

# 日向神話の設定

寺川眞知夫

## はじめに

周知のごとく、記・紀神話は歴史的展開をもって構成されている。津田左右吉氏はこうした神代史は決して民衆によって形成されたものではなく、時代の政治的要請によって朝廷の特殊の知識人によってつくりられ、欽明朝には他の帝紀旧辞とともに一通り文字化され、天武朝にはすでに異伝が発生していたことを指摘しておられる<sup>(1)</sup>。神代史が津田氏の説のとおり欽明朝に朝廷において一通り完成していたとすると、『古事記』の成立した和銅五(七一二)年までは、書紀の干支に従って計算すると、およそ百四十年から百七十年ほどになる。この時間は神代史を構成する神話素に異伝が成立しえるに足ろう。『日本書紀』神代巻においては本伝の他に最大十一の一書の異伝が付加される。それらの異伝は、天皇家の保持した伝承に沿いつながりながら、有力氏族が自家の職掌や立場とかかわらせて独自の神話を形成展開していたことを窺わせる。壬申の乱後、天武天皇はそれら異伝が天皇統治の根幹を揺るがしかねないとし、これらを討覈して定本を定めようとした(『古事記』序文)。『古事記』は天武天皇の意向に添う方向で、正しいとみなされた伝承を編纂したとみられ

る。対する『日本書紀』はこれも天武天皇の採らなかつた伝承であるかどうか、『古事記』と異なる伝承を本伝として用い、さらに天武天皇が討覈した上で棄てたとみられる他の異伝をも本伝に付記するかたちで収載して、異なる立場を示した。これは律令官人の立場も反映させつつ神話素の選択をおこなない、神代史を構成する伝承を相対化して示そうとするものであつた<sup>(2)</sup>。ここに記紀の神代巻編纂態度の大きな差が認められるのであるが、そのなかで『日本書紀』における異伝が比較的少なく、付随的部分にかかわる小異であつて、天孫降臨部分を除けば、『日本書紀』本伝と『古事記』の伝承内容、構成にも基本的な相違がほとんどないのが日向神話である。こうしたところからみると、日向神話は神代史のなかでも比較的新しい時代に形成されたと解されるであろう<sup>(3)</sup>。神代史も一律に現にみる形に出来上がつていたのではないように思われる。

日向神話はまた人皇代の神武東征伝説と密接に関わつているのであるが、このことは別の問題を含む。天孫降臨以後、日向を舞台として展開される日向神話が神武東征譚の構想につながることを意図して設定されたとする<sup>(4)</sup>と、日向神話が比較的新しいければ、そのまま神武東征譚も新しいといわねばならないからである。もとより、『古事記』にはそのことを思わせる齟齬もないわけではない。周知の通り、初代天皇と解される天皇が二人いたことになつてはいるからである。第一は日向生まれの神武天皇が「此の如く荒ぶる神等を言向け

平和し伏はぬ人等を退け撥ひて畝火の白禰原宮に坐して天下治めたまひき」とされるだけでなく、記においてはさらに崇神天皇についても「其の御世を称へて初国知らしめしし御真木の天皇と謂す」といつている。一般的には神武天皇と以後八代の天皇が崇神天皇以後の皇統譜の形成された後に架上されたと考えられてはいるが、欠史八代と呼ばれる部分は、他方では多氏などが祖とする綏靖天皇、和迺氏が祖とする孝昭天皇、蘇我氏など葛城系氏族が祖とする孝元天皇、日子坐王の系譜をもつ開化天皇など、大和などの有力氏族が始祖とする天皇が含まれ、彼等の系譜としても重要な部分である。したがってこれらの天皇の系譜の構想は大和などの有力氏族を皇親氏族として位置づける構想とも連動していたとみられるから、これらには神武天皇の伝承と欠史八代の天皇が同時に構想されたかどうかといった問題も生じてくる。これには氏族の待遇の問題が絡んでいようから、別々に考えてみなければならぬ課題であるが、欠史八代の構想は壬申の乱以後に氏族系譜の整理を意図した天武天皇の政治的意図を反映したものであったとすると、日向神話の設定の時期と神武東征譚が構想された時期とは密接にかかわる可能性がおおきい。ただ現に見る日向神話には後に触れるように、天武・持統朝と深くかかわる要素もあるので、その意味では不都合はない。

日向神話は天孫降臨後に日向を舞台として展開され、神代の末に

位置して人皇代に移る直前部分になる。当然神代の側から人皇代に繋ぐ部分になる。この繋ぎの役が神代に生まれて人皇代の冒頭部、東征譚で活躍し、初代天皇となる神武天皇であることはいうまでもない。神武東征に歴史的事実の反映をみて騎馬民族渡来説立論の根拠ともされたが、神武東征譚は何らかの歴史的事実を反映しつつ世紀あるいは原古事記以前にすでに成立していたのか、それとも世紀の段階で物語展開上の必要上から構想されたのかと問えば、やはり記紀の神代と人皇代を繋ぐ構想のもとで形成された虚構というべきであろう。

少なくとも神武東征を含む日向神話は明らかに景行天皇の熊襲征伐や倭建命の西征、仲哀天皇の熊襲征伐の物語と矛盾を来しながら、密接にかかわっている。日向神話および神武東征譚はこれらの物語よりは後に構想されたとみられるにもかかわらず、熊襲征討の物語との齟齬にあまり気を配っていないようにみえる。このことは改めて触れることとし、降臨神話は如何なる必要、如何なる意義を認め日向の地を舞台とするように設定されたのかを考えてみよう。そこで神代史にかかわる日向神話の構成要素を大まかにあげておくと、

- ① 天孫の日向の高千穂峯への降臨譚
- ② 天孫と木花之佐久夜毘売・石長比売との婚姻譚
- ③ 佐久夜毘売の出産譚
- ④ 山佐知毘古の海神の宮訪問譚

⑤豊玉姫の禁室型出産譚と子供の養育譚

以上を中心とする神話群であるが、今触れたように、神武東征譚もこの問題を考える場合には外すわけにはいかない。ただ、本稿では、これらは何故日向を舞台にして展開されたかを中心に考察を進めるので、神武東征譚に至るこれらの構成要素を順次検討するけれども、当面の問題を考える立場から触れ、その形成や神話素そのものの性格分析などの細部には言及しない。そこで、当面の問題を考えるにあたって検討すべき事項をあげてみると、

①天孫の降臨地日向は、降臨に至るまで展開されてきた国譲り神話の舞台たる出雲から遠く離れた地であるのに、何故選んだのか。

②『続日本紀』は日向や薩摩の隼人の地を「西隈」と表現しており、記紀編纂当時、日向は西南の果と意識されていたはずであるのに、何故降臨の地に選んだのか。

③辺境日向への天孫降臨は四代目の神倭伊波礼毘古命が大和入するに際して、さまざまな困難をとまなう東征を設定せねばならなかったのに、饒速日命の降臨譚、あるいは朝鮮半島諸国の降臨譚のように、天孫を最初から最終目的地大和に直接降臨させず、何故日向に降臨させたのか。

④大隅・薩摩・阿多の地域も含む日向と一部重なるはずの熊曾国に対して、『古事記』の場合は景行天皇の皇子倭建命が、『日本書紀』の場合は景行天皇自らと日本武尊が討伐を行い、また仲哀天

皇も熊曾征討を試みようとしたという。これは、降臨神話を視野に入れると、いわば父祖の地を討つことにもなりかねず、神話の時代と歴史時代との間の時間差のなかに変化があったと見ても、記紀内部における歴史叙述や地域設定と矛盾を来す。それにもかかわらず、何故天孫を日向に降臨させたのか。という四点があげられよう。

日向への降臨の設定はこうした相互に重なり合う複数の問題をかかえる。記紀編者はなぜこうした問題を妊む設定をしたのか、その与えようとした意味は何か、これらは記紀において共通する問題なのであろうか。こうした問いに対する答はすでに多く出されている<sup>(7)</sup>。ここに『古事記』あるいは『日本書紀』内部における神話のストーリー上の意味を読み取ろうとする説もあれば、同時代の政治的意味を読む説もあるが、さらに神代と人皇代のこの地域の位置付けにかかわる時代的なずれの問題もある。そこで、ここでは考察の視点として相互にかかわる要素もあるが、

①『古事記』・『日本書紀』内部の論理

②記紀の内部的な論理を用意させた外部的政治的要因

③神話の流れを構成する話型

の三点からみてみたい。さらに、神話の舞台となる「日向」の語義についての論もあるので、最初に日向の語義とその指示する土地の問題から検討を始めた。

## (一) 日向とは何処か

日向神話にいう「日向」の語義は「日に向かう」意であり、現実の日向国すなわち竺紫島東南部地域であると考えられてきた。しかるに、従来の説に異議を唱える説、すなわち「日向」は日向国に限定されない普通名詞にしかすぎないとする説、及びこの語を漢文の構造をもつとみて、語義は「日に向かう」意、つまり大和からみて西の国の意であるとする説が出され、支持する論もみられる。そこで最初に名義と包含する地域を確認しておきたいと思う。

まず『古事記』・『日本書紀』の日向の語からみると、書紀では神話の他、垂仁紀に、

天皇、是に、將軍八綱田の功を美めたまひて、其の名を號けて

倭日向武日向彦八綱田と謂ふ。(垂仁紀五年)

という例がみえる。『延喜式』神名帳の場合は、

日向神社(山城国宇治郡) 大和日向神社(大和国添上郡)

神坐日向神社(大和国城上郡) 日向神社(近江国犬上郡)

など「日向」の名をもつ神社が散見する。日向の語もしくは地名が竺紫の日向国に限られないことは確かである。神社名のうち、大和国磯城上郡の神坐日向神社は神(ミワ)に坐す日向神社とあるから、三輪山山頂か山麓西南の日向神社であろう。山頂の神社は「日に向かう」、さらにいえば、大和の人々にとってのまさに「日を迎える」意での日向神社であり、その位置に相応しい神社である。山城国宇

治郡・大和国添上郡・近江国犬上郡ともにその国内の地理的位置は地域の東部に属するから「日に向かう」地とは考えられない。いずれも神坐日向神社ほど明確ではないにしても、日に向かう位置にあるといつてよい。その日はまた夕日でもありえた。

「日向」の語義であるが、この研究史については菅野氏の論に詳述されているので省略に従うが、宣長説を除けば、一般的に「日に向かう」意と解されている。対する「日の向かう」意とする説では、日向を漢語と見て漢文の語順によって訓み、「日に向かう(大和から西方)」の意で、「日に向かう」なら「向日」のはずだとする。

「日に向く」・「日に向かう」と訓んでも「日向」は漢語ではなく、日本語の「主語+述語」の関係と解してもよく、「日に向き合っている国」の意と解せないわけではない。「ひなた」と読む場合も、「日の当たる所」の意であろうが、これは日に向かい合っている地形をいう。それはともかく、国名は多くは日本語に漢字を当てたまま、漢語で名づけたわけではない。二字の国名は和銅六年以後は好字をあてたことはよく知られている。日向はこれ以前の国名ではあるが、「ひむか」にせよ「ひゅうが」にせよ、当字にしかすぎず、「日に向かう」という解釈も漢字に引かれた解釈でしかないのかもしれない。日向は「ひむか」あるいは「ひゅうが」と訓で読まれている。漢文構成とみて解釈しなければならぬ根拠は無いのである。日向漢語説ではその論拠は示されず、他の国名の語構成についても

検討されていないが、国名を概観すると、多くは当て字もしくは日本語の「名詞＋名詞」の構成になっている。後者のばあいは、「修飾語＋被修飾語」の関係にある。なかで「攝津」だけは、元はともかく現在の表記では重箱読みながら「動詞＋名詞」の構成で漢文的表記といえる。「出雲」は「用言＋名詞」であるが、日本語表記となっており、上の用言は修飾語である。日向と同じく「名詞＋動詞」の語構成とみなせなくても国名には「石見」がある。これは「石が見える」と解しえても、「石が見る」とはいえない。これも当字の可能性はある。日本語で「名詞＋動詞」からなる二字の熟語たとえば、「草刈」・「山登」などは、「○○を△△する」もしくは「○○に△△する」と解すべき語である。ただし「芽吹」は「芽が出る」意とも「木が芽を吹く」意とも解される。また、現在の地名には根室市に花咲岬・花咲港があり、花咲蟹がいる。姓にも花咲がある。これらは「花が咲く」以外には解せず、日本語構成の「主語＋述語」の関係であるから、地名「日向」も「日に向かう」としか読めないとはいえない。しかし、主語を表記することの少ない日本語の性格からして、「主語＋述語」としか解せない語ならばともかく、「日向」のように「補語＋述語」に解しえる語は「日に向かう」と解する方が穏やかであろう。

