

古代熊野信仰の原像を訪ねて

網 伸 也

はじめに

熊野への路は険しく厳しい。その厳しい山国に坐す神を詣るために、古来より多くの人々が様々な思いを胸に脚を運んだ。熊野信仰の中心は、熊野三山あるいは熊野三所権現などと称される熊野本宮大社・熊野速玉大社・熊野那智大社であり、院政期には白河上皇が九回、鳥羽上皇が二一回、後白河法皇にいたっては三四回にもおよぶ参詣を行い、中世以降には熊野詣は地方武士や庶民層にまで広がり「蟻の熊野詣」といわれるほどになった。

このような熊野信仰は、従来からの山岳・海洋信仰と仏教、そして旧来の宗教体系をもとに道教や陰陽道などの影響を受けて成立していった呪術的宗教である修験道によって支えられてきた。とくに、平地伽藍を離れて山林修行に入る僧侶や験者たちによって修験の路が開かれ、それが各霊場を結ぶ参詣道として発展することで、独自の宗教的空間を構成して現在まで継承されている。平成一六年七月には、修験道の拠点である「吉野・大峰」、熊野信仰の中心地である「熊野三山」、真言密教の根本道場である「高野山」の三霊場とそれらを結ぶ参詣道、そしてその周囲を取り巻く「文化的景観」が、『紀伊山地の霊場と参詣道』として世界遺産に登録されたのである（和歌山県教育委員会 二〇一七）。

ところで、熊野の語源についてはさまざまな説がある。古くは一九世紀前半に編集された『紀伊統風土記』の牟

婁郡総論の中で「其名義熊は限にて古茂累義にして山川幽深樹木翳鬱なるを以て名つくるなり」とあり、深山にして木々の鬱蒼とした「こもる」場所を示すという。その解釈の一つとして、奥まった山とともに川沿いに野が広がりに面する地域とし、海と直結する地形から海の彼方にある常世の存在が信じられていたとする（和田一九八八）。それとともに、「こもる」は「こもりく」（隠国・隠口）であり死者の霊のこもるところを表現しているという考えが提示されている（五来 二〇〇四）。そこには「山の熊野」と「海の熊野」に対応して、山中他界と海洋他界の信仰が息づいている（五来 一九八四・豊島 一九八八）。熊野信仰は、現在でも補陀落渡海や小栗判官の説話にみられるように、常に死のイメージが漂っているが、果たして熊野は当初から「死の国」として意識されていたのであろうか。

この小論では、記紀神話から形成された熊野のイメージを再検討し、古代における熊野三山の神々と山林仏教の関係を明らかにするとともに、考古学的成果も視野に入れて熊野信仰の原風景を現代に浮かび上がらせたいと考える。なお、本稿は平成二八年（二〇一六）一月二十五日より二月二八日と、平成二九年（二〇一七）二月六日から九日まで行った、和歌山県田辺市・新宮市・那智勝浦町・有田川町・和歌山市での現地調査に基づいている。

一、根の国・常世と熊野

熊野の語源として考えられている「こもりく」は四方を山で囲まれた場所を示す言葉で、万葉集では地名の「泊瀬」にかけられる枕詞であり、「単に地勢的に隠った場所としてではなく、死者を葬る場所であり、神の支配する領域、靈魂の隠る場所と理解すべきかもしれない」と解釈されている（倉住 二〇〇八）。ここで先ず、「こもりく」として「山の熊野」を考えるとときに検討すべきは、記紀にみられる「根の国」であろう。

『日本書紀』の神代上第五段は、日の神（天照大神）・月の神（月読尊）とともに生まれた素戔嗚尊は手の付けら

れない非道ものであり、姉の天照大神との誓約や天石窟隠れの後に「根国」に追放される経緯を語る。この「根国」は、第五段第一書では素戔嗚尊を天地より「下して根国を治しむ」とあり、第五段第六書では火神を生んで死んだ伊弉冉尊に従うことを願ひ「根国」に追われたとする。また、第七段第三書では、神々に責められた素戔嗚尊が天上から追放されるだけでなく、葦原中国にも住むべきではないとして、「底根の国」に追い遣られている。『古事記』でも同じような経緯が語られているが、記紀ともに素戔嗚尊が葦原中国の奥出雲の山中に降り立ち、『日本書紀』ではここから「根国」に入ったとする。

素戔嗚尊が降り立った奥出雲はまさに「こもりく」であり、天上とは異なる国つ神が支配する世界であった。そして、天つ神の異端児である素戔嗚尊が国つ神と交わり、その後胤である大己貴神（大国主神）が葦原中国を治めていくのであるが、ここで重要なのは、素戔嗚尊が入った「根国」は葦原中国を根底から支える性格を持っていたと考えられることである。「根国」には「底根国」という表現や、伊弉冉尊が住まう「黄泉国」と同一視される傾向から、地下深く靈魂が隠る死後の世界のイメージがつきまとうが、古代の人々にとっては漠然と大地の根本となる地母の世界と捉えられていたのではないだろうか。だからこそ、『古事記』の八十神による八上比売求婚伝承の中で、八十神から受難を受ける大己貴神は素戔嗚尊の坐せる「根堅州国」に逃れたのであり、素戔嗚尊から与えられる数々の試練を乗り越え葦原中国の統治を認めさせたのである。



図1 伏拝王子から熊野を臨む

このように、「根国」は遠いが自由に行き来できる空間であり、地下といった具体的な場所ではなく、むしろ葦原中国の根源を構成する観念的な世界と考えるのが自然であろう。ただ、『日本書紀』神代上第八段本文では、素戔嗚尊は出雲の清地（須賀）に宮を建て、大己貴神の誕生後に「根国」に入ったとあり、同じ第五書では杉・檜・樟の樹種を生み出し「熊成峯」から「根国」に向かう。ここに「根国」と「こもりく」の深い関係を伺うことができる。「根国」については民俗学の見地から、沖縄南端諸島に認められるニライカナイと同じく靈魂・精霊が止住し往来する海の彼方の神の島と捉える傾向が強いが（柳田 一九五〇・谷川 一九八三）、記紀を読むかぎり山との関係のほうが深いといえる。

古来日本人の靈魂に対する考えの一つとして、死後の御靈は山に登って神となる信仰が存在した（柳田 一九四六・五来 一九八五）。「根国」の実態は、まさに「こもりく」の彼方にある靈魂（神）が止住する世界と考えたほうがわかりやすい。「根国」と海が結びつくのは南洋諸島の民俗例に加え、『古事記』や『日本書紀』神代上第五段第十一書に記されるように、素戔嗚尊は元来「海原」を治めるために生み出された神であった影響が考えられるのではないだろうか。

一方、山と海に囲まれた我が国の環境では、当然山だけでなく海の靈地に対する信仰も古くから共存する。記紀では大己貴神が葦原中国の国造りを進めるにあたり、海の彼方から去来した神が大己貴神を助けたという。神の名は少彦名神で、「常世」から去来した神とされる。山の彼方にある「根国」に対し、「常世」は海の彼方に存在すると考えられた「わたつみ」



図2 那智妙法山より海を臨む

の世界である。古代の人々は列島での暮らしの中で、「根国」と「常世」という山と海の信仰をもっていたことがわかる。少彦名神が「常世」に去った後、一人での国造りに疲弊する大己貴神の前に、海を照らして再び神が浮かび来る。この神は『古事記』では新たに大己貴神の国造りを助ける神として記されているが、『日本書紀』によれば大己貴神の和霊そのものであり、その霊魂が海上より去来したことになる。「根国」が山の彼方の霊地であり、観念的であるが故に大己貴神は御霊とともに「根国」を訪問したと考えられるのに対し、大己貴神の御霊である「幸魂奇魂」は肉体を離れ海の彼方の「常世」とも往来でき、大己貴神が困難に遭遇したときには去来して助けることができたのである。ここに、古代の霊魂観がよく表れているとともに、「常世」をめぐる海洋信仰の実態が示されているといえよう。

