

(2018年5月)

## 69 「太陽の道」から探る日本列島の古代

### 1. 序論

前二編の論考で、日本列島の古代人の考え方や行動あるいはそこから形成された宗教を、外形的に現われた痕跡から探ろうとする試みをした。一般的に考えれば、神話は古代人に思考の範例となり、可視的な祭器や儀式が考案されて、それがやがて一定の観念を生み出し宗教の形式を整えるのである。そして、信仰は社会と人間の行動に現実に影響力をもつようになる。後世記述された日本神話を見ると、抽象的な始原神から始めて、具体的なこの世の創造譚へつなげて創造神と創造された自然を高天原の神々で表現し、その中の太陽神に注目する説話に移行して、地上の社会を創造神-太陽神につながる王統のまわりに集合する部族的国家のように語る構造をしている。第1篇「『太陽の道』の考古学」は、考古学的遺跡とそのすぐそばにあって遺跡との結びつきの明らかな神社を手掛かりにする考察によって、この列島の神話が生みだされた経緯を垣間見せてくれた。

人文地理学的アプローチがあぶり出したのは、山勝ちな日本列島で発展を始めた水稻栽培社会が、周囲の山々を標識として季節ごとに太陽を崇める祭事を行ない、標識の山が指定する「太陽の道」という観念を生み出した、ということである。農事の日取りの起点ともなる四季の節目、冬至・夏至・春分・秋分は、神と崇める太陽が日の出・日の入りの方位によって教える。その特別な日の祭りと特定の山が結びつく。観察が進むと、冬至・夏至・春分・秋分の祭事を行なうにふさわしい場所と選ぶべき特定の山が

見つかる。こうして、聖別された山と祭事を行なうスポットが設定され、御嶽と祭祀場を結ぶ方位が聖別される。すなわち、春分・秋分、夏至、冬至の日の出が指し示す三つの太陽の道が聖別され、それを指定する霊山が崇められるようになった、というのが結論であった。この結論は動かせないだろう。

第2編「『太陽の道』の歴史地理学」の考察は、次のような推論に導いた。すなわち、それまでの太陽の道の尊重は、大きな政治体制が成立すると、シンボルとなる神殿を建てて新しい太陽の道に改変され、上述のように高天原の神々と太陽神とを整合的に体系化した制度的な宗教形式が成立したという推論である。こう結論すれば、今日まで続く太陽神と神々を神社で礼拝する習慣が広まった端緒を説明することができ、律令国家による神祇制度の制定の経緯を理解する道が開ける。

ところで第2編は、皇大神宮を神殿とする大和(近畿領域)の太陽の道よりも以前に、その先例となる神殿をもつ太陽の道が九州で制定されたというもう一つの有力な仮説も導いた。九州と大和で新たな太陽の道が制定されたとする仮説は、第1篇と同じく外形的な根拠から導出されたもので、さらなる検証に値する。しかし第2編では、その二つの太陽の道を比較検討することには取り組まなかった。それは、歴史の解釈にかかわる議論を避けるためであった。というのは、第2編が導いた結論は可能ながぎり歴史解釈にかかわらない根拠に基づいて得られたもので、歴史の議論から独立した仮説として提起しておきたかったからである。

本稿の目的は、九州と大和で制定された二つの太陽の道を比較検討して、その存在と関連を明らかにすることである。

けれどもその議論は、次節以下に見られるように、現在主流の日本古代史解釈に抵触してしまう。その理由をあらかじめ明らかにしておこう。主流の古代史解釈は、日本列島の関東以西を支配することになった大和の王権が編纂した『古事記』と『日本書紀』に基づいている。『古事記』は、神代を引き継いだ大和の王が天下を治めたと述べる。史書のように記述法を整えた『日本書紀』は、同じことを、初代王が帝位につき次代からはその天皇位を継いだと表現する。そこでは、「帝」や「天皇」という中国流の言葉が、『古事記』よりも明確に広く国々を統治したことを主張している。いずれにせよ、『記・紀』は、「大和の王統が神代以来日本列島全域を支配した」と始終一貫して主張しているのである。したがって、『記・紀』を編纂した人たちが一定の論理性をもつ言葉を使う常識人だったとすれば、採用する記事をこの主張と矛盾するようには書かなかっただろう。『記・紀』に依拠する歴史解釈は、いつも大和の王を日本列島の支配者だったとする危険をはらむのである。このことを忘れてはならない。

『日本書紀』は、日本列島の歴史を一続きのテキストとして記述するが、例外的に、神代に関しては数種の「一書」を引用している。それは編纂の時期に過去のことを記した少なくとも数種の書籍があったことを示しているが、神話を見るかぎり珍重されてもおかしくないそれらは後世に伝えられなかった。完成した『日本書紀』は律令国家の公式見解で、それ以外の書籍は公開・存続を許されなかったことを推測させる。そのような『日本書紀』は史書としての価値を損なっているにちがいない。たとえば、神話はそれが九州でつくられたことを示していて、「一書」群には神話に続く時代の九州のことを書いたものもあったと推測されるが、『日本書紀』はそれをほとんど語らない。『記・紀』に記載されなかった歴史事実があったと考えなければならない。そういうこ

とは日本古代史に限ったことではないだろう。しかし、日本列島の古代を知るのに『日本書紀』一冊しか国内史料がない条件下では、格段に注意が必要だということである。

ところで、「太陽の道」は一定の範囲の地域で王の制定したものである。したがって、大和の外に太陽の道が存在したとすることは、原理上、大和の王が始終天下を治めてきたとするイデオロギーに抵触する。九州の広い領域を支配する体制が、伊勢神宮が建てられるよりも前に、神殿を建てて太陽の道を制定したとする仮説は、『日本書紀』に基づく歴史解釈と対立せざるをえない。とりわけ、太陽神の宿る沖ノ島を通る元来の太陽の道に関して、矛盾は重大になる。『日本書紀』の立場からすれば、論理上、沖ノ島を通る太陽の道は神代以来天の下をしらしめす大和の王が制定したもので、宗像大社の創建者は言うまでもないことになる。

