

Title	藤原京の造営思想と天皇制
Sub Title	Ideology behind Fujiwara-kyo and the imperial system
Author	小林, 茂文(Kobayashi, Shigefumi)
Publisher	三田史学会
Publication year	2008
Jtitle	史学 (The historical science). Vol.77, No.2/3 (2008. 12) ,p.1(181)- 40(220)
JaLC DOI	
Abstract	
Notes	論文
Genre	Journal Article
URL	<a href="https://koara.lib.keio.ac.jp/xoonips/modules/xoonips/detail.php?koara_id=AN00100104-20081200-0001">https://koara.lib.keio.ac.jp/xoonips/modules/xoonips/detail.php?koara_id=AN00100104-20081200-0001</a>

慶應義塾大学学術情報リポジトリ(KOARA)に掲載されているコンテンツの著作権は、それぞれの著作者、学会または出版社/発行者に帰属し、その権利は著作権法によって保護されています。引用にあたっては、著作権法を遵守してご利用ください。

The copyrights of content available on the KeiO Associated Repository of Academic resources (KOARA) belong to the respective authors, academic societies, or publishers/issuers, and these rights are protected by the Japanese Copyright Act. When quoting the content, please follow the Japanese copyright act.

# 藤原京の造営思想と天皇制

小林 茂文

はじめに

中国の宮城は、天帝の命を受けた天子・皇帝が、天上の秩序を地上に具現するために再構築した表象空間であり、その配置は天の星象に擬せられ、皇帝はそれによって支配秩序を体現する権力者として保証される。宮城の闕門は、皇帝と民衆を隔絶し、皇帝の権威を演出するとともに、天象の運行に基づく配置は、世界の秩序の正しい運行を保証して、礼秩序を表象する。このように、宮城の配置は、支配イデオロギーの空間認識によって構成されている。宮城は、天人相関思想に基づいて支配形態や統治思想を表象しており、こうした表象を分析する視角は日本の天皇制の考察にも有効であろう。そして、中国の諸古典は、皇帝権力を説明するために、国・城・

京・宮・都・邑などについて概念の体系化を図っている。ところが、記紀を始めとする日本古典は、断片的にミヤコの思想を語るだけである。大極殿や紫微宮や郊祀などの言葉を使用し、ミヤコの思想が中国古典を藉りて記述されているが、天皇制を天命思想で叙述することは、分析をあらかじめ放棄するに等しい。

この間、辰巳正明氏が、天皇制を宮都イデオロギーと関連させて積極的に論じている。<sup>1)</sup>宮内部の精緻な研究に對して、宮都プランの変遷と権力論がリンクしない研究状況にあつて、スメラミコトの語義の分析に学ぶべき点があるが、天命思想が受容されているとの前提に、その思想の淵源を中国古典に求める方法を採用している。まず、天命思想が、天皇制イデオロギーになっているかどうかを検証されねばならないと考える。

浅野充氏は、宮都研究の第一課題を、社会・国家の特性を解明するとの観点に置き、形態の変遷にとどまらず、「なぜそのような形態で日本の古代宮都が形成されたのか」を問わなければ、国家形成論は明らかにできないとする。そして、倭京的存在形態と律令制的宮都との相違点を指摘し、後者における宮と京の隔絶性から、宮都における首長としての天皇権力の創出を論じている。<sup>(2)</sup>

本稿は、天皇制イデオロギーの正当性の創出を、ミヤコとの関連において論じようとしているが、宮や京の形態が必ずしも直截に権力を表象するとは考えない。何よりも、浅野氏が「隔絶性」を強調すればするほど、既存の天皇制が、可視的な建造物により、その「隔絶性」をより誇示しているとしか読めないのである。天皇制イデオロギーの特質を、ミヤコ思想に読み取らねばならぬいし、思想の一側面を切り取って異同を論じるのではなく、天皇権力の変遷や維持・発現を、懸隔と継承の視点により、ミヤコでの出来事や政策のうちに検証しようと思う。同時に、支配体制を侵食する機制も発見しようと思う。歴史を文脈に読み取りたい。<sup>(3)</sup>

また、京と宮の相互把握が不十分なため、宮機構から官僚制の変遷が追究されても、統治全体の構造が解明さ

れていないと思われる。

発掘の進展は、さまざまな知見を提供している。一般的には、次のように解釈されている。飛鳥地方では、七世紀中ごろには方格地割で割りつけられた倭京が存在し、<sup>(4)</sup>天武天皇五年(六七六)から「新城」の造営が始まるが、何時しか中断し、十一年から再開し、十三年には宮の位置が決定した。この宮は実現しなかったが、持統天皇四年(六九〇)に藤原宮地の位置が決定し、六年から造営がなされ、八年に藤原宮に遷都した。<sup>(5)</sup>藤原宮は「新益京」(藤原京)と呼ばれ、ここに宮と京と条坊制が揃った都城制が成立した。

この造営に関しては、いくつかの未解決な問題がある。倭京と新益京の異同、新益京と「藤原宮」の異同、条坊道路の起工時期など、不明な点が多い。林部均氏は、『日本書紀』持統天皇六年正月戊寅条の「天皇、新益京の路を観す」を重視し、条坊制導入にともなう儀式とする。<sup>(6)</sup>橋本義則氏は、倭京段階での条坊の存在を否定し、天武天皇九年に建立される薬師寺の周辺から条坊道路が検出されていることから、天武天皇五年の新城は条坊を伴っていたとする。<sup>(7)</sup>黒崎直氏は、飛鳥宮跡Ⅱ期遺構Ⅱ皇極朝の飛鳥板蓋宮段階に、五分の一里(約一〇六メートル

ル) 寸法の道路の存在を想定している。<sup>(8)</sup>

条坊道路について述べれば、壬申の乱において倭京の街衢毎に京を守るために楯が立てられていた(天武天皇紀元年七月壬辰条・癸巳条)。方格地割による道路が存在しなければ、街衢「毎」の意味をなさない。碁盤の目の道路があるからこそ、そこに沿って進軍する軍隊の侵入を阻止するために街衢毎に守備するのであり、今泉隆雄氏が述べるように<sup>(9)</sup>、条坊の町割りの如き方格地割の存在を想定すべきであろう。

こうした条坊道路の設定過程から、藤原京は都城制に基づく宮都であるが、それ以前の宮の形態を継承している側面があることが指摘できる。藤原宮地を天武天皇十三年の「宮室之地」と同一と考える必要もないが、倭京的形態を継承していることは確実である。藤原京の規模やプラン<sup>(10)</sup>、藤原宮の建物配置・規模・機能など、倭京や飛鳥の諸宮の段階とは明らかに隔絶しているが、継承している連続性もある。林部氏は、飛鳥浄御原宮の内裏・大極殿の機能と難波宮の朝堂の機能を統合し、南北に配列して宮中枢を形成したとする<sup>(11)</sup>。平城宮の大極殿は藤原宮の大極殿を移築しており、<sup>(12)</sup> 国家儀式の形態の基本は継承されていると考えることができる。これらの事実は、

都城を理念の相違として考察すべきことを教えている。

こうした考古学による知見がある一方で、後述するように、『万葉集』などにおいて藤原宮は持統天皇が造営した宮として賛美されており、天武天皇の宮であるとは決して詠われない。イデオロギー的には断絶しているのである。宮の構造や機能とイデオロギーとは乖離しているのであり、イデオロギーの問題として分析することを要請している。私見では、理念が先行して実態が伴わないことによる乖離ではない。そもそも、以下に指摘するように、中国の宮都の造営形式を採用しても、イデオロギーを体系的に導入していないと考える。天武天皇を王権篡奪者とし、飛鳥浄御原宮である伝飛鳥板蓋宮跡Ⅲ—B期のエビノコ郭正殿を大極殿であるとして、<sup>(13)</sup> 天武天皇は皇位の正当性を天命思想に求めたとする理解は、方法論的に誤りなのである。名称や構造の分析とともに、天命思想が即位イデオロギーとして受容されていたのかどうか、まず明らかにされるべきなのである。イデオロギー形成の問題である。

日本の宮都が、中国の造都思想を体系的に受容していないとするならば、個々の建造物の意義については中国の宇宙観が参照されても、宮都全体の思想をそれによつ

て説明することはできない。宮都の構造や空間配置に関して、語彙の一致に思想の共通性を見出すのではなく、天皇制イデオロギーの変遷に位置付けることで、ミヤコの思想を、断絶と継承という文脈のなかに闡明しようと思ふ。

## 一 天とミヤコ

### 1 日本における天命思想

多くの民族は、天や太陽に支配の淵源を求めている。天の命令によつて地上の統治を委ねられていると思考する。天の命令を、即「天命思想」と短絡させることはできないのである。

都城と天命思想が結びつけて論じられた理由は、桓武天皇や文徳天皇による郊祀にある。天命思想により即位した皇帝は、天子として都城の南郊において、冬至の日に昊天上帝を祭るのである。狩野直喜氏は、『続日本紀』延暦六年（七八七）十一月甲寅条の桓武天皇の昊天上帝を祭る祭文と『大唐郊祀録』所載の祝文は似ているが、一方で、唐の皇帝親祭に対して日本では代拝であり、また、配主も高祖、後には太祖景皇帝であるのに対し、父光仁天皇であるように、相違しているとする<sup>(14)</sup>。瀧川政

次郎氏は、天命思想・天道思想は推古朝以来為政者に受容されており、北辰信仰は応神・仁徳朝以来帰化人によつて民間に伝播されており、天道に則した皇帝が北極星の位置において南面して万機を総攬するように、天皇も北闕制の意義を解して人民に尊嚴を印象付けたとして、その思想は奈良遷都の詔にみられると述べる<sup>(15)</sup>。林陸朗氏は、天応元年（七八一）の桓武天皇即位は辛酉革命、延暦三年（七八四）の長岡遷都は甲子革命という、讖緯説によるものであり、十一月戊戌朔の朔旦冬至は初見であり、その十日後に長岡宮に移幸しており、その長岡宮では南郊の交野で天神を祭っており、百濟王氏の建議によるとする<sup>(16)</sup>。

これらの代表的見解に対して、関晃氏は、天命を受けた天子という観念は、日本在来の神統思想に基づいた天皇観によつて置き換えられており、律令制度の完成時点で天命思想を意識的に排除したのではないか、祥瑞出現の主体も中国的な天の観念ではなく、日本在来の思想に置き換えられているとする<sup>(17)</sup>。ところが、専制君主制を否定する畿内政権論の立場から、天武系皇統の奈良時代には否定されていた天命思想が、天智系の光仁天皇の即位で復活したとする。天皇権力の絶対化を目指した中大兄

皇子の思想を、天命思想とするのである。その根拠として次の例を挙げる。①天智天皇の和風諡号「天命開別天皇」。②孝徳天皇即位前紀大化元年（六四五）六月乙卯条「皇天假手於我、誅殄暴虐」。③天智天皇紀七年（六六八）七月条「天皇、天命將及乎」。③について、「及」は「反」の誤りとみて、「カヘラントスルカ」、すなわち天帝の意思が革まる意とする。②については、飛鳥寺の西の大槻の下での群臣誓盟文にこの語があったとすれば、皇太子中大兄皇子が主導したことは間違いなく、天命思想との特別な結びつきの一例とする<sup>(18)</sup>。

西本昌弘氏は、関説を敷衍し、天智朝に郊祀祭天が行われていたとみることができ、白村江の戦い後に、大量に流入した百済貴族や高句麗僧らの影響が大きかったとする<sup>(19)</sup>。

このように、天命思想を認め、郊祀との関係から、都城造営プランもその影響とする。しかし、いずれも断片的事項の寄せ集めであり、支配イデオロギーの根幹にかかわる体系的な説明をしていない。それどころか、個々の諸説には疑問や飛躍がある。瀧川氏が推古朝や応神朝とする根拠は問わないとしても、桓武天皇の二回や文徳天皇の一回限りの郊祀を天命思想といえるのかが問題で

あろう<sup>(20)</sup>。桓武天皇の即位や遷都の思想基盤に讖緯説を認めてもいいが、およそ、体系的導入ではない。ましてや、そこから藤原京を類推する根拠は何もない。林氏が注目する、十一月の朔旦冬至は重視されており、十九年後の延暦二十二年には百官上表を載せ、その後も十九年毎に、弘仁十三年、承和八年、貞観二年、元慶三年というように賀宴が確認できる。しかし、中国の如き郊祀の行事ではなく、宮廷の賀宴にとどまっている。天命思想が即位にかかわって受容されたと考えるのに躊躇する。

関氏の所説に關しては、皇太子制や改新政府の執行者の問題を措くとしても、字を改めるのに慎重であるべきであろう。従来の「天皇、天命將及るか」で意味が通じる。それよりも問題なのは、大化の誓盟文があったとして、そこに②の語があったとして、それらを中大兄が主導したとして、というように、仮説を積み重ねたうえでの立論にある。

以上の所説は、桓武天皇と長岡京遷都の関連を指摘しているだけである。都城制と天命思想を関連させて説明できないのである。そうしたなか、河内春人氏の説が注目される。冬至郊祀の条文は『大唐開元礼』の祝文と一致すると修正し、また、文徳天皇の昊天祭祀が冬至と大

