

## 『尾張国熱田太神宮縁起』を読む

『古語拾遺』との比較から――

谷口 潤

## 〔抄録〕

『尾張国熱田太神宮縁起』（以下『縁起』とする）は熱田社における根本縁起だが、長らくその成立については論争もなされている。しかし近年、中世神話研究の影響を受け、本書を日本紀享受の歴史に位置付ける議論がなされている。本稿ではこうした議論から、『縁起』の奥書の部分を自らの由来を語る神話として読むことで、テキストから離れることなくその成立に迫っていく。『縁起』の注目すべき点として草薙剣を「神璽の剣」として扱わず、かつ祭神である草薙剣だけでなくヤマトタケルについても詳

細に記載している点がある。こうした問題を検討するためにも、本稿は熱田社の大宮司家である尾張氏と藤原氏に注目し『縁起』を読み進める。それにより『縁起』が律令制、および地方神祇祭祀の変化の中で成立してきた事、そうした成立の契機が奥書によって神話化されていたという事を明らかにする。

**キーワード** 『尾張国熱田太神宮縁起』、『古語拾遺』、草薙剣、尾

張氏、藤原氏

## はじめに

著者は以前『古語拾遺』について検討し、そこに登場する草薙剣の言説が『古事記』・『日本書紀』（以下『記』・『紀』とする）とは異なり、神璽の剣であるという性格を持っており、それが編纂者である斎部氏の即位儀礼につながる祭祀実践に基づくものであったことを明ら

かにした。つまり『古語拾遺』における草薙剣を神璽として重視する言説は、即位儀礼に関与した斎部氏だからこそ生み出し得たものであったといえる。また、そこには即位儀礼から神祇官が排除されるという時代にもなう即位儀礼の変化があった。<sup>1)</sup>

そのなかで『古語拾遺』は「遣れたる」十一條の最初に、熱田社への祭祀を進言している。これは草薙剣が即位儀礼に使われる神璽の起

源、「天璽」であるがゆえに、熱田社における祭祀を重要視するという『古語拾遺』独自の神話言説に由来するものだが、当の熱田社の縁起である『尾張国熱田太神宮縁起』ではこのような神璽に関する記述は一切見られない。『縁起』自体は『記』・『紀』及び『尾張国風土記』から草薙剣にかかわる記述を抜粋し、編集した形をとっているが、天孫降臨の物語については一切語らない。すなわち天孫降臨の物語をもつて草薙剣を律令に規定された「神璽之鏡剣」の起源とする『古語拾遺』とはまったく異なる態度がここに示されているのであり、この差が『縁起』を特徴づけている。

『縁起』は貞観十六年（八七四）に正六位上尾張連清稲が熱田神宮の由緒を記し、それを寛平二年（八九〇）に藤原村梶が改めたものであるとされ、この由来から『寛平縁起』とも呼ばれているが、その成立については論争もされている。しかし研究史の部分で触れるように、本書を『日本書紀』（以下『紀』）の解釈史において中世へと至る前段階に位置付ける研究がなされている。本稿もこうした研究史を踏まえつつ、具体的な成立年代を検討することを超えて、叙述者である尾張氏と藤原氏に注目し、テキストを内在的に読み進めることによって、『縁起』を歴史に位置づけることを目指す。その時先に挙げた『古語拾遺』との差は重要な手がかりになるはずである。

## 1. 研究史

『縁起』の成立についてははじめに検討を加えたのは西田長男である。西田は『群書解題』の神祇部（中）尾張国熱田太神宮縁起の項に

において「村梶が本書を述作したというのは、年代からすれば何らさしさわりを見ない。しかし、清稲なるものについては、いわば伝説上の人物のようで、その実在を証明すべき根本の資料に接しないのである。」と述べ、神社の縁起としては古すぎ、清稲の実在を証明できない点を根拠に寛平二年の成立を否定した。そして実際の成立は熱田社大宮司家が源頼朝の外戚となった鎌倉初期であり、その編纂の動機として源氏の外戚となった大宮司家の由来を示すためであったと指摘した。これに対して尾崎知光は、内容はおおむね『日本書紀』に一致しており、寛平二年にできたことを否定はできないとしている。<sup>(3)</sup>ここで、両者の意見は正反対のものとなっているが、重要なのは両者とも『縁起』が独自の伝承を含んでいるとしてそこに価値を置いている点では一致しているということである。

一方、井後政晏は『神道体系 神社編十九 熱田』において諸本の系統について考察し、群書類従本と千秋家本の二つに分類し、<sup>(4)</sup>西宮秀紀がさらにこれら諸本の詳細な分類を進め、奥書や文字表記を検討し、千秋家本がより古い形を持つものであるとし、諸本の系統図を作成している。<sup>(5)</sup>本稿でも西宮の研究を受け、千秋家本の系統である岡山高蔭書写本を底本とする神道体系本を使用する。

ところで、『縁起』から、熱田にまつわる中世神道の広がり注目した研究に伊藤正義の「熱田の深秘——中世日本紀私注——」がある。伊藤はこの論文で「あつたのしむひ」や『神璽灌頂』を扱い、中世文学と中世の神道世界のかかわりを示したが、ここで重要なのは、そのはじめに『縁起』を置いていることである。『縁起』そのものに

については「その内容は『日本書紀』を中心に、一部に『古事記』を取り合わせて骨子を作り、さらに『尾張国風土記』とも重なるところがあるが、それは『風土記』の影響下にあるかもしれないが、また、直接熱田社の伝承に基づいたことも考えられよう」<sup>6)</sup>と熱田社独自の伝承を想定しているが、その内容が中世日本紀の世界につながっていることを示した。

さらに青木周平は『記』の受容の側面から『縁起』を考察する。青木は「『尾張国熱田太神宮縁起』の性格と古事記の引用」で、『縁起』内の歌について考察し、『古事記』との共通性を持つていながら微妙な言葉遣いの違いを持つていること、『記』・『紀』には見られない独自の伝承（『尾張国風土記』逸文に類似）があること、という二点から『縁起』が『紀』を中心に「諸伝承を援用しつつ、記事を再構築する『縁起』のありよう」<sup>7)</sup>を示した。そしてそれが熱田社の祭神である草薙剣を、記述の中心に据えるという独自の文脈を創り出す『縁起』の意識的な手法であったことを指摘する。このように『記』・『紀』を受容しつつそれを再構築したものとして『縁起』を評価したことは、従来の独自の伝承にのみ価値を置く研究とは一線を画すと言える。また荊木美行は『縁起』の『尾張国風土記』の受容について考察している。<sup>8)</sup>

