

## 1 タカミムスヒ・カムミムスヒ至上神論——造化三神の謎

### ヤマト王権の至上神タカミムスヒ・カムミムスヒ

本章では宣長の主張にそってヤマト王権の神話の本来の至上神はタカミムスヒ・カムミムスヒであったことをあらためて論証する。ヤマト王権は越前・近江から出身したヲホド大王（継体）の子の排開大王（欽明）が大和国に王宮の地を固定し、そこを中心とした王権として成立した。タカミムスヒ・カムミムスヒの神話は序論で述べたように早ければ五世紀後半には形成されていた可能性があるが、ヤマト王権がこの神の祭祀組織を形成するのは六世紀半ば、あるいはもう少し降るものと考えられる。

現在の「古代史学」はいくつかの例外を除いて、ヤマト王権の国家思想である神話の内容分析を歴史研究に活かすことをしない。歴史学者の中にもアマテラス中心主義的な抽象的な神話理解が残っていることがその傾向の条件となっている。これは「古代史」学者の多くが宣長の『古事記伝』や篤胤の『古史伝』に立ち戻って日本神話を検討し直すことをせず、津田左右吉のアマテラス中心主義の影響下にあったためである。しかし、歴史神話学の側ではヤマト王権の神話がタカミムスヒ・カムミムスヒのムスヒ神話であることは、一九七〇年に松前健が「大嘗祭と紀記神話」（一九七〇年一月）を発表し、それに続いて岡田精司（一九七〇年）・上田正昭（一九七〇年）・溝口睦子などの代表的な研究者が同じ立場から研究を発表し、それが通説となっている。これは序論で述べた三品彰英が宣長のムスヒ神説を擁護して津田を厳しく批判したことの意味が再評価されたということである。

また学統の問題としては松前・上田・岡田が折口信夫の強い折口の影響下にあったことの意味も大きい。ここで詳しく紹介する余裕はないが、折口は、戦前はアマテラス中心主義的な神話理解をとっていたが、戦後、それを再検討する中でムスヒ神を中心とする神話理解をとるようになっていたのである。

### 宣長がタカミムスヒ・カムミムスヒを至上神とした三つの理由

まず宣長『古事記伝』がタカミムスヒ・カムミムスヒを神話の至上神であるとした理由から説明していく。理由は三つあって、その第一は高皇産霊（高御産巢日）は『古事記』の冒頭に登場する天御中主神、高御産巢日神、神産巢日神という造化三神、つまり天地創造の際に登場した三柱の神の二番目の神であるが、第一の天御中主神は「漢心」によって作られた「よしもなき神」にすぎないから（「伊勢二宮さき竹の弁」）、二番目のタカミムスヒが三神のトップとなるという理屈である。これについては本章第一節の「天御中主の北辰信仰とその伊勢神宮への転生」で論ずる。

第二の理由は、このタカミムスヒが倭国神話の物語の節々において決定的な役割を果たしていることであった。本居はあの長い『源氏物語』を徹底的に読むところから出発した文学研究者であったから、『古事記』を徹底的に読む中で、物語の背後には必ずタカミムスヒがいることを確認したのである。私は、宣長がタカミムスヒを重視した最初の理由はここにあったのではないかと考える。そして宣長の理解の中心は天孫降臨神話の司令神はどうみてもタカミムスヒであるということにあった。これについては本章第二節の天孫降臨神話とタカミムスヒで論ずる。

そして第三の理由がタカミムスヒ・カムミムスヒの「ムスヒ」の「ムス」とは、「ムスコ・ムスメ」「苔のムス」などという場合の「ムス」であって、物が生成すること、ムスヒの「ヒ」はタカミムスヒが漢字で「高皇産霊」と書くように「霊」という意味であるとし、ようするにムスヒとは「生成の霊異」であるとしたことである。こうしてムスヒという神名語尾が「生成の霊威」であり、「世間にありとあることは、此天地を始めて万の物も事業も悉に皆、この二柱の産巢日大御神の産霊に資て成出るものなり」、つまりムスヒは「万物を生成する霊異な神霊」である以上、このムスヒ神こそが神話の至上神であるという論法である。これについては神話学研究においても絶対の通説となっており、宣長の議論の最大の特徴であるので、章を変えて次章で点検する。

以上の宣長の議論は理路が通っており、当時の神道者たちにとって驚くべきもので、誰

も反論できないような学説であった。これが朝野を驚かし、幕末の時代に日本の国柄を考える上で、「国学」の地位を揺るぎないものとしたのは自然なことであった。

#### 「祭儀神話論」とヤマト王権の祭祀組織——高御魂神社

ただし、この宣長のいう三つの理由はおもに日本神話の内容の解釈から、タカミムスヒ・カムミムスヒが神話の至高神であることを論じたものである。それに対して、上記の戦後の歴史神話学の研究者の議論、とくに松前健と岡田精司の議論はむしろ神々の祭祀儀礼の実態から至上神は天照大神ではなく、タカミムスヒ・カムミムスヒであることを論じたものである。岡田はこのような議論の立て方を「祭儀神話論」と定式化しているが、神話の内容解釈は主観的とならざるをえない部分があるので、歴史神話学は必ずこの祭儀神話論によって議論を確定していく必要がある（岡田精司「記紀神話の成立」）。

タカミムスヒ・カムミムスヒの史料は『古事記』『日本書紀』では決して多くないが、しかし、八世紀から一〇世紀の祭儀史料、制度史料（『延喜式』など）をあわせるとそれは相当の量に上る。松前や岡田はそれによってタカミムスヒ・カムミムスヒが至上神であることを論証しようとした。そして、現在の研究レベルからいうと、菊地照夫が明らかにしたように、ヤマト王権は目原坐高御魂神社などの大和を中心として分布する一連の御魂神社を祭祀の中心としていた。そして奈良王朝はそのうちの平城京内に位置する宇奈太理坐高御魂神社を国家祭祀の場としていた。この宇奈太理坐高御魂神社は上山春平が注目したところだが、この宮中神殿の実態を明らかにすることが中心的な課題となる。本書は宣長・篤胤の議論の再検討を中心課題としている関係で、これについては次冊に譲ることになるが、これによって岡田精司が強調するように、神話に対応する現実を明らかにすることができるだろう。

