

## 天武天皇と古事記神話の構成

松\* 前 健

## 一、天武天皇と古事記編纂

天武天皇は、言うまでもなく、大化の改新の立役者である天智天皇の実弟で、若いころは、大海人皇子といひ、壬申の乱を経て、天皇となり、飛鳥の浄御原に都を定め、国内を統一した帝王である。『日本書紀』によれば、父は舒明、母は皇極（後の斎明）の二天皇であり、その皇后は、天智の娘で、異母妹の鸕野讃良皇女、後の持統天皇である。

若いころから、堂々とした偉丈夫で、天文・遁甲に通じ、兄の天智の即位の年に、皇太子となった。天智十年（六七二）十月十七日、兄天皇の病が重くなつたとき、その枕辺で皇太子を辞し、出家して、吉野の離宮に隠退したが、その十二月に、天智が崩ずるや、翌年の夏六月、都の情勢を察知して、兵を挙げ、使を美濃の安八磨郡にいた腹臣の湯沐令の多臣品治に知らせて、兵を挙げさせ、自ら美濃に向つて出発した。

最初、吉野から従っていた二十人余人の部下のほかに、しだいに人数はふくれあがり、またたくまに、数千・数万の軍勢となった。伊賀の隠（名張郡）から、伊賀郡、伊勢の三重県を経て、伊勢まで、進出し、勢力をたくわえ、やがて一挙に、天智の御子大友皇子のいま

す近江の宮を急襲した。不意を打たれた近江側は大敗し、大友皇子は自殺した。

この大乱後、大海人皇子は、大和に凱旋し、壬申（六七二）、浄御原に移り、翌年（六七三）二月即位した。

これ以後天皇は、律令（浄御原令）の制定、新冠位四十八階の制定、八色の姓の制定のほか、国史の編纂、伊勢神宮の斎王制の復活や、天神・地祇や諸国の古社の官祭などの整備。また仏法を奨励し、諸大寺の建立や僧尼の取り締り、等々の治績をあげ、国内の秩序の安定、諸制度の施行につとめ、また国外との関係では、対新羅の国交の回復につとめ、太平の基礎を築いたのである。崩御は、朱鳥元年（六八六）九月九日であったことが、『日本書紀』に記される。

これが、この業績の概要であるが、特にここで特筆すべきことは、国史の編纂の着手である。

すなわち、天武十年（六八一）三月に、天皇が大極殿に臨御、川島皇子、広瀬王、竹田王、桑田王、三野王ら皇族と共に、上毛野君三千忌部連首、阿雲連稻敷、難波連大形、中臣連大島、平郡臣子首らに詔して、帝紀および上古の諸事を記し定めさせたが、大島、子首は、自ら筆を取って記録したと記されている。

このとき、できあがった書は、どういう内容のものであったかは、

現物が残っていないので知る由もないが、帝王の略歴と系譜が中心となつていらしき「帝紀」と、神話伝承らしき「上古諸事」とからできているとすれば、これから述べる「古事記」と相似たもののように感じられる。

ところで、『日本書紀』には引用されず、またその完成が、奈良時代の和銅年間と伝えられているのに、『続日本紀』にも記されない、著名な書「古事記」も、その序文には、この編纂の動機が、天武天皇の意思によるものと記されているのである。

この序文は、人も知ることく、この書の編纂者だという太安萬侶が、和銅五年（七二三）正月廿八日に日付として、時の元明女帝に、この書と共に献った漢文の上奏文（表）である。

この序文は、全体で三段に分れ、第一段は、天地開闢より、国土の創成、天孫降臨や、神武の東征、等々の、建国の由来を語る伝承を略述している。第二段では、天武天皇が、壬申の乱の後に出生された詔の中で、「朕聞く、諸家のもたる帝紀および本辞、既に正実に違ひ、多く虚偽を加ふと。今の時に当りて、その失を改めずば、未だ幾年をも経ずして、その旨滅びなむとす」といい、この帝紀および本辞こそ、「邦家の経緯、王化の鴻基すなわち国家統治の根本原理であるから、」帝紀を撰録し、旧辞を討駁して、偽りを削り、実を定めて、後葉に伝えたいと考え、史書編纂の準備をされた。たまたま稗田阿礼という一舎人が天皇の側近になり、廿八才であったが、聡明で、「目に渡れば口に誦み、耳に拂るれば心には動しき」という、記憶抜群の人物であったので、天皇は、これに命じ（勅語して）、帝皇日繼（恐らく帝紀と同じもの。および先代旧辞（本辞と同じもの。神話・伝説・歌謡の類）を「誦み習はしめ」られた。が、然し、これが完成しない中に、天皇は崩御となり、計画は中断された。と述べられている。

第三段では、元明女帝の徳を称え、その治世を讚美し、この天皇が、

正しい史書を残そうとして、和銅四年（七一二）九月十八日に、安萬侶に詔を下し、「さきに稗田阿礼が誦習した、（天武の）勅命による旧事を撰録して献上せよ」と命じたので、詳細に資料を採り集め、具体的な編集事業に当たつての用字の選択の苦心を述べ、更に、神代のことを記した巻を上巻、神武天皇までを中巻、仁徳天皇より推古天皇までを下巻とし、併せて三巻の書としたものであると述べ、結んでいる。文末の署名は、正五位上勲五等太朝臣安萬侶として、前述の日付を記している。

詔が下りてから、わずか四ヶ月で完成したということになり、かなりのスピードである。

この「記序の信憑性」については、古くから、色々と論議があり、これを信ずべしとする「正書論」と、これを後人の偽作であるとすると「偽書論」とが、対立し、現在までこの論争は続いている。この書の問題点について、天武帝の勅語とか、元明女帝の詔りとか、太安萬侶による献上などのような、重大事件が、『日本書紀』『続日本紀』などの、当時の史書に一切記されていないことが、第一の論議の焦点になったのである。

また、もしこの序文が、真正のものであり、この書作成の最初の動機が、天武の意思によるものだとしても、これが、前述の天武十年の、中臣大島らによる「帝紀および上古の諸事」の「記定」の記事と、どう関連するかという問題もある。この「記定」の記事が、川副武胤氏のとくように、もし「古事記」のことだとすると、その中に、稗田阿礼の名が出て来ないのも不思議であるし、また逆に「記序」の中に、中臣大島らの名が出て来ないのも不思議である。またここには稗田阿礼の名も出て来ない。

多くの学者は、この「記定」の記事に出て来る史書は、ここで完成したのではなく、後の『日本書紀』の編集のときの下地になったもの

と見、それへの準備作業と見ている。

私は、ここで、この問題に最初から突込んで行こうとは思わない。ともすれば、一種の「水かけ論」になってしまふからである。

## 二、古事記神話の構成の独自性

ここで、私は、『古事記』の内容、特にその基本原理を、神話的に表していると思われる、上巻つまり神代の巻を、採りあげ、その構成の独自性を、『日本書紀』のそれと比較して、述べて見たい。

松村武雄氏が、かつてその『日本神話』の研究の中で、日本神話の中核である『記・紀』の「神代の巻」の構想について、次のような共通特色を有することと述べたのは知られている。すなわち、

(1) 説話群が空間的に横に接続することなく、そのすべてが時間的・因果的に縦につながり、物語が世代から世代へと、順序を追うて結びつけられ、人代の巻に流れている。

(2) 神々が超自然的性格のほかに、人間的酋長らしい性格をもち天皇家の祖先や、氏族の始祖の系譜に結びつけられ、現実的である。

(3) それらの説話が、究竟には、皇祖神アマテラスの、絶対性や、その子孫の「日の御子」による国土統治の淵源を語る、天孫降臨および神武東征などの、王権神話と結びつき、この前提ないし線という形で、全体が整然と配列されている。

とされているのである。確かに妥協である。

例えば『古事記』の構成を見ると、天地の初発から神代七代までの創世神話に続いて、イザナキ・イザナミの国生み・神生み、および黄泉国訪問、禊祓と日・月・スサノヲの三貴子の出生と分治、アマテラスとスサノヲの天上荒らしとアマテラスの石屋がくれ、スサノヲの追放と出雲下り、八俣大蛇退治、オホナムチの国作り、という順序で、舞台は出雲に移るが、次に天上のアマテラスとタカミムスビが、皇孫

