

# 國學院大學學術情報リポジトリ

大嘗祭と古代の天子・天下観：  
中国の郊廟祭祀と比較して

|       |                                                                                                                                                         |
|-------|---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| メタデータ | 言語: Japanese<br>出版者: 國學院大學大学院文学研究科<br>公開日: 2024-10-22<br>キーワード (Ja): 大嘗祭, 郊祀, 宗廟祭祀, 天子, 天下<br>キーワード (En):<br>作成者: 高, 夢雨, Gao, Mengyu<br>メールアドレス:<br>所属: |
| URL   | <a href="https://doi.org/10.57529/0002000958">https://doi.org/10.57529/0002000958</a>                                                                   |

# 大嘗祭と古代の天子・天下観

—中国の郊廟祭祀と比較して—

**Daijōsai and The Concept of Emperor and World in Ancient Japan:**

**Comparison with Chinese Emperor's Ritual**

高 夢 雨

キーワード：大嘗祭 郊祀 宗廟祭祀 天子 天下

关键词：大嘗祭 郊祀 宗廟祭祀 天子 天下

## 要旨

天皇は天照大神の子孫、代々の「天孫」「皇孫」として「天下」の「日本」「大八州」を統治し、祭祀では「天子」とも称した。大嘗祭は天皇即位後初めての皇祖・天神である天照大神への親祭として、諸国大祓や由加物の献上を通じて全国を動員し、新帝の皇位継承の正統性や国家統治の合理性を天下に示す意義を持った。本稿では中国など諸国・諸民族と比較しながら、日本古代の天子・天下観に基づいて大嘗祭の意義を再考してみた。日本は中国の天命観を把握していたが、それを天皇権威の由来としなかったため、抽象的な天への直接的祭祀はほぼなかった。一方で、天皇は皇祖天神の系譜を引いた皇孫・天子として、大嘗祭を親祭して皇祖神の恩頼に報い、天下諸国に助祭・協力させることで「治天下天皇」の概念を具象化した。大嘗祭は大王・天皇の祖神祭祀として誕生し、王権の出自と継承を実証する儀礼として行われると同時に、律令祭祀制度下では他の天神地祇祭祀とともに、天皇の天下統治による国内の安定を保證する意義を持った。

## 摘要

天皇作为天照大神的“天孙”“皇孙”统治天下“日本”，祭祀时也被称为天子。律令国家祭祀的大尝祭是天皇即位后首次亲祭皇祖天神——天照大神的祭祀，通过诸国大祓、由加物献上等方式动员全国，将新帝继承皇位的正统性和统治国家的合理性公诸天下。本稿在与中国等国的比较之中，基于日本古代的天子、天下观念再次考察了大尝祭的意义。日本虽然理解了中国的天命观，但是并没有把它作为天皇权威的来源，所以几乎没有直接对天的祭祀。但是天皇作为皇祖天神的后裔，即皇孙、天子，亲祭大尝祭报答皇祖神，并令天下诸国助祭、协力，将天皇治天下的概念得以具体化。大尝祭作为大王、天皇的祖神祭祀出现，在确认王权的由来和继承的同时，与在律令祭祀制度下的其他天神地祇祭祀一同具有保证国家国民和天皇统治的安定的意义。

## はじめに

天皇は天照大神の子孫、代々の「天孫」「皇孫」として「天下」の「日本」「大八州」を統治し、祭祀では「天子」とも称した。日本古代の律令的国家祭祀において、唯一大祀に位置づけられた大嘗祭は、天皇即位後初めての皇祖・天神である天照大神への親祭として、諸国大祓や由加物の献上によって全国を動員し、新帝の皇位継承の正統性や国家統治の合理性を天下に示す意義を持った。中国ではその役割を果たした祭祀は皇帝の宗廟親祭の他に、天命などの観念に基づく天への郊祀が重要であった。日本では大嘗祭は中国の祖先祭祀の理念を参考にした皇祖神祭祀として天神の天照大神を祀っているが、天への直接的祭祀は桓武・文徳天皇による三回の郊祀以外はない。古代日本ではどのように天を意識し、天神と天皇と天下の関係を考え、そして大嘗祭を位置づけたのか。旧稿で古代東アジアにおける祖先祭祀を考察した時に、国家的始祖と天または天神との関連性を触れた<sup>(1)</sup>。本稿では中国の天子・天下観、郊廟祭祀と比較しながらこれらの問題を検討し、天皇が天子・皇孫として親祭し、天下の助祭<sup>(2)</sup>を求める大嘗祭の意義を考えてみたい。

## 一、中国の天子と郊廟

### 1、天子と天命

中国古代の天への観念・信仰に関する研究は多々あり、その発生から論じたものとして、池田末利<sup>(3)</sup>・赤塚忠<sup>(4)</sup>は殷周時代の帝・天の字の使用状況から殷の上帝信仰、西周の天・天命信仰を考察し、また東周の天命・天道観の展開について論考した。アラ・ノレンザヤン氏は「超自然的監視者」=「ビッグゴッド」を論じる

---

(1) 拙稿「古代東アジアの王権と祖先祭祀」『神道研究集録』三八、二〇二四

(2) 本論では、日中国国家祭祀における地方からの貢納品の上納を「助祭」と定義する。

(3) 池田末利「釈帝・天」(初出一九五二)、「統釈帝・天——殷末周初の宗教制度」(初出一九五二)「周初の天に対する不信観について——その宗教思想史的意義」(初出一九六七)「天道と天命(上)——中国における理神論の発生」(初出一九六八)「天道と天命(下)——春秋伝に見える天の理法性」(初出一九七〇)『中国古代宗教史研究 制度と思想』東海大学出版会、一九八一

(4) 赤塚忠『中国古代の宗教と文化 殷王朝の祭祀』角川書店、一九七七

際に殷の「上帝」と西周の「天」を挙げた<sup>(5)</sup>が、注意すべきなのは、中国古代の天・上帝の主な監視対象は一般民衆の道徳的行為ではなく、王権の政治の良し悪しすなわち民衆の意思であり、それは他国との大きな相違点である。また小南一郎氏<sup>(6)</sup>は青銅器の銘文の分析より西周の天命観を、荒川紘氏<sup>(7)</sup>は思想史的に漢代までの天の観念を、佐野誠子氏<sup>(8)</sup>は六朝期までの天への祈りや天・天神の形象を考察した。なお、中国古代の天への祭祀儀礼について、小島毅氏<sup>(9)</sup>・金子修一氏<sup>(10)</sup>らの通史的な制度の研究があり、妹尾達彦氏<sup>(11)</sup>は哲学的・天文学的宇宙論や儀礼空間から祭天儀礼の歴史を考察し、佐川英治氏も円丘祭天の歴史を都城の設計の起点と理念と合わせて検討した<sup>(12)</sup>。また今井秀周氏<sup>(13)</sup>は北アジアから朝鮮に至る祭天儀礼、西本昌弘氏<sup>(14)</sup>は日本を含む東アジア諸国の祭天儀礼を考察し、比較研究に有益な論考である。

中国では周王や秦漢以降の皇帝は「天子」と呼ばれ、その権威は天命に由来し祖宗から引き継ぐため、天子は郊祀で天・上帝を、宗廟で祖宗を祀る<sup>(15)</sup>。天・祖への信仰・祭祀は殷代以前に遡るが、天子・天命観は殷周革命を経て成立した西