両者ともに『縁起』の具体的な成立年代には触れず、『記』・『紀』あるいは『風土記』を受容したものとして扱っているが、これは『縁起』を中世日本紀の流れに位置付けた伊藤の論を受けたものであり、本書を『記』・『紀』の解釈史の中に位置付けたと評価できる。特に青

木の論で重要なのは、『縁起』が祭神である草薙剣を中心に『記』・『紀』の記述を再構築したと指摘している点である。そこで次はなぜこのように『記』・『紀』を再構築したのかが問われるべきである。そしてそれ指摘したのが阿部泰郎である。

阿部は「『日本紀』という運動」で『縁起』や『住吉大社神代記』を取り上げ、両者が「神代を含むその縁起記述を、基本的に『紀』に拠り、しかもそこからの引用とは全く示さず、その抽出と再構成によって書かれ、その中に自社の祭祀者——制作の主体——の祖先の関与を挿入して位置付けるといふ、共通した方法によって作られている」<sup>9)</sup>とし、『縁起』を『紀』解釈の運動の中に位置付けた。これは受容史という形ではなく、テキストに即しつついかに『紀』が読まれ、解釈され、新たなテキストが生み出されたのかを明らかにするという視点である。そしてこうした視点は『縁起』を『記』・『紀』解釈の自己運動に還元するだけでなく、歴史の中に置きなおすことでテキストの成立を内在的に読み解く方向性を示したといえる。

こうした研究を受け『縁起』を『紀』の解釈史に置き、研究を進めたのが稲生知子である。稲生は「貞観」「寛平」という年代をあえて疑わず、貞観、寛平年間に宮廷内で日本紀講書が行われていたことから、編者の村相を日本紀講書の担い手、そしてその知によって地方を収めた国守と位置付ける。そして『縁起』を貞観、寛平年間におくことで『記』・『紀』を読み替えた伝承の広がり「伝承世界」の中に『縁起』を位置づけようとする。<sup>10)</sup>そこで『縁起』独自の記事である「寛賀鳥」について考察する。

亦曰く公の海に入り給ふの由を問ひ給へは、八腹啓して曰さく、駿河の海を度り給ふに、海中に鳥有り。鳴く声加怜、毛羽奇麗、これを土俗に問ひ給ふと、覚賀鳥と答ふ。

（亦問曰公入海之由、八腹啓曰、度駿河之海、中有鳥。鳴声加怜、毛羽奇麗、問之土俗、答覚賀鳥。）

#### （『尾張国熱田太神宮縁起』）

建稲種公の死に対して日本武尊が久米八腹に問うた際、八腹が建稲種公が覚賀鳥を捕まえようとしたため海に落ちて死んだと答えた場面で、「俗」が覚賀鳥について答えたとする。このような「俗」の言葉を村相が記したのは、彼が『風土記』を念頭に入れ「俗」の言葉に価値を置いていたためとした。そして村相が、当時領民と国衙が不安定な状況にあった尾張国を支配するために熱田社を取り込むべくその縁起を記したとして、『縁起』を新たに生成された「中央政府と地方をつなぐ物語」と位置付けた。<sup>11)</sup>

さらに「建稲種公之妹」——『尾張国熱田太神宮縁起』の〈神話〉生成——において、宮酢姫が建稲種公の妹とされていることに注目し、ここに尾張氏のヒメヒコ制の起源を見出した倉塚曄子の説を引き、なぜ『縁起』がこのように記したのかを検討している。

そこで『縁起』が宮酢姫を妹とすることで、兄（建稲種公）と夫（日本武尊）の君臣関係を強化しており、それが『源氏物語』などに見える平安時代には宮中に上がる「妹」を身分の高い「兄」が後見するという平安時代の兄弟の在り方に合致すると指摘した。<sup>12)</sup>

稲生の議論は、受容史にとどまらず平安時代という時代の中に『縁

起』を置き、なぜ『縁起』が生まれたのかを考察しており、この点は評価すべきであるといえる。しかし日本紀講の現場と『縁起』を結び付けることには疑問が残る。青木の指摘するように『縁起』はあくまでも祭神である草薙剣をその記述の中心に据え、『記』・『紀』の記述を再構築しているのである。特に『縁起』では『古語拾遺』とは異なり、神璽の剣としての草薙剣については一切言及がなく、草薙剣が熱田社の神として、いかにして熱田に鎮座するようになったのかその記述の中心である以上、あくまで熱田社の側に立つて本書を読むべきである。

以上『縁起』の研究史は『縁起』の実際の成立年代を求めるものから、『記』・『紀』の解釈史に位置付けるものへと変化していったといえる。そこには、『縁起』独自の記述を古伝承として捉えそこに置く視点から、『記』・『紀』を解釈して生み出された新しい言説として積極的に評価する視点への転換があった。このような研究を踏まえたとき、次に問われるのは『縁起』がなぜ生み出されたのかという事である。重要なのは『縁起』の成立をテキストの外側に求めるのではなく、また寛平二年という年号を鵜呑みにすることでもなく、『縁起』のテキストに依りつつ『縁起』を歴史の中に位置付けることである。

## 2. 『縁起』の由来

そこで問題になるのが『縁起』の奥書の部分である。

但し件の御社に舊より縁起無きに依て、去る貞観十六年の春、神宮別当正六位上尾張連清稲、古記文を搜り、又遺老の語を問



い、粗く繕い写す縁起を修すること有り。守從五位下藤原朝臣村相、理劇の際に斯文を披き閱るに、諦句の質を嫌て、通儒の筆削を略す。庶ひねがわくば神明の靈跡をして万代まで長く傳はせしむ。即ち三通を写し、一通をは公家に進め、一通を社家へ贈り、一通を国衙に留め給うのみ。

寛平二年十月十五日

（但件御社舊依無縁起、去貞觀十六年春、神宮別当正六位上尾張連清稻、搜古記文、又問遺老之語、粗加繕写、有修縁起、守從五位下藤原朝臣村相、理劇之際、披閱斯文、嫌諦句之質、略通儒之筆削。庶令神明靈跡万代長傳也。即写三通、一通進公家、一通贈社家、一通留国衙。

寛平二年十月十五日

#### 『尾張国熱田太神宮縁起』

この部分では『縁起』の編纂の過程が記されている。それによると貞觀十六年に尾張連清稻が熱田社に縁起がなかったため、古記を編纂し「原縁起」ともいえるものを作り、それに藤原村相が「通儒の筆削」を加えて『縁起』としたとする。藤原村相は冬嗣の曾孫で從五位上駿河守であるが、尾張清稻はその存在を確認する資料が見つからず、『縁起』の成立に疑問符をつけたことは研究史で確認した通りである。しかし問題はなぜ村相という実在の人物の名前があげられているながら、清稻の方は実在しない人物を選んでいるのかということである。これに類似する形を持っているのが『記』の序文である。そこには

