

日本律令時代初期における君主号と天皇号の性格

著者	馬 梓豪
雑誌名	日中文化学報
巻	1
ページ	25-44
発行年	2020
URL	http://hdl.handle.net/2241/00162406

日本律令時代初期における君主号と天皇号の性格

馬 梓豪

要約：本稿は、従来軽視されていた日本古代君主号の多元性を重視しており、絶対視されがちな古代天皇号の重要性を相対化しながら、王言の制と明神思想の両面から、律令時代初期における天皇号の過渡的な性格を検討してみた。本稿は、まず、日本令における君主号の規定を手がかりに、日唐律令の比較から、日本君主号と天皇号の規定を考察した結果、天皇号は、日本の独自の性格を持つ君主号の書記用語の一つにすぎなかったことを論じた。一方、本稿は、さらに古代天皇の明神思想を考察することを通し、天皇の神格化表現を伝統的な氏族制度に基づいた呪術的な観念を引いたものと認めながら、明神に見られる論理の飛躍をもたらしたその合理性をも積極的に肯定した。本稿の初歩的な検討は、日本古代における君主号と天皇号の成立問題の解明にとって手がかりとなればと思う。

キーワード：律令制、君主号、天皇号、王言、明神思想

1. はじめに

戦前以来、日本古代君主号については、膨大な研究が蓄積されている。その中、天皇号の研究は、律令国家論や古代王権論など問題と関連があったから、学界に特別に重視されている。また、天子や皇帝など日本の君主号に関心をもった研究もあるが、従来の日本君主号に関する研究は、総体的に天皇号以外の君主号を軽視する傾向があった¹。それにしても、現在、天皇号の成立年代をめぐって学者の間には、未だに共通理

1 関晃『日本古代の国家と社会』関晃著作集第四巻、吉川弘文館、1997年、105-120頁。

解に至っていないのが学界の現状である¹。

これまでの研究が特に強い関心を寄せた天皇号の成立時期について、少なくとも六つ以上の説があげられた。この問題に関しては、定説というものが存在しない。天皇号の成立時期について、最初の通説が推古朝説であったが、金石文や木簡に関する研究の進展に伴い、次第に天武・持統朝説が有力になり、ついに現在の通説となった。しかし、近年の日唐律令の比較研究により、日本古代の律令国家が氏姓制と律令制の二元的国家であることが以前より一層明らかにされるようになった、という事実が実証された。その成果を受け、現在、天武・持統朝説に対する再検討が迫られている²。

日本古代の律令国家における固有的な要素の存在が実証された以上、律令的な天皇制と国制の成立・変容過程を理解するには、その前史である大化前代の王制と国制の研究が欠かさずからざる課題として再び注目されるようになってきている。日本古代君主号の成立過程についても、現存のわずかな文献史料と金石文の解釈をめぐっては、学者の間に様々な意見が見られる³。その中、近年、天寿国繡帳や野中寺弥勒菩薩半跏像の銘文などの製作時期に関する研究の進展に伴い、天武朝以前の時代をより重視すべきであるとした推古朝説や天智朝説など旧説が復権してきた、という傾向が見られる。

その結果、学界において、東アジア外交史の視点から推古朝説を肯定するいわゆる新推古朝説が出現した⁴。一方、天武朝説から推古朝説へ見解を切り替えた吉田孝氏のような学者も見られる⁵。具体的な研究史の整理や関係文献の集成も、これまでの研究に譲ることにしたい⁶。天皇号の成立問題には、いうまでもなく成立時期と成立背景が互いに関わる分野である。本稿は、天皇号の成立問題を直接的に解決するためのものではないが、やはりその成立背景を重要な問題意識として、君主号の性格を主要な研究対象とした。

君主号は、ある共同体や国家における君主の地位を表示する称号として、王権の正当性と王の正統性につながる重要なものであるため、一定の理由なしでは変わらないは

1 天皇号の成立の先行研究について、森公章「天皇号の成立をめぐって—君主号と外交との関係を中心として—」、『古代日本の対外認識と通交』吉川弘文館、1998年、2-27頁、河内春人『日本古代君主号の研究—倭国王・天子・天皇—』八木書店、2015年、3-21頁、関根淳「天皇号成立の研究史」、『日本史研究』665、2018年、54-67頁。

2 大津透『律令制研究入門』名著刊行会、2011年、180-209頁。

3 長谷部寿彦「律令国家成立期の天皇観と儀制令天子条天子号規定」、『史学研究』第281号、2013年、17-18頁。

4 大津透『古代の天皇制』岩波書店、1999年、3-21頁。

5 吉田孝「研究余録『史記』秦始皇帝本記と天皇号」、『日本歴史』643、2001年、94-96頁。

6 注2を参照。

ずである。王権が君主号を変わろうとする理由には、一般的に大きく分かれば、外部からの刺激や圧力など国際的契機による君主地位の変化と、階層の分化や支配原理の変化など国内的な要因による君主地位の変化、という二つがあげられる。そういう視点から、君主号の性格の検討は、その成立問題の解明に手がかりを提供できるのではないかと考えられる。

前述したように、日本古代の天子号や皇帝号など天皇号以外の君主号を軽視する傾向があったため、本稿は、従来、軽視されていた日本古代君主号の多元性に特に注意したい。一方、天子や皇帝、天皇など律令君主号の背後には、天皇即神思想や中華思想、天命思想など重要な王権思想が含まれた。したがって、本稿は、王言の制と明神思想の両面から、日本古代律令制下の君主号と天皇号の性格を考察したい¹。本稿の初歩的な検討は、日本古代における君主号と天皇号の成立問題の解明にとって、手がかりとなればと思う。

2. 律令制下の日本君主号の規定

本節は、古代律令制下の日本君主号の規定を考察しながら、日本古代君主号の多様性を闡明することにより、古代天皇号を相対化しようとするを最大の目的とする。養老令の儀制令天子条には、以下のような規定が見られる²。

【史料一】天子。祭祀に称する所。天皇。詔書に称する所。皇帝。華夷に称する所。陛下。上表に称する所。太上天皇。讓位の帝に称する所。乘輿。服御に称する所。車駕。行幸に称する所。

養老儀制令天子条により、律令時代初期における日本国君主の称号が、令法で用途に応じ、七つ規定されたことがわかる。七つの称号の中、天子・天皇・皇帝は、在位の君主の称号であり、太上天皇号は、讓位した君主の称号である。また、陛下・乘輿・車駕は、在位の君主でも讓位した君主でも使える称号である³。陛下・乘輿・車駕というのは、直接的に君主を呼ぶのが憚るので、代わりに君主に関連するもので呼ぶ君主の代名詞である。したがって、陛下・乘輿・車駕は、正式的な称号よりも、むしろ敬称または美称に近い。

