

日並皇子挽歌の神話

——ヒルメとヒノミコを中心に——

序

日並皇子挽歌（卷二一六七）の神話は、記紀の神話と少なからぬ相違をみせている。これについては、人麻呂が記紀の神話を熟知したうえでそれを凝縮し、いわばそのエッセンスを表現したとする見方と、挽歌の神話は記紀とは別系統のものであり、人麻呂は記紀の体系にとり入れられなかった神話を歌ったとする見方が対立している。この歌の訓みと解釈に異説の生じる要因は、主としてこの対立にあるといつてよい。^(注)

もとより日並皇子挽歌を論ずるに当って、記紀との比較は不可欠であろう。しかし、両者の関係は、必ずしも右のふたつに限られるわけではない。これらの見方は、ともに、人麻呂歌と記紀神話の先後関係について暗黙の

西 條 勉

前提を設けている。むろん、前者はこの歌が作られた持統朝初期には、神代神話の体系がほぼ完成されていたとし、後者はこれと対立する立場をとるわけであるが、しかし、両者を先後の関係でみる場合には、神代神話がかなり長期にわたる幾度かの編成過程を経て完成され、しかも、そうした数次の段階の構成形態が、体系の内部に累層的に包摂されているという点を顧慮しておかねばならない。こうした神代神話の階層構造（ヒエラルキー）からすれば、従来の比較はいずれも平板の憾みを免れない。人麻呂歌の神話は、なんらかのかたちで体系の深層部に吸収された可能性も考えられるからである。人麻呂歌の神話が、記紀の神話体系のいかなる水準に位置するかが明らかにされたなら、両者の関係はより不可分にとらえられるであろうし、また、神代神話の生成過程を解

明する具体的な手掛りも与えられるであろう。小稿ではこれらの問題を追究するために、あらかじめ当歌の神話を独自のものとして定位しておきたい。こうした前提自体、作品論としては自明の措置であろうが、以下の考察は日並皇子挽歌の全体的な解釈を目指すものではない。

一

問題の神話は、前後二段構成をとるこの歌の前半部で、次のように歌われている。

天地の 初めの時 ひさかたの 天の河原に 八百
万 千万神の 神集ひ 集ひいまして 神分、分、
時尔、天照らす 日女の尊一に云ふ、指し 天をば 所
知食登、葦原の 瑞穂国を 天地の 寄り合ひの極
み 知らしめす 神の命と 天雲の 八重かき別け
て一に云ふ、天雲
の八重雲別けて 神下し いませまつりし 高照らす
日の御子は 飛ぶ鳥の きよみの宮に 神ながら
太敷きまして すめろきの 敷きます国と 天の原
石門を開き 神上り 上りいましぬ一に云ふ、神上り
いましてししかば

この文脈はかたのうえでは完結した叙述になつてゐるが、意味の脈絡を辿るのは容易でない。そこで細部の検討に先立って、表現内容の大枠と詞脈の統辞關係をつかむことにしたい。まず、この部分の中心的なモチーフ

が、「高照らす日の御子は——神上り上りいましぬ」で示されていると解することには、異論がないはずである。これは、挽歌たる当歌の主要なモチーフを構成するものであって、この歌の全体は、前半で「高照らす日の御子」即ち天武天皇の崩御が歌われ、そして後半で草壁皇子に關することが歌われているとみるのが、最も理解しやすいであろう。冒頭から「神下しいませまつりし」までは、前半の主役である「高照らす日の御子」を形容する部分となつてゐるので、一面では序的な詞章とも考えられる。しかし、ここでは主要モチーフには従属しない別のモチーフが詠まれており、それが、他ならぬこの歌の神話叙述をなすものである。

この二十五句は、便宜的に、天地開關時の神々の営為が歌われる初句から「分之時尔」までと、それに引き続く出来事が語られる「天照らす」から「日の御子は」までの二段に分けられる。神々の営為とその後の出来事を読みとりつつ、ここで歌われている神話のモチーフを析出していかねばならない。が、当面の問題としては、「神分分之時尔」と「所知食登」の訓み、及び「神下しいませまつりし」の統辞上の主格的を絞ることができ。主格のとり方が解釈に直結していることは言うまでもないが、訓詁上問題のある二句についても、訓みが定

まらないのは、むしろここで歌われている神話の解釈に起因している。これらはいわゆる難訓の部類に入るものではない。その解釈上の要は、端的に言えば「神分分之時尔」の「分」一字にあるとみてよいだろう。むしろ従来の議論もこれに集中している。

