中京大学博士審査学位論文

大学院文学研究科

『古事記』神話的世界の構造に関する基礎研究

平成三十年三月十九日学位授与

田中　智樹

『古事記』神話的世界の構造に関する基礎研究　目次

序章　本書のねらい …… 6
第一章　『古事記』上巻における世界と神話
序節 …… 20
第一節　伊邪那岐命の移動
――神話的世界の関係性を提示する方法―― …… 43
第二節（一）須佐之男命の移動
――変化する「高天原」「葦原中国」「根之堅州国」の関係性―― …… 77
（二）須佐之男命と神話的世界の関わり方
――「海原」と「知」「治」字の分析から―― …… 100
第三節　建御雷神の移動
――「高天原」と「葦原中国」を往来する神―― …… 119
第四節　猨田毘古神と天宇受売命の邂逅
――「高天原」と「葦原中国」と「天下」、神話と現実をつなぐ神々―― …… 136
第二章　神話的世界の変遷と「天下」の形成　上巻から中巻へ
第一節（一）『古事記』上巻から下巻にかけての「海原」
――神話的世界の変遷を示す一例として―― …… 152
（二）倭建命と弟橘比売命と「海原」
――系譜に記された「入海」の意義―― …… 164

第二節（一）「垂仁記」「不忍」を克服する天皇
——「天下」形成を語る物語構造——　181
（二）「垂仁記」国家基盤の形成を語る部曲設置記事
——「天下」形成を語る二つの記事——　200
第三節（一）「仲哀記」託宣における「茲天下」「此国」「知」の分析
——変化する「天下」と託宣の意義——　217
（二）「仲哀記」託宣における「西方有国」の分析
——拡大する「天下」の動的表現——　231
（三）「仲哀記」託宣における「沙庭」の分析
——神話的世界をつなげる装置として——　245
第四節　応神天皇と始祖世界の形成
——「天下」と天皇の成長という変化——　261
第三章　変化する「天下」　中巻から下巻へ
第一節　「仁徳記」「聖帝之世」の創出
——八田若郎女の歌謡と名代設置記事——　274
第二節　「安康記」目弱王の反逆がもたらす天皇世界の変化
——天皇が弑逆される世界の描出とその克服——　293
終章　神話的世界から現実的世界「天下」へのまなざし　313
初出一覧　319

凡例

一、引用テキスト

『古事記』本文の引用は、日本古典文学大系1『古事記　祝詞』（倉野憲司、武田祐吉校注、一九五八年、岩波書店。）に拠る。

『日本書紀』は日本古典文学大系67、68『日本書紀』上、下（坂本太郎、家永三郎、井上光貞、大野晋校注、上、一九六七年、下、一九六五年、岩波書店。）に拠る。

但し字体等、適宜改めた箇所もある。また分注（訓読注、音注、説明注等）については、考察に必要がない場合、これを省略した。

二、本文の引用部分において傍線、傍点、波線を付したところは説明のない限り筆者によるものである。また引用中［　］で示すのは原文とする。

三、諸注釈書の頭注や脚注の引用、紹介については、その都度〔注〕において示したが、繰り返し引用している注釈書については煩雑さと混乱を避けるために書名のみ、或いは書名を省略して記した箇所もある。よってここに詳細を記しておく。

『記伝』、本居宣長『古事記伝』（本居宣長全集九～十二巻、一九六八年～一九七四年、筑摩書房。）

次田『新講』、次田潤『古事記新講』、一九二四年、明治書院。（改修第三十九版（一九四二年）に拠る。）

中島『評釋』、中島悦次『古事記評釋』、一九三〇年、山海堂出版部。

武田『古事記』、武田祐吉訳注『古事記』、一九五六年、角川書店。

『歌謡集』、日本古典文学大系『古代歌謡集』一九五七年、岩波書店。

岩波大系『古事記』、日本文学大系『古事記　祝詞』（倉野憲司、武田祐吉校注、一九五八年、岩波書店。）

朝日全書『古事記』、日本古典全書『古事記』上下（神田秀夫、太田善麿校注、一九六二年、朝日新聞社。）

尾崎『全講』、尾崎暢殃『古事記全講』、一九六六年、加藤中道館。
丸山『校注』、丸山林平編『校注古事記』、一九七〇年、武蔵野書院。
尾崎『全注』、尾崎知光編『全注古事記』、一九七二年、桜楓社。
『歌謡全注釈』、土橋寛『古代歌謡全注釈　古事記編』、一九七二年、角川書店。
全集『古事記』、日本古典文学全集1『古事記　上代歌謡』（荻原浅男、鴻巣隼雄校注訳、一九七三年、小学館。）
『全註釈』、倉野憲司『古事記全註釈』第一～七巻、一九七三年～一九八〇年、三省堂。
西郷『注釈』、西郷信綱『古事記注釈』第一～四巻、一九七五年～一九八九年、平凡社。
神道大系『古事記』、神道大系古典編1『古事記』（小野田光雄校注、一九七七年、神道大系編纂会。）
新潮集成『古事記』、新潮日本古典文学集成『古事記』（西宮一民校注、一九七九年、新潮社。）
思想大系『古事記』、日本思想大系1『古事記』（青木和夫、石母田正、小林芳規、佐伯有清校注、一九八二年、岩波書店。）
『注解』、神野志隆光、山口佳紀『古事記注解』2、4、一九九三年、一九九七年、笠間書院。
新編全集『古事記』、新編日本古典文学全集1『古事記』（山口佳紀、神野志隆光校注訳、一九九七年、小学館。）
『口語訳古事記』、三浦佑之『口語訳古事記［完全版］』、二〇〇二年、文藝春秋。
中村『古事記』、中村啓信訳注、新版『古事記』現代語訳付き、二〇〇九年、角川学芸出版。
西宮『古事記』、西宮一民編『古事記』修訂版六刷、二〇一二年、おうふう。

序章　本書のねらい

一　はじめに

本書では『古事記』を、世界という視点から見直し、解き明かすことを目的とする。ここでいう世界とは天皇が統治する領域や神々が生き、そして活動する空間のことであり、神話や物語において設定された舞台のことを指す。中巻以降の舞台となる、天皇が統治する空間を『古事記』は「天下」と呼び、また上巻において神々が活動する空間、これらをそれぞれ「高天原」「黄泉国」「葦原中国」「夜之食国」「海原」「根之堅州国」「常世国」と呼ぶ。

作品によっては世界は悠久不変のものとしてあり、物語における舞台設定も固定的なものという場合がある。ところが『古事記』上巻の世界は互いに影響を及ぼしながらその関係を、或いは世界そのものを変化させながら、中巻以降の「天下」へとつながってゆく。この「天下」もまた整備や拡大が語られ、変化していく世界として描かれる。このような『古事記』における世界の在り方を本書は取り上げることになるが、先ず題目にも用いた「世界」という語について確認することにする。

二　分析概念としての神話的世界と現実的世界

『古事記』をはじめとする上代文献に熟語「世界」の用例はない。もともと仏教用語であったと考えられ、八世紀初頭に訳語された『首楞厳経』によれば、「世界」とは、

阿難、云何名為衆生世界。世為遷流、界為方位。汝今当知。東西南北、東南西南、東北西北、上下為界、過去未来現在為世

であるとする。[1]時間の流れを「世」が、空間的な広がりを「界」が表しており、衆生が活動する領域を、空間として表すだけでなく、

時間的にも表現するのが「世界」という語であると『首楞厳経』は定義している。

この「世界」の語は、奈良時代の文献である『古事記』や『日本書紀』、『万葉集』などには用いられない。平安初期には物語文学に確認でき「地方・田舎」を意味する語句として用いられている。[2] 一方で平安初期成立とされる六国史の第二『続日本紀』では、この語は用いられていない。ただ境界を表す字として「界」が使われ、国州の境界を表す熟語として「境界」「地界」「国界」などの熟語が見られる。また仏教要素が感じられる「法界」や「三界」なども用いられているが、「世界」の語は一切使われていない。[3]

「世界」は仏教用語として輸入された後、歴史書などの公的な文書よりは、本来の意味を変化させつつ物語文学などを中心に用いられる語として、その変遷を捉えることができる。

さて、この「世界」を上代文学を研究するための分析概念として本格的に利用することになるのは、はるか後代、近現代まで下らなければならない。[4] 例えば次田潤は「黄泉国」の解説で「夜見国は闇黒世界の事」と、ここで「世界」の語を使っている。[5] また折口信夫は前に紹介した神話的な世界を「異国・異郷」、現実世界を「他国・他郷」として、これを「二元様の世界観」と呼んでいる。[6] 一九一〇年から二〇年代、大正時代あたりから、神話研究に「世界」という概念が導入されはじめたと考えられる。現在でも異世界や神話世界などと研究者によって定義も呼称も様々である。

前述のとおり「世界」は『古事記』に用いられない語句である。しかし、神々が存在し活動する空間、また人々が生活し政治が行われ、天皇により統治される空間を、本書では『古事記』を解読する視座とするにあたり、これらの神話や物語の舞台を「世界」と呼び、以て考察の便宜を図ることとする。

さて『古事記』における世界は大きく二つに分けられる。それは上巻の神々の住む世界、前に挙げた「高天原」、「黄泉国」、「葦原中国」、「夜之食国」、「海原」、「根之堅州国」、「常世国」と、中下巻で天皇が治める「天下」である。西郷信綱は「葦原中国」に関する諸説を整理する中で、

日本国の歴史上の古称ではなく、高天の原から名づけられた、そしてそのかぎりにおいてのみ存在した一つの神話的世界を意味するのであり、しかもそれは古事記の物語の展開するもっとも重要な舞台の一つであったからだ。（傍点原文）

と述べている。[7]「歴史上」の、現実としての呼称ではなく、あくまで「神話的」な世界を意味する呼称であると位置づけるのである。『古事記』の神話は民間に伝えられていた神話群から抽出され、改編が加えられたものである。そのような『古事記』の神話と民間の神話は別のものであり、『書紀』や風土記が載録する神話もまたそれぞれ異なるのである。この意味において『古事記』の神話は古事記的神話であり、『古事記』の神話世界は、神話的な世界なのである。『古事記』において「国」や「原」と称され、用語も「異国」や「幽冥界」などまちまちであることから、本書では上代文献が記載する神話に登場する空間と現実的空間とを世界と呼び表し、神々が生きる空間（「高天原」など）を神話的世界、天皇が統治する領域（「天下」）を現実的世界として考察を進める。

三　『古事記』編纂の目的と構造的根幹

神話とは何か。ミルチャ・エリアーデは、

> 神話は世界、動植物、人間の起源のみならず、人間の今日の状況―死を免れず、性別され、社会を構成し、生きるために働かねばならず、ある規則に従って働いている―の由来をなす、あらゆる原初のできごとを物語る。

と事物の起源を語るものであると定義している。[8]

もちろん古代人が信仰し、伝承してきた神話と『古事記』が語る神話とは別のものとして捉えるべきである。天皇系譜の神聖性と、天皇統治の正統性とを保証しようとする『古事記』編纂者が、語り継がれてきた民間の神話群から選択し、改変し、編集した結果が、われわれが目にする『古事記』なのである。この意味において古代人が信仰し伝承してきた神々の世界と、『古事記』に語られる神々の世界は同じではない。この口承と記載という問題について、西條勉は、

> 王権の存立構造にかなうかたちで歴史を書き換えていくことであり、伝承の出来事を解体し新しいデザインのもとにかくあるべきものとしての出来事を造形することである。

とし、《知》の関与、或いは《知の形態》と呼ぶ製作者の叡智が『古事記』の神話を生み出す根源的な力であったと説く。[9]この意味に

おいてエリアーデの説明は口承される神話、原始的神話についての定義といえる。これらを源流として記載されたものの一つが『古事記』の神話であり、これは『古事記』編纂者による選択、改変、編集がなされた結果なのである。その意味で古事記的神話と呼ぶべきであろう。

この編纂の機軸に「葦原中国」を語ることがあったとする指摘は『古事記』の構造の核を明らかにするものであり、筆者もそのように考える。さてその機軸を『古事記』の目的と合わせてもう少し具体的に示せば以下の様になろう。即ち天皇家は天照大御神に列なる血脈にあること。また天皇の統治領域である「天下」も、神話における「葦原中国」を起源とする世界であること。これらを明らかにすることで天皇の神聖性と統治支配の正統性を保証する。

また神話を起源とすることで神聖性と正統性のみならず、神々に感じる畏怖畏敬、憧憬、礼讃による絶対性と不可侵性が、天皇という存在に重ね合わされる。編纂当時の現実社会を天皇世界と呼ぶとすれば、『古事記』における天皇の世界は、あくまで古事記的な天皇世界と呼ぶべきである。或いは現実的世界と呼ぶべきであり、『古事記』においてこの現実的世界は「天下」という用語で統一されている。この「天下」は上巻において「葦原中国」「豊葦原中国千秋長五百秋瑞穂国」と呼ばれていた世界である。この「葦原中国」は他の神話的世界との関わり合いのなかで成長してゆき、最終的には天皇が統治する世界、即ち「天下」と呼ぶにふさわしい世界として変化していくことになる。

四　『古事記』における世界の取り扱いについて

『古事記』の世界がどのように関わり合い成り立っているのか。神話的世界の構造について神野志隆光は先ず〈アメ〉と〈クニ〉とは次元が異なるとし、〈アメ〉の世界「高天原」とそれ以外を〈クニ〉の世界と分類するところから考え始める。これら世界同士の関係性が示される場合、「高天原」―「葦原中国」は〈アメ〉―〈クニ〉の二元的対立を表し、「黄泉国」―「葦原中国」や「根之堅州国」―「葦原中国」という関係性は〈クニ〉の次元の問題であり、「二つを区別して捉えることが必要」だとする。[10] 確かに「高天原」

―「葦原中国」の関係は、「高天原」の神々が新たな統治者として「葦原中国」にやって来る天孫降臨神話などからも特別であることは理解できる。しかしそうすると、『古事記』が「葦原中国」や「黄泉国」などを「国」と表記し、〈アメ〉である「高天原」も「国」と表記している事実をどのように理解すればよいのだろうか。(11)

また須佐之男命が「根之堅州国」に鎮座する場面で、その移動に『古事記』が全く触れていないことについて、

『古事記』としてはそれは語るべきことではなかったと認める。出雲のことまでおわって「根之堅州国」に行ったことはのべないのは、『古事記』として語るべきなのは、「葦原中国」にかかわるところまでだということを截然と示しているのではないか。

と述べ、また、

神話的世界のかかわりあいは、「葦原中国」との関係としてのみ問題となる。(中略)「黄泉国」、「根之堅州国」、〈ワタツミノ神の国〉であるが、それらが相互にどのようなかかわりをもつかは一切問題とされない。要するに、「葦原中国」だけが問題なのだということ

とも論じる。(12)「「葦原中国」だけが問題」であるという読み取りは、「葦原中国」―「天下」という機軸の存在を前提としている。これを『古事記』の根幹と捉えることに異論はない。ただ筆者が問題と考えるのは、これを絶対視し、厳格な一方向性を読解や分析の根底に据えてしまうと、その読解や分析そのものを固定してしまいかねないということである。丸山真男は世界の創造に注がれているムスヒの生成エネルギーについて、「一方向的に無限進行してゆく」(13)と指摘している。『古事記』は「葦原中国」から「天下」という一方向に向かって語られているとする指摘であり、この考えに基づく限り、須佐之男命の「根之堅州国」行きは、その方向から逸脱した部分であったということになる。「葦原中国」―「天下」を根幹とするならば、「葦原中国」に関わらない部分、即ち須佐之男命の「経緯を記さない移動」は枝葉の部分であり、だから記述は必要ではなかったと解釈するのである。

また秋本吉徳は、古事記神話は〈書かれた神話〉であり、それは「政治性・イデオロギー性」をもつ「作られた神話世界」を現出させたとする。そして、こうした側面から『古事記』を解剖する前提として、

作られた神話世界に貫徹する一本の縦糸の在りようを明らかにすべきであろう。

と説く。[14]書かれた神話を論じるにあたり「書いた者の意識を抜きにしては論じられない」という秋本の主張はその通りである。しかし、「書いた者の意識」を「一本の縦糸」と言い切ってしまってよいものなのか、という点に疑問が残る。秋本の主張は、「部分というのは、その部分を、ある話として取り出して意味を問えるものではなくて、古事記が成り立った全体の中で、意味を持っている」[15]とする神野志の主張に通じるものである。そしてこれらの方法論が首肯すべきものであることは近年の研究史が証明もしている。

ただ筆者は『古事記』の神話が「一方向性」をもって選択され改変されているという部分に問題を感じるのである。これに部分と全体という概念を重ね合わせたとき、果たして全体的目標、即ち着地点に対して、「すべての部分」が一つの方向に向かっていると認められるのだろうか、と更に疑念が強まる。これは各物語の構成要素の改変や編集のすべてが、唯一の大目標に収斂していくということが認められるのかという問題ともいえる。「葦原中国」―「天下」が『古事記』の構造的根幹であり、上巻の目的の一つであることは筆者も認めるところである。ただ以下に示すような観点から『古事記』を分析することも可能であると考える。

例えば須佐之男命は〈アメ〉―〈クニ〉の構造をもつ「高天原」―「葦原中国」を往復し、〈クニ〉―〈クニ〉の構造である「葦原中国」―「根之堅州国」間を移動している。これを次元の異なる構造体として、別個のものとして捉えるのが神野志論に代表される観点であるが、須佐之男命を「移動する神」と見た場合、この須佐之男命という存在によって次元の異なる神話的世界を一つの俎上に載せることが可能となる。このとき「高天原」―「葦原中国」という構造体と「葦原中国」―「根之堅州国」という構造体とを、須佐之男命が結びつけていると考えることも可能であると考えるのである。（本書第一章第二節（一）参照。）

『古事記』の舞台である世界を、一つの基準によって同じ俎上に載せることができるのであり、世界間関係、即ち『古事記』の世界構造を今までとは異なる角度から分析することができる、そのような新たな視点になり得ると考える。

五　本書における『古事記』分析の方法

一つの方向性、一本の縦糸を基準として、部分が選ばれ、全体が再構築されるという観点は、一個の独立し、完成した作品を分析す

る上で極めて理想的な想定であり、作品論として先ず取らなければならない立場である。

しかし、その「方向性」を絶対な方針としてしまうと、『古事記』の読みは固定化されていってしまうのではないだろうか。『古事記』内の「部分」、「神話素」と呼んでもよいが、これらは一見すると回り道や何の脈絡もなさそうな動きをする場合がある。[16] これらを挿話や遊離説話などとして切り離すのではなく、況して「一本の縦糸」の上に強引に位置づけようとするのでもなく、ただそこに表れる物語の起伏を見つめ、そこから『古事記』の論理を読み取るという方法を、本書での分析に実践的に用いていく。

このような観点や方法はすでに斎藤英喜、アンダソヴァ・マラル、三浦佑之などにより実践されている。[17] 例えば三浦佑之は、

「記紀神話」が政治的なテクストであるという指摘は以前から多くの研究者が繰り返してきました。しかしその「政治性」は、両者が天皇家の支配の正統性を明らかにするための歴史書であるということに収斂されてきたに過ぎない。しかし、そんな単純な話ではあるはずがない。また、中心と周縁という構図にしても、歴史のなかでダイナミックに動いていたはずです。（中略）そういったダイナミズムを想像する上で、構造分析は非常にマイナスの作用を及ぼしたと思います。

と「一本の縦糸」と喩えられる根幹の部分を「そんな単純な話」ではないと指摘する。[18]

また西條勉は『古事記』の神話的世界は、あらたな機軸（「高天原」―「葦原中国」、垂直表象的世界構造）に、旧秩序の世界像（「葦原中国」―「根之堅州国」という水平表象的世界構造）を「ネガティヴに歪めて編入」させて作られたと論じる。[19] この三層構造という枠組みの歪みを解消するために生まれる神話があり、「王権テクストの三層構造」は「誕生する神話の内的な形成因としてはたらく動的な装置」であると説く。世界の変化を語り、その変化が次の神話の発生要因となるのであり、この意味において西條が論じたとおり、『古事記』の神話的世界はただの「スタティックな」舞台装置ではないのである。[20]

固定的ではなく可変的な世界、或いは一義的ではなく多義的な世界を『古事記』は描き出していると筆者も考える。だからこそ「葦原中国」は「天下」となり得るのである。『古事記』上巻の神話的世界は、最終的には「天下」につながり、これを語るものとして存在するといえる。これを『古事記』の三巻構成と重ね合わせれば、上巻から中巻へのつなげ方の問題と言い換えられる。このときの最大の変化は神話的世界「葦原中国」が現実的世界「天下」に変化することである。

六　おわりに

このような方法は、『古事記』の神話や物語の多様な在り方を捨象することなく俎上に載せることを可能とし、その結果奥行きのある神話の姿、様々な角度から語られる「天下」といった、『古事記』の奥深さ、言い換えれば文芸的な創意を明らかにできると考える。

周辺を周辺として描き出す。それが緻密であればあるほど、中心は際立ち浮かび上がるのではないだろうか。『古事記』の中心、即ち根幹とは「葦原中国」を語り、「天下」への変化を示し、さらに「天下」の内実を語るところにある。『古事記』はこの根幹のために枝葉を切り払ったりはしていない。むしろ根幹をより際立たせるために枝葉の部分、即ち上巻においての「黄泉国」や「根之堅州国」、「海原」などを詳細に語ることで、神々や天皇の物語、それらが生きる各々の世界に奥行きを与えていると考えられる。ただ世界によっては物語の少ないものもあるので、本書では神話的世界の間を「移動する神々」を、世界同士をつなげる存在として取り扱うことで、情報の少なさを補いつつ考察していくことにする。

本書ではこのような立場から先ず第一章では『古事記』上巻における神話的世界の関係性を「移動する神々」の分析から読み取る。ここから神話から現実へ、神から天皇へ、「葦原中国」から「天下」へと、変化しながら語られる『古事記』の神話的世界の構造を明らかにする。第二章では神話的世界として中巻以降も登場する「海原」を通して、先ずその在り方を確認し、続く第三章までは、中巻以降も神話的要素を残す現実的世界「天下」について、その変化が如何に表現され、語られているのかを物語の分析から明らかにする。

〔注〕

1　『首楞厳経』、正式名『大仏頂如来密因修証了義諸菩薩万行首楞厳経』四巻に「世界」についての記述がある。以下『国訳大蔵経経部第四巻』（第四版（一九三五年六月二十五日刊。初版は一九一八年七月二十七日刊、国民文庫刊行会。本文は国立国会図書館デジタルコレクション（http://dl.ndl.go.jp/info:ndljp/pid/1207224）にて確認した。）による日本語訳を載せておく。

2

阿難よ、云何なるをか名けて衆生世界と為す。世をば遷流と為し、界をば方位と為す。汝今当に知るべし。東西南北と、東南西南と、東北西北と上と下とを界と為し、過去未来現在を世と為す。（「国訳首楞厳経」巻の第四の二）

『竹取物語』八月十五日の月を見て、かぐや姫が涙を流す場面に、

おのが身は、この国の人にもあらず。月の都の人なり。それをなむ、昔の契りありけるによりてなむ、この世界にはまうで来たりける。

とある。「この世界」とは「この国」であり、「月の都」とは異なる「世界」であるとかぐや姫は語る。人間が生活する国と月の人々が住まう空間とを「世界」と表現している。ただし、かぐや姫に多くの求婚者が集まる場面、

世界の男、あてなるも、賤しきも、いかでこのかぐや姫を得てしかな、見てしかなと、音に聞きめでて惑ふ。

や、大伴御行の龍の頸の玉探索の場面、

疾き風吹きて、世界暗がりて、船を吹きもて歩く。

などはこの世の全ての男がとか、辺り一面といった「その空間（にいる存在）の全て」という空間的広大さとそこに存在する人数の膨大さを比喩的象徴的に表すために用いられてもいる。『竹取物語』では幅広く用いられているのである。（新編日本古典文学全集12『竹取物語　伊勢物語　大和物語　平中物語』（片桐洋一、福井貞助、高橋正治、清水好子校注訳、一九九四年、小学館。）に拠る。）

また『源氏物語』明石巻では、「世界」の語が五回使われている。都を離れ、須磨に退去した源氏を暴風と雷雨と高潮が襲う。この天変から逃れるために貴人の加護にすがろうとして集まってきた近辺住人に対しての言葉に、

近き世界に、ものの心を知り、来し方行く先のことうちおぼえ、とやかくやとはかばかしう悟る人もなし。

とあり、都のように道理をわきまえた教養人がいないことを歎いている。ここで用いられる「世界」とは、須磨周辺の地域を表しており「地方・土地の意」とされる。同じく明石巻には「知らぬ世界」や、「おしなべての人だにめやすきは見えぬ世界」などとあり、『源氏物語』では「地方・土地の意」、さらにいえば田舎といった、都から遠く離れた土地を「世界」の語で表す傾向が見

て取れる。（新編日本古典文学全集21『源氏物語』②（阿部秋生、秋山虔、今井源衛、鈴木日出男校注訳、一九九五年、小学館。）に拠る。）

3 『続日本紀』の「界」を以下に示し、適宜新編日本古典文学大系『続日本紀』（青木和夫、稲岡耕二、笹山晴生、白藤禮幸校注、岩波書店。）の注釈を提示する。

「境界」慶雲三年（706）三月丁巳

「地界」和銅二年（709）丁未

「三界」神亀四年（727）十二月丁丑

「三界」とは「いっさいの衆生の生死輪廻する三つの世界。欲界、色界、無色界。」であるとする。（一八五頁脚注（26）。『続日本紀　二』、一九九〇年。）

「法界」天平十五年（743）辛巳

天平勝宝元年（749）癸丑

天平宝字四年（760）七月庚戌

「法界」については「仏法の及ぶ世界」（四三一頁脚注（23）。同前『続日本紀　二』。）、また「全世界の人々」（八二頁脚注（15）。『続日本紀　三』、一九九二年。）と注する。

「国界」天平宝字三年（759）十二月丙申

「他界」天平神護二年（766）五月丁丑

「当界」宝亀三年（772）八月丙寅

宝亀十一年（780）七月戊子

「旧界」延暦三年（784）十二月庚申

4 近世の注釈書では『古事記伝』六之巻に確認できる。「黄泉国」の解説で十王経を引用し、そこに「無仏世界」とある。これは仏

教用語そのままを引用したところと考えられる。もちろん記紀神話における神話的な「国」を宣長は「世界」とは呼ばず、「黄泉国」についても「死し人の往て居国」、「下方の在国」と記し、「国」という表記で一貫している。『古事記伝』では神話的「国」を表す研究用語として「世界」の語を用いているわけではなく、本格的な使用はやはり近現代を待たねばならない。（『古事記伝』六之巻。『本居宣長全集』第九巻（一九六八年、筑摩書房。）に拠る。二三七、二三八頁。）

5 次田『新講』。五六頁。

6 折口信夫「妣が国へ・常世へ　異郷意識の起伏」、一九二〇年（大正九年）五月、『國學院雑誌』第26巻第5号。（『折口信夫全集』第二巻（一九六五年、中央公論社。）に拠る。四頁。）

7 西郷信綱『古事記の世界』、一九六七年、岩波書店。一九頁。

8 ミルチャ・エリアーデ著、中村恭子訳『神話と現実　エリアーデ著作集第七巻』（一九七三年、せりか書房。一七頁。原題「Aspects du mythe」、1963、Gallimard、Paris。）

またエリアーデは「神話の明白で疑う余地のない価値は、周期的に儀礼を通じて再確認される。」と神話の永遠性と反覆性が毎年行われる儀式儀礼につながっていくことを指摘する。（一五九頁。）これと全く反対の方向で神話を捉えたのが、ロバート・スミスである。彼はその著作『セム族の宗教』で「神話が、儀典の説明を内容としてゐる限り、その価値は全く二次的である。」とし、

> 儀典が固定的であつたに対し、神話は可変的であり、儀典が義務的であつたに対し、神話は礼拝者の任意とせられたからである。古代宗教の神話は、殆んど全部、特殊の神廟の儀典と関係したものであるか、或は、特殊の部族と地方のもつ宗教的行事と関係したものであつた。すべて斯の如き場合に於て、神話が単なる宗教的慣習の説明にすぎぬといふことはあり得ることであり、多くの場合それは確実な事実である。

と神話に先んじて「宗教的慣習」があったとする。（W・ロバート・スミス著、永橋卓介訳『セム族の宗教』前編、一九四一年、岩波書店。三八頁。）

9 西條勉「天孫降臨」『國文學―解釈と教材の研究―』第36巻第8号（通巻529号）、一九九一年、學燈社。五六頁。

10 神野志隆光『古事記の世界観』、一九八六年、吉川弘文館。五六頁～五八頁。

11 参照、本書第一章序節。

12 前掲10。五五頁、及び五二頁。

13 丸山真男は「「葦牙の萌え騰る」生命エネルギー」が天地初発の推進力であったとして、

「初発」のエネルギーを推進力として「世界」が噴射され、そのまま一方向的に無限進行してゆく姿である。

と論じる。（丸山真男、日本の思想6『歴史思想集』一九七二年、筑摩書房。二三頁。傍点原文。）

14 秋本吉徳「上巻の技法」、『国文学　解釈と鑑賞』第47巻1号、一九八二年、至文堂。九七頁。

15 神野志隆光、小松和彦「対談古事記から古事記へ」『國文學―解釈と教材の研究―』第36巻第8号（通巻529号）、一九九一年、學燈社。九頁。

16 例えば遊離説話と呼ばれてきたもの。猨田毘古神と天宇受売命の物語などが一例であるが、これらを巨視的な視点からではなく、前後文脈における整合性、或いは因果関係によって読み解くことができると考える。第一章第四節参照。また「神話素」とは神話学者カール・ケレーニイが用いた語である。（カール・ケレーニイ、カール・グスタフ・ユング著、杉浦忠夫訳『神話学入門』、一九七五年、晶文社。）

17 斎藤英喜は「神話的な空間はつねに多義的に解読すべきであろう。」とする立場から新たな神話の読み方を提唱する。『國文學―解釈と教材の研究―』第42巻第8号（通巻615号）、一九九七年、學燈社。六八頁）

アンダソヴァ・マラルは「その世界を神の体験の側から見ていく」とその立場を明らかにしている。（『古事記　変貌する世界―構造論的分析批判―』、二〇一四年、ミネルヴァ書房。六頁。）

三浦佑之「出雲と出雲神話　葦原中国、天之御舎、神魂命」『現代思想』第41巻第16号、二〇一三年、青土社。三浦はアンダソヴァ・マラルの観点を取り入れ、オオクニヌシの目線から「葦原中国」の解釈を試みる。

18 赤坂憲雄、三浦佑之「討議　出雲は何を問いかけるか」『現代思想』十二月臨時増刊号、第41巻16号、二〇一三年、青土社。三三

頁。

19 西條勉『古事記と王家の系譜学』、二〇〇五年、笠間書院。一〇〇頁。

20 前掲19。また動的な世界観を「神話素」の性質から説明するのがカール・ケレーニイである。彼はC.G.ユングとの共著『神話学入門』において、「神々や神性をもったものたち、英雄の闘争や冥界めぐり」といった神話を構成する一塊の素材を「神話素（ミュトログーム）」と呼び、

神話というのはこのような題材の運動のことである。固定的なものでありながら同時に動的なもの、実質的なものでありながら、静的なものではなく可変的なものである。

と述べている。（前掲16。一七頁。引用は第十刷（一九八六年）を参照した。）

第一章　『古事記』上巻における世界と神話

序説

一　「国」と「原」について

神話にはそれぞれ本来人間が属さない世界が設定されている。本書ではこれらを神話的世界と呼び、神話における観念上の空間を指す語として用いる。さて神話的世界は人間の認識、知覚が及ばない場所であり、ある世界は「幽冥」や「死界」、またある世界は「蓬莱」などとそれぞれが様々に呼ばれてきた領域である。折口信夫は「空想の緯糸（ぬきいと）の織り交ぜてある場合」には「異国・異郷」と呼んでさし支えがないと述べており、[1]『古事記』では「高天原」や「黄泉国」がこれに該当する。一方で人間が活動する世界は特に中巻以降は「天下」と呼ばれ、明確に区別している。

『古事記』は神の世から人の世への変遷を語り、系譜は神から天皇へのつながりを語る。神話を源流とすることで膨大な時間と物語とを根拠とし、天皇統治の正統性が保証される。領土の広大さを表現する「天下」は現実的世界における支配領域を表す章句であるといえよう。その「天下」はやはり神話を源流とすることで、天皇が統治する世界として保証される。即ち神話的世界である「葦原中国」が「天下」に変化することにより、その神話性を継承することになる。

本書において『古事記』の神話的世界は以下の七世界と定義する。1「高天原」、2「葦原中国」、3「黄泉国」、4「根之堅州国」、5「夜之食国」、6「常世国」、7「海原」。従来このようにして世界を取り上げる場合、「海」や「海原」という表記と綿津見神宮の処遇が問題であったが、本書では「海原」に包含されるものとして取り扱うことにする。また先行研究においては「海原」に類似する語として「海界」を用いる場合もある。[2]ただ本書では須佐之男命の支配領域として「海原」という語が『古事記』に用いられていることから、これを綿津見神宮を領域内に収める七つめの神話的世界と定義することにした。[3]

さてこの七つを『古事記』上巻に表れる世界としたとき先ずその表記について、つまり「国」と「原」という問題について確認する

必要があろう。「葦原中国」や「黄泉国」に用いられる「国」について『時代別国語大辞典上代編』は以下の三つの意味を掲げる。[4]

①土地。陸地。天や海に対していう

②国。国土。ⓐ行政区画としての国家　ⓑ一地方。ⓐよりも狭い一区画。

③故郷。

「黄泉国」や「葦原中国」などは②の意味で捉えるべきであろうが、ちなみに現実の近代的な「国家」とは、基本条件として国民・領土・統治権の三要素を必要とする組織のことであるとされる。[5] つまり統治するものと統治されるもの、そしてその統治者たちが生活する土地が揃ったとき「国」と呼ばれるということである。特に区切られた領土という意味については、すでに賀茂真淵の「久邇てふ言は何ぞ加伎利也。」という指摘に端的に表されている。[6] 真淵は「国」とは「加伎利」即ち「限り」があるものであり、無限に広がる空間ではないとする。換言すれば境界をもつということであり、筆者はこの境界の概念が重要であると考える。境界とは、自己と他者の別を前提とする認識であり、またこの認識を示すために用いられる概念でもある。「葦原中国」はこの境界性において他者と一線を画すのであり、同時に他国によって相対化され、その結果照らし出され浮かび上がるのである。このように「国」が境界性をもつことによってはじめて、他国との行き来や交渉が成り立ち、それらの関係性を語ることが可能となるのである。「黄泉国」や「葦原中国」という表記は、このような境界性をもつ世界としての認識を表していると考えられる。

では「高天原」と「海原」に用いられる「原」はどのような意味を持つのか。『日本書紀』講義聞書である吉田兼倶の『神書聞塵』には「原ハ高平ヲ云ソ。」とある。[7] 賀茂真淵も「高天原」の語釈において、

天は高ければ、多可安万（タカアマ）と云を、安を略は、音便也、原は、野原、河原の原と均しく、広く平らかなるをいへり、

とし、[8] 本居宣長もまた「原とは、広く平らかなる処を云、」と説明している。[9]

これら古注釈の解釈からは、境界性をもつ「国」とは対照的な平坦で広大無辺といった印象を受けるが、『古事記』ではこれら「原」を「国」と認識している物語がいくつかある。例えば伊邪那岐命の詔によって「海原」の統治を命じられた須佐之男命は妣国である「根之堅州国」に行きたいと涕泣して詔に従わず、そのため「葦原中国」を追放される。須佐之男命は追放の報告のために天照大御神の治

める「高天原」に上ることになるが、その場面を以下に掲げる。

故是に速須佐之男命言ひしく、「然らば天照大御神に請して罷らむ。」といひて、乃ち天に参上る時、山川悉に動み、国土皆震りき。尓に天照大御神聞き驚きて詔りたまひしく、「我が那勢の命の上り来る由は、必ず善き心ならじ。我が国を奪はむと欲ふにこそあれ。」とのりたまひて、

ここで天照大御神は、自らが治める「高天原」を波線部「我が国」と呼んでいるのである。同様に「海原」も「国」と認識されている物語がある。綿津見大神の宮を火遠理命が訪れる物語には、

故、三年に至るまで其の国に住みたまひき。

と記されており、また天つ神の御子を生むために火遠理命を追って「葦原中国」にやって来た豊玉毘売が、

尓に産みまさむとする時に、其の日子に白したまひしく、「凡て佗国の人は、産む時に臨れば、本つ国の形を以ちて産生むなり。故、妾今、本の身を以ちて産まむとす。願はくは、妾をな見たまひそ。」と言したまひき。

とその発話の中で「海原」を「其の国」や「本つ国」と呼んでいるのがわかる。これらは「高天原」や「海原」も「国」と同じく、境界のある領域として認識していることを示しているのであり、ただ広大無辺と捉えるだけでは不十分である。

さてこれら「高天原」や「葦原中国」などの神話的な「国」は、現実における行政区画としての国とは異なる。折口信夫は前掲の引用に続けて、「自分たちのと、寸分違はぬ生活条件を持つた人々の住んで居る、と考へられる」場合は「他国・他郷」とし、これらに対して「何その国・知らぬ国」といった正体不明の見知らぬ国などを含めて、

まる〳〵の夢語りの国土は、勿論の事であるが、現実の国であつても、空想の緯糸（ぬきいと）の織り交ぜてある場合

は「異国・異郷」と呼んで差し支えがないとし、これらを区別した。(10)

これら神話的「国」を表す用語として、『古事記』序文では「黄泉国」と「葦原中国」とをそれぞれ「幽」「顕」と記し、(11) 平田篤胤は「高天原」と「黄泉国」を「幽冥」と呼んでいる。(12) 折口が「異国・異郷」が呼ぶ国々は実に様々な呼称が与えられてきたといえる。

二　『古事記』の神話的世界の構造とその問題点

中村啓信は「高天原」とは『古事記』が独自に獲得した新しい概念であり、このような明確な概念は『書紀』ではついに確立されることはなかったと論じる。[13] 本居宣長は「葦原中国」の名称を「高天原より云る号なり」と解釈する。[14] 上から下を覗き込むようにして付けられたものと宣長は説き、これが西郷信綱の「神代の物語はこの天上の他界としての高天の原を座標」とするという指摘につながっていく。[15] 神話の中心は「高天原」であるという先入観にも近い考えに依拠した解釈ともいえるが、これに対して『古事記』の目的という観点から「葦原中国」がその語りの中心であるとする解釈が現在は主流といえる。前出中村論文では、「高天原」が『古事記』独自の概念であることを論じつつ、それに流されることなく、

> 『古事記』が葦原中国を明確に対置してその関係において「高天の原」を強調した点にある。逆に言えば葦原の中国が「高天原」を決定したのである。（六六頁）

と「葦原中国」が中心にあることを看破している。このような「葦原中国」からの視点が、他国との関係性、即ち世界構造についても新たな議論をもたらすことになる。従来「葦原中国」は［高天原―葦原中国―黄泉国］という垂直三段構造の中間世界として認識されてきた。『記伝』において示される［天・地］という二元的世界から［天―地―泉］という三元的世界が服部中庸により提示され、西郷信綱により「上中下三重層の神話的世界像」と論じられてきた世界観も、[16] 現在批判的に取り上げられている。神野志隆光は「葦原中国」を各世界をつなげる要地であるとし、［葦原中国―天下］を機軸として『古事記』を捉え直すべきと主張する。[17]『古事記』の到達点が天皇世界である「天下」の描出にあり、この点において神野志説は説得力を持つ。またこの中心と周辺という二元構造に対して西條勉は三層構造を主張する。

日本神話の基層は水平表象的な構造をとる根国系の神話であった。古事記は天皇王権を支える垂直的な高天原系の神話構造のなかに、旧秩序の神話である根国系の世界を否定的に再編成しようとしたのである。

西條は同じ三層でも西郷信綱が主張する垂直三層構造ではなく、垂直構造と水平構造が否定的に融合する複合的三層構造と呼ぶべき

世界観を論じた。[18] ここでも連結する世界の中心に「葦原中国」が位置づけられているのである。

さてもう一つの中心、「葦原中国」がつながっていく世界である「天下」についてもここで確認しておく。

「天下」については先ずその拡大と充足が語られ、後に整備と安定が描かれることになる。例えば「仲哀記」新羅国征討の物語は統治領域の拡大を語っており、また神武天皇の東征や倭建命の西征東征などの平定伝承は統治領域内の安定化を語る。「崇神記」の税制整備記事、「垂仁記」の部曲設置記事、「成務記」の国境画定記事、「応神記」の新羅、百済との交流記事などは全て「天下」の充実を語り、成長発展を表現していると考えられる。

神話的世界については、山田直巳が須佐之男命についての論考の中で、

往還とそこにおける速須佐之男の行為によって関係が成立し、位置関係が明確になったと言えるのである。彼我の境界の成立であり、所謂版図の確定である。

と論じる。[19] 境界の形成には、二つの世界の相対化が必要であることが改めて確認される。これは裏を返せば二つ以上の世界が設定されなければ境界という概念自体の必要性が希薄になるということであるが、もちろん存在するだけではその境界性は際立たない。境界を越える存在によって、初めて境界は明瞭となり、二つの世界の関係性が照らし出されるのである。これは神話的世界の構造分析を主軸とする本書において重要な視座となる。

本書では、『古事記』において変化しながら語られる神話的世界及び世界同士の関係性を検証するにあたり、それらの世界をつなげる存在として、移動する神々に着目し考察の対象とする。

三　神々の移動表現から分類する世界間関係

ここではそれら移動する神々を『古事記』から抽出し分類を試みる。先ず移動する神を第一の基準とし、それぞれについて名称、出発地、移動表現とその方向、目的地、本文を抽出して表示したのが以下の一覧表である。第二基準としては複数の神が同時に移動する

場合、中心となる神に一括するなどして一例とした。①岐美二柱、⑫胸形三女神、㉓天若日子の父神と妻子、㉕迩迩芸命の降臨に随伴する神々の場合などがこれに該当する。このように分類したのが以下に掲示する三十一の用例である。但し『古事記』中巻以降にも世界間を移動する神々の例があるが、それらは「天下」との関わり合いの中で理解すべきであり、その移動形態も上巻の用例とは異なる形式のものがあるため、これらは除いてある。

またこの一覧表は第一章の各論考において掲示すべきものであるが、多くの紙幅を費やすことと何度も表示することによる煩雑さを考慮し、読解の便宜のため、序節に示すことにした。

	移動する神	出発地	移動表現	目的地	本文	分類
①	伊邪那岐命 伊邪那美命	高天原	↓天降坐 参上 ↑ ↓還降 ↓反降	葦原中国（地上）	天神諸命以、詔…修理固成是多陀用弊流之国…是淤能碁呂嶋。於其嶋天降坐而 二柱神議云…即共参上、請天神之命。 天神之命以、布斗麻迩尓卜相而詔之…還降改言。 故尓反降、更往廻其天之御柱如先。	A
②	伊邪那美命	葦原中国（地上）	↓神避坐	黄泉国	伊邪那美神者、因生火神、遂神避坐也 所神避之伊邪那美神者、葬出雲国与伯伎国堺比婆之山也。	（C）
③	伊邪那岐命	葦原中国（地上）	↓追往 ↓入来坐 逃還 ↑ 逃行 ↑ 逃来 ↑ 到坐 ↑	黄泉国	欲相見其妹伊邪那美命、追往黄泉国。 愛我那勢命、入来坐之事恐。故、欲還、且与黄泉神相論。 伊邪那岐命、見畏而逃還之時、 取黒御鬘投棄、乃生蒲子。是摭食之間、逃行。…乃生筍。是抜食之間、逃行。 抜所御佩之十拳剣而、於後手布伎都都、逃来、 到坐竺紫日向之橘小門之阿波岐原而、禊祓也。	B
④	大綿津見神	葦原中国（地上）	↓記述なし	海原（綿津見神之宮）	（地上）次生海神、名大綿津見神、↓（海原）乃乗其道往者…其綿津見神之宮者也。	C
⑤	天之鳥船	1葦原中国（地上） 2高天原	↓記述なし ↓遣、使 ↓降到	高天原 葦原中国	（地上）次生神名、鳥之石楠船神、亦名謂天鳥船。↓（高天原）天鳥船神、副建御雷神而遣。 天鳥船神、副建御雷神而遣…天照大御神、高木神之命以、問使之。 此二神、降到出雲国伊那佐之小浜而、	C A

⑥	大宜都比売神	葦原中国（地上）	↓ 記述なし	高天原	（地上）次生大宜都比売神。↓（高天原）又、食物乞大気都比売神	C
⑦	豊宇気毘売神	1 葦原中国（地上）	↓ 記述なし	高天原	（地上）此神之子、謂豊宇気毘売神。↓（高天原）登由宇気神、此者、坐外宮之度相神者也。	C
		2 葦原中国	（随伴神として）↑		（高天原→葦原中国 ㉕迩迩芸命の天降に随伴）	A
⑧	建御雷之男神	1 葦原中国（地上）	↓ 記述なし	高天原	（地上）次著御刀本血亦、走就湯津石村、所成神名…次建御雷之男神、 ↓（高天原）坐天安河々上之天石屋…其神之子、建御雷之男神、此応遣。	C
		2 高天原	↓ 遣 ↓ 降到 返参上、復奏 ↑	葦原中国	天鳥船神、副建御雷神而遣…天照大御神、高木神之命以、問使之。 此二神、降到出雲国伊耶佐之小浜而、 建御雷神、返参上、復奏言向和平葦原中国之状	A
		3 高天原	↓ 降、堕入	葦原中国	僕雖不降、専有平其国之横刀、可降是刀 降此刀状者、穿高倉下之倉頂、自其堕入。	（A）
⑨	伊都之尾羽張	葦原中国（地上）	↓ 記述なし	高天原	（地上）所斬之刀名、謂天之尾羽張、亦名謂伊都之尾羽張。 ↓（高天原）坐天安河々上之天石屋、名伊都之尾羽張神、是可遣。	C
⑩	天照大御神	葦原中国	↓ 記述なし	高天原	（葦原中国）洗左御目時、所成神名、天照大御神。 ↓（高天原）賜天照大御神而、詔之、汝命者、所知高天原矣、事依而賜也	C
⑪	月読命	葦原中国	↓ 記述なし	夜之食国	（葦原中国）洗右御目時、所成神名、月読命。↓（夜之食国）詔月読命、汝命者、所知夜之食国矣、事依也。	C
⑫	胸形三女神	高天原	↓ 記述なし	葦原中国	（高天原）於吹棄気吹之狭霧所成神御名、多紀理毘売命。…市寸嶋比売命。…多岐都比売命。 ↓（葦原中国）多紀理毘売命者、坐胸形之奥津宮。次市寸嶋比売命者、坐胸形之中津宮。 次田寸津比売命者、坐胸形之辺津宮。 （高天原）↓（葦原中国）此大国主神、娶坐胸形奥津宮神、多紀理毘売命、	C
⑬	須佐之男命	1 葦原中国	↓ 神夜良比尓夜良比賜也	根之堅州国	僕者欲罷妣国根之堅州国。↓詔、然者汝不可住此国、乃神夜良比尓夜良比賜也。	B
			↓ 参上天 ↓ 上来 ↓ 参上	高天原	請天照大御神将罷、乃参上天時 天照大御神聞驚而詔、我那勢命之上来由者、必不善心。…待問、何故上来。 以為請将罷往之状参上耳	
		2 高天原	↓ 神夜良比夜良比岐	根之堅州国	（八百萬神）負千位置戸、亦切鬢及手足爪令祓而、神夜良比夜良比岐。	B
			↓ 避追、降 ↓ 自天降 白上 ↑	葦原中国	所避追而、降出雲国之肥河上、名鳥髪地 吾者天照大御神之伊呂勢者也。故今、自天降坐也。 取此大刀、思異物而、白上於天照大御神也。是者草那芸之大刀也。	

	3葦原中国	↓	記述なし	根之堅州国	(葦原中国)→可参向須佐能男命所坐之根堅州国、	C
⑭ 御祖命	葦原中国	↓	参上于天 ↑	高天原	其御祖命、哭患而、参上于天、請神産巣日之命時、	B
⑮ 蚶貝比売・蛤貝比売	高天原	↓	遣	葦原中国	請神産巣日之命時、乃遣蚶貝比売与蛤貝比売、令作活。	A
⑯ 大国主神	1葦原中国	↓	参向	根之堅洲国	(大屋毘古神)自木俣漏逃而云、可参向須佐能男命所坐之根堅州国、	A
		↓	参到		随詔命而、参到須佐之男命之御所者、	
		↓	来		白其父言、甚麗神来。	
	2葦原中国		逃出 ↑	根之堅洲国	負其妻須世理毘売、即取持其大神之生大刀与生弓矢、及其天沼琴而、逃出之時、	B
			遠逃 ↑		然解結椽髪之間、遠逃。	
	3葦原中国	↓	白上	高天原	此者神産巣日神之御子、少名毘古那神。故尓白上於神産巣日御祖命者、	B
⑱ 少名毘古那神	1高天原	↓	自我手俣久岐斯	(常世国)	自我手俣久岐斯子也。	(B)
	2(常世国)	↓	帰来	葦原中国	自波穂、乗天之羅摩船而、内剥鵝皮剥、為衣服、有帰来神。	B
	3葦原中国	↓	白上	高天原	此者神産巣日神之御子、少名毘古那神。故尓白上於神産巣日御祖命者、	B
	4葦原中国	↓	度	常世国	其少名毘古那神者、度于常世国也。	B
⑰ 須勢理毘売	根之堅州国	↓	逃出	葦原中国	負其妻須世理毘売、即取持其大神之生大刀与生弓矢、及其天沼琴而、逃出之時、	B
⑲ 坐御諸山上神	海原	↓	光海依来	葦原中国	是時有光海依来之神。	B
⑳ 天菩比神	高天原	↓	遣	葦原中国	(高御産巣日神、天照大御神)天菩比神、是可遣。故、遣天菩比神者、乃媚附大国主神、	A
㉑ 天若日子	高天原	↓	遣	葦原中国	(高御産巣日神、天照大御神)可遣天津国玉神之子、天若日子。…賜天若日子而遣。於是天若日子、降到其国、即娶大国主神之女、下照比売、	A
		↓	降到			
㉒ 鳴女	高天原	↓	遣	葦原中国	(天照大御神、高御産巣日神)可遣雉名鳴女	A
		↓	自天降到		鳴女、自天降到、	
㉓ 天津国玉神及其妻子	高天原	↓	降来	葦原中国	在天、天若日子之父、天津国玉神、及其妻子聞而、降来哭悲、	B
		↓	自天降到		自天降到、天若日子之父、亦其妻、皆哭云、	
㉔ 天忍穂耳命	高天原	↓	天降	葦原中国	(天照大御神)言因賜而、天降也。	(A)
			還上 ↑	高天原(天浮橋)	天忍穂耳命、於天浮橋多々志而詔之…伊多久佐夜芸弖有那理、告而、更還上、	
㉕ 迩迩芸命	高天原	↓	応降		(天照大御神、高木神)僕者将降装束之間、子生出。…此子応降也。	A
		↓	天降	葦原中国	故、随命以可天降。…将天降之時…并五伴緒矣支加而天降也。	

					（随伴神）天児屋命・布刀玉命・天宇受売命・伊斯許理度売命・玉祖命・常世思金神・手力男神・天石門別神・登由宇気神・天忍日命・天津久米命
㉖	猿田毘古神	葦原中国	↓参向 送奉 ↑	高天原（天の八衢）	所以出居者、聞天神御子天降坐故、仕奉御前而、参向之侍。 （迩迩芸命）猨田毘古大神者、専所顕申之汝、送奉。…其猨田毘古神、坐阿耶訶時、	B
㉗	火袁理命	葦原中国	↓往、到 ↓行 出幸、送奉、送、渡 ↑	海原（綿津見神之宮）	押流其船者、差暫往。将有味御路。乃乗其道往者…其綿津見神之宮者也。到其神御門者、 随教少行、備如其言、 虚空津日高、為将出幸上国。誰者幾日送奉而覆奏。…僕者、一日送即還来。 然者汝送奉。若度海中時、無令惶畏。即載其和迩之頸送出。如期一日之内送奉也。	B
㉘	豊玉毘売命	海原（綿津見神之宮）	↓自参出 ↓参出到 返入 ↑	葦原中国	海神之女、豊玉毘売命、自参出白之、妾已妊身、 今臨産時、此念、天神之御子、不可生海原。故、参出到也。 妾恒通海道欲往来。然伺見吾形、是甚怍之。即塞海坂而返入。	B
㉙	玉依毘売命	海原（綿津見神之宮）	↓附	葦原中国	因治養其御子之縁、附其弟玉依毘売而、献歌之。	B
㉚	御毛沼命	葦原中国	↓渡坐	常世国	御毛沼命者、跳浪穂、渡坐于常世国、	B
㉛	稲氷命	葦原中国	↓入坐	海原（綿津見神之宮）	稲氷命者、為妣国而、入坐海原也。	B

本節の結論部分を先んじて述べておくと、これら神々の移動は以下に示す三つの形態に分類できると考えられる。[20]

A　上位者の命令に基づく移動

B　自らの意志に基づく移動

C　経緯を記さない移動

またこの分類は表の最下段のＡＢＣに対応している。

四　上位者の命令に基づく移動　分類Ａ〈①⑤-2⑦-2⑧-2⑮⑯-1⑳㉑㉒㉕（⑧-3㉔）〉

分類Ａとした上位者の命令に基づく移動は、主に天つ神により命令を下された神が移動する例である。特に⑤-２⑦-２⑧-２⑳㉑㉒㉔㉕の八例は葦原中国平定神話から天孫降臨神話にまとまって確認できる。「高天原」と「葦原中国」との関係性が語りの中心にあり、交渉役として世界を渡る神々が重要視され、多用された結果と考えられる。先ずこの葦原中国平定神話の冒頭にあたる㉔から考察する。

㉔は天照大御神の「命以」ちて天忍穂耳命に降臨が下知された場面にあたり、「葦原中国」を乱れた状態から降臨にふさわしい状態に回復させるため、⑳天菩比神、㉑天若日子、㉒鳴女、⑧-２建御雷神が派「遣」される。青木周平は特に葦原中国平定神話において「天神の命以」→「言向」→「復奏」という構成軸の存在を明らかにした。[21] これは「〈高天原〉という絶対的世界を設定した古事記の神話体系に寄与させる為」の論理であるとする。この指摘から理解される形式化された移動は、天照大御神及び「高天原」による「葦原中国」の秩序化を語る仕組みとして捉えるべきであろう。[22]

また移動表現に用いられる「降」字は「高天原」からの降下にのみ用いられており、[23] 松本直樹は「天降」の用例を『古事記』と『万葉集』とで比較し、その意味を「「天」の秩序そのものの降下」であると論じた。[24]「高天原」による「葦原中国」の秩序化を用字面から保証する指摘である。このように分類Ａでは用字面に特徴があり、秩序ある関係性が語られている。この傾向は以下の用例についても認められる。

①で伊邪那岐命、伊邪那美命の国生み神生み神話は、天つ神の「命以」と「詔」とから始まる。[25] また神生みの失敗に際して、「天神之命」を請う姿から、岐美二柱の行動には「高天原」を主体とする意識が見て取れる。これらの移動に岐美二柱の意志はなく、天つ神の命令に基づく行動として表れる。[26] 前に確認したように分類Ａの移動の形は、この「命以」「詔」に基づく降下を基本とし、「葦原中国」の「高天原」による秩序化を表現する形式であると考えられる。

⑯では大穴牟遅神が大屋毘古神の「詔」に従い、「根之堅州国」に赴く。この「根之堅州国」は須佐之男命が大神として鎮座する世界としてある。須佐之男命が統治する世界であり、大屋毘古神の「詔」なくしては訪れることのできない世界として描かれる。[27]「命以」「詔」―「遣」を持つ分類Ａの移動はほぼ全て［高天原―葦原中国］間のことであり、この⑯［葦原中国―根之堅州国］の移動というのは異例といえる。

組織化された移動がもたらすのは秩序化された空間という認識であり、往来に制約を必要とする世界観につながる。また世界間関係については、一定の方向性と形式化されたつながり方から閉鎖的な関係性を読者に想起させる。そして世界自体の在り方については、形式外の存在（秩序を乱す存在や命令に背く存在など）を排除する、厳正で排他的な空間という印象がもたらされる。

さて筆者はこの分類Ａがもたらす世界観が『古事記』にとって欠くことのできないものであったと考えている。それはつまり分類Ａの移動が『書紀』には明らかに描かれている「遠ざかっていく世界」を『古事記』にもたらしていると考えるからである。[28] 即ち分類Ａとした神々の移動は、神話から離れていく世界を見据えた表現であると考えられるのである。そしてまた見据えた先にあるのは天皇世界、即ち「天下」であったと考えられる。秩序化にともない神話的世界の関係が厳格で厳密なものになれば強い境界性が生じる。それは排他性をもたらし、閉鎖的空間としての認識につながる。神ですら限られた存在しか往来できないのに、人が行き来できる道理はなくなる。このように神話的世界を受け継ぎながら、それとの分離を語るという機能が分類Ａに担わされていると考えられる。その結果「高天原」による「葦原中国」の秩序化が語られるのと同時に、「葦原中国」が「高天原」から遠ざかっていくことをも命令による神々の移動によって語ることが可能となる。また秩序立てられた厳格な世界構造は、往来の困難さにつながるが、一方でそれは禁忌性を想起させることにもなり、神話的世界の神聖性を増幅させることにもなる。分類Ａの移動表現によりもたらされる、閉じてゆく世界像は、神話的世界から分離し天皇を中心とした中巻以降の展開において、神話性から脱却するために必要とされた要素でもあったと考えられるのである。

五　自らの意志に基づく移動　分類Ｂ〈③⑬-1⑬-2⑭⑯-2⑯-3⑰⑱-2⑱-3⑱-4⑲㉓㉖㉗㉘㉙㉚㉛（⑱-1）〉

分類Ｂは自らの意志に従い世界間を移動する例である。分類Ａが主として［高天原―葦原中国］間の移動に用いられているのに対して、分類Ｂは様々な世界間移動で見られる移動形態である。

自らの意志で「黄泉国」へ行くのが③の伊邪那岐命である。「神避（かむさ）」る伊邪那美神を追って「黄泉国」に向かう伊邪那岐命は「是に

其の妹伊邪那美命を相見(あひみ)むと欲(おも)ひて［欲相見］、黄泉国に追ひ往きき。」と訪れた経緯が語られる。夫の訪問を受けた伊邪那美命は殿内に籠もりながらも「然れども愛しき我が那勢の命、入り来坐せる事恐し［入来坐之事、恐］。故、還らむと欲(おも)ふ［欲還］を、且く黄泉神と相論はむ。」と語る。ここでは「黄泉国」まで来てくれた夫神に対し「恐」縮して、帰りたいという明確な意志（「欲還」）を示す。そして伊邪那美命は「黄泉国」の支配神と相談することになるが、その相談の長さに伊邪那岐命が堪えきれず、殿内を覗いてしまう。そこに見たものは腐乱し雷神をまとう妻神の変わり果てた姿であり、これを「見畏(みかしこ)」んだ伊邪那岐命はその場から逃走（「逃還」「逃行」「逃来」）し、「葦原中国」の筑紫国にたどり着いた（「到坐」）とされる。

伊邪那岐命の移動表現に、往路は「追往」「入来」が、復路は「逃還」「逃行」「逃来」「到坐」が用いられており、表記や用字に特徴は見られないが、この移動自体が意志や願望といった伊邪那岐命の感情に導かれた行動であることは注意すべき点である。（本書第一章第一節にて詳述。）

㉗火遠理命は兄火照命の鉤を海に失い、「猶其の正本の鉤を得む。［猶欲得其本鉤］」とする兄の要求に困窮する。この「本鉤」を求める意志に塩椎神が呼応する形で「无間勝間之小船(まなしかつまをぶね)」を造り、「味御路(うましみち)」に導く。兄の鉤は「其鉤失海」と明記されるが火遠理命は海に行くことができず「泣患」するのみで、そこに塩椎神の協力を得て、初めて綿津見神之宮への道が拓けるのである。復路も「一尋和迩」の助力により「葦原中国」へと渡ることになる。

③㉗の移動は意志や願望をその出発点とするが、同時に条件や困難が伴う。元来異界渡りは通過儀礼を古型とし、試練や困難が付きまとうものとされるが、そのような困難を前にして㉘の豊玉毘売命は「天つ神の御子は、海原に生むべからず。［天神之御子、不可生海原］」と思って、「海原」から「葦原中国」に自らの意志で出てくるのである。（「自参出」「参出到」）これは豊玉毘売命の思いが世界間を移動させているといえる。復路は正体を見られた豊玉毘売命の「心恥(うらは)づかし［心恥］」「甚作(いとは)づかし［甚作］」という感情によって、「海原」へと帰ることとなり、「返り入りましき。［返入］」という一文につながっていく。

物語を持ち、複数の特徴を揃えた以上の三例を参考にしながら、残る用例を分析する。先ずそれぞれの用例において移動を導いている要素のみを抽出し、分類すると以下のようになる。

願望　…③「欲相見」、⑬-1「欲罷」

目的意識…㉖「仕奉御前」、㉘「念」「不可生海原」

感情　…③「見畏」、⑬-1「哭患」、㉓「哭悲」、㉗「泣患」、㉘「心恥」「甚怍」

明記されない例（㉙㉚㉛）もあるがこれらが外部の圧力による受動的な行為の結果とは考えにくい。神ごとに理由は異なるがこれらの例は内発的理由による移動であるといえよう。

分類Bは感情、意志、判断、願望といった内心に導かれる形で世界間移動が語られる。上位者からの命令による移動とした分類Aはこの点からすれば外的な要因に基づく行為といえ、対極的な行動要因といえる。

また分類Bでは世界間移動に障害や困難を伴う場合があるが、これらの要素が世界間を断絶するものとして用いられているのかといえばそうではない。困難や障害は自らの力で、或いは協力者の助言や助力を必要としながらではあるが、克服され乗り越える要素として用いられている。このことは「黄泉国」から帰還する伊邪那岐命や「海原」を渡る火遠理命の物語から明らかである。ここから受けるのは険しい道のりではあるが行き着ける世界といった印象であり、自らの意志による移動がもたらす開かれた世界像を、困難という要素は否定するものではないということである。

これら分類Bの移動形態によって神話的世界自体についていえることは、相互に移動可能な空間であることが前提にあり、このような意志や願望といった個人的な動機に対しても開放され得る、開かれた関係性にあるということである。世界同士の関係性でいえば自由な往来を許容する関係が分類Bによって認められるということである。困難を前提とした自由な往来を可能とする開かれた世界を、『古事記』は、自らの意志で移動する神によって描いているのである。

六　経緯を記さない移動　分類C〈④⑤-1⑥⑦-1⑧-1⑨⑩⑪⑫⑬-3（②）〉

神話的世界の移動について、その始まりの部分に目を向けたとき、命令を原因とする行為（分類A）と意志を原因とする行為（分類

B）とに分類が可能であることを指摘してきた。ところが移動する神々の中には、その原因や経緯の記述が全くないまま、結果部分のみを示す例が存在する。経緯を記さないまま神話的世界を移動していることになるが、この神々の例を三番目の移動の形態と捉えて分類Cとした。

例えば⑩で天照大御神は「汝命は、高天の原を知らせ。」と詔を賜うが、「高天原」に移動したとする記述はない。『書紀』第五段本文には、

故、二の神喜びて曰はく、「吾が息多ありと雖も、未だ若此霊に異しき児有らず。久しく此の国に留めまつるべからず。自づから当に早に天に送りて、授くるに天上の事を以てすべし」とのたまふ。是の時に、天地、相去ること未だ遠からず。故、天柱を以て、天上に挙ぐ［挙於天上也］。

とある。「天上に挙ぐ」と明示する『書紀』と比較すれば、『古事記』の記さないという態度は不自然であり、不親切ともとれる。この相異は⑪月読命に関しても全く同様である。

また⑧-1建御雷神は「葦原中国」において、

次に御刀（みはかし）の本に著ける血も亦、湯津石村（ゆついはむら）に走り就（たばしつ）きて、成れる神の名は、甕速日神。次に樋速日神。次に建御雷之男神。

と、その誕生が語られる。『書紀』第五段一書第六の該当する部分を引用すれば、

遂に所帯せる十握剣を抜きて、軻遇突智を斬りて三段に為す。此各神と化成る。復剣の刃より垂る血、是、天安河辺に所在る五百箇磐石と為る。［是為天安河辺所在五百箇磐石也。］即ち此経津主神の祖なり。復剣の鐔より垂る血、激越きて神と為る。［激越為神］号けて甕速日神と曰す。次に熯速日神。其の甕速日神は、是武甕槌神の祖なり。亦曰はく、甕速日命。次に熯速日命。次に武甕槌神。

と記されている。比較すると『古事記』では誕生の場所を傍線部「湯津石村」とし、一方の『書紀』は「天安河辺に所在る五百箇磐石」とする。また血が飛散する様子を『古事記』は波線部「走り就きて」と描写するが、『書紀』は「激越」、つまり飛び上がったと記し

ている。「天」を冠する地名と「激越」という表現から、『書紀』は武甕槌神を天上世界に成った神として描いていることがわかる。

一方『古事記』では火之迦具土神の血が「高天原」に飛び上がったという記述はない。また湯津石村に「天」を冠する例はなく、『書紀』とは対称的に建御雷神が「高天原」に成ったと『古事記』から読み取ることはできない。

この記紀間の相異自体も問題であるが、建御雷神の次の登場場面も問題である。『古事記』では今確認したように「湯津石村」で誕生した建御雷神が、次の登場場面では何の説明もなく「高天原」の「天安河河上之天石屋（あめのやすのかわかみ　あめのいはや）」に鎮座しているのである。「葦原中国」で誕生した神が、一切の経緯を記すことなく「高天原」に登場しているのである。これは文脈上の齟齬なのか、またこの矛盾を認識しながらも目先の合理主義によった結果なのか、[29]或いは齟齬や矛盾ではなく、雷神としての性質から、語る必要がなかったからなのか。[30]様々に論じられてきたこの問題に対して、神話的世界の在り方から指摘するのが神野志隆光である。

高天原と葦原中国とは、画然と排他的な神々の世界を作っていたのではないとうけとらねばならぬ。交渉と往来がありえたのである。

と「高天原」と「葦原中国」とに限定してはいるが、その許容する世界観を認めている。[31]

明らかな脱漏と捉える場合、例えば大綿津見神の例（④）のように次に登場するまでにかなりの間隔があれば、そのような過失も考えられそうである。しかし天照大御神（⑩）や月読命（⑪）の移動は、統治すべき世界への正式な派遣であり、天照大御神に至っては「高天原」の主宰神として立つという重要な場面でもある。そのような意味からしても伊邪那岐命の詔に従い「高天原」や「夜之食国」に鎮座する様子は記述されるべきではなかったか。同じ場面で伊邪那岐命に「海原」の統治を命じられた須佐之男命は、その詔に従わず追放されている。このように「詔に従わない」という例が近接して記されていることも考え合わせれば、「詔に従っている」ことを示す昇天の記述はやはり必要であったと考えざるを得ない。このように単なる脱漏とは考えられないのである。

次に考えられるのは記す必要がなかったという可能性である。これは物語における神の役割ごとの重要性を考慮した場合に浮かんでくる考えといえる。結果のみを記す記事として捉えれば、鎮座すべき土地に鎮座したことを記す胸形の三女神の例（⑫）などについては説明ができそうである。しかし、建御雷神の例（⑧-1）などは、この神が葦原中国平定を語る上で重要な役割を担う存在であり、

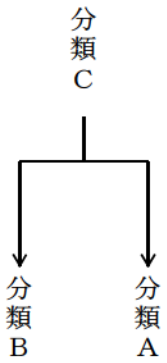
だからこそ「葦原中国」で成った神が天石屋に鎮座し「高天原」側の派遣神としてはたらくに到る経緯は語られる必要があったのではないだろうか。そのように考えるとやはり建御雷神の天石屋の鎮座についても説明不足の感じは否定できない。(32)

移動の記述の有無を、『古事記』におけるその神格に求めることは難しいと考える。本書ではこの移動表現の問題を考えるにあたって、視点を変え新たな角度から取り組むことにする。つまり移動の記述を持たないということ、これを世界の側から捉えた場合、それらは開かれた状態にあることを暗に示しているものと考えられる。言い換えれば移動する神々の問題としてではなく、世界の側の問題として捉えなおすということである。詳しくは第一章の各論において論述するが、結論のみを示せば、開かれた世界とは境界の曖昧な状態、或いは混沌とした状態にある関係を示し、それは親しく近しい関係にある状態であると考える。このように捉えたとき分類C経緯を記さない移動は、分類B自らの意志に基づく移動と同様の世界構造を表現するところにはたらきをもっていると考えられ、ここにおいて分類A［秩序的で遠ざかる閉鎖的な世界構造］と分類BC［混沌とした近しい開放的な世界構造］が対称性を示していることも理解される。分類Cについていえば、開かれた世界とは自由な往来が可能な世界ということであり、この意味において経緯を記す必要がないのである。

七　おわりに

この分類Aと分類BCの対称性によって『古事記』における神話的世界の関係性を段階的に捉えることも可能であると考える。原初的、或いは混沌状態とは、『古事記』冒頭の「久羅下那州多陀用幣流（くらげなすただよへる）」という段階を含めて、不安定で不明瞭な世界の状態を指している。分類Cで移動の経緯を記さないことは、このような曖昧で混沌とした世界観を前提として成り立つ表現なのではないだろうか。「国稚く浮ける脂の如く」を直接的な表現とすれば、それらは間接的な表現方法であったと推測されるのである。不安定な状態から安定した状態へと語るのが創世神話や起源神話の特徴であることからすれば、分類Cから分類Aおよび分類Bという方向性が推測される。自由な関係から秩序ある関係へ、或いは開かれた近しい関係から閉ざされ遠ざかる関係へ、といったような段階的変化として捉えること

が可能なのではないだろうか。ここで注意すべきは左に図示したとおり、開かれた世界構造と閉ざされる世界構造とが並行して存在していることである。



もちろん厳密には段階的変化を示しているとはいえない。しかし三つの分類に漠然とではあるが順序を見出せるのではないかと考えるのは、これらの記載場所に若干の偏りが認められるからである。『古事記』において混沌から秩序へという方向性は構成上の中心軸といってよい。この中心軸に神話的世界を重ね合わせれば、不安定な世界から安定した状態になるという方向性が推定される。このような方向性を考え合わせたとき、開かれた世界を表す分類Cが、『古事記』上巻の比較的前半に記されて、後半には全く表れないことに意味や目的を推測することは強ち見当違いとはいえまい。つまり混沌とした状態から秩序立てられた状態への変化が、移動する神々のその移動表現の違いによって表されているという可能性が見出されるのである。「多陀用幣流国」は「淤能碁呂島」を起点とした国生み神話を経て「葦原中国」へと変化し、その「葦原中国」は「高天原」化が進められる。混沌としていた往来自由な世界の在り方は、「高天原」を中心とする秩序化された構造に組み込まれていく。このように世界構造の変化を段階的（時間的）に捉え、移動表現の違いもまた「変化」と捉えなおすことで、この世界構造の段階的変化に重ね合わせることが可能であると考える。

開かれた世界と閉ざされた世界とが、一つは段階的に表され（第一章第二節および第三節）、一つは並行して表される（第一章第一節）。移動する神々に注目したとき、『古事記』の神話的世界はこのような多義的で可変的な姿を見せるのである。

大掴みではあるがこのように移動する神々のはたらきを神話的世界と絡めて捉えてきたが、次節からはここで示した総論的考察をもう一度各論に落とし込んでいく。『古事記』が神話的世界を作り上げていく中で移動する神々をどのように利用しているのか。この問

題についてさらに詳しく考察することを第一章では目的とする。

〔注〕

1　折口信夫「妣が國へ・常世へ　異境意識の起伏」『國學院雑誌』第26号第5号、一九二〇年。『折口信夫全集』第二巻（一九六五年、中央公論社。）に拠る。四頁。

2　神田典城「古事記神話における異界」、古事記研究大系4『古事記の神話』、一九九三年、高科書店。

3　青木周平によって「海原」の神話性は検証され以下のように指摘されている。

「高天原」を中心とした神話秩序の確立の中で、「海原」は統治空間としてたちあらわれてくるということである。

『古代文学の歌と説話』、二〇〇〇年、若草書房。一二頁。

4　『時代別国語大辞典　上代編』、二〇〇七年、三省堂。二六三頁～二六四頁。

5　『精選版日本国語大辞典』第二巻、二〇〇六年、小学館。「国家」の項参照。

6　「久邇門致考」（くにつちこう）『賀茂真淵全集』第四（一九〇四年、吉川弘文館。国立国会図書館デジタルコレクション（http://dl.ndl.go.jp/info:ndljp/pid/898690）に拠る。

7　『神書聞塵』、神道大系古典註釈編四『日本書紀註釈』（下）（一九八八年、神道大系編纂会。）に拠る。二二頁。

8　『祝詞考』上巻「祈年祭」、青木紀元校注、神道大系古典註釈編六『祝詞・宣命註釈』（一九七八年、神道大系編纂会。）に拠る。九三頁。

9　『記伝』三之巻、『本居宣長全集』第九巻（一九六八年、筑摩書房。）に拠る。一二四頁。

10　前掲1。

11　『古事記』序文には、

然れども、乾坤初めて分れて、参神造化の首と作り、陰陽斯に開けて、二霊群品の祖と為りき。所以に、幽顕に出入して、日月目を洗ふに彰れ、海水に浮沈して、神祇身を滌ぐに呈れき。

とあり、「幽」は「黄泉国」、「顕」は「葦原中国」で伊邪那岐命の往還を「幽顕に出入」で表現している。また橘守部は「天も黄泉も、此現世より云ときは、其に幽冥にて、目に見えぬ界なる」と、「高天原」も「黄泉国」も目に見えない世界であり、その点からどちらも「幽冥」と呼んでいる。（『新訂増補橘守部全集』第一（一九二一年、東京美術。引用は一九六七年発行の新訂増補版。）に拠る。四八、四九頁。）

12 平田篤胤は大国主神が国譲りの後、「隠りて侍ひなむ」所としてこの「幽冥」を用いている。同じ箇所に「冥府」という語も使われており、中世以降のスサノヲからオホナムヂへの「出雲」における幽冥観の影響が窺える。平田は天孫が統治支配する「現世」に対する語句として用いている。（平田篤胤『霊能真柱』、子安宣邦校注『霊の真柱』（一九九八年、岩波書店。）に拠る。一一五頁。ちなみに新編全集『古事記』頭注（二九頁）では、

「国」は自然的存在としての「地」を、一つの世界としてとらえ直した時の呼び方。

としている。『古事記』編纂者が「世界としてとらえ直した」とは、神々が生き活動する空間としての認識が「国」に表れているということだと捉えられる。

13 中村啓信「高天原について」、倉野憲司先生古稀記念『古代文学論集』、一九七四年、桜楓社。後に『古事記の本性』（二〇〇〇年、おうふう。）に収録。

14 『記伝』六之巻、『本居宣長全集』第九巻（一九六八年、筑摩書房。）に拠る。二五一頁。

15 西郷信綱『古事記の世界』、一九六七年、岩波書店。二八頁。

16 服部中庸「三大考」『古事記伝』十七附巻。『本居宣長全集』第十巻（一九六八年、筑摩書房。）に拠る。西郷信綱、前掲15。二六頁。

この「三大考」における神話的世界像については金沢一之の著書『宣長と『三大考』近世日本の神話的世界像』に詳しい。その中で中庸と宣長との世界観の違いの第一として以下のように述べている。

第一に、『古事記伝』では、「産霊」の力を受け始原的な「浮脂のごとき物」から分化してゆくのは、天・地の二元的世界であったのに対し、『三大考』では、黄泉国をこの分化過程に組み入れることで、「一物」から分化する天・地・泉という三元的世界像を呈示すること。（三六頁。）

17 神野志隆光『古事記の世界観』、一九八六年、吉川弘文館。

18 西條勉『古事記と王家の系譜学』、二〇〇五年、笠間書院。九九頁。

ここで示した垂直的、水平的世界構造について神話学からは松村武雄が北方系の垂直的世界表象、南方系の水平的世界表象とする論がある。（『日本神話の研究』第四巻―総合研究篇―、一九五八年、培風館。）また岡田精司は垂直的な他界観を新しい層であり山上降臨の型をもつとし、水平的な他界観は古い層に属し海上来臨の型をもつと分類した。（「天皇家始祖神話の研究」『日本書紀研究』第二冊、一九九六年、塙書房。）

19 山田直巳『古代文学の主題と構想』、二〇〇〇年、おうふう。五八、五九頁。

20 分類欄に括弧付きの用例について説明する。（A）とした⑧-3は中巻「神武記」で建御雷神の代わりに刀が降下する場面である。建御雷神が降臨するわけではないが、天皇の世に合わせた神の降臨という意味で捉え、分類Aの変形として（A）とした。詳しくは第一章第三節で論じる。

もう一つ（A）とした㉔は命令は下されるが「移動しなかった」例であり、移動の命令は下されるが行為にまで及んでいない。一覧から外すべきかもしれないが、天孫降臨という世界間移動を軸とする神話に関わることから括弧付きで一覧に加えることにした。また少名毘古那神の用例（⑱-1）は命令や意志という分類では区分ができない移動例ではあるが、世界間移動の近親性と自由性を表す例として（B）とすることにした。

②伊邪那美命の「神避」は命令者もなく、また自らの意志とも考えられない。この語自体には行き先を指定する意味はなく、その

点から「黄泉国」への移動は経緯が記されていないことになるため、消去法的ではあるが（C）として表示した。②については第一章第一節を参照いただきたい。

21 青木周平「古事記神話における「言向」の意義―葦原中国平定伝承を通して―」『國學院雑誌』第81巻9号、一九八〇年。後に『古事記研究―歌と神話の文学的表現―』に収録、一九九四年、おうふう。一四一頁。

22 神野志隆光はアマテラスの秩序により「高天原」「葦原中国」の二世界はひとつの秩序によって成り立つと論じる。筆者はその秩序を表現する一方法として形式化された移動も機能していると考える。（前掲17、六九頁。）

23 本澤雅史「古事記における「降」「向」の訓読について」『古事記年報』26号、一九八四年。

24 松本直樹「「天降」の意味―『古事記』『万葉集』におけるその思想と表現―」『上代文学』61号、一九八八年。後に『古事記神話論』（二〇〇三年、新典社。）に収録。一二八頁。

25 天つ神から岐美二柱に詔が下される場面を以下に書き下して掲示する。

是に天つ神諸の命以ちて［天神諸命以、詔］、伊邪那岐命、伊邪那美命、二柱の神に、「是の多陀用弊流國を修め理り固め成せ。」と詔りて、天の沼矛を賜ひて、言依さし賜ひき。故、二柱の神、天の浮橋に立たして、其の沼矛を指し下ろして畫きたまへば、塩許々袁々呂々迩画き鳴て引き上げたまふ時、其の矛の末より垂り落つる塩、累なり積もりて島と成りき。是れ淤能碁呂島なり。其の島に天降り坐して、［天降坐而］（上巻　国生み）

26 菅野雅雄は記紀の基本的根本的な相違を、この「天神諸命以」の一句に認めている。「命以」「詔」による移動が『古事記』独自の主張を含み成り立っていることが確認される。（「古事記冒頭の論（三）―国土の修理固成の条」『武蔵野女子大学紀要』17号、一九八二年。後に『古事記成立の研究』（一九八五年、桜楓社。）、菅野雅雄著作集第三巻『古事記論叢Ⅲ　成立』（二〇〇四年、おうふう。）に収録。

27 通常「詔命」は天神或いはこれに準じる神に用いられる。通説は大屋毘古神（岩波大系『古事記』、尾崎『全講』など）を主体とするが刺国若比売（『記伝』）、神産巣日神（『注解』）など異説もある。筆者は通説に従うが、むしろ「詔命」を導引として根之堅

州国行きが語られる、その構造に注目する。

28 都倉義孝は「「国作り」とはまず二神の創造した素材としての大地を、文化を営む秩序ある地に作り変えることである。そこでは当然地上の現世と他界・中央と周辺が分離する。」と論じる。（「古代王権の国土とその継承（一）―『古事記』の構造に関連して―」『早稲田商学』第286号、一九八〇年。）

29 中村啓信「建御雷之男神をめぐって」『古事記年報』40号、一九九八年。後に前掲13に収録。一八八頁。

30 中村啓信は別論で雷が血に属するという『華陽国史』の記事から「矛盾というよりは、天が反転すれば地、地の反転が天という」雷神としての性質から理解が可能であるとする。（「神話にみられる剣の霊力―フツの神とフツヌシの神―」『悠久』71号、一九九七年。後に前掲13に収録。一六九頁。）

31 『注解』2、一九九三年、笠間書院。一六八頁。

32 参照、本書第一章第三節。この分類Cに⑦-1として「豊宇気毘売神」を含めている。この神は天孫降臨の段で登場する「登由宇気神」と同一神とみなされてきた。『記伝』に「此神は、上に豊宇気毘売神とある、其なるべし、」とあり、次田『新講』、岩波大系『古事記』、新編全集『古事記』などの諸注釈書がこれに従うが、西宮一民は新潮集成『古事記』において「この神は外宮（三重県伊勢市、伊勢神宮）の祭神として著名であるが、この神名自体は性別を表してはいない。したがって、「豊宇気毗売の神」が、この外宮の「登由気の神」だといわれているけれども、ただちに同一神とするわけにはいかない。」と名称の違いから同一視に慎重な態度を見せる。このような表記の不統一を竄入と捉えたのが鎌田純一である。また菅野雅雄は神生み条の「豊宇気毘売神」について「農耕の過程を示す」ための稲霊として加上された新しい伝承の一部であったと指摘する。ただ竄入とするのではなく、『古事記』における記載の目的と文脈的整合性とを明らかにする菅野論は、類似した表記をもち互いに伊勢外宮の祭神と見なしうる食物神、という相重なり合う神であるならば、そのように記述する『古事記』の意図が求められるべきであり、「豊宇気毘売神」と「登由宇気神」もつながりある存在として見るべきであるという視点の重要性を教える。以上から本書では同一神として取り扱い、神生みの段で「葦原中国」に生まれ、記述なく天孫降臨の段で「高天原」にいるものと捉え、経緯を記さない移動として分類Cに

区分することとする。

・『記伝』十五之巻（本居宣長全集』第十巻、一九六八年、筑摩書房。一六七頁。）

・岩波大系『古事記』。六〇頁。

・新編全集『古事記』、一一六頁。

・新潮集成『古事記』、三四三頁。

・鎌田純一「古事記登由宇気神記事について」『國學院雑誌』第63巻第9号、一九六二年。

・菅野雅雄『古事記成立の研究』、一九八五年、桜楓社。後に菅野雅雄著作集第三巻『古事記論叢Ⅲ　成立』、二〇〇四年、おうふう。

第一節　伊邪那岐命の移動

――神話的世界の関係性を提示する方法――

一　はじめに

伊邪那岐命、伊邪那美命は『古事記』のいう神世七代の最後に成った対偶神である。上巻冒頭では二柱が混沌とした海月のように「多陀用弊流国」に降り立ち、『古事記』の舞台となる神々の世界の形成が語られていく。この舞台設定という観点から『古事記』冒頭を眺めると、

【天地初めて発りし時に、高天の原】に成れる神の名は、
［天之御中主神。次に高御産巣日神。次に神産巣日神。］
次に【国稚く浮ける脂の如くして、久羅下那州多陀用弊流時、】葦牙の如く萌え騰る物に因りて成れる神の名は、
［宇摩志阿斯訶備比古遅神。次に天之常立神。］