一方、太上天皇号は、天皇号の前に太上という尊称を付くことで作られた称号であり、基本的に天皇号と性格が近いのであろう。実際には、太上皇帝と太上天皇が混用さ

1 日本の王言の原型である隋唐の「王言」について、中村裕一『隋唐王言の研究』汲古書院、2003年、3-17頁。

2 「天子。祭祀所称。天皇。詔書所称。皇帝。華夷所称。陛下。上表所称。太上天皇。讓位帝所称。乘輿。服御所称。車駕。行幸所称」とある。井上光貞ほか『律令』日本思想大系3、岩波書店、1976年、343頁。

3 黒板勝美ほか『令集解』新訂増補国史大系、吉川弘文館、1972年、701-702頁。

れた例があった¹。したがって、譲位した君主の称号は、基本的に在位の君主の称号を基礎として考案されたものである。また、天子号は、文献で譲位した君主を指す例がみえなく、在位の君主が専用する称号であろう。ゆえに、七つの称号の中、天子と天皇と皇帝の三つは、律令時代における日本国の君主の中核的な称号といえよう。

なお、日本令の手本である唐令は、唐の高宗の治世で選定した永徽令と考えられている。永徽令は既に散佚したが、『唐令拾遺（補）』が復元した永徽令の系統を踏襲した開元令がある。厳密に言えば、養老令と開元令の間に見られる相違が、直ちに当初永徽令を継受した時の大宝令の改変と断定することができない。ただし、日本の養老令も唐の開元令も、両者の前身の大宝令および永徽令と、相違が大きくないとされているから、養老令と開元令の間に見られる相違が当初の大宝令の改変と見なしても構わないのであろう²。

また、大宝令の儀制令天子条は、太上天皇号を含める養老令の儀制令天子条の規定と同内容の可能性が高いとされた説があった³。一方、大宝・養老令の儀制令天子条の規定はさらに飛鳥浄御原令にまで遡れる可能性もあるが、飛鳥浄御原令が完全に散佚したので、確認する術がない⁴。したがって、日唐律令を比較する時、基本的に養老令と開元令を使う。日本養老儀制令天子条を唐復旧儀制令第一条と比較すれば、両者の類似点が多くあげられる。『唐令拾遺』は、日本儀制令天子条の対応条文を以下のように復元した⁵。

【史料二】 皇帝・天子。夷夏之を通称す。陛下。咫尺に対揚す。上表之を通称す。至尊。臣下内外之を通称す。乗輿。服御に称する所。車駕。行幸に称する所。

それによると、唐令に見えない天皇号・太上天皇号、および日本令に見えない至尊号を除けば、唐令にあげられた皇帝・天子・陛下・乗輿・車駕の五つを日本令がそのまま踏襲した。その中、乗輿・車駕についての日本令の規定は、細字の部分まで唐令と完全に同じである。天子・皇帝・陛下の場合、細字の部分や称号の順番に一定の改変が見えるが、基本的に日本令のこの条文が唐令の対応条文を継受したことは間違いない。条

1 『続日本紀』淳仁紀天平宝字二年十月戊申条に「迎太上天皇于蜀」とある。黑板勝美『続日本紀』新訂増補国史大系2、吉川弘文館、1966年、361頁。

2 石上英一『律令国家と社会構造』名著刊行会、1996年、93-154頁。

3 長谷部注4前掲論文、3頁。

4 『続日本紀』文武紀大宝元年八月癸卯条に「撰定律令。於是始成。大略以浄御原朝廷為準正」とある。黑板注11前掲書、12頁。

5 唐復旧儀制令第一条に「皇帝・天子。夷夏通称之。陛下。対揚咫尺。上表通称之。至尊。臣下内外通称之。乗輿。服御所称。車駕。行幸所称」とある。仁井田陞『唐令拾遺』東京大学出版会、1964年、469頁。

文の解釈について、九世紀初期に成立した養老令の官撰注釈書である『令義解』は、養老儀制令天子条における「天子」の「祭祀に称する所」という規定について、以下のよう
に注釈した¹。

【史料三】謂ふ、神祇に告ぐるには天子と称す。凡そ天子より車駕に至り、皆是れ
書記に用ふる所。風俗に称する所に至り、別に文字に依らず。たとひ、皇御孫命及び須
明楽美御徳の類なり。

また、九世紀中期に成立した養老令の私撰注釈書である『令集解』は、養老儀制令
天子条における「天子」の「祭祀に称する所」という規定について、以下のよう
に注釈した²。

【史料四】謂ふ、神祇に告ぐるには天子と称す。凡そ天子より車駕に至り、皆是れ
書記に用ふる所。風俗に称する所に至り、別に文字に依らず。たとひ、皇御孫命及び須
明楽美御徳の類なり。釈云ふ、天子は神に告ぐるの称。俗語云ふ、皇御孫命。古記云ふ、
天子は祭祀に称する所。祭書將に記さんとする字の謂れ、之れを天子と謂ふなり。辞は
須壳弥麻乃美己等と称するのみなり。跡云ふ、天子以て下の七号は俗語と辞を同じくす。
但し注書の時のため此の名を設くるのみ。朱云ふ、天子以て下の諸名は注書するなり。

『令義解』によると、養老儀制令天子条にあげられた天子から車駕に至るまでの七
つの称号は、全て文書を記すための語である。スメミマノミコト（皇御孫命）やスメラ
ミコト（須明楽美御徳）のような口頭用の称呼は別に文字に依拠しないということであ
る。言い換えれば、日本の君主号は、書記用語と風俗用語の二種類に分けられる。養老
儀制令天子条にあげられる天子・天皇・皇帝・陛下・太上天皇・乘輿・車駕という七つ
の称号は、全て書記用語である。口頭で呼ぶ場合、スメミマノミコト（皇御孫命）やス
メラミコト（須明楽美御徳）など風俗用語を使うということである。風俗用語は、書記
用語と一々対応しないばかりでなく、その文字表記も、かなり自由で文字に制限されな
かったと理解できる。

一方、『令集解』に引用された諸明法家の説を見ると、明法家たちは、養老儀制令
天子条にあげられた七つの称号が全て書記用語であることについて異論がなかった。し
かし、風俗用語と書記用語の関係に関する理解に対して、明法家の間に既に共通理解に

1「謂。告于神祇。稱為天子。凡自天子至車駕。皆是書記所用。至風俗所称。別不依文字。仮如。皇御孫命。及須明楽美御徳之類也」とある。黑板勝美『令義解』新訂増補国史大系、吉川弘文館、1977年、205頁。

2「謂。告于神祇。稱為天子。凡自天子至車駕。皆是書記所用。至風俗所称。別不依文字。仮如。皇御孫命。及須明楽美御徳之類也。釈云。天子是告神之稱。俗語云。皇御孫命。古記云。天子祭祀所称。謂祭書將記字。謂之天子也。辞称須壳弥麻乃美己等耳也。跡云。天子以下七号俗語同辞。但為注書之時設此名耳。朱云。天子以下諸名注書也」とある。黑板注 16 前掲書、701-702 頁。

至らなかった。釈説と大宝令の注釈書である『古記』は、天子号がスメミマノミコトと呼ぶとした。また、跡説は、養老儀制令天子条にあげられた七つの称号の風俗用語が同じであるとした。しかし、天子号以外の称号もスメミマノミコトと呼ぶのは、やはり理屈に合わないのではないかと考えられる。

