

國學院大學學術情報リポジトリ

古代日中祭祀に見る神の見立てと如在の礼

メタデータ	言語: Japanese 出版者: 公開日: 2024-02-24 キーワード (Ja): 神座, 神象, 降神, 古代祭祀, 神観 キーワード (En): 作成者: 高, 夢雨 メールアドレス: 所属:
URL	https://doi.org/10.57529/0002000068

古代日中祭祀に見る神の見立てと如在の礼

Mimicry of God and Nyozaï-no-Rei in Rituals in Ancient Japan and China

高夢雨

キーワード：神座 神象 降神 古代祭祀 神観

关键词：神座 神象 降神 古代祭祀 神观念

要旨

古代日中の国家的祭祀においては、目に見えない神を人格的存在として、その座を設けて神饌や幣帛を供え、祝詞を奏上して拝礼をし、如在の礼を尽くすことが共通する。但し、神の見立てや神への接し方についての相違点もまた顕著である。例えば、中国では先人から伝わる作法を重視し、人間が祭祀を主導する。神を招く儀式や物に依り憑かせる作法があり、人間が神を演じさせ、また祭祀には人間関係や社会秩序を再確認する意味があった。一方、日本では神の意志を重視し、神の教えに随って祭祀を行い、人間が勝手に神を招致したり演じたりする作法はなく、神座を設けることで神の来臨と見做し遥拝することが行われる。中国では古代より依神・降神の観念があるが、古代日本の自然・社会環境には適合せず、そのままの受容は行われなかったと考えられる。

摘要

将无形的神灵当作人来对待，设神座、供币饌、读祝文、行拜礼，这样的如在之礼是古代中日国家祭祀的共通之处。但是在神灵的象征和待神之道上也有显著不同。例如中国祭祀注重先人所传做法，人来主导祭祀，通过仪式招请神明凭依于器物上，并让人饰演神明，并通过祭祀来巩固人际关系与社会秩序。日本则重视神的意志，按照神明教诲的方式来祭祀，没有招请或饰演神明的仪式，而是摆好神座看做神已到来，或是进行遥拜。中国从古就有依神、降神的观念，但这与古代日本的自然、社会环境并不相符，因而没有被接纳。

はじめに

目に見えない神への祭祀を行う時に、古代の人々はどのようにその存在を感じてきたのだろうか。中国では神座・神主等を以て直観的な祭祀・礼拝の対象とし、神の代わりに饗応を受ける尸を立て、更に音楽や裸礼で降神を行うことが、三礼

等に記されている。秦漢以降、立尸の伝統は途絶えた⁽¹⁾が、神座・神主を設けて降神を行うことは依然として国家祭祀の規範であり、その祭式が『大唐開元礼』等に見られる。

しかし日本では、中国の經典や五経博士の渡来した古墳時代中後期や、唐から先進的な文化・制度を導入した律令国家形成期に、中国の祭祀制度・信仰の影響を受けたことが認められているものの、神主・尸・降神の要素は古代の祭式に直接導入されなかった。他方、神の見立てとして石・鏡等の神の御形があり、祭場に神座を設けて祭ることが見られる。

祭祀における神座・神主・御形・尸といった神の見立てと祭祀の方式は、神観を反映する重要な要素であり、それぞれに関する研究は少なくない。日中比較の視点からも、佐野公治氏による神座の研究や、吾妻重二氏による神主の研究等がある。但し、神の見立ての全体を概観して、古代日中の神観・祭祀観の異同及びその背景を分析した研究は管見の限りなく、本稿ではその検討を試みたい。

一、中国祭祀における依神と降神

1、神座と神主

祭祀に神の座を設けることは秦漢以前より伝えられてきた作法である。『礼記』（『禮記正義』上海古籍出版社、二〇〇八）祭統に「鋪筵、設同几、為依神也」、『周礼』（『周禮注疏』上海古籍出版社、二〇一〇）春官・司几筵に「諸侯祭祀席、蒲筵纁純、加莞席紛純、右雕几」とある。神座は几・筵で構成され、神を憑依させる、依神の用具である。天子・諸侯の宗廟祭祀において、神座は堂の戸・牖の間、室の西南隅の二箇所に設けられ、神座に尸を座らせ⁽²⁾、先祖の主を置く⁽³⁾。

秦漢以降、尸を立てなくなり、神座だけが礼拝の直接的対象になる場合がある。

-
- (1) 唐・杜佑『通典』（景印文淵閣四庫全書、臺灣商務印書館、一九八四）卷四八「自周以前、天地・宗廟・社稷一切祭享、凡皆立尸。秦漢以降、中華則無矣。」
- (2) 「虞而立尸、有几筵」（『礼記』檀弓下）、「坐尸於堂」（『礼記』郊特牲）といった記述から、神座に尸を座らせることが分かる。また天子・諸侯の宗廟祭祀に堂事・室事があり、共に尸を座らせて礼拝や饗応を受けさせるため、堂・室に各々神座を設ける。
- (3) 『通典』卷四八所引蜀・譙周『礼祭集志』「諸侯廟、木主在尸之南、為在尸上也。」『大唐開元礼』卷三七等「太祝・宮闈令奉出神主置於坐。」

後漢の『史晨前碑』に「復礼_レ孔子宅_一、拜_二謁神坐_一、仰瞻_二榱桷_一、俯視_二几筵_一、
 靈所_二馮依_一、肅肅猶存」とある。史晨が孔子廟を訪ねた時、その神座を拝謁した。
 その際、予め神座を設けて神主を出すような宗廟祭祀とは違い、常設した神座を
 神の見立てとして、常に人々に礼拝させられるように配置したと考えられる。

