

國學院大學學術情報リポジトリ

天津祝詞太諄辞考：垂加神道に於ける「祓」の境地

メタデータ	言語: Japanese 出版者: 國學院大學 公開日: 2024-03-13 キーワード (Ja): 山崎闇斎, 垂加神道, 中臣祓, 天津祝詞太諄辞 キーワード (En): 作成者: 大貫, 大樹, Onuki, Daiki メールアドレス: 所属:
URL	https://doi.org/10.57529/0002000175

天津祝詞太諄辞考

— 垂加神道に於ける「祓」の境地 —

大貫大樹

はじめに

六月と十二月の晦日に斎行される「大祓」では、神祇官の役人が参列した親王・諸王以下朝廷の役人らに對し、「大祓詞」(「六月晦日大祓」)を宣下した。その「大祓詞」には、

如此出^渡 天津宮事以^マ、大中臣天津金木^平本打切、未打斷^号、

千座置座^东置足^{渡之}、天津管^{曾平}本刈斷、未茹切^号、八針^东取辟^号、

天津祝詞^乃太祝詞事^平宣^礼、

とあるが、ここに見える「天津祝詞^乃太祝詞」(「天津祝詞太諄辞」)

について解釈は多岐に亘る。河野省三「天津祝詞太諄辞考」(『國學院大學紀要』二、昭和十五年)は中・近世の「大祓詞」(「中臣祓」)の註釈書を網羅的に整理され、「(一) 大祓詞(即ち中臣祓詞)そのものであるといふ説」・「(二) 上文の天津金木といふ所から八針に取辟きてまでを指すのであるといふ一部分説」・「(三) 全く別の祝詞であつて一種の神呪であるといふ説」(以上、四頁)に分類された。国学者の間だけでも多様な解釈が展開していた事は、入倉湜太「賀茂真淵と本居宣長における祝詞認識の相違——神の言葉をめぐる祝詞研究史——」(『國學院雜誌』一二三—九、令和四年)にも明らかである。入倉氏によれ

ば真淵は『延喜式祝詞解』に於いて「天津祝詞太諄辞」を「大祓詞」とは別に神代紀に見える「太諄辞」としていたが、『祝詞考』の段階になると彼の「詔賜言」説を応用して「大祓詞」の原型を「天津宣事」とする解釈に改め、これにより原型（「天津宣事」と古典としての「大祓詞」とを峻別していたという。対して、宣長は飽く迄も「太祝詞」とは「美麗」を表現したものと批判したのである。やがて真淵・宣長以後も国学者の間では「天津祝詞太諄辞」について注視され、講究が深められていくのであった（五九～六〇頁）。

とまれ、先人たちが「天津祝詞太諄辞」に何らかの意義を見出していた事は間違ひなからう。垂加神道の学祖山崎闇斎もここに深刻なる神学的意義を見出した一人であった。闇斎が「中臣祓」を註釈した『風水草』（近藤啓吾校註『神道大系 垂加神道（上）』神道大系編集会、昭和五十九年所収、以下本書より引用、「」は割注）の「天津祝詞太諄言以宣」項には左の註が附されている。

嘉聞_レ之。天津祝詞太諄辞者、心口誠之言。誠云_二麻古騰_一、天津祝詞太諄辞之略語也。〔此大中臣氏之口伝也〕天津祝詞者、未_レ言之詞。太諄辞者、已言之詞。〔此卜部氏之口伝也〕按祝詞者、当其時、由其事宣申也。非_レ有_二一定之

詞_一矣。延喜式所謂天津祝詞太諄辞、皆宣其時事者也。

（一二七頁）

河野氏は闇斎による「天津祝詞太諄辞」の解釈について第三説「全く別の祝詞であつて一種の神呪であるといふ説」に分類されている。ただし、この点については『風水草』と『垂加中訓』とを比較された谷省吾『「垂加中訓」と「風水草」との間』（「垂加神道の成立と展開」国書刊行会、平成十三年所収）が、両書から看取される闇斎の「天津祝詞太諄辞」の解釈を「まことを込めて述べるのりとの意味で、一定のことばとして有るのではない、別に呪文としてあるわけでもなく、中臣祓をいふのではない」（一二四頁）とされた通りであろう。²尤も谷氏の研究は闇斎が神道の深き思索の末、『垂加中訓』から『風水草』へと如何に展開したるかを明らかにしたもので、垂加神道に於ける「天津祝詞太諄辞」の解釈を専論したものではない。

本稿では谷氏が示された闇斎の「天津祝詞太諄辞」の基本的解釈を踏まえ、「天津祝詞」を「未言」とし、「太諄辞」を「已言」とする点に注目したい。その所以は二つある。第一に「天津祝詞太諄辞」が、垂加神道に於ける「祓」の末に至る境地を端的に表すものであった事が分かり、第二に崎門学で重んじられてきた、君に対するやむにやまれぬ思いである「繼絶惻怛」

の精神⁽³⁾が、垂加神道の神学へ注入されていた一つの好例を提示する事が出来るからである。これによって垂加神道の神学的研究を補充したい。抑々、闇斎は伊勢の神学を基盤としながら吉田の神学をも統合しつつ、それら諸伝に込められた奥意を明らかにする事を通じ、新たな解釈を示していた。⁽⁴⁾本稿の作業はその実際をも示す事が出来るであろう。加えて些かではあるが近世に於ける祝詞研究史にも資する事が出来ればと考える。

一、『風水草』に見る「天津祝詞太諄辞」

「天津祝詞太諄辞」をして「誠」とする闇斎は「当_レ其時」、由_二其事_一宣申也。非_レ有_二一定之詞_一矣。延喜式所謂天津祝詞太諄辞、皆宣_二其時事者_一也」としており「祝詞」も時事に応じた「誠」を祈るもの、と説く。故に『風水草』では「太諄辞、蓋今世中臣氏之祓詞、是也」(『日本書紀纂疏』)・「太祝詞ハ咒文也；咒ノ字ノ傍ラニ示篇ヲ副タル」・「天津祝詞ハ咒文、太祝詞ハ大咒也」(『卜部抄』)・「謂_二天津寿詞・天津宮事者、皆天上神咒也_一」(『類聚神祇本源』)といった説について「嘉謂、此説非也」・「嘉謂、此説不可也」・「偈云咒云、染紙之所_レ云也」と悉く否定していた。

ところで、闇斎は寛文九年(一六六九)九月十五日に度会延佳を介して伊勢大宮司大中臣精長より「中臣祓」の伝授を授かり、同十一(一六七二)年十月十一日に吉川惟足より「垂加霊社」の霊社号を受けた頃、伊勢神道の秘伝を元に「中臣祓」の註釈を試みつつ、全てではないが、適宜吉田神道の解釈も欄外に記した「垂加中訓」(東京大学史料編纂所所蔵正親町家本)を著している。同書では「天津祝詞_ヲ太諄辞以宣_二」⁽⁵⁾に対して、

「^(伊勢ノ説ニ)祝詞者、元来依_テ其_二時其ノ事_一所_{ナリ}為_二述作スル_一也」と

しており、闇斎の「祝詞」に対する基本的解釈が伊勢に由来している事が分かる。加えて「猶伝授之口訣アリ」と追記されているが、冒頭の欄外には「アマのマとノトコトのコトをあはせてマコトと云ふ、以_レ誠_ヲのれと云事也、是秘伝也」との追記もある。蓋し「口訣」とは、これを指すのであろう。この「口訣」は『風水草』に於いて「大中臣氏之口伝」(「心口誠之言。誠云_二麻古騰_一」。天津祝詞太諄辞之略語也)として採用された。