この「分」は周知のように、ハカリと訓むかワカチと訓むかで諸説が二分されている（アガチ・クバリ・クマリはワカチと同一範疇とし、意味上の異同はないものと考ええる）。このうちハカリ説は、契沖・真淵以来一貫して記紀や祝詞の神話を援用しており、近年でも「古典を通じて神々が天の河原にて合議して、神々を分ち配るといふことを議したりといふことは未だ曾てきかざる所なり」という山田孝雄氏の提言は、この説の有力な根拠になっている。確かにこの歌の冒頭部（神話部の前段十句）は、諸注に指摘される通り「八百万の神、天の安の河原に神集ひて」（記）や、「八百万の神等を神集へ集へたまひ、神議り議りたまひて」（大祓詞）と似ており、後述するように、その関係は別の意味において密接である。けれども、仮りに人麻呂が外部の文脈からことばを選び出したとみなすときは、繰り返し言われるように、挽歌の神話は他のいずれの神話とも趣を異にしているのであるから、そうした仮定から導かれる最も妥当な結論は、人麻

呂がそれらの詞章によって喚起される神代神話のイメージを念頭におきつつ、詩的な創造性によって独自の形象に練り直したと考えることに落ち着くであろう。この点を秋間俊夫氏は、「詩的イメージによって、ある構造を持った世界観を定着させようとした」と述べている。これは、この歌を作品論的に分析するときの基本的な視点として、おおむね支持される発言であろう。

ところで、こうした見方をさらに敷衍していけば、人麻呂歌の解釈にも自ずから新しい展望がひらかれていくはずである。なぜなら、人麻呂の創出した詞脈の背後に独自の表現構造が存するという前提に立てば、これをあえて他の神話文脈に解体するのは、後ろ向きの解釈とならざるをえないからだ。人麻呂の念頭にあったのは、外部にある様々な詞章ではなく、自身の脳裡で特定の構造を与えられつつある神話なのであって、それは、詠み出される歌においてはじめて客体化されるはずのものである。「神分分之時尔」は、記紀や祝詞の文脈で用いられていたのではなかった。それは、あくまでも人麻呂歌の神話を構成するものとして機能していることばなのである。とすれば、その訓みも直接にはこの歌の詞脈において決定されるべきであろう。

神々による「神分」の営為は、引き続き語られる出来

事と不可分である。そこで改めて、神話叙述の後段部に立ち戻って考えてみたい。この難渋な文脈では、「天照らす日女の尊」の天上統治のことに、「高照らす日の御子」の地上界（葦原の瑞穂国）への降臨のことが歌われている。降臨は地上界の統治を目的とするので、この後段のモチーフは、ヒルメの天上統治とヒノミコの地上統治と読みとることができる。要するに、天地の分治ととらえて大過ないであろう。だが、こうしたモチーフは、歌のなかではヒルメは天上を統治し、ヒノミコは地上を統治する」というように、対句のかたちで表現されていない。ヒノミコについての叙述が、降臨の形態をとっているために、分治モチーフが不明瞭にされているのである。このようにあたかも降臨神話が前面におし出されてくるのは、挽歌全体の主要モチーフとの拮抗関係によると思われる。先に触れたように、人麻呂が歌おうとしたのは「高照らす日の御子」の崩御であった。神話叙述は、そのヒノミコを神話的に形象するためのものなので、表現上は、主要モチーフを語る詞脈と分裂をきたさずにつながっていかねばならない。このため、神話モチーフは潜在的にはヒルメとヒノミコの天地分治構造をもちながらも、その叙述形態を（降臨するヒノミコは）という表現に変形しつつ、主要モチーフの詞脈（「高照ら

す日の御子は」に断絶することなく連続していくのである。こうして地上の統治者の死が前景にすえられるのであり、表現の難解さは、このように二重のモチーフをかかえ込んだ複雑構造的な文脈組成によるものと考えられる。

ともあれ、この歌の神話モチーフを天地分治とおさえたならば、議論の多い「神分」の訓みもカムワカチ説をとるべきであろう。その意味は、「神々をそれぞれの国土に配分して領知せしめる義」（全註釈）としてよい。従来もっぱら訓詁学的な観点から主張されてきたこの訓みは、当歌の神話文脈を右のように読みとることによって、解釈上からもむしろ積極的に支持すべきことが判明する。というのも、カムワカチの営為があったからこそ、引き続き天地分治のことが叙述されるからである。記紀や祝詞に基づく訓解は、この歌の神話をかえって不透明にするだろう。人麻呂の創出した詞脈は明晰であり、かつ緊密である。従って、天地分治の主宰者についても、歌われる通りに「八百万千万神」と解するほかない。すると、ヒルメは命ぜられる側にいるのであるから、「所知食登」は、脈絡に滑らかさを欠く嫌いはあるけれども、シラシメセトと命令形で訓むのがよいと判断される。残された問題は、「八百万千万神」の統辞機能が以

下の文脈にも及ぶとみてよいかどうかである。この点は、むろん「神下しいませまつりし」の主格に関わっており、同時に、神話モチーフの読みとりをも左右する。これまで述べてきたところからすれば、「神下し」の主

