

『日本書紀纂疏』における帝王の系譜

二 藤 京

The dynast genealogy in “NIHONSHOKI SANSO”

Nito Miyako

一 はじめに

人皇系譜の前に「天神七代・地神五代」を指定する仕方は、すでに平安末期の段階で定式化されていた¹。一方、アマテラスを日本の開祖とする、もう一つの「常識」があった²。『纂疏』は、この二つの「常識」に基づき、天皇支配の正統性を立証しようとする。本稿はこの立証過程を検証する。なお、以下では、誤解のない限り、アマテラスを源流とする「帝王の系譜」を「系譜」と略すこととする。

元来の『日本書紀』には、「天神七代」と「地神五代」の呼び方がない。まして、「神代」上を「天神七代」の物語、「神代」下を「地神五代」の物語とするわけがないのである。また、神代の神々が地上世界に対する超越的な地位にはなかった³。それにもかかわらず、『纂疏』は、「系譜」が血統上「天神七代・地神五代」を正しく受け継ぐものと見なしている。まず、

今按、此紀三十卷、分為三、神代上記_一天神之事_一、神代下記_二地神之迹_一、神武紀至持統紀、録_三人皇之行_一、実述_二三才之太略_一、開_二一部之端緒_一（一〇頁）

とする。「実述_二三才之太略_一、開_二一部之端緒_一」が何を意味するかは、詳らかではない。しかし、『日本書紀』の構成を「三才」という枠組みの中で捉えていることは確かである。ここでは、それぞれ「神代」上が天、「神代」下が地、神武天皇以降が人を記録するものと分類されている。その分類を前提に、『纂疏』は、「神代」の「代」字の注を以って、「天神七代・地神五代」を、次のように論ずるのである。

1 参照、平田俊春『神皇正統記の基礎的研究』（雄山閣 1979年）、神野志隆光『「日本書紀私記（丁本）論のために」（『万葉集研究』25 2001年）。

2 参照、金澤英之「中世におけるアマテラス——世界像の組み換えと神話の変容——」（『国語国文』67-5 1998年）

3 『日本書紀』における「天神」は、地上世界を根拠づけ、決定づけるような絶対性を負わない、ということについて、参照、神野志隆光『古代天皇神話論』（若草書房 1999年）第三章第一節の三『「日本書紀」の「天孫」「皇孫」』（初出、『天孫』をもぐって——『日本書紀』「神代」の世界像——）『青木生子博士頌寿記念論集 上代文学の諸相』1993年12月）。

書曰、自_二国常立尊_一、迄_二伊弉諾尊・伊弉冊尊_一、是謂_二神世七代_一者矣、所謂天七者、国常立一、狭土二、斟滄三、泥土沙土四、大戸大苦五、面足惶根六、伊弉諾伊弉冊七、所謂地五者、天照太神一、正哉吾勝二、瓊瓊杵三、彥火出見四、葺不合五也、国常立至_二面足_一、非_二必父子_一一書云、父子相生、隱顯相代、猶如_二四時昼夜_一、故謂_二之代_一、伊弉諾至_二葺不合_一、則父子相代（後略）（一九頁）

つまり、『日本書紀』にいうクニノトコタチからイザナキ・イザナミまでの「神世七代」を「天七」、アマテラスからフキアヘズまでを「地五」とする。さらに、「天神」七代目にあたるイザナキ・イザナミ以降は、系譜上に「父子相代」の関係が続くとするのである。すなわち、『纂疏』の言う「天七・地五」もまた、中世当時、流伝されていた「常識」をなぞるものに過ぎない⁴。換言すれば、『纂疏』にとって、「天神七代・地神五代」のありようは、さしたる問題ではなかったのである。「地神」アマテラスを源流とする、という初期条件（中世的常識）の下で、如何にして「系譜」の正統性を首尾一貫した論理の下に導出しうるか。これこそが、『纂疏』にとって論ずべき課題であった。『纂疏』は、まず「地神」の定義から取り掛かる。

二 地神の定義

『纂疏』は、「地神」のありように関し、「地帝」とでも呼ぶべき画期的な地神像を創出し、その新しい神話の裡に正統性問題の解答を見出そうとする。

ここで「地帝」とは、アメノミナカヌシをはじめとする「天帝」に対する本稿の造語である。そこで、『纂疏』の考える「天帝」がいかなるものかを、まず見ておきたい。

『纂疏』は、第一段第四の「一書」後半に対する注において、

此三尊、在_レ天而不_レ降_レ地、所謂天帝也、依_二内典_一、則天御中主者、大梵天王、為_二娑婆世界之主_一、高皇産靈・神皇産靈、亦次第可_レ配_二梵輔梵衆等_一（三三頁）

とする。すなわち、アメノミナカヌシ・タカミムスヒ・カンミムスヒ三神を「天帝」と称し、これらを仏教にいう初禪の三天とみなすのである。さらに、

天御中主者、（中略）、於_二上天之中央_一而統_二御下土_一也、凡中有_二二所_一、謂_二日之中・天之

4 たとえば、『籙中抄』において、「帝王御次第」を、天神七代・地神五代、人代、と配列している。また、『皇代記』『仁壽鏡』『帝王編年記』も同様である。さらに、『水鏡』序の如く、歴史を神武天皇から語り始める場合でも、神武以下の天皇は、天神七代・地神五代を引き継ぐものとするのである。『日本書紀』の注釈に焦点をあてれば、「神代上下」について、『釈日本紀』に引く「私記」が、

問、分_二神代上下卷_一、其意如何、答、師説、第一卷載_二天神七代之事_一、故曰_二神代上_一、第二卷載_二地神五代之事_一、故曰_二神代下_一也、周易有_二上書下経_一、尚書有_二盤康上下、泰誓上下等之篇_一、可_レ謂_レ習_二此例_一歟（新訂増補国史大系八 六頁）

