

伊勢神宮と持統天皇

—遷宮についての伝承分析学（日本民俗学）からの一小論—

新谷尚紀

はじめに

柳田國男が折口信夫の理解と協力を得て創生したのが日本の民俗学である。⁽¹⁾それはフォークロアやフォルクスクンデの翻訳学などではなく、もちろん文化人類学の一分野でもない。文化人類学のアンチテーゼが西洋哲学であったのに対して、柳田の創始した日本民俗学のアンチテーゼは文献史学であった。文献記録からだけでは明らかにならぬ膨大な歴史事実が存在する、その解明のためには民俗伝承を有力な歴史情報として分析する必要がある、という主張であった。その柳田はイギリスの社会人類学やフランスの社会学に学びながら日本近世の本居宣長たちの学問をも参考にして、フランス語のトラディション・ポピュレール tradition populaire を民間伝承と翻訳して、自らの学問を民間伝承の学と称した。折口信夫はそれを民間伝承学と呼

んでいる。それを継承する筆者たちの研究をあらためて实际的に名乗るならトラディションロジー traditionology 伝承分析学ということになる。つまり、tradition 伝承文化を研究する学問である。日本の神社の創祀とその歴史、その伝承の変遷や展開を追うことも、筆者には力及ばぬものの、伝承分析学（日本民俗学）のしごとのひとつである。柳田國男や折口信夫に日本の神をめぐる鋭敏な研究蓄積があるのもそうした理由による。

日本民俗学（伝承分析学 traditionology）の特徴は、文献記録を中心とする歴史学の成果はもとより考古学の成果にも学びつつそれらの研究現場にも学際的に参加しながら、自らの研究対象分野としての民俗伝承を中心として、伝承的な歴史事象を通史的に総合的に研究することをめざす点にある。その伝承分析学（日本民俗学）は「変遷論」と「伝承論」という二つの側面をもつのが特徴であり、基本的な

方法は比較研究法である。日本各地の民俗伝承を歴史情報として読み解こうとする比較研究法である。変遷論の視点から明らかにしようとするのは、地域差や階層差などを含めた立体的な生活文化変遷史である。たとえば柳田は小児の命名力に注目しながらデンデンムシの名前にはカタツムリよりも前の呼称があり、それはナメクジであったことを明らかにしている。伝承論の視点から明らかにしようとするのは、長い歴史の変化の中にも伝えられている変わりにくいしくみ、伝承を支えているメカニズムであり、それを表わす分析概念の抽出である。ハレとケ、依り代、まれびと、などが柳田や折口の抽出した分析概念である。このような伝承分析学（日本民俗学）の観点から、畏れながらも伊勢神宮と遷宮という深遠な伝承的な日本文化について、浅学非才を恥じながら少しだけ取り組んでみるのが本稿である。

一、「日の御子」の伝承

推古朝の日神祭祀 神宮の御祭神の天照大神には太陽神としての側面と皇祖神としての側面とがある。その太陽神、日神の祭祀が古代王権の内部で行なわれていたことを示す記事の一つは、『日本書紀』の用明天皇即位前紀の酢香手姫皇女を「伊勢神宮に拝して日神の祀に奉らしむ」である。

そして酢香手姫皇女は用明、崇峻、推古の三代の天皇の間、伊勢大神に仕えたことと記されている。このことは『日本書紀』以外にも、厩戸皇子の伝記『上宮聖徳法王帝説』の中に「須加弓女王、伊勢の神前に拝み祭る 三天皇に至る」とあるのでかなり確度の高いものと考えられる。ただし、疑問も残る。それは用明即位前紀に、この件に関しては詳しくは「炊屋姫天皇（推古天皇）の紀に見ゆ」と記されているにもかかわらず、『日本書紀』の推古天皇の巻にはまったくその記事がないことである。そこで参考となるのが、『日本書紀』の文章についての α 群と β 群という区分論である。『日本書紀』には中国風の正格漢文で書かれた α 群と、正格の漢文にはほど遠い日本風の漢文で書かれた β 群が存在するという説である。そしてその二群を調べて、 α 群が先行しそれに続いて β 群が編纂されたという順序が想定されている⁽²⁾。この説は『日本書紀』の研究においてかなりの確率で支持されており、この用明紀と推古紀の記事の矛盾を考える上でも参考になる。まず、 α 群に該当する巻は雄略紀の巻十四から用明・崇峻紀の巻二十一までと皇極紀の巻二十四から天智紀の巻二十七である。一方、 β 群は、神代紀の巻一から允恭・安康紀の巻十三まで、そして推古紀の巻二十二と舒明紀の巻二十三、そして天武紀の巻二十八・二十九となっている。これは、 α 群という雄略紀

から天智紀までの一まとまりに對して、β群が神代紀から允恭・安康紀までと、天武紀という前後二つのまとまりとして把握されるものであるが、その整合性を推古紀と舒明紀とが乱しているものとみてとることができよう。つまり、用明即位前紀や崇峻紀はα群なのに、推古紀はβ群になっているのである。α群である用明即位前紀に「炊屋姫天皇（推古天皇）の紀」に詳しく書いてある、と記していることからすれば、本来はα群の推古紀があり、そこにその酢香手姫皇女の記事があったということになる。それが現在の推古紀はβ群に変わって⁽³⁾いてその記事が失われているということである。

