

# 國學院大學學術情報リポジトリ

## 六人部是香と近代祭式

メタデータ	言語: Japanese 出版者: 公開日: 2023-02-13 キーワード (Ja): キーワード (En): 作成者: 星野, 光樹, Hoshino, Mitsushige メールアドレス: 所属:
URL	<a href="https://doi.org/10.57529/00002444">https://doi.org/10.57529/00002444</a>

平成二十七年十一月

博士学位申請論文

「六人部是香と近代祭式」

神道文化学部

助教

星野

光樹

目次

序章 本研究の目的と概要 1

第一編 六人部是香の神道思想と祭祀の実践 15

第一章 「産須那」思想に関する一考察  
— 稻荷社祭神に関する考証をめぐって — 17

第二章 六人部是香の古典理解と神事について 42

第三章 向日社における祈願祭祀の一考察  
— 六人部是香著『私祭要集』を中心に — 71

第四章 幕末期における大祓と国学者—六人部是香を中心に— 96

【翻刻】 攘疫大祓祭奠式 124

第五章 幕末期における復古的祭式と「玉串行事」について  
— 六人部是香の祭式書を中心に — 139

第六章 幕末維新时期における祭政一致観

―会沢正志斎と国学者をめぐる―

176

第二編 明治期における神社祭式の形成過程

207

第一章 修祓に関する一考察

―「神社祭式制定過程を中心に」―

209

第二章 「玉串ヲ奉リテ拝礼」についての一考察

246

補編 明治初年の神葬祭と神道思想

269

第一章 権田直助著『葬儀式』について

271

第二章 岩崎長世著『神葬考』の翻刻と紹介

296

【翻刻】 神葬考

303

終章 本研究の成果と課題

331

## 序章 本研究の目的と概要

### はじめに

本研究は、幕末維新期に成立する祭祀、祭式の構想と神道思想との関わりについて、国学者六人部是香の学問・思想に焦点を充てて考察を行い、併せて近代以降に実践される祭祀について、その展開過程を検討するものである。

近世後期、国学者によって神代の事績が研究されていくなかで、人々に恩恵を与える神々の働きが語られ、それらに対する崇敬も主張されるようになる。とくに平田篤胤により、幽冥論が主張されると、郷里に鎮まる産土の神々についても、その役割が主張されるようになる。六人部是香はこうした篤胤の産土の幽冥論を継承し、もつとも展開させた国学者として知られている。

### 一 六人部是香の人物と研究史

六人部是香（寛政十年【一七九八】—文久三年【一八六三】）は、葵舎、篤舎と号し、縫殿、美濃守と称した。六人部家は、古代以来の由緒を持ち、式内社である山城国乙訓郡に鎮座する向日社の代々の社家である。是香が幼少のころに父忠篤を亡くし、八歳の時に叔父節香としかの後見のもと向日社の祠官を継ぐこととなった。京都の文化人名簿録である『平安人物志』を模して作成されたとされる「向日里人物志」（文政八年（一八二五）五月十

二日)には、向日里の「和歌」の項目の筆頭に六人部是香の名がみえるほか、節香・是香ともに、「和学」「和歌」「文雅」「和訓音」「茶道」の項目にその名が記載され、若くして文化人として周知されていたことが窺える<sup>(1)</sup>。

文化十三年(一八一六)正月二十八日に京都鐸舎では本居大平の講釈が行われていた折、当時十九歳であった是香はその講義を聴講して、大平に入門する。その後、文政六年(一八二三)八月、平田篤胤が自著の御所への献上と、宣長の継嗣大平を訪問する目的で、上京した折、是香は篤胤との邂逅を果たし、九月二十一日に節香とともに篤胤に入門することとなった<sup>(2)</sup>。是香が二十五歳のことである。

以後、是香は、平田篤胤の学問を継承し、とくにその幽冥論を展開させ、「産須那社」の思想を主張していく。

是香の学問は、とくに嘉永期から晩年に至るまでに精力的に執筆がなされており、歌学、作歌、神社の考証など、その分野は多岐にわたるものであるが、それらの研究については、歌学の分野を除けば、『顕幽順考論』や『産須那社古伝抄』などの著作から、幽冥論や「産須那社」についての研究が目立つ<sup>(3)</sup>。

戦前においては、河野省三が「思ふに、国学者の来世観、若しくは、顕幽論は、是香に至りて、其到達し得べき最高点に達したるものと云はむも、不可なし」として、没後の世界観について紹介を行っている<sup>(4)</sup>。戦後に入り、岸本芳雄も是香の学問のうち、その幽冥論の特徴を述べている。また、そのなかで伴信友の考証学の影響があることを指摘している点は注目される<sup>(5)</sup>。

その後、是香の「産須那社」信仰について、当時の地域社会との関わりのなかで検討を

行ったのが山中浩之である<sup>(6)</sup>。山中は、是香がその実践を主張した倫理的徳目として、「誠忠」「仁慈」を掲げたことに焦点を充て、幕末の動乱期のなかで、反権力的な活動は「誠忠」に反するものであっても、その目的が庶民の救済に向けられるような場合は、「産須那神」の信仰において許されることに言及し、「階層分解によって解体しつつある地域社会を再編しようとするところに彼の現実的な対応があった」ことを論じている。

是香がこうした幽冥論や「産須那社」信仰を主張した要因については、是香が山城国向日社の祠官であったこと、そして神社をめぐる信仰的な課題が存在していたことが指摘されている。宮城公子は、是香が直面した向日社や家族の事故を引き合いに出し、世の中の不条理が篤胤の学問を受容する要因となったこと、また「産須那社」が人々を生産する神としたことには、男女の生殖行為と農耕儀礼が密接に関わっており、そうした民俗的慣習を反映させつつ、「誠忠」の目的となる、被治者の支配を支えたことを論じている。また、『日中神事伝』や『順考神事伝』を著し、同職のものに「上は大朝廷の大御為に天下の安危を我躬に引受けて祈禱奉る職掌」という神職の自覚を促したことにしても言及している<sup>(7)</sup>。また、佐藤孝敏は、是香が現実世界のヒエラルキーを問題とする「タテの構造」より、「産須那神」が人々に関与する「ヨコの構造」を重視し、皇統の正統性よりも、信仰や教化の問題の関心から、「産須那」信仰論を展開させたことを述べ、その要因として、(一)向日神社の祠官であったこと、(二)仏教勢力に対しての恐怖心、敵愾心、(三)産須那社への実態に対する憂慮、(四)庶民の古道学に対する関心の低さを挙げている<sup>(8)</sup>。

是香が「産須那社」信仰を主張しつつ、仏教に対して批判的な主張を行ったことについて、三輪和平は是香が仏典に対する研究を行っており、是香の幽冥論には浄土教の根本経

典である『大無量寿経』と関わりがあることを指摘している<sup>(9)</sup>。また、青木満は、平田派国学者がどのように篤胤の学問を受容し応用したのか、という視点から、是香の「古道学」を検証し、是香が「産須那神」という課題のもとに篤胤の「知」の構造を受容したことを、他の平田派国学者と比較しながら論じている<sup>(10)</sup>。このなかで青木は、当時の向日社における神事懈怠、不信仰の問題が、「衆人の願望、多くは不正の筋なれば、氏神社にしては、自己が思う儘なる御利生を蒙る事能はざるを」とし、一方で私利私欲の願望を適え、やがて破滅に導く「諸仏菩薩」への祈願がなされていることにあり、「産須那神」の存在と「正しき筋」の信仰を教化する必要があったことを指摘している。

鈴木暎一は、従来の研究において、政治的意図や社会的機能の面に視点が向けられており、「国学の宗教化」を認識しながらも、宗教思想の内実が十分に理解されていないことを指摘し、是香の幽冥論の検証を行い、是香が顕界（現世）において人は「天下の公事」の一翼を担い、死後は靈魂となって「幽の公役」に参画するという観念が見出されること、また、是香の主張する「仁慈」「誠忠」は、従前の研究で述べられてきたような政治的上位者に服従を要求するものではなく、社会的秩序を支える公共的精神、あるいは無私の精神とみるべきであり、その精神の実践により、「幽の公役」を保証していることを述べている<sup>(11)</sup>。

なお、是香が自己の学問を普及させるために学校を設立させようとしていたことに関して、教育史の立場から検証をしたものに山中芳和の論稿がある<sup>(12)</sup>。山中によれば、是香が学校を設立し、国学の教育を実践しようとした要因には、神道者による民衆の教化がなされたが、「真道」を説くものではなかったこと、また、ペリーの来航した嘉永六年（一

八五三)に、対外的な危機意識のもとで『道の一言』を著し、「神習ふ御教」を学ぶことが「国体いよいよ剛猛にして恐懼ず、自然に国家安泰ならむ」と述べ、これを期に是香の学問が神道思想へ傾斜させるとともに、学校論が構想されることになったことを指摘している。また近年、山中は是香が、大平のもとを離れ、篤胤に入門した要因について、向日社祠官である是香の立場から検証し、当時、向日社の現状父忠篤のときには従来行われてきた祭礼に参加しない村落が現れるなどの問題が出来するなかで、民衆の氏神信仰に応えていくかという課題があるなかで、篤胤の説く靈魂観が「祖霊や産土の神をめぐる伝統的な共同体における宗教的観念に接近」するものであったことを指摘している<sup>(13)</sup>。

## 二 本研究における六人部是香の研究課題

これら先行研究からも窺えるように、是香の幽冥論や「産須那社」思想が主張されたことについては、師である平田篤胤の学問から影響を受けたこと、そして、その根底には向日社の祠官としての課題があったことについて、指摘がなされている。

しかしながら、祠官の「立場」については言及があるものの、是香の職務である祭祀・神事については、「産須那社」の重要性を主張に伴い、参拝や遥拝を要求した、という指摘に留まるものであり、殆ど言及がなされていない。

また、これまでは是香については、師篤胤との関わりのなかで論じられているが、岸本が指摘するように考証面を含め、他の国学者との関わりについても十分な検討はなされていないように思われる。

是香は、「産須那社」思想を形成し、その信仰を主張したが、『日中神事記』や『順考神事伝』など、神職論や祭祀に関する著作を著している。管見では、幕末期において、神社の祭祀に関わる研究を行い、且つ実践を奨励した国学者は、是香において他にいないものと思われる。

この事は、平田国学を受容した祠官が、祭祀・神事にどのような意味を与え、その実践しようとしたのか、祠官の視線から検討をする必要があるだろう。

本研究においては、とくに是香の学問のなかで、是香の神道思想との関わりを視野にいれつつ、「祭式」についての検討を行いたい。

祭式とは、一般に祭りの儀式、あるいは式次第や法式であるとされている。神を祭ることの儀式・儀礼の作法であり、他宗教においてもこの用語が確認されるが、神道の用語としては、祭祀の儀式内容となる式次第や作法などの方式として説明される。これは、近代以降において祭式が法制化されたことによるものである<sup>(14)</sup>。

近代祭式の原点ともいうべき明治八年制定「神社祭式」の冒頭には、「古を稽へ今を酌み其の虚飾を去り其の誠信に基き祭祀の恆式を定め」とあり、制定に至る経緯が述べられている。そして、是香においても神職の職掌となる祭祀の正統性を主張し、祭式の復古を構想したのである。

しかしながら、是香の構想した祭式と近代に成立する「神社祭式」との間には、その内容において差異がみられるのであり、近代祭式を構想した国学者達の祭祀に関する考証や思想についても比較検討を行う必要があるように思われる。

そこで、第一篇では以下の内容について検討を行う。

(一) 「産須那社」の祈願の正統性をいかに見出し、それを神職の祭祀においてどのように示そうとしたのか。

(二) 祠官の職掌となる祭祀、およびその祭式がどのような考証と思想に基づいて構想されていくのか。

(三) 祠官の立場から主張された是香の祭政一致論が、どのような意味を持つのか。

以上の課題から、幕末期の是香の学問において、祭祀・祭式が成立する背景を明らかにしてみたい。このことは、次編以降で述べる近代祭式を祭式史において、どのように位置づけるかという問題についても解明の手がかりを作るものであると思われる。

### 三 近代祭式の研究課題

明治維新以降の祭政一致政策の展開は、天皇を中心とした中央集権国家の実現という政治的な課題のもとで、国家祭祀の再編、社格制度の確立がなされ、神社においても国家が定める祭祀およびその執行基準を一定化することとなった。すなわち、明治八年四月に制定された式部寮達「神社祭式」(以下「神社祭式」とする)である。

「神社祭式」は、官国幣社において奉幣の対象となる祈年祭・新嘗祭・例祭と、通式として公的に執行される元始祭・後月輪東山陵遥拝・紀元節・畝傍山東北山陵遥拝・大祓・神嘗祭遥拝・仮殿遷座・本殿遷座について、それらの行事次第と祝詞、調度といった祭祀

執行に関する事項を規定したものである。戦後はいわゆる「神道指令」によって、これら祭祀関連の法令は廃止となるが、神社の統括団体である神社本庁の規程にも「神社祭式」とされ、今日、神職が神社で行う祭典を執り行う基準となっており、神社祭祀の施行細則として、行事次第や調度、作法、神饌などを定めた内容となっている。

近代以降、法令として使用されている「祭式」の用語について、祭祀執行上の原則という理解が示されているが<sup>(15)</sup>、大正時代に入り、「官国幣社以下神社祭式」が制定されて以降、「大祭式」「中祭式」「小祭式」といった式次第を内容とする用語が用いられるようになり、神社祭式の用語について、法令の内容となる式次第や祝詞、雑則を含めたものとして、広義に解釈する場合と、「大祭式」など式次第に限定して狭義に解釈する場合があるとの理解が示されるようになり、神社祭式に関する用語を理解するために言及がなされるようになった<sup>(16)</sup>。

その祭式において、明治維新まで一定しなかった祭祀の法式を統一し、遍く「国家の祭祀」を実施するために、永世の規則となる神社の祭典に関する法式を作成したのが、「神社祭式」に他ならない。

「神社祭式」の成立過程については、法制史の視点から詳述したものに阪本是丸の研究があげられる<sup>(17)</sup>。式部寮達「神社祭式」は、明治四年十月に国幣社以下の神社の公的祭祀・儀式を定めた「地方祭典定則」の制定後、官幣社において執り行う公的祭祀・儀式に関する単行法令が施行されて、明治八年に制定されるまでの経緯について、阪本は、官幣社と国幣社に対する政府の見解が一枚岩ではなかったことについて、祭典の経費支出の問題があったことを指摘している。このほか、高原光啓は「神社祭式」の儀式内容に言及し、

千家尊福、近衛忠房の名によって著された『祭儀』『祭式』に基づいて成立した経緯について述べている<sup>(18)</sup>。また、近年、藤田大誠によって「神社祭式」制定の作業にあたり、神祇省の官員である国学者、小中村清矩がその立案に従事したことが指摘されるなど<sup>(19)</sup>、研究の蓄積がなされつつあり、明治維新以降、政府による神祇政策によって、官社における統一的な祭式が成立した事情が明らかにされている。

一方、祭祀の伝統を斟酌して制定された「神社祭式」の内容について、それぞれの祭祀の伝統が、どのように顧みられ、「神社祭式」に帰結するのか、という問題についての考察はいまだ十分になされてはいないように思われる<sup>(20)</sup>。

こうした課題において、第二篇では、近代祭式の原点ともいえるべき「神社祭式」の行事に定められる行事、「玉串奉奠」(のちに「拝礼」)および「修祓」について、主として国家祭祀の展開過程から考察する。

また、近代以降、神職が広く庶民を対象として実践することとなった神葬祭は、国学者や神道家の思想・信仰に基づき、様々な構想されたものである。「神社祭式」が統一的な祭式を成立させたのに対し、神葬祭が多様な祭式を形成していったことを検討することも近代祭式の諸相を明らかにするうえで重要な問題と思われる。

本研究では、補編として、平田派国学者である権田直助の『葬儀式』と岩崎長世の『神葬考』を取り上げ、その特色を検証し、加えて是香の神道思想との関わりについても言及してみたい。

## 五 本書の構成と概要

最後に、上述の研究課題を踏まえ、本論の構成と概要について述べておきたい。

第一編「六人部是香の神道思想と祭祀の実践」では、是香がいかなる課題のもとに復古的な祭祀を構想し、実践したのか、神道思想との関わりから検討を行うものである。

第一章「産須那」思想に関する一考察―稲荷社祭神に関する考証をめぐる―では、稲荷社をめぐる伴信友や前田夏蔭の考証から、是香が「産須那」の信仰を形成していく学問的な要因を検討する。

第二章「六人部是香の古典理解と神事について」では、是香が主張する「産須那」の説や倫理的徳目と、祭祀の関わりについて、古典に対する理解や祠官の奏上する祝詞についての主張から検討する。

第三章「向日社における祈願祭祀の成立に関する一考察―六人部是香『私祭要集』を中心に―」では、是香が祭式書『私祭要集』を著したことについて、是香の奉仕する向日社の祭式の実態から検討する。

第四章「幕末期における大祓と国学者―六人部是香を中心に―」では、国学者が祓の意義について言及していく経緯を辿り、篤胤や是香が祓の神事を実践するうえで祭式を主張したことについて論じる。

第五章「幕末期における復古的祭式と「玉串行事」について―六人部是香の祭式書を中心に―」では、是香の祭式書である『神祭式』および『祭奠式』の行事次第の一つである「玉串行事」について、その信仰的な内実を検証する。

第六章「幕末維新时期における祭政一致観―会沢正志斎と国学者をめぐる―」では、会

沢正志齋の『新論』をめぐり、是香を始め幕末維新期の国学者が、神社祭祀の宗教性や政治性をどのように主張したのかを検討する。以上が第一篇である。

**第二編「明治期における神社祭式の形成過程」として、上述した是香の復古的な祭式との比較を視野に入れつつ、明治八年（一八七五）四月に制定される「神社祭式」の行事の内容に焦点をあて、その成立過程を国家祭祀の展開過程から明らかにする。**

**第一章「修祓に関する一考察―神社祭式制定過程を中心に―」**では、近世以前においては春日祭や賀茂祭にのみ行われていた勅使に対する祓が近代以降の勅祭に取り入れられていく過程を検証する。

**第二章「玉串ヲ奉リテ拝礼」**についての「一考察」では、近代に新儀として確立する天皇親祭の祭式に注目し、近代の神社祭式の特徴的な行事である玉串拝礼が形成されていく経緯を辿る。

**補編「明治期における平田派国学者と神葬祭」**では、近代に神職が実施した神葬祭の祭式がどのように立案されたのか、以下の二つの論稿を収める。

**第一章「権田直助著『葬儀式』について」**では、平田国学者である権田直助の靈魂観を検証し、神葬祭の祭式を構想する思想的、信仰的な内容について、是香の幽冥論と比較しつつ検討を行う。

**第二章「岩崎長世『神葬考』の翻刻と紹介」**では、是香の「産須那」思想と近代の神葬祭との関わりをみるうえで、岩崎長世の『神葬考』を翻刻し、祭式の内容について言及する。

- (1) 是香の伝記については、宮城公子「六人部家の学問」(『向日市史』下巻、向日市史編さん委員会、一九八五年)を参照。
- (2) 是香は当時、既に篤胤の学問に関心を持っており、同年八月朔日頃、自ら著した『玉之真柱弁』を持って、篤胤を訪問し、『古史伝』を示され疑問点が解消し、篤胤に教えを受けることとなった。是香の大平、篤胤の入門に関しては、三輪和平「六人部是香の青年期における学問思想の展開」(『谷省吾先生退職記念 神道学論文集』、国書刊行会、平成七年)に詳しく論じられている。
- (3) 是香の国学思想に関する研究史をまとめたものとして、山中芳和「六人部是香の国学思想と学校論(その一)」研究の課題を中心に、(『岡山大学教育学部研究集録』第一二二号、二〇〇三年)がある。
- (4) 河野省三「六人部是香の学説」(『神社協会雑誌』九巻一号、明治四三年)。
- (5) 岸本芳雄「六人部是香と国学」(『国学院大学紀要』五号、一九六四年五月)。
- (6) 山中浩之(『待兼山論叢』七(史学篇)、一九七四年)。
- (7) 宮城公子「幕末国学の性格」六人部是香の場合、「」。
- (8) 佐藤孝敏「六人部是香の国学思想——頭幽思想と産須那信仰論を中心として——」(『文芸研究』一一二号、一九八六年五月)。
- (9) 三輪和平「六人部是香の幽冥観に関する一考察——特に「大無量寿経」との関連をめぐりて——」(『神道史研究』三九、一九九一年四月)。
- (10) 青木満「平田派国学者と六人部是香」(『日本思想史研究会会報』第一四号)。
- (11) 鈴木暎一「六人部是香の頭幽論とその意義——主著『頭幽順考論』の世界——」(『国学思想の史的研究』(吉川弘文館、二〇〇二年二月)第五章所収)。
- (12) 前掲山中芳和「六人部是香の国学思想と学校論」。
- (13) 山中芳和「六人部是香の国学学びにおける篤胤学の受容」(『岡山大学大学院教育学部研究集録』第一五一号、二〇一二年)。
- (14) 主な法令を挙げれば、明治五年二月の「官国幣帛社祈年祭式」、明治八年三月、式部寮達「神社祭式」(以後、「神社祭式」と呼称する)、明治四十年六月の「神社祭式行事作法」のように、近代以降の神社の祭祀に関連する法令として制定されている経緯が

あるためである。大正三年三月には、内務省布告「官国幣社以下神社祭式」がある。

(15) 足立収『神社制度綱要』(中外印刷出版部、昭和五年)

(16) 小野祖教は、他の祭式関連用語との整理を試み、「内務省祭式」制定以降の神社祭式の語を式次第に限った用法として使用すべきことを述べている(小野祖巨翁【小野祖教】編『祭式齋戒拾遺 祭の体験と規範』道德教育学会、昭和四十年六月)その後、小野の見解とは対照的に、官製時代の神社祭式を式次第とのみ解釈することについて異論を唱えたのが沼部春友である。沼部は「官国幣社以下神社祭式」と「内務省神社祭式」について、律令制度の法概念と同様、神社祭式を根本法としての「令」とおける施行細則として解釈すべきことを論じている(沼部春友「官制時代における神社祭式小考」『神道儀礼の原点』、錦正社、平成十二年六月)所収)。ここで筆者の立場を述べれば、祭式とは、祭祀の施行細則に他ならず、その法令・規程において、行事次第、調度、神饌、作法、戦前は祝詞も含め、部分的な内容に留まっているが、その他の法令、規程には他の祭式に該当する内容(神社祭式行事作法や齋戒等)が定められている。それぞれの祭式に関わる内容との混同を避けるうえで、規程・法令の名称を明確に使用し、飽くまで祭式は祭祀実践のための細則として包括的な用語として用いるのが妥当であると考えている。

(17) 阪本是丸「官幣社制度の成立と国家祭祀」(『国家神道形成過程の研究』第二章、岩波書店、一九九四年)所収。

(18) 高原光啓「式部寮達「神社祭式」の制定過程」(『神道宗教学会』一九三三号、二〇〇四年)。

(19) 藤田大誠「明治初年の国家祭祀形成と国学者・神祇官・神祇省の考証作業を中心に」(『近代国学の研究』第三章、弘文堂、平成十九年十二月)

(20) なお、「神社祭式」における行事に関する論稿として、安江和宣「明治八年式部寮達『神社祭式』に規定する神饌品目の根拠とその絵図」『祭祀録』所収「丸物神饌絵図」をとおして（『神社本庁総合研究所紀要』一八号、二〇一三年）や、西牟田崇生「明治八年の式部寮「神社祭式」の制定と神饌の取り扱い」（『儀礼文化』二四号、一九九八年）がある。

第一編

六人部是香の神道思想と祭祀の実践



## 第一章 「産須那」思想に関する一考察

### ― 稲荷社祭神に関する考証をめぐって ―

#### はじめに

本章では、稲荷社をめぐる国学者の考証と、その影響のもとに執筆された六人部是香の『稲荷神社附釈』について、幕末期の神觀念に関する問題を取り上げ、是香が主張する「産須那」思想の要因について考察することにする。

これまで国学者と稲荷社との関わりについては、稲荷社の祠官家である荷田春満がその祭神論を主張したことにより、自己の神話理解や他家の祭神論に与えた影響について指摘がなされている<sup>(1)</sup>。また、稲荷社考証の白眉とされている伴信友の『験の杉』、前田夏蔭の『稲荷神社考』について、岸本芳雄がその両者の内容に触れ、何れも「復古神道」の立場に基づき、その雑多な信仰の排除に努めたことなどを指摘している<sup>(2)</sup>。

ここで信友の『験の杉』と夏蔭の『稲荷神社考』について注目したいのは、何れも神使とされる狐が、仏教の神であるダキニ天と習合し、「稲荷」と称されて祭られていることに言及している点である。そこには、「イナリ」の神をめぐり、神社に祭られるべき神と、それ以外の神との間に「差異」を示そうとしたものであると思われる。

では、こうした神觀念における「差異」は、その後の稲荷社考証において、どのように共有されたのだろうか。

このことに関し、岸本は是香が信友の説を批判する形で、稲荷社に関する著作『稲荷社

順考伝』を著したことに触れている。管見では、『稻荷社順考伝』という著作は見当たらないものの、是香には夏蔭の『稻荷神社考』を踏まえて著した『稻荷神社考附釈』があり、現在『稻荷大社由緒記集成』に収録されていて、その内容を知ることができる。信友は小浜藩に仕え、本居宣長の没後門として、その文献考証学を継承した人物であり、是香の師篤胤の兄弟子にあたる存在である<sup>(3)</sup>。また、夏蔭は清水浜臣の門人で、のちに水戸藩において小山田与清の後任として、徳川斉昭に和歌を講じるなど重用された人物である<sup>(4)</sup>。このように学統を異にする国学者の学問が、その後の国学者の神觀念にどのような影響を与えたのかについては、さらに注目されても良いものと思われる。

本論では、天保期の信友の『駿の杉』と夏蔭の『稻荷神社考』を再検討し、更に、是香の神觀念の特質ともいうべき「産須那」思想にいかなる影響を与えたのか考察したい。

## 一 『駿の杉』について

伴信友の『駿の杉』はその自序に、

山城ノ国紀伊郡に鎮坐します稻荷神の御事を、はやくより、いとあるまじきかたに申しなし奉ることの、とりどりきこえ給ひつゝも、御社ハみさかりにたち栄え給ひ、殊に近き世となりては、国々こそりて、大きくも小さくも神殿ホツラを造て、祭りあへるならひとり来れるは、いとあやしきまでなるに、其神のもとの故事のおほしきを、いかでとおもひたちて：

(『駿の杉』、三頁)

と執筆動機が述べられている。ここでは、それまでの稲荷社の由緒書が、本社・摂社に関する記録を中心的に取り上げる傾向のあるなかで、信友が「いとあるまじきかた」に稲荷の神を説いた諸説を取り上げている点に注目してみたい。

信友によれば、稲荷社に鎮座する祭神は、『山城国風土記』に見られる「伊奈利山」の靈験を「畏みて」祀った神であり、その神の名は古書にも見えないものである。このことについて、

そもく此伊奈利の神は、上ノ件の靈験を畏みて祭始たる神にし坐せば、もとより其主神の御名は知られさりしを、後世におよひて、神世の典どもにきこえ給へる神の御名をもとめいで、ゆゑづけて、その神ぞ、これの尊そなどさだめ称さむは、いと畏きわざにて、あるまじき事なり：近むかしよりト部家などの書どもに、みたりに諸社の神名をさためたりと聞ゆるが多かるにあはせて、又とりぐにさためいふは、いともかしこくあるまじきわざ也

(同、一四頁)

と述べ、『神祇拾遺』のほか「類聚神祇本源・二十一社記・諸神記・二十二社注式・諸社根本記など」を挙げ、それらの祭神説が「みな多くハ例の奸僧家・ト部流等の妄説ときこえて信がたし」(同、三二頁)として斥けている。とくに最澄や空海の本地垂迹説については、「皇国の神たちを仏さまに混へ入れむとかまへて、其神々の故事、或ハ御名の縁語、又その字などにすがりて、さまざま偽妄の強説を造り出して、世人を誑し、其神々の社司をさへに欺きひきいれて、其説におとしいれ、其偽妄をおほひかくさむために、神秘と称ひて

おく深く奇妙アヤシげなること」（同、四二頁）との理解が示されており、社名にある「稻荷」について、「其はもと伊奈利ノ神の鬨はれ給へる時、稻の成生ナリたりといへる故事フレコトを抛ナにて、空海が稻を荷ナひ、杉を持たる老人に逢て云々といひなし、其を伊奈利ノ神なりとして：字を稻荷と書作ナし、其神すなはち稻霊・倉稻魂神なりと、とりなして、東寺の鎮守と定め祭り、其説を本の伊奈利ノ神社にもおよぼしたるものなり」（同、六三頁）と述べ、空海が稲霊・倉稻魂神と主張して東寺の鎮守としたとしている。

信友は、神社の祭神名について、「後世におよひて、神世の典どもにきこえ給へる神の御名をもとめで、ゆゑづけて、その神ぞ、これの尊そなどさだめ称ナさむは、いと畏きわざにて、あるまじき事なり」（同、一四頁）と述べて後世のあり方を批判し、稻荷社祭神についても、祭神名を「伊奈利」のほかを求めることを戒める立場をとっている。

しかし、空海と稻荷に関わる伝承を「妄説」とする一方で、「或人空海が幻術を行へりときこゆる趣を論ひて狐仕ヒといふものゝの所為ワザに似たり、稻荷ノ神にことつけて、吒ダ吉キ尼ニとかいへる法をもて、もはら狐神キツネガミを仕ひたるなるべしと云へり、空海釈迦が弘法の故智ワザを熟く悟り得たりときこゆれば、然るわざも行ひたりしなるべし」（同、五六頁）として、空海が「吒ダ吉キ尼ニ」（以下、ダキニとする）の法によって狐神を使役する「わざ」を用いていたことについては、これを否定せず、自説を展開している。

このダキニについて、信友が『験の杉』のなかで引用したのは、次の記事である。

### 『拾葉集』

東寺ノ夜叉神ノ事、大使御入定後、於ニ西御堂ニ一授ケニ檜尾僧都ニ一給フ条々有レ之、（檜尾

僧都、名は実惠と云へり、空海か弟子にて、東寺の付属を受たる僧なり、摩多羅神其一也、大師ノ云、此寺ニ有ニ奇神一、名ク夜叉神ト一摩多羅神是也、特者ニ、告ニ吉ヲ一神也、其形三面六臂也（中略）、彼三面者三天也、中ノ面ハ金色、左ノ面ハ白色、右ノ面ハ赤色也、中ハ聖天、左ハ吒吉尼、右ハ弁才也、天長ノ御記ニ云、東寺ニ有ニ守護天一、稻荷明神ノ使者也、名ニ大菩薩心ノ使者神ト一、

『谷響集』

大日經第四ニ説ニ茶吉尼印ヲ一、真言演密抄ニ云、此茶吉尼ハ是夜叉趣ノ撰也、能ク以テニ<sup>ミシカラノ</sup>自 呪術ヲ一盜ニ取リテ人心ヲ一食フレ之ヲ、茶吉尼ニ有レニ、謂ニ実類ト与ニ曼茶羅衆一、  
実類茶吉尼ハ名ク噉食人心ト一、雖ニ業通自在ニシテ祭ル者得ト一レ福ヲ名ケテ為ニ邪法ト一、  
曼茶羅中ノ茶吉尼ハ如来ノ応迹也、故噉ニ尽心垢ヲ一住セシムニ大涅槃ニ一、

『文徳天皇実録』「藤原高房朝臣伝」

天朝四年春拜ニ美濃ノ介ニ一席田ノ郡ニ有ニ妖巫一、其靈転行シテ暗ニ噉フ心ヲ一一種滋蔓シテ、  
民被ニ 毒害セ一、古来長吏皆懷<sup>キテ</sup>ニ恐怖ヲ一 不ニ敢テ入ニ其部ニ一、高房単騎ニテ入レリ  
テ部ニ追ニ捕シ其類ヲ一、一時ニ酷罰ス由レリテ是ニ、無ニ噉心之毒一

（同、五六・五七頁）

これらのうち「藤原高房朝臣伝」のダキニについて「いはゆる噉食人心の茶吉尼の邪術を行へるにて、空海が伝へたりしものなるべし」（同、五七頁）として、「邪術」の原因が空海にあることを述べている。このほか、『古今著文集』に藤原忠実が「大権坊といふ僧に、吒祇尼<sup>ダキニ</sup>の法を行はせ給ひけるに、狐来りて供物を食ひ、また夢に美女をとゞめむとして、

とりつき給へる髪の切れたりと見て、<sup>サメ</sup>覚給へるに、御手に狐の尾有し<sup>シ</sup>験ありて、明ノ日望叶ひ給ひけり」(同、五八頁)として、望みを叶えたダキニを福天神と称して社を建てた事を挙げている。また、『源平盛衰記』に平清盛がダキニの法を用いて野望を叶えたとされる記述について、「さてハわれ陀天の法を成就すべきものにこそとて、彼法を行ひけるほどに、又かへして案じけるは、まことや外法成就の者<sup>モノ</sup>ハ、子孫に伝へずといふものを、いかゞあるべきと思はれけるが、よし／＼当時のごとく貧者にてながらへむよりは、一時に富<sup>ミ</sup>て名を挙げはとて行はれける由ミえたり」(同、五九・六〇頁)として、清盛のようにダキニの法を使って願いを成就させたものは子孫が断絶するという「外法成就<sup>げほうじょうじゆ</sup>」について触れ、その真偽はともかく、当時は富や名声を得るためにこれらのことが行われていたとしている。そして、そのダキニの法(外法)は、空海が「おのれが仏法を弘むる方便<sup>たふばかり</sup>に、狐神を使ひて、痴人<sup>シレビト</sup>に奇しき事を示せ、はた神号の附会説<sup>モチツケゴト</sup>したりしにこそハあるべけれ」(同、七〇頁)として、空海が真言密教を広めるために「奇しき事」を示し、付会の説を述べたとしている。

それでは、信友は「伊奈利」の神と仏教の神であるダキニをどのようにに区別しているのだろうか。『仏神論』(文政二年)に、「カクテ然仏法ノ広マレルモ、本ハ神ノ御心ニテ、コレモ広ケキ神ノ道ノ中ノ枝道ナリ、コトニ古今トモニ、仏ノ靈像ニ祈リテ、アヤシキシルシモアリ、マタ崇ナドモアリテ、神ナルコトハ著キヲ、蕃神ナレバ、心ニ良シカラズトテ、謾ニ厭ヒ悪ミテ、廢ントスルナドハ、中々ニ神ノ御心ニソムキ勝ント為セルヲ、真ノ道ニ叶ハズ」(『仏神論』、一二〇頁)、「其靈験アルハ、則御国ノ神ノ御心ナランニハ、御名ハ漢

ザマニマレ、天竺ザマニマレ、イヨく祭りとスベキ事ナルヲヤ」（同、一二一頁）とあるように、仏教が広がることも「神ノ道ノ枝道」としており、たとえ「仏」が「寓言」であっても、その靈験が示されるのであれば、それは「御国ノ神ノ御心」であるから、祭るべきであるとしている。一方、神社に祭られる神々については、「スベテ世間ノ物モ事モ、悉皆神ノ御所業ナルコトヲ知り、其御功德ヲ蒙レル事ヲ知ルガ故ニ、公事ハ云モサラナリ、ワタクシゴトニモ、其神々ノ恩頼ノ尊ク忝キ事ヲアフギ祭り、ナホ家ノ内、身ノ為ノ幸ヲモ祈ル事ナレバ外蕃ノ仏神ナドニ全ラ心ノ向キテ、尊ミ忝ム可キニハアラズ」（同、一二一・一二二頁）と述べており、その関わり方において、両者には差異があるとしている。また、信友の『周易私論』（文化二年九月）には、人々が信仰する対象について次のように述べている。

こはえせたる巫祝僧尼などが、愚民を誑かさむ料に、種々の神仏の像を造り、或は観音、不動、聖天など云ふ類の偽仏の像をさへに造りて、齋き祀り、或は痴騃人どもウリケヒトの、禍神に誑かされて社を造り、或は由もなき石木などをさへに神なりとして、淫に祭りなどしてもてはやす時は、狐狸の類、或は野山の末、海川の底などに潜りる小神どもの、処得てあくがれ憑り来て、其祭を享け、人駭オドロカシなる少ケ事の験を示すと同じ類の所為にして、神代より聞え給へるとき、正しく奇靈クシビなる大神たちの御慮にはあるべくもあらずかし（『周易私論』、一六八頁）

