば、『記』においては、スクナビコナの親はアマテラスオオミカミや（または）タカミムスヒとしなければならないにもかかわらず、カミムスヒとされているのはなぜであろうか。これは、「一に云はく、神皇産靈尊の女、児火瓊杵尊を生むといふ」（一五四〜五頁）とする神代紀第九段一書第七の立場に結びつく。すなわち、皇祖神タカミムスヒを藤原氏の祖神カミムスヒに入れ換えようとする意向が中臣・藤原氏の一部にみられたが、皇族・貴族の大勢はそれに否定的であつたと思われ、一書の中の二云としてかろうじて『紀』に載つたが、多義的な解釈の余地がない系譜記事ほど厳密ではなく、多様な解釈が可能な神話において神々を宮廷の人々の寓意とみる際には、カミムスヒを皇室と藤原氏の共通祖先とすることを含意する、カミムスヒとスクナビコナの親子関係が記されることになつたのではなからうか。

#### 四章 神武東征のなりたち

##### （一）『出雲国造神賀詞』のスサノオと神武

出雲国譲りについて、『出雲国造神賀詞』いずものくにのみかみよこがむまよこ（以下、『神賀詞』と略称）は、タカミムスヒがアメノホヒを使者に任命してオオナムチに国譲りをさせ、オオナムチの祭祀をアメノホヒに命じたとしているが、記紀はアメノホヒを裏



切り者扱いしている。『神賀詞』の国譲りは、記紀の諸伝のそれよりも古い伝承を伝えていることが示されている(三宅「一九八四」一八一―七頁を参照)。アマテラスオオミカミではなくタカカムスヒが命じていることから、『神賀詞』には持統による皇統譜改変以前の古い伝承の骨子が保存されており、オオナムチはスサノオの子孫とはされていなかったと思われる。むしろ、新羅から渡来したとされるスサノオは土着のオオナムチに国譲りさせる側だったのではなからうか。このことは、いくつかの論点から導ける。

『神賀詞』はスサノオを「伊射那伎<sup>能</sup>日真名子、加夫呂伎能熊野大神。櫛御氣野命(いざなきの日まな子、かぶろき熊野の大神、くしみけのの命)」（倉野・武田校注「一九五八」四五二・三頁）と、イザナキに愛された嫡流と位置づけており、アマテラスオオミカミが登場してどちらが皇祖かを決めるウケイが行われる以前の神話では、スサノオがイザナキの嫡子にして皇祖であったろうというこれまでの検討結果を裏付けてくれる。

スサノオの別名としてクシメケノが挙げられていることは、その最も確かな証拠である。なぜなら、初代「天皇」神武のすぐ上の兄の名は御毛沼命で、神武自身も別名に若御毛沼命・豊御毛沼命があり(山口・神野志校注・訳「九九七」一三七頁)、「御毛沼」は「みけぬ」だが「みけの」と音通する。神代紀第十段でも神武の兄の名として三毛入野命(正文、第二)、三毛野命(第二、第四)、稚三毛野命(第二)があり(小島ほか校注・訳「一九九四b」一八七―九頁)、神武やその兄弟たちは、スサノオから「みけの」を継承しているのであるから、彼らは元来はスサノオの子ではないかと思われる。

ミケノ(ミケヌ)は、御食野(御食沼)という意味であり、神武とその兄弟たちの名は、その他にイツセが嚴稲、イナヒが稲霊と、食物とりわけ稲に関係がある(小島ほか校注・訳「一九九四b」一八七頁注一六―一八を参照)。

このことと、スサノオが殺したオオゲツヒメの体から穀物が生まれた（本来は、スサノオとオオゲツヒメの婚姻によると思われる）ということとは、一連のものであろう。とりわけ、オオゲツヒメの「二つの目に稲種生り」（山口・神野志校注・訳「一九九七」六九頁）とされているのは、彼女がニニギの母であつて神武兄弟の母であるという意味であろう。栲幡姫の死と栲幡千姫などとしての復活がオオゲツヒメの屍体からの穀物誕生と重なり合うのも、そのことを支持すると解釈できる<sup>(32)</sup>。そうなのは、太陽神が女性に卵ないし石の形をした穀霊を産ませたという第一段階が、倭ではおそらくタカミムスヒの子ニニギの降臨あるいは地上での誕生といったような神話として、武烈までの王権の始祖について語られていたが、継体の婿入りの後、卵ないし石から生まれたのは娘で、その娘の婿と二人の間の子達がみな、第一段階における穀霊の性格を帯び、夫婦とその子たちが朝鮮半島に降臨してから日本に渡来したというような、第二段階の神話に変形させられた結果ではないかと推測できる。

なお、泉谷「二〇〇三」のように、太陽神信仰と穀霊信仰とを異質なものとして区別することはできないだろう。両者の不可分性は、光合成食物が陽光の恵みで成長・結実することを考えれば、容易に納得することができる。

『記』、『紀』正文・一書第一・第二によれば、神武は四人兄弟の末子である。第三は四人兄弟の三番目だが四番目をワカミケノとしており、これは『記』によれば神武の別名である。第四は四人兄弟の二番目としている。いずれも、四人兄弟の長兄をヒコイツセノミコトとしていることから、この長兄にはかなり重要な意味があることも示唆されよう。

また、スサノオと熊野の結びつきも記紀以前に遡りうることを、スサノオを熊野大神とする『神賀詞』は示唆している。イタケルら三神を紀伊の国に渡してからスサノオは熊成峰にいて、その後根国に入ったという、神代紀第八段

一書第五の伝承において、熊成峰を朝鮮のクマナリに充てる説のほかに、日本の熊野とする説もあり、本来は朝鮮であったが、紀伊の近くの熊野もクマナリと同一視された可能性もあるので両説を二者択一にとらえる必要はないと私は思う。

ここで、アマテラスオオミカミとスサノオのウケイで生まれた五男神のうち、長男のアメノオシホミミはアマテラスオオミカミの息子にしてタカミムスヒの娘婿たるべく新たに設定されたとして除くと、四男神となり、そのことと、記紀において神武が四兄弟の一人とされていることが結びつくのではないかと考えることができよう。五男神の末子の名は熊野久須毘命（『記』）、熊野櫛樟日命（神代紀第六段正文・第二）・熊野忍踏命（第一）・熊野忍踏命亦是熊野忍隅命（第三）・熊野大角命（神代紀第七段一書第三）と、いずれも熊野がつくことが注目されよう。とくに、大角は大隅とも書けるので、和銅六（七一三）年には日向の一部を割いて大隅国が置かれたことなども関係があるとするれば、南九州と熊野とにかかわる名なので、神武の亦の名である可能性が高い。

