

草薙剣と天皇即位儀礼

— 『古語拾遺』の草薙剣をめぐって —

谷口 潤

〔抄録〕

『古事記』・『日本書紀』に見える草薙剣は、従来三種の神器のうちの一つとして、受け継ぐことで王権の正統性を保証する神璽の剣であるとされてきた。しかし神野志隆光によってそうした草薙剣の姿は『記』・『紀』には見られないことが明らかにされ、『古語拾遺』がそうした言説を生み出したことが示された。本稿ではこれを受け、『古語拾遺』を編纂した齋部広成の側から『古語拾遺』の草薙剣を読み解き、『古語拾遺』の草薙剣をめぐる言説が、九世紀における天皇即位儀礼とどのように関わっていたのか

を見ることで、草薙剣と神璽の剣の同一視が齋部氏の固有の祭祀実践によるものであったことを明らかにする。また、『古語拾遺』の神武天皇即位の場面に登場する殿祭の記述から、そうした齋部氏の実践が九世紀における即位儀礼の変化に対応するものであったことを示す。

キーワード 草薙剣、『古語拾遺』、齋部氏、即位儀礼、神璽

はじめに

従来草薙剣は以下のように認識されてきた。すなわち「皇位のしるしである八咫鏡・草薙剣（天叢雲剣）・八坂瓊曲玉の三種宝物の総称。（中略）『古語拾遺』によれば、神武天皇を経て崇神朝に至り、神威を畏み殿を同じくするを不安とし、鏡と剣の模造品を作って護身の

御璽とし、古来より伝わる鏡・剣は倭（やまと）の笠縫邑に遷し祭った。この模造品がすなわち後世即位の際忌部より新帝に上る「神璽の鏡剣」である⁽¹⁾。つまり草薙剣は三種の神器の内の一つとされ、即位の際に皇太子に受け継がれることで皇位の正統性を示すものとされてきたのである。しかし、神野志隆光は「古代天皇神話の完成」において、三種の神器の内の剣（神璽の剣）と草薙剣が本来別々のもので

あり、『古語拾遺』によって祭祀が神話に回収される過程で同一視されるようになった事を明らかにした。⁽²⁾このことは神話が祭祀の起源であるとする祭儀神話論への批判であり、同時に神話が祭祀を回収することで新たな神話を生み出す「テキストの運動」が行われたものとして『古語拾遺』を位置づけなおしたという点で重要な意義を持つと言える。さらに神野志はこれによって、従来の研究が「神器」という正統性の中に天皇を置くことで、意図的ではないにせよ、「万世一系ノ天皇」（帝国憲法）というイデオロギーに加担することになりかねない事を指摘した。⁽³⁾つまり神器をめぐる正統性の論理は常に再構築され続けてきたのである。

しかし斎藤英喜は、神野志が『古語拾遺』を「神話解釈学」の中に位置づけたと評価しつつも、新たな神話テキストの生成を「テキストの運動」と評価した時、それはテキストの生成を机上の解釈に押しとどめてしまふと指摘する。ここから斎藤は神話テキストの生成を祭祀者の実践に求める。特に『古語拾遺』に登場する鏡について考察し、それが祭祀の道具を作ることを掌る斎部氏の職掌と不可分な言説であったことを明らかにした。⁽⁵⁾

こうした『古語拾遺』の読みの変化を踏まえつつ、本稿では『古語拾遺』の草薙剣について検討したい。神野志が示したように『古語拾遺』は『古事記』、『日本書紀』（以下『記』・『紀』とする）に登場する草薙剣を即位式で授受される神璽の剣と接続した点で、草薙剣の一つのターニングポイントであったと言えるが、次は『古語拾遺』の編纂者である斎部広成の側から『古語拾遺』の草薙剣を読むことが必要

である。さらに『古語拾遺』には「遺れたる」とされる十一条の愁訴の部分があるが、これは先行する神話部分を典拠としてそこから変化した現状への不満を示した『古語拾遺』の主張ともいえるべき部分である。その第一に草薙剣への崇敬を説いていることから、広成が『古語拾遺』において草薙剣を重視していたことが読み取れる。

以下本稿では『古語拾遺』の草薙剣を斎部広成の祭祀実践の側から検討することで、草薙剣と神璽の剣を同一化させた論理はいかにして生み出されたのかを考察し、正統性の再構築を「テキストの運動」に還元しない視点から、草薙剣の歴史を描き出していきたい。

1、草薙剣をめぐる研究史

ここでも草薙剣の研究史について概観する。近代以降初めて草薙剣について言及したのは久米邦武である。久米は「神道は祭典の古俗」（一八九二）で草薙剣について『紀』や『古語拾遺』を使い、初めて歴史的に説明を加えた。そこで「天照大神の鏡、天孫瓊杵尊に授け給ひてより、三種の神器と称し。天皇の御璽となして傳授せらる。（中略）劔は素戔嗚尊の出雲簸川上に於て。八岐大蛇を征服して獻じたる天叢雲劔にて。後に草薙剣と称す」と述べているが、この時点ですでに、草薙剣を天皇に伝授される神璽として捉えている。さらに三種の神器は天を祀る祭器であるとするが、もともとは神座を飾るものであり、その由来を天岩戸に求める。しかし草薙剣は天岩戸神話の後に登場するため、三種の神器をもって神座を飾るのは『記』・『紀』の神話以前の古俗であるとするのである。また「韓土にも似た

る風俗あり」と述べていることから、比較神話学的な視点を持つていたこともわかる。

大正時代に神話研究を進めた津田左右吉は『神代史の新しい研究』（一九二四）において、草薙剣が神璽の剣であるとし、「神宝とは関係ない草薙剣」↓「二種の神宝（神璽の鏡剣）としての草薙剣」↓「三種の神器としての草薙剣」という変化が『記』・『紀』や『古語拾遺』のなかにもつれ合って存在しているとす⁷。ここで津田が個々の草薙剣についての物語の違いを、物語の改変という形で説明していることがわかる。しかし最も新しい『古語拾遺』を古い伝承を残すものとし、『記』の伝承より古いとするなど、論拠として無理のある部分もある。

