

# 明日香の古代——万葉歌にみる持続朝以前

犬飼 公之

万葉歌を中心として古代日本人が明日香をいかにとらえていたかを探りたい。それは人々の心にうけとめられていた古代明日香のコスモロジーといえよう。

まず舒明天皇の国見歌を通してとらえられる明日香（国土の中心としての明日香）を、次いで人麻呂の日並皇子殯宮歌を通して（古代朝鮮の始祖神話とのかかわりを踏まえて）天地をつなぐ明日香および光の領域としての明日香をとらえよう。そして最後に『日本書紀』推古天皇条以降にみられる須弥山世界の明日香に触れておきたい。

## 1 国見歌の風景（国土の中心地・明日香）

『万葉集』に収められている舒明天皇の国見歌をみてみよう。

天皇、香具山に登りて望<sup>く</sup>国<sup>に</sup>したまひし時の御製歌  
大和には 群<sup>むらやま</sup>山あれど とりよろふ 天の香具山 登り立ち 国見をすれば 国原は 煙<sup>けぶり</sup>立つ  
立つ 海原は 鷗<sup>かまめ</sup>立つ立つ うまし国そ 蜻蛉<sup>あきづしま</sup>島 大和の国は (12)

大和には多くの山があるが、とりわけみごとな香具山の、その頂きに立って国見をすると、国原には煙があちこちから立ちのぼり、海上には鷗がさかんに飛んでいる。美しい国よ、あきつ島大和の国は。

題詞に記されるように、また、歌からも明らかなように国見は香具山で行われた。そして「登り立ち 国見をすれば」というように香具山の頂きから眼下を眺めたという。すると「国原」に煙がさかんに立ちのぼり、「海原」には鷗が飛び交っていた。家々からは炊煙が立ちのぼり、香具山の麓の埴安の池に鷗がさかんに飛んでいたという。

もとよりそれは国見の意図に沿って選び取られた風景であろう。仁徳天皇の国見に知られるように、炊煙がさかんに立ちのぼるのは人々の充足した生活を意味した（『古事記』中巻）。

そのように土地の充足をうたうことは、たとえば次の国見歌にもみられる。

千葉の 葛野を見れば 百千足る 家庭も見ゆ 国の秀も見ゆ（記謡41・紀謡34）

『古事記』によると応神天皇が近江に出かけた時、宇治野に着いて「葛野を望け」てうたったという。歌も「葛野を見れば」というのであり、その風景は葛野の実景を踏まえてうたわれているといえよう。すると「家庭」が見え、「国の秀」も見える。「家庭」とは家々の立つ地域。一言でいうと人里をいう。「国の秀」は高く隆起した所。山や丘のこと。つまり人里や山が見えるというのである。

しかし、それは自然のままの実景ではない。「家庭」は「百千足る」と形容され、豊かに充足している土地であるという。「国の秀」も隆起した地形をいうに違いないが、山とは表現されていない。「秀」であるという。それは「倭は 国のま秀ろば」（記謡31）「倭は 国のま秀らま」（紀謡22）とうたわれる「秀」に等しい。秀抜な地であるというのである。「葛野」も「千葉の」と形容され、草木の葉が生い茂り生命力の横溢した土地であるという。その土地に秘匿され潜在する秀抜な生命力をとらえ、その横溢する豊かさを讃えているのである。それは実景を再現したというよりも、そうあるべき風景がうたわれているといえよう。

そのありようは舒明天皇の国見歌の風景に等しい。その意味で「国原は 煙立ち立つ」は「百千足

る「家庭」と等価であろう。ただし、ここにうたわれているのは人々の生活に密着した風景であり、「百千足る 家庭」よりも具体的な風景となっている。そのことは「海原は かまめ立ち立つ」においても認められよう。

さて、その「国原」「海原」の風景は眼下の実景にもとづいてうたわれているとみられるが、それでこの歌をとらえ得たとはいえない。そのことは「海原は かまめ立ち立つ」の解釈の揺れに知られるとおりである。

鴟は海鳥である。したがってこれは鴟が海原を飛び交う風景であるにとらえられよう。しかし、また、鴟は内陸地にまで飛んでくるともいう。そうするとこれは埴安の池の実景ともみられよう。要はその風景が実景にもとづいているか、実景を越えているとみるかにあるが、鴟の実態をいかに究明してみてもその議論は収束しがたい。それは歌のありように照らしてとらえるほかあるまい。

そこであらためてこの歌をみてみよう。歌は「大和には 群山あれど とりよるふ 天の香具山 登り立ち 国見をすれば」とはじまる。視座は明日香の香具山にある。したがってその風景は眼下の実景にもとづいているとみられよう。

「国原は 煙立ち立つ 海原は かまめ立ち立つ」という風景に次いで「うまし国そ あきづ島 大和の国は」とうたわれる。「うまし国そ」というように、これは「あきづ島 大和の国」を讃美した表現である。