こういうわけで、九州と大和に神殿を建てて制度化した二つの太陽の道があったとする仮説は、現在ある歴史解釈に照らして議論することが困難である。それでも、この二つの太陽の道を比較検討することが本稿の目的である。前二編の結論は可能なかぎり歴史解釈が介入しないようにして得られたので、その仮説は『日本書紀』と独立している、とわたしは考える。そこで、先述の危険から自由であるためにも、『日本書紀』に基づく歴史解釈をカッコに入れて議論を進める方法を採用する。前二編と同様に、外形的に残された事物や歴史上起きたことが確実な事実を論拠にして、二つの太陽の道の歴史的関連を議論しよう。

## 2. 皇大神宮に先行する太陽礼拝の神殿宇佐宮と宗像大社

第1編と第2編の議論を整理しておこう。第2編第4節で、宇

佐宮が西暦 500 年以前それも 480 年前後に建てられた蓋然性が高いことを論じた。創建を大和の応神朝の時代と考えてよいだろう。ところが第 2 節の考察で、応神朝の時代の近畿地方には、それ以前の太陽の道に影響されて大阪平野に巨大な前方後円墳が築かれ、一つか二つの王の宮が太陽の道に関連すると思われる位置に築かれただけで、太陽の道のシンボルとなる神殿が建てられた痕跡を見つけることはできなかった。応神朝より前の檜原神社も、現在までの社殿の状態を考えると須玖岡本遺跡そばの熊野神社に似ていて、太陽の道を誇示するタイプの神殿ではない。大神神社は、祭神が高天原の神ではなくて太陽崇拜の神殿とは見なせない。

伊勢斎宮や皇大神宮が建設された 600 年代晩期以前に、皇大神宮のような太陽の道の標識となるシンボリックな神殿は近畿地方になかったのである。これに対して九州の宇佐宮は、ずっと以前に建設されたことが確実で、大和の王権のあずかり知らないところで創建されたと考えられる。その宇佐宮は、第 2 編の議論から、須玖岡本遺跡そばの熊野神社を通る春分・秋分の太陽の道を継承した新しい太陽の道の神殿と考えることができる。つまり、古墳時代、九州地方に宇佐宮を神殿とする太陽の道があったが、近畿地方にはその種の太陽の道はなかったことになる。ところが、太陽の道は王権の認定する観念である。したがって、第 2 編で提起して本稿で検討しようとする仮説は、500 年以前の古墳時代、九州に太陽の道を制定するような王権が存在したと認めることを要求する。しかし、この仮説は大和をその支配域に含めることを必ずしも要求しない。ただ、大和の王が神代から日本列島(西部)全域を支配したとする『日本書紀』の主張をやわらげて、同時代の朝鮮半島と同様に日本列島西部がまだ統一されていなかったことを要求するだけである。

太陽の道は太陽神崇拜の空間的象徴であり、太陽の道上の神殿が具体的に儀礼の場所を与える。そして、太陽神礼拝のイメージは神話で太陽神の娘とされる三女神が担う。その三女神が宇佐宮と宗像大社に結びついていることを確かめておこう。その議論は、宇佐宮と宗像大社が皇大神宮に先行する太陽神のための神殿だったことを明らかにし、油山夫婦岩－大根地山－宇佐宮の東西線が陸の太陽の道だったとする仮説を追認するだろう。

宇佐神宮ホームページは、『日本書紀』に祭神の比売大神が神代に宇佐嶋に降臨したと書かれている、とする。それは、『日本書紀』神代第6段で、第3の「一書」が天照大神の娘である三女神は「宇佐嶋に降り…」と書くことに依拠している。宇佐宮の祭神は天照大神の娘である三女神なのだ。神社や世に流布する神についての話は史料批判が十分ではない。『記・紀』がしばしばこの神は今どこそこに祀られていてあの氏族の祖先だとするのは、説話を語る人が付会を行ない、聞く人々や場所に合わせることをしたからだと考えられる。三女神についての記述を詳しく見てみよう。本文は、末尾に「筑紫の胸肩(むなかた)君が祭る神これなり」と書く。第1の一書の末尾は、「日神が三女神を筑紫洲に降して、道の中に降り居(ま)して、天孫を助け奉りて、天孫の為に祭られよ」と命じたとする。第2の一書は地名を追加する文をもたない。第3の一書は、末尾に「宇佐嶋に降り居(ま)さしむ。今、海の北の道の中に在(ま)す。名づけて道主貴(ちぬしのむち)と曰す。筑紫の水沼君等が祭る神これなり」と書く。それぞれの末尾に書かれた文が付会だということはほとんど明らかだろう。説話の成り立ちを考えてみれば、祖型は太陽神に三女神があるとする付加が行なわれたことに始まると考えられる。太陽神の説話が沖ノ島の日の出・日の入りを拜むことから始まったとすると、沖ノ島手前にある三つの岩礁が三女神になった可能性が高い。

三女神が胸肩君によって祀られているとする本文の記述は、宗像が沖ノ島に近いので自然なことに聞こえるが、「胸肩君」という地位を表現する呼称は神話が形成された時期よりもものちのことだと証言している。宗像大社が建てられて以後の神話への付加と考えるのが合理的だろう。『日本書紀』の編者が書き加えた可能性がある。なぜなら、天武天皇の長子高市皇子の母が胸肩氏ということを知っていたはずだから。ひるがえって、第3の一書の「宇佐嶋に降り居(ま)さしむ。今、海の北の道の中に在(ま)す」という記述は、宇佐宮のあとに宗像大社が建てられた経緯を、問わず語りに語っているのかもしれない。

太陽神の娘とされる三女神の記述だけでも詳しく分析すれば微妙な差異のあることが分かる。本文と第2の一書が太陽神を天照大神と表記するのに対して、第1と第3の一書は太陽神を直截に日神(ひのかみ)と書く。もともと日神と言っていたのが天照大神という尊称に変わったことを示すだろう。前段の議論からも、『日本書紀』の記述は重層的で、付会は時代の進展とともに加えられた、と考えなければならない。

『記・紀』神話の原型が博多湾・糸島水道沿海域でつくられたことは第1篇ですでに論じたが、三女神に関連する地名が九州に限られ、三女神の説話が九州でつくられたことは疑えない。「一書」はみな九州で記述されたと考えられる。筑紫の水沼というような大和から見れば辺鄙な地方の名を出すことができるなら、三女神を大和に連れてくることもできたはずなのに、そうはしていないのである。だから、三女神の説話と付加は大和の人々のあずかり知らないところですので成立していた、と考えるべきだろう。