『唐丞相曲江張先生文集』卷十二『勅日本国王書』は聖武天皇を「日本国王主明楽美御徳」と呼んだという例が存在した¹。また、『続日本紀』宣命にも、日本国の君主号としてのスメラミコトの使用例がたくさん確認できる。むしろ内政や外交など政治的な場面では、日本国の君主は、スメラミコトを自称や他称として使う傾向があったと考えられる。一方、スメミマノミコト（皇御孫命）は『延喜式』祝詞によく見られる。大宝令の注釈書である『古記』も天子号がスメミマノミコトと呼ぶと指摘した。祭祀の場面では、風俗用語であるスメミマノミコト（皇御孫命）を使う傾向があったと思われる。

書記用語と風俗用語との非対応性に関する例としては、神亀元年に起きたいわゆる「藤原宮子大夫人尊号事件」が典型的なものである。神亀元年二月六日、即位したばかりの聖武天皇は、自分の母である藤原宮子を「大夫人」と尊称せよという勅を下した²。しかし、同年三月二十二日、左大臣の長屋王は、公式令の規定によると藤原宮子を「皇太夫人」とすべしと言いながら、「大夫人」の尊号が公式令の条文に違反する恐れがあると、聖武天皇に進言した。

最後、聖武天皇は先の勅を撤回し、「宜しく文には則ち皇太夫人、語には則ち大御祖とす」という詔を下した³。神亀元年の「藤原宮子大夫人尊号事件」における聖武天皇の詔のように、奈良時代における皇族や貴族の尊号には、「文」と「語」の区別が確認できる。それは、前述した書記用語と風俗用語に対応できると考えられる。藤原宮子の尊号の場合、書記用語としては公式令の規定通り、「皇太夫人」と表記されたのに対し、風俗用語としては公式令の規定に制限されず、オオミオヤ（大御祖）と呼ばれた。

要するに、『令義解』と『令集解』の注釈から律令時代の日本国の君主号について以下のように理解できる。第一に、日本の君主号は書記用語と風俗用語の二種類に分けられる。第二に、書記用語は使われる場面や用途に応じて使われる。第三に、風俗用語は書記用語と一々対応しなくて、風俗用語の表記は自由で文字に制限されなかった。第四に、祭祀の場面では、風俗用語であるスメミマノミコト（皇御孫命）を使う傾向があ

1 鈴木靖民ほか『訳注日本古代外交文書』八木書店、2014年、44-45頁。

2 『続日本紀』聖武紀神亀元年二月丙申条。黒板注11前掲書、99頁。

3 『続日本紀』聖武紀神亀元年三月辛巳条に「宜文則皇太夫人。語則大御祖」とある。黒板注11前掲書、100頁。

った。第五に、内政や外交など政治的な場面では、日本国の君主はスメラミコトを自称や他称として使う傾向があった。

以上の検討を念頭におき、日唐儀制令第一条を比較すると、両者には、いくつかの相違点があげられる。

両者の具体的な相違点と言え、第一に、唐令における「夷夏之を通称す」というように、唐の君主の通称としての皇帝号と天子号がほぼ区別されなかったのに対し、日本令は天子号と皇帝号を「祭祀に称する所」と「華夷に称する所」という用途に応じて規定し、「通称」の句を削除した。第二に、唐令は皇帝号を天子号の前に置いたように、天子号より皇帝号の方を優先させた姿勢が見られるのに対し、日本令は逆に天子号を皇帝号の前に置いたように皇帝号より天子号の方を優先させた姿勢が見られる。また、日本令の天子号の「祭祀に称する所」という用途は唐令に見えないから、日本の天子号には、唐の天子号とは異なる性格を持つことが推察できる。

第三に、日本令は、唐令の陛下号の細字部分にある「咫尺に対揚す」と「通称」という句を削除した。第四に、日本令は、唐令の至尊号を削除し、代わりに唐令に見えない天皇号と太上天皇号を添加した。要するに、日唐儀制令第一条を比較すると、両者の相違点は、さらに以下の二点に絞られる。一つは、唐令の皇帝・天子・陛下・至尊の四つの称号は全て通称であるのに対し、日本令は各称号を用途に応じて規定し、「通称」の句を削除したということである。二つは、日本令の天子号と（太上）天皇号は、日本の独自の性格を持つ称号と推察できるということである。

以上のような君主号に対する日唐儀制令の規定の相違は、両国が使用する言語及び言語の表記体系の差異によるものと考えられる。唐の場合、中国語の文字は発音と一々対応するため、法令上の文章用語はすなわち口頭用語である。したがって、唐令では口頭用語と文章用語を別々に規定する必要がなく、唐令にあげられる君主号は基本的に通称で使われる。これに対し、日本の場合、口頭用語としての日本語は、文章用語としての漢文と同じ言語ではないので対応できない。したがって、日本令に見える君主号に関する規定は、全て書記用語に関する規定である。

したがって、日本令を編纂した時、日本の編纂者は、唐令に見える通称や口頭用語に関する規定を削除し、書記用語に関する規定へと改変したのではないかと考えられる。例をあげれば、陛下号について、唐令は「咫尺に対揚す。上表之を通称す」と規定するのに対し、日本令は「上表に称する所」へと改変した。「咫尺に対揚す」とは、近い距離で対面することである。すなわち、唐の陛下号は、臣下が皇帝に上表する時の口頭用語でありながら、書記用語でもあるが、日本の陛下号は、専ら上表文に記す時の書記用

語になった。また、口頭用語としての皇帝陛下という語は、唐では皇帝プラス陛下という二つの称号と認識されたのに対し、日本では、口頭で単にスメラミコトと呼ぶように、一つの語と認識されたようである。

一方、唐令にあげられる君主号は基本的に通称で使われるので、各称号の使用の場合と用途について、あまり厳密的に規定しなかった。これに対し、日本令では、必ず書記用語を使用する場面や用途に応じて規定した。天子号と皇帝号は唐令で区別されなかったが、日本令ではそれぞれ祭祀と華夷という用途を付与した。唐の至尊号は専ら通称として使われ、具体的な用途がなかったため、日本令は至尊号を削除した。さらに、詔書と讓位帝の制度について、唐と性格が違って日本の独自の色彩が濃いため、日本では詔書と讓位帝の用途に応じて天皇号と太上天皇号を令文に添加した。

以上のように、養老儀式令天子条は、使用の場面や用途に応じ、律令時代初期における日本国の君主の七つの称号を列挙したことを述べた。その中、天皇という称号は、儀式令天子条に「詔書に称する所」と規定された。言い換えれば、天皇号は、詔書に使われるべき日本君主に対する書記用語である。一方、日本古代詔書の書式とその発布手続に関する規定は、同公式令の詔書式条に見られる。養老公式令詔書式条によると、詔書の冒頭に記すべき天皇に関する五種の表記があげられる¹。

