

神道と天皇

高 森 明 勅

(神道学者)

神道とは何か

神道とは何か。

この問いに対しては、様々な答え方が可能であり、現に多様な回答がこれまで提出されてきた¹⁾。

しかし、ここでは至って簡明かつ最大公約数的な答えを呈示するにとどめよう。即ち―― 神道とは日本の民族宗教である²⁾と。

改めて言うまでもなく、宗教には「世界宗教」と「民族宗教」がある。世界宗教とは、人種・国籍・地域・文化・政治などの違いを超えて、広く全世界的規模で信者や布教

組織をもつ宗教をさす。具体的には、キリスト教・仏教・イスラム教など。

これらは「創唱宗教」としての性格を帯びている。創唱宗教というのは、特定の宗教的人格(教祖)の体験や思想、業績などを元に創始され、明確な教義をもち、布教組織もそなえているのが一般的だ。現代の日本人が「宗教」という言葉に触れた時に、ただちに思い浮かべるのは、主にこの創唱宗教だろう。

だから、漠然と「神道は宗教ではない」というイメージを抱いている人も、ひよつとすると少なくとも知れない。だが、創唱宗教だけが宗教なのではない。それとは別に、「自然宗教」と呼ばれる類型の宗教もある。

こちらは、特定の個人によって開かれたものではない。人々の間で自然発生的に徐々に成立した宗教だ。元来、人類の生活の中で最初に現れた宗教は、創唱宗教ではなく自然宗教だったはずだ。自然宗教こそ、世界各地の人々がその多様な生活条件のもとで、独自に生み出していった、普遍的な宗教の在り方だったろう。しかし、現実の生活環境やそこで暮らす人々の特性などと深い関連をもつが故に、地域性や民族性を超えて広がるのが困難だった。

これに対し、後から、限られた地域で登場した創唱宗教が、地域・民族などを超え、強力な勢力拡大の動きを見せる。その「世界化」の大波に呑み込まれて、現代では自然宗教はほとんど滅びてしまった。世界の各地にあまねく存在していた自然宗教は消え去り、いくつかの創唱宗教がそれらに取って代わって、「世界宗教」になった。そのために、宗教と言えば「創唱宗教」を連想する逆転現象を生み出した。「神道は宗教ではない」と思い込んでいる人がいるのも、そうした逆転現象が背景にあると考えられる。

しかし、神道は現代まで滅びることなく生き延びた、自然宗教の珍しい事例と理解すべきだろう。自然宗教でありながら、わが国の発展とともに長い歳月を経てきた。な

で、高度に洗練されている。さらにその担い手も、日本人という民族規模の広がりをもつ。まさに「民族宗教」としての内実をそなえるに至っている。

従って、わが国に「神道」という民族宗教が存在する事実を、単なる、当たり前のことと考えるはならないだろう。日本人という民族が滅亡せず、その上、古代以来、仏教という「世界宗教」を大がかりに受け入れながら、それによって在来の信仰が一掃されることはなかった。キリスト教はしばしば軍事力とも結びついてその教勢を拡大してきたが、わが国ではついに大きな影響力をもつことはなかった。イスラム教に至っては、「世界で最もイスラム教徒が多いのはアジア」と言われる中で、わが国におけるイスラム教の影響は極めて微小だろう。その一方で、神道はそれ自体がもつ柔軟な生命力によって、時代の推移を越えて魅力を保ち続けてきた。それ故にこそ、神道という遙かな古に源流する、本来的な宗教は、現代の日本人の生活の中に、健やかに息づいているのだ。

それは、他国の事例と比べた時、当たり前どころか、ほとんど奇蹟に近いことかも知れない。

神道の成立

では「神道」の成立はいつか。

この点については、先述の通り、神道が創唱宗教ではなく、自然宗教であるために、はっきりりと成立年代を特定するのはむづかしい。その「源流」を遡ると、おそらく縄文時代にまで辿り着くだろう。

以前、弥生文化の幕開けを、朝鮮半島からの大量の人間の集団の流入によって説明しようとする仮説（自然人類学者の埴原和郎氏の「二重構造モデル」⁶）が有力視されていた。この仮説を前提とすれば、縄文時代と弥生時代の間には大きな断絶を想定せざるを得ない。神道の起源も、おのずと弥生時代以降に想定されることになる。

ところが、国内各地の考古学者の共同研究の結果により、縄文時代から弥生時代への転換は「従来考えられていたような、新移住者による急速な文化移植現象ではなく、むしろ在地の縄紋（文）人が主体的に受容したものである」（金関恕氏⁷）ことが明らかになった。日本列島で水田稲作が本格化する時期の渡来系の人々の人数についても、「在来人

の数に匹敵するような大量の規模ではなく、本来人口が少なかった北部九州の縄文社会に渡来して、なお在来社会の規制を受ける程度のものであった」（田中良之氏⁸）とされている。

このようであれば、本格的な水田稲作の導入による生業構造の激変に伴う信仰上の新しい展開は当然であったにせよ、そこに決定的な断絶を認めるには及ばないだろう。神道の源流は一先ず、縄文時代にまで遡り得ると考えても、さほど見当外れではあるまい。

しかし一方、縄文時代の信仰の姿（手がかりが限られているので断片的でおぼろげな像にとどまるが）を、そのまま「神道」の成立と認めてよいかは問題だろう。それは「自然宗教」ではあっても、列島規模での共通性・統一性が欠けており、いまだ「民族宗教」と言い得る水準には達していなかったからだ。後の神道に見られる要素とのつながり、連続性も確かめにくい。