格も「八百万千万神」とするのが理解しやすいが、しかし、諸注の中には、「神分」はカムワカチと訓みながらも、以下の叙述をヒルメを主格にして読み解く説もみうけられる。^(注4) こうした読み方は、先に触れたように「神下し」に至る詞脈が、降臨神話のかたちに変形されていることに根拠があると思われるので、単なる折衷案とみなすわけにはいかない。しかも、この解釈は、ここで歌われているヒルメ像のとらえ方にも直接的な影響を及ぼすこととなる。ヒルメは、果たして「神下し」の主体として歌われているのであろうか。

「神下し」の主格は、確かに一見不分明であるが、私には、それは当歌の複構造的な詞脈によると考える。この歌は、天地分治とヒノミコ降臨のいわばふたつの中心をもっており、そのいずれに焦点を定めるかによって、二様の解釈を可能とするのである。そこで、より中心的なモチーフに焦点を合わせると、ヒルメによって降臨を命ぜられるヒノミコの映像が浮かび上がってくる。この読み方は、「天照らす日女の尊 天をば知らしめすと」

(この場合「所知食登」は平叙体となる)のうちの下一句(傍点部)を挿入句とみなせば、全体がヒルメは……ヒノミコを降臨させる」という脈絡になるので、ひとつの解釈として成立しうるように思われる。^(注5) だが、この読み方に従えば、冒頭句から「分之時尔」までの前半部と以下の後半部を分離してしまうことになり、その結果、「神分」をカムワカチと訓むことに必然性を見出さないと不合理が生じる。むろん、これをカムハカリと訓んで、ヒノミコ降臨の叙述と矛盾をきたさない措置も可能だが、その場合には、詞脈の意味的な一貫性を見失うであろう。

降臨のかたちはあくまでも分治モチーフの変形であって、この歌で歌われている神話の構造は、やはり天地分治とみななければならないからだ。詞脈の複構造的なあり方がカムワカチの訓みを決定するのであり、そしてそれがまたヒルメの非主格的な立場をも規制しているのであるから、結局のところ「神下し」の主宰者に関しても、「八百万千万神」と解するほかないであろう。「八百万千万神」が天上界の主宰者とされていたことは、古事記の石屋戸段に「ここをもちて八百万の神、天の安の河原に神集ひ集ひて、高御産巢日神の子、思金神に思はしめて云々」というところに、その痕跡をとどめている。後述するように、当歌の神話は石屋戸神話とつながりをもっ

ており、両者の関係を考える際には、右に示した解釈が重要な意味を帯びてくるのである。

以上の考察では、訓詁の問題に触れながら、主に詞脈の構造からこの歌の神話を読みとってきたのであるが、改めて簡略に記してみると、(1)天地開闢時に神々によって天地の支配が分けられたこと、(2)その時ヒルメは天上の統治を命ぜられ、ヒノミコは地上の統治を命ぜられて降臨した^(注6)こと、この二点にまとめられる。日並皇子挽歌

の読みとしては、ひとまずこの段階に踏みとどまって他の要素に視線を転ずべきであろう。しかし、本稿の主眼はあらかじめ述べておいたように、当歌の神話が神代神話のいかなる位層(レベル)にあるかを明らかにするとともに置かれているので、こうした解釈に基づいて、当面の問題を追究するための視座を設定しておきたい。重要な点はヒルメが天上統治を命ぜられるのは、ヒルメの皇祖化を意味していることである。つまり、この歌ではヒルメが皇祖として歌われるのではなく、まさに皇祖となることが歌われているのである。この点は、この歌の神話を記紀の神話から区別する微妙で、しかも決定的な相違である。さらに、ヒルメの天上統治はヒノミコの地上統治と並行して語られているので、ヒルメが皇祖となることの意味ないし必然性は、ヒノミコに関わる角度から

アプローチすることができる。これは記紀からは得られない視座である。要するに、人麻呂歌の神話にみられる天地分治のモチーフは、ヒルメとヒノミコの相関構造において表出されているのであり、そしてそれは、神代神話の中枢部と不可分の関係をもつことが予想されるのである。

二

人麻呂歌においては、ヒルメが、ヒノミコの地上統治と並行して天上界の支配者になることが歌われていたのであるが、ヒルメのこうしたあり方は、これまでさほど注目されてはいない。この特異なヒルメ像は何を意味するのか。

ヒルメはアマテラス大神の前身と言われ、また、ヒルメがアマテラス大神に昇格するとも考えられている。大筋としてはその通りであろう。だが、ヒルメはアマテラス大神に完全に轉身しきってしまうわけではない。記紀では確かに二・三の例外を除いてヒルメの名称は用いられず、大半はアマテラス大神に統一されているが、しかし、琴歌譜や神楽歌・古今集などの祭式歌謡ではヒルメが継承されているからだ。アマテラス大神を祭る伊勢神宮でも、その祭神については「所^ツ称^メ天照意保比流売命^ニ