さらに『垂加中訓』では、欄外の追記として「卜部家ノ秘説ニ云、天津祝ハ未言之言、即守_二渾沌之初_一者也、太祝ハ已言之言、即事之言也」とある。この「秘説」も後に『風水草』では「卜部氏之口伝」(「天津祝詞者、未_レ言之詞。太諄辞者、已言之詞」)として採用された。なお『吉川神道秘訣書』(國學院大

學圖書館河野省三記念文庫所藏)の「三箇大事口授」には、

天津祝詞トハ性ニ帰テ虚靈ノ処ナリ、太祝詞トハ性ヨリ情ニ移テ所願ヲ神ニ申ス詞也、

とある。ここに見える「天津祝詞トハ性」・「太祝詞トハ性ヨリ情ニ移テ所願」とは、惟足に特徴的な「未生已生」の説に基づくもので、^⑥「神代卷惟足抄」に「未生ノ伊弉已生ノ伊弉也、未生已生ハ儒ニ云、未発已発ノコトシ」とある如く、朱子学に於ける「未発」・「已発」の哲理を応用したものである。『中庸章句』首章の「喜怒哀楽之未発ヲ謂之中ト。発而皆中レ節ニ謂之和ト。中也者。天下之大本也。和也者。天下之達道也」に對して朱子は、

喜怒哀楽○情也。其ノ未ハレ発フ則性也。無レ所ニ偏倚スル一故ニ謂之中ト。發皆中レハレ節ニ。情之正也。無レ所ニ乖戾スル一故ニ謂之中和ト。大本者。天命之性。天下之理皆由テ此出道之体也。

とした。天から受ける「性」(「理」)が「喜怒哀楽」(「情」)として発せざる状態(「未発」)は偏倚の無いもので、これは「中」である。「情」が発露し(「已発」)、その様が「中」(「性」・「理」)の如く偏倚していない中正の状態であれば、これは「和」である。

惟足によれば「天津祝詞」とは我に内在する「未発」の「性」のようなもので、それが祈願に際し「情」として「已発」するのが「太祝詞」である。惟足によつて理学化されたかくの如き「卜部氏の口伝」を闇斎は承け、これを採用した。以上を通覧すれば谷氏が「闇斎は、伊勢の伝をふまへて、『垂加中訓』の本文をまとめたのち、卜部の説を聞いて理解を深め、綜合した結論を『風水草』に示した」(一二四頁)とされた通りであろう。

注意したいのは「天津」の解釈である。『風水草』「天津宮事」項(一一〇頁)では「天上之故事也」とし、「一説。事・言、訓通。天神之敕言也」また「一説。誠之神事、謂之天津宮事」とある。前者は竜熙近の『中臣祓加直鈔』(東北大学附属図書館所藏)に於いて「旧鈔云事ト言ト訓同シ謂ク天神ノ之勅言也」とする説に由来するもので、度会延佳を介して聞いたのであろう。後者の由来は不明であるが『垂加中訓』に於いて、神前で奏上する「祝詞」とは、畢竟「以レ誠ヲのれと云事也」とする伊勢の説や、惟足の『中臣祓聞書』にも「敬の誠が天地をも動かすぞ。故に祓は敬みを本とするぞ」^⑦とあるから、伊勢・吉田の両説に基づくものと察せられる。

ここに見える「天神之敕言」の「天神」について、闇斎は「天神国常立尊」^⑧としており『風水草』では「嘉謂。国常立尊・天

御中主尊、同体異名也」(五頁)とある。闇斎が依拠する慈遍の『豊葦原神風和記』によれば天御中主尊とは「君臣之両祖」とされる。伊勢神道では、天御中主尊より万神・万人・万物は生命の根源たる「心神」を賜るとされた。故に「君臣之両祖」なのである。かような神学が吉田神道、延いては闇斎にも引き継がれた。⁽¹⁾『吉川神道秘訣書』に於いて「天津祝詞」を偏倚の無い「性」とし、その「卜部家ノ秘説」を書き留めた『垂加中訓』では「天津祝詞」を「守・渾沌之初者也」とするのも、天御中主尊から賜った穢れなき魂の状態を謂ったものである。

さらに闇斎は「心神」をして「嘉聞^レ之。中者、天御中主尊之中、此為^二君臣之徳^一」(五頁)としており、我が国に於ける「中」を天御中主尊の「中」とし、そこに「君臣之徳」が内包している、と説く。『風水草』ではその「中」を「君」とした。君は常に御自らの「中」を発揮せられるが故に「中」とは「君」なのである。天皇は「中」を発揮せられ、天下を平穩無事に統治せられる事が、御加護を賜る皇天二祖(天照大神・高皇産靈尊)「天御蔭・日御蔭」に対する報恩となる。一方、臣下も二祖と天皇からの御加護に報恩すべく、天皇の御責務を理解・体得し、その御使命を国中に推し弘め、よく君(中)を護り、御支えせねばならない。かくの如き君臣関係を闇斎は「君臣合

体守中之道」(『風水草』五頁)と説く。この状態は天下が皇天二祖の御心に掩われている事を意味しており、かような理想的世界を闇斎は「神道」を表すもの、とするのであった。⁽²⁾

ところで『風水草』では「天津祝詞太諄辞」をして、何らかの祝詞や呪文とする説を悉く否定していたが、そのうち「嘉謂、此説可也」としたものが『卜部抄』に記された左の一節である。

一念不生ノ処、即天津祝詞太祝詞也。或乱妄念ニテ神ニ祈レバ神モキラヒ玉ヘリ。無心ニシテ神ニ向ヘバ、吾卜神ト同ジキ程ニ、所願成就スル也。譬バ地ノ無心ナル処ヘ天ヨリ雨露ヲ下セバ万物出生スルガ如シ。地ノ方ヨリ雨露ヲ求ル心ハ無キ也。

(二二八頁)

『中庸章句』第二〇章「誠者。天之道也。誠^{ニスル}之^ヲ者。人之道也。誠者。不^{シテ}勉^メ而中リ。不^{シテ}思^ハ而得。従容^{トシテ}。中^{レハ}道聖人也。誠^{ニスル}之^ヲ者。撰^テ善^ヲ而固^ク執^ル之^ヲ者也」に対し、朱子は「誠者。真実無妄之謂也。天理之本然也」とする。ここに見える「真実無妄」とは他念の無い事を意味しており、これが「誠」である。まさに「無心ニシテ神ニ向」かう姿と言えよう。一心不乱に「神」へ祈れば、「吾」と「神」とを隔てる事はなくなり「神」も願いを聞き入れられる。その様は「天」が万物の為に恵の雨を降らせるが如きものである。雨を「地」にある

ものが求めるのは「或乱妄念」(他念)である。「地」にあるものは、「無心」に「神」へ祈りを捧げるのみである。この姿は閻斎が終生重んじ、靈社号の由来ともなった「神垂祈禱冥加正直」そのものに他なるまい。「誠」を尽くして他念無く祈りを捧げる「無心」とは、「未発」であるところの我に内在する「神」(中)の「敕言」を感じ得し、その「敕言」のままに行動(已発)出来れば、「吾ト神ト同ジキ」境地(和)なのである。