ところで、地名「日向」は神武東征を介して神代と人皇代が繋がる場所となっており、両者を区別して論じる必要はなく、ともに記

紀内部の地名の問題として扱いたい。『日本書紀』景行天皇条にはよく知られた、承を取り上げてみたい。『日本書紀』景行天皇条にはよく知られた、子湯県に幸して、丹裳小野に遊びたまふ。時に東を望して、左右に謂りてのたまはく、「是の国は直く日の出づる方に向けり」とのたまふ。かれ、その国を号けて日向と曰ふ。

(景行紀十七年春三月戊戌朔己酉条)

とある。地名起源伝承はその地名の由来を本来に説明するものではなく、解釈にすぎないが、書紀編纂当時、あるいは書紀の編者は日向国の名前の由来を「直く日の出づる方に向けり」と解していたことは明確である。当時、日向が如何に理解されていたかを語る。この朝日に向かう国であるがゆえに日向と名付けられたのは、地域的には子湯を中心とした地域であるが、日向国は宮崎県と鹿児島県とを含む地名と理解されていたのである。

これは『日本書紀』の伝承ながら、『古事記』も竺紫の日向というとき同様の見解をもっていたとみてよからう。とくに降臨神話においては、日向が大和からみて西を意味すると解することは、次節にも触れるようにしたがえない。神生神話では、記紀共に日向の阿波岐原での禊において日神天照大御神が生まれたとしている。禊が何故日向でなされねばならなかったかも問われようが、この神話においても日向は日に向かう地という、ある意味でめでたい名前として選ばれ、位置付けられているとみた方がよからう。

ここでは日向が日に向かう意であるとみて、次に筑紫と日向の關係についてみておこう。

まず取り上げたいのは、『古事記』と書紀一書の伊邪那岐命が黄泉国から帰った後の禊祓神話である。ここでは、

① 笠紫の日向の橋の小門の阿波岐原に到り坐して、禊ぎ祓へたまひき。  
(記・禊祓神話)

と日向に笠紫を冠して用い、また『日本書紀』一書にも、

② 筑紫の日向の小戸の橋の櫛原に至りまして、祓ぎ除へたまふ。  
(書紀第五段一書第六)

と、禊祓神話の舞台である日向に筑紫を冠して限定しているものも注意されよう。書紀本伝は神話の展開上、伊奘諾尊の黄泉国訪問譚を必要とせず、禊祓神話も採択しなかったが、神功皇后摂政前では、

則ち対へて曰はく、「日向国の橋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・底筒男の神います」と。  
(神功皇后摂政前紀)

というように、『古事記』あるいは『日本書紀』一書において伊邪那岐命が笠紫の日向の橋の小門の阿波岐原で禊する過程で住吉三神が生成したと語る伝承を踏まえた、あるいはこれと共通する伝承にもとづく表現をみせ、禊祓神話にみえる禊の行われた日向は日向国であったとの理解を示している。書紀は禊祓神話の日向を笠紫の日向国と結びつけてその知識のなかに取り込み、利用したのである。

このことを及ぼせば、記紀の日向の位置を曖昧にした表現、つまり笠紫や日向国に限定しない日向のみえる伝承があるにしても、いずれも笠紫の日向国を想定しながら形成された伝承であったとみて間違いない。記紀編纂の時点ではすでに、現在の宮崎市の阿波岐原町、櫛原遺跡のあたり、つまり大淀川の河口（水門）が意識されていた<sup>(10)</sup>と思われる。この禊祓神話は天孫降臨神話とのかかわりにおいて重要な意味をもつ神話なので、後に改めて検討したい。

天孫降臨神話の日向の場合もやはり同じ傾向をもつ。『古事記』や書紀九段一書の天孫降臨神話には、

① 笠紫の日向の高千穂のくしふるたけに天降りまさしめき。  
(記・天孫降臨)

② 天神の子はまさに筑紫の日向の高千穂の櫛触峯に到りますべし。  
(書紀・第九段一書第二)

③ 皇孫をば筑紫の日向の高千穂の櫛触峯に到します。  
(書紀・第九段一書第一)

と日向に笠紫を冠して地域的に限定する。ただし、書紀本伝や一書第二、第四、第六は、

稜威の道別に道別きて、日向の襲の高千穂峯に天降ります。  
(書紀・第九段本伝)

と日向を笠紫でもって限定しない。したがって、これらだけをみると、降臨の舞台としての日向も笠紫に限定されないという説も生ま

れるわけである。しかし、書紀本伝でも日向に降臨したとする火瓊杵尊の崩御の条には、

久にありて天津彦彦火瓊杵尊崩りましぬ。因りて筑紫日向可  
愛之山陵に葬りまつる。 『日本書紀』第十段本伝)

と筑紫の日向に陵墓が営まれたとする。さらにその子孫である神武天皇の后妃記事でも、

長りたまひて日向国の吾田邑の吾平津媛を娶きて、妃としたまふ。手研耳命を生みたまふ。 (神武即位前紀)

と、東征前の神倭伊波礼毘古命は日向国で在地の女を娶ったと説く。降臨以後の神話の流れは書紀も竺紫の日向国を舞台にしていると理解していたとみてよい。ここではまた阿田も薩摩とはせず、日向国として注意されねばならない。

この他、記紀には日向と日向国とを同時に用いる例もある。その例を次にみると、類話ながら、

①天皇、日向国の諸県君の女、名は髪長比売、其の顔容麗美しと  
聞し看して、使ひたまはむとして喚上げたまひし時、その太子大  
雀命、その嬢子の難波津に泊てたるを見て、その姿容の端正しき  
に感でて、即ち建内宿禰大臣に誂へて告りたまひけらく、「是の  
日向より喚上げたまひし髪長比売は、天皇の大御所に請ひ白して、  
吾に賜はしめよ。」とのりたまひき。 (応神記)

②是歳(十二年)、人ありて奏してまをさく、「日向国に嬢子あり。

名は髪長媛。すなはち諸県君牛諸井が女なり。これ、国色之秀者なり」とまをす。天皇、悦びて心の裏に見さむとおもほす。

十三年の春三月に、天皇、たくめ使をまだして、髪長媛を徴さしむ。秋九月の中に、髪長媛、日向より至れり。桑津邑に安置らしむ。 (応神紀)

というよく知られた話に認めることができる。これは特例であったとしても、以上にみたとおり、記紀においては文脈からして日向国を意識して日向を用いていると判断される例が、他に神代紀の火瓊杵尊の陵墓、火火出見尊の陵墓記事、記の神武討征・神武の妃、景行記紀の妃、応神記紀の妃、景行紀の西征伝承などにみえる。こうした諸例からも、記紀では日向国が日向とのみいわれることがあり、日向も日向国を意識しながら用いられているとみてよく、記紀以前を想定するならばともかく、『古事記』や『日本書紀』においては竺紫の日向国以外の日向をいう地名の例はないといつてよい。

さて、この日向国の成立であるが、書紀の国生神話は竺紫嶋の詳細に触れないけれども、記の国生神話は竺紫嶋を四区画して、  
かれ、筑紫国は白日別といひ、豊国は豊日別といひ、肥国は建日向日豊久士比泥別といひ、熊曾国は建日別といふ。

(記・国生神話)  
と四つの国名をあげる。肥国名だけが長く、しかも伊勢本・道果本に「肥国謂建日別、日向日豊久士比泥別」、『先代旧事本紀』に「肥

国謂建日別、日向国謂豊久士比泥別」と表記上の揺れがみえる。しかし、写本の揺れに従って肥国を建日別とみると竺紫嶋は五カ国になり、かつ肥国と熊曾国が同名になる<sup>(11)</sup>。この部分は『古事記』編纂時点の認識を示したというよりは、古い伝承を定着させたというべきで、伊勢本等は後世の判断を入れて改変したのであろう。国生神話の形成時点では、日向国などの行政単位はまだ成立しておらず、筑紫島は四つの表に対応する四国からなり、日向国・肥国南部・薩摩国・大隅国など九州南半分は一括して熊曾国として認識もしくは設定されていたことを示している<sup>(12)</sup>。書紀は編纂の時点における国名および国数の矛盾を重視したのか、これに触れなかったのに対し、『古事記』は事によっては叙述の細部にまで配慮する面をもちながら、依拠した資料に制約されたものか、他の箇所で見られる日向の国名を説明しないという不統一を残したのである。しかも肥国の神名は「建・日向日・豊（日向・日豊）・久士比・泥・別」と読め、「日向」も選びだせるので、日向は肥国に含まれていたとする向きもなくはない。しかし、他の三国はすべて「○日別」とあり、熊曾国は「建日別」であるから、神名の構成は「建日・向日・豊久士比・泥・別」とみて、肥国の神名中に日向を認定すべきであるまい。このように九州を四つの国から成るとみた時代には、隼人の地は熊曾国として一括してされ、未だ日向も隼人も認められていなかったのである。

日向国、特に隼人の国が認識されて行く歴史的な段階を想定すれば、四世紀後半にはなお大和朝廷は九州の中央部以南を行政単位としてでなく、内実不明の地としての熊曾国として一括して認識し、熊曾討伐を繰り返して、五世紀には肥国の南部域（八代・球磨）あるいは豊国の南部域（諸県）に版図を拡大して支配下に組み込み、肥後国や日向国を設けたとき、熊曾のうちの肥後国の南部に薩摩・阿多の隼人住む地、同じく日向の諸県の南部や西部に大隅・阿多（薩摩）の隼人の住む地を認識するようになったが、なおこれら地域は奈良時代に入って日向国から分離され、大隅国・薩摩国となるまで、日向国の一部として扱われたであろう。

神話や伝承をこの流れに対応させていうと、記の国生神話、倭建命や景行天皇による熊曾の征討伝承は九州南部の八代・球磨・諸県以南が一括して熊曾国と認識されていた時代に対応するといえよう。『日本書紀』の景行天皇十二年十一月条の熊襲征討の記事では熊曾国に含まれる地として天孫火火出見尊の「日向の高屋の山上の陵」の地として神代巻にみえる日向の高屋が景行天皇の行宮の設けられた地として扱われているように、天孫の日向における活動範囲は熊曾国の地と重なっている。また景行天皇はここから西進して阿多の地に入っていない。ここに矛盾のあることは明確である。このことは日向が熊曾国の地に含まれていた時代のあったことと、阿多隼人はこの伝承の形成の時代にはまだ大和朝廷に服していなかった可能

性を示唆する。『古事記』はこのことに触れず、地理関係を曖昧にしていたとしても、基本的な認識は異ならなかったにちがいない。

とすると禊祓神話や天孫降臨神話など日向神話は日向国が建てられ、熊曾が消滅して後の状況を踏まえながら、日向を舞台に設定して形成された伝承であったといえる。天孫降臨伝承は特に政治的認識としては日向国がなお大隅・阿多を含み、そのことが意識にのぼりえる時代、相対的には比較的新しい時代に形成されたと見てよい。

したがって、記紀神話における日向は筑紫の日向国を指し、日向は土地の側に視点をおいて「日向かう」という意味を表し、日の側に視点を置いた「朝日のただ指す国、夕日の日照る国」というめでたい意味を含む表現で修飾される地名であったと解したい。つまり、日を中心にして「日向かう」意ではなく、地を中心にして「日向かう」の意であった。その意味で日向神話は従来

の説に従って考えたいと思う。

では、このように歴史的に言えば、記紀編纂の時点に近い時代に大和朝廷の体制下に組み込まれた、あるいはほぼ組み込まれつつあった日向を、天皇家の父祖が高天原からはじめて降臨した地として神話形成者が選んだのはなぜか、次にこの点を検討しよう。

## (二) 天孫の降臨地は何故日向か

日向について考察すれば、おのずから天孫降臨神話の一部に触れ

ることになったが、次に、天孫はなぜ日向に降ったと設定されたのかを考えてみたい。

日向への天孫降臨の設定には二つの理解が可能である。一つは、記紀の神話展開の論理にしたがってなされた設定であるとみなすものであり、もう一つは現実の政治的状況とかかわりからなされた設定であると解するものである<sup>(13)</sup>。もとより、騎馬民族渡来説のように、ここに叙述されていることそのことを事実の反映とみなす立場<sup>(14)</sup>もあるから、ここでは取り上げない。ここに見た二つの課題を立てても、相互に切り離せないところもあつて錯綜しかねないが、これらは日向神話を考える場合有効であるので、こうした二方向から考えたい。最初に降臨神話をあげておくと、