としているように、「神代」上を「天神七代」、「神代」下を「地神五代」に、それぞれ対応する巻であると考えられる。なお、その中の「周易有_二上書下経_一、尚書有_二盤康上下、泰誓上下等之篇_一、可_レ謂_レ習_二此例_一歟（『私記丁本』：也）」は、『私記』丁本の引用であるが、「第一卷載_二天神七代之事_一、故曰_二神代上_一、第二卷載_二地神五代之事_一、故曰_二神代下_一也」は、後に書き入れたものである、ということは、前掲神野志論文（321頁）に指摘されている。その判断にしたがえば、その中の「天神七代・地神五代」説は、平安後期のものだと考える。また、春瑜写『日本書紀私見聞』（1401年成立）は、アマテラスからフキアヘズまでを「地神五代」としている。つまり、「天神七代・地神五代」という認識が平安後期から中世を通じて流伝された当時の「常識」であった。

中_二也、(中略) 儒亦云、斗為_二帝車_一、運_二于中央_一、臨_二制四方_一、分_二陰陽_一、建_二四時_一、均_二五行_一、移_二節度_一、定_二諸紀_一、依_二此等說_一、或以_二天御中主_一、為_二北極帝座之星_一、以_二七代神_一、為_二北斗七星之降迹_一者也（三三～三四頁）

という。アメノミナカヌシを北極、「七代神」を北斗七星とする。そうすると、アメノミナカヌシが宇宙の中心にあり、「天神七代」がその下で政事をとる存在、その一環として、イザナキ・イザナミの国づくりも、この「天帝」の「天命」によるものだとするのである⁵。『日本書紀』第六段にあるイザナキの「登天報命」を、

登天報命者、報_二成功於天神_一也（七九頁）

とするのも、イザナキ・イザナミがこの「天帝」の命によって、大八洲国をつくり、その成功を「天帝」に報告した、と捉えてのことである。それでは、こうした「天帝」は、『纂疏』の中で、「地神第一代」たるアマテラスとどのような関係を持つのだろうか。次にこれを見て行こう。

『日本書紀』第七段におけるアマテラスの「方織神衣、居齋服殿」を、

天照太神、事_二何神_一而齋_レ之哉、曰、祭_二天神_一也、或自事_二心神_一也（八六頁）

という。「或自事心神也」については、『纂疏』のつくったアマテラス像の問題であり、本稿の問題ではない。ここでいう「天神」とは、先ほど述べたアメノミナカヌシ・タカミムスヒ・カンムスヒの「三天帝」を指すにほかならない⁶。『纂疏』の世界像によれば、「天神」としてのイザナキと同様、「地神」としてのアマテラスもまた、「天帝」の「天命」を受ける立場にある。『纂疏』は、それを「祭天神」であらわす。本稿は、ここに注目すべき『纂疏』の論点がある、と考える。

『纂疏』は、『日本書紀』第九段の冒頭部を「定中国主」とし、その注において、アマテラスを「中国之主」とする。これをイザナキと「天帝」との関係に合わせ見ると、次のように言える。すなわち、「天帝」アメノミナカヌシの命のもとに、「天神」イザナキ・イザナミが、大八洲国をつくる役目を担うのであるが、「地神」アマテラスが、その大八洲国を直接統治する権限を「天帝」より与えられているのである。つまり、『纂疏』は、血統的な上下を問わず、「天七」と「地五」を並列にして「天帝」の下位に位置づけ、その中でアマテラスの「地神」としての像を具体的に描いて行くからである。その像こそが、本稿の言う「地帝」なのであった。

『纂疏』は、『日本書紀』の語る世界を仏教にいう「三世六趣」に相当するもの⁷と捉えた上で、アマテラスの住む世界を天上世界と捉える。このことは、一見、これまでの本稿の行論と矛盾するかに見える。しかし、『纂疏』は、「神」を定義して、

神字、亦天之義、天神・日神故也（三四頁）

というのである。そうであれば、アマテラスは天界に住みながら、「地神」と呼ばれることともな

5 拙稿『『日本書紀纂疏』の〈日本書紀〉——「八洲起原」「万物造化」における世界像の再構築——』（『国語と国文学』78-6、2001年6月）に詳しい。

6 『纂疏』は、「神世七代」をも同じく「天神」と称する。しかし、『纂疏』の中では、その「天七」の七代目のイザナキ・イザナミと「地神」一代目のアマテラスは、「父子相代」の関係に過ぎない。したがって、アマテラスに祭られるに値するのは、「天七」ではありえず、娑婆世界の主たる「天帝」アメノミナカヌシでしかない。

7 参照 注（5）前掲論文。

る。また、「地神」には、アマテラスのように天界に住むものもあれば、ニニギ以降のように、地上に降りて住むものもある。この「矛盾」について、『纂疏』は、どのように弁明するのであろうか。

「顕日月照四洲」の中で、

- a) 成劫之始、瞻部州人、寿_二無量歳_一、飲食喜楽、有色意成、身帶_二光明_一、騰空自在、如_二色界天_一、有如是類、地味漸生、其味甘美、色白如_レ密、其香馥郁、時有_二一人_一、稟性耽_レ味嗅_レ香起_レ愛、取嘗便食、亦告_二余人_一、随学取食、食_二段食故_一、身光隱没、由_二衆業惑_一、日月便出、照_二曜四洲_一、
- b) 日輪者、火珠所_レ成、径五十一由旬、周匝百五十三由旬、厚六由旬零十八分、上有_二金縁_一、其上復有_二金銀瑠璃玻 珂_一等、秀成_二四角_一、日天子等所_レ居宮殿、由_レ風運行、一昼一夜、遶_二四大洲_一、月輪者、水珠所_レ成、径五十由旬、周匝百五十由旬、厚六由旬零十八分、其上復有_二金銀瑠璃玻 珂等_一、秀成_二四角_一、月天子等所_レ居宮殿（四九頁）