戦前には比較神話学の観点から松村武雄や三品彰英が研究を進めている。特に三品は「フツノミタマ考」（一九三二）で草薙剣について、漢の高祖の持つ斬蛇剣と比較し「漢の高祖の斬蛇剣は珠玉の宝器とともに太子即位の際に授けられることになっており、なかんずく後者の例は、ちようどわがムラクモノ剣が三種の神器の一として皇位継承の瑞であるのと、その軌を一にするものである⁸」と述べており、スサノヲの大蛇退治の物語を漢の高祖の斬蛇剣や高句麗の類利王の剣と比較し、剣を継承することは中国や朝鮮からの受容であったとする。しかしこのような思考の裏には、満州や朝鮮の神話を未発達の物ととらえ、だからこそ発達した日本の神話の原始的形相を知るための資料的価値を持つという考えがあった⁹。

戦後民俗学の立場から研究を進めたのが高崎正秀である。高崎は

「草薙剣考」（一九五四）において草薙剣の名前に注目する。「クサナギ」とは「靈蛇」あるいは「串蛇」の意であり、串とは大地の霊を帰属させ使役する聖なる指揮棒であった。また「クサナギ」が地霊の表象として蛇（ナギ）の信仰を負う聖なる齋串であるとし、その点でヤマタノヲロチを斬った天之羽々斬やクシナダヒメの変化した湯津爪櫛は同じ信仰を持っていたとす¹⁰。

高崎は一つの言葉から様々な別の意味を見出すという独特な方法から草薙剣についてその名称の研究を進めているが、松村武雄は神話学の立場から「推断に推断を重ね続けることは、解釈者の推想力の豊かさ・鋭さの嘆賞者たる自分にとってさえも、些か天分の乱用ではないかと疑われる¹¹」と批判している。しかし高崎は草薙剣の名を考察すること、草薙剣が王権にのみ伝授されてきた特別な剣ではない事を示したとも言える。このことは天皇の正統性を根拠付けてきた戦前の神話研究を乗り越えることを目指した戦後の研究動向にも合致する。そして重要なのは草薙剣が複数であるとする見解が後の研究に影響を与えた点である。

これを受け歴史学の立場から草薙剣を考察したのが岡田精司である。岡田は「草薙剣伝承と古代の熱田社」（一九八八）において「クサナギ」という名の宝剣を一本だけの固有名詞としての前提で、論じられてきたが、それは正しいか¹²」と述べ、『延喜式』の記載から熱田社への待遇から宮廷の神璽の剣と熱田の神宝の剣が別のものであり、これらをつなげる証拠はないとする。さらに『古語拾遺』から神璽の剣と熱田の神宝が同一視されていたことも指摘している。

九世紀以前の熱田社について考察し、それによって神璽の剣と熱田の神宝が別のものであったと指摘した点は評価すべきである。しかしそれによって『記』・『紀』に登場する草薙剣が一つの剣ではなかったと言えるかは疑問である。問題は『記』・『紀』や『古語拾遺』の記述に従いつつ、「複数の草薙剣」を想定するのではなく、それぞれの記述が描く草薙剣の在り方から、草薙剣の歴史的な変化を見出すことである。そこで重要な意味を持つのが神野志隆光の研究である。

神野志隆光は「古代天皇神話の完成」（一九九六）で「要するに、『古事記』が、三種の宝物を通じて語るのは、アマテラスの保障による天皇の正当性である。（中略）その正当性の論理は、いわゆる「神器」とは別に見なければならぬことは明らかである」と述べ、スサノヲの献上した草薙剣と神璽として即位に際して授受されてきた剣を無批判に同じものとしてきたことを批判した。『古事記』における草薙剣は受け継がれるという形で王権の正統性は一切語っていないのである。

そこには即位儀礼の起源を神話に求める従来の研究への批判がある⁽¹⁴⁾。さらに神野志は『古語拾遺』を、『記』・『紀』の神話を解釈することによって祭祀を吸収して生まれた新たなテキストであると捉える。このことは古代神話研究史における重大な成果であると考えられる。

しかし神野志の『古語拾遺』論には斎藤英喜や津田博幸などから批判もある。斎藤英喜は「古語拾遺の神話言説」（一九九九）において、前述したように神野志が『古語拾遺』を「神話解釈学」の中に位

置づけたことを評価する。しかし神野志がそれを「テキストの運動」として位置づける時、なぜ『古語拾遺』のような神話テキストが生成されたのが問えなくなるといふ。そこで斎藤は神話テキストの生成を祭祀者の実践に求めていく。斎藤は『古語拾遺』の神器、特に鏡について考察し、神璽の鏡を斎部氏が作るという記述から『紀』にはなかった鏡の素性を『古語拾遺』が生み出したことを指摘し、それが祭祀の道具を作ることを掌る斎部氏の職掌と不可分な言説であったことを明らかにした⁽¹⁵⁾。また神野志は『古語拾遺』が固定的な祭祀を回収したとすのに対し、『古語拾遺』が編纂された平安初期における即位儀礼は決して固定的ではなく、そうした時代における儀礼の在り方を問う書物であったとする。

津田博幸は「広成の読む『日本書紀』——『古語拾遺』をめぐって——」（一九九九）で日本紀講と『古語拾遺』を比較し、両者が平安初期における「古語への還元と語源の提示」という『紀』の読み方を持つという点で共通している事を指摘し、『古語拾遺』を歴史の中に定位する⁽¹⁶⁾。さらにその中でも『古語拾遺』は、その言説が一つに収束している点で日本紀講とは異なるとして、斎部広成が多くの一書を抱える『紀』の物語を整合させるため、両者の差異を謎として捉えそれを探求する「神学」を生成した点で突出したものであったと評価する。

以上のように神野志から斎藤、津田らによって『古語拾遺』の読みはテキストの変貌を読み解くものから、それを為した現場から読み解く方法へ変化した。特に斎藤の指摘は神璽の鏡についてのものではあ

り、大いに参考にすべきものである。しかし斎藤は神璽の劍については「ひとまずおく」として考察の対象としていない。そこで本稿ではこうした『古語拾遺』の読みを踏まえることで、なぜ草薙劍と神璽の劍は結びつけられたのかを『古語拾遺』の記述に従いつつ、斎部氏の側から読み解くことが必要である。そうすることで、草薙劍と神璽の劍の同一視が歴史的になされたものであることを明らかにすることができる。

