

タカミムスヒ・アマテラス・ 伊勢神宮

― 皇祖神の変化の意味するもの ―

寺川眞知夫

はじめに

天孫降臨の司令神は『古事記』・『日本書紀』本文・一書の諸伝によつて揺れ、タカミムスヒからアマテラスへと移つていったと考えられている。本稿は、その司令神がタカミムスヒからアマテラスへと如何なる契機と意図によつてどう変えられたかを考えるものである。この交替は自然的推移の結果としての変化ではなく、時代と密接にかかわり、天皇家の出自を変えようとする明確な意図のもとに積極的に変えられたもので、当然天皇の意志、天皇家もしくは朝廷の強力な意向が働いたと考えなければならない。そこで、アマテラス登場以前のタカミムスヒの性格は如何なるものであつたのか、イザナキの子アマテラスの設定によつて何をどう変えようとしたのかを、伊勢神宮創始の問題もからめつつ考えてみたい。このうち、第三節については先にも論じたが、論の展開上、改めて言及したい。

(一) 研究史の概観と問題点および研究の方向

記および紀の天孫降臨（国譲を含む）条の降臨の司令神の記述から推定される、アマテラスとタカミムスヒとの関係をいかにとらえるか。これは記・紀神話を研究対象とする者にとつては関心事の一つである。

三品彰英氏は紀の異伝を含む記・紀の天孫降臨神話のアマテラスとタカミムスヒとの関係について整理分析され、天孫降臨神話はタカミムスヒだけを天孫降臨の司令神とする神話から、タカミムスヒとアマテラスの司令する神話、さらにはアマテラスだけが司令する神話へと展開されたと説かれた²⁾。その後、松前健氏もこの問題を扱ひ、降臨の司令神はタカミムスヒからオオヒルメノムチ（以下オオヒルメ）・アマテラスに移つていったと理解されている³⁾。西條勉氏は三品氏の整理に基づき、大筋でタカミムスヒからアマテラスへの変化を認めた上で記は統合型とみておられる⁴⁾。私見はこれに近いが、タカミムスヒについては、司令神即皇祖神とみなしてよいかどうかの問題もある。なぜなら、記紀においてはタカミムスヒは現場で働く役割を担っているから、アマテラスを輔弼する役割とみなすべきだとする説もありえる⁵⁾。もちろん、アマテラスとタカミムスヒの働き方は現に記・紀にみえるところからの判断であつて、もはやみえなくなっているタカミムスヒが皇祖神であつたときの活動にもとづいて判断したものではない。したがつて、タカミムスヒが皇祖神で

あつたか否かは、記紀の天孫降臨神話の神話素だけでは判断できない。これは、この神を祭る神社の問題、あるいは皇祖神アマテラスを祭る伊勢神宮の創始の時期の問題、さらには記・紀の神話の構想とも深くかわる複雑な問題と関連している。

アマテラス（オオヒルメ）の誕生については、記・紀ともに三貴子誕生の条に設定する。アマテラスは誕生とともに、父イザナキもしくは両親から高天原統治を命じられ、応じて高天原に昇る。後にスサノオとの誓約においてアメノオシホミミを化成させるが、その大嘗を妨害するスサノオの暴虐がアマテラスに死の穢を及ぼしたために、大嘗を中断して石屋に隠らざるをえなくなる。しかし、これを契機に八百万の神にその実力をみせつけ、高天原の統治を完成⁽⁶⁾する。これによって、オシホミミの子、ホノニニギを葦原中国に降して葦原中国を統治させるよう指示するに至る。このとき、記ではタカミムスヒ（高木神）も天孫降臨の条件整備や降臨の司令神として共に活動したとするものの、アマテラスに重心がかかっているようにみえる。葦原中国に降臨したホノニニギの子孫は四代後に大和の橿原の宮で天の下を治め、その子孫が天皇として治天下を継承する。これによってアマテラスは天皇家の祖先神にして、かつ天皇の守護神として位置づけられるに至る。

アマテラスは、記においては誕生の時から一貫してアマテラスであって、揺らぐことはない。これに対して、紀ではアマテラスの表

現は揺れる。神代紀本文の誕生伝承ではオオヒルメ、他はアマテラスもしくは日神として語られる。人皇代にはいると、神武紀で最初にみえるときにはやはりオオヒルメであるが、これ以後はアマテラス、日神である。ただし、伊勢への鎮座は記紀によって説くところが異なる。記は天孫降臨の折りに伊勢に降臨したと説くのにに対し、紀は宮中に祭られていたが、崇神朝に至って笠縫邑に移され、垂仁朝に伊勢に鎮座したとする。また記は伊勢鎮座後にはアマテラスに触れないのに対し、紀は伊勢鎮座後もアマテラス（神武紀東征戊午年・崇神紀六年・垂仁紀二五年・景行紀二十年・神功皇后摂政紀元年・天武天皇即位前紀）の他に、伊勢神宮（景行紀四十年・仁徳紀四十年・用明紀元年・天武紀三年・四年・朱鳥元年）、伊勢大神（雄略紀元年・継体紀元年・欽明紀二年・皇極紀四年・持統紀六年）、天照太神宮（天武紀二年）の呼称を用いて言及する。記紀の説くアマテラスの伊勢鎮座の事情、その名の用い方は異なるが、皇祖は記紀ともにタカミムスヒとするわけではなく、アマテラスとして揺らぐことはない。

『日本書紀』にみえたヒルメは『万葉集』（一一一六七）の日並皇子挽歌に「日女」としてみえる。ここには「天照 日女之命へ一云 指上 日女之命」とあるが、「指上 日女之命」の表現も許していたことを示す。これらは「天照 日女」の表現がこの時期、未だ不安定であったことを暗示する。人麻呂は人麻呂独自の神話表現

をもって天武神話を形成したとする説もあるが、神話の完成途上において記紀神話へと定着していく高天原神話にそって天武天皇をニギに重ねて表現したとみるべきである。ここで、皇祖の名前についてアマテラスが安定した名前になっておれば、天皇も臨んだであろう儀式の場において、「指上 日女之命」の表現をもちいなかったであろう。人麻呂の「日女之命」、「指上 日女之命」、「天照 日女之命」の表現の揺れはアマテラスという神名の成立以前の、未だ高天原神話や降臨神話が形成される途上にあつた不安定な次期の表現であることを示唆し、これによって考えるとアマテラスの名前の成立は持統朝以後に下ると考えられるのである⁽⁸⁾。

このアマテラスと深い関係にあるのが高天原である。高天原は別天神三神他の天神出現の場ではあるが、それは記においてであつて、紀も同様というわけではない。記はアマテラスがイザナキによって高天原に送られたとし、その伝承は高天原を舞台として語られる。これに対し、紀本文には高天原はみえず、アマテラスはイザナキ・イザナミ両神によって「天」に送られたとし、その伝承は「天」を舞台として語られる。紀には一例を除くと高天原はみえず、天が用いられることは既に中村啓信氏によって指摘されている⁽⁹⁾。高天原の名で注意されるのは天皇の諡で、紀によると、天武天皇は「天渟中原瀛真人天皇」で大海にちなんだ（『日本古典文学大系日本書紀』）天上の海の意であろうが、周知のとおり続く持統天皇は、「高天原

広野姫天皇」で「高天原」をもち、神話における高天原との関係の深さを暗示する。この名は「高天原」の觀念が成立して後に贈られた名である。日並挽歌の「天河原」（二一―一六七）は記の国譲条に見える神集と神議の場としての「天安河之河原」と関わる表現とみられるが、紀神代卷は神議の場としての河原は示さない。これに注目すると天安河之河原も比較的新しい名とみられ、かつまたアマテラス及び高天原との関係の深さも想定され、これらと関わって天武・持統朝以後に成立した場所であつたとみてよい。

ではタカミムスビの場合は如何であろうか。タカミムスビは記・紀において扱いがかなり異なる。タカミムスビ出現に関しては、記では神代冒頭の高天原に最初に出現した別天神三神の一神とし、アミノミナカヌシにつづいてタカミムスビ・カミムスビの順で出現したと語る。ただし、記はタカミムスビ出現後、他の二神とともに独神となつて身を隠したとし、一度は神話の表面から姿を隠させる。これは、高天原で活動する神々の目に見えない存在となつたことを意味すると解される⁽¹⁰⁾。三神の一神、アミノミナカヌシの場合は確かに身を隠したまま高天原で活躍することはない。ところが、カミムスビはオホナムチとヤカミヒメの神話において祖神の依頼を受け、ウムガヒヒメとキサガヒヒメの二神を遣して殺されたオホナムチを治療させて生き返らせただけでなく、国作条ではオホナムチの前に現れたスクナヒコナの親神であると確認している。タカミムスビの

場合は、天石屋の条でオモヒカネがその子神であるとされるだけでなく、天孫降臨条に至るとホノニニギの外祖父とされ、アマテラスとともに国譲および天孫降臨の司令神として指揮したと語る。

これによって見ると、アメノミナカヌシとタカミムスヒ・カミムスヒとはもともと性格を異にし、設定の事情も異なっていたことを想定させる。伝承の主人公が政治的な意図や事情によって変えられることは、記・紀のイハノヒメ伝承やオシクマ王の反逆伝承など氏族伝承に明確に確認されるところである。⁽¹¹⁾