と明記している（皇大神宮儀式帳）。要するにアマテラス大神とは、日神＝皇祖という地位に与えられる一種の尊号とみるべきであって、その実体はどこまでもヒルメの原像を引きずっているのである。そしてヒルメとは、^(金7)別稿で詳述したように「ヒル（靈力ある）・メ（女）」であり、さらに具体的に言えば「大日靈貴」（紀四神出生章本文）の「日靈」、すなわち「日神を祀る靈力ある女」（靈は説文に「从女靈声」とある。これは和語の「ヒル・メ」に同義）であった。これは巫女の職能を示しているので、民俗学者の言う「日の妻」に抵触しないであろう。

このようにヒルメは日神そのものではなく、それを祀る神女であり、従って地上の存在であった。別の言い方をすれば、ヒルメは、天上に上げられてはじめて日神アマテラス大神となるべき存在であった。書紀四神出生章の本文は、イザナキ・イザナミが「何ぞ天下の主者を生まざらむ」と言つてオホヒルメノムチを生み、そしてこれに天上界の統治を命じたと言つている。これは、地上の存在たるヒルメが天上化されていった経緯を骨格にしてできあがったストーリーであろう。三貴神分治の主要なモチーフは、ヒルメを天上化することにあると考えられる。記や紀の他の所伝は出生時からアマテラス大神の尊号を用いているが、これが後次的であることは多言を

俟たない。ヒルメは地上の存在であったがゆえに、あえて天界に送り上げられねばならなかった。人麻呂がヒルメの天上統治を歌ったのも、ヒルメのこうした在り方に基づいていたのであり、先に行つた文脈分析の妥当性は、これによって裏付けられるはずだ。このように、地上的存在が天上化されるということ、換言すれば、地上的存在から天上的存在への転換ないし飛躍は、ヒルメ神話の基本的な構造であるとみてよいであろう。記紀の体系において、それは以下に述べるように石屋戸神話に発展するのである。

さて、その石屋戸神話は人麻呂歌の神話といかなる関連をもつのであろうか。両者の間には、先に引いたように詞章の類似が認められ、その関係が喧しく論じられてきたわけであるが、確かに「八百万の神」が「天の安の河原」に「神集ひ」をしたという古事記の文脈は、大祓詞以上に人麻呂歌との密接なつながりを推測させる。この「神集ひ」は石屋戸神話では、むしろ石屋戸に籠つたアマテラス大神を招ぎ迎えるために行われたものである。だが、人麻呂歌ではこうした出来事は片鱗さえも語られていない。この事実を、さし当っては、人麻呂歌の方が記紀的な形態に先行することを示すとみなしてよい。しかしながら、記紀の石屋戸神話は数次の生成段階

を経て完成され、それ自体の体系内に、そうした前段階の形態を累層的・階層的に含み込んでいると考えねばならないので、人麻呂歌を記紀の体系の外側に位置づけるのは、問題を著しく単純にすることになる。両者の関係は、共時的にみるべきである。この点をおさえたいうえで、石屋戸神話の生成過程に目を向けてみよう。

この神話は、「凡そ鎮魂の儀は天鈿女命の遺趾なり」（古語拾遺）と明記されるように、天皇の生命力を強化する鎮魂祭の縁起譚でもあった。ちょうど冬至の時期（十一月中寅）に行われるこの祭儀は、言うまでもなく太陽再生の祝儀に根拠をおくのであるが、しかし、鎮魂祭そのものが、はじめから太陽祭儀として行われていたかどうかは疑わしい。というのも、年中行事秘抄に所載する祭歌（全九首）の中には、次のような歌が見られるからだ。

上ります豊ひるめが御魂はず 本は金矛末は木矛
（第四歌）

魂函に木綿取りしでてたまちとらせよ 御魂上り魂
上りましし神は今ぞ来ませる
（第七歌）

御魂みにいましし神は今ぞ来ませる 魂函持ちてさ
りくる御魂々がへしすなや
（第八歌）

この三首ではトヨヒルメの死（第四歌）とその再生（第

七・八歌）が歌われており、それが祭歌全体のモチーフを形づくっている。トヨヒルメは、オホヒルメと同じくヒルメの尊称であろう。他の歌では太刀・弓・縷などの採物が歌われており、ほぼ現実の鎮魂祭に即していると考えてよく、また、石屋戸神話で語られるアメノウヅメの祝儀とも共通する面が多いという。モチーフについては、石屋戸神話は比較神話学者のいうように太陽再生の話をもちいたので、この神話の根本モチーフは、鎮魂祭歌と同様「死と再生」に他ならない。ところが、祭歌では太陽神ではなくヒルメの死と再生が歌われるのである。先に言及したように、ヒルメは日神そのものと等価な存在ではないのであるから、祭歌を直接太陽神話の水準でとらえることは控えねばならない。従って、石屋戸神話が鎮魂祭と不可分であるとすれば、それは、ヒルメの死と再生を語る祭歌を中核として実修される祭儀を、太陽再生の構造において神話化したものと考えるべきであろう。すなわち、祭歌で歌われるヒルメ像は、石屋戸神話の原モチーフに相当するのである。してみれば、記紀に語られる日神アマテラス大神の石屋戸籠りは、元来ヒルメの死と再生であったはずだ。ワカヒルメの死が語られる一書（紀宝鏡開始章第一書）には、そうした原形が残存している。^(注9)

