

二人の現津神——出雲からみた天皇制

岡本 雅享（福岡県立大学）

キーワード：古代王の末裔、出雲国造、天皇、千家尊福、睦仁、生き神、祭祀王、御杖代

はじめに

清朝時代、モンゴルとチベットではチベット仏教が盛行し、1000人以上の活仏がいたといわれる。その中で四大活仏と呼ばれた中央チベットのダライラマ、西チベットのパンチェン・ラマ、外（北）モンゴルのジェブツンダムバ・ホトクト、内（南）モンゴルのチャンジャ・ホトクトは、20世紀初頭まで世俗王侯以上の権威を持ち、聖俗の大権を掌握していた（モンゴルの二大活仏は共産主義政権の樹立に伴って消失）。同じ頃、日本にも多数の生き神がおり、中でも神道の二大生き神は、政治への関与を封印されながらも、大名を上回る権威を維持していた。太陽神アマテラスの祭祀王（御杖代）＝

天皇と、国土創造神オオナムチ（オオクニヌシ）⁽¹⁾の祭祀王（御杖代）＝出雲国造である。

出雲国造は、6～7世紀頃、ヤマト政権に服属し国造となった古代出雲王の末裔とみられている⁽²⁾。有史（8世紀初頭）以前からの嫡子世襲の万世一系性において、天皇家を上回るといわれる出雲国造⁽³⁾は、798年に政治的権力を奪われて以来、杵築（現・出雲）大社で「天の下造らしし大神」オオナムチの祭祀に専念するようになり、幕末に至る。いっぽう出雲の王を服属させたヤマトの王権も長くは続かず、摂関に権力を奪われ、中世には武家社会にとってかわられた。江戸時代の天皇は、徳川幕府から政への関与を否定され、祭祀に専念するよう制約されており、その意味で、時間的なズレはあるが、幕末における出雲国造と天皇は、いずれもマツリゴトのうち、政への関与を封じられ、祭祀に専念する古代王の末裔という、類似した境遇にあったといえる。

- (1) 今の出雲大社は神有月の伝承や縁結び等で有名だが、祭神オオナムチは本来『出雲国風土記』（733年）が「所造天下（天の下造らしし）大神」と記す地上界創造神である。「所造天下」は中国王朝の皇帝徳治の思想に基づく語句で、中国皇帝が天下の中心であり、中国皇帝の徳は天下のすべてに行き渡るとする中華の世界観に由来するものだといえる。オオナムチのナはアルタイ語系の土地を表す語、ムチは尊・貴を意味する尊称で、オホ（大）ナ（土地）ムチ（貴）という神名が、後にヤマト神話でオホ（大）クニ（国）ヌシ（主）と呼ばれる神名を生じさせたといわれる（上田正昭『論究・古代史と東アジア』岩波書店、1998年、190、246頁）。
- (2) 門脇禎二『古代日本の「地域王国」と「ヤマト王国」(上)』学生社、2000年、39頁ほか。
- (3) 例えば、明治19年12月1日付『郵便報知新聞』は「同社（出雲大社）の宮司なる千家氏ほど、其家系の正しき名族はあらざるべし」云々として、出雲国造家が天皇と並ぶ名家であるばかりか、天皇家以上に男系の系統を維持していることへの驚愕を表している（小山博也「歴代県知事一人と業績—その15 第7代 千家尊福」『埼玉県史研究』第27号、1992年、119頁）。また佐藤伸雄は、今日の天皇の先祖を父系でさかのぼると、オホド（継体）へは辿りつくが、壬申の乱後、奈良時代末までの天武系の天皇や、鎌倉末から南北朝の大覚寺統・南朝の天皇とは断絶があり、天皇家は古い家柄であるが、「万世一系」というにはかなり無理があり、古くからの家柄が今日まで続いている点では、出雲国造家の方が純粋性があると述べている（歴史教育者協議会編『新版 日の丸・君が代・天皇・神話』地歴社、1990年、83頁）。



第 80 代出雲国造・千家尊福



明治天皇・睦仁

ところが、明治維新以降の民族国家形成の歴史は、二人の御杖代（現津神）^{あきつかみ}の命運を大きく変えた。この幕末明治の二大生き神は、第 80 代出雲国造・千家尊福（1845～1918）と明治天皇・睦仁（1852～1912）である。本稿では、二人の祭祀王＝生き神を対比させることで、日本の近代国家形成の起点を振り返り、天皇を「日本国の象徴」「国民統合の象徴」とする日本人のアイデンティティの源泉を、再考してみたいと思う。

1. 出雲国造—天下所造大神の祭祀王^{あめのしたつぐらし}

(1) 1 世紀で乖離した国造と天皇の知名度

原武史は、幕末明治初めの出雲国造と天皇を比較し、こう述べている。「出雲大社では、出雲国造が祭祀をつかさどってきた。出雲国造は、国造制が消えたはるか後の近代以降の日本でも、全国でただ一つ国造を名乗っており、天皇と並ぶもう一人の『生き神』だったのであり、天皇に匹敵する宗教的な権威をもっていた。しかも、天皇の権威が、明治になって作られた要素が多かったのに対して、出雲国造の権威はそれ以前からあり、特に中国、四国地方を中心とする西日本では、その存在は明治以前からよく知られていた⁽⁴⁾」。

その明治時代—1890〔明治 23〕年、第 81 代

（出雲）国造・千家尊^{たかのり}紀に謁見したラフカディオ・ハーン（小泉八雲）は、「杵築—日本最古の神社」で、こう記している。

「ひと昔前まで、国造の宗教的権威は、この神々の国一円に広がっていた。……遠方の田舎にいる素朴な信者からすれば、今でも神様、もしくはそれに準じる存在であり、神代の時代から受け継がれてきた国造という呼び方が変わりなく使われている。かつてどれほど深く国造が崇拜されていたかについては、出雲の地に長年住んだことがなければ、とうてい想像できないだろう。日本以外であれば、チベットのダライラマを除いて、これほど崇拜され、民衆の信望を一身に集めてきた人は、ほかに見当たらない⁽⁵⁾」。

ハーンが出雲国造と同等としたダライラマは、23 年後の 1913 年、清朝崩壊・中華民国成立を機に、チベット独立を宣言した 13 世・トプテンギャンツォ（在位 1876～1933）である。今聞くと、大げさだと思ふ人も少なくないと思う。でもそれは逆にみれば、この百数十年の間に、それだけ出雲国造の権威が目立たなくなったということではないか。ハーンが出雲国造に謁見したのは、前（明治 22）年の大日本帝国憲法によって天皇制国家路線の基礎が定まり、その影響が大々的に全国に波及・浸透し始める間際のことである。

遠山茂樹は、西南戦争が鎮圧される明治 10（1877）年頃までに、天皇が幕藩体制に代わる新しい統一国家の君主として政権を握るという建前は一応できたものの、国家機構が整っておらず、その中で天皇をどう位置づけ、どのような機能を持つものとするか、一般民衆の中にどんな天皇像を浸透させるか、といった天皇支配の実質は、まだ定まっていなかったとする。明治 5～10 年頃の文明開化期には、民衆の中で、権威・権力の所有者を「生き神」と崇拜する前代からの意識が続く反面、天皇の施政に疑惑を感じ、時に激しく対立・反撻し、政府首脳をして皇室の前途に危惧を感ぜしめるほどの人心の変移が起こっており、明治 10 年代の自由民権

(4) 原武史『〈出雲〉という思想—近代日本の抹殺された神々』講談社、2001 年、6～7 頁。

(5) ラフカディオ・ハーン『新編日本の面影』角川書店、2000 年、149～150 頁。

期にかけては、天皇支配の根本をめぐる政治的、思想的な争いがあった。その一応の結果が、明治22(1889)年の大日本帝国憲法及び皇室典範の制定、翌年の教育勅語の発布であり、これらを柱として天皇制(=天皇を元首とする支配体制)が確立したとする⁽⁶⁾。

翻ってみれば、近代天皇制国家の礎が定まる前の明治前半期には、民族国家・日本の形成以降、蔓延・浸透した幻想が生じる前の姿がある。日本人のアイデンティティを再構築していく上で、鍵となる要素がたくさん詰まっている。それを掘り起こし、現代の先入観を捨てて観察することで、民族国家形成の中で生じた歪を解きほぐすことができよう。ハーンの記事には、明治23年時点ですでに、国造の権威が往時のことになりつつある状況の変化もうかがえる。本稿では、明治前半期における天皇と出雲国造を対比させることで、60数カ国に分かれる多様な列島社会が近代国家に統一される狭間の実態の一端を浮かび上がらせ、天皇制が歴史的に日本の伝統・文化の中核であり続けたという幻想を解体していきたい。そのためにはまず、出雲国造について紹介しなければなるまい。そのこと自体が、この1世紀の間に国造と天皇の知名度がいかに乖離したかを如実に物語るが。

(2) 古代出雲王の末裔

国造は一般に「くにのみやつこ」と読むが、第82代出雲国造・千家尊統(1885～1968年)によれば、出雲では昔から音読み、清音で「こくそう」と呼んでいる。尊統は著書『出雲大社』で、国造は大化前代において、その国の土地を領し人民を治め、祭政の一切を司り、その機能を世襲する地方君主であったとも述べている⁽⁷⁾。

歴史学者の門脇禎二は、4世紀後半から6世紀の列島には、ツクシ、キビ、イヅモ、ヤマト、

タニハ、ケヌなど、独自の①王権、②支配領域、③統治組織、④外交等の条件を備えた地域王国が複数併存しており、ヤマト王国もその一つにすぎなかったが、相互の交渉・競合の中でヤマト王国が台頭し、6世紀末から7世紀初め頃、諸地域王国を統合していったとする。国造は一般に、倭勢力に服属した各地の豪族を地方官として任命したものとされるが、倭政権から「半独立状態にある者もいた」といわれるのは、その中に「豪族」レベルを超えた「地域王国の王」が国造に転じたものがあったからである。その最たる例が出雲国造だといわれる⁽⁸⁾。

統一を目指す倭政権は、7世紀半ばとされる律令制の導入に伴い国造を廃止し、畿内から諸国へ国司を派遣するようになり、国造は一般に統治権を失ったとされる。しかし、出雲国造は律令制下でもその称号を維持し、出雲国意宇郡の郡大領となり、一族の出雲臣が楯縫郡の郡大領、仁多郡・飯石郡の郡少領になるなど、郡領として統治権を維持し、その影響力は根強く残った⁽⁹⁾。現存する風土記中、唯一の完本である出雲国風土記(733年)も、国司ではなく出雲国造が編纂し、他の風土記が記す天皇や皇子の巡行・征討の話など一切なく、オミヅヌ神の国引き(創世)や天の下造らしし大神の巡行など、独自の出雲神話を掲載している。