幅にずれ、辛酉や甲子の日に行われていることから、天命思想ではあるが、遷都と関する儀礼とする理解は文徳天皇の昊天祭祀挙行の説明にはならないとする。そのうえで、即位に問題のあった桓武天皇は早良親王廢太子と安殿親王立太子の間に挙行し、同様な問題を抱えた文徳天皇は皇太子清和の即位を視野に挙行しており、天皇と皇太子の正統性が二重に不安定であったときに、天皇が天と直接的に取り結ぶために挙行したと述べる。そこでは、道教における王肅説、すなわち昊天上帝が天皇帝(北辰星) 天皇の上位にあることが注目されるが、聖武天皇が「三宝之奴」として仏の下位にあっても支配秩序を超越しているのと同様に、イデオロギーの問題であることを指摘する。そして、史料にある「天神」は、昊天上帝やアマツカミを包括する言葉であるとする。<sup>(21)</sup>

昊天祭祀が特殊な場合にのみ挙行されたとの指摘とともに、仏を上位においても天皇権力が支配秩序を超越しているとの指摘は重要である。私は、天皇制創出期の即位イデオロギーを、八世紀の即位宣命によって分析し、天皇位を嗣いだ者が、天神のヨサシにより日嗣の正統性にあることを主張するが、その正当性を獲得する闘争過程のなかに位置付け、史料にみえる「天」が儒教や仏教

や道教による表現と内容を含む習合であっても、神祇を第一としており、仏教が国家最第一の宗教に位置付けられることはなかったと指摘した。<sup>(22)</sup>

造都と宗教との関係でいえば、聖武天皇は仏教を重視し、紫香樂宮を仏都にしようとした。<sup>(23)</sup> 孝徳天皇は、「仏教を尊び、神道を軽りたま」い(孝徳天皇即位前紀)、難波長柄豊碕宮遷都にあたり、二一〇〇余の僧尼を請じて一切経を誦読させ、二七〇〇余の燈明を朝廷に点し、安宅・土側などの経によって地鎮をした(孝徳天皇紀白雉元年十二月条)。難波宮における仏事の重要性が指摘できる。<sup>(24)</sup> 後飛鳥岡本宮に遷った齊明天皇は、田身嶺に両槻宮 天宮という「観」を起てた(齊明天皇紀二年是歲)。田身嶺は、飛鳥を中心とその東から南へ廻る山並みであり、<sup>(25)</sup> 両槻宮 酒船石遺跡を仏教施設であるとして道観 / 道教寺院説を否定する見解もあるが、<sup>(26)</sup> 齊明天皇は道教思想の実践を志向していたと思われる。藤原京・平城京・長岡京などに、道教思想の影響を指摘する見解もある。<sup>(27)</sup>

このように、即位や造都に、仏教や道教の思想が影響していたことを否定しない。しかし、即位や造都にあたって、それらの思想が天皇制イデオロギーを支える世界

観の根拠となることはない。造都においても、後述する  
ように、部分的採用であり、支配秩序を維持する補助・  
強化の役割にとどまっていたと思われる。

## 2 権力を表象する「宮」

柿本人麻呂は、日並皇子尊（草壁）の挽歌において、  
天武天皇を詠っている（『万葉集』2・一六七）。

……葦原の 瑞穂の国を 天地の 寄り合ひの極<sup>きわみ</sup>  
知らしめす 神の命と 天雲の 八重かき別けて  
神下し 座<sup>いま</sup>せまつりし 高照らす 日の皇子は 飛  
ぶ鳥の 浄<sup>きよみ</sup>の宮に 神ながら 太敷<sup>たぢ</sup>きまして 天皇  
の 敷<sup>ぢ</sup>きます国と 天の原 石門を開き 神上り  
上り座しぬ……

天神が瑞穂の国の統治を神の命に分け、その結果、日  
の御子である天武天皇が飛鳥浄御原宮で地上の王権を担  
ったが、天の石門を開いて神昇ったと詠う。記紀の天孫  
降臨神話と大きく相違しており、天武天皇が、天降りと  
神昇りをするように、神としてとらえられている。人麻  
呂が創作した神話物語といえる。<sup>(28)</sup>

次の点が注目される。天武天皇は天神のコトヨサシだ  
けで天とつながっているのではなく、自ら天を昇降して

いる。天皇の死はカムアガリと表現される。天武天皇に、  
天帝と天子・皇帝のような関係を想定することは困難で  
ある。これらに関連して検討したことがあり、次のよう  
にいえる。かつて天と地は天柱でつながっており、日神  
のオホヒルメは天柱を用いて天上に上げられ、「天上の  
事」が授けられた（神代紀五―本文）。伊勢神宮の「心  
の御柱」を想定すればよい。可視的には、高く聳える宮  
殿の柱や千木が、天と地とをつなげる柱として仮想され  
た。高天原に淵源する世界の理想的秩序は、宮が地上に  
再現した天宮であることによって、天皇による宮での政  
治は理想の政治と同一視される。天皇権力は、宮に表象  
されているといえる。<sup>(29)</sup>そして、宮と王権は樹木信仰と関  
係していた。<sup>(30)</sup>ここに、宮の思想は、統治の観点から改め  
て問われなければならない。

稲荷山古墳出土鉄剣銘に、「獲加多支鹵大王寺在斯鬼  
宮時吾左治天下」とあり、五世紀には、大王の権力の所  
在地を宮名で表現していた。<sup>(31)</sup>この段階では宮と天下は一  
体ではないが、「某宮治天下大王」の表現は、宮が天下  
を表象している。天寿国繡帳には、「斯婦斯麻宮治天下  
天皇」とある。法隆寺金堂薬師像光背銘は、敏達天皇を  
「池辺大宮治天下天皇」、推古天皇を「小治田大宮治天下

大王天皇」と表現する。七世紀末には、宮と治天下を関連させる思想は確実に存在した。「某宮治天下天皇」は、律令において「某宮御宇天皇」に変更されるが、宮名が付くように天下の支配は宮の所在地と関係した。天平勝宝三年(七五一)に編纂された『懷風藻』も、「序」において、神武朝を「檀原に邦を建てし」と表現するなど、天皇治世を宮の所在地で示している。『続日本紀』が次第に天皇治世を「朝廷」と表現し(後述)、漢風諡号を用いるようになって、『新撰姓氏録』が「某宮御宇天皇」と表記するように、宮と天皇統治の関係はその後も同様に認識されていた。次にこの内的関連を検討してみよう。

神武天皇紀元年正月庚辰朔条に、「古語に称して」、「畝傍の檀原に、宮柱底磐の根に太立て、高天原に搏風峻峙りて、始馭天下之天皇を、号けたてまつりて神日本磐余彦火火出見天皇と曰す」とある。宮柱と千木で宮を表現することは、『古事記』や祝詞で広く用いられる常套句である。こうした宮と天皇権力の関係について、尾崎暢殃氏は、「皇都・皇居の名をもってその天皇の御名に代えることができるほど」深くかかわっており、殯宮が「大殿」でもあるように、皇居が「日の御子」の大殿

籠る処、宮殿は大殿籠りのための齋場であり、大殿籠りは新生のため、すなわち「天皇靈」の更新であり、したがって一代遷都がされるとした<sup>(33)</sup>。森朝男氏は、神武天皇紀に「古語に称して」とあるように、儀礼的な成句として早くから固定した定型的な祝詞であり、宮を比喻として讃えつつ天皇を讃えたものであり、これを簡略化すれば「某宮御宇天皇」の呼号になるであろう、と述べる<sup>(34)</sup>。

しかし、宮を作ってから即位する例とその逆の例があり、後者では「天皇靈」の更新にならないと考える。また、神武天皇は国内を平定し、宮室を造営して檀原宮に即位し、「始馭天下之天皇」と称されるように、贊美の名称にとどまらず、統治原理として検討するのがよい。とすると、宮と天下が一体化し、高天原の統治原理が地上の宮に体现されて、天皇が正当な統治者として認識されるようになって初めて受容される言説であり、さほど古い祝詞であるとは思われない。

『日本書紀』の宮表現は、即位との前後関係で、二種類に分類できる。A型―宮造営後の即位。B型―即位後の宮造営。

A型。神武、孝靈、履中、顕宗、仁賢、継体、推古、天智、天武。

B型。綏靖、安寧、懿德、孝昭、孝元、開化、崇神、垂仁、景行、仁德、反正、安康、雄略、清寧、武烈、安閑、宣化、欽明、敏達、用明、崇峻、舒明、皇極、孝徳、齊明、持統。

宮造営記事がないのは、成務、仲哀、応神、允恭の各天皇である。

圧倒的にB型が多い。このうち、B型の雄略・清寧・武烈の各天皇について、有司に命じて壇を○に設けて、即位し、遂に宮を定める、という定型句で表現されている。これらの巻は同じ編纂者による表現と考えられるが、編纂者の相違によって編纂巻をα群とβ群に分類した場合、A型とB型に対応しないので、編纂者の認識よるのではなく、何らかの伝承の存在が想定できる。

A型とB型の相違は何か。また、例えば、A型の推古天皇は豊浦宮に即位して小墾田宮に遷るが、「小治田宮治天下大王天皇」と表記されるのは何故か。豊浦宮（豊浦寺下層遺跡）は蘇我氏の本拠地に所在し、小墾田宮（雷丘東方遺跡）はそこから北東に少し離れた場所に位置するが、蘇我氏からの政治的自立と考えてよく、推古天皇に対する政治的認識を示している。「某宮治天下天皇」は宮と天皇権力を表象しているのであり、即位時の

宮とは別に、政治権力が所在した宮を問題にしている。とすると、即位前に宮を作ったとする主張には、どのような意味があるのだろうか。

考察の前に他の史料を確認しておこう。

『古事記』は、「序」において、「飛鳥の清原の大宮に大八州御しめしし天皇の御世」、「清原の大宮にして、昇りて天位に即きたまひき」、「大雀皇帝以下、小治田大宮以前を下巻と為し」のように表現する。各天皇記においては、「某命（あるいは天皇）、某宮に坐しまして、天下治らしめしき」で統一されている。「天皇」とされるのは、景行・成務・仲哀・欽明・崇峻であり、他は「命」とされる。統治年数を、「天の下治らしめすこと捌歳なりき」のように表記するのは、顕宗・武烈・敏達・用明・崇峻・推古の各天皇である。新しい天皇に限られており、「帝紀」のような記録の存在が想定できる。推古天皇は、「妹、豊御食炊屋比売命、小治田宮に坐しまして、天の下治らしめすこと、参拾漆歳なりき」と表記される。推古天皇の宮都は複数存在するが、『古事記』編者は小治田宮における治世と認識していたのである。同様に、敏達天皇は他田宮で天下を統治したと認識されている。『日本書紀』によると、B型の敏達は、百濟

大井、次いで訳語田に宮を構えており、どのように認識されていたかがわかる<sup>(36)</sup>。「御子、沼名倉太玉敷命、他田宮に坐しまして、天の下治らしめすこと、壹拾肆歳なりき」とある。このように表現が統一してある『古事記』は、敏達天皇が『日本書紀』においてB型であるように、B型の認識なのであろう。とともに、統一されている表記であるように、B型は新しい認識と考えられる。

ここからは、次のことが指摘できる。歴代遷宮については諸説あるが、有力な死穢忌避説<sup>(37)</sup>は、先帝が死亡した宮で即位していることから成立しない。仁藤敦史氏は、代替わりにもなう支配機構の再編のための一環とする<sup>(38)</sup>。興味深い説であるが、即位後に新しい宮を作るまでの期間は支配機構が未整備ということになり、その期間が長期に及ぶ場合がある。大王と豪族の仕奉関係は即位ごとに確認／再任される<sup>(39)</sup>が、先帝が死亡した旧都で行われており、必ずしも新都を必要としない。宮構造は統治機構／関係を表象するが、仕奉関係は歴代遷宮の理由にならない。歴代遷宮の理由は不明である。拘泥しないで、『続日本紀』や『万葉集』における宮を検討しておこう。『続日本紀』も天皇の治世を宮で表象している。例えば、神亀元年（七二四）二月甲午条には、「藤原宮に、

天下知らしめしし、みまし父と坐す天皇」（文武）、「平城大宮に現御神と坐して、大八嶋国知らしめして」（元明）、「淡海大津宮に御宇しし倭根子天皇」（天智）とある。ところが、天平八年（七三六）十一月丙戌条では、「飛鳥浄御原大宮に大八洲御宇しし天皇」の表現とともに、「上、浄御原朝庭を歴て、下、藤原大宮に逮ぶまで」の表現がある。天武天皇の治世から、持統・文武・元明の治世というように、朝庭と大宮を同じ概念で用いている。こうした表現は七世紀末には始まっていたようである。小野毛人墓誌には、「飛鳥浄御原宮に天下治めしし天皇 御朝」とある。船王後墓誌にも、「宮」とともに「世」や「朝」を用いて天皇の治世を表現している。以後の金石文の銘文も両者を用いている。

そして、天平十三年（七四一）十一月戊辰条によると、橘諸兄が「朝庭」にどのような名号をつけて万代に伝えようかと奏上し、天皇が「大養徳恭仁大宮」と応じている。同一概念で用いているとともに、空間表現の「大宮」が天皇の治世だけでなく天皇そのものの意味でもあった。ところが、天応元年（七八一）四月癸卯条の「近江大津宮に御宇しし天皇」を最後に用いられなくなる。『日本後紀』も用いない。すでに、養老五年（七二一）

