

天照大神と伊勢神宮の性格について

—— 8世紀における皇祖神の問題にかかわって ——

斎 藤 和 之

- | | |
|---------------------|----------------------|
| 1. はじめに | 5. 祝詞の述べる論理 |
| 2. 「私幣禁断」をめぐって | 6. 古事記、日本書紀の論理と皇祖神 |
| 3. 人麻呂挽歌における天武と降臨神話 | 7. 8世紀における天照大神の位置と意味 |
| 4. 即位宣命に見られる皇統認識 | 8. おわりに |

—— 論文要旨 ——

天照大神は、言うまでもなく皇祖神として最高の神格を有し、それを祭る伊勢神宮も、律令制下のみならず今日に至るまで、特別に扱われている神社である。しかし意外なことに、8世紀の史料においては、天照大神を皇祖神として位置付けるのは、古事記だけだという事実に気付く。このことは、次のような疑問を引き起こさざるを得ない。それはつまり、8世紀において、「天照大神は本当に皇祖神だったのか?」ということであり、また同時に「皇祖神とは何であるのか?」ということである。

本稿の基本的な目的は、7世紀末から8世紀において、天照大神と伊勢神宮はいかなる意味を持っていったのか、また、そのことと関連して、当時において皇祖神とはどのようなものとして認識されていたのか、を考えることにある。これらのことと明らかにすることは、単にこの時代の国家祭祀や信仰の問題にとどまらず、その背景に、この時期の皇位をめぐる深刻な葛藤の状況を、浮かび上がらせる事になろう。そして、それとともに、今日理解されているような天照大神像がどのようにして形成されてきたかについても、見ておくこととしたい。

キーワード

対象時代 古代（7～8世紀）

対象地域 日本

研究対象 天照大神・皇祖神・伊勢神宮

1. はじめに

天照大神²⁾と伊勢神宮は、古代の神祇体系において(そして今日に至るまで) 最高位に位置付けられるばかりでなく、古代国家の形成にも重要な意味を持つことは、改めて強調するまでもない。それ故、律令祭祀でも、伊勢神宮は単なる国家祭神にとどまらず、いわば国家理念、国家体制そのものにかかわるものとして、特別に扱われた。こうしたことから、天照大神と伊勢神宮の性格を明らかにすることは、単に古代の神祇、祭祀の構造をうかがうのみならず、それ以上に、古代の国家理念を(当時の支配層が) どのように認識し、理解していたかを明らかにすることにつながる。このため、天照大神と伊勢神宮の成立や、その性格をめぐる論考は膨大な数にのぼるし、研究史を概観するだけでも容易ではない。

伊勢神宮の成立については、日本書紀(以下、古事記、日本書紀、続日本紀)については、それぞれ記、紀、続紀と省略) 垂仁25年条に、伊勢鎮座の記事を伝える³⁾のだが、津田左右吉(津田1948) 及び直木孝次郎(直木1964a) 両氏の研究以来、それをそのまま史実とする立場は少なく、今日では現在知られている伊勢神宮の成立は、基本的には7世紀後半、とりわけ斎王制や式年遷宮制が確立する天武・持統朝に重要な画期があったとするのが通説となっている。一方で、天照大神はともかく、日神信仰にもとづく国家祭神としての伊勢神宮の成立をより古く見る考え方もあり、例えば岡田精司氏は雄略朝の創祀を主張している(岡田 1970c 他)。

しかしながら、その成立時期についてはともかく、伊勢神宮が天皇(大王)の地位と一体不可分のものであり、その神話としての表現が「天孫降臨神話」であるということ、そして、天照大神はまさに皇祖神であるがゆえに最高神の地位にあるのだということは、ほぼ共通した認識といってよい。ただ、一方で、とりわけ天孫降臨神話の分析から、天照大神を無条件に皇祖神とする見解に疑問を呈する考え方もあることは事実である⁴⁾。実のところ、天照大神=皇祖神とする認識については、その内容を具体的に分析した研究は意外に少ない。「天照大神=皇祖神」という概念は、いわば自明なこととして理解されており、その上に立って議論が進められているといつてもよい。しかしながら、改めて8世紀に記述され、今日に伝えられている史料(記、紀、続紀、風土記、万葉集等)を読むとき、意外な事実に気付かされる。すなわち、天照大神を皇祖神として位置付けているのは、古事記のみなのである。この事実は、以下の疑問を引き起さざるを得ない。それは、8世紀において、「天照大神は本当に皇祖神として認識されていたのか?」ということであり、また同時に「皇祖神とは何であるのか?」という疑問である。ここで詳述する余裕はないが、今日通念上理解されている天照大神の性格は、実のところ8世紀当時その

ままのものではない。というより、今日的な天照大神像は、とりわけ近世の国学思想を中心に形成されたものなのである。

本稿の基本的な目的は、これまでの研究史に立って、改めて7世紀末から8世紀の国家において、天照大神及び伊勢神宮はいかなる意味を持っていたのか、また、そのことと関連して、当時皇祖神とはどのようなものとして認識されていたかを考えることにある。これらを明らかにすることは、単にこの時期の祭祀や信仰の問題にとどまらず、その背景に、皇位継承をめぐる深刻な政治的葛藤の状況を浮き上がらせるこになろう。

一般的には、天照大神及び伊勢神宮の性格について考察するためには、記、紀の記述の検討を中心に進めるのが基本となるが、本稿では上記のような問題意識を前提としているため、必ずしもそうした方法は取らない。基本的には、7世紀末から8世紀の諸文献を通して、当時の朝廷や支配層が、この問題をどのように認識していたかを検討の中心におくこととしたい。無論、その意味では記、紀もまた重要な検討史料であるが、まず手始めに、伊勢神宮の特殊性を象徴的にあらわしていると考えられる「私幣禁断」の制について見ることとしたい。

2. 「私幣禁断」をめぐって

「私幣禁断」とは聞き慣れない言葉であるが、要するに伊勢神宮に対し、天皇以外が勝手に(私に) 币帛を奉ることを禁じた規定である。具体的には、延喜式に「凡王臣以下、不得輒供太神幣帛。其三后皇太子若有應供者、臨時奏聞。」⁵⁾と見えるのがそれで、皇太神宮儀式帳にも「禁断幣帛。王臣家併諸民(氏か?)之不令進幣帛。重禁断。若以欺事、幣帛進人遠波、准流罪勘給之。」⁶⁾と、同趣旨の規定が掲げられている。これによれば、天皇以外は、たとえ三后(皇后、皇太后、太皇太后)、皇太子でも勅許無く勝手に幣帛を奉ることは出来ず、王臣家(皇族、貴族)、諸氏については一切禁じ、それに反すれば流罪に准じる重罪として扱うというのである。

この「私幣禁断」の制について、正面から取り上げて伊勢神宮の性格を論じたのは岡田精司氏である(岡田1992)。そこで氏も述べている通り、古代においては、正式な神への祈願は、それぞれの神格、社格に応じた幣帛、酒食を供えることが不可欠であり、それ無しにはあり得ないものであった。それゆえ、上記の「私幣禁断」は、天皇以外の伊勢神宮への参詣、祈願を全面的に禁じているのと同じ意味となる。これについて岡田氏は、「伊勢神宮は、王権の宗教的権威の源泉であるから、天皇の独占的信仰対象となっていたのは当然」とした上で、私幣禁断の理由を「伊勢神宮が天皇の地位と密着しており、皇位を望むものが奉幣祈願する可能性があったから」(岡田前掲書 P319) として、4人の皇子の参宮伝承を取り上

げ、分析している。具体的には、ヤマトタケル⁷⁾、ハヤブサワケ⁸⁾、大海人(後の天武)、大津⁹⁾の4人であるが、いずれもその参拝は謀反と関わっている。ただ、ヤマトタケルについて、岡田氏は天皇から征討將軍に任命され、神の加護を祈念した参宮であり、「私幣」ではなく公的な祈願としている。しかし、記が参宮の場面で敢えてタケルに「天皇既に吾死ねと思ほすゆえか、云々」¹⁰⁾と語らせていること、そして結局のところ、記も紀も、タケルの天皇即位は認めず、失意のうちの死を語っていることに留意すべきではないかと思われる。

いずれにせよ、岡田氏の「私幣禁断」の理由が、皇権に関わるからとする見解は、真弓氏(真弓 1997)や櫻井氏(櫻井 1993)等も支持するところであり、伊勢神宮が天皇の地位と密接に関わるということは動かない。しかしながら、天照大神が皇祖神として皇権の守護神であるが故に、「皇室の氏神でありながら、皇族一般の私幣祈願が固く禁じられ」(岡田 同 p329)、その祭祀権が天皇に独占されていたとする見解は、一方で別の問題についての疑問を引き起こさざるを得ない。それは、祭祀権を独占している天皇自身が、一度たりとも伊勢神宮を奉拝することがないのはなぜか、ということである。

確かに、律令制下での伊勢神宮に対する国家祭祀は、他の神々にくらべ、鄭重を極めたものであった。斎王の奉仕がそうであり、幣帛についても、定例の国家祭祀(四時祭)である祈年祭、月次祭(6・12月)において、一般の官社はその神主・祝らを神祇官に集めて幣帛を班つ(班幣)が、伊勢神宮のみは専使を立てて奉納する(奉幣使)¹¹⁾。さらに天皇が嘗む毎年大嘗祭(新嘗祭)に対応する神嘗祭にも奉幣がある(あわせて「四度の幣」とよばれる)。こうした定例の奉幣以外に、主要な神社に臨時の奉幣が度々行われるが、その場合も、他は使に五位以上の官人を選定するのに、伊勢神宮のみは五位以上の王をあて、さらに神祇官より中臣、忌部両氏を副えることになっていた(四度の幣も同じ)。

しかし、これほど鄭重な扱いがなされながら、明治に至るまで、天皇が直接参拝した例は皆無なのである。これは大変奇妙なことであって、そうする動機も機会もなかったのならばともかく、少なくとも何人かの天皇については、参拝して当然と思われるにもかかわらず、敢えて参拝していない(としか思われない)。

そうした例の第一は、天武天皇であろう。壬申の乱の冒頭において、当時の大海人皇子が、朝明郡の迹太川の川辺で天照大神を望拝したというのは著名な記事¹²⁾であり、その勝利が伊勢神宮の神助によることは、当時一般に了解されていた。それ故天武は、即位後直ちに大来皇女を斎王に選任しているし、その後も度々皇女(皇子ではないことに注意)を伊勢に参らせる¹³⁾のだが、しかし、決して自ら参拝することをしなかった。

同様なことは持統についても言える。壬申の乱で大海人に同行し、辛苦を重ねた持統にとって、伊勢神宮に対する認識は、基本的に天武と異なるところはなかったはずである¹⁴⁾。しかし、即位後周囲の反対を押し切ってまで強行した¹⁵⁾伊勢行幸において、なぜかつて伊勢神宮そのものに参ることはしないのである。

第3は、聖武の例であろう。天平12(740)年11月、太宰府で藤原廣嗣が反乱を起こした¹⁶⁾そのただ中にあって、聖武は突然伊勢を含む東国行幸を実施する¹⁷⁾。その意図が何であったにせよ、聖武は伊勢の一志郡河口頓宮に10日間とどまり¹⁸⁾、しかもその間に伊勢神宮に乱平定の奉幣使を発遣する¹⁹⁾までしながら、ついに自身は参ることがなかった。時は、乱の帰趨さえまだ明らかではない、いわば国家存亡の時期である。伊勢神宮が皇権守護神であり、その祭祀を天皇が独占しているとすれば、聖武において直接参拝する理由こそあれ、同じ伊勢にいながら、あえて参拝しない理由など考えられない。これらを考えれば、天皇自身の参拝は、たまたま無かったということではなく、特に聖武の例からも明らかなように、あえて、暗黙のうちに、天皇自身の参拝を忌避する何らかの理由が存在したと考える方が自然ではないか。

いずれにせよ、記録の上で確認できる参拝の例は、8世紀末に、それぞれ当時皇太子であった山部親王(後の桓武)及び安殿親王(後の平城)が、病氣平癒を祈念した2例だけ²⁰⁾である(これは天皇公認であるから、当然「私幣」ではない)。ただ、直接の参拝ではないにせよ、統紀は一箇所、天皇の伊勢遙拝をうかがわせる記事を載せる。延暦9(790)年9月に「奉伊勢大神宮相嘗幣帛、常年天皇、御大極殿、遙拝云々」²¹⁾とするのがそれで、それによると例年天皇は神嘗祭奉幣使発遣にともない、大極殿で伊勢神宮を遙拝するのだが、今年は諒闇中(この年皇后乙牟漏が没²²⁾)なので行わなかった、というのである。その通りだとすれば、少なくとも桓武朝では、神嘗祭奉幣使発遣の際遙拝が行われていたことになる。大海人の例を除けば、天皇遙拝が確認できる最古の記事ということになるが、これを桓武朝以前に遡らせることが出来るかどうか不明であり、或いは神嘗祭の場合に限られた、特別なものかも知れない。平安時代以降になれば、天皇が毎朝潔斎して、清涼殿の石灰壇において神宮(及び内侍所)を遙拝する、いわゆる「毎朝御拝」²³⁾が定例化する(現在も行われている)。しかし、その史料上の初見は9世紀後半に下がる²⁴⁾もので、8世紀にも行われていたとすることは出来ない(岡田 1992)。

さらに、こうした伊勢神宮と王権との関係については、斎王をめぐる林一馬氏の研究にも重要な指摘がある(林 1991)。それは、紀に記録される9人の斎王のうち、実に3人までが在任中斎されて退下したという伝承を有している²⁵⁾という点で、確かにこれは尋常なことではない。林

氏はこれについて、単なる色恋沙汰というような問題ではなく、敏達死後、皇位をねらった穴穂部皇子が皇后炊屋姫（推古）を奸そうとして殞宮に押し入ろうとしたという紀の記事²⁶⁾ともあわせ、それが皇位への挑戦であり、「斎王が奸された場合、その同母兄弟にとっては皇位継承の資格を失うか、少なくとも総体的に弱められるということは、当然想定しうる」（林前掲書 P51）と述べている。

こうしたことから考えれば、確かに伊勢神宮が皇権と密接な関わりを持っていることは明らかだが、その一方で、皇位に関して伊勢神宮がかかわるというような伝承も、存在しないのである。唯一、仲哀紀に天皇が神の託宣を信じなかつたことに怒って「汝、其の国（新羅）を得ないが、皇后（神功）の胎中の子（後の応神）が得るだろう。」²⁷⁾と予言する記事があり、この神を渡達の五十鈴の宮に坐す神とする。五十鈴の宮に坐すとある以上、伊勢神宮を指すことになり、皇位継承に介在した例になるのだが、この部分の神名は非常にわかりにくく²⁸⁾、天照大神の名が出ないばかりか、住吉大神の名も見えるように、本来伊勢神宮の神功譚であったとは考え難い。特にその異伝を記す「住吉大社司解」²⁹⁾ではこの部分についてより率直に、この神を住吉大神とした上で「是夜、天皇忽病発以崩、於是皇后與大神有密事 俗曰夫婦之密事通、」として、あたかも応神を住吉大神との間の子であるかのように述べている。これらを見れば、この記事をもって伊勢神宮が皇位に介在した例とすることは出来ないと思われる。

この問題に関しては、もう一例、参考とされるべき例がある。それは、道鏡の宇佐八幡の神託事件で、統紀の記述を信じれば、当時道鏡を後継にするという点について、称徳自身も了解していたと考えられ、それ故自身の夢に八幡神の使が現れたとして、和氣清麻呂を宇佐に派遣する³⁰⁾のだが、問題なのは、皇位に関わる問題をなぜ宇佐八幡が託宣しうると考えられたのかという点にある。確かに、当時この神は朝廷に尊崇され、また託宣好きでもあったのは確か³¹⁾であるにせよ、本来的に皇権の問題は、何よりも伊勢神宮の最大の権能ともいべきもののはずである。これに限らず、皇位継承に関わる問題について、一貫して伊勢神宮（天照大神）の名が登場しないことは、この神が皇権に関わる神であることは間違いないにせよ、具体的な皇位継承を云々するような性格の神ではない（それ故、皇位継承に関する託宣など下すはずがない）というのが、当時としては当然の認識として存在していたからであろう。

以上のことから考えれば、確かに伊勢神宮は、いわれる如く“国家守護神”“天皇守護神”であることは事実にせよ、それはより正確には、個々の天皇個人にとっての守護神というようなものではなく、概念としての、天皇

そのもの（もしくは天皇という体制そのもの）にかかわる神（このような神概念は、この時期としては非常に高度かつ抽象的なものであるが）なのではないか。少なくとも、「私幣禁断」の制も、天皇自身決して奉拝することができないのも、或いは皇位継承に関与することができないことも、天照大神の基本的な性格を皇祖神と考える場合、説明のつかないものであることは確かであろう。とりわけ皇祖神という概念を、一般的な氏神に近いようなものとして考えるなら、皇族はおろか、たとえ皇太子、皇后であろうと、原則として奉拝を認めないという事実は理解しがたいものである。逆に言うならば、当時において伊勢神宮は、そうした意味での皇祖神としては認識されていなかったとする方が、理解しやすい。

そうはいっても、この時期に“皇祖神”という概念自体が存在しなかったということではない。しかし、皇祖神について考えるためには、もう少し当時の史料にあたってみる必要がある。そのため、次に、記、紀編纂とほぼ同時期において、この問題についての認識がどのようなものであったのかという点を、主に万葉集を中心に見ることとした。