(5) アラ・ノレンザヤン著、藤井修平訳『ビッグ・ゴッド 変容する宗教と協力・対立の心理学』誠信書房、二〇二二、一七六～一七七頁

(6) 小南一郎『古代中国 天命と青銅器』京都大学学術出版会、二〇〇六

(7) 荒川紘『天の思想史』『人文論集』五一（一）、二〇〇一

(8) 佐野誠子「天への祈り—中国古代における天信仰の理念と實際—」水口幹記編『古代東アジアの「祈り」——宗教・習俗・占術』所収、森話社、二〇一四

(9) 小島毅「郊祀制度の変遷」『東洋文化研究所紀要』一〇八、一九八九

(10) 金子修一『中国古代皇帝祭祀の研究』岩波書店、二〇〇六

(11) 妹尾達彦「帝国の宇宙論 中華帝国の祭天儀礼」水林彪ほか編『王権のコスモロジー』弘文堂、一九九八

(12) 佐川英治『中国古代都城の設計と思想 円丘祭祀の歴史的展開』勉誠出版、二〇一六

(13) 今井秀周「北アジアより朝鮮に至る古代の祭天について（上）」『東海女子短期大学紀要』一三、一九八七、同「北アジアより朝鮮に至る古代の祭天について（下）」『東海女子短期大学紀要』二二、一九九六

(14) 西本昌弘「東アジアの祭天と日本古代の祭天」西本昌弘編『アジア遊学 280 都市と宗教の東アジア史』所収、勉誠出版、二〇二三

(15) 都城付近の南郊・円丘・北郊・方沢で行われる天・地への郊祀の他に泰山封禪もあり、郊外・宗廟以外に天・祖を祀る明堂もあるが、前者は常祀ではなく、後者は漢代に既に正確な形式が失われ、歴代王朝の復元はそれぞれ異なる（南澤良彦『中国明堂思想研究 王朝をささえるコスモロジー』岩波書店、二〇一八）ため、本稿では考察を省略する。

また郊祀においては漠然とした自然的な天と地を祀っているというより、「昊天」「昊天上帝」「五方上帝」「后土」「皇地祇」「神州地祇」といった人格化した呼称が付与されたため、天地を司る天神地祇を祀っていると考えられる。ただし、殷周時代では天・上帝信仰に変容・移行が発生したため、本稿では基本的に郊天の対象を「天・上帝」と記す。

周に高揚したとされている。天上に上帝が在り、天下を有<sup>たも</sup>つ人は天命を受けた天子とされ、天子は天を祀る資格を持つ一方で天・上帝の監視を受け、天命に背き（天が生ませた）生民を苦しめると天罰が下り、天は常に一人に偏るのではなく、ただ徳のある方を輔けるのである。民意が天意に反映されることによって王権を左右できる関係論は『詩経』『尚書』などの儒教經典に語られている。武王<sup>ぶおう</sup>克<sup>こく</sup>殷<sup>いん</sup>の時の誓文と伝えられる『尚書』（偽古文）泰誓上に「天矜<sub>二</sub>于民<sub>一</sub>、民之所<sub>レ</sub>欲、天必從<sub>レ</sub>之」、泰誓中に「天視自<sub>二</sub>我民視<sub>一</sub>、天聽自<sub>二</sub>我民聽<sub>一</sub>」、泰誓下に「上帝弗<sub>レ</sub>順、祝<sub>二</sub>降時喪<sub>一</sub>。尔其孜孜、奉<sub>二</sub>予一人<sub>一</sub>、恭行<sub>二</sub>天罰<sub>一</sub>」とあり、天は必ず民意に従うのであり、商王は自ら天命に背いたために、周王は天・上帝の代わりに罰を与えるという内容であった。また周公旦の衛康叔への教訓とされる同書梓材に「皇天既付<sub>下</sub>中国民越<sub>二</sub>厥疆土<sub>一</sub>于先王<sub>上</sub>、肆王惟徳用、和<sub>二</sub>懌先<sub>三</sub>後迷民<sub>一</sub>、用懌<sub>二</sub>先王受命<sub>一</sub>」とあり、皇天は既に中国の民とその国土を先王に授けたので、嗣王はただ徳政を施行し、（衛国にいる殷の迷っている遺）民を和らげ悦ばせ導いて守って、先王が受けた天命を受け継ぐほかないと、受命天子に徳政を要求する内容であった。天命・天罰観は前漢・董仲舒の天人相関説・災異説ではさらに明確になり、易姓革命・王権抑制の理論基礎や「敬徳保民」の政治思想の背景として清代まで応用されていた。

## 2、郊廟祭祀と孝

広大な国土と多民族を有する中国で統一国家として統治の安定性を維持するには、すべての国民が見て感じられる天・上帝という超自然的存在を最高にする一方で、先王・祖宗が定めた礼・法が強調されていた。先王・祖宗の靈魂は死後に天上に昇り上帝のそばで子孫に影響を与えることができると考えられていた。西周の金文に「先王其嚴才<sup>〔年〕</sup>上」（梁其鐘）、「先王其嚴才<sup>〔年〕</sup>帝左右」（猗鐘）のような用例が多く<sup>(16)</sup>、『詩経』にも「文王在<sub>レ</sub>上、於昭<sub>二</sub>于天<sub>一</sub>……文王陟降、在<sub>二</sub>帝左右<sub>一</sub>」（大雅・文王）のような文章がある。また『礼記』喪服小記や大伝に「王者禘<sub>二</sub>其祖之所<sub>一</sub>自出<sub>一</sub>、以<sub>二</sub>其祖<sub>一</sub>配<sub>レ</sub>之」とあるように、王者の祖は天命を受けた者である

(16) 高島敏夫「金文に見る古代語の文字表現（一）序論 なぜ古代語なのか」『立命館白川静記念 東洋文字文化研究所紀要』一四、二〇二一、三九～四八頁

ため、その出自である天を祀る時に祖・先王を配祀する必要があり、祖は以前の受命天子として天・上帝と現在の天子の仲介役を演じている。『孝経』聖治章に、

孝、莫<sub>レ</sub>大<sub>ニ</sub>於<sub>レ</sub>嚴<sub>レ</sub>父、嚴<sub>レ</sub>父莫<sub>レ</sub>大<sub>ニ</sub>於<sub>レ</sub>配<sub>レ</sub>天、則周公其人也。昔者、周公郊<sub>ニ</sub>祀<sub>ニ</sub>后稷<sub>ニ</sub>以<sub>レ</sub>配<sub>レ</sub>天、宗<sub>ニ</sub>祀<sub>ニ</sub>文王<sub>ニ</sub>於<sub>レ</sub>明堂<sub>ニ</sub>以<sub>レ</sub>配<sub>ニ</sub>上帝<sub>ニ</sub>。是以四海之内、各以<sub>ニ</sub>其職<sub>ニ</sub>来<sub>ニ</sub>祭<sub>ニ</sub>。

とあり、祖・先王の「配天」「配上帝」は父を尊ぶ行為として至上の孝であり、周公は郊祀で周人の始祖・后稷を天に配祀し、明堂の宗祀で周王朝の開祖・文王を上帝に配祀するために、各国の諸侯は各々職貢を以て助祭しに来たという。『礼記』郊特性にも「万物本<sub>ニ</sub>乎<sub>ニ</sub>天<sub>ニ</sub>、人本<sub>ニ</sub>乎<sub>ニ</sub>祖<sub>ニ</sub>、此所<sub>ニ</sub>以<sub>レ</sub>配<sub>ニ</sub>上帝<sub>ニ</sub>也。郊之祭也、大報<sub>ニ</sub>本<sub>ニ</sub>反<sub>ニ</sub>始<sub>ニ</sub>也」とあり、万物の出自は天であり、人の出自は祖であり、祭天と配天は「報本反始」である。