その点に注意を払うと、古墳時代が浮かび上がってくる。まず「古墳」自体が巨大な「葬祭の場」であり、それが弥生時代の墳丘墓と区別される最大の特徴は「墳丘墓がその形や埋葬施設などに多様さがみられるのに、古墳にはむしろ

る画一性が強くうかがえるという点」にあり、「私たちが古墳と認めているものは、地域差をのりこえて、東北地方南部から九州に至る広域に、共通する型をもって分布する」(岩崎卓也氏)とされる。ここに、すでに「民族宗教」への発展が示唆されていると言えるだろう。

現に、考古学上の知見によって「(古墳時代の)五世紀代には、共通した石製模造品を使用した祭りの跡(祭祀遺跡・遺構)が全国各地で発見されており、日本列島内の広範囲で類似した祭りが行われるようになる」(笹生衛氏)¹⁰。そのようであれば、民族宗教としての「神道」はすでに成立していると思われるだろう。

平安時代の法令集『延喜式』に記された、律令制下の神道祭祀での神々への捧げ物(幣帛)の「原形・起源」にあたる品々の組み合わせ(布帛類、武器の弓矢、農具の鍬、鉄鋌、紡織具など)が、早くも古墳時代の祭祀遺跡で確認されている事実も重要だ。

また、現代においても日本人の信仰を集め、先頃(平成二九年)にはユネスコの「世界遺産」にも登録された宗像大社の沖津宮が鎮座する沖ノ島での祭祀は、古墳時代の四世紀後半にまで遡る。その祭祀での神への奉獻品・祭器

は、内容が遠く離れた奈良方面の古墳の副葬品と共通している。これは、沖ノ島での祭祀の主体が地元の豪族ではなく、大和朝廷だったことを示している。¹²

その大和の古社、大神神社の神体山である三輪山でも、古墳時代の祭祀遺跡が多く見つかっている。あるいは、奈良市大柳生宮ノ前遺跡からは、水の祭祀に使用したと考えられる古墳時代(五世紀)の導水施設が発見されていて、同遺跡は『延喜式』に載せられている夜伎布山口神社の旧社地に隣接している。山口(山の入り口)の神(山の口に坐す皇神)は、農業用水に適した、水を恵む神として信仰されていた(『延喜式』所載「広瀬大忌祭」祝詞)。

こうした後代との深いつながりにも注目すると、神道の成立は古墳時代だったと判断することが許されるのではあるまいか。

伊勢神宮と新嘗祭

神道が古墳時代に成立したとの見方を補強する、重要な事実を二点だけ追加しておく。

その一つは、伊勢神宮の創祀だ。神道にとって、反復的

かつ恒常的な祭祀のための聖域である「神社」が、とりわけ大切な意味をもつことは、ことごとしく述べるには及ばないだろう。その神社の中でも格別の地位にあるのが伊勢神宮だ。よく知られているように皇祖・天照大神を祀る。その創祀が古墳時代のことだった。¹⁴

神宮の起こりについては、しばらく五世紀後半の雄略天皇の時代と考える立場が有力だった（岡田精司氏¹⁵）。しかし、この説に対しては私自身がかなり手厳しく批判したことがある。¹⁶ 幸い、学界においても私見は支持されているようだ。¹⁷ その結論だけ述べておけば、『日本書紀』や『皇太神宮儀式帳』などに記されている垂仁天皇の時代のことと見て大過ないだろう、ということだ。垂仁天皇朝の実年代について、私はさしあたり『古事記』の崩年干支^{（げねんかんし）}によって三世紀後半から四世紀前半の年代幅で考えている。これに対し、「垂仁天皇は、四世紀後半の三六〇年前後に活躍した人物と推定でき、（神宮の）内宮鎮座の時期も、およそこのころとみる」¹⁸ 見解もある。この辺りは今後の検討に委ねたい。

雄略天皇朝創祀説はすでに過去の学説になっているだろうが、いずれにせよ伊勢神宮が古墳時代から現在地で祀ら

れることになったのは、およそ疑いがないだろう。¹⁹ すでに伊勢神宮が創祀されていたのなら、この時代にまだ神道が未成立だったと見ることはできないはずだ。

さらにもう一点、神道の「祭祀」の中でも特に重要な位置を占める新嘗祭^{（にいなめさき）}の原型と見られる收穫祭（ニヒナヘ）が、古墳時代には行われていたようだ。即ち、大和朝廷の初期の「政治都市」と見られている纏向遺跡^{（まきむく）}（二世紀末～四世紀半ば）からの出土物によって、「カミと王の共食儀礼」^{（きやうじよく）}が、すでに行われていただろうと推測されているのだ。²⁰ 『古事記』の雄略天皇の段に、「纏向の、日代の宮（景行天皇の宮）」の頃に、「（にひなへ）那間（新嘗）」が行われていたという伝承を詠み込んだ歌謡を、収めている。景行天皇の崩年干支は『古事記』に見えないが、次の成務天皇の場合、「乙卯年（西暦三五五年）」と伝える。ならば景行天皇の時代は、もちろん纏向遺跡の存続年代と重なる。文献上の伝承と考古学上の知見が、うまく一致するケースと見てよいだろう。大和朝廷では早い段階から新嘗祭の前身とみられる收穫祭が行われていたのだ。このようであれば、これまでの論述と併せて、神道はこの時代、すでに成立していたと考えるのが素直だろう。