3. 人麻呂挽歌における天武と降臨神話

そもそも“皇祖神”とはいかなる概念なのか。これを単純に、天皇の（血統上の）祖先神であると解することは出来ない。なぜならば、記及び紀も記すように、スサノヲとのウケヒによって生まれたオシホミミ以下は、物実によって生じた³²⁾のであって、その意味で天照大神との血縁関係はないからである。このことについて、溝口氏は記及び紀の分析を通して、「皇祖神」の本質を、「この神の特質のうち最も重要なものは、地上の国統治を天皇に委任した神であるという点」に求め、「従って“皇祖神”の定義の核心は「コトヨサシ」の主体としての神であることだといってよい。」（溝口2000 P257）と述べている。従うべき論であろう。こうした点を念頭に置いた上で、万葉集、とりわけ記、紀編纂時期に併行する7世紀後半の歌謡群において、皇祖神や天皇がどのように取り上げられているかを見していくこととした。

さて、万葉集における大王→天皇表現の変遷については、西條勉氏が簡略にまとめている（西條 2003 P58以下）。それによれば、基本的に「天皇号が成立するまでの「大王」は、神聖視されることはあっても、神格視されることはなかった」とした上で、伝統的な「やすみししわが大王」から、「大王は神にしませば」という神格化の表現を経て、神そのものとして讀える「高光る日の御子」、「高照らす日の御子」の表現に拡張されるのであり、その転換の時期を天武・持統朝に求めている。確かに万葉集において「大王は神にしませば」と歌われるのは、天武が最初なのである。それ以前においては、例えば天智

の死を悼む挽歌で、ある女性が玉ならば腕に巻き、衣ならば肌から離さぬものを、それがならぬまま昨夜の夢に逢うことが出来たと歌う(第150歌、以下の番号は万葉集中の歌番号を示す) ように、大王とても人であり、身近な存在としてとらえられている。

これに対し、先述した如く、天武は「神にしませば」と歌われるのだが、この段階ではまだ臣下からの表現であり、また、田や沼を都に変える力を持つ³³⁾としても、特別な神として考えられているわけではない。要するに西條氏のいう神格化の表現というに止まる。持続自身の天武崩御時の挽歌(第159歌)にも、特別視するような表現は見あたらない。しかし、その8年後、夢のうちに詠んだという著名な挽歌(第162歌)では、明らかに変化を見せる。何よりも、天武に対し「高照らす日の皇子」の呼びかけを繰り返していること、それとともに「神風の伊勢」が歌い込まれるのである。この「神風の伊勢」という表現が登場するのは、決して「高照らす日の皇子」と無縁ではない。というより、「神風の伊勢」の表現が、「天照大神」という神名とともに伊勢と結びついていくのが、この時期と考えられる。

さらに、天武そのものに対する評価が劇的に変化するのは、とりわけ、天武の子どもたちの死を悼む挽歌群においてである。ここでは、その代表的なものである、天武の皇太子、日並知皇子に対する柿本人麻呂の挽歌を通してそのことを見てみたい。その内容を理解するため、やや煩雑となるが、その全文をここに示す(第167歌)。

日並知皇子尊の殯宮の時、柿本人麻呂の作る歌一首

天地の 初の時 ひさかたの 天の河原に 八百万
千万神の 神集ひ 集ひ座して 神分り 分りし時に
天照す 日女の尊(一に云ふ、さしのぼる日女の命) 天
をば 知らしめすと 葦原の 瑞穂の国を 天地の 寄
り合ひの極 知らしめす 神の命と 天雲の 八重かき
別きて (一に云ふ、天雲の八重雲別きて) 神下し 座
せまつりし 高照らす 日の皇子は 飛鳥の 浄の宮に
神ながら 太敷きまして 天皇の 敷きます國と 天の
原 石門を開き 神あがり あがり座しぬ (一に云ふ、
神登りいましにしかば) わご王 皇子の命の 天の下
知らしめしせば 春花の 貴からむと 望月の 満しけ
むと 天の下 (一に云ふ、食す國) 四方の人の 大船の
思い憑みて 天つ水 仰ぎて待つに いかさまに
思ひしめせか 由縁もなき 真弓の岡に 宮柱 太敷き
座し 御殿を 高知りまして 朝ごとに 御言問はさぬ
日月の 数多くなりぬる そこゆゑに 皇子の宮人 行
方知らずも (一に云ふ、さす竹の皇子の宮人ゆくへ知ら
にす)

この挽歌の内容に入る前にまず、「日並知(ひなめし)皇子尊」の尊称について触れておく必要がある。紀はこの皇子の名について、一貫して「草壁」を用いる。これ

は後述するように、紀編者の独特のこだわりのゆえだが、万葉集や続紀では「日並知」と表記している。「日並知」の表現が、当初人麻呂独自の呼びかけとして読み込まれたのかどうかについては各説ある³⁴⁾ようだが、続紀が公式の称として使っていることから見て、公的な称号であったことは間違いない。この尊称が、「日」すなわち「高照らす日の皇子」=天武と「並」んでこの国を「知」らす意味であることは明らかである。そして、そのことは日並知の尊貴性の根源が、本来的に「日」である天武に由来するということを意味する。これは、この挽歌全体の構成からも言えるのであって、全体としてこの長大な挽歌は、大きく前後2段にわけられる。まずその前段(「神あがり あがり座しぬ」まで)において、天武がいかに偉大であったかを歌い、後段ではその天武の正統なる後継者である日並知皇子が、皇位につくことなく亡くなつたことを悼むのである。

そして、その前段における天武を、人麻呂は以下のように表現する。すなわち、「八百万 千万神の 神集い」して、「天照らす 日女の尊は 天をば知らしめす」一方で、「葦原の 瑞穂の国を 知らしめす 神の命」として(天武が)「神下り座」し、「飛鳥の 浄の宮に 神ながら 太敷きま」したのだと。これから明らかのように、天武は、記や紀のいうように、降臨した天孫の、その末裔とは位置付けられていない。諸天神の神分りによって、「日女の命」が「天」を支配するのと併行して、天武はこの地上を支配するために「神下」った神そのものだと説いているのである。天武は皇孫として現人神なのではない。人麻呂の中では、天武は天にある「日女の命」と並ぶ、「地上に下った神」そのものなのである。記、紀が説くニニギによる降臨神話とは全く異なる降臨神話がここにはある。そして、当然のことながら、「日女の命」と天武との間には、皇祖・皇孫の関係は成り立たない。

こうした、人麻呂の天武に対する認識は、日並知挽歌以外の他の挽歌、とりわけ高市挽歌等でも一貫している。そこ(高市挽歌、第199歌)でも、天武は「天降り座して天の下 治め給ひ」「瑞穂の国を 神ながら 太敷きます」のである。こうした評価は、決して人麻呂の個人的な、もしくは文学表現上の、認識であったとは考えられない。それは、この時期人麻呂が天武の皇子たちの挽歌を次々と詠んでいる³⁵⁾ことからも明らかで、当時人麻呂は宮廷歌人として、公的な立場で挽歌を詠んだと考えられる。それ故、その内容は、人麻呂の個人的感情というより、当時の宮廷人の認識なり感情を、人麻呂なりの感性で詠んだと判断してよい。人麻呂挽歌は、当時の朝廷人にとって、その表現形式はともかく、基本的に共有しうる内容だったはずである。

こうした天武に対する認識は、例えば、天武2(673)年8月の外国(耽羅)使節への詔³⁶⁾等とも関わるであろ

う。この時新羅・耽羅より新帝（天武）即位を賀すとともに、先帝（天智）の喪を弔う使が来ていた。これに対し天武は、「天皇、新たに天下を平らげて、初めて即位す。是に由りて、ただ賀使を除きて以外は召したまわす。」と述べて、弔問使を送り返すのである。これに関して、遠山一郎氏は、この「天皇新たに天下を平らげて、初めて即位す」という発言が、7世紀後半の東アジアの国交の中では、ある王が最近王位についたという意味のみでは受け取られなかつたはずであり、新王朝樹立という、他国に通じる論理に基づいていたであろうと想定している（遠山 2003 P 96）。そして、紀の天武即位記事は、「後漢書」の光武帝即位になぞらえているとする。そこに、天命・革命思想を見るかどうかはともかく、確かに「天皇新たに天下を平らげて、初めて即位す」との表現は、まさに天武自身が「神下り」してこの国を治めたとする考えにつながる。

こうした天武への評価は、当然のことながら先帝である天智への評価にも関わる。例えば天武を神とした人麻呂は、一方で近江荒都歌（第29歌）において、天智の大津遷都をさして「いかさまに 思ほしめせか」（一体どのようなお考えだったのか）と明らかに批判的に表現しているし、書紀の天智に対する記述についても、「筆誅を加えてさえいる」（山尾 2003）との評価すらある。

この、神としての天武の権力は、神の子であり、日に並ぶものとされた日並知に引き継がれるべきものであった。しかし、現実には日並知の即位前の死³⁷⁾という不慮の事態によって、状況は大きく変わる。基本的には日並知の後継にはその子、即ち神の孫である輕皇子（後の文武）があてられるのだが、後述するように、輕皇子即位にあたっては、天武及び日並知との関係は、主張されることはなかつたのである。

いずれにせよ、この「高光る（照らす）日の御子」の表現は、基本的に天武及びその皇子たちに限定された形で使われる（ただし、人麻呂は輕皇子にもこの表現を用いる（第45歌））³⁸⁾。その後、この表現は万葉集から姿を消す。それに変わって登場するのが、「皇祖の 神の御代より 敷きませる 国にしあれば」（第1047歌）、「葦原の瑞穂の国を 天降り 領しめしける 天皇の」（第4094歌）、といった天孫降臨の観念にもとづく天皇觀なのである。その代表が、大伴家持の族に喩す歌（第4465歌）の、「天の戸開き 高千穂の 嶺に天降りし 皇祖の 神の御世より」であろう。ただし、こうした表現は、聖武朝以降にならなければ見られない。

このように、万葉集から見る限りでは、天孫の降臨という考えは、少なくとも聖武朝以前には登場せず、それどころか7世紀末においては、天武その人こそが天から降った神なのだ、という認識があつたことがうかがえるのである。しかも、天孫降臨にふれる歌においても、そ

れを天照大神に関わらせることをしていない。万葉集で天照大神が登場するのは、先の日並知挽歌の他には、家持の七夕歌（第4125歌）のみである。ただ、この家持の「天照らす 神の御代より」というのが、果たして天照大神をさしているか、確定しがたいのではなかろうか。

実はこのことは、「天照大神（或いは天照大御神）」という神名の成立にもかかわると考えられる。少なくとも、万葉集にはこの神名は登場しない。そして、人麻呂の「天照らす日女の命」の表現も、果たしてその全体が固有の神名として認められるのか、かなり疑問なのである。確かに、「日女の命」は固有の神名であろうが、「天照らす」は、そこに「一に云ふ、さしのぼる日女の命」の分註が付されていることからもわかるように、「さしのぼる」とも互換しうる形容表現と考えられるからである。人麻呂が、「さしのぼる」に変えて、「天照らす」という表現を採用したのは、「高照らす 日の御子」との対句的な効果を考えたからではなかつたか。そして、「天照らす日女の命」に対し、表現としての「高照らす（光る）日の御子」の方が、明らかに先行する。そうだとすれば、「天照らす」というこの神の名、もしくは形容、は「高照らす日の御子」の表現の成立以後、その概念に由りつつ形成されていったとも考えられよう。少なくとも、無原則にこの神名の成立時期を遡らせるることは出来ないと思われる。

このように、万葉集による限りでは、「天皇」とは、この地上を治めるために天から降ったものとの認識は見られるものの（それも、天武に対する表現と、それ以降では異なるのであるが）、「コトヨサシ」の主体については明示されていないし、天照大神が皇祖神であるとの表現や認識も認められない。その点で、万葉集の神話理解は（時期によって変化しているが）、紀もしくは紀とは、類似し、或いは影響を受けていると思われる部分はあるにせよ、異なるといわざるを得ない。当時における神話は、明らかに一元的ではないのである。そのことのもう一つの検証として、次に続紀に載る8世紀の宣命群、とりわけ即位宣命を中心に考えてみたい。

4. 即位宣命に見られる皇統認識

続紀には全部で62の宣命³⁹⁾が載っており、そのうち7つが即位時の宣命である⁴⁰⁾。もとより、続紀自体編纂されたものであり、その記事を必ずしも原典のままとすることは出来ないが、宣命については、その性質上比較的原文の内容をとどめている可能性は高いと考える⁴¹⁾。また、即位宣命について言えば、新たに天皇位に就くにあたって、皇位継承の正当性と、その根源がいざこにあり、それをどのように継承するかという、皇権理念の根本を宣るものである。それゆえ、この宣命を分析することによって、その時期の国家（朝廷）の公式的な皇統認識を知ることが出来ると考える。

まず、続紀冒頭を飾るのが日並知の子、輕皇子(文武)の即位宣言(宣命第1詔)⁴²⁾であるが、その内容を見る前に、輕即位の経緯について、改めて簡単に触れておきたい。天武の後継とされた日並知の地位が確定するのは、一般に天武8(679)年5月の、いわゆる吉野盟約⁴³⁾によるとされている。しかし一方で、遠山美都男氏はそれを批判し、この時点では日並知優位は確立しておらず、「草壁と大津の優位性と鷦野皇女(持統)の優位性を示すに限られる。まだ血統による父子継承原理は、世代内継承を克服していない」(遠山 1990 P128)としている。確かに、日並知を嫡子と見るにしても、天武の子の中で、大津、舍人、長、弓削の各皇子は、いずれもその母は鷦野皇女と同じく天智の娘であり、それぞれの年齢についてはともかく、血統的に見て日並知と何ら遜色のないものであった。また高市も、その母は宗像氏の出で皇族ではないものの、書紀や万葉集等を見れば、特別な存在であったことがうかがわれる⁴⁴⁾。こうした中での日並知立太子に関しては、天武自身の強力な支持が必要だったはずである。前節で見た日並知挽歌における天武の絶対視は、決して単なる人麻呂の修辞的表現ではない。その上で、天武の死の直後、その最大のライバルであった大津は謀叛の理由で抹殺される⁴⁵⁾。それが計画的であったかどうかは別として、日並知後継のためには、それだけの措置が必要だったのである。にもかかわらず、日並知は持統3年4月、皇位に就くことなく病没してしまう⁴⁶⁾。年わずかに25歳、後に残されたのは、当時6歳であった輕皇子一人であった。

持統即位は、この軽の成人後継を実現するための、中継と考えるのが通説である。確かに持統自身、孫の輕皇子即位を強く求めたことは間違いないし、即位当時の状況からして、それが中継の天皇であるということは、宮廷一般に共通する認識であったと思われる。ただ、持統即位の条件としては、単に天武の皇后というだけでは不十分で、天智の娘であるという血統が不可欠の要件であった(水林、2004)。しかしながら、こうした持統の努力にもかかわらず、軽後継は、必ずしも盤石なものではなかった。先にも引用した通り、この時期血統による父子継承原理は、世代内継承の原理を克服していないし、こうした意味で、日並知亡き後、幼少の軽に対して、高市、舍人、長、弓削等の各皇子は、充分に皇位を主張し得る立場を有しており、またそれを支持する動きもあつたらしいのである。そのことを具体的に示すのが、懷風藻の伝える葛野王伝の記事である。それによれば、高市皇子斃後とあるから、持統10年7月以後⁴⁷⁾ということになるが、持統が皇族群臣に日嗣(皇太子)をどうするかはかった時、群臣はそれぞれに意見をはさんで容易に決しなかったという。その時、葛野王が「我が国家の法となる、神代以来、子孫相承。以て天位を襲う。若し兄弟

相及ばば、即ち乱此れより興る。云々」と述べ、弓削皇子らを叱責して座をまとめたため、持統は大いに喜んだというのである。この記事によれば、この葛野王の「神代以来、子孫相承」の一言によって軽即位が確定したことになるが、同時にそれは自明のことだったわけではないことがうかがえる。持統が喜んだのも当然であろう。しかし、問題は、当時の常識では「神代以来、子孫相承。以て天位を襲う。」ことが決して当然のこと⁴⁸⁾ではなく、さらに「若し兄弟相及ばば、即ち乱此れより興る。」という発言が、明らかに壬申の乱をさすことは誰にも理解できたであろう。まして、そう発言したのが、敗れた大友皇子の長子ならば⁴⁹⁾、意味するところはそう単純ではない。父子継承を正統とするこの発言は、一方で天武の立場を、結果的に否定するに等しい意味をも持っているのである。しかし、軽即位のために、持統はあえてその立場に立つ。文武即位宣言は、明らかにそのことを示している。

さて、以上のような状況において、持統から皇位を譲られた文武の即位宣言は何を語るか。そこには、かつて人麻呂によって地上の神と歌われた天武はおろか、その天武に並ぶとされる日並知の名すら、一度として登場しない。文武即位の根拠は、正統な皇位保持者である持統の、「授ケ賜ヒ負セ賜フ大命ヲ受ケ賜ハリ」⁵⁰⁾というその一点のみに求められているのである。それでは、なぜ持統は文武に天皇位を授け得るのか。それは、持統が「高天原ニ事始メテ、遠天皇祖(とほすめろき)ノ御世、中・今ニ至ルマデニ、天皇ガ御子ノアレ坐サムイヤ繼々ニ、天ニ坐ス神ノ依シ奉リシマニマニ、現御神ト大八嶋国知ラシメス」ゆえなのである。要するに持統は、その地位を高天原以来の天皇の御子として、「天神」のヨサシによって引き継いでいるからだというのである。そこには、「中継」という認識は微塵も感じられない。しかも、これは次の元明天皇の即位宣言(宣命第3詔)に出るのであるが、文武の統治自体、(持統が文武と)「並ビ坐シテコノ天下ヲ治メ賜ヒ」とあるように、持統の存在によって保証されたとするのである。

この場合、持統の、歴代の天皇の御子として、というその血統は、文中では触れられないにせよ、まさしく天智を受け継ぐものとしてである(天武を通じてということはあり得ない)。そして、それを引き継ぐ文武もまた、事実上その血統の上に立って位を受けるのである。天武系の諸皇子を皇統から排除するためには、天武も、それにつながる日並知も、登場させ得なかったといわざるを得ない。事実、水林氏も指摘するように(水林前掲書)、文武は即位後、文武3(699)年、それまで放置されていた天智陵造営に着手する⁵¹⁾とともに、父日並知より早く、大宝2(702)年には天武と並んで天智忌日を国忌に編入⁵²⁾し、天武に並ぶ待遇を与える。