死者のために神座を常設することは南北朝にも窺えるが、それには供養を節制
 して神座・神饌を簡素にする理念がある。『梁書』（中華書局、一九七三）卷五二・
 顧憲之伝に「不_レ須_二常施_二靈筵_一、可_レ止_レ設_二香燈_一、使_二致_レ哀者_一有_レ憑耳。朔望
 祥忌、可_下權安_二小床_一、暫設_中几席_上、唯下_二素饌_一、勿_レ用_二牲牢_一」
 とある。南朝
 梁・顧憲之は節儉力行の人として自分の死後に靈筵（神座）を常設する必要はな
 く、祭祀の時にのみ、几筵・小床を仮設すればよいと言ったことから、当時は靈
 筵を常に施す方が一般的なやり方であったと推測できる。北齊・顔之推『顔氏家
 訓』（『顔氏家訓集解（増補本）』中華書局、一九九三）終制に「靈筵勿_レ設_二枕几_一、
 朔望祥禫、唯下_二白粥清水乾棗_一、不_レ得_レ有_二酒肉餅果之祭_一」
 とあり、靈筵の設
 置は許されるが、枕と几を設けることはさせず、質素な食膳のみを供えさせる。
 顧・顔二人が香燈・素饌を許す一方で、伝統的な祖先祭祀に必要な牲牢・酒肉を
 断ったのは、仏教的な影響だと思われる。

秦漢以降は神座の形式にも多少変化がある。前漢の宗廟祭祀における漢高祖の
 座は幄帳の中に設けられ、綿入れ（絮）の茵と曲几があったが⁽⁴⁾、佐野公治氏⁽⁵⁾は
 それに加えて漢・唐等の時代の郊祀・宗廟祭祀における神座を考察し、席の上に
 褥を加えるという形式と、大嘗祭における寢座との近似性を指摘する。宋以降、
 士庶階層の祖先祭祀には卓・椅の神座も出現した⁽⁶⁾。

主は神主・木主・廟主ともいい、死者・先祖の爵・諡・諱等を記した、各面に
 穴が開いた木製の直方体である（漢代の前方後円形の神主もある）⁽⁷⁾。主は依神の

(4) 後漢・衛宏『漢官旧儀』（景印文淵閣四庫全書、臺灣商務印書館、一九八四）卷下「宗廟、三
 年大祫、祭_二於高廟_一、諸廟神皆合食、設_二左右坐_一。高祖南面、幄繡帳、望_二堂上西北隅_一。
 帳中座長一丈、広六尺、繡茵厚一尺、著_レ之以_二絮四百斤_一、曲几、黄金鈿器。高后右座、亦
 幄帳、却_二六寸_一、白銀鈿器。」

『旧唐書』（中華書局、一九七五）卷二三「於_レ是昊天上帝之座褥以_レ蒼、皇地祇褥以_レ黃、配帝
 及后褥以_レ紫。」

(5) 佐野公治「中国の郊祀と日本の大嘗祭—神々の座をめぐって—」『中国：社会と文化』七、一
 九九二

(6) 南宋・朱熹『家礼』（景印文淵閣四庫全書、臺灣商務印書館、一九八四）卷五「設_二高祖考妣位
 於堂西北壁下_一南向、考西妣東、各用_二一椅一卓_一而合_レ之。」

(7) 『通典』卷四八「主之制、四方、穿_二中央_一、達_二四方_一。天子長尺二寸、諸侯一尺、皆刻_二諡於

物で、「神象」とされて礼拝・祭祀の対象になる⁽⁸⁾。死者を埋葬する以前に重^{じゅう}という木柱で依神し、埋葬直後の鎮魂の虞祭から桑の木の主を使い始め、服喪一周年の練祭以降は栗の木の主を用いる⁽⁹⁾。神主は通常祔という石函に入れ、宗廟の室内の壁の坎^{あな}に嚴重に納め、祭祀の時に出す。行軍や遷廟等移動の際は主車・斎車や神輿が必要とされた⁽¹⁰⁾。

神座は天子から庶人まで、あらゆる祭祀儀礼に使われるが、主の使用は古礼では国君の宗廟祭祀に限定され、卿・大夫・士は主を有せず、束帛または神座の几筵だけで依神するとされる⁽¹¹⁾。それは確かに、卿・大夫・士を対象とした『儀礼』に主の記述が見えないことと相応する。しかし、魏・徐邈らは、銘旌^{めいせい}を設けて死者の身分を明かすこと、庭で重を設けて死者の靈魂に憑依させること、祭祀の時に尸を設けて死者がまだ健在するように思わせることは、天子から士に至るまで皆同じであるのに、主だけは天子・諸侯しか有さないのは道理に合わない⁽¹²⁾と論じた。

背。『漢儀』云、『帝之主九寸、前方後円、圜一尺。后主七寸、圜九寸。木用栗。』晋武帝太康中制、太廟神主尺二寸、后主一尺与尺二寸中間、木以栗。大唐之制、長尺二寸、上頂径一寸八分、四廂各刻一寸一分。上下四方通孔、徑九分。玄漆匱、玄漆趺。其匱、底蓋俱方、底自下而上、蓋從上而與底齊。趺方一尺、厚三寸。皆用古尺古寸。以光漆題諡号於其背。

- (8) 『春秋左氏伝』（『春秋左傳正義』北京大学出版社、二〇〇〇）僖公三十三年「凡君薨、卒哭而耐、耐而作主、特祀於主、烝嘗禘於廟。」
『通典』卷四八所引後漢・許慎『五經異義』「主者、神象也。孝子、既葬、心無所依、所以虞而立主以事之。」
- (9) 『春秋公羊伝』（『春秋公羊傳注疏』上海古籍出版社、二〇一四）文公二年「虞主用桑、練主用栗。」
『礼記』檀弓下、後漢・鄭玄註「始死未作主、以重主其神也。」
- (10) 『通典』卷四八「周制、公羊説、『主藏太廟室西壁中、以備火災。』……春秋左氏伝説曰、『主祔於宗廟、言宗廟有祔室、所以藏神主。』」
『周礼』春官・小宗伯「若大師、則帥有司而立軍社、奉主車。」
『孔叢子』（景印文淵閣四庫全書、臺灣商務印書館、一九八五）巡守「或以遷廟之主行、載于斎車、每舍奠焉。」
『通典』卷四八所引東晋・徐邈の語「斂群廟之主於祖廟……左右侍衛各從神輿、不復待一主入室迎一主也。其陪位者、每神輿出、輒遥拜致敬。」
- (11) 『通典』卷四八所引『五經異義』「唯天子諸侯有主、卿大夫無主、尊卑之差也。卿大夫無主者、依神以几筵、故少牢之祭、但有尸、無主。」或曰、『卿大夫士有主不。』答曰、『按公羊説、卿大夫非有土之君、不祔。祔祔、故無主。大夫束帛依神、士結茅為葦。』
『礼記』祭法、鄭註「唯天子諸侯有主、禘祫、大夫有祖考者、亦鬼其百世、不禘祫、無主爾。」
- (12) 『通典』卷四八「徐邈云、『左伝称孔悝反祔。又公羊、大夫聞君之喪、撮主而往。注義以

