

神功皇后と卑弥呼

——音と繋がる帝国／小帝国——

呉 哲 男

邪馬台国の女王卑弥呼が、魏王朝から「親魏倭王」として冊封の対象とされ東アジアの古代史上に出現したのは、国家とは他の国家に対しての国家であることを考えれば画期的な出来事であった。これは国家が共同体の幻想に還元できないということを含意する。この出会いは倭国が中華帝国によって海を隔てた一蛮国として認定されたということでは無論なく、互いの国の政治的・経済的理由に基づく交通の所産であった。とはいえず、倭国（古代日本）のアイデンティティーにとって女王卑弥呼が他者の他者性、あるいは対他性を獲得したことは、後述するように王朝の正統性にかかわる重大な意味がある。また、それが東アジアの亜周辺という地政学的な位置によってもたらされたものであることは、「古代文学における地域性」という課題にとってゆるがせにできないテーマの一つになりうるであろう。

古事記と日本書紀という二つの歴史書がなぜ同時期に成立したのか、という問題はくりかえし問われるテーマでもあるが、とりあえずの私の回答はそれが相互補完の書であるからだとい

うことであった¹⁾。日本書紀は、漢文体による自国史として主に律令官僚の手によって「邦家の経緯」すなわち「国家権力の源泉」を記した書物であり、古事記は倭文体の自国史として「王化の鴻基」すなわち王家の権威を記した書物であった。古事記を正史・日本書紀を支えるスベア（補完装置）とみなせば、続日本紀に古事記がカウントされていないのは当然である。しかし、別の側面からいうと王家の書である古事記が漢文体ではなく倭文体を採用したのは、王権が官僚の支配（漢字・漢文の独占）にあらかじめ掣肘を加えておくという意味合いもあった。仮に古代の日本が漢文体の史書（紀・統紀）しか持たなかったとすれば、恐らく古代朝鮮（統一新羅・高麗王朝）と同様の官僚支配の国になっていただろう。そうなっていないのは日本が中華帝国やその「周辺」に位置するコリアとは位相を異にする「亜周辺」国家だったことによる。中国語である漢字を受容しながら日本書紀と並んで古事記のような奇怪な文体（倭文体）の史書を持つのもこの点にかかわる。相互補完的というのはこのような意味である。

それはともかく、この国家（権力）と王権（権威）が一体と

なつた歴史叙述を体现することが記・紀編纂者の当初の目論見であった、といえよう。その場合、歴史のはじまりをどのように語るかは記・紀、とりわけ日本書紀の主たる担い手である律令官人（渡来系の知識人を含む）にとつては大きな葛藤があつたに違いない。なぜなら、神話の神々（神統譜）と皇統譜を血縁でつなぎ、天上の神（天つ神）の首座に女神（皇祖天照大神）を据えるなどといった発想は、中華帝国の史書をはじめ東アジアのどこの国の歴史にも存在しないからである。古事記は国内の共同体の幻想を最大限に喚起するうえで、皇祖天照大神の命による天孫降臨が行われ、それが地上の大王へ継承されるという神代史の構えはむしろ必須の要件であつたろう。しかし、律令官人たちの目にはそれは共同体内部の自己満足にすぎないと映つたのではないか。彼らはどこかに歴史のはじまりに関しても他者の承認、すなわち他者の他者性、あるいは対他性（自己認識）を確保したかつたに違いない。

そのような状況の中で『三国志・魏書・東夷伝・倭人条』（魏志倭人伝）の存在は、彼らに大いなる勇気を与えたであろう。とりわけ、

倭国乱れて、相攻伐すること年を歴たり。乃ち共に一女子を立てて王と為す。名づけて卑弥呼と曰ふ。鬼道に事へ、能く衆を惑はす。年、已に長大なれども、夫婿無し。男弟有りて国を佐け治む。王と為りて自り以来、見ゆること有る者少なし。婢千人を以て自ら侍らしむ。唯だ男子一人のみ有りて飲食を給し、辞を伝えて出入す。居処・宮室・櫓観・城柵、蔽かに設け、常に人有りて兵を持ちて守衛す。