以上の考察は、宇佐宮と宗像大社が日神の娘である三女神を祀る太陽神崇拝の神殿であること、そして、それが大和の王権の関

与しないところで行なわれたことを教える。

そうすると、宇佐宮と宗像大社を建てたのは誰かという問いがまた浮上する。そこで、第3の一書をもう一度見ると、三女神は「海の北の道の中に居す」と書いて、語り手が南から沖ノ島を見ていることを明かす。視点は九州にあるのだ（注記1）。すぐに、北部九州の北の海を玄海灘と呼ぶのも同じ視点からだと気づく。「玄」は方位の北を意味するのだ。玄界灘という表記が通用しているが、海と灘の重複を避けてそう書くのだろう。訓読みの「なだ」をつけない玄海も使われるから、それが元の形だろう。第3の一書の文「宇佐嶋に降り居さしむ。今、海の北の道の中に在す。…筑紫の水沼君等が祭る神これなり」の書き手は、これら三か所を見回すように語っているのだ。ここで、「前太宰府」を基点にして宇佐宮が真東に、宗像大社が真北に位置するという前稿の指摘が意味を結ぶ。書き手は、後世太宰府と呼ばれる場所にて、真北にある宗像大社を通して玄海にある沖ノ島のことを考え、太陽の道の神殿として最初に建てられたであろう真東にある宇佐宮を考えて、太陽神に奉仕する三女神のことを記述した、と文の背景まで理解することができる。

こうして、三女神の神話は、「前太宰府」にあった王が、真東に宇佐宮を創建し、真北に宗像大社を建てて太陽神礼拝の神殿としたとする仮説を支持する。

第1の一書で日神が三女神に命じた言葉は、漢字表記で「奉助天孫而為天孫所祭」である。この十文字を二行に書いて上に神勅と書いた額が、現在の宗像大社に掲げてある。合理的に解釈すれば、第1の一書のこの部分は、この十文字が神勅として宗像大社に掲げられたあとに付加されたと考えてよいだろう。その十文字



や音読みの玄海などの言葉が、漢字を用いて日本語を表記する試みが進展していた時代を指示する。日本列島の歴史を概観すれば、それを古墳時代と考えてよいだろう。そういう時代に「前太宰府」の王が宇佐宮や宗像大社を建てたとする仮説は、その神勅を掲げるように命じたのもその王権だと主張することになる。

### 3. 九州と大和の王たちが同系統の神々を祀ったこと

文武天皇陵を介して藤原京とつながる皇大神宮と太宰府の東に位置する宇佐宮とを見くらべると、近畿地方と九州島での地理的な配置が似ている。それぞれを太陽の道の神殿と見る立場からすれば、時代の新しい皇大神宮は先行する宇佐宮の影響を受けているだろう。それを考察しよう。

皇大神宮は誰もが知るように天照大神を祀っている。その皇大神宮に対比して宇佐宮を考察するには、宇佐宮の祭る神がどういう神だったかの議論が必要になる。神々を話題にするのは議論をあいまいにする恐れがあるけれども、太陽の道という古代の宗教観念をよく理解するためには避けられない作業である。

九州の太陽の道でどういう神々が登場したか、第1篇「『太陽の道』の考古学」をおさらいしよう。吉竹高木遺跡の神社と言える飯盛神社の祭神はイザナミで、その夏至の太陽の道にある若杉山太祖神社の祭神は夫のイザナギだった。三雲南小路遺跡そばの細石神社の祭神は木の花の咲くや姫で、その夏至の太陽の道にある高祖山山麓には高祖神社があつて祭神はホホデミだった（ホホデミは天照大神の孫ニニギと木の花の咲くや姫とのあいだの子である）。須玖岡本遺跡そばの熊野神社は、神代最後の夫婦神イザナギ・イザナミを合わせて祀ったところが新しい。この地

域の春分・秋分の太陽の道の共通の標識の山であり最も重要な宝満山には、竈門神社があり、祭神は玉依姫（魂依り姫）だった。熊野神社を焦点とする冬至の太陽の道にある宮地岳では、ふもとの天山に高木神社があつて高皇産靈神が祭られている。

さて、油山夫婦岩-大根地山-宇佐宮が指定する新しい太陽の道ではどうなっただろうか。宮地岳は今度も「前太宰府」を通る冬至の太陽の道上にある。そこに高皇産靈神が祀られていることに留意しておこう。春分・秋分の日の出の標識となる大根地山頂上には大根地神社があり、北の方のふもとにも同名の神社がある。飯盛山・若杉山・宝満山それぞれに上宮・中宮・下宮があつたのに対応しているのだろう。大根地神社の社伝は、神功皇后が戦勝祈願をして天神七代・地神五代の神々を祭つたのが始まりとしている。九州ではほとんどこの伝承にも登場する神功皇后を無視して、その祭神を挙げてみよう。天神七代とは、別天の神（高皇産靈神はここに位置する）のあとの、神代七代の男女七組の神である。最後の代がイザナギ・イザナミで、国土と神々を生んだとされる。地神五代とは、天照大神(日神)とそこから始まる男系の四代で、第3代がニニギ、第4代がホホデミ、第5代がウガヤフキアエズである。男系四代の始祖日神も元は男神だった可能性が高い。『記・紀』では、大和の初代王“神武”はウガヤフキアエズの子とされている。

大根地神社の祭神を見ると、三雲南小路でホホデミとその母を祀っていた時代、あるいは、須玖岡本でイザナギとイザナミを合祀していた時代よりも、説話が膨らんで数の増えた神々を体系的に整理したことがうかがわれる。大和の王の例からして大根地神社を建てた王権も自家で祖先神と始祖王を祀っていたと推測できるけれども、その王統が高天原から降りてきた（日神の子孫のう

ちで) ニニギにつながることを社殿によって具象化したと考えることができる。すると、大根地山が新たに制定された太陽の道の標識だとする仮説は、『記・紀』神話中の地神五代につながる王統譜の保持者が「前太宰府」にいたと見なすことになる。