その折衷案として、神板という物が晋代に出現した。『通典』卷四八に「安昌公荀氏祠制、神板皆正、長尺一寸、博四寸五分、厚五寸八分。大書_二某祖考某封之神座、夫人某氏之神座_一、以下皆然。書訖、蠟油炙、令_レ入_レ理、刮_二拭_一之」とあり、西晋・荀勗は先祖の名を記し、誰の神座かを示す神板を作った。「板」とあるが、その様式は古来の直方体であった。宋以降、北宋・程頤、南宋・朱熹らは士庶階層の神主を唱え、その様式が板状になったのである（『性理大全書』卷一八の『家礼』神主式）。神板（版）・神牌等を含め、板状の神主は朝廷から民間まで普及していき、元代になると禅僧の葬礼にも位牌の使用が定着した。更に禅宗の清規や朱熹の『家礼』の伝来を通じて、位牌は南北朝時代の日本にも伝わり、近世に広く普及していた⁽¹³⁾。

死者の靈魂の拠り所とされる神主は、天地山川等自然神にはない。佐野氏は天地山川の神靈は普遍的に常在するから神主を必要とせず、神主の有無は天地神と祖霊神との性格の相違によると指摘する⁽¹⁴⁾。特例として、北魏の西郊祀天に「天神主」の使用があったが、皇后や女巫の参与もあり、北方系民族の祭祀伝統によるものと考えられる⁽¹⁵⁾。自然の神々に対しては、神主の代わりに、神の座を識別・表示する神位といった物があつた。南朝梁武帝の郊祀に「祀_二天皇大帝於壇上_一、攢題曰_二皇天座_一」（『通典』卷四二）とあり、また『大唐開元礼』における自然神への祭祀では「其席皆以_レ莞、設_二神位各於坐首_一」との表現がよく見られる。それらは神座を表示する点で荀勗の神板の機能に類似するが、依神の機能を有する神主とは異なる。

一方、自然神を祀るには、人神や先帝の主をその場に配祀する必要があつた。例えば、天を郊祀するに「高祖神堯皇帝配_レ神作_レ主」（『大唐開元礼』卷四）、太社を祭るに「以_二后土句龍氏_一配_レ神作_レ主」（『大唐開元礼』卷三四）、太稷を祭るに

為_レ撮_二斂神主_一而已、不_レ暇_レ待_レ祭也_一。皆大夫有_レ主之文。大夫以下不_レ云_二尺寸_一、雖_レ有_レ主、無_二以_レ知_二其形制_一、然推_レ義謂_二亦必_レ有_一。按、喪之銘旌、題_二別亡者_一、設_二重於庭_一、亦有_レ所_レ憑、祭必有_レ尸、想_二像平存_一。此皆自_二天子_一及_レ士、並有_二其礼_一、但制度降殺為_レ殊、何至_二於主_一、唯侯王而已。礼言_二重、主_レ道也_一。埋_レ重則立_レ主。今大夫士有_レ重、亦宜_レ有_レ主、主_レ以_レ紀別_二座位_一。有_レ尸無_レ主、何以_レ為_レ別。將_レ表_二称号_一題_二祖考_一、何可_レ無_レ主？』今按、經伝未_レ見_二大夫士無_レ主之義_一、有_レ者為_レ長。」

(13) 吾妻重二「近世儒教の祭祀儀礼と木主・位牌——朱熹『家礼』の一展開」吾妻重二・黄俊傑編『東アジア世界と儒教：国際シンポジウム』東方書店、二〇〇五

(14) 註5、佐野氏論文

(15) 『魏書』（中華書局、一九七四）卷一〇八「天賜二年夏四月、復祀_二天于西郊_一、為_二方壇_一、置_二木主七於上_一……以_レ酒洒_二天神主_一。」

「以_レ后稷氏_レ配_レ神作_レ主」(同上)とあるようにである。その根拠について、『通典』卷四二に「祭_レ外神_レ必有_レ主者、公羊伝曰、『自_レ外至者、無_レ主不_レ止。』故以_レ人帝_レ配_レ神作_レ主」と説明される。『春秋公羊伝』宣公三年条⁽¹⁶⁾によると、外より来た自然の神々への祭祀では、神主がなければ、神は祭場に留まらないという。故に、神主を有さない神への祭祀に、神主を有する人帝の配祀が必要となったのである。

2. 尸の意義と消失

先秦時代における天地・宗廟・社稷・山川・五祀等の公式的な祭祀には、「神象」(『礼記』郊特牲)と呼ばれる尸が不可欠な存在である。生きた人間が尸を務め神を代表して饗応を受けるため、神饌を食べて満腹や酒に酔うといった表情を見せることができ、言動によって祭祀者に直観的に神の動きを感じさせることができる⁽¹⁷⁾。宗廟祭祀では尸に先王・先公のかつて着ていた衣服を着用させることで⁽¹⁸⁾、先王・先公の形象がより明確になる。尸は鬼神の人格的な形象を表現し、それは物としての神主や神座との区別である。

祭祀において、尸は普段自分より地位が高い祭祀者から礼拝・饗応を受け、また神の代わりに祭祀者に返杯、祝福等をするため、誰しものが担当できるわけではない。尸の人選は祭祀、階級等によって異なり、倫理的には祭祀者より下の、二世代または二等の爵位を隔てた者が務める⁽¹⁹⁾。また、尸は一時的に神として扱われるため、相応しいか否かを神に伺う必要があり、卜筮で決められる⁽²⁰⁾。