（倭国大乱し、こもこも相攻伐し、年を歴るも主無し。一女子あり名づけて卑弥呼と曰ひ、年長じて嫁がず、鬼神の道に事へ、能く妖を以て衆を惑はし、是に於いて共に立てて王となす。『後漢書』『東夷列伝』）

というくだりは重要な情報をもたらしたといえる。まず、その情報発信元が東アジアの中心を占める中華帝国の歴史書という権威であつたこと。しかもそこには東アジアの中でもユニークな存在である女王（卑弥呼）の手で戦争状態に終止符が打たれ秩序が回復されたとあること。その政治体制が「鬼道」（鬼神の道）に仕えるヒメ・ヒコ制の神託政治であつたこと。また、女王の名が単なる地域の音声ではなく、漢文という権威に伴われて「ヒミコ」と表音表記されてダイレクトに届けられたこと、などである。

一般に、地域の音声言語はその地域内のみ流通し、地域の外に流出することはない。それを地域外で受容しようとするば翻訳という二次的回路、古代の「日本」に即していえば漢文の訓読という回路を通すしかない。しかし、人名など固有名は翻訳不能ゆえに表音表記されてダイレクトに届けられる。『宋書』倭国伝にたとえば「倭王武」とあるのはワカタケルの「タケル」に「武」字をあてたもので恐らく倭国側からの情報に基づくものである。これも「ヒミコ」に準じて考えることができる。古代歌謡や万葉集の和歌表記が端的に示すように表音文字（倭訓も含め）は、心にダイレクトに届くかのように見なされたという意味で「仮構された直接性」ということができる。「音声」という直接性をいかに仮構するか、ということが書記言語とし

ての古代文学を成り立たせる必須要件であったことからすれば、外来の書物から届けられる自国の固有名表記はそれ自体に価値があった（全体的に帝国史官のネガティブな表現は割り引いて考えてよい）。

また、「倭国乱、相攻伐歴年。乃共立一女子为王」（倭国大乱、更相攻伐、歴年無主、……於是共立为王）とあるように、長年の戦争状態が諸豪族の共立した女王によって終止符が打たれたというのも貴重な情報であった。諸豪族による単なる武力征服のくり返しだけでは平和は維持されないことが刻印されていたからである。考古学的にも卑弥呼の時代（三世紀中頃）以前は環濠集落の時代と呼ばれ、列島全体が戦争状態にあったことを裏づけている。ところが、女王共立以後は列島から一気に環濠集落が姿を消しているのである。この女王卑弥呼の共立による秩序の回復は、「事鬼道、能惑衆」という評価と密接に関連すると考えられる。なぜなら、「定住革命」以後、人びとには死者の霊とどう共存するかということが深刻な課題として浮上していたからである。一般に、定住革命というと人類がそれまでの狩猟・採集を中心とした遊動生活をやめて定住をはじめたことを指すと考えられがちであるが、これは誤りである。そうではなく、定住することによって新たに発生する問題にどう立ち向かうか、ということこそが革命の名に値するのだ。たとえば、定住によって富の蓄積が可能となりそこに格差（階級）が生まれるが、これに抵抗する（原遊動性を回復する）のが氏族共同体の成立であり、贈与交換のシステムであった。

古墳時代には死者の霊、とりわけ首長霊をどう祭るかは深刻

な課題であった。狩猟・採集の時代であれば単に生者が移動すればそれでよかったが、定住によって死者の霊と共存しなければならず、死者の霊に対するコペルニクスの転換が必要となったからだ。これに深く関与したのがシャーマンとしての卑弥呼であった。「鬼道」（鬼神の道）の「鬼」は、「礼記」「祭法」