① かれ、ここに天津日子番能迹々芸命に詔りたまひて、天の石位を離れ、天の八重多那雲をおし分けて、いつのちわきちわきて、天の浮橋にうきじまり、そりたたして、竺紫の日向の高千穂のくしふるだけに天降りまさしめき。(中略)ここに詔りたまひしく、「この地は、韓国に向ひ、笠沙の御前にまぎ通りて、朝日のたださす国、夕日の日照る国なり。かれ、この地はいと吉き地」と詔りたまひて、底つ石根に宮柱ふとしり、高天の原にひぎたかしりて坐しき。

(『古事記』)

② 時に、高皇産靈尊、眞床追衾をもて、皇孫天津彦彦火瓊瓊杵尊

に覆ひて、降りまざしむ。皇孫、すなはち天磐座を離ち、また天の八重雲をおし分けて、稜威の道別に道別きて、日向の襲の高千穂峯に天降ります。すでにして皇孫の遊行す状は、くしひの二上天浮橋より、うきじまりたひらに立たして、簀穴の空国を、頓丘から国覓ぎとほりて、吾田の長屋の笠狭の碕に到ります。その地に一人あり。みづから事勝国勝長狭となる。皇孫とひてはいはく、「国在りやいなや」とのたまふ。こたへてまをさく、「ここに国有り。ねがはくは任意に遊せ」とまをす。かれ、皇孫ゆきて留住ります。

〔日本書紀〕第九段本伝)

とある。周知の通り、降臨神話は記紀で司令神および細部の表現が異なるが、降臨の主題と神話を構成する基本的要素はほぼ共通する。降臨の場所は記紀ともに「日向」の「高千穂」とするが、記はこれに「笠紫」と「くしふるたけ」を加え、書紀本伝は降臨の後に「襲」と「くしひの二上天浮橋」を加える。これらはともに日向国の高千穂峯という同一場所を指すとしてよいが、「くしひの二上」は問題となる。もとより高千穂の峯をどの地域のいずれの山に比定するかについては古来諸説<sup>(15)</sup>があり、九州の山であるとしても特定することを問題とする説もある<sup>(16)</sup>。

確かに広く神降臨の伝承をみれば、これは記紀の天孫降臨神話の独占ではなかった。性格を異にする部分もあるが、古朝鮮の壇君王倭神話(『三国遺事』巻一)・新羅の赫居世王及び金閼智の伝承

〔三国史記〕巻一・『三国遺事』巻一)、「駕洛国記」の首露王伝承(『三国遺事』巻二)などが存在する。さきにふれたように日本でも神武記紀や『旧事本紀』に饒速日命の降臨伝承がみえるほか、『常陸国風土記』には、国譲神話に対応させた普都大神や香島天之大神の降臨伝承とともに、賀毘礼の高峯に鎮まった立速男命(一名速経和気命)の松沢の松の樹の八俣の上への降臨し、近く側に住みこの松の方に向けて不浄をなす人々に崇つて辛苦を与えた地方色豊かな民間伝承(久慈郡薩都郷)があり、『出雲国風土記』にも天孫降臨神話にかかわらせて天乃夫比命の随伴神として降つた天津子命が詔言を行った(意宇郡屋代(社)郷)、大国魂神の降臨の時に御膳食を奉つた(意宇郡飯梨郷)伝承、あるいは宇夜都弁命の山の峯への天降り(旧郷名宇夜の里・出雲郡健部郷)、伊毘志都幣命の天降り(飯石郡飯石郷)、波多都美命の天降り(波多郷)など、郷名起源などにちなんで神の降臨を語る伝承が複数認められる。また、南方にも伊邪那岐命・伊邪那美命神話に比すべき、アマミキユ・シネリキユの島立て神話(袋中『琉球神道記』)もあり、各地の霊山等には神の降臨を語る伝承が成立していたとみることは可能である。今も神は一般に天から山上の神籬や磐座あるいは神殿に降臨すると信じられ、そうした観念は生きている。したがって、各地には神が降臨すると伝承される山があり、霧島山連峰の高千穂峯もこうした神の降臨伝承をもっていたので、他の何らかの必要によって、そうした

山のなかからこれを高千穂峯として番能邇々芸能命の降臨が設定された可能性はある。

高千穂の峯の比定地には霧島の高千穂峯説の他に宮崎県北部の西臼杵郡高千穂町の二上の峰や祖母山がある。紀第九段本伝の付加部分および一書第四にみえる二上の峰は高千穂町の二上の峯に当てるわけである。日向国風土記逸文にも、

日向の国の風土記に曰はく、臼杵の郡の内、知鋪の郷。天津彦々火瓊々杵尊、天の磐座を離れ、天の八重雲を排けて、稜威の道別き道別きて、日向の高千穂の二上の峯に天降りましき。時に、天暗冥く、夜昼別かず、人物道を失ひ、物の色別き難たかりき。

ここに、土蜘蛛、名を大鉏・小鉏と曰ふもの二人ありて、奏言ししく、「皇孫の尊、尊の御手以ちて、稲千穂を抜きて杵と為して、四方に投げ散らしたまはば、必ず開晴りなむ」とまをしき。時に、大鉏等の奏ししが如、千穂の稲を搓みて杵と爲して、投げ散らしたまひければ、即ち、天開晴り、日月照り光きき。因りて高千穂の二上の峯と曰ひき。後の人、改めて知鋪と号く。

〔『釋日本紀』卷八・『萬葉集註釋』卷第十〕

という火瓊瓊杵尊が二上の峯に降臨したと語る在地伝承がある。これは、杵にかかわる独自のモチーフをもつ。これを大嘗祭の素朴な形とみる説もあるが、この降臨神話は降臨神を火瓊瓊杵尊と表記するところからしても、紀の降臨神話を受容しつつ定着したものとみ

える。もちろんこれは別の神にかかわる降臨神話であったのに、『日本書紀』神代巻の影響を受けて天孫降臨神話にされたとみられなくもない。また二上峯を天孫降臨の地とするのは、この地域に降臨伝承を結びつけようとするものであったことは確かである。天孫が降臨した竺紫の日向の高千穂の峯が高千穂町の二上の峰と南部の霧島の高千穂峯のいずれかに触れて倉野憲司氏は、

南の霧島山の方が記紀の記述から見れば有利であるが、この山に天孫が降臨したのではなく、それはあくまで降臨したと信じられてゐたといふ意味である。

と霧島山説をとり、ここへの降臨は当時の信じられたこととされた<sup>(18)</sup>。しかし、筑紫日向の高千穂峯の地は奈良時代の大和人にとっては西隈とみなされる地(『続日本紀』養老四年六月戊戌条)であり、隼人の地として知られていたから、朝廷においてそう「信じられていた」とは考えられない。隼人の神話としてはともかく、記紀の神話としては降臨神話の形成者もしくは神話史形成者によって「設定された」というべきである。降臨神話を含む日向神話のみならず、神話が天皇家の政治的必要性によって設定されたものであることは戦後の『古事記』・『日本書紀』研究を領導した津田左右吉<sup>(19)</sup>によって指摘されている。ただ政治的必要性とは何かは具体的に示さなかったが、西郷信綱氏は、

ヒムカの高千穂への降臨は、ソの国に棲む隼人の服属と表裏一

体をなすわけで、むしろ隼人がいるからそれをまつろわすべく、そこが降臨の地に選ばれたと見てよからう。南九州は大和の王権にとつて、いわばもつとも弱い危機的な環であったはずだ。しかし、「高千穂」という語にもつと神話的なふくみがあるのは、疑うべくもない。それはたんに高く秀でた山であるだけでなく、同時に山のごとく豊かな稲穂というものを暗示する。他でもないホノニギがタカチホに天降ったわけで、云々と述べられた<sup>(20)</sup>。西郷氏は、大和朝廷の隼人との政治的関係重視の意識が穀霊神の稲穂の山へ降る神話を霧島の高千穂峯に引き寄せたと見ておられるわけである。

しかし、記紀成立以前の古い段階ですでに火瓊瓊杵尊の降臨伝承があったとしても、番能迹々芸能命の降臨神話は大和朝廷で作られたものであり、記紀神話の段階ではやはり高千穂峯は霧島連峰の高千穂峯を指示していたとすべきであろう<sup>(21)</sup>。

この理由については、対隼人政策を重視すべきでなく、『古事記』内部の論理をこそ重視すべきであるとの意見のあることには先に触れたが、隼人との政治関係を重視するとしても、記紀中の日向神話にかかわる隼人の話は、反乱を試みかねない状況にあった隼人にとどのように示されたのか、あるいは示すつもりであったのかは明確にされておらず、難題として残っているようにみえる。

降臨神話そのものとは関係のない稲作儀礼と密接

な関係をもつ穀霊神の降臨する神話であったとみる考えは、記紀の降臨神話において天降りや葦原中国統治の命を受ける天照大御神の子天忍穗耳命とその子番能迹々芸能命の二神がともに、良く実つて垂れさがる稲穂や熟した豊かに稔る稲穂を表す名であり、降臨する高千穂峯の名も稲穂の山を象徴すると解しえるので、もともと穀霊が稲穂の山に降る収穫祭である新嘗祭、さらには天皇の即位式の一部としての大嘗祭と深くかわる神話であったと想定されてきた<sup>(23)</sup>。これに対して、降臨神話と登壇即位との関係に注目する説も出されている<sup>(24)</sup>。ただ、降臨神話に儀式にかかわる多様な要素を含む象徴的・複合的意味を認めるとしても、『古事記』の神話としてはあくまで、「**苜紫・日向・高千穂峰**」を一連のものとし、番能迹々芸能命がここ降ったとする伝承となっている。

前節にみたように、日向は大和を含む畿内の神社名にもみえるから、この峯を大和に設定することも不可能ではなかった。また、三輪山はもとより、神の降る目印になる山は大和周辺にもあった。神武記紀では場所は明示しないが、饒速日命が天孫降臨の後を追いかけて直接大和へ磐船に乗って降ったとする。ここを『先代旧事本紀』は「河内国の河上の哮の峯」とする。『延喜式』神名帳にはみえないが、天野川の上流で大和国と河内国の境にあたり、大和国鳥見（生駒市富雄）とも近い交野市の岩船神社のあたりとみれば、この近辺の山、あるいは山頂に大きな岩座のある生駒以北では最も高い

交野山かもしれない。その他、大和には高天が原から落ちたという伝説をもつ神聖な山香具山はいうに及ばず、畝火山、耳成山、生駒山、信貴山、二上山、葛木・金剛山、倉橋山等々の山があることはいうまでもない。それにもかかわらず、天孫はなぜ大和を選ばずに遠く離れた日向の地に降ったとしたのか。繰り返して問うてきたことであるが、このような問いを発してみると、この選択には相当な無理がある。ここには一定の意図が働いていたとみねばなるまい。すくなくとも神話形成者は何等かの意図にもとづいて天孫降臨の地を日向に設定したことだけは理解できよう。

これについては、西郷氏も触れられたように、降臨神話を形成した時代の大和朝廷にとっては隼人との関係が強い関心の対象となっていたので、そのことがこの神話を筑紫の日向に設定する重要な要因となったと説明するのが最も分かりやすい。隼人への関心から大隅の地の霊山霧島の高千穂峯をイメージしながら、日向の高千穂峯を降臨の地として設定したと見得ること、後に改めて触れるとおりである。先にも触れたとおり、日向神話には海幸山幸にみえるように、隼人の天皇への服属の遠源を説く要素を含んでいるが、降臨に繋がる木花之佐久夜毘売との結婚は、この地にある地祇大山祇神がはやく天孫に服従を誓っていたと語る神話でもあった。こうした神話を隼人に如何に提示したかは問題ながら、天皇家の系譜を語る重要な神代史の中に組み込むことによって、隼人に何等かの影響を及

ぼそうとの意図が働いていたとみてよい。とはいえ、やはり問題になるのはこのことで、『古事記』は成立後どの範囲にまで提示されていたのか、果たしてこの日向神話は隼人に向けて説かれたのか否かは問われる。このことの確認なしには、日向神話は隼人の鎮撫といった政治的な機能を現実に持ち得たとはいえない。いわれるように、『古事記』が書紀とは異なり、宮廷内部で保持されただけで、外部に公開されない書であったとすればなおさら、日向神話は朝廷内部において隼人にかかわる如何なる機能を担うものであったのか、問われなければなるまい。

日向神話形成時期の外部的な要因のほうに流れてしまったが、もう一度神話内部の論理に話を戻して、この記紀内部の日向神話設定の論理を検討してみよう。

降臨の場所が国譲りの行われた出雲でも、後に都の地となった大和でも、道案内のために出迎えた猿毘古神の戻っていった伊勢でもなく、筑紫の日向であったことは、やはり違和感を伴う。ことに、天孫降臨に際して伊勢から出迎えた猿田毘古神は、大和はともかく、日向国と同じく日向の地である伊勢の地をよく知っていたであろうのに、伊勢に案内しないで、大和からみれば辺境の地である筑紫の日向の高千穂峯に降らせた。書紀一書第六では猿田毘古神は最初からはっきりと、「天神の子は、まさに筑紫の日向の高千穂のくしふる峯に到りますべし。吾は伊勢の狭長田の五十鈴の川上に到るべし」