#### ヤマト王権の国家的祭祀は宗教かどうか

ただ、「はじめに」および序論で述べたように、本書は神話学の側から日本の民族宗教としての神道を理解する基礎を作るという考え方をもっており、そのためにはヤマト王権の国家的祭祀を宗教としての神道と呼べるかどうかについて簡単にでも述べておかねばならない。これは「はじめに」でもふれた宗教の定義とも関係するやっかいな問題であるが、島蘭進『教養神道としての神道』（二〇二二、「神道と国家神道・試論—成立への問いと歴史的展望」『明治聖徳祈念学会紀要』復刊四三号、二〇〇六）や岡田莊司（同編『日本神道史』）などは基本的にはヤマト王権の国家祭祀は神道のシステムであるとし、それに対して歴史学界は一般に宗教ではなく、また神道と呼ぶことも適当でないという意見であるといつてよい。

私も大枠としては歴史学界の見解に賛成であるが、しかし、問題はそれではヤマト王権の国家的祭祀とは本質的に何かということである。これは歴史学界では明瞭な理解はない。たとえば石母田正は「呪術または呪術的宗教意識」といい（石母田「国家と行基と人民」）、井上光貞は「日本古代王権の呪術的・宗教的性格」とするが（井上「古代の王権と即位義礼」）。これらは肝心の神話の位置を説かない。本書の「はじめに」で述べたように、「呪術・神話・宗教」を区別する立場からすると、これはきわめて曖昧な言い方である。

そういう中で一応納得できるのは、ヤマト王権の国家的祭祀を神話に即して分析して「神話祭儀」とし、その中心に「呪術的な機能」をおく岡田精司の議論である（岡田「記紀神話の成立」）。もちろん、岡田の議論にも同じような曖昧さがあるが、ここではこの岡田の記述によって、ヤマト王権の国家祭祀の本質は呪術を基礎としつつも神話的な体系の中にそれを組み込んで複雑に発展した国家呪術であるとしておきたい。それは中国道教の影響もあって道教や仏教に由来する宗教色をもっていたが、それらは国家呪術の修飾物であった。私見ではこのような神話的な国家呪術はたとえばギリシャ・ローマや秦漢帝国などに典型的に現れていると考えている。なお、このような国家呪術は、一〇世紀以降は直接の神話性は失うが、国家的な仏神事として制度的にはむしろ強化される。さらに私見を述べておけば、国家呪術というものは実際には超歴史的なもので、現在でも世界中で行われる国家儀式の相当部分は、それにとまなう国家幻想のあり方は大きく変化しているとはいえ、實際上、呪術的なものであるとすべきであろう。その意味では人類はフレイザーのいう呪術の時代からほとんど変わっていないのである。

これはさらに国家呪術としての神祇祭祀と宗教としての神道をどう区別するか、宗教としての神道が、いつどのように成立したかという問題につらなっていく。ただ残念ながら、

これについては宗教史研究の中では「呪術」「神話」「宗教」などの概念の区別と関連をどう理解するかも整理されないまま諸説が乱立しており、ここで論ずることはできない。岡田のいう祭儀神話や祭祀組織の問題を追跡した後に機会をえて考えてみることにしたい。ただ、序論で述べたように、日本神話論にとって神道の関係を考えることは社会的な責務の一つでもあるので、本章でも宣長や篤胤の神道史の理解に関わる部分では私見を述べることにつとめた。

## (1)天御中主と「太一＝北辰」神話信仰

宣長は天御中主は本来の神話の神でなく「漢心」によって作られた「よしもなき神」であるから（「伊勢二宮さき竹の弁」）、『古事記』冒頭の造化三神の二番目に登場するタカミムスヒが三神のトップとなるとした。以下検討するように、たしかに天御中主は天武の時代に至高神として神話体系に加えられたものである。しかし、だからといって宣長が天御中主を「よしもなき神」というのは一種の偏見であろう。この神は奈良時代前半には日本の国家社会に受け入れられていた神であった。

### ①天御中主は天の真中の北辰の神

天御中主は北辰の神である。早く一条兼良の『日本書紀纂疏』（巻二）は、「天御中主を以て北極帝座之星となす」とし、篤胤も天御中主を「宇宙の万物を悉く主宰り給う」「最第一の神」とした上で、明瞭にその位置を「天の最中のいち高く、寂莫にして動き徒らざる処、すなわちいわゆる北辰にて、これ天の本綱たる処」に「無始」から存在した神であるとする（『古史伝』一段一〇〇頁）。本居自身、天御中主神という神名は「天真中に坐々て世中の宇斯たる神と申す意の御名なるべし」としている（『古事記伝』一卷九葉）。『古事記 西宮注釈』によれば「天の御中」の「御中」は「誓約の中」（『書紀』神代）、「国のみ中」（『万葉集』三一九）、「里のみ中」などの「み中」であって、そこには神聖な中央という意味がある。「天の御中」は語義からしても北辰の座を意味する。

日本神話における北辰の神の最初は、イサナミが「国生み」のあとに生んだ北斗の神、久比奢母智神である。『古事記』はイサナミが海の神、水戸の神、山の水分の神を生んだ最後にこの久比奢母智神を生んだとしている。『古事記伝』（五巻四一葉）は北斗は柄杓の形で、水を汲む柄杓は瓢を縦に切って作るから、このクヒザモチという神名は「クミヒサゴ（汲瓢）」がなまったものだとした。この久比奢母智神は「水分神と同じく、凡てに水を施して、功を成しむる神なり」という説明である\*1。本居説の「クミヒサゴ→クヒザ」という音転の想定は無理だが、『西宮注釈』はそれを「杙瓢」と修正し、「瓢」に「杙」（柄）をさしたものであるとした。なお、北尾浩一『日本の星名事典』（二〇一八）によれば、鹿児島県では北斗をクサキ（クサキ星）といった。クサキのキが「木」とであるとすると、これはあるいは「クヒヒサークヒザークヒザキークサキ」という変化であろうか。

ただ残念ことに本居は倭国神話の中で星は重要な役割をもたないと考えており（参照服部中庸『三大考』）、また西宮もそれを受けついでいるようで星について語らず、二人とも久比奢母智を北斗の神としていない。この史料が少ないだけではなく、日本神話にはそもそも星の神話がないというのは、勝俣隆がいうようにただの固定観念であって（『星座で読み解く日本神話』）、それは津田左右吉も共有していて、その重要な論文「天皇考」において肝心の北極星の神話の存在を認めないという錯誤を冒している（「天皇考」津田左右吉全集三）。しかし、クヒザモチのモチは、大日靈貴・大穴貴・宇気貴などと同じく尊貴な神につける神名語尾モチであろう。つまり久比奢母智は尊貴な北斗の神なのであって、そうである以上、北辰神話がなかったとは考えられない（なお『西宮注釈』はモチを「持ち」の意味であるとするが、賛成できない）。

