

海わたつみのみや宮訪問神話

—古事記・日本書紀の表現を通して—

吉田修作

序

海宮訪問神話はよく知られているだけに研究史も多く、様々な視座からのアプローチがなされている。研究史の中には、当該神話の原伝承を試考する論や氏族伝承、特に阿曇氏の関与を背景に想定する論^①など、それぞれに根拠はあるものの、当該神話が古事記・日本書紀に記述された王権神話であることを等閑視するような論考が罷り通っているのも事実である。一方で、当該神話の古事記・日本書紀を比較しつつそれらを分類整理していく方法論も見受けられるが、それらが古事記・日本書紀の編纂時の意識に合致しているか否かの判断は極めて難しいことである。本稿では当該神話の古事記、日本書紀正文、一書の表現・記述に即して検証を試みたい。

一、ホヲリとヒコホホデミ

海宮訪問神話のヤマサチは周知のように、ホヲリ、ヒコホホデミの二つの名を有するが、古事記、日本書紀正文、一書によってその名称に異同がある。まず古事記はその出生の際に、ホヲリノ命、亦の名天津日高ヒコホホデミノ命とあり、以下海宮訪問神話ではホヲリの名で通し、最後に高千穂の宮に坐すこと五百八十年、御陵が高千穂の西にあるという記述にヒコホホデミの名が用いられている。それに対し、日本書紀はほぼヒコホホデミと記述されることが多く、一書四を除く正文、一書はヒコホホデミで統一されている。一書四ではホヲリの名で始まり、途中海神が失った釣り針を返す際にヒコホホデミの名を用い、その後はホヲリの名で記すというように、両方の名が併用されているという特徴を持つ。日本書紀においても、当該神話の前の九段一書二の出生の際にヒコホホデミの亦の名としてホヲリ、同段一書六には逆にホヲリの亦の名としてヒコホホデミの名が見られるので、十段一書四でホヲリとヒコホホデミが併用して語られても齟齬は生じない配慮がなされている。ホヲリのホはその兄のホヱリ、ホスセリとともに、母コノハナノサクヤビメが産殿に火を付け、その火の中で生まれたので火に相当するホに由来するから、兄弟同士で通用する名である。それに対し、ヒコホホデミの正式名称天津日高ヒコホホデミノ命は、父の天津日高ヒコホノニギノ命、御子の天津日高ヒコナギサタケウガヤフキアヘズノ命という天つ神の系譜を考慮した名称であった。従って、ホヲリ、ヒコホホデミの二つの名の差異は、古事記、日本書紀の語り手、あるいは記述者の意識の現れで、古事記が物語の中でホヲリの名を用い、日本書紀がほぼヒコホホデミと記述されることが多いのは、前者が兄弟関係を重視するのに対し、後者は天つ神の系統に主眼を置いていることを意味している。

そのことは別の点からも言える。当該神話の日本書紀には「天孫」「天神之孫」「皇孫」という語が多く見られる。「天孫」は正文に3、一書一に1、一書二に1、一書三に6、「天神之孫」は一書一に1、一書二に1、一書三に

2、一書四に1、「皇孫」は一書二に1、一書四に1ある。一方で、当該神話の古事記には「天孫」「天神之孫」「皇孫」の語は用いられていないという明確な差異が認められる。榎本福寿は日本書紀一書の「天神之孫」について次のように説く。

どれも火火出見尊を指し、尊じしんが海神に対して身分を明かすか、もしくは海神が尊の身分をもって尊を呼称ないし察知するかのいずれにせよ、天神の子孫に当たたる尊のその尊貴を無条件に保証する象徴的意味を、それはもつ。⁽²⁾

榎本論文は日本書紀と古事記の差異ではなく、「天神之孫」の文字に関して、日本書紀正文(榎本は本伝とする)に見られないことと一書に用いられたことを論じ、日本書紀正文から一書が展開したことを主張し、さらに日本書紀一書から古事記へ展開されていくことに言及する。

ホヲリ、ヒコホホデミの二つの名に戻ると、日本書紀ではともに「尊」という敬称を付すのに対して、古事記では「命」で統一されている。それを兄ホソセリ、ホスセリ(書紀)、ホデリ(古事記)と対比するとどうか。

兄火闌降命自づから海幸有り、弟彦火火出見尊自づから山幸有り。(日本書紀正文)⁽³⁾

兄火酢芹命能く海幸を得、弟彦火火出見尊能く山幸を得たまふ。(同一書一)

兄火酢芹命海幸利を得、弟火折尊山幸利を得たまふ。(同一書四)

