

第一篇 古代日本人の政治思想と

国家意識

第一章 天命思想の受容とその変容

第一節 応神・仁徳王朝から

継体王朝へ

周知のようには、記紀は、天孫降臨以来皇統が連綿と保持されてきたことを伝えていゝる。

記紀の主要な目的の一つは、万世一系の皇統譜を構築し、それによつて、皇室の尊厳性を

証示することにあると言えよう。

しかしながら、万世一系の皇統譜を構想する記紀の姿勢が、史的事実によつてその正当性を裏づけられているとは言えない。記紀の

皇統譜には、万世一系の構想にとつて不都合

な諸要素を故意に排除した作為のあとが散見

する。^{からである}記紀の文脈の中で、そうした作為のあ

とがとりわけて目立つのは、第二十六代継体

天皇の皇位継承に関する記事である。継体記

および継体即位前紀は、継体天皇の出自につ

いて、次のように記している。

品太王ほむたの五世の孫、袁本杼命ゑほんじ、伊波礼いはれの

玉穗宮たまほに坐して、天の下治めたまひき。

(継体記)

男大迹おほほ天皇は、養田ほむた天皇の五世の孫み彦ひこ

主人王うしのおほみみの子なり。(継体即位前記)

これによれば、継体天皇(袁本杼命・男

大迹おほ天皇)は、応神天皇(品太王・養田天皇

五世の孫にあたる。だが、記紀のこの記事

は、にわかには信じがたい。記紀は、天皇の

世系にっりては歴代の名を克明に記録するの
 が通例であり、ここで「五世の孫」とのみ記
 して中間の歴代の名を省いているのは、異例
 と看做さざるをえないからである。

右にあげた記紀の記事は、令制成立以後の
 知識に基づいて書かれた可能性がある。すな
 わち、令制では、天皇の五世までが皇親と看
 做され、六世以下は皇親の列から除外される
 が、右の記事は、令のこの規定に則して、⁽¹⁾ 継
 体を皇親に仕立てあげるために書かれたもの

ではないか、と考えられる。(井上光貞『日本
 国家の起源』二〇七ページ、岩波日本古典文学
 大系 甲 日本書紀 下・補注 171 二等参照)
 このように、第二十六代継体天皇の自出に關
 する記紀の記事は、系譜上の擬制である可能
 性が濃く、信憑性に欠ける。この点をふまえた
 うえで、記紀に描かれた継体即位の経緯を核
 討してゆくならば、記紀は、一つの重大な史
 実を隠蔽しているのではないか、という疑念
 が生じてくる。

古事記は、継体即位の経緯に於いて、以下のよう記している。

第二十五代武烈天皇（トハフセノオホササギノミコト小長谷若雀命）に

は嗣子がなかつたので、その前後に、近

江国から応神天皇五世の孫袁本杼命を大

和に上らせ、第二十四代仁賢天皇の皇女

手白髪命テシロカと結婚させて、天下を授けた。

袁本杼命は、伊波礼の玉穗宮で天下を治めた。

一方、書紀は、おおむね次のように述べて

いる。

武烈崩後、継嗣がまさになえようとして

いた。そこで、大連大伴金村は、大連物

部あしがひ麿ま火・大臣許勢こせのまへ男おとこ人ひとらとは等ら議ぎして、

「性慈ちんじ仁にありて孝順おやにしむかふ人物にんぶつであつた大社

天皇五世の孫男大迹王おほいせを、継嗣として迎

えることに決し、越前国三国にいらる王の

もとへ使を送つた。王は、しばし躊躇し

ていたが、結局は河内国まで上つてきて

大伴金村らに推戴され、樟葉宮くさばのみやで皇位に

った。そして、その後まもなく、仁賢
 皇女手白香皇女を納^めしいれて皇后とした。
 古事記は、武烈崩御の後、時を移さずに、
 継体が近江から大和に上つて来て、玉穗宮で
 即位したかのような書きぶりである。ところ
 が、書紀によれば、越前から畿内に上つた継
 体は、直接大和には入らずに、河内を根城と
 して天下に臨んでいる。
 書紀は、継体の治世中、三度にわたつて遷
 都が行われたと伝える。その経緯は次の通り

である。

元年二月河内樟葉宮にマオリ即位。

五年十月山城の筒城フツキに遷都。

十二年三月山城の弟国に遷都。

二十年九月大和の磐余イハレの玉穗に遷都。

書紀によれば、継体は、河内から大和に入

るまでに、ほぼ二十年の歳月を要している。(2)

書紀に言うように、大伴・物部・許勢などの

大和を本拠とする大豪族たちが、継体を推戴

したとすれば、越前三国を発つ段階で、すでに

に、継体が大和へ入るための条件は整ってはい
たはずである。それにもかかわらず、書紀が、
継体が大和入りを果たすまでに多年の年月を要
したと伝えるのは、不審であると言わざるを
えない。

書紀に描かれた継体の遍歴、すなわち、河
内から山城へ、さらには大和へと転々と都
が遷される経緯は、いったい何を物語っている
のだろうか。この問題を解く鍵は、継体の
后妃に関する記紀の記事の中にひそんでいる

ように思われる。
 記紀は、それだけ、継体の后妃として、左
 のようになん々の名をあげている。

古事記

㉑ 三尾君等の祖若比売

㉒ 尾張連等の祖凡連おほしの妹日子郎女(安閑・宣化
二帝の母)

㉓ 意富おほけ和天皇の御子手白髪命(欽明帝の母)

㉔ 息長真手王の女麻組まぐみ郎女

㉕ 坂田大侯王の女黒比売

㉖ 茨田まむら連た小望さもろの女関比売

⑨ 三尾君加多夫の妹倭比売

⑩ 安倍の液延比売

日本書紀

① 手白香皇女（仁賢皇女・欽明帝の母）

② 尾張連草香の女日子媛（安閑・宣化
二帝の母）

③ 三尾角折君フのミリの妹稚子媛わかこ

④ 坂田大跨王の女広媛

⑤ 息長真手王の女麻績娘アサナ子

⑥ 茨田連小望の女閑媛

⑦ 三尾君堅楯カセヒの女倭媛

⑧ 和珥^{あに}臣河内の女菟媛^{はえ}

⑨ 根玉の女広媛

記紀があげる右の后妃たちの中で、大和の皇族・豪族の出は、①②と④⑤⑥⑦のみであり、他はいずれも尾張・近江・河内など、大和以外の地に本拠を置く、地方の皇族・豪族の出である。⁽³⁾このことは、継体が、大和よりもむしろ、尾張・近江・河内と密接な関係をもっていていたことを示唆している。

また、記紀は、正妃である①②と別として

大和の皇族・豪族出身の妃を、地方の皇族・豪族出身の妃たちの後に並べているが、これは、継体が大和勢力と結びつく時期が、大和以外の地方勢力と結びつく時期よりも遅かったことを反映しているのではないかと考えられる（直木孝次郎『日本古代国家の構造』二五三ページ参照）。

以上の点、および、書紀が即位前の継体が越前にいたと伝え、また古事記が継体は近江から上ってきたとしている点、さらには、書

紀に、繼体の父彦主人王ヒコウシが近江の三尾に、別業ヒコウシを置いていたという記事が見える（繼体即位前紀）点などを総合すれば、繼体の通歴については、次のような推理が可能になる。すなわち、繼体は、元来、越前に根城を置き近江方面にも勢威を及ぼしていた在地の豪傑（豪族の長）であったが、尾張・近江の諸豪族とのあいだに姻戚関係を結ぶことを通して、次第にその勢力を拡張していったのである。このころ、大和朝

延は、嗣子なき武烈の崩御によって、王統断絶の危機に直面していた。大和朝廷の政治中枢において重きをなしていた大和の豪族たちは、政権維持の施策に窮したことであろう。朝勢は衰え、民心は動搖をきたしたものと推測しうる。継体は、中央のこうした混乱に乗じて、その勢力を飛躍的に伸張させ、やがて河内にまで進出してそこで新政権を樹立したのではながたか。だが、大和の豪族たちは、連合して継体の大和入りを阻止した。そのた

め、継体は、大和に入るこゝろができた。そ
 こで、継体は、河内から山城へと根城を移
 動させながら、在地の豪族との連携を深め、
 かつは大和の豪族たちを懐柔してゆく方策を
 とる。書紀には、大伴・物部・許勢などの大
 豪族が継体を推戴したとあるが、これは、その
 方策が奏功したことを示すものであろう。すなわ
 ち、継体は、それら大和の大豪族の協力と
 リアケ、彼らと逐次自己の勢力を下にくみこむ
 ことを通して――仁賢皇女手白香との婚姻は

そうした政治過程の中で成立したのであろう
 、除々に、自らの大和入りを阻害する政
 治的要素を排除してゆく。そして、そうした
 要素がほぼ完全に消滅するのを待って、継体
 は、山城から大和に進出し——その進出は、
 大和勢力が自主的に継体を迎え入れる形をと
 ったのであろう——、磐余の玉穂である実とも
 に皇位を継承するに至ったのではなかつたか
 と推理しうる。⁽⁵⁾

要するに、第二十六代継体天皇の遍歴は、

彼が河内の地で第二十五代武烈天皇の王朝とは系統を異にする王朝を開いたこと、および彼が樹立した新王朝が旧勢力の全面的な承認を得るに至るまでには多年の歳月を要したことを示しているように思われる。

多くの史家が説くところによれば、四世紀のころ、三輪山麓に三輪山の祭祀権を基盤とする王朝が存在し、それが記紀の崇神王朝に擬せられているという。また、三輪王朝とも呼ぶべきその王朝は、五世紀の初頭に、南河

