

伊勢神宮の創祀

日本民俗学の古代王権論

新谷尚紀

The Origin of Ise Shrine : Japanese Folklore Theories on the Ancient Imperial Throne

SHINTANI Takatori

はじめに

① 論点整理

② 「神話と歴史」の構成

③ 歴史の中の伊勢神宮

④ 伊勢神宮と出雲大社

結論

【論文断片】

本論文は柳田國男を中心として折口信夫の参加によって創始された日本民俗学を継承する立場から提出する伊勢神宮の創祀をめぐる試論である。結論として得ることができたのは以下の諸点である。伊勢神宮の創祀の歴史的過程については、推古朝における日神祭祀、斉明朝における出雲の祭祀世界の吸収、持統朝の社殿造営と行幸、という三つの画期があった。確実な伊勢神宮の造営は天武二年(六七三)四月の大来皇女の泊瀬の齋宮への籠もりから翌三年(六七四)一〇月の伊勢への出発の段階である。そして、持統六年(六九二)の伊勢行幸に際して社殿の造営が完了していたことは確実である。それは律令制的な税制度のもとでの伊勢神宮の造営であり、新益京(藤原京)という新たな都城の造営と対をなす国家的事業であった。政治権力の基盤としての律令制と都城制、に対応する宗教権威の基盤としての神祇制と官寺制、という律令国家の体系のもとで、その神祇制の中核としての意義をもつ伊勢神宮の造営と祭祀がそこに完備されたのである。そして、天照大神のモデルとなったのは高天原広野姫天皇をその諡号とする持統天皇であった。ただし、伊勢神宮の創祀の意味はこのような歴史的な事実関係の追跡からだけでは重要な点が見えてこない。『記紀』になぜ出雲神話が存在するのかという問題も含めて、出雲大社の祭祀と対をなすものにとらえるとき、はじめて大和王権の祭祀世界が見えてくる。(外部)としての出雲、という概念設定が有効なのである。そして、以下の点が指摘できる。天武と持統の大和王権を守る装置として位置づけられたのが、伊勢と出雲という東西の海に面した両端の象徴的靈威的存在であった。王権神話で政治は皇孫に、神事は大己貴神に

との分業を語るとともに、それは同時に、朝日(日昇)―夕陽(日没)、東方(対外的安全領域たる太平洋の海辺)―西方(対外緊張の日本海海辺)、太陽―龍蛇、陽―陰、陸(新嘗祭)―海(神在祭、現世(顕世)―他界(幽世)、という対照性のコスモロジーの中に位置づけられる関係性であった。七世紀末から八世紀初頭にかけて成立した天武・持統の大和の超越神聖王権とは、(外部)としての出雲、の存在を必要不可欠とした王権だったのである。出雲の祭祀王にとって龍蛇祭祀とは毎年繰り返される外来魂の吸収儀礼であり、一方、大和の祭祀王が新嘗祭と大嘗祭に先立って執行する鎮魂の祭儀も外来魂の吸収儀礼である。そのような外来魂の吸収という呪術的靈威力の更新の儀礼と信仰を大和の王権が獲得しそれを内部化してきたのは、出雲の祭祀王権との接触によってであり、(外部)としての出雲、の設定によるものである。天皇の鎮魂の祭儀とは、外来魂を集めるむすび(結び)とむすび(産霊)、その外来魂を天皇の身体に定着させるたまふり(鎮魂)、そうして内在魂となった天皇の靈魂を増殖し活性化させるたましずめ(鎮魂)、そしてその天皇の創造力豊かな増殖する内在魂を臣民へと分与するみたまふゆ(皇靈之威・恩頼)までを含むものであり、天皇という存在と機能の基本がその靈魂力(生命力)の不断の更新とその分与にあるということを示す。この王権論を普遍化する視点からいえば、カール・ポランニー Karl Polanyi のいうところの、中心性 centrality と再分配 redistribution の構造とみることも可能。

はじめに

この民俗学の小さな試論は、伊勢神宮の創祀という大きな問題に対して、柳田國男を中心として折口信夫の参加の中で創生された学究の視点から、一定の仮説を提出してみるものである。柳田も折口もその民俗学の中心的な課題として日本の神とは何かという問題を追い続けた。そして、その成果は祖霊論やまればと論として知られているが、筆者もその文脈にそいながらかつて拙著『ケガレからカミへ』（木耳社一九八七）においてケガレの逆転からカミが生まれるという拙論を提示した。しかし、その分析視点は神々の誕生のメカニズムという理論的な問題に関するものであり、具体的な神社の創祀についての事例研究ではなかった。伊勢神宮の創祀という問題は、日本の歴史と文化を考える上でもっとも重要な問題の一つであり、これまで文献史学の立場から膨大な研究蓄積がある。しかし、具象と抽象の両界にわたる現象を解析する必要があるこの伊勢神宮の創祀というような深遠なテーマの場合には、柳田や折口のような歴史視界をもつ日本民俗学の参加による研究の推進も必要ではないかと考える。本稿は、その日本発の民俗学の視点から、『古事記』や『日本書紀』また『隋書』などの文献史料とこれまでに発掘されている考古学的な遺物資料などの諸資料が伝えているところの多様な伝承情報を広く比較論的に整理し分析してみることによって新たな学説を提示してみるものである。

① 論点整理

先学の諸説

伊勢神宮の創祀というのは実に大きな問題であり、神社関係者や古代史関係者の間でこれまで多くの研究が行なわれてきてい

る。しかし、それ以外の分野の研究者からの論文は逆に非常に少ないのが現状である。研究者の立場や視点を反映してそれぞれ特徴的な論点が示されているが、以下のテーマにそって整理すれば、大きく二つの立場に分類される。

第一の論点は、天照大神が伊勢に祭られるのがいつの時代かという点である。これには、大別して古いとみる説と新しいとみる説との両者がある。古いとみる説は、たとえば田中卓氏⁽¹⁾に代表されるもので『日本書紀』の崇神・垂仁紀の記事を信頼すべきであるとする説である。歴史年代を比定してそれを三世紀後半から四世紀初頭とみる。新しいとみる説は、たとえば津田左右吉氏⁽²⁾は推古朝のころと推定し、直木孝次郎氏⁽³⁾は先行する伊勢の地方神はあったものの壬申の乱に勝利した天武朝においてであろうという。第二の論点は、なぜ伊勢の地かという問題である。これにも大別して二つの見解がある。一つは大和王権にとつて伊勢は東国進出の拠点であったからだとみる説であり、もう一つは伊勢は大和から東の方角、太陽の昇る方角にあたるからだという説である。田中卓氏は前者で大和朝廷の東国進出と関係があるとみる見解に立ち、桜井勝之進氏⁽⁴⁾は後者でそれとは関係ないとする見解に立っている。そして、丸山二郎氏⁽⁵⁾や直木孝次郎氏はこの両者を併せる立場をとっている。第三の論点は、伊勢の地に先行の神社と祭祀があったとみる説とそれはなかったとみる説とである。あったとみるのが瀧川政次郎氏⁽⁶⁾、直木孝次郎氏、田中卓氏、田村円澄氏⁽⁷⁾などであり、なかったとみるのが桜井勝之進氏である。

つまり、神社史や古代史の重要な問題であるにも関わらず、この伊勢神宮の創祀という問題は論者によって見解の相違が大きく実はまだ十分な検証が尽くされていないというのが現状であるといつてよい。⁽⁸⁾筆者の専門は日本民俗学であるが、柳田國男や折口信夫の学究姿勢に学びながら、この大きな問題に少しだけでも取り組んでみることにしたい。

『古事記』と『日本書紀』 まず指摘しておきたいのは、伊勢神宮の創

祀という問題に関する文献史料としては、『古事記』（和銅五年（七二二）に太安万侶により撰上）と『日本書紀』（養老四年（七二〇）に舎人親王を総裁とする編纂者集団により撰上）しかない、という事実である。これは重要な事実である。それ以外の、たとえば延暦二三年（八〇四）三月に度会宮禰宜五月麻呂、内人神主山代・同御受・同牛主らより神祇官を経て太政官に奏上された解文である『止由気宮儀式帳』、また、同年八月に宮司大中臣真継、禰宜荒木田公成、大内人宇治土公磯部小繼らによって神祇官に進上された解文『皇大神宮儀式帳』は、現存する伊勢神宮最古の文献ではあっても、すでに天武・持統朝の神宮祭祀の整備の時点からみればはるかに長い時間、つまり一〇〇年以上の時代が過ぎ、また奈良朝の複雑な政治抗争を経たあとの平安朝における記録である。いわゆる天武皇統から天智皇統への転換や、皇親勢力から外戚官僚勢力への転換、などの大きな政治的転換を経たあとの時点における記録である。そこに神宮創祀に関する情報が記されている、それは多くの利害関係による潤色や創作が加えられているものといわざるをえない。伝承情報としても、西暦八〇四年の時点で語られ記されている歴史情報に、それよりも一〇〇年、二〇〇年以上も前の確実な史実の情報が混在している可能性はむしろ少ない。それは、大同二年（八〇七）の齋部広成の撰述とされる『古語拾遺』の記事の場合も同様である。そこに記されている記事に記紀の内容とは異なる伝承がみられるとはいっても、それはすでに一〇〇年近くも後の記録であり、かつ前述のように政治状況も大きく変化した時点での記録情報に過ぎない。『弘仁私記』などが引く史料情報も同様であり、さらには『釈日本紀』関係の記事などこの問題についての論拠にすることはできない。

つまり、伊勢神宮の創祀を語る情報資料としては、八世紀初頭の律令国家体制の成立期に編纂撰上された『古事記』と『日本書紀』しかない

のであり、それ以外の文献はここでは除外すべきであると考える。むやみに後世の関連文献の情報には惑わされたい、という情報解読の上での基本的な視点の重要性をまずは提案しておきたい。

では、その『古事記』と『日本書紀』とはどのような文献であるのか。まず注意しておいてよいのは、家永三郎氏が『日本書紀』（岩波版の日本古典文学大系本）の解説で述べているように⁹⁾、『日本書紀』は、その成立直後から購書が開始され、その後も常に古典として重んじられてきて、古写本にも八世紀にさかのぼるものもあり、その数も『古事記』のそれに比べてはるかに多いの¹⁰⁾に對して、『古事記』は久しく後人の注目を引かず、一八世紀に入ってから本居宣長がその価値を力説するまで古典として重視されることはなかったという事実である。つまり、『古事記』は現存の古写本も一四世紀の真福寺本以前には、現に知られている註釈の試みも一三世紀の卜部兼文の「古事記裏書」より以前にさかのぼるものは見出せない状態である¹¹⁾。

もちろん『古事記』の古典的価値の高さはその言語をはじめ内容の上でもいうまでもない。しかし、『日本書紀』と比べると、その伝来については不明の部分が多い書物であるということは考慮しておく必要がある。また、『古事記』の筆録者である太安万侶が、一方では『日本書紀』の編修に参加したと諸書は伝えるが、それについては疑問が残る。つまり、その太安万侶が参加したという記事が見えるのは、弘仁四年（八一三）の多人長^{おのひとなが}の撰になる『日本書紀』の講書の講義録『弘仁私記』の序においてが初見である点、また、『日本書紀』がまったく『古事記』を無視している点、同様に『古事記』も『日本書紀』の編纂事業についてその序などでまったく言及していない点、そして、多人長自身が太安万侶と同じ多（太）氏として同族的な系譜意識と顕彰意識がうかがえるという点、などからの疑問である。それらの事実からはむしろ、多人長撰の『弘仁私記』序において、太安万侶が史書の編纂に当たったという

伝承が九世紀初頭において存在した、という意味において貴重な情報といえるだけである。そして、伝世の来歴に不明な点の多い『古事記』にとってそれが貴重な情報の一つである、というレベルにとどめておくべきである。

一方、『日本書紀』の編纂については、天武天皇一〇年（六八一）に始まり元正天皇の養老四年（七二〇）に完了したというのが通説である。『日本書紀』天武天皇一〇年（六八一）三月丙戌条に「天皇御于大極殿、以詔川嶋皇子・忍壁皇子・広瀬王・竹田王・桑田王・三野王・大錦下上毛野君三千・小錦中忌部連首・小錦下阿曇連稻敷・難波連大形・大山上中臣連大嶋・大山下平群臣子首、令記定帝紀及上古諸事。大嶋・子首親執筆以録焉」とある記事と、『続日本紀』養老四年五月条に「先是、一品舍人親王奉勅、修日本紀。至是功成奏上。紀卅卷系図一卷」とある記事とを根拠に、その間、約四〇年間の長期に及んだ編纂事業であり、多くの人物がその編纂に関わったものと考えられている。しかし、この通説自体にも疑問の余地があることを確認しておきたい。記事をそのまま読むならば、天武天皇一〇年の「帝紀及上古諸事」の記録はまもなく中臣連大嶋と平群臣子首によって執筆されたということになる。その史書とは何か。そして、元正天皇の養老四年（七二〇）の「紀卅卷系図一卷」の奏上は、その前の『続日本紀』の元明天皇の和銅七年（七一四）二月戊戌の「詔従六位上紀朝臣清人、正八位下三宅臣藤麻呂、撰国史」という記事と関連するものと思われる。専門外の分野であるためここで深入りは避けるが、通説にもこのように疑問点が残っていることは確認しておきたい。⁽¹²⁾

『日本書紀』の区分論 膨大な分量の『日本書紀』の成立に関してこれまでの研究でその全三〇巻の編纂上の区分論が提示されている。ここで参考としたいのは表1にみる区分論である。これは遠山美都男氏が整理した図であるが、とくに重視したいのは、そのもととなった森博達氏

による α 群と β 群という2分類である。 α 群が先行しそれに続いて β 群の編纂が行なわれたとする編纂順序の想定である。⁽¹⁴⁾ α 群は、中国語の原音によって仮名が表記されており、文章も正格の漢文で書かれており、原資料を尊重しながらあくまでも中国語で撰述されているのが特徴だという。それに対して、 β 群は、歌謡と訓注の仮名が倭音で表記されており、中国語の原音で読むと日本語の音韻がまったく区別不能で、文章も倭習に満ちており、漢語や漢文の誤用や奇用ばかりで正規の漢文とはほど遠いというのである。そして、森氏は α 群の執筆者は渡来人（中国人）で、 β 群は倭人（日本人）であつただろうと推定している。この森氏の α 群と β 群という2分類の有効性は、表1にもみるように、それが従来の多くの研究者の区分論ともよく符合するところであり、これらの立論の上でも十分に依拠できる学説であると考ええる。

『古事記』や『日本書紀』の記述は、世界の始まりから説かれるために、歴史の叙述として読まれやすい。しかし、神代の物語であるイザナギ・イザナミやアマテラスやスサノオの物語はあくまでも神話であり、歴史として読むべきではない、と説いたのは津田左右吉である。⁽¹⁵⁾ 記紀の記述の内でも神話の部分は、歴史的な時代や時間の範疇からは除外してその構成を読み取るべきだといふのである。⁽¹⁶⁾ 確かに天上の高天原の神話や天孫降臨の神話、また地上の物語にしても、ヒコホホデミとトヨタマヒメ、ウガヤフキアヘズとタマヨリヒメとの異類交婚の話など物理的にもそのまま史実とは考えられない物語である。では記紀の記述の内、どこからが歴史の叙述として読むことができるのか。この問題については、天皇の実在性の問題とも関連して大別すると現在では4つの説がある。

(1) 『日本書紀』自身が提示する神武紀以降がそのまま歴史時代であるとする見解。⁽¹⁷⁾

(2) 崇神の実在性を認める学説。⁽¹⁸⁾

表1 日本書紀の区分論

		岡田正之	和田英松	鴻巣隼雄	藤井信男	永田吉太郎	太田善磨	菊沢季生	西宮一民	小島憲之
β群	卷1 神代上		↕	↕	↕				↕	↕
	2 神代下		↕		↕				↕	↕
	3 神武			↕	↕	↕	↕		↕	↕
	4 綏靖~開化		↕		↕	↕	↕		↕	↕
	5 崇神					↕				
	6 垂仁					↕				
	7 景行・成務					↕				
	8 仲哀									
	9 神功	↕	↕			↕		↕		
	10 応神					↕				
	11 仁徳					↕				
	12 履中・反正									
	13 允恭・安康	↕		↕	↕	↕	↕	↕	↕	↕
α群	14 雄略	↕	↕	↕	↕	↕	↕	↕	↕	↕
	15 清寧~仁賢		↕			↕				
	16 武烈		↕		↕	↕				
	17 継体				↕	↕				
	18 安閑・宣化					↕				
	19 欽明		↕		↕	↕			↕	
β群	20 敏達		↕		↕	↕				
	21 用明・崇峻			↕	↕	↕	↕			↕
	22 推古			↕	↕	↕	↕		↕	↕
	23 舒明				↕	↕	↕		↕	↕
α群	24 皇極					↕				
	25 孝徳					↕				
	26 斉明					↕				
	27 天智					↕				
β群	28 天武上				↕	↕		↕	↕	↕
	29 天武下		↕	↕	↕	↕		↕	↕	↕
	30 持統		↕	↕	↕	↕		↕	↕	

- (3) 応神もしくは仁徳以降の実在性を認める学説。⁽¹⁹⁾
(4) 天皇の実在性はともかくとして、雄略朝をもって歴史の出発点とみる学説。⁽²⁰⁾

この4つの見解のうち、(2)の崇神の実在性については古代史研究者の間でも意見の分かれるところであるが、(3)の仁徳の実在性についてはほぼ認定されているといつてよく、日本史教科書にもその記載がみられる。しかし、ここで重視したいのは歴史の画期を雄略朝におくという(4)の学説である。なぜなら(4)の学説の論拠がもつとも明確だからである。その論拠とは、①和風諡号のオオハツセノワカタケ(紀伊大泊瀬幼武、記伊大長谷若建命)の独自性、②その名前が『宋書倭国伝』の武と通じ、四七八年に「上表文」を提出してその事績を述べていること、③埼玉県稲荷山古墳出土鉄剣銘(獲加多支鹵大王)と、熊本県江田船山出土古墳太刀銘(獲□□□鹵大王)のワカタケルと通じており、具体的な大王としての実在性が認められる。④『万葉集』や『日本霊異記』や『新撰姓氏録』など古代の文献では雄略とその時代が特別な位置を占めており、しかも『日本書紀』の暦日も雄略紀から元嘉曆⁽²¹⁾を使用している、⑤前述のように日本書紀の区分論からみてa群に属してもっとも最初に編纂が着手されたのが雄略朝の事績であったと考えられる、という5点である。つまり、雄略紀以降の『日本書紀』の記事には一定の歴史性を読み取ることができるが、それ以前については、史実の伝承と創作の伝承とが混在しているものとみる必要がある。

ただし、壬申の乱で勝利した歴代二八代目とされる天武天皇の時代からすれば、一四代目の天皇とされる西暦四七八年の中国南朝の宋への遣使と上表文とで知られる雄略の時代とは、約二〇〇年前の時代である。その約二〇〇年間の歴史叙述には、『古事記』序文のいう「削偽定実」、つまり創作や脱落等々が多くあると考えられ、とくにそれ以前の神武から安康までのβ群の記事に対してはさらに注意深く読み取る必要がある。

る。

②「神話と歴史」の構成

神話から歴史への直線的構成 『古事記』と『日本書紀』とは、前者が和文、後者が漢文、前者が公的な国史ではないのに対して、後者は公的な国史であるという点、そして、記事内容に多くの相違点があり、その相違自体が貴重な歴史情報を発信しているながらも、基本的な神話と歴史の叙述の順序、及び歴代の天皇の順序、という点では両者が一致しているという点では、これまでの古代史研究者の諸説が一致しているところである。そして、その編纂目的が、律令法体系にもとづく新しい国家体制とそれに君臨する天皇という王権の正当性と正統性を、神話と歴史の中に説くために編纂された書物であるという点でも諸説の一致するところである。

では、天皇という王権の由来、国土の由来、は両書ではどのように説かれていたか。その構成の特徴はといえば、実はきわめて単純ないわゆる直線的な構成であるという点である。つまり、天上界における神の子としての天皇の祖先たる男子の誕生、その天孫の地上への降臨、初代天皇の大和への東征と即位、大和の王権の安定化、国土の平定、半島の経略へ、という発展物語である。一方、神代の神話は『日本書紀』では天地開闢からスサノオノミコトの八岐大蛇退治までが前半、国譲りから天孫降臨、そして神武誕生までが後半、とそれが上巻と下巻となっている。この神代の伝承情報は多様であり、編者が選定した本文とは別に一書の種類も少ない場合は1、多い場合は11で、多くは3から6の一書の伝承を併記している。しかし、基本的な物語の展開は同じである。

表2 『日本書紀』神代の構成

卷1 神代 上	本文(記事内容)	異伝とその数
第1段 天地開闢		一書6
第2段 イザナギ・イザナミ		一書2
第3段 神世七代という呼称		一書1
第4段 イザナギ・イザナミによる鳥生み		一書10
第5段 三貴神誕生		一書11
第6段 天照とスサノオの誓約による三女神と五(六)男神		一書3
第7段 天岩戸		一書3
第8段 八岐大蛇		一書6
卷2 神代 下		
第9段 国譲りと天孫降臨		一書8
第10段 海幸彦と山幸彦		一書4
第11段 カムヤマトイワレヒコの誕生		一書4

王は神の子―神の誓約による御子と人間の男女の間の御子― 記紀の記す神代というのは上代つまり古代とはまったく違った観念である、神代とは歴史上の或る時代をさすのではない、神代は観念上の存在であり事実上の古代の或る時代ではない、と指摘したのは津田左右吉である。²²⁾ 天上の高天原や天孫降臨の話など物理的には考えられない物語が記されているのも、それがあくまでも観念上の存在だからである。しかし、記紀はこの「神話と歴史」を一連のものとしてつなぐかたちの叙述態度をとっている。そして、この神代の物語が語ろうとしているもつとも重要な内容とは、天照大神という神が子を生みその神の子が天皇の祖先となるという話である。ただし、天照大神が生む最初の神の子の誕生は世俗的な男女の性交によるものではない。天照大神と素戔嗚尊との誓約により、剣と玉とを物実(ものまね)として、それぞれを天真名井に濯いで吹く息吹の狭

表3 天上での神話・神代第6段

天照大神と素戔嗚尊(本文・一書2)、もしくは日神と素戔嗚尊(一書1・一書3)との間で子が生まれる
本文では、天照がスサノオの十握劍を取って三人の女子を、スサノオが天照の御統を乞い取って五人の男子を、第1子オシホミミ
一書1では、日神が自分の十握劍を取って三女神を、スサノオが自分の御統を以て五男神を、第1子オシホミミ
一書2では、天照がスサノオに吾が劍を奉るから汝の曲玉をくれといひ、その曲玉を使って三女神を、スサノオが劍を使って五男神を、第1子オシホミミ
一書3では、日神が自分の十握劍を取って三女神を、スサノオが自分の御統を以て六男神を、これらの内で、オシホミミを

霧の中に5柱(一書3では6柱)の男神、3柱の女神が生まれる。その第1男子がアメノオシホミミである。次いでそのアメノオシホミミと、高皇産靈尊の女子タクハタチヂヒメとの間に男子ニギノミコトが生まれる。このニギが天照大神の孫つまり天孫と称される男子であり、彼は男女の両親の間の子として生まれる。

天上から地上へ―国譲りと天孫降臨― 次は、そのニギの天孫降臨の物語である。ここに、高天原と葦原中国の別、国造りと国譲り(出雲)、天孫降臨(筑紫・日向)、の神話、が配置されているが、それについては後述することとして、その後の展開をみると、それは地上での神話である。まず、天上から降臨した天孫ニギと地上の山の神の大山祇神の女子コノハナサクヤヒメとの間に男子ヒコホデミが生まれる。次いでそのヒコホデミと海神の女子トヨタマヒメとの間に男子ウガヤフキアヘズが生まれる。そのウガヤフキアヘズと叔母でありやはり海神の女子タマヨリヒメとの間にカムヤマトイワレヒコが生まれる。²³⁾ **時間と空間の設定―神武東征と即位―** そのカムヤマトイワレヒコはよき地をもとめて日向から大和へと東征し、磐余宮で即位して初代の神武天皇となる。これは地上における大和という地理的な特定地点の由来を説明する物語である。ここで最重要の主題は、神話から歴史への転換、

つまり、人間としての神武天皇という存在の位置づけである。そして、もう一つが現実的な空間的地理と時間的年代の設定である。時間については天孫降臨から一七九万二七四〇年余が経過したといひ、東征の開始の年を「是年、太歳甲寅」とし出発の日を「冬十月丁巳朔辛酉（五日）」としている。そして、橿原宮に即位した神武天皇元年が、辛酉年の正月庚辰の朔（西暦への換算では紀元前六六〇年）としているのである。空間については、出発地を九州の日向として瀬戸内海を通過し浪速、河内から紀州へと巡回して熊野から大和の東部山中の菟田に出てそこから西方に向かって大和盆地へ入る、という地理的關係を設定している。

ここで重要なのは大和盆地という現実的な王権発祥の土地であり、出発地の日向については神話的な構成の産物にすぎないという点である。先の一七九万二七四〇年余という時間が歴史時間として虚構であるとすれば、同時にこの日向という空間と地理も神話的な構成によるものである。それは、『日本書紀』第9段の天孫降臨の一書〔1〕で、天孫降臨の地が「筑紫の日向の」高千穂のクジフル峯であるといひ、『古事記』でも同様で、さらに「此地は韓国に向ひ、笠沙の御前を真木通りて、朝日の直刺す国、夕日の日照る国なり、故、此地は甚吉き地。」と表現されていることから明らかである。「筑紫の日向の」小戸の橋の檍原に至りまして、という言い方は、三貴神の誕生を記す『日本書紀』第5段の一書〔6〕でも、『古事記』でも同じくみられる表現であり、この「筑紫の日向の」という表現こそが重要な伝承である。その筑紫は地名であり日向はその筑紫における太陽信仰に関連する呼称である。それについて現実上の日向国という地理的認識を与えたのは、国郡制などが整備されたのちのことであり、記紀編纂の最終段階であった可能性が高い。つまり、一七九万二七四〇年余という時間と日向という空間とは現実の時間と空間ではなくまだ神話の中での伝承情報と考えるべきなのである。また、神武の正妃で綏靖の母とされる姫蹈躰五十鈴姫は、事代主神が