「あきづ島 大和の国」は周知のとおり日本を意味する総名である。明日香一國をいうのではない。歌人は香具山に立って眼下を眺めながら、その「目」は明日香という地域を越えて「あきづ島 大和の国」の全域に向けられているといえよう。したがって「海原は かまめ立ち立つ」は国土全域を踏まえた風景であり、鴟が大海原を飛び交う風景であったに違いない。もとより香具山から海を見ることはできない。それは「虚」の景（イメージ）であり、想像力（創造力）を駆使して創出された風景であったといえよう。

一方、国原には炊煙がさかんに立ちのぼる。これも眼下の実景を越えて国土全域の風景に昇華していよう。その風景を踏まえて「あきづ島 大和の国」が賛美される。人々の豊かな生活があり、海からの豊漁があり、日本はまさしく「うまし国」であるというのである。

もっとも「国原は 煙立ち立つ」は炊煙でなく野焼き（焼き畑）の煙がさかんに立つことをいうのかもしれない。とするとこれは大地の豊穰を予祝する風景となる。一方、海上には鴟が群れ飛び、海の豊漁を約束する。そこに国土讃美が成立しているともいえよう。

そのようにして国土讃美が達成される。つまり香具山の眼下に炊煙があがり、埴安の池に鴟が飛んでいたにしても、視座は明日香を越えて国土の全域に向けられている。眼下の実景をそのままうたったのではない。最終的にはそれを越えて国土の全域を鳥瞰した風景がうたわれているのである。

くり返していうとそれは国見の意図に沿って駆使された想像力（創造力）の所産である。とはいえ、それは恣意的に創出されたのではない。結論を先立てていうと、この国見がほかならぬ香具山で行われたことが重要な意味を持つ。香具山に立つことで日本の国土の全域を鳥瞰するイメージが生成されたとみられる。

歌には「大和には 群山あれど とりよるふ 天の香具山」とある。香具山はほかの山々とは比べようがないほどにすばらしいという。「天の」と称えられるように、そこは聖なる山であるという。香具山が聖地にとらえられていたことは、この山が天から降ってきたという伝承によっても知られよう。

それに加えて『日本書紀』崇神天皇十年九月条の記事に目を向けたい。武埴安彦（たけはにやすび

こ)は謀叛を企て、それを成就するために、ひそかに香具山の土を取ってきた。そしてその一塊の土を「是、倭国の物実(ものざね)」と言ったという。

また『日本書紀』(神武即位前紀九月条)には「夢に天神」の教えがあり、それに従って香具山の頂きの土を取って「聖なる八十平瓮(やそひらか)」を作り、天地の神を祭って「区宇(あめのした)」を平定することができたという。これまた、香具山の土が「倭国の物実」であったことを物語っている。

香具山の頂きの土が「倭国の物実」たり得るのは、ここが国土全体の要地(かなめ)であるにとらえられていたからにはほかなるまい。その観念(記憶)を踏まえると香具山の頂きに立つことは国土の中心に立つことに等しかったといえよう。

この歌が国土の全域にわたる視野を持ち得たのはその故であろう。そのあるべき風景は香具山に集積された観念(記憶)を踏まえることで創出されたといえよう。その意味でここに「うたわれた風景」は香具山という地においては生成し得ない。

土地に集積された観念(記憶)を踏まえて「うたわれた風景」は舒明天皇の国見歌にみられるだけではない。『古事記』に載る次の歌もそれであろう。

おしてるや 難波の崎よ 出で立ちて わが国見れば 淡島 おのごろ島 檳榔の 島も見ゆ  
さけつ島見ゆ(記謡54)

陽光の照りわたる難波の崎から出で立ちてわが国を見ると、淡島やおのごろ島や檳榔の島が見える。さけつ島も見える。

『古事記』は仁徳天皇が黒日売(くろひめ)を恋い、大后・石之日売命(いはのひめのみこと)を欺いて「淡路島を見たい」といい、淡路島に着いてこの歌をうたったと語る。そのようにこの歌は仁徳天皇の恋物語に組み込まれているが、もともとは国見歌としてうたわれたものとみられる。

こだわって言うと、その国見が仁徳天皇によって行われたか否かはわからない。しかし、国見は天皇によって行われる祭祀であって、しかるべき天皇によって行われたことは疑いなかろう。

それがどこで行われたかも定かではない。しかし「おしてるや 難波の崎よ 出で立ちて わが国見れば」とあり、それは『古事記』が淡路島から海上をみはるかしてうたった(淡路島に坐して遙に望んで歌曰ひたまはく)と語ることと齟齬しない。したがってこれは淡路島で行われた国見であったとみることができよう。

歌は国見をすると海上に点在する島々が見えるという。「淡島」であり「おのごろ島」であり「檳榔の島」であり「さけつ島」である。

しかし「見れば」(見ると)「見ゆ」(見える)とはいうもののそれは自然の景観(=実景)とはみなしがたい。中西進氏が言うように、それらは神話上の島であり、想念の島であり、不可視の島々であった(『万葉集原論』「古代的知覚」など)。