以上によって、神道の「成立」は古墳時代だったと、一先ず押さえておくことができる。少なくとも、飛鳥時代以降に成立年代を降そうとする場合、神道の概念規定そのものを見直すことが必要になるし、その見直しがどれだけ十分な説得力をもち得るかについて、率直に言って疑問なしとしない。

さて、これまで少し丁寧に神道の成立年代を探ってきた。それには理由がある。この点について確かな見通しを立てることで、神道の成立を支えた歴史的な「条件」についても、ある程度、明確にすることができるからだ。日本列島に生まれた原初的な自然宗教を、民族宗教としての神道へと飛躍させたものは一体、何だったのか。

これまでの説明の中に、すでに回答の手がかりが潜んでいたはずだ。他でもない、大和朝廷による国内の統一だ。

古墳（特に前方後円墳）の登場と普及は、大和朝廷の成立とその勢力範囲の拡大の指標と見られている。先に取り上げた「日本列島内の広範囲で類似した祭りが行われるようになる」背景にも、大和朝廷による国内の統一があったと考えられる。その際、注意が必要なのは、その「統一」がどのようなプロセスを経て、いかなる内実のものだった

か、という点だ。

この問題を考える上で参考になるのが、古墳時代を特徴づける前方後円墳の成り立ちだ。というのは、前方後円墳を構成する様々な要素は、日本列島の各地の葬制の特徴を『集大成』したと見られているからだ。具体的には埋葬施設や呪具、墳丘の形状、副葬品、立地、供献土器などについて、九州北部・出雲・吉備・近畿などの諸地方の要素を採用している。²¹これは、大和の勢力が一方的に地方勢力を平定して、中央集権的な統治を実現したのではないことを示している。

古墳時代には各地に巨大な前方後円墳が築かれている。²²この事実から、大和朝廷による統一が、決して超越的な独裁権力による専制支配ではなかったことが分かる。もしそのような支配が貫徹されたのであれば、大和朝廷以外に巨大な古墳を独自に築造できるだけの政治的・経済的力量をもった複数の勢力の存在自体が、想定しがたい。

軍事征圧なき統一

そのことは、国内統一のプロセスにおいて大がかりな軍

事征圧がなかった、と考えられている事実に対応しているだろう。例えば以下のような指摘がある。

「古墳の地方への波及は、武力を伴うものはむしろ稀であつたろうと推測している。おそらく、この武力によらない統合を可能にしたのは、全国的規模で再編成された、鉄を含む重要物資にかかわる流通システムであつたろう。このシステムのヘゲモニーの掌握に成功した主体こそ：外交権を独占したヤマト王権だつたと考える」。(岩崎卓也氏)²³

「地方豪族は決して一方的な力関係に屈して大和國家の傘下に入ったわけではなく、地方豪族の側に國家的統一への要求があつて、積極的に大王に服属していった」。(長山泰孝氏)²⁴

「日本の場合……『地域國家』(分國國家)間のきびしい征服―統一戦争を経て、古代國家が成立したようにはみえない。この点、朝鮮の國家形成とは違う。……四世紀代Ⅱ前方後円墳の全国的な展開をヤマト王権による軍事的征圧の結果とみることはできず、たぶん各地の有力首長の方からの王権への参入、即ち有力首長の王権への求心力の方が大きい」。(小林敏男氏)²⁵

「ヤマト政權を中核とする日本列島の諸勢力の統合につい

て、大きな問題提起がされている。それは考古学的な立場からの分析として、古墳時代に列島社會に大きな戦争は確認できないという指摘である」。(河内春人氏)²⁶

このような実情であれば、「広範囲で類似した祭りが行われるようになる」というのも、一方的に大和サイドの方式を、押し付けた」というパターンではなかつたはずだ。前方後円墳が各地の要素を吸収したように、多様な「祭り」の作法を集大成し、生み出されたものだつたろう。

かくて神道は、大和朝廷による国内の、平和的、統一の結果、それまでの「自然宗教」としての本質を損わないまま、「民族宗教」へと上昇を遂げて成立したと見ることが出来る。その意味では、弥生時代、縄文時代へと遡る遥かなる太古の心性も、神道には宿っている。そうした連続性と「飛躍」の側面と、その双方によって神道は成立したのだつた。

このように神道の成立を整理すると、そもその初めから「天皇」とは深いつながりがあつたと言えよう。もちろん、「天皇」という君主の称号が歴史的に登場するのは、もう少し後だ。しかし、その直接の前身が大和朝廷の君主(称号は「王」)だつた事実には疑いはない。その血統において

も断絶や交替があったことは証明されていない。²⁸

大和朝廷による国内統一こそが、日本における自然宗教を「民族宗教としての神道」へと発展させる決定的な役割を果たしたのであれば、神道にとって天皇（及びその前身）がいかに重要な位置を占めるかは、殊更述べるまでもないだろう。

その神道成立期における天皇（の前身）について、決して看過できない出来事があった。それは先にも触れた皇祖を祀る伊勢神宮の創祀だ。

『日本書紀』『皇大神宮儀式帳』などの伝えるところによれば、崇神天皇の時代までは皇祖の神霊が宿る神鏡（八咫鏡）は、天皇と同じ宮殿で祀られていたという。『書紀』に「（崇神天皇六年）是より先に、天照大神……を、天照の大殿の内に……祭る」、『儀式帳』に「御間城天皇（崇神天皇）の御世より以往、天皇と同じ殿におはします」とあるのが、それだ。このことは、『書紀』に収める神話（第九段第二の一書）の中で、天照大神が地上へ降臨する天孫ニニギの尊に対し、「吾が児、この宝鏡を視まさむこと、まさに吾を視るがごとくすべし、ともに床を同じくし殿を共にして、齋鏡とすべし」と述べられたと伝えるのと、