そして、この即位宣命において始めて、「天皇位」は高天原以来、天皇の御子が代々天神の「コトヨサシ」によって、この国を知らしめるべく受け継がれているのだという理念が（基本的には持統に対して）表明される。しかし、そこでは「天ツ神ノ御子ナガラモ」との表現はあるものの、天孫降臨神話の形成は不十分であり、「コトヨサシ」の主体も「天ニ坐ス神」と述べるのみで、明確には示されていない。

このようにして皇位を継いだ文武であったが、在位10年、25歳の若さでなくなる。残されたのは、またも7歳の首皇子であった。しかも、皇統をめぐる天智系と天武系の問題に、まだ決着はついていなかった。そうした中での文武の母元明即位（とそれに続く文武の姉冰高皇后＝元正の即位）は、明白に首皇子へとつなぐための中継としてのものであった。

その上で、改めて文武即位について元明は以下のように語る（宣命第3詔）。即ち持統が「日並知皇子ノ嫡子」文武に授け、「並ビ坐シテコノ天下ヲ治メ賜」うたのは、天智天皇の定めた「天地ト共ニ長ク、日月ト共ニ遠ク改ルマシジキ常ノ典ト立テ」た、いわゆる「不改常典」を、（持統が）「受ケ賜リ行ヒ賜フ事」なのであると。ここでは、文武即位宣命には登場しない「日並知皇子」の名が見える。しかし、それは日並知皇子の名を出すことに重点があるわけではない。文武が日並知の「嫡子」であるという点が重要なのである。要は、天智が定めたとされる「不改常典」との関わりにある。皇統継承の原理としてこの時始めて登場するこの「不改常典」を、本当に天智が定めたという根拠はどこにもない（少なくとも史料の上で証明するものはない）。重要なのは、それを定めたのが天智である（とされている）こと、そして、明記されてはいないが、その内容が嫡子相承を原則とするということにある。元明即位宣命には、天神の「ヨサシ」すら登場しない。皇統を決定するのは天智の定めた法なのである。それゆえ、天智→持統→（日並知）を通じて、嫡子たる文武は正統なる天皇であり、また、その地位は文武の嫡子に引き継がれる、という論理なのである。その上で、文武自身は「朕御身勞ラシク坐スガ故ニ（元明ニ）譲リ賜フ」と命じる。元明即位宣命において、元明の即位を正当化しているのは、わずかにこの一言、即ち正統なる天皇（文武）が「譲」ると命じたという一点にしかない。このように見れば、元明即位宣命は、自らの正当性を明らかにするというより、いかに文武の正統なる皇統を、予定された後継者（首皇子）に保証するかに、最も力点が置かれていることは明らかであろう。

次の元正が即位するのは靈亀元（715）年。この時、首皇子は既に15歳、父文武が即位した年齢と変わらない。しかし、祖父（日並知）、父（文武）の例もある。成人するまで見極めたいという慎重論が強く働いていたであろ

う（さらに、後述するように未成年での即位が不利であるという事情もあったはずである）。元正即位は、いわば中継の中継といった性格が強い。そのためもあるのか、奈良時代の天皇の中で、元正のみ即位宣命が残されていない⁵³⁾。元明譲位と、元正即位を告げる漢文體の詔が載せられているだけである。はじめから即位宣命は存在しなかったのか、それとも省略されたのか定かではないが、あえて統紀が省略する理由もないから、はじめからなかった可能性が高い。さて、その詔の中では、それぞれどのように述べているか。元明はその譲位の理由を「今精華漸衰、老期斯倦、……因以此神器、欲讓皇太子、而年齒幼稚、未離深宮」ゆえに「冰高内親王、早叶祥符、夙彰徳音。……今伝皇帝位於内親王。」とする。つまり元明が老いて疲れたので、皇太子（聖武）に位を譲りたいが、まだ幼く、そこで元正に位を伝えるのだというのである。それを受けた元正即位詔は、「朕、欽承推讓。履祚登極」とするのみで、天皇位の尊貴性や降臨伝承などには一切触れていない。わずかに自らの即位理由を「欲保社稷」と、皇統を保つことに求めるだけなのである。そうした意味では、即位詔としてかなり異例な詔ということが出来る。

神亀元（724）年、待望の首皇子（聖武）即位が実現する。時に25歳。この聖武即位宣命（宣命第5詔）は、統紀の宣命の中でもとりわけ長大で、複雑に入り組んだ構成を持つが、その論拠の要点をまとめれば、

- ① 元正の言として、「この天下は父文武が子聖武に賜うもの」であるが、「聖武がまだ幼かったので元明に授けた」。
- ② その後、元明が元正に譲る際「天智の定めた不改常典のままに、必ず聖武に引き継げ」と指示した。
- ③ それゆえ祥瑞（神亀）の出現に当たり、元正より聖武に引き継ぐ、というものである。

要するに、聖武即位の根拠は、a 父文武の遺志であり、b それは天智の定めた「不改常典」に則る、ということにある。

さらに聖武即位宣命の重要な点として、天皇（この場合は元正）にかかる説明として、「高天原ニ神留リ坐ス皇親神魯岐・神魯美命ノ、吾孫知ラシメス食国天下トヨサシ奉リシマニマニ、高天原ニ事ハジメテ……大八嶋国知ラシメス倭根子天皇」との表現をとっていることにある。これまで漠然と「天神のヨサシ」と表現されていたその主体について、ここで初めて、天皇位は、皇親神魯岐（カムロギ）神魯美（カムロミ）命が、皇孫に「ヨサシ」たものであるという、血縁関係で表現されるのである。上記聖武即位の根拠とあわせて考えるならば、天皇とは、皇親（カムロギ・カムロミ）が皇孫にコトヨサシたもうたものであり、それを血統（父子相承）により伝えることこそ、天智が定めた不改常典の本質なのだという論理

が成立する。皇親（皇祖）の登場する理由は、まさにそのためのものであろう。

問題は、皇親とされるこの「カムロギ・カムロミ」という聞き慣れない神名である。少なくとも聖武即位宣命では、皇祖神を天照大神とはしていない。「カムロギ・カムロミ」とはいかなる神か。これについては、古来難解とされ、現在に至るまで定説はない。そもそも、これが固有の神名なのか、ある神（神々）をさす普通名詞であるのかさえ定かではない。古く「古語拾遺」はこれをカムロギ=高皇產靈、カムロミ=神皇產靈神としたが、その根拠は示していない⁵⁴⁾。記、紀、を始め、8世紀初頭以前に成立した文献にこの神名は見えない⁵⁵⁾。その一方、常陸國風土記の「諸祖天神」の語に「俗、カミルミ・カミルギと云ふ」⁵⁶⁾の脚注があり、出雲國風土記にも「熊野加武呂命（クマノカムロノミコト）」の表現がある⁵⁷⁾。また、次節で詳しく見るが、延喜式に載せる祝詞には、皇祖神として「カムロギ・カムロミ」は頻出する。イザナギ・イザナミの例を引くまでもなく、このギ・ミがそれぞれ男女を示すという見解は多い。また「神祖（カミル）」にギ（男）・ミ（女）がついて神祖男（カミルキ）、神祖女（カミルミ）という言葉が出来、さらにそれが音便によって「カムロギ・カムロミ」となった」と説く説（西宮2002 p.17）もある。この語（神名）が成立するのは、現在残されている史料から考えるならば、聖武朝直前頃と見るのが妥当と思われる。さらに皇祖（スメロギ）の語がそれ以前から使われていることも考え合わせれば、その成立が「スメロギ」に影響されている可能性（溝口2000）も考えるべきであろう。いずれにせよこの神名は、皇祖神としての、男女の対偶神と概念されていると見ることが出来よう。

その後の、聖武讓位・孝謙即位の宣命（宣命第14詔）も、基本的に同一の論理に立つものである。即ち、「高天原ニ神積リマス皇親カムロギ、カムロミ命ノ言依サシ奉リ」しままに、法（不改常典）により引き継がれた皇位を、聖武が譲り、それを孝謙が受ける。しかしながら問題は、孝謙には相承すべき正統な嫡子が存在しなかつたことにある。孝謙が、始め新田部親王の子道祖王を、続いて舍人親王の子大炊王（淳仁）を、皇太子に立てた意図は、今ひとつ明白ではない。しかし、いずれにせよ、いかに孝謙が正統天皇として独裁的な権力を握っていても、このことは、そして淳仁廢位後道鏡の法皇擁立にいたる経緯は、そう簡単に了解を得られることではなかった。何よりも、皇統をめぐって、天智系と天武系の問題だけでなく、大混乱を引き起こしたからである。

そのこともあってか、孝謙（称徳）の出す宣命にも、淳仁廢位の頃から微妙な論理の変化が生じている。それは例えば、即位宣命の表現にもかかわらず、淳仁の大権を奪う宣命（宣命第27詔）⁵⁸⁾において、「朕ガ御祖太皇后

（光明子）ノ御命以チテ、朕ニ告ゲタマヒシニ、岡本宮御宇天皇（日並知）ノ日嗣ハ、カクテ絶ヘナムトス。女子ノ繼ギニハ在レドモ、嗣ガシメムト告リテ」と、あたかも孝謙即位が光明子の指示であるかの如く述べる一方で、その直後の宣命第29詔⁵⁹⁾では「朕ガ天ノ先帝（聖武）ノ御命以チテ、天下ハ朕ガ子（孝謙）ニ授ケ給フ」と、聖武の意志である事を再確認していることなどもそうであるが、何よりもそれまでの「皇親カムロギ・カムロミ」や不改常典の表現が消えてしまうことにある。かわって登場するのが「天」である。第29詔の「朕ガ天ノ先帝」もそうであるが、淳仁後継を否定した宣命（宣命第33詔）⁶⁰⁾には、「然レドモ此ノ位（この場合は皇太子をさすが）ハ、天地ノ置キ賜ヒ、授ケ賜フ位ニ在リ」という、それまでの天神の事ヨサシや皇親カムロギ・カムロミとは異なる論理を立てているようなのである。この論理は、基本的に次の光仁にも引き継がれていて、光仁はその即位にあたって「此ノ天日嗣高御座ノ業ハ、天ニ坐ス神、地ニ坐ス神ノ相ウズナヒ奉リ相ヒ扶ケ奉ル事ニ依リテシ」と述べる（宣命第48詔）⁶¹⁾。ただ、「不改常典」については、次の桓武即位宣命（宣命第61詔）において、再び登場することになる。

ここで、もう一度この「不改常典」と、「カムロギ・カムロミ」との関係について整理してみたい。「不改常典」が初めて登場するのは、既述したように元明即位宣命である。そこでは、日並知→文武への嫡子相承の正当化の論理として用いられた。その次にこの語が使われるのが聖武即位宣命だが、元明宣命における「不改常典」と、聖武宣命における「不改常典」との間には微妙な意味の相違が存在する。元明の言う「不改常典」の論理は、実はそれだけでは聖武即位を保証し得ないのである。皇太子日並知→文武への嫡子相承が正統であるのならば、全く同等の権利を主張しうる人物が、当時存在していたからである。それは、長屋王であった。

長屋王は、父が高市皇子、母は天智の娘御名部皇女⁶²⁾、さらに日並知の娘吉備内親王を妃とするというその血統は、当時考え得る最高のものである。高市は、日並知亡き後「後皇子尊」と尊称され、皇太子同様の地位に置かれていた。日並知→文武が正統ならば、全く同じ論理で高市→長屋王も正統と言わねばならない。年齢のハンデ（首皇子がまだ未成年なのに、長屋王は30代の働き盛り）は別としても、母（藤原宮子）が皇族ではない首皇子の血筋よりも、（血統的には）上と言える。そうした中で、聖武即位宣命で主張された「不改常典」の内容は、元明の場合と異なり、「正統なる父天皇の嫡子が、その地位を嗣ぐ」という意味に変えられるのである。そして、この時点でそれを主張し得る立場にあるのは、首皇子ただ一人ということになる。聖武宣命における「不改常典」は、明らかに長屋王を意識していた。

この、元明から聖武への論理の変化を補強するためのものが、「皇親カムロギ・カムロミ」の登場であろう。聖武の「不改常典」の論理が成り立つためには、(観念的には)天皇は皇祖以来父から子へと、嫡系として血が引き継がれていなければならない。そのためには、その始まりにおいて、父と共に母も存在しなければならない。漠然とした天神の血筋では、嫡子相承は成り立たない。この時点で、皇祖が「カムロギ・カムロミ」という男女(夫婦)神に求められたのは、そのことによると考える。

「不改常典」の論理をめぐるこの推測の正当性は、聖武以降において、この語がどのような文脈、状況で登場するかを見てもわかるはずである。孝謙への譲位宣命で、改めて聖武は、父文武から引き継いだ自身の天皇位の正統性を「不改常典」によって述べる。しかし、嫡子ではあっても娘に譲るにあたっては、この語を用いない。孝謙即位宣命にも使われない。次の孝謙譲位、淳仁即位にも登場しない。父天皇でも、その嫡子でもないからである。同様に、称徳譲位、光仁即位にも登場しない。

この語が復活する桓武は、まさしく正統な父天皇(光仁)から引き継ぐ⁶³⁾のである。その意味で、桓武は聖武以来の正統天皇としての意識を強く持っていたであろう。なお「不改常典」は復活するが、桓武即位宣命には「カムロギ・カムロミ」は登場しない。これは、孝謙朝あたりからの神話論理の変化(「天・地」の登場)ともかかわるであろうが、同時に、桓武には聖武の時と異なり、天智系か天武系かという問題も含め、血統上で対抗しうるような存在が既になかったということも影響しているよう。改めてその血を説かずとも、桓武は堂々と天皇位に就く資格を有していたのである。

以上、長々と続紀宣命について見てきたが、そこで明らかになったのは、何よりもまず、これまでの通説に反して、文武以降奈良時代の皇統は、(持統を通して)天智につながるという認識であろう⁶⁴⁾。私のこの見解は、前述した如く水林氏の説によるものであるが、このことによってはじめて、天智が定めたとされる「不改常典」が絶対視されたり、また、本来新王朝の創始者であるはずの天武の名が一度たりともこれらの宣命群に登場しない⁶⁵⁾理由が明確になると思う。このような皇統認識を正当化するためには、人麻呂挽歌の如く天武を絶対化、神聖化することは逆効果であったし、天神の「ヨサシ」だけでも不十分であった。そこで登場するのが「不改常典」という理念なのだが、それは(史実だとすれば)懐風藻の葛野王伝にある通り、持統朝には用意されていたと思われる。しかし、それが実際に明確化するのは8世紀初頭であり、聖武即位に伴って確定したものであろう。「皇親カムロギ・カムロミ」という男女神が登場するのも、前述したように嫡子相承の正当化のためには、血統上の父母祖が必要だったからであろう。ただ、それが具体的

にどのような神として考えられていたかは、当時においてもさほど明確ではなかったのではないか。既にその時点では、古事記及び日本書紀はほぼ成立していたが、高皇產靈も天照御大神も独神であって、そうした意味での祖神たり得なかったはずである。

このように見てくれれば、8世紀における皇祖神とは、祭祀や神話理念といった次元よりはるかに具体的な、まさに皇位継承に直接関わる、極めて現実的、政治的な問題として意識されていたと言わざるを得ない。そして、そこでは記や紀を通じて知っている我々の理解とは異なる、複数の天神神話が成立し得たのである。それでは、記及び紀は何を主張しようとしたのか。それを見る前に、もう一つ、国家祭祀の基本となる祝詞における論理について、見ておくこととしたい。

5. 祝詞の述べる論理

祝詞とは、言うまでもなく祭祀において神前で宣られるものであり、今日伝えられているものとしては、延喜式に28編が収められている⁶⁶⁾。この、延喜式祝詞の内容及び論理を分析することは、古代の国家祭祀の構造を明らかにするとともに、それにつながる皇祖神の問題を考える上でも重要である。ただ、延喜式の成立自体10世紀前半⁶⁷⁾であり、収められている祝詞群も、基本的にはその時期のものと考えられる。ただ、祭祀という性格上、いつたん成立すれば基本的に大きな変化は生じにくいとする説がある一方、明らかに増補や改訂と思われる箇所等も見られ、また、平安朝になって加えられたものもあると考えられる。そうした意味では、現在問題としている8世紀の状況を知る手掛かりとしては、その取扱いに慎重を期する必要がある。ただ、そうは言っても、その基本的な構造が成立した時期を推測することもある程度可能と思われる。とりわけ皇祖神の問題と関わっては、後述するように、延喜式祝詞は全て「カムロギ・カムロミ」の名をあげている。これまで見てきたことから明らかのように、この神名が史料上で確認できるのは、概ね聖武朝～称徳朝の約半世紀に限られ、それ以前には遡り得ない。祝詞の中でも、皇祖神の扱いは基本に関わる部分と考えられるので、その原型の成立時期についても、(その後の増改訂等を考慮しても) ある程度限定できると思われる。少なくともその原型の成立は、8世紀前半をそう大きく遡ることはあり得まい(もちろん、全ての祝詞の成立時期がそうだというのではなく、それ以降に成立したものもある)。

なお、以下では紙数の関係もあり、個々の祝詞についてその全てを見るることは出来ないので、基本的に皇祖神に関わる部分を中心見ることとする。その場合、神祇令に定める定例の国家祭祀(四時祭)の祝詞群は、皇祖神への言及の仕方において、大きく3つの類型に分ける