古礼では尸がなければ正式な祭祀とは言えず、薦・厭・奠に過ぎない⁽²¹⁾。秦漢

(16) 『春秋公羊伝』宣公三年、「……郊則曷為_レ必祭_レ稷。王者必以_レ其祖_レ配。王者則曷為必以_レ其祖_レ配。自_レ内出者、無_レ匹不_レ行。自_レ外至者、無_レ主不_レ止。」

(17) 『通典』卷四八所引後漢・班固『白虎通』「祭所_レ以_レ有_レ尸者、鬼神聽_レ之無_レ声、視_レ之無_レ形、昇_レ自_レ阼階_レ、仰視_レ榑桷_レ、俯視_レ几筵_レ、其器存、其人亡、虛無寂寞、思慕哀傷、無_レ所_レ写洩_レ、故座_レ尸而食_レ之、毀_レ損其饌_レ、欣然若_レ親之飽_レ、尸醉若_レ神之醉_レ矣。」

(18) 『周礼』春官・守祧「掌_レ守_レ先王先公之廟祧_レ、其遺衣服藏_レ焉。若將_レ祭祀_レ、則各以_レ其服_レ授_レ尸……既祭、則藏_レ其隋與其服_レ。」

(19) 『礼記』祭統「夫祭之道、孫_レ為_レ王父尸_レ。所_レ使_レ為_レ尸者、於_レ祭者子行也。父北面而事_レ之、所_レ以_レ明_レ子事_レ父之道_レ也。此父子之倫也。」

『春秋公羊伝』宣公八年条何休注「礼、天子以_レ卿為_レ尸、諸侯以_レ大夫_レ為_レ尸、卿大夫以下以_レ孫_レ為_レ尸。」

(20) 『儀礼』(『儀禮注疏』上海古籍出版社、二〇〇八) 特牲饋食礼「前期三日之朝、筮_レ尸、如_レ求_レ日之儀_レ。命筮曰、『孝孫某、諏_レ此某事_レ、適_レ其皇祖某子_レ、筮_レ某之某_レ為_レ尸。尚饗。』」

(21) 清・秦蕙田『五礼通考』卷六二「古人祭必立_レ尸、其不_レ立者、三事。曰_レ薦、如_レ薦_レ新、薦_レ寢廟_レ、無_レ田則薦是也。曰_レ厭、如_レ殤祭之陰厭・陽厭_レ是也。曰_レ奠、如_レ喪奠・朔奠・釋奠_レ

以降、少数民族の集住地域等に立尸の習俗を保った所もあるが、一般社会では尸を立てることはなくなった。その原因について、人形木主の出現⁽²²⁾や絵像・偶像を礼拝対象とした影祭の興起⁽²³⁾が、尸の役割に取って代わったとする説がある。そのほか、事尸之礼の繁雑さもその一因かと思われる。「其月朔薦及臘薦、薦新、皆奠、無尸。故群廟皆一朝之間尽畢」(『通典』卷四九所引『礼祭集志』)とあるように、薦新行事では尸を設けずに飲食物を奠えるだけで、全ての廟への供献は朝のうちに完成する。それに対し、尸を設ける正式な宗廟祭祀では、一日掛かるのが普通であり、一日の未明から祭祀を始めるとしても時間が足りず、夜まで続ける場合もあり⁽²⁴⁾、廟ごとに尸を饗応するのは非常に時間・労力が掛かる。春秋戦国時代に長期の動乱が礼制の崩壊を齎し、それに伴い神観の変化や祭祀儀礼の簡略化が起り、やがて複雑な饗尸の儀式が次第に消えていったのだろう。

3、求神の儀

中国の祭祀に「祭如_レ在、祭_レ神如_レ神在_レ」(『論語』八佾)という理念がある。神座・神主や尸で神を顕在化させるほか、天子・諸侯の祭祀に音声や匂いで神を陰陽に求める。『礼記』郊特牲に求神の作法と意義について以下の記述がある。

有虞氏之祭也、尚_レ用_レ氣。血腥爛祭、用_レ氣也。殷人尚_レ声、臭味未_レ成、滌_レ蕩其声_レ。樂三闋、然後出迎_レ牲。声音之号、所_レ以詔_レ告於天地之間_レ也。周人尚_レ臭、灌用_レ鬯臭_レ。郁合_レ鬯、臭陰達_レ於淵泉_レ。灌以_レ圭璋_レ、用_レ玉氣_レ也。既灌然後迎_レ牲、致_レ陰氣_レ也。蕭合_レ黍稷_レ、臭陽達_レ於墻屋_レ。故既奠然後炳_レ蕭合_レ臚_レ。凡祭慎_レ諸此_レ。魂氣歸_レ于天_レ、形魄歸_レ于地_レ。故祭、求_レ諸陰陽_レ之義也。殷人先求_レ諸陽_レ、周人先求_レ諸陰_レ。

舜の時代の祭祀は生臭を用いることを重んじ、直接血、毛、加熱不足の牛肉を薦める。殷代の祭祀は音声を重んじ、まず音楽を演奏する。周代の祭祀は香りを重んじ、鬱金と黒黍で醸した香りのある酒を玉器で地に灌ぐ裸礼で、匂いを陰気

是也。後世祭不_レ立_レ尸、強名曰_レ祭、実為_レ薦、為_レ厭、為_レ奠而已。」

- (22) 栗原朋信「木主考(試論)」中国古代史研究会編『中国代史研究 第二』所収、吉川弘文館、一九六五
- (23) 彭美玲「「立主」與「懸影」——中國傳統家祭祀先象神樣式之源流探赜」『臺大中文學報』五一、二〇一五
- (24) 『礼記』礼器「季氏祭、逮_レ閭而祭、日不_レ足、繼_レ之以_レ燭。雖_レ有_レ強力之容、肅敬之心_レ、皆倦怠矣。有司跛倚以臨_レ祭、其為_レ不_レ敬_レ大矣。他日祭、子路與、室事交_レ乎尸_レ、堂事交_レ乎階_レ、質明而始行_レ事、晏朝而退。」

に届け、蕭と黍稷と脂肪を燃やすことで、匂いを陽気に届ける。人間は死後に魂が天に帰って陽気となり、魄が地に帰って陰気となるため、鬼神を天地、陰陽に求める。周人は先人のやり方を継承しつつ、神を陰気に求める裸礼を殊に重視する。