内に本拠を置く河内王朝、すなわち応神・仁徳王朝によつてとつてかわされたとも言われている。⁽⁵⁾

第二十五代武烈は、応神・仁徳⁽⁶⁾王統に連なる最後の大王である。武烈に子女なく継嗣がまさに絶えようとしていたので、越前もしくは近江から継体を迎え入れたという記紀の記述は、三輪王朝を併呑あるいは征服するこゝとによつて成立した応神・仁徳王朝が、六世紀のはじめのころに断絶し、別系の継体王朝

がその後を継承したことを示唆するものとして解しうる。

ナビに指摘したように、記紀は、神代の天孫降臨以来連続と続く一系の血脈を案出し、その中に歴代の全天皇をくみ入れようと構想する。この構想にとって不都合な史的事実は、記紀においては、たくみに切り捨てられ、隠蔽される。継体の即位は、新王朝の成立を意味するとして解しうるけれども、記紀は、継体を天孫五世の孫とすることによつて、王朝更迭

の事実を包み隠して見るように見受けられる。だが、皇統を神代以来一系のもんとして描こうという構想は、上代の修史事業を徹頭徹尾貫いていたわけではなかつた。後述するように（本章第四節）、その構想が確立されたのは、天武朝以後のことではなかつたか、と考えられる。

書紀を熟読してみると、そこには、天武朝以前のある時点で、王朝の更迭を史実として承認しつつ中国伝来の天命思想（政治的天命

説)に基づいてそれを正当化しようという試
 みがなされていく形跡がみとめられる。本章
 においては、仁徳紀から継体紀に至るまでの
 書紀の記述を追いつつその形跡を詳しく彫りに
 したうえで、さらに天命思想とは相容れな
 い百世一系の思想が確立されてゆくなかで、
 天命思想は、古代国家の為政者たちによつて
 どのようにとり扱われたのかという点を探っ
 てみたい。

第二節 聖帝仁徳から悪帝武烈へ

前節において、筆者は、河内に興り、やが

五世紀のはじめごろ

て中原（大和）を制圧した王朝を、天智・仁

徳王朝と呼んだ。しかし、この呼称を用いる

にあたっては、若干の注意を要する。昨今、

諸家のあいだで、第十五代天智天皇の实在性
 に関して疑いがもたれてゐるからである。

たとえば、吉井巖氏は、即位以前の天智に

関する記述（記紀の）が、すべて天神独自の伝承ではな
 く、オキナガタラシメの伝承とともに記されてい
 点、および、天神記・紀の旧辞的部分に天神朝
 の史実を述べたものと断定しうる記述が見当
 らない点、さらには、天神記の物語の眼目が
 天神そのひともしくは天神朝を第一義的に説
 くことにあるのではなく、宇遲能（うぢの）和紀（わき）郎子（らうこ）を
 顕彰し、かつ大雀命（おほささぎ）の即位（仁徳）について語ること
 に存する点などを指摘して、天神記・紀の中に
 は天神の实在性を検証する鍵は見出しえない

と断じている（『天皇の系譜と神話』一五三ページ以下参照）。

天祖神は架空の天皇（いあ）ると言いきるには、慎重を要する。しかし、古事記が、上巻に神代を配し、中巻を天祖神で切り、仁徳から下巻を起すことという構成をとっている点から推察するに、古代人のあいだには、天祖神を仁徳以後の天皇とは別格の天皇と看做す意識が存していたと考えられる（伊藤博『萬葉集の構造と成立』第三章第一節参照）。

古事記の中巻は、下巻と同様、人の代の物語である。だが、それは、下巻のような人間のものではなく、神々と深く関わって存在する人間を描いた、いわば「神話的、宗教的な物語である（岩波日本古典文学大系性格を濃厚に帯びた）。

古事記の解説（ハルジ参照）。

その中巻の登場人物の中には、伝奇的かつ伝説的な性格を有する者が多い。そうした性格は、た神においても顕著である。たとえば、中巻は、た神に聞して、その出生の際、

腕に「^{そま}鞆」のごとき突^しができたという記事や、神功皇后（オキナガタラシヒメ）の胎中において、神託によつて将来の天皇たるべきことを約束されたという記事を載せているが、これらは、応神の伝奇的・伝説的性格を際立たせるものであると言えよう。

しかしながら、応神の伝奇的・伝説的性格が、彼の非実在性を証示しているとは決めつけるわけにはゆかない。

応神記・紀の中には、応神の実在性を検証す

る鍵がないのと同様に、その非実在性を確示
 するため明確なの根拠も見当らない。諸家が説くよ
 うに、継体と仁徳神直系の子孫としてニニウとい描記紀
 の考えは、継体の皇統が仁徳の皇統と血統上
 同等であることを明示しようという意図のも
 とに構想されたものである可能性がある。特
 が、その構想の中で、ひとりの架空の天皇（
 仁徳仁徳の上に）が、仁徳、継体両朝の共通の祖として
 まつりあげられたと断定する（吉井巖・前掲
 書、遠山一郎、アメの原理による天皇系譜の

形成、説林三十三号など)のは、いささかゆきすぎではないか、と思われぬ。

仁徳にも、

父親がいたはずである。

伊藤博氏は、「父子力を合わせて新王朝を樹立したのだが、新王朝が仁徳の段階で実質的な歩みを開始したとき、功あった父は幽明境を異にしていったのではなかったか、と推測している(前掲書一四一ページ)が、ありえないことではない。

いわゆる応神・仁徳王朝は、すでに指摘し

たように、三輪王朝にとつてかわつて中原を
 制した王朝であつたと推定しうるが、この王朝が、中原を
 制するに至る過程、言ひかえれば、創業の嘗
 みが結実するまでの段階で、仁徳の父は没し
 たのではなかつたか。（よして）亡き父は、新王朝の確
 立者（開祖）仁徳、もしくははその皇統に連ら
 なる人々によつて、「別格の尊宗」（伊藤博・
 前掲書一四一ページ）にまづりあげられ、後に、
 歴代大王の一人として史上に定着するに至つ
 たのではなかつたらうか。となれば、
 継体皇

統の根源を天神に求めようとして行われた系譜作製上の操作は、仁徳皇統がまっりあけたその核を原点とするものであつたと考えられる。

吉井氏ほか先学が提唱する天神非実在説は、緻密な文献批判に基づくものであるだけに説得力を乏し。しかし、それにもかかわらず、右に述べたように、依然として天神実在の可能性は残る。

ただし、その可能性は、天神が新王朝に君

臨した初代大王であつたことを証示するわけ
 ではない。応神と中巻末に配し、仁徳から下
 巻と起こす古事記の構成や、古事記中巻およ
 び書紀が描く応神の伝奇的・伝説的性格を顧
 慮するならば、応神は、新王朝にとつて別格
 の始祖的存在であり、仁徳こそ新王朝の事実
 上の開祖であつたと考えなければならぬ。
 さて、この開祖仁徳は、記紀の中で、儒教
 的王者観にかなつた理想の君主として描かれ
 ている。たとへば、記紀は、ほぼ一致して、

仁徳の次のような善政を伝えている。

あるとき、仁徳帝が高所にのぼって国見

をしたところ、くぬす国中に烟が見えなかった。

そのことを願じて
おほみこす

人民（百姓）の窮状を察知した仁徳帝は、

以後三年にわたって、人民の課役を免除

した。それのみならず、帝は、自らもま

たつつましやかな生活を送り、たとえば、

宮殿の一部が破損して雨が漏り、自分の

衣服を濡らしても、けっしてその破損部

を修理しようとはしなかった。やがて、

帝のそつした慈愛あふれる施策が奏功し、
 五穀がゆたかにみのり、人民は富んで、国
 中に烟が満ちあふれるようになった。

民の窮状を察して課役を減免し、かつ自ら
 質素・儉約を実行する、仁徳の右のよくな姿勅力
 は、書紀の語るところによれば、

其れ天の君を立つるは、是れ百姓の爲に
 なり。然れば君は百姓を以て本もととす。是
 を以て、古の聖王は、一人ひとりのいも飢こゑ寒ひゆる
 とときには、顧みて身みを責む。今百姓負し

きは、朕が貧しきなり。百姓富めるは、朕が富めるなり。………（仁徳紀七年四月

一日条）

という考えによつて貫かれてゐる。このよう
な考え方が、チナの方、君主は百姓（人民）のため
に政治を行ひ、百姓の繁栄を圖らねばならぬとす
る思想は、いわば、儒教的な民本思想をもしく
はパターナリズムを反映してゐる。記紀は、
ともに、仁徳を「聖帝」と呼ぶが、それは、
儒教的な民本思想ないしはパターナリズムの

実践者としての仁徳の在り様を強調する呼称にほがならない。

ただし、仁徳の善政（仁政）に因する右のような物語を、そのまま事実として受けとめてしまふのは危険である。

つとに、津田左右吉が指摘してゐるように、右の物語は、全体に抽象的な表現におおわれ、ており、具体性をもたない。たとへば、古

事記は、「登山見四方之国」とか、於国満烟と言つてゐるけれども、その場合

反正・允恭・安康・雄略・清寧・顕宗・仁賢
 によつて引き継がれた後、武烈に至つて断絶
 する。た神・仁徳王朝最後の大王武烈を語る
 ときの書紀の筆致は、仁徳の場合とおよそ対
 蹠的である。

書紀は、まが、武烈の王としての在り様を
 次のように総括する。

又頻シモノに諸悪キコキコノアヒシキニシを造シたまふ。一ヒトも善トキニシを修め

たまはず。凡そ諸カシキの酷刑ノリ、親カミら賢トキはさず

といふこと無し。国の内の居人アヒキモノ、咸トクニに旨

震ふるひ怖おそづ。(武烈即位前紀)

書紀は、こゝで、武烈を悪帝として規定して
 いる。書紀は、さうに、この悪帝の犯した
 数々の悪行を克明に記録してゆく。その悪行
 は、以下の通りである。

○孕める婦の腹を削さきて、其の胎こゝろを觀みす。

(武烈紀二年九月条)

