

古事記・日本書紀にみる文章と文体、及び天照大御神と鏡

毛利 正守

ただいまご紹介にあずかりました毛利でございます。

「古事記・日本書紀にみる文章と文体、及び天照大御神と鏡」と題してお話をさせていただきます。ここに資料を挙げていますが、順次、その資料を読み上げていくような形で進めていきたいと思います。

まず、文体のほうの「古事記・日本書紀にみる文章と文体」から始めます。特に東南アジアを中心に眺めますと、自國でみずから文字を発明する国として、中国、漢族の中国があります。それに対して、他国から将来した文字を使用する国としまして、古代日本、古代朝鮮、古代ベトナム、及び中国内の少数民族のナシ（納西）族などがあります。自國で文字が発明される場合、およそその国、中国なら中国の言語構造に則った文字・文章が成り立つということになります。もちろん、当初はその国の小地域から始まり、またその国自体でも創造的に変化を遂げていくこともあります。それに対して、他国からの文字を使用する場合は、自国の口頭言語（話し言葉）に対し、書記言語（書き言葉）がかけ離れた形で存在するというのは、特に、将来了した文字を使用する当初の頃が顕著であろうかと思います。異なる言語構造を持つ国に他国の文字が伝来するとき、その文字、さらには文章に至るまでをも自國に適合させるには、大きな困難と長い年月とが余儀なくされます。

日本にあつても、漢字が伝來した当初は、中国・朝鮮半島からの渡来人、また漢文を学習した少数の日本人によつ

てのみ書記行為がありまして、日本のこととを書記しながらも中国語文（漢文体）でしか書きようがなかつたと考えられます。それ以降の書記言語が漢字ばかりの奈良時代にありますても、律令官人たちが記す文章は漢文体が尊重されたということなどについて、我々が高校などで習いますいわゆる橋本文法の橋本進吉氏の『国語学概論』（岩波書店）等に詳しく述べられております。それと同時に、一方で、口頭言語と書記言語とが遊離したままでは極めて不自由不便であり、書記言語を日本語のほうに近づけるような努力も払われました。そうしたことは古代朝鮮でも行われておりまして、それが日本に影響を与えるということもありました。ここに、漢字を駆使しながら日本語を意図して記す文章・文体の誕生を見ることになります。ただし、その日本語は口頭言語そのものではなく、またそれまでにはなかつた漢語をそのまま用いることなどによつて生まれる新たな日本語をも含むものであります。現在でも日本語を書く場合に、漢語をそのまま音読みするものもあるわけであります。口頭言語と書記言語の違いが不自由・不便であるというのは、常にどこにでも当てはまるというわけではありません。そのことが、結果的にそれほど不便・不自由であるとは認識されないケースもあり得るからです。それは、中国少数民族のナシ（納西）族等がそのケースであろうかということでありまして、漢字（漢語）を現在も使用するのはもちろん中国の漢民族でありますが、中国内の少数民族は、それぞれ漢語（中国語）とは異なる口頭言語を持ちながらも書記言語は一般に漢語であります。この点、口頭言語と書記言語の違いによる不便・不自由さといったことが関わりますが、そのことについては、この後にも少し取り上げていきたいと思います。

日本語と言語構造（語順等々）が近似する、大変似ている言語というのは、朝鮮語、またモンゴル語、チベット語、ビルマ語、及び中国少数民族のナシ語等であります。そのうち、現在も書記言語として漢字（漢語・漢文）を使用している中にナシ族があります。中国少数民族のナシ族の言葉でありますナシ語というのは、チベット・ビルマ語派に

属しているといふこと、これは京大の教授である西田龍雄氏、もう亡くなられておられます、「ナシ語」（『言語学大辞典 第2巻』）といふ論の中で論じられております。また同じく西田氏は、「チベット・ビルマ語と日本語」（『岩波講座12 日本語の系統と歴史』）の中で、日本語とチベット・ビルマ系言語と同じ祖形から来源しているという仮定に、私は立つてゐる」と述べられ、日本語とこの語派（語系）との音節構造、あるいは形態素の語幹構成、基礎的語彙、動詞の形態及び活用形、形容詞等々にわたつての比較を精緻に行ひまして、「私が考へてゐる日本語系統論、つまりチベット・ビルマ語系の言語と日本語が同系統であるという構想」について具体的に論述しておられます。ナシ語はこのチベット・ビルマ語派に所属しております、実際、日本語とナシ語とは言語構造、また文法構造において、多くの面でその近さをうかがうことができます。

今回は両言語が同源とか、また同じ祖形から出るといった問題は取り扱わないことにいたします。日本語とナシ語とは、自立語（いわゆる名詞や動詞など）に助詞や助動詞などの付属語がつくことによつて文法的機能を示す膠着語であります。それに対しまして中国語は孤立語であります。膠着語としてある日本語及びナシ語は、孤立語である中國語とは、異なります。それから、語順も、日本語とナシ語は「S+O+V」つまり「主語+目的語+述語」（→が→を→する）、たとえば「私は果物を食べる」という語順であります。中国語の「S+V+O」、「主語+述語+目的語」型の「私、食べる、果物」と異なつております。また、日本語もナシ語も音節構造において、開音節（一つの音節が「か」(ka) や「す」(su)、「と」(to) などと母音で終わる）であり、閉音節を有する中国語と異なつております。

中国語

中国語をナシ語の語順に並べ替えたかたち

他回_レ頭越_ニ過拉都口_一

他 頭 回 拉都口 越過

來_二到白沙街_一

白沙街 来到

※（ナシ語はこういう語順に、結局、助詞・助動詞がついているということである。もちろん、ナシ語は「老師・学生」などの言い方、発音ではない）

中国語とナシ語を比べてみるとどういうことになるかという点で挙げていますが、中国語では「老師教_二學生漢語_一」というように「學生に漢語を」が下に来て、「教える」が上に来ます。あるいは「他回_レ頭越_ニ過拉都口_一」は、彼は頭をめぐらしてと、そこでひっくり返り、また拉都口_一を越過する、越え過ぎていくとひっくり返り、あるいは「來_二到至白沙街_一」（白沙の街に來_二至る_一）というように、いわゆるひっくり返る倒置方式_{（ひっくり返る・倒置方式）}といふのは、日本語から見ての把握であります。その下のほうですが、中国語をナシ語の語順に並べかえてみました。そうしますと、結局ナシ語は、「老師 學生 漢語 教（老師（先生）は、學生に漢語を教える）」といった語順になります。また、「他 頭 回 拉都口 越過（彼は頭をめぐらし、拉都口_一を越過する）」となり、次も「白沙街 来到（白沙街に來到る）」という語順となります。このようにナシ語はかかる語順であつて、しかも助詞や助動詞がつくという形をとります。もちろん、ナシ語は「老師・学生」などの言い方や発音ではありませんが。

そこで次に、日本語、中国語、ナシ語の三つの言語を比較してみます。

①日本語

あなたの家から大学に着くまで、どのくらい時間がかかりますか？

②中国語

従_二「你家」到_二「大学」要_二「多長時間」_一。_二

③ Ngvl gge yegoq nee dalxof ba ssei feizhu kai lei?
 あなた の 家 かへ 大学 着く じへい 時間 かかる。

① 日本語

私は狼を射る。

② 中国語

我 射 狼

③ ナシ語

Ngeq nee paqkee dol kail.