信友によれば、「偽仏」や「由もなき石木」などの「小神」を信仰対象とすることについて

ては、「大神」の意図せぬところとし、「世を護り坐す大神たちの、御護厚からぬ時は、殊に邪悪の禍禍しき小神うとびあらびて、今論ふ占事のみならず、みだりに祈祷事するとき、かへりて種々の禍事の出来べき理ある事」（同、一七〇頁）と述べている。また、狐については、「小神なりとて、悉禍々しく邪悪なりと云にはあらず、貴き神の小神をつかはして、人を護助け給ふ事もあるべく、狐などの人に功しき事のあるが中には、神の仕はせ給へるなるべくおもはるゝもあり、とまれかくまれ、神なるをば神として、みだりに卑しめ犯し侮るべきにあらず」（同、一七〇頁）とある。

このように『験の杉』には、「小神」も神として認めつつも、占や祈祷をむやみやたらに行う場合は禍事も生じる、という文化・文政期に見られる信友の神観念が反映されていると思われる。信友は、「よし狐神ならむにも、はやくより因ユエありて祭来れるを、公家にも祭り給ひ、また世の人もなべて崇アガめ祭る事となりたるうへハ…たゝ神とも神と心えてあるぞ、まことに神の道に随ふわざなるべき」（『験の杉』追加、七六・七七頁）として、狐神も神であり、それらを祭ることも「神の道」として許容するが、「但し巫祝などの徒トモカラが、さるならハしにことつけて、神とも神といひなして、愚民どもを欺き惑はかす事のあらむには、上件の趣をよく意得コ、ロエおきて、すみやかにうちきためむは、ことにもあらずかし」（同、七二・七三頁）と述べていることから、人々をして「小神」を崇めさせようとする「巫祝」に対して批判がなされていたといえよう。

信友が、造作された「小神」と神社に祭られる「大神」とは、人間に及ぼす禍福の面で異なるとして、人々が生活する上で重要な役割を果たしている「大神」への信仰を主張した点は、是香の神観にも影響を与えているが<sup>(5)</sup>、その後の国学者の稻荷社祭神説に影響を与えたのは次節で述べるように前田夏蔭の『稻荷神社考』であった。

## 二 前田夏蔭『稻荷神社考』およびその余光

信友が『駿の杉』において、稻荷社祭神を考証し、信仰的な問題に触れる一方で、同じく稻荷信仰の正しい有り様を主張することを目的として著されたのが、前田夏蔭の『稻荷神社考』である。夏蔭の考証が信友のそれと明確に異なる点は、三社祭神について、『神名帳頭註』に基づいて、宇迦之御魂（中社）・須佐之男命（上社）・大市姫命（下社）としたことである。

さて本社<sup>カモオホイテビメ</sup>の宇迦之御魂神を、或は須佐之男命の御子といひ、  
古事記云、速須佐之男ノ命、  
娶ニ大山津見ノ神ノ女名ハ

神大市比売<sup>カモオホイテビメ</sup>一生<sup>ル</sup>子ハ大年ノ神、次ニ宇  
迦之御魂ノ神、とあるに拠れるなり、  
或は和久産巢日命<sup>ワククムスビ</sup>の御子豊宇気比売命とも云へり、

是また古事記に、和久産巢日神、此神之子謂ニ豊宇気毘売神  
ト、と見えて、上古より此神をも宇賀能美多麻<sup>ウカノミタマ</sup>と称<sup>タ</sup>申<sup>ヘ</sup>せり、  
此二柱の神を今何方<sup>イツカカタ</sup>か正伝ならむ

と考ふるに、須佐之男命の御子なる宇迦之御魂神とあるかた正しかるへきなり、其伝

は上下の社、  
須佐之男命、  
大市比売神、  
共に御親神<sup>オホミオヤ</sup>を合<sup>セ</sup>祭<sup>ル</sup>るにて、  
義理<sup>コトワリ</sup>も最<sup>イト</sup>よくかなへり」

（『稻荷神社考』、一二六頁）

稻荷社の中社祭神を宇迦之御魂神としたことについては、『古事記』に須佐之男命と大市比売命との間に生まれた宇迦之御魂神や『延喜式』卷八に豊宇気毘売神と同体とされる宇賀能美多麻、和久産巢日命と同体とされる宇賀能美多麻などの記述がみえるが、夏蔭は上

下の社において「御親神」が祭られていることを理由に『古事記』の説に合理性を見出し  
ている。信友は『験の杉』のなかで、空海の伝承に基き、稲を担った老翁の神像が作成さ  
れたことにより、「稲荷」と称されて、稲に関わる祭神説が生じたことを述べたが、夏蔭は  
「そは古書に種々見えたるを合<sub>セ</sub>考るに、此宇迦之御魂神の崇坐るにも、上古の定れる  
式法の随に事行ひて云々といふ神諭に依て、其大御父母神をも併て、三ツノ社に斎祀れるに  
そ有ルへき然在<sub>シ</sub>後、本社<sub>ノ</sub>神の御像を造設たりしか、遂に稲荷神と称奉<sub>テ</sub>後ノ世に社の  
名となれりと云フなるへき」（同、一三〇頁）とし、神像が作られたことにより、「稲荷」と  
称されたとしている。しかし、「然亦上古より祀来れる神像は然在といへとも、いと後ノ世  
となりては、此山の神宮寺の僧徒も、他の密宗にて稲荷ノ大神の御名を仮て茶吉尼を祀れ  
るに効て、何時よりか此山にもそれを秘祀る事となしけむ」（同、一四一頁）と述べて、上  
古において作られたものであるが、やがて僧侶が「稲荷」と称してダキニが秘密に祀られ  
るようになったとしている。

このダキニについて、夏蔭も『谷響集』に二種のダキニがあることに触れたうえで、『文  
徳天皇実録』の記述について、「美濃国席田ノ郡に、彼噉食人心と名ツケたる茶吉尼を使役ふ  
邪術を行ふ賊巫の一部有リしなりけり」（同、一七二頁）と述べ、また「彼藤原高房朝臣  
ノ酷刑せし美濃国の妖巫等は、賊心ある故に、使ふ茶吉尼も邪かりけむ、東寺に住るは、  
使ふ人の志氣に従<sub>ヒ</sub>て人を害ふやうの事はなかりしなるべけれど、彼も是も茶吉尼は同き  
者なるをや、然れば往古茶吉尼を祀りて其法を修するは、其秘密にして、顕露に其名を称  
をも忌ミ憚<sub>リ</sub>て、別に稲荷ノ神使の名を仮たるなりけり」（同、一七三頁）として、人の「志  
氣」によっては害をなさないが、何れにおいてもダキニは同様の存在であり、その名を憚  
つて「稲荷の神使」と名乗っていると述べている。

以上のようなことから、夏蔭は稻荷社に祭られる神とダキニの違いについて、以下のよう  
に結んでいる。

抑稻荷ノ大神は、世々を経て大徳オホキイサツ顕れ坐コトハリシて其御名の同きイチジロクも炳スベ焉皇大神と  
比クジヒ坐イスべく世を護リ幸ハへ給へる事、数多アマタの御食津神の中に最も殊勝御坐るを、流俗ヨソツネに  
野狐イツキを齋祀イツキリて稻荷ノ神とする如くに思へるは中ツ世より、最惶イトカシコくも此大神の御名を仮カリ  
て、茶タ吉キニニ混合マシヘハセたる邪妄ヨロシマゴトの世に流布ヒロゴレる余流ナゴリにて、甚浅イトましき枉言マガゴトなれば、世に心有  
ラむ人は挂カケむも畏カシコシと忌カシコシ憚るへし…此神を藪原ヤブハラに潜匿ヒソミカクる古狐フルキツネの類タケヒといはゞ天皇スベの  
大御門オホミカドを昼ヒの守リ夜ヨの護リと守り坐神等マス、大宮オホミ処アラカを護り坐ス神等タチ、八百万オホミイツの神等オホミイツの大威オホミイツ  
を軽カしとするにあらざらむや  
(同、一八〇・一八一頁)

稻荷社の祭神とは、豊受皇大神に比肩すべく、「世を護り幸へ給」神であるが、仏教の教  
説において、「茶吉尼に混合たる邪妄」「甚浅ましき枉言」が唱えられたとしている。夏蔭  
は本来、神社において信仰の対象とされるものは狐やダキニではなく、天皇・朝廷を守護  
する「皇国の神々」であり、「邪妄」の教説が流布したことで、それら「皇国の神々」が冒  
瀆されたとすることを批判したのである(6)。

こうした夏蔭の『稻荷神社考』における主張は、その後、稻荷社の神徳を庶民向けに平  
易に説き、宣揚に努めようとした著述にも、影響を与えたことが窺える。ここで、それら  
著述について、ダキニに関する記述に留意して見てゆきたい。

中条信礼(7)は、嘉永三年に『杉のした葉』を著し、「伊奈利大神ハ、天下の人民の富を足  
ハし給ふ故に、世々をへて神威もかしこく、人民も弥益にかしこみ、普く奉祀ことになり

こしたり」(『杉のした葉』、一六八頁)と述べる。そして、『源平盛衰記』の清盛の例を引いて、つぎのように述べている。

とかく中古も今も、此清盛公の思定給ひし如く、貧からむよりハとて、子孫の永久をわすれ、茶着尼、或聖天をかしこみ、遂に其報苦難を受、子孫衰亡にいたるものあまたなるハ、いかなる愚ぞや、殊さら当今にハ、聖天をかしこむもの大かたになりこし、  
：一時のさかえをむさぼるもの多きハ、愚のかぎりにて、かなしきわざになむ、神のさちハひハ、一時に賜り幸ハへ給ハねとも、弥遠長く榮し、め給ふを、世人ハあかぬことにおもひてかしこまず、却てわざはひを招く邪法をかしこみて、よきことにおもふ輩ハ、身を知らず、家を思ハぬ蠢愚にてなげかしくおもへバ、ことの序にかたり出て、邪道へふみ入らむ人等をすくハむとて、正路の山口を導にこそ(同、一六九頁)

ここでは「子孫の永久」と引き換えに、一度に幸福をもたらすダキニが、「弥遠長く榮し、め給ふ」とする「伊奈利大神」と対照的に論じられている。

田邊規かた(8)は『稻荷神社考後言』のなかで、「又云天竺にて妖狐を茶吉尼といふ：抑妖狐を祭りて其邪法を遣ふ事ハ、皇国の昔にハなき事ニて、皆仏道の渡来しより、是等ノ事ども出来て、其邪狐も共に渡りきしならん」として、仏教の渡来によってダキニの邪法が伝えられたとし、文徳天皇実録の記事を取り上げ、「是ハ瞰食人心と名付けたる茶吉尼を使ふ邪巫の類なり

今世にも上野・信濃・出雲の国に妖狐を遣ふ者有て、民を病し狂はしめて、人を害ふ事あり其を役ふを苦陀持と云：

「また、「仏の道ニて

ハ、惣スベてあやしき事の多きハ、是等の交れるならん、皇国の外なる外国々にハ、とにかくあやしき事有て、キリシタンバテレン等の類も、大凡似たるもの也」(『稻荷神社考後言』、二一九頁)と述べ、仏教やキリスト教が「邪巫」と密接な関わりを持つ外来の教えとして批判がなされていることが分かる。

このように夏蔭の『稻荷神社考』以降に著されたものにおいても、稻荷社の祭神の性格を述べながら、皇国の神である稻荷神とダキニとの関係が説明され、それぞれ祈願の成就方法において違いがあること、更には仏教やキリスト教といった外来宗教に対する批判が展開されていることが分かる。

こうした動向において、仏教批判の旗手とされる平田派は如何なる祭神論を主張したのか。平田派国学者で稻荷神について考証した六人部是香についてみていきたい。

### 三 六人部是香の稻荷社祭神説

是香の著作『稻荷神社考附釈』は、夏蔭の『稻荷神社考』に触れながら、「代々の学者等の誤り来つる事どもハ、更にもいはず、中昔より以降コナタ、僧等ホウシンドモの附会来つる奇辟アヤシき説どもをも、委クワシく説トキマツ弁マツられしかバ、大略此ノ社の事どもハ世に著明アキラカに成にたりけるは、歛ウレンく喜ヨロコブしき事になん有リける、然れども、其ノ中にハ、考へ漏サラされつると思しき事も、聊イサ、カウケガタ信オボ難カキシルく思オボゆる事どもも、無ツミイデきにしもあらざれば、予が思ひ依ツミイデりつる考どもを聊オボカ摘ツミイデ出ツミイデて、試カキシルミに書カキシル記カキシルして、本ツ書ソの附録ソヘフミにもとてもするになん」(『稻荷神社考附釈』、二一五・二一六頁)と述べていることから、是香が夏蔭の説を踏まえて、自説を開陳した書であることが分かる。

まず、その三社の祭神については、夏蔭と同様の理由を以て、『神名帳頭注』の説に拠ることとしている。すなわち、本社は中家の祖である秦伊呂具がその傲慢によって奇端が生じたことをもって社を創建し、その末裔らが先祖の過ちを悔いて、家にも社の杉を祭り、『風土記』の編纂時である和銅四年（七一）には、伊呂具が仮初に祭っていた社を秦中家が御親の神を加えて三社としたものであるとしている。

ただし、中社祭神が宇迦之御魂神と判明したことについては、「稲を用<sup>ヒ</sup>て<sup>ク</sup>戯<sup>ク</sup>事<sup>ハ</sup>為<sup>ル</sup>り<sup>シ</sup>が、然<sup>ル</sup>る<sup>ノ</sup>不<sup>可</sup>思<sup>シ</sup>議<sup>キ</sup>こと<sup>ノ</sup>有<sup>シ</sup>か<sup>バ</sup>、決<sup>テ</sup>宇<sup>迦</sup>之<sup>御</sup>魂<sup>神</sup>の<sup>御</sup>心<sup>ナ</sup>る<sup>事</sup>ハ、殊<sup>更</sup>に<sup>問</sup>ヒ<sup>奉</sup>ら<sup>ズ</sup>も<sup>能</sup>察<sup>ス</sup>れたる<sup>事</sup>な<sup>レ</sup>バ、彼<sup>ノ</sup>御<sup>所</sup>為<sup>ヲ</sup>を<sup>見</sup>奉<sup>ル</sup>と、直<sup>ニ</sup>宇<sup>迦</sup>之<sup>御</sup>魂<sup>ノ</sup>神<sup>ヲ</sup>を<sup>齋</sup>キ<sup>祭</sup>り<sup>つ</sup>る<sup>物</sup>と<sup>こ</sup>そ<sup>思</sup>ゆ<sup>レ</sup>」（同、二二四頁）と述べ、当時は古事記・日本書紀などが撰集された時代より古く、こうした「御所為」を示した故に宇迦之御魂神であるとし、これらの事は誰もよく弁えていたとしていたとしている。稲に関する神々について、「…保食神ハ、五穀のミならず、すべて衣食住の本原<sup>ト</sup>を起<sup>ス</sup>給<sup>フ</sup>へる<sup>大</sup>御<sup>神</sup>な<sup>レ</sup>バ、其<sup>徳</sup>も<sup>広</sup>大<sup>ま</sup>し<sup>く</sup>しか<sup>バ</sup>、おのづから<sup>マ</sup>名<sup>ノ</sup>ミ<sup>ナ</sup>も、多<sup>ク</sup>在<sup>ル</sup>中<sup>ニ</sup>、五穀の上につきてハ宇迦之御魂ノ神とも、大<sup>宜</sup>都<sup>比</sup>売<sup>神</sup>とも<sup>マ</sup>称<sup>セ</sup>る」（同、二二二頁）とし、須佐之男命の御子神である宇迦之御魂神は「其ノ五穀を世に播<sup>ク</sup>らし、生育せしめ給<sup>フ</sup>御<sup>功</sup>業」（同前）から付けられた名であるとしている。

では、穀物の「元始」の神は保食神であるはずなのに、なぜ宇迦之御魂神が祭神なのかという「在人の問い」について、是香は次のように述べる。

保食神ハ食<sup>ノ</sup>元<sup>始</sup>なる<sup>事</sup>ハ云<sup>フ</sup>も更<sup>ニ</sup>て、草<sup>木</sup>魚<sup>獸</sup>に至<sup>ル</sup>まで、此<sup>ノ</sup>神<sup>ノ</sup>靈<sup>頼</sup>に<sup>産</sup>出<sup>初</sup>

しものなれば、其ノ本元を司掌給ふ事ハ云も更なれど、此ノ宇迦之御魂ノ神ハ其ノ穀物を世に播布して、蒼生の産業を為しめ給ふ神に坐せば、蒼生の上よりハ甚親しきを、保食神ハ其徳殊に高く貴くして、天照大御神すら自齋祀り給へるばかりの大御神にましまし、大朝廷にても天照大御神に並へて、伊勢の内外に齋祀り給ふばかりの大御神なれば、親しく近づき仕へ奉り難き由縁もあるうへ、蒼生などの上へに付きて、賞も罰もするなどの政令たまふハ、専須佐之男命の御子神等なる大年神・御歳神・宇迦之御魂神等など、尚外にも多く預り掌給ふことなるが故に、此ノ神等の社ハ、神名帳にも諸国にいと多在にあらざや

(同、二三二・二三三頁)

是香は、衣食住を掌り、草木魚獣まで生産する保食神が朝廷の祭る神であるのに対し、宇迦之御魂神を民衆と密接に関わる神としている。このような分掌関係について「其ハ彼幽冥政ハ、大國主命の大本を執政給へる事ハ云まくも更なれど、其幽冥政に預る事どもを乞願にハ、其地くに鎮り坐ス産土神にまつ乞願奉るが如し、これその幽冥政を分掌たまふか故なり」(同、二三三頁)と述べており、この点において夏蔭とは立場を異にしている(9)。

ただし、その祭神には「万の食物を主宰りたまふ神」である宇迦之御魂神と、後に中家が祀つた「稜威速く厳き」須佐之男神、「売買の利潤を守護りまし」大市姫、更には四大神として「樹木の上に幸へ給ふ三柱ノ神等に、木種の神をさへあはせて鎮り坐る」と、田中社祭神である「大己貴神・大年神等」が祭られているから「同社に力を合わせてまします」ことで、「大朝廷の近き守護神とます事ハ云も更にて、国々を分領す侯よりはじめ、百姓ハもとよりにして、物等商売ふ町人に至るまで、其靈頼を蒙りて、其ノ家の門々弥弘く、万の

産業をもて永く富饒しめたまふべく、朝夕齋仕奉らであらめやも」(同、二六〇・二六一頁) という見解を述べている。

これら祭神は、須佐之男命が「一度御荒びましくしかバ、山野の草木を哭枯し給ひ、保食神をさへ殺し給ひしかども、漸く御心平穩て清々しく成給ひつる後ハ、彼哭枯し給ひし山野の草木を復古し、保食神の御体より生つる五穀をも、世に播しめんの一向心より生なし給ひつる御子等・御孫等」(同、二三〇・二三一頁)であるとして、是香が稻荷社祭神のなかに国津神の役割を主張しようとしていることが窺える。

このことについて、是香の奉仕する向日社は、須佐之男命の御子神である向日神を祭神としており、是香はその由緒書である『向日社来由抄』(天保五年)などにおいて、向日神を生産に関わりの深い御年神と考証している(向日市文化資料館所蔵『向日社来由抄』『向日社略記』)。稻荷神についても、向日社同様、根源的な神である保食神と分掌関係にある神として位置づけられており、さらに、分掌関係にある産土神の役割について、「蒼生などの上へに付キテ、賞も罰するなどの政令たまふハ、専須佐之男命の御子神等」と述べ、それらの神々をより人々と密接な関わりを持つ神としている。

是香の稻荷社祭神説は、外宮祭神など衣食住の根源神としてではなく、須佐之男命の子孫にあたる国津神が、生産に関わる事象を分掌し、且つ密接に人々と関わる神としてその信仰を説いた点に特徴がある。その背景には向日神に仕える祠官としての立場が深く関係していたことが指摘できよう。

#### 四 是香における仏教批判

次に、是香がどのように稲荷の神と、狐やダキニといった信仰に差異を設けたのかについて見てゆきたい。『附釈』における是香の仏教観は、その本文中に書名が引かれているように、是香が文政期以降に著した『挫魔概論』が中心的な論拠となっているものと思われる。そこでまず、本書の性格について少し触れておきたいと思う。

本書の執筆の動機について、嘉永四年（一八五二）四月六日の自序によれば「在二向日社歳祭之齋館一、神主従五位下行美濃守六人部宿祢是香誌」とあり、その附言に「いかて彼妖魔考をも見欲しく其よし師の許に申し聞ゆれともいまた草稿なるものをとて登し給はぬ然りとて其上木らむ間を待むも弟子どもの心勞めれば彼糸口置つる二様三様を基本として千々の乱を弁らむと思ひ」（『挫魔概論』附言、四丁表）とあることから、篤胤の『古今妖魔考』（以下『妖魅考』とする）に触発され、その数丁を手がかりとして、仏教が伝来したことによる「千々の乱」についてまとめたものと思われる。本書の成立年については、『妖魅考』が「いまだ草稿」であるということから、その刊行の年にあたる文政十一年（一八二八）より以前に書き始められたものと考えられる。

さて、篤胤の『妖魅考』は、天狗が仏教と密接に関わっている話をモチーフとしている。そのなかで、天狗が神話におけるイザナキの禊によって生れた九柱の神々の末裔とされており、仏教の教えを立てて、その戒律を守れない僧侶を次々と魔道へと導き、遂には天狗や妖鬼に成さしめてこの世に災いを起こさせるとしている。また、地獄や極楽、さらには虚偽によって造作された阿弥陀観音などへの祈願の験なども、これら天狗の幻術による仕業であり、すべて魔道へと導く手段だと論じている（10）。

つまり仏教とは、「天皇祖神の賦命に戻り子孫生々の道を制む不淫戒を立て」る教えであること、また、さまざまな戒めを破ることにより、やがては魔道に落とし入れて妖鬼の部

属と成すために立てられた教えであるとしている。

是香の『挫魔概論』は、そうした『妖魅考』の主張の多くを踏襲したものであり、『源平盛衰記』や『太平記』などの物語から、天狗に関する記述を引き、その「奇端」を述べることについては篤胤と比べて遜色ないものと言える。しかも、それら仏教に対する批判は破戒僧の問題のみに留まらない。

是香によれば、九柱の神々を追放した際に、「神代の邪鬼ともを外国々へ追逐給りしかは外国人の参来る度毎に其国人に彼邪鬼乃副ひ来む事を畏れおもはしめして障神祭を為して彼邪鬼ともを防守給ふ」（『挫魔概論』二卷、六丁表）ことをしていたものが、それら神祭りも忘れさり、仏教の伝来する時に到って「此時仏像に副ひ来て始て此御代に復り参入てまつ蒼生とも身体に別入り依託て疫神を流行しめしものなり」（同、六丁裏）と述べている。それは、「仏といふものハ何も皆彼妖魔マカモノまたハ釈魔などのそれそれ設たる像のまに／＼其像にあつかれる事につきてさま／＼の靈験を著ハしなとする事ハもとより己れ己れか得たる処の神通力をもて為事なれハまことに奇しき奇瑞シブルシともい多く聞えたり」（同八卷、二丁表）と述べ、仏像とは妖魔や釈魔（是香によると「魔」としての釈迦・筆者註）が神通力を發揮するために設けられたものであり、それ故に「奇端」が示されるという。

是香が述べるところの「千々の乱」は、「妖魔」の渡ったインドにおいて、釈迦の猛烈な修行によって、悟りを得ようとし、その結果、「妖魔」を宿したことにより、釈迦の国は滅びたことに始まるとしている。そして、これと同じことがわが国において、仏道に帰依した蘇我馬子による崇俊天皇暗殺という事実に繋がられている。そうしたことから、「仏道にていはゆる救世とハ君を弑奉る事を云にかはた本地ハ救世観音大菩薩なりともいへるを観音の利益てふ事は如此弑逆を為す」（同二卷、一九丁表）として、謀反を引き起こすものと

して、仏教の性格を論じている。

それらの仏には、阿弥陀、地藏、薬師、不動明王などがあり、何れもその靈験についてことごとく天狗の働きと結びつけて論難する。そして、それら仏像や寺院の創建に関わり、仏教の興隆を行った高僧以外の人物として、聖徳太子や聖武天皇、源頼朝、豊臣秀吉、秀頼父子等を挙げ、釈迦と同様にことごとく「其道乃定」によって、その子孫を滅亡させたとしている。

是香も篤胤同様、天狗、妖魔、釈魔といった存在を挙げて仏教を批判的に捉えていたが、篤胤は、その教説における虚偽を批判したのに対し<sup>(11)</sup>、是香は礼拝や祈願の対象となる仏像や、読経といった行為についても、これを厳しく戒めている。そして、僧侶以外の人々についても、「されハ其像を設て祭る從ニハ暫しよき事も有しめ乞願事を叶ハしめて遂ニハ其人に依託して己か魔道に陥さしめまた己に對て無礼なる事のあれハさまくの災害も起しなとする事往々見えたり」(同六卷、二六丁表)として、仏像への祈願を通じて魔道に墮ちる事を述べている。

是香がこのように仏教への関与を徹底して否定した背景には、是香の周辺において、日蓮宗や浄土真宗の寺院が檀家寺として庶民との結びつきを強めていたことへの危惧が指摘されている<sup>(12)</sup>。是香によれば、仏教の流布に伴い、「山王またハ何の権現などいふハ最澄法師<sup>伝教</sup>が<sup>なり</sup>大日枝ノ神を山王権現と唱初メつるに倣て仏徒の私に改つるものなり尚かかる類ヒ真言法師天台僧の為に神社を損害せられ或ハ兩部神道などいふものゝ為にあるにもあらず為られつる社なども多かる」(『順考神事伝』四卷、九丁表)、また、「されバ別当神宮寺などいふものありてよしや其徒の為に役せらるるばかり成下れる社にもあれ必少き憤を發して其家ハ更なり一社までも衰微に及ぶ争論などハ努力々々為出すまじく何事に付ても時

の至るを待の外有べからず」(『順考神事伝』三卷、一三丁裏)と、神仏習合によって、神社そのものが損害を受けたこと、別当との相論に及んで神社や社家が衰微した問題があったこともその要因であろう。

ただし、そうした仏教の批判において、仏像への祈願が子孫断絶に繋がることについては、『挫魔概論』では述べられておらず、その主張の場は、『稲荷神社考附釈』に移ることになる。

さて、是香は、『天朝ノ御記』に東寺の守護天が「稲荷明神ノ使」とされていること、また、『拾要集』に摩多羅神が三天である記述から、「彼ノ三狐を三天に比して、密に祭りつるさまを想ふべし」(『稲荷神社考附釈』、二五五頁)と述べて、摩多羅神の元を命婦社の三狐であるとしている。稲荷の使とされる三狐を祭祀したことについては、「空海が稲荷ノ社を尊信したりしハ、彼ノ崇りを畏ミテの所為にて、此ハ公に対ヒても尊信せでハ得あらぬ筋なれば、表立たる事なるを、彼ノ摩陀羅神といふ三ノ狐を祭れるハ、己が行ふところの仏法に用ユる神通力を助ケむ為の所為なれば、内々の事にぞ有ける」(同、二五七頁)と述べている。是香によれば、ダキニや摩多羅神とは、「仏」によって、作り設けられたものであるから、その正体は空海の神通力を助ける狐である、ということである。

そうした狐が稲荷と称され、靈験を示すことについて、次のように述べている。

彼ノ裏ノ方なる摩陀羅神ともて伝カシツきつる三ノ狐ハ、後に取別トリワき吒吉尼の靈験イミシかりしかバ、もハラ吒吉尼を稲荷の神体ぞと思ヒ執ヒリて齋伝イツキカシツきつるから、狐もミづから稲荷ノ神の気どりにて、ミづから稲荷ぞと名告ナノリをもする事となれる物なれば、吒吉尼のか

たに執て記せる書どもハ、何れも女体の由にハ記せるなり、其書ともハ、法性房ノ夢ノ記・本朝神仙伝・元亨釈書・古今著聞集などなり、さて、これらの書どもに、此ノ神女人と顕ハれて福を授け、経の功德を示しなどせるハ、いづれも狐の例の妖にして、実の稲荷神にハ露ばかりも預る事にハあらず…  
(同、二五八頁)

ダキニを稲荷の神として祭ることは、狐が「稲荷」と「名告もする」ことになり、「女人と顕ハれて福を授け、経の功德を示す」としてゐる。

そして、そのような「福」を授けるダキニと、実際の稲荷の神との違いについては、「阿波礼彼ノ吒吉尼などの一時栄華を与しめて、遂にハ其ノ家を亡し、子孫を絶滅しむる妖魔どもの所為とハ、かけても等しくいふべき神の御上にハあらざるをや」(同、二六一頁)と述べていることに明らかである。

## むすび

以上、稲荷社祭神をめぐる国学者の主張について概観してきた。信友・夏蔭の説では、朝廷・国家の守護神としていた稲荷社祭神を、是香においては、より庶民と密接に関わる神としている。また、一方でダキニが祀られることについては、信友、夏蔭が引用した『源平盛衰記』に見られる記事に依拠し、ダキニに対する祈願が、その成就と引き換えに子孫が断絶することを述べており、これを仏像全般に敷衍し、邪神や狐が憑依して、魔道に陥れるとして、仏教を祭祀・祈願の側面から忌避する主張が展開されている。天保から嘉永

にかけて国学者における稻荷社考証は、こうした意味において、異端である神を祭り、邪法の根源として、仏教を信仰面から批判しつつ、「皇国の神」がいかなる信仰か、という課題と向き合う場であったことが指摘できよう。

さて、中条信礼の『杉のした葉』では、「一時に栄え」を得て子孫を断絶するダキニと、「弥長く栄え」させる祭神との違いを述べたが、この点に関して、是香は後年の著述になる『産須那社古伝抄広義』巻三（安政六年）において、次のように述べている。

抑正しき産須那神は、其氏子がいかほど丹誠して祈請すると、不正の筋の願望は御納受ある事なし、然るを今世の凡人は自己が得手勝手なる願望なる事は願はずして、唯其祈請する所の願望の成と成らざるを以て、利益の有無を評して信仰もし、不信仰にもする事なるを、衆人の願望、多くは不正の筋なれば、氏神社にしては、自己が思ふ儘なる御利生を蒙る事能はざるが多かるを、彼仏菩薩は、其祈請するところの願望の正不正にかゝはらず、元より其の願望を成就せしむる時は、却て行末其人の害に成ぬべき事、或はそれが為に、後遂に家名を断絶するに到る事をも、いさゝか厭はず、唯其願人の思ふがまゝ願ふがまゝを成就せしむるが故に、さし当り其願人の心には、往末の事には心づかず：

（『産須那社古伝抄広義』巻三、二六四頁）

是香は「得手勝手」な内容の願望を成就させるものが「仏菩薩」であり、遂には「家名を断絶」するとしている。ここには、産土の神々が公共的な祈願を納受する存在として、道徳的な立場から差異化がなされていることが窺える。

また、是香は「産土神」について、その職掌を没後の使命だけではなく、生産と成長とに関わる「産須那神」とし、「産須那」信仰を主張することになるが、是香が、「仏菩薩」について子孫を断絶させる存在と位置づける一方で、神社に祭られる「大神」（産土神）が家々の子孫を繁栄させ、成長させる祈願を納受する存在として説明する必要が生じたとしても不自然ではなからう。

是香の『産須那』思想に関する思想形成には、こうした稲荷社考証を通じて表面化した課題に起因するものであったとも思われるのである。

## 註

(1) 松本久史「荷田春満の神代卷解釈の形成過程―稲荷社祭神説と関連して―」（『國學院雑誌』第一〇一巻一〇号）、「稲荷社祠官著作の由緒記と荷田春満の神代卷解釈」

（『朱』四八号）を参照。

(2) 岸本芳雄「稲荷信仰と国学者の稲荷研究」（『朱』一九号）参照。

(3) 伴信友については、森田康之助『伴信友の思想』（ペリカン社、昭和五四年）参照。

(4) 前田夏蔭については、川田貞夫「幕末修陵事業と川路聖謨」（『書陵部紀要』三〇、昭

和五四年)、南啓治「前田夏蔭と水戸藩」(『茨城県史研究』七〇、平成五年)、前掲岸本「稻荷信仰と国学者の稻荷研究」などを参照。

(5) 前掲拙稿「六人部是香と神事について」(『神道宗教』第一九三号)。

(6) 嘉永三年になる『日枝山王弁』では、本来の祭神説が山王神道によって歪められたことを指摘し、「皇国の名神を強枉て汚穢奉れる罪少なからすとすべし」と述べている。

(7) 中条信礼は、幕臣で天保六年(一八三五)十二月表高家に列し、従五位下侍従となる。嘉永三年(一八五〇)に致仕し、神道・国体・歌学に関する著作がある。(『教化篇』解説、五二頁)参照。

(8) 田辺規かたの詳細については不明。

(9) 食物を司るとして、保食神の位置づけについては国学者の間でも同様ではなく、本居宣長が生命を保つ神として、天照大御神の「重く祭らせ給ふ、御食津大神」であるという説、神宮祠官益谷末寿は天照大御神の「御膳の神」とする説や、外宮祠官橋村正兌が食物を司る天照大御神を祭祀するうえで、その御饌を守護する神とする説などがある。なお、これら論争の経緯については、中野裕三「豊受大神敬祭説をめぐって」(『神道宗教』一九九号・二〇〇号)に詳しい。

(10) 『古今妖魅考』については、宮崎公子「平田篤胤『古今妖魅考』の位置」(『甲南大学紀要 文学編』一二四号)を参照。

(11) 篤胤の仏教観については、柏原祐泉「平田篤胤における排仏論の本質について」(『大谷史学』四号)、三木正太郎「平田篤胤の仏教研究」(『皇学館大学紀要』六号)、

芳賀登「平田篤胤の仏教批判：廃仏毀釈とのかかわりにおいて」（『日本仏教』五四・五五号）などを参照。

(12) 是香の奉仕する向日社をめぐる宗教事情については、三輪和平「六人部是香の幽冥観に関する一考察―特に『大無量寿経』との関連をめぐる―」（神道史学会編『神道史研究』第三九卷第二号、平成三年）、向日市史編さん会編『向日市史』下巻（京都府向日市、昭和六十年）などを参照。

※本稿において、資史料の引用に用いた文献は以下のとおりである。

『駿の杉』・『稻荷神社考』・『稻荷神社考後言』は『稻荷大社由緒記集成 研究著作編』（伏見稻荷大社社務所、昭和四七年）、『仏神論』・『周易私論』は『伴信友全集』巻五（ぺりかん社、昭和五二年）【明治四〇年刊国書刊行会判の覆刻】、『杉のした葉』・『稻荷神社考附釈』は『稻荷大社由緒記集成 教化著作編』（伏見稻荷大社社務所、昭和五一年）、『挫魔概論』は國學院大學図書館所蔵 紙焼本、『順考神事伝』は國學院大學図書館所蔵河野省三博士記念文庫所蔵本、『産須那社古伝抄広義』は『神道大系 論説篇二十七 諸家神道（上）』（神道大系編纂会、昭和六三年）。

## 第二章 六人部是香の古典理解と神事について

### はじめに

前章で述べたように、是香は仏菩薩などを「得手勝手な願望」を成就させて、やがて子孫の断絶に繋がる宗教と位置づけ、神社との差異化を図ろうとした。その差異とは、神々こそが、家々の子孫の繁栄を掌る存在であるというものである。そして、そのことを説明したものが「産須那」の思想であったと思われる。

「うぶすな」とは、一般に「産土」と表記され、その人の生まれた土地とされている。そして、その土地の守り神が祭られている社を産土社と呼んでいる。

国学者谷川士清ことすがの著『和訓栞』によれば、「日本紀に本居をよめり、産土の義成べし、邑里の名にいふも名ある人の出たる所をよべり、その義風土記などに見えたり、俗に本村の社祠をいへり、神名帳に宇夫須那神社といへるも皆同じ。西土に斎ニ土地ニなど見えたり」とある。日本書紀に見える「本居」や、風土記に見える「宇夫須那」が何れも「ウブスナ」と訓読されていることから、士清は、その人が生まれた村里の名前や有名な人が産まれた場所を意味するとしている。小山田与清もその著『神祇称号考』で「本居の宇夫は、もと宇牟と同語也、ウミ、ウマルなど自他に活用すれども、産はうごかざる体の語なり、されば産婦、産屋、産殿、産衣、産養、産毛など総て生産の時の物にかぶらせいへり（中略）さてウブスナは産住場ウムスミニハにて、産出てやがて住場スムニハなればいふにや」と述べ、人が生まれ出て

