

古事記抄

——鵜葺草葺不合命神話——

中西進

一

『古事記』上巻の末尾近く、豊玉毘賣が鵜葺草葺不合命を生む話は、書紀の第二の一書にはない。これは、この話もまた独立した話であって、前の筋から必然的に要求されたものではないことを示しているであろう。全体の流れから見れば、挿入された独立物語と見ることが正しく、そう思われる理由は様々な面に現れている。

まず第一に、津田左右吉が指摘したように、神武東征の主人公は本来は彦火火出見であつたという側面がある。系図上から言うと、彦火火出見は豊玉毘賣と結婚し鵜葺草葺不合を生む。鵜葺草葺不合は玉依毘賣と結婚する。

そして玉依毘賣は豊玉毘賣の妹だという。要するに鵜葺草葺不合にとって玉依毘賣は叔母だが、叔母との結婚はしばしば姉妹婚、すなわち姉妹が同一人物に嫁する時におこるものであった。むしろそこに本質をもつ。だから二人を姉妹婚の組合せと考えると、彦火火出見すなわち鵜葺草葺不合となれば、典型にかなう。また姉妹婚の形が、彦火火出見から鵜葺草葺不合に一代ずれて行われていることになる。そこで極端で比喩的でない方だが、豊玉毘賣すなわち玉依毘賣というふうに考えると、彦火火出見すなわち鵜葺草葺不合ということになる。この親子で姉妹をめぐるという古代認識上の図式は親子を同一人格の分与と考えると、よく理解できるであろう。二人はいずれも海神の娘を娶っているし、同一人物であつてもかまわないほどに立場が似ているのである。同一者と考へても系図上何ら破綻はおきない。それをあえて一代ずらせた形をとるのは、「姨の力」をめぐって作爲が行われた結果であらう。次の支配者が「姨の力」を得ることによって、正統な支配権を獲得するのである。鵜葺草葺不合にとって玉依毘賣が姨に当るといふように系図を作らうとすれば、彼は彦火火出見の子とならなければならぬ。

また、後に詳しくふれるように、玉依毘賣は彼を「治養^{ひだ}しまつ」った人である。今日風に言えば養母だが、「ひだ(靈足)す」ことが、現し身の王の誕生に対して格式上の王の誕生を意味するなら、この治養者は生母とひとしい格調をもつ。その点で玉依毘賣は彼の母と同列の存在でもある。さらに養母からもう一步進んで言うとき、庶母^{まも}になる。庶母を妻とする例は、神武皇后の伊須氣余理比賣を庶子の当藝志美々命が娶るなど、記紀に二つ見られるが、先代の后を自分の后とするというのは、古代的論理がはたらいた結果で、宗教的に女性の祭祀権を継承するために庶母と結婚するのである(実際の母と結婚する例は古文獻に見当らない)。鵜葺草葺不合の場合、庶母

という程関係は近しくはないが、養母と結婚するということは、庶母とのそれと意味の上では接近している。

もう一つ言えることは、鵜葺草葺不合を間に介在させることによって、神武は彦火火出見の孫になる。彦火火出見は、よく「天孫」と呼ばれているように、彼はまた邇邇藝の孫に当る。「孫」が歴史展開の屈折点に活躍するということは、以前再三述べた三代の思想によっていると考えられる。神武と彦火火出見の間に、三代の思想の操作がはたらいて鵜葺草葺不合が置かれたと考えられるのである。

鵜葺草葺不合は死後「日向の吾平山あひらのやまのうへのみさやま上陵」にまつられる（『日本書紀』）という。そして子の神武は阿比良比賣あひらひめ（書紀では吾平津媛あひらつひめとある）と結婚する。つまり神武は鵜葺草葺不合の墓所の名をもった女性と結婚しているのである。逆に言うならば、神武の妻の名をもった土地に、その父は鎮まったという伝えである。あるいは阿比良比賣側から言うと、鵜葺草葺不合の靈魂を含みもった女として登場しているといえる。彼女を通して鵜葺草葺不合は蘇る。そしてそれが神武と結婚する。この阿比良比賣を媒介とした神武と鵜葺草葺不合との親近性にも注目すべきだろう。阿比良比賣を操作して天皇の生命は永遠であるという主張を語っていかうとする態度が、ここにかがわれるではないか。いわば生命蘇生の論理である。それなりにこの語りは哲学性が強く、そのゆえにも前の話からの筋と不連続である。