紀においてはタカミムスヒは第一段本文の天地初発条にはみえず、第一段一書第四の異伝の中の「又曰」の条に位置づけられている。この紀冒頭部におけるタカミムスヒ・カミムスヒの扱いは、後に重要な働きをする神を正当に遇したものとはいえないが、三神の組合せは記と同じ扱いになっており、この組合せと位置づけの新しいことを伺わせる。紀本文が最初に出現したとする神は、記が別天神五神に続いて出現したとする神代七代の最初の二神、クニノトコタチノとトヨクモノにクニノサツチを加えた三神である。紀冒頭部は何故タカミムスヒを含む三神をこのような副次的な扱いにしたのであろうか。

タカミムスヒは、紀第八段の国譲条になると、天孫ホノニニギの外祖父として登場し、祖母とするアマテラスを描いて、国譲りの交渉の指揮および降臨の手配に主導性を発揮させるからである。すな

わち、紀第九段本文天孫降臨条においては、ホノニニギを真床追衾にくるんで降す重要な役割を担わせている。また、紀第九段の一書の異伝においても、一書第一のようにアマテラスの活動だけに触れてタカミムスヒの活動に触れない伝承も含むが、一書第二は記と同じくタカミムスヒとアマテラスの二神に国譲りと天孫降臨に関与させ、一書第四は逆にアマテラスに触れずに、タカミムスヒの活動だけに言及する。このように国譲条および天孫降臨条においてタカミムスヒを活躍させるにもかかわらず、冒頭部では副次的な扱いをしているのである。

今ふれたところであるが、降臨条ではタカミムスヒは外祖父に位置づけられ、積極的な活動が描かれる。これはアマテラスを差し措いた行動なのか、評価に問題は残る。なぜなら皇祖神として神々の頂点に立つ神ならば、自らこのような主導的な行動をするのかといった問題の立て方もありえるからである。もとより、壬申の乱後の政治を主導した天武天皇も主體的に関わっているし、国生・神生や三貴子分治においては、子を生み出したイザナキもしくはイザナミの主體的な意向と指示がみえていることにも配慮が必要である。しかし、アマテラスの存在を前提にした上で主體的行動に出るのは皇祖神の意向を受けて輔弼する者の役割とも見なしえる。アマテラスはともかく、前身としてのオオヒルメの成立は古いとみられるから、オオヒルメとタカミムスヒの組合せでかかる伝承が語られ

ていたとも想定できる。すると、タカミムスヒの働きは一時代前の大臣蘇我氏の役割に比定できるともいえる。紀は記より思想的に古い面をもち、古い伝承を大事にする傾向をもつ⁽¹²⁾。タカミムスヒの降臨条における活動の性格もそのようなのだとすると、アマテラスを輔弼する活動とみなしえる。しかし、なお考慮すべきは一書第四のようにタカミムスヒだけがかわる降臨伝承もあることである。これはアマテラスだけがかわる一書第一の降臨伝承の対極にあり、三品氏説のとおり、古層の天孫降臨の姿を留めているとみうるから⁽¹³⁾である。

しかし、なお留意せねばならないのは、アマテラス(オオヒルメ)やタカミムスヒにかかわる記紀の異伝は、伝承成立の時代の新旧だけでなく、同時代における諸相という視点からも見える。すなわち降臨伝承を保持したのは天皇家だけでなく、伴造氏族あるいは皇孫諸氏族も独自の降臨伝承を保持していた可能性がある。これは神武記等に見える物部氏の降臨伝承によって知られる。そこで問題になるのは、タカミムスヒの司令する降臨伝承を保持したのは如何なる氏族かである。何よりも天皇家はタカミムスヒを皇祖神として仰いでいた可能性はあるのかが問題になる。その可能性は、『古語拾遺』などが説くように、天皇家の伴造氏族大伴氏や忌部氏などがタカミムスヒを祖神とすることに注目すると、ありえるように思われる。後に触れるが、この問題を考える上で極めて重要な点である。

もし、天皇家の祖神がタカミムスヒからアマテラスに変えられたとすると、各氏族の政治的勢力の消長や天皇の政治的立場の変化という時代性に対応した、天皇家もしくは朝廷の意向を強烈に反映したもので、きわめて強い政治的意図にもとづいており、時代の推移による自然な変化の結果ではありえない。この異伝の成立と意味するものについては、溝口睦子氏の論がある⁽¹⁴⁾。溝口氏は日本神話に二元構造のあることを指摘し、これを日本文化の二元構造の典型的な一端と見なし、大きな文化構造にかかわる問題として捉えた上で、アマテラスとタカミムスヒ二神の交替の契機は壬申の乱とみておられる。この見通しに異論はないが、交替を促した理由や契機、というよりそれを企図した者の意図については、なお議論の余地があると考ええる。今見てきたようなアマテラスとタカミムスヒの関係を考える場合には、紀の異伝とともに溝口氏も扱われた『古語拾遺』や『先代旧事本紀』・『新撰姓氏録』におけるタカミムスヒ関係の氏族伝承も視野にいれて総合的に検討する必要がある、それによってこの問題を考える上での広い視野を確保できるものと考ええる。

(二) タカミムスヒ神の位置

まず、タカミムスヒについて考えたい。タカミムスヒそのものの性格についても諸説あるが、ここでは国譲・天孫降臨を司令するタカミムスヒの性格についてみておきたい。上田正昭氏は「タカミム

スビのほうだが、アマテラスオオミカミにさきだつ皇祖神であつた⁽¹⁵⁾とされ、岡田精司氏も紀第九段一書第二にもとづきながら「最高神」にして「大王家の祖神としての位置にあつた」とされている⁽¹⁶⁾。こうした可能性を認めたくえで、紀九段本文にみえるタカミムスヒが二ギを降臨させる部分の記述をみると、

時に、高皇産靈尊、真床追衾を以て、皇孫天津彦彦火瓊杵尊に覆ひて、降りまさしむ。皇孫、乃ち天磐座を離ち、且天八重雲を排分けて、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。既にして皇孫の遊行す状は、穗日の二上の天浮橋より、浮渚在平処に立たして、膺穴の空国を、頓丘から国覓ぎ行去りて、吾田の長屋の笠狭碕に到ります。

とある。タカミムスヒだけが降臨にかかわる伝承は、他に大伴氏の随伴を語る紀第九段一書第四にもみえるが、ここでも、

高皇産靈尊、真床覆衾を以て、天津彦彦火瓊杵尊に裏せまつりて、則ち天磐戸を引き開け、天八重雲を排分けて、降し奉る。時に、大伴連の遠祖天忍日命、来目部の遠祖天穗津大来目を帥ゐて、背には天磐鞞を負ひ、臂には稜威の高鞞を著き、手には天槌弓・天羽羽矢を捉り、八目鳴鏑を副持へ、又頭槌剣を帯きて、天孫の前に立ちて、遊行き降来りて、日向の襲の高千穂の穗日の二上峯の天浮橋に到りて、浮渚在之平地に立たして、膺穴の空国を、頓丘から国覓ぎ行去りて、吾田の長屋の笠狭の御碕に到りま

す。

とある。注意すべきは、これらは天孫に真床覆衾を着せて下すが、三種の神器を与えたとか託したとかはいわない。このことから理解できるように、タカミムスヒの司令する天孫降臨伝承は真床追衾とかわり、三種の神器とかわることはないのである。タカミムスヒが天孫に着せた真床追衾が折口信夫の説くとおりに大嘗祭の悠紀殿・主基殿に設けられた藤と衾と対応するものであり、天皇は大嘗祭のときここで寝た⁽¹⁷⁾とはいきれないとしても、その床に用意された衾とかわるとすれば、タカミムスヒのかかわる降臨神話は大嘗祭と深い関係にあつたといえる⁽¹⁸⁾。

タカミムスヒ系の伝承でいうと、先に見た忌部氏の伝承かとみなされる紀第九段一書第二においては、タカミムスヒの言葉として、吾は天津神籬及び天津磐境を起し樹てて、当に吾孫の為に斎ひ奉らむ。

と告げたとする。同様の言葉は、斎部広成の『古語拾遺』にもタカミムスヒとアマテラス共同の言葉の一部として示され、ここでは、吾則ち天津神籬及た天津磐境を起樹てて、当に吾が孫の為に斎ひ奉るべし。汝天兒屋命、太玉命の二の神、宜しく、天津神籬を持ちて葦原中国に降り、亦た、吾が孫の為に斎ひ奉るべし。惟、爾二はしらの神、共に殿の内に侍ひて、能く防護ぐことを為せ。と告げたとする。これは紀の一書第二に対応するとみられ、タカミ

ムスヒは神籬・磐境による神祭りともかかわる神であったとみなすこともできる。いずれにせよタカミムスヒはアマテラスと異なる祭祀形態をとり、天皇の神器とは直接かかわりをもたない神であったのである。またタカミムスヒが記の降臨神話では高木神の名で出てくることはよく知られており、この神をシャーマニズムとのかかわりや雷神、あるいは日神と見なす説もある。

しかし、タカミムスヒのムスヒを生成する⁽¹⁹⁾霊と解するならば、生成する姿は動・植物において典型的に確認できるが、その大きさと生命の永続性においては、高木こそ象徴と理解されよう。高木の樹種が杉・桧・櫟・楠・栗のいずれであったにせよ、高木こそ生成のシンボルとして、タカミムスヒに相応しいものであったといえる。

