『記紀』中之神武天皇像

⁻以作品論的視點看起

鄭家瑜*

摘要

神武天皇是日本神統譜上的首代天皇,《古事記》與《日本書紀》 兩書都記載了相當多神武天皇的故事。不過,在神武天皇的東征或是 結婚的故事等等部分的描述上,兩書記述的重點相當不同,書中所呈 現的神武天皇的形象也不太一樣。

由於人物、主題與故事是一部文學作品的基本構成要素,因此針對《古事記》《日本書紀》兩書之人物形象進行考察一事,對於此二書的作品主題以及性格的解析上相當重要。本論文是《古事記》《日本書紀》兩書之天皇形象研究的一環,以作品論的視點出發,針對《古事記》與《日本書紀》兩書中所描述之神武天皇的行為舉止、說話內容、反應與態度等等的內容進行考察,以檢討兩書中之神武天皇的形象。進一步透過兩書的比較對照,來解析兩書中神武天皇像的特色、作品意義以及兩書的性格。

透過上述的方法,筆者發現《古事記》在針對神武天皇的描述上,較為著重其神性以及現人神的性格;而《日本書紀》則較為看重神武天皇的人性及德義的一面。兩書之神武天皇像的差異,與書中對於「天」和「國」的關係的處理方式以及兩書的成立目的之不同有關,同時這些差異也與天武天皇的意志有密切的關聯。

關鍵詞:《古事記》、《日本書紀》、神武天皇、天皇像、現人神

^{*} 台灣國立政治大學日文系助理教授

Portrait of Emperor Zinnmu in "Kojiki" and "Nihonsyoki" -- Viewing from Theory of Works

Cheng, Chiayu*

Abstract

Emperor Zinnmu is the first emperor in Japanese Emperor family tree. There are lots of stories about Emperor Zinnmu written in Kojiki and Nihonsyoki. However, the points of description about Emperor Zinnmu's stories and his images are not exactly the same in these two books, for instance, his expedition to east or marriage.

A literary work is constructed of character, theme and story. It is very important to understand the theme and characteristic first if we try to study the portraits of characters in Kojiki and Nihonsyoki. This essay is part of emperors' portrait research in Kojiki and Nihonsyoki. It starts from the view of Theory of Works, observes the description of behavior, speech, reaction and attitude of Emperor Zinnmu written in Kojiki with Nihonsyoki, and then aims at picturing the portrait of Emperor Zinnmu. Furthermore, it tries to find out the features, value and personality of Emperor Zinnmu's portrait in the two books through comparison.

According to the methods above, I have found portrait of Emperor Zinnmu in Kojiki more on divinity and personality of a living god, and in Nihonsyoki on humanity, morality and justice. Their difference is relevant to the attitude of treating "heaven" and "nation", the objective of the two books to be written, and the willing of Emperor Zinnmu, too.

Key words: Kojiki, Nihonsyoki, Emperor Zinnmu, emperors' portrait,

A Living God

_

^{*} Assistant Professor, Department of Japanese, National Chengchi University

『記紀』に見る神武天皇像 ―作品論を視座として

鄭家瑜*

要旨

神武天皇は神話的な人物でありながら、神統譜における初代天皇として位置づけられている。また、『古事記』にも『日本書紀』にもこの天皇の物語は大きく取り上げられている。にもかかわらず、この二書は神武東征の過程や神武天皇の皇后選定などにおいて記述の重点が異なっており、それによって、書中の神武天皇像も一様ではない。

人物、主題、筋は物語の三大要素なので、『古事記』『日本書紀』 二書の登場人物の形象を考察することは、二書の構造と性格への理 解に繋がることは言うまでもない。本稿はこの立場に立ち、作品論 を視座とし、『古事記』『日本書紀』に描かれている神武天皇の言動、 発話内容、遭遇した出来事に対する反応などを分析し、二書の神武 天皇像を考察した。その上、二書の比較対照をすることで、相互の 神武天皇像の特色、作品中での意義および二書の性格を検討した。

このような考察によって、『古事記』には天照大神の御魂を直接に受け継いだ、より神秘的で偉大なる神人王としての神武天皇像が重点的に描かれていることがわかった。これに対して、『日本書紀』では、天祖の事業を受け継ぎ、上天の徳に答えるために即位して、多大な辛苦を経たという、より人間的で、徳義を重んずる天皇としての神武像が中心に描き出されている。二書における神武天皇像の相違は、二書の「天と国」に対する取り扱い方および二書における成立の目的の違いに関係があり、さらにそれらの相違には天武天皇の意志が深く関与していることを把握することができた。

キーワード:『古事記』、『日本書紀』、神武天皇、天皇像、現人神

-

^{*} 台湾国立政治大学日本語文学科助理教授

『記紀』に見る神武天皇像 ―作品論を視座として

鄭家瑜

1. はじめに

『古事記』は和銅五年 (712) に、『日本書紀』は養老四年 (720) に成立したものである(以下、『古事記』を『記』、『日本書紀』を『紀』、二書を併せて『記紀』と略称する)。二書の編纂はともに天武天皇の時代から始まっており、「帝紀」と「旧辞」を材料としていたものの、『記紀』の中の物語は必ずしも共通の基盤に立つものではない。自明なはずのこの事実だが、従来の研究では方法的にその自明さを確認することが充分にできていたとは言い難い。

このような状況の深刻さをうけとめ、神野志隆光氏は『古事記-天皇の世界の物語』(日本放送出版協会、1995)、『古事記と日本 書紀』(講談社、1999)などの著書で、『記紀』の各自の世界観を 論じ、『記紀』の異質性を明確にするのに尽力した。

氏は、『記紀』の物語は世界像的統一をもった物語であり、それは素材・要素を集合すれば成り立つというものではありえず、「作品」としての論理・構造がその物語の形を可能にしていると指摘する。『記紀』の物語をプロットで取るべきではなく、各自の世界観という点から作品を把握しなければならないとした。

のみならず、『記紀』の編纂期と成立期は、浄御原令の班賜(698)、 大宝令施行(701)、養老律令制定(718)などと重なっていることから、氏はさらに、『記紀』が律令国家の完成と不可分であり、『記紀』 の持つ歴史的意味を「作品論」、すなわち作品としての把握から析出 し示すのでなくてはなるまいと主張した」。

-

¹ 神野志隆光、「古事記日本書紀概説―いま古事記・日本書紀をどう見るか」、 『別冊国文学―古事記日本書紀必携』第 49 号、東京、學燈社、1995、6。

この「作品論」について、かつて作品論の時代を用意したと考えられている三好行雄氏²は「作品を一箇の独立した世界として把え、その内的構造を解明することで作品の主題(テーマ)と、そのテーマを必然とした作家の意図(モティーフ)を正確に知悉すること」³だと説いた。作品内部の世界に存在する構造と主題を解明するという三好氏の「作品論」に対して、神野志氏は、『記紀』の「作品論」を『記紀』の内部に閉じるべきではなく、『記紀』の内部から歴史への回路を開いた上での「作品論」をなすべきだと強調した。それと同時に、「文字の浸透を実現するのは一貫した国家意思であり」、世界を確証する営みが文字によってなされねばならないので、『記紀』への理解に対しては「文字の営み」が重要だと論じた。神野志氏の「作品論的方向」「『記紀』内部から歴史への回路」「文字の営み」といった論点と方法は、筆者に大きな刺激を与え、本稿の基盤となった。

一方、人物、筋(ストーリー)、主題が一つの作品の三大要素であるが、『記紀』の登場人物の形象を考察することは、『記紀』の性格への理解に繋がるのは言うまでもない。さらに、『記』中巻および『紀』第三巻以降は天皇の治世を中心に記した「天皇記」の形で編纂されているので、「天皇」は『記紀』の中での最も重要な「人物の類型」であるといえよう。本稿ではこのような立場に立って、前稿「『古事記』に見る雄略天皇像」⁴を踏まえて、神武天皇を中心に検討し、『記紀』の天皇像を考察し続けたい。

『記紀』の神武天皇に関して既に多くの先行研究が見られるが、 それらは神武天皇の称号・諡号⁵、神武記・紀の構成・構想⁶、神武

² 石原千秋、「作品論」、石原千秋ほか編『読むための理論-文学、思想、批評』、神奈川、世織書房、1991、292。

³ 三好行雄、「奉教人の死 (一)」、『国文学解釈と鑑賞』第 26 巻第 13 号、東京、 至文堂、1961.11、121。

⁴ 拙稿、「『古事記』に見る雄略天皇像」、『台湾日本語文学報』第 29 号、台北、台湾日本語文学会、2011、125-149。

⁵ 平田俊春、「始馭天下之天皇と御肇國天皇」、『倉野憲司先生古稀記念―古代文

東征の反映論⁷などの点から論じていたものが主である。神武天皇の人物像を扱う言論は必ずしも多くはない。したがって、本稿では『記紀』の神武物語を取り上げ、二書に描かれている神武天皇(以下、神武と略称する)の言動、発話内容、遭遇した出来事に対する反応などを分析し、『記紀』の神武像を検討したい。さらに、神野志氏のいう「『記紀』から歴史への回路」、「文字の営み」といった視点から、『記紀』における神武像の意義および『記紀』の性格を考えたい。

