

天孫降臨神話について

安藤 美紀

はじめに

一章 異伝比較の方法

(一) 三品氏の研究とその問題点

天孫降臨神話は、日本における皇室の起源説話であり、天皇及び皇室系譜の権威の正統性を主張する根拠として、特殊な位置にある。この神話は、葦原中国の平定・天孫の降臨・天孫の成婚の

記紀の異伝については、これまで広く研究がなされてきたが、その一つの画期として、三品彰英氏の研究をとりあげてみたい。

三部から成るが、ここで扱う降臨に関する部分だけでも、『古事記』『日本書紀』本文・紀一ノ一書・紀二ノ一書・紀四ノ一書・紀六ノ一書の計六通りの異伝をもっている。

三品氏は、論文「天孫降臨神話異伝考」^①において、「同系神話の諸異伝のうちに含まれる各種の要素中すべてに共通なものが基本的要素、ないしは比較的古い要素である」という方針に基づき、

なぜこのように多くの異伝が存在したのか、各異伝、また記紀は相互にどう関連するのか、これらの問題を通して、天孫降臨神話の原形とその意味・目的を考えてゆきたい。

各所伝の要素を ①降臨を司令する神 ②司令を受けて降臨する神 ③降臨の際の天孫の容姿 ④降臨地 ⑤随伴する神々 ⑥神器の授与 ⑦瑞穂国統治の神勅の七項目に分類、「機械的」に配列した。その結果登場回数が多い、変化の少ない要素を普遍的要素、そうでない要素を特殊の要素とし、普遍的要素からなる所伝

含む所伝(記・紀一ノ一書)を後期的發展的所伝と比定した。

神話を構成要素に分解し、それを機械的に扱う方法は、「主観的独断的」にならず、「既成観念に災されることなくて済む」^③点で非常に有効で、画期的な方法である。しかしこの方法が最終的かつ完全だという訳では決してない。問題となるのは、「一書」の取り扱い方である。三品氏は、『書紀』の本文として掲出されている所伝が『一書曰』の所伝よりも歴史的に権威あるもの或いは妥当なものであると特に撰者たちによって考えられていたのか、それとも別に何かそうした所伝を本文としなければならぬ事情があったのか、その点は分明でない^④として、一書を紀本文や記と全く同等の価値をもつものとして扱っている。これは果たして適当な手段といえるのだろうか。この問題は、すでに三宅和朗・伊藤清司氏らによっても、指摘されているところである。

(二) 一書の位置づけと比較の方針

一書とは何か。『日本書紀抄』に「一書の説をば注などの如くに細字にかけり」とあるように、一書はそもそも小字双行を本来のかたちとした、本文の割注であったと考えられる。^⑦しかも、後世の添加ではなく、撰上当時からすでに一書の形で記されていた。^⑧一書の原形については諸説あるが、「まぎしく一つの書として存

在していたもの」^⑩『日本書紀』に別の『あるふみ』であったことは間違いなく、その役割はあくまで本文を補足するところにあつた。従って「いわゆる『本書』と『一書』とは同一レベルには、ない。いわゆる『本書』はそれ自体独立して存する」^⑫『一書』はあくまで従なのである。(中略)本文と『一書』とを同列にならべて相対化する訳にはゆかない。(中略)本文を『一書』との同列的相対化は、ある話の發展ないし展開という視点にとらわれておりそこから出ないでおわる^⑬と考える方が妥当であろう。『日本書紀伝』に「正書一書相融通して、一条の文の如く、彼此を合せ読むべき所多しと知るべし、是即ち御紀の見方なり」^⑭とあるように、一書はそれだけで独立しては存在できない、本文との関係においてのみ意味をもつものなのである。

一書についてのもう一つの問題点は、それが省略を含むことである。『日本書紀伝』に「凡そ御紀には、同じ事の重複れる時に、省ても聞ゆる眼は、成たけ略きて、外に譲り合ふ」^⑮との指摘がある通りで、その内容等については三宅氏らの研究に詳しい。^⑯

一書が本来は補注であり、それ自身で完全に独立できない性格のものであるならば、一書と本文とをそのままの形で全く同列に論ずることは無意味である。また三品氏が後期的發展的所伝とした紀一ノ一書について「諸異伝中の最も権威ある正統的所伝とし

て回顧され、いわば本文的地位に立っているのである」とされて
 いるのは、一書は本文との間に何らかの差異を認めることとなり、
 その方法論とは矛盾していないだろうか。

ここでは、構成要素をただ機械的に配列するだけではなく、紀
 本文——一書——記それぞれがどう関連するのか、を踏まえた上
 で神話全体の考察へと進む、という方法をとるべきであろう。津
 田左右吉氏は、「成書となつてある古事記と書紀とを全体として
 対照するよりも、古事記の一々の記載と、それと同性質を有する
 書紀とそれに注記してある『一書』との種々の記載とを、比較す
 る方に意味があるのである」とするが、これは各要素を比較する
 際には有効であっても、神話全体の判断として用いてよいことに
 はならないだろう。まずはじめに構成要素それぞれの意味を明ら
 かにすることが必要だが、ただそれだけにとどまらず、所伝相互
 の関係を考えるための手段として、以下、論を進めてゆきたい。

- ① 三品彰英論文集 第二巻『建国神話の諸問題』平凡社 所収
- ② 三品 ①117頁
- ③ 三品 ①117頁
- ④ 三品 ①114頁
- ⑤ 三宅和朗『記紀神話の成立』吉川弘文館 第一 記紀神話の成立
 ——課題と方法
- ⑥ 『シンポジウム日本の神話5』日本神話の原形 学生社
- ⑦ 梅沢伊勢三『統記紀批判』創文社 第四章 三 神代紀一書の性格。

神志野隆光『古事記の世界観』吉川弘文館

⑧ 坂本太郎『日本古代史の基礎的研究 上 文獻篇』東京大学出版会

⑨ 梅沢氏は⑦で、一書は天武朝以前からの「古書」であり、記紀の共
 通資料として用いられた帝紀・旧辭であろう、とし細心の注意をもつ
 て尊重され、古文獻が殆どそのまま収録されたとする。一方三宅氏は
 「神代紀の基礎的考察」(史学 第四八卷二号)で、一書は確かに古書
 であるが、古伝承本来の姿をそのまま写すものではない、としてお
 り、また川副武胤氏は「神代紀考証三篇」(統日本古代史論集 中巻所
 収)で、一書の列記は、一書の尊重によるのではなく、編者の意志見
 解の不統一・無責任を示すものだとする。

⑩ 中村啓信「神代紀一書をどう見るか——神代七代章をめぐって」国
 文学 昭和五九年九号 91頁

⑪⑫ 出雲路修「日本書紀・神話的世界の構造」国文学 昭和五九年九
 号 85頁

⑬ 神志野 ⑦ 第二章

⑭ 鈴木重胤全集 第一 533頁

⑮ 鈴木重胤全集 第五 23頁

⑯ 三宅氏は、省略法を④云々による省略法 ⑤前略・後略・前後略の
 省略法に分類し、一書については (1)省略なし (2)省略文——前略・
 後略・前後略 (3)云々による省略 の三通りの存在形態があるとす
 る。(神代紀の基礎的考察)