ぴったり照応している。天皇は代々、「同殿（同床共殿）」にて、間近で神鏡を至心に祀るべきだとされてきたのだ。まさに「祭司王」の姿を髣髴とさせる伝えだろう。

ところが、崇神天皇の時代に至って、神鏡は宮中から外へ移されることになった。これは、天皇という存在の性格を考えるに当たって、とても軽視できない大きな出来事だった。何故このようなことになったのか。『書紀』には「勢を畏りて、共に住みたまふに安からず」とだけ記す。『儀式帳』には特に理由については言及していない。これをどう考えるべきか。

祭司王を超える権威

神鏡は結局、次の垂仁天皇の時代に、現在、神宮が祀られている伊勢の五十鈴川のほとりに鎮座することになったと、『書紀』『儀式帳』などに伝える。そのゴールまで見届けた上で考えると、さしあたり三点ほど指摘できるだろう。その一は、『書紀』にある通り、皇祖の神霊に対する畏怖の感情が高まったという事情が、やはり無理なく想像できる。例えば沖ノ島の祭祀遺跡を見ると、当初は「聖な

る岩」の上で祭祀を行っていたのが、岩陰からさらに半岩陰・半露天での祭祀へと場所が移動し、ついに岩から離れた露天での祭祀に移っていったことが知られる。つまり「聖なる岩」から次第に距離を取るようになったのだ。こうした変遷は、祭祀の対象となる、シ神への畏怖の念が一層、深刻化したためと考えるのが自然だろう。そうした推移は

もちろん、沖ノ島に限ったことではあるまい。ならば、大和朝廷にとって最も篤く尊崇すべき皇祖の神霊を、国内統一の進展とともに世俗的な統治方面の機能がますます拡大したのであろう宮殿内で、いつまでも祀り続けることは畏れ多いと感じられたとしても、決して奇妙ではなからう。「勢を畏りて」という動機は確かにあったと考えられる。

その二は、崇神天皇朝に宮中から、外に遷った神鏡が一旦、纏向の地から見て太陽が昇り来る「聖なる山」三輪山の近く（『紀』では倭の笠縫邑かきぬいむら）に祀られ、最終的に伊勢の五十鈴川のとりに鎮まった点を重視すると、見えてくるものがある。現在の鎮座地は、三輪山から更に太陽が昇り来る東方への延長線上にあり、「太陽の女神」とされる皇祖の神霊を丁重に祀るのに最も相応しい「聖地」を探し求めた結果だろう。つまり、政治上の拠点としての性

格を強めていたと考えられる宮殿内よりも、太陽神たる皇祖を厳かに祀るに適したより清浄な場所に遷そうとしたのだろう。

以上の二点は、宮中に祀られていた神鏡が伊勢の地に遷ることになった「動機」として想定できるものだ。しかし、そのような強い動機があったとしても、更にもう一つの条件がクリアされていなければ、神宮の創祀は実現しなかつただろう。それは何か。それが「その三」。大和朝廷の君主がすでに「祭司王」を超える権威を身につけていたと思われる、という点だ。ここで言う「祭司王」とは、文字通り、社会を代表して信仰の対象とされた超自然的存在（神・精霊）への祭祀を「司る」役割を根拠に、その「祭司」たる権威によって、「王」として君臨する地位を指す。

もし、大和朝廷の君主が「祭司王」としての地位にとどまっていたならば、最も大切な意味をもつはずの皇祖の神霊への祭祀を、自分の宮殿から遥かに離れた伊勢の聖地に遷し、在地の聖職者たちの手に委ねることは、決してあり得なかつただろう。何故なら、それは己れの権威の根拠を、自ら進んで手放すことを意味するからだ。これほど危険な「自己否定」的行為はない。従って、この条件をクリアし

ていたからこそ、その一、その二の動機によって伊勢神宮を創祀せしめることが可能になった。そのように考えるべきだろう。つまり、神道が成立した早い段階から、大和朝廷の君主は「祭司王」より高次の立場をすでに確立していたと見ることができ²⁹る。

そのことは、律令制下において、天皇にとって最も重要な祭祀が「祈年祭^{としのあひの}」でなく、「新嘗祭」だった事実からも裏付けられるだろう。

祈年祭は毎年二月四日（「神祇令」には「仲春」（二月）、『延喜式』には「二月四日」）、国家的祭祀を担当する神祇官に大臣以下の高官や役人らが出向き、又、地方の神社の祝部^{はつぐべ}らが上京して集まり、各地の神社（官社、式内社）の神々（『延喜式』では三三三二座）に稲など穀物の豊穡を祈るために、祝詞を読み上げ、幣帛を頒布する行事だ。そこで祝部らが受け取った幣帛は、地元に戻って各官社に奉られた（『令集解』所引「穴記^{あなき}」など）。本来、極めて大規模な行事だった。律令国家として最も重要視されたものだろう。