と【】と［］で括ったように【舞台（の状態と名称）】があって次に［神名］が表されている。神々の存在を語ることは優先されるべき要素であったと考えられるが、その場は神々が成るための拠り所でありそのために語る必要がある。つまり神々が存在し活動するために必要な設定が舞台、即ち神話的世界なのである。これは『古事記』冒頭の記述から明白なように固定化された設定ではない。天と地が分かれ、天には「高天原」があり、地は浮いた脂や海月のように「多陀用弊流」状態であった。これが「天地」の「初」であり、ここから世界は変化していく。これは既にできあがっている全体像が不明瞭な状態から次第にその全貌を明らかにするという意味ではない。物語が進むにつれて不明瞭な状態が明瞭な状態に変化していくのであり、『古事記』はこれを「初」から始めて語っていくという意味である。本節では伊邪那岐命と伊邪那美命の世界間移動をとりあげて、この神話的世界の変化について考察を試みる。

二　問題の所在

さて岐美二柱の物語は長く内容も多岐にわたるが、概要は以下のようにまとめられよう。

1　多陀用弊流国の修理固成、淤能碁呂島を成す
2　天御柱での婚姻　［高天原―葦原中国］
3　国生み
4　神々の生成
5　「黄泉国」往還　［葦原中国―黄泉国］

不安定な始まりの世界において確たる足場を作り固めるのが1である。「高天原」に対し下方向に位置する淤能碁呂島は、続く物語の舞台であり、岐美二柱がここに降り立つことになる。二柱の神は淤能碁呂島に天御柱を立てて、婚姻の儀式を行う。2の婚姻は淤能碁呂島と天つ神の坐す「高天原」との往来を経て完了し、3の島生み国生みが語られる。後に「葦原中国」と呼ばれることになる世界はここで領域面における拡大が語られ、その後4神々の生成へと進行する。またここで伊邪那美命は火之迦具土神を生んだことにより、「黄泉国」へと神避ることになり、5「黄泉国」往還では対偶神として常に一緒だった岐美二柱が初めて別々に語られることになる。

この伊邪那美命の「神避」を受けて伊邪那岐命は「黄泉国」に行くことになる。別々にやって来た岐美二柱が「黄泉国」で再会し、決別の後、伊邪那岐命のみが「葦原中国」に逃げかえる。その後は、

6　禊祓→三貴子が成る→統治の司令
7　須佐之男命に追放の詔

と伊邪那岐命一柱によって物語が進行する。6では「黄泉国」から還った伊邪那岐命が、その穢れを禊ぎ祓う。これによって、また多くの神々の生成が語られ、その最後に天照大御神、月読命、須佐之男命が成り、各々に「高天原」、「夜之食国」、「海原」の領有統治

が命じられる。ところが須佐之男命は「妣の国根の堅州国に罷らむと欲ふ。」と涕泣し、「海原」を統治しなかった。７ではこのように命令に従わない須佐之男命に伊邪那岐命は「葦原中国」からの追放を命じる。

以上、伊邪那岐命に関わる神話を便宜的に七つに分割したが、本節では特に１２５に見られる伊邪那岐命の神話的世界間を移動する表現を中心に考察を試みる。この分析の主目的は神話的世界同士の関係性を明らかにするところにある。

さて伊邪那岐命が関与する神話的世界は「高天原」、「葦原中国」、「黄泉国」の三世界である。西條勉は、

「葦原中国」と「黄泉国」は、ストーリーの進行のなかで相互に関係づけられて出現する。これに「高天原」をあわせた三つの神話世界は、全体として一つの構造体を形成しており、けっしてばらばらに設定されているわけではない。それぞれの世界は個々に形成されるのではなく、あくまでも全体が一つの構造体として組み立てられていく。

と論じた。[1]当該神話において世界とは西條が説くように相互の関係性の中で語られ、そして出現しているといえるのである。[2]「黄泉国」の物語は決して遊離した挿話なのではなく、[3]神話的世界においても前後文脈との関連の中で理解されるべきであると考える。そのような世界同士が関係を構築するための要素の一つが、言うまでもなくその間を移動する神であり、当該神話においてその役割を担うのが伊邪那岐命なのである。たとい架空の物語であったとしても、世界の間を自由に移動できる神は多くはない。「移動できる」こと自体が神の特質といえるし、「移動できる」からこそ果たせる役割が存在する。冒頭で述べた不明瞭な状態から明瞭な状態への変化という意味での神話的世界の形成、この文脈における伊邪那岐命のはたらきを考察する。

三　［高天原―葦原中国］の往来　―降臨地としての淤能碁呂島―

伊邪那岐命の移動は三つ世界に及ぶ。［高天原―葦原中国］間の移動は天御柱での婚姻の場面で語られ、［葦原中国―黄泉国］間の移動は伊邪那美命の神避りとそれを追う伊邪那岐命の場面で語られる。先ず天御柱での婚姻の物語を考察するため該当部分を書き下して掲げる。

本文1

是に㋐天つ神諸の命以ちて［天神諸命以］、伊邪那岐命、伊邪那美命、二柱の神に、「是の多陀用弊流国を修め理り固め成せ。」と㋑詔りて［詔］伊邪那岐命、伊邪那美命二柱神］、天の沼矛を賜ひて、言依さし賜ひき。故、二柱の神、天の浮橋に立たして、其の沼矛を指し下ろして画きたまへば、塩許々袁々呂々迩画き鳴して引き上げたまふ時、其の矛の末より垂り落つる塩、累なり積もりて島と成りき。是れ淤能碁呂島なり。

其の島に㋒天降り坐して［天降坐］、天の御柱を見立て、八尋殿を見立てたまひき。

（中略）

是に二柱の神、議りて云ひけらく、「今吾が生める子良からず。猶天つ神の御所に白すべし。」といひて、即ち共㋓に参上りて［共参上］、天つ神の㋔命を請ひき。尓に㋕天つ神の命以ちて［天神之命以］、布斗麻迩尓卜相ひて、詔りたまひしく、「女先に言へるに因りて良からず。亦㋖還り降りて［還降］改め言へ。」とのりたまひき。故尓に㋗反り降りて［反降］、更に其の天の御柱を先の如く往き廻りき。

以上の物語を本文1とする。移動そのものを表す部分には波線を付し、原文は［］で示した。岐美二柱は天つ神から「多陀用弊流国を修め理り固め成せ」との命令を受けて（㋐㋑）淤能碁呂島へと天降る（㋒）。伊邪那岐命が成ったのは地上世界であるとし、この天降り以前に地上世界から「高天原」への移動があったとする説があるが、[4] 筆者は伊邪那岐命は「高天原」に成ったとする説を支持し、[5] 波線部㋒の「天降」を伊邪那岐命の移動の最初であると考える。さて淤能碁呂島に降り立った岐美二柱は、そこで天御柱を立てて行おうとした「美斗能麻具波比」に失敗することから、「高天原」への移動につながっていく（㋗）。［高天原―葦原中国］間の移動としたが、厳密にはまだ「葦原中国」と呼ばれる世界は現れていない。淤能碁呂島を起点とした国生みの結果、地上世界が形成され、続く「黄泉国」との関係の中で「葦原中国」の語が初めて用いられる。ここを以て「葦原中国」が出現したといえるのである。[6] その意味では［高天原―葦原中国］間の移動とはいえないことになる。しかしこの淤能碁呂島が岐美二柱の天降る場所であることもまた確かであることを考え合わせれば、この岐美二柱の降臨は、天つ神の詔である「修め理り固め成せ」が実行された結果であり、その意味で淤能碁呂島

の生成もまた天つ神の命令が実践された結果であると考えられる。

さてこの淤能碁呂島を『古事記』はどのように位置づけているのか。その手がかりが本文1冒頭部にある以下の波線部㋐である。

其の島に天降り坐して［天降坐］

と淤能碁呂島への降下に「天降」という語を用いている。この語の特徴を確認するために、『古事記』の「天降」十二例を以下に示す。

	本文	「天降」の主体	出発地―到着地
①	於其嶋**天降**坐而、見立天之御柱、見立八尋殿。	岐美二柱	高天原―淤能碁呂島（其嶋）
②	吾者天照大御神之伊呂勢者也。故、今自**天降**坐也。	須佐之男命	高天原―葦原中国（出雲国）
③	天照大御神之命以、豊葦原之千秋長五百秋之水穂国者、我御子、正勝吾勝勝速日天忍穂耳命之所知国、言因賜而、**天降**也。	正勝吾勝勝速日天忍穂耳命	高天原―葦原中国
④	鳴女、自**天降**到、居天若日子之門湯津楓上而、言委曲如天神之詔命。	鳴女	高天原―葦原中国
⑤	弔天若日子之喪時、自**天降**到、天若日子之父亦其妻、皆哭云、我子者不死有祁理。	天若日子之父亦其妻	高天原―葦原中国
⑥⑦	科詔日子番能迩迩藝命、此豊葦原水穂国者、汝将知国、言依賜。故、随命以可**天降**。将**天降**之時、	迩迩芸命	高天原―葦原中国
⑧	吾御子為**天降**之道、誰如此而居。	迩迩芸命	高天原―葦原中国
⑨	故、問賜之時、答白、僕者国神、名猨田毘古神也。所以出居者、聞天神御子**天降**坐故、仕奉御前而、参向之侍。	迩迩芸命	高天原―葦原中国
⑩	尓天児屋命、布刀玉命、天宇受売命、伊斯許理度売命、玉祖命、并五伴緒矣支加而**天降**也。	迩迩芸命	高天原―葦原中国

⑪	故尓、詔天津日子番能迩々藝命而、離天之石位、押分天之八重多那雲而、伊都能知和岐知和岐弖、於天浮橋、宇岐士摩理、蘇理多多斯弓、**天降**坐于竺紫日向之高千穂之久士布流多気。	迩迩芸命	高天原―葦原中国
⑫	故尓、迩藝速日命参赴、白於天神御子、聞天神御子**天降**坐。	迩迩芸命	高天原―葦原中国

「天降」の用法については本澤雅史が、

「天降」は「伊邪那岐命・伊邪那美命」「正勝吾勝ゃ速日天忍穂耳命」「天津日高日子番能迩ゃ芸命」「天神御子」など、皇統の直系に属する神・天神の御子としての天皇の降下に限り用いられており、他の神の場合には、単に「降」だけか、もしくは「自天降」という表現をとっている。

と述べるとおりであり、[7] また「天降」と「自天降」については毛利正守が、

「天降」と「自天降」とではその実質的な差はわずかであるが、『古事記』がこのように両表記を書き分けているのは、ひいては皇統を他の神や者と区別させる方法の一つであったと受け止めてよく、先に述べた「天神御子」と「天神之御子」の書き分けと共に、留意されてよいことである。

と分析し、天皇や皇統に関わる神々が他者とは異なる存在であること、即ち『古事記』において特別な存在であることを表現するための用語として「天降」は用いられていると説く。[8]

さてこの「天降」について本澤は「「高天原」からの降下」とも述べている。これは「天降」の出発地点に着目した発言であるが、逆に筆者は到着地に目を向けてみる。すると「黄泉国」や「常世国」など候補はいくつかあるはずなのに、「天降」は「葦原中国」への降下にのみに用いられていることがわかる。このような用語法から翻って考えるに、岐美二柱の淤能碁呂島への降下が「天降」と記されるのは、淤能碁呂島は少なくとも「葦原中国」が生成される起点として認識されていたからだと考える。これはもちろん淤能碁呂島を「葦原中国」そのものと認識していたという意味ではなく、島生み国生みの起点であり、「葦原中国」を形成する核として認識し

ていたと考えられる。以上の考察から、呼称を変えることによる別世界との誤解を避ける意味も含めて本文1の分析では「葦原中国」の名称を用い、［高天原―葦原中国］間の移動として取り扱うことにする。

四　［高天原―葦原中国］の往来　―上位者の命令に基づく移動―

さて改めて岐美二柱の［高天原―葦原中国］間の移動について考察するにあたり、岐美二柱の移動の発端、即ち移動することになった理由について確認する。きっかけとして先ず表れるのが傍線部分㋐「命以」と㋑「詔」という表現である。

天つ神の命令に従って㋒「其の島に天降り坐して［天降坐］」、天御柱を立てて婚姻の儀である「美斗能麻具波比」が行われる。その結果水蛭子、淡島が生まれるが、良からずとして天つ神の元へと再び㋓「共に参上りて［共参上］、天つ神の命を請」うことになる。天つ神から㋔「亦還り降りて［還降］改め言へ。」との詔を受けた岐美二柱は㋕「尓に反り降りて［反降］」、「美斗能麻具波比」を完成させる。

本文1において岐美二柱は［高天原→葦原中国→高天原→葦原中国］と二世界間を一往復半していることになる。この移動を導くのが前に確認した「命以」と「詔」の語である。傍線部分㋐については、その詔「修理固成」の及ぶ範囲に諸説あるが、本節では本文1に二カ所（㋐㋔）用いられる「命以」によって岐美二柱の移動が導かれているのであり、そしてこの「命以」が詔命を捧持して下された言葉であることを示す語句として『古事記』に特有の表現であることに着目する。[9] 命令主体に対する敬意を表す語であり、下す命令の厳正さを表現する語でもある。『古事記』では岐美二柱の天降りはこのような天つ神の命令をきっかけとしているが、『日本書紀』における伊弉諾尊、伊弉冉尊の移動とは異なりを見せる。以下第四段本文を書き下して掲げる。

伊弉諾尊・伊弉冉尊、天浮橋の上に立たして、共に㋐計ひて曰はく［共計］、「底下に豈国無けむや」とのたまひて、廼ち天之瓊矛を以て、指し下して探る。是に滄溟を獲き。其の矛の鋒より滴瀝る潮、凝りて一の嶋に成れり。名けて磤馭慮嶋と曰ふ。二の神、是に、彼の嶋に㋐降り居して［降居］、因りて共為夫婦して、洲国を産生まむとす。便ち磤馭慮嶋を以て、国中の柱とし

て、陽神は左より旋り、陰神は右より旋る。国の柱を分巡りて、同しく一面に会ひき。時に、陰神先づ唱へて曰はく、「憙哉、可美少男に遇ひぬること」とのたまふ。陽神悦びずして曰はく、㋓「吾は是男子なり。理当に先づ唱ふべし。如何ぞ婦人にして、反りて言先つや。事既に不祥し。以て改め旋るべし」とのたまふ。

傍線部分㋕「共に計ひて曰はく」とは伊弉諾尊、伊弉冉尊が相談してという意味であり、その結果「底下に豈国無けむや」と天之瓊矛での探索に展開し、「滄溟」を獲て「磤馭慮嶋」が成ることになる。㋕の「共計」が天つ神との相談とは考えにくく、やはり伊弉諾尊と伊弉冉尊との協議相談と捉えるべきである。つまり合議により地上世界への「降居」（㋖）が決定されたのであり、天つ神の詔によって移動を始める『古事記』とは、そのきっかけの部分で大きく異なっていることが確認できる。また傍線部分㋓には「遘合」の作法を間違えたことに気づき、改めてやり直したことが語られている。何が問題なのかを天つ神にうかがうために参上する『古事記』に対して、『書紀』は自ら誤りを見つけ、自ら解決していく存在として伊弉諾尊が描かれている。行動や意志決定の主体を伊弉諾尊とするのが『書紀』、天つ神とするのが『古事記』であるといえる。

続いて『書紀』第四段一書第一を掲げる。

一書に曰はく、㋔天神、伊弉諾尊・伊弉冉尊に謂りて曰はく、「豊葦原の千五百秋の瑞穂の地有り。汝往きて修すべし」とのたまひて、廼ち天瓊戈を賜ふ。是に、二の神、天上浮橋に立たして、戈を投して地を求む。因りて、滄海を画して、引き挙ぐるときに、即ち戈の鋒より垂り落つる潮、結りて嶋と為る。名けて磤馭慮嶋と曰ふ。二の神、㋗彼の嶋に降り居して、［降居］八尋之殿を化作つ。又天柱を化竪つ。

（中略）

陰神、乃ち先づ唱へて曰はく、「妍哉、可愛少男を」とのたまふ。陽神、後に和へて曰はく、「妍哉、可愛少女を」とのたまふ。遂に為夫婦して、先づ蛭児を生む。便ち葦船に載せて流りてき。次に淡洲を生む。此亦児の数に充れず。故、㋘還復りて天に上り詣でて［還復上詣於天］、具に其の状を奏したまふ。時に㋙天神、太占を以て卜合ふ。乃ち教でて曰はく、「婦人の辞、㋚其れ已に先づ揚げたればか。更に還り去ね［還去］」とのたまふ。乃ち時日を卜定へて降す［乃卜定時日而降之］。故、二の神、改

めて復柱（またみはしら）を巡りたまふ。

ここで伊弉諾尊は「天→磐馭慮嶋→天→磐馭慮嶋」と往還しており、『書紀』第四段本文より物語構成は『古事記』に近い。また磐馭慮嶋への「降居」（シ）は天つ神による「豊葦原千五百秋瑞穂の地有り。汝往きて修すべし」という命令（サ）によるものであり、婚姻の失敗について「具に其の状」を奏上し、天つ神の助言を得るために昇天し（ス）、再び降臨する展開（セソ）からも、やはり『古事記』に近い構造を持っているといえる。

特に第四段本文と『古事記』との表現の相異について太田善麿は、

「高天の原」は、皇祖神および八百万神の駐屯地であったのであるが、それがこの現世への関係のしかたは、「みこともちて」という考え方で理解されているのである。（中略）「命もちて」ということを言わない書紀では、伊弉諾尊と伊弉冉尊とは、天浮橋の上に計って国を生み、夫人の先言についても、「事既不祥」という判断にもとづいて改言したと伝えているのであって、そういうところに、「みこともちてする」理念に立った古事記と「本質的相違」を示していると言えるのである。（傍点原文）

と説く。[10]つまり「葦原中国」の運営に「高天原」が積極的に関わっていくところに『書紀』との「本質的相違」を捉えており、その関わりも政治的な「みこともちて」という形式を取り入れることで現実とつながる起源神話としつつ、その象徴として「高天原」は位置づけられていると論じる。また倉野憲司は『古事記』に独特の語句と述べた上でこの語には「神の命令に随つて事が行はれる」という『古事記』に一貫する思想が表されているとした。[11]更にこの思想の論理を構造的に解き明かしたのが青木周平である。秩序化の論理構造と言い換えられるが、青木は葦原中国平定神話における「言向」を検証し、「命以」「言向」「復奏」が一連の構造体として用いられていることを明らかにした。[12]本文1にこのような構造は組み込まれていないが、ただ㋐「命以」や㋑「詔」を用いることにより岐美二柱の移動が天つ神の命令によるものであると表現しているのであり、この形式的な表現は秩序立てられた組織の創出につながると考える。菅野雅雄は、

『記』が現行所伝の形に改めたのは、あくまでも司令神としての「天神」を語り、「天神」が総ての行動の源泉であり、総てが「天神」の命に基づいて実行される、という思想を強く打ち出そうとしたからに外ならない。

とし、『古事記』の物語改変の跡は「皇権の存在を明確に主張せんとした『記』の特異性の現われ」、即ち「皇権の理論化、正統化、および強化をはかった」跡と論じる。[13]正しい理解であり、筆者はこの考えを「高天原」と「葦原中国」の関係の創出というところまで広げることができると考える。つまり本文1の㋐「命以」は天つ神を主体とする確固たる命令系統に則った岐美二柱の派遣であることを意図した表現であり、「高天原」と「葦原中国」の関係を「高天原」を中心とする秩序ある構造体として描き出すための表現として捉えられる。

また㋑の「詔」については谷口雅博に詳細な分析がある。[14]『書紀』の「詔」は公的な場面のみに用いられていることを分析し、

天皇が公的なミコトノリを発する際にのみ用いられており、中国における秦以後の用法と合致していると言える。

と論じる。また神代紀では「勅」が用いられており、「詔」との使い分けがなされているが、対する『古事記』では「高天原」の神々から天皇や御子の会話引用語として幅広く「詔」が用いられていることを明らかにした。この理由について、

「詔」一字に拠った所以は、やはり天神から歴代天皇への一連の皇統を強調する意味合いがあろう。

と述べる。『古事記』の用字傾向から導かれる合理的な考えであり、「詔」は「命以」と同じく皇統を語る場合に用いる特定の文字として認められる。

続いて「天降」の語について確認する。この「天降」という表現について松本直樹は、

「天降」の意味は、具体的行為としては、天から地上に降りることに他ならない。しかし、思想的背景としては、その降下が「天」の秩序の降下であることを示し、それによって「天」が「降」りることを意味する表現なのであって、単なる「自天降」とは明確に区別されているのである。

と論じた。[15]『古事記』と『万葉集』における「天降」を比較検証し、特に「「天」の秩序の降下である」との指摘は重要であろう。前の検討と合わせれば「高天原」から「葦原中国」への秩序の降下という限定された理念のもとに用いられた語句であるといえる。

上位者（天つ神）の命令によって岐美二柱は「高天原」から「葦原中国」へと移動を繰り返す。この世界間の移動には用語面からかなりの注意が払われていることがうかがえる。その注意とは命令が下され実行される経緯が㋐「命以」㋑「詔」㋒「天降」という語句

によって表現されていることに向けられている。これらの語はただ移動することだけを表すものではなく、それが形式的であり秩序に則った行為であることを示す語句なのである。「高天原」と「葦原中国」はその関係が形成される始まりの時点において既に「高天原」を主体とする世界として表されており、秩序立てられた構造が想定されているのである。この関係性を描き出すために伊邪那岐命の移動表現を利用していると考えられる。

五　［葦原中国―黄泉国］の往来　―自らの意志に基づく移動―

次に岐美二柱の「黄泉国」への物語を検証する。菅野雅雄はこの神話の基盤に「異郷に赴き女人を得、威力を身に付けて帰り長者となる」という古代信仰の存在を推定した。[16]「黄泉国」から帰還した伊邪那岐命は大神となり天照大御神を生むことになる。このような文脈において黄泉国訪問神話は移動主体の変化や成長を語るはたらきをもっていると考えられる。[17]これは伊邪那岐命に対する「黄泉国」のはたらきと呼ぶことができるが、見方を変えれば「黄泉国」に伊邪那岐命がはたらきかけているともいえるのである。このような視点から、次に伊邪那岐命の二つめの世界間移動を考察する。先ず火之迦具土神を生み、神避ることになった伊邪那美命を追っていく場面を本文2として以下に掲げる。

本文2

是に其の妹伊邪那美命を相見むと欲ひて㋟［欲相見其妹伊邪那美命］、黄泉国に追ひ往きき㋠［追往］。尓に殿の縢戸より出で向かへし時、伊邪那岐命、語らひ詔りたまひしく、「愛しき我が那迩妹の命、吾と汝と作れる国、未だ作り竟へず。故、還るべし。」とのりたまひき。尓に伊邪那美命答へ白ししく、「悔しきかも、速く来ずて。㋡吾は黄泉戸喫為つ㋢［悔哉、不速来。吾者為黄泉戸喫］。然れども愛しき我が那勢の命、入り来坐せる事恐し。故、還らむと欲ふを、且く黄泉神と相論はむ㋣［入来坐之事、恐。故、欲還、且与黄泉神相論］。我をな視たまひそ。」とまをしき。如此白して其の殿の内に還り入りし間、甚久しくて待ち難たまひき㋤［甚久難待］。故、左の御美豆良に刺せる湯津津間櫛の男柱一箇取り闕きて、一つ火燭して入り見たまひし時㋥［入見之時］、宇士多加礼

許呂呂岐弖、頭には大雷居り、胸には火雷居り、腹には黒雷居り、陰には拆雷居り、左の手には若雷居り、右の手には土雷居り、左の足には鳴雷居り、右の足には伏雷居り、幷せて八はしらの雷神成り居りき。

㋒

㋓

㋔

是に伊邪那岐命、見畏みて［見畏而］逃げ還る［逃還］時、其の妹伊邪那美命、「吾に辱見せつ［令見辱吾］。」と言ひて、即ち予母都志許売を遣はして追はしめき［遣予母都志許売、令追］。尓に伊邪那岐命、黒御縵を取りて投げ棄つれば、乃ち蒲子生りき。是を摭ひ食む間に、逃げ行くを［逃行］、猶追ひしかば、亦其の右の御美豆良に刺せる湯津津間櫛を引き闕きて投げ棄つれば、乃ち筍生りき。是を抜き食む間に、逃げ行きき［逃行］。且後には、其の八はしらの雷神に、千五百の黄泉軍を副へて追はしめき。尓に御佩せる十拳剣を抜きて、後手に布伎都都逃げ来るを［逃来］、猶追ひて、黄泉比良坂の坂本に到りし時［到黄泉比良坂之坂本時］、其の坂本に在る桃子三箇を取りて、待ち撃てば、悉に逃げ返りき。

（中略）

是を以ちて伊邪那伎大神詔りたまひしく、「吾は伊那志許米志許米岐穢き国に到りて在り祁理。故、吾は御身の禊為む。」とのりたまひて、竺紫の日向の橘の小門の阿波岐原に到り坐して［到坐］、禊ぎ祓ひたまひき。

移動を示す部分は波線で示した。またその移動のきっかけと考えられる部分に傍線を付している。伊邪那岐命は伊邪那美命を㋖「追い往く」形で「黄泉国」に入る。この「追い往く」の原因となっているのが伊邪那岐命の㋟「伊邪那美命を相見むと欲ひて」という表現である。即ち亡き妻にもう一度会いたいという思いが行動の原因になっているのである。このように本文2においては伊邪那岐命の感情表現をきっかけとして世界間移動が導かれている。本文2からこの展開の骨子を抽出して示すと以下のようになる。

［葦原中国→黄泉国］

㋟伊邪那美命を相見むと欲ひて［欲相見其妹伊邪那美命］

↓㋖黄泉国に追ひ往きき［追往］。

［黄泉国→葦原中国］

㋒見畏みて［見畏而］

→㋩逃げ還る　［逃還］

→㋬逃げ行くを［逃行］

→㋭逃げ行きき［逃行］

→㋭逃げ来るを［逃来］

→㋮黄泉比良坂の坂本に到りし時［到］

→㋯阿波岐原に到り坐して［到坐］

「相見むと欲ひて」に対して「追い往きき」、「見畏みて」に対して「逃げ還る」となる。上位者の命令に基づく［高天原―葦原中国］間の移動にみられた形式的命令系統はここにはない。また移動表現だけでなく他の行動（傍点部分）のきっかけとしても感情表現が用いられており、これが黄泉国訪問神話の特徴となっている。[18] これも要素のみ抽出して以下に示す。

［感情→行動］

㋒悔しきかも、速く来ずて［悔哉、不速来］。

→㋐吾は黄泉戸喫為つ［吾者為黄泉戸喫］

㋑入り来坐せる事恐し。故、還らむと欲ふを［入来坐之事、恐。故、欲還］

→㋕且く黄泉神と相論はむ［且与黄泉神相論］

㋥甚久しくて待ち難たまひき［甚久難待］。

→㋦一つ火燭して入り見たまひし時［入見之時］

㋩吾に辱見せつ［令見辱吾］。

→㋪予母都志許売を遣はして追はしめき［遣予母都志許売、令追］

このように感情を行動の原因とすること自体は文脈上、何ら問題にはならない。しかし上位者の命令を移動の主体とする本文１と対照することにより、感情に起因して［葦原中国―黄泉国］間の移動が語られているという、従来あまり省みられなかった本文２の特徴

が明らかになる。つまり共に伊邪那岐命を主人公とする一連の物語でありながら、世界間移動という観点からすると本文1と2は極めて大きい構造的相異をもっている、ということが理解されるのである。これは［高天原―葦原中国］と［葦原中国―黄泉国］との世界間関係の相異であり、ここでは神話的世界同士のつながりにおいて、二つの異なる関係性が示されていることになる。とすれば次に問題となるのは異なる関係性を語る『古事記』の意図するところであろう。その前に本文2の特徴をはっきりとさせるために『書紀』第五段一書第六を以下に掲げ、比較検討する。

然して後に、㋕伊弉諾尊、伊弉冉尊を追ひて、黄泉に入りて［追伊弉冉尊、入於黄泉］、及きて共に語る。時に伊弉冉尊の曰はく、「吾夫君の尊、何ぞ晩く来しつる。吾已に飡泉之竈せり。然れども、吾当に寝息まむ。請ふ、な視ましそ」とのたまふ。伊弉諾尊、聴きたまはずして、陰に湯津爪櫛を取りて、其の雄柱を牽き折きて、秉炬として、見しかば、膿沸き虫流る。今、世人、夜一片之火忌む、又夜擲櫛を忌む、此其の縁なり。時に伊弉諾尊、大きに㋙驚きて曰はく［大驚之曰］、「吾、意はず、不須也凶目き汚穢き国に到にけり」とのたまひて、乃ち急に㋜走げ廻帰りたまふ［乃急走廻帰］。時に、伊弉冉尊、恨みて曰はく、「何ぞ要りし言を用ゐたまはずして、吾に㋝恥辱みせます［令吾恥辱］」とのたまひて、乃ち㋟泉津醜女八人、一に云はく、泉津日狭女といふ、を遣して追ひて留めまつる［遣泉津醜女八人、一云、泉津日狭女、追留之］。

先ず「黄泉」に追って入ってきたことが語られる（㋕）が、心情表現はない。次に伊弉冉尊の㋙「大きに驚きて」という感情表現は、㋜「急に走げ廻帰りたまふ」という行動につながる。更に伊弉冉尊の㋝「吾に恥辱みせます」という感情は㋟「泉津醜女八人」を遣わすという行動につながり、「追ひて留めまつる」という展開をもたらす。後半の部分は引用を省略したが「伊弉諾尊、剣を抜きて背に揮きつつ逃ぐ。［逃矣］」と黄泉を逃げ出して、

伊弉諾尊、已に泉津平坂に到ります［已到］。一に云はく、伊弉諾尊、乃ち大樹に向ひて放屎まる。此即ち巨川と化成る。泉津日狭女、其の水を渡らむとする間に、伊弉諾尊、已に泉津平坂に至しましぬといふ［已至］。

と泉津平坂にたどり着いた伊弉諾尊は、次の場面では「既に還りて［既還］」とあり、黄泉で付いた穢れを祓うために、

則ち往きて筑紫の日向の小戸の橘の檍原に至りまして［則往至筑紫日向小戸橘之檍原］

などと語られている。これら黄泉から逃げ帰る場面において、そのきっかけとなる感情表現は確認できず、『古事記』に比べ不徹底な構造であるといえる。また『書紀』第五段一書第九は以下のように語る。

一書に曰はく、㋟伊弉諾尊、其の妹を見まさむと欲して［欲見］、乃ち㋠殯斂の処に到す［到殯斂之処］。是の時に、伊弉冉尊、猶生平の如くにして、出で迎へて共に語る。已にして伊弉諾尊に謂りて曰はく、「吾が夫君尊、請ふ、吾をな視ましそ」とのたまふ。言訖りて忽然に見えず。時に闇し。伊弉諾尊、乃ち一片之火を挙して視す。時に伊弉冉尊、脹満れ太高へり。上に八色の雷公有り。伊弉諾尊、㊥驚きて［驚而］㋡走げ還りたまふ［走還］。是の時に、雷等皆起ちて追ひ来る。

冒頭部分に㋟「其の妹を見まさむと欲して」とあり、『古事記』に類似する表現が認められる。逃げ還る場面でも㊥「驚きて」→㋡「走げ還りたまふ」とあり、心情から行動が導かれているが、ここも『古事記』ほど徹底しているとはいえない。次に類似の物語を載せる『書紀』第五段一書第十を掲げる。

一書に曰はく、伊弉諾尊、追ひて伊弉冉尊の所在す処に至りまして［追至］、ⓐ便ち語りて曰はく、「ⓑ汝を悲しとおもふ［悲汝］が故に来つ」とのたまふ。答へて曰はく、「族、吾をⓒな看ましそ［勿看吾矣］」とのたまふ。伊弉諾尊、従ひたまはずして猶看ⓔす。故、伊弉冉尊、ⓓ恥ぢ恨みて［恥恨］曰はく、「汝已に我が情を見つ。我、復汝が情を見む」とのたまふ。時に、伊弉諾尊亦慙ぢたまふ［亦慙焉］。因りて、ⓕ出で返りなむとす［出返］。時に、直に黙して帰りたまはずして、盟ひて曰はく、「族離れなむ」とのたまふ。又曰はく、「族負けじ」とのたまふ。

（中略）

時に泉守道者白して云さく、「言有り。曰はく、『吾、汝と已に国を生みてき。奈何ぞ更に生かむことを求めむ。吾は此の国に留りて、共に去ぬべからず』とのたまふ」とまうす。是の時に、菊理媛神、亦白す事有り。ⓖ伊弉諾尊聞しめして善めたまふ［而善之］。乃ち散ⓗ去けぬ［乃散去矣］。但し親ら泉国を見たり。此既に不祥し。故、其の穢ⓘ悪を濯ぎ除はむと欲して［欲濯除其穢悪］、乃ちⓙ往きて［乃往見］粟門及び速吸名門を見す。

ここには伊弉冉尊の在す所にⓐ「追ひて」「至り」とあり、その下にⓑ「汝を悲しとおもふが故に来つ」と、心情が吐露される。そ

の直後ⓒ「吾をな看ましそ」という伊弉冉尊の願いを受け入れず、なお見続けることで、ⓓ「恥ぢ恨みて」と伊弉冉尊の感情が揺らぎ、伊弉諾尊もⓔ「慙じたまふ」状態になる。共に恥を感じ、伊弉諾尊は地上にⓕ「出で返りなむ」とする。その後も言い争いが続くが、最後は泉守道者と菊理媛神の申し立てにより伊弉冉尊の内心を知った伊弉諾尊はⓖ「善め」て、その国をⓗ「散去」することになる。①「穢悪を濯ぎ除はむと欲して」速吸名門をご覧になった（ⓘ）と結ぶ『書紀』独自の物語ながら、二神の心情を中心に物語が展開していることがわかる。

『書紀』をみる限りやはり行動が心情に導かれるという構造は決して特殊ではないことがわかるが、行きたいという意志によって「黄泉国」まで追って来られた、という結果は重要であろう。特に世界を渡る動機となる「相見むと欲ふ」に用いられる「欲」という字については『古事記』における「黄泉国」行きの特徴を知るために検証が必要であると考える。先ず『古事記』の「欲」字三十九例を以下に表示する。一覧表には一段目に原文を、二段目に「欲」字の主体を示し、三段目には「欲」に伴う行動を合わせて掲げた。また四段目の成否とは、その「欲」する意志、願いが成就したか否かを示している。

	本文	「欲」の主体	行動	成否
①	於是、**欲相見**其妹伊邪那美命、追往黄泉国。	伊邪那岐命	追行黄泉国	○
②	故、**欲還**、且与黄泉神相論。莫視我。	伊邪那美命	論	×
③	尓、答白、僕者**欲罷**妣国根之堅州国故、哭。	須佐之男命	哭	○
④	**欲奪**我国耳即、解御髪、纏御美豆羅而乃	須佐之男命	―	―
⑤	僕**欲往**妣国以哭。	須佐之男命	哭	○
⑥	所以避者、其八十神、各有**欲婚**稲羽之八上比売之心、	八十神	共行稲羽	×
⑦	菟答言、僕在淤岐嶋、雖**欲度**此地、無度因。	稲羽の素兎	欺	×
⑧	故、欺海和迩言、吾与汝競、**欲計**族之多少。	稲羽の素兎	欺	―

⑨	故尓、八十神忿、**欲殺**大穴牟遅神、共議而、	八十神	議	×
⑩	然、**欲為**力競。故、我先欲取其御手。	建御名方	令取其御手	○
⑪	故、我先**欲取**其御手。	建御名方	令取其御手	○
⑫	**欲取**其建御名方神之手、乞帰而取者、如取若葦、	建御雷之男	乞帰而取	○
⑬	尓、詔、吾、**欲目合**汝奈何。	邇々芸命	詔	○
⑭	火遠理命、謂其兄火照命、各相易佐知**欲用**、三度雖乞	火遠理命	三度雖乞	○
⑮	亦、作一千鉤、雖償不受、云猶**欲得**其正本鉤。	火照命	云	○
⑯	是乞其鉤故、雖償多鉤、不受、云猶**欲得**其本鉤。	火照命	云	○
⑰	尓、火遠理命、見其婢、乞**欲得**水。	火遠理命	乞	○
⑱	妾、恒通海道**欲往来**。然、伺見吾形、	豊玉毘売	×	×
⑲	是以、其父母、**欲知**其人、誨其女曰、以赤土散床前、	活玉依毘売	誨	○
⑳	是以、**欲刺**御頸、雖三度挙、哀情忽起、不得刺頸而、	沙本毘売	雖三度挙、	×
㉑	甚慚而、到山代国之相楽時、取懸樹枝而**欲死**。	円野比売	取懸樹枝	×
㉒	即入坐出雲国。**欲殺**其出雲建而到即、結友。	倭建命	結友	○
㉓	具請之、今如此言教之大神者、**欲知**其御名即、答詔、	建内宿禰	請	○
㉔	見於夜夢云、以吾名**欲易**御子之御名。	伊奢沙和気大神	見於夜夢云	○
㉕	於是、大山守命者、違天皇之命、猶**欲獲**天下、	大山守命	窃設兵将攻	×
㉖	伝聞茲山有忿怒之大猪。吾**欲取**其猪。若獲其猪乎。	大山守命	問	｜
㉗	故、八十神雖**欲得**是伊豆志袁登売、皆不得婚。	八十神	｜	×
㉘	恋其黒日売、欺大后曰、**欲見**淡道嶋而、幸行之時、	仁徳天皇	幸行	○
㉙	如此奏時、天皇詔、然者吾思奇異。故、**欲見行**。	仁徳天皇	幸行	○
㉚	天皇聞此歌、即興軍**欲殺**。	仁徳天皇	軍興	○

㉛	尓、其弟墨江中王、**欲取**天皇以火著大殿。	墨江中王	火著大殿	×
㉜	汝命之妹、若日下王、**欲婚**大長谷王子。故、可貢。	安康天皇	詔	×
㉝	心裏**欲婚**、悼其亟老、不得成婚而、賜御歌。	雄略天皇	×	×
㉞	故、鐸懸大殿戸、**欲召**其老媼之時、必引鳴其鐸。	雄略天皇	引鳴其鐸	○
㉟	於是、置目老媼白、僕甚耆老。**欲退**本国。	置目老嫗	白	○
㊱	天皇、深怨殺其父王之大長谷天皇、**欲報**其霊。	顕宗天皇	×	×
㊲	故、**欲毀**其大長谷天皇之御陵而、遣人之時、	顕宗天皇	×	×
㊳	天皇詔之、**欲報**父王之仇、必悉破壊其陵、何少掘乎。	顕宗天皇	×	×
㊴	答曰、所以為然者、父王之怨、**欲報**其霊、是誠理也。	顕宗天皇	×	×

以上の三十九例中、「欲」字に対応する行動が記されていない例が二つある。その一つである④は須佐之男命の昇天を、私の国を奪いに来たのだと勘違いした天照大御神の心内表現に用いられているため、また㉗は「応神記」において上巻における八十神の求婚場面を引用する場面のために、「欲」に伴うはずの行動の記載がない用例となる。

さて「欲」に対して行動することができなかったという例は⑱㉝㊱㊲㊳㊴の六例となる。また「欲」に対する行動は起こすが、成就しなかった例が、成否の段に×を付した十六例となる。「欲」字の主体については特に天つ神や天孫に偏るなどの傾向は見られず、またその行動についても一貫性はなさそうである。ただ個人的な欲求を示す点は共通しており、命令の完遂や国家安泰を願うなどの公的な要請を表す場面に「欲」字は用いられない。本文2に用いられる①②を含む③⑤⑱は神話的世界を移動しようと思い願う場面での用例であるが、これらについても個人的な希求であることを確認しておきたい。このように伊邪那岐命の意志が表現されているという本文2の特徴については、アンダソヴァ・マラルが変化する「葦原中国」という観点から、

イザナキが自らの意思で、「黄泉国」の国から逃げていく方向へ向かって、自分の新たな居場所となる世界を指している形で「葦

原中国」という世界を言い現している。その言葉の呪力によって「葦原中国」という世界が生成されていくのではないでしょうか。と論じ、「葦原中国」の形成には「イザナキの意思の働きを見過ごせない」としている。[19] 本文2に伊邪那岐命の意思を読み取り、それが「葦原中国」の生成にはたらいていると論じる。ただ「葦原中国」の出現に対して伊邪那岐命の意志が直接はたらいていると読み取ることができない点に解釈上の問題を残す。伊邪那岐命の意志が直結していくのは、文脈上はその行動であり、［葦原中国―黄泉国］間の移動に対してなのである。

以上を踏まえて再言すれば、［葦原中国―黄泉国］の往復は伊邪那岐命の願望をきっかけとして行われており、これを世界の側から捉えれば、伊邪那岐命の意志の前に開放された空間として描かれているといえるのである。このような「開かれた世界」だからこそ伊邪那岐命は自らの意志で自由に行き来することができるのである。もちろん黄泉醜女や黄泉軍といった困難や障害はその交通において存在はする。しかし障害はあるけれどもそれでもつながっている関係性の方に目を向ければ、「葦原中国」と「黄泉国」は欲すれば行き来することができる「開かれた世界」として存在しているのであり、移動する神を利用することでこの世界構造を描き出していることが理解される。これは本文1の移動の在り方と対称的ともいえる構造を示しているのである。

六　移動表現としての「神避」とその行き先について

本文1と本文2の世界間移動について、その原因が異なることをみてきた。つまり本文1では天つ神の命令による外発的移動であるといえ、一方で本文2では自らの心情、行きたいという意志に基づく移動であり、即ち内発的移動であると考えられる。

さて伊邪那岐命が「黄泉国」を往来する一方で、伊邪那美命も「黄泉国」へと移動している。この移動は「神避」という特殊な表現を以て語られており、これについても触れておかねばならない。本文3として伊邪那美命が「黄泉国」へと「神避」る場面を掲示する。

本文3

次に火之夜芸速男神を生みき。亦の名は火之炫毘古神と謂ひ、亦の名は火之迦具土神と謂ふ。此の子を生みしに因りて、美蕃登炙

かえて病み臥せり。多具理迩生れる神の名は金山毘古神、次に金山毘売神。次に屎に成れる神の名は、波迩夜須毘古神、次に波迩夜須毘売神。次に尿に成れる神の名は、弥都波能売神、次に和久産巣日神。此の神の子は、豊宇気毘売神と謂ふ。故、伊邪那美神は、火の神を生みしに因りて、遂に神避り坐しき［神避坐也］。……〈是れ伊邪那美神、未だ神避らざりし以前に生めり。［未神避以前所生］〉……

故、其の神避りし伊邪那美神は［所神避之伊邪那美神者］、出雲国と伯伎国との堺の比婆の山に葬りき。（〈　〉内分注。）

伊邪那美命は神生みの果てに火之迦具土神を生むことで陰部を焼かれて二重傍線部「神避」ると記される。『書紀』では表記が異なるので以下に該当箇所を掲げて確認する。

『書紀』第五段一書第二

時に伊弉冉尊、軻遇突智が為に、焦かれて終りましぬ［所焦而終矣］。其の終りまさむとする間に、臥しながら土神埴山姫及び水神罔象女を生む。

『書紀』第五段一書第三

一書に曰はく、伊弉冉尊、火産霊を生む時に、子ために為に焦かれて、神退りましぬ［而神退矣］。亦は云はく、神避るといふ［神避］。其の神退りまさむとする時に、則ち水神罔象女、及び土神埴山姫を生み、又天吉葛を生みたまふ。

『書紀』第五段一書第五

一書に曰はく、伊弉冉尊、火神を生む時に、灼かれて神退去りましぬ［被灼而神退去矣］。故、紀伊国の熊野の有馬村に葬りまつる。

『書紀』第五段一書第六

火神軻遇突智が生るるに至りて、其の母伊弉冉尊、焦かれて化去りましぬ［見焦而化去］。時に、伊弉諾尊、恨みて曰はく、「唯、一児を以て、我が愛しき妹に替へつるかな」とのたまひて、則ち頭辺に匍匐ひ、脚辺に匍匐ひて、哭き泣ち流涕びたまふ。

二重傍線を付した所を確認すると第五段一書第二では「終」、一書第三には「神退」「神避」、一書第五「神退去」、一書第六では「化

去」が用いられている。「終」字などは比較的「死」を想起しやすいが、『古事記』における「神避」とは異なる表現として捉えるべきであろう。というのも我々は伊邪那美命の「黄泉国」への移動を無意識下で死と同義に捉えてしまっているのではないだろうか。これは「黄泉国」を終点とする当該神話に古くから纏わり付いてきた先入観であり、早くから批判もされている。『神代口訣』には、

神退矣、死去之謂、神避矣、逃之謂

とあり[20]、「神避」は「逃」、即ち逃れるという意味として「神退」との違いに言及している。『日本書紀纂疏』は、

避者去於此、退者就於彼、其義同矣

と説き[21]、こちらから去るのが「避」であり、あちらに行くのが「退」であるとする。視点の違いを「避」と「退」の意味の相異に結びつけ、「避」字にはその場を離れるという意味があると指摘する。橘守部は、

此は実には彼伊弉諾尊の幽宮に隠れさせ給ひしやうに、此女神もただ黄泉界に隠身給ひつるを、黄泉と云からに崩に比ししにこそ。

と「神避」とはお隠れになることだとする[22]。宣長は「御魂の御身を去ことと思ふは誤なり」と解釈するが[23]、どれも死と解釈していない点を「避」字を検討する前の見通しとして確認しておく。

以上を踏まえた上で『古事記』の「避」字十三例を考察する。以下に「避」字を含む一文を抜き出し、原文で掲示する。

①	故、伊邪那美神者、因生火神、遂神**避**坐也。（本文３）
②	是伊邪那美神、未神**避**以前所生。（本文３分注）
③	故、其、所神**避**之伊邪那美神者、……（本文３）
④	故、所**避**追而、降出雲国之肥上河上、名鳥髪地。（上巻　大蛇退治条）
⑤	故、此大国主神之兄弟、八十神坐。然皆国者、**避**於大国主神。（上巻　稲羽素兎条）
⑥	所以**避**者、其八十神、各有欲婚稲羽之八上比売之心、……（上巻　稲羽素兎条）
⑦	故、持其大刀・弓、追**避**其八十神之時、……（上巻　大国主神の根之堅州国訪問条）

⑧	以御杖打大坂道中之大石者、其石走**避**。（中巻、応神記）
⑨	故、諺曰、堅石**避**酔人也。（中巻　応神記）
⑩	尓、其兄曰、若汝有得此嬢子者、**避**上下衣服、量身高而醸甕酒。（中巻　応神記）
⑪	是以、大殿破壊、悉雖雨漏、都勿脩理、以椨受其漏雨、遷**避**于不漏処。（下巻　仁徳記）
⑫	即不入坐宮而、引**避**其御船、泝於堀江、随河而上幸山代。（下巻　仁徳記）
⑬	尓、不**避**其雨、参伏前殿戸者、違出後戸、参伏後殿戸者、違出前戸。（下巻　仁徳記）

他の動詞と複合的に用いられているのが①②③「神避」、④「避追」、⑦「追避」、⑧「走避」、⑪「遷避」、⑫「引避」となる。④は「避」と「追」の複合動詞であり、⑦⑧⑪⑫も同様であるが、「神避」は構造が異なる。この「神避」の「神」については（1）神の行動を表す接頭辞とする説[24]、（2）「神として」という意味を持つとする説とが見受けられる。日本古典文学全集の頭注には「神としておかくれになる意」とあり、その直前には「今までの「命」が「神」となったのは死んで祭られる対象となったからである。」と注釈している[25]。伊邪那美命の表記がこの「神避」を境に「命」から「神」に変化していることを捉えた解釈である。ただ「黄泉国」の物語では再び「伊邪那美命」に戻っており、むしろ「黄泉津大神」という祭られる存在となる「黄泉国」の伊邪那美命を再び「命」と表していることとの整合性については説明が必要であろう。『古事記』の「神避」は①②③にしか用いられず、すべて伊邪那美命の行為を表すのに用いられている。このことから「神避」の「神」は伊邪那美命を表しており、「避」が伊邪那美命の行為であること指し示しているといえる。この意味で加藤沙弥香による「神が避る」という解釈が首肯される[26]。

さて次に本節で問題となる①②③を除いた他の用例について、文の構造から以下のように分類して示してみる。

A主語＋「避」＋目的語　　⑨堅石＋「避」＋酔人

B主語＋「避」　　⑧其石＋「走避」

C　「避」＋目的語　　⑦「追避」＋其八十神、⑩「避」＋上下衣服、⑫「引避」＋其御船、⑬不「避」＋其雨

D　「避」＋助詞　⑤「避」＋「於」＋大国主神、⑪「遷避」＋「于」＋不漏処

E名詞＋「避」　⑥所以＋「避」

F受身の助動詞「所」＋「避」　④所＋「避追」

⑨は「堅石が酔った人をさける」の意である。これをAとして基本とすると⑧は主語と「走避」のみで「その石は走り逃げた」という意、Cの⑦⑩⑫⑬は「避」と目的語のみで構成されている用例である。毛利正守がこれらすべて「離反の意」に使用されていると指摘したように、[27]（主語）が（目的語）をさける、よける、遠ざける、といった「離れる」意味で理解することができる。Dは「於」「于」を伴う形であるが、⑪は「雨漏りのしていないところに、遷って雨を避けた」の意であり、⑤は従来「避」を「譲る」と解釈してきたところであるが、毛利はここも「皆、国をば大国主神のために、去つてゐつた」の意と解し、前の例と同じく「離れるの意」で解釈できると論じる。Eの⑥は名詞と接し「離れた理由」の意を表し、Fの④は受身の「所」と接し「追いやられる」、即ち追放の意味で用いられる。前に確認した古注釈の解釈の妥当性が近年の研究によって証明された形といえよう。

①②③の「神避」に話を戻せば、「神」という接頭語は付いているものの「離れる」という意味においては他の例と同様であると考える。ただ何から「離れる」のか、何を「避ける」のかについては記されていない。「避」は「離れる」、つまり本質的には移動することを意味し表す字である点を想起すべきである。これに和語「サル」についての中村啓信の、

「サル」の語はAからB、あるいはBからAへと移動することであり、点にも面にも時間、空間にも多様に用いられる。

という指摘を重ね合わせたとき、[28]「神避」はあくまで伊邪那美命が移動したことを示す語なのであり、死という意味は含まれていないといえる。中村は続けて「イザナミノミコトが死んだとする解釈はやはり不十分なのであり、正確ではない。」と説き、谷口雅博は、

伊耶那美命の位置だけを確認していくならば、「国」から離れた、としか言いようがない。

と端的に解釈したが、これが最も正確な語釈であると考えられる。[29]

さて「避」字に「死」の意味はなく、「その場をサル」という意味であるとすれば、次の問題はその目的地ということになる。伊邪那美命の行き先を物語の展開から「黄泉国」と考えるのは当然であろう。とすれば「葦原中国」を「離れ」て「黄泉国」へ行くという

道筋がみえてくる。結果的に伊邪那美命は「黄泉国」にいるために、この道筋があたかも前提のように想定されるのであり、そのため「神避」にも「死のにおいが立ちのぼって打ち消し切れない」のである。[30]

神避りし伊邪那美命は、出雲国と伯伎国との堺の比婆の山に葬りき。

とあることから、「神避」と「葬」とがつながるものであることがわかる。つまり「葬」を媒介として「神避」と死のイメージが連結するともいえる。「黄泉国」を往還する物語の最後の部分には、

其の謂はゆる黄泉津比良坂は、今、出雲国の伊賦夜坂と謂ふ。

と記されることと考え合わせれば、「神避」→「出雲国与伯伎国堺比婆之山」「葬」→「黄泉国」「出雲国之伊賦夜坂」という各要素のつながりが確認できる。つまり「神避」が「出雲国」における「葬」につながり、その「出雲国」と「伊賦夜坂」を境界とする「黄泉国」へと連結していくのである。これをそのまま伊邪那美命の歩んだ道として理解するのが正しいと考える。つまり「出雲国与伯伎国堺比婆之山」「葬」「出雲国之伊賦夜坂」といった表現を媒介とすることではじめて「神避」は「黄泉国」につながっていくのであり、裏を返せば「神避」が直接「黄泉国」行きを示しているわけではないということである。「神避」は伊邪那美命が「葦原中国」を離れることだけを表しているのである。

この「神避」のきっかけとなるのは、

次に火之夜藝速男神を生みき。亦の名は火之炫毘古神と謂ひ、亦の名は火之迦具土神と謂ふ。此の子を生みしに因りて、美蕃登炙かえて病み臥せり。（中略）故、伊邪那美神は、火の神を生みしに因りて、遂に神避り坐しき。

と火神を生んだことによる火傷が原因で「神避」することになる。つまり「神避」は火傷を負ってしまったために、避けることのできない行動であったと考えられる。伊邪那美命は自らの意志とは関係なく半ば強制的に「葦原中国」を離れるのである。この移動の形態を前述の分類にあてはめるとすれば、この強制的な移動はA上位者の命令に基づく移動に類するが命令者は不在である。かといってこれが伊邪那美命の意志による移動とは考えられず、Bに分類することもできない。

ここで「神避」は行き先を示していないという点を思い起こしたい。出雲国と伯伎国の国境に葬られたといった記事はあるが、伊邪

那美命が「黄泉国」に入ったことを示す記述はない。もちろん「葦原中国」を離れたとして行き着く先は選択の余地なく「黄泉国」であったということも考慮した上で、伊邪那岐命の二つの移動の在り方、即ち上位者の命令に基づく移動と自らの意志に基づく移動とは別に経緯を記さない移動として、伊邪那美命の「神避」を中心とした移動を分類することにする。これによって三つの移動形態が示されたことになるが、これを改めて示せば、

A　上位者からの命令に基づく移動

B　自らの意志に基づく移動

C　経緯を記さない移動

と表せる。分類Cの世界間移動については本書第一章第二節（一）、及び第三節で詳しく取り上げることにして、ここでは一覧を提示するに止めたい。以下分類Cの移動の用例を掲示する。（　）内の番号は序節の一覧表の番号に対応している。

移動している神	先ず存在した世界		次に出現したときの世界
伊邪那美命	「葦原中国」〈神生み〉	↓	「黄泉国」《黄泉国訪問》（②）
大綿津見神	「葦原中国」〈神生み〉	↓	「海原　」《綿津見神之宮訪問》（④）
天之鳥船	「葦原中国」〈神生み〉	↓	「高天原」《建御雷神の派遣》（⑤-1）
大宜都比売神	「葦原中国」〈神生み〉	↓	「高天原」《五穀起源》（⑥）
豊宇気毘売神	「葦原中国」〈神生み〉	↓	「高天原」《迩迩芸命の降臨》（⑦-1）
建御雷之男神	「葦原中国」〈神生み〉	↓	「高天原」《建御雷神の派遣》（⑧-1）
伊都之尾羽張神	「葦原中国」〈神生み〉	↓	「高天原」《建御雷神の派遣》（⑨）
天照大御神	「葦原中国」〈伊邪那岐命の禊祓〉	↓	「高天原」　《須佐之男命の昇天》（⑩）
月読命	「葦原中国」〈伊邪那岐命の禊祓〉	↓	「夜之食国」《移動先の記述なし》（⑪）

多紀理毘売命・市寸島比売命 多岐都比売命 須佐之男命	「高天原」〈天安河の誓約〉 「葦原中国」〈八俣大蛇退治〉	↓ ↓
		「葦原中国」《大国主神の系譜》（⑫） 「根之堅州国」《大国主神の根之堅州国訪問》（⑬-3）

これらは移動の描写を全く持たず、ここに示した神々は次の場面では別の神話的世界に鎮座する例である。つまりはこのような移動の在り方を許容するものとして『古事記』の神話的世界は捉えるべきなのである。そのように捉えたとき、これらの用例は分類Ｂの移動によって示される「開かれた世界」を表現する移動形態であると考えられる。これらについて記事の欠落と見なすのは早計であろう。十一例の中には長大な神話をもつ神も含まれており、このことからしても『古事記』編纂者がそのような世界として認識していたことを示していると考えられる、「開かれた世界」、即ち世界同士が近く、境界性が曖昧な混沌とした世界という認識を示すのが、この経緯を記さない移動という表現方法であったと考える。

七　神話的世界の移動の分析

岐美二柱の世界間移動によって三つの世界の在り方が示されていることを考察してきた。特に伊邪那岐命は一柱で二つの世界構造をその移動によって表現しているのである。即ち、

［高天原―葦原中国］Ａ上位者の命令に基づく移動
　　天つ神の命令に則った移動　限られた神による移動　秩序的　閉鎖的
［葦原中国―黄泉国］Ｂ自らの意志に基づく移動
　　願望に由来する自由な移動　開かれた関係性　混沌とした状態

という対称的な世界間関係が伊邪那岐命の移動によって表されているのである。この対称性を〈アメ〉と〈クニ〉の次元の違いと断じ

てしまえばそれまでであるが、[31]次元を異にする世界構造が、伊邪那岐命一柱が移動することによって表されている点は看過できない。つまり異なる世界間関係が並行して存在しているのであり、このことは世界の在り方が一様ではないことを示すものでもある。このように捉えたとき『古事記』は、伊邪那岐命の世界間移動によって、神話的世界が多様な関係性を築き得るものであること、即ちその関係性は一義的なものではなく多義的な空間性を有していることを表現していると考えられるのである。

神話的世界の成り立ちについて毛利正守は、往復する神と行きっぱなしの神という切り口から論じた。[32]その結果皇統の神の拡散、即ち「高天原」の秩序の拡大と、神話的世界のエネルギーを得て戻り「葦原中国」、後の「天下」の充足が図られるという構造を明らかにした。このように移動する神々は「高天原」や「葦原中国」の特殊性を表現する材料としてとりあげられ、神そのものの特殊性の問題として論じられる傾向にあった。このような従来の捉え方とは逆に、本節では移動する神々を、神話的世界をつなぐ存在と捉え、「高天原―葦原中国」と［葦原中国―黄泉国］を伊邪那岐命の行為という同一基準によって比較することで、明らかな対称性を見出すことができた。即ち『古事記』は分類Ａと分類Ｂの移動表現によって異なる世界構造が並存している状況を示し、神話的世界が多義的空間として創出されていることを、伊邪那岐命の世界間移動の考察から導くことができたと考える。

伊邪那岐命の［高天原―葦原中国］間の移動は天つ神の命令による移動であり、これは秩序化された世界の描出と捉えられる。中巻以降の天皇世界、即ち「天下」の出現を見据えたとき、その「天下」となる「葦原中国」を「高天原」化することは『古事記』上巻の目的の一つであったと考えられる。当然いずれの神でも移動が可能というわけではなく、移動表現を用いた世界間関係の構築は限定された神による往復によらざるを得ない。一方、［葦原中国―黄泉国］間の移動は自らの意志に基づいて行われる。内発的要因によるものであり、この世界間関係が示すのは、「開かれた世界」であると考えられる。

これら二つの異なる移動形態が示すのは、固定的な世界ではなく複数のあり方を許容する可変的な関係性であると考えられる。神話的世界への往来が容易な場合と困難な場合とが混在している状態、と単純化して捉えてもよい。神話的世界の構造的多義性を伊邪那岐命の異なる移動形態による世界間移動から指摘できるのである。

八　おわりに

伊邪那岐命の神話は様々な起源を語るという点において重要な役割を担っている。しかしあえて移動する神という側面から位置づけるならば、伊邪那岐命は神話的世界の構造が可変的で多義的であることを示す存在として位置づけられ、そのため『古事記』は伊邪那岐命の二つの世界間移動を描くにあたり、対称的で異なる移動表現を用いているのである。これによりその関係性が一義的で固定的なものではないことを表現していると考える。異なる関係性を見せる世界、或いは状況に応じて変わる世界、そのような可変的な世界構造を『古事記』は必要としたのである。

その理由は『古事記』が上巻から中巻へ、神話から歴史へ、神から天皇への変遷を語る書物だからであると考えられる。神話的世界に立ち返れば、可変的な関係性とは「葦原中国」から「天下」への変化をも許容する神話的世界の構造であり、この可変的な構造を『古事記』編纂者は冒頭の伊邪那岐命の移動表現によって象徴的に語ろうとしたのではなかったか。三つの神話的世界における異なる二つの関係性を一柱の神が体現しているのである。

〔注〕

1　西條勉『古事記と王家の系譜学』、二〇〇五年、笠間書院。七八頁。

2　水林彪は「高天原」について、

「葦原中国」、さらには「海原」に依存する。「高天原」は、総体として、「地」にその存立の根拠を有する世界であった。

と「葦原中国」と「海原」との相関関係において定位される世界であると説く。（『記紀神話と王権の祭り』、一九九一年、岩波書店。）

3　津田左右吉は黄泉国訪問神話について、

古事記に於いてすらも、前後の物語とは少しも関係のない一つの挿話となつてゐる。

と論じ、「後人の挿入したもの」とする。（『日本古典の研究　上』、一九五八年、岩波書店。三九四頁。）

4 本居宣長は、

　此二柱天神は、高天原に生坐る神には非れば、初天神の大命を承り賜ふとして、参上り坐るが、降りたまふなり。

と解釈する。（『古事記伝』四之巻、『本居宣長全集』第九巻（一九六八年、筑摩書房。）に拠る。一六六頁。）

5 金井清一「神世七代の系譜について」『古典と現代』第49号、一九八一年。

神野志隆光『古事記の達成』、一九八三年、東京大学出版会。毛利正守「古事記冒頭の文脈論的解釈」『美夫君志』第38号、一九八九年。

6 「葦原中国」は「高天原」と「黄泉国」との関係性の中から出現する世界であり、これは「葦原中国」が他の世界（「高天原」と「黄泉国」）との関係性において形成される世界として『古事記』が位置づけていることの表れだと考える。神話の世界だからといって「既にそこにあった」世界とは認識していないのである。これについて神野志隆光は、

　「黄泉国」との直接の関係は遮断されるが、「黄泉津大神」イザナミによってもたらされた人間の死という問題とともに「葦原中国」は成り立つのである。

と論じる。（「「黄泉国」をめぐって―」『古事記』の神話的世界―」『風俗』第22巻第3号、一九八三年。後に『古事記の世界観』（一九八六年、吉川弘文館。）に収録。九〇頁。）

また西條勉は天と地、生と死という対比が語られるという展開の中に「葦原中国」の出現を位置づけた。その対比は世界の分離独立を語る前置きとなっているが、そのように「分節化し細分化していく」世界について、

　天地初発のはじめには〈天上界〉のみがあり、つぎに国生みによって〈地上界〉が形成され、そしてイザナミの死を契機に〈死者の世界〉が出現する形になっている。そういった展開のなかで、地上の生者世界が「葦原中国」と呼ばれるようになるわけである。ここには、はじめ全一であった神代の世界がつぎつぎに分節化し細分化していく流れが認められる。

と分離することで世界が出現すると説く。（前掲1。七七、七八頁。）

7 本澤雅史「古事記における「降」「向」の訓読について」、『古事記年報』26、一九八四年。一一五頁。

8 毛利正守「古事記の表記をめぐって―「自天降」と「天降」と―」、古事記研究大系10『古事記の言葉』、一九九五年、高科書店。一〇八頁。

9 「命以」の独自性については倉野憲司が『書紀』には見えず『古事記』にのみ用いられることを指摘して「すべて神の命令に随つて事が行はれるといふのが古事記を一貫してゐる思想である。」と論じる。（『全註釈』第二巻上巻篇（上）、一九七四年、三省堂。七四頁。）

宣長は「修理固成」の詔は大穴牟遅神の国作りまで及ぶとして、その完成を以て「功を竟よ」となると説く。広義の解釈といえるが、西宮一民は少し狭めて「国土の修理固成を、生殖行為の結果、国が生まれることをもって、二神の血脈的系譜の祖としての位置が確認される。」と国生みまでを詔の範囲と捉えている。また神野志隆光は宣長説を「修理」「生」「作」の用語分析による読解から確かめ直した。神野志は国を「生」み「作」る段階は「修理」の詔に含まれると説くが、自ら「上代の他の用例と異なる」と述べるように前提とした「修理」の語義に疑問が残る。

金井清一は「矛の滴りからできた島はオノゴロ島だけである。」と説き、「修理固成」の及ぶ範囲を淤能碁呂島を成したところまでと截然と示したものと考えられる。この狭義の解釈について菅野雅雄は「『古事記』原文は「修理固成」を命じたのであり、「作れ」ではない。」と簡潔にして要を得た解釈を示す。用字用語の使い分けから理解される文脈として金井、菅野によって示された狭義の説が支持されるのである。

・『記伝』十二之巻、『本居宣長全集』第十巻、七頁。

・新潮集成『古事記』、二八頁。

・神野志隆光、古代文学研究叢書4『古代天皇神話論』、一九九九年、若草書房。

・金井清一、日本の文学古典編1『古事記』、一九八七年、ぽるぷ出版。四八頁

・菅野雅雄「出雲系神話の構想―古事記構想の研究―」、大久間喜一郎博士古稀記念『古代伝承論』、一九八七年、桜楓社。後

に『古事記構想の研究』（一九九三年、桜楓社。九八頁。）、菅野雅雄著作集第四巻『古事記論叢Ⅳ　構想』（二〇〇四年、おうふう。）に収録。

10 太田善麿『古代日本文学思潮論（Ⅱ）―古事記の考察―』、一九六二年、桜楓社。このように理解される「命以」の背景に折口信夫の「みことともち」についての解釈があったことが想定される。折口は「神のお言葉、即「神言」で、神言の伝達者、即みことともちなのである。」と解釈する。そしてこの言葉の背景に「本来のみことを発した人と、此を唱へる者とが、一時的に同資格に置かれるという思想」があることを指摘した。「命以」を理解する上での基本となる語釈として捉えておくべきであろう。「神道に現れた民族論理」『神道学雑誌』第5号、一九二八年。引用は『折口信夫全集』第三巻（一九六六年、中央公論社。）に拠る。一五五、一五七頁。

11 前掲9。

12 青木周平「古事記神話における「言向」の意義―葦原中国平定伝承を通して―」『國學院雑誌』第89巻1号、一九八〇年。後に『古事記研究―歌と神話の文学的表現―』に収録、一九九四年、おうふう。

13 菅野雅雄「古事記冒頭の論（三）―国土の修理固成の条」『武蔵野女子大学紀要』17号、一九八二年。後に『古事記成立の研究』（一九八五年、桜楓社。）、菅野雅雄著作集第三巻『古事記論叢Ⅲ　成立』（二〇〇四年、おうふう。）に収録。

14 谷口雅博「古事記における「詔」字の使用意識」『古事記年報』32、一九九〇年。後に『古事記の表現と文脈』（二〇〇八年、おうふう。）に収録。

15 松本直樹「「天降」の意味―『古事記』『万葉集』におけるその思想と表現―」『上代文学』61号、一九八八年。後に『古事記神話論』（二〇〇三年、新典社。）に収録。
また前掲8で毛利は「「天」が主語の位置にたっていないのは右の例に限ることなく、わが国上代の「天降」一般に言えることである。」として「和習をおびた熟語」としている。

16 菅野雅雄「黄泉行神話の形成」『國學院雑誌』第62巻第10号、一九六一年。後に『古事記説話の研究』（一九七三年、桜楓社。）、

17

菅野雅雄著作集第二巻『古事記論叢Ⅱ　説話』（二〇〇四年、おうふう。）に収録。

佐藤正英は、

黄泉国へ行くことによって、以前にもまさる力を得、最後にアマテラス大御神ら「三はしらの貴き子」を生み得たという筋立ての神話である。

と黄泉国訪問による伊邪那岐命の変化を指摘し、それが三貴子誕生に結びつくと論じる。（「黄泉国の在りか」『現代思想』九月臨時増刊号、第10巻第12号、一九八二年、青土社。）

また梅田徹はそのような伊邪那岐命の状況の変化が尊称の変化にも表されているとして、

イザナキをめぐる状況が推移するなかで尊称が「神」→「命」→「大神」「命」「大御神」と変化するのであり、尊称と状況の変化とが相関関係にあるととらえられるべきなのだ。

と論じる。（「イザナキの黄泉国訪問と「大神」への変異―」『古事記』の「神代」―」、帝塚山学院大学『日本文学研究』第26巻、一九九五年。）

神田典城は「黄泉国」から帰還の後、三貴子を誕生させているという文脈に因果関係を見出し、

これはその世界にそれまで無かった、新たな秩序が開始したことにほかならない

と論じる。（「古事記神話における異界」、古事記研究大系4『古事記の神話』、一九九三年、高科書店。）本論に引き寄せると、神田がいう「新しい秩序」とは「葦原中国」に敷かれる秩序であり、世界同士の関係性から見れば、この秩序は「黄泉国」との関係において出現しているということができるのである。

18

シャロンドン・エミリアは「評論的」と前置きをした上で、

これほどに悲しみ、妻に会いたがっていた主人公は、妻に〈あなたがいないと寂しくてたまりません〉とはいわず、〈一緒にするべき課題を終えていない〉という合理的な理由を口にします。さらに、帰ってきて欲しいという気持ちを示すかわりに、「還るべし」という、義務感を呼び起こす形をとっています。気持ちを素直に表現できずに合理的な理由を示す人の心理がう

かがわれるところであり、主人公のニュアンスに満ちた感情の優れた描写の一つに数えられるでしょう。

と論じる。氏が説くように「細やかに描かれた主人公の気持ち」が当該神話の特徴であるといえよう。（「イザナキ・スサノヲの罪や穢れ、イザナミ・アマテラスの違反への抵抗：『古事記』の魅力を探る」『日本神話をひらく』「古事記」編纂一三〇〇年に寄せて―第9回：フェリス女学院大学日本文学国際会議―、二〇一三年。一五五頁。）

19 アンダソヴァ・マラル『古事記　変貌する世界―構造論的分析批判―』、二〇一四年、ミネルヴァ書房。五六頁、五七頁。

20 忌部正通『神代巻口訣』二（『神道大系古典註釈編三　日本書紀註釈（中）』（一九八五年、神道大系編纂会。）に拠る。）

21 一条兼良『日本書紀纂疏』上　第二（『神道大系古典註釈編三　日本書紀註釈（中）』（一九八五年、神道大系編纂会。）に拠る。）

22 橘守部『稜威道別』巻二（『新訂増補橘守部全集第一』（一九六七年、東京美術。）に拠る。）

23 『記伝』六之巻神代四之巻（『本居宣長全集』第九巻（一九七四年、筑摩書房。）に拠る。）

24 次田『新講』。四八、四九頁。

岩波大系『古事記』。六〇頁頭注。

25 全集『古事記』。六〇頁頭注。

阪口由佳は「「神避」と「避」では意味する行動が異なるのではないか。」として「神となって／神として」という意味を持っていたとして（2）説を支持している。『古事記』における死の表現」『古事記年報』43、二〇〇一年。

26 加藤沙弥香「『古事記』における「神避り」の意味」『日本文學論究』66号、二〇〇七年。

27 毛利正守「古事記に於ける用字法をめぐって―「避」と「坐」を中心に―」『勢陽論叢』第2巻、一九六九年。

「避」は所謂「サル」意である。（中略）「避」の用字に特別「譲る」意をもたせる必要はないわけである。

28 中村啓信「神の死」『國學院大學日本文化研究所報』14巻3号（通巻78号）、一九七七年。

「サル」の語はAからB、あるいはBからAへと移動することであり、点にも面にも時間、空間にも多様に用いられる。

（中略）イザナミノミコトが死んだとする解釈はやはり不十分なのであり、正解ではない。

29 谷口雅博「「神避」と「神夜良比」―「詔」からの逸脱―」、『古事記の表現と文脈』、二〇〇八年、おうふう。

30 前掲28。

31 神野志隆光『古事記の世界観』、一九八六年、吉川弘文館。五八頁。

「高天原」―「葦原中国」は、〈アメ〉―〈クニ〉の二元的対立を具現するものであり、「黄泉国」―「葦原中国」、「根之堅州国」―「葦原中国」、〈ワタツミノ神の国〉―「葦原中国」は〈クニ〉の次元の問題なのである。二つを区別して捉えることが必要なのだ。

32 毛利正守「講演　古事記に観る神話の世界」『神道史研究』第54巻第2号、二〇〇六年。

第二節（一）　須佐之男命の移動

――変化する「高天原」「葦原中国」「根之堅州国」の関係性――

一　はじめに

『古事記』において須佐之男命は「葦原中国」で誕生する。「黄泉国」から帰った伊邪那岐命の禊祓によって筑紫国に生まれた須佐之男命は、直後から次々と世界を移動し始める。この須佐之男命の遍歴を纏めると以下のようになる。

三貴子誕生―須佐之男命の涕泣と「海原」を治めないこと（「葦原中国」筑紫国）

天照大御神への暇乞い―天安河の誓約―天石屋戸こもり（「高天原」）

八岐大蛇退治（「葦原中国」出雲国）

大国主神の試練（「根之堅洲国」）

「葦原中国」、「高天原」、「根之堅州国」と三世界を渡り、それぞれの世界において伊邪那岐命、天照大御神、大国主神と深く関わっていく。或いは「まれびと」[1]とも捉えられてきた須佐之男命には、母郷回帰を土台とした流離の運命を背負う神といった、古代習俗におけるさすらう神の姿が反映されているとし、[2]貴種流離譚のような物語文学の一類型として取り上げられることもある。[3]古代祭式からの視点は須佐之男命を罪の象徴とみなし、大祓起源説話においては祓われる存在として、流されていく存在であった。[4]そこから作品内部へと議論は移り、須佐之男命の神名も「進の男」、[5]即ち「そのもののもつ本質を著しく発現する盛んなるたけなわの状態であり、空間的には上へ、平面的には前方へ進んで行く。」と論じられ、その神格と物語との整合性が議論されている。[6]さすらう神は世界を渡り、これによって須佐之男命は物語に新たな展開を導くのである。[7]また新たな展開を導くという役割だけではなく、移動そのものが相互世界の位置関係と版図の確定を語っているのだとする論もある。[8]このように作品内部の読解と分析によって須佐之男命の神格や作品

内でのはたらきが明らかにされつつあるが、筆者は前節と同様に神話的世界をつなげる存在として須佐之男命を取り扱う。

二　問題の所在

さて毛利正守は「流れ」という語を用いて神話的世界の構造を述べている。[9] 天照大御神の移動の形態とその意味、そして皇統の神及び皇統につながる神について分析する中、

その中でも特に皇統の神、天皇へ繋がる神、或いは皇統に関わる神、そういった神々が葦原中国以外の国へ赴き、またユーターンして、それらの国々から大きな力、エネルギーを得て、葦原中国に戻ってくる。

と指摘する。「葦原中国」を中心とする移動の在り方を外枠とし、その中を皇統の神が移動することの意味を、「神話的エネルギーの移動」であると論じる。正に神話的世界を移動することによってもたらされるものを具体的に指摘する重要な論である。神話的世界間の行き来を語ることは、毛利が指摘するように単に移動を表現するに止まらない場合がある。須佐之男命の世界間移動は神話的世界の形成にどのようなはたらきをもっているのか、それを明らかにすることが本節の目的である。

さて須佐之男命については古くからその神格や文脈に矛盾や破綻が指摘されてきた。しかしそのような矛盾や破綻を編纂者レベルの事象として片付けるのではなく、物語内部の論理によって可能な限り解釈を試みるべきであろう。[10] 須佐之男命の世界間移動は一見無軌道な「廻り道、寄り道」と見えてしまう。菅野雅雄はこれが三種の神器の二つ〈珠〉と〈鏡〉の出現を語るためであり、天孫降臨神話を見据えた文脈上の要請であるとして構想面から位置づけた。[11] また山田永は須佐之男命の寄り道はいずれも天照大御神を優先させたための行為であるとして、須佐之男命の一貫した意志を読み取っている。[12] 論点は違えどいずれも『古事記』の内部論理の析出を目指した論である。これらの論考の方法を参考に本節でも須佐之男命の世界間移動の考察から、神話的世界形成の論理の解明を目指す。

三　須佐之男命の［葦原中国―高天原］間移動の特徴（分類Ｂ）

序節に示した通り、『古事記』において神話的世界の移動は三十一例が確認できる。その中でも須佐之男命の移動回数は多く、先行研究において須佐之男命を流離、彷徨の神とする論が多い理由がわかる。考察に先立ち、先ず序節に掲示した表から須佐之男命の部分のみを抽出し、須佐之男命の移動の特徴を指摘する。

	移動する神	場面	出発地	移動表現	目的地	本文	分類
⑬	須佐之男命	1	葦原中国	↓神夜良比尓夜良比賜也	根堅州国	僕者欲罷妣国根之堅州国故、哭。↓詔、然者、汝不可住此国神夜良比尓夜良比賜也。	B
		2	葦原中国	↓参上天	高天原	請天照大御神将罷、乃参上天時	
				↓上来		天照大御神、聞驚而詔、我那勢命之上来由者、必不善心……待問、何故上来	
				↓参上		以為請将罷往之状、参上耳	
		3	高天原	↓神夜良比夜良比岐	根堅州国	八百萬神……負千位置戸、亦、切鬢及手足爪、令祓而、神夜良比夜良比岐	B
		4	高天原	↓避追　降出	葦原中国	所避追而、降出雲国之肥河上、名鳥髪地	
				↓自天降		吾者、天照大御神之伊呂勢者也。故、今自天降坐也	
				白上　↑		取此大刀、思異物而、白上於天照大御神也。是者草那芸之大刀也。	
		5	葦原中国	↓記述なし	根堅州国	（葦原中国）↓可参向須佐能男命所坐之根堅州国	C

『古事記』の須佐之男命の物語（⑬）を神話的世界の移動という観点から、序節の一覧表を若干改めて以下の通り五つに分割して考察する。

第一場面（⑬-1）　「葦原中国」追放

第二場面（⑬-2）　「葦原中国」から「高天原」への移動
第三場面（⑬-3）　「高天原」追放
第四場面（⑬-4）　「高天原」から「葦原中国」への移動
第五場面（⑬-5）　「葦原中国」から「根之堅州国」への移動

この五場面ごとに本文を掲げ考察を進めるが、考察の便宜上、内容によって更に分割して示し、【　】にて番号を付した。また比較のため『書紀』本文も掲げたが、『書紀』の各本文は〔　〕にて番号を付して区別する。また移動の発端となる発話や語りの部分には傍線を、移動そのものの描写には波線を付した。（［　］内は原文。）

四　須佐之男命の「葦原中国―高天原」間移動の特徴（⑬-1）

先ずは須佐之男命の「葦原中国」追放の場面を分析する。

【1】尓に答へ白ししく、「僕は妣の国根の堅州国に罷らむと欲ふ。故、哭くなり。」とまをしき。［欲罷妣国根之堅州国故、哭。］

【2】尓に伊邪那岐大御神、大く忿怒りて詔りたまひしく、［大忿怒詔］、「然らば汝は此の国に住むべからず［汝、不可住此国］。」とのりたまひて、

【3】乃ち神夜良比尓夜良比賜ひき。［乃神夜良比尓夜良比賜也。］

〔4〕『書紀』巻第一　第五段本文

此の神、勇悍くして安忍なること有り。且常に哭き泣つるを以て行とす。故、国内の人民をして、多に以て夭折なしむ。復使、青山を枯に変す。故、其の父母の二の神、素戔嗚尊に勅したまはく［父母二神勅素戔嗚尊］、「汝、甚だ無道し。以て宇宙に君臨たるべからず。固に当に遠く根国に適ね［固当遠適之於根国矣］」とのたまひて、遂に逐ひき。

〔5〕『書紀』巻第一　第五段一書第一

素戔嗚尊は、是性残ひ害ることを好む。故、下して根国を治しむ。［故令下治根国。］

〔6〕『書紀』巻第一　第五段一書第二

次に素戔嗚尊を生む。此の神、性悪くして、常に哭き恚むことを好む。国民多に死ぬ。青山を枯に為す。故、其の父母、勅して曰はく［父母勅曰］、「仮使、汝此の国を治らば、必ず残ひ傷る所多けむとおもふ。故、汝は、以て極めて遠き根国を馭すべし［汝可以馭極遠之根国。］」とのたまふ。

〔7〕『書紀』巻第一　第五段一書第六

是の時に、素戔嗚尊、年已に長いたり。復八握鬚髯生ひたり。然れども天下を治さずして、常に啼き泣ち恚恨む。故、伊奘諾尊問ひて曰はく、「汝は何の故にか恆に如此啼く」とのたまふ。対へて曰したまはく、「吾は母に根国に従はむと欲ひて［吾欲従母於根国］、只に泣かくのみ」とまうしたまふ。伊奘諾尊悪みて曰はく、「情の任に行ね［可以任情行矣］」とのたまひて、乃ち逐りき［乃遂之］。

第一場面は須佐之男命が「葦原中国」を追放されるまでの場面である。「海原」の統治を命じられた須佐之男命は、八拳須が胸の先に到るまで泣き続ける。その理由を問うと、【1】傍線部「僕は妣の国根の堅州国に罷らむと欲ふ。」と答える。【2】これを聞いた伊邪那岐命は忿怒し、点線部「汝は此の国に住むべからず。」と詔を下す。【3】そして須佐之男命を「神夜良比尓夜良比」され、「此国」、即ち「葦原中国」からの追放が命じられる。この様に「根之堅洲国」を「欲」し求める須佐之男命の姿は『書紀』〔7〕傍線部にも見えるが、それ以外は、

〔4〕「固に当に遠く根国に適ね」

〔5〕「下して根国を治しむ」

〔6〕「汝は、以て極めて遠き根国を馭すべし」

と各傍線部に記されるように、明らかに「根国」を追放地とし、これが「勅」令として発せられているのである。これら『書紀』の記述と比較したとき、『古事記』における伊邪那岐命の詔は、あくまでも「葦原中国」からの追放であって、「ここから出て行け」と命

じているのである。「あちらへ行け」と命じる『書紀』との最大の相異点がこの部分である。[13]『古事記』の須佐之男命はこの後天照大御神の鎮座する「高天原」へと昇ることになる。伊邪那岐命の詔は行き先を指定していないため、この昇天は須佐之男命自らの意志による行動と捉えるべきであり、神話的世界としての「高天原」は、それを許容するものとして表れているのである。[14]伊邪那岐命の詔「神夜良比尓夜良比」には従っているが、向かうべき世界については須佐之男命の意志によるものとする『古事記』の文脈を確認しておく。

次に第二場面「葦原中国」から「高天原」への移動を比較検討する。(⑬-2)

【8】故是に速須佐之男命言ひしく、「然らば天照大御神に請して罷らむ。」[請天照大御神将罷]といひて、乃ち天に参上る時、山川悉に動み、国土皆震りき。

〔9〕『書紀』巻第一　第六段本文

是に、素戔嗚尊、請して曰さく、「吾、今教を奉りて、根国に就りなむとす。故、暫く高天原に向でて、姉と相見えて、後に永に退りなむと欲ふ」とまうす。「許す」と勅ふ[勅許之]。乃ち天に昇り詣づ。(中略)素戔嗚尊対へて曰はく、「吾は元黒き心無し。但し父母已に厳しき勅有りて[但父母已有厳勅]、永に根国に就りなむとす。如し姉と相見えずは、吾何ぞ能く敢へて去らむ。是を以て、雲霧を跋渉み、遠くより来参つ。

「葦原中国」を追放された須佐之男命が天照大御神に報告するために「高天原」に昇ろうとする場面である。『古事記』では須佐之男命の昇天の意志が【8】傍線部に「然らば天照大御神に請して罷らむ。」と明示されている。【1】の「僕は妣の国根の堅州国に罷らむと欲ふ」という当初の目的からすれば、「高天原」への昇天は、姉神との決別を伝えるための永遠の暇乞いとはいえ、いわば寄り道である。[15]〔9〕傍線部にも最後の別れを告げるために「高天原」への昇天を願う素戔嗚尊が見て取れるが、『古事記』との相異点は、この願望に対する伊弉諾尊の「勅」(点線部)が記されていることである。伊弉諾尊の許可を得て初めて姉のもとに向かうことができるのであり、この寄り道に対する請願と許可とによって語るのが『書紀』であるといえる。点線部に父母の「勅」を「厳」と記すことからも『書紀』の厳格な姿勢が読み取れる。

次に第三場面「高天原」追放を比較検討する。（⑬-３）

【10】是に八百万の神共に議りて、速須佐之男命に千位の置戸を負せ、亦鬚を切り、手足の爪も拔かしめて、神夜良比夜良比岐。

［神夜良比夜良比岐。］

〔11〕『書紀』巻第一　第七段本文

然して後に、諸の神罪過を素戔嗚尊に帰せて、科するに千座置戸を以てして［而科之以千座置戸］、遂に促め徴る。髪を拔きて、其の罪を贖はしむるに至る。亦曰はく、其の手足の爪を拔きて贖ふといふ。已にして竟に逐降ひき［竟逐降焉］。