2、『古語拾遺』の草薙劍

『古語拾遺』における草薙劍の初出は『記』・『紀』と同じくスサノヲによる大蛇退治の場面である。

素戔嗚神、天より出雲国の簸の川上に降りります。天十握劍〔其の名は天羽々斬といふ。今石上神宮に在り。古語に大蛇を羽々と謂ふ。言うところは蛇を斬るなり。〕を以て、八岐大蛇を斬りたまふ。其の尾の中に一つの靈しき劍得つ。其の名は天叢雲〔大蛇の上に、常に雲氣有り。故以て名と為。倭武尊東に征きましし年に、相模国に到り、野火の難に遇はしき。即ち、此の劍を以て、草を薙ぎて免るること得つ。更めて草薙劍と名づく〕といふ。乃ち、天神に献上りたまふ。然る後に、素戔嗚尊、国神の女を娶りて、大己貴神〔古語に於保那武智神といふ〕を生みます。遂に根国に就てましき。

素戔嗚神、自天而降に出雲国簸川上。以天十握劍〔其名天羽々斬。今、在石上神宮。古語、大蛇謂之羽々。言斬蛇也。〕斬八岐大蛇。其

尾中得一靈劍。其名、天叢雲〔大蛇之上、常有雲氣。故以為名。倭武尊東征之年、到相模国、遇野火難。即、以此劍、薙草得免。更名草薙劍〕乃、献上於天神也。然後、素戔嗚尊、娶国神女、生大己貴神。〔古語、於保那武智神。〕遂就於根国矣。

〔古語拾遺〕素神の靈劍献上二三、二四頁）
日神の岩窟幽居の後出雲に追放されたスサノヲが、ヤマタノヲロチを退治することで草薙劍を得る。その後劍を天神に献上し根の国に至るといふ物語は、おおむね『紀』本書の内容と同じものである。しかしテナヅチやアシナヅチ、イナダヒメの名前は出てこず、ヲロチを酔わせて退治するという部分も「八岐大蛇を斬りたまふ。」と省略している。代わりに大部分を占めるのは草薙劍についてであり、こちらは注まで加えている。乃ちここではもっぱら草薙劍の由来を中心に語っているのである。次に草薙劍が登場するのは天孫降臨の部分である。

時に、天祖天照大神・高皇産靈尊、乃ち相語りて曰はく、「夫、葦原の瑞穂国は、吾が子孫の王たるべき地なり。皇孫就てまして治めたまへ。宝祚の隆えまさむこと、天壤と共に窮り无かるべし」とのりたまふ。即ち八咫鏡及び草薙劍の二種の神宝を以て、皇孫に授け賜ひて、永に天璽〔所謂神璽の劍鏡是なり。〕と為したまふ。矛・玉は自に従ふ。即ち、勅曰したまはく、「吾が児此の宝の鏡を見まさむこと、吾を見るごとくすべし。与に床を同じくし殿を共にして、斎の鏡と為べし」とのりたまふ。因りて、又勅曰

したまひしく、「吾は天津神籬（神籬は、古語に、比茂侶伎といふ）。亦天津磐境を起し樹てて、吾が孫の為に斎ひ奉らむ。汝天兒屋命・太玉命の二はしらの神、天津神籬を持ちて、葦原の中国に降り、亦吾が孫の為に斎ひ奉れ、惟爾二はしらの神、共に殿の内に侍ひて、能く防ぎ護れ。吾が高天原に御じめす斎庭の穂（是、稲種なり。）を以て、亦吾が兒に御せまつれ。太玉命諸部の神を率て、其の職に供へ奉ること、天上の儀の如くせよ」とのりたまふ。

于時、天祖天照大神・高皇產靈尊、乃相語曰、夫、葦原瑞穗国者、吾子孫可王之地。皇孫就而治焉。宝祚之隆、当与天壤无窮。即、八咫鏡及草薙劍二種神宝、授賜皇孫、永为天璽（所謂神璽劍・鏡是也）。矛・玉自從。即、勅曰、吾兒視此宝鏡、当猶視吾。可と同床共殿、以為齋鏡。因、又勅曰、吾則樹天津神籬（神籬、古語、比茂侶伎）及天津磐境、当為吾孫齋矣。汝天兒屋命・太玉命二神、宜持天津神籬、降於葦原中国、亦為吾孫齋焉、惟、爾二神、共侍殿内、能為防護。宜以吾高天原所御齋庭之穂（是、稲種也）、亦當御於吾兒矣。宜太玉命率諸部神、供奉其職、如天上儀。

（『古語拾遺』天祖の神勅二六〇―二八頁）

ここで皇孫に草薙劍が渡され、鏡と共に天璽とされる。注によつて天璽が「神璽の劍鏡」であることが示され、即位儀との回路が開かれたという事は既に神野志が指摘している¹⁷⁾。しかし問題はなぜこれが「神璽」そのままではなく「天璽」と呼ばれているのかである。これ

は後に考察する。さらにその後にはアマテラスによる神勅が下されるが、ここで中臣氏の祖先である天兒屋命と齋部氏の祖先である太玉命に下される点に注意が必要である。

次に皇孫に渡された草薙劍は神武天皇条で現れる。この部分は『記』・『紀』には全く見えないものであり、『古語拾遺』独自の物語である。

日臣命、来目部を帥て、宮門を衛護り、其の開闔を掌る。饒速日命、内物部を帥て、矛楯を造り備ふ。其の物既に備はりて、天富命、諸々の齋部を率て、天璽の鏡・劍を捧げ持ちて、正殿に安き奉り、并瓊玉を懸け、其の幣物を陳ねて、殿祭の祝詞す。〔其の祝詞の文は別巻に在り。〕次に、宮門を祭る。〔其の祝詞も、亦別巻に在り〕然る後に、物部乃ち矛・盾を立つ。大伴・来目仗を建て、門を開きて、四方の国を朝らしめて、天位の貴きことを觀しむ。日臣命、帥来目部、衛護宮門、掌其開闔。饒速日命、帥内物部、造備矛楯。其物既備、天富命、率諸齋部、捧持天璽鏡・劍、奉安正殿、并懸瓊玉、陳其幣物、殿祭祝詞。〔其祝詞文在別巻。〕次、祭宮門。〔其祝詞、亦在別巻〕然後、物部乃立矛・盾。大伴・来目建仗、開門令朝四方之國、以觀天位之貴。

（『古語拾遺』神武天皇二五―二六頁）

物部氏の遠祖である饒速日命が矛と盾を立て、齋部氏の遠祖天富命が天璽を捧げ持つという次第は『紀』持統天皇の記事に近いと言え

る。持統天皇四年春正月戊寅の記事には

四年の春正月の戊寅の朔に、物部麻呂朝臣、大楯を樹つ、神祇伯中臣大嶋朝臣、天神寿詞を読む、畢りて忌部宿禰色夫知、神璽の劍・鏡を皇后に奉上る、皇后、即天皇位す。公卿・百寮、羅列りて匣く拝みたてまつりて拍手つ。