【史料五】（一）明神と御宇らす日本の天皇が詔旨らまと云云。咸くに聞きたまへ。（二）明神と御宇らす天皇が詔旨らまと云云。咸くに聞きたまへ。（三）明神と御大八州らす天皇が詔旨らまと云云。咸くに聞きたまへ。（四）天皇が詔旨らまと云云。咸くに聞きたまへ。（五）詔旨らまと云云。咸くに聞きたまへ（後略）。

養老公式令詔書式条は、詔書の五つの書式を規定した。それによると、「詔旨らまと云云。咸くに聞きたまへ」とその以降の部分は、詔書の五つの書式に共通することがわかる。すなわち、各書式は、詔書の冒頭にある天皇号に対する表記の相違により区別された。最初の「明神御宇日本天皇」から、二番目の「明神御宇天皇」、三番目の「明神御大八州天皇」、四番目の天皇に至るまで、天皇号に対する四つの表記が確認できる。最後の書式には、天皇の表記が省略され、「詔旨らまと云云。咸くに聞きたまへ」しか書かれなかった。

以上のような天皇表記の相違は、王言である天皇の詔書の荘厳さに関わるのであろう。一般的に敬意度が高ければ高いほど、天皇号の表記が長くなると考えられるので、

1「明神御宇日本天皇詔旨云云。咸聞。明神御宇天皇詔旨云云。咸聞。明神御大八州天皇詔旨云云。咸聞。天皇詔旨云云。咸聞。詔旨云云。咸聞。（後略）」とある。井上注9前掲書、365頁。

最初の「明神御宇日本天皇」と最後の天皇は、それぞれ天皇号の最も公式的な表記と最も簡単な表記であることが想定できる。「明神御宇天皇」と「明神御大八州天皇」の敬意度は、「明神御宇日本天皇」と天皇との中間の位置にある。その中、『日本書紀』には、「明神御宇日本天皇詔旨」が見える¹。

従来の研究では、大宝公式令詔書式条逸文にあった全ての内容が養老公式令詔書式条に見られるので、両者の規定が似ているとされている。すなわち、大宝・養老両令の公式令詔書式条について、両者が同文である可能性が高いと考えられている²。しかし、「明神御宇日本天皇詔旨」の使う場面や用途についても、大宝令の注釈書である「古記」と養老令の注釈との相違が見られる。したがって、大宝公式令詔書式条の規定は、養老公式令詔書式条の規定とは、異なる可能性が存在する。

「古記」は、「御宇日本天皇詔旨」が隣国である大唐および蕃国である新羅に適用できると注釈したのに対し、養老令の注釈の諸説は、「明神御宇日本天皇詔旨」が蕃国に適用できると注釈した。すなわち、養老令の注釈の諸説は、日本天皇の詔書が隣国である大唐にも適用できることを否定した。養老公式令詔書式条に見られる「明神」の言葉は、大宝公式令詔書式条逸文にみられないことから、そもそも大宝公式令詔書式条には「明神」の言葉がなかった可能性もある。

一方、実際の『続日本紀』宣命の例から見ると、孝謙天皇以前の天皇宣命の冒頭に使われていたのは、養老公式令詔書式条の「明神」ではなく、「現神」や「現御神」など表記であった³。『続日本紀』宣命の用例を考慮すれば、大宝公式令詔書式条は、「明神」ではなく「現神」または「現御神」を規定した可能性も想定できる。ただし、大宝令が散逸した以上、その内容を確認する術がない。なお、詔書の冒頭にある天皇号に対する各表記が詔書の使う場面や用途に応じて区別されることは、『令義解』と『令集解』における本条に対する注釈を読むとわかる⁴。

詔書の五つの書式の使う場面や用途について平安時代の明法家たちの間にも諸説が見られるが、だいたい「明神御宇日本天皇」と「明神御宇天皇」は外交の場面で外国へ

1『日本書紀』大化元年七月丙子条。坂本太郎ほか『日本書紀下』日本古典文学大系68、岩波書店、1973年、273頁。

2 井上注9前掲書、638-639頁。

3 例えば、宣命第一詔と第三詔はそれぞれ「現御神」と「現神」を使うことが確認できた。孝謙天皇以降、「明神」の使用が多く見られるようになったが、「現神」が使われる例も見られる。青木和夫ほか『続日本紀二』新日本古典文学大系13、岩波書店、1992年、663-709頁、鈴木正幸『王と公—天皇の日本史』柏書房、1998年、54-89頁。

4 黒板注16前掲書、227頁。黒板注10前掲書、774-775頁。

の詔書に使われるのに対し、「明神御大八州天皇」以下の書式は内政の場面で国内への詔書に使われるというように理解できる。しかし、律令制の法令上の規定と律令制時代の実際的な制度は、必ずしも完全に対応していたわけではないから、養公式令詔書式条の規定も、一つの理想型として、理解されたほうがより妥当であろう。

要するに、天皇という君主号は、厳格的な意味で日本の独自の性格を持つ君主号の書記用語の一つにすぎなかった。すなわち、天皇号の問題を検討するには、天皇という書記用語のほか、スメマノミコトやスメラミコトなど天皇号の風俗用語も考えなければならぬ。スメマノミコトとスメラミコトには、ともにスメがつけられたので、自然に両語が同源である可能性が想定される。スメ（皇）の性格に関しては、国語学の白藤禮幸氏の研究が面白い。白藤氏は、上代の主要な文献における「皇」字の使用状況と頻度を分析した結果、「皇」字を「王」字の増画とした上で、天皇は外来の語ではなく日本的な漢語であったと論じた¹。

白藤氏の研究に注目すべきなのは、「皇」字が、単独での名詞用法が非常に多い「王」字とは異なり、熟字としてのものが大部分であったということである。また、「皇」字の用例の半分が天皇のような日本的な漢語の熟語である。「皇」字の用例に日本的な漢語の熟語が非常に多いのは、それらの語が和語の「スメ」に「皇」字をあてて作られた語であることに因むのではないかと意味する。天皇と同じ性格を持つ語には、ほかにまたスメミオヤノミコトという「皇祖母尊（命）」がある。『日本書紀』における吉備嶋皇祖母命や皇極皇祖母尊など「皇」字の用例の存在から見れば、スメ（皇）を含む語の成立時期を少なくとも大化前代まで遡らせることができる²。

天皇号の問題に限定して考えると、天皇の和訓であるスメラミコトは天皇以外にも多くの表記が見られることから、天皇号の本質は、やはりスメラミコトなどスメ（皇）をつけた風俗用語にある。そういう観点からみれば、天皇という書記用語は、外来の語ではなく日本的な漢語の熟語である。また、天皇は、スメラミコト号など日本君主号の風俗用語の漢字表記の一つとして、限定的な意味で使用されていたものにすぎない、ということ述べた。「皇帝」のような新しく外来のスメラミコトの漢字表記と比較すれば、天皇号が日本の独自の性格を持つ称号であった。したがって、律令時代に入っても、天皇号にまだ古い段階の天皇号の用法と性格が残られた可能性があるのではないか