と指示を与えている。道案内を買って出た狹田毘古神のこうした発言が何故なされることになったのか。

翻つて、葦原中国についてみれば、天照大御神の統治する世界の一つであった。当然、高天原においても、天照大御神においても、その位置関係は知られていたはずである。しかるに、天孫降臨に際して天照大御神は統治の理念を明示しなかったのと同様に、降るべき場所も指示していない。何故国の「真秀ろば」としての大和に降るようにとの指示をしないで、日向に降らせたのであろうか、という疑問がここに生じる。こうした違和感を生じる設定にも記紀編者のそれなりの配慮が働いているとみねばならないとすると、それは如何なるものであったのであろうか。

天孫降臨がなされた高千穂の峯は霧島の高千穂峯とみたが、これは竺紫の日向の高千穂の峯とされ、この山のある大隅の地名に一切ふれない。これについてさらにみると、天孫降臨後、天孫はこの日向の東南部の大隅と西南部の阿多を往還し、大山祇神の女で在地の女性と結婚することになるが、その女性の名についても記は「神阿多都比売」、紀本伝は「鹿葦津姫。亦の名は神吾田津姫。」(一書第二は「神吾田鹿葦津姫」、一書第五は「吾田鹿葦津姫」とする。ここで注目されるのは阿多の地名はそのまま組み込まれているのに、大隅の名は用いず、紀は代わりに大隅の隼人を代表する始良郡の豪族加志君、すなわち『続日本紀』に、

大隅の隼人、始嬭郡少領外従七位下勲七等加志君和多利と、外従七位上佐須岐君夜麻等久久売と並びに外従五位下を授く。自余位を叙して祿を賜ふことまた各差あり。

(『続日本紀』天平元年七月辛亥条)

とみえるその氏族名<sup>26</sup>を用いたことである。隼人はその居住地によって大隅隼人・阿多隼人と並び称せられたが、書紀においては、記紀神話に大きな影響を及ぼしたであろう天武・持統天皇の時代に隼人に触れるときには、阿多・大隅を対比的にあげるにもかかわらず、降臨神話では大隅の名をあげないで代りに加志を用いているのである。大隅が行政単位としての国になるのは、時代が降って、『続日本紀』によれば和銅六年条に「夏四月乙未、日向の国肝坏・贈於・大隅・始嬭の四郡を割きて始めて大隅国を置く」とあるように、『古事記』成立の翌年、和銅六年であったのであるが、記はともかく、書紀編纂の時点ではすでに大隅国が成立していたにもかかわらず、また天武紀では大隅を用いながら、神代紀では日向と阿多と加志をもちいた。このことを含めて考えてみると、ここに何らかの理由があったことを思わせよう。

その意味で注意されるのは、降臨神話と国譲神話との関係である。国譲は出雲の伊耶佐の小浜を舞台として行われた。建御雷神は伊耶佐の小浜で大国主神と国譲の交渉を行い、国譲承諾の誓いを受けたにもかかわらず、天孫は出雲でも大和でもなく「竺紫の日向の高千

穂の峰」に降る。いずれも葦原中国の一部ではあるが、降臨の前に配された出雲における大国主神との国譲り交渉の決着と照し合せてみると、やや違和感が伴い、そのためであろうか、国譲の場所と降臨の場所の関係性は十分考慮されてこなかったようにみえる。しかし、これはもつと考慮されてよい。西郷氏は伊邪那岐命の禊祓神話の条で、天孫降臨神話の一条を引きつつ「この日向は、必ずしも現実の日向の国をさすのではなく、日に向える地という神話的な意味に用いられている」、「暗い闇の国であるヨミの穢れをすすぐにふさわしい地を『日向』とたたえたものである」と述べておられる<sup>(27)</sup>。また、天孫降臨の条では、「王化がすすむにつれてヒムカとソの関係が逆転し、ヒムカが大きく浮かび上がってきたのではなからうか。神話的にはヒムカは陽でソ(背)は陰に他ならぬ<sup>(28)</sup>」とされている。熊曾は曾於の人々、すなわち大隅の隼人を含むのであろうが、ソなる地は日向神話にも熊曾討征伝承にもみえない。ここで問題にするのはあくまで大隅であるが、大隅についても同様の理解はできよう。日向は西南辺ではあるが、降臨神話においてはめでたい地として扱われているのであって、大隅という辺境を思わせる名はふさわしくないと判断したのであろう。大隅にはまた出雲で大国主神を退引させた「天の日隅宮」(記第九段一書第二)を連想させるものがあり、国譲の際の大国主神の誓いの言葉との対応も意識されていたのではないか。すなわち、記の国譲神話の流れに即していうならば、

最後に据えられた大国主神の、

①この葦原中国は命のまにまに既に献らむ。唯僕が住所のみは、天神の御子の天津日継知らしめすとだる天の御巢のごとくして、底つ石根に宮柱ふとしり、高天原にひぎたかしりて治めたまはば、僕は百たらず八十垧手に隠りて侍らむ。(『古事記』神代)

といった言葉、書紀の場合は、

③今我まさに百足らず八十隈に、隠去れなむ」とのたまふ(隈、これをば矩磨泥といふ)。言をはりてつひに隠りましぬ。

(『日本書紀』本伝第九段)

とある言葉との対応である。ここで大国主神は「八十垧手」・「八十隈」に隠れるという。そこで、天孫の降る場所は隈と対照的な場所としての日向でなければならぬとする論理に従って、日向が選ばれたのではないかということである。ここをとらえて、大林太良氏は出雲の暗に対する日向の明を対置すると指摘されている<sup>(29)</sup>。とすれば、この場所は曾於や大隅であつては困るのである。あくまで日向でなければならぬ。『古事記』は降臨神話に続く神話の世界でも大隅や曾於は地名や神名に用いかなかった。これも天武天皇の判断であったものかどうか、注意される。これによって、降臨の地としての日向は神話自体の展開の論理によって、国譲神話における表現を意識して設定されているといえる。つまり葦原中国の隈の地としての出雲国で国譲の交渉はなされたが、天照大御神は東の日

日向の地として神聖視される伊勢に、天孫は西の日向の地としての日向国に降臨したとの設定なのであろう。とくに記の大国主神の言葉における「垺」の文字は諸本に「怕」・「垺」等々の異同はあるものの、眞福寺本ではこの特殊な文字をもちいる。これが原本からのものであるとすると、この文字は「日向」を意識して用いられた文字であろうか。ともあれ、出雲から日向への展開の文脈に神話の形成者は相当注意を払っていたといつてよい。少なくとも、天孫降臨神話の文脈における「日向」は神話展開の論理に従って「垺・隈」に対する土地として意識的に選ばれたといえる。

ここで、より重要なこととして今一点注意されるのは、日向の禊祓の最後に三貴子が誕生し、ここで分治の命が下されることである。『古事記』をみると、ここは、

竺紫の日向の橋の小門の阿波岐原に到り坐して、禊祓へたまひき。(中略)是に左の御目を洗ひたまふ時に、成れる神の名は、天照大御神。次に右の御目を洗ひたまふ時に、成れる神の名は、月読命。次に御鼻を洗ひたまふ時に、成れる神の名は、建速須佐之男命。(中略)この時伊邪那伎命、大く歎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もゆらに取りゆらかして、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、御倉板拳之

神と謂ふ。

(『古事記』神代)

と説かれる。三貴子、特に天照大御神がこの日向で誕生したのであるが、さらにここで高天が原を治めるようにとの詔を承けて高天原に送られている。その意味では神話的には日向は地上の側の高天原との接点として性格づけられているといえる。日向はまた忍穂耳命にとつては母、番能迓々芸命にとつては祖母誕生の地でもあった。このことは降臨の場所が日向の地に設定されたことともっとも深くかかわっているといふべきであろう。降臨神話が先に日向に結びつけて構想され、これに対応するかたちで禊祓神話は設定されたのかもしれないが、両者は密接に繋がるものとして構想されているのである。天孫降臨の場所はこの三貴子、特に天照大御神の誕生の地なるが故に日向とされねばならなかったのである。いわば、降臨は葦原中国における一つの原点に戻る形で展開されているといえよう。

さらに付随的にいえば、この三貴子誕生の場としての禊祓神話との関係もさらにある。穢れた黄泉のある出雲と清浄な御祓の場としての日向の対応は先にみたように西郷氏もふれておられるところである。伊邪那岐命は出雲の伊賦夜坂に比定される黄泉津比良坂から葦原中国に戻った時、わざわざ日向の橋の小門の阿波岐原まできて禊している。それは、日向が葦原中国でもっとも清浄の地であったとの設定によるのであろう。ここにも出雲を不浄の地、日向を清浄の地として性格づけようとする意図がみえる。清浄な地はまた人間

の関与のすくない土地ということでもある。禊以前の黄泉の国訪問譚においてすでに青人草のことはみえているから、ここは未だ青人草の繁殖しない、神の居る場所としてふさわしい山川の清き地（『延喜式』卷七神祇八祝詞「遷却崇神」）とする観念が働いていたのであろう。このように『古事記』の論理を考えると、出雲と日向とを対比的にとらえる論理が働いていることは明確である<sup>(30)</sup>。

日向にかかわって『古事記』の論理を考える時、今一点ふれておくべきは、神武東征とのかかわりである。

神武天皇は即位するにあたって、辺境の地から国の真穂ろを求めて移動したのであるが、天孫は神武天皇を介して人皇化していくことになる。日向は天降った天孫が人皇として葦原中国に臨む前の揺籃期にあたるわけである。この前には天孫の命が人間並みに短くなつたことを語る木花之佐久夜毘売と石長比売の伝承があり、天孫に海の道が閉ざされる伝承がある。こうした天孫の人間化を語る伝承の最後に来るのが神武東征譚である。

『古事記』の日向神話は、すくなくともこれらの出雲と日向の三つの対比的要素、すなわち出雲あるいは不浄・隈に対する日向あるいは浄・陽、日向における天照大御神の誕生と日向の高天原との接点になる地という性格、天孫降臨から神武東征譚へと繋いで天孫の人間化を説くということを視野に入れつつ設定されているといえよう。

では『日本書紀』の場合も、『古事記』と同じかというところ、かならずしもそうではない。特に記において最も特徴的な日向が高天原との接点である点、および天孫降臨は祖母生誕の地への回帰であるとする設定が欠けている。書紀には伊弉冉尊の死と伊弉諾尊の黄泉の国訪問神話およびこれに伴う日向における禊祓の神話はなく、こでの天照大神の化成人説も説かれない。天照大神は胎生で、生まれた場所は特定されない。書紀はこの要素を欠きながら日向への降臨を設定している。こちらでは、出雲の隈にたいする日向の陽としての性格や神武東征とかわる設定であったということになる。

このように、『古事記』や『日本書紀』内部の論理を認めたらうと、なお問題としなければならないのは、日向を禊神話および降臨神話の舞台として選ばせたものは何か、この神話設定を支えたより大きな枠組みは何かということである。この問いを発するとき、記紀の神話史の形成は政治的要請と深く関わっているといわざるを得ず、この枠組みに政治的な意図を読み取ることも必要である。ここに隼人を取り巻く政治的情況と対応した日向選択の可能性を考えて見る余地のあることはいうまでもない。これは神話形成当時の隼人をめぐる状況を視野にいれるということである。

このことについては、伊藤清司・大林太良氏と松前健・岡田精司氏のやりとりがある<sup>(31)</sup>。ここで問題にされているのは、当時大和朝廷に服属しない勢力は、日向と東国の双方におり、共に重大な政治問

題であったはずなのに、なぜ東国を視野にいれずに日向のみを取り上げたのか、政治的な解釈を加えようとする、逆に問題が生じるのではないかというのが前者の考えであり、これを駁して、東国は朝廷の名代・子代の存在した土地であつて安定していたとするのが、後者の説である。問題はその北の蝦夷で、奈良時代を通じてなおその鎮庄は大きな課題であつたはずであるから、東国についてはこの指摘だけでは説得的ではない。むしろ、蝦夷は未だ完全に大和朝廷の秩序の中に組み込まれてはいない地、人々であるのに対し、日向は比較的早くすでに大和朝廷の統治の中に組み込まれながらなお、反乱を繰り返しているところに違いがある。隼人は体制内にあるものとみなされ、神話を用いた説得に一定の有効性が認められていたのに対し、化外の民である蝦夷にはその有効性が認められていなかったからに他なるまい。それゆえに、隼人は政治的意図にもとづく神話によって宥和を試みる価値がある、あるいは一定の位置付が可能であるとみて形成されたのが、この日向神話群であつたというべきであろう。そのばあい、記紀の日向神話が、隼人に如何なる過程を通じて、如何なる影響を及ぼし得たのかと問うとすると、必ずしも明確な答えが得られるわけではないが、体制内にはいり、大和南部の吾田や山城南部の大住などに移住させられた隼人<sup>(32)</sup>を通してこれらの神話が阿多や大隅の隼人にも伝えられたということであろうか。隼人の祖の天孫への服属は神代のこととして語られるが、人皇代の