他方、大和の王統が神々をどのように祀ったか『記・紀』の語るところを聞けば次のようになる。『日本書紀』は、九州から大和に侵入した初代王は鳥見山に高祖天つ神を祀ったと書く。『古事記』にないこの記事のいう高祖天つ神がどのような神か具体的には分からない。第十代王のときには、おそらくのちの檜原神社となった社に天照大神を祀ったとされる(同時期に神代の神話に出ない地元の大神主神を大神神社に祀ったとする点が九州と異なる)。現在の檜原神社の祭神は天照大神の若御霊の神とイザナギ・イザナミとなっているから、大和の王統の祀る神々は、九州の大根地神社に集大成された神々と同系統だったと判断できる。ところが『記・紀』は、大和の王統が神代以来の系譜の継承者だと主張する。そうすると、前段の議論は、占有者が大和にいるという矛盾に直面するように見える。

この問題は、じつは、須玖岡本遺跡そばの熊野神社がイザナギ・イザナミを祀っている事実すでに伏在していたのである。なぜなら、須玖岡本遺跡に葬られた王は、自分の祖先神がイザナギ・イザナミだと主張しただろうから。むしろ、吉武高木遺跡の時代以来、三雲南小路遺跡も含めて、宝満山と飯盛山を結ぶ太陽の道にある三か所の遺跡に葬られた王たちはみな、それらの遺跡にかかわる神社の祭神から見て、そのことを主張していたのだ。歴史の流れにおいてこれを考えれば、吉武高木遺跡は奈良盆地の遺跡よりも古いのだから、そこに葬られた王が国々と神々を生んだイ

ザナギ・イザナミからの系譜の先行保持者だということは明らかである。つまり、博多湾・糸島水道沿海域の王たちは、イザナギ・イザナミからの系譜の先行保持者だったのだ。

本当は、『記・紀』もこのことを否定するわけではない。『記・紀』は神話の祖型が九州でつくられたように語り、大和の初代王と第15代王は九州から来たと書く。『記・紀』の書く「天の下を治めた」というレトリックの批判を欠いて、初代王以来大和の王統が日本列島全域を支配したと解釈すると対立矛盾が生じるのである。九州の吉竹高木遺跡から平原遺跡までの時代、大和では唐子・鍵遺跡や纏向遺跡の時代、朝鮮半島でと同じように、日本列島西部には後世のような支配・被支配関係にないいくつかの政治領域が並立していたと理解すればよいのである。これは、この時代の中国東辺の歴史状況を理解するための最も合理的な見方だ、と多くの歴史家が肯定するだろう。

この歴史段階が朝鮮半島でも日本列島でも少なくとも500年代初期まで続いていたとすれば、太陽の道を尊崇することが始まった九州で、須玖岡本遺跡や平原遺跡の時代に続く後継王朝を想定することが許される。そして、その時代の大和には太陽の道の上に大きな神殿を建てる宗教形式は生じていなかったが、九州では、「前太宰府」を焦点にして新しい太陽の道を制定し、宇佐宮と宗像大社をその太陽の道の神殿として創建したとする仮説が成立する。

さて、『記・紀』神話は、神代の神々を語ってイザナギ・イザナミに至り、さらに、天照大神以下の神々の説話を語る。日本列島の神々はそうしたものと考える人は、事改めて九州と大和で同系統の神々を崇拝したことに注目するのを疑問に思うかもしれない。しかし、それが必ずしも当然のことではないことが、比較の

対象に出雲を中心とする領域を加えてみれば明らかになる。出雲の神話は『記・紀』に収録されなかったが、『出雲風土記』が、そこには『記・紀』とはずいぶん異なる神話があったことを示す。その出雲大社の祭神は素戔鳴尊もしくは大国主命で、九州や大和で崇拜された天照大神系統の神とは異なる。

異なる系統の神を祀る出雲の王統は、九州や大和の王たちと系譜が違っていたのだ。『記・紀』も、国譲りの神話でそれを認めている。神代の時代に大国主命の系統が天照大神の系統に国譲りしたことになっているが、破格の大きさの神殿をもっていた出雲大社が古くから存在したことは誰もが認める。古墳時代まで、九州と大和が別個の政治領域だったように、出雲の領域も独自の政治領域を形成していたと考えるのが合理的である。ほかにも吉備の領域が自立的な政治領域だったと考えられる。先ほど述べたように、少なくとも500年初期以前まで、この歴史段階が続いていたとしてよいだろう。そのころ、出雲の領域を代表して大きな出雲大社があったことは確実である（ちなみに、出雲大社の本殿正中線と参道の方角は、第5節で述べるように、478年の地磁気の方角に一致する）。

こうして、独立的な政治領域が並立していた時代に、遠く離れた九州と大和の王たちが同系統の神々を祀っていたことは、注目すべきことなのである。

#### 4. 宇佐宮と皇大神宮はどのような関係にあったか

**宇佐宮はなぜ皇位継承の神託を出すほど権威をもったのか**

ここまでの見方の成否を検討するのに、歴史解釈が分かれることのない後代の出来事を分析するという迂回路を採ろう。その出

来事とは宇佐八幡宮神託事件である。継体朝の純血主義は、天武・持統天皇の血統を引き継いで重祚までした女性天皇称徳のとき袋小路に入っていた。子のない称徳天皇に寵愛された僧道教が太政大臣になって権力をふるう。769年、宇佐宮の神官を兼ねていた大宰の主神(かんつかさ)が、道鏡を皇位に就かせれば天下泰平になるとする宇佐八幡宮の神託を、称徳天皇へ奏上した。道鏡の弟がそのときの大宰の帥(そち)だった。その神託を確認するために派遣された和氣清麻呂が、大神の神託「天の日継はかならず帝の氏に継がしめ、無道の人を掃い除くべし」を持ち帰ったとされている。太政大臣道鏡(と称徳天皇)は怒って和氣清麻呂を左遷したが、道鏡の野望はくじかれた。この事件の動かせない事実、皇位継承問題に対して宇佐宮が神託を出したということである。すると、それほど重大な神託が、なぜ、天皇家の高祖神を祀る皇大神宮ではなく宇佐宮から出されたのかという問いが生じる。なぜ、当時の人々は宇佐宮が皇位継承問題に口出しすることに異議をさしはさまなかったのだろうか。