この神話は、三つの要素から成り立っている。第一は神婚の要素、第二は或る意味での天地創造神話の要素、第三は恋愛譚の要素である。

恋愛譚の要素は、時代が下って説話の最終段階でつけ加わった要素であろう。問題は第一と第二の要素である。古代人の意識の中では神婚譚と天地創造神話とは密接な関係にあった。それはイザナキ・イザナミ神話において、二つが不可分のものとして結びついていたことをもってしても明瞭である。しかしここではいちおう二つのものとして論じてゆくことにする。

まず神婚の要素について考えよう。海の彼方から来臨する神というモチーフが、豊玉毘賣をめぐって見てとれる。書紀第三の一書では「海を光して来到る」と語られているが、これは他に類型を求めることができる話で、少名毘古那が常世の国へ渡ってしまったあとに、大国主のもとへ、三輪山に祭られることになる神が訪れる。その神の来訪を、『古事記』は「この時に海を光して依り来る神あり。」と語っている。この表現は豊玉毘賣の来臨を語る表現と共通であろう。海上から神がやって来る時の習慣的な表現が、「海を光して来到る」だったと思われる、海人族が持っていた「来臨する神の話」と認められる所以である。

その日は激しい波風の日だったという。怒涛、逆浪につつまれた中、海を光して豊玉毘賣はやって来たのである。書紀本文には「直に風波を冒して、海辺に来到る」とあるが、第一の一書はさらに「風涛壮からむ日を以

て、海^{うみ}辺^たに出で到^{いた}らむ」と、表現は激しい。きわめて物理的に考えれば、綿津見神の宮からやってくるに際しては強い風に送られてくる方が都合がいいということになり、そういう合理的解釈もできるだろうが、もとよりそれだけでこれを解するのは不十分である。いわば天地が荒れ狂う神祕の日に、神は海を光してやってくるという神話的発想を背後に読みとるべきである。木花之佐久夜毘売の話を伝える書紀（第九段）第六の一書において、佐久夜毘賣は、

其^かの秀^{ひら}起^{きた}つる浪^{なみ}穂^ほの上に、八尋^{やひろ}殿^{どの}を起^たてて、手^た玉^{たま}も玲^も瓏^{ゆる}に、織^は経^{たを}る少^{をと}女^め

として描かれていた。これが神迎えをする少女の姿だというのが、折口信夫の説であった。折口説は、これが棚機女^{たなはな}の原形だとさらに進展するのだが、その当否は別として、波の上で男神を待つ女神の姿がここにあるのはたしかである。この「織経る少女」とは、今の場合は逆であり、海上をやってくるのが女神である。

この女神を迎える場所は、海岸の洞窟であったと、私は想像する。『延喜式』などによれば、鵜草草葺不合^{うぐさくさむきふがひ}吾平山の頂に祭られているが、『陵墓要覧』には「鹿兒島県肝属郡吾平町大字上名。洞窟」とある。鵜草草葺不合は、その名に「波限^{なみぎ}」という語を持っているし、上掲の書紀、第一の一書によると、豊玉姫の出産がまさに海上に大きく口をあけた洞窟で行われたように想像できる。洞窟で神を迎え、そこで出産がなされたとは、後代ふうに言えば、御子神を洞窟に祭ったということの意味するであろう。その洞窟の中では、嬰兒を草に包んで遺棄することが行われていたと思われる。もちろんその遺棄は尊いがゆえの行為である。

海浜の貴子遺棄という習俗を想像する根拠は、書紀の本文に、

乃^なち草^{かや}を以て兒^{みこ}を裹^{つつ}みて、海^{うみ}辺^たに棄てて、海^{うみ}途^{みち}を閉^とぢて徑^{ただ}に去^いぬ。

その第四の一書に、

遂に真床覆衾及び草を以て、其の兒を裹みて波激に置き、即ち海に入りて去ぬ。

とあることによる。このことは、神話の架空性と現実性という難しい問題にぶつかるとはやはり実修された神話だったと考える。子は一回捨てられることによって、尊い血を受継ぐことができるという考え方があり、族長などの子は草につつまれ、海浜に一定の時間置かれる風俗があったであろう。イザナキ・イザナミの子の水蛭子にもそうした習俗の反映を認めてよいと思われる。こうした貴子遺棄の習俗が実修された根こそ、海から来臨した神が御子神を洞窟に置いて行くという信仰にあったと思われる。