以上を要するに「天津祝詞」とは、身に宿る「心神」・「中」(「天神」からの「勅言」であり、冥慮と分かる。我が「心神」(「中」からの冥慮(「天神之敕言」)である「天津祝詞」とは、「口」に発せざる以前(「未発」)「未言」から偏倚のない「誠」であり、その冥慮のままに何らかの言葉が我が「身」である「口」から発せられれば(「已発」)「已言」、その言葉(「太諄辞」)もまた「誠」であり、「心口」相通ずる。まさしく「天津祝詞太諄辞」とは「心口誠之言」の「略語」なのであった。閻斎の説く「天津祝詞太諄辞」とは谷氏が指摘された通り、具体的に何らかの言辞があるわけでも無ければ「別に呪文としてあるわけでもなく、中臣祓をいふのでもない」。「心神」の冥慮によって発せられた「誠」(「天津祝詞太諄辞」)なのである。その「誠」を祈るものが「祝詞」なのであり、そうした「祝詞」が発せら

れる神事こそ「誠之神事」であった。¹⁶⁾

かくの如き「祝詞」の一例についても閻斎は『風水草』で示している。「天津祝詞太諄辞」項の最後に挙げられた『類聚神祇本源』では、

復次天祝大祝詞、是又有「多説」。此故聖德太子奉詔撰定。

伊弉諾尊小戸橋之櫛原解除、天兒屋命解素戔鳴惡事神咒、皇御孫尊降臨雲駅咒文、倭姫皇女下樋小河大祓、彼此明明也。其以可尋歟。〔嘉謂、此皆其時事之祝詞耳〕(二九頁)

とある如く「天津祝詞太諄辞」の淵源について、神々の伝承(言行)を諸説として挙げているが、閻斎はこれら全てを時事に応じた「祝詞」と説いた。つまり「誠」が何らかの言行として発露したものが「祝詞」なのであって、その範囲は広い。閻斎は『倭鑑』の編纂を志すと明暦三年(一六五七)に舍人親王を奉斎する藤森社の神前に額づき、左の詩を賦した。

親王、強識出^{ナリ}群倫^ヲ、端拝廟前感慨頻^{ナリ}、渺遠^{トシテ}難^シ知^リ神代卷、心誠^ニ求^メ去^ラバ豈無^ラフヤ^レ因^シ。

この時、「誠」を求める閻斎は至誠を尽くして祈り、舍人親王へ教えを乞うた。その「感慨」を述べたこの詩もまた、閻斎の理解に即せば「祝詞」の一つであったと言える。

伊勢神道を基盤としつつ吉田神道を統合した閻斎が説く「天

津祝詞太諄辞」(「誠」とは、畢竟「中」(「心神」)を遺憾なく發揮している状態を表している。では、抑々「中」とは如何なる性質をもつもので、その「中」を發揮した「誠」(「天津祝詞太諄辞」)の状態とは具体的に如何なる境地を意味しているのか。次節以降ではこの点について確認しよう。

二、「天津祝詞太諄辞」と「未発之愛」

闇斎は『垂加中訓』執筆と同時期に『中和集説』と『性論明備録』とを著わした。前者は寛文十二年(一六七二)夏至、後者は同年六月七日の年紀が記されており、何れも「仁」の生ずるところに対し、思索を深めた書物であつて、朱子学に於ける「心」の問題を講究したものであつた。両書は神道研究の成果、殊に当時の闇斎が自覚していた「中」(「心神」)について朱子の説から確認しようとしたものである。⁽¹⁸⁾

このうち『中和集説』とは、朱子の編纂した『中和旧説』が伝わっていないことから、闇斎が『朱子文集』や『朱子語類』から「性」・「情」・「未発」・「已発」などをめぐる朱子の言葉を抄録したものである。その序文の一部を徴するに、

夫天命之性^ハ合^{セテ}二体用動靜^ヲ而言^{ヘリ}、未発之中^ハ其^ハ体之

靜^{ナル}也、中^ル節^ニ之和^ハ其^ハ用^ノ之動^{ケル}也^ニ特^ニ著^ス、⁽¹⁹⁾(筆者註)

中庸首章ノ説^ヲ、以^テ克己復礼^ヲ論^ス、修^{ムル}道^ノ之教^ヲ於^テ是^ニ乎、竊^ニ有^リ感焉、夫天命之性^ハ具^ル于人心^ニ、故^ニ存^シレ^ル心^ヲ養^フハ^レ性^ヲ所^ニシ^テ以^テ事^{フル}天^ニ而存養之要無^シレ^ル他敬而已矣⁽²⁰⁾、

朱子は『中庸章句』・『中庸輯略』・『中庸或問』、そして『中庸首章説』を著わした。「天命之性」の宿るところは「人心」であるのだから、『孟子』尽心篇首章にある如く、その「心」(「天命之性」)を失わぬように堅持し、「性」を養わねばならない。闇斎はその為に要となる「存養」を「敬」と断じた。

『中庸章句』首章に附された「未発」・「已発」の説は前掲した如くであるが、同章の「天命之性^ヲ謂^フ性^ニ率^フ性^ニ之^ヲ謂^フ道^ニ」⁽²¹⁾、修^{ムル}道^ノ之^ヲ謂^フ教^ト」に対し「中庸首章説」では、

修^{ムル}道^ノ之^ヲ謂^フ教^ト克己^ヲ復礼^ニ日用ノ工夫也、知^ニ全体^ヲ然^{シテ}後條貫可^{シテ}尋^ズ、又在^ル日用ノ工夫下学上達^ニ而已矣⁽²²⁾、

とある。「日用」努めるべき「克己復礼」を通じて闇斎は朱子が「道を修むるの教」を示した、と考えていた。「克己復礼」については寛文八年(一六六八)、闇斎が著した「仁説問答」に、克己^ヲ復^テ礼^ニ為^レ仁^ヲ、言能^ク克己^ヲ去^テ私^ニ復^ハ乎天理^ニ、則此^ハ心^ノ之^ヲ体無^{シテ}不^{コト}在^ル、而此^ハ心^ノ之^ヲ用無^{シテ}不^{コト}行^ハレ^ル也⁽²³⁾、とある如く「己私」(「私欲」)⁽²⁴⁾に克つ事で「己」(自己自身)に

内在する「仁」を体認した境地（「天理」）を謂う。これは「私」から「己」への復帰を意味している（「克己復礼為仁」）。この境地はまさに「天理之本然」である「誠」をも表しているよう。

「心之体」とは「仁」（「性」）であり「仁」のある事で「心之用」である「愛」（「情」）も発露する。「愛」とは「仁」無くして有り得ず、また「克己復礼」無くして「仁」を為す事など有り得ない。なお『中庸章句』第二章の「唯天下至誠。為能尽其性^一。能尽其性^二。則能尽人之性^三。」に対し、朱子は「尽^ス其性^ヲ者〇徳無^シ不^レ実^{ナラ}故^ニ無^シテ人欲之私^ニとする。即ち「性」を尽くせば「仁」（「徳」）は顕現し、その境地とは「人欲之私」がない「真実無妄」の「至誠」なのである。その「克己復礼」に際し、求められる「存養」の要こそ「敬」であった。『中和集説』では朱子による以下の言が引かれている。然^ニ人^ニ有^テ是^ノ心^ニ而或^ハ不^レ仁^ニ則^ニ無^シ以^テ著^ス此^ノ心之妙^ヲ人雖^レ欲^ス仁^ニ而或^ハ不^レ敬^ニ則^ニ無^シ以^テ致^ス求^ル仁^ノ之功^ヲ蓋^ハ主^トシテ一^ニ身^ニ而無^シ二^ニ動靜語黙之間^ナ是以君子之於^レ敬^ニ亦無^シ二^ニ動靜語黙^ト而不^{コト}レ^レ用^ヒ其力^ヲ焉、未^ダ発^ス之^ニ敬^也、固^{ヨリ}已^ニ主^ニ乎^ニ存養^ノ之^ニ実^ニ、已^ダ発^ス之^ニ敬^也、⁽²³⁾