〔12〕『書紀』巻第一　第七段一書第三

即ち素戔嗚尊に千座置戸の解除を科せて、手の爪を以ては吉爪棄物とし、足の爪を以ては凶爪棄物とす。乃ち天児屋命をして、其の解除の太諄辞を掌りて宣らしむ。世人、慎みて己が爪を收むるは、此其の縁なり。既にして諸の神、素戔嗚尊を嘖めて曰はく、「汝が所行甚だ無頼し。故、天上に住むべからず。亦葦原中国にも居るべからず。急に底根の国に適ね［宜急適於底根之国］」といひて、乃ち共に逐降ひ去りき［逐降去］。（中略）是の後に、素戔嗚尊の曰はく、「諸の神我を逐ふ。我、今当に永に去りなむ［諸神逐我。我今当永去］。如何ぞ我が姉と相見えまつらずして、擅に自ら徑に去らむや」とのたまひて、廼ち復天を扇し国を扇して、天に上り詣づ。（中略）更に昇来る所以は、衆神、我を根国に処く。今当に就去りなむとす［衆神処我以根国。今当就去］。（中略）已にして復還降りたまひき［已而復還降焉］。

〔13〕『書紀』巻第一　第八段一書第四

素戔嗚尊の所行無状し。故、諸の神、科するに千座置戸を以てし、遂に逐ふ。是の時に、素戔嗚尊、其の子五十猛神を帥ゐて、新羅国に降到りまして、曽尸茂梨の処に居します。

【10】では【３】と同じく追放を意味する「神夜良比夜良比岐」が「高天原」からの追放の意味で用いられるが、ここでもやはり追放先についての記述はない。〔11〕では「諸の神」の合議によって波線部に「竟に逐降ひき」と追放が語られるが、行き先については〔11〕に記載はない。その点〔12〕は傍線部「急に底根の国に適ね」と追放先を明示するが、地上に降りた後、再び天上世界を訪れる

など更に寄り道が語られる。〔13〕は追放された素戔嗚尊の降り立つ場所が「新羅国」とされている点に異同が認められるものの、第三場面における『書紀』の記事は全て「諸神」「衆神」（点線部）による追放の形を採り、素戔嗚尊が従うことで世界間の移動が語られている。「根国」への追放は勅命によるものとする理念が『書紀』に一貫している。

次に第四場面「高天原」から「葦原中国」への移動を比較検討する。（⑬-4）

【14】故、避追はえて、出雲国の肥の河上、名は鳥髮といふ地に降りたまひき。［所避追而、降出雲国之肥河上］（中略）

尓に答へ詔りたまひしく、「吾は天照大御神の伊呂勢なり。故今、天より降り坐しつ。」とのりたまひき。［天降坐也。］

〔15〕『書紀』巻第一　第八段本文

是の時に、素戔嗚尊、天より出雲国の簸の川上に降到ります［自天而降到］。

〔16〕『書紀』巻第一　第八段一書第一

素戔嗚尊、天よりして出雲の簸の川上に降到ります［自天而降到］。

〔17〕『書紀』巻第一　第八段一書第二

素戔嗚尊、安芸国の可愛の川上に下り到ります［下到］。

第四場面では記紀共に「根之堅州国」、「根国」に直接赴くのではなく、一度出雲国（〔17〕は安芸国）に降り立つと記している。「根国」に行くことを命じられ、「高天原」に昇るにも勅を求めた素戔嗚尊の姿からすれば、この出雲国への降臨も勅命に反するものではないと推測される。これはつまり「根国」に行く途上に出雲国があるだけで、命令に反する寄り道ではないと考えられるのである。

一方『古事記』では、伊邪那岐命によって「葦原中国」を追放され、今度は八百万神によって「高天原」から追放された須佐之男命が出雲国に降り立つと語られる。この様に【14】の「葦原中国」への天降りは、須佐之男命が行く先々で追放された結果としての行動であったと捉えることができる。

記紀のこの様な違いは目的地の認識の違いに原因がある。つまり「根之堅州国」を「妣国」とする『古事記』と、「根国」を「無道」で「残害」で「神性悪」といった存在が行くべき「極遠」の地とする『書紀』という、それぞれの書物が持つ認識の違いが表現の違い

として表れているのである。

ここまでの考察をまとめると『古事記』の須佐之男命は自らの意志によって世界間を移動しており、一方『書紀』では、特に第一場面から第三場面において明らかなように、父母二神や諸神の命令による移動として語られている。この天上世界の秩序に則って移動を語る『書紀』と比較することにより、自らの意志で動き回る『古事記』の須佐之男命の姿がより鮮明に浮かび上がる。これを神話的世界の在り方として捉え直すと、「高天原」、「葦原中国」は須佐之男命の意志の前に開かれた世界としてあり、関係性でいえば往来が可能なくらい近く親しい世界同士として構築されていると考えられる。

五　須佐之男命の［葦原中国―根之堅州国］間の移動の特徴（分類Ｃ）

第五場面（⑬-５）は関わる神話的世界が第四場面までとは異なり、「葦原中国―根之堅州国」間の移動となる。

【18】尓に八十神覓ぎ追ひ臻りて、矢刺し乞ふ時に、木の俣より漏き逃がして云りたまひしく、「須佐能男命の坐します根の堅州国に参向ふべし。［可参向須佐能男命所坐之根堅州国。］必ず其の大神、議りたまひなむ。」とのりたまひき。故、詔りたまひし命の隨に、須佐之男命の御所に参到れば［参到須佐之男命之御所］、其の女須勢理毘売出で見て、目合為て、相婚ひたまひて、還り入りて、其の父に白ししく、「甚麗しき神来ましつ。」とまをしき。

〔19〕『書紀』巻第一　第八段本文

因りて勅して曰はく、「吾が児の宮の首は、即ち脚摩乳・手摩乳なり」とのたまふ。故、号を二の神に賜ひて、稲田宮主神と曰ふ。已にして素戔嗚尊、遂に根国に就でましぬ［遂就於根国矣］。

〔20〕『書紀』巻第一　第八段一書第五

然して後に、素戔嗚尊、熊成峯に居しまして、遂に根国に入りましき［而遂入於根国者矣］。

波線を付した〔19〕「遂に根国に就でましぬ」、〔20〕「遂に根国に入りましき」という表現から、『書紀』は勅令が完遂されたことを

はっきりと示している。これまで見てきたように命令に基づく移動であることを明記してきた『書紀』の編纂方針に違わない厳格な表現がここにも見られる。

一方【18】では、「根之堅州国」への移動を示す記述自体がないことがわかる。既に「根之堅州国」の大神として鎮座しているのであり、ただ「須佐能男命の坐します根の堅州国」、「須佐之男命の御所」と記されるのみである。宣長はこの経緯は記すべき記事であり、『古事記』の脱落としている。[16] これに対し神野志隆光は、

出雲のことまでおわって、「根之堅州国」に行ったことはのべないのは、『古事記』として語るべきなのは「葦原中国」にかかわるところまでだということを截然と示しているのではないか。オホナムヂが「葦原中国」から赴くところとして「須佐能男の命の坐す根の堅州国」というのは、「葦原中国」にかかわる神話的世界としてそれを示すのであって、決して唐突でも、あるべき記事がおちているわけでもないのである。

と論じた。[17]「葦原中国」を要地と設定する『古事記』の厳格な表記基準を推定するが、須佐之男命が「葦原中国」から「根之堅州国」に移動したとする内容を語ることが、「葦原中国」を機軸とする世界観を揺るがす要素、或いは曖昧にするものとは考えられない。更に神野志は、

世界として問題になるのは「葦原中国」だけだといいかえてもよい。他の神話的世界はその「葦原中国」を語ることにかかわるところでのみ意味をもつ。

と論じる。確かに「葦原中国」を中心とする構想を前提とした編纂者の視点からすれば、記されていなくても、そこにあることが許されるのであろう。ただ読み手側にも同じような推測を期待しているのであろうか。三浦佑之も、

須賀に宮を作ってクシナダヒメと結婚して以降のスサノヲの消息は何も語られない。そこから考えると、スサノヲはもともと、根の堅州の国の支配者とされる神であったのだろう。

と注する。[18] 須佐之男命は「もともと」支配者に設定されていたから、或いは「根之堅州国」で大神として鎮座するのは予定されていたから、という『古事記』外部の視点を想定しての推測といえよう。全体像を知り得る編纂者や読者の観点からすれば、記述がないま

ま「根之堅州国」の大神として鎮座する須佐之男命を許容することは可能である。しかし、『古事記』内部、つまり文脈的整合性という点からすれば、その経緯を語らないのはやはり唐突でしかない。したがって編纂者がどのように許容したのかを論じるのではなく、経緯を記さないという在り方が文脈や設定においてどのように許容されているのかを論じるべきである。

六　経緯を記さない移動の用例

そこで次に『古事記』における経緯を記さない移動の用例を調査することにする。序節において掲示した一覧表から、分類Cとした経緯を記さない移動の用例を以下に書き下して掲げる。始めに登場場面を掲げ、次に矢印をはさんで移動後の場面を示した。また見出し下部の（　）内の番号は序節の一覧表の番号と対応している。

1大綿津見神［葦原中国―海原］（④）

既に国を生み竟へて、更に神を生みき。故、生める神の名は、大事忍男神。次に石土毘古神を生み、次に石巣比売神を生み、次に大戸日別神を生み、次に天之吹上男神を生み、次に大屋毘古神を生み、次に風木津別之忍男神を生み、次に海の神、名は大綿津見神を生み、次に水戸神、名は速秋津日子神、次に妹速秋津比売神を生みき。（神生み）

←

尓に塩椎神、「我、汝命の為に善き議を作さむ。」と云ひて、即ち无間勝間の小船を造り、其の船に載せて、教へて曰ひしく、「我其の船を押し流さば、差暫し往でませ。味し御路有らむ。乃ち其の道に乗りて往でまさば、魚鱗の如造れる宮室、其れ綿津見神の宮ぞ。（火遠理命の綿津見神之宮訪問）

2天之鳥船［葦原中国―高天原］（⑤-1）

次に生める神の名は、鳥之石楠船神、亦の名は天之鳥船と謂ふ。（神生み）

←

尓に天鳥船神を建御雷神に副へて遣はしたまひき。（建御雷神の葦原中国平定）

3大宜都比売神［葦原中国―高天原］（⑥）

次に大宜都比売神を生みき。（神生み）

←

又食物を大気津比売神に乞ひき。尓に大気都比売、鼻口及尻より、種種の味物を取り出して、種種作り具へて進る時に、速須佐之男命、其の態を立ち伺ひて、穢汚して奉進ると為ひて、乃ち其の大宜津比売神を殺しき。（五穀の起源）

4豊宇気毘売神［葦原中国―高天原］（⑦-1）

此の神の子は、豊宇気毘売神と謂ふ。（神生み）

←

次に登由宇気神、此は外宮の度相に坐す神ぞ。（迩迩芸命の天孫降臨）

5建御雷神［葦原中国―高天原］（⑧-1）

是に伊邪那岐命、御佩せる十拳剣を抜きて、其の子迦具土神の頚を斬りたまひき。尓に其の御刀の前に著ける血、湯津石村に走り就きて、成れる神の名は、石拆神。次に根拆神。次に石筒之男神。次に御刀の本に著ける血も亦、湯津石村に走り就きて、成れる神の名は、甕速日神。次に樋速日神。次に建御雷之男神。亦の名は建布都神。亦の名は豊布都神。（神生み）

←

尓に思金神及諸の神白ししく、「天安河の河上の天の石屋に坐す、名は伊都之尾羽張神、是れ遣はすべし。若し亦此の神に非ずば、其の神の子、建御雷之男神、此れ遣はすべし。（建御雷神の葦原中国平定）

6伊都之尾羽張［葦原中国―高天原］（⑨）

故、斬りたまひし刀の名は、天之尾羽張と謂ひ、亦の名は伊都之尾羽張と謂ふ。（神生み）

←

尓に思金神及諸の神白ししく、「天安河の河上の天の石屋に坐す、名は伊都之尾羽張神、是れ遣はすべし。

（建御雷神の葦原中国平定）

7天照大御神［葦原中国―高天原］（⑩）

御頸珠の玉の緒母由良迩取り由良迦志て、天照大御神に賜ひて、詔りたまひしく、「汝命は、高天の原を知らせ。」と事依さして賜ひき。（三貴子の誕生）

←

各依さし賜ひし命の隨に、知らし看す中に（須佐之男命の涕泣）

（中略）故是に速須佐之男命言ひしく、「然らば天照大御神に請して罷らむ。」といひて、乃ち天に参上る時、山川悉に動み、国土皆震りき。尓に天照大御神聞き驚きて詔りたまひしく、（須佐之男命の昇天）

8月読命［葦原中国―夜之食国］（⑪）

次に月読命に詔りたまひしく、「汝命は、夜の食国を知らせ。」と事依さしき。（三貴子の誕生）

←

各依さし賜ひし命の隨に、知らし看す中に（須佐之男命の涕泣）

9多紀理毘売命、市寸島比売命、田寸津比売命［高天原―葦原中国］（⑫）

其の先に生れし神、多紀理毘売命は、胸形の奥津宮に坐す。次に市寸島比売命は、胸形の中津宮に坐す。次に田寸津比売命は、胸形の辺津宮に坐す。此の三柱の神は、胸形君等の以ち伊都久三前の大神なり。（天安河の誓約）

←

故、此の大国主神、胸形の奥津宮に坐す神、多紀理毘売命を娶して生める子は、阿遅鉏高日子根神。（大国主神の系譜）

10須佐之男命［葦原中国―根之堅州国］（⑬―1）

故是を以ちて其の速須佐之男命、宮造作るべき地を出雲国に求ぎたまひき。（上巻　八俣大蛇退治）

←

尓に八十神覓ぎ追ひ臻りて、矢刺し乞ふ時に、木の俣より漏き逃がして云りたまひしく、「須佐能男命の坐します根の堅州国に参向ふべし。必ず其の大神、議りたまひなむ。」とのりたまひき。故、詔りたまひし命の隨に、須佐之男命の御所に参到れば、其の女須勢理毘売出で見て、目合為て、相婚ひたまひて、還り入りて、其の父に白ししく、「甚麗しき神来ましつ。」とまをしき。

尓に其の大神出で見て、「此は葦原色許男と謂ふぞ。」と告りたまひて、即ち喚び入れて、其の蛇の室に寝しめたまひき。

（大穴牟遅神の根之堅州国訪問）

11伊邪那美命［葦原中国―黄泉国］（②）

故、伊邪那美神は、火の神を生みしに因りて、遂に神避り坐しき。（神生み）

←

是に其の妹伊邪那美命を相見むと欲ひて、黄泉国に追ひ往きき。（伊邪那岐命の黄泉国訪問）

先ず５６９は神話的世界の移動を経て神が鎮座している用例である。５６には「葦原中国」で成った建御雷神と伊都之尾羽張が「高天原」の天安河上の天石屋に坐していることが記されている、９には天照大御神と須佐之男命による天安河の誓約によって誕生した多紀理毘売命、市寸島比売命、田寸津比売命が「葦原中国」の胸形の各宮にそれぞれ鎮座したことが記される。また多紀理毘売命は大国主神の系譜記事にも登場し、「高天原」から「葦原中国」への移動を経て胸形奥津宮に坐したことが記されている。

１７８10は神話的世界の移動を経て、それぞれ「海原」、「高天原」、「夜之食国」、「根之堅州国」の主宰神として鎮坐する例である。大綿津見神、天照大御神、須佐之男命が各世界の「大神」と称され鎮座する。７８に関しては統治の詔は下されているが、移動そのものの記述がないという点を捉えて分類Ｃに区分した。

注意すべきは、７が伊邪那岐命の詔による移動であり、その意味で外部からの要請に伴う移動であるということである。11は「神避」る伊邪那美命が「黄泉国」へと行く場面であるが、これも火傷を負ったことによる移動であり、行かざるを得ない移動であると考えられる。しかし、７８などに移動を示す記述は全くない。11に関しては第一章第一節で論じたように「神避」という表現自体に行き先を

指定する意味は含まれていない。つまり「神避」に〈黄泉国行き〉の意味はないのであり、これは２３４と同じく結果的にそこにいるとしかいえない例である。これら記述を持たない移動の在り方は、編纂者の観点からすれば、そこに坐して然るべき存在という認識を示すものであり、前掲神野志論はこの意味において妥当性を持つ。

七　物語内部の論理によって経緯を記さない移動

ただ編纂者の論理に拠る前に、物語内部の論理によって経緯を記さない移動の理由を見出せないだろうか。前に筆者は鎮座する地の決定は命令とも意志とも判断できないと述べたが、以下に分析するように自ら鎮座する地を選んでいる例が『古事記』に確認できる。

神の鎮座の多くは伊邪那岐命の記事のように神話とは内容的に乖離したものとして表れる。次に掲げるのは伊邪那岐命が須佐之男命に追放の詔を下した直後の記事である。

故、其の伊邪那岐大神は、淡海の多賀に坐すなり。（三貴子の誕生）

この記事が伊邪那岐命の最後の登場場面となるが、直前までの物語と「淡海の多賀」への鎮座が文脈的につながらないことは注意すべきであろう。これは神話と語りの現在とを結びつける記事であり、そうすることによって神話が現実の由縁となり、現実は神話に信憑性を与えるのであるが、文脈上は切り離されている。このような文脈を分断する記事については次の展開までの幕間、暗転といった働きを持つとの指摘もある。[19] ところが神話との連続性を持つ記事もあり、その中には鎮座の経緯を語るものも存在する。

如此歌ひて、即ち宇伎由比為て、宇那賀気理弖今に至るまで鎮まり坐す。（大国主神と須勢理毘売命の神語）

高志国の沼河比売への求婚の後、須勢理毘売命とのいわゆる神語の直後に置かれた記事であり、高志国に鎮座することになった起源を語る。須勢理毘売命の嫉妬を乗り越えて愛情を深めた二柱は現在に到るまで高志国に鎮座している、という神語と鎮座記事とが感情の流れに添って直結しているのである。次の御諸山の神の例は更に理解しやすい。

尓に大国主神曰ししく、「然らば治め奉る状は奈何にぞ。」とまをしたまへば、「吾をば倭の青垣の東の山の上に伊都岐奉れ。」と

答へ言りたまひき。此は御諸山の上に坐す神なり。（大国主神の国作り）

「青垣の東の山の上」とは御諸山のことであり、その地への鎮座を自ら申し出ているのである。自らの意志で鎮座地を指定している例であるが、例えば天孫降臨の最後の場面では、

是に詔りたまひしく、「此地は、韓国に向ひ、笠沙の御前を真来通りて、朝日の直刺す国、夕日の日照る国なり。故、此地は甚吉き地。」と詔りたまひて、底津石根に宮柱布斗斯理、高天の原に氷椽多迦斯理て坐しき。（迩迩芸命の天孫降臨）

と、筑紫日向之高千穂に天下りした迩迩芸命がその地を誉め称え、鎮座したと記される。また猨田毘古神の鎮座に関しては、

故尓に天宇受売命に詔りたまひしく、「此の御前に立ちて仕へ奉りし猨田毘古大神は、専ら顕はし申せし汝送り奉れ。亦其の神の御名は、汝負ひて仕へ奉れ。」とのりたまひき。（中略）故、其の猨田毘古神、阿邪訶に坐す時、漁為て、比良夫貝に其の手を咋ひ合さえて、海塩に沈み溺れたまひき。（猨田毘古神と天宇受売命）

と伊勢国阿邪訶に鎮座する経緯が語られる。正体を明らかにした功績を以て、天つ神は天宇受売命に猨田毘古神を鎮座地まで「送り奉れ」と詔を下している。後文に猨田毘古神は「阿邪訶に坐す」とあることから、天宇受売命により送られたと理解することができる。このとき天つ神は猨田毘古神の鎮座地を指定していない。「汝」、即ち天宇受売命、お前が送り届けよ、という表現からすると「阿邪訶」という地は天つ神によって指定された場所ではなく、猨田毘古神、或いは天宇受売命の選択によるものであると理解すべきである。

もちろん例外もあろうが、多くの神々は自らの意志で赴き、気に入った場所に鎮まったと考えられていたのであろう。さすらう神という存在が物語の構成要素の一類型として認められてきたことを考え合わせれば、神々は自由に動き回る存在であり、以上の神話と鎮座記事とが成立した背景に、それら民俗の歴史を想像することも可能なのではないだろうか。ともあれ『古事記』における神の鎮座は現実を見据えた記事ではあるが、決して固定的で決定論的なものではなく、神々の意志や願望によるものとして描かれ得るものといえるのである。

以上の考察から少なくとも『古事記』は移動後の表現に「坐」を用いる１５６10を自らの意志に基づく移動として語っていると推定される。もともと【１】で「妣が国の根之堅州国に罷らむと欲ふ」と記されるように【18】や10に示される「根之堅州国」行きは須佐

之男命自らの願望による世界間移動であった。これらを前の考察と考え合わせると、移動の描写に違いはあるが、須佐之男命の世界間移動は全て自らの意志に基づくものであると考えられる。これを世界間関係として捉え直せば、自由な往来を許容する空間の叙述であったといえよう。開かれた世界の間を縦横無尽に行き来するが、むしろそのような須佐之男命のさすらいを可能とする世界として、『古事記』は描き出している点を指摘したい。

ここまでの考察のまとめとして、この様に須佐之男命によって具現する神話的世界の在り方は、『古事記』上巻において、どのように位置づけられるのかを捉えておく。

『古事記』冒頭では、世界が混沌とし、不安定な状態を、

国稚く浮きし脂の如くして、久羅下那州多陀用弊流時、

と語り、その直後には、

是に天つ神諸の命以ちて、伊邪那岐命、伊邪那美命、二柱の神に、「是の多陀用弊流国［多陀用弊流之国］を修理り固め成せ。」と詔りて、天の沼矛を賜ひて、言依さし賜ひき。

と、天つ神によって岐美二柱に詔が下されている。ここでいう「多陀用弊流国」が淤能碁呂島と成り、これを起点として神々の生成、そして国作りへと世界の秩序化が語られていく。概して『古事記』には混沌から秩序へという方向性が認められる。須佐之男命が世界を自由に行き来する様子や、それによって表現される開かれた世界の様相を、混沌から秩序という文脈に位置づけるならば、それらは混沌期に属するものとして位置づけられるべきと考える。

このような位置づけが可能であれば、分類Cとして経緯を記さない世界間移動が全て本文【18】須佐之男命の「根之堅州国」の前に集中して表れている点にも意識的な操作を推測することは強ち無理なことではないと考える。大穴牟遅神が「根之堅州国」から帰ると、

其の大刀・弓を持ちて、其の八十神を追ひ避くる時に、坂の御尾毎に追ひ伏せ、河の瀬毎に追ひ撥ひて、始めて国を作りたまひき。

と八十神を討伐し、その大穴牟遅神によって始めて国作りが成され、ここに「始めて国を作りたまひき」と記される。菅野雅雄は『古事記』上巻の「国」について、

生む＝伊耶那岐命・伊耶那美命
作る＝大国主神
知らす＝天孫

と段階的な発展を指摘した。[20]菅野論に拠ればこの一文は大穴牟遅神によって国作りが完了したことを示すものであるとされる。これと、経緯を記さない移動の全用例がこの場面以前にあることを考え合わせると、須佐之男命は記述をもたずに移動が語られる最後の神であり、混沌とした世界を具現する存在であるといえる。混沌の終わりが須佐之男命によってもたらされているのであり、その須佐之男命が舞台から降りることによって、これより後は国作りや天孫降臨といった秩序化された世界が語られ、特に葦原中国平定神話では「詔」や「命以」による秩序立てられた世界間移動が主として語られることになる。

八　混沌と神話的世界

混沌とは二つ以上のものが交錯し混ざり合う状態である。これは明確に区分ができないほど近い状態と言い換えることもでき、だからこそ境界面は曖昧にならざるを得ない。『書紀』第五段本文には、

是の時に、天地、相去ること未だ遠からず。

と天と地とがまだ遠く離れていない時、と記されている。これは『書紀』が天と地とが離れていくものであるという世界観を持っていたことの表れである。

『古事記』において二世界間の距離についてはほとんど語られない。本文【18】の後文で大穴牟遅神が「根之堅州国」から逃げ出す場面では、

其の妻須世理毘売を負ひて、即ち其の大神の生大刀と生弓矢と、及其の天の詔琴を取り持ちて逃げ出でます時、其の天の詔琴樹に払れて地動み鳴りき。故、其の寝ませる大神、聞き驚きて、其の室を引き仆したまひき。然れども椽に結ひし髪を解かす間に、遠

く逃げたまひき。故尓に黄泉比良坂に追ひ至りて、遙に望けて、大穴牟遅神を呼ばひて謂ひしく、

と、逃げて行く大穴牟遅神に対して「遠く逃げたまひき」、「遥に望けて」（波線部）という表現が用いられる。これは「根之堅州国」の広大さというよりは、境界である黄泉津比良坂において「遥かに望みて」とあることから、二世界間の距離が表されたものとして、遠さそのものを表現していると捉えるべきであろう。そして注目されるのは、距離を表す「遠」字の初出がこの場面であるという点である。『書紀』ほど明確ではないが、ここに初めて「遠く」や「遙かに」という表現を用いることで、「葦原中国」と「根之堅州国」との関係を象徴として、神話的世界のつながりが変化していることを表していると考えられるのである。

物語はこの後葦原中国平定神話へと展開する。青木周平は平定神話の背景にあった「天神の命以」→「言向」→「復奏」という構成論理を明らかにした。[21] これは「〈高天原〉という絶対的世界を設定した古事記の神話体系に寄与させる為」に構想された論理であると論じ、そのように形式化された移動形態は、「高天原」による「葦原中国」の秩序化を語る仕組みであったと考えられる。

このように葦原中国平定神話を捉えたとき、その前に置かれた「根之堅州国」の物語は、混沌としていた世界が秩序立てられた制約あるものへと変化していることを浮かび上がらせる物語として位置づけられるのである。移動する須佐之男命によって示されるのは、段階としては初期の、状態としては混沌とした神話的世界の関係であり、これらを自由な移動によって体現する神として位置づけられていると考えられる。その意味では「始原的、混沌、曖昧な境界、近い」といった神話的世界のつながりが、「秩序化、明瞭な境界、遠い」といった関係へと変化する、その境界に須佐之男命は存在しているといえる。一見自由に往来する須佐之男命の世界間移動について森朝男は、

これは、彼の受動的な運命としてでなく能動的な挑戦としてみるなら、実にこの神の超境界性、非分節性、両義性ないしは多義性を示すものだ。

と論じる。[22] 世界間の移動を須佐之男命の特質として捉えているが、本節では世界の方向から見直してみることで、須佐之男命の「能動的な挑戦」を受け入れる世界の在り方を論じてきた。この観点から須佐之男命の移動は混沌とした神話的世界の構造を背景として成り立っているということができるのである。

九　おわりに

須佐之男命の世界間移動は自らの意志に基づくものであり、その意志を許容する世界を『古事記』は、自由な往来を可能にする開かれた世界として描いている。これらは規則的で固定化された構造ではなく、流動的な構造体であり、この流動性が持つ特性により、混沌から秩序という段階的な変化が可能になるのである。

このような世界間関係の変遷を語る『古事記』上巻において、「葦原中国」、「高天原」、「根之堅州国」の三つの世界を往来する須佐之男命は、その自由な移動によって、混沌とした原初の神話的世界の構造を具現化していると考えるのである。

〔注〕

1　折口信夫は笠蓑を身に付け彷徨う素戔嗚尊（『書紀』第七段一書第三）を「神来訪の民俗の神話化したもの」と捉えた。（「國文學の発生（第三稿）まれびとの意義」、『民族』第4巻第2号、一九二九年。『折口信夫全集』第一巻（一九六五年、中央公論社。）に拠る。一二頁。

2　中西進は「本来は、誤って異界に生まれた者が原郷としての「妣の国」を恋うて漂泊するという、母恋いのさすらいが紡ぎ出した神話」とする。（『漂泊―日本的心性の資源―』、一九七八年、毎日新聞社。四五頁。）

3　折口信夫は「日本民族が、古代から通じてもつてゐた信仰の一つ」であり、「類型」であるとする。（「上代の日本人―その文學―」『大阪毎日新聞』、一九四〇年四月十一日、十二日。『折口信夫全集』第八巻（一九六六年、中央公論社。）に拠る。四五頁。

4　西郷信綱『古事記の世界』、一九六七年、岩波書店。七一頁。

5　西宮一民「スサノヲ神話の本質」、古事記研究大系4『古事記の神話』、一九九三年、高科書店。八八頁。

6　烏谷知子「須佐之男命―そのさすらいをめぐって―」『学苑』第762号、二〇〇四年。後に『上代文学の伝承と表現』（二〇一六年、

おうふう。）に収録。七六頁。

7 川副武胤は、

この性格や乱行は、神話のプロット展開の上で、地→天、天→地と対立する世界へ、つまり次の舞台にうつすための布石としての性格づけの設定であって、これを自然現象の神話化・神格化とみるのは当たらない。

と論じる。（四七頁。）世界間の移動を語るための人物設定と説くが、本節ではそのような神を許容する世界の在り方という観点から須佐之男命の移動を捉える。（歴史新書〈日本史〉9『古事記の世界』、一九七八年、教育社（現ニュートンプレス）。）

8 山田直巳『古代文学の主題と構想』、二〇〇〇年、おうふう。

9 毛利正守「古事記に観る神話の世界」（『神道史研究』54号（2）、二〇〇六年。一二二頁。

10 例えば西條勉はスサノヲ神話が「幼年期・少年期・青年期・老年期」というプロットにより構成されていると説く。これによって性格の変化、矛盾を解消しようとした。（『古事記と王家の系譜学』、二〇〇五年、笠間書院。）金井清一はスサノヲは一貫して「清明心」をもった存在であり、それを疑われ、認められていく過程を論理的に説明する。（「古事記におけるスサノヲの立ち位置―高天原追放以後のスサノヲ―」、論集上代文学第34冊、笠間書院、二〇一二年。）

11 菅野雅雄「須佐之男命の「所二避追一」―古事記構想の研究―」、神田秀夫先生喜寿記念『古事記日本書紀論集』、一九八九年、続群書類従完成会。後に『古事記構想の研究』（一九九三年、桜楓社。）、菅野雅雄著作集第四巻『古事記論叢Ⅳ　構想』（二〇〇四年、おうふう。）に収録。

『記』上巻には、天照大御神と須佐之男命の厖大な物語を記し伝えているけれども、このような構成の基本的な意図は、〈天孫降臨〉の物語を記すに先立って、〈珠・鏡・剣〉の三種の神器の出現を語ることにあったのである。（七四頁、傍点原文）

12 山田永『古事記スサノヲの研究』、二〇〇一年、新典社。三七四頁。

13 青木周平は「日本書紀が素戔烏尊の「天下」からの追放を語るのに対して、古事記は「葦原中国」からの追放を語るのである。」と説く。（「記紀の比較―国を視点として―」『國文學―解釈と教材の研究―』第51巻1号、二〇〇六年。）

14 水林彪は語義から「神やらひ」に追放の意味はなく、「伊耶那岐の大御神はそう言って、すぐに、須佐之男命を母のもとに遣わした」（四四三頁。）と説くが、第三場面での出雲降臨に際して「避追」と記されることから、本節では従来通りこれを追放と捉える。（『記紀神話と王権の祭り』、一九九三年、岩波書店。）

15 前掲11、12。棚木恵子は「欲罷」の発話が須佐之男命の独白であることを指摘した上で、その昇天を「敬慕する姉との別離を惜しむ、といったいわば心情に基いた行為」と指摘する。（「スサノヲ神話の構想」『古代研究』15号、一九八三年。三六頁。）また朴美京は「請」の字義から、この昇天は「自分の置かれた状況の詳細を説明し、問題の収拾のための命令を求め」たと指摘する。昇天の目的に諸説があるが、須佐之男命の意志による移動である点は認められよう。（「須佐之男命の昇天をめぐって」『古事記年報』43号、二〇〇一年。五二頁。）

16 『記伝』九之巻、『本居宣長全集』第九巻（一九六八年、筑摩書房。）に拠る。四〇八頁。

書紀に遂就二於根国一矣とあり、此記には、此には此事をいひもらしたれども、下文に至て、根之堅洲国に坐事見えたり、

17 神野志隆光『古事記の世界観』、一九八六年、吉川弘文館。五四、五五頁。

18 『口語訳古事記』。六〇頁。

19 菅野雅雄は須佐之男命の系譜記事ついて物語のつなぎ方をぼかす材料であり、「舞台でいえば廻り舞台がまわる「暗転」に当たるものと言えよう。」と論じる。（前掲11。七六頁。）また諺についても「細かい点を闇の中に煙滅させ、そこまでの物語を韜晦する手段」とし、系譜記事の「舞台の暗転の如き」手法と揆を一にするものと論じる。（『古事記構造の研究』（二〇〇〇年、おうふう。）、菅野雅雄著作集第五巻『古事記論叢Ⅴ　構造』（二〇〇四年、おうふう。）。二四八頁。）

20 前掲11、一一七頁。菅野論は混沌から秩序という『古事記』の方向性を示すものであるが、別論にて岐美二柱による「生む」段階の前に「修理固成」の詔による淤能碁呂島の生成を位置づけており（前掲11、三章、五章。）、同様の解釈が金井清一によってもなされている。（日本の文学古典編1『古事記』、一九八七年、ぽるぷ出版。）これを狭義として「修理固成」の及ぶ範囲につい

ては神生みまで含むとする説（新潮集成『古事記』。）、国作りまで含むとする説（『記伝』、古代文学研究叢書４『古代天皇神話論』（神野志隆光、一九九九年、若草書房。））などが示されている。筆者は「修理」「生」「作」は明らかに使い分けられており、神生みや国作りの段階的な違いを読み取るべきという考えから、「修理固成」の及ぶ範囲は淤能碁呂島の生成までと考える。『古事記』の段階的な秩序化を考える上で、「修理固成」の範囲については立場を明らかにしておくべきと考え、以上付言する。

21 青木周平「古事記神話における「言向」の意義―葦原中国平定伝承を通して―」『國學院雑誌』第81巻９号、一九八〇年。後に『古事記研究―歌と神話の文学的表現―』（一九九四年、おうふう。）に収録。一四一頁。

22 森朝男「スサノヲの泣哭―または、声とことばと（古代文学と身体〈特集〉）」『日本文学』第43巻第６号、一九九四年。二頁。

第二節（二）　須佐之男命と神話的世界の関わり方

――「海原」と「知」「治」字の分析から――

一　はじめに

『古事記』上巻には、三貴子の分治の物語が記載されている。先ず書き下して掲示する。

此の時伊邪那伎命、大く歓喜びて詔りたまひしく、「吾は子生み生みて、生みの終に三はしらの貴き子を得つ。」とのりたまひて、即ち御頸珠の玉の緒母由良迩取り由良迦志て、天照大御神に賜ひて、詔りたまひしく、「汝命は、高天の原を知らせ［所知高天原］。」と事依さして賜ひき。故、其の御頸珠の名を、御倉板挙之神と謂ふ。次に月読命に詔りたまひしく、「汝命は、夜の食国を知らせ［所知夜之食国］。」と事依さしき。次に建速須佐之男命に詔りたまひしく、「汝命は、海原を知らせ［所知海原］。」と事依さしき。

故、各依さし賜ひし命の随に、知らし看す［所知看］中に、速須佐之男命、命させし国を治らずて［不治所命之国］、八拳須心の前に至るまで、啼き伊佐知伎。其の泣く状は、青山は枯山の如く泣き枯らし、河海は悉に泣き乾しき。是を以ちて悪しき神の音は、狭蝿如す皆満ち、万の物の妖悉に発りき。故、伊邪那岐大御神、速須佐之男命に詔りたまひしく、「何由かも汝は事依させし国を治らずて［不治所事依之国］、哭き伊佐知流。」とのりたまひき。尓に答へ白ししく、「僕は妣の国根の堅州国に罷らむと欲ふ。故、哭くなり。」とまをしき。尓に伊邪那岐大御神、大く忿怒りて詔りたまひしく、「然らば汝は此の国に住むべからず。」とのりたまひて、乃ち神夜良比尓夜良比賜ひき。（［　］内原文。）

「黄泉国」から戻った伊邪那岐命は禊ぎ祓いを行い、穢れを祓う。その禊ぎの最後に天照大御神、月読命、須佐之男命、いわゆる三貴子を得た伊邪那岐命は、それぞれに「高天原」、「夜之食国」、「海原」の統治を命じる。しかし、須佐之男命は委任された国を治め

ずに、「妣の国根の堅州国に罷らむと欲ふ。」と言って泣くばかりであり、これに忿怒した伊邪那岐命は「葦原中国」に住むことを禁じ、須佐之男命を追放する。

貴子と呼ばれながらも伊邪那岐命の詔に従うことができず、統治すべき世界も住むべき世界も失い、「根之堅州国」へと向かうことになる須佐之男命はまさに漂泊の神であり、さすらう神である。[1] このように移動する神としての須佐之男命に注意すると、この神が追放されるまで三つの神話的世界に関わっていることがわかる。伊邪那岐命の詔により「所知」国として示される「海原」、この世界を詔に従わず「不治」とした結果、「神夜良比」、即ち追放されるのが「此の国」と記される「葦原中国」、そして涕泣する須佐之男命の求めた世界が「妣の国」「根之堅州国」である。様々な問題が散在するが、須佐之男命のさすらいの発端が「海原」の統治にまつわる文脈にあることは明白であろう。ただ「海原」を統治しなかったという読解では不十分であると考える。この「海原」を統治しないという文脈において無視できないのは、本文に傍線と傍点を付したように、その統治について『古事記』は「知」と「治」の二種類の文字を用いている点である。この部分は『古事記伝』及び『訂正古訓古事記』のみが「治」を「知」に訂正し、当該部分を「知」で統一することで矛盾を回避している。[2] しかしこれは当該神話の用字を整えたにすぎず、字義の相異を根拠にした訂正ではない。この点は宣長も自覚しており、筆者は掲示した本文の通り、「知」と「治」の二種類の文字が当該本文には用いられているものとして取り扱う。

前節で論じたように須佐之男命は「葦原中国」から「高天原」、そして「根之堅州国」という三つの神話的世界を自らの意志でさすらう神である。本節はそのさすらいの発端部分を取り上げ、さすらいに到る文脈を分析する。特に近接したかたちで「知」と「治」の二種類の文字が用いられている点を問題とし、字義、用字意識についての相異を明らかにすることで、読解の深化を試みる。[3]

二　問題の所在

『古事記伝』と同じく二字に明確な区別はないとするのが、谷川士清の『倭訓栞』である。宣長と同時代に生きた士清は和語「ヲサム」について「神代紀に理も馭も療も治もよめり修ノ字領ノ字収ノ字納ノ字なども義同しめる」とその混用を指摘する。[4] しかし、江戸時代

以前の字書類を確認すると、「知」と「治」とを明らかに区別していたことがわかる。

「治」　『篆隷万象名義』「除飢反　修・理・故」

『新撰字鏡』「正真甚反　平謂修理也故也正也」

『類聚名義抄』「亠持　ヲサム　ハル　タモツ　ヒラク　ホル　マツリテ　ヲサヲサシ　ツクロフ　ハラフ　ウルハシ　ミカク　キヨシ　ツクル　キヨシ　アキラカニ」

「知」　『篆隷万象名義』「猪移反　覚・欲・治・正」

『新撰字鏡』「猪移反　識也覚也□也」

『類聚名義抄』「陟離反　シル　トモニ」

『説文解字』の「知」の項には「詞也从口从矢（陟离切）」とある。段玉裁の『説文解字注』ではこの「詞也」の部分に「識詞也」と付注する。『説文解字注』ではこの「識」について「常也。常當爲意。字之誤也。」、つまり「常」は「意」の誤りとした上で、

意者、志也。志者、心所之也。意與志、志與識古皆通用。心之所存謂之意。所謂知識者此也。

と説明している。「「意」と「志」、「志」と「識」は古皆通用」してきた文字であり、心の行くところ、赴くところ（「心の之（ゆ）く所」「心存（うれいと）ふ所之を「意」と謂ふ。」）とする。興味や関心の向かうところという意味であり、「所謂知識者此也」の一文につながる。[5] このようにいくつかの古字書を確認したが当然のこととしてこの二字は異なる意味で認識されていることがわかった。

さてここで視点をかえて和語としての「シル」に着目する。例えば「仁徳記」歌謡に、

汝が御子や　終に知らむと　雁は卵生らし［那賀美古夜　都毘尓斯良牟登　加理波古牟良斯］

とあり、統治を表す語としても用いられる。さてここに漢字を当てるとすれば「知」「治」のどちらが正しいのか、という段になると未だ明確な答えがない。[6] ともあれ先ずは「シル」に推量の助動詞「ム」、或いは尊敬の助動詞「ス」が結びついた「シラム」や「シラス」が統治を意味する和語である点を押さえておきたい。

以上を確認した上で『古事記』の「知」「治」の用例を検討する。

「知」字は全部で一八五例使われている。このうち「チ」音を表すために用いられる「知」は一二六例となる。これら字音仮名としての「知」は訓注として、或いは神名や人名、氏族名などに、また歌詞を表すため歌謡中に用いられるものもある。

残り五十九例が動詞として使用されている。音ではなく意を以て用いられている例となるが、この五十九例を類別すると、知識や理解を表す、「知っている」と訳されるものが三十七例となる。更に「天津日継知らしめす［天津日継所知、（所）知（天津）日継（続）］」という形式的に用いられる例が八例ある。残る十四例が統治、支配を意味する語として用いられており、これらを考察の対象とする。(7)

「治」字は、『古事記』中、動詞として用いられているものが八十七例確認できる。このうち七十八例が統治するという意味で用いられている。この七十八例中、当該神話で使われている二例を除く七十六例が「天下」の語とともに用いられて、形式的に用いられてきた文字であることがわかる。一方で当該神話に用いられる例は「天下」を伴わない珍しい例ともいえる。(8)

この「知」「治」の使い分けについては西宮一民に指摘がある。先ず西宮は「治天下」の訓読を論じる中で、「知」「治」の訓読から字義の相異に言及している。そこから「知」は「知覚する」「領有支配する」の意、「治」は「乱れを収束安定させる」「神を鎮まらせる」「しかるべく養育する」の意であると論じ、更には、

須佐之男命はそのお言葉通りに「領有支配なされた」のであるけれども、その海原をヲサメタマハズテ（乱れを収束安定させることをなされなくて）、ひどく泣いてばかりいた、と解すべきものである。

と当該物語を解釈する。(9) 一方で戸谷高明は、

「治」と「知」の使い分けは意識的というよりも、原資料の文字に由来すると考えた方がよいと思われる。

と述べて両語を区別して用いた気配はないとする。(10) また松田信彦は西宮が考察した各用例を再検討し、

何らかの使い分けの意識があることは否定できないが、少なくとも意味上の相違に基づく使い分けではない可能性が出てきたことになる。

と、戸谷と同様の結論を導き出した。(11)

このように「知」「治」二字の意味に明確な区別は未だ見出されていないというのが現状である。しかしながら筆者も松田が述べるように「何らかの使い分けの意識」があり、それを理解することが「海原」の支配に関わる当該神話の読解を深めることにつながると考える。以下用例の再検討により検証していきたい。

三　領有に関わる「知」字

先ず統治を意味する「知」字、十四例を書き下して挙げておく。

①「汝命は、高天の原を知らせ［所知高天原矣］。」と事依さして賜ひき。（上巻　三貴子の分治）

②「汝命は、夜の食国を知らせ［所知夜之食国矣］。」と事依さしき。（同右）

③「汝命は、海原を知らせ［所知海原矣］。」と事依さしき。（同右）

④故、各依さし賜ひし命の隨に、知らし看す中に［所知看之中］（同右）

⑤天照大御神の命以ちて、「豊葦原之千秋長五百秋之水穂国は、我が御子、正勝吾勝勝速日天忍穂耳命の知らす国ぞ［所知国］。」と言因さし賜ひて、天降したまひき。是に天忍穂耳命、天の浮橋に多多志て詔りたまひしく、「豊葦原之千秋長五百秋之水穂国は、伊多久佐夜芸弖有那理。」と告りたまひて、更に還り上りて、天照大神に請したまひき。（上巻　葦原中国平定）

⑥尓に高御産巣日神、天照大御神の命以ちて、天安河の河原に、八百万の神を神集へに集へて、思金神に思はしめて詔りたまひしく、「此の葦原中国は、我が御子の知らす国［所知国］と言依さし賜へりし国なり。故、此の国に道速振る荒振る国つ神等の多在りと以為ほす。是れ何れの神を使はしてか言趣けむ。」（上巻　葦原中国平定）

⑦是を以ちて此の二はしらの神、出雲国の伊那佐の小浜に降り到りて、十掬剣を抜きて、逆に浪の穂に刺し立て、其の剣の前に趺み坐して、其の大国主神に問ひて言りたまひしく、「天照大御神、高木神の命以ちて、問ひに使はせり。汝が宇志波祁流葦原中国は、我が御子の知らす国ぞ［所知国］と言依さし賜ひき。（上巻　大国主神の国譲り）

⑧ 尓に天照大御神、高木神の命以ちて、太子正勝吾勝勝速日天忍穂耳命に詔りたまひしく、「今、葦原中国を平け訖へぬと白せり。故、言依さし賜ひし隨に、降り坐して知らしめせ［降坐而知者］。」とのりたまひき。（上巻　天孫降臨）

⑨ 是を以ちて白したまひし隨に、日子番能邇邇芸命に詔科せて、「此の豊葦原水穂国は、汝知らさむ国ぞ［汝将知国］と言依さし賜ふ。故、命の隨に天降るべし。」とのりたまひき。（上巻　天孫降臨）

⑩ 尓に天の下太く平らぎ、人民富み栄えき。是に初めて男の弓端の調、女の手末の調を貢らしめたまひき。故、其の御世を称へて、初国知らしし御真木天皇［所知初国之御真木天皇也］と謂ふ。（中巻　崇神記）

⑪ 是に「汝命は誰ぞ。」と白言しき。尓に詔りたまひつらく、「吾は纒向の日代宮に坐しまして、大八島国知らしめす［所知大八嶋国］、大帯日子淤斯呂和気天皇の御子、名は倭男具那王ぞ。意礼熊曽建二人、伏はず礼無しと聞し看して、意礼を取殺れと詔りたまひて遣はせり。」とのりたまひき。（中巻　景行記）

⑫ 又息長帯比売命、是は大后なり。娶して、生みませる御子、品夜和気命。次に大鞆和気命。亦の名は品陀和気命。此の太子の御名、大鞆和気命と負はせる所以は、初めて生れましし時、鞆の如き宍、御腕に生りき。故、其の御名に著けき。是を以ちて腹中に坐して国を知らしめしき［知坐腹中国也］。此の御世に、淡道の屯家を定めたまひき。（中巻　仲哀記）

⑬ 尓に天皇答へて白したまひしく、「高き地に登りて西の方を見れば、国土は見えず。唯大海のみ有り。」とのりたまひて、詐を為す神と謂ひて、御琴を押し退けて控きたまはず、黙して坐しき。尓に其の神、大く忿りて詔りたまひしく、「凡そ茲の天の下は、汝の知らすべき国に非ず［汝非応知国］。汝は一道に向ひたまへ。」とのりたまひき。（中略）亦建内宿祢沙庭に居て、神の命を請ひき。（中巻　仲哀記）

⑭ 是に教へ覚したまふ状、具さに先の日の如くにして、「凡そ此の国は、汝命の腹に坐す御子の知らさむ国なり［所知国］。」とさとしたまひき。（中巻　仲哀記）

①から④は当該神話の傍点部分である。これらは後ほど考察することにする。それでは、⑤から⑭の「知」字について考察を進める。先ず⑤は「葦原中国」の平定物語冒頭部分である。天照大御神によって「葦原中国」は御子である天忍穂耳命が支配する国であるこ

とが宣言されている。⑥は⑤で確認した天照大御神の詔が再度唱えられ、混乱する「葦原中国」への派遣神が議論されている。⑦は派遣された建御雷神が事代主神を服従させる場面で、⑥と同様に天照大御神の詔が復唱されている。⑧は大国主神の服従の後、天照大御神が天忍穂耳命に直接支配を命じ、降臨を促す場面である。⑨は天忍穂耳命が御子である迩迩芸命に降臨する役を譲り、その迩迩芸命に「葦原中国」の支配を言い渡している場面である。

上巻天孫降臨の場面から中巻「崇神記」に移り、⑩は大毘古命による高志道、そして建沼河別命による東方十二道の平定を終えた後の記事である。この征討によって「天下」に安定がもたらされ、人民も富み栄え、税の徴収が始まったことが語られる。この事蹟を以て崇神天皇は「初国知らしし御真木天皇［所知初国之御真木天皇］」と称えられる。

⑪は倭建命による熊曽国平定の一場面である。熊曽建に自らの素性を明かす倭建命は、その会話の中で、父垂仁天皇が大八島国を領有する存在であること示し、以て自らの出自を誇示している。

⑫は神功皇后の胎内にいながら新羅征討へと赴いた品陀和気命、即ち応神天皇についての記事である。神功皇后の御腹にいながら国を統治したという記述である。この一文の訓読には諸説あり、岩波大系『古事記』では「腹に坐して国に中りたまひしを知りぬ」[12]と訓むが、倉野は後に『全註釈』で「腹中（はらぬち）に坐して国を知らしめしき」と訓を改めている。[13]これについては本書第二章第三節（一）で詳しく論じるが、この⑫の「知」は領域の支配を示す文字であると考えられる。⑬は神託を信じ切れない天皇に対し「新羅を支配すべきではない」と神託が再び下される。⑭は同じく「仲哀記」の託宣の場面で、再び神に教えを請うたとき与えられた神託である。新羅国はあなたの御腹にいます御子、つまり応神天皇が支配する国であると託宣神は告げる。

この十例はそれぞれ「葦原中国」、初国、大八島国、新羅国の領有を表す文脈に用いられている。「国」に対して用いられていると同時に、⑩以外はその「国」を平定する物語である点は注意すべきであろう。⑩も神武天皇に始まる「天下」平定が成就したことを受けての表現であり、ここから十例の共通点として平定伝承に関連する文字であるということができる。

平定とは未だ天皇による徳化がなされておらず、天皇支配の秩序が敷設されていない土地に対して行われる。一般的には敵対勢力や悪弊が存在するような負の状態を元の状態にまで戻すことを指す。『古事記』において平定の対象となる国は正に未開の土地であり、

「知られていない」土地であったと捉えられる。この平定の構造は⑤から⑨に示される、「葦原中国」が「伊多久佐夜芸弖有那理」という状態であったがために神が派遣される、という構造に象徴的に表れている。そもそも「葦原中国」の負の状態は天浮橋まで降りた天忍穂耳命により初めて「高天原」に伝達されたわけであり、その時点まで天照大御神にとって「葦原中国」は「未知」の「わからない」空間であったはずである。

⑩の「崇神記」では、徴税制度が整えられ、国家と呼べるものが完成したことを示している。その意味では大毘古命、建沼河別命が征くまでは高志国や東国は近代国家として認識されておらず、平定が必要な世界であった。即ち未知の世界であった高志国と東国を内側に含んだ新たな国家として「初国」という語句は理解すべきであろう。

⑪の「景行記」にも支配領域の拡大が語られている。倭建命の西征によって初めて大八島国の全範囲が支配領域に組み込まれることになるが、この「大八島国」は特殊な用語である。『古事記』上巻、伊邪那岐命、伊邪那美命による大八島国生成神話、いわゆる神生み神話で、淡道之穂之狭別島、伊予之二名島、隠伎之三子島、筑紫島、伊伎島、津島、佐度島、大倭豊秋津島の生成が語られ、その最後は、

故、此の八島を先に生めるに因りて、大八島国と謂ふ。

と結ばれる。「大八島国」はこの場面と、「景行記」⑪の二カ所にしか用いられていない。

上巻において示されていた「大八島国」は「筑紫島」を対象とした倭建命の西方討伐によって「天下」に組み込まれていく。国家形成、版図拡大の経緯が語られているが、一方で倭建命にとっては支配の及ばぬ世界への旅であったわけであり、未知の土地への遍歴でもあった。

⑫⑬⑭に記される「新羅国」は仲哀天皇がその存在を疑うくらいの地であり、認知されていない土地であったと考えられる。統治を表す「知」を上巻から順番に見てきたが、このように平定物語に共通して「知」字が用いられているのは偶然とは考えにくい。明らかな意図を持つ用字であり、確認してきたように「知」字は、我々の知識が及ばない世界を領有する、という意味を込めて用いられていると考えられる。

ここで「シラス」という和語の意味を確認する。高野正美は、

〈知る〉とは、〈知る〉側の力が及び、〈知る〉側のものとしてその世界にとり込められることであり、（後略）

と述べて、「神武記」の「畝火の白檮原宮に坐しまして、天の下治らしめしき［治天下也］」と、『万葉集』巻二、一六二番歌「明日香の清御原の宮に天の下知らしめしし［所知食之］やすみししわご大君」を根拠として示す。[14] つまり対象を理解し把握することで、その対象は「知る」側の世界のものとなり、統治、支配を意味する「シラス」は、理解、把握を表す「シル」に含まれる表現であるとする。ただ高野は「知」と「治」との区別については述べていない。また様々な状況を考慮してか「何々のものとなる」や「何々にとり込められる」という曖昧な表現に止めてもいることもあり、この解釈をそのまま『古事記』の「知」に当てはめるのは問題が残る。しかし、『古事記』の「知」字の用例が統治する、支配するという意味を明らかに有していることは認められるところである。

歴史的事実として『古事記』編纂直後の七一三年に、各国にいわゆる『風土記』撰進の詔が発せられたことが『続日本紀』に記載されており、出雲国、常陸国など諸国の情報が太政官符の解文として中央に集められた。七〇一年に大宝律令が定められ、七一〇年に平城の地に遷都されるという政治的状況の中で、改めて各国の情報を収集することは政治的支配基盤を再構築し、強化する上で必要な手順であった。各国に『風土記』編纂を命じ、中央に提出させたのも、中央が地方を支配統治するという構造において、「知る」こと、即ち情報が果たす役割の大きさを認識していたためである。

『古事記』では「知」字が持っている「知悉する」という本来の意味は維持されたまま、「支配する」という派生した意味においても用いられている。だから「未知」の国を支配する平定物語に使用されているのである。

四　統治に関わる「治」字

次に「治」字について考察する。これは七十八の用例中、七十六例が「天下」の語と共に用いられており、形式的な表現に用いられている。またこの「治天下」の語は、七十六例中六十四の用例が帝紀的記事で使われていることからも、使用場面や用法などごく限ら

れた範囲でのみ用いられる、固定的な表現であったといえる。

「天下」の語について宣長が「本漢籍より出たる称にて、神代よりの古言にはあらじか、」とし、更に「漢国より書籍渡参来て言初たる称を以て、古へ及ぼして語り伝へたるなるべし」と指摘しており、以来漢語の訓読語との認識が一般化する。[15]

「神武記」冒頭では、

神倭伊波礼毘古命、其の伊呂兄五瀬と二柱、高千穂宮に坐して議りて云りたまひけらく、「何地に坐さば、平らけく天の下の政を聞し看さむ［平聞看天下之政］。猶東に行かむ。」とのりたまひて、即ち日向より発たして筑紫に幸行でましき。

と「天下」を「聞看」として東征が語られていく。そして東征終了の時、

故、如此荒夫琉神等を言向け平和し、伏はぬ人等を退け撥ひて、畝火の白梼原宮に坐しまして、天の下治らしめしき［治天下］。

と記される。これが「治天下」の初出である。新編全集『古事記』の頭注には、この二つの記事は対応しているとして、

臣下がマツリゴト（政）をマヲス（奏）のをお聞き取りになるの意で、それが「天の下を治む」ということである。

と注する。[16]「治らしめしき」が「政を聞し看さむ」に対応するという観点は重要であり、「シラシメル」が「キコシメス」と対応する、つまり「治める」ことは「聞き看る」ことに対応するということになる。「神武記」冒頭には「平聞看天下之政」とある。「平」らかにするための東征であり、それが「聞看」、即ち「知」なのであり、それらが悉なく成就したときに「治」の状態となる。つまり「治」字は支配すべき立場に立って実際に政を執り行う意で用いられ、この「治」の状態にする過程に「知」の状態があるのである。

五　須佐之男命による統治の状態

以上、「知」字は、これから平定しようとする未知の国に対し、その国を理解、把握して支配する、という意味で用いられており、「治」字は実際に政治を執り行うという意味を表現する文字であると考察してきた。統治に関係する十四例の「知」字は、他の三十七例の知識や把握を表す一般的な「知」字の意味の範囲内にありながら、特に領有に関わるという点で、意味の上では「治」に重なるこ

とになったと考えられる。

このように「知」「治」二字の区別を明らかにした上で当該神話の解釈に立ち返ってみる。ちなみに新編全集『古事記』は、

めいめい伊耶那岐命が委任なさった仰せに従って治めているなかで、速須佐之男命は、仰せつかった国を治めないで、

と訳している。[17] 本節にて論じてきた「知」「治」の区別を現代語訳に反映させれば、「須佐之男命は未知なる神話的世界「海原」を統治するために明らかにして「知」れ。」となる。「海原」という世界に「高天原」を中心とする支配体制が敷かれる前段階、その状態が「所知海原」という伊邪那岐命の詔であり、この段階は須佐之男命によって達成されていると捉えられる。④「故、各依さし賜ひし命の隨に、知らし看す中に［所知看之中］」の「各」は須佐之男命を含んでおり、天照大御神、月読命と共に「知らし看」していることが明記されているのである。そして本文傍線部分「命させし国を治らずて［不治所命之国］」は「伊邪那岐命の詔のままに、三柱の神が「知」という支配領有の段階［知看］を終えたなかで、須佐之男命だけが具体的な統治に向けて動き出していなかった［不治］」と訳されるのである。

再言すれば、「海原を知らせ［所知海原］」という命令は、伊邪那岐命自身が「何由かも汝は事依させし国を治らずて［不治所事依之国］、哭き伊佐知流。」と須佐之男命に尋ねていることからも理解されるように「未知の国（＝海原）を「知」って統「治」せよ、と「海原」支配のための情報収集と実際の統治とを須佐之男命に命じたということを表している。そのような伊邪那岐命の期待をよそに須佐之男命は「海原」を「知」らすだけで「治」めることができなかったため、父神の怒りを受けることになったと解釈されるのである。

六　おわりに

「知」字は、対象となる「未知の国」の状況を知悉する意味を含めて支配下におくことを表す文字であると考察してきた。これはあくまで政治を執り行うための前段階であり、実際に国を取りまとめ、秩序ある国家としての統治を表すのは「治」字であると考えられ

る。当該神話において須佐之男命は父神の詔に則って「海原」という神話的世界を認識する段階までは到達したが、そこで政を行うことができず、父神から命じられた「海原」の盟主にもなれなかったため、その後世界をさすらうことになる。前節で論じた、自らの意志による自由な世界間の移動が、ここをきかっけとして始まるのである。さすらうとは、つまり「海原」にも「葦原中国」にも居場所がなくなるわけであるが、その原因である統治領域の放棄を「知」「治」によって表現しているのである。また神話的世界「海原」も以後不安定な領域として再出し、統治されることがないという『古事記』独自の設定を持つ世界をして描出されている。(18)

「知」「治」の用字法の違いから須佐之男命の「海原」統治の詔と破綻の文脈を改めて読み解いた次第である。

〔注〕

1　中西進は「スサノオ神話は死の大神の漂泊を語るもの」と論じる。(『漂白―日本的心性の始原』、一九七八年、毎日新聞社。四〇頁。)

2　『記伝』『訂正古訓古事記』では当該本文に於ける統治に関わる文字は「知」字で統一されている。しかし、『記伝』解説部分には「不治は、乎佐米受弖と訓むも悪からねど、なほ斯良佐受弖と訓べし」とあり、混乱が確認できる。他諸本に異同はない。

3　第二章第三節（一）でも「知」字を取り上げ、「国」を「知らす」ことの意味を分析する。分析事例に重複が見られるが各章における必要性を考慮し、そのまま記載することとする。

4　『倭訓栞』の引用は、増補語林『倭訓栞』下巻（一九六八年、名著刊行会。）に拠る。七〇八頁。
『篆隷万象名義』は、弘法大師空海全集第七巻（一九八四年、高山寺所蔵影印版。）に拠る。「治」四二三頁。「知」三九九頁。
『新撰字鏡』は、天治本『新撰字鏡』（古典索引叢刊三、一九四四年、株式会社全國書房。）に拠る。「識也覚也□也」の「□」は虫食いのため判別できず。「治」三四二頁、「知」五四七頁。
『類従名義抄』は、天理図書館善本叢書和書之部第三十三巻『類聚名義抄』観智院本（一九七六年、貴重図書複製会。）に拠る。
「治」僧中（十八オ）、『僧』三八頁。「知」法上（十七ウ）、『法』一八七頁。

また諸橋轍次『大漢和辞典』縮写版巻八（一九五八年、大修館書店。）には「言葉として口から発し得る心内の認識。」とある。

5 『説文解字』、『説文解字附検字』（一九六三年、中華書局出版。）に拠る。一一〇頁。また段玉裁『説文解字注』及び語釈、読み下しは『訓読説文解字注　石册』（尾崎雄二郎編、一九八六年、東海大学出版会。）に依拠した。六三頁。

6 主だった注釈書における「仁徳記」七三番歌「斯良牟」の書き下しの異同は以下の通りである。

「知」…岩波大系『古事記』、『歌謡集』、『歌謡全注釈』、全集『古事記』、新潮集成『古事記』、次田『新講』、尾崎『全講』、中島『評釋』、西郷『注釈』、武田『古事記』、中村『古事記』

「治」…新編全集『古事記』、思想大系『古事記』、朝日全書『古事記』

7 「知」字全用例の掲示は紙幅の都合上割愛し、動詞として用いられる五十九例のみ原文にて以下に掲げる。

序文

1 夫、混元既凝、気象未效。無名無為。誰**知**其形。

2 寔**知**、懸鏡吐珠、

3 聞夢歌而相纂業、投夜水而**知**承基。

上巻

4 汝命者、所**知**高天原矣、事依而賜也。

5 汝命者、所**知**夜之食国矣事依也。

6 汝命者、所**知**海原矣事依也。

7 故、各随依賜之命、所**知**看之中、

8 尓、天照大御神詔、然者、汝心之清明何以**知**。

9 尓、吾蹈其上、走乍読度。於是、**知**与吾族孰多、

10 於是、不**知**所出之間、鼠来云、

11 尓、雖問其名不答。且、雖問所従之諸神、皆白不知。
12 此者久延毘古必知之即、召久延毘古問時、
13 此神者、足雖不行、尽知天下之事神也。
14 我御子、正勝吾勝々速日天忍穂耳命之所知国、言因賜而、天降也。
15 此葦原中国者、我御子之所知国、言依所賜之国也。
16 葦原中国者、我御子之所知国、言依賜。
17 唯僕住所者、如天神御子之天津日継所知之登陀流
18 故、随言依賜降坐而知者
19 此豊葦原水穂国者、汝将知国、言依賜。
20 尓、豊玉毘売命、知其伺見之事、以為心恥

中巻

21 又問、汝者知海道乎、
22 答曰、能知。
23 乃天皇見其媛女等而、御心知伊須気余理比売立於最前、以歌答曰、
24 以歌令知其御子等
25 於是、其御子聞知而驚乃、為将殺当藝志美美之時
26 此、謂意富多々泥古人、所以知神子者、上所云活玉依毘売、其容姿端正。
27 答曰、有麗美壮夫。不知其姓名。
28 是以、其父母、欲知其人、誨其女曰、
29 尓、即知自鉤穴出之状而、従糸尋行者、至美和山而留神社。

30故、知其神子。

31故、称其御世、謂所知初国之御真木天皇也。

32故、天皇不知其之謀而、枕其后之御膝、為御寝坐也。

33尓、其后予知其情、悉剃其髪、以髪覆其頭、亦腐玉緒、三重纏手、且以酒腐御衣、如全衣服。

34於是、天皇、知其他女、恒令経長眼、亦、勿婚而惚也。

35尓、詔、吾者、坐纏向之日代宮所知大八嶋国、大帯日子淤斯呂和気天皇之御子、名倭男具那王者也。

36故、知見欺而、解開其姨倭比売命之所給嚢口而見者、火打有其裏。

37是以、知坐腹中国也。

38尓、其神大忿詔、凡、茲天下者、汝非応知国。

39凡、此国者、坐汝命御腹之御子、所知国者也。

40具請之、今如此言教之大神者、欲知其御名即、

41次、大雀命、知天皇所問賜之大御情而白、

42宇遅能和紀郎子所知天津日継也。

43秦造之祖、漢直之祖、及知醸酒人、名仁番、亦名須々許理等参渡来也。

44以為弟王坐其呉床、都不知執楫而立船、即問其執楫者曰、

下巻

45故、天皇知其情、還入於宮。

46尓、大后見知其玉鈕、不賜御酒柏、乃引退。

47天皇、初、為将所知天津日継之時

48 不得所**知**日継。

49 御調之大使、名云金波鎮漢紀武、此人深**知**薬方。

50 天皇崩之後、定木梨之軽太子所**知**日継、

51 天皇、不**知**其少王遊殿下以詔大后言、

52 何者、汝之子目弱王、成人之時、**知**吾殺其父王者、還為有邪心乎。

53 其儛不**知**落葉浮於盞、猶献大御酒。

54 故、天皇崩後、無可治天下之王也。於是、問日継所**知**之王、

55 王子御骨所埋者、専吾能**知**。

56 亦、以其御歯可**知**。

57 還上坐而、召其老媼、誉其不失見、貞**知**其地以賜名号置目老媼。

58 故、天皇崩、即意祁命**知**天津日続也。

59 天皇既崩。無可**知**日続之王。

8

「治」については「治天下」を除く動詞十一例を原文で掲示する。

上巻

①故、各随依賜之命、所知看之中、速須佐之男命、不**治**所命之国而、八拳須至于心前、啼伊佐知伎也。

②故、伊邪那岐大御神、詔速須佐之男命、何由以、汝不**治**所事依之国而、哭伊佐知流。

③是時有光海依来之神。其神言、能**治**我前者、吾能共与相作成。

④尓、大国主神曰、然者**治**奉之状奈何、答言、吾者、伊都岐奉于倭之青垣東山上。此者、坐御諸山上神也。

⑤天之御巣而、於底津石根宮柱布斗斯理、於高天原氷木多迦斯理而、**治**賜者、僕者於百不足八十坰手隠而侍。

中巻

⑥然後者、雖恨其伺情、不忍恋心、因**治**養其御子之縁、附其弟玉依毘売而献歌之。
⑦故、出其御子、置稲城外、令白天皇、若此御子矣、天皇之御子所思看者、可**治**賜。
⑧故、如此撥**治**、参上覆奏。
⑨故、七日之後、其后御櫛依于海辺。乃取其櫛、作御陵而**治**置也。
下巻
⑩因大后之強、不**治**賜八田若郎女。故、思不仕奉。吾為汝命之妻、即相婚。
⑪尓、御調之大使、名云金波鎮漢紀武、此人深知薬方。故、**治**差帝皇之御病。

9 西宮一民「古事記「訓読」の論」『萬葉』第94号、一九七七年。一七頁。

10 戸谷高明「「天の下」の意味―「天」の思想と表現―」『学術研究』第26号、一九七七年、後に新典社研究叢書25『古代文学の天と日―その思想と表現―』（一九八九年、新典社。）に収録。

11 松田信彦「古事記における「治天下」について」『國學院大學大學院紀要』第27輯、一九九五年。七三頁。
また文字の違いではなく、『万葉集』の「御宇」の訓読を論じた大野晋はその論中で和語である「シラス」と「ヲサム」の違いについて言及している。「ヲサメという語は長（オサ）から派生した動詞」（三六二頁）であり、「事を管掌して理解し整えて行く意において共通である。それがヲサの根本の意味であろう。」と（三六三頁）述べる。一方で「シラスのシルは、シル（知）という語と同源であり、物を領有して、すみずみまで自己のものとする点に根源的な意味がある。」として、

シラシメスといえば神・天皇の統治ということがおそらく直接的に、反射的に理解されたであろう。ところがヲサメタマフといえば、行政官僚が行政を行うことを敬意的に表現した場合も、またおそらく、医療行為をすることを敬意的に表現する場合をも連想しうる表現である。（三六四頁）

と論じる。（大野晋「アメノシタシラシメシシの訓」、『文学』第43号第4号、一九七五年。）

12 岩波大系『古事記』。二二七頁。

13 『全注釈』第六巻中巻篇（下）。二四六頁。

以下参考までに主な注釈書の訓読状況を記しておく。

『古事記伝』は「定」字を補い、「ミハラヌチニマシマシテクニサダメタマヘリシコトシラヘタリ」と訓む。次田『新講』、中島『注釈』は『記伝』に倣う。

「腹中に坐しまして国知らしたまへりしことを知らへたり」（中島『評釋』）

「腹中にましまして国知らしめしき」（武田『古事記』）

「腹中にましまして国を知らしめしき」（尾崎『全講』）

「腹中（みはらぬち）に坐（ま）しまして、国を知らすこと知らえたり」（丸山『校注』）

「腹に坐して国に中（あた）りたまひしを知りぬ」（倉野憲司編『古事記大成』第六巻本文篇、一九五七年、平凡社。）

「腹の中の国に坐ししを知りぬ」（尾崎『全注』）

「腹中に坐しまして国を知らしめしき」（全集『古事記』）

「腹の中に坐して国を知りたまふ」（中村『古事記』）

「腹中に坐して国を知らしめしき」（新潮集成『古事記』）

「腹中に坐して国を知らす」（思想大系『古事記』）

「中」字を「平」字の誤写として、「ココヲモチテシリヌ、ハラニイマシテクニヲタイラゲツルコトヲ」とする。

（新編全集『古事記』）

14 倉塚曄子は定訓はまだないことに注意しながら「意味は母の腹中に坐して国を知ろしめしたということであろう。」と論じる。

（「胎中天皇の神話（上）」『文学』第50巻2号、一九八二年。五六頁。）

15 『古代語を読む』、一九八九年、桜楓社。高野正美執筆「しる」項。一一〇頁。

『記伝』十八之巻、『本居宣長全集』第十巻（一九六八年、筑摩書房。）に拠る。三二一頁。

16　新編全集『古事記』。一四一頁。

17　前掲16。五四頁。

18　菅野雅雄は「海」は「高天の原の神々の権力の届いていない存在」と論じる。（「日本神話と海洋性」『季刊悠久』第144号、二〇一六年。三四頁。）またこの「海原」は天皇でさえもその権威を発揮できない世界、つまりは統治できなかった世界、として描かれていることを本書第二章第一節（一）にて論じた。

第三節　建御雷神の移動

――「高天原」と「葦原中国」を往来する神――

一　はじめに

建御雷神は『古事記』『日本書紀』両書に登場し、ともに天孫降臨において活躍する神である。[1] その国つ神を服属させていく姿は後世鹿島神宮の祭神として尊崇を集めることになる源流でもある。当然建御雷神は降臨神話或いは服属伝承と呼ばれる物語の中において位置づけられることが多く、武神や刀剣神といった性質が明らかにされてきた。また物語における解釈は神名の解釈と相俟って深化し、雷神や甕神、蛇神という神格の解明につながっていく。[2]

ここで古注釈の建御雷神評を見てみると、『釈日本紀』では「武甕槌神。天之進神也。」とあり、同じ内容が『日本書紀纂疏』にも見える。ここに示される「進神」の「進」について『説文解字』では「登也、从辵閻省聲」とのみある。これを『篆隷万象名義』で引いてみると「子者反　晋・前・善・登・行」とあり、時代が下るとともに字義に変化が生じ、垂直方向から水平方向への空間的な広がりを持つようになったことがわかる。[3]

本節では「進神」とされる建御雷神を神話的世界の移動という観点から切り取っていく。建御雷神は「高天原」と「葦原中国」を往還する神である。世界を渡る「進神」建御雷神という観点から、『古事記』における建御雷神のはたらきを考察する。

二　問題の所在

建御雷神に関する記事は三カ所に配されている。建御雷神が登場する場面であるが、特徴的なのはこの三つの記事が間を置き、巻を

越えて配置されているということである。

【1】上巻　伊邪那岐命・伊邪那美命の神生み神話

【2】上巻　葦原中国平定神話

【3】中巻　神武天皇東征物語

このような物語の配置は天照大御神や須佐之男命などごく限られた神にのみに見られる形である。さらに注意すべきは【1】【2】【3】それぞれに神話的世界を移動するという要素が含まれている点である。

神話的世界を往来する神々については、序節において分析し、以下に示す三つの形態に分類した。

A　上位者からの命令に基づく移動

B　自らの意志に基づく移動

C　経緯を記さない移動

神話的世界間を移動する神は、複数の世界をつなげる存在であると捉えることができる。そして、その移動形態の違いによって異なる世界同士の関係性が表される。即ちその形態が異なれば、神話的世界の関係性も異なると考えられるのである。分類ＡＢＣに見られる表現の相異は、神話的世界のつながり方の相異を意味し、同時にそれは『古事記』において世界間関係が一様ではないということを示唆する。

建御雷神の三つの移動はそれぞれが異なる形態を示しており、一柱の神が複数の神話的世界の関係性を示す、特異な例であると考える。以下建御雷神の三つの記事に沿って考察を進めていく。

三　「湯津石村」と「走就」について（本文【1】の考察）

『古事記』上巻、神生みの段を本文【1】とし、書き下して掲げる。

【1】是に、伊邪那岐命、御佩かしせる十拳の剣を抜きて、其の子迦具土神の頸を斬りたまひき。尓に其の御刀の前に著ける血、湯津石村に走り就きて、成れる神の名は、石拆神。次に根拆神。次に石筒之男神。次に御刀の本に著ける血も亦、湯津石村に走り就きて、成れる神の名は、甕速日神。次に樋速日神。次に建御雷之男神。亦の名は建布都神。亦の名は豊布都神。（中略）故、斬りたまひし刀の名は、天之尾羽張と謂ひ、亦の名は伊都之尾羽張と謂ふ。

「高天原」から淤能碁呂島へと天降った伊邪那岐命と伊邪那美命は、そこで島生み、神生みを為し国土を形成していく。しかし、火之迦具土神を生んだことで伊邪那美命は「黄泉国」に去り、妻を亡くした伊邪那岐命は火之迦具土神を斬り殺す。波線部に記される建御雷神はその刀の鍔元の血が湯津石村にほとばしり付着して生まれたとされる。

建御雷神は岐美二柱の神生みの末に成った神であり地上世界、即ち「葦原中国」で誕生した。傍線部「湯津石村」とは地上にある神聖な石の群れということである。

問題点を明確にするために『書紀』の該当記事を掲げて比較する。先ず（1-1）として『書紀』巻第一第五段一書第六の記事を掲げる。

（1-1）遂に帯かせる十握剣を抜き、軻遇突智を斬りて三段に為したまふ。此各神に化成る。復剣の刃より垂る血、是天安河辺に在る五百箇磐石に為る。即ち此経津主神の祖なり。復剣の鐔より垂る血、激越りて神に為る。号けて甕速日神と曰す。次に熯速日神。其の甕速日神は是武甕槌神の祖なり。亦は甕速日命、次に熯速日命、次に武甕槌神と曰す。

ここでは『古事記』と同じく伊弉諾尊、伊弉冉尊による神生みは地上世界で行われている。本文【1】との違いは剣の刃より垂る血が傍線部「天安河辺に在る五百箇磐石」に成り、また剣の鐔部分から垂る血が傍線部「激越」して神に為ったという点である。「激越」とは飛び上がる、広がるといった意味であり、[4]「天安河辺」と考え合わせれば、神は天で成ったとするのが『書紀』の説くところである。続く（1-2）第五段一書第七には、

（1-2）一書に曰く、伊弉諾尊、剣を抜き軻遇突智を斬り、三段に為したまふ。其の一段は是雷神に為り、一段は是大山祇神に為り、一段は是高龗に為る。又曰く、軻遇突智を斬りたまひし時に、其の血激越りて、天八十河中に在る五百箇磐石を染む。而して因りて神に化成り、号けて磐裂神と曰す。次に根裂神。その児磐筒男神。次に磐筒女神、その児経津主神。

と建御雷神は記されないものの、傍線部「激越」「天八十河中」の語から、「五百箇磐石」が天にあり、軻遇突智の血が天上世界までほとばしり飛び散ったことが読み取れる。「走就」「激越」するのは両書とも「血」であり、これが神になったとするのが【1】、(1-1)である。『古事記』に近いのは(1-2)で「又曰」として載せる異伝である。ほとばしった血が「湯津石村」「天八十河中」にある「五百箇磐石」に付着することで神が生まれる。「激越」して、軻遇突智の血が地上から天にある天八十河まで飛散したということである。

一方『古事記』では「湯津石村」は「葦原中国」にあり、飛びあがって誕生したとする記述はない。本文【1】傍線部「走就」についても「飛びあがる」という意味はなく、水平方向の移動の場合に用いられる字である。以下に示した『古事記』中の七例の「走」字は⑤の地名を除き、横の動きを表している。

①尓に其の御刀の前に著ける血、湯津石村に走り就きて、成れる神の名は、石拆神。(本文【1】)

②御刀の本に著ける血も亦、湯津石村に走り就きて、成れる神の名は、甕速日神。次に樋速日神。次に建御雷之男神。(本文【1】)

③尓に吾其の上を踏みて、走りつつ読み度らむ。(上巻　稲羽の素兎)

④尓に其の美人驚きて、立ち走り伊須須岐伎。乃ち其の矢を将ち来て、床の辺に置けば、(中巻　神武記)

⑤其れより入り幸でまして、走水の海を渡りたまひし時、(中巻　景行記)

⑥如此歌ひて幸行でましし時、御杖を以ちて大坂の道中の大石を打ちたまへば、其の石走り避りき。(中巻　応神記)

⑦小治田に到りて、穴を掘りて、立てる随に埋みしかば、腰を埋むに至りて、両つ目走り抜けて死にき。(下巻　安康記)

③は和迩の背を跳躍すること、⑦は飛び出す様子、⑥は地名ではあるが「走水」は潮の流れの速いことを表している。これらは全て勢いよく移動することを表す文字であることは認められるが、垂直方向への移動は表していない。

以上、『書紀』が垂直方向の血の飛散を書き表しているのに比べ、『古事記』の「湯津石村」「走り就き」が平面的な血の飛散を表現しているという相異が明らかになった。つまり『書紀』の武甕槌神は天上世界で誕生し、『古事記』の建御雷神は地上世界に誕生したとする、記紀間の相異が確認される。

四　経緯を語らない世界間移動（分類Ｃ　本文【１】と【２】の関係）

以上のように本文【１】を理解したときに、問題となるのは、次に建御雷神が登場する葦原中国平定の冒頭部分とに文脈上の食い違いが生じる点である。葦原中国平定の段を本文【２】とし、書き下して掲げる。

【２】是に天照大御神、詔りたまひしく、「亦曷れの神を遣はさば吉けむ。」とのりたまひき。尓に思金神及諸の神白ししく、「天安河の河上の天の石屋に坐す、名は伊都之尾羽張神、是れ遣はすべし。若し亦此の神に非ずば、其の神の子、建御雷之男神、此れ遣はすべし。且其の天尾羽張神は、逆に天安河の水を塞き上げて、道を塞きて居る故に、他神は得行かじ。故、別に天迦久神を遣はして問ふべし。」とまをしき。故尓に天迦久神を使はして、天尾羽張神に問はしし時に、答へ白ししく、「恐し。仕へ奉らむ。然れども此の道には、僕が子、建御雷神を遣はすべし。」とまをして、乃ち貢進りき。尓に天鳥船神を建御雷神に副へて遣はしたまひき。

ここには建御雷神が伊都之尾羽張神とともに「天安河の河上の天の岩屋」に鎮座しているとある。本文【１】で「葦原中国」で成ったと記す建御雷神が何の説明もなく「高天原」に鎮座しているのである。

本文【１】と【２】のつながりの不自然さ、或いは展開の飛躍ともいえる点について、「高天原」などの語句が脱漏したとする説がある。[5] ただ誤植脱漏説に迂闊に飛びつけないのは本文中の他の部分には【１】から【２】への展開を見据えた記載があるからである。本文【１】の末尾に傍線「斬れる刀の名は、天之尾羽張と謂ふ。亦の名は、伊都之尾羽張と謂ふ」と記し、火之迦具土神を斬った刀を伊都之尾羽張神とする。これは本文【２】において建御雷神を伊都之尾羽張神の子とする『古事記』独自の展開を保証するものである。とすれば本文【１】と【２】との間を論理的に連結しようとする作為はあったことになる。しかし、そうすると伊都之尾羽張神と建御雷神の関係性には配慮しているのに、建御雷神の居場所は考慮していないということになり、不自然さが際立つ。これが誤植や脱漏のためであったとは考えにくい。「葦原中国」で誕生したはずの建御雷神を、何の経緯も語ることなく「高天原」に鎮座させるという不自然な文脈の背後には、その文脈を認める『古事記』の論理が存在しているはずである。

この一見不合理な展開について、地上からの内発的な帰順という論理によって解き明かそうとするのが馬場百合子である。[6] 元々「葦原中国」に誕生した建御雷神だからこそ、平定を成し遂げたとし、展開の不整合性を服属伝承の中に位置づけた。この結論に異論はないが、むしろ詳細を語ることなく神話的世界を移動した点に注目したい。この観点から神野志隆光は、

高天原と葦原中国の神とは、画然と排他的な神々の世界を作っていたのではないとうけとらねばならぬ。交渉と往来がありえたのである。（中略）タケミカヅチノヲが、国譲りの件りで高天原の側に登場したとき、高天原の神となったのだとうけとめられるということなのである。唐突とか矛盾とかいうべきものではあるまい。

と指摘する。[7] とすれば『古事記』の神話的世界とは、ある程度自由な往来を可能とする仕組みの中に位置づけられるべきであろう。[8] つまり「高天原」と「葦原中国」という二つ世界の関係性がそれを可能にさせているのであるが、この関係性の背後に介在する『古事記』編纂者の目的が問題となる。

そこで分類C、『古事記』にあって経緯を語らない移動を整理して以下に掲げる。下部の番号は序節に掲示した一覧表に対応している。

①「伊邪那美命」葦原中国〈神生み〉→黄泉国《黄泉国訪問》（②）
②「大綿津見神」葦原中国〈神生み〉→海原《綿津見神之宮訪問》（④）
③「天之鳥船」葦原中国〈神生み〉→高天原《建御雷神の派遣》（⑤-1）
④「大宜都比売神」葦原中国〈神生み〉→高天原《五穀起源》（⑥）
⑤「豊宇気毘売神」葦原中国〈神生み〉→高天原《迩迩芸命の降臨》（⑦-1）
⑥「建御雷之男神」葦原中国〈神生み〉→高天原《建御雷神の派遣》（⑧-1）
⑦「伊都之尾羽張神」葦原中国〈神生み〉→高天原《建御雷神の派遣》（⑨）
⑧「天照大御神」葦原中国〈伊邪那岐命の禊祓〉→夜之食国《移動先の記載なし》（⑩）
⑨「月読命」葦原中国〈伊邪那岐命の禊祓〉→夜之食国《移動先の記載なし》（⑪）

⑩「多紀理毘売命・市寸島比売命・多岐都比売命」高天原〈天安河の誓約〉→葦原中国《大国主神の系譜》（⑫）

⑪「須佐之男命」葦原中国〈八俣大蛇退治〉→根之堅州国《大国主神の根之堅州国訪問》（⑬-３）

十一例中十例が「葦原中国」を起点としている。⑩のみ「高天原」を出発地としており、それ以外は生まれた世界である「葦原中国」からの移動である。⑪について神野志は、

須佐之男命が根之堅州国に行ったという記事は、これ以前にない。そこで宣長は記事の脱漏を想定する。しかし『記』は、葦原中国を中心にして、そこにかかわる限りにおいて他の世界に触れるというのが原則で、ここもそのような語り方である。