住んだ場所としている。

こうした「産土」の理解と異なり、是香は「ウブ（産み出す）すーネ（根源）」であるとして、人々をはじめ、万物を生み出す神の鎮まる場所の意として、「産須那<sup>ウブスナ</sup>」の字を用いたのである。

この「産須那」の思想内容については、是香の神道思想を扱った先行研究の多くが言及し、その要因として是香が神職であることを挙げている。しかし、「産須那神」をめぐる幽冥論や古典解釈が、是香の職務となる祭祀とどのように関わるのかについては、検討の余地があるように思われる。

ここでは、是香はどのように古典を解釈し、「産須那神」を生産の神として位置づけたのか。そして、そのような「産須那神」に対し、どのように信仰の実践を主張したのかについて、神職の職掌をめぐる観点から改めて検証を試みたい。

## 一 是香の記紀理解と「産須那社」

佐藤孝敏は篤胤学の幽冥観のうち、是香の学問が皇統の正統性より、信仰や教化の問題に関心を抱いていたと指摘しているように<sup>(1)</sup>、是香の古典理解においては、皇統の正統性を説明する天津神からの皇孫への「言依し」より、むしろ天津神から大国主大神へ、いかにして地上世界を生成する働きが継承され、展開していったのかという関心に比重が置かれている。

是香は、万物の生成について次のように語り出す。

伊邪那岐伊邪那美大神を産靈成し給ひ、始めて顕明政を肇めしめ給ふとて、皇国を始めとして、万国をも生しめ給ひ、造化の五つ柱の神等を始め、人草は更なり、草木禽獸に到るまで、万物をも生々せしめ、其の統領と坐すべき、天照大御神、月詠神、須佐之男大神なども、生み成さしめ給へるを、其須佐之男大神を、是れの一地球の統領として、一地球を造り固むべき重き職を委任し給へりしかども、故ありて果し給はざりしかば、（其謂は深き由来ある事にて、其よしは本義伝に委しく述り、）

（『顕幽順考論』二之卷、二二〇頁）

伊邪那岐・伊邪那美二柱の神が産靈なされ、皇国を始めとする国々や神々、万物が生成されたのち、須佐之男大神を「是れの一地球の統領」として、現実世界の政治である「顕明政」を委任したという。しかし、理由があつてそれを果たさなかつたと述べている。『日本書紀』神代卷下、第四段の第十一の一書には「伊奘諾尊、三の子に勅任して曰はく、「天照大神は、高天之原を御すべし。月夜見尊は、日に配べて天の事を知すべし。素戔鳴尊は、滄海之原を御すべし。」とある。是香は、この「滄海之原」について、

ここに須佐之男命に青海原潮八百重を知看と任し給し潮の八百重と八潮の行到るといふ事にて皇国ハ云も更なり唐土天竺を始めいはゆる五大洲

亞細亞 歐羅巴 亞弗利加 南亞墨利加 北亞墨利加 是を五大洲といふ

をも係て此一地球残らすを統いふ詞にて：此地球の在む限乃主君と定任し給しなり  
（『挫魔概論』一卷、九丁裏）

と述べ、素戔鳴尊は青海原全体、すなわち地球の主君となることを命じられたとしている。  
しかし、素戔鳴尊は世界を統治せず、根の国に赴いたのである。『古事記』では母神、伊  
邪那美大神に対する思慕の念深く、半ば伊邪那岐大神から追放されたかの記述があるが、  
一方で日本書紀、第六段の本文には、「是に、素戔鳴尊、請して曰さく、『吾、今教を奉  
りて、根国に就りなむとす。故、暫く高天原に向うでて、姉と相見えて、後に永に退り  
なむと欲ふ』とまうす。『許す』と勅ふ。」とする記述、また第八段の本文には「乃ち相与  
に遘合して、児大己貴神を生む。因りて勅して曰はく、『吾が児の宮の首は、即ち脚摩乳・  
手摩乳なり』とのたまふ。故、号を二の神に賜ひて、稻田宮主神と曰ふ。已にして須戔鳴  
尊、遂に根国に就でましぬ。」とある。これら『日本書紀』の記事をもとに、是香は素戔鳴  
尊が根国へ行ったことを次のように説明する。

先此根国より造固め整置給はざれば、此地球に、草木人畜の、生育する事能はざる深  
き謂のあるが故に、止事を得ず、此国土造成の御政事向は、御子も御孫も多かる中に、  
大国主大神と申て、生れながら仁慈の御心深く、しかも沈勇剛毅の大神坐ましゝかば、  
此大神に委任し置給ひて、御身躬は、彼根国にぞ御遷行なし給ひにける、さるは此一  
地球にして、成出る人畜草木をはじめ、万物ともに上は太陽とます、天照大御神の御

光輝をうけ、下は此根国より發出する諸気を含て生育する事にて、地球に根国ある事は、則草木に根ありて、それより、水気、鐵氣、硫黄氣、燄硝氣、塩氣、などいふ諸気を吸寄せ集て生長化育するに、異なる事なし、されば名をも根国とは云なりけり

（『産須那社古伝抄広義』卷一、二二〇頁）

このように是香によれば、須佐之男大神は地球を統べる資格を持ち、地中から万物の生育を促すために、地球の中心にある根国に赴いたとしている。一方、天照大御神は「天に登り坐て、太陽を知看したりしかば、御光華明彩く、八百万の神も服従ひ靡て、其職掌を重し仕へ奉りしかば、外面に属る火災も、弥光暉を増し、太陽の光彩、天地に透徹して：動殖の万物無窮に生育せらるべくは成にたりける」（『顕幽順考論』一之卷、一六六・一六七頁）と述べ、二神の役割を相対的なものとして位置づけている。

是香の奉仕する向日社は、祭神として向日神と火雷神が祭られている。是香は火雷神について、「火を掌り給ふ事は云も更にて、其御性の氣勢につれて、天に立騰り、高天原に到り、硫黄などの、彼の位を離れて大陽（マヤ）に寄着を、昼夜間断無く、其火を以て焼払ひ給ふ、これに依りて、大陽（マヤ）の光暉を扶め、世界を照臨し、動殖物を生養し給へり」（同、一六五頁）と述べ、火の神（火産靈神、火之迦具土神）もまた、万物の生成に関わる神であるとしている。また、「其ノ御恵を蒙れる事は造次（シバシ）乃間も絶る間無く殊更云まくも可恐き事にハあれど天津日乃外面（トノモ）常に燃る火の属（ツキ）てそれが為に世間（ヨノナカアカル）明亮く其火乃勢ひ日ノ光りに配来て人の体を温め養ひ土に照透してハ木草を生育しめなどする事はた此ノ大神乃御靈幸（ミタマチハ）ひに因（ヨレ）

る事」(『向日社略記』)と述べている。その背景には、「今乃京の西なる愛宕神社も此ノ神を祭れる社なる事ハ云も更にて：今ハ普く火神とだにいへバ愛宕ノ社に限レる事乃ありさま：」と述べているように、火の神といえバ明神大社に列する向日社(乙訓坐火雷社)ではなく、月次新嘗にも見えない愛宕社であった。こうした主張の背景には、古くからある神社の祭神について、普遍的な神徳を説明することで、特定の神社に対する信仰を相対化させようとする意図があったものと思われる。

以上のように是香の幽冥論においては、向日社の祭神説との関わりにおいて、生育に關わる普遍的な神徳が主張されていることが分かる。しかし、神社の氏子など人々を生産するためものではない。神社において人々の「出生」や「成長」といった祈願に關わる神徳を説明するためには、更なる段階を踏む必要があったのである。

さて、須佐之男大神は、「大国主大神と申て、生れながら仁慈の御心深く、しかも沈勇剛毅の大神坐ましゝかば、此大神に委任し置給ひて」とあるように、自分の代わりに地球を統治するのに相応しい児大己貴神みこおおあなむちのかみ、即ち大国主神に国造りを委任したと是香は論じている。大国主神について、是香は「千苦万苦の危難を凌きて、漸にして皇国は更なり万国に到るまで、悉く国造り固め成して謂ゆる五大洲を統領しつるは、寔に天地に充滿ミチワタるばかりの、弘く大きな御功績になも有ける」(『顕幽順考論』二之卷、二二頁)と称えている。

そのような大きな功績を残した大国主神が、記紀にみられるように、皇孫に治めてきた国(是香によれば地球全土)を譲ることとなる。この国譲りの話のなかで、『日本書紀』神代卷上第九段第二の一書には「今、汝が所言まうすことを聞くに、深く其の理有り。故、更に条をぢせうじにし

て勅したまふ。夫れ汝が治す顕露あらはの事は、是吾孫治すべしこれすめまましら。汝は以て神事を治すべしかみのごと。又汝が住むべき天日隅宮あまのひすみのみやは、今供造りまつらむこと、即ち千尋ちひろの栲繩たくなわを以て、結ひて百八十紐やそむすびにせむ。」として、高皇産靈尊たかみむすひのみことから大国主神に、皇孫は顕露あらはのことを治めるが、大国主命は神事を治めよとの勅が下され、大国主神のために立派な御殿である天日隅宮あまのひすみのみやを建てるおほせじことが約束される。これに対して大国主大神は「天神の勅教のたまひごと、如此慇懃かくねじろなり。敢へて命おほせじに従はざらむや。吾が治す顕露あらはの事は、皇孫すめみまに治めたまふべし。吾は退りてさ幽事かくれたることを治めむ」とまうす。」と述べて、天神高皇産靈尊の命を奉じて、幽事を治める旨を伝えていゝる。

大国主神が神事（幽事）を治めることになつたという当該記述に基づき、篤胤は、大国主神が主宰して神事・幽事を治める世界（幽冥界）があり、人の没後の靈魂の行き先を示した。以後、門人達によつて、幽冥論が継承、展開されることになるが、是香もまた、大国主神の治める幽事について、神々や人間の没後の使命を治める事象と解釈し、次のように述べていゝる。

こゝに大国主大神の国造ミイサホの功績ハ、一地球に就てハ万世を貫ツラヌキて無上の大功績なりシ  
かハ産靈大神の大命ミコトとして其産靈大神の統御せる重しとも重く貴しとも貴き幽冥政カクリコト  
を永ヒタフルに大国主命に言寄し給ひにけり  
（『順考神事伝』一之巻、二丁表）

大国主神が産靈大神（高皇産靈尊や神産靈尊）の大命により委任された幽事とは、高皇産靈神が統御してきた「幽冥政」であるとしている。産靈大神の「産靈」とは、産み成す

靈であり、本居宣長以降の国学者らによつて、高皇産靈尊や神産靈尊などの神々が万物を生成する働きを示していると考えられてきた。そうした働きを大国主神が委任されている(3)。したがつて、幽冥の世界は、人間の靈魂の行き着く場所といふことだけではなく、万物を生成する故に「重しオモとも重くタフト貴しとも貴き」世界であつた。

「顕露」のことは皇孫が治めることとなつたことについて、『日本書紀』には、「時に高皇産靈尊、大物主神に勅すらく、『汝若しいましも国神を以て妻とせば、吾猶汝を疎うとき心有りと謂はむ。故、今吾が女三穂津姫を以て、汝に配あはせて妻とせむ。八十萬神を領ひきめて、永に皇孫の爲に護り奉れ』とのたまひて、乃ち還かえり降らしむ」とある。ここでは大物主神は、高皇産靈尊の娘である三穂津姫を娶り、大勢の神々とともに皇孫を護ることとなる。この記述について、是香は次のように述べている。

：深く心を留めて、考ふべし、其は幽政を委任し給へる神に對して、宜下領二十萬神一永為二皇孫一奉護上。と詔給ひしは、其の八十萬神を、皇国は更なり、一地球の万邦にも、頒遣して、其幽政を治めしめて、皇美麻命の顯明政知看シロシメす御政事を護り補助タスケたまへと、命せ給へる大命なり、さて其の八十萬神を、頒ち遣し給へるは、皇国にしては、諸国の村里に、鎮座し給ふ、大小の神社、即ち是れなり

〔『顯幽順考論』二之卷、二二三頁〕

高皇産靈神の勅とは、大国主神が率いる八十萬神を地球の万那に遣わし、地球全土の村

里に鎮座して、天皇の政治を助けるといふものである。ただし、「其幽政を治めしめて、皇美麻命の顕明政知看す御政事を護り補助たまへ」とあるように、「産須那神」が皇孫の「御政事を護り補助け」る存在であると主張したのである。

このように、是香は『日本書紀』の当該記述において、皇孫を守護するために大国主神と八十万神が地上に降ったとする伝承から、産霊大神の幽冥政が委譲されていたと解釈すること、**「産須那神」**が、さまざまな**「産霊」**の働きを示す神として位置づけられることとなった。そして、是香の古典理解は次節で述べるように、祠官の職掌論を主張するうえでも重要なものであった。

## 二 「天津祝詞」と産霊の思想について

「産須那社」に関わる古典理解については、「大国主ノ神は、幽冥の事の本を、統領め給ふにこそ有れ、末々の事は、一国の国魂ノ神、一ノ宮の神あり、一処には産土ノ神氏神ありて其の神たちの持分て司たまひ、人民の世に在る間は更にも云はず、生れ来し前も、身退りて後も、ほどほどに治め給ふ所なり」（『玉たすき』五卷、二二二頁）等とする師篤胤の説を基盤として展開されたものと思われるが、その「産土ノ神氏神」が、天皇を守護し、人々や万物の生産などさまざまな産霊の働きを示す「産須那神」へと神格を変化させたのは、他でもない皇室・国家の安泰と氏子の安寧を祈る職掌による祠官の職掌と関わるものと思われる。

本節では、『日中神事記』（文政一〇年）と『順考神事伝』（嘉永二年）という異なる時期に書かれた二つの神事に関する著作を検討することで、「産須那社」に対して、是香がどのようにその信仰的実践を主張したのか検討してゆきたい。

（一）『日中神事記』

『日中神事記』は、庶民と産土を含むさまざまな神が説明されているが、その表題にも記されているように、祠官が神事を実践することを想定して書かれたものである。（4）その執筆動機について本書によれば天孫降臨とともに八十万神を祭祀する上で伝えられた神事は、漢国の制度の流入によって、朝廷の神事も本来のあり方をとどめず、祭祀を専らとする神祇官も衰微し、天皇の祭祀を行う祠官も、戦乱に関わって本来の職掌を忘れ、仏教や民俗に紛れて神事のあり方が失われたことにある。

そうした後に国学興隆の時期を迎えるも、「いまた神事の儀式の事どもに到てハイタリ著名アキラカに弁タマえ正シルし記したるものゝ世に聞えさるアカスツテラハいと不足恨しき事」（『日中神事記』上巻、八頁）と述べているのは、「神事の儀式の事ども」を行う祠官の職掌に対する意識の現われとも見える。

このような意識のもとで、是香が『日中神事記』に記した神事の中でもとくに産土神に対して申し述べる「祝詞」を「天津祝詞」とした事は重要である。

産土社に対して祠官が奏上する祝詞は、次のとおりである。

タカマノハラニカムツマリマシマス。スメラガハツカムロキカムロミノミコトモチテ。スメミマノミコトヲ。アマツタカミクラニアマツシルシノカ、ミツルキ  
高天原尔神留坐。皇親神魯伎神魯美之命以。皇美麻命乎。天津高御座尔天津璽乃鏡劍  
乎。棒持賜言寿宣。久。皇我宇豆御子皇美麻命。此乃天津高御座仁坐。天津日嗣乎。万  
千秋乃。大八洲豊葦原瑞穂乃国乎。安国乎。平介久所知食言寄志奉賜比。天津御量以  
事問之盤根本根立草乃片葉乎。母言止。天降利給志食国乃天下止。天津日嗣所知食須皇美麻命  
乃大御世乎。手長乃大御世止。齋止為。某国某縣其地乎。或山或野亦里朝日乃日向。夕日乃日照。処  
止下津岩根尔宮柱太敷立。高天原尔千木高知坐。掛卷母畏支某。大神乎始。同社尔坐皇神  
等乃大前乎。姓名我忌麻波里。浄麻波里仕奉良婆。明御神止。大八嶋国所知看。皇美麻命乃大御世  
乎。平介久安介久足御世乃。茂御世乎。齋奉大御寿乎。堅石尔常磐尔幸。奉里。生坐留皇子等乃  
御寿乎。手長乃御寿止。湯津磐村乃如久幸倍給比。天皇我大朝廷尔仕奉留。比礼掛伴男手擗掛  
伴男。躬負伴男。劔佩伴男。伴男能八十伴男乎。始。官々仁仕奉留人等乎。母。夜乃守日乃守給。豆。  
弥高尔益弘尔。伊加志弥桑枝乃。如久令立。营令仕奉給。豆。天下四方人民乃。作止。作物乎。惡支風  
荒支水仁令相賜。波受成幸。開賜。豆。我親皇大神乎。産須那止。持崇久。蒼生乃。乞祈奏事乃。由乎。秋花已。我  
色々仁。見志。明米。給比。治米。給比。慈比。給。閉止。鶴自物。頸根。築拔。豆。日祈乃。吉言乃。称言。竟奉。良久。止。白  
辞別日。久。其伊皇大神尔。手附奉里。奉仕事者。高天乃。加夫魯伎加夫魯美命乃。御言乎。以。天神社  
国神社止。敷坐。留時姓名等。我遠祖等。賀某乃。齋鎮女。奉志次乃。随尔。祭事仕奉。良婆。父母乎。始。豆。妻子  
ウカラヤカラヤソツマキニイタルマデ。イノチハ。ヨノナカヒトト。ナシサキハ。ヘタマヒ。イヘノカト。ハイヤタカク。イヤヒロク。サカヘシメタマヒテ。ネクノソノクニト  
親族八十連仁。到。麻豆。寿者世乃。長人止。為志。幸倍給比。家門者。最高久。最弘久。令荣賜。比。豆。根国底国。與  
里。鹿備疎備。来。武。禍事尔。相率理。相口会。為留事。無久。豆。下。與里行者。下。豆。守里上。與里行者。上。乎。守里幸倍。賜倍  
止。言。寿。齋。奉。事。乃。漏。落。傘。過。乎。婆。神。直。日。命。大。直。日。命。聞。直。志。見。直。志。豆。平。介。久。安。介。久。聞。食。止。白。

(同、五五頁)

この祝詞の内容は、前段で天皇の長寿とその御世の安泰、朝廷に仕へる人々と庶民の作る作物の生長が祈られ、後段では一家の繁栄が祈願となっている。傍線部に關して、『内宮儀式帳』に「禰宜の朝夕祈申詞」として「聖朝大御寿<sup>乎</sup>手長<sup>乃</sup>大寿<sup>止</sup>湯津岩村<sup>乃</sup>如<sup>久</sup>幸<sup>倍</sup>給<sup>比</sup>堅石<sup>尔</sup>常磐<sup>尔</sup>伊波比与佐志給<sup>比</sup>伊加志御世<sup>尔</sup>佐岐波<sup>倍</sup>給<sup>比</sup>阿礼坐皇子等<sup>乃</sup>。大御寿<sup>乎</sup>慈備<sup>給</sup>比。百官仕奉人等。天下四方国<sup>乃</sup>人夫<sup>尔</sup>至<sup>麻天</sup>。長平<sup>久</sup>作給<sup>倍</sup>留<sup>留</sup>五穀物<sup>乎</sup>。慈備<sup>給</sup>比<sup>部</sup>止朝夕祈申」とあり、『倭姫命世記』では、この祝詞を「天津祝詞」と呼び、また『出雲神賀壽』の「是<sup>尔</sup>親神魯伎神魯美命宣<sup>久</sup>。汝天穗比命<sup>波</sup>。天皇命<sup>能</sup>手長大御代<sup>乎</sup>。堅石<sup>尔</sup>常石<sup>尔</sup>伊波比奉。伊賀志<sup>乃</sup>御世<sup>尔</sup>佐伎波閉奉<sup>登</sup>。仰賜<sup>志</sup>。云々」と皇統の守護に關しては同様であり、これらが「天神の寄<sup>アマツカミ</sup>し賜<sup>ヨサ</sup>ひし太祝詞<sup>フツノリトコト</sup>なる事」（同、六三頁）と述べている。『延喜式』卷八には「天津祝詞太祝詞事」として奏上される六編の祝詞（鎮火祭祝詞、道饗祭祝詞、皇大神宮六月十二月月次祭祝詞、同神嘗祭祝詞、六月十二月の大祓詞）が挙げられる。例えば鎮火祭祝詞には、「天津祝詞太祝詞事乎以て申さく」に始まり、「天津祝詞乃太祝詞事以て称辞竟奉良久止申」として祝詞を締め括る形式となっているように、他の五編の祝詞とともに現存する「天津祝詞」と理解されてよからう。

ただし、大祓詞に關して言えば、「天津祝詞乃太祝詞宣<sup>礼</sup>」とあるのみであり、何を指すものなのか明らかではない。この「天津祝詞」については、国学者の間でも、大祓詞全文を指す説と、或いは別な祝詞があったとする説と、その見解を分かるところである。是香は、前述した『内宮儀式帳』の「朝夕祈申詞」に述べられているような「聖朝大御寿

乎手長乃大寿止湯津岩村乃如久幸倍給比」云々とある内容であるとし、「天津祝詞」が別に存在したとする説を立てている。

是香は、当時広く祠官が神前において大祓詞が読誦されていることについて、大祓詞は大祓の神事のみを用いられるべきであり、祭祀において読むことは祈願の内容を欠いた空疎なものとして批判をしている。したがって、神代より伝わる「天津祝詞」を祭神に対して奏上し、朝廷の守護を祈願することが祠官の本義であるとし、「何社にても齋祭の本義ハ是処に見えたるが如く皇美麻命の大御世を足長乃大御世に榮え坐しめん為なればなり」（同、八一頁）と述べている。祠官が産土神に対して「天津祝詞」を奏上することは、後述するように、『日本書紀』神代卷下の第九段の第二の一書には、高皇産靈尊の勅によって、大国主神は幽事（神事）を治めることとなり、天穗日命が大国主神に仕えることになったこと、そして、大物主神と八十万神が皇孫を守護するために地上に降ったとするその後の是香の論と関わるものと思われる。

ところで、既に述べたように、「天津祝詞」の内容は天皇の守護に限られたものではなく、人々の生産や穀物の生長、氏子の祈願に跨るものである。師篤胤との邂逅を果たして間もない是香が、このとき「産土神」の神徳をどのように説明していたのだろうか。

まづ其産土神の領掌まします標の裏なる人々ハ皆産土神の預り掌りたまふ事にして  
ツネ ソノオモヒ コ、ロネ オコナヒ ヒツカ ミソナハ マシマ ヨキヒト サキハヒ アシキヒト  
常に其思とおもふ心根なしとなす行状などを幽に御覽し坐しつゝ善人に幸し悪人に  
ワザハヒ 災したまふ事ハいふも更にてまたある時にハ善人にも殊更に禍に遇しめたまひ悪き

人にも福<sup>サヒハヒ</sup>を給ひ<sup>ミマガ</sup>…また身死<sup>ソノオコナヒ</sup>りてハ其行状の善悪に依て冥府にも送りつかハしまた其御社にも留<sup>トマ</sup>め用ひたまひ或ハ妖魔<sup>マガモノ</sup>の部<sup>トモ</sup>とも為しめたまひなどすべて其ノ産土<sup>ウチ</sup>の裏なる人どもハ悉<sup>コトコトクソノウフスナノカミ</sup>其産土神の預<sup>アツカリ</sup>り領掌<sup>ツカサト</sup>りたまふ事にして…  
(同、三五頁)

是香によれば産土神が治めている人々の心情や行状を見て、没後の使命を司る神であるとしている。こうした主張は篤胤が『玉たすき』において、大国主神の幽冥政を産土神に分掌させるとした説に準拠したものであり、産土神の神徳に関しては、師説師の域を出るものではなかったと言える。

生産と生長の事柄に関わる神については、「産霊大神」の働きとしており、「棚屋乃一前に対て産霊神等また荒魂和魂乃神等に仕へ奉る」詞に、

大御巫<sup>オホミカムノコ</sup> 此御巫を大御巫といへる事ハ<sup>コノミカムノコ</sup> の預<sup>アツカ</sup>り仕へ奉るも専皇美麻命乃御自身祭りたまふ御心<sup>コハロ</sup>ばえに依<sup>ソノヨシ</sup>れる事なりいで其謂<sup>イカニ</sup>ハ如何といふに此ノ五柱の産霊神等<sup>ムスビノカミタチ</sup>ハ人の世に生れ出来<sup>ムスビ</sup>べく産霊なし給<sup>ムスビノミマツリコト</sup>ひし産霊御政事と世<sup>ヨ</sup>に存命居<sup>ナカラヘヲ</sup>る命とを掌<sup>イノチ</sup>り給<sup>ツカサド</sup>ふ大神等にましませ  
バなり  
(同、八一頁)

とあり、この時点において、是香は篤胤同様に「幽冥政」と「産霊」との職掌を区別して考えていたということになる。

是香は「其ノ子のうへよりいふ時ハ父母の方ハ祖父祖母にもまさりて殊に重きが如く産土神よりも遙ヘルカに増マサリて尊タフトき神といへども其ノ産土の領掌ウシハキマシマ坐シメす標ウチの裏なる人にとりてハ産土神ぞ殊に重かりける」(同、三七・三八頁)として、個人との密接な関わりにおいて、産土社の重要性を主張していたのである。

## (二)『順考神事伝』

その後の「産須那社」をめぐる幽冥論の展開を見てゆきたい。

嘉永二年(一八四九)に成る『順考神事伝』には、祠官の職掌の由来、意義についてのより具体的な説明がなされており、その後の幽冥論の進展を窺う上でも留意しなければならぬ資料である。

祠官の職掌を皇統の守護を祈ることと主張したが、このことについて『順考神事伝』では、大国主神に対する天穂日命との関わりを「高皇靈大神天照大御神の勅ミコト以て天穂日命に其杵築宮に仕へ奉る状を事教給ひて皇御麻ノ命の足長タナカの大御世を堅石カキハに盤石トキハに祀奉り厳重イカシ御代ミヨに幸奉サキヘマツるべく祈請コイノミ奉れとて仰給ひにける」(『順考神事伝』二之卷、一四丁表・裏)と述べ、天穂日命が大国主神を祭祀し、天皇の繁栄を祈る神主であるとし、「これぞ無窮に其社に附属して仕へ奉る神主の職掌の濫觴にハ有ける」(同前)と述べ、神社に奉仕する神主の濫觴としている。そして、大国主神の国譲りの後、大物主神と八十万神が高皇産靈大神より勅を受けた記述について次のように述べる。

ここに高皇産靈大神の勅詔を以て大物主ノ神に汝ハ八百万神を領<sup>キ</sup>て還り降りて無窮に皇美麻命の為に守護奉れと言寄し給ヒぬされハ其領て降り坐る八百万神等を皇国ハ更なり万国に領遣<sup>アカツカハ</sup>し其国々に鎮<sup>リ</sup>坐しめて幽冥の万機の政治を掌しめ給つるにて其時皇国の諸国の県里にも彼八百万神等を領鎮らしめ給ヒつるなり

（『順考神事伝』二之卷、一五丁裏）

是香によれば、高皇産靈神の勅により大物主神が皇孫の守護のために「幽冥の万機の政治」を掌り、また八百万神を万国に鎮まらせたとし、それらの神々が「これぞ諸国に鎮まり坐す産須那社の濫觴にハ有ける」と述べた。

そして、「幽冥政」が産靈大御神より委任された「産靈」の職掌と関わることについて、次のように述べている。

後に産靈大御神より、其の産靈の幽政を大国主大神に委任し坐ましつれば、それより以後ハ、此一地球に係る幽政の万機は、大国主大神の主宰し給へるか中に、人の生産司命の上は、主と産靈大御神の宰り給ひて、其御子五柱の産靈の神等、また大国主大神の御母、刺国若売命、亦名は伊能知比売神、（中略）また御子事代主命など、専ら生産司命の幽政を預り掌り給ひて、彼郡県村里に鎮座し給ふ産須<sup>ウブスナ</sup>那神<sup>オホセ</sup>に使令給ひて、生産司命の職掌をも分掌しめ給へり

（『頭幽順考論』三之卷、二七八・二七九頁）

ここでは、大国主神が高皇靈産神から、「幽政」を委任されたとし、その後は産須那神に生産、司命の職掌を分掌したとしているが、これによって、「産須那神」の「幽冥政」とは、「没後の使命」だけではなく、「生産」「生長」に関わる「産霊」の働きにも関わることを示したのである。これは「幽冥政」を分掌する「産須那神」が、朝廷の守護だけではなく、人間一人一人の生命を生産し、掌握することを意味している。

このように、「産須那神」における「産霊」の職掌が加えられたことで、幽冥の神々の示す「恩頼」が、「霊の増加」として、恒常的な神々の働きかけとして示されたことになる。一年に一度行われるような一社の神事についても、

今俗氏子に至るまで家毎に仕奉る神事ハ神輿の神幸あるもあらざるも其祭ル神に付たる由縁またハ鎮座の時の故事を真似ひて仕奉る神事の多かるを如此る類ハ其神事の本義と為る所ハ常に彼ノ生産顕世死後に至るまで産須那神の御徳化を蒙り居る氏子どもなれば其賽しの礼代として仕奉るの義なれハ祠官の徒に至るまで毎日に仕奉る日祈の意とも違ひ祭日にハ殊に淨く忌たりて：

（『順考神事伝』四之巻、九丁裏・一〇丁表）

と述べて、「産須那神」の働きにより、氏子の個々人がその恩恵を受けるものであり、とくに一社の神事は重要であるが、「氏子の輩の自躬が上の賽にハあれど如斯御心を慰め奉るに付てハ其仕奉る神ハ天下の安穩をも自然に守りたまふ事なれば云もてゆけば天下の御祈

禱といはんも強たる事にハあらされども其ハ末の事なり」(同前)と述べる。つまり、氏子にとつて、祭礼の奉仕は、一家の繁栄に繋がることの関わりこそが重要であり、天下への祈願は、そのついでのこととしてなされていると述べているのである。

以上のように是香が「天津祝詞」の奏上を祠官に奨励したことは、皇室の安泰と五穀の豊穰や家々の繁栄といった「生産」「成長」に関わる祈りを、いかに産土神が納受するかという課題のもとで、祠官の職掌としての役割を主張しようとするものであったことが窺える。そこで大国主神に対する天穗日命との関わり、その後の大物主神と八十万神の天津神への復命と地上降下という「古伝」に注目し、高皇靈産神から皇統守護のために幽冥の万機(ワヅマシ)の政治(幽冥政)を大国主神が委任され、且つその幽冥政を「産須那神」が分掌するという解釈がなされた。祠官の職掌とは天皇の守護のために「幽冥政」を願うものであり、そのために「皇美麻命の大御代を平らけく安らけく足し御代の茂し御世に祝奉り大御寿を堅磐に常磐に幸<sup>ヒ</sup>給ひ生坐る皇子等の御寿をも巖磐村(イソツクシ)の如く慈<sup>ワツクシ</sup>び給ひ大朝廷に仕奉らす百官人等を其官々の随に茂し弥桑枝の如く立栄へ仕奉らしめ天下の万民の作<sup>リ</sup>と作る物を悪<sup>キ</sup>風荒<sup>キ</sup>水に遭<sup>シ</sup>しめ給はす成幸へ給ひ其大神を産須那と持崇く人民の乞白す事のよしを其色々に聞<sup>シ</sup>食し明らめ給ひ治め給ひ慈び給ふべく祈禱仕奉るべし」(同三之卷、「一丁裏、三丁表」とする天津祝詞を見出し、「これぞ祠官として毎日に仕奉る御社に祈禱白す職掌の本義にハ有ける」(同、三丁表)と、同職のものたちに主張したのである。そのことは次節で述べるように、氏子などの様々な祈願についても関わるものであった。

### 三 「仁慈・誠忠」と祭祀の実践

『順考神事伝』には、祠官の職掌とは天津祝詞を奏上し、皇統の守護を祈るだけではなく、「其大神を産須那と持崇く人民の乞白す事のよしを其色々に聞シ食し明らめ給ひ治め給ひ慈び給ふべく祈祷仕奉るべし（『順考神事伝』三之巻、三丁表）」として、庶民の祈願に関わることが述べられている。

では是香は、その幽冥論において、祠官の神事と人々の祈りをどのように結びつけたのだろうか。「産霊」に注目し、考察してみたい。

是香が産須那社を信仰するにおいて人々が実践すべきとした倫理が、「仁慈」「誠忠」である。これらの語は、『顕幽順考論』、『産須那社古伝抄』などに散見されており、是香の「産須那社」思想の内容を知るうえでも重要な語であると同時に、先行研究においても、それらの語についての考察がなされている。

是香によれば、「仁慈」「誠忠」とは次のように説明される。

さるは仁慈は、産霊の恩頼の御洪福を、吾が身に顕し行ふ術なれば専幽政の方に就き、忠誠は天照大御神の大御言を畏み重みして、仕へ奉るの道なれば、専ら顕明の方に隸り、さて其の幽政に就ける仁慈を行ふは、即ち顕明なる忠誠を竭すの基にして、顕明にして忠誠を竭すは、即ち没後幽政アツカに係るの本源と成もて行なる、幽フカき契イハレを熟考ツラツラへ悟るべし、されバ此二つは、鳥翼車輪の如く、何れイツの一方カタカタたりとも、闕ツケべからざる、

心掟ココロオキテの、肝要最第一の大義なり

〔『頭幽順考論』二之卷、二一〇頁〕

「仁慈」「誠忠」の二つは「頭」、「幽」異質な原理であり、また一方でそれぞれの関係が相互に補完するものとして語られている。

そして、「仁慈」を「人を愛憐するあはれみの心深く自他に限らず人の難儀を救ひ物の生育するやうに心掛る事なり。」とし、「誠忠」が、「其主君を大切に思ひ主君御為に吾妻子従類ハ云も更なり我身命を棄て奉公するやうに心掛ける事なり。」（同前）として、その性格の相違が語られている。

これら「仁慈」「誠忠」について、山中浩之は、それぞれの実践が、原理において矛盾しているとして、「相互にその原理的価値性を相殺しあうことで、同環的に組み合わされている」と述べている<sup>(5)</sup>。山中のこうした見解が示されたことにより、その後、「仁慈」「誠忠」の整合性が論じられるようになった。

宮城公子は、「仁慈」が、「男女の配合は幽政を現政に成し行ふの所為にして、殊に重く太切マキなる神事」である点に注目し、農耕の生産と結びつけられた生殖行為は、公的な政治的世界とは、少しも矛盾しないとしている。そして、この生殖・農耕という「民俗の世界」が、「天皇の支配を支える倫理的行為」として結び付いていると指摘している<sup>(6)</sup>。

また、「仁慈」「誠忠」が異質の原理とし、天皇の政治的支配との関わりで論じられてきたことに対して、鈴木暎一は、神々が万物を産出し、人間に対して齎す様々な恩恵を「産

靈の恩頼の御洪福」として、「人には慈愛び、洪福給ふ」という神々の「御心」に背かない政治の実践が「誠忠」であるとし、庶民においても自己の負い持つ職掌への奉仕が、そうした政治の実践を補佐するゆえに、「仁慈」に連なると指摘している。産霊神への求心的構造によって、「君の御為」として職掌に従事することに、「無私」の精神（即ち公共的精神）に貫かれており、「仁慈」と「誠忠」が「鳥翼車輪」となることを論じている<sup>(7)</sup>。

このように、従来「仁慈」の実践が、生殖活動の実践や公共的精神が促されているものとして、「天皇の政治的支配」と矛盾しないことが指摘されてきた。

ところで、「仁慈」「誠忠」の語を是香は、どのように見出したのであろうか。

前節で述べたように、是香が主張する「天津祝詞」の内容には、朝廷に奉仕する官人達が、それぞれの官職に応じて奉仕が十分にできること、人々が生活できるように作物が実り、氏子の願いも聞き届けられるよう慈しむことが盛られている。筆者なりに解釈すれば、人々の様々な立場での朝廷に対して「誠忠」に奉仕するため、そのことに必要な「産須那神」の「慈しみ」が祈られているのである。是香の倫理的徳目は、「天津祝詞」の内容における祈願に基づくものではないかと推測したうえで、「誠忠」「仁慈」の語について、「産須那社」における産霊の働きとの関連から、筆者なりの見解を示してみたいと思う。