1 白藤禮幸「上代文字研究 各論（一）—「皇」をめぐる—」、『論集上代文学』第十六冊、1988年、105-114頁。

2 『日本書紀』皇極二年九月丁亥-丙午条（坂本注22前掲書）249頁。『日本書紀』孝徳即位前紀（同上）271頁。

と考えられる。

3. 明神思想と古代天皇号の性格

本節では、古代天皇の神格化思想の性格を考察することにより、両面性をもつ日本天皇号の過渡的な性格を明らかにしたい。七世紀後期の天武・持統朝は、一般的に天皇神格化の重要な時期とされている。しかし、既に井上勝博氏が指摘したように、天皇神格化の性格をめぐって「未開」と「進歩」という対立する二つの理解が存在した¹。石母田正氏は、「大君は神にしませば」と讃えられる天武天皇の神的権威に対し、「天武天皇の神的権威も新しい特徴的な事実である」と認めた²。一方、氏は、それを「古代首長層一般が特殊な霊威＝タマ（mana がこれに相当しよう）を保有し、自らも「神」であるとかんがえられていた時代の観念が、天武の人格に集約された」と評価した³。

すなわち、石母田氏は、「天皇＝神」の観念を、古代首長層にある一般的な観念に共通するものであり、伝統的な氏族制度に基づいた呪術的な観念そのものと理解した。天武天皇の新味をもともと古代首長層に共通した神観念を天武天皇の人格に集約されたというところにあるとした石母田氏の意見に対し、直木孝次郎氏は、同じ「大君は神にしませば」に対して、「現身の天皇を神と仰ぐ思想は、アニミズムやナチュリズムの系譜をひく霊威神・自然神の信仰の後退がなければ、成立しないであろう」としながら、天皇の神格化表現を、官僚制的・律令的な政治の改革が宮廷の人々の考え方を合理的であり呪術否定の方向へ動かさせていった結果と評価した⁴。

以上のように、一見して石母田氏・直木氏の両氏の観点は正反対であるが、実際に呪術に対する両氏の意見が類似である。両氏はともに呪術を「未開」的なものと考えた。しかし、石母田氏は、天皇の神格化を伝統的な氏族制度に基づいた呪術的な観念をひくものと理解したのに対し、直木氏は、それをアニミズムやナチュリズムの系譜をひく霊威神・自然神の信仰を越えたものと認識した。それゆえ、石母田氏にとっては天皇の神格化がやや「未開」的な風貌を帯びているのに対し、直木氏にとっては天皇の神格化が合理的なものである。その点について、両氏の見解が対立する。

しかし、そもそも日本古代における呪術というものは、全て「未開的な」ものだろうか。また、天皇の神格化についていかに理解すればいいのだろうか。前節では、既に日本令の儀制令天子条と公式令詔書式条における天皇号を含む日本古代君主号の規定を

1 井上注 22 前掲論文、54-89 頁。

2『万葉集』4260・4261。小島憲之ほか『万葉集④』新編日本古典文学全集9、小学館、1996年、350-351頁。

3 石母田正『日本の古代国家』岩波書店、1989年、187頁。

4 直木孝次郎ほか『岩波講座日本歴史』第三巻、岩波書店、1976年、271-306頁。

考察した。その結果、天皇号は、詔書に使われるべき日本君主に対する書記用語である。日本古代の詔書は、漢文体で書かれる漢文体詔書と、いわゆる宣命体で書かれる宣命体詔書とがある。よく「宣命」と呼ばれる宣命体詔書は、中国に見えない日本の独特な「王言」である。

前述したように、大宝令と養老令を比較すれば、養老公式令詔書式条に見られる「明神」の言葉は、大宝公式令詔書式条逸文にみられないことから、そもそも大宝公式令詔書式条には「明神」の言葉がなかった可能性もある。『続日本紀』宣命の例から見ると、孝謙天皇以前の天皇の宣命の冒頭は「明神」を使わずに「現神」や「現御神」の表記を使うので、大宝公式令詔書式条は「明神」ではなく「現神」または「現御神」を規定した可能性も想定できる¹。

「現（御）神」表記は「明神」の表記と比べるとやや古いことは確かである。しかし、漢字表記は確かに異なるが、「現（御）神」と「明神」の和訓は、ともに「アキツミカミ」である²。大宝令がまだ成立していなかった文武元年の文武天皇即位宣命においては、既に「現御神止大八嶋国所知天皇（アキツミカミトオホヤシマグニシラシメスメラ）」という表現が見られることから考慮すれば、在位天皇の天皇号に「アキツミカミ」の表現をつけたのは、さらに持統三年六月に頒布された飛鳥浄御原令の規定に遡らせることができる可能性が十分にあったのではないかとされている³。

「アキツミカミ」の読み方と意味については、つとに本居宣長は、その『続紀歴朝詔詞解』に「現御神止は、阿伎都美加微登と訓べし（中略）此言は、天皇は、世に現しく坐ます御神にして、天の下をしらしめすよし也、景行紀雄略紀に、現人神とあるも、同じ意也」ということを指摘した⁴。いうまでもなく「世に現しく坐ます御神」または「現人神」というのは、一般的に「人間でありながら、この世に姿を現わした神」という意味を持つ言葉であり、天皇の神格化を表現する重要な言葉である。

続いて本居は、さらに「後世に至りて、天皇を畏れ奉らざる者も、出来たりしは、世人の心、漢意にうつりて、現御神にまします御事を、わすれたるが故也」と言った⁵。すなわち、本居宣長は、そもそも天皇が「アキツミカミ」の存在であることは、

1 土田直鎮先生還暦記念会『奈良平安時代史論集上巻』吉川弘文館、1984年、447-527頁。

2 「明神」の表記は、『詩経』や『礼記』など中国の古典の影響を受けてから成立した表記である可能性がある。青木注 24 前掲書、687-688頁。

3 『日本書紀』持統三年六月庚戌条。坂本注 22 前掲書、499頁。東野治之『正倉院文書と木簡の研究』塙書房、1977年、397-420頁。

4 本居宣長『本居宣長全集第七巻』大野晋編、筑摩書房、1971年、196頁。

5 同上。

漢意によるものではなく、日本固有な観念であったと考える。国文学の研究によると、古代の日本人は、「空蟬（うつせみ）」と呼ばれる我々現実の人間が生きているこの世界を、「隠れたる幽界」にしか存在しない神の世界と対置したという¹。

言い換えれば、古代の日本人にとっては、神が目に見えない存在であったと考えられている。当時の神観念と比べると、「人間でありながら、この世に姿を現わした神」という天皇の特異性がうかがえる。神が目に見えないという常識を持つ当時の日本人は、「人間でありながら、この世に姿を現わした神」という「アキツミカミ」の存在を知ると、いかなる衝撃を受けたかということが容易に想像できる。しかし、本居が指摘した神としての天皇の特異性は、民衆レベルの宗教意識からみるものである。そもそも王権レベルと民衆レベルの宗教意識は、完全に異なる次元なものである。