ところでこのヒルメの死と再生は、先に述べたヒルメの原像からみて特別の意味があるように思われる。ヒルメは地上的存在でありながら、人麻呂歌や三貴神分治の神話にあるように、天上化されるべき存在であった。つまりヒルメは、地上界から天上界へ身を移すと同時に、日神を祀る巫女から皇祖アマテラス大神へと、その身分を一新させるのである。こうした変化は次元を異にする領域への飛躍であるから、古代的思惟においてはなんらかの通過儀礼が課せられるのを常とした。とりわけ、ヒルメの皇祖化は通過儀礼なしにはあり得ないだろう。そして、この通過儀礼が死と再生の儀礼であることを思えば、鎮魂祭歌で歌われるヒルメの死と再生の意味も自ずから明らかになってくるはずである。それは、他ならぬヒルメの皇祖化を行うタマフリ儀礼とみなければならないのである。石屋戸神話は、このように地上的存在として死に、そして天上的存在へ再生するというヒルメの儀礼的なあり方を、ひとつの神話的な出来事として形象したものと考えられる。それは、人麻呂歌のヒルメが神話化される終局の形態なのであって、ここに、人麻呂歌の神話を記紀的な体系の深層水準に位置づけるべきことが検証される。人麻呂歌において天上統治を命ぜられるヒルメ像は、そのまま石屋戸神話の根本モチーフとなつて

いくのである。

これで人麻呂歌の神話モチーフの一端は明らかにされたであろう。しかし、なぜヒルメは天上統治を命ぜられ皇祖に昇華していくのか。これは、神代神話の生成を考えるうえで、最も核心的な問題のひとつである。ヒルメが皇祖化される必然性については、別稿(注10)に私見を示しておいたが、人麻呂歌はそれを別の角度から補強してくれるように思われる。注目したいのは、ヒルメに相関して歌われるヒノミコの地上統治である。

三

人麻呂歌の「高照らす日の御子」については、周知の如く、これが天武天皇と草壁皇子のいずれを指すかが争点となっている。だが、神話モチーフの解釈においては、ヒノミコという觀念そのものが問われねばならない。

集中「日の御子」は、「高照らす」あるいは「高光る」の枕詞を冠して十二例(十一首)みられる。この著名なことばに関しては、天武・持統及び天武系の皇子にのみ用いられ、従つて、その用例も人麻呂作歌とその周辺を中心にした白鳳期に集中すること、そして、以前から宮廷歌謡に用いられていた伝統的な成句を再生したものであ

ること——この二点が通説化している。^(注11)壬申の乱を経て確立される皇親体制のなかで、太陽信仰や現神思想に基づいて王権の神聖化が行われるのは事新しく述べるまでもないことなので、大方は通説を承認すべきであろう。

従来も、ヒノミコ観念は、天武・持統朝の時代思潮を特色づける際立った表徴とみなされてきた。しかし、この認識は、「高照らす日の御子」が伝統的成句の再生復活であるという判断と齟齬をきたすように思われる。

こうした見方が出される根拠は、古事記の歌謡にある。古事記には、ミヤズヒメの歌(二八)・建内宿称の歌(七二)・天語歌(一〇〇)・同(一〇一)の四首に「高光る日の御子」、吉野の国主等の歌(四七)に「品陀の日の御子」、また天語歌中の一首(二〇二)に「高光る日の宮人」がみられる。これらのなかには、四七のように五世紀の大王名を詠み込んだものもあって、古くからのものと受け取られやすい。だが、一般に古記事に比べてより古態を伝えているとされる書紀の歌謡に、「高光る」や「日の御子」が一例も見当たらないことは注意を要する。比較するうえでは、紀に類歌のある七二が好例であろう。記は「高光る日の御子 諾しこそ問ひ給へ 真こそ問ひ給へ……」^(注12)、紀(六三)は「やすみししわが大君は 諾な諾な 我を問はずな……」^(注13)となっている。様式化と定型化