書紀の第四の一書に「真床覆衾」が出てくるのは、前述したように朝廷の即位儀礼が入り込んで来た語りであろう。おそらく天皇家における「真床覆衾」に相当するものが海人族における草だったであろう。また、海から来臨する神が御子神を置いて行くのだから、当然そこには来臨を待つ産屋が建てられたはずである。「待つ」という言葉は、書紀の本文及び第三の一書に出てくる。産屋を建てて待つ、この行為が鵜草草を葺いた産屋というもの、の登場の根になっていよう。『古事記』には「鵜の羽を葺草草に為て、産屋を造りき」とあるが、現実的にはこういうことはあり得ない。やはり普通の草で葺いた産屋であり、それに鵜の羽を挿したのである。特定のもの、を挿して祝福することは、顕宗即位前紀の室寿きの歌に明らかである。ここでも「取り葺ける草葺は、この家長の御富の余りなり」とある。やがて『万葉集』の、「秋の野のみ草刈り葺き宿れりし宇治の京の仮廬し思ほゆ」(巻一、七、額田王)に続いて行く祝福の習慣である。

次に玉依毘賣が鵜草草葺不合を「治養し」ということについて考えたい(「ヒダス」は「ヒタス」が正しいとい

う説もある。すでに言及したが、この記述が出てくるのは、『日本書紀』では第一と第三の一書の二つである。

第一の一書では豊玉姫が海郷に帰った後、

其の女弟玉依姫を留めて、兒を持養さしむ。

とある。これと較べると第三の一書の記述はかなり詳しい。

彦火火出見尊、婦人を取りて乳母・湯母、及び飯嚼・湯坐としたまふ。凡て諸部備行りて、養し奉る。時に、権に他婦を用りて、乳を以て皇子を養す。此、世に乳母を取りて、兒を養す縁なり。

とあり、『旧事記』もこれと同様に記している。

「ヒダス」という語は、大系本『日本書紀』の頭注によると、「ヒ」は生命の靈力、「ダス」は「タル」の他動詞形で、充足させる意だという。靈力を充足させるという意なら、単に乳母を雇うというような軽いものではなく、もっとも重要な意味をもった行為である。書紀第三の一書は、先に引用した部分につづいて、

是の後に、豊玉姫、其の兒の端正しきことを聞きて、心に甚だ憐び重めて、復歸りて養さむと欲す。義に於きて可からず。

という。この「於義不可」という一節は重要であらう。実際の母親が子を育てることは、「義」にかなわないというのである。とすれば、乳母を取ってひだすことが「義」だということになる。乳母を雇ったのは偶然の結果ではなく、定められた結果であった。大系本『日本書紀』の頭注は「妻問婚の時代に、子供が母親の許、または母親の姉妹によって育てられたという習慣を示すものと見られる」と説明するが、今問題なのは、母親の許では育てられないのはなぜかという問いである。残念ながらこの頭注は、それに対して何も答えてくれない。この

疑問は、妻問婚からではどうも解決しない。

そこでこの事柄を考える際に参考とすべきは、垂仁記の沙本毘古・沙本毘賣の物語である。炎の中で本牟智和氣を産んだ沙本毘賣は、夫と共に死ぬ。その後の文を少し長くなが引いてみると、

亦天皇、其の後に命詔りしたまひしく、「凡そ子の名は必ず母の名づくるを、何とか是の子の御名をば称さむ。」とのりたまひき。爾に答へて白ししく、「今、火の稻城を焼く時に当りて、火中に生れましつ。故、其の御名は本牟智和氣の御子と称すべし。」と白しき。又命詔りしたまひしく、「何に為て日足し奉らむ。」とのりたまへば、答へて白ししく、「御母を取り、大湯坐、若湯坐を定めて、日足し奉るべし。」とまをしき。故、其の後の白せし隨に日足し奉りき。