に「人死して鬼と為る」（人死為鬼）とあり、『周礼』「太宗伯」に人が死んで神になることを「人鬼」（鬼神）といっているので、祭られた死者の霊を「鬼」と表現していたことがわかる。世界的に見ても先祖祭にはしばしば祖霊が鬼の面を被って登場するが、古代中国ではこの鬼の面を「鬼頭」といった。死者の霊は頭蓋骨に憑依すると考えられていたからである。今日の日本にも「鬼頭」姓がある。卑弥呼が「鬼（神の）道に事へて、能く衆を惑はす」といわれるのは、死者の葬送儀礼全般（埋葬・鎮魂・再生など）を統括する最高の宗教的霊能者であったというだけではなく、そこからさらに進んで死者の霊と交流し、祖先神の意志を人びとに伝えることのできる媒介者（祭司）と評価されていたからである。卑弥呼が諸豪族の首長から秩序の回復者として共立されたのも、専らこのようなシャーマン（神懸かり）としての特権能力を発揮することで氏族社会を統合しうる者とみなされたからだ。この神託の政治による平和の回復は、後に王朝の正統性を根拠づける重大な力として招喚されることになる。それが神功皇后（オキナガタラシヒメ）伝承であった。

むろん、記・紀の王権イデオロギーは歴代天皇の中に女王卑弥呼の存在をカウントしていない。これを認めるとかつて中華王朝の冊封下にあったという歴史的事実が明るみに出てしまう

からである。また、邪馬台国の女王卑弥呼と歴代天皇の間に直接のつながりがあるのか、あるいは一旦断絶しているのかという判断は、現在の歴史学や考古学においても確定していないのであるから、当時の人びとが卑弥呼の存在を宙づり状態にしておこうとするのは当然であろう。しかし、前述のように歴史は国内共同体の自己満足であってはならないと考える律令官人たちにとって、卑弥呼（倭の女王）の存在は、それが中華帝国の歴史書という權威によって表音表記（「日本語表記」）されて発信されたがゆえに「内なる他者」として受けとめられたのではないか。彼らは王権イデオロギーとの抵触はとりあえずカッコに括って置いてでも、帝国と小帝国は音で繋がっている、と考えたかったのだ。この排除されつつも顕在化する「内なる他者」が、記・紀編纂の人びとに歴史のはじまりに関する初めての自己認識をもたらしたのであるとすれば、古事記・日本書紀の基底には暗黙の了解として「女王卑弥呼」が潜在していると見なければならぬ。すると、記・紀の編者が既存の垂直的な天孫降臨神話とは別に、もう一つの歴史のはじまりに関する「神話」を、「倭の女王卑弥呼」を巻き込んで語り直しておきたいと考えるのは当然であろう。それが、神功皇后すなわち息長帯日売命（記）・氣長足姫尊（紀）の伝承（原資料）を素材として限りなく神話的に語られた古事記・仲哀天皇条であり、日本書紀・卷九・神功皇后紀であった。⁵なぜ神功皇后（応神天皇の母）かといえば、それはあたかも王朝交替があったかのような印象を与える継体王朝の危うさと密接に関連する。すなわち、事実上は皇統が断絶していた継体朝の危機に臨んで新たな正統性を保

証する「神話」が必要とされたからである。

中華帝国では、実際にたびたび王朝の交替があり、その都度「易姓革命」と称して「天命」が改まった。しかし、どんなに王朝の交替がくり返されても、中華帝国を支える正統性（天命はすなわち民の心であるという哲学）の原理が維持されていれば、同一帝国内の組み換えと観念されたのである。同じ帝国（小中華主義）を目指しながらもこの原理を認めない古代の日本では、皇統譜を操作しつつ一系化された大王にふさわしい「起源神話」が喚起された。それが仲哀記・神功紀の神懸かりした巫女の胎内に孕まれた「神の子」誕生の物語である。この「神話」（哲学）にいかなる正統性があるかといえば、それはかつて女王卑弥呼によって秩序が回復された、その「神託政治の更新（パージョンアップ）」であるとみなされたからに他ならない。