ことが出来るように思われる。

その第1は、四時祭の中でも特に重視された祈年祭、月次祭、大嘗祭（新嘗祭）の祝詞群である。とりわけ、祈年祭の祝詞（月次祭祝詞もほぼ同文）は長文のものであるが、その内容は年の始めにあたって、豊作を稲の神である御年の神他の神々に祈念するものである。その冒頭で「高天原ニ神留リマス、皇睦神ロキノ命・神ロミノ命モチテ、天ツ社、国ツ社ト称辞（タタヘゴト）竟ヘマツル皇神等ノ前ニ申サク」と述べて、祭祀の主体が、皇御孫と共に皇祖神であることを明らかにする。その上で、それぞれの神々への祈念の詞が続くが、その中で大御巫の祭る宮中8神、及び天照大御神に対して、改めて天皇（皇御孫）の長久を祈念した上で、再び「皇吾ガ睦神ロギ・神ロミノ命ト、皇御孫ノ命ノウツノ幣帛ヲ奉」と宣るのである。このことからもわかるように、この第1類型の祝詞では、宮中8神と天照大神は、皇統の長久に関わるとともに、明らかにカムロギ・カムロミとは別の神としてとらえられている。

これに対し、春日、広瀬、龍田など、個々の神を祭る祭祀の祝詞には、「カムロギ・カムロミ」の名は一切登場しない。これが第2の類型である。

第3の類型として、大殿祭、晦大祓、鎮火祭など、天皇及び宮中に直接関わる祝詞群がある。そこでは例えば「高天原ニ神留リマス皇親神ロギ・神ロミノ命ヲモチテ、皇孫ノ命ハ豊葦原ノ水穂ノ国ヲ安国ト平ケク知ロシメセト、天ノ下寄サシマツリシ」⁶⁸⁾と宣べていることからもわかるように、それぞれの祝詞ごとに多少の表現の相違はあるものの、カムロギ・カムロミが皇親として皇孫を天降したと、天孫降臨の主神であることを明示している。このことから明らかなように、国家祭祀（四時祭）の祝詞では、一貫して皇孫へのコトヨサシと、降臨の主神としての「カムロギ・カムロミ」神を想定している。

これと対照的なのが、天照大神に対する祝詞群で、延喜式には伊勢神宮にかかわる8本の祝詞を載せているが、そこには「カムロギ・カムロミ」を含め、皇祖神に関する言及は一切ない。天照大神に対する呼びかけも、「皇大神」、もしくはせいぜい「天照らします皇大神」で、鄭重ではあるが非常に簡略なものである。記の述べるように、天孫降臨の主神が天照大神ならば、そのことへの言及があって良さそうなものだが、一切触れることはない。なお「皇大神（皇太神）」⁶⁹⁾という呼びかけは、いわば最上級の表現であるが、天照大神以外の神々に対しても、祝詞では「皇神（すめかみ）」の表現をとっていることからわかるように、それ自体としては、皇祖神を示すものではない。このように祝詞では、一貫して皇祖神は「カムロギ・カムロミ」神であり、この両神が高天原にあって皇孫の降臨を指示したという認識に立っている。そこでは、天照大神は最高神ではあっても、皇祖神であ

ることを示唆するような表現も、また、記や紀の記すように、天孫降臨の指令神であるとの言及も、全く存在しない。

こうした朝廷の祝詞に対し、出雲国造神賀詞はそれとは異なった認識を示す。出雲国造神賀詞は、出雲国造が代替わり毎に朝廷に参って奏上⁷⁰⁾するものである。その内容は、天孫降臨に際し、出雲国造の祖とされる天穗比（あめのほひ）命の活躍を語り、その護りによる天皇の長久を祈るものである。その中で神賀詞は、降臨の主神について「高天ノ神王（カムミオヤ）高御魂ノ命ノ、皇御孫ノ命ニ天ノ下大八島國ヲ事ヨサシマツリシ時ニ」と語る。「神王（カムミオヤ）」という表現も独特だが、降臨の主神は最高神高皇產靈である、と明言するのはこの祝詞のみである。しかし、その一方で、「ココニ親神ロキ・神ロミノ命ノ宣リタマハク、『汝天穗比命ハ、天皇命ノ手長ノ大御世ヲ、堅磐ニ常磐ニ斎ヒマツリ、茂シノ御世ニ幸ハヘマツレ』ト仰セタマヒシ次ノマニマニ」と、天穗比神に天皇の長久を祈念させるのは「カムロギ・カムロミ」神の指示によるという表現もあるのである。これをどう理解するか問題だが、基本的に、前段で天孫降臨に先立って天穗比神を地上に降すのが高皇產靈神であるとされていること、後段の「カムロギ・カムロミ」神は必ずしも登場させる必要がなく、これも高皇產靈の指示と解して意味が通じることから、本来的には神賀詞では主神は高皇產靈神一神であったと考えられ、その後朝廷の祝詞の影響で「カムロギ・カムロミ」神が混入してきたものであろう。

なお、延喜式祝詞とは別に、中臣寿詞が台記の別記に引用されている。中臣寿詞自体は、少なくとも持統即位の時にも奏上⁷¹⁾されているから古いものではあるが、引用されているのは康治元（1142）年のものであり、その内容も、長年の間の錯簡等もあるらしく、趣旨の通りにくいものとなっている。ただ、その冒頭で、「高天ノ原ニ神留リマス皇祖神ロギ、神ロミノ命ヲ以テ、八百万ノ神等ヲ神集ヘタマヒテ、皇孫ノ尊ハ高天ノ原ニ事始メテ豊葦原ノ瑞穂ノ国ヲ安国ト知ラシメテ」⁷²⁾と述べるように、とりわけ皇祖神や降臨をめぐる内容は、延喜式祝詞と基本的に変わるものではないことから、現在残されている形式の成立時期も、そう違ってはいないと思われる。

このように、祝詞を通してみると、皇祖神及び天孫降臨の主神は、出雲国造神賀詞のぞいては、一貫して「カムロギ・カムロミ」神を想定しており、天照大神をそれに関わらせるような認識はない。この点ではその論理は、聖武の宣命の内容に最も近い。先に、現存する祝詞の主要なものの原型の成立時期を、聖武朝の頃と推定した根拠もそのことに依る。

以上見てきた如く、人麻呂挽歌にせよ、続紀の宣命群にせよ、祝詞にせよ、そこには天照大神を皇祖神とする

認識も、天孫降臨の主神とするような神話も、全くうかがうことが出来ないのである。少なくともこのことは、8世紀の朝廷においては、我々の知っているような神話は、自明のものでも、一般的なものでもなかったことを示している。それどころか、神話は一元的なものではなく、多様であり、柔軟に変化していた可能性が高い。それでは「カムロギ・カムロミ」神が登場する直前に成立したと考えられる⁷³⁾古事記や、日本書紀が語る神話とは、一体何なのか。なぜあのような神話の説き方をしたのか。改めて、7世紀末から8世紀初における状況の中で、記、紀の語る神話の意味について考えてみたい。

6. 古事記、日本書紀の論理と皇祖神

8世紀初頭における神話認識を体系的に伝える史料は、古事記と日本書紀しか残されていない。というより、そのようにして体系的に語ったのは、そもそもこの2書しかなかったし、その典拠となつたとされる天皇記、国記や、帝紀・旧辞などが仮に存在していたとしても、記、紀のような体系的な神話世界を持っていた可能性は少ない。こうした意味で、当時の神話認識を理解するには、不可欠な史料なのだが、同時に、これまで見てきたように、この2書が語る神話世界が、この時代の公的、一般的な神話観を示しているとは即断できない。

また、記紀神話と通称されるように、記と紀は、それぞれ表現形態は違っているものの、基本的には前代以来の神話を引き継いだ、類似の神話世界を語っているものと考えられ、それ故その異同や相違を、両者比較しながら研究が行われてきた。しかし、近年そのような記紀神話研究のあり方に対する批判が相次いでいる⁷⁴⁾。この点については既に触れている(斎藤 2004)ので、詳述しないが、神話世界のみならず、この両書は、異なる世界観、政治認識の上に立って記述された、全く別個の史料と考えるべきものなのである。それでは、具体的に、それぞれ何をどのように語っているのか、まず古事記の語る世界から見ていきたい。

古事記の神話世界の根幹にあるのは、「高天原」という概念である。全てはそれを始点とし、それによって生成する。それは、記冒頭の部分を読めばわかるように、「天地初発之時」において、既に存在している。そして、そこに天御中主、高御産巣日、神御産巣日の造化3神以下の天神(別天神)が出現する。

ところで、この「高天原」という語自体、古くからあったものではないようである。或いは、古事記によって創られた概念であるかも知れない。古事記出現の当時、「高」や「天原(あまのはら)」という語は、万葉集などにも登場するように、かなり一般的に知られた語であったはずである。にもかかわらず、古事記は「高天原(たかあまのはら)」について、わざわざ「高の下の天を訓みて、ア

マと云ふ」と、その訓み方を指示する必要があった。このことは、当時の人々にとって「高天原」の訓みが、自明のものではなかったことを示している。

さて、イザナギ・イザナミ2神(以下ギ・ミ2神と省略)は、天神の指示(コトヨサシ)により、地上に国土大八嶋及び神々を生みなす。これらの神々はギ・ミ2神の血を受けた、地上の神である。一方、黄泉訪問の後、禊ぎによって「天照大御神」以下の3貴神が生じる。この3神は、ギ・ミ2神の血によって生まれた神ではない。イザナギ自身の身体(両目及び鼻)から、いわば分身として生じる。古事記はそのように説く。それゆえ、他の神々は地上界に留まるのに対し、この3神のみは高天原に昇り得る。そして、イザナギは天照大御神に「汝命は高天原を知らせ」と「コトヨ」さして、高天原に送るのである。ギ・ミ2神は天神の「コトヨサシ」によって国土、諸神を生みなし、その分身として生じた「天照大御神」は、そのイザナギの「コトヨサシ」において高天原の主神たり得るのである。そこに、血は介在していないことに注意したい。その後、スサノヲとのウケヒによって(天照大神の身につけた玉から)オシホミミが出現する。かくして天照大御神は、「豊葦原水穂国は、我が御子オシホミミ命の知らす国ぞ」とコトヨさして地上に降ろそうとする。結局、その直前にオシホミミに子(天孫)ニニギ(母は高御産巣日の娘)が生まれたことによって、この幼児ニニギが天降ることとなる(天孫降臨)。このようにして、記は明らかに天照大御神を皇祖神に据えている。しかし、それは血による系譜によってではない。また、記は、天照大御神に、オシホミミのことを「我が御子」と呼ばせることによってその関係を示すだけで、天照大御神自身に対して直接に「皇親」もしくは「皇祖」といった明示的な表現をとることもしていない。

別天神出現以来、ここまで血による系譜は、唯一オシホミミ→ニニギの関係のみである。そして、この血による系譜によって生まれたニニギは、地上に降り立った後、再び高天原に戻ることはない。ギ・ミ2神によって生まれた神々が、地上に留まるように。高天原世界は、血による系譜をうけつけない。そこで関係は、コトヨサシによっているのである。

もうひとつ、記は、天照大神を皇祖神には据えたが、その地位は、充分確固としたものとはなっていない。このことは、高天原神話の中心となる天孫降臨の場面に明らかである。初め天照大神は、単独でオシホミミを天降そうとする。しかし、それは成功しない。そこで「ここに高御産巣日神、天照大御神のみこともちて」、即ちタカミムスヒが天照大御神の指示によって、八百万の神々を集めて対応を協議する。その後も、いわゆる「国譲り」はこの2神によって進められる。そして「国譲り」が終わり、実際に天孫が降臨する際には、「ここに、天照大御

神、高木の神のみこともちて」、即ち天照大神が高木の神（タカミムスヒ）の指示によって、降臨を宣るのである。指示の主体が、初めと逆転てしまっている。これは、単純な誤錯による記事とは考えられない。記は皇祖神としての天照大神を登場させ得たが、とりわけ天孫降臨の部分でその記述がぶれるのは、後述するように、記がつくられた時点においては、皇祖神天照大神という概念は、あまりにも現実の認識からはかけ離れていたからであろう。天照大神は、天界の主神ではあっても、決して皇祖神ではなかったし、また天孫降臨の指令神とも考えられていなかったからである。

しかし、後述するように、基本的にこの古事記の神話は、ある時期正統的なものとして認められていたと考える。それは、具体的には持統から文武朝にかけての、7世紀末から8世紀初頭の時期であった。そのことは天照大神を祭る伊勢神宮の地位が、この時期急激に高まることともかかわる。こうした状況の中で、天照大神の登場を、持統の存在になぞらえて解釈しようとする説は以前にもあったし、最近では水林氏も同様の見解を示している（水林 2004）。確かに、天照大神がニニギに水穂の国をコトヨサせたように、持統もまたその孫輕（文武）に天下をコトヨサせた。何よりも、持統はその和風諡号に「高天原」の名を持つ唯一の天皇⁷⁵⁾なのである。その意味で非常に魅力的な説なのだが、しかし天照大神のモデルが、持統であったことを示す明確な根拠は存在しない。いわば、状況証拠による論であり、その点では推測の域を出ることが出来ない。

次に、書紀の描く神話世界の構造についてだが、このことを検討する上では、注意を要する点がある。それは、本文と、「一書に曰く」等として引用される異伝、別伝の関係で、両者は明確に区別して考える必要がある。それがどのような経緯、理由で採用され、掲載されたかはともかく、異伝はあくまで異伝であって、本文としては採られなかつたものである。本文と異伝を混同して、同様の内容をあらわしていると考えると、紀編者が述べようとした構造とは全く異なつた神話世界を描く⁷⁶⁾ことになる。紀の思想は、あくまで紀本文から読み取られなければならない。その意味で、以下の分析もまた、原則として本文のみによる。

さて、紀はどのように世界の始まりを説いたか。知られるように、紀は陰陽論による天地の分離から説き起こす。これを単純に、中国思想の影響によって解釈することは出来ない。仮にそうであっても、なぜそのような説き方を選んだかが問われなければならない。古事記がそうしたように、陰陽論以外でも、世界のはじまりは説くことが出来たはずである。ただ、こうした紀の天地の成り立ちの説き方は、或いは高天原を取り上げないこととかかわるかも知れない。紀は「高天原」の存在を無視す

る。その語を知らなかつたわけではないことは、神代卷のみならず、その全30卷において、ただ1回だけだが、この語を使っている⁷⁷⁾ことからもわかる。しかもそれは、スサノヲの発言中の用例で、紀は（記とは異なり）スサノヲを悪神として、徹底的に否定されるべき存在として描いている。あえてそのような場面で、この「高天原」の語を用いているところに紀の意図がうかがえよう。

さて、その天地の中に（高天原にではない）神が出現する。天地の中に出るが故に、それは男女神となるとするのである。そして、唐突にギ・ミ2神は地上に降る。記と異なり、ギ・ミ2神の行動は、諸天神の「コトヨサシ」によるものではない。その行動はこの2神の独自の判断である⁷⁸⁾。そして、大八洲とともに、3貴神を産むのである。こうして、血によって生まれた日神と月神は天に送られるが、その際も、ギ・ミ2神は日神に対し「『授くるに天上の事を以てすべし』とのたまふ」ただけで、「知らせ」とコトヨサシではない。

なお、この日神の名を、紀は最初「大日靈貴（おおひるめのむち）」と記す。「天照大神」の名は、その部分の脚注に「一書に云はく、天照大神と云ふ」と見えるだけである。しかし、これ以降紀は何の説明もなく、この「天照大神」という神名を正式なものとして使い始める。人麻呂挽歌の部分で述べたように、「天照らす」という語の成立がかなり新しいと考えられる事もあわせるならば、この日神の名は、本来「日女（ひるめ）」もしくは「大日女（おほひるめ）」であった可能性が高い。さらに、紀はこの神に「貴（むち）」という美称をつけているのだが、紀に登場する女神の中でこの称号で呼ばれるのは、他には宗像の沖ノ島に祭られる、いわゆる宗像3神しかいない。この宗像3神は、記、紀とも、スサノヲとのウケヒによって、天照大神がスサノヲの物実（剣）から吹き出したとする。天照大神との関わりは深いといわなければならない⁷⁹⁾。さらに、この3女神を祭る沖ノ島は、伊勢神宮などより確実に古くから、国家的規模の祭祀が行われていた事が、考古学的に証明されている⁸⁰⁾場である。こうした事を考え合わせるならば、「日る女」神の源流がどのようなものであったか、ある程度の想像は可能なのではなかろうか。

さて、その天照大神は、天に昇って何をしたか。改めて紀神代上下の卷（もちろん本文）を読み返すなら、ほとんど何ら主神らしい事を行っていないのがわかるであろう。天照大神が唯一主体的に行動するのは、スサノヲとのウケヒの場面のみである。このことは、紀におけるこの神の役割が、極言すれば、オシホミミの出現を説明するためだけにあるとさえ言える。この後の岩屋戸隠りの段でも、天照大神は新嘗の祭りを行ったり、神衣を織るといった、巫女的な役割を演じているに過ぎず、岩屋戸に隠るだけで、スサノヲの追放にすら関わらない。紀

神代上下巻における天照大神の行動は、意外にもこれで全てなのである。

神代下の巻は、天孫降臨を語る。その意味では国家神話として、最も根幹にかかわる部分なのだが、通例の理解と異なり、天照大神は（本文では）全く登場しない。下巻冒頭に「天照大神の子、正哉吾勝勝速日天忍穂耳尊、高皇產靈尊の女榜幡千千姫を娶ぎたまひて」とその名が見えるが、これはオシホミミの系譜を語るために、天照大神自身が登場するわけではない。その一方で、上の巻にはその名さえ見えない高皇產靈神が、皇祖神、主神として突如出現する。この出現について、紀は何の説明も加えていない。そして、神代下では、高皇產靈は一貫して主神、皇祖神として皇孫の降臨を司るのである。ただ、それについて紀は、「皇祖（すめみおや）高皇產靈尊遂に皇孫（すめみま）ニニギ尊を立てて葦原中国の主とせむと欲す」とするように、それはコトヨサシによるものではなく、祖父→孫という、血の系譜に基づいて説くのである。それについて、天照大神は一切関わっていない。