○人の指たまづめ甲めを解ぬきて、暑り預もを掘ほらしむ。(

同三年十月条)

○人の頭かしらの髪かみを抜ぬきて、樹きの巔たかねに昇のぼらしむ。

樹の本を断り倒して、昇れる者を落し死
すを快とす。(同四年四月条)

○人をして塘の械に伏せ入らしむ。外に流
れ出づるを、三刃の矛を持ちて、刺し殺
すことを快とす。(同五年六月条)

○人をして樹に昇らしめて、弓を以て射墜
して咲ふ。(同七年二月条)

○女をして裸形にして、平板の上に坐ゑて、
馬を牽きて前に就して遊化せしむ。女の
不浄を観るときに、沾湿へる者は殺す。

濕はざる者カシをば没めてフカサマラニ官婢とす。(同八年

三月条)

武烈の治世八年に關する書紀の記事の中で、
 武烈の悪行を記さないものは、元年条と六年
 条のみである。しかも、二年条・三年条・五
 年条は、武烈の悪行のみを記し、他の事柄に
 はまゝたく言及しない。武烈紀は、さながら、
 武烈の悪行録であるかのよくな観を呈してい
 る。

だが、その悪行録が、正確に史実を伝えて

いると言いきることとはできない。書紀の武烈像は、一貫性を欠いてゐるからである。

既述のごとく、書紀は、「又魏に諸悪を造たまふ。」と記し、武烈を悪帝として規定する。ところが、接統詞「又」の直前の叙述からは、それとは相反する武烈像がうかがえる。その叙述は、次の通りである。

長^{ひととま}りて刑^{つみ}理^{まへ}を好^{この}みたまふ。法^の令^り分明^{わまわま}し。

日^ひ宴^く又^にフ^にまで坐^ま朝^あしめして、幽^{かく}枉^わ必^{かな}ず達^{とほ}し

めす。獄^うを断^たることに情^まを得^えたまふ。(武

烈即位前紀

ここでは、武烈は、厳正かつ適切な判断を以て罪人に接した君主として描かれている。日が暮れるまで政務をこつたとあるのを見れば、厳粛な姿勢で治政に邁進する君主像が彷彿としてくる。このような君主像は、接統詞「又」以下の部分に描かれた暴虐の君主としての武烈像と矛盾する。そして、この矛盾に注意を払うかぎり、書紀が伝える武烈の悪行を事実と断定することに対して、躊躇せざる

と
え
な
い
。

書紀が伝える悪帝としての武烈像は、聖帝

としての仁徳像と同じく、史的現実の中の

実像に重ね合わされた虚像ではないだろうか。

武

烈の悪行に因ずる書紀の記事は、つとに津田

(前掲書七八ページ)

左右吉が指摘しているように、尚書の泰誓、

韓非子、呂氏春秋、史記の殷本紀等々の中国

の典籍において桀紂のこととして記されてい

る辞句を写しとったものにほかならなかと考えられ

るが、このことは、悪帝(暴虐の君)として

の武烈像が、漢籍を典故として創作された虚像であることとを示唆しているように思われる。

武烈紀八年三月条には、武烈は、衣みそ温あたたかにして百姓寒こゆることと忘れ、食あまのうま美うまくして天下の

飢うゑを忘わすれたとある。一方、仁徳紀七年四月条は、仁徳が「一人も飢うゑる寒ゆるるときには、

顧みて身みを責とがむ」という態度をとったこととを伝える。一方は民の飢寒を顧みずに享樂きやうらくを貪あり、一方はそれとわが事こととして苦くるしむ。

この鮮やかな対比たいひは、書紀が、仁徳と中国の

太神・仁徳王祖みことの南祖みなもとである

典籍における堯舜のごとき聖帝に仕立てあげ、他方、
 その王朝の最後の大王武烈を桀紂のごとき悪
 徳の君主に仕立てあげようとな企図していたこ
 と、言いかえれば、仁徳の聖帝、武烈の悪帝
 と、① 仁徳の聖帝、武烈の悪帝
 といふ図式②のごとくさうにきわだたせようとな
 企図していたことがうかがえる。

こうした企図は、何らかの政治思想によつ
 て支えられ、いゝるものとして考えられる。その政治
 思想は、いゝたいどのようにならぬのであつたかの
 か。本章では、次に、この点を追究しなければ

た
す
た
い
。

第三節 天命思想による王朝交替

の正当化

本章第一節において指摘したように、天
 ・仁徳王朝は、武烈の死とともに断絶し、そ
 の後、越前を根拠とする別系の王朝によつて
 とつてかわされた、と考えられる。その別系
 の王朝の開祖継体について、書紀は次のよう
 に記している。

天皇、まことさかり 壯夫にして、いと 士を愛で賢さかしきを礼みやまひた
 まひて、みこころ 寛裕ゆたか如にまします。(継体即位前

紀)

書紀は、継体と、累虐の王武烈とは対照的
 な君主として描いてゐる。書紀の描く継体像
 は、仁徳像に酷似してゐる。たとへば、継体
 紀によれば、大伴金村たちから皇位につくよ
 うに要請された折、継体は、

あはみむかひ
 民を子とし国を治むることには、あは 重き事あはな
 リ。寡人みづたく不才して、あ 祿あぐるに足らず。(継

体紀元年二月四日条)

と言つて、三たび辞退したというが、この挿
 話は、仁徳とその弟ウヂノワキイラツコとが
 皇位を譲りあつたといふ「御位譲りの話」(津
 田左右吉・前掲書三九ページ)を彷彿とさせ
 る。また、書紀は、継体自身の発言として、
 天、^{おほみちから}黎庶を^ま生して、樹^たつる元^キ首^ナを以てし
 て、助け養ふことを^{つかやて}司^{つかやて}りめて、性命^{いのち}を
 全^{まも}かしむ。(継体紀元年三月一日条)

仁徳紀七年四月^{一日}条に仁徳自身の発言として記されたことは（本稿ハーパージスハーページ参照）と主旨を同じくしている。

以上のような、書紀における仁徳の言動と継体の言動との類似性に着目するならば、書紀は、継体と、仁徳と同様の、儒教的な意味における有徳の君主として描こうと意図していたものと推察しうる。

だが、書紀の描く継体像は、仁徳像や武烈像と同様に、かならずしも史実を反映してい

るわけではないように思われる。右に引用し

た継体紀元年三月条の記事や、継体が諸臣に推

戴されて即位するといいう挿話（たご）は、（たごえび）遠山一郎氏

（前掲論文）が指摘しているように、漢書高

帝紀の記事を下敷にして書かれた可能性があ

る

り、したがって、書紀の継体像は、漢書の高

祖像をモデルとして創作された虚像ではない

かという推測も成り立ちうるからである。

以上の考察

（本節の如上の考察、および前節の考察）によ

れば、書紀は、仁徳から中間八代を経て武烈

に至リ、さらに継体へとつながる政治過程を、
 有徳の君主から暴虐の君主へ、そしてまた有
 徳の君主へと至る過程として把握して、このこ
 とになるけれども、このことは、書紀が、そ
 の編纂のある段階において、^(II)一つの王朝が断
 絶し、別系の王朝がそれにとってかわったと
 いう史的事実を前提として、その事実を中
 国風の王朝興亡史観を以て説明しようとする意図
 していたことを示しているように思われる。
 ナなわち、書紀がさかんに引用する漢籍は、

夏・殷・周各王朝の興亡史を、有徳の君主に
 よつて興され暴虐の君主とともに滅びる歴史
 と捉えてゐるが、書紀は、その編纂のある段
 階において、漢籍特有のそつとした史観に基づ
 いて、太神・仁徳王朝から継体王朝への王朝交替
 の歴史を合理的（理論的）に説明しようとな
 図してゐたのではなかつたか、と考えられる。

漢籍が開陳する王朝興亡史観は、王朝交替の
 を正当かつ必然的な事態として把握する考え
 を随伴してゐる。たとえば、史記の太史公自

序は、夏から周に至るまでの王朝興亡の経緯
を総括して、

非^レ兵不^レ彊、非^レ徳不^レ昌。黄帝湯武以興、桀
紂ニ世以前。可^レ不^レ慎歟。

と述べているが、ここには、不徳の王が倒さ
れて有徳の新王にと、てかわられることを理
の当然と見る思想があがわれている。

漢籍の王朝興亡史観に基づいて王朝交替を

その

の史実

説明しようとする企図するとき、書紀は、王朝交
替を正当視する思想を積極的に受け容れてい

たように見受けられる。^{ナニ}書紀が「仁徳」有
 徳の君主、武烈、不徳の君主、継体、有徳の
 君主」という図式を^一つくりあげたのは、た
 だ「仁徳王朝から^一継体王朝への王朝交替の正
 当性と必然性を喧伝するためではなかつたか、
 と推測しうる。この推測がけつして^的はたれ
 ばものではないことは、仁徳紀や継体紀など
 の「天」という語に着目することを通して明
 かにするこゝが^一できる。
 仁徳紀や継体紀には、次のような言辭が見

える。

其れ天の君を立つるは、是これ百姓の爲にな

り。(仁徳紀七年四月一日条)

若し此の時に當りて、あはみんるんちんま税調あはみんるんちんま工夏りて、あはみんるんちんま宮室

を修理つくろふに非ずは、あはみんるんちんま懼おそるらくは、其れ罪

を天に獲むか。(仁徳紀七年九月条)

天、あはみんるんちんま黎庶を生して、樹あはみんるんちんまつるに元首を以て

して………(継体紀元年三月一日条)