十月丁亥条で、「謚号は、その国その郡の朝廷に馭宇しし天皇と称して後の世に流伝ふべし」とされており、正式には「朝廷」を用いることになっていた。その後も「宮」を使用するが、用いなくなるのは、長岡京に遷都する桓武天皇の思想と関係するのだろう。

『新撰姓氏録』などは依然として使い続けるが、宮と統治の関係が薄れたことにより使われなくなるのだろう。「朝廷」はミカド御門による発想であり、「宮」のミヤ御屋よりも建造物の構造や規模を重視した表現である。建物空間は人を現わす言葉にもなるように、天皇や中央官庁や天皇の治世なども意味するが、官僚制の発展にもなつて意味を拡大したのであろう。

金石文の銘文などにみられたように、七世紀末を境に天皇と宮の関係が変質している。藤原京は、統治イデオロギーの観点からは、後述するように、宮の集大成であると同時に転換点でもあった。藤原京の成立を境に宮と天皇権力の関係が変質しており、権力の到達点をめぐる政治力学を教えてください。ただし、語彙の変化だけでは、イデオロギーの変遷をとらえきれない。『万葉集』に詠われた宮の思想に、その変遷を読み取ってみよう。

## 二 人麻呂の宮認識——地上の神の宮——

柿本人麻呂は、近江の荒都を詠んだ。

……淡海の国の 楽浪の ささなみ 大津の宮に 天の下 知らしめしけむ 天皇の 神のみことの 大宮は こと聞けども 大殿は こと言へども 春草の 茂く生ひたる 霞立つ 春日の霧れる ももしきの 大宮処 見れば悲しも 1・二九

宮における治天下の思想、天皇即神思想など、人麻呂の天皇観が表出されている。人麻呂は懐古しており、大津宮の天智天皇が神であったということではない。作歌時の認識である。天皇の治世は「大宮」で表象され、「大宮」は「大殿」で表象される。人麻呂はこの歌において、天皇権力の源泉を、「畝火の山の 檀原の 聖の御代ゆ（宮ゆ）」と詠んでいる。神武天皇の時代が「宮」で代置されるように、宮が権力の正統性を表象している。

人麻呂の宮についての認識は、吉野従駕歌にうかがえる。

……吉野の国の 花散らふ 秋津の野辺に 宮柱 太敷きませば ももしきの 大宮人は 船並めて

朝川渡り 舟競ひ 夕河渡る この川の 絶ゆるこ  
となく この山の いや高知らず 水激つ 滝の都  
は 見れど飽かぬかも 1・三六

宮は太くしつかり立てられた宮柱に象徴される。「底  
津石根に宮柱布刀斯理、高天の原に氷椽多迦斯理て」  
〔古事記〕上巻、根国訪問の表現を踏まえている。そ  
の宮柱によって高天原の秩序は地上に体现されていた。

人麻呂は、吉野宮に永遠性を期待するが、宮都は集合記  
憶を喚起する装置でもあった。高市古人の近江旧都の歌  
は、「古の人に我あれやささなみの故き京を見れば悲し  
き」（1・三二）と詠う。古都をみれば悲しい私は、古  
い大津宮の世の人であろうか、と大宮人の政治性も喚起  
している。人麻呂が大宮人を詠うのは、森朝男氏が述べ  
るように、大宮人の様子を詠うへ景としての大宮人への  
景は、天皇への言寿ぎ的な寓喩性を内包している。<sup>(40)</sup>

だが、人麻呂の認識にあって、宮讃めを通じた天皇賛  
歌は大宮人の奉仕にとどまるものではなかった。

やすみしし 我が大君 神ながら 神さびせすと  
吉野川 激つ河内に 高殿を 高知りまして 登り  
立ち 国見をせせば 疊づく 青垣山 山つみの  
奉る御調と 春べは 花かざし持ち 秋立てば 黄

葉かざせり 逝き副ふ 川の神も 大御食に 仕へ  
奉ると 上つ瀬に 鵜川を立ち 下つ瀬に 小網刺  
し渡す 山川も 寄りて仕ふる 神の御代かも  
1・三八

反歌

山川も寄りて奉れる神ながら激つ河内に船出するか  
も 1・三九

大君が神として神々しく振舞われるとして、吉野宮に  
高殿を立て国見をすると、山の神は御調を、夕川の神は  
大御食を奉仕する、山川も帰服する神の代であるよ、と  
詠う。ここには二つの特色がある。大君が神であること  
と、山川の神々が大君に奉仕することであり、大君が神  
であることが、山川の神々の奉仕を引き出しているので  
あろう。だが、重要な問題がある。どのような意味で大  
君は神なのか、山川の神の奉仕とはどのような意味なの  
か。

大君が神と詠われるとき、真つ先に思い出すのは、  
「大君は神にしませば」の詠い出しで始まる歌であろう。  
以下、列挙しておこう。

置始東人が弓削皇子の死を詠った。  
大君は神にしませば天雲の五百重が下に隠り給ひぬ

これは次の歌の反歌である。

2・二〇五

やすみしし 我が大君 高光る 日の皇子 ひさか  
たの 天つ宮に 神ながら 神といませば……

2・二〇四

従駕した柿本人麻呂は雷丘で詠っている。

大君は神にしませば天雲の雷の上に廬いおらせるかも

3・二三五

その左注には、忍壁皇子に献上した歌として、「大君は神にしませば雲隠る雷山に宮敷きます」を載せる。

人麻呂が長皇子の狩獵に際して作った歌。

大君は神にしませば真木の立つ荒山中に海をなすかも

3・二四一

大伴御行が壬申の乱平定後に詠った歌。

大君は神にしませば赤駒の匍はらばふ田井を都となしつ

19・四二六〇

大君は神にしませば水鳥のすだく水沼を都となしつ

19・四二六一

この二首は、左注に天平勝宝四年（七五二）二月二日に聞いたとあるように、「大君は神にしませば」の表現は定着していた定型句ではない。天武天皇が神と認識さ

れるようになった、壬申の乱直後から八世紀初頭の一時に、集中的に使用された表現である。皇子にも用いられており、その時期の天皇・皇子観を表出している。歌はすべて天（同一概念である海も含む）か都と関連させて詠われており、両方の要素を満たしているのは、「大君は神にしませば天雲の雷の上に廬いおらせるかも」の歌である。天皇の宮は、まさに天にある神の宮と同じである。大君は、天か都と結び付いて神と認識されている。

定型句ではないが、大君を神とする認識は定着した。

山背国の恭仁京賛歌では、「明つ神 我が大君」が、山川のよろしき地に、「宮柱 太敷きまつり 高知らす 布当ふたぎの宮は 川近み 瀬せの音ねぞ清き 山近み 鳥が音ねとよむ 秋されば 山もとどろに さ雄鹿をしかは 妻呼びとよめ 春されば 岡辺もしじに 巖いわおには 花咲きををりあなおもしろ 布当ふたぎの原 いと貴とくと 大宮処……」（6・一〇五〇）と詠う。この歌や一連の恭仁京賛歌は、人麻呂の歌とは大きく相違する。山川は大宮処を飾る風景としてのみ詠われている。勿論、その山川は単なる自然の実景ではない。山川を詠うことは宮の賛美になるのだが、山川の神が奉仕した宮とは詠われない。「宮柱 太敷きまつり 高知らす」とあり、天との繋がりは維持されて

おり、依然として統治の表象として聳えているのであるが、山川の神の奉仕を賛美していない。

山高く川の瀬清し百世まで神しみ行かむ大宮処

6・一〇五二

恭仁京の大宮処は、山川の永遠性と同様に、百世の後までも神々しく栄えると詠うが、山川の神や人民が奉仕して作り上げたとして賛美された宮と比べて、どこか弱々しい。一〇五三の歌は、「我が大君 神の命の 高知らす 布当の宮は」、山川の永遠性と同じように、「八千年に 生れつかしつ 天の下 知らしめさむと 百世にも 変はるましじき 大宮処」であるが、永遠の繁栄は願望に変化している。その宮も、「咲く花の色は変はずももしきの大宮人ぞ立ち変はりける」(一〇六一)。大宮人が移り去ると、山川の神の奉仕を得られない宮は荒廃する。

これに対して、山川の神の奉仕を得た藤原宮は、永遠の都と認識された。藤原宮造営に奉仕した役民の歌は次の通りである。

我が大君が荒妙の藤原の上に、食す国をめし給わんと御殿を高く立て、神ながら思うとともに、「天地も 寄りてあれこそ」(天地の神もそれに従って

るから)、建築資材を採るとして、「騒ぐ御民も 家忘れ 身もたな知らず」奉仕し、「我が作る 日の御門に 知らぬ国 寄し巨勢道より 我が国は 常世にならむ 凶負へる 神しき亀も 新代と」なるとして出現しているので、泉川に材木を筏に組んで上っているのを見れば、「神ながらならし」

1・五〇

持統天皇が神として造営するだけではなく、天地の神が従うので、民衆も寢食を忘れて奉仕しており、するとまだ統治していないが服属させる巨勢路から、わが国は常世になるだろうという徴をつけた不思議な亀も新代を讃えて出現し、だからその奉仕の様は、神々がやっていることのように見えると、詠う。

持統天皇が神であることは幾重もの理由によっており、藤原宮が永遠であるのも幾重もの理由によっている。宮が永遠であることは、天皇が神として認識され、そのことによる山川の神の奉仕があることよっているのだらう。宮都の恒久化は、藤原京になって初めて獲得できた歴史的思想である。亀の出現にみられる祥瑞思想があり、天命思想といえないこともないが、山川の神の奉仕と、差発か雇役かは不明だが、民衆の奉仕が藤原京造営を支

えている。北極星を中心とする天象思想の影響はうかがえない。亀の出現を道教思想と関連させて論じることとも可能だろう。しかし、造営の実情を無視して、宇宙論などを導き出すべきではない。むしろ、未統治の国が南にある巨勢路より従つて来ると述べるように、南から集まつて来るとしていることを重視すべきであろう。この求心性は、後述するように、京における新しい思想であった。

このように、人麻呂の吉野従駕歌と藤原役民の歌は、宮賛歌にあつて、山川の神の奉仕を詠う点において特異なのである。持統朝の思想状況と藤原京造営思想の特異性を、改めて検討しなければならぬのである。この点をさらに確認しておこう。

山部赤人は、聖武天皇の二回の吉野行幸すべてに供奉し詠っている。6・九二三は神亀元年（七二四）三月の行幸時の吉野賛歌である。高松寿夫氏によると、人麻呂の吉野賛歌（1・三六～三九）の影響が著しく、語彙の共有率は七四パーセントであるが、赤人に創造性がないのではなく、大宮人が赤人の歌を耳にすると、人麻呂が従駕し作歌した、持統朝の宮廷社会の光景が脳裏に甦ってくる方法であるとする<sup>(4)</sup>。卓見と考えるが、山川は風景

として現れているだけである。へ景としての大宮人への奉仕が語られ天皇賛歌になつてゐるが、藤原宮造営にみられた思想はない。歴史的記憶の懐古であり、政権を維持する権力の生々しさはない。二回目の従駕の天平八年（七三六）六月の吉野賛歌も同様である。

これは赤人に限つたことではない。聖武天皇の神亀元年の吉野行幸時の歌と思われる、大伴旅人の吉野賛歌（3・三二五）も同様である。これは、吉野宮という離宮や行宮だからではない。他の宮の賛歌でも同様である。創造力を失つた都は衰退を招く。歴代遷宮の一代宮の限界を克服し、統治の永遠性を獲得しようとした藤原京でも同じことがいえる。鴨君足人の香具山の歌（3・二五七）が、左注で、今考えると、奈良遷都後に、移り変わった昔の自然の有り様を悲しんで作ったものであるう、とされるように、その生命力を失つてゐる。恒久化を願つた藤原京の衰退を経験し、移ろう時間の虚しさを知ることになる。

聖武天皇が平城京を一時期離れると、次の歌に代表されるように、すぐに荒れ果ててゐる（6・一〇四四～四六）。

世の中を常なきものとそ今そ知る奈良の都の移ろふ

見れば

6・一〇四五

この歌群の次には、以下の歌が掲載されている。奈良の古郷を悲しんだ歌（一〇四七〜四九）、久邇宮賛歌（二〇五〇〜五八）、久邇宮荒墟悲傷の歌（一〇五九〜六一）、難波宮の歌（一〇六二〜六七）。これで巻第六が終わっている。衰退を経験することで、恒久化を願った宮都の運命を予見することになる。一〇四七では、天皇が統治する大和国は皇祖神の御代から宮居する国なので、天皇が次から次へと天下を治めるだろうと長い年月を予想して奈良の都を定め、万代まで栄えていくだろうと思つたが、その都さえ天皇が遷ると大宮人も移り、荒れ果てると詠う。ここでは、天皇は、山川の神との関係ではなく、大宮人との関係だけで成り立っている。そこに生命力がないのは当然である。

こうしたなか、歌の力を回復することで氏族の栄光を取り戻そうとしたのが、大伴家持であろう。その家持でさえ、天平十五年（七四三）八月十六日の久邇京賛歌では、山川が清いので都を作ると詠うだけである。家持は、都は永遠で、そして仕奉する大伴氏も永遠に繁栄を続けてほしいと願う。19・四二六六は、「あをによし 奈良の都に 万代に 国知らさむと やすみしし わご大君