四年春正月戊寅朔、物部麻呂朝臣樹大楯、神祇伯中臣大嶋朝臣讀天神壽詞。畢忌部宿禰色夫知奉上神璽釵鏡於皇后、皇后即天皇位。公卿・百寮、羅列匣拜而拍手焉

(『日本書紀』持統天皇四年正月戊寅條五〇一頁)

とあり物部麻呂が盾を立て、中臣大嶋が天神寿詞を読み、その後忌部宿禰色夫知が神璽の劍を皇后に奉ることで皇后は天皇位についたとする。さらに神祇令第十三条には

凡そ踐祚の日には、中臣、天神の寿詞奏せよ。忌部、神璽の鏡劍奉れ

凡踐祚之日、中臣奏天神壽詞、忌部上神璽鏡劍

(『律令』卷第三神祇令二一四頁)

とあり、『古語拾遺』における神武天皇の即位は明らかに律令に即したものとされていることがわかる。つまり『古語拾遺』はこの部分で『紀』には見えない即位の起源を示しているのである。次にこの劍

は崇神天皇の時代に表れる。『古語拾遺』崇神天皇条には

磯城の瑞垣の朝に至りて、漸に神の威を畏りて、殿を同くしたまふに安からず。故更に齋部をして石凝姥神が裔・天目一個神が裔の二氏を率て、更に鏡を鑄、劍を造らしめて、護りの御璽と為す。是今踐祚す日に、獻る神璽の鏡・劍なり。依りて、倭の笠縫邑に就きて、殊に磯城の神籬を立てて、天照大神及び草薙劍を遷し奉りて、皇女豊鍬入姫命をして齋ひ奉らしむ。

至于磯城瑞垣朝、漸畏神威、同殿不安。故、更令齋部氏率石凝姥神裔・天目一箇神裔二氏、更鑄鏡造劍、以為護御璽。是、今踐祚之日、所獻神璽鏡劍也。仍、就於倭笠縫邑、殊立磯城神籬、奉遷天照大神及草薙劍、令皇女豊鍬入姫命奉齋焉。

(『古語拾遺』崇神天皇二七、三八頁)

ここで草薙劍は天皇と同じ殿に安置されていたことがわかる。しかし「神の威を畏れ」たためにさらに劍が作られ草薙劍は磯城の神籬に移される。一方新たに作られた劍は「護りの御璽」とされ、踐祚の時に献上される「神璽」の劍であることが示される。つまり『古語拾遺』は神璽の劍の由来こそ草薙劍(天璽)に求めるが、そのまま草薙劍が受け継がれるとはしないのである。そもそもこの部分は『紀』の崇神天皇六年の記事に類似しているが、

六年に、百姓流離へぬ。或は背叛くもの有り。其の勢、徳を以

て治めむこと難し。是を以て、晨に興き夕までに惕りて、神祇に請罪る。是より先に、天照大神・倭大国魂、二の神を、天皇の大殿の内に並祭る。然して其の神の勢を畏りて、共に住たまふ安からず。故、天照大神を以ては、豊鍬入姫命に託けまつりて、倭の笠縫邑に祭る。仍りて磯堅城の神籬を立つ

六年、百姓流離。或有背叛。其勢難以徳治之。是以、晨興夕惕、請罪神祇。先是、天照大神・倭大国魂二神、並祭於天皇大殿之内。然畏其神勢、共住不安。故以天照大神、託豊鍬入姫命、祭倭笠縫邑。仍立磯堅城神籬。

ここでは天皇の大殿の中に祀っていた天照大神と倭大国魂の二柱の神を「神の威を畏れ」たため磯堅城の神籬に移したとする。つまり『古語拾遺』はこの記事に登場する倭大国魂を草薙劍に置き換えているのである。ではなぜわざわざ模造の物語を崇神天皇の物語を変えてまで加えたのか。

ここで注目すべきなのは『古語拾遺』は崇神天皇を「神の威を畏れ」た天皇であると認識していることである。神武天皇は即位の直後の文で「此の時に当たりて、帝と神と、其の際未だ遠からず」とされ天皇と神は近い存在であるとされているが、崇神天皇条では「漸に神の威を畏りて」とあり、両者は対照的である。さらに神武天皇条では「遠祖」や「(祖神の)孫」が活躍するのに対して、崇神天皇条では「裔」が活躍することから『古語拾遺』には「天上の神々の時代(祖神)」、「神と人が近い時代(孫)」、「神と人が遠く離れた時代(裔)」

という三つの時代が描かれていると言えよう。

つまりアマテラスの神勅において、草薙劍(天璽)は「永に天璽」であるとされるが、ヲロチ退治という神々の時代の出来事に由来するために、神と人が遠く離れた時代には天皇は直接それを受けることができないのである。このことはいいかえれば『紀』に記されなかった即位儀礼で授受される神璽の起源を「天璽」という語で草薙劍に求めたのである。

さらに移された草薙劍は景行天皇の時代にヤマトタケルに渡される。

『古語拾遺』景行天皇には

纏向の日代の朝に至りて、日本武命をして東の夷を征討たしむ。仍りて、道を枉りて伊勢神宮に詣でて、倭姫命に辞見したまふとき、草薙劍を以て日本武命に授けて教へて曰く、「慎みてな怠りそ」といふ。日本武命、既に東の虜を平げて還る。尾張国に至りて、宮簀姫を納れたまひて、掩留りて月を躰ぬ。劍と解きて宅に置き、徒に行でまして伊吹山に登り、毒に中りて薨りまじ。其の草薙劍は今尾張の熱田社に在り。未だ礼典を叙てられず。

至於纏向日代朝、令日本武命征討東夷。仍、枉道詣伊勢神宮、辞見倭姫命、以草薙劍授日本武命而教曰、慎莫怠也。日本武命、既平東虜還。至尾張國、納宮簀媛、淹留躰月。解劍置宅、徒行登胆吹山、中毒而薨。其草薙劍、今在尾張國熱田社。未叙礼典也

〔古語拾遺〕景行天皇四〇頁)

ここでは景行天皇の事績はもちろん、ヤマトタケルの征西なども描かれず、もっぱら草薙剣が登場する東征の場面のみ描かれる。ここから『古語拾遺』が草薙剣を重視していることがわかるが、最後に「未だ礼典を叙てられず」と草薙剣に対して祭祀がなされていないことを訴える点は明らかに『紀』と異なる。さらにこのことは「遺れたる一」でも主張される。