熊野本宮・新宮の初出史料である『新抄格勅符抄』所収の大同元（八〇六）年牒に、

熊野牟須美神 四戸 紀伊 天平神護二年奉<sub>レ</sub>充

速玉神 四戸 紀伊 天平神護二年九月廿四日奉<sub>レ</sub>充

（黒板ほか編「一九六五b」三頁）

とあるので、本宮の熊野牟須美神はタカミムスヒ・カミムスヒなどのムスヒの神ということになる。しかし、本来ム

スヒの神は天・太陽・月の神であるから、地上の特定の土地と結びつかないはずなので、熊野本宮祭神の本来の名は『記』、『紀』正文・第二が五男神の末子の名とするクマノクスヒであり、そのなかの「クスヒ」が神名によく使われる「ムスヒ」と混同されてクマノムスヒという神名ができたのではないかと思われる。

スサノオが熊野大神とされていることと合わせれば、この末子こそが、スサノオの後継者であろう。記紀の神武東征譚によれば、長兄は紀伊でなくなり、『紀』によればその他の兄は熊野沖の暴風で海に入り、イタケルらを紀伊に渡したスサノオがいた熊成峰と通じる熊野山中にたどりついたのは、神武ただ一人となっていることは、神武が試練に耐えてスサノオゆかりの熊野山中に至り、「天皇」たるべきパワーを獲得したといったことが、神武の紀伊から熊野への迂回の意味するところであることも、はつきりする。

神武の長兄・五瀬命と、紀伊に渡ったスサノオの三子の長子・五十猛命とは名が似ている。五も五十も「イ」と読まれるのである。それだけでなく、イツセは勇壮な人として描かれ、紀伊で薨じて竈山かまやまに葬られており、イタケルも「有功の神」（小島ほか校注・訳「一九九四」九九頁）と、軍事的な手柄があることを暗示され、紀伊大神とされている。原伝承においては、イツセイツセイタケルであったのではなからうか。ウケイで生まれた五男神の次男・アメノホヒがイツセないしイタケルと対応することになるうが、出雲国造の祖とされるアメノホヒは、『神賀詞』によれば、タカミムスヒに命じられて国譲りを実現させた神であり、神武東征において紀伊で薨ずるまでは長兄のイツセが行軍の中心となっていたことによく対応しているので、アメノホヒは古くはイツセの別名だったのではなからうか。

『神賀詞』には、オオナモチの国譲りのあとで「ここに親神ちかかみろき・神かみろみの命の宣りたまはく、『汝天いましのほひの命は、天皇命すめらみことの手長たながの大御世を、壑磐かきはに常磐とこはに齋いはひまつり、茂いかしの御世に幸さきはへまつれ」と仰せたまひ……」（倉野・

武田校注〔一九五八〕四五五頁〕とあり、「親神ろき・神ろみの命」とは、「かぶろき熊野の大神」すなわちスサノオとその配偶神であり、彼らの子が天のほひの命であるということが、『神賀詞』に忠実な解釈であろう。ここからも、五男神からアメノオシホミミを除いた四男神はスサノオの子で、その長兄がアメノホヒであることが導ける。

だとすれば、神代紀第八段正文がスサノオの子としているオオクニヌシ（大己貴となつてゐるがそう解せることは、第三章（4）を参照）は、ウケイで生まれた四男神の末弟・神武であるということになる。皇祖神アマテラスオオミカミが登場してその子が系譜におけるスサノオの位置を占めるようになるとともに、本来同一であったオオクニヌシ・神武が、アマテラスオオミカミの子孫の神武と高天原から追放されたスサノオの子孫で國譲りさせられるオオクニヌシとに分離されたと思われる。

神武の名として神代紀第十一一段一書第一は「狭野命。亦の号は神日本磐余彦尊。狭野と称すは、是、年少くまします時の号なり」（小島ほか校注・訳〔一九九四b〕一八九頁）としている。「神日本磐余彦天皇」のなかにある地名である磐余は、神武が大和に入って最後の決戦に勝利したとされる場である（同、二二九頁）のに対し、狭野命の狭野は、「遂に狭野を越え、而して熊野の神邑に到り、且天磐盾に登り、仍りて軍を引き漸に進む」（同、二〇一―二二頁）とあるように、それを越えると熊野になるような、聖地の入口にあたつてゐる。狭野から磐余に到るプロセスは、「天皇」となるためのイニシエーションとされており、熊野の地で父祖から試練を乗りこえるのに必要なものを授けられるのである。

それが、フツノミタマと呼ばれる盃剣である。『記』によれば、神武は籠山から熊野の村に到ったときに、大きな熊がちらりと見え隠れし、神武をはじめみな正気を失つて倒れたが、熊野の高倉下がその剣を奉り、神武がその剣を

受け取った時に熊野の山の荒ぶる神はひとりてにみな斬り倒された（山口・神野志校注・訳「一九九七」一四五―六頁）。

ここで、剣と熊の結びつきとして、「新羅の王子天日槍来歸り。将来る物は、羽太玉一箇・足高玉一箇・鶴鹿鹿赤石玉一箇・出石小刀一口・出石棒一枝・日鏡一面・熊神籬一具。并せて七物」（小島ほか校注・訳「一九九四b」三〇五頁）とあることに注意したい。アメノヒホコの神室に小刀や棒といった鋭利な武器のほかに、熊神籬があり、籬で結界された熊（荒ぶる神）の神域を意味するか、あるいは熊肉のことかとされている（同、三〇五頁注一三を参照）。前者の意味とすれば熊神を封じ込める籬のような呪具、後者であれば、熊神を倒して得た肉と考えられ、いずれにせよ、アメノヒホコにも熊を倒し、荒ぶる神を封じ込めるような武勇伝があったことが伺われる。