整理すると、もともと酢香手姫皇女による日神奉祭を記したα群の推古紀が存在した。しかし、天武・持統朝以降の七世紀末から八世紀初頭の『日本書紀』編纂の最終段階で、その酢香手姫皇女の記事が削除されてしまった。それは編者たちが、皇女による日神奉祭についての記事を推古紀よりも古い時代へ、つまり、β群の崇神紀・垂仁紀へと移行させたからではないか、というのがここでの一つの仮説である。実際に推古紀の記事にはさまざまな修正が行なわれた形跡がある。たとえば、推古天皇三十年紀が一年丸ごと抜けている点である。それにより、『日本書紀』では、厩戸皇子（聖德太子）の没年が他の記録情報とは異なっ

しまっている。推古紀はその没年月日を二九年（辛巳）二月癸巳（五日）と記しているが、『天寿国繡帳』や『法隆寺釈迦如来像銘』や『聖德太子伝私記法起寺塔婆露盤銘』など、他の記録ではすべて推古三十年二月二日となつてゐる。厩戸皇子の没年は推古三十年二月の記事の方が事実に近いと考えられる。

この推古紀の日神祭祀の可能性については中国側の史料からもうかがうことができる。『隋書』倭国伝が記す日本の国書に書かれていた有名な「日出る処の天子」という倭王の自称である。これは推古の王権の世界観の中に日神祭祀の觀念があつたことを示している。⁽⁴⁾この文言についての解釈にはさまざまなものがあるが、重要なのは、推古天皇と厩戸皇子（聖德太子）を中心とする遣隋使派遣の關係者たちがこの文言が隋の皇帝に對して非常に無礼なものであることを知らなかつたということである。隋帝国や唐帝国の皇帝がその都城制にも表れているように、東西南北の方位観の中に青龍・白虎・玄武・朱雀という四神相應の「天子南面」を基本とする南北軸をその中心的な世界観としていたのに對して、倭国の推古朝の王権はそれを知らずに太陽の運行による東西軸をその独自の世界観としていたと考えられるのである。たとえば、『日本書紀』の神話傳承において、出雲大社を「天日隅宮」^{あめのひのすみみや}と呼んでいるように、

倭王にとつては「日没する処の天子」とは、美しい日没の夕陽が輝く麗しき永遠再生の国の天子という意味であつたと考えられる。それがまさか日没の悪い意味で理解されて、隋の煬帝から「蛮夷の書、無礼なるものあり」と激怒されるとは考えてもいなかったのであろう。煬帝はおそらく怒りの侮蔑的な国書を倭王宛てに返したことと思われる。しかし、小野妹子はこの大切な隋からの国書を百済で盗難にあつたと報告する。その隋の国書で倭国側の不手際が知られ、蘇我氏の勢力の前で厩戸皇子（聖徳太子）の失敗が問題化してしまうことを危惧した小野妹子がそのように処理したものと推定されるのである。本来ならば重い罪に処されるはずが、推古天皇はそのような小野妹子を特別に赦して再度隋へと派遣している。

この『隋書』倭国伝の記事から読みとれることは、太陽が昇り、太陽が照らし、太陽が沈む、そのような美しい東西軸を当時の倭国の王権はその世界観としてもつていたということである。このことは「日出る処の天子」という文言を隋国側が記録してしてくれたからわかるのであり、この国書のやりとりが日本側には不都合であつたらしく、『日本書紀』はそのことをまったく記していない。この遣隋使に先立つ六〇〇年の遣隋使についても『日本書紀』には何も書かれていない。このように現在のβ群の推古紀の

記事には改変改筆された可能性を推定させる部分が少なくないのである。

「日の御子」卑弥呼 この推古朝に想定される倭王権の日神祭祀と「日の御子」の伝承の淵源をたどると、それは『魏志』倭人伝の記す三世紀半ばの邪馬台国の女王卑弥呼にまでさかのぼることができる。卑弥呼は邪馬台国の女王でもあつたが、同時に魏王朝から「親魏倭王」の称号と金印紫綬を授けられ、また銅鏡百枚をはじめとする「汝好物」を下賜された倭国の王でもあつた。その卑弥呼の呼称について、最近の古代中国語の研究成果として邪馬台がヤマド、卑弥呼がビムカ（日向）と発音されていたであろうことが指摘されており、卑弥呼は文字通り日の御子であり日神を祭る女王であつたと考えてよいであろう。その日神祭祀と日の御子の伝承は、七世紀初頭の遣隋使による大きな文化衝撃から以降は、倭王権の内部では一種のタブーかトラウマとなつていたかのように、公的な歴史書『日本書紀』にはいつさいこの「日の御子」の表記は出てこない。しかし、それとは対照的に『古事記』の記述では「日の御子」は頻出してゐる。景行記では倭建命を「高光る日の御子、やすみしし我が大君」と歌う尾張の美夜受比売の歌、応神記では仁徳を「品陀の日の御子大雀」と歌う吉野の国巢の歌、雄略記では豊明の宴の席で天皇の大御蓋に百枝槻