まず、「仁慈」が「産霊の恩頼の御洪福」であることに注目すると、「仁慈」を実践することは、「自他に限らず人の難儀を救ひ」（傍点筆者）とあるように、自他ともに神々から「産霊」の働きとなる「幽政」を蒙ることが、「仁慈」を実践することであり、それらに行為は、「顕明なる忠誠をつくす」ことが前提となっていると考えられよう。

さて、その「幽政」について、

かくて、幽冥政とは、(中略)此の五つ柱の産靈ムスビの神等の、専コトトリと執政給ひて、此れの顕世に、人の生れ出来るの根来モトは更なり、国土山海草木獸魚鼈昆虫などに到るまで、大小の事物を、悉皆この幽冥神等の、事執給ひて、顕世に生産せしめ、人をして、まづ衣食住に事欠くること無からしめ給ふめるを……

(同、二〇九・二一〇頁)

として、「産靈の恩頼の御洪福」が、生産に限らず、人々の生活に資することを示唆している。つまり、「誠忠」に勤めた人間の没後とは、人々の恩恵を施す幽冥政の一端を担うことになる。それは即ち人々の「仁慈」の実践に繋がるものである。

「誠忠」に加え「仁慈」が説かれたことで、「幽冥政」を行う「産須那神」の働きなしでは、人々の「誠忠」が成し得ないことを示している。このことについて、是香は「仁慈」を根本として政治を實踐すべきことを次のように述べている。即ち、

諸の制度の天下に施行オコナハるゝは、幽冥神等の、その御制度をまづ聞食て、幽に守護り幸へ給ふにあらざれば、其の政化ウマ熟くば施行れ難ければなり、さるは素天神等の其の天官政を授け寄ヨサし給へるも、多くは神祭に付きて、教へ諭し給つるものなる事、古き祝詞、ともの赴ユラきにて論ひ無く、斯神祭を重みし給ひつる、則ち神の御蔭に頼ヨラざれば、

脇はざるが故なり

〔『頭幽順考論』一之卷、一九一・一九二頁〕

と述べており、政治の実践においても、幽冥神の守護と現世における政治とは、神々の働きと関わって神事を行うことと不可分なものとされている。幽冥神等が守護し、幸いすることなしには、政治の成果は上がらないと述べていることから、為政者が祭祀を行うことで、神々の恩恵に預かり、そのうえで「誠忠」に政治を実践することが要求されている。

ここで、政治に祭祀が要求されることは、「政」を「祭」と同じく「まつりごと」とした祭政一致に基づく主張がなされている。是香の場合、政治と並行して祭祀を行うことが、「恒に天つ神国つ神を祈祷せたまひ幽冥の神等の御ミ洪サチ福チ御ミ稜イッ威ツを仰アかせ給ひて、天祖神魯岐神魯美命の、大御心に違ハじ」（同二之卷、二一七頁）として、「仁慈」を根本とする政治の実践の前提となっていることに注目したい。そのような政治とは、「産霊神」の「造化」と関わって、人々に衣食住に事欠かないようにすることと、「天つ神」の意思として祈ることとであり、それら祈りが祠官の行う「天下国家」の祈りに繋がることとなる。

このように、是香は幽冥界における神々の働きかけを、天つ神の慈しみ、すなわち「仁慈」と結びつけ、それら神々の働きを発揚させることが政治的な意味において不可欠なものとし、祠官の職掌を「幽冥政」の「産霊」の働きかけを現実世界に齎すものとして、その重要性を説いたのである。

ところで宮城論考において、生産を「幽冥政」に関わる唯一のこととして、男女の生殖活動を民俗学的な視点で捉えた点は、是香が「産霊」の働きを重視したことについて述べ

ているが、是香のいう「幽政を現政に行う」行為とは、農耕と結びついた生殖行為のみではないということを主張している。

たとえば、祠官の副業を述べて、「傍其産業にハ医業を為して人の病を治メ得さすべし医ハ幽政に係れる業なるうへ本来大國主命少彦名命の創め給へる業にて祠職にハ専ラ関係るべき業なれハなり」(『順考神事伝』三之卷、一二丁表)<sup>(8)</sup>とあるように、「幽政」に関する行為とは、神々の事跡に基づいて、その神威、すなわち産靈の働きが期待される内容全体にわたるものであり、必ずしも為政者の政治の実践に限られるものではない。

祠官の職掌である神事の実践が、「幽冥政」と関わることについて、是香は次のように述べている。

さてまた公は更なり領主地頭またハ氏子の人々よりも何にまれ事に當リて祈願ある時ハ神主禰宜を祝詞師として祈禱奉る事なるを然る時にハ其願意をよく聞キ訂クして其由を優美ウルハしく祝詞に書整カキて忌潔ムキ齊りて仕奉るべし

但し祈禱ハ其事のさまに依て種々あれバ一概ムキにハ云難けれど何にまれ頭世の人の力もてハ成し難き事のみ多かれば専ラ幽冥政に関するべき事なるを其幽冥政を頭世の人より請ヒ願奉る所為なればまづ恒に幽冥政の上をよく明らめ悟り居るにあらざれハ応ハざるうへ：

(『順考神事伝』四之卷、一一丁表・裏)

是香によれば、人々の祈願はさまざまではあるが、何れも人の力では「成し難き事」がとりわけ多く、もっぱら「幽冥政に関わる事」であるとしている。「産須那神」の「幽冥政」が、人々の生産や生長といった、人々が生きていくうえで重要な内容である。それ故、人々はそのような「幽冥政」を知ること、そして、その内容に基づき、祠官に依頼して祈願を行うことが、「仁慈」を實踐することであり、「産須那社」の祠官と氏子とを信仰的に繋ぐ構造になっていることが指摘できる。

## むすび

最後に、是香自身の祠官として産土社の信仰を述べた要因について触れておきたい。文政十三年（一八三〇）七月に生じた大地震により、向日社の神殿は大破し、いかにして修造するかが重大な課題となっていた<sup>(9)</sup>。是香は、「国家鎮護災害消伏の本職のみ守る」だけでは、「其本職たる国家鎮護災害消伏するの祈祷も却て神感無く世中ハ乱れに乱れにけんといとも浅ましくこそ思ゆれ」（『順考神事伝』三之卷、二六丁裏）と述べている。そのような事情のもとで、「唯修造の上へのみ心を寄て事を議する時ハ必意外の補助も出くるものなり既に今も武士とある人ハ其君家の為にハ恒に我身命を擲て精勤する人々の多かるを見て祠官の輩の吾仕奉る社の為に其身命を擲人事ハ元より然も有べき理にあらずや」（同、二八丁裏）として、武士の職掌と自身を重ねて身命を擲つ覚悟を説くのは、是香自身が神社の修造を行ったことで、「傍よりハ暴め悪口為る奴なども有ものなれど素より誠

忠純一に其心魂をだに鍊固め置時ハ妻子眷属などにも心の率さるゝ事なく況て人の悪口などの耳に留るものにあらずされどもこれらの事情ハ其任を経たるの人にあらざれば得知らぬことなり」(同、二八丁裏・二九丁表) という経験に裏付けられたものである(10)。

産土社を修造し、その再興を果たすには、氏子の協力が必要不可欠となる(11)。神社の修造という重大な事業の成否が氏子の信仰の如何に関わるとき、「国家鎮護災害消伏」といった従来の「産土社」のままでは、十分な信仰的な結びつきを得られる状況ではなかったのである。

「産須那神」による「幽冥政」を願う祭祀が、氏子とある「士農工商」の人々の生活に密接な関わりのあること、氏子個人々の祈願も「得手勝手」な願望ではなく、「誠忠」に関わる「正しい」行為であり、「仁慈」の実践として奨励されること、その「幽冥政」は、神々の事績に応じさまざまあり、それらは氏子の社会的な要求に対応する形で、説明されるものであった。

是香の幽冥論は、その意味で広く一般の人々に「産須那社」の重要性を主張する内容であり、また、信仰的な実践の意味においては、同職である祠官達が、「天津祝詞」を奏上する意義を知り、皇室・国家の祈願と、「幽冥政」に基づく氏子のさまざまな祈願に込めているものでもあったと言えよう。

ここにさまざまな神々の事績を説明する「幽冥論」と古例に基づき、復古的な祭式が登場する一つの要因があると思われる。

- (1) 佐藤孝敏「六人部是香の国学思想―顕幽思想と産須那信仰論を中心として―」(『文芸研究』一一二号、一九八六年五月)。
- (2) 是香の向日社の考証については、拙稿「六人部是香と向日社について」(『式内社のしおり』第七八・七九合併号)参照。
- (3) 大国主神が幽冥政を掌ることとなり、高皇産靈神が本来掌っていた幽産靈の職掌もこのときに委任されたとする考え方は、是香のほかに出雲の国学者中村守臣がいる。(西岡和彦『近世出雲大社の基礎的研究』を参照。)
- (4) 『日中神事記』については、第一編第五章を参照。
- (5) 山中浩之「六人部是香における国学の宗教化」(『待兼山論叢』七(史学篇)、昭和四十九年)この中で山中は、僅少ではあるが、「現世の破綻によって現世秩序からはみ出している部分を、幽世において包みこんでゆこうとするもの」として、「仁慈」が「忠誠」に超越する形で救済論理を形成される可能性があると指摘している。
- (6) 宮城公子「幕末国学の性格―六人部是香の場合―」(衣笠茂編『歴史と伝承』、ミネルヴァ書房、昭和六十三年)所収。
- (7) 鈴木暎一「六人部是香の顕幽論とその意義―主著『顕幽順考論』の世界―」『国学思想の史的 연구』(吉川弘文館、平成十五年二月)
- (8) この他、「婚姻ハ幽に産須那の事執給ふ謂レもあれハ其を顕明にして祠官の執整ふる

ハこれまた其職掌」（同一三丁表）と主張していることなどは、神前結婚式の萌芽として興味深い。

(9) 前掲「幕末国学の性格―六人部是香の場合―」、山中芳和「六人部是香の国学学びにおける篤胤学の受容」（『岡山大学大学院教育学研究科研究集録』第一五一号、二〇一二年）。

(10) 向日社が文政十三年の地震によって、神殿が大破し、是香がその修造にあつたことについては、向日市編さん委員会編『向日市史下巻』（京都府向日市、昭和六十年二月）を参照。

(11) 同右 二九丁表裏「また其社の氏子とある士農工商の輩も上に弁へたる如く人ハ生前顕世死後に至るまで産須那神の御蔭を蒙らざる間ハ一嘘キョキウ喻の間もあらざれば身をも心を竭して其御社を美しくこそ修造供奉るべけれそれ即自ラも没シめれば常に仕奉る栖家なるにあらずや」

※本稿において、資史料の引用に用いた文献は以下のとおりである。

『顕幽順考論』は、佐伯有義編『神道叢書』第三卷（思文閣、明治三一年一二月）、『挫魔概論』は、國學院大學図書館所蔵紙焼本、『産須那社古伝抄広義』については、小笠原春夫校注・神道大系編纂会編『神道大系 論説篇二十七 諸家神道（上）』（神道大系編纂会、一九八八年）、『日中神事記』は、五色屋書房版（一九三八年）の版本、『順考

『神事伝』は、國學院大學図書館河野省三博士記念文庫所蔵本、『玉たすき』は、平田学会編『平田篤胤全集』（平田学会、明治四五年二月）、『神祭式』は家蔵本、『向日社略記』は、向日市文化資料館所蔵本を使用した。

### 第三章 向日社における祈願祭祀の一考察

#### ―六人部是香著「私祭要集」を中心―

#### はじめに

神社における祈願祭祀の経緯について考えた場合、近世期には吉田家、或いは白川家がそれぞれの祭式を神社に普及させ、その実践に大きな役割を果たしたことが知られるが、その後期では、国学者が登場し、文献考証に基づく立場から、祭祀における種々の祓の行事や仏教・陰陽道と習合した側面に関する批判がなされていった。明治元年の執奏家の廃止は、神社におけるそうした祈祷祭祀の方法を大きく転換させることとなった。

明治八年（一八七五）四月に制定された式部寮達「神社祭式」では、官国幣社で行う公的祭祀の種類や行事次第などについて定めたが、それ以外の「私祭」については、それぞれの神社に委ねられる形となったのである。こうしたなかで祠官の祈祷に関わり、祭式の作法や祝詞の作成に従事したのも国学者であった<sup>(1)</sup>。したがって、国学と神社の祭式との関わりを考察することは、近現代の諸祈願の成立を考えるうえで重要な問題であるように思われる。

そこで本稿では、近世から近代にかけて神社の神職が公的祭祀を担う存在として位置づけられていくなかで、近世期における復古的な祭式に基づく私的な祈願がどのような祭祀として実践され、どのような意味を持つのかについて、六人部是香の祭式次第書である『神祭式』と、是香が奉仕した向日社の近世期における祭式と比較をしつつ検討する。また、

同書が明治九年に『私祭要集』として刊行されたことについて、明治維新以降の国学者によって著された祭式・祝詞関係文献のなかには香の祭式書がどのように位置づけられるのかについても言及してみたい。

## 一 向日社の年中行事と祈祷

六人部是香の奉仕した向日社は、山城国乙訓郡（現向日神社、京都府向日市）に鎮座する式内社で、創建は崇神天皇の御代と伝えられている。代々六人部家がこれを奉仕し、是香は、その九十世と言われている。是香が文政六年（一八二三）に平田篤胤の門人となり、その学問を受容する前には、節篤、忠篤の代に京都の公卿であり、歌壇の権威であった日野資枝の門人となっている<sup>(2)</sup>。（六人部家系図参照）

### 【六人部家系図】

：―正昭―正賢―節克―節篤―忠篤  
―節香―是香―是愛

また、こうした歌の学問を受容する以前に、六人部家では節克の代から吉田神道の儀礼・神学を受容する動きが出ている。向日社では「吉田家御執奏と相成り候は、延宝四年伯耆守正昭を始ニテ」（『向日市史』下巻、二二五頁）とあり、正昭の代には吉田家の配下となったとされている。享和三年（一八〇三）に、幕命によって末社、朱印地、官位叙位など

を京都町奉行へ報告した文書には、次のようにある。

「六人部忠篤願書」

一 本社・末社とも何家ニ附属之訳、

但シ本末之儀ニ付、出入有之候ハ、出入中之旨可認出、

此儀神祇道之儀ハ、当社一社相伝有之、唯一神道ニ而代々伝来仕候、尤先々方茂 吉

田殿御流儀神道行事等信仰仕候節ハ、御相伝相受候儀茂御座候、

但シ本末之出入等一切無御座候

（『向日市史』史料編、六〇一頁）

これにより、向日社では忠篤の代より前に一社伝来の唯一神道のほかに、「吉田殿御流儀神道行事等」を信仰していたことが分かる。また忠篤についても吉田神道の儀礼を採用し、これを行っていたことについては、

### 神文之事

一 今度陰陽行儀並数箇条 御相伝被 成下、冥加至極難有仕合奉存候、此御相伝者相限于 忠篤一身者也、他人者不及沙汰、仮令雖為親子曾而以相伝仕間敷候、若於令違背者、可蒙 天神地祇殊仁波奉仕 向日大明神御罰者也、仍而神文如件、

当国向日大明神神主

享和三年亥十月

六人部大和守（印）

忠<sup>（篤）</sup>

（花押）

吉田様

御家老中様

〔向日市史〕史料編、五七四頁）

として、「陰陽行儀並数箇条」を相伝したことを守秘する内容を神文として誓っていることから理解される。

これら吉田家の祭式が向日社の年中行事や祈願に際して用いられていたことが考えられるが、では、向日社ではどのような祭祀を行っていたのだろうか。このことは宝暦十二年（一七六二）に六人部節克によつて著された『向日神社年中雜記』（同前、五七四頁）より窺うことができるので、以下その概略を示すことにする。

「向日神社年中雜記」

一  
月

一日…神饌を献じ、祝文を奉納「終日奉仕 祝文歳旦書記奉納」二日…献饌

五日…出仕 六日…月並索餅神事 七日…七種の御供献上

八日…地主神への献供（五穀成熟ノ祈祷ノ供）

九日…年頭出礼（吉田家・一条家）一〇・一一・一二夜…鏡開 一四日…参勤  
一五日…富経 止哉神事

二月

六日…今里村索餅番 一二日…献備 一六日…献供

二月十二日、井ノ内村年党、口開トテ、上党・下党両当人同伴上下シ、昼時分参勤、  
神酒老樽・小鯛二枚持参、神主出仕献上、老尺七・八寸ノ長サ榊ニ八乗ノ次米ヲ附、  
二本御供、米二包両当人へ渡ス、此榊ヲ勸請ノ印トシテ、両当人屋敷之内ニ檀ヲ築  
キ、毎月辰ノ日燈明ヲ捧ク、

三月

三日…献供、「当日御膳三升御菓子有、栴柳ノ枝相添献供」

六日…索餅（上里村）二五日…上植野村 恵比須神楽 神役西ノ宮に行く。

四月

一日…村々より献供 六日…索餅 丑の日…献供 出御神事（神輿）

五月

五日…粽を献供

六月

一日…献供 晦日…夏越の祓「西谷水辺ニテ修行」

七月

七日…素麵・御酒献上 一五日…蓮の御膳

八月

一日柿献上

九月

一日…参勤 六日…索餅 白井村・土川村 九日…「惣テ三・五・九月之節句、朝飯ノ米下人役二人、会所守ノ僧ハ神主家養ナリ、」

一〇月

六日…索餅石見村

晦日…一一月六日まで…次米籠の神事※ 天下泰平を祈る祭り

一二月

五日…献供 ※ 六日…索餅 井ノ内村

十月中・下旬…稻五坡の初穂、「御火焼ノ神事ヲ勤ム」「稻五坡之例ハ往古 勅祭之古習也、延喜式考感スヘシ、今ハ旧例之事実認ニケリ、」

恒例の祭祀についてみると、五月と八月を除き、毎月六日に「索餅神事」という、各村落が当番制で供え物を献じられる神事があり、また、四月には、最も大きな祭礼が行われ、神輿が村落を回り、それぞれ村々に応じた役割を分担して営まれてきた。

この他、節克の著した年中行事によれば、「献供」とのみ記されているものがある。三月、五月、七月、九月には節句の折には、それぞれにちなんだ献供がなされていることが分かる。また、六月の夏越の祓、十月中・下旬には、勅祭である新嘗祭の古儀を踏襲するかたちで「稻五坡の初穂」が奉られている。

さて、正月一日には祝文が奉納されているが、いかなる祈願であったのか。節克の代に奏上されていたものについて、「祝詞」とあるものは見当たらず、「吉書始」として奏上さ

れた祈願詞が現存する。それによると宝暦十二年のものは次のとおりである(3)。

吉書始

天長地久家内安全

禁裏皇太子御宝祚永

將軍家武運長久

万民豊樂

宝暦十二年壬午正月元日

從五位神主 六人部雅樂頭

拝上

次の「吉書始」とあるものには、このように「天長地久」「將軍家武運長久」「万民豊樂」といった祈願がなされ、翌々年(一七六四)の正月元日には「恒例日勤呪唱」として、「禁裏御宝祚長／將軍家御武運長久／五穀成実生土子繁榮／參詣豊樂／社家安穩」の祈願、安永四年(一七七五)の「祈祝」には、「今上皇帝宝祚延長／仙洞御所宝算永長／將軍家御武運長久／社頭安全光輝増長／天下泰平万民豊樂／氏子繁昌社家豊饒／盛運除難福寿増長」といった内容の祈願がなされている。節篤の代には、このほか「祝詞」「奉祈願」といったものもみられるが、内容については、前述の形式により、朝廷・皇統を主として、將軍家の武運、社家、氏子の繁榮、五穀の豊饒が祈願されている。また、それら年頭の祈願には

氏子の祈願を含めたものもある。

この他、諸祈願に関する祝詞としては、祈雨に関するものがある。享保十年（一七二五）の「奉願請雨状」には、

：雲尾発志雨尾降羅瀬賜波場寺戸村乃諸氏子輩觀樂安氣崇敬倍益善久可奉頂神恩於如是  
則殘類氏子乃邪氣邪意邪念瀬々仁退畿正順路乃萌志起利神明天意靈然止志天尊美敬伊無  
凝助毛賜卜救居賜卜止恐礼美恐礼美毛申

とあり、祈雨の祈願とともに、氏子の「邪氣邪意邪念」を除き、「正順路」となることも祈られている。また、その末文には「左之條於八百万乃神神御等諸俱仁左男鹿乃八乃振立天所聞食天愛愍納受靈驗在羅志女賜下得」として、「八百万神々」にも祈られていることが分かる。また、延享四年（一七四六）七月、節克の「祝詞」では、「七月廿五日夕方一時計大雨偏仁神感応之雨成」として、これを報賽する祭祀が行われたことが分かる。その祭祀の祝詞文には、「向日大明神能御広前仁手祈雨八十五社野御大神五方竜神等勸請名志奉利天雨尾乞奉類所仁諸神感応愛愍納受成志下師賜井天善雨降下示賜居国土潤沢農作生熟万民快樂実仁是神明天帝之御加護神魂乎徴思謝敬報拜尽志難志」として、祭神である「向日大明神」の前において勸請された「八十五社野五方竜神」が奉斎の対象とされていることが分かる。また、その成就が「神明天帝之御加護」に関わっているなど、当時の習合的な祭式の状況が窺える。

このように、近世後期以降、向日社では年頭の祭祀をはじめ、朝廷や将軍家、社頭と氏

子の守護、および五穀の豊饒に関する祈願を行い、願い主の除災招福、子孫繁栄、道徳心の維持などが願われている。それぞれ年中行事の際には「唯一神道」に基づく祭式のほか、臨時の祈祷などにおいては吉田家の習合的な祭式を受容していたことが考えられる。

こうした向日社の祈願状況を前提として、「恒例祭の中に。或は其ノ社によりて。作法及供物など。旧例欠がたき品は取り用ふべし。但シ仏法および陰陽師などの作法に混淆して。皇国の真故実に背けるは。たとへ旧例古法たりといへども。必ス改むべし」(『神祭式』凡例)として、習合的な祭式を批判し、これを国学者の立場から復古的な祈祷祭祀へと再編する是香が登場する。

## 二 『神祭式』について

国学者による古典考証、とりわけ大祓詞の注釈研究の活発化は、従来の祓の形式を否定し、祭祀の復古化を促した。さらには平田国学の登場によって記紀神話における神々の働きが主張されるに至り、平田国学を受容する神社のなかには、新たに祭祀・祈祷のあり方を模索する動きが出てくるが、是香もまた、そうした篤胤の学問を受容した祠官の一人である。

ここまで述べたように、是香は平田篤胤の幽冥論を展開し、地域に鎮座する産土の神(「産須那神」)を中心として、多様な神々の人間に対する働きかけを体系的に論じるとともに、祠官本来の職掌と正しい祭祀の実践を主張した。

その幽冥論と祈祷との関連について、「祈禱ハ其事のさまに依て種々あれば一概ムキにハ云

難けれど何にまれ頭世の人の力もてハ成し難き事のみ多かれバ専ラ幽冥政に関するべき事を其幽冥政を頭世の人より請ヒ願奉る所為なればまづ恒に幽冥政の上をよく明らめ悟り居るにあらざれハ応<sup>カ+</sup>はざる」(『順考神事伝』四之卷、一一丁裏)として、人間が生きていくうえで「幽冥政」を知るべきことを主張した。『順考神事伝』では、「総て祠職に関する徒ハ先諸祭奠の起元を弁へ悟り置カざれハ応はざるを其起元を弁へ知るに就てハ其職掌に預る事の根元も自然に悟らるゝ事と成り行クめれハまつすべての神事の本源どもを古典の中より摘ミ出て次々記すべし」(同一之卷、一丁表)として、「祠職」の職掌の本来的な意味を説くうえで、神代以降の事跡を辿りつつ、祭祀・神事の淵源について記している。このことについては是香は、

さて此章に摘ミ出つる事蹟どもにも古事記日本紀さてハ近<sup>キ</sup>世の古史成文記伝史伝なとに釈記<sup>トキシル</sup>されつる趣<sup>キ</sup>と異なる事ども多かるを不審<sup>イフカシ</sup>む人どもあるべけれど其ハ何れも予が説<sup>キ</sup>弁へたる委しき考論ありされど此書にハさる子細なる事の上なるを論ふべきにあらざれハ神代より始め歴代の事績の混乱ハ著しつる『古伝本記集覽』に弁へつる趣きさてハ『古道本義伝』に就て見るべくこそ  
(同、一丁裏)

と述べ、記紀のいくつかの伝承から一つの神話を再構築する手法が用いられており、是香の平田篤胤の門人としての性格を窺うことのできるものでもある。そして、これら祭祀児・神事の歴史的展開の説明は、篤胤とも異なるものであった。ここで祭祀・神事の発生を順を追ってみていくと、岐美二神の太占に始まり、鎮火祭、神衣祭、大殿祭、身滌大祓、新

嘗祭、御門祭、祈年祭、解除、いくさたち軍立、水取、祈雨、大嘗祭、玉串、幣帛、神楽標繩など、また皇極天皇の御世に至るまでの祭祀や諸行事・祭具の起源、及び杵築（出雲）社や伊勢・熱田社、全国の産土社が鎮座した由来についても触れられている。およそ祭祀については古代律令祭祀を中心としたものであり、その起源が神代以降の国家秩序の形成に関わることを示している。

では、これら朝廷の神事が祠官の神事と如何なる関わりを持つのか。このことについて、「されバ今も公よりの御祈などのある時ハ心を竭し身を迫て謹ミ仕奉るべし」（同、四之巻、一二丁裏）と神社の公的な祈願があることに触れて、次のように述べる。

すべて祈年祭新嘗祭大殿（マヤ）寮鎮火祭地祭祈雨止雨など尚あらゆる重き御祈の神事ども甚多く今も諸社にして仕奉る火烧ノ神事ハ其社にての新嘗祭、地祭りとして行ふハ地鎮祭なるをかゝる神事を仕奉るにもまづ本源とある大朝廷の儀式を訂し弁へ其神事の本義を熱く明かめ知り大社小社の種々に付て勤め仕奉るべく尚かゝる御祈に付て八種々の古儀古実もある事なり

（同前）

大小それぞれ神社で行う祭祀は、朝廷の神事に本源があり、また本義があると述べている。この事は、「長き年月にハ正しき旧儀も何時と無く転リ変て今世行ふ上にハあらぬ状に化リつるも多くハ中昔の乱世に上古の古式は失ハてゝ其乱世の浅間しき風儀の今も存て旧式の如く成つるも少からねどかゝる事の上をも古書古儀に勤校徴証してよく糺し置べくこそ」（同、一二丁表）とする歴史認識と無関係ではない。

その一方で、そうした「転り変」つた旧式についても、直ちに改変を加えずに行う祭祀があることも指摘している。

さてまた大社小社に依てさまざまの差別あれハ一概にハ云難けれど年中恒例の神事などハ殊に怠ルべきにあらざる事ハ云も更なり神事毎に其本因をもよく考へ正シて仕奉るべし

それか中にも所謂五節句などの御饌ハ多くハ其本源漢国の故事より起れるが多かれどそれハた一向にハ云難き事あり其ハ皇国にも謂レありて上古より用來れる事の漢国にも全同し故事ありて符合せる事も少からず皇国の古伝の赴キハ知らずして何事にまれ漢籍に出たる事とだにいへバ悉く漢国より移れる物の如儒者どもの云成來つるか何時となく誰レもく心癖ヒガミと成つれば世の学者等の云る言にハ深く泥むべきにあらざ

(『順考神事伝』三之卷、六丁表・裏)

たとえ節句のように「漢国の故事」と思われるものでも、「本源ハ皇国の古伝」であるものも多く、一社に古く伝わる神事・作法を容易に変えてはならないと戒めている。

そして、以上のような是香の構想によって作成された祭式書が『神祭式』(六人部是香著、岡本経春閱)である。

本書はその凡例に、「一 此ノ神祭式は。祝詞文を始め。諸々の調度に至るまで。悉く古書故実に徴證して。一條一句臆識を加へざるなり。徴證ノ部と引合せてしるべし。但シ通式恒例臨時の総作法の次第梯等ハ。便宜を考て。今新ラたに大略を定めたるなれば。尚ホ

時宜に依りて斟酌あるべし。」とあり、「古書故実」に照らして成ったものであり、神職が実践する便宜を考え、その大略を定めたことから、その性格が理解されよう。上巻では祭祀ごとに行事次第や調度や幣帛（神饌を含む）を掲げ、下巻には祝詞を掲載したものであるが多くは下巻を欠いたものとなっている<sup>(4)</sup>。諸本については、外題に六人部是香稿、岡本経春聞とあるものが広く確認されている。また、同書は明治九年（一八七五）に上巻のみを掲載したものが『私祭要集』（池村久兵衛刊）として刊行されている。さて、上巻は、恒例・臨時の祭祀を掲げ、それぞれの行事次第を記したもので、下巻は祝詞を掲載している。以下、その目録を掲げてみたい。

○ 上巻

一 諸神祭通式

一 恒例祭式

正月朔日 正月七日 正月十五日

祈年祭 三月三日 風神祭

五月五日 六月晦日祓 十二月准之

道饗祭 鎖火祭 七月七日

九月九日 新嘗祭

一 臨時祭式

地鎖祭 新殿祭 宮門祭

遷宮 宅神祭 竈神祭

井神祭	出船祭	除蝗祭
祈雨祭	祈晴祭	准之
地震祭	武神祭	雷神祭
酒神祭	取魚祭	医神祭
		疫神祭

「恒例祭式」は、神祇令に記載のある祭祀に加えて節句及び元日・上元を祭日に掲げ、「臨時祭式」については、「地鎮祭」（「鎮新宮地祭」）（「」内は延喜式所載の祭祀に相当するもの）、「竈神祭」（「御竈祭」）、「井神祭」（「御井祭」）、「祈雨祭」、「雷神祭」（「霹靂神祭」）。「疫神祭」など、「延喜式」臨時祭が典拠とされている。（「新殿祭」、「宮門祭」は四時祭式に所収される「大殿祭」、「御門祭」と思われる）。『順考神事伝』に示されていない節句や臨時祭等の由来については、是香の祝詞のほかに、それら祝詞を作成する際にそれぞれの神名や章句について、それぞれの典拠を示した『神祭式徴証』から確認できる。「三月三日」の祭祀では祝詞で「草餅」が奉られるとあるが、同書では「○太神宮儀式帳 三月例 日 三日節新草餅作奉氏大神並荒祭宮供奉」として、節句等では神宮の古例を典拠としている。

また「除蝗祭」については、『神祭式徴証』によると、『清和記』貞観十六年に伊勢国で蝗蟲の被害があり、神宮に奉幣を行ったこと、また、『小右記』長和五年八月条に丹波国で同様の被害があり、諸社に奉幣がなされたことが引かれているが、その祝詞は以下のようなになっている。

此能所能伊豆能磐境登穉清氏神籬立氏招請奉里令坐奉留御年神大地主神能御前尔白久往昔大  
地主神御田作良志志時田人尔：御年神答給久実尔吾御心奈里故麻柄乎以氏持尔作氏杼其葉ヲ  
以祓ヒ天ノ押草乎以氏押鳥扇乎以氏扇祁仍不去婆溝口尔牛穴乎置男莖形乎作氏葦子山楸呉桃  
葉及塩乎添其畔尔班置給閉登言教給ヒ記伎是尔大地主神其教能随尔行給志加婆苗葉復茂氏年  
穀豊稔伎故此古事乎依氏御年ノ皇神能御前尔絹布乎白猪白馬白鷄三種能代取易備奉氏御祭  
仕奉留状乎平久所聞食氏蝗能災乎払比除伎奥津御年乎八束穂能茂穂尔成幸閉給閉登：

「除蝗祭」では、古語拾遺の記事を引き、そこから神々の「言教」となる記述を導きだし、害虫の災害から防ぐための祈願祝詞を作成している。このほか、「酒神祭」では、「古事記」中巻に「久斯神少名毘古那命」と見え、同神と酒との関わりを示す他、四時祭式上に「醸神酒解除料」「醸神酒竈神祭料」として、神酒の醸造において祓や竈の神祭を行うこととの記述、及び、「造酒司坐神六座 大四坐小二坐 大宮売神社四座」、「造酒司式」に「祭神九坐」とある記述を引用し、臨時に祭祀を行うとしている。

このように、祭祀の祈願内容となる祝詞を作成するうえで、神々の働きかけを神話に基づき検証するほか、宮中や伊勢神宮の年中行事などを引用し、祭祀を行う基準としていたことが分かる(5)。

さて、「恒例祭式」について見た場合、これを向日社の年中行事と比べると、『神祭式』には正月元日と折々の節句に祭祀を行うことは同様であるが、十一月の「稲五坡の初穂」は「新嘗祭」、六月「夏越の祓」は、十二月とともに「大祓」となり、二月の「祈年祭」、「鎮火祭」、「道饗祭」が新たに設けられた祭祀である。その祈願内容について、正月朔日

の祝詞文には次のように記されている。

：皇御孫命<sup>能</sup> 御世<sup>乎</sup> 手長<sup>能</sup> 御世<sup>登</sup> 堅磐<sup>尔</sup> 常磐<sup>尔</sup> 茂御世<sup>尔</sup> 幸<sup>閉</sup> 給<sup>比</sup> 阿礼坐皇子等<sup>乎</sup> 毛 長平<sup>久</sup> 護  
惠幸<sup>閉</sup> 給<sup>比</sup> 百姓<sup>能</sup> 取作<sup>牟</sup> 五穀<sup>乎</sup> 始<sup>米</sup> 草<sup>能</sup> 片葉<sup>尔</sup> 至<sup>麻</sup> 惡風荒水<sup>尔</sup> 不令相給成幸<sup>閉</sup> 給<sup>閉</sup> 登 称言竟  
奉<sup>久</sup> 登 白<sup>須</sup> 言別<sup>氏</sup> 白<sup>久</sup> 此国領<sup>須</sup> 守殿<sup>乎</sup> 毛 平<sup>久</sup> 安<sup>久</sup> 生<sup>能</sup> 御子<sup>能</sup> 弥継々<sup>尔</sup> 遠<sup>久</sup> 長<sup>久</sup> 令栄給<sup>比</sup> 護惠幸  
閉 給<sup>閉</sup> 登 白<sup>須</sup> 又皇神<sup>能</sup> 敷坐<sup>須</sup> 此郷<sup>能</sup> 刀禰男女諸<sup>能</sup> 咎過在<sup>乎</sup> 婆 神直備大直備<sup>尔</sup> 見直聞直坐<sup>氏</sup> 惠  
給<sup>比</sup> 幸<sup>閉</sup> 給<sup>比</sup> 産業<sup>乎</sup> 毛 弥進<sup>尔</sup> 進給<sup>比</sup> 弥勤<sup>尔</sup> 令助給<sup>比</sup> 氏 根国底国<sup>余</sup> 里 荒<sup>備</sup> 疎<sup>備</sup> 来<sup>牟</sup> 物<sup>尔</sup> 相率<sup>里</sup> 相  
口 会 給事無<sup>久</sup> ……  
(『神祭詞記』)

これら祈願内容を分類すると、「皇御孫命<sup>能</sup> 御世<sup>能</sup>」から「護惠幸<sup>閉</sup> 給<sup>比</sup>」までが皇統・朝廷に関する守護、「百姓<sup>能</sup> 取作<sup>牟</sup>」から「称言竟奉<sup>久</sup> 登 白<sup>須</sup>」までが五穀豊穰に関わる祈願となっている。この祝詞の内容については、是香が『延喜式』より引用し、天津神より祠官に伝えられた「天津祝詞」であることについては既に述べたとおりである。さらに、「言別<sup>氏</sup> 白<sup>久</sup>」以降の内容について、「守殿」の長寿・繁栄と氏子の家業繁栄が対象となっている。これを節克・忠克のものと内容を比較すると、將軍家の武運長久から国主（「守殿」）とされている相違があるものの、全体として「天下泰平」「万民奉楽」といったものが、これら祈願に集約された形で継続した内容となっている。また、「根国底国<sup>余</sup> 里 荒<sup>備</sup> 疎<sup>備</sup> 来<sup>牟</sup> 物<sup>尔</sup> 相率<sup>里</sup> 相口<sup>会</sup> 給事無<sup>久</sup>」とあるように、その祝詞には秩序を脅かす悪しき存在が設定されており。人が様々な悪い行いをしないように願う内容も、除災祈願の展開と見られる。