「人」でありながら「仁」を為さざる者は「心之妙」（「仁」）を

發揮出来ていない。また「敬」に徹せねば「仁」を体認する事も出来ない。「敬」とは「仁」を發揮すべく、常に身をつつしむ「未発」と「已発」とを一貫した「存養」である。なお『文会筆録』三（早稲田大学図書館所蔵、読点筆者）には、

八條目明德新民之事其道在^レ止^ニ於^ニ至善^ニ而伝者釈^{シテ}之^ヲ曰^ク敬^ヲ止^メ恂^ニ慄^ニ者敬^ノ之^ニ存^{スル}乎^ニ中^ニ也、威儀者敬^ノ之^ニ者乎^ニ外^ニ也、此^レ則^ニ八條目皆由^ル乎^ニ敬^ニ誠意之慎^ミ独^ニ正心修身之不^{シテ}在^フ焉、而辟^ミ齊家治国之債^ル事之言不^レ忒^ニ之儀皆丁寧之戒^ニ而平天下ノ章亦復^テ示^{コト}此意^ヲ不^ニ一^ニ而足^ラ焉、中庸曰^ク篤恭^ニ而天下平^{ナリ}、豈不^レ信^セ哉、

とあるが、要するに『大学章句』の八条目（格物・致知・誠意・正心・修身・齐家・治国・平天下）三綱（明德・新民・至善）を一貫するものもまた「敬」である。殊に理想的な「社会」（「平天下」）を実現する為にも「敬」の修養が必要不可欠なる事は『中庸章句』第二三章に見える「篤恭^ニ而天下平^{ナリ}」によって愈々知れよう、と闇斎は説く。

「平天下」の根本でもある徹底した「敬」を平生貫き、「克己」する事で体認される「仁」について『文会筆録』四之三では「仁は愛の理、心の徳なり」（『論語集註』学而第一「其為人也孝弟」章）の究極的な意味を「至誠惻怛即愛之理心之徳^{ナリ}」としている

る。闇斎の説く「仁」（「至誠惻怛」・「繼絶惻怛」）が意味するところとは、自ら靖んずる「心」であり、親を思うが如く君国を思うもので、やむにやまれぬ「心」であつた。⁽²⁴⁾

その「仁」と「未発之中」に関連して闇斎が注目したのは、朱子が稀に説いた「未発之愛」という表現である。「未発之愛」について闇斎は『文会筆録』四之一に於いて、

仁者愛之理譬之^ニ水^ニ、仁^ハは源愛^ハ、是流、譬^之之^ヲ木^ニ、仁^ハは根愛^ハ、是苗、其分域雖^{シテ}殊^ニ、而^{トモ}脈絡不^レ離絶^セ者此^レ朱先生之譬甚明^ニ焉、諸儒皆聞^テ而共^ニ説^ク者也、仁^ハハ水也、愛^ハ、則其潤也、仁^ハハ木也、愛^ハ、則其生也、是体用為^ル一之譬^ス乃先生糖之甜、酢之酸之譬、所謂生之性未発之愛此^レ也、此意知^ル者鮮矣、仁説^ノ図前後之愛^ノ字前^ハ則未発之愛、後^ハ則已発之愛諸儒論^{スル}スル^ニ愛之理^ヲ、皆知^ニ愛之為^{コトヲ}已^ニ發^ニ、而不^レ知^ニ未^ニ發^ニ之愛之仁^ヲ為^{コトヲ}仁^ニ矣、

とした。「仁」（「体」と「愛」（「用）」とは概念上、体用関係にある。だが「愛」が「已発」という事は、我が内に「未発之愛」としての「仁」があつてこそである。水で例えれば「源」があつてそこから湧き出る「流」があり、木で例えれば「根」があつてそこから芽吹く「苗」がある。これらは厳格に分け難い。「仁」と「愛」も同様で体用関係にのみ注視し、単なる概

念とすれば「仁」を血肉の通わぬ空理としてしまふ。故に闇斎は実態に即した「仁」と「愛」との関係性を重視し、それを端的に表すものとして「未発之愛」（「仁」・「中」という表現を重んじたのである。「未発之愛」（「中」・「至誠惻怛」・「繼絶惻怛」）を体認し、それが「已発」すれば、やむにやまれぬ思いで「身」は自然と「仁」（「至誠惻怛」・「繼絶惻怛」）を為すのであり、若林闇斎は「仁ノ地位ニ至ラネバ本法ノ忠孝デナシ」（『仁説問答講録』大倉精神文化研究所附属図書館所蔵）と、かくの如き思いであらねば「本法ノ忠孝」は立たぬ、と説く。⁽²⁵⁾ 万民が「敬」によつてこの「未発之愛」を体認し、その「未発之愛」を發露させて自然と忠孝を尽くす「誠」の境地となれば「君民一体」の理想的「社会」（「平天下」）は実現されよう。⁽²⁷⁾

以上を踏まえ、改めて「天津祝詞太諄辞」について整理する。我内に在する「中」とは「天津祝詞」であり、闇斎が重視した言葉で表せば「未発之愛」（「仁」・「中」・「性」と言える。「私」に克ち「未発之愛」を体認する事で「身」から「已発」した「愛」の極致とは、やむにやまれぬ思いから、「仁」（「至誠惻怛」・「繼絶惻怛」）を為さずにはおられぬ状態である。かくの如く冥慮のままに心を尽くして言行を為す事（「已発」）が「太諄辞」であつて、この姿は「誠」（「天津祝詞太諄辞」・「天理之本然」）

を表す。かくある為に「克己」が求められ、その「存養」の要こそ「未発」と「已発」とを一貫せる「敬」であり、垂加神道ではその「敬」が「祓」とされた。²⁸⁾ 闇斎は素戔鳴尊の如く如何なる「辛苦」の中にあろうとも、それに屈せざる精神を持つて一心不乱の「祓」に従事せよ、と説いたのである。かくの如く万民が「祓」(「敬」)を尽くして「私」に克ち、「未発之愛」を発揮した「誠」(「天津祝詞太諄辞」)の境地ならば「社会」は平穩無事なる「平天下」となるのであった。

三、「天津祝詞太諄辞」と「落瀧津速川瀬」

では「克己復礼」によって体認される「未発」の「心神」とは、如何なる性質であるのか。『程子遺書』では「性」をして「水之清、則性善之謂也」としたのに対し、朱子は汚濁(「私欲」)を流して生まれ持ったままの清らかな水のような存在が「性」(「天命之性」)と補説した。³⁰⁾ 「克己復礼」を目指す「祓」によって汚濁を拭い去った「性善」なる清き「心神」に関連して注目すべきは『風水草』「落瀧津速川瀬」項(二二六頁)である。