ホノニギに命じて国土に降臨させる天孫降臨が語られるその前提としての、出雲のオホナムチとその眷属神たちの国土奉獻(国譲り)およびその降臨の地である日向国での三代の日の御子たちの物語が、語られ、これで神代の巻は終わるが、これが中巻におけるカムヤマトイハレヒコ(神武天皇)の東征と大和での即位の前提としての物語を引き出しているのである。

これらの各段の説話は、互いにばらばらの独立した説話ではなく、一つの説話が次の説話の原因となり、動機となって、更に次の説話を引き出している。言いかえれば、各説話が、互いに原因と結果という形で、縦に時間的に結びつけられ、まるでくさりのようにつながって長い一続きの物語となる。

例えば、黄泉国から帰ったイザナキが、日向で禊祓を行って、三貴子を生むのであるが、スサノヲが父の命に従わず、泣きいささるので、父神がこれを追放するが、それによってアマテラスとスサノヲの姉弟が会見し、ウケヒを行うのである。そのウケヒの結果スサノヲが心おごって天界を荒らす勝さびの神話となり、これが原因となって、アマテラスの石屋隠れの神話が語られる。この事件のためスサノヲは出雲に追放されるが、そこで、八俣大蛇退治が行われ、この大蛇の尾から出たクサナギノ剣を、アマテラスに献上し、これがのちに三種神器の一つとなつて、皇孫が国土に降臨する天孫降臨となるのである。

言いかえれば、イザナキ・イザナミの黄泉下りがなければ、イザナキの禊祓はないわけであるから、したがって、三貴子の誕生や分治の話もないことになる。そうなれば、アマテラスとスサノヲのウケヒも必要ないことになる。もしそうなれば、天石屋隠れもないことになる。そうすると、スサノヲの出雲下りも行われなから、大蛇殺しも、その体内から出た剣を加えた三種神器をもつての天孫降臨もないことになるのである。

これらの説話群の原資料となったそれぞれ伝承は、恐らく多くの学者が論じるように、それぞれ舞台が違うのであるから、本来は互いに無関係の地方伝承から成り立っていたものであろう。イザナキ・イザナミの神話は、もともとこの二神の鎮座地であった淡路島の海人の伝承であったし、アマテラスの石隠れの神話は、恐らくその大神の鎮座地伊勢の漁民の伝える、東南アジア系の自然神話であろう。スサノヲの神話の原像は拙著『日本神話の形成』でも詳論したように、もと紀伊半島および出雲で崇拜せられた「海を越えて来訪するマレビトの神」のそれであり、また八俣大蛇の神話は、出雲地方で伝わっていた一種の「人身御供譚」である。またオホナムチの国作りの話や、隠退の話(国譲り)は、もともと出雲大社の鎮坐縁起であろう。これらの説話は、もともとそれだけで完結していたのであろうが、「日の御子神話」に結びつけられると、それぞれの末尾が潤色され、加筆されて、つなげられ、現在の形となったものらしい。

松村氏は、こうした日本神話の国家的・皇室的統合性・統一性を、『記・紀』両書を通じての特性と考えたが、実はよく見ると、この特性は、『古事記』のみの特性であって、『日本書紀』には妥当しないのである。

『日本書紀』は、知られるように、『古事記』成立より八年後の、元正天皇養老四年(七二〇)に、舎人親王が勅を奉じて編集したもので、この方は『続日本紀』巻八に明記される。

この書は巻数だけでも三〇巻もあって、量もぼう大で、舎人親王だけでなく、また配下に、多くの学者、官僚、史官、その他数多くの史料提供者としての、各氏族の代表者など、色々な面からの編集関係者もいたと思われ、文章も、漢籍を数多く踏まえた純粹の漢文であって、かなりの年数をかけなければ完成不可能なものであった。

『続日本紀』に見える、この書の記事は、その完成だけを述べたもの

で、その事業の開始は、いつかは判らない。

この『日本書紀』は、『古事記』とは違い、全く一貫性を欠いている。最もスタンダードな朝廷公認の説話を、本文(本書)として挙げ、次に、中臣・忌部・大伴・物部などのような有力氏族の所伝や、当時の諸社の記録・縁起や、地誌類などに見える民間伝承の類などを含めた一種の異伝を、「一書二曰ク」「一ハ云ヘラク」「或ヒハ曰ク」「一ハ曰ク」などという形として、並列し、一切の主観的判断を排し、そのままならべて、つとめて公平な立場になろうとしている。その数多くの「一書」の伝承には、相互に何等の調整の跡も見られない。特に巻一・巻二を含む、神代巻にこれが多く、また人皇以後の巻三以下でも、垂仁紀のツヌガアラシト、アメノヒボコ、ヤマトヒメ、神功皇后などのような神話伝承的な部分において本文のほかに、必ずこの一書の説が記されている。

この形は、『古事記』とは大変な違いで、一貫性・統一性は、何もないのである。どう見ても、長年月の間に作業が行われ、多数の手を経て史料が提出され、本文と「一書」の諸史料を、ある基準を定めて判定し、本文と一書とを配列するのに、何度も会議を開いて、検討し、たらしい形跡が見える。

先年の論文で、詳論したことであるが、この『日本書紀』の非一貫性は、数多くの「一書二曰ク」の間ばかりではなく、最も肝心な朝廷の公式伝承であるはずの各「本文」どうしにおいても見られるのである。

この書の中の、ある章の本文と、次の章の本文、更にその次の章の本文を、そのままつないで見ると、さっぱり筋が一貫しないのである。時には、ある章の本文の中に一切出て来ない神名が、次の章の本文では、何の前触れも説明もなく、いきなり出てくることが多いし、また前の章の中の「一書二曰ク」の説話を承けて出て来たと思われるもの

さえ数多く存在する。

例えば、第九段天孫降臨章の本文では、皇孫の使令者としてのタカミムスビは、その前の各章の本文の中には一切出て来ない。わずかに神代七代章の「一書の四」の記事に見えるだけである。またこの降りて来た皇孫ホノニギに帰順させるため、タカミムスビひとりが出雲に使者を度々送って、オホナムチに国土献上を促すのであるが、相手のオホナムチは、前の宝剣出現章（第八段）の本文では、スサノヲの説話の末尾に、その御子としてオホナムチを挙げているだけで、その国作りなどは一切挙げていない。「古事記」に見えるような、オホナムチの国土経営やスクナヒコナとの協力などのモチーフは、「一書の六」になってはじめて出て来るだけである。従って、本文だけをつないで見ると、天孫降臨にさいし、このオホナムチを何のために国譲りをさせるのか、全く判らないことになる。

こうして見ると、松村氏の言うような、日本神話の特色なる一貫性・整一性は、『日本書紀』には一切妥当せず、むしろ『古事記』のみに該当するものであることが判る。『古事記』こそ、その「記序」の中で、天武天皇が、諸家の伝える帝紀と本辞が、多くの虚偽を加えているので、今これを改めないとその本旨が失われるであらうからといひ、これを「邦家の経緯、王化の鴻基」であるといひ、「偽りを削り、実をさだめ」て、修史事業を思い立ったと記されている通りに、実際に、色々な説話資料を、自在に切り継ぎをして、みごとな統一・整備された物語となっているのである。

こうした『古事記』の神話群、ことにその神代の巻の構成は、松村氏が説いているような、「きわめて少数の手が感じられる」のである。これは多数の人たちによって、何度も編集会議が持たれ、またその史料蒐集に当たって、各氏族や、各官庁、古社などに、史料の提出を命じたりするようなことはなく、きわめて短期間に事を運び、一人な