『記』によればフツノミタマは「（……此の刀は、石上神宮に坐すぞ）」（山口・神野志校注・訳「一九九七」一四七頁）とされており、神代紀第八段一書第二によればスサノオが八岐大蛇を斬った剣も「号けて蛇の龜正と曰ふ。此、今し石上に在り」（小島ほか校注・訳「一九九四b」九七頁）とされている。スサノオが八岐大蛇の尾を斬った際、大蛇の中にあつた草薙剣をアマテラスオオミカミに献上したという話はかなり後の段階で付加されたものであり（三宅「一九八四」「第八 八岐大蛇神話」を参照）、その舞台が出雲のヒの川上であることが強調されるのは、「津田氏が『ヒノ川がイツモの勢力の中心であつたキツキの地方を流れる大河だからではあるまいか』と指摘しておられるのは、後の国譲りの交渉が杵築大社近辺のイタ（ナ）サの小浜で行われたこととなつてゐることとの関連からみても、はなはだ示唆的と思うのである。」（同、二四七頁）と指摘されている。アマテラスオオミカミではなくスサノオが皇祖であれば、スサノオは出雲に渡来し、土着の神に国譲りをさせたはずであり、イタ（ナ）サの小浜（稲佐の

浜)からヒノ川を遡って大蛇を退治したとは、出雲のヒノ川(斐伊川)流域を制圧したという意味であろう。スサノオが大蛇を斬って出雲に地歩を得た劍と神武が熊野で得たフツノミタマが共に石上にあるとされていることから、両者がもとは同一視されていたことが窺える。

また、アメノヒホコの末裔である応神が氣比大神と名を交換した際の、応神の元名・氣比大神の新名であるイザサワケは、垂仁紀三年三月条一云においてアメノヒホコが将来したとされる人物の最後にある肝狭いばさ浅大刀あさな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)。杵築大社近くのイタ(ナ)サの小浜はイザサの小浜とも呼ばれていることから、アメノヒホコにもイザサの小浜に上陸したという伝承があったことが伺われ、ここでも土着の神に国譲りをさせる渡来神としてのスサノオにアメノヒホコが反映されていることになる。

靈劍を得た直後に、神武は行く手を先導する八咫鳥をアマテラスオオミカミ(『紀』)ないし高木神たかぎのかみタカミムスヒ(『記』)から遣わされる。このような展開は、ジークフリートが靈劍ノートウングを鍛え直して竜に変身したフアーナーを倒し、その返り血によって小鳥の言葉がわかるようになり、小鳥の教えで指輪を手に入れ、恐れを知らない英雄だけが越えられる炎に囲まれていたブリュンヒルデと結ばれるという『ニーベルングの指輪』の第二日『ジークフリート』とよく似ており、神武東征は洋の東西に共通する英雄伝説の一ヴァージョンと位置づけられよう。

## (2) 葛城磐之媛と神武東征

熊野の地が「天皇」となるのに必要な、パワーを与えるという信仰が、神武の東征径路に熊野迂回を含ませるといふ、軍事戦術としてはありえない話を生み出したのであろう。では、その信仰はいつごろまで遡るものであろうか？

記紀のなかでも歴史的にかなり信頼できる仁徳以降の記載を見ると、最初に熊野が登場するのは仁徳紀三〇年九月一五日条にある皇后・葛城磐之媛の熊野行きである。

皇后、紀国に遊行でまして熊野岬に到り、即ち其の処の御綱葉を取りて（葉、此には箇始婆と云ふ）還ります。是の日に、天皇、皇后の不在を伺ひて、八田皇女を娶して、宮中に納れたまふ。時に皇后、難波の濟に到り、天皇、八田皇女を合しつと聞しめして、大きに恨みたまふ。則ち其の採れる御綱葉を海に投れて、著岸りたまはず。故、時人、散りし葉の海を号けて、葉の濟と曰ふ。（小島ほか校注・訳「一九九六」四五―六頁）

とある。『記』には、「木国に幸行」とだけあって、熊野まで南下したとは明記されておらず、柏を海に投げ捨てたところについては「故、其地を号けて御津前と謂ふ」とある（山口・神野志校注・訳「一九九七」二九一・三頁）が、他はほぼ同内容である。

御綱葉について、「『三角（みつの）柏』で、葉先が尖（とが）り三つに分かれたウコギ科の常緑小高木の隠蓑（かくれみの）の葉という。『記』には『豊樂（とよのあかり）したまはむとして』とあり、また本条は九月であるから、天皇の新嘗祭の神酒（みき）を盛る御綱葉（『記』は「御綱柏」）を採りに行ったと考えられる」（小島ほか校注・訳「一九九六」四五頁注二〇）との注がある。御綱葉をはじめとする常緑樹は、「松柏（まつかえ）」が枕詞として「栄ゆ」にかかり、長久を意味するように、新嘗祭など「天皇」の神事にそれを使うのは、長寿と王朝が長く続くことを祈願するためである。そのような御綱葉を棄てるという尋常でない行為は、御綱葉の靈力として期待される、長寿や王朝の



永統とは正反対の帰結をもたらすと解釈されたであろう。神聖な御綱葉を棄てられた熊野の神の怒りが、仁徳と磐之媛や彼らの子孫に災いをもたらすのではないかと恐れられたと表現してもよいであろう。

継体の男子の三人が即位したことで、仁徳と磐之媛の間の三人が即位したことが似ていることから、三人のうちで唯一、磐之媛の血を受け継いでいる欽明が即位したころには、熊野の御綱葉が難波で棄てられたことはかなり深刻な問題として受け止められたのではなからうか。安閑・宣下と欽明の間に両朝併立があったとする説が正しければなおのことである。つまり、熊野の神の怒りは仁徳と磐之媛の男系子孫を絶やすだけでは鎮まらず、女系も含む子孫にまで災いが及ぶほど強力なのではないかと恐れられたのではなからうか。そして、四兄弟のうち末弟の神武だけが生き残って熊野で荒ぶる神を倒す靈劍を得るという筋は、神武を欽明に擬えることによつてその深刻な意味をとらえられるように思われる。

アマテラスオオミカミが登場する以前の建国神話においては、スサノオが太陽神の娘と結婚して初代「天皇」を生み、親子でまず朝鮮半島に降臨してから日本列島に渡来するというものであったと思われる。したがって、継体をスサノオに、欽明をスサノオの子である四兄弟の末弟神武に擬えつつ、神武が熊野を経て大和に入るといふ東征神話の古い形が整えられたことになるう。

葛城磐之媛は、継体とその父祖にとつて、大きな意味を持つ存在であったと思われる。神功の母は葛城を名乗っている。葛城磐之媛と同族とされていたと思われ、応神もとくに女系で葛城氏と密接に関係があり、その縁で、仁徳との不和ののち、磐之媛は仁徳と同時代人で「天皇」にはなつたことのない応神を頼り、彼の根拠地の一つであった筒城に居住したと思われる。磐之媛の末の男子であった允恭はおそらく筒城宮で成長し、応神一族とつながりが深