一説。急灘飛流兒。聴「此祝文」、則覺「我心之潔」。嘉謂。誠若「是説」也。

「落瀧津速川瀬」という「祝文」を聞けば心の潔き事を自覚するもので、闇斎はこの説を賞美した。「天津祝詞太諄辞」とは清浄な心(「心神」)を発揮した「誠」の境地を指しており、「落瀧津速川瀬」は心(「心神」)の清浄を自覚させるものである。共に「中臣祓」の中に見える重要概念の一つで、清浄な心の発揮という類似の意味を示したものである。³¹⁾ 続く「瀬織津姫」項(同前)で闇斎は「此姫者天照太神荒魂」とし、天照大神が御生みになられた三女神のうち、瀬織津姫(湍津姫)とは大神の「荒魂」とした。さらに「持出」項(二二七頁)では「所以表我身心之祓也」とあって「祓」の境地と説く。上述した如く、闇斎によれば「未言」・「已言」の「天津祝詞太諄辞」とは「誠」であり、「誠」の祈りを時事に応じて述べるものが「祝詞」であって、特定の言辞や形式的な文言はない。そうした「祝詞」の實際を闇斎は神々の伝承(言行)から示していた。以下、この点に留意しながら「落瀧津速川瀬」項から「祓」の境地を説く「持出」項に掲げられた伝承について、「天津祝詞太諄辞」の解釈に即して確認しよう。

垂加神道に於いて三女神は、天照大神の天孫守護の御心が化して生まれた「心化」の神とされる。神代上第六段第一の一書に於いて、天照大神は三女神へ「汝^{イハミメハシノカミヨロシクケリマシテチノカミ}三神宜降^{イハミメハシノカミヨロシクケリマシテチノカミ}二居道中」

マツリタスケ アメノミマコノ
奉^レ助^ニ天孫^ニ而^ニ為^ニ天孫^ニ所祭也^②との神勅を下された。

天孫は三女神によって護られる。その神威をより強くする為にも、天孫は丁重に三女神を祀らねばならない。かような関係を開斎は「日護」と呼び、この教えを天照大神は「神皇一体之心伝」

(一三九頁)として三女神を介し、天孫へ下されたのである。

なお、神勅に見える「道中」とは、君臣の間(中)を指すもので三女神は君臣関係をより堅固にする神徳を持つが故に「道主貴」(神代上第六段第三の一書)とも称された。「持出」項で開斎は、

日本国中大小神祇之本体皆此神也、故大凡神社皆神籬也、

口伝有^レ之、

(一四二頁)

とするが、全国の神社に祀られる神々の「本体」とは、畢竟皇統を守護する三女神とされる。神社はもとより「心之臓神明之舎也、比莽呂岐日護也」(一三九頁)とある如く、我々もまた三女神と同じ「心神」を賜る事から、日嗣君を守護する「神籬」(「日護木」)なのである。徹底した「祓」によって清浄なる「心神」を発揮する「天津祝詞太諄辞」(「落瀧津速川瀬」)の境地であれば、「心神」の冥慮が発せられると(「未言」)、「至誠惻怛」・「繼繼惻怛」の思いが「身」から発露し、考える隙も与えずやむにやまれぬ本心で皇統守護に挺身する(「已言」)。「落瀧津速

川瀬」から「持出」までの構成と開斎の註を踏まえれば、この状態こそ「祓」の境地を示すと分かる。かくの如く皇統守護を願われた天照大神による三女神の「心化」と神勅とは、大神の御本心(「天津祝詞」)の「已言」(「太諄辞」)した姿と言えよう。

なお、開斎は「速佐須良比咩」項に於いて、徹底的な「祓」に臨まれた素戔嗚尊の神性変化の実際を詳述し、素尊が発せられた八雲神詠を「敬」の凝結せるもの、と説いている^③。「詩」に対する崎門学の基本的理解として参考となるのは、浅見綱斎の講じた『楚辞師説』(小浜市立図書館酒井家文庫所蔵、読点筆者)であろう。

近世明ニナリテカラ詩ニ義理ヲ云ハフトスルユヘ古詩ノ意
カソコネルソ：古人ノ情ヲ語ルコトカスタリタソ、和歌モ
同シコト、義理ノフカイコトハ文章テ語リタガヨシ、詩ハ
ヤマレヌ情ヲウタフタソ、

繕うこと無く本心から発した偽りなき「ヤマレヌ情」(「至誠惻怛」・「繼繼惻怛」)の発露こそが「詩」(また「和歌」)なのである。つまり崎門学に於いて「詩」とは「仁」(「未発之愛」)を体認し、「已」に復帰した「真実無妄」なる「誠」(「天理之本然」)の状態で発せられるものであった。「辛苦」しながらも「私」(「私欲」)に克つべく「祓」を極め、清浄なる「心神」

に復帰した素尊であるからこそ「ヤマレス情」が沸き起こり、自然と「敬」の凝結せる和歌を詠ずる事が出来たのである。また、宝剣を天照大神へ献上された素戔鳴尊の「吾心清清之」についても闇斎は、

吾心清々之。コレ素戔鳴尊ノ太神ト、ツント一体ノ御徳義ニナラセラレタトコロナリ。コレデ今ニ素戔鳴尊ノ靈驗、今ニ太神ト同ジ様ニアラタナガコレゾ、³⁵⁾

とある如く、天照大神と「一体ノ御徳義」に至られた事を表している、と説いた。「一体ノ御徳義」とは、清浄なる「落瀧津速川瀬」の境地であり「心神」(「中」)を遺憾なく發揮している状態を謂うもので、天子の天照大神と臣下の素尊が「君臣合体」³⁶⁾している事を表している。それを象徴するものがやまれぬ思いで発せられた八雲神詠と「清清之」であつて、何れも「心神」の冥慮(「天津祝詞」・「未言」)のままに素尊が「已言」(「太諄辞」)したやむにやまれぬ「心口誠之言」(「天津祝詞太諄辞」)に他なるまい。

かくの如き天照大神・素戔鳴尊の伝承と並び「未言」・「已言」の「天津祝詞太諄辞」を考える上で重要なのが、大己貴神である。「持出」項では三女神の神学に続けて、神代下第八段第六の一書が引用され、大己貴神による「幸魂」・「奇魂」の三輪山

奉斎の神学が詳述されている。国土を平定された大己貴神は己の力のみで偉業を成し遂げた、と慢心された。すると海の彼方より光が顯れる。大己貴神が光に対して何者かを問うと「汝の幸魂・奇魂なり」と答えた。闇斎は「幸魂」・「奇魂」(「心神」と大己貴神との対話を「嘉謂、自問自答也、此身与心二而二処」(一四三頁)とする。そうして大己貴神が「心神」の力で、国土平定の偉業も成し得た事を悟った。その姿を「嘉謂、此大己貴神覚悟処」とする。やがて「心神」は三輪山に留まる事を望み、この箇所についても、註を附し「嘉謂、亦自問自答也」とする。「自問自答」の段階とは、大己貴神が「心神」の冥慮を受けた「未言」(「天津祝詞」)の段階であり、自らの「心神」を体認し、三輪山奉斎を「覚悟」した段階は「已言」の直前である。この「自問自答」を経て三輪山へ「心神」を奉斎した段階が「已言」(「太諄辞」)である。三輪山奉斎の神学的意義について闇斎は以下の如く説いた。