⑰ 三品 ① 53頁

⑱ 津田左右吉全集 第一巻『日本古典の研究 上』岩波書店 第一編
 四章 73頁

〔附〕天孫降臨神話異伝・表

*この表は、『三品彰英』天孫降臨神話異伝考(『三品彰英論文集第二卷所収』第一節第二項)に掲載の表を参照して作成したものである。

	司令神	降臨神	容姿	神宝	神勅	随伴神
紀本文	タカミムスビ	ホノニニギ	真床追衾			
一ノ一	アマテラス	オシホミミ ↓ホノニニギ		曲玉 劍・鏡	統治 天璣無窮	五部神 猿田彦大神
二ノ一	タカミムスビ アマテラス	オシホミミ ↓ホノニニギ		鏡	鏡 蒼庭之穂	天児屋命・太玉命 諸部神等
四ノ一	タカミムスビ	ホノニニギ	真床覆衾			天忍日命 天德津大久目
六ノ一	タカミムスビ	ホノニニギ	真床覆衾			五伴緒 天忍日命・天津久目命 猿田毘古神 常世思金神 手力男神・天石門別神
古事記	アマテラス タカギノカミ	オシホミミ ↓ホノニニギ		勾纒 劍・鏡		

二章 日本書紀における天孫降臨神話

(一) 紀一書の構成要素の分類

紀一書の要素は、紀本文との関係において二系統に分けられる。

四種の一書のうち、四ノ一書・六ノ一書は、紀本文とほぼ同様の内容をもつが、二ノ一書・一ノ一書は、紀本文との共通要素は極めて少なく、互いに共通する要素を多くもつ、前者を㉔、後者を㉕として、それぞれの要素を整理すると、以下の表にまとめられ

司令神	タカミムスビ	アマテラス(*1)
降臨神	ホノニニギ	オシホミミ ニニギ
容姿	真床覆衾	
神宝	なし	
神勅	なし	
随伴神	なし(*2)	あり

もちろんすべての要素がきちんとこれにあてはまる訳ではない。たとえば二ノ一書では司令神は二神並立であり、四ノ一書では随神として天忍日命・天徳津大来目が登場する。^(※1) また神勅・随伴神等にも異同がみられる。しかし、一書を補注と考へ、④・⑧それぞれを同一のものとしてではなく、同じ傾向をもつ系統としてとらえる際には問題ないだろう。^(※2)

一書が④・⑧二系統に分類されることからは、一書のもとなつた考え方も④・⑧に対応して二系統あつたのではないかと、との予想が得られる。④は、本文それ自体の補注となるものであり、一方⑧は、本文とは異なる要素を持ち、本文と違う説の存在を示すものであつて、そうすることで本文に書かれなかつた部分の補注となつている。従つて、一書について考える場合、本文と順接的に関わるもの——④と、逆説的に関わるもの——⑧との二系統それぞれについて考察し、その比較の上に神話の原形を求めめるべきであらう。

(二) 一 司令神

記紀で司令神となるのはタカミムスビ・アマテラスだが、延喜式祝詞^②では、降臨を司どる神として「皇親^{すめみま}(皇陸) 神漏岐^{かむろぎ}・神漏美^{かむろみ}」が登場する、『古事記伝』ではこれをそれぞれタカミムスビ・

アマテラスにあてているが、たとえばイザナギ・イザナミ等と同様、語源的にも対応した相對偶的な一對の男女神として、タカミムスビ・カミムスビを想定する方が自然で、よりふさわしいと考えられる。^③ しかし実際に神の名を比定するよりも、むしろ「天に^④いる神をいう漠然たる觀念(中略)原義に於いては単に神をいう」とする津田氏の見解の方がここでは一層重要である。

男女二神が司令神となり、我が子を降臨させるイメージは、イザナギ・イザナミの例を挙げるまでもなく、根源的に人間の心に備わるものである。また出産は、人間の基盤をなす最初の、しかも最も重要な生産として、「物を生成することの靈異なる御魂」^⑤『古事記伝』Ⅱムスビノ神と直結する。従つて、我が子を降臨させる神は、原義として当初はムスビノ神Ⅱタカミムスビ・カミムスビでなければならなかつたはずである。しかし、アマテラスが皇祖神としての地位を固め、皇孫との関係においてタカミムスビと結びつくようになり、その一方でカミムスビが出雲系の神として^⑥か関わりをもたないことから、やがてアマテラスがカミムスビと^⑦とつてかわつて司令神と考えられるようになったのではないだろうか。語自体の原義としてはムスビの神を示しているも、実際にはアマテラスが想定されるようになったのである。

これと同じことが、記紀神話の司令神についてもいえるのでは

ないだろうか。つまり、タカミムスビは原義として皇孫と結びつく神で、アマテラスは皇祖——皇孫の連想からつくりあげられた人工的な関係によって皇孫と結びつく神である、と。タカミムスビとの関係が、生産を媒介とした呪術的・原始祭礼的なものなら、アマテラスとの関係は、皇祖神としての系譜を媒介とした、制度的・政治的なものだといえる。⑥ともに血縁関係であるという立場は同じでも、前者は自然発生的、後者は作爲的である。津田氏は、アマテラスが正当な司令神たるべきであり、タカミムスビは後からの添加である、とする。それは確かに後者の立場、アマテラスの皇室系譜を重んじる政治的立場からすれば、至極もつともな主張であるが、ただその一方の立場からしか認められない主張である。すべてがはじめから後者の立場で書かれたのなら、もう一方の要素、タカミムスビをはじめとする④系統の要素は、一切排除されるか、少なくとも副次的要素にしかなり得ないはずであろう。

(二) 降臨神

ニギとは『古事記伝』に「稲穂に囚れる御名なり」とあるように、名称自体穀神を意味している。これは、朝鮮神話における降臨者のあり方とも共通している。また『日向国風土記』では、

皇孫は手に穂を握った形で降臨する。風土記には、稲による地名伝説が随所にみられるが、ニギの降臨も、穀神の降臨として、基本的には稲種の散布とまさに同様の意味をもつものであった。ニギの皇孫としての降臨は、各地の稲種降臨伝説の最終段階として、葦原中国全体を影響下においた稲種——穀神の降臨を意味するものととらえられよう。

ニギが穀神として正しく下されるべき神であるなら、なぜここにオシホミミを登場させる必要があったのだろうか。三品氏は、オシホミミに最初の降臨司令が下ってから実際に降臨するまでの間に、出雲神話を編入させるための、神話を現実の歴史として実感させるための作業であるとするが、それではなぜオシホミミに勅が下されたのか、の理由にはなっていない。倉野憲司氏は、「タカミムスビが外祖父であるにも拘らず、不当に重んぜられてゐて『皇祖』とされ、それに対してニギの尊が『皇孫』とされてゐることは、何としても外威の圧力が加えられたもの」であり、外威勢力によりアマテラス——ニギの関係に、タカミムスビ——オシホミミの関係がつけ足されたとする。しかしオシホミミの登場は⑧系統、アマテラスを司令神とするものに限られており、オシホミミとタカミムスビとを結びつけるには無理がある。むしろオシホミミはアマテラスとの関係によって編入されたとする方

が適當である。¹³ ニニギは、語の原義としてはタカミムスビと強い根源的結びつきをもつが、アマテラスとは人工的な結びつきしか持たない。そこで、アマテラスとニニギとの間に、アマテラス系の神を編入させ、間接的に、アマテラスとニニギの結びつきを強調する手段としたのではないだろうか。