の 神ながら 思ほしめして」、宴に参加する「物部の八十伴の雄」が仕奉するのを「見るが貴さ」と詠う。召応を期待して予め作っていた歌であるが、ここでも天皇と臣下の関係だけで成立している。天平勝宝七年（七五五）二月十三日、難波での拙思を詠った20・四三六〇は、次のような歌である。天皇は、遠い時代にも難波で天下を統治したと、今も絶えず言い継がれる。神として我々の大君が山川を見ている難波宮に、「四方の国より 献る 貢の船は」集まり、「海人小舟 はららに浮きて 大御食に 仕へ奉ると」して釣りをしている。「ここ見れば うべし神代ゆ 治めけらしも」。ここには、民衆の奉仕が詠われているが、天皇との関係は現在の統治に由来するのではなく、神代や遠い過去の天皇の代に由来している。求心性のみが問題にされている。

「族に諭せる歌」（20・四四六五）でも同様である。天の戸を開いて高千穂の峰に天降りした皇祖神の神代からの奉仕を説き、「国寛くにましつちつ ちはやぶる 神を言向けまつろへぬ 人も和し 掃き清め 仕へ奉りて 秋津島 大和の国の 檀原の 畝傍の宮に 宮柱 太知り立てて 天の下 知ろしめける」天皇の後継者に次々に仕えてきた、大伴氏の先祖の名誉を絶やすなと詠う。ここ

には、統治の根拠として都の思想が詠われているが、天皇と大伴氏の関係は歴史性に求められている。そこには、大伴氏が置かれている政治的現在性がある。

古橋信孝氏は、人麻呂が山川の神々が天皇に奉仕することを詠うのに対し、家持が臣下の奉仕を詠うのは、人麻呂は宇宙の中心にいる天皇に臣下が奉仕するのは宇宙の真理として当然なのであるが、家持は奉仕すべき根拠を始祖以来の歴史に求め、だから子孫もそうすべきだという理念を示しており、人麻呂の歌のような自信に満ちた力強さはなく、どこか空虚であると述べる<sup>(42)</sup>。

家持は、天皇制の古い伝統を記紀神話で復活させることで大伴氏の復権を目論見、それを歌の力で勝ち取ろうとしたが、記紀神話が再生されることはなく、また、廢都が甦ることがないように、大伴氏の勢力が歴史の主役に躍り出ることにはなかつた。

こうしてみると、藤原京造営や吉野行幸において、山川の神々と民衆の奉仕を詠うことは、特異な思想状況であつたことがわかる。「大君は神にしませば赤駒の匍匐ふ田井を都となしつ」を受けて、持統朝において、神である天皇と都の関係が創造されたことにより、宮での治天下の統治者の枠を超えて、宇宙に君臨する統治者とし

て飛躍する可能性を秘めていた。しかし、この思想は、継承・発展されることはなかつた。理念にすぎなかつたからではない。持統朝の思想を思想状況としてとらえるとき、神をも従える大君の姿は、皇祖神としてのアマテラスを創出した天皇に重なる<sup>(43)</sup>。記紀にみられる天皇制神話を創出した時代が要請した思想といえる。しかし、「山川」は、ミヤコを飾る「貴い」風景として言説化され、生命力を失った。藤原京造営は、天皇が神であるとの認識において成立しているといえる。

藤原京が獲得した統治思想は、前代の宮を継承した面と断絶する面を持つが、以後の宮都思想の言説の基盤ではあつても同一視することはできないのである。平城京は時間的に思想的に親近性があるが、平安京の思想を藤原京に適用することはできない。ましてや、天命思想で説明することはできない。藤原京は、山川の神がそして民衆が、天皇が神であることにおいて造営に奉仕しており、従来の宮都思想の総括形態であるとともに、奉仕の形態が変容する嚆矢でもあつた。権力形態は絶えず変容するし、その維持をめぐる闘争が絶えず惹起する。藤原京を起点に論じる所以である。改めて、藤原京の造営をめぐる統治思想が問われる。

### 三 藤原京の造営思想

#### 1 造営の事情・形態

藤原京の造営には、役民が自主的に参加したと詠われていた。実際の労働徴発形態は不明だが、吉野秋二氏は、『藤氏家伝』『武智麻呂伝』の、「先に浄御原天皇晏駕したまひしより、家事繁くして、百姓役多くありき。車駕、藤原京に移すに兼ともに属つきて、人皆そご匆忙そうぼうにして、代学よを好まず」の記事から、天武陵・藤原京造営を契機として「役」の運用が本格化し、この「役」は養老令の雑徭のように上限を定めた定額で賦課されていたであろうとす<sup>(44)</sup>る。これに対して、北野達氏は、役民の歌は労働に携わった役民自身が詠ったとの前提のもと、雑徭で徴発された人々とは考え難く、技術官人の雇役丁のような立場にあつたらしいとする<sup>(45)</sup>。詠み手は、建築資材の伐採地から運搬ルートや手段を知りえる立場にあるが、技術民とは考えられない。役民の労働参加の喜びを詠っているのではなく、客観的に見放しているからである。神である天皇と天地の神々が協力して造営しており、だから役民も参加しているという構造になっており、実際に役民が詠っているのではない。労働の辛さも詠われることはない。

造営の労働については、舒明天皇紀十一年七月条によると、百濟大宮と大寺の造作に関し、西の民が宮に、東の民が寺に動員されることになった。部民制による奉仕とは異なる動員である。造営は皇極朝にも継続しており、皇極天皇紀元年九月乙卯条によると、大寺は越の丁を徴発し、辛未条によると、宮室の木材を全国で伐採させ、丁の徴発は東は遠江を限り西は安芸を限った。動員体制が進化していることがわかる。この百濟大寺は、吉備池廃寺であることが確認され、九重塔が聳える日本最大級の伽藍配置を有していた<sup>(46)</sup>。大規模な労働徴発があつたと考えられるが、その怨嗟は記録されていない。齐明天皇紀是歳条によると、齐明天皇が天香具山の西に作った渠には功夫三万余、両槻宮の石垣築造には功夫七万余を用い、四年十一月壬午条によると、この徴発に批判があつたことを載せている。齐明朝に限らず、共同体を離れた宮での労働負担には不満があつたのだろう。

飛鳥浄御原令制下にある藤原京造営の労働形態はこれらと異なるが、平城京造営では、『続日本紀』和銅四年(七一)九月丙子条に、国々からの役民が造都に疲労し、禁止しても奔亡が多いとある。

にもかかわらず、藤原京造営の役民の歌は、自主的に

奉仕する様を詠っている。勿論、宮誉めの理想形を詠っており、額面通り受け取ることはできないのだが、ここでは修辭法を検討しておこう。不満を漏らさずに奉仕するのは、天皇が神であることにより山川の神々が奉仕するからであるが、それとともに、奇しき亀の出現があった。図文を背負った亀の出現は何度かあった。天智天皇紀九年六月条によると、「申」の字を背負った亀が出現している。『続日本紀』養老七年（七二三）十月乙卯条には図を背負った白亀の出現記事があり、天平十八年（七四六）三月己未条には白亀の出現記事があり、『孝経援神契』や『熊氏瑞応図』を勘校している。それによると、前者の出現は、「天子孝あるときは、天龍降り、地亀出づ」、後者に関しては、「王者偏せず、党せず、耆老を尊び用ゐ、故旧を失はず、徳沢流洽するときは、靈亀出づ」と説明されている。神亀は天子受命の祥瑞である。このように、持統天皇の藤原京造営にも、天命思想があることは確実である。山川の神々の奉仕、役民の奉仕、亀に表象される祥瑞、これらが混然として、藤原京の恒久的繁栄を保証しているといえる。そして、その根幹には天皇が「神ながら 思ほすなべに」の思想がある構造となっている。繰り返すが、役民の奉仕は、天皇が神で

あること、山川の神の奉仕、役民の奉仕、図文を背負った亀の出現の順で詠われるように、天皇が神であることで引き出されている。天命思想によるのではない。

## 2 造営思想の変遷

ただし、亀の出現は祥瑞に天命思想がうかがえるが、亀が「巨勢道より」出現していることに注目すべきであろう。「知らぬ国 寄し巨勢道より」、すなわち、いまだ従わない国を帰服させる巨勢路から亀が出現しているように、天命思想を論じるよりも、統治の求心性に注目したい。神性や徳を慕って天皇の宮にやって来る段階は、中央集権国家の成立を前提にした理念である。前節で、即位を宮造営の前後関係によりA型とB型とに分類した。宮造営後の即位であるA型は、かつての一般的あり方であるのに対し、即位後の宮造営であるB型は、新しい形態と判断した。実際にはB型が多く、現実的でもある。即位前に宮を造営するのは、宮が政治理念を表象するとするならば、非現実的である。A型の顕宗・仁賢・継体・天智・天武の各天皇は、即位に問題のあった天皇である。壬申の乱平定後に飛鳥浄御原宮を作りそこで即位する天武天皇のように、安定した政権を継承しない天皇

あること、山川の神の奉仕、役民の奉仕、図文を背負った亀の出現の順で詠われるように、天皇が神であることで引き出されている。天命思想によるのではない。

と、そうでない天皇の宮では、宮の持つ意義は相違するはずである。A型とB型の天皇にとっての宮の思想を検討してみよう。

A型の神武天皇。即位前紀己未年三月丁卯条によると、神武は次のように述べている。東征して六年が経つても辺境はまだ鎮まらぬが、「中洲之地」は無風なので「皇都」を開いて「大壮」を作るべきであり、「大人制を立て」れば従うだろう。民衆の利益になるならば妨害はないだろう。「宮室を経営」して「宝位に臨」み、人民を鎮めよう。「乾霊」が国を授けた徳に応え、皇孫（ホノニギ命）の正しい道を弘めよう。その後、「六合を兼ねて都を開き、八紘を掩ひて宇にせむこと」、またよいことではないか。畝傍山の東南の檀原の地は、「国の塙区か」。作るべしとして、「帝宅」を作り始め、辛酉年正月庚辰朔に、「檀原宮に即位」した。

都を作る理由は、民衆教化にある。国内を一つに統合して都を開くことで人民を従わせ、徳化し、八紘一字を実現する。その造営地檀原は、「国の塙区」である。そして、即位する。これらは、『文選』などの表現を借りているが、都を中心に統一を図ることで、都に向かう求心性とは相違し、周縁に向かう方向性を示す構造をとる。

これは、すべてB型で表現する『古事記』の神武天皇の場合も同様である。神武天皇は、高千穂において、「何地に坐さば、平らけく天の下の政を聞き看さむ。猶東に行かむ」として、東征に出発した。そして、「荒夫琉神等を言向け平和し、伏はぬ人等を退け撥ひて、畝火の白禱原宮に坐しまして、天の下治らしめしき」。まつろわぬ人を平定し、宮を作つて、天下を統治するという順番である。宮を作る前に平定しているが、東征の契機が、どこにいたならば天下の政治を執れるかにあったように、宮は平定の拠点空間である。

これに対し、B型では、仁徳天皇の例が参考になる。仁徳天皇紀元年正月己卯条によると、即位後に難波の高津宮を造営したが、「私曲」との理由で飾らないでいた。明らかに、A型の神武天皇が、民衆の利益になるならば妨害にならないだろうとして、造営を推進したような「公」の論理とは相違している。皇后は、七年四月辛未朔条によると、豊かになったことを理由に宮の修造を奨め、宮垣・殿屋が壊れていてどうして豊か、と述べている。九月条では、諸国が次の報告をしている。豊かになったので、税調を貢納させて宮室を修理しなければ天罪を獲るのではないか、と。儒教思想による発言である。

十年十月条になり、課役により宮室を作った。その様子は、百姓は促されずして老幼相携えて材木を運び、籠を負って昼夜を問わず競って働いた。時を経ずして宮室が完成した。「故、今までに聖帝と称めまうす」。民衆が自主的に競い合つて作る様は、藤原京の造営と同じである。「今」も聖帝と称されているように、『日本書紀』成立時の理想の君主像である。

藤原宮造営の役民の労働は、苛酷であつたと思われる。自主的に従事したと詠うのは、理想の聖帝像が要請した言説である。須貝美香氏は、仁徳天皇紀は天皇を儒教的な聖帝として位置付けており、前漢の董仲舒によつて主張された天人相関思想あるいは天人合一思想を採り入れており、天命によつた天子であつても、天命の決定権は人民にあり、天は人民のために有徳の為政者に政治を執らせているとする<sup>(47)</sup>。これを受けて、辰巳正明氏は、藤原宮造営に勤しむ存在として役民が登場しなければならぬのは、董仲舒の公羊学<sup>(48)</sup>という民本<sup>(49)</sup>の思想を反映しているのだからとする。確かに、仁徳天皇は民衆本位の利福を優先しているが、微妙な相違点がある。宮は「私曲」と認識されていた。これは、天命を受けた天子が、天と地を媒介する存在として、宮造営にあたり、統治を大義