古代人が高木・大木に神性を感じて祭祀の対象としたことは周知のこと、それは神の降臨する神籬としても意識されていたのである。タカミムスヒが神籬を建てるといいうのもこの霊木祭祀とかかわっているのではないか。神は柱で数えられるが、縄文遺跡三内丸山遺跡を始めとして、日本海側には巨木を立てる遺跡がある。また、伊勢神宮の本殿床下の心の御柱（『止由気宮儀式帳』、出雲大社社殿の中心の柱、諏訪神社の四本の御柱など）とは神籬とかかわっているかとみられる。高木神の名ももともとこうした神籬を祭祀する神であったことを示すのではないかと考えられる。

アマテラスの誕生はイザナキもしくはイザナキ・イザナミと関係

づけられ、イザナキからの化成（記）もしくはイザナキ・イザナミに二神による出産（紀本伝）とする。しかし、顕宗紀には、これまた周知のごとく、

三年の春二月の丁巳の朔に、阿閉臣事代、命を銜けて、出でて任那に使す。是に、月神、人に著りて謂りて曰はく、「我が祖高皇産霊、預ひて天地を鎔ひ造せる功有します。民地を以て、我が月神に奉れ。若し請の依に我に献らば、福慶あらむ」とのたまふ。事代、是に由りて、京に還りて具に奏す。奉るに歌荒櫛田を以てす。歌荒櫛田は、山背国の葛野郡に在り。老伎県主の先祖押見宿禰、祠に侍ふ。

夏四月の丙辰の朔庚申に、日神、人に著りて、阿閉臣事代に謂りて曰はく、「磐余の田を以て、我が祖高皇産霊に献れ」とのたまふ。事代、便ち奏す。神の乞の依に田十四町を献る。対馬下県直、祠に侍ふ。

という有名な伝承がみえる。ここではタカミムスヒは「天地を鎔ひ造せる功有します」とあるように、天地創造の神であったとするだけでなく、月神・日神が「我が祖高皇産霊」と託宣したとする点が注目される。これは神代記・紀における日神・月神誕生の神話には見えない伝承である。つまり、神代紀では異伝としても取り上げられていない伝承であるが、これはイザナキ・イザナミの関与したのとは別の、天地創造、日神・月神誕生神話が存在したの事を垣間

見せている。つまり、イザナキ・イザナミの国生み神話と共存して、タカミムスビによる天地創造神話があり、そこには日神もタカミムスビによって誕生させられたと語る伝承があったとみられるのである。しかし、それは天武天皇の討覈によって捨て去られ、顕宗紀にわずかに伺いえるのではなからうか。

また、推古天皇が小野妹子を遣隋使として遣わした時より十五年前、推古紀の記録にはみえないが、日本から派遣された遣隋使があり、彼らが述べたことに触れて、『隋書』は、

開皇二十年、倭王、姓は阿每、字は多利思比孤、号は阿鞞羅彌、使を遣して闕に詣せしむ。上、所司をして其の風俗を訪はしむ。使者、言はく、「倭王は天を以て兄と為し、日を以て弟と為す。

天、未だ明けざる時、出でて政を聴く。跣跣して坐し、日出れば便ち、理務を停め、云はく『我が弟に委ねむ』といふ。

高祖曰はく、「此、太だ義理無し」といふ。是に訓へて之を改めしむ。云々。〔『隋書』卷八十一、列伝第 四十六〕

と述べる。『隋書』は唐初に編まれた。この記録は、日本の遣隋使が当時の天皇の性格について語る神話を果たして正確に受け止めたものであったのか、何よりもその言葉を正確に伝えているのかさえ明かではない。また煬帝も日本の使のことはきちんとして受け止めていたのか、不明である。ただ、ここに言うところの通りであれば、推古朝には天皇は日神を祖神とする系譜伝承をいまだもっておらず、

天と日神と兄弟であるとの伝承をもっていたことになる。これは、天と日神が兄弟とする点で、先の顕宗紀にみえた月神・日神がタカミムスビの子神であるとする伝承にもずれるようにみえるが、タカミムスビが天地を溶造し、かつ日神・月神の祖であったとする点を考慮に入れると、同じ伝承であった可能性もある。もし、そのように言い得るならば、すくなくとも推古朝までは、タカミムスビは万物創生の神として天・地・日神・月神を生みなし、天皇の祖神でもあるとともに、『古語拾遺』や『新撰姓氏録』のいうように、忌部氏や大伴氏等の多くの氏族の祖神としても位置づけられていたのではないかと思わせる。すくなくとも、これによれば、日神すなわちオオヒルメは天皇の祖先神としては位置づけられていなかったと解せよう。もちろん氏神であったかどうかは明確ではないが、タカミムスビが祖神とされ、日神と兄弟というからには、オオヒルメを氏神とすることもなかったとみてよい。

『古語拾遺』は、天地創造は説かないが、冒頭は記に依りつつ、

又、天地割判けし初、天の中に生れましし神の名は、天御中主神と曰す。次に、高皇産霊神（古語、多賀美武須比といふ。是、皇親、神留伎命なり）。次に、神産霊神（是、皇親神留彌命なり。此の神の子、天児屋命は中臣朝臣の祖なり）。其の高皇産霊神の生みたまへる女、名は栲幡千千姫命と曰す（天祖、天津彦尊の母なり）。其の男、名は天忍日命（大伴宿禰の祖なり）と曰す。又、男、名は天太王命（齋部宿禰

の祖なり」と曰す。

と説き、『新撰姓氏録』大伴氏条および忌部氏条には、

大伴宿禰 高皇産靈尊の五世孫、天押日命の後なり。

(左京神別中 天神)

斎部宿禰 高皇産靈尊の子、天太玉命の後なり。

(右京神別中 天神)

とある。この大伴氏や忌部氏がタカミムスヒの子孫とする伝承は、記紀にはみえず、後次的なものとされてきたが、溝口氏の指摘された⁽²⁰⁾とおり、大伴氏・忌部氏等の保持した古い伝承であったとみてよいのではないか。少なくとも、五伴緒の高天原でのアマテラスの石屋隠の条での登場の仕方は唐突で、思兼神のように出自が示されていない。これは伝承がなかったのではなく、天皇の祖神がアマテラスの伝承に切り替えられたにもかかわらず、タカミムスヒがニニギの外祖父として残されたことともかわって、故意に省かれたのではないか。このことは、改めて触れることとしたい。

記・紀においては伝統的臣姓氏族の多くは歴代天皇に出自を求めている。これに対して、伴造系氏族とされる連(宿禰)・造・直姓氏族のばあい、迹芸速日命を祖神とする物部氏の他は、祖神伝承を五伴緒の五神とするものが多いが、『新撰姓氏録』においては、大伴宿禰・佐伯宿禰・大伴連・榎本連・神松造・日奉連・小山連・畝尾連・久米直・弓削宿禰(左京神別下)・佐伯日奉造・高志連・高

志壬生連・斎部宿禰・玉祖宿禰・忌玉作(右京神別上)・伊予部

(右京神別下)・葛木忌寸・堤首・高志連(大和国神別)・小山連

(摂津国神別)・弓削宿禰・玉祖宿禰・林宿禰・家内連・佐伯首・

葛木直・役直・恩智神主(河内国神別)・荒田直(和泉国神別)など

が五伴緒五神などを遡ってタカミムスヒを祖神にもとめている。

この伴造氏族はいかなれば、天皇家に早くから付き従った職業氏族であり、対比的にいえば、徳川氏の譜代的位置を占めているといえよう。これに対して、臣姓氏族は本来天皇家と対等かつ、通婚可能な豪族であって、江戸時代の外様の位置を占めることになる。藤原氏の出身母体中臣氏はその出自は曖昧である(『古語拾遺』はカミムスヒとする)が、もともと伴造氏族であって、鎌足が藤原を賜ったときに朝臣姓も賜ったので、後に光明子の立后に大きな抵抗があったのである。藤原氏は光明子の先例として磐之媛命を上げたが、長屋王からすれば、元来両氏族は姓を異にしており、意味をなさないものであったわけである。

このようなところに注目して、タカミムスヒと天皇、伴造氏族の関係をみると、本来タカミムスヒは、天皇家を中心にする伴造氏族集団全体の祖神あるいは守護神としての氏神として位置づけられていたのではないか。この神を祭る人々は神籬を立てる祭祀の方法をもつ集団であり、タカミムスヒが天地と日神・月神および、天孫や伴造氏族の祖神天忍日命や布刀玉命などを生みだしたとする神話を

保持していたとみられる。伴造氏族は職掌をもって天皇家に仕え、天皇家も含めた集団の祖神としてのタカミムスヒの祭祀をおこなっていたとみられる。それゆえに天皇家の血の尊厳を説こうとする天皇の意向によって、天皇の祖神としての面影を残すタカミムスヒを記・紀に語る時、タカミムスヒと伴造氏族の血の関係を断つたのである。しかし、その後も大伴氏をはじめとする伴造氏族中心にタカミムスヒを祖神とする伝承が保持されつづけて『古語拾遺』や『新撰姓氏録』に残されたのであろう。

つまり、壬申の乱での勝利を契機にして天皇家のみ、タカミムスヒを戴く集団から抜けだし、この集団とは異なるアマテラス（オホヒルメ）を祖神とする神話を作つたのであり、その具体的な作業が天武天皇の討覈であったとみたい。