『古事記』によると「淡島」はイザナキとイザナミの生んだ島である。「子の例」に入れられない島であったという。「おのごろ島」は潮がおのずから凝り固まった島のこととみられ、そこはイザナキとイザナミの聖婚の場となった。「淡島」も「おのごろ島」もまさしく神話上の島といえよう。

「檳榔の島」は檳榔樹(びんろう)の繁茂する南方の島。そのような島は淡路島から見られそうにない。また「さけつ島」は遙に遠い島の意であるにしても、豊穰の島の意であるにしても、想念の島であったといえよう。これまた、見えざる島である。

そのようにこれらは神話上の島であり、想念の島であって、いずれも不可視の島々であった。にも

かかわらず、歌はその島々が見えるという。なぜか。それはすでに言われているとおり、国見の祭式性にかかわってしよう。

一言でいうと国見は「目」（見ること）を基本とする祭祀である。自然の景観をあるがままに見ようというのではない。そこでは日常を越えた「目」が求められる。この歌がわざわざ「見れば」（見ると）「見ゆ」（見える）とうたっているのは、その祭式性の故であろう。呪的な「目」によって見ると、見えざる風景が見えるというのである。

そこで歌人は国見が求めるいわば異界の真景をとらえ、それを「ことば」によって現出させる。人々はその風景を現前に共有する。それが国見に求められるありようであった。

したがってそこに「うたわれた風景」は「虚」の景（イメージ）にはかならない。しかし「嘘」の風景というのではない。国見が求める「あるべき風景」であり「偽りなき風景」であった。そうでなければ国見という祭式は成立しない。

せんじつめていうと、それは想像力（創造力）を駆使して創出される景（イメージ）であり、心像（＝想像）である。しかし、だからといって歌人は恣意的に想像をめぐらしたというのではない。国見の意図に沿って想像力（創造力）をはたらかせる。それはすでに舒明天皇の国見歌のありようと等しいが、もう少しそのありようにこだわってみておこう。

歌に即していうと「我が国見れば」とうたわれるように、これは「我が国」（王権の支配領域）をとらえることを意図した国見であった。もとより現実の統治地域を確認しようというのではない。国見という祭式をとおして異界にまで広がる「我が国」の、そのあるべき領域をとらえようというのである。歌人はその意図に沿って想像力（創造力）を駆使し海上に点在する風景を創出したといえよう。

それとともにこの国見が淡路島で行われていることを見過ごすことはできない。淡路島は国土創成神話に重い意味をになっている。『古事記』によるとイザナキとイザナミが唱え直して最初に生んだ子（淡道之穂之狭別島）であった。次いで「大八島」を生んだという。

『日本書紀』では大日本豊秋津洲（おほやまととよあきづしま）をまず生んだと語るものもあるが、『古事記』と等しく淡路島を第一子とするものもある。そして（産む時に及至り、先ず淡路洲を以ちて胞と為す）（正文）、「淡路洲を以て胞として、大日本豊秋津洲を生む」（一書第九）という。淡路島は国生みの拠点ととらえられていたのである。

淡路島に立つことはそこに集積された観念（記憶）を踏まえることであつたろう。歌人はその神話的・始源的観念（記憶）を踏まえて「我が国」のイメージを紡ぎだし、その風景を創出したといえよう。それは淡路島を「胞」（ふ）とする国生みの再現にも似ていよう。

その意味で淡路島はこの歌に欠くことのできない意味を果たしている。そもそも淡路島で国見が行われたのも、ここが国土創成（国生み）の聖なる要地（かなめ）であるととらえられていたからであろう。

こうして「淡島」や「おのごろ島」などの風景が創出される。くり返していうとそれは国見の意図にかなう「あるべき風景」「偽りなき風景」であった。そのありようは舒明天皇の国見歌に等しいといえよう。

ここに国見歌の一つの典型的なありようを認めることができる。「うたわれた風景」は国見の行われた地に深く結びついている。淡路島に立って海上を眺望したというだけでなく、その土地に集積されている観念（記憶）を踏まえてうたわれるのである。その意味で現地性を持ちあわせていよう。

もう一つ。「見れば」（見ると）「見ゆ」（見える）というように、その風景は現前しているが、それは現前の景観（＝実景）をうたっているというのではない。想像力（創造力）によってつくられ

た「虚」の景（イメージ）にはかならない。にもかかわらず国見という祭式に求められる「目」と「ことば」の力によって現前する風景となる。

もちろん国見歌がすべてそのようであったというのではない。現前する景観（＝実景）を踏まえてうたわれることも、さきの応神天皇の国見歌「千葉の 葛野を見れば」に知られるとおりである。

それにしても、つまり想像力（創造力）によってつくりなされたにせよ、現前する景観（＝実景）にもとづくにせよ、国見歌は現前する風景をうたう。その意味で国見歌に「うたわれた風景」は現前性を持ちあわせているのである。

はじめにもどっていうと『万葉集』の舒明天皇の国見歌は、まさしくその現地性・現前性を持ちあわせていよう。その風景は眼下の景観（＝実景）を踏まえてうたわれているとともに想像力（創造力）を駆使して創出された風景、つまり国土の全域を鳥瞰した風景がうたわれている。