2. 異常誕生の宇宙三界王

さて、『記紀』における神武の形象について、まずその「異常誕生の宇宙三界王」という形象に注目したい。この形象については、主に神武の誕生説話および日向三代の聖婚神話を通して示されている。

神武の誕生説話に関しては、『記』と『紀』本書、第一、二、三、四の一書(以下、『紀』〔本書〕〔第一〕などと略称する)があるが、この六つの所伝には、神日本磐余彦尊(後の神武天皇)の生まれの順序は違うものの、彦波瀲武鸕鶿草葺不合尊と玉依姫との間に生まれた四子の一人とされている点で共通している。

学論集』所収、倉野憲司先生古稀記念論文集刊行会編、東京、桜楓社、1974、111-139。谷口雅博、「神武天皇と崇神天皇(ハツクニシラススメラミコト)」、『国文学解釈と教材の研究』51(1)、東京、學燈社、2006、50-57。肥後和男、「始馭天下之天皇と御肇國天皇」、『古代史上の天皇と氏族』所収、東京、弘文館、1978、89-106(初出:横田健一編『日本書紀研究6』、東京、塙書房、1972)。阪下圭八、「神武天皇諡号考-カムヤマトイハレビコをめぐって-」、『東京経済大学人文自然科学論集』54号、東京、東京経済大学人文自然科学研究会、1980、70-90。

⁶ 廣畑輔雄、「〈神武記〉と〈神武紀〉」、『古事記年報』第 31 号、東京、古事記学会、1988、186-200。菅野雅雄、「神武記の構想―大和入り説話を中心として一」、『古事記年報』20 号、東京、古事記学会、1978、157-170。松前健、「天武天皇と古事記神話の構成」、『奈良大学紀要』第 20 号、奈良、奈良大学、1992、47-65。(のち、松前健、『松前健著作集第一集』所収、東京、おうふう、1997)「中西進、「神武天皇」、『古事記をよむ 3―大和の大王たち』、1986、12。菅野雅雄、「初代天皇の物語」、『記紀夜話Ⅱ』、東京、おうふう、2005、161。寺西貞弘、「神武天皇」、『歴史読本』第 51 巻 13 号、東京、新人物往来社、2006、95。直木孝次郎、「神武天皇と古代国家」、『日本神話と古代国家』、東京、講談社、1990、170-171。

しかし一方、彦波瀲武鸕鶿草葺不合尊は、瓊瓊杵尊、火火出見尊と続く日向三代の三代目である天津神であり、玉依姫は海神の娘としての豊玉姫の妹である。彦波瀲武鸕鶿草葺不合尊・玉依姫一代は、瓊瓊杵尊・鹿葦津姫、火火出見尊・豊玉姫と並べて日向三代と称するが、この三代目の男女主人公は、一代目や二代目とは異なり、その性格も様態も全く記されておらず、関連物語も非常に乏しい。

彦波瀲武鸕鶿草葺不合尊と玉依姫の一代の存在意義については、早く津田左右吉氏によって論考されている。氏は、『記』におけるホヲリノミコトは一名が「穂々手見命(ホホデミノミコト)」とあること、また『紀』における神武天皇は諱が「彦火々出見(ヒコホホデミ)」とあることに着目し、海幸山幸神話に現れた「ホホデミ」が元はニニギノミコトの子であり、東遷物語の主人公の「ホホデミ」と同一人物であり、ホヲリノミコトとは無関係だったと指摘している。したがって、彦波瀲武鸕鶿草葺不合尊一代は「挿入」されたものであり、ホホデミノミコトの東遷物語はニニギノミコトの天降物語の次にすぐに来るはずだったという。。

この津田氏の論は、井上光貞氏を始め、吉井巌氏、中西進氏など多くの先学によって支持されており⁹、動かぬ論だろうと思われるが、「たま(魂)の依る姫」¹⁰という巫女としての一般的な名前を持つという玉依姫の名義や、彦波瀲武鸕鶿草葺不合尊一代の関連物語が乏しい点から考えても、氏の論説が賛同できるものだといえよう。同時に、実際の形象も働きも持たない玉依姫は、その姉である豊玉姫の「分身」として見ることもできよう。このように考えると、豊玉姫の出産が神武の誕生に関係するものとして捉えられるようにな

8 津田左右吉、『日本古典の研究(上)』、東京、岩波書店、1972、552-554。

⁹ 井上光貞、『日本の歴史 1』、東京、中央公論社、1973、104-105。吉井巌、『天皇の系譜と神話 (一)』、東京、塙書房、1967、367-368。中西進、『古事記をよむ 2一天降った神々』、東京、角川書店、1985、221-222。

^{10 『}新編日本古典文学全集 1-古事記』(神野志隆光ほか校注・訳、小学館、1997、 136)の頭注の解釈によれば、「玉依毘売」の「玉」は魂、「依」は依り付くで、 神霊の依り付く乙女の意という。

り、豊玉姫の出産物語の意義が新たな問題として問われよう。

豊玉姫の出産物語について、『記紀』では豊玉姫が「本国之形」で子を生んだとあるが、その「本国之形」とは、『記』および『紀』〔第一〕〔第三〕では「大鰐」とし、『紀』〔本書〕では「龍」とされている。「鰐」にせよ、「龍」にせよ、天津神である男主人公にとっては、いずれも「異類」であるため、神武の誕生は異常誕生の要素を持っていると見られよう。さらに、この「異常誕生」は古来、出自の尊さを示そうとする物語の常套表現であった。この点は、「異常誕生」の要素が古代の始祖誕生説話に多く見えることからも分かる¹¹。このような説話の表現から考えれば、神武の誕生物語における異常誕生の要素も、神武の常人より優れた性質を物語るための意義があると考えられよう。

それと同時に、豊玉姫の出産物語は、国の始祖が龍や蛇によって生まれたという、東南アジア、中国、朝鮮に散見する始祖誕生説話に極めて類似している。この類の始祖誕生説話の存在の理由は、晴雨や水量によって豊凶の責任を有する古代の帝王の、水を操る呪力の由来を語るところにあるとされている¹²。この論理に従えば、豊玉姫の出産物語は、系譜上の初代天皇である神武天皇の水を操る呪力の由来を示す意義があると考えられよう。

一方、神武の誕生説話には父祖による「異界婚」という点も重要である。日向三代の男主人公はいずれも天孫であるのに対して、三代の女主人公は山神または海神の娘で、いずれも国神であり、異界の女なのである。つまり、日向三代の聖婚は異界婚の連続である¹³。

11 異常誕生の要素を持つ始祖誕生説話の用例に関して、宮崎市定「アジア諸民族の開国說話」(『宮崎市定全集第十八巻 アジア史』所収、東京、岩波書店、1993、33-38頁。初出は宮崎市定、『アジア史概説』、人文書林、1947)、松前健「豊玉姫神話の信仰的基盤と蛇女房譚」(全国大学国語国文学会編『文学・語学』

[「]豊玉姫神話の信仰的基盤と蛇女房譚」(全国大学国語国文学会編『文学・語学』 六一号、東京、三省堂、1971 年、138-161) に多く記されているので、詳細は 両氏の論説を参照願いたい。

¹² 松前、前掲論文、22。

¹³ 日向三代の聖婚説話について、拙稿「『古事記』における日向三代の聖婚説話」(『日本文学研究』第三十九號、下関、梅光学院大学日本文学会、2004、1-11)

日向三代の一代目の聖婚は、天津神である瓊瓊杵尊¹⁴と山神の娘である木花之開耶姫との結合で、その子の火火出見尊は、父から天と稲の霊力を、母から山と地の霊力を継承した。また同時に、「(木花之開耶姫) 方産時、以火著其殿而産也」という記述のように、火火出見尊が火の中で生まれており、その名義からもこの神が火神としての側面を持っていると考えられよう。さらに二代目の聖婚は、天津神の火火出見尊と海神の娘である豊玉姫との結合で、波瀲武鸕鶿草葺不合尊は、父母から天、稲、山、地、火および海の霊力を受け継いだ。そして、三代目の聖婚は、波瀲武鸕鶿草葺不合尊と玉依姫の結婚で、神武天皇が父から天、稲、山、地、火の霊力を継承した他に、母の玉依姫を通して、海との繋がりを深めた。このように、神武は日向三代の重ねた異界婚によって、宇宙三界(天、地、海)の「霊力」を持つことになり、宇宙三界を領有する「資格」を備えることになったのである。

そして、『記紀』では神武の誕生説話が神代巻末に置かれ、その東征が人代巻初に置かれたのだが、こうした構造は、宇宙三界の霊力と宇宙三界を領有する資格を持つからこそ、神武が人代の初代天皇となりえたことを示唆していよう。こうして、『記紀』の神武は異常誕生および日向三代の聖婚により、常人を超えた優れた能力を獲得し、宇宙三界を領有する始祖王としての形象を持つに至るのである。

3. 大和王国の建国英雄王

さて、神武の名について、『記紀』には若御毛沼命(記)、豊御毛 沼命(記)、狭野尊(紀)などが見られる中で、特に「カムヤマトイ ハレビコ」は諸伝が共通している名として注目される。