と説く。[9] 大国主神の国作りは「根之堅州国」への往還によって成し遂げられる。「葦原中国」はこの段階において完成を迎えることになり、後の国譲りや天孫降臨に展開する契機となる重要な神話である。須佐之男命が「葦原中国」から「根之堅州国」へと移動し、大神として鎮座することは、「葦原中国」に関わることとしてあり、その意味では記されていてもおかしくない内容である。移動の経緯を記さない理由は他にあると考えられる。

経緯を語らないのは、経緯を語る必要がなかったのであろう。むしろ神々の移動を問題にしていないような態度である。編纂レベルでは自由な往来を許容していたということであり、テクストレベルでは世界は自由に行き来することのできる空間として描かれることになる。このように神々の移動を捉えたとき、神話的世界の関係性として導かれる形は次のようなものであろう。

即ち複数の神話的世界が重なり合っている、もしくは非常に近しい、隣接しているという認識のもとに形成されているということである。これは距離感や、境界線の曖昧さを互いの世界が有していることを表している。『古事記』は世界の成り立ちを混沌状態から語り始め、段階的な秩序化を語っているといえる。このような『古事記』にあって世界が近しいということは、混沌状態にあることを意味しているのではないだろうか。まだ定まりきれていない世界という認識が、経緯を語らない移動の背景にあると考えられる。だからこそ自由に往来しているように見えるのである。

伊邪那岐命、伊邪那美命の神生みの段階では、まだ地上世界は「葦原中国」と呼ばれてはいなかった。伊邪那岐命の「黄泉国」への移動を以て「葦原中国」と呼ばれるのであり、神話的世界同士が交渉を持つことにより、相対化され存在が確定していく。本文【１】

においては名を持たない地上世界が本文【２】では既に「葦原中国」と呼ばれることも、世界を画定していく動きの中で理解すべきである。建御雷神が地上世界にある「湯津石村」に誕生し、何の説明もなく「高天原」の天石屋に鎮座しているのは、建御雷神が活動する舞台が、未だ不完全な神話的世界であるとする、『古事記』編纂者の認識を表したものと考えられる。

五　上位者からの命令による世界間移動（分類Ａ）

建御雷神の二度目の登場は天孫降臨に先立ち語られる葦原中国平定の場面である。国つ神に占領されている「葦原中国」を奪い返すために天菩比神、天若日子に続く三柱目の派遣神として登場する。建御雷神は「高天原」の天安河の上流にある天の石屋に鎮座している。この場面での建御雷神の移動は「高天原」を主体とする組織的な構造の一部として描かれる。国譲り神話の構造を神々の移動という観点から分析するため、本文【２】建御雷神の派遣を軸に、周辺の物語を【2-1】、【2-2】、【2-3】、【2-4】、【2-5】として以下に掲げる。

【2-1】天照大御神の命以ちて、「豊葦原之千秋長五百秋之水穂国は、我が御子、正勝吾勝勝速日天忍穂耳命の知らす国ぞ。」と言よさし賜ひて、天降したまひき。

【2-2】是に天忍穂耳命、天の浮橋に多多志て詔りたまひしく、「豊葦原之千秋長五百秋之水穂国は、伊多久佐夜芸弖有那理。」と告りたまひて、更に還り上りて、天照大神に請したまひき。

【2-3】尓に高御産巣日神、天照大御神の命以ちて、天安河の河原に、八百万の神を神集へに集へて、思金神に思はしめて詔りたまひしく、「此の葦原中国は、我が御子の知らす国と言依さし賜へりし国なり。故、此の国に道速振る荒振る国つ神等の多在りと以為ほす。是れ何れの神を使はしてか言趣けむ。」とのりたまひき。尓に思金神及八百万の神、議り白ししく、「天菩比神、是れ遣はすべし。」とまをしき。

【２】　前掲本文。

【2-4】故、建御雷神、返り参上りて、葦原中国を言向け和平しつる状を、復奏したまひき。

【2-5】尓に天照大御神、高木神の命以ちて、太子正勝吾勝勝速日天忍穂耳命に詔りたまひしく、「今、葦原中国を平け訖へぬと白せり。故、言依さし賜ひし随に、降り坐して知らしめせ。」とのりたまひき。

高御産巣日神、天照大御神の「命以」は二つの命令をもたらしている。一つは【2-1】【2-5】に示されている天孫降臨であり、移動主体は天忍穂耳命、迩迩芸命である。もう一つは【2-2】【2-3】【2】【2-4】で語られる「葦原中国」の平定であり、移動主体は天菩比神、天若日子、鳴女、そして建御雷神という四柱の派遣神となる。特に【2-2】【2-3】【2】【2-4】は一連の物語内部に［発令「命以」「詔」］―［実行「言趣（向）」「遣」］―［報告「復奏」］を軸とする構造をもち、道速振る荒振る国つ神の服属伝承を強力な論理の基に展開する。[10]

建御雷神の移動はこの論理に導かれるものであり、「高天原」の司令を遂行する存在として表れる。前掲分類によればA上位者からの命令に基づく移動に分類される。以下に分類Aの例を（1）から（10）として、命令を発する神―命令を受け移動する神［移動する神話的世界］、命令であることを示す語句（付傍線）、移動を表す語句（付波線）として整理し示す。見出し下部の番号は序節の一覧表に対応している。

（1）天つ神―伊邪那岐命・伊邪那美命［高天原―地上世界］（①）

是に天つ神諸の命以ちて、伊邪那岐命、伊邪那美命、二柱の神に、「是の多陀用弊流国を修め理り固め成せ。」と詔りて、天の沼矛を賜ひて、言依さし賜ひき。（中略）尓に天つ神の命以ちて、布斗麻迩尓ト相ひて、詔りたまひしく、「女先に言へるに因りて良からず。亦還り降りて改め言へ。」とのりたまひき。故尓に反り降りて

（2）神産巣日之命―蜇貝貝比売・蛤貝比売［高天原―葦原中国］（⑮）

神産巣日之命に請しし時、乃ち蜇貝比売と蛤貝比売とを遣はして、作り活かさしめたまひき。

（3）大屋毘古神―葦原色許男神［葦原中国―根之堅州国］（⑯-1）

故、詔りたまひし命の随に、須佐之男命の御所に参到れば

（4）高御産巣日神・天照大御神―天菩比神［高天原―葦原中国］（⑳）

尓に高御産巣日神、天照大御神の命以ちて（中略）思金神に思はしめて詔りたまひしく（中略）議り白ししく、「天菩比神、是れ遣はすべし。」とまをしき。

（5）高御産巣日神・天照大御神―天若日子［高天原―葦原中国］（㉑）

諸の神等に問ひたまひしく（中略）答へ白ししく、「天津国玉神の子、天若日子を遣はすべし。」とまをしき。（中略）是に天若日子、其の国に降り到る即ち……

（6）天照大御神・高御産巣日神―鳴女［高天原―葦原中国］（㉒）

亦諸の神等に問ひたまひしく（中略）「雉、名は鳴女を遣はすべし。」と答へ白しし時に、詔りたまひしく（中略）天より降り到りて……

（7）天照大御神―建御雷神［高天原―葦原中国］（⑧-2）

天照大御神、詔りたまひしく（中略）僕が子、建御雷神を遣はすべし。（中略）出雲国の伊那佐の小浜に降り到りて……

（8）天照大御神―天鳥船神［高天原―葦原中国］（⑤-2）

尓に天鳥船神を建御雷神に副へて遣はしたまひき。

（9）天照大御神・高木神―豊宇気毘売神［高天原―葦原中国］（⑦-2）

詔りたまひしく、「此れの鏡は、専ら我が御魂として、吾が前を拜くが如伊都岐奉れ。次に思金神は、前の事を取り持ちて、政為よ。」とのりたまひき。此の二柱の神は、佐久久斯侶、伊須受能宮に拜き祭る。次に登由宇気神、此は外宮の度相に坐す神ぞ。

（10）天照大御神・高木神―迩迩芸命［高天原―葦原中国］（㉕）

日子番能迩迩芸命に詔科せて、「此の豊葦原水穂国は、汝知らさむ国ぞと言依さし賜ふ。故、命の隨に天降るべし。」とのりたまひき。

移動は［高天原―葦原中国］間に集中し、（3）を除けば命令の主体は全て天つ神である。

「言依」は委任するという意味で用いられる。（1）では岐美二柱には地上世界の修理固成が、（10）では迩迩芸命には「葦原中国」の統治が、それぞれ命令者から委任されている。命令主体が持つ権威の委譲を意味し、移動主体は名代であることを示す語である。

「遣」を命じるのはそのほとんどが天つ神か天皇であり、正規の使者であることを示す語である。[11] 上位者からの命令を実行することが要求されており、（2）では葦原色許男神を救うため、（4）（5）（6）（7）では「葦原中国」を平定するため、「遣」として神話的世界を渡るのである。故に「言（事）依」と「遣」は、前者は移動主体が命令主体の名代であることを示し、後者は使者を表すという意味において異なりを見せ、重要度の違いを含んでいるため、同時には用いられない。

「命以」は「仰せで、お言葉で」と解釈される語であり、命令者を称揚する表現であると説かれる。[12] 命令者の称揚は委任された神を高めることに直結する。（1）（4）（10）は「高天原」の権威の及ばない地上世界において、派遣神が十分な働きをするための権威づけとして理解できる。特に「言（事）依」と合わせて用いられる（1）（10）は修理固成や天孫降臨といった地上世界の変化をもたらすための移動であり、「命以」との併用は委託された神の権威を「葦原中国」のおいても保証しようとする表現であると捉えるべきである。

「詔」について谷口雅博は記紀の用字法の比較検討から、『書紀』では天皇のミコトノリに専用される字であり、神代紀には一切用いられないことを指摘する。この厳密な使用法とは異なり、『古事記』では「高天原」の神々や天皇など幅広く用いられており、「詔」は柔軟性を持つ用字であることを明らかにした。その上で「詔」一字を天つ神にも天皇にも用いることにより、

やはり天神から歴代天皇への一連の皇統を強調する意味合いがあろう。

とまとめる。[13] 神から天皇へという『古事記』の変遷を見据えた上での用字法とする指摘は重要であろう。また「詔」「事依」を用いて伊邪那岐命が天照大御神、月読命に「高天原」、「夜之食国」の領有支配をそれぞれ命じる場面はここには掲げていない。これは詔を承けた天照大御神と月読命がそれぞれ委譲された世界に移動したことを表す記述はないため、本書ではC経緯を記さない移動に分類したことによるが、

伊邪那岐命―天照大御神［葦原中国―高天原］（⑩）

天照大御神に賜ひて、詔りたまひしく、「汝命は、高天の原を知らせ。」と事依さして賜ひき。

伊邪那岐命―月読命［葦原中国―夜之食国］（⑪）

月読命に詔りたまひしく、「汝命は、夜の食国を知らせ。」と事依さしき。

と記されているように、経緯は記されないが、「詔」「事依」を用いた形は（1）や（10）に通じる形である。即ち伊邪那岐命の詔に従うかたちで移動するのであり、分類Aの特徴を持つ。この二例は分類CとAの特徴を同時に持つ用例であり、別途考察する必要があるが、ここからも秩序立てられた世界間移動が、命令主体を明確にすることで描かれていることが理解される。

命令による神話的世界の移動は、これらの語句を用いることで命令主体と移動主体を明確にしつつ語られる。それはつまり秩序に則った移動の在り方が示されているということである。命令系統の整備や厳守、秩序化された降臨は権威の所在を明らかにする。神話的世界の形成という観点から捉え直すと、これら命令に基づく世界間移動は、秩序化された世界間関係の構築を語る一つの方法であったと理解される。[14]

記述のない移動とは異なり、秩序化された移動は整然とした神話的世界、明確な境界を持つ世界関係を形成する。前の考察と合わせると建御雷神は二つの場面において二つの異なる移動形態を見せていることになる。一つは経緯を語らない移動であり、もう一つは命令に基づく移動である。この相異が示す神話的世界の関係性も以下のような異なりを見せる。

C　経緯を記さない移動　　↓　二つの世界の近親性と境界の曖昧さ

A　上位者からの命令に基づく移動　↓　二つの世界の秩序化された関係

この様に建御雷神の世界間移動は、二つの異なる世界の在り方を示しているのである。

六　夢による世界間移動（本文【3】の考察　分類Aの変形）

建御雷神の最後の記事は中巻「神武記」である。神武天皇の東征、熊野村の段を書き下して掲げる。

【3】故、神倭伊波礼毘古命、其地より廻り幸でまして、熊野村に到りましし時に、大熊髪かに出で入りて即ち失せき。（中略）尓に其の惑え伏せる御軍、悉に寤め起きき。故、天つ神の御子、其の横刀を獲し所由を問ひたまへば、高倉下答へ曰ししく、

「己が夢に、天照大神、高木神、二柱の神の命以ちて、建御雷神を召びて詔りたまひけらく、『葦原中国は伊多玖佐夜芸帝阿理那理。我が御子等不平み坐す良志。其の葦原中国は、専ら汝が言向けし国なり。故、汝建御雷神降るべし。』とのりたまひき。尓に答へ曰ししく、『僕は降らずとも、専ら其の国を平けし横刀有れば、是の刀を降すべし。此の刀を降さむ状は、高倉下が倉の頂を穿ちて、其れより墮し入れむ。

神武天皇が熊野村に到着すると大熊が突如現れ、直後正気を失い皆倒れてしまう。この窮地を高倉下が夢に得た横刀によって免れる。この夢に建御雷神が現れ、降臨を命じられるのであるが、代わりに「葦原中国」を言向けた横刀を降ろしていることが二重傍線部に記される。直接移動はしていないが、ただ本文【3】における建御雷神への司令もまた本文【2】と同じく天照大神、高木神の命令によるものであることが明示されている。また傍線部に「命以」「詔」が用いられているように、物語の構造も本文【2】と同型であるといえることから、分類A上位者からの命令に基づく移動に分類される。本文【2】との相似形を示す本文【3】について阪下圭八は、

熊野での受難・再生がいわば第二の天孫降臨ともいうべき性質を担うと目測されてくるのである。

と論じる。[15] 阪下も指摘しているが、「葦原中国」の状態を本文【2】は「伊多久佐夜芸弖有那理」と表し、本文【3】でも「伊多玖佐夜芸帝阿理那理」とほぼ同じ一文で表現している。繰り返しは強調につながる。「高天原」と「葦原中国」の関係性からすれば、天つ神を中心とする秩序化された世界としての「葦原中国」を再度描き出していると捉えるべきであろう。

本文【2】と【3】には大きな相異点はあるが、やはり分類Aの命令による移動に分類するべきであろう。ここから本文【3】における建御雷神の世界間移動を、筆者は分類Aの変形と捉えるのであるが、その変形の跡は二重傍線「夢」という設定と、建御雷神に代わり「横刀」を降ろす部分とに見られる。

河東仁は各時代の各文献にみられる夢の用例を精査検証し、『古事記』上巻には夢の記事がないことを踏まえて、夢を「聖なる次元

との交信回路」であると論じた。[16] これは古川哲史の「通路」という捉え方に通じ、[17] 中西進が指摘する神との出会いの場として機能していると考えられる。[18]

何故建御雷神は直接降臨しないのか。それは「葦原中国」が「天下」へと変化したためと考えられる。中巻に至り世界の主宰が神から天皇へと変化した。神話的世界であった「葦原中国」は天皇の御世への変遷に連動して、現実的世界「天下」として更新される。中巻以降、天皇を語る『古事記』とすれば、むしろ必然の変化あり、神話的世界である「高天原」と現実的世界である「天下」とのつながり方が、上巻と変わらない方が不合理であろう。夢とは間接的に接触するための手段である。神と人とが直接触れ得ない状況にあって、それでもつながるために夢という装置が必要だったのである。[19]

一方これは、世界同士のつながりが狭くなったことを暗示するものでもある。つながってはいるが間接的であり、神との接触には装置が必要なのである。この変化が示すのは、神話的世界は互いに離れつつある、或いは離れなければならないとする編纂者の認識であろう。[20]

ここで「高天原」と「葦原中国」の関係性を整理する。中巻以降、葦原中国は「天下」と呼び直されていく。これは天皇が治める現実的世界としての呼称であり、「葦原中国」が変化した世界である。しかし、変化はしたが「高天原」を源とする秩序は「天下」においても変わらない。ただ、そのつながり方が変化した。神話的世界（「葦原中国」）から現実的世界（「天下」）への変化が語られる時、「高天原」と「天下」のつながりは間接的にならざるを得なかった。建御雷神が自らの代わりに「横刀」を降ろすのはそのためであり、「神代とは区別された人の世らしい筋立」[21]として理解される。

七　おわりに

三つの記事における建御雷神の移動形態は三つとも異なる。本節において建御雷神はその都度異なる神話的世界の関係を示していることを明らかにした。まとめ直すと以下の通りである。

本文【1】　分類C経緯を記さない移動　　↓　二つの世界の親近性と境界の曖昧さを示す［高天原―地上世界］

本文【2】　分類A上位者の命令に基づく移動　↓　二つの世界の秩序化された関係を示す　［高天原―葦原中国］

本文【3】　分類（A）変形　夢による移動　↓　二つの世界が遠ざかることを示す　［高天原―天下］

神話的世界の構造は固定的ではない。[22] 以上に示したように、常に変化し、関係性は更新されていく。そのような『古事記』において変化を前提とした神話的世界の構造を示す一方法として、移動する神々が利用され、その移動の形態を変えることによって、世界間の関係性の変化を示すのである。特に「高天原」と「葦原中国」の構造とその変化については、建御雷神の移動の形態を、その都度異なる形で記すことで示しているのである。

〔注〕

1　『古事記』建御雷神、建御雷之男神、『書紀』武甕槌神、武甕雷神に作る。以下『古事記』は建御雷神、『書紀』は武甕槌神で統一する。

2　諸説の一例として『全註釈』が採る雷神説、岩波大系『古事記』が採る刀剣神説、吉井巌の甕神説（「タケミカヅチノ神」『国語と国文学』49―8、一九七二年。後に『天皇の系譜と神話　二』（一九七六年、塙書房。）に収録。）などがある。

3　『釈日本紀』の引用は新訂増補国史大系8『日本書紀私記・釈日本紀・日本逸史』（一九六五年、吉川弘文館。）に拠る。八五頁。『日本書紀纂疏』上第三には「天書曰、武甕槌神、天之進神也」とある。（神道大系古典註釈編三『日本書紀註釈（中）』、一九八五年、神道大系編纂会。二一四頁。）

『説文解字』の引用は、『説文解字附検字』（一九六三年、中華書局。）に拠る。三九頁。

『篆隷万象名義』の引用は、『弘法大師空海全集』第七巻（一九八四年、筑摩書房。）に拠る。三一一頁。

4　新編日本古典文学全集2『日本書紀』①（一九九四年、小学館。）の四四頁頭注に「越は発揚、飛びあがる意」とあり、また『説文解字』には「越　度也　从走戉聲」とある。（前掲三、三六頁。）遠方まで飛び散る意味とする。

5 中村啓信は、

湯津石村を高天原のことでなく、この地上のこととしている『古事記』は、目さきの合理主義に走ったか、あるいは「高天原」の語を脱落したのであろう。

と論じる。（「建御雷之男神をめぐって」『古事記年報』40、一九九八年。後に『古事記の本性』（二〇〇〇年、おうふう。）に収録。一八八頁。）

6 馬場百合子「「貢進」された建御雷神―地上に現れた神による葦原中国の平定」『國語と國文學』第87巻第8号、二〇一〇年。

7 『注解』2。一六八頁。

8 大久間喜一郎は「生者と死者との間に、古くは交通が行なわれたというのが未開時代の考え方であった。」（一九頁。）とし、「死者と生者との間にこうした無差別観念があったように、天上と地上・地上と地下・地上と海底の間にも相互に交通が行われた。」（二一頁。）と論じる。（『古代文学の源流』、一九六五年、桜楓社。）

9 新編全集『古事記』頭注。八〇頁。

10 青木周平「古事記神話における「言向」の意義―葦原中国平定伝承を通して―」『國學院雑誌』第89巻1号、一九八〇年。後に『古事記研究―歌と神話の文学的表現―』（一九九四年、おうふう。）に収録。

11 壬生幸子「古事記における「遣」と「使」―使者派遣場面の用字意識―」、古事記研究大系10『古事記の言葉』、一九九五年、高科書店。一四二頁。

12 前掲7。

13 谷口雅博「古事記における「詔」字の使用意識」『古事記年報』32、一九九〇年。後に『古事記の表現と文脈』（二〇〇八年、おうふう。）に収録。六三頁。

14 松本直樹は「天降」の語義を「思想的には、その降下が「天」の秩序そのものの降下であり、結果的に「天」が「降」りつくこ

とをも意味し得るのであって、古事記においては「自レ天降」と明確に区別されているのである。」と論じる。天を主体とする秩序化という理解は重要である。（「「天降」の意味―『古事記』『万葉集』におけるその思想と表現―」『上代文学』61号、一九八八年。後に『古事記神話論』（二〇〇三年、新典社。）に収録。一二八頁。）

15 阪下圭八『古事記の語り口―起源・命名・神話』、二〇〇二年、笠間書院。一二一頁。

16 河東仁『日本の夢信仰―宗教学から見た日本精神史―』、二〇〇二年、玉川大学出版。三五頁。

17 古川哲史は「夢が神意を受ける通路で、夢が神と人との連絡をする場面」であると説く。（『夢　精神史』、一九六七年、新興印刷株式会社。一一頁。）

18 中西進『古事記を読む3大和の大王たち』、一九八六年、角川書店。二六頁。

19 橋本雅之は「夢のお告げという間接的な手段によって深刻な事態を回避するという構成」を指摘し、夢を隔離された場として、間接的にならざるを得ないとする。（「夢に顕れる神―「古事記」における大物主大神を中心として」『大美和』108号、二〇〇五年。四五頁。）

20 西郷信綱は現実世界における宮廷の支配力強化と拡大に伴い、「香具山は天から落ちて地上の山となり、高天の原は天たかく次第に遠ざか」ると説く。（『古事記の世界』一九六七年、岩波書店。三六頁。）

21 前掲15。一二二頁。

22 西條勉はテクスト内部にあるテクスト自体を変化させていく装置として三層の世界構造を捉え、「けっしてスタティックな枠組みではなく」「きわめて動的な装置であった」と論じる。（『古事記と王家の系譜学』、二〇〇五年、笠間書院。一〇〇頁。）
またアンダソヴァ・マラルは神話的世界の変貌を詳細に分析し、その世界の変化、流動性を前提することによる読みの可能性を提示した。（『古事記　変貌する世界―構造論的分析批判―』、二〇一四年、ミネルヴァ書房。）

第四節　猨田毘古神と天宇受売命の邂逅

――「高天原」と「葦原中国」と「天下」、神話と現実をつなぐ神々――

一　はじめに

天宇受売命が初めて現れるのは、天石屋戸神話である。天照大御神が差し籠もる石屋戸の前で「神懸り為て、胸乳を掛き出で裳緒を番登に忍し垂れ」て、楽をする神である。

一方、猨田毘古神は天孫降臨の際に、天の八衢に居て、「高天原」と「葦原中国」を光す神であり、降臨する天孫を導く神である。

二神は、この天降りのときに出会い、天宇受売命は猨田毘古神の名を顕らかにし、正体を暴くのである。そして天孫が無事筑紫国日向の高千穂に天降ると、天宇受売命は猨田毘古神を伊勢国へと送り届け、その名の一字を負い、猨女君と呼ばれるようになる。

以上は『古事記』における天宇受売命と猨田毘古神の物語の概要である。『日本書紀』にも細部に異同は見られるものの、概ね似通った物語が記載されており、天宇受売命が猨田毘古神の名を賜る件で話は終わっている。

二　問題の所在

ところが、『古事記』は猨女君の起源を語ったあとに天宇受売命と猨田毘古神に関する独自の物語を記載している。以下に本文を書き下して掲げる。

【1】故尓に天宇受売命に詔りたまひしく、「此の御前に立ちて仕へ奉りし猨田毘古大神は、専ら顕はし申せし汝送り奉れ。亦其の神の御名は、汝負ひて仕へ奉れ。」とのりたまひき。是を以ちて猨女君等、其の猨田毘古の男神の名を負ひて、女を猨女君と呼ぶ事

是れなり。

【2】故、其の猨田毘古神、阿邪訶に坐す時、漁為(ウ)て、比良夫貝に其の手を咋ひ合さえて、海塩に沈み溺れたまひき。故、其の底に沈み居たまひし時の名を、底度(エ)久御魂と謂ひ、其の海水の都夫多都時の名を、都夫多都御魂と謂ひ、其の阿和佐久時の名を、阿和佐久御魂と謂ふ。

【3】是に猨田毘古神を送りて、還(オ)り到りて、乃ち悉(カ)に鰭の広物、鰭の狭物を追ひ聚めて、「汝は天つ神の御子に仕へ奉らむや。」と問言ひし時に、諸の魚皆「仕へ奉らむ。」と白す中に、海鼠白さざりき。尓に天宇受売命、海鼠に云ひしく、「此の口や答へぬ口。」といひて、紐小刀以ちて其の口を拆きき。故、今に海鼠の口拆くるなり。是を以ちて御世、嶋の速贄献る時に、猨女君等に給ふなり。

高千穂に降臨した迩迩芸命によって天宇受売命に二つの命令が下される。その後、伊勢国阿邪訶で漁をする猨田毘古神が語られ、天宇受売命は海魚を招集し、嶋の速贄が下賜される。天孫降臨以降の物語は以上の如く内容から三段に分類され、便宜的に【1】から【3】の番号を付した。以下それぞれ本文【1】、本文【2】、本文【3】と呼ぶ。

当該本文は従来挿話として見なされてきた。[1] 中西進も「大筋には関与することなく、個別的に散在していた猨女の君関係伝承」と論じる。[2] 確かに当該神話は挿話、つまり本筋とは直接関係しない物語のように見えるが、しかし『書紀』には無視されているにも関わらず、『古事記』に記載されたということは、『古事記』編纂者にとっては載録するだけの意味と目的があったと推測される。結論を先んじて述べれば、この一連の神話は「高天原」と「葦原中国」との関係性を示しながら、[猨田毘古神―天宇受売命―猨女君]の関係を通して、「葦原中国」から「天下」への展開を示す神話であると考える。つまり世界間の構造の変化、即ち神話的世界「葦原中国」から現実的世界「天下」への更新を語る神話として位置づけられる。本節ではこの「更新」における猨田毘古神と天宇受売命のはたらきを考察していく。

三　「名を負う」ということ

天孫迩迩芸命の下した命令は二つある。一つは本文【1】波線部分㋐「此の御前に立ちて仕へ奉りし猨田毘古大神は、専ら顕はし申せし汝送り奉れ。」であり、もう一つは波線部分㋑「亦其の神の御名は、汝負ひて仕へ奉れ。」である。

先ず波線部分㋑の命令から検討する。波線部㋑では「其の神」即ち猨田毘古神の名を一字負って、[3]「汝」天宇受売命は「仕へ奉れ。」という命令が下されるが、この「仕へ奉れ」の対象が迩迩芸命であることは猿田正祝の用例検討から明らかである。[4] 天宇受売命が猨田毘古神の「名」を「負」ったことについて、猿田は、倭建命の熊曽征討物語における「建」の名の移動に着目し、「名の移動は、猨田毘古神の天宇受売命への服属を語る。」と説く。[5] また中西進も猨田毘古神を祖とする宇治土公氏と猨女君氏との習合を背景に見据えながら、「名を負うとは神を祭る集団が、その神の名を冠して存在するという意味である。このように考えると、猨女集団は猨田毘古神の奉祭者ということになろう。」と論じる。[6] 確かに「名」を「負」うという表現は猨田毘古神と天宇受売命との関係を表していると考えられるが、それが「服属」や「奉斎」の関係を表すものなのであろうか。このことについて『古事記』中の用例を検討し、明らかにする。

『古事記』における「名」を「負」うという表現は以下の六例である。以下に書き下して掲示する。（［　］内原文。）

①是に其の足名椎神を喚びて、「汝は我が宮の首任れ。」と告言りたまひ、且名を負せて、稲田宮主須賀之八耳神と号けたまひき

［且、負名号稲田宮主須賀之八耳神］。（上巻　須佐之男命の八俣大蛇退治）

②亦其の神の御名は、汝負ひて仕へ奉れ［亦、其神御名者、汝負仕奉］。（本文【1】）

③是を以ちて猨女君等、其の猨田毘古の男神の名を負ひて［是以、猿女君等、負其猨田毘古之男神名而］、女を猨女君と呼ぶ事是れなり。（本文【1】）

④若帯日子命と倭建命、亦五百木之入日子命と此の三王は、太子の名を負ひたまひ、［若帯日子命与倭建命、亦五百木之入日子命、此三王、負太子之名。］（中巻　景行記）

⑤此の太子の御名、大鞆和気命と負はせる所以は［此太子之御名、所以負大鞆和気命者］、初めて生れましし時、鞆の如き宍、御

腕に生りき。故、其の御名に著けき。（中巻　仲哀記）

⑥次に、軽大郎女、亦の名は衣通郎女。御名を衣通王と負わせる所以は、其身の光、衣より通り出づればなり［御名所以負衣通王者、其身之光、自衣通出也］。（下巻　允恭記）

先ず⑤⑥は「名」を「負」った理由を説明する場面である。「負」った「名」は人物の性質をあらわし、本名では明らかにされない性質を表現している。⑤は武具である「鞆」の字を持ち、武を象徴する「名」を「負」っていることを示す。⑥の「衣通郎女」は衣を貫くほどの光り輝く美しさを備えた人物であることの表象である。また①は須佐之男命が須賀の地で宮殿を建て、その宮主として足名椎を迎えたときに須佐之男命が足名椎に「負」わせた「名」を稲田宮主須賀之八耳命とする。これは国つ神、大山津見神の子である足名椎が、須賀之八耳命として須賀の宮殿の長という新たな立場を得たことを表している。⑤⑥に関しても、もともと品陀和気命、軽大郎女という名があり、その上で別の「名」を「負」っているのであり、これは人（神）物に新たな性質を付加する表現であるといえる。④の場合も三人の御子に「太子」という「名」を「負」わせているというのは、御子という立場から皇位継承候補としての「太子」へと、正に新たな立場に立ったことを意味する。尾崎暢殃は「「負ふ」は身につける意。」とし、[7] 阿部寛子も「神話の論理に従えば神々に対する新たな命名は新たな霊格の誕生をも意味するはず」と論じる。[8] 筆者も用例の検討によって「名」を「負」うという表現が、新たな存在への変化を表すものであると考える。

ここで注意すべきは、天宇受売命の場合、猨田毘古神の一字を「負」って猨女君を名乗るという点である。他の用例とは異なり、他者の名の一部を継承することが意味する二神の関係性が問題となろう。三浦佑之は「名を得るということは、相手の力を身につけることを意味する」と説き、[9] 前掲の阿部論では「地上に降臨の後はもはや天上界の巫女としての職能をもってではなく、新たな職能をもって皇孫に仕えるよう、ニニギは猿田毗古の名を負えと命名したのではないだろうか。」[10] と論じており、筆者もまた同様に考える。つまり天宇受売命は猨田毘古神の職能を継承したのであり、その表れが猨女君という氏族名であると考える。

さらに他の用例が個人（神）の名称であるのに対し、天宇受売命が猨田毘古神の「名」を「負」った結果賜った「猨女君」は、氏族名であるという点にも注意が必要であろう。氏族名が、その氏族の職掌を示すことは中臣、大伴、鏡作部、矢作部などの用例によって

認められるところである。衣通郎女という名がその人物の性質を表すのと同じく、氏族名がその氏族の職掌を表していることに鑑みたとき、猨田毘古神の職能を継承し天宇受売命が新たな職掌を身につけたことを、『古事記』編纂者は「名」を「負」うという文脈によって表現していることが推測されるのである。

四　天宇受売命が継承した名

猨田毘古神は「高天原」から「葦原中国」への世界間移動を先導する神として現れる。しかし、そのような職掌を天宇受売命が継承したとして、その職能を行使したと認められる記事は『古事記』はもとより他文献にも見あたらない。猨女君は「名」を「負」うことで、何を継承したのか。この問題を念頭に置き、本文【2】を分析する。

さて本文【2】は猨田毘古神が伊勢の阿邪訶で漁をするという物語である。天孫降臨神話にはたらく姿とは異なる猨田毘古神であり、これこそが『古事記』独自の猨田毘古神であるといえる。猨田毘古神は海で溺れて、底度久御魂、都夫多都御魂、阿和佐久御魂の三柱の御魂になったと語られる。

本文【2】については、演劇に奉仕する猨田毘古神を描いているとする説[11]や、猨田毘古神を奉斎する集団による信仰・呪術儀礼が説話化されたものとする説[12]などがあり、また猨田毘古神を祖とする宇治土公氏やその本拠地である伊勢地方の服属を語る物語であるとする説もある[13]。本質や原型を求めることで神話の背景に光をあてた従来の研究は、天孫降臨神話全体の形成過程と当該神話が記載された目的を知る上で成果を上げた。しかし本節では先学のように文脈を解体し、挿話や遊離説話とするのではなく、本文【1】【2】【3】と構成されることによってのみ読み解ける内容があると考える。それは『古事記』編纂者が現在の形に物語を構成した、その論理を解明することである。

さて本文【2】における猨田毘古神は傍線部㋐「漁」をして、三柱の御魂へと変化する。即ち海に関係する神という性質が、本文【2】から看取されるのである。これは新たに付け加えられた猨田毘古神の神格として認められよう。傍線部㋑の猨田毘古神の三柱の御魂へ

の変化も、既に多くの指摘があるように住吉三神、海神三神、宗像三神の誕生場面との類似が認められ、[14] 猨田毘古神の海神的神格をうかがわせる表現となっている。このように本文【2】は、天孫降臨神話において先導する猨田毘古神を、海神的存在に変化させているところが最大の特徴であるといえる。以上のように本文【2】を読み解いたとき、海神としての猨田毘古神を語る理由が、次の問題となろう。

続く本文【3】では、天宇受売命が鰭の広物、鰭の狭物へ命令を下す（傍線部㋕）。海魚に対して天孫への服従を誓わせる場面であるが、天石屋戸神話で舞を奉じ、天孫降臨神話で猨田毘古神の名を顕す神とは異なる職能が示されている点は、本文【2】の猨田毘古神と同様である。天宇受売命が海魚を管掌し得た根拠を求めようとしたとき、天石屋戸神話及び天孫降臨神話に語られる天宇受売命の職掌からは見出すことができない。そこで前に述べた猨田毘古神から天宇受売命への「名」の継承と、猨田毘古神の海神的神格、そして天宇受売命の海魚管掌がつながりを持って想起される。即ち天宇受売命による鰭の広物、鰭の狭物へ命令は、海神猨田毘古神の「名」を「負」うことで獲得した職掌であると考えられ、その源には三柱の御魂として海に沈む猨田毘古神の姿がある。

本文【1】において下された命令は、本文【2】で語る伊勢国阿邪訶で漁をする猨田毘古神の海神的神格を前提とし、続く本文【3】で「還り到」った天宇受売命が諸々の魚類を使役する物語によって完遂する。ここで傍線部㋔について猨田毘古神を送りとどけた天宇受売命がどこへ「還り到」ったのかということについて考察する。

天宇受売命の「還り到」った地について、筑紫国とする説、[15] 伊勢国とする説、[16] 不明とする説に分かれる。[17] 文脈通りに読めば筑紫国に還ったと考えられるが、本文【3】、即ち天宇受売命の魚類使役の物語が、志摩国の御贄を猨女君が給わったことの由来を語るものであり、この記事を考慮したとき、そのまま伊勢国に鎮まったという読みの可能性が生じる。そのため一方では天宇受売命は伊勢国へと「還り到」ったとし、また一方では「還り到」った地を不明とする説が存在するのである。尾崎知光は「どこへ還ったのか不明」としながらも、「然し魚を集めて、天神御子に奉仕することを問うのは、天神御子の御許とみることもできる。」と筑紫、不明両説の可能性を示唆している。[18] この点に関して倉野憲司は、

「還」をこのまま認めるとするならば、笠沙の岬に還つたと見る以外に解しやうはない。従つて「志摩の魚族」はこれに抵触する

が、「島の速贄」は「御世」給ふのであるから、その前の話が「志摩の魚族」でなくてはならないとするには及ぶまい。

と論じ、猨田毘古神（伊勢阿邪訶）―天宇受売命（筑紫高千穂）―嶋の速贄（志摩）という物語の流れに問題はないとする。[19] 倉野説は物語を曲解することなく、文脈通り理解することが可能であることを指摘するものであり、筆者も天宇受売命は猨田毘古神を伊勢国へと送ったあと、筑紫国笠沙の岬に「還り到」ったと考える。

更にいえば司令者と下命者との関係には『古事記』独自の論理がはたらいており、天宇受売命は九州に還る必要があったと考えるのである。『古事記』において下命された神は命令を完遂した後、司令神（者）のもとへ還り、報告する義務を有する。つまり「覆（復）奏」の義務であり、この「覆（復）奏」の意義については別稿において確認した。[20]

『書紀』第九段一書第一には『古事記』本文【1】に該当する記事があるが、天孫から天宇受売命に下される命令の内容に相異がみられる。以下に書き下して掲げ、相異点を確認する。

天鈿女、復問ひて曰はく、「汝は何処に到りまさむぞや。皇孫何処に到りましまさむぞや」といふ。対㋔へて曰はく、「天神の子は、当に筑紫の日向の高千穂の槵觸峯に到りますべし。吾は伊勢の狭長田の五十鈴の川上に到るべし」といふ。因㋕りて曰はく、「我を発顕しつるは、汝なり。故、汝、我を送りて致りませ」といふ。天鈿女、還詣りて報状す。

皇孫、是に、天磐座を脱離ち、天八重雲を排分けて、稜威の道別に道別きて、天降ります。果に先の期の如くに、皇孫をば筑紫の日向の高千穂の槵觸峯に到します。其の猨田彦神は、伊勢の狭長田の五十鈴の川上に到る。

即ち天鈿女命、猨田彦神の所乞の隨に、遂に侍送る。時㋖に皇孫、天鈿女命に勅すらく、「汝、顕しつる神の名を以て、姓氏とせむ」とのたまふ。因りて、猨女君の号を賜ふ。故、猨女君等の男女、皆呼びて君と為ふ、此其の縁なり。

『書紀』において天宇受売命に対する迩迩芸命の命令は㋖猨田毘古神の名を以て姓氏とすることのみである。『古事記』の㋐にあたる猨田毘古神の伊勢送りに関する命令は天宇受売命と猨田毘古神の問答部分（傍線部㋔）に表れるが、『古事記』との最大の相異は猨田毘古神の鎮座地の指定、及び天宇受売命を送る神とする指名が、猨田毘古神自身によるものであるという点である（波線部㋕）。

天宇受売神は猨田毘古神に汝と皇孫が、どこに到るべきかを発問する。猨田毘古神の返答は天つ神の子は筑紫に、吾は伊勢に到るこ

とを教唆し、加えて天宇受売命を自らの送り役に指名している。そこで一度天宇受売命は迩迩芸命のもとへ「還詣りて報状」し、その報告を受けて迩迩芸命は筑紫国へと降臨を開始する。そして猨田毘古神も伊勢国へと移動するのである。天宇受売命は猨田毘古神の願い通り、猨田毘古神に随身し伊勢国へと送りとどけ、その後皇孫によって天宇受売命に猨田毘古神の名を以て姓氏とすることが告げられるのである。

一方『古事記』では迩迩芸命は天照大御神の命令によって降臨するが、その詔は以下の三つである。

天照大御神の命以ちて、「豊葦原之千秋長五百秋之水穂国は、我が御子、正勝吾勝勝速日天忍穂耳命の知らす国ぞ。」と言因さし賜ひて、天降したまひき。

これは天忍穂耳命に最初に下された詔である。ここから「葦原中国」の平定が始まるが、平定を終えた後、再び以下の詔が下される。

尓に天照大御神、高木神の命以ちて、太子正勝吾勝勝速日天忍穂耳命に詔りたまひしく、「今、葦原中国を平け訖へぬと白せり。故、言依さし賜ひし随に、降り坐して知らしめせ。」とのりたまひき。

ここで迩迩芸命への交替が語られるため、今度は迩迩芸命に対して詔が下される。

是を以ちて白したまひし随に、日子番能迩迩芸命に詔科せて、「此の豊葦原水穂国は、汝知らさむ国ぞと言依さし賜ふ。故、命の随に天降るべし。」とのりたまひき。

これらの詔では「葦原中国」の統治は命じられているが、「高千穂」に降臨せよとは命じられていない。『書紀』は波線部㋖に明らかなように具体的な高千穂降臨が猨田彦神の発話によって語られるが、『古事記』では明確な指定のないまま当然の如く高千穂へと降臨している。ただ『古事記』は猨田毘古神を伊勢国へと送り、その送り役として天宇受売命を任命するのは、迩迩芸命としている。つまりサルタビコノ神を送りとどける役としてアメノウズメノ命を指名するときに、猨田彦神本人の希望としているのが『書紀』であり、天孫の命令とするのが『古事記』なのである。

当該神話では「覆（復）奏」の語自体は用いられないが、天孫の詔勅に対し、臣下は報告を以てその任務を完了させるという『古事記』の論理を考慮すれば、天宇受売命が㋔「還り到」るのは、㋐「此の御前に立ちて仕へ奉りし猨田毘古大神は、専ら顕はし申せし汝

送り奉れ。」という天孫の詔勅を完遂したことを報告するためであり、この点から考えれば、天宇受売命は九州に「還」らねばならなかったのである。

本文【2】と本文【3】が本文【1】の天孫の命令（波線部分㋐㋑）に導かれた物語であることを理解すれば、断片とされてきた個々の物語を有機的に解釈することが可能となる。本文【2】は伊勢国で漁をする海神猨田毘古神を語り、この猨田毘古神の「名を負」うことで天宇受売命は猨田毘古神のもっていた海神的性質を継承する。そして本文【3】において、天宇受売命は鰭の広物、鰭の狭物に命令を下す海神としての職能を発揮し、最後は天孫に命令を果たしたことを報告しているのである。またこの一文は無限に広がる「海原」において傍線部㋒に示すように「悉に鰭の広物、鰭の狭物を追ひ聚め」ることができる存在として天宇受売神を描いているのであり、正に「海原」に関する呪的能力を獲得し、発揮した海神の姿であったと考えられる。

五　『古事記』に見る猨女君の職掌

本文【1】の天孫の命令が後の二つの物語を導き、本文【2】で明らかにされる海神としての猨田毘古神の職掌を継承した天宇受売命は、本文【3】でその職能を行使する。その功績が認められて嶋の速贄が猨女君に与えられたと語る『古事記』の文脈を確認してきた。猨女君の職掌へと結実する物語を『古事記』は独自に載録していることになるが、当該神話の存在意義について、『古事記』中の始祖注記との関連から考察を試みる。

猨女君という氏族名は、直前に語られる天孫降臨神話に現れる。天孫に随伴して降臨する五伴緒は天児屋命、布刀玉命、天宇受売命、伊斯許理度売命、玉祖命であるが、天孫降臨神話の末尾に、

故、其の天児屋命は、〔中臣連等の祖。〕布刀玉命は〔忌部首等の祖。〕天宇受売命は、〔猨女君等の祖。〕伊斯許理度売命は、〔作鏡連等の祖。〕玉祖命は、〔玉祖連等の祖。〕（〔　〕内割注。）

と始祖注が付されていて、この中の五伴緒の神々は天石屋戸神話に登場する神々でもある。

伊斯許理度売命に科せて鏡を作らしめ、玉祖命に科せて、八尺の勾璁の五百津の御須麻流の珠を作らしめて、天児屋命、布刀玉命を召して、天の香山の真男鹿の肩を内抜きに抜きて、天の香山の天の波波迦を取りて、占合ひ麻迦那波しめて、天の香山の五百津真賢木を根許士尓許士て、上枝に八尺の勾璁の五百津の御須麻流の玉を取り著け、中枝に八尺鏡を取り繋け、下枝に白丹寸手、青丹寸手を取り垂でて、此の種種の物は、布刀玉命、布刀御幣と取り持ちて、天児屋命、布刀詔戸言祷き白して、天手力男神、戸の掖に隠り立ちて、天宇受売命、天の香山の天の日影を手次に繋けて、天の真拆を鬘と為て、天の香山の小竹葉を手草に結ひて、天の石屋戸に汗気伏せて踏み登杼呂許志、神懸り為て、胸乳を掛き出で裳緒を番登に忍し垂れき。尓に高天の原動みて、八百万の神共に咲ひき。

是に天照大御神、怪しと以為ほして、天の石屋戸を細めに開きて、内より告りたまひしく、「吾が隠り坐すに因りて、天の原自ら闇く、亦葦原中国も皆闇けむと以為ふを、何由以、天宇受売は楽を為、亦八百万の神も諸咲へる。」とのりたまひき。尓に天宇受売白言ししく、「汝命に益して貴き神坐す。故、歓喜び咲ひ楽ぶぞ。」とまをしき。

天石屋戸神話では、伊斯許理度売命は鏡を作り、玉祖命は玉を作ることで天照大御神の出現に貢献した神々である。故に後裔氏族はこの時の職掌を以て「作鏡連」「玉祖連」と呼ばれるのである。

また天児屋命の後裔「中臣連」は神と人の中を執りもつ臣という意味を持ち、布刀玉命の後裔「忌部首」は延暦二十二年に「斎部」と改めるが「忌」「斎」共に神事に携わる職掌をあらわす。即ち二氏の氏族名は天石屋戸神話における天児屋命、布刀玉命の職掌をそのまま表現しているのであり、つまり中臣は祝詞をあげ、忌部は奉幣して神事に奉仕する職掌を表しているのである。

一方天宇受売命は神懸かりして舞い踊り、楽を為すことで、天照大御神出現に貢献した神であったが、しかしその後裔氏族は「猨女君」と呼ばれ、この氏族名と祖神天宇受売命の職掌との間に関連性が見えない。つまり天宇受売命と「猨女君」は、五伴緒の中で唯一、神の職掌と氏族名が直結しない例なのである。わずかに「是を以ちて猨女君等、其の猨田毘古の男神の名を負ひて、女を猨女君と呼ぶ事是れなり。」と語るだけである。『書紀』でも「時に皇孫、天鈿女命に勅すらく、「汝、顕しつる神の名を以て、姓氏とせむ」とのたまふ。因りて、猨女君の号を賜ふ。故、猨女君等の男女、皆呼びて君と為ふ、此其の縁なり。」という一文を記すのみである。

五伴緒の一柱である天宇受売命と後裔氏族である猨女君に対して、『古事記』編纂者は、『書紀』のような結果のみを記載するのではなく、五伴緒の一柱天宇受売命の後裔氏族が「猨女君」と呼ばれるようになった経緯を語るのである。これはつまり天宇受売命と猨女君との関係を具体的に説明することで、他の五伴緒のように神と氏族との関係性を明示するという必要性があったということでもある。この『古事記』独特の必要性から『書紀』にはない独自の物語が載録されるに到ったと考える。三谷榮一は、

五伴緒の所では、他の伴緒との関係からか他の伴緒と同様に、「天宇受売命猨女君等之祖」の下に割注で記してゐながら、そのすぐあとに、天孫降臨とか、皇室神話とかいふ点からは本来無関係な猨女君の伝承を詳しく記して、やはりそこに割注ではなく、本文に特別な扱ひで「是以猿女君等負二其猿田毗古之男神名一而女呼二猿女君一之事是也。」とわざ〳〵記してゐる。

と指摘し、猨女君が特殊な扱われ方をしている理由を、『古事記』が海人族の伝承を重視し、猨女君は海人族であるためであったと論じる。[21]『古事記』誦習者である稗田阿礼が猨女君の出であると措定しての論であり、「天孫降臨とか、皇室神話とかいふ点からは本来無関係な猨女君の伝承」が載録されていることの理由として説得力を持つ論である。しかし、実は「天孫降臨とか、皇室神話とかいふ点」と「本来無関係な」物語ではなく、まして「猨女君の伝承」というだけでなく、天宇受売命と猨女君の結び付きを迩迩芸命の命令と天宇受売命の臣服とによって語ることで、天孫の側から明確に位置づけようとする意識によるものであり、文脈上の必要性から載録されたと考えるべきであろう。

六　おわりに

『古事記』は天孫迩迩芸命が天宇受売命に猨田毘古神の送り役を命じることで、独自の物語を築いている。その結果、迩迩芸命の命令と還り到る天宇受売命という物語の軸が本文【1】で形成される。その軸に沿って猨田毘古神の新たな神格が語られ（本文【2】）、もう一つの命令によって猨田毘古神の「名」を「負」うたこと、つまり職掌を継承したことを、鰭の広物、鰭の狭物の服従させることで迩迩芸命に証明する（本文【3】）。以上をもって迩迩芸命の命令を全うしたと語るのである。

当該神話全体の末尾、本文【3】の「是を以ちて御世、嶋の速贄献る時に、猨女君等に給ふなり。」は、迩迩芸命の命令を完遂し、九州でそれを証明した天宇受売命の功績によって、後裔氏族である猨女君に「嶋の速贄」の権利が認められたことを示す一文である。「嶋の速贄」は地理的にも伊勢の阿邪訶で漁を司っていた猨田毘古神に付与された権利であったと推定される。その職掌を天宇受売命が継承した結果、本来猨田毘古神の権利であった「嶋の速贄」が天宇受売命の後裔猨女君へと譲渡されたのである。「高天原」での多大な功績を持つ天宇受売命が迩迩芸命に奉じ「葦原中国」ではたらくだけでなく、猨女君として各天皇に職を以て仕え、「天下」に貢献する存在として描かれているのである。

〔注〕

1　松岡静雄は、

後日此神に扮した優人が演じた所作事の光景を伝説子が巧に取入れたものとせねばならぬ。

として、此一段の物語が猨売君氏の家門の光栄を誇示する為に挿入せられたものである」とする。（記紀論究神代篇『高千穂時代』、一九三一年、同文館。九四頁、一〇〇頁。）同じく挿入とする説を以下に挙げておく。

倉野憲司「この段は猨女君氏に関する伝承で、恐らくその氏から出たものと思はれる一つの挿話（Episode）である。」（『古事記全註釈』第四巻上巻篇（下）、一九七七年、三省堂。二〇一頁。）

猿田正祝「これは『古事記』の展開からは傍流な神話と言える。今少し言えば、この次に続く〈海溺れ神話〉、その後の〈嶋の速贄神話〉とともに、『古事記』の展開上不可欠なものというわけではない。」（『古事記』における猨田毘古神の位相」、古事記研究大系5-1『古事記の神々』上、一九九八年、高科書店。二三七頁。）など。

2　中西進は「おそらく、猨女の君をめぐる断片的な伝承が、つけ加えの意味で天孫降臨の話の後に置かれているにすぎない」とも論じる。（古事記を読む2『天降った神々』、一九八七年、角川書店。一一五、一一六頁。）

3　「名」と「負」という語の関係について、井上通泰は『万葉集』巻一、三十五番歌において「ナに負う」と「ナを負う」という二

つの用い方があることをが指摘し、前者を「実の名に副ふ事」、後者を「名称を帯する事」と区別する。（『万葉集新考』、一九二八年、国民図書。）一方、この区別に注意を払うべきとしながらも澤瀉久孝は両者に大きな相異はないとする。（『萬葉集注釋』巻第一、一九五七年、中央公論社。二七八頁）また鉄野昌弘は前者の「ナ」が名称のみならず、その隣接、所有する事物までも含んだ文言である場合があり、「ナの中で負う」、或いは「ナというかたちで負う」の意であるとして、二つの形式の間に、使用者のナに対する見方、捉え方の相異があることを指摘する。（「古代のナをめぐって―家持の「祖の名」を中心に―」『万葉集研究』第21集、一九九七年、塙書房。）当該神話には「猨女君等、負其猨田毘古之男神名而」とあり、「名に負う」という訓読では意味を成さない。天宇受売命が猨田毘古神の名の一字を賜り「猨女君」と名乗ったと解すべきであり、本節では従来の訓読通り「猨田毘古の男神の名を負ひて」として論を進める。

4 猿田正祝「猨田毘古神神話の構造―服属の二重性をめぐって―」『國學院大學大学院文学研究科論集』第14号、一九八七年。

5 前掲4。

6 前掲2。一一六頁。

7 尾崎『全講』。一三〇頁。

8 阿部寛子「猿田毗古の登場―猨女君の由来譚におけるその神話的意味―」、お茶の水女子大学国語国文学会『国文』第61号、一九八四年。八頁。

9 『口語訳古事記』。一〇二頁。

10 前掲8。一一頁。

11 松岡静雄は既に引用の通り「此神に扮した優人が演じた所作事」の説話化と説き（前掲1）、武田祐吉は「海の動物と陸の動物とが争ひをする説話に属する。」とし、「海邊民俗の藝能を語つて居るもの」と論じた。（「猿女の君（古事記）」『国文学解釈と鑑賞』第3巻第6号、一九三八年。二、三頁。）

中西進は「比良夫貝に手をはさまれ、溺れるありさまは、漁撈の模擬儀礼というよりも滑稽な仕草であり、笑いをひき出す遊びと

して演じられたものが、基となっているのではなかろうか。」として「演劇の所作事を反映した語り」であると論じる。（前掲２、一一八頁。）

12 松村武雄の漁獲的呪術儀礼の説話的表出という指摘（『日本神話の研究』第三巻―個分的研究篇（下）、一九五五年、培風館。）や、岡田米夫の「古事記によると、伊勢阿坂の猿田彦大神は、「海人」の操業の三態によって、海神信仰を表現」（「猿田毘古神とその海神的性格」『神道宗教』第75～79号、一九七五年。二〇二頁。）とする論など。

13 井手至は「伊勢の海人の豊漁を願う漁撈儀礼の演技の描写で、猿女の君の祖先（宇治土公）の朝廷への服属儀礼として行われたもの」と説く。（「記紀の神話における猿田彦神」『人文研究』第19巻第９分冊、一九六八年。六九三頁。）

柴田実は「猿田彦をまつる宇治土公氏を含む磯部族が同じく大和朝廷に服属し代々朝廷に贄を献ずることになった由緒を物語る伝えの一部破片」と論じる。（『日本書紀研究』第８冊、一九七五年、塙書房。九九頁。）

猿田正祝は「記載された伝承の存在自体が服属を示すもの」という観点を加えた上で、奉斎集団の服属、宗教的支配権の掌握を表すと論じる。（前掲１。二四〇頁。）

14 武田祐吉は「伊耶那岐の命の禊に当つて、三柱の海神二組が生まれ出る話と同型で、信仰行事をする時に、水中にして神の現はれる物語の系統に属する。」と指摘する。（『古事記説話群の研究』、一九五四年、明治書院。一〇二、一〇三頁。）

三谷榮一「安曇氏や胸肩氏の斎く海人三組がともに三柱として伝承するのと同一思想から、この一柱の神に三つに分けた御名を伝へたものと考へられる。」（「古事記と海人族の伝承―稗田阿礼をめぐつて―」『國學院雑誌』第58巻第８号、一九五七年。七頁。）

中西進「同じ海人族における神生れ、あるいは神迎えの神事があって、それを阿邪訶三神の誕生に託して語ったものであろう。」（前掲２。一一八頁。）

15 前掲１、倉野憲司。

新編全集『古事記』「「日向」に帰り着いての意。」、一一九頁。

16 本居宣長「還字は、罷を誤れるなるべし、麻加理伊田理弖（マカリイタリテ）と訓べし、伊勢に到れるなり、」（『記伝』十六之巻、『本居宣長全集』

第十巻、一九六九年、筑摩書房。二一二頁。）

次田『新講』「伊勢国に帰り著いての意。」、二三三頁。

中島『評釋』「伊勢国に帰り著いて。」、一八七頁。

岩波大系『古事記』「文字通りに解すれば、伊勢から笠沙の岬に還りついての意であるが、それではおかしい。記伝には還は罷の誤りとしているが、それも独断である。」、一三一頁。

全集『古事記』「両者とも本拠の伊勢へ帰ったのであろう。」、一三二頁。

『口語訳古事記』「アメノウズメは、サルタビコをお送りして阿耶訶に帰り到るとすぐに……」（前掲９。一〇三頁。）

17 尾崎『全講』「どこまで見送っていったかは述べようとしていない。古事記の伝承者は、この点には余り関心をもたなかったらしい。」（前掲７。二三二頁。）

朝日『全書』上「何処まで送つて何処へ帰つたのかは、重大な関心になつてゐない。伝承の系統が一元的ではないのであらう。」、二七四頁。

18 尾崎『全注』。九六頁。

19 前掲１、倉野憲司。二〇二頁。

20 本書第二章第一節（二）参照。

21 前掲14、三谷榮一。六頁。

第二章　神話的世界の変遷と「天下」の形成　上巻から中巻へ

第一節（一）　『古事記』上巻から下巻にかけての「海原」

――神話的世界の変遷を示す一例として――

一　はじめに

『古事記』上巻には以下に書き下して掲示した三貴子分治の物語が記載されている。

此の時伊邪那伎命、大く歓喜びて詔りたまひしく、「吾は子生み生みて、生みの終に三はしらの貴き子を得つ。」とのりたまひて、即ち御頸珠の玉の緒母由良邇取り由良迦志て、天照大御神に賜ひて詔りたまひしく、「汝命は、高天の原を知らせ。」と事依さして賜ひき。故、其の御頸珠の名を、御倉板挙之神と謂ふ。次に月読命に詔りたまひしく、「汝命は、夜の食国を知らせ。」と事依さしき。次に建速須佐之男命に詔りたまひしく、「汝命は、海原を知らせ。」と事依さしき。

故、各依さし賜ひし命の隨に、知らし看す中に、速須佐之男命、命させし国を治らずて、八拳須心の前に至るまで、啼き伊佐知伎。其の泣く状は、青山は枯山の如く泣き枯らし、河海は悉に泣き乾しき。是を以ちて悪しき神の音は、狭蝿如す皆満ち、万の物の妖悉に発りき。故、伊邪那岐大御神、速須佐之男命に詔りたまひしく、「何由かも汝は事依させし国を治らずて、哭き伊佐知流。」とのりたまひき。尓に答へ白ししく、「僕は妣の国根の堅州国に罷らむと欲ふ。故、哭くなり。」とまをしき。

須佐之男命は伊邪那岐命に「海原」の統治を命じられている。筆者は当該物語において統治に関わる文字に「知」「治」二字が混用されていることに注目し（傍線部分）、意味上の使い分けを論じた。[1] 結論として、統治に関わる「知」字は対象となる国を理解し把握することで支配下に置くことを表し、「治」字はその上で実際に政治を執り行うことを表す文字であると考察した。つまり『古事記』では国を統治するために必要な過程を「知」の段階と「治」の段階とで書き分けており、支配服属の過程を具体的に表現しているのである。

本節では視点を変えて領有支配される側、つまり「海原」に注目する。本書では「海原」を綿津見神の宮を内包する神話の舞台、即ち神話的世界として取り扱う。当該神話においてこの「海原」は伊邪那岐命の詔によって須佐之男命に統治が命じられる世界として描かれているが、にも関わらず、結局須佐之男命は追放されて統治の次第は曖昧なままとなっている。

一方天照大御神は支配を命じられた「高天原」に鎮座し、後文には支配統治する姿が確認できる。また「夜之食国」も記述こそないが月読命によって支配されているものと考えられる。

本節では三貴子分治の物語で放置された神話的世界「海原」が中巻以降どのように描写されているのかを確認し、神の世から人の世へと変移する『古事記』において、どのように位置づけられるのかを考察する。

二　問題の所在

改めて問題点を指摘する。青木周平は、記紀に見える三貴子分治の神話を比較し、〈天照系〉と〈日神系〉とに分類できることを指摘する。[2] その上で青木は、

「高天原」を中心とした神話秩序の確立の中で、「海原」は統治空間としてたちあらわれてくる

と論じる。また井手至は天、夜、海の三つの世界が三貴神の分治すべき世界と設定されている理由を考察の焦点としている。井手は先ず聖なる空間として上代人は常世国、海神宮、蓬莱などに言及していることを指摘し、これら聖なる空間に到達するためには、海界をすぎていくということを『万葉集』を中心とした上代文献によって確認した。そして「海原」は「高天原」や「夜之食国」と並ぶ聖なる空間として上代人に意識された空間であり、「三貴神によって分治されるにふさわしい世界」であったと結ぶ。[3] このように統治すべき神話的世界として「海原」が設定された理由を神聖性に求めた井手に対し、西宮一民は、

〔記〕が須命の領地を「海原」としてゐるのは「嵐・暴風雨」の発生地を「海原」だと考へてゐたからだとすると、〔記〕は須命の本体を「嵐神・暴風雨神」と観想したことを物語るものと考へられる。

と須佐之男命との関連から解釈を試みた。[4] 観点は異なるものの「海原」はただの海ではなく、支配領域として認識された神話的世界であることが、これらの指摘からも確認できよう。現実的な海ではなく、神聖性を備えた空間が、『古事記』の「海原」であるといえる。ところが、この場面における須佐之男命は、最終的に「海原」の統治を放棄しているのである。この統治権の放棄を発端として須佐之男命の世界間移動が語られるのであり、物語の展開上欠かすことのできない要素となっている。

本節で注目するのは、この統治されなかった「海原」についてである。先ず統治されていないという状況が『古事記』独自の設定であることを確認する。比較のため『書紀』第五段一書第六と一書第十一を書き下して、以下に掲げる。

已にして伊奘諾尊、三の子に勅任して曰はく、「天照大神は、以て高天原を治すべし。月読尊は、以て滄海原の潮の八百重を治すべし。素戔嗚尊は、以て天下を治すべし」とのたまふ。是の時に、素戔嗚尊、年已に長いたり。復八握鬚髯生ひたり。然れども天下を治さずして、常に啼き泣ち恚恨む。故、伊奘諾尊問ひて曰はく、「汝は何の故にか恆に如此啼く」とのたまふ。対へて曰したまはく、「吾は母に根国に従はむと欲ひて、只に泣かくのみ」とまうしたまふ。伊奘諾尊悪みて曰はく、「情の任に行ね」とのたまひて、乃ち逐りき。(『書紀』第五段一書第六)

一書第六では「滄海原」は月読尊が支配する世界とされている。須佐之男命によって統治されるはずだったのは「天下」であり、素戔嗚尊の追放によって放置されるのも「天下」となり、『古事記』とは異なる。

一書に曰はく、伊奘諾尊、三の子に勅任して曰はく、「天照大神は、高天之原を御すべし。月夜見尊は、日に配べて天の事を知すべし。素戔嗚尊は、滄海之原を御すべし」とのたまふ。既にして天照大神、天上に在しまして曰はく、「葦原中国に保食神有りと聞く。尓、月夜見尊、就きて候よ」とのたまふ。月夜見尊、勅を受けて降ります。(『書紀』第五段一書第十一)

一書第十一では『古事記』同様素戔嗚尊が「滄海之原」の統治に関わっている。しかし、「滄海之原」の統治が放棄された記述が一切ない。この点で『古事記』とは相異する。「滄海之原」の放棄が記されないのは、伊奘諾尊が三柱の神に各世界の統治を委託した後、すぐに月読尊の保食神殺害神話へと展開してしまうからである。

菅野雅雄は綿津見神などの海神が皇統の権威、権力に組していないことから「「海」は、高天の原の神々の権力の届いていない存在であった。」と分析する。また「「海原の支配」という点に関しては、古事記神話と書紀神話とで大きな相違をみせているわけで、更なる検討を要する」と論じる。[5] 一書の二つの異伝に、「滄海（之）原」について、その統治が放棄されたとする記述はなく、『書紀』では支配されている世界として扱われていると考えられる。明確に「不治」とする『古事記』とは一線を画すところであり、菅野が主張する通りである。

『古事記』の「海原」は、この場面において未だ統治されていない世界として放置されていることがわかる。そもそも海原とは現実の空間でもある。むしろ眼前に広がる風景としての海原の方が人々にはなじみが深いはずである。ここから「高天原」や「黄泉国」とは異なり、「海原」は現実世界の空間であると同時に、神話的世界でもあるという二面性を持つことが理解される。『古事記』は神と天皇、神話と歴史、虚構と現実をつなげ合わせてできあがっている。その最大の境界が上巻と中巻との間にあるわけであるが、この「海原」がその境界を貫いて描かれている点は看過できない。「不治」とされた神話的世界「海原」が、現実的世界へと舞台を変える『古事記』においてどのように描かれていくのか。以下『古事記』の「海原」に関する記事を取り上げて考察する。

三　海神宮訪問物語における「海原」

先ず『古事記』上巻、火遠理命による海宮訪問物語を考察する。

尓に塩椎神、「我、汝命の為に善き議を作さむ。」と云ひて、即ち无間勝間の小船を造り、其の船に載せて、教へて曰ひしく、「我其の船を押し流さば、差暫し往でませ。味し御路有らむ。乃ち其の道に乗りて往でまさば、魚鱗の如造れる宮室、其れ綿津見神の宮ぞ。其の神の御門に到りましなば、傍の井の上に湯津香木有らむ。故、其の木の上に坐さば、其の海神の女、みて相議らむぞ。」といひき。

兄火照命の鉤を海になくしてしまった火遠理命は為す術もなく海辺で泣いていた。そこへ塩椎神が来て綿津見神の宮への道を教えら

れる。塩椎神について『古事記伝』には「一柱の神名には非ず、凡て物をよく知識る人を云称にて、名義知識大都知なり」[6]とし知識ある神であると説くが、「塩（シホ）」を「知識（シリ）」＋「大（オホ）」の略とする点に疑問が残る。海や潮流にまつわる神である点を踏まえれば、松村武雄が「潮つ霊」・「潮の霊」と解したように海を司る神霊と捉えるべきであろう。[7]この塩椎神の力で失った鉤を探すきっかけを得るが、火遠理命自身は何もしていない。むしろ何もできなかったという方が正しい。「海原」に対処する能力を持ち合わせていなかったと考えられる。海で失った鉤を探すための行動を起こすことすらできず「泣き患ひて海辺に居」たことからもこのことがうかがえる。また続く物語には、

尓に其の大神に、備に其の兄の失せにし鉤を罰りし状の如く語りたまひき。是を以ちて海神、悉に海の大小魚どもを召び集めて、問ひて曰ひしく、「若し此の鉤を取れる魚有りや。」といひき。故、諸の魚ども白ししく、「頃者、赤海鯽魚、喉に傘ありて、物得食はずと愁ひ言へり。故、必ず是れ取りつらむ。」とまをしき。是に赤海鯽魚の喉を探れば、鉤有りき。

との記事がある。兄火照命の鉤をなくし、探すために来たことを綿津見神に告白する。すると今度は綿津見神が海にいる全ての魚を集めて、鉤を探し出してくれる。ここでも火遠理命は「其の初めの事を思ほして、大きなる一歎したまひき」と溜息をついているだけで、海に対して何もできない存在として描かれている。

次に、綿津見神の宮から帰還後の物語を見ていく。

是に海神の女、豊玉毘売命、自ら参出て白ししく、「妾は已に妊身めるを、今産む時に臨りぬ。此を念ふに、天つ神の御子は、海原に生むべからず。故、参出到つ。」とまをしき。尓に即ち其の海辺の波限に、鵜の羽を葺草に為て、産殿を造りき。

豊玉毘売命の出産の場面であるが、傍線部分に注意したい。ここは、天つ神の御子は「海原」で産み落としてはいけないという豊玉毘売命の語りの部分であるが、この言葉は『書紀』には見えず、『古事記』独自の記述となる。ただ「海原」で天つ神の御子を生んではならない理由について『古事記』は語っていない。尾崎知光は「天津神の子は葦原中国に生まれそこを統治すべきものという思想によっている。」と説くが、論拠は示されていない。[8]「海原」では生めない理由を、前の海宮訪問神話と合わせて考えると、「海原」と

は天つ神の支配権が及ばず、天孫が自由に行動することのできない場所であり、だからこそ天神御子を生むには適当ではなかったからと考えられる。

「海原」は、天孫が自由に行動できる場所ではなかった。これは前に確認した須佐之男命の「不治」の状態が継続しているからと考える。「海原」が統治されていない状態であるとみたが、橋本利光は、「サチの交換の申し入れは、山を司る山幸が、海を統治したいということの表れである。火遠理命は海を支配するサチ、また呪力などを欲していたのであろう。」と説く。[9] この様な「海の呪力」の獲得が海を支配することに直結するという主張は、「海原」が未だに「不治」の状態であることと考え合わせれば、「海原」を欲することが天孫として当然の欲求であるという理解を保証することになろう。この海の呪力を天皇の資質として捉えるのが吉井巌である。吉井は海宮訪問神話を「山幸彦が海の世界との情誼を重ねて、海の呪力をも手に入れる」物語であり、初代天皇の出現までにその聖性を増幅させる伝承であると論じ、中巻を見据えた構想の中で位置づけている。[10] また池田泰裕は「海神は海を領く神として水を支配する神であり、現実世界の支配者となるべき火遠理命はそこから水の支配権を分与されるというわけである。」と論じ、天皇の資質として「水の恒常的な支配力」の必要性を説いた。[11] 綿津見神の女豊玉毘売命を娶る件や塩盈珠、塩乾珠を授かることにより、海に関する呪能を獲得するという解釈に異論はない。しかし、確認しておかなかければならないのは「海の呪力」を獲得したとしても、それが海の支配には直接結びつかないであろうということである。それを以下の記事を以て確かめる。

尓に豊玉毘売命、其の伺見たまひし事を知らして、心恥づかしと以為ほして、乃ち其の御子を生み置きて、「妄恒は、海つ道を通して往来はむと欲ひき。然れども吾が形を伺見たまひし、是れ甚作づかし。」と白したまひて、即ち海坂を塞へて返り入りましき。是を以ちて其の産みましし御子を名づけて、天津日高日子波限建鵜葺草葺不合命と謂ふ。

火遠理命が見るなの禁を犯す物語である。海路を通って御子を育てようとしたが、正体を見られそれもできなくなった、ということが語られている。そして豊玉毘売命は「海坂を塞へ」て帰っていく。神田典城は「境界（海坂）を「塞」いだということは、地上世界に属する者と海界に属する者との交流を否定したことになるわけで、象徴的に両世界の断絶を表現しているとしてよかろう。」[12] と説く。また軌を一にする神話として『古事記』上巻、伊邪那岐命の黄泉国訪問神話が想起される。

最後に其の妹伊邪那美命、身自ら追ひ来りき。尓に千引の石を其の黄泉比良坂に引き塞へて、其の石を中に置きて、各対ひ立ちて、事戸を度す時、伊邪那美命言ひしく、「愛しき我が那勢の命、如此為ば、汝の国の人草、一日に千頭絞り殺さむ。」といひき。

神田の論から再度引用すれば、「両世界の通行を物理的に不可能にした」だけでなく、イザナミに対して黄泉津大神の名を記していることから、「イザナミは黄泉国を代表した存在としてイザナキに対峙していたことになるわけで、そのようなイザナミと地上世界側のイザナキとの離別は、単に石によって通行不能になったという以上に、両世界相互の非許容性を示している。[13]」と論じた。つまり「海坂」を「塞」ぐことで少なくとも地上世界のものは往来の手段を失い、「海原」とは隔絶されることになる。後文に「稲氷命は、妣の国と為て海原に入り坐しき。」とあり、完全な断絶とはいいきれないが、少なくとも「葦原中国」から離れていく世界として「海原」が描かれていることは確かである。

以上の神話から「海原」が天孫によって統治されている世界とは捉え難い。海の呪力の獲得は「海原」の統治とは直接関わらない要素であると考えられる。

四　『古事記』中巻以降の「海原」

『古事記』中巻、「神武記」冒頭に、以下の記述がある。

故、其の国より上り幸でましし時、亀の甲に乗りて、釣為乍打ち羽挙き来る人、速吸門に遇ひき。尓に喚び帰せて、「汝は誰ぞ。」と問ひたまへば、「僕は国つ神ぞ。」と答へ曰しき。又、「汝は海道を知れりや。」と問ひたまへば、「能く知れり。」と答へ曰しき。又、「従に仕へ奉らむや。」と問ひたまへば、「仕へ奉らむ。」と答へ曰しき。故尓に槁機を指し渡して、其の御船に引き入れて、即ち名を賜ひて、槁根津日子と号けたまひき。

速吸門で神武天皇が、槁根津日子に力を貸りてその海峡を越えていく物語である。「（海道を）能く知れり。」と語る槁根津日子の姿は、『古事記』上巻の塩椎神と重なる。天照大御神から神武天皇に至る系譜記事を確認し「天神と地祇の婚姻は一回だけとされている

のに、天神と海神のそれは二回重ねられており、神武天皇はそれだけに海神の血をより濃厚に承けているとされているのである。」と指摘したのは黛弘道であるが、それが神武東征説話と海人族との密接な関係を表しているとし、氏族伝承としての背景を推察する。[14] しかし、色濃く受け継いだ海神の血統も速吸門を渡らせることさえもできず、槁根津日子の知識に縋っている。祖父である火遠理命と同様に、神武天皇も海に関して無力な状態にあることがわかる。

次に「景行記」に記載されている、倭建命の東征伝承を見る。

其れより入り幸でまして、走水の海を渡りたまひし時、其の渡の神浪を興して、船を廻らして得進み渡りたまはざりき。

倭建命が走水、現在の浦賀水道に辿り着いたとき波は高く、海を渡ることができなかった。そこで后弟橘比売命は自ら入水して、渡りの神を鎮め、倭建命の進軍を助ける。倭建命は熊曽建や出雲建、或いは相模国造などを征伐したように渡りの神を征伐すれば問題なく渡れたはずである。しかし、実際の記述は弟橘比売命の犠牲によって鎮めたとされる。これは、走水の海が倭建命だけではどうすることもできず、第三者の援助なくしては渡ることすらできない場所であったからだといえよう。つまり天皇の統治が「海原」に及んでいなかったから、倭建命は弟橘比売命を犠牲にしなければならなかったのである。

また弟橘比売命は「海原」に関して功績のあった唯一の人物である。「景行記」末に記載されている倭建命の系譜には、

此の倭建命、伊玖米天皇の女、布多遅能伊理毘売命を娶して、生みませる御子、帯中津日子命。又其の海に入りたまひし弟橘比売命を娶して、生みませる御子、若建王。

とあり、入水したことが系譜記事にも語られているのである。系譜中の后妃としては全くの異例である弟橘比売命の記述に関して、「民間の伝承であつたものが宮廷に吸収せられ、現形に到達する過程で、皇族や有力氏族の政治的要請によつて多くの変更が加へられ」た結果であると指摘したのが吉井巖である。[15] しかし、吉井の考察は弟橘比売命が氏族伝承を持たない理由の方に注がれたため、「海に入りたまひし弟橘比売命」という記述に関しては、「物語の内容を受けた記述であり、系譜中の皇妃の記述としては全く異例」であるとするのみである。この系譜記事は、天皇ですら治められない「海原」を、人の身でありながら鎮めた弟橘比売命の功績が大きく評価された結果ではないかと考える。[16]

次に「仲哀記」に記載の神功皇后新羅征討伝承を見ていく。神功皇后は神を降ろし新羅国を授けようという神託を得るが、これを信じることができなかった仲哀天皇は神罰により崩御してしまう。再び神託を請うた神功皇后は、懐妊の御子と共に征討に向かい、新羅国、百済国を服属させる。神功皇后は新羅国を得るために二度にわたって神託を求め、天照大御神、住吉三神の加護のもと新羅国を平定する。以下に新羅国へ赴く物語を掲示する。

今寔に其の国を求めむと思ほさば、天神地祇、亦山神及河海の諸の神に、悉に幣帛を奉り、我が御魂を船の上に坐せて、真木の灰を瓠に納れ、亦箸及比羅伝を多に作りて、皆皆大海に散らし浮かべて度りますべし。」とのりたまひき。

故、備さに教へ覚したまひし如くにして、軍を整へ船雙めて度り幸でましし時、海原の魚、大き小さきを問はず、悉に御船を負ひて渡りき。ここに順風大く起りて、御船浪の従にゆきき。故、其の御船の波瀾、新羅の国に押し騰りて、既に国半に到りき。是に其の国王、畏惶みて奏言しけらく、「今より以後は、天皇の命の随に、御馬甘と為て、年毎に船雙めて、船腹乾ほさず、梅樹乾さず、天地の共与、退むこと無く仕へ奉らむ。」とまをしき。

新羅国が服属する場面は戦闘もなく、至って簡単に語られ、新羅征討を詳細に語る『書紀』とは大きく異なる点である。ここから進軍における最大の重要事項は海を渡ることであったと理解できる。その理由として考えられるのは、やはり「不治」の状態の「海原」である。物語としては槁根津日子が神武天皇を援助した物語と同型と捉えられ、新羅国平定の物語も住吉三神が神功皇后を助けて、新羅国まで渡海させた物語であると解釈されるのである。

最後に応神天皇が宇治能和気郎子と大山守命、そして大雀命に職掌の分担を命じる「応神記」場面を見る。

尓に天皇詔りたまひしく、「佐邪岐、阿芸の言ぞ、我が思ふが如くなる。」とのりたまひて、即ち詔り別けたまひしく、「大山守命は山海の政を為よ。大雀命は食国の政を執りて白し賜へ。宇遅能和紀郎子は天津日継を知らしめせ。」とのりわけたまひき。

大山守命は山の政と共に、海の政を為よと命じられている。菅野雅雄はこの三皇子の分担について、

「食国之政」とは「山海之政」であり、その「政」を司どるのが「天津日継」を知らす天皇であり、この表現が『古事記』の歴代

天皇記の冒頭、御名に続けて「〈……宮〉に坐して天の下治めたまひき」と記される「治天下也」の意味するところであったのであり、これが正しく『古事記』の主張する理念であったのである。

と解釈する。[17]「政」を為すことが「治」めることであり、須佐之男命が「治」められずに放置ともいえる状態であった「海原」に、「応神記」に至っていよいよ支配体制が構築され、実際に政治が執り行われようとする記述であることが理解される。しかし後に、

故、天皇崩りましし後、大雀命は天皇の命に従ひて、天の下を宇遅能和紀郎子に譲りたまひき。是に大山守命は天皇の命に違ひて、猶天の下を獲むと欲ひて、其の弟皇子を殺さむ情有りて、竊かに兵を設けて攻めむとしき。

と応神天皇の崩後、大山守命が反乱を起こし、誅殺される記事がある。その結果、「山海之政」は行われず、『古事記』における「海原」は、以後もその統治が語られることはない。

五　おわりに

「高天原」は伊邪那岐命が天照大御神にその支配を命じて以来、天照大御神が支配する世界として一貫している。これに対し、「海原」は須佐之男命が伊邪那岐命の詔に背いて以来、統治されていない世界として、『古事記』に首尾一貫していることが明らかになった。これは『古事記』が「海原」をただの海としているのではなく、統治空間として捉えていることの表れである。上巻から中巻への移行は、神から人への変遷であり、神話から天皇の物語への変化である。神話的世界は現実的世界の背景に溶暗せざるを得ない。「黄泉国」や「根之堅州国」、そして「高天原」でさえそうであるが、「海原」は事情が異なる。「海原」は現実世界に存在し、人々が実感を伴って認識している空間である。ところが『古事記』は、これを現実的世界とは異なる空間として設定している。神話的世界である「海原」は中巻以降もその神話性を失わず、天皇世界「天下」に隣接する異世界としてあり続ける。『古事記』の「海原」は「天下」と隣り合う、最も身近な神話的世界として存在しているのである。この「海原」は天皇の源郷であると同時に、権威の源泉でもある。天皇にも統治されない神話的世界として描くことで、中巻以降でもその神聖性を保ち、「天下」と隣り合いながら天皇の正統性を保証

し続けるのである。

これを物語化したときに、「海原」は天皇でさえもその権威を発揮できない世界、つまりは統治されなかった世界として描き出すことになったのである。

〔注〕

1 拙稿「『古事記』三貴子の分治条に於ける「知」「治」字」『中京国文学』第21号、二〇〇二年。本書第一章第二節（二）に収録。

2 青木周平「大地の起源」古代文学講座2『自然と技術』、一九九三年、勉誠社。後に古代文学研究叢書5『古代文学の歌と説話』（二〇〇〇、若草書房。）に収録。一二頁。

3 井手至「聖なる時空―三貴神分治の世界―」『萬葉』第177号、二〇〇一年。一四頁。

4 西宮一民「スサノヲ神話の本質」、古事記研究大系4『古事記の神話』、一九九三年、高科書店。三五六頁。

5 菅野雅雄「日本神話と海洋性」『季刊悠久』第144号、二〇一六年。三四、三五頁。

6 『記伝』十七之巻、『本居宣長全集』第十巻（一九六八年、筑摩書房。）に拠る。二四一頁。

7 松村武雄『日本神話の研究』第三巻、一九五五年、培風館。七二四頁。

8 尾崎『全注』。一〇八頁。

9 橋本利光「海幸山幸神話と伝承集団」『日本文学論究』第50冊、一九九一年。三五、三六頁。

10 吉井巌『天皇の系譜と神話　三』、一九九二年、塙書房。一七八頁。

11 池田泰裕「海神の宮と常世の国」『高知大国文』第6号、一九七五年。二四頁。

12 神田典城「古事記神話における異界」、古事記研究大系4『古事記の神話』、一九九三年、高科書店。一六三頁。

13 前掲12。一六二、一六三頁。

14 黛弘道「海人族と神武東征物語」、學習院大學文學部『研究年報』第28輯、一九八一年。

15 吉井巖『天皇の系譜と神話　一』、一九六七年、塙書房。四一四、四二〇頁。

16 拙稿「倭建命系譜考―系譜に記された「入海」の意義―」『古事記年報』第45号、二〇〇三年。本書第二章第一節（二）に収録。

17 菅野雅雄「『古事記』応神天皇条の構想―「応神天皇記」后妃皇子女条（その二）―」中京大学『文学部紀要』第36巻第1号、二〇〇一年。後に『古事記構想の研究』（一九九三年、桜楓社。）、菅野雅雄著作集第四巻『古事記論叢Ⅳ　構想』（二〇〇四年、おうふう。）に収録。三五〇頁。

第一節（二）　倭建命と弟橘比売命と「海原」

――系譜に記された「入海」の意義――

一　はじめに

『古事記』にあって倭建命系譜は皇子のものとしては「開化記」日子坐王系譜と並ぶ、壮大な系譜である。と同時に多くの問題を孕んだ系譜としても注目され、吉井巖はこの系譜には後次的に息長氏系譜、タラシ三天皇系譜が挿入されて現行の型に成ったと、系譜の原型や成立過程を詳細に考察し、穂積氏と弟橘媛との結合を継体朝以後とみる。[1] 西條勉は『釈日本紀』所引の「上宮記」逸文に「一云」として記載されている「継体天皇出自系譜」が推古朝修史の圏内のものであると捉え、天武朝修史の圏内にある『古事記』『日本書紀』と比較対照が可能として、これを元に現行系譜に至るまでの改編の実態を詳細に論じた。[2] 菅野雅雄は系譜の乱れについて、「倭建命」は「数多くの皇族将軍を一人格にまとめた抽象的象徴的な呼称であると同時に、また一人一人が倭建命でもあったのであろう。」という理解のもと、小碓命は「倭建命」であったが「倭建命」全てが小碓命ではないとして、その上で系譜操作により本来あるべき姿を明らかにした。[3] 西宮一民はカグロヒメと景行天皇との極端な異世代婚について、「カゴサカ王、オシクマ王が応神天皇に劣らぬ皇位継承者の有資格であることを知らせるため」に曽祖母に当たるカグロヒメの身分を高めようとした結果であると指摘する。[4] また大久間喜一郎は、倭建命六后の出自、性質に一貫性を見出せないことから、「どうも倭建命伝承を伝える人々の中から選んで寄せ集めた感が無くもない。」[5] と倭建命系譜を概括的に評するなど、とかく問題の多い倭建命系譜は間を措かず論じられてきた。

系譜の原型、或いは成立過程や成立時期に関する研究は大きな成果を上げた。しかし、現行の系譜それ自体の意義については、多くは論じられていない。長野一雄はそうした系譜の作為性を追求してきた先学の功績を認めながらも、しかし「作為をこらしてまでも克明に記されている系譜は、一体何を語りかけようとしているのか、それを虚心坦懐に読み取る作業は手薄である。」と現行系譜それ自