このあたりの事情を、次に検討してみたい。

(三) 即位式の変化

当面の問題とはかかわらないようにみえるが、ここではまず紀の天皇即位記事をみてみようと思う。天皇即位記事の変化については「はじめに」で述べたように既に触れた²¹⁾ことがある。しかし、このことはアマテラス系天孫降臨神話とそれを支えるアマテラスが皇祖神となった時期を考える際の、手がかりが得られるように思うので、ここでもいささか視点を変えて検討してみたい。

天皇の即位式は大きくは踐祚・即位式・大嘗祭の三つの要素からなる。このうち、天皇のレガリア、三種の神器(実は二種の神器)の授受は踐祚とかかわる。また、降臨神話においては、三種の神器の授受はアマテラス系降臨神話と関係するようにみえる。紀の即位記事においては、三種の神器はどのように記されるのか、ここで確認しておきたい。記の即位記事はもちろん、紀の天皇即位記事においても、いわゆる三種の神器に触れるものは一般的ではない。神器は劍・鏡という二種の璽符とされており、この献上もしくは授受に触れる記事も必ずしも多くない。そこでまず、即位記事全体を整理してみると、以下のようになる。

天皇が次期天皇を即位させたとみられる記事は一例で、安閑紀に「男大迹(繼体)天皇、大兄を立てて天皇としたまふ」とある。これは繼体天皇の後継者決定に問題があったからかとみられ、特異な例である。他は、

- (1) 「即天皇位」(綏靖・安寧・懿德・孝昭・孝安・孝靈・孝元・開化・崇神・垂仁・景行・仲哀・仁德・反正・允恭・穴穗・雄略・顕宗・仁賢・繼体・欽明・敏達・用明・推古・舒明・皇極・斉明・天智・持統紀)
- (2) 「即天皇之位」(宣化・崇峻紀)
- (3) 「即位」(成務・応神・履中紀)、
- (4) 「即帝位」(神武・天武紀)

(5) 「即祚」(孝徳紀)

(6) 「陟天皇位」(清寧・武烈紀)

など、実質はともあれ、天皇自らが位に即いたごとくに記す。この場合、やや異例の「帝位」・「祚」の用語を用いるものがあるが、天皇号成立は天武朝に下るとしても、多くは「天皇位」の語をもちいる。「陟」をもちいる例もあるが、一例を除けば「即」を用いて、「即天皇位」を基本とする。ただし、安寧紀に「太子、即天皇位す」、懿徳紀に「皇太子、即天皇位す」とあるが、宣化紀には「即天皇之位さしむ」とあるように、主語の表現あるいはこれに対応する述語の自発・使役の表現には揺れがある。また、即位記事ではないが、大化改新のあと、中大兄の即位を留めようとして説得する鎌足の言葉にも、「殿下陟天皇位さば、人の弟、恭み遜ふ心に違はむ」という表現がみえる。ともあれ、こうした即位表現を基本形とするが、これは即位式そのものの記述であるかどうか明確ではない。これに即位場所である宮の名や登壇を加えて明確に即位式であることを示す例もみえる。その登壇即位式に触れる例としては、

(1) 天皇、有司に命せて、壇を泊瀬の朝倉に設けて、即天皇位す。
(雄略紀)

(2) 太子、有司に命せて、壇場を泊瀬列城に設けて、陟天皇位す。
(武烈紀)

(3) 軽皇子、固辞ぶること得ずして、壇に升りて即祚す。時に、

大伴長徳(字は馬飼)連、金の鞆を帯びて、壇の右に立つ。

大上健部君、金の鞆を帯びて、壇の左に立つ。百官の、臣・連・国造・伴造・百八十部、羅列りて匝りて拜みたまつる。
(孝徳紀)

(4) 天皇、有司に命せて壇場を設けて、飛鳥浄御原宮に即帝位す。
(天武紀)

がある。登壇即位が見えるのは雄略紀からであるが、これ以前に登壇による即位式が行われなかったかどうかは不明である。

璽符の授受は踐祚にかかわるものとみられ、やや特異な例ながら允恭紀からみえるので、雄略天皇の即位にあたつてもすでに踐祚における璽符献上が行われていたと考えられるが、如何なる事情からか、紀は踐祚と即位式とに併せて言及することはない。

今触れたように、即位前もしくは即位に先だつての璽符の授受もしくは献上に触れる記事は、允恭紀からみえる。そこでこれらの例を拾うと、

(1) 今天皇の璽符を上るべし。天皇の璽符を捧げて再拜みて上る。
(允恭紀)

(2) 大伴室屋大連、臣・連等を率て、璽を皇太子に奉る。
元年の春正月の戊戌の朔壬子に、有司に命せて壇場を磐余の甕栗に設けて、陟天皇位す。
(清寧紀)

(3) 皇太子億計、天子の璽を取りて、天皇の坐に置きたまふ。

再拝みて諸臣の位に従きたまひて曰はく、
(顯宗紀)

(4) 大伴金村大連、乃ち跪きて天子の鏡・劍の璽符を上りて再
拝みたまつる。(中略)乃ち璽符を受く。
(繼體紀)

(5) 群臣、奏して劍・鏡を武小広国押盾尊に上りて、即天皇之
位さしむ。
(宣化紀)

(6) 群臣、淳中倉太珠敷天皇の皇后額田部皇女に請して、令踐
祚らむとす。(中略)因りて天皇の璽印を奉る。
(推古紀)

(7) 大臣及び群卿、共に天皇の璽印を以て、田村皇子に献る。
(舒明紀)

(8) 天豐財重日足姫天皇、璽綬を授けたまひて、位を禪りたま
ふ。
(孝徳紀)

(9) 物部麻呂朝臣、大盾を樹つ。神祇伯中臣大嶋朝臣、天神壽
詞読む。畢りて忌部宿禰色夫知、神璽の劍・鏡を皇后に奉上
る。皇后、即天皇位す。公卿百寮、羅列りて匡く拝みたま
つりて、手拍つ。
(持統紀)

などとみえる。すでに触れたように登壇即位と璽符献上とにも
言及する記事はないが、允恭天皇の即位前紀には、即位を促す場
面で璽符のことに繰り返し触れる。璽符献上記事で注目されるのは、
璽符の授受は(8)の皇極天皇が大化の改新を機に孝徳天皇に禪讓
し、璽綬が現天皇から次期天皇に授けられたとする例を除けば、基
本的には前天皇によってではなく、允恭天皇以来ずっと臣下によつ

て薦められていることである。これは当時、皇位継承が前天皇在位
中の禪讓ではなく、前天皇崩御後になされるからである。(7)の
舒明紀の記事を即位記事を含めて詳細に見ると、

元年の春正月の癸卯の朔丙午に、大臣及び群卿、共に天皇の璽
印を以て、田村皇子に献る。則ち辞びて曰はく、「宗廟は重事な
り。寡人不賢し。何ぞ敢へて当らむ」とのたまふ。群臣、伏して
固く請して曰さく、「大王をば先朝鍾愛して、幽顯心を属けたり。
皇綜を纂ぎたまひて、億兆に光し臨みたまへ」とまうす。即日
に、
即天皇位す。

とある。ここには踐祚の語は用いられていないが、璽符の授受を行
う踐祚ののちに即位が行われる即位式のありようを示している。こ
れは(2)の清寧紀の記事にもみえる。つまり即位式は、璽符献上
によつて踐祚が行われ、その後登壇即位がなされる儀式であつた
と考えられよう。登壇即位は即天皇位にあたる部分であつたとみて
よい。しかし、天武紀は壇場を設けたとあるから、登壇即位がなさ
れたとみられるが、壬申の乱を経ての即位のためか、璽符の授受に
は言及しない。

これらの璽符の授受すなわち踐祚の記事で注意すべきは、以前に
言及したことながら、(9)の持統天皇の即位の記事である。この
記述は他の璽符授受とは異なる。まず璽符についてみると、孝徳天
皇までは「璽符」・「璽印」・「璽」、もしくは「璽綬」とあつた

ものが、持統天皇に至ると「神璽」と記される。孝徳天皇の即位式に璽符献上の儀は行なわれていたから、おそらく斉明・天智・天武天皇の時に「璽符」は存在し、これらでも神璽の觀念に支えられた璽符の授受がおこなわれていなかったとはいえないが、おそらく天武天皇以前と持統天皇の時では璽符の意味づけが異なったのである。持統天皇の即位に至って「璽」の修飾語として「神」が加えられたことは、天武天皇の即位と持統天皇の即位の間に「璽符」の意味づけに転換があったことを想定させる⁽²³⁾。この神の語に注意すると、璽符が神話に支えられるようになった可能性を想定させる。

この璽符から神璽への転換と対応するものとして注意されるのは、璽符の献上者の変化である。清寧天皇、継体天皇の即位の時の鏡・劍の献上者、あるいは舒明天皇のときの献上者と、持統天皇の時の献上者の違いである。すなわち、(2)の清寧天皇の時は、璽とだけあるが、これを献上したのは、大伴室屋大連であった。彼は「臣・連等を率ゐて皇太子に」璽を奉ったという。(4)の継体天皇の時には大伴金村大連が「天子の鏡・劍の璽符」を、(7)の舒明天皇の時には大臣が「天皇の璽印」を奉ったとする。ところが、(9)の持統天皇の時には、忌部連が「神璽の劍・鏡を皇后に奉上」つたとする。この奉獻者が大連・大臣から祭祀氏族の忌部氏に移ったことは、璽符を「璽符」等としていたことから「神璽」とするようになった変化に対応している。これらの違いは、璽符とその献上の