「カムヤマトイハレビコ」の名義について、「カム」は「神」の字

に詳論があるので、ご参照願いたい。

^{14 『}新編日本古典文学全集 2―日本書紀①』(小島憲之ほか校注・訳、東京、小学館、1994、111)の頭注によれば、「〈彦瓊瓊杵尊〉は立派な男子たる、稲穂が賑々しい男性の意」という。

に当たるが、敬称の意とともに、神武の「神々しさ」¹⁵を示唆している。「ヤマト」は「大和・日本」で、大和を中心とした日本国を指している。「ビコ」は「彦」で、男子を指している用語である。「イハレ」について、『記』では「伊波礼」と記し、その語意が推察し難いが¹⁶、『紀』の諸伝では「イハレ」を「磐余(大和の地名)」と表記している。すなわち、「カムヤマトイハレビコ」は「神々しい大和の磐余の男」という意なのである。この名が、大和王国を開拓する人物に相応しいものであることは言うまでもないが、「カムヤマトイハレビコ」という名を有する神武は、『記紀』において始めから「大和王国の建国英雄王」として設定されていることがその名義を通して推察できよう。無論、神武天皇が日向を出発して東征し、多くて北方の豪族などを倒したという『記紀』の神武東征の過程を通じて地方の豪族などを倒したという『記紀』の神武東征の過程を通じても、神武の英雄王としての形象が明白に示されていることは言うまでもない。

しかし一方、『記紀』における神武は、ともに「大和王国の建国 英雄王」としての形象を有していながらも、その英雄像の内質は必 ずしも同じではないことについても注意を払う必要がある。

この点については『記紀』の比較によって明らかにしたい。

たとえば、神武の東征決行について、『記』では「平聞看天下之政」 と記しただけだが、一方の『紀』では、

(神日本磐余彦天皇)及年四十五歳、謂諸兄及子等曰、<u>昔我天</u>神、高皇產霊尊·大日孁尊、挙此豊葦原瑞穂国、而授我天祖彦 火瓊瓊杵尊。(中略)皇祖皇考、乃神乃聖、積慶重暉、多歴年所。 自天祖降跡以逮、于今一百七十九万二千四百七十餘歳。而遼邈

-

¹⁵ 『新編日本古典文学全集 2―日本書紀①』(小島憲之ほか校注・訳、東京、小学館、1994、188) の頭注では、神武天皇の「神」を「神々しい」と解釈しているが、この解釈によれば、「カムヤマトイハレビコ」における「カム (神)」もまた「神々しい」という意と理解してよかろう。

¹⁶ この記し方は人名や地名や歌謡などを万葉仮名で表記するという『古事記』 の表記法の一つである。

<u>之地、猶未霑於王沢。</u>遂使邑有君、村有長、各自分疆、用相凌 躁。聞於塩土老翁。曰、東有美地。青山四周。其中、亦有乗天 磐船而飛降者。余謂、彼地必当足以恢弘大業、光宅天下。蓋六 合之中心乎。<u>厥飛降者、謂是饒速日歟。</u>(本稿におけるすべての 下線、傍点、波線は筆者によるものである)。

とあるごとく、筆を費やして、神武は「天神(高皇産霊尊・大日孁尊)」と「天祖(彦火瓊瓊杵尊)」の功績を受け継ぎ、東にある美地を都として、「王沢」を蒙っていない所にも「王沢」を蒙らせるために東征を進めたことを記載している。『紀』の記述は中国風の潤色が認められるが、それと同時に、神武の東征に大義を与えていることが読み取れる。さらに、「遼邈之地、猶未霑於王沢」という描写にも、「天子が四方を統治し教化すべき」という中華思想が内包されていることが明白である。

また、『記』では神武の大和入り以前には邇芸速日の命という統治者はいなかった。邇芸速日命は、天神御子である神武を追って天降り、瑞宝を献上した人物として記されている。一方の『紀』では、神武が大和に入る前に、同じく天神子である饒速日命が既に「天下り」をして、大和を統治しており、さらに饒速日命に仕えた地方の豪族である長髄彦が神武軍を激しく拒んだという。

饒速日命の「天降り」は『先代旧事本紀』巻三「天神本紀」にも 記されており、『神武紀』における瓊瓊杵尊以前の饒速日命の天降り は「天神(高皇産霊尊)の命によ」るもので、「正統性」を有してい るとされているが¹⁷、『紀』が基本的に饒速日命の「天降り」および

記念一記紀・風土記論究』所収、菅野雅雄博士喜寿記念論集刊行会、東京、お

17 及川智早氏によれば、「神武紀のニギハヤヒの天磐船に乗っての天降りが、

うふう、2009、607】

神代紀中のニニギによる一連の天孫降臨条と連動しているものであり、ニニギ 以前のニギハヤヒの天降りが正統性を有することを『日本書紀』が保障してい る」という。【及川智早、「降臨神話におけるニギハヤヒとニニギー『先代旧事 本紀』天神本紀と『日本書紀』神武紀との関連を中心に」、『菅野雅雄博士喜寿

大和統治を認めていた姿勢を取っているのに対して、『記』では一切それを認めず、邇芸速日命を神武の後を追う追随者、瑞宝を献上した服属者として描いている。『記』のこの段に関わる記述は、「故、御毛沼命者、跳浪穂渡坐于常世国、稲氷命者、爲妣国而、入坐海原也。」と神武の兄弟である御毛沼命、稲氷命を早く排除し、神武を東征の英雄として強調しようとする『神代記』の末尾の描写に通じており、いずれも神武を大和建国の第一人者として取り立てようとする意図があったといえよう。この点は『紀』とは大きく異なっている。

それだけではない。『紀』では神武が長髄彦を倒し、饒速日命を服属させた後も、さらに三箇所の土蜘蛛と戦わねばならなかったように記述している。この記述からも、神武が多大な辛苦を経て、多くの地方の豪族また大和を統治していた先行者を辛うじて倒すに至ったことが分かる。これに対して、『記』では、邇芸速日命の服属を以って、大和東征物語の成功とし、三箇所の土蜘蛛と戦う話がない。『記紀』を比較対照すれば、『紀』が、神武の建国に当たっての辛苦を大きく取り上げているように読み取れる。

なお、『神武紀』己未年三月辛酉朔丁卯条には次のような記述がある。

自我東征於茲六年矣。賴以皇夫之威、凶徒就戮。雖辺土未清、餘妖尚梗、而中洲之地無復風塵。(中略)<u>苟有利民、何妨聖造。</u>且当披払山林、経営宮室、而恭臨宝位、以鎮元元。上則答乾畫授国之徳、下則弘皇孫養正之心。然後兼六合以開都、掩八紘而為宇、不亦可乎。(中略)蓋国之墺区乎。可治之。是月即命有司経始帝宅。

ここでは、神武が宮殿造営と即位の理由を、「乾霊」18という天神が

_

^{18 「}乾」は「天」の意である。【解釈は『新編日本古典文学全集 2―日本書紀①』 (小島憲之ほか校注・訳、東京、小学館、1994、231)の頭注による】

国を授けた御徳に答え、「皇孫」の瓊瓊杵尊が正義を育成した御心を 広めるために、また人民の利のためであると訴えている。

「頼以皇天之威」という表現は、神武東征の詔にある「皇祖皇考、乃神乃聖、積慶重暉、多歴年所」と呼応しており、「中洲之地」「兼六合以開都」などの表現も東征の詔の「蓋六合之中心」に繋がっていることから、神武即位前紀の始めと終わりに記されているこの二つの詔は一対として把握できよう。同時に、この二つの詔はともに神武自身が東征、宮殿の造営また即位の「正当性・正統性」を強調するものとして捉えられよう。

また、『神武紀』四年春二月条において「詔曰、我皇祖之霊也、自天降鑑、光助朕躬。今諸虜已平、海内無事。可以郊祀夫神、甫申大孝者也。乃立霊畤於鳥見山中、其地号曰上小野榛原・下小野榛原、用祭皇祖天神焉。」と述べられている。神武は、皇祖の神霊の加護によって大和を平定することができたので、天神を郊祀し、大孝を述べようとして、霊畤を鳥見山の中に立て、皇祖天神を祭ったという話である。

この文にある「降鑑」は『毛詩』商頌・殷武に「天命降鑑、下民厳有り」とあり、その鄭箋には「降ハ下ル…天命乃チ下視」とあり、また「郊祀」は天子が郊外で天帝を祭るものであり、天命を受けたものが天帝を祭る行事であるから、両者とも「天命思想」に基づくものであるとされている¹⁹。古代の中国における理想政治は、有徳者が「天命」を受けて天子となるというものであるが、「天命思想」は「有徳君主思想」の基本である²⁰。この点をさらに、前述した「乾霊授国」という表現と考え合わせれば、「乾霊(天神)授国」という表現の深層には、神武が有徳者であるがゆえに天命を受け、国を授けられたことが想定でき、「天命による即位」の思想が示されていると考えられよう。