これらの言辭は、一見して明らかなように、
いずれも中国伝来の「天」の觀念を強調して

王朝興亡史観は、一般に、天子は「天」の命
 を受けて国家（人民）を統治するといふ思想、すなわ
 ち、政治的な意味における天命思想を伴う。
 天命思想は、

天命靡常（毛詩大雅・文王）

という思考、すなわち、徳あれば天命がくだ
 り、徳を失えば天命は去る（つまり、天が
 見え放される）という考え方を内含している。
 それゆえ、この思想は、既存の王権を正当（
 統）化し権威づける理論としての役割を果たす

と同時に、王朝の交替（『易』姓革命）を是認
 し正当化する理論としても機能する。たとえ
 ば、天堯にそむき天地人の正道を破壊した殷
 王紂を打倒した周の武王が、天命を奉じて新
 王朝を開いたと伝える史記周本紀の記事は、天
 命思想が革命の正当性を証示する理論たりえ
 たことと、如実に示すものであると言えよう。

書紀は、その編纂のある段階では、漢籍からこの天命思想を借用する

ことによつて、成神・仁徳王朝から継体王朝

への政権の移行を正当化しようとする企図としてい

たように見受けられる。すなわち、上に指掬
 したように仁徳紀以下の諸巻に天が君を立て
 るという言辞や、天命を受けて皇位にのぼる
 という表現が散見する点から見て、書紀の「
 仁徳」有徳の君主、武烈「暴虐」の君主、継体
 「有徳」の君主」という図式の背後には、有徳
 の君主が天命を受けて開いた一王朝が、徳な
 き君主の代になって天から見放されて滅び、
 それにかあつて、有徳の人物が新王朝を樹立し
 たことを示そうという意図がひそんでいるの

ではないか、と考えられる。

だが、天命思想は、記紀が最終的に構想した万世一系の思想と基本的に相容れない。前者が革命を是認する考えを内含するのに対して、後者はそれを受け、して容認しないからである。

本章のこれまでの考察²⁶および、古代国家における祥瑞思想の浸透情況（本章第六節参照）等を勘案するに、上代の為政者たちが天命思想を受容していったことは疑えない。しか

したがら、万世一系の思想が標榜されはじめ
 た時期に至つてもなお、^{受容された}天命思想がその原形を
 保つていたとは推測しにくい。天命思想は、
 ある時期に、中国風の原形を保持したまま移
 植されたものの、その後、万世一系の思想が
 形成されてゆく過程の中で、次第に日本の政
 治風土に適合する形に変容せしめられていっ
 たのではなかつたらうか。本章では、次に、
 この推測の当否を検討してみたい。そのため
 には、^{まず}天命思想と対立する万世一系の思想が

どのような思想であつたかといふ点、あふび
それが確立されたのはいつごろのことであつ
たかといふ点、正追完しておくが要があるうか
と思われる。

第四節 万世一系の思想の確立期

万世一系の思想とは、天皇の^家血統が神代以
 来連続と続いてきたという仮定のもと、天皇
 は天^ツ神の血を引く存在であるとの観点から、
 天皇の権威を強調する政治思想である。この
 思想の根幹をなすものは、神代さんの代の源
 と看做し、かつ^①それさんの代に生起する事象

や事柄の正当性あるいは権威の根源として措
 定する論理である。（イ） 万世一系の思想の成立期
 は、この論理が古代文献の中にあらわれる時
 期を探ることを通して明らかにしてやる。

記紀歌謡と風土記歌謡には、神代の語を
 含む歌は一例もない。ところが、萬葉集には、
 神代「神世」という語が十五例(13)あらわれる。
 その十五例は、次の通りである。

- ① 香具山は 畝傍を措しと 耳成と 相争
- ひき 神代かむよより かくにあるらし 古もいにしへ

しかにあれこそ　うつせみも　妻を争ふ
 らしき（巻一、一三——中大兄皇子）

② 大君の遠の朝廷ミカドとあり通ふ島門シマトを見れば
 神代し思ほゆ（巻三、三〇四——柿本人麻

呂）

③ 鶺鴒スリが鳴く　東あづまの国に　高山は　さはにあ

れども　二神フタガミの　貴せんとき山の　並なみ立ちの

見みが欲ほし山と　神代カミより　人の言ことひ継つぎ

国くに見みする　筑波ツクバの山やま………（巻三、三

ハニ——丹比ニヒ國人）

④ 神代より 生れ継ぎ来れば 人さには

国には満ちて………(巻四、四五) 田本天皇)

⑤ 神代より 言ひ伝へ来らく そらみフ

大和の国は 皇神の 殿しき国 言霊の

幸は不国と 語り継ぎ 言ひ継がひけり

………(巻五、八九四——山上憶良)

⑥ ……み吉野の 秋津の宮は 神かすが

貴くあるらむ 国からか 見が欲しくあ

らむ 山川を 清みさやけみ うべし神

代ゆ 定めけらしも (巻六、九〇七——笠

金村)

⑦ やすみしし 我ご大君の 常宮と 仕へ

奉れる 雑賀野中 そがひに見ゆる 沖

フ島 清き渚に 風吹けば 白波騒ぎ

潮干れば 玉藻刈ソフ 神代より し

かぞ貴き 玉津島山 (巻六、九一七) 山

部赤人)

⑧ 神代より吉野の宮にあり通ひ高知らせる

は山川をよみへ巻六、一〇〇六 | 山部赤

人)

⑨ 浜清み浦うるはしみ神世より千舟の泊つ

る大和太の浜おほわ（巻六、一〇六七）——田辺福

麻呂歌集

⑩ ひさかたの天照る月は神代にか出で反る

らむ年は経にフフ（巻七、一〇八〇）

⑪ 山背やましろの夕世の鷺坂神代より春は萌もりフフ

秋は散りけり（巻九、一七〇七）——柿本人

麻呂歌集

⑫ ひさかたの天つゝるいと水み無し川隔へてて

置おきし神世し根ねめし（巻十、二〇〇七）——

柿本人麻呂歌集

⑬

葦原の瑞穂の国に 手向けすと 天降

しましけむ 五百万 千万神の 神代よ

り言ひ継ぎ来る 神なびの みもろの

山は 春さはば 春霞立ち 秋行けば

紅くわさかみにほふ…………… (巻十三、三二ニユ七)

⑭ 大汝おほなまぢ 少彦名すくなひこの 神代より 言ひ継ぎけ

く 父母ちちははを 見れば貴く 妻子めこ見れば

愛かえしめぐし うれせみの世のことわり

と かくさまに 言ひけるものよ……………

(卷十八、四一の六——大伴家持)

⑮

……敷きませる 難波の宮は ぎこしさ

す 四方よもの国より 奉たてまつる 御調みつきの舟は

堀江より 水脈みぢ引きしつ 朝あなきに

楫かじ引き上のぼり 夕潮ゆふしほに 棹さしさし下くだり あぢ

群むらの 騒さわぎ競まはひて 浜はまに出いでて 海原うなはら見

水みづ波なみの 白波しるしなみの 八重やえさるが上うへに 海人うみ小こ

舟ふね はららに 浮うきて そきたくも おぎ

る なきかき こきばくも ゆたけきかき

こに見れば うべし 神代かみよ 始めけらし

も（巻二十四、四三六〇——大伴家持）

右①⑤⑮の歌々は、いずれも人の代の事象
 や事柄の根源・由来を神代に求めていゝる。た
 だ単に神代以来の人口の増加を説くだけの④
 と、神代を時間的根源としてのみ把握する⑩、
 および、神代を怨嗟の対象とする⑫の三例を
 除いて、他の十二例は、すべて、神代以来の
 伝統を強調することを通じて現在の事象や事
 柄に対する肯定的な感情ないし賛嘆の念をあら
 わしていゝる。

ちなみに、

しかし、その十二例がすべて、神代と人代の
の事象や事柄を権威として指定しているとは
言えない。神代以来の伝統を背景として、現
在の何事かを権威づけようという意図を内言
するものは、十二例のうち⑤と⑭のみである。
(14)

⑤は天平五(七三三)年の作であり、⑭は天

平感宝元(七四九)年の作である。したがって、萬葉

集にのみ拠るならば、神代と人代の権威の根

源とする論理が日本人の精神の裡に浸透しは

じめた時期が天平年間を大幅に遡るかどうかが、示さる疑問に

アける根拠

に

な、てくる。この疑問を解決するためには、
萬葉以外の古代文献にもあたってみなければ
ならない。

そこで、こころみに懷風藻を繕いてみると、
かどらのちのち葛野王の小伝に、次のような一節が見える。

高市皇子みまろ薨りて後に、皇太后王公卿士を

禁中にと引きて、日嗣ひつぎを立てむことを謀はから

す。時は群臣各私好をおのづか挾みて、衆議紛あ紜ん

なり。王子進みて奏まをして曰はく、「我が国くに

家の法のりと為なる、神代このやより以来、子孫相承あひう

けて、天位を襲^ウげり。若し兄弟相及ぼさ
 ば則ち乱^ミ此より興らむ。仰ぎて天心を論^カ
 らふに、誰か能く敢へて測らむ。然^シすが
 に人事を以ちて推さば、聖嗣^{オノノカミ}自然定まれ
 り。此の外に誰か敢へて問然せむや」と
 いふ。

この一節は、高市皇子の薨後、持統天皇が
 皇族・公卿百僚を召集して、立太子問題を協
 議した折、天智天皇の孫（大友皇子の長子）
 葛野王が、兄弟相承^トを非とし、子孫相承^ト

き主張したことを伝えてゐる。その際、葛野
 王が自説の拠り所としたのは、「子孫相承」こ
 そが、^{わが國の}神代^の以来の伝統であるという論理で
 ある。この論理は、明らかなに記紀の伝える「
 史実」に反するけれども、^{そこに}神代^のがもちこま
 れることによつて、そうした「史実」への背
 反性が糊塗されてしまつてゐる。葛野王^の小伝
 は、右引用箇所によく部分において、王の主
 張が、皇嗣問題さめぐるその場の論争に決着
 をつけてたと述べてゐるが、もしそれが事実で