岡田精司氏が指摘したように、そもそも古代国家における王権レベルと地方首長・民衆レベルの宗教と祭祀のあり方は、両者が共通的な民俗的信仰の基盤を持ちながら、全く異なる性格と機能を持つ方向に分化発展していたのである²。記紀の王権神話には基本的に民衆の存在感が見えないから、民本主義を強調していた中国前近代の王権に対し、日本古代王権の成立基盤は、民衆ではなく皇族や貴族、豪族など支配層の支持にあった。また、記紀神話の内容から、支配層において天神の血統を受けた存在は皇族だけではないことが容易に理解できる。日本古代の天皇は、数多くの天神の子の一人にすぎないからである³。

そればかりでなく、最高神信仰の基盤が存在しなかった日本社会には、天帝を頂点とする中国式な天神のヒエラルキー (hierarchy) の構築が困難である。それにしても、『日本書紀』に見える皇孫思想の出現のように、皇族側は、皇族以外の天神氏族に対する自分の優越性を有意識的に構築してみる形跡があったことが認められる。宗教的な信仰をめぐる天皇と地方首長と民衆の間において巨大な隔たりがあったことは、『日本書紀』に記載された雨乞いに関する伝承から察知できる。『日本書紀』皇極元年 (642) 七月と八月条には、以下のような雨乞い記事が見られる⁴。

1 神野志隆光『柿本人麻呂研究』塙書房、1992年、134-135頁。

2 岡田精司『古代祭祀の史的研究』塙書房、1992年、447頁。

3 『日本書紀』神武即位前紀戊午年十二月丙申条に「天皇曰、天神子亦多耳。汝所為君、是実天神之子者、必有表物。可相示之。長髓彦即取饒速日命之天羽々矢一隻及步鞞、以奉示天皇。々々覽之曰、事不虛也、還以所御天羽々矢一隻及步鞞、賜示於長髓彦」とある。坂本太郎ほか『日本書紀上』日本古典文学大系67、岩波書店、1974年、208-211頁。

4 「(七月) 戊寅、群臣想語之曰、隨村々祝部所教、或殺牛馬、祭諸社神。或頻移市。或禱河伯。既無所効。蘇我大臣報曰、可於寺々転読大乘經典。悔過如仏所説、敬而祈雨。庚辰、於大寺南庭、嚴仏菩薩像與四天王像、屈請衆僧、読大雲經等。于時、蘇我大臣、手執香炉、焼香發願。辛巳、微雨。壬午、不能

【史料六】（七月の）戊寅（25日）に、群臣想語りて曰はく、「村村の祝部の所教の随に、或いは牛馬を殺して、諸の社の神を祭る。或いは頻に市を移す。或いは河伯を禱る。既に所効無し」といふ。蘇我大臣報へて曰はく、「寺寺にして大乘經典を転読みまつるべし。悔過すること、仏の説きたまふ所の如くして、敬びて雨を祈はむ」といふ。庚辰（27日）に、大寺の南の庭にして、仏菩薩の像と四天王の像とを嚴ひて、衆の僧を屈び請せて、大雲經等を読ましむ。時に、蘇我大臣、手に香炉を執りて、香を焼きて願を發す。辛巳（28日）に、微雨ふる。壬午（29日）に、雨を祈ふこと能はず。故、經を読むことを停む。八月の甲申の朔に、天皇、南淵の河上に幸して、跪きて四方を拜む。天を仰ぎて祈ひたまふ。即ち雷なり大雨ふる。遂に雨ふること五日。溥く天下を潤す。＜或本に云はく、五日連に雨ふりて、九穀登り熟めりといふ。＞是に、天下の百姓、俱に称万歳びて曰さく、「至徳まします天皇なり」とまうす。

この記事によると、民衆レベルによる土俗信仰での雨乞いは全く効果がみえなく、中央豪族レベルによる仏教での雨乞いの効果もわずかである。これらに対して、天皇の雨乞いは、絶大な効果がある。『日本書紀』の編者は、民衆の口を借りて皇極天皇を「至徳天皇」と讃えた。この記事の信憑性問題はともかく、『日本書紀』の編者には、この記事によって天皇と民衆・豪族との間において巨大な隔たりが存在したことを強調して天皇の神異を示そうとした意図が容易にうかがえる¹。

吉村武彦氏は、大化改新直前の時代背景を検討した時、この記事を取り上げて「神々の戦い」と、この記事の性格を評価した²。それは、大いに適切な評価であると考えられる。一方、皇極即位前紀によると、皇極天皇は、「古の道に順考へて、政をしたまふ」と評価された³。まず、「古道」について考えていきたい。『日本書紀』の歴代天皇の即位前紀における類似する評価の初見は、敏達天皇に対する「天皇、仏法を信けたまはずして、文史を愛みたまふ」という評価である⁴。

その次は、用明天皇に対する「天皇、仏法を信けたまひ、神道を尊びたまふ」という評価である⁵。次に、前文で述べた皇極天皇に対する評価である。皇極天皇の次に即

祈雨。故停読經。八月甲申朔、天皇幸南淵河上、跪拜四方。仰天而祈。即雷大雨。遂雨五日。溥潤天下。＜或本云、五日連雨、九穀登熟。＞於是、天下百姓、俱称万歳曰、至徳天皇」とある。坂本注 22 前掲書、240-241 頁。

1 この記事について、皇極天皇の神異は彼女の女性の身分によるものではなく天皇としての地位によるものと考えられる。

2 吉村武彦『大化改新を考える』岩波書店、2018年、5頁。

3 『日本書紀』皇極即位前紀には「天皇、順考古道、而為政也」とある。坂本注 22 前掲書、236-237 頁。

4 『日本書紀』敏達即位前紀には「天皇不信仏法、而愛文史」とある。同上、132-133 頁。

5 『日本書紀』用明即位前紀には「天皇、信仏法、尊神道」とある。同上、154-155 頁。

位した孝徳天皇に対して『日本書紀』の編者は「仏法を尊び、神道を軽りたまふ。人と為り、柔仁ましまして儒を好みたまふ」と評価した¹。次に、天武天皇についての「天文遁甲に能し」と持統天皇についての「礼を好みて節儉りたまへり。母儀徳有します」である²。

このような天皇の性格と能力に関する具体的な評価は、敏達天皇以前の天皇においてあまり見えないので、やはり『日本書紀』が編纂された時、編纂者にとって、敏達天皇以降の近代の天皇に関する史料が相対的に豊富したため、そのまま信じても構わないのではないかと考えられる。注目すべきなのは、このような人物評価が常に神道を仏教と儒教に対置させたという事実である。特に孝徳朝以降になると、大陸から天文遁甲や儀礼など最新の知識と技術の掌握は、天皇の徳目として大いに重視されるようになったと感ぜられる。

『日本書紀』における「神道」の初見は、前文で引用した用明天皇の「天皇、仏法を信けたまひ、神道を尊びたまふ」にある。孝徳天皇の「仏法を尊び、神道を軽りたまふ。人と為り、柔仁ましまして儒を好みたまふ」と皇極天皇の「古の道に順考へて、政をしたまふ」を合わせて考えると、『日本書紀』は、常に外来の仏教や儒教に対して日本の伝統的な信仰を指すものとして「神道」という言葉を使用したことがうかがえる。