楽舞による降神はあらゆる国家祭祀に見られ、楽・歌・舞によって天神・地祇・四望・山川・先妣・先祖等の鬼神を招致することができる⁽²⁵⁾のに対し、裸礼は、形魂を持つ人鬼を祭祀対象とする宗廟祭祀にしかない。『礼記』『周礼』や『通典』の復元によれば、裸礼は元来、国君と夫人によって二度行われるという。国君が鬱鬯の入れた圭瓚を尸に献じ、尸がそれを少し地上に灌ぎ、自ら一口嘗め、最後に地上に置いて神に献じ、夫人が璋瓚を以て同様に献酒する。『大唐開元礼』の時代は既に立尸しないため、皇帝或いは代行役の太尉が鬱鬯を地に灌ぎ奠えるだけで済む。

音声や匂いのほか、望祀等の遥拝祭祀に男巫が茅を以て神を招くこともある⁽²⁶⁾。国家的祭祀は神を祭場に確実に招来することが望まれた。しかし、以上のような求神の要素は『儀礼』に記された卿大夫士の祭祀には見られない。『儀礼』に記された大夫、士の宗廟祭祀——少牢饋食礼、特牲饋食礼は、尸を饗応する饋食の礼から始まり、降神のための楽舞や裸礼、朝踐の礼がなく、尸の出入りを神の往来としたのだろう。

求神の方法は様々あるが、古代の祭祀に神を送る作法はそれほど明確化されていなかった。南朝宋の南郊祀天に裸礼のような作法で送神し、宗廟祭祀に廟門で送神するといった事例もあるが⁽²⁷⁾、一般的に祭祀の終わりに演じる楽舞がそれを意味していると考えられる⁽²⁸⁾。

二、古代日本における神の見立てと祭祀の形式

1、御形と神座

『日本書紀』（吉川弘文館、二〇〇〇）神代卷上第七段一書第一に、天照大神を

(25) 『周礼』春官・大司楽「以六律・六同・五声・八音・六舞大合乐、以致鬼神示。」

(26) 『周礼』春官・男巫「掌望祀、望衍、授号、旁招以茅。」

(27) 『宋書』（中華書局、一九七四）卷一四「太祝送神、跪執匏陶、酒以灌地。」同書卷一七「太祝送神于門。」

(28) 『明史』（中華書局、一九七四）卷四八に「贊礼唱送神、協律郎举麾奏安和之曲」とあり、明代になると、送神のための楽曲が明白に記されるようになる。

天岩窟から引き出すために思兼神が「宜_三造彼神之象_二而奉_一招_二禱_一也」と謀り、そこで造ったのは「紀伊国所_レ坐_二日前神_一」であることが書かれている。このような神之象は『皇太神宮儀式帳』（神道大系編纂会、一九七九）に御形や正体と記され、

「坐_二左方_一称_二天手力男神_一、靈御形弓坐。坐_二右方_一称_二万幡豊秋津姫命_一也。此皇孫之母、靈御形劍坐。」

「称大神宮荒御魂宮、御形鏡坐。」

「次称月読命、御形馬乘男形、着_二紫御衣_一、金作太刀佩之。」

「朝熊水神、形石坐。」

「長口女命、形在_レ水。又大歳御祖命、形無。」

とあるように、人造物の弓・剣・鏡・像、自然物の石・水があり、御形無しの事例もある。人造物の御形を有する神は、社殿の中に各々御床を持ち、御形は御樋代または囊の中に入れられ、更に御船代の中に納められ、御床に奉安される⁽²⁹⁾。嚴重な保存形態は宗廟に納める神主と相似し、定期的な遷宮における御形の移動は、遷廟等の時に神主を遷すことと相似する。そして、内宮正殿の御装束に御帳、御床、御被、御枕、御衣、御沓等があり、祖先の衣冠几杖を納めた宗廟・陵園にある寝⁽³⁰⁾と相似し、大嘗宮正殿や神嘉殿神殿の配置とも共通する。神の衣食住を整えた祭祀施設と、祖先に新穀等の神饌を薦め、その後自ら嘗めるという祭儀の共通性からは、大嘗祭及びその原形とされた古墳儀礼の成立を、中国の宗廟・陵寝祭祀の影響に求めることができる⁽³¹⁾。それを神宮の状況と合わせて見れば、以下のことが言える。天照大神の御形や神宝を納めた神宮での祭祀と、大神の寢座や御衣等を設けた宮中での祭祀は、皇祖神祭祀を構成し、それは、先祖の神主を納めた廟と先祖の衣冠等を納めた寝で行う宗廟祭祀とは、共通的な祖先祭

(29) 『皇太神宮儀式帳』「造奉物、正体御船代一具（長七尺三寸、内五尺七寸、高二尺一寸、内深一尺四寸、広二尺五寸、内弘二尺）、御樋代一具（深一尺四寸、内八寸三分、径二尺、内一尺六寸三分）……造宮使造奉物……御床三具（太神一具、相殿坐神二具）……相殿坐神御装束囊二口。坐_レ東神御形納奉生絶囊一口（長七尺二寸、広二幅）、坐_レ西神御形納奉生絶囊一口（長四尺二寸、広二幅）。」

(30) 後漢・蔡邕『独断』（景印文淵閣四庫全書、臺灣商務印書館、一九八六）巻下「古不_二墓祭_一、至_二秦始皇出_レ寝、起_二之於墓側_一、漢因而不_レ改、故今陵上称_二寝殿_一、有_二起居衣冠、象生之備_一、皆古寝之意也。」