ところで、以前から指摘されているように、記紀神話において出雲と紀伊との関連が強く認められるのは興味深い事実である。たとえば、先の『日本書紀』で素戔嗚尊が「根国」に入る前に生み出した樹種は、子の五十猛命と大屋津姫命・爪津姫命によって全土に分かれたれ、五十猛命らは紀伊国に渡っている。この後、素戔嗚尊は「熊成峯」から「根国」に入ったのであり、一説では「熊成」は熊野だという。また、『古事記』では八十神から受難をうけた大己貴神は、最初に木国の大屋毘古神（五十猛命と同神と伝えられる）のところへ逃れ、最後に素戔嗚尊の住む「根堅州国」へと向かう。ここでは『日本書紀』の「熊成」の具体的な場所を探索することはあまり意味がなく、むしろ木国に近い空間として認識されていることが重要で「根国」と熊野とを結びつける。熊野は出雲にもあり、『日本書紀』には少彦名神が「常世」へ去った地として「熊野の御碕」が記されており、国譲りを迫られた大己貴神が子の事代主神に意見をもとめるために出した船は「熊野の諸手船」と呼ばれた。この船の名は、出雲の熊野ではなく、船の建造技術が発達した紀伊の熊野から名づけられた可能性が高い。

大己貴神が国造りを進めた葦原中国の認識は、高天原からみれば「道速振る荒振る国つ神等の多に在りと以為は

す」国であり、ヤマト王権の列島支配の正当性を示すために編纂された記紀神話では、「根国」と「常世」に支えられた葦原中国は天孫によって平定されるべき存在であった。『古事記』によれば国譲りを行った大己貴神を祀るために「多芸志の小浜」に宮を造営するが、この社が後の杵築神社（出雲大社）になるといふ。『日本書紀』神代下第九段本文では、大己貴神は「八十隕」に隠れたとあり「こもりく」に祀られたように表現されるが、大己貴神が海と山のどちらに祀られたかを詮索することはあまり意味がないだろう。奥出雲の熊野の地には、後に櫛御気野命（素戔嗚尊と考えられている）を祀る熊野大社が造営されており、葦原中国の中心舞台である出雲に海（「常世」）を意識した社と山（「根国」）を意識した社が祀られる点が重要なのである。

そして、記紀神話において出雲と深い関係が認められる紀伊熊野でも、海を意識した熊野速玉大社（新宮）と山を意識した熊野本宮大社が古くから祀られており、出雲の杵築神社と熊野大社に対応している。とくに、熊野本宮に祀られている家都御子神は『紀伊統風土記』



図3 熊野本宮大社の社殿



図4 熊野本宮の旧社地である大斎原

では櫛御気野命（素戔鳴尊）と同神と考えており、山中世界の「根国」としての信仰は古代まで遡る可能性が指摘されている（五来 一九七二）。熊野速玉神については、『新抄格勅符抄』によれば天平神護二年（七六六）には熊野牟須美神とともに神封四戸を賜っており、少なくとも八世紀後半には熊野に祀られていることがわかる。『日本書紀』神代上第五段第十書では、伊弉諾尊が「黄泉国」で伊弉冉尊との離縁を固める際に誓約の神（唾く神）として生まれたのが速玉之男神とするが、熊野との関係は不明な点が多い。『古事記』では海幸山幸伝承において、「わたつみ」（海神）の宮を訪問した火遠理命が玉器に首玉を唾き入れ固めることで豊玉毘売命に誓約しており、熊野速玉神と「わたつみ」との関係を示唆しているのかもしれない。

なお、熊野速玉神と熊野牟須美神の関係について、永観二年（九八四）に成立した『三玉絵』には、下巻二十九熊野八講会に「紀伊国牟婁郡二神イマス。熊野両所、證誠一所トナツケタテマツレリ。両所ハ母ト娘ト也。結早玉ト申。一所ハソヘル社也。此山ノ本神ト申。」とある。現在、速玉神社には九世紀後半から一〇世紀初頭にかけて製作された熊野速玉大神坐像と夫須美大神坐像の男女神像のほか、国常立命坐像と家津御子大神坐像が残されており、神像の様式から元来は速玉神と結神が夫婦神として、子神の国常立命とともに祀られていたと想定されている（伊東 二〇一五）。つまり、母娘神ではなく夫婦神が同所である速玉神社に祀られていたのであり、天平神護二年に神封を賜った熊野速玉神と熊野牟須美神は同社内に祀られた神なのである¹⁾。そして、「證誠一所」の「ソヘル社」とは熊野本宮大社のことで、こ



図5 熊野速玉神社の社殿

に祀られた家津御子神は熊野山の本神とされており、熊野坐神が在地神であることを示唆している。

以上、山と海への信仰を通して出雲と熊野に深い関係が認められるのであるが、このような觀念が生み出された背景には、紀伊熊野の地勢の類似性や記紀における大己貴神の国譲り伝承とともに、私は神武東征伝承も大きく関係していると考えている。神武天皇はヤマトに入るにあたり、最初は河内から山越えを試みるが、長髓彦の抵抗にあい茅渟海から南下して紀伊熊野に向かう。熊野の神邑にいたった神武は、在地神の磐座である「天磐盾」に登った後に海上を進むが、暴風にあつて稲飯命と三毛入野命の二人の兄を失うことになる。この二人の兄は海に入りまさに「常世郷」に渡ったのであり、熊野の海が「常世」とつながっていると考えられていたことを示している。さらに、熊野の国つ神（『日本書紀』では討伐された丹敷戸畔、『古事記』では大熊）の毒気にあてられ、軍勢は力を失ってしまう。この時、熊野の高倉下が夢の中で得た武甕雷神の剣（『古事記』では「刀」）を神武に献上したことで、軍勢は活気を戻し「熊野山の荒ぶる神」たちを平定できたとする。武甕雷神の剣は大己貴神の国譲りのときに葦原中国を平らげた剣とするが、『日本書紀』神代下第九段本文では、大己貴神が葦原中国を平定した「廣矛」を献上しており、国つ神から靈力の高い武器を得て国を治めていく構図が重なる。『古事記』によれば、奥深い熊野の山中は「荒ぶる神」が多くいる場所であり、天より遣わされた八咫鳥の案内で、熊野山中を無事に縦断して吉野に入るが、神武がこのような困難なルートでヤマト入りを行ったのは、日の御子として日を負って戦うことも重要であるが、私は「うちつくに」の根源となる「根国」と「常世」を押さえる必要があったのではないかと考えている。

出雲では先に述べたように、国譲りして海の「常世」に入った大己貴神のために杵築神社が祀られ、「根国」への入口には櫛御気野命を祀る熊野大社が存在する。櫛御気野命の正式名は「伊邪那伎日真名子 加夫呂伎熊野大神 櫛御気野命」であり、伊弉諾尊に可愛がられる御子である神聖な熊野大神となるが、櫛御気野命が素戔鳴尊と同神

古代熊野信仰の原像を訪ねて

とするならば、記紀神話では伊弉諾尊から嫌われこそすれ愛される神ではなかった素戔嗚尊が、「荒ぶる神」の性格を失い鎮められたことになる。紀伊の熊野は出雲と同様にヤマトに対する「常世」と「根国」の象徴としてみなされ、神武がヤマトを平定するためには熊野を克服する必要があるためである。『日本書紀』では、神武が茅渟海から熊野に向かう途中で、紀ノ川河口南域と推定される名草邑の名草戸畔を誅殺する逸話をわざわざ掲載しているのも、名草には素戔嗚尊が樹種を分かち与えた子の五十猛命と二人の姫を祀る伊太祁曾神社・大屋都比売神社・都麻都比売神社が所在することと関係あるかもしれない。