八尋熊罥に姿を変えて三嶋溝楸耳神の女子玉櫛姫のもとに通って生まれ天子であり、そこにはまだ神話の要素が強く残っており歴史物語とはいえない。それは津田左右吉の指摘のように、物語の構成として神代と人代とを連続させるためには、その間の境界は「ぼかさされる」のであり、神代の終わりの部分に人代的要素を加えるとともに、人代の始めの部分に神代的着色を施して交互に幾分か融合をさせているのである。⁽²⁵⁾

大和の王権と神祇祭祀―崇神と垂仁―

神話的な要素を残しながらも

初代天皇として具体的な大和の磐余宮に即位した神武はハツクニシラスメラミコトと称された。そして、それに続いて現実的な大和の宮都における王権の物語が始められるのが、もうひとりのハツクニシラスメラミコト崇神の段階でありそれに続く垂仁と景行である。物語の構成からして、最初に大和に入って即位する天皇とその大和の宮都を拠点として統治を始める天皇と、ハツクニシラスメラミコトは必然的に二人が必要だったのである。まず、崇神と垂仁の物語で重要な主題は、大和における王権の行使と神祇祭祀の整備である。崇神紀に記されているのは次の通りである。①皇祖神の天照大神を皇女豊鋤入姫命に託けて倭の笠縫邑で奉祭する、しかし、これは完結せず垂仁の事績の中に引き継がれる。大和の国魂である倭大国魂神を皇女淳名城入姫に託けて奉祭する、しかし、これも不可能でこのあと市磯長尾市に託される。②王権の守り神である大物主神の倭迹迹日百襲姫への神憑りと大田田根子による奉祭、市磯長尾市による倭大国魂神の奉祭。この①と②は王権にとって必須の神祇祭祀の整備の物語である。③墨坂神と大坂神の奉祭、これは大和盆地の東西の守りを地理的に固める意味をもつ。④武埴安彦の謀反と鎮圧、これは今後もくりかえされる皇位継承争いとその処理の最初の例である。なお、戦いの場としてここに那羅山が出てきており、この奈良盆地北方の乃楽山と東方の墨坂とは繰り返し登場するが、その点については後述する。⑤四道將軍の發遣、これは王権の領域拡大への序章で

あり後の景行と日本武尊の物語へと引き継がれる。⑥大物主神と倭迹迹日百襲姫の神婚と御諸山と箸墓にまつわる伝説。これは神代や神武の物語でも語られてきた三輪山伝説の一変形であり、前述のような神話と歴史の境界領域における神話的要素の残存例である。

次に垂仁紀であるが、①新羅の王子の天日槍の来朝、②狭穂彦王の謀反、③野見宿禰の伝承、④皇子誉津別王の伝承、⑤天照大神を倭姫命に託けての伊勢への奉祭、⑥出雲の神宝検校、⑦殉死の禁止と埴輪の伝承、⑧石上神宮の神宝の伝承、⑨天日槍の神宝の伝承、⑩田道間守と常世国の伝承、が次々と語られている。これらにおいては崇神からの神祇祭祀の整備という主題が継続している。

東西への領土拡大―景行と日本武尊― 次の景行と日本武尊の物語は全国への領土拡大が主題である。景行の九州巡幸が語られ、続いて日本武尊の熊襲討伐と東国遠征の物語が展開している。その東国遠征に關連して語られているのが伊勢神宮と倭姫命であり、草薙劍と熱田社である。そして、伊勢神宮に献上された東国の蝦夷たちの御諸山への移住とその後の播磨ほか五国への移住と彼らが佐伯部の祖となった話が語られている。

半島経略へ―仲哀と神功― 仲哀と神功皇后の物語は、景行に続く九州征圧から展開して半島へ向けての経略の物語である。角鹿（敦賀）の筒飯宮（氣比神宮）から穴門豊浦宮へと移り、海を渡って新羅に軍勢を進めて三韓の征圧と服従と朝貢へと至る話である。これは神託による遠征であり、神祇の教えと皇祖の靈を蒙りながら、荒魂と和魂の加護によることが強調されている。そして、国内的には忍熊王の反逆、角鹿（敦賀）の筒飯大神（氣比神宮）の奉祭が語られている。また、神祭りにおける武内宿禰、半島交渉における葛城襲津彦のような皇后の近くに仕える重臣の存在が語られるようになっていく。

直線的な発展物語の完了 ここで、神代から続いた一連の大和王権

の神話的な歴史物語は完了するかたちとなっている。そして、この神功皇后の物語を編修した『日本書紀』の編者たちの知識の中にあつたのが、『魏志倭人伝』の記事であり、女王卑弥呼のことであつた。『日本書紀』は神功皇后の物語の中で、注記のかたちで「魏志に云く」との記事を掲載しており、神功皇后を卑弥呼に擬そうとしていたことがうかがえる。なお、神功皇后の子である応神天皇は实在性が推定されている天皇であるが、物語の構成からみればむしろ神功皇后の物語のあとをうけて神話的な内容を引き受ける存在となっている。それは、武内宿禰や葛城襲津彦のような天皇の近臣の活躍の物語と、弓月君や阿直伎や王仁や阿知使臣など高い技能をもつ渡来人の来朝の伝承である。したがって实在性からいえば、応神は神話的な神功皇后の分身的な存在であり、『宋書倭国伝』が倭王の讚と記すオオサザキは仁徳であり、その实在の可能性が高い。

③歴史の中の伊勢神宮

崇神紀・垂仁紀の情報 伊勢神宮の創祀についての記述としては『日本書紀』のそれと『古事記』のそれとがある。まず『日本書紀』のそれについて確認してみる。

崇神六年の記事が最初である。天照大神と倭大國魂の二柱の神を天皇の大殿の内に並べ祭っていたが、神の勢いを畏れて共に住むこと安からずということ、天照大神を皇女の豊鋤入姫命に託けて倭の笠縫邑に祭ることとして磯堅城の神籬を立てた。日本大國魂神は皇女淳名城入姫に託けて祭らせたが、淳名城入姫の髪が落ち身体が痩せ衰えて祭ることができなかつた。次いで、垂仁二五年三月一〇日の記事である。天照大神を豊稻入姫命から離して倭姫命に託けた。倭姫命は大神を鎮め坐させむ処を求めて、菟田筱幡に詣る。そこからさらに還つて近江国に入り、そこから東の方向の美濃国をめぐり、そして伊勢国へと到つた。そのとき、

天照大神が倭姫命に悔えていわれるには、「是の神風の伊勢国は、常世の浪の重浪帰する国なり。傍国の可怜し国なり。是の国に居らむと欲ふ」と。そこで、大神の悔えにしたがいがい、その祠を伊勢国に立て、齋宮を五十鈴の川上に興てた。これを磯宮というが、これはすなわち天照大神が始めて天より降られた処である。

これが伊勢神宮に天照大神を祭る原点としての物語である。しかし、『日本書紀』はもう一つの異伝を記している。それは以下の通りである。垂仁天皇は倭姫命を天照大神の御杖として貢奉った。そこで倭姫命は天照大神を磯城の巖櫃の本に鎮め坐せて祠った。しかし、のちに神の悔えのままに丁未の年の冬十月の甲子に、伊勢国の渡遇宮に遷しまつた。

これが伊勢神宮創祀の垂仁紀の異伝であるが、この異伝では続いて次のような記事を伝えている。倭大神が穂積臣の遠祖水口宿禰に著つて悔えていわれるには、「太初の時に約束されたのは、天照大神は悉く天原を治さむ、皇御祖尊は専ら葦原中国の八十魂神を治さむ、我は親ら大地官（大和の土着の神霊）を治さむ」ということであつた。それなのに、先の崇神天皇は神祇を祭られはしたもののこの源根を探らずに枝葉にとどまつたためにその寿命は短かつた。そこでいまあなたが先皇の不及を悔いて祭れば寿命は長く天下も太平であろう、と。そこで結局、倭大神を淳名城稚姫に託して祭つたが、その身体が瘦せ弱り祭ることができなかつたので、結局、大倭直の祖長尾市宿禰に祭らせることとなつた。つまり、この異伝は倭大魂神の祭祀についてのより詳しい情報であるといえる。そして、神祇祭祀の整備の上では崇神紀の物語と垂仁紀の物語とがワンセットで不可分の関係にあることを知らせてくれるものである。これらはいずれも神話的物語であり、たとえばそれらの中にはこの淳名城入姫（淳名城稚姫）の衰弱化の話題と天武天皇の皇女で齋宮として立てられながらも直前に急死した十市皇女の話題に一定の共通性が認められるなど、後世の事件を反映して構想された可能性のある神話も含

まれており、それらの記事内容がそのまま歴史時代的な史実の情報とは認めがたい。成務紀から安康紀までの長期間にわたる齋宮の記事の欠落もこの想定を支持する。

齋宮奉祀 伊勢神宮の天照大神の祭祀の特徴の一つは、皇女がその御杖代、齋宮として奉祭するという点である。その始めは崇神皇女の豊鋤入姫命と垂仁皇女の倭姫命の記事であるが、『日本書紀』ではその後、どのように記されているか確認してみる。

表4 齋宮奉祀関係記事

景行二〇年二月四日	五百野皇女を遣して天照大神を祭らしむ。
雄略一年四五七	稚足姫皇女、更の名は栲幡姫皇女とを生めり。是の皇女伊勢大神の祠に侍り。三年 栲幡姫皇女 姦淫妊娠 五十鈴河の河上 神鏡埋めて経死 虹が蛇のように四、五丈ばかり虹の立つところを掘って皇女の屍を得た。腹の中に水あり水の中に玉あり
継体一年五〇七	壹角皇女を生めり。是伊勢大神の祠に侍り。
欽明二年五四一三月	磐隈皇女（更の名は夢皇女）、初伊勢大神に侍へ祀る。後に皇子茨城に姦されたりけるによりて解けぬ
敏達七年五七八三月五日	菟道皇女を以て伊勢の祠に侍らしむ。即ち池辺皇子に姦されぬ。事顯れて解けぬ
用明即位前紀五八五	酢香手姫皇女を以て伊勢神宮に拝して日神の祀に奉らしむ。是の皇女、此の天皇の時より、炊屋姫天皇の世に逮ぶまでに、日神の祀に奉る。自ら葛城に退きて薨せましぬ。炊屋姫天皇の紀に見ゆ。或本に云はく、三十七年の間、日神の祀に奉る。自ら退きて薨せましぬといふ。なお、『上宮聖徳法王帝説』に「須加氏古女王 此王拜祭伊勢神前、至于三天皇也」とあるが、推古紀には齋宮の記事なし
天武二年六七三四月一四日	大来皇女（大伯皇女）を天照太神宮に遣侍さむとして、泊瀬の齋宮に居らしむ。是はまず身を潔めて、稍に神に近づく所なり。
天武三年六七四一〇月九日	大来皇女、泊瀬の齋宮より伊勢神宮へ向てたまふ。（朱鳥一年一月帰京、大宝一年二月没）

それらの記事を整理した表4から指摘できるのは以下の4点である。

(1) 雄略紀、継体紀、欽明紀の記事はいずれも皇女の誕生の記事に注

記的に記されているのみであり、実体性は認めがたい。(2) 雄略紀の記す稚足姫皇女はその名前が雄略のワカタケルの女性形で虚構的である。別段の栲幡姫皇女の姦淫と妊娠の流言、五十鈴河の河上に神鏡を埋めて皇女は経死し、虹の立つところに皇女の屍が発見されその腹の中から石が見つかった、流言者は石上神宮へと逃亡した、という一連の記事は、一つの伝説的物語と位置づけられる。(3) 欽明紀と敏達紀の皇子による皇女姦淫の記事は雄略紀のそれをなぞった話題挿入であり実体性は認められない。(4) 用明紀の記事では、その本文で酢香手姫皇女を以て伊勢神宮に拝して日神の祀に奉らしめたところに対して、注記の部分で炊屋姫天皇の世に及ぶまで奉り、それは「炊屋姫天皇紀に見ゆ」と記し、また或本には三七年間奉ったとその年数まで記している。その三七年という数字については、用明即位(五八六年)から推古三一年(六二三年)までと数えると中途半端なものとなり、むしろ推古の在位期間をその即位五九二年から舒明即位の六二九年までの三七年間と数えた数字である可能性が高い。また、参考資料として『上宮聖徳法王帝

説』の記事に、「須加氏古女王 此王拜祭伊勢神前、至于三天皇也」とあり長く三代の天皇に及んだとある。その三代とは用明、崇峻、推古と考えられるが、このように用明皇女の酢香手姫による伊勢の斎宮奉仕を歴史的な事実であるとする記事が多く残されている一方で、よく注意してみると逆にこれらの伝承には疑問点も多いといわざるをえない。

追記された用明紀と削除された推古紀 ここで、問題を整理してみ

る。第一に、前述の『日本書紀』の区分論からいえば、先行の α 群の用明紀にある注記に、後続の β 群に属する推古紀つまり「炊屋姫天皇紀に見ゆ」との記事があるのはおかしい。この用明紀の注記は β 群の推古紀の編修よりそのあとに記入されたものである、つまり、これらの注記はもとの α 群の用明紀にはなかった記事であり、 β 群の推古紀の編修段階のさらに後の段階で追記されたものである。では、それはなぜか。天武・

持統朝以降の編修の最終段階で、用明紀にその注記の記事が必要であったからである。それは酢香手姫の伊勢神宮における日神奉祭が用明朝から推古朝まで継続していたと説明しておきたかったからである。伊勢神宮に拝して日神の祭祀に奉じる皇女の存在の継続性の主張である。そこから逆にクロースアップされてくるのは、逆に用明紀から天武紀までの約一世紀に及ぶ斎宮奉祭の記事の欠落という事実であり、その期間の長さである。つまり、酢香手姫の斎宮奉仕の伝承にはその実体性は薄いということになる。

そして、さらに問題であるのは、この「豊御食炊屋姫天皇紀に見ゆ」という記事が実はそれらの注記の部分だけでなく、本文にもみられるということである。それは厩戸皇子が推古朝に東宮として天皇事をしたまふたという記事の部分である。その記事も α 群の用明紀にはなかった記事であり、 β 群の編修のそのさらに後の段階で追記された記事であるということになる。すると、本文にある酢香手姫皇女の斎宮の記事もあとから追記された可能性があるということになる。つまり、用明紀における①厩戸皇子の推古朝における東宮と天皇事の記事、②酢香手姫皇女の伊勢斎宮の記事、この①②の二つは、 α 群に属するもとの用明紀にはなかった記事であり、後続した β 群の推古紀の編修よりもそれ以後に追記されたものと考えられるのである。

第二に、その用明紀の注記の部分、つまり β 群の編修のあとから記入されたその注記に、酢香手姫の伊勢神宮における日神奉祭が用明朝から推古朝にまで及んだことが「炊屋姫天皇の紀に見ゆ」と記している以上、その記事は現在伝えられている β 群の推古紀にはないけれども、天武・持統朝以降の『日本書紀』編纂の段階で編者たちが見たもうひとつの推古紀にはあったはずである。つまり、現在の β 群の推古紀以外に、皇女による日神奉祭を記す「もう一つの推古紀」が存在したということになる。しかし、現在見られる β 群の推古紀ではその部分が削除されている

ということである。なぜか。それは『日本書紀』の編纂者たちが、皇女による日神奉祭に関連する記事を推古紀よりも古い時代へ、つまり現在みられる崇神紀・垂仁紀へと移行させたからではないかと考えられる。推古紀の記事には後述するように『隋書倭国伝』との齟齬も少なくなく、隋の文化に直接触れたことにより大きな変革期となった推古朝に関する『日本書紀』の記事にはさまざまな修正が行なわれた可能性が大である。それらの点については前述の用明紀の追記の問題も含めて、またあとで推古朝の問題を考えるとところで検証していくことにしたい。

卑弥呼と倭の五王　ここで、あらためて日本古代史の通説的理解を再確認しておくことにしたい。『魏志倭人伝』(『三国志 魏書 東夷伝 倭人条』西晋の陳寿(二三三―二九七)撰)に記録のみえる邪馬台国の女王、卑弥呼については、「鬼道を事としよく衆を惑わす」とあり、それが宗教的な王権であったことが知られる。ヒミコという名前に「日の巫女」という意味が含まれているか否かについては明らかでない。『日本書紀』の編者はこの『魏志倭人伝』の記事を知っており、前述のように卑弥呼を神功皇后に比定している。史実としては卑弥呼と神功皇后を同一人物とみることはできないが、そこから逆にわかるのは、書紀編纂時には、三世紀半ばの天皇家の祖先にあたるべき王権に関する情報は存在しなかったということである。そして、次の四世紀の日本の王権については中国側史料がなくはつきりしたことはわからない。

次いで五世紀になると『宋書倭国伝』(梁の沈約(一五一―一三二)撰四八七年成立)にいわゆる倭の五王の記事がみえる。讚(仁徳・履中)・珍(反正)・濟(允恭)・興(安康)・武(雄略)の五人の王である。そのうち、武は雄略天皇に比定される実在の天皇と考えられている。しかし、『日本書紀』の編者たちは『宋書倭国伝』の記事に言及することはなく、その存在を知らなかった可能性が大である。武の「上表文」はその王権の特徴をよくあらわしているが、「昔より祖禰躬ら甲冑を撰き、山川を跋

渉し、寧処に違あらず。東は毛人を征すること五十五国、西は衆夷を服すること六十六国、渡りて海北を平ぐるること九十五国。」云々というその内容は征服戦争の話題が中心となっており、宗教的な権威や政治的な機構に関する記事はそこにはみられない。しかし、「臣が亡孝濟、実に寇讐の天路を壅塞するを忿り、(中略)今に至りて甲を練り兵を治め父兄の志を申べんとす」の記事や、稲荷山古墳鉄剣銘の「乎獲居臣、上祖の名は意富比埜、其の児」云々など、すでに天皇の場合も地方豪族の場合もともにその権威と職能の由来を先祖以来の継承におく系譜意識が共有され機能していたことがわかる。そして、稲荷山古墳出土鉄剣銘にみられる「杖刀人」や江田船山古墳出土太刀銘にみられる「典曹人」の記事からはすでに武官的な職掌や文官的な職掌も制度化されてきていたこともわかる。

蘇我氏と仏教　古代の大和王権の大王にとって一つの大きな宗教的衝撃を与えられたのは欽明朝の仏教伝来であったといつてよい。『日本書紀』によれば、そのとき欽明天皇は崇仏と廢仏のいずれにも決めず大臣と大連らに下問している。蘇我稲目は崇仏を主張し、物部尾與と中臣鎌子は、「わが国家の天下に王としましては、恒に天地社稷の百八十神を以て、春夏秋冬、祭拜りたまふことを事とす」云々として、強硬な排仏を主張した。そして結局、蘇我稲目に授けて試みに礼拝させてみることにした。その後、仏教はひとり蘇我氏が稲目から馬子へと篤く崇拜し、とくに馬子は飛鳥寺(法興寺)を建立したり(崇峻一年五八八造宮開始、推古四年五九六主要部完成)、それ以前にも大野丘の北に塔を建て舍利を納めて大会の設齋を行ない(敏達一四年五八五)、「仏法の初、これより作れり」(敏達紀一四年)といわれるほどであった。そして、系図にも示すとおり、欽明朝以降、推古朝にいたる皇位継承において重要な外戚の地位を占め、蘇我稲目と馬子の父子が大臣として勢力をもち、仏教信仰とも関連して対新羅政策など半島諸国との外交を掌握

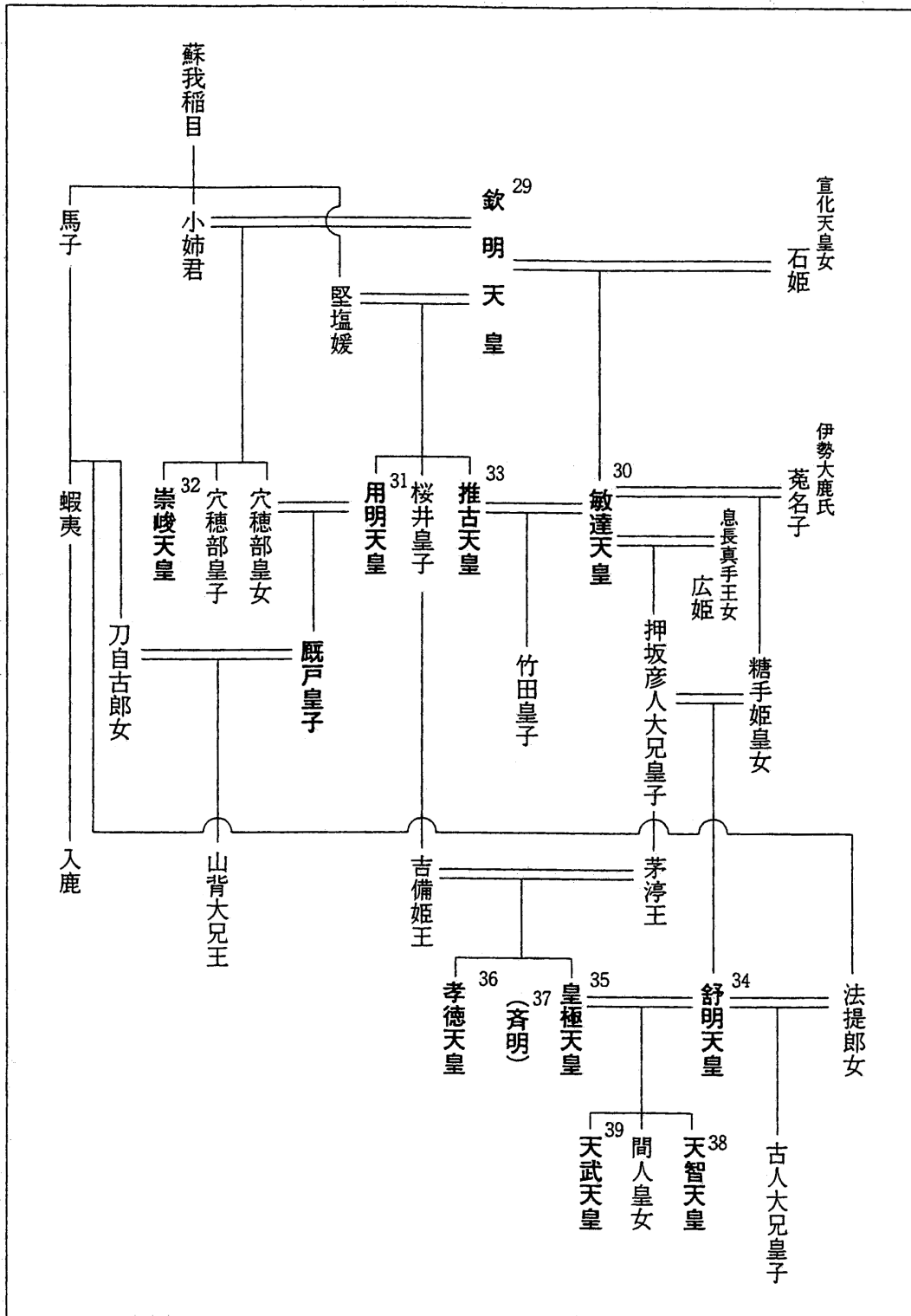


図1 天皇家と蘇我氏の姻戚関係

する存在でもあった。その蘇我氏がリードしたこの時期に、伊勢神宮の祭祀が創始されたとは考えがたい。先の仏教伝来に関する記事の中で『日本書紀』は「天地社稷の百八十神を以て、春夏秋冬、祭拜りたまふ」とはいいながら天照大神と伊勢神宮のことにはまったくふれていない。それはまだこの時点では天照大神と伊勢神宮の祭祀が存在しなかった可能性が高いことを示す。

蘇我氏と神祇祭祀

ただし、欽明紀にはやや気になる記事もある。

欽明一六年（五五五年）二月、百済の聖明王が新羅との戦闘で戦死したことを知らせる王子恵との問答の中で、蘇我卿なる人物が王子恵に対して、雄略朝に百済が高句麗に攻められて危機に陥ったこと、天より降臨した建国の神の祭祀をおろそかにしたためであること、神の宮を修理して神霊を祭れば国は栄えるであろうこと、などを述べている記事である。建国の神が天より降臨したといい、神宮を修理してその神霊を祭祀すれば国は安まるなどという発言であり、記紀神話に通じる内容を含んでいる。しかし、その蘇我卿という卿が後世の三位以上及び参議の敬称であり、その記事の中に出てくる神祇伯も令制下の官職であり、当時のものではないためにこの記事の位置づけは困難である。

推古朝と日出ずる国

では、前述の用明紀が注記で特記する推古朝

について情報を整理してみる。まず、推古紀の記事には伊勢神宮に関する記事も齋宮に関する記事も一切みえない。多くは皇太子厩戸皇子と大臣蘇我馬子の話題であり、仏法興隆の記事、そして半島諸国や大陸関係の記事が中心である。では、推古朝とはどんな時代であったのか。ここで『隋書倭国伝』（唐の魏徵（一六四三）撰）と『日本書紀』の記す情報を整理してみる。