天子の権威は天命に由来し祖宗から引き継ぐものであることから、毎年定期的な郊廟祭祀の斎行で「本」である天と祖を報い、孝を実践する。とくに漢代以降の皇帝即位儀礼の一環としても、郊廟は重要な意義を有した。漢代から唐代までの即位儀礼について、天子と皇帝という中国古代王権の二重性と即位の二重性が論じられており、史実の理解に異なる見解があるものの、策・璽の授受と郊祀・謁廟という二つの要素の存在と、初代の皇帝は天から命を受け、後世の皇帝は天とともに祖宗からも命を受けていることが認められている<sup>(17)</sup>。渡辺信一郎氏も天子・皇帝による天下支配の二つの説明原理は、祭天儀礼と宗廟祭祀の執行を通じて具体的に演出され、郊廟祭祀は天の秩序を承ける「承天之序」(『漢書』巻一〇・成帝紀など)の思惟によって行われていると指摘した<sup>(18)</sup>。要するに、中国古代の天子・皇帝の即位儀礼には策・璽といった物の授受による理法的な践祚(即位)

(17) 西嶋定生「皇帝支配の成立」『岩波講座世界歴史 四 東アジア世界の形成』所収、岩波書店、一九七〇、同「漢代における即位儀礼——とくに帝位継承のばあいについて」『東洋史論叢 榎博士還暦記念』所収、山川出版社、一九七五、尾形勇「中国の即位儀礼」井上光貞ほか編『日本古代史講座 九 東アジア世界における儀礼と国家』所収、学生社、一九八二、小島毅「天子と皇帝——中華帝国の祭祀体系」松原正毅編『王権の位相』弘文堂、一九九一、松浦千春「唐代後半期の即位儀礼について」『一関工業高等専門学校研究紀要』二八、一九九三、同「漢より唐に至る帝位継承と皇太子—謁廟の礼を中心に—」『歴史』八〇、一九九三、同「漢代の即位儀礼についての覚え書き—西嶋定生論の検証—」『一関工業高等専門学校研究紀要』三九、二〇〇四、金子修一「中国古代即位儀礼と郊祀・宗廟」註10前掲書

(18) 渡辺信一郎「古代中国の王権と郊祀—南郊祭天儀礼を中心に—」『中国古代の王権と天下秩序——日中比較史の視点から』校倉書房、二〇〇三、同『中国古代の楽制と国家 日本雅楽の源流』文理閣、二〇一三

と、郊祀・謁廟による天・祖への報告・感謝の宗教的儀礼があった。前者は天皇の神璽の鏡剣などの承継による践祚と対応し、後者は皇祖天神を祀る大嘗祭と対応することができる。佐野公治氏は、中国の郊祀などにおける神座・衾褥を大嘗宮における寝座・寝具と対照することで皇帝祭祀と大嘗祭の共通性・特性を考察し、日本では中国の祭儀を摂取し祭祀を莊重するとともに独自の読み替えをしていると指摘しており<sup>(19)</sup>、首肯すべき意見である。ただし他方では古代日本においても「郊祀」と言われる儀礼があり、それと大嘗祭との関係をどのように理解すべきかを考えてみたい。

## 二、王権と祭天

### 1、天皇と皇祖天神

『日本書紀』神武天皇四年二月甲申条に神武天皇が即位した三年後の春に発した「郊祀天神」の詔がある。

我皇祖之靈也、自天降鑒、光<sub>ニ</sub>助朕躬<sub>一</sub>。今諸虜已平、海内無<sub>レ</sub>事。可<sub>下</sub>以郊<sub>ニ</sub>祀天神<sub>一</sub>、用<sub>申</sub>大孝<sub>上</sub>者也。乃立<sub>ニ</sub>靈時於鳥見山中<sub>一</sub>、其地号曰<sub>上</sub>小野榛原<sub>下</sub>・下小野榛原<sub>一</sub>。用祭<sub>ニ</sub>皇祖天神<sub>一</sub>焉。

神武天皇の郊祀の実施は史実として確認できないが、記紀編纂の時点で「皇祖之<sup>みおやの</sup>靈<sup>みたま</sup>」が天に在り子孫を監視し助ける觀念や、祖を祀る孝の実践としての郊祀の意義は日本に伝来したのは間違いない。しかし神武天皇の郊祀の対象は「皇祖<sup>みおやあまの</sup>天神<sup>かみ</sup>」であり、中国の郊祀では天・上帝を主要な祭祀対象とし、祖を配祀の仲介役とすることとは違う。九世紀初頭に成立した『古語拾遺』では神武天皇の郊祀について、「乃立<sub>ニ</sub>靈時於鳥見山中<sub>一</sub>、天富命陳<sub>レ</sub>幣祝詞、禋<sub>ニ</sub>祀皇天<sub>一</sub>、遍<sub>ニ</sub>秩群望<sub>一</sub>、以答<sub>ニ</sub>神祇之恩<sub>一</sub>焉」と記し、「禋祀皇天」「遍秩群望」といった中国の祭祀用語を用いたが、それは後述する桓武天皇の郊祀の実施の影響を受けて付会した表現なのであろう<sup>(20)</sup>。

(19) 佐野公治「中国の郊祀と日本の大嘗祭—神々の座をめぐる—」『中国 社会と文化』七、中国社会文化学会、一九九二

(20) 『古語拾遺』では神武天皇の郊祀を皇祖神祭祀ではなく、『日本書紀』天武天皇七年春の「祠天神地祇」或いは養老神祇令・即位条に規定された天皇即位後の「惣祭天神地祇」として語っているのは明らかである。矢野建一氏（「律令国家の祭祀と天皇」『歴史学研究』五六〇、一九八六）や西本昌弘氏（「古代都城と神・仏・天の祀り」奈良女子大学古代学術研究センター

佐野真人氏は神武天皇郊祀の対象である「皇祖天神」を天照大神としている<sup>(21)</sup>が、同書神代卷下に「皇祖高皇産靈尊」ともあるので、「皇祖天神」が指している具体的な神はまた考える必要があろう。ただし明白なのは、この皇祖天神祭祀は郊外で行う外祭として宮城内で行う内祭の大嘗祭とは形式が違うものの、天皇が即位後に皇祖神へ報告・感謝する儀礼としての性質は大嘗祭のそれと共通するのである。岡田莊司氏は折口信夫の「みことみち」論や西田長男の「みことみちて……よさし」論を踏まえ、「神話（天上）は天神からの命令を受けて復命・復奏することを本義としており、天下における奉事もまた、復命の義務を負っており、循環する体系が儀式・祭祀に反映している」と指摘した<sup>(22)</sup>。復命を本義とする日本の皇祖天神祭祀は、中国の「報本」「孝」を本義とする郊廟祭祀とは共通していると考えられる。ただし八世紀前半の日本では高天原に坐す皇祖でもある天神を祀っていたが、高天原自体を祀らなかつた。それは中国の抽象的な天への信仰や天道・天命の観念とは異なり、中国の祭天の理念を導入しなかつた。