古墳時代、実際に図■の瓶に竹の柄をさした「特殊偏壺」といわれる柄杓様の土器が出土している。この図は香川県多度津町の向井原古墳出土のものであるが、左にならべた図■の栃木県国分寺遺跡の甲塚古墳出土の埴輪の女性像のもつものも瓢に「杙」（柄）をさしたものである\*2。また夜空に北斗の柄が直立したときに、その方位が北であるという正方位計測の手法（北斗法）が古墳の築造に使われていた（北條芳隆「北斗法の問題」）（『古墳の方位と太陽』第三章4(3)及び一八一頁）。この測量の際に瓢筆を先につけた竿竹が測

量棒として使われたことも考えてよい。「杙瓠」はさまざまな形で北斗信仰の呪具として使われたのであろう。細井浩志『日本史を学ぶための〈古代の暦〉入門』（吉川弘文館、二〇一四、一八七頁）によれば柄杓の柄が直立する様相は文献史料でも「建つ」と表現されて注目されていた。細井が指摘した史料のほかにも『続日本後紀』（嘉祥二年条）の歌に「瓠葛の天の梯建」とある「梯建」も北斗が直立した姿を示すのだろう\*3。『古事記』の編者、太安麻呂は「杙瓠」の神、久比耆母智神が北斗神であることを知っていたであろう。

## ②造化参神の道教的枠組みと篤胤の「天御中主＝太一神」説

天御中主を重視したのは『古事記』である。『古事記』は本文冒頭のみでなく、序の巻編成についての説明でも「天御中主神より下、日子波限建鷦草葺不合命より前を上巻となし」として天御中主にふれている。それに対して、『日本書紀』は第一段異書四の後半に「また日はく」として、「高天原に所生れます神の名を天御中主尊と曰くす。次に高皇産霊尊。次に神皇産霊尊。皇産霊、此をば美武須毗と云ふ」とあるのみであって、天御中主をまったく無視している。『古事記』の編者、太安麻呂にとって天御中主が宣長のいうような「よしもなき神」ではなかったことは明らかである。

一二世紀の多神社注進状によれば、安麻呂は天武の起こした近江戦争（「壬申の乱」）の時に、天武側の拠点となった美濃国安八郡の湯沐邑の令として活躍した多品治の息子である。多品治は天武の腹心の部下であった。安麻呂の生年は不明であるが、七二三年の死去のときに六五歳であったとすると、天武が蜂起して起こした近江戦争のときは一五歳ほど、天武の死去の時は三〇歳ほどになる。安麻呂は父とともに天武に仕え、天武側近として頭角をあらわした人物である。彼が天御中主を『古事記』冒頭に世界創造の神のトップとして掲げたことは天武の意思ぬきには考えがたい。

中国道教史研究の福永光司によると、『古事記』の編者、安麻呂は「道教学にもすぐれた学識をもつ当代第一級の中国学者」であった（福永光司『道教と古代日本』一九八七）。安麻呂は若年の頃から最晩年まで道教に傾倒していた天武に仕える中で道教学の研鑽につとめたことは明らかである。

ヤマト王権の国家思想が道教の深い影響をうけていることは福永光司を中心とする中国道教史研究の側で研究が進んだ。たとえば、いわゆる「三種の神器」は鏡や剣を帝王の験とする道教思想の移入であること、また朝廷や神社の祭儀に「五色の幡」が使用されることも道教の影響であるという。とくに重要なのは、天皇号は「天皇大帝」という道教的観念に由来することが確定したことである。「天皇」は北極星を意味するが、早く津田は天皇号と道教の関係を指摘しているが、前述のような日本神話に北極星の神話の存在を認めず、それ故に「北極星によって象徴せられているもしくは北極星の名となっている天皇の観念は深く顧慮せられなかったろう」としたが、これは誤りであった（津田「天皇考」『日本上代史の研究』）。

福永によると、六朝時代に成立した道教神学の書『九天生神章経』に「三気の尊神」「造始の根」などの言葉があり、この「造始の根」の「根」は「首」と同義であるから、『古事記』序文の「参神は造化の首を作し」に通ずる。『古事記』の「造化三神」という枠組み自体がこれらと似た道教書によって作文されたのである（福永光司『道教と古代日本』一九八七）。それが道教に学識の深い太安麻呂によったものであることは明らかであるが、安麻呂がどのような道教書によって「造化参神」を構想したかは分からず、またこの『九天生神章経』の「三気の尊神」が当時具体的にはどの三神とされていたかも分からない。津田が天御中主は道教の最高神、元始天尊（元始天王）に基づいて造作された神であるとしたのは（『日本古典の研究』上、三三三頁）、それは後の道教の最高神「三清」が「元始天尊・太上道君・太上老君」であることによったのであろうが、そこには十分な根拠はない。

このように『九天生神章経』の「三気の尊神」と『古事記』の「造化参神」の対応関係を明瞭に示すことはできないが、参考になるのは篤胤が天御中主とは中国道教のいう太一神（平田の表現では「上皇太一神」）であるとしたことであろう。津田は天御中主を元始天尊にあたるとしたが、第三章で篤胤の見解を紹介するように、元始天尊（元始天王）・大元聖母は夫婦神であって、やはり夫婦神であるタカミムスヒ・カムムスヒと重なる可能性が高い（『赤縣太古伝』）。「上皇太一神・元始天王・大元聖母」が『古事記』の造化三神にあたるという篤胤の推定はさすがに鋭いものがある。

この「太一」神は北辰の神であって、占星術的な神秘思想、讖緯の書では「天皇大帝」と同一視されている（福永『道教思想史研究』「昊天上帝と天皇大帝と元始天尊」一九七五年初刊。広畑輔雄「日本古代における北辰崇拜について」日本道教學會 編『東方宗教』二五号、一九六五）。天武をモデルとした『竹取物語』は武帝が西王母などの仙女に逢ったという「漢武帝内伝」を種本としているが（渡辺秀夫一九八三、保立二〇一〇）、天武が漢の武帝を強く意識しており、武帝が「太一壇」を設けて天を祭ったことも伝わっていたろう（『資治通鑑』巻一八、漢紀一〇）。「太一」神の受容は天武の段階で行われたのではないか。天御中主が太一神を原形としていた可能性は高い。