二

東アジアにおける古代の「日本」は、いわゆる「倭の五王」の王武（雄略天皇）以後、それまでの中華帝国による冊封体制から離脱し、小中華主義（小帝国）を採用した。なぜそのようなことが可能であったのか。それは一言でいえば、「亜周辺としての日本」という地政学的な位置が可能としたものであった。⁶これは中華帝国（中心）の「周辺」に位置する韓半島のあり方と比較すると、その位相の違いが明瞭になる。たとえば、コリアも日本も同じように唐の律令制度を受容したが、コリアの場合はその影響が直接的で独自の律令をたてるに至らなかった。その点、日本では「周辺」国を介しての律令制度であった

ので、選択的な受容が可能となった。大宝律令では唐令の「三省六部」を「二官八省」に変更し、唐制にはない「神祇官」と「太政官」を創設して、「神祇官」を「太政官」の上に置き、「律令の規定では空坐となっている神祇官の上半身に『明神』としての『天皇』を位置づけた」（上山春平『受容と創造の軌跡』）のは、その典型的な例である。これによつて時の政治権力者を「祭司」として支える律令天皇制が成立した。また、先述の古事記が採用した倭文体についても、その契機は三国時代（高句麗・新羅・百濟）の「吏読」のエクリチュールに学んだものとされている。しかし、その後の倭文体が宣命体などを経て漢字仮名交じり文へと熟していったのは異なり、「吏読」は中華帝国（中心）の漢文体に回収されてしまった。

また小中華主義との絡みでいうと、コリアには中国皇帝制度の象徴ともいえる独自の「天下」観念がない。記・紀・万葉に頻出する「天下」意識とは対照的である。たとえば、漢王朝では「天下」の領域を「凡郡国一百三、県邑千三百十四、道三十二、侯国二百四十一」（『漢書』巻二十八・地理志下）に分け、そのうち夷狄の雑居する県を特に「道」と称して国や県邑と区別していた。同じく『漢書』巻十九・百官公卿表には「有蛮夷曰道」（蛮夷有るを道と曰ふ）ともある。いわゆる中華帝国の華夷思想である。辺境にある蛮夷の国々という点では日本もコリアも同じであるが、興味深いのはこの「道」に対する「周辺」国と「亜周辺」国との対応の仕方の違いである。小中華主義（小帝国）を志向する日本では、漢帝国の「天下」観を雛型として宮都（天下）を基点に「道」を東国に振り向けた。この

結果、「^{ひせがし}東の方の十二の道」（景行記）「四道將軍」（崇神紀）といった独特の表現が生み出されている。しかし、天武朝の「律令七道制」ではこれを面（蛮夷の住む地域）から点（古代道路「アウトバーン」）へと転換させている。対してコリアでは独自の「天下」観念をもたないがゆえに、中華帝国の中心に対する「辺境」（蕃国）意識を手放そうとしていない。韓半島全土を意味する「朝鮮八道」は「面」であつて「点」ではない。

なお、言うまでもないが右に述べたことはメンタリティー上の比較優位を意味するのではないささかもなく、単に大陸（中心）・半島（周辺）・列島（亜周辺）の地政学的な位相の違いを表わすものである。

三

古代の日本（大和朝廷）が小帝国として存立するためには、天皇の「徳」に靡いて朝貢する国がなければならぬ。前述のように、「天下」（宮都）の四方に「道」を配し、東夷（アヅマ）、北狄（エミシ）、南蛮（ハヤト）、西蕃（朝貢国「コリア・中国」）を設定したことがそれを示している。くり返して言えば、このような設定を可能にしたものこそ中華帝国漢字文化圏の圏内にありながら圏外に立つという地域性（亜周辺性）である。

とりわけ、「西蕃」（西戎）意識を支える上で不可欠の役割を果たしたのが記・紀に伝える神功皇后伝承である。もつとも一口に神功皇后伝承といっても記・紀それぞれに独自の構想があつて、それに関する研究の蓄積もあるが、ここでは深く立ち入らない。