出雲国造が政治権力を失い、出雲国内諸社の祭祀のみに携わることになるのは、朝廷が延暦17(798)年3月29日付けの太政官符で、出雲国造の意宇郡大領(郡司の長官)兼務を禁止してからだとみられている⁽¹⁰⁾。その4年前の794年に平安京を造営した桓武天皇は、前年(797年)、蝦夷征服のため坂上田村麻呂を征夷大將軍に任命し、802年にアテルイ率いる蝦夷を降伏させている。大和政権の強化と版図の拡大を図ったこの時期に、蝦夷征服と出雲国造の大領

(6) 遠山茂樹『明治維新と天皇』岩波書店、1991年、3～4、130頁。

(7) 千家尊統『出雲大社』学生社、1968年、179～181頁。

(8) 門脇禎二『日本人の形成』荒野泰典他編『地域と民族』東京大学出版会、1992年、12、14、15、20頁。瀧音能之『古代の出雲事典』新人物往来社、132頁。

(9) 前掲・上田正昭『論究・古代史と東アジア』241、243頁。

(10) 出雲大社社務所『出雲大社由緒略記(改訂41版)』2003年、95～96頁。瀧音能之『「出雲」からたどる古代日本の謎』青春出版社、2003年、164頁。

解任が重なっているのは、偶然とは思えない。陸羽ではアテルイが敗れ、大和の版図が広がり、出雲では「国譲り」が完成されたといえる。その後、出雲国造・出雲臣は居所を意宇郡から出雲郡へ移し、「杵築の大社」（1871年以降「出雲大社」と改称）の宮司としてその職を世襲し続け、14世紀半ばに千家家と北島家に分かれ、以来、両家で祭祀を分担し、現在に至っている⁽¹¹⁾。

このように出雲国造は、古代の国造制が消えた後も連綿と続き、歴代国造霊を継承する火継式、毎年の新穀を神と共に食べる古伝新嘗祭など、古来の祭事や神事を行いつつ、江戸時代は唯一の国造として、出雲国では藩主の権力を上回る権威を保っていたという⁽¹²⁾。

(3) 前近代における出雲国造の権威

石原廣吉（大社教大輔教）は「生神様」（『幽顕』521号、1956年）で、「殿様、姫君様、お姫様、御殿さんなどという言葉は今も使われていますが、国造家は十万石位の大名の格式があった」と述べている⁽¹³⁾。中近世における出雲国造家の石高は、十万石とは程遠い。大社は、鎌倉中期以降、12郷7浦の社領を保持し、戦国時代末期の石高は5450石であったが、1591年、豊臣秀吉の朝鮮侵攻への協力（食料・陣方の供出）を拒否したため、社領の大半（7郷5浦、3320石）を没収された。江戸時代になると、出雲国守となった松平直政（徳川家康の孫）が大社の神威を畏れて篤く崇拝し、松江藩の寄進によって社領をある程度まで回復したが、幕末時点で3600石までである⁽¹⁴⁾。

それでも、「十万石位の大名の格式」があり、ハーンが「国造の実権とは……出雲の大名にも劣らぬものがあつた。將軍も友好関係を築いていた方が得策だと考えるほど、その力は実に大

きかつた」（前掲「杵築」）というのは、出雲国造の宗教的権威による。1665年、徳川幕府が諸国の神社に対し、神職の叙位・装束についてはすべて吉田家の指図を受けるよう布告した際も、出雲国造は独自の立場を主張し、大社・出雲国造はその支配を受ける必要はなく、出雲国では万事国造の処理に従うようにとの取扱いを受けている⁽¹⁵⁾。

維新政権が明治4年、「神社ノ儀ハ国家ノ宗祀ニテ一人一家ノ私有ニスベキニ非」ずとし、全神社の神職の世襲を禁じ、由緒ある大きな神社の世襲祭主を（伊勢神宮はおろか、諏訪大神の神格を持つ生き神「大祝」でさえ）排除した時も、杵築大社・出雲国造家には手をつけなかった（例外は大社と阿蘇神社のみ）⁽¹⁶⁾。

美作光太郎『旭香美甘政和翁』（1925年）の以下の文章には、そうした前近代における国造の地位の余韻がうかがえる。「出雲国造千家尊福氏……明治7年8月、上京の途次、諸国を巡り美作の国（岡山県）にも入り来られ、国中の神職を召し旅館に於いて……講演せしめ……其時、千家国造は上段の間深く着席せられ、遙か下りて其入口に旧藩御年寄役にて、宮司となられし黒田氏着席せられ、列席神職一同は次の間に並び、此室より上段の間の境に見台あり……出雲の国造様と云えば、人にして神なりの時代で、その尊厳とても今代人の想像も及ばぬものであつた⁽¹⁷⁾」。出雲国造が「上段の間深く」座し、旧藩年寄役（＝中老、家老に継ぐ重臣）が「遙か下りてその入口」に座したという関係から、武家社会における国造家の権威の高さが推し量られるだろう。

その権威の源は、出雲国造が、古来「御杖代」＝神の憑坐（神霊が取り付く人）と呼ばれてきたことに象徴されている⁽¹⁸⁾。

(11) 井上順孝『神道入門』平凡社、2006年、113～114頁。

(12) 前掲・原武史『〈出雲〉という思想』51頁。

(13) 出雲大社教教学文化研究室『千家尊福公』出雲大社教務本庁、1994年、16頁。

(14) 前掲『出雲大社由緒略記』81～85頁。出雲大社教務本庁『出雲さん物語』1999年、204、216頁。前掲・ラフカディオ・ハーン『新編日本の面影』140～141頁。

(15) 前掲『出雲大社由緒略記』101頁。

(16) 金子量重編『民族と信仰』学生社、1987年、144、146頁。

(17) 前掲『千家尊福公』33頁。

2. 王権を受継ぐ御杖代—国造の火継式と天皇の大嘗祭

出雲大社教務本庁は『出雲さん物語』(1999年)でこう記している。「出雲大社の祭祀を専修なさる国造さまは、御親大神さまの大国主大神との『神慮一体』の『生き神様』と敬仰されています。祭祀なさる御親大神さまが御依りかかれるところから、国造さまを『御杖代』とも申し上げます。御親大神さまの祭祀を専修なさる国造さまがその世継をなさるために『^{つぎ}霊継』をご奉仕なさることは、御親大神さまとの神慮一体となられて『生き神様』におなりになることです⁽¹⁹⁾」。

村上重良は、御杖代とは、「神の意志が拠りとどまる人間」を意味することからも、出雲国造の祖先が、祭政一致の古代において、出雲大神を体現する生き神として、その国土を統治していた王であったことがうかがわれると述べている⁽²⁰⁾。その王権は火継式によって代々受け継がれ、現在も、大社独自の神事として生き続けている。火はタマシヒの霊(ひ)であり、国土統治権の霊統が出雲大神に発していることを示す神事である。火継式は、国造が没すると、ただちにその嗣子が、国造家に伝わる火きり臼、火きり杵をたずさえて、八雲に鎮座する熊野大社に赴き、その踏火殿で神火をきり出し、その火で調理した斎食を食べることで新しい国造となる神事である。神火は、その国造の在世中は、国造館内の斎火殿で灯し続けられ、国造は一生の間、この神火で調理したものを食べる。死去した前国造の遺体は、赤い牛にのせて、杵築大社の東南にある菱根の池で水葬にする—そうした伝統が長く守られていた。国造は永生であるから墓がないというのがその主旨である。また出雲国造家では、父が死に後嗣が国造になって

も、一族に哭く者はなく、いずれも新国造の襲職を賀すという。子は父の葬に会することなく服喪がない。こうした継承の仕方は、儒教や仏教渡来以前の靈魂観・生命観を表すものだとされる。神火は祖霊の靈魂の象徴であり、国造は、火(霊)継式で祖霊を躬にうけ、その靈魂を継承することで、祖霊と同一の霊能をもつのである。

ここで興味深いのは、宮田登が著書『生き神信仰』で、出雲国造と全く無縁な所で分析している、生き神としての天皇の由来である⁽²¹⁾。折口信夫の天皇観を援用したその分析によれば、古代王権を樹立したヤマト王には、相手を絶滅させる強力なマナ(神秘的な力の源)が付着していたのであり、そのマナ=天皇霊を代々継承してきたのが、生き神としての天皇なのだという。靈魂の付着という現象は一般人にもあるが、古代王権を樹立した「威霊」と見なされた天皇霊は、個々人が付着させる魂の中で、とりわけ強力である。その場合、今上天皇は、ある意味で「魂の容れ物」にすぎない。しかし唯一天皇霊を容れる得る存在である。そして天皇霊を継承していくための儀礼が大嘗祭、新嘗祭であり、王権伝承に大きな役割を果たしたとする。

大和岩雄は、出雲国造の「火継式は、天皇の即位儀礼の大嘗祭と同じ意味をもつ」というが⁽²²⁾、両者はいずれも王権の霊統を受継ぐための儀式なのである。新嘗祭は、天皇が毎年冬に天皇霊をつけ、春に新しい力を生じて活動する(そのため天皇は、天皇霊とともに毎年弱まり、新しく復活する)ための儀式であるが、これも出雲国造の古伝新嘗祭と同じ意味を持つ。

宮田はこうも言う。天皇霊を付着させた天皇には、天つ神の言葉を伝達する特殊な能力があり、天つ神の言葉を伝える時、天皇は(一時的に)神と一体となる。宮廷内で神祭りする天皇は、要するに神の来臨を要請する神主なのだが、

(18) 以下、特に注がなければ、御杖代としての出雲国造に関する記述は前掲・千家尊統『出雲大社』202～226頁に基づく。

(19) 前掲『出雲さん物語』320、332頁。

(20) 村上重良『日本宗教事典』講談社、1978年、63頁。

(21) 以下、宮田の言説については、宮田登『生き神信仰』塙書房、1970年、92～97、108～109頁に基づく。

(22) 大和岩雄「大国主神と神々の体系」谷川健一編『日本の神々第7巻・山陰』白水社、2000年、472頁。

一般民衆には神祭りの神主が神そのものに見える一と。これも、前掲・千家尊統が「大国主神に奉祀する出雲国造は、祭儀の上では大国主神それ自身として振舞う」、「出雲国造は、古伝新嘗祭では、大国主神となり、大国主神が祀っていた神々の祭りをとり行う」と記しているのと符号する。祭祀王である出雲国造と天皇が「神の依代」となり、民衆から生き神として崇められる所以を、両者は期せずして、同じように語っている。前掲・大和岩雄も「天皇も出雲国造と同じく、神の依代」だと述べている。