私 は 狼 を 射る

まず最初の例文の日本語から見まよ、「あなたの家から大学に着くまで、どのくらい時間がかかりますか?」_二

いう日本語におきまして、中国語では「従_二「你家」到_二「大学」要_二「多長時間」」、あなたの家からとじへん、「従」が上に来まして、そして「大学に至る(着く)」も「到」がひっくり返り、そのあと「要する」が上に来て、「多く長い時間」を」が下に来るという語順であります。

それに対してもナシ語は、発音をローマ字で書いていますが、「Ngvl (あなた) gge (の) yegoq (家) nee (かへ)」とこ_二日本語と同じ語順であり、助詞も日本語のようになります。次は「dalxof (大学)」「ba (着く)、 ssei (じへい) feizhu (時間) kai lei (かかる)」ふやはり日本語と同じ語順であります。その次の例文は短いもので、日本語

では「私は狼を射る」であり、中国語は「我 射 狼（私、射る、狼）」であります。それに対して「Ngeq（私）nee（は） paqkee（狼） dol（を） kail（射る）」と、やはり日本語と同じ語順であり、日本語に見合う助詞がつきます。

ナシ語は日本語と言語構造が近似しております。現在もナシ族同士はナシ語を用いて話し、一方、日本人も日本語で話すのですが、次の点でナシ族と日本人との間で大きな相違があると言えます。日本人は書記する場合も現在日本語であります。ただし、口頭言語と同じでないことは、今、言つたとおりですが。しかし、ナシ族は書記する場合はナシ語で書くということがなく、ナシ語とは言語構造を異にする漢語（中国語）で記すということであります。

口頭言語と書記言語とが遊離したままでは、極めて不自由・不便であると先に述べましたが、その不自由さ・不便といふことが常にどゝにでも当てはまるわけではありません。ナシ族のように、口頭言語と書記言語とが異なつたまま存続し、現在に至つてはいるといった現実があるからであります。このナシ族の在りようは、あるいは不自由・不便という以前に、ナシ族という少数民族が、中国国内で中国語を話す大多数の漢民族の中で居住しており、まずはその点が日本と大きく異なるところであると言つてよいかと思います。周りが漢民族であるとき、ナシ族同士はナシ語を話しても、漢民族と話す機会も大変多く、その場合は中国語で話すことになり、おのづとナシ族はナシ語と中国語のバイリンガルになると考えられ、実際確かに現在もナシ族はバイリンガルであります。私の経験からも、夏休みを利用して調査に行きますと、ナシ族の人が二、三人いてずっとナシ語で話しているんですが、後ろのほうに漢民族がいて、ひょっと後ろを見て、もう漢民族の人と中国語で話すといったことを幾度も見ました。

たとえば日本における共通語と方言、また中国における北京語と上海語あるいは他の方言といったごとく、一般にそれぞれが二つの話し言葉（共通語と方言）を持つておりながら、書記言語としては通常方言で書くことはせず、共

通語で書いております。中国語とナシ語とは、しかし大きな差のある異なる言語であつて、共通語と方言といったごとき関係をはるかに越えた存在であります。少数民族ナシ族がそのはるかに越えた異なる言語である中国語も話すといつたバイリンガルが定着しているのは、今、申し述べましたが、常に漢民族と接触しているゆえのことであり、また中国の教育の成果でもあります。

ナシ族間ではナシ語で話しますが、みずからの文字は持つていません。限定された宗教でのトンパ文字というのがあります。これは宗教に関わる一部の人、現在はその宗教もだんだんとトンパなる人が少なくなつてきて、余りそれも使われません。むしろ観光産業などにこのトンパ文字が使われたりしますが、みずからの文字を持たないナシ族は、中国語（漢語）をも話すというバイリンガルであることが大いなる助けとなつて、中国語をそのまま記し、それをまたそのまま中国語で読むことがある程度スムーズに行われています。その中国語の漢字にナシ語を当てて訓字、日本人の我々が普通に使つてている訓字として用いたり、また漢語文をナシ語で読んでいく、ナシ語で訓読するということは、ナシ族の書記が始まつて以降行われていない。こうした資料を見出すことができません。現在も漢字にナシ語を当てたりして訓読するなどといった行為は、一般に行われおりません。

今年も調査に行き、その経験からのことですが、ナシ族の人たちは、たとえば「山、川、谷、告、活、救」などの漢字は、ナシ語ではどう訓むのかというような質問をしてみますと、漢字・漢語を小学生のころから学んでいますので、やさしい漢字についてはナシ語で訓むことができても、多少難しい漢字——動詞などにおいて特にそうなんですが——になると、一体どう訓むかを考え込んでしまうということがあり、それよりも何よりもそのような質問を受けることが一般にはないとナシ族の人たちは言います。日常生活においてこうした考え、またそのような発想をすることが普通ないと答えたこと（ナシ語と中国語を比較研究している研究者は別であります）、その答えたことには、

日本人である私にとつてある意味で衝撃的でありました。日本人にとつて漢字の音、山なら「サン」等という音とともに、日本語でどう訓むかといえど、山は「やま」と訓むことなど、これは日常茶飯のことであつて、ナシ族の人たちが今言いましたような反応を示すことは極めて意外でもありました。

そこで、一つの仮定を考えてみました。日本にあつても、たとえば漢字が伝来すると同時に、日本の国土に大多数の中国人が渡来して日本人をはるかに上回る状況となり、日本人の周りがいずれも中国人であるなどといったことを仮定するならば、日本人同士では日本語を話すけれども、周りの大多数の中国人とは中国語で話すというバイリンガルとなつて、その場合、日本人はみずからの中文字を持たないゆえに、書記する中国語文（漢語文）がそのまま行われ、その際、バイリンガルであることも手伝つて、中国語文で記すことにそれほど不便・不自由さを感じることはないといふことにもなろうかと。その場合、漢字に日本語を当てたり、漢語文を日本語で訓読したりするといつたことも一般に行われないことになり、現在のような漢字平仮名まじり文で、およそ口頭言語と同じような書記言語を持つといふようなことは生まれず、ある意味でナシ族と同じような様相を呈することになつたであろうと、こんなこともよつと考へてみたりもします。ただし、漢字の伝来とともに、もちろん大陸の人たち（中国人、また朝鮮半島の人たち）も渡來したのでありますが、大多数であつたといふような仮定の状況はなく、また中国（大陸）からは海を隔てた日本にありましては漢語文（漢文体）が行われるとともに、その漢文体を日本語に近づける努力が行われるようになつていつたであろうということです。

漢語文の漢字にナシ語を当てるなどをせず、また、ナシ語で訓読することをしないナシ族の書記言語と比較するとき、日本での書記の在りようというのは注目されてよいかと思います。日本にあります、既に奈良時代から——これは漢字ばかりの時代——漢字に日本語を当て、また日本語として訓読するといつた行為が行われるのであります。