意味づけ、それを支える思想がこの天武から持統の間に大きく変化したことを意味していると推測されるのである。

改めて、この部分を見直してみると、清寧紀では璽を奉ったのは大伴室屋大連、継体紀では天子の鏡・劍を奉った者は大伴金村大連であった。清寧天皇は皇太子であったから問題はないが、継体天皇の時は天皇家の男系の血が絶えようとしたため、しかるべき後継者を手を尽くして探し、やっと天皇たるにふさわしい応神天皇の五世の孫男大迹王を越前の国にみいだしたとする。これは大和の諸豪族の合意形成のうえというよりは、天皇家の男系の血の絶えることに危機感を感じてた天皇家の伴造氏族集団の代表である大伴氏がその立場から、天皇家の血に繋がる者を見出し、天皇として招請したものとみられる。それゆえに、継体擁立には臣姓氏族などの異論もあったとみられ、天皇は手白髪皇女を后にしながらも大和に入らず、樟葉宮で即位して二十年間も大和周辺に宮を置いたものと想定される。継体天皇は王権篡奪王朝とみられているが、こうした点への注意も必要であろう。いうなれば天皇家の家司的氏族大連(大伴金村)を代表とする連姓氏族の合意形成によって、臣姓氏族の意向を却けての男大迹王への璽符の献上があったのである。それゆえに、継体天皇は臣姓氏族、特に大和国西南部の臣姓豪族の意向を憚って大和に入らなかつたのではないかと考えられよう。

この後、宣化紀では「群臣」とあって、具体的には誰かは記さな

いが、舒明紀では「大臣及び群卿、共に」とある。この時期、対百濟政策で大伴氏が失敗して権力構造の中心から退き、崇仏論争では物部氏が権力の中枢から脱落して大連はいなくなり、蘇我蝦夷が臣下の大臣として立った時代であったから、当然ここは蘇我大臣蝦夷であったとみられる。ここでは蘇我大臣蝦夷と入鹿の意向が大きく働いており、この時亡き推古天皇の遺言の意味をめぐって山背大兄王と蝦夷が対立し、結局蝦夷の意向が通され群臣の意向を糾合して田村皇子の即位にこぎつけている（『舒明天皇即位前紀』）。この時は群臣・群卿の意向を代表するものとしての大臣が、田村皇子に璽符を奉っているのである。

このようにすくなくとも舒明天皇の即位までは、大連であれ、大臣であれ、臣下もしくは諸氏族の代表が天皇のレガリアを献上するのは、彼らが皇太子もしくは有資格の皇子の中から天皇を推戴することを意味したといえる。

しかるに、(9)の持統天皇の条では、天武朝に大臣が任命されなかった事情があるとしても、物部麻呂朝臣は大盾を樹てただけで、神璽の奉献にあたっては神祇伯中臣大嶋朝臣が天神寿詞を読み、その後忌部宿禰色夫知が「神璽の劍・鏡」を皇后に奉上って、皇后が天皇位に即いたというのである。ここでは氏族連合の代表としての中臣・忌部ではなく、律令制下の神祇官である中臣と忌部が職務として祝詞を奏し、単なる璽符ではなく、神璽の鏡と劍を奉献した

というのである。

おそらく、持統天皇の即位の様子と「神璽」の用語は、『養老令』「神祇令」の「踐祚条」にみえる「中臣は天神の寿詞を奏し、忌部は神璽の鏡劍を上れ」との条文のもととなったであろう『飛鳥浄御原令』のそれに対応するものであったであろう。すなわち『養老令』「神祇令」は『大宝令』の、さらに『明日香浄御原令』の「神祇令」に基づいているとみると、持統四年正月に行われた即位式は、持統三年六月二十九日条に「庚戌に、諸司に令一部二十二卷班ち賜ふ」とあるように、この日施行された『明日香浄御原令』に基づいてなされたとみられる。この令は天武天皇によって制定され、持統天皇が公布したものである。もし、こうした規定が『近江令』（天智十年春正月甲辰に、「東宮太皇弟奉宣して（或本に云はく、大友皇子宣命す）、冠位・法度の事を施行ひたまふ。天下に大赦す（法度・冠位の名は、具に新しき律令に載せたり）」とある）に存在したとすれば、天武もこうした即位式をしたはずであるが、そのことには紀は触れない。壬申の乱後ということもあるが、『近江令』にはこうした規定はなかったであろう。

では、令が劍と鏡を神璽としたのはなぜか。これはおそらく、天石屋神話と天孫降臨神話と結びついているはずである。もとより、記紀の降臨神話には異伝も含め、この持統即位の叙述および神祇令の規定に明確に対応するものは見いだし得ないが、ここにいう神璽

の劍鏡は天孫降臨の時天孫に与えられた、アマテラスを石屋から招ぎ出した鏡とスサノオが八俣の遠呂智を退治して得、アマテラスに奉った神劍草薙劍とに対応するとしたものであろう。これらはいかなれば、天皇のレガリアとしての劍・鏡を意味づける神話であったのであり、逆にいえばそのような神話に意味づけられているがゆえに神璽の劍・鏡とされたとみられるのである。またここでは劍・鏡は天孫に託され、五伴緒のうちの忌部連の祖布刀玉命に天孫に奉るようにとの指示があったわけではないが、この忌部の役割も降臨神話と密接な関係をもっており、この神話によって意味づけられていたとみられよう。その意味では持統天皇の即位は、明確にアマテラスの司令する天孫降臨神話とかかわっており、皇祖神がホノニギスに与えた神璽をアマテラスの代理として神事に奉仕し、幣帛を司る忌部連が天孫としての天皇に奉る形式をとっているのであって、もはや有力豪族の合意に基づく大王推戴といった即位式では決してないことを示そうとしたものとみられるのである。

しかしながら、ここに推定した神璽の劍・鏡の奉獻の意味づけは、記の天孫降臨神話の叙述と厳密に対応するわけではない。記の天孫降臨条には、

爾に天兒屋命、布刀玉命、天宇受売命、伊斯許理度売命、玉祖命あはせて五伴緒を支ち加へて、天降したまひき。ここに其のをきし八尺の勾瑛、鏡また草那芸劍、亦常世思金神、手力男神、天

石門別神を副へ賜ひて、詔りたまひしく、「此れの鏡は、専ら我が御魂として、吾が前を拝くがごといつき奉れ。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。

とみえ、神璽は二種ではなく三種あげられ、その授受も誰にどのように扱えといっているのか明確な記述はなく、記の場合は授けられた鏡は伊勢神宮のご神体としての鏡として扱えといっているように解されなくはない。ただ、「八尺の勾瑛、鏡また草那芸劍」の三種の賜い物の一つであるから、やはり天皇のレガリアとしての三種の神器に対応し、これを受けるのはホノニギ命と解してよいであろう。問題は即位式には二種の神器しかみえないことになる。しかしながら、「公式令」に、

天子神璽条。天子の神璽。へ謂はく、踐祚の日の寿璽なり。宝にして用ゐず。〈

とあるように天皇の玉印も神璽とされ、踐祚のとき継承されていることに注目すると、この宝として用いられない「神璽」とされる玉印が八尺の勾玉に対応していると解することもできる。このように降臨にあたって同様の記述がみえるのは、やはり三種の神器のみえる紀一書第一の記事と鏡のみを与える一書第二の記事である。一書第一は、アマテラス主導の伝承であるが、ここでは、

故、天照大神、乃ち天津彦彦火瓊瓊杵尊に、八坂瓊の曲玉及び八咫鏡・草薙劍、三種の宝物を賜ふ。又、中臣の上祖天兒屋命・

忌部の上祖太玉命・媛女の上祖天鈿女命・鏡作の上祖石凝姥命・玉作の上祖玉屋命、凡て五部の神を以て配へて侍らしむ。因りて、皇孫に勅して曰はく、「葦原の千五百秋の瑞穂の国は、是、吾が子孫の王たるべき地なり。爾皇孫、就でまして治せ。行矣。宝祚の隆えまさむこと、当に天壤と窮り無けむ」とのたまふ。

と説き、アマテラスがニギに「八坂瓊の曲玉及び八咫鏡・草薙劍」の三種の宝物を与え、五部神を添えたという。一書第二はタカミムスビ・アマテラスともに降臨にかかわる伝承で、

高皇産靈尊、因りて勅して曰はく、「吾は天津神籬及び天津磐境を起し樹てて、当に吾孫の爲に齋ひ奉らむ。汝、天兒屋命・太玉命は、天津神籬を持ちて、葦原中国に降りて、亦吾孫の爲に齋ひ奉れ」とのたまふ。乃ち二の神を以て、天忍穗耳尊に陪從へて降す。

是の時に、天照大神、手に宝鏡を持ちたまひて、天忍穗耳尊に授けて、祝きて曰はく、「吾が兒、此の宝鏡を視まさむこと、当に吾を視るがごとくすべし。与に床を同じくし、殿を共にして、齋鏡とすべし」とのたまふ。また天兒屋命・太玉命に勅すらく、「惟爾二の神、また、同じ殿の内に侍ひて、善く防護を為せ」とのたまふ。

とある。この一書第二の伝承が令の踐祚条の条文に比較的近いかと思えるが、ここでは鏡だけにしか言及がない。しかし、これらにお

いて注意しなければならないのは、ここにも認められるように、鏡がみえるのはいずれもアマテラスが関わる伝承であることである。

タカミムスビがかかわることはない。また、一書第二では中臣・忌部が祭祀関係の氏族として、タカミムスビ系の伝承でもアマテラス系の伝承でも任務を課されていることが注意される。一書第一と第二に対応する表現をもつ『古語拾遺』の天孫降臨条の伝承では、