ここで子でなく孫を降臨させたことについては、持統天皇——草壁皇子——輕皇子の系譜において、輕皇子＝文武天皇の即位を正統化するための政策ではないか、とも考えられている。¹⁴ ともかくも、オシホミミには現実の政治上の出来事を連想させる余地がある。

(二) 三 鏡と真床覆衾

皇孫は降臨する際、¹⁵ ④では真床覆衾で包まれ、¹⁶ ⑤では衾はなく神宝（特に鏡）を与えられる。これらとともに皇孫を連想させるものとして、皇位の象徴・シンボルとしての立場から考えることができる。

鏡については、二ノ一書に「吾兎視_レ此宝鏡_ニ当_レ猶視_レ吾_ニ可_ニ与同_レ床共_レ殿_ニ以_レ為_ニ斎鏡_一」の勅が下されており、同様の勅は、『古語拾遺』等にもみられる。

ここでいう鏡とは、皇孫と「同床共殿」にある「斎鏡」である。

倉野氏は、この勅において初めて鏡が護身の呪物として祭祀の対象物となり、天璽としての地位を確立した、とする。¹⁵ だが、鏡が天璽となることは、単に鏡が呪物となっただけではなく、天璽に鏡のもつ意味が加わったことでもあると考えられよう。いうならば、天璽によって与えられる皇位の証明・権威は、アマテラスに根拠するものだ、との印象を与え得るのである。アマテラスという、政治的系譜を代表する神と結びつけることで、天璽を、単に天皇の権威・地位の象徴としてではなく、皇祖から連綿と続き、代々受け継がれるべき性質のもの、いわゆる皇統・系譜の流れをも象徴するものとしている。ここで鏡は、ただ現在における天皇の地位を保証するだけでなく、皇室系譜にのっとった天皇の地位・権威を、永続性を持つものとして保証する役割も果たしている。¹⁶

真床覆衾は、この天孫降臨の段の他に、紀十段四ノ一書にも登場している。¹⁷ 紀十段では、真床覆衾が直接降臨と結びついてはいないが、それでも皇孫と結びつくものとしての意味は失われてはいない。『書紀集解』は、「途中安穩以_レ避_ニ風寒_一、故裝_レ以_ニ所_ニ寝処_一之物_ニ皇祖所_ニ憐愛之情_一」と解するが、それだけでは真床覆衾を説明することはできない。

何かに包まれた形で降臨することは、朝鮮始祖神話にもみられ、¹⁸

卵生神話として分類されるが、真床覆衾は、これらの神話に共通して、ある神の依代のイメージ、新生・再生のイメージを強く持つだけでなく、ただ皇孫とのみ結びつくものとして、皇位を証明する役割をも同時に果たしている。皇位を証明する点では鏡と同じだが、鏡には新生・再生のイメージがないのに比べ、衾の保証のやり方は現実の親子関係に基づいた、呪術的・原始的で素朴な信仰によるものだといえよう。

真床覆衾については、延喜式卷七 踐祚大嘗祭条に「凡御大嘗殿之時、所服御服二具、衾三條・敷衾三條・絵枕二枚」と記される衾との関連において大嘗祭と結びつけた研究もなされている。¹⁴⁾

折口信夫『大嘗祭本義』に、「此真床覆衾こそ、大嘗祭の褥裳を考へるよすがともなり、皇太子の物忌みの生活を考へるよすがともなる。物忌みの期間中、外の目をさげるためにかぶるものが真床覆衾である。此を取り除いた時に完全な天子様となるのである¹⁵⁾」と述べられているのは、衾をつけて臥すことが、まさに神としての聖性を備えたものとして再生するための儀式であることを意味している。¹⁶⁾ 古代新嘗の祭神は、タカミムスビ・ミケツノカミであり、本来アマテラスはまつられなかったとされている。そうすると、大嘗祭で天皇が衾を着けて臥すことは、タカミムスビと一体化することであり、タカミムスビと衾との関係は、ここにお

いても認められるだろう。

祭神がアマテラスになった理由については、伊勢神宮が天武朝期に皇祖神化・国家神化したのに伴い、朝廷でのアマテラスの祭祀的地位が向上したためだ、とする説もあるが、タカミムスビとの原始的・呪術的結びつきを象徴する真床覆衾と、アマテラスとの人工的・政治的結びつきを象徴する鏡と、神話の構成要素が二通りあるように、祭祀にも呪術性と政治性の二面があり、アマテラスが祭祀的になったというよりも、祭祀の政治的色彩が濃くなるにつれて、政治性を象徴するアマテラスとその関連要素が浮上してきた、とする方がよりふさわしくはないだろうか。皇位の象徴が真床覆衾と鏡と二種だったのが、後世鏡のみとされたことは、降臨の司令がのちにアマテラス一神のみだと考えられるようになったことと対応するものであろう。

(二) 四 随 伴 神

・天忍日命・天穗津大来日

大伴氏・久米氏の遠祖として、紀では四ノ一書のみが登場する、「背負三天磐敷、臂著三稜威高鞞、手提三天施弓・天羽羽矢、及副持八目鳴鏑、又帶頭槌劍」と、完全武装の軍人を思わせる外見で、その姿は『万葉集』にも、大伴家持「喩族歌一首并短歌」で、

「山河を磐根さくみて 履みとほり、国寛ぎしつつ 千早ぶる
神を事来け 服従わぬ 人をも和し 掃き清め 仕へまつりて」
と詠まれている。

武装軍神を伴うことは、侵略・征服の印象を与え、天孫降臨を
軍事的遠征・行幸だとする説の根拠の一つにもなっている。しか
し神話としては、天孫の降臨までに降臨地は既に「平訖」はずで
はなかったか。

新羅始祖、赫居世居西干は随神をもたず、地上において辰韓六
部に迎えられる。『駕洛国記』にも、地上において首露を迎える
者として九干が登場する。そして「則是迎大王、歡喜踴躍」（駕
洛国記）「鳥獸相隨喜躍踴躍」（脱解王）と記されている様に、降
臨者は征服者としてではなく、逆に、祝福されて迎えられる者と
位置づけられている。また『日向国風土記』では、土蜘蛛大鉗・
小鉗が皇孫を迎えるものとして描かれている。

神話本来のあり方からすれば、ここに軍神を配する必然性は全
くなく、むしろ逆に降臨の意味を誤解させる恐れがあるろう。この
二神は、「稜威之道別道別而」（紀本文）「引開天磐戸・排分天八
重雲」（四ノ一書）等の降臨時の描写が、大嘗祭における天皇の
出御の姿と結びつき、現実の天皇の行幸を護る氏族が、天孫の降
臨において祖神の形をとってあらわれたものなのである。

・五部神

一ノ一書では五部神として中臣上祖天兒屋命・忌部上祖太玉
命・彦女上祖天鈿女命・鏡作上祖石凝姥命・玉作上祖玉屋
命が登場する。一方二ノ一書では、天兒屋命・太玉命の他に「諸
部神等」が随伴するが、これらの神は「即以紀国忌部遠祖手置
帆負神、定為作笠者・彦狭知神為作盾者、天目一箇神為作金
者、天日鷲神為作木綿者、櫛明玉神為作玉者」にあたると
考えられる。ここでは五部神という言葉こそないが、内容的には、
忌部・中臣の祖神と祭祀用具製作者とのグループとして、一ノ一
書と共通性を持っている。