の葉が落ちたときに伊勢国三重の采女が歌ったという次の歌も伝えられている。

纏向の日代の宮は 朝日の日照る宮 夕日の日がける

宮 (中略) 是しも あやに恐し 高光る日の御子

事の 語言も 是をば

もしきの 大宮人は (中略) 高光る日の宮人 事

の 語言も 是をば

ここで天皇は「高光る日の御子」、大宮人は「高光る日の宮人」と歌われているのである。そして、『日本書紀』の奇妙な沈黙とは対照的に、七、八世紀の歌を多く集めた『万葉集』では「日の御子」の表現が頻出している。それは壬申の乱に勝利して律令国家建設の最前線にあった天武・持統の王権が、古来の「日の御子」という自己認識を継承しつつそれを当ても強く持っていたことをあらわしている。

纏向遺跡 いまここにあげた雄略記の記す「纏向の日代の宮」の伝承を考えると注目されるのは、最近の考古学の研究成果によってその纏向の地が日神祭祀の女王卑弥呼と邪馬台国の故地である可能性が高くなったという事実である。二〇〇九年に大規模な建築遺構が発見された纏向遺跡からの情報が貴重である。それによれば、(一) 時期は、出現期が二世紀初頭、拡大期が二六〇、七〇年頃、消滅が

四世紀初頭であり、(二) 古墳時代との関係でいえば、開始期古墳の纏向石塚古墳や箸墓古墳などと対応する時期で、年代は二五〇年頃と推定される、(三) 邪馬台国との関係でいえば、女王卑弥呼(二三九年)や壹与(臺与)(二六六年)の時代に相当する、という。

公開された図から、広く大きな建物であるD棟を出雲大社の、稲倉のようなC棟を伊勢神宮のそれぞれ祖型とみる解釈も提示されているが、それには疑問点も多い。D棟は柱の数が多く平入りの建物であるのに対して、出雲大社は太い柱と田の字型で妻入りの社殿がその特徴である。両者の相違は決定的に大きい。C棟はB棟とD棟の中間に位置しており神聖崇高な建物とは見なせず、伊勢神宮が神聖崇高な社殿であることとの相違は大きい。

そのような点とは別に、この纏向遺跡が重要なのは、B棟、C棟、D棟が東西軸に沿って整然と建てられているという事実である。それは太陽の運行にそう東西軸の線上である。史実としてはこの纏向遺跡は三世紀中葉以降に拡大をみせた邪馬台国の卑弥呼や壹与(臺与)の宮殿跡の可能性が高いといつてよい。しかし、『古事記』の伝える記憶と伝承の世界では、その史実は伝わらずに後の倭王権の五世紀後葉の雄略天皇の時代に投影されて「纏向の日代の宮」と歌われているのである。史実としての「日の御子」

たる卑弥呼の王宮が、のちに記憶と伝承の世界では「高光
る日の御子」雄略の「纏向の日代の宮」へと比定されて、
それが語り伝えられてきていたのである。つまり、史実と
しての「卑弥呼の纏向の宮」に対して、伝承としての「雄
略の纏向の宮」という関係性である。

三つの共通項 三世紀の邪馬台国女王卑弥呼と五世紀の倭
の五王との間に断絶をみるか連続をみるか。その中間の時
代の四世紀中期における倭王の、「女性王・祭祀王」から
「男性王・武力王」への転換、そしてその後の半島進出と
いう歴史を具体的に想定してみることは重要である。しか
しいまはそれには触れないでおく。ただその新たな四世紀
中後期の初期倭王とその子孫たる五世紀の倭の五王たちと、
それ以前の三世紀中後期の邪馬台国の卑弥呼やその宗女壹
与（臺与）たちとの間には、少なくとも、三つの共通項が
存在することには注意しておいてよいであろう。（1）日
の御子、（2）銅鏡、（3）前方後円墳、という三つの共通
項である。邪馬台国女王にも初期の倭王にも共通して、太
陽を祭る「日の御子」としての、祭祀王でありかつ武力的
な古墳時代の武力王である、という連続性をそこに見出す
ことができるのである。

大和王権の皇祖神である伊勢神宮の天照大神の御正体
（御神体）は三種の神器の内の八咫鏡である。それと共通す

るのが卑弥呼の銅鏡である。「魏志」倭人伝で魏の皇帝が
卑弥呼に向けて「汝に好物を賜う」と述べながら「銅鏡百
枚」を含む多くの宝物類を下賜しているように、銅鏡は日
の御子たる卑弥呼の「好物」と見なされていたのであり、
それは太陽の表象具でもあった。「天子南面」の歴代の中
国王朝にとつては、銅鏡は貴重な調度品であり宝器の一つ
ではあっても皇帝の権威の表象具であることはなかった。
しかし、「日の御子」たる倭王にとつて銅鏡は、貴重で神
聖なる王権の表象具であった。ここに、卑弥呼から倭王へ
そして天照大神へという古代日本の「日の御子」としての
王統譜が浮かび上がってくるのである。

二、持統天皇と新益京と神宮と

持統天皇と神宮祭祀 神宮祭祀と遷宮を考える上で持統天
皇の存在は大きい。持統天皇が神宮祭祀の整備の上で重要
な意味をもつ天皇であったことは、以下の五つの事実から
指摘できる。第一にその諡号、第二に皇孫と神勅、第三に
即位儀礼、第四に宮都造営と神宮行幸、第五に遷宮創始、
である。