時に、天祖天照大神・高皇産靈尊、乃ち相ひ語りて曰はく、「夫、葦原の瑞穂国は、吾が子孫の王たるべき地なり。皇孫、就でまして治めたまへ。宝祚の隆へまさむこと、当に天壤とともに窮無かるべし」と。即ち、八咫鏡及び草薙の劍の二種の神宝を以て、皇孫に授け賜ひて、永に天璽（所謂、神璽の劍・鏡、是なり）と為たまふ。矛と玉と自らに従ふ。即ち、勅して曰はく、「吾が兒、此の宝の鏡を視なはすこと、当に猶し吾を視たまふがごとくしたまふべし。与に床を同じくし、殿を共にして、以て齋の鏡と為たまふべし」とのりたまふ。仍りて、天兒屋命、太玉命・天鈿女命を以て配へ侍はしめたまふ。因りて又、勅して曰はく、「吾、則ち天津神籬（神籬は、古語に比茂倍伎ひもろぎ）及た天津磐境を起し樹てて、当に吾が孫の爲に齋ひ奉らむ。汝、天兒屋命・太玉命の二の神、宜しく、天津神籬を持ちて葦原中国に降り、また、吾が孫の爲に齋ひ奉るべし。惟、爾二はしらの神、共に殿の内に侍ひて、能く、防護ぐことを為せ。宜しく吾が高天原に御しめす齋庭の穂

（是、種種なり）を以て、また、当に吾が兒に御せまつるべし。宜しく太玉命は諸部の神を率ゐて其の職に供へ奉ること天上の儀の如くせよ」とのりたまふ。

としている。これは紀一書第一第二の異伝を合せたかとみられる伝承ではあるが、神器は二種としている。忌部の関わりえる宝物は二種であったこととかわるのであろうか。ともあれ、アマテラスがかかわってくると、鏡が登場する。タカミムスヒとかわる天孫降臨神話には「天津神籬」がみえたが、紀第九段本伝や第九段一書第四でも、劍・鏡はかわらず、天孫を真床迫衾にくるんで下したとするだけなのである。その意味ではタカミムスヒは即位式のうち、鏡・劍の奉獻を伴う踐祚とこれに続く即位にかかわる要素をもたないといえる。

このようにみると神祇令に規定された踐祚はタカミムスヒが主導する紀の天孫降臨神話とは縁のないものであったと知られる。逆に持統天皇の行った「神祇令」に基づく踐祚はアマテラスの司令する降臨神話と密接な関係をもつものであり、この神話の成立と表裏をなすものであった可能性を想定させる。さらにいえば、アマテラスによる降臨神話は『明日香浄御原令』の神祇令の踐祚条と深い関係をもちながら形成されたことを暗示している。

もちろん、鏡は降臨条だけにみえるわけではなく、根源は石屋条で、アマテラスを誘い出す道具として用意されたものであった。石

屋の前の神事にはまた中臣氏と忌部氏の祖であるアメノコヤネとフトダマの奉仕も説かれるところである。また草薙の劍についていえばスサノオの八俣遠呂智退治で得た刀をアマテラスに奉ったとする神話とかかわっていた。したがって、こうした祭祀氏族がこの即位式に二種の神器、鏡・劍を上ることは、これらのアマテラス大御神にかかわる神話に支えられ、意味づけられた行為であったとみて差し支えあるまい。

これよつてみると、アマテラスが天孫降臨神話に関わつてくる、あるいは神話に天の石屋条が加わってくるのは、少なくとも継体天皇即位には用いられた天皇のレガリアとして鏡・劍が神璽として意味づけられてくる時代とも重なっていたといえる。いいかえれば、伝統的に天皇（大王）の璽符として継承されてきた劍・鏡・玉を意味づけるものとして、これらの神話が形成された面があったといえる。ただ、鏡を下賜するのが、既にアマテラスであったのか、その前身としてのオオヒルメであったのかは問題になるかもしれないが、みてきた神璽の表現からすると、アマテラスの名が成立した持統朝を大きく遡るわけではなからう⁽²⁵⁾。

少なくとも天孫降臨条では、鏡はアマテラスの身代わりとして示されるように、太陽のシンボルとして扱われているが、これは日神を天皇の守護神、さらにいえば天皇を日神の子孫（日継）とする思想と関わっているとすると、そうした思想の形成ともパラレルな関

係にあったとみられる。鏡はやく卑弥呼が魏鏡百枚をもらって、地方豪族に頒布したと考えられているし、古墳には鏡が埋葬されていることもよく知られているから、大王だけの権力の象徴として鏡を特殊化することはできないことも確かである。鏡は一般的な太陽神の象徴とする信仰とは無関係に、権力の象徴として意味づけられており、先にも触れたように継体天皇即位の時には璽符の一つとして扱われるようになっていた。やがてその鏡が日神のシンボル、あるいは日神を祖神とする天皇のシンボルとして扱われるに至ったと理解するほうがよい。天皇のレガリアとしての鏡そのものが日神の象徴として意味づけられる時期は先に見たところからは天武朝であったと推定される。少なくとも、持統天皇の即位式における鏡の奉獻には、アマテラスの象徴として鏡を意味づける天石屋及びアマテラス系降臨神話の成立とそれを支える政治的な意味がともなっていたとみてよい。

そのとき、天皇のレガリアの一つに鏡があげられるのは、記もしくは紀第九段一書第一もしくは第二の神話と関わっていることであつたとすると、これらが「神祇令」即位式条を与えていることになる。令と対応するのは紀であるとされる⁽²⁶⁾けれども、神祇関係特に踐祚条を支えているのは、紀本伝の神話ではなく記の神話、もしくは本伝を相対化するはずの異伝、紀一書第一と第二系統の神話的世界であつたといわねばならない。

紀の記述の特徴というよりは、歴史書の記述の特徴であろうが、オオヒルメの扱いや即位式の記述からも想定されるように、ルーティンワーク的な出来事については記述せず、何か特別のこと、画期となるようなことはそれを記述する⁽²⁷⁾ところがあるとすると、天武天皇の即位については登壇即位であったことのみ触れ、持統天皇が初めて『浄御原令』の「神祇令」踐祚条に従っておこなったが故に、このことを記したとみてよからう。天智および天武の即位式るときにはいまだ、こうした条文はなく、これを支える神話も未だ成立していなかったことを暗示しているといつてよい。

その意味では、記は天皇家の内部的な、あるいは神祇官的な書といえる⁽²⁸⁾にしても、それだけでは済まない広がりをもつ。また紀は律令と対応する書であるとする考えも、一書を視野にいれる必要はあるものの、「神祇令」踐祚条に関するかぎり、紀本文ではなく、主として記の降臨条が対応していたといえよう。

以上、天皇の三種の璽符を神話によつて神聖化し神器としたのは天武天皇であり、それを保証する神話は天皇によつて討覈された天石屋神話であり、天孫降臨神話であつたとみられよう。これと対応させて、天武天皇が企図していたのが、天皇の血の聖化であつたのである。それを具体化したのが、天皇の出自を説く神話の改変であり、天皇の神社伊勢神宮の創始であつたとみられる。

次にこのあたりについて考えてみたい。

(四) アマテラスの伊勢神宮祭祀

このようにいうと、伊勢神宮の祭祀は天武朝に始まったこととなるが、伊勢神宮の祭祀の起源は記では神代、紀では垂仁朝とする。これを信じればともかく、研究においては、雄略天皇の東国政策に伴って伊勢の地方神が尊崇を受けるようになり、壬申の乱を契機として氏神の社として唯一最高の地位を占めるようになったとみる説⁽²⁹⁾と、同じく五世紀末(雄略期)に宗教的・国際的環境の変化と東国経営の問題と関わって、守護霊を伊勢に移したが、その守護霊は正殿床下に建てられる心御柱を神籬とする日神タカミムスヒであったけれども、それが推古朝にはオオヒルメとされ、天武朝には壬申の乱に関わってアマテラスとして祭られるようになったとする説⁽³⁰⁾がある。伊勢の地に心御柱を神籬とする祭祀のあったことは確かである。伊勢の地から天皇家の神社であったと見得るかどうかは定かではない。

天武紀には壬申の乱の時、大海人皇子が伊勢国朝明郡迹太川の辺から天照大神を望拝したとみえるので、その加護に感謝して、乱後天皇の神として祭祀したとみられる。成立は平安中期に下るが、荒木田神主家の古記録に基づくとみられる『太神宮諸雜事記』は朱雀三(天武三〇六七三)年条に「二所太神宮の御遷宮の事、廿年に一度応に遷御せしめ奉るべきこと、立てて長き例と為すなり。云々」としている。ところが、本書は朱雀三年から十八年後の持統四(六