いし二人の権力者が、手近の資料だけを独断的に、ノリとハサミで、切り継ぎをして、できあがったものなのである。

こうして見れば、従来、色々と論議の種となっていた、前述の天武十年の「記定」の記事や、また持統天皇五年（六九一）八月の条に見える、大三輪、雀部、石上、藤原、石川、巨勢、膳部、春日、上毛野、大伴、紀伊、平群、羽田、阿倍、佐伯、采女、穂積、阿曇などの十八氏に詔りを発し、「その祖等の墓記を上通ら」せたと記される記事なども、みな『古事記』ではなくして、『日本書紀』編纂のための準備作業だと判るであろう。また『古事記』撰進の和銅五年の次の年の和銅六年（七一三）の条に見える、例の諸国に対する風土記撰進の命令や、更に翌年の和銅七年に、紀清人・三宅藤麻呂に命じて、国史を撰進させたという記事なども、みなもともと『日本書紀』編纂のための準備作業と考えられよう。

「記定」の事業などは、はっきりと、諸皇子、諸王、数多くの氏族代表、などが参加し、大島、子首らの記録者が撰定されているから一種の会議制で、編纂が行われたことは間違いない。こうした組織では、『古事記』のような、強引な切り継ぎが行われた可能性はきわめて薄い。スタンダードな公認伝承としての本文だけを選び出し、その他を「一書」の説として、配列して、関係者のすべての顔を立てるようなやりかたは、どう見ても会議制にしてはじめてやれる方式であって、『日本書紀』独特のものなのである。

和銅六年の風土記撰進の命令も、はじめから地理書だけの撰進を目的としたものであるかは、疑わしい点がある。『続日本記』には、そのときの官命には、別に「風土記」という名は出て来ないし、ただ地名の改訂や、物産の品目、土地の肥沃性などの行政上の報告のほかに、「山川原野の名称の由来」や、「古老の伝える旧聞遺事」などの、地方口碑の記録・蒐集という作業を命じているのであり、もともとこ

れも『日本書紀』の原資料結集のための作業でなかったとは言いつれもない。一体、中国の公的な歴史書は、『唐書』など、単なる代々の帝王記録としての編年体の「本紀」ばかりでなく、諸侯の記録としての「世家」、個人の伝記としての列伝、諸道、諸芸、地理などの記録である「志」、年表などの「表」などを含めた大部の「書」の形式を取って居り、『日本書紀』の編集の着手者たちは、もともとこれをめざしていたと思われるが、当時としては、実施困難なので、途中で、変更し、編年体の「本紀」の形だけを残して現在の『日本書紀』となり、せつかく集めかかった風土志は、別に切り離して、「風土記」という形で出したとも考えられる。

和銅七年の紀清人、三宅藤麻呂の国史撰進も、現在その書は伝わらず、またその名は他の奈良時代記録には見えないから、これも、ある時代までできあがった国史の体系に、新たに加わった資料を、付加して、最後にまとめる作業にかかわったのかも知れない。

### 三、天武天皇と稗田阿礼

こうして見ると、「記序」に記される、天武帝による「古伝の削偽・定実」ということは、現行の『古事記』本文の構造とみごとに照合して、単なる「後人のねつ造」であるとは思われない。やはり史実の記憶であって、当時の官人たちの誰もが知っていたことであつたろう。

「記序」の記述者の太安萬侶は、果して、舎人稗田阿礼を実際に知っていたかどうかは明らかではないが、恐らく天武が近侍の阿礼に個人的に命じ（勅語）、自ら帝紀と本辞などの文書記録を大胆に切り継ぎして、筋の一貫した長物語とし、これらの文書の誦みかたを、阿礼に口受して、これをもとにして校本を作ろうとしたが、十分に完成しない中に、天武が薨じ、阿礼も（恐らく）亡くなったので、その仕

事は中断されたが、後に和銅になって、安萬侶が、元明天皇に命じられ、かつての天武の口受による阿礼の伝えた古伝の草稿（これが恐らく、西宮一氏、川副武胤、大和岩雄などの諸氏の言う「原古事記」であろう）を、後に奈良時代になって太安萬侶が、改めて本格的に採りあげ、これをきまめた音訓の漢字で統一し、現行の三巻本の形としたのであろう。これが「現古事記」である。

稗田阿礼は、従来宣長や信友らによって言われたように、大和国添上郡稗田村出身の人物で、その姓は、『西宮記裏書』に見える、稗田福貞子、稗田海子など同じく、媛女君氏に属する人物であつたろう。

この人物については、平安初めの『弘仁私紀序』に、アメノウズメノミコトの裔と記されているほかには、一切の文献には見えない。

よく、天皇の側近として、これほどの大事を命じられた人物の名が、『日本書紀』『続日本書紀』に一切見えないことを不審だとして、その実存を否定する論者も少ないのであるが、天皇の側近として、気に入られていながら、それらの書に記載されない人物は、『万葉集』などを見ると、いくらでも出て来る。『万葉集』巻三の「天皇賜」志斐姫「御歌」すなわち、

いなといへど 強ふる志斐のが 強ひ語り

このごろきかすて われ恋ひにけり

の御製と、その次にある「志斐姫奉レ和歌」

いなといへど 語れ語れと のらせこそ

志斐いは奏せ 強ひ語りとのる

の二首の問答歌に出て来る志斐姫ももちろんのこと、高市黒人、山部赤人などのような、当時の著名な宮廷歌人さえ、公式の史書には一切載らないのである。

近侍として、天皇や后妃、皇子などに司候する人たちには、必ずしも高位・高官の者ばかりでなく、律令制の未だ定着しないころには、

旧来の古習に従って、古伝承を聞かせる職業の者や、芸能などをもって、奉仕するような、『古事記』雄略記に見える、近江の置女のような存在もいなかったとは言えないし、ましてや、当の人物が、夙く死んでいて、その正式編集のときには、その誦習によると伝える原典のみが残っていたとすると、その人物の記憶がもうろう化し、安萬侶撰録の時代には、単なる近侍であるから舎人に違いないとか、男女の別さえ明らかでないようなことになったとも考えられないではない。

誦習とは、単なる誦読でも、訓読でもなく、精撰され、組み合わされてできあがった「原古事記」の文を、倉野憲司氏や西宮一氏などが説いているように、声にふしをつけてよみ、アクセントをつけて、くりかえして覚えることであろう。

稗田阿礼の男女論争などは厄介な問題であるが、この属する媛女君氏が、アメノウズメを祖神としたり、大嘗祭の神事の出御の前行や、鎮魂祭の歌舞に奉仕したり、縫殿寮に出仕したりした宮廷の媛女（猿女）は、ほとんどが女性であって、男性は、『政事要略』に見える、「右少史猿女副雄」くらいのものである。

『古事記』では、この媛女君という名称は、アメノウズメが、出迎え、伊勢の地まで送ったサルダビコノ大神の名を負うて、「女を媛女君と呼ぶ」として、女性色の強い家であった。文献考証家の伴信友でさえ、この氏を女系相続の家ではないかと述べているほどである。

武田祐吉、三谷栄一などの諸氏が指摘するように、『古事記』は、『日本書紀』と比較して、女性色が濃いことは事実であるが、これが阿礼女性説と直結するものであるかは、問題かも知れないが、少なくとも、この氏族の女性優位的思想が、『古事記』編集に影響を及ぼしたことは事実であろう。「稗田阿礼架空人物説」を唱えた大和岩雄氏も、その原古事記の誦習に女性色の強い「媛女君」がかかわっていた

ことを認めている。<sup>10)</sup>

この氏族は、平安時代初めには、近江国和邇村および山城國小野郷に、養田を賜わって住み、宮廷に媛女を献上し、また従来の大和国稗田在住の媛女とともに、宮廷の神事芸能を担当したらしいことが、『類聚三代格』の弘仁四年（八一三）や、『西宮記裏書』の延喜廿年（九二〇）および同書の天曆九年（九五五）などによって窺われるのであるが、この氏の本貫は、もともと伊勢・志摩方面であったらしいことが、よく言われるが、また私なども、数多くの著述や論文で、詳細に送った後、魚属を集め、天神に対する服従を誓わせたが、このことから、志摩の海女たちの早贖（生）のアワビなどを急いで献る供物。伊勢神宮の祭りでは古来行なっている）の供進に、媛女君らがあずかるようになったという伝承を見ても判る。