表5 遣隋使関係記事

『隋書』

開皇三〇年（六〇〇）倭王あり、姓は阿每、字は多利思比孤、阿鞞羅彌と号す。使を遣わして闕に詣る。上、所司をして其の風俗を訪わしむ。使者言う。「倭王は天を以て兄と為し、日を以て弟となす。天未だ明けざる時、出でて政を聴き蹴踏して坐し、日出ずれば便ち理務を停め、「云う我が弟に委ねむ」と。高祖（文帝）曰く、「此れ大いに義理無し」と。是に於いて訓えて之を改めしむ。……内官に十二等有り、……軍尼に二百二十人有り、……其の服飾、……頭にも亦冠無く、但但、髪を兩耳の上に垂るのみ、隋に至り、其の王始めて冠を制す。錦綵を以て之を為り、金銀を以て花を鏤め飾りて為す。氣候温暖にして、草木は冬も青く、……食するに手を用つて之を餉う。……大業三年（六〇七）其の王多利思比孤、使を遣わして朝貢す。使者曰く、「聞く、海西の菩薩天子、重ねて仏法を興すと。故に遣わして朝拜せしめ、兼ねて沙門數十人、來つて仏法を學ぶ」と。其の国書に曰く、「日出ずる処の天子、書を日没する処の天子に致す、恙無きや、云々」と。帝、之を覽て悦ばず、鴻臚卿に謂ひて曰く、「蛮夷の書、無礼なるものあり、復た以て聞する勿れ」と。明年、上、文林郎裴清を遣わして倭国に使せしむ。百済を度り、……倭王：其の王、清と「相見え、大いに悦んで曰く、「我れ聞く、海西に大隋禮義の国有り」と。故に遣わして朝貢せしむ。我れは夷人、海隅に僻在して、禮義を聞かず。是を以て境内に稽留し、即ち相見え。今故らに道を清め館を飾り、以て大使を待つ。冀くは大國維新の化を聞かんことを」と。清、答えて曰く、「皇帝、徳は二儀に並び、澤は四海に流る。王、化を慕うの故を以て、行人を遣わして來らしめ、此に宣論す」と。

『日本書紀』

推古天皇一五年（六〇七）秋七月戊申朔庚戌（三日）、大礼小野臣妹子を大唐に遣す。鞍作福利を以て通事とす。……十六年夏四月に、小野臣妹子、大唐より至る。唐國、妹子臣を号けて蘇因高と曰ふ。大唐の使人裴世清・下客・筑紫に至る。難波吉士雄成を遣わして大唐の客裴世清等を召す。唐客の爲に、更新しき館を難波の高麗館の上に造る。六月（二五日）客等難波津に泊れり。……爰に妹子臣、奏して曰さく、「臣、参還る時に、唐の帝、書を以て臣に授く。然るに百済国を経過る日に、百済人、探りて掠み取る。是を以て上ることを得ず」とまうす。是に、群臣、議りて曰はく、「夫れ使たる人は死ると雖も、旨を失はず。是の使、何にぞ怠りて、大國の書を失ふや」といふ。則ち流刑に坐す。時に天皇、勅して曰はく、「妹子、書を失ふ罪有り」と雖も、輒く罪すべからず。其の大國の客等聞かむこと、亦不良し」とのたまふ。乃ち赦して坐したまはす。

秋八月（三日）…唐の客、京に入る。…壬子（二日）に唐の客を朝廷に召して、使の旨を奏さしむ。時に阿倍鳥臣・物部依網連抱、二人を、客の導者とす。是に、大唐の国の信物を庭中に置く。時に使主裴世清、親ら書をもちて、兩度再拜みて、使の旨を言上して立つ。其の書に曰く「皇帝、倭皇を問ふ。使人長吏大札蘇因高等、至でて懷を具にす。朕、寶命を欽び承けて、区字に臨み仰ぐ。徳化を弘めて、含靈に……故、鴻臚寺の掌客裴世清等を遣して……。是の時に、皇子、諸王、諸臣、悉に金の鬘花を以て頭に着せり。……」。九月辛巳（二日）唐客裴世清、罷り帰りぬ。則ち複小野臣妹子を以て大使とす。

吉士雄成をもて小使とす。福利を通事とす。唐客に副へて遣す。爰に天皇、唐の帝を聘ふ。其の辞に曰はく「東の天皇、敬みて西の皇帝に白す。使人鴻臚寺の掌客斐世清等至りて、久しき憶、方に解けぬ。……」。是の時に、唐の国に遣わす学生……漢人高向玄理、新漢人日文・南淵漢人請安、…等并せて八人。

まず、『隋書』で注目されるのは以下の8点である。

(1) 開皇二〇年(六〇〇年)の遣使は、『隋書』にはみえるが、『書紀』にはみえない。(2) 倭王の姓は阿毎(アメ)、字は多利思比孤(タリシヒコ)、号は阿鞞羅彌(アヘギミ)であった。この姓のアメは天のアメ、字のタリシヒコは足日のタラシヒコ、号のアヘギミは大王のオオキミと考えられる。(3) 倭王は天を兄として、日を弟とする。天がまだ明けないうちに政を聴き、天が明けて日が出ると理務を停む、とあり、それに対して隋の文帝は大いに義理無しとして訓えて之を改めしめた、とある。つまり、隋の影響により政務を夜から昼へと改変させ、これを契機として以後の推古朝では官僚制整備へむけて開明化した可能性がある。そして、従来は天は夜も昼もともに包括する概念であり日は昼間のみ太陽の照らす時間とされていた、つまり天(夜と昼)を兄(主)として日(昼)を弟(従)とする考え方であった。これは神代紀の神話の天照大御神が高天の原を治め、月読命が夜の食国を治めるといふ分担の考え方とは異なるものであり、記紀の三貴神の誕生と領有分担の神話の成立は推古朝よりも後であったことを示す。(4) 倭人は頭にも冠が無くただ髪を両耳の上に垂れるのみであったが、隋に至りその倭王が始めて冠を制した云々などの記事により、冠や服飾の制度がその後を整えられたことがわかる。(5) 食するに手を用って之を餽う、という記事からすればまだ箸の使用がみられない。つまり、スサノオのヤマタノオロチ神話の中の箸のモチーフはこの推古朝よりも後の時代のものであったことになる。(6) 大業三年(六〇七年)の遣使では、海西の菩薩天子が重ねて仏法を興すということとここに朝貢して沙門の留学による仏法の学習

をさせたいと希望している。

(7) 国書に「日出ずる処の天子、書を日没する処の天子に致す、恙無きや、云々」とあるが、これはまさに「蛮夷の書、無礼なるものあり、復た以つて聞する勿れ」といわれて当然のものである。

『日本書紀』が記さないこの国書の文言からわかるのは、①隋の皇帝こそが天子と呼ばれるにふさわしいとされている当時の状況の中で、辺境の小国にすぎない倭国の王が自ら天子と名乗ることがいかに無礼であるかに倭国側がまったく気づいていないということ。これを対等外交をめざした表現だという説はあたらぬ。②国土の位置と太陽との関係に注目しており、自らの国を日昇の国、太陽の昇る国であるとの意識が存在したこと。それは東西南方向への強い意識であり中国王朝のような南北軸を中心とした四神相応の世界観とは異なるものであった。③国書の文面で日没が忌避される言葉だと知らなかったということ。むしろ、後述する出雲の杵築大社を『日本書紀』の一書が「天日隅宮」つまり日没が美しい宮と呼んだ当時の王権が抱いていた心象がそこには推定される。

つまり、書状の中で日没が避けるべき表現だと知らなかったこと自体からして、まさに礼儀を知らない無礼なる「蛮夷の書」であり、失礼で無教養な文章が記された国書であったということである。この点について、東野治之氏は「日出ずる処の天子」という表現は仏典の『大智度論』巻10の「日出ずる処は是れ東方、日没する処は是れ西方、日行く処は是れ南方、日行かざる処は是れ北方なり」によるといふ解釈を示しているが、既戸皇子がその時点で『大智度論』を読んでいたか否かが問題であるし、読んでいたとしてもこの文面が非礼であることに変わりはない。

(8) 明年(六〇八年)、隋の煬帝は文林郎斐清を倭国に遣わし、倭王はこれを歓迎して「我れ聞く、海西に大隋禮儀の国ありと。故に遣わして朝貢せしむ。我れは夷人、海隅に僻在して、禮義を聞かず、(中略)冀くは大国維新の化を聞かんことを」と、礼儀を知らない夷人であった

と卑屈なまでの態度で述べており、これで無礼なる蛮夷の書に関する事件は一件落着きすることとなっている。

以上が『隋書』の記事から指摘できることである。一方、『日本書紀』ではどうか。『日本書紀』の記事から指摘できる点は以下の8点である。

(1) 『隋書』にみえる開皇二〇年(六〇〇年)の倭からの遣使は、『日本書紀』の推古八年(六〇〇年)にはみえない。(2) 推古一五年(六〇七年)の遣使では「隋」を「大唐」と記している。これについてはa群の推古紀の編纂段階では中国王朝が唐になっていたように記したのだというのが通常の解釈である。しかし、『日本書紀』の編者たちが『魏志倭人伝』は読んでいないのに『隋書倭国伝』は読んでいないらしいことからすれば、隋という国に関する情報を十分にはもっていないなかった可能性も考えられる。ちなみに『隋書』の完成は唐の貞観一〇年(六三六年)のことであり、『日本書紀』の編者たちが読むことができた可能性はある。しかし、読んでいたか否かは別としても、まったく参考にしていないことは確かである。それは両者の記事の間の多くの矛盾点や問題点についての整合性がはかられていないことから明らかである。(3) 『隋書』にみえる仏法の学習のために沙門の留学をという重要な点が書かれていない。沙門の動向の記事もない。次回の推古一六年(六〇八年)の遣使で派遣しているのは学生であり沙門ではない。(4) 推古一六年(六〇八年)に小野妹子が帰国したが、彼は使者としてもっとも重要な隋の煬帝の国書を紛失している。帰国途中に百済で盗まれたという。群臣たちの議では妹子を流刑としたが、天皇が妹子の罪を赦した。これはやはり異常である。隋の煬帝の国書の文言が群臣たち、とくに蘇我馬子に近い者たちの前で公開されては困る内容であった可能性がある。野蛮で無礼な国書であるとの指摘で困るのは推古天皇ととくにこの外交政策の中心人物であった厩戸皇子である。『日本書紀』の記述によれば、推古一六年(六〇八年)の隋使送迎の儀礼に蘇我馬子をはじめ蘇我氏側の

者たちは出席していないのに対して、推古一八年(六一〇年)の新羅と任那の使いが来たときは蘇我馬子・蝦夷が中心で厩戸皇子はその場にはいない。つまり半島との外交はもっぱら蘇我氏が掌握しており、隋との国交は厩戸皇子が新しく推進しようとしたものであったからだと考えられる。(5) 国書は紛失したが、使主斐世清が親らの書で遣使の旨を言上している。しかし、その書には通常の文言が並べられており、倭の国書の非礼を指摘する文言はない。(6) 『隋書』が記す倭国への遣使は「文林郎斐清」であるが、『日本書紀』では「鴻臚寺掌客斐世清」となっている。この使者の名前と肩書きの相違は無視できない。『日本書紀』のいう斐世清に対して『隋書』で斐清と「世」を欠くのは唐太宗の李世民的諱を避けたとするのが通説⁽²⁸⁾であるが、では『日本書紀』も外交的な国際間の礼儀として同様にそれを避けるべきなのになぜ避けていないのかという疑問が残る。肩書きの文林郎と鴻臚寺掌客とはまったく異なる職名である。文林郎は通典であり、鴻臚寺掌客は外国使臣の接待役である。つまり、文林郎斐清と鴻臚寺掌客斐世清とは、別人ではないか。それはあの無礼な蛮夷の書という指摘を公式の儀礼の場で指摘されることを避けるための工作であった可能性が大である。国書紛失と遣使の替え玉という小野妹子による厩戸皇子のことを慮っての政治工作がやはり浮かび上がってくるのである。それは厩戸皇子を聖徳太子として偶像化する歴史観からすれば、しよせん空想的な奇説であるとして排除されるべき俗説かもしれない。しかし、冷静にこのように関連記録を読み解く限り、一方的に排除されるべきではなくむしろ考慮すべき問題であることだけは確かである。むしろ、厩戸皇子を聖徳太子として聖人視する史観からの脱却が必要であろう。(7) 推古一六年(六〇八年)に再度の小野妹子の派遣にあたっては「東の天皇、敬みて西の皇帝に白す。使人鴻臚寺の掌客斐世清等至りて、久しき憶、方に解けぬ」云々と儀礼的で無難な言辞を送っている。しかし、この推古一六年・大業四

年（六〇八年）の遣隋使の記事は『隋書』にはみられない。また、この時点では「天皇」号もまだ成立していないというのが通説である。（8）この遣使以後、冠の礼装と金銀の装飾が始められたという記述は『隋書』の記述と符合する。

以上の検討により、ここで記紀神話と伊勢神宮創祀に関して指摘できるのは以下の5点である。①記紀の三貴神の誕生と領有分担の神話の成立は推古朝よりも後であった可能性が大である。②『古事記』の記す須佐之男命の八咫遠呂智退治神話の中の箸のモチーフは推古朝より後の時代のものである。③当時の推古朝の王権には自らの国を日昇の国、太陽の昇る国であるとの意識が存在した。④隋との交流により前代までの政治や服飾の慣習が改められ開明化が進められることとなった。⑤仏教化と半島外交を掌握していた蘇我馬子と、隋との国交により仏教文化や諸制度や文物などの導入を直接はかるうとした厩戸皇子との間に微妙な対立関係をはらみながら、大王家の権威の確立への努力がはかられた。つまり、厩戸皇子の意図したところとは、すでに多くの古代史研究者が指摘しているように⁽²⁹⁾外交権（遣隋使）と先進文化（官僚制の諸制度と諸儀礼）と宗教権威（仏教）という王権にとって重要な三者を蘇我大臣家から大王家へと移行させようとする政治的意図であったといえよう。

推古朝の神祇祭祀

この遣隋使関係の他に、『日本書紀』の推古朝の記事で注目されるのは推古一五年（六〇七年）三月九日戊子の神祇祭祀の詔である。「朕聞く。曩者、我が皇祖の天皇達、世を宰めたまふこと、天に踞り地に踏みて、敦く神祇を禮びたまふ。周く山川を祠り、幽に乾坤を通す。是を以て、陰陽開け和ひて、造化共に調る。今朕が世に当りて、神祇を祭ひ祀ること、豈怠ること有らむや。故、群臣、共に為に心を竭して、神祇を拝るべし。」といい、十五日甲午には、皇太子と大臣と百寮を率いて神祇を祭り拝したという。

蘇我馬子による法興寺の建立や厩戸皇子による四天王寺の建立など仏

教の興隆で知られる推古朝であるが、その中であってこのような神祇祭祀の詔が発せられているのである。これもいま述べたような仏教の導入と同じ政策の一環とみなされるものであり、大王と大王家の宗教権威の確立へ向けての政治意図によるものと考えられる。ただし、ここで注意されるのは天神地祇の祭祀は重視されていたものの肝心の伊勢神宮や天照大神に関する記事が一切ないという事実である。そして、前述のような「もう一つの推古紀」に皇女による日神祭祀の記事が存在したとするならば、この神祇祭祀の記事はそれと呼応するものであった可能性もある。

推古朝と歴史書

推古朝が一つの画期であったことは歴史書の編纂の上からもいえる。推古二八年（六二〇年）十二月、厩戸皇子と蘇我大臣馬子により「天皇記」「国記」「臣連伴造国造百八十部並公民等之本記」が撰録される。これは蘇我氏の権勢を反映した歴史書で、現在読むことができる『古事記』や『日本書紀』とは異なる内容であったと推定されるが、それが所蔵され管理されていたのは他ならぬ蘇我大臣家であった。そのことがわかるのは、皇極四年のいわゆる乙巳の変、蘇我入鹿の暗殺事件に際しての記事である。息子の入鹿の死を聞いた蘇我大臣稲目は自邸で「天皇記」「国記」とともに珍宝を焼いたと『日本書紀』は記す。そしてその焼かれる「国記」を急ぎ船史恵尺が取り出して焼失からすくい中大兄皇子に奉ったという。

また、もうひとつ推古朝が一つの画期であったことを示すのが、『古事記』の記事がこの推古朝で終わっているという事実である。『古事記』の成立に関して確認しておくことができるのは以下の諸点である。①天武天皇が詔して言われるには、諸家の持ち伝えている「帝紀」と「本辞」は正実に違い多く虚偽を加えている。②ここであらためて「帝紀」を撰録し「旧辞」を討覈つまりよく調べて明らかにして偽りを削り実を定める。③二八歳の舎人の稗田阿礼に勅語して「帝皇日継」と「先代旧辞」

を誦習させた。④それはそのままとなっていたが、元明天皇は「旧辞」と「先紀」の中の誤りを正そうと思い、和銅四年（七一一年）九月八日に太安万侶に詔して稗田阿礼の誦むところの天武天皇の勅語の「旧辞」を撰録して献上するように命じた。⑤太安万侶はさっそくその作業に取り組み、和銅五年（七二二年）一月二八日に『古事記』三巻を撰録し献上した。

つまり、ここから指摘できるのは、①天武朝にはすでに「帝紀」と「本辞」のたぐいは諸家がそれぞれ持ち伝えていた状態であったということ。前述の蘇我大臣家の「天皇記」や「国記」もその一例であろう。②稗田阿礼が誦習したのは天武天皇が勅語として語る「帝皇日繼」と「先代旧辞」であったということ。③太安万侶が『古事記』として撰録したのはその天武天皇の勅語が語り稗田阿礼が誦習した「旧辞」であったということ。④太安万侶は和銅四年（七二一年）九月一八日から和銅五年（七二二年）一月二八日までのわずか四ヶ月と一〇日程度の短期間に撰録を終えているということ。

以上である。そして、成立は和銅五年（七二二年）であるが、内容はそれよりも約三〇年前の天武一〇年（六八一）三月丙戌条の天武天皇が大極殿に出御して川嶋皇子以下の皇子や王や諸臣に詔して「帝紀」「上古諸事」を記し定めさせたという記事のそれと同じところに伝承されているもので、それをもとにした天武天皇勅語の「旧辞」の内容と考えられる。『古事記』の記事は推古朝（五九三―六二八）までとなっているが、その記事には後の天武朝を中心とするさらには元明、元正朝における最終的な「削偽定実」つまり加筆や修正が行なわれている可能性が大である。ここで『古事記』の語る伊勢神宮の創祀に関する記事で注目される点をあげてみると以下の通りである。

(1) 『日本書紀』の垂仁紀が詳しく記す天照大神の伊勢への御鎮座の記事は『古事記』にはない。崇神天皇の妹豊鉏比売命もその注記で伊勢

の大神の宮を拝き祭りたまひき、とあり、垂仁天皇の倭比売命もその注記で伊勢の大神の宮を拝き祭りたまひき、とあるのみである。つまり、天武天皇の勅語で稗田阿礼が誦習した「旧辞」の中には崇神朝と垂仁朝における伊勢への鎮座伝承は存在しなかったということである。とくに推古朝の時点ではその鎮座伝承は存在しなかったということになる。したがって、崇神紀と垂仁紀が記す天照大神の伊勢へ鎮座の伝承が成立したのは『古事記』およびその原史料となった「帝紀」・「旧辞」その他の資料群の成立以後、推古朝以後のことであると考えられる。⁽³⁰⁾

(2) 『日本書紀』では、天照大神が最初に「日神」また「大日靈貴（大日靈尊）」と記されているのに対して、『古事記』ではほぼ一貫して天照大神と記されている。そのうちただ一カ所だけ「日神」と記されているのは、神武東征神話の重要なモチーフでもある「吾は日神の御子として日に向かひて戦うこと良からず」として「背を日に負ひて撃たむ」という部分である。これは神話構成の上からも必要不可欠で必然の表現であったと考えられる。そしてここで、天照大神という名前を主とする『古事記』が、この「神武東征神話と日神モチーフ」にいわば譲歩しているという点は注目される。神武東征の物語の構想はその推古朝以降の所産であったということになる。

(3) 前述のように、天照大神と月読命と素戔嗚尊という三貴神の誕生とその領有分担の神話の成立は、遣隋使を派遣して開明化を進めた推古朝以降のことであったと考えられる。つまり、「日出づる処の天子」「アメノタリシヒコ」と名乗った推古の王権では大王（天皇）を日神の子孫とする觀念がしだいに形成されつつあった段階と考えられる。そして、隋の官僚制度や服飾音曲等の諸儀礼において開明化を進めた推古の王朝が着手したのが国史の編纂であった。それが、前述の「天皇記」「国記」「臣連伴造国造百八十部並公民等之本記」の撰録である。国史の編纂においては王権神話の構想は不可欠である。この推古朝における王権

神話の構想の中であった可能性が大であるが、その中で先行したのが自然信仰的な「日神」の観念であり、それに対して新たに構想されていったのが神話的な「天照大神」の神観念であったと考えられる。

(4)『日本書紀』の表記では、神代から神功摂政紀までを除けば、それ以降の歴史的時代の記述では「天照大神」はまったくみられない。初めて登場するのが壬申の乱の最中の大海人皇子(天武)の「天照大神」望拝の記事である。それ以外には天武二年四月の大来皇女を「天照太神宮」に派遣した記事であり、この2例のみである。つまり、「天照大神」という神観念は『古事記』を産み出した天武天皇とその周辺の観念世界から創出されたものである可能性がきわめて高いのである。そして、後述するようにその天武朝から持統朝の時期に伊勢にその「天照大神」の神宮が造営されたのである。ただしそれ以前の、推古朝以降の何れかの天皇の時代に「日神」を祭祀する神社が伊勢に設営されたか否かはいまここでは不明であるとしておくのが安全であろう。ただし、時系列的に整理するならば、「日神」が先で「天照大神」が次で、「伊勢神宮」が最後という順番である。

推古紀三〇年記事欠落からの暗示　ここで、先に、追記された用明紀と削除された推古紀、という項で述べたところで残しておいた問題点について検討しておくことにしたい。まず先の検討で確認された論点を整理しておく以下の①～⑤である。①先に成立した α 群の用明紀の注記に記されている酢香手姫の伊勢神宮における「日神」奉祭の記事に、後に成立する β 群の推古紀にその事は記してあるというが、つまり「炊屋姫天皇紀に見ゆ」とあるが、それは前後関係のつじつまがあわない。②その用明紀の注記はもとの α 群の用明紀にはなかった記事であり、 β 群の推古紀が編修されたそのさらに後の段階で追記されたものである。③現在の β 群の推古紀にはその酢香手姫の伊勢神宮における「日神」奉祭の記事はみえないが、 α 群の用明紀が見たというのであるからその用

明紀がみた「もう一つの推古紀」があったはずである。そしてそこには日神奉祭に関する何らかの記事があった。④現在見られる β 群の推古紀ではその部分が削除されているが、それは『日本書紀』の編纂者たちが、皇女による日神奉祭に関連する記事を推古紀よりも古い時代へ、つまり崇神紀・垂仁紀へと移行させたからだと考えられる。⑤しかし、その崇神紀・垂仁紀の記事(現在の崇神紀と垂仁紀の記事)に、崇神六年の天照大神を皇女の豊鋤入姫命に託けて倭の笠縫邑に祭り、日本大國魂神は皇女淳名城入姫に託けて祭らせようとした記事、及び、垂仁二五年に天照大神を豊相入姫命から離して倭姫命に託け、大神を祭る処を求めて菟田うだのさきはた篠幡から、近江、美濃をめぐって伊勢国へと到りそこで祭ったという記事があるが、それらはそのまま推古紀から移行されたものとは考えられない。後述するように、「天照大神」の呼称と大和から近江、美濃を経由する行路という点で壬申の乱を経験したのちの天武・持統朝以降の『日本書紀』編纂過程における潤色がうかがえるからである。⑤用明紀ではこの「豊御食炊屋姫天皇紀に見ゆ」という記事が、実はそれらの注記の部分だけでなく本文にもみられる。それは厩戸皇子が推古朝に東宮として天皇事みかどわざをしたまふたという記事である。それも α 群と β 群の前後関係からすれば、 α 群の用明紀にはなかったはずの記事であり、 β 群の推古紀編修のそのさらに後の段階で追記されたものと考えられる。したがって、本文にある酢香手姫皇女の伊勢神宮での日神奉祭の記事も同様にあとから追記された可能性が大である。

したがって、「もう一つの推古紀」にあったのは酢香手姫皇女の伊勢神宮での日神奉祭ではなく、もっと素朴な段階の推古朝の王権による「日神」祭祀の神話伝承であったと考えられる。ではそれはどこに記載されていたのか、その問題を考える手がかりは推古紀の推古三〇年(六二二)の記事の欠落にある。

この推古三〇年をめぐる問題としてこれまで注目されてきているの

は、厩戸皇子の没年に関する問題である。『日本書紀』の推古紀では二九年（辛巳）二月癸巳（五日）に没したと記す。しかし、他の記録では天寿国繡帳銘（推古三〇年二月二日没）をはじめ、法隆寺金堂釈迦如来像銘（明年（推古三〇年）二月二日没）、聖徳太子伝私記法起寺塔婆露盤銘（壬午（推古三〇年）二月二日没）など、すべて推古三〇年を没年としており、『日本書紀』のいう推古二九年没の記事は誤りであるとするのが通説である。

そこで、ここに一つの仮説を提示してみる。まず、推古紀によれば、推古二八年（庚辰）の記事の最後の部分に是歳の条として「天皇記」「国記」「臣連供造国造百八十部并公民等本記」が記録されたことを記す。翌二九年（辛巳）二月条で厩戸皇子が没したと記す。そして、是歳の条で新羅の上表がこの時から始まると記す。次の推古三〇年（壬午）は一年分が欠落してまったく記事がない。そこで考えられるのは、①推古三〇年（壬午・六二二年）の記事がないのは編修者たちによる意図的な欠落によるか、あるいは写本伝世の間での事故的欠落によるかである。しかし、この推古紀とは平安時代の最古の写本とされる岩崎本によるものである³¹ということから勘案すれば、前者つまり書紀編修者たちの意図的欠落と考えるのが適当である。②書紀編修者たちにとっては推古三〇年の記事を削除するのがもつとも都合であった。それは推古三〇年に記載しなければ矛盾が生じるおそれがある事項が対外的な史料や国内的な諸氏族の伝世史料の中に見当たらなかったということである。それに対して推古二九年は新羅の上表の始まりの年でありそれを動かすと新羅の国史の記事と矛盾が生じるおそれがあった可能性がある。③しかし、この推古三〇年に記載すべき事件としてあったのが他ならぬ厩戸皇子の死亡記事であった。それにもかかわらずその厩戸皇子の死亡記事を前年の推古二九年に移行させている。ということは、厩戸皇子については、その篤い仏教信仰や儒教的徳目を体现する崇高な聖人として偶像視