しかし、天皇ご自身は一切、関与されなかった。これは、同祭が做つたと考えられている古代シナの「祈穀」が、孟春（一月）に皇帝自身が年穀豊穡を祈願する建前だった

（『礼記』、「祠令^{しらい}」など。多くは臣下が代行）のと対比して、際立つた違いだ。祈穀・祈年祭は、共同体の利益のために祈った「公共的呪術師」（ジェームズ・G・フレーザー）から上昇を遂げた「祭司王」にこそ相応しいだろう。祈穀が皇帝「親祭」を原則としたことは、「古代中国の天子には、公的呪術師たる王……の性格が一貫して保持されていた」（石尾芳久氏³⁰）との指摘と、まさに整合的だ。

感謝と報恩の祭祀

シナの皇帝については、マックス・ウェーバーの以下のような指摘もある。「支那の帝王はかくて第一に大司教であり、呪的宗教の昔の『雨乞師』であって、それが倫理的なものに変化したのである。倫理的に合理化されし『天』は永遠の秩序を支持するものであったから、彼の超人間力が依存せしものは帝王の倫理的徳性であった。…上述のところよりして彼が『天の子』として、天によりて認められし君主として、民衆の幸福が持続することによりて証明されねばならなかったことを意味する。このことが不可能な場合には、彼には超人間力が無いことになる³¹」と。

ところが、日本の天皇はそのような存在ではなかった。だからこそ、律令祭祀中、元来すこぶる重い位置を占めたはずの祈年祭への出御は一切、行われなかったのである。

年穀の豊穰を皇帝「親祭」の建前で祈願した場合、もし豊穰という結果がもたらされなければ、論理上、皇帝はその責任を追及されるべき立場に立たされる。それは、「呪的宗教の昔の『雨乞師』」、「公共的呪術師」、「祭司王」と同質の脆弱性を抱え込むことを意味する。

日本の天皇は、そのような不安定さとは、一先ず無縁な地位にあった。天皇が祈年祭にお出ましにならなかつたばかりか、そもそも祈年祭の成立自体が新しい。おそらく七世紀末の天武天皇ないし持統天皇の頃に成立したのだろう。

これに対して、天皇にとって最も大切な祭祀は新嘗祭だった。同祭の原型となるものは、前にも取り上げたように、すでに大和朝廷の初期の景行天皇の頃（三世紀前半）には行われていたらしい。この祭祀の眼目は、すでに与えられた収穫を前提としていたことだ。君主自身が新穀を召し上がられるのに際し、収穫をもたらしてくれた神の恩恵への「感謝」にもとづく祭祀だろう。従って、祈年祭（や

祈穀）のように不確定な結果いかんによって責任が生じるような「相対性」からは、超越している。すでに確定した結果を踏まえて行われる新嘗祭こそ天皇「親祭」の神事であって、そこに権威の動揺が生まれる余地はない。

天皇にとって「祭祀」がまぎれもなく重要な営みであるという事実から、天皇の本質が（狭義の）「祭司王」である」と短絡してはならない。祭司王は、あくまでも「雨乞師」「公共的呪術師」の延長線上に位置する不安定な地位で、神に何かを「祈願」して、その結果次第で評価が左右される得る相対的な立場にとどまっていた。天皇の祭祀は、「感謝」と「報恩」を本質とするもの故に、神への崇敬それ自体が失われない限り、権威が揺らぐことはなかった。

ここで律令官司として「神祇官」に目を向けると、興味深い事実が浮かび上がる。それは、同官が関与する諸祭が、祈年祭（二月）をはじめとして鎮花祭（三月）、大忌祭・風神祭（四月・七月）、三枝祭（四月）、鎮火祭・道饗祭（六月・十二月）など、主に防疫や風水の順調、宮中・京中の守護を「祈願」する性格をもつことだ。いわば社会から求められる「雨乞師」「公共的呪術師」「祭司王」的な役割は、神祇官が担っていたと見ることができる。

古代シナ（唐）において、日本の神祇官に当たる役所は、三省（中書省・門下省・尚書省）鼎立体制ていりつのもとで、行政執行を担う尚書省の管轄下におかれた六部の一つ、礼部に所属する祠部せいぶだった。³⁴唐の統治組織では、祭祀せいじ（祠祀・享祭）も明確に行政事務に位置付けられていた。これは、三省を統括して唯一最高の国政上の独裁権限をもつべき皇帝が、祭祀についても直接、「大司教」「呪的宗教の昔の『雨乞師』』として）責任を負う仕組みと言えらるだろう。

日本の律令制の場合、よく知られているように、三省の権能（国政上の発案・審議・執行）を一体化した「太政官」という独自の機関を設けた。これは、天皇の政治上の権力を唐皇帝より大幅に狭める一方、統治的権威はより安定させる意味をもっただろう。太政官という強大な権力組織が存在する以上、国政上の結果責任の多くも、そこが担うべきだからである。わが国の歴史を通じて顕著となる、天皇が国政上の独裁権力者そのものではなく、政治権力の正統性の源泉として、より高次かつ安定的な地位と、統治上の権威をそなえられるという傾きは、すでに太政官制のうちに胚胎していたと言い得る。

その太政官の外に神祇官が別に立てられたのは、「より

一層、政治的権力が宗教的権力から解放されている体制を示す」（石尾氏）³⁵とともに、上述のような「祭司王」の機能の「受け皿」が必要だったためだろう。神祇官制の存在それ自体が、天皇がシナ皇帝流の「祭司王」より高次の宗教的権威を帯びておられた事実を映し出している。