以上のことから「神祭式」を考えると、恒例祭については、神祇令における国家祭祀を

神社側から再編したものであるが、近世までの年中行事に比べ、氏子地域を中心とする除災招福の祈願を積極的に行い、その信仰を収斂する機会を作り出したものと思われる。また、臨時祭を見ると、神社を始め家々の建築や、農産に関わる祈願のほか、それぞれ家業・産業とに関わる祭祀に分類できる。このように、さまざまな職業に応じて執り行う祭祀があることを国学の立場から示したと言えよう。

これらの祈願祭祀は、是香によって始めて用意されたものではない。近世を通じて吉田家では、私祈禱を中心として、さまざまな祭祀・行事を広めていた。向日社においても、祈雨・止雨のほか、風神祭や竈神、鎮火加持、昆虫祓等の祝詞・次第など、吉田家のそれぞれの祭祀が伝わっている。近世における私祈禱の展開に即して言えば、国学者である是香の祭式編集の意義は、独自の祈禱を展開させたというよりも、近世以降の祠官における祈禱を考証に耐えうる形で、継続させた点に見るべきであろう。ただし、職業に関わる祈願について見た場合、その前提には、「恒例祭式」の祝詞のなかに「産業乎毛弥進尔進給比」として、人々の「産業」に関わる祈願がなされている。是香は、「幽冥神等」が「人を始め、万物をも生産せしめ給ふ本因」について、「人は全仁慈を心掟として、上一人と坐す、皇美麻命に仕へ奉りて、忠誠を竭し、国土に就きては、功業を建て」、その「忠誠」のあり方については、「これ士分以上の人において、命を擲ちて職業を勤むるを以て恒とし、農工商の輩は、財宝を以て忠誠の志を顕し、功績を建つる」(『頭幽順考論』巻二、二一〇―二一三頁)ことの差異があるとした。「百官人」だけではなく、士農工商それぞれの身分に応じて家業に従事することが、朝廷の奉仕に繋がるとする是香の立場を考えた場合、『神祭式』に掲げる恒例祭祀の祝詞のなかで、「産業」の発展が祈願されていることには、様々な職業

に関する私的祈禱であっても、「忠誠を竭」すという公的性格が付与される意味を持っていると考えられる。

### 三 近代の国学者と私祈禱の展開 — むすびにかえて —

本論の最後に、近代の国学者が著した祭式書からは香の祭式がどのような位置にあるのか考えてみたい。

明治維新以降、草鹿砥宣隆『祭典略』、古川躬行『神事略』といった平田派国学者の著した祭式次第書が刊行され、次のような祭祀をあげている。

#### 『祭典略』（明治二年）

宮地鎮謝祭・大殿祭・遷宮・御門祭・井神祭・竈神祭・鎮火祭・清祓・祈癒病・障神祭・新始祭・柱立・棟祭

#### 『神事略』（明治三年）

元日・人日・上元・上巳・端午・七夕・重陽・朔望・二孟句・歳祀・祈年・井祀・大忌風神・門祀・宅神・灶祀・大祓・道饗・鎮火・新嘗・年神・除夕・遷宮・行宮・地鎮・斧始・立柱・上棟・塞神・祈産・初参・祈雨・祈晴・攘蝗・祈病・祈旅・祈船・船難賽・祈釀・祈漁・謝疫・僻雷・鎮震・医祖・匠者上棟・祖霊祭

『私祭要集』と異なる点として、何れも「地鎮」「斧始」「立柱」「上棟」といった建築に関わる祈願が見られる。このほか、病に関して『祭典略』の「祈癒病」では、

○時行病ハヤリノ烈ハゲシキ時。仮カリニ宮ヲ作り。或ハ神輿ミコシヲ飾カザリテ。大名牟遲神オホナムヂノカミ。少名比古那神スクナヒコナノカミヲ招奉イハヒマツリテ。齋イハヒマツ祀ル事。古書ニ例有リ。

○土地トコロニヨリテハ。須佐之男命スサノヲノミコトヲ招奉イハヒマツリテ。祀ル事有リ。此ハ備後風土記ノ故事ニ依リタルニテ。多クハ山城ノ圀ワタギノコホリ。愛宕郡ヲタギノホリ。八坂ノ神社。尾張ノ圀アマノニシノコホリ。海西郡アマンニシノコホリ。津嶋ノ神社ナドノ符フダヲ受ケ来リテ祭ル事ナリ。ナホ圀ニヨリテ。祭ル社外ニモ有ベシ。又此ノ神ヲ祭リテハ。茅チノ葉ハヲ縮ワガネテ。小キ輪ワト作ナシ。人毎ニ佩オバシムルナリ。

○病者ヨリ。頼タノミ来レル時ニハ。己ガ奉仕ノ神ニ祈ルナリ。

として、その祭り方が、種々あるとしている。また、『祭典略』にある障神祭とは「他郷二。流行病ヲ始メ。禍事有ル時。吾カ里へ入レジトテ。村境ニテ。八衢比古神。八衢比売神。久那斗神ヲ祀ルナリ。此ノ三神ヲ。障神ト白ス」とあって、「道饗祭」と同様の祭祀である。『神事略』では、二つとも祭祀が掲げられているが、祝詞の内容から、その差異は見られない。このほか、疫神祭があるなど病氣平癒の祈願はもつとも多様化したものと言える。また、『神事略』には「祈産」「初参」が見え、これらはその神社の祭神に対して祈願するものとなっている。

福岡藩の国学教授を務めた宗像神社の権禰宜松田敏足『年中祭典演義』（明治三四年）によれば、「祈産」について、「妊娠の開平産の為祀りを行なふ事中世に多し」として、『左経

記』に万寿三年（一〇二六）閏五月二十八日の条、三条院天皇の皇后研子が懷妊し、伊勢において祈願を行ったこと、また「初宮」については、「小児誕生後始めて氏神産土神社に参拝するを云なり古昔に於ても旅行の発途歳首出陣其他廉立たる時には必ず産土神社に参詣拝礼する事我邦の故実なり」として、『玉海』ニ云嘉応三年三月七日今暁小児始テ参詣春日社以船所参也明日為吉日仍明暁可奉幣前駟六人」とあることを典拠とし、安産や初宮詣で、旅立に関する参詣の記録によって、神社で行う祭祀として位置づけている。躬行も或いは敏足のように考えてこれを行うものとしたのかもしれない。

明治八年の「神社祭祀」制定以降も、同じく平田派の牛尾弘篤『神祭詞記』（明治二四年）や、大国隆正の門人である岡直直『諸祭祀詞文例』（明治一二年）などが挙げられるが、内容においては上述した祭祀の域を出ない。

是香の祭祀の直接的な影響としては、その成立年は不明であるが、是香の門人である関守一・森定久・糸山貞幹によって『順考祭典式』が著された。これは是香の「神祭式徴証」を補う形で、凡そ『神祭式』に掲載される祭祀について典拠を示している（ただし、「除蝗祭」を恒例の祭祀とし、臨時祭には「鎮魂祭」、「探湯祭」、「銭送祭」といったものが加えられているなどの相違点が見られる）。

また、是香の門人である岡吉胤がいる。吉胤は佐賀藩士で、維新後に神宮祠官を拝命しており、祭祀に関する著作も多い。明治二五年に著した祝詞集『祝詞手引草』には、次のような祝詞が作例されている。

一月一日祭・元始祭・孝明天皇遥拝祭・祈年祭・紀元節・神武天皇遥拝・天祇奉告祭・

天長節・新嘗祭・例祭・祈晴祭・祈雨祭・除蝗祭・避雷祭・地震祭・疫神祭・乞命祭・除邪氣・塞神祭・避方障・竈神祭・井神祭・山神祭・宮門祭・地鎮祭・鉦始祭・神社上棟・人家上棟・**仮殿遷宮**・**本殿遷宮**・正遷宮祭・新宅祭・養蚕・酒神祭・祈旅・魚獵祭・出船・初宮祭・祈平産・祈家内安全・架橋祭・開道式・講演奏上・学神祭・武神祭・大国主神祭・恵美須神祭・猿田彦神祭・天満宮祭・鎮魂祭・祖霊祭・修祓詞・拜風神詞・拜竈神詞・拜井神詞・降神詞・昇神詞

( ) は「神社祭式」に掲載の祭祀…筆者註)

まず、元始祭や遥拝については、式部寮達「神社祭式」の内容とするものである。府県社以下の神社祭式については、これに準じて行うこととされているから、ここではそれらの公的祭祀を盛り込んだ内容となっている。建築に関するものも神社と人家とで分けられていることや、養蚕・山神祭など産業の発展に関わるものも取り上げられている。

ここで注目したいのは、架橋祭・開道式・講演奏上などの公共に関わる祭祀である。神々の働きを検証した結果と考えられる。なかでも、講演奏上の神祭は、神社において講演を行う際に執行されるものであり、その内容には「神随直<sup>支</sup>正志<sup>支</sup>神代<sup>能</sup>御手振大神達<sup>能</sup>御功德<sup>乎</sup>始<sup>米</sup>大朝廷<sup>能</sup>御掟人身<sup>能</sup>行<sup>比</sup>死<sup>牟</sup>後<sup>能</sup>魂<sup>能</sup>行<sup>乎</sup>方<sup>乎</sup>真具<sup>爾</sup>説明之教諭<sup>諸人<sup>波</sup>外国<sup>乃</sup>異教<sup>爾</sup>惑</sup>布事<sup>鬻</sup>牙<sup>久</sup>清<sup>支</sup>明<sup>支</sup>大和心<sup>乃</sup>真心<sup>爾</sup>成幸<sup>邊</sup>給<sup>比</sup>豆<sup>：</sup>」とあって、人心の善導を祈願する内容となっている。また、「猿田彦神祭」は民間に普及していた庚申信仰に関する内容となつていて、これを祭っている。その願意には、「諸々乃神事<sup>乎</sup>祓<sup>比</sup>給<sup>比</sup>惟神直<sup>伎</sup>正志<sup>伎</sup>大道<sup>爾</sup>誘<sup>比</sup>導<sup>伎</sup>坐<sup>伎</sup>太伎雄々<sup>支</sup>伎功<sup>乎</sup>、立志<sup>女</sup>給<sup>閉</sup>止<sup>：</sup>」という祈願がなされている。

吉胤がこうした人心を善導する祭祀を設定していることについては、例祭祀詞に、

：皇美麻命乃大御代波茂御代乃手長乃御代刀堅石爾常石爾斎奉利仕奉留百官人波忠誠爾伊蘇  
志久勤結利四方乃国能蒼生等波安久穩爾敷坐留氏子産子乃男女波各加乖々令有不賜外国乃異  
教爾惑事无久清岐明岐大和心乃真心爾成幸邊給比天取作良牟奥津御年乎悪風荒水尔令相不給  
地震乃災无久香具土乃難无久子孫乃八十連統爾立栄仕奉志女給比天病志岐事无久煩志岐事无久  
守恵幸邊給邊刀畏美畏美毛白須

とある。一方「神社祭祀」官幣社の例祭祀詞には、「天皇乃大御代乎足御代乃茂御代爾幸倍給  
比仕奉留百官人等四方国乃公民爾至留麻豆伊賀志夜具波衣乃如立栄志米給倍止白須事乎聞食世止恐  
美恐美母白須」とあるのにとどまる。それに対して吉胤の祝詞には、守護される国民像が示  
されており、このことが吉胤の祈祷祭祀の内容に関わっているものと思われる。例祭は神  
社の祭神に対して行われる年ごとの祭祀であり、その祝詞はすなわち地域の氏神・産土神  
が氏子をどのようなものとして守護するのか、ということを示すものである。吉胤もまた  
是香同様、倫理的な人間像を公的祭祀である「例祭」に示したうえで、祈祷祭祀を設定し  
たものと言える。

近代の国学者の祭式・祝詞に関する著作を概観すると、幕末期に示される是香の祈願内  
容と比べて個人祈祷に関するものが多く確認できる。それらのなかには、公的な記録にか  
かるものであれば、中世に成立する文献でも典拠とし、これを産土社で行う祭祀として位  
置づけていることが窺える。特に誕生・成長に関わる祈願は、氏神・産土神の働きを仰ぐ

こととしていたことも確認できた。これらの点は是香の祭祀観が近代のそれと共通する部分として指摘できよう。また、是香には朝廷に奉仕するという使命・目的のもとに、庶民が家業に尽くす為の祈願が設定されており、「大祓」も恒例にも臨時にも祈願祭祀として行うものとしている。しかし、明治維新以降の国学者にとって、大祓は恒例のものとして理解され、是香のように身体・精神の回復を企図して行なう祭祀にはなりえなかった。それは「神社祭式」による公的性格付けがなされた為と思われるが、私祈祷に際して特別に祓を行うことは是香を含め近世的祈願の方法であったと言えよう。

ただし、一方では、吉胤が理想的な国民となることを前提として例祭や私祭を設定し、これを産土神の祭祀に求めたところに、是香の祭祀観は近世から近代以降の私的祭祀の展開において意味を持つものと思われる。

## 註

(1) 近代以降における国学者と祭式に関する論稿としては、本澤雅史「鹿持雅澄の建築儀礼研究」〔『祝詞の研究』(弘文堂、平成十八年)所収〕、祭式作法については、中沢伸弘「資料翻刻 山田有年関 徳岡久遠著『祭式所作詳解』及解説」〔『國學院大學日本文化研究所紀要』九三号)を参照。

(2) 六人部家の学問と略歴、系図については森繁夫編『名家伝記資料集成 四』(思文閣出版、昭和五十九年)、『向日市史』を参照。

(3) 向日市文化資料館所蔵「向日神社文書」。以下、断りのない限り、資料の引用は同文書による。

(4) なお、向日市文化資料館には、「六人部是香稿」との表記があり、恒例の祭祀のみを掲載したものが所蔵されている。その行事次第において他の諸本の「通式」となる次第と同じであり、他の諸本は同書を元として加筆がなされていったように思われる。

(5) ちなみに『神祭式徴証』の「引書目録」にしたがって、出典となる文献を示すと以下の通りである。

日本書紀・続日本紀・文徳天皇実録・三大実録・古事記・先代旧事本紀・日本紀略・大同本紀・大八州記・倭姫命世記・古語拾遺・太神宮儀式帳・太神宮年中行事・中臣寿詞・長暦官符・西宮記・小右記・令義解・類聚三代格・延喜式・儀式・内裏式・北山抄・江家次第・禁秘御抄・公事根源・本朝月令・年中行事秘抄・本朝事始・古老口実伝・上代本紀・祇園執行日記・神遺方・靈異記・東鏡・出雲国風土記・肥前国風土記・常陸国風土記・和名類聚抄・新撰字鏡・群書類従・栄花物語・今昔物語・北条九代記・万葉集・神楽歌・古今集・拾遺集・後拾遺集・金葉集・千載集・続拾遺集・風雅集・龜山殿七百首・年中行事歌合・法性寺殿歌合・延分御百首・弁内侍歌・通茂卿歌・奥儀抄・和訓栞

以上五十四部

※本稿において、資史料の引用に用いた文献は以下のとおりである。

『向日市史』下巻・資料編の資史料は、向日市史編さん委員会編（京都府向日市、昭和六十三年）、『神祭式』は家蔵本、『順考神事伝』は、國學院大學図書館河野省三博士記念文庫所蔵本、『神祭式徴証』は大和文華館所蔵本、『神祭詞記』（六人部是香著）は無窮会専門図書館所蔵本、『顕幽順考論』は佐伯有義編『神道叢書』（思文閣、昭和四十六年）を用いた。『祭典略』、『神事略』、『諸祭祝詞集』、『祝詞手引草』、『神祭詞記』（牛尾弘篤著）、『年中祭典演義』については、国立国会図書館所蔵本に拠った。

## 第四章 幕末期における大祓と国学者 ― 六部是香を中心に ―

### はじめに

大祓は、六月と十二月の晦つごもりに、親王を始めとして百官が朱雀門の前に集まり、中臣・卜部の両氏が祝詞を奏し、全国民の「罪・穢」を祓う宮廷行事とされている。「大」とあるのは、「公」の意味とされ、社会全体を対象とした祓という性格をもつものと言える。天武紀五年八月の條には、「四方の大解除」が行われ、戸毎に、麻一条差出すことであり、国の大祓では、庶民も家毎に祓に関与していたことが窺がえる。中世に入ると百官の大祓も国の大祓も中絶したが、元禄四年以降、吉田家が宮中で清祓を奉仕した。明治四年六月には旧儀によって恒例二季の大祓が再興され、翌五年六月には、官社以下凡ての神社で大祓が執行されることとなった。

近代に大祓が再興されるまでに、祓の儀礼は個人祈祷と結びつき、「公」の儀式である大祓から「私」の祈祷へとその実践の場を移した。また、祓の詞である中臣祓を教説化が各神道家によってなされた。近世に至るこうした動きは、その意味で、「ハラエほど神道を象徴し、かつ国家から民家に普及した儀礼はないし、大祓詞以上に神道の聖典としてふさわしいものは存在しない」<sup>(1)</sup>のものであったと言える。近世期に国学が興隆し、大祓詞そのものに対する考証がなされるなかで、中臣祓の教説を牽強附会のものとして批判し、祓の本義が模索されたことは、祓の歴史を考察する上でも、大きな特質を持っていると言えよう。

その国学者が、記紀など神代の故実に基づく神学を主張したことは知られるが、伝統的

な神道儀礼である祓をどのように自己の神学に位置づけ、実践しようとしたのかについては、殆ど言及がなされていない。

本章では、国学者の祓に対する主張がなされていた経緯を辿りつつ、幕末期に是香が「禳疫大祓祭奠式」を著し、大祓の実践を主張したことについて論じることにする。

## 一 大祓の発見と本居宣長

近世以降、祠官の私祈禱の要請に応える上で、読まれるようになった中臣祓は、伊勢神道の影響のもとに、百度祓・千度祓として、神前において数反繰り返し読まれるようになった。(2)このような祭式のあり方について、大祓詞の註釈を文献実証的な立場で行い、祓の意義を考察した国学者は、僧侶の読経を真似るものとして批判がなされるようになった。

中臣祓の奏上を以て祓とする当世の実情を批判し、「此詞（※中臣祓詞のこと、筆者註）は、祓のわざを行ひて、其よしを神に申す詞なるに、その祓のわざをばせずして、此詞をのみよまむは、祓をせずして、するよしを申すにて、神を欺き奉るに似たれば、此詞いかぬめでたくとも、たゞ読ミたらむばかりては、罪穢の清まらむこと、おぼつかなし。」（『大祓詞後釈』上巻、九二頁）として、正しく儀礼を行うことによつて神々の感応があることを説いたのが、本居宣長であった。周知の如く、宣長は世の中のありとあらゆる所業を神々の働きによるものとした。その中で、人間が行うべきこととして、「事にふれては、福を求むと、善神ヨキにこひねぎ、禍マガをのがれむと、悪神アクシをも和め祭り、又たま／＼身ミにある罪ツミ・穢ケガレもあれば、祓清ハラヒキヨむるなどみな人の情にして、かならず有ルべきわざなり」（『古事記伝』一

之卷、六一頁）と述べている。ここで、国学者の神道思想と祓の関わりを見るうえで、宣長に注目してみたい。

ところで、近世における須佐之男命に対する評価は、垂加神道が出て山崎闇齋が武神としての功績を称え、また荷田春満を始めとする国学者が、古典の解釈を通して、その功績を認めるなど、それまでの暴虐な悪神としての位置づけを転換させている<sup>(3)</sup>。

このことについて、例えば賀茂真淵は『祝詞考』のなかで、「その伊邪那岐命は、祓身滌をしまして、遂に貴き大御神たちを生給ひ須佐之男ノ命は、贖物を出し、御身を逐はれ給ひて後ぞ、清き神み心と成給ひつ。此御わざの、大なる功ある事を知るべし。」（『祝詞考』中ノ卷、八五頁）として、須佐之男命が、伊邪那伎命同様、祓によって「大い功」をなしたとしている。本居宣長も、「さてはじめ其御父須佐之男ノ大神、又祓によりて、罪穢レ清まりて、世に大功を立テ給ひ、その御末大国主ノ神、はじめしばしば、八十神の禍事に遭給ひしを、根ノ国に至リ坐て、此須勢理比売命に娶坐、此の比売神の御はからいひによりて、顕国にかへり、世にたぐひなき大功を立て給へる」（『大祓詞後釈』、一六〇頁）として、祓の実践によって須佐之男命が伊邪那岐命や大国主命と同様に、「大功」を立てた神としている。そして、「これ比売神の人民の罪穢を、さすらひ失ひ給ひて、福を得ると、事のおもむき運び全く同じきを思ふべし」（同前）と述べ、須佐之男命や大国主神が祓の神々の働きにより、功績を立てたことを論じている。

また、宣長は「穢」が「祓の神」によって祓われることについて、次のようにも述べている。

さて大穴牟遲ノ神の、種々八十神の難に逢給ふは、遠祖速須佐之男ノ命に帰れる、黄泉

の汚穢ケガレの、既に尽訖ツキハテぬる上にも、なごりの猶有ユルなり、然るを今此処ココに遁ノガレ来坐キマシて、此ノ比売神ヒセノカミの議ハカシひに頼ヨリて、後ノ難ワザヒを免ノガれ、大オホなる利ケホサを得て、遂ツヒに功績イササを立テ給ルへるは、則此ツミトガノ比売神ヒセノカミの、後の罪科ツミトガを、持ちさすらひ失ヒ給ルへる物ぞかし

〔古事記伝〕十之卷、四四五・四四六頁)

宣長も師真淵と同様、祓によつて須佐之男命や大国主神が「功」を立てたとしているが、災禍の要因とされる黄泉の穢が、祓の神々の力で祓われると述べている。

ここで、宣長は祓と祓の実践をどのように考えていたのか見ていきたい。

すでに指摘がなされているように、世の中の禍事、凶事はすべて神の仕業によるものとしてのことである。それは、「黄泉の汚穢」によつて、禍津日神が荒ぶことで、世の中の災禍が引き起こされるのであり、その災禍は、やがて禍津日神が「祓の神」に転身し、みずから災禍の原因を除くことによつて、その災禍を除去するというものである。このような宣長の「吉凶交代史観」は、儒教の天命説や仏教の因果応報説を否定し、世の中の禍福がすべて神の仕業に求めようとした神道思想に基づくものである<sup>(4)</sup>。

さて、宣長によれば、「凶」から「吉」へと移行する上で、「黄泉の汚穢」が問題とされている。では、人間の「罪」や、「穢」といった問題は、こうした「黄泉の汚穢」とどのように関わるのだろうか。

宣長は、「かく四種（穢・姦・災・悪行）ある中に祓の要は、悪行をば主とせず、穢をもて第一の罪とす」（『大祓詞後釈』、一三〇頁）としている。それは、『貞観儀式』の「大嘗ノ卷」について、「又右の預ニ穢悪一事の本注に、祓ノ所ニ詞イハユル云、天ツ罪国ツ罪之類ハ、皆神

ノ之所<sup>レ</sup>穢<sup>トスル</sup> 所<sup>レ</sup>惡<sup>ニクム</sup> 也とある、これにて穢の都美を主とすることを、思ひ定めてさとするべし」(同前)として、専ら祓の対象は、神の憎む「穢」としてゐる。「穢」や「罪」は、「古へには、万の凶惡<sup>アシキ</sup>ことを、凡て穢<sup>ガナ</sup>しとも麻賀<sup>マカ</sup>とも云り」(『古事記伝』九の巻、二七六頁)として、「禍事」と同一のものであり、人々の行為と結びつく「穢」や「罪」も同一である。それらが祓の対象とされるものであるが、禍津日神の所為と結びつく「黄泉の汚穢」と同一であることは述べられていない。果たして宣長が、祓の実践を祓の神々に「罪」や「穢」の浄化、払拭し、災禍を除く行為として考えていたかどうか、疑問が残る。

例えば、垂加神道では、人間の心の清浄化、つまり「敬」の実現によって、「神」と一体となるべく、心の状態を整えることを祓の目的としているが<sup>(5)</sup>、宣長は垂加神道にみられるような神々の働きや人の心のあり方を理念的に捉えようとすることを批判し、人間の内面の不浄が祓によって払拭されることについて批判している。そのことは、宣長が祓によって須佐之男命が「御心ち清々しく」なったことについて、「然れば此<sup>レ</sup>はたゞ、此時の自所思<sup>ミオボス</sup>御こゝちを云るにて、俗に云フ心持<sup>ココロモチ</sup>なり、全体の御心の善惡のさだには非ず、然るを穢<sup>アシキ</sup>悪心性<sup>ココロウセ</sup>亡て、清<sup>ヨ</sup>浄<sup>キ</sup>善心<sup>ココロ</sup>に変化<sup>ナ</sup>たまふ意とするは、くはしからぬことなり」(『古事記伝』九之巻、四〇八頁)と、祓の実践が心を浄化し、「善心」にするものではなく、「凡て禊祓は、身の污垢<sup>ケガレ</sup>を清めるわざにこそあれ、心を祓ひ清むと云は、外<sup>ウツ</sup>国の意にして、御国の古へさらにさることなし」(同、二七四頁)とあるように、「身の污垢を清めるわざ」に過ぎないのである。

人間の所業や、禍福はどこまでも神の所業に基づくものという宣長の理解からは、たとえ神代において、祓の神々による除災と、その後の功績が見出されても、祓の実践に信仰

的な意義を見出されるものではなく、飽くまで「俗にいふ心持ち」の問題に留まるものであったと言えよう。

ただし、このような宣長の祓いに関する見解は、除災における神の働きが認識され、様々に批判的継承がなされていく。その中で、平田篤胤は人間の心や行為の善悪と神々との関わりを述べ、人間の「罪・穢」を、黄泉の国に基づくものとして、災禍の要因と結び付け、祓いの実践を信仰の中に位置づけて説明する動きを見せている。そして、篤胤の影響を受けつつ、祓を「功績」へと導くものとして、大祓の実践を主張したのが六人部是香であった。

## 二 平田篤胤と六人部是香

篤胤の神理解が、宣長の神の働きに対する受動的な立場を転換させ、人間の神に対する姿勢を重視したことは、つとに指摘されている。それは、禍津日神を、人間の「穢」によって怒り、荒ぶる神としたことにも窺える。その一方で、篤胤は、伊邪那岐命が禊を行った際に、身につけていた服を棄てることで成った神々が、黄泉の穢れによって生じた神であり、災禍を引き起こす存在として位置づけている。このように篤胤が人間の「穢」を咎める神と、その「穢」に結びつく神々を設定したことは、祓の実践に積極的な意味を持たせるものとなった。

篤胤は、「其は穢はすべて。黄泉国に属するが故に。火に汚あれば。火ノ神御怒まして幸へ給はず。禍事をさへに起し給ふ。」（『玉たすき』、四五四頁）としている。火が穢れるこ

とで、禍津日神が禍を成すという意味では、宣長も同様であるが、このような「禍事」のほか、「不浄を好む妖鬼の類より集ひて。人の正心なく。神祇の守護なき時を伺ひ、不祥を行ふ事と見えたり。」とし、「凡て穢ありては。誰神もみな悪ひ給ふ中にも。禍津日ノ神、火産靈ノ神共に。穢レを悪ひ給ふ故に。其事物に幸ひ給はぬ時を伺ひて。一向に。枉事を為さむと好む妖魔たちの。荒び立つ道理にぞ有りける。」(同七之卷、三八九頁)と述べ、禍津日神や、火産靈神が、人間の「正心」のない時に、本来人間に対してなされるはずの守護がなされず、「枉事」が引き起こされることを述べている。ここで、人間の内面や行いの「穢」が、邪神の「禍事」の要因とされていることを述べる。その「穢」を祓うことについて、「其の行ひの穢悪をし祓ひ清めて。心さへに浄まる事は。まづ此ノ祓ひの神事は。須佐之男ノ命の天罪より始マれるが。此祓を受給ひて後に。其ノ御心直り給ひ。我御心者安平成焉とも。我カ御心須賀須賀斯。とも宣へるを思ふべし」(同六之卷、三五〇頁)とあるように、人間の行いの「穢」、心の「穢」も、祓の実践によって清まることを明確に述べている。そのことは「然れば其ノ行ひの穢悪は更なり。枉神の心と。種々の曲れる事に率れる心の穢悪も。此ノ神事によりて攘ひ直さば。直るべき事」(同前)と述べていることにも窺える。

篤胤の現状批判は、儒教仏教が心の清浄を専らとして、祓いを行わないことだけでなく、また神道者が、修行ばかりで心の内面を問題としないことに向けられている。

例えば、「巫祝者流」の説を批判して、「其ノ者どもの説を聞くに。まづ忌と云字は。己が心と書く故に。忌ミ穢と云フことは。神の忌給ふに非ず。己れノ己が心より起る。己が心

に穢<sup>ケガレ</sup>と思はねば。神の忌給ふ事なし。」とし、また、一切成就祓を「穢レと云ふ事は。己が心の迷<sup>マヨ</sup>ひより起る事にて。神に穢<sup>ケガレ</sup>の恐れはなく。極めて穢<sup>ケガレ</sup>きも心に溜ねば。穢<sup>ケガレ</sup>はなしと云ふ事なり」(同、三五七頁)とし、それら「巫祝者流」が祓の対象となる穢<sup>ケガレ</sup>を心の持ちようの問題にしようとしていることについて、「かやうの物を抛<sup>ヨリドロ</sup>として。穢<sup>ケガレ</sup>といふは無き事なりと云うは。公の御掟<sup>オキエ</sup>にも乖<sup>タガ</sup>へる頑人なり。」(同前)と批判している。

篤胤が人間から生じる「穢」を祓の対象としたことは、それら善神とされる神々が、人間の心を見透かし、その穢を見過ぎさない倫理的な存在であること、また、そうした穢も祓の神々の働きによって払拭される、と信仰面から解釈していたためであろう。そして、篤胤のこのような「穢」や祓についての解釈は、是香にも引き継がれることになる。

さて、是香は日常的な倫理規範として、「仁慈・誠忠」の実践を主張し、このことが、日々の生活の維持をはじめ、没後の命運に関わるとしている。

この「産須那神」の「仁慈・誠忠」に関わる守護については、

頭世に在む限りは、「誠忠仁慈」を心の本体として、其職掌を勤め励み、其のほどく<sup>ヒトカド</sup>に付きての、功績を建てて、一廉神の神の御目<sup>ミメ</sup>にも、留るべく心掛くべし、如此為る時は、頭には其の子孫を断絶<sup>タ</sup>ず、家系を失はずして、家門も栄ゆくべく守護<sup>マモリ</sup>給ひ、其の身没して後は、頭世に在<sup>アリ</sup>つる間の功績の多寡、心魂の強弱、練磨の精麁に依りて、幽政に用ひ給ふべき器を量り定めて、適宜の職掌に任用し事全ら頭世の大政に、諸臣を挙用し給ふに、異別<sup>コト</sup>なる事あらざればなり

(『頭幽順考論』二之卷、二五六頁)

とあるように、是香によれば、「仁慈・誠忠」の精神の用い方が、現世・没後にわたり密接に関わるものとしている。

では、こうした神々の守護と祓の実践とは、どのように関わるのだろうか。是香は現世における「罪・穢」については、「其はかゝる罪穢を犯す者は、神の太く悪嫌はせ給へば尊き神等の其職掌を守護りまさぐるが故に、種々の災害の発起来る幽き契の有ればなり。」とし、災害の要因とされる禍津日神について、つぎのように述べている。

さて此ノ禍津日ノ神は、伊邪那ノ岐大神の与美の穢<sup>イタ</sup>レを太く悪み嫌ひ給ふ御心を、一途<sup>ヒトミチ</sup>に凝し給へりし御魂に因て化生坐<sup>ヨリナ</sup>セりし神に坐シますが故に、其ノ御性清浄しきに過<sup>キ</sup>て、穢とだに云へば、太く嫌<sup>イタ</sup>ミ嫌ひ坐て、若穢を見そなはずときは黙居<sup>モタフリ</sup>給ふ事能はず、速に擯斥<sup>シリソケ</sup>しめ給ふめれば

但し謂<sup>レ</sup>ありて、それ擯斥しめ給ふ事能はざるときは、本来の穢にも勝りて甚<sup>イミ</sup>じく荒び強猛<sup>タケ</sup>びまして、禍事をも起し給ふが故に、

禍津日と申す御

名をも負<sup>ヒ</sup>坐し：

（『大祓詞天津菅麻』五之卷、七二五・七二六頁）

禍津日神に対する神観は篤胤と同様と思われる。しかし、篤胤が善神や悪神をおしなべて「禍事」としているのに比し、是香は「与美ノ国の穢より起る凶事は禍津日ノ神の生<sup>ナ</sup>し行<sup>ヒ</sup>給ふにはあらず、禍事は彼ノ煩<sup>ヒ</sup>之大人ノ神など、九柱の邪神<sup>マガカミ</sup>こそ生<sup>ナ</sup>し行ひませれ。」（同、七二六頁）として、黄泉の穢に関する独自の見解を立てている。また、「されども与美ノ国

より恒に荒び疎び来る室氣モノに、相率アヒマジコり相口アヒクチアヘス会ヘ為スる時は、彼ノ邪神の同氣相ヒ求メて、さまざまの災害ワザヘヒをも起らしむる事、これ恒の習ヒにして、それより諸の灾穢ケガレの触レも起りも為スめる（同前）として、黄泉の「室氣」に人々が接触することにより、邪神が災禍を引き起こし、さらにそこから灾や穢が生じることを述べている。このことは、是香が御門祭祝詞の「根国より来る物」を「世に災ヒし、人を害ソコナふ室氣モノを指シたるなれば、太イタく趣コトキ異ト別トなるを、事の趣キに似たるより思ヒ紛ラされつるなり」（同、七二七頁）と述べ、禍津日神そのものではなく、邪神の災ヒいを誘引する「室氣」と解釈したことによる。

是香は黄泉の「室氣」によつて、邪神が「禍事」を起こすとしているが、「室氣」を「穢」としてはいない。邪神などが人々に憑依することにより、人間をして引き起こされることが、「罪」であり、「穢」であると述べている。

なお、是香は御門祭祝詞に出ている「天ノ禍津日と云ふ神の言はむ悪事」については、

世ノ中は清浄なる事のみには局るべからざる習ヒなれば、自然オノツカラに汚穢キタナき事も混濬マジらざる事能はざるを、若シその汚穢ケガレに触るときは、天ノ禍津日ノ神の御怒オホオミりに触るゝ故に、大臣オホオミ公卿マヘツキミタテの評定サタし給コトクテふ辞立マカコトにも、其ノ御怒アヒマジコりに触レて云ヒ出給マカコトはん曲言アヒマジコに相混濬マカコトり、同心オホオミ為スる事無く、といふ義なる事：  
（同、七二七頁）

と述べ、禍津日神の「禍事」とは世の中の不浄に對して、発せられる「曲言」であり、為政者の「辞立」を曲げることで、政治に悪影響を及ぼすものとしている。

さて、是香は妖魔の憑依が「仁慈・誠忠」の有無に関わると述べた。では、「仁慈・誠忠」

の實踐と「罪・穢」はどのように関わるのだろうか。

是香は、「産須那神」の働きを整えるものとして、精神・身体の維持に働きかける荒魂・和魂が人間に付与されるとしている。そして、「神の本教を守らず、其精神を不忠不義の筋に活用し、或は暴悪の所為を行ふ時は、荒魂和魂共に徳沢を施し給はず、遂にハ離散し給ふが故に、凶徒界の妖鬼、二魂府に入替り、其精神混淆して、種々の災害を發起て不祥に遇はしめ、たまく長寿を保てるも現世にしては、多くは其子孫断滅」(同三之卷、二九八頁)するとしている。是香は、「不仁を罪とし給ふは、仁慈・誠忠をもて心と為べき神の本教に違」う所為であり、「仁慈・誠忠」に反する「不忠・不仁」の行為や心の在り様が、「罪・穢」としている。

また、「蟲物は邪神の所為にして、元より穢に触るゝが故なり」(同二之卷、六二四頁)としており、神祇信仰以外の呪術的行為についても、邪神の憑依に繋がる「穢」であると述べている。なかでも仏教への関与については、「其祓に主と神の嫌悪み給ふ灾穢の最第一なる仏事を主としたまひしほどに、禍神等時を得て世を擾乱り、人ノ心を曲々しく誘導きつるまゝに、保元以来の大乱も起りつるぞかし。」(同、六一五頁)と述べ、「灾穢の最第一」としている。是香にとつて「仏道」とは、「素々猛烈なる妖魔の釈迦氏に憑託玄して組建たる道にして今の世にいたるまで何にまれ仏菩薩の像にハ剛柔こそあれ妖魔の類の憑託し居るもの」(『順考神事伝』四之卷、一三丁裏)という理解のもとにある。陰陽師などの祭式への関与についても同様であり、外教の宗教的実践も「穢」として認識されている。このように是香において、仏教や陰陽道への関与は、妖魔の造作した「教え」や、「祭式」を實踐することであり、「穢」の最たるものとしている。