この女神が、アメノヤチマタで出迎えたサルダビコは、他の神々には余り用いられない「大神」という名で呼ばれ、「上は照らし、下は葦原中国を輝らす神（記）」とか、また「口尻明るく耀り、眼は八咫鏡の（とくして、絶然ること赤酸醬（ホウズキ）に似たり（紀）」といわれているのを見ると、もともと伊勢・志摩地方で、漁民の奉じていた原始的な太陽神であったらしい。

この神が、アメノウズメに送られて伊勢の狭長田、五十鈴川の上りに行ったとい（紀）、また伊勢のアザカの海岸で、比良夫員に手を挟まれて海に沈み、三柱の海の神霊に化したという伝承（紀）などは、みなこの地とこの神の結びつきを表している。

ウズメノミコトは、この神の名を顕わしたので、その名を取って媛女君と呼ぶようになったという、「記・紀」の伝承は、この伊勢地方のローカルな太陽神サルダビコに、その神妻として奉仕する斎女を出す家が、この媛女君氏であったであろう。

サルダビコが、顔と尻とが赤く輝き、長大な鼻（一種のリング象徴）をもって、天孫を出迎えたのに対し、ウズメがホトも露わな半裸の姿で、対面したという、『日本書紀』天孫降臨章の一書の一の伝承は、アマテラスを外に引き出すために、同じ姿をしたという『古事記』の天石屋の段の説話とも無関係ではない。恐らく、瓊女君の巫女が、古くは伊勢地方のローカルな太陽神サルダビコに対して行なっていた、性的な神事儀礼を、大和の宮廷に持ちこんで、宮廷の祭式を、急速に伊勢化し、天照大神化を促進させたのであろう。

天石屋戸神話が、もともと中国西南部のミャオ族などにある、太陽が山に隠れ、天地が暗くなったのを、雄鶏を鳴かせることによって、これをおびき出し、再び明るくなったという説話と、おそらく同系の東南アジア起源の自然神話であろうということは、多くの学者の論じているところであるが、天石屋神話の常世の長鳴鳥の話も、この痕跡を残している。

鶏は中国でも韓国でも、日の出を告げる鳥、太陽神の使者として尊重されたが、日本でも、伊勢神宮の祭りには、鶏や卵のニエが、古くから用いられ、また二十年毎の遷宮祭のときの、内人による「鶏鳴三声」の儀礼や、鶏の所作をまねたという、三節祭の「鳥名子舞」などが、『皇大神宮儀式帳』などの神宮関係の古書に、記されている。

私は、昔から、皇室本来の祖神は、アマテラスではなくして、生産と生成の神タカミムスビであり、アマテラスの崇拜と神話は、五、六世紀ごろ、伊勢の漁民磯部たちによって、まつられていた、太陽神のそれであったが、やがてこれが大和朝廷によって着目され、天皇家の祖神とみなされ、斎宮を派遣されたり、中臣や忌部などの朝廷の祭官を派遣されたり、そのご神体である神鏡と、宮中の天皇のレガリアとしての鏡とが、同体視されたりして、しだいに宮廷との関係を深めて行ったのであろうと考えているのであるが、その考えは今でも変わり

ない。

皇室の始祖神話とされる、天孫降臨譚も、その最も素朴な形である『日本書紀』の本文の伝承では、タカミムスビだけが、司令者となり、孫のホノニギヒとりを遣わすという伝えであって、他の「一書」の説や『古事記』に見えるような、アマテラスや五部神が加わり、また大伴や久米などの軍事氏族の祖神までが、みさきをつとめるなどの、複雑な形とは、およそ異なる素朴な形なのであるが、本文には、少しも伊勢的な要素は含まれず、伊勢土着の神々もこれに加わっていない。ここではホノニギヒは、誰一人引きつれず、「眞床追衾」という一種の布団をかぶり、日向の高千穂峯に天降るのであるが、これは前者でしばしば論じたように、「生産の神ムスビが、稲穂の神（ホノニギヒ）を地上に遣わし、人間界に稲作の法を教えたという、農耕起源神話」なのであり、眞床追衾も、稲の収穫祭である新嘗祭に、用いられた「稲魂を育てる布団」なのであるから、もともと伊勢の漁民らの海洋的太陽神アマテラスとは無関係であったが、後になって、この崇拜と伝承が取り入れられ、その伴神として、伊勢関係の神々が多く出て来る『古事記』での形となる。ここでは、神鏡およびこれに従うトコヨオモヒカネは、「この二柱の神は、サククシロ五十鈴の宮に拝き祭る」と記され、また降臨の伴をするトヨウケは、「これ外宮の度相にいます神」と記され、何れも明白に神宮の神である。つづいてアメノタジカラヲも、「佐那那にいます」と記され、これも伊勢の佐那那の霊格であった。アメノウズメやサルダビコも、前に述べた通りである。私は、こうした伊勢神宮の祭神アマテラスの崇拜と皇室との結びつきは、五、六世紀ごろからと考えているが、前述のような伊勢的要素の多彩な宮廷導入は、それほど古くはなく、せいぜい、七世紀後半の天武・持統朝であろうと考えている。そして、これの導入に最も貢献したのは、瓊女君一族であろうと考えるのである。この瓊女的色彩が、

最も濃いのは『古事記』なのである。

瓊女君の一族が大和の神田に住んだのは、もちろん、大和盆地のあった朝廷の祭祀に加わるためであったと思われるし、また近江や山城の養田は、平安宮廷の祭祀参加のためであろうが、それにしても、それほど古い時代の移住とは考えられないのは、その与えられた土地が、まだ「養田」という名称で呼ばれているからである。やはり宮廷祭祀参加のために、一時的に貸し与えた農地なのであろう。

#### 四、天武天皇とアマテラス信仰

直木孝次郎氏は、アマテラスを皇祖神とする観念は、一般の氏々の神々が祖先神とせられた七世紀後半ごろの風潮の産物であろうとし、特に、この大神が、皇祖神として、高天原、バンテオンの王者となった契機は、壬申の乱における、大神の冥助による勝利であったとしたが、これは卓見であらう。

『天武前記』の元年六月丙戌の条に、「朝明郡述太川の辺にて、天照大神を望拝す」との巻二の、高市皇子(天武の皇子)の城上の「殘宮」のときの、柿本人麻呂の挽歌(一九九)に、  
渡会の 齋の宮ゆ 神風に い吹き惑はし  
天雲を 日の目も見せず 常闇に 覆ひ賜ひて  
定めてし 瑞穂の国を 神ながら 太敷き坐して  
やすみしし わが大王の 天の下 申し賜へば  
万代に しかしもあらむと 木綿花の 栄ゆる時に……下略  
と歌われている。この乱後、天皇は翌年の二年四月に、大来皇女を伊勢斎王とした。戦勝の謝意のためであらう。  
天武とアマテラスとの結びつき、および伊勢的な要素の宮廷への導入などは、恐らく天武の積極的な意思によるものであり、神田阿礼の起用や、その一族の瓊女君らの神事芸の宮廷採擷なども、恐らくこれ

に関連したものであったらう。

天照大神が主役となり、アメノウズメがその神懸りの踊りで、岩戸開きの功績を立てるモチーフは、『古事記』および『日本書紀』本文だけに見られるのであるが、これが本来瓊女系の伝承であったらしいことは、前述した通りである。

この物語が、古代宮廷の鎮魂祭と関係があり、その縁起譚とされていたらしいことは、多くの学者の論じたところである。鎮魂の古訓は「招」である。その語義は、『令の義解』に「招」離遊之運魂、鎮ニ身体之中府ニ」とあるように、体から遊離しようとする靈魂を招き返して、体に鎮め、心身の保全を図ろうとする、一種の健康呪術であり、これを天皇に対して、定期的に行なったのが、この祭りである。