第一、持統天皇が没するのは大宝二年（七〇二）十二月
二十二日だが、『続日本紀』の大宝三年（七〇三）十二月十
七日の葬送関連記事によればその和風諡号は「大倭根子

天之広野日女尊」と記されている。しかし、養老四年（七二〇）成立の『日本書紀』では「高天原広野姫天皇」と記されている。この「大倭根子」の諡号は持統の後継者である文武、元明、元正にも継承されるもので当時の実体性のある諡号である。それに対して「高天原」は天照大神の世界であり神話の世界を表わす名称である。この七一三年から七二〇年の間に持統天皇と天照大神との関係がきわめて深いものとして位置づけられていった可能性が高い。

第二、天照大神は皇孫瓊杵尊を葦原中国に君臨すべき王として「天壤無窮」の神勅をもって天降らせる。持統天皇は皇孫文武天皇の即位を実現しその天武・持統の皇統の永続性を期す「不改常典」の詔を自らの後継者である元明天皇の即位に当たって用意させている。史実としては、倭の五王と呼ばれる仁徳や雄略の時代以来、歴代の皇位継承が親族内の激しい争いの中にあつたことは記紀が記す事実である。兄弟相承や親族相承が歴代の史実であり、それはまだ確かな皇位継承法が存在しなかったからに他ならない。天照大神の神話に仮託された「天壤無窮」の神勅は、持統天皇をめぐる歴史の中の「不改常典」の詔ときわめて密接な関係があるといつてよい。

第三、持統天皇の即位式は持統四年（六九〇）一月一日に行なわれたと『日本書紀』は記すが、「公卿百寮、羅列

りて匝く拝みたてまつりて手拍つ」とある。その天皇即位式での拍手の作法は『延喜式』踐祚大嘗祭式にみえる「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」とあるものの原型と考えられる。そして、それこそが現在にまで継承されている神宮祭祀の独特の「八度拜」に通じる作法であると考えられる。

第四、宮都造宮と神宮行幸であるが、持統天皇は壬申の乱後ちようど二〇年目に当たたる六九二年の三月に伊勢への行幸を行なっている。そのころ新たな帝都として造宮が進められていたのが、律令国家樹立の象徴としての新益京（藤原宮）であつた。持統四年（六九〇）一月一日即位後の持統は一月二十三日に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ている。そして翌五年（六九二）十一月には新たな都城の新益京（藤原宮）の鎮祭を行なわせ、十一月には一年遅れで即位の大嘗祭を執行している。翌六年（六九二）一月には新益京の街路を観覧し、二月には来たる三月三日の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はその日ただちに上表して伊勢への行幸は農時の妨げになるとして思いとどまるようにと諫めており、三月三日には重ねて三輪高市麻呂は冠を脱いで諫めたが、六日には天皇は伊勢への行幸を敢行している。還御は三月二十日であつたが、五月三十日には新益京（藤

原宮)の宮地の鎮祭を行なわせ、六月三十日には新益京(藤原原宮)の宮地の観覧を行なっている。この時期を同じくした飛鳥の新たな都城の鎮祭と観覧と伊勢の神宮への行幸との関係は重要であり、都城と神宮の関係も非常に重要緊密であったと考えられる。なぜなら、その新益京と神宮とは、ほぼ同緯度で真東の方向に位置しているからである。内宮がおよそ北緯三四度二七分、外宮がおよそ北緯三四度二九分であるのに対して、橿原市高殿町に残る新益京の大極殿の土壇はおよそ北緯三四度三〇分である。これは決して偶然ではあるまい。和銅元年(七〇八)の元明天皇の平城京遷都の詔で、「往古已降、至于近代、揆日瞻星、起宮室之基、卜世相土、建帝皇之邑、定别之基永固、無窮之業斯在」と述べていることから知られるように、当時の王権は天文観測と測量技能は十分に備えていたと考えられるからである。

北山(向南山)に たなびく雲の 青雲の 星さか離り行
き 月を離りて

(万葉集 卷二二)

これは持統天皇が天武天皇の崩御を悼んだ歌とされているが、その天武天皇の陵墓は新益京の中央道路の真南に、東経一三五度四八分三七秒の中軸線の延長上にしかも視覚的に確認できる状態にして造営されている。それに対して持

統天皇にとって偉大であった父帝の天智天皇の山科陵は、実はこの新益京の中軸線上の真北約五五キロの地点、東経一三五度四八分三六秒(11)三七秒に造営されている。歌人の斎藤茂吉はこの歌の中の北山(向南山)というのはその天智天皇の山科陵を詠んだものだ(12)と解釈している。つまり、この歌は持統天皇が自ら造営した新益京の中軸線の南北に、夫帝と父帝の陵墓を祭りながら星辰や月光を眺めていた光景を想像させるのである。そして同時に、持統天皇とその近臣たちはこのように律令国家の新たな南北軸の都城を夫帝と父帝とが守るかたちに整えながら、その一方では伝統的な東西軸の「日の御子」としての神聖なる祭祀の場を、その新たな都城の真東の方向のはるかかなたの海浜近い清らかな伊勢の地に、計画的かつ意識的に設営したのではなかったかと考えられるのである。