天照大神が再び登場するのは、神武東征において、高皇產靈と共に神武を助ける場面なのである。その理由を、紀は巻3冒頭の神武の発言「昔我が天神、高皇產靈尊、大日靈尊、此の豊葦原瑞穂國を挙げて、我が天祖ヒコホノニニギ尊に授けたまへり」によって説明するのだが、神代下の内容からはいかにも唐突な発言である。古事記の場合、天照大御神を皇祖神に据えるという点で構成上無理をしている部分はあるが、少なくともそのストーリーは首尾一貫させている。紀の場合、天照大神の出現を語る神代上と、高皇產靈による天孫降臨が主体の神代下、そして神武東征神話の相互の脈絡がなく、一見すれば3巻それぞれ別個に記述されたような印象さえ与える。ストーリー構成そのものに無理が生じているといつてよい。その理由は、天照大神の取扱いに起因していると考えられる。何よりも特徴的なのは、天照大神の位置付けであろう。日神にして女神という性格は、陰陽論による世界の成立を基本に据える紀の構造にとって、明らかに論理矛盾なのである（陰陽論では日=陽=男性でなければならない）。これらのこととは、日神天照大神の出現は、紀の基本的な神話構造という内因的な必要性とは別個な、その神話構造の基本が既に成了った後に、外因的に要請されて付け加えられた可能性を強く示唆する。

以上、主に天照大神に関わる部分を中心に、記と紀の神話の構造を見てきたが、これまで述べてきたことだけでも、その世界観や認識が根本的に異なることが明らかであろう。記の場合、全ての根源に「高天原」が存在し、その後の世界は高天原（諸天神）の意志として、予定的に展開していく。神野志氏の指摘するように（神野志1999）、全ては「高天原」と、その主神天照大御神（その扱いについて高御產巢日との間にプレはあるが）に帰着

するところで、その正統性が保障されている。そして、そこでは基本的に、血の系譜ではなく、「コトヨサシ」によって物事は進められている。

これに対し、紀では、世界は天地が別れて以後、別個に存在する。天神もまた並列的、相対的な存在であり、それぞれの行動は、（ギ・ミ2神の国生みがそうであるように）その意志によってなされる。主神が誰であるのかすら明示されていない。既に見たように、天照大神は主神らしい行為を一切していないし、高皇產靈も、降臨の司令神ではあっても、天における位置も役割も、全く触れられていないのである。神々の行動は、「コトヨサシ」ではなく、血の系譜によって規定される。それゆえ、記では天照大御神は、始めオシホミミを降ろそうとするのだが、紀では、オシホミミが存在するにもかかわらず、高皇產靈は始めからニニギを降臨させる。高皇產靈とオシホミミでは血の系譜が成立しないからである。

さらに、天孫降臨自体、記では高天原（諸天神）の意志に基づく一回性のものであるのに対し、紀の場合、こうした天神の性格、及びそれが並列的であることから、神武東征にも見られるように、必ずしも一回性のものではない。複数の天孫降臨が存在し得るのである。その意味では、紀の場合、天孫として降臨しても、それだけでは神武の即位は保証されない。神武はその地位を（高皇產靈、天照大神の神助を得てではあるが）自ら勝ち取る必要があった。

「高天原」や「コトヨサシ」と共に、紀が認めない概念は他にもある。「日」がそれである。紀では、基本的に「日神」以外に「日」は登場しない。記における「高御產巢日」、「日子」、「日女」等は、紀では「高皇產靈」、「彦」、「姫」等と表記される。同様にして、「日並知」の名も、紀は全て「草壁」（「日下部」と表記することも可能であるにもかかわらず）で統一している。この「日」の否定は、単に用字上の問題にとどまらない。「日繼」の概念の否定につながるからである。

一般的には、記も、紀も、天武10（681）年の史書編纂命令⁸¹⁾をそのスタートとする、と考えられている。記序文は、その目的を「邦家の經緯、王化の鴻基」を明らかにすることにあると、天武自身の詔を引いて述べている。そうであるなら、こうした両書の基本的な認識の相違は、一体どこから生じたのか。これを理解するためには、この両書が、天武の命令から完成までに30年以上要した⁸²⁾というその時間的長さ（とその間の現実的変化）を考慮に入れなければならない。編纂記述に時間を要した、というような単純な理由ではないはずである。

「天皇、新たに天下を平らげて、初めて即位す。」と述べた天武である。その彼が求めた「邦家の經緯、王化の鴻基」とは、いかなるものであったか。彼こそは、地上に降りた「日の御子」=神そのものなのであり、その地位

は、天を治める「日の女」と並ぶとされたのである。天皇（大王）位そのものは、神代から連綿と続いてきたものであるにせよ、天武そのものが地上に降りた神祖なのである。その彼が、皇祖神を必要としたろうか。神=天武を中心とする世界秩序と、その「日」をいかに正当に継いでいくべきか、基本的にはそれを明らかにすることこそ、天武の求めた「邦家の經緯、王化の鴻基」ではなかったか。そして、少なくとも持統朝前半までは、その方向で作業が進められていたと考える。しかし、文武即位をめぐって、持統は天武の絶対的権威によるることは出来なくなっていた。文武即位と、そのための持統自身の地位の正当化のためには、それにかわる絶対的な権威が必要とされた。具体的には、それが「高天原」と、それにもとづく天神の「コトヨサシ」という論理であったろう。今一度、即位宣命を振り返ってみよう。「高天原ニ事始メテ……天ニ坐ス神ノヨサシ奉リシマニマニ、コノ天ツ日嗣高御座ノ業ト」（下線は筆者）と述べたのは、文武即位宣命である。これを見れば、明らかに古事記神話は、この時期に限れば、公式の王権神話たり得たといってよい。少なくとも、天武の求めた「邦家の經緯、王化の鴻基」と、持統・文武朝におけるそれは異なるのであり、古事記は後者の論理に基づいて記述されている。

一方、書紀はその立場に立っていない。ある意味で紀の記述は、天武の要求に出来る限り忠実であろうとしている。何よりも、全編を通しての天武朝の正当化、絶対化の意図がそうであり（そのために、孝徳朝以降天智朝までの史実は、大幅に改ざんされている）、その基本に据えている「血の系譜」の概念も、基本的には（現実政治の上では）天武につながるそれを含意しているであろう。その構造と論理は、そのままでは当時の政治状況の中で、直ちに受け入れられるような内容ではなかったはずである。史実通りとすれば、書紀の完成が、古事記成立よりさらに8年も遅れるのは、そうした事情が存在していたからと思われる。

しかし、一時的には公的な王権神話たり得た古事記神話も、現実政治の展開の中で、その位置を保ち続けることは出来なかった。聖武即位をめぐる状況は、新たな王権神話の論理を求めるを得なかったからである。そのようにして登場するのが「不改常典」であり、「皇神カムロギ・カムロミ」の概念であったろう。確かに、聖武即位のためには「血の系譜」の論理が必要であった。しかし、それは紀の述べる「血の系譜」とは異なるものでなければならなかったのである。

一般に記紀の神話は、祭儀のための神話と考えられている。しかし、祝詞の分析からも明らかのように、この時代の神話は、直接には個々の祭祀と対応関係にあるわけではない（神野志 1999）。そもそも当時においては、神話は我々が考える以上に、皇権理念という現実的な問

題と直結していた。神話とは、皇権の正統性を、神を通して語る、その意味ではまさしく極めて政治的な意味を持つものであった。しかも、この100年間の皇権理念は、決して固定的なものではなく、変動し続け、常に緊張と葛藤の中にあった。一つの神話がある時期の皇権理念を正当化し得たとしても、次の世代においてもそうである保障はなかった。我々は、記、紀をはじめとする古代の神話を、既に完成されたもの、固定したものとして理解しようとする。しかし、実態はそのようなものではなかった。7世紀末から8世紀にかけて、神話は常に変化し、脱皮し続けるのである。

しかしながら、神野志氏も指摘する如く（神野志 前掲書）、このような皇権神話の多様性は、皇権理念の分裂につながりかねない。一体何が正統な皇権理念なのか、を求める動きは当然に生じてくる。しかし、それを確定するには、皇権理念が固定化していく9世紀を待たねばならなかった。その時点では、古事記も日本書紀も、既に本来の機能を果たし終え、政治的現実性から遊離したものとなっていたのである。

この節の終わりに、こうした皇権神話の一元化への動きを、「古語拾遺」の記述によってみておくこととしたい。「古語拾遺」は、祭祀氏族であった忌部氏（忌部広成）が、一族の職掌の根源を説き、その地位の回復を主張するために作成したもの⁸³⁾と考えられている。そして、そのための論拠を記、紀に求めるのであるが、そこで説かれる神話は、記、紀に拠りながら、明らかにそれとは別のものになっている。具体的には、例えばニニギを、「天照大神、高皇産靈命二柱の神の孫なり。故皇孫と云ふ。」としたり、天孫降臨にあたって、「天祖天照大神・高皇産靈命あい語りて曰く、それ、葦原の瑞穂の國は云々」と、いわゆる天壤無窮の神勅を宣らせ、さらに「いわゆる神璽の剣・鏡是なり」と神器に言及しているなどがそれで、記、紀本文、及び各異伝を巧みに組み合わせながら、そのいずれでもないものを、あたかもそれが古来から正統に引き継がれた神話であるかの如く語るのである。天照大神を「皇祖」と明記（古事記はそのように記さない）するのも、この「古語拾遺」が最初である。この後繰り返される書紀の講読等もそうだが、そのようにして紀本文と異伝、そして記は、次第に一元的な神話として再構成され、祭祀の神話へと変貌していく。今日我々が一般的な意味において知っている記紀神話とは、そのようにして、この時代に再構成されたものであり、皇祖天照大神という概念もまた、その中で生まれてくる。そうであるならば、改めて8世紀において、天照大神とは何であったのかを、最後に取り上げたい。

7. 8世紀における天照大神の位置と意味

以上見てきた如く、8世紀において、天照大神が皇祖

神として考えられていなかったことは明らかである。それでは、皇祖神とはいがなる神だったのか。皇親と明示される「カムロギ・カムロミ」が登場する以前においては、概念上の祖神は一般に「天神」と表現されるのが普通である。しかし、それは血統上の祖、或いは大王家の「氏神」というようなものではない。大王個人の血縁的な繋がりというより、神代以来連綿と続く王統の系譜の、始源の存在としての祖神、そうした意味での王権の根源、という意味において考えられていたと思われる。そして、そのような意味においての祖神として、以前から知られていたのは、紀が皇祖神とした高皇產靈だったのではないかろうか。溝口氏は、「タカミ」という美称について、これ以外には「タカミクラ」という用例しかないことを指摘して、「この至尊を意味する形容語は、天皇に関わる事柄のみに用いられる語である」(溝口2000 P177)と述べている。また、記が「高御產巢日」と表記するのに対し、紀が一貫して「高皇產靈」と「皇」の字を宛てていることも、この神が皇権と強く結びついていることを示している。紀がこの神を、全く何の説明もなく、突然「皇祖高皇產靈」と記し出すのも、それが当時は、必ずしも唐突な表現とは感じられなかつたからであろう。少なくとも、天照大神については、記も、紀も、出現の来歴を説明する必要があったにもかかわらずである。さらに、天照大神が宮廷を離れた伊勢に祭られるのに対し、高皇產靈は、延喜式にあるように、最も重要な神の1柱として、大御巫により、神祇官西院において、日常的に奉祀されていた(宮中8神)。この8神は、ムスヒ系の5神の他、大宮賣、御食津神、事代主神であるため、一般には天皇の靈及び身体の護持のためと考えられているが、単なる護持神というより、(とりわけ高皇產靈は)皇権乃至皇統そのものの神として祭られていたと考える方がよいと思われる。岡田氏も指摘される如く(岡田 1992)、この8神は、延喜式では、四時祭の9月条で、神嘗祭とともに祭祀が行われる⁸⁴⁾ことになっていた。その意味で、伊勢神宮と同等に扱われていたことになる。ただ、この「御巫奉斎神祭」は、神祇令には見えず、果たして8世紀に遡り得るか疑問であるが。いずれにしても、8世紀段階においても、高皇產靈神が皇権にとって重要な神だったことは間違いない。

なお、岡田氏は伊勢神宮の成立にかかわって、その本来の祭神にこの高皇產靈を想定し、後に高皇產靈に奉斎する巫女が次第に神格化してその地位を交替し、それが天照大神の原型となったとしている(岡田 1970d)が、これは成り立ち難いように思われる。そもそも、高皇產靈神が、古く伊勢の神であった証拠がないこと、また、神を奉斎する巫女が次第に神格化し、祭神に加わるという例はある(例えば住吉3神に対する姫神の存在⁸⁵⁾等)ものの、本来の神が痕跡すらとどめないほどに入れ替わる

ことは、通常考え難い。いずれにせよ、8世紀初頭まで、祖神としての地位を占めていたのは、高皇產靈神であると考えるのが自然だと思われる。なお、異なる論点からではあるが、溝口氏もまた、この立場に立っている(溝口 前掲書)。

しかし、それでは伊勢神宮とはいがなる存在なのか。そもそも、8世紀において、当時の朝廷は伊勢神宮をどのように位置付けていたのだろうか。あれほど鄭重に祭られ、重視されているにもかかわらず、伊勢神宮の性格に触れた記述は、ほとんど何もないである。ともかくそれらしいものとしては、統紀天応元(781)年、伊勢神宮の上空に美雲が出現したとして改元する詔の中に「彼神宮者、国家所鎮。自天応之。吉無不利。」(かの神宮は、国家の鎮めとあるところ。天よりこれに応へ、吉にして利あらずといふことなし)と見える⁸⁶⁾他は、類聚三代格に載る延暦20(801)年の太政官符⁸⁷⁾に「凡此大神者、天下貴社」(およそこの大神は、天下のかしこきところ)とある2例程度なのである。この記述のみからは、伊勢神宮は国家鎮護のための重要な神社であることは知られても、皇祖神であるとも、最高神であるとも判断がつかない。

平安時代に入ると、伊勢神宮側でつくられた記録類が登場する。中でも「皇太神宮儀式帳」は、延暦中に成立した⁸⁸⁾とされ、この時期の伊勢神宮の具体的な様子を知る上で重要な史料だが、こうした伊勢神宮側の手になる史料でも、斎王について、紀にはない伝承を詳しく述べる程度で、天照大神を記や紀の神話に関わらせたり、付会させたりする記述がほとんど見られない。当時伊勢神宮側が、記、紀の存在を知らなかつたとは考えられないし、事実、火事で所蔵していた「日本紀2部」が焼けたとの記事⁸⁹⁾もあるくらいだから、充分承知していたはずである。これらの神話を取り上げることは、伊勢神宮にとってその重要性を高めこそすれ、不利になる点など何もない。にもかかわらず、ヤマトタケルの伝承にすらほとんどの言及しないのである。ほぼ同じ時期に、「古語拾遺」において忌部広成が、記、紀の神話をアレンジした独自の(忌部氏流の)祭祀神話を作り上げ、自氏の立場の強化を図ろうとしたのとは随分様子が異なる。これをどう見るか各論があろうが、少なくとも、当時の伊勢神宮は、あえて記や紀の神話に付会させるような方法で自己の地位の強化を図る必要もないほどにその立場は明確であると、自信を持っていたからではなかろうか。

このように、皇祖神であろうとなからうと、8世紀において伊勢神宮は最も重要な国家祭神であったことは確かである。しかし、国家祭神そのものは、伊勢に限られたものではない。古くは大三輪、石上などがそうであつたと考えられるし、他にも住吉、大倭、紀伊、宗像の神などは、明らかに国家祭神であった。また、欽明紀16年

の条に、百濟が新羅に破れ、聖明王が戦死したことについて、蘇我稻目の言として、かつて倭が百濟を助けた時、百濟が倭の「建邦之神」を祭り安泰を得たのに、それをないがしろにしたからこのようないきな危機を迎えたのだから、改めて「神宮」を修理して「連邦之神」を祀れと述べたという記事⁹⁰⁾が見える。稻目はこの神について「天地割け判れし代、草木言語せし時に、自天降來りまして、國家を造り立てし神なり」と説明している。これが、その当時のものであるかどうか別として、ある時期そのような認識があったことの反映であろうし、これもまた倭の国家神、祖神であることは間違いない。これらのうち、7世紀後半には伊勢、住吉、大倭、紀伊の神々が特に重視されていたと思われる⁹¹⁾。いずれにせよ、本来伊勢は、そうした国家神のうちの一つであった。7世紀末以降、特に伊勢の地位が上がり、最高位におかれるのだが、はじめからそうであったすることは出来ない。

このことにかかわって、伊勢神宮の重要な特徴として、斎王奉仕があるが、基本的にこの斎王奉仕は、国家神に対する王権の敬意、尊重の意のあらわれではあるにせよ、実のところ伊勢のみのものでもないし、斎王奉仕自体が皇祖神に結びつくものでもない。具体的には、紀の伊勢神宮鎮座の発端となる崇神6年条で、それまで宮中に祀っていた天照大神と大倭国魂神2柱を、その勢いを畏れて、宮の外に出すこととし、天照大神には豊鉄入姫を、大倭国魂神には渟名城入姫をつけて、祭らせた⁹²⁾とあるように、皇女が奉仕するのは伊勢に限られるわけではない。同様に、大三輪神とヤマトトヒモモソ姫の伝承も、一種の斎王奉仕伝承とすることが出来るであろう。さらに伊勢斎王に関しては、紀の記す繼体朝のササゲ皇女以降の斎王の存在は事実としても、それだけでは伊勢にいたことの証明にはならず、当初斎王は宮中もしくは倭において神に奉仕していたのであり、実際に伊勢に赴くのは、天武朝の大来皇女が最初であろうとする説（筑紫2002、林1991、他）もある。なお、これについては、伊勢斎宮遺跡の最古の遺構が7世紀後半のものであり、その後8世紀後半に大幅に拡張され、9世紀までその状態が維持されているとの榎村氏の指摘（榎村2004）もある。さらに、平安遷都以降は、新たに賀茂斎院の制度も出現する。このように、皇女が神に奉仕するという斎王制度そのものは、伊勢に限定されるものでもないし、皇祖神とも関係ない。