体の表現に目を向けるべきであると説く。[6]

本節では倭建命系譜に記載されている表現そのものを問題とする立場から、「入海」という系譜記事としては極めて異例であるこの表現に注目する。また「海」という領域自体が『古事記』では特殊な空間でもあり、前節における「海原」の分析を受ける形で「入海」について考察を進める。

二　問題の所在

改めて問題点を指摘する。先ず『古事記』に記載されている倭建命系譜の問題とする部分を以下に書き下して引用する。

此の倭建命、伊玖米天皇の女、布多遅能伊理毘売命を娶して、生みませる御子、帯中津日子命。又其の海に入りたまひし弟橘比売命［娶其入海弟橘比売命］を娶して、生みませる御子、若建王。又近淡海の安国造の祖、意富多牟和気の女、布多遅比売を娶して、生みませる御子、稲依別王。又吉備臣建日子の妹、大吉備建比売を娶して、生みませる御子、建貝児王。又山代の玖玖麻毛理比売を娶して、生みませる御子、足鏡別王。又一妻の子、息長田別王。凡そ是の倭建命の御子等、幷せて六柱なり。故、帯中津日子命は、天の下治らしめしき。（［　］内原文。）

弟橘比売命は倭建命の東征で相模国走水の海で海難に遭遇した際、渡の神にその身を捧げて鎮め、倭建命の窮地を救った女性である。ところが、大きな功績を上げた女性であるにも関わらず、系譜には弟橘比売命の出自が記されていない。ただ「入海」（傍線部分）とだけ表現されているのである。西條勉はこの出自の欠如を不当な扱いとみているが、[7] しかし、ここで注目すべきはむしろ『古事記』に記載されている「入海」という表現であろう。後述するが、『古事記』の系譜において、后名に「入海」など物語からの表現を冠するという記載方法は全くの異例である。『書紀』日本武尊の系譜を一瞥すると、

初め、日本武尊、両道入姫皇女を娶して妃として、稲依別王を生めり。次に足仲彦天皇。次に布忍入姫命。次に稚武王。其の兄稲依別王は、是犬上君・武部君、凡て二の族の始祖なり。又、妃吉備武彦が女吉備穴戸武媛、武卵王と十城別王とを生めり。其の兄

武卵王は、是讃岐綾君の始祖なり。弟十城別王は、是伊予別君の始祖なり。次妃穂積氏忍山宿祢の女弟橘媛は、稚武彦王を生めり。[次妃穂積氏忍山宿祢之女弟橘媛、生稚武彦王。]

と記されている。『古事記』と比較するとやや簡素な感もする『書紀』景行紀五十一年秋八月条の記事には、傍線を付した部分からも明らかなように、「后穂積氏忍山宿祢之女弟橘媛」とその出自が明記されている。しかし『古事記』の「入海」に類するような后の事績を表現する記述は系譜中には一切ない。

三　系譜記事における「入海弟橘比売命」の特異性

『古事記』の系譜における后の記述は、先ず出自を、次に名を明記するという形式でほぼ統一されている。[8] しかしながら、倭建命系譜に見られる「入海」の語は弟橘比売命の行為そのものを表現するものであり、系譜における后妃の記述としては極めて異例であるということができる。吉井は中、下巻の物語において出自が明らかにされない五人の女性、即ち「崇神記」の「腰裳服少女」、「垂仁記」の「肥長比売」、当該「景行記」の弟橘比売命、「履中記」の「大坂山口に現れた女人」、「雄略記」の「吉野川のほとりの童女」を挙げ、弟橘比売命を除く四人の女性に対して「いづれも人間を超えた存在であることは注意してよいであろう。」と分析した。[9] その上で他の四人の女性と比べても人間世界の存在であると考えられる点、また倭建命の后として系譜中にも記述されているという点から、弟橘比売命は全くの異例であるとしている。

そして弟橘比売命の出自が明らかにされない理由について吉井は、倭建命が一代の天皇として構想された存在であったことを認めた上で、

倭建天皇の皇后としての弟橘媛に、穂積氏が結びついて、これを忍山宿禰の女とした伝承がまづ成立してゐたが、倭建天皇の構想が変更され、これに附随して弟橘媛の地位にも変動を生じると、穂積氏の女が皇后として存在したとする主張は、記において倭建天皇后から成務天皇后に移されて主張されることになつた。しかし、成務天皇の后妃の記述を行はない紀においては、穂積氏の伝

承は、倭建命物語中の弟橘媛に結びついたままで残らざるをえなかつた。また、記の弟橘媛に出自の記述のないのは、以上にのべた穂積氏忍山宿祢の女の、皇后としての主張が、弟橘媛から離れたために、しかもその離れかたが紀においては認められないと言ふ状態での離れかたであつたために、出自伝承に空白を生ぜざるをえなかつたものと考へられるのである。

と指摘し、[10] 倭建命の構想の変更に伴う弟橘比売命の立場の変化によって、皇后としての主張、即ち「穂積氏の女」という氏族名が「成務記」に移行し、倭建命系譜では空白にせざるを得なかったと論じた。つまり伝承の成立過程を分析し、『古事記』の表現は皇族や有力氏族の政治的要請によって多くの変更が加えられた結果であることを見出した。更にこの伝承の述作時期を継体朝以後と推定し、これを受けた前川明久も「その時期において記の本文は幾多の変改を施されて成立し、さらに紀にみえる弟橘媛の系譜に「穂積氏忍山宿禰」の名が挿入されたのではあるまいか」と論じた。[11] また吉井が指摘するように「成務記」の系譜部分には倭建命系譜に記載の「忍山宿禰」「弟橘比売命」「若建王」に類似する人名が記載されている。[12] この類似を根拠として、『古事記』の成立過程において穂積氏の伝承が混同されたとする論もある。[13]

また穂積氏と弟橘比売命との関連については、

弟橘媛の説話が穂積氏とまったく無関係であったら、「穂積氏忍山宿禰の女なり」と書紀に記されるはずがない。（中略）書紀の伝承で弟橘媛が、とくに穂積氏の女となっているのは水口祭り、つまり灌漑用水の儀式と関係があるのである。

と志田諄一が言及している。[14] そして穂積氏が倭建命物語に登場する必然性について金井清一は、

穂積氏の一部が息長氏の本貫である近江国にも住んでいて、水の祭祀を司り、琵琶湖東部・南部に勢力を張って鍛冶・農業などに従事して水の恩恵を蒙っていた息長氏と接触し、その伝承にとりこまれていったと考えられれば理解できよう。

と論じる。[15]

オトタチバナは神話的な命名で、この女性が特異な印象を与えるのは、むしろ、系譜もなくここにほとんど妖精のように突如あらわれ、すぐ消えてゆくからである。

と述べたのは西郷信綱であるが、[16] 従来の説は『古事記』の弟橘比売命には「系譜に出自が語られない」という点のみが強調されるだけ

で、もう一方で倭建命系譜における弟橘比売命の表現を特異なものとさせている「入海」という表現に対しては、ほとんど論じられてはこなかった。

系譜記事の形式という観点から、「入海」の特殊性を浮き上がらせたが、前節の結論を考慮すれば、「海」そのものにはたらきを持つこと自体が異例であるといわざるを得ない。また第一章第四節では猨田毘古神と天宇受売命の神話を取り上げ、天宇受売命が「天下」に貢献する存在へと変化していることを指摘し、神話でありながら中巻を見据えた構想に基づく変化であると捉えた。この天宇受売命から猨女君への変化が「海原」に関わる職能を得たことによる、天皇に奉仕する存在への変化であることを論じた。天皇、及び「天下」への貢献という意味で、「海原」に関わるはたらきは極めて大きな功績として認められていたと考えられるのである。

『古事記』の系譜記事としても特殊な「入海」という表現がわざわざ加えられたものとするならば、それは単純に弟橘比売命の行為を表現するためだけのものではなく、『古事記』編纂者の何か特別な意識を担っているとみるのは当然であろう。このような観点から次に氏族名を削除しただけではなく、「入海」という特殊な表現を敢えて加筆した理由を追求する。

四　弟橘比売命の発語　―「御子」について―

先ず『古事記』に記載の物語を掲げる。

其れより入り幸でまして、走水の海を渡りたまひし時、其の渡の神浪を興して、船を廻らして得進み渡りたまはざりき。尓に其の后、名は弟橘比売命白したまひしく、「妾、御子に易りて海の中に入らむ［入海中］。御子は遣はさえし政を遂げて覆奏したまふべし［遣之政遂、応覆奏］。」とまをして、海に入りたまはむとする時に［将入海時］、菅畳八重、皮畳八重、絁畳八重を波の上に敷きて、其の上に下り坐しき。是に其の暴浪自ら伏ぎて、御船得進みき。尓に其の后歌ひたまひしく、

さねさし　相武の小野に　燃ゆる火の　火中に立ちて　問ひし君はも

とうたひたまひき。故、七日の後、其の后の御櫛海辺に依りき。乃ち其の櫛を取りて、御陵を作りて治め置きき。

走水の海を渡ろうとする倭建命は、渡の神によって進軍を妨害される。この時「御子に代わって海に入りましょう。あなたは命令された東方十二道の平定を遂げて景行天皇に報告してください。」といって自らの命を投げ出すのが弟橘比売命である。

ほぼ同様の物語を記載する『日本書紀』景行紀四十年是歳条には、

亦相模に進して、上総に往せむとす。海を望りて高言して曰はく、「是小き海のみ。立跳にも渡りつべし」とのたまふ。乃ち海中に至りて、暴風忽に起りて、王船漂蕩ひて、え渡らず。時に王に従ひまつる妾有り。弟橘媛と曰ふ。穂積氏忍山宿祢の女なり。王に啓して曰さく、「今風起き浪泌くして、王船没まむとす。是必に海神の心なり。願はくは賤しき妾が身を、王の命に贖へて海に入らむ」とまうす。言訖りて、乃瀾を披けて入りぬ。暴風即ち止みぬ。船、岸に著くこと得たり。故、時人、其の海を号けて、馳水と曰ふ。

とある。記紀を比較すると、大筋にそれほどの差はなく、両伝承ともに弟橘比売命の悲劇を語っていると読み取れるが、注目すべき相異点として弟橘比売命が倭建命に発する言葉が指摘できる。『古事記』では傍線部分で「御子は遣はさえし政を遂げて覆奏したまふべし」と語るが、この弟橘比売命の発言に該当する記述は『書紀』には見当たらない。ヤマトタケルノミコトの身代わりとしてオトタチバナヒメが登場するところは記紀に共通する要素ではあるが、日本武尊個人の為に弟橘媛が身代わりを買って出たと語るのが『書紀』で、『古事記』では、それは倭建命個人に対する愛情からだけではなく、天皇の命令を最後まで遂行させねばならないという、后としての使命感、或いは義務感から出た行動であると解釈できる。

また、弟橘比売命が夫である倭建命を「御子」と呼んでいることにも注意が必要である。『古事記』において妻が夫を呼ぶ場合、呼び方はそれぞれ異なるが、全部で五つ確認できる。[17] 先ず上巻に伊邪那美命が伊邪那岐命を「那勢命」と呼ぶ場合。そして中巻、沙本毘売が垂仁天皇を「天皇」と呼ぶ場合、女鳥王は速総別王を「汝命」を呼んでおり、長田大郎女は安康天皇を「天皇」と呼んでいる。天皇に対しては「天皇」と呼ぶのが当然と考えられるが、速総別王に対して女鳥王が「汝命」と呼びかける例などと考え合わせれば、弟橘比売命が倭建命を「御子」と呼ぶのは、事例が少ないとはいえ、やはり特殊であるといえる。有福友好は『古事記』中の「御子」の全用例に検討を加え、「天皇の皇子は「御子」であり、太子の御子も「御子」である。」[18] と指摘し、「御子」が限定された意味を持って

用いられたことを検証した。その上で「御子」が倭建命に用いられていることについて砂入恒夫は、倭建命に対する『古事記』および『書紀』の取り扱いは或る段階までは天皇のそれではなかったのかという吉井の主張に賛同した上で、

走水の説話にみられる「御子」の用字は、その天皇から皇子へと取扱いの変化した、その転機の後でおそらく局所的に書換えられた結果ではあるまいか。（中略）この説話の古い叙述ではヲトタチバナヒメは夫君を指して、「天皇」とか「天子」とか呼びかけていたのではなかったか。もし、そうであれば、これは改めざるをえない。

と「御子」の語が用いられるに至った経緯を論じた。[19]

景行天皇の皇子である倭建命が「御子」と呼ばれることに疑問の余地はないが、「御子」と発する人物が、后である弟橘比売命であるという点は『古事記』において異例であるといえる。ここに父、景行天皇を強く意識させようとする『古事記』編纂者の意図が表れており、倭建命が天皇の名代であることを読者に認識させる語としてわざわざ后の言葉の中に用いていると考えるのである。

『古事記』は倭建命を一貫して「御子」であると意識させようとしている。西征伝承において倭建命は自ら「大帯日子淤斯呂和気天皇之御子」と名乗っており、熊曽建が奉った御名は「倭建御子」なのである。各地の征討は天皇の意志に基づいて行われたものであり、倭建命は天皇の名代なのである。

毛利正守は、『古事記』における続柄表記では徹底して続柄の間に「之」を介入させていることを指摘し、「省略されることのない「之」は、親と子の間に用いられてその続柄を提示する重要な用字となっている。」として「垂仁記」の「天皇之御子」を例に挙げ、

「天皇之御子＝本牟智和気御子」というのではなくて、「天皇之御子＝垂仁天皇を父とするその御子本牟智和気御子」ということになろう。「天皇之御子」は、言うなれば、天皇と御子の二方を含む表現なのである。

と分析する。[20]倭建命の「大帯日子淤斯呂和気天皇之御子」という発言を考える上で重要な指摘である。毛利論に従えば、倭建命自身に「大帯日子淤斯呂和気天皇之御子」と言わせることで「天皇之御子」という立場を明確にしているのであり、この「御子」という表現に征討伝承の中心はあくまで景行天皇であるということを強調しようとする『古事記』編纂者の意識を見るのである。

一方『書紀』では弟橘媛が日本武尊を呼ぶ場合、「王」が用いられている。「王」は皇子を指す場合もあるが、それだけでなく国王

や或いは父親を表す称としても用いられており、様々な対象に用いられる幅広い意味を持つ、称号としての意味が強い文字であると考えられる。[21]『古事記』の「御子」にみられる親子関係を明確に提示しようとする意識は「王」には見られず、あくまでも東征の中心は景行天皇であるとする『古事記』編纂者の構想が理解されるのである。

五　弟橘比売命の発語　―「政」「覆奏」について―

以上、『古事記』では、弟橘比売命入水は景行天皇の命令を倭建命に遂行させるためにとった行動であるとし、皇命に強く影響されていると論じてきた。この意識は前述の「御子」の語のみならず、弟橘比売命が発した「御子は遣はさえし政を遂げて覆奏したまふべし」[所遣之政遂、応覆奏]。」の言の中の「政」「覆奏」の文字にも表れていると考えられる。先ず「政」を検討する。

「政」は『古事記』中、上巻に一例、中巻に六例、下巻に一例、合計八例用いられている。[22]この文字について、例えば『古事記伝』は「天下の臣連八十伴緒（オミムラジヤソトモノヲ）の、天皇の大命を奉（ウケタマ）はりて、各（オノオノ）其職（ワザ）を奉仕（ツカヘマツ）る、是天下の政（マツリゴト）なればなり」[23]としており、新編全集『古事記』には語構成の面から「本来マツリ（奉）＋コト（事）で、貢ぎ物を差し出して君主に仕えることを意味する。君主の行為でなく、臣下の行為。」と注が付されている。[24]用例を一見してわかることは、「政」は天皇或いは神からの命令によって行われるべき行動を表現する文字であり、当該本文の「政」も倭建命の征討が景行天皇の命令によるものであることを明らかにするために用いられていると考えられる。

次に「覆奏」の語義を検討する。「覆奏」は当該伝承に見られる「覆」を当てる六例と、別に「復」を当てる八例を加えて、全十四例が『古事記』中に用いられている。以下に書き下して掲示する。

1天菩比神を遣はしつれば、乃ち大国主神に媚び附きて、三年に至るまで復奏さざりき。[至于三年不復奏。]

（上巻　天菩比神の派遣）

2葦原中国に遣はせる天菩比神、久しく復奏さず。[所遣葦原中国之天菩比神、久不復奏。]

（上巻　天菩比神の派遣）

3是に天若日子、其の国に降り到る即ち、大国主神の女、下照比売を娶し、亦其の国を獲むと慮りて、八年に至るまで復奏さざりき。［至于八年不復奏。］（上巻　天若日子の派遣）

4故尓に天照大御神、高御産巣日神、亦諸の神等に問ひたまひしく、「天若日子久しく復奏さず。［天若日子、久不復奏。］（上巻　天若日子の派遣）

5「汝行きて天若日子に問はむ状は、『汝を葦原中国に使はせる所以は、其の国の荒振る神等を、言趣け和せとなり。何にか八年に至るまで復奏さざる。』ととへ。」とのりたまひき。［何至于八年不復奏。］（上巻　天若日子の派遣）

6故、建御雷神、返り参上りて、葦原中国を言向け和平しつる状を、復奏したまひき。［故、建御雷神、返参上、復奏言向和平葦原中国之状。］（上巻　建御雷神の派遣）

7今、天津日高の御子、虚空津日高、上つ国に出幸でまさむと為たまふ。誰は幾日に送り奉りて、覆奏すぞ。［誰者幾日送奉而覆奏。］（上巻　海神宮訪問神話）

8如此平け訖へて、参上りて覆奏しき。［如此平訖、参上覆奏。］（中巻　崇神記）

9是を以ちて各遣はさえし国の政を和平して覆奏しき。［是以、各和平所遣之国政而、覆奏。］（中巻　崇神記）

10是に覆奏言ししく［於是、覆奏言］、「大神を拝みたまひしに因りて、大御子物詔りたまひき。故、参上り来つ。」（中巻　垂仁記）

11故、如此撥ひ治めて、参上りて覆奏したまひき。［如此撥治、参上、覆奏。］（中巻　景行記）

12（当該箇所　中巻　景行記）

13「大后の強きに因りて、八田若郎女を治め賜はず。故、仕へ奉らじと思ふ。吾は汝命の妻に為さむ。」といひて、即ち相婚ひき。是を以ちて、速総別王復奏さざりき。［是以、速総別王不復奏。］（下巻　仁徳記）

14是を以ちて意祁命、自ら下り幸でまして、少し其の御陵の傍を掘りて、還り上りて復奏言したまひしく、「既に掘り壊ちぬ。」とまをしたまひき。［還上、復奏言、既掘壊也。］（下巻　顕宗記）

1から6は、天菩比神、天若日子、建御雷神など、派遣された神々から、命令を下した天照大御神、高御産巣日神に対して「復奏」が行われている。7は海神が発した言葉で、海神に対して行われるべき臣下の行為として「覆奏」が用いられている。8以下の用例は、全て天皇に対する行為として「覆（復）奏」が用いられており、各用例とも上位の存在、特に中巻以降は天皇に対して下位の者が「覆（復）奏」していることがわかる。「覆（復）奏」されなかった例は、1から5、そして13である。特に上巻の1から5の葦原中国平定の場面では、天照大御神と高御産巣日神の二柱による命令が、最終的に建御雷神によって「復奏」されるまで継続されることになる。青木周平は葦原中国平定条に限定してではあるが神話的文脈の中における「言向」の意義について、

建御雷神の用例が「復奏」をもってコトムケを完了していることも、「復奏」の重要性を示している。極言すれば、天神から司令が発せられ、その言の威力を背景に「言向」がなされ、天神に「復奏」するという、一連の完結した論理の中において、コトムケはその意義をもつと考えられる。

と論じた。[25] 上位の存在が発した命令に対して下位の存在のとるべき行為が「覆（復）奏」であるが、この語は単に命令完了の報告を表現するだけのものではない。各用例において天照大御神や天皇の命令は「覆（復）奏」されることで完結し、逆に「覆（復）奏」が果たされなければ命令は完結していないことがわかる。また神野志隆光は、

「言向け」―「かへりごとまをす」と、「まをす」―「聞こしめす」とあわせて、〈聞く〉天皇―〈聞く〉ことによって最終的に全体を回収して、世界秩序を確保する天皇―を制度化するということができよう。

と説く。[26] 天皇が世界を「聞こしめす」上で「かへりごとまをす」という臣下の行為が、如何に重要な行動であるかを示す論である。

当該物語では弟橘比売命の発語は、皇子（皇族将軍）として為すべき行為を説くものであるが、一方で皇子という立場を超えた表現が倭建命には存在する。周知のように『古事記』の倭建命には天皇に専用される敬語表現をもつということである。この問題について福田良輔は、

記紀編纂当時においては、倭建の命の天皇説が非常に有力で、これを否定する積極的資料が存在してゐなかったと考へられる。有力な資料の殆どのものが、倭建の命を天皇と伝へてゐたのであらう。常陸風土記に倭武天皇、阿波風土記逸文に倭建天皇と記して

ゐるのは、この間の事情を正しく反映してゐるものと解すべきであらう。

とし、[27] 吉井は記紀の成立過程のある時期に倭建命が天皇として構想されていたからであろうと推察する。[28]『常陸国風土記』が「倭武」を天皇と認識していたように、記紀の成立過程のある段階までは倭建命は天皇であったと考えたとき、日本武尊を一人の王として扱い、弟橘媛を「従王之妾」とする『書紀』の記述は、物語的に昇華、発展を遂げた姿を示すものと捉えられる。一方『古事記』の倭建命は、天皇にのみ用いられる敬語表現を残していることから、天皇から御子へと立場が明確化されていく社会的歴史的な流れの中で、変遷途中、或いは過渡期に位置づけられる形態が残されているということもできよう。

『古事記』において倭建命は天皇に準じた表現を持つ一方で、考察してきたように皇子としての姿を明示する表現も合わせもつ。『古事記』が持つ天皇讃美という基本的な理念からすれば、景行天皇の皇子として倭建命の位置づけは明確に示されるべきである。この皇子としての倭建命を描出するために『古事記』編纂者は弟橘比売命入水物語を利用したと考えるのである。

弟橘比売命の発語は景行天皇と倭建命の関係が「天皇―皇子」という関係であることを明示し、景行天皇が征討伝承の中心であることを表現する。ここに弟橘比売命の存在意義があったと考えられる。弟橘比売命の役割は天皇を中心とした世界を描こうとする『古事記』にあって非常に重要であり、その結果である弟橘比売命の走水入水は讃えられるべき功績として認識されていたのであろう。また「海原」は天皇が統治する領域の外側に位置づけられた神話的世界である。その「海原」にはたらきかけ、波を鎮めたその功績は賞賛の対象であるばかりでなく、神話性、神聖性を内包する事蹟として畏敬の対象にもなり得たと考える。

一見しただけでは『古事記』における景行天皇の存在感は薄く、倭建命が前面に押し出されている印象を受ける。しかしそれは物語の表面的な読解に外ならず、編纂者は弟橘比売命の発語によって倭建命の全ての行動は天皇の命令によるものであるということを表現していると考えられる。『古事記』編纂者が天皇中心の世界を描くために弟橘比売命を重要な存在として扱っていることは、この人物に対する表現からも知ることができる。『書紀』では弟橘媛を「穂積氏忍山宿祢之女」「従王之妾」と表現するのに対し、『古事記』では「弟橘比売命」「后」と表記している。倭建命の后のうち「命」の称は、仲哀天皇の母「布多遅能伊理毘売命」と弟橘比売命にのみ用いられており、『古事記伝』には「此比売命は、上にも后と見え、此にも比売の下に命と云ことを加へたる、次なる御妻等のなみ

〳〵の列に非るなり」との指摘がある。[29]『古事記』において弟橘比売命は重要な存在であるが、本節では、神話的世界「海原」にはたらきかけることができる希有な存在である点と、「御子」の后として皇命の絶対性を説く存在である点を弟橘比売命のはたらきとして明らかにした。これらが「なみ〳〵の列に非る」理由であったと考える。

六　おわりに

では、その「入海」という表現が系譜記事にまで入り込んでいる理由は何なのか。吉井は『古事記』に記載された后のほとんどがその出自を明らかにしていることについて「出自があきらかであつたからと言ふよりは、物語中の女性たちのほとんどが、天皇の物語にかかはらうとする各氏族の意欲を担つて記に登場してゐたからではあるまいか」[30]と論じた。確かに各氏族にとって天皇家とのつながりを記すことは重要なことであり、后の出自が明らかにされているのはそのつながりを明確にするためであろう。『書紀』では「穂積氏押山宿祢之女」とあり、弟橘比売命は、天皇とのつながりを願う穂積氏の主張を担って登場していると理解できよう。

しかし、『古事記』では穂積氏の主張を担う女性として登場しているわけではない。弟橘比売命は神話的世界に影響を与える存在である一方で、倭建命の后であり、天皇の命令に絶対的に従う女性として描かれている。つまり、『古事記』では天皇の命令の絶対性を表現するために弟橘比売命は存在しているのである。換言すれば弟橘比売命の入水物語を、『古事記』編纂者は単なる氏族伝承ではなく、天皇家の主張として構想したといえよう。弟橘比売命の言葉によって、倭建命の東征は景行天皇の命令に基づく行動であることが再認識されるのである。景行天皇の事績を多く記す『書紀』とは異なり、倭建命の征討物語によって「景行記」の大部分が費やされる『古事記』では、弟橘比売命は天皇の存在を強烈に訴える唯一の存在として立ち現れる。天皇の絶対権力の確立という『古事記』の基本理念に鑑みれば、弟橘比売命が極めて重要な存在であったことが理解できる。そのように考えたとき、「穂積氏之女」などの一氏族の功績として認めることになる表現は避けられ、そして削られたと推測されるのである。「穂積氏押山宿祢之女」と記す『書紀』は、弟橘比売命入水物語を穂積一氏族の功績を語る氏族伝承としても捉えられる。しかし、『古事記』では御子の后として命を懸けて天皇

の命令の絶対性を説くという天皇家の主張としてこの入水物語は位置付けられていたと考えられる。わざわざ系譜に付け加えられた「入海」という表現は、天皇家によって称賛されるべき弟橘比売命の功績をその名に冠したものなのである。

弟橘比売命入水物語に対しては従来その抒情的文脈から文学性、文芸性が論じられきた。[31] しかし一方でこの物語の情感豊かな表現を認めながらも、天皇の絶対性を語るといった『古事記』の主題に則した解釈もなされてきた。[32]

本節では『古事記』弟橘比売命入水物語の背後には、「海原」という神話的世界へのはたらきを以て天皇の命令を絶対のものとする『古事記』編纂者の意識が強く働いていることを明らかにした。系譜記事としては特異である「入海弟橘比売命」という表現が創出されたのは、神話的世界である「海原」に対して称賛されるべき功績を端的に表しながら、天皇家の主張を語るためであったと解されるのである。

〔注〕

1　吉井巌「ヤマトタケル物語形成に関する一試案」『天皇の系譜と神話　一』、一九六七年、塙書房。四二〇頁。

2　西條勉「『逸文上宮記』の「一云」とヤマトタケル大王系譜」『萬葉』第147号、一九九三年。後に『古事記の王家と系譜学』（二〇〇五年、笠間書院。）に収録。

3　菅野雅雄「「景行記」の位置」『上代文学論究』第4号、一九九六年。後に『古事記構造の研究』（二〇〇〇年、おうふう。）、菅野雅雄著作集第五巻『古事記論叢Ⅴ　構造』（二〇〇四年、おうふう。）に収録。九〇頁。

4　西宮一民「「倭建命」の条の文脈」『皇学館大学紀要』第31輯、一九九三年。後に『古事記の研究』（一九九三年、おうふう。）に収録。四二七頁。

5　大久間喜一郎「景行天皇記に於ける倭建命」『明治大学教養論集』通巻259号、一九九三年。一一頁。

6　長野一雄「天皇記の系譜と記事」、徳島文理大学『文学論叢』第11号、一九九四年。後に『古事記説話の表現と構想の研究』（一九九八年、おうふう。）に収録。四二六頁。

7 西條勉「ヤマトタケル系譜とタラシ系皇統の王権思想―大王制から天皇制へ―」、古事記研究大系6『古事記の天皇』、一九九四年。

8 『古事記』系譜における后は、天皇或いは既出の人物との続柄（「妹」「女」「弟」「庶母」「庶妹」「姪」）や、氏族の祖であること（「祖」）、或いは出身地名などによってその出自が明らかにされている。既出の后、そして「妾」として名を残さない后に関しては当然その出自は省略されている。唯一の例外は「開化記」の「河俣稲依毘売」で何の記述も持たない。ただこの例外を合わせて考えても弟橘比売命の事績を表現する当該系譜の「入海」という記述は特異といえる。

9 前掲1。四一四頁。

10 前掲1。四一八頁。

11 前川明久「ヤマトタケル東征伝説の一考察―弟橘媛入水説話の成立をめぐって―」『日本歴史』第337号、一九七六年。二七頁。

12 若帯日子天皇、坐近淡海之志賀高穴穂宮、治天下也。此天皇、娶穂積臣等之祖、建忍山垂根之女、名弟財郎女、生御子、和訶奴気王。（成務記）

13 「日本武尊の御子稚武彦王（若建王）すなはち和訶奴気王であるのを、『古事記』は間違へて成務天皇の御子として再録したのだ」とする土屋尚（「弟橘媛考」『國學院雑誌』66―4、一九六五年。）や、「古事記・日本書紀の氏族伝承採用の異同の結果を明確に物語っている部分である。」と指摘する小池良保（「穂積氏に関する基礎的考察」『史叢』第17号、一九七三年。）などに「成務記」との混同を指摘する論がある。

14 志田諄一「穂積氏の伝承について」『茨城キリスト教大学紀要』第6号、一九七三年。五、六頁。

15 金井清一「ヤマトタケル物語の伝承氏族（一）」、日本文学研究資料叢書『古事記・日本書紀Ⅱ』、一九七五年、有精堂出版株式会社。九八頁。

16 西郷信綱『古事記研究』、一九七三年、未来社。二五三頁。

17 妻の言葉の中に、夫を表現する語が表れる当該伝承以外の四例を以下に掲げる。

・然れども愛しき我が那勢の命、入り來坐せる事恐し。［然、愛我那勢命入来坐之事、恐］（上巻　黄泉国）

・故、其の御子を出して、稲城の外に置きて、天皇に白さしめたまひつらく、「若し此の御子を、天皇の御子と思ほし看さば、治め賜ふべし。」とまをさしめたまひき。［故、出其御子、置稲城外、令白天皇、若此御子矣、天皇之御子所思看者、可治賜。］（中巻　垂仁記）

・女鳥王、速総別王に語りて曰ひけらく、「大后の強きに因りて、八田若郎女を治め賜はず。故、仕へ奉らじと思ふ。吾は汝命の妻に為さむ。」といひて、即ち相婚ひき。［女鳥王、語速総別王曰、因大后之強、不治賜八田若郎女。故、思不仕奉。吾為汝命之妻、即相婚。］（下巻　仁徳記）

・其の后に語りて曰りたまひしく、「汝思ほす所有りや。」とのりたまへば、答へて曰したまひけらく、「天皇の敦き沢を被りて、何か思う所有らむ。」とまをしたまひき。［語其后曰、汝、有所思乎。答曰、被天皇之敦沢、何有所思。］（下巻　安康記）

18 有福友好「古事記に於ける「御祖」「御子」に就いて」『国文学攷』第2巻第1輯、一九三六年。一四九頁。「御子」の用法については関一雄（「古事記の待遇表現―接頭辞「御」の用法―」『古事記年報』第4号、一九五七年。）、福田良輔（「倭建の命は天皇か―古事記の用字法に即して―」『古代語文ノート』、一九六四年。）、野口武司（「『古事記』敏達天皇段の記載分析―徳田浄氏説批判」『古事記及び日本書紀の表記の研究』、一九七八年。）などにも論がある。

19 砂入恒夫「三つの御刀の物語―ヤマトタケル東征伝の編成に関する序説―」『文学』第40巻第7号、一九七二年。後に『ヤマトタケル伝説の研究』（一九八三年、近代文芸社。）に収録。一三三、一三四頁。

20 毛利正守「古事記に於ける「天神」と「天神御子」」『国語国文』第59巻第3号（通巻667号）、一九九〇年。二五頁。

21 『日本書紀』景行紀二年に「故因りて、其の二の王を号けて、大碓・小碓と曰ふ。」とある。ここでは大碓皇子と小碓尊との二皇子を指して「二の王」（波線部分）と表現しているが、例えば『書紀』垂仁紀三年の「新羅の王の子天日槍来帰り。」という一文では、国王を表す称として「王」は用いられている。また『書紀』仲哀紀元年閏十一月の「時に、蘆髪蒲見別王、其の白鳥を視て、問ひて曰はく、「何処将て去く白鳥ぞ」とのたまふ。越人答へて曰さく、「天皇、父の王を恋ひたまはして、養ひ狎けむとしたま

ふ。故、貢る」とまうす。」では、父親に対する称として「王」は用いられている。これらの用例からも「御子」とする『古事記』と、「王」とする『書紀』とに明らかな編述意識の相異が認められよう。

22 『古事記』中の「政」字、八例は以下の通りである。

① 次に思金神は、前の事を取り持ちて、政為よ。［次、思金神者、取持前事為政。］（上巻　天孫降臨）

② 「何地に坐さば、平らけく天の下の政を聞し看さむ。［坐何地者、平聞看天下之政。］猶東に行かむ。」とのりたまひて、即ち日向より発たして筑紫に幸行でましき。（中巻　神武記）

③ 是を以ちて各遣はさえし国の政を和平して覆奏しき。［是以、各和平所遣之国政而、覆奏。］（中巻　崇神記）

④ （中巻　景行記　当該箇所）

⑤ 故、其の政未だ竟へざりし間に、其の懐妊みたまふが産れまさむとしき。［故、其政未竟之間、其懐妊臨産］（中巻　仲哀記）

⑥ 大山守命は山海の政を為よ。［大山守命、為山海之政。］（中巻　応神記）

⑦ 大雀命は食国の政を執りて白し賜へ。［大雀命、執食国之政以白賜。］（中巻　応神記）

⑧ 故、石上神宮に参出て、天皇に奏さしめたまひしく、「政既に平け訖へて参上りて侍ふ。」とまをさしめたまひき。［故、参出石上神宮、令奏天皇、政既平訖、参上侍之。］（下巻　履中記）

23 『記伝』十八之巻、『本居宣長全集』第十巻（一九六八年、筑摩書房。）に拠る。三二一頁。

24 新編全集『古事記』。一四一頁。

25 青木周平「古事記神話における「言向」の意義―葦原中国平定伝承を通して―」『國學院雑誌』第81巻第9号、一九八〇年。後に『古事記研究』―歌と神話の文学的表現―』（一九九四年、おうふう。）に収録。一三九、一四〇頁。

26 神野志隆光「〈聞く〉天皇―『古事記』における天皇」、太田善麿先生追悼論文集『古事記・日本書紀論叢』、一九九九年、続群書完成会。八七頁。

27 前掲18。三三九頁

28 前掲1。

29 『記伝』二十九之巻、『本居宣長全集』第十一巻（一九六九年、筑摩書房。）に拠る。三一〇頁。

30 前掲1。四一四頁。

31 松前健は「『古事記』のこの段の描写と構成は、単なる政治的意図だけでは、到底なし得るものではない。よほどの文芸的感覚の持主でなければ、できないことである。」と述べる。（「ヤマトタケル伝承の成立」（三）『立命館文学』442、443号、一九八二年。五九五頁。）また青木生子は弟橘比売命の行動に政治的要素が反映していることを捉えながらも、これは夫君への深い信頼と愛情の心から生まれた献身であり、弟橘比売命は一人の女性として文学の世界に美しく創造された存在であると論じた。（『女性秀歌鑑賞』、日本女性文化協会、一九五二年。後に青木生子著作集第8巻『女流歌人篇』（一九九八年、おうふう。）に収録。）弟橘比売命の歌謡や御陵などの記事をふまえた上での論であり、その文学性、文芸性の高さは青木のみならず多くの論者によって認められている。

32 吉井巖は「ヤマトタケルはやはり皇命のままに戦うのであり、弟橘媛も皇命に従うということや、海神に投与されるという枠をはなれることはできなかった。」と論じる。（「孤独な皇子ヤマトタケル」『天皇の系譜と神話　二』、一九七六年、塙書房。三九四頁。）徳光久也も「作者は単に劇的効果のみを狙ったものであろうか。必ずしもそうではなさそうである。そこで、仔細にこれを検討するならば、この悲劇的説話の根底にも、古代天皇制の意図が蔵されていることを、見抜くことができるであろう。」（『古事記の批評的研究』、一九六六年、北海出版。）と論じた。

第二節（一）　「垂仁記」「不忍」を克服する天皇

――「天下」形成を語る物語構造――

一　はじめに

迩迩芸命の降臨により天孫が領有する世界となった「葦原中国」は中巻以降「天下」と名称を変え、その形成が各天皇記において段階的に語られている。神話的世界から現実的世界への変移が名称に表れており、内実もそれに伴う形で変化していく。また天皇世界を描くことは、神話からの脱却でもある。神話を礎としつつ、神話色は薄めていかねばならないが、かといって完全な断絶では三巻構成の意味を成さない。この力加減が『古事記』を編む上でかなりの難問だったのではないだろうか。本節では現実的世界である「天下」の形成において「垂仁記」沙本毘売命の物語が如何に機能しているのかを検証する。それは感情に左右される垂仁天皇が、為政者垂仁天皇に変移することで新たに創出される天皇世界を語ることに収束していく。『古事記』編纂の当時、即ち語りの現在に近づいていく「天下」の、「垂仁記」における完成を読み取ることを本節の目的とする。

先ず「垂仁記」に記載のサホビコ、サホビメ物語は記紀ともに載録する物語であり、前半部分は共通の要素によって組み立てられている。以下にその要素を掲示すると、

A　サホビコの謀反とサホビメの誘惑

B　サホビメの承諾

C　垂仁天皇殺害を命令

D　サホビメ、天皇殺害失敗

E　垂仁天皇の夢

F　サホビメの夢解き

G　サホビコ征伐

以上、内容から七つに分類できるが、このAからGの物語は細かい異同はあるものの、記紀に共通する要素であり、構成の順序も一致している。[1] しかしながら、G以降の物語、即ちサホビコが天皇軍によって取り囲まれ、サホビメが兄の籠城する稲城へ飛び込んでいく場面以降は、記紀間で物語構成と内容とに隔たりが認められるようになる。『古事記』では垂仁天皇と沙本毘売命との会話文を中心に展開し、兄妹恋愛譚、火中出生譚、諺の起源譚など様々な要素が盛り込まれた当該物語は、高い文芸性や表現性が指摘されてきた。本節では物語の分析から「不忍」を克服し、復活と成長を果たす垂仁天皇の姿を明らかにし、以て未完の状態である「天下」を補完し、完成へと導く物語であることを確かめる。

二　問題の所在

AからGについては記事の多少や用語の異同は認められるが構成順序に異同はない。ところがG以降の物語の構成は記紀間で大きく異なる。比較しやすいように上段に『古事記』、下段に『書紀』として本文を掲示する。

『古事記』垂仁天皇条	『日本書紀』垂仁五年十月条
①此の時沙本毘売命、其の兄に得忍びずて［不得忍］、後つ門より逃げ出でて、其の稲城に納りましき。 ②此の時、其の后妊身ませり。是に天皇、其の后の懐妊ませること、及愛で重みしたまふこと三年に至りぬるに忍びたまはざりき［不忍］。故、其の軍を廻して、急かに攻迫めたまはざりき。	是に、皇后悲びて曰はく、「吾、皇后なりと雖も、既に兄王を亡ひてば、何の面目以りてか、天下に莅まむ」といひて、則ち王子誉津別命を抱きて、兄の王の稲城に入りましぬ。天皇、更軍衆を益して、悉に其の城を囲む。即ち城の中に勅して曰はく、「急に皇后と皇子とを出でませ」とのたまふ。然るに出でませ

如此逗留れる間に、其の妊ませる御子既に産れましつ。

③故、其の御子を出して、稲城の外に置きて、天皇に白さしめたまひつらく、「若し此の御子を、天皇の御子と思ほし看さば、治め賜ふべし。」とまをさしめたおまひき。

④是に天皇詔りたまひしく、「其の兄を怨みつれども、猶其の后を愛しむに得忍びず［不得忍］。」とのりたまひき。故、即ち后を得たまはむ心有りき。是を以ちて軍士の中の力士の軽く捷きを選り聚めて、宣りたまひしく、「其の御子を取らむ時、乃ち其の母王をも掠ひ取れ。髪にもあれ手にもあれ、取り獲む隨に、掬みて控き出すべし。」とのりたまひき。尓に其の后、予て其の情を知らしめして、悉に其の髪を剃り、髪以ちて其の頭を覆ひ、亦玉の緒を腐して、三重に手に纏かし、且酒以ちて御衣を腐し、全き衣の如服しき。如此設け備へて、其の御子を抱きて、城の外に刺し出したまひき。尓に其の力士等、其の御子を取りて、即ち御祖を握りき。尓に其の御髪を握れば、御髪自ら落ち、其の御手を握れば、玉の緒且絶え、其の御衣を握れば、御衣便ち破れつ。是を以ちて其の御子を取り獲て、其の御祖を得ざりき。故、其の軍士等、還り来て奏言しけらく、「御髪自ら落ち、御衣易く破れ、亦御手に纏かせる玉の緒も便ち絶えき。故、御祖を獲ずて、御子を取り得つ。」とまをしき。

ず。則ち将軍八綱田、火を放けて其の城を焚く。焉に、皇后、皇子を懐抱して、城の上を踰えて出でたまへり。因りて奏請して曰さく、「妾、始め兄の城に逃げ入りし所以は、若し妾と子とに因りて、兄の罪を免さるること有りやとなり。今免さるること得ずは、乃ち知りぬ、妾が罪有ることを。何ぞ面ら縛るること得む。自経きて死らくのみ。

⑤尓に天皇悔い恨みたまひて、玉作りし人等を悪まして、其の地を皆奪ひたまひき。故、諺に「地得ぬ玉作。」と曰ふなり。

⑥亦天皇、其の后に命詔りしたまひしく、「凡そ子の名は必ず母の名づくるを、何とか是の子の御名をば称さむ。」とのりたまひき。尓に答へて白ししく、「今、火の稲城を焼く時に当りて、火中に生れましつ。故、其の御名は本牟智和気の御子と称すべし。」と白しき。

⑦又命詔りしたまひしく、「何に『古事記』て日足し奉らむ。」とのりたまへば、答へて白ししく、「御母を取り、大湯坐、若湯坐を定めて、日足し奉るべし。」とまをしき。故、其の后の白せし隨に日足し奉りき。

⑧又其の后に問ひて曰りたまひしく、「汝の堅めし美豆能小佩は誰かも解かむ。」とのりたまへば、答へて白ししく、「旦波比古多多須美智宇斯王の女、名は兄比売、弟比売、茲の二はしらの女王、浄き公民なり。故、使ひたまふべし。」とまをしき。

⑨然して遂に其の沙本比古王を殺したまひしかば、其の伊呂妹も亦従ひき。

唯し妾死ると雖も、敢へて天皇の恩をのみ忘れじ。願はくは妾が掌りし後宮の事は、好き仇に授けたまへ。其の丹波国に五の婦人有り。志並に貞潔し。是、丹波道主王の女なり。当に掖庭に納れて、後宮の数に盈ひたまへ」とまうす。天皇聴したまふ。時に火興り城崩れて、軍衆悉に走ぐ。狭穂彦と妹と、共に城の中に死りぬ。天皇、是に、将軍八綱田の功を美めたまひて、其の名を号けて倭日向武日向彦八綱田と謂ふ。

便宜的に①から⑨の要素に分類し、本節ではこれを本文とする。またAからFの物語は前文と呼び考察を進める。

さて①②③の下段には、該当する『書紀』の記事を掲げたが、その内容は明らかに異なる。また④⑤⑥⑦に関しては『書紀』に該当する記事が存在せず、『古事記』のみが載録する物語となっている。

サホビメの稲城入り物語を境として顕著に表れる記紀の相異は、それぞれの文献が求めた方向性の違いに拠るものである。つまり、記紀の編纂意図の相異が、物語の相異として表れていると考えられる。

以下、要素ごとに検討を加え、独自の沙本毘売命物語を作り上げた『古事記』の編纂意識を考察する。

三　沙本毘売命の稲城入り物語の展開

記紀のサホビメ物語について渡辺正人は「「情」の古事記と「理」の日本書紀」と、その基本的な立場の相異を端的に指摘した。[2] 本節でも該当記事を持つ物語要素から比較検討し、『古事記』の沙本毘売命物語の特徴を明らかにするところから始める。

さて物語の発端は垂仁天皇の「夢」である。沙本毘売命の夢解きにより謀反が発覚することになり、その結果追われる身となった沙本毘古王は、稲を積み上げて城壁を作り、天皇軍に対抗する。夫と兄が交戦する中、沙本毘売命は兄の元へ行くことを選択するのが①である。「夢を聖なる次元との交信回路」と説いたのは河東仁であるが、[3] 特に『古事記』において「夢」とは神の世界と人の世界をつなげる装置であったと考えられる。更にいえば、この「夢」によって神話的世界が現実的世界に顕れるということである。これは天皇を語る中下巻であっても、その権威の源流である神とのつながりを以て語ることができるということである。[4]

『書紀』では狭穂姫は「吾、皇后なりと雖も、既に兄王を亡ひてば、何の面目以りてか、天下に莅まむ」と語り、誉津別王を連れて稲城に飛び込んでいく。「兄を失って、どうして天下に顔向けできようか」と語る狭穂姫から、一族意識というべきものが見て取れる。また狭穂姫がヒメヒコ制を体現する女性の一人としてよく取り上げられるが、[5] とすれば半身となる兄狭穂彦王の存在は、狭穂姫自身と同義となり、その存在の大きさが「何の面目以りてか、天下に莅まむ」という一文に示されたともいえる。つまり『書紀』は狭穂姫の一瞬の逡巡を皇后、即ち公人としての葛藤として描いているのである。

また『書紀』では狭穂姫と共に王子である誉津別王が稲城に入っている。何故、狭穂姫は誉津別王を連れて稲城に入っていったのか。その理由も、直後の告白で明確になる。狭穂姫は、

妾、始め兄の城に逃げ入りし所以は、若し妾と子とに因りて、兄の罪を免さるること有りやとなり。

と告白する。即ち「私と王子とに免じて、兄の謀反の罪を許してもらえるかもしれない」と期待して、王子と共に稲城に入ったのである。「垂仁紀」二年二月の記事には、

狭穂姫を立てて皇后とす。后、誉津別命を生れます。生れまして天皇愛みたまひて、常に左右に在きたまふ。壯りたまふまでに言はさず。

と、王子に対する天皇の寵愛ぶりが記されている。このような王子だからこそ、狭穂姫は天皇の怒りを鎮めることができると考え、一緒に連れて行ったのである。つまり『書紀』で狭穂姫が誉津別王を連れて稲城に入ったのは、天皇の情に訴え、兄狭穂彦王を救うためであったと解釈される。また王子を利用してまで兄王を救おうとする狭穂姫の目的は、ひとえに「天下に莅」むための行為であったと認められる。しかし、垂仁天皇は反乱者狭穂彦王ともども狭穂姫を許さず、厳格な天皇として処断を下している。『書紀』では天皇と皇后が、それぞれが異なる公的立場から行動しているのであり、狭穂彦王、狭穂姫の稲城での死は、譲ることのできない立場同士の衝突による悲劇として描かれているのである。

一方、『古事記』では沙本毘売命は単身稲城に入っており、次の本文②では本牟智和気御子の出産が語られる。これは『書紀』には見られない物語である。本文④では、「軍士の中の力士の軽く捷きを選り聚め」るなど、沙本毘売命の奪還に執念を見せる天皇に対して、策を講じ、完全に拒絶する沙本毘売命が描き出されている。この本文④もまた『書紀』にはない物語である。

以上のように『古事記』は独自の物語を展開するが、それら物語の要所に特徴的に表れる用語がある。それが「不忍」の語である。前掲本文では、①②④波線部分に用いられる。また前文Dでも一カ所「不忍」の語が用いられている。以下に書き下して掲げる。

故、天皇、其の謀を知らしめさずて、其の后の御膝を枕きて、御寝し坐しき。尓に其の后、紐小刀を以ちて、其の天皇の御頸を刺さむと為て、三度挙りたまひしかども、哀しき情に忍びずて［不忍哀情］、頸を刺すこと能はずして、泣く涙御面に落ち溢れき。

これは天皇の殺害に失敗する場面である。兄のいう通りに天皇を殺そうとする沙本毘売命は、紐小刀を振り挙げること三度に及ぶが、遂に振り下ろすことはできなかった。その理由を「哀しき情に忍びずて［不忍哀情］」と語るのである。

この部分は沙本毘売命物語全体における画期として位置づけられる。つまり天皇に対する忍ぶことのできない「哀情」が、謀反の暴露につながっていくのであり、沙本毘売命の「不忍」の感情が物語に新しい展開をもたらしている。この沙本毘売命の「不忍」と垂仁天皇の「夢」とが重なることで、沙本毘古王の謀反が暴露される。「不忍」が天皇を救い、「夢」はその神聖性を根拠として、謀反の存在を証明する。結果、物語は天皇による沙本毘古王討伐、沙本毘売命の稲城入りへと展開することになる。

続く「不忍」の語は①で沙本毘売命が稲城入りを決意した理由を語る部分に出てくる。「其の兄に得忍びずて」とあり、追い詰められ、仮拵えの城に籠城する兄に対する感情が弾けた結果として、稲城に入ったと語られる。『書紀』のように狭穂姫の具体的な心理は記されていないが、『古事記』の方が兄を思う沙本毘売命の心理を端的に、かつ的確に表現しているといえよう。『書紀』における狭穂姫の心情には、「皇后」としての意識が背後にあって、これが兄王の下へと走らせている。『古事記』の沙本毘売命も結果的には『書紀』と同じく兄側に付くことになるが、異なるのは沙本毘売命の「妹」という立場から発せられる「不忍」という個人的な感情を引き金として、稲城入りの物語が語られる点である。

以上前文Dと本文①に用いられる「不忍」は兄である沙本毘古王、夫である垂仁天皇に対する沙本毘売命の感情として用いられているが、②の「不忍」は沙本毘売命に対する垂仁天皇の心情表現として用いられる。

②では沙本毘売命が懐妊していること、また深く愛していることを理由に、天皇は「不忍」の感情に陥る。この沙本毘売命に対する「不忍」は、「其の軍を廻して、急かに攻迫めたまはざりき。」という状況を作り、天皇をして稲城に攻め入ることを躊躇させた。その結果、沙本毘古王征討において「逗留れる間」という御子の出生のための時間的猶予がもたらされるのである。後文で『古事記』が独自に語る本文⑥稲城での御子出生は、仮に垂仁天皇が沙本毘売命に対して「不忍」の情を抱かなければ、語り得ない内容であった。続く③で沙本毘売命は、この本牟智和気御子を稲城の外に置いて、天皇に差し出している。これも『古事記』独自の物語であり、②の内容を承ける形で展開する。藤原茂樹は、

城外への母子の出現があってこそ、后奪還の機会は作られる。ために、逗留とその間の出産を、この教養ある文学者は考察したものとみる。后奪還をめぐる攻防の段が可能となるためには、攻撃の猶予とその間の子の誕生が設定される必要があった。

と論じた。[6] 確かに后奪還という新たな展開のためには御子の誕生を語る時間的猶予が必要だったのであり、『古事記』においてその展開を可能にしているのが垂仁天皇の「不忍」によって、新たな展開を見せる。

更に④では、再び垂仁天皇の「不忍」によって、新たな展開を見せる。

是に天皇詔りたまひしく、「其の兄を怨みつれども、猶其の后を愛しむに得忍びず。」とのりたまひき。

と語る天皇には御子に対する思慕や配慮はもはやなく、「后を得たまはむ心」のみに支配されているのである。④における天皇の「不忍」の心情は、「后を得たまはむ心」と同義であり、沙本毘売命も奪い取れという命令と行動はこの感情に起因する。しかし、沙本毘売命は「予め其の情を知らしめて」、あらゆる策を講じて天皇を拒絶し、兄と運命を共にするのである。

さて「不忍」の語に注目して物語を解読してきたが、『古事記』独自の物語において新たな展開を導く要所々々に「不忍」の語が配置されていることがわかる。物語の展開における「不忍」のはたらきについて中西進は、

忍べばことは簡単である。それを敢えて忍ばないというところから事件が起こり、人間の悲劇が起こり、物語が生まれてくる。

と論じ、「深みにまで人間観察の目が達した愛憎の物語」と分析する。[7] 「不忍」が人間の恋愛心理を表現する用語であることはいうまでもないが、[8] 『古事記』の構成を考える上でも重要な用語であると考える。それは「不忍」の語が新たな展開の要所、つまり物語の分岐点に用いられているからである。ここで「不忍」の情がもたらした事象を、以下に簡略化して示せば、

場所	「不忍」主体	対象	事象
前文	沙本毘売命	垂仁天皇	謀反発覚　↓　沙本毘古王討伐に展開
①	沙本毘売命	沙本毘古王	稲城入り　↓　『記』独自の物語の導入
②	垂仁天皇	沙本毘売命	攻め込めない状態　↓　本牟智和気誕生

④	垂仁天皇	沙本毘売命	沙本毘売命の奪還 → 失敗、決別

となる。沙本毘売命の「不忍」と天皇の「不忍」は、全く交わることなく破綻する。反逆者として追い詰められる兄を思う心に堪えられず、稲城に入ったときから沙本毘売命の心は決まっていた。そのような沙本毘売命に対して垂仁天皇は「不忍」の情を抱き続ける。この対象の異なる両者の「不忍」は平行線をたどったまま、沙本毘売命の拒絶によって、両者の心理的、感情的関係の完全な破綻に結びつけられる。神田秀夫が「稀有な人間性の開発がみられる。」[9]と論じたように、「不忍」の語は両者の人間性を見事に表現しているといえる。と同時に「不忍」の情によって新たな展開がもたらされていることから、この「不忍」の語に物語におけるくさび、或いは道標としてのはたらきを見出すことができよう。このように考えると「不忍」という語句は独自の物語を構築するために、『古事記』が巧みに利用している語句であり、物語の構造を知る上でも、鍵となる表現であることがわかる。

また「不忍」の主体が、沙本毘売命から垂仁天皇に推移している点も無視できない。これは物語の主体が変化していることを意味している。つまり、沙本毘売命の心情を中心に展開する物語（前文、及び本文①）から、垂仁天皇の心情を中心とした物語（本文②以降）へと変化しているのである。表の点線部分を境界とする主体の変化は、『古事記』編纂者の意識的な創作であったと考えられる。中西は当該物語の原型を推定し、沙本毘古王の最期を語る、男の死の物語を第一次とし、女性を中心とする恋愛物語を第二次として、その変遷を段階的に捉えた。[10]合戦譚から恋愛譚へと物語の主題や形態が変化する中で、主人公も沙本毘古王から沙本毘売命へと変化させていると考えられる。

これらを考え合わせたとき、沙本毘売命を中心とする物語の構成は記紀に共通する傾向であるが、『古事記』では「不忍」の主体を変化させることで、主人公を沙本毘売命から垂仁天皇へと変化させていることが明らかとなる。中西は原型を合戦譚、第二次形態を恋愛譚としたが、『古事記』独自の物語は天皇譚と呼ぶべきものであり、第三次形態として分類すべき物語であると考えられる。第二次形態から第三次形態への変移が、物語の進行に伴ってなされているのも、『古事記』沙本毘売命物語の特徴といえる。「垂仁記」内部における主人公の変遷は、沙本毘売命を中心とした恋愛譚、つまり原型、或いは原材料を活かしながら、天皇譚という『古事記』独自

の主張を表現するための一方法として認められよう。

さて、ここで物語が収束に向かえば中西が説く「愛憎の物語」として構想されたとも考えられそうである。しかしながら、物語は終わらず、新たな局面をむかえる。天皇と皇后の精神的決別がわざわざ語られる理由は、続く物語、特に『古事記』が独自に載録する本文⑥⑦との関連を考察することで明らかになる。

四　御子命名と大湯坐、若湯坐設置物語

『書紀』では稲城に入った狭穂姫の告白が、『古事記』では⑧で語られる後宮への配慮に直接つながっている。この⑧を導く⑥⑦は、『書紀』には見られない『古事記』独自の記事である。

⑥は稲城で生まれた御子に名前を付ける場面である。垂仁天皇は沙本毘売命に「命詔」して「凡そ子の名は必ず母の名づくるを、何とか是の子の御名をば称さむ。」と命じ、后は、火中に生まれたからとの理由で本牟智和気と命名する。更に天皇は沙本毘売命に「命詔」して部曲が設置される。

この「命詔」の語は当該物語のみに見られる特殊な用語である。本居宣長は「令詔」の誤りであろうとしたが、[11]倉野憲司はこのままでも文意は通り、訂正の必要はないとしている。[12]諸本にも異同はなく、先ずは「命詔」の語そのものから分析を行うべきであると考える。

『古事記』における「詔」字の主体を列挙すれば、上巻では天つ神、伊邪那岐命、天照大御神、須佐之男命、天忍穂耳命、高御産巣日神、迩迩芸命となる。中巻、下巻でも天皇の発言に際し用いられることが多く、神武、崇神、垂仁、景行、応神、仁徳、履中、允恭、安康、雄略、顕宗に用いられる。また曙立王、本牟智和気、倭建命、倭比売命、石之日売命、水歯別命、大長谷王子、目弱王、市辺之忍歯別王子など天皇以外の皇族に用いられる場合もある。山田孝雄は「至尊（主権者）の言葉に使ふ」と指摘し、[13]倉野も歴代の天皇及びその直系の祖先神（並びに皇后）に限って用いられるとする。[14]谷口雅博は、従来の分類では例外とせざるを得なかった用例に検証を

加え、〔A〕天照大御神を中心とする高天原の神々〔B〕意識の上で天照大御神と連なるもの〔C〕歴代天皇〔D〕天皇の即位前において使用されるもの〔E〕即位しない皇子〔F〕天皇と同等の資格を有するもの、の六種に類別し、

『日本書紀』であれば右の〔C〕のみがその資格を持つということになるが、それ以外の存在に対して用いられるところに『古事記』の独自性が見られる。

と論じた。またさらに、『古事記』における「詔」の柔軟性について、

「勅」が使用されない故、「詔」の使用範囲が広がりを見せていると思われるが、「詔」一字に拠った所以は、やはり天神から歴代天皇への一連の皇統を強調する意味合いがあろう。

と指摘する。[15]『古事記』が歴代天皇の事蹟を描出することに尽力する一方で、神代より連綿と続く皇統系譜に重きを置く編述態度が、「詔」一字の使用方法にも表れていることを詳細な分析は示していると考える。

この「詔」と「命」が合わせて用いられる例は一般的とはいえないが、以下の用例は「命詔」の意味を考える上で、参考になると考える。何れも『古事記』上巻の一文であるが、

是に天つ神諸の命以ちて、伊邪那岐命、伊邪那美命、二柱の神に、「是の多陀用弊流国を修め理り固め成せ。」と詔りて、天の沼矛を賜ひて、言依さし賜ひき。

或いは、

尓に天つ神の命以ちて、布斗麻迩尓ト相ひて、詔りたまひしく、「女先に言へるによりて良からず。亦還り降りて改め言へ。」とのりたまひき。

というように、「命」と「詔」を一文に内包する例である。これらは天つ神によって命令が発せられた場面である。また、中巻「神武記」には、

尓に大久米命、天皇の命を以ちて、其の伊須気余理比売に詔りし時、

とあり、大久米命に「詔」字が用いられているが、ここでは天皇の命令を大久米命が代弁しているために、「詔」字が用いられている

と考えられる。つまり天皇が直接発した「命」を代弁して「詔」しているのである。以上の用例からわかるのは天つ神や天皇の命令が直接発せられたことを、「命詔」は表しているのであり、勅令であることを表す語句であると考えられる。「命詔」を含む一文は「垂仁天皇が自分自身の言葉によって、后に御命令になるには、」と訳すべきであると考えられるが、「詔」一字で表される他例とは区別しておく必要があろう。

「命詔」とは天皇の命令であることを強調する用語であり、意識的に当該本文に使用されていると考える。その目的は天皇と沙本毘売命の関係が、天皇と臣下の関係にあることを示すためであったと考えられる。本文④までは、男女の関係に陥っていたことを考え合わせれば、天皇と沙本毘売命の関係に大きな変化が生じていると考えられる。沙本毘売命が行った御子命名、養育のための大湯坐、若湯坐の設置は、正に天皇の「命詔」に基づく行為であり、皇后つまり臣下の行為なのである。

以上、『古事記』の本文⑥御子の命名と本文⑦大湯坐、若湯坐設置とが天皇の命令に基づく行為であることを考察してきた。『古事記』は「命詔」と記すことで、「不忍」の情により右往左往する垂仁天皇を、本来あるべき為政者としての存在に回帰させていると考えられる。

五　本牟智和気の存在

以上の考察から、本文は【①②③④】【⑤】【⑥⑦】【⑧】【⑨】とに分類できると考える。前半の【①②③④】、そして【⑤】をはさみ後半の【⑥⑦】に大別できよう。即ち前半は「不忍」の語を以て天皇と沙本毘売命との精神的離別を語り、後半は沙本毘売命が去った後の後宮について后に提言させるという、為政者としての垂仁天皇が語られているのである。このような天皇像の転換点に【⑤】「地得ぬ玉作」の諺が配置されていることには注意が必要である。諺の前後で文脈上の段差を見出したのは菅野雅雄であるが、

諺の一文に引続く最終段階は、それまでの物語を必要としない面も見せているのである。すなわち諺は、それまでの物語の大綱を印象に留めるだけで細かい点を闇の中に煙滅させ、そこまでの物語を韜晦する手段としてここに挿入されたもの、（傍点原文）

と論じる。[16] 歴代天皇の事蹟を語ることが『古事記』の主題の一つであると捉えたとき、本文の中心は【5】以降の記事であったと考えられる。すると【①②③④】で『古事記』が独自に作り上げた物語は、後半の【⑥⑦】との対比において定位されなければならない。菅野が指摘する諺の手法は、『古事記』が何を重視したのかを探る上で示唆に富むものである。心理描写の巧みさが注目され、沙本毘売命を物語の中心とした読解がなされてきた当該物語であるが、『古事記』が独自に創り上げた物語は、為政者としての垂仁天皇を志向するものであり、この天皇描出が『古事記』の主眼であったと考えられるのである。

沙本毘売命との精神的決別は、反逆者との完全な決別を表していると考えられる。『古事記』における反乱伝承は、それを鎮圧する天皇の権威を主張するところに意義があると考えられるが、[17] 沙本毘古王の反逆伝承もこれに属する物語である。しかし、他の例と異なるところは、『古事記』としては天皇と沙本毘売命との関係を清算させておく必要があったという点である。天皇と后の関係は、物語が進行するに伴い天皇と反逆者に移行するが、この状態にあって未だに④「不忍」と言って憚らない垂仁天皇は、公的な為政者として相応しくない、私的な男女関係に陥った存在のままである。この関係の清算を語るのが④であったと考えられ、⑥⑦における公的な姿は、天皇の復活を表現していると考えられる。この天皇の復活が、本文⑥御子の命名、本文⑦養育制度の整備によって保証されていることにも意味があると考える。

『古事記』において御子の存在意義は大きい。多田元は『古事記』を「系譜部」と「説話部」に分け、その内容の比較分析から、

> 皇族の尊厳性、天皇の治世を保証する「系譜部」に対し、御世の歴史としての「説話部」が王（皇子）物語によって構成されている

と論じた。[18] 御子（皇子、王）の存在意義を考える上で参照すべき論である。また『古事記』は天照大御神からつづく万世一系の系譜によって天皇の絶対性、国家統治の正統性を保証するものであり、血統に存する神聖性を継承するという点から見ても、御子という存在の重要性を知ることができる。御子の存在は皇位継承という、最も重要な事蹟を語る上で欠かすことのできないものであり、だからこそ時には「景行記」の倭建命や「安康記」の大雀命のように御子が語りの中心にもなり得た。このように御子の存在を捉えた上で、『古事記』における后という存在に目をやったとき、これが天皇や御子に準ずるものであっても、決してそれ以上ではなかったということ

が理解される。

「垂仁記」において天皇は、この御子、即ち本牟智和気だけでなく、反逆者である沙本毘売命をも手に入れようとする。これは天皇として誤った行為であったと考えられ、公的な為政者としての資質、資格に疑問を残すことになる。天皇の果たすべきは神代からつづく皇統を守ることであり、その意味からすれば本牟智和気のみを奪還するべきであった。それ以外のこと、まして反逆者に荷担した沙本毘売命に目をやるべきではなかったのである。天皇として忍びがたきを忍ぶべきであったが、沙本毘売命への想いに耐えきれなかった垂仁天皇は、この時権威を喪失するのである。

そして失われた天皇の権威は、④沙本毘売命との精神的決別を前提とした、⑥⑦における〈天皇―皇后〉という主従関係の修復と、御子本牟智和気に対する配慮を語り、〈天皇―御子〉関係を構築することによって回復するのである。

六　おわりに

サホビコの反乱伝承は垂仁天皇の御代の大事件として伝えられていたのであろう。記紀ともに載録し、この伝承に紙幅を割いていることからも、編纂当時、皆が知る伝承としてあったことがうかがえる。しかし、『古事記』はそのまま載録したのではなく、独自の方向性と主張によって改編を加えたと考えられる。

その痕跡の一つが「不忍」であり、『古事記』編纂者はこれを要とする独自の物語構成によって本牟智和気の誕生を語りながら、天皇と沙本毘売命との完全な決別を語る。その決別が後半の垂仁天皇の復活を導き、御子の養育という公的な為事に結実するのである。

『古事記』序文には、

是に天皇詔りたまひしく、「朕聞く、諸家の賫る帝紀及び本辞、既に正実に違ひ、多く虚偽を加ふと。今の時に当りて、其の失を改めずば、未だ幾年をも経ずして其の旨滅びなむとす。斯れ乃ち、邦家の経緯、王化の鴻基なり。故惟れ、帝紀を撰録し、旧辞を討覈して、偽りを削り実を定めて、後葉に流へむと欲ふ。」とのりたまひき。

と天武天皇による『古事記』編纂の企図が記される。この詔の背景には、律令国家体制へと移行しつつある状況にあって、中央集権国家の主たる天皇家の神聖性、正統性を保証しようとする意識があったと考えられる。そして歴代天皇の事蹟を語ることは、その一端であったのであろう。

『古事記』が求める天皇像は、『書紀』とは異なる。その希求は沙本毘古王反逆伝承に改編を加えることにつながり、独自の物語を創造することになる。『古事記』が求めたのは私的感情を超克し、厳然たる為政者としての垂仁天皇であり、その治蹟であったと考える。

〔注〕

1　『古事記』「垂仁記」の物語をAからGの各要素に分けて掲げ、対応する『書紀』をaからgとして後に掲げる。

『古事記』「垂仁記」

A此の天皇、沙本毘売を后と為たまひし時、沙本毘売命の兄、沙本毘古王、其の伊呂妹に問ひて曰ひけらく、「夫と兄と孰れか愛しき。」といへば、「兄ぞ愛しき。」と答曰へたまひき。

B尓に沙本毘古王謀りて曰ひけらく、「汝寔に我を愛しと思はば、吾と汝と天の下治らさむ。」といひて、

C即ち八塩折の紐小刀を作りて、其の妹に授けて曰ひけらく、「此の小刀を以ちて、天皇の寝たまふを刺し殺せ。」といひき。

D故天皇、其の謀を知らしめさずて、其の后の御膝を枕きて、御寝し坐しき。尓に其の后、紐小刀を以ちて、其の天皇の御頸を刺さむと為て、三度挙りたまひしかども、哀しき情に忍びずて［不忍哀情］、頸を刺すこと能はずして、泣く涙御面に落ち溢れき。

E乃ち天皇、驚き起きたまひて、其の后に問ひて曰りたまひしく、「吾は異しき夢見つ。沙本の方より暴雨零り来て、急かに吾が面に沾きつ。又錦色の小さき蛇、我が頸に纏繞りつ。如此の夢は、是れ何の表にか有らむ。」とのりたまひき。

F尓に其の后、争はえじと以為ほして、即ち天皇に白して言ひしく、「妾が兄沙本毘古王、妾に問ひて曰ひしく、『夫と兄と孰れか愛しき。』といひき。是の面問ふに勝へざりし故に、妾、『兄ぞ愛しき。』と答曰へき。尓に妾に誂へて曰ひけらく、『吾と汝

と共に天の下を治らさむ。故、天皇を殺すべし。』と云ひて、八塩折の紐小刀を作りて妾に授けつ。是を以ちて御頸を刺さむと欲ひて、三度挙りしかども、哀しき情忽に起りて、頸を得刺さずて、泣く涙の御面に落ち沾きき。必ず是の表に有らむ。」とまをしたまひき。

G尓に天皇、「吾は殆に欺かえつるかも。」と詔りたまひて、乃ち軍を興して沙本毘古王を撃ちたまひし時、其の王、稲城を作りて待ち戦ひき。

『日本書紀』

a四年の秋九月の丙戌の朔戊申に、皇后の母兄狭穂彦王、謀反りて、社稷を危めむとす。因りて皇后の燕居すを伺ひて、語りて曰はく、「汝、兄と夫と孰か愛しき」といふ。是に、皇后所問ふ意趣を知しめさずして、輙ち対へて曰はく、「兄ぞ愛しき」といふ。

b則ち皇后に誂へて曰はく、「夫れ、色を以て人に事ふるは、色衰へて寵緩む。今天下に佳人多なり。各遞に進みて寵を求む。豈永に色を恃むこと得むや。是を以て冀はくは、吾鴻祚登らさば、必ず汝と天下に照臨まむ。則ち枕を高くして永に百年を終へむこと、亦快からざらむや。願はくは我が為に天皇を殺しまつれ」といふ。

c仍りて匕首を取りて、皇后に授けて曰はく、「是の匕首を裀の中に佩びて、天皇の寝ませらむときに、廼ち頸を刺して殺せまつれ」といふ。皇后、是に、心の裏に兢ぢたまひ戦きて、所如知らず。然れども兄の王の志を視るに、便く諫むること得まじ。故、其の匕首を受りて、独え蔵すまじみ、衣の中に著けり。遂に兄を諫むる情有すか。

d五年の冬十月の己卯の朔に、天皇、来目に幸して、高宮に居します。時に天皇、皇后の膝に枕して昼寝したまふ。是に、皇后既に事を成げたまふこと无し。而して空しく思はく、「兄王の謀く所は、適是時なり」とおもふ。即ち眼涙流りて帝の面に落つ。

e天皇、則ち寤きて、皇后に語りて曰はく、「朕今日夢みらく、錦色なる小蛇、朕が頸に繞る。復大雨狭穂より発り来て面を濡すとみつるは、是何の祥ならむ」とのたまふ。

f 皇后、則ち謀を得匿すまじきことを知りて、悚ぢ恐りて地に伏して、曲に兄王の反状を上したまふ。因りて奏して曰さく、「妾、兄の王の志に違ふこと能はず。亦天皇の恩を背くこと得ず。告言さば兄の王を亡してむ。言さずは社稷を傾けてむ。是を以て、一たびは以て懼り、一たびは以て悲ぶ。俯し仰ぎて喉咽び、進退ひて血泣つ。日に夜に懐悒りて、え訴言すまじ。唯今日、天皇、妾が膝に枕して寝ませり。是に、妾一たび思へらく、若し狂へる婦有りて、兄の志を成すものならば、適遇是の時に、労かずして功を成げむ。茲の意未だ竟へらざるに、眼涕自づから流る。則ち袖を挙げて涕を拭ふに、袖より溢りて帝面を沾しつ。故、今日の夢みたまふは、必ず是の事の応ならむ。錦色なる小蛇は、妾に授けたる匕首なり。大雨の忽に発るは、妾が眼涙なり」とまうす。

g 天皇、皇后に謂りて曰はく、「是は汝が罪に非ず」とのたまふ。即ち近き県の卒を発して、上毛野君の遠祖八綱田に命せて、狭穂彦を撃たしむ。時に狭穂彦、師を興して距く。忽に稲を積みて城を作る。其れ堅くして破るべからず。此を稲城と謂ふ。月を踰えて降はず。

2 渡辺正人「日本書紀サホビコ・サホビメ伝承にみる文学的表現の形成について」、『二松』第3集、一九八九年。二九頁。

3 河東仁『日本の夢信仰―宗教学から見た日本精神史―』、二〇〇二年、玉川大学出版。三五頁。

4 本書第一章第三節「六　夢による世界間移動」参照。

5 古代の政治体制であるヒメヒコ制を利用した解釈については倉塚曄子（「兄と妹の物語」『文学』第39号、一九七一年。）、都倉義孝（「沙本毘売物語論―ヒメヒコへの回帰の罪と祓いと鎮魂と―」『日本文学』第28巻第9号、一九七九年。）、山崎正之（「サホビメ物語―その神話性」『國文学』第23巻第14号、一九八三年、學燈社。）に詳しい。守屋俊彦は男女同名の二人が登場する物語を検証し、「兄としては、政治を行うためには、妹の宗教的な力が現実に必要だったのである。」と二人一組で動くことの必然性を説いている。（「沙本毘売の物語について―その古代的基盤―」、倉野憲司先生古稀記念『古代文学論集』、一九七四年。後に『古事記研究―古代伝承と歌謡―』（一九八〇年、三弥井書店。）に収録。七四頁。）

6 藤原茂樹「火中出生―古事記サホビメ物語成立過程の分析―」、『古事記年報』第34号、一九九二年。二七頁。

7　中西進『古事記をよむ3　大和の大王たち』、一九八六年、角川書店。一〇九頁。

8　青木周平は、

「我慢できないという心のゆれが、二人の女性描写を深めていることは言うまでもない。（中略）「怨」の対象は沙本毗古、「不二得忍一レ愛」の対象は沙本毗売と分化されているが、后に対する心のゆれとしては、やはり「怨」から「愛」へと激しいものであったと理解した方がよかろう。

と説く。（「垂仁記・沙本毘売物語における会話文の性格」『國學院雑誌』第90巻第10号、一九八九年。後に『古事記研究　歌と神話の文学的表現』（一九九四年、おうふう。）に収録。四三七頁。）

また深沢忠孝は「類型とはいいながら、愚かしくさえある天皇の愛と慕情は、沙本毘売に読まれきっている点でさらに悲しいものとなる。」と論じる。（「佐保毘古王の反逆」、山路平四郎、窪田章一郎編、古代の文学3『古事記』、一九七七年、早稲田大学出版部。一七六頁。）

9　神田秀夫『古事記の構造』、一九五九年、明治書院。三〇二頁。

10　前掲7。

11　『記伝』二十四之巻、『本居宣長全集』第十一巻（一九六九年、筑摩書房。）に拠る。一〇二頁。

12　岩波大系『古事記』。一九四頁。

13　山田孝雄『古事記上巻講義』、一九四〇年、志波彦神社・塩竈神社古事記研究会。八九頁。

14　『全註釈』第二巻上巻篇（上）、一九七四年、三省堂。七八頁。

15　谷口雅博「古事記における「詔」字の使用意識」、『古事記年報』第32号、一九九〇年。後に『古事記の表現と文脈』（二〇〇八年、おうふう。）に収録。六三頁。

「詔」字の会話引用語としての性質から、同性質の「告」字との比較が古賀精一によって（「古事記における會話引用―白、奏、詔、告の用字法―」『古事記年報』2号、一九五五年。）、また「勅」字との比較が横田健一などによって行われ、各字の意味の違

いが指摘されている。（横田健一（「『古事記』と『日本書紀』における「詔」と「勅」―類義語の分布よりみた巻々の特色―」『関西大東西学術研究所紀要』第8巻、一九七五年。後に『日本書紀成立論序説』（一九八四年、塙書房。）に収録。）また思想大系『古事記』補注にも会話引用字の比較を載せ、「勅」と「詔」の違いが指摘されている。（五五三、五五四頁。）

16 菅野雅雄「『古事記』の沙本毘古叛乱物語の構想―諺の働きをめぐって―」、中京大学文学部『文学部紀要』第28巻第2号、平成五年刊。後に『古事記構造の研究』（二〇〇〇年、おうふう。）、菅野雅雄著作集第五巻『古事記論叢Ⅴ　構造』（二〇〇四年、おうふう。）に収録。二四八頁。

17 矢嶋泉「『古事記』中・下巻の反乱物語」、稲岡耕二先生還暦記念『日本上代文学論集』、一九九〇年、塙書房。

18 多田元「「王」像からみた古事記―本牟智和気王伝を視座として―」『記紀万葉の新研究』、一九九二年、桜楓社。二五〇頁。

第二節（二）「垂仁記」国家基盤の形成を語る部曲設置記事

――「天下」形成を語る二つの記事――

一　はじめに

『古事記』の構成要素は、物語や説話とよばれる文脈を以て記される要素と、事実や起源を主たる内容にもつ記事とに大別できよう。これらは序文の先代旧辞や本辞、そして帝皇日継や帝紀と同一視され取り扱われてきたが、本節では従来帝紀的記事とされてきた「垂仁記」の部曲設置記事を考察の軸とし、記事と物語との関係を明らかにすることで、前節に引き続き天皇世界の形成の在り方を検証する。

「垂仁記」は内容から、

A系譜記事　（A）系譜記事　二年二月条
B沙本毘古の反乱　（B）狭穂彦反乱　四年九月・五年十月条
C本牟智和気　（D）真砥野媛　十五年二月条
D円野比売物語　（C）誉津別王　二十三年九月・十月・十一月条
E多遅摩毛理物語　（E）田道間守　九十年・九十九年・百年条

の五つに分類することができる。括弧を付して下に掲げたのが、『書紀』巻第六「垂仁紀」から抜き出した対応する物語の構成順である。一見して明らかなように『古事記』とはCとDとの順序が逆になっている。武田祐吉が「この相違は、その説話の伝来が別途であることを語るもの」と推定し、[1] 吉井巖が「唖の皇子・ホムツワケ王の物語とサホビコ叛乱物語とが本来必ずしも密接に結合していなかった」[2]と論じたように、BとCは本来別個に存在していたことが指摘されている。この記紀の相異を、早く津田左右吉が「書紀の方が

話の原型に近く、古事記の方はそれから発展したものであらう。」と先後関係として論じたが、[3] それに対して及川智早は「それぞれの編纂者の興味の持ちどころによって、説話が構成されていった」と分析し、「その説話の先後関係は不明としておくべき」であるとした。[4] つまり『古事記』の物語配列は編纂者の構想によって加工された結果であるという。本節は及川説を承けBとCの説話の結合に、『古事記』独自の構想が存在すると考え、物語の構造分析と文脈理解とにより、これを明らかにすることを目的とする。

二　問題の所在

先ず本文を掲げ、問題点を指摘する。

B亦天皇、其の后に命詔りしたまひしく、「凡そ子の名は必ず母の名づくるを、何とか是の子の御名をば称さむ。」とのりたまひき。尓に答へて白ししく、「今、火の稲城を焼く時に当りて、火中に生れましつ。故、其の御名は本牟智和気の御子と称すべし。」と白しき。又命詔りしたまひしく、「何に為て日足し奉らむ。」とのりたまへば、答へて白ししく、「御母を取り、大湯坐、若湯坐を定めて、日足し奉るべし。」とまをしき。故、其の后の白せし随に日足し奉りき。又其の后に問ひて曰りたまひしく、「汝の堅めし美豆能小佩は誰かも解かむ。」とのりたまへば、答へて白ししく、「旦波比古多多須美智宇斯王の女、名は兄比売、弟比売、茲の二はしらの女王、浄き公民なり。故、使ひたまふべし。」とまをしき。然して遂に其の沙本比古王を殺したまひしかば、其の伊呂妹も亦従ひき。

C1故、其の御子を率て遊びし状は、尾張の相津に在る二俣榲を二俣小舟に作りて、持ち上り来て、倭の市師池、軽池に浮かべて、其の御子を率て遊びき。然るに是の御子、八拳鬚心の前に至るまで真事登波受。故、今高往く鵠の音を聞きて、始めて阿芸登比為たまひき。尓に山辺の大鶙を遣はして、其の鳥を取らしめたまひき。故、是の人其の鵠を追ひ尋ねて、木国より針間国に到り、亦追ひて稲羽国に越え、即ち旦波国、多遅麻国に到り、東の方に追ひ廻りて、近淡海国に到り、乃ち三野国に越え、尾張国より伝ひて科野国に追ひ、遂に高志国に追ひ到りて、和那美の水門に網を張りて、其の鳥を取りて持ち上りて献りき。故、其の水門を号けて

和那美の水門と謂ふなり。亦其の鳥を見たまはば、物言はむと思ほせしに、思ほすが如くに言ひたまふ事勿かりき。

C2 是に天皇患ひ賜ひて、御寝しませる時、御夢に覚して曰りたまひけらく、「我が宮を天皇の御舍の如修理めたまはば、御子必ず真事登波牟。」とのりたまひき。如此覚したまふ時、布斗摩迩迩占相ひて、何れの神の心ぞと求めしに、尓の祟は出雲の大神の御心なりき。故、其の御子をして其の大神の宮を拝ましめに遣はさむとせし時、誰人を副へしめば吉けむとうらなひき。爾に曙立王卜に食ひき。故、曙立王に科せて、宇気比白さしめつらく、「此の大神を拝むに因りて、誠に験有らば、是の鷲巣池の樹に住む鷲や、宇気比落ちよ。」とまをさしめき。如此詔りたまひし時、宇気比し其の鷲、地に堕ちて死にき。又「宇気比活きよ。」と詔りたまへば、更に活きぬ。又甜白樗の前に在る葉広熊白樗を、宇気比枯らし、亦宇気比生かしき。爾に名を曙立王に賜ひて、倭者師木登美豊朝倉曙立王と謂ひき。即ち曙立王、菟上王の二王を其の御子に副へて遣はしし時、那良戸よりは跛盲遇はむ。大坂戸よりも亦跛盲遇はむ。唯木戸ぞ是れ掖月の吉き戸と卜ひて出で行かしし時、到り坐す地毎に品遅部を定めたまひき。

C3 故、出雲に到りて、大神を拝み訖へて還り上ります時に、肥河の中に黒き巣橋を作り、仮宮を仕へ奉りて坐さしめき。尓に出雲国造の祖、名は岐比佐都美、青葉の山を餝りて、其の河下に立てて、大御食献らむとする時に、其の御子詔言りたまひしく、「是の河下に、青葉の山の如きは、山と見えて山に非ず。若し出雲の石硐の曽宮に坐す葦原色許男大神を以ち伊都玖祝の大廷か。」と問ひ賜ひき。尓に御伴に遣はさえし王等、聞き歓び見喜びて、御子をば檳榔の長穂宮に坐せて、駅使を貢上りき。

尓に其の御子、一宿肥長比売と婚ひしましき。故、竊かに其の美人を伺たまへば、蛇なりき。即ち見畏みて遁逃げたまひき。尓に其の肥長比売患ひて、海原を光して船より追ひ来りき。故、益見畏みて、山の多和より御船を引き越して逃げ上り行でましき。是に覆奏言ししく、「大神を拝みたまひしに因りて、大御子物詔りたまひき。故、参上り来つ。」とまをしき。故、天皇歓喜ばして、即ち菟上王を返して、神の宮を造らしめたまひき。

是に天皇、其の御子に因りて、鳥取部、鳥甘部、品遅部、大湯坐、若湯坐を定めたまひき。

Cはその内容からC1 C2 C3と分類した。本節ではこのB、Cを本牟智和気説話と呼んで考察を進めていく。この物語を一読すると、部

曲設置の記事が各物語の結合部分に配置されていることに気付く。またこれらの記事は単に部曲設置の事が記載されているというだけではなく、Bに大湯坐、若湯坐の設置が語られ、C2末に品遅部設置が記されているのに、重ねてC3末にそれらがまとめて記載されているのである。この部曲設置記事に注目して「垂仁記」を捉えたのは川副武胤である。川副は「垂仁記」を「構造的発展の記載のある最初の巻」とし、「出雲大神の祟りの場合も品遅部以下の国家組織の設定を主として、第一義的には、それを神霊化することを目的とした物語」であると論じたが、[5] しかし、その構成や具体的な方法に言及はなかった。