それはまさに漢字のみを使用しながらも、書記の上で日本語を目指していることになるだろうと思します。

漢字ばかりの時代（奈良時代）において、漢字に日本語を当てて日本語の書記を目指すといつても、本来日本では文字がなく、文章は漢文体から始まりました。その漢文体が書記の全てであつたことを思うとき、そのあり方が長く続いて——漢字が入つてあまり年月が経たない頃、鉄剣などに記された漢字は、たとえば四七一年の稻荷山鉄剣銘などがありますが、それ以降も長く続いて——、先ほど見ました中国語独自の返読方式（倒置方式）にも馴染んできて、日本語の語順に直すことなくそのままひっくり返った形、すなわち古事記、また萬葉集という日本の和歌を記すものにもひっくり返つたものがありますが、「埋_二其溝」（埋める 其の溝を）（古事記上巻）、あるいは「執_レ梶間無（執る 梶を 間無く）」（萬葉集、巻11・二七四六）などのあり方で日本語を記すことが行われるようにもなつたと考えられます。そもそも日本にあって、日本人みずからが文字を発明しておれば、そのような返読方式というような書記のあり方も起こらなかつたであろうとは思いますが。一方、「種々味物取出而」（古事記、上巻）、「河向居而」（萬葉集、巻10・二〇三〇）のように、「くさぐさのうまし物を」、その下に「取りいだして」、「河に向き居て」とひっくり返るのではなくて、日本語の語順どおりに漢字を並べることも行われたりしました。したがって、日本語で書記することを目指すといつても、初めから一つの統一的な書き方・書記が行われたということではありません。しかし、統一された書式でなく、ひっくり返つた形のままで、その漢字に日本語を当てるものをも含めて、私は「書くことにおける日本語」「書記における日本語」を形づくつていったと見てよいと考えます。先ほど挙げました橋本進吉氏は『国語学概論（下）』（岩波講座 日本文学）の中で、奈良時代、漢字ばかりで日本語を書く方法としまして、

（一）全部萬葉仮名を用ゐるもの

之良受・美留比等

(二) 漢字漢文の訓読法によるもの

不知・見人

(三) 右両種を混用したもの

知受・見流人

と記しています。(一)の「全部萬葉仮名を用いるもの」から順次説明しておきますと、たとえば「美留比等」は「美」が美しいとか、「留」が留まる、「比」が比較する、「等」が等しいなどという意味は捨象して、今で言う平仮名のような「美留比等(みるひと)」という漢字(萬葉仮名)で書いているということです。(二)は、漢字漢文の訓読法によるもので、中国と同じように「不^レ知(知らず)」と、ひっくり返るもの、また、「見人(見る人)」というふうに書くものであります。(三)は、(一)(二)の両種を混用したもので、「シラズ」が(二)のようにひっくり返るのでではなくて、「受(ズ)」という萬葉仮名を用いたり、「見流(ミル)」の「流(ル)」を補つて「見流人」と書いたりするものであります。

さらに橋本氏は、文章になると次のようになると説明しています。

(甲) 全部萬葉仮名で書いた萬葉仮名文

(乙) 主として漢文式に書いて、之を訓読すれば、その日本語となるやうに書きながら、処々、その語句を写すに適切な、誤読の憂なき漢字が無い為に(一)又は(三)の方法をまじへ、又は漢文としては不必要的な文字を加へた古事記のやうな文

(丙) 日本語の順序のまゝに、各の語句を(三)の方法を主とし、時として(一)(二)等の方法をまじへて写す

したもの

右は、日本語文を記すのに、文章として（甲）～（丙）のごとき書き方があり、（甲）は萬葉集の仮名書きの巻々、（乙）は古事記など、（丙）は祝詞や宣命などがそうした記し方ということになります。

中国では存在しない日本語の和歌の書記においても、特に付属語は、日本語の語順ではあり得ない、先ほども少し挙げましたが、たとえば「野守者不_レ見哉（のもりはみずや）」の打ち消しや「何時可_レ將_レ示（いつかしめさむ）」、示そうという意志の「む」、将来の「將」がひっくり返るなどといった返読方式が多数存在します。それから、自立語であっても、「執_レ棍（とる かじ）」と、前述のごとく散見します。こうした在りようであってもしかし、これは日本語を目指して記したものであると言えます。和歌ではなく散文というのは中国でも記されるので、日本での散文にあつてはこうしたひっくり返る返読方式は和歌などよりも多く存するということになります。

古事記は、漢文体で書くことを目指す日本書紀、後でも少し述べますが、その日本書紀と異なつて、日本語を書くことを意図して記された作品であると言えます。私は特に日本語を目指すその文章を「倭文体（やまとぶんたい）」と称することにしています。従来こうした古事記の文体は変体漢文体、あるいは和文体と称されてきましたが、それはいかがか、その捉え方は的を射ているとは言えないであろうと考えています。

倭文体で記すことを意図しながらも返読方式のものが存しますが、その返読方式にあつても、古事記を見ていてと注として訓注があります。それによつて知られることですが、古事記の冒頭のほうの一文を見ますと、「二柱神（イザナキ・イザナミ）、立_二天浮橋_一而_二」とひっくり返った書き方になつており、その「立」の下に、「訓_レ立、云_二多々志_一（「立」を訓みてタタシと云ふ）」という訓注があります。この訓注は、倒置の「立」を音読するのではなく、「たち」か「たたし」のうち、「たたし」—「たつ」の未然形「たた」に尊敬の助動詞、その連用形がついたものです—

という倭語で訓むことを示しています。訳せば「天浮橋にお立ちになつて」ということになります。更にこの一文には、続いて漢文体ではあり得ない音仮名で「許々袁々呂々邇」と記されています。音仮名は、今でいう平仮名のような働きをもつたものであり、ここは海水をかき回すときの音（コヲロコヲロ）を表わす擬声語です。倭語としてのこの擬声語を知らない当時の中国人が見てもこれは分からなかつたでしょう。このように古事記は、漢文体で書こうとはしておらず、日本語文、即ち「倭文体」を意図して書いているということあります。あるいは「阿那邇夜志、愛袁登古袁」（古事記、上巻）、これは「何とまあ、立派な男性よ。」の意で、イザナギに対しイザナミが言つた言葉です。また、「阿蘇婆勢其大御琴」（同、中巻）は、「阿蘇婆勢」がひつくり返っています。この「阿蘇婆（アソブ）」という言葉は広い意味がありまして、琴などを弾くという意味でも使つており、この場合はその大御琴を弾くという意です。その「弾く」のほうの「阿蘇婆勢」がひつくり返つて、しかもそこが音仮名なのです。倒置の動詞自体が、同じく漢文体ではあり得ない音仮名「阿蘇婆勢」で記されていること、こうした点からも古事記は日本語を目指して記された文章であると把握されます。また、中国語（漢文）にも敬語はないことはないんですけども、特に日本人は対人関係をより尊重する形で敬語を多く使つております。その敬語が古事記の中に、例えば「此二柱神者、並独神成坐而（此の二柱の神が、みなひとり神にお成りになつて）」（同、上巻）とか「従而仕奉乎（従つて仕え申すか）」（同、中巻）と、謙讓語の「奉（まつる）」など、多数見られることも、古事記が倭文体であることを証するものであります。漢文体を志向する日本書紀には実際、音仮名で記す語は一般になく、敬語もごく少数であります。

更に日本書紀を見ますと、日本書紀は從来から言われているとおり、古事記とは異なつて漢文体で記されています。まず、古事記の訓注に対し、漢文体であることがよくうかがえるということで、日本書紀の訓注を見ることにします。具体的な例から見ておきますが、日本書紀の中には次のような訓注があります。「濯_ニ於_ニ天真名井_一・齟然咀嚼_ニ」

の「天の真名井に濯ぎて」の下の四文字「酔然咀嚼」に対し、注が、この四文字は「此云佐我弥爾加武」（此には佐我弥爾加武と云ふ）（サガミニカムとは、かみにかむという意）とあります。この注の「此（此には）」というのは「日本では」の意であつて「日本ではサガミニカムと云ふ」というものであります。日本書紀のこの注記は、古事記の注記のように本文そのもの、先ほど見ました「立」なら「立」そのもの、本文の中の「立」を倭語で訓むことを示すといった、そういう注ではなくて、漢文体としての本文から離れて「此（ここ）」、すなわち「日本ではサガミニカムと云ふ」というものであります。つまり古事記は本文自体を訓で訓むことを指示しているのに対し、日本書紀では漢文体の本文は漢文体としてあり、その本文からは離れて、日本ではこのように云うということを指示しているわけです。