¹⁹ 解釈は堀井純二、「日本書紀と有徳思想」(『日本文化大学柏樹論叢』第 2 号、 東京、日本文化大学、1999、200)の補注(4)によるものである。

²⁰ 堀井、前掲論文、161。

また、「用申大孝者也」とあるごとく、神武の「孝」という徳性も語られている。「孝」は『論語』に示されている八徳(仁、義、礼、智、忠、信、孝、悌)の一つであり、「為政編第二(二十)」には「季康子問使民敬忠如之何。子曰、臨民之以莊則民敬、孝慈則忠」とある。すなわち、統治者は「孝慈則忠(包曰君能上孝於親下慈於民即民忠)」君はよく上に親に孝に、下は民に慈なれば、即ち民忠ならむというように描かれているのである。この記述からも、「孝」は古代中国において、統治者が持つべき特性であることが分かる。同時に、先祖である天神を郊祀し、大孝を述べようとする神武の行動は、神武の「有徳」を示す意義があり、『紀』の神武の即位には有徳者が天命を受けて天子となるという「天命思想」および「有徳君主思想」が内包されていることが認められよう。

一方の『記』では、神武が自らの宮殿造営と即位の理由を長らく語ったという『紀』の記述と大きく異なり、宮殿造営と即位の理由が全く記されていない。神武の東征・即位はすべて自然な流れの中でなされていたようである。その自然な流れとは後述する『記』に存在する「天と国」に対する取り扱いに関係しているのである。ここにおいて、『記』では神武の行動の「正当性・正統性」を説くことを重点とせず、神武の即位についても『紀』のように「天命思想」「有徳君主思想」と結びつけようとする意図が希薄であることが言えよう。

さらに、『紀』において、神武が東征の際には既に四十五歳で、兄弟達と子供達を率いて東征を進めたとある。一方の『記』では神武の年齢を示しておらず、子供達を率いて東征する話も記していない。 『記』の神武には、年齢不詳という神秘性が加わっていることも言えよう。

以上のことをまとめて見れば、『記』も『紀』も神武を「大和王国の建国英雄」として描いているが、『紀』では、「天神」と「天祖」の功績を受け継いだ神武の東征と即位の「正当性」、および東征の辛苦が前面に描き出されており、その深層には「中華思想」「天命思想」「有徳君主思想」が内包されていることが認められる。これに対し

て、『神武記』では、唯一の大和王国の建国者、また神武の自然な流れでなされた東征・即位、およびその「神秘性」が記述の重点とされ、「神秘主義」に基づいた記し方が取られていることを見なすことができよう。

4. 天神御子と天孫・皇孫

さて、東征の物語は『記紀』の神武物語の中心といえるが、その中に「天神子」「天神御子」「天神之子」「天孫」「皇孫」といった用語が多用されている。『神武紀』では14回で、『神武記』では12回記されている。果たして、これらの用語を通して何が示されているのであろうか。この節ではこれらの用語の持ち方と意義を考察し、『記紀』の神武像を検討し続けることにしたい。まず、関連の用例を取り上げる。『神武紀』では次の14例が見える。

- (1A) 其年冬十月丁巳朔辛酉、天皇親帥諸皇子·舟師東征。至速吸之門。時有一漁人、乗艇而至。天皇招之、因問曰、汝誰也。 对曰、臣是国神、名曰珍彦。釣魚於曲浦、聞<u>天神子</u>来、故即奉迎。
- (2A) 夏四月丙申朔甲辰、皇師勅兵歩趣竜田。而其路狭嶮、人不得並行。乃還更欲東踰胆駒山、而入中洲。時長髄彦聞之曰、夫 天神子等所以来者、必将奪我国、則尽起属兵、徼之於孔舎衛 坂与之会戦。」
- (3A) 十有一月癸亥朔己巳、皇師大挙将攻磯城彦、先遣使者徵兄磯城。兄磯城不承命。更遣頭八咫烏召之。時烏到其営而鳴之曰、 天神子召汝…。
- (4A) 次到弟磯城宅而鳴之曰、天神子召汝。
- (5A) 因以随烏詣到而告之曰、吾兄兄磯城聞<u>天神子</u>来、則聚八十梟 帥、具兵甲、将与決戦。
- (6A) 長髄彦乃遣行人言於天皇曰、嘗有<u>天神之子</u>、乗天磐船自天降 止。号曰櫛玉饒速日命。

- (7A) 是娶吾妹三炊屋媛、遂有児息。名曰可美真手命。故吾以饒速 日命為君而奉焉。夫天神之子、豈有両種乎。
- (8A) 奈何更称天神子、以奪人地乎。吾心推之未必為信。
- (9A) 天皇曰、天神子亦多耳。
- (10A) 汝所為君、是実天神之子者、必有表物。
- (11A) 時武甕雷神登謂高倉曰、予剣号曰韴霊。韴霊、此云赴屠能瀰哆磨。今当置汝庫裏。宜取而献之天孫。
- (12A) 臣兄兄猾之為逆状也、聞天孫且到、即起兵将襲。
- (13A) 饒速日命本知天神慇懃唯<u>天孫</u>是与。且見夫長髄彦稟性愎佷、 不可教以天人之際、乃殺之帥其衆而帰。
- (14A) 上則答乾霊授国之徳、下則弘<u>皇孫</u>養正之心。然後兼六合以開都、掩八紘而為宇、不亦可乎。
- (1A)は神武軍が速吸之門に至って難関を越えられないとき、釣り人(速吸門の潮流を司る神として存在している)が神武軍を助けた話である。(3A)~(5A)は天照大神の派遣した八咫烏が神武のために、兄磯城・弟磯城に投降するよう、説得した場面である。(2A)と(6A)~(10A)は長髄彦が神武の来臨に対して抵抗の姿勢をとった場面である。(11A)は高倉の霊剣献上の話で、(12A)は兄猾・弟猾の話である。(13A)は饒速日命の帰順の場面であり、(14A)は神武が橿原宮を造営する際の宣言である。

これに対して、『神武記』では次の12例が認められる。

- (1B) 此時、熊野之高倉下、齎一横刀、到於<u>天神御子</u>之伏地而献 之時。
- (2B) <u>天神御子</u>、即寤起、詔、長寝乎。故、受取其横刀之時、其 熊野山之荒神、自皆爲切仆。
- (3B) 故、<u>天神御子</u>、問獲其横刀之所由、高倉下答曰、己夢之、 天照大神・高木神二柱神之命以、召建御雷神而詔、葦原中 国者、伊多玖佐夜芸帝阿理那理。

- (4B) 故、汝建御雷神、可降。爾、答白、僕雖不降、專有平其国之横刀、可降是刀。降此刀状者、穿高倉下之倉頂、自其堕入。故、阿佐米余玖、汝、取持献<u>天神御子</u>。故、如夢教而、旦見己倉者、信有横刀。故、以是横刀而献耳。
- (5B) 高木大神之命以、覚白之、天神御子、自此於奧方莫使入幸。
- (6B) 爾、<u>天神御子</u>問、汝者、誰也、答白、僕者、国神、名謂贄 持之子。
- (7B) 僕者、国神、名謂石押分之子。今、聞<u>天神御子</u>幸行故、参 向耳。
- (8B) 於宇陀有兄宇迦斯・弟宇迦斯二人。故、先遣八咫烏、問二 人曰、今、<u>天神御子</u>、幸行。汝等、仕奉乎。
- (9B) 弟宇迦斯先参向、拝白、僕兄々宇迦斯、射返<u>天神御子</u>之使、 将爲待攻而聚軍、不得聚者、作殿。
- (10B) 自其地幸行、到忍坂大室之時、生尾土雲。故爾、<u>天神御子</u> 之命以、饗賜八十建。於是、宛八十建、設八十膳夫、毎人 佩刀、誨其膳夫等曰、聞歌之者、一時共斬。
- (11B) 邇芸速日命、参赴、白於天神御子…。
- (12B) (邇芸速日命) 聞<u>天神御子</u>天降坐故、追参降来、即献天津瑞以、仕奉也。
- (1B)は高倉下が太刀を神倭伊波礼毘古命に献上した時の発言で、(2B)は高倉下から太刀を受け取った時の神倭伊波礼毘古命の様子を語っている。(3B)は太刀の由来について尋ねた神倭伊波礼毘古命の発言であり、(4B)は(3B)の問いに対しての高倉下の回答である。(5B)は高木大神が神倭伊波礼毘古命に夢で前方の危険を諭した話であり、(6B)(7B)は神倭伊波礼毘古命が東征の途中で国神に出会った場面で、(8B)(9B)は兄宇迦斯・弟宇迦斯に対する八咫烏の説得と、弟宇迦斯が兄の不服従を神武軍に密告した場面である。(10B)は神武が生尾土雲を撃殺した場面で、(11B)(12B)は邇芸速日命の服従の場面を物語っている。

次は上掲した用例をまとめて検討することにしたい。

まず、『記紀』における各用語の出現回数から見てみれば、『神武紀』では「天神子」は7回、「天神之子」は3回、「天孫」は3回、「皇孫」は1回、「天神御子」は0回であるのに対して、『神武記』では「天神之子」は0回、「天神子」は0回、「天神之御子」は0回、「天孫」は0回、「皇孫」は0回、「天神御子」は12回ある。これらの数字からも、『神武紀』では多種多様な用語を有しているが、『神武記』では一貫して「天神御子」を用いていることが分かる。