さらにもう一つ、伊勢神宮については、その神体である神鏡と、天皇即位の象徴である神璽（いわゆる、鏡、剣、玉の三種の神器）との関係がある。いうまでもなく、伊勢に祭られる御神体は、天照大神の形代である神鏡で、この鏡は岩屋戸隠れの際に天照大神を引き出すにあたって造られたとされている。これが、天孫降臨に際し、剣、玉とともにニニギに授けられたことになっているのだ

が、この話は記しか載せておらず、紀本文は鏡を含め、神器については一切触れていない。そもそもが、皇権を象徴する三種の神器が天孫降臨に由来するという、今日一般的に知られる通説は、それ自体後世に成立したいわば全くの誤解であり、記自体天照大御神の言として「この鏡は専ら我が御魂として、吾が前を拝くが如くいつき奉れ」と、鏡について触れているだけで、剣、玉については何も述べていないし、それが神璽であるともしていない。さらに、同じく神鏡を神体としている紀伊の日前・国懸神社の鏡も、伊勢と同じく岩屋戸隠れの際に造られたという伝承を有するのである。これをどう見るか。

確かに、即位にあたって群臣が大王に、王権を象徴する宝器（レガリア）を捧呈することは以前からあったらしい⁹³⁾。しかし、神璽奉上が、明確に確認できるのは持統即位⁹⁴⁾からであり、その際の神璽（忌部氏が奉上）は、剣と鏡の2種のみで、玉は出ない。また、その鏡自体、伊勢の神鏡とは関わらない。その後も、8世紀における神璽は、剣と鏡の2種であることにかわりはない。この剣・鏡を天孫降臨に結びつけ、天照大神が授けたというのは、「古語拾遺」が「所謂神璽の剣・鏡是なり」とするのが最初である。しかも、この場合も神璽としては剣・鏡の2種（忌部氏が奉上するのはこの2種のみ）をあげて、玉については「矛・玉は自らに従ふ」としているにすぎない。神璽が鏡・剣・玉の3種（三種の神器）と考えられるようになるのは、平安朝以降のことである。少なくとも、8世紀における伊勢の神鏡は神器でもなく、皇権を保障するものでもない。あくまでも天照大神の（地上における）形代として存在するものであって、神璽とは関わらない。

さて、天照大神はともかく、国家祭神としての伊勢神宮が成立するのは、いつ頃のことであろうか。ここでそれについて詳しく検討する余裕はないが、本論とも関わるので、概略について見ておきたい。古代においては、かなり以前から王権と関わって日神信仰が存在していたのは確かなようである。例えば、紀敏達天皇6年条には「詔して、日祀部（ひのまつりべ）、私部（きさいちべ）を置く。」という記事⁹⁵⁾が見える。このうち、私部は皇后（当時まだその語はないが）に關係する部であり、それより上に置かれる日祀部は、その文字通り、日神祭祀にかかわるものであろう。これを確実に敏達朝（6世紀後半）のものとすることは出来ないが、そのころまでは遡ると考えられていたことを示していよう。ただ、この日神がどのようなものであったかは確定し難い。前述したように、様々な日神信仰が存在していたと思われるからである。延喜式にも、天照大神以外の日神を祭る神社の名が見えるし、顯宗3年紀には、月神、日神がそれぞれ阿閉臣事代に「我が祖、高皇產靈」に神田を奉れと託宣したという記事⁹⁶⁾を載せている。この日神についても、

「對馬下県直が祀に侍ふ」とあるように、天照大神のことではない。さらに、隋書が遣隋使の言として伝える「倭王は天を以て兄とし、日を以て弟と為す。天未だ明けざる時、出でて政を聴き蹴趺して坐し、日出でれば便ち理務を停め、云う。我が弟に委ねんと。」という有名な記事⁹⁷⁾も、それが事実なら、記、紀とは異なる日神に対する認識を示していることになる。これらのことから、日神信仰が存在していたことは明らかであるにせよ、それをそのまま伊勢に結びつけることは出来ない。このことと関連させていえば、宣命などで、天皇の地位を「日繼」と表現するが、この「日」についても、一般には日神に関わってとらえられている。しかし、果たして本当にそうかどうか、「日の御子」の「日」であるとも考えられるのである。

ただ、伊勢神宮の日神信仰を壬申の乱に結びつけ、それ以降に成立するとの説は、成り立ち難いと考える。それ以前から伊勢では日神信仰が存在していたし、その主神が、岡田氏の述べる如く、高皇產靈から「日る女」に変更されたというようなこともなかったであろう。紀は、伊勢神宮の創祀について、当初宮中に祀っていたものをその後倭（笠縫邑）に移し、さらに（倭姫が）伊勢に動座したとするが、国家神がこのような形で動座する⁹⁸⁾ということは考え難い。これは神宮そのものの移動ではなく、斎王伝承との混同によるのではないか。斎王が当初宮中、次に倭国内、最後に伊勢（伊勢斎宮）で奉仕したという伝承、もしくは、後に斎王が倭国内での潔斎の後伊勢に赴いたという事実、に引かれた記事である可能性が強い。伊勢の日神信仰は古くからのものであり、どこからか移された、というようなものではないであろう。また、この日神が女神とされることも、（その成立時期はともかく）当初からと思われる。

しかし、それが国家神として重視されるようになったのがいつ頃かというは難問である。あえて言えば、壬申の乱冒頭で、大海人皇子が遙拝していることを事実と見れば（そして、以後の展開を考えれば、それを否定する理由も根拠もないが）、その名が「天照大神」かどうかは別としても、ともかく既に伊勢に日神が祭られていたことは否定できないと思われる。その一方で、紀は用明朝のスカデ姫の斎王派遣以降、この大海人の遙拝まで、伊勢神宮について全く触れていない。6世紀代についてはともかく、特に中大兄の蘇我氏打倒のクーデター以降の7世紀後半は、国内も、対外的にも、激動の時代であった。とりわけ663年の白村江の敗戦以降は、いつ唐、新羅が攻進してくるかもわからないという、まさに危急存亡の時期である。事実、669年には、新羅が唐の倭進攻準備の情報をもたらし、さらに唐使郭務悰が2000人の大使節団を率いて来日する⁹⁹⁾。これを友好関係を求めたとは、當時誰も考えなかつたであろう。もし、当時から伊勢神宮

が王權神、国家守護神であるならば、このような情勢の中で全く登場しないことは、いかにも不自然だろう。

大海人が伊勢を遙拝したことは事実であり、また当時伊勢において日女神が祭られていたことも確実と思われる。しかし、上記の状況からして、それはまだ国家祭神の地位を得ていなかつたと思われる。では、なぜ大海人は伊勢を遙拝したのか。ひるがえって当時の状況を考えるなら、吉野から伊勢に脱出した大海人にとって、他の国家神を選択する余地など、そもそもなかつたのではないか。この時期の国家神として重要なものは全て、倭、難波（住吉）、紀伊（日前・国懸）等、大海人の手の届かないものであった。数ある国家祭神の中から特に伊勢が選ばれたのではなく、当時の緊迫した状況にあって、大海人が手近に祈念しうる神は、地元伊勢にしか存在しなかつたと考えるべきであろう。

なお筑紫氏は、この大海人の遙拝について、自然神である日神に雷雨の止むことを祈念したに過ぎず、伊勢とは関係ない（筑紫 前掲書）としているが、これは明らかに紀の誤読によるもので、採ることは出来ない。また、この事件を契機として、天武・持統朝に伊勢神宮の地位は急上昇する。直木氏の研究以来、これを壬申の乱勝利に伴う報賽と見る考えが多い。しかし、それも単純に過ぎる見方であろう。天武の伊勢重視は、単に壬申の乱での神助の故のみではなかつたはずである。今一度、当時の東アジア情勢を振り返ってみよう。前述したような国際的な緊張関係の中で、壬申の乱という、古代史上最大の内乱を乗り切ることは、この上もなく危険な賭であった。それが何の対外的な干渉を引き起こすこともなく、天武の勝利に歸し得たのは、僥倖のようなものであった。たまたまその時期（671～676年）、新羅と唐は、朝鮮半島の支配権をめぐっての戦闘に突入しており、倭の内乱に介入し得る余裕がなかつたにすぎない。この戦いは、結局676年、唐の朝鮮半島撤退によって一応決着するが、その後も、倭を含めて軍事的緊張状態は継続する。天武が「凡そ政治の要は軍事なり」¹⁰⁰⁾と述べたのは、まさにそのような状況下においてであり、そうした中で新王朝を開いた天武は、おのれの王朝を保持するために全力を尽くさなければならなかつた。そして、それを護る神もまた、必要としたのである。それが、壬申の乱に勝利をもたらした伊勢神宮であったのは、いわば当然のことだろう。天武及び持統朝において伊勢神宮の地位が急激に高まる理由は、そのように見なければならないと思う。伊勢神宮が、国家守護の最高神の地位を獲得するのは、この時期以外にはない。

それでは、国家守護神としての伊勢神宮とは、具体的にはどのようなものか。このことに関して、岡田氏は伊勢神宮が他の神社と異なる特徴を幾つか挙げている（岡田 1994）が、その中で、

- ・祭神の季節的な来臨の痕跡がないこと
- ・常設の神殿の成立が、一般の神社に比べて格段に早いこと

の 2 点も指摘している。この 2 つの特徴は互いに関係しているが、岡田氏の説く如く、古代においては神は季節や必要に応じて、人の前に出現するものであって、常に一定の場所に留まるものではなかった。例えば、稻の神は春になると山から降り、収穫とともにまた山に帰っていくのである。それゆえ、古くは神がよります大木や岩などの神籬（ひもろぎ）そのものが神域とされて、社は常設のものではなかった。ところが、伊勢神宮では、神は一年を通じて神宮に留まるとされる（それゆえ朝夕の大御饌が通年欠かさず供えられる）。また、神主及び物忌以下の専任の神職が存在して奉仕する。これらは、明らかに伊勢神宮が他の一般的な神社と異なるものと認識されていたことを示すといってよい。

これについて牟禮氏は、伊勢神宮の建築としての機能、性格を分析して、「その本質は、何よりも正殿という称に示されているように、天皇の正殿に倣う、御殿としての性格を有することから生じる。」（牟禮 1999 p21）とし、その内部の調度類についても、天皇の御座の室礼と同じ構造になっていると指摘している。要するに伊勢神宮は、神を祭る社なのではなく、天照大神が住まう御殿（みあらか）なのである。これについては、記もヤマトタケル伝で、伊勢参拝を「伊勢の大御神の宮に参りて、神の朝廷（みかど）を拝みて」と、あたかも王宮への参拝の如く表現している。また、延喜式には「凡二所太神宮内、不得帶兵仗参入」¹⁰¹⁾とあるが、これも宮中における規定と同一のものである。さらに、牟禮氏は、伊勢神宮の「心の御柱」についても、「いみ柱」と称されたのは、天皇御殿の大宮柱（斎柱）と伊勢神宮の「心の御柱」（忌柱）であり、ともに忌部氏がかかわって造り立てた特別の柱に対する名称であった」（牟禮前掲書 P25）として、両者の共通性を指摘している¹⁰²⁾。これらのこととは、基本的に伊勢神宮が、天皇の住む御殿（みあらか）と同じ扱いであることを示している。式年遷宮の制も、このことに反するものではない。

ここで思い返して頂きたいが、人麻呂はその挽歌で、地上の王天武に対し、「日女の尊」を天界の王に据えた。これに類似する表現は紀にも見られる。倭姫による伊勢遷座を語る垂仁25年紀は、その脚注の形で異伝をのせるのだが、そこでは倭大神（前に出た倭大国魂神であろう）が、大水口宿祢にかかって、「太初の時に、期（ちぎ）りて曰く、『天照大神は悉に天原を治む。皇御孫尊は專に葦原中国の八十魂神を治む。我は親ら大地官を治む。』とのたまふ。云々」¹⁰³⁾と託宣したというのである。これによれば、そもそものはじめにおいて、天照大神は天を、天皇が地上（葦原中国）を支配し、倭大神は大地官（地主

神であろうか）を治めるとの約束がなされていた。このように見れば、天照大神とは、天皇が地上の王であるのに対する、いわば「天界の王」なのであり、その宮殿こそが伊勢神宮である、ということになる。そうであるならば、牟禮氏の指摘する如く、伊勢神宮が天皇御殿（みあらか）と同等の扱いを受けるのは何の不思議もないし、そもそも神を祭る社ではないということになる。

実は、このことは、天皇が伊勢を拝さぬ理由や、私幣禁断の意味を明らかにすることにもつながると考える。天皇が地上の王である如く、天照大神が天界の王であるとするならば、両者は基本的に対等の立場に立つ。両者がいかに礼を尽くし、友好的な関係にあろうとも、一方が直接他方を拝するということはあり得ない。それは、上下の礼を取ることになるからである。このことは、国際関係における君主相互の立場を考えれば明らかであろう。唐の皇帝に使を遣わしはしても、天皇自らが拝することはあり得ない。もし、そのようなことが起こるとすれば、それは臣従の礼を取る場合に限られる。

私幣禁断についても同様である。皇位をうかがうということは、皇族についてはあてはまつても、諸臣諸氏の場合に当てはめることは出来ないであろう。そうではなく、地上の王の配下にある以上、そもそもが他の王には拝し得ないのである。臣は二君に仕えることは許されない。遣唐使同様、臣下が拝することができるの、天皇の命による場合のみである。

このようにして、天界の王としての天照大神（天照らす日女の命）と、地上の王としての天皇（高照らす日の御子）として、この両者の関係をとらえ直してみると、天照大神とはいかなる神であり、なぜ国家の最高神とされるのか、ということの意味が明らかとなるであろう。要するに、天界の王たる天照大神が存在する限りにおいて、地上の王である天皇の存在もまた保障される。地上に混乱が生じれば、それは天界に及ぶし、その逆もまた真、なのである。その意味で、両者はまさに一心にして、同体の関係といってよい。そして、天界の王の安寧を保障するものこそ、その御殿（みあらか）としての伊勢神宮ということになる。それゆえ天照大神は、王権守護神とされながら、皇位の問題に介入することはない。もし天界の王が地上に介入すれば、それは内政干渉に他ならないし、またそれにより地上が混乱すれば、天界にも波及せざるを得ない。

天照大神を、国家守護神、王権守護神と表現するのが一般的なのだが、厳密な意味ではそれは正しくないと思われる。以上述べてきたように、天照大神が天界の王として保障するのは、天界の秩序の維持を通じての、天皇を中心とする地上界の秩序なのである。その意味では、やや突飛な表現であることは充分承知の上であえて書けば、語の本来的な意味においての、「国体」維持の神であ

ると表現することが可能であろうし、より正確な意味を伝えることとなろう。いずれにせよ、8世紀において、天照大神はそのようなものとして存在したのであり、最高神ではあっても、皇祖神としてではあり得なかった。

しかし、古事記や日本書紀は、天照大神について、そのようには描かなかった。それはなぜだろうか。既に見たように、そもそも紀は、天照大神を天界の王に位置付けること自体を、基本的に拒否した。紀にとっての最高神は一貫して高皇產靈なのであり、天照大神ではない。天照大神の天界における役割は、極言すれば、オシホミミの親、というその一点に尽きる。

一方、古事記はそうではなかった。高天原という概念を生み出すとともに、天照大御神をその高天原の主に据えた。さらに言えば、記は天照大御神に皇祖神の役割をも持たせようとした。この時期、そのような認識は全く特異なものであったにもかかわらずである。そして、天界の王という概念と、皇祖神とは、この時期両立するものではなかった。

いずれにせよ、記も紀も、その神話はある状況、時期における現実に対しての、編纂者たちなりの認識の反映を示す。しかし、必ずしもそれが、そのまま当時の公的、正統的な皇権概念を反映しているとは限らない。また、何よりも両者とも書物としてある以上、必然的に、それが記述された時点で固定化されてしまう。しかし、見てきたように、当時の現実においては、神話そのものさえ、皇権の有り様や、政治状況にあわせて多様に存在し、生きて流動していたのである。

その意味では、神野志氏も説く(神野志 前掲書)如く、記、紀の神話は、祭祀とも対応していない。それぞれの神話は神話で、祭祀は祭祀で体系化し、別個に天皇を支えている。そのような多元的なあり方は、確かに皇権の正統性を損なう危険性を伴うものであったことも事実である。しかし、その解決は、8世紀の皇権をめぐる混乱が解消されるまで待たねばならなかった。記、紀の神話を一元化するとともに、それを祭祀と結びつけていく動きは、9世紀以降具体化していくのである。

7. おわりに

以上、延々とまわりくどく、かつ、わかりにくい文章を連ねてしまった。改めてその要旨をまとめれば、

1. 天照大神は、8世紀において、皇祖神として位置付けられたことは全くなかった。
2. いわゆる「皇祖神」という概念が登場するのは、8世紀においてであるが、それは皇位継承をめぐる極めて現実的、政治的な課題における理念を示すために必要なものであった。
3. 皇位継承をめぐる問題とは、具体的には、天智系と天武系をめぐる対立、葛藤であり、それは、記、紀の神

話にも反映されている。しかし、この時期において、神話とは一元的、固定的なものではなく、多様で流動的な存在であった。

4. 天照大神とそれを祭る伊勢神宮が国家祭神として、決定的に重要な意味を持つようになるのは、天武・持統朝においてであった。その背景には、壬申の乱も含め、当時の国際情勢の緊張があった。