自主独立の象徴

しめくくりには、天皇の歴史的登場の場面を見定めておきたい。「天皇」というわが国独自の君主号はいつ成立したのか。それはどのような意味をもったのか。

まず、「天皇」号成立をめぐる学説状況としては、推古天皇朝説と天武天皇朝説が有力だろう。³⁶果たしてどちらが妥当なのか。それとも別の考え方が成り立つのか。

さしあたり、天武天皇の時代にすでに「天皇」号が成立していたことは、ほぼ動かないだろう。奈良県高市郡明日香村の飛鳥池遺跡から出土した木簡（天武天皇六年・西暦六七七年頃）に「天皇」の語が確認できるからだ。これを成立の下限年代と見ることができると。一方、上限年代はどうか。

推古天皇十五年（西暦六〇七年）ではないか。この年、小野妹子を遣隋使として派遣している。その時に妹子が持参した国書には「日出する処の天子」と書かれていた。ここの君主号は「天子」。もし「天皇」号がすでに成立していたら、おそらくそれを名乗ったはずだ。にもかかわらず、「天子」を称していたのは、いまだ天皇号が成立していなかったためだろう。

天武天皇朝説の場合、上限年代を同天皇三年（西暦六七四年）とする。唐の高宗が個人的な尊称として「天皇」を名乗ったのが、この年だったからだ（正式な君主号は「皇帝」のまま）。これ以前に日本で天皇号が使われていたら、「中国人の自尊心がこれ（遅れて「天皇」を名乗ること）を承認するはずがない」（渡辺茂氏³⁷）ので、同年より前には日本では未成立だったに違いない、と。

しかし、この考え方は支持できない。現に、則天武后が称した「天后」について、シナでの採用以前に他国ですで使用していた実例がある³⁸。それでもシナ王朝としてこれを公認していなければ、存在していないのに等しく、遅れて採用しても「中国人の自尊心」には何ら抵触しないのだ。天皇号もシナ側が公認しなかったという点で、事情は全く

同じだ。それに、もし高宗の「天皇」号の知識をもとにわが国で遅れて天皇号が採用されたのであれば、その配偶者の称号は「皇帝」号に対応する「皇后」ではなく、「天后」だったはずだ。よって、上記の上限年代には根拠がない。

逆に、下限年代を遡らせることはできないだろうか。国宝に指定されている「天寿国繡帳」の銘文には、すでに天皇号が見えている。同銘の成立を遅らせる意見もあるが、推古天皇朝の末年（西暦六二二年頃）と考えてよいだろう³⁹。特に「皇后」号が全く使われず、すべて「天后」となっている事実は、天武天皇朝以降に書かれたとの見方では説明できない。更に、亡くなられた聖徳太子を慕う多至波奈大女郎（橘妃）の「悲哀嘆息」の情を伝える切迫した文体は、同時代のものと見てこそ違和感なく納得できる。

上述のようであれば、天皇号の成立は西暦六〇七年から六二二年頃までの間に絞られる。この間なら、小野妹子が再び遣隋使に派遣された際に持参した国書に「東の天皇、敬みて西の皇帝に白す」とあった（『日本書紀』推古天皇十六年九月辛巳条）のこそ、天皇号を公式に使った最初の例だった可能性が最も高いだろう。前年の国書に用いた「天子」号を拒絶された（『隋書』倭国伝）のをうけ、それで

も皇帝（天子）より下位の「王」号は避けて、新しく「天皇」号を採用したのでだろう。「おそらく皇帝の称は中国の皇帝との関係から思わしからず、皇帝と対等視できるような別の称号を探して、この宗教的意味の濃い天皇におちついたのであり、それは深い熟慮省察のうえに定められた」（坂本太郎氏⁴⁰）と推察するのが妥当ではあるまいか。

そうであれば、天皇号を採用した第一の動機は、隋から仏教を学ぶために遣隋使を派遣するにしても、五世紀以前のシナ王朝に臣属する「冊封関係」を再開するのではなく、「王」号はしばしば臣属の証し、自主独立の姿勢を堅持しようとする自覚が当時の指導者に強くあったためと考えられる。前年の国書の「日出ずる処の天子」との表現に、聖徳太子の関与を想定する意見がある。ならば「天皇」号の成立にも、同様に太子の寄与があったのかも知れない。そのような「自主独立」の姿勢を前提として、わが国は本格的な仏教の受け入れに乗り出した。だからこそ、仏教の受け入れが拡大しても、在来の民族宗教である神道が不当に圧迫されたり、更には排斥されたりすることがなかったのだろう。

神道とのかかわりで見逃せないのは、小野妹子が遣隋使

として初めて派遣されるのに先立って、聖徳太子・蘇我馬子らが役人たちを率いて、神々を丁重に祭祀したと伝えられていることだ（『書紀』推古天皇十五年二月甲午条）。その際の推古天皇の「詔」は次のようだった（『書紀』推古天皇同月戊子条）。以下、現代語訳で掲げる。

「聞けば、昔、我が皇祖の天皇たちは、世を治めるにあたり、天地に身の置きどころのないほど畏敬して、厚く天神地祇を敬い、山川をあまねくお祭りし、深く天地に通じておられた。こうして陰陽が開いて調和し、造化も順調にとのつたということである。今、我が世にあって、どうして神祇の祭祀を怠ってよからうか。それゆえ、群臣は心をこめて神祇を礼拝せよ」