とある。「ヒダス」ということと、湯坐を定めたという二つが共通し、命名すること、母がいなくなるという構想が類似する。

さらに一層示唆的だと思われるのは、『日本書紀』の八岐大蛇の話を伝える第二の一書である。この話の結末部分には、

其の蛇を断りし剣をば、号けて蛇の龜正と曰ふ。此は今石上に在す。是の後に、稻田宮主實狭之八箇耳が生める兒眞髮触奇稻田媛を以て、出雲国の簸の川上に遷し置きて、長養す。

と「ヒダス」という語が出てくる。私は簸の河上という、俗界と遮断された場所に聖なる女性を山深くかくして敬う秘儀があっただろうと考える。聖なる女性はずなわち貴子である。聖なる御子を母親から隔離して特別な養育をするという習慣があったのではなからうか。それが制度化されてくると、乳母とか湯母、さらには湯坐と呼

ばれる人々が任命され、彼らのもとで養育が行われるという習慣になるであろう。

『日本書紀』第三の一書は、「此、世に乳母を取りて、児を養す縁なり。」という縁起譚になっている。『旧事記』も「此世取乳母養兒之縁也。」と同様である。私は、これを説話の崩れだと思う。『風土記』に多く見られる民間的口承が感じられるし、また大化以前に宮中で壬生部を定めて皇子の養育が行われており、これを踏まえて語られたものであろう。本来は、制度などを背後に感じさせるものではなく、もっと神秘的な宗教的色彩を帯びていたはずである。

この話の、神婚譚としてのもう一つの要素は、命名である。古代にあって名は単なる記号ではなく、実体ある言葉だったことはもちろんである。尊いものなるが故に、名前には称讃や呪詛が纏りついていた。

彼の名は天津日高日子波限建鵜葺草葺不合命という。様々な要素がつけ加わって長くなっているが（「日高」は従来「ヒコ」と「ヒタカ」と両様のよみが行われているが、「ヒコ」とよむと「日子」と重複するし、日高を音を借りたものとするのは不都合で、「ヒタカ」とよんだ方がよい）、「天津」はすなわち天神系の神の美称である。「波限」は波打ち際に生れたための名であり、海から来臨する神が生んだ子の意である。「建」は勇敢であることの美称。「鵜葺草葺不合」は、『古事記』、『日本書紀』（第一と第三の一書）によると、まだ葺きおえないうちに生れてしまったから「葺不合」だという。そしてさらに細かく言うと、これにも二通りあって、葺きおわらないうちに生れてしまったので、「不合」だという話（第一の一書）と、産屋が出来上がらないうちにやって来て産んでしまったから「不合」だという話（第三の一書）があるのだが、後者の方が自然である。前者は『風土記』などがしばしば見せる民間伝承の起源譚の形だと思われる。

しかし後者にしてみても本来の命名ではないであろう。大系本『日本書紀』の注では、二つの説を紹介している。沖繩では鵜の羽には安産の靈力が備わっていると信じられていて、鵜が安産の守り神と考えられていたという。それは中国から渡来した習俗だという説である。対して国語学的な見地に立つと、ウガヤはウミガヤ（生むが屋）からウムガヤを経てウガヤになったと考えられるという。奄美大島の習俗には、妊産婦がいるときには屋根を葺かない習慣があるという。この習俗を考えると、ウムガヤをすっかり葺き上げない意が、ウガヤフキアヘズに認められるというのである。

しかし、ウガヤはやはり「鵜葺草」だろうと私は思う。鵜の羽を産屋にさしたのである。鵜という海鳥の羽をさした産屋で海神迎えが行われたと考える。「フキアヘズ」は先の紹介の如く屋根の一部を葺かないという習俗の反映と考えることが自然である。鵜葺草葺不合という名の背景には、以上の如きことが考えられる。そしてここで彼の名がつけられるのは、豊玉毘賣が海へ帰って行くためであった。沙本毘賣が死に際して命名した話と同型を踏んでいる。

三

神婚の要素に次いで見られる要素は、神婚神話に隣接した異界との交渉を語る要素である。これはある種の天地創造譚といえる要素である。豊玉毘賣は「伺見」^{かきまひ}られたために、海へ帰って行く。それを「即ち海坂を塞へて」^{うみのかき}返り入りましき。」と表現している。『日本書紀』の本文でも「海途を閉ぢて徑に去ぬ」という似た表現をとる。