ここに、旧辞の誤り忤へるを惜しみ、先紀の誤り錯れるを正したまはむとして、和銅四年九月十八日をもちて、臣安万侶に詔して、「稗田阿礼が誦める勅語の旧辞を撰録して献上らしむ」とのらししかば、謹みて、詔旨のまにまに子細に採り摭ひつ。

（於焉、惜旧辞誤忤、正先紀之誤錯、以和銅四年九月十八日、詔臣安万侶、撰録稗田阿禮所誦之勅語旧辞以献上者、謹随詔旨、子細採摭。）

#### 『古事記』序文

とあり、天武天皇の時代に旧事を読み習った稗田阿礼の記述を和銅四年に太安万侶が撰録したことが記されている。実在が定かではない人物が持っているフルコトを、宮廷の役人が記録するという構造において、『縁起』と一致するものといえるが、この序文について稗田阿礼はその実在が疑問視され、『縁起』と同様に序文、ひいては『記』本文も偽作であるという論もある<sup>13</sup>。これに対して様々な反論がなされているが、例えば西宮一民はこうした「古事記偽書説」について、『記』の和銅五年（七二二）成立が「疑わしい」とする説と、偽書としての『記』の目的を挙げた説に分けて批判をしている<sup>14</sup>。さらに後者に対して、『記』の表現からこれが天武天皇の時代に誦習されたものであると示した。

ここでどちらが正しいのかを論ずることはできないが、西宮が「書かれた通り理解することすら未だしの状態で、理解を超えることについては「偽書だ。」といふのは基本的にをかしいと私は思ふ<sup>15</sup>。」という態度は『縁起』を寛平二年に成立したとして読むという稲生の

議論と共通するものであると言える。

こうした『記』の議論に対して、斎藤英喜は中世神話研究の立場から「偽造」や「偽作」といった評価に疑問を呈し、序文を神話的に読むことを打ち出した。それはテキストに内蔵されている表現行為や主体を神話的な行為や主体として読み替えるということである。<sup>(16)</sup>そこで斎藤は阿礼の「誦習」という行為を天武天皇の勅語を神の言葉と呼び寄せる行為とし、それを「撰録」した安万侶の行為もまた「神の言葉」を、いわばこちら側の世界の言葉にする行為、つまり審神者の行為と考えられる。<sup>(17)</sup>とするのである。そして『記』のなかで神八井耳という「敗れた皇子」を祖先とする大安万侶が『記』を編纂するという構造こそが、『記』における天皇の正統性を保証する機制であったことを明らかにした。このことはつまり『記』の序文の表現の構造は『記』本文のそれとリンクするということでもある。

この斎藤の研究は『記』の序文に対して、真書か偽書かという論点を超え、序文をテキスト成立の神話として読むことで、『記』の成立をテキストに内在しながら迫ったという点で評価できる。こうした研究成果をふまえ、『縁起』についても偽書か否か、という議論を超えてテキストに内在的に読み進める必要がある。

そこで改めて『縁起』の奥書部分を見てみると、熱田社には縁起がなかったために、尾張清稲が古記文や遺老の語を集め原縁起と呼べるものを作ったとある。そしてそれを藤原村梶が「通儒の筆削」を入れることで『縁起』として完成することになるが、これは言い換えれば熱田社の由来を語る『縁起』は尾張氏だけでは作れず、村梶のような

中央から派遣された存在がいなければ『縁起』は完成しなかった、という事でもある。その時神社の由来を残そうとしたのが神宮別当という「古来当宮においては地位がはなはだ低」い尾張清稲と中央から派遣された国司である藤原村梶であるという点は、『縁起』の成立に重要な意味を持つと考えられる。

『縁起』のこの部分を『記』と同じく『縁起』自らの由来を語る神話としてよむことで、次に問われるべきは神社の由来にこだわるという奥書の表現構造が、『縁起』本文とどのように関わるのかという事である。またその時尾張氏と藤原氏の関係は『縁起』本文の中でどのように表れているのか。そのために次は本文を検討していく。

### 3. 草薙剣とヤマトタケル——『古語拾遺』との比較から

#### i. ヤマトタケルと藤原村梶

『縁起』は前述したように『記』・『紀』や『尾張国風土記』の記述を再構築し、新たな神話を生み出している。このような『記』・『紀』の読み替えをしている書物としてあるのが『古語拾遺』である。また両者とも草薙剣についての記述が豊富であるが、その様相は全く異なっている。そもそも『縁起』では

正一位熱田大神は、神剣を以て主とす。□□（本名）叢雲の剣と、後には改て草薙剣と名づく。御社を□（尾）張の□（国）愛智郡に斎い奉る所以は何也、昔し大足彦忍代別天皇、播磨稲日大郎姫を立て皇后とし、二皇子を生たまへり、第一をは大碓命曰し、第二をは小碓命と曰す。：

(正一位熱田大神者、以神劍為主、□□(本名)叢雲劍、後改名草薙劍、奉齋御社於□(尾)張□(国)愛智郡、所以者何也、昔大足彦忍代別天皇、立播磨稻日大郎姫為皇后、生二皇子、第一曰大碓命、第二曰小碓命、…)

〔尾張国熱田太神宮縁起〕  
とあり、景行天皇の皇子であるヤマトタケルの出生から始まり、そのあと東征の物語につながる。この部分は縁起の中でもかなりの部分を占めるが、『古語拾遺』では

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に、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、掩留りて月を踰ぬ。劍と解きて宅に置き、徒に行でまして伊吹山に登り、毒に中りて薨りましき。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、淹留踰月。解劍置宅、徒行登胆吹山、中毒而薨。其草薙劍、今在尾張国熱田社。未叙礼典也)

〔古語拾遺〕  
と簡素なものとなっている。特にその内容は草薙劍を中心に語られて

おり、最後には熱田社に対する祭祀が行われていないことを指摘している。すなわち『古語拾遺』においては草薙劍への祭祀のみが問題とされているが、『縁起』では草薙劍だけでなくヤマトタケルの出生から死までもが語られている。この中には先ほど挙げた「覚賀鳥」の物語など草薙劍に関係がない物語もあり、草薙劍にのみ関心が向けられているのではなく、ヤマトタケルそのものに関心が向けられていることがわかる。それは『縁起』が自らの祭神の起源を語るためにヤマトタケルを必要としているからだといえる。ではなぜヤマトタケルは『縁起』に欠かせないのか。そこで注目したいのが次の部分である。