5. 8世紀において、天照大神は、地上の王である天皇に対して、天界の王として認識されていた。伊勢神宮は、神を祭る社ではなく、天界の王の宮殿であり、天皇と天照大神は、その意味で対等の存在であった。

6. 天照大神が国家守護神であるのは、天界の王として、天の秩序を保持することを通じて、地上の秩序を保障するからであり、その意味では「国体神」という表現がより正確とさえ言える。

7. 今日一般に知られる記紀神話観や、天照大神観は、基本的には8世紀に存在したものではない。それは9世紀以降の記、紀神話の一元化や神話と祭祀との結合の過程の中で具象化されていくものである。概ね以上の通りである。

我ながら、改めて長大で、意味の通りにくい論考となってしまったと恥じざるを得ない。確かに、このようなテーマを選んだ以上、そう簡単にいくはずはないという覚悟はあったが、それにしてもここまで論をまとめるのにも、苦しみ抜いた。そもそもが、天照大神や伊勢神宮の性格を正面から取り上げた研究は、実のところ多くはない。そうしたことを承知の上で、悪戦苦闘した結果がこれであるとご理解願いたい。

それにしても、上記にまとめた天照大神像は、通説に比べて余りにも異質に過ぎると、大方がお感じになるであろう。論旨をまとめるにあたって、決してその論証が充分でないことも承知している。私自身、これが全て正しい答えであるとは考えていない。その意味で、今後も検討を続けていくつもりでいる。しかし、その基本的な方向については、そう大きく間違ってはいないのではないかという、多少の自負はある。改めてご批判を乞う次第である。

「天照大神は何物やらん。つやつや知らずて過るは、あさましくかなしきわざならずや。」と記したのは、本居宣長翁である。我ながら分不相応な、重すぎることを承知の上で、このようなテーマに手を染めたのは、実は宣長翁への多少の対抗心もあったからである。それにも、翁がそのように語って既に200年、我々は、翁の言葉からどれほど歩み出せたのであろうか。

註

- 1) 以下本論で引用、参照した史料の出典については、特に断らない限り、下記の通りである。

古事記・祝詞、日本書紀(上・下)、風土記、万葉集(一~四)、懷風藻、以上 日本古典文学大系本(岩波書店)。続日本紀(一~五)、新

日本古典文学大系本（岩波書店）。令義解、令集解（第一～第四）、類聚三代格（前・中・後編）、延喜式（前・中・後編）、以上 新訂増補國史大系（普及版）本（吉川弘文館）。

2) この神の名を、日本書紀は「天照大神」、古事記は「天照大御神」と表記する。本稿では、一応、紀に従って「天照大神」の表記をとる。このことは、別に筆者が書紀の立場に立つということを意味するわけではない。必要に応じ、「天照大御神」と表記（特に古事記の記述にかかわって）する場合もある。なお、奇妙なことだが、続日本紀には、「伊勢大神宮」は多出するが、その神名を直接表記することが一度もない。また、古代の神名、及び人名については、かなり難解な漢字表記が多く、煩雑があるので、必要に応じカタカナ書きとした。ご了解願いたい。

3) 日本書紀卷6、垂仁天皇25年3月丙申条

4) このことについては、例えば、水林 1991、溝口 2000、等を参照。

5) 延喜式卷4、伊勢大神宮（P92）。

6) 「皇太神宮儀式帳」とは、伊勢内宮より神祇官へ提出した解文で、後に格式作成の資料として使われたと考えられている。その奥付に、延暦23（804）年8月28日の日付がある。また、同時期外宮でも「止由氣宮儀式帳」が提出されている（奥付は延暦23年3月14日）。これによれば、この両書は、9世紀初頭に作成されたこととなり、当時の伊勢神宮の様子を知る上で、重要な史料である。なお、この両書の成立時期については、後世の付会を疑う説もあるが、ここでは、基本的にこの時期に作成されたものとして考える。なお、本文の引用は、「新校群書類従第1卷」（名著普及会 1978年復刻版）によった。引用部分は同書P24。

7) ヤマトタケルの伊勢参宮については、古事記景行天皇条、及び書紀景行天皇40年10月戊午条、同年是年条を参照。

8) ハヤブサワケ王の反乱と伊勢神宮との関連は、書紀のみに見え、古事記では乱については触れるが、伊勢神宮との関係には触れていない。具体的には、書紀仁徳40年2月条を参照。なお、この時ハヤブサワケがメトリ皇女と伊勢神宮に逃れようとしたという書紀の記事に関して、古来伊勢神宮など大きな神社にはアジールとしての機能があったとする説があるが、ここではそれはとらない。

9) 書紀は大津皇子謀叛にかかわって、伊勢参宮について触れてはいない。しかし、岡田氏も検討している（岡田 1992）ように、万葉集に載る大津皇子と大来皇女の相間歌からも、大津の伊勢参宮は事実であり、それが謀叛の証拠とされたことは、充分考えられる。

10) 古事記景行天皇条。

11) 奉幣使についての具体的な規定は、続紀卷10、天平2（730）年閏6月甲午条、延喜式卷2、四時祭下 神嘗祭条、同卷11、太政官伊勢使条、同卷42、左右京職条、等を参照。

12) 書紀卷28、天武元（672）年6月丙戌条。

13) 大来皇女の斎王決定は、天武2（673）年4月己巳。その後、同3（674）年10月丁丑に初瀬の斎宮より伊勢に向かうと記されている。これ以外に、天武は同4（675）年2月丁亥に十市皇女・阿閉皇女の2人を、さらに朱鳥元（686）年4月丙申に多紀皇女・山背姫王・石川夫人の3人を、伊勢神宮に派遣している。書紀を通してみても、このように多数の皇女を参宮させる例は、他には見られない。

14) それゆえ、後にも触れるように、持統は天武を悼む挽歌（万葉集卷1、第162歌）において、その強い思い出として、伊勢の国とかかわらせて歌っているのである。

15) 書紀卷30、持統6（692）年2月丁未条、同3月戊辰条に、中納言三輪朝臣高市麻呂が2度にわたりこの伊勢行幸を直諫したとの記事を載せ、その上で「天皇諫に従ひたまはず、遂に伊勢に幸す。」と記している。

16) 藤原広嗣の乱については、続紀は卷13、天平12（740）年9月丁亥条にその発生を伝える。

17) 聖武天皇の伊勢行幸出立は、天平12（740）年10月壬午。なお、この行幸をきっかけとして、この後聖武は5年間にわたり各地を転々とし、平城京へ戻らなかった（平城京遷都は天平17年5月）。

18) 河口頓宮（関宮）到着は、天平12年11月乙酉。

19) 河口頓宮到着の翌日（11月丙戌）に少納言大井王を伊勢神宮に奉幣使として発遣。なお、乱平定祈願の奉幣使は、乱勃発直後の9月乙未

にも発遣している。

- 20) 山部親王の参拝は、続紀卷35、宝亀9（778）年10月丁酉条、同じく安殿親王参拝は、同卷40、延暦10（791）年10月甲寅条。
- 21) 続紀卷40、延暦9（790）年9月甲戌条。なお、この記事では「奉伊勢大神宮相嘗奉幣」となっているが、9月という時期から見ても、令の規定する神嘗祭奉幣であろう。
- 22) 皇后乙牟漏の亡くなったことについては、続紀卷40、延暦9（790）年閏3月丙子条参照。
- 23) 「毎朝御拝」については、例えば「神道史大辞典」（園田稔他編、吉川弘文館 2004）等を参照のこと。
- 24) 「毎朝御拝」の史料上の初出は、「宇多天皇宸記」仁和4（888）年10月19日条に見えるのがそれとされている。
- 25) 紀に載る斎王は、崇神6年の豊鍬入姫、垂仁25年の倭姫命、景行25年の五百野皇女、雄略元年の稚足姫皇女（栲幡皇女）、繼体元年の荳角皇女、欽明2年の磐隅皇女、敏達7年の菟道皇女、用明即位前紀の酢香手皇女、天武2年の大来皇女の計9人。このうち斎されたとの伝承を持つのは、稚足姫皇女（栲幡皇女）、磐隅皇女、菟道皇女の3人である。
- 26) 具体的には、紀卷21、用明元年5月条。
- 27) 紀卷8、仲哀8年9月条。
- 28) この託宣を下した神については、紀卷9、神功摄政前紀（仲哀9年3月条）に出るのだが、その神名を「渡逢の五十鈴宮に居す神、名は撞賢木巣之御魂天疎向津媛命」とする。さらに、その他にも多くの神名（住吉の3祭神も含め）が出来るが、天照大神の名は見えない。いずれにせよ、この部分古くから難解とされている。
- 29) 「住吉大社司解」は、住吉神社の由来などを、神主を務める津守氏がまとめ、神祇官へ報告したものとされ、文中に天平3（731）年7月5日の作成年月日が入っているが、最後に延暦8（789）年8月27日付の郡判があり、あるいはこの頃成立したものか。皇太神宮儀式帳等ともあわせ、この頃神祇官で主要な神社の来歴を提出させた可能性がある。なお、本文の引用は「平安遺文第10卷」（竹内理三編 東京堂出版、1965）によった。
- 30) 称徳の和氣清麻呂宇佐派遣についての顛末は、続紀卷30、神護景雲3（769）年9月己丑条に詳しい。
- 31) 宇佐八幡は、本来豊前の地方神であったと考えられるが、天平12年の藤原広嗣の乱をきっかけに中央との関係を強め、特に東大寺大仏建立をめぐる託宣で、聖武、孝謙天皇の信任を集め、国家神として重視されるようになった。宇佐八幡の託宣については、道鏡事件の他に、東大寺大仏建立をめぐるもの（天平勝宝元（749）年12月丁亥条）が有名であるが、他にも天平勝宝2（750）年10月丙辰条、天平勝宝7（755）年3月丁亥条等にも見える。なお、詳しくは新日本古典文学大系本続日本紀2、補注12一六四を参照。
- 32) 具体的には、記上巻、及び紀神代上第6段を参照。
- 33) 例えば、万葉集卷19、第4260歌、第4261歌等。
- 34) この点に関しては、新日本古典文学大系本続日本紀1の補注1一五に詳しくまとめられている。
- 35) 万葉集卷2の挽歌群の中では、この日並知皇子、高市皇子の他、川島皇子（第194歌）、明日香皇后（第196歌）等の挽歌に人麻呂がかかわっていることが知られる。
- 36) 紀卷29、天武2（673）年8月壬申条。
- 37) 日並知（草壁）の死は、持統3（689）年4月乙未条、なお、持統の正式な即位儀は、翌4（690）年正月朔に行われている。
- 38) また、人麻呂作歌以外では、持統に対してこの語を使っている例がある（第50歌「藤原宮役民作歌」、第52歌「藤原宮御井歌」）。
- 39) 宣命とは、即位や改元など臨時の大事の際、群臣に対して口頭の形で宣布される天皇の命令（詔）を指す。本来はその言葉もしくは命令そのものとをいうが、それが記された文書のことも指す。
- 40) 文武即位の宣命第1詔、元明即位の宣命第3詔、聖武即位の宣命第5詔、聖武讓位・孝謙即位の宣命第14詔、淳仁即位の宣命第24詔、弘仁即位の宣命第48詔、桓武即位の宣命第61詔、の7つ。なお、番号は、続紀における宣命62本の順序を示す。
- 41) ただし、続紀が全ての宣命を網羅しているわけではないことは、続紀以外に、元興寺縁起に載る天平18（746）年4月19日付宣命（奈良遺文

- 所収)、同じく正倉院文書中に天平勝宝9(757)歳3月25日付宣命(大日本古文書、正倉院文書四、所収)が存在していることからも知られる。これらのことから、統紀所載の宣命についても、必ずしも原文のままではなく、一部編集されている可能性も考えられる。
- 42) 統紀卷1、文武元(697)年8月庚辰条。即位は8月甲子の朔で、なぜ宣命が即位儀から17日も遅れるのか、その理由は不明。一般に、即位儀と即位の宣命はほぼ同時に行われるのが普通で、奈良時代において、このように時間が離れているのは文武のみである。
- 43) 紀卷29、天武8(679)年5月乙酉条。なお、日並知立太子は、同10(681)年2月甲子条に見える。
- 44) 万葉集では天武の子どもたちの中で、皇太子であった日並知と、高市のみに対して、「日並知皇子尊」、「高市皇子尊」と表現しており、また、書紀が高市の大政大臣任命(卷30、持統4(689)年7月庚辰条)を伝えていることなどをあわせて考えるならば、皇太子に準じた存在だったと思われる。なお、高市の大政大臣就任の意味については、古典文学大系本P503の頭注27及び同補注27—一六を参照のこと。
- 45) 大津皇子謀叛については、紀卷30、朱鳥元(686)年10月己巳条に詳しい。
- 46) 日並知の死については、註37)参照。なお、この時点での持統即位(持統即位は、上述したごとく、日並知死の翌年)自体ある意味では、軽即位までの中継というにとどまらず、高市即位阻止という意図をも含意していた可能性は充分あろう。
- 47) 高市の死については、紀卷30、持統10(696)年7月庚戌条に見える。ここでは、高市皇子は「後皇子尊」と表現されており、また、高市の死をきっかけに日嗣の問題が協議されているなど、前述したように皇太子に準ずる扱いであったと思われる。持統が文武に天皇位を引き継ぐまで、あと1年しかない時期のことである。
- 48) 繼体以降の皇統譜を見ればすぐに気付くことだが、持統に至るまで、父子の間で直接、順調に継承された例は一度もない。天智も息子大友皇子に皇位を継がせようとしたが、この継承は、天武自身によって否定された。
- 49) 葛野王を大友皇子の長子とするのは、懷風藻の葛野王伝による。
- 50) 文武即位宣命(宣命第1詔)。なお、宣命については、漢字表記に送り仮名を漢字の小字体で付ける、宣命体と呼ばれる独特の表記法をとるが、読みづらさることもあり、ここでは漢字カタカナ混じり文に改めた。ご了解願いたい(祝詞についても同様)。
- 51) 天智陵(山科山稜)の造営については、統紀卷1、文武3(699)年10月甲午条に、齊明陵(越智山稜)営造とともに見える。なお、天智の山科山稜については、天智没後、紀卷28、天武元(672)年5月条に、美濃、尾張両国の夫を徵發した記事が見えるが、壬申の乱によりその後放置されていたと考えられる。
- 52) 天武(9月9日)、天智(12月3日)を先帝の忌日として国忌にする詔は、統紀卷2、大宝2(702)年12月甲午条に見える。この後、奈良時代を通じて、この2人の国忌は最も厳重に守られている。なお、日並知の忌日を国忌とするのは、慶雲4(707)年4月庚辰条。
- 53) 称徳重祚の際の宣命も統紀には見えないが、当時の称徳自身には、即位の意識はなかったであろう。
- 54) 「古語拾遺」とは、後述するように、9世紀初頭に、祭祀氏族である忌部氏の忌部広成が記したという書物。その中に「高皇產靈神。古語に多賀美武須比」という。是、皇親神留伎命なり。次に神產靈神。是、皇親神留弥命なり。」と見える。なお、引用は「古語拾遺」(西宮一民校注、岩波文庫版1985)によった。他にも、カムロギ=高皇產靈、カムロミ=天照大神とする説(水林1991、溝口2000)などもある。
- 55) 正確には、紀卷25、白雉元(650)年2月条に「今我が親神祖の知らず穴戸國の中に……」との記事があり、この「親神祖」に古典文学大系本は「むつかむろき」の読みを当てている。もし、この読みが正しいとすれば、「かむろき」の初出ということになるが、第1に、「親神祖」を「むつかむろき」と読み得るかどうかということ、第2に、もしそう表現していたとして、この記事が孝徳朝のままの原文と認められるかどうかを、検証する必要がある。紀を含め、その他の史料から見ても、この部分のみが孤立して、あまりに早すぎる例なのである。
- 56) 常陸國風土記、香島郡条(P65)。なお、この記事では、香島の神を高天原から降臨した神としている。
- 57) 出雲国風土記意宇郡条(P109)。出雲国造神賀詞の中でも、この神を「イザナギの日のまな子、かぶろぎ熊野の大神」と呼んでいる。
- 58) 統紀卷24、天平宝字6(762)年6月庚戌条。
- 59) 同卷25、天平宝字8(764)年10月壬申条。
- 60) 同卷26、天平神護元(765)年3月乙未条。
- 61) 同卷31、宝亀元(770)年10月己丑朔条。
- 62) 御名部皇女が高市の妃であったとは、書紀・統紀には明記されていないが、一般的に通説とされている(國史大辞典卷10 吉川弘文館。「長屋王」の項等参照)。
- 63) 正確には、桓武は光仁の嫡子でも、長子でもない。しかし、即位時点で正式な皇太子であった桓武にとては、事実上の嫡子としての意識があったであろう。
- 64) この点で、私の旧稿(斎藤2003)ではその認識が不十分なまま、奈良朝の皇統を、通説に従って天武系であるとの立場で記述している部分がある。改めて、その誤りを訂正したい。
- 65) 統紀に掲げる62の宣命の中で、天武の名はただ1回のみ、天平15(743)年5月癸卯条の宣命第9詔に登場する。これは、橘諸兄が聖武天皇の意を受けて、太上天皇(元正)に奏したもので、その中で天武の功績として、礼と楽を重視して五節舞を作ったとする。皇統の問題とは無関係な部分である。
- 66) 延喜式卷8、祝詞。なお、断片的な形で残されているものとしては、皇太神宮儀式帳等にも、より古い時期のものが存在する。
- 67) 延喜式の成立については、その上表文で、延長5(927)年12月26日としていることがわかる。
- 68) 延喜式卷8、鎮火祭祝詞。訓みは、古典文学大系本「古事記・祝詞」による。
- 69) なお、蛇足ながら、伊勢神宮を「皇太神宮」と呼ぶ場合、それは「皇太神の宮」の意であって、「皇太の神宮」ではない。
- 70) 出雲国造の神賀詞奏上の初見は、統紀卷7、靈龜2(716)年2月丁巳条に、出雲国造果安が奏した見える。ただ、当然のことながら、その時に奏した神賀詞が、延喜式に載るものと同一の内容だったとは思われない。
- 71) 紀30、持統4(690)年正月戊寅朔の持統即位の際、「神祇伯中臣大嶋朝臣、天神寿詞読む」とあるのが初出。
- 72) 引用は、古典文学大系本「古事記・祝詞」によった。
- 73) 古事記の成立については、その序文末尾に和銅5(712)年正月28日とある。また、日本書紀については、統紀卷8、養老4(720)年5月癸酉条に「至是、功成奏上、紀三十卷、系図一卷」と見える。
- 74) これについては、具体的には、神野志1986、梅沢1986、水林1991、等を参照。
- 75) 持統の和風溢号については、統紀卷3、大宝3(703)年12月癸酉条に、葬儀に際して「大倭根子天之広野日女尊」の号を奉ったとある。その一方で、同じく文武即位前紀、及び書紀卷30、持統紀は、「高天原広野姫」とする。これからすると、大宝3年に「大倭根子天之広野日女尊」が送られた後、書紀が成立する養老4年頃までに「高天原広野姫」の溢号が追贈されたこととなる。この場合、後述するような事情もあり、なぜ書紀があえて「高天原広野姫」の溢号を用いたのかは不明である。いずれにせよ、「高天原」を溢号に持つのが、持統のみであることには変わりない。この点について、詳しくは新日本古典文学大系本統日本紀1、補注1—三、及び同3—二二を参照されたい。
- 76) これについては後述するが、「古語拾遺」は紀本文と異伝を一体化して、結局そのどちらでもない新しい神話を記述している。
- 77) 正確には、紀本文には「高天原」は、3回出てくる。しかし、その1回は、持統の溢号「高天原広野姫」の「高天原」であり、もう1回は、神武元年正月条に「古語に曰さく「戦傍の櫛原に、宮柱底磐の根に太立て、高天原に搏風(ちぎ)たかしりて、」とする部分である。この「宮柱底磐根に太立て、高天原にちぎたかしりて」という表現は、宮殿(神殿)建築を形容する、祝詞等における常套句であり、それを引用しているに過ぎない。紀が積極的に「高天原」の語を使うのは、神代上第6段、スサノヲが根の国追放を言い渡された後、ギ・ミ2神に対して「故、暫く高天原に向て、姉と相見えて、後に永に退りなむと欲す」と述べる部分のみである。
- 78) それゆえ、記のよう、最初「みとのまぐはひ」に失敗しても、天