なお神道神学の通説は天御中主の観念をこのような道教からの影響で説明するのではなく、「高天原の主宰者としての天照大神の性質を反映せしめて天地初発の時に置いた神」（『倉野 全注釈』）、「天之御中主神は天照大御神また歴代天皇の象徴化された神として冒頭に位置せしめられた」（『古事記 西宮注釈』付録、神名釈義）というものである。これらの見解はもちろん、『古事記』冒頭部あるいは天御中主の神名に道教的観念の影響を認めていないのではないが、天御中主の中樞は天照大神との類比・反映の関係にあるとする。しかし、これらは篤胤の道教に入り込んだ分析と比べて説得力が弱く、アマテラス中心主義の色合いも否定できないように思う。

### ③太安麻呂と百済の北辰円丘祭祀

しかし、太一＝天御中主神話は唐から直接に移入されたのではなく、韓半島諸国、とくに百済から受け入れられたものである。『三国史記』百済本紀には百済の王が即位後の正月に「大壇」「南壇」などを設けて祭天の儀を行ったことが見えるが、とくに四七五年に高句麗に敗北した際に南に逃げて熊津に都した東城王は、そこで北辰＝昊天上帝（天皇、天帝）を祭る郊祀の円丘祭祀を行ったことが推測されている（林陸朗「朝鮮の郊祀円丘」『古代文化』二六号、一九七四）。

この百済王権の思想はさまざまな形でヤマト王権に影響したが、七世紀に唐と新羅の台頭に対してヤマト王権と百済王権が連携する中で、百済の北辰神話は直接に日本に持ち込まれた。八世紀に百済王族が北辰への祭祀の伝統を維持していたことは、上総国分寺・国分尼寺の付属施設、七星台発掘調査の結果明らかになった。七星台とは図■のような北斗状円丘列であって、一号墳と九号墳を結ぶ線が国分尼寺の金堂と国分寺の塔を結ぶ線に一致し、三号墳と国分尼寺金堂を結ぶ線が国分寺金堂を貫くという配置となっている。一号墳は有名な「王賜」銘鉄剣を出土した五世紀の円墳であって北斗には属さないが、九号墳と三号墳は国分寺・国分尼寺の設計・建築とともに占地されたものとされる。その企画・設計には当時百済王族を代表する位置にあって、陸奥黄金の発見と貢進に関わるなど東国で活動し、建造時に上総国守であった百済王敬福が関わっていた（西野雅人二〇一六）。この円丘の祭祀には九世紀まで東国国司などを輩出している百済王氏が関わり続けていた。

奈良時代、この伝統は絶えることなく続いてきたが、百済王族の系譜を引く高野新笠を母とする桓武の即位によって一挙に北辰円丘祭祀は王権の中心儀式の一つとなった。桓武は七八五年と七八六年に長岡京近郊の百済王氏の根拠地、交野に円丘壇を設置して昊天上帝を祭る郊祀を行い、曾孫の文徳も挙行している。上総国国分寺の七星台においてもそれに連動するように百済王族の関与の許に火祭を中心とした祭儀が行われた可能性がある。

なお韓半島諸国では北辰に燃燈をたてまつる燃燈会の風俗があったが、これも日本に移入された。その初見史料は、「年中行事秘抄」（三月）に「桓武遷都の後、靈巖寺に登り、御燈を供奉す」とあるもので、桓武は北辰円丘祭祀のみでなく、この燃燈会も行ったことがわかる。ただし、神祇官の宮主（宮中祭祀の神主にあたる）が三月と九月の御燈奉呈にあたって必要な天皇の聖体の祓を行うのが例になっていたことからすると（安江和宣「宮主の職掌に関する一考察」）、この御燈の実務は宮主がとっていたらしい。宮主の任務の最大のものは六月・十一月の「ト御体」（聖体保全祈祷）であるが、あるいはそれらと同様に、桓武の前の時代にも御燈は宮主によって行われていたのかもしれない。もしそうだとすると、それは唯一の八世紀に想定できる天御中主の宮廷祭祀となるかも知れない。

というのは御燈は奈良時代には民間では相当に広く行われていた痕跡があるからである。つまり、七九六年、春秋（三月・九月）の北辰の祭に人々が集まり、男女が混じりあ

って猥雑な状況であったという（『類聚国史』一〇雑祭、延暦一五年三月）。法師が参加しているともあって、「擧哀・改葬」などの葬事を含んでいたらしい（『日本後紀』弘仁二年九月朔）。燃燈会は高麗では夜を徹して伎楽を楽しむ火祭りであったというが（野村伸一 二〇一二）、日本でも同じであったのであろう。

日本では早くから百済の踏歌が在来の嬺歌と一体になって流行していたが、この北辰の祭にも同じ雰囲気がある。霊巖寺は現在の京都鷹峯の円成寺であるといわれるが、そうだとすると、「霊巖寺に登り」とあるように、これは実際には近隣の丘陵上で行われる嬺歌とよく似た夜祭であったのではないだろうか。ここには百済の文化の影響をみるべきであろう。それは八・九世紀以降、なかば仏教化して、いわゆる妙見菩薩（北辰菩薩）の信仰に展開していった。右の霊巖寺が妙見信仰の地であることも一言しておきたい。

#### ④太安麻呂と百済芸能——平田の稗田阿礼女性説にふれて

神話論にとっての百済との文化的関係が重要なのは、なによりも『古事記』の編者、太安麻呂の氏族、多氏が百済系氏族と深い関係をもっていたためである。つまり前述の多神社注進状によれば太安麻呂の父、多品治の父、つまり安麻呂の祖父は多蔣敷であるが、その妹は百済太子余豊璋の妻となって、百済滅亡にさいし、余豊璋が倭国の援助を受けて百済王として送り出されたときに一緒に百済に渡っている（野村忠夫諸君一九七九年四月五月号）。彼女は時の大王、宝姫大王（斉明）に仕える宮人（女官）であったろう。その後、余豊璋は唐・新羅との戦争に敗北して高句麗に亡命したが、多氏はその前から百済王族・貴族と関係が深かったのであろう。彼らは百済滅亡の後に新たに倭国に亡命してきた百済貴族・文人とも深い関係を結んだに相違ない。安麻呂の『古事記』の編纂に関わるなどの特殊な地位はこのような百済王族・貴族とその文化との関係をその背景としていたのではないだろうか。