こう尋ねてみれば、宇佐宮がけっして一地方の神社ではなかったことが明らかである。太宰府の主神が宇佐宮の神官を兼ねていたという事実が注目される。宇佐宮が神託を出したのはこの時だけではなかった。前代の聖武天皇が東大寺大仏殿を造営する際にも宇佐八幡神の神託が奈良に送られた。宇佐宮の伝承によれば、託宣は「われ天神地祇を率いて必ず成し奉る…」で、大仏が出来上がると宇佐宮の女性の禰宜が神輿に乗って乗り込んだという。『東大寺縁起』も大仏開眼供養に八幡神が来たと書くそう。宇佐宮が国家的事業に関与し皇位継承問題に口をさしはさむほどの権威をもっていたことや、太宰府の主神が宇佐宮の神官を兼ねていたことは、ここまで論じてきた仮説「前太宰府の王が太陽の道に宇佐宮を創建した」を採用すればよく理解できる。

油山夫婦岩-大根地山を結ぶ太陽の道に建てられた大根地神社の祭神は天神七代地神五代だった。その太陽の道の東に新たに築かれた宇佐宮は、天神地神を祀る神々の体系を代表する神殿だから、託宣で「天神地祇を率いて…」と言う資格があるのである。託宣は、古代ギリシアでも行なわれた、シャーマニズム以来の古代宗教のあり方である。太陽の道の祭祀を司る宇佐宮の巫女が大仏開眼に神輿で乗りこんだというのも、琉球の聞得大君を思い出させる。神託の伝統は、吉武高木遺跡の時代から須玖岡本遺跡の時代まで続いたと考えられる。この期間太陽の道を聖別した最も重要な宝満山の祭神は「玉依姫」だった。「魂依り姫」とは神のお告げを伝える巫女のこと、ここでは神託を出したのだろう。それは「前太宰府」を焦点とする太陽の道の時代にも引き継がれたと考えることができる。事実、宇佐宮がおびただしい神託を出したことが知られている。宇佐八幡宮神託事件は、宇佐宮が託宣を出すことがこの時代まで続いていたことを証言する。それは長い伝統によって日本列島で権威をもっていたと推定できる。それに対して、時代の新しい大和の太陽の道と皇大神宮は神託を根づかせることができなかつたのだろう。

## 宇佐宮はなぜ大和の王統の第二の宗廟となったのか

大和の王が皇大神宮を建て律令国家の頂点に立ったあとも宇佐宮が権威をもったのには、伝統ある太陽の道が根づかせた権威だけでなく、ほかの理由があった、とわたしは考える。その理由は、のちに宇佐宮が大和の王統の第二の宗廟になった経緯を見れば明らかになるだろう。

最初の方で神々のことを考えようとした話に戻ってみよう。宇佐宮は八幡宮と呼ばれるようになったが、その八幡神とはどうい

う神かに秘密が隠されている。社伝は、祭神としては比売大神が古く、八幡神はあとで祀られるようになったとする。ウィキペディア「八幡神」が、791年までのことを書いた『続日本記』に八幡神を応神とした記述はないとしているから、それ以前には八幡神は応神王ではなかったのである。また、仏教と結びつき八幡大菩薩の神号を贈られたのは781年としている。『世界大百科事典』は、八幡神に一品、比売大神に二品の神位が授けられたのは、先ほど触れた東大寺建立のころとしている。そのとき八幡神の方が上位にされたのである。平安時代833年の天皇即位のとき、和氣清麻呂の子が勅使として宇佐宮に奉告し、以後天皇即位には和氣氏の奉幣使を送るのが慣例となった。八幡神が応神王と同一視されるようになり天皇家の祖先神とされたのは、800年代以後ということになる。応神王の母である“神功皇后”が配祀されたのは最澄・空海のころらしい。

宇佐宮が皇室の宗廟として崇拜の対象となったと述べるこれらの文章は、経過を述べるだけでその理由を説明することができていない。直前の小節で、宇佐宮の權威は「前太宰府の王権によって太陽の道の神殿として建てられた」ことから来ると説明した。この立場では、皇大神宮が大和の王統にとって宗廟だったように、宇佐宮は太陽の道の焦点太宰府にいた王統の宗廟だった、と考えることになる。

それでは、宇佐宮に祀られた八幡神とは誰だったのだろうか。共に祀られている比売大神(三女神)はもちろん、九州の太陽の道に祀られた神はみな『記・紀』神話に登場する神だったから、八幡神もそうだろうと考えられる。そして、のちに八幡神が応神王だとされたことが、八幡神を男神だと想定させる。ところが、八幡神を男神とすると、それに対応する男神が神話に見当たらない。



これが、八幡神とはどういう神だったのかこれまで明確でなかった理由だろう。だが、八幡神を男神に限らなければ、候補となる神が『記・紀』神話に見つかる。その神を八幡神と仮定して検討してみると、宇佐宮が太陽の道の神殿であることや、同じく太陽の道の神殿である皇大神宮との対応関係などをうまく説明することができる。その議論はまだ試論的だが有望なものなので、「八幡神とは誰か」と題してこの論考の付録とする。

ここまでの議論に基づいて、統一的な律令国家が完成した時代をとらえれば、次のようになるだろう。国家は神祇制度を整え、太陽の道の神殿皇大神宮はその頂点にあって王朝の宗廟であった。他方、九州には先行した太陽の道があったが、それを制定した王権は消失していた。ところが、宇佐宮は長い伝統に支えられてまだ権威を保っていた。そういう状況の下で宇佐八幡宮神託事件が起きたのである。宇佐宮の権威が続くことは、宗廟としてそれを創建した王統を想起させ、皇大神宮にとっても不都合で、律令国家がそのままにしておけない問題であった…、と。