サルホドニ生世カラ御神慮ノ冥慮ヲ以テヅツト国家ヲ守ラセラル、則其心体ライキヨニ御勸請被_レ成テ身室ノ山ニ御座被_レ成トアルハコレナリ。ソレジャニヨリテ、御カクレナサレテカラ御神靈モ丁度生死一体ノ御神靈也。³⁷⁾

大己貴神は死生一貫して皇統守護を為すべく、体認した「心神」

の冥慮に従い、皇統守護を望む魂を靖んじて三輪山へ留め置くのであった。

以上について闇斎は「天津祝詞太諄辞」の発露した「祝詞」と直接的に明言はしていない。しかし、闇斎にとって天照大神による三女神の「心化」と神勅、素戔鳴尊による「清清之」の発露と八雲神詠、大己貴神による「自問自答」と三輪山奉斎は、何れも「天津祝詞太諄辞」（落瀧津速川瀬）の境地にあられた神々が御自らに宿る「心神」と相対し、その冥慮（天津祝詞・「未発之愛」・「未言」）に応ぜられるや、「神皇一体」・「君臣合体」して皇統守護を願う思いが発露した（「太諄辞」・「已言」）もので、「誠」の祈りが凝結せる「祝詞」であったと考えられる。この推測は全く無理なものではなからう。何故なら「伊弉諾尊小戸橋之憶原解除」・「天兒屋命解素戔鳴惠事神咒」・「皇御孫尊降臨雲駅咒文」・「倭姫皇女下櫛小河大祓」など、これら全てを闇斎は「誠」（「天津祝詞太諄辞」）の発露した「祝詞」と考えていたからである。

また「天津祝詞太諄辞」とは、神前に於ける状態をも指していた。ただし、相対する「神」とは神社に奉斎される「神」のみならず、我が内に坐す「神」をも指しているのである。「持出」項の最後には、闇斎が重んじた「吉田勤式歌」が挙げられ

ている。

カミノマストリキニイレバコノミヨリヒツキノミヤトヤスカラニスム。
（一四四頁）

闇斎はこの歌を以下の如く講じていた。

神前へ参タトキノ心ニハ、ナンノキタナイコトモナク、サルホト清浄ニアルゾ：神前へマイレバ、モハヤムカフニ神ハ御座ナサレヌ。則コノ身ニ御座ナサル。コノ身ガ則神ノヤスラカニヤドラセラル、ヒツキノ宮ニテ、コノ身ニ則神ノヤスラカニ御座ナサル、ゾト云心ナリ。ヨクヨンダ歌ゾ。

鳥居をくぐれば心身は「清浄ニアル」。これが神前に於ける心持ちである。身に宿る「神」と常に相対し、「神前へ参タトキノ心」を堅持すべく一心不乱の「祓」（「敬」）に努めれば、「落瀧津速川瀬」の如き清浄なる「心神」は体認され、もはや神社に奉斎される「神」と内に坐す「神」とを隔てることは無いのである。

その神社に奉斎される「神」も我が内に坐す「神」も、本体は三女神であつて、天照大神・素戔鳴尊・大己貴神の如く、冥慮のままにやむにやまれぬ「至誠惻怛」・「繼絶惻怛」の思いから他念無く、自然と皇統守護に努める事を本懐とする。畢竟「天津祝詞太諄辞」（「心口誠之言」とは、その本懐を果す境地（「誠」

なのである。

かくの如き「天津祝詞太諄辭」の境地を目指す万民が「祓」に努める事で「心神」を発揮させ「君臣合体守中之道」が実現した我国の理想的「平天下」こそ山崎闇斎の説く「神道」なのであり、またこの境地で皇統守護を只管に祈る事が垂加神道に於ける祭祀の本義（「誠之神事」）なのであった。

おわりに

垂加神道に於ける「天津祝詞太諄辭」の神学とは、伊勢神道を基盤としながら、吉田神道（吉川神道）を統合した山崎闇斎が、朱子学者として努めてきた徹底的な講究の成果も応用し、皇統守護の宗教的境地を表すものとして、その神学的意義が高められた。以上を簡単に纏めておこう。

闇斎が承けた伊勢神道の「口伝」では「天津祝詞太諄辭」を「心口誠之言」とし、さらに吉田神道の「口伝」では「未言」（「性」）「天津祝詞」・「已言」（「情」）「太諄辭」とした。前者は人の状態を表すものであり、後者は人の宿す「中」（「性」）が「情」として発露する、という対応関係を示したものである。『風水草』では両者の説を採用し、「心神」からの冥慮である「天津祝詞」

（「未言」とは雑念の無い「誠」であり、冥慮のままに我が「身」で「誠」の言行を為す事が「太諄辭」（「已言」とする。闇斎の説く「天津祝詞太諄辭」（「誠」とは清浄なる「中」（「心神」）を遺憾なく発揮している状態を表していた。

その「天津祝詞太諄辭」の境地を考える上で注目すべきは、闇斎の重んじた「未発之愛」（「仁」・「中」）である。「未発之愛」が真に「已発」した状態であれば、やむにやまれぬ思いは発露し、「身」は自然と「仁」（「至誠惻怛」・「繼絶惻怛」）を為す。

「未発之愛」のままに「至誠惻怛」・「繼絶惻怛」の「心」に靖んずる姿こそ「誠」（「天津祝詞太諄辭」）であった。かくある為には「克己復礼」が求められ、闇斎は「辛苦」に屈せず「未発」と「已発」とを一貫した「存養」である「祓」（「敬」）に徹底して臨むべし、と説いたのである。

その「天津祝詞太諄辭」の如く清浄な「心神」の発揮という類似の意味を示すのが「落瀧津速川瀬」であった。「落瀧津速川瀬」項から「持出」項では、「穢」（「私欲」）の無い清浄な「心神」を発揮した「祓」の境地を説いており、三女神と大己貴神による皇統守護の神学が詳述された。ここで闇斎は「心神」を遺憾なく発揮した「天津祝詞太諄辭」（「落瀧津速川瀬」）の境地を神々の伝承から示している。抑々、闇斎は伊勢の神学に基

づき「祝詞」とは時事に応じた「誠」を捧げるものとしており、一定の言辞があるわけではない。かく考える闇斎にとつて、神々が御自らに宿る「心神」の冥慮（「未言」）を発揮し、皇統守護を願わずにはおられぬ「至誠惻怛」・「繼繼惻怛」の精神を発露（「已言」）させた諸々の伝承（言行）とは、それぞれが「誠」（「天津祝詞太諄辞」）の祈りを込めた「祝詞」の一つであったと考えられる。

以上の如く、山崎闇斎にとつて徹底的な「祓」の末に到達せる「天津祝詞太諄辞」（「誠」）の境地とは「心神」を体認し、「心神」の冥慮のままに「至誠惻怛」・「繼繼惻怛」の思いで、他念無く自然と皇統守護に努める姿なのであった。また、この境地で只管に「誠」の祈りを捧げる事が神前に於ける有るべき姿なのである。闇斎の承けた伊勢・吉田に於ける「天津祝詞太諄辞」の解釈とは飽く迄も「誠」という状態、或いは「未言」・「已言」という対応関係を示すものであった。伊勢の説を元としながら吉田の説をも統合した上で、さらに皇統守護に努める境地（「誠」としたのは、全く闇斎の創見である）。