特にその想像力（創造力）を駆使して創出される風景が香具山に集積された観念（記憶）を踏まえてうたわれていることを見過ごしてはならない。人々にとってここは国土全体の要地（かなめ）であり、国土の中心地としてとらえられていたのである。

## 2 降臨と昇天（天地をつなぐ地・明日香）

次に白鳳万葉歌をみてみよう。柿本人麻呂は「日並皇子尊の殯宮の時」の歌において次のようにうたっている。

日並皇子尊の殯宮の時に、柿本朝臣人麻呂の作れる歌一首  
天地の <sup>はじめ</sup>初の時 ひさかたの <sup>やほろづ</sup>天の河原に <sup>ちよろづがみ</sup>八百万 千万神の <sup>かむつど</sup>神集ひ <sup>いま</sup>集ひ座して <sup>かむあが</sup>神分ち  
分ちし時に <sup>ひるめみこと</sup>天照らす 日女の尊 天をば 知らしめすと <sup>かむくた</sup>葦原の 瑞穂の国を 天地の 寄り  
合ひの極 <sup>きはみ</sup>知らしめす <sup>みこと</sup>神の命と 天雲の <sup>かむくた</sup>八重かき別けて 神下し 座せまつりし 高照らす  
日の皇子は <sup>とぶとり</sup>飛鳥の <sup>きよみ</sup>浄の宮に 神ながら <sup>ふとし</sup>太敷きまして <sup>すめろぎ</sup>天皇の 敷きます国と 天の原  
<sup>いはと</sup>石門を開き 神あがり あがり座しぬ…… (2一六七)

「葦原の 瑞穂の国を」天地の接する果てまで支配なさる（知らしめす）「神の命」として「高照らす 日の皇子」（＝天武天皇）は、幾重にも重なる天雲をかき分けて地上に降ってきた。そして神として立派に「清御原の宮」で天下を治め（神ながら 太敷きまして）、祖先神の支配なさる国（天皇の 敷きます国）である天上に昇ってしまわれたという。

ここには降臨神話があり、昇天神話がある。万葉史において降臨神話はこの人麻呂歌を嚆矢とする。それとともに「神あがり あがり座しぬ」（神として天に昇っていった）とうたう発想も、この歌をはじめとするとみられる。単に天皇の崩御がうたわれるということではない。天皇の崩御は初期万葉の挽歌にもみられるとおりで、問題はそれを「神あがり あがり座しぬ」とうたうことにある。

初期万葉の挽歌にこの表現はみられない。というよりも「神あがり」といった表現は万葉挽歌史において、ここに見られるだけである。そして、というよりも、しかし、これ以降天皇、皇子の死にかかわって天上他界観が顕在化する。

まず降臨神話に目を向けよう。古代日本の降臨神話はなによりもニニギノミコト（日子番能邇邇藝命）の降臨に知られる。『古事記』『日本書紀』（正文および一書）や「日向国風土記」（逸文）などに語られるそれである。そこではいずれも天孫（皇孫）ニニギノミコトが八重雲をおし分けて日向の高千穂の峰に降ってきたという。

人麻呂歌は「高照らす 日の皇子」（＝天武天皇）が「天雲の 八重かき分けて」地上に降ってき

たという。降臨したと語ることに記紀・風土記に等しいが、天武天皇の降臨を語って、ニニギノミコトの降臨をいうのではない。また、筑紫の高千穂の峰に降臨したというでもない。飛鳥に降臨したという。

また、人麻呂歌によると「天の河原に 八百万 千万神」が集まって「天」と「地」を支配すべき神を決めたという。天上を支配する神として「天照らす 日女の命」が、そして「葦原の 瑞穂の国」を支配する神として天武天皇が選任されたという。

いわゆる分治神話であるが、『萬葉集講義』が「古典を通じて神々が天の河原にて会議をして、神々を分かち配るといふことを議したりといふことは未だかつて聞かざる所なり」というとおり、これは人麻呂歌にだけみえて、記紀神話にはみられない。

そのように記紀と人麻呂歌は降臨神話としては等しいといえるが、違いもあって、さながら類縁の別の種という様相を呈している。

さて、その天上から降臨するという発想が古代朝鮮の始祖神話、たとえば『三国遺事』の檀君神話や「駕洛国記」の首露王の建国神話と酷似することはすでに言われているとおりである。

ここではそれに加えて好太王（広開土王）碑文の、その冒頭に記された鄒牟（スム）王神話をあげておこう。碑文は王の出自を語って「昔を惟るに始祖は鄒牟王の創基なり。北扶余の天帝の子より出づ。母は河伯の女郎。卵を剖きて世に降る。生まれながらに徳有り」と記している。

惟昔始祖鄒牟王之創基也。出自北扶余天帝之子。母河伯女郎。剖卵降世。生而有徳。

「世に降る」（世降）と記されているとおり、これは降臨神話である。好太王碑の建立は四一四年であり、古代朝鮮の降臨神話は五世紀には成立していたと見ることができよう。ちなみにそれはさきの人麻呂歌よりもおよそ二七〇年、『古事記』『日本書紀』の成立よりもおよそ三〇〇年遡る。