中臣氏・忌部氏については、「大臣若大中納言一人率中臣忌部
中臣立石（中略）立定神祇官中臣……跪奏天神之寿詞、忌部人
奏神璽之鏡劔」（延喜式・踐祚大嘗祭）「神祇伯中臣大嶋朝臣詠
天神寿詞畢忌部宿祢色夫知奉神璽上神璽劔於皇后」（持統四正
月即位条）「凡踐祚之日中臣奏天神寿詞忌部上神璽之鏡劔」（
大宝令）等の記載がみられる。両氏はともに天皇に關係し、宮
廷祭祀を司どることを職掌とした。天孫降臨が、地上におけるは
じめての天皇の即位式であるなら、必ず彼らが、ここでは祖神と
いう形で、参加しなくてはならないのである。皇孫が、アマテラ
スの象徴する政治性を強くもてばもつ程、その降臨も、一種の皇

室儀式、政治的行事としての意味合いを濃くする。そしてそれは、随神という形で氏族の参加によって、一層現実味を増すのである。

他の祭具製作者は、それ自身の力、天皇との直接のつながりによってではなく、中臣・忌部氏とのつながりによって、いわば間接的に編入されたものだろう。尾畑喜一郎氏は、五伴緒のうち天兒屋命・太玉命のみが厳伴緒として伝承せられた時期があったのではないかとする。⑨⑩五の変化が可能かどうかは不明だが、五部神の中心をなすのは天兒屋命・太玉命の二神であり、彼ら祭祀実行者と祭具製作者とで、一種の祭祀集団を形成していたことは認められよう。

・猿田彦大神

「其鼻長七咫、背長七尺余、当言七尋、且口尻明輝、眼如八咫鏡、而絶然以赤酸醬也」という異様な外見をもつ神については、神籙の田ノサナダであると説く、また「戯れた振舞する者」から「戯女」としてのサルメ、「戯人」としてのサルダと解する説など、さまざまな解釈が試みられているが、どれも決定的とはいえない。

猿田彦大神は「衢神」ニ天八達之衢に居る神である。天でもなく、地でもないところに居る神である。天には、高天原という秩

序があり、地は高天原の司令によってすでに平定され、地上の支配者としての皇孫が降ろされようとしている。その中で、猿田彦大神は、天と地と、そのどちらにも属さない、高天原の秩序にまだ組み込まれていない存在なのである。

明らかに異民族を思わせる異様な外見、そして「俳優」を巧みとし、神楽を奉る天鈿女命と結びつけて記述されていることは、朝廷に対する隼人の存在、延喜式踐祚大嘗祭の「郡官初入隼人発声立定乃止進於楯前拍手歌舞」を連想させないか。吉田敦彦氏は、猿田彦大神について、「身体から赤い火を発しまるで火焰を髣髴させるような状態にあった。つまり天孫降臨のおりに天八達之衢を塞いでいたのも、燃える火とまさに酷似したような状態にあった障壁にはかならなかった」として、神武天皇の東征を妨げた炭火と同様のものだとしている。しかし猿田彦大神は、紀一ノ一書をみる限り、「奉迎相待」「吾先啓行」と宣言するもので、単なる物理的障壁ではあり得ない。全く逆に、迎える意志もった存在として描かれている。これは、神話の中で、異民族を連想させるものに皇孫を迎えさせることにより、現実社会において、先住者である異民族を鎮圧し、支配下におきたいという朝廷の現実的かつ政治的な願望を示している、とはいえないだろうか。

天鈿女命の登場、猿田彦大神が「伊勢狭長田五十鈴川上」に住

むこと、等から、アマテラス・伊勢の影響があったことも忘れてはならないだろう。だが、ここに異形の神を配したことは、単なる伊勢閼連氏族の伝承だけではなく、それ以上に朝廷の力が加わっているように思われるのである。

随神の職能・存在は、皇孫を、高天原との関係で見た場合には何の必然性もない。ただ地上から、現実の天皇と皇室儀式のあり方に重ねて見る場合にのみ、随神に意味が与えられるのである。随神は、神としての皇孫に従うものではなく、地上の統治者である天皇としての皇孫に従うものなのである。現実の系譜・地位の保証を、神話において得ようとする動きが、随神という概念をつくり上げたのである。

(二)五 神 勅

神勅は、一ノ一書と二ノ一書にみられ、

一ノ一——瑞穂国統治・天壤無窮

二ノ一——鏡・齋庭ゆにわいなはの穂

の計四通りがある。

齋庭之穂の勅は、高天原の稲を地上にもたらし、皇孫をその稲の司祭に任ずるものである。稲の司祭としての役割は、天皇の最も基本的な職能にあたる。ニギギという名称からも分かる通り、

天皇はそもそも殺霊なのである。その性格が、原初の素朴な伝承では稲種の配布として、つまり天皇を実際の殺物と同一視するという形であらわれたのであり、『日向国風土記』では皇孫が稲穂を握って、稲と皇孫が同時に降臨する形で示された。そして、二ノ一書では、天皇の殺霊性はもはや実際の殺物には結びつかず、ただ言葉だけによって与えられているのである。

天皇は原初、稲の支配者だった。しかし少なくとも紀が編さんされた時点では、天皇は稲以外においても、いやむしろそれ以外の面においてより重要な支配者であった。この勅は、天皇の原初的支配者としてのあり方をよく残しているが、ただその面だけを唯一絶対的なものとするのではなく、あくまでも天皇の統合的・多面的な支配権の基礎としての皇孫の殺神性を述べているのである。^⑧

一ノ一書の天壤無窮の勅は、皇室・天皇の地位・権威を語る際、必ずとり上げられ、その正統性を裏付ける根拠として最も重要な資料とされた。この勅は、それほど後世重要視されたにもかかわらず、紀一ノ一書にあるだけで、他の所伝には全く見えていない。記や紀本文ではなく、単なる一書としてしかこの勅が記されなかったのはなぜなのだろうか。

天壤無窮の勅が、文章上も漢文色が著しく全体からみて異和感

があるとの指摘は古来からあった。津田氏は、「書紀はすべてが

甚しくシナ化せられ、到るところシナ思想を以て潤色せられてい
る」^⑧のであり、「天壤無窮の思想も、シナ人特有の思想であって、

漢文に習熟していた人々には一般に知られていた、従って、この
勅は、シナ思想に基づく、紀編者の修補なのだ」と述べている。^⑨

さらに家永三郎氏は、修補の参考となったものとして、「庶使三皇
隋宝祚与天長而地久」^⑩「与三天壤二而無窮」^⑪等、仏教の願文類の
慣用句を指摘している。

三品氏は、「天壤無窮の勅がこの所伝にのみ見え他に見えない
ことから、この所伝を史料的に価値低く評価するがごときことは
許されない」^⑫とする。もちろん、ただ一所伝といえども、こうし
た勅が書き記されたことをおろそかにはできない。しかし、あま
りにも特別視しすぎることもまた同様に危険ではないだろうか。