しかし桓武天皇延暦四年（七八五）と同六年（七八七）、文徳天皇斉衡三年（八五六）の十一月下旬、冬至の頃に、中国の郊祀と極めて近似する儀礼が交野（柏原）で行われた<sup>(23)</sup>。それに関する記事では神武天皇紀にも見る「祀天神」という表現の

---

編『都城制研究 七 古代都城をめぐる信仰形態』所収、二〇一三）は、天武天皇七年春の「祠天神地祇」或いはその前身となる祭祀は中国的な郊祀を強く意識した行事であったとしているが、中国の郊祀の発想は天と祖への「報本」「孝」であり、他の天神地祇は円丘で配祀されるものの、主役ではないことが注意すべきである。

(21) 佐野真人「日本における昊天祭祀の受容」（初出二〇〇九）『古代天皇祭祀・儀礼の史的研究』思文閣出版、二〇一九

(22) 岡田莊司「古代の神祇祭祀体系—『日本書紀』『神代紀』から「天武紀」へ—」『國學院雑誌』第一二二卷第一号、二〇二〇

(23) 『続日本紀』延暦四年（七八五）十一月壬寅条「祀天神於交野柏原、賽宿禰也。」

同六年（七八七）十一月甲寅条「祀天神於交野、其祭文曰、維延暦六年歲次丁卯十一月庚戌朔甲寅、嗣天子臣謹遣從二位行大納言兼民部卿造東大寺司長官藤原朝臣繼繩、敢昭告于昊天上帝、臣恭膺聰命、嗣守鴻基、幸賴穹蒼降祉、覆燾騰徽、四海晏然、万姓康樂。方今大明南至、長晷初昇、敬采燔祀之義、祇修報德之典。謹以玉帛犧齊粢盛庶品、備茲禮燎、祇薦潔誠。高詔天皇配神作主、尚饗。又曰、維延暦六年歲次丁卯十一月庚戌朔甲寅。孝子皇帝臣謹遣從二位行大納言兼民部卿造東大寺司長官藤原朝臣繼繩、敢昭告于高詔天皇、臣以庸虛忝承天序、上玄錫祉、率土宅心。方今履長伊始、肅事郊禋、用致燔祀于昊天上帝、高詔天皇慶流長發、德冠思文、對越昭升、永言配命。謹以制幣犧齊粢盛庶品、式陳明薦、侑神作主、尚饗。」

『日本文徳天皇実録』斉衡三年（八五六）十一月辛酉条「遣權大納言正三位安倍朝臣安仁・侍從從四位下輔世王等、向後田原山陵、告以配天之事。策命曰、天皇大命、掛畏平城宮、天下所知、倭根子天皇御門、申賜奏、今月廿五日河内国交野、原、昊天祭為掛畏御門、奉止定奉天可祭事。畏畏申賜奉。」

他に、「敢昭告于昊天上帝」「昊天祭」「北面拜天」「有事円丘」「高紹天皇配神作主」「配天」ともあり、明らかに中国の天信仰と孝觀念に基づいた郊祀であり、斎行の時期（冬至）や祭文の形式、「燔祀」「執珪」などの祭法・作法も中国の（『大唐開元礼』に記された）郊祀と一致する<sup>(24)</sup>。佐野真人氏は日本の郊祀の意義について従来の正統性表明説<sup>(25)</sup>や新王朝創設宣言説<sup>(26)</sup>を踏まえ、皇太子と外戚の問題の分析から、「皇位の所在を明らかにして皇位と国家の安定を保つために、昊天祭祀を行った」と指摘し、また中国の影響のほか、朝鮮半島とくに新羅の祭天儀礼「祀神宮」の影響の可能性を提示した<sup>(27)</sup>。

## 2、北東アジアの祭天儀礼

古代の朝鮮半島を含む北東アジアでは天への信仰や祭天儀礼、統治者は天または天神の後裔である觀念は普遍的に存在する。匈奴単于が漢皇帝に送る書面では「天所<sub>レ</sub>立匈奴大単于」「天地所<sub>レ</sub>生日月所<sub>レ</sub>置匈奴大単于」（『史記』卷一一〇・匈奴列伝）と自称し、「南有<sub>二</sub>大漢<sub>一</sub>、北有<sub>二</sub>強胡<sub>一</sub>、胡者、天之驕子」（『漢書』卷九四上・匈奴伝）とあるように匈奴人は中国と並立する天の誇りの子孫であると自認した。匈奴では五月に龍城で会して「其先・天地・鬼神」（同上）を祭り、匈奴の「別種」とされる突厥もその可汗は「從<sub>レ</sub>天生大突厥天下賢聖天子」（『隋書』卷八四・列伝第四十九・北狄）と自称し、「以<sub>二</sub>五月中旬<sub>一</sub>、集<sub>二</sub>他人水<sub>一</sub>、拜<sub>二</sub>祭天神<sub>一</sub>」（『周書』卷五〇・列伝異域下）との習俗がある。鮮卑拓跋部は「以<sub>二</sub>四月<sub>一</sub>祠<sub>レ</sub>天」

---

同月壬戌条「大<sub>二</sub>祓於新成殿前<sub>一</sub>、諸陣警戒、帝進出<sub>二</sub>庭中<sub>一</sub>。大納言正三位藤原朝臣良相跪授<sub>二</sub>郊天祝板<sub>一</sub>、左京大夫從四位下菅原朝臣是善捧<sub>二</sub>筆硯<sub>一</sub>。帝自署<sub>二</sub>其諱<sub>一</sub>訖、執<sub>二</sub>珪、北面拜<sub>レ</sub>天、乃遣<sub>下</sub>大納言正三位藤原朝臣良相・右大弁從四位上清原真人岑成・左京大夫從四位下菅原朝臣是善・右中弁從五位上藤原朝臣良繩等<sub>一</sub>向<sub>二</sub>河内国交野郡栢原野<sub>一</sub>、設<sub>二</sub>藁習礼<sub>一</sub>、祠官尽会。」

同月甲子条「有<sub>二</sub>事円丘<sub>一</sub>。夜漏上水一甃、大納言藤原朝臣良相等帰来献<sub>二</sub>酢<sub>一</sub>。」

- (24) 『礼記』月令「天子乃以<sub>二</sub>元日<sub>一</sub>祈<sub>二</sub>穀于上帝<sub>一</sub>」、雜記下「正月日至、可<sub>二</sub>以<sub>二</sub>有<sub>二</sub>事於上帝<sub>一</sub>」とあるように、郊祀は正月にも行われ、また祭天の方法について、鄭玄の「上帝+五帝=六天」説による「冬至円丘祀昊天上帝、正月上辛郊祀五天帝」説や王肅の「円丘=郊祀」説、また漢代の甘泉泰畤での「太一=上帝」への祭祀などもある。中国漢代以来の郊祀制度は各学説に基づいて模索しながら形成されてきたために変容が多い。桓武・文徳天皇の郊祀は『大唐開元礼』の規定を参照すべきであろう。