問題は神功皇后伝承に関連して小中華主義（小帝国）を志向する者と、そうでない天皇との間に葛藤があり、神意を軽んじた仲哀天皇が神罰によって崩御するという、記・紀の話の劇的な展開のありようである。皇統譜における仲哀天皇（タラシナカツヒコ）の系譜的位置についてはすでに指摘があり、仲哀自身がタラシヒコ／ナカツヒコの二つに分裂していて、ナカツヒコの系統（ヤマトタケル系）が否定的に排除されつつ、タラシヒコ系皇統に取って代わられたことが明らかになっている。このいわば偽装された系譜にタラシヒコ系統側から介入してきたのがオキナガタラシヒメ（神功皇后）ということになる。その際、注意すべきは仲哀の死はなぜ神功皇后の神託を通して語られなければならなかったのか、ということである。仲哀記をみると、その大后息長帯日売命は、当時、神を帰せき。故、天皇、筑紫の詞志比宮に坐して、熊曾国を撃たむとせし時に、天皇、御琴を控きて、建内宿禰大臣、さ庭に居て、神の命を請ひき。是に、大后の帰せたる神、言教へ覚して、詔ひしく「西の方に国有り。金・銀を本として、目の炎輝く種々の珍しき宝、多たその国に在り。吾、今その国を帰せ賜はむ」とのりたまひき。爾くして、天皇の答へて白さく「高き地に登りて西の方を見れば、国土見えずして、唯に大さ海のみ有り」とまをして、詐をする神と謂ひて、御琴を押し退け、控かずして黙し坐しき。爾くして、其の神、大きに忿りて詔ひしく「凡そ、茲の天の下は、汝が知るべき国に非ず。汝は、一道に向へ」とのりたまひき。……故、未だ幾久もあらずして、御琴の音聞えず。即ち火を挙げて

見れば、既に崩りましぬ。

とある。この話は、仲哀が国内の「熊曾」を撃つために神功を通して神託を請うたところ、仲哀の意に反して「西の方の金・銀の珍しき宝の国」（新羅）を受けようというお告げがあった。海外の国（新羅）を受けようという託宣神（後に天照大神と底筒男・中筒男・上筒男の三神であることが分かる）の神意を無視した仲哀は神の怒りに触れて死の運命をたどる他はなかった。

前述のように、時代はすでに小中華主義（小帝国）を志向していた。しかるに仲哀はすでにヤマトタケルの時代に実現を求めてクマソ討伐という国内平定のみならず、西方に朝貢国を求めて統治領域を拡大するという視野と意志を欠いていた。したがって「高き地に登りて西の方を見れば、国土見えずして、唯に大さ海のみ有り」ということになる。神功と仲哀のギャップはこの支配領域を拡大して小帝国を目指すか否かにかかっていたのだ。旧来のパラダイムしかもたない統治者は否定的に克服されて然るべきものとみなされた。この点を日本書紀でも確認しておこう。

群臣に詔して、熊襲を討たむことを譲らしめたまふ。時に神有して、皇后に託りて誨へまつりて曰はく「天皇、何ぞ熊襲の服はざることを憂へたまふ。是齊穴の空国なり。豈兵を挙げて伐つに足らむや。この国に愈りて宝有る国、譬へば処女のまよびき如す向つ国有り。眼炎く金・銀・彩色、多にその国に在り。是を栲衾新羅国と謂ふ。若し能く吾を祭りたまはば、曾て刃を血らずして、その国必ず

服ひなむ。……。」とのたまふ。……。」時に神、亦皇后に託りて曰はく「……それ汝王のかく言ひて遂に信けたまはずは、汝、その国を得たまはじ。唯今し、皇后始めて有胎みませり。その子獲たまふこと有らむ」とのたまふ。

(日本書紀・仲哀天皇八年九月)
神功に憑依した神(伊勢の撞賢木殿之御魂天疎向津媛命)は、クマン征伐に執着する仲哀を遂に見捨て、次代を担う資格を有する天皇として神功の胎内にはられた「胎内天皇」(ホムダワケケル応神天皇)を指名するに至る。