さらに宮田は、天皇霊の容器である天皇は、禊浄の連続と神祭りへの奉仕によって、人間界にあって最も天つ神と近い存在であることを示し、民衆は、天皇が非日常的・非人間的状況下に置かれているが故に、生き神として崇拝したのだという。いっぽう前述の石原廣吉はこう述懐している。「大正の初……尊紀様〔第81代国造、在位1882～1911年〕までは、国造様を生神様として土下座して拝みました。……尊福様が東京へ出られるまでは、国造様というものは、毎朝お火所で潔斎をして常に神火によって食事をなさる。また一生土を踏むことを許されない。……こういった一般人とは異なった嚴重な御生活の神性さから、生神様として拜まれたのだと思います⁽²³⁾」。非日常的・非人間的状況下に置かれていることで、民衆から生き神として崇められるという点でも、両者は一致する。

このように、天皇と出雲国造には、御杖代としての類似点が非常に多い。前掲・大和岩雄が「天皇を『現人神』というが、出雲国造も同じである」と述べる所以である。

ただし天皇の場合、中近世の相当期間、御杖代としての霊力を、実質的には喪失していたといわざるを得ない⁽²⁴⁾。大嘗祭は、後土御門天皇の文正元年（1466年）以降途絶え、東山天皇の貞享4年（1687年）に略式ながら再興さ

れるまで、220年間行われなかった（次の中土御門天皇の時は行われず、桜町天皇の元文3年＝1738年以降は歴代挙行）。大嘗祭を行わなかった鎌倉時代の仲恭天皇は「半帝」と呼ばれたという。宮田の説に基づけば、大嘗祭が途絶えた220年間の天皇は、古代天皇霊の入っていない、ただの容器にすぎず、生き神たり得なかった。また、大嘗祭で付着させた霊力は、1年ごとに衰えては新嘗祭で復活し、在位中保たれるとされるが、新嘗祭も後花園天皇の1462年以降、東山天皇の元禄元年（1688年）、江戸幕府の献金により、吉田家で「諸事省略、新穀を供せらるばかり」という状態で再興されるまで、途絶えていた。「旧事に復す」（天皇が親祭する）のは桜町天皇の文正5年（1740年）である。大嘗祭が再興されても、新嘗祭を吉田家だけで（天皇不在のまま）行っていた50余年の間は、大嘗祭で付着させた霊力も1年で衰え、復活しなかったことになる。さらに大嘗祭も新嘗祭も、長い間廃絶している間にその次第が失われ、今のものは江戸時代の後半に整えられた比較的新しいものである。しかも幕末の段階で天皇が親祭するのは、大嘗祭と新嘗祭のみだった。

いっぽう出雲国造は、火継式を絶やすことなく、また明治の初めに至るまで、地面に直接足をつけてはならず、常に神火を携行し、その火で焚かれた飯以外は食べてはならない等の厳しい戒律を保ち続けてきた。津村淳庵『譚海』（1776〔安永5〕年頃）は、「出雲の国造は其国人尊敬する事神霊のごとし。氷の川上に別社ありて、神事に国造の館より出向ふ時、其際の道筋へ悉く藁を地に敷みちて、土民左右の地にふし、手に此藁を握りて俯しをる。国造藁を踏んで行過る足を引ざる内に、みなみな藁をひき取り家に持帰り、神符の如く収め置なり」と記している⁽²⁵⁾。中近世における御杖代としての霊力は、国造の方が上だったともみられる。

(23) 「生神様」『幽顕』521号（1956年6月）、前掲『千家尊福公』16～17頁。

(24) 以下、本段落の記述は、村上重良『日本史の中の天皇—宗教学から見た天皇制』講談社、2003年、97～99頁、国学院大学日本文化研究所『神道事典』弘文堂、1999年、14頁に基づく。

(25) 前掲・原武史『〈出雲〉という思想』52、159頁。地面に足をつけることを許されなかったのは、ミカドも同様である（W・E・グリフィス『ミカド』岩波書店、1995年、104頁）。

今の日本で天皇を知らない者はいないが、前近代の御杖代としての天皇については、逆に今の方が知られていない。それ故に、祭祀王としての天皇が辿った歴史も概観しておこう。

3. ^{スメラミコト}天皇の変貌—祭祀王から絶対神へ

(1) スメラミコト—古代ヤマト王の末裔

天皇という称号は、倭政権主体の律令制国家の形成に伴って、7世紀後半に誕生したとみられているが、幕末・明治初めの段階では、「ミカド（御門、帝）」や（庶民向けには）「天子（様）」と呼ばれ、また「皇上」「聖上」「聖主」「聖躬」「至尊」「主上」「皇帝」「^{テンノウ}国帝」など様々な用語が使われており、「^{テンノウ}天皇」と一般に呼ばれるようになるのは、明治22（1889）年の大日本帝国憲法制定後のことである⁽²⁶⁾。では7世紀後半前はどうかと呼ばれていたかということ、万葉集等の用例から、「^{おおきみ}大王」や「スメラミコト」と呼ばれていたとされる。後者の「スメラミコト」は「統治する、神につながる尊い人（神の言葉を身に受けて、神の言葉を発する人）」という意味で、後代もしばらく、これに「天皇」という漢字を当てていた⁽²⁷⁾。

このスメラミコトという呼称が象徴するように、古代ヤマト王の末裔である天皇は、長い歴史の中で、^{あきつつかみ}祭祀をする王＝^{あきつつかみ}祭司王であった。「現人神」「^{あきつつかみ}現津神」「^{あきつつかみ}明御神」は、記紀（8世紀初頭）や万葉集（8世紀後半）に用例があり、天皇の生き神としての性格をいう言葉とされる。祭政一致を旨とする古代天皇制の盛時、その権威を支えていたのは、天皇の「祭祀を司る王」としての属性であり、その後、貴族から武家へと権力の掌握者が変わっても、その支配の正統

性を保障するものとして、この属性が天皇の存在とともに維持されてきたのである⁽²⁸⁾。

明治以降の「現人神」観念は、これとは異質なものである。前近代の天皇は、神を祭ることによって神と一体化し、その霊力が毎年の新嘗祭で再び復活する特別な人と捉えられていた。だがそれは、「大君は神にしませば」（万葉集）が示すように「人間ではあるが、神に連なっている人」である。これに対し、学校で「天皇陛下は、人間の姿をした神様」だと教えた明治以降の現人神は、絶対化された神—キリスト教でいうGodの観念に近いものとして創出された新しい観念である⁽²⁹⁾。近代日本の形成を天皇信仰の観点からみれば、「神につながる尊い人」が「人間の姿をした神様」へ変貌していく過程だったともいえよう。明治前半期までの民衆の天皇観はまだ前者の方であり、そこには維新政権の指導者達が粉飾を施す以前の天皇の姿がある。

(2) 幕末のミカド—山城国の宗教的権威

江戸時代の天皇家の石高は約1万～3万石で、幕末期、700～800万石（全国の $\frac{1}{3}$ ～ $\frac{1}{4}$ ）を占めていた徳川家はおろか、加賀100万石などの諸大名と比べても弱小勢力だった。また天皇家が持つ約3万石の禁裏御料（天皇家の領地・荘園）のうち8割以上は山城国内にあり、天皇は実態的には山城国を中心とする小領主的存在だったといわれる。このように、近世の天皇家には小さな大名なみの実力しかなく、庶民の尊敬の対象は藩主や征夷大將軍（上様）に向けられていた⁽³⁰⁾。

また江戸時代の天皇は実質上、政治の権限を何も持っていなかった。徳川幕府は、天皇の権威を擁して（室町幕府に倣って、征夷大將軍に

(26) 上田正昭『アジアのなかの古代日本史』朝日新聞社、1999年、37頁。田中彰『明治維新』講談社、2003年、240頁。

(27) 前掲・村上重良『日本史の中の天皇』64、68～69頁。

(28) 小澤浩『民衆宗教と国家神道』山川出版社、2004年、2頁。

(29) 板垣恭介『明仁さん、美智子さん、皇族やめませんか—元宮内庁記者から愛をこめて』大月書店、2005年、70頁。前掲・村上重良『日本史の中の天皇』74、200～201頁。

(30) 前掲・村上重良『日本史の中の天皇』146、152～153頁。高木博志「維新改革と宮中儀礼」田中彰編『明治維新』吉川弘文館、1994年、183頁。江戸時代における天皇家の経済基盤は当初1万石だったが、1624〔元和9〕年に2万石、1705〔宝永2〕年に3万石まで増えた。

任ぜられたことを主張し) 全国支配を正当化する手段をとったため、幕府を権威づける点では天皇の存在価値を重視した。しかし「禁中並びに公家諸法度」などを通じ、天皇と公家が政治に関与することは固く禁じ、官位の授与、暦、元号の制定に関する名目的な役割のみを与えていた⁽³¹⁾。暦・元号の制定が、形式的に天皇の権限として残っていたのは、日ないし年の吉凶を卜い祈るといった宗教的性格と、天皇の宗教的機能が関わっていたからである。幕府が天皇に認めていたのは、こうした古代以来の伝統的な司祭者・祈祷者という宗教的権威であり、1846年、米国の東インド艦隊司令官ビートル率いる軍艦2隻が浦賀に来航して開国を要求した時、朝廷は幕府の求めを受けて、石清水臨時祭で外患除去を祈り、1853年、同艦隊司令官ペリーが4隻の軍艦を率いて浦賀に来航した時も、古代以来関係の深い7社7寺で外敵の災いを祓う祈祷をしている。

第15代将軍・徳川慶喜^{よしのぶ}は、1867(慶応3)年10月14日、その天皇家(朝廷)に大政を「奉還」する。尊王・倒幕運動の高まりを受けてのことだが、慶喜は朝廷に政権運営はできず、再び大政を自分に委ねると想定し、欧州の政治制度を模した徳川氏中心の新たな統一政権構想＝大君制国家構想を練っていた⁽³²⁾。慶喜の依頼を受けて、欧州帰りの西周^{にしあまね}が作り、11月に提出した「議題草案」は、①公府(＝行政府、司法権を兼ねる)を大阪に置き、大君(公府の長)の座に徳川慶喜がつく、②議政院(＝立法院)を設け、上院は万石以上の大名を召集し、下院には有能な藩士を登用し、上院議長に慶喜がつき、下院の解散権をもつ、③諸藩は従来どおり藩領を有し、江戸^{タイタン}は大君が掌握する、という大君制国家構想である。この構想における帝^{ミカド}