日本武尊淹留の間、夜中に厠に入りたまうの邊に、一の桑の樹有り、帶く所の劍を解いて桑の枝に掛け、厠を出たまうとき劍を忘れて寢殿に還り入り、曉に到て驚き寤めて、桑に掛けたまふの劍を取らんと欲したまうに、満樹照り耀く、光采人を射るに、神光を憚りたまわず、劍を取て持ち帰り姫に告げたまうに桑の樹光を放つの状を以てすか。答えて曰く此の樹は舊より恠異無し。自から劍の光と知る。(中略)即ち劍を解きて授けて曰く、此の劍を宝とし持つを我が床の守りとしたまへ。時に近習の人大伴建日臣苦に諫めて云く、此の劍をは留め給うべからず。何となれば前程に承り聞く、氣吹の山に暴悪の神あり、若し劍あらずんば何とか毒害を除きたまはん

(日本武尊淹留之間、夜中入厠、邊、有一桑樹、解所帶劍掛桑枝、出厠忘劍還入寢殿、到曉驚寤、欲取掛桑之劍、滿樹照耀、光采射人、而不憚神光、取劍持歸、告姫以桑樹放光之狀、答曰、此

樹舊無恠異、自知劍光、（中略）即解劍授曰、宝持此劍、為我床守、時近習之人大伴建日臣苦諫云、此劍不可留、何者前程承聞、氣吹山有暴惡神、若非劍何除毒害、

『尾張国熱田太神宮縁起』

ヤマトタケルが夜中に厠へ入ったときに劍を桑の樹に掛け忘れ、朝になって見ると劍が光っていたので劍を持ってミヤズヒメに問うと、神氣は桑の木ではなく草薙劍によるものであったとわかる。これを聞いたヤマトタケルはミヤズヒメに劍を「我が床の守り」とするように言う。この部分は『尾張国風土記』に類似するが、『縁起』ではミヤズヒメが光を放っているのが劍であると見抜く。『尾張国風土記』逸文では

熱田の社は、昔、日本武の命、東の国を巡歴りて還りたまひし時、尾張の連らが遠つ祖なる宮酢姫の命を娶きけり。その家に宿り夜頭厠に向きまししとき、隨身かせる劍を桑の木に掛け、遣して殿に入りたまひけり。乃ち驚き、また往きて取りたまふに劍に光ありて神の如し。え把へず。即ち宮酢姫に謂りて曰りたまはく、この劍に神しき氣あり。奉斎りて吾が形影とすべしとのりたまひけりといふ。因りて以ちて社を立つ。

（熱田社者、昔、日本武命、巡歴東国還時、娶尾張連等遠祖宮酢姫命。宿於其家、夜頭向厠、以隨身劍、掛於桑木、遣之入殿。乃驚、更往取之、劍有光如神。不把得之。即謂宮酢姫曰。此劍神氣。宜奉斎之、為吾形影因以立社。）

（『尾張国風土記』逸文）

とあり、『風土記』では草薙劍に神氣があると述べるのはヤマトタケルだが、『縁起』ではミヤズヒメの活躍によって草薙劍に神性があることが示されるのである。さらに『縁起』には

日本武尊奄忽として仙化の後、宮酢姫平生の約を違えたまわず、獨り御床を守り神劍を安置し給うに、光彩日に亜げり、靈驗著に聞こゆ、若し禱請の人あれば、感応は影と響きに同じか。是において宮酢姫親舊を会ひ集めて、相議して曰く、我が身衰耗して、昏暁なれば事を期し難し。未だ暝さからざるの前に社を占め劍神を遷し奉らん。衆議してこれを感じてその社の所を定む。楓の樹一林（株）有り。自然に火焼け、水田の中に倒れるとも光焰銷ず、水田尚熱すれば、すなわち熱田社と号す。

（日本武尊奄忽仙化之後、宮酢姫不違平生之約、獨守御床安置神劍、光彩亜日、靈驗著聞、若有禱請之人、感応同影響、於是宮酢姫会集親舊、相議曰、我身衰耗、昏暁難期事、須未暝之前占社奉遷劍神。衆議感之、其定社之所、有楓樹一林（株）、自然火焼、倒水田中、光焰不銷、水田尚熱、仍号熱田社）

（『尾張国熱田太神宮縁起』）

とあり、ヤマトタケルの薨去の後も「平生の約」を違わず草薙劍を安置していたミヤズヒメが、自らの衰弱を理由に新たに社を作り、そこに劍を遷すことを親類と相談したという。ここで草薙劍は「劍神を遷し奉らん。」と「神劍」から「劍神」へと変貌しており、その劍神はミヤズヒメの親類によって楓の樹が水田に倒れても炎が消えなかったという特異な場所に祭られることになる。この記述は「すなわち熱田



社と号す」とあるように単なる地名の由来ではなく熱田社という社がどのようにできたのかという由来を語っていると捉えるべきで、そこにはミヤズヒメの祭祀者としての活躍があり、それによつてはじめて草薙剣は劍神として熱田社に祭られる神になるのである。ゆえに『縁起』では「凡そ劍神を此国に斎ひ奉ることは、惣て宮酢姫と建稲種公の縁なり」と述べるのであり、この部分はミヤズヒメとその兄タケイナダネを祖とする尾張氏の祭祀を根拠づけるものであるといえる。

しかし問題はそうした尾張氏による熱田社祭祀が、ヤマトタケルが草薙剣を「我が床の守り」としたことと始まった点である。そもそも「床の守り」とはなんなのか。『古語拾遺』にもこれに似た表現が登場する。

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、諸々の斎部を率て、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。〔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。此の時に当りて、帝と神と、其の際未だ遠からず。殿を同くし床を共にす。此を以て常と為す。

（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、率諸斎部、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。当此之時、帝之与神、其際未遠。同殿共床。以此為常。〕

#### 〔古語拾遺〕

この場面では、神武天皇が即位の際に与えられた天璽の鏡と劍（八咫鏡と草薙剣）を正殿に祭ったことが示されている。そしてこれらの天璽と神武天皇は「同殿共床」をしていたとされる。重要なのは神武天皇が草薙剣と床を共にできるのは、彼自身が神に近いからである。そのため神武から時代が下ると崇神天皇は

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。故更に斎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、天照大神及び草薙剣を遷し奉りて、皇女豊鍬入姫命をして斎ひ奉らしむ。

（至于磯城瑞垣朝、漸畏神威、同殿不安。故、更令斎部氏率石凝姥神裔・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斎焉。）