火照命、海佐知毘古と為て、鱧の広物、鱧の狭物を取り、火遠理命は山佐知毘古と為て、毛の麁物、毛の柔物を取りき。(古事記)

当該神話の異伝の冒頭部分を引用したが、神名表記や若干の表現の差異は別にして、日本書紀では兄に「命」、弟に「尊」の敬称を付記する点で共通している。後者の敬称が前者よりも上に位置付けられるのは当然のことである。従って、日本書紀の場合は話の冒頭から弟と兄とが上下関係にあることが示されており、一書四のホヲリの名

においても同様である。それに対して、古事記はホデリ（ウミサチ）、ホヲリ（ヤマサチ）がともに「命」の敬称で、梅田徹が指摘しているように上下関係は見いだせない。なおかつ、その兄弟の表現は対をなし、「鱧の広物、鱧の狭物」「毛の麁物、毛の柔物」の表現は、周知の通り、龍田風神祭などの祝詞や、神代紀上のウケモチノ神から種々の物が化成する場面などに頻出する儀礼的慣用句である。要するに、古事記は日本書紀と相違して、神話の冒頭では兄弟が同等の存在として対称性の中で位置付けられていることが分かる。ただし、日本書紀においても「命」と「尊」の差異はありつつも、右の引用の正文、一書ともに、兄弟に応ずる行為は対の表現でなされており、その点では兄弟は対称性の存在として描かれているとは言える。

二、サチの交換と異界訪問

その兄弟の対称性に綻びが生じる契機は、サチの交換であるが、それも日本書紀、古事記において異同がある。右の引用に続くのは次の記述である。

始め兄弟二人相謂ひて曰はく、「試みに易幸せむ」とのたまひ、遂に相易ふ。各其の利を得ず。（日本書紀正文）
時に兄弟互に其の幸を易へむと欲す。（同一書一）

兄は風雨有る毎に、輒ちその利を失ふ。弟は風雨に逢ふと雖も、其の幸忒はず。時に兄、弟に謂りて曰はく「吾試みに汝と換幸せむと欲す」といふ。弟許諾ひ、因りて易ふ。（同一書三）

火遠理命、其の兄火照命に謂はく、「各々ちを相易へて用ゐむと欲ふ」といひて、三度乞へども、許さず。然れども、遂に纔かに相易ふることを得たり。（古事記）

右にあるように、兄弟相語らつて換えた（日本書紀正文、一書一）、兄から言い出した（日本書紀一書三）、弟か

ら願ひ出た(古事記)と異伝が見られる。これに對して、古事記注釈は兄からの提案が自然で、弟からという古事記はバランスを失っていると言及するが、どうか。当該神話の冒頭からの対称性の流れから言えば、兄弟相語らつて換えたという方が自然ではないか。しかし、古事記で弟が主体になってことが運び、やがて釣針を失つて悲嘆に暮れるという展開は対称性の綻びとして捉えられる。呉哲男はこれらの「さち交換」に關し贈与論を用いて対称性から非対称性への転換として読み解いている。⁵⁾

以下本稿では原則的にウミサチ、ヤマサチの呼称を用いる。当該神話のヤマサチのように、いわば弱者が試練を受けて異界訪問する展開は、別に出雲神話でオホナムチが兄ヤソ神達の迫害から逃れて根の国を訪問するという話と通じている。一方で、海宮訪問という点で浦島子伝承を参照すると、ウミサチが主体となる方がふさわしく、吉井巖は当該神話の原型をウミサチの海宮訪問と想定する。⁶⁾ 原則的に神話の原型を探るといふ方法論には与しないが、この場合は浦島子伝承が参照されるゆえ、ある程度有効性が担保される。当該神話は大枠で言えば、浦島子のような伝承をベースにして、オホナムチの兄ヤソ神達から逃れて根の国訪問し、そこで得た呪具で帰還後にヤソ神達を退治するという神話の話型がかぶせられて生成したと捉えることができる。

当該神話とオホナムチの根の国訪問神話は他にも、神田典城が指摘するように、異界訪問前に協力者が現れることでも通じている。オホナムチの場合は木国のオホヤビコノ神がスサノヲのいる根の国に行くように告げるのに対して、ヤマサチはシホツチノ神が海宮に赴く方法を伝授する。古事記ではそのシホツチノ神が最初にヤマサチに「何ぞ、虚空津日高の泣き患ふる所由は」と問い掛ける。その「虚空津日高」にはソラツヒコ、ソラツヒタカの訓みの異同があるが、古事記伝、新編日本古典全集に従い後者の訓みを採用する。その語について新編全集の頭注では次のように説く。