の度合から判断して、記のかたちが、紀の「やすみししわが大君」を「高光る日の御子」に置き換えた改作であることはまちがいない。一〇〇では「纏向の日代の宮」が歌われているものの、一連の天語歌が「宮廷歌謡中もつとも発達した段階のもの」^(注12)であることは疑う余地がなく、その成立を持統朝とする次田真幸氏の説は願慮されるべきである。二八のミヤズヒメ歌は、紀に重出しないことからして、ヤマトタケル伝説の最晩期に編入されたことが容易に推定される。この歌を含む草薙剣関係の物語を、朱鳥元年まで宮中にあった草薙剣を熱田社に送置した事実(天武紀朱鳥元年六月条)^(注14)と関連させる吉井巖氏の考察によれば、その追加の時期は天武末年以降に絞ることができるといえる。四七の「品陀の日の御子」にしても、五世紀にはいまだ太陽王権は存しなかったとする仮説もあり、その古伝性は保証の限りではない。ともあれ、古事記の歌謡にあらわれる「日の御子」は、すべて、先学によりその新しさが指摘されているのである。これらを万葉集の用例に先行させるのは、はなはだ危い措置といわねばなるまい。こうした見方を排すれば、ヒノミコ観念が白鳳の時代思潮と不可分であることは、より明快になるであろう。しかも、集中の用例は、右の通念をさらに厳密にしうる興味深い側面をもっているのである。

「高照らす日の御子」と同類の讃詞には「やすみししわが大君」があり、この二句がしばしば対のかたちをとることは改めて述べるまでもない。もっとも、「やすみししわが大君」は二十七例（二十六首）を数え、かつ全期にわたって散見されるので、対句になるのは、当然「高照らす日の御子」の歌われる第二期に限定される。しかし、仔細にみると、この時期でも総てが対句となっていないわけではない。この辺の事情を明確にするために、初期から文武朝までの「やすみししわが大君」を作歌年次に並べ、このうち「高照らす日の御子」と対になるものを識別してみると（※印を付す）、次のようになる。なお、吉野讃歌の年次は橋本達雄氏に従い、^(注16) 持統の最初の吉野行幸である即位直後の四年二月の作と推定しておく。以下に述べる主旨からみても、氏の説は支持されるものと思う。

- ① 舒明朝（不明）卷一—三（中皇命献歌）
- ② 天智十年（六七二）卷二—一五二・一五五（天智挽歌）
- ③ 朱鳥元年（六八六）卷二—一五九（天武挽歌）
- ④ 持統四年（六九〇）卷一—三六・三八（吉野讃歌）
- ※⑤ 持統六年（六九二）卷二—四五（安騎野歌）
- ※⑥ 持統七年（六九三）卷二—五〇（役民歌）

- ※⑦ 持統七年（六九三）卷二—一六二（夢裏歌）
 - ※⑧ 持統八年（六九四）卷二—一五二（御井歌）
 - ⑨ 持統十年（六九六）卷二—一九九（高市皇子挽歌）
 - ※⑩ 文武朝（不明）卷二—二〇四（弓削皇子挽歌）
 - ※⑪ 文武朝（不明）卷三—二三九（長皇子献歌）
 - ※⑫ 文武朝（不明）卷三—二六一（新田部皇子献歌）
- このように、「高照らす日の御子」が「やすみししわが大君」と対句をなすのは、持統六年の安騎野歌をはじめであり、それ以前の六首では、例外なく「やすみししわが大君」のみが用いられているのである。むろん、ヒノミコ観念の初出が持統六年であるわけではなく、ほかならぬ日並皇子挽歌にすでに先例があった。この歌は、草壁皇子の一周忌（持統四年四月）に作られたとする説が有力視されており、吉野讃歌の推定年次とら^(注17)みあわせれば、人麻呂は、その直前の天皇讃仰ではまだ「高照らす日の御子」の句を用いていなかったことが知られる。ところで、挽歌の方では、その「高照らす日の御子」のみが用いられていることに注意しなければならない。なぜなら、それはたんに対句をなさないというだけでなく、右に列記した⑥以下の七首においては、明らかに旧来の詞句である「やすみししわが大君」に「高照らす日の御子」を対置したかたちをとっているのに、日並皇子挽歌

において、その後次的な詞句が単独で用いられているからである。これは、ヒノミコ観念が当歌において「やすみししわが大君」とはかかわりなく、換言すれば、それとは別個の観念として独自に歌い出されたことを示しているだろう。安騎野歌は、その異質な讃詞を従来の伝統的なそれに重層し、以後それが定着したものと考えられる。ちなみに「やすみししわが大君」の確実な初出は、蘇我馬子が推古女帝に献じた寿歌（推古紀二十年正月条）であろうが、この頃すでにヒノミコ観念が存したのであれば、場の性格からして、馬子の献歌に「高照らす日の御子」が歌い込まれないはずはない。中皇命歌や吉野讃歌においても、事情は同じであろう。

こうしたことから、日並皇子挽歌が生み出される背後では、天皇ないし皇位継承者に対する観念に、ある種の変化が生じていたのではないかとこの疑念が抱かれる。少なくとも、天武朝ではまだヒノミコ観念の存在をはっきりとは確認できず、万葉集を見る限りでは、持統朝に至ってはじめてそれが出現するという印象をぬぐい難いのである。もっとも、そのことは、持統朝以前に太陽信仰が存在しなかったことを意味するわけではない。大皇家が大化前代から太陽祭儀を行っていたことは、「日祀部」の設置（敏達紀六年二月条）からも窺えるし、壬申の