#### 〔古語拾遺〕

神であるアマテラス（鏡）と草薙剣の威を恐れ、鏡劍の模造を作り本物を磯城の神籬に移しトヨスキリビメに祀らせたとある。ここに天上の神々の時代、神と人が近く、神々の孫達が活躍する時代、神と人

が遠く離れて、神々の末裔達が活躍する時代の三つの時代が『古語拾遺』固有の構造として存在することがわかるが、『縁起』<sup>19</sup>においてもミヤズヒメが「平生の約」のために守っていた草薙剣は「光彩日に垂げり、靈驗著に聞こゆ、若し禱請の人あれば、感応は影と響きに同じか」と描かれるほどの神威を発揮し、ミヤズヒメも年老いた後、親族たちと相談して熱田社を建てる。そしてそのような力を持つ草薙剣を「床の守り」とすることができたヤマトタケルは草薙剣の写し身ともいえる存在であったと言える。そのとき「床の守り」としてヤマトタケルが熱田に草薙剣を奉斎するよう言ったことは、草薙剣そのものの要望でもあった。そしてそのようなヤマトタケルは天皇に東国平定のために派遣されその際天皇に対し

天皇の明威を仮り、往て其の境に臨んで、示すに徳教を以て、猶服はざること有らば、兵を挙げて討撃せんと。

（仮天皇之明威、往臨其境、示以徳教、猶有不服、挙兵討撃、）

（『尾張国熱田太神宮縁起』）

と「徳教」をもって平定すると答えるのである。「徳教」すなわち儒教をもつて東国を平定するヤマトタケルはまさに、『縁起』の奥書で「理劇の際に斯文を披き閲るに、諦句の質を嫌て、通儒の筆削を略す。」と「通儒」の知恵をもつて中央から派遣された国司藤原村相の姿とリンクするのである。つまり尾張氏による祭祀の根拠を東国征伐のため中央から派遣されたヤマトタケルが保証するという構造と、尾張清稲が作り上げた原縁起が東国に派遣された国司である藤原村相によってはじめて『縁起』として成立するという構造は、尾張氏による

祭祀が常に外部の者によって正統性を保証されるという点で相似形であるといえるだろう。

以上から『縁起』がヤマトタケルの出生から死までを描いている理由は、『縁起』がヤマトタケルに熱田社の起源を背負わせているためである。そしてそれは『縁起』の奥書の構造と一致するのであるが、次はなぜ『縁起』がこのような構造をもつのかが問われる。それについては後に見ていく。

## ii. 律令地方神祇祭祀からの自立

一方で『縁起』は徹頭徹尾熱田社がどのようにしてできたのか、その由来を解いているという側面がある。そのため皇位の剣としての草薙剣という側面を一切描かれていない。ヤマトタケルの死後、彼が死んだのは「氣吹山において病を受けたまうをは、神剣を身を放ちたまう所以なり」とし、そこから草薙剣がどのようにして生まれたのか、スサノヲのヤマトノヲロチ退治の物語から明らかにしていくが、その後草薙剣がアマテラスから皇孫に渡されるという『記』や『紀』一書第一のような記述は見られない。また、

朱鳥元年夏六月己巳朔戊寅、天皇御病を占いたてまつるに、草薙剣の祟りと為し、即ち有司に勅して尾張国熱田社に還し奉る。

それより以来、始御社守七人<sup>一人をは長とし、六人をは烈とす</sup>を置かせたまふ

（朱鳥元年夏六月己巳朔戊寅、占天皇御病、草薙剣為崇、即勅有司、奉還尾張国熱田社、自爾以来、始置御社守七人<sup>一人為長、六人為烈</sup>。）

（『尾張国熱田太神宮縁起』）

という記述からも『縁起』の関心が神社にあったことがわかる。天智天皇の時代に盗まれた草薙剣がそのままどこかに留め置かれたため天武天皇に祟った、という記事でこれは『紀』天武天皇条に

戊寅に、天皇の病を卜ふに、草薙剣に祟れり。即日、尾張国熱田社に送り置く。

(戊寅、卜天皇病、崇草薙剣。即日、送置于尾張国熱田社)

(『日本書紀』卷二九朱鳥元年六月戊寅条)

とあるものと類似する。しかしその後には御社守七人を置いたという記事は『縁起』独自のものである。この御社守とはどのような職なのかは不明だが、後世の書物である『熱田大宮司千秋家譜』や『尾治宿祢田島氏系譜』には天武天皇の時代に大宮司がおかれたとする記述がある。ここから中世熱田社の政治的研究を進めた藤本元啓は、後世では熱田社の理解として大宮司の起源が天武朝にあると認識されていたと指摘した<sup>20</sup>。御社守の長が実際に大宮司の起源であったかどうか不明だが、少なくとも熱田社における役職の起源がここで示されている。

つまり『縁起』はまず①祭神である草薙剣がなぜ尾張国にもたらされたのかを描き、②その祭神である草薙剣の由来をスサノヲのヤマタノヲロチ退治譚によって示す。そして③熱田社がどのようにできたのかを説明し、④最後に熱田社に仕える神職の起源を示す、という構造を持っている。そこには『古語拾遺』のような「神璽の剣」に対する関心は見られない。こうした言説は神祇官による祈年祭を通して全国の神社を支配しようとする律令下における神社ではなく、むしろ一個の神社として自立していく中で生まれてきたと考えるほうが自然

である。

『古語拾遺』が草薙剣を皇位の剣として描くのは、草薙剣を神璽の剣の起源として描くことで、九世紀当時即位儀礼から排除されていた神祇官を再び即位儀礼に呼び戻すことを目指したためであったといえるが<sup>21</sup>、では『縁起』が草薙剣と熱田社の起源を示そうとしたのはどのような理由によるものだったのか、次にその歴史的契機について検討すること、『縁起』の成立に迫っていく。

#### 4. 尾張氏と藤原氏

先に『縁起』の奥書が『縁起』自身が自らの由来を語る神話としてあったことを明らかにした。そこで重要なのは尾張氏が作ったものを、藤原氏が受け継ぎ『縁起』にしたという点である。つまりここまでは描かれた尾張氏の活躍は、藤原氏が受け継ぎ記録したために『縁起』として残ったのであり、その点で『縁起』が語る神話は藤原氏の大宮司家としての正統性を語る神話ともいえる。そこで注目したいのが尾張氏と藤原氏という二つの氏族の関係である。