と述べる。a) は、仏典にいう段食のはじまりの話のを要約したものである⁸。b) は日月星に関する説明にもとづくものである。『纂疏』は、さらに、

（前略）、依_二仏教_一則指_二四王天_一也、俱舍論云、日月衆星、依_レ何而住、依_レ風而住、謂諸有情、業増上力、共引_レ風起、遶_二妙高山_一、空中旋環、運_二持日等_一、令_レ不_二停墜_一、彼所_レ住去_レ此四萬踰繕那、持雙山頂、齊_二妙高山半_一（五一頁）

ともいう。「俱舍論云」以下は、『俱舍論頌疏』そのままの引用である。その『俱舍論頌疏』を紐解けば、さらに、

日五十一、月唯五十、星最小者（中略）、唯一日月、普於_二四洲_一、作_二所_レ作事_一、北洲夜半、東洲日没、南洲日中、西洲日出⁹。

と続くことが確認されよう。『頌疏』にあつては、日月は、妙高山（須弥山）中腹に相当する四萬由旬（踰繕那）に在る。『纂疏』は、巧みにこの部分を要約し、「一昼一夜、遶四大洲」を以って、日月が須弥山中腹の高さで、四洲の上空を廻っていることを示すのである。そして、そこでの日天子こそがアマテラスである、とするのだ。それでは、その「日天子」は、「地神」としてのアマテラスとどのように整合するのであろうか。

仏教的世界観では、世界には有情世間と器世間があり、有情が前世の業によって、器世間に輪廻転生すると見る。器世間は、天・地上・地下に分けられるが、さらに、須弥山頂を境に、「天」は二層化される。すなわち、須弥山頂以上の諸天を空居天、山頂以下の三十三天と四王天を地居天とするのである¹⁰。したがって、日月等の宮殿は、須弥山より低い地居天に属することになる¹¹。『纂疏』のいう「依仏教則指四王天也」とはこれである。要約すればこうなる。すなわち、日月の宮殿

8 『俱舍論頌疏』（『大正新脩大藏經』41-888上）にある。

9 同881中

10 参照、定方晟『須弥山と極楽』講談社現代新書 1996年

11 たとえば、注（9）882上

は、四大洲を基準にして見れば、地面を離れた上空にあるのだから、当然、天界といえる。しかし、その天界は、いまだ須弥山中腹にある地居天にすぎない。これに対して、大梵天など初禪天以上の天界は、須弥山頂を超える高さにある空居天なのである。

ここで、ふたたび、アメノミナカヌシ以下三神に対する『纂疏』の位置づけを振り返ってみよう。それは、「六趣」に基づくものであった。そうであれば、大梵王（＝アメノミナカヌシ）以下の初禪三天を空居天に属することから天神といい、日天子（＝アマテラス）を地居天に属することから地神というのは、きわめて整合的な論理展開としか言いようがない。同時に、それは、先述した天神・地神の対応関係（天帝－地帝）の根拠にもなる。要約すれば、『纂疏』は、仏教のいう空居天・地居天という概念をもって、天神¹²・地神を対置的に定位し、アマテラスを『俱舍論頌疏』にいう日天子と見なし、それが須弥山の中腹にあることから、天神の下位に位置づく地神としたのである。

『日本書紀』における「天」とは、ただ、地と相対するだけの漠然とした「天」であり、「高天原」のような地上世界に対する超越的な「天」でもなければ¹³、仏教にいう空居天・地居天のような多様に層化されたものでもない。ところが、『纂疏』は、仏教的宇宙観を用いて、『日本書紀』にいう「天」の概念を捉えなおし、大梵王という「天帝」を創出し、その下位にアマテラスという「地帝」を置くのであった。これこそが、『纂疏』における天神－地神概念の基本枠組みといっても過言ではない。

「伊弉諾至_二葦不合_一、則父子相代」から明かなとおり、『纂疏』は、「天神末代」と「地神五代」が血統的つながりをもつ事を確認している。しかし、同時に、『纂疏』は、「天神」からの「血統的」系譜を超越するものとして「天帝」を創出するのである。そして、「天七」と「地五」をともにその「天帝」の下位に布置するのである。そして、空居天－地居天、天帝－地帝という二項対立の中に、「系譜」の正統性問題に決着を付けようと試みるのである。すなわち、アマテラスの正統な「地上統治権」の源泉を、イザナキ・イザナミとの血統関係を根拠とすると同時に、「天帝」よりの命（天命）として捉えることで、地神（帝）アマテラスの「第一代」が保証される仕組みを考えたのである。

三 「系譜」の保証

『纂疏』は、アマテラスを仏典にいう日天子とみなす。そして、日天子は地居天に住まうことを以って、アマテラス「地神」説を裏付けるのである。その上で、アマテラスを第一代とする「地五」が続く、とするのである。それでは、その「地五」の「系譜」自体は、一体、どのようにして保証されるのであろうか。

12 その場合、「神世七代」は、空居天に位置する神として「天七」と呼ばれる。ただし、「天七」がアマノミナカヌシをはじめとする「天帝」の下位にあるとされていることは見逃されてはならない。