火遠理命は天津日高日子穗穗手見命とも呼ばれる。「日高」は天空の日を高く仰ぎ見る如く貴い、という意の

称辞。「天津日高」と「虚空津日高」とはヒタカを核心として、アメ・ソラを冠したもの。天に属するという正当性を示す時にはアメを冠するのであり、ソラは地上世界との相互的なかわりにおいて呼ぶ時に用いると考えられる。今、ソラを冠するのは、降ってきた高千穂の地に宮を構えているからである。後に「日子穂穗手見命は、高千穂の宮に坐すこと」とあるとおり。これを陸地からあおいでソラという。

「虚空津日高」の語は古事記で今一つ、海神がヤマサチを見た時に「此の人は天津日高の御子、虚空津日高ぞ」と言った所にも見られる。これは海から仰ぎ見る存在ということを示している。従って、古事記の「虚空津日高」はシホツチノ神や海神が地上や海から仰ぎ見る対象を指しており、この語においてヤマサチが天つ神に属することも示唆している。古事記においては「虚空津日高」の語によりウミサチ・ヤマサチの対称性は綻びを生じ、後者の優位性が明らかにされるのである。一方、日本書紀一書一にはトヨタマビメがヒコホデミを初めて見たことを父神に報告する際に「虚空彦そらつひこといふ者か」などという語を発している。日本書紀の場合は前述したように、ヒコホホデミや尊の名称で尊貴な存在であることが前提で話が始まっている点で古事記とは一線を画している。

三、トヨタマビメとの出会い・婚姻と三年逗留

海宮でのヤマサチとトヨタマビメの出会いの場面も古事記、日本書紀において異同がある。二人の出会いの前に古事記ではヒメの「従婢つかひめ」「婢つかひめ」、日本書紀一書一の一云、一書四ではヒメの「侍者まかたち」が登場し、ヤマサチの姿を報告するが、日本書紀正文、他の一書には「侍者」を介することはない。なお、瀬間正之は古事記の「婢」の表記などから当該神話が中国の漢訳仏典経律異相の影響を受けていると論じている。⁽⁷⁾「侍者」を介さない日本書紀正文、一書一、一書二はヒメがヤマサチを見て父母、または父神に報告する、一書三は海神が自ら迎えることとある。

古事記は続いて「婢」の報告を聞き、「豊玉毘売命、奇しと思ひ、出で見て乃ち見感^めでて、目合^{めくはせ}して」となる。この「見感^めで」という語句は、旧稿で取り上げたように、神武記のオホモノヌシがセヤダトラヒメに、景行記のクマツケルが女装したヤマトケルに対してなどの類例がある。また、旧稿や松本直樹が指摘していることだが、右のトヨタマビメの行為表現は、同じ神代記のセセリビメがオホナムチに出会った際に、「出で見、目合して相婚ひき」という記述と重なり合い、ともに、女性の主体的行動という点においても通じている。

それに対して当該神話の日本書紀の方はどうか。正文ではヤマサチがトヨタマビメを「娶^{めと}る」、一書一、三では海神がトヨタマビメを「妻^{めあわ}せまつる」、一書二では海神がヒコホホデミを迎え入れる、一書四では海神が天孫に会う場面の後に「云々」とあり、トヨタマビメとの婚姻は略されている。因みに一書二はヤマサチとトヨタマビメとの婚姻が語られない。このように、日本書紀では、トヨタマビメが婚姻において主体的に描かれている古事記と異なり、ヒコホホデミ、海神という男性の行動を中心として記述されていることが理解される。

次にヤマサチの海宮逗留となるのだが、古事記、日本書紀正文、一書一、三ではその期間を三年(歳)と明記する。その中で日本書紀正文は釣り針を見つけた後に三年とするが、その他は三年逗留後に釣り針探しを行うという展開を辿る。これに関しては、日本書紀正文以外は矛盾を来しているという意見が多いが、これは「三年逗留」という類型が先行していたからではないか。それというのも、これもすでに指摘されていることだが、万葉集巻九・一七四〇の高橋虫麻呂作の長歌、丹後風土記逸文などに見られる浦島子伝承でも同様に海宮に「三年逗留」とあるからだ。それらの「三年逗留」の三に関して、次田真幸は海人族に伝わる聖数と説くがどうか。高天原から葦原中国に派遣されたアメノホヒが三年復奏しなかったなどの例からすると、三という数に対し海人族という限定は不要で、もっと一般的な聖数の一つと見なした方がよい。ただ、浦島子の場合、万葉歌では海宮での三年がこの世での何年という明確な表現はないものの、自分の家も里も分からなくなる程時が経過したことが歌われている。さ