また、火の神を生んだことによつて崩御した伊弉冉尊の葬送地として、『日本書紀』神代上第五段第五書には「紀伊国の熊野の有馬村」とあり、海の熊野であり「常世」とつながる花の窟に葬られたとするが、『古事記』では「出雲国と伯伎国との堺の比婆の山に葬りまつりき」とあり、これは明らかに出雲の「根国」の世界である。このような混乱が生じたのも、熊野に出雲の「常世」と「根国」が仮託されたためと考えられよう。



図6 花窟神社御神体



図7 花窟神社御繩

神武東征神話では、海の熊野の磐座である「天磐盾」に登ることで「常世」と通じ合い、山の熊野の「荒ぶる神」を平定することで「根国」を鎮めていく。その具体的な姿が、熊野速玉大社の速玉之男神と、熊野本宮大社に祀られた家津美御子神であり、前者は山幸海幸神話の「わたつみ」での誓約で「常世」と結びつき、後者は熊野の「荒ぶる神」が素戔嗚尊と同一神とされることで「根国」と結びつく。これら御霊の世界を克服することで、ヤマトにおける王権の支配が正当化できたのである。しかし、これまで検討してきた記紀神話の中の「根国」と「常世」は、あくまで為政者の論理によつて構築されたものであり、現実としては古代熊野においても在地特有の山の暮らしと海の暮らしが展開していた。熊野坐神社と速玉神社は、記紀神話とは関係なく彼らの暮らしを見守る在地神として祀られていたと考えられる。次章では、在地神としての熊野の神が、律令国家の枠組みに組み込まれていく前提として、王権の熊野への進出過程をみていきたい。

二、在地としての熊野と王権

平成二九年二月六日のお燈祭の夜、新宮の神倉山に登った。神倉山は熊野速玉大社の南方、千穂ヶ峯から南南東に連なる山で、山頂に「ゴトビキ岩」と呼ばれる男根にも似た巨石が露呈している。この巨石はまさに熊野の神の磐座であり、ここに鎮座する神倉神社は新宮の町と海を山上から見下ろす神域である。夕闇が近づくころ、「上り子」と呼ばれる男衆が腰に荒縄を巻いた白装束に身を固め、先に長い房をつけた松明を手にして威勢の良い掛け言葉とともに急峻な石段を登り始める。漆黒の闇に包まれた午後七時半ころ、「上り子」が神倉神社の瑞垣の中に押し留められ、向火が山に上がつてくると一斉に松明に火がつけられる。そして、すべての松明が火を受けると閉ざされていた門が開かれ、「上り子」たちが勢いよく飛び出して山を駆け下りて降りていく。その姿は勇壮そのものであり、火に包まれた山は幻想的な世界を現出させる。

古代熊野信仰の原像を訪ねて

先以示したように、『新抄格勅符抄』所載の大同三年牒にみられる「神事諸家封戸」では、天平神護二年に与えられた熊野牟須美神と速玉神社への神封四戸が記されている。しかし、ここに記載された紀伊の主要神への神封は、紀伊一宮である日前神が五十六戸、国懸須神六十戸、五十猛命が祀られる伊太祁曾神でも五十四戸であり、出雲では熊野神が廿五戸、杵築神は

神倉神社社務所で配られた注意事項によると、男性が御神火をいただき家に持ち帰り、家で待つ（籠もる）女性が神棚に火を灯して熊野神の来臨を告げ、サカムカエというお祝いをして喜びあつた神迎えの儀式だという。お燈祭は決して古来からの儀式形態をそのまま継承したものではなく、神仏習合の中で修験道の修正会の影響のもとに神迎えの儀式として定まっていたと考えられるが、熊野山の神を御幣とともに家に迎えるという本質的なところは元来より変わっていないであろう。神倉神社の巨石群は神武が「熊野の神邑」で登った「天磐盾」とも考えられており、『日本書紀』では熊野進行における重要な磐座と認識されているが、在地の世界では王権に奉斎する姿は微塵も感じることができない。⁽²⁾



図8 神倉神社



図9 お燈祭の炎に包まれる神倉山

六十一戸となっており、速玉牟須美神はこれらと比較すると神封の対象ではあるが非常に少ないことがわかる。そして、紀伊の熊野坐神については平安時代初めには神封の対象にもなっておらず、記紀神話とは裏腹に熊野の神々の古層は在地の人々が奉斎するだけの地方神でしかなかったことを裏付けている。

ちなみに、一二世紀に成立した『長寛勘文』に引かれる『熊野権現御垂跡縁起』では、熊野神は天台山より渡りきた神で、鎮西彦山・伊予石鏡山・淡路輪鶴羽山と遷御し、その後紀伊牟婁の切部山（切目）付近から新宮の神藏峯に降り立った。そして、阿須加社の北の石淵谷に「結玉家津美御子」として鎮座したが、後に本宮大湯原に移り熊野三所権現として祀られたという。平安時代後期の説話伝承であるが、記紀神話とはまったく異なる熊野神の由来が語り継がれており、熊野三所権現とするが在地神の象徴である家津美御子神が熊野山中に最後に祀られる過程を示していると考えられ興味深い。

なお、『熊野権現御垂跡縁起』には阿須加社が出てくるが、当社は熊野神が降臨した場所そのものではなく、熊野神は熊野川対岸の石淵谷（貴弥谷神社か）が所在する鵜殿の地に降臨している。また、『熊野社記』においては、熊野大神は神藏峯から阿須加森に移った後、家津御子大神は岩淵貴弥谷から音無の里（本宮）へと遷御するが、諸大神と速玉大神はそのまま阿須加森に留まったと伝える。野本寛一氏は、熊野川北岸の鵜殿が熊野大神の遷御に関わる歴史的背景に、船との関わりが強い鵜殿衆の海を制する力と経済力を重視しており、千穂ヶ峯の北東の熊野川右岸に熊野速玉大社が成立するのも、ここが熊



図 10 神倉神社の天磐盾

野川に相野谷川が流れ込み水流が河口へと流れ出る場所であり、熊野川河口域に開けた耕地を氾濫から守るための「熊野川水霊祭祀の場」であったためと推測する（野本 一九九〇）。さらに、『中右記』によれば天仁二年（一一〇八）十月の藤原宗忠の那智参詣のおりには、阿須加社は「阿須王子」とされており、海浜部の参詣路である大辺路の王子として祀られているが、阿須加社後方に聳える蓬萊山は徐福渡来伝説を伝えていることから、古来より在地における「海の熊野」の聖地であったと推測されよう。これら在地の神々の複雑な伝承が基層となっており、現在では速玉大社とともに阿須加神社が御燈祭や御船祭りの中核となっているのである。

これら熊野の神の在地的世界に対し、王権の実質的介入が徐々に進められるのが六世紀から七世紀にかけてである。それまで、ヤマト王権と熊野地方との関係は、那智勝浦町で下里古墳が紀南地方で唯一の前方後円墳として古墳時代前期末に造営されているが、継続した古墳の造営は認められない（那智勝浦町 一九八〇）。また、田辺市の磯間岩陰遺跡では田辺湾に面する海食岩陰内に石室を設けており、五世紀後半の石室から直弧文を施した鹿角製刀装具が出土しているが（田辺市 一九九四）、埋葬は岩陰内の石室ということで独自性が強く、王権との強い関わりはあまり想定できない。それが六世紀になると田辺周辺に多くの古墳が造営されるようになり、なかには最南端の周参見で発見された上三山古墳のように渡来系要素の強い古墳も認められる（和歌山県 一九八三）。前代にはみられない古墳の伝播は、ヤマト王権と紀伊との関係がより深くなったこと