(31) 拙稿「古代日中の嘗祭—天子宗廟祭祀と大嘗祭の祭儀比較—」『國學院雜誌』第一二四巻第一号、二〇二三

同「中国宗廟祭祀と古代の大嘗祭—天子の宗廟と大嘗宮・神嘉殿との比較を中心に—」『東アジア文化研究』八、二〇二三

祀の形式を示す。

しかし注意したいのは、御形は同じく神象と言われる神主に比べれば、多くの共通点を持つが、依神の機能がそれほど明白ではないことである。天照大神の御形を例にすると、『古事記』（神道大系編纂会、一九七七）に「此之鏡者、專為_二我御魂_一而、如_レ拜_二吾前_一、伊都岐奉」と、『日本書紀』に「吾兒、視_二此宝鏡_一、當_レ猶_レ視_レ吾。可_二與_同床共_レ殿、以為_二齋鏡_一」と記す。鏡を見れば、神を見るが如し。御形は神の見立てとして、神霊の形象を可視化する意義を持つが、神霊の依り憑くものとは明言されていない。神代紀に見る「_二造彼神之象_一而奉_二招禱_一」というのは、古代の神を招請する観念を示唆するが、天照大神を天岩窟の中から引き出すという限定的な場合で使われたものであり、神霊を造られた神之象に依り憑かせるとは言っていない。笹生衛氏は、特に優れた鏡と武器が神を象徴する器物として扱われ、神の御形とされる背景には、二世紀後半から三世紀、中国や朝鮮半島から齋された画文帯神獸鏡や内反素環頭大刀が、当時の最先端文化を象徴する宝器として、ヤマト王権の成立時に大きな役割を果たし、その記憶が伝統として残り影響していたと指摘する⁽³²⁾。神主の意義は依神であるのに対し、御形の意義は文字通り神の形象を可視化することにあつたと考えられる。

他方、神座を設けて祭ることは古代の祭式に多く見られる。『日本書紀』天智天皇九年（六七〇）三月壬午条に「於_二山御井傍_一敷_二諸神座_一而班_二幣帛_一。中臣金連宣_二祝詞_一」とあり、神座を敷き、幣帛を班ち、祝詞を宣うという古代祭祀の一般形式が示される。『延喜式』に記された国家的祭祀、例えば外国への遣使が出発・帰還した時の臨時祭に、天神地祇の神座を設けて神饌・幣帛を供え、大学寮の中国式の積奠に、孔子等儒教の聖賢の神座を設けて供饌等をする事例が見られる⁽³³⁾。同書神名帳に、座を祭神数の単位とするように、古代の神社祭祀にも神座を設けたことが考えられる⁽³⁴⁾。宮中において、神今食・新嘗を行う中和院神嘉殿の神殿と、大嘗祭を行う大嘗宮正殿の室に、中央の長帖の寝座と、その東側の短

(32) 笹生衛「まつりの原像」（初出二〇二一）『まつりと神々の古代』吉川弘文館、二〇二三

(33) 『延喜式』（神道大系編纂会、二〇〇〇）卷三・臨時祭「遣_二蕃国使_一時祭。〈使還之日准_レ此。〉……右、擬_レ登_二使者_一、惣祭_二天神地祇於郊野_一、祭庭、当国司掃_二脩其地_一。又所司葺_レ苦并設_二座……大使已下各供_二私幣_一。〈神部執奠_二神座_一。〉」
同書卷二〇・大学寮「升設_二先聖神坐於廟室内中楹間……」

(34) 例えば、『住吉大社神代記』（住吉大社神代記刊行会、一九五一）に「御神殿装束……板枕四枚。〈端裏錦。〉疊四枚。〈端裏雲綯。〉八重疊四枚。〈長一丈四尺、八幅、端裏錦。〉」とあり、畳と坂枕の神座の形を示す。

帖の神座がある。天皇は東向き或いは東南向きの短帖、即ち伊勢神宮の方向に向けて、伊勢に鎮座する皇祖神へ対する遥拝と供膳の祭祀を行う⁽³⁵⁾。そして、大嘗宮と神嘉殿は一時的に天照大神の遥宮⁽³⁶⁾と見做されるように、寝座、坂枕、御衾、御単、御衣、御沓等、内宮正殿と共通した装束が設けられる。

2、顕斎と望拝

古代日本の祭祀では神の代わりに饗応を受ける尸は存在しなかった⁽³⁷⁾が、神憑りの事例はある。その中で典型的であるのは崇神紀や神功皇后摂政前紀等に見られる、神憑りして神託を宣ることである⁽³⁸⁾。しかし、その神憑りの人が祭祀において担った役割は、尸のように饗応や祭祀を受けるのではなく、祭祀者側の人々に神意を伝え、神の教えに随って祭らせることである。

また、『日本書紀』神武天皇即位前紀戊午年九・十月条に、

時勅道臣命、今以高皇産靈尊、朕親作顕斎。〈顕斎、此云于凶詩怡破毘。〉用汝為斎主、授以巖媛之号。而名其所置埴瓮為巖瓮、又火名為巖香来雷、水名為巖罔象女。〈罔象女、此云瀨菟破迺迷。〉粮名為巖稻魂女、〈稻魂女、此云于伽能迷。〉薪名為巖山雷、草名為巖野椎。冬十月癸巳朔、天皇嘗其巖瓮之粮、勅兵而出。

とあり、神武天皇の顕斎について、天皇が神の依り代として神饌を食べるとする見解がある⁽³⁹⁾。その解釈では神武天皇の所為は尸の意義と同じように理解できる。しかし、天皇が神憑りして神になるような顕斎論に対して、目に見える祭祀

(35) 岡田莊司「大嘗祭祀論の真義—遥拝・庭上・供膳祭祀—」『大嘗祭と古代の祭祀』吉川弘文館、二〇一九

(36) 『皇太神宮儀式帳』に「瀧原宮一院〈伊勢志摩兩國堺大山中在、大神宮以西相去九十二里〉称天照大神遥宮」「伊雑宮一院〈在志摩国答志郡伊雑村、大神宮相去八十三里〉称天照大神遥宮」とあるように、天照大神遥宮の例として瀧原宮や伊雑宮がある。

(37) 『日本書紀』神代下第九段に天稚彦の殞の伝承に「以鳩為尸箸」とあるが、「尸者」の役割については不明である。少なくとも神祭りに饗応を受ける「尸者」の存在は確認できない。

(38) 『日本書紀』崇神天皇七年二月辛卯条「於是、天皇乃幸于神浅茅原而会八十万神、以下問之。是時、神明憑倭迹迹日百襲姫命曰、『天皇何憂国之不治也。若能敬祭我者、必当自平矣。』天皇問曰、『教如此者誰神也。』答曰、『我是倭国域内所居神、名為大物主神。』時得神語、随教祭祀。」