らに、丹後風土記逸文では鳥子がタマクシゲを携えて故郷に戻ったところ、三百年以上が経過していたという。それに對し、当該神話では、旧稿で言及したように、浦島子などの異界訪問譚の型によりながら、異界とこの世の時間(13)が連続するという特異な展開を見せていることで、それは天孫のみに許された異界との接続である。

時間の経過で言えば古事記の当該神話の最後に、ヒコホホデミが高千穂の宮に五百八十年坐いまして、御陵は高千穂の山の西にあるといい、ここでホヲリからヒコホホデミへの呼称の変容は新たな神格を得たことを示す。それにしてこの五百八十年の架空性に比べれば、海宮逗留三年は妙にリアリティがある。因みに、日本書紀の当該神話の最後には五百八十年などの年数は記されず、正文にヒコホホデミが「崩」とある。この「崩」の字は、正文でその父ホノニニギ、子のウガヤスキアヘズにもその死の際に用いられ、ともに、天皇家に連なる系譜であることを表す指標である。

四、真床覆衾まどごおふすまと無間勝真間小船まなしかつまのをふね

ヒコホホデミが天皇家に連なる系譜であることを示す表現は他にも見られる。日本書紀一書四で海神が訪れて来た客に試みに逢ってみようと言ひ、三つの床を用意して招き入れた。客は辺床で足を拭き、中床で両手を押し、内床で「真床覆衾」の上に胡坐で坐った。海神はこれによりその客人が天神の孫であることが分かったという。日本書紀一書四には「真床覆衾」の語がもう一箇所見られる。トヨタマビメがウガヤフキアヘズを出産後、「真床覆衾」と草でその御子を包みて渚に置き海に入つて去つていったという。周知のように、「真床覆衾」はホノニニギの天孫降臨の際にも使用されている。神代紀九段正文にはタカミムスヒが「真床追衾」を以ちてホノニニギを覆いて降りまさしむ、同一書四、六では同じくタカミムスヒが「真床覆衾」を以ちてホノニニギに着せまつりなどである。

天孫降臨の「真床覆衾」に関して折口信夫は次のように説く。

天孫降臨の時、真床覆衾を被つて来られたとあるが、大嘗宮の衾も、此形式を執る為のものであると思ふ。(中略) 真床覆衾に包まれて復活せられた事は、天皇の御系統にだけ、其記録がある。¹⁴⁾

「真床覆衾」は大嘗祭において天皇が隠る衾に相当し、当該神話では日本書紀一書四にのみその語が見られ、神話の展開では天孫降臨段の継続の中に位置付けられる。ただ、天孫降臨段ではタカミムスヒが「真床覆衾」をホノニギに着せるというように、祭儀的に記述されているのに対し、当該神話の一書四では「真床覆衾」が儀礼から一步踏み出した物語的文脈の中で語られているという特徴がある。即ち、ヒコホホデミの場合は、海神が三つの床を用意し、そのどれを選択するかという一種の占いのような設定をしたところ、「真床覆衾」を選んだので、天孫であることが判明したというのである。ウガヤフキアヘズの場合で言えば、海神の娘で御子の母親に相当するトヨタマビメにより「真床覆衾」で包まれることで、天孫の系統に属することが示される。ヒコホホデミ、ウガヤフキアヘズともに、ホノニギの時以上に「真床覆衾」が物語展開の上で重要な要素となる機能を有している。

前掲の折口信夫の指摘する「真床覆衾」に包まれることが復活誕生であるならば、アマテラスの天石屋戸隠りからの復活再生も象徴的にそれに相当する。従って、「真床覆衾」に包まれることは密閉された隠りの空間に入ることと同等であることを意味している。ということは、実はヤマサチも初めに海に入る際に密閉された空間を体験している。当該神話ではシホツチがヤマサチを海宮に行かせる時作つた船を「無間勝真間小船」(古事記)、「無目籠」(日本書紀正文)、「無目堅間」(一書一、二)とする。新編全集古事記の「無間勝真間小船」の頭注では次のように説く。

編んだ竹と竹の間が堅く締まって、隙間がない籠をいう。それを船として用いたのであり、船の形に作つたのではない。これを、塩路に乗せるのであり、漕いで行くわけではない。

この「無間勝真間小船」は正に密閉された空間であり、ヤマサチがその中に入るといのは、「真床覆衾」に包まれることと同様な体験をすることを意味している。従って、ヤマサチが「無間勝真間小船」によって海宮訪問することは、その復活再生を示している。