図 11 熊野川と御船島

を示している。そして、七世紀半ばには、ヤマトと紀伊との関係を考えるうえで重要な事件が勃発する。有馬皇子をめぐる政変未遂である。

齊明天皇三年（六五七）九月に、孝徳天皇御子の有馬皇子が牟婁温湯（現在の白浜町崎の湯付近か）を訪れ、天皇にその地勢の素晴らしさを報告する。翌年、皇孫建王の薨御の悲しみを癒すために中大兄皇子とともに紀温湯（牟婁温湯）行幸が行われるが、その間に大和にいた有馬皇子が反乱を計画したとして捉えられ、紀温湯に搬送されたのちに処刑されたのである。『日本書紀』或本によれば、蘇我赤兄に有馬皇子は「先づ宮室を燔きて、五百人を以て、一日兩夜、牟婁津を邀へて、疾く船師を以て、淡路国を断らむ」と言ったという。史料として当時の姿をどこまで反映しているか検討を要するが、田辺湾に「牟婁津」という湊が存在し、交易圏として淡路島まで通じていたことは十分想定できよう。「牟婁津」の所在地については、先の磯間岩陰遺跡や丘陵上に湊古墳群が存在することから会津川河口左岸域と推測されているが（橋本 一九七九・阪本 一九八〇）、会津川左岸の砂帯上に「牟婁津」を想定するには地形的に無理があり、近年では江戸時代まで湊が存在した会津川右岸の江川周辺に所在地を求める説もある。

ところで、紀伊国は元来、紀ノ川流域を中心に紀氏の同族集団によって掌握された「紀国造」の領域と、紀南の「熊野国造」によって治められた領域に分かれていた。紀氏の同族集団はヤマト王権の水軍の基幹部を構成していたと考えられており、六世紀にはヤマト王権による屯倉



図 12 下里古墳

古代熊野信仰の原像を訪ねて

一九九九。『紀伊続風土記』によれば、孝徳天皇の時代に熊野国を廃し牟婁の地を加えて牟婁郡を建郡したとする。ここでは牟婁の地は「紀国造」の領域だったことになるが、紀直系同族の分布から「紀国造」の領域の南限は日高郡であることが指摘されており（藪田一九六七）、牟婁の地は初め

設置を契機に紀朝臣が分裂し中央貴族化するのに対し、紀直系氏族は在地の豪族として「紀国造」に編成されたという（栄原 一九八五・一九八八）。「紀国造」は岩橋千塚に認められるように名草地域を勢力圏の中心とし、ヤマト王権の対外的な玄関口の一つとなる紀伊水門を管理したと考えられる。³⁾

これに対し、「熊野国造」については『国造本紀』に「熊野国造 志賀高穴穂朝御世 饒速日命五世孫 大阿斗足尼定賜国造」とあるのが唯一の史料であり、在地固有の神であり記紀神話で神武を助けた「熊野の高倉下」を奉斎する熊野直であったが、物部連と関係する阿刀連の影響下にヤマト王権に組み込まれ、阿刀連と同族関係を結ぶことで熊野連となったと想定されている（寺西



図13 伊太祁曽神社の社殿



図14 日前神宮の社叢

から「熊野国造」の領域であったとする説に私も賛同している。

このように考えれば、紀伊水門が「紀国造」の領域で管理された湊であったのに対し、「牟婁津」は「熊野国造」の領域で王権が押さえようとした湊だった可能性がある。有馬皇子が淡路へのルートを遮断しようとしたのは、「牟婁津」が古来より熊野から四国方面へ渡る重要な湊であり、すでに王権がその重要性を把握していたからではないだろうか。熊野は東・西・南を海に囲まれた国である。紀伊半島西岸域はヤマト王権の介入が強く、紀伊における立評建郡が進められるに従い在地性を失いつつあった。しかし、東岸地域では神武東征伝承の舞台となりながらも、熊野の在地性が保たれていたことは先述したとおりである。持統天皇六年（六九二）三月の伊勢行幸では志摩まで足を運んでおり、志摩の阿胡行宮の天皇のもとへ大贄を奉った紀伊国牟婁郡の住人である阿古志海部河瀬麻呂らに十年の調役と雑徭を許しているが、ともに挾抄（舵取り）八人にも当年の調役を許している。これは牟婁郡の初見記事で、熊野の海部集団を代表して船（「熊野の諸手船」か）で行宮に奉仕したと考えられ、海を生業とする在地性豊かな熊野の人々の一側面を示している。

やがて、七世紀後半には王権支配が行き届いていた西岸地域において、新しい宗教的権威である古代寺院が次々と建立されていく。これらの寺院は中央政権との関係が深いとともに、寺院を媒介として多くの遊行僧が熊野の山中に入っていく、熊野の宗教観を変えていくことになる。次章では最後に、熊野信仰が成立する直前の仏と神との交感の実態を考え、熊野信仰の成立前史をみていくことにしたい。

三、古代寺院の造営と熊野

七世紀後半、いわゆる白鳳時代とよばれる時期には全国的に寺院造営が進められる。『扶桑略記』持統天皇六年条によれば、天下の諸寺を数えさせたところ五百四十五寺あったという。その実数が正確かどうかは問題ではな

く、この時代に寺院造営が各地で行われたことを示す記事であり、実際に全国で多くの白鳳寺院の存在が確認されている。紀伊では紀ノ川流域に多くの古代寺院が造営されているが、紀伊半島西岸部では有田郡に田殿廃寺、日高郡に道成寺、牟婁郡に三栖廃寺と一郡一寺の存在が確認されている。中でも牟婁郡の三栖廃寺は、これら諸寺院の中でも最も古い段階で造営されているのに加え、ヤマト地域との密接な関係を暗示する重要な調査成果があがっている。

三栖廃寺は田辺市下三栖に所在する古代寺院である。左会津川右岸の丘陵上に立地し、下流の右会津川との合流地点となる秋津周辺は、この地域では開けた平野部となっている。右会津川右岸丘陵には三栖廃寺にも一部瓦を供給した堂ノ谷瓦窯があり、郡家の存在も想定されていることから（玉置 一九七〇・阪本 一九八〇）、この平野部一帯が牟婁郡の中心であった可能性は高い。

三栖廃寺は牟婁郡唯一の古代寺院として、当地の仏教文化の中心を担っていたと考えられるが、発掘調査では瓦積基壇をもつ塔跡と、塔の北東で掘立柱の東西建物一棟しか発見できていないのが現状である（帝塚山大学考古学研究室 一九七八～一九八二）。

寺院の立地は狭い尾根状になっており、塔跡は尾根の上に形成された平場の南西部に位置する。塔跡周辺の地形から旧地形を復元したところ、平場は東西約一〇〇メートル、南北約七〇メートルで、東に金堂をもつ伽藍を想定するのに十分な空間だったことが明らかにされている（藤井 二〇一六）。実際に三栖廃寺からは多様な型式の軒瓦が



図 15 田辺湾から牟婁津推定地を臨む

出土しており、これがすべて塔所用の軒瓦とは考え難いことから、塔の東側に一堂が存在したことは十分想定できる。しかし、発掘調査では塔周辺において仏堂遺構が発見できておらず、堂が存在したとしても伽藍配置として定型化した伽藍を想定するには無理があり、狭い地形に規制されるかたちで堂と塔が建てられていたと考えるのが妥当なようである。あるいは、塔跡のみが遺存していることに、当廃寺の性格が反映しているのかもしれない。