要するに、皇極天皇の「古道」はやはり神道のことであり、「順古道」は則ち「惟神」のことであろう。『日本書紀』大化三年四月壬午条にある孝徳天皇の詔には、「惟神は、神道に随ふを謂ふ。亦自づからに神道有るを謂ふ」という『日本書紀』の編者がつけた注が見られる³。すなわち、「順古道」である「惟神」は、「神ながら」と読まれ、「神意のままに」または「自づから神意が備わっている」という意味を持つ言葉である⁴。注目すべきなのは、孝徳天皇が「惟神」を使う方法である⁵。

【史料七】惟神も<惟神は、神道に随ふを謂ふ。亦自づからに神道有るを謂ふ。>我が子治らさむと故寄させき。是を以て、天地の初より、君臨す国なり。始治国皇祖の時より、天下大同じくして、都て彼といひ此といふこと無し。既にして頃者、神の名・

1『日本書紀』孝徳即位前紀には「尊仏法、軽神道。為人柔仁好儒」とある。坂本注 22 前掲書、268-269 頁。

2『日本書紀』天武即位前紀には「能天文遁甲」とある。同上、382-383 頁。『日本書紀』持統称制前紀には「好礼節儉。有母儀徳」とある。同上、484-485 頁。

3「惟神者、謂随神道。亦謂自有神道也」とある。同上、300-301 頁。

4 小島憲之ほか『日本書紀③』新編日本古典文学全集 4、小学館、1998 年、163 頁。

5「惟神<惟神者、謂随神道。亦謂自有神道也。>我子応治故寄。是以、與天地之初、君臨之國也。自始治国皇祖之時、天下大同、都無彼此者也。既而頃者、始於神名・天皇名々、或別為臣連之氏。或別為造等之色（後略）」とある。坂本注 22 前掲書、300-301 頁。

天皇名名より始めて、或いは別れて臣・連の氏と為れり。或いは別れて造等の色と為れり（後略）

これによると、孝徳天皇がいう「惟神」は、「我が子治らさむと故寄させき」にかかわる言葉であることがわかる。次に、「是を以て」を使って「我が子治らさむと故寄させき」を「天地の初より、君臨す国なり」の根拠であることを表明した。さらに、「君臨す国」の歴史の開始は「始治国皇祖の時より」であるように、神意に従い、天皇家の祖先がこの国を支配し始めたことを表明した。最後に、臣・連の氏や造等の色など、この国に住んでいる人々も神と天皇家から由来したと回顧した。言い換えれば、この国に対する歴代天皇の統治は、天皇家の祖先である「神の子」に対して神が約束したものであるため、歴代天皇は、神意に従い、この国を支配し始めた。

また、この国の民衆も天皇の支配があつてこそ臣・連の氏や造等の色に別れることができた。すなわち、孝徳天皇の「惟神」詔は、日本に対する天皇の支配の正当性をいう詔である。それゆえ、神祇を祭ることは、天皇の義務である。孝徳天皇は、「軽神道」と評価された天皇でありながら、「先づ以て神祇を祭ひ鎮めて、然して後に政事を議るべし」という蘇我石川麻呂大臣の意見を聞いたら、即時に人を遣わして神に幣を奉った¹。また、「天神の奉け寄せたまひし隨に、方に今始めて万国を修めむとす」のように、天皇の執政も神の意向のまま行われているべきであり、さもないと天皇は疫病など神の祟りを受ける恐れがある²。

前述のように、天皇の執政は神の意向のまま行われているべきであるため、皇極天皇は「古の道に順考へて、政をしたまふ」以上、皇極天皇の神異も神の意向によるものであるはずであった。しかし、皇極天皇の雨乞いが成功した後、『日本書紀』の編者が皇極天皇を「至徳」と讃えるのはなぜなのか。そもそも「徳」というのは、中国の儒教の概念である。それは祥瑞・災異思想と関係がある。祥瑞・災異思想は、そもそも中国古代の天人相関論や讖緯思想に基づいたものであり、中国における皇帝支配の正統性を支える理論的根拠の一つとされている³。

また、中国古代の祥瑞・災異思想とそれに関わる儀礼制度は、朝鮮半島と日本列島の諸国に巨大な影響を与えた。祥瑞・災異思想は、中国のほかの文化・制度とともに、

1『日本書紀』大化元年七月庚辰条に「先以祭鎮神祇、然後應議政事」とある。坂本注 22 前掲書、272-273 頁。

2『日本書紀』大化元年八月庚子条に「隨天神之所奉寄、方今始將修万国」とある。同上、272-273 頁。
『日本書紀』崇神五年と六年の記事が神の祟りに関する典型的な例としてあげられる。坂本注 39 前掲書、238-243 頁。

3 中国古代の祥瑞・災異思想について、安居香山『緯書と中国の神秘思想』平河出版社、1994 年。

日本に伝来され、日本古代の律令国家体制の中に組み立てられる。天皇や朝廷は祥瑞・災異を利用して政権の正当性をアピールすることがあった一方、民間人や「反乱者」たちも祥瑞・災異を利用して朝廷を批判することもあった。六国史においても祥瑞・災異に関する記事が多く見られることから見れば、日本古代においても、政治上で祥瑞・災異が重要視されていたと考えられる¹。

天皇神格化の問題を考える時、「進歩」であり「開明」的な「合理性」があった呪術性の存在にも注目すべきである。皇極天皇の雨乞いが成功した後、『日本書紀』の編者が皇極天皇を「至徳」と讃えるのはなぜなのか、という問題に戻ると、まず皇極天皇の神異が神によるものであることは間違いない。言い換えれば、皇極天皇が「至徳」と評価された原因は、「惟神」にある。『日本書紀』の編者によると、「惟神」は「神道に随ふ」と「自づからに神道有る」という二つの方式がある。注目すべきなのは、前者に対して後者の論理的な飛躍という点である。

前者の「神道に随ふ」については、邪馬台国の卑弥呼女王の「鬼道」において既にその原初的な形態を持ったと考えられる。「随ふ」という行為から見れば、やや神の威圧に屈服されるような原始的な素朴な神観念がうかがえる。この段階では、天皇の世界は、まだ神の世界から隔絶されていると考えられる。しかし、後者の「自づからに神道有る」は、伝統的な神観念を引くように見えるが、実際に論理上に大きな飛躍が見られる。すなわち、天皇の身体には生まれながら神性が備わっていることを意味する。天皇の神性の保有は、神と天皇との間に存在する血縁関係によることである。

「我が子治らさむと故寄させき」というように、天皇は「神の子」として自動的に神性が備わっていると考えられる。この段階では、天皇の血統によって自動的に神と繋がれることができる。天皇は「アキツミカミ」へと変身した。要するに、皇極天皇が「至徳」である原因は、「自づからに神道有る」であるため、「アキツミカミ」として「神道に随ふ」ようにちゃんと神を祭った、というところにある。ここで天皇は、「神道に随ふ」という伝統的な信仰をひく一方、自身の血統を神に繋がらせるのによって自身も神となった。