また多氏が芸能に早くから深い関係をもっていた（参照西郷「稗田阿礼」『古事記研究』未来社一九七三年）。つまり九世紀の多自然麿の後には、舞楽の家として知られるようになり、舞楽の右方の長者となっている。そして舞楽の左方の楽人を束ねたのが韓系の狛氏であることを勘案すると、多氏も早くから百済系の芸能に深い関係をもっていたのではないか、安麻呂は、祖父、多蔣敷以来の百済王族との文化的雰囲気の中で東アジア芸能にも親しんでいたのではないかという想定である。

このことは『古事記』の成立過程そのものと深く関係している。つまり『古事記』はその「序」にあるように天武の命をうけて稗田阿礼が「誦習」した口頭伝承をベースとして組み立てられた。『古事記』がそのような音声記憶と伝承の世界、さらには祝詞の世界に根づくものであることは本居が強調したところであり、またそれをうけて篤胤は「弘仁私記序」（『国史大系』8）に「稗田阿礼年廿八<天鈿女命の後也>」とあり、また『西宮記』の裏書に「猿女を貢ずるの事<弘仁四年十月廿八日、猿女公の女一人、縫殿寮に進む>。延喜廿年十月十四日、昨尚侍をして奏せしむ、縫殿寮申す稗田福貞子をもって稗田海子死闕の替となすを請うと云」とあることによって、稗田阿礼が天宇受売命の末裔を所為する猿女氏の一族であることを考証し、「天鈿女命の後也」として宮廷に出身している以上、阿礼は天宇受売命の芸をつぐ女であるとした（『古史徴開題記』）\*4。『古事記』序が阿礼を「舍人」とすることについて、『延喜式』（中務省、女官季祿条）には「宮人<訓に比売刀禰と曰ふ>」とあるとして、「舍人」は「比売刀禰＝宮人」（王宮につめる女性官人）のことであると論じたのは、そのまま依拠できないとはいえ、篤胤の考証能力を示している。これをうけて柳田は「阿礼」は神霊の出現を意味するアレの語からきたものであり、「神懸かりの女性」の名にふさわしいという重要な論拠をつけ加えた（『定本柳田国男集』筑摩書房◎「稗田阿礼」（『妹の力』）。

これに対して高木敏雄は、律令制の文明化の時代に「とくべつに誦誦者を求むる必要がありましようか」「阿礼と云う者は学者であって、古い本であるとか、新しい本でも当時の漢文或は漢文と日本語と折衷したような難しい文章でもよく読んで、そうして此漢字は是は音で読むとか、是は訓で読むとか云うことをよく覚えて居た人間であったから、其事に携わったのであろう」とした（高木「古事記について」）。ここには近代化する国民国家の文明開化を律令国家にも読み込む「学者官僚」というほかない非歴史的な見方、さらに「知識＝男」という偏見があるが、津田もそれを踏襲し、以降、この阿礼男官説が通

説となっている（『日本古典の研究』上）。

しかし、安麻呂が芸能にも造詣が深かったとすると、この阿礼の「誦習」の能力もなかば芸能的なものであったろう。西郷信綱は阿礼女性説に立って、稗田氏の本貫の稗田（大和郡山市）と多氏の本貫の多（田原本町）はすぐそばであるから、早い時期から二人は協力の関係にあったと論じた。阿礼は「天鈿女命の後」を称する猿女氏の一族として安麻呂とは芸能を通じての関係もあったのではないか。この芸能性は別に概略を述べたような百濟系渡来人と奈良時代の芸能の関係に関わってくる（『能』の形成と渡来民の芸能）（『能楽の源流を東アジアに問う』二〇二一）。これが内廷の宮人や巫女たちの女性的雰囲気と深く関係していることはいうまでもない。芸能論は神話の中で積極的に位置づけていく必要がある。

また、木村紀子『古事記 声語りの記』は、天武は廿八歳の阿礼の「目を度れば口に誦み、耳に払れば心に勒す」という誦習と記憶の力に注目したのであり、その能力は二八歳前から身につけていたと考えるべきで、それを男官に求めるのは無理でやはり女性とするほかないとした（二七頁）。稗田氏は天岩屋戸の前での天宇受売命の舞踏を受けた鎮魂祭での猿女の舞踏を職掌とする猿女氏の一族であり、その「誦習」の力が、猿女の俳優と呪芸の一環であったという阿礼女性説は依然として説得力をもっている。

男官説の唯一の根拠は『古事記』序文に「時に舍人あり。姓は稗田、名は阿礼、年は廿八」とあって、「舍人」である以上、阿礼は男であるということである。しかし、もと「宮人」（王宮につめる女性官人）とあったものが「舍人」と誤写されたり、あるいは「舍人」の誤りとされて訂された可能性もある。すでに九世紀の『日本書紀私記 弘仁私記序』に「舍人」とあり、史料の誤写を想定することは一般には避けなければならないが、「宮」と「舍」は字形が図にみるようにやや相似する場合があります（『草露貫珠』の「宮」と「舍」）、また昔も高木のように考える役人がいた可能性もあるだろう。太安麻呂の属した中務省が宮人の名帳を管理していたことも大事である。最近では太安麻呂と阿礼は実際に共同作業をしたのではなく、太安麻呂は阿礼が誦習した原稿をもとに『古事記』を編纂したという見解さえあるが（桑田訓也二〇二二「太安麻呂—『古事記』と墓誌の古代官僚」『人物で学ぶ日本古代史』）、阿礼女性説は少なくとも仮説としては維持されるべきものである。

ここは『古事記』論を展開するべき場所ではないが、これに関わって若干のことをのべれば、私は、第一に『古事記』は、私のいう母子王朝（斉明—天智・天武）の家系的経験が存在し、それが持統・元明・元正などの女帝と斉明以来の内廷の女性的世界を固有の基盤として成立したものと考えている。太安麻呂が『古事記』序において、『古事記』を元明天皇に捧げたことの意味をそこにみたい（保立「梅原猛氏の日本文化論批判と神話研究—歴史学の立場から」）。