創建瓦としては渡来系要素をもつ七世紀第3四半期の重弁蓮華文軒丸瓦(図一七三・四)あるいは単弁蓮華文軒丸瓦(図一七一・五)が少量出土するが、寺院造営の主体となったのは紀伊国伊都郡を中心に分布する、七世紀第4四半期でも早い段階に創出された佐野廃寺式軒瓦(図一七一・一・二)である。川原寺式系の複弁八弁蓮華文軒丸瓦と重弧文軒平瓦のセットで、軒丸瓦の外区鋸歯文は面違いではなく凸鋸歯文となる。佐野廃寺式軒丸瓦(図一八)は弁数が七弁であることが特徴であるが、三栖廃寺では同じく佐野廃寺式軒瓦が展開する有田郡の田殿廃寺と同様に八弁となっている。しかし、肉厚で鋭い蓮弁の様相とともに、セットとなる重弧文の側面が篋削りによつて剣菱形に仕上げられるなど、原型式に非常に近い属性をもつ。さらに、これら佐野廃寺式軒瓦は凸面布目平瓦とセットで展開しており、飛鳥の川原寺の創建瓦を供給した五條市荒坂瓦窯の直接的な工人系譜にあることは間違いない(佐野廃寺の研究刊行会 二〇一六)。つまり三栖廃寺は、伽藍は在地寺院の様相を呈するが、造営には官寺造営に関わる瓦工人系列が強く関わっていたことを示している。⁵⁾



図16 三栖廃寺塔跡



図 17 三栖廃寺出土軒瓦拓影

荒坂瓦窯系列の工人が佐野廃寺造営にあたり、川原寺式軒丸瓦の弁数を七弁、外区鋸歯文を凸鋸歯文に変えていった歴史的背景については不明だが、同型式の軒瓦が葛城の山林寺院である朝妻廃寺でも造営の主体となる軒瓦として出土することは興味深い事実である（奈良県立橿原考古学研究所 一九七八）。そして、佐野廃寺では塔造営において巨勢寺式軒瓦のセットが使用されるが、同様式の軒瓦のセットは朝妻廃寺でも出土するとともに、遠く三栖廃寺でも出土しているのである（図一七一〇～一二）。巨勢寺式軒瓦は、飛鳥南西の巨勢山丘陵を背にした狭い谷地に造営された巨勢寺において特徴的に使用された軒瓦群で、『日本書紀』朱鳥元年（六八六）六月に「巨勢寺に二百戸を封す」とあることから、この時の寺院整備（主体は講堂の造営）において創出されたと考えられている（奈良県教育委員会 二〇〇四）。朝妻廃寺でも巨勢寺式軒瓦は一定量出土しており、佐野廃寺と同范関係にあるという。つまり、荒坂瓦窯系譜にある佐野廃寺式軒瓦と、巨勢山丘陵から葛城で特徴的な巨勢寺式軒瓦がともに出土するという意味で、三栖廃寺の造営は官窯系列の影響だけでなく、葛城―伊都地域と直接結びつく特異な寺院造営であった事実が浮き彫りとなる。紀伊南端の一在地寺院であるにも関わらず、このような特異な造営背景をもつ三栖廃寺とは、いかなる性格の寺院だったのだろうか。

ここで注目すべきことは、三栖廃寺は佐野廃寺を通じて、葛城山系の山林寺院と密接な関係が確認されることである。『続日本紀』によれば、文武天皇三年（六九九）五月に伊豆嶋へ流された役君小角は、葛



図 18 佐野廃寺出土軒丸瓦（和歌山県教育委員会所蔵）

本山に住し鬼神を操る呪術者だったという。同様の説話は『日本霊異記』上巻第二十八にも掲載されており、役小角は葛城の山林において孔雀王咒法を修持し、鬼神を駆使して葛城山と金峰山に橋を渡そうとする。古代仏教における山林修行は、『僧尼令』禪行条では山居服餌の連続を行えば許可されており、実際に吉野の比蘇山寺では、七世紀末ころには学派を越えた「虚空蔵求聞持法」会得の山林修行が行われていた（藪田 一九五七）。葛城の朝妻廢寺はその立地からまさに山林修行の寺であり、ここから佐野廢寺式軒瓦と巨勢寺式軒瓦が主体的に出土しているのである。

ちなみに、佐野廢寺が所在する伊都郡は、『日本書紀』天武天皇八年（六七九）是年条に「紀伊国の伊刀郡、芝草を貢れり」とあるように、国制が定められた天武朝には紀伊国に編入されたが、それ以前は「畿内（うちづくに）」の南限と規定されていた兄山の東に位置しており、大和の領域だったと考えられる。そして、考古学的成果などから見る限り、葛城地域と伊都地域はひとつの政治・文化圏で包括されていたと考えられており（佐野廢寺の研究刊行会 二〇一六）、佐野廢寺はまさに「畿内」の境界である兄山の東に隣接して造営された葛城・金剛山系の寺院であった。『日本霊異記』中巻第十一の説話にある「狭屋寺」が佐野廢寺であるならば、奈良時代には住尼が智識を教導し官大寺の薬師寺の僧を呼んで十一面觀音悔過を行っていたのである。

このように、葛城地域の山林寺院である朝妻廢寺や、「畿内」の南限に建立され觀音悔過を奉仕する佐野廢寺と軒瓦の様式を共有していることから、三栖廢寺はこれら葛城・金剛山系の造寺集団と密接な関係のもとに造営されたのであり、造営主体は不明であるが比蘇山寺のように熊野における山林修行の拠点となった可能性も想定できる⁷⁾。現状では寺院としての伽藍空間が非常に狭く、塔と掘立柱建物しか発見できていないのも、山林寺院としての性格を考えれば納得がいく。そして、寺院の立地を考えると牟婁郡という紀伊南限に建立された寺院であり、奥熊野の人口部に造営されている事実が重要となろう。たとえば、郡家所在地であり牟婁郷の中心と考えられている秋

津あるいは下村周辺ではなく、三栖廃寺は左会津川を少し廻った狹隘地の丘陵に所在している。三栖廃寺から左会津川をさらに廻れば、近世以降に熊野詣のルートの一つとなる潮見峠越えの道につながり、南東の高畑山を越えるルートをとれば富田川に出て、後に中辺路あるいは大辺路と呼ばれる道から熊野の山中や海辺の御崎（三前）に入っていくことができる。つまり、三栖廃寺は牟婁郡の中心部から奥熊野への交通の要衝に造営された寺院であり、奥熊野における仏教活動の拠点として最適な場所なのである。

先の吉野に入った神叡は、現光寺（比蘇山寺）に依りて庵を結び山林修行の志を立てたという（『扶桑略記』天平二年十月条）。比蘇山寺は吉野川北岸の双塔式伽藍をもつ寺院であることが判明しており、二〇年にわたって行をなした神叡の庵と比蘇山寺伽藍との位置関係は明記されていない。神叡は伽藍周辺の山中に庵を建てたと想定できるが、あるいは比蘇山寺を拠点として吉野金峰山での山林修行がなされたことも充分考えられる。孔雀王咒法を修持した役小角が葛城山と金峰山に橋を渡そうとしたのも、金峰山が葛城山と並ぶ山林修行の場だったからであり、若き日に吉野山に入って苦行を行った護命は得度後に月の上半は深山に入り虚空蔵法を修し、月の下半は本寺（元興寺）で宗旨を研鑽したと卒伝に記されるが（『続日本後紀』承和元年九月条）、月上半の山林修行の拠点は比蘇山寺だったとしても実際の山林修行の場は金峰山中であった可能性が高い。『僧尼令』禅行条では山林修行者の居る山を国郡が把握することが規定されているが、修行者は名目の上で比蘇山寺など山林寺院に依ることによって正規に山



図 19 兄山と伊都郡の紀の川流域

林修行が行えたのであろう。このような吉野における山林修行の実態を考えると、熊野においても三栖廃寺が山居の拠点として機能し、行者たちがここから奥熊野へ入っていったと想定できるのである⁸³。その中に官大寺である興福寺の僧、永興禪師がいた。