その鄒牟王神話は『三国史記』や『三国遺事』にうけつがれている。碑文によると鄒牟は「北扶余の天帝の子」（皇天の子）で「母は河伯の女郎」であったと記されているが、それはそのまま朱蒙の名のもとに『三国史記』（高句麗本紀）や『三国遺事』（高句麗）に語られている。好太王碑文に記された鄒牟王神話はその後も長く伝承されていたといえよう。

なお言い加えると、好太王碑文の降臨神話は「卵を剖きて」（剖卵）というように卵生神話でもある。古代朝鮮の始祖神話に卵生神話は少なくない。『三国史記』『三国遺事』の高句麗神話にも新羅神話にもみられる。「駕洛国記」にもある。さらに言うとも卵生神話は日光感精神話とかかわって、陽光と結びついて語られてもいる。そのことも注意しておきたい。

記紀や「風土記」そして人麻呂歌に語られた降臨神話がそうした古代朝鮮の始祖神話の影響下に成立していることは疑いないであろう。それならば昇天したとする発想はどうか。

これもまた、古代朝鮮の始祖神話に認められる。古代朝鮮の史書において王の死は「薨」と記すことを原則としている。しかし、始祖王については昇天すると記される。たとえば『三国史記』『新羅本紀』は始祖王・赫居世干（バルクヌイカツハン）の死を「升遐」と記している。『三国遺事』には「王升于天」（王は天に登った）とある。また、「高句麗本紀」は始祖王朱蒙（ズモ）・東明聖王（トンミョンソワン）の死を同じく「升遐」と記している。古代朝鮮において始祖王は昇天するととらえられていたといえよう。

ところで昇天神話はさきの好太王碑文においても認められる。碑文によると鄒牟は王位にあることを厭うようになった（不樂世位。なお「百濟本紀」には「大王厭世」とある）。

そこで天神は黄竜を遣わして王を迎えに来下させ、鄒牟王は忽本東岡で黄竜に乗って天に昇ったとい

う。鄒牟王は昇天したという。

因りて黄竜を遣りて來下し王を迎ふ。王忽本東岡に於て、黄竜負ひて昇天す。

因遣黄竜來下迎王。王於忽本東岡、黄竜負昇天。

この碑文の文脈において鄒牟王は天から降臨し（世降）、天に帰った（昇天）という。言うまでもなく降臨と昇天は一連の発想にあるとみられよう。始祖王は天から地へ降り、地から天に還るというのである。

もとよりそれは始祖王・鄒牟に対する語りであって、碑文はその後を継ぐ儒留王や大朱留王や好太王に降臨や昇天を語っていない。

『三国史記』「新羅本紀」の赫居世や「高句麗本紀」の東明聖王が「升遐」と記されたのも、始祖王であったからにはほかなるまい。そもそも「高句麗本紀」の始祖・東明聖王は朱蒙の諡号であり、好太王碑文にいう鄒牟のことである。したがって東明聖王の「升遐」は鄒牟王の「昇天」のことである。そして東明聖王も降臨した王としてうけとめられていたといえよう。おそらく赫居世も新羅の始祖王として降臨したととらえられていたであろう。

そのように古代朝鮮において始祖王は降臨し昇天するととらえられた。さきに言ったようにその発想は好太王碑が建立された五世紀には成立していたと見られるのであり、人麻呂歌を含めて古代日本の降臨神話は、その影響下に成立しているといえよう。

降臨だけではない。人麻呂歌によると「高照らす 日の皇子」（天武天皇）は神として天下を治めた後（神ながら 太敷きまして）天上へ昇っていった（神あがり あがり座しぬ）という。これも好太王碑文にみられるように古代朝鮮の始祖王神話と類似していよう。始祖王の昇天も古代朝鮮の影響下に成立しているとみられよう。

加えて好太王碑文は鄒牟王の降臨を語り、その昇天を語った後に、好太王の事績を記している。これも人麻呂歌が天武天皇の降臨を語り、昇天を語った後に、日並皇子（草壁皇子）をうたうありようと類似していよう。

もちろんだからといって人麻呂が好太王碑文に倣ったというのではない。鄒牟（朱蒙）の昇天は新羅の文武王陵の断碑にも知られるのであり（「黄龍駕朱蒙」とある）、それは古代朝鮮王墓における碑文の類型であったかもしれない。それにしても人麻呂歌の発想が古代朝鮮の始祖王の昇天神話と類似することは認められよう。

さらに人麻呂歌は天上の神々が集まって「天」と「地」の分治を合議したという（ひさかたの 天の河原に 八百万 千万神の 神集ひ 集ひ座して 神分ち 分ちし時に）。これが記紀の降臨神話にみられないことはすでに言った。そこで古代朝鮮に目を向けると『三国遺事』に次のような始祖神話がある。

辰韓（斯盧）の六部の始祖が瓢岩峰などに降臨した。その後に六部の長が子弟をつれて集まり、君主を探し求めようと相談し、君主にたる有徳の人物を探し出した。それが新羅の始祖・赫居世となったと。