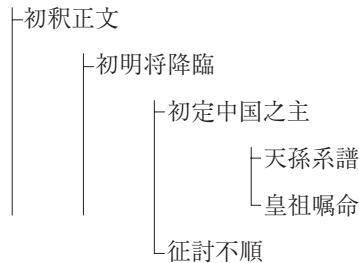
13 参照 中村啓信『古事記の本性』おうふう 2000年、および、神野志隆光『古事記と日本書紀』（岩波新書 1999年）。

『纂疏』は、『日本書紀』第九段を「天孫降臨」として、

第八明天孫降臨者、此中有其二、初釈正文、二釈或説、初分爲三、初明將降臨、二明正降臨、三明已降臨、初復爲二、初定中国主、二征討不順、初中又二、天孫系譜、二皇祖囑命、天照至杵尊初也

とする。これを図式化すると、

第八明天孫降臨

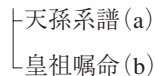


となる。そして、第九段冒頭部の、

a天照大神之子正哉吾勝勝速日天忍穗耳尊、娶_二高皇産靈尊之女栲幡千千姫_一、生_二天津彦彦火瓊瓊杵尊_一、b故皇祖高皇産靈尊、特鍾_二憐愛_一、以崇養焉。遂欲_下立_二皇孫天津彦彦火瓊瓊杵尊_一、為_中葦原中国之主上。

とあるのは、

初定中国之主



にあたる。つまり、「定中国之主」は、「天孫系譜」(a)と、「皇祖囑命」(b)によって支えられる。「皇祖囑命」については、「立_二皇孫_一為_二中国主_一者、蓋囑命之意也」とあるのみで、実質的な説明がない。

ただし、「皇祖」に対する定義としては、

高皇産靈尊、為瓊瓊杵之外祖、故皇祖（一〇八頁）

とある。つまり、『纂疏』は、タカミムスヒをニニギの外祖父とするのである。しかし、これが「中国之主」を決定する際の主要因となるとは考え難い。そうではなく、これは「天孫系譜」を側面から支えるものと見てよかろう。そうだとすれば、結論的には、「中国之主」の決定要因は、「天孫系譜」にあることとなる。本稿は、右の前提のもと、以下では、主として「天孫系譜」に焦点を絞った考察を試みたい。

『纂疏』は次のように述べる。

天照太神者、中国之主、言_二其子_一、則正嫡定而昭穆次、高皇産靈者、上帝之尊、言_二其女_一、則外家立、而羽翼成、蓋謂_下皇孫当_二必降_一於中国_一、而為_二之君_一之由_上也（一〇七頁）

これにしたがえば、アマテラスを正流とする

(正) アマテラス——オシホミミ——ニニギ（嫡）

||

(外) タカミムスヒ——チヂヒメ

という「系譜」が出来上がる。アマテラスは「中国之主」であり、オシホミミは嫡子、外家の娘チヂヒメは正室、その間に生まれたニニギはオシホミミの嫡子となる。つまり、まず「正嫡」が定まり、ついで「昭穆」が明かになる、という構図である。アマテラス—オシホミミ—ニニギの昭と穆の関係を、第一の「一書」に確認する。

不_レ降_レ子而降_レ孫何也、孫可以為_二王父尸_一、子不_レ可_レ為_二父尸_一、蓋天孫可_レ為_二天照太神之尸_一也（一二四頁）

とある。これはどういうことであろうか。『礼記』「曲礼」¹⁴に、

礼曰、君子抱_レ孫不_レ抱_レ子。此言_下孫可_レ以為_二王父尸_一、子不_上可_レ為_二父尸_一

とあり、それに関する鄭氏注には「以_二孫與祖昭穆同_一」とある。つまり、『礼記』にいう廟の制度では、父と子は、同じ「組」に属さないのである。『纂疏』は、これに依拠し、ニニギはアマテラスの孫だから、昭穆が揃い、したがって、同じ組に入るものとする。要するに、ここで、昭穆は、ニニギ降臨の動機説明になると同時に、アマテラス（昭）—オシホミミ（穆）—ニニギ（昭）とする祖—父—孫の系譜説明の根拠ともなったことになる。

それでは、外家としてのタカミムスヒは、どのように説明されるのであろうか。『纂疏』は、ここで、タカミムスヒを「上帝之尊」と称しながら、実際の系譜上で、「高皇産靈尊、為瓊瓊杵之外祖、故皇祖」（一〇八頁）と位置付ける。それでは、そこでの「上帝」とは何を指すのであろうか。第二節に述べたとおり、『纂疏』は、アメノミナカヌシ・タカミムスヒ・カンミムスヒ三神を「天帝」と称し、仏教にいう初禪の三天とみなすのである。梵輔天としてのタカミムスヒがアマテラスの外家だというのである。つまり、この場合、「上帝之尊」というのは、仏教宇宙観の「初禪梵天」概念による「天帝」への尊称である。『纂疏』は、かくの如く超越的な力を有する「外家」によって、皇統が支えられている、とタカミムスヒを「祀り上げる」一方、返す刀で、アマテラスの血統にないこの神を神話の絵舞台から引きずり降ろしてしまうのである。

それでは、そもそも、『日本書紀』では、タカミムスヒはどのように描かれていたのであろうか。先に進む前に、この問題を検証しておきたい。この神は「神代」上の「本書」には登場せず、天孫降臨に際して、はじめて現れ、降臨の全過程にわたって、最高司令として活躍する。そのタカミムスヒを、『日本書紀』は、ニニギの「皇祖」としている。

「皇祖」については、『尚書』「夏書卷七 五子之歌」¹⁵に、

14 中華書局影印本『十三經注疏附校勘記』1248頁。現代語訳は、新訳漢文大系『礼記』（上）41頁。そして、同頁の「語釈」に、

廟の制度から言うと、血統は一代置きに昭と穆の組とに分かれ、祖父と孫は同じ組、父と子は異なる組になるので、その点では、ある人にとって子よりも孫のほうが一層親近である。だから、子は抱かなくても孫は抱くのだ、と説明したのである。