の地位は、山城国に封じて元号や度量衡、叙爵、宗教の長としての権限を与える従来どおりのもので、完全に政治権力の外に置かれていた。

1867年10月14日、「討幕の密勅」を手に入れたながら、同日の大政奉還で肩すかしをくった薩摩・長州両藩の討幕派は、こうした方向への流れを阻止し、巻き返しの攻勢に出るため、12月9日、王政復古のクーデターを敢行し、幕府と摂関制の廃止を宣言し、慶喜に内大臣辞官と納地(所領返還)を迫った。それでも徳川氏の方が優勢だったので、挑発して起こしたのが1868(慶応4＝明治元)年、鳥羽・伏見の戦いに始まる戊辰戦争であり、結果的に倒幕派が軍事力で勝利した。こうして徳川慶喜の構想は水泡に帰すが、戊辰戦争で幕府側が勝っていれば、近代日本は大君制国家としてスタートし、天皇家は当面、従来通り、山城国を基盤とする宗教的権威に止まっていたかもしれない。歴史のifを語るつもりはないが、明治以降の政府が再生産した「天壤無窮の天皇制」という幻想を取り除き、それが必然のものではなかったことを認識する上では、有効な視点であろう。

維新政権は、1868(慶応4)年閏4月、禁裏御料を京都府の管轄とし、畿内の社寺や公家、山城の村々と領主・天皇家との関係を断ち切った。朝廷も解体し、公家集団に包まれていた天子を裸にし、東京に移す。こうして、近世においては一地域領主だった天皇を、全国を統治する近代国家の元首に変貌させたのである⁽³³⁾。

(3) 操り人形の玉

明治維新の指導者たちにとって、観念上の天皇は重要だったが、実在する天皇を心から尊敬していたとは思えない⁽³⁴⁾。幕末の志士たちは、天皇を「玉」と呼んで「玉を抱く」「玉を奪ふ」

(31) 前掲・遠山茂樹『明治維新と天皇』7～9、13～14頁。これらについても、どの大名にどんな官位を授けるかは、幕府がその内規に基づいて決め、幕府の要請に基づいて朝廷が武家に官位を授け、幕府の要請なしに天皇が直接与えることはできなかった。暦は、幕府の天文方が作製し、朝廷は暦制定の儀式を行うにすぎず、元号も、幕府の内諾を得て朝廷が改元に着手し、新しい元号の候補をいくつか幕府に伝え、その意向を納れて決め、それを全国に実施したのは幕府だった。

(32) 以下、大君制国家構想をめぐる記述は、田中彰『明治維新』岩波書店、2000年、59～69頁、田中彰『明治維新と天皇制』吉川弘文館、1992年、4～5、78～81頁に基づく。

(33) 前掲・高木博志『維新改革と宮中儀礼』188～189、191～192頁。

などの隠語を使い「玉」を奪われては「芝居」（倒幕への画策）は総崩れになると言ったり一志士の間で回覧していたとされる『英将秘訣』（1863年會津藩士が押取）で「日本にては開闢より天子は殺さぬ例なれば、是ばかりは生けて置べし」などと記しており、天皇は術策の対象でしかなかったことが、うかがわれる。

1865年9月、大久保利通は西郷隆盛に宛てた書簡で、第二次長州征伐を許した朝廷（孝明天皇）への批判を込めて「非議の勅命は勅命ではないから奉じなくてよい」旨書いている。討幕派は自らの主張を天皇と結びつけ勅命としたが、勅命は討幕派の判断を通してはじめて勅命となり、天皇は討幕派の政治操作によってはじめて絶対化されたのである。西郷隆盛は、明治維新当時まだ15歳だった睦仁天皇を「言うことを聞かないと、また京都の貧しい生活にお戻ししますぞ」と脅していたというし、時代は下がるが、伊藤博文は1900年5月、嘉仁皇太子（大正天皇）結婚式の前日、会議の席上「皇太子に生まれるのは全く不運なことだ。生まれるが早いか至る所で礼式の鎖に縛られ、大きくなれば側近者の吹く笛に踊らねばならない」と語り、操り人形が踊る身振りさえしたという。

そもそも1867（慶応3）年1月9日、14歳の睦仁（1852～1912年）が即位したのは、1866（慶応2）年12月25日、孝明天皇（1831～1866年）が34歳で急死したからであるが、孝明天皇の急死をめぐるのは、当時いち早く宮中から毒殺の噂が流れ、主謀者に討幕派に属する人物の名が挙げられた。孝明天皇の死因は痘瘡だったという説もあり、真相は不明だが、攘夷に固執し、会津藩主・松平容保を信頼し、公武合体を志向する都合の悪くなった「玉」（＝孝明天皇）を除き、新しい「玉」に代えるという倒幕派の論理を、宮中の者が読み取ったからだろうと、田中彰は述べている。

こうして宮中の奥深くにいた若干14歳の睦仁が引きずり出され、政治の第一線に押し出された。1868（慶応4＝明治元）年4月、イギリス公使パークスと会見した時、この「ミカドは恥ずかしがって、おずおずし……自分の述べる言葉が思い出せず、左手の人から一言聞いて、どうやら最初の一節を発音することができた。すると伊藤（博文参与）は、前もって用意しておいた全部の言葉を翻訳したものを読み上げた」という。明治維新の指導者たちは、このたどたどしい天皇を、近代国家の中核に仕立てあげていく。10代半ばの天皇は、そうした「訓練」にたちまち適応していったという。こうして、女官に囲まれ描き眉で化粧をほどこす女性的な公家の天子——宗教的な権威であったミカドが、ひげをはやし軍服を着た軍人——軍隊の最高指揮権を有する大元帥・天皇に変わっていく。

ではこの天皇と同時代に生きた、もう一人の生き神・出雲国造に視点を戻し、幕末・明治に焦点を当てて、双方の状況を対比してみよう。

4. 二人の生き神と民衆

第80代出雲国造・千家尊福は、1845年8月6日、出雲国造・千家尊澄^{たかすみ}の嫡男として国造邸に生まれ、明治維新当時、22歳だった。いっぽう明治天皇・睦仁は、1852年11月3日、孝明天皇と中山慶子（権大納言中山忠能の娘）の子として中山邸で生まれ、明治維新当時は15歳だった。二人は歴史的にみれば、同時代を生きた、同世代の神道上の二大生き神（現津神）であるが、明治維新時点における7歳の年齢差は大きく、すでに成人していた尊福は、まだ少年だった睦仁よりも、自らの意志で激動する時代に、より対応できる状態にあったといえよう。

この若き二人の祭祀王は、いずれも明治初頭、列島の各地を巡り、歴代の国造、天皇が経験し

(34) 以下「(3) 操り人形の玉」の記述は次の文献に基づく。安丸良夫・宮地正人『宗教と国家』岩波書店、1988年、491頁。前掲・田中彰『明治維新』岩波書店、55～58頁。前掲・板垣恭介『皇族やめませんか』87頁。前掲・田中彰『明治維新』講談社、209頁。安丸良夫『神々の明治維新—神仏分離と廃仏毀釈』1979年、67頁。前掲・高木博志『維新改革と宮中儀礼』195頁。トク・ベルツ『ベルツの日記（上）』岩波書店、1979年、204頁。アーネスト・サトウ『一外交官の見た明治維新（下）』岩波書店、1960年、200頁。

たことのないほど多くの人々の目に触れた。それは民衆にとっても初めてのことであった。二大生き神を目にした民衆の反応を、「天皇の権威は明治になって作られた要素が多い」という、前述の原武史の指摘に鑑みながら、みてみよう。

(1) 天子（様）の宣伝—天皇像の民衆への浸透

吉村徳蔵は、明治政府は民衆に対し「天朝様というえらい方が政治をされることになった」といったが、当時、民衆の多くは「天朝様」とはいったいどんなものか、よく分からなかった。政府は「此日本ト云ウ御国ニハ、天照皇太神宮様カラ御継ギ遊バサレタ所ノ天子サマト云ウオ方ガコザツテ、是ガ昔カラチットモ変タ事ノ無イ此日本国ノ御主人サマヂヤ」（1868〔慶応4＝明治元〕年3月、九州鎮撫総督の論書）とお触れを出し、「天子サマ」を売りこまなければならなかったと述べている⁽³⁵⁾。

また明治7（1874）年11月2日発行の『読売新聞』第1号は、「説話」欄で、「明3日は天長節テンシといって、日本皇帝陸仁陛下の御誕生日でございます」「陸仁とは恐多くも天子様の御名まで、陛下といふのは天子様を敬っていふ言葉、天子さまの様の字にあたります」と解説している⁽³⁶⁾。この説話は、明治維新から7年経っても「陸仁陛下」の存在が、民衆の間で十分に浸透していなかったことを物語る。

こうした状況下で、維新政権は、多額の費用と大量の動員によって、「天子」の存在を民衆に宣伝した。明治元年9月の「車駕東幸」では、天皇の威光を誇示すべく2300人の供奉をつけ、沿道の式内社（延喜式神名帳に記載されている神社）33社に幣帛を出し、各地の孝子・節婦152人を褒賞し、70歳以上の高齢者1万398人や罹災者など1万1807人を賑恤しんじゅつした。これらの金額は1万1370両に達し、加えて、東京の庶民には「天盃（御酒）頂戴」と称する酒肴を

ふるまい、天皇の仁恵ぶりを示した。民衆は山車や屋台をくりだし、昼夜を分かたず数日に渡ってお祭り気分が酔ったという。この「東幸」総費用は77万8060円—明治元年の通常歳入の2割にのぼった⁽³⁷⁾。

民衆への天皇宣伝は、さらに明治5（1872）年の西国巡幸（51日間、西郷隆盛参議、徳大寺実則宮内卿らが随伴）以後、明治18（1885）年の山陽道巡幸（伊藤博文宮内卿、徳大寺実則侍従長らが随伴、18日間）に至る明治天皇の六大地方巡幸によって、くり返し、計画的かつ組織的に行われた。明治9（1876）年の奥羽・北海道巡幸（50日間）には右大臣・岩倉具視、内閣顧問・木戸孝允ら230人が随伴。明治11（1878）年の北陸道・東海道巡幸（72日間）には岩倉具視や参議の大隈重信、井上馨らが同行。明治13（1880）年の山梨・三重・京都巡幸（38日間）には太政大臣・三条実美・参議山田顕義らが随伴。明治14（1881）年の山形・秋田・北海道（小樽、札幌、室蘭、函館）巡幸（74日間）には参議・大隈重信や内務卿・松方正義ら350人が随伴している。