その「天津祝詞太諄辞」の本懐を果たすには「心神」が常に清浄であらねばならない。橘家神道の秘伝である「三科祓」は「穢」（「私欲」）の発生を未然に防ぎ、常に「心神」の清浄を

堅持せんとするもので「未発之祓」（「三科祓説」國學院大學図書館所蔵）とも称される。「天津祝詞太諄辞」の神学的意義も踏まえた「三科祓」の検討は今後の課題としたい。

（1）青木紀元『祝詞全評釈 延喜式祝詞 中臣寿詞』（右文書院、平成十二年）八九頁。

（2）『風水草』に基づき「中臣祓」を一般向けに解説された西岡和彦「中臣祓（上）（下）」——山崎闇斎著『風水草』より——（『日本』七二—八・九、令和四年）でも闇斎の解釈は「祝詞とは時事の由を宣べ申すことであり、一定の詞があるのではない、と説きます。したがって、その時事に応じた誠を祈ることが祝詞である」（「中臣祓（下）」二九頁）とされている。

（3）「繼繼惻怛」については石本道明「浅見綱斎『楚辞師説』小考」（『國學院雑誌』一一六—一二、平成二十七年）、拙稿「浅見綱斎『論語師説』と繼繼惻怛——わが国に於ける『論語』実践——」（西岡和彦・石本道明・青木洋司編『江戸期『論語』訓蒙書の基礎的研究』明徳出版社、令和三年所収）等を参照。

（4）尤も最近では、垂加神道が吉田神道の思想を根本としているかの如く論ぜられた研究も見られる（伊藤聡「神道の中世」から「神道の近代」へ）（同氏・斎藤英喜編『アジア遊学Ⅷ 近代の神道 アクチュアリイを問う』勉誠出版、令和五年所収）参照。嘗て平重道「度会延佳と山崎垂加」（『神道大系月報』二七、昭和五十七年）では、晩年の闇斎が伊勢神道に比べ、吉田神道の思想を中心に継承発展させたと論じられた。一方、北畠親房の著書を通じて闇斎が早い段階で伊勢神道を学

び、その後も伊勢を基盤としながら吉田の説をも統合して、その神学を發展させていった事は近藤啓吾『山崎闇斎の研究』(神道史学会、昭和六十一年)、同『続山崎闇斎の研究』(神道史学会、平成三年)、同『続々山崎闇斎の研究』(神道史学会、平成七年所収)、西岡和彦『山崎闇斎著「東家秘伝美言」解説』(神道史学会、四〇—四四、平成四年)、谷省吾『垂加神道の成立と展開』(国書刊行会、平成十三年)などがある。田尻祐一郎『山崎闇斎の世界』(ベリかん社、平成十八年)に於いても「心神」を巡り、闇斎に於ける伊勢への傾倒が論じられ、或いは久保隆司『生成と統合の神学—日本・山崎闇斎「世界思想」—』(春秋社、令和五年)に於いても、伊勢を中核思想と捉え、闇斎神学の全体像を論じている。垂加神道をして吉田神道を根本とする説は研究史を鑑みるに、些か疑問がある。

(5) 谷省吾『「垂加中訓」と「風水草」との間』(前掲『垂加神道の成立と展開』所収) 参照。

(6) 「未生已生」の説は平重道『吉川惟足の神道思想』(『吉川神道の基礎的研究』吉川弘文館、昭和四十一年所収)、徳橋達典『吉川惟足の混沌と未生已生論—神代卷冒頭の解釈について—』(『吉川神道思想の研究』吉川惟足の神代卷解釈をめぐって)ベリかん社、平成二十五年所収)を参照。

(7) 『神代卷惟足抄』(佐伯有義校訂『大日本文庫 神道篇 吉川神道』春陽堂、昭和十四年所収)一四頁。

(8) 嘉点『中庸章句』(以下嘉点『四書集註』は嘉永七年改刻、薩摩府学蔵版より引用)。

(9) 『中臣祓聞書』(前掲『吉川神道』所収)四五二頁。

(10) 『垂加翁神説』(近藤啓吾校註『神道大系 垂加神道(上)』神道大系編纂会、昭和五十九年所収)四二頁。

(11) 「心神」については近藤啓吾『「心神考」三輪大神と山崎闇斎』(前掲

『山崎闇斎の研究』所収)、西岡和彦『山崎闇斎と三輪^{みづろ}』(『大美和』一三三、平成二十九年)等を参照。

(12) 以上、西岡和彦『神籬磐境考—垂加神道の祭政一致観—』(阪本是丸編『国家神道再考—祭政一致国家の形成と展開—』弘文堂、平成十八年所収)、同『神武創業の精神と垂加神道—君臣合体守中之道—』(國學院大學研究開発推進センター編・阪本是丸責任編集『近代の神道と社会』弘文堂、令和二年所収)等を参照。

(13) 西晋郎『東洋倫理』(岩波書店、昭和九年)では「誠とは実理そのもの」(二五七頁)であり、また「真実無妄といふは「誠」といふ立言に即しての解であつて、この誠こそ夫の虚霊なるものでなければならぬ。蓋し真実無妄とは充実徹底寸分の間隙も無い所を言ふのである」(二五八頁)と端的に説かれている。

(14) 「心神」からの冥慮に関する神学は前掲西岡『山崎闇斎と三輪^{みづろ}』参照。闇斎が講じた『敬斎箴講義』(『日本思想大系31 山崎闇斎学派』岩波書店、昭和五十五年所収)には「抑儒者ノ工夫ハ心身相共ニ全ク養イ持テ、日用人事ヲ外ニセザルコトヲ旨トセリ。身トハ何ゾヤ口鼻耳目頭手足也」(八二頁)とある如く「口」は「身」であつて「心口誠之言」とは「心身一致」(「誠」)の境地なのである。

(15) なお「誠之神事」とは「天津祝詞大諄辞」(「誠」)の境地で行う神事であり、特定の神事を指すのではない。また「中臣祓ハ許多ノ犯シ過チテル罪咎ヲ追悔テ其作り出セル罪咎ヲ祓清ムル」(玉木正英『三科祓伝』神宮文庫所蔵)とされており、「罪咎」を祓うものとされている。闇斎が「神代記垂加翁講義」(前掲『神道大系 垂加神道(上)』所収)に於いて、

シタニヨリテ、トカクニ身心ノケガラハシキヲハライスツルガ、
則ハライト云者也。少モカワリタコトハナイ。シタニヨリテ常々
云、上自天子下及万民マデ、皆祓ノアルト云コトハ、カフシ

タコトゾ。

(三五三頁)

とする如く、「誠」の境地に至る為には天子より万民に至るまで「中臣祓」を唱えて「罪咎」を祓い退けねばならない。かくて君臣共に「誠」の境地に至り「君臣合体守中之道」を実現する事が垂加神道に於ける「祓」の究極的な目的である。