篤胤においては、人間の内面の穢れについても「禍事」の要因とされたことで、祓の実践が個々人の守護と関わり重要な信仰的意義を持つものであったと言えよう。是香も篤胤の祓についての考え方を継承するものであった。ただし、「禍事」を起こす邪神と、「穢」を結びつけることについて、是香は「不忠・不義」の行為や、それを起こさしめる仏教に代表される外来の宗教への関与を「穢」とし、「産須那神」の守護を遠ざけ、災禍の要因となることとしている。是香にとつて、祓を実践することは、「産須那」信仰に収斂させることとの関わりにおいて、その実践が主張されたものであったと言えよう。

なお、是香によれば須佐之男命が祓の後は、「然ばかり荒ひ進ましつる荒魂も、和みましつて、元よりの珍重の御子と坐しましつる大御体に環らせ給ひ、御父大御神の任し給ひし大命を、其御裔大國主ノ神に果さしめ給ひて、無窮に此の地球を守護給ふ事とぞ成れりける」（同一之巻、五七三頁）として、「仁慈・誠忠」の体現者となったことを述べている。つまり、是香は、真淵や宣長が須佐之男命に対して見た精神性の再生に重要な実践の意義を見出している。それは次節で述べるように大祓詞における「天津祝詞」の解釈と深く関わるものであった。

### 三 大祓の実践と「天津祝詞」について

人間の罪や穢が神々の忌むべき対象であり、その払拭を願うことは祠官の職掌に関わる問題である。とくに篤胤が祓戸神に対して奏上する祝詞として「天津祝詞」を見出し、祓の実践のあり方を示したことは、近代以降、神事祈祷に際して行われる祓の実践に影響を

与えたことが指摘されている<sup>(6)</sup>。

篤胤の「天津祝詞」とは、大祓詞の「天津祝詞太諄辞<sup>乎宣礼</sup>」とある祝詞について、大祓詞とは別に祓戸の神々に対して奏上するものとし、禊祓の詞四編の中から一遍を選び、編集したものである。

しかし、是香はこうした篤胤の説を「誰も誰も祓とだに云へば、祓戸四柱の神等に自ら請願て、其罪咎を払清むべく思執つる趣」(『大祓詞天津菅麻』中之卷、七〇六頁)と述べ、祓戸の神々に対して奏上する詞について批判し、次のように述べている。

其ノ祓処に参集して、いかに大祓の行法<sup>ワザ</sup>を成したりとて、其ノ心根の暴悪にして、其過<sup>チ</sup>を改るの心無らましかば、天ツ神国<sup>ウツノヒ</sup>ツ神の納得給ふまじく、天ツ神国<sup>ウツノヒ</sup>ツ神の納得給はざる限リは、其ノ災も亡滅<sup>ウシナハ</sup>るべきにあらず、これを天津祝詞の太諄辞を白す本義には有ける

(同四之卷、七〇七頁)

是香によれば、大祓とは祓戸神ではなく、天津神・国津神に納得させる神事であることを述べている。

すでに前章において述べたとおり、延喜式に収められている祝詞には、「天津祝詞」とある神宮月次祭、同神嘗祭などがあり、是香はそれらの祝詞文において共通する祈願内容を「天津祝詞」とした。その発見の契機は、「されば是香いと若かりし間<sup>ホド</sup>に、此ノ後釈を見て、いかで総<sup>スズ</sup>ての神事の古義古儀式を探索して、其ノ精義をも世に存<sup>ノコ</sup>せばやとて、古書どもに深く心を留<sup>メ</sup>て網羅せしほど」(同、六四四頁)とあることから、大祓詞の内容と整合する

内容のものとして見出されたものと理解される。

是香は「祝詞式に載られたる古く弥事無き祝詞ども、多くハ神代より伝れる太祝詞に後に前後の詞を添たるなり」(『順考神事伝』三之卷、四丁表)と述べ、延喜式の祝詞の多くは、神代より伝わる「天津祝詞」に前後して、祈りの内容にある詞を加えたものという認識を示し、大祓詞もその一つだとしている。その大祓には、「殊に天<sup>ツ</sup>神国<sup>ツ</sup>神等は、其ノ宣<sup>ノ</sup>る辞のみにあらず、人々の心ノ裏<sup>ウラ</sup>をも見透<sup>ス</sup>し坐<sup>ス</sup>神等」(『大祓詞天津菅麻』四之卷、七一三頁)を祭るものであり、「此ノ太諄辞の如き心掟<sup>テ</sup>の者を見賞<sup>ミ</sup>給<sup>メ</sup>はであらめやも。」(同前)としている。したがって、大祓は、天津祝詞の奏上に際して、中臣と百官の官人が「共に天津祝詞ノ太諄辞を白して、己がじ、其ノ誠忠<sup>マコト</sup>の誠実心<sup>マゴ、ロ</sup>を、神の見直し聞直しまして、其ノ灾穢<sup>ツミ</sup>をも解除<sup>ハラエ</sup>却<sup>ル</sup>」(同一之卷、五九一頁)神事であるという。

このように、是香は大祓において「天津祝詞」を奏上し、天津神・国津神に対して罪を改め、「誠忠の誠実心」を表明することが肝要である。それゆえに天津祝詞を奏上する者は祝詞の内容とその精神が一体となることが求められるが、

然はあれども数多<sup>アマタ</sup>の人々の、悉く然まで犯<sup>ス</sup>しつる灾<sup>ツミ</sup>を改<sup>メ</sup>て、俄に誠忠仁慈に立<sup>チ</sup>還<sup>ヒ</sup>へるべきにもあざれば、祭主たる人の吾<sup>ガ</sup>身体<sup>ミ</sup>に引<sup>キ</sup>受<sup>ケ</sup>て、今日まで犯<sup>ス</sup>しつる衆人<sup>モロヒト</sup>の灾<sup>ツミ</sup>を禳<sup>ヒ</sup>清<sup>キ</sup>淨<sup>メ</sup>しめて、善<sup>ヨシ</sup>祓<sup>ハラエ</sup>の善<sup>ヨシ</sup>心<sup>ココロ</sup>に移<sup>ル</sup>らしめんの仁慈懇切なる心を、天<sup>ツ</sup>神国<sup>ツ</sup>神の見知り聞知り納<sup>ウツ</sup>得<sup>ナ</sup>給<sup>ヒ</sup>ふべく勤<sup>ツ</sup>め行<sup>ハ</sup>ふぞ、祭主とある人の心掟<sup>コハ、ロオキテ</sup>には有<sup>ア</sup>ける。

(同四之卷、七〇七頁)

とし、大祓では「仁慈・誠忠」の人間に立ち還る「誠実心」を持つことが重要であるが、参集する人々が俄かに「誠実心」に立ち還ることができない。その為に祠官が天津神・国津神に対して「仁慈」の心を示し、「衆人」の「災・穢」を祓うための祭祀を行うべきであるとして、大祓における祠官の役割を主張している。

このように、是香によれば、大祓の眼目は、「寿命長くして、其職掌を平けく勤べく」（同五之卷、七一七頁）という目的のもとに、人々では容易に払拭できない「災・穢」を祓うことにあり、天皇の長寿や皇室の長久、百官から庶民に至るまでの奉仕と安泰を祈る「天津祝詞」を奏上する祭祀と考えていた。

なお、是香によれば、祭祀とは産霊の働きを仰ぐものであるが、このことについて、是香は、大祓を次のように説明する。

天下の衆庶の灾穢ツミケガレを払ヒ清むるも、軽からぬ事にはあれど彼ノ造化の大業に比へては甚少き事にて、幽政カミコトに執リては内政ウチツコトとも云べき所業シワザなれば、本より何れも其ノ妻ミメとます神等の関リ掌り坐す事なるが故なり。其は産霊ウムスビの幽政カミコトも、高皇産霊神の天地を網羅し、万物を生成せしめ給ふ大業に比へては、人の身命イノチを保上タモフの事などは、産霊の内政ウチツコトとも云べきほどの事なれば、専ラカムスビノ神産霊命の関リ掌リ給ふ事の上にも考へ涉して思ヒ曉るべし。  
(同、七二五頁)

産霊の働きを高皇産霊命が掌る働きと、神産霊命が掌る働きとを区別した上で、大祓は、後者の「産霊の内政」としている。したがって、この意味で、大祓とは、「天津祝詞」のなかで、天皇の長寿を祈り、各人が「長く平く」、その朝廷に対する奉仕ができるよう身体を維持することを祈るうえで、天津神・国津神二柱と、祓戸神四柱を祭祀するものであった

と思われる。(7)

ところで、是香は幽冥界における神々の働きを示すものとして幽冥政を説明したが、大祓詞にある「天津宮事」を「天津宮政」としている。「政」とは、「祭政の義にして、凡て天下の政治は、祭奠に就て教諭し置給つる」ものとしている。それは、「上件りの罪ども出なば、天神等の教置給つる天宮政をもて、云々せよ」という政治を指す。そして、人々が生きる現世では幽冥政の「産霊」の働きに因らなければ成し難い事象があることを述べており、大祓もそのような天神に教えられた政治として、その実践の重要性を主張している。是香がこのように祭政一致を主張したことは、祠官の職掌が、朝廷・国家に関わることを主張することと、庶民の祈りを祠官の祭祀に結びつけ、その社会的役割を主張しようとしたものであるが(8)、大祓についても、「祓戸神」が、「災・穢」の発生から、「衆庶」の生命を守る「天津宮政」、即ち幽冥政として位置づけられていると言えよう。

是香が、その祭式書である『神祭式』で、大祓を恒例だけでなく、臨時にも行うこととしているのは、「災・穢」が、「衆庶」の身体に関わる状況において、実践される必要があることを意味している。前述したように、是香は宣長の「災」の説を引用して、「悪キ事の有ルをいふを、体言になして都々美とも、都美とも云フなり」とし、「もと人の悪行のみに局らず、病ヒもろもろの禍、また穢キこと、醜ことなど、其外も凡て世に人の悪しとして、悪み嫌ふ事は皆都美」(同三之卷、六五六頁)であるとしている。このように「災」を規定することで、是香は「私」に行う大祓についても、「病人にもあれ、又は艱難憂苦の災、或は流行除疫の祈にもあれ祓を行ふべき事に臨みては、障碍無く速に行はるべき事」として、その実践を主張している。

以上のように、是香は大祓を「天津祝詞」を奏上することで、人々の精神や身体の回復させる祭祀であることを主張した。それは是香が人が出生する本因について、「人といふ人の限りは、吾が大朝廷に仕へ奉りて、忠誠を竭し、国土に付きては、功績を建ぬべく、其の心魂を強く練り固め、身体を強健にして、其の職掌に随ひて、精勤しぬべく」（『顕幽順考論』一之巻、一七三頁）として述べているように、そうした人間の本来的なあり方に立ち返ることを願うこととして、大祓の本義と考えたためである。

では、次にそのような「仁慈・誠忠」に立ち還るための儀礼を是香はどのように導き出したのか見ていきたい。

#### 四、善祓と悪祓について

さて、国学者の祓の解釈においては、伊邪那伎命の「祓」・「禊」と、須佐之男命の「贖物」の内容とを結びつけて論じている向きがある。真淵は『祝詞考』のなかで、

祓ちふ事は、古事記に、伊邪那伎命の、黄泉に到まして、穢給へるを、清め給はむとて、筑紫ノ国の、橘の小門にして、大御身に着まし、物を、ぬぎ捨給ふをいふ。穢を払ひやらふよし也。次に海潮に浸て、大御身を滌給ふ、是を身滌といふ。身の穢れを、あらひそぐよし也。このふたつぞ、祓みそぎのもととなる。又須佐能男命、悪事転あるによりて、贖物をせめ出させ奉りて、祓つ物として、逐給へり。上の御自ラ物を捨給ひ、他より責て、ものを出さずるも、事の意ひとしければ、この二大御神の御わざを合せて、祓みそぎの法として、人の代にも行へり。

〔祝詞考〕中之卷、八五頁)

と述べており、伊邪那伎命の「穢」の払拭における「祓」、「禊」と須佐之男命の贖物を出した行為を、等しく「祓みそぎの法」としている。

是香は、伊邪那岐命の「祓」、「禊」について、それぞれ異なる性格を持つ神々が生れており、その意味で「祓みそぎに法」には二つの意味があると述べる。「祓」については、

此神等は、何れも其ノ穢ノ物に因て、化生坐りしかは、恒に海陸に坐して、人に災害し給ふ悪神等の祖神にぞ坐ましける、これぞ祓ヒの神事の根元にして、後に悪解除と称ふことの本因にぞ有ける

(『大祓詞天津菅麻』一之卷、五七二頁)

とし、一方の「禊」については、

さて此ノ身潔の解除に生出給ヒし神等は、何れも純一に世に幸福有しめんと思し凝し坐る御霊に因て生おましつれば、何れも尊きかぎりの神等に坐ませば、此ノ身潔の解除ぞ、後に善祓といふ事の根源とは成れるなりけり。

(同、五七三頁)

として、「祓」「禊」それぞれの性格について、悪祓、善祓の根源としている。

また、一方、須佐之男命が、贖物を出したことについて、「さて此時、須佐之男ノ命に科せ給ヒし千座置戸には、須佐之男命の御身に着る御服は更なり、総て持チ給へる万の品物をも出さしめ給ひ」(同、五七三頁)として、次のように述べる。

其を置座に置足はしめ給へるは、彼ノ伊邪那岐ノ命の御身に着る物どもを投棄給ヒしと同じ心ばえにして、尚また髮鬚爪などを以て贖物と為し給ヒしは、これも伊邪那岐ノ命の潮に下潜て、御身の垢を厭離坐りしと同じ義にて、彼ノ千座置座に置足ラハし坐せる物は悪祓の祓ツ物、御身なる髮鬚などは善祓の祓ツ物なり。然るを紀に以テ二手ノ爪一為ニ吉棄物一、以ニ足ノ爪一為ニ凶爪棄物一と見えて、大御体の物をも悪祓に用ヒ坐るは別事なるうへ、伊邪那岐命は御身と棄も身滌も為し給へるを、此ノ磐屋戸ノ段リなるは、祓ヒと禊ギとを同神事に執行ひ給ひ、其ノ祓ツ具をも八百万ノ神の嘖て、須佐之男ノ命に出さしめ給へる物なるとの差別あるが故に、大御体なる足ノ爪は悪シ祓ヒの中に収て、彼ノ置座には置キ足ラはしめ給ひつるなり。

(同、五七四頁)

伊邪那伎命の行った「禊」と「祓」は、須佐之男命の善祓・悪祓と名義は異なつても、それぞれ対応関係にあるものであるとしている。是香は須佐之男命の差し出した「贖物」について、「凶棄物」を「我が過ち犯しつる罪穢を悔て、其ノ罪穢を悪み嫌ふが為に、其ノ事に触たる物を嫌ひ棄る物」とし、「吉棄物」を「其犯せる罪穢は凶棄物に副て棄終たる後、吾ガ身心を艱難辛苦に処しても君には誠忠を竭し、世には洪福有しめんと思ふ誠実心をもて、穢レに触れて吾身体に残リ留る所の物を嫌ひ棄る物を指して、吉棄物とは云なりけり。」(同、五七五頁)と述べている。

つまり、「祓」を「悪祓Ⅱ悪棄物Ⅱ罪・穢れの攘い」とし、「禊」を「善祓Ⅱ吉棄物Ⅱ善事の芽・身体堅固」と解釈し、これら二つの祓を行うことが大祓であるとしている。

この凶棄物・吉棄物を善祓・悪祓とすることは、早くは、『釈日本紀』の千座置戸の條に、「吉凶兩種」について、「而して招禱寿福、攘退災殊」とあり、「手端吉棄物足端凶棄物」の條の「手足吉凶物其義如何」の問いに、

師説、凡そ解除之道は必ず兩種吉凶有る是也。吉解は是れ吉事を招禱する也。凶解は即ち凶事を除却し兼ねて吉事を招く也。吉解は是れ貴也。故に手爪を用う。凶解は亦賤し。故に足爪を用ふる也。解除の道は一つを闕くも可とせざる也。故に吉凶二解を兼用する也。

とあり、「凶」と「吉」の二字を、除災と招福に充てている。このような解釈は、『書記纂疏』や『神代講義』に受け入れられる(9)。こうした説に対して宣長は、次のように述べている。

この吉凶棄物ヨシアシキラヒモノは、いはゆる善悪解除の事の本なり、然れども善悪祓の事は、其儀を記せる物なければ、如何なるを善、如何なるを悪と知りがたし、吉ハ招キレ福ヲ、凶ハ禳レ禍ヲなりと云は、後ノ人の例の推当オシアアテの誤なり、若シ然らば、上に引る車持ノ君の善悪ノ祓除は、いかに解トクべきぞ、犯オカシある人の為メに福を招く事あるべきかは：

(『古事記伝』九之卷、三八六頁)

「車持ノ君」云々とは、履中紀五年に、車持君が「天子の百姓を檢行れり。罪一なり」「既

に神祇に分寄てたる車持部を兼ねて奪取れり。罪二なり」という罪に対して、悪祓、善祓を課されたことであり、宣長は、車持君のような罪を犯した人が、祓によって、福を得られることに疑念を呈しているのである。

この宣長の説を是香は批判し、「此幽フカキ契イハレに思イタひ到イタられざりしが故なり。」（『大祓詞天津菅麻』二之卷、六二六頁）と述べている。そこには、「祓は重き罪咎穢をも禳棄、身体をも心魂をも共に清浄しく潔白はるべき嚴重き神術」（同一之卷、五七一頁）と言うことにも見られるように、善祓の「福」が、「仁慈・誠忠」の身体になったことを前提として主張されていることを読み取る必要がある。

大祓が善悪二つの祓によって構成されていることについて、是香は「御贖の儀」についても言及している。

百官の大祓に先立って行われる御贖の儀では、天皇が荒世の御服、和世の御服などが天皇の「罪・穢」を着けた贖物として差し出されるが、是香はこれら荒世、和世について、

さて其ノ荒世は謂イハゆる悪アシ棄物キラモノにて悪シ祓の用物、和世は吉ヨシ棄物キラモノにて善シ祓の用物なり。

されば幞頭ミカヅフリより履ハキに到イるまで悪シ祓の荒世ノ方は、彼伊邪那岐ノ大神の穢ソミツキに染着ソミツキたる物どもを脱ヌキ棄坐イりし心ココロばえにして、和世の吉ヨシ祓の方も御身に着る穢ヘラレを禳棄ヘラレささしめ給へるなり。  
（同二之卷、六〇七頁）

として、当該神事もまた、伊邪那岐命の悪祓、善祓と、その意味において同様であるとしている。また、御贖の儀と百官の大祓が同様であることについて、

さて斯百官の大祓と御贖の趣キとを、よく弁へ糺すときは、大祓に初度に分配つる切麻の壺の贖物となり。御贖には荒服と、初めに副て、其身に着る災穢を禳ふ、是レ即凶棄物にて悪シ祓なり。また後度の大幣オホヌサ御贖には和服と、に副て、残れる穢を洗滌ヒキて、善事の芽しを発起しむる、是レ即吉棄物にて善シ祓なり。されば大祓にも御贖にも、両度づゝの祓へを行ふ事なり。  
(同、六一五頁)

として、御贖の儀の荒服、和服に相当する祓の具が、百官の大祓で行われる切麻と大麻に相当すると述べている。

ところで、前掲の天武紀五年八月の大解除には祓柱として、「且毎戸、麻一条、」とあるように、戸毎に麻一条を差し出すこととしている。宣長が、祓を「麻一条」出すことを本義としたように、是香も、「麻一条づゝは必ズ家々より出して、置座に置足はさでは祓の本義に符はざる事なるを、弘仁・延喜ノ式などにも其事の見えざるは、当時これをだに出さず成ぬる事と察れて、祓の感応も無く神事の衰へぬべき芽は、此時既に顕然たり」(同、六一六頁)と述べている。

是香にとって大祓とは、必ずしも宮廷行事として実施されることに限られるのではなく、天皇や百官の他、庶民が贖物を奉る事が本義であると考えている。祠官が大祓を行うことについては、天武紀の大祓(大解除)のように、庶民に「贖物」を差し出させて祭祀を行うことが重要であると是香は考えた。

百官の大祓について、『貞観儀式』によれば、切麻は、「神祇官頒ニ切麻」（参議以上史五位  
神部）訖中臣趨就レ座読ニ祝詞一称ニ聞食一刀禰皆称唯祓畢行ニ大麻一次禳ニ五位以上切麻一

とあるが、「されどこれも自躬採りて、吾ガ身体に振リ掛ケ禳ふぞ本義には有ける。其は此ノ切麻を蒔は、悪シ祓の意ばえにて、吾ガ衣服をはじめ、身体に着る物どもを採捨る意ばえなればなり。さて此ノ切麻も儀式・延喜式などに見えたるは、神祇官にて用意せられしなるべけれど、本義を云はゞ、参集の人々より出す所の麻と木綿とを截断て造るをもて、頒つべき事なり。」（同一之巻、六〇〇頁）としている。

この中で注目したいのは、「参集の人々より出す所の麻と木綿とを截断て造れるをもて、頒つべき事」としている点であり、参加者の奉る「麻・木綿」が、悪祓における服などに当たる行為として位置づけられている。そして、一方、善祓とは、『儀式』において「行ニ大麻」に該当させている。

このように是香によれば、善祓・悪祓を執り行うことが、「祭儀の神制を復古」（同、六四六頁）させるものであった。

そして、こうした祭式の構想によって著されたのが、『攘疫大祓祭奠式』である（10）。

同書はいくつかの写本が確認できるが、無窮会専門図書館神習文庫所蔵に収録されている『祭奠式』は四十二丁から成り、『攘疫大祓祭奠式』を含め、「地鎮祭」「鎮火祭」「上棟（新室祭）」「正遷宮式」「神事次第」「報祭次第」の祭式を掲載している。『祭奠式』は、臨時に行われた大祓の祭式を載せた「攘疫大祓祭奠式」を始め、地鎮祭、鎮火祭、上棟、火祭、および祈年祭と思われる祭祀とその報斎の祭祀について、それぞれ祭式を示したものである。なお、大祓のほかにもそれらの祭祀が実施されていたと思われるが、そのいくつ

かは、本書の祭式の内容を標準として実際に実施されていたと思われる。

また、大阪府立図書館石崎文庫が所蔵する是香の著『神於呂志神歌考』には、「攘疫大祓祭奠式」が綴られており、その末尾に「此大祓神事を行ひつる謂ハ安政五年戊午八月上旬より蘭名コレラといふ劇烈急速の悪疫大坂及摂河の国々より伝染し来り 淀横大路伏見京師にも及び発病より一日或ハ半日甚しきに到りてハ一日の間に死亡するもの挙て筭へかたし：是によつて氏子の人民昼夜心を安する事能ハす歎き憂ふるよしに聞えしかは除疫の大祓行ふへきよし沙汰に及び置しか去月廿八日氏子一統よりして願出しかハ俄の事なから今月五日に執行ふべく治定しぬこれによりて復古の大祓の神事顕当に執り行せらるへく」とあり、コレラの蔓延を契機として臨時に大祓を実施することになり、その祭奠について記したものが本書であることが分かる。

本章末に「攘疫大祓祭奠式」の次第を翻刻しているが、ここで祭式の次第を確認しておきたい。

祭員の祭場に著座して後、「兩段再拜、進ニ倉代物」、大奴佐行事、塩水行事、切麻行事、神於呂志之神事、除疫の祝詞を奏す、玉串行事、太玉串行事、献供、中臣宮人切麻を頒ち齋部宮人菅麻を採割 大幣を調進、祭主祝詞、大麻を引く、供物を撤す、神安計ノ神事、直会、祝哥志多羅打」となっている。

『祭奠式』に所収されるそのほかの祭祀と比べると、「攘疫大祓祭奠式」は、神於呂志神事後、直ちに除疫の祝詞が奏上されている。この祝詞では、「邪神」によって疫病の災難が齎されており、「大祓の神態」を行うことが説明されている。献供の後の祝詞奏上では、大祓詞の宣読となっており、「天津祝詞」は、先述した国家・公共の祈願と「辞別」として、疫病の息災を祈る祝詞が奏上されている。そして、この大祓詞宣読の

前には、切麻が頒たれ、宣読の後に大麻を振る行事がそれぞれ行われている。この二つの行事が「善祓」と「悪祓」を意味するものであることはいうまでもない。

是香は大祓を考証し、当該行事が天津神・国津神に対して祝詞を奏上し、二つの祓の行事、「切麻」「大麻」を実践する祭祀として、その実践を同職の祠官にも奨励したのである。

## むすび

以上、是香が大祓を幽冥論から説明し、その実践を奨励しようとしたことを述べた。是香が復古的な大祓を考証し、その行事に善祓・悪祓を見出したことは、疫病などの災禍を除去するといった目的とともに、「仁慈・誠忠」の人間を創出する公共的な役割を示すもので、倫理的な側面を強調するものであったが、このことは、やはり幕末期という時代と無関係のものではないと思われる。

この時期、内憂外患の情勢が色濃くなるにつれ、これら事態に対応しようとする動きがある。水戸学は、外教の浸潤に対して、祭政一致を主張して、人心の統御を主張した。是香もまた、外教に対する危機意識がこの時期懸念されていたことは指摘できる。

近キ頃に至リては、海島図説其外数多海外万邦の国俗を記シたる西洋書とも、次々に翻訳翻刻為らるゝが故に、西洋の教法もほのく知られ、其教への万邦に行はれ行ク趣キも知らるゝにつきては、先吾古道の教法を能明らめ自得し居ざれば、彼欽明天皇の御代に仏道渡リ来れるを得殯斥為さりし過失、元龜ノ頃邪教を渡せるをも得防止せさりし弊りと同シ類ヒにして、後世より今を見て如此文化の開示たる御世の詮無く、

世には明哲の人無かりしか如く、云ヒ論はれんは、如何にも慨歎ナゲカしく嘆クチラしき事にあら  
ずや  
（『顕幽順考論』五之卷、四七七、四七八頁）

是香の認識では、「西洋」の教法も巨害を招いたとする仏教と同様に他ならず、それゆえに「未然マツキに如何イカなる教法の渡来るとも、少シも疑惑すましき皇国魂を、頑固に練固め置まほしき事」（同、四七八頁）としている。仏教批判を行ってきた平田国学は是香に至って廃仏に至る熾烈なものとなるが、外教に対しても、神祇信仰を軸として、そのまま批判の矛先が向けられていることになる。それは、「不忠・不義」を行わしめ、疫病の要因となる「穢」と同様に位置づけられていることにも窺えよう。こうした主張には、国学の尊皇攘夷運動の一つの現れとして位置づけられるのではないだろうか。その意味で、幕末期における国学の祭政一致論は、このような社会的な思潮に呼応する形で、幽冥論に基づく神祇信仰を主張し、庶民の生活と結びついた祈りを、国家や共同体に繋げる事で、庶民教化における祭祀の役割を祠官が担おうとするものであったと思われる。

### 註

- (1) 三橋正 「ハラエの儀礼―大祓と王権」（網野善彦編『岩波講座 天皇と王権を考へる』（岩波書店・平成十四年七月）所収）
- (2) 岡田荘司 「私祈祷の成立」参照。なお、是香と神事との関わりについては、拙稿「六人部是香と神事について」（『神道宗教』一九三号）参照。
- (3) 近世期におけるスサノオの評価の転換については、松本久史「スサノオ信仰の歴

史」(大林太良編『スサノオ信仰辞典』戎光祥出版、平成十六年五月)参照。

(4) 宣長の「吉凶交代史観」における祓の関わりについては、上田賢治『神道神学論考』(大明堂、平成三年三月) 一一五―一五四頁、東より子『宣長神学の構造』(ぺりかん社、平成十一年七月) 一五九―二〇〇頁。

(5) 垂加神道の祓については、高島元洋『山崎闇齋』(ぺりかん社、平成四年二月) 五八九―六〇八頁などを参照。

(6) 高原玄承「神道の祓へについて―現行祓詞を通して―」(『神社本庁教学研究紀要』第五号)参照。

(7) 是香が、大祓詞の中で、「天津祝詞」の内容に意義を見ていることについて想起されることは、垂加神道において、竹内式部も、『中臣祓講義』において、中臣祓を国政の歪みを正す上で、汚れを祓うものとし、汚れを祓われた後の正しい姿として、大祓詞の冒頭の「高天乃原仁」から「安国止平介久所知食」までを皇統を守護する「天神の寿詞」として、その意義を主張していることである。是香が、『中臣祓講義』を見ていたことについては、確証を得られないが、両者の共通性は興味深いものがある。

(8) 拙稿「六人部是香と神事について」(『神道宗教』一九三号)参照。

(9) 朝山啓紀「吉凶の祓」(『国学院雑誌』五〇―四)参照。国学者では、近藤芳樹がこの私記を引用し、「罪穢ある人に、公より科せて、その罪穢を除かしめ給ふが、悪祓なり。悪祓をはりて後、吉事を招禱せんが為に、また科するが善祓なり。」(『大祓執中抄』(『大成 中』五三二頁)とし、鈴木重胤は、『大祓詞講義』の中で、善解除・悪解

除について、「今世朝廷に行るゝ所吉事禊・凶事清祓」は、「別事」とし、「偕其は未発覚・已発覚の二を云ふ」としている。（『大祓詞講義』、『大祓詞註釈大成 中』三五〇頁）。

(10) 本書は、六人部是香編『祭奠式』（無窮会専門図書館神習文庫所蔵）に収録されているもので、二十一丁から成る。本書はこの他、「地鎮祭」「鎮火祭」「上棟（新室祭）」「正遷宮式」「神事次第」「報祭次第」の祭式を掲載している。

※本稿において、資料の引用に用いた文献は以下のとおりである。

『祝詞考』、『大祓詞天津菅麻』は宮地直一他編『大祓詞註釈大成 中』（名著出版、昭和五十六年）、『大祓詞後釈』は『本居宣長全集』第七卷（筑摩書房、一九七一）、『古事記伝』は同九卷（一九六八）、『玉たすき』は『新修 平田篤胤全集』六卷（名著出版、一九七七）、『順考神事伝』は國學院大學図書館所蔵河野省三博士記念文庫所蔵本、『顕幽順考論』は佐伯有義『神道叢書』三卷（思文閣、明治三十一年）。

【翻刻】

凡例

- 一、定本は國學院大學研究開發推進機構校史・學術資産研究センター河野省三博士記念文庫所蔵本を使用した。
- 一、底本の文体を損なわないよう、字体は原則通行のものに改めた。
- 一、本文中、表記が困難な文字については※を付し、下に注記の欄を設けた。

禳疫大祓祭奠式

六人部宿祢是香編

先 前三日神事刀祢前齋撰<sub>ニ</sub>定ス祭主以下職掌人<sub>ヲ</sub>

其三日前より禊身して忌火忌詞と用ひす喪を吊ひ病を問ひ穢惡の事に関らす鳥獸の肉を食はず

当日 早旦行水参<sub>ニ</sub>集神館<sub>一</sub>

祭主以下淨衣を用ふ

次 辰尅中臣齋部率<sub>テ</sub>刀祢<sub>ヲ</sub>於<sub>ニ</sub>齋場<sub>一</sub>建<sub>テ</sub>ニ神籬<sub>ヲ</sub>設<sub>ケ</sub>ニ八座置戸及神饌乃机<sub>ヲ</sub>又張<sub>レ</sub>幔<sub>ヲ</sub>引キ<sub>ニ</sub>注連<sub>一</sub>建<sub>ニ</sub>齋竹八重櫛等<sub>ヲ</sub>

先五尺余の櫛を六本根ながら堀取来て上<sub>ツ</sub>枝に八尺瓊の玉を取掛<sub>ケ</sub>中枝に木綿と麻とを取垂幣殿の正中北方<sub>東</sub>向<sub>ニ</sub>二本建て天津神国津神二座の神体となしこれに立<sub>チ</sub>

次

並て南方に祓戸神四座の神牀を設ける其間を隔つ事二尺余戊午徐疫祭に八九尺とセリ幅一尺二寸の板を二枚づゝ置  
 構ふ其構へハ台を設け其上に長一丈一尺其の高サ凡四尺五寸八九尺とセリさて其置座ノ前に板机四脚置並て各神饌を備ふ  
 並へ其上に薦三枚敷べし尺はゞ三尺また二前の神牀の前にも如此構ふべし長六尺さてまた二前とも  
 の机となす板机高サ四尺はゞ三尺また二前の神牀の前にも如此構ふべし長六尺さてまた二前とも  
 に板机の前にハ切麻ノ筥并塩水桶等を設け置き其机の前に玉串五尺の榊に切してたる木綿と麻とをとりつく  
 かくて二前四前ともに其板机の前に各行事の軾薦を設たる上を設け小机一前つゝ置べし薦を設たる上  
 円座を置さて祭主の軾は両神牀の正中に設け其前に小机を置机の上に琴板を置べし神饌の板  
 机を去ると一間半さてまた前拜並拜殿の三方にハ幔をはり鳥居の前に注連を付たる齋竹を  
 建其下並宮殿の前にハ木綿を垂たる注連を引はへ其下にも木綿を付たる八重榊  
 の枝を二本ツゝ立べし

巳尅御食人於ニ御饌殿一神饌調進

神饌御食ハ一前一斗ツゝなれと戊午度は精米三舂づゝ各食薦をもて卷立細繩にて  
 三処結固め各台に載る

- 一 神酒ハ忌瓮に盛る一前二瓶ヅゝ十二瓶に清酒一舂つゝ入る
- 一 稻 六把 藁のそゝけを去り清くして一前に一把ヅゝ
- 一 葱 一前に五茎づゝ
- 一 大根 葉付なから二根ヅゝ
- 一 滑海藻 長一尺五寸品二葉づゝ
- 一 鯛 新鮮ノ品尾頭一尺五寸ノ品一尾ヅゝ
- 一 鮑 二貝づゝ

- 一 鯖 一尺五寸ノ品一尾ヅ、
- 一 大魚 鱈二尺ノ品一尾ヅ、
- 一 菓子 壓物大形三葉づゝ
- 一 鹽 一舂づゝ
- 一 海藻 土器に高盛

右ハ戊午度用るところなり葱大根鯛鯖鱈菓子等ハ時宜に任すへし余物ハ必更べからず

いづれも大々土器に柏葉三葉或ハ五葉つゝ敷て其上に盛る

戊午度ハ八九寸まはりの竹筒高サ三寸の上に土器を置たり

次

午尅神事奉行率ニ中臣宮人齋部宮人一点ニ檢ス齋場之設神饌之供物等ヲ一

此時切麻散米塩水笹葉并祝詞挿串大幣串二本青竹長サ八尺頭に竹釘をさす土器等の設に心を付へし

次

未尅刀祢各採ニ玉串一參殿

玉串ハ一尺八寸はかりの榊ノ枝に木綿を垂たるなりさて各參殿して拝殿の北側三行ニ敷設けたる疊に就ツこれよりさき神事奉行ハまつ拝殿の西壇上に設たる北面に着座す

第一疊祭主中臣宮人齋部宮人三人

各神牀の方に向

第二疊左の玉串宮人二人物忌宮人三人酒作刀祢一人御塩刀祢一人御巫一人琴彈刀

祢一人笛吹刀祢一人笏拍刀祢一人鞞拍刀祢一人

合十二人各左座南向

第三疊右の玉串宮人二人物忌宮人三人酒作刀祢一人御塩刀祢一人御巫刀祢一人

琴彈刀祢一人笛吹刀祢一人笏拍刀祢一人鞞拍刀祢一人

合十二人各右座北向

都合廿七人なり戊午ノ度ハ停止中にて神樂を略し齋主中臣齋部各一人左右玉串宮人各一人左右物忌宮人各三人神事奉行一人同祐一人合十五人をもて勤仕せり

次 神事奉行発声して曰ク各立揖着座セヨ

刀祢一統称唯して一揖し先祭主次中臣宮人齋部宮人つゝいて各版位に着く中央祭主右中

臣左齋部但し左刀祢まつ左側の版位につく西上南面次に右の刀祢右側の版位に着西上北面

次 両段再拜

齋主以下刀祢悉称唯して座しなから神牀に向ひ二拝して手を四段拍チ又一拝して手を四度拍チて二拝ス

次 進レニ倉代物一

中臣齋部左右ノ玉串物忌宮人等称唯して同時に座を立左ノ刀祢ハ二前ノ右ノ刀祢ハ四前の神牀の前なる置座に祓柱を転輸す左ハ中臣右ハ齋部これを取て置座に備

進す二前の方ハまつ置座ノ上ハ猪皮鹿皮を敷へし但し戊午ノ度ハ猪皮鹿皮共に奉書紙を用て代用とせり

- 第一 太刀二口 一前ニ一口づゝ戊午ノ度ハ玉纏太刀 須賀利太刀を用ゆ
- 第二 弓二張 同上戊午ノ度ハ重藤のま ま木弓二張を用ゆ
- 第三 矢二具 同上戊午ノ度ハ矢三十雙入の 鞆なからに二具を用ゆ
- 第四 木綿二斤 同上戊午ノ度ハ奉書一帖ツゝ、 卷て藁にて結ひたり
- 第五 麻二斤 同上
- 第六 庸布二段 同上戊午ノ度ハ白晒布八尺ツゝ、卷 て藁にて結ひたるを二卷ツゝ、
- 第七 鍬二口 同上戊午ノ度ハ木 作ノ鍬を用ゆ