この意味で、「アキツミカミ」は既に伝統的な神観念を超越して新たな論理と変貌したと評価できる。しかし、この新味は、「アキツミカミ」が伝統的な神観念そのもの
1 日本古代の祥瑞・災異研究については、東野治之「飛鳥奈良朝の祥瑞災異思想」、『日本歴史』259、1969年、49-60頁、本位田菊士「革命観と災異思想（Ⅰ）—律令国家成立期における変乱の特質—」、『政治経済史学』208号、1983年、24-36頁、本位田菊士「革命観と災異思想（Ⅱ）—律令国家成立期における変乱の特質—」、『政治経済史学』209号、1983年、21-34頁、朝尾直弘ほか『日本の社会史』第3巻、岩波書店、1987年、43-81頁、関注1前掲書、149-155頁。

を改変したことを意味しない。神は民衆にとってみえなく恐ろしい存在であることは変わらない。天皇は、神そのものを壊滅することもなく、神を見える存在へと改変しようとするつもりでもない。天皇は、伝統な神観念を温存して、それに基づいて、自身と神の関係だけを変化させた。この意味では、「アキツミカミ」が「合理」的な観念であると考えられる。

本節では、日本古代における呪術というものは全て「未開」的なものだろうかという基本的な疑問から、「アキツミカミ」である天皇の神格化表現を取り上げ、呪術的な行為は、必ずしも「未開」的な行為とは限らないという結論を出した。この立場に立つと、天皇の神格化表現の性格について、伝統的な氏族制度に基づく呪術的な観念を引いたのが事実でありながら、「アキツミカミ」に見られる論理の飛躍がもたらした「合理性」も明らかにあった。すなわち、七世紀後期から八世紀初期にかけての時期に成立した「明神」を強調した律令天皇号には、明らかに両面性をもつ過渡的な性格があったと認められる。

4. 結論

本稿では、従来軽視されていた日本古代君主号の多元性を重視しており、絶対視されがちな古代天皇号の重要性を相対化しながら、王言の制と明神思想の両面から、律令時代初期における天皇号の過渡的な性格を検討してみたものである。

本稿は、まず、従来軽視されていた日本古代君主号の多元性に注意しながら、日本令の儀制令天子条を手がかりに、日唐律令の比較から、日本古代君主号の規定と実態を考察した。次に日本公式令詔書式条の規定を考察しながら、宣命や漢文詔書など八世紀の日本王言にみえた天皇の自称を中心に、律令制下の天皇号の使用法を検討した。検討した結果、天皇号は、日本の独自の性格を持つ君主号の書記用語の一つにすぎなかったことが明らかにされた。

一方、本稿は、さらに、明神思想を手がかりに、古代天皇の神格化思想の性格を考察することを通し、天皇の神格化表現を伝統的な氏族制度に基づいた呪術的な観念を引いたものと認めながら、明神に見られる論理の飛躍がもたらした合理性を積極的に肯定した。それにより、七世紀後期から八世紀初期にかけての時期に成立した日本の律令君主には、明らかに両面性をもつ過渡的な性格があったと認められる。日本古代における君主号と天皇号の成立問題の解明にとっては、本稿の初歩的な検討が手がかりとなればと思う。

参考文献

- 仁井田陞：『唐令拾遺』、東京大学出版会、1964年
- 黒板勝美：『続日本紀』、吉川弘文館、1966年
- 東野治之：「飛鳥奈良朝の祥瑞災異思想」、『日本歴史』259号、1969年
- 大野晋：『本居宣長全集第七巻』、筑摩書房、1971年
- 黒板勝美ほか：『令集解』、吉川弘文館、1972年
- 坂本太郎ほか：『日本書紀下』、岩波書店、1973年
- 坂本太郎ほか：『日本書紀上』、岩波書店、1974年
- 井上光貞ほか：『律令』、岩波書店、1976年
- 直木孝次郎ほか：『岩波講座日本歴史3 古代3』、岩波書店、1976年
- 黒板勝美ほか：『令義解』、吉川弘文館、1977年
- 東野治之：『正倉院文書と木簡の研究』、塙書房、1977年
- 本位田菊士：「革命観と災異思想（Ⅰ）—律令国家成立期における変乱の特質—」、
『政治経済史学』208号、1983年
- 本位田菊士：「革命観と災異思想（Ⅱ）—律令国家成立期における変乱の特質—」、
『政治経済史学』209号、1983年
- 森公章：「天皇号の成立をめぐって—君主号と外交との関係を中心として—」、『日
本歴史』418号、1984年
- 土田直鎮先生還暦記念会：『奈良平安時代史論集上巻』、吉川弘文館、1984年
- 朝尾直弘ほか：『日本の社会史第3巻 権威と支配』、岩波書店、1987年
- 白藤禮幸ほか：『論集上代文学』第十六冊、笠間書院、1988年
- 石母田正：『日本の古代国家』、岩波書店、1989年
- 神野志隆光：『柿本人麻呂研究』、塙書房、1992年
- 岡田精司：『古代祭祀の史的研究』、塙書房、1992年
- 青木和夫ほか：『続日本紀二』、岩波書店、1992年
- 安居香山：『緯書と中国の神秘思想』、平河出版社、1994年
- 石上英一：『律令国家と社会構造』、名著刊行会、1996年
- 小島憲之ほか：『万葉集④』、小学館、1996年
- 関晃：『日本古代の国家と社会』、吉川弘文館、1997年
- 小島憲之ほか：『日本書紀③』、小学館、1998年
- 鈴木正幸：『王と公—天皇の日本史』、柏書房、1998年
- 大津透：『古代の天皇制』、岩波書店、1999年

吉田孝：「研究余録『史記』秦始皇帝本記と天皇号」、『日本歴史』643号、2001年

中村裕一：『隋唐王言の研究』、汲古書院、2003年

大津透：『律令制研究入門』、名著刊行会、2011年

長谷部寿彦：「律令国家成立期の天皇観と儀制令天子条天子号規定」、『史学研究』281号、2013年

鈴木靖民ほか：『訳注日本古代外交文書』、八木書店、2014年

河内春人：『日本古代君主号の研究—倭国王・天子・天皇—』、八木書店、2015年

吉村武彦：『大化改新を考える』、岩波書店、2018年

関根淳：「天皇号成立の研究史」、『日本史研究』665号、2018年

目次

論 文

乡村革命戏剧艺术论	徐 明君 1
从《韵学臆说》“平入析疑之谱”看明清时期的正音观念	汪 银峰 15
日本律令時代初期における君主号と天皇号の性格	馬 梓豪 25
Rite and Secular Spirit: Centering on the Ceremony of Carpenter with Hatchet in Kongō Gumi.....	Xie Yuxin 45
Historical Repetition and Spiritual: Redemption in Byatt's <i>Possession</i>	Fan Ni 55

速 報

《日中文化学报》2020年海外青年学者论坛在东京举行	71
探访清末民初中国留学人员的足迹	73
投稿規約・執筆要領	75