第五、神宮祭祀のもっとも重要な部分が二〇年ごとに行なわれる式年遷宮である。その創始についての記事は『古事記』や『日本書紀』にはない。式年遷宮における重要な儀式の一つが神宝奉献であるが、その神宝奉献の初見記事は、『続日本紀』天平十年(七三八年)五月辛卯(二十四日)条の「使右大臣正三位橘宿祢諸兄・神祇伯從四位下中臣朝臣名代・右少弁從五位下紀朝臣宇美・陰陽頭外從五位下高麦太、賣神宝奉于伊勢大神宮」という記事である。右大臣

の橘諸兄や神祇伯の中臣名代や陰陽頭の高麦太たちをして伊勢大神宮に神宝を奉獻したというのである。そして、遷宮の初見記事は、『続日本後紀』嘉祥二年（八四九年）九月丁巳（七日）条の「遣左少弁從五位上文章朝臣助雄等奉神宝於伊勢大神宮、是二十年一度所奉例也」という記事である。ここにははっきりと二〇年に一度と書かれている。しかし、これらは遷宮や神宝奉獻の創始を語る記事ではない。すでにその慣行が歴史的にながく存在していたことを知らせる記事である。では、遷宮の創始とはいつの時期か。それについては後世の伝承情報しか現在では存在しない。その伝承情報が記されているのは平安時代末期成立の『大神宮諸雜事記』であり、それによれば遷宮の初回は内宮が持統四年（六九〇）、外宮が持統六年（六九二）であったという。つまり、『大神宮諸雜事記』の記事は遠い後世の記録情報ではあるが、そこでは神宮の遷宮祭祀の創始は持統四年（六九〇）、持統天皇即位の年であったと伝えているのである。

三、東西軸の永遠の呼吸運動

式年遷宮 二〇年ごとの式年遷宮の意味については諸説があつて決定的な定説というのはまだない。それらの諸説をまず紹介しておくならば、以下の通りである。

一、常若説、つまり神宮の「掘立柱に萱葺き」という日本古来の社殿の神聖性と清浄性を保ち続けるためにおよそ二十年で老朽化する社殿に代えて新たな社殿を造替するのだという説。これはもともと一般的な説として神職の人たちの間でも一般の人たちの間でも広く支持されている。

二、朔旦冬至説、つまり暦法の「一九年一閏」に注目して、持統四年（六九〇）の遷宮創始の前年が朔旦冬至の画期的な年に当たり、それが式年遷宮の立制の強い動機となつたとする説。皇學館大學神道研究所の石野浩司氏が提唱している説である。⁽¹³⁾

三、倉貯積糶廿年対応説、つまり新社殿造営の財源に充てられる神税及び正税について令制下では二十年間の貯蓄が規定されていることに意味を見出そうとする説で、それに対応する二十年であるという説。神宮禰宜の小堀邦夫氏が提唱している説である。⁽¹⁴⁾

この他にも、四、造営の技術継承のため、五、古代天皇の一代一宮に対応、等々の諸説があるが、これらを通して言えることは、まずはいずれもその可能性は認められるであろうということである。どの解釈も式年遷宮を支えている理由として考えられてよいであろう。しかし、逆にそれらはいずれもそれだけが決定要因ではないということである。

もある。要するに遷宮を支えている意味はまさに多義的なものであり、そうであればこそ根強い伝承力が存在し続けているのであろうということができる。

遷宮創始と朔旦冬至 ただし、歴史的な観点からまず注目されるのは朔旦冬至説である。それが遷宮創始の起因力についてもつとも説得力のある説である。持統三年（六八九）が王権慶賀の画的な朔旦冬至の年であり、それに対応して持統四年（六九〇）一月一日に即位式を執行し、さらにそれに対応して第一回遷宮を実行して新宮を造営する、そしてそれを以後の恒例とする、というのが、持統の即位と新宮造営とを一体としてとらえる上でもつとも合理的な解釈といつてよい。壬申の乱後二〇年目の持統六年（六九二）の伊勢行幸は天武が造営した旧宮と自らが造営した新宮とを前にした持統天皇にとつて二〇年という月日の経過を種々考えさせたことであろう。実際に第一回の遷宮以降、延暦三年（七八四）の朔旦冬至に対応する延暦四年（七八五）の第六回遷宮に至るまで、初期の遷宮は一九年間隔の朔旦冬至の曆法章首にあたっており、それが延暦十年（七九二）の内裏焼亡などを経るうちに「廿年一度」の考え方がそれから後に定着していったということが追跡確認されている。¹⁵⁾つまり、「廿年一度」という強力な伝承情報にも時代ごとの変遷が刻まれているということに注意しておく

必要があるのである。

そして、これらの諸説を含めてやはりもつとも重要なのは常若説であろう。寛正三年（一四六二）の内宮の第四〇回式年遷宮のあと天正十三年（一五八五）の両宮遷宮まで戦国時代の一二三年間、正遷宮が途絶えてしまったときにもつとも困った問題は社殿の老朽化であった。仮の殿舎でそれに耐えねばならなかった当時の人たちのことを考えてみれば、「掘立柱に萱葺き」をその特徴とする神宮の式年遷宮が、第一に常若の清新性、第二に神殿の更新再生、それこそが鎮座の原点回帰による信仰活力の更新再生を意味するというのがもつとも常識的で妥当性の高い解釈ということになる。