あるところれば、持統朝のころには、すでに、
神代^レが権威の源泉として、人々の精神の裡
で重きとなしていたと考えられる。

前掲の萬葉集の、神代^レ、神世^レの用例のう
ち、神代の権威によつて現在の事柄を権威づ

けようとの企図するものは、二例にすぎないけ

れども、⑨・⑩・⑫を添く残りの十例が、す

くなくとも神代以来の伝統に対する^{肯定}賛嘆の意

を内含していることは疑えない。その十例の

うち最古層に属するのは、
齊明朝に中大兄(天智)が

が

詠んだと、岡本天皇、すなわち、第三十回

代舒明もしくは第三十代齊明の作と伝えら

れる④である。したがって、神代以来の伝統

肯定的に把握し、ひいてはそれを賛美する考

えは、おそくとも舒明・齊明朝のころには、

上代人の精神の裡に萌芽していたと見なければ

ならない。(「神代」という語の成立過程については、阪下まはの初期

五葉B一〇一ページ以下参照。

④ 神代まゝ人代の事象や事柄の権威の根源とし

て強調する思考は、⑤ 神代以来の伝統を賛美す

る考えの中から生まれ、きたに相違ない。お

もさく、^②は、^③が強調されはじめたころか
 ①
 次第に人々の口端にのぼりはじめ、やがて、
 持統朝^④あるいはその直前の天武朝のころに、
 政界の首尊原理として機能しうるほどに熟す
 るに至ったのびはなかつたろうか。

本節の冒頭において指摘した通り、万世一
 系の思想は^②を根幹として成立している。
 たが、^③万世一系の思想の成立期が、
 ④
 成立期を溯るといふことはありえない。万世
 一系の思想は、
 ⑤
 ⑥
 ⑦
 ⑧
 ⑨
 ⑩
 ⑪
 ⑫
 ⑬
 ⑭
 ⑮
 ⑯
 ⑰
 ⑱
 ⑲
 ⑳
 ㉑
 ㉒
 ㉓
 ㉔
 ㉕
 ㉖
 ㉗
 ㉘
 ㉙
 ㉚
 ㉛
 ㉜
 ㉝
 ㉞
 ㉟
 ㊱
 ㊲
 ㊳
 ㊴
 ㊵
 ㊶
 ㊷
 ㊸
 ㊹
 ㊺
 ㊻
 ㊼
 ㊽
 ㊾
 ㊿

あそく、齊明朝もしくはそれや
 ①
 ②
 ③
 ④
 ⑤
 ⑥
 ⑦
 ⑧
 ⑨
 ⑩
 ⑪
 ⑫
 ⑬
 ⑭
 ⑮
 ⑯
 ⑰
 ⑱
 ⑲
 ⑳
 ㉑
 ㉒
 ㉓
 ㉔
 ㉕
 ㉖
 ㉗
 ㉘
 ㉙
 ㉚
 ㉛
 ㉜
 ㉝
 ㉞
 ㉟
 ㊱
 ㊲
 ㊳
 ㊴
 ㊵
 ㊶
 ㊷
 ㊸
 ㊹
 ㊺
 ㊻
 ㊼
 ㊽
 ㊾
 ㊿

朝ヤの朔有る明朝のころに萌芽し、天武の持統朝のころに至り、ついでようやく確立されたものと考えられる。
 (6)

五世一系の思想が確立された時期、あるいはそれが確立された時期に、応神・仁徳王朝から継体王朝への王朝交替を天命思想によつて正当化しようという試みがなされたとは考えにくいか。その試みがなされたのは、天武の持統朝をかなり遡った時代のことであつたと見なければならぬ。具体的には、帝

紀・旧辞の一成立期であり、しかも「神代」の権威や令の規定（五世を皇親の限りとする規定）とは無縁であった。欽明朝のころに、その試みは、最も積極的になされたのではなかつたか、と推定しうる。

第五節 天命思想の移入期

継体王朝の系譜は、（記紀によれば） 継体から、安閑、宣化
 を経て欽明へとつながるが、この系譜にフ
 には、二、三疑問とすべき点がある。

まず第一に、継体紀が、継体の崩年を二十
 五年辛亥（五三二年）と記しながらも、同時に
 それを二十八年甲寅（五三四年）とする異伝を
 伝えている点があり、それである。

繼体紀本文の二十五年説は、百濟本記に拠
つているが、この説をとると、繼体崩年と安

閑元年（甲寅）五三四年）とのあいだに、二年

の空白を認めることになる。対して、異伝の

二十八年説をとり、同年に安閑が即位したと

すれば、繼体の崩年と安閑の即位年、さうには安

閑元年が合致し、元年の立て方が言化・欽明の例とやや異なるものの、

二年の空白が消えて、一筋が通る。伝（異）二十八年説の併記は

繼体紀の編者に以上の点について認識があ

り、そのことを示唆している。繼体紀があげて二

十五年説をとったのは、二年の空白を認める

また、書林は繼体二十五年に安閑が即位したと記している（安閑即位前紀）から、安閑即位年と元年との

あいだにも二年の空白を認めることになる。

にモカガアツテ、

がゆえであるとしか思えない。皇位継承の過程（即位後元年を立てるまでのあいだ）に二年もの空白があくのは、異例である。この空白は、何らかの事情によつて生じたものに相違ないが、それによつて書紀は何も語らない。

第二に、記紀以外の文献の中に、安閑、宣化の即位を否定するかのような記事が散見する点である。

たとえば、上宮聖徳法王帝説（以下、帝説と略記）は、

志帰嶋天皇治天下卅一年 辛卯年四月崩。陵檜前坂合園也。

と記す。ここに言う欽明の没年辛卯は、欽明紀と一致する。辛卯年は五十七年にある。

みると、帝説は、五三一年、つまり継体二十

五年（紀本文によれば、継体の崩年）を欽明

即位の年と看做していることがわかる。した

が、^①帝説は、記紀とは異なる系譜、すなわち

継体から安閑・宣化を経て欽明につながる系

譜ではなく、継体から直接欽明につながる系

譜を構築していると考えられる。このことは、

安閑・宣化ニ代の即位を認めない史観の存在

を承^あ暖^なしている。そのような史観の存在は、
 いっさい何を意味しているのだろうか。

第三の疑問点は、継体紀二十五年十二月条
 の注記が、百濟本記の記載事項として、

大歳辛亥の三月に、軍進みて交羅に至り
 て、……又聞く、日本の天皇及び太子・

皇子、俱に崩^{かむ}薨^さりましぬ

という記事を伝えている点である。

この記事は、継体崩御に際して、何らかの
 重大な変事が起ったことと語られているように

見える。書紀は、しかし、繼体前後交開元年
 までの二年、すなわち、五三二年と五三三年
 について何も記さない。かりに、百濟本記が
 事実を伝えているとすれば、書紀は、兩年に
 ついて沈黙することによって、その事実を黙
 殺していれることになる。百濟記が伝えるよう
 な交事は、実際に起ったのだからか。それと
 も、百濟記の記事は單なる謬伝にすぎないの
 だろうか。

喜田貞吉は、繼体以下の天皇系譜にまつわ

る上述の如き疑点を解消すべく、いわゆる「安閑・欽明兩朝並立説」を提唱した（「継体天皇以下三天皇皇位継承に関する疑問」歴史地理・昭和三年七月）。喜田は、おおむね次のように説く。

継体前後、たゞちに欽明が即位したガ、一部の豪族はこれを認めなかつた。反欽明派は、安閑を擁立して即位させ、フブいて安閑の後に宣化を立上った。こうしてしばらくのあいだ、欽明・安閑（宣化）ニ

朝並立の状態が経いた後、宣化が崩下るに及んで、ようやく反欽明派も欽明朝を認めるようになり、二朝は欽明によって再統一された。

このように

二朝並立説は、推測の域を出ない謬説にすぎぬと説くむきもある（たとえば、水野祐司日本國家の成立と一四七ページ以下）けれども、この説をとることによつて、上述の疑点に対する合理的な説明が可能になることは否定し難い。

すなわち、二朝並立説によれば、帝説などがほのめかす安閑・宣化の即位を認めない史観は、二朝のうちの方（欽明朝）のみを正統と見る立場を貫くものと解しうるし、また、百濟本記の「又聞く、日本の天皇……」という記事は、史実そのものを伝えるものではなく、いにしてても、すくなくとも、皇位継承をめぐって、継体崩後の中央政界に混乱が生じたことを示唆していると解せられる。⑧ さうに、書紀において、継体崩後安閑元年までに二年の

空白が生じたのは、欽明本来の元年から二年後に、⁽⁹⁾ 反対派に擁立された ^(反欽明派) 欽明、および、安閑を継いで宣化を、欽明の前に配し、並立した二朝を一系にまとめあげたためではなかつたかと考えられる。

以上のようには、継体以後の系譜上の疑点は、二朝並立説をとることによって氷解する可能性が濃い。それゆえ、本稿はこの説に信憑性を認め、以下それを前提として論を進めてゆく

くことにした。

さて、欽明朝は、つとに津田左右吉が指摘しているように、旧辞および帝紀の一成立期であつたと考えられる（津田左右吉『古事記及び日本書紀の新研究』全集別巻第一・二二一ページ以下参照）。

安閑系を統合・収束する形で継体王朝を継承した欽明には、自らの皇位継承の正当性（Ⅱ）自らの大王としての正統性）を根拠づけ、それを天下に向けて喧伝することゝ急務と見る認識があつたのではなかつたらうか。そして、

欽明のそうした認識こそが、欽明朝を帝紀の
 一成立期たらしめる動因となったのではないかと
 推測しうる。

欽明の^(冊)史局が、継体から直接欽明に至る系
 譜を構想していたのか、それとも、あいつに
 安閑・宣化の二代を置く系譜を構想していた
 のか、その点は定かではない。しかし、いかに
 れにせよ、王朝の開祖継体をいかに描くかが
 修史事業の焦点となったであろうことは、想
 像に難くない。なぜなら、開祖継体の正当性