九〇)年に遷宮が行われたとする。持統四年が二十年目とすれば、天智十(六七一)年に遷宮が行われたことになるが、朱雀三年条にかかる記事がみえるのは、この年すなわち天武二年に遷宮もしくは神殿が整備され、その二十年後の遷宮が決められたが、持統は十八年で遷宮したとみるべきであろう。この天武二年夏四月己巳条には、「大来皇女を天照太神宮に遣侍さむとして、泊瀬斎宮に居らしむ」とあり、翌年十月に九日に大来皇女は泊瀬の斎宮から伊勢神宮に向かっている。こうしたことをみると、壬申の乱に勝利した天武天皇は即位の年に奉養として伊勢神宮の社殿を整備し、天皇の神社としての構想にもとづいて、大来皇女を斎宮に決めてあらたな伊勢神宮祭祀を始めたとみることができよう。実質的にはこの時、天皇の神社としてオオヒルメを祭る伊勢神宮祭祀が始まったとみられる。天武天皇がオオヒルメを伊勢に祭祀したのは、天皇家を格別の存在としようとの意図に基づくもので、偶然のものではない。伊勢神宮が天皇だけの神社であったことは、私幣が禁断されていたことでも知られる。すなわち

幣帛を禁断す。王臣家并に諸の民には幣帛を進らしめず。重く禁断す。若し欺く事を以て幣帛を進る人をば、流罪に准へて勘し給へ。

〔皇太神宮儀式帳〕

凡そ王臣以下、輒く太神に幣帛を供すること得ず。其れ、三后皇太子、若し供するべき者有らば、時に臨みて奏聞せよ。

〔国史大系・延喜式〕卷第四（神祇第四・伊勢太神宮）

とあるとおりである。

祭神アマテラスの名は先にみたとおり、壬申の乱の条、すなわち天武即位前紀の朝明郡迹太川の条に、

丙戌に、且に朝明郡の迹太川の辺にして、天照太神を望拝みたまふ。

とあるから、この時すでに「天照太神」がみえている。しかし、これは垂仁朝にアマテラスが大和から伊勢に移されたとする紀の記述の流れに立ってのことで、当時アマテラスオオカミとなっていたのか、既に伊勢に皇祖神としてのアマテラスが祭られていたとはいえない。『皇太神宮儀式帳』にも確かに「天照太神」の表記はみえない（大物忌条）、祭神としても、

天照坐皇太神（所称天照意保比流売命）

と「坐皇」が付加されているが、これを除けば「天照太神」となるようにみえる。ただここには「所称」として「アマテラスオオヒルメ」が示されており、本来オオヒルメとして祭祀されていたであろうことを伺わせる。伊勢の祭神は「天照し坐す皇太神」ではあつたが、すくなくとも延暦年間まで「アマテラスオオヒルメ」の名を引きずり、これを意識していたのである。

さてこの伊勢神宮の祭祀形態をどのように理解するかであるが、内宮の重要な祭祀、三節祭においては齋宮も奉幣では内玉垣御門の

座席で控え、瑞垣御門から奥の神事は中臣氏の枝族荒木田氏のさらに枝族とする荒木田神主出身の大物忌に委ねる。大物忌については、

大物忌は無位の神主小清女。父も無位にして、同じく黒成。

右二人は卜食によりて定む。補任の日、後家の雑の罪事を祓へ清む。齋み慎みて職掌に供奉せしむ。天照太神の朝御膳夕御膳に供奉す。此、初め太神を頂き奉齋りし倭姫内親王、朝廷に還り参上の時に、今の禰宜神主公成等の先祖、天の見通命の孫、川姫命、倭姫の御代に大物忌と為て、川姫命を以て大神を傅け奉らしめて、其の時より、始めて太神に専ら手付き奉りて傅け奉る。今、齋内親王より、大物忌は太神に近く傅け奉る。昼夜避らず、今の世まで最も重し。仍りて大物忌の元の発の由は件の如し。亦父も子と共に忌み慎み供へ奉る。具には月記条に顕す。

〔皇太神宮儀式帳〕大物忌条

と説かれ、齋宮の不在の時の代わりを務めた者から始まったと説く。しかし、遷宮の儀式においても、太神宮司、禰宜、内人、大物忌が正殿に着いて扉を開くとき、まず大物忌が正殿の鎗を開け、太神宮司・禰宜が正殿に入り、禰宜が御船代を開けて神体を出し宇治土公磯部氏の内人に渡すように、勅使や齋宮は正殿での神事にはかわらず、大宮司の他は在地性の強い禰宜・大内人・大物忌が関わる。勅使が幣帛を皇太神に供奉する場合も、

皇太神に供奉する勅の幣帛を、即ち朝廷の使告刀申し、正殿に

進納し畢ぬ。其の正殿参入は、太神宮司、禰宜、内人、物忌（但し、使は参入せず）其の行事、祈年の使に同じ。

〔皇太神宮儀式帳〕

とある。この勅使の奉仕のありようは、現在でも賀茂祭の時に見られる。上賀茂神社では勅使は御手洗川の橋殿で天皇のお供えを橋殿の前の案に置いて祭文を読むが、お供えを案から本殿に運ぶのは賀茂社の宮司であり、神の返祝詞も橋殿で宮司から受けている。つまり、伊勢内宮における神事のありようは、賀茂氏のような特定氏族の祭祀する神社に勅使が参詣する場合と同じであって、天皇の代理の者が直接祭祀に奉仕する形ではないとわかる。伊勢神宮は天皇の神社として性格づけられながら、勅使は祭祀の核心部分は関与せず、天皇家から派遣された祭祀氏族中臣氏の枝族荒木田氏の太神宮司の他、現地スタッフである禰宜・内人・大物忌が祭りを運営している。こうした祭祀形態は、伊勢神宮が在地のヒルメを天皇の神オホヒルメとする形で成立したがゆえに生じたと解することができるのではあるまいか。

このように天皇の神社としての伊勢神宮成立の時期は、先に触れたように天武朝と見られる。壬申の乱において加護を与えたのが理由の一としても、第一節、第二節で見たところを含めて考えると、天武天皇の政治的な意図が大きくかわっていよう。天皇の狙いは、太陽神ヒルメを祖神にするとともに天皇の守護神とすることによつ

て、天皇の血の神聖性を主張しようとするものであったのである。そのことは、天皇のレガリアの神聖化とも一体のものであった。

そうしたことが可能になったのは、壬申の乱において天武天皇は側近と養育氏族凡海氏、婚姻関係にある海人系氏族宗像氏、やはり海人系の尾張氏の他は、大和にいた伴造氏族大伴氏等と弱小氏族に支えられただけで勝ち抜いたからであった。有力豪族は大津朝に出仕していたため、壬申の乱後は統治の知識をもつ官僚的な役割を担ったとしてもはや政治的に大きな力を發揮できず、天武天皇は政治的フリーハンドを得ていたとみられる。それゆえに、天皇は臣姓氏族への顧慮なしに、天皇中心の政治体制とこれを權威づける神話の再構築を行い得たのである。天武天皇は絶対的権力を保証するものとして、天皇だけの皇祖神オオヒルメと天皇だけの神社伊勢神宮を設定し、そのいわれを説く皇祖神オオヒルメを核とした新たな神話を形成し、天皇の血の尊厳も説こうとしたということなのである。その神話の再構築が記序文のいう天武の「討覈」であり、アマテラス神話であった。

この討覈において、天武天皇は天皇家の祖先ホノニギをタカミムスヒから切り離すためにオシホミミを没定して、ヒルメに繋ぐとともに、これを核としてオオヒルメもタカミムスヒから切り離し、タカミムスヒと異なる国土と神々を生む神話をもっていた海人族系のイザナキ・イザナミの神話に繋ぎ、かつオオヒルメとして伊勢に

祭祀したのではないか。この核となったのがアマテラスのみが司令する紀才九段一書第一の降臨神話であつたのであろう。イザナキ・イザナミの関与する国生神話は淡路の海人を統括した阿曇⁽³¹⁾氏の保持した伝承であり、彼らはヤマサチの海神の宮訪問譚も保持した⁽³²⁾とみられてゐる。ここには天武朝に史書編纂作業に加わつた阿曇連稲敷の関与が想定されようけれども、もとより彼らが天皇家の祖先伝承に改変を加えるほどの力をもつたわけでも、深く関与できたわけでもあるまい。天皇家の始祖神話は天皇の意向に沿つて形成されたのみるべきで、その意味では第一に天武天皇、第二に持統天皇の強い関与を想定すべきであらう。結果的には阿曇氏から、イザナキ・イザナミの国生み神話を取り上げることになつたが、イザナキの禊ぎの時に阿曇氏の祖神の綿津見神の誕生を語ることで阿曇氏への配慮をみせているのである。しかし、記も紀本文も完全にタカミムスビを切捨てることの出来なかつた持統以後の天皇の意向を受け入れたものか、やや妥協的にタカミムスビを外祖父として天孫降臨の部分に関与させ、冒頭にタカミムスビは他の二神とともに独神として身を隠したとした設定と矛盾を来すことになつたのである。ただ天皇家の尊厳を保てるように、タカミムスビと伴造氏族の関係を断つた結果として、大伴氏や忌部氏の祖神の出自は石屋神話までしか遡れず、神話のなかではしかるべき天神の系譜に位置づけられていないのであろう。大伴氏にかぎつていえば、壬申の乱では大伴吹負が活

躍したにもかかわらず、その系譜上の位置づけにおいても冷遇されているとの感を免れないが、それも大伴氏の系譜がタカミムスビを祖神として仰いでいたことが絡んでいたためではなかつたか。やや分かりにくい系譜上の位置づけにみえる。

天武天皇は系譜神話において天皇家だけの祖神として日神オホヒルメ（アマテラス）を設定することで独自の血の尊厳を説き、オオヒルメをイザナキ・イザナミに結びつけることで、伴造氏族を含むタカミムスビ系の枠組みから抜け出し、あわせて天皇だけの神社伊勢神宮を創始することで天皇の権威を具体化しようとしたのである。これは、後に徳川氏が三河武士団から抜け出して、徳川家康を祭つた將軍だけの神社日光東照宮を設定したのと似通つてゐる。