同書仲哀天皇八年九月己卯条「時有神託皇后而誨曰、『……若能祭吾者、則曾不血刃、其国必自服矣。復熊襲為服。其祭之。以天皇之御船及穴門直踐立所獻之水田名大田、是等物為幣也。』」

(39) 岡田精司「即位儀・大嘗祭をめぐる問題点」『古代祭祀の史的研究』塙書房、一九九二

を以て見えぬ神を祭ることこそが顕斎の意味だとする反論もある⁽⁴⁰⁾。神武天皇が厳瓮の糧を嘗めるのは九月の顕斎の途中ではなく、十月の出兵の直前である。つまり、天皇は神として饗応を受けたのではなく、祭祀者の立場で神の恩頼として神饌を頂き、戦の勝利を図ったのではないか。神武天皇の顕斎の真義は、自ら神憑りして神象となるというよりも、斎主を定めて、現実世界の物と祭式を以て、神在すが如く祭ることである。

祭祀に関わった「如在」という語について、『日本後紀』（吉川弘文館、一九八〇）天長七年（八三〇）十一月辛卯条に「天皇御_レ神嘉殿_ニ、以申_レ如在_ニ」とあり、神嘉殿で行う天皇の新嘗は如在の形式で行われる。三善清行が延喜十四年（九一四）四月二十八日に上奏した『意見十二箇条』（『羣書類従』第二十七輯、續羣書類従完成會、一九六〇）において「差_レ史生以上一人_ニ、率_レ祝部_ニ、令_下受_レ取此祭物_ニ、慥致_レ本社_ニ、以存_中如在之礼_上」と進言し、「如在之礼」は祭祀の代名詞のように使われている。しかし、中国の如在の礼とは違い、古代日本の祭式に尸はないほか、降神の有無についても明白ではない。大嘗祭において神饌行立の前に、古風、国風、隼人舞といった歌舞が奏上されるが、後に文武官の名簿奏上等の行事もあるため、降神の機能を持つとは断言できない。また天皇が献酒する時に、供えられた神饌の上に酒を振り注ぐ所作は、裸礼の地に灌ぐことに相似するが、それは神饌供進の最後の段階に行われるため、献酒の作法として倣った可能性はあるが、降神の儀ではなからう。

その代わりに、遥拝の形式が天皇祭祀・神宮祭祀をはじめ古代の祭式に多く見られる。その背景にあるのは、鎮座地の意義と緊密に関わる、坐す神の観念である。記紀や『延喜式』に、「此者坐_レ御諸山上_ニ神也」（『古事記』）、「山口坐皇神……水分坐皇神……」（『延喜式』卷八・祈年祭祝詞）というような、何処何処に坐す神の表現が多く用いられ、水源地等の自然景観や交通要所といった神の鎮座する所の意義が殊に重要視されている⁽⁴¹⁾。

そのため、「御座地度會郡宇治里伊鈴河上之大山中」（『皇太神宮儀式帳』）にある天照大神への祭祀では、宮中にあっても、神嘉殿・大嘗宮を設え、天皇が遥拝

(40) 今林義明「神武天皇紀に見る『顕斎』に関する一考察」『神道及び神道史』五三、一九九六
岡田莊司「神座（寝座）秘儀説の現在」（初出二〇〇三）註35前掲書
塩川哲朗「『日本書紀』に見る古代祭祀—神武天皇紀・崇神天皇紀を中心に—」『國學院雑誌』第一二一巻第一号、二〇二〇

(41) 笹生衛「古代の神観と祭祀」『神と死者の考古学—古代のまつりと信仰』吉川弘文館、二〇一六

を行う。その皇祖神への遥拝の伝統は、大海人皇子が壬申の乱の行軍の途中に、「於_レ朝明郡迹太川邊_ニ望_ニ拜天照太神_ニ」（『日本書紀』天武天皇元年（六七二）六月丙戌条）ことに遡る。元日において、斎王が皇大神宮を遥拝し、太神宮司以下が諸宮を遥拝する⁽⁴²⁾。伊勢当地においても、鎮座している正殿から大神を遠ざける降神のような行為はしない。それに対して中国では、山川等を離れた場所で遥拝する望祭があるが、所在の方位に応じて祭壇を設ける⁽⁴³⁾ほか、やはり楽舞や旁招で神を祭場に招くことが必要なのである。

しかし、平安時代中後期に、神社の神宮寺等神仏習合の場で催された仏教の法会に、神祇を勧請する神分作法や神名帳奉読が行われ、勧請や降神の観念が神社側に浸透していき、とりわけ吉田神道の祭祀における神下し・神上げの作法が後世に大きな影響を与えた⁽⁴⁴⁾。その神観の変化は十五世紀初頭までに大嘗祭にも現れ、天照大神を「勧請し申されて」（一条経嗣『応永大嘗会記』）、更に「おろし奉り」（一条兼良『代始和抄』）といった表現が出現した⁽⁴⁵⁾。

三、祭祀から見る古代日中の神観

以上纏めてきたように、古代日中の国家的祭祀においては、目に見えない神を人格的存在として、その座を設けて神饌や幣帛を供え、祝詞を奏上して拝礼をし、如在の礼を尽くすことが共通する。但し、神の見立てや神への接し方について、相違点も顕著である。

日中では共に神象と呼ばれる神の見立てがあるが、中国では、歴代先祖の爵・諡・諱等を記した神主が、祖先の靈魂を依り憑かせるだけでなく、死者の地位・人格・特性を表明し、宗廟祭祀等の際に展示して死者の存在、影響力を示すものでもある。

(42) 『延喜式』卷四・伊勢太神宮「凡元日……太神宮司率_レ諸宮祢宜内人及神郡司等_ニ、遥_ニ拜諸宮_ニ。〈先_ニ拜_ニ度会宮_ニ、次太神宮、次諸宮。〉」

同書卷五・斎宮寮「凡元日、斎内親王遥_ニ拜太神宮_ニ。」

(43) 『周礼』春官・小宗伯「兆_ニ五帝於四郊_ニ、四望、四類亦如_レ之。（鄭註、兆、為_レ壇之營域。）兆_ニ山川、丘陵、墳衍_ニ、各因_レ其方_ニ。（鄭註、順_レ其所在_ニ。）」