古事記の訓注は「訓レA、云レB」（Aは本文の語句、Bはその訓み。「Aを訓みて、Bと云ふ」という注であります）ですが、日本書紀の訓注は古事記と違つて、「A、此云レB（A、ここにはBと云ふ）」という方式であります。従来、これを「A、これをばBと云ふ」と捉えて、本文の語句そのものをBと云う、すなわち本文の「酔然咀嚼」をそのまま倭語の「サガミニカム」で訓むのだと考えてきたのですが、もうお二人とも亡くなつておられますが、かの著名な亀井孝氏は、「古事記は、よめるか」（『古事記大成』3、平凡社）で、また築島裕氏は『平安時代の漢文訓読語についての研究』（東京大学出版会）で、「A、ここにはBと云ふ」と捉えるべきことを論じまして、現在、この両氏の考えが認められ定説となつています。「A、此云B」の方式は中国での漢訳仏典、もともと仏典は梵語、サンスクリットで書いてあるんですが、それを中国で訳したときに、注に「此」という字を使って、「此」すなわち中国ではこう云うのだということを、さきのお二人は説明し、日本書紀でも「此」を使い、「日本」ではこう云うといった注であることを論証されたのです。この在りようは、日本書紀の本文は漢文体としてあり、その漢文体でのAのところは、

日本ではBと云うというものであつて、日本書紀の本文そのものは漢文体で書いているということを証するものになつてゐると言えるわけです。

また、日本書紀の、たとえば冒頭部分を見ますと、後のほうもそうなんですが、中国の漢籍『淮南子』や『三五曆紀』などの文章が、その他のところの日本書紀の冒頭部の本文と同じ体裁で記されています。言いかえれば、漢籍の書名、これは『淮南子』だと『三五曆紀』だというような書名を挙げて引用する形ではなくて、日本書紀の本文内にそのままそれを利用しているというあり方をとつております。漢籍の利用のところはもちろん漢文体でありますので、それがそのまま利用されるということは、その漢籍の利用以外のところも漢文体で記されていることを物語つているということになります。日本書紀が漢文体で記されているゆえに漢籍のそのままの利用が可能であり、日本書紀の本文と漢籍の利用とは文体（漢文体）として齟齬を來してはいない形で記されていると言つてよいということになるわけです。

私は古事記などを「倭文体」と捉えているんですが、古事記は従来「和文体」と称されてもきましたが、それにはちょっと問題があるんじやないかと思います。「和」という語自体は、奈良時代のいづれの文献におきましても、この「和」は日本書紀などにもありますが、「陽神後に和へて（こたへて）曰く」のように答える意の「こたふ」、また和らげる意の「やはす」として使用されておりまして、この「和」に日本の「やまと」の意はありません。和の字自体で日本の意を持つようになるのは、奈良時代の末、その多くは平安時代に入つてからであります。よつて、古事記や日本書紀が成立する奈良時代にあつて日本の文体を示すものに、「日本・やまと」の意のない「和」をもつて和文體と捉えるのはふさわしくないであろうと考えられます。平安時代に入つての文章では「和」を日本という意味で使つていまして、こうした平安時代以降の文章の体裁を和文体と称してよいということになります。

また次に、ずっと長い間、古事記などは変体漢文体であると誤って用いられてきました。古事記だけでなく、萬葉集の和歌などをも「いわゆる」を添えて「いわゆる変体漢文体」と唱える人までいますが、改め直すべきでしょう。すなわち、従来ある時期から古事記等の文章がこのように変体漢文であると唱えられるようになったのですが、しかし、あくまでこれは誤解に基づくものであります。訂正されなくてはならないと考えます。変体漢文とは、これを最初に提唱したのは橋本進吉氏であります。しかもその言わんとするところは、「正しい漢文を書くのは容易でなく、学殖の無いものは動もすれば文字の用法を誤り、順序を違え、漢文としては不要な文字を加えなどして変則な書き方をした」、それを「変体漢文」と命名したのです。すなわち、あくまで漢文体を書こうとしながら、間違つて中国語の語法ではないものがまじつてしまつたごとき文章を変体漢文と称したのであります。「変体」が示すとおり、まさに漢文として変体であるものを氏は「変体漢文」と名づけたのであります。また、一般に「何々漢文」と一番最後を漢文で言いおさめるのは、漢文の一種であると言わなければなりません。実際橋本進吉氏は、古事記などは日本語を目指して記されたものであると論述しています。氏はそれを「和文」と称しています。和文体ではなく「倭文体」で捉えるのがよいことを先ほどから述べてきました。一方、橋本氏によつて定義づけられた変体漢文を後の研究者が誤つて、これは特に著名な人なんですが、三人ほどが誤つて、古事記、さらに萬葉集の和歌の書記のように、まさしく日本語を目指して記されたものをも変体漢文と称してしまつた。こういうことが昭和から平成の時期にあります。現在でもそれを唱えている人がいます。

誤つて捉えられた変体漢文という称が相当長く行われてきていますが、今になつて改めなくてもよいではなからうか、よいであろうなどと考へる人もいるかもしれません。しかし、それはそのように片づけてしまう問題ではないと思います。漢文を志向しながらも誤つたものを変体漢文という、道理にかなつた橋本進吉氏の正統な把握に立ち

返るのが、今、我々に問われている課題であると言わなければなりません。ということで、まずは奈良時代における漢文体と倭文体につきまして、ナシ語などとの比較をも交えながらお話をしました。

次に、少し古事記や日本書紀の内容に入つてのお話しをしていくことにいたします。「古事記・日本書紀にみる天照大御神と鏡」を中心に考えてみたいと思います。

まず、古事記の中で中心的な課題の一つであります天照大御神と、それから天照大御神の御魂としての鏡に照準を合わせまして、また日本書紀における天照大神の記述とも比較しながら、以下、述べていくことにしたいと思います。古事記上巻の著名なあの天孫降臨条において、天界から「天つ神御子」が降る前に、使者である建御雷男神によつてこの地上、葦原中国——神話の世界では葦原中国と言つて、神武天皇以下では天下（あめのした）と言つています。この日本、地上であります——が平定された後、天照大御神の御子であります天忍穗耳命が天降ろうと準備している間に日子番能邇々芸命が生まれ、結局この邇々芸命が父・天忍穗耳命にかわつて天界から葦原中国に天降ることになるわけであります。つまり天照大御神のお孫さんが降ることになります。この子供さんでなくてお孫さんが降るということについては、古事記あるいは日本書紀ができる少し前に、持統天皇が自分の子供の草壁皇子を天皇にしたいという想いがあつたのですが、体が弱くて早く亡くなつて、その孫である文武天皇を実際に即位させたという歴史が神話に反映しているのではないかと言われたり、あるいは実際これは子供さんとか、それからお孫さん、その天照大御神の子供さん以下の名前を見ますと、「穂」のように「天忍穗耳命」とか「日子番能邇々芸命」というように、穂、稻穂があつて、この稻というのはお米となつて人間に食べられる。一旦それで終わつて、その次また新しいその種が芽を出す。そういうことで、ずっと永久に続くということを込めて、このお孫さんが降つたと。特に農業国であるこ