平安の『貞観儀式』や『延喜式』『江家次第』などによると、仲冬(旧十一月)中の寅日に行われることになっていて、新嘗祭の前日に当たる。

天石屋戸神話と一致するこの祭りの部分は、アメノウズメが「ウケ伏せ、踏みとどろこした」という作法である。ウケフネという、一種のオケをさかさまにしたような容器を伏せ、御巫がその上に乗る、手に持った矛または櫛で、その底をつくのである。これをツキウケと呼んでいる。礼の意味は、陰陽合精の性的呪術であるとか、体に魂を入れこむ象徴的呪術であるとか、色々と論じられるが、要は生気を体に与える作法であらう。

この祭りにおけるツキウケは、本来、アメノウズメの後裔としての瓊女がやるはずのものであったことは、平安初めには、誰もが知っていたらしく、『古語拾遺』には、「凡そ鎮魂の儀は、天鈿女命の遺跡なり」と言い、この作法を、後世、御巫がやることになったことを、慨嘆している。瓊女は、平安時代の鎮魂祭では、ただ舞だけをするこ

この「ツキウケ」以外に、この祭りには、天皇の御衣を篋に入れて振り動かす「御衣振動」とか、天皇の御玉緒（木綿の糸を結んだもの）を十度結ぶ「御玉結」とか、「二三三四五六七八九十と唱える呪言とか、色々な要素があり、これらは、みな当時一般に行われたタマフリの作法で、天石屋神話とは関係ない。靈魂に活力を与えたり、糸に結びつけて遊離を防ぐ呪術であろう。

この祭りと天石屋神話との一致する点は、こうした呪術のさい歌われる鎮魂歌で、これは、鎌倉時代の『年中行事秘抄』に見える。

この中には、不思議なことに、「昇りますとよひるめが 御魂欲す本は金矛 末は木矛」とか、「魂匣」に ゆふ取りだして たまち取らせよ 御魂上がり 魂上がりましし神は 今ぞ来ませる」とか、「魂匣持ちて 去りたる御魂 魂返しすなや」などと歌われ、トヨヒルメという神が、一日死んで、その霊が遊離したのを、呼び返し、復活させるというような観想がこめられている。トヨヒルメという神は、アマテラスの別名オホヒルメと、多分同じ神であろう。要するに日神の魂を呼び返す祭りなのである。

この思想は、天石屋の神話の観想と一致する。古代人は、貴人の死ぬことを「岩隠り」と呼んだ。『日本書紀』の本文では、アマテラスは、椽で身を傷つけたので怒り、また一書の二では、スサノオが、アマテラスの坐る新嘗の床を、大便でけがし、それによって病気に患ったので、憤り、石窟にこもるのである。これが、アマテラスの死を表すことは、諸家の一致するところである。

鎮魂祭の祭神は、実はアマテラスではなく、神祇官にまつられる八神殿の神（カミムスビ・タカカムスビ・イクムスビ・タルムスビ・タマツムスビ・オホミヤノメ・ミケツカミ・コトシロヌシ）八座と、大直神一座を併せて、九座であり、その神座が設けられ、オキシシロも置かれたが、アマテラスの座は見えない。

カミムスビ以下のムスビの五神は、魂を生かしたり、充実させたりする「魂結び」呪術の神らしく、恐らくこの祭りの「御玉結び」の作法に関係するものであり、オホミヤノメ以下は、それぞれ斎女、神饌、呪言の神であり、オホナホビは伴信友という通り、直会の神であろう。鎮魂祭は、元来、天皇家の家人たちの個人的な健康保全の呪術で、季節的な祭りの事ではなく、病気などのさいに行う、臨時の行事であったもので、ムスビの神にその保全を祈ったものであったが、後に、五・六世紀のころ物部・石上氏の強力なタマフリの儀礼が入り、最後に、律令制の天武・持統朝に、媛女君氏の太陽呪術が、取り入れられて、この祭りが、アマテラスの神と復活を祝う例年の国家的儀典となったのであるという、変遷過程に対する仮説を、私はかつて立てたが、その考えは今も変わりない。

この祭りが、単なる天皇個人の健康保全の呪術の域を脱し、天皇の祖先であるアマテラスの復活祭となった根拠としては、先ず二つの古代的観想があった。すなわち、(1)日の御子思想、(2)冬至に対する信仰である。

天皇を単なる日神アマテラスの司祭者とするだけではなく、自らその直系子孫であり、またその化身としての人間代表でもあるという、いわゆる「日の御子」思想は、決して大化前代の古い時代からあったわけではなく、どうやら七世紀後半以後の、天武・持統・文武ごろに盛んになった思想であつたらしいことが、近年次第に明らかになつてつある。

『万葉集』を見ても、その第二期といわれる歌群には、例えば、「安見ししわが大玉 高照らす日の御子」とか、「天照らす 日女の命」「さしのぼる日女の命」などといったことばが、盛んに宮廷歌人によって使われて居り、天上の絶対者としてのアマテラスと、その子孫である天皇、皇子のことが、讃えられている。そうしたことは、

同じ『万葉集』でも、その第一期・天智以前には、見えないのである。殊に最も著名なのは、天武・持統の孫である日並皇子尊（草壁皇子）の殯宮の時の、柿本麻呂の挽歌（一六七）である。

天地の 初の時 久方の 天の河原に 八百万 千万神の

神集ひ 集ひいまして 神はかり はかりし時に

天照らす 日女の尊 天をば 知らしめすと

葦原の 瑞穂の国を 天地の 寄り合ひの極

知らしめす 神の命と 天雲の 八重かき別けて

神下し いませまつりし 高照らす 日の皇子は

飛鳥の 浄の宮に 神ながら 太敷きまして

天皇の 敷きます国と 天の原 石門を開き

神あがり あがりいましぬ…………… 下略

と、歌われ、ここでは、天地創成のとき、八百万の神々の主宰者としてのアマテラスの威光と、その孫のホノニギの降臨が語られ、この「天降る日の御子と、現実の天武が、二重写しとして、讃えられ、その死（岩戸を開いての神上り）が歌われる。つまり、宇宙の主宰者としてのアマテラスと、その意志の体現者・名代としてのホノニギと、現実の天武天皇とが、一体として捉えられているのである。日並皇子尊は更にその後継者という形で、引き続いて、天ノ下を治めたといひ、

吾が大君 皇子尊の天の下 知らしめしせば……………

と歌われ、天からの降臨を表わす語は用いられない。天武だけが、特にアマテラスの名代、天降る日の御子という意識で、讃えられている。

前述の高市皇子尊の人麻呂の殯宮歌でも、天武は、  
やすみしし 吾が大君の きこしめす 背面もの国の  
真木立つ 不破山越えて 高麗剣 わざみが原の

行宮に 天降りいまして……………

と歌われ、やはりその行幸を、「天降る」ということばで表現している。その御子の高市皇子自身には、この語は用いられていない。

恐らく、天武そのものが、自らアマテラスの冥助を受けたことによつて、その名代としてのホノニギの再来だと信じていたのであろう。そして、その大后の持統も、舎人の人麻呂も、それを信じていたのであろう。

因みに言うが、こうした『万葉集』歌ばかりでなく、『古事記』の中 of 古い時代の天皇や皇子の歌にも、例えば、倭建命とミヤズヒメの唱和歌や、雄略天皇と三重采女との唱和歌などにも、「高光る日の御子 やすみしし わが大君」などの表現が見られるが、この場合でも、伝承とは別に、実際の歌謡の製作年代は、実証的に考えなければならぬであろう。むしろ、万葉集第二期ごろの歌が、逆に、『古事記』の古い天皇や皇子に結びつけられたという可能性も濃いのである。

それにしても、天武帝が、自らをアマテラスの名代と信じていたからこそ、積極的に媛女君を招いて、その太陽呪術を、宮廷のタマフリ儀礼の中に導入しようとしたのであろう。

## 五、天武天皇の帝王観

鎮魂祭の期日は、平安の祭式では、仲冬寅日であり、松本信広、松村武雄、土橋寛などの諸氏が論じているように、一種の冬至のころに当たっている。冬至は欧亚大陸では、古くから「太陽が死んで復活する日」として信じられていた。この日が一年の中で、最も短く、光熱も薄れる日である。この衰える太陽を、その死と考え、その光熱を回復させるため、山や岡などに大きな火を焚き、神の復活を祈る祭り、これが冬至祭であることは、J・G・フレーザーなどの研究によつて