次に、用語の使用場所についていえば、『神武記』の 12 例の「天神御子」はいずれも神武の大和入り以前に用いられている。大和入り以後の神武はすべて「天皇」と表記されている。これに対して、『神武紀』では「神日本磐余彦天皇、諱彦火火出見」という冒頭部の記述のごとく、神武は始めから「天皇」と表記されている。なお、(1A)(6A)と(9A)のように、同じ章段でも「天神子」や「天皇」などの用語が混用されている。ここからも、『記』では、大和入りを境とした用語の使い分けは厳密に施されているが、『紀』ではその使い分けが明確でないことが分かる。

また、この用語が誰を指すかについては、『神武記』の 12 例の「天神御子」は、すべて即位するまでの神倭伊波礼毘古命を指しているのだが、『神武紀』では、(6A)(9A)などのように、「天神(之)子」が饒速日命を指す場合もあり、多くの「天神子」を指す場合もある。さらに、(14A)の「皇孫」は瓊瓊杵尊を指している。

以上の比較対照を通すと、『神武紀』に比べて、『神武記』では用語の一貫性と厳密な使い分けがあり、この用語は神武天皇に限って使用されていることが明白に読み取れる。

では、なぜ『神武記』が一貫して、「天神御子」という用語を用いているのだろうか。『記』全書を通して、「天神御子」の用例は計 19例(『神代記』7例、『神武記』12例) あるので、この問題を考えるとき、上掲した『神武記』の12例のほかに、『神代記』の7例も視野に入れるべきである。『神代記』の7例は次の通りである。

- (1C) 不違八重事代主神之言。此葦原中国者、随天神御子之命献。
- (2C) 故、更且還来、問其大国主神、汝子等、事代主神・建御名方 神二神者、随天神御子之命勿違白訖。
- (3C) 故、汝心、奈何。爾、答白之、僕子等二神随白、僕之、不違。 此葦原中国者、随命既献也。唯僕住所者、如<u>天神御子</u>之天津 日継所知之登陀流天之御巣而、…。
- (4C) 僕者、国神、名猿田毘古神也。所以出居者、聞<u>天神御子</u>天降 坐故、仕奉御前而、参向之侍。
- (5C) 於是、送猿田毘古神而還到、乃悉追聚鰭広物・鰭狭物以、問言、汝者、<u>天神御子</u>仕奉耶之時、諸魚皆、仕奉白之中、海鼠、不白。
- (6C) 我之女二並立奉由者、使石長比売者、天神御子之命…。
- (7C) 此、令返石長比売而、独留木花之佐久夜毘売故、<u>天神御子</u>之御寿者、木花之阿摩比能微【此五字以音】坐。故是以、至于今、天皇命等之御命、不長也。

(1C)~(3C)は大国主神の国譲り説話に関わるものである。ここにある「天神御子」とは「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、正勝吾勝々速日天忍穂耳命之所知国」という前文を受け、葦原中国を統治すべき天照大神の御子とされる天忍穂耳命を指している。(4C)~(7C)は邇々芸命の天降りと結婚の話に関わるものであり、「天神御子」とは明らかに邇々芸命を指している。さらに、「科詔日子番能邇々芸命、此豊葦原水穂国者、汝将知国言依賜。故、随命以可天降。」とあるごとく、邇々芸命の天降りは天照大神の御命令を受け、葦原中つ国を統治する為の天降りとなっているのである。

このように、『神代記』の7例はいずれも、地上世界の統治権が 高天原の天照大神にあることを前提とし、「天神御子」が天照大神の 命令を受け、地上世界を統治する場面で用いられているのである。 この法則性に従えば、神武天皇に関わる「天神御子」の用語もまた、神武が地上世界(ここでは大和王国を指す)を統治すべきであることを示唆するために用いられていると考えられよう。

また、『記』における邇々芸命の天降りの条には「爾、日子番能邇々芸命将天降之時…韶者、<u>此之鏡者、専爲我御魂</u>而、如拝吾前、伊都岐奉」という記述があるが、ここにある「詔」とは天照大神の邇々芸命に対する韶であると考えられている²¹。すなわち、「天神御子」である邇々芸命が天降るとき、天照大神が鏡を邇々芸命に授け、さらにその鏡を自らの御魂として祭れよと命ずるという内容である。この段の内容からも、「天神御子」である邇々芸命は、鏡を受け取り、さらにそれを祭ることによって、直接に天照大神の御魂を受け継いだことが推定できる。

さて、『記』の中では「天神御子」のほかに、「天神之御子」という用語も存在している。この二語の使い分けは早くも倉野憲司、毛利正守、黛弘道諸氏によって論じられている。倉野氏によれば、「天神之御子」は「天つ神を父とする御子の意で、天照大御神の御子(歴代の天皇)の意ではない」が、「天神御子」は「天照大御神の御子」の意で、その「御子」は「天照大御神の御魂を直接に受けてあれました御子という呪的宗教的な意」であり、歴代天皇もまた「天神御子」なのだという²²。邇々芸命が天照大神の御魂と看做せる鏡を受け取ったという天降りの条の記述を通しても氏の指摘には賛同できよう。

ほかにも、毛利氏によれば、「 \sim (之)御子」の「之」は「親と子の、その続柄を提示する重要な用字」であるため、「之」を有する「天神之御子」は天神と御子とは別神であり、「之」を持たない「天神御子」は、天神と御子とが別神ではなく、「天神なる御子」(筆者註:御子自らも天神である)の意という 23 。

23 毛利正守、「大物主神が関わる〈神子・神御子〉の意義―古事記の場合」、『菅

²¹ 西宮一民、『古事記 修訂版』、東京、おうふう、2000、74。

²² 倉野憲司、『古事記全註釈』第二巻、東京、三省堂、1974、48。

また、倉野氏の論説を受けて、黛弘道氏はさらに、「神武をはじめ歴代天皇は系譜の上では天照大神の御末裔であるが、〈天神御子〉たる神武天皇(以下歴代天皇)は〈天神〉そのものなのであ」り、「天皇はすなわち天照大神の化身と観じられ」ると論じている²⁴。

諸氏の論説および『神代記』における7例の「天神御子」を、『神武記』における12例の「天神御子」(全て神倭伊波礼毘古命を指す)と考え合わせれば、『神武記』の「天神御子」もまた天照大神の御霊を直接に受け継いだ御子であると同時に、この御子自身も「天神」として存在していると捉えられよう。要するに、『神武記』に登場した唯一の「天神御子」である神武天皇は、天照大神の地上においての顕現であり、現人神的な存在なのである。このように考えると、「天神御子」といった用語の深層には「天皇即神」の概念が含まれているとも見ることができよう。

こうした『記』の描写に対して、『神武紀』では「天神御子」という 用語がなく、その代わりに「天神子」「天神之子」「天孫」「皇孫」「天皇」 など、多種の用語が混用されている。同時に、それらの用語も必ず しも神武を指すとは限らず、神武の大和入り前後による用語の使い 分けも認められない。つまり、『神武紀』には『神武記』のように、 現人神的な神武像を強調していることが読み取れないのである。

野雅雄博士古稀記念―古事記・日本書紀論究』所収(菅野雅雄博士古稀記念論集刊行会、東京、おうふう、2002、183.186)。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3号、京都、中央図書出版社、1990、25。

²⁴ 黛弘道、「歴史学からみた神武天皇」、『歴史読本』39 巻 7 号、東京、新人物 往来社、1994、60。

天津彦彦火瓊瓊杵尊使降之。」「皇祖高皇産霊尊、特鍾憐愛以崇養焉。遂欲立皇孫天津彦彦火瓊瓊杵尊、以為葦原中国之主。」とあるごとく、高皇産霊尊を天孫降臨の司令神とし、「皇祖神・最高神」としている。ただし、『神武紀』には「我皇祖天照大神、欲以助成基業乎。」という記述もあり、天照大神を皇祖神とする場合もある。皇祖神の記述に関して、『紀』は『記』のような一貫性が認められないが、『紀』全体から見れば、やはり高皇産霊尊を「皇祖神・最高神」とする用例が多いため、天照大神よりも高皇産霊尊を「皇祖神・最高神」としようとする傾向が『紀』にはあったことが考えられよう。

さらに、『記』では、「天神御子」という用語のように、神武と皇祖神・最高神である天照大神との関係を、「天神御子=天神たる御子=天照大神の分霊・分身」と捉えており、神武を天照大神の地上での顕現として、さらに皇祖神的な存在として扱っている。

一方の『神武紀』〔本書〕では、「天照大神謂武甕雷神曰…時武甕雷神登謂高倉曰、予剣号曰韴霊。今当置汝庫裏。宜取而献之天孫。高倉曰唯唯而寤之。」という記述がある。ここでは、司令神が天照大神とされており、前述した皇祖神に関わる記述の不統一が裏付けられるが、この問題は暫くおき、神武は「天孫」と記されていることに注目したい。ここでは神武と司令神・最高神・皇祖神(ここでは天照大神)との関係は『記』のような、「天神御子=天神たる御子=天照大神の分霊・分身」という等式が認められず、「天孫⇔皇祖」という対照関係で記されているのである。すなわち、神武は皇祖神の後裔ではあるが、皇祖神の化身ではなく、皇祖神的な存在でもないのである。

このように、皇祖神は誰なのか、また神武と皇祖神との関係について、『記』と『紀』の間には大きな相違が存在していることが認められる。その上、高皇産靈尊を天孫降臨の司令神としている所伝は古形であったが²⁵、『記』の記述には天照大神を最高神・皇祖神とし