この勅は、皇室を語るものとして、最も多く引用されてきた。
だが、いくら後世において重要とされようとも、紀編さん当時から
ずっと重要であったことの証拠にはならない。むしろ、本文に
は全く触れられず、一書の所伝としてしか採られなかったことか
らは、紀の編者が、天壤無窮の勅を二次的な、本文の補足にすぎ
ないものとして理解していたのではないか、とも考えられるので
ある。この勅については、「なぜ一書の所伝なのか」という観点

から考察してゆきたい。

(二)一六 天壤無窮の勅の意味

天皇の支配者としての能力は、農業生産に関わり、自然現象・
天地の事象等をつかさどる呪術的司祭としての面と、社会機構の
頂点をなすものとして、現実に人民や制度を統治する、実務的政
治家としての面と、その両面にわたるものでなければならぬ。

紀の勅は、そういった天皇の支配権と行うべき任務とを、司令神
の言葉として明文化したものである。斎庭之穂の勅、統治の勅の
意義はまさにこの点にある。

では、天壤無窮の勅についてどうか。この勅が天皇の職能を
言うものでないことは明白である。この勅の目的は、天皇自身の
地位の保証と祝福である。支配者そのものの権威を強め、自らの
支配権を正統化し、その効力を恒久化しようとするものであり、
他の勅とは内容的にも全く異なっている。この勅は、「神勅」と
してひとまとめにされてはいるが、他の勅とは区別されるべきで
ある。確かにアマテラスがニギに下した勅なのだが、この場合、
天皇が自分自身に対して言ったことばとする方がふさわしい。ア
マテラスが、単なる司令神ではなく、天皇自身と同一視されてい
るといってもよいだろう。

紀本文、及び④系統の所伝では、皇孫は勅をうけず、ただ穀靈としてのみ存在する。ここでは皇孫は稲＝生産の支配者であり、瑞穂国全体の稲の支配者である。農耕を基盤として成立した集団においては、稲の支配者とその集団全体の支配者でもあり得た。

この場合、支配者としての権威の裏づけになるのは、稲であり、生産をつかさどる者としての力である。斎庭之穂の勅・統治の勅は、この権威に基づいた天皇の職能が、さまざまな儀式において成文化されたものと考えられる。

対して天壤無窮の勅は、現実社会における何ものかを基礎として自然発生的に生まれたものではない。いかなる現実的根拠ももない、非常に空想的な勅である（後世、天皇の権威に関する最も根源的な観念とされたのにもかかわらず）。この勅の異和感は、単に漢文調の文体からだけでなく、勅の意味、目的・根拠の違いからも生じているのである。

稲・生産は、現実には生きる為の手段として、個人にとっても、また集団の成立・発展にとっても、最も身近でかつ絶対的な権威となり得る。しかし、そのような生産に基づく現実的根拠を持たない場合、用いられるのは血統等、ことばによって正統性を主張された権威である。これは、どのように飾ろうとも、所詮空想的で人工的なことばの権威にすぎない。集団の成立当初においては、

ほとんど無意味な権威である。紀に天壤無窮の勅が書かれているということは、この権威が一応は認められ、何らかの力を持ち得た証拠でもある。しかし、その力は、まだ主流となり得る程強力ではなかったのである。少なくとも、紀編者の判断においては。

現実には生産を支配する者としての意味が薄れた場合、頼られるのはことばによる支配権そのものの支配者となることである。これは、支配者の本来のあり方からすれば、あくまで二次的な手段にすぎない。原初的支配者には全く必要な要素である。しかし後世において、天皇の、生産を支配する者としての力が弱まった、というよりも他の面についての支配の方がより重要でかつ困難になった時、天皇は血統に基づいた、支配者であることを根拠とした権威によって、支配者として認められたのである。従って、二次的な勅が、その権威に最もふさわしいものとして浮上する。そしてそれは、たとえば『神皇正統記』の「此國の神靈として、皇統一種たゞしくまします事、まことにこれらの勅にみえたり」といった方向に発展する。

また、天皇とその職能において結びつかず、天皇を頂点とする体制の中で組織としての結びつきが持たない者にとっては、自分の地位の安定・正統化のために、むしろ天皇のこのような二次的な権威を、仏典その他漢籍の援用をしてでも強調する必要がある。

ったとも考えられないだろうか。天壤無窮の勅の創作、或いは添加の主謀者について、単に編者とするだけでなく、このような想像をすることも可能であろう。

これらの勅は、すべて司令神によって下されたものであり、その点において司令神の存在が強く印象づけられる。別に、わざわざ司令神を登場させなくとも、皇孫自身が宣言する方法もあり、またその方が皇孫自身の権威を高めるのに役立つだろう。しかしここに司令神が登場することによって、司令神アマテラスと降臨神ニニギとの関係、親子のつながりが一層強化され、祖先からの系譜・皇統の重視に結びつく。従って、勅の多い所伝に随神が多くなるのは当然といえよう。随神は氏族の神話的系譜の必要性から生まれたものであり、ともに血統・系譜的視点に基づいた要素なのだから。

(二) 七 勅にみる紀一書の比較

紀一書の勅は、目的によって三種に分類できる。

①天皇の職能を明言するもの

(統治の勅・斎庭之穂の勅)

②皇位を証明するシンボルをいうもの

(鏡の勅)

③天皇自身の支配権を保証するもの

(天壤無窮の勅)

これらの勅が書かれているのは、③系統の所伝だけだが、内容的に④系統の所伝と比較することはできないだろうか。

駕洛国記では、首露が降臨する前、九千が亀旨において「有_レ如_二人音_一、隱_二其形_一而発_二其音_一」空中から神霊の声を聞く。そして彼らに「皇天所_レ以命_二我者_一、御_二是処_一、惟新_二家邦_一、為_二君后_一、為_レ玆故降矣」という勅が、降臨者自身によって下される。ここに、勅が空唱巫儀とい^④った呪術的な事柄と結びついた伝承をみることができるといえる。この勅は、統治権を宣言する勅として政治的ではあるが、むしろ神霊の声であり、呪術的な印象の方が強い。勅は、政治的な言葉をとらなくても、「其の形を隠し」た、呪術的な方法によっても可能なのである。

①の勅については、④では明言されていないが、皇孫を殺霊とすることで、その目的は充分に達成されるだろう。②の勅の役目は④においては真床覆衾が果たしている。①・②の勅は、明文化されているかどうか、の違いだけで、ともに④・⑤両系統に共通、或いは対応する要素であると考えられる。ただ、③の勅だけが、全く性質を異にする、唯一③系統独自の要素なのである。つまり、勅における④・⑤との違いは、単に言葉としての勅がある

かないか、というよりも、③の勅の要素が含まれるか含まれないか、という点にあるといえよう。この③の勅が意味するところは、神孫王者観でも国粋主義でもない。支配者のあり方についての考え方の違いなのである。直接生産に関わり、その権威に基づく支配者と、政治体制の中で機能する支配者と、③の勅は後者のために作られた勅であり、その目的は自らの支配権を正統化することにある。

後世から見れば、③の勅がその体制に最もよくあてはまるものだった。そこで③の要素が最も重要なもの、思想の集大成されたものとみなされたのだろうが、それはあくまでも後世における見方なのである。確かにその思想は存在したし、結果として発展性をもつことになったけれども、当初においては二次的な要素だったのである。