15 中華書局版影印本『十三經注疏附校勘記』156下、現代語訳は、新訳漢文大系『書経』（上）383頁

其一曰、皇祖有_レ訓、民可_レ近不_レ可_レ下

とある。これは、禹の孫太康が君主として失格であるのを見て、彼の五人の兄弟が祖父禹の訓戒をもってつくった歌の一つである。ここでの「皇祖」とは、「孔氏伝」に

皇、君也。君祖禹有_二訓戒_一（後略）

とあるように、まず皇とは君主太康を指し、祖とはその祖父禹を意味する。また、たとえば、『毛詩正義』「大雅、蕩之什」の「無_レ忝_二皇祖_一、式救_二爾後_一」¹⁶の「皇祖」は、君主の先祖をいう。要するに、「皇祖」とは、君主の祖父または先祖を指しているのである。

つまり、『日本書紀』では、タカミムスヒが、ニニギの祖父であり、両者は皇祖と皇孫の関係にあった。

『日本書紀』は、地上の王権の根源がアマテラスにではなく、タカミムスヒにあることを主張するのである¹⁷。「本書」において、降臨がアマテラスの指揮によってではなく、タカミムスヒのそれによってなされたのは、まさに、この神の「皇祖」という地位によるものであった。もっとも、「神武紀」においては、アマテラスも「皇祖」と呼ばれてはいる。しかし、それは、神武天皇の立場にたつてのことだろう。神武から見れば、タカミムスヒもアマテラスも、ともに自らの先祖に他ならない、という前提からと思われる。第九段が、タカミムスヒの活躍を中心に描かれているのも、この神の「皇孫」に対する「皇祖」としての立場を示すものである。『日本書紀』において、アマテラスは、地上世界とは関わらない存在であった。したがって、このままでは、天上世界が地上世界に関与して行く論拠を見出せない、と『日本書紀』は考えたのであろう。そこで、急遽、天皇の「皇祖」たる神の存在を捻出し、これを天孫降臨の「根拠」に据えた、と考えられる。

ところが、『纂疏』は、その皇祖タカミムスヒを「外家」と解釈しなおし、アマテラスとの立場関係を逆転させて見せるのである。降臨の際におけるこの神の活躍もまた、あくまでもアマテラスの輔佐としてのものにすりかえられる。それは、アマテラスを源流とする「系譜」の正統性を主張するための神話改変に他ならない。こうした意図は、「本書」のみでなく、「一書」の注においても貫徹される。

第一の「一書」は、アマテラスが単独で降臨を指揮するという物語であった。それについて、『纂疏』は、

按_二旧事本紀_一曰、天照太神詔曰、葦原中国者、吾子正哉吾勝勝速日天押穗耳尊、当_レ知之地、汝宜_二早降_一焉、於是吾勝尊・妃栲幡千千姫生_レ子、曰_二天照国照彦天火明櫛玉饒速日尊_一、吾勝乃奏言、将降、而衾束之間、生_二一男子_一、請_レ以_レ此代_レ己而降焉、天照太神詔許之、天祖高皇産靈尊、乃授_二十種瑞寶_一、以為_二天璽_一、乃命_二三十二神_一為_二防衛_一（中略）、饒速日尊、俄而登_レ遐、其後、（妃）御炊屋姫生_レ男曰_二宇摩志摩_一、治_レ命、於是高皇産靈尊、（中略）、遂以_二同母弟天津彦彦火瓊瓊杵尊_一、得_レ降_二為中国之主_一、此書略而不_レ言、尊_二正嫡之義_一也（一

16 同578下、現代語訳は、新釈漢文大系『毛詩』294頁

17 参照、注（3）前掲書 119頁。

二五～六頁）

とする。『旧事本紀』と『日本書紀』との比較である。比較点は次の二点である。第一は、統率者についてである。『旧事本紀』では、タカミムスヒは、ニギハヤヒに宝物を授与したり、彼の死後は、弟のニニギを「中国之主」に任じ、降臨を命ずる権限を持つなど、アマテラス同様に主導的な立場にあった。それに比べて、『日本書紀』では、そうしたタカミムスヒの活躍は省略されている。第二は、降臨者についてである。『旧事本紀』は同母兄弟の名を挙げたのに対して、『日本書紀』は、ニニギの名しか挙げていなかった。この二点を指摘した上で、興味深いことに、『纂疏』は、「此書略不言、尊正嫡之義也」というのである。つまり、『日本書紀』が、『旧事本紀』に記載されたタカミムスヒの活躍とニギハヤヒが降臨者として決定されていたことを省略するのは、アマテラスーニニギの正嫡を尊重するためだということである。つまり、『纂疏』は、第一の「一書」を「此書」（『日本書紀』）の物語と見なし、それを『旧事本紀』と対比することで、アマテラスーオシホミーニニギという、「正嫡」の「系譜」を尊重することの「正統性」を、本来の『日本書紀』の中にまで確認しようとするのである。そのことによって、『纂疏』自体の主張の正しさが、さらに印象付けられる結果となることは言うまでもない。

四 日向三代物語の変換

『纂疏』は、「地神五代」から天皇への系譜の流れを、さらに、第十段の注解をつうじて意味付けようと試みる。第十段の概要は、次のとおりである。

ヒコホホデミは、自分の弓矢を兄の釣針と交換したが失った。それを探すために海中に入り、海神の娘豊玉姫を娶った。三年後、陸上にもどる際、豊玉姫から呪術を伝授され、それをもって兄を服従させた。