そして、豊玉姫の言葉として「如し我を辱しめざること有りせば、海陸相通はしめて、永く隔絶つこと無からまし」とある。第四の一書は、物語の結末を「即ち海に入りて去ぬ。此、海陸相通はざる縁なり。」と、縁起譚の形をとって結んでいる。

なぜ海と陸とが相通う世界ではないのか、なぜ海は異界なのかという問に對する答が、他ならぬこの物語なのだということを示す語り口である。つまり、この神話を異郷の存在の根本を語る神話として認めることが可能になってくる。記紀冒頭に位置する天地剖判神話——それは垂直的な異界との分離を語ったものであった——に對して、これは水平的な異界との分離を語った神話であった。天地の隔絶を語った神話は中国にもあるが、何らかの禁忌を犯すことが異界との隔絶のきっかけになるという点では、ギリシアのウラノスの神話なども共通する。火遠理は豊玉毘賣が産む所を「竊伺み」(「伺見」)して、禁忌を犯したとされる。『日本書紀』の本文も第一の一書も同様である。ここでもまた思い浮かぶのが、イザナキ・イザナミの話である。黄泉国でイザナキはイザナミの死体をのぞき見た。そこでイザナミが「吾に辱見せつ」というのも似ているし、千引の石をもって現実界と他界とを塞えたという結末も同じモチーフに発している。正式に見ることの出来ない世界をうかがい見る、いわば間隙からの認識によって、異界との交通が遮断される。それが一方は黄泉国の話であり、一方は海神の世界の話であった。

この遮断を両方とも「辱」という心意によって説明しようとしているのはもはや神話からは遠ざかってしまつて人間の物語となった結果によるものである。

海が異界と考えられていたことは、「凡て佗国の人は、産む時に臨れば、本つ国の形を以ちて産生むなり。故、

妾^{あれ}今、本の身を以ちて産まむとす。願はくは、妾^あをな見たまひそ。」というふうには、海を「本つ国」に対する「佗国」と言っている点からもうかがわれる。Aの世界の者は、Bの世界に來ても産むときにはAの世界にもどる、という。これは生命の母郷といった考え方にもとづいた象徴的な表現である。もっとも強調したかったことが、この母なる故郷という觀念であつた。生命の原郷は、元來「相通」のものだったにもかかわらず、今や隔絶してしまつたのである。

四

異界との隔絶という本來的なテーマは、やがて神婚神話へと、さらには異類婚へと力点を移して行く。豊玉毘賣は和邇になつて子を産むという。ワニは族靈と考えられていたのではないかと思われるが、族靈の姿をとつて産む所を見られたとしてもそれは恥ではないだろう。すなわち、族靈の話からも、力点は異類婚へ移つていと言わねばならない。この、説話の成長現象の中で、さらに加わつたのが歌語りの形態だとおぼしい。

歌語りは、恋愛とか結婚の主旨を語るときの独特な形態である。またしても、『古事記』は相聞性をもつた語りとなつて最終的な姿を整えおせている。『丹後国風土記』逸文の浦嶋子伝も歌語りの形態をとつており、この点でも類型は一である。歌がつけ加わるのは、語りが歌う機能と一つになつた時のはずだから、『古事記』に定着する直前の新しい時代に入つてからのことだろう。今の鶉葺草葺不合の話も、最終的な完成を見る直前に歌語りの形をとつたと考えられる。

赤玉は 緒さへ光れど 白玉の 君が装し 貴くありけり

沖つ鳥 鴨著く島に 我が率寝し 妹は忘れじ 世のことごとく

「白玉」とか「沖つ鳥」とか「鴨著く島」という言葉に端的に現れている如く、この二首の歌は海洋性を持っている。そしてまた、二首の歌の間に「爾に其の比古遅答へて歌ひたまひしく」という一文があり、唐突に「比古遅」なる語が使われていることが注目される。なぜなら「比古遅」という言葉は、八千矛神の語に現れ、

又其の神の嫡后須勢理毘賣命、甚く嫉妬為たまひき。故其の日子遅の神和備豆、出雲より倭国に上り坐さむとして

という具合だからである。

つまり八千矛神の話と鵜葺草葺不合の話が符合するのは、この語が登場し、共に海洋性をもった歌が現れる点にある。八千矛が出雲から倭に上る際にうたった歌には「沖つ鳥 胸見る時」とか「辺つ波 そに脱ぎ棄て」とか「鵲鳥の 青き御衣」というような言葉が使われ、次の後の歌にも「打ち廻る 島の埦埦 かき廻る 磯の埦埦」というふうな海洋性を表す言葉がやはり使われている。のみならず、八千矛の歌も当面の二首の歌も「装い」を問題にしている点が共通する。この二首は、八千矛物語の歌謡と一連のものと考えるのが自然である。