尾張氏と藤原氏(のちの千秋家)はともに大宮司家である。熱田社でははじめ尾張氏が大宮司家として代々社務をつかさどっていたが、寛徳二年(一〇四五)から応徳年間(一〇八四―八七)まで大宮司職にあった尾張員職が娘を藤原南家の文章博士、大学頭の藤原実範の子、季兼(一〇四四―一一〇一)に嫁がせる。季兼は三河国に移住し、尾張国の目代であったが、その子季範(一一〇九―一一五五)が外祖父である員職により大宮司職を譲与されたとされ、ここから熱田<sup>22</sup>

社の長官である大宮司職は季範の子孫が受け継いでいく。『縁起』がその奥書で尾張氏と藤原氏という二つの氏族の名前を出していることから、こうした大宮司職をめぐる動きと『縁起』になんらかの関係があったことが推測できる。それを明らかにするために当時の熱田社とそれをめぐる地方神社行政に目を向ける必要がある。

そもそも熱田社に関する古代の資料はあまり多くはないが、九世紀半ばごろから熱田社に対する官符や国符が多くなる。そのうちの一つを見てみると。

太政官符 尾張国司

一 従三位熱田神戸の百姓は永く公役を停め、一向に神社并に神宮寺を修理すべき事。

右神主正七位下祝部宮麿等解に俚う。件の社并に神宮寺等、内縁の神願、営作の雑事、類に触ること繁多にして、神戸の百姓、一向に神事に仕えるべし。而して当郡司等、或いは往還通送の役に差わせ、昼夜使を追い、或いは交易雑物并に正税を班給す。斉限を論ぜず、強く刑罰を行い、自余の濫行勝計すべからず。ここによりて年中修理、已に闕怠致し、社破れ崇屢郷邑に発す。託宣の咎頻りに示し、神主等この由を陳べると雖も、国郡曾ねて行を改めず、神戸の民の弊無斯く過ぎて甚だ無し。望みて請う。太政官去弘仁二年九月廿三日。五月三日両度符の旨に依りて、永く公役を停止し、専ら神事に勤めよといへり。

（一 応従三位熱田神戸百姓永停公役。一向修理神社并神宮寺事

右得神主正七位下祝部宮麿等解俚。件社并神宮寺等。内縁神願。営作雑事。触類繁多。神戸百姓。須仕一向神事。而當郡司等。或差往還通送之役。昼夜追使。或班給交易雑物并正税。不論斉限。強行刑罰。自余濫行不可勝計。因茲年中修理。已致闕怠。社破之崇屢発郷邑。託宣之咎頻示。神主等雖陳此由。国郡曾不改行。神戸民弊無過斯甚。望請。依太政官去弘仁二年九月廿三日。五月三日両度符旨。永停止公役。専勤神事者。）

（『平安遺文』八三 承和十四年三月七日）

とあり国司が神戸の百姓に公役を課し百姓を疲弊させていたため、神社の修理ができなかった。そのため社が破損しており、それが元で祟りが起こることを恐れたため公役を停止させたことがわかる。ここで問題なのは「崇屢郷邑に発す」という部分である。祟りが起き、託宣によつて国司が行いを改めるべきであると神主たちが述べたにもかかわらず、国司がこれを改めなかったために、太政官符が出されたといえる。

九世紀半ばから、このような神社の管理を疎かにしたために祟りが起こったとする官符がたびたび発布されているが、これについて岡田莊司は奈良時代から平安初期に増加したこうした祟りの記事に注目し、祟りを為す神を卜占によつて特定し奉ること、祟りを防ぐため地方神社を監視する体制が組み上げられていったことを指摘した<sup>23</sup>。熱田社の古文書においても九世紀中ごろから祟りの記事が多くみられるのは、熱田社もこの監視体制のなかに組み込まれていたことを示す。

しかしこれによつて地方神社祭祀における国司の責任が増し、地方



神祇祭祀の国司委任は時代が下るにつれ更に強くなっていく。

『朝野群載』には長保三年（一〇〇二）に熱田社に参拝した尾張守大江匡衡の熱田宮祭文が残されている。

右、匡衡鶴板を顔巷に賜い、熊軾を尾州に促す。昔雪窓の幽明に泥んで、今熱田の冥助を仰ぐ。去年神拝の次、代々の例に依りて、すでに臨時の祭を奉る。

（右匡衡賜鶴板於顔巷。促熊軾於尾州。昔泥雪窓之幽明。今仰熱田冥助。去年神拝之次。依代々之例。已奉臨時祭。）

『朝野群載』熱田宮祈請男拳周明春侍中所望状）ここで国司である大江匡衡が熱田社に参拝し、「代々の例」によって臨時祭を挙行した、とあり、国司による初任神拝が慣例となっていることがわかる。これは一宮制の成立の要件の一つである。一宮制は平安中期から中世にかけて成立した神階制度だが、その特徴は国衙に結集した在庁官人や領主等を基盤として成立していることである（岡田地方国衙と一宮）。そのため国ごとの体制に左右され、統一的な国家制度とは言えないが、尾張におけるその成立に大きな影響を与えたのは先述した尾張氏と目代藤原氏の婚姻であったと考えられる。

さらに尾張における一宮の成立に関して荘園の支配から検討したのが上村喜久子である。上村は康治二年（一一四三）の尾張国安食庄検中帳案について、そこに見える熱田社領の記載を検討している。安食庄は延喜十四年に醍醐寺修理料に加えられたが、上村はそのうち熱田社領のほとんどを占める東如意、西如意と呼ばれる地域の七割が荒野であることに注目する。こうした荒野に対して醍醐寺が持っていた権

益は桑畑への賦課のみであり、それ以外の領主権などの權益を熱田社が行使しえた。このような社領の集積が大宮司家と国司の結託による国領の寄進によって行われていたと上村は指摘した。そして大宮司家と目代藤原氏の婚姻はこのような所領集積に極めて有利な条件を作り出したのである。<sup>(25)</sup>

こうした社領の集積を可能にした両者の婚姻は尾張における一宮制の進展に寄与したと言える。しかしそれは同時に大宮司職がますます尾張氏から離れる原因にもなった。<sup>(26)</sup> また大宮司職が尾張氏から藤原氏に移ったことは、社領や大宮司家領が藤原氏に移ったという事であり、『台記』には尾張氏がこれによって窮地に陥ったことがわかる記述もある。

廿三日丁酉、尾張成重を召して仰せて曰く、汝年老いて家貧しくとも、勤勞懈無く、吾深く之を憐む、尾張国日置荘を檢注せしめんと欲するも如何。

臣昔熱田の神主にして、ここをもつて彼の国に勢有る者の敬礼もつとも深し、今貧くして彼の国に向かえば、昔の従者蔑むこと有るも如何、況や神主の職を去るの日、誓いて言う、還た此の職に補されずんば、また此国に向かわず、何ぞ小利に貧し、先の誓を變えんや、敢えて之を辞すと。