畢て左物忌宮人馬部を呼て馬を左の腋庭に率立しむ  
右の刀衾ハ四前の方に

第一 鹿皮四張一前に一ツづゝ

第二 猪皮四張 同上

此二ツ前同●  
※紙を代用す

第三 天津金木 同上

黄楊凡木一尺八寸ニ切り八本ヲ一束  
として同木の葉付の枝をもて縛む

第四 匏 同上

第五 刀子 同上

大針を用ふ

第六 木綿 同上

以下四品上  
二前に同じ

第七 麻 同上

第八 庸布 同上

第九 鍬 同上

畢て右物忌宮人馬部を呼て馬を右の腋庭に率立しむ

右備へ進畢て中臣齋部ハ行事軾にして一揖し各本座に帰着

大奴佐行事

左右ノ玉串ノ宮人各称唯して先左玉串宮人進て二前の行事軾に就て予て設置たる

大奴佐を持て先神前に向ひ一拝して手を四段拍大奴佐を採て立て左右左とふり

次東に向ひて同断又南に向キて同断又北に向て同断振畢て西面に直り一揖して

座し其奴佐ハ本の台に立置一拝して手を四段拍二拝して本座に帰着す續て右の

玉串宮人進て四前の神籬の前にして事を行ふ事右の如し

※木遍に「面」

次

塩水行事

左第一座の物忌の宮人一人称唯して先二前の行事軾に就一拝して手を四段拍二拝して其側に設ケ置たる塩水をとり笹葉を以て先二前の神前に向ひ三度まき左右左下これにお次に四前の神牀にまく畢て拝殿東端祭主において東に向て蒔事三度次に南ノ端なし北ノ端各三度つゝまき畢て塩水筒ハ元の神牀の上に納メて再ひ行事軾に就一拝し手を四段拍二拝して本座に帰着す

次

切麻行事

右の第一物忌宮人称唯して先二前の神牀の前に進て事を行ふ事全く左の物忌宮人の塩水の行事の如し

次

神於呂志之ノ神事

祭主称唯して祝詞軾に着く中臣宮人齋部宮人祭主の傍少し下方に蹲居す祭主手に持たる玉串を左の襟にさして二拝し手を四段拍チ又二拝し警蹕す二声其後笏をもて琴板を敲神於呂之の歌を唱ふ

安波利失遊波寸止万乎佐奴阿佐久良尔天津神国津神於理万之麻世二度

阿波利失遊波須止万乎佐奴安佐久良尔瀬織津姫大神於利万之麻世

安波利失遊波須度万乎佐奴阿佐久良尔速秋津姫大神於利麻志万勢

阿波里失遊波寸止万乎佐奴安佐久良尔伊吹戸主大神於理万之万世

阿波利失遊波須止万乎佐奴安佐久羅尔速佐須良姫大神於理万志麻世

阿波利失遊波寸止万乎佐奴安佐久羅爾奈留雷母於利万之麻世

安波里失遊婆須度麻乎佐奴阿佐久良尔上ッ大兄下ッ大兄毛万伊利多万閑

かくの如く奏す<sup>マツ</sup>へし神哥畢て二拝し續<sup>イ</sup>て如疫ノ祝詞を奏す其祝詞

天津神諸国津神諸祓所四柱之大神等乃大前<sup>尔</sup>斎主姓名等神奴等里刀祢諸<sup>乎</sup>率<sup>テ</sup>畏<sup>美</sup>畏<sup>美</sup>祈祷

仕奉<sup>良</sup>久止白

高天乃神魯伎神魯美命乃命<sup>乎</sup>以<sup>豆</sup>神伊邪奈岐伊邪那美命乃此大八洲豊葦原瑞穗乃国<sup>乎</sup>生成之給

比大汝少汝神乃国土<sup>乎</sup>造固成坐<sup>豆</sup>与<sup>利</sup>皇美麻命乃天津次乃随神随安国止<sup>乎</sup>介<sup>久</sup>知食<sup>須</sup>大倭日高見

国<sup>尔</sup>生繼<sup>武</sup>貴<sup>伎</sup>卑<sup>伎</sup>人諸遠<sup>伎</sup>近<sup>伎</sup>任<sup>乃</sup>麻仁麻仁其業<sup>乎</sup>重<sup>美</sup>辱<sup>美</sup>仕奉<sup>乎</sup>誰<sup>之</sup>乃邪神<sup>欸</sup>其黨<sup>乎</sup>相誘<sup>比</sup>相

於期豆利五月蠅成依群<sup>里</sup>沫雪成阿良介散<sup>豆</sup>急速<sup>尔</sup>此処彼処乃蒼生等<sup>乎</sup>相煩<sup>世</sup>相惱<sup>世</sup>息之諸<sup>乃</sup>

命<sup>乎</sup>毛<sup>死</sup>世<sup>現</sup>身<sup>乃</sup>身<sup>乎</sup>毛<sup>屑</sup>之<sup>女</sup>苦<sup>志</sup>米<sup>多</sup>志<sup>那</sup>末<sup>之</sup>牟<sup>留</sup>事<sup>乃</sup>悲<sup>之</sup>久<sup>歎</sup>加<sup>之</sup>久<sup>慷慨</sup>久<sup>憤</sup>之<sup>九</sup>豆<sup>吾</sup>睦皇大神<sup>乎</sup>産

須<sup>那</sup>止<sup>持</sup>斎<sup>久</sup>氏子刀祢男女常世鴈引居連<sup>里</sup>猪自物伊波比俳<sup>里</sup>大祓<sup>乃</sup>神熊<sup>マツ</sup>仕奉<sup>祈</sup>禱<sup>仕</sup>奉<sup>留</sup>状

乎<sup>皇</sup>神等乃神随聞看<sup>豆</sup>相宇豆能比相穴那比坐御靈幸<sup>豆</sup>助給<sup>比</sup>救給<sup>幣</sup>止<sup>鵜</sup>自物頸根衝拔<sup>豆</sup>仕奉<sup>良</sup>

久止白

かく祝詞奏し畢て手を拍事四段一揖して本座に帰着す中臣斎部ハ祭主の一揖するを  
見て先たちて本ノ座に帰着す

次 玉串行事

左右の一の玉串ノ宮人称唯す左の玉串宮人先吾持たる玉串を襟にさして玉串台  
玉串台ハ予て左右一ノ串宮  
人の前に置たり三方を用ゆ  
と打振り机ノ上に置いて手を拍ッ事一段うち畢て玉串宮人続<sup>ヒ</sup>て手を拍事また一段

祭主又拍宮人また拍互に二ツつゝに拍畢て祭主玉串を右手にて本ノ方を玉串人の

方に向ケて渡す玉串人右手に請取て台に載せ置て中臣ノ宮人の前に着座す此時右  
の玉串宮人も吾カもちたる玉串を襟にさし玉串台を持て齋部ノ宮人の前に着座す  
左の玉串宮人ハ中臣宮人の玉串を請取渡す事祭主の如し中臣終て二ノ玉串宮人  
の玉串を請取それより順次に物忌御巫と請取終てふたゝひ中臣のまへに着坐し  
吾カ玉串を襟より抜とり左右左して中臣と手を拍かハす事前の如くして玉串台  
を中臣に渡す 右ノ玉串宮人も左の玉串宮人の如く右方を順次に請取畢て齋部宮  
人と手を拍かハして齋部に渡す中臣齋部請取て座を起て中臣ハ二前齋部ハ四前  
の行事軾に進ミ一揖して手を四段拍て玉串の根を神前のかたにして置座の便宜  
の処に奉り置て帰着

次

祭主太玉串行事

祭主称唯して座を起て進て軾に着く續て中臣齋部も座を起て祭主の傍に蹲居す祭  
主二拝して太玉串を採持て起て左右左して一拝して又起て左右左して一拝す如  
此する事四段前二段ハ左右左後二段ハ左右右前ハ右  
手を進め後ハ左ノ手を進めて握リ持つ度毎に中臣齋部及刀袵残らず手を拍事  
一段終て祭主太玉串を本の台に置き一揖して退き本の座に帰着す中臣齋部祭主  
の一揖するを見て起テ先たちて本の座に帰着す

次

献供

中臣齋部物忌宮人等称唯して中臣齋部ハ起て行事軾に着き手を二段拍て一拝して  
警蹕す物忌宮人ハ御饌殿に入り予て設たる所の神饌を改め催す此時中臣齋部が

警蹕三声に及ふを俟て一二三の物忌宮人次第に手長となりて御饌を転輸す中臣齋部これを請取て中臣ハ二前齋部ハ四前の机に供進す

神饌次第

先 神饌／次 神酒／次 稻／次 葱／次 大根／次 滑海藻／次 堅魚  
／次 鯛／次 鮑／次 鯖／次 大魚／次 菓子／次 塩 以上 差図典にあり

次

中臣宮人頌<sup>チ</sup>ニ切麻<sup>ヲ</sup>一齋部宮人採<sup>ニ</sup>割菅<sup>麻</sup>一調<sup>ニ</sup>進大幣<sup>ヲ</sup>一

中臣齋部称唯して行事軾に進み一拝して手を拍事四段二拝して進み中臣ハ切麻、笥をとり二前四前ノ神籬に左右左と蒔き次に東南北とまきちらし笥を本の処に置一揖して奉り置たる所の多くの菅麻をとりて刀子を持て八針に割分け束て大奴佐二本を造る造畢てふたゝび置座に置て本の座に帰着す

次

祭主宣<sup>レ</sup>ニ祝詞<sup>ヲ</sup>一

祭主称唯して軾に進て一拝し手を四段拍て二拝す中臣齋部祭主と共に座を起て中臣ハ祭主の左に蹲居す齋部は置戸に予て設置ところの序辞祝詞を祝詞挿に挿なからに取て祭主に渡して右に蹲居す祭主請取て座を斜にして南北は八便宜に従ふ先序辞祝詞を宣終る時刀祢称唯す齋主序辞を祝詞の下に重ね坐を直りて神前に向ひいかにも声高らかに遅からず速からず平らかに祝詞をよみ天津祝詞の太祝詞乎宣礼と読切て一揖す此時中臣齋部をはじめ刀祢悉く同音に其天津祝詞の太祝詞を白す太祝詞畢て悉く一揖す此後ハ又祭主一人して如此宣良波といふより以下の辞をよみ聞食といふにいたりて刀祢悉く称唯して一揖す祭主一拝して手を四段拍二拝



次

、、、、、、、、、、、、、、、、、、、、、、、、、、、、、、、、、、  
以上奏し畢てまた兩段再拜して退下す中臣齋部ハ祭主より少し早く退事前のことし  
賜直会御酒

刀祢悉く祢唯す此時左の二玉串宮人左の酒作刀祢一人を率て御饌殿に到り玉串宮  
人ハ三方に土器二枚を載て持出て先祭主の前に着座し一揖して三方を居置て本  
の座に帰着す酒作刀祢酒瓶を持出て祭主に一揖す祭主手を四段うち中臣に一揖  
して土器を採る酒作刀祢御酒を盛る事三度飲み畢て土器を左ノ手に持なから

此御酒ハ我みきならず大和なす大物主のかみし神酒そいくひさく

と謡て中臣にさす下におかす手よ  
り手にワたす中臣手を四ツ拍て戴く下におかす下  
これにならへ酒作刀祢神酒を盛  
る事祭主の如し下これに  
ならへ中臣飲畢ていくひさくと唱へて

皇神のたまハる神酒に我ゑひにけりことなくしゑくしに我ゑひにけり

と笏をもて膝を打て謡ふ此歌上二句もと「すゝこりかかみし神酒」  
といふ歌なるを戊午ノ度ハかく改めうたへり終て土器三方ハ左右酒

作刀祢兩人御饌に納む

次

祝歌志多良打

祭主か酒サカホカヒノ壽歌謡終らんとするとき神事奉行祝歌

志多良打の催しす祭主以下祢唯に及はす祭主先

祝歌を发声す刀祢等しく同音にこれを謡

榊葉にゆふとりしてゝたか世にか神の御宝ミタマをいはひ初けん

神垣のみむろの山の榊葉ハ神のみまへにしけりあひにけり

宮人のさせる櫛を我さして万代までにかなてあそハむ

あな樂しけふの樂しさいにしへもかくや有けん今日の樂しさ

皇神のけふの神あけにあふ人ハちとせの命のぶといふなり

右五首ハいつれも下ノ句ハかへしうたふ

右謡ひ終て引つゝきエイと声をかけて志多羅打にかゝる

エイーエイエイエイー エイーエイエイエイー エイー也

エイーエイエイエイー エイーエイエイエイー エイー也

右エイといふごとに手を拍合す数都合十八なり打終て一揖し祭主中臣宮人齋部

宮人左一ノ玉串宮人と順次に退下す戊午度ハ祭主奉行等ハ之多良打の後退下中臣齋部をはしめすへての刀祢神饌及贖物を徹せり

次 切麻大奴佐贖物持ニ出大河邊ニ一解除去ル

中臣齋部残る処の切麻并大奴佐二本贖物等を大河に持出て早瀬に流しやる

参集候礼留髻華佐須神伴尔手纏掛神伴玉串神伴物忌神伴乎始豆里刀祢男女乃過犯家牟

雑々罪乎今日乃大祓尔祓賜比清給事乎諸聞食止宣

高天原尔神留坐皇親神漏岐神漏美乃命以豆八百万神等乎神集集給比神議々賜氏我皇御孫之命波

豊葦原乃瑞穂国乎安国止平計久所知食止事依奉支如此依之奉志国内尔荒振神等乎波神問志問之賜神

掃尔掃比豆言問之磐根樹根立草之垣葉乎毛事止豆天之磐座放天之之八重雲乎伊豆乃千別尔千別天

天降依左之奉志如此依左志奉志四方乃国中止大倭日高見国乎安国止定奉氏下津磐根尔宮柱太敷高

天原尔千木高知天皇御孫命乃美頭乃御舍仕奉豆天之御蔭日之御蔭止隱坐豆安国止平氣久所知食武

国内尔成出武天之益人等我過犯氣牟武雜々罪事波天津罪止天畔放溝埋樋放頻蒔串刺生剝逆剥屎  
戸許々太久乃罪天津罪止法別計豆国津罪止八生膚斷死膚斷白人胡久美己母犯罪己子犯罪母與  
子犯罪子與母犯罪畜犯罪昆虫乃災高津神乃災高津鳥乃災畜仆之蠱物為罪許々太久乃罪出武如  
此出波天津宮事以豆大中臣天津金木乎本打切末打断豆千座置座尔置足波志豆天津菅麻乎本苻斷  
末苻切豆八針尔取辟豆天津祝詞乃太祝詞事乎宣礼

### 天津祝詞之太祝詞

天皇我大御寿乎手長乃大御寿止由津磐村乃如久堅石尔常磐尔伊波比寄之賜比伊加志御世仁幸間給  
比生坐須皇子等寿乎慈比給比百官仁仕奉留人等天下四方国乃蒼生尔至未長久平介久作賜倍留五穀  
乎慈備給間止進留由貴乃御贄由貴乃御酒海山乃多米津物乎波橫山乃如久置足波志豆太玉串尔隱侍豆  
天津祝詞之太祝詞以豆称言竟奉良久止白

辞別白久此須多尔夜波火瓮那須耀神昼波五月蠅奈須荒振神伊須魯許比荒備坐豆天津神国津神乃恒  
毛慈給比惠給布青人草乎害比破加故尔美豆乃八尺瓊乃御保伎乃御統乃玉尔明和幣曜和幣乎附豆言寿  
鎮奉良婆煩之宇期乃為武麻賀事尔相率里相口會為事無久待防支禳退坐豆裳無久事無久安介久神  
守護尔守給間止白

如此久乃良波天津神波天磐門乎推披天天之八重雲乎伊頭乃千別尔千別豆所聞食武国津神波高山之  
末短山之末尔上坐天高山之伊穗理短山之伊穗理乎搔別豆所聞食武如此聞食天波皇御孫之命乃朝  
廷乎始氏天下四方国尔波罪止云布罪波不在止科戸之風乃天之八重雲乎吹放事之如久朝之御霧夕之

御霧乎朝風夕風乃吹掃事之如久大津邊尔居大船乎舳解放氏艦解放氏大海原尔押故事之如久彼方之  
繁木本乎燒鎌乃敏鎌以天打掃事之如久遺罪波不在止祓給比清給事乎高山末短山之末与利佐久那  
太理尔落多支都速川能瀬坐須瀬織津比咩止云神大海原尔持出奈武如此持出往波荒塩之塩之八百  
道乃八塩道之塩之八百曾尔座須速開都比咩止云神持可々吞氏武如此久可々吞氏波氣吹戸坐須氣吹  
戸主止云神根国底之国尔氣吹放豆波根国底国尔坐速佐須良比咩止云神持佐須良比失豆婆此御社  
乎産須那止持斎久里刀祢男女兒等仁到未豆今日与里始豆罪止云罪者不在止高天原尔耳振立豆聞物止  
馬牽立豆今日大祓尔祓給比清女給事乎諸聞食止白

大祓詞の前後の辞また天津祝詞之太祝詞辞また辞別の辞などの謂れハ大祓の天津  
菅麻に説置れハ同書に就て思ヒ明らむへしさて此神事にも神楽を添へけれど大樹  
公薨去の停止中ゆゑ取行かたくこれを畧せり神事ノ刀祢も人数不足なから俄の事  
殊に近邊に神職稀なるか故に多く畧してすへてにて十六人の刀祢をもて勤仕せ  
りさて神楽にかへて八種の採物の哥を詠出しぬ其哥ハ

神

真神の太玉串のゆふかつら長き世かけてうらけ遊はん

幣

すめら吾むつ大神の御手くらに万代よばふ声そひびけり

杖

今越ん千年の坂につきたつるゆすま椿の御杖なりけり

篠

笹のはの千葉に八千葉に楽しさをあかち分ても遊ぶ刀祢鴨

弓

皇神のなしのまゝきの弓とら八千歳手握るこゝちこそすれ

太刀

荒まさの太刀とるから二言といゝふつと草木もなきぬへき鴨

矛

ひゝらきのいかし八尋の矛ゆけに豈まか物のたむかハめやも

杓

杓もてハ井の忍水みもひにと汲て仕へん千代に八千代に

その夜宮人とゝもにうたけしたりし

むしろにて

皇神をうすにやとして大丈夫か酒みつき遊ぶけふの楽しさ

## 第五章 幕末期における復古的祭式と玉串行事について

### ―六人部是香の祭式書を中心に―

#### はじめに

明治八年四月、式部寮達「神社祭式」が制定される。これは、官幣社・国幣社が行う公的祭礼、神事について、その祭式を定めたものであり、その上奏文に「古を稽へ今を酌み其の虚飾を去り其の誠信に基き祭礼の恆式を定め」とあるように、古代のあり方を考証し、今の情勢を斟酌して考案されたものであり、そのことには、考証を得意とする国学者が関わったことが指摘されている<sup>(1)</sup>。

幕末期にかけて、復古神道を唱導する国学者達も、この上奏文に見られるような構想をもとに、祭礼を実践しようとしたことは想像に難くない。しかし、その祭式がどのような構想され、また、近代の祭式にどのような関わりを持つのか、ということに関しては、神職の行う祭式について記した書籍である祭式書が、当該時期にあまり見出されないこともあり、あまり言及がなされていないように思われる。

神社祭礼における玉串は、近世以前には伊勢の神宮や出雲大社の祭礼に用いられていたものであったが<sup>(2)</sup>、近代以降の神社祭式の行事の一つとされることになった<sup>(3)</sup>。

近世・近代における玉串に関する研究として、千家尊宣が内務省で制定した祭式に基づき、「玉串奉奠」が執り行われることになったことについて、千家自身が奉仕した出雲教院の「玉串拝礼」は、恰も神明を頂くような神拝作法であり、神人合一を祭礼の本義と考え

れば、祝詞奏上後の玉串の所作は、その心持を実証する意味で至当といえるが、「神社祭式」における玉串は、幣物の類であるから、むしろ祝詞の前に奉られなければならないと述べている<sup>(4)</sup>。

また、近藤啓吾は、玉串は神拝行事でなくてはならないという千家の指摘を確認する上で、垂加神道の神拝次第を中心に検証し、それが伊勢神道の流れを汲むものでありながら、玉串は用いられず、その後の神拝次第の流れにおいて国学者の神拝行事についても玉串の拝礼は記されていないことを指摘し、玉串は明治維新における復古的な傾向により、本義が分からないままに神宮の次第を模して奉られる事となったとしている<sup>(5)</sup>。

千家や近藤が指摘するように、近代以降、玉串は奉奠されるものとなるが、近世から近代にかけて復古的な祭式を構想した国学者が、玉串に関する行事をいかなる信仰目的において実施しようとしていたのかについては明らかにされておらず、なお検討の余地があるように思われる<sup>(6)</sup>。

前章で述べたとおり、是香は『祭奠式』と『神祭式』の二つの祭式書を著しており、何れの行事次第においても「玉串行事」を行うこととしていることは、そうした課題を明らかにする手がかりになるものと考えられる。

本稿では、幕末期に成立する復古的な祭式の特徴を明らかにするうえで、国学者六人部是香の祭式書に見られる「玉串行事」に焦点をあて、当該行事がどのような意義付けられ、祭式の次第に位置づけられたのかについて検討を行い、近代の祭式との繋がりについて言及してみたいと思う。

## 二 『日中神事記』における玉串

六人部是香の祭祀・祭祀に関する著作を著す時期は、平田篤胤との邂逅を前後する文政期と、嘉永以降没年に至る幕末期に分けられる。文政期にみられる、神楽歌に関する考証を行った『神楽歌是香説』の他<sup>(7)</sup>、是香が祭祀の実践面で言及したものに、文政十年に著された『日中神事記』がある。

『日中神事記』は、その上巻に産土の神社に参拝するまでの次第、帰宅後に唱える神拝詞として、天津日、二所大神宮、出雲大社、朝廷の拝詞を掲げ、下巻には、これに続く形で神御霊屋の神々（産霊神・荒魂和魂神、古登魂の神、御饌都神屋船神大宮比売神、氏神）、御歳神、竈神、御井神、阿須波神波比岐神、御門神、先祖乃霊屋に対する拝詞を掲載している。

神々への神拝を奨励するため、神拝詞を記したものに、本居宣長の『毎朝拝神詞』、平田篤胤の『毎朝神拝詞』があげられる<sup>(8)</sup>。『日中神事記』では、これらのものと比べると、神拝の対象、順番も異なっており、是香がこの当時、産土神をはじめ、先師達と異なる固有の神観念を持っていたことが窺える。

是香は、本書の凡例のなかで、その執筆動機をつぎのように記している。

：神事の儀式の事どもに到<sup>イタリ</sup>てハ著明<sup>アキラカ</sup>に弁<sup>タ</sup>え正<sup>タマシ</sup>し記<sup>シル</sup>したるものゝ世に聞えさるハいと  
も不足<sup>アカズクチラ</sup>悔<sup>ア</sup>しき事なるにつけて己<sup>オレ</sup>はやくより此筋<sup>コノスヂ</sup>の事どもに思<sup>オモ</sup>ひを発<sup>オ</sup>起<sup>コ</sup>して根<sup>モト</sup>源<sup>ト</sup>を神  
代の事実に徴<sup>ス</sup>し枝葉<sup>エ</sup>を中昔<sup>ナカムカシ</sup>の諸儀式及家々の記録<sup>トモナニ</sup>等何<sup>ナニ</sup>くれと弘<sup>ヒロ</sup>く探<sup>サツ</sup>り深<sup>フカ</sup>く考<sup>カムガ</sup>え尚<sup>ナホ</sup>ま

た今ノ世にも諸国乃神社に仕奉れる儀式どもをも問聞つゝ数年勞き考えて神事伝といふ書をもなも著しける：割注略：但し此ハ巻数さへ許多となりていまだかた成りなる処も多在を其が中に日中ノ行事を論へる段毎日仕奉るべき神事どもハ毎日の事なれハ殊に早く人ニも見せま欲くかつハ今世神主として神社に仕へ奉れる徒のあまりしきまで非心得して蟹の行なす横さの行どものミなるが見るめも甚心苦しきにつけてまづ彼ノ神事伝の中より毎朝仕へ奉るべき神事どもをのミぬき出て次々ここに記すべし

（『日中神事記』上巻、九・一〇頁）

当時、神事について、明確に理解され、正しく記されたものが世に出ていないことを遺憾に思い、是香自らがその著作の任にあたった経緯が窺える。

ここにみえる「神事伝」とは、同書に「神主として神社に預り掌り居る本元乃謂よりはじめ注でかなハぬ事ども、皆もらしつ其ハ神事伝に因て悟るべし」（同、一一頁）ともあるように、神道の祭祀・神事をはじめ、神職の由来や役割について、自己の見解を述べた是香の著作『順考神事伝』（安政二年）の草稿と思われる。管見では本書の存在は確認できないものの、是香が自らの職掌である祭祀について研究を行っていたと見るべきであろう。その「神事伝」における考証の成果の一つとして、「神社に仕奉れる輩」の神拝作法を正しく実践するために著されたのが、この『日中神事記』である。

では、その神拝作法は、どのようなものであろうか。目次に記載される作法のみを抜き出して示すと次のような次第である。

さてまづ其仕奉る乃御神社に参勤べし（神主ならぬ人は其産土御社に参詣すべし）  
 如此て其拜み奉る次第は軾にもあれ石壺にもあれ其平生に拜み奉る処に進み  
 づ太玉串を採持て大前に進みより、立ながら二段拜み坐て二段拜むべし、さて  
 其玉串を奉るべし其奉る状は左にても右にても便に任せて傍らに立て奉りその蔭に居  
 て平手二箇うち、謹み敬ひ祝詞を申すべし、（祝詞略）、さてまた平手ふた  
 つ拍手ふたつ拍て二段拜み奉りて起べし、また起て二段拜み奉りて其座を退き捧  
 もたる太玉串を便の所に納め奉りて退くべし

これによれば、神主や参拜者が太玉串を持ちながら起拜二度、坐拜二度を行い、それを  
 立てて、拍手二段、祝詞を奏上し、拍手二段、坐拜二度、起拜二度、玉串を便りの所に納  
 めて退下するという次第となっている。

このように玉串を神拜に用いることについて、是香は『皇大神宮儀式帳』雑掌雑任部を  
 引用し、その由来を次のように述べている。

太玉串云々 高四尺枝別木綿懸之此太玉串並天八重佐加岐乃元発由者：八十万神会二  
 於天安河邊計二其禱之方一時尔天香山尔立豆留掘二真坂樹豆上枝懸二八咫鏡一中枝  
 懸八尺瓊乃曲玉一下枝懸二天真麻木綿一弓種種祈申支此今賢木懸二木綿一太玉串止号  
 ナリコヲモテアメノヤヘサカキナラヒニネキノサケモツフトタマクシニオホナカトカクリサモラヒテアマツノリトノフトノリトノアツキヒロキコト  
 之以此天之八重佐加岐並称宜乃捧持太玉串仁大中臣隱侍豆天津告刀乃太告刀乃厚広事  
 遠多々倍申と見えたる甚もめでたき古へ伝に抛て太玉串の状も其蔭に隠侍ひて祝詞  
 を奏し、事をも悟るべし

（同、四一頁）

是香は『皇大神宮儀式帳』（以下、『儀式帳』とする）の当該記事について「甚もめでたき古へ伝」として取り上げ、「然るハ上ッ代にハ神を拝祭るにハ彼岩屋戸段の由縁によりて必ス太玉串を執て其蔭に侍ひて拝み奉りし事」（同、四三頁）と述べている。

もつとも、『儀式帳』では、祢宜が捧げ持つ太玉串に隠れて、大中臣が祝詞を奏上したことを述べているのであり、「拝み奉りし事」については記載がない。

このことについて、『日中神事記』には神拝詞を申したあとに、立って二段、坐って二段拝むこととしている。これを両段再拝の略儀として「拝」をすることとしている。是香は「拝」の由来について、「さて、拝とハ頭を下にさげて額つき礼まひ奉る事なり是ハ天ツ神の教授たまひし礼にして天兒屋命の岩屋戸前にして広く厚く称辞奏したまひし時既く如此なし行ひたまひし事疑なし」（同、四八頁）と述べて、天の岩戸の祭祀では、天兒屋根命は祝詞を奏上する際に、天津神の教えに基づき、「拝」がなされていたという解釈をしている。そして、その「拝」に用いるものが玉串であったとしている。

その玉串が廃れたことについて、「例の仏ごろひ法師ころひする時なるまゝに天竺国にて手を合して仏を念する礼のあるよりそれに移りて神をも合掌して拝事と成れるに依てなり」（同、四六頁）と述べ、仏教がわが国に浸透し、インドにおいて仏に対する礼法であった合掌が、神拝に対してもなされることになったとし、「されハ如此る穢げなる礼法ハ清く棄ててはて、神の制たまひし法に従ふべし」（同前）と述べている。是香が神前で行われる拝礼の作法が、神代に由来するものと主張したことには、仏式による拝礼作法の是正が課題にあったことも考えられる。

なお、『日中神事記』によれば、神社でも玉串が用いられる例があるが、「たゞ奉物とのミ」(同、四五頁)に用いられるか、或は「神主の執トリてオカミマツ拜ヤシロ奉る社もあれどたゞ振奉る事のミ主ナリと成て拜の始終にかけて用モチユる社ハある事稀マレなり」(同前)と述べている。玉串が当時、こうした用いられ方をしていたことは興味深い。

また、玉串の遺制として笏が用いられることについても述べており、「毎日の事なれハ玉串をあらため更カヘむも事に堪タエずバ把笏ユルを免されし社ハ笏を用ひさらぬハ扇アフキを持モチても拜ヲカむべし」(同、四三頁)、「笏ハもと漢国の制の移れるものにして皇国のものにハあらざれども：後にハ大社の神主ヒコトにハ殊更コトサラに御免ミユルしありしばかり止事ヤムコトナ無モノき器となれ、バ彼玉串カノタマクシに准ナシラて用ヒコトいぬ場合については、笏を用いることを容認している。

このように、『儀式帳』の雑任掌にある記述を重要な古伝として見出し、「拜」が祝詞や神拝詞の奏上と関わる行事と考え、その執り物として玉串を考えていたことが分かる。ただし、玉串の信仰的な意義については言及がなく、祭祀上の役割としては消極的な位置づけにあったと言えよう。

### 三 安政期における櫛の考証

嘉永年間(一八四八〜一八四五)から安政年間(一八五四〜一八六〇)にかけて、是香は精力的に執筆活動を行っており、『道の一言』(嘉永六年刊)や『産須那社古伝抄』(安政四年)を著し、師篤胤の幽冥論を深化させ、「産須那社ウブナナシヤ」についての主張がなされるなど、

是香の学問・思想を知るうえで、注目すべき時期である。なお、この時期には、『すゞの玉籤』（安政二年二月）、『順考神事伝』（安政二年四月）、『神於呂志神歌考』（安政四年）といった祭祀に関する著作が著され、さらに同年九月には、祭式書である『祭奠式』に収められている「攘疫大祓祭奠式」が著されている。

本節では、当該時期におけるこれらは是香の著作から、玉串の信仰的役割がどのように主張されていったのか見ていきたい。

さて、玉串の語義については、玉串に関する先行研究や用語集に、諸説が紹介されている。概ね国学者の説が中心であり、是香の説も取り上げられているので、一般に知られるところとなっている。その是香の説とは、『すゞの玉籤』に、「其ノ玉串すなわち神ノ靈の偶りまさんの料なり、最も貴く弥事ヤコト無きものなる事をも悟べし」（『すゞの玉籤』、一七五頁）とある一文に基づいて、玉串とは神の靈がやどる料とするものである。

なかでも、河野省三は『神道要語集 祭祀編』（國學院大學日本文化研究所編、神道文化会、二〇一三年）のなかで、是香の玉串説について「御靈を招き寄せるから、その舍りたまふ料で、靈串の義」と述べる一方で、『順考神事伝』五之巻に「太玉串」について「総べて物の美麗さを称美て玉といふ」とも述べていることを紹介している。また、鎌田純一は、是香が玉串を「神靈の宿るもの、神籬と同等の料とみていた」と説明し、このような「玉串則神籬論」が唐突な論であるとして無視されて来たためか、積極的な反論もみられないと論じている（90）。

河野が引用している『順考神事伝』五之巻には、「太とは太告刀フトノリト、太幣フトミケテラなどといふと同じく其物を称美ていふ辞なり 玉串といふも惣て物の美麗さを称誉ホメて玉と云る事は古への

恒なれば、これも然る事と誰も々々思執りつれど、尔にはあらず。彼上枝に勾璽を取着けたりし由縁に依りて後々までも玉と鏡と木綿とを取着けたる幣なるを尔三種の名を算誉称べきにあらざれハ上枝なりし玉をのみ執て玉串トハ云なりけり〔傍点筆者註〕（『順考神事伝』巻五、二丁表）とあり、太玉串については、「太」と美称とするも、「玉」については、神に掛けられた種々の幣の料のなかで、上枝にある勾玉を以て幣の料を表したことに由来するものである述べているのであって、河野の指摘は正確ではない。

ただし、神霊の宿る料である玉串が、神籬と同じ料であるとする鎌田の理解は、是香が実際に祭祀を行う際、玉串をどのような祭料として用いていたのかを検証するうえで改めて検討する必要がある。

まず、是香が玉串について、その由来をどう考えていたのか、河野も紹介する『順考神事伝』には次のように述べている。

玉串、忌串、八重神などいふハ、素同物にして何れも神の枝に木綿と麻とを着けたる物なれど、其祭場にして用法に依て其義別なるが故に、名称も如此種々とハ更りつるなり。さて其神に木綿を着て神奠に用る本因ハ、これも岩屋戸章の日本紀に使下山雷者採ニ五百箇真坂樹八十玉籤一、野槌ノ者採中五百箇野篤八十玉籤上とある五百箇の八十玉串と云ハ其祭の斎場の周囲に立廻し給へる料の玉籤にして神と篤とに木綿を取着たるものなり。

『日本書紀』の天の岩戸の段には、山雷や野槌に「玉籤」を採らしめたことが記載されている。是香によれば、其祭ノ齋場の周囲に立廻し給へる料」である「五百箇の八十玉串」が榊の枝に木綿と麻とを着けた最初の用例であり、それが祭祀の用途に応じて名称が区別されるようになったと述べる。すなわち「八十玉籤」は、忌串と呼称されるものになったが、そのように名称が区別される以前は、榊（或いは篤）の枝に木綿と麻とをつけた形状の祭料の総称を「玉籤」（玉串）としていた、とは是香は考えたのである。

それでは、忌串や八重榊と区別される「玉串」とは、如何なる起源と性格を持つものであろうか。

是香は、『古事記』上巻の天の岩戸の段で、太玉命が「天香山の五百枝真賢木」に取り掛けた玉や鏡、白丹寸・青丹寸を「御幣」として取りかけ、捧げ物としていたことについて、次のように述べている。

此種々ノ物を着ケたりし榊ハもつはら大御神に献る幣にして親しく御手に執リ賜ヒて永に御許に蔵置たまふの料に献りつるなりされハ後世までも此榊の状を摸して太玉串と称へて大御神を齊(マ)キ祭る事ぞなれりける。其ハ彼儀式に齊(マ)内親王の大宮に参り給ふるにも木綿カワラ藪カワラを着ケさせ給て大神宮司の奉る太玉串を命婦ヒメトメが手より執ラさせ給て御自躬捧ケ持参入て拜ミ給ひ其後大神宮司禰宜内人など次々に太玉串を捧持て拜の祝詞白すよしみえたるにて著名なり