の日本では稻穂というものを大切にしているんですが、そういう考え方もあつたりします。いずれにしましても、そのお孫さんが実際降ることになります。

A、古事記、上巻の天孫降臨条

爾、日子番能邇々芸命將_(二)天降_(一)之時、(略)。故爾、天照大御神・高木神之命以、(略)。天児屋命・(略)并五
伴緒矣支加而天降也。於是、副_(二)賜其遠岐斯八尺勾瀧・鏡及草那芸劍、亦、常世思金神_(略)、(イ) 詔者、此
之鏡者、專為_(二)我御魂_(一)而、如_レ拜_(二)吾前_(一)、(口) 伊都岐奉、次、思金神者、取_(二)持前事_(一)為_レ政。(ハ) 此_(二)柱神者、
(二) 拝_(二)祭佐久々斯侶伊須受能宮_(一)。

〔訓読文〕

爾くして、日子番能邇々芸命の天降らむとする時に、(略)。故爾くして、天照大御神・高木神の命以て、(略)。
天児屋命・(略) 并せて五りの伴緒を支ち加へて天降しき。是に、其のをきし八尺の勾瀧・鏡と草那芸劍と、亦、
常世思金神_(略) を副へ賜ひて、(イ) 詔ひしく、「此の鏡は、専ら我が御魂と為て、吾が前を拝むが如く、(口)
伊都岐奉れ」とのりまたひ、次に、「思金神は、前の事を取り持ちて政を為よ」とのりまたひき。(ハ) 此の二
柱の神は、(二) 佐久々斯侶伊須受能宮_(二)拝_(一)み祭りき。

ここでは訓読文（読み下し文）のほうで見ていきますが、その中の傍線イ、口、ハ、ニあたりをどのように考えた
らよいかということを中心に見ていきたいと思います。

「爾くして、日子番能邇々芸命の天降らむとする時に」——この「日子番」の「番」は音仮名で書いてあります
が、先ほど言つた稻穂の「穂」と考えてよい——、まさに邇々芸命が天降ろうとするときに、少し省きまして、「故爾く
して、天照大御神・高木神の命以て」とあり、そしてまた少し省略して、「天児屋命」等々と、邇々芸命を中心の大

変多くの神々が一緒に古事記では降ってきます。「是に、其のをきし八尺の勾瓈と鏡と草那芸劍」、これも一緒に天上界からおりてきます。後に三種の神器と言われるこの三つであります。現在勾瓈は宮中にずっと鎮座し、また鏡は伊勢神宮、草那芸劍は熱田神宮に現在まで鎮座しています。「亦、常世思金神」「思金」というと非常に思慮深い、「金」は今で言う「兼ねる」の意味の当て字のようなものですが、思慮深い神たちも「副へ賜ひて」降ります。そうして「詔ひしく」とあります。これは誰が言われたのか、ということがあります。その述べられた詔は「此の鏡は、専ら我が御魂と為て、吾が前を拝むが如く、伊都岐奉れ」とあり、次に「思金神は、前の事（今、言つたこと）を取り持ちて政を為よ」と、二つの詔となっています。当時は祭祀、お祭りと政治とはかけ離れていない。今は政教分離で違いますが、この「政」を「まつりごと」と当時訓んでいたということです。「此の二柱の神は」とありますが、この二柱の神とはどの神かというものは従来議論があるところであります。そして（二）は、「佐久々斯侶伊須受能宮に拝み祭りき」か、「佐久々斯侶伊須受能宮に拝み祭りき」かという、「を」か「に」、どちらで訓むべきかというのは議論されているところであります。

そこでその問題点ですが、この天孫降臨の場面で検討を加えておかなければならぬのは、次の点であります。

- (イ) の「詔」をくだしたのは誰か。
- (ロ) の「伊都岐奉る」意味とその対象は何か。
- (ハ) の「此の二柱の神」とはいずれの神か。
- (二) の原文「拝二祭佐久々斯侶伊須受能宮」は「さくくしろ伊須受能宮を拝み祭る」と訓むべきか、「さくくしろ伊須受能宮に拝み祭る」と訓むべきか（この（二）の訓みの違いは（ハ）の「此の二柱の神」がいざれの神であるかとも関わることになる）。

こうした問題点については、次のように考えられようかと思います。

まず、傍線部（イ）について、国学者本居宣長は『古事記伝』で、「上に天照大御神高木神」と述べ、この高木神というのは、古事記の冒頭に生成される高御產巢日神と神產巢日神のうち、高御產巢日神の亦の名であります。高木神という形でここでは出てきます——、この「上に天照大御神高木神の命以て（仰せでもつて）、其より下に何とも見えざれば、是も其一柱の詔ふともすべけれど、我が御魂としてとあるに依るに、こは唯天照大御神の詔ふなり」と、このように述べております。これは天照大御神の御魂ということであつて、従つてこの詔を下したのは、この鏡は、専ら我が御魂」と言つています。天照大御神の御魂という形で前に来てますが、詔の中では、「此の鏡は、専ら我が御魂」と言つています。これは天照大御神の御魂ということであつて、従つてこの詔を下したのは天照大御神だとする宣長の捉え方は穩當であると考えられます。結局、詔は二つくだされたのであり、天照大御神はまず邇々芸命に「此の鏡は、専ら我が御魂と為て、吾が前を拝むが如く伊都岐奉れ」と詔りし、次に思金神に、「前のこと」、今、言つたことを取り持つて、言つたことを受け持つて政をしつかりしなさいと言われたということです。従来はここが一続きの詔、一つの詔としてとらえられていましたが、二つと考へてよいということであります。

（口）のところの「伊都岐奉れ」という「伊都岐」はどういう意味かであります、神聖なものとして祭る意であり、そしてまた「祭られる」対象は「鏡」であります。この「詔」は、天照大御神が邇々芸命に対して、結局「此の鏡は専ら我が御魂として」、即ちこの鏡はひたすら私の魂（天照大御神の御魂）として、私（天照大御神）を（天上界で）祭つてきたように、これから下へ降ろした後、地上においてもしつかりと祭り仕えなさい、と邇々芸命に伝えた詔であります。ただ、この詔の中では「祭られる対象」が鏡であることが記されていますが、「祭る場所」はここでは記されていません。その「祭る場所」がどこかということを考えるには、次の（ハ）のところの「此の二柱の神」がいざれの神であるかをまず定めておくことが必要であり、それとのかかわりで、次の二点に留意する必要があろうかと

思います。一つ目は、二つの「詔」が下された後、「此の二柱の神は佐久々斯侶伊須受能宮を拝み祭る」という「此」といった近称で受けております。二柱の神は、文脈上近いところに位置する神であると見てよいでしょう。二つ目は（二）の「拝み祭る」を、先ほどから言っています「～を拝み祭り」と対格で訓むべきか、「～に拝み祭りき」と所格ニで訓むかという問題であります。訓み方によつて（ハ）の「此の二柱の神」が異なつてくることにもなります。このあたりにつきまして、宣長は、「此の二柱の神は、佐久々斯侶伊須受能宮に拝き祭る」（宣長は、「拝き祭る」（いつきまつる）と読んでいますが、「拝み祭る」（をろがみまつる）と読むのがよいでしょう）と、「に」で読みました。所格で訓んでいます。その訓みとともに、「此の二柱の神は」の二柱というのは、「大御神の御魂実（ミタマシロ）」の御鏡と、思金ノ神の御魂実とを指し申せり」と捉え、結局この二柱の鏡と思金神が伊須受能宮に祭られていると把握したのです。そういうことで、ここを「に」で訓んだわけであります。「天照大御神の御魂鏡は、此の詔旨の如く、御代々皇御孫の命の同じ大殿の内に拝祭賜来にし」と、これも宣長の言葉ですが、伊須受能宮（伊勢神宮の内宮のこと、後述）に祭られているのはその鏡であるということであります。そのことはそのとおりなのですが、果して「に」と訓んでよいかどうか、問題であります。