『古語拾遺』遺れたる一には

況むや復、草薙の神剣は、尤に是天璽なり。日本武尊愷旋りたまひし年に、留りて尾張の熱田社に在す。外賊偷みて逃げしかれども、境を出づること能わず。神物の靈験、是を以て観るべし。

然れば幣を奉る日に、同じく啓を致しまつるべし。而るに、久代闕如して、其の祀りを治めず。遺りたる一なり。

況復、草薙神剣者、尤是天璽。自日本武尊愷旋之年、留在尾張熱田社。外賊偷逃、不能出境。神物靈験、以此可観。則然奉幣之日、可同致敬。而、久代闕如、不修其祀。所遺一也

〔古語拾遺〕遺れたる一、四六、四七頁)

この中で語られている物語は『紀』天智天皇七年の

是の歳に、沙門道行、草薙剣を盗み、新羅に逃げ向く。而して

中路に風雨にあひて芒迷ひて帰る

是歳、沙門道行盜草薙剣、逃向新羅。而中路風雨、芒迷而帰。

〔日本書紀〕卷二七天智天皇七年是歳条、二七九頁)

という記事に類似している。しかし『古語拾遺』はそれを「神物の靈験、是を以て観るべし」とし、「未だ礼典を叙てられず。」と同じく啓を致しまつるべし」など草薙剣を奉ることの理由としているのである。

以上『古語拾遺』の草薙剣について読み解いてきたが、『紀』との大きな違いは『記』・『紀』には見られない「神璽」の起源として草薙剣を「天璽」とする点であろう。しかしなぜ『古語拾遺』は神璽の起源を求めたのか。次章ではそれを見ていく。

3、即位儀礼と草薙剣

神璽の起源たる「天璽」は神武天皇の即位の際に登場し正殿に安置される。一方神璽の剣については前述したように神祇令第十三条において「凡そ踐祚の日には、(中略)忌部神璽の鏡剣を奉れ」という規定があり、即位にさいして齋部氏が新天皇に渡すことになっていた。

この神璽の献上は即位において中心となる儀礼とされ、神璽を受け取ることによって天皇は即位したと考えられる。⁽¹⁸⁾しかし広成が『古語拾遺』を記した平安初期にはすでに即位儀で神璽の受け渡しは行われなくなっており踐祚と大嘗祭における辰日前段行事に神璽の渡御が行われるようになっていた。⁽¹⁹⁾『日本後紀』大同元年二月辛巳條に

頃有りて、天皇正寝に崩す。春秋七十。皇太子哀号、僻踊して、迷いて起たず。参議従三位近衛中将坂上宿禰田村麻呂・春宮大夫従三位藤原朝臣葛野麻呂。固く請けつけて殿を下て東廂に遷る。次いで璽並びに劍櫃を東宮に奉る。

有頃天皇崩於正寝。春秋七十。皇太子哀号僻踊。迷而不起。参議従三位近衛中将坂上宿禰田村麻呂・春宮大夫従三位藤原朝臣葛野麻呂固請扶下殿。而遷東廂。次璽並劍櫃奉東宮。

（『日本後紀』大同元年二月辛巳條、七八頁）

とあり、桓武天皇が崩御した直後に皇太子に劍櫃が渡されたのである。この儀礼は天皇の空位を防ぐために行われたと考えられるが、重要なのはここに神祇官が関与できなくなっていることである。²⁰⁾

一方で『儀式』や『西宮記』に見える讓国儀などの讓位儀式が確立し、そちらで神璽の渡御が行われている事を踏まえると、踐祚と大嘗祭辰日前段行事で行われていた神璽の渡御が讓位儀に一本化されたことがわかる。²¹⁾しかし『北山抄』「大嘗祭」には

忌部は神璽の鏡劍を奉る、共に退り出る。（群臣起つ、寛平式に云う、天長以来此事停止す。清涼抄に云う、近代此の神璽を給はず、只寿詞を奏す。寛平式以後に記す文に、忌部惣て参入せず。天慶記に云う。頼基申して云う、件の鏡劍、御所より暫く下し、之を奉らせしむ。天長式に輒ち重物を給ひて奏すは、事危うく無からざるなり、其後忌部申すといえども給はず。）

忌部奉神璽鏡劍、共退出。（群臣起、式云、天長以来此事停止。清涼抄云、近代不給此神璽、只奏寿詞者。而寛平式以後記文、忌部惣て参入。天慶記云、頼基申云、件鏡劍、自御所暫下令奉奉之。而天長式奏輒給重物、非無事危者、其後忌部雖申不給。）

（『北山抄』卷五「大嘗会事」所収寛平式、三二五頁）

『寛平式』に天長年間から大嘗祭における神璽の献上が行われなくなったという記述があったことがわかる。すなわち讓位儀が確立されることよって讓位宣命が即位儀の中心となり神璽の献上は即位において中心的な位置づけを失っていったのである。その中で神祇官は即位式に関わる事ができなくなり、王位就任儀礼全体から祭祀的要素が著しく後退していったのである。²²⁾

しかし問題はそれだけではない。即位式におけるこうした変化は、そもそも神祇官の在り方そのものの変化と連動するものであった。『古語拾遺』の「遺れたる十」には

凡そ大幣を造ることにも、亦神代の職に依りて、齋部の官、供作る諸氏を率て、例に准ひて造り備ふべし。然れば、神祇官の神部は、中臣・齋部・猿女・鏡作・玉作・盾作・神服・倭文・麻績等の氏有るべし。而るに、今唯中臣・齋部等の二三氏のみ有りて、自余の諸氏は、考選に預らず。神の裔亡せ散りて、其の葉絶えなむとす。遺れたる十なり。

凡、造大幣者、亦須依神代之職、齋部之官、率供作諸氏、准例造備。然則、神祇官神部、可有中臣・齋部・猿女・鏡作・玉作・盾作・神服・倭文・麻統等氏。而、今唯有中臣・齋部等二三氏、自余諸氏、不預考選。神裔亡散、其業將絶。所遺十也。

〔古語拾遺〕遺れたる十、五二頁

ここで広成は、「神祇官の神部」は「供作る諸氏」でなければならぬのに彼らを選ばれないことを指摘している。すなわち従来「負名氏」とされてきた氏族ではない人々が神祇官になっていたのであり、もはや八世紀的な儀礼や思考が通用しなくなる時代に入っていたのである。⁽²³⁾