(三) 一ノ一書と二ノ一書の比較

ここで改めて④・⑤各グループ内での違いについて考えてみたい。まず④については、四ノ一書に随神として天忍日命・天穗津大久目が登場する以外、他の要素はほぼ共通しているが、⑤については必ずしもそうではない。

司令神は一ノ一書ではアマテラス一神だが、二ノ一書ではタカ

ミムスビ・アマテラス二神が並立されている。降臨神は、一ノ一書ではオシホミミを「且將降間」にニギが誕生したため、代わりにニギを降臨させたが、二ノ一書ではオシホミミが勅・神宝・随神を授かって一旦下った後で、ニギが「虚天」にて誕生、ニギが降臨してオシホミミは天に「復還」した。また二ノ一書では、勅・随神・鏡の他に「服御之物」が授けられているが、この服御之物は、天孫の衣服として、「衾」を連想させはしないだろうか。

衾やタカミムスビは、④の要素である。従って、二ノ一書には、これらの④の要素も含まれていることとなる。しかしその一方、アマテラスと直接結びつくオシホミミを一旦完全に降臨させることで、降臨神はアマテラスにこそつながるものだ、との印象を強調し、また鏡についての勅を下すことで鏡の権威を高め、同時にアマテラスの権威も高めている。この点においては、一ノ一書よりも強くアマテラスを重視する傾向がよみとれよう。つまり、二ノ一書は、本文系の要素をそのままの形で含みながら、なおかつ一ノ一書と同系統の要素を、一層強化して含んでいる所伝、なのである。ここからは、本文系の所伝と一ノ一書系の所伝、タカミムスビを中心とする神話と、アマテラスを中心とする神話が、互いに融和されることなく、そのままの素朴な形で、いうならば強

引に一緒にされている感をうける。

津田氏は、「(二ノ一書は)あまりに話のすぢが迂曲であることからいっても(中略)古事記に見える如き話がもたくなって、それが更に変化したものらしい」とするが、⑨系統の所伝の意義が、アマテラスの存在を重視し、その權威を強化するところにあるなら、ここでわざわざ④系統の要素を入れる必要はないし、そうすることは不自然な印象を与える。二ノ一書は、変化した結果というよりも、④・⑧各系統の混在状態を示す、変化する前の段階にある所伝と考える方がふさわしい。二ノ一書の不統一な状態が、一ノ一書でアマテラス系神話として望ましい形に統一されたのである。二ノ一書は、一ノ一書に到る、過渡的な所伝といえよう。

(四) 紀の所伝の二系統について

以上より、紀の一書の二系統の特徴は、

④——タカミムスビと稻の生産において、自然発生的・呪術的に結びつく所伝

⑧——アマテラスと社会機構・体制の中で人工的・政治的に結びつく所伝

とまとめられる。

④と⑧との違いは、つきつめてしまえば、司令神をタカミムス

ビとするか、アマテラスとするか、である。神宝や衾、隨神・降臨神等における違いは、皆司令神から派生したものである。

タカミムスビとアマテラスとは、ニギとの関係においては互いに同等である。ただ、その関係のあり方、関係の象徴するものにおいて異なっているのである。タカミムスビは現実の親子関係に基づいた、原始的呪術的な結びつきを象徴する。アマテラスは皇室系譜・政治体制・機能における結びつきを象徴する二神が並立されているように、この二つの関係も並立して同時に存在し、天皇の、支配者としての二面性——呪術性と政治性、にそれぞれ対応する。皇位の可視的シンボルが、真床覆衾と鏡と二通りあるのも、タカミムスビに象徴される自然現象的つながりを示すものと、アマテラスに象徴される人工的・政治的なつながりを示すものと、これもやはり二面性に対応している。

アマテラス・タカミムスビは、どちらが先でどちらが後、またどちらが基本でどちらが発展的、という関係にあるものではない。二神は同等の立場にあり、皇孫の祖神という形をとって、天皇の支配権の二面を示しているのである。紀本文ではその一方だけしか採らなかつた。従って、それを補うものとして、「一書」は不可欠だった。支配権が、二面性を持つてはじめて完全であるように、紀も、一書と本文とをもってはじめて完全な神話を構成して

いるのである。

これはまた、大林太良氏の、大嘗祭は総合的な支配者の即位式として、生産者の機能だけでなく、統治者の・軍事的機能をあわせ持つはずだ^④、との指摘にもあてはまる。大嘗祭も、成立当初においては、「天皇家で行われた素朴な収穫の祭り」^⑤だったに違いないが、少なくとも紀が編さんされた時点では、すでに政治性をも兼ね備えた複合的なものであったはずである。

④と⑤とは、基本的——発展的、初期的——後期的、等の対立した関係でとらえられるものではない。それは、ただ一つの事柄——天皇の支配権と、その象徴的儀式である大嘗祭——を違った面から説明したものである。一書と本文との区別も、成立順序等ではなく、この二つの見方のどちらにより重きをおくか、の判断によるものだろう。④と⑤とは、同時に存在し互いに補足しあつて一つの神話を成す構成要素なのである。

① 六ノ一書は、三ヶ所に「云々」による省略がみられるが、前文とのつながりから、省略部分は本文によって補われると考えられる。（三宅和朗『神代紀の基礎的考察』61～62頁参照）

② 皇親（陸）が登場する延喜式祝詞には、大殿祭・六月晦大祓・鎮火祭・遷却崇神鎮御魂斎戸祭・中臣寿詞 等がある。

③ 松前健『古代伝承と宮廷祭祀』塙書房、園田稔「神話と祭祀の共生構造」（講座日本の神話4所収）有精堂。この考えは『古語拾遺』にもみられる。

④ 津田 一章^⑩ 第三篇十三・十四章

⑤ 園田 ③

⑥ 田村圓澄氏は、アマテラスの性格（統治の言葉をもつ・皇祖神である）は、「金光明彦」の影響によるものだとする。（『飛鳥・白鳳仏教論』第四章 雄山閣）

⑦ 津田 ④

⑧ 新羅始祖赫居世王は、別名を閼智といい、それぞれ「赤く居ます者」「殺霊・殺を破ってあらわれる者」という意味を持つ。朝鮮神話との関連については、三品氏の研究（三品彰英論文集第四卷『日鮮神話伝説の研究』）等に詳しい。

⑨ 稻種山（播磨）稲山・稻稻山（出雲）稻倉山（摂津）等の稲による地名は、ニギギのタカチホへの降臨を連想させる。出雲国風土記・飯石郡多福郷の地名説話には、「大穴持命與須久奈比古命、巡行天下一時、稻種壘此處」と、稲種の山上散布が語られている。

⑩ 松本信広『日本の神話』至文堂。天皇は日神から稲種を授かり、葦原中国で生育させ、初穂をたてまつる稲の大司祭として神聖である。

⑪ 三品 一章① 第二節第四項

⑫ 倉野憲司『古事記全註釈』三省堂 第四卷 185頁

⑬ 松前健氏は『古代伝承と宮廷祭祀』で、伊勢外宮の相殿神のニニギは本来オシホミミではなかったか、とし、『シンポジウム日本の神話5』で、伊勢の外宮にある忍穂井という神聖な井戸とオシホミミとの関係を指摘する。