第二は『古事記』が強い道教思想の影響をうけていたことである。これは福永の指摘にもかかわらず、現在でもあまり強調されないが、これは「古代史学」が天武の道教思想への傾倒が国家思想と政治史においてもった意味を過小評価しているためである。私見では天文・陰陽道の重視、真人・朝臣・宿禰・忌寸・道師以下の八色の姓、明・浄・正・直・勤以下の爵位などはどれも天武が道教を基礎とした国家構想をもっていたことを示している。黒田俊雄は、福永の問題提起をうけて、そもそも「神道」という言葉が実際には「道教」的信仰を意味しているとしているが、黒田説が成り立つ可能性は高い（「日本宗教史上の『神道』」）。それは天武の死によって途中で挫折したものの（新川登喜男『道教をめぐる攻防』）、日本神道の実質に大きな影響をあたえ、政治的にも単なる律令制に還元できない大きな意味をもち、長屋王の道教思想につながっていった。最初期の伊勢神宮に道教的性格が強いこともよく知られている。ここにはヤマト王権の国際的性格がよく現れている。

## ⑤韓系官人と天御中主

これだけの広がりをもっていた天御中主神話＝北辰尊崇を単に文化的なものと考えたいことはできない。つまりかって拙著『黄金国家』でふれたように、天御中主は奈良時代の官僚たちの主流をなしていた韓系氏族の祖神として広く受け入れられていた。

『新選姓氏録』序文によれば、天平勝宝の時代（七四九—七五七）に「三韓蕃賚」などの出自をもつ氏族が新たな賜姓をうけることが多く、このため彼らが「日本の神胤」を称

すようなことが起きたという。これがいつ頃までさかのぼる動きなのかは現在のところはっきりさせることはできないが、実際の動きは百済の滅亡によって多くの百済王族・貴族などが亡命してきた七世紀後半から始まっていた可能性は高いだろう。

八〇四年の桓武天皇の勅に「諸司官人などの所蔵」する「倭漢惣歴帝譜図」なる系図を没収するとしているから、このような動きは八世紀を通じて続いていた。その勅令には次のようにあった。

「天御中主尊を標して始祖となし、魯王・呉王・高麗王・漢高祖の命などの如きにいたり、その後裔に接す。倭漢雑あえて天宗を垢す。愚民、迷執し、たやすく実録を謂う」

（『日本後紀』大同四年二月五日条）。

つまり、韓系氏族の由来を引く「諸司官人など」は「倭漢惣歴帝譜図」なる系図を所蔵し、それによって自分たちは天御中主を始祖とする魯王・呉王・高麗王・漢高祖などの末裔であると称した。八一三年に成立した『弘仁私記序』（国史大系）にはそれらの系図には「天孫の後」が「新羅・高麗に到って国王となる」などという記載があったという。天御中主は日本のみではなく、諸国の王をその子孫とする東アジアの世界神であるということになる。これは天御中主という神格が作り出された本来の趣旨を示している。天武が天御中主を作りだしたのは、単に道教的な北辰崇拜ということではなく、自己の王権を東アジアに通ずる神聖なものとして打ち出すことに意味があったのであろう。韓系氏族は本来は、その意に承えて天御中主の子孫を称したのであろう。

しかし、八世紀半ばになると、奈良王朝にとって韓系氏族が日本の官人でありながら、天御中主を祖神とする他国の王の子孫を称することが不都合に見え始めたのである。桓武の勅令はこのような系図を「実録」であると「迷執」するのは「愚民」であると切り捨てている。そして、右の『弘仁私記序』（国史大系）には桓武がこれらの系図を諸国に命じて焼却させたとある。

『黄金国家』で論じたように、八・九世紀の日本国家はその官僚組織の中に濃厚に存在していた中国・韓国を出自とするという系譜意識を相当の手間をかけて脱色していった。その中心がこれらの系図の没収・焼却であって、これによって韓系氏族は九世紀にかけて惟宗氏、三善氏らの氏姓をもった官人の家々となっていく。現在残っている『新撰姓氏録』にアマノミナカヌシを祖とする氏族が服部連一氏のみであるのは、これらの系図の焚書・没収の結果である。

なお、韓系氏族が天御中主の苗裔であると称した事情を少し具体的に示すのは、栗原勝子公が中臣氏への改姓を申請したという『続日本紀』の記事である。この栗原勝子公が自分の直接の先祖としたのは中臣伊賀津臣であるが、彼が「中臣の遠祖天御中主命の廿世の孫、意美佐夜麻の子」であるとして天御中主の苗裔とみえる（『続日本紀』天應一年七月癸酉条）。この中臣伊賀津臣とは『日本書紀』などに烏賊津臣あるいは雷大臣と現れる中臣氏の伝説的祖先であるが、息長足姫大王(神功)が新羅渡海にあたって神託を求めたときに、中臣烏賊津臣はその審神者となった。この時に神下ろしのための琴を弾いたのが蘇我氏などの多くの氏族の祖にあたるという武内宿禰であるから、中臣伊賀津臣は武内宿禰と並ぶような伝説的人物であったといえる。武内宿禰は忍代別大王(景行)から大鷦鷯(仁徳)まで五代の大王に仕えた紀氏・蘇我氏などの祖先とされる長命の伝説的人物であるが、中臣烏賊津臣も仲彦大王(仲哀)、息長足姫大王(神功)のみでなく、朝妻大王(允恭)に仕えたという伝説上の忠臣である。

改姓を申請した栗原勝子公は、自分たちの出自はこの中臣伊賀津臣が百済に派遣された時に百済の女性との間に生まれた子にさかのぼるとしている。この栗原勝子公の一族がいつ倭国に来住したかは不明であるが、我々は中臣烏賊津臣の子孫であるから、中臣栗原連と改姓したいとしたのである。伝説的な中臣氏の遠祖、中臣烏賊津臣が百済系の氏族と関係があり、天御中主を共通の祖神としているのが興味深い。

史料では確認できないものの、おそらく武内宿禰の縁で倭国に到来した韓系氏族もいたのではないだろうか。「三韓蕃賣」の出自をもつ氏族が「日本の神胤」に連なるという事態は、このように倭国と諸韓国の氏族の系譜が複雑にからまり合っている実態を基礎にもっていたのであろう。

## ⑥天御中主の伊勢への転生

このように天御中主は本来の神話時代の神ではないが、しかし、天御中主尊崇は一過性のもものでは終わらなかった。その中心は韓系氏族のみでなく、中臣氏が天御中主を祖神にいただいたことである。この中臣氏は八世紀末に大中臣氏と改姓され、神祇官の上層と伊勢神宮祭主の地位を世襲する地位につき、伊勢に対する支配を深めていった。これによって伊勢には天御中主が生きつづけた。