三月一日に、六部の始祖たちは自分たちの子孫をつれて、闊川の岸のほとりに集まって相談し「われわれの上に、民を治める君主というものがいない。それで民が勝手気ままにふるまっている。なんとか徳のある人を探し出して君主を立て、国を興し都を定めようではないか」と相談した。

三月朔。六部祖各率子弟・俱於闊川岸上・議曰。我輩上君主臨理蒸民。民皆放逸 自從所欲。蓋盍覓有徳人。為之君主・立邦設都乎。

これは分治神話とはいえないが、始祖とその子弟たちが関川の岸に集まって相談したというのであり、「天の河原に」神々が集まって合議したという人麻呂歌の発想と類似しているとみることもできよう。

ちなみに赫居世を探しだして人々は「今天子が降りきた」（今天子已降）と喜んだという。降臨神話はここにも影を落としている。

そのように「日並皇子の殯宮の時」の歌は古代朝鮮の始祖神話の影を色濃くにじませているといえよう。

### 3 「天」と「地」と太陽

天武始祖神話は人麻呂の「高市皇子尊の城上の殯宮の時」の歌（2一九九）に引き継がれている。高市挽歌も天武天皇からうたいはじめ、

かけまくも ゆゆしきかも 言はまくも あやに畏き 明日香の 真神が原に ひさかたの 天  
つ御門を かしこくも 定めたまひて 神さぶと 磐隠ります……

という。ここにも降臨と昇天の発想を読みとることはできよう。朝鮮神話との類似は高市挽歌にも認め得よう。

人麻呂歌はそのように古代朝鮮の始祖神話の発想を共有しているとみることができよう。「日並皇子尊の殯宮の時」の歌にこだわるのは、それが人麻呂歌における朝鮮の始祖神話とのかかわりのはじまりを示しているとみるからである。

そこであらためて人麻呂の日並皇子挽歌みてみよう。くり返すまでもなく「高照らす 日の皇子」（=天武天皇）は天上世界から飛鳥に降臨した。そして飛鳥から天上世界に帰った。それが「天」（天上世界）と「地」（地上世界）をめぐる縦軸の宇宙観を踏まえていることは言うまでもない。

また、天武天皇は天上の神々の合議によって「葦原の 瑞穂の国」を支配する「神の命」として地上に降臨した。ここに「天」を上位とし、王権の正統性を「天」に求める論理（地上の王権は天上の神々によって保証されるという論理）がはたらいていることも疑いない。

それは古代中国の「天」（天命）の論理に淵源することも認められるが、また、すでに明らかのように好太王碑文をはじめとする朝鮮神話の論理でもあった。そして人麻呂がうたっているように「天」は「天皇（すめろき）の 敷きます国」であり、古代朝鮮においては帝釈・皇天の支配する領域であった。

さらにそこには「日」（太陽・陽光）が重要な意味を果たしている。人麻呂歌によると、天上を支配する神は「高照らす 日女の尊」であり、地上を支配するのは「高照らす 日の皇子」であった。一言でいうと「天」と「地」は「日」の神によって支配されるというのである。

それが太陽信仰にかかわることは疑いないが、王権支配とのかかわりからいうと「現（うつつ）の領域」を「目に見える領域」「光の領域」としてとらえる古代的論理に行き着く。「目に見える領域」であるためには一定の光が求められ、光なくして現実は成り立たないととらえるのである（拙稿「呪禱の文学」『日本文学新史 I』所収）。

たとえば「日向国風土記」（逸文）によると、ニニギノミコトは「日向の高千穂の二上の峯」に降臨した。ところがそこはすべてが闇に閉ざされ、夜昼の別もなく、物の色も分ちがたい状態であった。そこでニニギノミコトは「千穂の稲」を揉んで舂にして撒き散らし地上に光をもたらしたという。降臨する領域はなによりも「目に見える領域」であり「光の領域」でなければならないのである。



その論理とともにその光源たる太陽は「天上」と「天下」の存立を保証する神として位置づけられ、地上の支配者も「日」の神たる資格を負うことになる。だから「天照らす 日女の尊」は「天をば知らしめす」神であり、天武天皇は地上に降臨し「葦原の 瑞穂の国を 天地の寄り合ひの極 知らしめす 神の命」たる「高照らす 日の皇子」であるということになる。

天武天皇だけではない。『古事記』をみると神武天皇（神倭伊波礼毘古命）は、「天つ神の御子」（天神御子）とよばれ、自らも「日の神の御子」（日神之御子）と称している。神武天皇も「日」の神たる資格をになっているのである。

おそらくそのような認識は古代日本に限らないだろう。視野を広くとると『旧約聖書』（創世記）にも、神ははじめに「光あれ」といい地上に光を与えたという。地上世界（人間の生きる現実領域）が「光の領域」でなければならないというのは、むしろユニバーサルな論理であったろう。