『日本靈異記』下巻第一と第二には称徳天皇の御世のこととして、紀伊国牟婁郡熊野の村に留まって修行する永興禪師の説話が記されている。永興禪師は興福寺の僧で、熊野村で修行しながら海辺の人を教化し、時には呪術によつて病人の看病を行っていたという。天平宝字二年（七五八）の山科寺関係の正倉院文書に上座法師として永興の署判が確認でき、『続日本紀』宝龜三年（七七二）三月条に「或いは持戒称するに足れり、或いは看病聲を著しくする」とのこととで十禪師が定められるが、その中に永興が認められることから、永興禪師の実在については間違いないであろう（寺西 一九九七）。興福寺を離れて熊野で修行していた歴史的背景として道鏡政権下における中央仏教界への批判が想定されているが、永興が熊野村に向かうにあたって牟婁郡の拠点寺院である三栖廃寺から山居禅行のため山林修行に入っていた可能性は十分あると考えている。永興は山林修行によつて咒法を会得し、在地の人々の病を救つていったので「南菩薩」と呼ばれるようになる。

また、『日本靈異記』下巻第一の説話では、永興禪師の居所に止住していた法華経誦持の行者が山に入つて捨身行を行い、亡くなつても舌は爛れず法華経を讀経し続けた靈験が語られ、同じく鬪體が誦経する奇瑞を体験した金峰山の経行修道の行者の靈験譚を続ける。この説話の中で、永興禪師のもとを去つた行者が伊勢に向かうと語っていることから、熊野への入山は西岸部の郡家所在地である牟婁郡からであったことが推測できる。また、金峰山の行者の説話から『日本靈異記』が編纂された九世紀初めには、すでに峯の行道が確立していたことも判明する。このように、熊野の山林修行は西から山に入り、熊野の山々全体が早くも行道の場となつていたようである。

ただ、八世紀から九世紀中ごろまでは熊野における山林修行が盛んになっていく様子が見受けられるが、山林仏

教と熊野の神々が交感した事例はほとんど認められないのは不思議である。とくにこの時期は、地方を中心に神と仏の習合現象が各地で認められ、神域に神宮寺が次々と建立されはじめたことが指摘されている（達 一九八六・義江 一九九六）。熊野では永興禪師が南菩薩として活躍していた同じ時期に、熊野牟須美神と速玉神社に各四戸の封が与えられており、熊野の神々の発展と山林修行の盛行がともに認められるにも関わらず、それぞれが独立的に動いているのである。前章で検討したように、熊野の東岸地域では神々の王権からの独立性が強く、新たに入り込んできた山林仏教とも初めは距離を置いていた。熊野の神々は在地性が強いだけに、神であることに苦悩していないのである。

この段階での熊野の神と仏の交感を考えるうえで重要な場所は、熊野本宮や新宮ではなく那智であろう。那智には後に熊野那智大社が造営され、熊野三山の一画を担う空間となるが、那智大社の成立は他の本宮や新宮と比較してかなり新しく、一一世紀後半まで下がるといえる。それまでは妙法山（奈智山）が山林修行の中心であり、現在でも妙法山阿弥陀寺の奥之院には平安時代といわれる釈迦如来像が祀られている。法華経誦持の行場としての様相を良く示しており、那智大滝は妙法山へのぼる禊と潔斎の滝だったとの指摘もある（五来 一九八五）。永興禪師が山居したのも、この妙法山であった可能性が高い。

しかし、那智大滝は、一四世紀前半に成立した『元亨釈書』の記録ではあるが、退位後も太上皇の尊号を受けず密法を修していた花山院が、三年滝行を行い神龍から三種の神宝を賜ったという伝承があるように古くから滝籠修行の場であった。この神龍は、花山院に「長年不老」の神宝として「海貝」（アワビ）を与えていることから「海の修験」の象徴的な神と考えられ、那智は仏と神が早い段階で習合する要素を多く含む場であったにちがいない。後に滝を御神体として滝宮（飛瀧神社）が形成され、熊野十二所権現とは別の神（大己貴命）が祀られる点の特異といえる。

さらに、飛瀧神社の参道沿いには那智経塚が形成されるが、単純な経塚遺跡ではなく密教の修法遺構が共存しており、遺跡からは白鳳時代から平安時代にかけての金銅仏が多量に出土している（帝室博物館 一九二七・東京国立博物館 一九八五・時枝 二〇〇六）。これらは様式的に地方仏として製作されたと推定されており（松原 一九七九）、とくに白鳳時代の十一面観音像は在地で製作された最古級の変化観音像といえる。これらの金銅仏の存在は、那智が古来から仏教の山林修行の場であるとともに、本宮や新宮とは異なり仏教を基軸とした神仏習合の空間だったことを如実に示している⁹⁾。

以上のように、熊野の仏教文化は山林修行の盛行に従い紀伊半島西岸部から奥熊野へと広がっていくが、他地域における神宮寺の造営にみられるように仏と神との交感はまだ認められず、当初は熊野の神々の在地性・独自性が保たれていた可能性が高い。熊野における仏と神の習合は、熊野坐神や速玉神の空間では遅れ、那智地域において進行していったことが推測できる。しかし、九世紀後半段階になると熊野の神々が、徐々に王権の神祇システムに組み込まれていく。



図 20 熊野那智大社



図 21 妙法山阿弥陀寺奥ノ院

『日本三代実録』によれば、貞観元年（八五九）正月、京畿七道の諸神の位階が進められるが、この時に従五位下だった熊野早玉神と熊野坐神は従五位上に昇進した。ところが、同年五月には出雲の熊野坐神と杵筑神と並び、両神とも従二位へと一機に駆け上がる。これまで在地神として王権からは重視されてこなかった紀伊熊野の神々が出雲の神々と同列の神となったのである。また、熊野坐神よりも王権との関わりが強かった熊野早玉神は、貞観五年三月には単独で正二位となる。そして、皇室として初めてとなる延喜七年（九〇七）十月の宇多法王による熊野行幸を受けて、熊野早玉神は従一位、熊野坐神は正二位にまで位階を上げられたのである（『日本紀略』後編一）。

神階の昇進は逆にいえば王権の干渉が強くなることを意味しており、熊野の神々の在地性・独自性は徐々に喪失していくことになる。とくに、熊野早玉大社と本宮大社ではこの時期に神像群が製作されるが、これは仏教の影響を受けて本来は姿なき神々に偶像としての形を与えることであり、ここに至って神仏習合が熊野の神々に広く行きわたっていく。九世紀後半から一〇世紀初頭にかけて、在地性豊かな熊野の神々は王権の神々へと急激に変質を遂げていったのである。この後、各神々に本地仏が規定され熊野三所権現が成立していく。そして、白河院をはじめとする熊野行幸や、「蟻の熊野詣で」と呼ばれる狂騒的ともいえる巡礼を通して、熊野三山を中心とする独特な宗教空間が造り出されていったのだ。しかし、熊野信仰の原風景はこれまで検討してきたように、山林仏教と共存する素朴ながらも在地性豊かな神々の空間だったと、現地を調査して強く感じるのである。



図 22 那智飛瀧神社参道と経塚群

おわりに

『三宝絵』の熊野八講会に描かれた世界は、古代熊野信仰の原像を考えるうえで興味深い内容を含んでいる。たとえば、仏教との習合が進行して八講会が執り行われているが、熊野の神々はいまだ「菩薩」や「権現」ではなく、あくまで八講会は神前法楽として営まれたとの指摘がある（上島 二〇一五）。熊野の神々は仏教を受け入れ、自ら仏になろうとはしていないのだ。それとともに、熊野の神々のもとで暮らす人々の生活をも淡々と語っている。以下にその前半部分を引用してみよう。