する記事で満ちていながらも、推古三〇年にあるべきその死亡記事を二九年に移行しているということであり、『日本書紀』の編修者たちにとって厩戸皇子の聖人プロバガンダこそが最優先されていたのであって、厩戸皇子自体の生没年をはじめとするその実像についての知識は十分ではなかったか、もしくは細部の事実関係についてのこだわりは十分ではなかったと考えられる。④推古二八年の「天皇記」や「国記」などの国史の編纂とは、前述のように遣隋使による文化的衝撃を受けて開始された事業の成果と考えられるものであるが、その中には大和王権の由来と正統性と神聖性とを語る王権神話の存在は不可欠であったと考えられる。そして「日出する処の天子」と名乗った倭王であるからにはそこに「日神」祭祀の神話伝承が存在した可能性がきわめて大である。⑤その「天皇記」「国記」などの完成を現状では二八年是歳条で記しているが、是歳条というのは他に二九年、三〇年などどこにでも挿入できる記載方法である。ただし、現状では二八年に国史の完成、二九年に厩戸皇子の没、として記述していることからすれば、その完成を厩戸皇子の存命期間としたいという意図が働いていたと考えられる。⑥以上のことから勘案すれば、日神祭祀の神話的伝承が記されていたのは「天皇記」「国記」などの完成記事とともにそれに続く記述の中であった可能性が大である。そしてそれは一年間の記事がまったく欠落している推古三〇年（六二二）であった可能性が大である。「天皇記」「国記」などの是歳の条ももとは三〇年条に記載されており、その同年条に日神祭祀の神話伝承も記載されていた可能性が大なのである。⑦その三〇年条を欠落させたために移動を余儀なくされたのが現在二九年条にみえる厩戸皇子の死亡記事であり、二八年の是歳の条にみえる「天皇記」「国記」などの撰録記事であった。それを可能としたのは上記③に述べたとおり、厩戸皇子をめぐる伝承情報に対する書紀編修者たちの政治的情報判断もしくは学術的情報誤認であったと考えられる。

つまり、「もう一つの推古紀」の三〇年条に王権神話の一部を構成する「日神」祭祀の神話伝承が存在した可能性が大なのである。

皇極朝と蘇我氏の祖先祭祀

『日本書紀』皇極元年（六四二）八月条には皇極天皇による有名な雨乞い祈禱の記事がみえる。同年七月に蘇我大臣蝦夷と衆僧による大寺の南庭での仏教式祈禱による雨乞いが失敗に終わったあとの記述であり、一定の脚色が推定される記事であるが、皇極天皇は南淵の河上に幸し跪いて四方を拝し天を仰いで祈念した、するとまもなく雷が鳴り大雨がふりだし五日間の雨で天下を潤した、という。この皇極天皇は神仙思想や道教に傾倒した人物とされている女帝である。³² 続いて皇極元年一二月の記事によれば、蘇我蝦夷は葛城の高宮に祖廟を立てて八佾の舞を行ない、葛城の今来に大陵・小陵と呼ぶ雙墓を造営したという。この祖廟を祭るのは中国風の祖先祭祀で八佾の舞は天子の特権とされていたものであり、雙墓を造営したという記事とともに蘇我氏の専横を物語るエピソードである。ここにも一定の脚色が推定されるが、祖廟祭祀のような中国的風習を蘇我氏が先端的に取り入れていることをこのエピソードは物語る。それに対して大王家の祖先祭祀についての記事はこれまでの神話的なものを除いては明確でなく、この段階ではまだ必ずしも整備されていなかった可能性が大である。

皇位継承が大王家の親族関係の中で行なわれてきていたことは確かであるが、外戚関係の展開なども含めて武力による親族間の皇位継承抗争が絶えず、当時はまだ大王家自体における正統と傍系を峻別する一定の規範的な系譜関係理念がまだ十分には確立していなかった可能性が大である。ちなみに、天皇が「皇祖の御魂を祭る」という記事がみえるのは天武紀一〇年（六八一）五月己卯（一一日）条である。

皇極紀には続いて、神祇祭祀関係の記事としては以下のようなものが見える。①皇極三年（六四四）一月中臣鎌子連を神祇伯に任じた。神祇伯の初出は継体紀一年二月条であるが人名は記されていない。もちろん

神祇伯は後の令制における神祇官の長官でありその官職名が継体朝に存在したことは考えられない。②皇極三年七月条にはよく知られている常世神の話がみえる。東国の富士川の近くに住んでいた大生部多という人物が蚕に似た蟲を常世の神だといって人びとにこれを祭ることを勧め、誰でも財物を捨ててこれを祭れば富と長寿をえられると説いて都鄙の人びとを惑わした。そこで山城国葛野の秦造河勝が彼を懲らしめ、時の人は「大秦は神とも神と聞こえる常世の神を打ち懲ます」と歌ったという。皇極四年（六四五年）一月には伊勢大神の記事がみえる。丘の峰にまた河辺にそして宮寺の間にはるかに見える不思議なものがいた。猴の鳴くような声が聞こえた、しかし、近づいてみてもその姿は見えない、「時人曰、此是伊勢大神之使也」といったという記事である。これは旧本に曰くとして、この年に難波京に遷都するため飛鳥の板蓋宮が荒れ寂れてしまおうであろう兆しであったという注記が施されている。

半島情勢の緊迫化と斉明朝

皇極四年（六四五年）六月の乙巳の変、

大化のクーデタののちの蘇我大臣家にかわる権力の所在の不安定性の中にあつて、孝徳天皇は八月仏教興隆の詔を発す。それは蘇我大臣家にかわる仏教に関する主導権の掌握の宣言であつたといわれる。³³ しかし、対新羅を中心とする半島外交の主役であつた蘇我大臣家を失つた孝徳朝から斉明朝へかけての半島政策は困難化へと向かう。高句麗への攻撃をくりかえす唐と、百済を攻撃する新羅、その唐と新羅の接近という情勢の中でついに六六〇年唐と新羅の両軍によって百済は滅亡してしまう。その間の外交交渉の不備なままで、斉明と中大兄の政権は百済救援の半島出兵を敢行しあえなく白村江での惨敗をまねくこととなる。その後の対外防衛と内政整備に追われたのが天智朝であり、このような孝徳・斉明・天智の六四五年から六七一年の時期に、伊勢神宮の創祀というような画期的な事業が行なわれた可能性はきわめて少ない。

ただし、斉明朝には神社祭祀の歴史の上できわめて重要な記事があ

る。それは斉明五年（六五九年）の「命出雲国造爾名修嚴神之宮」という記事である。出雲国造に命じて厳かなる神の宮を修造させたというのである。これは神話的な伊勢神宮に関する記事を除けば、神社の修造記事の初見である。そして、これは百済滅亡の六〇〇年の前年のことであり、唐が新羅の王を開府儀同三司楽浪郡王に任じて連携を深めていく白雉五年（六五四年）から五年後のことである。斉明即位六五五年の四年後である。半島情勢の緊迫化の中での出雲への神社修造の命である点が注目される。

天武朝以前

いよいよ伊勢神宮の祭祀を確実に成立させたと考えられる天武朝の事績の確認の段階に至ったのであるが、ここまで歴史の中の天照大神と伊勢神宮の祭祀に関して検討してきた点をいまあらためて確認しておくのとおりである。（1）欽明朝の段階ではまだ天照大神と伊勢神宮の祭祀は存在しなかった。（2）推古朝の遣隋使派遣以降の開明化政策と国史編纂の過程で、王権神話の構想の中核としての「日神」祭祀の神話が構想された可能性が大である。（3）天照大神をはじめとする三貴神の誕生とその領有分担の神話の成立はさらにその推古朝以降のことであり、自然信仰的な「日神」の觀念が神話的な「天照大神」の神觀念に先行していた。（4）『古事記』の記す須佐之男命の八咫遠呂智退治の神話の中の箸のモチーフは推古朝の遣隋使派遣以降のものである。（5）崇神紀と垂仁紀が記す天照大神の伊勢へ鎮座の伝承が成立したのは『古事記』の成立以後、つまり推古朝よりもそれ以降である。のちに『古事記』として撰進される天武天皇の勅語を稗田阿礼が誦習した「帝記」「旧辞」の中には崇神朝と垂仁朝における天照大神の伊勢への鎮座伝承は存在しなかった。

壬申の乱とその神話的投影

前述のように神武東征の物語は神話と歴史の中間領域に位置する。そして、その神武東征の物語は、以下の①から⑤の部分からなる。①日向国を出発して筑紫国、安芸国、吉備国を

経て難波に至る、②難波、河内から大和に入ろうとして長髓彦との孔舎衛の戦いに失敗し、西から東へという太陽に向かう戦いの方向を変えて南方の紀州へと転戦する。③紀州の熊野から内陸の険峻な道を進み大和東部の山地へと至る。④その大和東部の高原地帯で攻略戦を展開する。⑤大和盆地を平定して畝傍山の東南の橿原の地に帝宅を定めて辛酉の年の正月に初代の天皇として即位した。

このうち、物語としての具体性が豊富に見出せるのが④の部分である。津田左右吉氏の指摘以来、この神武東征の物語が何らかの史実にもとづくものではなく、天孫降臨につづく一つの神話にすぎず、④の部分の具体性にしても神異の話や地名説話や歌物語などの寄せ集めであるとする見解が有力である。ただし、注意されるのは④の部分の記事には、単なる机上で構想された空論というよりもその素材となったものとして壬申の乱における事件の反映があるのではないかという点である。④の部分の物語を構成する小さな部分に少なくとも次の4点は壬申の乱における事件と重なる部分がある。

（1）重要地点としての墨坂。現在の榛原町の西部の坂で大和盆地と大和高原そして伊勢とを結ぶ要路上に位置する要点である。壬申の乱では、天武元年（六七二年）七月四日に將軍の伴吹負が近江軍の大野果安との乃楽山の戦いに敗れて墨坂まで敗走したが、そこで置始連菟の軍と出会いその後の反撃に成功する。また置始連菟の軍は三輪君高市麻呂の軍とともに箸墓の戦いで近江軍を敗走させ大和の戦線を勝利に導く。一方、神武東征の物語では、神武の軍は長髓彦の軍との孔舎衛の戦いで兄の五瀬命の脇脛に流矢があたるなどして破れ、紀州熊野方面へと転戦し山中の険峻な行路に悩まされながらも頭八咫鳥の道案内で菟田縣に至ることができたが、その後、大和盆地へと進軍するに際して、女坂に女軍を男坂に男軍をおき、墨坂の熾炭を置いて決戦にそなえたという。なお、この墨坂は崇神紀においても大和の防御のための重要な地点とされ

ており、崇神天皇に赤盾八枚、赤矛八竿をもって墨坂神を祭れ、黒盾八枚、黒矛八竿をもって大坂神を祀れとの夢告があったことが記されており、まもなく武埴安彦の謀反があり那羅山が主戰場となっている。

(2) 苦戦の中での託宣。壬申の乱では、大和方面での苦戦の中で、高市県主許梅に神がかりして「吾は高市に居る名は事代主神なり。又身狭社に居る名は生霊神なり」といい「神日本磐余彦天皇の陵に馬及び種々の兵器を奉れ」という託宣があり、その教えの通りにして戦況が好転したという。この神武天皇陵への兵器の奉献という記事は神武紀自体が天武の構想と深く関係していることを物語る。一方、その神武東征の物語では熊野の山中で苦戦しているところに高倉下という人物に夢告があり、天照大神の指示で武甕雷神が国を平定したときの師霊と呼ぶ高倉下の庫の中に授け置くのでそれを取って天孫に奉れとのことであった。『古事記』の記事では天照大神と高木神の指示となっており、劔は横刀となっているがほぼ同じ内容である。

(3) 大伴氏と来目部の奮戦。壬申の乱では大和方面の主な將軍は大伴吹負であり、乃樂山の敗戦のあと置始連菟ら伊勢からの増援軍によって劣勢を挽回し、葦池の側の戦いで近江側の壹伎史韓国の軍と戦ったときその奮戦ぶりが目立ったのが久目という勇士であった。一方、神武東征の物語では、熊野の険峻な山道を頭八咫鳥の向かう方向へと大伴氏遠祖日臣命が大来目を率いて進軍して大和の菟田縣へと至り、その功績により日臣命は道臣命の名を賜われる。その後も大伴道臣命は大来目部を率いて奮戦し、その展開の中で歌われた「撃ちてしやまむ」の歌を来目歌という。なお、この物語には軍事的な供造系の氏族である大伴連や久米直またその伴としての久米部の歴史伝承からの反映があるものと考えられる。

(4) 神風の伊勢。壬申の乱では、天武天皇は天武元年(六七二年)六月丙戌(二六日)に伊勢国の朝明郡の迹太川の辺で天照大神を望拝し

たとあり、戦勝ののち大来皇女を泊瀬の斎宮を経て伊勢神宮へと奉祀させている。そして『万葉集』巻二199の有名な柿本人麻呂の高市皇子への挽歌では、

「渡會の 斎の宮ゆ 神風に い吹き惑はし 天雲を 日の目も見
せず 常闇に 覆ひ給ひて 定めてし 瑞穂の国を 神ながら 太
敷きまして やすみしし わご大王の 天の下」

と歌われており、神風の伊勢というのは軍事的な意味をもつものであったことは明らかである。そして、神武東征の物語でも前述のように大伴道臣命と大来目部らの出陣にあたって、「撃ちてしやまむ」のフレーズで知られる久米歌でその神風の伊勢の歌が歌われている。

「神風の 伊勢の海の 大石にや い這ひ廻る 細螺の 細螺の
吾子よ 吾子よ 細螺の い這ひ廻り 撃ちてしやまむ 撃ちてし
やまむ」

の歌である。そして、この神風の伊勢というモチーフは、垂仁紀の倭姫命による天照大神の伊勢への鎮座の物語の中にもみられるものである。天照大神の「是の神風の伊勢国は常世の浪の重浪帰する国なり。傍国の可怜し国なり。是の国に居らむと欲ふ」という託宣である。また、常世の浪の常世という文言は、神武東征の物語の中にもみられ、熊野の海岸での苦戦の中で神武の兄の三毛入野命が母と姨のもとへと行って常世郷に往つたとある。

このような部分的な共通からみて、神武東征の物語の、④大和の部分、の記述については、壬申の乱からの一定の反映があったものと考えられるのである。

天照大神の伊勢鎮座伝承 垂仁紀では前述のように、垂仁二五年三月一〇日に天照大神を豊相入姫命から離して倭姫命に託け、大神の鎮座地を求めて菟田の篠幡に詣り、そこから還って近江国に入り、東方の美濃国をめぐる伊勢国へと到つたという天照大神の伊勢への鎮座の物語が

記されている。この大和の菟田から近江へ、美濃へ、伊勢へという行路は、壬申の乱における大海人皇子（天武）の移動行路の関連地である。大海人皇子（天武）は吉野を発ち菟田を経て伊賀駅家を過ぎて積殖山口つまり現在の柘植の辺りで、近江朝廷から脱出して甲賀を経てやってきた高市皇子と合流する。そして、伊勢の鈴鹿を経て桑名郡家に到着するが、その前に朝明郡の迹太川の辺にて天照大神を望拝したという。その後、大津皇子の到着と不破道の防塞の成功の吉報が入り、つづいて高市皇子を中心とする戦闘体制が整えられて大海人皇子（天武）は野上行宮を拠点とする。そして、近江戦線と大和戦線の両者での勝利をおさめた天武は野上行宮つまり美濃の不破宮を発ち、伊勢の桑名に宿り鈴鹿に宿り阿閉に宿り名張に宿り大和の倭京へと帰還する。

大和から伊勢への行路は基本的には単純で、現在の地名でいえば奈良県宇陀郡榛原町から御杖村、三重県飯南郡飯南町、多気郡多気町を経て伊勢に至るいわゆる伊勢街道を東進すればよい。しかし、大神鎮座の神話にはそれなりの構成が必要である。そこで、語られているのが近江への迂回であり、美濃への迂回である。これはいままたような壬申の乱における大海人皇子（天武）の行路とともに開戦準備から近江戦線での中心人物でもあった高市皇子の行路をも加えたもの、そして戦勝後の一同の帰還に深くかわる行路である。この垂仁紀に記す天照大神の大和から伊勢への移動の過程での近江と美濃への迂回には壬申の乱の展開からの反映が色濃く見出せるのである。

天武天皇と神祇祭祀 天武天皇の王権は壬申の乱の勝利によって強力な政治権力を有するものとなったが、人物としての天武天皇が大海人皇子の時代からそれほどの政治力や軍事指導力を有する人物ではなかったと思われる点には注意しておいてよい。天智朝まで政治の舞台でその名前はみえないし、壬申の乱とその勝利にしても追い詰められた結果の吉野へまた吉野からの逃亡の過程での幸運な展開によるところ大であ

る。大海人皇子（天武）の人物像をよく物語るのは、伊勢の桑名郡家に滞在したままの大海人皇子（天武）に対して、美濃の野上行宮へ移動して指揮をとるように要請したのも、また近江朝廷側が東国の軍兵を集めているとの情報を得て動揺する大海人皇子（天武）に対して毅然と奮戦勝利を宣言したのも、いずれも高市皇子であったという記事である。戦略的にも胆力の上でも高市皇子の能力をもって『日本書紀』は優れたものとして描いているのである。それに対して目立つのは大海人皇子（天武）の卜筮や祈禱への関心の強さである。伊賀の隠駅家を過ぎて横河に至りそこで怪しい黒雲が横たわったとき、自ら杖をとって占い「天下両分の祥なり。然して朕遂に天下を得むか」といったといい、また前述のように朝明郡の迹太川の辺にて天照大神を望拝したというように、卜占や祈禱に傾倒する人物像が描かれている。したがってその即位の後にも政治的、法制的な諸制度の整備に向けた施策とともに宗教的、儀礼的な諸制度の整備に向けた施策の数々が記されている。その宗教的、儀礼的な諸制度の整備に関する施策とは表裏にみる通りである。それらが異常に多いといつてよい。それらの天武の一連の熱心な宗教的な施策の中に伊勢神宮の奉祭もあったと考えられるのである。

そこで伊勢神宮の奉祭に関する記事を整理してみると以下の諸点が指摘できる。(1) 壬申の乱の記述の中で『日本書紀』は大海人皇子（天武）がその元年（六七二年）六月丙戌（二六日）早旦に伊勢国「朝明郡の迹太川の辺にして天照大神を望拝みたまふ」と記しており、この部分は『日本書紀』所引の『私記』の引く『安斗智徳日記』には「廿六日辰時、於朝明郡迹太川上而拜礼天照大神」とある。ただし、ここには伊勢の神宮へ向かってとは記されていない。しかし望拝ということからすれば、この時点で天照大神はいずれかに祭られていたのであり、それはやはり伊勢の神宮と考えるのが自然である。ただ前述のように、稗田阿礼が誦習した天武天皇の勅語の「帝記」「旧辞」の中には崇神朝と垂仁朝におけ

る天照大神の伊勢への鎮座伝承は存在しなかった可能性が大であるという点も無視するわけにはいかない。したがって、ここで想定できるのは、天照大神はその時点ではすでに大和から伊勢へと遷座されていたが、垂仁紀の語るような近江と美濃への迂回をとまなう遷座伝承はまだ存在せず、それはこの壬申の乱のさらに後の『日本書紀』編纂の段階で構想されたものであるという推測である。しかし、御杖代としての皇女の存在が必要な天照大神であることからすれば、その皇女の存在が想定できない六七二年当時、その社殿の存在自体に疑問が残る。『安斗智徳日記』も後世の『新日本紀』所引の『私記』の引くものであり、同時代史料ではない。したがって、まわりくどい言い方になってしまったが、要するに、『日本書紀』のこの朝明郡の迹太川の辺における天照太神の望拝の記事自体が事実ではなく戦時下でのエピソードとして一定の演出や脚色によるものである可能性が高いといつてよい。

(2) 天武二年(六七三) 四月丙辰(一四日)に大来皇女を伊勢の天照太神宮に遣わして天照大神のそば近く奉祭させようとして、まずは泊瀬の齋宮に居らしめたが、そこは皇女が身を清めて次第に神に近づく所であった。そして、その後およそ一年半が経過した天武三年(六七四)一〇月乙酉(九日)にいよいよ大来皇女は泊瀬の齋宮から伊勢の神宮に向かっている。この大来皇女は大伯皇女とも記され、天智の皇女である大田皇女と天武とのあいだに生まれた皇女で、大津皇子の同母姉である。天武の皇女の中では重要な役割を託すことのできる第一人者であったといつてよい。(3) 天武四年(六七五年) 二月丁亥(一三日)には十市皇女と阿閉皇女が伊勢神宮へと参向している。十市皇女は天武と額田王の間に生まれた皇女で、阿閉皇女は天智の皇女で草壁皇子の妃であり後に元明天皇となる皇女である。この二人の伊勢神宮への参向は齋宮としてではなく参拝のためであったと考えられるが、こうして重ねて複数の皇女を参拝させているところからみて天武が伊勢神宮の祭祀を重視

していたことが推定される。(4) 天武七年(六七八年) 一月の春には天神地祇を祭るために天下ごとく被禊が行なわれ、齋宮が倉梯川の川上に建てられた。そして同四月癸巳(七日)の早暁に齋宮へと出発することとなったが、十市皇女が急に発病して宮中で死亡してしまったために行幸は中止となり、神祇を祭ることができなかったという。この齋宮は伊勢神宮の齋宮とは別のものと考えられる。なお、この十市皇女の事件というのは前述のように垂仁紀にみえる日本大魂神の祭祀に当たることが身体の不調で叶わなかった淳名城入姫のイメージに重なるところがある。(5) 天武一〇年(六八一年) 五月己卯(一一日)に皇祖の御魂を祭るといふ記事がみえるが、これは歴代の天皇の御魂を祭るといふ意味であり、皇祖神である伊勢神宮の天照大神の祭祀を意味しているのではないと考えられる。(6) 朱鳥一年(六八六年) 四月丙申(二七日)に多紀皇女・山背姫王・石川夫人を伊勢神宮に遣わしているが、これは天武天皇の病氣平癒の祈願のためと考えられる。

つまり、天武の神祇祭祀は、伊勢神宮にのみ集中しているのではなく、一連の宗教的な施策の一環であり、しかも齋宮も伊勢神宮に限らず全国の天神地祇の祭祀や皇祖の御魂の祭祀なども併行して整備されていきつつあった段階といえる。そして、伊勢神宮への信仰も壬申の乱に向かうときの戦勝祈願から晩年の病氣平癒祈願まで非常に現世利益的な内容の信仰であったことがわかる。

なお、天武朝の神祇祭祀的な儀礼整備としてもう一つ注目されるのが、新嘗祭と大嘗祭という天皇霊をめぐる祭祀儀礼の整備と、広瀬の大忌神祭と竜田の風神祭という稲作豊穰祈願をめぐる祭祀儀礼の整備、という二つの事業である。新嘗祭と大嘗祭については天皇霊の更新と継承という重要な意味をもつものと考えられるので後述することとするが、広瀬・竜田の祭礼は天武四年(六七五年)の四月の記事を初見として以後は神祇令に規定するように孟夏四月と孟秋七月の年二回行なうのが恒

例となったことが知られる。それは後世の『延喜式』の祝詞にもあるように、大忌祭が山谷の水が水田を潤して五穀の豊穰を祈る祭りであり、風神祭が風水の害のなきことを祈る祭りであるように、古代王権にとつてその根幹を固める祭祀儀礼であり、それがこの天武朝に初めて整備されてきたのであった。

しかし、天武天皇は多くの課題を残したまま多くの政策や事業の推進の途中で薨去してしまった。伊勢神宮の祭祀の整備をめぐる問題もまだ多く残されていた。しかし、何よりも大きかったのはその王権の後継者をめぐる問題であった。

表6 天武朝の一連の宗教的諸施策の記事

- 篤い仏教信仰に關して。
- まずは、天智一〇年(六七二年) 出家して沙門となるが、即位後は、
- (1) 天武二年(六七三年) 三月一切経を川原寺で書写。
- (2) 同年二月戊戌(二七日) 美濃王と紀臣訶多麻呂を高市大寺(大官大寺)を造営する司に任じた。
- (3) 同年二月戊申(二七日) 義成を小僧都とし、佐官に二人の僧を加えて四人の佐官の制度がこのときから始まった。
- (4) 天武四年(六七五年) 四月戊寅(五日) に僧尼二四〇〇人余りを招請して大規模な設齋を行なった。
- (5) 天武五年(六七六年) 六月この夏に大旱魃があり、諸々の僧尼を招請して仏に祈らせた。しかし、雨は降らず五穀は実らず人民は飢えた。
- (6) 天武五年(六七六年) 一〇月癸未(一九日) 京に近い諸国に詔して放生させた。
- (7) 同甲申(二〇日) 使者を国中に遣わして金光明経と仁王経を説かしめた。
- (8) 天武六年(六七七年) 八月乙巳(二五日) 飛鳥寺で大規模な設齋をして一切経を読ませた。天皇は寺の南門に出て仏を拝礼した。
- (9) 天武八年(六七九年) 一〇月庚申(一三日) 僧尼たちの威儀と法服の色などの事柄を制定した。
- (10) 同年この月に諸々の僧尼は常に寺院の中に住み仏を守れとの勅があった。ただし老衰や病気の場合には親族や篤信者を頼りに別の屋舎を空いた土地に建てて養生するようにとのことであった。
- (11) 天武九年(六八〇年) 四月この月に勅があり、諸々の寺は国の大寺の二、三以外は官司が治めなくてはならないとされた。飛鳥寺も筋合いからいえばそうだがもともと大寺として官司が治めてきたのでこれまでどおりとされた。
- (12) 同年五月乙亥(一日) 勅があり緇・綿・糸・布をもって京内の二十四の寺に施入された。この日に初めて金光明経を宮中及び諸々の寺院で説かせた。