²⁵ 松村武雄、『日本神話の研究』第三巻、東京、培風館、1955、516-517。

て確定し、神武を神秘的な天照大神の化身とし、神武自身も皇祖神として捉えようとする態度があったことが認められよう。

5. 偉大なる神人王

さて、『記紀』の神武天皇は、天津神と海神の娘の間に生まれた子でありながら、人代の初代天皇として位置づけられている。こうした神武は「神」でもあり、「人間」でもある。つまり、神武は「神人的存在」としての形象を有しているのである。この点において『記紀』は共通している。

ところが、『記紀』の記述をさらに詳しく比較対照してみれば、『記』の方が、より神武の「神性」を強調しているように読み取れる。この点は前掲した「天神御子」という用例を通しても認められるが、ほかにも、『記』では神武皇后の誕生譚と、神武の皇后への求婚譚を通じてもこの点が強く強調されていることが見られる。以下、それについて述べてみたい。

神武皇后の富登多々良伊須須岐比売は、大物主神と勢夜陀多良比売との間に生まれた子なので、「神子」としての性格を持っている。 さらに、父の大物主神から強大な霊力を、母の勢夜陀多良比売から 巫女的な性格を受け継いだゆえに、強い神性・巫女性の持ち主でも ある²⁶。

神武皇后の誕生譚について、『記』では有名な三輪山伝説を用いて非常に詳しく記述しているが、それらの記述を通して、神武の「神性」も際立たせられていると考えられる。なぜなら、富登多々良伊須々岐比売命が強い神性・巫女性の持ち主であるため、彼女を治め、結婚することができた神武には、更なる強大な霊力・神性のあることが示唆されているからである。のみならず、伊須々岐比売命の持

参照を願いたい。

_

²⁶ 勢夜陀多良比売の巫女性について、拙稿「『古事記』中巻に見られる女性― 富登多々良伊須々岐比売命、沙本毘売、神功皇后を中心に」(『政大日本研究』 第七號、台北、国立政治大学日本語文学系、2010、29)に詳論があるので、ご

つ「巫女性」という点からも、この女性と結婚するのは「神婚」的 な意義があり、神武は神婚中の「神」として存在していることも暗 示されているからである。

また、神武の皇后への求婚譚についてだが、この物語では神武が伊須須岐比売のところに「一宿御寝坐」をするという描写がある。この「一宿婚」は「神婚」の表現であったと考えられている²⁷。このことからも、神武の求婚譚もまた神武の「神人的性格」を物語っているものとして捉えられよう。このように、『記』では、神武皇后の誕生譚と神武の求婚譚を通して、神武の「神人的性格」が繰り返し強調されていることが分かる。

ところが、神武皇后の誕生譚と神武の求婚譚の意義は以上の点に 止まらない。『記』では、天照大神と大物主神という二柱の神だけに、 直接の指示を避けて神への敬意を表わす「前」という字を用い、か つ自らが「吾(我)前」を祭らせるとある。すなわち、ここでは大 物主神を、天津神を代表する天照大神と対称的な、国津神の代表と 位置づける『記』の記述の方向性が窺える。

さらに、大物主神は、かつて河内王朝(天皇家)に倒された三輪 王朝の主力である三輪氏の祭り神であり²⁸、「大和平野の最大の国つ 神」なのであった²⁹。この神は神武天皇にとっては大和の旧勢力を 代表する神にほかならない。したがって、このような大物主神の娘 を大后として迎えたのは、神武が大物主神の「霊的支配権」を獲得 し、旧勢力を征服したという意義を示唆していよう。このように、 神武の求婚譚には旧勢力を治め得て、大和王国を創建したという「偉

_

²⁷ 青木周平、「古事記神武天皇成婚伝承―〈一宿御寝坐也〉を中心に」、『国学院大学日本文化研究所紀要』第 53 輯、東京、国学院大学日本文化研究所、1984、266-293。阿部誠、「古事記の一宿婚ーその表現の獲得」、『上代文学』第 60 巻、東京、上代文学会、1988、42-58。

²⁸ 大物主神の名義および歴史上の意義について、拙稿「『古事記』における大物主神伝説」(『台灣日本語文學報』第十七集、台北、台湾日本語文学会、2002、219-232)に詳しい考察があるので、参照を願いたい。

²⁹ 鈴鹿千代乃、「古事記の皇妃」、『古事記年報』第 44 号、東京、古事記学会、 2001、18。

大なる統治王」としての神武像が読み取れるのである。

このように、『記』では神武皇后の物語を詳しく記述することにより、神武の「神人的な性格」および「偉大なる統治王」としての素質が物語られていることが言える。

『紀』にも、神武が事代主神の娘を娶る話があるが、皇后の誕生物語や天皇の求婚譚などは記されていない。神武皇后物語に関して非常に簡素な記述しかない『紀』は、『記』とは対照的である。その上、「偉大なる神人王」としての神武像を大いに強調している『記』のような意図も『紀』では希薄であるように受け止められるのである。

6. 神武天皇像と『記紀』の性格

以上のように、『記紀』における神武天皇は、異常誕生を経た、超 人的な宇宙三界王でありながらも、人代の初代天皇として、神人的 な性格を持つ。さらに、大和の建国英雄としての形象も認められる。 これらの形象において『記紀』は共通している。

しかし、それと同時に、『記』では天照大神の地上世界での顕現という現人神で、神人的な唯一の統治者であり、より神秘的で、神聖な英雄としての神武像が重点的に描かれる。一方の『紀』では、天祖の事業を受け継ぎ、上天の徳に答えるために即位して、多大な辛苦を経た、より人間的で、孝などの徳義を重んずる天皇としての神武像、つまり中華思想と天命思想、さらに有徳君主思想が内包されているところが中心に描き出されている。このようなことからも、『記紀』の神武像は、一部重なっているが、その中核たる部分が異なっていることが認められよう。

ところで、なぜ『記紀』の神武像にはこのような相違が存在しているのだろうか。この問題について、まず『記紀』における「天と国」に対する取り扱いの違いから考える必要がある。なぜなら、『記紀』ではそれによって、『記紀』の間に異なる「統治原理」が生じており、さらにその「統治原理」が神武像に敷衍したからである。

『記』の天地初発の条において、「国」(「葦原中国」)という世界は、天地の始まったときに、「天」(「高天原」)と対照的に存在しているにもかかわらず、天神(「高天原」)の命令及びイザナキ・イザナミニ神の実質の「働き」によって、その形が完成されたというように記述している。この記述により、天地の初発の際に、「高天原」という天の世界が存在しており、この天の世界は「国」(「葦原中国」)に対しては統治権を持っていることを示しているのである。

一方、『紀』の天地初発の条では、「天」の世界が記されているが、「高天原」という呼称は存在しない。また「底下豊無國勲」とあるごとく、「国」の世界も存在しない。さらに、「先天成而地後定」とあるように、「天と地」の対照関係があるものの、『記』に示されている「高天原⇔葦原中国」という対照関係が認められない。同時に、イザナキ・イザナミニ神の「国作り」に関しても天神(「高天原」)の命令を受けてから国作りを始めたという記述もない。

こうして、二書の天地初発の条を通して、「高天原」という天の世界も、高天原が葦原中国に対する統治権を持つという統治原理も、『記』のみに存在しており、『紀』には存在しないことが分かろう。その上、天の国に対する統治原理が『記』に存在していることによって、三貴子分治の際に高天原の統治に命じられた天照大神は、自然に地上世界の葦原中国を統治する権力を持つようになったと考えられる。

また、前述のように、『記』では天照大神を「皇祖神・最高神」として立脚させるという態度があった。この態度に従えば、天照大神の子孫としての神武も、地上世界に対する天照大神の統治権を受け継いだに相違ない。さらに、『記』の中で、神武と皇祖神天照大神との関係を「天照大神=天神=天神たる御子=神武天皇」という等式で捉えられていることは、本稿の第四節で論じた通りである。この等式によれば、神武は皇祖神の再来とされるため、神武の統治権は全く問題とならない。神武の統治権は神代巻から既に保証されているからである。『記』では神武の東征、即位、宮殿造営に関わる記述

が非常に簡略であることは、その「正統性・正当性」が全く問題とされていないことに関係していよう。つまり、『記』の記述の眼目は、神武の「正統性・正当性」にはあらず、別な所にあると見なければならない。神武の「正統性・正当性」は初めから存在しており、疑われるものではないと『記』編者が考えているからである。

ならば、『記』の眼目はどこにあるのであろうか。

本稿の2-5節の考察により、『記』では神武の「神人的な性格」を繰り返し強調するだけではなく、さらに「天神御子」という用語を意識的に用いることによって、神武を天照大神と結びつけ、神武を天照大神の再臨として訴えようとしていることが分かる。『記』の記し方および用語法からも、『神武記』の眼目は神武の「現人神」「皇祖神の再臨」という「神秘性」にあることがいえよう。ただし、このように考えると、なぜ『記』が神武の「神秘性」に記述の重点を置いたのかが新たな問題になろうが、これは、伊勢神宮の祭祀制度の整備を積極的に推進していた天武の意志と無縁ではない。