巡幸先の現地でも、大量の動員と負担が課せられた。東北巡幸では、田んぼの農民に赤いたすきをかけて「天覧」に備えさせたり、「奉迎」のために児童・生徒を各所に配置するなど、至る所で演出と大量動員が行われたという。田植えは、容姿の良い者を選び、揃いの衣裳を着せて行わせ、沿道に参列した小学校生徒は、晴着を着ることのできる富裕者の子供だけを選ばし、洋服を揃えた学校さえあったという。県・郡は沿道の道路・橋梁・家屋の補修、天皇・大官の宿所・休憩所の整備を命じ、その費用を住民に負担させたため、『朝野新聞』論説は、「此巡幸より生じ来る利益は、此巡幸に付て消耗する費額を償ふに足らざる者あり」と巡幸を住民の迷惑であり、無駄な費用の支出だと批判している。

(35) 吉村徳蔵『神話と歴史教育』吉川弘文堂、1973年、2頁。井上清『日本の歴史20—明治維新』中央公論新社、1974年、149頁。

(36) 前掲・田中彰『明治維新』講談社、239頁。

(37) 以下、特に注がなければ、明治天皇の巡幸に関する記述は、前掲・田中彰『明治維新』講談社、215～218頁、前掲・遠山茂樹『明治維新と天皇』117～124頁、岸田吟香「明治の大記者が書いた巡幸同行記—東北御巡幸記抄録」『明治天皇とその時代』産経新聞社、222～223、225頁に基づく。

こうした大掛かりで多額の費用を伴う官製の「巡幸」によって、「天子様」の知名度は全国に拡がっていくが、帝国憲法も教育勅語も存在しなかった明治半ばまでの民衆の反応は、その後のものとはずいぶん違う。

前掲の『読売新聞』第1号（明治7年11月2日）は、天皇や皇后の「お通りの時は、路傍にかたより、帽子を脱ぎ、立ちながら頭を下げ、また馬や人力車にのった人は、おりて恭しく礼をせよ」との太政官達の布告オフレを載せている。これは裏を返せば、当時の民衆の中には、指導しない限り、そうした行動をしない人が多かったことを物語る。当時、列島に住む多くの民衆にとって、天皇は無縁な存在であり、巡幸もあらかじめ手が打たれていなければ、沿道の人々は物珍しさ以上のものを感じなかったという。1876年の明治天皇「東北巡幸」に同行した新聞記者・岸田吟香（東京日日新聞の主筆、1833～1905年）は、「東北御巡幸記」で、仙台をすぎて間もなくの帝の行列への人々の反応を次のように書き残している（6月30日）。「田野山林の間を過ぎ給ふに、拝見人も処々に居れども、みな股引をはきたる娘や、鎌鋤を携へたる農夫どもにて、泥足を田の畔に並べ、草に座り敷き、石に腰掛けなどし、丸裸の赤子を背負ひたるまま、背中より脇の下へ小児の頭を引出し、乳を呑する婦人などもあり、顔も足も泥によごれたるまま、昼寝せしが、ソレお通りぞや、拝まぬかと、俄かに叩き起こされて、目をこすりながら、鳳輦（帝の乗物）を拝するもありて、最と可笑しき事どもなりき」。

また当時の文献からは、天子（様）を知っていても、さほど畏れ多い存在とは認識していない様子もうかがわれる。明治8年2月の『明六雑誌』（第28号）の阪谷素の論説「民選議院変則論」の一説は「吾妻辺ノ者ハ、（天皇のことを）天公トカ禁トカ申ス」癖があると記している。巡幸に供奉した木戸は伊藤博文あての7月9日の手紙で、東北地方では子供までもが天皇の権限を論じる、と大いに嘆いている。また

岸田吟香「東北御巡幸記」が伝える仙台北下の公園での模様（6月26日）も興味深い。この日、仙台の旧士族たちが「天覧に備え奉らん」と用意した騎射を見物しようと集まった群衆を、数十人の巡査が「長き棒を打ち振り」ながら、園外に追い出したため、「押しに打たれて手足を摺りむき、衣服を引裂き、火事場の如き躁ぎ」になり、民衆の中には「公園と云えば、何も天子様お1人の御遊覧場所では有るまい」と不満を述べる者もいたという。

大久保利通は、京都の公家たちの伝統にとらわれ、「すだれ」の奥深くにいた天皇を人民の前におし出し、ひとたび天皇の命令が下れば、天下は慄き震えあがるような国家の体制を作ろうと考えたといわれる⁽³⁸⁾。しかし少なくとも、明治もこの頃までは、天皇の権威も威厳も、民衆の間では、それほど高くなかったといえる。

(2) 国造の巡教、天皇の巡幸

ハーンは、出雲国造をダライラマと比肩させた冒頭の言説に続いて、こう述べている。「日本国内でそれ（出雲国造）に相当する敬意を受けてきたのは、人間と太陽との仲立ちをつとめる日の御子、天子様だけだ。しかし、帝への崇拝の念とは、生身の人間に対してというより、それにまつわる夢に対して、現実よりもその尊称に対して捧げられたものである。というのも、天子様は姿を見せない現津神として、これまで人の目にも触れられずにきた。……しかし国造の場合、出雲で何万という人の目に触れ、民衆の中を頻繁に往き来してきたが、それでも帝に匹敵する崇拝を受けている」。

明治天皇の巡幸は、当時の『朝野新聞』論説によれば、「儀衛の堂々たる、衛兵四圍して、百官側かたわらに侍す。君主をして親く民間の情偽〔真偽〕を聞かんと欲せしむるとも、輒く得べからず」という情景だった。1880（明治13）年の松本での巡行を体験した木下尚江は、馬車が近づくと、教師が『敬礼』と厳命を下だし、馬車が遠く行き過ぎるまで頭を下げていたので、

(38) 前掲・田中彰『明治維新』岩波書店、78頁。

街道に集った老若男女が親しく見ることができたのは、剣を突き揃へた騎兵と馬車をひく六頭のアラビア馬だけだったと綴っている。

いっぽう明治5(1872)年11月、28歳にして第80代出雲国造となった千家尊福も、同年6月、大教正(教導職最高位)兼神道西部管長(全国の半分—1府2港36県の教化活動を統括、東部管長は伊勢神宮祭主・近衛忠房)となったこともあり、全国を幅広く巡教することになる。それにあたり尊福国造は、古来の戒律を自ら撤廃し、地面の上を直接歩いたり、大社の祭事の時を除いて、神火以外で焚いた飯を食べたりし、移動の不自由を取り除いた。当時としては、大胆な決断だったであろう。こうして尊福は、歴代国造の中で初めて、出雲国外に自ら広く出向いて巡教活動を行ったのである⁽³⁹⁾。

天皇の巡幸においても、民衆が天皇を目にする機会は少なくなかったようだが、睦仁天皇と比べ、巡教中の尊福国造と民衆の距離は近く、民衆は生き神・国造をより間近に「拝む」ことができた。尊福国造のものではないが、千家尊有(出雲大社教第三代管長)の行列の模様を、今西憲(出雲大社大教正、1900～1991年)はこう記している。「尊有管長閣下にお供して岡山県美甘村、福山地方に参りました折、美甘村では里人が径の両側に土下座し、人力車でお通りになる管長閣下に賽銭をなげ拍手を打って拝んでいる姿に接しました。……随員の私共の方にどんどん賽銭が飛んできた記憶がございます。大殿(尊福国造)の御巡教の時にもこのような情景が数限りなくあったと先輩から聞き及んでおります⁽⁴⁰⁾」。

いっぽう柳田国男(1875～1962年)は『故郷七十年』(1959年)で、尊福国造の行列を見た時のことを、こう回顧している。「出雲から

但馬路を経てこの村を通過した国造家を迎えたことがあった。生き神様のお通りだということで、村民一同よそ行きの衣装を着て道傍に並んだ。若い国造様が5、6名のお伴を従えて、鳥帽子に青い直垂姿で馬で過ぎていった時、子ども心に、その人の着物にふれでもすれば霊験が伝わってくるかのような敬虔な気になったようである。その国造様の姿が今もくっきりと臉に浮かんでくる⁽⁴¹⁾」。柳田の辻川(播磨)時代の話だから、明治10年代半ばか後半のことだろう。

巡幸中、一般の人々の前で言葉を発することのなかった無言の生き神—睦仁天皇に対し、もう一人の生き神—尊福国造は、出雲講の信者達を中心に出雲大神の神徳を自ら説いた。尊福国造の、出雲大社敬神講結成(明治6年1月)後初めての巡教には約5000人、第2回目の説教には約1万5000人の聴衆が集まり、「席ナク空シク帰レルモノ」が千人以上いたという⁽⁴²⁾。生き神・出雲国造の人気の高さがうかがわれる。

第76代出雲国造・千家俊秀の実弟・千家俊信(1764～1831年)は、晩年の本居宣長と頻繁に書簡を交わし、『校訂出雲国風土記』(1806年)などを刊行した学者だった。尊福の祖父、父にあたる第78代国造・千家尊孫^{たかひこ}(1794～1873年)、第79代国造・尊澄(1816～1878年)は、いずれも千家俊信に学び、尊孫は歌人として、尊澄は神学者として名を馳せている。尊福は幼少より尊孫、尊澄両国造の素養を受継いで国学や歌学を学び、出雲信仰を考究していた⁽⁴³⁾。また尊福はいつも謹厳な態度を崩さなかったというが、今西憲はその人柄について「如何なる時でも大きい御声をなされぬ、いつも変わらぬ静かにお諭しになる様な御口ぶり、時には御気に召さぬこともあろうに、いつも変わらぬ温顔で私等に迄接して頂く。生神様とは

(39) 前掲・原武史『〈出雲〉という思想』161頁。

(40) 今西憲「初代千家尊福公の想い出」『幽蹟』771号、1977年(前掲『千家尊福公』10頁)。1920年に千家尊宣が第四代管長に就任しているので、これは大正時代半ば(1910年代後半)の話だと思われる。