- (13) 同年七月癸巳(二〇日) 飛鳥寺の弘聡僧が亡くなった。大津皇子と高市皇子を遣わして弔問された。
- (14) 同年一〇月乙巳(四日) 京内の諸寺の貧しい僧尼に賑給が行なわれた。
- (15) 同年一〇月癸未(二二日) 皇后が病氣になりそのために誓願して薬師寺の建立に着手した。百人の僧を得度させた。これにより皇后の病氣は平癒した。
- (16) 同日亥(一六日) に草壁皇子を遣わして恵妙僧の病氣を見舞われた。翌日僧は亡くなった。三人の皇子を遣わして弔問された。
- (17) 同日酉(二六日) 天皇が病氣になったので、百人の僧を得度させた。しばらくして平癒した。
- (18) 天武一〇年(六八一年) 閏七月壬子(二五日) 皇后が誓願して大規模な設齋を行ない経典を京内の諸寺に説かせた。
- (19) 同年八月己丑(二八日) 日高皇女(草壁皇子の娘で後の元正天皇)の病氣のために大赦をした。庚寅(二九日) 一四〇人余を大官大寺に出家させた。
- (20) 天武一二年(六八三年) 三月己丑(二日) 僧正・僧都・律師を設けた。
- (21) 同年七月この夏に初めて僧尼を招請して宮中で安居を行なった。
- (22) 同年同月から八月にかけて早したので百濟僧道藏が雨乞いをして雨を得ることができた。
- (23) 天武一三年(六八四年) 閏四月丁酉(一六日) 宮中に設齋する。
- (24) 天武一四年(六八五年) 三月壬申(二七日) 諸国ならびに家ごとに仏舎を作り仏像と経を置いて礼拝供養せよとの詔があった。
- (25) 同年四月庚寅(二五日) 初めて宮中に僧尼を招請して安居を行なった。
- (26) 同年五月庚戌(五日) 天皇が飛鳥寺に行幸して珍宝を仏に奉り禮敬された。
- (27) 同年八月乙酉(二二日) に天皇は浄土寺に行幸された。丙戌(二三日) に川原寺に行幸され稲を衆僧に施された。
- (28) 同年九月丁卯(二四日) 天皇が病氣でそのため三日間経典を大官大寺・川原寺・飛鳥寺の誦ませた。そして稲を三寺に納めた。
- (29) 同年一〇月金剛般若経を宮中で説かせた。
- (30) 同年一二月丁亥(一六日) 緇・綿・布・を大官大寺の僧等に施入した。
- (31) 朱鳥一一年(六八六年) 五月癸丑(一四日) 勅により大官大寺に封七〇〇戸、税三〇万束を納めた。癸亥(二四日) 天皇が病氣で危篤となった。そこで川原寺で薬師経を説かせ、宮中で安居をさせた。この月に勅して左右の大舍人等を遣わして諸寺の堂塔を掃き清めさせ、天下に大赦した。
- (32) 同年六月甲申(一六日) 伊勢王と官人らを飛鳥寺に遣わし衆僧に天皇の病氣が重いので仏の力で安穩を得たい、そこで僧正、僧都、衆僧に誓願すべしと勅した。そして、珍宝を仏に奉り、三綱及び四寺の和上以下衆僧に衣料を施入した。
- (33) 同年同月丁亥(一九日) 百官人等を川原寺に遣わして燃燈供養をさせた。そして大規模な設齋をして悔過した。
- (34) 同年七月庚子(二日) 僧正や僧都たちが宮中に赴いて悔過した。
- (35) 同年同月丙午(八日) 一〇〇人の僧を招請して金光明経を宮中で読ませた。
- (36) 同年同月丙寅(二八日) 浄行者七〇人を選んで出家させ、宮中の御窟院で設齋をした。
- (37) 同年同月この月に諸王臣等は天皇のために観世音像を造り、観世音経を大官大寺で説かせた。
- (38) 同年八月己巳朔(一日) に天皇のために八〇人の僧を出家させた。庚午(二日) に僧尼あわせて一〇〇人を得度させた。百体の菩薩を宮中に安置して観世音経

二〇〇巻を読ましめた。
 (39) 同年同月己丑(二二日) 檜隈寺・軽寺・大窪寺に各一〇〇戸の封を施入した。三〇年の限定である。辛卯(二三日) 巨勢寺に二〇〇戸の封を施入した。
 (40) 同年九月辛丑(四日) 親王以下諸臣みなことごとく川原寺に集り天皇の病氣のために誓願した。が、丙午(九日) ついに正宮に崩御された。

篤い道教的、陰陽的な信仰に関して。

まずは前述のように伊賀の横河で黒雲を見て自ら栲をとって占っているが、即位後は、

- (1) 天武四年(六七五年) 一月庚戌(五日) 初めて占星台を建てた。
- (2) 天武七年(六七八年) 同四月丁亥朔(一日) に齋宮へ行幸するため占卜した。
- (3) 天武一〇年(六八一) 九月壬子(二六日) 彗星が見えた。癸丑(二七日) 彗惑(火星) が月に入った。史記 天官書に「彗惑・出則有兵 入則兵散」
- (4) 同年一〇月丙寅の朔(一日) 日蝕あり。
- (5) 天武一二年(六八二年) 八月甲子(二三日) 昏時に大星が東の空から西の空へと流れた。丙寅(五日) に造法令殿の内に大きな虹があった。壬申(二一日) に灌頂幡のような形で火の色をした物が空に浮かんで北に流れていった。この日に白氣が東の山に起こった。
- (6) 天武一二年(六八三年) 一月庚寅(二二日) 筑紫大宰丹比真人嶋らが三足ある雀を献上してきた。乙未(七日) 大極殿での宴で群臣にその三足ある雀を見せた。丙午(一八日) 天皇はこれらの天瑞(祥瑞) について詔があった。
- (7) 天武一三年(六八四年) 七月壬申(二三日) 彗星が西北に出た。
- (8) 同年一二月戊辰(二二日) 昏時に七星が東北に流れて落ちた。庚午(二三日) 日没時に星が東方に落ちた。戌時に天文ごとく乱れて星が雨のように落ちた。この月には中から光を放つ星が現われ昂星とともに並んでいたが月末になって失せた。
- (9) 天武一四年(六八五年) 一二月丙寅(二四日) 法蔵法師と金鐘が白朮の煮たのを献上した。そして、天皇のために招魂をした。

篤い神祇祭祀の信仰に関して。

- まずは、前述のように朝明郡の迹太川の辺にて天照大神を望拜して幸運を祈願しているが、即位後は、
- (1) 天武二年(六七三年) 四月丙辰(二四日) 大来皇女を天照太神宮に遣侍せようとしてまずは泊瀬の齋宮に居らしめた。そこは身を清めて次第に神に近づく所とされている。
 - (2) 同年一二月丙戌(五日) 大嘗に奉仕した中臣と忌部および神官の人たちと播磨と丹波の二国の郡司以下人夫等に禄を賜った。
 - (3) 天武三年(六七四年) 三月対馬国から銀が献上され諸々の神祇に奉り小錦以上の大夫たちにも下賜した。
 - (4) 同年八月庚辰(三日) に忍壁皇子を右上神宮に遣わし神宝を磨かせた。この日に諸々の家が神庫に貯えていた宝物をいまずべてその子孫に還せとの勅があった。
 - (5) 同年一〇月乙酉(九日) に大来皇女(天武と天智の娘大田皇女の娘・大津皇子の兄弟姉妹) が泊瀬の齋宮から伊勢神宮に向かわれた。
 - (6) 天武四年(六七五年) 一月戊辰(二三日) に諸社に幣幣を奉った。
 - (7) 同年二月丁亥(二三日) に十市皇女(天武と額田女王の娘) と阿閉皇女(天智

の娘で草壁皇子の妃で後の元明天皇) が伊勢神宮へと参向した。

- (8) 同年三月丙午(二二日) に土左大神が神刀一口を天皇に進上した。
- (9) 同年四月癸未(一〇日) に美濃王と佐伯連広足を遣わして風の神を竜田の立野に祭らせ、間人連大蓋と曾根連韓犬を遣わして大忌神を広瀬の河曲に祭らせた。
- (10) 天武五年(六七六年) 四月辛丑(四日) に竜田の風神と広瀬の大忌神を祭る。
- (11) 同年六月の夏に大旱魃があり、使者を国中に遣わして幣帛を供えて天神地祇に祈らせた。しかし、雨は降らず五穀は実らず人民は飢えた。
- (12) 同年七月壬午(二六日) に竜田の風神と広瀬の大忌神を祭る。
- (13) 同年八月辛亥(一六日) 国中に大祓を行なった。用いる物は国ごとに国造が準備せよ。祓柱は馬一匹と布一常とし、それ以外は郡司がそれぞれ刀一口、鹿皮一張、鏝一口、刀子一口、鎌一口、矢一具、稲一束を準備せよ、また家ごとに麻一条を準備せよとの命令であった。
- (14) 同年九月丙戌(二二日) 神官が奏上して新嘗の儀式のために斎忌は尾張国山田郡、次は丹波国河沙郡が卜占にあたったとのことであった。
- (15) 同年十月丁酉(三日) に幣帛を相新嘗の儀式にあずかる諸々の天神地祇に奉り献した。
- (16) 天武六年(六七七年) 五月己丑(二八日) 勅により天社地社の神税は三分して一は神を祭るために二は神主に与えよとされた。
- (17) 同年七月癸亥(三日) 竜田の風神と広瀬の大忌神を祭る。
- (18) 同年一二月己卯(二二日) 新嘗をする。
- (19) 天武七年(六七八年) 一月この春に天神地祇を祭るために天下ことごとくに祓禊が行なわれた。齋宮を倉梯川の川上に建てた。
- (20) 同四月丁亥朔(一日) に齋宮へ行幸するため占卜した。
- (21) 同癸巳(七日) にその日が当たったので、早晩平旦の時に出發となったが、急に十市皇女が発病し宮中で薨去してしまつたために中止となった。
- (22) 天武八年(六七九年) 四月己未(九日) に広瀬・竜田の神を祭る。
- (23) 同年七月壬辰(二四日) 広瀬・竜田の神を祭る。…九年四月も・七月も・一〇年四月も・七月も。
- (24) 天武一〇年(六八一年) 一月壬申(二二日) 諸々の天神地祇に幣帛を頒ず。
- (25) 同月己丑(二九日) 畿内及び諸国に詔して天社地社の神の宮を修理させた。
- (26) 同年五月己卯(二一日) 皇祖の御魂を祭る。
- (27) 同年七月丁酉(三〇日) 天下に命令して大解除をさせた。国造たちはおのの祓柱に奴婢を一人出して解除した。
- (28) 天武一三年(六八四年) 六月甲申(四日) 雨乞いをした。
- (29) 天武一四年(六八五年) 一二月丙寅(二四日) 法蔵法師と金鐘が白朮の煮たのを献上した。そして天皇のために招魂をした。
- (30) 朱鳥一年(六八六年) 四月丙申(二七日) 多紀皇女・山背姫王・石川夫人を伊勢神宮に遣わす(病氣平癒祈願、五月戊申九日に帰る)。
- (31) 同年六月戊寅(一〇日) 天皇の病氣をとつたところ草薙劔に祟りがあることがわかり、即日尾張の熱田社へ送り置いた。
- (32) 同年同月庚辰(二二日) 雨乞いをした。
- (33) 同年七月辛丑(三日) に諸国に詔して大解除をした。
- (34) 同年同月癸卯(五日) 御幣を紀伊国の国懸神・飛鳥の四社、住吉大神に奉った。
- (35) 同年八月丁丑(九日) 天皇の病氣のために天神地祇に祈った。辛巳(二三日) に秦忌寸石勝を遣わして御幣を土左大神に奉った。

持統天皇と神祇祭祀

天武天皇の崩御は朱鳥一年（六八六年）九月（丙午）九日であったが、その直後の一〇月己巳（二日）には大津皇子の謀反が発覚して大津は即座に殺害されてしまう。妃の山辺皇女が髪を乱して裸足で皇子のもとに駆けつけ共に亡くなったという話や大津皇子がすぐれた才覚の持ち主であったことが『日本書紀』や『懷風藻』には記述されており、伊勢神宮に齋宮として奉仕していた姉の大伯皇女の帰京とその弟の大津を偲ぶ歌なども『万葉集』に残されている。この大津皇子の殺害が、わが子草壁皇子への皇位継承の安全のための天武皇后の鷗野讚良皇女（即位して持統天皇）の陰謀策略であった可能性はきわめて高い。そしてそこから逆に草壁皇子の才覚の程度も推定される。その草壁も持統三年（六八九年）四月乙未（一三日）に二八歳の若さで死亡し、翌持統四年（六九〇年）一月には持統天皇が自ら即位して同年七月庚辰（五日）に高市皇子を太政大臣に任じる。しかし、持統一〇年（六九六年）にはその高市皇子もまだ四三歳の若さで死亡してしまい、持統天皇は皇太子の選定をはかる。『懷風藻』の鷗野王伝には「高市皇子薨後、皇太后引王公卿士於禁中謀立継嗣、時群臣各挾私好、衆議紛紜」とあり、当時はまだ確かな誰もが認める皇位継承法が存在しなかったことがわかる。

天智一〇年（六七一年）十一月丙辰（二三日）に近江朝廷の内裏の西殿の仏前で行なわれた誓盟、つまり大友皇子を一致して支えていくという左大臣蘇我赤兄を始めとする六人の誓盟も、天武八年（六七九年）五月乙酉（六日）に吉野宮で行なわれた誓盟、つまり草壁、大津、高市、川嶋、忍壁、芝基の六人の天武の異腹の皇子たちの誓盟も、そうした確かな皇位継承法が存在していなかったからこそ必要であったと考えられる。この高市皇子の逝去後の皇太子選定の会議が紛糾したのもそのためである。そこで、天智天皇の皇子の大友皇子を父とし、天武天皇の皇女の十市皇女を母とする葛野王、つまり天智と天武の孫である葛野王が発

言したのが、兄弟相承の方式をしりぞけ子孫相承の原則を主張する意見であった。³⁴「我国家為法也、神代以来、子孫相承、以襲天位。若兄弟相及、則乱從此興。仰論天心、誰能敢測。然以人事推之、聖嗣自然定矣。此外誰敢問然乎。」つまり、ここでは草壁皇太子の嫡男子の軽王（文武天皇）の立太子の主張である。これはまさに持統天皇の意にそった彼女が望むところの発言であり、さっそく軽王は持統一一年（六九七年）二月に皇太子となり八月には持統天皇の禪譲によって即位して文武天皇となった。『懷風藻』の記事により没年が二五歳であるところから即位の年にはまだ一五歳であったと考えられる。

つまり、持統天皇の治世とは、大津皇子の謀殺から始まり、草壁皇子の死亡、高市皇子の死亡、そして皇孫軽王つまり文武天皇の即位へとその執念を実現させる、皇位継承をめぐる非常な緊張の中にあつた治世であつたといつてよい。鷗野讚良皇女（天武の皇后、即位して持統天皇）にとつて、自分の子である草壁皇子を第一に優先させながらも亡姉の大田皇女の産んだ大津皇子へも重い地位を与えて草壁皇子の地位を不安定にさせるなどした天武天皇が、壬申の乱の最中においていかにも優柔不断な人物と描かれているのは、『日本書紀』の編纂の上で持統天皇の思惑が一部に反映しているのではないかとさえ推測されるほどである。

そのような持統天皇の治世下での神祇祭祀の諸施策について、『日本書紀』の記述は表7にみるとおりである。

表7 持統朝の神祇祭祀の諸施策の記事

朱鳥一年(六八六年)	一月壬子(二六日)「伊勢神祠に奉れる皇女大来、還りて京師に至る」
持統三年(六八九年)	四月乙未(二三日) 草壁皇子死亡
	五月 新羅との関係 神功皇后との類似四九六頁
	八月壬午(二日) 百官が神祇官(神官から神祇官へ)に参集して天神地祇のことを奉宣した。四九九頁
持統四年(六九〇年)	一月戊寅の朔(二日) 皇后即位 神祇伯中臣大嶋朝臣が天神壽詞を読み、それが終わって忌部宿禰色夫知が神璽の鏡と鏡を皇后に奉上げた。そして皇后が即位した。公卿百寮は羅列して拝み拍手した。
	「延喜式」踐祚大嘗祭に「五位以上、共起就中庭版位跪、拍手四度、度別八遍。神語所謂八開手是也」とある。
	一月庚子(二三日) 畿内の天神地祇に班幣した。神戸と田地とを加増した。
	七月戊寅(三日) 天神地祇に班幣
持統五年八月辛亥(二三日)	十八の氏(大三輪から阿曇まで列挙)に詔して其の祖等の墓記を上進させた。
	一〇月甲子(二七日) 使者を遣わして新益京を鎮め祭らしめた。
	一二月戊辰 大嘗をした。神祇伯中臣大嶋朝臣が天神壽詞を読んだ。
	神祇官の長上から神部等にいたるまで、また供奉の播磨・因幡の郡司以下百姓まで饗を賜い綱なども賜った
六年一月戊寅(二二日)	新益京の路を觀す
	二月丁未(二一日) 諸官に対して、三月三日に伊勢に行幸するので準備をするようにとの詔があった。それに対して、
	乙卯(二九日) 中納言三輪朝臣高市麻呂が上表して、伊勢への行幸は農時の妨げとなるとして諫めまつた。
	三月戊辰(三日) 中納言三輪朝臣高市麻呂が冠を脱いで農作の季節に行幸されるべきではないと重ねて諫めた。
	しかし、辛未(六日) その諫めには従わず天皇は伊勢に行幸された。
	壬午(二七日) 行幸の一行が通過する神郡、及び伊賀・伊勢・志摩の国造等に冠位を賜い、今年の調役を免除し、供奉した騎士、諸司の荷丁、行宮造営の丁の今年の調役を免除して、天下に大赦した。
	甲申(二九日) に通過した志摩国の百姓、男女八〇歳以上に一人につき稲を五〇束ずつ賜った。
	乙酉(二〇日) 飛鳥淨御原宮に還御した。
	五月庚午(六日) 阿胡行宮にいたときに贅を進上した和歌山県牟婁郡人阿古志海部河瀬麻呂等兄弟三戸に一〇年の調役・雑徭を免除した。また舵取りの船頭八人に今年の調役を免除した。
	五月丁亥(二三日) 難波王等を遣わして藤原京の宮地を鎮め祭らしめた。
	庚寅(二六日) 御幣を、伊勢・大倭・住吉・紀伊の大神に奉らしめた。新宮のことを申し述べた。
	閏五月丁未(二三日) 伊勢大神から天皇に奏して曰したまはったところによれば、

伊勢国の今年の調役を免除されたが、その二つの神郡より輪すべき赤引絲參拾伍斤は来年にその分は減らすことにしたいとのことであった。

- 六月癸巳(三〇日) 天皇が直接藤原京を觀覽された。
- 六年九月丙午(二四日) 神祇官、奏して神宝書四卷・鑰九箇・木印一箇を上る
- 一二月甲申(二四日) 新羅の調を、伊勢・住吉・紀伊・大倭・菟名足の五社に奉納した。
- 八年一月乙巳(二一日) 藤原京に行幸された。
- 三月乙巳(二二日) 御幣を諸社へ奉納した。
- 三月丙午(二三日) 神祇官の頭から祝部に至るまで一六四人に緇と布を賜った。
- 一二月乙卯(六日) 藤原京へ遷る
- 一〇年七月庚戌(二〇日) 後皇子尊(高市皇子) 没

そして、注目されるのは以下の4点である。

- (1) 齋宮のこと。天武の命により伊勢神宮に齋宮として奉仕していた大伯皇女は、朱鳥一年(六八六年)一〇月の弟の大津皇子の事件により一二月に帰京している。それに代わる皇女が齋宮として派遣された記事はなく、齋宮の派遣は持統朝にはまだ制度的な整備は実現していなかったと考えられる。(2) 神聖性の強調。持統天皇の即位は、当時まだ原則としての皇位継承法が成立していなかった状況の中で、大きな政治的な緊張の中で実現したといつてよい。その持統四年(六九〇年)正月戊寅の朔(二日)の即位の記事によれば、神祇伯中臣大嶋朝臣が天神壽詞を読み、それが終わって忌部宿禰色夫知が神璽の鏡と鏡を皇后に奉り、そして皇后が即位して公卿百寮は羅列して拝み拍手をしたとある。そこには天皇の神聖性と儀礼的継承の重要性が演出的に強調されており、天武の王権を継承する持統の王権の特徴がそこに現れている。持統天皇六年(六九二年)九月丙午(二四日)に神祇官が奏して神宝書四卷・鑰九箇・木印一箇を上ったという記事もそれに関連して、天皇の神聖性の強調の一環であるといつてよい。

(3) 伊勢行幸の敢行。その即位の後、一月には畿内の天神地祇に班幣し七月には各地の天神地祇に班幣し、翌五年一〇月には新しい都城で

ある新益京の鎮祭を行なわせ、一月には一年遅れで即位の大嘗祭を執行している。そして翌六年一月には新益京の街路を観覧し、二月には三月三日に伊勢への行幸を宣言している。それに対して、中納言三輪朝臣高市麻呂が上表し伊勢への行幸は農時の妨げとなると思いとどまるよう諫申している。その三月三日には重ねて三輪高市麻呂が冠を脱いで諫めたが、辛未（六日）に天皇は伊勢への行幸を敢行した。行幸の一行が通過する神郡（『皇大神宮儀式帳』によれば大化の改新のときに度会と多気の二郡が神郡となったという）、及び伊賀・伊勢・志摩の国造等に冠位を賜い、今年の調役を免除し、供奉した騎士、諸司の荷丁、行宮造営の丁の今年の調役を免除して、天下に大赦した。その後、五月になつて阿胡行宮に滞在したときに誓を進上した紀伊国牟婁郡の住人の阿古志海部河瀬麻呂等兄弟三戸に一〇年の調役・雑徭を免除し、舵取りの船頭八人に今年の調役を免除した。（4）天皇奉幣の神社として伊勢神宮が神社の筆頭となつた。持統六年（六九二年）庚寅（二六日）に御幣を、伊勢・大倭・住吉・紀伊の大神に奉らして新宮のことを申し述べ、一二月甲申（二四日）には新羅の調を、伊勢・住吉・紀伊・大倭・菟名足の五社に奉納した。

以上の4点からみて、この持統朝において、伊勢神宮の祭祀が整備されていったこと、天皇（持統天皇）の神聖性が強調されてきたこと、「祈る天武」から「祭る持統」へと神祇祭祀の整備が進んだこと、などがわかる。つまり、伊勢神宮の祭祀は天武朝に本格的に始まり持統朝にその整備が進んだのである。そして、それは新益京（藤原京）の造営と不可分の事業であり、政治の中核としての都城の造営と、神祇祭祀の中核としての伊勢神宮の造営とは、対をなす古代王権の基礎構築であつたことを見逃してはならない。政治的な律令制と都城制に対応するのが、宗教的な官寺制と神祇制であり、その神祇制の中核としての伊勢神宮の造営であつたと位置づけられるのである。

天照大神と持統天皇 先に、日神と天照大神と伊勢神宮の三者について時系列的には日神が推古朝で先行しそれに天照大神と伊勢神宮が続くと述べたが、ではその天照大神の登場の時期とはいつか。そこで参照されるのは次の2点である。①天武天皇の勅語を稗田阿礼が誦習した『古事記』ではほぼ一貫して天照大神が登場する。②『日本書紀』ではその編纂上の年代区分の上でβ群に属する神代から神功撰政紀までを除けば、それ以後の歴史叙述の中には天照大神はまったくみられず、初めて登場するのが天武紀の壬申の乱の最中の「天照大神」望拝の記事と大来皇女の「天照太神宮」への派遣の記事である。つまり、天照大神という皇祖神のイメージ形成は天武・持統朝に求めることができるのである。そして、伊勢神宮も前述のように同じくその天武・持統朝に造営されていったと考えられる。では、天照大神という女性の皇祖神のモデルとなつた天皇とは誰か、それこそ持統天皇であつたと考えられる。その根拠としてあげられるのは、①諡号、②皇孫と神勅、③儀礼である。

まず①の諡号、であるが、これまでも注目されているように、養老四年（七二〇）成立の『日本書紀』の記す持統天皇の諡号は「高天原広野姫天皇」である。『続日本紀』の大寶三年（七〇三）一二月一七日条の葬送関連記事の記す諡号は「大倭根子天之広野日女尊」である。このヤマトネコの諡号は持統の後継者たる文武、元明、元正にも継承されるものであり、実体性の認められる諡号である。その持統の諡号が「大倭根子天之広野日女尊」から高天原を名乗る「高天原広野姫天皇」へと改定される七〇三年以降、七二〇年までの間こそ、『記紀』の天照大神を中心とする高天原神話の形成期であつたといつてよい。

次に②の皇孫と神勅、であるが、天照大神と皇孫瓊杵尊の関係は持統天皇と文武天皇の関係を投影しており、「天壤無窮」の神勅はいわゆる「不改常典」の詔を反映していると考えられる。前述のように明確な皇位継承法の存在しなかつた中で孫の文武天皇への継承を実現させ、さ