五、父と母の役割

海宮訪問を迎えるのはトヨタマビメと父海神であり、前述したように、日本書紀一書四は海神の占いのような試みで、客が皇孫であることが判明するが、他の伝えでは異なっている。これも先述したことだが、古事記では海神が訪問者を見て「此の人は天津日高の御子、虚空津日高ぞ」と言ったという。これはヤマサチが復活再生したからに他ならない。日本書紀正文、一書二では、海神が八重畳を敷き設けて宮の中に引き入れたと、接待した様を述べている。日本書紀一書一では、トヨタマビメが貴客を「虚空彦といふ者か」と言う。その一書一の一に云はくでは、海神（ここではトヨタマビメとの名がある）が「客は是誰者ぞ」など名を問ひ掛け、ヒコホホデミが「吾は是天神の孫なり」と答えるという問答がなされる特異な伝承である。

古事記では続いて海神がヤマサチを迎え入れる際に、美知（アシカ）の皮と絹畳を八重に敷き、「百取の机代の物」を具え御饗をして、トヨタマビメと婚姻させたのであるのは、接待から婚姻に至る儀礼的表現である。「百取の机代の物」の語句は当該神話の日本書紀には見られないが、古事記にはその前の天孫降臨したホノニニギに対してオホヤマツミが娘コノハナノサクヤビメなどを奉る場面に用いられている。日本書紀九段一書二にもオホヤマツミが娘をホノニニギに奉るに際して「百机飲物」を持たせたとある。これらは婚姻儀礼に伴い多くの物を奉る類型表現だが、他に神代紀五段一書十一でツクヨミがウケモチノ神に饗応される場面に「品物悉くに備へ、百机

に貯みて饗へたてまつる」という記述も見られるから、一般的に多くの品を奉る際の表現でもあった。

そして、当該神話の海神、ホノニギに對したオホヤマツミのように、来訪者と娘との婚姻神話に際しては、父の役割が大きいということが指摘できる。同様の例はオホナムチが訪れた根の国で出会った娘のスセリビメと父スサノヲにおいても言える。特にオホナムチの場合は根の国から帰還する時に生太刀、生弓矢、天詔琴などの呪物を持ち来たりて、それらで兄達を退治したということと、当該神話のヤマサチが海神から呪力のある珠や鉤などを得、地上に戻ってそれらの呪物により兄を服従させたということとは、前述した通り対応している。ただ、当該神話の海神は娘の父であるとともに、ヤマサチに對して失った釣り針を探すのに協力し、珠や鉤を与えるなど、主体的に関わるところが、根の国のスサノヲとは差異も認められる。

当該神話の日本書紀正文、一書二では、トヨタマビメが最初に客人が来たなどの事情を父母に語ったとあるのに、その後は父のみで母は登場しない。その点、コノハナノサクヤビメ、スセリビメにおいても全く母の影さえ感じさせないことは同断である。一方、当該神話で母という語は用いられていないが、母に相当するのはウガヤフクアヘズを出産したトヨタマビメである。日本書紀一書三でヤマサチが「児の名、何に称けば可けむ」と問うたのに対し、トヨタマビメが御子の名を名付けたとある。母が御子の名を付けるのは、垂仁記で天皇に聞かれてサホビメが御子にホムチワケと名を付けたという例が想起される。

従って、母の役割は御子の名を付けることと言える。一書三では続いて、亦云はくとして、婦人を取り乳母、湯母、飯嚼、湯坐とした、これが乳母を取り児を養う縁とあり、垂仁記ではその神代紀の記事を受ける形で、御母(乳母)、大湯坐、若湯坐を定めて御子を養育することを母サホビメが天皇に申している。神代紀、垂仁記の文脈では乳母などを定めるのは前者ではヤマサチ、後者では天皇となるが、当該神話でトヨタマビメがその妹のタマリヨリビメを実質上の乳母として選んでいるわけだから、御子の乳母などの選定も母の役割と考えられる。

六、歌謡二首と地の文

日本書紀一書三ではトヨタマビメが御子に名を付けてから、海を渡って去っていくのに対し、ヤマサチが歌を歌い（書紀歌謡5）、その後トヨタマビメが報歌（書紀歌謡6）を奉ったという。