紀伊国牟婁郡二神イマス。熊野両所、證誠一所トナツケタテマツレリ。両所ハ母ト娘ト也。結早玉ト申。一所ハソヘル社也。此山ノ本神ト申。新宮、本宮ニミナハ講ヲオコナフ。紀伊国ハ南海ノキハ、熊野郷ハ奥ノ郡ノ村也。山カサナリ、河多シテ、ユクミチハルカナリ。春ユキ秋来テ、イタル人マレ也。山ノ麓ニヨルモノハ、コノミヲヒロイテ命ヲツグ。海ノホトリニスムモノハ、魚スナドリテツミヨムスブ。モシコノ社イマセザリセバ、八講ヲモ行ハザラマシ。此八講ナカラマシカバ、三宝ヲモシラザラマシ。五十人マデモ語伝ガタカルベキ。眇々タル所ニ、妙法ヲヒロメキカシメ給ヘルハ、菩薩ノアトヲタレタルトイフベシ。四日ノ檀越、執行ハ、タダキタル人ノススムルニシタガフ。八坐ノ講師、聴衆ハ、アツマレル僧ノツトムルニマカセタリ。僧供ハ鉢鏡ヲモマウケズ。キノコフニウケ、帯袋ニイル。講説ハ裳袈裟ヲトノヘズ、鹿皮衣ヲキ、脛巾ヲシタリ。貴賤ノシナヲモエラバズ、老少ヲモサダメズ。（後略）

熊野は南海の果てであり、山々が重なり河が多く流れる「こもりく」の土地であつた。四季を通じて外から人が去来することは稀で、人々は山では木の実の採集、海では漁労によつて命をつないでいた様子が記されている。華々しい記紀神話の世界や、神祇政策による熊野の神々の位階昇進とは裏腹に、貧しくも逞しい在地の変わらぬ生活がそこにあつた。八講会の執行も型式にとらわれることなく、貴賤を問わず誰もが参加できる自由な気風を感じ

られる。それは、熊野信仰の異常なる隆盛を経た現在でも、本質的にあまり変わらないのではないか。

今回の調査のために、一部ではあるが熊野の巡礼の道を歩いた。中辺路では滝尻王子から剣ノ山経塚を目指して急な山道を歩き、那智では死者の幽魂が参詣するといわれる妙法山阿弥陀寺から釈迦如来を祀る奥ノ院へ登っていった。最初は熊野に対して暗い死のイメージをもっていたのだが、熊野山中の苔むした石畳みを歩くと心が洗われるとともに、何故が懐かしいものに抱かれた気分が襲われる。それは仏になりきれない、あるいはなろうとしない古来の神々の息吹を感じることができるところであろう。

熊野信仰には二つの顔があると私は思う。一つは外の世界に向けられた靈験あらたかな神仏としての顔であり、一つは熊野の人々の暮らしを見守ってきた内なる神々の顔である。外に向けられた神仏の姿は、古代から現代にいたるまで貴賤を問わず多くの巡礼者を熊野に引き寄せてきた。その遍歴については、文献史学や考古学など諸分野の研究成果が明らかにしてきたところである。しかし、熊野信仰の基幹を理解するためには、内なる神々の顔とも真摯に向き合う必要がある。環境民俗学を提唱する野本寛一氏が『熊野山海民俗考』で求めたものは、まさにこの内なる熊野の実態解明ではなかったか。そこに熊野の民俗学の意義が存在することを、これまでの考察を通じて今さらながら改めて認識した次第である。

なお、今回の現地調査において藤井保夫氏、和歌山県教育庁の丹野拓氏、和歌山県立紀伊風土記の丘の富加見泰彦氏と山本光俊氏、田辺市教育委員会の中川貴氏と梅木梨沙氏、有田川町教育委員会の川口修実氏、和歌山市教育委員会の前田敬彦氏と益田雅司氏、かつらぎ町教育委員会の和田大作氏から大変お世話になった。文末ながら、重ねて感謝の意を表したい。

注

(1) 現在は熊野那智大社の主神として夫須美大神が祀られているが、熊野那智大社が成立するのは、これより後の一世紀に入ってからであり、実際に『延喜式』には紀伊国牟婁郡の式内社として熊野早玉神社と熊野坐神社がみられるだけで、那智大社に相当する神社は認められない。

(2) 同様な事例として、花の窟における伊奘冉尊の葬送があげられる。『日本書紀』神代上第五段第五書には、伊奘冉尊を紀伊国の熊野の有馬村に葬ったと記した後、「土俗、此の神の魂を祭るには、花の時には亦花を以て祭る。又鼓吹幡旗を用て、歌ひ舞ひて祭る。」と祭祀儀礼の内容が記されている。花窟神社では現在でも、御神体の岩窟から季節の花々や扇子などを結びつけた大縄を掛ける御縄掛け神事が春と秋に行われており、『日本書紀』に描かれた祭祀儀礼を継承したものとされる。この儀礼については葬送追福のための儀礼ではなく、巨石信仰に基づく在地の収穫予祝祭とも指摘されており(寺西 二〇〇四)、私も王権が関与しない在地の祭りを『日本書紀』編纂の中で伊奘冉尊の葬送に仮託したとするのが妥当と考える。

(3) 紀直の本貫地である名草地域には、紀国造家が代々奉斎してきた日前神宮と国懸神宮が所在する。『日本書紀』神代上第七段第一書によれば、天照大神の天岩窟隠れの際に思兼神が天照大神を招きよせるために铸造した日矛を祀って神となつたのが紀伊国の日前神という。神武東征伝承で名草戸畔を殺したのは、先に述べたように五十猛神など在地神をおさえ、その上に高天原系統の重要な神を名草地域に迎え紀国造に奉斎させたことを暗示している。ちなみに、『続日本紀』大宝二年(七〇二)二月条によれば、五十猛神を祀る伊太祁曾神社をはじめ姉妹神である大屋都比賣神社と都麻都比賣神社が分遷されている。伊太祁曾神社の社伝では、古くは日前・国懸神宮の地に祀られていたが神地を明け渡したとされており、王権の紀伊進出を考えると示唆的である。

(4) なお、中川貴氏のご教示によれば田辺市牟婁郡家の推定地として、近年では稲成川右岸の下村に所在する北沖代遺跡も有力な候補地となっている。秋津周辺では郡家に相当する遺跡が確認できないのに対し、北沖代遺跡からは緑釉陶器椀や灰釉陶器壺・黒色土器などが出土しており、黒色土器には耳皿も含まれているという(田辺市 一九九四)。さらに、北沖代遺跡は牟婁津の推定地である江川にも近く、水陸の要衝地となっており、候補地としての条件は整っている。今後の調査に期待したいところである。

(5) なお、佐野廃寺はその一部が平成二八年三月に県指定史跡となり、埋蔵文化財包含地名が「佐野寺跡」と変更になっている。しかし、軒瓦の学史的な名称を変えると混乱するため、この小論では旧来の「佐野廃寺」に統一することとする。

(6) 紀伊半島西岸部では、佐野廃寺式軒瓦と巨勢寺式軒瓦が特徴的に分布する。これら軒瓦が紀南諸寺院に分布する歴史的背景として、天武天皇の仏教興隆政策が反映しているとの指摘がなされており、大和との関係を考えれば寺院造営の契機として十分想定できる(藤井 一九九四)。ただ、名草郡の薬勝寺廃寺と有田郡の田殿廃寺では荒坂瓦窯系列の佐野廃寺式軒瓦と凸面布目平瓦が採集されているが、巨勢寺式軒瓦は出土していない。逆に、巨勢寺式軒瓦が出土する日高郡の道成寺では、佐野廃寺式軒瓦の出土がみられない。薬勝寺廃寺と田殿廃寺では発掘調査が行われておらず資料が限られるため、今後の調査で巨勢寺式軒瓦が発見される可能性は残るが、現状では両様式の軒瓦がともに出土するのは牟婁郡の三栖廃寺だけであることを重視したい。紀伊半島南端の牟婁郡で唯一造営された伽藍寺院の三栖廃寺は、出土瓦の状況から公的な側面を持っていたことは間違いないと思うが、その一方で熊野との結東点に所在する在地寺院として、特殊な性格を兼ね備えていたことも想定しておく必要があると考えている。