天武系の称徳天皇が子のないまま亡くなると、傍流だった天智天皇の孫が天皇位に就く。次は、父が即位する 30 代初めまで中級の官人だった桓武天皇が跡を継いだ。時代は、平安遷都を画期とする転換期にあった。その転換期に、皇大神宮と宇佐宮との葛藤は大胆なやり方で解決された。八幡神とは応神王のことだとし、宇佐宮は皇大神宮に次ぐ王朝の第二の宗廟とされたのだ。宇佐宮に祭られていた神が継体王の先祖応神王ということになれば、宇佐宮への尊崇を現王朝(継体朝)に向けることができる。そのやり方はまんざら根拠がなかったのではないかもしれない。先に議論したように、大和の王統は、九州の王たちと同じく、イザナギ・イザナミ・日神の系譜につながると称したのだし、大和の第 15 代

応神王は九州に生まれたというのだから。

ところで、宇佐宮に祭られていた神は自分たち継体朝の先祖だという認定は、言い換えれば、現王朝は宇佐宮に祖先神を祀った「前太宰府」の王統譜につながると承認したことに等しい。等式八幡神＝応神王は、宇佐宮が皇大神宮に相当する王家の神殿だったことを認め、「前太宰府」の王が宇佐宮を創建したとする本稿の仮説を証明している、とわたしは思う。

## 5. 太陽神礼拝のための最初の神殿を創建した王権

人文地理学的な太陽の道を考究するのに、前二編は歴史の側面を多く捨象してきたが、この第3編は、すでに日本列島の基本の体制に言及して、歴史学の領分に踏みこんでしまっている。もはやあともどりはできないから、考察を歴史の方へ進めてみよう。

前節までの議論によって、九州に宇佐宮と宗像大社を創建した王権があったとする仮説は追認された。この二つの神殿が指し示す太陽の道の焦点は太宰府政庁跡の残る場所だった。王権は後世太宰府と呼ばれる地域にあったことになる。このような見方が成り立つのか、ここからは、史実を記載する点で『記・紀』よりも信頼できる中国の歴史書に依拠して検討することにしよう。

第2編で、宇佐宮神殿と石段の方位はその時代の地磁気によって指南された可能性が高いことを見た。その年代は480年前後だった。この年代の王権を考えるとすれば、中国の史書が400年代に日本列島にいたとする「倭の五王」を検討対象としなければならない。太宰府政庁跡の正中線に「都督府古跡」と刻んだ石碑が立つ。その石碑がどのような経緯でそこに置かれたか知らないけ

れども、都督という中国語が倭の五王の考察へ導く。

日本列島の古墳時代、倭の五人の王が、中国南朝の東晋・宋・齊・梁へ外交使者を送った。それら四国の史書が、413年から始まって502年まで13回朝貢してきたと記す。南朝皇帝から安東將軍倭国王の称号を授けられた倭王は、使持節都督六国諸軍事安東大將軍の位も授けられるようになっていた。478年、倭王武は『宋書』の帝紀に記載されるほど名文の上表文を提出し、その中で自らを「開府儀同三司」と称して叙任を求めた。開府儀同三司の称号は認められなかったが、使持節都督六国諸軍事安東大將軍倭国王の位は承認された。400年代後半の倭王は使持節都督だったのだ。しかも、開府儀同三司を自称したのだから、倭王武は、未承認だが都督府を開いたと考えることができる。

478年といえば、ちょうど、第2編で古地磁気偏角に基づく議論から宇佐宮創建の年とした480年前後に当たる。「日本考古地磁気データベース」を使ってさらに詳しく各年の古地磁気偏角を求めると、その場所の地磁気偏角が現在と同じく $-7$ 度20分で、神殿正中線と石段の方角に一致するのは478年と出る（出雲大社の場合にも、古地磁気偏角が神殿正中線と参道の方角 $-7$ 度40分に一致するのは478年である）。宇佐宮を通る太陽の道を制定したのは「前太宰府」の王だとする仮説は、その王が倭王武で後世太宰府と呼ばれる地にいたとすればぴったりと成立するのである。この「年の一致」は偶然の可能性があるけれども、宇佐宮の建設は478年から502年まで在位したことが確実な倭王武の時代とする見方が成立するだろう。

宇佐宮と宗像大社が指示する太陽の道の焦点は太宰府（地名）にあり、そこは古来都督府とも呼ばれていた。このことが、宇佐宮と宗像大社を創建し太陽の道を制定した王が使持節都督倭王武

である蓋然性を高いものにする。「太陽の道」仮説は、本居宣長以来の「倭の五王は九州の王」とする見方に賛同することになる。この時点では倭王武が開いた府は中国の官庁名である都督府だった、とするのが正しいだろう。日本列島で都督府と呼ばれた痕跡をもつ場所は現在の太宰府市しかない。太宰府政庁跡に立つ「都督府古跡」石柱は核心をついているのだ。太宰府という用語はこの地独自のものらしいが、宰相という言葉からも判るように、中国で太宰という官名が用いられた時にはいつも最上級の地位であった。だから、太宰府は都督府よりも格上の府だと考える方がよいだろう。太宰府の唐名が都督府だとする辞典の説明は十分ではない。都督府が太宰府と呼ばれるようになったのには、その王が都督府を太宰府という美名に変えたなどの理由が考えられる。このように分析してみると、「前太宰府」と呼んできた王の宮を「都督府」と呼べばよかったのだ。

倭の五王は、中国の史書で413年から502年まで記載されている。魏と晋への使節派遣を引き継いで、400年代の倭は中国南朝とさかんに外交関係を結んだのである。大陸の文物が流入し、日本列島の社会は全般的に発展したに違いない。そういう“最初の開国期”に、地磁気の方角を知ることのできる指南魚も入って来たと考えることができる。478年の倭王武の、発展を高らかに宣言する上表文は、時代の雰囲気をよく表現している。宗像大社にある神勅「奉助天孫而為天孫所祭」の漢文や「玄海」など漢語音の言葉の出現は、あの上表文の時代にふさわしいのである。四半世紀以上統治したこの意欲的な王なら、宇佐宮と宗像大社を建てて太陽の道を一新してもおかしくない。