伊勢の斎宮の制度については、崇神朝に始まると伝えられ、斎内親王の名は『紀』に散見するが、天武朝以前はその制度が明確でなかったのに、天武朝に至ってよく整備され、確実に実行されるようになったと認められる³0。伊勢神宮の祭祀制度の整備によって、伊勢地方の太陽神である天照大神が「皇祖神・最高神」までに成長した。このことは、高御産巣日神を中心とした従来の神統譜と異なる、新しい神統譜が成立したことを意味する。「高天原」はすなわちこの新しい神統譜が成立したことを意味する。「高天原」はすなわちこの新しい神統譜が成立したことを意味する。「高天原」はすなわちこの新しい神統譜が成立したことを意味する。「高天原」はすなわちこの新しい神統譜が成立した。

-

³⁰ 青木紀元、「日本神話の周辺」、『日本神話の基礎的研究』、東京、風間書房、 1983、235-236。

³¹ 天照大神の皇祖神・最高神へ歩んでいく道、および政治的な天としている「高 天原」の概念の形成について、拙稿「『古事記』における高天原」(輔仁大學日 文系『日本語日本文学』第三十輯、台北、台湾輔仁大学外語学院日本語文学系、 2005、28-58) に詳論があるので、ご参照を願いたい。

土台と見られよう。

ところが、なぜ天武がこのように伊勢神宮の祭祀制度の整備に力 を入れようとしていたのであろうか。

壬申の乱の最初において、大海人皇子(後の天武天皇)は、吉野から出発し、伊賀を経て伊勢に入ると、伊勢国朝明郡迹太川邊において、天照大神を遥拝したと『天武紀』元年の条に記しているが、これは壬申の乱の勝利を天照大神に祈願する天武の姿を描写した章段である。天武が即位後、積極的に伊勢斎宮の派遣や祭祀制度の整備などを進めていたことは、壬申の乱での天照大神の加護に対する謝意にほかならないが、それだけではない。

壬申の乱後、飛鳥浄御原で即位した天武は、伊勢神宮の整備のほかに、奈良盆地の農業神である広瀬・竜田神をも年々祭っていた。この神祇の祭祀政策のほかに、新冠位四十八階、八色の姓の制定などの事業にも力を入れていた。さらに、『天武紀』十年条には「二月庚子朔甲子、天皇・皇后共居于大極殿、以喚親王・諸王及諸臣、詔之曰、朕今更欲定律令改法式。故俱修是事。」とあるごとく、律令をも制定しようとした。

新冠位四十八階、八色の姓などの政策は、旧来の臣、連による貴族・豪族層の身分秩序に変更を加え、位階も改めて編成したもので、氏族・豪族に対する統治を強化する政策にほかならない。また、広瀬・竜田両社の祭に関しても、在地首長の手からその祭祀権を奪い取ろうとする意味があった。さらに、律令制は、古代中国で理想とされていた王士王民という理念を具現化しようとする体制であったが、王士王民の理念は、「王だけが君臨し、王の前では誰もが平等である」とする一君万民思想と表裏一体の関係をなしていた。

天武は治世の十五年間、確かに様々な大規模な政策を推進していたが、一人の大臣も任命してはいない。このことを新冠位四十八階、八色の姓、律令、広瀬・竜田神祭祀などの政策の推進と考え合わせれば、万民の上に立つ、すべての権力を握る、集権的専制君主とならんとした天武の野心は明白であろう。

『天武紀』二年条には「因命大宰、詔耽羅使人曰、天皇新平天下、初之即位。由是唯除賀使以外不召。」という記事がある。その中で、天武天皇は自分の即位の祝いの使者を受け入れるものの、天智天皇への弔いの使者は拒み、その上、新たに天下を平らかにして、初めて即位したと告げている。この記事からも、天智天皇の後継者というより、新しい王朝および王統の創始者として自らを位置づけようとした天武の態度が見出されるのである。その態度は、前述した新冠位四十八階、八色の姓、律令などの政策に通じており、天武が自らを権力の頂点に押し上げようとした意図が明白である。

このように考えてくると、伊勢斎宮の派遣、伊勢神宮の祭祀制度の整備などの事業も、単に天照大神の加護に対する天武の謝意ではなく、むしろ天武朝の新しい政治哲学づくりの一環として看取すべきであり、最終的には天皇中心の集権体制の実践を達成させようとする政策として見る必要があろう。

『記』は、四十年に亙って数人の手によって編纂された『紀』と 異なり、天武天皇と稗田阿礼の二人の仕事であった。さらに、『記』 の序文には「削偽定実、欲流後葉」とあるが、その削偽定実の作業 はいうまでもなく稗田阿礼ではなく、天武天皇なのである。このよ うに考えると、『記』はまさに「天武天皇の御意の書」と看做すこと ができ、天武は『記』の中で新しい政治哲学を作ることが可能であ ったと考えられる。現に天武が伊勢神宮の祭祀制度の整備などの事 業を通じて作ろうとする新しい神統譜は、『記』では一貫して重点的 に取り扱われている。この点からも、『記』の内容は天武の死によ く関わっていることが認められよう。同時に、『記』は天武の死によ って完成されなかったが、その大部分の構想と内容が天武の時代に は既に完成されていたのではないかと考えられよう。

これら『記』の成立と天武との関係を念頭において、改めて『記』の神武像への検討に戻るが、『紀』の第二十八巻では、天武天皇に関しては「幼日大海人皇子。生而有岐之姿。及壮雄抜神武、能天文・遁甲。」とあり、天武は「雄抜神武」の天皇として描かれている。な

お、神武東征のコースは、壬申の乱のコースに類似していると考えられている³²。さらに、神武について信頼できる最初の資料は、『天武紀』元年条の記事であるとされている³³。また、『神武記』では明らかに天照大神を皇祖神とし、神武を皇祖神の再臨と捉えているが、これは実際の天武が令制の大嘗祭を通して皇祖神の天照大神と結びついた³⁴ことと軌を一つにする。これらのことを通して、『記』の神武像は天武とは無縁ではなく、むしろ天武の心意の下で作り上げられたものだと推定できよう。つまり、天武は『記』の神武像を通して、自らの「神秘性」、「超越性」、「皇祖神の再臨」などの性格を訴えようとしたかったと理解できるのである。ただし、『記』の神武像は全く天武が一から作ったものではなく、旧来の帝紀・旧辞という基盤に立った上に、天武なる色彩を配したということにも注意を払う必要がある。

このように、天武は『記』の中で新しい天の概念および天照大神を中心とした新しい神統譜を作ったうえで、自らの心意を神武天皇に投影し、自らが皇祖神天照大神の再臨であることを語った。新しい王朝の創始者、史上最大の王かつ唯一の統治者であることを訴えようとしていたと考えられるのである。

ただし、持統天皇は『記』の編纂事業と無縁ではない。夫の死後も天武の願っていた新しい政治哲学の構築を続けており、『記』の編纂もまた続けていたのであろう。このことは、持統天皇の「高天原広野姫天皇」という諡号に『記』独自の天の世界とされる「高天原」という用語が見えたことからも推定できよう。このようなことからも、「高天原」の天の概念および天照大神を中心とした神統譜は、天武・持統両朝の共同事業であり、天武の時代にはその大部分の構想と内容が完成されたが、新しい政治哲学の完成は持統天皇の時代に

³² 直木、前掲注7書、177。

^{33 『}日本書紀』天武天皇元年条には「神日本磐余彦天皇の陵に馬と種々の兵器を奉れ」と記されているが、これは神武天皇について信頼できる最初の資料であると直木孝次郎氏が考えている(直木、前掲注7書、161-162)。

³⁴ 廣畑、前掲注6書、196。

至ってからのことであったと見てよかろう。

こうして、『記』の「文字の営み」は、まさに天武が天皇中心の集権体制を実施するための手段だと見ることができよう。この点からも、『記』の神武像を理解するには単に『記』の内部に閉鎖的に留まるのではなく、神野志氏のいう「歴史への回路」といった開かれた視点から理解する必要があるといえよう。

一方の『紀』はどうか。

『紀』は『記』のような序文がない。いつからその編集が始められたのか、撰者は誰なのかについてもよく分かっていない。『続日本紀』や『弘仁私記』序によって、和銅七年(七一四)以降、紀朝臣清人と三宅臣藤麻呂が撰修に従事し、『記』を筆録した太朝臣安麻呂も撰者とみられること、最終的に舎人親王が撰修事業を統轄したことが分かる程度である。今日では『天武紀』十年三月条における「令記定帝紀及上古諸事」の記事を『紀』の編纂開始と見るのが有力である。さらに、『紀』には壬申の乱での功臣の氏族名が多く記されている。これらのことからも、天武の意志と『紀』の内容と深い関連があったことが想定できよう。

実際、天武十年二月の律令制定の詔が下された一ヵ月後にすぐに、『紀』の編纂とみなされる「令記定帝紀及上古諸事」の国史編纂の詔が下された。この律令制定の詔から国史編纂の詔という流れからは、『紀』の編纂が、新冠位四十八階、八色の姓、律令、広瀬・竜田神祭祀などの政策に通じており、天皇を中心とし、律令を実施する中央集権の律令国家づくりの一環としての意義があったことが考えられよう。