を証示しないかぎり、その直系の継承者たる
 欽明の正当性は主張しえなにかさである。

前節の考察によれば、欽明朝のころにはま
 だ、万世一系の思想は成立していなかつた。

（と考えられる）

また、王権の正当化や権威づけのためには有効
 な日本独自の政治思想（何もの）が、その当時確立され
 ていたとは想像できなかり。したがって、欽明

朝の史局が、継体とその王朝の正当化のため
 の理論として用いたものは、先（当時の）進国中国から
 移入された政治思想ではなかつたか、と推定

せざるをえなかり。

天・神・仁徳王朝から継体王朝への王朝交替
 の事実には、欽明朝のころの人々の記憶の中に、
 いまだ生々しく焼きついていたことであろう。
 その王朝交替の正当化を可能にする政治思想
 として最も有効な中国思想は、革命論を内
 含する天命思想であった。天・神・仁徳王朝最後
 の大王武烈を暴虐の王として描き、それに対
 して新王朝の開祖継体を有徳の君主として描
 く書紀の筆法は、既述のごとく、天命思想に

基づくものゝ解しうるが、この天命思想を帝
 紀の前面に押し出そうという構想が最初に樹
 ち立てられたのは、王朝交替の事実についで
 の記憶がいまだ生々しい欽明朝の史局におい
 てではなかつたろうか。

ちなみに、歴代天皇の和風諡号の中に「天」

の文字があらわれるのは、欽明天皇の「天國あめくに

あしはらまきひろにはのまめんみこ

排開広庭天皇」を晴矢とする。このことは、

中国伝来の「天」の觀念を鼓吹・宣揚するこ
 とに對する、欽明天皇が積極的であつたこと

を示唆してゐるやうに思われる。

古事記は、応神天皇の御世に、百濟が、和
 邇吉師いきしに論議十卷・千字文一卷を付けて、朝
 廷に進進したと記してゐる（応神記）。この記
 事に引きずられて、漢籍・漢字の伝来を、応
 神朝にのみ固有の史実と解するのは危険であ
 る。しかし、この記事は、大陸の書籍や文字
 が、かなり早い時期に日本に流入してゐたこ
 とを示唆するものであるやうに見受けられる。

「天」の觀念、ないしは天命思想が、大陸

の書籍や文字とともに、日本の上代社会の中
 に移入されたものであろうことは疑えない。天命思想が、欽明
 朝において積極的に利用されたと推定しうる
 以上、その移入期が欽明朝を降ると考えるわ
 けにはゆがなない。「天」の觀念や天命思想は、
 欽明朝さかなり遡った時期——つまり、六世紀
 初頭さかなり遡った時期——に移入され、欽
 明のころになつて、政治の表面に押し出され
 るに至つたものと考えられる。

第六節 天命思想の変容

天命思想は、為政者が善政を行えば、天はそれを嘉して祥瑞をくだすという考え、すなわち祥瑞思想を随伴している。したがって、日本古代における天命思想の受容の経緯は、正史の祥瑞に関する記事を追うことを通して明確にしてもらうように思われる。

管見の及ぶところによれば、正史の祥瑞記

事として、仁徳紀五十八年五月条に

荒陵あらかの松林まうぼうの南に当りて、忽たちまちに西あはの歴木くぬぎ

生なまひたり。路を挟みて末すえは合あへり。

とあるのが、最古層に属する。

ただし、この記事は、年代が遡さかのぼり過ぎてい

る①にわかには信じ難い。(21)おそらく、仁徳朝より

まはるか後世に確立された、仁徳を天命を受けて即位

した聖帝として描こうという構想が、この記

事を導いたものと推察される。

祥瑞記事が正史さにぎわすのは、推古紀以

下の諸巻においてである。こころみに、推古
 紀から齊明紀までの諸巻に注目してみると、
 次のような祥瑞記事を拾いあげることができ
 る。

○推古紀六年十月十日条

越国こしのくに、白鹿一頭を献れり。(22)

○皇極紀元年七月二十三日条

蘇我臣入鹿が豎者いとべ、白雀しらたがみの子を獲たり。

是の日の同じ時に、人有りて、白雀を

以て籠に納れて、蘇我大臣に送る。(23)

○皇極紀三年条

倭国言さく、「頃者、菟田郡の人押坂直一フキツノの童子を将ぬて、雪の上に欣遊うれしぶ。

菟田山に登りて、便ち此糸の菊キクの雪より挺ぬけてて生ふるを看る。高さ六寸余むきあまり。四町よとこ

許ばかりに満りめり。……とまうす。或人の

云はく、「蓋し、俗くふん、茅草といふことを

知しらずして、妄まぼりに菊と言へるか」とい

ふ。(24)

○皇極紀三年六月一日条

大伴馬飼連、百合の花を献れり。其の
茎の馬さハ尺。其の本異にして末連ハ
リ。

○孝徳紀白雉元年二月九日条

あるとのくはのきこもア
穴戸国司草壁連醜経、白雉献りて曰さ

く、「国造首が同族誓、正月の九日に、

麻山にして獲たりとまうす。

○斉明紀三年是歳条

石見国言さく、「白狐見ゆ」とまうす。

右の記事の分布年代を検討してみると、推

古紀の記事を除いて、他は、大化前後（具体的に
 的には六四二〜六五七年）に集中していることが
 わかる。この点に着目するならば、祥瑞思想
 は、上代の政治の一大改革期とも言うべき大
 化前後の時代に、おそくは、時の権力の正
 当性を天下に示し、それによつて政局の安
 定を図ろうという意図のもとに、さかんに喧
 伝されたものと考えられる。

祥瑞思想は、天命思想に包摂されると見て
 よいであろう。そうすると、大化前後の時代

に祥瑞思想が鼓吹されたといふことは、その
 当時の政界に天命思想が深く浸透していたこ
 とを意味する、と解せられる。

ナでは前節において指摘したように、天皇
 の和風（国風）諡号の中に「天」の文字があ
 らわれるのは、欽明天皇の「天国排開広庭天
 皇」に「天」を「天」とする。欽明に「天」で「天」の文
 字を贈されたのは皇極天皇であり、以下書紀
 の末尾六巻に登場する五帝は、すべてその
 和風諡号の中にこの文字をもつ。左に掲げた

のは、皇極から持統に至るまでの大代の和風
證号である。

皇極天皇 ———— あめとよみ 天豐財重日足姫天皇

孝徳天皇 ———— あめふとぶと 天萬豊日天皇

齊明天皇 (皇極重祚)

天智天皇 ———— あめみこと 天命開別天皇

天武天皇 ———— あまのぬは 天渟中原瀛真人天皇

持統天皇 ———— あかまのほろ 高天原広野姫天皇

右六代五名の和風證号は、大化前後から

申の乱を経て天武・持統朝に至る時代に、政治

中樞において、「天」の觀念がさがんに宣揚さ
 れたことを示唆している。わけでも、注目す
 べきは、天智天皇の和風證号である。この證
 号は、大化以後の改新政治の事実上の首尊者
 ともいうべき天智天皇（中大兄）を、天命を
 受けて皇運を開いた天皇と規定するものであ
 る。「天命」という語があうわな形で使われ
 いる点から見て、この證号は、関晃氏が指摘
 しているように、天命思想が、かなり生まの
 形で受け容れられていたことを示唆してい
 る。

と言えよう（関晃「律令国家と天命思想」
 神観念の比較文化論的研究^{所収}参照）。大化前後
 から天智朝に至るまでの政治過程には王朝交
 替の事實は認められなにか、天智および彼
 ら中心とする政治勢力が、天命思想を政權交
 替の正当化理論として活用していたとは考え
 られなけれども、少なくとも彼らがこの
 の思想を、改新政治の正当化原理^{として、中国風の原形に近い形のまま}
 としていたことだけは疑えないように思われる。
 正史の祥瑞記事は、天武紀に入っても跡を

絶たない。天武紀は、天武二年三月十七日条
 に、備後の国司が龜石郡で白雉を得たと記し、
 以後、ほとんど毎年のように祥瑞記事と記載
 している。天武紀は、祥瑞記事の記載頻度
 に関して、皇極紀・孝徳紀・斉明紀などと同
 じである。この点に着目するならば、天武朝
 においては、それ以前の諸朝においてよりも
 さかん^{ふりいそう}に中国風の天命思想が鼓吹・宣揚され
 たのではないかと推定しうる。
 しかしながら、この推定は、事態の本質と

ついているとは言えない。欽明朝や、あるいは大化以後の歴朝において、比較的^ま生^まのまの形で受け容れられていた天命思想は、天武朝のころから、次第に日本風に変容せしめられ、中国風の原形から離れはじめたように見受けられるからである。

孝徳紀白雉元年二月十五日の詔には、次のような一節が見える。

聖王世に出でて、天下を治むる時に、天
 広へて、其の祥瑞を示す、

ここでは、祥瑞をくぐらす主体が「天」であ
 ることが明記されている。祥瑞もしくは、それ
 に準ずるものの出現を契機とする改元は、白
 雉のそれを嚆矢として、天武朝以後頻繁に行
 われる。白雉以後の改元はついで、その経緯
 を伝える正史の記事の中には、右に引用した
 孝徳紀の記事と同様に、「天」が祥瑞出現の主
 体であることとを明示するものもあるけれども
 その一方では、「天」以外のものによつて、祥
 瑞
 たりしは、それに準ずるものがくたされたと