神武天皇条に見える即位の形態は、齋部氏が率いる負名氏たちによつて行われる祭祀の要素を色濃く持った九世紀以前のものであった。ここから持統紀や神祇令に見えるような即位式の模様が『古語拾遺』の神武天皇条のものに類似している理由は、律令的な即位式において、なぜ齋部氏が神璽を献上するのかわかること、由来を神武天皇の時代に求めたからであると考えられる。そうすることで神祇官が即位に関われない現状から改めて神璽を献上するという儀礼の起源を示し、再び神祇官が神璽を献上することの正統性を求めたのである。言い換えれば『古語拾遺』は、即位儀礼は祭祀的な性格を帯びたものでなければならぬとするのである。神璽の起源を草薙剣に求める理由もここにある。神璽を天上に由来を持つ草薙剣＝天璽と結びつけることで、神璽の剣はまさに神祇を司る神祇官によつて献上されるべきも

のとなる。そこには九世紀における流動する即位儀礼の次第のなかで、どうやって正統性を保証するのかという課題を、神代の起源に立ち返ることで克服しようとする祭祀者としての広成の姿が現れているのである。

そこで次の疑問として、なぜ神璽の剣は「護の御璽」と呼ばれるのか。神璽を「護の御璽」と呼ぶのも『古語拾遺』固有のものであり、そこには単に天璽を献上するという以上の齋部氏の祭祀実践があったと考えられる。

4、「護の御璽」と大殿祭

そこで神武天皇条の「并瓊玉を懸け、其の幣物を陳ねて、殿祭の祝詞す。〔其の祝詞の文は別巻に在り。〕次に、宮門を祭る。〔其の祝詞も、亦別巻に在り〕という部分を改めて見てみたい。このことは大殿祭の次第に類似するが、神武天皇の即位に齋部の祖先によつて大殿祭がなされていることになる。大殿祭については『延喜式』に「凡そ祭祀の祝詞は御殿・御門の祭は齋部氏の祝詞」とあり、其の祝詞は齋部氏が管掌するとされている。大殿祭は一般的には神今食や新嘗祭の際に殿舎を祭る祭祀であった。その次第は

大殿祭の儀は（中略）中臣・忌部の官人木綿鬘を著け、〔忌部は更に木綿襷を加える〕案の前に立つ、仁壽殿に直に進む。是より先ず御巫等宣陽門より入り、内裏に候ひ、案に随ひ共に入て、殿の東の簀子敷の上に至る。御巫等宮を執て中臣・忌部・御巫等次を

〔御巫一人紫宸殿に進み米を散き、一人承明門に至り米を散く。〕忌部玉を執り、殿の四角に懸け、次に御巫等米・酒・切木綿を殿内の四角に散き退出す。中臣は仁壽殿の南に候ひ、忌部巽に向ひ微声に祝詞を読む、訖て浴殿に至り、玉を四角に懸け、次に厩殿の四角に懸ける。御巫等米・酒を散くこと初の如し。陰明門より退出す、

大殿祭儀（中略）中臣・忌部官人著木綿鬘、〔忌部更加木綿襷〕

立案前、直進仁壽殿、先是御巫等入自宣陽門、候於内裏、隨案共入、至殿東簀子敷上、御巫等執筥、中臣・忌部・御巫等以次入仁壽殿、〔御巫一人進紫宸殿散米、一人至承明門散米。〕忌部執玉、懸殿四角、次御巫等散米・酒・切木綿於殿内四角退出、中臣候仁壽殿南、忌部向巽微声誦祝詞、訖至於浴殿、懸玉於四角、次懸厩殿四角、御巫等散米・酒如初、自陰明門退出、

〔儀式〕卷一、三三三頁

殿舎の四隅に玉を懸け、さらに米や酒、切木綿などを殿の四隅に撒いた後、齋部が微声で祝詞を読む、というものである。大殿祭は一般に神今食、新嘗祭、大嘗祭の時に天皇の住居である仁壽殿において行われた祭祀であり、青木紀元はこれに対して「神今食・新嘗祭の祭殿である神嘉殿や、大嘗祭の祭殿である大嘗宮を神聖にするという意味を全く持つてはならず、（中略）どこまでも天皇の御殿の威である点に注意しなければならない」とし、大殿祭を天皇の住居を祭る、朝廷における私的な祭祀であると位置づけた。これ以降の研究も、大殿祭の原義を新室寿ぎに求めるものが多いが、岡田莊司は大殿祭を王の即

位と一体の新殿造営を原義とすると指摘した⁽²⁶⁾。さらに齋藤英喜は齋部氏の祭祀実践から大殿祭の祝詞と『古語拾遺』を読み解く。齋藤は大殿祭が単なる新室寿ぎではなく、齋部氏が新殿造営のために切り出した木材や山の神霊と直接渡り合い、鎮める現場であったことを明らかにした⁽²⁷⁾。さらに祝詞の後半に

詞別きて白さく、大宮売命と御名を申す事は、皇御孫の命の同じ殿の裏に塞がり坐して、参入り罷り出づる人の選び知らし、神等のいするこびあれば坐すを、言直し和し：

詞別白久、大宮売命登御名乎申事波皇御孫命乃同殿能裏尔塞坐
弓、参入罷出人能選比所知志、神等能伊須呂許比阿禮比坐乎、言
直志和志：

〔延喜式祝詞〕大殿祭、一五六頁

と大宮売命が登場することに注目し、大殿祭が対象とする「大殿」が天皇の居住する私的な空間から、政務が行われる官衙等公的な空間へと拡大している事を指摘する。そこに宮廷内の官衙に祭られた神達の祟りに対抗するために大宮売命を登場させた齋部氏の祭祀実践を認める⁽²⁸⁾。さらに『古語拾遺』の神代をそうした宮廷祭祀の場を支える神話と位置付けるのである。

齋藤の論は大殿祭を単なる新室寿ぎに回収するのではなく、その中に齋部氏の祭祀実践を見ていくことで、新たな神話を創り出し宮廷を守護していくという大殿祭の新たな側面を打ち出した点で従来の研究

とは異なるものであると評価できる。しかし斎藤はあくまで祝詞に登場する大宮元命の起源を語るものとして『古語拾遺』を扱っているが、本稿で問題にするべきは『古語拾遺』における大殿祭の意味である。