それにしても国内の平定や安寧の祈願ならばともかく、なぜ海外(新羅)を対象とした小帝国の実現までもが武力行使を前提としない、神託という様式に依拠するのだろうか。一般に神託という形式は、いわゆる神懸かりをはじめとして夢のお告げ(夢託)や卜占による神託など多岐にわたる。また、そこに携わる人も天皇、皇后、臣下をはじめとして神職の祝など様々に存在する。そもそも神託の原理は超越に触れる、というところにある。神懸かりの場合は、神が人に憑依して人格が転換したところに超越との接触を認めるのである。しかし、神懸かりして神の言葉を伝えると言つても、そこに人の主観すなわち共同体の意志に迎合する通常時の判断が入つてこないとは断言できない。折口信夫が言うように神懸かりとは「皆、巫現の恍惚時の空想に過ぎない。併し、種族の意向の上に立つての空想である。」(「国文学の発生」第一稿)ということになる。実際、この場合の神のお告げも小帝国を志向する共同体の意志に迎合したものであった。つまり、神託による超越とは国内の共同体

の幻想の質と密接に関連するのである。

国内の政治的危機が神託によつて回避された著名な例として崇神天皇の話がある。

此の天皇の御世に、役病多た起こりて、人民尽きむと為き。爾くして、天皇の愁へ歎きて神牀に坐しし夜に、大物主大神、御夢に顕れて曰ひしく「是は、我が御心ぞ。故、意富多々泥古を以て、我が前を祭らしめば、神の氣、起こらず、国も亦、安らけく平けくあらむ」といひき。

(古事記・崇神天皇)

崇神天皇の祈願を受けた大物主神が自らの祭祀を要求し、その条件が満たされた結果、「役の氣、悉く息み、国家、安らけく平けし」となった、というのである。この「祈願・祭祀(幣帛)の要求・祈願の実現」からなる「神託の構造」は基本的に神功皇后のそれと一致する。前に引用した仲哀記・紀からはわかりにくいだが、他の部分を見ると「今寔に其の国を求めむと思はば、天神・地祇と、亦、山の神と河・海の諸の神とに、悉く幣帛を奉り、我が御魂を船の上に坐せて、……度るべし」とのりたまひき。(仲哀記)「時に神有して、皇后に託りて誨へまつりて曰はく「……其の祭りたまはむには、天皇の御船、及び穴門直踐立の献れる水田、名けて大田といふ、是等の物を以て幣ひたまへ」とのりたまひき。」(仲哀八年紀)などとあるように、崇神記と同じ構造である。これは直接的には新羅へ渡る際の海上の安全を祈願したものであるが、この神託のベースには神からの贈与(海上の安全)と人の返礼(幣帛)、人からの贈与(幣帛)と神の返礼(海上の安全)という贈与(互酬)交換のシステム

(この場合は呪術による支配)が作動している。「易姓革命」の原理を持たない古代の日本では血のつながりを別にすると、このシステムに積極的に依拠する他はなかったのだ。

それでは崇神記の神託と神功皇后のそれは全く同質のものか、といえはそうは言えないだろう。なぜなら、崇神記の大神神祭祀を中心とした祭祀記事は、「初国を知らず御真木天皇」(崇神記)という呼称が象徴するように、初めて国内秩序の統一を実現した大王という共同体の幻想に支えられていて、神託もその範囲で自己完結するものであったからである。対新羅への優越(小中華主義)を志向する神功皇后(応神天皇)にとつて、崇神朝とは異なるもう一段番級の高い「神託政治」が求められた。それは一言でいえば、天皇の「徳」を贈与することで自主的に新羅からの朝貢(返礼)が期待できる、という互酬の観念である。「吾を祭りたまはば、曾て刃を血らずして、その国必ず服ひなむ」(仲哀紀)とある、武力征服を前提としない神託がそれを示している。

この「神託」を更新(バージョンアップ)する際に、暗黙の前提として招喚されたのが「倭国の女王卑弥呼」であった。前述のように卑弥呼はすでに魏書(後漢書)という帝国の權威によつて、「音」で繋がる対他性を付与された存在であり、神託を共同体への迎合(自己満足)とみなす日本書紀編纂者たちをも説得する力があつた。日本書紀・神功皇后三十九年〜四十三年条に魏志倭人伝を引用する形で、神功皇后を卑弥呼に擬しているのがその証拠である。