伝承とすべて齟齬なく対応するわけではない。特に地域的には熊曾にかかわる伝承との齟齬が問題となろう。

日向神話は日向の語の検討の中で確認したように、少なくとも景行記の熊曾討伐伝承よりも新しい要素をもつ。熊曾の地を舞台として説かれる西征伝承の方が、日向神話として語られる降臨伝承よりも古い時代の様相を反映していたのである。このあたりを視野にいれながら、次に隼人にかかわる政治的関係を検討したい。

景行記にみえる熊襲討伐は肥後国南部の球磨地方や日向国南部の曾於地方が意識されていたと思われる。当然のこととして、隼人の地は熊曾の地に含まれていた。熊曾の地は球磨地方と曾於地域の合成によって設定された地域に該当する国であつたとみて間違いない<sup>(33)</sup>まい。この当時すでに阿多の地域が視野に入っていたかどうか明らかではないが、日向南部である薩摩地域も熊曾の国としてとらえられていたとみえる。日向南部地域には大和朝廷が熊曾の北部を攻略懐柔した後もお宥和しきれない隼人がいた。しかし、熊曾討征の結果としてここは隼人なる人々の土地であることが知られるようになったものである。天孫が降臨した高千穂の峯はその隼人の地である曾於郡にある高千穂峯であつたとみなしてよい。歴史的な段階を想定すれば、西臼杵郡の高千穂にも隼人が居た時代を想定できなくはないにしても、天武朝の時点ではそうした可能性は少ない。笠沙の御前と結合した伝承の時代にはすでに曾於郡の高千穂が想定

されていたとみてよいのである。

降臨神話に続く日向三代にかかわる女性たちは、日向のうち南の大隅地域や西南の阿多にかかわる名をもち、<sup>(34)</sup> 出会いの場所は「笠沙の御前（吾田の長屋の笠狭の碕）」のように、後の薩摩国南部に含まれる地域としているからである。天孫降臨の場所を宮崎県北部の阿蘇に接する高千穂とみると、後に展開する一連の神話が日向国南部の大隅・曾於・阿多・笠沙など鹿児島県の隼人の地域を舞台としているのと、地理的に離れすぎているように思われる。高千穂峯を霧島山連峰の山とみても、なお地理的には相当な無理が残るが、北部の高千穂とみるよりは不都合は少ない。もとより神話であるから地理的距離に過度の整合性を求める必要はないとしても、注意されなければならないことであろう。

このように南西の最果ての地が天孫降臨の地に選ばれたのは、記紀編纂の時代、蝦夷の地である北方の地はまだ北限を確定しえないうが、笠紫嶋においては南限まで大和朝廷の秩序に組み込める目途が立っていたからであり、天武・持統紀で明確に意識されるようになった阿多・大隅の隼人は神代において朝廷に服従を誓った者の裔であることを語る神話であったのであろう。

ではなぜ、『日本書紀』のように講読されることもなく、天皇家内部で伝えられたとみられる『古事記』において隼人への説得を試みるような神話が熱意を込めて説かれているのか。隼人の祖先は天

孫であり、山幸と争って後世までの服従を誓った海幸の子孫であると説くが、もし隼人に向けたものでないとすると、何のために語られたのか。このことへの答えはなお考えねばならないが、隼人とのかわりにおいて、最も政治性を明確にする部分は海幸山幸の物語であり、特に末尾の海幸が俳優をして仕えることを誓う部分にある。そこで、次にこうした現実の政治や氏族にかかわる、番能迹々芸命の結婚を始めとする日向三代の物語を検討してみよう。

言うまでもないことであるが、神武東征は日向から始まる。このところを記は、

神倭伊波礼毘古命、其の伊呂兄五瀬命と二柱、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き看さむ。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。かれ、豊国の宇沙に到りましし時、其の土人、名は宇沙都比古、宇沙都比売の二人、足一騰宮を作りて、大御饗献りき。其地より遷移りまして、笠紫の岡田宮に一年坐しき。  
〔『古事記』神武〕

と説く。神倭伊波礼毘古命の名前は大和の磐余の彦（男）の意であろうから、もともと大和を支配する王として構想された人物が若御毛沼命（豊御毛沼命）に当てられたということなのであろうが、その出発点を日向にしたのは、まさに日に向かってゆくことでもあった。出発の時、神倭伊波礼毘古命は兄五瀬命の二人で日向の高千穂

宮を發つ。即位記事によると、この宮にいたとき、神倭伊波礼毘古命は、

日向に坐しし時、阿多の小橋君の妹、名は阿比良比売を娶して生める子は、多芸志美美命、次に岐須美美命、二柱坐しき。

〔古事記〕神武

とあるように、阿多の小橋君の妹、阿比良比売と結婚している。この結婚相手も隼人の地の名を負っている。したがって、この地がどのように想定されていたかは想像がつこう。

神倭伊波礼毘古命は隼人の地から天下を治めるべく東征を始めたが、大和に入るまでにさまざまな困難を経験し克服して行く。浪速について暗峠越えにそのまま大和に入ろうとした時、長髓毘古が阻んだので、日に向かって弓を引くことになり、兄は痛手を負ってしまふ。そこで日を背に負って戦うために紀伊半島南部に迂回する。途中兄五瀬命は紀ノ川河口の雄の水門で崩じる。以後は単独で熊野から紀伊半島を北上し、下市に出て吉野川沿いに東上し、宇陀に入つて日を背に大和に下り、畝傍山の麓で即位し、土地の神大物主神の女たる伊須気余理比売と結婚したとする。

大和の外から来た者がこの地の中心を占める伝承は、神にかかわつては大物主神の鎮座伝承がある。大物主神は大和の東の御諸山に鎮座するにあたって困難を経験しているわけではないが、海の彼方から寄りきて御諸山への鎮座を求めたとする。伝承では九州で生まれ

た応神天皇の東征も重ねられるかもしれない。

歴史的事実としては継体天皇の大和入りがある。天皇の出身地は越前であるが、大伴金村等に迎えられて即位しながら、すぐには大和には入らず、山城を中心に宮を移しつつ二十年間を過ごし、大和に入る。継体天皇は応神天皇の五世を称するが大和で天下を治めた仁賢天皇の女手白髪皇女と結婚して皇統を継ぐ。

神武東征が、歴史的事実としての継体天皇の大和入りの事実をモデルにしたかどうか定かではないが、外から入ってきた力ある存在が、土地の支配力をもつ女性と結婚して新たな支配者となる話型は共通する。また、天皇崩御後に天皇が即位前に結婚した女性との間に生まれた子と即位後に結婚した后との間に生まれた子とが対立する構図も神武と継体の場合似ている。天孫降臨神話には、この対立はないが、外部からやってきて土地の女と結婚する点はこのモデルを用いたものといえる。天孫は高天が原から葦原中国に下り、土地の神、大山祇神の女木花之佐久夜毘売を娶って地上世界に君臨する。ただ日向三代の伝承には葦原中国統治の性格は未だ希薄である。天孫、天神御子であつても大王でも天皇でもない。日向神話に天下や葦原中国の語が見えないのもこのことに関わつていよう。

つまり、先にも触れたように日向三代の間は神が人間になって行く、あるいは天神御子が天皇になっていく、いわば揺籃期である。したがって、天孫降臨にこのモデルをあてはめて見ることは行き過

ぎかもしれないが、基本的には同じ型に属するといつてよい。

これらは継体天皇の大和入りの型のバリエーションを神代と初代天皇、あるいは直接の祖とする応神天皇に溯らせて用いる試みといえるかも知れない。つまり、神武を大和の外で生い育った存在とし、その外部から貴い力ある存在がやってきて土地の女と結婚し、支配権を確立する構図で語られる話であったのである。

記紀は継体天皇に先立って外部から大和に入って即位した天皇のあったことを、最初の天皇たる神武天皇において示したというべきかもしれない。ただし、神倭伊波礼毘古命の名は大和において葦原中国における支配の確立を行うに足る者を表しており、日向においてかかる名を有していたとするのは違和感を生じかねない。こうした判断によるものか、誕生を語る時には「次に若御毛沼命、亦の名は豊御毛沼命、亦の名は神倭伊波礼毘古命」と若御毛沼命を本名として示しているが、この東征のおこなわれるまで、天降った天孫は葦原中国の辺境ではあるが神的存在が居るに相応しい山川の清き地であるとみなされた日向、そこはまた伊耶那岐命が禊祓の場所として選んだ清浄な地として設定されてもいた、その清浄な地において神と人間との中間の存在として三代を過ぎ、国津神の女との結婚を繰り返しつつ穢れ多い人間世界に徐々に徐々になじんで行くように設定されたものであろう。その意味で、日向神話においてはここを葦原中国とも天下ともいわないことに注目して、日向は高天原と葦原中

国の中継点の位置をしめるとの指摘は注意されてよい。

このようにみてくると、神武東征が日向から出発することにもそれなりの意味があたえられているといえる。天孫は高天原から日向を経、世代を経ながらも、やっと葦原中国の中心たる大和に入ったのであり、それゆえに熊野において降臨を命じた天照大御神が再び登場し、国譲りの交渉にあたった建御雷神に天神御子神倭伊波礼毘古命の危機を救済させるべく、神剣の下賜を命じたりする話が設定されたものであろう。

### (三) 木花之佐久夜毘売との結婚の意味

日向神話で注意されるのは、前節にも触れたように、隼人が意識されていることである。天孫降臨後の天孫の活動範囲は隼人の国、とくに阿多の隼人にかかわる地が強く意識されている。

天孫は降臨の後、高千穂に宮を造って留まる。さらに笠沙の御前に移り、ここで阿多津比売に出会う。阿多の地はその地名を残す鹿児島県日置郡金峰町やその隣の加世田市、笠沙の御前は加世田市の西方に突き出した野間半島と考えてよい。ところが『古事記』は天孫能逐々芸命に高千穂峯で、「此地は、韓国に向かひ、笠沙の御前に真来通りて、朝日の直刺す国、夕日の日照る国ぞ。故、いと吉き地」といわせている。この韓国とはどこか。当然、韓半島を意味するとみられる。九州南部鹿児島県に相当する地域において「韓国

「向かひて」の韓国を朝鮮半島とみると違和感がないわけではないが、距離的には中国大陸よりは朝鮮半島の方が近い<sup>(37)</sup>。また記紀編纂時代の中国は唐の時代であり、唐も「から」と読まれるけれども、紀では唐と韓とは書き分けており、新羅、百濟等を一括して三韓ともいうから、韓国はやはり朝鮮半島ということになる。ただ、書紀で唐がみえるのは時代性もあって天智朝以後で、『古事記』には唐の文字は使われていないから、神話段階では中国大陸・朝鮮半島を含む外国を韓国で表した可能性もないわけではない。ことに笠沙岬に比定される野間半島の南の付根の秋目港は川辺郡坊津町の北端で、鑑真和上の上陸地点であり、中国南部と関係の深い地域である。しかも野間半島の中央に聳える野間岳は航海の目印になりえる山で、この山を目指して渡海する人びとのあつたことは十分想定し得る。そうした意味で漠然と中国大陸方面に向かつて延びる岬と意識され、「韓国に向かひ」と表現された可能性も否定しがたい。これは野間半島の形状と地理的位置を捉ええた人びとの認識を表現したものとみると、それは阿多隼人のものにはかななるまい。

では、韓国に向かっていることが、降臨段階においてなぜよき国の条件になるのか、このことも必ずしも明確ではないが、これも隼人の認識を反映していたのであろうか。後世、薩摩藩が坊津を拠点に対中国の密貿易を行ったように、南方からわたって来た海の民でもあつた阿多の隼人もこの笠沙の岬の付け根にある良港を拠点に交

易を行ってその富による優れた経済力を有していたことを踏まえた表現と想定されなくはない。ただし、これは考古学的にいうと困難で、古墳からの出土品には南島との交易や北陸との交易は想定できる出土品はあるようであるが、中国との交易を想定させるものは無く、また隼人はかならずしも海洋民と認識されていなかったように、これらは難点になる。また土地についていうと阿多もシラス地帯ではあるが、万瀬川の流域に開けた広い土地で、シラス台地の多い鹿児島県にしては、古代から生産性の高い地域であつたと推定される。しかも他地域との交易の拠点となる良港を控えていたとすると、この地は大きな力をもつ地であつたと想定されよう。