乱の最中に天武が「天照大神」を拝し後に伊勢神宮に齋王が派遣されるのも周知の通りである。しかし、これらをそのままヒノミコ観念に結びつけるのは早計である。なぜなら、祖先神の観念があらわれるのは白鳳末期になってからであるという津田左右吉氏の著名な説を想起すれば、こうした事例は、すべて守護神（氏神）としての日神にかかわる祭儀とすべき余地を残しているからだ。

津田氏の説を承けて、天皇家の氏神が祖先神に変化する時期を大化後から天武朝にかけてとし、この間に伊勢神宮が確立すると論じたのは直木孝次郎氏であったが、天皇家の氏神が祖先神すなわち皇祖に転化するのには、守護神的な日神の内実が、これを祭るヒルメにとってかわることを意味するので（後述）、その経緯は、ヒルメと相関するヒノミコを介することによって、さらに具体化しうるものと思う。結論を先取りして言えば、ヒノミコ観念の出現は、ヒルメを皇祖化し、天皇家の日神を氏神的なものから血縁的な祖神へと変質する要因をなしたのである。この点を見極めるには、まず「やすみししわが大君」と「高照らす日の御子」の相違を明確にしておかねばならない。両者は、決して同等には扱えないのである。

「やすみししわが大君」は、その表記に則して、あまねく統治する（八咫知之）大君と、安らかに統治する（安

見知之。大君の意の両様に解釈されて、その意味を一義化することができない。しかし、いずれをとるにせよ、統治者を地上の存在として讚美することに変わりはない。これに対して「高照らす日の御子」は、もはや地上的存在に与えられるものではなく、統治者を天上の存在として讚仰することはである。ヒノミコ観念は、このように、統治者のあり方が質的に転換されることによってもたらされたのである。しかし、その転換は、持統四年に突如生起したのであるか。ここですぐさま想起されるのは、「壬申年之乱平定以後歌二首」(巻十九―四二六〇・四二六一)にあらわれた「大君は神にしませば」であろう。このことは古来の大王観を一新するものであり、乱に勝利した天武帝が神として幻想されたことを示している。このことは、別の言い方をすれば、それまで守護神(氏神)を祀る側にいた司祭者としての大王が、神そのものとされ、祀られる側に転化したことを意味する。こうした現神思想は、律令制下の天皇概念(「明神御大八洲倭根子天皇」天武紀十二年正月条。これは公式令詔書式に規定された類詞の初出例と思われる)を内側から充たすものであろう。この大王即神の幻想が神話化されるとき、そこに必然的にヒノミコ観念が生み出されていくはずである。すなわち、「やすみししわが大君」という前律令的

な大王観は、「大君は神にしませば」という現神思想を介して、(天上から天降る高照らす日の御子)の神話に昇華するのである。

しかし、ヒノミコを王権神話として完成するためには、何よりもその出自の神話が不可欠であろう。言うまでもなく、ヒノミコは文字通り日神の血統を引く子であらねばならないからだ。とは言え、この単純な因果を神話化することは、王権思想の次元においては、かなり深刻な課題であったと思われる。近時、早川庄八氏は、天武朝に確立される天皇制イデオロギーを、古来の神祇思想と中国産の天命思想の結合体とみる注目すべき見解を提示している(註20)。氏の観点とは別のところから、私も、王権神話の中核ともいべき皇孫降臨の神話が天命思想と不可分であることを指摘しておいた。旧稿でも述べたように、受命と革命の二面をもつ天命思想は、半面では王朝の更迭を正当化する武器ともなりうるので、これを継受する際には革命の論理を無効にし、天子受命の側面のみを拡大せねばならないのであり、皇孫降臨の神話は、まさにそうしたイデオロギー的な要請下に形成されたのである。すなわち、王権の恒久性を保証するためには、天帝と天子を血統的につなげる感生帝説のないし緯書的な天子受命の思想(註21)を神話化する作業が急務なのであって、

こうした点からも、大王は単に「神にしませば」として神聖視されるにとどまらず、さらにその幻想の真实性を証明すべく、天神の血統につらなる存在とならねばならない。そこに、ヒノミコ観念の生み出されるもうひとつの必然性があるものと思う。

ところで、そのときヒノミコの生みの親となるべき天神は、守護神的な日神ではなく、これを祀るヒルメのほかにありえなかったであろう。というのも、先に触れたようにヒルメは日神に配される神妻であったが、こうした女性は元来日神との聖婚儀礼を通じてその子を誕生する御祖であったからだ。ヒルメは、民俗信仰の基層から抽象されて始祖となりうる内性をもっていたのである^(注23)、従って、ヒノミコの出自神話は、このヒルメを天上化するときにはじめて完成されるだろう。かくして、ヒルメはヒノミコの血縁的な始祖、つまり皇祖の地位を獲得するのである。