東西軸の呼吸運動 そうした中で、これまで注意されてこなかったが、やはり遷宮の重要な意味としてここで第三の点として注目すべきなのが、東西に並ぶ社殿地の間での二〇年周期の定期的な平行移動という事実である。そこには律令制下の造営としての南北軸の社殿設営に対して、それとは異なる伝統的な「日の御子」の祭祀としての東西軸の呼吸運動という意味が底流しているといつてよい。伊勢神宮の祭祀の最終的な整備が、壬申の乱に勝利して律令国家建設への歩を大きく進めた天武天皇と持統天皇、そして文武天皇の時代のことであり、それは新たな律令制国家の下

での国家的事業としての神宮社殿の造営であった。したがって、当時最先端の中国的な南北軸の世界観にもとづく新都新益京（藤原宮）の造営に対応するかたちで、伊勢神宮も聖なる森の中に明確に南北軸の社殿として造営されているのである。現実の天皇がまつりごとをする飛鳥の宮都と、天皇の皇女が斎宮として天照大神をまつる伊勢の神宮とが、東西軸の線上に対称的に鎮座してこの国を統治するという構造である。しかし、ここで注意すべきなのは、そのような宮都と神宮の造営に新たに導入された南北軸の基準の中にあっても、それとは別に神宮祭祀の中には独自の「日の御子」の伝統としての東西軸が刻み込まれているという事実である。その一つが毎日の日別朝夕大御饌祭である。外宮の後方の東北隅に建てられている御饌殿での御神座は、天照大神の皇大神は東側で西に向いて設けられており、御神饌を奉る豊受大神は西側から東側の皇大神の御神座へと向いている。つまり、日別朝夕大御饌祭における天照大神への御神饌の供献は西から東へ向かつて行なわれているのである。

もう一つが、二〇年ごとの式年遷宮である。遷宮は東西軸の世界観にもとづく古殿地への往復運動である。古殿地の心御柱は必ず保存され新たな遷宮とともに永遠に継承されている。遷宮とは太陽の運行に合わせた東西軸にもとづ

く御神霊の永遠の呼吸運動であり、そこには「日の御子」による日神祭祀の東西軸の世界観が古代以来今日まで連綿と継承されてきているのである。天照大神を祭る伊勢神宮の創祀は、最終段階として画期的であった持統天皇から、その祖母で対外緊張のなか六五九年に出雲国造に命じて莊嚴な神之宮を修造させた斉明天皇へ、さらには日神祭祀の推古天皇へという歴代の女帝を経て、神話的な神功皇后へとさかのぼり、ついには邪馬台国女王卑弥呼へとつながるといつてよい。つまり、太陽と女神と女帝という基本構造が、日本古代の王権以来の稲作を中心とするこの国の根幹として伝承されてきているのである。

四、心御柱とその意味

心御柱についての諸説 式年遷宮の意味を考える上でもっとも重要なのは心御柱のもつ意味であろう。もちろんこの心御柱の意味についてはこれまでも研究者によって多くの見解が提示されている。牟禮仁氏の整理及び正殿神聖性表象⁽¹⁷⁾や、黒田龍二氏の定位点説⁽¹⁸⁾、また、榎村寛之氏の依代説⁽¹⁹⁾などがその代表的なものである。牟禮氏の正殿神聖性表象説というのは、「正殿が天照大神の宮殿であるという、絶対の神聖であることを表象する人工物として存することを示している」、「その神聖性は、正殿の殿内に鏡が奉安さ

れ、天照大神が鎮座するという、「神の存在を具体的に表
示する（原田敏明『村の祭と聖なるもの』中央公論社一九八〇

一六九頁）」ことに由り生じるとみる」という説で、その
本質は忌柱という名称にもよく示されているという。黒田
氏の定位点説というのは、次回遷宮のための正殿建設位置
を正確に決めるための杭であり、正殿を代表する建築部材
として神聖視されたのだというものである。榎村氏の依代
説は、神宮祭祀は、天照大神の依代である心御柱と広場だ
けで建物のない令制以前の古式の祭祀の段階が先行してあ
り、その後、心御柱を定点として門、柵、建物を配して、
奉幣という律令的要素に対応した現状のような段階が現わ
れたとするものである。それら従来の多くの説を整理した
牟禮仁氏によれば、以下のとおりである。

- 一、祭祀の観点からの、神籬説。これらの説を小さく区
分すると、①神籬象徴説 ②神靈依り代説 ③神の表
象物説 ④青葉の山説 ⑤天津神籬説 ⑥撞賢木（突
き櫛）説 の六説。
- 二、機能・役割の観点からの、①中央棟持柱退化説 ②
鎮座地点表示説 ③定位点説 の三説。
- 三、意義・理念の観点からの、①忌柱説 ②天御量柱説
③天子玉体説、身の丈説 ④天照大神（依り代）説
⑤御杖代説 ⑥敷地聖化説 ⑦世界樹・宇宙樹説 ⑧