ただ阿多地域は筑紫のみならず、日本の西南の果てに位置し、高千穂からは日の沈む方角にあたる。天孫はなぜ北東の宮崎方向を目指さず、西南の果てを目指したのか、問題にならなくはないが、これはやはり薩摩国阿多郡を拠点とする阿多隼人が意識されたためといえよう。荻原浅男氏は降臨神話と隼人との関係を示す典型として神阿多都比売(記)と天孫の結婚をあげ、

降臨した天孫がこの笠沙の地に宮造りして、隼人の土豪の娘木ノ花ノ咲クヤ姫と結婚し、日継の御子ホオリノ命を異常誕生するといふ笠沙物語の歴史的背景には五・六世紀ごろから八世紀前半にかけて、南九州に一大勢力を張っていた隼人族(阿多・日向・大隅・薩摩隼人などの別がある)を鎮撫しようとした大和王権の

政治的意図があるとされる。

と述べられた。<sup>38)</sup> その通りではあるが、前半の表現はやや『古事記』の表現から離れているようにみえる。天孫の結婚する相手は、神阿多都比売(記)・鹿葦津姫・神吾田津姫(紀本伝)・神吾田鹿葦津姫(紀一書第二)・吾田鹿葦津姫(紀一書第五)・豊吾田津姫(紀一書第六)の名前のおり、阿多・鹿葦(加志)の名を含みもっているにしても、彼女らはあくまで神代における地祇大山祇神の女として語られているのであって、隼人の土豪の娘に直結するわけにはいかない。ここではあくまで隼人の起源以前の神話として説いている。それでも天孫と地祇の女の結婚を語ることに隼人を宥和しようとの意図を読み取ることは可能ながら、天孫の土地の神の女との結婚は他方で天皇における地方豪族の女の結婚と同じく、天皇による地方支配、地方豪族における天皇への服属になぞらえるものであった。この大山祇神という隼人の地の神の女が天孫と結婚したと語ることは、神代において隼人が天孫への服従を誓っていたと語る意図を含みもつてもいたのである。

木花之佐久夜毘売との結婚の物語はバナナ型神話とされている。<sup>39)</sup> すなわち、東南アジアでは人間の寿命の起源譚である。バナナ型の寿命起源説を天孫である天皇の人間並の寿命に係わらせて取り込んだところに編者の意図が働いていることは確かである。天神の子でありながらなぜ命が短いのかを説く必要からでたものである。天神

の子孫たる天皇が神とおなじ長寿をもたずに人間と同じく短い命しかもちえない根源を説明する神話となっているが、他方で天神の御子が人間に近付くことを説くためには必要不可欠の設定でもあった。

木花之佐久夜毘売は短命の花を名に負うとはいえ、「咲」を名とするところに日向と同じく積極的な意味を見いだしているのである。木花之佐久夜毘売は出産にあたって胎中の子の父親を天孫に疑われたために誓約をして内室にした産屋に火をかけて子を生む。これはバナナ型神話とは別のモチーフである。習俗的なものと見なされがちであるが、あくまで誓約として描かれているのであって、習俗を説いているわけではない。<sup>40)</sup>

これらは南方系のモチーフとみなされ、隼人の伝承というに相応しいが、朝廷はこれをどのようなルートによって入手したのか。こうした南方系の伝承の受容の問題は、バナナ型神話だけでなく、海幸山幸神話もかわってくる。そこで、これについては海幸山幸神話のところでも考えたい。

バナナ型神話には基本的には寿命の短さの由来の説明譚であるが、天孫と木花之佐久夜毘売との結婚の意味については、吉井巖氏が豊玉毘売命との結婚も視野にいれながら、

降臨した天神の御子が、山の神や海神の女を妻とし、その咒能を重ねて、支配者たる資格をより十分なものとして行くことを語る部分である。

と説かれた<sup>(41)</sup>。こうした面をもつことは、すくなくとも、日向三代に互る親子関係を視野に入れる時、妥当な理解といえる。すなわち、木之花咲耶比売との結婚のもつ意味を生殖力の獲得とみれば、稲と関係の深い桜のもつ生殖力を獲得するということになる。しかしながら、木の花のような孕み易さはあくまで女性の側の問題になり、その血を受けることで農業王としての性格をより確かなものにしていくのである。天皇のばあい身内の皇女と結婚する例も多いので、これはこれなりに意味をもつことになるが、女性の孕む力がそのまま孕ませる側の能力に転化していくものかどうかにはなお注意も必要であろう。そこで番能迺々芸命一代に限ってみれば、このめでたい名とのかかわりで、もうひとつの面に目を向けなければなるまい。確かに天孫は木花之佐久夜毘売が一夜の契りで孕んだことに疑いをかけはするが、番能迺々芸命の名前のとおり女性を孕ませる力において優れていることを明らかにすることを見失ってはなるまい。『日本書紀』一書第五では「天神は能く一夜に有娠ましむることを知らしめむと欲ふ」といわせている。これを記紀のすべての伝承に及ぼし得るかどうかはともかく、木花之佐久夜毘売に関しては一夜の召しで三人の子を孕みえた受精力を明らかにし、それを皇統のなかに取り込んだことを語る神話であるとともに、他方で天孫においては一夜の召で三人の子を孕ませた授精力の優れていることを語る話でもあった。双方の多産の力を明らかにすることがこの話の意

図なのであろう。その意味では雄略天皇と春日和珥臣深目の女童女君との結婚の話につながっていく。

さて、この木花之佐久夜毘売の生んだ火遠理命(山幸彦)は天孫となり、火照命(海幸彦)は隼人の子孫となる。隼人の子孫をここに位置付けることについては、隼人の言向け・宥和という政治的配慮が働いていたというべきなのである。ただ、この場合もこの神話を隼人に示すどのような機会を得ていたものか問題が残る。

#### (四) 海神宮訪問と豊玉毘売命との結婚の意味

日向神話の重要な要素は海佐知毘古(海幸彦)・山佐知毘古(山幸彦)の鈎をめぐる異界訪問譚とこれに伴う異類嫁型異類婚姻譚の最も古く記録された例である豊玉毘売命伝承である。

前者は話型としては大穴牟遲神の根之堅州国訪問と同型の異界訪問によって山幸彦が咒物を獲得し兄海幸彦を降伏させる物語であるが、兄を領域から徹底的に追放し支配者としての立場を確立していく大穴牟遲命の神話とは異なり、兄に服従を誓わせる話になっている。後者は異類が水神系の禁室型異類女房譚であることが基本的な性格である。世界的にはメルシナ型と呼ばれる種類の話型である<sup>(42)</sup>。

この海神宮訪問譚の前半の鈎を巡る海幸彦山幸彦の兄弟鬩争譚は比較神話学的には東南アジアに分布し、日本においてこれを保持もしくは伝承したのは南方系の隼人であったと理解されている<sup>(43)</sup>。ただ

これに近い蓬萊の島や竜宮など海や水中の異界を訪問する話型は日本でも浦島伝承等にみえ、また漢籍や仏典の影響を指摘する説も<sup>(44)</sup>あるから、隼人との関係についての評価は単純ではない。話型そのものはシャーマニズムの成巫式、あるいは死と再生の儀礼の型に属し、<sup>(45)</sup>異界訪問はともかく浦島子伝と同じ主題をもつわけではない。それがたまたま海を舞台として展開されたために海神が見えるにしかすぎないともいえるが、これらは海人族の伝承であったことは確かである。そこで禊祓神話において禊で誕生し、安曇氏の祖神とされる綿津見神とこの海神を重ねてこの神話への阿曇氏の関与が想定される。ただ、この神話の宮廷への伝播者は、先に触れたように、木花之佐久夜毘売・石長比売との結婚の話の伝播者ともかわる。しかも木花之佐久夜毘売の神話は隼人の祖先の誕生をも語り、海幸彦山幸彦の神話は隼人の天皇への奉仕の起源を語る部分を付加する。そこで当然これらの伝承には隼人の関与も想定される。記紀神話の述作者たちはこれらをどのような経路によって入手したのが問題となるが、これには阿曇氏と隼人の関係を想定した上で阿曇連の関与を認める説が多い。<sup>(46)</sup>しかし海幸彦山幸彦神話の形成基盤が漢籍や仏典に求められるとなると、話は自ずから異なる。このように伝承者の問題はなお揺れる。

さて山幸彦は鈎探索のための海神宮を訪問したのであるが、この異界訪問譚で語ろうとすることは何であろうか。大穴牟遲の根之堅

州国訪問譚で、彼が生太刀・生弓矢・天の沼琴を手に入れたのに対ししてみるまでもなく、重要なのは、呪物として海神から水を支配し、水を操れる塩干る玉・塩満つ玉を授かり、兄海幸彦を従わせることである。山幸彦は呪物を操っていかなる田からも十分な収穫を得ることができ、反対に兄の収穫を得させないで苦しめ、さらに兄海幸彦が戦いを挑むと水を支配して勝利し、服従を誓わせるとの結末にいたる。山幸彦が海神の宮を訪問し、海神の援助を得るのは、稲の生産に関わる水を支配する根源が海にあると見ているからで、そのことに意味を認めている。ここはおそらく元の話とは異なる意味づけのなされたところであろう。したがって海を生産の場として生計を立てる海の民を重視しているわけではない。海の民たる海幸彦は結果的に山（陸）で生活する者に屈する構図になっていることに注意しなければならぬ。陸で生計を立てる山幸彦が皇祖となり、服従を誓った海幸彦はこれに奉仕する隼人の祖となる。しかもこの由縁によって、現実に大嘗祭や天皇の行幸においては隼人がこの時の誓いの態としての溺れる姿であったのか、隼人舞を舞い、吠声をあげるというわけである。

このような天皇への奉仕のことは蝦夷に関しては神話的に説かれることはない。蝦夷も大和朝廷の体制の中に徐々に組み込まれてきたとはいえ、記紀編纂の時点とほぼ重なる令制定の時点においてもなお、征旅といえど蝦夷が意識されているように、東北地方が安定

的にほぼ大和朝廷の体制のなかに組み込まれるのは桓武朝以後になるから、記紀編纂当時これを服属させる目処は立ちそうにもなかったにちがいない。これに対して隼人は、関係記事の多く見える天武・持統朝にはほぼ服属し、大和朝廷の体制のなかに組み込まれていた。「養老職員令」（職員令・隼人司条）には隼人を組み込んだ隼人司がみえておりである。ところが、養老四年に如何なる事情があったものか、国司を殺して反乱を起こす。しかし、これも中納言正四位下大伴宿禰旅人を征隼人持節大將軍とした鎮圧軍（『続日本紀』養老四年三月丙辰条）によって、約一年後には鎮圧される。旅人は、五カ月後に勅によって京に戻るが、翌年七月、

征隼人副將軍從五位下笠朝臣御室、從五位下巨勢朝臣真人等還歸れり。斬首、獲虜、合せて千四百余人なり。

（養老五年七月壬子条）

とあるとおりである。この時をもって大隅・薩摩の隼人はともに完全に大和朝廷の体制下に服した。『養老令』に定められたところによれば、隼人は衛門府に属して宮門の衛護にあたる（職員令・衛門府条）とともに、大嘗祭にも奉仕し（『延喜式』卷七・神祇七 踐祚大嘗祭条、『延喜式』卷二十八兵部省・隼人司・踐祚大嘗日条）、今來の隼人は「元日即位及蕃客人朝等儀」において吠声を発し（『延喜式』卷二十八兵部省・隼人司・大儀条）、また天皇の行幸に奉仕して国の界や道の隈に潜む悪霊を祓うべく吠声を発した（『延

喜式』第二十八兵部省・隼人司賀行条）。このうち踐祚大嘗祭は天武朝において儀式化され、持統朝において定式化したとされる<sup>(47)</sup>。すると隼人の大嘗祭での吠声の発声や歌舞の奉仕もこの時期に始まったことになるが、行幸等における吠声の発声はこれに先立つのかもしれない。隼人は蝦夷とともに異族としての扱いを受け、令ではその吠声は特別呪力のあるものとして発することを求めていたのである。海神の宮訪問譚の最後の部分は吠声とはいわないが、通説どおり大嘗祭における歌舞等の奉仕の由来を説くことで結ばれていると解してよいのであろう。逆にいえば、山幸彦の海神宮訪問譚は隼人がなぜ大和朝廷に服属し、大嘗祭に奉仕しているのか、その根源を解きあかす神話としての機能を与えられている。すでに、木花之佐久夜毘売の出産の条でも隼人の遠祖は天孫と血を同じくする同族なのであると説いていたから、これら二つの硬軟織り混ぜた神話によって隼人を説得したり宥和したりしようという大和朝廷の政治的意図が潜められて形成されていることは確かであろう。