- (25) 河内春人「日本古代における昊天祭祀の再検討」『古代文化』四九二、二〇〇〇

- (26) 矢野建一「日本古代の「郊祀之礼」と「大刀契」」『長安都市文化と朝鮮・日本』汲古書院、二〇〇七

- (27) 註21に同じ。

(『宋書』卷九五・列伝第五十五・索虜)との習俗があり、中国北方で北魏を建国した後に西郊祭天を中原の南郊祭天とともに国家祭祀体系に組み入れた<sup>(28)</sup>。烏桓は中国と相似した祭祀体系を有し「祠天地」の習俗があり、扶余とその「別種」の高句麗ではそれぞれ殷正月(十二月)に行われる「迎鼓」、十月に行われる「東盟」といった祭天儀礼がある<sup>(29)</sup>。また高句麗王の始祖東明聖王高朱蒙は「天帝子解慕漱」と「河伯之女柳花」の子(『三国史記』卷一三・高句麗本紀第一)、つまり「天孫」とされていた。高句麗滅亡後、その遺民と自認した渤海の国王は「天孫」意識を継承し、日本の天皇への国書に「天孫」と自称した<sup>(30)</sup>。同じく扶余の「別種」の百濟(元は馬韓)においても天神を祀る伝統があり、後に中国風の天と五帝への祭祀へと変容した<sup>(31)</sup>。

しかし朝鮮半島東南部に位置する新羅では、伝統的な信仰の中心は日月と山であり、祭天の習俗を明記した文献史料はなく、『三国史記』においても天地への祭祀は天子にのみ限られたことであるためか、中国の諸侯としての新羅王は国家領域内の社稷・山川祭祀を行うが、敢えて礼を僭越して天地祭祀を行わなかったという<sup>(32)</sup>。佐野真人氏の論拠ともなった濱田耕策氏の研究では、文武大王陵碑文に見る「祭天之風伝七葉」や「天賜玉帯」の伝授から、四八七年に金氏族の始祖奈勿尼師今の降誕の地、奈乙で創祀された神宮祭祀を新羅固有の祭天祭祀としている<sup>(33)</sup>。ただし新羅の祭天儀礼の有無についてはさておき、神宮祭祀は始祖神祭祀

(28) 張雯雯「北魏前期の祭天儀礼について—西郊祭天を中心に—」『國學院大學大學院紀要—文学研究科—』五四、二〇二三

(29) 『三国志』卷三〇・魏書烏丸伝、南朝宋・裴松之註所引の魏書「敬<sub>レ</sub>鬼神<sub>一</sub>、祠<sub>レ</sub>天地日月星辰山川<sub>一</sub>。」同書東夷伝扶余条「以<sub>レ</sub>殷正月<sub>一</sub>祭天、國中大会連日飲食歌舞、名曰<sub>レ</sub>迎鼓、……有<sub>二</sub>軍事<sub>一</sub>亦祭天。」同伝高句麗条「以<sub>二</sub>十月<sub>一</sub>祭天、國中大会、名曰<sub>二</sub>東盟<sub>一</sub>。」

(30) 『続日本紀』宝龜三年(七七二)二月己卯条の「賜<sub>二</sub>渤海王<sub>一</sub>書」に、渤海王の国書の「書尾虚<sub>二</sub>陳天孫僭号<sub>一</sub>」ことへの批判が記されている。渤海の歴史について、東北亜歴史財団編・濱田耕策監訳『渤海の歴史と文化』(明石書店、二〇〇九)を参照。

(31) 『三国志』卷三〇・魏書東夷伝韓条「信<sub>二</sub>鬼神<sub>一</sub>、國邑各立<sub>二</sub>一人主<sub>一</sub>祭天神、名<sub>二</sub>之天君<sub>一</sub>。」『周書』卷四九・異域伝上百濟条「其王以<sub>二</sub>四仲之月<sub>一</sub>、祭<sub>二</sub>天及五帝之神<sub>一</sub>。」

(32) 今井秀周、註13前掲論文、一九九六

新羅の日月・山への信仰について、『隋書』卷八一・東夷新羅伝「每<sub>二</sub>正月旦<sub>一</sub>相賀、王設<sub>二</sub>宴会<sub>一</sub>、班<sub>二</sub>賚群官<sub>一</sub>、其日拜<sub>二</sub>日月神<sub>一</sub>」、『旧唐書』卷一九九上・東夷新羅国伝「好<sub>二</sub>祭山神<sub>一</sub>」といった史料からうかがえる。

『三国史記』卷三二・祭祀志「至<sub>二</sub>第三十七代宣德王<sub>一</sub>、立<sub>二</sub>社稷壇<sub>一</sub>、又見<sub>二</sub>於祀典<sub>一</sub>、祭<sub>二</sub>境内山川<sub>一</sub>而不<sub>レ</sub>及<sub>二</sub>天地<sub>一</sub>者、蓋以<sub>二</sub>王制<sub>一</sub>曰、天子七廟、諸侯五廟、二昭二穆与<sub>二</sub>太祖之廟<sub>一</sub>而五。又曰、天子祭<sub>二</sub>天地天下名山大川<sub>一</sub>、諸侯祭<sub>二</sub>社稷名山大川之在<sub>二</sub>其地<sub>一</sub>者<sub>上</sub>。是故不<sub>レ</sub>敢越<sub>レ</sub>礼而行<sub>二</sub>之者歟<sub>一</sub>。」

(33) 濱田耕策「新羅の神宮と百座講会と宗廟」井上光貞ほか編『日本古代史講座 九 東アジア世

の性格が強く、祖と天との関連性が見られるものの、天そのものへの信仰による祭祀とは考えにくいと思われる。

日本では宮中や神社で天つ神を祀り、天皇は皇祖天神の子孫としてそれへの親祭を行うが、桓武・文徳天皇の特例の郊祀を除けば、一貫した天信仰に基づく祭天儀礼は史実として確認できない。記紀神話では「天之御中主神」「天之常立神」といった神名は中国の昊天上帝と似ているが、天命と関わる道徳・善政を講じる神ではなく、信仰・祭祀の主流にもならなかった。日本における天・天神觀念の発生は、中国・朝鮮半島を含む北東アジアの諸国・諸民族の影響があったかもしれないが、その主要内容は天上に在る或いは由来する天つ神への信仰であり、天そのものを神格化して全知全能な至上神として信仰しているわけではない。

### 三、天子の祭祀と治天下

#### 1、天子の祭祀と天下・人民

『礼記』祭法に「有<sub>二</sub>天下<sub>一</sub>者、祭<sub>二</sub>百神<sub>一</sub>。諸侯在<sub>二</sub>其地<sub>一</sub>則祭<sub>レ</sub>之、亡<sub>二</sub>其地<sub>一</sub>則不<sub>レ</sub>祭」(天下を有する者すなわち天子はすべての神を祭り、諸侯は領地内におればその神を祭り、領地を失えば祭らない)とあり、「有天下者」を用いて天子を指し、天子・諸侯の国家領域と祭祀権の区別を示した。

「皇天眷命、奄<sub>二</sub>有四海<sub>一</sub>為<sub>二</sub>天下君<sub>一</sub>」(『尚書』(偽古文) 大禹謨、天は(帝堯に)天命をめぐみ、(帝堯は)四海を有する天下の君主となった)、「舜禹之有<sub>二</sub>天下<sub>一</sub>也」(『論語』泰伯)、「周公踐<sub>二</sub>天子之位<sub>一</sub>以治<sub>二</sub>天下<sub>一</sub>」(『礼記』明堂位)などあるように、天子は天命を受けた人として天下を有し天下を治めるのである。ただし「有天下」「治天下」なのは天子のはずであるが、乱世では「挟<sub>二</sub>天子<sub>一</sub>以令<sub>二</sub>天下<sub>一</sub>、天下莫<sub>二</sub>敢不<sub>レ</sub>聽<sub>一</sub>」(『戦国策』秦巻第三)という状況も発生している。その典型であった王莽はのちに新を建てた時、「御<sub>二</sub>王冠<sub>一</sub>、即<sub>二</sub>真天子位<sub>一</sub>、定<sub>二</sub>有天下之号<sub>一</sub>曰<sub>レ</sub>新」(『漢書』巻九九・王莽伝上)とあるように、国号を「有天下之号」と呼び、以後歴代王朝の国号觀念の基礎となった<sup>(34)</sup>。