この話は、降臨したニニギが大山祇神の女と結ばれ、山神の庇護の下に三子をもうけた後、ニニギが崩ずる、という第九段後半のくだりに続くものと見てよい。つまり、第十段に語られているのは、海の神の力を得て、初めて、神武天皇の代での東征が可能となる、という話であった¹⁸。言い換えれば、ニニギの子孫は、自力で地上世界との関係を構築して行かなければ、神武による地上世界の平定とその後の天皇支配に結びつかなかったであろう、という物語なのである。ニニギ以下三代の活動拠点が日向にあることから、この話は日向三代の物語とも言える。

『纂疏』は、この第十段を「兄弟易幸」と題するが、注解の内容を見ていくと、この物語を、仏典にいう龍宮への訪問と捉えることが諒解される。その解釈を通じて、ヒコホホデミとフキアヘズを君主として位置づけていることが注目される。まず、なぜ、『纂疏』が、この物語を龍宮訪問として捉えるのか、について考察する。

第十段「本書」に、

18 参照、中村啓信「海宮遊幸／神皇承運 海宮遊幸神話の存在理由」（『国文学』33-8 1988年7月）

即自然有_二可怜小汀_一。於是、棄_レ籠遊行。忽至_二海神之宮_一。其宮也、雉堞頓首、臺宇玲瓏。門前有_二一井_一。井上有_二一湯津杜樹_一。枝葉扶疏。時彦火火出見尊、就_二其樹下_一、徒倚彷徨とあるのは、ヒコホホデミが塩土老翁の助言により、海底に沈んだ後、海宮周辺でさまよっているときの様子を描いた場面である。それを『纂疏』は、「忽得勝境」と「海宮莊嚴」の二幕に分けて、次のように述べる。

即自至遊行、初忽得勝境也、自然之言不_レ求而得_レ之也、可怜、謂_二勝妙之地_一、可_レ樂者也、汀、説文平也、謂_二水際平地_一、海中而得_レ地、則海龍王經曰、世尊以_二威神力_一、化_二大海水_一、令_レ不_二復現_一、使_二海生類_一、不_二以為_レ患、又曰、佛入_二大海_一、其処水類続見如_レ故、其陸地人、觀_二乎大海_一、其水枯涸、但衆寶而莊嚴之、譬如_二第六他化自在諸天宮殿所莊嚴_一也、忽至々彷徨、二海宮莊嚴也、(中略)起世經云、大海水下、有_二婆伽羅龍王宮_一、縦広八万由旬、七寶所成、園苑泉池、衆鳥和鳴、佉低羅山^{此云特奴}内海、有_二難陀・憂波難陀二大龍宮_一、大海之北、為_二諸龍王及金翅鳥_一、生_二一大樹_一、名曰_二居吒奢摩離_一^{此云龍聚}、(樹について略す)其樹東面、有_二卵生龍及卵生金翅鳥宮_一(他の三面について略す)此等諸宮、並皆縦広六百由旬、衆寶莊嚴(一三七～一三八頁)

見るとおり、「即自」から「遊行」までが、「忽得勝境」、「忽至」から「彷徨」までが、二の「海宮莊嚴」である。

内容を見ていこう。「忽得勝境」において、「可怜小汀」を『説文解字』を介して、「水際平地」、ないし「海中而得地」と読み、それが仏典にいう仏の「威神力」によるものとする。それについて、「海中而得_レ地、則海龍王經曰、世尊以_二威神力_一、化_二大海水_一、令_レ不_二復現_一、使_二海生類_一、不_二以為_レ患」は、『海龍王經』巻第三に書かれた世尊が龍王に依じて龍宮へ向かった時の場面である¹⁹。「又曰」云々とは、『海龍王經』巻第四中叙述²⁰の引用である。つまり、「勝境」は、龍王自身の力ではなく、仏の「威神力」によってなされたものだというのである。

「海宮莊嚴」においては、『起世經』を引用し、『日本書紀』の「海宮」を、『起世經』に表わされた龍王の宮²¹と同一視するのである。これは、『纂疏』が『日本書紀』の総体について、

凡此書、不_レ言_二三世六趣等名_一、然而子細看来、全同_二浮図之説_一、所謂高天原、則為_二天趣_一、底根国、則為_二地獄_一、彦火出見尊入_二龍宮_一、則為_二畜生_一、又多明_二鳥獸之名_一、素戔鳴尊、与_二日神_一相闘、則修羅之類也、醜女則餓鬼、人則可_レ知矣(一八頁)

と述べたところ²²の「彦火出見尊入龍宮、則為畜生」と呼応している。仏典に言う龍宮が畜生の世界であることは、『経律異相』『法苑珠林』『諸経要集』といった仏教類書に確かめられる²³が、『纂疏』はこれをもって、『日本書紀』に語られた世界が、仏教にいう「三世六趣」の世界と同一であ

19 『大正新脩大藏經』15-145上

20 同153下

21 『大正新脩大藏經』1-332中～下

22 参照、注(5)前掲論文。

23 それについて、『経律異相』『蟲畜生部』下(『大正新脩大藏經』53-255、『法苑珠林』『畜生部』の「受報部」(同53-318下)、『諸経要集』『四生部』(同54-112下))に見られる。

り、ヒコホホデミの入った海宮は、仏教のいう龍宮、すなわち畜生の世界だとするのであった。この論理にしたがえば、『日本書紀』の海神と仏典のいう畜生類の龍王、海宮に入ったヒコホホデミと龍王を慈しむ仏との間に対応することになる。そうなると、海神とヒコホホデミとの関係は、畜生類対仏の関係に重なってくる。それがいかなる関係かは、次のとおりである。「本書」の