世界軸説 の八説。

これらの諸説の場合も、先にみた遷宮の意味の場合と同
じように、いずれかが絶対的に正確であるという決定は困
難であろう。なぜなら前述のように遷宮自体が信仰的な宮
みであり、神様を信じる人たちの想像力によって多義的な
意味をもちうる宮みだからである。したがって、この遷宮
の中核的な要点を占める心御柱も、神を信じる人たちの想
像力によって多義的な意味をもちうる宗教的装置であると
いわねばなるまい。

伝承事実の確認 しかし、そのように多義的であるとは
いっても決定的に重要な意味は心御柱にあるはずである。
それを確認するために、遷宮と心御柱に対する祭儀に注意
してみる。すると、以下の諸点が指摘できる。

（一）、式年遷宮の祭儀の開始に当たって最初に行なわれ
る山本祭に続く夜陰の中の秘祭である木本祭におい
て心御柱の御用材は伐採される。

（二）、延暦二十三年（八〇四）の『皇太神宮儀式帳』は
「宮地鎮謝」と呼ぶ鎮地祭に続いてすぐに「地祭物
忌以忌鎌^号、宮地草荊始、次以忌鋤^号、宮地穿始奉、
禰宜大物忌^波忌柱立始、然後諸役夫等、柱堅奉。」
と記している。現在では心御柱奉建は遷御の直前に
行なわれるものへと時間的に移動しているが、元来

は新たな社殿地の鎮地に続いてすぐに執行されるもので、心御柱こそが正殿の計一〇本の宮柱及び二本の棟持柱など社殿を支えるすべての宮柱に先行する文字通り遷宮造替の中心的な意味をもつ立柱であり、鎮地と心御柱奉建がワンセットで遷宮の基本形式であったといえることができる。

(三)、『延喜式』でも「鎮祭宮地」と呼ぶ鎮地祭が終わるとすぐに「右鎮祭畢、地祭物忌清掃其地、掘心柱穴、禰宜豎柱、其築平殿地之日、以紺布帳、奉翳神殿、勿令工夫臨看。」とあり、物忌が心御柱の柱穴を掘り、禰宜が柱を豎て、神殿は紺の布帳で覆い翳して見えないようにせよと記している。厳しく人間の視線を遮るという点は夜陰の中で執行される木本祭にも通じるもので、心御柱は他見を許さぬ文字どおり忌柱そのものである。

(四)、現在の鎮地祭でもそれが心御柱の立柱と、もともとワンセットであったことを示す祭儀が伝えられている。現在の鎮地祭では心御柱覆屋の前に五色の御幣が立てられ神饌が供えられて、地祭物忌(内宮)と菅裁物忌(外宮)と呼ばれる物忌童女によって忌鎌を以て草刈初めをし忌鎌を以て穿ち初めの祭儀が行なわれる。そして物忌と神職とで忌物と呼ばれる

鉄人像・鏡・鉾・長刀子が白木の筥に納めて埋納される。つまり、心御柱の立柱にいたるその直前までの前半の祭儀が行なわれているのである。

(五)、二〇年ごとの式年遷宮のたびに旧正殿の御敷地が東西に古殿地として残るかたちが基本であるが、その古殿地に必ず保存されているのが心御柱とその覆屋である。

以上の諸点から指摘できるのは、これまでの諸説のうちでは、原田敏明氏の観点を継承する牟禮仁氏の説、心御柱は天照大神の宮殿である正殿が神聖であること、聖なる神がその中に鎮座することを表象するためのものであるという説がもっとも妥当であろうということである。

【御形みかたのレプレザンタシオン、representation】ただし、なぜ柱なのか、という問題にも答える必要がある。人智の解釈を封印して、何よりも事実の意味を語ってもらうのが一番である。御正殿造営の上で具体的な機能を果たしているのが計一〇本の宮柱と二本の棟持柱であるのに対して、象徴的な機能を果たしているのがそれらすべてに先行して立柱される心御柱である。建築構造的には機能しない柱でありながらすべてに先行して立柱されるということは、第一には、天照大神の鎮座地確定の原初のレプレザンタシオン(representation(象徴的存在代理再現表象))であり、同時に

永遠に遷宮と遷座を繰り返される現在の御正体（御形）鎮座のレプレザンタション（Representation）（象徴的存在代理再現表象）である、ということを示している。天照大神はよき鎮座地を求めて国々を巡幸されたのちにこの伊勢の地に鎮座されたという伝承をもつ神様である。その神威は鎮座のちもまったく衰えることなくその御稜威の弥栄はますますあらたかであり、そのあらたかなる証拠こそが遷宮である。二〇年ごとに新たな鎮座地を求めて遷宮を繰り返される神、神威の活力あふれる「動かれつづける神様」であるという信仰伝承がそこにある。