(7) 三栖廃寺の造営氏族については、熊野国造として紀南地域を治めていた熊野直が有力視されている。熊野直

は牟婁郡の郡司級の在地豪族であり、聖武朝から称徳朝にかけて宮中では牟婁采女の熊野直広浜の叙位記事が散見する。熊野直広浜は天平宝字五年（七六一）に光明皇后の周忌御齋に供奉しており、光明子に仕える采女であった。その後、称徳朝において従四位下まで位階を賜り、神護景雲三年（七六九）四月に卒している。これらの事実から、牟婁郡唯一の古代寺院である三栖廃寺に熊野直が関わっていたことは十分想定できよう。ただ、熊野直の氏寺としての性格を三栖廃寺に求めた場合、出土瓦に現れる葛城地域と熊野直との関係が理解できない。また、三栖廃寺の北東約二〇〇メートルの丘陵上には、ミニチュア炊飯俱・竈が出土した六世紀末から七世紀築造の後口谷古墳が所在しており（田辺市 一九九四）、この地域には渡来系氏族の存在も想定できる。三栖廃寺は熊野の在地豪族に加えて渡来系氏族も関わり、智識集団を形成して建立された寺院と考えるのが妥当なようである。

(8) なお、奈良時代の三栖廃寺と中央との関係については、複弁蓮華文軒丸瓦（図一七―七）における上下分割式の横置き型一本作りの採用や、平城宮六七二系軒平瓦（図一七―一五）にも現れている。

(9) 熊野本宮大社には備崎経塚が、熊野速玉大社には新宮経塚群が伴っているが、双方とも平安時代後期以降の遺物で構成された経塚であり、那智経塚のように白鳳時代まで遡る金銅仏は一体も出土しない。

参考文献

- 伊東史朗 二〇一五「神像の成立過程からみた熊野速玉大社の神像群」『和歌山県立博物館研究紀要』第二一号
上島亨 二〇一五「宇多上皇の宗教活動と熊野―中世熊野信仰の前史の考察―」『和歌山県立博物館研究紀要』第二十一号

倉住薫 二〇〇八「こもりく」『隠口』『万葉集神事語辞典』國學院大學

- 五来重 一九七一「熊野神話と熊野神道」『修験の美術・芸能・文学』名著出版
- 五来重 一九八四「根の国」と海洋宗教『現代思想』第一二巻八号
- 五来重 一九八五『日本の庶民仏教』角川書店
- 五来重 二〇〇四『熊野詣』講談社（初出の五来重 一九六七『熊野詣』淡交新社を改稿・再編集）
- 米原永遠男 一九八五「紀朝臣と紀伊国」『和歌山地方史研究』九（後に米原永遠男 二〇〇四『紀伊古代史研究』思文閣出版に所収）
- 米原永遠男 一九八八「紀氏再考」『和歌山地方史研究』一五（後に米原永遠男 二〇〇四『紀伊古代史研究』思文閣出版に所収）
- 阪本敏行 一九八〇「律令制下の牟婁」『田辺—ふるさと再見—』あおい書店
- 阪本敏行 一九八二「三栖廃寺に関する一試論」『和歌山地方史研究』第四号
- 佐野麿寺の研究刊行会 二〇一六『和歌山県伊都郡かつらぎ町佐野所在 佐野麿寺の研究』
- 篠原四朗 二〇〇一『熊野大社』学生社
- 藪田香融 一九五七「古代佛教における山林修行とその意義—特に自然智宗をめぐる—」『南都仏教』第四号（後に藪田香融 一九八一『平安佛教の研究』法蔵館に所収）
- 藪田香融 一九六七「文献班の成果—岩橋千塚と紀国造」『岩橋千塚』和歌山市教育委員会（後に藪田香融 一九九二『日本古代の貴族と地方豪族』塙書房に所収）
- 田辺市 一九九四『田辺市史』第四巻 史料編Ⅰ
- 田辺市 二〇〇三『田辺市史』第一巻 通史編Ⅰ
- 谷川健一 一九八三『常世論』平凡社

- 玉置善春 一九七〇「三栖廢寺をめぐる諸問題―律令体制初期の牟婁郡衙について―」『田邊文化財』一三
達日出典 一九八六『神仏習合』六興出版
- 帝室博物館 一九二七『那智発掘仏教遺物の研究』帝室博物館学報第五
- 帝塚山大学考古学研究室 一九七八〜一九八二『田辺市三栖廢寺遺跡発掘調査概要』I〜V
- 寺西貞弘 一九九七「永興禪師小伝」『田辺市史研究』九（後に寺西貞弘 二〇〇四『古代熊野の史的研究』塙書房に所収）
- 寺西貞弘 一九九九「熊野国造の源流」『和歌山地方史研究』三六（後に寺西貞弘 二〇〇四『古代熊野の史的研究』塙書房に所収）
- 寺西貞弘 二〇〇四「巨岩遺跡花の窟の祭祀」『地域と古文化』地域と古文化刊行会（後に寺西貞弘 二〇〇四『古代熊野の史的研究』塙書房に所収）
- 代熊野の史的研究』塙書房に所収）
- 東京国立博物館 一九八五『那智経塚遺宝』
- 時枝務 二〇〇六「那智経塚考」『山岳修験』三七
- 豊島修 一九八八「熊野の信仰」『熊野権現』筑摩書房（後に豊島修 一九九〇『熊野信仰と修験道』名著出版に所収）
- 豊島修 一九九二『死の国・熊野』講談社
- 那智勝浦町 一九八〇『那智勝浦町史』上巻
- 奈良県教育委員会 二〇〇四『巨勢寺』奈良県立橿原考古学研究所調査報告第八七冊
- 奈良県立橿原考古学研究所 一九七八『奈良県遺跡調査概報一九七七年度』
- 野本寛一 一九九〇『熊野山海民俗考』人文書院

橋本観吉 一九七九「牟婁ノ津」小考「古代・中世の田辺管見」『くちくまの』第四二号

藤井保夫 一九九四「紀伊の白鳳寺院における川原寺式・巨勢寺式軒瓦の採用について」『古代』第九七号

藤井保夫 二〇一六「紀伊における天武朝寺院の展開」『平成二七年度紀の川流域の文化遺産を活かした地域活性化

事業調査研究等報告書』紀の川流域文化遺産活用地域活性化協議会

松原三郎 一九七九「白鳳時代」『小金銅仏』東京美術

柳田國男 一九四六「先祖の話」筑摩書房

柳田國男 一九五〇「海神宮考」『民族学研究』一五卷二号（後に柳田國男 一九六一「海上の道」筑摩書房に所

収）

義江彰夫 一九九六『神仏習合』岩波書店

和歌山県 一九八三『和歌山県史 考古資料』

和歌山県教育委員会 二〇一二『熊野参詣道王子社及び関連文化財学術調査報告書』

和田萃 一九八八「熊野の原像」『熊野権現』筑摩書房

図版出典（図一七以外は網撮影）

図一七一・一・三〇五・七・八・一二〇一五…和歌山県 一九八三『和歌山県史 考古資料』

図一七一・一〇・一一…藤井保夫 二〇一六「紀伊における天武朝寺院の展開」『古代寺院 南へ 紀伊考古学研究会

第一九回大会資料』

図一七一・二・六・九…田辺市立歴史民俗資料館にて取拓