中臣氏は藤原氏の本族であり、藤原氏とは中臣鎌足が死の直前に大織冠、内大臣に任ぜられ、藤原と賜姓されたところから出発した氏族である。『日本書紀』などでは中臣氏・藤原氏の祖神は天児屋命である。この天児屋命は中臣氏の根拠地、摂津島上郡兒屋郷に由来する神だが、『古語拾遺』に神産靈神の子の天児屋命とあるように、天児屋命は（おそらく遅くも七世紀には）カムミムスヒを祖神として戴いていたろう。カムミムスヒを祖神にいただく氏族は中央の内廷に仕える梶犬養氏や多米氏などの伴造氏族であり、中臣氏も同じ立場であった\*5。

しかし、藤原氏は奈良時代に准皇親というべき地位で王権の一部に入り込み、それとともに、『新撰姓氏録』（左京神別上、天神）に「藤原朝臣。津速魂命の三世孫、天児屋命自り出づ」となっているように、津速魂命というムスヒ神を作りだし、祖神をそれに切り替えた（参照溝口）。右の系図■にみるように、藤原氏は『先代旧事本紀』（神代本紀）では、「津速魂尊一市千魂尊一興登魂命一天児屋命」という神統譜を与えられている。高御産巢日・神産巢日と並ぶという圧倒的な高さである。

これが奈良時代において高御産巢日・神産巢日の至上神としての地位が王権中枢において相対化される上で實際上、大きな位置をもったことは明らかである。私は様々な理由から、藤原氏の准皇親としての地位は藤原不比等が天智の胤で、持統の弟であるという異例の血統によるという仮説を提出している（参照保立『かぐや姫と王権神話』）。これはまったくの孤説として無視されているが、まだ神話意識が残っていた王権中枢において、このような神統譜に関わる造作が可能であったのは、藤原氏の血統と王家血統の極端な近さによったものと考えざるをえない。津速魂の問題に関わるような王権中枢の神統譜に対する意識変化の史料は本質的に残るものものではないから、これ以上のことは不明であるが、これによって記紀神話の神統譜が頂点部分から揺らぎはじめたことは確実であろう。

中臣氏が天御中主の裔であると称し始めたのは、この藤原氏の動きに対応するものであった。奈良時代、中臣氏は同族の藤原氏にとって別働隊ともいうべき宗教氏族として神祇職を独占した。同族の藤原氏が津速魂尊の裔となる中で、中臣氏も摂津の地名に過ぎない天児屋命ではなく、高御産巢日・神産巢日さえも超える天御中主を祖神にいただいたのである。それは前に見たように、雷大臣とも称した中臣氏の伝説的祖先である中臣烏賊津臣が「中臣の遠祖天御中主命の廿世の孫、意美佐夜麻の子」であるという伝説と同時にできあがったのであろう。

これに対応して内宮禰宜家の荒木田氏も外宮禰宜家の度会氏も天御中主を祖神としていた。まず荒木田氏は中臣氏の流れと称し、その祖神は天見通命であるが、この神を祭る荒木田氏の神社、田邊神社が九一一年に「天御中主尊二十世孫、天見通命」として朝廷から捧幣をうけている（『類聚神祇本源』十、内宮別宮篇）。もちろん、荒木田氏は、本来、中臣氏ではなく、田邊神社の南東の内城田村出身の小土豪であり（岡田）、彼らは内宮の組織の中で中臣氏と同族関係を結ぶことによって天御中主を祖神としたものと思われるが、彼らの自意識も天御中主を祖神としていただいていたろう。

また外宮禰宜家の度会氏の祖神は天村雲命とされるが、この神は後に加上された神で、系図ではその三代目とされる天日別命が実際の祖神である（岡田「伊勢神宮の起源」）。この神が天御中主の系列であることは「伊勢国風土記逸文」によれば、イワレヒコ（神武）東征の際に、その下で伊勢国を征服した神、「天御中主尊の十二世の孫、天日別命」として登場することで知ることができる\*6。また天日別命が度会氏の祖神であることは、やはり「伊勢国風土記逸文」に、この神が伊勢のしかるべき場所を求めて国覓ぎしたときに、「度会の賀利佐の嶺」から「火気」が立ちのぼったという。この「賀利佐の嶺」とは外宮のすぐ南の高倉山のことで、麓は度会氏の氏神祭の場となっている。岡田は天日別命が天御中主につらなるという神統譜自体を「作りごと」とするが、『風土記』よりも前にすでに生まれていたものであり、少なくとも中臣氏が天御中主の苗裔を称した時期と重なる、それなりに根の深いものであろう。

井上寛司は一〇世紀以降の王権との関係で語られる記紀の表現とは異なる「中世的神統譜」の原形を編纂者を聖徳太子に仮構して書かれた九世紀の神書『先代旧事本紀』に求め、全体として説明しているが、その「神代本紀」のトップが「天御中至尊」となっているのは、さらにその由来をたどれば、藤原氏が津速魂を祖神とし、中臣氏が天御中主を祖神としたことにさかのぼるのであろう。この点で興味深いのは、九八四年に入宋した僧侶、裔然が宋の皇帝に捧げた「王年代記」（『宋書』巻四九一）の冒頭には「初主は天御中主と号し、次は天村雲命と曰ふ」とあることである。初主、天御中主について度会氏の祖神の天村雲命が掲げられているのは、天御中主と伊勢の深い関係を示している。この「王年代記」の神統譜には伊勢を場とする天御中主神学というべきものが混入しているのではないだろうか。「王年代記」は、天村雲命以降について、「その後、みな尊をもって号となす」として、その後、天八重雲尊・万魂尊などのを六代列記したのちに、国狭槌尊以下の記紀で知られた神名を伊弉諾まで掲げ、その最後に素戔嗚尊、天照大神を掲げていることである。これらの神名のうち、造作の頭わな万魂尊、角鬘魂尊、天鑑尊、天万尊などは『先代旧事本紀』の神名に類似しているが、これらは、大きくいえば天御中主神学というべきものの存在を示唆している。これはおそらく伊勢神宮をおさえた大中臣氏が軸となって紡ぎ出したものではないだろうか。