宣長のように「に」と読めば、この（ハ）の二柱の神は、今、見ましたように天照大御神の御魂としての鏡と思金神ということになるのです。「に」と訓むべきかどうか、であります。古事記の中にはこの佐久々斯侶伊須受能宮を拝み祭るという「拝祭」の言葉が同じ構文の中に幾つか出でています。それをBとして挙げています。

B、古事記の中には、（二）の「拝_ニ祭——」と同じ語句・構文をもつ箇所がほかにある。

① 妹豊鉢比売命、〈拝_ニ祭伊勢大神之宮也。〉

〔訓読文〕 妹豊鉢比売命は、〈伊勢大神の宮を拝み祭りき。〉（中巻、崇神天皇条）

(2) 倭比売命者、〈拝二祭伊勢大神之宮一也。〉

〔訓読文〕倭比売命は、〈伊勢大神の宮を拝み祭りき。〉（中巻、垂仁天皇条）

(3) 佐々宜王者、〈拝二伊勢神宮一也。〉

〔訓読文〕佐々宜王は、〈伊勢神宮を拝みき。〉（下巻、繼体天皇条）

三つほど挙げていますが、訓読文のところで①を見ますと「妹豊鉏比売命は、伊勢大神の宮を拝み祭りき」。これは豊鉏比売命は、この伊勢神宮に祭られているわけではありません。そこをしっかりとお守りするということで、「伊勢大神の宮を拝み祭りき」と訓むべきでありますし、また、②、あの倭比売命、倭健命のおばさんも斎宮でこの伊勢神宮をお守りします。この場合も「倭比売命は、伊勢大神の宮を拝み祭りき」、倭比売が祭られているのではあります。「～をしつかりとお守りし、お祭りする」ということでありますし、また「拝む（おろがむ）」だけを見ましても、③ですが「佐々宜王は、伊勢神宮を拝みき」というように「を」で訓むべきであります。このように①と②、③も含めてですが、これらはいずれも「を」と訓むべきところで、繰り返しになりますが豊鉏比売命や倭比売命等は、伊勢大神宮に祭られているのではなくて、伊勢大神宮をお守りし、奉仕する、お祭りするのであります。こういった①から③といったものを古事記の中で見ていきますと、これと同様に、今、問題にしているところの（二）も、「此の二柱の神は、佐久々斯侶伊須受能宮を拝み祭りき」と「を」で訓むべきで、二柱の神は伊須受能宮に祭られる神ではなく、伊須受能宮をしつかりお守りする神ということになります。

そこで、「伊須受能宮を拝み祭る」「此の二柱の神」とは、どの神とどの神かということになりますが、「此の」という近称でありますから、この詔が下された一番近い邇々芸命と、それから思金神であると考えるべきであろうということになります。「鏡を伊都岐奉れ」、お祭りしなさいと詔が下り、その祭られる対象は鏡、天照大御神の御魂とし

ての鏡であるということは明確であります。続いて、邇々芸命がお祭りする（お守りし、奉仕する）場所が伊須受能宮（伊勢神宮）であることが記されているわけでありますので、すなわち結局のところ「鏡を祭る」こととその「伊須受能宮をお祭りする」ことが同じ邇々芸命であることからしまして、「鏡はこの伊須受能宮に祀られている」とは了解されます。「伊須受能宮を拝み祭る」と「を」で訓むべきところを宣長は「に」と訓みました。が、宣長自身、鏡が伊須受能宮に祀られていることは認めていてそれでよいのですが、ここは文脈としては「を」と訓むべきだということであり、「二柱の神」も結局は鏡ではなくて、お祭りするほう、邇々芸命とそして思金神であるということになります。実際、伊勢神宮は今でも邇々芸命と思金神は祭られてはおりません。また、伊須受能宮についてであります、宣長が伊須受能宮は「これ伊勢の大御神の宮なり」と述べ、「書紀ノ神功ノ卷に、五十鈴と書かれたり」「此は地ノ名にて、五十鈴ノ川五十鈴ノ原などとも云り」と言つていまして古事記中巻以降に「伊勢大神宮」と記される伊勢神宮のことであります。佐久々斯侶伊須受能宮とは、この伊勢神宮の内宮のことであります。

古事記にあつて、鏡（天照大御神の御魂）が伊須受能宮に祀られるのは、上巻の神話の世界のこととして語られており、このことは、後に述べるように古事記という一つの作品の構想の中で大きな意味を持つていると言つてよいと考えられます。

日本書紀と比較するとき、古事記での天孫降臨は、この邇々芸命とともに「天の石屋」の条で活躍した神々、その中には中臣鎌足の先祖に当たる天児矢命、あるいは斎部広成一族の奈良時代に祭祀に携わる人たちの祖先の布刀玉命など、「天の石屋」に天照大御神がこもつてしまわれたときに一生懸命大きなお祭りをしてそこから引き出した、そういう神たちも一緒に降りてくるというふうに古事記は語つてゐるわけであります。古事記での天孫降臨はこのように邇々芸命とともに「天の石屋」の条で活躍した神々と、それからまた天照大御神の御魂としての鏡、それから勾玉、

草薙芸劍などとも一緒に天降つてくるのに対して、日本書紀の記述は異なっています。日本書紀ではそのあたりはどのように記されているのか、その日本書紀の皇孫降臨—古事記では天孫と書いてありますが、日本書紀では皇孫と記しており、皇孫降臨ということになります。

C、日本書紀の皇孫降臨条

天照大神之子正哉吾勝勝速日天忍穗耳尊、娶_ニ高皇產靈尊之女榜幡千千姫_一、生_ニ天津彦彥火瓊瓊杵尊_一。（略）

于レ時高皇產靈尊以_ニ真床追衾_一、覆_ニ於皇孫天津彦彥火瓊瓊杵尊_一使レ降之。（略）天_ニ降於日向襲之高千穗峰_一矣。

〔訓読文〕

天照大神の子正哉吾勝勝速日天忍穗耳尊、高皇產靈尊の女榜幡千千姫を娶り、天津彦彥火瓊瓊杵尊を生みたまふ。（略）時に高皇產靈尊、真床追衾を以ちて、皇孫天津彦彥火瓊瓊杵尊に覆ひて降ります。（略）日向の襲の高千穗峰に天降ります。（日本書紀、神代下、第九段正文）

「天照大神」——日本書紀には「御_み」はないんですが、従来「あまたらすおほみかみ」と読みならわしてきています——「天照大神の子正哉吾勝勝速日天忍穗耳尊」。長い名をもつ天忍穗耳尊であります、多くの修飾の言葉がついています。このことを少しお話しますと、古事記も同じような内容ですが、天照大神が天上界にいるときに、弟の素戔鳴尊は生まれたときからずっと泣いてばかりいました。それで父である伊奘諾尊に、「おまえはこの葦原中國から去れと言われ根之堅洲国へ行こうとするわけですが、一度お姉さんに会つてからということで天上界に升ります。ところが、素戔鳴尊が天に昇つて行くさまが余りにもすさまじい昇り方をしまして、天照大神は自分のこの天上界を奪いに来たんじゃいかということで男装します。そして弟を詰問すると、素戔鳴尊は、「いや、そんなことはありません。奪おうなどと思つて昇ってきたのでは決してありません」と言います。それを如何にして証明するかという