九州にいただろう使持節都督六国諸軍事安東大將軍倭国王たちは、本居宣長の言うような単なる王の僭称者ではない。東アジア

の外交関係の中で承認されたれっきとした王である。それは、太陽の道が王によって制定されたという原理を追認している。慧眼の考証家本居宣長は、中国史書の記述から日本列島の政治勢力の並立状況を読みとったが、『記・紀』を信奉するのでそのイデオロギーに逆らえなかったのだ。「都督府」を焦点とする新しい太陽の道は、吉竹高木遺跡・三雲南小路遺跡・須玖岡本遺跡を焦点とする太陽の道を継承している。「都督府」にいた倭王の王朝は、三つの遺跡に埋葬された王たちの後継王朝だということになる。王たちの継承がどのようなものだったかは不明だ。“九州の王朝”を単純にとらえてはいけないうらう。『記・紀』の語る大和の王統は、どこの国でも見られたように幾多の争いや屈折を経ながら同系の者たちのあいだで継承されたようだから、九州でも曲折があったと考えた方がよいうらう。

倭の五王を九州の王とする説はまだ一方の仮説にとどまっている。対極にあるのは、『記・紀』に記述される王を倭の五王に比定する従来有力だった方法である。今ではこの方法は信頼できるほどのものではない、と考えられるようになっている。いずれにせよ、考古学で遺物をもっぱら朝鮮半島からの影響として解釈するやり方をしながら、他方で大局的に大和の王が日本列島西部の覇権を握っていたとする見方を採るのだったら、その方法は矛盾を含む。先進の朝鮮半島では600年代後半まで統一的王権が成立しなかったのに、まだその先進文明をとり入れる段階だった日本列島の方で統一的な体制ができていたことを、比較史の観点も入れて論証する必要がある。イデオロギーの書『日本書紀』だけを根拠にしたのでは、その論は成立しないらう。

倭の五王の問題は、500年以前、大和の王権が日本列島西部を代表して中国へ使者を送るほどの覇権を握っていたのか、それと

も、まだいくつかの領域の並立的な状態だったのか、どちらの蓋然性が高いかを明らかにすることにかかっている。もし、日本列島西部が後者の段階にあったのなら、地理的な理由から、九州の王が大陸との外交で主導的な立場に立つと考えるのが自然である。本稿は、従来なかった視点から、九州に王の制定する太陽の道があったという証拠を挙げて議論したが、そこからの推論が倭の五王は九州にいたという結論へ導いた。

## 6. 問題の提起

以上の議論により、九州の神々と太陽の道の信仰は、現在の太宰府市にあった王権によって宇佐宮と宗像大社をシンボルとする体系に整理されて、500年代初期まで存続した、という結論が得られた。ところが、『記・紀』は、500年代前半に大和の王権を奪取した継体王が九州の勢力と戦争して勝利したと語る。これを本稿の見方で言えば、大和と九州の王権が戦争をして大和の側が勝ったということである。この戦争のあとの政治体制がどうなったかを解明することが、日本列島の古代史を理解するための要点である。だが『記・紀』は、この戦争を九州地方の反乱のように記述し、戦争の前後の政治状況の変化を記述しない。

『記・紀』は、すべての政治的出来事を「初代王以来始終天の下を治めた」という主張に沿うようにしか書かないのである。そして、中国と朝鮮半島の歴史書の断片的な記事を例外として、『記・紀』以外に日本列島の政治上の出来事を記録した史料はない。この条件が日本列島の古代政治史の研究をたいへん困難なものにしている。率直に言って多くの研究が『日本書紀』に書かれた以上のことを解明できないのは、その条件ためである。しかし、この条件を乗り越えようとして論理を踏み外してはいけない、む

しろ得られた結論が相当に蓋然的なものならいったんそこでとどまる態度が必要だ、とわたしは考える。

さて、「太陽の道」が本稿の用いる方法である。王の制定する太陽の道は政治にかかわるから、大和と九州の戦争のあと太陽の道がどうなったかを調べれば、政治情勢の一端を知ることが可能だと期待できる。最後にそれを議論してみよう。

第2編「『太陽の道』の歴史地理学」は、継体朝に変わって以後600年代晩期になるまで、近畿地方に宇佐宮に対応するような神殿が建てられなかったことを示した。神殿をもつ太陽の道は王権の制定するものという原理からすると、近畿地方にその種の神殿の存在しなかった期間、九州の太陽の道が存続したと考えることが可能である。事実、第4節で見たように、継体王の出現から200年も経った700年代前半に、宇佐宮は大和の天皇家へ神託を出すほどの権威を保持していた。だから、「九州の太宰府（地名）」を焦点とし宇佐宮を神殿とする太陽の道は、皇大神宮のできるまで権威を保っていた」可能性が高い。その場所が600年代に太宰府と呼ばれたことも、「太宰府」は使持節都督が置いたと推定できる「都督府」の発展形と考えることができ、この理解を支持する。ここまでの議論からすると、「太宰府」を置く王が600年代にもそこにいた可能性が残る。試金石の一つは、太宰府にあったという漏刻がいつ設置されたかの解明だろう。第1篇で琉球王国の漏刻について述べたように、漏刻は領国空間と時を支配する王の存在を表示する装置なのだから。

天武天皇のとき皇大神宮が建てられた時点で、近畿地方と九州地方の二つの太陽の道は原理において両立しえなくなる。天武天皇によって編纂を命じられた『日本書紀』の「天皇が天の下を治める」という命題が、同時代に二つの太陽の道の存在を許さない。

第2編で、天智天皇が都に漏刻を設置したときに日本列島を広く支配する天皇位が確立したと考えた。この見方からすると、天智天皇の位を継承した天武天皇が皇大神宮を建設した時点で、「都督府」を通る太陽の道と宇佐宮は公的な王権の支えを失ったことになる。

ここで提起しているのは、「太宰府（地名）を焦点とし宇佐宮を神殿とする太陽の道は、皇大神宮のできるまで公的権威をもっていたのではないか」、「その時（もしくは天智天皇が漏刻を設置した時）まで、宇佐宮を通る太陽の道を制度として維持する王が九州にいたのではないか」という問いである。第4節の議論はこの問いに肯定的に答えていると思われる。もしそうなら、日本列島の古代史は、『日本書紀』の語るような単調なものではなく、倭の五王のいた古墳時代もその後も、倭王武の上表文が記述するように、構造的でダイナミックなものだったことになる。しかし、太陽の道に関連する議論だけでこの問題を究明することはできない。本稿の果たすべき課題を超えてもいる。