地上の支配者が「日」を負う神と位置づけられることも、時代は下るが琉球王を太陽子（ティダコ・太陽の末裔）と称するありようなどに認められよう。

それは古代朝鮮においても認められる。古代朝鮮の始祖神話が卵生神話として語られ、また、日光感精神話と結びついていることはさきに触れたが、そこにも王権と光のかかわりを見ることができる。

『三国遺事』の新羅の始祖・赫居世の誕生は卵生神話によって語られる。「その卵を割ってみると、男の子がでてきた。容姿が端正で美しい。不思議に思って東泉で沐浴させると、体から光彩を放ち、鳥や獣もいっしょに舞い、天地が揺れ動き、日と月とがことさら清明であった。そこでその子を赫居世と名付けた」とある。さらに赫居世というのは「明るく世を治めるという意味である」という。

剖其卵得童男。形儀端美。驚異之。浴於東泉（東泉寺在詞腦野北）。身生光彩。鳥獸率舞。天地振動。日月清明。因名赫居世（蓋郷言也。……言光明理世也）。

同じく『三国遺事』の高句麗始祖神話には「国号を高句麗と称し、よって高を氏とした」といい「本姓は解であるが、今みずから天帝の子であり、日光をうけて生まれたと言っているから、高をもって氏とした」と記している。

本姓解也。今自言是天帝子承日光而生。故自以高為氏。

『続日本紀』が百済の始祖・都慕王を語るなかにも光とのかかわりがみられる。その延暦八年十一月二十八日条は中宮（皇太后）高野新笠の崩御を記し、また、九年正月十四日条には高野新笠に「天高知日之子姫尊（あめたかするひのこひめのみこと）という諡号を奉ったとあって、次いでその略伝をあげ、出自に触れて「後の先は百済の武寧王（ムノンワン）の子純陀太子より」出ると記す。そして、

其百済の遠祖都慕王は河伯の女の日精に感じて生めるところなり。皇太后は即ち其の後なり。因りて以て諡を奉る。

という。諡号は「百済の遠祖都慕王」に由来して「日之子姫」というというのである。

また「続紀」延暦九年七月十七日条には、津の連真道らが上表し朝臣の姓を請う記事がみえる。ここでも真道らの出自が百済十六世貴須王にあるといい「太祖都慕王」に触れ、

夫れ百済の太祖都慕王は、日神、靈を降し、扶余を奄ひて国を開き、天帝、籙を授け、諸韓を惣べて王と称せり。

と記している。

ここにみられるように百済の始祖・都慕王（朱蒙）は河伯の女が日精に感じて生まれた（河伯之女感日精而所生）といい、日神が靈を降した（日神降靈）と伝えている。

金思燁氏によると「扶余・高句麗の始祖はみな『日の子』、あるいは『日影照孕』という観念をそ

の姓氏に表示している」という（『完訳 三国史記』注）。また、新羅の始祖・赫居世も、北扶余の王解夫婁も、高句麗の始祖・東明も「上代の王の始祖はみな『日子（天降、または卵生）』であって「族名または王の諱」となっているという（『完訳 三国遺事』注）。

氏がいうとおり古代朝鮮の始祖神話は卵生や日光感精によることが多く、日本神話と異なる要素も加わっているが、「日」を負う神としてとらえられることにおいて類似しているといえよう。

そこで飛鳥に目を向けよう。「日並皇子尊の殯宮歌」にうかがわれるように、明日香はまず天上の神々によって選ばれた王都であった。したがってそこが山河に守られ、人々の生活を保証する豊穡の地であったことは言うまでもないが、また、天武天皇が降臨し、昇天したというように「天」につながる聖なる「地」であった。そして天上世界を「日女の尊」が、地上世界を「高照らす 日の皇子」が支配する「光の領域」であったといえよう。その故に明日香は王都たり得たし、まさしく「清御原」というにふさわしい地であったに違いない。

#### 4 須弥山の地・明日香

初期万葉の舒明天皇の国見歌にとらえられるように明日香は国土の中心であった。そして白鳳万葉の人麻呂歌にうかがわれるように、ここは「天」（天上世界）と「地」（地上世界）をむすぶ地であり、また「光の領域」としてとらえられていた。

さらに明日香は須弥山の地でもあった。仏教經典によると、須弥山は世界の中央に聳え立つ。その須弥山の地としての明日香は世界の中心に位置し、その周縁に中国や朝鮮などの国々が存在するということになる。

明日香が須弥山の地にとらえられたのは推古朝以降のことである。そこには近隣諸国との対外関係を経て行き着いた歴史があり、中国の冊封体制を脱した新たなすがたがあった。

『後漢書』や『宋書』の記事にうかがわれるように日本もかつて中国の冊封体制に組み込まれていた。「漢委奴国王」印も倭の「奴国王」であることを任じたものととらえられている。

そのありようは倭の五王（讃・珍・濟・興・武）まで続いていたと推定されている。『宋書』（倭国伝）には倭王武の遣使記事があり、宋の順帝に送った「表」が採録されている。大平聡氏によると「その上表文を貫いているのは、宋皇帝から冊封を受ける臣下としての倭王の自己認識である」という。また、そこには「宋皇帝の天下のうちに倭王の天下をみいだそうとする」意図がみえるという（「古代政治思想」『新体系日本歴史4 政治社会思想史』所収）。