らに後々までも自らの皇統維持を念願した強固な持統天皇の意思がそこに作用していたといつてよい。そして、その持統天皇の方針の忠実な継承者であった女帝の元明天皇や元正天皇とともにその「不改常典」の詔⁽³⁶⁾を用意するなどしてその皇位継承を背後で推進した人物とは、时期的にみても『大宝律令』だけでなく『日本書紀』の編纂にも深く関わったと推定される藤原不比等(六五九―七二〇)であったと考えられる。

次に、③の儀礼、であるが、持統天皇の即位式において「公卿百寮、羅列りてつらな 匠あまねく拝みたまつりて手拍つ」とあるが、その拍手の作法は『延喜式』踐祚大嘗祭式においては「五位以上、共起就中庭版跪、拍手四度、度別八遍、神語所謂八開手是也」とあるように、これ以後の天皇の即位式のモデルとなったものであった。そして、この「八開手」の拍手の儀礼は現在までも伊勢神宮の神職の間で継承されている「八度拜」と呼ばれる正式な拍手の作法に通じるものである。

伊勢神宮の奉祭過程 以上の歴史的な追跡から伊勢神宮の奉祭過程として指摘できるのは、以下の12点である。

(1) 推古朝の遣隋使の派遣による文化的衝撃が一連の推古朝の改革を推進したと考えられるが、その一環に「天皇記」「国記」などの国史の編纂があり、その時点で「日神」祭祀の王権神話の原像が構想された可能性が高い。

(2) 半島情勢の緊迫化の中で出雲国造に神社修造を命じた斉明五年(六五九年)の時点では伊勢神宮が存在した可能性もあるが、逆にそこに伊勢神宮の修造や祭祀また「神風の伊勢」の記事がないことからすれば、まだ伊勢神宮が存在しなかった可能性の方が大である。

(3) 壬申の乱に際して大海人皇子(天武)が伊勢国朝明郡の迹太川の辺で天照太神を望拝したという記事からすれば、この時点ではすでに天照大神が伊勢の神宮に祭られていた可能性はたしかにある。しかし逆に、伊勢の神宮とは記されていないこと、そして、日本書紀の、神代か

ら神功撰政紀までを除く歴史時代の叙述の中では、他ならぬこの記事が天照大神の初見であること、この二点から勘案すれば、この望拝の記事自体が、戦時物語の脚色によるものである可能性も大である。

(4) 『古事記』にその記載がなく『日本書紀』の垂仁紀がとくに記す天照大神の奉祭地をもとめての大和から伊勢への移動の物語における近江から美濃への迂回伝承には、壬申の乱の地理的展開からの反映が色濃く見出せる。つまり、その鎮座伝承は天武・持統朝からそれ以降における『日本書紀』の編纂の段階で構想されたものである可能性が大である。

(5) その垂仁紀の倭姫命による天照大神の伊勢への奉祭の物語の中にみられる「神風の伊勢」という表現は、神武東征の物語の中の久米歌にもみえ、また『万葉集』巻二の柿本人麻呂の高市皇子への挽歌にもみえる軍事的な意味をもつものであり、壬申の乱からの反映が色濃くかかえる表現である。

(6) また「常世の浪」の常世という語は、同じ垂仁紀の九〇年条や神武東征の物語の中にもみえ、さらには神代紀(第七段の天石窟の神話の場面での常世の長鳴鳥、第八段第六の一書の少彦名が弾かれて渡ったという常世郷など)にも、顕宗即位前紀にもみられる語であるが、皇極三年七月条の常世神の話にも通じる語で、神仙思想の影響によるものと考えられ、歴史的にはその語の流通は皇極朝前後と推定される。

(7) 天皇が皇女をして天照大神に奉仕させる齋宮の制について、『日本書紀』には、①崇神、②垂仁、③景行、④雄略、⑤継体、⑥欽明、⑦敏達、⑧用明、⑨天武、の歴代の記事がみえ、①②③と⑨は天照大神への奉仕であるのに対して、④⑤は伊勢大神祠、⑥は伊勢大神、⑦は伊勢祠、⑧は伊勢神宮への奉仕と記されている。この天照大神への奉仕と伊勢の大神や神祠や神宮への奉仕という表記のちがいがわかることは何か。前述のように時系列上は推古朝以降に「日神」という觀念が先行し「天照大神」という神話は天武・持統朝以降に構想されたものであ

り、その伊勢への奉祭が「伊勢神宮」の造営である。つまり「日神」↓「天照大神」↓「伊勢神宮」の順である。それなのに三番目の「伊勢」が④⑤⑥⑦⑧に、二番目の「天照大神」が①②③と⑨にみえ、一番目の「日神」が⑧にみえる。前述のように推古紀を見た上で書かれた用明紀が一番目の「日神」としているのは「もう一つの推古紀」からの流用の可能性があるが、その推古朝にすでに「日神」観念が国史編纂上の神話の中に登場していたことを示す。つまり、現存しない「もう一つの推古紀」には「日神」奉祭の神話が存在していた可能性が高い。それに対して、⑨の天武朝の「天照大神」は史実の可能性が高く、①②③はその投影に過ぎず史実とは認められない。

また、三番目のはずの「伊勢」が④⑤⑥⑦⑧にみえるが、その点から指摘できることは何か。まずその画期となっているのが、④雄略朝であること、そしてその雄略天皇の宮処であったのが泊瀬であり、その泊瀬とは天武天皇の大伯皇女が伊勢へ齋宮として派遣されるに際してその前段階として泊瀬の齋宮が設営された場所である。つまり、天武朝から持統朝の時代においても歴史的で記憶的な存在であったのは雄略天皇であり、その雄略天皇の宮処であった泊瀬の地が、皇女が身を清めて次第に神に近づく所とされているのであって、その天武朝の史実を反映している可能性が大である。

そして、天武天皇の命により伊勢神宮に齋宮として赴いた大伯皇女は、朱鳥一年（六八六年）一〇月の弟の天津皇子の事件により一一月に帰京しているが、それに代わる皇女が齋宮として派遣された記録はなく、政局混乱を胚胎していた持統朝においてはまだ齋宮の派遣の制度的な整備にはまだいたっていないと考えられる。

(8) 先に齋宮奉祭の項と、追記された用明紀と削除された推古紀の項と、で前述したことであるが、現在のβ群の推古紀以外に、皇女の日神奉祭を記すα群でもβ群でもないもう一つ別の推古紀が存在したこと

が重要なポイントである。現在みられるβ群の推古紀ではその部分が削除されており、それは日神奉祭に関する記事を、『日本書紀』の編修者たちが推古紀よりも古い時代である崇神・垂仁朝へと移行させることにしたからだと考えられる。つまり、崇神紀・垂仁紀の記事は史実を記録したのではなく、日神祭祀の神話と儀礼が構想されたのは推古朝以降のことであったと考えられる。

(9) その推古朝以降において日神祭祀の神話が醸成され形成されていったと考えられるのであるが、それが天武朝の伊勢神宮への齋宮の派遣、持統朝の伊勢神宮の造営（文武二年（六九八）の伊勢神宮の造営も）の最終段階へといたるまでの経緯は必ずしも明らかでない。しかし、その間で少なくとも三つの画期を想定することができる。一つは、前述のようないわば遣隋使ショックつまり遣隋使派遣で得た文化衝撃による推古朝の諸改革とその一環としての国史編纂、そしてその構想の中の王権神話としての日神祭祀の神話創造である。二つめは、半島情勢の変化に伴う対外緊張化の中での斉明朝における出雲国造に対する「修厳神之宮」の命令である。これはかつての欽明紀が記す高句麗の攻勢による百済の危機に際して「修理神宮、奉祭神霊」つまり神の宮を修ひ理めて神の霊を祭り奉らば、国昌盛ぬべし、といったという故事にも通じるものであり、斉明朝の半島戦略において出雲とその地域王権が宗教的な意味での前線の特別な意味を荷うものと位置づけられていたことを示す。そしてこの時期、伊勢神宮が奉祭されていたかどうか、前述のようにそれはいずれとも断定できない。ただ「神風の伊勢」という表現が軍事的色彩の強いものであることからすれば、この半島情勢の緊迫化については半島出兵へと向かうこの時期であり、すでに伊勢神宮が祭られていたのであればその社殿の厳しき修造や厳しき祭祀が行なわれてしかるべきである。が、その記事はない。三つめは、前述のような壬申の乱の最中に大海人皇子（天武）が望拝した天照大神というのが、すでに伊勢の地

に祭られていたのか、また大和の地に祭られていたのか、という問題である。前者であればそれはいつからかという問題が残り、後者ならそれはどこかという問題が残る。しかし、前述のように根本的に、その望拝の記事自体が戦時的な物語として架空のものである可能性も残る。

(10) そこでここに一つの仮説を提示するならば、以下のとおりである。推古朝における王権神話の創造の中に日神祭祀の神話が存在した。しかし、それはまだ皇祖神でも天照大神でもなかった。それは天皇家と蘇我氏との関係を中心とする王権起源神話であったと推測される。その後、斉明朝の半島情勢の緊迫化の中で、出雲の王権の祭祀世界に対する大和王権からの注目度が増し、後に述べるような大和の王権にとっての「外部」としての出雲」という位置づけがなされていった。それを暗示しているのが、垂仁の皇子の誉津別王の言語障害と斉明の皇孫の建王の言語障害というモチーフの共通性、また斉明紀と神功皇后紀の半島出兵という話題の共通性とその神功皇后紀に記されている壬申の乱からの反映と考えられる「神風の伊勢」という表現、そして出雲神話に特徴的な「荒魂・和魂」(『古事記』では「幸魂・奇魂」という表現である。つまり、のちの天武・持統朝に形成される天照大神とその伊勢神宮への祭祀へ向けての大きな画期がこの斉明朝にあったと推定されるのである。

(11) 伊勢神宮の社殿造営の時期の問題としては、天武三年(六七四)の皇女の再来皇女(大伯皇女)の伊勢への派遣の段階では天照太神宮の社殿はすでに存在していたものと考えられる。ただし、齋宮の再来皇女が泊瀬の齋宮に籠もったという天武二年(六七三)四月からいよいよ伊勢神宮に向かって出立したという天武三年(六七四)一〇月までの約一年半の間に、その社殿の造営が行なわれた可能性がきわめて大である。翌天武四年(六七五)の十市皇女と阿閉皇女による伊勢神宮への参向においても、朱鳥元年(六八六)の多紀皇女、山背姫王、石川夫人の伊勢神宮への派遣においても同様である。そして、持統六年(六九二)の持

統天皇の伊勢行幸に際して伊勢神宮の社殿が存在したことは確実であろう。その行幸の一行が通過する神郡、及び伊賀・伊勢・志摩の国造等に冠位を賜い今年の調役を免除し供奉した騎士、諸司の荷丁、行宮造営の丁の今年の調役を免除して天下に大赦した、という記事からすれば、すでに伊勢神宮の造営や修理や祭祀の用度などの諸費用を負担し、供御し充当する神郡が設置されていたことになる。そして、その神郡の設置こそがあらためて大規模な社殿造営を実現させる画期であったと考えられる。つまり、律令制的な税制度のもとでの正式な伊勢神宮の造営であり、それは前述のように新益京(藤原京)という新たな都城の造営と対をなす国家事業であったと考えられる。持統讓位によって即位した文武天皇の二年(六九八)一二月には「遷多氣大神宮于度合郡」とあり、つづく元明天皇は和銅元年(七〇八)一〇月に平城京への遷都と平城宮の造営を告げるため伊勢神宮へと奉幣を行なっている。政治と宗教の二分論からすれば、政治権力としての律令制と都城制、に対応する宗教権威としての官寺制と神祇制、という律令国家の体系のもとでその神祇制の中核としての意義をもつ伊勢神宮の造営と祭祀とがそこに完成したのである。

(12) 古代の伊勢神宮における天照大神の祭祀は、こうして推古、斉明、持統といういずれも女性の天皇の治世下に三つの画期をもって形成されたのであり、その後の歴史で長く日本の王権と神社祭祀の根幹を成すものとして継承されてきたのである。

④ 伊勢神宮と出雲大社

天照大神祭祀の特徴 伊勢神宮の祭神である天照大神という神の特徴として主にあげられるのは、第一に天皇自身ではなく皇女が御杖代として齋宮として奉祭する神であるという点、第二に新嘗の稲米など穀類

と贄物の魚介類など飲食をされる神であるという点、第三に二〇年ごとに式年遷宮、つまり社殿の造替をくりかえされる神であるという点、という三点である。

第一の御杖代として皇女、齋宮をもつて祭るとするのは、神霊の依代として奉仕する役である。それは崇神紀・垂仁紀の記すところである。天照大神と倭大国魂の二柱の神を天皇の大殿の内に並べ祭っていたが、神の勢いを畏れて共に住むこと安からずということ、天照大神を皇女豊鋤入姫命に託けて倭の笠縫邑に祭ることとして磯堅城の神籬を立て、日本大国魂神は皇女淳名城入姫に託けて祭らせたが、淳名城入姫の髪が落ち身体が痩せ衰えて祭ることができなかつたという。そこで大物主神の倭迹迹日百襲姫への神憑りがあり大田田根子が大物主神を、市磯長尾市が倭大国魂神を祭ることとした。次の垂仁紀の記事では天照大神を豊稻入姫命から離して倭姫命に託け、倭姫命は大神を鎮め坐させむ処を求めて大神の教えにしたがいその祠を伊勢国に立てて齋宮を五十鈴の川上に興てたという。

現在にまで伝承されている伊勢の皇大神宮と豊受大神宮における禰宜と大物忌の関係にはこの齋宮に通じるところがあると指摘するのは桜井勝之進氏である。⁽³⁷⁾ 神宮では禰宜の齋戒の一部をその氏一統の童女に分担させる制度がありそれを物忌とも名づけているという。鹿島神宮の「物忌」にも共通するもので皇女は天皇の分身として代理として厳格な齋戒を分担しているものと考えられる。

第二の神の飲食であるが、外宮の豊受大神宮が内宮の皇大神宮の天照大神への大御饌おみけをつかさどる御饌みけ都神つかみであり、現在も御饌殿では毎日朝夕の二回、天照大神に神饌を奉る祭りが行なわれている。歴史情報としては、九世紀初頭の史料として延暦二三年（八〇四）三月に度会宮禰宜五月麻呂、内人神主山代・同御受・同牛主らより神祇官を経て太政官に奏上された解文『止由気宮儀式帳』と、同年八月に官司大中臣真繼、禰

宜荒木田公成、大内人宇治土公磯部小繼らによって神祇官に進上した解文『皇大神宮儀式帳』がある。そして、天武の勅語による七世紀末から八世紀初頭の情報としての『古事記』には、「鏡は御魂、思金神は政、この二柱の神は佐久久斯侶伊須受能宮に拜祭とあり、登由宇気神、此は外宮の度相に坐す神ぞ」とある。天照大神という神が人間のように毎日生きて食事をする神だとする観念は七世紀末以来長く継承されてきたものと考えられる。そして、その根幹をなすのが新嘗祭であり御贄の献納であるが、この問題は後述することとする。

第三の、二〇年ごとの新たな社殿の造替と神宝の奉獻という式年遷宮をくりかえす神という点であるが、『大神宮諸雜事記』第一の「持統女帝皇 即位四年 庚寅太神宮御遷宮」の記事などから持統四年（六九〇）から開始されたというのが通説とされている。同書は九世紀の成立であり同時代の史料ではない。また国史における「遷宮」の初見は『続日本後紀』嘉祥二年（八四九）年九月七日条にまで下るが、この遷宮が奈良時代から始まっていたことについては研究者の間でとくに異論はない。その後、戦国期の中斷（寛正四年一六七三～永祿五年一五六二）や戦後の混乱期の昭和二四年（一九四九）の式年予定を昭和二八年（一九五三）に延期して実施した第五九回の遷宮などを経て、現在第六二回の平成二五年（二〇〇三）の遷宮に向けてすでに諸行事が着々と進められているところである。この遷宮による社殿の新調と神宝装束類の奉獻は、毎日の食事の調進と同じく神への清新なる衣食住の資財の奉獻であり、天照大神が皇祖神として人格的に意識されてきたことをあらわすものである。太陽神という素朴な自然神でもなく、デウスやアラーのような天地創造の絶対超越神でもない、生ける現人神（景行紀にみえる表現）たる歴代の天皇にとつての皇祖神である。文武天皇が持統天皇の後ろ盾をもってその元年（六九七）の即位の宣命で官僚貴族の心得として述べている「明き浄き直き誠の心を以て（中略）務め結りて仕え奉れ」という

精神が、伊勢神宮の天照大神の祭祀の精神として継承されてきたと考えられるのである。

二重王権論の視点から―武力王から祭祀王へ― この天武・持統の王権に対する理解と把握の上で有効と思われるのが王権の世俗性と宗教性に着目するいわゆる二重王権論³⁸⁾である。『魏志倭人伝』の記す三世紀半ばの邪馬台国の女王卑弥呼はその記事にみるかぎり典型的な祭祀王であつたと考えられる。もちろん王権の二重性からすれば純粋な祭祀王といふのは存在しない。必ず世俗的な武力装置を装備していることにまぢがいはない。しかし、祭祀王としての特徴が際立っているということである。それに対して、『宋書倭国伝』の記す五世紀後半の倭王武は列島一円の各地の小国家を征服統合した典型的な武力王であつた。もちろん単純な世俗王・武力王というのではなく、一定の宗教性をもつ祭祀王としての側面があつたことにはちがいない。しかし、武の王権を特徴づけていたのは祭祀王というよりも世俗王としての性格であつた。それに対して、七世紀後半から八世紀初頭の律令国家体制整備の段階で編纂された『古事記』や『日本書紀』の語る大和王権は、きわめて神聖性が強調されるものとなつている。それは、欽明朝の仏教伝来にもなう文化的衝撃、推古朝の遣隋使派遣にもなう文化的衝撃、斉明朝の半島情勢の大転換にもなう政治的衝撃、そして未曾有の内乱であつた壬申の乱、それら時代ごとの画期を経て成熟してきていた大和王権の実態であつた。その間、雄略には武闘の世俗性が卓越していたが、欽明から皇極までの歴代はいずれも仏教文化と半島交流を独占する蘇我氏の権勢を後ろ盾にした依存的な王権であつた。壬申の乱を勝利した天武には皇極以来の宗教性とともな結果的に武闘性が付加されてきていたが、その天武があらためて必要としたのはその王権を強化する上でのさらなる祭祀性、神聖性の強調であつた。つまり、中国皇帝を模して絶対的な支配者として律令国家に君臨する日本国王としてめざされたのが、世俗王権と祭祀

王権との両者を合して一身に帯する超越神聖王権だつたといつてよい。³⁹⁾そして、その実現の施策の一環をしめていたのが伊勢神宮の祭祀であり、その天武のめざした超越神聖王権を実現したのが後継者として自ら即位した持統であつた。

次にあげる二首は『万葉集』に収める有名な歌であるが、これこそ天武がめざし持統が継承し実現した超越神聖王権を詠んだものと読み取るべき歴史的にも政治的には特別な意味をもつ歌である。

大君は 神にし坐せば 赤駒の 葡萄ふ田井を 都となしつ

(大伴御行 万葉集卷十九)

大君は 神にし座せば 天雲の 雷の上に 廬せるかも

(柿本人麻呂 万葉集卷三)

そして、神風の伊勢の地に太陽神でありかつ皇祖神として天照大神を祭つた天武と持統にとつて、草壁皇子はその名も日並皇子尊、日の皇子と詠まれた皇子であつた。しかし、天武天皇(六八六年没)も草壁皇子(六八九年没・二八歳)もあいついで没してしまふ。天武の跡を継承したのは持統女帝(七〇二年没・五八歳)であつたが、その後は、皇位の継承も混乱し、皇親や天皇側近また官人貴族など諸勢力の間での政治抗争による政局不安の状態が続いて、超越神聖王権の実現は当初の天武と持統の時代のみの一時的な現象として終わってしまった。そして、歴代の天皇は天武が実現させた祭祀王の性格をもちながらも、同時に政治抗争の中に位置する伝統的な世俗王の性格をも併せもち続けざるを得なかつたのである。天武皇統から天智皇統への転換、平城京から長岡京さらには平安京への遷都、それらの政治状況の変化の中にあつても、この王権の不安定な二重性は変わることはなかつた。平安京に遷都した王権に変化が起きるのは、九世紀から十世紀にかけてであり、新たな「天皇祭祀」と「摂関政治」とが相互に補完しあう関係の構築の上で、平安王朝の天皇はようやく祭祀王と世俗王との二重性からの脱皮に成功して、純粋な

祭祀王としての再出発を果たしたのであった。⁽⁴⁰⁾

王権の弁証法の視点から 日本歴史における王権論の試みの一つに、網野善彦、上野千鶴子、宮田登による『日本王権論』⁽⁴¹⁾がある。その中で上野氏の指摘する王権の弁証法はこの天武と持統の王権を読み解く上でたいへん参考になる。まず、権力論の出発点には〈内〉と〈外〉の弁証法があると上野氏はいう。共同体や国家というものが自己認識をもつためには、〈外〉の存在、〈外部〉の認識が不可欠である。そして、〈外部〉を設定したとき、必ず〈内〉と〈外〉の間に一定の〈交渉〉が現れる。その〈交渉〉が現れる場が〈境界〉である。その〈境界〉を媒介する役割は、ある特定の人物に託される。それが司祭者であり、〈外部〉をコントロールする特権、祭司権をもつ。その〈外部〉の独占 monopoly は、実体的な〈外部〉の独占、たとえば人や物や情報の交通や交流の独占であると同時に、象徴的で儀礼的な〈外部〉独占でもある。そのような〈外部〉の独占権を王権と呼ぶ、というのである。

この王権の〈内〉と〈外〉の関係性への視点から、あらためて大和王権の〈内部〉と〈外部〉という視点を設定してみる。すると、天武と持統の王権にとって神聖性の確保が、具体的には〈内部〉としての伊勢神宮の奉祭であったのに対して、その天武と持統の時代に編纂された記紀神話において、特別な意味を与えられたのが、〈外部〉としての出雲であり、それを物語るのが出雲神話であるという位置づけが可能となる。記紀の記述では出雲の大神が大和王権の守り神であることを繰り返し述べる。たとえば、大国主神による国譲り神話である。それは前段の少名毘古那神の協力による部分と、後段の海上来臨した神霊の加護による部分とから成り立っているが、その海を照らして依り来たった神霊について、『古事記』はとくにその名を記さないが、『日本書紀』神代上第八段第六の一書では、大己貴神の幸魂と奇魂であるとしている。そして、その海上来臨した神こそ大和国の御諸山つまり三輪山に祀られた神であ

り、それは三輪の大物主神つまり蛇体の神であった。そして、神武妃の父親がその美和の大物主神であり、崇神紀に登場する王権を守護する大物主神である。同じく崇神紀の六〇年の出雲大神の神宝の貢上をめぐる事件、垂仁紀の二三年の誉津別王の言語障害は、垂仁記においても本牟智和気の物語として同様に語られており、それは出雲大神の崇りによるものであった。これは斉明の皇孫の建王に言語障害があったことの反映かと推察される記事である。垂仁紀には二六年にも出雲の神宝検校の記事がみえる。また、神功皇后の半島経略の物語においても、遠征の守り神として事代主神や少御神が登場しており、和魂、荒魂という出雲神話や「出雲国造神賀詞」に特有の霊魂観念をあらわす記事が頻出している。そして、古代出雲の神々は大和の王権にとって霊威の激しい守り神であると同時に畏るべき祟り神として描かれており、須佐之男命の八岐大蛇退治の神話、垂仁の皇子の本牟智和気と一夜婚する肥長比売の物語なども含めて、そのイメージは不気味な蛇体の神々であった。

神話と儀礼 このような出雲神話の国譲りの物語が単に神話世界に限られた文学的なものではなく、現実の奈良朝から平安朝の宮廷世界においても皇親や官人貴族たちのあいだで共有された歴史認識であったことは、出雲国造の補任にあたって行なわれた神賀詞の奏上という儀礼によって明らかである。その式次第は、『延喜式』卷三の臨時祭の部に「賜出雲国造負幸物」条と「国造奏神寿詞」条として記されており、出雲国造は他の国造が律令制下で消滅していった中でも特別に存続し続け、その補任に当っては朝廷からとくに負幸物を賜わり、それに対して厳肅に神賀詞を奏上するという儀礼が執行されていたのである。実際に『続日本紀』以下の国史には、霊亀二年（七一六）二月一〇日条の出雲国造果安の神賀詞奏上の記事を初見として、以下、果安の子広嶋（神亀元年七二四正月二七日条）、さらにその子弟山（天平勝宝三年七五一二月二二日条）、国成（延暦五年七八六月二日九日条）、旅人（『日本後紀』弘

仁三年八一二三月一五日条)、豊持(『日本紀略』天長一〇年八三三四月二五日条)、と、代々の国造補任と神賀詞奏上の事実を伝えている。

〈外部〉としての出雲

歴史的記述としての出雲が登場するのは、前述のように斉明五年(六五九年)の「命出雲国造爾名修嚴神之宮」という記事である。この神之宮が、杵築大社か、熊野大社かについては議論の分かれるところであるが、当然それは杵築大社と考えるべきである。というのは、この出雲の神之宮の修造の命令は、前述のように百濟滅亡(六六〇年)から白村江の敗戦(六六三年)へと展開する半島情勢の緊迫化の中で命じられていること、そして、その半島に対して日本海に面して対峙し対馬海流が絶え間なく大陸や半島の文物を寄せ来らしめてきた島根半島の西端の湾岸に立地するのは、内陸部の熊野大社ではなく杵築大社であるということ、この二つの理由による。