名分として正当性を求める、「公」の思想とは相違している。

これは、平城京遷都の詔でも同様である。『続日本紀』和銅元年（七〇八）二月戊寅条は、次のような論理を展開する。「上玄」（天命）を受けて宇内に君臨し、薄徳にもかかわらず「紫宮」にいるが、宮を作る者は苦勞し、そこに居る者は安逸であると常に思っている。だから造都を急ぐことはない。ところが、王公大臣は、宮室・帝皇の邑を建てるのは、「定駟の基（政権基盤）永く固く、無窮の業（永遠の天皇制）斯に在り」といっており、無視しがたく切実でもある。「京師は、百官の府にして、四海の帰く所なり」。私一人が安逸であり、利益があるならば従うべきではないか。殷・周の諸天子は遷都を重ねて称賛されている。今、遷そうと思う。「方に今、平城の地、四禽凶に叶ひ、三山鎮を作し、龜筮並に従ふ。都邑を建つべし」。「秋収を待ちて後、路橋を造るべし。子來の義に勞擾を致すこと勿れ」。

『隋書』高祖紀開皇二年（五八二）六月丙申条の新都創建詔を藉りて表現している。選地の基準は、『陰陽圖緯』に依っている。ただし、大きく改変されている箇所が一点ある。「非朕一人之所独有。苟利於物、其可違

乎」が、「唯朕一人、独逸豫、苟利於物、其可遠乎」と書き換えられ、意味が通じない。京師は一人のものではなく、利あれば従うべきだとの「公」の利益を優先した思想は、自分だけが「逸豫」であるとして自戒しているように、結局は群臣の意見を重視しているが、「公」の思想とは微妙な温度差がある。儒教思想は表出しているが、「公」を優先させる思想ではない。

群臣の意見に従うのは一般的であった。養老五年（七二二）二月癸巳条によると、災害の頻発を前にして、元正天皇は、薄徳にもかかわらず身は紫宮にあるが、心は黔首（人民）にある。卿らに任せないでどうして天下を化せん。国家の事、万機に益あらば奏聞すべしと詔した。養老五年には、「歳申に在る年は、常に事故有り」とあるように、災異現象が続いているのを天譴思想で説明し、公卿の上申を促していた（養老五年二月甲午条）。「国家の事」に関しては、万機の益を優先するのである。神龜元年（七二四）十一月甲子条によると、神武天皇紀に描かれた未開の状態が、宮造営により変化したことを、『易経』や『文選』を用いて述べ、「京師有りて、帝王居と為す。万国の朝する所、是れ壯麗なるに非ずは、何を以てか徳を表さむ」として、五位以上と庶民に、瓦葺・

朱塗・白壁を導入させた。京師は、国家の徳を表象する空間であり、何にもまして莊嚴化を優先させた。

このように、仁徳天皇紀や平城京遷都の詔は、儒教思想が反映しているが、「私曲」や自戒を強調するように、国家の利益を優先させる「公」の立場とは相違している。中国の造営思想は、『史記』高祖本紀に、「天子以四海為家、非壯麗無以重威」とあるように、四海を威圧する壯麗な宮が伝統であった。日本では、『日本書紀』編纂時や平城京造営の詔が発せられた時点で、天命思想を根拠として造営を推進しようとはしていないのである。中国古典を藉りて表現しているが、齟齬に注目すべきである。仁徳天皇紀は民衆の自発的参加を理想とすることをいいたいのであり、平城京造営の詔も「子来之義」を理想としているのである。『詩経』を引用して「子来之義」でいいたいことは、子が親を慕うように、民衆が天子の徳を慕って事に当たる理想であろう。これら、自発的に造営に従事する理想は、藤原京造営の思想に合致する<sup>50</sup>。中国古典の引用を天命思想などに結び付ける安易な姿勢は、慎むべきことを教えている。表出された表現に思想の葛藤を読み取らなければ、思想を浮上させることはできない。

都の位置付けは、「百官之府、四海所帰」であり、官僚制支配機構の所在地、蕃国が朝貢する所在地であり、帝国主義統治理念を表している。この点は、神亀元年詔が「万国所朝」と述べることも共通する。中央集権国家を理想とする体制にあつて当然の表現であるが、この「万国」は国内の諸国だけではなく、新羅などの「蕃国」を包摂する概念で使用していると考えてよい。ただし、藤原京と平城京の相違に留意するとき、吉村武彦氏の指摘が参考になる。京戸百姓が遷都先に移住させられるように、天下公民統治の支配空間の縮図を京で実現させているとする<sup>(51)</sup>。藤原京段階ではまだ成立していないのであろう。中央集権体制の確立を待って初めて実現するが、こうした中央への求心性は藤原京から始まっている。そして、蕃国の入京を意識した小中華帝国への求心性は平城京が先蹤であり、東アジアにおける国際都市への飛翔を期待されたといえる。遣唐使派遣の再開と、造営の参照となった長安城の影響が大きいのだろう<sup>(52)</sup>。宮を拠点に外部へ向かつていた段階とは相違する。その藤原京も、平城京に継承される造営思想と断絶するそれとがあつた<sup>(53)</sup>。平城京も、長岡京・平安京へと継承／断絶する両面の思想があつた。「水之の便」「水陸有便」を理由とした長

岡京への遷都（『続日本紀』延暦六年十月丁亥条、七年九月庚午条）。平安京は、「山川も麗しく、四方の国の百姓の参り出で来る事も便にして」（『日本紀略』延暦十三年十月丁卯条）、「子來の民、謳歌の輩異口同辞に、号して平安京と曰ふ」（『同上』同年十一月丁丑条）都であつた。平安京も、水陸の便が選地の条件になっていたことは、公卿が即位とともに遷都するのが国家の恒例であると説くのに対して、平城天皇が、平城京は「先帝の建つ所なり。水陸の湊まる所にして、道里惟れ均し」と主張していることからわかる（『日本後紀』大同元年七月甲辰条）。歴代遷都は絶えており、公卿は、政治の理念を表象するために遷都すべしと指しているのであらう。あるいは、桓武天皇が即位して遷都したことを指しているのであらう。平城天皇は当時の認識により平城京を水陸の便で説明している。そして、先帝の都といっているように、恒久の都を志向しており、後に二所朝廷の対立を生むが、これは嵯峨天皇が平安京を、「先帝の万代宮と定め賜へる平安京」（『日本後紀』弘仁元年九月丁未条）と表現することと、矛盾する認識ではない。

選地の理由として、西村さとみ氏は、平城京は方位・地相によって、長岡京からは徳治主義を広めるために水

陸の交通至便な地に置かれたとする<sup>(54)</sup>。水陸の便は都への求心性と関連するが、相違は国家の統治段階や思想性の問題であろう。仁藤敦史氏は、長岡京遷都の背景を、米に代表される重貨の役割が大きくなり、水上交通による輸送の便が勘案されたと説明する<sup>(55)</sup>。都への求心性は、藤原京の段階から確認できたが、国内の人民統治を志向していた。平城京は、官僚統治と新羅に対する華夷思想を背景に構想された。長岡京は、国内経済の発展を踏まえた宮都といえよう。このように、国内統治に関心が移り、外国からの求心性については考慮されなくなった<sup>(56)</sup>。

天皇と子來の民との関係性の構築は、平城京においても構想されていた。藤原京では山川の神の奉仕があったが、その後、山川が風景として詠われるようになっていくのと同じく、平安京では実景かどうかは別として、理念として称賛されている。大きな相違点は、藤原宮は持統天皇が神であることにおいて実現していることである。そして、平城京造営に際して、元明天皇が労働差発において葛藤していることであろう。これらは同次元の別な側面を表しているだけであり、中央集権国家としての未熟性を表出している。これに対して、桓武天皇の長岡京や平安京造営では葛藤はうかがえない。ただし、平城天

皇は、先の大同元年の詔において、民の父母として煩勞を欲せず旧宮に住もう、これが礼に適っていると述べる。徳治をめぐつて、天皇個人の意思が作用しておらず、また、公卿との政策統一が達成されていない。国家段階を検討する手掛かりとして論じた方が生産的と考える。

### 3 藤原京の位相

都の造営思想は、中国古典の表現を引用して表現しているが、民衆の自主的参加を神として待つ天皇のあり方は、儒教的性格を志向しているとはいえても、直截的に中国思想を導入したとはいえない。「天子は四海を以て家と為し、壯麗に非らざれば以て威を重くする無く、且つ後世をして以て加ふる有らしむる無からむ」(『史記』高祖本紀)に典型的であるように、政治の大統一を皇宮の巨麗さで表象させていた。そこには、統治の威厳を優先させる思考がある<sup>(57)</sup>。

大藤原京説が定着して以来、『周礼』冬官考工記の都城プランを模倣したとする理解が一般的である。「匠人営国。方九里。傍三門。國中九經。九緯。經涂九軌。左祖右社。面朝後市。市朝一夫」。那波利貞氏によってその特色がまとめられているが<sup>(58)</sup>、新益京Ⅱ藤原京とは、共

通点と相違点がある。浅野充氏は、類似点として、正方形、宮が北に接していないこと、市が北方にあった可能性、相違点として、道の本数、左祖右社がない、宮城と皇城が一体化している。さらに、羅城がないことを挙げ、それぞれを要素としてみればよいとする<sup>(59)</sup>。

都城造営思想が、儒教的な天人相関に基づく天命思想だけによるのではないことは、すでに指摘されている。福永光司氏は、隋唐の長安城の太極殿を始めとする建築群が道教の影響によるとする<sup>(60)</sup>。千田稔氏も、それを受けて道教説を主張している<sup>(61)</sup>。特に、藤原宮役民の歌にある常世になる徴を背負った亀に注目し、変若水の「おち」を名称とする越智岡の巨勢道を通って仙郷となる亀が出てくるのは、南の越智岡あたりが神仙の地とみなされていたからとする<sup>(62)</sup>。そして、藤原宮が「日の御門」と表現されるのは、大極殿が北極星と関係するとしても、日本の宇宙論が太陽中心であるならば、大極殿を北に偏在させない方が実情に適合するとし、万1・五二の藤原宮御井の歌における、「日の経」<sup>(たて)</sup>「日の緯」<sup>(よこ)</sup>「背面」<sup>(そとも)</sup>「影面」<sup>(かげとも)</sup>の四方位の「大御門」と、香具山、畝火山、耳成山、吉野山の配置関係を詠むこの歌は、太陽を基準とする方位観を表現しているとする<sup>(63)</sup>。そして、天武十年（六八一）の遣

新羅使の大使采女臣竹羅が、十三年に信濃に派遣されて「是の地に都つくらむとするか」とするようにな、造営の任にあったと考えられるから、王京慶州を視察する目的が想定されるとして、新羅の王京の影響を指摘する<sup>(64)</sup>。藤原宮御井の歌は、「水こそは 常にあらめ 御井の真清水」で結ばれる。御井の水が大宮とともに永遠であることを詠う。齊明天皇が造営させた亀型石から流れ出る水そこに神仙思想を読み取ってもよいと考えるが、御井の水に継承される思想である。

ただし、個々の天皇の道教思想を統一的に把握することはできない。宮都の原理に、体系的な道教思想は導入されていない<sup>(66)</sup>。北極星信仰により「大極殿」や「紫宮」が命名されたが、太陽の子孫を自称する日本天皇は「皇帝天皇」とは隔絶する。天子は宇宙そのものであり、宇宙軸が貫通する天上界と地下界における地上界の接点は都市であり、宇宙の原理が体現されている。具体的には、陰陽・五行・天象・四方位・四季の運行が絡み合い、天子はその法則に照応して円環運動をしている<sup>(67)</sup>。日本天皇も宇宙の法則に則って循環し、その生命力は版図に横溢して統治を維持するが、天と地の繋がりを保証するものは、中国皇帝が郊祀なのに対し、日本天皇は宮の柱であ

った。それどころか、天武天皇は天に昇り降りしていた。「太極」は『易経』では混沌とした宇宙の始原的状态を意味し、太極殿の北の両儀殿の「両儀」は太極から生じた万物の根源である陰と陽であるが、天文占星思想では、「太極」は北極周辺の星座を意味し、「紫微宮」の中核をなす位置にあり、その最高神・天帝の常居と考えられていた。太極殿は天帝の代行者として天下に臨む天子の居住地である。<sup>(68)</sup>ところが、日本天皇は、大王から改称し、統治形態が変化しても、日嗣の継承が天皇制を支える根幹であり、それは太陽信仰にかかわる問題と思われる。

このように、統治者のあり方が相違しており、宮都造営の思想も大王時代からの継承／断絶を検討すべきであろう。藤原宮が北闕ではなく藤原京のほぼ中央に位置するのは、太陽信仰と関係するのだろう。高天原とつながりその秩序を地上に体現する宮柱は、王権が樹木信仰とかわつていた記憶を背景としている。そこでは、天神のコトヨサシが王位を保証している。藤原宮が内外に濠を備え、大垣は大路から離れており、他から隔絶した空間になっていて宮と京が一体化していないことも、<sup>(69)</sup>宮を重視した名残であろう。藤原京が「藤原宮」と呼ばれているのは、京思想への飛躍ができないからである

う。一方で、支配の方向性は、宮段階が力で外部へ向かっていたのに対して、京段階では徳を慕ってやって来る中心になっている。宮段階では、国家儀礼が民衆の参加を得て宮内外で実修されていたが、藤原京遷都を契機に、翌年持統天皇九年（六九五）から儀礼空間は、太極殿や朝堂に移り、民衆の参加はなくなる。<sup>(70)</sup>天皇は不可視の存在になる。したがって、京は、四海の蕃国が朝貢して集まり、子來の民の奉仕に支えられた、一見開放された空間であるが、閉鎖された空間である。山路直充氏は、開放型の倭京、閉鎖型を志向した藤原京と分類し、以後に続く閉鎖型の京の嚆矢になると指摘している。<sup>(71)</sup>子來の民の虚構性も指摘できる。従来、平城京の羅城は形式的に設置されたと考えられていたが、<sup>(72)</sup>両翼五三〇メートルにわたって単廊形式の羅城が確認されており、この点からも閉鎖性が指摘できよう。