(41) 『柳田國男全集第21巻』筑摩書房、1997年、68頁。

(42) 前掲『千家尊福公』31頁。前掲書、原武史『〈出雲〉という思想』161頁。

(43) 前掲・原武史『〈出雲〉という思想』55～57頁。出雲大社教務本庁『出雲国造家千家家伝統略(改定増補版)』1998年、91～92頁。

こんな方をいうのであろうと思った」と述懐している⁽⁴⁴⁾。出雲以外での人物伝を見ても、その大らかさや優しさ、大胆さが伝わってくる⁽⁴⁵⁾。

いっぽう幼少期の陸仁は、相当わがまま、勝気、短気な気性で、好みの木馬遊びでは侍女に思うままを命じ、怒りに任せては土人形や玩具を投げつけ、気に入らぬと相手かまわず拳骨をふるったとも伝えられている⁽⁴⁶⁾。少なくとも、明治初頭の陸仁天皇には、御杖代としての実態・内実（民衆に説く教えや、生き神に相応しい振る舞い等）が備わっていなかったからこそ、隠さねばならなかったのだともみられる。

尊福国造の巡教が、国造自身の自発的意思に基づくものであり、それを迎えた民衆も出雲信仰に基づき自発的に集まったのに対し、陸仁天皇の巡幸は官製のもので、迎える民衆側も往々にして、役人が組織した動員であった。巡幸中、陸仁天皇は一般の人々の前で言葉を発することはなかったが、尊福国造は、出雲講が多く点在する中国、四国地方を自ら選んで回り、人々に向かって直接語りかけた⁽⁴⁷⁾。見えることで高まる国造の人気と、見えないことで保たれる天皇の権威—前掲のハーンの記述には、そうした明治初期の状況も反映されていると思われる。

(3) 民衆の生き神信仰と国造、天子

前述した今西憲の述懐にある「賽銭を投げて拝む」という行為は、当時の人々の生き神観を表していて興味深い。中臣豊一（出雲大社権大教正、1891～1984年）も「世界の偉人」（『幽頭』522号、1956年）で「（尊福公は）大社においでになる時は生神様として尊崇され、一般民衆は神様と同じように賽銭を上げて拝礼しておりました」と述懐している⁽⁴⁸⁾。この他にも、民衆が出雲国造を「生き神」とみなした事例は

数多く伝えられている。

鈴木西湖「男爵千家尊福君」（1909年）は、尊福国造が中国地方を巡回した際、一般民衆は「国造様きた」といい「活き神様を拝する」有様で、宿舎の主人の如きは、活き神様の御光来だといって、尊福国造が浴した風呂の湯を竹筒に入れて親戚知己に配ったという逸話を紹介している。また大社の祭事では、国造が歩く道筋に荒菰^{あらごも}を敷いておくのだが、その上を国造が通過すると、民衆は競ってその荒菰を持ち帰ってお守り袋の中に入れ、身を守る効験があると信じ、常に携帯していたという。

前者の現象を具体的に記すのが、明治10年、『東京曙新聞』が掲載した「出雲の生神様」という記事である。これは中国地方ではなく四国での話だが、「愛媛県松山なる大社教会所開業式執行のため、大教正千家尊福様が出雲国より立越されし途中、同県浜村に一泊せられし時、近郷近在の農民等が国造様の御来臨と聞伝えて旅宿に群集せし老幼男女数百人にて、大教正の神拝さるるため一寸座られる新薦^{あらごも}を、群集の者ども打寄って掴み合って持行くもあれば、又這入れし風呂の湯は、銘々徳利に入れて一滴も残さぬ程なり……」。

後者の現象を具体的に記すものとして、桜井勝之助（1909～2005年）の「国造さまの座」（『幽頭』549号、1958年10月）を、挙げることができる。「父母が存命中の〈かたりごと〉の一つに（石州浜田在の久佐八幡宮の御年祭が斎行された折、千家尊福）国造さまをお迎えした話がある。……その折に国造さまがお駕に乗って神社へお着きになったことと、拝殿に布かれたま新しい薦の上を国造さまがしずしずとお通りになると拝殿を埋めた参詣人が争って、その薦の藁を抜き取ってしまって、あとかたもな

(44) 今西憲「御遺徳を偲ぶ」『幽頭』674号、1968年、前掲『千家尊福公』23頁。前掲・小山博也「千家尊福」120頁。

(45) 例えば、矯溢生『名士奇聞録』（実業之日本社、1911年）の「千家尊福守衛に追放さる」や、森田太三郎『名流漫画』（博文堂、1912年）の「千家尊福男の親切振り」など。

(46) 前掲・田中彰『明治維新』講談社、208頁。

(47) 前掲・原武史『〈出雲〉という思想』161頁。

(48) 以下、生き神・出雲国造に関する記述は前掲『千家尊福公』（14、25～26、37頁）、鈴木西湖「男爵千家尊福君」『太陽』第15巻9号、1909年に基づく。

くなってしまうということと、この二つばかりが、父からも母からも繰り返し語られた。式年祭の賑わいも専ら「国造さまがおがめる」というところにあったという。……まつりごとの座にあって、出雲大神の御神威をその身一つに負い奉る国造がただ人であろう筈はない。……少なくとも明治の御代までも、出雲ならぬ石見の草深い片田舎である私の郷里の人々すら、国造さまを生き神さまとわきまえていたことは、両親の話であるから間違いはない。

いっぽう天皇の巡幸を「生き神の来臨」ととらえた民衆の反応も、少なからず記録されている⁽⁴⁹⁾。グリフィス『ミカド』(1915年)は「皇帝が歩いてまわった所では、下級階級の者たちは彼の足が踏んだ部分の土を丁寧に集めた。この土は今や神聖になっており、病気を治してくれると信じたのである」と記し、前述の岸田吟香「東北御巡幸記」も、明治9年7月11日、三ノ戸の行在所を発った日、処々の山の間集まった拝見人が「鳳輦をみかけ、両手を合して拝むもあり、而手を打つもあり」と記している。

明治13年、松本の巡幸を見た前述の木下尚江の回想は、それを具体的に示している。「行列が行き過ぎ終わって通行の自由が許されると、両側から多くの男や女が我勝ちに駆け出して、突き合い押し合ひ、着物を汚ごして泥中に争い始めた。彼等の一生懸命に争ふのは、馬に蹴飛ばされ車に踏み散らされたる泥塗れの砂利であった。彼等の間には『天子様の御通行になった砂利を持って居れば、家内安全五穀豊穡だ』との信仰が一般に流布されて居たのであった」。

同様の状況が、明治14(1881)年の巡行で、酒田〔現在山形県内〕での天皇宿所を自分の屋敷内に新築した富豪・渡辺作左衛門の以下の談話にも見られる。「主上行幸の節、行在所を勤めたる後、越後地方、秋田地方又は最上辺まで陸続として僕が家に尋ね来り、是非共行在(天皇の宿所)になりたる座敷を拝見致しとのこと

ゆへ……凡そ十日間縦覧を許したり。然るに男女老若沸が如くに入り来る……辺僻のものは正直なるものにて、玉座になりたる敷物を手にてさすり、我が体を亦たさすりて、かくすれば一生無病なりと悦べり。又た女子は柱かくしをさすりて、自分の身をさすり、斯くすれば産が軽しとて有難がりしと云」。

出雲国造「巡教」時と天皇「巡幸」時に民衆が示した反応は、同じものだと言ってよく、稀〔まれ〕人信仰の「遊幸」と習合した現象ともみられる。天皇の巡幸先と国造の巡教先は、地域的にほとんど重なっていなかったという⁽⁵⁰⁾から、両者が競合することもなかった。

天皇が滞在・宿泊した家の中には、家や天皇が使って残した用具などに天皇霊がこもると信じて神祀りをはじめ、天皇の死後も続けた例がある。前述したように、当時の民衆の生き神信仰における天子は「魂の容れ物」であり、信仰の対象は、天皇に付着していると信じられた天皇霊であって、天皇霊を付着した天皇を間近で見るとは霊験あらたかではあるが、天皇が踏んだ砂利や触れた物に移った天皇霊を持帰り、祀ったり御守りにすることの方が、より重要だった。その際、天皇霊を付着させ運んできた陸仁天皇が死んでも、部屋や砂利に移った天皇霊が消失することはなく、神祀りは続く。つまり当時の民衆は「生き神」である「天子様」が身につけて運んでくる、天皇霊がもたらすご利益を求め、信仰していたのである。この現世利益の生き神信仰は、今生天皇のために命も捧げるという国家神道の現人神信仰とは全く異質なものであり、混同してはならない。

巡幸の道筋では、神と仏が相容れぬという素朴な意識から、仏を天皇の前に晒すべきではないと考えた民衆が、仏道寺門を天皇に見せないよう覆うこともあったという⁽⁵¹⁾。そこには、神仏の競合を恐れた人々の素朴な信仰心理があり、この場合の天皇も、後に創られる神・仏・

(49) 民間信仰上の生き神・天皇に関する記述は、前掲・田中彰『明治維新』講談社、218～220頁、前掲・遠山茂樹『明治維新と天皇』122～124頁、前掲・グリフィス『ミカド』264頁に基づく。

(50) 前掲・原武史『〈出雲〉という思想』163頁。

(51) 前掲・宮田登『生き神信仰』57、58、74頁。

基を超越した絶対神とは異なる、仏と「拮抗」する神道上の1人の生き神である。言い換えれば、民衆にとって、強力な天皇霊を付着させていると信じられた天皇は、並々ならぬ生き神ではあるが、一方で、数ある生き神の中の1人にすぎなかったのである。

前述した国造や天皇が触れた物への信仰も、実は両者に特有のものではなく、当時は本願寺法主などに対しても同様の現象が起っていたという。生前から神としてあがめられた貴人の接触した物は、聖なる力をもつという生き神信仰に基づくもので、江戸時代における生き神は、司祭者や、民衆から尊敬された領主、代官にも及んでいた。加藤玄智『本邦生祠の研究』（1934年）は、生き神信仰の対象となった生き神を105数え、年代の分かる68例中、33例は明治以降としている。特に、幕末から明治初めは、天理教の創始者・中山みき（1798～1887年）、金光教の教祖・金光大神＝赤沢文治（1814～1883年）、丸山教の教祖・伊藤六郎兵衛（1829～1894年）、大本教の開祖・出口なお（1836～1918年）など、民衆宗教上の卓越した生き神が活躍する時代でもあったのである⁽⁵²⁾。