海神、於是、鋪_二設八重席薦_一、以延内之

とあるのを、龍王が仏を招待する場面（「龍王延入」）とし、その中の「八重」について、

礼器曰、天子之席五重、諸侯之席三重、大夫再重、此曰_二八重_一者、尊而尊之義、（中略）按経謂_二龍王請_レ佛、化作_二大殿_一、以_二紺瑠璃紫磨黄金_一、而雜_レ拔成、則建_二幢幡_一、造_レ金交_レ露、宝珠瓔珞、七寶為_二欄楯_一、（中略）如_二上之説_一、龍王蒙_二佛威神力_一、所_レ化如是、神道所_レ感、亦如此者、各有_二所_レ宗矣（一三八～一三九頁）

という。「礼器曰」云々は、『礼記』「礼器」²⁴にいう宴席の序列についてである。それをもって、『日本書紀』にいう「八重席薦」（幾重に重なるたたみ）を、天子の五重席より尊ぶ（「尊而尊之」）、とし、海神がヒコホホデミを迎えるときに天子以上の礼儀を尽くしたことを示唆する。「按経謂」云々は、『海龍王経』のいうところ²⁵の引用であり、海宮を、龍王が仏を迎える時につくった大殿ととらえる。そのことで、仏（＝ヒコホホデミ）に対する龍王（＝海神）の礼儀をさらに強調するのである。最後に、龍王の超自然的な能力も、仏の「威神力」を蒙ったことだと、「如上之説」をもっていう。その上で、神道書としての『日本書紀』には、宗旨の違いこそあれ、仏教とその感ずるところは同一であるとする。こうして、第十段の記述と仏典の龍宮に関する記述との相応関係が確認されるのである。

このようにして見て来ると、ヒコホホデミが海底で忽ち得た「勝境」も、「海宮莊嚴」も、仏（＝ヒコホホデミ）の「威神力」なくしては、ありえない。ヒコホホデミを招待する「八重席薦」も仏に対する敬意を表すための宴席である。つまり、海神とヒコホホデミとの関係は、畜生類と仏のごとく、ヒコホホデミの圧倒的優位にある。

『纂疏』はこうして、ヒコホホデミを、畜生類の衆生にも恩恵を授ける仏の姿と二重写しにして見せる。この再解釈によって、ヒコホホデミの海宮入りは、ヒコホホデミ自身の「仏的な功德」を確認するものに意味を転じる。結果的には、仏典の権威によって、「地神五代」系譜の正統性がさらに補強されるかたちになる。そうした上で、『纂疏』は、さらに、ヒコホホデミに葦原中国の君主たる資質を見出そうとする。

第十段「本書」に、

已而彦火火出見尊、因娶_二海神女豊玉姬_一。仍留_二住海宮_一、已経_二三年_一。

とある中の「経三年」を、

(a) 経三年者、究_二天地人之道_一也、(b) 此尊父祖在_レ天、降為_二中国之主_一、今亦住_二地下_一、

24 中華書局版影印本『十三経注疏附校勘記』1532上

25 『大正新脩大藏経』15-144中～下

通一貫三才也、(c) 又応三乗之機宜也、又学一習海蔵之経律論也 (一三九頁)

という。要点は三つある。第一 (a) は、「経三年」が「三才」の道理を究めるの意、としている点である。『纂疏』は、『日本書紀』に語られる天地の開闢を「三才開始」とし、最初に生まれた三陽神を「三才」の象徴とする²⁶。したがって、ここで、ヒコホホデミが、その道理を究めるとあるは、この神が天地開闢の道理を知ることの意味する。続いて、第二 (b) は、ニニギとヒコホホデミが「系譜」上の嫡流に連なることを確認し、「今亦」ヒコホホデミが「地下」に住むことによって、その「系譜」が「三才」を貫いた、とする点である。(a) にいう「天地人之道」とは、すなわち、「三才開始」にいう「蓋論其理、則三才一致、論其生、則有天地而後有人才」(二四頁) のことである。ニニギは天地の繋がりを持ち、ヒコホホデミは地上に生まれて、「人才」の表徴となる。それは、三才合一という道理に符合し、天・地・人という「生」の順序を象徴することになる。以上の二点をもって、『纂疏』は、ヒコホホデミの天・地との強い繋がりを論証するのである。第三 (c) は、ヒコホホデミの能力についてである。「三乗之機宜」に応じることは、それぞれの衆生の能力や素質に応じてさとりを導くことができる、ということである。「海蔵之経律論」とは、海中の龍宮に貯蔵されたと言われる仏典のことである²⁷。つまり、ヒコホホデミの「留住海宮」がその中に貯蔵されている仏典を学習するためだということである。

さらに、(a) と (c) での問題がヒコホホデミ一神に限定されているのに対し、(b) では、この神を「系譜」全体の中に位置づける試みがなされている点にも留意したい。つまり、(a) と (c) を通じて、この神が、王法と仏法を二つながら身につけていることが確認される。これを (b) においては、「系譜」全体を俯瞰するのだ。すると、この神の段階で、「三才」の貫通が実現したことが明かになる。要するに、ヒコホホデミこそが、個としても、神話全体の流れからしても、葦原中国の君主たる資質を有することになる。

地神第四代のヒコホホデミについては右のようにしてみせたが、第五代のフキアヘズについてはどうか。「本書」の、

及レ将一帰去一、豊玉姫謂一三孫一曰、妾已娠矣。当産不レ久。妾必以一風濤急峻之日一、出レ到海濱一。請為レ我作一産室一相待矣。

とあるのを、

雖レ託一海女之胎一、当レ為一中国之主一、故曰レ作一産室於海濱一也 (一四一頁)