しかし一方、同じく天武朝に編纂が始められた『記紀』二書は、 必ずしも同じ立場を有していない。天武が新しい神統譜あるいは新 しい政治哲学を作ることを通し、内部的に集権体制を推進しようと する目的で作られた『記』に対して、『紀』は天武が律令国家として の新しい王朝の権威を対外的に闡明にしようとする目的の下に作ら れたものだと考えられる。このことは、『記』には外国に関わる記事 がごく稀だが、『紀』では朝鮮半島諸国および中国に関わる記事が多く見られること、また『紀』が大中華文化圏の共通文字である「漢文」で書かれており、朝鮮半島諸国の関連記事が多く存在する背景に「朝貢国(朝鮮半島諸国)―宗主国(日本)」といった対照関係が存在していることなどから推定できよう。

要するに、新しい王朝を作ろうとする天武は、これまで文化的な受容および政治的制約を多く受けた、東亜国際間の最大の宗主国である中国に、新しい王朝としての日本の実力を見せようとし、さらに、朝鮮半島に対する統治の正統性を示すために、朝鮮半島諸国に対しても日本の半島統治の歴史を見せようとした目的で、『紀』の編纂に着手したのだと考えられるのである。

このような目的に基づいたため、『紀』は新しい天の概念も新しい神統譜も、『記』のような神秘主義も必要としなかった。さらに、神秘的な皇祖神の化身としての初代君主を描く必要もなかった。そのかわりに、大和朝廷による全国統治の所以と、大中華文化圏に認められる、律令国家レベルにおける有徳の王の形象を必要としたのである。『紀』における天祖の事業を受け継ぎ、上天の徳に答えるために即位して、多大な辛苦を経た、より人間的で、有徳の天皇としての神武像は、すなわちこのような背景の下で造形されたのではないか。

ただし、『紀』の編纂事業は天武の時代には実らなかった。『紀』 の編纂に関して持統が晩年に重用していた藤原不比等も深く関って いると考えられている³⁵が、紙幅の関係でこの点についての検討は 別の機会に譲る。

7. おわりに

以上の考察を通して、『記紀』の神武像は一部重なっているものの、その中核たる部分が異なっているが、その異なる部分はまさに『記

-

³⁵ 加藤謙吉・遠山美都男、「日本書紀をつくったのは誰か」、遠山美都男編『日本書紀の読み方』所収、東京、講談社、2004、243-269。

紀』の性格の相違を示しているものであり、それらの相違には天武 の意志が深く関与していることが分かった。

ただし、天武天皇の意志がどこまで『記紀』の天皇像に影響を与えたのかについては、さらに『記紀』から多くの天皇の記事を取り上げて考察すべきものだが、今回はひとまず神武天皇を中心にその天皇像およびその意義を考えてみた。

[付記]本稿は2011年5月21日の台湾国立政治大学「2011年若手研究者の合同研究フォーラム―東アジアにおける日本研究と日本語教育」での発表内容を元に書き直したものである。

テキスト

- 神野志隆光ほか校注・訳、『新編日本古典文学全集 1-古事記』、東京、小学館、1997。
- 小島憲之ほか校注・訳、『新編日本古典文学全集 2―日本書紀①』、 東京、小学館、1994。
- 小島憲之ほか校注・訳、『新編日本古典文学全集 4―日本書紀③』、 東京、小学館、1998。

參考文獻

- 1 青木周平、「古事記神武天皇成婚伝承―〈一宿御寝坐也〉を中心に」、『国学院大学日本文化研究所紀要』第53輯、東京、国学院大学日本文化研究所、1984。
- 2 青木紀元、「日本神話の周辺」、『日本神話の基礎的研究』、東京、 風間書房、1983。
- 3 阿部誠、「古事記の一宿婚ーその表現の獲得」、『上代文学』第60 巻、東京、上代文学会、1988。
- 4 井上光貞、『日本の歴史1』、東京、中央公論社、1973。
- 5 石原千秋、「作品論」、石原千秋ほか編『読むための理論—文学、 思想、批評』、神奈川、世織書房、1991。

- 6 及川智早、「降臨神話におけるニギハヤヒとニニギー『先代旧事本紀』天神本紀と『日本書紀』神武紀との関連を中心に」、『菅野雅雄博士喜寿記念 記紀・風土記論究』所収、東京、おうふう、2009。
- 7 倉野憲司、『古事記全註釈』第二巻、東京、三省堂、1974。
- 8 加藤謙吉・遠山美都男、「日本書紀をつくったのは誰か」、遠山 美都男編『日本書紀の読み方』所収、東京、講談社、2004。
- 9 西郷信綱、『古事記注釈』第三巻、東京、平凡社、1988。
- 10 阪下圭八、「神武天皇諡号考-カムヤマトイハレビコをめぐって -」、『東京経済大学人文自然科学論集』54 号、東京、東京経済 大学人文自然科学研究会、1980。
- 11 菅野雅雄、「神武記の構想―大和入り説話を中心として―」、『古 事記年報』20号、東京、古事記学会、1978。
- 12 菅野雅雄、『記紀夜話Ⅱ』、東京、おうふう、2005。
- 13 神野志隆光、「古事記日本書紀概説―いま古事記・日本書紀をど う見るか」、『別冊国文学―古事記日本書紀必携』第 49 号、東京、 學燈社、1995。
- 14 神野志隆光、『古事記-天皇の世界の物語』、東京、日本放送出版協会、1995。
- 15 神野志隆光、『古事記と日本書紀』、東京、講談社、1999。
- 16 鈴鹿千代乃、「古事記の皇妃」、『古事記年報』第 44 号所収、東京、古事記学会、2001。
- 17 谷口雅博、「神武天皇と崇神天皇(ハツクニシラススメラミコト)」、『国文学解釈と教材の研究』51(1)、東京、學燈社、2006。
- 18 津田左右吉、『日本古典の研究(上)』、東京、岩波書店、1972。
- 19 鄭家瑜、「『古事記』における大物主神伝説」、『台湾日本語文学報』第十七集、台北、台湾日本語文学会、2002。
- 20 鄭家瑜、「『古事記』における日向三代の聖婚説話」、『日本文学研究』第三十九號、下関、梅光学院大学日本文学会、2004。
- 21 鄭家瑜、「『古事記』における高天原」、『日本語日本文学』第三

- 十輯、台北、台湾輔仁大学外語学院日本語文学系、2005。
- 22 鄭家瑜、「『古事記』中巻に見られる女性―富登多々良伊須々岐 比売命、沙本毘売、神功皇后を中心に」、『政大日本研究』第七 號、台北、国立政治大学日本語文学系、2010。
- 23 鄭家瑜、「『古事記』に見る雄略天皇像」、『台湾日本語文学報』第 29 号、台北、台湾日本語文学会、2011。
- 24 寺西貞弘、「神武天皇」、『歴史読本』第51巻13号、東京、新人物往来社、2006。
- 25 直木孝次郎、「神武天皇と古代国家」、『日本神話と古代国家』、 東京、講談社、1990。
- 26 中西進、『古事記をよむ 2一天降った神々』、東京、角川書店 1985。
- 27 中西進、『古事記をよむ 3一大和の大王たち』、東京、角川書店、1986。
- 28 西宮一民、『古事記 (修訂版)』、東京、おうふう、2000。
- 29 平田俊春、「始馭天下之天皇と御肇國天皇」、『倉野憲司先生古稀記念一古代文学論集』所収、倉野憲司先生古稀記念論文集刊行 会編、東京、桜楓社、1974。
- 30 廣畑輔雄、「〈神武記〉と〈神武紀〉」、『古事記年報』第 31 号、 東京、古事記学会、1988。
- 31 肥後和男、「始馭天下之天皇と御肇國天皇」、『古代史上の天皇と 氏族』所収、東京、弘文館、1978。
- 32 堀井純二、「日本書紀と有徳思想」、『日本文化大学柏樹論叢』第 2号、東京、日本文化大学、1999。
- 33 松前健、「豊玉姫神話の信仰的基盤と蛇女房譚」、『文学・語学』 61 号、東京、三省堂、1971。
- 34 松前健、「天武天皇と古事記神話の構成」、『奈良大学紀要』第 20 号、奈良、奈良大学、1992。(のち、松前健、『松前健著作集第 一集』所収、東京、おうふう、1997)
- 35 松村武雄、『日本神話の研究』第三巻、東京、培風館、1955。
- 36 黛弘道、「歴史学からみた神武天皇」、『歴史読本』39巻7号、東

京、新人物往来社、1994。

- 37 宮崎市定、「アジア諸民族の開国說話」、『宮崎市定全集第十八巻 アジア史』、東京、岩波書店、1993。(初出は宮崎市定、『アジア 史概説』、人文書林、1947)
- 38 三好行雄、「奉教人の死 (一)」、『国文学解釈と鑑賞』第 26 巻 13 号、東京、至文堂、1961.11。
- 39 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3号、京都、中央図書出版社、1990。
- 40 毛利正守、「大物主神が関わる〈神子・神御子〉の意義―古事記の場合」、《菅野雅雄博士古稀記念―古事記・日本書紀論究》所収、菅野雅雄博士古稀記念論集刊行会、東京、おうふう、2002。
- 41 吉井巌、『天皇の系譜と神話 (一)』、東京、塙書房、1967。