ことで、結局二柱の神は誓約（占い）をし、子供を生みます。男子を生むか、女子を生むかということになります。そのあたりも大変興味深いところですが、結局、男子は最終的には天照大神の子となり、女子のほうが素戔鳴尊の子ということになります。その天照大神の長男である天忍穂耳尊に「正に勝った。私が勝った。素早く勝った。」という修飾の言葉がついているのです。実はウケヒのあとも素戔鳴尊は暴れます。そのため天照大神は怒り、あまのいはや天石窟に籠もってしまいます。籠もつてしまふことで世界は真っ暗になってしまいます。これは、天照大神が太陽を表象していることがよくわかる話しと言えましょう。

さて、天石窟のあと、天孫降臨に話しを戻しますと、天忍穂耳尊が、高皇產靈尊の娘であります榜幡千千姫を娶つて結婚し、「天津彦彦火瓊杵尊を生みたまふ」と記されています。そのあとを少し省略していますが、「高皇產靈尊、真床追衾を以ちて」の「真床追衾」は夜具のことです、生まれたお子さんを衣で包み降ろされました。そうして降つたところが、「日向の襲の高千穂峰」に天降つたということになります。天照大神の孫である瓊杵尊が天降ることが述べられるのですが、ここは日本書紀の正文（本文）の所であります。この正文において鏡の話は出てきません。省略したところも別のが記されており、鏡のことは出てこないわけであります。

古事記は「一書に曰く」という別伝を持つていません。テーマにそつて本文を記していくのですが、日本書紀の特に卷一・二の神代上下のところは別伝が多く存在します。本文があつて、その次に別伝として「一書に曰く」という形で別の伝えを記しております。このあと別伝を見ることにします。鏡のことが記されはしますが、天照大神の魂としての鏡ということは一切記されておりません。

D、日本書紀の一書

是時天照大神手持ニ宝鏡一、授ニ天忍穂耳尊一、而祝之曰、吾兒、視ニ此宝鏡一、當レ猶レ視レ吾。可ニ与同レ床共レ殿、

以為「斎鏡」。

〔訓讀文〕

是の時に天照大神、手に宝鏡を持ち、天忍穗耳尊に授けて、祝きて曰はく、「吾が児、此の宝鏡を視まさむこと、吾を見るが猶くすべし。与に床を同じくし殿を共にして、斎鏡と為すべし」とのたまふ。（日本書紀、神代下、第九段一書第二）

これが先ほど読んだところの本文（C）の別伝であります。これも読み下しのところを見ますと、「是の時に天照大神、手に宝鏡を持ち、天忍穗耳尊に授けて、祝きて曰はく、『吾が児、此の宝鏡を視まさむこと、吾を見るが猶くすべし』、ここに「宝鏡」のことが出てきますが、「『与に床を同じくし殿を共にして、斎鏡と為すべし』とのたまふ」とあります。

このDはいわゆる「同床共殿」とそれから「宝鏡親授」の神勅が下されるという別伝であります。ただし、この別伝では、鏡が天照大神の御子であり瓊瓈杵尊の父である天忍穗耳尊に授けられています。この後、この別伝でも降臨中に瓊瓈杵尊が誕生することになり、誕生したので天忍穗耳尊は天に戻ってしまい、代わってこの瓊瓈杵尊が同じく日向の穂日の高千穂峰に天降るということになります。つまりこの「一書第二」の別伝において、「同床共殿」及び「宝鏡親授」は天忍穗耳尊に対しての神勅であり、実際に天降った瓊瓈杵尊とそのこととがどのようにかかわっている確定かではありません。天降つてはいない天忍穗耳尊に鏡が授けられており、しかも、「宝鏡」が「天照大神の御魂」であるという記述はありません。結局のところ、日本書紀では正文（本文）及び「一書第二」とともに、古事記のような「天照大神の御魂」としての鏡が邇々芸命とともに天降るといった形はとつていません。それから、第九段の「一書第一」もあり、これは「天壤無窮」の神勅が下されるというものでありますが、瓊瓈杵尊に八坂瓊曲玉・草薙

剣とともに八咫鏡を授けて天降すとあります。しかし、天照大神の御魂としての鏡のことは一切語られず、またこの一書の鏡も、鏡のことを語らない正文とはかわっていないということにもなります。

古事記は天照大御神みずからは天降らず、天照大御神の御魂としての鏡が天降ります。それに對して日本書紀は、天照大神の魂としての鏡を降すという形をとつていません。その違いが古事記・日本書紀の次の展開にまた大きく作用していると考えられます。

古事記では日本書紀と違つて、今、言いましたように、天照大御神は高天原を治めることになつて以降、葦原中国（天の下）に天降るということは一切ありません。そこで、その前に、天照大御神が誕生するところから少し見ておくことにします。古事記上巻の国生み・神生みの段で伊耶那美神が亡くなつて黄泉国に去つたあと、夫の伊耶那岐神が会いにきます。國・神生みの途中で火の神を生んでしまつたために、妻伊耶那美神は陰部をやけどし、そして神去り、人間で言う死であります。が、まだ國・神生みが途中であるということで、夫の伊耶那岐神が会いに行き一緒に葦原中国に戻ろうと言うのですが、亡くなつた妻のあまりの変り果てた姿に、伊耶那岐神は一人で逃げ帰ります。妻の体は「蛆たかれころろきて」という表現ですが、体中に蛆がわいていて、そして雷も頭の上から足の先にまでいるという状況であり、余りの恐ろしさに一人で逃げ帰るのです。その後、黄泉国のがれ、死者に会つたということで、体を清め禊をします。そのことによつて生まれたのが、天照大御神と月読命と須佐之男命の三貴子であります。そうして伊耶那岐神は天照大御神に「汝が命は、高天原を知らせ」と仰せになります。天照大御神は天上界の高天原を治めなさいと。「知らせ」という「知る」といった言葉はおもしろく、現在のように知るという意味もありますが、古語で特に治めるとか統治するという意味があります。月読命には夜の国を治めよ。それから、須佐之男命には海原、海を治めよと。その中の須佐之男命だけが治めようとしないで泣いてばかりいたという、

あのところに続くわけであります。このように天照大御神に父が高天原統治を委任します。高天原に君臨した天照大御神が天の石屋にこもると、先ほど触れましたように高天原も葦原中國もことごとく暗くなる。そしてその石屋を出ますと、「高天原と葦原中國と、自ら照り明ること得たり」という表現があります。というように、天照大御神は高天原にいらっしゃって、地上をも貫く秩序を保持し続け、地上には天降らないのであります。

一体古事記の中に天照大御神は何回ほど出てくるのかを見ますと、大体、天照大御神という呼称は二十四回あらわれます。下巻には出てきませんが、上、中巻に出ています。いずれも高天原、また二回ほど夢にあらわれます。古事記では、先ほどから述べていますが、あくまで天照大御神の御魂としての鏡が降り、その鏡は伊須受能宮で祀られると記述され、天照大御神自身は天降らないのであります。地上（天の下）に天降ることはないのであります。