天の星象配置に擬せられた宮城であるが、中軸線を中心に左右対称の京を設計することは遅れ、唐の長安城からである。<sup>(73)</sup>妹尾達彦氏は、高宗の龍朔二年（六六二）の大明宮の完成以後、太極堂を軸線とする長安城の南北中心軸を往復する大祀の儀礼線が、街東部を通過する路線を含むようになり、皇帝儀礼のなかに道教的要素が全面

的に導入されるようになったことを指摘するとともに、隋唐初のシンメトリカルで均衡的な都市プランに合致する儀礼挙行が変質したと述べ、さらに、唐後期になると民衆を参加させて社会統合を図る儀礼に変質し、皇帝の權威はより具体的に現実的になってゆくと考えられるとする<sup>(74)</sup>。室永芳三氏は、隋の大興城（唐の長安城）の宇宙論の一つとして、南北軸が基本方位となっており、陽光の到来する方向の重視、つまり太陽崇拜によっているが、それに加えて、天帝の住まうという、北極星を起点とする宇宙観が導入されたと指摘している<sup>(75)</sup>。

藤原京の南北軸は朱雀大路であり、都城での儀礼は後述するとして、朱雀大路について、北村優季氏の指摘が参考になる。すなわち、平城京とは相違し、朱雀大路が京内で隔絶した地位ではなかった<sup>(76)</sup>。南北軸を重視しているように、太陽信仰はうかがえるが、北極星との関係は希薄であり、また、儀礼も挙行されていなかった。唐は、周到に計画された都市プランを舞台に、南北軸に沿って、宇宙と地上の秩序の調和のなか、王朝の正当性を主張する儀礼を挙行している。藤原京は、こうした中国における王都としての都市機能を学んでいない。

平城京も、朱雀大路の路面幅は藤原京の一七・七メー

トルから六七メートルに拡大するが、儀礼空間としての使用法は知られていない<sup>(77)</sup>。平安京になって初めて確認される。『日本紀略』承和六年（八三九）六月乙卯条に、東西市人が朱雀路中での雩を伝える。国家儀礼にも使用され、七条大路と交差する七条大路衢が特別視されており、疫神祭のために読経させている（『日本三代実録』貞観七年（八六五）五月十三日条）。大嘗祭の卯日には、悠紀・主基国の供物が七条大路衢で合流して朱雀門に向かった（『貞観儀式』踐祚大嘗祭儀）。七条には平安京の東西市があり、人々の視覚を意識した演出であるが、貞観年間に利用法が変化しており、さらには、住民が実力で耕地や広場に解放している<sup>(78)</sup>。平城京は、長安城と機能を同一にしていなかったのである。

中国古代の宇宙論では、「天は円、地は方」（『淮南子』）であり、「天は圓にして張蓋の如く、地は方にして碁局の如し」（『晋書』）である。天は張蓋の如く円く覆い、地は碁盤の如く方形にかつ格子状に道路が作られる。日本の都城もこのプランを採用したが、思想は受容しなかったのである。平安京の七条大路衢からは、都市の成熟を待つて国家儀礼に住民を動員するようになることや、住民は自由な使用法を実力で克ち獲ることなどが、わか

る。ここからは、権力をめぐる国家と民衆の相克が読み取れる。古代天皇制の維持にかかわる問題として立論すべきであろう。

#### 四 儀礼とミヤコ

##### 1 踏歌と天皇制

権力維持には、儀礼の実修を通じた秩序の確立と、民衆の参加による「想像の共同体」の形成が不可欠である。ここでは、ミヤコと関連する踏歌と、北極星と関係する北辰祭を取り上げる。

『年中行事秘抄』正月によれば、「天武天皇三年正月、拜朝大極殿、詔男女無別、闇夜有踏歌事」(『群書類従』卷第八十六)とあるが、後述のように、天平十四年(七四二)に行われた五節の田舞で踏歌が行われ、天武天皇が創始したとされており、その有力な言説により主張された説であろう。『日本書紀』持統天皇七年(六九三)正月丙午条の、「是の日に、漢人等、踏歌奏る」の記事が初見である。<sup>(79)</sup> 八年正月辛丑条「漢人、踏歌奏る」、癸卯条「唐人、踏歌奏る」と続く。多くの論者が説くように、初期の踏歌は、渡来系の人々によって行われている。そして、正月望日に近い日に実修されているように、中

国の正月十五日の元宵節の観燈における踏歌と関連するのだろう。『旧唐書』睿宗紀先天二年(七一三)条や嚴挺之伝などによると、皇帝が出御して宮女や都の少女婦による元宵観燈の踏歌を見ている。その後、『続日本紀』天平二年(七三〇)正月辛丑条によると、晩頭に百官主典已上が陪従し踏歌を奏しながら皇后宮に進んでい。十四年正月壬戌条では、聖武天皇が恭仁京の大安殿に出御し、群臣が宴において五節の田舞を奏し、終了後に少年童女が踏歌をした。六位以下の者は琴を弾き、「新しき年の始にかくしこそ仕へまつらめ万代までに」と詠った。

五節舞は可視することで官人の永遠の仕奉の義務を感得させる儀式であり、踏歌も同様に理解してよい。自発的に奏せられたのではなく、天皇が始めたと考えられる。天皇への永遠の仕奉を誓うことは天皇賛美になるが、その儀式として踏歌が選ばれた理由は、正月望日前後には宴が開かれ舞があつたこと<sup>(81)</sup>に関連したのだろう。そして、元宵観燈での諸儀礼のなかから、踏歌のみを導入したのは、踏歌に類似した歌垣の慣行が存在したことによるのであろう。それは、容易に普及した。

歌垣では、天平六年二月癸巳朔条に、天皇が朱雀門に

出御し、男女二四〇余人の歌垣を見た記事がある。五位已上の風流ある者が交じり、本末を唱和し音曲を奏した。都の士女に縦覧させている。宝龜元年（七七〇）三月辛卯条によると、葛井氏など渡来系六氏の男女二三〇人が歌垣に供奉し、男女は分行して徐行し、「少女らに男立ち添い踏みならず西の都は万世の都」、「淵も瀬も清くさやけし博多川千歳を待ちて澄める川かも」と詠い、歌の曲折ごとに袂を挙げて節となした。古詩四首は煩わしさを理由に載せないとする。詔により五位以上の内舎人と女孀も列に加わった。万世であつてほしい由義宮や自然景を詠うことは、万物の根源である天皇の治世を言寿ぐことにつながる。男女が分行し、掛け歌のように唱和したのである。

踏歌は、いつしか女踏歌と男踏歌に分かれる。天平勝宝三年（七五一）正月庚子条からは、女の踏歌がうかがえ、女孀の忍海伊太須と錦部河内を歌頭として行っている。天平宝字三年（七五九）正月乙酉条には、内教坊による踏歌がみえ、高麗の使人や主典以上が続いた。錦部河内は明らかに百済系渡来人であり、忍海伊太須も渡来人だろう。菅原嘉孝氏は、熱田神宮に現存する踏歌（一名、ベロベロ祭）の永文本『踏歌頌文』第十二段を紹介

している。河内国河内郡の綾女・韓女が千返百返絹を織り成し、七道六十余県に御調物として納めると詠っており、漢人・韓人が詠われているように、男踏歌にも大陸文化の名残がうかがえると述べる<sup>(82)</sup>。

『朝野群載』卷第二十一雜文に載る「踏歌章曲」の内容は、天皇の延祚を祈るものである。また、「踏みならず」とあり、踏む呪術の反閉<sup>(83)</sup>や呪術的な歩行の禹歩<sup>(84)</sup>によって邪気を祓う儀式であろう。こうした踏む歌舞の総体が踏歌である。中国少数民族には反閉を中心とする歌舞があり、踏歌の源流と考えられるが、渡来人が持ち伝えていた踏歌を、持統天皇が正月望日の儀式や歌垣と習合させて、天皇の治世や延祚、官人の仕奉を表象する歌舞に創造した。最初は漢人に、次いで官人の風流の者に参加させ<sup>(85)</sup>、都の士女に縦覧させた。官人を含む都の住民は、朱雀門に出御した天皇と一体化しており、天皇支配の正当性を踏歌に幻視した。藤原京の成立により、住民は国家儀礼に参加することはなくなったが、踏歌は天皇との唯一の接点となった。都の住民を大量動員する儀礼として、踏歌が選択されたのであろう。

ところが、創造された宮廷儀礼は、住民の参加を得て都市文化になることで思わぬ方向に歩み出した。『類聚

三代格』卷十九禁制事に、天平神護二年（七六六）正月十四日付けの太政官符「禁断両京畿内踏歌事」がある。里中の踏歌は、以前から禁止されているにもかかわらず守られていないという。この流行している踏歌は、京畿内に拡がる歌舞であり、正月十四日前後に行われていたために踏歌に習合していたのであろう。宮廷の踏歌に習合した歌舞であるが、歌垣に代表されるように「性の解放」を属性としており、天皇を賛美するどころか、風俗を紊乱しかねず、綱紀の肅清に遭ったのであろう。孤立した史料なので明言できないが、性風俗の紊乱は秩序を破壊する。天皇制を強化しようとした住民の官製動員は、天皇賛美の指向に反し牙を向いたのである。これらのことを教えてくれるのが、北辰祭である。

## 2 北辰祭と天皇制

北辰祭は北極星を祀り、『朝野群載』の「北辰祭文」に、「命期億載。猶祈餘年之長存」とあるように、長寿を祈る祭りである。正史では延暦年間が初出記事になるが、奈良時代には流行しており、また、古墳などに描かれた四神図や二八宿の星座などから、支配者層に享受されていた信仰であることがわかる。しかし、瀧川政次郎

氏が述べるような応神朝のことではなかった<sup>(86)</sup>。ましてや北闕制に影響を与えたことはなかった。延暦九年（七九〇）二月廿三日の日付を持つ「熊本県浄水寺趾石碑銘」〔平安遺文〕金石文編二に、「妙見」と見えており、延暦年間には九州地方で妙見信仰が拡がっていた。畿内での拡がりには、『日本靈異記』の次の三話からわかる。

上巻第三四話。妙現菩薩に帰願したところ、盗まれた絹衣を鹿が角に引つ掛けて持って来た。

下巻第五話。河内国安宿郡の信天原<sup>（はら）</sup>の山寺は妙見菩薩に燃燈を献じる所で、畿内の人々が奉じていたが、称徳女帝の時代に住僧の弟子が布施の銭を盗んで隠した。後日、取りに行くとそこに鹿が死んでいた。人々も行ってみると鹿は銭五貫になっており、弟子の盗みが露見した。妙見菩薩が異形に変化して奇異を示した。

下巻第三二話。大和国高市郡波多里の呉忌寸名妹丸は、延暦二年八月十九日夜、出漁中に紀淡海峡で漂流した。妙見菩薩に帰願し、等身菩薩像を造ろうと誓ったところ救われた。

日本における北辰信仰の特色を、次のように指摘できる。地名や氏族名から渡来人の信仰と考えられる。植野加代子氏は、水上流通に携わる秦氏の信仰とする<sup>(87)</sup>。確か

に、海難救済と関係があり、円仁の『入唐求法巡礼行記』承和五年（八三八）七月二日条によると、遣唐使船が漂流したときに大使が観音と妙見を称えている。このように、単なる俗信ではなかったが、信仰内容は雑多であり、信者も秦氏に限るものではないだろう。畿内一円の信仰を集めているようだ。下巻第五話の山寺は妙見寺のことであり、『続日本紀』宝龜八年（七七七）八月癸巳条によると、封戸が喜捨されており、『新抄格勅符抄』第十卷「寺封部」によると、宝龜十一年に二三〇戸が施入されている。『日本後紀』大同三年（八〇八）九月乙未条によると、期限が過ぎたので寺封百戸が収公されている。朝廷から尊崇されていた様子がうかがえる。

紀伊国出身の渡来人の子孫ともされる著者景戒は、北辰信仰に慣れ親しんでいたのかもしれない。その景戒にとって、妙見菩薩が鹿に化現することは何ら不思議なことではなかったのだろう。北辰は北極星であり、昊天上帝や天皇大帝などと呼ばれる天帝の化現であるが、景戒は、鹿を天帝に結び付けることはしなかっただろう。北辰信仰は土着信仰として受容されている。中国では漢代から天子が春秋二季に祀っていたが、日本で朝廷の年中行事になった時期は不明である。民間での祭りが、平安