もし歴代の天皇が神道を軽視し、あるいは冷淡な態度をとっておられたら、仏教が着実に日本の社会に根を張っていく趨勢の中で、果たしてどのような結果になっていたのだろうか。これまでの神道の歴史とはかなり違うコースを辿ったとしても、不思議ではないだろう。

かつて日本古代史学の泰斗、故・田中卓博士は「神道なくして天皇なし⁴⁴」という名論文をご発表になった。その逆張りを狙うような不遜な気持ちは、もとより微塵もない。

しかし一方において、「天皇なくして神道なし」と言い得る側面も、又ある。そう言い得る理由の一端について、ここでは述べてみた。

註

1 神道の概念規定をめぐる従来のいくつかの発言を掲げておく。本居宣長「そも、此の道は、いかなる道ぞと尋ぬるに、天地ののづからなる道にもあらず。人の作れる道にもあらず。此の道はしも、可畏きや高御産巢日神の御霊によりて、神祖伊邪那岐大神・伊邪那美大神の始め給ひて、天照大神の受け給ひ、保ち給ひ、伝へ給ふ道なり」(「直毘靈」、『古事記伝』一之巻に所収)。和辻哲郎「神道とは太古に淵源し、上古以来、儒教仏教又耶蘇教等の外来宗教に対立して、而もそれらと交渉したばかりでなく、それらの影響や感化を、積極的にも消極的にも受けて、変遷し発達し来つた我国固有の宗教である」(『続 日本思想史研究』昭和一四年、岩波書店)。村岡典嗣『神道史 日本思想史研究Ⅰ』(昭和三一年、創文社)もほぼ同一の定義。宮地直一「神道は日本民族の生出したる民族教である。即ち日本民族の間に自然発生し、民族の全部に行きわたり、民族と共に発達したる自然教であつて、固より何時を起源ともその初めを知らず、又何人が聖者の手を通じて作り上げられた教でもない」(『神道史序説』昭和三二年、理想社)。西田長男「神道とは神もしくは神々の道ということにほかならないのである。例えば、吉川従方が『神道者、神明相承之直伝也』(享和二年二月に著した『神道憲令』による)といつてい

るに尽きていよう」(傍点ママ、『日本神道史研究』第一巻、昭和五三年、講談社)。井上順孝「神道とは、日本の自然環境の中ではぐくまれた宗教です。国家が成立する以前の、地域共同体のつながりのあり方に源をもつとされています。古代から仏教をはじめとする外来の宗教に影響を受けながらも、日本独自の信仰の形態をつくりあげてきました」(『神道——日本人の原点を知る』平成二三年、マガジンハウス)等。

2 例えば、西田「日本固有の民族宗教」(前掲1書)。藪田稔「『神道』とは、民族宗教のそれと、自覚された体系そのものである」(傍点ママ、『神道日本の民族宗教』昭和五三年、弘文堂。阪本是丸・石井研士編『プレステップ神道学』(平成二三年、弘文堂)にも次のようにある。「神道は、一般的には日本古来の固有の民族宗教といわれています」と。

3 橋爪大三郎・大澤真幸「ふしぎなキリスト教」(平成二三年、講談社現代新書)に以下のような言及がある。「伝統社会の多神教は、まあ日本の神道みたいなもので……素朴で、自然とバランスをとっている人びとの信仰なんです。……日本は先進国としてはめずらしく、こんな信仰が現在まで続いているんですけど、これほど幸運な場所は、世界的にみても、そう多くない」(橋爪氏)。又、戦前の「神社は宗教にあらず」とする公権解釈に対しては、神道を擁護する側から次のような厳しい批判がある。「内務省の神社局は、『神社神道は宗教に非ざる国家の宗祀とする』公権解釈の上に立った。……しかし、『神社は宗教に非ず』との政府の公式見解は、古来の日本人の神道信仰心理を抹消しようとした。……内務省の公式見解は……きはめて世俗の常識合理主義の意味での国家精神(国民道徳)

以上のなにもでもないとの意味に解することになった。……神社と神道を信仰なき無精神のものとして空白化するものである」（葦津珍彦『国家神道とは何だったのか』（昭和六二年、神社新報社）

4 コロナ禍以前の正月における全国規模での神社への初詣での様子を見るだけでも、神道が特定の地域や階層に偏らない「民族的信仰であることが理解できよう。

5 神道の成立年代をめぐる諸見解については岡田莊司編『日本神道史』（平成二二年、吉川弘文館）に整理されている。但し、弥生時代や古墳時代に成立を想定する見方をあらかじめ切り捨てているのは、いささか乱暴だろう。

6 埴原『日本人の成り立ち』（平成七年、人文書院）ほか参照。

7 金岡・大阪府立弥生文化博物館編『弥生文化の成立——大変革の主体は「縄紋人」だった』（平成七年、角川書店）。

8 田中「いわゆる渡来説の再検討」（歴史読本・臨時増刊「渡来人は何をもたらしたのか」平成六年、新人物往来社）。

9 岩崎『古墳時代の知識』（昭和五九年、東京美術）。広瀬和雄『前方後円墳国家』（平成一五年、角川書店）にも前方後円墳の「特質」として「画一性（汎列島性）」への注目を改めて喚起する。

10 笹生衛「祭祀の誕生」（岡田「荘」編前掲5書所収）。

11 笹生「古墳時代における祭具の再検討——千束台遺跡祭祀遺構の分析と鉄製品の評価を中心に」（『國學院大學伝統文化リサーチセンター研究紀要』二号、平成二二年）。

12 沖ノ島の祭祀遺跡については、井上光貞『日本古代の王権と祭祀』（昭和五九年、東京大学出版会）、小田富士雄編『古代を考える沖ノ島と古代祭祀』（昭和六三年、吉川弘文館）など参照。