残念ながら伊勢における天御中主尊崇の実態を示す史料はないが、千田稔は天御中主＝太一を根拠にして、伊勢神宮の太一尊崇のベースに天御中主尊崇をおいている。つまり伊勢伊雑宮の御田植神事において男たちの争奪の対象となる凶■のような「太一」の大翳につらなる伝統である。千田稔は、天武が漢の武帝が「太一壇」を設けて天を祭ったことを意識していた可能性があり、この伊勢の「太一」は天武の段階にさかのぼるのではないかという大胆な想定をしている（『日本文化と道教』『道教と東アジア文化』巻 13、二〇〇〇）。それが成立するかどうかは別として、伊勢の「太一」尊崇が天御中主尊崇に由来する可能性は高いだろう（千田稔『古事記の宇宙』中公新書二〇一三年）。

こうして、『古事記』冒頭の造化三神のうち天御中主だけは、伊勢の神話世界において維持され転生していく道があったのである。ここからすると、伊勢神宮というとすぐに天照大神のみを印象することには相当の問題があるのではないか。ここで詳しく論ずることはできないが、伊勢神宮では実際には伊勢大神とよばれる伊勢の国神や外宮の月神の位置も大きく、これらを統合する形で、伊勢神道が一世紀に成立してきたのではないかと考える。普通、伊勢神道の成立という、両部神道という密教神道の影響が媒介になっているということが強調されるが、それは事実であるとしても、伊勢神道はやはり八世紀以降の伊勢を含む神道神学の流れを汲んでいると考えるのが自然であろう。

それをふまえると天御中主を宣長のいうように「よしもなき神」と切り捨てることはむずかしい。そしてこの天御中主尊崇は足利時代の吉田神道、さらに徳川時代の垂加神道にも継承されたことは、吉田神道と垂加神道の基本文献を一瞥すれば明らかなことである。伊勢神道が『古事記』冒頭節を引き継いで天御中主を神学的な至上神としたことによって日本の神道の流れは決まったのであって、これは日本の神道に「天御中主神道」というべき性格を付与した。

宣長と篤胤が、それをはじめて引っ繰り返して、神道の本道を「産霊神道」に切り替えたのである。私は、その意味では日本の神道史は、神道神学の立場からは、その教義を軸に大きく見るならば、天御中主神道から産霊神道へ転換したというべきではないかと考える。これは容易に賛同をうることはできないであろうが、伊勢神道・吉田神道・垂加神道などの固有名詞で神道史を語ることにはすでに大きな限界があり、一つの仮説として提示しておきたい。

なお、いうまでもなく、これは宗教としての伊勢神道の成立をどう考えるかという大問題に関係している。ここはそれを論ずる場ではないが、一応、私の立場は、高取正男が述べたように（『神道の成立』）、神道が宗教としての歩みを開始したのは九世紀であり、民族宗教としての神道が仏説から自立した形で教義を整えたのは、津田左右吉の『日本の神道』や久保田収の『中世神道の研究』などの古典的学説がいうように、一二世紀から一三世紀にかけての伊勢神道の成立の時期であるというに通説に賛成であることを述べておきたい。

---

\*1柳田国男が山の神と瓠・シャクシの深い関係を論じていることからすると、クヒザモチは水分神と同様に山に関わる神であろう（著作集④「おたま杓子」など）。なお柳田はシャクシ・ヒサゴの形状の変化にまで踏み込んで論じており、「杓瓠」の実態を知ることができる。また、犬に似た天狗の使者で山中でオイオイと叫ぶ存在をグヒンと呼ぶという風習が各地に広がっている（『総合日本民俗語彙』）。グヒンモチ（ゴヘイモチ）は、これに献げる供物であるが、その形が杓子・ヒサゴに似ることからするとグヒンはクヒザに通ずるのであろうか。

\*2これらについては日高慎氏、北條芳隆氏の教示をえた。記して感謝する。

\*3なお墨書土器や木簡からも北斗や司命神の信仰の様相が明らかになりつつある。たとえば平川南によれば群馬県富岡市の内匠日向周地遺跡からは「□岡交蛇奉龍王」などと記された木簡が出土しているが、この「□岡」は北斗星を神格化した道教の神である「天岡」であろうとされている。この木簡に登場する「蛇・龍」などは雷神の性格をもつとってよく、司命＝北斗＝天岡に雷神の性格があったことの証である平川「群馬県富岡市日向周地遺跡出土の木簡」『内匠日向周地遺跡 下高瀬寺山遺跡 下高瀬前田遺跡』一九九五）。また千葉県印旛郡の白幡前遺跡から出た甕に描かれた図■の人物には「丈部人足召代」という文字が付されているが、これは丈部人足なる人物が冥界に召されることを免れるための賄賂（食品）が甕に盛られていたのではないかという。そしてやはり印旛郡の久能高野遺跡からでた坏に「罪司進上代」とあるのも同じようなもので、「罪司」という神に同じ趣旨で贈り物をしたのだという。平川はこの「罪司」を冥府の戸籍を管理する「司命」と関連させて説明している（平川「古代人の死と墨書土器」国立歴史民俗博物館紀要、六八号、一九九六）。八世紀頃の人面墨書土器は普通、疫神（疫病神）を描いたものとされるが、その一定部分は罪司→司命などの道教的な習俗の中ではと関係して理解することができるのではないか。

\*4平田篤胤『古史徴』（一之巻夏、開題記、古史二典の論下）を参照。なお西郷は「篤胤は阿礼女性説をとえはしたけれど、古事記本文の読みにそれを生かした気配がない」とするが、これは賛成できない。平田の神話の読みは女性中心の側面がある。

---

\*5中臣氏の職掌については、普通は「神」と「王」と「人」との「中」を媒介する「中執り臣」であるなどという中臣氏の自己主張をそのまま認める本居『古事記伝』(一三卷五五丁)、およびそれを踏襲した津田などの見解に追随することが多いが、「中臣」の「中」は舟杉真理子のいうように「大王の側に仕える」という意味での「中」であり、中臣氏の職掌は内廷に宿った祭司職である。船杉は中臣氏は炊屋姫大王(推古)以降の女帝の時代における内臣として勢力を伸ばしていった可能性が高いとする(舟杉一九九一『史窓』四八号)。

\*6なお、岡田は天日別命の「日」を太陽とし、外宮祭神は太陽神であると主張するが、「日」が必ず太陽を意味するとはいえない。豊受姫の神格に即して考えるべきである。