5. 出雲の抹殺？

(1) 祭神論争と出雲の周縁化

小泉八雲（Lafcadio Hearn）は『神国日本』（1904年）でこう記す。「神道礼拝の高級の形式についていえば、皇室の祖先礼拝の形式が国家の祭祀である……しかしそれは最古のものではない。最高の祭祀は二つある。……伊勢神宮によって代表される日の神の祭祀と、杵築の大

社によって代表される出雲の祭祀とである。出雲の祭祀は遥かに古い祭祀の中心である。それは神々の領土の第一の統治者である……大国主神に捧げられたものである⁽⁵³⁾」。

実際、出雲大社の起源は5世紀後半とみられる伊勢神宮の創建よりも、はるかに古いとされる⁽⁵⁴⁾。天つ神の最高神を祀る伊勢（大和）と、国つ神の最高神を祀る出雲は、明らかに性質が異なる神道信仰上の二大拠点だといわれ⁽⁵⁵⁾、それぞれ独自の神体系を持つ両者の間に上下関係などなかった。有史来初めて両者を上下関係に置こうとしたのが、維新政権である。維新政府は明治4年5月、神職の世襲制を廃止し、有力神社の世襲宮司を排除すると同時に、伊勢の皇大神宮（内宮）を「別格」として全国神社の頂点に置き、その他の神社を、天皇との距離によって（官幣社、国幣社、府（藩）県社、郷社、村社、無格社に）格付けし、序列化するピラミッド型神社秩序を創設した。これにより、尊福の父・尊澄国造の時代は、「日本全体の神社の本家本元」の観があったともいわれた⁽⁵⁶⁾大社が、伊勢神宮より下位に置かれた。千家尊福は明治5年8月、大社は「天下所造大国主神を祀り、天下無双の大社、國中第一の靈神なれば、宜しく官社の上に列せらるべし」とし、伊勢皇大神宮と同格にするよう主張したが、教部省は「皇祖大神ヲ奉崇セル神宮ニ比シテ、御取扱ハ相成カタシ」として、これを拒む⁽⁵⁷⁾。

その後、第80代出雲国造となった尊福は明治8年、神道事務局に神殿が設けられる際、再びアマテラスと同列にオオクニヌシを祀るべきだと提議した。これが端緒となり、神道界を二分し、総数13万3087人を巻き込んだという

(52) これらの生き神については、前掲・小澤浩『民衆宗教と国家神道』12～30頁を参照。

(53) 小泉八雲『神国日本』第一書房、1932年、139頁。

(54) 前掲・村上重良『日本宗教事典』58頁。伊勢神宮は、外宮（豊受大神）と内宮（天照大神）からなるが、5世紀後半、ヤマトの勢力が伊勢に及んだ段階で、在来の土地神と、ヤマトの最高神・天照大神をあわせて祭ったものとみられている（前掲・村上重良『日本史の中の天皇』107頁）。

(55) 前掲・金子量重編『民族と信仰』126頁。

(56) 前掲・鈴木西湖「男爵千家尊福君」164頁。

(57) 以下、特に注がなければ、祭神論争をめぐる記述は、藤井貞文『明治国学発生史の研究』（吉川弘文堂、1977年、7～11、23、74、106、190、346、347、489、499～500、502頁）、前掲・原武史『〈出雲〉という思想』（7～8、171、175頁）に基づく。

「祭神論争」が勃発する。この事件の歴史的意味を、原武史はこう記す。「(天皇に匹敵する)権威をもつ出雲国造であった千家尊福が、明治になって篤胤あつたね以来のオオクニヌシを中心とする神学を受け入れたことで、出雲が伊勢に対立する思想的中心になっていった。……(尊福や平田篤胤の神学を受け継いだ多くの神官は)出雲の神の存在を信じ、人々に対して神道が宗教であるためには、アマテラスよりもオオクニヌシをまず崇敬しなければならないと説いた。……それは、明治政府の天皇の絶対性保持を第一目的とする、アマテラス中心の神道解釈と激しくぶつかることになる。そしてついには、伊勢から出雲が『国体』に反する思想と見なされ、勅裁によりしりぞけられる。神道の宗教性を否定した国家神道の成立要因も、ここにあった」。

藤井貞文は、尊福の提議に対する賛成・反対論の「今日に伝わるもの数十通」を調べ、「否定論に比して、賛成論が遙かに多い」と分析している。当時の伊勢派には、平田篤胤の『古志伝』に対抗し得る教典がないという決定的弱点もあった。反対派の筆頭—明治4、5年の「神宮改革」を経て、世襲祭主排除後の伊勢の実権を握っていた元薩摩藩士の田中頼庸よりつね(1836～1897年)は「学者でもなんでもなし」と評される人物で、頼庸の参謀役・折田年秀(権教正)も、自ら「神典を読みたることなし」と放言する人物だった⁽⁵⁸⁾。藤井は「論鋒は常に尊福が鋭く、頼庸は受太刀だった」と述べている。神学論争に徹すれば、尊福の主張が通るのは目に見えていた。そのため論争は実質「政争」として推移し、「出雲の神の直系の子孫たる千家・北島氏が皇室を凌ぐのだ」と唱える者が出る一方、千家尊福を暗殺すべしと騒ぐ者も出た

という。竹槍で囲まれ脅迫された尊福国造が「自分を殺せばよけいに出雲の精神がわかる」と一歩もたじろがず、平然とその中を歩いていたという逸話も伝えられている⁽⁵⁹⁾。ある伊勢の学館教頭は上京して出雲派の巨頭に会見を申し込み、白刃を突きつけて改説聴従を迫り、少壮学徒の刺客が陸続として伊勢から上京したとの噂も流れた。田中頼庸は、『北島家系伝略』を衆に配布して、出雲国造の正統は北島氏にありと唱え、一族内部の攪乱と尊福国造の名望失墜を謀ったとも伝えられる。結局、伊勢派は「出雲派よりも権力に近い自己の立場を利用」して内務卿・松方正義らに働きかけ、政府は1881年、太政大臣・三条実美が勅裁を発表する形で出雲派の主張を斥け、封じた。天皇制国家化の中で、もう一人の現津神・出雲国造の存在は、必然的に障害となるものだったといえよう。祭神論争によって、天皇と並ぶもう一人の祭祀王であった出雲国造は、天皇制国家路線によって弾き飛ばされたのである。

政府は祭神論争を契機に、神官の宗教活動を禁じるなど、神道の非宗教化へ舵を切る。太政官が神官の教導職兼務禁止を布告(明治15年1月)すると、神道界ではほとんどが教導職を辞めて神官になったが、尊福は逆に宮司職を弟・尊紀に譲って辞任し、神道大社派(のち出雲大社教)を立ち上げて管長となり、在野の宗教家となる道を選んだ⁽⁶⁰⁾。これにより大社教＝出雲信仰は、公的にみれば「民間の一宗教団体へ凋落」(原武史)したことになる。その後、出雲に代わって靖国が神道の国家レベルの二大支柱の一つとなり、国家神道路線が形成されていった。政府は、祭神論争で論理的に勝てなかった伊勢をその後国家的に後押しして、新しい

(58) 田中頼庸は薩摩藩の下級武士から京都詰藩士、鹿児島藩神社奉行となり、神祇省出仕(明治5年)を経て神宮大宮司(7年)、大教正(9年)、そして神道事務局副管長(13年)へ上りつめた。権力欲が強かったようで、祭神論争では伊勢派だった常世長胤も、神道事務局における頼庸の独裁・強権ぶりを「宮司田中頼庸ハ私権ヲ専ラニセント奸謀ヲ回ラシ」(『神教組織物語』)、「田中頼庸議長トシテ、可決ヲ議員ノ多数ニ取ラス、往々議長ノ特権ヲ行ヒ」(『本局改正日誌』)、「田中頼庸議長トナリ、議長ノ特権ヲ以、衆員ノ可決ヲ破毀セシモノ、数件アリ」(『神道紛議ノ手続』)と伝えている(井上順孝『神道入門—日本人にとって神とは何か』平凡社、2006年、148頁、鹿児島県立図書館蔵書『郷土人系中巻』(K281ミ69)「神代三山陵の考証」、藤井貞文『明治国学発生史の研究』23頁ほか)。

(59) 千家尊宣『神道出雲百話』日本教文社、1968年、46頁。

(60) 村上重良「出雲大社教と出雲教—近代の出雲信仰」上田正昭編『出雲の神々』筑摩書房、1987年、202頁。

伊勢神学を構築させた。今では皇學館・国士館大学を背後にもつ神宮が、学問の規模でも民間の大社と逆転、大差をつけるに至っている。

(2) 政治家への転向

祭神論争から数年後、列車で偶然、巡教中の尊福国造と出会った伊藤博文は、「その人柄にうたれて」政治家への転向を促したと伝えられている。尊福国造はその後、埼玉県知事（1894年～）、静岡県知事（1897年～）、東京府知事（1898年～1908年）を歴任するが、伊藤はよく「政界に出さずに、そのまま神主をさせておいたら、あの人は日本の西の方から、天下の神主に号令する人だろう」と、宮内大臣の岩倉具定（岩倉具視の子）らに話していたという⁽⁶¹⁾。伊藤が尊福の人柄・政治的力量を見抜いた逸話として語られるが、その胸中には、尊福国造をそのまま野に放って（神道界に残して）おけば、天皇崇拜一元化に、再び支障をきたす可能性があるという危惧もあったのではないかと推察される。

埼玉県知事になった時、県民は「大国主に仕えまつれる御身」である出雲国造が、「現し世」を治めるのは「いともったいなし」と驚き、また宗教者である尊福に県政が治められるのかと疑ったという。だが「宿禰は幽り世を知らずてふ大国主に仕えまつれる御身にしあれば、現し世にひが事に倣はせ給ふとも覚えず」（『埼玉県民之声』第20号、1894年1月25日）という評は、知事就任2日目にして、「新令尹は縉紳の家に生長せし人に似ず……民間の俗情に通貫し中々公卿様と受取悪い程気敏の振舞あり」（『埼玉県民之声』第21号、同年2月8日）へと変わっている⁽⁶²⁾。全国各地の巡教で多くの民衆と接した経験や、祭神論争での教訓が、尊福の政治的手腕を高めたと思われる。