この点に注意をして再び神武天皇即位の場面に戻ると、「天璽の鏡・剣を捧げ持ちて、正殿に安き奉り、并瓊玉を懸け、其の幣物を陳ねて、殿祭の祝詞す。」とあるが、注目すべきは天璽を安置した正殿に対して祝詞を奏上したとしている点である。これは殿舎の神々を祭り鎮めるのではなく天璽に対して祝詞を奏上しているといえる。ではなぜ天璽に祝詞を奏上したのか。この起源もまた天上にあるのである。そもそも『古語拾遺』では大殿祭、宮門祭についてこのように描かれている

又、殿祭・門祭は、元、太玉命の供へ奉りし儀にして、齋部氏の職る所なり

又、殿祭・門祭者、元、太玉命供奉之儀、齋部氏之所職也。

(『古語拾遺』遺りたる五、四九頁)

とあり、太玉命が大殿祭のはじめとして挙げられており、天上の世界に起源が求められていることがわかる。しかしその起源はどこにあるのか。天孫降臨の際、天璽が渡された後、さらにアマテラスの神勅が下される。

「吾は天津神籬(神籬は、古語に、比茂侶伎といふ。)又天津磐境を起こし樹てて、吾が孫の為に齋ひ奉らむ。汝天児屋命・太玉命の二はしらの神、天津神籬を持ちて、葦原の中国に降り、亦吾が孫の為に齋ひ奉れ。惟、爾二はしらの神、共に殿の内にて待ひて、能く防ぎ護れ。吾が高天原に御しめす齋庭の穂(是、稲種なり。)を以て、亦吾が兒に御せまつれ。太玉命諸部の神を率て、其の職に供へ奉ること、天上の儀の如くせよ」

ここでアマテラスは中臣氏の祖神である天児屋命と齋部氏の祖神太玉命に自らが祀られる場所を皇孫のために奉るように命じる。さらにこの二柱の神は殿舎の中に控え、これを守ることを指示される。ここで「殿の内」という言葉が出てくるが、これはこの場面の少し前に「吾が兒此の宝の鏡を見まさむこと、吾を見るごとくすべし。与に床を同じくし殿を共にして、齋の鏡と為べし」とあることから天皇の殿、すなわち正殿であると言える。ここで太玉命が殿において神籬を祭ることは、皇孫を守るためにアマテラスから命じられたことであるとされるが、このことが神武天皇の即位において殿祭の祝詞が読まれることとの起源になっている。つまり『古語拾遺』における大殿祭とは、即位の際に正殿とそこに安置された天璽Ⅱアマテラスと草薙剣に対して祝詞の奏上することであり、天璽とそれを祀る殿に祭祀を行うことよって皇孫を守護するというものであった。この点で『古語拾遺』は大殿祭を即位儀礼の一環として捉えているのであり、それはアマテラスより直接下された神勅によるものだったのである。ここで崇

神天皇の時代に神璽が「護の御璽」と呼ばれた理由がわかる。

人の時代には神である草薙剣＝天璽を直接受け取ることはできないことは先に述べた。そのため草薙剣は磯城の神籬に移されることになるが、『古語拾遺』における大殿祭は即位儀礼に直結し、天璽を祭祀の対象としている以上、これを欠くわけにはいかない。ゆえに新たに神璽を造ったのである。この時新たに作られた神璽は祭祀によって天皇を守護するために作られたのであり、そのため「護の御璽」と呼ばれるのである。

おわりに

以上『古語拾遺』の草薙剣について考察した。そこに表れる草薙剣はただ単に神璽と同一視されたのではなく、齋部氏の祭祀実践と深く結びつく形で生成された新たな神話であったと言える。九世紀には即位儀礼に神祇官は関わることができなくなり、かつて内廷的祭祀を担った氏族たちは衰退の一途を辿っていた。そうした中で『古語拾遺』は草薙剣を天璽とし、それに対する祭祀を行う事を訴えることで、再び即位儀礼に祭祀的要素を含ませようとしたのである。『古語拾遺』の跋には

若し此の造式の年に当りて、彼の望秩の礼を定めずは、竊に恐るらくは、後の今を見むこと、今の古を見る猶くならむ。

若当此造式之年、不制彼望秩之礼、竊恐、後之見今、猶今之古見矣。

（『古語拾遺』跋、五五頁）

とあり、『古語拾遺』編纂の理由として「造式」があげられる。大同元（八〇六）年この年に新たな式が作られた記録はないが、この十四年後の弘仁十一（八二〇）年には弘仁式が作られており、大同元年を造式開始の年として考えることもできる。²⁹⁾ いずれにしてもこの時代に、即位を始めたとして様々な制度が変化していく時代であったことは確かである。しかし神祇官による神璽の渡御は即位儀礼で行われることはなく、神璽の渡御自体が行われなくなっていく。そうした時代に草薙剣を神璽の起源とすることで、再び即位儀礼に神祇官を呼び戻そうとすることは、一見時代錯誤のようにも見える。しかし『記』・『紀』の神話に見られない儀礼の起源を求めることによって新たな神話を生成したものととして『古語拾遺』を評価できるのであり、草薙剣をレガリアとする言説はこうした中から生まれてきたのである。

〔注〕

- (1) 黛弘道「三種の神器」『国史大辞典』第六卷（吉川弘文館一九八五）
- (2) 神野志隆光「一元化への運動」『古代天皇神話論』（若草書房一九九六）
九）初出「古代天皇神話の完成」『国語と国文学』（一九九六）
二）
- (3) 神野志隆光「記紀神話」と律令祭祀』『歴史評論』一二頁（二〇〇二）
- (4) 齋部氏の表記は「忌部」と「齋部」の二通りがあるが、『古語拾遺』では「齋部」に統一されており、本稿でも引用でない限りは『古語拾遺』の表記に従い「齋部」で統一する。