初期頃に朝廷にも採用されたようである。踏歌と同様に、渡来人から始まった行事が朝廷に採用されている。

延暦十五年（七九六）、北辰祭は制限される。『類聚国史』延暦十五年三月庚戌条に、京畿吏民が春秋毎に棄業して相集し、男女混殺しているとの理由で、北辰祭に会集することが禁止され、違反する法師は名を僧綱所に送り、俗人は違勅罪に処すとある。京畿内の官人・僧侶・民衆にまで浸透している。禁断の理由は、棄業と男女混殺にある。男女混淆などは祭りの基本的習俗であり、性と結びついた反秩序が社会の再生を促すが、政府が禁止するのは次の理由による。『類聚三代格』卷十九「禁制事」に収められた、延暦十六年七月十一日の太政官符は、「男女混淆」が「敗俗傷風」からであり、十七年十月四日の京畿内の夜祭歌舞の禁制では、「男女無別。上下失序。至有鬪争間起。淫奔相追。違法敗俗」だからである。男女の性的な淫奔にとどまらず、礼秩序を遵守せず風俗を破壊するような、法秩序の根幹を揺るがす事態に及ぶことを危惧していたからであろう。

そして、斎王群行時における禁止に至る。『延喜斎宮式』には、斎王群行時の九月は、経路にあたる京・畿内・伊勢・近江などの北辰祭が禁止された。初見は、布

勢内親王の群行時であり、京畿内の百姓の北辰祭が禁止された（『日本後紀』延暦十八年九月是月条）。さらに、大嘗会の年も禁止の理由に加えられ、大嘗会により御燈潔斎が禁止された（『日本三代実録』貞観元年（八五九）九月三日条）。この年の三月二日にも禁止されているが、同理由によるのだろう。七年九月三日条では、大炊寮における犬産穢が禁止の理由になっており、穢れが理由の一つに加えられた。その後、天皇諒闇も禁止の理由となった。

斎王群行時の禁止の理由について、田中君於氏は、民衆の淫逸が神聖なる国家の大事を穢すことと、北辰祭の道教的要素に加えた仏教的要素が、神事に抵触することに求めた。<sup>(89)</sup>

禁止に共通するのは国家儀礼との関係であり、仏教や淫逸などは直接の理由ではないだろう。天皇制の維持にかかわる理由である。すなわち、北辰祭は本来天子による祭りである。日本では民衆に拡がり、多様な期待を込めて信仰されていた。そうしたなか、伊勢神宮祭祀や大嘗祭という、天皇の祭祀にかかわる国家儀礼において禁止しており、北極星を天皇が独占して祀ることで、天帝から認められた唯一の正当な統治者としての地位を確立

しようとしたと考えられる。斎王群行が「是国家大事也」（『類聚符宣抄』天長七年九月四日宣旨）とされることも、それを支持する。

『年中行事秘抄』が、桓武天皇の遷都後に靈巖寺に御燈を奉った、とすることも参考になる。『西宮記』卷三（裏書）は、貞観年間（八五九〜七七）以来は靈巖寺、寛平年間（八八九〜九八）の初めに月林寺、以後は圓城寺で行っているとしており、靈巖寺が用いられるのは貞観年間以降である。『年中行事秘抄』の内容に錯誤があるが、桓武朝から朝廷における北辰祭が開始したと信じられていたのである。『公事根源』三月御燈条が、延暦十五年三月に初めて祀る、とすることも同じことである。実際には、すでに始まっていた。

北辰祭の起源は、桓武天皇にあるとの言説が流布していた。それは、桓武天皇が天命思想を志向したことで想起された言説であるが、天命思想で解釈することは誤りと考える。天命思想だけでなく、北辰祭に道教思想に加えて日本では仏教の要素もあったように、雑多な思想を成立させており、これは踏歌も同様であった。桓武天皇はそれらを飲み込んだうえで、民間の北辰祭を国家儀礼実修時は禁止しており、唯一の統治者として独占しよ

うとしたのであろう。民衆の北辰祭を容認する一方で、国家儀礼と抵触する際には禁止し、王権の正当性を支える根拠としていのである。

桓武天皇、あるいは桓武朝の思想を考えるうえで参考になるのは、『日本後紀』延暦二十四年（八〇五）二月庚戌条に載る出来事である。事件は次のように整理できる。平安京遷都にともない、石上神宮所蔵の武器を山城国葛野郡に移した。天皇の病気や武器の収納庫が倒壊したのは、祟りによることが後に判明した。それは、平城京松井坊に新神が出現し女巫に託宣したことで判明し、託語して桓武天皇の名を記して天帝に贈るべし、と伝えられた。天皇はその女巫を召し、神宮の布留御魂を呼び出し鎮魂させると、託語は先の通りであり、夜明けになり神の忿怒が解けた。天皇は、年齢分の六九人の宿徳僧に石上神宮で読経させ、奉幣し、皇御孫の御命を永く護り給えと詔して、兵仗を石上神宮に返納した。<sup>90</sup>

ここには、桓武天皇／桓武朝をめぐる思想状況が如実に表れている。神祇信仰、民間巫覡、仏教信仰、天命思想、そして神前読経にみられる神仏習合に象徴されるように、思想が混然として桓武天皇の命を守護している。桓武天皇の思想や信仰を一つに収斂させるべきではない。

桓武天皇の即位イデオロギーとして天命思想を措定し、それによって長岡京や平安京の造営思想を論じることの誤りを指摘しているのである。天命思想は一つの要素でしかなく、このことは藤原京や平城京の造営思想でも同様であった。導入されているイデオロギーを、それぞれの文脈に読み取らなければならぬ。ましてや、長岡京造営が天命思想によるとしても、藤原京を始めとする古代宮都の思想に敷衍できる保証は何もない。

本稿の課題でいえば、北辰祭などを天命思想の表象として論じるのではなく、ミヤコ思想を介して、天皇権力の維持とどのように関連しているかが究明されねばならない。

桓武天皇は、踏歌や北辰祭を禁止した。これらは渡来人によって将来され、京畿内の民衆に普及しており、為政者の統治を賛美する儀礼であった。とりわけ、踏歌は都市文化であり、持統天皇により藤原京造営の過程で民衆を天皇賛美に動員するために導入され、歌垣と習合し民衆に流行した。北辰祭は、渡来人の子孫を中心に信仰されていたが、おそらく、桓武天皇が朝廷でも採用した。天皇祭祀にかかわる最重要儀式である伊勢神宮祭祀や大嘗祭の挙行時にあつては禁止し、天皇は北極星を唯一奉

齋する独占者になろうとした。天皇賛美を要素とするこれらの祭祀を公認することは、天皇と民衆の一体化を幻視させるためだが、祭りの習俗は王権を内破する可能性を危殆していた。男女混淆は性秩序を破壊するだけではなく、国家の法支配の根幹を脅かしかねない。祭りは、反国家のイデオロギーへと発展する危険性を属性としている。民衆の国家儀礼への参加は、権力維持の強固な基盤となるが、それを脅かす諸刃の剣であった。

モーリス・ブロック氏は、支配者が強制手段を失った後も、何故王権が人々の心を支配できるかを問題にしている。儀礼やシンボルを、暴力行使の直接的な媒体、あるいは秩序維持のための維持装置とする、機能主義では解釈できないとし、次のように述べる。王は儀礼と対立する可能性がある諸儀礼を禁止する。すると、王権に対する明白な欠如感を創出するが、不可逆的なので、臣民たちは自分たちの欠如の完全性を探し求める。しかし、自分たち自身にはないので、自分たちを超越したところに求める<sup>(91)</sup>。臣民は欠如を王の権威に求めるのである。踏歌や北辰祭の場合、王権祭祀に貢献する限りにおいて民衆の参加を認めた。王権祭祀における北辰祭への民衆参加が順次禁止されると、天皇との関係は薄れ、宗教が本

来持っていた性格によって他のものと習合する。新しい権威を探し当て、密教や八幡神と結びついて、武士や、海上民の海上安全、民衆の眼病などの守護仏となる。踏歌もさまざまな歌舞に発展するのだろう。一方で、王権も、超越する新しい権威を儀礼に絶えず探し求め続け、また、創造するのだろう。

天皇制の維持は、時代状況に合わせ、先取りし、信仰・思想・儀礼・習俗・制度などを導入して、支配イデオロギーを創造することで実現する。天皇制研究は、このイデオロギーを文脈のなかで分析することにある。

おわりに

貞観元年（八五九）の大嘗会挙行時や七年の犬産穢にともなう北辰祭中止直後の、貞観十四年九月三日の北辰祭が中止になった。三月三日は禁止されていないので、このとき限りの中止である。考えられる理由は、その直前の藤原良房の死であろう。良房は人臣初の摂政であり、准三后であった。天皇と同等の権力を握っていたが、天皇に準じる扱いにより中止したのではないだろう。臣下の死を理由とする中止は、その後確認できない。近親の臣下の死穢によるのであろう。臣下は天皇に代わる権威

にはなりえないのである。

踏歌や北辰祭は、天皇の寿命・治世や宮都を賛美する絶好の機会であるが、得失を犠牲にしても中止したのは、王権に脅威となる民衆の宗教的屬性を考慮したからであり、そのうえで天皇権威を保持できるとの見通しによる判断であろう。貞観年間前後からの、宮廷儀礼や年中儀礼の整備がそれを物語っている。

一方で、天皇家や天皇制の存続を脅かす宗教的習俗が胚胎していた。怨霊である。怨霊には、天皇賛美などの性格はまったくなく、天皇制に牙をむいていた。怨霊の登場時期が、長岡京や平安京の成立時期に重なるので都市の文化として論じられているが、天皇制批判の機制として論じるのがよいと考える。怨霊の鎮魂も、踏歌や北辰祭と同様に、朝廷が宮廷儀礼として整備し、民衆の参加を得て、御霊会として華やかな文化を創造するが、天皇制を否定する方向性を内在させていた。

こうした、天皇制を維持するためになされる儀礼の習合・創造に、この特色はミヤコの思想にもうかがえたが、天皇制を瓦解させる構造を内在させていることに注目したい。

註

- (1) 辰巳正明『折口信夫—東アジア文化と日本学の成立』(笠間書院、二〇〇七年)、『詩靈論—人はなぜ詩に感動するのか』(笠間書院、二〇〇四年)、『万葉集と比較詩学』(おうふう、一九九七年)、『万葉集と中国文学 第二』(笠間書院、一九九三年)、『万葉集と中国文学』(笠間書院、一九八七年)。
- (2) 浅野充『日本古代の国家形成と都市』(校倉書房、二〇〇七年)。
- (3) 京都市山科区御廟野町にある上円下方の八角墳である天智陵の山科陵について、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、一九九八年)は、藤原宮中軸線の真北に存在することから、遷都の持統八年(六九四)以降、藤原宮大極殿の造営に合わせてその中軸線上に造営したと指摘する。天智天皇を北極星・天帝と認識していたと考えてもよいが、藤原宮は京の中央にあつて北闕ではなく、藤原京は長安城のプランを受容していない。このような宮をめぐる彼此の異同や、前代からの継承を重視して検討したい。
- (4) 井上和人「飛鳥の道路遺構と方格地割」説批判(『条里制・古代都市研究』二二二、二〇〇七年)は、藤原京以前の方格地割の存在を否定する。
- (5) 寺崎保広『藤原京の形成』(山川出版社、二〇〇二年)。黒崎直『飛鳥の宮と寺』(山川出版社、二〇〇七年)。林部均『飛鳥の宮と藤原京—よみがえる古代王宮』(吉川弘文館、二〇〇八年)。

- (6) 林部均、前掲註(5)書、一八七頁。
- (7) 橋本義則「藤原京」造営試考―「藤原京」造営史料とその京号に関する再検討―(奈良国立文化財研究所学報第60冊『研究論集』XI、二〇〇〇年)。
- (8) 黒崎直、前掲註(5)書、九九頁。
- (9) 今泉隆雄「律令制都城の成立と展開」(『古代宮都の研究』吉川弘文館、一九九三年)。
- (10) 藤原京は、小澤毅「古代都市「藤原京」の成立」(『日本古代宮都構造の研究』青木書店、二〇〇三年)、中村太一「藤原京と『周礼』王城プラン」(『日本歴史』五八二、一九九九年)により、十条十坊説が有力になり、『周礼』考工記匠人営国条にその原形を求めたとされているが、竹田政敬「藤原京の京域」(『古代文化』五二―二、二〇〇〇年)は、東南域の天香具山を含む丘陵では条坊が施工されておらず、平城京の外京のような張り出しプランになっているのは、むしろ平城京が藤原京をモデルにしたとし、十条十坊説に疑問を呈している。継承の視点からすると、興味深い説である。
- (11) 林部均、前掲註(5)書、一九三頁。
- (12) 小澤毅「平城宮中央区大極殿地域の建築平面について」(前掲註(10)書)。
- (13) 林部均「古代宮都と天命思想―飛鳥浄御原宮における大極殿の成立をめぐって―」(吉村武彦編『律令制国家と古代社会』塙書房、二〇〇五年)。
- (14) 狩野直喜「我朝に於ける唐制の模倣と祭天の禮」(『讀書纂餘』みすず書房、一九八〇年。初出一九三二年)。
- (15) 瀧川政次郎「都城制と其の思想」(『法制史論叢第二冊 京制並に都城制の研究』角川書店、一九六七年)。
- (16) 林陸朗「長岡京の謎」(新人物往来社、一九七二年)、「桓武天皇の政治思想」(山中裕編『平安時代の歴史と文学 歴史編』吉川弘文館、一九八一年)。
- (17) 関晃「中国的君主観と天皇観」(『律令国家と天命思想』(『関晃著作集 第四巻 日本古代の国家と社会』吉川弘文館、一九九七年)。
- (18) 関晃「有間皇子事件の政治的背景」(『関晃著作集 第五巻 日本古代の政治と文化』吉川弘文館、一九九七年)。
- (19) 西本昌弘「日本古代礼制研究の現状と課題」(『日本古代儀礼成立史の研究』塙書房、一九九七年)。
- (20) 矢野建一「日本古代の「郊祀之礼」と「大刀契」」(矢野建一・李浩編『長安都市文化と朝鮮・日本』汲古書院、二〇〇七年)は、桓武朝から文徳朝にかけての交野への八回の行幸のうちいくつかは郊祀の礼とするが、どうであろうか。
- (21) 河内春人「日本古代における昊天祭祀の再検討」(『古代文化』五二―一、二〇〇〇年)。
- (22) 小林茂文『天皇制創出期のイデオロギー―女帝物語論―』(岩田書院、二〇〇六年)。
- (23) 小笠原好彦『大仏造立の都 紫香樂の宮』(神泉社、二〇〇五年) 参照。
- (24) 古市晃「難波地域の開発と難波宮・難波京」(吉村武彦・山路直充編『都城 古代日本のシンボリズム 飛鳥から平安京へ』青木書店、二〇〇七年)。