### \*注記1 海北道中とは

宗像大社について、考古学者がおおよそ次のように語るのを聞いたことがある。宗像大社-大島を結ぶ線は沖ノ島を通って朝鮮半島に向かう。それを「海北道中」と呼ぶのだが、宗像の人々は航海に長けていて、大和朝廷が朝鮮半島と行き来する際に貢献したのだろう。そういうことから沖ノ島の祭祀を宗像氏が司ることになった、と。岩波書店日本古典文学大系『日本書紀』の頭注も、沖ノ島が下関・対馬北端・釜山を結ぶほぼ一直線上にあるとして、「道の中」は朝鮮への海路の途上の意であろう



と書く。

だが、宗像や下関から見て沖ノ島方向の延長上に朝鮮半島があることを根拠に、「海北道中」が沖ノ島方向への海路を意味すると考えるのは机上の論である。縄文時代から沖ノ島の磐座へ行く人がいたけれども、響灘・玄海灘という呼び名が示すようにその海は必ずしも航海が楽なわけではない。大きな船のなかった古代、大阪湾から朝鮮半島や中国へ向かうとき、玄海灘に出たら安全のために九州北岸から離れすぎないところを航海したはずだ。朝鮮半島へ向かうときも、博多湾・壱岐・対馬に寄港するルートが主要な航路だったに違いない。事実、後世の朝鮮通信使も、対馬・壱岐を經由し、博多湾沖の相島に寄港して関門海峡に入った。帰路もこのルートだった。

玄海を行き交う船人たちが、北部九州の北の沖にある沖ノ島で日神に斎く三女神について、「道主貴」が「海北道中」にいると言ってもおかしくない。

## \* 試論 八幡神とは誰か

八幡神は、たとえば『源氏物語』のころには「やはたの神」と呼ばれていた。「八はた」とは「多くのはた」を意味するだろう。「八はたの神」が男神とする拘束をとりはらえば、『記・紀』神話に「多くのはた」という名の神が見つかる。『古事記』は萬幡(よろずはた)豊秋津師比売命と書き、『日本書紀』は栲幡千千姫命と書く。「栲」は木の繊維のことで、「はた」は「機」つまり「はたおり機」を意味する。この萬幡比売は造化の神の一人高皇産霊神の娘で、ニニギの母とされる。ニニギが天下る説話で、高皇産霊神は天照大神に代わって命令を下すほど重要な立場にある。天照大神やニニギの子孫と称しただろう地上の

王が、宗像大社に天照大神の娘である三女神を祀ったとすれば、宇佐宮に祭神として祀るのに萬幡比売はとてもふさわしい。宝満山と飯盛山を結ぶ古い太陽の道では、宝満山の竈門神社と飯盛山の飯盛神社に祀られたのは女神で、西にあった細石神社の祭神がホホデミの母木の花の咲くや姫だった。男神は、飯盛神社に対して夏至の日の出の方角にある若杉山の太祖神社と、細石神社に対して夏至の日の出の方角にある高祖山の高祖神社に祀られた。須玖岡本の熊野神社が太陽の道の焦点になった時点で、男女の神が合祀された。これに対比してみると、新しい太陽の道で、大根地神社に熊野神社と同様に男女の神々を合祀し、東に築いた神殿宇佐宮にこちらこそ高祖であるニニギの母萬幡比売を祀るのは、細石神社に倣うやり方でやはりふさわしいと言える。

神話の「一書」が太陽神の娘の三女神が初め宇佐嶋に降りたと語り、宇佐宮の社伝は比売大神が最初に祀られたと言う。比売大神は三女神なのだ。そして、社伝はのちにそこへ八幡神が合祀されたとし、三女神が宇佐嶋に降りたとする「一書」が今は海北道中にいると語るから、三女神が宗像大社に移されたとき、宇佐宮に八幡神を祀ったのかもしれない。八幡神が萬幡比売だったとすると、宇佐宮には天照大神の代わりに三女神と萬幡比売が祀られていたことになる。この推定は、天照大神を祀る皇大神宮に相殿神として萬幡比売が祀られていることを知れば、一段と蓋然性の高いものになる。

ところで、第 1 篇で神話の原型が博多湾岸でつくられた蓋然性が高いことを論じたが、イザナギから生まれた海神と筒男神は三神で、太陽神の娘も三神とされる。実際、博多湾岸の志賀海神社と住吉神社で三神を祀る。吉武高木遺跡以来の三種の神器が教えるように、古代、三は聖数だったのだ。志賀の海神は

古くは上・中・下の三宮に祀られていた（大阪の住吉大社でも、神功皇后が合祀される以前には筒男神が三つの宮に祀られていた）し、宗像では三女神が大社・大島・沖ノ島にいる。じつは、皇大神宮の天照大神も、一つの社殿ではあるが萬幡比売と手力男命とともに祀られている。宇佐宮でも、最初は三女神が三柱の神として祀られていた可能性が高い。そう考えると、八幡神が合祀されたとき、八幡神を元は三柱であった比売大神とどのように配置したか興味深い。宇佐宮本殿は、八幡造りと呼ばれる三殿の並ぶ構造をしていて、南側から見ると、西から順に一の殿・二の殿・三の殿が並び、それぞれに八幡神・比売大神・神功皇后が祀られている。その配置は創建以来の可能性が高い（三つの社殿の並ぶ方向が478年の地磁気の方向と垂直である）。もしそうなら、比売大神と八幡神を二つの社殿に祀るようにしたとき、一つの社殿が空きになるので、そこにも神を祀ったと考えられる。後世、八幡神とは応神王のことだとしたころ、その社殿に神功皇后が祀られ、以前の神が誰だったかが不明になったのだろう。

宇佐宮の三柱の神を西から順に並べてみると、八幡神・比売大神・不明の神となる。他方の皇大神宮でも、三神は西から順に萬幡比売・天照大神・手力男神と並んでいる。比売大神すなわち三女神は母である太陽神を代理しているから見なせるから、八幡神＝萬幡比売とすれば、宇佐宮と皇大神宮の神の配置が同形だと分かる。皇大神宮で中央にいる天照大神が主神であるように、宇佐宮の主神が本来三女神だったことも確認される。そして、宇佐宮と皇大神宮はともに太陽の道の神殿であり、先行した宇佐宮が後世の皇大神宮のモデルになったと結論できる。