く、応神の男系孫である忍坂大中姫と結婚し、彼女の進言（実態は根回しだろう）で反正崩後、即位するに至ったとされている。欽明↓手白香皇女↓春日大娘皇女↓雄略↓允恭↓磐之媛と遡ると、欽明は磐之媛を五世祖としていることになる。したがって、仁徳の男系子孫が絶え、継体が婿入りし、欽明が即位できたのは、磐之媛が御綱葉を海に棄てたおかげであると、欽明政権が安定した後にはとらえられたと思われる。

イザナミの死後、「紀伊国の熊野の有馬村に葬りまつる。土俗、此の神の魂を祭るには、花の時には亦花を以ちて祭る。又鼓・吹・幡旗を用ひて、歌舞ひて祭る」（神代紀第五段一書第五、小島ほか校注・訳「一九九四b」四一頁）とある。ここでのイザナミは、磐之媛の熊野行きがもたっているのではないか、つまり、磐之媛はイザナミと同視されることもあったと思われる。

二章（6）六六〜七頁で、貴船創建譚における神武母・玉依姫は磐之媛をモデルとしているのではないかと考えたが、欽明以降、王朝の女系の祖として磐之媛は玉依姫ともイザナミとも称えられる存在とされた時期があったと思われる。

このように、磐之媛を巡って、欽明朝のころ、熊野には王朝の存続・断絶・易姓を決する力があると信じられるようになったのではなからうか。そのため、靈劍フツノミタマを獲得するための熊野行きは、安定的に存続すべき王朝の始祖にとって不可欠なものともみなされたのではなからうか。

先に、磐之媛の長男・履中と三男・反正が、次男・住吉仲皇子と対立し、難波から南に迂回して大和に入ったことが、神武東征のものではないかと考えた。しかし、そのときの履中即位前紀の径路は二上山北側を通る丹比道であるうとされており、『記』ではその途中で一人の女人の助言があつて二上山の南の武内峠を越える当麻道を通ったとき

れている。いずれにせよ、彼らは二上山あたりまでしか南下迂回しておらず、熊野はおるか紀ノ川流域にも行っていない。つまり、彼らは熊野を訪れて、熊野の神の怒りを解くことを怠ったので、彼らの男系子孫は絶え、継体の婿入りで易姓されたと、欽明のころには解釈されたと思われる。

神武の長兄イツセは白肩津（東大阪市日下）に上陸して間もなく致命傷を負っており、これは、難波がまさに御綱葉が棄てられたところであることを無視したことに対する罰と解釈できる。また、神武即位前紀には熊野沖で暴風に襲われた時に、神武の兄二人が海に入ったとあり、これは、ヤマトタケルらの船が暴風で沈みそうになったときにオトタチバナヒメが海に入ったことを連想させる。兄二人が海に入ったあたりの海岸にみえる「地上七〇層の花ノ窟（いわや）」がイザナミの墓に比定されており、「海上から遠望のきく所にある」（小島ほか校注・訳「一九九四b」四一頁注一七）ので、イザナミがセイレーンのごとく死へと誘い、神武の兄二人は引き込まれて行ったというような印象は私を受ける。巨大な磐に祭られた死神イザナミ・セイレーンと御綱葉を棄てる磐之媛のイメージが重なってもいいようだ。履中と反正は允恭のため犠牲となるべきだったということも、熊野における神武の兄二人の行為を通して語られているのであろう。

磐之媛の息男は四人兄弟で、その末弟・允恭が、応神の孫と結婚しているのであり、允恭は応神から継体に至るアメノヒホコ嫡流の大和王権における地位を大きく引き上げる役割を担っている。そのことがなければ、男系の絶えた仁徳子孫の王朝に継体が婿入りすることは極めて困難だったであろう。

欽明の祖先は手白香皇女↓仁賢↓市辺押磐皇子↓履中と遡ることもできるので、欽明は磐之媛の長男・履中の四世孫でもあり、允恭とだけ繋がるわけではないが、応神から継体に至るアメノヒホコ嫡流は、四兄弟のなかで特別に允

恭と親しみ、身内とみなし、嬪にしたと思われる。このことが、四兄弟の末弟・神武を初代「天皇」とするような、神武東征の構想が生まれる基になったと思われる。

玉依姫とは磐之媛、神武とは允恭であると考え、貴船創建譚をすつきり理解することができる。このことは、反正が淡路で生まれ、諱のミズハワケが水の神・ミズハノメと類似していることが、反正朝という貴船創建譚の時代設定に影響しているらしいことと矛盾するわけではなからう。

皇位にとって磐余の地が重視されることと履中の磐余稚桜宮とを単純に結びつけると、神武は履中に対応しているという結論が出がちであろう。しかし、四兄弟の父・仁徳が大きな存在として伝えられている倭の五王のころに、中国に朝貢した最初の王というだけで履中が初代「天皇」とみなされたとも思えない。また、履中は即位してしばらく後に磐余稚桜宮を造っており、即位における磐余重視の先例として遡りえるのは清寧即位であることも、二章（3）四〇〜一頁で論じた。いずれにせよ、初代「天皇」と履中とを重ねる発想は生まれなかったと思われる。

磐之媛を女系皇祖的存在として崇敬し、その息子たち四兄弟を神武とその四兄弟で擬えるような発想は、仁徳の男系子孫が途絶え、磐之媛の血を受け継いだ手白香皇女に継体が婿入りしたのちに生まれたのではなからうか。継体は樟葉に五年、筒城に七年、弟国に八年都を置いたとされ、難波の北東に都を置くのは当時としては極めて異例だが、筒城は仁徳と別居した磐之媛の居所で、おそらくそこで允恭も成長したのであり、筒城に都を置いたころ、継体の正統性にとって磐之媛の故事がとりわけ重要だったと思われる。また、その地で磐之媛所生兄弟の末弟・允恭が成長したことにあやかかって、継体の子息のなかでも遅く生まれた欽明が無事成長し、即位することが期待されていたのではなからうか。

履中や反正が犯したとみなされた過ちを償うような内容が、天孫降臨から神武即位までの間に盛りこまれたと思われる例としては、熊野迂回のほかに、天孫降臨地として日向が選ばれたことも指摘できる。大宝二（七〇二）年に薩摩国が成立し、和銅六（七一三）年に日向の一部を割いて大隅国が置かれたように、律令政府の南九州支配は記紀が完成される時期に本格化しており（山中「二〇〇六」二七八頁を参照）、その際種々の困難の原因としても、履中と反正が隼人に住吉仲皇子を暗殺させながら、その隼人を殺してしまったことが反省され、隼人宥和の策として、隼人達の居住域に天孫が降臨し、三代にわたって平和に暮らしていたという大和朝廷成立前史が構想されたのではないかと考えることができる。