知られている。西欧のクリスマスに、ユール・ログと云って、家々から薪を集め、火祭り行事を行うものも、ブレ・キリスト教時代からの冬至祭の名残りなのである。これは、日本の天石屋の神話で、「火処焼き」(紀)とか、「竽庭燎」(古語拾遺)とか述べていたり、また民間の「大歳の火」や神社の「御火焚きの神事」などにも通じるものである。

中国では、特にこの日は、陰陽の二気が交替する時期であり、宇宙・万物が更新される日であると考えられた。上天の最高神であり、宇宙の支配者でもあるとされた皇天上帝を、都城の南郊の天壇(円丘)にまつる、いわゆる郊祀ないし郊祭は、この冬至の日に、上帝の名代であり、その祭主でもある天子(皇帝)が行う親祭行事であり、漢・魏・六朝・隋・唐まで続き、律令礼制の基本行事となった。

この郊祀は、天子のみの特権であり、何人も行うことが許されなかった。

中国の蕭兵は、この郊祀における天子の円壇祭祀の中に、古い太陽崇拜の痕跡を見ようとしている。また律令制の完成した唐・宋以後では、冬至は、元旦朝賀の礼と同様の群臣拜賀の礼が行われた。

この天子による円丘の冬至祭が、皇天上帝ばかりでなく、五方の神(五帝)や日月星辰などをまつっていたことは、『礼記』『周礼』『漢書郊祀志』などから、唐の『通典』や『大唐開元礼』などの中国古典に記されるが、『礼記』の郊特性篇などでは、「迎長日之至也。大報天主曰也」といい、またこの祭りに赤色の牲(犢)を用いるのは、「日は赤色なるを以て、之を尚ぶの義に出づるなり」と注されている。このとき柴を焼くのは、火祭りの意味が、かつてなかったとは言えない。

天武天皇が、広く漢籍を読み、天文・通甲・陰陽道に通じた人物であったことは、『日本書紀』が特筆している。

この帝が、従来の個人的な健康呪術であった鎮魂法に対して、爰女系の太陽呪術を採り入れた動機には、このような大陸的・律令礼制な帝王観があったのではないかと思われる。つまり、天武は、いままでの古い「倭の大王」ではなく、全宇宙を統御する最高神アマテラスの名代としての「宇宙王」でありたいという願望を秘めていたからであると考えられよう。

この帝が、国内の天神地祇に広く奉幣し、伊勢神宮を国家の大廟として、斎宮制を復活したりしたのも、この考えに基づくものであろうし、またアマテラスを中心とした神統譜を背景とした、国史の編纂を志したのも、また僧綱を定めたり、諸外国の使者らによる「蕃使」の閲見を喜んだのも、この考えに基づくものであろう。

鎮魂祭が、今の形に定着したのは、一体何時のことかは判らないが、文献による初見は、天武十四年(六八五)十一月丙寅二十四日の条に、「この日天皇の為に招魂す」とある記事である。

この日は、後世の鎮魂祭の日である、仲冬寅の日に当たるので『釈日本紀』や伴信友などは、これを後世の鎮魂祭のことと考えた。これは多分当たっているであろう。恐らく冬至のころである。

ただこの行事は、ここでの状況から考えると、天皇の病気が進行していて諸僧を招き、悔過や読経をさせていたさなかであった。

この招魂の日にも、法蔵法師・金鐘らが、天皇に菓草の白求の煮たのを、献っている。少なくとも、年々の例祭となっているものとも思えない。爰女君らも奉仕したかどうかは、明らかではない。

なお、この後の朱鳥元年正月己未(十八日)の条に見える、御窟殿の前で、倡優らや歌人らに神あそびさせたい記事があり、これは夙に、谷川土清や伴信友が、「天石屋の遺象」であろうと言っていて、注目すべきである。同じ年の七月にも、御窟殿で、僧や淨行者など七十人が、設齋を行っている。

この窟殿・窟院が、岩窟の形としてのご殿で、神話の天石窟を象徴したものであるとすればこの行事が、後世の鎮魂祭の原型の一つであったとも考えられないことはない。それにしても、正月の記事には、倡優や歌人らとあるから、この方は、サルメがタマフリに参加した可能性はあろう。これらも臨時のものであった。

平安の鎮魂祭にも、祭場には岩屋の形をした飾り物が、設けられた形跡がある。藤原定親の日記である『薩戒記』に引く、『深山御記』の長寛二年（一一六三）十一月十六日の鎮魂祭の記事には、「次御巫」として、「小童結髪、着青闕腋袍表、袍袴帶、紙以墨画、岩形、持来リ、押付付鈴、衣、加禰」と記されている。

これは一種のオキシロであろうが、天石窟の形であるとも考えられ、「天武紀」の御窟殿の名残りであるとも考えられる。

それにしても、考えられることは、天武は、瓊女君一族によるアマテラス祭祀とその神話の導入を、大幅に認めたが、最初は病氣治療の方法として、臨時に行わせただけで、後の『大宝令』『養老令』『貞観儀式』『延喜式』に見るような、例年の仲冬寅日に行われる、定期的な祭祀になるまでには、到らなかつたのではあるまいか。

然し、それにしても、天武十四年の招魂は、病中の天皇の意志で、特に冬至のころの仲冬寅日に行われたのであろう。もちろん、日神の名代である天皇に取っては、この日が中国の天子の重要な祭儀の日であり、あらゆる宇宙・万象が、陽の氣を得て、死から生へと轉換する日であることを、十分知つての上であつた。

然し、この後、天皇の病いは益々進行したので、もう期日などは言つて居れなくなり、翌年の正月と七月には、こうしたタマフリ行事を、くりかえして行い、僧や行者などまで動員したが、ついには九月九日に崩じるのである。

それでも、天武の抱いた理念は、その大后（持統）によつて、受け

継がれたのであろう。

持統朝には、鎮魂祭の記録は見えず、文武朝のとき、『大宝令』の実施となる。そこでは、神祇令の中に、仲冬の行事として、大嘗祭（ここでは後の踐祚大嘗祭ではなく、毎年の新嘗祭）とならんで、その前日の寅日に行われるようになってゐる。もしかすると、この寅日の指定は、天武の意志を継いでなされたのかも知れない。

持統朝におけるこの祭りの記事が無記載なのは、もしかすると、例年の大嘗祭（すなわち新嘗祭）の行事の中に含まれた形として、扱われ、その前行事として考えられたためであるまいか。あつたとしても、独立した祭りとは考えなかつたのである。

それにしても、前に述べたように、天孫降臨神話を、「日の御子」による国土の統治・支配の淵源とし、中核としながら、その前段階として、天石窟神話を置き、伊勢のアマテラスのローカルな自然神話を、国家神話の形に仕立てあげるとともに、諸説話を、一絲乱れない形に、縦につなぎ合わせた「原古事記」の創案者は、天武帝個人であるとか考えようはないのである。

こうしてできた王権神話を、なお制度的・儀礼的に保証するため、神祇制度や宮廷祭祀を確立しようとしたのであるが、これについては、天武・持統朝では、きわめて不完全なために留まつてしまつたのである。

宮中におけるアマテラス祭祀の設定などは、ついに実現できなかった。そのころこそ、『万葉集』に、人麻呂などが、「天照らす日雲命」を歌いあげたときでもあつたのであるが。

宮中におけるアマテラス祭祀は、遙かに後年の平安朝になって、できあがつたのである。アマテラスを御像代と伝え、天皇のレガリアとしての三種神器の一つと伝える、宮中の内待所の神鏡も、平安前期までは、本格的な祭祀はなく、それが始まつたのは、平安中期の藤原摂