もともと千家尊福は、単に有難がられるだけの生き神に止まらず、優れた指導力を備えた組織者であった⁽⁶³⁾。明治初頭、出雲大社の分社

と関連ある祭神の神社は全国で1300余社にのぼり、各地では、甲子講や出雲講などの信者団体が活動していたが、尊福国造はこれら諸講を結集・再編成し、明治6年に出雲大社敬神講を結成した。その後改称した大社教は、明治末・大正初期の段階で、「大社教現時…教師の職にあるもの4187人にして、協賛員1万4892人を算し、教徒43万6649人の多数を有す。本祠の外に東京分祠ありて全国を二分し……分院20箇所、教会所170箇所あり」という教勢に至っている⁽⁶⁴⁾。明治42（1909）年6月の雑誌『太陽』臨時増刊が掲載した、読者の投票による「新進25名家」では、千家尊福が「宗教界の泰斗」のダントツ1位に選ばれた。2位の（浄土真宗本願寺派第22世門主）大谷光瑞（3万810票）、3位の海老名弾正（2万4555票）を大きく引き離す4万7838票という圧倒的多数の得票だった。この時、「文芸界の泰斗」の1位、夏目漱石が1万4539票、「政党首領適任者」の1位、犬養毅が1万7525票だったことから、尊福に集まった票がずば抜けて多かったこと、その知名度・人気の高さがうかがえる。

尊福は祭神論では敗れたが、それで挫折し、埋没してしまうような人物ではなかった。個人としてみれば、自分の意思で歩み、在世中に国造職を譲り、最後には、職業選択の自由を自ら掴んだ尊福国造は、伊藤に「操り人形」と呼ばれた天皇より、ずっと人間らしく生きられたのではないかと思う。

(3) 祭祀権を失った現津神—天皇存在の意義

東京オリンピックの年（1964年）、「殿下はオリンピックのどの種目をご覧になりたいですか？」と尋ねた板垣恭介・宮内庁記者に対し、明仁天皇（当時皇太子）は「どの種目を見るかは役人が決めることですから、今ここで私が『あれを見たい』『これを見たい』と言うのは意味がないことだと思います」と答えたとい

(61) 小口偉一「千家尊福と国家神道問題」『中央公論』930号、376頁。前掲・千家尊宣『神道出雲百話』47～48頁。

(62) 前掲・原武史『〈出雲〉という思想』253～254頁。前掲・小山博也「千家尊福」123頁。

(63) 前掲・村上重良「出雲大社教と出雲教」193～194頁。

(64) 千家尊福『出雲大神』大社教本院、1913年、489～490頁。

う⁽⁶⁵⁾。こうした天皇の「操り人形」的立場は、根本的に変わっていない。

それでも明仁天皇は2004年10月28日の「秋の園遊会」では、「日本中の学校で国旗を掲げ、国家を斉唱させることが私の仕事」だと述べた米長邦雄・東京都教育委員に対して「強制は望ましくない」と答え、また私的に招いたマスコミ幹部OBに対して、自衛隊の海外派遣や通信傍受法など、憲法の空洞化に心を痛めている胸中を漏らしたという。しかし、時の権力者の意向にそぐわない、こうした天皇の意思を、為政者がとり入れることはない。「非議の勅命は勅命ではないから奉じなくてよい」と大久保利通が言い放った幕末、いやそれ以前から、それは変わっていない。

坂口安吾は「続墮落論」(1946年)で、「天皇の尊厳というものは、常に利用者の道具にすぎず、真に実在したためしはなかった。……(支配者たちは)天皇の擁立を自分勝手にやりながら、天皇の前に額づき、自分が額づくことによって天皇の尊厳を人民に強要し、その尊厳を利用して号令していた」⁽⁶⁶⁾と述べている。自らが権力を奪い、権力の座につけば、反発を受ける。天子に忠義を尽くすという形で、自らの権力を行使する——それが列島の権力者たちが中世以降受継いできた知恵だったといえよう。

原武史は、出雲は明治国家の中で「抹殺された」「闇に葬られた」と述べたが、今から見ると、体制に抹殺されたのは、伝統的伊勢信仰の方であり、生き神としての天皇の方ではなかったかと思う。外宮と内宮の逆転、世襲祭主・神官の排除、御師の排除、祭典の改廃等で本質的に改造されてしまった伊勢、「天皇を以て現御神」とするのは「架空なる概念」であるという詔書(1946年1月)で自らその神性を否定さ

せられた天皇に比べると、大社は一貫して出雲国造が宮司であり続け、国家から周縁化され教派神道に転じたが故に、国家神道の影響を他の神社のように受けて、古代からの祭祀を保持し、さらに出雲国造は、今でも信者から出雲大神の御杖代=生き神として崇拝されている⁽⁶⁷⁾。

天皇は戦後、古代以来の祭祀権も失い、非政治的・非宗教的な象徴、国の儀礼執行機関と化した。公の資格で宗教活動ができなくなり、祭祀は私事として行わざるを得ない状況が続いている⁽⁶⁸⁾。そのため(或いはそれも知らず)現在、日本国の主権者である日本国民は、一般に天皇を祭祀王とはみなしていない。御杖代という言葉も、ほとんどの人が知らないだろう。天皇に「伝統」を重ね見ながら、有史以前から天皇の権威の核心であったその職能・性質を知らない多くの国民は、今一体何を根拠に天皇を敬い、必要としているのだろうか。前述の板垣元宮内庁記者は、皇族に課される「公務」はサボることを許されず、人の目にさらされ、無理やり作り笑顔を見せなければならず、マスコミから「お世継ぎはまだですか」と性生活にまで踏み込まれ、人間として辛いことだ、ご苦労なことだと述べている⁽⁶⁹⁾。その苦勞—「日本国の象徴」としての振る舞い—を、天皇・皇族が肩代わりしてくれるお陰で、自分達は心置きなく俗人として振舞える。それが現代における日本国民一般にとっての天皇の(潜在的)存在意義だとしたら、あまりにも無情なことである。

おわりに

先祖代々の出雲人で、しかも出雲大社から僅か10数kmしか離れていない所で生まれ育った筆者が、出雲国造という言葉を知った

(65) 明仁天皇の発言は、前掲・板垣恭介『皇族やめませんか』53、104、108頁に基づく。

(66) 坂口安吾『墮落論』集英社、1990年、26～27頁。

(67) 出雲大社教の信者の間では、今でも「御親大神さまの祭祀を専修なさる国造さまは、御親大神さまの大御靈力を仲執持ちなさるので「生神様」との信仰とともに「御杖代」とも敬慕してきています」と言われている(前掲『出雲さん物語』273頁)。

(68) 前掲・村上重良『日本史の中の天皇』262頁。

(69) 前掲・板垣恭介『皇族やめませんか』54、56頁。

のは2005年、30代後半に至ってからのことだった。出雲人である自分が、それを知らなかったことを恥ずかしく思うとともに、明治半ば以降の同化の凄まじさに驚愕した。神社としての知名度・人気は、今でも伊勢と出雲が拮抗してトップである⁽⁷⁰⁾。だが二人の現津神—天皇と出雲国造の知名度は、大きく乖離した。2007年春、(古代)出雲歴史博物館が出雲大社の隣地で開館したが、出雲国造や千家尊福に関する展示はみられない。

司馬遼太郎は、1960年代に書いた「先祖ばなし」の中の「出雲のふしぎ」と題する文章で、『島根新聞』(1973年以降『山陰中央新報』)新年号で、島根県知事・田辺長右衛門(1959～71年在職)とともに、第83代出雲国造・千家尊祀が年賀をしているのを知り、「十数世紀前の古代国家における出雲の王が、20世紀の公選知事と肩を並べて県民に挨拶をしている」ことへの驚きを表している⁽⁷¹⁾。しかしそれは天皇も同じことである。二人とも、古代王の末裔であり、それぞれ国つ神、天つ神の最高神の御杖代である。司馬ほどの人のバランス感覚まで狂わせてしまうほど、明治以降の天皇制イデオロギーは強烈だったのかと、しみじみ感じる。現状という先入観を捨てて百数十年前に戻り、この二人の御杖代と民衆の関係を見比べてみれば、天皇が唯一の現人神であるという意識が、明治半ば以降、人為的に作られたものであること、この列島に住む人々の宗教観がいかに捻じ曲げられたかという、近代国家日本の根底に関わる問題がみえてくる。

天皇制を日本の伝統・文化の根幹と結び付けて考える人は多い。そしてそれは、単一民族、同質社会幻想を支える根拠の一つにもなっている。だが、エリック・ボブズボウム『創られた伝統』が、主に英国の例から解き明かしたように、伝統とされているものの多くは、実は近代

以降、人工的に創り出されたものである。日本の皇室祭祀を見ても、13ある大祭のうち11、9つの小祭のうち6つは、明治初年に作り出されたものだ。三種の神器—矢咫の鏡・草薙(天叢雲)の剣・八咫瓊の勾玉—が公的性格を持つようになったのも、皇室典範が「祖宗の神器」と呼んで国体の象徴とした明治半ば以降のことである。天皇が太古から変わらぬ日本の統治者であるというのも、明治以降創られた幻想にすぎない。政治権力者としての天皇の存在は、歴史上古く限られた時期のものであり、天皇が形式的なものも含め政治権力の中心として存在したのは、古代国家が成立し、律令国家の体制が存続した飛鳥、奈良及び平安時代前期とされる6世紀末～10世紀末で、それ以後は建武の中興(1334～36年)と明治維新後から敗戦に至る70年間にすぎない。それ以外の何世紀の間、天皇は宗教的権威としてのみ存在していた⁽⁷²⁾。そして敗戦後の60数年間は、古代以来連綿と保ち続けてきた宗教的権威をも失い、国事行為の儀礼執行者と化している。

明治維新の指導者たちは、倒幕の末の近代国家樹立という目的のために、天皇を利用した。その便宜的な手段が、百数十年経った今の日本の性格をも規定し続けていることを、日本国憲法下で主権者となった国民は、顧みる必要がある。はたして、国民が主権を得ることが前提の民族国家とその国民統合の象徴が、古代の一時期実権を握った倭(大和)勢力の王の末裔であることの意味を、国民はどれだけ認識・了承しているのだろうか。天皇家は確かに歴史上、由緒ある家柄ではあるが、伝統、文化、民族面での意義を言うのなら、少なくとも出雲人は出雲国造を、まず尊重すべきだろう。それもまた、同質社会の幻想から自らを解放する一手である。

(70) 朝日新聞が2007年に行った「行ってみたい神社」アンケートでは、伊勢神宮(4826人)と出雲大社(4769人)が拮抗し、3位(日光東照宮+二荒山神社=3324人)以下を大きく引き離している(「神社で森林浴」『朝日新聞』2007年12月15日)。

(71) 司馬遼太郎『歴史と小説』集英社、1979年、191頁。

(72) 前掲・村上重良『日本史の中の天皇』100、144～145、167～168頁。