履中・反正が御綱葉を棄てられた熊野の神の怒りを解くことを怠り、隼人の恨みを買ったことが、仁徳の男系子孫が絶えた原因だとみなされ、そのような歴代「天皇」の過ちを贖うような内容が、日向三代（神武東征のなかに盛りこまれたのである。仁徳以降武烈以前の諸「天皇」の失策を取り上げ、それを贖うために歴史を架上しているということ）は、とりもなおさず、継体即位は中国的に言えば易姓革命に当たるといふ認識が記紀編纂時に存在したことの証になる。

また、中国の易姓革命思想のような断絶の強調を嫌い、婿入りによって女系で連続性を形成しようとする継体らが必死に努力したのは、彼の祖である新羅王家には息子と婿を対等に扱うべきだとする王位継承規範があり、継体の正統性もそれに依拠していたからである。

## おわりに

アマテラスオオミカミが登場する以前の日本神話は、おおよそ次のようなものであったと思われる。

高天原には太陽神タカミムスヒとその妻（斎宮）・栲幡姫がいた。栲幡姫は不義で妊娠したとの讒言のために自殺し、タカミムスヒは悲嘆のあまり光らなくなったので世界は暗黒になった。栲幡姫が埋めた鏡だけが不思議な光を発していたので発見され、その近くにあつた栲幡姫の屍体の胎内から石（または赤玉）が取り出されると、世界は再び明るくなった。その石は栲幡姫と瓜二つの娘となり、栲幡姫の甦りという意味合いで栲幡千千姫と名づけられ、太陽の娘という意味で天照日女命あまてらすひるめのみこととも、稚日女尊わかひるめのみこととも呼ばれ、高天原で父タカミムスヒと暮らしていたので指上日女命さしあがるひるめのみこととも呼ばれた。

地上に降りて国生みをしたイザナキとイザナミの間の最愛の息子であるスサノオが、太陽神タカミムスヒの娘・アマテラスヒルメの婿として高天原に迎えられた。スサノオとアマテラスヒルメの間には四人の男子と二人の女子が生まれ、彼らはまず新羅に天降り、そこから出雲の稲佐の浜に船で渡来し、出雲を支配していた土着神に蚕、穀物や樹種を贈り、斐伊川流域の土地を譲り受けた（敦賀や北九州に渡来したという伝承もあったと思われる）。彼らは筑紫から(33)、蚕、穀物や樹種を与えながら瀬戸内海を東進し、難波に至ったが、上陸しようとしたとき地元おのみことの豪族との間に悶着が起こり、四兄弟の長兄イタケル（イツセ）が負傷した。難波での上陸をとりやめて南下し、紀伊の雄水門おのみことに着いたとき長兄は亡くなった。

アマテラスヒルメとスサノオとイタケルと二人の女子は、雄水門の近くに祀られた。それが、日前・国懸社などである。イタケルの三人の弟たちはさらに南下して熊野に至るが、二人の兄は暴風のため海に入り、残された末弟の神武が熊野の地で靈劍を得て熊野の荒ぶる神を倒し、八咫鳥の導きで大和に入り、磐余の戦いに勝利して初代「天皇」神武になった。

神武はスサノオの子であり、オオクニヌシとも称えられた。

のちに持統は、アマテラスヒルメ⇨栲幡千千姫の夫をスサノオからアメノオシホミミに入れ換え、アメノオシホミミの母を「天照大神」「天照大御神」「大日靈貴」と書かせ、「アマテラスオオミカミ」「オオヒルメノムチ」と呼ばせた。その結果、タカミムスヒは太陽神ではなくなり、アマテラスヒルメも、もはや「アマテラス」のつく名では呼ばれなくなってしまった。さらに、スサノオは皇祖ではないとされ、あらぬ罪を着せられて高天原から追放されて出雲に至ったとされ、スサノオの息子オオクニヌシは神武ではなく、出雲のオオアナムチであるとされた。

日本における自由主義のなりたちを、復元された皇統譜をふまえつつ神話を解釈することによって復元してきた。女帝や女系継承の存在が、男系（父系）的・専制的な中国文明を大規模に採り入れる際に、分権主義・自由主義的な修正を加えるためのよりどころになったと言われている。このような日本古代における自由主義の誕生と似た例を挙げることができる。大陸のフランスが男系主義的であるのとは対照的に女系継承を許容する慣行があり、絶対主義期にエリザベス一世が女王として君臨し、名譽革命の際にメアリ二世とその婿ウィリアム三世を迎えたよう

なイギリスの王制のもとで近代自由主義思想が花開いたことである。

## 注

(1) 天照大神（『記』『紀』）や天照大御神（『記』）の神名をカタカナで表記する際、従来「アマテラス」が用いられることが多かった。しかし本稿では、二章でみるように日並皇子挽歌（『万葉集』巻第二、一六七）に登場する天照日女Ⅱアマテラスヒルメはタカミムスヒの娘であり、タカミムスヒの娘婿の母である天照大（御）神とは異なると解釈するので、「アマテラス」は、先行研究の用語に従った場合とアマテラスヒルメとアマテラスオオミカミのいずれでもよい場合に使用し、原則として、天照大（御）神はアマテラスオオミカミ、天照日女はアマテラスヒルメとする。

(2) 天皇号が成立した天武・持統朝より前の時期の倭王権の長を含めて、倭王権の長や日本の天皇について言及する際は、括弧をつけて「天皇」と表記しておく（平山「二〇一一」注1を参照）。なお、皇子・皇女についても、「天皇」と同様括弧をつけるべきかとも思われるが、煩雑なので皇子・皇女の称が使われていなかったと思われる時期も含めて、括弧をつけずに『日本書紀』の記載に従って記すことにする。

(3) 権力者の意向によって歴史的事実や系譜関係の事実が不当に歪曲された場合、それ以前から知られていた歴史や系譜関係が真実であるという保証は必ずしもない。したがって、ある歪曲を被る前に知られていたことを括弧付きの「真実」と表した。

(4) 禁書令の「令」は律令の「令」に限らない通時代的・一般的な意味で使用した。

(5) 『続日本紀』天平三年正月二七日条では、「物部韓国連広足」とあり、『新撰姓氏録』『撰津国神別』によれば物部韓国連は「伊香我色雄命之後也」とある（佐伯「一九六二」二五四頁）。