しかし、その倭王武の後、対中国外交は途絶し、一二〇年の空白を越えて再開されたのは推古朝であった。大平氏は「推古朝の対隋外交でもっとも重要な点は、対等外交を主張したことである」といい「倭王が中国皇帝に対して対等意識を形成する契機として、仏教の影響が指摘されている」という。

そして「中国皇帝に対等意識を形成する契機」の象徴的な事象として須弥山の造営をあげ、「六一二（推古二十）年、百済からの渡来人に須弥山の造営が命じられたが、須弥山は『俱舍論』で世界の中心とされ、さらに『俱舍論』には、その南方海上に所在する瞻部州に、中国・倭国も含まれているという地理観が描かれている。ここに示された地理観により、中国の天下が相対化され、倭国独自の天下認識を形成する契機をあたえたというのである。天竺を世界の中心にすえ、中国さえも周辺地域にすぎないとする仏教的世界観の導入は、中国を相対化させ、倭王に独自の天下を構想させる重要な契機となった可能性が高い」という（同）。そのとおりであろう。

須弥山は百済から化来した路子工（芝耆摩呂）らによって造営された。『日本書紀』（推古二十年

条)は、  
是歳、百濟国より神代に於て化来る者有り。……須弥山の形及び吳橋を南庭に構けと令す。

と記している。

須弥山を南庭に築造したことにも意味があったろう。南庭は殯宮を建てる場でもあったが、海外からの使人を迎える場でもあったからである。須弥山造営の二年前のことであるが『日本書紀』によると推古十八年に「新羅・任那の使人」が南庭に迎えられていた。

推古朝が高麗（高句麗）、百濟、新羅、任那と交流し、中国（隋）との交流も盛んであったことは、小野妹子の遣隋などに知られるとおりであるが、それとともに仏教の隆盛をはかった時代でもあった。たとえば『日本書紀』には、

二年春二月の丙寅の朔に、皇太子及び大臣に詔して、三宝を興し隆えしむ。是の時に、諸臣連等、各君親の恩の為、競ひて仏舎を造る。即ち是を寺と謂ふ。

とある。そして法興寺をはじめ蜂岡寺、金剛寺などの建立や仏像の移入、造立が行われた。こうして推古朝は仏教的世界観をもって中国に対する対等外交を実現し、「倭国独自の天下を構想させる」ことになったといえよう。

須弥山の造営はその後も続き、『日本書紀』によると齊明天皇三年七月十五日に飛鳥寺の西に、五年三月十七日に甘檜岡の東の川上に、六年五月に石上の池の辺りに高さが廟堂のごとく造られたと記されている。そしてそこで觀貨邏（とから）、肅慎（みしはせ）、陸奥、越、蝦夷の人々を饗応している。

明日香は推古朝以降、少なくとも齊明天皇の時代まで、須弥山の地であった。さきに触れたように須弥山は世界の中央に聳立する。その須弥山を築造することにおいて明日香は世界の中心にあって、仏国土ともいべき仏教的世界観に立つことを内外に発信し、中国に対して対等の国家であることを示したといえよう。

仏教經典によると、須弥山の「四角端直」の四面はそれぞれ黄金（北）白銀（東）瑠璃（南）玻璃（西）からなり、日月がその周囲をめぐり、光を放って虚空を色づけるといふ。それ故、妙光、好光とも称せられるといふ。

明日香は須弥山の放つ宝光に満たされた地であるとともに、天をつらぬく須弥山の光はあまねく世界を照らしているとうけとめられたであろう。それはやがて人麻呂の日並皇子挽歌の「天照らす 日女の命」が天上世界を、そして「高照らす 日の皇子」（＝天武天皇）が地上世界を支配するという古代日本人の宇宙観（世界観）に結びついていくのではないか。

さらに言い加えると推古朝が明日香に求めた須弥山世界は、やがて奈良に東大寺を建立し、盧遮那仏（＝太陽の神）による世界救済を希求した聖武天皇の世界観に連動していくのではあるまいか。また、仏国土としての世界構築は平安時代後期の東北平泉、つまり奥州藤原氏の求めた世界観にも通じていくのではないか。

もとより須弥山と、聖武天皇の構築した盧遮那仏と、奥州藤原氏の多宝塔・阿弥陀仏がそれぞれ違いを持つことは言うまでもないが、その変相を越えて、そこには等しく対外的世界を視野に据え、さらに「天」と「地」を縦軸に結ぶ宇宙観をうけとめ、人間の生きる国土が仏の放つ「光の領域」たることを希求する世界観があろう。

明日香はそのような仏教的世界と重層して構築される古代日本の宇宙観（世界観）の先蹤の地であったと思われるのである。

また、中世に下ると謡曲「羽衣」では須弥山は富士山と結びつき、「落日の紅は、蘇命路（＝須弥

山) の山をうつして」とある。明日香に造立された須弥山は、そうしたありようの遠い先蹤となったといえよう。