天武と持統が奉祭した伊勢神宮は日神であり皇祖神である天照大神を祀る神社であるが、大和の飛鳥の地からみて東方に清新なる海上から太陽の昇る地を求めれば、伊勢志摩の海岸へと至るのは地理的必然である。垂仁紀のいうとおりそれは「常世の浪の重浪帰する国」であり「傍国の可怜し国」であった。そうして、大和から見て東方に昇る太陽、海上から昇る清新なその太陽を拝することができる地、伊勢に自らの皇祖神たる天照大神を祭った天武と持統の大和王権が、その対比として強く意識し、記紀の神統譜の中に特別な位置を占めるかたちで設定したのが、西方の海上に赤く輝く太陽が沈み行く出雲の神々の世界であった。『日本書紀』神代下の第九段一書第二の大己貴神の国譲りの記事の中で、「夫れ汝が治す顕露のことは、是吾孫治すべし、汝は以て神事を治すべし。又、汝が住むべき天日隅宮は、いま供造りまつらむこと、即ち千尋の栲繩を以て、結びて百八十紐にせむ。其の宮を造る制は、柱は高く大し。板は広く厚くせむ。」とあるのは重要である。政治は皇孫に、神事は大己貴神に、との分業を語るとともに、その大己貴神を祭る杵築大社は、

そこで天日隅宮と呼ばれている。太陽の沈む聖地に祭られる宮、という意味である。日昇と日没という太陽の運行に注目する東西軸の方位観が、あの遣隋使で独特の国書を記した推古と厩戸の時代から長く継続して、天武・持統の時代に編纂された『記紀』の中にも深く底流していたといつてよい。

出雲神話と出雲世界

『古事記』と『日本書紀』に記された出雲神話は、あくまでも大和の王権の内部で構想され記録されたものである。それに対して、『出雲国風土記』は天平五年(七三三)に出雲国造広嶋を中心とする出雲の現地の人たちによって勘造されたものである。その記事には「古老の伝えていへらく」という記述が散見され、七世紀後半以降、出雲の現地で蓄積されていた伝承が中心であったと考えられる。しかし、同時に、それに加えて当時の天武・持統以降の大和の新たな圧倒的な律令王権に対する完全な服属関係へという政治状況の中で、その中央王権へと提出された風土記には、適宜、勘案編集された部分もあるはずである。『出雲風土記』を読む上では、その点にこそ注意すべきであり、大和の王権の側で編集記録された記紀の記す神話や伝承が、逆にどれだけ『出雲国風土記』に反映混入しているか、という視点が重要となる。

その視点に立つならば、以下の諸点が指摘できる。第一群は、記紀の記述からみた比較情報についてである。第二群は、『出雲国風土記』からみた比較情報についてである。第三群は、『出雲国風土記』の独自情報についてである。まず、第一群では、①須佐之男命の八岐大蛇退治の情報がない。②大国主神による国作りや国譲りの物語の詳細についての情報がない。第二群では、しかし、①須佐乃鳥命は一部に出てくるだけであるが、その須佐乃鳥命の御子の何某の命、という形であればそれぞれ随所に出てくる。②天の下造らしし大神と呼称されている大穴持命による、国作りと国譲りの詳細にわたる記事はないが、その基本だけは最

初の意宇郡母理郷の記述の中で簡潔に記されている。そして、大穴持命の名前はそれこそ随所に出てきており、もともと広く知られた神としてさまざまな由来譚の中心的存在となつている。③記紀神話の原点にある伊弉諾尊・伊弉册尊の二神に関する記述も、断片的にはあるが一部だけみられる。④歴代天皇の事績に関連する記事としては、出雲郡健部郷の地名由来譚における景行天皇、日置臣や日置の伴部に関わる欽明天皇、そして、もう一人天武天皇の記事がみられる。ただし、その天武朝の事績とされる意宇郡毘賣埼に因む話は、記紀神話の中にみえる因幡白兔、神霊の海上来臨、それに海幸・山幸と和邇魚の話、という三つのモチーフがわずかずつ混融した、通常の地名由来譚とは異なる構成の物語となつている。⑤「出雲国造神賀詞」についての記事もみられる。

第三群では、①国引き神話の主役は八東水臣津野命であるが、この神は国引き神話以外にはほとんどその活躍を伝える記事がない。②杵築大社について、「出雲の御埼山 西の下に謂はゆる天の下造らしし大神の郷社坐す」とその位置を記し、杵築の地名の由来についても、「杵築の郷郡家の西北のかた廿八里六十歩なり。八東水臣津野命の国引き給ひし後、天の下造らしし大神の宮を造り奉らむとして、諸の皇神等、宮処に参集ひて、杵築たまひき。故、寸付といふ。神龜三年、字を杵築と改む」とある。つまり、八東水臣津野命が国引きを行なった後に、あらためてこの地に天の下造らしし大神を祭るための宮を築いたというのであり、この記述からは、海に臨む半島の付け根に宮を築いたという意識が明白である。③出雲国内の歴史的伝承や地理的情報や産物情報など、比較的豊富な記事がみられるが、往古のこの出雲の地方王権の存在を示唆するような情報はとくにない。

以上のべてきたところをまとめると、第一に、『出雲国風土記』は、記紀神話の語る須佐之男命と大貴己神の物語に対して、それに向けての整合性をはかるかたちで、その記述を構成しているといつてよい。そう

判断するのは、この二柱の神についてはそれぞれの物語の独自性が記紀神話の方にこそあり風土記の方にはないからである。第二に、欽明朝の事績と記す日置臣や日置の伴部の記述は、その六世紀半ばに大和の王権が半島や大陸との方位観、日昇と日没の東西軸を意識する太陽信仰を特化して出雲地方への支配権を伸長させていたという伝承が存在したことを示している。第三に、天武朝の事績と記す意宇郡毘賣埼に因む和邇に害された少女と大神の和魂や荒魂の話題、そして和邇たちの行動の物語を、比較的冒頭に近いところに掲載しているのは、大和の天武・持統の王権と出雲国造との間に一定の情報交流、それは政治的圧力と文化的な情報交流という両方の意味の可能性が高いのであるが、それが確実に存在していたことを示唆している。第四に、それらをふまえていうならば、記紀の中の出雲神話は、出雲地方における現地の人たちの現実の記憶の伝承ではなく、大和の王権が、出雲の地方王権に接触してその相互交流の中で一定の歴史的現実をもとにしながらも政治的な構想力を加えて蓄積し、さらにそれを整理して神話化した構成物語とみた方がよい。それは古くは欽明朝の日置臣や日置の伴部の設置のころからうかがわれるが、本格的には斉明朝の対外緊張から天武朝の国内緊張へと政治情勢の展開をへる中でのことであり、その内外の緊張状況が、出雲世界とその神々祭祀への関心と関与とを促進させた原動力であったといつてよい。斉明朝における半島政策の緊張と破綻に対する神話的逆説的反映と考えられる神功皇后の三韓征伐の物語の中に荒魂と和魂の加護という出雲神話に特有の霊力が強調されていることもそれを示している。そして、記紀の出雲神話の物語的な整理の最終段階とは天武・持統の治世下そしてそれを継承して『日本書紀』の編纂を完了した文武・元明・元正の治世下であったと考えられるのである。

出雲の龍蛇祭祀 では、なぜ出雲なのか。大陸や半島との交通や交流の点からいえば、北九州の筑紫地方であつてもよく、たとえば記紀の

伝える宗像三女神の伝承は大和の王権にとってその地が重要な位置を占めていたことを物語っている。しかし、それでもなお、出雲でなければならなかった理由とは何か。それは、出雲の神々の祭祀におけるその独自性にあつたと考えられる。その独自性とは、前述のような蛇神祭祀である。記紀神話にも顕れているように、それは海を照らして依り来る神霊であり、それを迎えて奉祭する祭祀である。その伝承が、現在の民俗と連続的につながるものであるか否かは論証困難であるが、参考情報としてみれば、毎年旧暦神無月の十月、現在の新暦では十一月に出雲大社や佐太神社など西出雲地方の神社で齋行されてきている神在祭の伝承が目される。この神在祭の情報と分析については、拙著『神々の原像―祭祀の小宇宙⁽⁴⁾』ですすでに詳論しているので、ここではくりかえさないこととする。

出雲を必要とした天武・持統の大和王権

出雲の地方王権の特殊性が、その龍蛇祭祀にあつたというのが本稿の仮説である。龍蛇と呼ばれるウミヘビは、その漂着、来臨のありかたからみても、海という他界性、異界性を表象する異様な生物である。ここでいう海の他界性、異界性というのは、具体的な大陸や半島という異文化世界からもたらされる外来、舶来の物体であるという世俗的な意味と同時に、抽象的な海上他界や海中他界、また神霊の世界など、異次元世界からもたらされる霊妙神秘的な物体であるという宗教的な意味との、その両者を含むものである。毎年、西方からの荒れる海流に乗って寄り来る霊妙な龍蛇を迎えて祭り、出雲の王はその自然的霊威力を自らの霊肉に受け取り、その祭祀王としての文化的霊威力を更新し続けていた王であつたと考えられるのである。

それに比べて、倭の五王以来、大和の王権に欠けていたのは、その呪術性であり宗教性であり根源的な祭祀王としての霊威力、という属性であつた。伊勢神宮に祭られる天照大神の皇祖神としての属性と太陽神としての属性とは、その二つが合体されている経緯も含めてきわめて抽象

度の高い属性である。そこにはアニミズム的な自然レベルの呪的な霊威性もまたマナイズム的な自然レベルの呪的な霊威性も豊かであるとはいいたい。むしろ文化的に洗練されたイデオロギー性こそが強烈である。

世俗王権と祭祀王権とを合体した超越神聖王権をめざした大和の天武と持統の王権が必要としたのは、大陸や半島に向かう出雲という一種の辺境世界、つまり境界世界にあつて、自然信仰的で呪的な霊威力を豊かに伝承していた出雲の地方王権の祭祀王としての属性であつたといつてよい。天武と持統の大和の王権が、世俗王と祭祀王の両者の属性を一身に享けた超越神聖王をめざしたとき、必要であつたのが、「内なる伊勢と、外なる出雲」という東西の両端の象徴的霊威的存在であつたと考えられるのである。この東西の両者は大和の王権にとって、朝日（日昇）―夕陽（日没）、東方（対外的安全領域たる太平洋の海辺）―西方（異国に向き合う対外緊張の日本海の海辺）、太陽―龍蛇、陽―陰、陸（新嘗祭）―海（神在祭）、現世（顕世）―他界（幽世）、という対照性のコスモロジーの中に位置づけられる、すぐれて宗教イデオロギー的存在であつた。それはまさに、〈内部〉としての伊勢、〈外部〉としての出雲、という対照的位置づけでもあつた。七世紀末から八世紀初頭にかけて成立した天武と持統の超越神聖王権とは、こうして、〈外部〉としての出雲、の存在を必要不可欠とした王権だったのである。

御贄の供御と聖化する大王

古代大和王権の歴史的展開における時代ごとの画期として前述のように、①歴史の出発点としての雄略朝、②仏教伝来にもなう文化的衝撃の欽明朝、③遣隋使派遣にもなう文化的衝撃の推古朝、④半島情勢の大転換にもなう政治的衝撃の斉明朝、そして未曾有の内乱であつた、⑤壬申の乱を勝利した天武朝、という五つの画期が想定されるわけであるが、ここで、古代の天皇が世俗王から祭祀王への聖化を進める動きを考古学の研究成果を参考にして少しだけ追跡してみることにする。

御食つ国 志摩の海人ならし 真熊野の 小船に乗りて 沖へ漕ぐ

見ゆ

朝風に 楫の音聞こゆ 御食つ国 野島の海人の 船にしあるらし

伊勢の白水郎の 朝な夕なに潜くとふ 鯨の貝の 片思にして

(万葉集 卷一)

これは『万葉集』に御食つ国と歌われた志摩や淡路、それから伊勢神宮の神饌の代表でもある鮑の漁をする海人についての歌である。考古学の山中章氏は最近の論文で、律令制下に編成された地方の「国」の中にはわずかに数郡でしか構成されない小国が存在し、それらがいずれも島嶼部か海浜部に所在する点に注目して興味深い論考を提示している。志摩、安房、伊豆、佐渡、能登、若狭、淡路、隠岐、対馬など、このような小国がなぜ設置されたのか。そこには田租の徴収とは別の目的があったはずだとして隠岐島におけるミヤケの設置と海部の成立、それに関連するであろう古墳群・横穴群の分布に注目する。そして、六世紀後半から七世紀初頭にかけて島前地域に立石古墳などの横穴式石室が築造されその副葬品として蘇我氏と関係深い双龍環頭太刀が出土したこと、この立石古墳とほぼ同じ時期に島前地域の小湾ごとにいっせいに横穴群が形成され、それらの中には畿内系の土師器や奈良時代までの遺物が副葬されていることから、それらの被葬者が、浦々で海産物を収取する海民であったと考えられるという。島後の支配は隠岐国造の勢力に任せて、少なくとも島前は六世紀後半からはミヤケが設置され、その経営に安曇氏や安曇部、海部を配置して大和の大王のために海産物を貢納する地域となった、そしてその隠岐島は八世紀の律令国家になってからも国として位置づけられたのであり、前代のまま海産物を貢納させつつ、安曇氏の一部には天皇の供御として特別な製品を貢納させることとなった、というのである。平城宮跡から出土する木簡には隠岐の海部郡、知夫郡の海部や

安曇部の姓を名乗る者が数多く見出せるが、彼らはその子孫であったと考えられるという。ではなぜ、そのような海産物の確保が必要であったのか。

やすみしし わご大君の 食国は 倭も此処も 同じと思ふ

(万葉集 卷六)

これは万葉集に収める大伴旅人の歌であるが、大王が「食す」素材は「御食つ国」から貢納されるのであり、その品質が重要であったというのが山中章氏の見解である。律令制下においても島嶼部や海浜部に小国が設置されたのは、かつてそれらの地方にミヤケを設置して安曇氏のもとで海部による「質の保証された供御用の各種海産物の安定的供給」をはかったことに由来するという。

ここで注目されるのは良質の海産物が、御贄、御調、供御とされたその意味である。単に美味であるというだけでなく、その大王への御饌物には同時に神饌としての清浄性が併せも求められるようになってきたからであろうと考えられる。それは単なる食品や食材の貢納ではなかったのである。つまり、この六世紀後半から七世紀初頭、それは天皇でいえば、敏達、用明、崇峻、推古の時代であり、大臣として君臨した蘇我馬子の権勢がさかんな時代であった。その時期、大王という存在の神聖化が大きく進展していたことを、島嶼部や海浜部へのミヤケの設置は物語るのである。豊富な御贄、供御の供給地としての伊勢、志摩も、この時期にはすでに上質の御贄の供給地として、大和の大王の王権の視界の内にあつたことは確実であろう。その点について早くに注目していたのが水野祐氏で、同氏は後世の記録ではあるが『延暦儀式帳』などを史料として志摩の海女の貢納する鯨などが神饌として特別な意味をもっていたことを指摘している。⁴⁶⁾

新嘗祭と大嘗祭―習俗としての収穫祭―

現在にまで伝承されている天

皇祭祀の基本にあるのが新嘗祭であり大嘗祭である。神話上でも皇祖神たる天照大神が『日本書紀』神代上の第七段の素戔鳴尊の乱暴の話の中で新嘗をきこしめす神として描かれている。そして、この新嘗は神話では天孫降臨条の天稚彦の記事の中にもみえ、天皇の祭儀としては仁徳四〇年条、清寧二年条（大嘗）、用明紀二年（五八七）条、舒明紀一年（六三九）条、皇極紀元年（六四二）条、天武紀五年（六七六）条にみえる。しかし、記紀神話以外にも、『常陸国風土記』筑波郡条に福慈岳（富士山）の福慈神が新粟の初嘗をしていて家内諱忌をしているとか、筑波神が新粟嘗をしているなどという記事がみえ、また『万葉集』にも、

鳩鳥の 葛飾早稲を饗すとも その愛しきを 外に立てめやも
（万葉集 卷一四）

の歌が収録されているように、新嘗は秋の収穫祭として広く古代社会に共通していた習俗であったと考えられる。

そして、このような新嘗祭を基盤としながら天皇の即位儀礼として成立したのが大嘗祭である。その大嘗の初見は天武天皇の二年（六七三）一二月条で、中臣と忌部ほか神官らが奉仕し、播磨と丹波が新穀の稲を供出する悠紀と主基にあてられている。ついで、持統天皇の五年（六九二）一二月条では、神祇伯中臣大嶋朝臣が天神壽詞を読んでいるが、播磨と因幡の二国が齋忌と次にあてられている。つまり、もともと民間にもみられた習俗としての毎年の収穫祭であったのがとくに天皇の収穫祭の形態を整えたのが新嘗祭であり、さらにそれが天皇の即位儀礼としての形態を整えたのが大嘗祭である。そして、それが天皇の踐祚大嘗祭という最重要儀礼として制度化されたのは、伊勢神宮の社殿造営とともに天武・持統朝以降のことであったと考えられる。

鎮魂の祭儀 出雲を（外部）とした大和の天皇の王権がその中核とした祭儀は新嘗祭と大嘗祭であった。しかし、そこには前述の出雲の龍蛇祭祀のような自然界の脅威的な存在や現象と交感交霊するような不気

味で呪術的な霊威力を示すところはない。むしろ清浄性と神秘性をその特徴とする洗練された儀礼である。では出雲の王権の祭祀と接触した大和の王権がそこから獲得し吸収した呪術的部分とは何であったのか。それが次の2つであった。①神話としての出雲神話。つまり出雲の神々が大和王権の守り神であるという大和と出雲の密接不可分の関係を物語る一連の出雲神話である。②儀礼としての鎮魂の祭儀。つまり、古代社会に広くみられた収穫儀礼としての新嘗祭を天皇祭儀として再構成したこととそれに加えて外来魂の吸引を繰り返す祭儀としての鎮魂の祭儀の獲得である。大和王権がその祭祀の中核とした新嘗祭と大嘗祭のその前の十一月の寅の日に行なわれるその鎮魂の祭儀こそが天皇の霊威力を表象するもつとも重要な祭儀となったといつてよい。

この鎮魂の祭儀の始まりは、天武一四年（六八五）一月丙寅（二四日）の「招魂」の記事に求めることができるとする説もあるが、その招魂は天武天皇の病氣平癒祈願のために行なわれた一連の仏教的、道教的諸儀礼とともにその一環としての儀礼であった。注目されるのはこの日の招魂に先立ち百濟僧の法蔵法師と優婆塞の益田直金鐘とが白朮の煮たのを献上したという記事である。この白朮は藤原京跡から出土する木簡の中の医薬品の保管札に「白朮四斗」などと墨書された付札があることから、当時すでに医薬品として利用されていたことと考えられる。そして、その法蔵法師は天武の没後に陰陽博士に登用された人物であり、彼が白朮をもって行なったのは陰陽五行法にもとづく医術行為であったことがわかる。また、この天武の招魂が一月寅の日に行なわれていることからみて、それが古代中国の歳時記の陰陽五行法や道術の知識からの援用であった可能性が大である。⁽⁴⁷⁾つまり、その招魂は陰陽五行法にもとづく中国的なものであり、天皇の病氣平癒のための施術の一つであった。それに対して、鎮魂の祭儀は、のちに整備された神祇令の規定によれば十一月中の寅または下の寅の日、つまり新嘗祭の前日の夕刻から宮内

省正庁において執行されたものである。神座の前に天皇の御衣の箱を安置し、御巫や猿女らが神楽舞をし、ついで御巫が宇氣槽を伏せた上に立ち、琴の音にあわせて杵を十回撞く。一撞きごとに神祇伯が木綿の糸を結ぶ所作をしてそれを十回くりかえす。そのとき女藏人が御衣の箱を開いて振り動かす。神祇伯が結んだ御玉緒の糸は齋瓮に収めて神祇官の齋院の齋戸の神殿に収められ毎年十二月にそこで祭りが行なわれた。なお、この鎮魂の祭儀については、時代ごとの変遷も含めて複雑な問題が存在するので、別稿で詳論している。⁽⁴⁸⁾それをぜひ参照されたい。

この鎮魂の祭儀の鎮魂の意味については、古くから「たまふり」と「たましずめ」の二つの言い方がありその解釈は微妙であった。九世紀の『令義解』神祇令では「オホシタマフリ」と訓じているが、職員令では、鎮魂とは離遊の運魂を招き身体の中府に鎮めることだと注記している。『令集解』では鎮魂をたまふりというのは古くからのことだともいつている。一〇世紀の『延喜式』ではタマシツメとオホムタマフリの両方の訓をふっている。その後、江戸末期の国学者であり歴史学者であった伴信友はその著『鎮魂傳』と『比古婆衣』で、たまふりとは「御衣を御魂実として振り動かし奉ること」（『鎮魂傳』）といい、「天皇の御魂の威震り給ふべく奉仕る」（『比古婆衣』）ことだと解説している。それは、たましずめとは身体から出て行く魂を招き返して鎮めること、たまふりとはその鎮まった霊魂がその威力を作用すること、という解釈であった。これらはしかし、いずれも鎮魂という漢字の字義にとらわれており、しかも遊離魂という考え方に立っていたために、たましずめは解釈できたが、たまふりの語義が必ずしも明確ではなかった。

それに対して、遊離魂ではなく外来魂という概念を導入して、たましずめとたまふりとの関係を明確に論じたのが折口信夫であった。⁽⁴⁹⁾その折口が注目したのはほかならぬ『記紀』の出雲神話の大己貴神（古事記では大国主神）による国作り神話における海上來臨した幸魂と奇魂であった

た。つまり、天皇の霊魂は毎年、外来魂の吸収によって更新されるのであり、その外来魂の吸収を意味する言葉がむすび（産霊）であり、その定着がたましずめ（鎮魂）で、その活性化と増殖がたまふり（鎮魂）であり、しかも、その活性化し増殖した霊力を広く人びとへ分配するのが、みたまのふゆ（恩頼・皇霊之威⁽⁵⁰⁾）であるという解釈である。これによって天皇という存在が霊威力を更新しつづけながらその霊威力を人民に広く分かち与える存在として位置づけられることとなったのである。この折口の理解に立つとき、毎年秋の新嘗祭に先立って鎮魂の祭儀が行なわれるその深層の意味が明らかになる。そして、それによって天皇が神聖なる祭祀王としての祭儀装置を完備した存在であるという理解にいたることができるのである。このみたまのふゆという霊威力の臣民への分与という構図は、先の山中章氏がその論考で強調している「供御と人給」という関係にも通じるものであり、それこそが王権の基本的構造なのである。

結論

この伊勢神宮の創祀をめぐる小論は、必然的に古代の大和王権をめぐる歴史的追跡の作業となっている。柳田國男が提唱し折口信夫が参加して創られた日本民俗学の立場から、これらの古代史の問題を考えてみるということは、はじめに、でものべたとおり『古事記』『日本書紀』『隋書』などの文献史料が発信している伝承情報を比較論的に整理分析してみるということであった。そして、これまでの文献史学の研究成果や考古学の成果の一部を参考にして伊勢神宮の創祀について整理分析してみた本稿の結論をしばらくと以下のとおりである。もちろん多くの紙幅を要して論じた論点はこれら以外にも多岐にわたっており、それぞれの結論は各節ごと各項目ごとにまとめているのでそれらを参照していただきたい

い。

第一、伊勢神宮の創祀の問題はその歴史的奉祭過程について整理するところから解読される。そして、以下の①―⑦の諸点が指摘できる。

①推古朝の遣隋使の派遣による文化衝撃による一連の推古朝の改革の一環として「天皇記」「国記」などの国史の編纂があり、その時点で「日神」祭祀の王権神話が構想された可能性が大である。②現在の推古紀には日神祭祀の神話記事はないが、用明紀が引く「もう一つの推古紀」にはそれが存在した可能性が大である。しかし、『日本書紀』の編者によってその記事は一定の脚色を与えられながらより古い時代の崇神紀・垂仁紀へと移動された可能性が大である。③垂仁紀が記す天照大神の奉祭地をもとめての大和から伊勢への移動の物語における近江から美濃への迂回伝承は、壬申の乱の地理的展開からの反映が色濃く見出せる。そして、その伝承が『古事記』にないということは稗田阿礼が誦習した天武の勅語にはそれがまだなかったことを意味する。つまり、その鎮座伝承は天武・持統朝よりもそれ以降の『日本書紀』の編纂段階での脚色による可能性が大である。④天皇が皇女をして天照大神に奉仕させる齋宮の制について『日本書紀』には、崇神、垂仁、景行、雄略、継体、欽明、敏達、用明、天武、の歴代の記事がみえるが、そのうち歴史的事実と考えられるのは、泊瀬の齋宮から伊勢へと派遣された天武天皇の皇女の到来皇女（大伯皇女）の例である。しかし、持統朝には新たに齋宮が派遣された記事はなく、政局混乱を胚胎していた持統朝においてはまた齋宮の派遣の制度的な整備にはいたっておらず、次の文武朝以降に制度化されたものと考えられる。⑤壬申の乱の最中に大海人皇子（天武）が望拝した天照大神というのは、すでに伊勢の地に祭られていたのか、まだ大和の地に祭られていたのか。前者であればそれはいつからか、後者ならその宮処はどこかという問題が残る。しかし、御杖代の皇女の存在が最重要である点からすれば、まだいずれも祭られていなかった可能性もある。