主張するものが目立つ。

たとえば、統紀所載の和銅改元の詔（宣命

第四詔）には、

此の物「和銅」は天に坐す神、地に坐す

祇の相うづなひ奉り福は入奉る事に依り

て、頭しく出でたる宝にあるかしとなも

神ながさ念ほしめす。（統紀和銅元年正月

十一日条——「」内は本稿による）

とある。また、天平改元の詔（宣命第六詔）

にもこれと同様の表現が見え、さらに、神護

累雲の改元を告げる詔（宣命第四十二詔）の中には、次のような一節がある。

然るに此「累雲」は大御神宮の上に示顯

はし給ふ。故尙是は大神「天照大神」の

慈あはれび示あしはし給たまへるものなり。又また掛かけまく

も畏おそき御みせ御み世よの先さきの皇みかどが御み靈たまの助たすけ給たま

ひ、慈あはれび給たまへるものなり。（統紀神護累雲

元年八月十六日条「」内は本稿による。）

統紀所載のこれ等の詔の中で、祥瑞と出現

させる主体と目されてゐるものは、わが国在

（ヤ、歷代天皇の御靈など）

（高命第五詔）

（32）

来の神々^{（ヤ、歷代天皇の御靈など）}であつて、中国思想に言う「天」ではない。また、神皇正統記の詔などにおりては「天地」が祥瑞をくだしたとされるが、この場合の「天地」は、萬葉集におりて、

ヤヲみしし 我が大君 高照タカテす 日の

御子 荒あし栲たかの 藤原が上に 食たす国を

見みしたまはむと みあすかは 高知たかちらさ

むと 神ながら 思おもほすなへに 天地あめつちも

寄りてあれこそ……（巻一、五〇——「藤

原の宮の役民の作る歌」）

とうたわれれる場合の「天地」と同じく、わが國
 在来の神々である天^ツ神と國^ツ神とを指して
 いるように見受けられる。そう見た場合、統
 紀の和銅以後の改元記事の中には、祥瑞を出
 現させる主体が、中国思想に言う「天」であ
 ることを明記してゐると看做しうるものは、
 ごくわずかしが見当りなくなつてしまふ。⁽³³⁾

同叙のごとく、祥瑞は、天子受命のしるし
 である。⁽³⁴⁾ 本節の如上の考察によれば、和銅以
 後の改元に関する記事において、この天子

受命のしるしをくたナ主体が、中国思想に言
う、天^レが^レ、天^フ神・国^フ神などのようにな
わが国の伝統思想に固有な諸存在へと変えら
れてゆく傾向にあると言えよう。このことは、
支配権の存立根拠を天たりし天命に求める思
想、天命思想が次第に国風化されてい^ッたこ
と、するわ^ッる日本風に変容せしめられ^ッたあ
^ッたこととを意味する。

天命思想を日本風に変容しようとい^ッう試み
は、^ハ万世一系の思想やアキツカミ思想（本節

第二章参照) を確立しようという試みと、
 一にしていると考えられる。

神代以来の皇室の伝統、すなわち、神代以
 来皇統が連続と(不断に)続いてきたことの

うちに天皇の尊厳性の根拠を求めた百世一系の
 思想や、天皇を神聖かつ不可侵な現神(明神)

・現人神として讃仰するアキツカミ思想は、

生) のままの天命思想とは両立しない。生)

のままの天命思想、すなわち中国風の原形の
 ままの天命思想は、「神代」や「神代以来の血

脈、さ絶対的権威の源泉とは看做さないばかりか、場合によつては、神代以来の血脈を断ち切ること（王朝の交替）を積極的に肯定する理論としても機能しうるからである。

万世一系の思想やアキツカミ思想を形成・確立し、かつそれらを鼓吹・宣揚しようとする人々は、天命思想を主のままで形を放置しておくことができなかったに相違ない。彼らは、命や受命のしるし（祥瑞）をくだす主体を、超越的存在（天）から、彼らと密接

な關係を有する身近な存在へ天の神・国つ
神をの位格的存在へと置き代えることによつて、天命

思想と、万世一系の思想やアキツカミ思想と
両立させようとする企図し臣のではなかつたよう
か。すなわち、天命思想を日本風に変容しよ
うという試みは、彼ら万世一系の思想やアキ
ツカミ思想の宣揚者たちによつてなされたも
のと解せられる。本稿が、天命思想変容の過程
と、万世一系の思想やアキツカミ思想の確立
過程とは、ほぼ一執にしていたのではなかつた

か、と推定する所以である。

本章第四節において指摘したように、百世

一系の思想は、天武朝（持統）のころからさかんに鼓

吹されるようになったと考えられる。また、

次章（第三節）において詳述するようには、アキツカミ思

想は壬申の乱以後の時代すなわち天武（持統朝のころから）欽吹されはじめた、

と考えられる。したがって、天命思想を日本

風に変容しようという意図が政治中枢にお

いて顕在化しはじめたのも、天武（持統朝）の

ころからであるかと推定している。

本稿は、これまでの考察を通じて、日本古
代の政治思想に関して、次の諸点を明かに
することのできたのではなからう。

一、万世一系の思想やアキツカミ思想が確
立される以前の時代には、天命思
想が日本の社会の中に（すくなくとも、
為政者たちのあいだに）移入されてい
たこと。

二、天命思想が、欽明朝のころに、応神・
仁徳王（朝カス）継体王朝への王朝交替を正当化する

るための理論として積極的に利用されて
いたこと。

三、天命思想は、欽明朝以後天智朝のころ
までの時代には、中国風の原形に近い形
で（まゝ）受け容れられていたが、
天武の持統朝のころから次第に日本風
に変容されはじめたこと。

四、天命思想が日本風に変容せしめられて
ゆく過程は、万世一系の思想やアキツカ
シ思想の確立過程と、ほぼ軌を一にして

いること。

天武朝以後文武朝ごるまでの時代は、古代律令制国家（天皇制国家）の確立期にあたる。したがって、右の諸点（一、三、四）によれば、天命思想は、古代律令制国家の確立期以前の時代に、中国風の原形に近い形で受容され、それ以後の時代に、日本風に変容せしめられたこととなる。こうした変容が行われた背景に、万世一系の思想やアキツカミ思想と、生のままの天命思想とは両立しえない

という認識が存していたことは、すでに指摘した通りである。しかしながら、本稿は、いまだ、その両立不能性の生じ来たる所以を明確かつ詳細に説明しえていないように思える。この説明不足は、本稿が百世一系の思想には言及したものの、いまだにアキツカミ思想にフイテ詳述していかない点に起因する。それゆえ、本稿では次に、章を改めて、古代のアキツカミ思想とはどのような思想であり、またそれは、古代の政界においてどういう役割を

果
し
た
の
か
と
い
う
点
に
つ
い
て
論
じ
て
み
た
い
。

注

(一) 継嗣令は、「自親王、五世、雖得親王名、不在皇親之限」と規定する。これによれば、皇親の下限は、親王の世であり、それは天皇の五世に当る。なお、慶雲三年格（同年三月十六日發布）では、親王の五世までを皇親の列に加えるように改定されるが、延暦十七年にいたって、ふた

たゞ令割に復する。

(2) 継体紀二十年九月一日条は、継体が
 磐余の玉穗に都した年を継体七年とする
 異伝を伝えてゐる。これによれば、継体
 が河内から大和に入るまでに要した歳月
 は、二十年ではなく七年であつたことにな
 る。二十年説と七年説、そのいづれが
 是であるのか、判断がつかないけれども、
 本稿では、^{本来的}当面、二十年説とつておく
 ことにした。

(3)

② b の尾張達は、明らかに尾張の豪

族。③ a および ⑦ g の三尾君は近江の豪

族、④ c の坂田大侯(跨)王は、近江の皇族。

⑥ f の茨田達は、河内の豪族。⑤ d の皇

長真手王は近江の皇族。なお、^{以上は指摘した}継体后妃

の出身地については、直木孝次郎氏の所

説(^{日本} 古代国家の構造 ② 二五二〜二五三ページ)

に従った。

(4)

この推理は、直木孝次郎氏(前掲書)

の推理とほぼ一致する。

(5) この、天神・仁徳王朝と新王朝と説

は、水野裕氏によって提唱され(『日本

古代王朝史論序説』、『日本古代の国家形

成』等)、以後多数の研究によって補完

されるところとなっている。たとえは、

岡田精司氏は、崇神王朝と天神王朝とが

祭祀を異にすることを指摘し(『古代王

権の祭祀と神話』、また、吉井巖氏は、天

第五部第三

神系譜の綿密な検討を通じて、系譜上、

天神が入婿の形で崇神王朝に連らなるこ

継承さかかつ

②
 天皇の系譜と神話と
 明さかにした()
 I・五) が、これらの指摘は、水野説を
 補強するものであると言えよう。

なお、本稿では、各天皇の治世を「朝
 (たとえば、継体朝、欽明朝等々)」と呼び、
 開祖を同じくする一系の皇統を「王朝」(と
 たとえば、崇神から仲哀までを崇神王朝、
 応神・仁徳から武烈までを応神王朝とい
 うふうには)と呼ぶ。

(6) 書紀も、古事記と同様に、応神の伝

奇的・伝説的性格を強調している。たと
 えば、応神即位前紀には、「初め天皇在孕
 れたまひて、天神地祇、三韓を授けたま
 へり。既に生れませるときに、突、腕の
 上に生ひたり。其の形、駒の如し……」
 とある。他に、仲哀紀八年九月条など参
 照。