(6) 『尊卑分脈』は賀茂比売を吉備麻呂の孫（息子・賀茂小黒麻呂の娘）としているが、世代が合わないため、近藤「一九九四」一一一頁は吉備麻呂の姉妹としている。

(7) 系譜の上ではそう言えるが、実は藤原氏の祖・カミムスヒが出雲神話の頂点に立ち、大三輪・賀茂氏の祖神オオモノヌシや



その子神コトシロヌシは藤原鎌足や不比等を寓意していた（本稿第三章（5）を参照）。

(8) 「元明が靈龜元年二月勅で吉備内親王の男女を皇孫とするという決定をしているのは、首皇子が即位し得ない場合に備え、皇曾孫である長屋王と吉備内親王の子、膳夫王らの身格上げを図り、皇嗣にしようとの意図に出ていると解される。」

(森田「二〇〇五」二八頁) という指摘がある。なお、それについてさらに「膳夫らを皇孫とするということは、天武の孫とすることに他ならない。女系によるならば、膳夫は吉備内親王の子であるから、元明の孫になり、更めて皇孫扱いするとの指示は不要である。」(同)と論じられている点には疑問を感じる。皇孫の規定は通常、男系でなされるが、膳夫らについては二代続けて女系でも皇孫と認めるという意味と思われる。皇曾孫を皇孫とすることは、世代数を偽ることになるので困難だが、孫を男女両系ともにするというのは、皇孫について男系のみに限るとされていた暗黙の規定を外し、拡大解釈することになるので、無理がないと思われるのである。中国において武則天女帝が子息に武姓を与えて皇太子にしたという類例の例があることも知られていたと思われる。

(9) 『弘仁私記序』では②の部分のあとに『新撰姓氏目録』を挙げ、割注で内容に問題があり禁書とされたことが書かれている。このように②以下において『帝王系図』『新撰姓氏目録』はいずれも偽書誤書とされている。ここでの『新撰姓氏目録』は、勅撰の内容のほか「恣」に「新意」を書き加えたものであるため、偽書誤書という烙印を押されているらしい(田中「一九九七」八三―九頁を参照)。

(10) 通説では「ひるめ」の「る」は連体格助詞「の」の音転とされている(溝口「二〇〇〇」二二五頁を参照)。

(11) なお、『記』の天照大御神は男神であるとする説に対する批判は、溝口「二〇〇〇」二二二―三頁、森田「二〇〇五」二六頁、三〇頁注9を参照。

(12) 顕宗紀三年二月一日条には、「阿閉臣事代、命を銜<sup>う</sup>けて、出て任那に使す。是に月神、人に著<sup>か</sup>りて曰はく、『我が祖高皇産靈、預<sup>あ</sup>ひて天地を鍛造せる功有します。民地を以ちて、我が月神に奉<sup>た</sup>れ。若し譜の依に我に献<sup>た</sup>らば、福慶あらむ』とのたまふ。」(小島ほか校注・訳「一九九六」二五二―三頁)とあり、日神のところで「我が祖高皇産靈」とされている部分が月神のところでは「我が月神」となっている。「この場合、タカミムスヒは即、日・月ではなく、日・月の「祖」である。し

かし記事内容をみると、日・月神はタカミムスヒの功績を理由に土地を要求しており、タカミムスヒと日・月神との間には同一視がみられるといつてよい」(溝口一「二〇〇〇」九三頁)という説明は妥当なものであろう。

- (13) 『史記』「周本紀第四」では二月となっているが、『集解』に「徐広曰、一作正、此立丑之月、殷之正月、周之二月也」とあり、『史記』のその直前の日付は武王十一年十二月戊午である。周の暦はこの段階では制定されておらず、十二月戊午と同様に殷の暦に従って正月に改めなければならないことになる(瀧川「一九五六」二三頁を参照)。周暦に従って二月としても、その年の最初の甲子日であることに変わりはない。

- (14) 齋宮の代教は『紀』で伊勢齋宮ないしそれに相当する任に当たった皇女について教えた。通常第四代とされる伊和志真皇女は『紀』には登場しない。

- (15) 『記』においては、崇神朝の豊鉏比売命と垂仁朝の倭比売命は「伊勢大神の宮を拝み祭りき」(山口・神野志「一九九七」一八三、一九七頁)とあり、景行朝においても、倭健命が東征の勅を受けてから「伊勢大御神の宮に参り入りて、神の朝廷を拜みて、即ち其の姨倭比売命に白さく……」(同、二三三頁)とある。その後齋宮の記事があらわれるのは、継体朝の「次々宜王は、伊勢神宮を拝みき」(同、三七三〜四頁)だけである。つまり、『記』は①②③⑤のみしか記しておらず、いずれも「伊勢」を使っている。②のときに伊勢に鎮座したとすれば①②において「伊勢大神」とは表現できないはずであるが、『記』は天孫降臨神話の文脈で伊勢神宮の創祀をも語るうとしているので、天孫降臨以降一貫してアマテラスオオミカミを祀る伊勢神宮があり、天照大御神とは伊勢大(御)神とされるのである(西條「一九九四」を参照)。

- (16) 以上と近い解釈は、榎村「二〇〇九」一三〜五頁にみられる。ここでは、雄略系王統に代わった継体系王統によって、前者の血統が滅んだことを正当化する所伝が作られたのであり、雄略朝において伊勢大神を祭る皇女がいた可能性までは否定できないが、拷幡姫の話は継体以降に創作されたと結論されている。私の議論は、そうだともおおむね成立するが、雄略朝において伊勢大神を祭っていた皇女が悲劇的な死を遂げた際に神異があったと雄略朝以来信じられていたため、継体以降五十鈴河上に伊勢大神の祠が置かれたということは、大筋では事実ではないかと思う。

- (17) 『元興寺伽藍縁起并流記資財帳』は作成年月日を天平一九年二月二日と記しているが、九世紀後半に作成された豊浦寺(尼

寺)の縁起をもとに平安時代末に作られた偽文書とされている(吉田「二〇〇三」を参照)。「池辺皇子」なる表現は豊浦寺(尼寺)の縁起にあつたと思われる。

- (18) 発病後、用明が三宝に帰依しようとしたことが、物部・中臣氏と蘇我氏との間の廢仏・崇仏を巡る対立を招いたとある(小島ほか校注・訳「一九九六」五〇五頁)が、伊勢大神の怒りに対処するため仏教に頼ればますます伊勢大神の怒りを増幅させて逆効果だ、いや、新興の仏教の威力によらずには伊勢大神の怒りを鎮められない、といった対立があつたのかもしれない。いずれにせよ、用明自身は仏教に帰依し、それが厩戸皇子にも受け継がれて法隆寺が建立されたのであろう。厩戸皇子が仏教の聖人とされるようになったそもそのもものきっかけは、父・用明に対する伊勢大神の怒りが彼にまで及ぶことを防ぐという意味があつたのかもしれない。厩戸皇子は父が奸した元齋宮を娶つていたとすれば、神の怒りが父だけでなく自分にも及ぶのではないかという恐怖心は尋常でなかつたはずで、それを克服すべく仏教に深く帰依し、非凡さを示したということは、後世の伝説化を取り除いたとしても、ありえることだと思われる。