沖つ鳥鴨著く島に我が率寝し妹は忘らじ世のごとも（書紀歌謡5）

赤玉の光はありと人は言へど君が装し貴くありけり（書紀歌謡6）

当該神話の他の日本書紀には見られない歌で、古事記ではトヨタマビメ、ヤマサチの順で歌われ、歌も異同がある。

赤玉は緒さへ光れど白玉の君が装し貴くありけり（古事記歌謡7）

沖つ鳥鴨著く島に我が率寝し妹は忘らじ世のごとに（古事記歌謡8）

日本書紀一書三と古事記の右の歌謡とそれをめぐる地の文を比較していくが、既に指摘されているように、海宮訪問譚に歌が伴っているのは丹後風土記逸文の浦島子の話にも例を見る。⁽¹⁵⁾

常世辺に雲立ち渡る水江の浦島の子が言もち渡る

倭辺に風吹き上げて雲離れ退きをりともよ我を忘るな

子等に恋ひ朝門を開き我が居れば常世の浜の波の音聞こゆ

右の一首目は「会ふことの難きを知」った島子が海を隔てた「をとめ」に歌い掛けたとされる歌で、自らの名を詠み込んでいるが、一般的には編纂時などに追加されたものと解されている。二首目は「をとめ」の答え歌、周知のように、仁徳記で故郷吉備に去って行ったクロヒメが天皇を慕って歌ったとされる歌の異伝歌である。三首目は島子が常世を偲んで歌ったもの、以下後の人の歌が続く。これらの歌は後の人が島子などに仮託して詠んだと考え

られるにせよ、「会ふことの難き」鳥子と「をとめ」が気持ちを通じさせるための機能を果たしている。

右の日本書紀一書三の書紀歌謡5は、ヤマサチが丹後風土記逸文の鳥子同様、海宮との隔たりを埋めるべく、海宮での生活を回想し妹への思いを歌に託す。それに対して、トヨタマビメは

其の児の端正しきことを聞き、心に甚だ憐び重み、復帰り養さむと欲すも、義に於て可からず。故、女弟玉依媛を遣して、来し養しまつる。

として、タマヨリビメに託して報歌(書紀歌謡6)を奉る。この歌に関しては「赤玉」と「君」が何を指し示すかによつて見解が分かれ、古代歌謡全注釈は次のように説く。

豊玉姫は海神の国に帰つたのち、生まれた御子が美しいことを聞いて自ら養育したいと思つたが云々という説明があるために、姫の歌は、(中略)御子(赤玉に譬える)と彦火火出見尊を比べて、後者を賞揚しているかのように見える。

あるいは、内田賢徳は、応神記のアメノヒボコ説話の「赤玉」を根拠として、当該歌の「赤玉」を生まれた子に類想されると解したが、それらに対して青木周平が異論を唱える。青木論文では内田説について、アメノヒボコの異伝ともいふべき垂仁紀のツヌガアラシト説話で「白石」が「美麗童女」に変じたと伝えるから、「赤玉」を「生まれた子」と断じるのは当たらないとする。さらに、青木が、トヨタマビメの「心に甚だ憐び重み」(右の引用文)とある「御子」を養育したいという心情を、タマヨリビメに託すのであると論じるのも首肯できる。加えて言えば、トヨタマビメは御子の「端正しきことを聞き」とあるから、母としての心情が持続していると捉えるべきで、書紀歌謡6で歌うのは御子に対する思いであることは間違いない。従つて、書紀歌謡6の「赤玉」は天孫ヤマサチ、それにもまして「御子」である「君」の装いが貴くあることを讚美している。それは青木が言及するように、海神との関係を保証しつつ、天孫の血統を讚美することに他ならない。

一方の古事記歌謡7はどうか。その歌の前の地の文には次のようにある。ヤマサチがトヨタマビメの出産の際の「見るなの禁」を犯したために、トヨタマビメは「はづかし」と思い、「海坂」を塞ぎて帰っていく。しかし、その後、

其の伺ひし情を恨むれども、恋ふる心に忍へずして、其の御子を治養す縁に困りて、其の弟玉依毘売に附けて、歌を献りき。

と記述される。古事記においてトヨタマビメはヤマサチとの出会いと同様、主体的に行動して先に歌を献っている。矢嶋泉は古事記の文芸性を論じる中で、トヨタマビメが先に歌うことにより、ヒメの怨念・憤怒を解消・中和する作用があるとの見解を述べている⁽¹⁸⁾。また、旧稿では、右のトヨタマビメの心情・行動と允恭記の軽太郎女、別名衣通王⁽¹⁹⁾が軽太子に「不堪恋慕」して「献歌」したという記述を比較して、允恭記が当該神話の右の場面を踏まえたのではないかと言及した⁽¹⁹⁾。古事記歌謡7の「赤玉」に対比される「白玉」は、「わたつみの持てる白玉」(万葉集七・一三〇二)などに見られるように、海神の所有するものと見なされており、歌全体に関しては壬生幸子が次のように指摘している。