とすれば、この二首も天語り、神語りと呼ばれる歌になる。天語りがすなわち海人語りであると考えれば、二者が一連のものだということはよく解けるのだが、私は直接この両者がつながるのではあるまいと考えてきた。葛城は朝妻の天語りの者たちがうたったのが天語り歌と考えるのである。朝妻の天語りの者たちは出雲族である。

出雲族に海人族の性格があることも多く見られるとおりである。つまり朝妻の人々は海人族の伝承も持っていたに違いない。その中に、当面の二首も八千矛の歌も含まれていたであろう。

『日本書紀』では歌をもって語られるのは、第三の一書だが、二首のうちの一首は、

赤玉の 光はありと 人は言へど 君が装し 貴くありけり

と、「白玉の」という語が落ちており、この点で海洋性が脱落する傾向があったと言える。海の記憶が内陸生活者の中で、失せて行く。もう一首の「沖つ鳥」の歌は『古事記』同様一見海浜生活者の民謡を想像させるが、にわかには原形をそこに求めることを躊躇させる要素がないわけではない。沖の島に妹と出かけて寝るといふ発想は、歌垣などで慣習的に歌われたとも考えられるからである。むしろ神話の一コマとして、男神が女神を誘って沖つ島で寝るといふイメージを基に据えた方が当たっているかもしれない。

書紀によると二首は挙歌になっている。この物語は、いつの日にか宮中の楽府において管理されたのである。その段階で二首がここに挿入されたであろう。元来、葛城の朝妻でうたわれていたものが、宮中に移り、その後になつてはじめて『古事記』に定着した。それが同時に、この物語全体の最終的な仕上げになっていると思われる。本来海人族が持っていた神婚譚は、途中で異界との交流と隔絶という要素をつけ加え、異類婚に形を変え、もう一度話は進展して相聞性を獲得していった。だからこの神話は最終的には、火遠理と豊玉毘賣の別離の物語という恋愛譚として享受されることが可能であり、言うまでもなくこの享受の背景には女性集団を想定することが正しいであろう。しかし『古事記』編纂者の直接の意図は異類婚の段階にあり、そこで天つ神の皇子の誕生を語るあたりに目標が定められていたと考えられる。

鵜葺草葺不合は、玉依毘賣を娶して、五瀬命、稻水命、御毛沼命、若御毛沼命を、この順に生んだという。若御毛沼命は、亦の名は豊御毛沼命あるいは神倭伊波礼毘古命、すなわち神武天皇で、いうまでもなく初代の人皇である。『古事記』は最後に鵜葺草葺不合の御子神を並べて、神代を終っている。この点は『日本書紀』も同じであるが、『古事記』では御毛沼命が波の穂を跳んで常世国へ渡り、稻水命が海原に入ったとあり（『日本書紀』はこの伝えを欠いている）、この結果、『古事記』によるとこの地上世界に残るのは五瀬命と若御毛沼命だけになる。そこで、今容易に連想されるのは、三貴子の分治である。三貴子の分治とはいってもなく、月読命が夜の食国、須佐之男命が海原、そして天照大御神が高天の原をそれぞれ治めるのだが、夜を支配する月読命に対応するのが常世の国の御毛沼、海の須佐之男に対応するのが同じく海原へ入ったという稻水、とみてくると、高天の原に対応するのはこの世となり、高天の原を支配する天照に対応するのは後に残された五瀬と若御毛沼の二人ということになる。五瀬命が王として支配者となる以前に死んで、若御毛沼が支配者となることは周知のとおりである。日本神話の最も聖なる語りである三貴子の分治にまさに呼応するが如く、四人の子の誕生とそれらが支配する国の暗示が、『古事記』上巻をしめくくっているのである。これは彼らの時代認識として非常に重要な意味を持っているよう。仁徳記にも三貴子の分治に相当する語がある。仁徳天皇は『古事記』下巻の最初に位置する天皇であり、一つの時代の折り目が認められるが、ここ、上巻の最後もまた同じ影の重なりが見られるのである。