とする。海の世界を「畜生の世界」とみなすことの意味についてはさきほど述べたとおりである。いずれにせよ、地上世界葦原中国の君主たるものが、ここでは、「畜生の世界」に生まれるべきではない、というのが『纂疏』の主眼である。すでに述べたように、『纂疏』は、アマテラスを「中国之主」と表現し、「天孫降臨」の「定中国主」において、その主をオシホミミないしニニギへと継承させたとする。そして、ニニギからヒコホホデミへのさらなる継承を「通貫三才」と表現した。

26 参照、拙稿「『日本書紀纂疏』の〈日本書紀〉——はじまりの物語」(『国語と国文学』77-1 2000年1月)。

27 たとえば、『宋学士文集』に、「予聞七佛尊經實貯龍宮海蔵、在昔龍樹尊者嘗入其中、觀華嚴經上中下三本」とある。四部叢刊本による。

したがって、それに続くフキアヘズに対する「当為中国之主」という表現は、ヒコホホデミ・フキアヘズもニニギと同様、当然、君主たる資格を持つ、の意となる。

さて、見たとおり、「系譜」上の神は、「中国之主」という表現をもって、その地位が保証されるわけだが、それでは、「系譜」外の神についてはどうであろうか。ヒコホホデミの兄ホノスソリについては、「本書」に、

兄忿之曰、非_レ我故鉤_一、雖_レ多不_レ取、益復急責。

とあるところを「責故不已」として、

譬猶_二小兒不_レ解_レ事而責_一人

という。『纂疏』は、こう言い放ち、ホノスソリを最初の段階で葦原中国の君主の地位から退けてしまう。つまり、ニニギ以降のヒコホホデミ・フキアヘズも、正しい血統に生まれ、かつ、帝王に備する能力の持ち主が他には存在しない、と言う理由で、すでに将来の「中国之主」たることが保証され、自力でその地位を獲得する必要などない、ということである。

しかし、元来の『日本書紀』は、天孫降臨と神武天皇大和東征との間に、直接的な因果関係を何一つ想定していない。両者の間に存在するのは、たんに、ニニギが山の神、ヒコホホデミが海の神と関係を結んだ、という物語のみなのである。前述のとおり、それは、たとえ、天から下った神とはいえ、それを以って、にわか地上世界の君主たる保証とはならないこと、自力で、地上世界との関係を切り拓き結んで行く中で君主たる地位を獲得しなければならないことを意味する²⁸。換言すれば、『日本書紀』の中での天皇の地位は、ア・プリオリに保証された磐石なものではなかったのである。ここで、注目すべきは、『日本書紀』が、ヒコホホデミをつねに「天孫」と呼び、「皇孫」と表現することは一度もなかった、ということである。なぜであろう。それは、「海神」側から見ての表現だからである。トヨタマを娶ることによって、ヒコホホデミも、いまや、海の世界に関係を持つ一員にはなった。しかし、本来は、「天神」の孫なのである、という含意の下での表現に他ならない。また、物語の展開から見ると、

後豊玉姫、果如_二前期_一、将_二其女弟玉依姫_一、直冒_二風波_一、来_二到海邊_一。逮_二臨産時_一、請曰、妾産時、幸勿以看之。天孫猶不_レ能_レ忍、竊往視之。豊玉姫方産化_二為龍_一。而甚慙之曰、如有_レ不_レ辱_レ我者、則使_二海陸相通_一、永無_二隔絶_一。今既辱之。将何以結_二親昵之情_一乎、乃以_レ草裹_レ兒棄_二之海邊_一、閉_二海途_一而径去矣。故因以名_レ兒、曰_二彦波瀲武鸕鷀草葺不合尊_一。後久之、彦火出見尊崩。葬_二日向高屋山上陵_一。

とあるように、ヒコホホデミの死をもって第十段をしめくくるが、ここでは、ヒコホホデミの約定違反と、それに起因するトヨタマヒメとの別離、海陸の断絶と生まれた子の放棄、というように、フキアヘズの出自と名の由来が、世界の地学的構造とともに解き明かされて来る。こうして見ると、ヒコホホデミの段階では、地上世界支配にはまだ届いていなかったのである。したがって、ヒコホホデミとフキアヘズに対する前述の『纂疏』注釈は、『日本書紀』の本来からは、まったく離れた

28 参照、注（3）前掲書。

ものといえよう。

以上のように、『纂疏』は、第十段の物語を「兄弟易幸」とし、仏典にいう龍宮説話と対応させる。海神の実力を、あえて、過小評価することで、ヒコホホデミこそが葦原中国の君主たることを、側面から立証するためであった。しかし、それは、同時に、本来の日向三代物語の大胆な意味変換を伴うものでもあった。

五 まとめ

『纂疏』は、「天七・地五」が「人皇」につながるという「系譜」言説を以下の手順で論証する。まずは、「地神」説の地歩確保である。アマテラスを仏教にいう「日天子」とし、「地居天」たる「地神」と位置づける。これをアメノミナカヌシ等＝「空居天」と対置させることで、アマテラス＝地神第一代を論理的に確保する。ついで、「地神五代」言説の保証を目的に、第九段の注釈において、アマテラスを「中国之主」とみなす。また、タカミムスヒを、元来の「皇祖」という地位から引きずり下ろし、ニニギの外祖と捉えなおすことで、アマテラスからニニギへの「正嫡系譜」を組み立てた。そして、ヒコホホデミの海宮入りを権威付け、仏典にいう仏の龍宮訪問に相応させる。この一連の作業によって、ヒコホホデミは、海神を超越する地位を獲得し、葦原中国の君主たる「独立」条件が揃うことになる。こうして、アマテラスを源流とする「地神五代」が人皇に先立つ、という言説は<日本書紀>の中に作り上げられたのである。

(にとう みやこ・本学非常勤講師)