その心御柱のもつ象徴的な機能としての、第二には、神殿の床面に届かぬようにしてある心御柱の上の空間の意味である。それは単に空虚な空間ではなく、その上方の神殿内の御樋代の中に鎮座されている神聖なる御正体（御形）の神鏡の存在へとつながる聖なる円柱形の空間回路なのである。御正殿は単なる神聖なる神殿というだけではなく、御正体（御形）の神鏡がその中に鎮座されながらもその神威が心御柱の回路を通して清く強く息づいておられる神様なのだということを心御柱は発信しているのである。延暦年間の『皇太神宮儀式帳』が「宮造奉畢時、正殿東西妻御形穿初仕奉」と記す御正殿の東西の妻の梁の上にある束柱に穿たれる御形というのも、その鏡形の象徴的な穴を回路

として太陽の東西軸の聖なる神威の息づきが表象されているのである。天照大神は決して密閉された神殿内部に堅く封印された神様ではないのである。つまり、心御柱はその上方の神殿内の天照大神の御正体（御形）の存在と、その神威、御稜威の呼吸運動とを表象している円柱形中空回路から続く神聖なる建築物表象の外部装置なのである。

注

- (1) 新谷尚紀「民俗学とは何か―柳田・折口・渋沢に学び直す―」吉川弘文館 二〇一一
- (2) 森博達「日本書紀の謎を解く」中公新書 一九九九
- (3) 新谷尚紀「伊勢神宮と出雲大社―「日本」と「天皇」の誕生」講談社選書メチエ 二〇〇九
- (4) 東野治之「遣唐使と正倉院」岩波書店 一九九二
- (5) 長田夏樹「新稿 邪馬台国の言語」学生社 二〇一〇
- (6) 橋本輝彦「纏向遺跡発掘の成果」『邪馬台国と纏向遺跡』学生社 二〇一一他
- (7) 黒田龍二「纏向から伊勢へ出雲へ」学生社 二〇一一
- (8) 『続日本紀』によれば、和風諱号は、文武は倭根子豊祖父天皇、元明は日本根子天津御代豊国成姫天皇、元正は日本根子高瑞淨足姫天皇である。
- (9) 『日本書紀』神代下 第九段の一書第一の天孫降臨の条で、天照大神が天孫瓊杵尊に八坂瓊曲玉と八咫鏡と草薙劔の三種の寶物を授けて、「葦原の千五百秋の瑞穂の国は、是、吾が子孫の王たるべき地なり」として、「寶祚之隆、當與天壤無窮者矣」と下された神勅。

- (10) 『統日本紀』慶雲四年(七〇七)七月壬子(十七日)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みやにあめのした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法」とある、皇位の直系継承を示したものの。天智天皇の意思だと説明しているが、実は持統天皇の意思が強く働いたものと考えられる。こののち、神亀一年(七二四)の聖武(首皇子)即位の宣命や天平勝宝一年(七四九)の聖武讓位の宣命でも強調されている。
- (11) 岸俊男「宮域の想定と藤原京条坊制」『藤原京』奈良県教育委員会 一九六九、笠野毅「天智天皇山科陵の墳丘遺構」『書陵部紀要』三九号 一九八七、藤堂かほる「天智陵の造営と律令国家の先帝意識」『日本歴史』六〇二号 一九九八、小沢毅「藤原京坊条と寺地」『吉備池廃寺発掘調査報告』奈良文化財研究所二〇〇三、入倉徳裕「藤原京坊条の精度」『檀原考古学研究論集』一五号 二〇〇八、小沢毅・入倉徳裕「藤原京中軸線と古墳の占地」『飛鳥風』一一一号 二〇〇九、渡辺瑞穂子「元旦四方拝の研究」國學院大学大学院博士学位申請論文 二〇〇一〇年
- (12) 齋藤茂吉『万葉秀歌』(上巻)岩波新書 一九三八
- (13) 石野浩司「朔旦冬至と「神宮式年遷宮」立制論」『神宮と日本文化』皇學館大學 二〇一〇
- (14) 小堀邦夫「伊勢神宮のころ、式年遷宮の意味」淡交社 二〇一一
- (15) 石野浩司「朔旦冬至と「神宮式年遷宮」立制論」前掲注(13)
- (16) 原初回帰については、M・エリアーデ『永遠回帰の神話』(堀一郎訳)未來社 一九八三が有名であるがそれとは別に、日本の具体的な民俗儀礼の機能について「原初回帰」と「システム変換」の二つがあるということ、そして、それぞれの意味するところについては、新谷尚紀「遊びの深層―儀礼と芸能の間―」『ケガレからカミヘ』木耳社 一九八七において、E・リーチ「時間の象徴的表象に関するエッセイ」『人類学再考』思索社 一九七四やV・ターナー「儀礼の過程」思索社 一九七六などをふまえながら具体的に分析している。ここでいう遷宮における原点回帰の意味については後者の論考の観点に立っている。
- (17) 牟禮仁「大嘗・遷宮と聖なるもの」皇學館大學出版部 一九九九
- (18) 黒田龍二「神のやしろの曙」『原始の造形 日本美術全集I』講談社 一九九四、同『纏向から伊勢へ出雲へ』前掲注(7)
- (19) 榎村寛之「伊勢神宮の建築と儀礼―棟持柱建物は神社建築か―」上田正昭編『古代の日本と渡来の文化』学生社 一九九七
- 付記 本稿の内容には近刊予定の拙著『伊勢神宮と三種の神器』(講談社選書メチエ)と重なる部分があることをおことわりしておきます。
- (國學院大學文学部教授)