ただし、神代に同族であったということは、天武・持統朝においては、継体朝以後の親族とされた真人姓の者が天皇家と近い関係にあったことからすると、記紀編纂の時代的から遠ざかれば遠ざかるほどその血のつながりは薄くなるとの認識を伴っていたはずである。神代において天皇と祖先を同じくしたといっても、隼人にとってはあまり有り難がるほどのことではなかったともいえる。しかし、歴

史的には長らく大和朝廷から化外の民として扱われ、遅れて服従した辺境の民隼人にとっては、高天が原から天皇家に近侍してきたという五伴緒ほどでないにしても、天皇に近侍する役割を与えられ、壬申の功臣と同じく、その由来を神代に位置づけられることは誇るべきこと、榮譽をあたえられることと受止められたとみてよからう。大和朝廷にとっても、隼人を体制の中に迎え入れ、一定の社会的位置を与えるにあたって、神話によってその秩序の根源を説くことで、隼人がその立場を受け入れ、体制全体もこれを認知するとするならば、それは大きな意味をもつことであつたに違いない。大和朝廷にとっても服従しているとはいえ対隼人政策においてなお緊張を強いられていたから、隼人を神話によって宥和できたとすれば、これこそまさに言向でありえた。なお言えば、大隅地域の古墳は大和の影響を受けた高塚式古墳が多く見られるのに対して薩摩阿多地域の古墳の形式は独自性をもつ地下式古墳が多く見られるといわれる。<sup>(48)</sup>この神話においては日向とはいえ始良郡（大隅）の高千穂に降臨しながら、西南の果ての阿多の地に移動し、この地で大山祇神の女と結婚する設定にしているのは、大隅の隼人よりも阿多の隼人がより大和朝廷にとって扱い難い勢力であつたことと対応していたのであろう。隼人の地との関係でいうと宮や陵の地も重要であるが、これは如何であろうか。『古事記』は日向三代のうち宮と陵の地に触れるのは穂々手見命についてのみで、「坐高千穂宮」、「在高千穂山之西」

とする。対する『日本書紀』は、火瓊瓊杵尊の陵のみ、「竺紫日向可愛之山陵」とする。比定地は川内市内と延岡市内にある。<sup>(49)</sup>ただし、紀は火火出見尊の陵も「日向の高屋の山上の陵」とし、また鶴草草不合命の陵も「日向の吾平の山上の陵」とする。比定地は前者は大隅国に属する始良郡溝辺町麓字菅の口、後者は大隅国に属する肝属郡吾平町大字神名である。<sup>(50)</sup>ともに宮の地は示されず土地関係は曖昧なままであるが、高千穂宮を想定しているのであろう。海幸彦山幸彦の話は阿多から離れて大隅での出来事とされたものであろうか。神倭磐余比古命は五瀬命とともに高千穂宮で議して、辺境の大隅の地九州東岸を北上して大和を目指すことになるのである。

海神の宮訪問譚の後半は、豊玉毘売命の伝承である。これは異界の女性の本性をその出産の時に覗き見て知り、海と陸の道が閉ざれることを主要な要素とするもので、禁室型のモチーフとしては、後代には認められないものである。これはストーリーの展開上そうなつたものであろうか。天孫は木花之佐久夜毘売の場合にはその子の素性そのものを疑い、豊玉毘売の場合は出産の行為そのものに疑いを込めた関心をもっている。ともに、産屋を舞台とする事件である。産屋の習俗への関心が高いといえようか。ただし、先にも触れたように、産屋の習俗は大隅・薩摩地域には認められないので、これは近畿を中心とする地域の産屋を立てる習俗を取り込んだものかといわれるが、<sup>(51)</sup>ともあれ、山幸彦の産屋の禁忌侵犯によって、海神の世

界は天孫の世界から断絶されてしまう。もともと、豊玉毘売のもとからは玉依毘売が送られて来て養育にあたり、こちらは陸上の世界に順化して、甥天津日高日子波限建鵜葺草葺不合命と結婚する。このあたりの整合性が問題にならなくはないが、二代に互って海神系の血が入っていることになる。鵜葺草葺不合命には特別の事績は語られず、四柱の御子を儲け、三男は常世国に、四男は妣が国として海原に入ったという。ここでも海道は閉ざされていなかったようで、やはり混乱なきにしもあらずである。

先にも触れたように、海幸彦山幸彦の物語では海に生活の糧を求めめる者よりは、山に生活の糧を求めめる者を重んじているようにみえる。しかし、ここでは海神の神の血を重視しており、二代に亘って海神の女と結婚して、その血を受けていると説く。この海神が伊弉那岐命の禊祓で誕生した綿津見神と同一神であるとする、阿曇連の祖神の血を承けていると説いていることになる。これに注目して氏族を重視すると阿曇連にかかわる要素が重要な位置をしめていると解され、阿曇連稲敷が修史事業にかかわったからとも説明されることになる。しかし、もつと大きな天武天皇の神話構想全体のなかで海人の伝承が利用され、話の性格から阿曇氏系の要素も一定の位置が与えられたとみるべきで、この話の狙いは天皇の血の中に水を支配する力をもつ海神の血も流れていることを説くことにあつたといえ、特定氏族の裁量の範囲を超えたテーマを扱っているといえ

よう。

かつまた、ここには壬申の乱における海人族の活躍に対する評価も働いているのではなからうか。壬申の乱で最も大きな功績をあげた尾張連一族の祖神火明命の誕生伝承は『古事記』では降臨神話で番能邇々芸能命の兄弟として、『日本書紀』本伝では鹿葦津姫(木花之開耶姫)の出産神話で穂々手見命の兄弟として位置づけられている。壬申紀によれば、壬申の乱は火明命を祖神とする海人族尾張連一族を核とする尾張軍の帰属によって大勢を決したのである<sup>(52)</sup>。もとより、壬申紀には阿曇連や胸形氏の名前は見えない。ただ、徳善の女尼子娘が天武の妻として生んだ高市皇子は天武の信頼を得て壬申の乱で大きな功績をあげている。この配下には胸形氏が付き従っていたであろうし、その活躍も想定される。胸形氏の祭神の誕生伝承は誓約神話に位置づけられている。阿曇連の祖神の誕生伝承は禊祓神話に位置づけられているが、これは大海人皇子を養育した凡海直及び同族(『新撰姓氏録』右京神別条)の阿曇連も壬申の乱で大海人皇子に協力した結果なのであろう。さらには粟隈王配下の大宰府の軍を動かすことに失敗した佐伯連男に、志賀島の阿曇連一族が協力したのかもしれない。こうした壬申の乱における活躍が想定される海人族に対する、自らも凡海直一族に養育された天武天皇の配慮を読みとつてよいように思う。

隼人の地が降臨神話の舞台になった理由にも壬申の乱での阿曇連

を介した隼人の活躍が全く想定できないわけではないにしても、これは先に触れた『古事記』神話の論理とともに、特定氏族の関与ではなく、対隼人政策にかかわる天武天皇の意志が働いていたとみるべきであろう。阿多の隼人は海洋性をもっていたといわれるが、隼人の伝承はもとよりかならずしも、海人にかかわる伝承ばかりではない。ただ南方系の海にかかわる伝承は、南方渡来の人々に広く伝承されていたとみられ、阿曇連のみならず、隼人から伝承されたともみてもさしたる不都合はない。『延喜式』には「番上の隼人廿人は、闕あらば、五畿内及び近江、丹波、紀伊等の国の隼人の幹了しき者を取れ」（卷二十八・隼人司・番上条）とあり、延喜年間には畿内各地と丹波・紀伊に定住した隼人のあったことが知られる。京都府京田辺市には大住の地があり、奈良県五条市には東・南・西阿田の地名が残る<sup>53</sup>。後者は記紀の神武東征譚に吉野川の川尻にいた贅持之子は「阿陀の鵜養の祖」としてみえるから、『古事記』編纂以前にこの地にいたことが知られる。このように早くより畿内に移住させられた隼人が日向の隼人と関係をもちつつ存在したことは、先に問題にした記紀の伝承と日向の隼人を仲介する存在として注意されるのではないか。これは隼人関係の伝承が阿曇連のみならず、阿多・大隅の隼人と人的交流のあった畿内の隼人そのものによって大和朝廷の中枢部に伝えられた可能性と逆に記紀の隼人関係の伝承が彼等を介して日向に伝えられた可能性を想定させるものである。そこで、

このあたりのことを確認するために、記紀編纂とかかわり得る大和朝廷と隼人の関係について検討しておきたい。

### （五）大和朝廷と隼人

まず、記紀にみえる隼人と大和朝廷の関係の伝承から見ておくと、『古事記』においては神代の日向神話の始祖伝承等を除くと、履中記の住吉皇子反逆伝承に、皇子の近習曾婆加理の話がみえるだけである。ただし、隼人とはしませんが、日向の諸県君関係の伝承が、応神・仁徳紀にはみえる。紀でも日向神話の隼人の始祖神話、応神・仁徳紀の諸県君関係の伝承と履中即位前紀の住吉皇子の反逆伝承における皇子の近習刺領巾の話がみえるが、これ以後も清寧紀に雄略天皇崩御に際し近習の隼人が殉死した話、敏達十四年には天皇位を狙って殯宮に押し入ろうとした穴穂部皇子を三輪君逆が庭で隼人をして防がせた話のみ見える。これらでは彼らの出身地を明示しないが、すでに履中朝には隼人に服従した者がいて、高位者の近習として仕えていたと伝える。この頃から隼人の一部には大和朝廷に帰属する者があらわれたかと思われる。しかるに、欽明紀以後になると改めて隼人の服属が語られるようになる。欽明紀元年三月条には、蝦夷と隼人が衆を率いて帰属したこと、斉明紀元年是年条にも蝦夷と隼人が衆を率いて内属し、闕に詣でて朝を献った記事がみえる。このように時代が逆転したかのようになり、欽明・斉明朝あたりに、隼人の

帰属伝承が見えるわけであるが、このあたりから、隼人の帰属が朝廷の関心の対象になってきたのではなかったか。そうして、天武・持統朝になるとその帰属がほぼ終わったものか、朝貢・饗応・恩賞・相撲の記事、あるいは発哭・誅の記事がみえるようになる。しかも、その記事には、

①（天武紀十一年七月三日）甲午に隼人多に来て、方物を貢れり。是の日に大隅の隼人と阿多の隼人と朝廷に相撲る。大隅の隼人勝ちぬ。

②（天武紀十一年七月二十七日）戊午に、隼人等に明日香寺の西に饗たまふ。種々の樂を発す。仍、禄賜ふこと、各差有り。道俗悉に見る。

③（朱鳥元年九月二十九日）丙寅、次に大隅・阿多の隼人及び倭・河内の馬飼部造、各誅る。

④（持統紀元年五月二十二日）乙酉に、皇太子、公卿・百寮人等を率て、殯宮に適でて慟哭る。是に大隅・阿多の魁帥、各己が衆を領めて互に進みて誅る。

⑤（持統紀元年七月九日）辛未に大隅・阿多の魁帥等、三百三十七人に賞賜ふ。各差有り。

⑥（持統紀三年正月九日）壬戌（中略）、筑紫大宰粟田真人朝臣等、隼人一百七十四人、并て布五十常、牛皮六枚、鹿皮五十枚を献る。

⑦（持統紀九年五月十三日）己未に、隼人大隅に饗たまふ。

⑧（持統紀九年五月二十一日）丁卯に、隼人の相撲を西の槻の下に観る。

といった八例の記事がみえ、特に注意されるのは、隼人が大隅・阿多と具体的な出身地を明示して示されている点である。これは、この巻の記述者の関心の向け方の問題にしか過ぎないとしても、当時、これら両地域の隼人が関心の対象となるようになっていた、あるいは隼人の出身地にまで関心が及ぶようになっていたとわかる。しかし履中紀、清寧紀、敏達紀等の伝承の中に登場する隼人の場合、阿多や大隅の隼人というふうには限定されていない。これも依拠した資料の制約の問題でしかないかもしれないが、隼人も地域によって大和朝廷に服属した時期の差があるわけであるから、これらの時期に現れる隼人は肥後南部の球磨地域や薩摩北部の隼人あるいは日向南部の諸県や曾於地域の隼人、つまりかつて熊曾と呼ばれた地域の人々と重なるといえよう。これらの伝承は日向国内でも早く服属した諸県地域の隼人にかかわって形成されていたのであり、天武朝あたりからは日向国でいえば最南部地域に居て遅れて帰属した大隅の隼人、あるいはなお完全には服属していなかった阿多の隼人の服属が記録されるようになったということではなからうか。もとより、隼人居住地域への大和朝廷の政治的影響は考古学的知見とも関わらせなければならぬ。川内市内の木花之開耶姫の陵とされる端陵は