る。つまり、この記事の出典とされる『安斗智徳日記』も後世の『積日本紀』所引の『私記』の引くものであり同時代史料ではない。したがって、この朝明郡の迹太川の辺における天照太神の望拝の記事自体が戦時物語の一部として演出的に脚色されたものである可能性が大である。⑤しかし、伊勢神宮創祀の歴史的過程として、推古朝における日神祭祀、斉明朝における出雲の祭祀世界の重要要素の吸収、持統朝における社殿造営と行幸、といういずれも女性の天皇の治世下における三つの大きな画期があったことは確かであろう。⑥確実な伊勢神宮の造営は天武二年（六七三）四月の大来皇女（大伯皇女）の泊瀬の齋宮への籠もりから翌三年（六七四）一〇月の伊勢への出発の段階である。そして、持統六年（六九二）の持統天皇の伊勢行幸に際して伊勢神宮の社殿が存在したことは確実であろう。その時点では伊勢神宮の造営や修理や祭祀の用度などの諸費用を負担し供御充当する神郡の設置が、あらためて大規模な社殿造営を実現させる画期であったと考えられる。つまり、律令制的な税制度のもとでの伊勢神宮の造営であり、それは新益京（藤原京）という新たな都城の造営と対をなす国家的事業であった。のちの元明天皇は和銅元年（七〇八）一〇月に平城京への遷都と平城宮の造営を告げるため伊勢神宮へと奉幣を行なっているが、政治権力の基盤としての律令制と都城制、に対応する宗教権威の基盤としての官寺制と神祇制、という律令国家の体系のもとで、その神祇制の中核としての意義をもつ伊勢神宮の造営と祭祀がそこに完成されたのである。⑦天照大神のモデルとなったのは、その諡号を当初の大倭根子天之広野日女神から高天原広野姫天皇へと改めた持統天皇である。そして、天照大神と皇孫瓊瓊杵尊の関係は持統天皇と文武天皇の関係を投影しており、神話世界における天照大神の「天壤無窮」の神勅は、持統天皇がその父親である天智天皇に仮託して構想した元明天皇の即位に際して言明された「不改常典」の詔を反映したものである。

第二、伊勢神宮の祭祀は、このような歴史的な展開だけをただ追跡しても重要な点が見えてこない。『記紀』になぜ出雲神話が存在するのかという問題も含めて、出雲大社の祭祀と対をなすものにとらえるとき、はじめて大和王権の祭祀世界が見えてくる。(外部)としての出雲、という概念設定が有効なのである。そして、以下の①―⑤の諸点が指摘できる。

①壬申の乱に勝利して世俗王権と祭祀王権とを合体した超越神聖王権をめざした天武と持統の大和王権が奉祭した伊勢神宮は日神であり皇祖神である天照大神を祀る神社であるが、大和の飛鳥の地からみて東方に清新なる海上から太陽の昇る地を求めれば、伊勢志摩の海岸へと至るのは地理的必然である。それは対外的な異国との緊張関係から解放される地理的条件をそなえた「常世の浪の重浪帰する国」「傍国の可憐し国」であり、新鮮で神聖な御贄や供御の豊富な地域でもあった。その大和から見て東方に昇る太陽、海上から昇る清新な太陽を拝することができる地、伊勢に自らの皇祖神天照大神を祭った天武と持統の大和王権が、その対比として強く意識し、『記紀』の神統譜の中に特別な位置を占めるかたちで設定したのが、西方の海上に赤く輝く美しい太陽が沈み行く天日隅宮とも呼ばれる大己貴神を祭る杵築大社を中心とする出雲の神々の世界であった。②その天武・持統が必要としたのは、半島や大陸に向かう緊張世界、辺境世界、境界世界にあって、毎年、西方からの荒れる海流に乗って寄り来る靈妙な龍蛇を迎えて祭る龍蛇祭祀という自然信仰的で呪的な靈威力の更新を豊かに伝承していた出雲の地方王権の祭祀王としての属性であった。③そうして天武と持統の大和王権を守る装置として位置づけられたのが、伊勢と出雲という東西の海に面した両端の象徴的靈威的存在であった。王権神話で政治は皇孫に、神事は大己貴神に、との分業を語るとともに、それは同時に、東(対外的安全領域たる太平洋の海辺)―西(異国に向き合う対外緊張の日本海海辺)、朝日(日昇)―夕

陽(日没)、太陽―龍蛇、陽―陰、陸(新嘗祭)―海(神在祭、現世(顕世)―他界(幽世)、という対照性のコスモロジーの中に位置づけられる関係性であった。(内部)としての伊勢、(外部)としての出雲、という対照的位置づけであり、七世紀末から八世紀初頭にかけて成立した大和の超越神聖王権とは、(外部)としての出雲、の存在を必要不可欠とした王権だったのである。④民俗学の王権論といえ、折口信夫のそれが知られているが、大嘗祭と鎮魂の祭儀から、鎮魂とは外来魂のたまはずめ(鎮魂)とたまふり(鎮魂)とからなる王権儀礼であり、天皇は靈妙なる外来魂を集めるとともに豊かな内在魂の分与(みたまのふゆ・皇靈之威・恩頼)を行なう存在であると解釈される。また、具体的には地方の小王から中央の大王へと献上される御贄や采女などの媒介項が注目される。この折口の視線に導かれて到達したのが次の結論である。出雲の祭祀王にとって龍蛇祭祀とは毎年繰り返される外来魂の吸収儀礼であり、一方、大和の祭祀王が大嘗祭に先立って執行する鎮魂の祭儀も外来魂の吸収儀礼である。そのような外来魂の吸収という呪術的靈威力の更新の儀礼と信仰を大和の王権が獲得したのは、出雲の祭祀王との接触によってであり、両者の関係論の上からいえば、(外部)としての出雲、の設定による。⑤天皇の鎮魂の祭儀とは、外来魂を集めるむすび(結び)とむすひ(産霊)、その外来魂を天皇の身体に定着させるたまふり(鎮魂)、そうして内在魂となった天皇の靈魂を増殖し活性化させるたまはずめ(鎮魂)、そしてその豊かな天皇の創造力豊かな内在魂を臣民へと分与するみたまのふゆ(皇靈之威・恩頼)までを含むものであり、天皇という存在と機能の基本がその靈魂力(生命力)の不断の更新とその分与にあるということを示す。それは神聖なる天皇への御贄の供御とその直会としての官人への給付、つまり、古代史学が注目する「供御と人給」の循環関係にも見出される関係性である。蛇足ながら付言するならば、それはまさにカール・ポランニー Karl Polanyi (一八八六一一九六四)のいうところ

の、共同体の財がいったん中央の「か所に集められ貯蔵されて、それが儀礼など共同体の活動を通して再度分配される」といういわゆる中心性 centrality と再分配 redistribution の構造⁽³²⁾とみることもできる。

註

- (1) 田中卓『伊勢神宮の創祀と発展』(田中卓著作集) 4 国書刊行会 一九八五
- (2) 津田左右吉『日本古典の研究』岩波書店 一九四八
- (3) 直木孝次郎『伊勢神宮の起源』藤谷俊雄・直木孝次郎『伊勢神宮』三一書房 一九六〇、同『日本古代の氏族と天皇』塙書房 一九六四
- (4) 桜井勝之進『伊勢神宮』学生社 一九七一
- (5) 丸山二郎『伊勢大神宮の奉祀について』『日本古代史研究』大八洲出版 一九四八
- (6) 瀧川政次郎『天武天皇』(人物新日本史(第二) 上代編) 明治書院 一九五三、同「律令における太神宮」『神道史研究』9巻4号 一九六一
- (7) 田村圓澄『伊勢神宮の成立』吉川弘文館 一九六七
- (8) 伊勢神宮の創祀に関する研究は他にも多く、水野祐「伊勢神宮の創祀と浦嶋子伝説」『古代社会と浦嶋伝説』雄山閣 一九七五、上田正昭「日本神話」岩波書店 一九七〇、同「伊勢の大神」筑摩書房 一九八八、上山春平「シンポジウム伊勢神宮」人文書院 一九九三、岡田精司「古代王権の祭祀と神話」塙書房 一九七〇など、また民族学や神話学やの分野では、岡正雄「異人、その他」言叢社 一九七九、三品彰英「建国神話の諸問題」(『三品彰英論文集』第2巻 平凡社 一九七一、松前健「日本古代の太陽信仰と大和国家」『東アジアの古代文化』24号 一九八〇、など多数ある。また最近では千田稔『伊勢神宮』中公新書 二〇〇五がある。
- (9) 家永三郎「解説」『日本書紀 上』(日本古典文学大系) 岩波書店 一九六七
- (10) 太田晶次郎「上代に於ける日本書紀講究」史学会編『本邦史学史論叢』上巻 富山房 一九三九
- (11) 『古事記』の最古の写本は賢諭筆の『古事記』三帖とされている。それは名古屋市の宝生院(真福寺)に伝来される真福寺本(応安四年、五年の書写・一三七一・一三七二年)である。また『古事記』の現存最古の註書は文永一〇年(一一七三)の『古事記裏書』とされている。
- (12) 『日本書紀』の編纂に関連する記事としては、以下の①～⑤がある。①天武天皇一〇年(六八一)三月丙戌条「天皇御于大極殿、以詔川嶋皇子・忍壁皇子・広瀬王・竹田王・桑田王・三野王・大錦下上毛野君三千・小錦中忌部連首・小錦下阿曇連稻敷・難波連大形・大山上中臣連大嶋・大山下平群臣子首、令記定帝紀及上古諸事。大嶋・子首親執筆以録焉」(『日本書紀』)、②持統天皇五年八月に一八の氏族にその相等の墓記の提出を命じる。③元明天皇 和銅七年(七一四)二月戊戌「從六位上紀朝臣清人、正八位下三宅臣藤原麻呂に詔して、国史を撰ばしむ」(『続日本紀』)。④元正天皇 養老四年(七二〇)五月「日本紀」30巻・系図1巻撰上。⑤編修に当たった人物として、紀清人、三宅藤原麻呂のほかに、太安万侶をあげるのが「弘仁私記」序だが、これは後世の記録であり疑問である。
- (13) 遠山美都男「日本書紀の区分論」『日本書紀の読み方』講談社現代新書 二〇〇四
- (14) 森博達「日本書紀の謎を解く」中公新書 一九九九によれば、巻1神代上1巻13允恭・安康と、巻22推古と巻23舒明と、巻28天武上と巻29天武下と、この3グループはβ群(倭風の文章で記され倭習も多く漢語・漢文の誤用や奇用だらけで正規の漢文ではない)に属し、巻14雄略1巻21用明・崇峻と、巻24皇極1巻27天智と、この2グループはα群(原資料を尊重しながら正しい漢文で記されている)に属するという。α群(中国人執筆か)が先に編纂、つまり、まず雄略朝の記事から編纂執筆が開始され、そのα群の編纂が終わってから後にβ群(日本人執筆か)が編纂されている。その時期についてはα群が天武朝、β群が文武朝、と考えられるという。
- (15) 津田左右吉『日本古典の研究』前掲註(2)
- (16) 『古事記』も上巻を神代、中巻を神武からと区切っている。『日本書紀』は神武が東征の計画を宣言する時点を天孫降臨から百七十九万二千四百七十歳が経過したといひ、神武の東征開始の年を「是年、太歳甲寅」として出発の日を「冬十月丁巳朔辛酉(五日)」としている。そして、橿原宮に即位して天皇元年としたのが、辛酉年の正月庚辰の朔であったとする。『古事記』は上巻(神代)・中巻(神武)・下巻(仁徳)・推古)と区切っている。
- (17) 田中卓『伊勢神宮の創祀と発展』前掲註(1)など。
- (18) 津田左右吉は『古事記及び日本書紀の新研究』(一九一九)では、崇神天皇の実在性を否定したが、戦後刊行の『日本古典の研究』前掲註(2)では肯定する説に立っている。井上光貞『神話から歴史へ 日本歴史1』中央公論社(一九六五)も実在性を否定してはいない。
- (19) これは『宋書倭国伝』にみえる讚・珍・濟・興・武という倭の五王と符合するということで、井上光貞『神話から歴史へ 日本歴史1』(中央公論社 一九六五)、水野祐『日本古代王朝史論序説』(小宮山書店 一九五四)などもその和風諡号や叙述内容から実在性を認める立場にある。
- (20) 岸俊男「画期としての雄略朝」『日本政治社会史研究』上、塙書房 一九八四、加藤謙吉「歴史の出発点」としての雄略朝」『日本書紀の読み方』講談社現代新

書二〇〇四、などこれを支持する見解は現在の古代史研究者の間での通説と
いってよい。

- (21) 中国南朝の宋の何承天の編になる暦で百済を経て日本に最初に伝えられた暦。
(22) 津田左右吉『日本古典の研究』前掲註(2)
(23) 第9段一書5のいう吾田鹿葦津姫が一夜の間に有身めりという話題は、雄略紀
に同類の記事がある。
(24) これは『日本書紀』の記述であり、『古事記』ではより素朴に三嶋溝の女子
の勢夜陀多良比売(別名・ホトタライススキヒメ・ヒメタライスケヨリヒメ)が大便を
しているところに、美和の大物主神(蛇体の神)が丹塗矢となって溝から流れてい
きその美人のホトを突いたところから結ばれて生まれた子とされている。
(25) 津田左右吉『日本古典の研究』前掲註(2)
(26) その記事内容から成立年代が大宝(七〇一―七〇四)、慶雲(七〇四―七〇八)
以前と推定されている第1の皇室系譜の記事の部分、つまり欽明から推古までの
五代の天皇の事績の記事の部分。
(27) 東野治之『遣唐使と正倉院』岩波書店 一九九二
(28) 岩波古典文学大系本『日本書紀』下の一〇九頁の一の注記にもこの解説がある。
(29) 坂本太郎「聖徳太子の鴻業」(戦前の『岩波講座日本歴史』第九回配本
一九三四、黛弘道「推古朝の意義」『岩波講座日本歴史2古代2』一九六二年など)
(30) 津田左右吉説でも推古朝とみなされており妥当な見解とみる。
(31) 大野晋「解説『日本書紀』(日本古典文学大系) 岩波書店 一九六七
(32) 前田晴人「飛鳥仏教史」を読み直す『日本書紀の読み方』講談社 二〇〇四
(33) 前田晴人「飛鳥仏教史」を読み直す『前掲註(32)
(34) 田村圓澄「伊勢神宮の成立」吉川弘文館 一九九六
(35) 山田英雄「古代の天皇の諡について」『日本書紀研究』7 塙書房 一九七三、
田村圓澄「伊勢神宮の成立」前掲註(35)
(36) 『続日本紀』慶雲四年(七〇七)七月壬子(一七日)条の元明天皇即位詔に「か
けまくもかしこき近江の天津の宮にあめのしたしろしめし大倭根子天皇の天地
とともに長く日月とともに遠く改むまじき常の典と立てたまひ敷きたまへる法
を」とある。この不改常典については「不改常典」というのは、『続日本紀』慶
雲四年(七〇七)七月壬子(一七日)条の元明天皇即位詔に、「かけまくもかし
こき、近江の天津の宮にあめのしたしらしめし、大倭根子天皇の天地とともに、
長く日月とともに、遠く改むまじき常の典と、立てたまひ敷きたまへる」と、あ
るものをいう。元明天皇はその統柄からいえば、文武天皇の母親であり、通常は
自分の息子の跡を、つまりその息子の就いていた皇位を相続する母親など考えら
れない。そのような異常な皇位継承と即位を正当化するために用意されているの
が、この天智天皇が定めたという「不改常典(改むまじき常の典)」である。壬

申の乱で自らの子への皇位継承というその意志の実現が壊滅してしまった天智
天皇であったが、仮にその天智天皇の指示した皇位継承の遺命であるならば、
それこそ大友皇子への皇位継承の遺命であったにちがいない。しかし、この「不
改常典」はそのようなリアルタイムの七世紀後半の皇位継承の遺命ではない。実
際には奈良朝の八世紀前半のいわば元明天皇の不自然な皇位継承とその即位の
正当化のために、天智天皇に仮託された架空の遺命である。そして、それを遺制
として利用しようとする政治的な経略によるものに他ならない。それは元明天皇
の自らの意志でもあったであろうが、それ以上にその姉であり、文武の祖母で、
超越的神聖王権確立へむけて志半ばで身まかった持統天皇が、自らの皇統を固守
しようとした堅い意志の仮託の表現であり、それを近臣の立場から政治的に利用
しようとした勢力の存在が想定される。そのような宮廷政治の中に存在した人物
とは誰か、それは自らの利害関係もこの皇位継承に大きく関わっていた藤原不比
等であろうと推定される。その藤原不比等は、かつて草壁皇子からその死の直前
に護り刀の「黒作り懸佩の刀」を譲られたというエピソードを強調しているが、
それも政治的な演出と考えられる。なお、この「不改常典」は古代史研究上の
大きな問題であり、参考すべき論考は多いが、まずは以下の論考をあげておか
ねばなるまい。

- 岩橋小弥太「天智天皇の立て給ひし常の典」『増補上代史籍の研究』下巻 吉川
弘文館一九五八(初出は『日本学士院紀要』九巻一、一九五一年三月)
高橋崇「天智天皇と天武天皇 続紀宣命より見たる」『続日本紀研究』一一九
一九五四
直木孝次郎「天智天皇と皇位継承法」、『人文研究』六一九 一九五五
北山茂夫「壬申の乱の論点」『日本古代政治史の研究』岩波書店 一九五九
井上光貞「古代の女帝」「古代の皇太子」『日本古代国家の研究』(井上光貞著作
集第一巻)一九八五、(初出は『歴史と人物』吉川弘文館 一九六四)
田村円澄「不改常典考」『律令国家と貴族社会』一九六九
武田佐知子「不改常典」について『日本歴史』三〇九 一九七四
水野柳太郎「不改常典」をめぐる試論 大王と天皇『日本史研究』一五〇―
一五一合併号 一九七五
佐藤宗諱「元明天皇論 その即位をめぐる」『古代文化』三〇―一 一九七八
長山泰孝「不改常典の再検討」『日本歴史』四四六 一九八五
早川庄八「天智の初め定めた『法』についての覚え書き」『名古屋大学文学部研
究論集』史学三四 一九八八
森田悌「不改常典について」『日本律令制論集』上巻 吉川弘文館 一九九三
篠川賢「皇統の原理と『不改常典』」『日本古代の社会と政治』吉川弘文館 一九九五
星野良作「壬申の乱原因論と『不改常典』法の研究史的考察」『壬申の乱研究の

- 展開」吉川弘文館 一九九七
- (37) 桜井勝之進『伊勢神宮』学生社 一九六九 九六一―九七頁
- (38) ジョルジュ・デュメジルの著名な学説は印欧語族の神話群に共通した特徴として、世界を「聖性（主権）」、「戦闘性（戦闘）」、「豊饒性（生産）」という三つの要素もしくは機能ととらえる、いわゆる三分イデオロギーである。その聖性・主権の機能は呪術的至上権と法律的至上権とに分割され、相互補完的に機能するという。「神々の構造・印欧語族三分イデオロギー」国文社 一九八七ほか
- (39) 平川南『日本の原像』（日本の歴史第二巻）小学館 二〇〇八
- (40) 新谷尚紀『民俗学の王権論』『支配の古代史』学生社 二〇〇八
- (41) 網野善彦・上野千鶴子・宮田登『日本王権論』春秋社 一九八八
- (42) 岡田荘司『出雲と大和の神社神殿の創建』『神道宗教』第一八二号 二〇〇一で、整理されているように、熊野大社とみる論者が、井上光貞、上田正昭、平野邦雄の諸氏であり、出雲大社とみるのが、門脇禎二、新野直吉、松前健の諸氏で、現にも両論並立の状況である。
- (43) 古代王権と東西軸の方位観については、最近の『神道宗教』第一八二号 二〇〇一においても多く研究者から指摘されてきているところである。
- (44) 新谷尚紀『龍蛇祭祀の儀礼と神話』『神々の原像―祭祀の小宇宙―』吉川弘文館 二〇〇〇
- (45) 山中章『律令国家と海部―海浜部小国・人給制度にみる日本古代律令支配の特質―』『支配の古代史』学生社 二〇〇八
- (46) 水野祐『古代社会と浦島伝説』前掲註(8)前掲
- (47) 新川登龜男『道教をめぐる攻防』大修館書店 一九九九
- (48) 新谷尚紀『大和王権と鎮魂祭―民俗学の王権論―折口鎮魂論と文献史学との接点を求めて―』『国立歴史民俗博物館研究報告』第一五二集、二〇〇九
- (49) 折口信夫『小栗外伝』『民族』第二巻一―一九二六（全集2）、「剣と玉と」『上代文化』昭和七年一月一九三二（全集20）、「国文学の発生（第四稿）―唱導的方面を中心として―』『日本文学講座』昭和二年二、四、一一―一九二七（全集1）、「即位御前記』『史学』昭和十五年八月一九四〇（全集20）、「産霊の研究』『研修』昭和二年二月一九五三（全集20）、「尊者の分霊を受けてその威力にあやかる信仰』（『原始信仰』『郷土科学講座I』昭和六年九月一九三二（全集20）、「大嘗祭の本義』『古代研究 民俗学篇2』一九三〇（全集3）
- (50) 「みたまのふゆ」の記事は『日本書紀 上』（日本古典文学大系）一二八頁に「恩頼」、二八〇頁に「神霊（垂仁紀）、三〇〇頁に「神霊（垂仁紀）、三〇二頁に「皇霊之威」（景行紀）、「皇祖之霊」（神功紀）、「日本書紀 下」（日本古典文学大系）欽明七一。
- (51) 山中章『律令国家と海部―海浜部小国・人給制度にみる日本古代律令支配の特質―』前掲註(45)、吉野秋二『人給所』木簡・墨書土器考―律令制下の食料支給システム―』『古代文化』54巻9号 一九九二
- (52) カール・ポランニーの著作の邦訳には、『大転換―市場社会の形成と崩壊』（東洋経済新報社 一九七五）、「経済の文明史―ポランニー経済学のエッセンス」日本経済新聞社 一九七五（ちくま学芸文庫 二〇〇三）、「経済と文明―ダホメの経済人類学的分析」サイマル出版会 一九七五（ちくま学芸文庫二〇〇三）、「人間の経済（1）市場社会の虚構性」岩波書店 一九八〇、「人間の経済（2）交易・貨幣および市場の出現」岩波書店 一九八〇などがある。
- (国立歴史民俗博物館研究部民俗研究系)
二〇〇八年六月一七日受理、二〇〇八年七月二九日審査終了

The Origin of Ise Shrine : Japanese Folklore Theories on the Ancient Imperial Throne

SHINTANI Takanori

The subject of this paper is the origin of Ise Shrine presented from the standpoint of carrying on Japanese folklore studies initiated by Yanagita Kunio with the participation of Orikuchi Shinobu. Both Yanagita and Orikuchi continued to pursue the question of what are Japan's kami as a central theme of their folklore studies. Their findings are known by the *sorei* (ancestral spirit) and *marebito* (visiting deity) theories. While following the same context, the author proposes that kami came about as the reverse of *kegare* (defilement). This new viewpoint is presented from a folklore perspective based on a comparative study made of diverse information derived from historical documents and archaeological materials on the fundamental question of the origin of Ise Shrine, which is pivotal to worship at shrines in Japan. The following conclusions have been reached as a result of this study.

The historical processes related to the origin of Ise Shrine involved three periods: the worship of the Sun Goddess in the reign of Empress Suiko, the absorption of the world of worship at Izumo during the reign of Emperor Saimei, and the building of Ise Shrine and imperial visits during the reign of Empress Jito. Ise Shrine was built in the period between April 673, when Princess Oku retreated to the Saigu at Hatsuse, and October of the following year, when she departed for Ise. We can be certain that the construction of Ise Shrine had been completed by the time of Empress Jito's visit there in 692. Ise Shrine had been constructed under the Ritsuryo tax system, and was a state project that paralleled the new Fujiwara imperial capital. The construction of Ise Shrine and the worship of *kami* there completed the project in the sense that it lay at the core of the system of worshipping *kami*, based on the Ritsuryo state where religious authority was based on the system of state funding of temples and the system of worshipping kami as opposed to political authority, which was based on the Ritsuryo system and the system of constructing capitals.

The model for the Sun Goddess Amaterasu Omikami was Takamanohara Hirono Himeno Sumeramikoto who later went by the posthumous name Empress Jito. However, an important point in the significance of the origin of Ise Shrine is obscured when tracing this type of historical factual relationship. Only when Ise Shrine is seen as forming a pair with Izumo Shrine does the world of worship during the time of Yamato rule become clear, including the question of why Izumo myths are found in the Kojiki and Nihon Shoki. The concept of Izumo as the "outside" is useful here. Ise and Izumo, on the edges of the seas to the east and the west had a symbolic and powerful existence as a means of protecting the Yamato rule of Emperor Temmu and Empress Jito. In the myths on imperial authority, politics is the domain of Sumemima and religious affairs is the domain

of Oanamuchinokami. At the same time, the shrines had a positional relationship in a cosmology of contrasting pairs where there is the morning sun (sunrise) and evening sun (sunset), east (Pacific ocean shore, which is a safe outside region) and west (Japan Sea shore with external tension), sun and dragon, light and shade, land (Niinamesai) and sea (Kamiarisai), and this world (*utsushiyo*) the other world (*kakuriyo*).

The existence of Izumo as the “outside” was absolutely essential to the super-sacred Yamato rule of Temmu and Jito established from the end of the 7th century to the early 8th century. For the religious ruler of Izumo the dragon ritual was a ritual repeated annually that absorbed foreign spirits, whereas the ritual at which the religious leader of Yamato placated spirits ahead of the Onamesai was also a ritual that absorbed foreign spirits. The Yamato rulers acquired religious beliefs and this ritual renewing of supernatural powers in which foreign spirits were absorbed as a result of contact with the religious ruler of Izumo. This can be attributed to establishing Izumo as the “outside.”

The ritual in which the emperor placated spirits denotes the collection of foreign spirits and creation (*musubi*), and also includes the placation of foreign spirits (*tama shizume*) that have settled in the body of the emperor, the placation of spirits (*tama furi*) to vitalize and propagate the spirit of the emperor that has become an immanent spirit in the process, and in which the emperor’s subjects are endowed with the Emperor’s abundant creative powers and the immanent spirit with its abundant propagation (Mitamanofuyu). The ritual shows that the unceasing renewal of the power of the spirits (life force) and its endowment lie at the foundation of the existence and function of the emperor. Viewed from a universal perspective, this can also be regarded as the structure of centricity and redistribution as argued by Karl Polanyi.