- (19) 天智三(六六四)年に神郡である多気郡の四郷を割いて飯野郡を立てて公郡としたという『皇大神宮儀式帳』の記載は、天智が伊勢を軽視していたことを意味し、「天皇」家の守護神が伊勢にまつられていたならば理解しにくいとの指摘がある(三宅「一九八四」八六―七頁)。伊勢が畿内からみて東方にかかわる守護神であるのに対して、当時は白村江敗戦以後、唐新羅連合軍が対馬・壱岐・九州に侵攻することに備え、西方の防備を固めるために多額の出費が必要な非常時なので、伊勢の祭祀を削減するのはやむをえないし、守護神ならば理解が得られるだろうという判断があつたのではなからうか。だとすれば、それまでは伊勢の祭祀にかなりの出費を割り当ててきたということであり、舒明以降、伊勢の祭祀は廢れてはおらず、山背大兄王の一族に委ねられてきたのではないかという私の説の裏付けともなる。このような事情があつたにせよ、壬申の乱当時の天武が回顧すれば、この件は天智の伊勢大神に対する軽信の証拠と思われたことも疑えない。

- (20) 新日本文学大系のテキストを使用しているので、そこでの用語に合わせれば「正文系統」「一書第二系統」とすべきだが、三宅「一九八四」の用語のままにしておく。

- (21) 「此の二柱の神は、さくくしる伊須受能宮を拝み祭りき」(『記』天孫降臨条 山口・神志野校注・訳「一九九七」一一六

頁)とされる二柱の神を、ニニギとオモヒカネとする説に三宅「一九八四」は従っている(八二―三頁)が、二神の特定に定説と言えるものではなく、前後も含めて文章の脱落や錯誤の疑いも燻っているのが現状である(詳しくは西條「一九九四」二―七頁を参照)。二神についての私見は、従来のどの説とも異なるもので、本稿第二章(5)五九―六〇頁で述べる。

(22) 松前「一九九七」第四章「日前・国懸神社の祭神と古代宮廷」を参照。なお、松前は日前・国懸二社の女男神を母子としているが、一書第一に「日矛」とあるように、そもそもはアカルヒメとアメノヒホコの夫婦がモデルではないかと思う(本稿第三章(2)を参照)。

(23) 皇極から孝徳への讓位は、「天皇」の退位・讓位の初例で、従来はひとたび即位すれば終身在位するものとされていたと思われる。

(24) 平山「二〇〇九ノ三」では、本尊は大官大寺→大安寺に置かれ、道慈によって都から難波に移され、さらには畿外に追いやられたと考えたが、もう一つの可能性としては、持統末年における、紀伊や氣比での神社の改革(三章(3)を参照)とほぼ同じ頃、斉明や天武との結びつきが強いため、持統を皇祖女性太陽神に擬える際には不都合な御窟院とその本尊も宮中から追いやられ、四天王寺を経て信州に移されたという仮説もありえる。

(25) 日向三代の話の原形は世代数が少なかったはずで、赤玉に擬えられる豊玉姫と玉依姫も本来同一であったと思われる。

(26) 太陽と船の結びつきについては、松前「一九七四」一四七―五五頁を参照。

(27) 『紀』一書第二も所持物の交換をアマテラスオオミカミから持ちかけているので、『紀』正文と同様の結果が省略されているらしい。

(28) 布帝耳と太耳を同一人物ではないかとする説は、溝口「二〇〇〇」五七頁を参照。

(29) 「聖徳」とは中国においては、皇帝たる資格としての徳という意味で、聖徳があることは皇帝となることを正当化するが、『紀』においては、「天皇」となってよいのに自らは「天皇」にならず他者に讓ることが「聖徳」の意味となっており、東宮聖徳(聖徳太子)もそうである。このような日本的な「聖徳」概念も高市皇子を巡って形成された(平山「二〇〇九ノ五」「II・一章 長屋王の聖徳太子」を参照)。

(30) 高槻市阿武山古墳に埋葬されていたのは鎌足だとする説が有力である ([http://www.city.takatsuki.osaka.jp/rekishi/kohun\\_abuyama.html](http://www.city.takatsuki.osaka.jp/rekishi/kohun_abuyama.html))。そうだとすれば、定慧は誤って別人の骨を多武峰に改葬したことになる。

(31) 磯城県主一族にみられる「カハマタ」は、応神が婿入りしたアメノヒホコ嫡流の河派仲彦と関係があり、その一族はしばしば「カハマタ」の逆さ読みから作られた「マワカ」を名に持つが、太真稚彦（たまぢひこ）ないし賦登麻和（たてまわ）評比売命（たてまわのみこと）もそうであり、さらに「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）に通じることなどから、継体に至るアメノヒホコ嫡流が、継体より前の大王家の初期における外戚家であったとする、少なくとも継体・欽明ころまでは遡るような、允恭と忍坂大中姫の結婚をモデルとする伝承があったと思われる（平山「二〇一一」二章（七）を参照）。「カハマタ」が大王の外戚家の名であることは、河神の娘が産んだ太陽の子が高句麗・百濟王家の始祖であるという神話と同源だとすれば、「カハマタ」は二章（6）で述べた第一段階の産物であり、第二段階の継体・欽明朝よりも古い時期に、大王の外戚家としての立場を継体の祖たちが誇って称したものであろう。

(32) オオゲツヒメの頭に蚕が生った（山口・神野志校注・訳「一九九七」六八頁）とされており、袴幡千千姫は万幡豊秋津媛（神代紀第九段一書第一）・万幡豊秋津師比売（『記』）とも呼ばれ、「多くの布で蜻蛉（とんぼ）の羽のような薄い上質のもの」を織る織姫（小島ほか校注・訳「一九九四b」一二八頁注二九）という意味で、絹の織姫と思われるので、蚕と結びつく。