13 笹生前掲10論文。

14 伊勢神宮の創祀については、田中卓『伊勢神宮の創祀と発展』（同著作集4、昭和六〇年、国書刊行会）参照。

15 岡田「精」『古代王権の祭祀と神話』（昭和四五年、塙書房）。

16 拙著『歴史から見た日本文明』（平成八年、展転社）。

17 莉木美行「内宮鎮座の時期をめぐる覚書」（『皇学館大学文学部紀要』三七輯、平成一〇年）。

18 莉木前掲17論文。

19 他に文武天皇二年（西暦六九八年）説などもあるが拙著前掲16書で批判した。

20 石野博信「邪馬台国の候補地 纏向遺跡（シリーズ「遺跡を学ぶ」051）」（平成二〇年、新泉社）。

21 寺沢薫『王権誕生』（日本の歴史02、平成一二年、講談社）。

22 墳丘長が一〇〇メートルを上回る巨大古墳が全国で二〇〇基近く存在する。白石太一郎『巨大古墳の造営』（『古代を考える 古墳』所収、平成元年、吉川弘文館）参照。

23 岩崎『古墳分布の拡大』（前掲22書所収）。

24 長山『古代国家と王権』（平成四年、吉川弘文館）。

25 小林「騎馬民族説の記紀批判の妥当性を問う」（『歴史と旅』二二巻九号、平成六年）。

26 河内『倭の五王』（平成三〇年、中公新書）。

27 日本神話に、縄文時代の痕跡を認める研究や、弥生時代以来の発展を想定する学説がある。吉田敦彦・松村一男『神話学とは何か』（昭和六二年、有斐閣新書）、三品彰英『日本神話論（三品彰英論文集 第一巻、昭和四五年、平凡社）など参照。クロード・レヴ

イラストロースは川田順造との対話（平成四年、NHK教育テレビ放映「日本への眼差し」）の中で以下のように述べた。「民族学者、文化人類学者として私が非常に素晴らしいと思うのは、日本が、最も近代的な面においても、最も遠い過去との絆を持続し続けていることができるということです」（大久保喬樹「見出された「日本」——ロチからレヴィイラストロースまで」（平成一三年、平凡社）と。

28 いわゆる王朝交替説への批判については拙著『謎とき「日本」誕生』（平成一四年、ちくま新書）・日本の10大天皇（平成二三年、幻冬舎新書）参照。

29 ジェームズ・G・フレイザーに以下のような指摘があった。「未開社会では一般に……公共的呪術とでも呼ばれるべき、共同体全体の利益のために行われる呪術が存在するのです」「呪術師は……明らかに多かれ少なかれ公共の職務を司る者の様相を帯びてまいります」「一部の人間が、呪術を行う能力をもつことによつて、共同体全体に貢献するという明確な目的のために、他の大勢と区別されるといふことです」「世界各地の王は、古代の呪術師または呪師が直接的に発展したものであると結論してよろしいかと思われ「ます」「呪術師や呪師は……この階級のうち最も力ある者は首長としての地位を勝ち得、次第に神聖王へと変貌します」（『王権の呪術的起源』折島正司・黒瀬恭子訳、昭和六一年、思索社）と。ここに出てくる「神聖王」こそ狭義の「祭司王」に重なる。なお赤坂憲雄『王と天皇』（昭和六三年、ちくまライブラリー12）参照。

30 石尾『日本古代の天皇制と太政官制度』（昭和三七年、有斐閣）。

31 ウェーバー『儒教と道教』石尾前掲30書より再引用。

32 この点に注意した研究に早川庄八『日本古代官僚制の研究』（昭

和六一年、岩波書店）などがある。なお岡田莊司編『事典 古代の祭祀と年中行事』（平成三二年、吉川弘文館）参照。

33 岡田（莊）前掲32書参照。

34 『大唐六典』・『通典』・『唐会要』・『唐令拾遺』（仁井田陞編）参照。

35 石尾前掲30書。

36 拙著前掲16・28書参照。

37 渡辺「古代君主の称号に関する二三の試論」（『史流』八号、昭和四二年）。

38 『隋書』西域伝、吐谷渾条。本位田菊士「『大王』から『天皇』へ——古代君主号の成立をめぐる」（『ヒストリア』八九号、昭和五五年）参照。

39 義江明子氏「推古天皇」（令和二年、ミネルヴァ日本評伝選）参照。

40 坂本『日本古代史の基礎的研究 上 文献篇』（昭和五〇年、東京大学出版会）。

41 東野治之「聖徳太子 ほんとうの姿を求めて」（平成二九年、岩波ジュニア新書）。

42 校注・訳、小島憲之ほか『日本書紀2』（平成八年、新編日本古典文学全集）。

43 歴代天皇のご事績を振り返ると、天武天皇から明治天皇までの間で、伊勢神宮に崇敬の念を表されたことを史料上確認できないのは、わずかに仲恭天皇と長慶天皇のみだ（八束清貫「皇室と神宮」昭和三二年、神宮教養叢書 第四集）。なお佐伯有義「大日本神祇史」（大正二年、国見館）、川出清彦「皇室の御敬神」（昭和五〇年、神道文化叢書 6）参照。

44 田中「神社と祭祀」（同著作集11-1、平成六年、国書刊行会）。