(17) 『山崎家譜』(前掲「神道大系 垂加神道(上)」所収 五二五頁。

近藤啓吾「敬説の展開」(前掲「山崎闇斎の研究」所収、前掲谷「垂加中訓」と「風水草」との間」を参照。

(19) 『中和集説』(新編 山崎闇斎全集 三) ぺりかん社、昭和五十三年所収、読点筆者) 四〇二頁。

(20) 同右、四〇二頁。

(21) 『仁説問答』(尚書堂板本、読点筆者)。

(22) 闇斎は『論語集註』で「己」に対して「ワタクシ」の訓を施した。これは集註にて朱子が「己○謂身之私欲也」とした事による(『文会筆録』四之三参照)。なお、垂加神道では「私欲」をして「心神」を覆う「穢」とされた事は拙稿「中臣祓」の講説と「人欲私欲」の神学(『竹内式部と宝暦事件』錦正社、令和五年所収)参照。

(23) 前掲『中和集説』四一八頁。

(24) 拙稿「若林強斎『仁説問答講録』について——崎門学に於ける「仁説」——」(『藝林』七一―二、令和四年 参照)。

(25) 「未発之愛」については阿部吉雄「闇斎の朱子学思想と李退溪」(『日本朱子学と朝鮮』東京大学出版会、昭和四十年所収) 三四六―三四七頁参照。なお、阿部氏は李退溪が闇斎へ与えた影響を示唆されているが、前掲した『文会筆録』四之一の最後には「退溪集第七聖学十箇。載_テ仁説_ヲ図_リ而不_レ説_ハ破_ハ未_レ発_ハ之_ハ愛_ハ」との割注がある。闇斎は「未発之愛」について「此意知_ル者鮮矣」としていたが、退溪もその一人であった事が窺えよう。

(26) 前掲拙稿「若林強斎『仁説問答講録』について」参照。

(27) 前掲拙稿「浅見綱斎『論語師説』と『繩纒惻怛』一七九―一八一頁参照。朱子学に於いて「居敬」の修養法とは「静坐」である。闇斎はこれに限界を感じて「祓」に従事した(久保隆司「敬義内外」説と「神儒兼学」における闇斎神学の構造―主に「静坐」を通しての心身論的視点からの探求」(前掲「生成と統合の神学」所収) 参照。近藤啓吾「山崎闇斎に於ける「中臣祓」」(前掲「統々山崎闇斎の研究」所収)では、闇斎が「祓申清申」と唱える伊勢の「中臣祓」を採用した上で、

祓い去った「罪咎」の「再犯」を常に危惧していた事、さらには闇斎の生涯をも加味されて「祓」の実践に生きる求道者の姿を見る(三九頁)とされた。垂加神道に於ける「祓」の実践とは「中臣祓」を唱える事であり、跡部良顕の『神道葬祭家礼』(『神葬祭資料集成』國學院大學日本文化研究所、平成七年所収、二五四頁)によれば、闇斎は易實に際して「兩人、中臣祓を小声に唱ふ。先生も口の中に唱玉ひた。この事からも闇斎が「中臣祓」を重んじ、平素より唱えていた事は充分考えられよう。なお、後に整備された橘家神道の秘伝「三科祓」もまた「常二唱フ橘家ノ祓也」(『橘家神道口伝抄』(松本丘編「神道資料叢刊 十八 橘家神道未公刊資料集二」皇學館大学研究開発推進センター神道研究所、令和四年所収) 四〇頁とあって、唱える事が「祓」の実践であったと分かる。

(29) 拙稿「辛苦考―闇斎・綱斎・強斎に於ける「祓」の神学とその展開―」(『國學院大學研究開発推進センター研究紀要』一七、令和五年 参照)以上「性論明備録」参照。同書は國學院大學西岡和彦先生研究室所蔵本をお借りした。記して御礼申し上げます。

(31) この点についても既に前掲西岡「中臣祓(下)」は、闇斎が「天津祝詞太諄辞」と「落瀧津速川瀬」を同一視していた事を指摘されている(三一頁参照)。

(32) 『日本書紀』の本文は垂加神道の神学を正確に把握する為、山崎嘉改

正版『神代卷』(國學院大學圖書館所蔵)より引用した。

(33) 以上、垂加神道に於ける三女神の神学は西岡和彦「神勅と祭祀―垂加神道の神学から―」(『神社本庁総合研究所紀要』二七、令和四年)、前掲同「神籬磐境考」等を参照。

(34) 前掲拙稿「辛苦考」参照。

(35) 前掲『神代記垂加翁講義』三五七頁。

(36) 正親町公通が「我國」王統説(日神ヲ始メスシ)〔出雲路信直撰「神道或問」(松本丘編「神道資料叢刊 十三 垂加神道未公刊資料集二」)皇學館大學研究開発推進センター神道研究所、平成二十八年所収(七頁)と

説くように、垂加神道に於いて天照大神は初代天子とされ、神武天皇は第六代の天子とされる(前掲西岡「神武創業の精神と垂加神道」四〇頁参照)。一方、素戔嗚尊は「天子ハ天上ノコトヲシラセラル、ゾ今ノナリガソノ様ノナリゾ。今ノ武家ハ素戔嗚尊ノナリゾ」(前掲『神代記垂加翁講義』三四〇頁)とある如く、天子を御支えする武臣とされた。

(37) 前掲『神代記垂加翁講義』三六七頁。

(38) ただし、天照大神は「生知安行」(『垂加社語』)の神である事から、生まれながらにして「天津祝詞太諱辞」の境地であられ、常に「心神」を発揮せられる。故に自然と「神皇一体」となって皇統を守護せんとする思いも発露されたのである。対して素戔嗚尊と大己貴神は「困知勉行」の神である事から、「辛苦」を乗り越えた上で「天津祝詞太諱辞」の境地に至られ「心神」を発揮された。かくて二柱の神は「君臣合体」して皇統を守護せんとする思いを発露されたのである。垂加神道が素戔嗚尊と大己貴神を「困知勉行」の神と配する神学については久保隆司「井筒俊彦の啓示類型論から見る「心神との対話」構造とその解釈―『日本書紀』から山崎闇斎の神学に至る比較思想的探求―」(前掲『生

(39) 成と統合の神学』所収)、また前掲拙稿「辛苦考」参照。

なお、松岡雄淵「中臣祓金解」(國學院大學圖書館河野省三記念文庫所蔵)の「天津祝詞乃太祝詞乃事於宣_レ如此宣_ニ」項では以下の如く講じている。

誠ガアラバ祈リタルガヨキナリ、一事ノ誠ガ凝レバナルコトアリ
 一白銅鏡ノ中ヨリ人ノ出ルモノニアラストイヘトモ、伊弉諾尊ノ
 左ノ御手ニ御持ナサレテ吾抱万世ノ多タメニ金全ノ御子ヲ御出生
 ナサレタシト思召、天日ニ御祈リナサレタレバ天照太神御出生ナ
 サレタイト御祈リナサレタレバ、月説尊素尊ガ御出生ナサレタリ、
 是此皇皆至誠ノ致所ナリ、サレトモ至誠ガ凝ルモノナラスニアラズ、
 「誠」(「天津祝詞太諱辞」)が凝結する事で祈りは成就する。伊弉諾尊は「金全ノ御子」を御生みになろうと思ひ日神を、日神をよく補佐する神として月神と素尊を御生みになられた。これらは「至誠ノ致所」であるが、その「致所」とは「至誠ガ凝ル」ほどでなくては、かくの如き神々の化生など起きるわけもない。雄淵は「天津祝詞太諱辞」を説くに際し、伊弉諾尊の凝結した「誠」の発露(「已言」)を三貴神の化成から例示したのである。

(40) 前掲『神代記垂加翁講義』三六〇―三六一頁。