⑭ 三谷栄一『日本神話の基盤』塙書房 第一篇第二章。また、尾畑喜一郎「天孫降臨神話の構造」（講座日本の神話4 有精堂 所収）では、この関係を元明天皇——首皇子に比定している。

⑮ 倉野 ⑩ 186～187頁

⑯ 巖弘道「三種の神器について」（古代史論叢 中巻 吉川弘文館 所

取)では、玉¹¹天皇の祖靈・皇室の氏上のシンボル 鏡¹²太陽・水穂
國の首長の權威の象徴 劍¹³天皇の世俗的權力 をそれぞれ示すとす
る。神器の種類については、持統紀・古語拾遺・神祇令では二種類で
一致するところから、持統期ころには神宝を二種とする時期があった
と思われる。

⑰ 紀十段四ノ一書

・於是、天孫於邊床、則試其兩足、於中床、則據其兩手、於内床、則覽
坐於其床覆衾之上、海神見之、乃知是天神之孫

・(豊玉姬日) 遂以其床覆衾及草、裹其兒、置之波激、即入海去矣

⑱ 朝鮮神話における降臨・誕生時の姿は以下の通りである。

新羅赫居世王——紫卵

新羅脫解王——櫃新

羅金闕智——黄金櫃

高句麗朱蒙——五升許の卵

駕洛國首露——紅幅裏金合子

黄金卵

⑲ 西郷信綱『古事記研究』未来社 大嘗祭の構造、西郷信綱『古事記
注釈』平凡社 第二巻第十五

⑳ 折口信夫『大嘗祭本義』折口信夫全集 第三巻 195～196頁

㉑ 新嘗と叢との関係について、太稚彦が「新嘗休臥之時」(紀本文)と
の関連を指摘するものには、西郷『古事記研究』三谷『日本神話の基
盤』等がある。

㉒ 松前 ③。前川明久「古代天皇の祭祀——大嘗祭の成立と神話」歴
史評論 366 一九八〇、真弓常忠『日本古代祭祀の研究』学生社。踐祚
大嘗祭(延喜式)では、斎院にまつる神として、御歳神・高御魂神・
庭高日神・大御食神・大宮女神・事代主神・阿須波神・波比伎神の計
八神が、また、祝詞では神魂・高御魂・生魂・足魂・玉留魂・大官乃

賣・大御膳都神・辭代主 の計八神が登場する。

㉓ 肥後和男『古代史上の天皇と氏族』弘文堂 335頁 では、タカミム
スビが降臨司令神であることは、天皇を豊かな生産の象徴とみるもの
であり、天皇が、本質の中にタカミムスビの霊をもちつたえていたこ
とを示すとしている。

㉔ 前川 ②③ 松前 ③

㉕ 『万葉集』巻二〇 四四六五

㉖ 守屋俊彦『記紀神話論考』雄山閣 天孫降臨神話とその周辺、松岡
静雄『記紀論究神代篇6』同文館 第一章 では、降臨¹⁴種族的・計
画的な移動と推定されている。

㉗ 津田氏は、「土蜘蛛について」(全集 別巻第一「古事記及び日本書
紀の新研究」第二章附録二)で、土蜘蛛¹⁵皇命に服従しないものの個
人名・地方の酋長であり、肥後・豊後・日向の、荒ぶる神を和め、皇
室に服事した土蜘蛛は、その変形として認められ得る、とする。

㉘ 志田諄一「日本神話と大伴氏・久米氏」講座日本の神話 8 有精堂
所収

㉙ 尾畑喜一郎「天孫降臨神話の構造」講座日本の神話 4 有精堂 所
収

㉚ 各民族には、それぞれ独自に長く伝承されている聖数があり、日本
においてはそれは2・8である。聖数を5・25とするのは満州・ツン
グース系民族であり、ここで五件緒等、5が用いられたことについて
は、それらの民族の影響があったのではないかと考えられる。

㉛ 古典文学大系『日本書紀』岩波書店

㉜ 松村武雄『日本神話の研究』培風館 第三巻 第十五章第六節

㉝ 吉田敦彦『日本神話の特色』青土社 七章 223頁

㉞ 中臣寿詞に「皇孫尊は)天つ日嗣の天つ高御座に御座しまして、天
つ御膳の長御膳の遠御膳と(中略)斎庭に知るしめせ」とあり、また

紀二ノ一書が天兒屋命を強調する所伝であることから、斎庭之穂の勅は中臣氏系の要素だとする説(倉野『古事記全註釈』187頁)、踐祚大嘗祭における「稻爽公」との関連を指摘する説(三谷『日本神話の基盤』)等がある。三品氏は、この神勅が古代祭政の本義を詮表しているもので、天孫の斎庭之穂が人態化してトユウケの神となったとする。

(三品彰英論文集第五卷『古代福政と穀靈信仰』)

- ③⑤ 津田左右吉全集 一卷『日本古典の研究 上』第一篇四章 70頁
- ③⑥ 津田左右吉全集 二卷『日本古典の研究 下』第五篇 331頁
- ③⑦ 隋 開皇六 竜藏寺碑銘
- ③⑧ 唐 貞觀四 昭仁寺碑銘
- ③⑨ 三品 一章① 152頁
- ④⑩ 神意伝達の方法として、広くシャーマニズム世界に実修されている腹話の巫儀『世宗実録』にも、「能使鬼神唱於空中、有似人語」「有空中唱声(中略)能知往事」等が挙げられている。
- ④⑪ 津田左右吉全集 一卷『日本古典の研究 上』第三篇十四章 516頁
- ④⑫ 『シンボジウム日本の神話4』日向神話 大林 79頁
- ④⑬ 『シンボジウム日本の神話5』松前 51頁。西郷信綱氏は、『古事記研究』大嘗祭の本義 の中で、宮廷は農村を祭式的かつ幻想的に集約した世界であり、大嘗祭は、村落のとり入れ儀式を上から組織―洗練したところの祭式であると述べている。

三章 古事記における天孫降臨神話

(一) 記と紀一書との比較

記の要素は、異伝中最も豊富である。しかし、随神において伊勢関連氏族の影響をみいだせる他は、皆記の所伝中の要素と共通

している。とりわけ⑩系統の所伝・一ノ一書の要素との共通性が高い。その中で、記の独自性は、勅の下し方にみることができ

る。葦原中国平定の際、統治の勅が一旦アマテラスからオシホミミに下される。降臨の際には、勅は二神によってまずオシホミミに下されるが、降臨神がオシホミミからニギに代わると、改めてニギに勅が下されている。司令神をアマテラス・タカミムスビ(タカギノカミ)の二神並立とするのは紀二ノ一書と同じだが、二ノ一書では勅は個別に下され、共同勅という形態はとらない。

オシホミミを降臨させるまではタカミムスビ、以後はアマテラスが主催者となって進行し、二神が共同して皇孫に働きかけることはない。対して記では、共同勅など、二神を並立し協力体制にあるとしながら、結果としてアマテラスに重要性をもたせた記述となっている。同じ二神並立でも、二ノ一書では、アマテラスとタカミムスビとが区別され、不統一のまま混在状態にあるのに対し、記では二神が統一され、その上でアマテラス中心に再構成された、という印象を受けるのである。確かに、要素だけをとり上げれば記は二ノ一書と同じのだが、その内容、そうされた理由、過程においては決して同じではない。このことは、たとえば鏡など、一ノ一書と共通する要素についてもいえるのではないだろうか。