なお、天子は天下および天下の百姓を領有・統治するが、自分一人のためでは

界における儀礼と国家』所収、学生社、一九八二

(34) 渡辺信一郎「天下と王朝の名前」註18前掲書、二〇〇三

なく、天の秩序の下で民のために政治をしているのである。『荀子』大略に「天之生<sub>レ</sub>民、非<sub>レ</sub>為<sub>レ</sub>君也。天之立<sub>レ</sub>君、以為<sub>レ</sub>民也」とあり、天は君主を立てるのは人民のためであるという民本位の君民関係が語られている。公を第一義とする天下＝生民論は春秋戦国時代に形成され、前漢ではさらに発展し、

天生<sub>二</sub>蒸民<sub>一</sub>、不<sub>レ</sub>能<sub>二</sub>相治<sub>一</sub>、為<sub>二</sub>立<sub>一</sub>王者<sub>一</sub>以<sub>二</sub>統<sub>一</sub>理之<sub>一</sub>。方<sub>二</sub>制海内<sub>一</sub>非<sub>レ</sub>為<sub>二</sub>天子<sub>一</sub>、列<sub>レ</sub>土封<sub>レ</sub>疆非<sub>レ</sub>為<sub>二</sub>諸侯<sub>一</sub>、皆以為<sub>レ</sub>民也。……不<sub>レ</sub>私<sub>二</sub>一姓<sub>一</sub>、明天下乃天下之天下、非<sub>二</sub>一人之天下<sub>一</sub>也。(『漢書』卷八五・谷永伝)

とあるように、天の生みなした民衆(生民)の自治能力欠如による、天から天子への委託統治とその統治領域である天下の公共性が述べられている<sup>(35)</sup>。生民論と前述した承天論を根柢的世界観・政治的秩序原理とする国制は王莽の時代に始まり、清代までの各王朝は郊廟祭祀を行い、天からの委託に基づく天下・生民統治の正統性を実証し続けた<sup>(36)</sup>。

中国における天下の範囲・構造や中国・九州・四夷・四海・四方・八方などの概念については先学の多数の論考があり、本稿では深く考察しないが、要するに「天下一家」の意識とともに「華夷」思想を持っていたと考えられる<sup>(37)</sup>。紀元前一世紀から日本列島における政権は中国王朝と冊封関係を結び東夷として朝貢し、中国の天下の一部分になった。他方、中国の天下観は倭国に吸収され、五世紀の鉄器の銘文に「左治天下」(埼玉県稲荷山古墳出土鉄剣銘)「治天下某大王」(熊本県江田船山古墳出土鉄刀銘)とあるように次第に中国の天下から離脱し、「天下」は倭王権が統治する領域として用いられ、七世紀後半までに「某宮治天下大王(天皇)」の語は倭王の自称として定着していき<sup>(38)</sup>、養老公式令・詔書式条では「明神御宇(日本・大八州)天皇」となった。律令制的世界観では華夏・中国＝日本、

(35) 渡辺信一郎「天下のイデオロギー構造—唐代中国と日本律令制国家との比較を中心に—」註18前掲書、二〇〇三

(36) 渡辺信一郎「後漢における古典的国制の成立——漢家故事と漢礼」『日本秦漢史研究』一六、二〇一五

(37) たとえば「聖人耐以<sub>二</sub>天下<sub>一</sub>為<sub>二</sub>一家<sub>一</sub>、以<sub>二</sub>中国<sub>一</sub>為<sub>二</sub>一人<sub>一</sub>者」(『礼記』礼運)、「惠<sub>二</sub>此中国<sub>一</sub>、以<sub>二</sub>綏<sub>一</sub>四方<sub>一</sub>」(『詩経』大雅・民勞)、「欲<sub>二</sub>辟<sub>一</sub>土地<sub>一</sub>、朝<sub>二</sub>秦楚<sub>一</sub>、莅<sub>二</sub>中国<sub>一</sub>而撫<sub>二</sub>四夷<sub>一</sub>也」(『孟子』梁惠王上)、「中国戎夷、五方之民、皆有<sub>二</sub>其性<sub>一</sub>也、不<sub>レ</sub>可<sub>二</sub>推移<sub>一</sub>」(『礼記』王制)、「我蛮夷也、不<sub>レ</sub>与<sub>二</sub>中国<sub>一</sub>之号諡<sub>一</sub>」(『史記』卷四〇・楚世家)といったことから、天下を統合しようとする一方で中華と周辺四夷との区別を認める観念が分かる。

(38) 仁藤敦史「古代日本の世界観—天下・国・都城—」(初出二〇〇四)「治天下大王」の支配観」(初出二〇一五)「東アジア世界と中華思想」(初出二〇一七)『古代王権と東アジア世界』吉川弘文館、二〇二四

隣国＝唐、蕃国＝新羅、夷狄＝隼人・蝦夷という日本の大国意識・華夷意識が形成されたが、倭国・日本の天下意識は成立して以来、中国との関係において中国の天下とは直接に抵触しないことからその矮小性も指摘されている<sup>(39)</sup>。

天下観念とともに、君主と天・天神と擬似的血縁関係を結びつける意識も倭国に伝わった。隋・開皇二十年(六〇〇)、倭王の使者は「倭王以<sub>レ</sub>天為<sub>レ</sub>兄、以<sub>レ</sub>日為<sub>レ</sub>弟」云々と言ったところで、文帝楊堅は「此太無<sub>二</sub>義理<sub>一</sub>」としてそれを改めさせるよう訓令を下した(『隋書』卷八一・東夷倭国伝)。そして大業三年(六〇七)、倭王の使者は再び隋に朝貢し、「聞海西菩薩天子重興<sub>二</sub>仏法<sub>一</sub>、故遣朝拜、兼沙門數十人來学<sub>二</sub>仏法<sub>一</sub>」と言い、「日出処天子致<sub>二</sub>書日没処天子<sub>一</sub>無恙」云々の国書を出したが、また煬帝楊広の意に添わず「無礼」とされた。ただし倭王の「日出処天子」の称号は、隋皇帝の「海西菩薩天子」と対応するものであり、倭国の天子号の最初の使用は、漢訳仏典に多用される仏教的な天子観によると指摘されている<sup>(40)</sup>。七世紀後半以降、伊勢神宮に対する皇祖神信仰と皇統意識の成立とともに、血統的な皇祖が天皇の権力の由来を保証する權威になり、律令国家日本の天子号は「皇御祖—皇御孫」「天神—天子・天孫」の中で使用されてきた<sup>(41)</sup>。