- (25) 門脇禎二「田身嶺」について(『飛鳥文化財論攷—納谷守章氏追悼論文集—』納谷守章氏追悼論文集刊行会、二〇〇五年)。
- (26) 門脇禎二「飛鳥と亀形石」(学生社、二〇〇二年)。
- (27) 高橋徹「道教と日本の宮都—桓武天皇と遷都をめぐる謎—」(人文書院、一九九一年)。福永光司・千田稔・高橋徹「日本の道教遺跡を歩く—陰陽道・修験道のルーツもここにあった」(朝日新聞社、二〇〇三年)。
- (28) 神野志隆光「神話テキストとしての草壁皇子挽歌」(『美夫君志』五〇、一九九五年)。遠山一郎「草壁皇子挽歌における天武天皇の形象」(『天皇神話の形成と万葉集』塙書房、一九九八年)。
- (29) 小林茂文「郊外の誕生と王権祭祀—宮の大王、京の天皇—」(前掲註(22)書)。
- (30) 小林茂文「古代国家と樹木の記憶—国家に抗する社会—」(早稲田中・高『早稲田—研究と実践—』二八、二〇〇七年)。
- (31) 六世紀の史料も参考になる。和歌山県隅田八幡神社人物画像鏡銘の「大王年男弟王在意紫沙加宮時」。『积日本紀』所引「上宮記・一云」の「汗斯王、弥乎国高嶋宮に坐します時」など。
- (32) 東野治之『日本古代金石文の研究』(岩波書店、二〇〇四年)は、これらの制作年代は天武・持統朝頃とする。
- (33) 尾崎暢殃「人麿の寿歌一首」(『萬葉集の形成』明治書院、一九八一年)。
- (34) 森朝男「万葉離宮儀礼歌の位相」(『古代和歌の成立』勉誠社、一九九三年)。
- (35) 森博達『日本書紀の謎を解く』(中公新書、一九九九年)。
- (36) 八世紀初めの制作と思われる船王後墓誌は、敏達天皇を「乎沙陁宮治天下天皇」、推古天皇を「等由羅宮治天下天皇」、舒明天皇を「阿須迦宮治天下天皇」と認識している。
- (37) 八木充『古代日本の都』(講談社現代新書、一九七四年)。
- (38) 仁藤敦史「倭京から藤原京へ—律令国家と都城制—」(『古代王権と都城』吉川弘文館、一九九八年)。
- (39) 吉村武彦「仕奉と貢納」(『日本古代の社会と国家』吉川弘文館、一九九六年)。
- (40) 森朝男「景としての大宮人—宮廷歌人論として—」(前掲註(34)書)。
- (41) 高松寿夫「山部赤人の吉野行幸従駕歌の構想」(早稲田大学国文学会『国文学研究』一〇一、一九九〇年)。「赤人の吉野賛歌」(神野志隆光・坂本信幸編『セミナー—万葉の歌人と作品 第七卷 山部赤人・高橋虫麻呂』和泉書房、二〇〇一年)。
- (42) 古橋信孝「大伴家持論—文語体の果て—」(『文学』隔月刊九一、二〇〇八年)。
- (43) 皇祖神としてアマテラスが伊勢神宮に祀られるのは持統朝と考える。小林茂文「斎王の原像と制度」(『周縁の古代史—王権と性・子ども・境界』有精堂、一九九四年)。
- (44) 吉野秋二「大宝令歳役・雇役制試論」(『日本史研究』

四三三、一九九八年)。

- (45) 北野達「藤原宮役民の歌」(神野志隆光・坂本信幸編『セミナー万葉の歌人の作品 第三卷 柿本人麻呂(二)・高市黒人・長奥麻呂・諸皇子たち他』和泉書院、一九九九年)。

- (46) 木下正史『飛鳥幻の寺、大官大寺の謎』(角川書店、二〇〇五年)。

- (47) 須貝美香「仁徳天皇聖帝伝承の形成—漢代儒教思想の関連から—」(『上代文学』六九、一九九二年)。

- (48) 辰巳正明「都城の景観」(前掲註(1)書『万葉集と比較詩学』)。

- (49) 小林茂文「諺と古代王権」(フェリス女学院大学国文学会『玉藻』四二、二〇〇七年)。

- (50) 吉村武彦「古代天皇制支配と律令・宮都(覚書)」(前掲註(24)書)は、周代に三回遷都したとされており、『詩経』も周代の思想と関連すると認識されていたのだろうとする。

- (51) 吉村武彦「古代の政事と藤原京・平城京」(前掲註(13)書)。

- (52) 湊哲夫「平城京の史的意義」(門脇禎二編『日本古代国家の展開 上巻』思文閣出版、一九九五年)は、平城京は北極星信仰により、天皇を受命の天子・皇帝に擬すことで、諸蕃(新羅)と夷狄に君臨し、大唐国と隣国關係を結ぶ小中華の成立を内外に宣言するために、隋唐式の北闕型都城を採用し、藤原京と同じ中央に宮を置く新羅の都城月城を圧倒しようとしたと指摘する。北極星信

仰の影響については疑問だが、新羅との関係性は注目される。

- (53) 井上和人「古代都城建設の実像—藤原京と平城京の史的意義を問う—」(『日本古代都城制の研究—藤原京・平城京の史的意義—』吉川弘文館、二〇〇八年)は、平城京の意義を、唐帝国を意識した対外關係を契機とした建設とするが、新羅を意識しているとすべきであろう。それに対して、同じ求心性でも、藤原京は国内統治を意識していると考える。

- (54) 西村さとみ「表象としての平安京」(『平安京の祭礼』(『平安京の空間と文学』吉川弘文館、二〇〇五年)。

- (55) 仁藤敦史「山背遷都」の背景—長岡京から平安京へ—(今谷明編『王権と都市』思文閣出版、二〇〇八年)。

- (56) 長岡京から同じく交通の便にある平安京への遷都について、清水みき「桓武朝における遷都の論理」(前掲註(52)書)は、延暦四年(七八五)十一月冬至の郊祀は長岡京後半に続発した「国哀と災変」により危機に陥っている桓武天皇の支配理念の正当性を克服するためとする。従いたい。

- (57) 方蘊華(鈴木崇義訳)「漢大賦に見える漢代長安の社会風俗と都市精神」(前掲註(20)書)。

- (58) 那波利貞「支那首都計画史上より考察した唐の長安城」(『桑原博士還暦記念東洋史論集』弘文堂、一九三〇年)。礪波護「中国の都城」(上田正昭編『日本古代文化の探究 都城』社会思想社、一九七六年)。

(59) 浅野充「近年の新益京・周礼説について」(前掲註(2)書)。

(60) 福永光司『道教と日本思想』(徳間書店、一九八五年)。

(61) 千田稔『古代日本の歴史的地理学的研究』(岩波書店、一九九一年)、『古代日本の王権空間』(吉川弘文館、二〇〇四年)。

(62) 千田稔「宮地の選地と宗教的研究」(前掲註(61)書『古代日本の歴史的地理学的研究』)。

(63) 千田稔「宮都の景観と意味」(前掲註(61)書『古代日本の歴史的地理学的研究』)。

(64) 千田稔「わが国における方格地割都市の成立―朝鮮半島との関連で―」(前掲註(61)書『古代日本の王権空間』)。  
金子裕之「古代都城と道教思想―張寅成教授「百濟大香炉の道教文化的背景」と藤原・平城京―」(『古文化談叢』五三、二〇〇五年)は、同誌掲載の張寅成(土田純子訳)「百濟金銅大香炉の道教文化的背景」を受け、藤原・平城・平安京を囲む三山は神仙思想に基づく配置であり、藤原京の大和三山の配置は新羅王京の三山に連なる可能性があるとする。新羅を蕃国と位置付ける日本が、統治理念を新羅から学ぶことは疑問である。

(65) 吳哲男「狂心の渠」(『古代日本文学の制度論的研究―王権・文学・性』おうふう、二〇〇三年)は、斉明天智朝は中国的「天」(モダニズム)の意識が顕在化した時期であるとする。

(66) 新川登亀男『道教をめぐる攻防―日本の君主、道士の法を崇めず』(大修館書店、一九九九年)は、長屋王の時

代前後まで、制度や思想など国家構想をめぐって、神・仏・道の攻防があったとする。都城造営を道教だけで説明することはできないだろう。

(67) 大室幹雄「宇宙の鏡 舞台Ⅰ」(『劇場都市―古代中国の世界像―』三省堂、一九八一年)。

(68) 妹尾達彦「唐長安城の儀礼空間―皇帝儀礼の舞台を中心に―」(『東洋文化』七二、一九九二年)、『長安の都市計画』(講談社、二〇〇一年)。

(69) 林部均、前掲註(5)書、二〇〇頁。井上和人「藤原宮南面外郭施設設定規格復元考」(『古代都城制条里制の実証的研究』学生社、二〇〇四年)は、藤原宮の大垣と外濠との空間地帯(堀地・犬走り)の幅員が場所によって異なることを指摘している。

(70) 小林茂文、前掲註(29)論文。

(71) 山路直充「京と寺―東国の京、そして倭京・藤原京」(前掲註(24)書)。

(72) 井上和人「平城京羅城門再考―平城京の羅城門・羅城と京南辺条条里―」(前掲註(69)書)。山川均・佐藤亜聖「下三橋遺跡の発掘調査について―古代都市平城京に関する新知見―」(『条里制・古代都市研究』二二、二〇〇七年)。

(73) 五井直弘「比較都市論」(『中国古代の城郭都市と地域支配』名著刊行会、二〇〇二年)。

(74) 妹尾達彦、前掲註(68)論文。

(75) 室永芳三『大都長安』(教育社新書、一九八二年)五一頁。

- (76) 北村優季「藤原京と平城京」(『加藤稔先生還暦記念東北文化論のための先史学歴史学論集』加藤稔先生還暦記念会、一九九二年)。
- (77) 井上和人「古代都城建設の実像―藤原京と平城京の史的意義を問う―」(前掲註(53)書)は、平城京は長安城を参考に、半分の長さで九〇度回転させた四分の一の規模であり、朱雀大路の幅は朱雀街の半分であるとするが、朱雀大路の使用法は知られておらず、形態の類似性だけでは解明できない点がある。
- (78) 小林茂文「古代の都城における境界―境界儀礼と都市の風景―」(前掲註(43)書)。
- (79) 天武天皇紀朱鳥元年(六八六)正月丁巳条に、大安殿で宴があつたとある。この正月十六日の宴を踏歌に関連させる向きもあるが、その前後には様々な宴が開かれており、未詳。
- (80) 小林茂文「宣命にみる即位イデオロギーの変容―八世紀前半の天皇制―」(前掲註(22)書)。
- (81) 森田悌・井上和久「踏歌について」(『金沢大学教育学部紀要人文科学・社会科学編』四二、一九九三年)。
- (82) 菅原嘉孝「宮廷踏歌の変容とその儀礼的要素について」(史聚会編『奈良平安時代史の諸相』高科書店、一九九七年)。
- (83) 辰巳正明「夕べが訪れると思いは乱れ 踏歌」(前掲註(1)書『詩靈論』)。
- (84) 星野紘「歌垣と反問の民族誌 中国古代の歌舞を訪ねて」(創樹社、一九九六年)。
- (85) 李宇玲「風流と踏歌―天平宮廷文化の創出背景をめぐって」(『和漢比較文学』二七、二〇〇一年)は、聖武朝の風流形成のなかで踏歌を位置付けている。
- (86) 瀧川政次郎、前掲註(15)書。
- (87) 植野加代子「妙見信仰と秦氏の水上交通」(『御影史学論集』二五、二〇〇〇年)。
- (88) 小林茂文「古代宗教運動と祭りの習俗」(『民衆史研究』二五、一九八三年)。
- (89) 田中君於「斎王群行と北辰祭について」(『國學院大學史学研究集録』三、一九七八年)。
- (90) この事件を、美江明子「女巫」と御巫・宮人―鎮魂儀礼をめぐる―」(『日本古代女性史論』吉川弘文館、二〇〇七年)が、女巫論として扱っている。
- (91) モーリス・ブロック(秋津元輝訳)「王権の持続性」(松原正毅編『王権の位相』弘文堂、一九九一年)。