前章で、一ノ一書は二ノ一書が統一されたものだと述べた。こ

こでまた、記も二ノ一書が統一された結果であるとするなら、一ノ一書と記との相異は何に由来するのだろうか。

二ノ一書は、アマテラス系とタカミムスビ系とが整理されないまま、両方の要素が混在した所伝である。記と一ノ一書との違いを生んだのは、この二ノ一書の不統一な要素をどう統一するか、その目的と方法の違いなのである。

一ノ一書は、二系統を統合するのではなく、不必要な要素を排除していった結果であり、二系統のうち、ただアマテラス系においてだけ、頂点と認められる所伝である。従って、有効な範囲も狭く、これだけで独立させられるものではない。まして、後期的所伝などとはとてもいえない。あえていうなら、神話の要素の中で、後世的発展性をもつものだけで構成された所伝、だろうか。対して記は、要素の排除によらず、すべてを一旦総合した上で、望ましい形に再構成する方法を選んだ。記も一ノ一書も、それぞれのやり方で統一された、最終的結論である以上、両者の前後を論ずることは無意味であろう。記は、一書と個別に比較されるべきものではなく、一書を含めた紀全体とこそ対応するものなのである。記が、一ノ一書になるのではない。記が、一ノ一書の要素を含むのである。

確かに、記の要素は著しく一ノ一書と共通する。だからといっ

て、記と一ノ一書を同一の系統とみなしてよいことにはならない。ここで分かることは、記が一ノ一書系に強く志向して統合・再構成されていることであり、その理由を考えることが重要であろう。

(二) 記の二面性について

三品氏は、紀本文一ノ一書の流れを「天孫が稔りのみたまの形態においてこの国土に君臨し、生成しつつ絶えざるむすびの御徳として光被すると原古的に観想されていた」ものが「新しい律令国家的文化階程に即しつつ後代的に理解しやすい明瞭な表現をもって展開した」過程であり、一ノ一書を「最も現実に国家の始源を語る新時代の神話」だとした。^①

しかし一書はあくまでも補注であり、神話の一面的な見方を述べたにすぎない。一方記は、一書に含まれる要素を総合・再構成したもののだが、その方針がはなはだしく一ノ一書よりであったために、一ノ一書を記の発展した形、降臨神話の最終形だとする考え方が生まれたのだろう。三品氏の前述の言葉は、同時に存在する神話の二面性を説明するものとしては有効だが、変化の過程を説明するものではない。記は、二面性を内包し、その上でどちらをより重要視するかについて、編者の判断——歴史の力といっ

もよい——が関与したのである。

① 三品 一章① 152頁

第四章 記・紀における天孫降臨神話

記紀の關係については、①記↓紀 ②紀↓記 ③並立の三通りが考えられる。①は、素朴な記を「見だてなく、浅々と聞ゆるを、不足おもほして」漢文調の紀が編さんされたとするものだが、紀に記の名称が一切出てこない、内容的にも記を意識していない、等の理由によっても成立は困難である。対して梅沢氏は②の立場にあって、大陸風な紀が、崇峻暗殺を機とした天武朝の国粹思想に基づき書き改められたとするが、これについては、坂本氏の反論がある。

成立時期・内容からいっても、記紀が互いに全く無關係に成立し得たとは思われない。これまでの考察においては、降臨神話の記と紀全体の要素は共通しており、しかもどちらかを下敷にした様子もみられない。そこで、記と紀との間には、これら二書の原因となる共通の資料が存在するのではないか、との推測が成り立つ。記紀が、共通の資料から作られたものだとするならば、記紀間の相違は、その基盤とする資料等の違い、ではなく、同じものかどうか、どう扱いか、という、編さん上の方法の違いによって

生まれたものだといえるのである。ここでは、記と紀が共通の資料に基づいているという立場から、記紀の相違の原因を、主にその編さん方法を中心に追究してゆきたい。

記紀によって明文化される前の資料は、まだ連続性を持つ物語としてまとまっていない。構成要素、エピソードの羅列であったと考えられる。それらの要素を記載する際に、紀は各説があるがままに並記し、そのうちの一説を本文とすることによって紀編者の意志を示した。一方記は、ばらばらの要素を一旦すべて集めて統合し、その上で再構成して文章的にもひとつづきの神話とした。記の目的が、それまであったものを「総合し再構成」することであつたならば、紀の目的はそれらを「並べかえる」ことであつたのである。

記と紀とは、国粹的と大陸的、等相反するものとして、またどちらが先行するか、等時間的な關係においてとらえられるものではない。紀の各所伝は、それ自身では神話の部分にすぎず、すべてをあわせ読むことで一つの神話となる。その列挙された要素のうち、紀が比較的重要としたものが「本文」として選ばれた。記は、部分の列挙によらず、二面性を持つ所伝群を、一つに総合し再構成して神話とした。紀は、中心となる所伝に基づいて資料を並べかえ、記は中心となる思想に基づいて資料を総合・再構成し

たのである。

紀は、列挙形式をとったため、本文そのものは部分にしかずがないか、一書をも含めた紀全体としてみると、神話の原形を総合的に最もよくとどめる結果となった。一方紀は、資料を一貫した方針に基づいて統一したため、資料すべての総合の結果でありながら、多面的な神話の原形に対してはかえって部分的なものになってしまったのである。

もう一つの原因は、記紀それぞれの中心となった思想の違いである。天孫降臨神話の示そうとした支配者のあり方——その支配権の二面性の、どちらをより重要としたか、における違いである。

紀は、支配者の司祭としての面——生産によってタカミムスビと結びつくもの——をとり、記は、政治家としての面——皇室系譜・体制において人為的にアマテラスと結びつくもの——をとった。その上で記紀どちらも、支配者をただそれだけのものとして一面的にとらえているのではなく、もう一方の性格も失うことなく同時に内に含み、総合して、二面性を持った複合的な支配者像を示していることの認識が必要なのである。

- ① 『古事記伝』一 古典等総論
- ② 坂本 一章⑥ 日本書紀の成立
- ③ 梅沢『記紀批判』創文社
- ④ 坂本 一章⑥ 日本書紀の成立。坂本氏は、成立時期的には記↓紀

だが、ともにそれ以前から、目的・関与する人の立場など全く別々の方向から編さん作業が並行して進められていたのではないかとし、紀に記が言及されていないのもそのためだとしている。

おわりに

天孫降臨神話は、確かに皇室の起源説話ではあるが、その目的は天皇の支配権の宣言であった。記紀の異伝が、内容的に二系統に分類できるのも、支配権が二面性を持つことに対応した結果であり、この二系統をあわせたとろにこそ、降臨神話の意図した正しい支配者の姿がある。要するに、天孫降臨神話は、その象徴する支配権の二面性のため、はじめから、同時に存在して補足しあう関係にある二面的な構造を持たなくてはならない神話だったのである。記紀の相違は、この二面のうちどちらを重視するか、という編さんの方針と、所伝を「列挙・並べかえ」するか、「総合・再構成」するか、という編さんの方法との二つの理由から生じたものなのである。

この論文では、降臨神話を支配者の観点から考察したが、神話には、このような作られた要素と同時に、自然発生的・民間説話的な要素も含まれているはずである。そういった民俗的視点からの考察を今後の課題としたい。