古事記と日本書紀の天孫（皇孫）降臨の場面での相違、すなわち鏡、天照大御神の御魂としての鏡が降るか否かといふ違い——日本書紀では天照大神の魂としての鏡が降る記述は、先ほど見ましたように正文・一書ともにありません——は、その後の両書（古事記と日本書紀）の記述のあり方を大きく左右していきます。言いかえますと、天孫降臨の場面で、「天照大御神の御魂として鏡が天降る」という記述を持つか持たないかは、天照大御神のことを古事記と日本書紀がそれぞれの立場で語つていく中で、両書の独自性というものがあらわれることにもなっています。その起點にもなっている箇所が、この天孫（皇孫）降臨の古事記と日本書紀の記述である、ここは重要な意味を有していると言えようかと思います。日本書紀は古事記と違つて、天照大神が天降るということが後の巻のほうに出てきます。そこを見ますと、日本書紀にあつては、実際、天照大神みずからが天降っています。巻六の垂仁天皇の段であります。垂仁天皇二十五年条に、日本書紀では、「天照大神始自^レ天降之處也（天照大神の始めて天より降ります處なり）」と記しています。天上界から地上に降りていらっしゃいましたと記されるのが、まさしくそのことを示

したところであります。その一つ前の卷五の崇神天皇六年条で、次のようにも記されます。「天照大神・倭大国魂二神並祭_ニ於天皇大殿之内」（天照大神・倭大国魂二神を並びに天皇の大殿の内に祭る）と、天照大神自身と倭大国魂、天つ神と国つ神を宮中に一緒に祭っていたというところがあります。そのように祭っていますと、二柱の神の力が拮抗しまして、一緒に鎮座するよりも別々に鎮座したほうがよいということで、その次のところへと進んでいきます。

天照大神が倭大国魂とともに宮中で祀られていたが、その後、「離_ニ天照大神於豊耜入姫命_一、託_ニ于倭姫命_一。爰倭姫命求_下鎮_ニ坐大神_一之処_上」（天照大神を豊耜入姫命より離ちまつり、倭姫命に託けたまふ。爰に倭姫命、大神を鎮め坐させむ処を求めて）（卷六）とあり、倭から滋賀県近江、それから岐阜県美濃を経て、今の三重県伊勢の国に至り、大変美しいよい国である、ここに居たいと天照大神がおっしゃつて、祠_{やしろ}を建てたとあります。日本書紀はこのように倭姫命が天照大神の鎮座地を求めて伊勢国に至つたことが記されるわけであります。これらの記述から、日本書紀では天照大神の呼称で地上に天降り、地上で祀られるということが知られるのであります。古事記は、「天照大御神の御魂」としての鏡を天降し、天照大御神自身は天降らないのに対して、繰り返しますが、日本書紀では「天照大神の御魂」として鏡を降す記述はなく、そのことと右に見る天照大神自身が天降るという記述とは通底している、通じ合っているところがあると見てよいと思います。

関連して、日本書紀を見ていきますと、「伊勢神宮（いせのかみのみや）」（卷七など）という言い方、あるいは「伊勢大神祠（いせのおほかみのやしろ）」（卷十四など）もありますが、天照大神が実際に地上で祀られるという記述が認められます。卷七の景行天皇二十年条に、景行天皇の娘である「遣_ニ五百野皇女_一、令_レ祭_ニ天照大神_一。（五百野皇女を遣して、天照大神を祭らしめたまふ）」とあります。未婚の五百野皇女が斎_{いつき}宮となつて伊勢神宮で天照大神をしつかりとお祭りするのであります。また、卷二十八の天武天皇元年条でも、「旦於_ニ朝明郡迹太川辺_一、望_ニ拝_ニ天照太神_一。

(旦に、朝明郡の迹太川辺に、天照太神を望拝みたまふ。)と、今の四日市あたりから地上の天照大神を望拝されるとありますし、卷二十九の同じ天武天皇二年条で、天武天皇の娘であり、大津皇女の姉であります大来皇女に対して、「欲遣侍大来皇女于天照大神宮」、(大来皇女を天照大神宮に遣侍めむと欲し、)とあります。このように、「伊勢大神」や「伊勢大神祠」ではなくて、「天照大神」、あるいは「天照大神宮」と記されるのであります。日本書紀では天上界から地上に天降り、地上で祀られるゆえに、「伊勢大神(祠)」がある一方で、古事記とは違つて地上で祀られる「天照大神(宮)」が存在していると言えましょう。古事記では常に「伊勢大神」という言い方ばかりであります。それでは最後にまとめとし、後半のほうを中心によどめることにします。古事記においては、先に眺めましたように、天照大御神が天降るということがないこととかかわって、豊鉏比売命及び倭比売命が伊勢大神宮を拝み祭つた等々と「伊勢大神」あるいは「伊勢大神(之)宮」と記されて、「天照大神」や「天照大御神宮」を拝み祭つたとは記されません。天降るのは、「天照大御神の御魂」である鏡であり、「伊須受能宮」に祀られました。日本書紀との違いは顕著であります。

古事記及び日本書紀において、神話から歴史へ、また神話から天皇・人の代へというのは、断絶することなく遊離することなく語られています。先ほどの鈴木先生のお話のように、神話といつても作り話ということではなくて、何かをもとにして語っているということが考えられます。そのように遊離することなく、その神話から歴史へとかたちで継続し、連続する形で語られるのです。

古事記にあつて「天照大御神の御魂としての鏡」が「伊須受能宮」に祀られるのは神話の世界においてであり、天照大御神自身が天上界に君臨し、同時に御魂としての鏡は天降つて「伊須受能宮」、すなわち「伊勢大御神宮(内宮)」に祀られるという、これは実は一神の中に大きく二つの流れ・在りようが古事記の中には付与されていると、そのよ

うなかたちで語られていると言つてよいでしょう。古事記の中で他の神々には存在しない二重の構造であると言つてよいかと思います。たとえば須佐之男命等々、ほかのいずれの神々もその神自身が他の国へ移動したりするのに対して、天照大御神は際立った特徴として高天原にとどまり、とどまるままに地上にも天降るという二重の構造が与えられているということあります。このような二重の構造は、最高神として存在する天照大御神以外の神には与えられていないことを見届けておく必要があろうかと思います。

しかも古事記は、「天照大御神の御魂」としての鏡を祀る「伊勢大御神宮」の起源を、天皇の御代よりもさかのぼるところに位置づけていて、その悠久さを主張している作品でもあると言つてよいでしょう。

古事記は古事記なりに日本書紀とは異なつて、天照大御神と鏡との二重の構造を作品として深めており、それがまた古事記の構造及び構想として存在していることを念頭に置いておくことが肝要であろうかと思います。古事記と日本書紀において、天照大神自身が天降るか否か、そのこととかかわって、天照大御神の御魂としての鏡のあり方と、その鏡が天降るか否かという違いが、この両書間におけるその後の展開に深くかかわっていくのであります。古事記と日本書紀での構想の違いとして、それがあらわれていることを見届けることが必要であろうかと考えます。

前半のほうは古事記及び日本書紀の文章・文体、私のテーマの一つでもあるその文体のほうの問題を取り上げました。後半では、今度はその作品の内容に入りまして、古事記・日本書紀に見る天照大御神と鏡の在りようの問題を取り上げ、お話をさせていただきました。

ご清聴、ありがとうございました。

〔付記〕本講演に際して、國學院大學の嵐義人氏、谷口雅博氏、渡邊卓氏にお世話になり、貴重なご教示を得ました。また、ナシ語についても國學院大學の黒澤直道氏にお教えいただきました。ここに記して謝意を表します。