三十九年。是年、太歳己未にあり。魏志に云はく、「明帝

の景初三年六月に、倭の女王、大夫難斗米等を遣し、郡に詣りて、天子に詣り朝献せむことを求む。太守鄧夏、吏を遣して將送り、京都に詣らしむ」といふ。

四十年。魏志に云はく、「正始元年に、建忠校尉梯携等を遣し、詔書・印綬を奉りて、倭国に詣らしむ」といふ。

四十三年。魏志に云はく、「正始四年に、倭王、復使の大

夫伊声者・掖耶約等八人を遣して上献す」といふ。

右の記事が示すように、記・紀の王権イデオロギーに抵触しかねない危険を犯してまで卑弥呼が招喚されたのはなぜか。それは小中華主義への志向と皇統の危機が逆説的に一致したからである。継体天皇の擁立が「蒼田天皇(応神天皇)の五世の孫(日本書紀・継体即位前紀)といふのはいかにも危うい。この危うさは皇統の歴史を少し遡つたところ(神功皇后・応神天皇)で神話的に補強されなければならない。この危機を克服するためにはシャーマニズム(神懸かり)の力の更新が必須のものとした。」「鬼道に事へて、能く衆を惑はし」し、倭国の争乱を終息させ平和を回復した卑弥呼が呼びだされるのはある意味で必然であつた。この能力を精神的系譜として受け継いだのが神功皇后である。むろん、記・紀の中で神功皇后が憑依して呼び寄せた神は天照大神であり、底箇男・中箇男・上箇男の三神であり、かつ伊勢の撞賢木厳之御魂天疎向津媛命などであつた。しかし、私の考へではそもそも高度に政治的な天照大神の存在自体が神託政治をすることで平和的秩序を樹立した卑弥呼を内在させている、と見るのである。

古代史研究によれば、いくつもの分裂と合流をくりかえした王権が、継体以後の欽明・敏達・舒明・皇極（斉明）へと連なるいわゆるタラシ系皇統譜の統合の基点に据えたのは始祖王としての応神天皇であった。そこで要請されたのがくり返し述べてきたように小帝国日本を支え、かつ一系化された大王にふさわしい起源神話、すなわち神懸かりした巫女シヤーマンの胎内に生まれた「神の子」誕生の物語である。

以上は、魏志倭人伝の女王卑弥呼の中にもう一つの王朝正統化の論理を探ろうとした、主に日本書紀編者たちの心的過程へのアプローチであった。

- 注(1) 呉哲男「古事記の成立」『古代日本文学の制度論的研究』（おうふう、二〇〇三年）。「言語とナショナルリズム」『日本文学』（52—4、二〇〇三年四月）。「古事記の世界観」（三浦佑之編『古事記を読む』吉川弘文館、二〇〇八年）など。なお、この相互補完説に異をとまえる金井清一は「古事記と日本書紀とは互いに補い合って共に当代の律令国家建設事業の一環として成立した相互補完的な史書であると考ええる向きが多いと思われるが、それならば一層、古事記の成立を『続日本紀』が記さない理由について、当該論者は説いて然るべきであろう。」（『古事記の成立』『國學院雑誌』112巻11号、二〇一一年）と指摘する。しかし、続日本紀にカウントされない同時代の重要書籍は、懐風藻をはじめ他にいくらかでもある（矢嶋泉『古事記の歴史意識』吉川弘文館、二〇〇八年）。

(2) 都出比呂志『古代国家はいっ成立したか』（岩波書店、

二〇一一年）

- (3) 柄谷行人「ミニ世界システム（定住革命）」『世界史の構造』（岩波書店、二〇一〇年）。なお、私の最近の一連の論考（『古事記の神話と対称性原理』『文学』第13巻1号、二〇一二年。「贈与交換としての国譲り神話」『現代思想』第41巻16号、二〇一三年。「万葉集羈旅歌の基礎構造」『相模国文』第39号、二〇一二年 など）で贈与交換システムについて触れることが多いのは、この「定住革命」を念頭に置いて日本の古代文学を「ミニ世界システム」と「世界Ⅱ帝国」との関係性の中に位置づけようとしているからである。