(44) 上島享『日本中世の社会の形成と王権』名古屋大学出版会、二〇一〇

岡田莊司「中世神道における「神＝人＝心」の系譜—奥伊勢から奥三河へ—」『神道宗教』二五九・二六〇、二〇二〇

(45) 笹生衛「平安時代の災害と神々の変貌」註32前掲書

それに対し、古代の日本では、祖神・遠祖を祀る一方、墳墓以外の場所で実在した歴代先祖を尽く祀ることは確認できず、文字で名を記す神主も存在しない。また、神の形象を可視化する御形はあるが、統一的な形態はなく、神の存在を表明する必須のものはない。しかし、様々な御形・神体の中に、神の姿を人間のように想像して作った絵像や偶像は存在する。「馬乗男形」の月読命の御形のような僧侶の手を介さない神像もあるが、ほとんどは仏教との関わりで作られたとされている⁽⁴⁶⁾。中国でも、後漢の民間に解土神の土偶人や司命の木製の人像が流行し⁽⁴⁷⁾、先祖の絵像や木像の事例が見られるが、無形の鬼神に対して像を造ることが礼に合わないとして礼学者に批判され、仏教の影響によると推測されている⁽⁴⁸⁾。

祭祀の方式について、中国では、目に見えない神を儀式で祭場に招き、物に依り憑かせ、人間に神を演じさせる、人間主導の祭祀である。神の反応よりも、人間の所作、礼が重視され、祭祀は人間の行動を規制する社会的意義を持った⁽⁴⁹⁾。祭祀の対象や、祭祀に使う歌舞・祭器等は地位・階層によっては異なり、祭場にいる人々が神に供えた飲食物を頂く時にも、尊卑・長幼の序に従って分配する。祭祀の場は、「以降_三上神與_二其先祖_一、以正_三君臣_一、以篤_三父子_一、以睦_三兄弟_一、以齊_三上下_一、夫婦有_レ所」（『礼記』礼運）というように、人間と神との交流の場であり、人間関係を深め、社会秩序を確める場でもあったのである。『礼記』礼器にはこれを「先王之立_レ礼」「先王之制_レ礼」といい、祭祀の目的も仕方も、先人より伝わってきたものが重視されている。

それに対し、日本では、よくある自然災害や疫病等は神の祟りとして常に恐れられ、人間が勝手に神を演じたり招致したりするような恐れ多いことはしない。代わりに神を遥拝するか、神座を設けて神の降臨を期待する。古代日本の祭祀は、「時得_三神語_一、随_レ教祭祀」（『日本書紀』）というように、神に教わった祭りに随う、神の意志による祭祀だと考えられる。

(46) 伊東史朗「神像概論」『神像の研究』思文閣出版、二〇二二

(47) 後漢・王充『論衡』（臺灣商務印書館、一九八六）解除篇「世間繕_三治宅舍_一、鑿_レ地掘_レ土、功成作畢、解_三謝土神_一、名曰_二解土_一。為_三土偶人_一、以像_三鬼神_一、令_三巫祝_一延_レ以_二解土神_一。」後漢・応劭『風俗通義』（臺灣商務印書館、一九八五）祀典「今民間独祀_三司命_一耳。刻_レ木長尺二寸為_三人像_一、行者檐篋中、居者別作_二小屋_一。」

(48) 註23、彭氏論文

(49) 『礼記』檀弓下「唯祭祀之礼、主人自尽焉尔。豈知_三神之所_レ饗_一、亦以主人有_三齐敬之心_一也。」『礼記』中庸「鬼神之为_レ德、其盛矣乎。視_レ之而弗_レ見、聽_レ之而弗_レ聞、体_レ物而不_レ可_レ遺。使_レ天下之人_一齐明盛服以承_三祭祀_一。洋洋乎如_レ在_三其上_一、如_レ在_三其左右_一。」

従来、日本では、目に見えない神に対して、その「空漠散漫」、「去来する」性格を想定し、祭祀・祭礼において神を目立つ物に依り憑かせて祭り、またその物を依代・招代と呼ぶ、というような折口信夫による依代論⁽⁵⁰⁾があった。依代という民俗的な概念は、祭祀・考古等分野の研究にも大きな影響を与え、固定した術語として使われてきた。その展開として、神体、神像、神輿、山車、御幣、神籬、磐境、神木、神札、位牌、旗幟等様々な物が依代の範疇に含まれて論じられ⁽⁵¹⁾、本稿で言及した神の見立ては、ほぼ依代と見做された物である。しかし、笹生氏や時枝務氏が既に指摘した如く、古代日本の神観・祭祀観をそのまま依代論に当て嵌めることは危険である⁽⁵²⁾。本稿の考察によれば、中国では古代より依神・降神の観念があり、依代論と共通した所があるが、それは古代日本の自然・社会環境に適合せず、そのままの受容ではなかったと考えられる。

おわりに

本稿では、古代日中の国家的祭祀に注目し、神の見立てと祭祀の形式について考察し、その背景と神観を検討してみた。古代の日本では、中国の祭祀制度・信仰の影響を受けていると考えられるが、神の見立てや降神の問題に対して、独自の神観・祭祀観を保っていた。

しかし、中世以降、仏教の影響の下で、降神の作法と観念が神社祭祀に出現し、近代の天皇祭祀にも導入され⁽⁵³⁾、そして、中国の板状神主は中世以降に仏教式・儒教式の位牌として受容・普及し、天皇家まで位牌を持つようになった。古代に受け入れなかった降神と神主は、なぜ中世以降に受け入れるようになったのか。その神観・祭祀観の変容とその背景については、今後更に考察を深めるべき課題である。

(50) 折口信夫「髻籠の話」(初出一九一五)『折口信夫全集』二、中央公論社、一九九五

(51) 小川直之「「依代」の比較研究」『国際常民文化研究叢書』七、二〇一四

(52) 笹生衛『日本古代の祭祀考古学』吉川弘文館、二〇一二

時枝務「神道考古学における依代の問題」『立正大学大学院紀要』三一、二〇一五

(53) 註44、岡田氏論文