- (5) 斎藤英喜「古語拾遺」の神話言説』『椋山女学園大学研究論集』第三十号二頁(一九九九)
- (6) 久米邦武「神道は祭天の古俗」『明治文学全集 明治史論集』九一頁(筑摩書房一九七六) 初出『史学會雜誌』第二三(二五号)(一九二二)
- (7) 津田は「神代の物語」(津田左右吉「記紀研究の序説」『日本古典の研究』上『津田左右吉全集』第一卷五二八頁、岩波書店一九六三)初出『神代史の研究』一九二四)において「さて神寶が鏡劍の二種であると思はれてゐた時代のあつたことは、前に述べたところによつて疑は無からうが、其の起源を説いた物語に於いては、劍が草薙劍として古語拾遺に記されてゐる。ところが此の劍のこの見えるヤマトタケルの命の物語に於いては、記紀ともに、それが神寶であつたといふようなことは全く述べてない。(中略)だから、神寶を二種とした物語に於ける劍が、初めから草薙劍として説かれてゐたのならば、此の劍に關するヤマトタケルの命の話は、神寶二種説の初めて現れたよりも前から、神寶といふ觀念とは關係なく、存在してゐたものではあるまいか。さうして本来獨立した説話に見えてゐた草薙劍が、何等かの事情から、神寶物語の中に地位を占めるやうになつたのではあるまいか」と述べている。
- (8) 三品彰英「フツノミタマ考」『三品彰英論文集第二卷 建国神話の諸問題』三二二頁(平凡社一九七一) 初出『青丘学叢』第一〇、一一、一二号(一九三三)
- (9) 平藤喜久子「植民地帝国日本の神話学」竹沢尚一郎編『宗教とファッション』三三〇—三三三頁(水声社二〇一〇)
- (10) 高崎正秀「草薙劍考」『高崎正秀著作集第一卷 神劍考』四五、四六頁(桜楓社一九七二) 初出『古典の新研究』第二集(一九五四)
- (11) 松村武雄『日本神話伝説の研究 第三卷』二二〇頁(培風館一九五五)
- (12) 岡田精司「草薙劍伝承と古代の熱田社」『古代祭祀の史的研究』二五三頁(塙書房一九九二) 初出「草薙劍の伝承をめぐって」(桜井徳太郎編『日本社会の変革と再生』弘文堂一九八八)
- (13) 神野志前掲(2)二七八頁
- (14) 特に神野志は同論文で岡田精司の論を批判する。岡田は「大王就任儀礼とその展開——即位と大嘗祭——」(『古代祭祀の史的研究』(塙書房一九九二)において、大嘗祭と降臨神話の対応を指摘した折口信夫を批判し、むしろ即位儀との対応を見るべきとしたが、神野志は「降臨神話と即位儀礼とをつなぐ根本的なよりどころたる、「宝器」の問題がそもそも降臨神話の誤読から導かれてゐる」(神話テキストとしての即位宣命)前掲(2)二二六—二二七頁)と批判する
- (15) 斎藤前掲(5)
- (16) 津田博幸「広成の読む『日本書紀』——『古語拾遺』をめぐって——」『生成する古代文学』五四頁(森話社二〇一四) 初出『国文学』第四十四卷(一九九九)
- (17) 神野志前掲(2)二七九、二八〇頁
- (18) 井上光貞「古代王権と即位儀礼」『日本古代の王権と祭祀』(東京大学出版会一九八四)これについては溝口睦子が「神祇令と即位式」で(黛弘道編『古代王権と祭祀』二七七—二八一頁(吉川弘文館一九九二)) 神靈の奉獻と天神之寿詞奏上は、即位の儀において必ずしも重要な意義を持つものではなく、タカミクラに就くことが即位式の中心行事であつたとしたが、加茂正典は「神祇令」踐祚条私注(八九—九六頁『日本古代即位儀礼史の研究』(思文閣出版一九九九) 初出『文化史学』第三十九号(一九八二))でこれを否定し、神靈の献上が即位と別個であるとは考えにくいとしている。
- (19) 加茂正典「大嘗祭・辰日前段行事」考』『日本古代即位儀礼史の研究』一七七項(思文閣出版一九九九) 初出『皇學館大学神道研究所紀要』第十三編(一九九七)
- (20) 内田順子「讓國儀」の検討』岡田精司編『古代祭祀の歴史と文学』五四頁(塙書房一九九七)
- (21) 内田前掲(20) 五一頁
- (22) 内田前掲(20)によれば「九世紀には官僚機構の整備が進むと同時に、畿内豪族の末裔としての官人という性格は希薄になる。(中略)

官人が在地豪族と深くかわり、形式的にもせよ王位就任儀礼に主体的に関わるといった存在ではなくなっていたということである」と指摘している。また加茂正典は前掲（17）で即位式の唐風化という革新過程で捨象された即位の古い形が大嘗祭に吸収されたとしている。

(23) 斎藤前掲（5）二二頁

(24) 青木紀元「忌部氏の祝詞」『祝詞古伝承の研究』一七三頁（国書刊行会一九八五）初出『神道史研究』一九六三

(25) 例えば鳥谷知子は「大殿祭祀の成立の背景について」（『学苑』一九八八）で大殿祭祀詞に見える宮ほめの表現を万葉集の歌と比較し、大殿祭祀詞の原型は藤原宮時代に成立していたのではないかとし、一代ごとの遷都が行われなくなった時代に殿舎の新生を計るため生まれたとする。また石川千恵子は「古代大殿祭考」（『日本歴史』一九九〇）で出土遺物などから大殿祭を考察し、大殿祭を、農耕祭祀を起源に持つ物であると位置づける。

(26) 岡田莊司「大殿祭と忌部氏」『神道宗教』第一〇〇号（一九八〇）

(27) 斎藤英喜「大殿祭と大宮売命——その祭祀と伝承をめぐって」『神語り研究』第四号四二頁（一九九四）

(28) 斎藤前掲（24）四九頁

(29) 西宮一民校注『古語拾遺』一一五頁（岩波文庫一九八五）

〔参考文献〕

- ・小島憲之、直木孝次郎、西宮一民、蔵中進、毛利正守校注『新編日本古典文学全集 日本書紀』（小学館一九九四）
- ・西宮一民校注『古語拾遺』（岩波文庫一九八五）
- ・井上光貞、関晃、土田直鎮、青木和夫校注『日本思想大系三 律令』（岩波書店一九七六）
- ・黒板勝美校注『新訂増補国史大系 日本後記』（吉川弘文館一九八七）
- ・土田直鎮、所功校注『神道大系 朝議祭祀編三 北山抄』（神道体系編纂会一九九二）

・渡邊直彦校注『神道体系 朝議祭祀編一 儀式・内裏式』（神道体系編纂会一九八〇）

・粕谷興紀校注『延喜式祝詞（付）中臣寿詞』（和泉書院二〇一一）

（たにくち じゅん 文学研究科歴史学専攻修士課程修了）

（指導教員・斎藤 英喜 教授）

二〇一九年九月三十日受理