小 括

日並皇子挽歌の神話に酷似する唯一の資料は、武田祐吉氏の指摘した垂仁紀二十六年条の異伝記事である^(注24)。

太初の際に期りて曰はく、「天照大神は、悉く天原を治さむ。皇御孫尊は、専に葦原中国の八十魂神を

治さむ。我は親ら大地官を治さむ」とのたまふ。

ここに語られる天照大神と皇御孫尊の天地分治は、人麻呂歌の神話にほぼ同趣であろう。この一節は倭大神の託宣となつているので、武田氏は、大倭神社に地縁のある柿木氏がこうした伝承を伝え、そして人麻呂がそれを宮廷にもち込んだものと推測している。氏によれば当歌の神話は、記紀の編纂に当って「異端として削り去られた」とされるのであるが、この説が成り立たないことは、本稿に述べたところで明らかになったであろう。ヒルメの天上統治（皇祖化）と相関してヒノミコの降臨（現神化）を歌うその神話は、律令的な王権神話の最も基本的な構造において表現されているからだ。しかも、それはこの歌を通してはじめて明示されたのであって、人麻呂は決して従来の神話を歌ったのではない。ヒルメについての形容が「指し上る」（二五）から「天照らす」（本文）に改修されるのは、人麻呂が、ヒルメの皇祖化されていく現実の渦中にいたことを語っているように思われる。

こうした予断は本稿の埒外にあるので、いまはひとつの憶測にとどめざるをえないが、いずれ神代神話の生成を史的観点から考察するときに、改めて直面する問題となろう。

- 注(1) 橋本達雄「天地の初めの時」昭和51年11月(『専修国文』20)、木村康平「『日並皇子尊殯宮之時』挽歌の諸問題」昭和58年10月(帝京大学文学部紀要『国語国文学』15)。
- (2) 山田孝雄『万葉集講義』昭和7年。
- (3) 秋間俊夫「日並皇子挽歌論」昭和42年9月(『文学』35の9)。
- (4) 中西進『万葉集』(講談社文庫)昭和53年。ただし中西氏は「分」をアガチと訓んでいる。
- (5) 岩波古典大系本(昭和32年)の解釈。橋本・中西前掲書もこの点は同じ。
- (6) この解釈は『全註釈』『私注』と基本的には一致する。
- (7) 拙稿「皇祖アマテラス大神の生成」昭和59年10月(『国文学研究』84)。
- (8) 鎮魂祭歌の解釈は倉野憲司『古事記の研究』(昭和17年)、折口信夫「文学と饗宴と」(昭和22年・全集第七卷所収)、土橋寛『古代歌謡と儀礼の研究』(昭和40年)、松前健『古代伝承と宮廷祭祀』(昭和49年)などに詳しい。
- (9) 西郷信綱『古事記の世界』(昭和42年)。
- (10) 拙稿前掲論文。
- (11) 阿蘇瑞枝「宮廷讃歌の系譜」昭和43年11月(『柿本人麻呂論考』所収)、戸谷高明「日の皇子」と「天の日嗣」昭和46年12月(『古代文学』11)。
- (12) 土橋寛「宮廷寿詞とその社会的背景」昭和31年6月(『古代歌謡論』所収)。
- (13) 次田真幸「天語歌の成立と阿曇連」昭和49年12月(『国語と国文学』51の12)。
- (14) 吉井巖「ヤマトタケル物語形成に関する一試案」昭和42年11月(『天皇の系譜と神話』)所収。
- 15 泉谷康夫「記紀神話形成の一考察」昭和39年(『日本書紀研究』第一冊)。
- (16) 橋本達雄『柿本人麻呂』昭和59年。
- (17) 渡瀬昌忠『柿本人麻呂研究』の『宮の文学』昭和51年。上野理「日並皇子挽歌は舍人慟傷歌の序歌か」昭和58年2月(『古代研究』15)。
- (18) 津田左右吉『日本上代史の研究』昭和22年。
- (19) 直木孝次郎「天照大神と伊勢神宮の起源」昭和26年(『古代日本の氏族と天皇』)所収。
- (20) 井上光貞他編『日本歴史大系1』(第二編第一章)昭和59年。
- (21) 拙稿「天子受命から皇孫降臨へ」昭和59年1月(『古事記年報』26)。
- (22) 山田統「天下と天子」昭和38年(『国学院大学紀要 国体論纂上』)所載)。
- (23) 拙稿前掲(7)論文を参照されたい。
- (24) 武田祐吉『万葉集全註釈』昭和31年。

(付記) 本稿は昭和五十九年度上代文学会九月例会で口頭
発表した原稿を修補したものです。当日ご教示をいただいた
方々、ならびに改稿に際して貴重な助言を賜わった戸谷高明
尾崎暢映・阿蘇瑞枝の三先生に深くお礼申し上げます。