四世紀の前方後円墳であるといわれるから、大和朝廷の力がこの辺に及んでいたと知られ、記録との時間的なずれをみせている。

そうすると、薩摩・阿多の服属まで時間がかりすぎているようにもみえるが、大隅・阿多を舞台とする降臨神話は、これらの地域の名を冠した隼人が記録されはじめた天武朝に形成もしくは最終的に整備され、定着されたということになる。阿多・大隅の隼人は奈良時代に入ってからもお反乱したのであるがこの時期、『続日本紀』はもはや阿多隼人の語をもちいず、薩摩隼人と表現するようになる。薩摩国が建てられた後の記録であったが故であろう。

さて、歴史記述において阿多・大隅の隼人がみえる時代は、養老四年五月に成立した書紀においては限定され、天武・持統朝であることは注意しておいてよい。この時期は記紀神話の完成期であり、当然日向神話の完成期でもある。日向神話はこうした時代のさまざまな要素を含みこんでおり、阿多の隼人にかかわる部分もその一つであったといえる。阿多地域の隼人についてはその服属を意識しつつ、笠紫嶋の南限まで大和朝廷の領土であり、隼人はもともと天皇と同じ血の流れをもつだけでなく、神代における血筋分岐の時点で、隼人の祖ははやくも皇祖への服属を誓っていたと説き、阿多・大隅の隼人を組み込んだ大和朝廷の秩序の根元を明らかにしようとしたと考えられる。

先に見た記紀内部の日向への天孫降臨のかかわるさまざまな論理

も所詮はこの現実の政治的関心のもとで設定されたものでしかない。つまり、繰り返しいえば、歴史的事実として隼人が大和朝廷の支配下に入り、阿多・大隅の隼人が個別的に認識されるようになることも、朝廷の儀式に参加するようになったのは、天武朝のことであり、彼等への政治的関心にもとづいて現にみる日向神話の設定がなされたと考えるものである。記紀内部の論理は整合するにせよしないにせよ、所詮はこうした対隼人政策という政治的大枠の中での細部の調整の問題であると言わざるを得ない。

#### (おわりに)

以上のようにみてくるとき、天孫四代にかかわる笠紫の日向は「日向」というめでたい名をもつとはいえ、現実の葦原中国においては辺境の地であり、それゆえに葦原中国において神が住むのに相応しい山河の清き地と意味づけられていたのであろうが、それだけに異界的性格を帯びている。天照大御神はこの地で生まれて高天原に送られ、その故地ゆえに天孫は降臨したのである。日向は神の住む清浄な地であったから、天孫は地祇と交流しつつ在地の世界になじんで人間的性格と人間の統治能力とを陶冶し、天皇として人間臨む準備を整えたと語る部分と理解される。すなわち山神および海神とその女たちの援助を受けて、地上に馴化し、葦原中国全体の中心たる大和へ入って統治の体制を完成することになる。ことに二代目

山幸彦の海神の宮訪問はその中核をなし、大穴牟遲神と同じく異界訪問して海神の女豊玉毘売命の援助を得て水を支配する咒物を獲得し、隼人の祖となる兄を屈服させる。そうしてこの水を支配する者の血を子孫に継承させるのである。地祇系の大山祇神の神の女と鰐（竜）の姿をもつ海神の女とは、天孫との結婚と出産を繰り返して天孫たちを人間に近づける。日向三代の間はその意味では天孫が神的性格を薄めてより人間的な性格を獲得してゆく期間でもあった。神話の流れからいうと、天孫降臨から神武天皇の東征までの間は人間統治能力涵養の猶予期間、天から降臨した天孫が人間的な性格、すなわち人間と同じく限られた短い寿命になり、人民に臨みえるまでの猶予期間に相当しているわけである。その場所はどこでも可能であったようにみえるのに、特に笠紫の日向地域に限定して語られるのは、すでにみたとおり『古事記』内部の論理としては天照大御神の誕生の地であるとともに、土地の性格づけや地名が日に関わって出雲と対比的であり、そのことが重要な意味をもったからであった。そうして、そうした構想、設定を支えたのは当時の政治的情況としての隼人を大和朝廷の枠組みの中にしつかりととらえようとする意図であったといつてよい。四代目神倭磐余毘古は神から人間への架け橋をなす存在であり、神的性格を清浄の地日向とともに捨てて大和に入り、神の血を承けながらも青人草たる人間に近い存在として、人間の統治者となると設定されているのである。

注

- 1 津田左右吉「神代史の述作者及び作られた年代」（『日本古典の研究上』昭和二三年八月）
- 2 金井清一「律令と日本神話」（『古典と現代』六二号 一九九四年九月）
- 3 松本直樹「大和王権と隼人・阿曇」（『古事記神話論』平成一五年十月）
- 4 水野祐「神武天皇東征伝説考」（『史観』第三九冊 昭和二八年六月）、『増訂古代王朝史論序説』（昭和二九年一月）
- 5 江上波夫他「日本民族の起源」（昭和三三年一月）
- 6 大林太良編『シンポジウム日向神話』（昭和四九年四月）
- 7 大林太良編 前掲『シンポジウム日向神話』
- 8 菅野雅雄「古事記神話に於ける『日向』の意義」（『古事記研究大系』4 古事記の神話 平成五年六月）
- 9 本居宣長『古事記伝』六之卷（『本居宣長全集』第九卷 昭和四三年七月）
- 10 西宮一民『新潮日本古典集成 古事記』（昭和五四年六月）は大淀川北岸江田神社のあたりとする。
- 11 青木和夫他『日本思想大系古事記』上巻補注二七（一九八二年二月）
- 12 倉野憲司『古事記全註釈』第二卷（昭和四九年八月）
- 13 大林太良編 前掲『シンポジウム日向神話』

- 14 江上波夫他前掲『日本民族の起源』
- 15 千田稔氏は『高千穂幻想』（一九九九年十月）で高千穂比定にかかわる諸説を検討されている。
- 16 曾倉岑・金井清一『鑑賞日本の古典1 古事記・風土記・日本靈異記』（昭和五十六年九月）
- 17 三品彰英「大嘗祭の問題点」『三品彰英論文集第五巻 古代祭政と穀霊信仰』（昭和四八年二月）
- 18 倉野憲司『古事記全註釈』第四巻（昭和五二年二月）
- 19 津田左右吉「ホノニギの命の天くだりの物語」上・下（『日本古典の研究』上 昭和二三年八月）
- 20 西郷信綱 前掲「天孫降臨《竺紫の日向の高千穂》」（『古事記註釈』第二巻）
- 21 千田稔前掲『高千穂幻想』
- 22 大林太良編前掲『シンポジウム日向神話』
- 23 折口信夫「大嘗祭の本義」（『折口信夫全集』昭和二年一月『古事記研究』所収）
- 24 西郷信綱「大嘗祭の構造」（『文学』昭和四一年一月・昭和四二年一月『古事記研究』所収）
- 25 三品彰英前掲「大嘗祭の問題点」
- 26 岡田精司「大王就任儀礼の原形とその展開―即位と大嘗祭―」（『古代祭祀の史的研究』一九九二年一〇月）
- 27 西郷信綱前掲「天孫降臨《竺紫の日向の高千穂》」（『古事記註釈』第二巻）
- 28 松村武雄「瓊瓊杵尊・木花開耶姫の婚姻神話」（『日本神話の研究』第三巻 昭和三〇年一月）
- 29 吉井巖「火中出産ならびに海幸山幸神話の天皇神話への吸収について」（『天皇の系譜と神話 一』昭和四二年一月）
- 30 西郷信綱『古事記註釈』第一巻 一九七五年一月
- 31 西郷信綱『古事記註釈』第二巻 一九七六年四月
- 32 大林太良編前掲『シンポジウム日向神話』
- 33 大林太良編前掲『シンポジウム日向神話』
- 34 大林太良編前掲『シンポジウム日向神話』
- 35 森浩一「近畿地方の隼人」（大林太良編『日本古代文化の探求 隼人』昭和五〇年一月）
- 36 倉野憲司前掲『古事記全註釈』第二巻
- 37 吉井巖前掲「火中出産ならびに海幸山幸神話の天皇神話への吸収について」
- 38 松本直樹「日向神話論序説」（『古事記神話論』平成一五年一〇月）
- 39 松本直樹前掲「日向神話論序説」
- 40 向山勝貞「隼人学」（隼人文化研究会編『古代隼人への招待』昭和五八年六月）
- 41 荻原浅男「南九州神話の旅―天孫ニギノ命の旧跡を訪ねて―」（『耶馬台国』一四号 昭和五七年一月 『上代文学論考』所収）
- 42 松村武雄前掲「瓊瓊杵尊・木花開耶姫の婚姻神話」
- 43 大林太良編前掲『シンポジウム日向神話』において、大林氏は産屋の習俗が薩摩にはないことを指摘されている。

誓約として産屋を焼くことを、産所の側で火を焚く習俗で説明可能かどうか疑問なしとしないが、中村明蔵氏は「日向神話の成立をめぐる諸問題」(隼人文化研究会編『隼人族の生活と文化』一九九三年九月)において、増田勝機氏の研究(「産処で火をたく習俗」『海南民俗研究』第三号)等をふまえて、奄美諸島に産所に火を焚く習俗のあることを指摘しておられる。

41 吉井巖「海幸山幸の神話と系譜」(『天皇の系譜と神話三』一九九二年一〇月)

42 松村武雄「豊玉姫出産の神話」(『日本神話の研究』第三卷 昭和三〇年十一月)

43 松村武雄「海幸・山幸の神話」(前掲『日本神話の研究』第三卷)

大林太良前掲『日本神話の起源』

44 松村武雄氏は前掲「海幸・山幸の神話」において両者の関係を否定されている。これに対して、小島憲之氏は「伝説の表現」(『上代日本文学と中国文学』中 昭和三九年一〇月)において『遊仙窟』の両者への影響を認め、かつ両者の基本的関係も認められている。その後では、荻原千鶴氏が「浦島子伝承の成立と海宮遊行神話」(『日本古代の神話と文学』一九九八年一月)において両者の関係を認めておられる。

広畑輔雄氏は「海幸・山幸の神話」(『記紀神話の研究』その成立における中国思想の役割) 昭和五二年一二月)において『大智度論』との関係、瀬間正之氏は「『海宮訪問』と『経律異相』」

(『記紀の文学表現と漢訳仏典』平成六年十月)において、『経律異相』との関係を説いておられる。

榎本福寿氏は「海幸山幸をめぐる所伝の展開」(『京都語文』

第十号平成一五年一一月)において小島説及び、出石誠彦氏が「浦島の説話とその類例について」(『支那神話伝説の研究』昭和四八年一〇月)で浦島子伝との関係を指摘された『続齊諧記』の他、『太平広記』卷九所引の「神仙伝」呂文敬をあげながら、浦島とのかかわりを認めておられる。

45 守屋俊彦氏は「海宮訪問神話の拡充」(『記紀神話論考』昭和四八年五月)で阿曇氏の成年式のモチーフと見ておられる。

46 次田真幸「海宮遊行神話の構成と阿曇連」(『日本神話の構成』昭和四八年八月)

次田真幸「海幸山幸神話の形成と阿曇連」(『日本神話の構成と成立』昭和六〇年一一月)

吉井巖前掲「海幸山幸の神話と系譜」

守屋俊彦前掲「海宮訪問神話の拡充」

47 岡田精司前掲「大王就任儀礼の原形とその展開―即位と大嘗祭―」

48 上村俊雄「考古学上よりみたる熊襲と隼人」(大林太良篇『日本古代文化の探求 隼人』 昭和五〇年一一月)、『考古学ライブラリー』三〇 隼人の考古学(昭和五九年一二月)

坂本太郎他『日本古典文学大系日本書紀』(昭和四二年三月)

49 坂本太郎他『日本古典文学大系日本書紀』(昭和四二年三月)

50 坂本太郎他『日本古典文学大系日本書紀』(昭和四二年三月)

51 注④参照

52 拙稿「壬申の乱の「コマ」少子部連鉤の自殺」(「兵庫教育」  
第四二八号 一九八六年十一月)

53 森浩一 前掲「近畿地方の隼人」

54 森浩一 『日本神話の考古学』(一九九三年八月)

この研究には同志社女子大学総合文化研究所の個人研究費の支給  
を受けた。