関時代の十二月の内待所神楽や、月ごとの例供の開始以後であり、また天皇の行う清涼殿石灰壇における、朝夕の御拝なども同様であった。このことについては、前に幾つかの論文で詳論した。<sup>9)</sup>

、神話と儀礼との併行については、よくエリアーデなども論じているところであるが、その先後関係は、必ずしもいつも決まっているものではない。神話が先ずあって、これを現実には確認させようとして、祭祀・儀礼ができることもあれば、反対に祭祀・儀礼の由来を説明しようとして、神話ができる場合もある。

しかし、王権に関する神話と祭祀などの場合には前者が多いのではないかと考えられる。先ずその王権創始者としての英雄が、征戦の前もしくはその途上で得た靈感と神の冥助の体験から、その神話の原像がはじめて作られ、やがてその王朝設立後、安定してから、その神話の理念の基づく祭祀儀礼が、その側近や後継者たちによって、制定されるという順序になる場合が普通である。後継者たちは、そうした祭祀儀礼を実践することによって、その始祖英雄の創業の古えに立戻り、またこれと一体となるのである。多くの民族の王権祭式は、そんなものであった。

同様な過程を、日本の場合でも取ったと思われる。天武は、壬申の乱での神秘的な体験から、アマテラスを大きく採りあげて、従来の皇祖神としてまつっていたタカミムスビ系神話の系列に、伊勢起源のアマテラス神話を割りこませ、むしろこれを中心とする神統譜を作りあげるため、帝紀や諸氏族の伝承・旧事を、「削り偽定以実」という形で、ある稿本を作り、これをアマテラス神話に明るい側近の稚田阿礼に「誦習」させ、つまり訓読みや声注（アクセント）をつけさせ、よみかたを覚えさせた。

この「原古事記」（これを、西宮一氏などは、天武独自の構想によるものであるから、特に「天武御識見の帝紀・旧辞」と名づける）が、

基本理念になって、天武朝における宮中の祭祀の制度や神祇制度の整備に手をつけたのであろう。<sup>10)</sup>

武田祐吉氏は、『古事記』神代巻の、国生みが祈年祭、火神誕生が鎮火祭、黄泉下りが道饗祭、天石屋が鎮魂祭、スサノヲの勝サビと追放が大祓、天孫降臨が大嘗もしくは新嘗祭というように、後の神祇制に見られる、宮廷の律令制祭祀とそれぞれ『古事記』の神話群とが関連を有することを考察し、その神話体系を、宮中の神祇祭祀の表れと考えたが、そうしたそれぞれの考証は、ほぼ当たっているにしても、そうした祭祀制の確立は、夙くとも、大宝以後であって、天武朝ごろからあったとは考えられないのである。むしろ神話理念だけが、最初に先行して天武・持統の指導理念となり、これを現実には実行する祭祀制度が、後に整備されたのであろう。

以上で、アマテラス崇拜と「原古事記」、アマテラスと天武天皇との関係の考察は終わろうと思う。なおこのアマテラス神話に、結びついているスサノヲの出雲下りおよびその大蛇退治、また大蛇の尾から出たという霊剣クサナギのアマテラス奉上、および天石屋のさい、作られた鏡と玉との二器に、この霊剣を加えた三種神器をもつてのホノニニギの天孫降臨、国譲り神話におけるコトシロヌシの言動、それにホノニニギの裔孫である神武天皇カムヤマトイハレヒコの東征伝承、等々の重大な王権神話の中核が、実は何等かの形で、天武の吉野入りや、壬申の乱における体験と結びついているのであるが、このことは、また後の機会に述べようと思っている。

ただ三種神器の中のクサナギと天武との関係については、まえに、小論「草薙剣」で述べておいたから、これを参照されたい。そこにおいては、(1)『古事記』天石屋段における祭器の中で、倉野憲司氏が指摘した、剣の製作の記事部分の削除は、ほかならぬ天武自身によるものと考えられること、(2)その代わりに、天孫降臨の前段階として、ク

サナギの献上の記述部分が付け加えられ、出雲神話が挿入されたこと、(3)これを天武が行った心理の根底としては、彼がその帝王としての範を、漢の高祖に置いて居り、そのレガリアであった斬蛇劍の伝承に似た説話を、出雲の伝承の中から探し、帝王水徳のシンボルとしての靈劍を位置づけようとしたこと、等々を、論じたのである。

いずれにしても、これらの説話群を、これほどみごとに結びつけたのは、『古事記』にしか見えない現象であって、『日本書紀』には、とても見られないことであつた。

こうした天武自身の個人的裁定による「原古事記」が、『日本書紀』や『続日本紀』に載らなかつたのは、やはり諸学者の言うように、天武の「私撰書」と見なされたからであろう。この中で、天皇の「詔」とか「勅語」とかの語が用いられているのは、「記序」の作者の自己顕示か誇張によるもので、眞相は、せいぜい「内意」程度のものであつたのだから。

また『古事記』に出て来る氏族名が、壬申の乱の天武側氏族、もしくはそれ以後の有力氏族ばかりであるという、上田正昭、梅沢伊勢三などの諸氏の指摘も、有力な傍証となるものであろうし、また川副武胤氏の説くような、『古事記』に用いられる「色」すなわち、白・青・赤(紅・丹)・黒の四色が、天武十四年に制定された服色と関係あるという説にも、一応耳を傾ける必要がある。

それから最後に、付言したいことは、もし「原古事記」が、このような過程で成立したものであるとすれば、養老年間にできた『日本書紀』より、遙に成立年代が古いにかかわらず、梅沢氏などが指摘しているような、『古事記』の各段の説話が、『日本書紀』のそれらと比較して見て、最も発達した形であることは、どうしたことであるのかという問題についてである。

『古事記』の所伝の方が、『日本書紀』の本文や、「一書」の多く

の伝承よりも、いつも最も複雑・高度な形を持つ伝承であることは、三品彰英氏なども、各説話ごとに表を作って、論じたことであつた。例えば、天孫降臨神話では、『書紀』本文、および一書の六では、伴神はなく、ホノニニギはただ一人で、神器も持たず、降臨する形で、最も素朴・単純な伝承であるが、一書の四になると、伴神はアメノオシヒとアメクシツノオホクメ、つまり大伴・久米の軍事氏族の祖神を引きつれる形となるし、一書の二となると、アメノコヤネ、フトダマなど、祭祀部曲の祖神が随伴し、神鏡の授与と神鏡に関するアマテラスとタカミムスビの神勅が出され、また一書の一になると、五部神とサルダヒコが、皇孫の伴となるという形で三種神器の授与があり、複雑な形となる。

ところが、『古事記』の天孫降臨神話では、五伴緒(五部神)のほか、トコヨノオモヒカネ、タチカラヲ、アメノイハトワケ、トユウケ、サルタヒコ、アメノオシヒ、アマツクメなど、『書紀』の各「一書」の説のすべてを含めた以上の人数が伴神となっている。これは、天孫降臨以外の説話、例えば天の眞名井のウケヒの神話であろうと、天石廬の神話であろうと、みな同じである。

最も素朴な形の説話が、先ずはじめにできあがり、やがてしだいに新しいモチーフが加わって複雑な形になるのが、普通であるから、この『古事記』の形は、どう見ても、『書紀』のあらゆる所伝を、後世にまとめて、できあがつたものと考えられないものでもない。

然し、その点については、わたしは別な考えを持っている。説話の素朴形と、複雑形との関係は、必ずしも時間的な先後関係に直結するものではないということである。もちろん、一般的には、その順序の通りに、年代を追うて、説話が展開することが多いのであるが、それは説話が自然成長の過程をたどって、発達する場合にのみ見られるもので、天武の「削偽・定実」のような、ある個人的な手が入る場合に

もそうだとはい切れないのである。机上に集められた幾つかの資料を、切り継ぎをして、全く継ぎ目がないような形に、つなぐには、それらを、みな総合すると同時に、それぞれの末尾を、次の説話の動機となるような形に、潤色しなければならぬのである。