陸産の赤玉に優越する海産の白玉を比喩的に用いて、「虚空津日高」であったホヲリノミコトが海神の娘との婚姻を通して海の呪能を手中にし、「天津日高日子穗穗手見命」となることを表現している⁽²⁰⁾。

概ね首肯される見解である。ただし、壬生論では書紀歌謡6の「君」をヤマサチとする通説に賛成しており、また古事記が日本書紀一書三より先立つとは考えられないなどと二伝を前後関係で捉える点は従い難い。

七、当該神話の系統論

内田賢徳は当該神話の古事記と日本書紀一書三などの関係について次のように述べている。

『記』の配列は高い統一性をもっており、予めあったその形が『紀』のように零落したとはおよそ考えにくく、
紀5、6のような継起があつて、『記』はそこから一つの主題へと統一性をもつたと考えるべきである。⁽²¹⁾

一般的に古事記が日本書紀の正文、一書に比べて統一性を有するというのは理解されるが、日本書紀が零落しているとは言い難い。本稿で今まで述べてきたように、日本書紀の特に一書はそれぞれに独自性が見られると言つた方がよい。一方、荻原千鶴は、古事記と日本書紀一書三を表現の類似を理由に同系統と見る。⁽²²⁾さらに、荻原論文では、他と相違して釣り針発見の後に婚姻となる本文(本稿の正文)と一書二、海神の助力が干満珠によらない一書一と四をそれぞれ同系統と見なす。荻原論文に対しては、前述したように、古事記と一書三の歌謡の順や内容が異なること、一書二は「即ち口女の魚を以ちて、御おほみものたまつに進らざる所以は其の縁なり」という独自記事があること、一書四は先述したことだが、「真床覆衾」という他伝にない語が用いられていることなどから、反論が可能である。他方、榎本福寿は、当該神話の詳細な分析に基づき荻原論を批判しつつ、まず日本書紀本伝(本稿の正文)が存在し。そこから一書一と一書三、一書二と一書四の系統が考えられ、最終的に古事記に至るといふ系統論を展開した。ただそれでも次のように言及する。

この二組の組み合わせは決して固定的なものではない。(中略)取り上げる対象をかえれば、組み合わせもかわる。言いかえれば、対象をかえても、組み合わせがかわるだけでしかない。柱となる内容をめぐって二組の系統に分かれたように、所伝のもう一つ別の柱となる内容に関連して、やはり各一書が系統的なあらわれの違いをみせる。⁽²³⁾

要するに、榎本は系統論が危うい根拠に基づいていることに自覚的であり、その点で萩原論との違いが認められる。本稿は当該神話の異伝に対する系統論の方向には与しないが、それぞれの異伝の独自性を考える際には、当然のことながら、それらの異伝の表現の差異を見極めることが肝要となる。その指標としてはその他伝と異なるキードワード、あるいは、一書二の口女という魚を天皇が食しない「縁」、一書三の御子の養育のために乳母や湯母などを定める「縁」などのような起源を示す記述などが挙げられる。言うまでもなく、記述から逸脱した我々の思い込みによる読みは厳に慎まなくてはならない。

当該神話に対する系統論的読みに関して、本稿の立場を表明したのだが、そのような研究史に関する見解は論の初めに記すのが常道ではある。しかし、本稿の読みを提示してから、従来の研究史を繕く方法もこの場合は有効かと考える。

結

以上の考察をまとめると次のようになる。

ヤマサチにはホヤリ、ヒコホホデミの二つの名が存在し、古事記はほぼ前者を、日本書紀はその多くが後者を用い、日本書紀一書四では二つの名の併用が行われており、前者が兄弟に通じる名であるのに対し、後者は天孫であることが強調された名である。当該神話の冒頭では、ホヤリ・ヒコホホデミ（ヤマサチ）とホデリ・ホスセリ（ウミサチ）兄弟がほぼ対称性の存在という記載のされ方をしていたが、サチ換え以降はその対称性に綻びが生じ、前者の後者に対する優位性が顕著になっていく。ヤマサチの海宮訪問の初めのトヨタマビメとの出会い・婚姻では古事記がトヨタマビメの主體的行動を描くのに対し、日本書紀では海神、あるいはヤマサチ主導ことが展開する。