(33) イタケルが樹種繁殖を筑紫から始めたこと（小島ほか校注・訳「一九九四b」九九―一〇〇頁）による。神武東征が日向から宇佐を経ていったん瀬戸内海を出て九州北岸の岡水門（遠賀川河口付近）に至った上で瀬戸内海を東行したとされているのは、岡水門あたりでは何の出来事もないので意味のない迂回と不審がられがちである。日向と宇佐は八世紀ころの動向を反映しているとすれば、本来の出発点はおそらく那津（なつ）（博多港）で、岡水門を経て下関から瀬戸内海に入ったと思われる、イタケルが筑紫から樹種を播殖しはじめたことと一致する。

参考文献

- 青木和夫ほか校注 一九八九『新 日本古典文学大系 12 続日本紀 一』岩波書店
- 一九九〇『新 日本古典文学大系 13 続日本紀 二』岩波書店
- 一九九二『新 日本古典文学大系 14 続日本紀 三』岩波書店
- 一九九五『新 日本古典文学大系 15 続日本紀 四』岩波書店
- 一九九八『新 日本古典文学大系 16 続日本紀 五』岩波書店
- 青木紀元 一九七〇『日本神話の基礎的研究』風間書房
- 鮎貝房之進 一九五五「借字攷」『朝鮮学報』第八輯
- 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
- 泉谷康夫 一九七九「貴布祢神社」式内社研究会編『式内社調査報告 第一卷 京・畿内 1』皇學館大学出版部
- 一九八四「貴布祢縁起について」瀧川政次郎先生米寿記念論文集刊行会編『神道史論叢』国書刊行会
- 二〇〇三『記紀神話伝承の研究』吉川弘文館
- 出雲路修校注 一九九六『新 日本古典文学大系 30 日本靈異記』岩波書店
- 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
- 上野修 二〇〇六「日並皇子挽歌に表れた天武天皇神話の意義」『日本文学研究（大東文化大学）』第四五号
- 榎村寛之 二〇〇九『伊勢斎宮の歴史と文化』塙書房
- 大山誠 一 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）
- 氣比神宮編 一九四〇『氣比宮社記』氣比神宮
- 倉野憲司 一九五二『日本文学大系 第七卷 日本神話』河出書房

- 倉野憲司・武田祐吉編 一九五八『日本古典文学大系 1 古事記 祝詞』岩波書店
- 黒板勝美・国史大系刊行会編 一九六五 a 『新訂増補 国史大系 第八卷 日本書紀私記・釋日本紀・日本逸史』吉川弘文館
- 一九六五 b 『新訂増補 国史大系 第二七卷 新抄格勅符抄』吉川弘文館
- 小島憲之 一九六二『上代日本文学与中国文学 上——出典論を中心とする比較文学的考察』塙書房
- 小島憲之ほか校注・訳 一九九四 a 『新編 日本古典文学全集 6 万葉集①』小学館
- 一九九四 b 『新編 日本古典文学全集 2 日本書紀①』小学館
- 一九九六 『新編 日本古典文学全集 3 日本書紀②』小学館
- 一九九八 『新編 日本古典文学全集 4 日本書紀③』小学館
- 近藤敏喬編 一九九四『宮廷公家系図集覧』東京堂書店
- 西條勉 一九九四『(皇祖神Ⅱ天照大神)の誕生と伊勢神宮——古事記の石屋戸・降臨神話の編成』『国士館大学 国文学論輯』第一五号
- 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
- 一九八二『新撰姓氏録の研究 考証篇 第四』吉川弘文館
- 志田諄一 一九六六『日本靈異記と景戒』『茨城キリスト教短期大学研究紀要』第六号
- 篠川賢二 二〇〇九『物部氏の研究』雄山閣
- 章培恒・安平秋編、氷上正・松尾康憲訳 一九九四『中国の禁書』新潮選書
- 神道大系編纂会編 一九七九『神道大系 神宮編一』神道大系編纂会
- 瀧川龜太郎 一九五六『史記会註考証 卷一』史記会註考証校補刊行会
- 田中卓 一九九七『田中卓著作集 9 新撰姓氏録の研究』国書刊行会
- 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
- 鶴岡静夫 一九七二「宮中御簀院」『青山学院大学一般教育部会論集』一三〇号
- 出羽弘明 二〇〇四『新羅の神々と古代日本——新羅神社の語る世界』同成社
- 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
- 二〇〇五『日本古代の氏族と国家』吉川弘文館
- 瑠保己一編・太田藤四郎補 一九九七『続群書類従・第二十八輯上 釈家部 訂正三版第七刷』続群書類従完成会
- 肥後和男 一九三八『日本神話研究』河出書房
- 平山朝治 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
- 二〇一一「『紀皇統譜』の女系原理——天日槍（天彦火）王家の復元」『筑波大学経済学論集』第六三号
- 丸山顯徳 一九九二『日本靈異説話の研究』桜楓社
- 松前健 一九七四『日本の神々』中公新書
- 一九九七『松前健著作集 第三卷 神社とその伝承』おうふう
- 一九九八『松前健著作集 第八卷 出雲神話の形成』おうふう
- 三品彰英 一九六二『日本書紀朝鮮関係記事考証 上』吉川弘文館
- 一九七一『三品彰英論文集 第二卷 建国神話の諸問題』平凡社
- 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
- 御橋惠言注解 二〇〇一『御橋惠言著作集 第五卷 神皇正統記注解 上』続群書類従完成会
- 三宅和朗 一九八四『記紀神話の成立』吉川弘文館
- 水林彪 二〇〇四『律令天皇制の皇統意識と神話——正統（記）と異端（紀） 上下』『思想』九六六・七号



- 溝口睦子 一九九八「カミムスヒ」古事記学会編『古事記研究大系 51 古事記の神々 上』高科書店
- 二〇〇〇『王権神話の二元構造——タカミムスヒとアマテラス』吉川弘文館
- 二〇〇九『アマテラスの誕生——古代王権の源流を探る』岩波新書
- 森田悌 二〇〇五「二つの皇統意識」『続日本紀研究』三五四号
- 八木充 二〇〇九『日本古代出土木簡の研究』塙書房
- 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・神野志隆光校注・訳 一九九七『新編 日本古典文学全集 1 古事記』
- 山中鹿次 二〇〇六「神武東征伝承の成立過程に関して」『日本書紀研究』第二七冊
- 吉田一彦 二〇〇三「『元興寺伽藍縁起并流記資財帳』の信憑性」大山誠一編『聖徳太子の真実』平凡社