『古事記』の整然とした一貫性は、そのような個人の作業でできたことによるもので、長年月の自然成長の形でできたものではないのである。

『日本書紀』の方は、そうした独断専行のやりかたとは違う、会議形式で、決められて行ったものであるから、本文だけを先に定め、余った資料は、提出者や会議参加者の顔を立てて、それらに手を余り加えず、「一書」の形で、みな並べたのであろう。

そのように考えて見るなら、天武十年の例の「記定」の記事も、単に後の『日本書紀』編集のための準備作業というだけには限らず、一面に、天武が、この資料を材料として、これとは別な意図から、私撰書という形で、「原古事記」を作成したとも考えられないことはない。もちろん、いくら私撰書とは言っても、一切が天武ひとりの仕事でやれるものでもない。資料の提供者とか、意見の具申者などの協力者・助言者は、当然いたであらう。

それはだれであったかは、不明であるが、私は少くとも二人はいたと思っている。

その一人は、壬申の乱の功臣で、太安萬侶の父であったと思われる多品治であり、もう一人は、記定事業の筆録者の中臣(藤原)大島ではないかと思っている。

大和岩雄氏によると、その二人は、特に天武の腹心だったらしく、天武十四年九月十八日には、天皇が大安殿で、王卿らを召して、博戯を興じたとき、この席に召されている。<sup>6)</sup>

多氏の家は、代々歌舞音曲と関係があり、例の『琴歌譜』なども、

この氏に関係がある。

『古事記』が、『日本書紀』に比して、数多くの古歌謡に富むのは、一面に、こうした多氏の介在が考えられるし、また太安萬侶に和銅になって、編集の命が下ったのも、恐らく、そのゆかりによるものであろう。

もう一人の中臣大島は、天武十年の「記定」のほか、十二年十二月には、伊勢王や品治らとともに、天下を巡行して、諸国の境界を定めたり、次の持統四年の正月の即位儀には、神祇伯として天神寿詞をよみ、また同五年(六〇)十一月の大嘗会(恐らくこのときが踐祚大嘗会のはじまり)のときも、天神寿詞を読んでいる。中臣氏は、知られてるように、宮中の司祭職として、代々仕えていたから、彼も恐らくこれに通じ、神祇伯にもなったのであろう。天武の神祇行政も、恐らくその建策によるが多かったであろう。『古事記』神話における、中臣氏関係のタケミカツチやアメノコヤネの重視も、もしかすると、その影響がなかったとは言えない。

#### 註

- (1) 川副武胤『日本古代王朝の思想と文化』(吉川弘文館 昭五五年)。
- (2) 松村武雄『日本神話の研究』第一巻(培風館 昭二五年)。
- (3) 松前健『日本神話の形成』(塙書房 昭四五年)。
- (4) 平安初めの「弘仁私記序」には、舍人親王のほかに太安麻呂の名をあげている。
- (5) 松前健『日本書紀の神話』(武光誠編『日本書紀のすべて』新人物往來社 平成三年)。
- (6) 近年「記序」に記される天皇の撰した帝紀・本辞を、一応完成した定本であったとし、これを「原古事記」と名付ける説が多い。
- (7) 倉野憲司『古事記全註釈』第一巻序文編(三省堂 昭四八年)、西宮

- 一民「古事記」(新潮社 昭四五年)。
- (8) 伴信友『鎮魂伝』。そこでは、山城の桂の里の桂姫が代々女子が家を継ぐ例を挙げ、媛女も、もともとは宮廷に仕える女官の職掌の名であったが、「後に骨を給ひて、女子も男子も媛女君と称び、女子の其職仕奉るうへにては、媛女と称ぶ例なりし」と述べられている。
- (9) 武田祐吉『古事記研究』帝紀攷(青磁社 昭一九年)。
- 三谷栄一『古事記成立の研究』(有精堂 昭五五年)。
- (10) 大和岩雄『古事記・偽書説の周辺』(名著出版 昭五四年)。
- (11) 松前健『日本神話の新研究』(桜楓社 昭三五年)、同『日本の神々』(中央論社 昭四五年) 同『古代伝承と宮廷祭祀』(塙書房 昭四九年)。
- (12) 松村武雄『日本神話の研究』第三卷、松本信広『日本の神話』(至文堂 昭三一年)、大林太良『東南アジアの日蝕神話の一考察』(松本信広編『論集日本文化の起源』三 民族学) 平凡社 昭四六年、その他。
- (13) これについては、岡田精司『古代王権祭祀と神話』(塙書房 昭四五年)に詳しい。
- (14) ・(15) 松前『古代伝承と宮廷祭祀』。
- (16) 直木孝次郎『日本古代の氏族と天皇』(塙書房 昭三九年)。
- (17) これらの諸作法と民間伝承との関係については、松前『日本神話の新研究』に詳述した。
- (18) 松本信広『日本神話の研究』(平凡社 昭四六年再刊)、松村武雄『日本神話の研究』第三卷、その他。
- (19) 松前『古代伝承と宮廷祭祀』。
- (20) 土橋寛『万葉開眼』上(日本放送出版協会 昭五三年)、また福岡耕二『万葉集全書』巻二(有斐閣 昭五三年)、また大和岩雄『天武天皇論』(二) (大和書房 一九八七年)、参照。要するに、天武のみが、人麻呂には、天降った日の御子と考えられたのである。
- (21) これについては、松前『古代伝承と宮廷祭祀』、および同『大和國家と神話伝承』(雄山閣 昭六一年) 第四章「ヤマトタケル伝承の成立」参照。
- (22) 松本信広『日本の神話』、松村武雄『日本神話の研究』第三卷、土橋寛『古代歌謡と儀礼の研究』(岩波書店 昭四〇年)。
- (23) Frazer, I. G. *Rather the Beautiful: the Five Festivals of Europe and the Decline of the External Soul* Vol. II. Macmillan, 1923.
- (24) 蕭兵『明堂の秘密…太陽崇拜と輪居制』(御手洗勝他編『神与神話』(台北 聯経出版 一九八八)。
- (25) 『漢籍国字解全書』第十三卷「礼記上」効特性第十一。
- (26) 中国律令制における帝王観については、松前健「インタビュー 古代アジア地域と日本の王権集札」(『天皇制』一九九〇年、河出書房新社、別冊文芸、所収)に述べておいた。また松前「巫祝王より宇宙王へ」(『朝鮮字報』第百四十輯、平成三年)も参照。
- (27) 『釈日本記』巻十五、伴信友『鎮魂伝』。
- (28) 谷川士清『日本書紀通証』、伴信友『比古婆衣』三卷。
- (29) 三の巻。天武十年二月紀に見える。律令(淨御原律令)の制定に関する「詔」は、その開始のための命令で、どれほどまでできたのかは不明。大綱くらいはできていたかも知れない。持統三年七月紀に諸司に令一部二十二巻を班布したとあり、これがこの令だと考える説が多いが、それにしても未完成であったのであろう。鎮魂祭についての記載はなかったかも知れない。
- (30) このころは、まだ踐祚大嘗祭は成立して生らず、踐祚大嘗祭は持統五年十一月の戊辰の日にはじめてできたものとする説が、近年定説に近くなっている。井上光貞『日本古代の王権と祭祀』(東京大学出版 一九八四年)参照。
- (31) 松前『古代伝承と宮廷祭祀』(塙書房 昭四九年)中の「内侍所神

案の成立」参照。

- (32) 西宮『古事記』。
- (33) 武田祐二『古事記説話群の研究』(明治書院 昭二九年)。
- (34) 松前健『草薙劍——その神話伝承と史実』(桜井満編『日本武尊論—焼津神社誌—(桜楓社 平成元年)。
- (35) 上田正昭『日本古代国家成立の研究』(青木書店 昭三四年)、梅沢伊勢三『記紀批判』(創元社 昭三七年)。
- (36) 川副武胤『日本古代王朝の思想と文化』。
- (37) 三品彰英『建國神話の諸問題』(平凡社 昭四六年)。
- (38) 大和岩雄『天武天皇論』(二)(大和書房 昭六二年)。

“Emperor Temmu and the Construction of *Kojiki* Mythology”

TAKESI MATSUMAE