イザナキは近江国犬上郡の多賀神社にも祭られる（記）が、淡路島に祭られ、島の神ともされる（神代紀・履中紀）。また、記・紀神話ではイザナキは住吉の神や海人族阿曇連氏の祭祀する海神の祖神とされる。したがつてイザナキは海洋性と深くかわる。またイザナキはアマテラスの祖神、ひいては天皇家の祖神とされながら、実のところ皇祖神としてのイメージは薄く、朝廷からはそれらしい待遇もされていない。島の神でおわり、タカミムスビが宮中の神祇官の八神殿や大嘗祭で祭られているのは扱いが異なる。これはイザナキが皇祖アマテラスの祖神として位置づけられた歴史の浅さとかかわらう。おそらく天武天皇が天皇の血筋を違えるために利用し

ただけであったからで、イザナキの權威に価値を認め、天皇家の祖神として位置づける意図まではなかったことが大きからう。つまり、イザナキにオオヒルメを繋いだ結果として、天皇家は阿曇氏と同系になるが、オオヒルメという格別の神格を介在させているので、タカミムスヒを祖神としていたときほど、直接的な関係を認める必要もなかったのである。

またニニギはタカミムスヒト親子関係にあったとみられるが、天武天皇が一度は断ち切られたものの、アマテラスの司令する降臨神話にタカミムスヒが再び取り入れるに当って、タカミムスヒの子から、アマテラスの子として設定されたオシホミミの子に移し変えられ、ニニギとタカミムスヒの関係を間接的な外祖父と孫の関係としたとみられる。すなわちオオヒルメの子オシホミミとタカミムスヒの娘ヨロヅハタアキズシヒメが結婚して天孫ニニギを生んだとしたのである。ニニギの母とされたヨロヅハタアキズシヒメは、伊勢神宮では「天照坐皇太神」（アマテラシマスオホヒルメ）と同殿の二神のうちの二神とされる（『皇太神宮儀式帳』）。もう一神はタヂカラオであるが、もともと伊勢においてヒルメに仕える巫女神として祭られた神をタカミムスヒの子とし、ニニギの母として位置づけたと考えたい。

では、伊勢に祭られていたオオヒルメは何時アマテラスとされるようになったのであろうか。このことは既に触れたが、その名前の

成立と高天原の形成とアマテラスの統治の完成の神話は持統天皇の時代に下ることになったのではないかと考える。

アマテラスの名は記では一貫しているが、紀では揺れをみせた。

(一)でも触れたがこれと『万葉集』巻二の日並皇子挽歌(二一―一六七)によってみると、アマテラスの神名成立時期は持統朝に下ると見得る。すなわち、日並皇子は持統三年四月に亡くなったが、この挽歌に「天照 日女之命」がみえ、一云に「指上 日女之命」の案があるが、これらは紀の三貴子誕生条や神武紀の神名に対応した古い表現であり、アマテラスに対応した新しい神名ではない。歌の表現であるから、音数の制約を受けはするが、もしアマテラスの名が確定していたとすると、「指し上る」の表現はなされなかったのではなか。いか。

したがって、この段階ではまだ「天照す」の表現は「高光る」などのあとに成立してきた表現で、アマテラスの神名はこの時以後に完成したものとみたい。これは、朝廷における太陽信仰というより、天武天皇による天皇尊厳化の方向に沿った日神を祖先とする神話の形成と関わっていたのである。タカミムスヒを除いてオオヒルメを皇祖神として位置づけ、主導的立場にたたせて天孫降臨を司令させる神話が完成されるのは、天武朝であり、そのオオヒルメの名をアマテラスとするのは持統朝であったとみたい。

おわりに

以上みてきたように、記・紀の天孫降臨神話にみられるタカミムスヒからアマテラスへと司令神が変化しているのは、基本的には天武天皇の意志に基づくもので、それは神話の討駁の結果として実現したものであった。天武天皇が神話を変えてまで皇祖神をオホヒルメとし、タカミムスヒから切り離してイザナキ・イザナミ神話に繋いだのは、タカミムスヒを祖神として仰ぐ同族集団から天皇家を切り出し、天皇独自の血の尊厳を説き、権威を高めようとする意図によるものであった。それはアマテラス（オオヒルメ）の系譜をタカミムスヒからイザナキに切り替える結果ともなったとみたい。

また天孫降臨神話についていえば①タカミムスヒを司令神とする神話（紀第九段一書第四・第六）、②天武天皇によって作られたアマテラスを司令神とする神話の流れを汲む神話（紀第九段一書第一）、③揺り戻しを受けてアマテラスとタカミムスヒを司令神とした神話（紀第九段一書第二、本文・記）の順に展開されたことになる。

記はアマテラスが神代において伊勢に降って祭られたとする神話を説く。これはオオヒルメを天皇のみの祭祀する皇祖神であったとして性格づけ、その権威を高めようとした天武天皇の意図をより明確に反映させたものである。この伊勢神宮は現地のヒルメを祭る神社としてすでに存在した神社に、皇祖神オオヒルメを祭る天皇の神社としての性格をかぶせて創始された神社で、さらにアマテラスを

祭る神社となったとみるべきことを述べた。

注

- 1 「天照大御神・高御産巢日神司令型天孫降臨神話の成立―その即位式・新嘗祭・大嘗祭とのかかわり―」（「花園大学国文学論究」第十四号 昭和六一年一〇月）
- 2 三品彰英 「天孫降臨神話異伝考」（『三品彰英全集 建国神話の諸問題』第二卷 昭和四六年二月）
- 3 松前健 「大嘗祭と記紀神話」（『日本書紀研究』第四集 一九七二年一月 『古代伝承と宮廷祭祀』 一九七四年所収）
- 4 西條勉 「アマテラス大神と皇祖神の誕生」（『古事記と王家の系譜学』 平成一七年一二月）
- 5 上山春平 「天皇家と藤原氏」（『神々の体系』昭和四七年七月）
- 6 拙稿 「天照大御神の高天原統治の完成」（上田正昭編『神々の祭祀と伝承』平成五年六月）
- 7 神野志隆光 「天皇神格化表現をめぐって」（『柿本人麻呂研究』昭和一九九二年四月）
- 8 拙稿 「天照大御神―その神名の成立―」（『花園大学国文学論究』第三号 昭和六〇年一〇月）
- 9 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』昭和四九年八月）
- 10 拙稿 「天神諸と『古事記』冒頭部」（『古事記年報』第三九号 平成九年一月）

- 11 黒沢幸三 「氏族伝承」(『日本古代の伝承文学の研究』昭和五十一年六月)
- 12 梅沢伊勢三 「記紀両書の記事の比較による文献的相互関係の検出」(『記紀批判』昭和三十七年五月)
- 13 三品彰英 前掲論文「天孫降臨神話異伝考」
- 14 溝口睦子 『王権神話の二元構造』(平成二十二年二月)
- 15 上田正昭 「皇祖神の源流」(『日本神話』一九七〇年四月)
- 16 岡田精司 「記紀神話の歴史的背景」(『古代王権の祭祀と神話』一九九二年)
- 17 折口信夫 「大嘗祭の本義」(『折口信夫全集』第三卷 昭和四十一年一月)
- 18 西郷信綱 「大嘗祭の構造」(『古事記研究』昭和四十八年七月)
- 前掲拙稿 「天照大御神・高御産巢日神司令型天孫降臨神話の成立―その即位式・新嘗祭・大嘗祭とのかかわり―」
- 19 三品彰英 前掲論文「天孫降臨神話異伝考」
- 20 溝口睦子 前掲 『王権神話の二元構造』
- 21 前掲拙稿 「天照大御神・高御産巢日神司令型天孫降臨神話の成立―その即位式・新嘗祭・大嘗祭とのかかわり―」
- 22 前掲拙稿 「天照大御神・高御産巢日神司令型天孫降臨神話の成立―その即位式・新嘗祭・大嘗祭とのかかわり―」
- 23 拙稿 「天照大御神の高天原統治の完成」(『松前健教授古稀記念論文集 神々の祭祀と伝承』一九九三年六月)
- 24 岡田精司 「継体天皇の出自とその背景―近江大王家の成立をめぐる―」(『日本史研究』第一二八号 昭和四十七年九月)
- 25 次田真幸 「天石屋戸神話の構成と成立」(『日本神話の構成』昭和四十八年八月)
- 26 金井清一 「律令と日本神話」(『古典と現代』第六二号 平成六年九月)
- 27 岡田精司氏の談話
- 28 三谷栄一 『日本神話の基盤』(昭和四十九年九月)
- 29 直木孝次郎 「天照大神と伊勢神宮の起源」(『日本古代の氏族と天皇』昭和三十九年二月)
- 30 岡田精司 「伊勢神宮の起源」・「古代王権と太陽神」(『古代王権の祭祀と神話』昭和四十五年四月)
- 31 檜崎干城 「阿曇氏考(一)―志賀島本貫説への疑問―」(『文化史研究』第二一号 昭和四十四年二月)
- 32 次田真幸 「海宮遊行神話の構成と阿曇氏」(『日本神話の構成』昭和四十八年八月)
- 33 前掲拙稿 「天照大御神―その神名の成立―」