本節は、この重複した部曲設置記事を分析し、垂仁天皇記におけるはたらきを考察する。これは天皇世界「天下」が段階的に整備されていく過程の分析でもあり、徐々に変化していく現実的世界の姿を明らかにするものである。

三　「垂仁記」の部曲設置記事について

記事の重要性は長野一雄が説かれる如くであるが、[6] 以下に『古事記』における国家制度の起源、或いは組織整備の記事を抽出、表示する。

巻	天皇	番号	部曲	名代子代	屯倉・治水設備	その他
中巻	崇神記	1				於是初令貢男弓端之調、女手末之調。
		2			依網池 軽之酒折池	
	垂仁記	3	河上部	伊登部	血沼池 狭山池 日下之高津池	

下巻										
仁徳記	応神記			仲哀記		成務記	景行記			
12	11			10	9	8	7	6	5	4
	海部 山部 山守部 伊勢部			御馬甘			田部 膳之大伴部		石祝作 土師部	大湯坐（×2） 若湯坐（×2） 品遅部（×2） 鳥取部 鳥甘部
葛城部										
茨田堤	剣池 百済池			渡屯倉	淡道之屯倉		東之淡水門 倭屯倉 坂手池			
	阿知吉師（牡馬壹疋牝馬壹疋　横刀大鏡） 和邇吉師（論語十巻千字文一巻） 卓素（手人韓鍛）　西素（呉服） 仁番（知醸酒人）					定賜大国小国之国造、亦定賜国国之堺、及大県小県之県主也。		若帯日子命与倭建命、亦五百木之入日子命此三王、負太子之名。自其余七十七王者、悉別賜国国之国造、亦和気、及稲置、県主也。小碓命者、平東西之荒神、及不伏人等也。		

武烈記	19		小長谷部		
清寧記	18		白髪部		
雄略記	17		白髪部		又定長谷部舍人、又定河瀬舍人也。
允恭記	16		軽部 刑部 河部		定賜天下之八十友緒氏姓也。
履中記	15	伊波礼部			亦此御世、於若桜部臣等、賜若桜部名、又比売陀君等、賜姓謂比売陀之君也。
	14				於是以阿知直、始任蔵官、亦給粮地。
	13		八田部		
			壬生部 蝮部 大日下部 若日下部	茨田三宅 丸邇池 依網池 小椅江 墨江之津	

これらの記事は、基本的に由来は語られず、簡潔な体裁に止まっているが、これらの記事の意義は軽くはない。例えば表8、16は序文にも特筆される天皇の事蹟であり、[7] 国家統治を語るにあたり重要な意義を持つ記事である。表1も同様に国家組織の基盤確立を示す記事であるといえる。屯倉や池、堤、運河造営の記事は統治国家としての組織整備を語るものである。表11ではそのような国内の整備が語られる一方で、論語や千字文など海外文化の輸入が語られている。

『古事記』は天皇家による国家統治の正統性を、神代より連綿と継承される系譜によって保証する。内側から正統性を保証するものが血脈であるとすれば、国家の成立、版図の拡大、整備の経緯は、天皇の権威の確立を外郭から保証していくことになろう。それが表

の国家組織整備記事なのである。

天皇の国家統治の基礎とするために企図された『古事記』にあって、これら国家組織の整備を語る記事は、各天皇記を構成する重要な要素として認識されていたと考えられる。特に部曲設置記事は中巻にそのほとんど（十九例中十八例）が記載されており、その中でも全十九例中十一例が「垂仁記」に集中していることは注目すべき特徴であろう。

四　本文Ｂにおける部曲設置記事の意義

以上、『古事記』の部曲設置記事が、各天皇記を構成する重要な要素であり、簡潔さが特徴であると指摘したが、由来を語るために説話が付随する例がある。表３、４、10、11、13、14の六例で、表４（当該記事）にも本牟智和気の物語が付随している。津田左右吉は政治的もしくは公的意義のある記載が「物語の傍に調子はづれに挿入せられ」[8]ていると論じたが、記事と物語との相互関係については再検討する必要があると考える。

本文Ｂの大湯坐、若湯坐の設置は、『古事記』独自の記事で、『書紀』垂仁紀五年の記事では、

焉に、皇后、皇子を懐抱して、城の上を踰えて出でたまへり。因りて奏請して曰さく、「妾、始め兄の城に逃げ入りし所以は、若し妾と子とに因りて、兄の罪を免さるること有りやとなり。今免さるること得ずは、乃ち知りぬ、妾が罪有ることを。何ぞ面ら縛るること得む。自経きて死らくのみ。唯し妾死ると雖も、敢へて天皇の恩をのみ忘れじ。願はくは妾が掌りし後宮の事は、好き仇に授けたまへ。其の丹波国に五の婦人有り。志並に貞潔し。是、丹波道主王の女なり。

と、後宮のことを託すのみで（波線部分）、大湯坐、若湯坐に関する記事はない。また御子命名の場面も『古事記』が独自に記載する物語要素であり（本文Ｂ、波線部分）、『古事記』は本文Ｂの前文に、

尓に天皇、「吾は殆に欺かえつるかも。」と詔りたまひて、乃ち軍を興して沙本毘古王を撃ちたまひし時、其の王、稲城を作りて待ち戦ひき。此の時沙本毘売命、其の兄に得忍びずて、後つ門より逃げ出でて、其の稲城に納りましき。此の時、其の后妊身ませ

り。是に天皇、其の后の懐妊ませること、及愛で重みしたまふこと三年に至りぬるに忍びたまはざりき。故、其の軍を廻して、急かに攻迫めたまはざりき。如此逗留れる間に、其の妊ませる御子既に産れましつ。

という御子出生譚を記載する。一方『書紀』でも狭穂姫は誉津別命と共に稲城に飛び込むが、

是に、皇后悲びて曰はく、「吾、皇后なりと雖も、既に兄王を亡ひてば、何の面目以りてか、天下に莅まむ」といひて、則ち王子誉津別命を抱きて、兄の王の稲城に入りましぬ。

とあり、王は既に生まれていることになっている。[9] 西條勉は「垂仁記」系譜と物語とで御子の名前が異なることから「もともと「本牟智和気」なる人物はどこにも存在していなかった」とし、「ホムチワケは物語のなかで新しく作り出された人物ということになる。」と論じる。[10]『古事記』独自の設定として「嬰児」本牟智和気が作り出されたのであり、『古事記』独自の記事と物語は、西條のいう「新しく作り出された」本牟智和気を描出するためのものと考えられる。

この「嬰児」という設定が、本牟智和気説話に如何に機能しているのか。ホムチワケの位置付けに関する記紀間の相異は既に指摘されているが、[11] 青木周平は記紀における御子の位置付けの相異をふまえた上で、大湯坐、若湯坐設置記事を「神聖な御子の養育という主題に制度的な保証を与える必要性から説くのが穏当であろう。」と説く。[12] 青木説は物語を主体として記事を捉えるが、その点に疑問が残る。『古事記』の各天皇記は、帝紀的記事を軸として構成されている可能性を完全に否定できないためである。[13] この本文Bも青木が説くように、部曲設置記事が物語を保証しているとする解釈が一般的であろう。しかし、大湯坐、若湯坐の設置が天皇の功績として重要な記事であることを考えたときに、物語があって部曲設置記事を挿入したのではなく、部曲設置記事があって、その由縁を説明するために物語が構成されたという解釈の余地は残されているのではないだろうか。大湯坐、若湯坐設置記事は本文Bと本文Cとを直接的に結び付けており、本文Cを導く役割を果たしていることからも、記事を主体とした物語の構成が推測されるのである。

五　本文Cにおける部曲設置記事の意義

本文ＢＣの関係について藤原茂樹は、本文Ｂを「独立した物語（＝本文ＣＤ、筆者注）へ枝状に分かれる」起点と位置づけ、『古事記』がＤよりもＣを先に置いたのは「前后の生んだ子の養育の要素が優先された」結果であると論じた。[14]「垂仁記」の構造を考える上で参照すべき論であるが、ＢとＣが続けられたことの意味については指摘がない。構成の観点からは、むしろＢＣの結合の意義が問われるべきであろう。

そもそも『古事記』は異なる複数の主人（神）公の名を統一することによって、複数の物語や[15]位置的に離れた二物語を連接させる構成手法を取っているが、[16]この本文ＢとＣの連接に関しては、今日まで、因果関係によって理解されてきた。[17]しかし、『古事記』は、御子が皇位継承権を失った理由や祟られる原因を、沙本毘売の所業にあるとは記していない。荻原千鶴は、二つの物語の結合は「須佐之男命神話の体系化の方法が範を提供しているのではないか」とし、「本牟智和気御子の唖の原因も沙本毗売にあるようによみとらせる結果を生じている。」と論じる。[18]須佐之男命神話との構造的類似は認められるが、それによって原因と結果の関係を本文ＢＣに求めるのは如何か。須佐之男命が哭く理由を「僕は妣の国根の堅州国に罷らむと欲ふ。故、哭くなり。」と明確にするのに対し、本牟智和気が祟られる原因はどこにも記されていないからである。

本文Ｃには、『古事記』独自の記載が大幅に増えている。『書紀』垂仁紀二十三年条には、

秋九月の丙寅の朔丁卯に、群卿に詔して曰はく、「誉津別王は、是生年既に三十、八掬髯鬚むすまでに、猶泣つること児の如し。常に言はざること、何由ぞ。因りて有司せて議れ」とのたまふ。冬十月の乙丑の朔壬申に、天皇、大殿の前に立ちたまへり。誉津別皇子侍り。時に鳴鵠有りて、大虚を度る。皇子仰ぎて鵠を観して曰はく、「是何物ぞ」とのたまふ。天皇、則ち皇子の鵠を見て言ふこと得たりと知しめして喜びたまふ。左右に詔して曰はく、「誰か能く是の鳥を捕へて献らむ」とのたまふ。是に、鳥取造の祖天湯河板挙奏して言さく、「臣必ず捕へて献らむ」とまうす。即ち天皇、湯河板挙に勅して曰はく、「汝是の鳥を献らば、必ず敦く賞せむ」とのたまふ。時に湯河板挙、遠く鵠の飛びし方を望みて、追ひ尋ぎて出雲に詣りて、獲へつ。或の曰はく、「但馬国に得つ」といふ。十一月の甲午の朔乙未に、湯河板挙、鵠を献る。誉津別命、是の鵠を弄びて、遂に言語ふこと得つ。是に由りて、敦く湯河板挙に賞す。則ち姓を賜ひて鳥取造と曰ふ。因りて亦鳥取部・鳥養部・誉津部を定む。

と、『古事記』の本文C1に対応する記事しか載せていない。つまり、C2、C3が全て『古事記』独自の物語となる。従来の研究も、この出雲国を舞台とした物語に、本文Cの意義が求められてきたが、[19]『古事記』が独自に記載する本文C2、C3にこそ注目すべきであるし、特にC2と、そこに記載されている品遅部設置記事が物語の要であると考える。

『古事記』は改めて物語を展開するために、本文C2を天皇の夢の物語から始める。西郷信綱は「古代にあって夢は」「祭式的に乞われた」ものであり、「天皇は夢想において神々と交通する特権者であった。」と論じた。[20]この特権者たる垂仁天皇の夢に導かれて語られるのが、これも『古事記』独自の記載である曙立王の誓約の物語である。曙立王は、出雲大神の神託の真偽を誓約によって判断することで名を賜り、また本牟智和気の介添え役として、縁起の良い道を選択するなど、その功績が語られている。しかし、これらの物語は曙立王の単なる功績譚に止まらず、「開化記」に曙立王が「伊勢の品遅部君、伊勢の佐那造の祖。」と記されていることを遠く見据えて、C2文末の品遅部設置につなげられていることを考慮すべきであろう。つまり本文C2の物語は有機的に連鎖しながら、その集約として品遅部設置記事に帰結しているのである。夢に導かれる出雲国への大神遙拝、そして従者曙立王の選出など、一連の『古事記』独自の物語は、単なる事蹟譚、功績譚としてではなく、品遅部設置を保証するために記載されているのである。つまり、『古事記』編纂者は基本構造において、部曲設置記事を本牟智和気物語の経糸として構成しているのである。

六　本牟智和気説話の意義　―本文ＢＣの結合の意図―

以上、物語の縦軸に部曲設置記事が存在することを確認してきた。これが認められるのであれば本文ＢＣの構成は、部曲設置の由来を語るためのもの、つまり本牟智和気説話によって御子に関わる制度の整備、充実を語る為の一続きの物語として構想されたものと考えられよう。

この編述意識は物語の構成順序に手を加えただけではなく、結合の強化をも計った。阪下圭八は、本文C1の二俣小舟物語を、

魂ふりの呪術としての「遊び」であって、年歯幼く、しかも母を失った皇子の順調な成育を期する行為

と指摘し、「前段の出生譚との脈絡を保」つものであると論じた。[21] 青木周平は「〈御子出生〉から〈御子養育〉へという古事記の流れを助けるべく、救出の中心は「御子」であることを示した文脈」であると論じる。[22] 両論とも本牟智和気を中心とした詳細な文脈理解であり、従うべき論である。しかし、冒頭でも述べたように物語の結合部分に要石のように配置されている部曲設置記事を看過することはできず、これを考慮すれば御子を物語の中心に据えながら前後を部曲設置記事で固めているのであり、これは天皇の事蹟として当該物語を位置づけていることの表れであると考えられるのである。

部曲設置記事の記載位置は、先ず本文B末尾に「大湯坐」「若湯坐」、本文C2末尾に「品遅部」、そして本文C3最後に「鳥取部」「鳥甘部」「品遅部」「大湯坐」「若湯坐」が記載され、「品遅部」「大湯坐」「若湯坐」の三部曲は重出しており、極めて特殊な記載方法といえる。

本文C3では出雲国造の祖、岐比佐都美や肥長比売の存在など、部曲設置記事とは直接の関係のない物語要素も存在する。それらが本牟智和気物語の読解を困難にしているといえるが、この中にあって部曲設置記事の重複記載は、物語の主旨を明らかにし、一貫性を明示するための方策であると考えられる。つまり部曲設置記事は物語の道標であり、『古事記』の主張を方向付ける要となっている。

記事が物語の脊柱として機能している例として、八田若郎女の物語における八田部設置記事（表13）が挙げられよう。八田若郎女説話は、冒頭に、

此より後時、大后豊楽したまはしむとて、御綱柏を採りに、木国に幸行ましし間、天皇八田若郎女と婚ひしたまひき。

と、八田若郎女の入内が語られるが、後文はこれを発端とした石之日売命の嫉妬物語が大半を占めている。物語は、

〈八田若郎女入内〉→〈大后石之日売命山城国退隠〉→〈丸迩臣口子〉→〈三種の虫〉

と展開し、その締め括りとして、

故、八田若郎女の御名代と為して、八田部を定めたまひき。

と名代設置記事が記載されている。「仁徳天皇と石之比売命の和合を語る」ために『古事記』は大幅な改編を施したと考えられるが、[23] その多岐に渡る物語の結末部分に「八田部」設置記事を載録したことで、物語全体の首尾が整えられ、一貫性がもたらされているので

ある。一つの物語が複数の要素を包含し複雑な様相を呈す中、一つの記事が物語を終始一貫させる。つまり、単一ではない要素の集合体である物語部分にあって、一つの記事に、編述の目的と物語の一貫性を読み手側に伝えるという機能が担わされたものと考えられる。

なお、この本牟智和気の物語に用いられている注意すべき語として「因」字がある。[24] 本文C3傍線部分に「是に天皇、其の御子に因りて、鳥取部、鳥甘部、品遅部、大湯坐、若湯坐を定めたまひき。」と用いられているところである。かつて古賀精一は『古事記』の「因」字を原因、理由、依拠などを意味し、「～ヨリテ」「～カラ」とよむものであると分析した。[25] それを例えば尾崎暢殃は「そこで天皇は、その御子のために」と訳し、[26] 三浦佑之も「また大君は、その御子のために」と簡潔に訳した。[27] しかしながら、部曲は「御子のため」に設置されたのではなく、「御子の一連の物語を理由として、天皇が部曲を設置した」ものであると厳密に解釈すべきで、ゆえに「天皇が御子に因んで部曲を設置した。」と現代語訳すべきである。部曲の設置は天皇によるものであると明言するのが、本文C3文末の帝紀的記事であり、この一文にBC二つの物語が集約されているのである。

七　おわりに

今まであまり顧みられることのなかった部曲設置記事を中心に据えて、「垂仁記」内部の分析を進めてきた。その結果当該物語において部曲設置記事が基本的構成の根幹であったと論じたが、本節は先学が指摘する、この物語の文芸性を否定するものではない。[28] 様々な要素が複雑に絡み合っているのが、この物語の特徴であり、全体を一つの理論で説明することはできないと考える。

『古事記』序文には、

是に天皇詔りたまひしく、「朕聞く、諸家の賫る帝紀及び本辞、既に正実に違ひ、多く虚偽を加ふと。今の時に当りて、其の失を改めずば、未だ幾年をも経ずして其の旨滅びなむとす。斯れ乃ち、邦家の経緯、王化の鴻基なり。故惟れ、帝紀を撰録し、旧辞を討覈して、偽りを削り実を定めて、後葉に流へむと欲ふ。」とのりたまひき。

と、「帝紀」「旧辞」を「邦家の経緯、王化の鴻基」即ち国家統治の根幹とし、「偽りを削り実を定め」ようとする旨が記されている。

序文の「帝紀」「旧辞」は、それぞれ各巻の「天皇の記事」「物語」を指していると考えられ、武田祐吉は部曲設置記事を、「帝紀」の「天皇の御事蹟に関する簡単なる記事」という項目に属すると捉えている。[29]『古事記』編纂者は部曲設置記事を、序文の「邦家の経緯、王化の鴻基」にあたる記事として認識し、『古事記』に載録したのではなかろうか。この部曲設置記事を骨子とした基本構造に、様々な物語要素が飾り付けられた結果が、今眼にしている「垂仁記」なのである。

〔注〕

1　武田祐吉『古事記研究―帝紀攷』、一九四四年、青磁社。三二七頁。

2　吉井巖「ホムツワケ王―崇神王朝の後継者像―」『萬葉』第74号、一九七〇年。後に『天皇の系譜と神話　二』（一九七六年、塙書房。）に収録。二二四頁。

3　津田左右吉『日本古典の研究　上』、一九四八年、岩波書店。二五三頁。
また中西進（「古事記抄―崇神記・垂仁記―」『大和の大王たち』、一九八六年、角川書店。）、藤原茂樹（「物語の連結　神話の力―『古事記』垂仁天皇条覚書―」『大谷女子大国文』第29号、一九九九年。）にも同様の指摘がある。

4　及川智早「『古事記』中巻に載る本牟智和氣御子説話について―鵠の「音」を聞くことと見ること―」『古事記年報』39、一九九七年。一四二頁。

5　川副武胤　日本歴史新書『古事記』、一九六六年、至文堂。九六頁。及び歴史新書（日本史）9『古事記の世界』（一九七八年、教育社（後ニュートンプレス。）。一六七頁。）。

6　長野一雄は「施政記事は政治施策や政治上の事象を語っているが、それを考察することによって、王権の施策や理念のどういうあり方を語っているかが、解明できるのではないか。」と説く。（「天皇の系譜と記事」『徳島文理大学文学論叢』11号、一九九四年。後に『古事記説話の表現と構想の研究』（一九九八年、おうふう。）に収録。四二六頁。）

7　『古事記』序文には、「境を定め邦を開きて、近淡海に制め、姓を正し氏を撰びて、遠飛鳥に勒めたまひき。」とある。

8 前掲3。七九頁。

9 『書紀』巻第六「垂仁紀」二十三年条に、「誉津別王は、是生年既に三十、八掬髯鬚むすまでに、猶泣つること児の如し。」とあり、「垂仁紀」四年、狭穂彦の反乱当初、誉津別命が十一歳であったとわかる。

10 西條勉「ホムチワケの不幸と反神話―テクストから消去される皇子の物語―」『國文學論輯』第16号、一九九五年。後に『古事記と王家の系譜学』（二〇〇五年、笠間書院。）に収録。二六八頁。

11 三谷栄一「サホヒメとホムチワケ物語から見た『古事記』・『日本書紀』の構成とその意義―記紀説話に見る古代性と複合性―」『國學院雑誌』第87巻第11号、一九八六年。

12 青木周平「垂仁記・沙本毗賣物語における会話文の性格」『國學院雑誌』第90巻第10号、一九八九年。後に『古事記研究　歌と神話の文学的表現』（一九九四年、おうふう。）に収録。四四二頁。

13 神野志隆光は「『古事記』から「帝紀」を（従って、「旧辞」も）考えることは困難だ」としながらも、

『古事記』は、そうした「帝紀」と「旧辞」とを素材とし、天皇代ごとに括るという点で「帝紀」的な軸によったとも考えられるが、基本的な体裁として編年体をとることなく、たてまえとして「紀」ではありえないところで自らをつくった

と論じ、「『古事記』を「旧辞」のみを素材としたというつもりではない。天皇代をたてて貫く枠は「帝紀」によったものであるかもしれない。」とも論じる。（「『古事記』と「帝紀」「旧辞」」『日本神話必携』別冊国文学16、一九八二年、学燈社。後に『古事記の達成』（一九八三年、東京大学出版会。）に収録。四七頁。）

菅野雅雄は皇位継承の観点から「履中記」「允恭記」「雄略記」「清寧記」の各物語を分析し、

兄弟相続には、旧辞・本辞といわれる物語部分を充ててその経緯を語らねばならないほど、いわば兄弟相承は異例の継承法だったのである。

と論じる。旧辞的物語によって帝紀的記事を説明するという観点が示されており、『古事記』という文献を分析する上で欠くことのできない視座である。（「履中天皇から反正天皇へ―『古事記』にみる皇位継承のあり方をめぐって―」『中京国文学』第15号、

一九九六年。後に『古事記構造の研究』（二〇〇〇年、おうふう。）、菅野雅雄著作集第五巻『古事記論叢Ⅴ　構造』（二〇〇四年、おうふう。）に収録。三五八頁。）

14 前掲3。

15 例えば『古事記』上巻の大国主神は大穴牟遅神、葦原色許男、八千矛神、宇津志国玉神など多くの名を持ち、複数の物語を統合したものと考えられている。この時大国主神の「亦名」として以上四つの名を示すことで、物語を大国主神一神の物語として構成している。詳しくは菅野雅雄『古事記系譜の研究』（一九七〇年、桜楓社。）、菅野雅雄著作集第一巻『古事記論叢Ⅰ　系譜』（二〇〇四年、おうふう。）を参照されたい。

16 「天岩屋戸」と「天孫降臨」物語は共に五部神の活躍を語るが、この五部神の始祖注記は後の「天孫降臨」物語に付されている。

尓に天児屋命、布刀玉命、天宇受売命、伊斯許理度売命、玉祖命、并せて五伴緒を支ち加へて、天降したまひき。（中略）故、其の天児屋命は、中臣連等の祖。布刀玉命は［忌部首等の祖。］天宇受売命は、［猨女君等の祖。］伊斯許理度売命は、［作鏡連等の祖。］玉祖命は、［玉祖連等の祖。］

これは間に長大な「出雲神話」を挿む上巻の構成にあって、離れてはいるが「天石屋戸」物語と「天孫降臨」物語とが連続することを示している。氏族の職掌からすれば「天石屋戸」物語に付されるべき記事であるが、中央神話としての一貫性を求めた結果、「天孫降臨」物語に付したと考える。物語の一貫性を記事が保証するという点において、本牟智和気物語の部曲設置記事と共通する手法である。

17 本文BとCの繋がりに因果関係を見る説は、管見の及ぶ範囲では以下の三種類に分類されると考えられる。

①近親婚による不具性

・『全注釈』第六巻中巻篇（下）、一九七九年、三省堂。

・浜田清次「沙本毘売の物語について」『日本文学研究』、一九六二年。

②反乱荷担による皇位継承権の消失

・矢嶋泉「垂仁記覚書」、青山学院大学文学部『紀要』第33号、一九九一年。
・西條勉、前掲10。
③ヒメヒコ制破壊による贖罪のための存在
・阿部誠「サホビメの「哀しき情」」『國學院雑誌』第97巻第3号、一九九六年。

18 荻原千鶴「沙本毘売・本牟智和気物語の方法―須佐之男命の「神話」から―」、梅澤伊勢三先生追悼『記紀論集』、一九九二年、続群書類従完成会。後に『日本古代の神話と文学』（一九九八年、塙書房。）に収録。一八四頁。

19 「穀霊信仰の説話化」とする三谷栄一（前掲11。）、
「出雲国への畏怖を語る」とする加藤義成（「本牟智和気命（誉津別王）伝承における出雲世界」『古事記年報』第17号、一九七四年。）、
「大和王権の御子」による「出雲祭祀」を主題と説く多田元（「王」像からみた古事記―本牟智和気王伝を視座として―」、尾畑喜一郎編『記紀万葉の新研究』、一九九二年。）など。

20 西郷信綱　平凡社選書13『古代人と夢』、一九七一年、平凡社。引用は平凡社ライブラリー1『古代人と夢』（一九九三年、平凡社。）に拠る。四四頁。

21 阪下圭八「ホムチワケの物語（一）―鳥取部・鳥養部起源譚―」、東京経済大学『人文自然科学論集』第58号、一九八一年。

22 前掲12。四四〇頁。

23 拙稿「八田若郎女歌謡の意義」、中京大学『上代文学論究』第11号、二〇〇三年。本書第三章第一節（一）参照。

24 「因」字は『古事記』中、序文に二例、上巻に二十二例、中巻に十二例、下巻に四例、計四十例用いられる。

25 古賀精一「古事記・日本書紀の用字―依・帰・因・由について」『国文学　言語と文芸』83号、一九七六年。

26 尾崎『全講』。三九一頁。

27 『口語訳古事記』。一八三頁。

28 神田秀夫（『古事記の構造』、一九五九年、明治書院。）、守屋俊彦（「沙本毘売の物語について―その古代的基盤―」、倉野憲司先生古稀記念『古代文学論集』、一九七四年。後に『古事記研究―古代伝承と歌謡―』（一九八〇年、三弥井書店。）に収録。）、中西進（前掲3。）らによって心情表現の卓越さが指摘され、瀬間正之は漢訳仏典による潤色を指摘する。（「沙本毘売物語と漢訳仏典」『古事記年報』30号、一九八八年。）

29 前掲1。一六七頁。

第三節（一）　「仲哀記」託宣における「茲天下」「此国」「知」の分析

――変化する「天下」と神託の意義――

一　はじめに

『古事記』中巻「仲哀記」冒頭には神功皇后の神懸かりの物語が記載されている。筑紫国の訶志比宮で神功皇后に神が降りる。その神に建内宿祢が尋ねると、神は西の方に珍しい財宝を有する国があり、その国を帰属させようと神託を下す。しかし、仲哀天皇はこの神託を信じることができず、託宣神の怒りに触れ崩御する。これを恐れた建内宿祢は国を挙げての大祓をして、再度神託を請う。すると神は神功皇后に、この国は汝命の御腹に坐す御子の支配する国であると告げた後、自らの名を明かして祭祀を要求する。

託宣が下された後、物語は新羅国、百済国への出征へと展開する。「仲哀記」の託宣が新羅征討を導く形になっており、直接的に関連する序章といった意味合いも持つ。

『古事記』には「仲哀記」に見られるような征討物語が多く記載されている。上巻の葦原中国平定の神話を始めとして、中巻には「神武記」「孝霊記」「崇神記」「景行記」にそれぞれ征討物語が記載されており、各天皇代において大和国の統治範囲の拡大と統治領域内の秩序の構築が語られている。その中で「仲哀記」は、これらの征討物語により版図の拡充が語られてきた天皇世界「天下」に、初めて海外の国が組み込まれる天皇記として注目される。

また『日本書紀』との比較から『古事記』の神託は単に新羅国の征討が問題として語られているのではなく、応神天皇の「天下」の統治権が問題として設定されているとする谷口雅博の論がある。[1] この点について神野志隆光は、新羅征討が「神功によって成されるが、応神にとって無縁だったわけではなく、むしろ、不可分にかかわるものだった」と述べ、[2] また大久間喜一郎は、「応神天皇即位前記、あるいは応神記外伝とでも言ったような趣をもっている」と指摘する。これらに共通するのは応神天皇からの視点が新羅征討物語を解

釈する上で不可欠であるということである。[3]

「御腹に坐す御子」が「天下」の支配者として君臨するという、通常では考えにくい状況に、神話的な保証を与えるのが「仲哀記」の神託であると考えられる。言い換えると神託を保証として統治領域の拡大が語られているという物語の構造を持つともいえる。

本節では「仲哀記」を天皇の統治領域「天下」の拡大という観点から見直し、特に新羅国の支配、統治に関わる神託である、「凡そ茲の天の下は、汝の知らすべき国に非ず。」と、「凡そ此の国は、汝命の御腹に坐ます御子の知らさむ国なり。」とに着目して神託の意味を確認していきたいと思う。

二　問題の所在

先ず、当該物語を書き下して以下に掲示する。

其の大后息長帯日売命は、当時神を帰せたまひき。故、天皇筑紫の訶志比宮に坐しまして、熊曽国を撃たむとしたまひし時、天皇御琴を控かして、建内宿祢大臣沙庭に居て、神の命を請ひき。是に大后神を帰せたまひて、言教へ覚し詔りたまひしく、

【1】「西の方に国有り。金銀を本と為て、目の炎耀く種種の珍しき宝、多に其の国に在り。吾今其の国を帰せ賜はむ［西方有国。金銀為本、目之炎耀、種々珍宝、多在其国。吾今帰賜其国］。」とのりたまひき。尓に天皇答へて白したまひしく、「高き地に登りて西の方を見れば、国土は見えず［登高地見西方者、不見国土］。唯大海のみ有り。」とのりたまひて、詐を為す神と謂ひて、御琴を押し退けて控きたまはず、黙して坐しき。尓に其の神、大く忿りて詔りたまひしく、

【2】「凡そ茲の天の下は、汝の知らすべき国に非ず［凡、茲天下者、汝非応知国］。汝は一道に向ひたまへ。」とのりたまひき。是に建内宿祢大臣白しけらく、「恐し、我が天皇、猶其の大御琴阿蘇婆勢。」とまをしき。尓に稍に其の御琴を取り依せて、那麻那摩迩控き坐しき。故、幾久もあらずて、御琴の音聞えざりき。即ち火を挙げて見れば、既に崩りたまひぬ。尓に驚き懼ぢて、殯宮に坐せて、更に国の大奴佐を取りて、生剥、逆剥、阿離、溝埋、屎戸、上通下通婚、馬婚、牛婚、鶏婚、犬婚の罪の類を種種求ぎて、

国の大祓を為て、亦建内宿祢沙庭に居て、神の命を請ひき。是に教へ覚したまふ状、具さに先の日の如くにして、

【3】「凡そ此の国は、汝命の御腹に坐す御子の知らさむ国なり［凡、此国者、坐汝命御腹之御子、所知国者也］。」とさとしたまひき。

尓に建内宿祢、「恐し、我が大神、其の神の腹に坐す御子は、何れの御子ぞや。」と白せば、「男子ぞ。」と答へて詔りたまひき。

（［　］内原文。）

傍線を付した二つの神託の解釈について先ず諸注釈を確認する。【2】の神託傍線部について『古事記伝』は「茲天下者云々とは、彼宝国を得賜ふことあたはざるのみにあらず、大かた此御国をも得所知看（エシロシメ）さじとなり、」とする。[4] 西方の国を領有し、版図を拡大できないばかりか、この「天下」さえも統治することはできない、と解釈し、以降この宣長説が大勢を占める。新編全集『古事記』は「天下」の語を承けて、

「西の方」の国である朝鮮を含めて成り立つ天皇の世界をいう。その世界をになうに足る者ではないとみなされるのである。

と解釈する。[5] 各注釈書とも、この神託にある「茲天下」と「応知国」との関係が読解の焦点となっている。

次に【3】の神託について解釈が分かれるのは「此国」が示している対象についてである。一つは【3】の「此国」が【2】の「西方有国」、つまり朝鮮半島を指しているとする説である。[6] もう一方は【3】の「此国」は【2】「茲天下」を指すとする説である。『古事記伝』は、

此国は、上文に、茲天下者とありしと同くて、皇国なり、

と説く。[7]【3】「此国」＝【2】「茲天下」＝皇国ということであるが、吉井巌は宣長説では文脈上の食い違いが生じるとしながらも「神が半島の国ではなく、支配の全領域を与えようという意志を表明したと解しうる箇所がある」として論を進めた。[8] これは「坐汝命御腹之御子」、後の品陀和気命の即位を約束する託宣に、天照大御神が加わった結果できあがった表現の形としている。また谷口雅博も「「此国」とあるのは、新羅国を帰属させる以前の国、つまり天皇の知らす国を指している」と指摘する。[9] つまり新羅国を含む前の「天下」を指す語という解釈であるが、先行研究を参考に筆者が考えるところは、【2】【3】の神託に表れる「茲天下」「此国」は天皇の支配領域が拡大する場面に用いられ、変化する「天下」を表現しているのではないかということである。谷口が「新羅国を帰属さ

せる以前の国」と述べたように、帰属させることで「天下」は拡大していくのである。「天下」とは中巻以降用いられることになる天皇世界の称である。上巻の「葦原中国」が横すべりする形で「天下」と呼ばれることになるが、この大きな変化を念頭に置いておく必要がある。即ち神話的世界であった「葦原中国」が、現実的人間的な統治領域である「天下」に変化するのである。このような変化をみると、『古事記』が描く世界や空間は決して固定的なものではなく、流動的で可変的な世界であり、これは中巻以降の「天下」にも同じように確認できる性質といってよい。神託【1】【2】【3】は「天下」の境界線が正に動かんとする物語であり、この統治領域の拡大という観点を持ち込むことによって、神託内容の理解を深め、より正確な解釈を試みる。

三　『古事記』における「知」字の用字法

神託【2】で「茲の天の下」は「汝の知らすべき国に非ず［汝非応知国］」とされ、神託【3】で「此国」は「汝命の御腹に坐す御子の知らさむ国なり［坐汝命御腹之御子、所知国者也］」とされる。ここで注意したいのは、【2】【3】が示すそれぞれの領域について、その支配を表す文字に共通して「知」が用いられている点である。この「知」字は『古事記』に一八五例用いられており、そのうち動詞として用いられているのは五十九例である。さらに分類すると知覚、知識を意味する「知」が三十七例、統治を意味する「知」が十四例、「天津日継知らしめす［天津日継所知、（所）知（天津）日継（続）］」という形式的な表現に用いられるのが八例となる。[10]

特に支配、統治を意味する「知」に対する『古事記』の用字意識を知るためには、同様の意味で用いられる「治」との比較検討は不可欠である。この「治」字は七十八例が統治を意味する動詞として使われている。

この二字に書き分けについては第一章第二節（二）において述べた通りである。西宮一民は「知」と「治」とが書き分けられていることを指摘し、また「歴史的な発展において、古くはシルであり、新しくはヲサムであると考へてよからう。」と成立の前後関係にも言及する。[11]ただ前章でも引用したように、二字に明確な区別はないとするのが一般的な解釈である。[12]しかし、筆者は二字が本来持っていた意味、特に「シル」という和語の意味を「知」字の解釈に援用し、未知の領域を知ること、これが即ちその世界を獲得することで

あり、支配領有することにつながると考察した。そうして手に入れた世界に、統治するための秩序を構築し、具体的な政を執り行うことを『古事記』は「治」字で表していると考える。[13] また「治」字の七十八例中、七十六例が「天下」の語とともに用いられている一方で、「知天下」という表現は『古事記』では用いられない。これは二字の用字意識に明らかな相異があったことを保証するに十分な根拠となり得る。

以上のように、既に本書第一章第二節（二）において論証を試みた「知」「治」字ではあるが、立論の都合上再度概要を述べ、加えて棚上げしていた定型表現「天津日継知らしめす［天津日継所知、（所）知（天津）日継（続）］について新たに検証を加える。

さて古来より対象の本質や正体を「知る」ということは、そのものを獲得することに直結する行為であった。反対に相手のものとならないためには、「知られない」こと、教えないことが必要であった。ここで想起されるのは「知る」「知られる」ことについての我が国の民俗的慣習である。そこで雄略天皇の御製とされる『万葉集』開巻冒頭の歌を以下に掲げる。

籠もよ　み籠持ち　掘串もよ　み掘串持ち　この岡に　菜摘ます子
家告らせ　名告らさね［家告閑　名告紗根］　そらみつ　大和の国は　おしなべて　我れこそ居れ　しきなべて　我れこそ居れ
我こそば　告らめ　家をも名をも［我許背歯　告目　家呼毛名雄母］

波線を付したところに「籠を持ち、篦を持って菜を摘み娘よ。家を仰いなさい、名前を仰いなさい」とある。伊藤博は、

「名」はここは、世間に通称として呼ばせる嘘の名（小さい名）に対して、母親と自分だけが知っている真の名（大きい名）の意と見られる。この類の「名」は上代では生命そのもの、人格そのものと考えられた。だから、実名を人にあかすことは自己のすべてを相手にあずけることを意味した。それで、名告りは、男女のあいだでは承服に、戦いの場合には服従につながった。

と注釈する。[14] また折口信夫は同じく「名のり」について「いづれの家の誰なることを知らうとする事は、同時に、相手をわが思ふに任せようとする事であつた。」と説いた。[15] 本性や本質は隠されるべきものであり、これを「知られる」ことは相手に主導権を握られることにつながる。翻って相手を管理したい時には「知る」こと、即ち情報を得ることが最良の方法であったのである。

対象を把握することは、対象を管理し、支配することにつながり得る。「シル」「シラス」が領有支配を意味する言葉として用いら

れる背景に、このような語源的側面は無視できまい。加えてこの「知」字が未だ帰属していない勢力を平定する場面において用いられていることを考え合わせれば、未知の土地、未知の世界を領有するという文脈において「知」字の方がより的確に表現できるということを、理解した上で用いていると考えられる。対して三十八例中三十六例が帝紀的記事に記載されている「治」字は、先帝から皇位及び「天下」の支配権が継承された結果の統治であり、いうなれば静的統治と呼ぶべき表現である。「知」字から読み取った「獲得する」という動的な意味合いは薄い。

では「知」字が対象を理解することで獲得する、という意義で用いられているとするならば、何を理解することが獲得し支配することにつながるのであろうか。結論としてはその領域の現状把握を以て、支配領有を示しているのではないかと考える。例えば葦原中国平定神話では、

天照大御神の命以ちて、「豊葦原之千秋長五百秋之水穂国は、我が御子、正勝吾勝勝速日天忍穂耳命の知らす国ぞ［所知国］。」と言因さし賜ひて、天降したまひき。是に天忍穂耳命、天の浮橋に多多志て詔りたまひしく、「豊葦原之千秋長五百秋之水穂国は、伊多久佐夜芸弖有那理。」と告りたまひて、更に還り上りて、天照大神に請したまひき。

と詔を受けた天忍穂耳命により「伊多久佐夜芸弖有那理」（傍線部分）という「葦原中国」の現状が報告されることになる。天照大御神の命令は、この「伊多久佐夜芸弖有那理」という現状を把握する前に発せられており、天孫を降臨させて「高天原」の秩序を敷衍する準備が未だ成らざる状態であることが読み取れる。とすれば、この発令時点において天照大御神は「葦原中国」の状態を把握できていなかったということになる。天照大御神の司令者としての能力に疑問を感じる文脈ではあるが、だからこそ「知」が用いられたといえよう。同様に征討前にその土地の情報が知らされる例が中巻にも見られる。「崇神記」大毘古命、建沼河別命の派遣の場面を掲げる。

又此の御世に、大毘古命をば高志道に遣はし、其の子建沼河別命をば、東の方十二道に遣はして、其の麻都漏波奴人等を和平さしめたまひき。

ここでは東方十二道の状態が「麻都漏波奴人等」がいると示された後、

尓に天の下太く平らぎ、人民富み栄えき。是に初めて男の弓端の調、女の手末の調を貢らしめたまひき。故、其の御世を称へて、

初国知らしし御真木天皇［所知初国之御真木天皇也］と謂ふ。

と天皇の御世が称えられる。国内の現状を把握し、その対応策として大毘古命を高志国へ、建沼河別命を東方十二道へと派遣している。その結果、税制を整えて天皇を中心とした秩序ある「天下」の姿が語られる。「初国知らしし御真木天皇」という表現は、国家の現状を正しく理解し、支配領域を正しく領有した初めての天皇である、と理解すべきであろう。

続いて「景行記」倭建命の西方討伐の場面を掲げる。

是に天皇、其の御子の建く荒き情を惶みて詔りたまひしく、「西の方に熊曽建二人有り。是れ伏はず礼无き人等なり。故、其の人等を取れ。」とのりたまひて遣はしき。

次に東方征伐の冒頭部分を掲示する。

尓に天皇、亦頻きて倭建命に詔りたまひしく、「東の方十二道の荒夫琉神、及摩都樓波奴人等を言向け和平せ。」とのりたまひて、吉備臣等の祖、名は御鉏友耳建日子を副へて遣はしし時、比比羅木の八尋矛を給ひき。

そして、熊曽建討伐の最後に、

是に「汝命は誰ぞ。」と白言しき。尓に詔りたまひつらく、「吾は纒向の日代宮に坐しまして、大八島国知らしめす［所知大八嶋国］、大帯日子淤斯呂和気天皇の御子、名は倭男具那王ぞ。意礼熊曽建二人、伏はず礼無しと聞し看して、意礼を取殺れと詔りたまひて遣はせり。」とのりたまひき。（中巻　景行記）

と語られる。「大八島国知らしめす」の表現は、西方僻地の熊曽建について、その秩序紊乱を纒向の日代宮に坐したまま認知する景行天皇の「知」に対して、大八島国を遍く知悉する支配者と称揚する表現であると捉えられる。

傍線を付したように「麻都漏波奴人等」「伏はず礼无き人等」「荒夫琉神、及摩都樓波奴人等」と支配せんとする領域の現状が記されている。天照大御神や天皇の支配に伏さない敵対勢力の存在、その結果秩序が乱れているという事実が認識され、共有されているのである。この認識こそが領有支配につながる行為なのであり、「国」を「知」らすという表現の持つ根源的な意味であったと考えられる。また上巻、伊邪那岐命の詔による三貴子の分治が語られる場面では、それぞれに「知」字が用いられている。

「汝命は、高天の原を知らせ［所知高天原矣］。」と事依さして賜ひき。（上巻　三貴子の分治）

「汝命は、夜の食国を知らせ［所知夜之食国矣］。」と事依さしき。（同右）

「汝命は、海原を知らせ［所知海原矣］。」と事依さしき。（同右）

故、各依さし賜ひし命の隨に、知らし看す中に［所知看之中］（同右）

これらの用例には具体的な平定の物語がない。これは伊邪那岐命の詔が下された時点で、「高天原」、「夜之食国」、「海原」は統治するための情報がまだない世界であり、そのような未知、未開の神話的世界を領有せよ、という詔であることを表すために「知」字が用いられていると考えられる。[16]

さてここで保留した八例の「（天津）日継（続）知らしめす」という表現を検証する。

1　唯僕が住所をば、天つ神の御子の天津日継知らしめす登陀流天の御巣如して……（上巻　大国主神国譲り）

2　即ち詔り別けたまひしく、「大山守命は山海の政を為よ。大雀命は食国の政を執りて白し賜へ。宇遅能和紀郎子は天津日継を知らしめせ。」とのりわけたまひき。（中巻　応神記）

3　天皇初め天津日継知らしめさむと為し時、天皇辞びて詔りたまひしく……（下巻　允恭記）

4　「我は一つの長き病有り。日継知らしめすこと得じ。」とのりたまひき。（同右）

5　天皇崩りましし後、木梨之軽太子、日継知らしめすに定まれるを、未だ位に即きたまはざりし間に……（同右）

6　是に日継知らす王を問ふに、市辺忍歯別王の妹、忍海郎女、亦の名は飯豊王……（下巻　清寧記）

7　故、天皇崩りまして、即ち意祁命、天津日継知らしめしき。（下巻　顕宗記）

8　天皇既に崩りまして、日続知らすべき王無かりき。（下巻　武烈記）

天津日継の意味については諸説あるが、日本古典文学全集『古事記　上代歌謡』の頭注に「ヒツギは日の御子（天照大御神の子孫）としてその神秘な生命を次々に継ぐ意で、皇位をさす。」[17]とあり、筆者もこの解釈に従う。

そこで問題となるのは「天津日継」を「知」ることの意味である。大きくは「帝位に就く」で十分意味を取ることができる。単純に

分解してみると「天」の「日継」であることを「知」るという構造が見て取れる。「天」とは「高天原」「天孫」を意味すると考えられ、「日継」とは血筋を継承する存在、つまり神代から連綿と続く皇統系譜のことと考えられる。これを「知」字の検証結果に照らし合わせたとき、自らの血統を正しく理解すること、皇統系譜における自らの位置を正確に理解するということ、と捉えられる。この場合皇統系譜における位置の把握とは、いうなれば神々から列なる天皇としての自覚を持って、統治すべき立場、即ち「天下」に立つことであり、即位或いは立太子という段階が「天津日継知らしめす」という状態に当てはまるであろう。以上「知」字が「国」と「天津日継」を目的語に持つ場合、全く異なる意味で用いられているわけではなく、「知覚」「認識」という意味を基として用いられていることを確認して次の検証に移る。

四　「仲哀記」神託中の「知国」

「知」字とは対象となる存在についての知識や情報を得て把握することで、対象を管理し、獲得に至るという意味、即ち「シル」という和語の根源的意味を含んで用いられている文字であるということを検証してきた。『古事記』における「知」字の用字法をこのように確認したところで、本文【1】の神託の解釈を試みる。傍点部分を再度掲示する。

【1】西の方に国有り。金銀を本と為て、目の炎耀く種種の珍しき宝、多に其の国に在り。吾今其の国を帰せ賜はむ。

この神託は、託宣神が「西方有国」を与えようと告げるものであり、その国の豊かな様子と帰属とについて語られている。神によって「知」らすべき国の現状が教示されるのは、この【1】の神託のみである。特殊な場面であり、神託自体の語りは詳細で丁寧に記されている印象である。ところが、託宣神によってわざわざ「西方有国」の現状が「金銀を本と為て、目の炎耀く種種の珍しき宝、多に其の国に在り。」と教え与えられているにも関わらず、仲哀天皇は「国土は見えず。[不見国土]」と返答する。その結果、【2】傍線部分、

【2】凡そ茲の天の下は、汝の知らすべき国に非ず[凡、茲天下者、汝非応知国]

と託宣神の怒りに触れて崩ずることになる。託宣神は仲哀天皇の返答を受けて「知国」ではないと神託を下している。「汝の知らすべき国に非ず［汝非応知国］」とは「西方有国」の把握の失敗を受けての託宣神の判断であると考えられる。「知」の対象、即ち領有するための条件は、この場合、「吾今其の国を帰せ賜はむ」と約束された「西方有国」を信じることのみであった。情報は与えられているのであり、その神託を信じさえすればよかったはずである。しかし、仲哀天皇の判断は現実的であり、即物的であったといえる。それが本文【1】の波線部分、

【1】高き地に登りて西の方を見れば、国土は見えず。［登高地見西方者、不見国土］唯大海のみ有り。

という返答に表されている。

『古事記』下巻「仁徳記」の冒頭には、仁徳天皇が「国を見る」ことによって現状を理解し、正しい手順に乗っ取って国家を安定させる物語がある。この「見る」ことと「知る」ことの関係について永藤靖は『古事記』における「名告り」の用例検証から、

いわば、「知る」ことは認識するといった知的な心の作用である前に、目による「見る」ことにおいて知る、知ることにおいて全存在が己が前に現前せしめる

と「知る」ことの機能について言及する。[18] 身体的行為である「見る」ことが心内作用である「知る」に直結するという言及には十分留意すべきであろう。永藤の指摘を参考にしながら、【3】の神託に対する仲哀天皇の返答に立ち返ると、波線部分が注目される。即ち仲哀天皇は神託の内容が信じられなかったのではなく、「国土は見えず［不見国土］」と述べているのである。「見る」ことができなければ「知る」ことも不可能である。「仲哀記」の後文には「即ち火を挙げて見れば、既に崩りたまひぬ。」と仲哀天皇の崩御が語られている。この一文に対し、新潮集成『古事記』では「これによって神託を受けるのは浄暗の中であることが分る。」と注釈し、琴を弾き神託を受ける新嘗祭が亥の刻（午後十時）に行われたことを紹介している。[19] 暗闇の中行われた神功皇后の受託の場において、仲哀天皇が「国土は見えず」と答えるのは当然のことであり、見えるはずはないのである。しかしながら、天皇として「西方」に有るはずの国を領有するには、そのような状況の中でも「見」えなければならなかったはずであり、「知」ることができなければならなかった。「知国」とは天皇たる者が持っていなくてはならない資質の一つではなかったか。仲哀天皇は「知る」という能力の欠落した天皇であ

ったとも捉えられる。このように見てみると『古事記』には「知る天皇」とでも呼ぶべき理想的な天皇像があったと考えられる。この理想像に仲哀天皇を敢えて当てはめないようにすることで、神託によって死を迎えるという、天皇として相応しくない姿に妥当性を持たせていると考えられる。仲哀天皇の言葉について遠山一郎は「神のつげている「国」は、この天皇の知らないところであり、この天皇の「治らして」いない領域をさす。」と論じた。[20] この時点では未だ天皇の統治領域に入っていないという指摘はその通りであると考える。ただもう少し踏み込んで、ここでは「知らなかった」というよりも、仲哀天皇は「知ることができなかった」と解釈すべきであると考える。

「見る」ことができず、「知る」ことができなかった結果与えられたのが、本文【2】の神託である。「汝の知らすべき国に非ず［汝非応知国］」とは、天皇としての資格のない汝が理解し平定できる国ではないという、仲哀天皇に対する託宣神の怒りの表現と解釈できる。この結果、仲哀天皇は「西方」の国の支配権を獲得し損ね、崩御するのである。

以上の検証結果を踏まえて【2】「汝の知らすべき国に非ず」とされる「茲天下」、【3】「汝命の御腹に坐す御子の知らさむ国なり」とされる「此国」が指し示す国を定位する。

「天下」とは天皇の統治領域であるが、これは拡大可能なものであることを先ず確認しておく。次に連続する【1】と【2】との文脈的な整合性を求めつつ、「知」字の検証結果を重ね合わせてみると、【2】の「汝の知らすべき国」とは支配すべき未知なる領域、つまり【1】の「西方有国」を指していると考えられる。また【2】において「茲天下」は「汝の知らすべき国に非ず」とされており、これは「茲天下」が「西方有国」（＝「汝の知らすべき国」）を含んだ領域であり、含んでいるからこそ「非ず」とされ、領有が禁じられるのである。ここまでをまとめると、天皇として従来の「天下」は統治してきたが、新たな領域（＝西方有国）を含む「茲天下」は「知」の欠落した仲哀天皇が統治すべき世界ではない、という内容であったと理解され、可変的な「天下」を想定した上で構成されていると考えられる。また【3】の「此国」とは直接的には「西方有国」、つまり新羅国を指していると考えられ、【3】「此国」＝【1】「西方有国」となり、これらの語句は【2】「茲天下」に内包される一部分、つまり新たに加わった領域を表すために用いられていると考えられる。これらの語句を駆使することにより、「御腹に坐す御子」を伴う新羅国征討の成功と、新たな「天下」の統治を予言す

る内容を表現しているのである。

五　おわりに

『古事記』の「知」字について検証を行い、そこから「仲哀記」の神託、特に【2】「茲天下」と【3】「此国」の指示するものについて考察し、以て神託の読解を試みた。『古事記』中巻において天皇世界の拡大が語られていることは間違いない。本節ではそれを「天下」の変化と捉え、拡大しようとする「天下」の境界線が正に動こうとする瞬間を「茲天下」「此国」「知」という語を用いて表現したのが「仲哀記」の神託であったと結論づける。

託宣とは神と人とをつなげる行為である。言い換えれば神話的世界と現実的世界を結び付ける装置であった。上巻から中巻にかけて神話的世界は「天下」から離れていくように見えるが、決して消滅するのではない。物語の背景に隠れはするが、託宣という装置によって「天下」に影響を持ち続ける世界として存在することができるのである。神話的世界である「葦原中国」と「高天原」との関係は、中巻に至り現実的世界「天下」と神話的世界「高天原」に変化する。その結果直接的な往来はなくなったが、夢や託宣という装置を用いることでつながりを維持することになる。むしろつながり方が変化しただけであり、『古事記』における神話的世界の存在自体に希薄さは感じない。本節で確認したような「天下」の変遷は、このような神話的世界との関係性を背景として構築されているのである。

〔注〕

1　谷口雅博「神功皇后新羅征討伝承の神話性―表現に見る古事記の構想―」古事記研究大系8『古事記の文芸性』、一九九三年、高科書店。後に『古事記の表現と文脈』（二〇〇八年、おうふう。）に収録。

2　神野志隆光『古事記の世界観』、一九八六年、吉川弘文館。一八二頁。

3　大久間喜一郎「仲哀天皇記の構成」『明治大学教養論集』268号、一九九四年。一二〇頁。

4 『記伝』三十之巻、『本居宣長全集』第十一巻（一九六九年、筑摩書房。）に拠る。三五〇頁。
5 新編全集『古事記』。二四三頁。
6 例えば新潮集成『古事記』や西郷『注釈』第三巻（一九八八年、平凡社）、新編全集『古事記』（前掲5）など。
7 前掲4。三六七頁。
8 吉井巌「応神天皇誕生について」『天皇と系譜と神話　三』、一九九二年、塙書房。二一一頁。
9 前掲1。二六五頁。
10 『古事記』に動詞として用いられる「知」字、五十九例については本書第一章第二節（二）、〔注〕7に掲示した。
11 西宮一民「古事記「訓読」の論」『萬葉』第94号、一九七七年。一七頁。
12 戸谷高明「天下の意味―「天」の思想と表現―」『学術研究―国語・国文学編』第26号、一九七七年。後に新典社研究叢書25『古代文学の天と日―その思想と表現―』（一九九二年、新典社。）に収録。
松田信彦（「古事記における「治天下」について」『國學院大學大學院紀要』第27輯、一九九五年。）などに論がある。
13 拙稿「『古事記』三貴子の分治条に於ける「知」「治」字」『中京国文学』第21号、二〇〇二年。本書第一章第二節（二）参照。
14 伊藤博『萬葉集釋注』一、一九九五年、集英社。二九頁。
15 折口信夫「万葉集講義―飛鳥・藤原時代―」『短歌講座』第五巻、一九三二年、改造社。（『折口信夫全集』第九巻（一九六六年、中央公論社。）に拠る。）
16 ①から④には「知」と「治」が近接して用いられており、ここを題材として本書第一章第二節（二）では「知」「治」の用字意識の違いを分析した。
17 全集『古事記』。一二四頁。
18 永藤靖「古代人における「見る」ことと「知る」ことについて」『文芸研究』第30号　一九七三年。二八頁。

19 前掲11。一七五頁。またこの場面について三浦佑之は「海しか見えないと答えるような天皇がいたとは考えられない。これは、笑い話「ばか殿」話の主人公と同じ位置に大君を置いているからである。」と注釈する。確かに歴史的事実として朝鮮半島の存在を知らないとすれば笑い話であろうが、ここでは天皇の知識が試されているのではなく、神への信心が問われていると考えるべきである。(『口語訳古事記』。二二〇頁。)

20 遠山一郎「ホムダワケの造形」、太田善麿先生追悼論文集『古事記・日本書紀論叢』、一九九九年、群書。四〇二頁。

第三節（二）「仲哀記」託宣における「西方有国」の分析

――拡大する「天下」の動的表現――

一　はじめに

『古事記』仲哀天皇条には、神功皇后と応神天皇の立太子に関する一連の物語が記載されており、これらの物語の導入部として、神功皇后の新羅征討の物語がある。

その物語には、これまで様々な観点から考察が加えられてきた。例えば津田左右吉[1]や直木孝次郎[2]に代表される、歴史的事実と物語とを比較し、伝承の史実性を分析する研究がある。また伝承形成の歴史的背景からの研究や、[3]民俗学的観点などからの研究がある。阪下圭八は物語の背後に宮廷祭祀である八十嶋祭の影響を捉え、[4]民俗学的見地から大きな成果を上げた。[5]この成果を継承しつつ、「仲哀記」において八十嶋祭の祭祀が如何に反映されて物語が形成されているのか、という構造の部分に切り込んだのが倉塚曄子である。[6]倉塚は『古事記』を『書紀』とは異質な一個の神話的作品として読み解くことで物語構造の解明を試みている。民俗学を基盤とした作品論的研究であり、本書においても『古事記』を独立した作品として考察してきた。この立場は外部の資料によって意味内容を補完すべきではないとし、より厳密なテキストの読解が可能となる。もちろんこれは外部資料を排斥することではない。それらを比較の対象としながらも、それらによって補填するのではなく、『古事記』の特徴を際立たせる材料として取り扱うべきということである。本節では前節に引き続き「仲哀記」神託の表現を考察する。『日本書紀』との比較から『古事記』が独自に用いる「西方」という表現に着目し、以て『古事記』の世界観の一端を明らかにする。可変的世界である「天下」は神話的世界の影響を未だ受けながら大きく成長していく。中巻以降の天皇世界の版図拡大をこのように表現したとき、「西方」は単に方角を示すに止まらず、「天下」に組み込まれていく様子を動的に表現する語句であったと考えられる。

二　問題の所在

論述に先立ち、「仲哀記」の新羅征討の物語を書き下して掲出する。

①其の大后息長帯日売命は、当時神を帰せたまひき。故、天皇筑紫の訶志比宮に坐しまして、熊曽国を撃たむとしたまひし時、天皇御琴を控かして、建内宿祢大臣沙庭に居て、神の命を請ひき。是に大后神を帰せたまひて、言教へ覚し詔りたまひしく、

1「西の方に国有り［西方有国］。金銀を本と為て、目の炎耀く種種の珍しき宝、多に其の国に在り。吾今其の国を帰せ賜はむ。」とのりたまひき。

②尓に天皇答へて白したまひしく、「高き地に登りて西の方を見れば、国土は見えず。唯大海のみ有り。」とのりたまひて、詐を為す神と謂ひて、御琴を押し退けて控きたまはず、黙して坐しき。尓に其の神、大く忿りて詔りたまひしく、

2凡そ茲の天の下は、汝の知らすべき国に非ず。汝は一道に向ひたまへ。」とのりたまひき。是に建内宿祢大臣白しけらく、「恐し、我が天皇、猶其の大御琴阿蘇婆勢。」とまをしき。尓に稍に其の御琴を取り依せて、那麻那摩迩控き坐しき。故、幾久もあらずて、御琴の音聞えざりき。即ち火を挙げて見れば、既に崩りたまひぬ。

③尓に驚き懼ぢて、殯宮に坐せて、更に国の大奴佐を取りて、生剥、逆剥、阿離、溝埋、屎戸、上通下通婚、馬婚、牛婚、鶏婚、犬婚の罪の類を種種求ぎて、国の大祓を為て、亦建内宿祢沙庭に居て、神の命を請ひき。是に教へ覚したまふ状、具さに先の日の如くにして、

3「凡そ此の国は、汝命の御腹に坐す御子の知らさむ国なり［此国者、坐汝命御腹之御子、所知国者也］。」とさとしたまひき。尓に建内宿祢、「恐し、我が大神、其の神の腹に坐す御子は、何れの御子ぞや。」と白せば、

4「男子ぞ。」と答へて詔りたまひき。尓に具さに請ひけらく、「今如此言教へたまふ大神は、其の御名を知らまく欲し。」とこへば、即ち答へて詔りたまひしく、

5「是は天照大神の御心ぞ。亦底筒男、中筒男、上筒男の三柱の大神ぞ。〈此の時に其の三柱の大神の御名は顕れき。〉今寔に其の国を求めむと思ほさば、天神地祇、亦山神及河海の諸の神に、悉に幣帛を奉り、我が御魂を船の上に坐せて、真木の灰を瓠に納れ、亦箸及比羅伝を多に作りて、皆皆大海に散らし浮かべて度りますべし。」とのりたまひき。

④故、備さに教へ覚したまひし如くにして、軍を整へ船雙めて度り幸でましし時、海原の魚、大き小さきを問はず、悉に御船を負ひて渡りき。ここに順風大く起りて、御船浪の従にゆきき。故、其の御船の波瀾、新羅の国［新羅之国］に押し騰りて、既に国半に到りき。是に其の国王、畏惶みて奏言しけらく、「今より以後は、天皇の命の随に、御馬甘と為して、年毎に船雙めて、船腹乾ほさず、楂檝乾さず、天地の共与、退むこと無く仕へ奉らむ。」とまをしき。故是を以ちて新羅の国は御馬甘と定め、百済国は渡の屯家と定めたまひき［新羅国者、定御馬甘、百済国者、定渡屯家］。尓に其の御杖を、新羅の国主の門に衝き立てて、即ち墨江大神の荒御魂を、国守ります神と為て祭り鎮めて還り渡りたまひき。（〈　〉内分注、［　］内原文。）

内容によって①から④に分類し、託宣神から下される神託の部分には1から5の番号を振った。

本節で問題とするのは本文①-1傍点部「西の方に国有り［西方有国］」という表現についてである。ここで「西方に財宝を持つ豊かな国がある」と最初の神託が下る。其の国を帰属させよう、即ち与えようという神託であるが、注意すべきは領有すべき領域については傍点を付したように「西方有国」としか表記されていない点である。具体的な国名は明記されておらず、本文④傍点部分によって初めて「新羅国」「百済国」であることが示される。

この部分を『書紀』と比較すると、

時に、神有して、皇后に託りて誨へまつりて曰はく、「天皇、何ぞ熊襲の服はざることを憂へたまふ。是、膂宍の空国ぞ。豈、兵を挙げて伐つに足らむや。茲の国に愈りて宝有る国、譬へば処女の睩の如くにして、津に向へる国有り。眼炎く金・銀・彩色、多に其の国に在り。是を栲衾新羅国と謂ふ［眼炎之金・銀・彩色、多在其国。是謂栲衾新羅国焉］。若し能く吾を祭りたまはば、曾て刃に血らずして、其の国必ず自づから服ひなむ。復、熊襲も為服ひなむ。（『日本書紀』巻第八「仲哀紀」八年九月）

と一見して明らかなように「仲哀紀」の神託では金銀財宝を持つ国、是を「栲衾新羅国」とあっさり国名が明らかにされている。簡潔であり淡泊とも取れる『書紀』の書きぶりであるが、むしろ『古事記』の「西方有国」という表現が曖昧で回りくどいようにも思える。本節ではこの抽象的な「西方有国」という表現を考察し、そこから神託の読解を深めたいと考える。

三　服属の対象となる領域について

先ず、託宣における平定地の表記について、記紀を比較していくことから始める。

冬十月の己亥の朔辛丑に、和珥津より発ちたまふ。時に飛廉は風を起し、陽侯は浪を挙げて、海の中の大魚、悉に浮びて船を扶く。則ち大きなる風順に吹きて、帆舶波に随ふ。楫揖を労かずして、便ち新羅に到る。時に随船潮浪、遠く国の中に逮ぶ。（中略）爰に新羅の王波沙寐錦、即ち微叱己知波珍干岐を以て質として、仍りて金・銀・彩色、及び綾・羅・縑絹を齎して、八十艘の船に載れて、官軍に従はしむ。是を以て、新羅の王、常に八十船の調を以て日本国に貢る、其れ是の縁なり。是に、高麗・百済、二の国の王、新羅の、図籍を収めて日本国に降りぬと聞きて、密に其の軍勢を伺はしむ。則ちえ勝つまじきことを知りて、自ら営の外に来て、叩頭みて款して曰さく「則知不可勝、自来于営外、叩頭而款曰」、「今より以後は、永く西蕃と称ひつつ、朝貢絶たじ」とまうす。故、因りて、内官家屯倉を定む。是所謂三韓なり。皇后、新羅より還りたまふ。（『書紀』巻第九「神功紀」冬十月）

新羅国服属の過程が『古事記』より若干詳しく語られ、この後に高麗と百済の二国の帰属が記載されている。結果として新羅、百済、高麗三国が帰属したとする。

問題は『書紀』では神功皇后の遠征の対象国として、高麗、百済二国が含まれていたのかという点である。つまり新羅国と同列に扱うことはできないのではないかと考えるのである。波線部の高麗、百済服属の過程を要約すると、新羅が日本に破れたことを聞きつけた高麗と百済は、日本の軍勢には敵わないと判断し、その結果「自ら営の外に来て、叩頭みて款して」と自ら投降してきたとする。高

麗、百済に征き、制圧したという記事はないのであり、更にいえば征討対象は新羅国のみであり、高麗、百済はもともと遠征の対象に入っていなかったと考えられる。「船潮浪、遠く国の中に逮ぶ」と領土内に攻め込んだとする新羅国とは認識が異なると推察される。

「仲哀紀」八年秋九月条には、

秋九月の乙亥の朔己卯に、群臣に詔して、熊襲を討たむことを議らしめたまふ。時に、神有して、皇后に託りて誨へまつりて曰はく、「天皇、何ぞ熊襲の服はざることを憂へたまふ。是、膂宍の空国ぞ。豈、兵を挙げて伐つに足らむや。茲の国に愈りて宝有る国、譬へば処女の睩の如くにして、津に向へる国有り。眼炎く金・銀・彩色、多に其の国に在り。是を梓衾新羅国と謂ふ。若し能く吾を祭りたまはば、曾て刃に血らずして、其の国必ず自づから服ひなむ。復、熊襲も為服ひなむ。其の祭りたまはむには、天皇の御船、及び穴門直踐立の献れる水田、名けて大田といふ、是等の物を以て幣ひたまへ」とのたまふ。

とあり、熊襲国討伐に先立ち神託が下されるが、その中に新羅国の服属を予言する内容が含まれている。服属を約束する国は「新羅国」とのみあり、この記事を考え合わせれば高麗、百済の投降はあくまでも付加的な要素であったことがわかる。以上から『書紀』における神功皇后の朝鮮出兵は「新羅国」一国を対象として書かれていると考えられる。(7)

『古事記』では前述の通り、神託においては「西方」という抽象的な表現をとり、本文④の服属を語る場面において初めて「故是を以ちて新羅の国は御馬甘と定め、百済国は渡の屯家と定めたまひき。」と国名が明記される。「西方有国」が曖昧な分、対象となる国を限定することは困難である。しかし、本文④において神功皇后が「新羅の国［新羅之国］に押し騰りて」とする記事や「尓に其の御杖を、新羅の国主の門に衝き立てて」領有の証とする記事などを合わせ見ると、やはり新羅国が征討の中心であると考えられ、記紀に共通しているといえる。

以上のように確認したとき、やはり本文①の神託「西方有国」という表現に違和を感じる。服属を約束し、征討対象を「新羅国」と設定していながら、何故『古事記』は「西方有国」と記すに止めて、具体的な国名を明らかにしていないのだろうか。

四　託宣神を天照大神としたことの意味

そこで従来「西方有国」を如何に解釈してきたのかを確認する。解釈は大きく二つに分類できる。「西方有国」とは新羅国であるとする説と、[8]新羅国を含む三韓、広く朝鮮半島を指しているという説とである。[9]

「西方有国」は新羅国を指しているとする説、これは狭義の説ともいえるが、この説の多くで拠り所としているのが、前掲した『書紀』の記述である。『古事記』と『書紀』は長い間、互いを補い合う形での理解が進められてきた。しかし、冒頭でも述べたように現在は各々独立した作品として捉え直し、記紀それぞれが持つ文脈とその論理が問われる傾向にある。本節においても「西方有国」を『古事記』の論理の中で位置付け、分析を進める。「仲哀記」の託宣物語という文脈に則した読解とは、即ち本文①から④の展開の論理を読み解き、その中でのみ位置づけられる「西方有国」の意味を析出するということである。

さて本文①の神託「西方有国」が指示する領域を考えるとき、後段ではあるが本文④にある新羅国、百済国という記述の存在が、「西方有国」を新羅国、百済国或いは朝鮮半島に結びつけている。しかし、このいわば広義の解釈でも「新羅」「百済」と国名を示さない『古事記』の態度には疑問が残る。或いは『書紀』のように「三韓」という表記でもよかったのではないか。やはり「新羅」「百済」或いは「三韓」でもない、「西方」という抽象的な表現にこそ『古事記』編纂者の意図が反映されていると推測するのである。

「西方有国」を分析する前に、託宣神について述べておく必要がある。仲哀天皇に下されるこの神託を、『古事記』は「是は天照大神の御心ぞ。」と記し、天照大神によるものとしている。いうまでもなく天照大神は『古事記』における最高神であり、絶対的な権威の象徴である。各天皇がもつ「天下」統治の正統性、絶対性は、天照大神から連綿と続く血脈が根拠となっているのである。本文③-3「凡そ此の国は、汝命の御腹に坐す御子の知らさむ国なり［此国者、坐汝命御腹之御子、所知国者也］。」に見られる「此国」とは、天皇が君臨し統治すべき世界である「茲天下」に含まれるべき領域としての「西方有国」を指し示しており、[10]これはそれまでの「天下」、つまり成務天皇御世の支配領域に「西方有国」が加えられることを意味している。言い換えると新たな「天下」が描き出されているのであり、ここに冒頭で述べた可変的、動的な「天下」の姿を確認できる。「天下」を治める資格の根源的な力場として「高天原」は存

在し、天照大神は最高神としてそこに鎮座している。その神が神託を下す、と語ることによってもたらされる「天下」の変化は、『古事記』の理念に則った拡充と強化を意味し、文脈的には新羅国征討が強力に正当化される。

この論理は『古事記』上巻天孫降臨でも使われている。

天照大御神の命以ちて、「豊葦原之千秋長五百秋之水穂国は、我が御子、正勝吾勝勝速日天忍穂耳命の知らす国ぞ。」と言因さし賜ひて、天降したまひき。

天孫降臨を命じる神勅であるが、『書紀』第九段一書第一にも「豊葦原中国は、是吾が児の王たるべき地なり」と記されている。この天照大御神の詔を根拠として天忍穂耳命に始まる葦原中国平定が語られることになる。倉塚曄子は、

住吉大神は神功の征討戦を助けたのではなく、その御腹の御子に宝の国をよせた。即ち統治権を与えたのである。その託宣がくだったとき、現実の戦闘とは何ら関係なく、宝の国はヤマトの大王に帰属したのである。

と、統治の権限は授かり受けるものであると説き、(11)更に谷口雅博は新羅征討伝承に戦闘の記述が一切ないことを指摘し、相手を帰順させているものは「言葉（＝託宣）」であると論じた。(12)

戦いにより支配権を奪い取ったのではなく、下された神託そのものが統治する権利であるとするこれらの解釈は、「葦原中国」の平定が、武力による鎮圧ではなく、天照大御神、高御産巣日神の詔による平定であり、「高天原」による「葦原中国」の徳化ともいうべき神話であったことを考え合わせれば、(13)新羅国征討の物語も同様に、神の言葉を読解の中心に据え置くべきであろう。本文③−3「凡そ此の国は、汝命の御腹に坐す御子の知らさむ国なり」は、この神託自体によって支配被支配の関係が約束され成立したのであり、神功皇后と胎中の御子、後の応神天皇による「西方有国」の「天下」編入を予言するものであった。

五　「景行記」倭建命西征における「西方」について

神託とは下された神の言葉であり、人には理解することができないとされる。解釈者（審神者）が必要とされる所以であるが、「西

方有国」という表現の理由にはならない。「天下」が拡大を、つまり変化を繰り返す可変的な世界として描かれることを考え合わせれば、「天下」に帰属するべき「西方有国」と「新羅国」は、本文①から④へと物語が展開するのに合わせて、「西方有国」から「新羅国」へと変化したとは読み取れないだろうか。このことを検証する前に当該物語以外に用いられる「西方」の用例を確認する。

天皇世界「天下」の拡大と整備が各天皇代の事蹟として記されており、それらは征討物語の形をとり、詳しい経緯を持つ場合がある。中巻以降のそれら征討物語を以下に整理して示す。

「神武記」神武天皇　豊国―竺紫国―阿岐国―吉備国―大和国（登美―宇陀―磯城）

「孝霊記」大吉備津日子命・若建吉備津日子命　針間国―吉備国

「崇神記」大毘古命　山城国―高志国

建波迩安王　東方十二道

日子坐王　丹波国

この平定と整備の物語の後に「崇神記」末尾には、

是に初めて男の弓端の調、女の手末の調を貢らしめたまひき。故、其の御世を称へて、初国知らしし御真木天皇と謂ふ。

とある。「崇神記」には税制の整備など国家体制の充実が記されており、これも含めて「所知初国之御真木天皇」という称辞につながっていると考えられる。これは天照大御神の詔により「葦原中国」を領有して以降、版図の拡大や国内の整備と平定によって段階的に作り上げてきた「天下」の、「崇神記」における達成と捉えられよう。さて「葦原中国」―「天下」の統治拡大は展開し、「景行記」に至って、

「景行記」倭建命　〈西征〉　熊曽国―出雲国

〈東征〉　尾張国―相模国―甲斐国―科野国―尾張国

となる。倭建命の西征は、

是に天皇、其の御子の建く荒き情を惶みて詔りたまひしく、「西の方に熊曾建二人有り。是れ伏はず禮无き人等なり。故、其の人

等を取れ。」とのりたまひて遣はしき。

という詔から始まる。ここに「西方」の語が用いられる。西の方角を示す語であるが、この「西方」が「葦原中国」―「天下」の領域内における西の方角という意味で用いられている点には注意が必要である。倭建命に破れた熊襲建は、

尓に詔りたまひつらく、「吾は纒向の日代宮に坐しまして、大八島国知らしめす、大帯日子淤斯呂和気天皇の御子、名は倭男具那王ぞ。意礼熊曽建二人、伏はず礼無しと聞し看して、意礼を取殺れと詔りたまひて遣はせり。」とのりたまひき。尓に其の熊曽建白しつらく、「信に然ならむ。西の方に吾二人を除きて、建く強き人無し。然るに大倭国に、吾二人に益りて建き男は坐しけり。是を以ちて吾御名を献らむ。今より後は、倭建御子と称ふべし。」とまをしき。

とその最期に倭建命を称揚する（傍線部分）。ここにも「西方」が用いられているが、直後に「大倭国」が用いられており、この文脈に「大倭国」―「西方」という構造を見ることができる。これを内包するのが波線を付した「大八島国」である。

更に倭建命東征物語は、「崇神記」の建波迩安王の東方征伐を受けて「東方十二道」の荒ぶる神、服属しない人々を平定することが、目的であると考えられる。この「東方」も「西方」と同様に方角を示すが、これらの場合も「葦原中国」―「天下」―「大八島国」の範囲の中でのこととして捉えておく必要がある。倭建命の西征と東征の後、国内における征討の記述はない。続く「成務記」では、

故、建内宿祢を大臣と為て、大国小国の国造を定め賜ひ、亦国国の堺、乃大県小県の県主を定め賜ひき。

と国界画定の記事があり、この記事もまた「崇神記」税制整備の記事と同様に「天下」拡充の段階的成果であるといえる。『古事記』中巻の征討物語を概観して本節の立論上確認すべきことは、「成務記」までの平定物語による「天下」の形成は神話的世界「葦原中国」、「大八島国」の範囲から逸脱するものでないということである。「景行記」の「西方」は「天下」内部の西側という意味と捉えるべきであろう。

六　「西方有国」から「新羅国」への変化

「仲哀記」において初めて「天下」の外部を「天下」に取り入れるための平定物語が語られる。新羅国を平定するにあたり、託宣に拠った理由、そして託宣神を天照大神とした理由がそこにある。住吉大神の新羅国征伐に『古事記』編纂者がわざわざ「今如此言教へたまふ大神は、其の御名を知らまく欲し。」と発問させ、「是は天照大神の御心ぞ。」と天照大神という神を託宣の主神として出現させた。これは降臨を命じた「葦原中国」内部の諸問題、つまり敵対勢力の掃討と統治組織の構築が終了し、かつて上巻で下された天照大神の詔を超えた領域へと「天下」が拡大しようとするこの場面において、「天下」統治の正統性を保証する神の権威が改めて必要とされたからであろう。「仲哀記」の神託「西方有国」は「天下」の西方外部に存在する国を示している。それは未知の領域であり、境界を越えた先の世界という認識であろう。本文①③において未知の国「西方有国」を帰属させる神託を得た神功皇后は、本文④に至り実際に平定してみれば、そこは新羅国として姿を明確にするのである。

天皇世界である「天下」が海外に版図を拡大しようとした時、「葦原中国」、即ち神話的世界の境界を越えることになり、それを語るためには、あくまでも王権を授与した天照大神の御心によるものとしなければならなかった、という論理が見出されるのである。

神託の「西方有国」が新羅国、百済国を指していることは続く物語に明らかであるが、「天下」が神話的世界を根拠に持たない新たな領域を獲得する段において、未知の領域「西方有国」から既知の版図（新羅国）への変化を描き出すために、あえて曖昧な「西方有国」という表現に止めたのだと考える。「暗に新羅国をさす。」と注されてきた一文であるが、[14]「暗に」する理由があり、曖昧にする目的が『古事記』にはあったことを本節で明らかにできたと思う。

『書紀』では、平定前の国名の表記や諸外国に対する表現に違いがあり、例えば「神功紀」摂政前紀冬十月条には、

即ち知る、天神地祇の悉に助けたまふか。新羅の王、是に、戦戦慄慄きて厝身無所。則ち諸人を集へて曰はく、「新羅の国を建てしより以来、未だ嘗も海水の国に凌ることを聞かず。若し天運尽きて、国、海と為らむとするか」といふ。

とある。波線部の「新羅の、国を建てし」という記述は、新羅国を建設された国家として扱い、認識していることを示す。これは新羅国を属国として扱う『古事記』とは大きく異なる。また「神功紀」異伝第一には「時に或の曰はく、「新羅の王を誅さむ」といふ」、「新羅を征ちたまふ」、異伝第二の「天皇、聞しめして、重発震忿りたまひて、大きに軍衆を起したまひ、頓に新羅を滅さむとす」などの

記述が散見し、『書紀』が新羅国を誅伐の対象として捉え、そのために滅ぼすのだという筋書きが見られる。『書紀』の対外的な性質が表れているところであり、「日本」対「外国」という構造が看取される。[15] 一方の『古事記』では天照大神の神託を根拠とする平和的な「天下」拡充の物語である。

七　おわりに

「西方有国」という表現は曖昧だからこそ「天下」の拡充を動的に表現していると考える。「仲哀記」では「西方有国」と「新羅国」という異なる表記を利用して、「西方有国」から「新羅国」への変化を表現しようとした。そのために物語の冒頭と末尾にそれぞれ配置したのである。その意味で「西方有国」は本文①から④への時間的推移をも考慮した用語であったと考えられ、「天下」の拡大の過程を「西方有国」から「新羅国」という変化によって表しているのである。新たな「天下」の創出という観点からすれば、未知から既知へ、支配外から支配下へという変化でもあった。

〔注〕

1　神功皇后の新羅征討伝承の成立事情に対して、この物語を各説話に区分しそれぞれを歴史的背景と照らし合わせ、その史実性を批判し、継体朝ないし欽明朝ごろに「物語として構想せられたもの」としている。（『日本古典の研究　上』、一九四八年、岩波書店。一〇八頁。）

2　注1津田論を概ね認めながら、①四世紀末の日本の新羅攻略の歴史的事実と神功皇后の新羅征討が一致する、②神功皇后の原型に言及がない、③神功皇后伝承の成立を継体・欽明ごろとしている、という三点に批判を加え、神功皇后は推古・斉明・持統ら七世紀以降の女帝をモデルとして構想された人物であるとし、この物語の成立もその頃であるとしている。

3　岡田精司や塚口義信らの研究があり、塚口は神功皇后の伝承の成立時期に対して、従来の七世紀という説に、より積極的な根拠を

求め、舒明・皇極が息長氏の血を引くことから事実上始祖伝承的な意味を担っている、としてこの伝承形成の画期的時期を舒明・皇極朝前後に求められるとしている。

4 八十嶋祭の資料上の初見は『文徳天皇実録』嘉祥三年（八五〇）である。平安時代に頻りに記録類に見え、鎌倉時代にはいると廃絶する宮廷の祭儀である。この宮廷儀礼の起源について、文徳朝の創始ではなく非常に古いものとするのが、松村武雄（『日本神話の研究』第二巻第三章、一九五八年。）、岡田精司（「八十嶋祭考―宮廷祭祀の呪術的性格―」『ヒストリア』第22号、一九五八年。）、直木孝次郎（「応神王朝論序説」『難波宮址の研究』第5、一九五八年。後に『日本古代の氏族と天皇』（一九六四年、塙書房。）に収録。）、阪下圭八（「神功皇后伝説の形成―八十島祭との関連において―」『文学』第37巻第4号、一九六四年。）などである。

一方八十嶋祭の初見となる文徳朝を開始の時期と見るのが、瀧川政次郎（「八十嶋祭と陰陽道（一）、（二）、（三）」『國學院雑誌』第67巻第1、2、3号、一九六六年。）、田中卓（「再び八十嶋について―岡田精司氏説の批判―」『神道史研究』第25巻第3号、一九七七年。）である。

5 阪下圭八は神功皇后の新羅征討伝承の形成に宮廷祭祀である八十島祭の影響を実証的検証によって考察している。（前掲4。）

6 倉塚曄子「胎中天皇の神話（上）（中）（下）」『文学』第50巻2、3、4号、一九八二年。

7 この視点は『書紀』の二つの異伝によっても確認ができる。一云第一、一云第二両伝とも新羅国に関する記事しか見えず、百済・高麗に関する記事は見あたらない。

8 「西方有国」の解釈について「新羅国」説を採る場合、そのほとんどが以下に挙げるように『古事記伝』に倣いながら『書紀』の記事を引用して、『古事記』の記述もまた新羅国を指しているとする。

・「書紀には新羅国とある。古事記にも下に新羅に関する記事がある。」（次田『新講』、四二〇頁。）

・「書紀には新羅国とある。」（中島『評釋』、三六二頁。）

・「紀には、「新羅国」とある。」（田井嘉藤次『詳解古事記新考』中巻、一九三一年、大同館書店。七一九頁。）

・「書紀には梓衾新羅国となっている。」（岩波大系『古事記』、二二八頁。）
・書紀本文を引用。（朝日全書『古事記』下、一五一頁。）
・「「国」はここは新羅の国をさす。」（尾崎『全講』、四六四頁。）
また、新羅国としながら、その表現性に着目した注釈書もある。
・「記紀が新羅を金銀国とするのは、そうした新羅の高度な金属工芸技術にささえられた文化を反映させたもの」
（思想大系『古事記』、四一六頁。）
以上は『書紀』の記述を根拠とする説であるが、『書紀』ではそうだから、『古事記』でもそうである、という説明では納得できない。このような観点から、
・「下文から新羅であることが分る。」（新潮集成『古事記』、一七五頁。）
・「後文によれば、朝鮮半島の新羅をさすのだが、筑紫からみれば新羅は北にあり、方向が合わない。倭からの方位観が入っているのかもしれない。（『口語訳古事記』、二一九頁。）
など、文脈に則した解釈がされるようになる。
西方有国＝新羅国説の拠り所になっている『古事記伝』であるが、
・「書紀に、即此御諭命に、新羅国と見え、此記にも下に御船之波押騰新羅之国云々とあれば、新羅を主として、三韓に渉るべし、」
（『古事記伝』、『本居宣長全集』第十一巻（一九六九年、筑摩書房。）に拠る。三四七頁。）
とあるように、「三韓」まで拡大して解釈していることがわかる。この記伝をそのまま引用するのが『古事記全註釈』であるが、江戸中期の注釈書である『古事記詳説並別記』にも、
・「西方に国有とは、末の文をもて見れバ、三韓なり。」
（徳川宗武『古事記詳説並別記』（神道大系古典註釈編一『古事記註釈』（一九九〇年、神道大系編纂会。）に拠る。一六九頁。）