しかし、三貴子の分治を踏まえた語りであるならば、ここでも当然四柱の神の誕生ではなく、三柱でよかったはずである。これはなぜであろうか。

鵜草葺不合の御子神達の登場の仕方を、『日本書紀』の異伝も含めて考えてみよう。書紀本文は、第一子が五瀬命、第二子が稻飯命、第三子が三毛入野命（『古事記』の御毛沼命とはわずかな名の違いがある）、第四子が神日本磐余彦尊（『古事記』のように若御毛沼命、豊御毛沼命という別の名は記されていない）という具合で、四人の生まれてくる順序は『古事記』と同じである。第一の一書もこれと同様であるが、ただ神日本磐余彦尊は亦の名で、狭野尊が本来の名だとされている。第二の一書は、第一に五瀬命、次に三毛野命、次の稻飯命、次に磐余彦尊という順である。稻飯と三毛野が『古事記』などとは順序が逆である点、第二の一書の特徴である。また、磐余彦尊の亦の名が神日本磐余彦火火出見尊となっている。火火出見と神武の重なりについては既に述べたので、ここでは触れない。第三の一書では、彦五瀬命、稻飯命、神日本磐余彦火火出見尊、稚三毛野命の順である。第三の一書は、御毛沼（三毛入野または三毛野）を欠いており、『古事記』においては神倭伊波礼毘古と同一人物と考えられている若御毛沼（稚三毛野）を別人として生んだことを伝えている。最後に第四の一書では、彦五瀬命、磐余彦火火出見尊、彦稻飯命、三毛入野命という順序である。

そこで、『日本書紀』本文及び四つの異伝、そして『古事記』を加えた六つの資料をこのようにして較べてみると、五瀬命が第一子として誕生していることは、いずれにも共通する。『古事記』の中巻に入ると、五瀬は神武と共に東征し、その途中で死ぬ。しかし東征の主人公であることは間違いないし、三貴子の対応で言うところ、天照に相当するのだから、彼は最も中心的な御子神だと言えよう。それゆえにどの資料でも五瀬を第一子として伝

えているのである。

このことだけが六つの資料で共通することで、あとはそれぞれ異同がある。異同の中で看過できないのは、若御毛沼（すなわち神武）が付け足したという傾向である。彼が第四子だと伝えるのは『古事記』をはじめとして、書紀本文、第一、第二の一書の四つにわたる。第三の一書は混乱があり、磐余彦と稚三毛野を別に立てているが、稚三毛野すなわち神武だという考え方でいえば、第三の一書も四つの資料に加えることができる。

神武が四番目以外に生れているのは、第四の一書だけなのである。神武は付け足しであるばかりでなく、御毛沼に対して若御毛沼という名がはたして別個の神格を有していたか否かも疑わしい。事実第三の一書では混乱があった。もっとも、第一の一書ではむしろ彼を主役におし上げようとする傾向を見せており、彼は狭野尊と呼ばれ、天下の平定がわざわざ記されている。他が名だけを列挙するのとは異質である。これこそ逆に神武の別観点による付け足しを語っている。

このように見てくると、本来は五瀬という中心な神に、稲水と御毛沼の二神が加わった三神の誕生を語ったのだと思われる。この三神が三貴子に対応していたのであろう。その後には若御毛沼すなわち神倭伊波礼毘古がつけ加えられたのである。そのつけ加えられた伊波礼毘古がやがて葦原中つ国の支配者になることを以ってしても、造作の跡を感じないわけにはいかない。それが加わって来たために、本来一番中心な神であった五瀬は余計者になって殺されてしまうことになった。

他の神々が稲水（霊）とか御毛（御食）とかと食物を称するのに対して、五瀬（厳瀬）は水への信仰を示していて、異質である。この水神こそ東征の本来の主人公だったとすれば、その東征は一度失敗したことになる。その上で、

大和側に立つて支配者の系譜を並べたのだとすれば、神武を挿入しておいて、五瀬の死を継いで東征を完成させたという造作があったことになる。これは大和の王が遠い血の中で、南方日向の地と結ばれているべきであったとする聖なる信念を語ったものだと思われる。この想念をもって、『古事記』上巻は幕を閉じる。