- 神にうかがいを立てるというようなことはなく、2神の間の協議のみによって問題を解決する。
- 79) 三代格に載せる寛平5(893)年10月29日付太政官符には、「旧記に云ふ」として、この3神を「是 天照大神之子也。大神勅曰。汝三神降居道中、奉助天孫、為天孫所崇祭者。今国家每有祈請奉幣件神。是、其本縁也。」としている(三代格巻1、神社事 P 8)。これによれば、少なくとも平安時代には宗像3神を天照大神の子とする伝承が存在していたことが知られる。
- 80) 宗像神社復興期成会「沖ノ島」(1958)、同「続沖ノ島」(1961)を参照のこと。
- 81) 紀巻29、天武10(681)年3月丙戌条。
- 82) 記及び紀の成立時期については、註73)参照。
- 83) 「古語拾遺」の成立事情については、これまでに多くの研究があるが、西宮一氏氏校注「古語拾遺」(岩波文庫版 1985)解説にまとめられている。
- 84) 延喜式巻2、四時祭下 九月祭条。
- 85) 住吉大社第四社に祭られる姫神宮。「住吉大社司解」では、この姫神を神功皇后とするが、本来的には本文に述べたように巫女神であろう。
- 86) 統紀巻36、天応元(781)年正月辛酉朔条。
- 87) 三代格巻1、神封物併租地子事、に載る弘仁12(821)年9月8日付太政官符に引く延暦20(801)年7月1日付太政官符。
- 88) 註6)参照。
- 89) 群書類従巻1に載る「皇太神宮諸雜事記」の天平神護2(766)年12月18日の記事(新校群書類従第1巻、名著普及会、P 64)に「日本紀二部、神代本紀二巻、……及雜公文焼失畢。」と見える。
- 90) 紀巻19、欽明16年2月条。
- 91) 紀巻30、持統6(692)年5月条に、藤原宮造営報告のため、伊勢、大倭、住吉、紀伊の4大神に奉幣した記事、また、同年12月条に、新羅の調を、伊勢、住吉、紀伊、大倭、菟名足(うなたり)の5神に奉った記事が見える。
- 92) 紀巻5、崇神6年条。
- 93) 歴代の天皇(大王)即位で神器に触れるのは、繼体、宣化、推古、舒明、孝徳の5人であるが、推古、舒明は、単に「璽綬」とするのみである。繼体、宣化、孝徳の場合、神璽を具体的に劍、鏡とするが、信憑性には問題が有ろう。確実に神璽としての劍鏡奉上は、持統朝からと考えるべきである。
- 94) 紀巻30、持統4(690)年正月戊寅朔条。
- 95) 紀巻20、敏達6年2月条。
- 96) 紀巻15、顯宗3年2月及び4月条。
- 97) 引用は、岩波文庫版「魏志倭人伝・後漢書倭伝・宋書倭国伝・隋書倭国伝」(1951)P 69によった。
- 98) 確かに伊勢神宮の外宮の祭神である豊受神は、天照大神の要請で御饌津神として、丹波から勳座したという伝承(止由氣宮儀式帳他)はあるが。
- 99) 紀巻27、天智8(669)年是歳条。
- 100) 紀巻29、天武13年(684)年閏4月丙戌条に載る天武の詔。なお、その内容は、諸王、諸臣に対する總武装令ともいべきものである。
- 101) 延喜式巻4、伊勢大神宮。
- 102) 伊勢神宮忌柱及び天皇御殿の大宮柱のいすれも、忌部氏専当の職掌であったことは、皇太神宮儀式帳及び大殿祭祝詞等にも見える。
- 103) 紀、垂仁25年3月丙申条に引く一書。

引用・参照文献

※ 以下の文献は、本論を執筆するにあたって、直接引用、もしくは参照した刊本によった。初出等が別にある文献もあるが、それらについては直接目にしておらず、また、一々表記するのも煩雑となるので、ここには掲載しなかった。さらに、本稿執筆にあたっては、これ以外にも多くの文献を参考させて頂いているが、紙数等の関係もあり、論旨に直接かかわらないものについては、割愛させて頂いた。ご寛恕をお願いする次第である。

石母田正 1971『日本の古代国家』岩波書店

石母田正 1989『古代貴族の英雄時代』「石母田正著作集第10巻」所収 岩波書店

- 泉谷康夫 1964『記紀神話形成の一考察』「日本書紀研究第1冊」所収 城書房
- 泉谷康夫 1996『伊勢神宮の成立についての覚書』「日本書紀研究第20冊」所収 城書房
- 泉谷康夫 2003『記紀神話伝承の研究』吉川弘文館
- 磯前順一 1998『記紀神話のメタヒストリー』吉川弘文館
- 井上光貞 1984『日本古代の王権と祭祀』東京大学出版会
- 井上 亘 1998『日本古代の天皇と祭祀』吉川弘文館
- 伊野部重一郎 1986『記紀と古代伝承』吉川弘文館
- 荆木美行 1998『内宮鎮座の時期をめぐる覚書』皇學館大学文学部紀要第37輯
- 井本英一 1996『即位の神話』「日本神話と王権」所収 大和書房
- 上田賢治 2002『記紀神話の神学』大明堂
- 上田正昭 1983『王権と祭祀』日本民俗文化大系第3巻「稻と鉄一様々な王権の基盤ー」所収 小学館
- 上田正昭編 1988『伊勢の大神 神宮の展開』筑摩書房
- 上山春平 1985『伊勢神宮の秘められた側面』「日本古代史と神々」所収 学生社
- 梅沢伊勢三 1988『古事記と日本書紀の成立』吉川弘文館
- 榎村寛之 1991『延喜式』所載伊勢神宮祝詞の諸問題』「三重県史研究7号」所収
- 榎村寛之 1997『諡号より見た古代王権継承意識の変化』「古代祭祀の歴史と文学」所収 城書房
- 榎村寛之 2004『伊勢神宮と斎王』城書房
- 岡田精司 1970a『日奉部と神祇官先行官司』「古代王権の祭祀と神話」所収 城書房
- 岡田精司 1970b『天皇家始祖神話の研究』同上所収
- 岡田精司 1970c『伊勢神宮の起源一外宮と渡会氏を中心に』同上所収
- 岡田精司 1970d『古代王権と太陽神一天照大神の成立ー』同上所収
- 岡田精司 1985『神社の古代史』大阪書籍
- 岡田精司 1991『伊勢神宮を形成する神社群の性格』立命館文学521立命館大学人文学会
- 岡田精司 1992『古代祭祀の史的研究』城書房
- 岡田精司 1994『伊勢神宮における定期造替・遷宮制度の成立』「三重県史研究第10号」所収
- 岡田精司 2001『伊勢内宮相殿神の性格と成立一万幡豊秋津姫と手力男一』「祭祀と国家の歴史学」所収 城書房
- 岡田莊司 2002『古代神祇祭祀と杵築大社・宇佐八幡』「王権と神祇」所収 思文閣
- 小田富士雄編 1988『古代を考える 沖ノ島と古代祭祀』吉川弘文館
- 加藤謙吉 2004『「日本書紀」とその原資料—七世紀の編纂事業を中心として』日本史研究 No498
- 川副武胤 1978『天神・国神考—併せて天神地祇・天社地社等のこと』「古代史論叢上巻」所収 吉川弘文館
- 川原秀夫 1987『古代における祭祀統制とその変質』歴史学研究 No573
- 北康 宏 2002『天皇号の成立とその重層構造—アマキミ・天皇・スマミコト—』日本史研究 No474
- 工藤 浩 1999『記・紀神話と鎮魂祭』国文学研究第128集 早稲田大学国文学会
- 熊谷公男 2002『持統の即位儀と「治天下大王」の即位儀礼』日本史研究 No474
- 倉野憲司編 1936『続日本紀宣命』岩波文庫
- 黒田達也 1997『皇族反乱伝承と王統譜』大阪府立工業高等専門学校紀要第31巻
- 河内祥輔 1986『古代政治史における天皇制の論理』吉川弘文館
- 神野志隆光 1986『古事記の世界観』吉川弘文館
- 神野志隆光 1999『古代天皇神話論』若草書房
- 小松 馨 1991『伊勢神宮内外両宮の祭祀構造—由貴大御饌神事に関する試論—』古代文化43—4
- 西條 勉 1994『皇祖神=天照大神の誕生と伊勢神宮—古事記の石屋戸・降臨神話の編成—』国士館大学国文学論輯第15号 国士館大学国文学会

- 西條 勉 2003『古代の読み方—神話と声／文字』笠間書院
- 斎藤和之 2003『食国（おそらく）と贊（にえ）—古代の国家（王権）祭祀における飲食儀礼の意味—』群馬県埋蔵文化財調査事業団研究紀要21
- 斎藤和之 2004『「国生み神話」について—「大八洲」の島名比定を中心—』群馬県埋蔵文化財調査事業団研究紀要22
- 斎藤英喜 1996『生成するアマテラス神話—鏡の変成譚、あるいは長久元年内侍所焼失事件』日本大学・語文第95輯 日本大学国文学会
- 櫻井 満 1993『伊勢神宮と万葉集』國學院雑誌 第94巻第11号 國學院大学広報部
- 志賀 剛 1991『日本の神々と建国神話』雄山閣出版
- 新谷尚紀 2000『神々の原像 祭祀の小宇宙』吉川弘文館
- 高森明勅 1994『神器相承と昇殿即位—古代皇位継承儀礼における連続性と非連続性—』神道宗教第155号 神道宗教学会
- 瀧音能之 1996『出雲国造神賀詞奏上と出雲國風土記』駒沢史学第50号
- 田中 韶 1994『伊勢神宮をめぐる古伝の復活』神道史研究第42巻第3号 神道史学会
- 田中 韶 1996『大神神社の古代祭祀—併せて伊勢神宮の創祀に及ぶ—』神道史研究第44巻第4号 神道史学会
- 田村圓澄 1996『伊勢神宮の成立』吉川弘文館
- 筑紫申真 2002『アマテラスの誕生』講談社学術文庫
- 津田左右吉 1948『日本古典の研究 上・下』岩波書店
- 寺川真知夫 1993『天照大御神の高天原統治の完成—八百万神とのかかわりにおいて—』『神々の祭祀と伝承』所収 松前健教授古稀記念論文集 同朋舎出版
- 遠山一郎 1998『天皇神話の形成と万葉集』塙書房
- 遠山一郎 2003『古事記』成立の背景と構想』笠間書院
- 遠山美都男 1990『吉野盟約』の史的意義—律令国家成立前夜の王権継承—『古代王権と祭儀』所収 吉川弘文館
- 直木孝次郎 1964a『天照大神と伊勢神宮の起源』「日本古代の氏族と天皇」所収 塙書房
- 直木孝次郎 1964b『奈良時代における伊勢神宮』同上所収
- 直木孝次郎 2003『河内王権と日本古代の王権神話—溝口睦子氏の説を手がかりに—』日本書紀研究第25冊 塙書房
- 中村生雄 2002『即位儀礼—王の誕生と国家』「天皇と王権を考える」卷5 所収 岩波書店
- 中村英重 1999『古代祭祀論』吉川弘文館
- 長山泰孝 1992『古代国家と王権』吉川弘文館
- 檜崎千城 1987『皇位篡奪伝承の分析—古代王権論へのアプローチとして—』日本書紀研究第15冊
- 西宮一民 2002『「神漏伎・神漏美」考』皇學館大学文学部紀要第41号
- 西宮秀紀 1986『律令制国家の<祭祀>構造とその歴史的特質—宗教的イデオロギー装置の分析—』日本史研究 No283
- 西宮秀紀 2001『律令国家と奉幣の使—用語と規定及び全体の枠組を巡って—』『祭祀と国家の歴史学』所収 塙書房
- 林 一馬 1991『古代の斎王—伊勢神宮論の基礎考証その8—』長崎総合科学大学紀要 31—2 32—1
- 福島秋穂 2002『紀記の神話伝説研究』同成社
- 堀井純二 1997『伊勢神宮の成立—果たして伊勢神宮は持統天皇朝の成立か—』神道史研究第45巻第1号 神道史学会
- 益田勝実 1976『秘儀の島—日本の神話的想像力』筑摩書房
- 松前 健 1986『大和国家と神話伝承』雄山閣出版
- 真弓常忠 1978『日本古代祭祀の研究』学生社
- 真弓常忠 1997『古代祭祀の構造と発達』臨川書店
- 水林 彪 1991『記紀神話と王権の祭り』岩波書店
- 水林 彪 1992『古事記』—その虚像と実像—研究史の批判的検討—『奈良歴史通信 第36・37号
- 水林 彪 1994a『古事記』—成立期律令天皇制の正統思想』國文学第39巻第6号 学燈社
- 水林 彪 1994b『古事記における神々の誕生表現についての一考察—「次」「又」「亦」—』日本歴史 550号
- 水林 彪 1995『古事記』天地生成神話論—「天」の「日」と「地」の「葦」の物語の始発—思想 No835 岩波書店
- 水林 彪 1998『律令天皇制の神話的コスモロジー 初期宣命及び「古事記」の天皇像』「王権のコスモロジー」所収 弘文堂
- 水林 彪 2002『古代神話のイデオロギー構成』「天皇と王権を考える」卷4 所収 岩波書店
- 水林 彪 2004『律令天皇制の皇統意識と神話—正統（記）と異端（紀）—』思想Na966・967 岩波書店
- 溝口睦子 1990『神祇令と即位儀礼』「古代王権と祭儀」所収 吉川弘文館
- 溝口睦子 2000『王権神話の二元構造—タカミムスヒとアマテラス—』吉川弘文館
- 宮井義雄 1972『神代史の原像』日本書紀研究第6冊 塙書房
- 三宅和朗 1984『記紀神話の成立』吉川弘文館
- 三宅和朗 2001『古代の神社と祭り』吉川弘文館
- 宗像神社復興期成会編 1958『沖ノ島 宗像神社沖津宮祭祀遺跡』吉川弘文館
- 宗像神社復興期成会編 1961『続沖ノ島 宗像神社沖津宮祭祀遺跡』吉川弘文館
- 牟禮 仁 1999『伊勢神宮正殿心柱の性格』日本学研究第2号 金沢工業大学日本学研究所
- 本居宣長 1940『古事記伝』岩波文庫（全4巻）
- 森田 悅 1995『式年遷宮の起源—初期律令国家理解への視角（七）—』群馬大学教育実践研究第12号
- 守屋俊彦 1989『記紀神話論考』雄山閣出版
- 保田與重郎 2002『校註祝詞』保田與重郎文庫27 新学社
- 矢野建一 1986『律令国家の祭祀と天皇』歴史学研究No560
- 山尾幸久 2003『古代日本と土地所有』吉川弘文館
- 山上伊豆母 1985『古代祭祀伝承の研究』雄山閣出版
- 山本幸司 2002『王権とレガリア』「天皇と王権を考える」卷6 所収岩波書店
- 横田健一 1976『日継の形成—誄と歴史意識—』「日本書紀研究第9冊」塙書房
- 横田健一 1979『「皇太神宮儀式帳」と「日本書紀」—倭姫命説話と月夜見命神話を中心として—』「日本書紀研究第11冊」塙書房
- 義江明子 1993『伊勢神宮の男女神職者—「皇太神宮儀式帳」「止由氣宮儀式帳」より—』帝京史学第8号 帝京大学文学部史学科
- 米沢 康 1992『日本古代の神話と歴史』吉川弘文館