とあり、古くは「西方」に朝鮮半島全体を見ていたということがわかる。この解釈を現代に復活させたのが新編全集『古事記』で、

筑紫の西の方向だから、海を越えて朝鮮半島を指す。

と注釈している。（二三四頁。）

10 本書第二章第三節（一）参照。

11 倉塚曄子「オキナガタラシヒメの物語（上）」『文学』第42巻８号、一九七四年。

12 谷口雅博「神功皇后新羅征討伝承の神話性―表現に見る古事記の構想―」、古事記研究大系８『古事記の文芸性』、一九九三年、高科書店。後に『古事記の表現と文脈』（二〇〇八年、おうふう。）に収録。

13 青木周平は葦原中国平定伝承における分析の中で「極言すれば、天神からの司令が発せられ、その言の威力を背景に「言向」がなされ、天神に「復奏」するという、一連の完結した論理の中において、コトムケはその意義をもつと考えられる。」と論じた。武力ではなく「言の威力」は「天神の命以」→「言向」→「復奏」という論理的文脈において発揮されると分析した。（『古事記研究　歌と神話の文学的表現』、一九九四年、おうふう。）

14 「暗に新羅国をさす。」（全集『古事記』、二三六頁。）

15 清祐義人は新羅征討の意味を『書紀』から考察し、新羅朝貢起源の説明説話であるとし、『記』も同様であるとしている。「『古事記』でも物語の背後に新羅朝貢が意識されていることは明白であり、『古事記』もまた、後の時代の新羅朝貢の起源説明説話であるとみてよい。」との指摘は成立論として首肯すべき論であるが、『書紀』同様の服属意識を『古事記』の文脈からは読み取ることはできないと考える。（「神功皇后の新羅征討伝承について」（『古代研究』第25号、一九九三年。二二、二三頁。）

第三節（三）　「仲哀記」託宣における「沙庭」の分析

――神話的世界をつなげる装置として――

一　はじめに

「仲哀記」託宣により始まる新羅国平定物語は領土の拡大を語っている。しかし、これが単に併合を語るものではなく、「高天原」の権威に基づき、新たな未知の領域を「天下」に組み込んでいく、神話的世界とのつながりを基礎として構築された物語なのである。神話的世界「葦原中国」は中巻以降「天下」と名称を変えて、天皇世界を表す語として用いられる。神話と現実を如何につなげるかは『古事記』編纂者の最大の関心事であったはずである。天皇は神々の血統に列なることにより権威ある存在として『古事記』に存在し得る。神代に結び付くことは歴史的根拠を持つことでもあり、神聖性と正統性が保証される。その意味で天皇を「天下」の統治者たらしめるのは、正に神話の力であり、実は中巻以降においてもそのことには変わりがない。それは「天下」が「葦原中国」の変化した世界であること、また託宣という装置を利用して、「高天原」や天照大御神とのつながりが語られていることなどに示されている。

さて本節でも引き続き託宣物語の分析を試みるが、第三節（一）（二）が神託の言葉を検証したのに対し、本節では託宣が下される場を表す「沙庭」という表記について考察する。

二　問題の所在

改めて本文を掲げ、問題点を指摘する。

其の大后息長帯日売命は、当時神を帰せたまひき。故、天皇筑紫の訶志比宮に坐しまして、熊曽国を撃たむとしたまひし時、天皇

御琴を控かして、建内宿祢大臣沙庭に居て、神の命を請ひき。是に大后神を帰せたまひて、言教え覚し詔りたまひしく、「西の方に国有り。金銀を本と為て、目の炎耀く種種の珍しき宝、多に其の国に在り。吾今其の国を帰せ賜はむ。」とのりたまひき。尓に天皇答へて白したまひしく、「高き地に登りて西の方を見れば、国土は見えず。唯大海のみ有り。」とのりたまひて、詐を為す神と謂ひて、御琴を押し退けて控きたまはず、黙して坐しき。尓に其の神、大く忿りて詔りたまひしく、「凡そ茲の天の下は、汝の知らすべき国に非ず。汝は一道に向ひたまへ。」とのりたまひき。是に建内宿祢大臣白しけらく、「恐し、我が天皇、猶其の大御琴阿蘇婆勢。」とまをしき。尓に稍に其の御琴を取り依せて、那麻那摩迩控き坐しき。故、幾久もあらずて、御琴の音聞えざりき。即ち火を挙げて見れば、既に崩りたまひぬ。尓に驚き懼ぢて、殯宮に坐せて、更に国の大奴佐を取りて、生剥、逆剥、阿離、溝埋、屎戸、上通下通婚、馬婚、牛婚、鶏婚の罪の類を種種求ぎて、国の大祓を為て、亦建内宿祢沙庭に居て、神の命を請ひき。是に教へ覚したまふ状、具さに先の日の如くにして、「凡そ此の国は、汝命の御腹に坐す御子の知らさむ国なり。」とさとしたまひき。尓に建内宿祢、「恐し、我が大神、其の神の腹に坐す御子は、何れの御子ぞや。」と白せば、「男子ぞ。」と答へて詔りたまひき。尓に具さに請ひけらく、「今如此言教へたまふ大神は、其の御名を知らまく欲し。」とこへば、即ち答へて詔りたまひしく、「是は天照大神の御心ぞ。亦底筒男、中筒男、上筒男の三柱の大神ぞ。今寔に其の国を求めむと思ほさば、天神地祇亦山神及河海の諸の神に、悉に幣帛を奉り、我が御魂を船の上に坐せて、真木の灰を瓠に納れ、亦箸及比羅伝を多に作りて、皆皆大海に散らし浮かべて度りますべし。」とのりたまひき。

傍線を付したように「沙庭」の語は二カ所に用いられている。この「沙庭」とはどのような意味を表す語句なのであろうか。先ず「沙庭」について確認するところから始める。

三　「沙庭」の語義（一）　―「サ」について―

「サニハ」の語義について、本居宣長は、

沙庭（サニハ）は、神を降（クダ）し請（マ）せ奉（タテマツリ）て、其御命（ミコト）を請（コ）ふ場（ニハ）にて、斉清（イミサヤ）めたる由にて、清場（サヤニハ）の切（ツヅ）りたる名なり、【佐夜（サヤ）は佐（サ）と切（ツヅ）まる、】書紀【神功巻】に、為二審神者（スニサニハト）一とあるは、清庭（サニハ）に候（サモラ）ふ人を云るなり、【されば此審神者は、サニハビトと訓べきなれども、其意にて、其人をたゞに佐爾波（サニハ）と云むも違はず、】

と説く。[1] つまり潔斎した清浄な空間「サヤニハ」を約めたのが「サニハ」であるとしている。以降の諸説はこの宣長説を継承するものが多い。[2] 宣長の「サヤニハ」説に言及してはいないが「清庭」つまり「斉み清められた庭」とする諸注釈も多く、語釈の点から宣長説を出るものは少ない。

その中で日本古典文学大系『日本書紀』上の補注では、

サニハは仲哀記の沙庭にあたり、記伝に神の託宣を請う場、清庭（サヤニハ）の意としているが、サはサナヘ（さ苗）・サツキ（さ月）・サヲトメ（さ少女）などのサで、本来神に供する神聖な稲の意を表わす語ではないか。サニハは、その神稲を積み重ねる場で、そこに神が降臨する所から、神託を請い、意味を解する場所、及びその人の意と転じたものではないか。

と『記伝』とは異なる解釈を打ち出している。[3]「サ」を神聖な稲の意を表すとしており、思想大系『古事記』や[4]新編全集『日本書紀』でも「沙庭」を「神稲を置く庭」であると解釈している。[5] 聖なる稲穂を置く場所なのであるから、当然清浄な空間といえ、意味としては両者に違いはない。ただ「サニハ」の語源を考えたときに意見が分かれるようである。

「沙庭」の語義を探る上では、まずこの語を分解して「サ」がどのような意味を有するのか、という点を確認したい。「サ」に関しは『記伝』須佐之男命の涕泣条の「狭蠅」の語釈の部分で、

狭蠅（サバヘ）は、書紀の字の如く、五月ごろの蠅なり。然るを佐都伎（サツキ）といはで、佐とのみ云は、田植（タウウ）る農業（ワザ）を、凡て佐と云、その苗を佐苗（サナヘ）、【早苗としては、早の意かなはず、】植る女を佐少女（サヲトメ）、植始むるを佐開（サビラキ）、植終るを佐登（サノボリ）など云が如し、さて又其業する月を佐月（サツキ）と云、【さなへ月と心得るは、本末違へり、】其頃の雨を佐乱（サミダレ）と云なり、

と説明している。[6] 前掲の岩波大系『日本書紀』の「サ」の解釈は、『記伝』のこの部分を応用した考えとも受け取れる。宣長もこの「サ」の概念を基本としながら「沙庭」を「清庭」の約語と解釈したのかもしれない。二通りの解釈は大同小異といえるが、かといって「清

庭」が「沙庭」となったのだという宣長の説を認めることはできない。『古事記』以前の資料がない以上、そのような流れを確認することができないからである。

一方、上代における「サ」に一貫した語義を捉えたのが、高崎正秀である。高崎は玉依姫と狭依比売とを比較し、玉が神霊を意味するものであるならば狭依比売にも、これに準じた解釈の可能性があることを指摘し、いわゆる発語、接頭語と呼ばれる「たま」「み」などに霊意を読みとり、ここから同じ接頭語である「サ」も神聖なもの、霊的なものの称であると論じている。更に続けて「サ」には月などをいう古意があったとし、月とは植物の霊とされているという世界的な例から、さ苗、さ処女、さ月、さみだれ等との関係についても述べている。「サ」の原義としては一種の精霊の名であろうと結論づけていて、「沙庭」に関しても、このような「サ」を斉く場所であると解釈している。(7)

『記伝』の「狭蠅」の注のように「サ」に農耕的意味を考えた場合、さ苗などには通用するが、農耕とは全く関係のないところで用いられている「沙庭」に対しては通用せず、宣長も新たな解釈の必要に迫られたのであろう。この点高崎が論じたように「サ」に精霊を表す意味を措定したとき、『古事記』にある接頭語「サ」について一貫した解釈が可能となる。『古事記』編纂者が「サ」に精霊を想定して使っていたかは疑問であるが、神聖な意味を有する語であるという認識はあったと考えられ、「サヤ」から転じた語であると複雑に考える必要はなく、それだけで神聖性を表す語として認識していたとするのが妥当であろう。

四　「沙庭」の語義（二）　―「ニハ」について―

以上のごとく「サ」を捉えたが、次は「サ」に接続する「ニハ」について、その語義と編纂者の用語意識を確認する。

『時代別国語大辞典』上代篇では、「庭」を「事を行うための場所。仕事をするための場所。」であるとし、「沙庭」をその用例として挙げている。(8)「庭」もしくは「ニハ」は、『古事記』中に十例、十三カ所に確認できる。以下に示すと、

①弓腹振り立てて、堅庭は向股に踏み那豆美、沫雪如す蹶散かして、伊都の男建踏み建びて……（上巻　須佐之男命の昇天）

②……鵠は鳴きぬ　さ野つ鳥　雉はとよむ　庭つ鳥［尓波都登理］　鶏は鳴く　心痛くも　鳴くなる鳥か……（上巻　大国主神）

③此の神は近淡海国の日枝の山に坐し、亦葛野の松尾に坐して、鳴鏑を用つ神ぞ。次に庭津日神。（上巻　大年神の系譜）

④次に波比岐神。次に香山戸臣神。次に羽山戸神。次に庭高津日神。次に大土神、亦の名は土之御祖神。（上巻　大年神の系譜）

⑤建内宿祢大臣沙庭に居て、神の命を請ひき。（当該箇所　中巻　仲哀記）

⑥亦建内宿祢沙庭に居て、神の命を請ひき。（当該箇所　中巻　仲哀記）

⑦千葉の　葛野を見れば　百千足る　家庭も見ゆ［夜迩波母美由］　国の秀も見ゆ（中巻　応神記）

⑧匍匐ひ進み赴きて、庭中に施跪きし時、水潦腰に至りき。（下巻　仁徳記）

⑨未だ寤め坐さざるか。早く白すべし。夜は既に曙けぬ。獦庭には幸でますべし。（下巻　雄略記）

⑩……鶺鴒　尾行き合へ　庭雀［尓波須受米］　うずすまり居て　今日もかも　酒みづくらし（下巻　雄略記）

⑪又意祁天皇の御子、手白髪命を娶して生みませる御子、天国押波流岐広庭命。（下巻　継体記）

⑫此の中に、天国押波流岐庭命は、天の下治らしめき。（下巻　継体記）

⑬弟、天国押波流岐広庭天皇、師木嶋の大宮に坐しまして、天の下治らしめき。（下巻　宣化記）

この中で、②⑦⑩は歌謡に含まれた語である。歌謡は説話のために作られたものではなく、何らかの機縁をもって説話と結び付けられたものであり、曽倉岑は、説話は説話として伝承され、歌謡は歌謡で、その歌謡が含まれている記紀の説話の起源とは区別されるものを起源として伝承されていた、と論じている。[9] このような説話と歌謡の結び付きから考えると、歌謡に含まれた語句に『古事記』編纂者の意識が反映しているとはいいきれず、このことから歌謡中に用いられる②⑦⑩の「庭」は、『古事記』の用語意識という点から考察対象として十分ではないと考える。また同じことが固有名詞にも当てはまる。人名、神名、地名などの固有名詞の場合、『古事記』の創作というよりは、『古事記』編纂者が目にしたであろう原資料に拠った可能性が大きい。もちろん「倭」「大和」「日本」など表記が複数ある場合などは、そこに選択するという意志の介在が想定されるが、物語における加筆や改竄の可能性と比較したときに、編纂者の意図が固有名詞に入り込む余地は少なかったと推測される。もちろん事例ごとに検証する必要はあるが、本節では固有名詞に用い

られる「庭」の用例、③④⑪⑫⑬にも用語意識の反映を見るのは難しいと考える。以上のことから②③④⑦⑩⑪⑫⑬を外した、残る①⑤⑥⑧⑨を考察の対象とする。

まず①の「堅庭」は、須佐之男命が伊邪那岐大御神に追放された後、天照大御神のところに昇っていく場面で、天照大御神が須佐之男命を待ち受ける場所を表す語として用いられている。天照大御神は昇ってくる須佐之男命を不審に思い、武装してこれを迎え、「堅庭」に両方の股まで踏み入れ、柔らかい雪のように蹴散らし、雄叫びをあげて須佐之男命を問いただした、というのがこの場面の概略である。岩波大系『古事記』は「土の堅い空地」と注しており、[10]従来の解釈にも大きな相異は見られない。しかし単に堅い庭を表しているだけではない。この「庭」は天照大御神の領有する空間に存在する場であり、また堅い土であるにも関わらず、股まで踏み入れ、雪のように蹴散らす天照大御神の威力、神威の大きさが表されており、天照大御神の神威の及ぶ範囲であることを「庭」の語は表していると考えられる。

⑧は下巻「仁徳記」に見られる。豊明のため御綱柏を採りに木国に向かった大后石之日売命は、難波の津に帰り着き、そこで仁徳天皇と八田若郎女とが仲睦まじくしているという噂を聞く。これを聞き大いに嫉妬した大后は、都に入らず、筒木の韓人奴理能美の家に籠もってしまい、その大后を宥めるために天皇は丸迩臣口子を遣わして御歌を贈っている。この口子臣が大后に御歌を申し上げる時、なかなか会おうとしない大后を雨の降るなか跪いて待ち続ける場所が「庭中」なのである。口子臣は出てこない大后を待ち続け、庭に跪き、降り溜まった雨水は、口子臣が身に着けていた紅い紐の染料を流れ落とし、青摺の衣を紅く染めていった。ここで注目すべきは口子臣の服装である。本文には「紅き紐著けし青摺の衣を服たり。」とあるが、この服装について朝日全書『古事記』下の補注は「この服装には一種の背景―実用的なものといふよりも何か舞台衣装的なものとしての―が感じられる。」と解説し、[11]思想大系『古事記』の補注には「主要な神事には青摺の衣を着、紅の紐を垂らしたらしい。」と説明されている。[12]この解説をふまえてもう一度物語に戻ると、口子臣の「紅き紐著けし青摺の衣を服たり。」という衣装は、大后の出現を雨の中待ち続ける行為そのものを神事と重ねようとした編纂者の意識の表れと解されるのである。儀礼的背景を「紅き紐著けし青摺の衣を服たり。」と表現することによって、大后に対する口子臣の忠誠が神に対するものと同等であること示し、その忠誠度の高さを読む者に感じさせる。このような神事が行われた場所を

表すのに「庭中」という語が用いられたことは、①の用法に通じ、神聖な場所として表現されていると捉えるべきであろう。

⑨は「安康記」に語られる、大長谷王と市辺忍歯王との争いの場面に用いられる。淡海の久多綿の蚊屋野に狩りに出掛けた大長谷王と市辺忍歯王は、各々仮宮を設けて一泊し、翌日まだ日も出ないうちにやって来た市辺忍歯王が大長谷王の従者に放った言葉に⑨の一文が記される。従者の警告により武装して出かけていった大長谷王によって市辺忍歯王は馬上から射落とされ殺されてしまう。ここで用いられた「獦庭」とは字の如く狩猟が行われる所である。ただこの「獦庭」で行われたのが大長谷王による市辺忍歯王の殺害である点は注意する必要がある。皇位継承上の競争者をことごとく葬ってきた大長谷王の最後の競争者が市辺忍歯王なのである。つまり雄略天皇が即位するための最後の障害を取り除いた場所が「獦庭」だったのである。「安康記」での大長谷王は武力を以て政敵を次々と殺していき、その印象は正に暴君である。しかし、視点を変えてこの物語を見ていくと、単純にそうとは言い切れないことがわかる。狩りは宮廷儀礼として重要な行事であり、実質的な狩猟行為から、雅やかな儀式へと宮廷内では意義が転じていった。[13] 狩りにこのような意味があるのならば、市辺忍歯王の殺害の場面も儀礼的な印象を読み手に与えるものとなったのではないだろうか。『古事記』編纂者の意図は正にここにあったと考える。つまり雄略天皇の残虐性が前面に押し出されるこの場面において、儀礼的な背景を敷くことで、その残虐性を緩和し、なおかつ大長谷王の天皇としての権威、正統性までも表現しようとしたと考えられる。

以上の考察から「庭」の語を単に場所としての意だけで用いているとは考えられず、儀式、儀礼が行われる限定された神聖な場所を表す場合に用いられた語であると考えるのである。『古事記』全体から見て「庭」の使用例が少ないのも、限定された空間を表す語であるからだといえよう。『篆隷万象名義』では「庭」を「徒丁反　堂前・直・見・継」と説明し、『倭名類聚抄』では「屋前也」とする。[14] 建物前面のひらけた場所のことを表す簡単な説明があるだけで、特殊な用法などは一切書かれていない。『古事記』の用例は古辞書が示す定義を超えて「庭」字を用いていることを示しているのであり、『古事記』内部の論理として、「庭」字の用法を捉えるべきである。

「沙庭」の語義について「サ」からの考察と「庭」からの考察を纏めれば、「沙庭」とは神霊が降り、その神霊を敬い祀る神聖な儀式の場所を表す語であると解釈される。

五　記紀の託宣場面の比較

「沙庭」が、降臨する神を儀式を以て祀る場所であるという、神聖性を表す語として、託宣場面に用いられていることを指摘してきたが、次に『古事記』編纂者がこの託宣をどのように位置付けようとしたのかを考察していく。

まず託宣の内容をもう一度確認すると、神功皇后が神託を請うとき、仲哀天皇が琴を弾き、建内宿祢が「沙庭」で神の言葉を伺う。そして神功皇后に降りた神は、「西の方に国有り。金銀を本と為て、目の炎耀く種種の珍しき宝、多に其の国に在り。吾今其の国を帰せ賜はむ。」と神託を下す。ここで一度神は皇后の体を離れてしまい、仲哀天皇の崩御が語られる。この最初の託宣を便宜的に第一の託宣とする。この後皇后は国を挙げての大祓を行い、再び建内宿祢を「沙庭」に立たせ、神の言葉を伺わせた。神は、「凡そ此の国は、汝命の御腹に坐す御子の知らさむ国なり。」と神功皇后の御腹に坐す皇子が新羅国を治めるであろうと教え諭し、「是は天照大神の御心ぞ。亦底筒男、中筒男、上筒男の三柱の大神ぞ。」と託宣の神自身の名を明らかにした。この部分を第二の託宣とする。『古事記』編纂者が託宣をどのように位置づけようとしたのかをより明確に把握するために、『日本書紀』の当該部分を引用し「沙庭」を中心に比較することにする。

まず『古事記』の第一の託宣場面に該当する『書紀』の仲哀天皇八年秋九月条を見てみると、

秋九月の乙亥の朔己卯に、群臣に詔して、熊襲を討たむことを議らしめたまふ。時に、神有して、皇后に託りて誨へまつりて曰はく、「天皇、何ぞ熊襲の服はざることを憂へたまふ。是、膏腴の空国ぞ。豈、兵を挙げて伐つに足らむや。茲の国に愈りて宝有る国、譬へば処女の睩の如くにして、津に向へる国有り。眼炎く金・銀・彩色、多に其の国に在り。是を栲衾新羅国と謂ふ。若し能く吾を祭りたまはば、曽て刀に血らずして、其の国必ず自づから服ひなむ。復、熊襲も為服ひなむ。其の祭りたまはむには、天皇の御船、及び穴門直踐立の献れる水田、名けて大田といふ、是等の物を以て幣ひたまへ」とのたまふ。天皇、神の言を聞しめして、

疑の情有します。便ち高き岳に登りて、遥に大海を望るに、眩遠くして国も見えず。是に、天皇、神に対へまつりて曰はく、「朕、周望すに、海のみ有りて国無し。豈大虚に国有らめや。誰ぞの神ぞ徒に朕を誘くや。復、我が皇祖諸天皇等、尽に神祇を祭りたまふ。豈、遺れる神有さむや」とのたまふ。時に、神、亦皇后に託りて曰はく、「天津水影の如く、押し伏せて我が見る国を、何ぞ国無しと謂ひて、我が言を誹謗りたまふ。其れ汝王、如此言ひて、遂に信けたまはずは、汝、其の国を得たまはじ。唯し、今、皇后始めて有胎みませり。其の子獲たまふこと有らむ」とのたまふ。然るに、天皇、猶し信けたまはずして、強に熊襲を撃ちたまふ。得勝ちたまはずして還ります。

新羅討伐の神託を得ているのは『古事記』と同じであるが（傍線部分）、その直後に、『古事記』では第二の託宣の内容であった胎中天皇の即位の神託（傍点部分）もここで語られている。続いて『書紀』「仲哀紀」九年春二月条には、

九年の春二月の癸卯の朔丁未に、天皇、忽に痛身みたまふこと有りて、明日に、崩りましぬ。時に、年五十二。即ち知りぬ、神の言を用ゐたまはずして、早く崩りましぬることを。

と仲哀天皇の崩御についての記事が見られる。そして巻が変わり『書紀』「神功紀」摂政前紀には、

九年の春二月に、足仲彦天皇、筑紫の橿日宮に崩りましぬ。時に皇后、天皇の神の教に従はずして早く崩りたまひしことを傷みたまひて、以為さく、崇る所の神を知りて、財宝の国を求めむと欲す。是を以て、群臣及び百寮に命せて、罪を解へ過を改めて、更に斉宮を小山田邑に造らしむ。

と、『古事記』に比べ非常に簡略化された大祓の記事が記載されている。そして『書紀』「神功紀」摂政前紀九年三月条では、

三月の壬申の朔に、皇后、吉日を選びて、斉宮に入りて、親ら神主と為りたまふ。則ち武内宿祢に命して琴撫かしむ。中臣烏賊津使主を喚して、審神者にす。因りて千繒高繒を以て、琴頭尾に置きて、請して曰さく、「先の日に天皇に教へたまひしは誰の神ぞ。願はくは其の名をば知らむ。」とまうす。七日七夜に逮りて、乃ち答へて曰はく、「神風の伊勢国の百伝う度逢県の拆鈴五十鈴宮に所居す神、名は撞賢木厳之御魂天疎向津媛命」と。亦問ひまうさく、「是の神を除きて復神有すや。」と。答へて曰はく、「幡荻穂に出し吾や、尾田の吾田節の淡郡に所居る神有り」と。問ひまうさく、「亦有すや」と。答へて曰はく、「天事代虚事代玉籤入

彦厳之事代神有り」と。問ひまうさく、「亦有すや」と。答へて曰はく、「有ること無きこと知らず」と。是に、審神者の曰さく、「今答へたまはずして更後に言ふこと有しますや」と。則ち対へて曰はく、「日向国の橘小門の水底に所居て、水葉も稚に出で居る神、名は表筒男・中筒男・底筒男の神有す」と。問ひまうさく、「亦有すや」と。答へて曰はく、「有ることも無きことも知らず」と。遂に且神有すとも言はず。時に神の語を得て、教の随に祭る。

と『書紀』において託宣の場面が語られる。傍線部分にある「審神者」の語は、ここに二例のみ用いられる特殊な語である。これを『記伝』は前掲の引用にある通り、「清庭に候ふ人」、即ち「沙庭」に居て神の言葉を解釈する人物を指す言葉であるとしている。[15] 宣長以降の諸説に異論はなく、「サニハ」において神の言葉を解し伝える者、という見解で一致している。しかし「サニハ」を『古事記』では「沙庭」、『書紀』では「審神者」とし、表記を異にしていることは無視できない。字面からも容易にわかるように「審神者」は「サニハ」という場所で事を行う人物を指し示しており、個人の職掌を端的に表す語句である。飯田武郷は「此烏賊津使主をもて審神者として。神の御諭を問はしめ玉へるは。所謂中臣職に仕奉れるなり。」と指摘したが、[16] つまりあくまで中臣烏賊津使主個人の職掌を指し示す語として『書紀』では「審神者」とされているのである。一方「沙庭」という語も、そこに居る人物が神の言葉を理解し伝えるという特殊な能力を有する、という意味は当然含んでいるはずである。しかし『書紀』では「審神者」の一語で理解される内容が『古事記』では「沙庭に居て、神の命を請ひき。」と、「居て」「神の命を請ひき」という語句によって補って表現されていることを考えると、「沙庭」は『古事記』編纂者にとって場所としての意義が第一であったと理解されるのである。つまり『書紀』のように「サニハ」を司る人物、或いはその職掌を表すのではなく、「場」を表現しようとする意図が「沙庭」という表記に結びついたと考えられる。

このような表記の相異とそれが指し示す対象の違いは、「サニハ」によって何を語るかという物語の構想の相異につながる。「場」を重視するということは、「空間」を重視することである。即ち潔斎され限定された空間であることを「沙庭」は表現していると考えられる。神聖な神事を行うための範囲を限定した閉鎖的空間は、神秘的であり神聖性を強調する。それが「沙庭」であり、同じ「サニハ」の語を用いながら、『書紀』とは一線を画する。

託宣とは神を下ろす形式的な行為である。神意を求める行動が擬似的な神話的空間を作り出すのであり、その意味で「沙庭」とは神

話的世界の模倣ともいえる。言い換えれば神話的世界と現実的世界とをつなげるものであり、人の世に神の現出を可能とするための装置なのである。神と人との仲介者を「審神者」とし、神意の解釈に重きを置く『書紀』に対し、『古事記』では現実的世界に限定的に神話的世界を出現させるための場として「沙庭」の語を用いたといえる。託宣神として天照大御神が名告っていることから、ここで連結した世界とは「高天原」であると考えられるが、神代に「高天原」は「葦原中国」と往来可能な世界としてあった。この「葦原中国」が中巻以降「天下」と変化するに至り、特に現代において『古事記』を目にする我々は、「高天原」及びその他の神話的世界が離れていく、といった漠然とした感想を抱いている。これは「三大考」などによって唱えられてきた世界観の影響もあろう。[17]『書紀』には確かに「是の時に、天地、相去ること未だ遠からず［是時、天地相去未遠］。」（『書紀』第五段本文）とあり、天と地とが少しずつ離れていくという世界観を持っていた。しかし『古事記』は世界同士の遠近についてはほとんど語らない。「仲哀記」の託宣のあり方、特に「沙庭」の語を考え合わせると、上巻から中巻へ、神代から人代へと変遷する中で、神話的世界は遠ざかってはいない。況して消え去っていくのでもなく、現実的世界、即ち「天下」の背景に溶け込むような形に変化し、往来可能な世界としてあり続ける。これは存在の仕方を変えたと捉えるべきであろう。つながり方も変化し、直接的な往来から託宣や夢、そして「沙庭」を介した間接的な往来へと変化していると考えられる。

『古事記』が託宣の場を重視していることを、「沙庭」の用語意識から考察した。またこの託宣は儀礼的形式的な語りが特徴である点も看過できない。先ず『書紀』において神下ろしがどのように語られているかを確認する。

『書紀』「仲哀紀」に表れる託宣は、

「天皇、何ぞ熊襲の服はざることを憂へたまふ。是、膂宍の空国ぞ。豈、兵を挙げて伐つに足らむや。玆の国に愈りて宝有る国、譬へば処女の睩の如くにして、津に向へる国有り。眼炎く金・銀・彩色、多に其の国に在り。是を栲衾新羅国と謂ふ。若し能く吾を祭りたまはば、曾て刀に血らずして、其の国必ず自づから服ひなむ。」（仲哀紀八年九月条）

という新羅服属に関するものと、

「汝、其の国を得たまはじ。唯し、今、皇后始めて有胎みませり。其の子獲たまふこと有らむ」（仲哀紀八年九月条）

という応神天皇の立太子に関するものである。つまり『古事記』では仲哀天皇に対する第一の託宣と神功皇后に対する第二の託宣とに分けて語られる神託が、『書紀』では仲哀天皇の疑念をはさんで、すべて「仲哀紀」に語られている。託宣で得られる内容の大半が『書紀』ではこの「仲哀紀」に集中しているのである。にもかかわらずここには「審神者」は出てこない。「審神者」が登場するのは託宣神の名のみが明かされる「神功紀」摂政前紀九年春三月条である。即ち「仲哀紀」の託宣では「場」の準備が記されず、託宣は唐突に始まり、神が降りて神託が与えられるのである。「神功紀」で託宣神の御名を求めたときに初めて、斉宮を建て、皇后が入り、武内宿祢に琴を弾かしめ、中臣烏賊津使主を「審神者」にするなどして、神を迎える準備が語られるのである。

一方『古事記』では、

「西の方に国有り。金銀を本と為て、目の炎耀く種種の珍しき宝、多に其の国に在り。吾今其の国を帰せ賜はむ。」

という神託を得るに先立ち、仲哀天皇に琴を弾かしめ、建内宿祢を「沙庭」において託宣を受ける場を整えている。第二の託宣に琴の演奏はないが、再び建内宿祢を「沙庭」においてから神託を請うている。特に注目すべきは第一、第二の託宣を請うのに「沙庭に居て、神の命を請ひき。」という一定の表現を用いているということである。形式的な表現を重複して用いているのであり、文脈的には仲哀天皇の崩御を目の当たりにし、意を決して託宣に臨む神功皇后や建内宿祢の畏怖畏敬を感じさせる。同じ表現を重ねることにより、この場合は潔斎された空間の強調、即ち「沙庭」の神聖性の強化を表していると考えられる。『書紀』「仲哀紀」の託宣では、その中心と考えられる新羅征討と応神天皇即位に関して語ってはいるが、神託を受ける「場」が整えられたという記載がないことからも、『古事記』との編述意識の違いは明らかであろう。

六　「沙庭」のはたらきと託宣の意義

『古事記』の「沙庭」を『書紀』の「審神者」と比較することで、「場」を重視する『古事記』編纂者の態度を考察したが、この傾

向は異なる観点による記紀の比較からも裏付けられる。まず託宣の内容が後の物語に如何に反映されているのかを見ていくことにする。

『古事記』では、託宣場面に引き続き、新羅征討の物語を記載している。この征討伝承では戦闘の記述を一切排し、新羅国、百済国の自発的な帰順が語られている。『書紀』の記述は新羅征討に先立ち神功皇后が神意を再確認する誓約が二度にわたり行われており、出征直前には戦闘要員を確保する記事や軍の士気を高める記事があり、新羅征討に対して尽力する神功皇后の姿がうかがえる。つまり、『古事記』では託宣の言葉が当然であるかのように、新羅国へと出発し何の障害もなく服属させている一方で、『書紀』では征討に対する神功皇后のはたらきが細かく記載されているのである。『書紀』の皇后は正に軍師のような活躍を見せている。このような『書紀』の記述と比較すると、『古事記』の語りはやはり神話的と感じられる。特に海を渡る場面は託宣神の加護のもと、現実的ではない渡海の様子が描き出されている。記紀共に託宣を物語の要としながらも、新羅国服属に関しては「人」を主とする『書紀』と、「神」を主とする『古事記』というように語りの中心が異なっていると考えられる。

当該物語において託宣に端を発する神の存在感、或いは神話性を纏う要素がもう一つある。それは応神天皇の立太子に関する記事である。新羅征討物語に続いて、応神天皇即位の障害となる香坂王、忍熊王の反乱が語られる。神功皇后による反乱鎮圧物語であるが、応神天皇側から見れば天皇候補者の排除が語られ、幼い御子が即位することになった由来を説く、応神天皇即位前記でもある。

『古事記』では香坂王、忍熊王の二王が誓約狩をして神意を伺うが、香坂王が猪に喰い殺されてしまう。残った忍熊王は、一人反乱を起こすが、丸迩臣の祖、難波根子建振熊命の策略により鎮圧される。『書紀』では、

「今皇后、子有します。群臣皆従へり。必ず共に議りて幼き主を立てむ。吾等何ぞ兄を以て弟に従はむ」といふ。

（神功紀摂政元年二月条）

という忍熊王の台詞があり、謀反の動機が明確にされている。この忍熊王の台詞は『古事記』には見られない。またここだけではなく『書紀』に数カ所見られる忍熊王の台詞が『古事記』では一切語られていないのである。『古事記』の神託によれば、この国は「汝命の御腹に坐す御子の知らさむ国なり。」とされる。仲哀天皇と大中津比売命との間に生まれたのが香坂王、忍熊王であり、系譜上、天皇候補として何ら問題はない二王であるが、『古事記』では即位するのは応神天皇であるという編纂者の構想の下、この物語が構築さ

れていくのであり、その結果『書紀』が記載する皇位継承権を認めるような香坂王、忍熊王の台詞を、『古事記』では排除されたのではないかと考える。谷口雅博は、神功皇后の新羅征討伝承を取り上げ、物語の神話性に着目し『古事記』の作品内部の構想について考察し、その中で、「言葉（＝託宣）に従って祭祀を行い、言葉によって服従を宣誓する、というようにすべて言葉というものが中心になっている。」と論じている。[18]「汝命の御腹に坐す御子の知らさむ国なり。」という神託を絶対的なものとして取り扱う『古事記』編纂者は、その神託に反する言葉を、即ち応神天皇の即位を邪魔するような言葉を意図的に避けたと考えるべきであろう。

更に「仲哀紀」「神功紀」には託宣の内容以外にも、熊襲征伐や新羅国征討以降における対朝鮮関連の記事が多く収められている。『古事記』にこれらの記事は見られず、ここからも神託の物語が「仲哀記」の導入でもあり、扇の要であることが確認できる。

託宣がどのように位置付けられていたのか、という問題については、既に谷口雅博、清祐義人、金祥圭らによって詳しく論じられている。[19]特に谷口、清祐らによって「仲哀記」の託宣が、応神天皇即位の正統性を保証する装置であることが明らかにされ、その上で『書紀』には見えない託宣神、天照大神を登場させた目的が論じられている。本節ではそこから一歩踏み込み、新羅国の帰属は「天下」の拡大を意味し、拡大した「天下」の統治を保証するために、天照大神を託宣神とし、応神天皇は神話的要素を以て語られていることを論じた。つまり、新羅国服属物語と応神天皇即位前記という「仲哀記」における二大テーマを、正統性と絶対性とを神話的に保証しつつ『古事記』は語るのである。

七　おわりに

以上のように「沙庭」は、託宣の権威を示すために「場」を称える意味で用いられた語であると考えられる。別の視点からは「天下」に「高天原」を間接的にではあるが連結するための装置であったと考えられ、それが「仲哀記」の託宣であった。清浄なる空間、即ち擬似的な神話的空間を出現させるために「審神者」ではなく、「場」を意識させる「沙庭」の語を用いたと考えるのである。『古事記』において現実的世界である「天下」は段階的な拡充が語られるが、これを変化と捉えると「天下」とは可変的、動的な性質を持つとい

うことになる。このような世界観は神話的世界である「葦原中国」を「天下」に横すべりさせるという手法をとった『古事記』においては自然なものであった。神々の移動も直接的往来から託宣による間接的な降臨といったように変化している。本節では「仲哀記」の託宣物語、特に「沙庭」の分析を通して、神話的世界を連結する「場」を神聖視する『古事記』の態度を検証し、「天下」の拡大を語る「仲哀記」の構造を考察した次第である。

〔注〕

1　『記伝』三十之巻、『本居宣長全集』第十一巻（一九六九年、筑摩書房。）に拠る。三四六頁。

2　「サヤニハ」説を採るのは例えば、村林孫四郎（『古事記辞典』、一九四二年、錦正社。）、丸山二郎（『標注訓読古事記』、一九六五年、吉川弘文館。）、尾崎『全講』など。また語源に言及はないが、「斎み清められた庭」と注するのが池邊義象（『古事記通釋』、一九一一年、啓成社。）、次田『新講』、中島『評釋』、松岡静雄（『紀記論究』建国篇「国内統一」、一九三二年、同文館。）などである。

3　日本古典文学大系67『日本書紀』上、坂本太郎、家永三郎、井上光貞、大野晋校注、一九六七年、岩波書店。六一〇頁。

4　思想大系『古事記』、一九五、一九六頁。

サニハのサは、神に供える聖なる稲の意で、ニハはその神稲を置く場所で、そこに神が降臨する所から、神託を請い神託の意味を解く場所、およびそれに携わる人の意に転じたとする説が妥当か。

5　新編日本古典文学全集『日本書紀』①、小島憲之、直木孝次郎、西宮一民、蔵中進、毛利正守校注訳、一九九四年、小学館。四一七頁。

仲哀記に「沙庭」とあり「神稲を置く庭」、神の降臨する所ゆえ、神託を聞く場所になったものか。

6　『記伝』七之巻、『本居宣長全集』第九巻（一九六八年、筑摩書房。）に拠る。三〇〇頁。

7　高崎正秀著作集第四巻『六歌仙前後』、一九七一年、桜楓社。

8 『時代別国語大辞典』上代編、上代語辞典編集委員会編、一九六七年、三省堂。五四六頁。

9 曽倉岑「記紀歌謡と説話」『国語と国文学』第43巻第6号、一九六六年。

10 岩波大系『古事記』、七五頁。

11 朝日全書『古事記』下、三三二頁。

12 前掲4。四四四頁。

13 小野寛、櫻井満編『上代文学研究事典』、大石泰夫執筆「狩り」の項参照、一九九六年、おうふう。一九六、一九七頁。

14 『篆隷万象名義』、弘法大師空海全集第七巻（一九八四年、筑摩書房。）に拠る。四六二頁。
『倭名類聚抄』、諸本集成倭名類聚抄〔本文篇〕（一九六八年、臨川書店。）に拠る。一四九頁。

15 前掲1。

16 『日本書紀通釋』第三、一九〇二年、大鐙閣。一八三五頁。

17 服部中庸「三大考」『古事記伝』十七附巻。『本居宣長全集』第十巻（一九六八年、筑摩書房。）に拠る。

18 谷口雅博「神功皇后新羅征討伝承の神話性―表現に見る古事記の構想―」、古事記研究大系8『古事記の文芸性』、一九九三年、高科書店。後に『古事記の表現と文脈』（二〇〇八年、おうふう。）に収録。二八一頁。

19 前掲18。
清佑義人「神功皇后の新羅征討伝承について」『古代研究』第25号、一九九三年。
金祥圭「「仲哀記」の構造試論」『古代研究』、第26号、一九九四年。

第四節　応神天皇と始祖世界の形成

――「天下」と天皇の成長という変化――

一　はじめに

本節では「仲哀記」に語られる太子品陀和気命、後の応神天皇の物語を考察する。応神天皇は周知の通り、後世八幡神とされる天皇である。八幡神と応神天皇、この二者が結び付いたのは後述の通り、様々な要因が絡み合った結果であるが、『古事記』にみる品陀和気命の物語はその遠因ともいえる内容を有している。それは即ち「始祖」としての応神天皇像であると考える。下巻冒頭で仁徳天皇の「聖帝之世」を迎えるにあたり、中巻末応神天皇は国家の拡大、整備に功を成す天皇として描かれる。「仲哀記」における新羅征討物語を含め、応神天皇は太子時代から天皇世界「天下」の整備拡充を果たしていく。

二　問題の所在

ここで取り上げるのは応神天皇物語でも特に神話的要素の強い名易物語である。「仲哀記」では神功皇后の胎中にあって託宣の神に「凡そこの国は、汝命の御腹に坐す御子の知らさむ国なり。」と詔を受けた品陀和気命は、後日「夢」において伊奢沙和気大神と交感し、互いの名前を易えることになる。この品陀和気命の変化はただ名称を易えたという意味に止まらず、新たな天皇世界を描出するものであったと考えられる。[1] また神との交感のきっかけが夢という回路を用いている点もこの物語の特徴であり、見過ごすことはできない。『古事記』では神々の世界とつながりながら天皇の世界が更新されていく。この変遷の段階的な成果として、応神天皇の特に伊奢沙和気大神との名易の物語から、変化する現実的世界「天下」の姿を考察する。

三　八幡宮と応神天皇

応神天皇の特徴は後世八幡宮の祭神とされることである。八幡神が正史に初めて登場するのは『続日本紀』の記事である。天平九（七三七）年二月条には、

遣新羅使奏すらく、「新羅国、常の礼を失ひて使の旨を受けず」とまうす。是に、五位已上并せて六位已下の官人、惣て卌五人を内裏に召して、意見を陳べしむ。

と常礼を失し日本に反発する新羅に対し、総ての官人を招集し意見を出させたとある。その結果使者を派遣することになると、その年の四月条には、

使を伊勢神宮、大神社、筑紫の住吉・八幡の二社と香椎宮とに遣して、幣を奉りて新羅の礼无き状を告さしむ。

と各社に使者を送り、外交の奉幣祈願をさせたことが記されている。[2] そこに伊勢神宮などと並んで、初めて「八幡」が登場し、以後『続日本紀』には「八幡神」「八幡大神」がたびたび登場する。

現在全国には約四万といわれる八幡宮が祀られている。東京の大宮八幡宮や神奈川県鎌倉の鶴岡八幡宮、京都鎮護の神石清水八幡宮などが特に有名であり、年末年始には多くの参拝客を集める。これら八幡宮の本家が、九州は大分県の宇佐に祀られている宇佐八幡宮である。

平安初期、醍醐天皇が藤原時平、忠平に命じ、弘仁式、貞観式以降の式を集大成させ、延長五（九二七）年に成立した『延喜式』神名帳の豊前国宇佐郡条には、

豊前国六坐大三坐小三坐
宇佐郡三坐並大
八幡大菩薩宇佐宮名神大　比売神社名神大

大帯姫廟神社 名神大

と見えている。[3] この名号は『平家物語』などにもみられ、巻四「鵺の事」には源三位頼政が黒雲に潜む鵺を射るときに心の内に「南無八幡大菩薩」と祈念したとあり、巻十一「那須与一の事」で平家の船に掲げられた扇をねらう那須与一が目をつぶり祈ったのも「南無八幡大菩薩」であった。また巻六「廻文の事」や巻七「木曽の願書の事」では木曽義仲の曽祖父義家がこの神の御子として「八幡太郎義家」と名付けられたという。八幡大菩薩は戦勝の仏として祈念の対象であったことがうかがえる。

この「八幡大菩薩宇佐宮」という呼称は神仏習合の姿である。五から六世紀に伝来した仏教は、貴族階級と固く結び付き、鎌倉時代に盛時を迎える。この時期、神仏混淆、神仏習合といわれるように仏の垂迹した姿として日本の神々は仏の下位に降り、仏教に包含されていくのである。宇佐ではこの動きが早くから活発であった。宇佐神宮に収められている『八幡宇佐宮御託宣集』は、八世紀のはじめころに起きた隼人の反乱鎮圧の戦いで、殺生の罪を悔いた八幡神が仏教に救いを求めたことを契機として、宇佐での神仏習合が促進されたと伝える。

宇佐八幡宮は祭神に応神天皇（誉田別尊）、神功皇后（息長帯姫命）、比売大神を祀る。第十四代仲哀天皇の皇后神功皇后とその御子品陀和気命、後の第十五代応神天皇が祀られている。このうち比売大神には各地の八幡宮に異同があって、応神天皇の父である仲哀天皇に変わったり、御子である仁徳天皇に変わったり、或いは宗像三女神（多岐津姫命、市杵嶋姫命、多紀理姫命）や玉依姫命に変わったりしているが、母神功皇后と御子応神天皇の二柱は必ず奉斎されている。これは八幡信仰の原型が宇佐在地の、比売神が御子神を生むという地方的母子信仰にあり、それが神功皇后、応神天皇と結び付き、二柱を祭神とした信仰形態へと切り替わっていったことに起因する。ではなぜ本来全く別であった八幡神が応神天皇と結び付き天皇家の守り神となったのであろうか。[4]

四　『古事記』の応神天皇

『古事記』によれば第十五代応神天皇は、本名を大鞆和気命、亦名を品陀和気命という。『古事記』の応神天皇条には実に多くの物

語があり、大きく即位前、在位中、崩御後と分けられる。

即位前　1新羅征討伝承　2鎮懐石伝説　3香坂王・忍熊王反乱鎮圧

4伊奢沙和気大神との名易物語　5酒楽の歌

在位中　6三皇子の分掌　7矢河枝比売・髪長比売への求婚　8百済の朝貢

崩御後　9大山守命の反乱　10天之日矛　11秋山の下氷壮夫と春山の霞壮夫

12若沼毛二俣王系譜

応神天皇即位前の物語は誕生前、つまり胎児の時点から早くも始まる。応神天皇の父帝第十四代仲哀天皇は新羅国領有の権利を神託により授かる。しかし、その神託を信じることのできなかった仲哀天皇は神の怒りに触れ、御子を宿した神功皇后を残し急逝する。天皇の崩御を承けて国の大祓をした後、再び神託を求めた皇后は、新羅国は胎中の御子の治めるべき国との神託を得て、御子を宿したまま改めて新羅国へと向かうのである。神の教えによって、航海は順風や大小様々な魚の助けにより順調に進み、新羅国を御馬飼、百済国を屯家として、「天下」に組み込むことに成功する。この新羅国平定の最中、臨月を迎えた皇后は、腰に石を巻いて耐え、筑紫国に帰ってくると宇美で御子を生む、いわゆる鎮懐石伝説が語られる。皇后はこの生まれたばかりの御子とともに倭へと東遷する。途中、異母兄香坂王、忍熊王の反乱にあうが、これを鎮圧し、軽島の明宮、現在の奈良県高市郡で天皇位に即く。

託宣物語、御子の幼児性、新羅国平定、鎮懐石伝説など、応神天皇が即位するまでの御子時代の物語は神話的要素に飾られており、倉塚曄子は新羅国平定物語について、

「征討」物語に限ってみても、古事記はもちろん、歴史を書こうとした書紀においてすら調子はまったくお話的である。

と評し、特に『古事記』の物語を「神話的象徴的表現」としている。[5] 阪下圭八は神功皇后の「母であってしかも巫女である」という矛盾を抱えた人物として設定されている点を指摘し、

当然のことながら、右のような人物を主人公とする神功皇后伝説は、神秘的・祭式的色彩のいちじるしいものとなっている。

と論じる。[6] このように応神天皇に纏わる神話性に注目したとき、『古事記』上巻の神話との重なりに気付かされる。例えば九州で生ま

れたばかりの応神天皇が神功皇后に抱かれて都のある倭へと向かう姿は、「葦原中国」を平定し、いよいよ天忍穂耳命の降臨かと思われたとき、自らの代わりに生まれたばかりの迩迩芸命を降す天孫降臨神話に類似する型である。[7] また九州から倭を目指し、途中香坂王、忍熊王の反乱を鎮圧しつつ入京する姿は、九州を出発し、服従しない敵対勢力を討ちながら為政の地を求めて東征し、倭へとたどり着く神武天皇の東征物語と同じ話の構造である。これら神話的物語との類似が神功皇后、応神天皇をして神話的と言わしめる一因であり、これが母子神を基盤とする八幡信仰とつながることになるきっかけであったと考えられる。

幼童神、御子神はその若々しい漲る力が特徴である。新たな国を得て、その後の礎を築く存在であったから、若々しいエネルギーを持つ「神の子」として描かれるのである。[8] それはまさに皇統譜における新生という意味をもっていたと考えられる。「葦原中国」を「高天原」に組み込み、新たな神話的世界を形成する迩迩芸命、それを「天下」として統治するための地を求め、初めて国家を築き上げる神武天皇は皇統譜内において画期となる存在であり、その意味において「始祖」と呼ぶべき存在であった。応神天皇の物語は文学的にはこれら「神の子物語」の型に基づいた一つの変形であるといえる。応神天皇が新羅征討物語や鎮懐石伝説などで神話的御子神として描かれているのは、天皇家の思想に応神天皇を「始祖」とする認識があったことの表れであろう。

五　名易物語にみる「始祖」応神天皇像

以上のように応神天皇に「神の子」、「始祖」という面影を見るのは、文学や神話学の方面からだけではない。歴史学からは、早くから応神天皇を画期とする王朝交代論、河内王朝論が提出されてきた。つまり応神天皇が新王朝の始祖であるとする考えであり、歴史的事実としての可能性が指摘されてきたのである。この応神天皇を「始祖」とする歴史的認識は天皇家にも伝わっていたはずであるが、もちろん『古事記』は天照大御神から脈々と続く皇統系譜を語るところに主眼を持つ書物であるから、直木孝次郎が、

建内宿禰は「いずれの神の子か」と神名と[原文ママ]問うているのであって、それが原型であると考える。しかしこの問いは応神が神の子であることを前提としている。この問いをそのまま認めると、皇統の連続を否定する結果を生じ、『記』の立場としては認めるわ

けにはいかない。

と述べたように系譜の断絶、或いは交替を語ろうとしてるとは考えられない。(9)

しかし、古く天皇家には応神天皇を「神の子」「始祖」とする認識があり、これは『古事記』の性格上、表面に表すことはできなかったが、『古事記』の構造に深く沈潜しつつ、内容や構想に影響を与えていた可能性は否定できない。応神即位前の物語の最後となる伊奢沙和気大神と御子の名易物語も、この思想に影響を受けている物語であると考えられる。以下に本文を書き下して掲げる。

故、建内宿祢命、其の太子を率て、禊せむと為て、淡海及若狭国を経歴し時、高志の前の角鹿に仮宮を造りて坐さしめき。尓に其地に坐す伊奢沙和気大神の命、夜の夢に見えて云りたまひしく、「吾が名を御子の御名に易へまく欲し[以吾名欲易御子之御名]。」とのりたまひき。尓に言祷きて白ししく、「恐し、命の随に易へ奉らむ。」とまをせば、亦其の神詔りたまひしく、「明日の旦、浜に幸でますべし。名を易へし幣献らむ。」とのりたまひき。故、其の旦浜に幸行でましし時、鼻毀りし入鹿魚、既に一浦に依れり。是に御子、神に白さしめて云りたまひしく、「我に御食の魚給へり。」とのりたまひき。故、亦其の御名を称へて、御食津大神と号けき。故、今に気比大神と謂ふ。亦其の入鹿魚の鼻の血臭かりき。故、其の浦を号けて血浦と謂ひき。今は都奴賀と謂ふ。([　]内原文。)

新羅国、百済国を平定し、香坂王と忍熊王の反乱を鎮圧した神功皇后と御子は倭に帰る。その後、御子は建内宿祢に連れられて禊をするために淡海国、そして若狭国を廻り、高志国角鹿、現在の福井県の敦賀に到着する。そこで建内宿祢が夢に伊奢沙和気大神の神託を得て、その神託に従い御子は名を易えることになったと語る。大神は名を易えたことに対する贈り物として御食の魚を贈り、これによって御食津大神と血浦、編纂当時の気比大神と角鹿という神名と地名が付けられたと語る。(10) 大神は「吾が名を御子の御名に易へまく欲し。」と神託を下し、御子は「恐し、命の随に易へ奉らむ。」と承諾するのである。しかし物語の中では具体的にどのような名に易わったのかわからず、文脈からの判断もできない。そのためこれまでは「何によって何が『易』わったのか」が問題とされてきた。諸説あるが整理すれば概ね以下の三説に集約できよう。

① 大神と御子が互いの名を交換したとする説

② 大神が名を易えたとする説

③ 御子が名を易えたとする説

一般的には①の「交換した」と理解されているが、『古事記伝』では、

易奉は、御子の御名を大神の御名に譲献むとなり、然為るは、大神の御名を易るなれば易とは云なり、【必しも互に相易るには非ず、】

と御子の名をいただいて、大神が名を易えたとする②の説を採り、更に「易」には交換の意はないとしている。[11]

本文を確認すると大神は「以二吾名一(吾が名を以て)」と発していることがわかる。この場面での「以」は手段、方法、材料、また原因、理由、動作の行われる時を表し、格助詞的に用いられていると考えられる。解釈としては「吾が名によって御子の名を易えよう。」とすべきで、従来の①交換説が妥当であろう。しかし、注意すべきは大神の発言で、これは交換そのものではなく、御子の名を易える点に重きをおいた書きぶりであるということである。大久閒喜一郎は、

「易へまく」の「易」の字は、改めるの意である。改名の意であって、名の交換の意ではないことは宣長の言う通りである。

として「応神天皇の偉大さを示しているのに他ならない。」と指摘する。[12]『篆隷万象名義』「易」項には、

餘尺反・異・奪・始・悦・軽・活

とあり、交換を示す様な意味は見当たらない。[13]これと前の大久閒の指摘を参考に応神天皇を称揚しようとする意図を考え合わせて「以」に注意すれば、大神の神託において「吾が名」とは手段であり、神託の目的は「御子の名を易える」ことであったと読むべきであることが理解される。[14]これが単なる名称の変化を意味するだけのものではなく、『古事記』が記す三十三代の天皇の中で、応神天皇は大神より名を賜った唯一の天皇という特徴を語っているということになる。

名とは名称それだけを表す記号に止まらず、存在そのものを表現する。「仲哀記」では、この世に顕現した底筒男、中筒男、上筒男、いわゆる住吉三神に対して「三柱の大神の御名は顕れき。」と割注を付している。実体が出現したことを名が顕れたと表現していることからもわかるとおり、名とは実体であり、存在まで含み得るものなのである。その名を大神から賜る、このことだけからも『古事記』

が応神天皇を格別の存在として扱っていることが理解される。

ただやはり問題となるのは前にも述べたように、具体的に交換した後の名称が『古事記』に明記されてはいないということである。しかし、少なくとも御子の名が易わったと記されている以上、その変化の経緯、即ち何が何に変わったのかという点について『古事記』編纂者には考えがあったのではないだろうか。御子の名の変化について何の設定もなく、「名を易えた」物語を載録したとする方が考えにくい。あくまで対象は御子であって、次期天皇たる太子の名に関心がなかったとは考えられない。むしろ御子の名に対して『古事記』は特別な意識を持っていたと考えられる。この意識を表しているのが「仲哀記」系譜である。

六　大鞆和気命から品陀和気命へ

仲哀天皇の系譜には、

又息長帯比売命〈是は大后なり。〉を娶して、生みませる御子、品夜和気命。次に大鞆和気命。亦の名は品陀和気命。此の太子の御名、大鞆和気命と負はせる所以は、初めて生れましし時、鞆の如き宍、御腕に生りき。故、其の御名に著けき。是を以ちて腹に坐して国に中りたまひしを知りぬ。（〈　〉内割注。）

と大鞆和気命という本名と品陀和気命という亦名が記されている。『古事記』において天皇となる人物に亦名があることも異例であるが、更に特殊なのは大鞆和気命という本名に対する由来が語られることである。この御子が生まれたとき鞆、即ち弓を射るとき手首に付ける防具のように盛りあがった肉が腕にあったから、大鞆和気命と名付けられたというのである。これによって御子が皇后の御腹にいながらにして国政にあたったことがわかったと説明しており、『古事記』が応神天皇を極めて神話的な人物として扱っていることがわかる。『日本書紀』には「鞆」を古来「ホムダ」と訓んでいたという伝を一書として載せているが、結局詳細は不明としている。この『書紀』の説を宣長は「鞆」を「ホムダ」と訓む例がないことを理由に否定している。しかし、それ以前に『書紀』の一書は、編纂者が採用した一異伝であり、即座に『古事記』の文脈理解に応用させることはできないということを確認しておく必要がある。

また物語中には「大鞆和気命」、「品陀和気命」ともに表れず、「御子」、「太子」と表記されていることにも注意すべきである。この点をふまえ、菅野雅雄は伝承中の人物―御子―と応神天皇とは本源的に別人であったろうと述べ、亦名による皇統付加こそがその本義であると論じる。[15] 系譜の形成過程を知る上で重要な指摘である。つまり『古事記』編纂者は「大鞆和気命」と「品陀和気命」を亦名で結び付け、皇統譜に明確な位置づけを施したわけである。

御子が名を易える物語は、この特殊な系譜記事、即ち御子の名に関する記事との関係性の中で解釈できるのではないかと考える。つまり系譜における二つの名が、具体的に結び付く経緯を語るのが名を易えるという物語なのではなかろうか。亦名によって結び付けられた二つの名を、『古事記』は物語中で、幼名―成人名という時間の経過、成長の過程における名の変遷という形で説明していると思われる。

「鞆」は武具であり、その「鞆」のような肉を腕にもって生まれた御子だから「腹に坐して国に中りたまひし」、即ち胎中にいながら新羅国、百済国を平定したことがわかった、と『古事記』は語る。これは胎児である御子が新羅国、百済国平定の中心的存在であるとする『古事記』の認識を示しており、この認識を表現する名称が「大鞆和気命」なのである。一方「品陀和気命」は応神天皇の和風諡号であり、天皇即位後の物語に一貫して用いられている名称である。名を易える物語は、「大鞆和気命」からこの「品陀和気命」への変化を語る物語として位置付けられているのである。この変化について菅野雅雄は、

> 気比の大神との名替えの物語でも「建内宿禰命、その太子を率て、禊せむとして、淡海また若狭国を経歴し時」と固有の名を出さずに大鞆和気命を暗示しながら、「亦名品陀和気命」をも想起させ、さらに続く「応神記」の冒頭の「品陀和気命」に繋げて、巧妙に「大鞆和気命」から「品陀和気命」への転換を図っている。[16]

と論じるように、二つの名を繋げようとする意図を『古事記』から読み取ることは可能であると考える。また物語ごとに名称が使い分けられるのは、『古事記』上巻で大国主神が、様々な神話に登場する際、大穴牟遅神、葦原色許男神、八千矛神、宇都志国玉神、大国主神と五つもの異なる名を使い分けていることからも明らかであろう。

応神天皇即位前の物語は、胎児でありながら新羅国、百済国の平定に成功し、香坂王、忍熊王の反乱を鎮圧して、倭へと帰還した神

の子「大鞆和気命」が、伊奢沙和気大神との名の交換によって始祖「品陀和気命」になったと理解できる。この「品陀和気」天皇が在位中に成した事績は多く、『古事記』によれば「海部・山部・山守部・伊勢部」の設置を伝え、国内の秩序安定を語るとともに、新羅人の渡来、百済国の朝貢を語り、論語十巻・千字文一巻などが我が国に伝わったと記す。即ち国内外の秩序が整備され、朝鮮半島の豊かな文物が輸入された時代、つまり新たな時代の到来を語るのが応神天皇の御代であった。即位後の事績にも応神天皇を「始祖」とする認識が反映されているのである。

七　おわりに

応神天皇が即位するまでの物語について阪下圭八は、宮廷祭祀の八十島祭をもとにして語りだされたものであり、応神天皇は「伝説的始祖」であると論じた。[17] 始祖を語る天孫降臨神話や神武天皇の東征物語を背景として、当該物語は神の子が天皇への昇華を果たす物語構造をもつ。神話や文学、歴史など各方面から論じられてきた応神天皇を「始祖」とする考えは、『古事記』の表面では語ることのできない、古い天皇家の記憶であった。この表現できない思想は沈潜しつつも別の形で『古事記』に語られる。それが応神天皇を画期とする新たな位置付けであった。『古事記』では中巻を締め括る天皇として、また下巻最初の天皇、「聖帝」仁徳天皇へ連絡する天皇として、第十五代応神天皇を区切りとして、新たな天皇系譜の画期と捉えているのである。

『続日本紀』天平勝宝元（七四九）年十二月、八幡神は入京し、大神に一品、比売神に二品と品位が贈られており、天神地祇を祀る他の神社とは別格として扱われるようになった。また第四十五代聖武天皇は東大寺に大仏を建立する際、無事完成を祈念して宇佐の八幡大神に託宣を求めている。また同じく『続日本紀』神護景雲三（七六九）年九月条には、いわゆる宇佐八幡託宣事件の経緯が記されている。習宜阿曽麻呂が宇佐八幡宮の神託と偽り、僧道鏡が皇位に即くと偽のお告げを下すが、第四十八代称徳天皇は神意を確かめるため和気清麻呂を八幡大神のもとに遣わした。そして清麻呂は天つ日嗣には必ず皇統の人を立てよ、との神託を得て、道鏡の即位を阻止したとある。このように八幡神は国家鎮護を司り、また皇位に関する神託を下す神として、伊勢神宮、天照大御神に匹敵する力を持

つに至るのである。その要因の一つに、「始祖」応神天皇との結合があったと考えるのである。

〔注〕

1 例えば及川智早は「名前を交換することが、その交換者と緊要なつながりを示していることは明らかであるが、ここでは、太子（応神）が、神と名前を交換するほどの存在であることが示されている」とし、「気比大神と同等、もしくはそれを凌駕する聖なる存在として応神天皇が語られる」と論じる。（「応神天皇」『歴史読本』第49巻第1号、二〇〇四年、新人物往来社。）

2 新編日本古典文学大系『続日本紀　二』（青木和夫、稲岡耕二、笹山晴生、白藤禮幸校注、岩波書店。）、三一一―三一三頁。

3 『延喜式』巻十、神祇十、神名下、新訂増補国史大系『交替式・弘仁式・延喜式前編』（一九七四年、吉川弘文館。）に拠る。三一五頁。

4 金光哲は緻密な史料分析から結合の時期を院政期と推定している。（「八幡神と応神天皇」『鷹陵史学』第26号、二〇〇〇年。）

5 倉塚曄子「胎中天皇の神話（上）」『文学』第50巻2号、一九八二年。五二頁。

6 阪下圭八「神功皇后伝説の形成―八十嶋祭との関連において―」『文学』第37巻第4号、一九六四年。

7 阪下圭八「神功皇后の物語」『歴史と人物』第15巻、一九七二年、中央公論社。後に『古事記の語り口―起源・命名・神話』（二〇〇二年、笠間書院。）に収録。一六六頁。

「胎中征韓」を話柄にふくむ神功皇后の物語は、天孫降臨神話と同様に、特定の王権の祭式を基礎に語りだされたものと思われ、またそうした方向づけ以外に、なぜ応神が胎中にして渡海したかを明かす道はないとみられるからである。

8 直木孝次郎「応神天皇の誕生」『日本歴史』第664号、二〇〇三年。

9 前掲8。七九頁。また直木は続けて、皇統系譜の断絶を認めるわけにはいかなかった編纂者の作意を、

そこで『記』の編者は質問をはぐらかし、「男子ぞ」と答えることにしたのではあるまいか。私はこの問答からも、応神はもと神の子と考えられていたことが知られると思うのである。

と推定している。

10 阪下圭八は、

名を「カヘ」た大神だから「ケヒ」の大神とよばれるようになった、というところが話のオチでありまた趣向になっているはずだ。

と論じた。（「品陀太子・気比大神易名説話」、東京経済大学『人文自然科学論集』61号、一九八二年。三四三頁。）また古代の口承言語における同音・類音の連想作用による物語形成の可能性を指摘し、

つまりケヒの音に近似するカヘがとりあわされ、「カヘ」る話が仕組まれているとよむ。ケヒの神だからナ「カヘ」の謎をかけ、その名もイザサワケからミケツオホカミに「カヘ」たのだとみたい。

と言葉の変化が物語の展開に同調していると論じる。（前掲7。二四頁。）

11 『記伝』三十一之巻、『本居宣長全集』第十一巻（一九六九年、筑摩書房。）に拠る。四一九頁。

12 大久間喜一郎「高岡市万葉歴史館紀要」第6号、一九九六年。一一三頁。

13 『篆隷万象名義』、弘法大師空海全集第七巻（一九八四年、高山寺所蔵影印版。）に拠る。五〇一頁。

14 前川治は成人儀礼の観点から考察し「太子が気比大神の名を与えられたとみるのが適切であろう」とする。（「『古事記』仲哀天皇段の「名易え」説話」、花園大学『国文学論究』第25号、一九九七年。九頁。）

15 菅野雅雄『古事記系譜の研究』、一九七〇年、桜楓社。菅野雅雄著作集第一巻『古事記論叢Ⅰ　系譜』、二〇〇四年、おうふう。

16 菅野雅雄「応神天皇の出生―『古事記』構造の研究―」、中京大学『文学部紀要』第51巻第1号、二〇一六年。四頁。

17 前掲6。四四〇頁

第三章　変化する「天下」　中巻から下巻へ

第一節　「仁徳記」「聖帝之世」の創出

――八田若郎女の歌謡と名代設置記事――

一　はじめに

『古事記』下巻冒頭の「仁徳記」には八田若郎女をめぐり、石之日売命が山代国筒木宮に退隠する物語が記載されている。石之日売命が豊楽のための御綱柏を取りに木国へ幸行し、難波の高津宮を留守にした隙に、仁徳天皇は八田若郎女を宮中に召し入れる。それを知った石之日売命は山代国へ籠もってしまうが、口子臣、口日売、奴理能美の三人のはたらきによって、三種の虫を口実に天皇自らを山代国に赴かせ、石之日売命にその虫を献上し、次の歌を以て物語は締め括られている。

つぎねふ　山代女の　木鍬持ち　打ちし大根　さわさわに　汝がいへせこそ　打ち渡す　やがはえなす　来入り参来れ

とうたひたまひき。此の天皇と大后と歌ひたまひし六歌は、志都歌の歌返しなり。

この歌について西宮一民は、

皇后が何だ彼だと言われるからやって来てあげたのだよ、と皇后のせいにして体面をつくろったわけで、述作者はこれで一応の和解の成立をにおわす。

と論じた。[1] 西宮がいうような仁徳天皇と石之日売命の和解について『古事記』に具体的な記述はないが、吉井巌も、

三人の協議による天皇への報告の内容は、三人が狂言廻しとなって、天皇の行幸をうながし、天皇とイハノヒメの和解へと次第に局面が変化してゆくことを、同時に我々に予期させるものを含んでいるといえるようである。

と物語を分析する。[2] 『日本書紀』では和解せず、磐之媛命はそのまま筒城宮に薨じ、代わって八田皇女が皇后に立つ筋書きであるが、『古事記』後文では石之日売命が豊楽の主催者として現れており、大楯連に死刑を言い渡すという公務に就いていることからも、仁徳

天皇と石之日売命との確執は解消され、和解が成立したと考えるべきであろう。この和解の最大の障壁となった石之日売命の嫉妬について、折口信夫は「女で怒りっぽくて、しかも恋愛の気持の深い方は、磐姫皇后。」と述べ、

嫉み深いから愛人を思う心が深い、と考えることができたのだ。昔の人は嫉妬のなかから深い愛情を引き出したのであろう。[3]

といういわゆる色好み論を踏まえた上で、神野志隆光は王者に相応しい徳を語るための聖帝物語として捉えるべきであると論じた。[4]更に都倉義孝は石之日売命の嫉妬が新しい秩序と安寧をもたらす聖帝仁徳との強力な和合を生み出し、石之日売命を聖帝に相応しい皇后として成長させたと指摘し、[5]青木周平は「奴理能美之家」を理想的な后妃像を作り出すために選ばれた場であると指摘した上で、

ただ単に和解したのではなく、理想的な〈和合〉を語る物語とみることにより、その〈嫉妬〉の呪性、反王権性も理解できるであろう。すなわち、〈嫉妬〉の呪性により共同性を保証し、又、反王権性を克服することが、王の〈和合〉には必要とされたのであろう。

と論じた。[6]

二　問題の所在

以上の先行研究から『古事記』の石之日売命山代国退隠物語の主題が、嫉妬を克服する聖帝仁徳の描出にあることは認められるところであろう。しかしながら、そのような聖なる和合が語られたにもかかわらず、その直後に石之日売命が筒木宮に退隠する原因となった八田若郎女と仁徳天皇との贈答歌が以下のように記載されているのである。

①八田の　一本菅は　子持たず　立ちか荒れなむ　あたら菅原　言をこそ　菅原と言はめ　あたら清し女

②八田の　一本菅は　独居りとも　大君しよしと聞さば　独居りとも

①②の歌謡は『古事記』にのみ見えることから『古事記』編纂者の考えを探る上で非常に重要であると考える。またこの歌謡を由縁として、

故、八田若郎女の御名代と為して、八田部を定めたまひき。

と名代の設置が語られていることも歌謡の意義を考える上で見過ごせない。神野志隆光は「歌を投げ出すのではなく、歌とともに物語としての全体理解を明確にすることが必要なのである。歌の理解が成り立たないところに物語としての把握もない。」と論じた。[7] 当該物語の読解を深めるためには、文脈に沿った八田若郎女歌謡二首の解釈が必要ということである。

本節では仁徳天皇と石之日売命を中心とする物語にあって、その最後に名代設置の理由として天皇と八田若郎女の歌謡を載録した『古事記』編纂者の目的を考察する。『古事記』は仁徳天皇と石之日売命とによる「聖帝之世」を構想している。これは天皇と皇后とを両輪とする統治国家と考えられるが、その中にあって八田若郎女及び歌謡と部曲設置記事とをどのように位置付けられるのか。先ずは二つの歌謡について考察を進める。

三　八田若郎女歌謡に関する諸説

前述のように①②の歌謡は『書紀』には見えず、『古事記』独自の歌謡である。この二首について戸谷高明は、

若郎女のこの純情可憐なつつましやかさは、后の強烈な嫉妬が背景にあるだけに、いっそうきわやかである。后の嫉妬は、かえって天皇と女性たちとの愛情を深め、交情を美化したといってよい。

と指摘した。[8] また土橋寛はこの二首が元来独立の歌謡であり、歌垣における若者たちの誘い歌であったと推測しながらも、

この物語歌としての二首に見られる仁徳天皇と八田若郎女の、互いにいたわり合うような心情の表現は、天皇と石之日売皇后との贈答歌の激しい対抗的意識とは、きわめて対照的といえよう。

と物語における歌謡の意義について論じた。[9] 黒沢幸三も、

この二首を物語歌として解釈すると、天皇は若郎女の立場をいとおしみ、若郎女は天皇をかげながら愛するという、可憐な心情交換の歌となっている。これは誰がみても石之比売物語に対して、その存在を意識し対照的につくりあげたと考えられよう。つまり

ここにおいてもワニ氏の語部は、石之比売の物語を熟知していて、その上で強引な石之比売のなだめ役として口子・口日売を登場させたり、石之比売とは対照的なやさしい女性として若郎女を造形しているのである。（傍点原文）

と述べ、[10] 石之日売命と対照的な女性として表現するのがこの二首であるとしている。嫉妬に狂う石之日売命とは対照的な存在として描くための歌謡であり、八田若郎女を「やさしい女性」として造形するためであると論じた。では八田若郎女を「やさしい女性」として描く理由は何なのか。

黒沢は、「仁徳記」には八田若郎女、丸迩臣口子といった丸迩氏寄りの人物が登場することから、この伝承の成立に丸迩氏の関与を推測し、[11] 土橋寛も「石之日売の強硬さと対照させる意識を持って、丸邇氏があとで添加した物語ではないかとも思われる。」と論じる。[12] 歌謡の意義を八田若郎女の造形という点からみた場合、背後にある氏族の輿望を担う女性としての姿に関心が注がれる。しかし一方で、尾崎富義は葛城氏と嫉妬物語との神代からの関連を指摘し、『古事記』における石之日売物語の素型も葛城氏の伝承によるものと見るのが妥当であると論じた。[13] 菅野雅雄の「『記』には「葛城氏」を称揚する態度が強く、『書紀』にはその功業を無視しようとする態度が窺えるのである。」との指摘も参考にすれば、[14] 「仁徳記」の石之日売命物語には葛城氏の関与がより大きな比重を占めていたと考えるべきであろう。当該物語において八田若郎女の存在は極めて希薄であり、物語の焦点を石之日売命の言動に絞っていることからも、『古事記』が八田若郎女歌謡を載録した理由に丸迩氏の関与を考えるのは難しいのではなかろうか。仮に丸迩氏の伝承によるものであるとすれば、当該歌謡は物語とは遊離したものと捉えなければならない。しかし、歌謡を載録するにあたり、脈絡もなく配置したとは考えにくく、物語と何らかの整合性をもってこの場所に配置されたと考えるべきであろう。

八田若郎女歌謡は氏族伝承の一部として意義づけられる一方で、仁徳天皇の人物造形からも指摘されている。冨士原伸弘は、

正妻の激しい嫉妬を受け止め、かつ多くの女性達に愛を注ぐ姿は、（正妻にとっては不実の塊かもしれないが）嫉妬の話型による偉大な王としての意味付けとともに、古代の理想的な夫の姿として捉えることができるのではないかと思うのである。

と論じ、[15] 都倉義孝は、

ヤタノワキイラツメは仁徳とおもいやりと謙譲のこめられた歌のやりとりをする。男の誠意を示そうとする態度で女の心情は報い

られる。

と解釈する。[16] 新編全集『古事記』の頭注には、

皇后を和めた天皇は、八田若郎女との睦みも成り立たせている。多くの女性たちとの和合を破綻なく保つのが大王の徳である。

とあり、[17] 仁徳天皇の聖帝伝承の一環として歌謡を位置づけている。かつて折口信夫は、

多くの女性に逢ひ、多くの女性の愛を抱擁し、多くの女性を幸福にし、広い家庭を構へ、多くの児孫を持つと言ふ事が、古代の人としては、何の欠陥もない筈であつた。（中略）だから大国主の物語などの、神々の愛恋の生活を語るものを見ると、さうした近い遠い国々の女神、或は尊い女性を合わせて持つてゐる。そしてその愛恋の生活を、如何に整頓し、如何に破綻なくしてゐるかと言ふ事が、結局は、その尊い人の徳と言ふ事になつてゐる。

と論じた。[18] この色好みの論を当該物語に当て嵌め、当該歌謡を天皇の徳を表現し、強調するためのものとして意義づけたのが、引用の諸説といえよう。八田若郎女が後宮から追放されることを考えれば、折口のいう「破綻なく」という点に疑問は残るが、『古事記』が仁徳天皇の聖帝としての徳を表現するために当該歌謡を利用したという指摘は理解できる。しかし、まだ疑問として残るのは当該歌謡を特異なものとしている名代の設置記事である。土橋寛は当該歌謡に天皇と八田若郎女との心情の交流を認めながら、

二首の贈答歌に引き続いて、八田若郎女の名代として八田部を定めたという記事が、「故」という語で繋がれているのは、いかにも唐突の感があるが、……

と指摘する。[19] 当該歌謡が天皇の色好みを表現するものとしたとき、天皇の公的な大事である名代設置記事に直結していることに対する違和感が「唐突」という言葉に表れていよう。当該歌謡の意義として天皇の多情を語ることが一つにあったことは認められるが、それだけではなく名代設置記事の由縁として当該歌謡を位置づけた『古事記』編纂者の意図は改めて問われるべきであると考える。

四　「仁徳記」構想　―『書紀』との比較から―

石之日売命の山代国隠退は八田若郎女を後宮に召し入れることを発端としており、これは『書紀』においても同様である。しかし、その結末は記紀二書において大きく異なる。先ず『書紀』の当該物語を見ていく。

『書紀』では八田皇女立后に関する記事に周到さをうかがうことができる。「応神紀」即位前紀において八田皇女の実兄である菟道稚郎子が自殺を図る。大鷦鷯尊は遺体の上にとびついて揺さぶると、一瞬だけ息を吹き返し、

乃ち同母妹八田皇女を進りて曰はく、「納采ふるに足らずと雖も、僅に掖庭の数に充ひたまへ」とのたまふ。

と妹八田皇女を大鷦鷯尊に差し出して再び死んでしまう。後に語られる八田皇女入内が大鷦鷯尊と兄菟道稚郎子との間に交わされた遺言に基づくものであることがわかる。文脈としての整合性が保たれ、八田皇女入内の妥当性も表現されている。

その八田皇女の入内に関する記事が「仁徳紀」二十二年春正月条に表れる。

天皇、皇后に語りて曰はく、「八田皇女を納れて将に妃とせむ」とのたまふ。時に皇后聴さず。

と天皇は磐之媛命に八田皇女の入内を請い、歌を贈るが、

皇后、遂に聴さじと謂して、故、黙して亦答言したまはず。

と磐之媛命は答えず、決して八田皇女の入内を認めなかった。瀧口泰行が「記紀のイワノヒメ伝承の中では異質のもの」とし、

イワノヒメ伝承が歌謡物語として成長した過程において核となった歌謡群ではなかったかと考えられるのである。

と指摘するところであるが、[20] この磐之媛命に八田皇女入内の許可を求める物語は『古事記』には見られない。『書紀』の天皇は何とか八田皇女の入内の許可を得ようとするが、皇后は完全に拒絶し、最終的には黙秘するのである。そして「仁徳紀」三十年九月条には『古事記』にも記載されている磐之媛命の紀国行幸が語られ、この隙に天皇は八田皇女を宮中に召し入れてしまう。山代国筒城宮に隠退した皇后のもとに、天皇自らが出向いた際には、

時に皇后、奏さしめたまひて言したまはく、「陛下、八田皇女を納れて妃としたまふ。其れ皇女に副ひて后たらまく欲せじ」とまうしたまひて、遂に奉見ひたまはず。

と語り、遂に和解は成し遂げられることなく、「仁徳紀」三十五年六月条に、

皇后磐之媛命、筒城宮に薨りましぬ。

と、皇后が難波宮に戻ることなく筒城宮において薨じ、そして三十八年春正月条で、

八田皇女を立てて皇后としたまふ。

と八田皇女の立后が語られる。『書紀』における磐之媛命の嫉妬は八田皇女の拒絶、そして仁徳天皇を拒絶するものとして表れており、その結果導かれる結末部分は記紀における最も大きな相異といえよう。しかし、二書の相異はこれだけではなく、後の物語にも見られる。記紀ともに記載するハヤブサワケとメドリの物語であるが、『書紀』四十年春二月条には、

爰に天皇、隼別皇子の密に婚けたることを知りたまひて、恨みたまふ。然るに皇后の言に重り、亦友于の義に敦くまして、忍びて罪せず。

或いは、

爰に皇后、奏して言したまはく、「雌鳥皇女、寔に重き罪に当れり。然れども其の殺さむ日に、皇女の身を露にせまほしみせず」とまうしたまふ。乃ち因りて雄鯽等に勅したまはく、「皇女の齎たる足玉手玉をな取りそ」とのたまふ。

と八田皇后が実妹である雌鳥皇女に対して配慮を見せている。中島悦次が「女鳥王は八田若郎女の妹とされてゐるのだから、ここの大后は石之日売よりも八田若郎女とある方が話として筋が立つてゐる。」と指摘するように、[21] 磐之媛命を完全な拒絶者として皇后の交代を語り、八田皇女に「皇女の齎たる足玉手玉をな取りそ」と語らせる『書紀』の物語は合理的に展開しているといえよう。

一方、『古事記』では大后の嫉妬を主軸として物語が構成されているが、[22] 『書紀』には見られない不自然さが『古事記』には残る。既に指摘したが大后との和合を語っているにもかかわらず、その結末部分を明記していないこともその一つであり、また曽倉岑が『古事記』において「大后の強きに因りて……」という形で入内を断る例は他になく、「無理を感じさせる。」と指摘するように、物語の展開に強引さがうかがえるのである。曽倉は続けて、

八田若郎女をイワノヒメの陰に隠れる女性とした時、種々の矛盾・疑問・不自然さが生ずる。イワノヒメにとってかわる女性と見

る時、これらは全て解決される。八田若郎女をめぐる話しの結末は、本来、日本書紀に伝えるごときものであったと考えざるをえない。

と論じた。[23] 記紀における物語の展開の相異に鑑みたとき、筆者も『書紀』の物語の方がより原型に近いものと考える。元々磐之媛命は途中で薨じ、八田若郎女が立后する物語であったのものを、『古事記』編纂者は石之日売命を主軸に据えた新たな物語として作り上げたと考えられる。

『古事記』編纂者は石之日売命を仁徳天皇の唯一の大后としているが、格別に扱う理由として、前述の如く葛城氏の輿望を担う女性としての役割が一つに挙げられる。また曽倉が、「イワノヒメを大后と認めたのは履仲以下三帝の母であるし、古事記のよった伝承が履仲系のそれだからであろう。」と指摘したように、[24] 石之日売命が後の履中、反正、允恭の三天皇の母であるということも重要視された要素であろう。石之日売命の特質を考察する上でこれらの視点は極めて重要ではあるが、本節では聖帝物語に沿ったかたちで石之日売命の意義を指摘したい。

物語中、大后石之日売命は豊楽の主宰者として表れ、また山部大楯連に死刑を言い渡すなど天皇に準じた権威をもって現れており、公務を取り仕切る皇后として物語の中心に据えられている。『書紀』において死刑を司る皇后は「仁徳紀」の八田皇女と「允恭紀」の忍坂大中媛らがいるが、実際には死刑は執行されない。『書紀』では八田皇女、忍坂大中媛ともに死刑を司りながらも、それを許す姿が強調されていると考えられる。しかし、『古事記』の石之日売命は実際に死刑を執行しており、公的な執行力をもつ皇后として描かれているといえよう。石之日売命は「聖帝」を強調するに止まらず、「聖帝之世」を創出する上でも仁徳天皇の補佐役、協力者として機能しているのである。『古事記』編纂者は「聖帝之世」を創り出すために、仁徳天皇を「聖帝」とするだけではなく、「聖帝」に相応しい皇后も必要とした。その編纂意識が石之日売命をして豊楽の主催者、そして死刑を言い渡すという公的な役割を担わしたと考えられる。『書紀』「継体紀」元年三月条に、

故、帝王躬ら耕りて、農業を勤め、后妃親ら蚕して、桑序を勉めたまふ。

とあり、榎本福寿はこれが『芸文類聚』の一節によることを指摘した上で、「「親桑」あるいは「親蚕」が、（中略）帝王のおこなう「親

耕」とたぐう后妃の主要な仕事である」と指摘した。[25]『古事記』が独自に載録する「蚕」の物語も「聖帝」に相応しい皇后を語るためのものであると考えられる。そのような石之日売命と和合することが理想的な「聖帝之世」を創造するための最優先事項であり、換言すれば仁徳天皇の「聖帝之世」とは石之日売命なくしては語り得ないものであったと考えるのである。

『古事記』編纂者は理想的な「聖帝之世」を強調するために石之日売命を必要としたのであり、仁徳天皇が必要以上に石之日売命を追いかけるのは、そこに愛情を表現しようとしただけではなく、政事を行うための協力者としての必要性をも表現していると考えられる。『古事記』は「聖帝之世」を作り上げるために、天皇の協力者として石之日売命を必要とした。そのため『古事記』は本来、薨じるはずの石之日売命を「大后」とし、仁徳天皇との和合を語ったと考えられる。

五　八田若郎女の処遇

『古事記』編纂者は石之日売命を「大后」とすることで『古事記』独自の構想を実現しようとした。そして本来皇后に就くはずであった八田若郎女についても独自の設定が必要であった。