（廿三日丁酉、召尾張成重仰曰、汝年老家貧、勤勞無懈、吾深憐之、欲令檢注尾張国日置荘如何

臣昔熱田神主、是以彼国有勢者敬礼尤深、今貧向彼国、昔従者有蔑如何、況去神主職之日、誓言、不還補此職、不復向此国矣、

何貧小利、變先誓乎、敢辞之。）

（『台記』 久安六年七月二十三日条）

ここでは左大臣藤原頼長が家人の尾張成重の困窮を憐れんで尾張国日置荘を与えようとしたことがわかる。成重はこれに対し、再び熱田の神主となるまでは尾張国には帰らないと誓ったとしてこの提案を辞退する。再び熱田社の神主となるまでは尾張国には戻らないという成重の覚悟が表れていると読めるが、頼長の提案を「小利」として退けるほどには困窮してはいなかったともいえる。

それを証明するように熱田社における尾張氏の勢力も大宮司職を離れたからと言って完全に排除できたわけではない。権宮司職となった尾張氏の内、惣検校馬場家は神事の庶務をつかさどり、祝詞師田島家は祭主として祝詞を奏上する役職に就いていた。さらに『熱田大宮司家千秋家譜』には

治承二年二位殿の命に依り、範忠忠兼に譲與す。初めて任職の間三年なり。亦正治二年十二月十九日庁宣を賜い、同三年正月四日、始めて海蔵門において之を披かんと欲す。然らば新規と称して紀大夫殿の神前に之を開く、但し社家等をして御請せしめ、施行は同月十四日之を献す

（治承二年依二位殿命範忠譲與忠兼初任職間三年 亦正治二年十二月十九日賜庁宣 同三年正月四日始於海蔵門欲披之 然称新規而於紀大夫殿神前開之 但社家等令御請施行者 同月十四日献之）

（『熱田大宮司家千秋家譜』）

とあり、二位殿（平宗盛）の命によって大宮司藤原範忠が孫の忠兼に大宮司職を譲ったことがわかるが、忠兼が正月四日に海蔵門で庁宣を披露しようとしたのに対し、それが新しいことであつたため紀大夫社で披露しなければならなくなり、社家の「御請」も受けなければならなかったとある。ここに大宮司に対する社家の独立的な立場が読み取れる。それは社家が熱田社の経済的基盤の一部を担っていたこと<sup>27</sup>由来している。

さらにこの時期、平氏政権の台頭とそれに対立する勢力との争いの中で大宮司家も不安定な状況に追い込まれる。範忠は平治の乱で義朝方につき、直接的な処罰こそなかったものの一時期周防国に配流されている。こうした不安定な情勢の中で藤原氏は大宮司家となったのであり、大宮司職に就いたからと言って直ちに熱田社内部における支配的な地位を築けたわけではなかったといえる。

以上から一一世紀中ごろにおける国司の藤原氏と大宮司家尾張氏の婚姻をきっかけに熱田社は律令制下の地方神祇から中世的な一宮制の神社へと向かっていったことがわかる。<sup>28</sup>しかしそうした社会の変化のなかで藤原氏は大宮司家としての盤石な地位を得たわけではなかった。そして季範の代に藤原氏は大宮司職を譲られるが、そのなかで藤原氏が大宮司職として熱田社を掌握していくために『縁起』は編纂されたのではないだろうか。

折しも律令制が変貌していく中で、『縁起』の関心があくまで神社としての熱田社の由来に収斂するのも、律令制による地方神祇支配を受ける神社ではなく、尾張国の鎮守として自社の由来を語る『縁起』

がこの時期に必要とされたためであると考えられ、これを踏まえると『縁起』の成立は十二世紀を遡らないと考えられる。

ここで再び『縁起』の奥書に戻ると、神宮別当である尾張清稲が作った縁起を国司である藤原村相が筆削を加え『縁起』を完成させたことは、『縁起』が求められた十二世紀初期の熱田社の状況を反映させたものであったといえる。ここに登場する尾張清稲が神宮別当という低い地位にあるのは、それが藤原氏に大宮司家を譲った尾張氏を反映しているためであるといえる。また国司である藤原村相が筆削を加えたのは目代から大宮司家になった藤原氏の神話の始祖として村相があるためといえる。さらに村相が加えたのが「通儒」の筆削であるのも藤原氏が文章博士である南家実範流の流れをくむ一族であったことと無関係ではないだろう。『縁起』の奥書はまさに藤原氏による熱田社祭祀の起源を示しているのである。

そして尾張氏が草薙剣を祀るきっかけを作ったヤマトタケルと、尾張清稲の作った原縁起を『縁起』として成立させた藤原村相は尾張氏による熱田社祭祀の正統性を保証するという点で一致するが、藤原村相を自らの神話の始祖とする大宮司家は、村相、ひいてはヤマトタケルと同じく尾張氏による熱田社祭祀を保証する存在となるのである。

## 終わりに

以上『縁起』の成立について、そのテキストに沿って考察してきた。『縁起』の成立に関して一番の論点であった奥書の部分を、『縁起』が自らの由来を語る神話と読むことで、テキストの外側から成立

を求める成立論的な見方ではなく、テキストの内容からその成立に迫る方向性を示した。そして『縁起』における記述は『古語拾遺』のそれと比較したとき、ヤマトタケルの記述に比重が置かれていること、そしてそれは尾張氏による熱田社祭祀の正統性を保証するという点で奥書の構造と一致することを指摘した。同時に『縁起』があくまで熱田社の成立に関心を置いておりそこには王権への関心は見られないことを明らかにして、それが律令制下の神社の在り方の変化とかわるものであるとした。

熱田社では国衙との結びつきが強くなり、最終的に藤原氏が尾張氏から大宮司職を受け、尾張氏が権宮司と祝師としてその下についた。このような変化は律令制から一宮制へと変化していく地方神祇祭祀の在り方とリンクしており、『縁起』が熱田社の由来に関心を置くのもこうした変化のなかで、尾張国の鎮守としての自らの由来を求めたためであるといえる。この点で『縁起』は草薙剣の靈験譚として中世日本紀の世界へと至る流れの始点<sup>(29)</sup>として評価できるのである。