- (4) 定住によって、それまでは生者が移動すればよかったものを、逆に死者の霊を移動させるというコペルニクス的な転換が生じた。葬制に関するこの衝撃を一時的に緩和する制度が殯宮儀礼であった。「大殿」は本来その住人であった首長の霊に与えられたものであって、遷都の起源的な意味もここにある。私は三七年前に「殯宮の原型」（『古代言語探究』）の中でそのことを指摘したが未だ十分に理解されていない。殯宮を仮の葬儀などとする皮相な見解に惑わされてはならない。

- (5) 最近では吉田修作が『憑り来ることばと伝承Ⅰ—託宣・神功皇后—地域』（おうふう、二〇〇八年）『古代文学表現論』（おうふう、二〇一三年）の中で神功皇后について精力的に論じている。

- (6) 柄谷行人「亜周辺としての日本」『帝国の構造』（青土社、二〇一四年）。なお、本書は中華帝国をはじめ旧世界帝国の可能性の中から近代国家を止揚する鍵をさぐる、というモチーフで書かれているために、現代中国の習近平体制下

- の人びとも歓迎されている。習近平の「新型大国」観に合致すると考えられているからであろう。これはかつてA・ネグリ、M・ハートの共著『帝国』がアメリカ合衆国のネオコン（新保守主義）一派から、9・11の同時多発テロが起こるまでの間、歓迎されていた構図とどこか似ている。
- (7) 最近、東アジアに共通する「訓読文化圏」なる概念が提唱されているが、私はあまり大きな展開は望めそうにないと思う。なぜなら東アジア共通という時、そこでは周辺と亜周辺の位相の違いが意識されていないからである。
- (8) 詳細は、呉哲男「ヤマトタケルと東方十二道」(『國學院雑誌』112巻11号、二〇一一年)
- (9) 吉井巖「ヤマトタケル系譜の意味」(『天皇の系譜と神話』(『塙書房』一九七六年) 西條勉「タラシ系皇統の王権思想」(『古事記と王家の系譜学』(笠間書院、二〇〇五年)
- (10) 山崎かおりは「神功皇后の神託の意義」(『古事記大后伝承の研究』新典社、二〇一三年)の中で、「『記紀風土記』における神託の記事」の一覧表を掲出して、「神託の諸相」を分析している。その中で「神託において祭祀要求は不可欠な要素である。……神託の中心は、神が自分の祭祀を要求することにある」と述べている。また、神功皇后の神託の意義を詳細に分析した上で「仲哀記は、仲哀天皇を否定し、神功皇后の神聖性と優位性を強調して、御子応神の即位を方向付ける、というテーマの中で構成されており、神功皇后の伝承は、その起点として位置づけられる」と結論づけている。
- 参考文献
- 吉井巖「應神天皇の周辺」(『天皇の系譜と神話』(『塙書房』一九七七年)、「應神天皇の誕生について」(『天皇の系譜と神話』三)(『塙書房』一九九二年)
- 保坂達雄「神功皇后と『如意珠』」「角鹿」というトポス」(『神話の生成と折口学の射程』(岩田書院、二〇一四年)
- 谷口雅博「神功皇后新羅征討伝説の神話性」(『古事記の表現と文脈』(おうふう、二〇〇八年)
- 井上隼人「古事記」における角鹿の性格」(『古代文学』54)(二〇一五年)
- 塚口義信「神功皇后伝説の研究」(創元社、一九八〇年)
- 倉塚暉子「胎中天皇の神話」(『古代の女』(平凡社、一九八六年)
- 直木孝次郎「神功皇后伝説の成立」(『日本古代の氏族と天皇』(『塙書房』一九六四年)