仁徳天皇は八田若郎女恋しさから使者を派遣し歌①を贈るが、八田若郎女の姿はこの時既に後宮には無かったと考えられる。つまり八田若郎女は宮中から追放されたのであり、歌謡にみられる「八田」の地、現在の奈良県大和郡山市矢田町に比定される地に移ったと考えられる。歌意は「八田の地のただ一本の菅は、子を産まずに孤独のままで立ち枯れてしまうのだろうか。惜しい菅原であるよ。言葉でこそ菅原と言うが、惜しむべき清らかな女であるよ。」となる。これに対して八田若郎女は「八田の地のただ一本の菅は一人で居りましてもかまいません。大君さえそれでよいと仰せになるなら、一人で居りましてもかまいません。」と応えている。

前掲「仁徳紀」二十二年春正月条には「八田皇女を納れて将に妃とせむ」とあり、仁徳天皇が磐之媛命に対して八田皇女入内の許しを請い、三十年の秋九月条には、

皇后、紀国に遊行でまして、熊野岬に到りて、即ち其の処の御綱葉を取りて還りませり。是に、天皇、皇后の不在を伺ひて、八田

皇女を娶して、宮の中に納れたまふ。時に皇后、難波濟に到りて、天皇、八田皇女を合しつと聞しめして、大きに恨みたまふ。

と反対を押し切り八田皇女を宮中に召し入れた仁徳天皇と、それを知り激怒する磐之媛命とが描かれている。この後物語は『古事記』同様、皇后の筒城宮退隠へと続くが、その結末部分で磐之媛命は、

「陛下、八田皇女を納れて妃としたまふ。其れ皇女に副ひて后たらまく欲せじ」とまうしたまひて、遂に奉見ひたまはず。

と語り、遂に天皇と皇后の和解は成し遂げられることなく、筒城宮で薨じる。この記紀間の相異について冨士原伸弘は、

記では夫の不実に対する女性としての純粋な恋愛感情の嫉妬であると思われるのである。一方紀では、石之日売命の反対の意思を知りながら八田若郎女を勝手に納入れた事実そのものに対する反発としての感情、と考えられる。

と記紀において嫉妬の質が異なることを指摘した。[26]『書紀』の磐之媛命が天皇を拒絶する理由は傍線を付したところからも明らかように、八田皇女を宮中に召し入れたことにあると考えられる。一方『古事記』では「天皇は、比日八田若郎女と婚ひしたまひて、昼夜戯れ遊びます」という一文から、天皇と八田若郎女が仲睦まじく楽しんでいることに対して石之日売命の嫉妬は向けられていることがわかり、冨士原が指摘するように、イハノヒメの嫉妬に質の違いが読み取れる。

『書紀』では八田皇女を宮中に留めておくことが直接の原因となり、天皇と磐之媛命は永遠の断絶へと向かう。一方『古事記』では天皇と石之日売命との和合が果たされる。この和合のために天皇は極端なまでの優しさをもって石之日売命の説得に当たり、[27]前述の如く『書紀』にはない「蚕」をもって石之日売命との距離を縮めているのである。これらは全て、物語を和合へと導く重要な要素であると考えられる。そして『書紀』における天皇と磐之媛命の断絶が八田皇女の入内にあったことに鑑みれば、『古事記』における八田若郎女の追放も仁徳天皇と石之日売命とが和合を果たすために必要な要素の一つであり、仁徳天皇と石之日売命の和合は、八田若郎女の追放を前提にして語られているともいえよう。『書紀』の論理を直接『古事記』に持ち込むことには問題があるが、しかし『古事記』の嫉妬が冨士原のいう「女性としての純粋な恋愛感情の嫉妬」であるとすれば、石之日売命は八田若郎女が天皇の側にいること自体を嫌悪しているのであり、八田若郎女の追放は石之日売命からすれば当然の希求であったと考えられる。石之日売命を迎え入れるためには八田若郎女の追放を語る必要があったと考えられ、八田若郎女の追放を暗示する当該歌謡は、以上のような仁徳天皇と石之日売命と

が和合するための条件を示していると考えられる。

以上のように歌謡の意義を考察したとき、八田若郎女の追放は和合以前に行われていなければならないことになるが、物語には何も語られない。物語部分からは読み取ることのできない八田若郎女の追放の経緯であるが、歌謡にみられる表現から確認することができる。改めて歌謡を含む前後の物語も合わせて掲げる。

天皇、八田若郎女を恋ひたまひて、御歌を賜ひ遣はしめたまひき。其の歌に曰ひしく、

①八田の　一本菅は　子持たず　立ちか荒れなむ　あたら菅原　言をこそ　菅原と言はめ　あたら清し女

といひき。尓に、八田若郎女、答へて歌曰ひたまひしく、

②八田の　一本菅は　独居りとも　大君しよしと聞さば　独居りとも

とうたひたまひき。故、八田若郎女の御名代と為して、八田部を定めたまひき。

①の「子持たず」は八田若郎女との間に御子を設けることが出来なかったことを表現し、②の「独居りとも」と呼応する。『古事記』中に御子を設けることのできなかった妃は宇遅能若郎女、若日下王など存在するが、天皇が「一本菅は　子持たず　立ちか荒れなむ」と嘆くのは背後に宮中を追放されるという八田若郎女の不遇な状況があるからであり、だからこそ「あたら清し女」と殊更に惜しんでいると考えられる。仁徳天皇は八田若郎女を宮中に召し上げたが、石之日売命を迎え入れるため入内早々に追放しなければならなかった。そのために二人には御子を設ける時間がなかったのである。「仁徳記」系譜記事には、

又庶妹八田若郎女を娶したまひき。又庶妹宇遅能若郎女を娶したまひき。〈此の二柱は、御子無かりき。〉　（〈　〉内割注。）

と八田若郎女に御子がなかったことが明記されている。曽倉岑はこの系譜記事に注目し、ある程度恒常的に関係が続いたと考えねばならず、一夜二夜召しただけでそのあと追放されてしまう女性を皇妃の列に加えるのはおかしいと論じ、系譜部分と物語部分の矛盾と捉えるべきであると指摘した。[28] しかし、皇妃の列に加えながらも僅かな期間しか宮中に留めておくことができなかったという仁徳天皇の愛惜を歌謡が表現しているとすれば、系譜記事と物語に矛盾はなく、相互を補完する形で理解することができよう。仁徳天皇が石之日売命と和合を果たすために、八田若郎女は御子を設ける時間もなく後宮を追放されるのであり、当該歌謡は八田若郎女の追放が、石之

日売命との和合のいわば前置き、つまり文脈的必然として配置されているのである。

六　皇命に基づく八田若郎女の追放

「仁徳記」には石之日売命の嫉妬を理由に後宮を出て行く女性の物語が記載されている。当該物語の前に記載されている吉備の黒日売と、後に記載の女鳥王である。

其の大后石之日売命、甚多く嫉妬みたまひき。故、天皇の使はせる妾は、宮の中に得臨かず、言立てば、足母阿賀迩嫉妬みたまひき。尓に、天皇、吉備海部直の女、名は黒日売、其容姿端正しと聞き看して、喚上げて使ひたまひき。然るに、其の大后の嫉みを畏みて、本つ国に逃げ下りき。

吉備の黒日売は天皇に喚上げられるが、石之日売命の嫉妬を畏れて本国へ逃げ帰ってしまう。その際、天皇が黒日売に対して詠んだ歌を聞いて、石之日売命は黒日売を船から降ろし、徒歩で吉備国まで帰らせたとある。しかし、物語はここで終わらず、黒日売を思う天皇が海を渡り、歌を交わし合う場面が続く。これは八田若郎女の場合と同様の構造であるが、後宮を去る経緯に異なりを見せる。黒日売、八田若郎女ともに石之日売命の嫉妬によって宮中を出て行くことになるが、傍線を付したところからも明らかなように、黒日売は自らの意志によって吉備国へと帰っていくのである。これは後段の女鳥王にも当て嵌まる。

亦、天皇、其の弟速総別王を媒と為して、庶妹女鳥王を乞ひたまひき。尓に、女鳥王、速総別王に語りて曰ひけらく、「大后の強きに因りて、八田若郎女を治め賜はず。故、仕へ奉らじと思ふ。吾は汝命の妻に為さむ。」といひて、即ち相婚ひき。是を以ちて、速総別王復奏さざりき。

女鳥王も黒日売と同様、自らの意志で入内を拒んでいるのがわかる。この二妃の入内の拒絶はともに石之日売命の嫉妬が原因であるが、後宮を出ていくかどうかの最終的な決断は、自らの意志に基づいて下されている。つまりそこには天皇の意志は介在していないのである。

一方、八田若郎女の追放には仁徳天皇の意志が明らかに介在していると考えられる。①の歌謡に対し、八田若郎女は返歌に「大君しよしと聞さば」と詠み込んでいる。仁徳天皇は何に対して「よし」といったのか。①の歌謡は八田若郎女の姿を嘆き、惜しんでいるのであり、「よし」に該当する内容は見あたらない。ここで考えるのは、仁徳天皇の「よし」とは八田若郎女が宮を去ることに対して発せられた言葉ではなかったかということである。天皇の許しを想定して初めて「大君さえそれでよいと仰せになるなら」という歌詞が成り立つのであり、天皇の言葉に従順に服する八田若郎女の姿が歌謡によって表されていると理解できるのである。

黒日売、女鳥王が自らの意志で天皇の下を去っていったのに対し、八田若郎女は天皇の許しを得て去っていくのであり、黒日売らに対する処遇とは一線を画す。系譜記事にその名を列ねることからも八田若郎女は正式に召し入れられた后である。その八田若郎女はただ追放されるのではなく、入内してすぐに出て行くのである。八田若郎女に対する薄遇は異例のことではあるが、[29]この処遇が天皇の御言によるものであると示すことで、八田若郎女に「独居りとも」と納得させるのである。

当該歌謡は八田若郎女の追放を天皇の言葉に基づく公的な措置であることを示し、后妃の列に加えられながら八田の地に封入される八田若郎女の姿に妥当性を与えているのである。

七　名代設置記事について

本来皇后であったはずの八田若郎女に対する『古事記』編纂者の配慮が歌謡に表現されていることを考察したが、その編纂意識は、当該歌謡を特殊なものにしている名代設置記事にも表れていると考えられる。

名代、子代記事は『古事記』中に十二例を数える。以下に『古事記』における名代、子代記事を列挙する。

〈子代〉

天皇代	子代の名	対象	記載位置	設置事由
垂仁	伊都部	伊登志和気王	系譜	子無きによりて

武烈	小長谷部	小長谷若雀命	系譜
			太子無かりき

〈名代〉

天皇代	名代の名	対象	記載位置
仁徳	葛城部	石之日売命	系譜
	壬生部	伊邪本和気命（履中）	系譜
	蝮部	蝮之水歯別命（反正）	系譜
	大日下部	大日下王	系譜
	若日下部	若日下王	系譜
	八田部	**八田若郎女**	**物語（当該歌謡）**
允恭	軽部	木梨之軽太子	系譜
	刑部	忍坂之大中津比売命	系譜
	河部	田井中比売	系譜
雄略	白髪部	白髪太子（清寧）	系譜

名代、子代について従来は王、王妃、王子の名号、宮号であると漠然と捉えられてきたが、[30]これに対して津田左右吉は早くに、王や王妃の住地の名であり、宮を営んだ場所の名であると指摘した。[31]しかし、名代と子代の違いや、その成立、或いは私部、壬生部などとの関わりなど問題は多く、未だ定説を見ない状態である。[32]

表を一瞥すると、子代についてはその設置事由が一文ではあるが明確に記されていることがわかる。しかし、名代記事に設置事由はなく、設置されたことのみが記載されており、その中でも歌謡を理由として名代の設置を語る当該物語は特殊な例であることがわかる。

后妃として系譜に名を列ねる八田若郎女の追放は『古事記』において極めて特異な例である。『古事記』編纂者は八田若郎女の追放

を天皇の許諾を得たものとすることで、異例である八田若郎女の追放に妥当性と説得力を付与した。同様に名代設置記事も「追放される后」に対する『古事記』編纂者の配慮、つまり本来皇后として立つはずであった八田若郎女に対する配慮が、その代償という形で結実したものと考えられる。

菅野雅雄は、『古事記』中の名代、子代の用例を比較し、唯一御名と関わりのない名代名が付されている田井中比売とその御名代である「河部」について論じた。[33]『書紀』「允恭紀」の「弟姫（衣通郎姫）」が『古事記』の田井中比売に比定されることを指摘した上で、

弟姫＝衣通郎姫は〈近江坂田→藤原宮→河内茅渟宮〉とその居処を遷したのであって、先述の如く『書紀』は中間の藤原宮の名をとって名代を藤原部とした。同様に考えれば『記』は、河内の茅渟宮に拠ったので、「河部」としたのであろう。

と論じる。更に続けて、『古事記』の記述は非常に簡略化された表現であり、その簡略化された表現は、「決して『記』の記述からだけで理解できるものとは言えないのである。」と「河部」という名代記事の背後に大きな物語が存在したことを指摘する。本来名代の設置は天皇の公的な大事であったはずである。武田祐吉は、

部民の起源の記事は、個々の部民に就いてであるが、これは多数の人々の身上に関することであつて、その重視された事は、序文にも、境を定め邦を開きて、近つ淡海に制し、姓を正し氏を撰みて、遠つ飛鳥に勒し給ひきと、この二件を挙げてゐるのに依つても察知せられる。

と序文を引きながらその重要性を述べている。[34]名代設置記事が「仁徳記」「允恭記」に集中して記載されていることからも、「八田部」の設置が仁徳天皇の果たした重要な事績の一つと捉えられる。以上のように天皇の大事である名代の設置を『古事記』は非常に簡略化して載録しているのである。そこには菅野が指摘したように、「大きな物語」の存在が背後に推定され、物語部分では語り尽くせないものも多かったと考えられる。このような物語の省略や改竄は往々にして行われた創作活動の一環と理解される。しかし、『古事記』はこれらの物語をただ省略するのではなく、必要な部分は歌や記事などによって補い記しているのではないだろうか。大后石之日売命を語る『古事記』において八田若郎女は、なるべく目立たぬようにしたかったはずである。そのための方法として物語が省略されたの

であろう。ただ仁徳天皇と石之日売命の和合のための前提として、八田若郎女の追放は示しておかねばならず、それを『古事記』は八田若郎女の歌謡と八田部設置記事によって補い示しているのである。

仁徳天皇と石之日売命の和合を語るという『古事記』独自の構想の下、八田若郎女の追放を語るために、『古事記』編纂者は多くの作為を凝らした。その一つが当該歌謡であり、多くを語らない『古事記』において八田若郎女追放が仁徳天皇の意志に基づくものであることを示し、その経緯を伝えるものとして載録されたと考える。

八　おわりに

仁徳天皇と石之日売命とが作り上げる「聖帝之世」を語るために、『古事記』は八田若郎女の追放を語る必要があった。『古事記』編纂者は当該歌謡によって八田若郎女の追放を語り、その追放が仁徳天皇自らの意志によることを歌意に示すことで、八田若郎女の追放に説得力をもたせた。序文に「烟を望みて黎元を撫でたまひき。今に聖帝と伝ふ。」と特記する『古事記』は「聖帝之世」を語るために、『書紀』にはない仁徳天皇と石之日売命の和合の物語を作り上げる。そして、『古事記』の構想の下、物語を再構築するに伴い、『書紀』では皇后として記される八田若郎女も、物語に沿う人物として再設定され、それを語る必要があった。当該歌謡は本来立后する八田若郎女を「追放される后」として再設定した『古事記』編纂者が追放過程とその理由とを明らかにするために載録したものであると考える。

〔注〕

1　新潮集成『古事記』。二一三頁。

2　吉井巌「イハノヒメの物語」、吉永登先生古稀記念『上代文学論集』、一九七五年、関西大学国文学会。後に『天皇の系譜と神話

二』（一九七六年、塙書房。）に収録。三六五頁。

3 折口信夫「万葉集巻一、二―万葉巻別論（一）―」、引用は『折口信夫全集ノート編』第三巻（一九七一年、中央公論社。）に拠る。二三七、二三八頁。

4 神野志隆光『古事記の世界観』、一九八六年、吉川弘文館。

5 都倉義孝「石之日売の嫉妬物語を読む―歌と物語の交渉」、古事記研究大系9『古事記の歌』、一九九四年、高科書店。

6 青木周平「記紀における歌謡と説話―〈イハノヒメ物語〉を事例として―」、『上代文学』62号、一九八九年。後に『古事記研究―歌と神話の文学的表現―』（一九九四年、おうふう。）に収録。二二七頁。

7 神野志隆光「古事記の悲恋―軽太子・軽大郎女の物語―」、久保朝孝編『悲恋の古典文学』、一九九七年、世界思想社。九頁。

8 戸谷高明「皇后の嫉妬」『国文学　解釈と教材の研究』第13巻第14号、一九六八年、學燈社。六五頁。

9 『歌謡全注釈』。二六三頁。

10 黒沢幸三『日本古代の伝承文学の研究』、一九七六年、塙書房。一三九、一四〇頁。

11 前掲10。

12 前掲9。二六三頁。

13 尾崎富義「石之日売伝承の位相」、古事記研究大系8『古事記の文芸性』、一九九二年、高科書店。

14 菅野雅雄「葛城氏の記載」『古事記成立の研究』、一九八五年、桜楓社。後に菅野雅雄著作集第三巻『古事記論叢Ⅲ　成立』（二〇〇四年、おうふう。）に収録。二二九頁。

15 冨士原伸弘「古事記にみえる石之日売皇后像―八田若郎女との比較を中心に―」、『日本文学論究』第51冊、一九九二年。二〇頁。

16 都倉義孝「女鳥王物語論―古事記悲劇物語の基本的構造について―」、日本文学研究資料叢書『古事記・日本書紀Ⅱ』、一九七五年、有精堂出版株式会社。二六一頁。

17 新編全集『古事記』。二九九頁。

18 折口信夫、慶應義塾大學通信教育部教材「國文學（四）」、一九五一年、慶應通信株式会社。一八二頁。後に『折口信夫全集』第14巻（一九六六年、中央公論社。）に収録。二二〇、二二一頁。

19 前掲9。二六二頁。

20 瀧口泰行「仁徳記筒木の宮伝承の歌謡群とその伝承者」、古事記研究大系9『古事記の歌』、一九九四年、高科書店。二五一、二五二頁。

21 中島『評釋』。四五一頁。

22 都倉義孝は、

仁徳には三つの妻問譚が記されている。妻問譚が多いのは、雄略記もそうだが、もちろん天皇のすぐれた威徳を語ろうとするものだろう。（中略）彼女の嫉妬なしにはストーリーは展開しない。イハノヒメの嫉妬こそ仁徳の妻問譚を統合する軸なのである。

と指摘する。（「仁徳と雄略そして顕宗・仁賢の物語―『古事記』下巻の構想をめぐって―」、『国語と国文学』、一九九三年。五―六頁。）

23 曽倉岑「イハノヒメの嫉妬」、日本文学研究資料叢書『古事記・日本書紀Ⅱ』、一九七五年、有精堂出版株式会社。一九一頁。

24 前掲23。一九一頁。

25 榎本福寿「『古事記』がつたえる蚕のはなし」、『國學院中國學會報』第38輯、一九九二年。二一三頁。

26 前掲15。一六頁。

27 三浦佑之「仁徳天皇―〈英雄〉との別れ―」、講座日本の神話6『古代の英雄』、一九七六年、有精堂出版株式会社。一〇九頁。

石之日売の激しい嫉妬に対する大雀のこの対処の仕方は、極端なまでにやさしい天皇を強調しようとしているとしか考えられない。

28 前掲23。

29 「垂仁記」の沙本毘売などは后妃の列に加わりながらも後宮を追放されたと考えられるが、これは謀反を企てたことに対する措置であり、八田若郎女の例と同列には扱えない。

30 『記伝』は「御名代は、其御名を後世に広く遺し伝へ賜はむために、其部の民を定め置るゝなり、」と説明する。（『記伝』三十五之巻、『本居宣長全集』第十二巻（一九七四年、筑摩書房。）に拠る。五〇頁。）

31 津田左右吉『日本上代史の研究』、一九四七年、岩波書店。

32 名代の名称に関しては津田論を受けて狩野久が再確認している。（「部民制」『講座日本史（一）』、一九七〇年、東京大学出版会。）また名代と子代の違いについては角林文雄（「名代・子代・部曲・無姓の民」『続日本紀研究』二〇九、一九八〇年。）、関晃（「大化前代における皇室私有民―子代・御名代考―」、『日本経済史大系　第一』、一九六五年、東京大学出版。）、原島礼二（『日本古代王権の形成』、一九七七年、校倉書房。）、鎌田元一（「『部』についての基本的考察」、『日本政治社会史研究』上、一九八四年、塙書房。）、本位田菊士（「子代と御名代と屯倉―大化前代における「公地・公民」の概念と実体―」、『日本史研究』二七四、一九八五年。）などにより語義の面から論じられている。

33 菅野雅雄「『古事記』の帝紀―「允恭記」の田井中比売をめぐって―」、『中京国文学』第41号、一九九九年。後に『古事記構造の研究』（二〇〇〇年、おうふう。）、菅野雅雄著作集第五巻『古事記論叢Ⅴ　構造』（二〇〇四年、おうふう。）に収録。一五六頁。

34 武田祐吉『古事記研究　帝紀攷』、一九四四年、青磁社。三二一頁。

第二節　「安康記」目弱王の反逆がもたらす天皇世界の変化

――天皇が弑逆される世界の描出とその克服――

一　はじめに

『古事記』下巻「安康記」の特徴として天皇本人の物語が少ないという点が挙げられる。押木の玉鬘をめぐる事件から始まる一連の物語は安康天皇とその同母弟である大長谷王、後の雄略天皇を中心として語られる。本節で取り上げる目弱王反逆物語は天皇が目弱王に殺害され、それを討たんとする大長谷王が軸となって展開する物語である。「安康記」全体の文脈からすれば目弱王による安康天皇殺害は雄略天皇即位のための伏線として位置付けられる。中西進は、

大長谷王子（雄略天皇）を中心にして、話が展開されるのである。安康記の内容は、いわば雄略即位前記といえる。

と論じ、[1] 森昌文も、

安康自身の固有の物語はない。いわば、雄略の英雄像を造形するために、目弱王の乱という反逆譚が用意されたとみられないこともない。

と述べている。[2] 安康天皇の殺害をめぐる物語である以上固有の物語がないとまではいえないが、目弱王の反逆に端を発し、皇位継承の候補者である白日子、黒日子、そして市辺忍歯王らが、大長谷王子によって殺害されたことを語る「安康記」を、その大長谷王子が即位するまでの経緯を語る天皇記、という観点から位置づけることは可能であると考える。本節で取り挙げる目弱王の物語も、このような観点から雄略天皇の即位を語る構成要素の一つであったと考えられるのである。

安康天皇を殺害したため雄略天皇と対立し排除される目弱王であるが、一方でその描かれ方は悲劇性を帯び、同情的であることが指摘されている。吉井巌は反乱を起こす人物に対して、筆者の親近な感情移入があり、それが反乱者を悲劇的人物として伝承の感動を高

めていることを指摘する。[3] 吉井は更に、

古事記の根幹に王権の基礎と絶対性が強固に貫かれており、これらを根底より揺るがさないかぎり、諸氏族の伝承や歴史的伝承を、できるだけ取り入れて利用した方が、古事記を説得力に富む作品としうる

と論じ、三浦佑之も「滅びの美学とでもいえるような雰囲気が漂っている。」と指摘した上で、王権の外側に位置した語り手を想定している。[4]

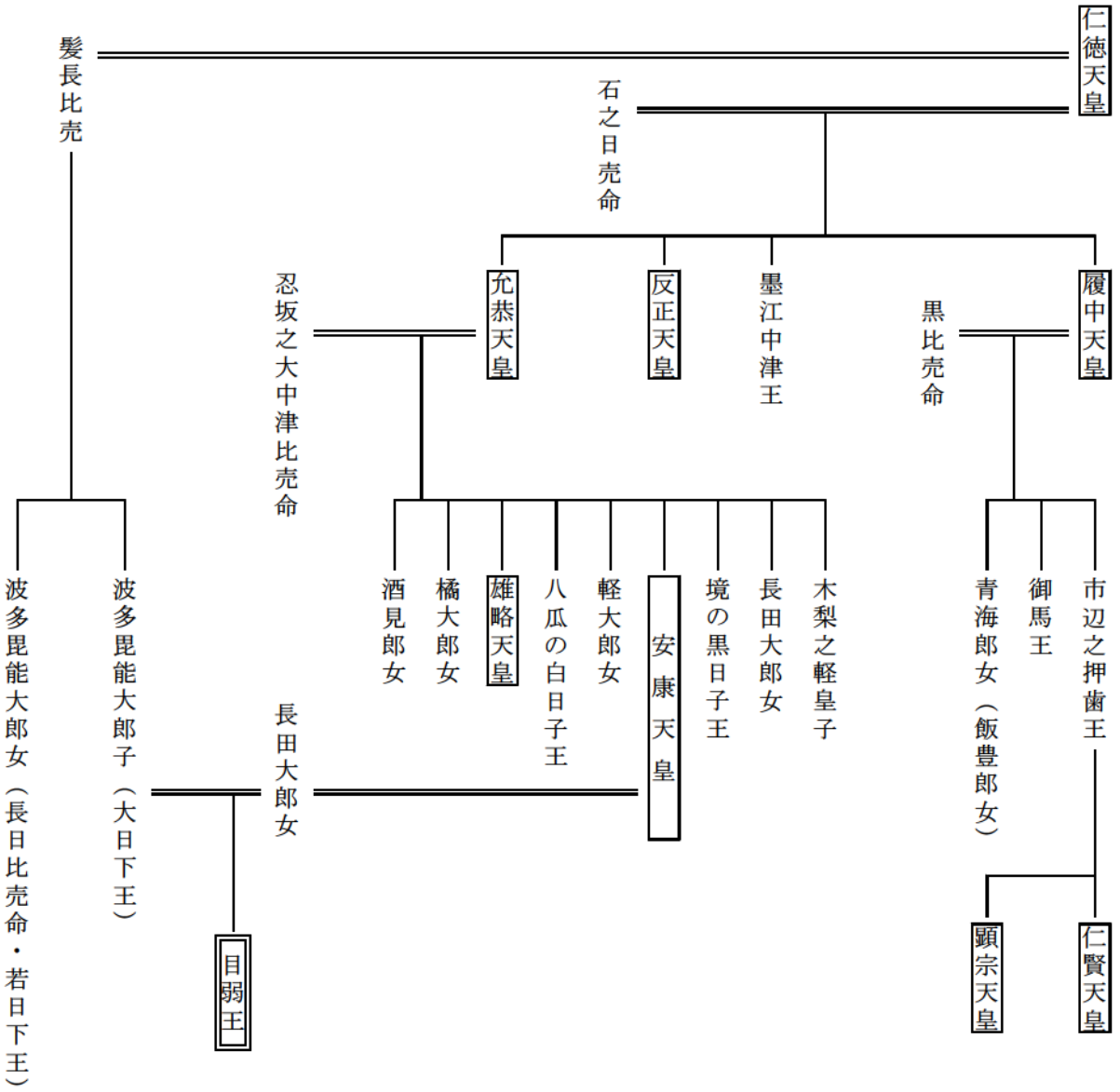
皇位継承の観点や文学的観点、或いは氏族伝承の観点などから論じられる目弱王であるが、[5] 本節では皇室の威厳を語り、天皇の国家統治の正統性を語るという、『古事記』の根本的な理念の中での目弱王の位置付けを考える。即ち雄略天皇即位の経緯を語る「安康記」にあって目弱王をどのような人物として描き出そうとしているのか。以下、系譜と物語から目弱王の位置づけを確認し、特に目弱王に用いられる「邪心」に注目して考察を試みる。

二　問題の所在

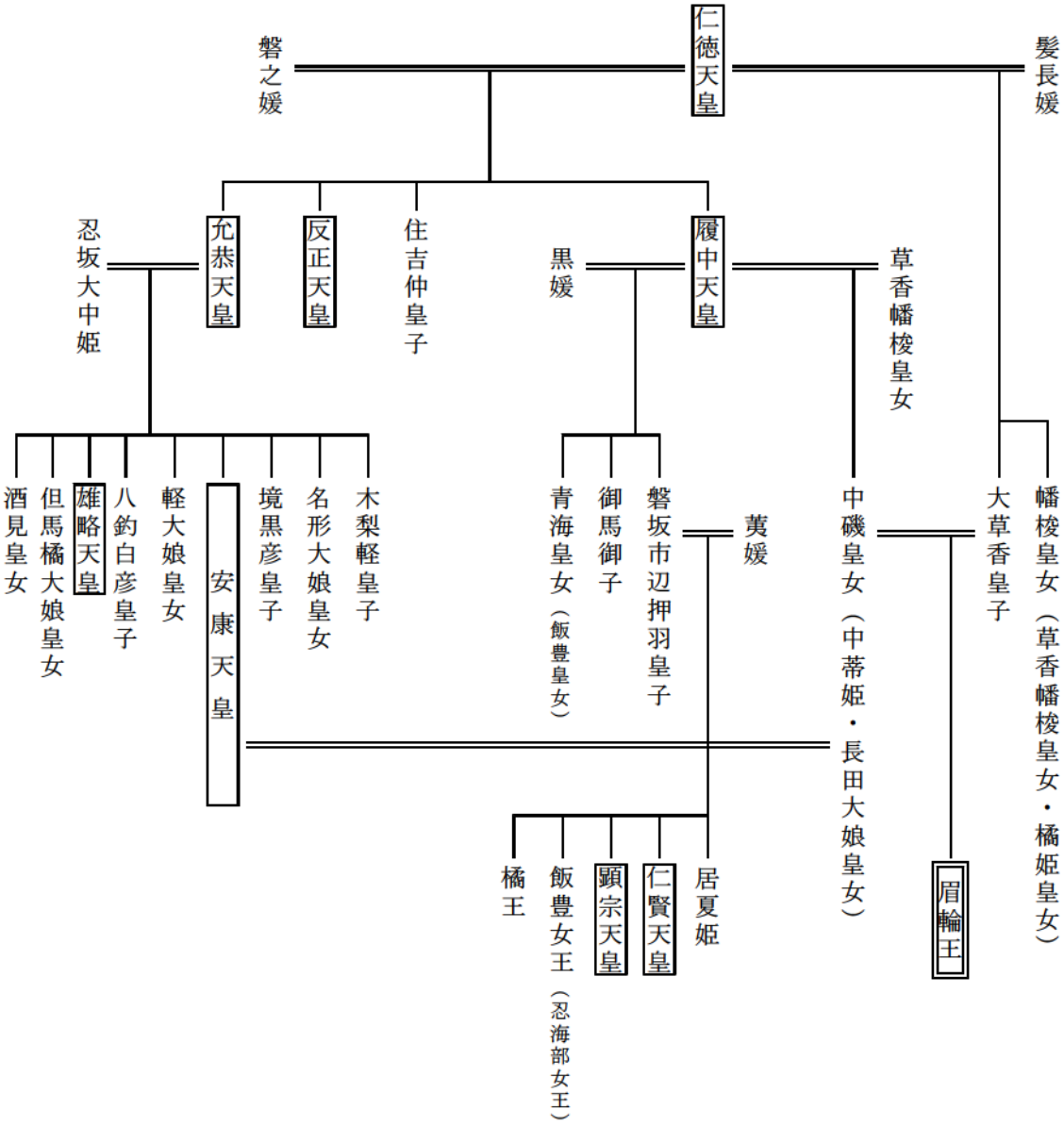
『古事記』の目弱王は大日下王と長田大郎女との間に生まれた王とされる。系図化して次頁に掲示する。[6] 『古事記』の系譜で先ず目に付くのは目弱王の母である長田大郎女である。その出自はどこにも明記されず、突然現れた感が強い。安康天皇の同母姉に同名の人物が登場しており、同一人物とする説もある。[7] しかし「安康記」の直前「允恭記」において軽太子と軽大郎女による同母兄妹の禁忌が悲劇的に語られていることからすれば、直後の「安康記」において、同母姉を迎え入れ、「嫡后」「大后」としていることになり、考えにくい。やはり同名の異なる人物として『古事記』編纂者は認識していたと考えるべきであろう。

一方『日本書紀』の系譜では眉輪王の母は中磯皇女とされる。中蒂姫命、長田大娘皇女など異なる名を『書紀』は載せているが、その出自は履中元年七月条に明記されている通り、履中天皇と草香幡梭皇女との間に生まれた皇女である。中磯皇女は『古事記』長田大郎女と同様に大草香皇子との間に眉輪王をもうけ、その後安康天皇のもとに王ともども入内している。

『古事記』系図


仁徳天皇
髮長比売
石之日売命
履中天皇
黒比売命
墨江中津王
反正天皇
允恭天皇
忍坂之大中津比売命
市辺之押歯王
御馬王
青海郎女（飯豊郎女）
木梨之軽皇子
長田大郎女
境の黒日子王
安康天皇
軽大郎女
八瓜の白日子王
雄略天皇
橘大郎女
酒見郎女
長田大郎女
波多毘能大郎子（大日下王）
波多毘能大郎女（長日比売命・若日下王）
目弱王
仁賢天皇
顕宗天皇

『日本書紀』系図



このように系図を比較したとき、記紀間の相異点は目弱王と履中天皇との関係にある。特に『古事記』では目弱王と履中天皇は何ら

関係を持っていない。何故なら母である長田大郎女の位置付けが異なるからである。履中天皇の皇女とする『書紀』と、出自を語らない『古事記』という、母の立場の相異がそのまま目弱王の立場の相異につながるのである。

系譜の違いはそれぞれの文献が何を語ろうとしているのかによると考える。文献が編纂された目的ということであり、この編纂の目的は物語の分析と合わせて求められるものであると考えられる。つまり正確な理解のためには系譜と物語との整合性が求められるべきであり、ここからは履中天皇から目弱王を離して位置づけている『古事記』編纂者の目的を物語部分から読み解こうと考える。

三　目弱王の「邪心」について

以上、目弱王周辺の系譜を記紀両書の比較から、『古事記』が目弱王に独自の認識を持っていたことを指摘した。次に履中天皇から離された目弱王が物語の中で如何に描かれているのかを見ていく。以下に目弱王反逆の物語を書き下して掲示する。

此より以後、天皇神牀に坐して昼寝したまひき。尓に、其の后に語りて曰りたまひしく、「汝思ほす所有りや。」とのりたまへば、答へて曰したまひけらく、天皇の敦き沢を被りて、何か思う所有らむ。」とまをしたまひき。是に其の大后の先の子、目弱王、是れ年七歳なりき。是の王、其の時に当りて、其の殿の下に遊べり。尓に天皇、其の少き王の殿の下に遊べるを知らしめさずて、詔りたまひしく、「①吾は恒に思ふ所有り。何ぞといへば、汝の子目弱王、人と成りし時、吾が其の父王を殺せしを知りなば、②還りて邪心有らむと為るか。」とのりたまひき。是に、③其の殿の下に遊べる目弱王、此の言を聞き取りて、便ち竊かに天皇の御寝しませるを伺ひて、其の傍の太刀を取りて、乃ち其の天皇の頸を打ち斬りて、都夫良意富美の家に逃げ入りき。天皇の御年、伍拾陸歳。御陵は菅原の伏見の岡なり。

尓に、大長谷王子、当時童男なりき。即ち此事を聞きたまひて、慷慨み忿怒りて、乃ち其兄黒日子王の許に到りて曰したまひけらく、「人天皇を取りつ。那何か為まし。」とまをしたまひき。然るに其の黒日子王、驚かずて怠緩の心有りき。是に大長谷王、其兄を詈りて言ひけらく、「一つには天皇に為し、一つには兄弟に為すを、何か恃む心も無くて、其兄を殺せしことを聞きて、驚かず

て怠かなる。」といひて、即ち其の衿を握り控き出して、刀を抜きて打ち殺したまひき。亦其の兄白日子王に到りて、状を告ぐること前の如くなりしに、緩なることも亦、黒日子王の如くなりき。即ち其の衿を握りて引き率て来て、小治田に到りて、穴を掘りて立てる随に埋みしかば、腰を埋むに至りて、両つ目走り抜けて死にき。

さて『書紀』では雄略即位前紀三年条に同様の記事を載せているが、『古事記』では明示されない目弱王の安康天皇を殺害するに到った動機が記されている。その部分を以下に掲げる。

天皇、忿怒彌盛なり。乃ち復并せて眉輪王を殺さむと欲すが為に、所由を案へ劾ひたまふ。④眉輪王の曰さく、「臣、元より、天位を求ぐにあらず。唯父の仇を報ゆらくのみ」とまうす。

波線④で眉輪王は天皇殺害の動機を「天皇の位をのぞんだためではない。ただ父の仇をとるためである。」と雄略天皇に語っている。『書紀』では眉輪王が安康天皇を殺害したことについて、ただ父大草香皇子の仇討ちのためである、と明確に示されているのである。しかし、『古事記』では『書紀』のように殺害の動機は明示されず、傍線部分③「此の言を聞き取りて」とあるのみである。「此の言」とは天皇が長田大郎女に、心の内を語った言を指している。その内容は傍線部分①「私が目弱王の父大日下王を殺したと知ったら、必ず「邪心」を持つことになるだろう。」というものである。結果は天皇が心配したとおりになり父の死の経緯を知った目弱王は安康天皇を弑逆することになる。このとき天皇の発した「邪心」（波線部②）とは、『書紀』と同じく「父の仇」を討たんとする心を指しているのだろうか。この「心」の用例を『古事記』から抽出し分析した冨士原伸弘は、

これらには全てその「心」の持ち主と王権側との対立が仕組まれている。

と指摘している。[8]「邪心」は明らかに王権への対立を表現する語であると考えられるが、具体的にどのような心情を表しているのか。以下に『古事記』の「邪心」五例を掲示する。

A　「我が那勢の命の上り来る由は、必ず善き心ならじ。我が国を奪はむと欲ふにこそあれ。」とのりたまひて、（中略）伊都の男建踏み建びて待ち問ひたまひしく、「何故上り来つる。」と、とひたまひき。尓に速須佐之男命、答へ白ししく、「僕は邪心無し。唯大御神の命以ちて、僕が哭き伊佐知流事を問ひ賜へり。故、白し都良久、『僕は妣の国に往かむと欲ひて哭くなり。』とまをしつ。

尓に大御神詔りたまひしく、『汝は此の国に在るべからず。』とのりたまひて、神夜良比夜良比賜へり。故、罷り往かむ状を請さむと以為ひてこそ参上りつれ。異心無し。」とまをしき。（上巻　須佐之男命の昇天）

B　是に天若日子、其の国に降り到る即ち、大国主神の女、下照比売を娶し、亦其の国を獲むと慮りて、八年に至るまで復奏さざりき。（中略）或し邪心有らば、天若日子此の矢に麻賀礼。（上巻　葦原中国平定）

C　故、大毘古命、高志国に罷り往きし時、腰裳服たる少女、山代の幣羅坂に立ちて歌曰ひけらく、

御真木入日子はや　御真木入日子はや　己が緒を　盗み殺せむと　後つ戸よ　い行き違ひ　前つ戸よ　い行き違ひ
窺はく　知らにと　御真木入日子はや

とうたひき。是に大毘古命、恠しと思ひて馬を返して、其の少女に問ひて曰ひしく、「汝が謂ひし言は何の言ぞ。」といひき。尓に少女答へて曰ひしく、「吾は言はず。唯歌を詠みつるにこそ。」といひて、即ち其の所如も見えず忽ち失せにき。（中略）此は為ふに、山代国に在る我が庶兄建波迩安王、邪心を起せし表にこそあらめ。（中巻　崇神記）

D　本、難波の宮に坐しましし時、大嘗に坐して豊明為たまひし時、大御酒に宇良宜て大御寝したまひき。尓に其の弟墨江中王、天皇を取らむと欲ひて、火を大殿に著けき。（中略）是に其の伊呂弟水歯別命、参赴きて謁さしめたまひき。尓に天皇詔らしめたまひけらく、「吾は汝命の若し墨江中王と同じ心ならむかと疑ひつ。故、相言はじ。」とのらしめたまへば、答へて白しけらく、「僕は穢邪心無し。亦墨江中王と同じからず。」とまをしたまひき。亦詔らしめたまひけらく、「然らば今還り下りて、墨江中王を殺して上り来ませ。彼の時に吾女必ず相言はむ。」とのらしめたまひき。（下巻　履中記）

E　（安康記　当該物語）

Aは高天原追放を命じられた須佐之男命が天照大御神のもとを訪ねる場面である。その猛々しく昇天する姿に天照大御神は「善き心」はないと判断し、武装して待ち受ける。須佐之男命は「邪心」はないと答えて、昇天の経緯を告げ、再度「異心」はないことを告げる。「邪心」の反対の意味で用いられているのが「善き心」であると理解できる。ではここでいう「邪心」とはどのような心の状態をいっているのか。具体的に「邪心」の内容を表しているのは、傍線部分「我が国を奪はむと欲ふ」心であると考えられるのである。

次のB、天若日子の反逆の場面では葦原中国平定のために遣わされた第二の使者である天若日子に用いられている。天若日子はその降臨直後から大国主神の女下照比売を娶り、「其の国を獲むと慮」っていたと記されている。そのため「邪心」有れば当たれと高木神が放った矢によって死んでしまう。天若日子は己が抱いていた「邪心」によって死ぬことになったという物語の構造が認められる。この構造の要となる「邪心」が指し示す内容は、Aと同じく国を奪おうとする心である点は注意が必要であろう。

中巻では用いられ方が異なってくる。Cは「崇神記」で腰裳服たる少女の詠む歌により庶兄建波迩安王の「邪心」を知り、鎮圧するという物語である。御真木入日子よ、己が緒を盗み殺せむ、即ち自分の命が盗まれようとしているのを知らないのか、と警鐘を鳴らす歌であり、天皇を殺そうとする意志を「邪心」と記していることがわかる。Dも天皇を殺そうと火を放った墨江中王と「同じ心」があるのではと疑う履中天皇に対して水歯別命は「穢邪心」はない、墨江中王と同じではない、と告げる場面である。Cと同じく天皇を殺そうとする心が「邪心」と表されている。さて目弱王の「邪心」について谷口雅博は、

安康天皇の言葉に「邪心」という言葉を入れることによって、その直後に天皇を殺害した目弱王に対し「邪心」による行動という要素を加えているのではないか。

と論じ、この言葉によって「討たれる側の否定的要因は解消され」、「大長谷による目弱王討伐の正当性も保証される」とする指摘する。(9)「邪心」は王権に対する反逆心として理解される語句であるが、その「邪心」が物語においてどのように利用されているのかを指摘した。つまり「邪心」は、討伐する、或いはされる根拠としてはたらいているということである。

以上の考察から当該物語に戻ると、目弱王が抱いた「邪心」とは、『書紀』のような復讐心といったものとは異なる意味で用いられた語句である可能性が推測される。天照大御神や大国主神、そして天皇といった権力の中心に向けられた「心」であること、という共通点は見られるが、更に「邪心」の特徴を浮かび上がらせるために、『古事記』の反逆伝承を媒介とし、この伝承において「邪心」はどのように用いられているのかを確認する。

四　反逆の物語と「邪心」との関係

反乱物語については前にふれた吉井巌や矢嶋泉、山路平四郎などにより総合的な理解が進められた。[10] それら反乱物語は邦家の経緯、王化の鴻基に抵触するものではないという矢嶋の論は皇室の威厳を語る『古事記』において、反乱伝承を明確に位置付けたといえる。

さて『古事記』の反乱伝承として、吉井は以下の十三例を挙げている。

1　神武天皇による大和の平定
2　神沼河耳命による当芸志美々命の殺害
3　丸迩臣日子国夫君命による建波迩安王の殺害【邪心　C】
4　沙本毗古王、沙本毗女命の討伐（垂仁）
5　倭建命の東西平定
6　丸迩臣の祖・難波根子建振熊命による香坂王、忍熊王の討伐
7　宇遅能和紀郎子による大山守命の討伐
8　女鳥王、速総別命の討伐
9　水歯別命による墨江中王の殺害【穢邪心　D】
10　穴穂御子による軽太子の流刑
11　目弱王による穴穂御子（安康）の殺害【邪心　E】
12　大長谷若建御子による目弱王、葛城都夫良意富美の討伐
13　平群臣志毘の討伐（顕宗、仁賢）

これらは吉井が認定して掲げた用例であるが、栗原隆はこの抽出基準の再検討を試みている。[11] ここでは目弱王の人物造形における「邪心」の用法を考察するのが目的であるため、反乱伝承と反逆伝承とを分けて、後者の中で「邪心」の在り方を位置づけるべきだと考える。反逆伝承の定義は、個人（もしくは少人数）によって、王権（天照大御神や天皇）に対して行われる、反抗（攻撃を加える、命令

に背く。）を語るものとする。このような枠組みを基に反逆伝承を抽出した用例を改めて以下に掲げる。

①「神武記」当芸志美美命の反逆

②「崇神記」建波迩安王の反逆【邪心　C】

③「垂仁記」沙本毘古命・沙本毘売命の反逆

④「仲哀記」香坂王・忍熊王の反逆

⑤「応神記」大山守命の反逆

⑥「仁徳記」速総別王・女鳥王の反逆

⑦「履中記」墨江中王の反逆【穢邪心　D】

⑧「安康記」目弱王の反逆【邪心　E】

①は神武天皇の異母兄である当芸志美美命が神武天皇后伊須気余理比売を強引に娶ろうとし、三柱の御子、即ち日子八井命、神八井耳命、神沼河耳命たちの殺害をも計画していた事件である。狙われた御子たちは母伊須気余理比売の詠む歌によって、その計画を知り、鎮圧する。神武天皇崩後の物語であるが、

故、天皇崩りまして後、其の庶兄当芸志美美命、其の嫡后伊須気余理比売を娶せし時、其の三はしらの弟を殺さむとして謀る間に、其の御祖伊須気余理比売、患ひ苦しみて、歌を以ちて其の御子等に知らしめたまひき。

と語られるように「嫡后」「御祖」と記される伊須気余理比売を娶り、その上御子たちを殺そうと「謀」るという表現から、天皇側の体制に対する行為であると考えられる。ここから当芸志美美命を反逆者と認め用例の①として掲げた。

②は高志道にいる「麻都漏波奴人等」を征伐するために派遣された大毘子命が、腰裳服たる少女によって、建波迩安王の反逆を知り、誅殺する物語である。少女の歌によって建波迩安王の「邪心」の存在を知った大毘古命は崇神天皇に報告し、誅伐の詔を承けるのである。

③は、

尓に沙本毘古王謀りて曰ひけらく、「汝寔に我を愛しと思はば、吾と汝と天の下治らさむ。」といひて、即ち八塩折の紐小刀を作りて、其の妹に授けて曰ひけらく、「此の小刀を以ちて、天皇の寝たまふを刺し殺せ。」といひき。

と波線部に明らかなように「汝寔に我を愛しと思はば、吾と汝と天の下治らさむ。」と妹である沙本毘売命を「謀」る言から始まり、共謀して垂仁天皇の殺害を実行に移す。しかし、謀略は成功せず二人とも誅殺されることになる。

④新羅国の討伐を終え帰還する途上、

人の心疑はしきに因りて、喪船を一つ具へて、御子を其の喪船に載せて、先づ「御子は既に崩りましぬ。」と言ひ漏さしめたまひき。

と息長帯日売命は「人心が（反逆心を抱いてはいないか）疑わしい」（傍線部分）として、喪船を準備して御子の死を擬装して上京した。この時異母兄である香坂王、忍熊王は軍を起こし、息長帯比売命の船に攻め込むが、将軍建振熊命の機転により誅殺された。

⑤応神天皇の崩御後、大山守命は「天皇の命に違ひて、猶天の下を獲むと欲ひて、その弟皇子を殺さむ情」を抱き挙兵する。応神天皇は在位中に、

即ち詔り別けたまひしく、「大山守命は山海の政を為よ。大雀命は食国の政を執りて白し賜へ。宇遅能和紀郎子は天津日継を知らしめせ。」とのりわけたまひき。

と三柱の御子に職分に関する詔を下している。大山守命の行為は皇位継承の争いでもあるが、「天皇の命に違いて」行われるものとわざわざ記したのは、『古事記』が応神天皇に対する反逆として認めているからであると考える。

⑥では仁徳天皇が女鳥王を所望するが、大后石之日売命の嫉妬深さに怖じ気づき、速総別王に「吾は汝命の妻に為さむ。」と言って結婚する。女鳥王との仲介を命じられていた速総別王は「復奏」せず天皇を裏切ることになり、その上、

雲雀は　天に翔る　高行くや　速總別　鷦鷯取らさね

（雲雀が天に飛び上がるように、空高く飛び行く速総別王よ、大雀命を殺して下さい。）

と女鳥王が詠んだことにより、謀反の心が明らかに示されることになる。

⑦は履中天皇が難波の高津宮での宴席で、墨江中王は「天皇を取らむと欲ひて、火を大殿に著けき。」と記されており、履中天皇に対する明らかな反逆心が示されている。水歯別王もこのような「穢邪心（反逆心）」を持ってはいまいかと天皇に疑われ、この疑いを晴らすために墨江中王を誅伐することになる。

⑧目弱王の反逆は、聞かれているとも知らずに発した「人と成りし時、吾が其の父王を殺せしを知りなば、還りて邪き心有らむと為るか。」という安康天皇の言が発端となっている。安康天皇が実父の仇であることを知った目弱王は天皇弑逆を実行する。その後目弱王は都夫良意美に匿われるが、大長谷王子によって追い詰められ、最期は自刃して果てる。

除外したものは以上の用例に看取される天皇或いは天皇の命令に対する、個人的な反逆の意志が明らかに認められないと考えられるものである。

例えば13は「清寧記」に記載の仁賢天皇即位前の伝承で、歌垣の場で菟田首等の女である大魚をめぐり、歌のやりとりで争う場面となる。直後の記述には「闘ひ明して、各退りき。」とあり、志毘臣とのやりとりは確かに「闘ひ」と認識され、志毘臣は袁祁命に対立していると考えられるが、反逆とまではいえない。また「凡そ朝廷の人等は、旦は朝廷に参赴き、昼は志毘の門に集へり。」、つまり朝廷の官人たちは昼になると志毘臣の家に集まっている、という状況が語られた後、志毘臣の殺害が記される。事態が殺害にまで及んでいることを考えれば、袁祁命に対する志毘臣の態度は王権側から排除すべきものと判断されたということであろうが、歌や集会という直接的な攻撃ではないこと、またその意志や計画が具体的に語られないことから、これを反逆伝承から外した。

また10は軽太子と軽大郎女の物語を指すが、

木梨之軽太子、日継知らしめすに定まれるを、未だ位に即きたまはざりし間に、其の伊呂妹軽大郎女に姦けて歌曰ひたまひしく、

とあり、ここには軽太子が定めに従っていない状態にあることが示されている。太子という立場にありながら、その責務を放棄しているのであり、大きくは王権と対立する行為であると考えられ、そのため穴穂皇子が天皇位を継ぐ候補者、即ち王権側の存在として登場する余地がうまれるのである。また軽太子と軽大郎女も⑥の速総別王と女鳥王と同様に歌の贈答が記されている。ただその歌に反逆を意味する言葉はなく、これが⑥と決定的に異なる点であり、このため10もまた反逆伝承とは認められない。

この10と合わせて③と⑥は考えておく必要がある。これらは禁忌の恋の物語として括ることができる物語である。特に③⑥はその恋愛が天皇への反逆にまで及ぶものであり、反逆心と恋心とが密接な関わりを持って語られる反逆伝承ということになる。この伝承においては苦悩し葛藤する心の表現が、物語を展開させる原動力としてあり、ここに文芸として高く評価される要因がある。非常に単純化して示せば、〈恋心〉→〈誅殺〉という構造上の特徴を③⑥は持っているといえるのである。

一方で①②④⑤⑦⑧は一人の人物による反逆の物語であり、〈恋心〉を媒介とする二人の反逆である③⑥と、その点において区別できる。前者の①②④⑤⑦⑧に更にもう一つ基準を加えて、この反逆が天皇の在位中のことか、退位後のことかで分けてみると、在位中が②⑦⑧、退位後が①④⑤となる。これを以下に表示しておく。

	反逆者	対象		反逆の時期
①	当芸志美美命	日子八井命 神八井耳命 神沼河耳命	弟 弟 弟	崩御後
②C	**建波迩安王**	**崇神天皇**	**天皇**	**在位中【邪心】**
③	沙本毘古王・沙本毘売	垂仁天皇	天皇	在位中（恋愛譚）
④	香坂王、忍熊王	神功皇后・品陀和気命	皇后・弟	崩御後
⑤	大山守命	宇遅能和紀郎子・大雀命	弟	崩御後
⑥	速総別王・女鳥王	仁徳天皇	天皇	在位中（恋愛譚）

⑦D	墨江中王	履中天皇	天皇	在位中【穢邪心】
⑧E	目弱王	安康天皇	天皇	在位中【邪心】

この表から読み取れるのは「邪心」が用いられる人物の反逆（②⑦⑧）が天皇在世中の出来事としてあり、「邪心」の語が用いられない①④⑤は天皇崩御後に起きた反逆であることがわかる。膨大な用例の分析から推定された傾向ではなく、わずかな用例を区分けした結果、窺い知れた用途上の違いであり、用例検証からの結論としては根拠薄弱といわざるを得ない。しかし「邪心」という語を用いる場合、その使用する物語の状況に対しては注意が払われていたと考えられ、『古事記』編纂者が意識的に場を選択して用いた語句であったと考えられるのである。

「邪心」の訓は現在「キタナキココロ」とするのが大勢を占める。[12] 筆者もこれに従うものであるが、例えば『日本書紀私記』の「邪神」の項には「安之支加美（アシキカミ）」とある。[13]『類聚名義抄』では「邪」の字義を「ヨコサマ（シ）　アシ　ナナメヤ　ユカム　イツハル」とする。[14] 細部の違いには触れ得ないが「キタナシ」にせよ「アシ」と訓むにせよ「邪」が負の意味を持つ字であることに間違いなく、それは「正」に対する概念であり、王権に対立する概念に用いられる字として確認される。この「邪」字は記紀それぞれに極めて限定された用いられ方をしている。『書紀』を確認すると「邪」字はわずか四例しか用いられていない。しかも限られた用語にのみに用いられている。

「蠅声邪神」　　第九段本文（『書紀』巻第二上神代下）

「葦原中国之邪鬼」　同右

「邪神」　　同右

「邪神」　　景行四十年七月条（『書紀』巻第七）

先ず第九段本文は「葦原中国」にいる討伐すべき存在を「邪鬼」と表している。次の「邪神」も同じ意味で用いられており、「景行紀」の「邪神」は東征を命じる景行天皇の詔の中に用いられている。「神」「鬼」を修飾する文字としてのみ使われており、限られた

用法ということができる。この限定して用いられるという傾向は『古事記』にも見られる。前掲した「邪心」の五例が、「邪」字の全用例でもあるということであり、つまり『古事記』では「心」を修飾する文字としてのみ「邪」字は扱われているのである。この用字の傾向から「邪心」とは『古事記』が独自に活用する語句であり、巧みに「心」を表現し、物語を構築しようとした、『古事記』編纂者の意志がそこに窺えるのである。

このような語句だからこそ神話においては天照大御神の国を奪おうという意味（A「邪心」）や、大国主神の国を奪おうという意味（B「邪心」）に、つまりその国を治める存在への限定された直接的な反逆心を意味する語句として用いられているのである。

また天皇の時代においては、天皇自身に直接向かう反逆心として「邪心」の語は用いられているのであり、だからこそ天皇の在位中に限り使われているのだと推測されるのである。

さてここで本文に立ち戻ってみる。『古事記』編纂者は目弱王を、「邪心」を抱いた人物として作り上げたが、『古事記』では、そのような天皇に刃を向ける行為は決して許されない。それが父の仇であっても、それは理屈にならないのである。父の仇であろうと天皇に向けられた反逆の心は「邪心」であり、この「邪心」ある人物として描くことで、目弱王にわずかな理屈もないことを表現しているのである。

父の仇といえば「顕宗記」に同様の問題で葛藤する天皇の姿が描かれている。顕宗天皇は父市辺忍歯王の仇をとるため、父を殺した雄略天皇の御陵を壊そうとする。しかし兄意祁命が、

然か為し所以は、父王の怨みを其の霊に報いむと欲ほすは、是れ誠に理なり。然れども其の大長谷天皇は、父の怨みにはあれども、還りては我が従父にまし、亦天の下治らしめしし天皇なり。是に今単に父の仇といふ志を取りて、悉に天の下治らしめしし天皇の陵を破りなば、後の人必ず誹謗らむ。唯父王の仇は報いざるべからず。故、少し其の陵の辺を掘りつ。既に是く恥、後の世に示すに足らむ。

と述べ、父の仇であろうが、雄略天皇は従父であり天皇でもあり、その人物の御陵を壊せば後世に恥を残すことになろう、と諭すのである。ここにも天皇を不可侵の存在とし、絶対視する『古事記』の思想を読み取ることができる。

五　おわりに

『古事記』編纂者は「安康記」を構築する上で、天皇弑逆者という目弱王の一側面を特化したのだと考える。天皇を殺すという行為自体が忌避すべきものであり、天皇の神性を強調し、国家統治の正統性を語ろうとする『古事記』とすれば注意して取り扱うべきものであったと推測される。それを敢えて記し伝えた『古事記』編纂者の意図は、天皇不可侵の原則を物語るためであったと考えられる。崇峻天皇がそうであるように、いよいよ天皇でさえも殺害される世界へと筆が及んだということを示しているのではないだろうか。天皇が人間として存在する現実世界へと『古事記』の記述も近づいてきたのである。神話的世界とつながり「聖帝之世」として創出されてきた現実的世界「天下」が、語りの「今」である現実世界に近づいたことを表す物語であると考える。天皇が人間に近づき、「天下」が現実の世界に近づいていき、神話が歴史へと変換されていくのである。

弑逆者目弱王を作り上げるため、『古事記』編纂者は先ず系譜を操作し、履中天皇から離すことにしたと考えられる。それは目弱王が反逆者であり天皇を殺害した唯一の存在であることが原因であった。在位中の天皇に反逆し、それを実行する存在である事と、系譜において履中天皇から遠ざけられている事とが、関連づけて理解できることを論じ得たと思う。

系譜における人物設定と、物語における人物描写の両方から特徴を読み取り、『古事記』が独自に構想した目弱王像を考察してきた。即ち『古事記』では天皇不可侵の原則の下、天皇を殺害する目弱王の履中天皇との結び付きが弱められ、物語では「邪心」を抱く反逆者であり、安康天皇弑逆を実行する唯一の存在としての面が強調されたと考えられる。物語的であり悲劇的人物としての側面ものぞかせる目弱王であるが、第一義的には反逆者として位置付けられているのであり、『古事記』編纂者はその設定に則して、系譜を改変し、物語を構築し、「邪心」の語を用いたのである。

〔注〕

1 中西進「古事記抄―安康・雄略―」『論集上代文学』第6冊、一九七六年、笠間書院。後に古事記を読む4『河内王家の伝承』（一九八六年、角川書店。）に収録。一二一頁。

2 森昌文「古事記・目弱王の乱に見る安康像と雄略伝承」『国文学研究』第85集、一九八五年。一二頁。

3 吉井巖「王化の書、古事記に反権力の物語が多いのはなぜか」『國文學　解釈と教材の研究』第25巻第14号、一九八〇年。三八頁。

4 三浦佑之「潔い男の物語」『日本文学論究』第63冊、二〇〇四年。一七頁。
また目弱王反乱物語の悲劇的性格については、濱田清次（「目弱王の物語」『文藝研究』第20集、一九五五年。）、
高田孝一郎（「安康記の物語　その構想と文学性との関係」『古代研究』第2号、一九七二年。）などに指摘がある。

5 井上光貞（「帝記からみた葛城氏」『古事記大成』歴史考古篇、一九五六年、平凡社。）、寺西貞弘（「大化前代の皇位継承について―雄略天皇の即位をめぐって―」『ヒストリア』第101号、一九八三年。）、長野一雄（「安康記の大長谷王像」『古代文学』28号、一九八九年。）などにより葛城氏との関連が指摘されている。

6 以下記紀における目弱王に関係する系譜記事を掲示する。論中の系図において示した人物に傍線を付した。

「仁徳記」

大雀命、難波の高津宮に坐しまして、天の下治らしめしき。此の天皇、葛城の曽都毘古の女、石之日売命を娶して、生みませる御子、大江の伊邪本和気命。次に墨江の中津王。次に蝮の水歯別命。次に男浅津間若子宿祢命。又上に云へる日向の諸県君、牛諸の女、髪長比売を娶して、生みませる御子、波多毘能大郎子、亦の名は大日下王。次に波多毘能若郎女、亦の名は長日比売命、亦の名は若日下部命。又庶妹八田若郎女を娶したまひき。又庶妹宇遅能若郎女を娶したまひき。此の二柱は、御子無かりき。此の大雀天皇の御子等、并せて六王なり。故、伊邪本和気命は、天の下治らしめしき。次に蝮の水歯別命も亦、天の下治らしめしき。次に男浅津間若子宿祢命も亦、天の下治らしめしき。

「履中記」

子、伊邪本和気命、伊波礼の若桜宮に坐しまして、天の下治らしめしき。此の天皇、葛城の曽都毘古の子、葦田宿祢の女、名は

黒比売命を娶して、生みませる御子、市辺之忍歯王。次に御馬王。次に妹青海郎女、亦の名は飯豊郎女。

「允恭記」

弟、男浅津間若君子宿祢王、遠飛鳥宮に坐して、天の下治らしめしき。此の天皇、意富大杼王の妹、忍坂之大中津比売命を娶して、生みませる御子、木梨之軽王。次に長田大郎女。次に境の黒日子王。次に穴穂命。次に軽大郎女、亦の名は衣通郎女。次に八瓜の白日子王。次に大長谷命。次に橘大郎女。次に酒見郎女。凡そ天皇の御子等、九柱なり。此九王の中に、穴穂命は天の下治らしめき。次に、大長谷命、天の下治らしめき。

「安康記」

御子、穴穂御子、石上の穴穂宮に坐しまして、天の下治らしめき。天皇、伊呂弟大長谷王子の為に、坂本臣等の祖、根臣を、大日下王の許に遣はして、詔らしめたまひしく、「汝命の妹、若日下王を、大長谷王子に婚はせむと欲ふ。故、貢るべし。」とのらしめたまひき。尓に大日下王、四たび拝みて白しけらく「若し如此の大命も有らむと疑ひつ。故、外に出さずて置きつ。是れ恐し。大命の随に奉進らむ。」とまをしき。然れども言以ちて白す事、其れ礼无しと思ひて、即ち其の妹の礼物と為て、押木の玉縵を持たしめて貢献りき。根臣、即ち其礼物の玉縵を盗み取りて、大日下王を讒して曰ひしく、「大日下王は、勅命を受けずて曰りたまひつらく、『己が妹や、等しく族の下席に為らむ。』とのりたまひて、横刀の手上を取りて、怒りましつ。」といひき。故、天皇大く怨みまして、大日下王を殺して、其の王の嫡妻、長田大郎女を取り持ち来て、皇后と為たまひき。

『書紀』仁徳二年

二年の春三月の辛未の朔戊寅に、磐之媛命を立てて皇后とす。皇后、大兄去来穂別天皇・住吉仲皇子・瑞歯別天皇・雄朝津間稚子宿祢天皇を生れませり。又妃日向髮長媛、大草香皇子・幡梭皇女を生めり。

『書紀』履中元年

秋七月の己酉の朔壬子に、葦田宿祢が女黒媛を立てて皇妃とす。妃、磐坂市辺押羽皇子・御馬皇子・青海皇女を生めり。一に曰はく、幡豊皇女といふ。次妃幡梭皇女、中磯皇女を生れませり。

『書紀』允恭二年

二年の春二月の丙申の朔己酉に、忍坂大中姫を立てて皇后とす。是の日に、皇后の為に刑部を定む。皇后、木梨軽皇子・名形大娘皇女・境黒彦皇子・穴穂天皇・軽大娘皇女・八釣白彦皇子・大泊瀬稚武天皇・但馬橘大娘皇女・酒見皇女を生れませり。

『書紀』安康元年元年春二月

爰に大草香皇子の妻中蒂姫を取りて、宮中に納入れたまふ。因りて妃としたまふ。復遂に幡梭皇女を喚して、大泊瀬皇子に配せたまふ。是年、太歳甲午。

『書紀』安康二年春正月

中蒂姫命を立てて皇后とす。甚に寵みたまふ。初め中蒂姫命、眉輪王を大草香皇子に生れませり。乃ち母に依りて罪を免るることと得たり。常に宮中に養したまふ。三年の秋八月の甲申の朔壬辰に、天皇、眉輪王の為に殺せまつられたまひぬ。

7 思想大系『古事記』、四五六頁補注。

同じ古事記の下巻のなかに、近接して何の説明もなく出てくる安康皇后の長田大郎女は、允恭皇女のそれと同一人物と解するのが穏当であり、……

8 阿部寛子「伝承としての近親婚―「安康記」の意味するもの―」『調布日本文学』第5号、一九九五年。

9 冨士原伸弘「古事記における市辺之忍歯王像―「平心」の解釈を中心に―」『詫間電波工業高等専門学校研究紀要』第27号、一九九九年。三一頁。

10 谷口雅博「『古事記』下巻・反逆物語の語り口」『東アジアの古代文化』第120号、二〇〇四年。後に『古事記の表現と文脈』（二〇〇八年、おうふう。）に収録。三二八、三二九頁。

前掲3。

山路平四郎「古代の反逆物語」、講座日本の神話6『古代の英雄』、一九七六年、有精堂出版株式会社。

矢嶋泉「『古事記』中下巻の反乱物語」、稲岡耕二先生還暦記念『日本上代文学論集』、一九九〇年、塙書房。及び「『古事記』下

巻試論」『日本文学』第40巻第4号、一九九一年。

榎本福寿は中巻と下巻とで反乱伝承に違いがあることを緻密な読解から導いている。（「反乱、そのありかたと時代」、古事記研究大系8『古事記の文芸性』、一九九三年、高科書店。）そのまとめの部分のみを以下に引用する。

中巻の所伝は、内と外のその敵の討伐を、時代が直面する重要な課題としてつたえるのである。下巻では、皇位の奪取それじたいをめざすくわだては、わずかに墨江中王のそれらしい一例があるにすぎない。時代が大きく推移したことを、それは如実にものがたる。（一四一頁。傍点原文。）

11 栗原隆「古事記・反乱型説話の構造―説話統合過程のシミュレーション―」『日本文學論究』第49冊、一九九〇年。

12 「安康記」目弱王の「邪心」を「アシキココロ」と訓読するのは兼永筆本、祐範本、曼殊院本、猪熊本、寛永版本、鼇頭古事記。注釈書では朝日全書『古事記』、新編全集『古事記』が採用する。これ以外の現代諸注は皆「キタナキココロ」と訓む。「キタナキココロ」とする写本は訂正古訓古事記、校訂古事記である。

13 『日本書紀私記』、新訂増補『国史大系』第八巻　日本書紀私記・釋日本紀・日本逸史（一九六五年、吉川弘文館。）に拠る。八九頁。

14 『類聚名義抄』法中（十九ウ）、天理図書館善本叢書和書之部第三十三巻『類聚名義抄』観智院本法（一九七六年、天理大學出版部。）に拠る。一七一頁。

終章　神話的世界から現実的世界「天下」へのまなざし

――まとめに代えて――

物語においてある事柄を説明しようとしたとき、その方法として二つの表現方法が考えられる。一つは物語の外部から説明を加える方法であり、例えば物語の外部（制作者）から加えられた説明的な記事がこれに該当する。これはいわゆるナレーションであり外側から補足説明することにより物語の展開を補助し、読者の理解を補うことが可能となる。もう一つの方法は物語の内側で説明をする方法である。言い換えればその世界に登場する人物の動きによって説明するという方法である。ここで「物語が展開する」ということについて改めて考えたときに、物語に新たな展開をもたらすのは、そこに登場する神々や人物の言動であり、同時に登場人（神）物の発言や行動が展開の論理を示すことになる。つまり登場人（神）物が活動することで物語が展開する以上、その行動原理が物語展開の論理にもなっているのである。例えば須佐之男命の行動に合理性を求めることが物語の整合性を求めることと同義なのはこのためである。

本書ではこのような観点から、先ず上巻では神話的世界の関係性を表す神々の活動として世界をつなげる「神々の移動」に注目し、また中巻以降では「天下」に変化をもたらす天皇や皇后の活動を考察の中心として『古事記』の世界構造の独自性を考察した。

『日本書紀』との世界観の違いはその名称を列挙しただけでもうかがえる。[1]それらを見ると第一段一書第四に記される「高天原」は、その後「天原（第六段本書）」や「高天之原（第五段一書第十一）」と記され、また「天」「天上」など異なる表記も散見される。「根之堅州国」について見てみると『書紀』では「根国」「底根之国」と表記され、「堅州国」とする『古事記』とは異なる意図を感じさせる。また『古事記』上巻において「天下」の語が用いられるのは一例のみであるが、神代巻にはこの「天下」が頻出しているのも『古事記』との大きな相異点といえる。『書紀』の神話的世界の構造については次に取り組むべき大きな問題であり、ここで詳述はし得ないが、このような用語の傾向だけを見ても『書紀』独自の意識を見て取ることができる。このように『古事記』とは全く異なる神話的世界の扱いが認められ、『書紀』もまた独自の世界観を作り上げていると推測されるのと同時に、『古事記』は『古事記』で『書紀』

とは明らかに異なる世界構造を構築していることが了解されるのである。このような『古事記』において本書第一章では移動する神を二つの世界の媒介とみることで、つなげられた世界同士の関係性を捉えようとした。先ず移動することになる原因の部分に注目して、『古事記』における神々の移動例を以下の三つに分類した。

A　上位者の命令に基づく移動

B　自らの意志に基づく移動

C　経緯を記さない移動

ここで捉えた外郭、つまり総論的分類をもう一度各論に落とし込み、ＡＢＣの移動形態の違いを使って、どのような世界が描かれているのかを第一章で考察した。その結果移動形態の違いが、神話的世界の関係性の違いをもたらしていることを明らかにできたと考える。以下にまとめると、

Ａ　―　組織的な往来により示される秩序立った関係性、境界が明確、閉鎖的、遠ざかる世界、閉じていく世界

ＢＣ―　自由な往来を許容する関係性、境界が曖昧、開放的、近しい世界、開いている世界

ということになる。分類Ａと分類ＢＣにおいて、矛盾、或いは対立する関係性が示されている。『古事記』はこの矛盾する関係性を含みながら成立しているのである。菅野雅雄は『古事記』成立における持統天皇の影響を論じた際、

天武崩後、皇后鵜野讃良は、天武政治を如何に承け継いだのであろうか。ここにその継承が問われるのは、皇后が、律令政治を念願した天智天皇の皇女であり、同時に、その律令制を超克して天皇の神聖化を企図した天武天皇の皇后という、二律背反の間に存在していたからである。（波線筆者）

として論じ始める。[2] この二面性について加藤静雄は、

朝廷の秩序を確立するための律令の制定の志向は、天皇の側の意識においては、絶対政権をより強固にするはずのものであったであろうが、それは官僚機構の確立につながって行くはずのものであって、法と秩序は、重視すればするほど、天皇の絶対性もまたその法と秩序のもとに自縄され、否定されて行くという性質を本来的に備えているという、矛盾をもっている。（波線筆者）

と論じる。[3] 律令制度とは「法と秩序」に基づく国家体制であり、国家運営の方法といってよい。つまり天皇の統治権が律令により保証されることを意味する。しかし本来「天皇の絶対性」は律令によって保証することのできるものではない。菅野が「神聖天皇の権威」と呼んだ天皇の神聖性は神と神話を起源とし、それによって保証されるのである。加藤はこの天皇の絶対性・神聖性が律令的な「法と秩序」によって自縄されるとし、いわば矛盾するものとして位置づけている。

以上の如く両氏が指摘するこのような二面性は、本書第一章で明らかにした『古事記』の世界構造に重なるものと考えられる。ただ『古事記』では「秩序化」と「神聖性」という二律背反の構造が時に段階的に、時に並行して存在していることを本書第一章では論じた。つまり世界の秩序化に伴う神聖性の自縄という矛盾を『古事記』は同時並行的に描くことで超克しているといえるのである。

この二面性を本書で明らかにした世界の在り方から捉え直せば以下のように言い換えられよう。先ず一方で神話的世界は閉じていく宿命をもっているといえる。つまり作品における現実的世界（「天下」）から神話的世界（「高天原」など）は離れていかねばならないのであり、そうしないと現実との齟齬をきたす。服部中庸（はっとりなかつね）は「三大考」において世界構造の変化を十枚の絵図によって時間軸上に配置した。これによって中庸は、過去から現在に至る過程で起きた世界構造の変化を視覚化したのである。そこでは最初はつながっていた「高天原」「葦原中国」「黄泉国」が少しずつ離れていき、［天―地―泉］に分離し［日―地―月］へと変化する。[4] 過去にはつながりがあったが、現在はつながっていない世界、という認識が表されている。この「現在はつながっていない世界」を語るために、離れていく世界観が必要とされたのである。「黄泉津平坂」を塞ぎ、「海坂」を塞ぐのは「黄泉国」や「海原」との関係が閉ざされていくことを端的に表す神話要素である。「A上位者の命令に基づく移動」はそれが秩序的であることを示し、「誰でも行くことができる」わけではなく、「いつでも訪れることができる」ものではない、ということを示す。もちろん秩序の中心は「高天原」であり、天照大御神である。分類Aは「高天原」的秩序の降下であり、「葦原中国」及び天皇がその秩序を神威とともに引き継いでいくのである。そのような意味において移動主体は限られた存在とならざるを得ない。世界同士の関係性から分類Aの移動を捉えたとき、これが限定された往来を意味する表現であることがわかり、世界の関係性としてはその二世界間は閉ざされた、或いは閉ざされつつある関係にあることを表現していると考えられる。

もう一方の分類Ｂは自らが欲すれば移動できるのであり、世界間関係からいえば、自由な往来を許容する関係であることを表しているといえる。分類Ｃは世界間を移動しているにもかかわらず、その記述がないのであり脱落や遺漏でないとすれば、これは記述しなくてもよいとする世界の在り方を前提にしている、ということを述べてきた。つまり世界を移動するのに記述を必要としない場合もあるということである。本来神々はさすらい、さまようものである。このような神々の自由な移動を前提としているのが分類Ｃであると考えられるのである。

伊邪那岐命の移動は「高天原」と「葦原中国」間を分類Ａで、「葦原中国」と「黄泉国」間を分類Ｂで表現されており、二つの世界間関係が並行して存在することを表している。（本書第一章第一節）また須佐之男命の移動は分類Ｂと分類Ｃのみで語られ、「葦原中国」「高天原」「根之堅州国」とを自由に行き来する。これにより境界が曖昧で原始的な開かれた世界構造を体現する神として須佐之男命を捉えることができる。（本書第一章第二節）そして建御雷神の移動はＡＢＣすべての移動表現が用いられており、「高天原」と「葦原中国」の関係が多義的であり、可変的であることを示している。（本書第一章第三節）

『古事記』の「高天原」は閉じていく世界であり、かつ開かれた世界なのである。二つの世界観が一つの世界に重ねられていると言い換えられる。これは「黄泉国」や「根之堅州国」についても同様である。そのような世界観によって「高天原」は離れていくが、求めれば開かれる世界として中巻以降も存在し続ける。そのような矛盾する在り方を、三つの移動表現によって語られる二つの世界構造が可能とするのである。「海原」は天皇や御子が支配統治できない世界として中巻以降も神話的世界の神聖性を保持したまま「天下」に接する神話的世界として存在し続ける。（本書第二章第一節及び第二節）また「神武記」の高倉下の夢（本書第一章第三節）や「仲哀記」の品陀和気命の夢（本書第二章第四節）、同じく「仲哀記」の託宣（本書第二章第三節）などは、「高天原」と「天下」とが未だにつながっていることを前提とした天皇の物語であり、「高天原」と「葦原中国」とのつながり方が変化し、夢や託宣といった形をとるのである。そして下巻冒頭の「仁徳記」において「聖帝之世」が語られ、「天下」は現実世界につなげられていく。（本書第三章）

閉じていく構造と開いたままの構造とが並存する二元的世界観は、神話の力を最大限に活用しようとした結果であり、これを『古事記』の文芸的創意と呼んでも差し支えないであろう。「高天原」や「根之堅州国」「黄泉国」が源流として存在していたことを説明す

るだけではなく、中巻以降も「天下」のすぐ側に存在する世界として『古事記』は描き出しているのである。

『古事記』は「現在」の天皇を語るために、その起源である神話までさかのぼり語り始める。ところが『古事記』上巻で神話が語られるとき、『古事記』編纂者のまなざしは遥か遠くの「現在」ではなく、もちろん『古事記』の外でもなく、それは中巻以降の天皇の御世に注がれていたと考えられ、これこそが『古事記』上巻の構想であったと考えられる。系譜を経糸（たていと）とし物語を緯糸（よこいと）とする『古事記』において、神話或いは神話的世界はそれそのものだけで存在するのではなく、「天下」につながり、「天下」を物語るものとして存在しているのである。ただそれを語るために『古事記』は世界同士のつながり方に二つの在り方（分類Ａと分類ＢＣ）を設けた。世界間を移動する神々を利用して描き分けられる二種類の世界構造は、閉ざされゆく世界と開きつづける世界という矛盾を抱えることで、神話的世界との〈つながり〉と〈離れ〉とを同時に描き出すことに成功しているといえる。これは『古事記』編纂者の創意工夫の結果であり、そこに文芸的創意を見出すことができるのである。

〔注〕

1　「神々が生き活動する、境界性をもつ空間」という観点から以下の用例は神話的世界と認定しない。第一段に表れる「天地（あめつち）」「洲壌（くにつち）」「天（あめ）」「地（つち）」「虚（そら）」「空（そら）」、第四段の「滄溟（あをうなはら）」「滄海」など不安定な状態にあるときの呼称、「淡路洲」「筑紫国」「新羅国」などの行政区画としての現実的地名、「洲国」（.第四段本書）「六合」（第五段本書、第七段一書第三）「虚天」（第九段一書第二）「海陸」（第十段本書）「天壌」（第九段一書第一）などの総称的呼称。

以上を除いた神話的世界の用例を以下に表示する。

巻第一	第一段	一書第四	高天原
	第四段	本書	大八洲国
		一書第一	天　大八洲国
		一書第三	高天原
	第五段	本書	天　天上　大八洲国　天下　宇宙

巻第二	第九段	本書	天　葦原中国
		一書第一	天　豊葦原中国
			葦原中国
			葦原千五百秋瑞穂国
		一書第二	天　高天原　葦原中国

一書第一	根国
一書第二	根国
一書第六	高天原　大八洲国　天下　黄泉　滄海原の潮の八百重　根国
一書第十	泉国
一書第十一	高天之原　天上　葦原中国　滄海之原
第六段	
本書	天　高天原　根国
一書第一	天原
一書第二	天　天上
一書第三	天原　葦原中国
第七段	
本書	豊葦原中国　常世
一書第一	天下
一書第三	天　天上　天国　葦原中国　底根之国　根国
第八段	
本書	天　根国
一書第一	天
一書第四	天　大八洲国
一書第五	根国
一書第六	天下　葦原中国　日本国　常世郷

一書第六	葦原中国
第十段	
本書	土　郷　海　海神の宮　海宮
一書第一	天　地　故郷　本郷　海　海宮　海郷
一書第三	郷　海　海中　海神の宮
一書第四	海宮　海　海中
第十一段	
一書第一	天下　八洲

2　菅野雅雄『古事記成立の研究』、一九八五年、桜楓社。菅野雅雄著作集『古事記論叢Ⅲ　成立』、二〇〇四年、おうふう。四三頁。但し持統天皇治世下における『古事記』への影響については、

持統天皇の時代には、成書としての『古事記』の形成あるいは編述に、格別の働きかけはなかったと言えるのではなかろうか。

としている。（五八頁。）

3　加藤静雄「持統女帝における吉野」『同朋大學論叢』44・45合併号、一九八一年。四二二頁。

4　服部中庸「三大考」『記伝』十七附巻。『本居宣長全集』第十巻、一九六八年、筑摩書房。

初出一覧

既発表論文については、すべて加筆、削除などの修正を加えた。

序章　本書のねらい

書き下ろし。

第一章『古事記』上巻における世界と神話

序節　書き下ろし。

第一節　伊邪那岐命の移動――神話的世界の関係性を提示する方法――

原題「『古事記』伊邪那岐命の世界間移動について」『中京大学文学会論叢』第4号、二〇一八年三月。

第二節（一）須佐之男命の移動――変化する「高天原」「葦原中国」「根之堅州国」の関係性――

書き下ろし。（「『古事記』須佐之男命の世界間移動をめぐって」、二〇一三年、美夫君志会全国大会口頭発表。）

第二節（二）須佐之男命と神話的世界の関わり方――「海原」と「知」「治」字の分析から――

原題「『古事記』三貴子の分治条に於ける「知」「治」字」『中京国文学』第21号、二〇〇二年三月。

第三節　建御雷神の移動――「高天原」と「葦原中国」を往来する神――

原題「建御雷神の移動表現―神話的世界を移動することについて―」、『中京大学文学部紀要　中京大学文学部創設五十周年記念特集号』第51巻第1号（通巻第137号）、二〇一六年十二月。

第四節　猨田毘古神と天宇受売命の邂逅――「高天原」と「葦原中国」と「天下」、神話と現実をつなぐ神々――

原題「猨田毘古神と天宇受売命の物語」、中京大学『上代文学論究』第13号、二〇〇五年三月。

第二章　神話的世界の変遷と「天下」の形成　上巻から中巻へ

第一節（一）『古事記』上巻から下巻にかけての「海原」――神話的世界の変遷を示す一例として――

原題「『古事記』に於ける「海原」」、中京大学『上代文学論究』第10号、二〇〇二年三月。

第一節（二）倭建命と弟橘比売命と「海原」――系譜に記された「入海」の意義――

原題「倭建命系譜考―系譜に記された「入海」の意義―」『古事記年報』45号、二〇〇三年一月。

第二節（一）「垂仁記」「不忍」を克服する天皇――「天下」形成を語る物語構造――

原題「「垂仁記」沙本毘売命物語の構想」、中京大学『上代文学論究』第12号、二〇〇四年三月。

第二節（二）「垂仁記」国家基盤の形成を語る部曲設置記事――「天下」形成を語る二つの記事――

原題「「垂仁記」本牟智和気説話の構想―部曲設置記事と物語との関係から―」『文学・語学』第179号、二〇〇四年八月。

第三節（一）「仲哀記」託宣における「茲天下」「此国」「知」の分析――変化する「天下」と託宣の意義――

原題「『古事記』仲哀記の神託の意義―「国を知らす」ことの機能―」、菅野雅雄博士古希記念『古事記・日本書紀論究』、二〇〇二年三月、おうふう。

第三節（二）「仲哀記」託宣における「西方有国」の分析――拡大する「天下」の動的表現――

原題「『古事記』仲哀天皇条の神託―神託「西の方」の意味―」『中京国文学』第20号、二〇〇一年三月。

第三節（三）「仲哀記」託宣における「沙庭」の分析――神話的世界をつなげる装置として――

原題「『古事記』仲哀天皇条託宣の意義―「沙庭」を中心に―」、中京大学『上代文学論究』第8号、二〇〇〇年三月。

第四節　応神天皇と始祖世界の形成――「天下」と天皇の成長という変化――

原題「応神天皇」『歴史読本』第51巻13号、二〇〇六年一〇月。

第三章　変化する「天下」　中巻から下巻へ

第一節　「仁徳記」「聖帝之世」の創出――八田若郎女の歌謡と名代設置記事――

原題「「仁徳記」八田若郎女の歌謡の意義」、中京大学『上代文学論究』第11号、二〇〇三年三月。

第二節　「安康記」目弱王の反逆がもたらす天皇世界の変化――天皇が弑逆される世界の描出とその克服――

原題「「安康記」目弱王反乱物語について――「邪心」の解釈を中心に――」、菅野雅雄博士喜寿記念『記紀・風土記論究』、二〇〇九年三月、おうふう。

終章　神話的世界から現実的世界「天下」へのまなざし――まとめに代えて――

書き下ろし。