(7) この語にツいては、李基東「孟子に
 おける仁と義の理法的性格について」(倫

理学一号、一九八三年) 参照。本稿では、

本氏にならつて、^{この文章を以て}國民、^は國政の根本と見

る儒教的政治思想と、^は民本思想と呼ぶ。

(8) 古事記は、武烈について、^{中即後}宮の所

在地、繼嗣のなれことなど言及するの

みで、その所行や性格等には言及して

いない。

(9) 武烈紀の武烈の暴虐に関する記事は^は

古くから、百濟新撰の末多玉の乱行につ

いての記事が竄入したのであるうとする

説が提起されてゐる (岩波日本古典文学

<p>(10) 継体の性格を概括する書紀のことは</p>	<p>いる。</p>	<p>に記述されたものであることを示唆して</p>	<p>は、なく、編者によつて明確な意図のもと</p>	<p>事が他文献から紛れこんだものなどで</p>	<p>に記載されていゝる。このことは、その記</p>	<p>録の記事は、毎に整然と区分して武烈紀</p>	<p>にわけられるはずである。ところが、武烈紀</p>	<p>単なる竊入^(記事)ならば、一個所に集中してあ</p>	<p>大系(日本書紀)下・補注16―23参照)。</p>
------------------------------	------------	---------------------------	----------------------------	--------------------------	----------------------------	---------------------------	-----------------------------	--	------------------------------

「天皇壯夫にして、士を愛で賢を礼ひた
 まひて、意豁如にまします」は、漢書高帝
 紀の「高祖為人……寬仁愛人、意豁如也」
 に酷似している。また、大伴金村らに即
 位を懇請された際、繼体は三たび辞退し
 たと伝える書紀の記述は、人々に推挙さ
 れながら、「寡人間、帝者賢者有也。虚
 言亡実之名非所取……」と言つて一度は帝
 位に即くのを辞退した漢書高帝紀の高祖
 (劉邦)の姿を彷彿とさせる。これら諸

点と勘案すれば、書紀は、漢書に描かれ
 た高祖像を下敷きにして、継体像を巧く
 リあげているのではないかと、いう推測が
 成り立つ。

(11) 本稿では、帝紀・旧辞の編纂が、結
 果的に、書紀の成立につながつて、いっ
 点を重視して、天武史局の発足（天武十
 年）以後の修史事業のみならず、それを
 かなり遡る時代へおそくは欽明朝のこ
 ろから始つていたと言われる帝紀・旧

詩の編纂事業をも、書紀編纂の一段階と
看做すことにした。

(12) 以下本稿に言う「天命思想」とは、
ナベテ、政治的意味におけるそれである。

(13) 他に「神の大御代」「神の御代」とい
う語が七例見える(三八、一〇四七、一〇六五、

四二二、四二五、四四六五、二〇〇二)。しかし、

この七例は、^{「にまう」}「神代文」
いずれも、ある特定の神へ

あるいは天皇)の代を指しており、神代
一般の謂ではない。それゆえ、ここには

これら七例は、「神代」の用例から、一た
除外しておくことにした。

(14) ⑤は、「大和の国」が「皇神の 崩しき

国」であり、「言霊の 幸は不国」である

と、いう言并で、神代以来の伝統によつて

権威づけられている。また、(14)は現世の理こころの

動カレがたさを、神代以来の伝統をもと

出し互がら強調している。

(15) 懐風藻は次のように述べている。「予

削皇子座に在リ、言ふことと有らまく欲リ

す。王子叱び、及ち止みぬ。皇太后其の
 一言の国を定めしことを嘉みたまふ。

……(傍点は本稿による)

(16) 上代の修史事業は、天武十年の天武
 史局の発足を機として急速に進展したと
 考えられるが、万世一系の思想も、これ
 を機として固められていっ。臣のでは臣が
 臣か、と思われる。ちなみに、天武天
 皇の意向を十分に反映していると思われ
 る(記序文参照) 古事記は、継体即位の

経緯に言及する際、継体が志神五世の孫
 であることと、彼が近江から上つてきて
 手白髪命を妻として天下を治めたこと以
 外には何も語らないが、このことは、天
 武天皇（およびその周囲の人々）が、万
 世一系の構想に反する諸要素（王朝交替
 の事実）を極力排除しようとしていたこ
 とを示唆しているように思われる。

（寧ろ本道文中卷所好）

（17）元興寺伽藍縁起并流記資財帳も、帝
 説と同様の立場に立つ。ナナワチ、縁起

は、欽明七年の歳次を戊午と記すが、これは書紀の宣化三年にあたり、そこから七年を逆算すると、五三二年から欽明の治世を教えていることがわかる。緑起と帝説では、欽明即位年について一年のずれがあるものの、安閑・宣化二代を欠く点には両者に共通する。

(18) 欽明は、仁賢皇女手白香(手白髪)の子である。一方、安閑・宣化は、尾張氏から出た日子媛(日子娘女)の子で、とも

に、欽明よりかなり年長であつた推定
 される。皇太后の子と立てるか、それとも
 年長の皇子と立てるかは、群臣のあいだ
 で議論の分かれるところとなつたのでは
 ないだらうか。継体前後、中央の豪族は
 ろは、この点とめぐつて、二派に分かれ
 て対立し合つたのではなかつたか、と考
 えられる。

継体にあつた

(争ひ者)

(19) 蘇我稲目の女堅塩媛は、欽明の妃と

なり用明天皇と生んでゐる。また、堅塩

媛の妹小姉君も欽明の妃となつてゐる。

この点から見て、欽明擁立派の中心に蘇

我氏がいたことは疑えない。一方、反欽

明派の中心は、大伴氏ではなかつたかと

思われる。欽明朝（書紀によれば）になつてまもなく、大

伴金村は、継体朝の半島経営の失敗の責

を問われ——朝廷から罰せられはしな

ったものの——政治の表面から姿を消す。

欽明朝における、この唐突な責任追及は、

（二相並立時代の反南宮化派）

旧反対派の追い落としに主眼を置くもの

ではなかつたか、と考へられる。

(20) この記事は、いわゆる連理の木の出現を位えたりする。延喜治部式によれば、連理の木(木連理)は、下瑞にあたる。

(21) 周書異域伝は、百濟について、「又解陰陽五行、用宗元嘉曆、以建寅月為歲首、亦解^二醫藥・卜筮・占相之術^一。あるいは、

「其王以^二四仲之月^一祭^二天及五帝之神^一。……」
と述べて、後同のころ(六世紀半頃)には、
中国の陰陽五行説や卜筮、祭天の儀礼な

ぶ、祥瑞思想と密接な関係をもつもの
 百済がナでに受容していったこととを伝えて
 いる。ほぼ同じころ、百済は、日本へ、
 陰陽道の専門家である曷博士を派遣して
 いる（欽明紀十四年六月条参照）。したが
 って、ぶれほど遅く見積られても、欽明朝
 のころには、すでに日本にも祥瑞思想が
 伝わっていたと考えなければならぬ。
 ただし、思想・文化の移植が一時に行わ
 れるものでありえない点と重視する存

さば、祥瑞思想は、相以欽明前かさ百濟と經
 由して少しずつ流入していったものと考え
 るのが、自然ではないかと思われぬ。

(22) 白鹿は、延喜治部式によれば上瑞。

(23) 白雀は、延喜治部式によれば中瑞。

(24) 芟草は、延喜治部式によれば下瑞。

(25) ここでは、ユリの茎が長く、本が別
 で末がいっしょになつているのと、連理

の木に通ずる祥瑞と看做している。

(26) 白雉は、延喜治部式によれば中瑞。

この白雉の出現を記念して、元号は「大化」から「白雉」へと改められた。

(27) 白狐は、延喜治部式によれば上瑞。

(28) 天智紀の中には、祥瑞記事が見えな

い。——九年六月条に「邑中獲_レ龜。背書_ニ中

字_一とあるが、これは、壬申の乱の前兆

としての災異記事。——しかし、このこと

は、天智朝の政治中核が祥瑞思想と無縁

であつたことを示している、とは言い過ぎ

でない。書紀の編纂に關しては、天武朝

の史局が重要な役割を担っており、天智朝の政治をかなたし、是認しなれり立場に立つこの史局が、天智朝のころの祥瑞出現について記録をことごとく排除したのではなかつたか、とも考えられるからである。

(29) たとえば、靈龜元年の詔(統紀靈龜

元年九月二日条)に、「コトニ粵得コトニ在京職所コトニ有

瑞龜。臨位之初、天表嘉瑞。とある。

(30) 和銅は、厳密に言えば、祥瑞の規格か

う外れる。ここでは、和銅の出現は、正
 式の祥瑞ではなく、祥瑞に準ずるものと
 看做されている。だが、正式の祥瑞では
 ないだけに、かえって、その出現を祝う
 詔文は、祥瑞さくたす主体にっいて当時
 の人々が実感として抱いていゝを考え方
 ー中国思想に拘束されなゝ考え方
 さあ^①らわな形^②で伝ええていゝように思わ
 れる。

(31) この宣命には、「辞別^③して詔はく、此

の大瑞おほまゝの物は、天に生ず神地に生ず神の
相あひうぶなひ奉まつり福さきはへ奉まつることに依りて
頭あたまはし奉まつれる貴たかき瑞まなるを以もて、御ご世の
年とし号ごうを改あらめ賜たまひ換かへ賜たまふ。^①とある。

(32) 神龜改元の詔には、「去年こぞの九月、天
地のあま既いまへる大おほき瑞ま物もの頭あたまはれ来きり」とある。
また、神龜出現直後に発せられた詔(統

(長さは五寸に一寸半、両眼の赤い白毫)

紀養老七年十月二十三日条)には、「……」

熊くま氏うぢ瑞みづ太た因いん曰いは、王みかど者は不な偏へん不な党たう、尊たう用よう者は老らう
不な失し故こ旧きう、徳とく澤たく流りゅう治ち、則すなはち靈れい龜き出い。是こゝ知ち、

天地靈昭、国家大瑞。……とある。

(33) 靈龜元年の詔などでは、「天」が祥瑞

を表すと言われる(本幸注(29)参照)が、

こうした例は、ごくわずかではな

また、こうした場合の「天」も、中国的

な「天」ではなく、日本在来の神々が存

在している具体的な自然として〉の天を

指している可能性がある。この点につ

ては、関晃之助掲論文参照。