この結果を踏まえ、次に注目すべきは『縁起』がどのように受容されたのかである。そこで重要な位置を占めるのが道行譚である。『縁起』の後半には『紀』の天智天皇七年是歳条をもとにしていると考えられる草薙剣の靈験譚が描かれているが、「吾は是れ熱田の劍神なり、而して野僧に欺かれ、殆んど新羅に着けんとて、初には七條の袈裟に裏みしを、脱かれ出で社に還へるに、後には九條の袈裟に裏めは、其れ解脱れ難し、(『縁起』)」といったように草薙剣が託宣を下すなど『紀』よりも詳細な描写がなされている。こうした記述が中世に

広まった道行譚にどのような影響を与えているのかを検討することで、中世における草薙剣を考察する一助としたい。

## 〔注〕

- (1) 谷口潤「草薙剣と天皇即位儀礼」『佛敎大学大学院紀要 文学研究科 篇』第四十八号（二〇二〇）
- (2) 西田長男『群書解題』神祇部中八二頁（続群書類従完成会一九六〇）
- (3) 尾崎知行「尾張国熱田太神宮縁起について」『説林』第一五号（一九六七）
- (4) 小島鉦作、井後政晏校注『神道体系 神社編十九 熱田』（神道体系 編纂会一九九〇）
- (5) 西宮秀紀「尾張国熱田太神宮縁起」写本に関する基礎的研究」愛知県史研究第四号（二〇〇〇）
- (6) 伊藤正義「熱田の深秘——中世日本紀私注——」『人文研究』第三一卷五八頁（一九八〇）
- (7) 青木周平「尾張国熱田太神縁記」の性格と古事記の引用」青木周平編上代文学研究会叢書『古事記受容史』一三七頁（笠間書院二〇〇三）
- (8) 茨本美行「『尾張国熱田太神宮縁記』と『尾張国風土記』逸文」皇学館大学紀要第四七輯（二〇〇九）
- (9) 阿部泰郎「日本紀という運動」『国文学 解釈と鑑賞』第六四卷四号八頁（一九九九）
- (10) 稲生知子「九世紀『尾張国熱田太神宮縁起』」『日本文学』第五号二四頁（二〇一七）
- (11) 稲生前掲（11）三〇頁
- (12) 稲生知子「稲種公之妹——『尾張国熱田太神宮縁起』の〈神話〉生成——」『古代文学研究』第二六号（二〇一七）
- (13) 大和岩雄『古事記成立考』（大和書房一九八八）
- (14) 西宮一民「古事記偽書説」不成立の論」『上代文学』第四六号（一九八二）
- (15) 西宮前掲（14）三一頁
- (16) 斎藤英喜「勅語・誦習・撰録と『古事記』——「序」の神話的読みから——」『日本の文学』第一集一六七—一六八頁（有精堂一九八七）
- (17) 斎藤前掲（16）一七四頁
- (18) 西田前掲（2）八三頁
- (19) 谷口前掲（1）一一八頁
- (20) 藤本元啓「熱田大宮司職の補任」『中世熱田社の構造と展開』一四三頁（続群書類従刊行会二〇〇三）初出「中世熱田大宮司職の補任について」『日本宗教文化史研究』七号（二〇〇〇）
- (21) 谷口前掲（1）一二二頁
- (22) 国史大系編修会編『国史大系 第五九卷 尊卑分脈 第二編』（吉川弘文館一九六六）
- (23) 岡田莊司「天皇と神々の循環型祭祀体系——古代の崇神」『神道宗教』第一九九号八六（二〇〇五）によれば、「卜占は、国家神的性格の神々をはじめ、地方・地域の神々に至るまで、崇りの原因を特定できる機能を持った、このもて、神々と天皇と神職との間は、直結・循環した緊張関係が維持された。諸国の神祇が直接天皇を崇るという事態は国ごとに国司委任の国内祭祀体制が形成される契機となり、地方の国司へ対して神祇の管理を徹底していくことが要請され、神社の修造、神職の管理が進められた。」とする。
- (24) 岡田莊司「平安期の国司祭祀と諸国一宮」一宮研究会編『中世一宮制の歴史的展開 下・総合研究編』九頁（岩田書院二〇〇四）
- (25) 上村喜久子「尾張三宮熱田社領の形成と構造」『尾張の莊園・国衙領と熱田社』三一六、三一七頁（中世史研究叢書二〇一二）初出問題『日本歴史』二九四号二三、二四頁（一九七二）
- (26) 藤本元啓「藤原性熱田大宮司家の成立と平治の乱」藤本前掲（20）十二頁、初出「十一・十三世紀における熱田大宮司家とその一門」『神道史学会』三九号三〇、三一頁（一九九二）
- (27) 藤本元啓「熱田社権宮司家の所領と諸職」藤本前掲（26）初出「中世



熱田社の権宮司家——馬場・田島家の所領・所職文書を中心に——」  
『奈良史学』十三号（一九九五）

- (28) ただし、熱田社が三宮として決定されるのは、一宮の真清田社や二宮の大県社に比べて遅れるとされる。上村は前掲(25)において熱田社が三宮となったのは「永万元年神祇官諸社年貢注文」(『平安遺文』三三五八)に見える「一宮、二宮、熱田社」と見えるものを初見資料としていた。これに対し『真清田神社史』(真清田神社史編纂委員会編一九九四)はこれを初見資料とするのは不適當であるとし、「元久元年十二月付尾張国海東中庄檢注取帳」(久我家文書『愛知県史』九卷一一三)を初出とし、上村もこの指摘を認めている。そのうえで熱田社が三宮となるのがほかの神社に遅れる理由を、既に十一世紀初めまでに尾張国の鎮守としての地位をゆるぎないものとしていた故に、一、二宮制に求めるものがなかったためとしている。

- (29) 青木前掲(7) 一三七頁

#### 〔原典資料〕

- ・小島鉦作、井後政晏校注『神道体系 神社編十九 熱田』(神道体系編纂会一九九〇)
- ・西宮一民校注『古事記』(桜楓社一九七六) なお訓読は西宮一民『新潮古典文学集成 古事記』(新潮社一九七九)を用いた。
- ・植垣節也校注『新編日本古典文学全集 五 風土記』(小学館一九九七)
- ・竹内理三『平安遺文』(東京堂出版一九七六)
- ・国史大系編修会編『国史大系 第二九卷上 朝野群載』(吉川弘文館一九六四)
- ・増補「史料大成」刊行会編『増補史料大成 台記 二』(臨川書店一九七五)
- ・愛知県編『熱田大宮司千秋家譜』『愛知県史』資料編6 古代I(愛知県一九九九)

(たにぐち じゅん 文学研究科歴史学専攻博士後期課程)

(指導教員・斎藤英喜 教授)

二〇二〇年九月三十日受理