しかし、それも中国の受命天子の論理とは異なる。養老儀制令・天子条では「天子、祭祀所<sub>レ</sub>称」と規定し、『令集解』同条では「辞称<sub>二</sub>須臾弥麻乃美己等<sub>一</sub>耳也」と註釈し、天子を皇御孫命と同一に使い、そして祭祀限定の呼称とするのは、唐儀制令(仁井田陞編『唐令拾遺』儀制令第一条〈開元七・二十五年〉)の「皇帝・天子、夷・夏通<sub>二</sub>—称之<sub>一</sub>」とは異なり、天皇の祭祀者としての側面が強調された。大嘗祭の節会で奏上される『天神寿詞』(『中臣寿詞』)や『延喜式』祝詞に「高天原に神留り坐す皇親神漏義・神漏美の命持て、皇御孫命は豊葦原の瑞穂国を安国と平く知し食せと、天下よさし奉りし時に……」(鎮火祭祝詞)とあるように、皇御孫命＝天子が受けたのは、日本国統治の委託という高天原に坐す皇祖神の命なのである。それゆえに天皇の親祭は中国の郊廟祭祀ではなく、大嘗祭(新嘗・神今食)

(39) 日本古代の華夷意識と対外関係について、酒寄雅志「華夷思想の諸相」(初出一九九三)『渤海と古代の日本』校倉書房、二〇〇一、河内春人「倭国における「天下」観念」「華夷秩序の形成と方位認識」(初出一九九七)『日本古代君主号の研究 倭国王・天子・天皇』八木書店、二〇一五、仁藤敦史、註38前掲論文などを参照。

(40) 河上麻由子「遣隋使と仏教」『古代東アジア世界の対外交渉と仏教』山川出版社、二〇一一、河内春人「令制君主号の史的前提—「天子」号を中心に—」(初出二〇〇一) 註39前掲書

(41) 河内春人、註40前掲論文、三三八～三四五頁

の形を取った。

## 2、国家祭祀における地方の助祭

前述した『孝経』聖治章では、周公が孝を実行して天・祖への祭祀を行うために「四海之内」の諸侯<sup>(42)</sup>は各々貢物を以て助祭しに来たという。諸侯は天子の祭祀への参列・助祭では貢物を入貢することが重要であり、その中に楚の「包茅不貢」事件が反例として『春秋左氏伝』に記されている。楚国は周天子の祭祀における縮酒（酒を濾過すること）に使われる包茅を貢ぐべきであったが、春秋時代になると規定通りに入貢せず周天子の祭祀に縮酒ができなくなったことが発生し、斉桓公が楚国を討伐した時にそれを楚王の罪として挙げた<sup>(43)</sup>。

『礼記』月令では、季冬に諸侯から庶民に至るまで犠牲を課して天子の祭祀に協力させることが書かれている。

乃命<sub>二</sub>太史<sub>一</sub>次<sub>二</sub>諸侯之列<sub>一</sub>、賦<sub>二</sub>之犠牲<sub>一</sub>、以共<sub>二</sub>皇天上帝・社稷之饗<sub>一</sub>。乃命<sub>二</sub>同姓之邦<sub>一</sub>、共<sub>二</sub>寢廟之芻豢<sub>一</sub>。命<sub>レ</sub>宰歷<sub>下</sub>卿大夫至<sub>二</sub>于庶民<sub>一</sub>土田之数<sub>上</sub>、而賦<sub>二</sub>犠牲<sub>一</sub>、以共<sub>二</sub>山林名川之祀<sub>一</sub>。凡在<sub>二</sub>天下九州<sub>一</sub>之民者、無<sub>レ</sub>不<sub>下</sub>咸献<sub>二</sub>其力<sub>一</sub>、以共<sub>二</sub>皇天上帝・社稷・寢廟・山林名川之祀<sub>上</sub>。

太史に命じて諸侯の列次によって皇天上帝・社稷祭祀用の犠牲を、同姓の諸侯に宗廟祭祀用の犠牲を徴収させ、宰に命じて卿大夫から庶民に至るまでの土地・田地の数量によって山川祭祀用の犠牲を徴収させる。天下九州の臣民はみな郊廟・社稷・山川などの祭祀に力を出しているという。同篇の仲夏・季夏でも似たような記述があり、さらに天子と民と神祇祭祀との関係を示している。

命<sub>二</sub>有司<sub>一</sub>為<sub>レ</sub>民祈<sub>二</sub>祀山川百源<sub>一</sub>、大<sub>二</sub>雩帝<sub>一</sub>、用<sub>二</sub>盛樂<sub>一</sub>。乃命<sub>二</sub>百畋<sub>一</sub>雩<sub>下</sub>祀百辟卿士有<sub>レ</sub>益<sub>二</sub>於民<sub>一</sub>者<sub>上</sub>、以祈<sub>二</sub>穀実<sub>一</sub>。農乃登<sub>レ</sub>黍。是月也、天子乃以<sub>レ</sub>雛嘗<sub>レ</sub>黍、羞以<sub>二</sub>含桃<sub>一</sub>、先薦<sub>二</sub>寢廟<sub>一</sub>。（仲夏）

是月也、命<sub>二</sub>四監<sub>一</sub>大合<sub>二</sub>百畋之秩芻<sub>一</sub>、以養<sub>二</sub>犠牲<sub>一</sub>。令<sub>レ</sub>民無<sub>レ</sub>不<sub>二</sub>咸出<sub>一</sub>其力<sub>一</sub>、

(42) 『礼記』王制に「凡四海之内九州……凡九州千七百七十三国」とあり、また前漢・劉向『説苑』弁物「八荒之内有<sub>二</sub>四海<sub>一</sub>、四海之内有<sub>二</sub>九州<sub>一</sub>、天子処<sub>二</sub>中州<sub>一</sub>而制<sub>二</sub>八方<sub>一</sub>耳」とある。中国古代の天下観は狭域的に中国＝九州という天子が直接統治する国家領域を指し、広域的に四海、八荒というような夷狄ひいては未開地を含む民族・地域を越えた同心円状に広がる世界観・世界秩序を指す（渡辺信一郎、註18前掲書、二〇〇三）。この「四海之内」は中国＝九州における各国の諸国と理解すべきであろう。

(43) 『春秋左氏伝』僖公四年「尔貢包茅不入、王祭不<sub>レ</sub>共、無<sub>二</sub>以縮<sub>一</sub>酒、寡人是徴。」

以共<sub>二</sub>皇天上帝・名山大川・四方之神<sub>一</sub>、以祠<sub>二</sub>宗廟・社稷之靈<sub>一</sub>、以為<sub>レ</sub>民祈<sub>レ</sub>福。(季夏)

仲夏には有司に命じて民の(収穫の)ために山川祭祀・大雩を行い盛大な楽を用い、畿内に命じて雩祀で民に有益であった先王・卿士を祀り五穀豊穰を祈る。同月に収穫した黍は天子が嘗し、まず寝廟に薦める。季夏には山川藪沢を管理する官に各県が貢納すべき牧草を徴収させ、以て犠牲を養う。すべての民に郊廟・社稷・山川など神々への祭祀に力を出させ、以て民のために福を祈るという。

天子が主導する国家祭祀は民の力で完成させ、また民のために祈る。とくに穀物の収穫をめぐって、天子(国家)は民のために収穫や福を祈る祭祀を行い、民が収穫した穀物や賦課された犠牲を献上し、また国家祭祀に用いられる。天子は承天論・生民論に基づき、神祇と人民の間の仲介役として「祈り」や「報い」を性質とした国家祭祀を親祭し、または有司に委託していた。