ヤマサチの海宮三年逗留は浦島子の話と通じており、そのような話型が先行して話が進行する。日本書紀一書四は、ヤマサチの海宮訪問とウガヤフキアヘズの誕生の際に「真床覆衾」が用いられ、その前の段のホノニニギの天孫降臨やアマテラスの石屋戸隠りとともに、復活再生儀礼に関わることが示される。その「真床覆衾」の隠りの空間はヤマサチの海宮訪問する際に乗った「無間勝真間小船」とも通底しており、ヤマサチの海宮訪問そのものが復活再生の位相を有していた。ヤマサチを迎えた父海神は娘の婚姻を手助けする役割を果たし、ヤマサチの御子ウガヤスキアヘズはその母トヨタマビメにより命名され、乳母などの選定が行われる。当該神話の古事記と日本書紀一書三の末尾の歌謡のトヨタマビメの歌と地の文は、古事記ではヒメの主體的な恋情に基づく夫に対する讚美であるに對し、日本書紀では御子への讚美というように意味合いを異にしている。最後に当該神話の従来の系統論などを批判的に受け止め、古事記、日本書紀の記述に即した読みの必要性を指摘した。

なお、当該神話を考えるには、他に、ウミサチがヤマサチの「守護人」まもりびと（古事記）、「俳優わきまの民」（日本書紀正文、一書四）などになるとの記述から、ウミサチの末裔の隼人による隼人舞に関する事、あるいは、トヨタマビメの所謂「見るなの禁」をヤマサチが破り別離に至ることなども重要な要素だが、それらについては旧稿（24）で取り上げたのでそれに譲る。

注

（一）次田真幸「海宮遊行神話の構成と阿曇連」（『日本神話の構成』明治書院 一九七三年）、三宅和朗『記紀神話の成立』四章「海山幸神話」（吉川弘文館 一九八四年）、萩原千鶴「海宮遊行神話諸伝考」（『日本古代の神話と文学』塙書房 一九九八年）などがある。

（二）榎本福寿「海幸山幸をめぐる所伝の展開」（『京都語文』一〇号 二〇〇三年一月）。

（三）日本書紀の引用は新編日本古典文学全集『日本書紀1』（小学館 一九九四年）にほぼ従った。なお、日本書紀正文という名称

も同書による。また、古事記の引用も同新編全集『古事記』（小学館 一九九七年）にほぼ従う。

(4) 梅田徹「日向三代におけるヒコホホデミワタツミの宮訪問条の主題と構想」（神野志隆光編『古事記の現在』笠間書院 一九九九年）。

(5) 呉哲男「さちー」「さち」の交換——（吉田修作編『ことばの呪力』おうふう 二〇一八年）。

(6) 吉井巖「海幸山幸の神話と系譜」（『天皇の神話と系譜』塙書房 一九九二年）。

(7) 神田典城「古事記神話における異界」（『古事記の神話 古事記研究大系4』高科書店 一九九三年）。

(8) 吉田修作「『見感^めで』と『見驚^{かし}き畏^{かし}み』」（『古代文学表現論』おうふう 二〇一三年）。

(9) 瀬間正之「『海宮訪問』と『経律異相』」（『記紀の文学表現と漢訳仏典』おうふう 一九九四年）。

(10) 松本直樹「トヨタマビメとスセリビメ」（『古事記の神々 上 古事記研究大系51』高科書店 一九九八年）。

(11) 荻原千鶴「浦島子伝承の成立と海宮遊行神話」（『前掲書注1』など）。

(12) 次田真幸「海人族の伝承と古代歌謡」（『御茶の水女子大学人文科学紀要』一五卷 一九六二年三月）。

(13) 吉田修作「ヒコホホデミと垂仁天皇の『崩』」（『前掲書注8』）。

(14) 折口信夫「古代人の思考の基礎」（『折口信夫全集』3巻 中央公論社 一九九五年）など。

(15) 壬生幸子「『古事記』の海宮遊行神話」（『記紀・風土記研究』おうふう 二〇〇九年）。

(16) 内田顕徳「萬葉の知」（『塙書房 一九九二年 二二二—二二五ページ』）。

(17) 青木周平「神代紀—書と歌」（『古代文学の歌と説話』若草書房 二〇〇〇年）。

(18) 矢嶋泉「所謂『古事記』の文芸性」について——火遠理命と豊玉毘買命の唱和をめぐって」（『青山語文』二〇号 一九九〇年三月）。

(19) 吉田修作「兄妹の恋歌物語」（『古代王権と恋愛』おうふう 二〇一八年）。

(20) 壬生幸子前掲論文（注15）。

(21) 内田顕徳前掲書（注16）。

(22) 荻原千鶴前掲論文（注1）。

(23) 榎本福寿前掲論文（注2）。

(24) 吉田修作「古代王権と芸能伝承」（『前掲書注19』、「見るなの禁」（『前掲書注8』）。