秦漢以降、地方の貢物による国家祭祀への助祭は依然として存在し、前漢皇帝の宗廟では八月の酎祭に諸侯に助祭しに来させてその場で黄金を献じさせ、その黄金が斤量不足や質が悪ければ、王は領内の県を削減し、侯は国を奪われることになる<sup>(44)</sup>。北魏においても太和年間に廟享のために郡国に時果を供進させたことがある<sup>(45)</sup>。

貢物による助祭の他に、天子の祭祀では地方の諸侯や蕃客の参列・侍祠によっても天下観を示すことができる。たとえば前漢皇帝の宗廟祭祀では諸侯王・諸臣の他に匈奴・越・朝鮮・月氏など周辺諸族の列侯の使者も参加し<sup>(46)</sup>、唐代皇帝の郊廟祭祀では皇室・文武百官の他に四方の蕃客の参列も『大唐開元礼』に記されている。その中に倭国・日本の使者もあり、祭儀を見学したことが推測される。

別稿では、斎国によって作られた標山が大嘗祭に使われ、京中での斎国の行列

(44)『漢書』卷六・武帝元鼎五年「九月、列侯坐<sub>レ</sub>献<sub>二</sub>黄金<sub>一</sub>酎<sub>二</sub>祭宗廟<sub>一</sub>不<sub>レ</sub>如<sub>レ</sub>法奪<sub>レ</sub>爵者百六人、丞相趙周下<sub>レ</sub>獄死。」唐・顔師古注「服虔曰、因八月献酎祭<sub>二</sub>宗廟<sub>一</sub>時、使<sub>二</sub>諸侯<sub>一</sub>各献<sub>二</sub>金来助祭<sub>一</sub>也。如淳曰、漢儀注、諸侯王歲以<sub>二</sub>戸口<sub>一</sub>酎<sub>二</sub>黄金於漢廟<sub>一</sub>、皇帝臨受<sub>二</sub>献金<sub>一</sub>、金少不<sub>レ</sub>如<sub>二</sub>斤兩<sub>一</sub>、色惡、王削<sub>二</sub>県<sub>一</sub>、侯免<sub>二</sub>国<sub>一</sub>。(後略)」

(45)『魏書』卷一八一・礼志・祭祀上(北魏孝文帝太和十五年)「八月壬辰、詔<sub>二</sub>郡国<sub>一</sub>有<sub>二</sub>時果可<sub>レ</sub>薦者<sub>一</sub>、並送<sub>二</sub>京師<sub>一</sub>、以供<sub>二</sub>廟享<sub>一</sub>。」

(46)『史記』卷一〇・孝文本紀第十・孝景皇帝元年十月「丞相臣嘉等言、(中略)天子宜<sub>二</sub>世世献<sub>二</sub>祖宗之廟<sub>一</sub>。郡国諸侯宜<sub>二</sub>各為<sub>二</sub>孝文皇帝<sub>一</sub>立<sub>二</sub>太宗之廟<sub>一</sub>、諸侯王・列侯使者侍<sub>二</sub>祠天子歳献<sub>二</sub>祖宗之廟<sub>一</sub>。請著<sub>二</sub>之竹帛<sub>一</sub>、宜<sub>二</sub>布天下<sub>一</sub>。制曰可。」

列侯の構成について、目黒孝子「前漢前半期の酎祭」『漢王朝の祭祀と儀礼の研究』(京都大学学術出版会、二〇二三)を参照。

や豊楽院での饗宴などの場面が広く世間の目に触れることができ、地方による朝廷への助祭を直接示す仕組みであることを指摘した<sup>(47)</sup>。標山だけでなく、大嘗祭では悠紀・主基両斎国による供奉は神饌や風俗歌舞などもあり、三河国に神服を、河内・和泉・尾張・三河・備前・紀伊・阿波・淡路国に由加物（須恵器や海産物などの料物）を、山城・大和・伊勢・紀伊国に門部の人を、丹波・丹後・但馬・因幡・出雲・淡路国に語部の人を献上させた（『儀式』巻二〜四）。由加物には、河内・和泉・三河・備前といった国々で焼かれた匱・甕・甕などの須恵器の容器が含まれ、その生産と供出の由来は、四世紀末期から始まる大阪府陶邑窯跡群や五世紀中頃に始まる東山古窯跡群にうかがえ、大嘗宮の膳屋に供えた紀伊・淡路・阿波国の海産物などの供進の由来は、古墳時代の漁撈や製塩の痕跡が残っている和歌山県の加太湾に近い西庄遺跡にうかがえる。つまり、由加物の生産と供出は「治天下大王」の意識の出現と同じ頃の中五世紀代を画期として成立し、律令祭祀の大嘗祭にその伝統を受け継いだのである<sup>(48)</sup>。

また諸国に大祓使を発遣することによって、日本全国すなわち天皇が統治する天下に大嘗祭への協力を要求した。辰日節会に中臣が奏上する『天神寿詞』に「天下四方国の百姓」、すなわち宣命や神宮祭祀、広瀬・龍田祭、道饗祭祀詞に見る「天下の公民」に、大嘗祭の斎行に対して見聞・慶祝させる内容があった。

又申さく、天皇が朝廷に仕へ奉る親王・王・諸臣・百官人等、天下四方国の百姓、諸諸集はり侍りて、見食へ、尊び食へ、歡び食へ、聞食へ、天皇が朝廷に茂し世に、八桑枝の如く立ち栄え仕へ奉るべき祷き事を、恐み恐みも申し給はくと申す。

大嘗祭では広く助祭を求めることは、天下を服属させ支配を示すためと思われるが、その一方で大嘗祭の後に群臣を饗応し、群臣・斎国の人々には賜禄・叙位も行われる。大嘗祭の斎行は一方的な要求ではなく、天下の諸国・公民を天皇の祖神祭祀に参与させ、皇祖天神の恩頼を天下に分ける意識もあったのであろう。

(47) 拙稿「大嘗祭における標山の源流の再検討」『國學院雑誌』第125巻第8号、二〇二四

(48) 笹生衛「古代大嘗祭の意味と源流」『まつりと神々の古代』吉川弘文館、二〇二三、一〇五～一一四頁

## おわりに

本稿では中国などと比較しながら、日本古代の天子・天下観に基づいて大嘗祭の意義を再考してみた。日本は中国の天命観を把握していたが、それを天皇権威の由来としなかったため、抽象的な天への直接的祭祀はほぼなかった。一方で、天皇は皇祖天神の系譜を引いた皇孫・天子として、大嘗祭を親祭して皇祖神の恩頼に報い、天下諸国に助祭・協力させることで「治天下天皇」の概念を具象化した。古代日本では中国の受命天子観や郊廟祭祀を受容しなかったが、天皇が皇祖天神の命を持って天下の公民を統治し、また大嘗祭などを行うことでそれを報告・感謝することは、実際に中国の孝の思想と共通していたと考えられる。

なお、大嘗祭は大王・天皇の祖神祭祀として誕生し、王権の出自と継承を実証する儀礼として行われると同時に、律令祭祀制度下では他の天神地祇祭祀とともに、天皇の天下統治による国内の安定を保证する意義を持ったと思われる。天皇祭祀の大嘗祭をはじめ、古代の国家祭祀体制は古代の天子・天下観の下でどのように形成・展開していったのか、今後の課題として研究を深めていきたい。