太玉串が「奉物」として用いることについて、『日中神事記』では、「深き謂われがある」とのみ説明していたが、ここでは「親しく御手に執り賜ひて永に御許に蔵置たまふの料に献りつるなり」とあるように、玉串は、忌串や八重神とは異なり人が奉献する「神の追る幣」として用いている。

是香の引用する『儀式帳』の祭祀は、いうまでもなく社殿に鎮まる「大御神」を前にして行われるものである。このことを踏まえると、祭祀に臨んで、大御神を招くことのみを目的として、太玉串や玉串が神籬として用いられたとは考え難いが、本殿から大御神の出御を願うために、一時的な神籬としてこれらを用いたと考えることもできる。

なお、「其ハ彼儀式に齋内親王の大宮に参り給ふにも、木綿蔓を著ケさせ給ひて次々に太玉串を捧持って拝の祝詞を白すよし」として、太玉串と祝詞との関わりを論じている点は注目される。

では、神々に捧げる「幣」としての玉串に恰も神籬のように神霊を宿すことと、祝詞の奏上とはどのように関わるのだろうか。

#### 四 「すゞの玉籤」の神霊観と祈願

是香の著、『すゞの玉籤』は、その当時の是香が、特に関心のある事柄を抜き出して、初学者のために解説を加えた書である。書名に「すゞの玉籤」とも表記されるように、是香

にとつて玉串が重要な関心であつたことが窺える。

本書は二巻から成り、一之巻には、「学問」「古道」「菅家遺誠」「国学」「言霊」「朝霞」「葦手」、二之巻には、「荒玉」「ぬば玉」「たまきはる」「坐摩社」「ちゝの実」「湯津楓」「髻華」「榊」の項目と関連する小項目があげられている。二巻の「湯津楓」以降は、祭祀に用いられる榊などの植物と神霊との関わりが論じられている。そのなかの「榊」の小項目に「太玉串」が掲げられている。

さて、「榊」とは、新村出編の『広辞苑』（岩波書店、昭和三十年五月）によれば、「さかき【榊・賢木・栄木】①常緑樹（ときわぎ）の総称。②つばき科の常緑亜喬木。葉は長楕円形、革質、深緑色で光沢がある。五、六月頃、葉のつけねに白色の細花をつけ、花後、紫黒色の球状の漿果を結ぶ。古来神木として枝葉は神に供せられ、材は細工物・建築などに用いる。和名サカキ」とある。今日、玉串には、②の義として、ツバキ科サカキ属の「本榊」や、ツバキ科ヒサカキ属の「ヒサカキ（姫榊・非榊）」などが用いられている。①の常緑樹の総称とする点について、是香は「榊は古く仙覚が栄たる樹ヲ云フ注りしは動クまじき説にて、近キ頃の博士等の説、何れも栄樹の義とせられつるは、信にさる事」（『すゞの玉籤』、一七一頁）として、仙覚以降、榊が「栄樹」の総称であることを「動クまじき説」と認めたいうえで、「栄樹」を次のように述べる。

古く賢木といへりしは、彼ノ先達の説の如く、一木の名にはあらで、何にまれ美麗くみづみづしき樹をもて神奠に用つるところの樹をさして栄樹とは呼つるにて、其ノ栄樹には神ノ霊の偶たまふ料なれば、其ノ樹の上に採ては、上も無き栄えなれば、其ノ義にて

榮樹サカキとは云フなりけり。

先達の説の繁茂して榮樹の義に積つるなれで。いまだし。

〔『すゞの玉籤』、一七四頁〕

是香によれば、神ノ靈の偶ヤドリたまふ料であればこそ、その樹にとってこの上なく榮譽なことであるから名付けられたとしている。

さて、是香は玉串が「美しくみづみづしき樹を用て神奠に用る」ものであり、それゆえに「神ノ靈の偶ヤドリたまふ料」であると述べている。

このことについて、是香は『すゞの玉籤』のなかで、玉串以外にも、髻華・刺・鬘など、祭祀に奉仕する者が頭部につける植物も、神靈がやどると述べている。その例として、出雲風土記に須佐之男命が「佐世木葉」、日本武尊が熊白樞葉を髻華にさせと詔したこと、尾張風土記に賢樹枝を鬘と為したことなどをあげている。そして「万葉集のころに及ヒて、梅・柳・桜などを挿頭つるは、たゞ容飾といふまでも到らで、其ノ物を賞るがよりの進なるべく通えたれど」と時代の変遷があつたことに言及したうえで、是香は次のように述べている。

さればこれらの樹どもを、髻華ウヅメにも、挿頭カサシにも、鬘カツラにも為つるは、唯々容飾の為にはあらで、祖神ミコヤノカミまたは其ノ時に当りて祈るところの神などの、神靈の依頼ヤドリたまふ料にとて、何にまれ清浄キヨく美麗ウルハシき木ノ葉を、頭插カザシとも、髻華ウヅメとも、鬘カツラとも為つる事にて、其をかつらぎては、即チ其ノ神靈ミタマを頭に頂き持チて、其ノ御稜威ミイソを我カ身に蒙カフり、尚人にも及し施すべき料にとて、頭插カザシも鬘カツラにもしつるものなり

(同、一六七頁)

「何にまれ清浄く美麗き木ノ葉」が頭に用いられたのは、単なる「容飾」ではなく、「即其神霊を頭に頂き持て、其御稜威を我カ身に蒙り、尚人にも及し施すべき料」ためであるとし、祈願の成就に関わるものであるとしている。

また、『賀茂旧記』に下鴨社の祭神である玉依姫命が、天上に昇っていった上賀茂社祭神となる賀茂別雷神に再会できることを願って、祭祀を行ったとする御阿礼神事の起源譚が記されている。このことについては是香は、

賀茂ノ旧記、若雷神の天に登らし、を、御祖ノ神の恋ヒ慕ヒたまへりしかば、其ノ天ツ神ノ御子の御諭シ言に、将レ逢レ吾云々、取ニ奥山賢木一立ニ阿礼一、垂ニ種々綵色一、又造ニ葵楓鬢一嚴飾待之、吾将レ来也と詔たまひつるも、賢木は阿礼の料：葵楓は其霊の依頼たまふの料にして、賢木の枝をもて其ノ神霊を招斎まつる社壇を造り、其ノ社壇に種々に綵色帛を垂よといふ義にして、これ迄は其ノ社壇の設なるをもても、葵楓は其ノ神ノ霊の依頼たまふ料なる事著名なり（同、一六八頁）

と述べて、「神霊を招斎る」榊の枝である社壇とは別に、「其の神霊を憑依たまふ料」である葵楓が用いられているとしているのは、玉依姫命が御子神である別雷神と再会を願うたこととであり、その祈願に応じて葵楓に神霊が宿ることと述べている。

この他、是香は神霊が宿って祈願と関わる例として、『万葉集 卷十三』に「五十串立神酒座奉 神主部之 雲聚玉蔭 見者乏文」とある和歌を引き、「神祭の時、神主が頭の髻華に、其の神霊の依憑たまへるものなれば、其ノ髻華に交たる珠影を見れば、其祈事の将

に成就ナなん状サマ顕然アラハにて、いと羨ウラヤマしく思ゆるよしなり」（同）と述べている点や、天の岩戸の段において、天鈿女命が天之真拆を鬘オホホミとしたことも、「大御神の御霊を招オキて頂イタに冠カブツり、大御身を真幸マサキく大坐オホマツマせと、祝ホギの験シレンに真拆を鬘オホホミとは為ナシたまひつるなり」（同）と述べるなど、鬘・髻華が、神霊を宿し、祈願を成就させる料であることを強調している。

以上のように、是香が祭祀に用いられる髻華や鬘が、「何にまれ清浄く美麗き木ノ葉」であり、祈願の対象となる神霊を宿したことを述べ、折々の祈願の際に用いられてきたことが強調されているのである。

是香が、賢樹や葵楓について関心を注いでいるのは、是香の奉仕する向日社の由緒との関連が考えられる。すなわち、向日社の由緒記である『鎮座記』（向日市文化資料館所蔵）には、火雷大神（下社）の鎮座伝承が記されている。その内容は、賀茂社の鎮座と御阿礼神事の由来を伝える『山城国風土記』の伝承と共通しており、建角命が「吾一人坐者不安穩」として、父神である火雷大神について、向日山麓に建てるように告げていること、そして、その祭祀のあり様も賀茂別雷神社と同様に、「賢樹葵楓」を飾り供えて行うよう御祖命に論じていることは特異な伝承として注目される。向日社に奉仕する是香からすれば、これら「賢樹葵楓」の祭具は自身が奉仕する向日社の祭礼の際に用いられており、その信仰的な意義について考えるのは至極当然であったと言えよう（10）。

では、果たして是香は髻華・刺・鬘などと同様、玉串も祈願の料として考えていたのだろうか。

是香は、当時、陰陽師らによつて祓を行った「麻」を「大麻」（おおぬさ）と称し、高貴な人々に配られていることについて、次のように述べている。

抑々今世諸社の祠職の太麻と唱て筥にも納め又は紙にも包て高貴にも進り人にも送るハ本元ハ神に木綿を附たる太玉串を進りつるものなり其ハ上にも弁へつる如く太玉串にハ其祈禱奉る神の神霊を託て其守護と坐すべき事彼水取モヒの神事に天ツ神の太玉串を言寄し給し故事にもよく協ひ：

(『順考神事伝』卷五、十七丁裏)

「水取の神事」は、即ち中臣壽詞に、太玉串に隠れ侍りて、祝詞を奏上したという神事を指すものである。人々に進められる太玉串は、祈禱を捧げた神々の神霊を宿したものであり、このことと天津神より「言寄」された太玉串が関連づけられていることを合わせて考えると、神事の際に用いられる玉串について、是香は神霊をやどし、その神威を発揚する祭料として考えていたものと思われる。

## 五 『祭奠式』と『神祭式』における玉串行事と太玉串行事

それでは、以上のような是香の玉串観は、その信仰的実践となる祭祀において、どのように反映されているのだろうか。是香の著となる祭式書となる『祭奠式』と『神祭式』について、見てゆきたい。

『祭奠式』については、すでに第四章で触れている通りであり、「攘疫大祓祭奠式」をはじめ、「地鎮祭」「鎮火祭」「上棟（新室祭）」「正遷宮式」「神事次第」「報祭次第」を掲載した祭式書である。

ここでは、是香の祭式構想を考えるうえで、恒例の祭祀の次第を載せている祈年祭について取り上げることとする。

### 神事次第

- 一 各参殿立揖着坐拍手両段
- 一 塩水行事 一刀禰
- 一 散米行事 二刀禰
- 一 切麻行事 三刀禰
- 一 奉調進物
- 一 神於呂志神事 祭主
- 一 玉串行事 四刀禰
- 一 太玉串行事 祭主
- 一 各献供
- 一 祝詞奏 祭主
- 一 倭舞モヲス

- 一 神楽奏
- 一 各撤供物
- 一 神安計神事 祭主
- 一 直会賜神酒 三四刀禰宜
- 一 各祝哥志多良打
- 一 拍手兩段立揖退下
- 以上

〔攘疫大祓祭奠式〕三九丁裏―四〇丁裏

祭主および奉仕祭員である刀禰が参殿、着座すると、塩水行事・散米行事・切麻行事といった一連の祓が行われる。これら行事は、どの祭式でも同様ではなく、大奴佐が用いられている場合もある。

つぎに、調進物を奉るとある。この行事は、神饌とは別に神前に奉られるものであり、絹・布・楯・槍鋒・弓矢・鹿角・鍬・鋤・鎌、御歳神には、白馬・白猪・白鶏が神前に整えられる。その料は、およそ延喜式四時祭條の祈年祭に依拠したものである。殿内の祭場には、「八神殿祭神等・座摩皇神等・御門皇神等・生島皇神・伊勢皇神・御県座皇神・山口坐皇神・水分坐皇神等」を一坐、「御年皇神等」を一坐、「其ノ地ノ産須那神」を一坐として、神籬が設けられている。このように、是香は祈年祭を神社の祭神（「産須那神」）と共に、古代神祇官の祈年祭において幣帛を捧げる対象とされた神々を合せて祭る祭祀と考えたのである。

そして、それらの神々を「神籬」に招くために、「神於呂志神事」が行われる。本行事は、祭祀の対象とする神々を祭場で祭祀するために、祭場に舗設されている「神籬」にそれら神霊を迎える行事で、今日においても合祀祭や分祀祭、社殿外で行われるものである<sup>(11)</sup>。

神宮の三節祭においては、祭祀に先立ち、神饌や奉仕祭員に不浄がないかを占う御卜の神事が行われる。この神事では、琴を弾き、「阿波利失遊波須止万乎佐奴阿佐久羅尔於理坐留天津神国津神本津御座尔還里於志万世」という神歌が唱えられる。「神於呂志神事」では、この御卜の神事に唱えられる神歌が、神を招く詞とされており、『神於呂志神歌考』における考証が反映されているように思われる<sup>(12)</sup>。この「神於呂志」の後に「献幣帛」とあり、幣帛や神饌などが捧げられている。そのなかに太玉串があるが、これは幣帛と位置づけられた結果であろう。

この「神於呂志神事」が行われた後、「玉串行事」が行われる。

#### 次 玉串行事

左右の一の玉串宮人称唯す左の玉串宮人先吾持たる玉串を襟にさして玉串台玉串台ハ予て左右一玉串宮人の前に置たり三方を用ゆを持て進て齋主の前に至て着坐す祭主持たる玉串を左右左と打振り机の上に置て手を拍ツ事一段うち畢て玉串宮人また拍互に二ツつゝにて四段となる 拍畢て祭主玉串を右手にて本ノ方を玉串人の方に向ケて渡す玉串人右手に請取て台に載せ置て中臣ノ宮人の前に着座す此時右の玉串宮人も吾カもちたる玉串を襟にさし玉串台を持て齋部宮人の前に着座す左の玉串宮人ハ中臣宮人の玉串を請取渡す事祭

主の如し中臣終て二ノ玉串宮人の玉串を請取それより順次に物忌御巫と請取終てふたゝひ中臣のまへに着座し吾玉串を襟より抜とり左右左して中臣と手を拍かハす事前の如くして玉串台を中臣に渡す

右の玉串宮人も左の玉串宮人の如く右方を順次に請取畢て齋部宮人と手を拍かハして齋部に渡す中臣齋部受取て座を起て中臣ハ二前齋部ハ四前の行事軾に進ミ一揖して手を四段拍て玉串の根を神前のかたにして置座の便宜の処に奉り置て帰着

#### 次 祭主太玉串行事

祭主称唯して座を起て進て軾に着く繞て中臣齋部も座を起て祭主の傍に蹲居す祭主二拝して太玉串を採持て起て左右左して一拝して又起て左右左して一拝す如此する事四段前二段ハ左右左後二段ハ左右左前ハ右手を進め後ハ左ノ手を進めて握り持つ度毎に中富齋部及刀祢残らず手を拍事一段終て祭主太玉串を本の台に置き一揖して退き本の座に帰着す中臣齋部祭主の一揖するを見て起ち先たちて本の座に帰着す

（『祭奠式』、九丁裏・十一丁表）

『祭奠式』の玉串行事の次第では、玉串宮人という諸役が玉串台を持って、奉仕祭員の前に行く。祭員は玉串をその台に載せる。順次、このように玉串宮人が祭員からの玉串を受け、右の玉串宮人は祭員の玉串を載せた台を「中臣」に渡し、「中臣」はこれを神前に奉る。同様に、左の玉串宮人は玉串台を「忌部」に渡す。「中臣」「忌部」は、それぞれ玉串

台を便宜の所に奉るとある。各祭員が玉串を「中臣」「忌部」役に渡す際に、左、右、左と振ることがなされている点に特徴がみられる。太玉串行事では、祭主の太玉串は神前に捧げられることはなく、予め太玉串の台が舗設されており、齋主はそれを取り持ち、左右左と振りながら両段再拝をし、太玉串を元の台に戻して祭主は復座している。

ここで、『祭奠式』の次第を考えるうえで、『儀式帳』の当該行事について確認しておきたい。『儀式帳』によれば、大官司の祝詞の奏上の間、祭員は玉串を捧持しており、祝詞の奏上の後、官司以下祭員の太玉串が玉串御門に奉られる。三節祭では、これに先立つ形で齋内親王の神拝が行われ、齋内親王は拝礼の後に太玉串を瑞垣御門の西方に奉るとしている。『祭奠式』では、祭員による玉串行事、祭主による太玉串行事という順で行われていること、玉串が左・右・左と振られていること、そして、太玉串行事が神前において行われ、恰も奉幣行事のような作法を行うなど、随所に異なる点が見受けられる。

なお、太玉串を左・右・左と振る所作について、『祭奠式』では、「地鎮祭」や「大奴佐行事」においても同様の所作が行われている。これら行事は、もっぱら祓に際してなされるものであるが、そうした所作は、『日中神事記』が著された当時からこのような所作がなされていた。『祭奠式』の各祭祀では、祭典に先立ち「大奴佐行事」が行われ、「大奴佐」（太玉串と同じ形状のもの）を左・右・左と振ることを以て、祭場を清めることがなされる。このときに祓の神々に対する詞（祓詞）が読まれていないことを考慮すると、是香は「大奴佐」を振ることで、祓の神々の神霊を寄せて、その神威が顕現すると考えていたのではないだろうか。是香が「玉串行事」において、これを左・右・左と振ることにしたのも、願いの対象となる神霊を顕現させることを願って行われたものであったと考えられる。

『祭奠式』では、祈願の対象となる神々に、祝詞の奏上前に祭主・祭員による拝礼を行うことが記されている。そして、それぞれの拝礼において玉串が降られる作法がなされているのは、祭場内の神座（本殿或いは神籬）から、祭主の祝詞奏上の座の近くまで出御を願い、より神威を仰ぐためであり、そこに神霊の宿す玉串が捧げる理由があったものと思われる。

このような『祭奠式』に見られる行事内容は、『古道神祭略式』（國學院大學河野省三博士記念文庫所蔵本）に確認される。

同書によれば、文化十四年（一一八七）に気吹舎大人の家で行われた「古道神祭」の略式であり、その祭祀は、神降の神歌が歌われ、玉串行事、太玉串行事、祝詞の奏上、和歌二十二首が詠まれ、直会の行事という次第となっている。当該祭祀は神社祭祀ではないが、和歌の奉詠を除けば、是香の『祭奠式』にはこれらの行事が盛り込まれている。「古道神祭」が実施された時期を考えると、是香は篤胤との邂逅後に何等かの形でこの神祭を受容したことが考えられる。師篤胤の「古道神祭」の玉串の行事を神社祭祀において実践することが念頭に置かれていて、それを学問的に裏付ける必要があったとも考えられる。

『祭奠式』は「古道神祭」の祭式を踏襲するものであったにせよ、『すゞの玉籤』における玉串の考証に基づき、それぞれ祭主の執り行う「太玉串行事」、祭員以下が執り行う「玉串行事」の何れにおいても、幣料としてこれを神前に奉るとともに、その神霊を玉串に宿してその御稜威を發揚させるものであり、祝詞による祈願の成就と結びついたものであったと思われる。

(二) 『神祭式』について

『神祭式』は、すでに本論でも述べたように、是香が恒例・臨時の神社祭祀を掲げ、その凡例に「祝詞文を始め。悉く古書故実に徴證して。一條一句臆識を加へ」ずに作成した復古的な祭式書である<sup>(13)</sup>。また、「諸の神事ハ。総て作法に比合<sup>ヒキアヘセ</sup>て行ふべし。但時宜により人少ならば。祭主一人にてもしかるべし」とあるように、各祭祀で共通する行事の作法については、「諸神祭通式」に準拠して行うこと、また祭主が一人であれば、それでも良いとし、祭式を簡易に定めて神職の実践に資するための内容となつてゐる。

同書によれば、恒例祭に「正月朔日」「正月七日」「正月十五日」「祈年祭」「三月三日」「風神祭」「五月五日」「六月晦日祓 十二月准之」「道饗祭」「鎮火祭」「七月七日」「九月九日」「新嘗祭」、臨時祭に「地鎮祭」「神殿祭」「宮門祭」「遷宮」「宅神祭」「竈神祭」「井神祭」「出船祭」「除蝗祭」「祈雨祭 祈晴祭准之」「雷神祭」を掲げている。そのなかで「玉串行事」が行われるのは、「正月朔日」「祈年祭」「風神祭」「新嘗祭」「正遷宮」「取魚祭」に限られている。その明確な理由については分からないが、「玉串行事」が祭員を必要とすることを踏まえると、これらの神社祭祀において特に重要性の高い祭祀において、玉串行事を行うものと考えていたとも思われる。

その「諸神祭通式」によれば、まず「潔斎、建神籬、引注連縄賢木篤竹及幡、調幣帛、設案琴笛鼓御塩湯壺、設座、著祭服、庭火」とあり、祭典のための調度類の舗設や装束着装のことは知るしたうえで、次のように行事次第を掲げている。

- 先 御鹽湯行事
- 次 参殿著座
- 次 再拝両段拍手両段
- 次 神於呂志
- 次 献幣帛
- 次 玉串行事
- 次 祝詞
- 次 神楽
- 次 撤幣帛
- 次 神阿計
- 次 再拝両段拍手両段
- 次 退出
- 次 直会式

まず、祭典に先立ち、祓の行事として「御鹽湯行事」が行われている<sup>(14)</sup>。参殿着座ののち、「再拝両段拍手両段」とあり、祭典後の終了時にも行われている。次に「神於呂志」が行われるが、祭神とされる神々については「某の大神」のみ祭神とされ、『祭奠式』と異なり、簡略なものとなっている。

この後、祝詞の奏上に先立つ形で「玉串行事」が行われる。その次第は以下のとおりである。

執事役。玉串ノ行事と呼ぶ。左右の玉串役。共に称唯して。先ツ左の玉串役持たる玉串を頂(マ)にさし。前なる玉串台を持ち。祭主の前に到て坐す。祭主手を一段うち。持たる玉串を右の手にて本を向フ方にして差シ出す。玉串役手を一段うち。右の手にて受とり。其ノ台におき立る。左の忌部役の前に到て坐す。此ノ時右の玉串役。持たる玉串を項にさし。前なる玉串台を持て。右の忌部役の前に到て坐す。さて左右の忌部役。共に手を一段うち。玉串を祭主の如してさし出す。左右の首座の役者の前に到て坐す。それより順次に受とり。左右共に末座に到る。左右の末座の役者。共に一段うち。玉串を指シ出す。左右の玉串役手を一段うち受とり。台をもち。夫より神前の中央に對坐して。先ツ左の玉串役。項にさしたる玉串をとり。手を一段うち受とり。我持たる台におきて。後に其ノ項にさしたる玉串をとり。手を一段うちさし出す。左の玉串役。手を一段うち受とり。我持たる台におく。然して左右の玉串役。共に玉串台をもち起て。左は左の忌部役。右は右の忌部役の前に到てさし出す。左右の忌部役。手を一段うち受とる。左右の玉串役は本ノ座にかへる。左右の忌部役ハ。其ノ台をもち。左右共に神前に進み。台のまゝ玉串の本を神前に向ケて奉り。再拝し手を一段うちて。本ノ座にかへるべし。

このように「玉串行事」では、祭主以下、祭員は、玉串役の用意する台に、手を一段うち、本を向う方にして差し出し、これを玉串役が受けて台に置く。左右の列ともに祭員すべての玉串を台に載せ終えると、忌部役二名は、それぞれ左右の列にあつて、玉串の本を

神前に向ける形で台ごと奉り、再拝、手を一段うって本座に復すとある。玉串を載せた台を神前に向ける形で奉られるのは、先述したように、是香は玉串を「神々が手に取り給う」幣の料と考えていたためであろう。その後、拝礼はこれを奉奠した忌部役のみによって行われている。

『祭奠式』と異なり、「太玉串行事」のことが見えない。「諸神祭通式」の「調ニ幣帛」には、祭祀に奉る幣帛について、「飯酒魚藻菜絹布花玉串太玉串の類」を挙げており、「玉串ハ賢木の小枝に麻由布を附。太玉串は三尺許りの賢木に玉白赤青を数多く緒に貫て、上の枝を掛鏡中の枝に掛麻由布下の枝に掛を附。」とあって、玉串・太玉串が幣帛の料とされている。また、「献ニ幣帛」には「太玉串花瓶御酒御食」とあり、太玉串はもっぱら幣帛とされ、玉串は「玉串行事」に捧げられるものとされていることが分かる。

このほか、『神祭式』には太玉串行事のほか、玉串を左・右・左と振るといった所作は見当たらず、祭主・祭員の玉串は祝詞奏上の前に神前に奉られるなど、『祭奠式』と異なる部分があるが、同書における玉串はどのように考えられるだろうか。

本書の凡例に「徴證ノ部と引合せてしるべし」とあるように、『神祭式』の祭式に関する事柄について、その典拠を示した書籍が、『神祭式徴証』（大和文華館所蔵）が存在する。本書は『神祭式』に記される行事、祭祀の典拠を掲げたものである。そのなかで、「玉串行事」については、建久三年（一一九二）六月三日に成る『大神宮年中行事』が、神宮祭祀のなかで、玉串が捧持され、御門に刺し立てられる行事を「玉串行事」としていることを典拠としている。

一方で、「幣帛」の項目では、「飯・酒・魚・藻・菜・絹・布・花・玉串・太玉串」につ

いて、それぞれの典拠を示し、「太玉串」が『古事記』天の岩戸の段の太玉命の捧持した「御幣」や、『儀式帳』職掌雑任部の「太玉串」の記述を挙げている。

『神祭式』は、『儀式帳』に見られる神宮祭祀の内容をそのまま実践するのではなく、『古事記』、『儀式帳』に見られる「古伝」に基づいて行事としていたものと思われる。そして、祝詞奏上に先立って、太玉串・玉串を神前に奉ることにより、神霊を宿して、神威を仰ぐという意味も、そこに存在していたことは『祭奠式』と同様であったと思われる。

## 六 むすび

文政期の『日中神事記』では、神拝に際して、玉串を執り物として用いることの役割が述べられていたが、その後の考証により、玉串が祈願の対象となる神々の神霊を宿して、その御稜威を受けるための料という結論を得るに至った。かかる是香の考証によって成ったのが『祭奠式』であり、祭主・祭員の玉串は、神威を得る所作を伴いながら、祈願の幣としてこれを奉るとともに、拝礼を行う行事として、「太玉串行事」「玉串行事」が行われている。

このように、『祭奠式』では、是香の神道思想を色濃く反映したものであったのに対し、『神祭式』においては、『祭奠式』と比べて、簡略な行事内容に基づいたものとなっている。『神祭式徴證』では、幣帛としての太玉串が典拠とされており、『儀式帳』の玉串行事を掲げながら、祝詞奏上の前にこれを奉ることがなされていること、加えて『日中神事記』の主張を踏まえると、少なくとも祝詞奏上と関わる行事として認識していたものと思われる。

『神祭式』の内容には疑問が残る部分があるが、『儀式帳』雑掌雜任部や『古事記』、「中臣寿詞」を祭式の典拠とし、「玉串行事」を行うこととしたのは、やはり、幣帛の料として奉られる太玉串に関するそれら「古伝」を鑑み、祝詞奏上と密接に関わる行事として、『神祭式』の祭式に取り入れられたものと考えられる。

是香の祭式の構想においては、玉串は幣帛の料であるが、その神威を仰ぐために神霊を宿すという信仰的な目的のために祝詞の奏上前に奉られる行事となったのである。

最後に、こうした是香の祭式の構想が、近代にいかなる影響を齎したのかについて言及しておきたい。

是香が帰幽した文久三年（一八六三）から四年後、慶応三年（一八六七）十二月九日、王政復古の大号令が発せられ、天皇を中心とする新しい政治体制が宣言された。翌四年一月十七日には三職七科が設置され、神祇事務課の掛の一員に、六人部是香の六男是愛が任命され、二月三日には職制が改められ、神祇事務局が設置されると、是愛は同局の権判事となった<sup>(15)</sup>。同年三月十四日、「五箇条の御誓文」の誓約式が行われた。この式は、天神地祇を天皇が親祭する「天神地祇御誓祭」として執り行われたものである<sup>(16)</sup>。向日市文化資料館には、その祭式の草案作成に是愛があたったことが分かる「御親祭略式」が所蔵されている。

本書の次第は次のように記されている。

## 祭式

【1】は朱字にて記載

先 早旦行水

御祭事ニ預リ給フ人々沐浴シ塩水ヲ以惣身ヲ祓ヒ清ムベシ

次 設神床

神嘉殿中央東向ニ八脚ヲ以二段ノ床ヲ設其上ニ荒薦ヲ敷ベシ

次 設祭主式小机

正面神床ノ前ニ祭主ノ軾ヲ設左右少シ下●テ祭事ニ預ル人々ノ座ヲ設何レモ前ニ小（机）ヲ置ベシ

次 立神籬

清浄ナル櫛ノ長サ五尺バカリナルヲ切取上ツ枝ニハ白赤青ノ少キ玉ヲ数凡十二斗絹糸ニ貫通シテ掛中ツ枝ニハ鏡一面ヲ掛下ツ枝ニハ麻ヲ取掛ベシ

次 立揖着座

【一拝】 【輔階ヨリ進ミ 南廂北面西上別座】  
祭主ヲ初一統共ニ一揖シテ兼テ設置タル座ニツクベシ此時櫛ノ小枝ヲ笏ニカヘテ持ベシ

次 拍手兩段拜兩段

一統手ヲ四ツ拍一拝シテマタ四ツ拍テ一拝スベシ

次 塩水行事

【輔】

一人起テ神床ニ進ミ一拝シテ塩水壺ヲトリ先神前ニ向ヒ櫛ノ小枝ヲ以テ左右左右ト三度マキ其ヨリ西南北トマキ終テ前ノ如ク一拝シテ座ニ帰

次 散米行事

【輔】

塩水ノ行事ノ如シ散米切麻ハ笥ニ入置ベシ

【出御】

次 神於呂志神哥 【伯】

別紙ニアリ

次 献供 【拜送】

御酒 四升一瓶ニ一斤ツ、 御飯 二升一前ツ、 甘菜 カブラ六十株

辛菜 大根四把十本 鱸広物 鯛二尾 鱸狭物 ボラ六ツ

奥ツ藻 コンプニ把 邊 藻 アラメ二百目

次 祝詞 【伯】

別紙アリ

【主上御拝】

【御書ヨミ上ケ】

【誓書ノ事】 【神前拜／主上拜／名ヲ記】 【一人ツ、其席ニ進也】

次 撤供

奉り置タル供物ノ品々悉ク徹(マ)スベシ

次 神安計 【伯】

別紙ニアリ

次 立揖退出

【入御】

次 立揖退出

各一揖シテ退出スベシ

別紙とある「神於呂志神哥」は、是香の祭式書にある御卜の儀の神歌であり、別紙には「天津神・国津神」を神名としている。是愛の次第では、祝詞奏上後に天皇の拝礼を行うこととしており、またその際、祭主による玉串の奉獻がなされていないなど、是香の祭式書とも異なる面が窺える。

なお、神籬の説明において、「但シ神ノ枝一尺斗ナルニ由布付タルヲ人数ダケ設置ベシ」とあり、つぎの立揖著座には、「祭主ヲ初一統共ニ一揖シテ兼テ設置タル座ニツクベシ是時神ノ小枝ヲ笏ニカヘテ持ベシ」とある。

さて、実際に実施された「天神地祇御誓祭」の次第は、つぎの通りである。

- 一 午ノ刻群臣着座
- 公卿諸侯母屋殿上人南廂徴士東廂
- 一 塩水行事
- 神祇輔勤レ之 吉田三位侍従
- 一 散米行事
- 神祇権判事勤レ之 植松少輔
- 一 神祇督着座 白川三位
- 一 神於呂志神歌
- 神祇督勤レ之
- 一 献供
- 神祇督同輔同権判事等立列<sup>リウレツハイソウ</sup>拝送同輔 津和野侍従<sup>テンゲン</sup>点検

- 一 天皇出御
  - 御祭文読上
  - 総裁職勤レ之 三條大納言
- 一 天皇御神拝
  - 親<sup>シタシク</sup>ク幣帛<sup>ヘイハク</sup>ノ玉串ヲ奉獻シタマフ
- 一 御誓書読上
  - 総裁職勤レ之
- 一 公卿諸侯就約
  - 但一人宛<sup>チウワウ</sup>中央ニ進ミ先ツ
  - 神位ヲ拝シ
  - 御座ヲ拝シ 而後<sup>シツヒツ</sup>執筆加名
- 一 天皇入御
- 一 撤供
  - 拝送如レ初
- 一 神阿計神歌
  - 神祇督勤レ之
- 一 群臣退出

とある(17)。

ここに見られるように、概ね是愛によって作成された『御神祭略式』が基盤となってい

るものと思われる。玉串に関する行事では、玉串行事は行われていない。執り物として玉串が用いられていたかも不明である。一方、祭主の拝礼においては、是愛の親祭の草案のとおり、御祭文の読み上げに続き、天皇の御神拝がなされている。そして、是愛の草案には「太玉串」の行事はなかつたが、「親ク幣帛ノ玉串ヲ奉獻シタマフ」として、拝礼に際して天皇親らによる玉串奉奠がなされている。

幕末期において是香が構想した復古的な祭式では、「太玉串行事」や「玉串行事」において、祭主が祈願の幣料である玉串が捧げられ、拝礼がなされるものであつた。「天神地祇御誓祭」にみられるように、近代以降、天皇親祭において、祭主である天皇が、幣帛である玉串を捧げ、拝礼を行う行事が行われるようになり、神社の祭式においても「玉串ヲ奉り拝礼」として、行事が定められるに至つた。是香の復古的な祭式の構想は、是愛を通じて祭主の拝礼の実践となり、幣料としての太玉串の奉奠ということに結果的には繋がることになつたのである。ただし、その次第では、祝詞の奏上の後に行われるものであり、玉串・太玉串の前で祝詞を奏上することに祈願的な役割を見出した是香の玉串に対する信仰的な意義を汲んだものとは言い難い。

今日、神社祭祀で行われる拝礼の行事は、神社で行う恒例・臨時の祭祀のほか、諸祭における祈願主によってこれが行われる。「祈り」という側面から考えれば、是香の主張する玉串の役割は、今なお再考されても良いものと思われる次第である。

(1) 藤田大誠「明治初年の国家祭祀形成と国学者―神祇官・神祇省の考証作業を中心に―」(『近代国学の研究』第三章、弘文堂、平成十九年十二月) 参照。なお、「神社祭式」の制定過程に関しては、阪本是丸「官幣社制度の成立と国家祭祀」(『国家神道形成過程の研究』第二章、岩波書店、一九九四年)、高原光啓「式部寮達「神社祭式」の制定過程」(『神道宗教』一九三号、二〇〇四年)を参照

(2) 鎌田純一「玉串考」(『大倉山論集』第三十二輯)。神宮祭祀の玉串行事については、鎌田純一「玉串考」(『大倉山論集』第三十二輯)。神宮祭祀の玉串行事については、阪本廣太郎『神宮祭祀概説』(神宮司庁、昭和四十三年三月)などを参照。また、出雲大社の祭祀においても玉串が用いられていることについては、千家尊宣「神まつりの玉串」(『神道学』七十四号)の他、平井直房『出雲国造火継ぎ神事の研究』(大明堂、平成元年三月)に同社における用例が紹介されている。西岡和彦氏の御教示による。

(3) このことについては、本論第二編第二章参照。明治八年の神社祭式に「玉串ヲ奉リテ拝礼」とある行事について、明治四十年六月「神社祭式行事作法」において「玉串奉奠」とされ、昭和十七年の「神社祭式行事作法」改正により、行事名は拝礼とされるに至った。小野和伸「昭和十七年改正「神社祭式行事作法」に関する一考察―玉串奉奠から拝礼へ」(『禮典』二十四号、平成二年)参照。なお、玉串に関する先行研究には、千家尊宣「神まつりの玉串」(『神道学』七四号)、近藤啓吾「垂加神道の神拝次第を讀みて玉串所作の意義を思う」(『神道宗教』一二九号)、鎌田純一「玉串考」(『大倉山論集』第三十二輯)などを参照。

(4) 千家尊宣「神まつりの玉串」(『神道学』七四号)。

(5) 近藤啓吾「垂加神道の神拝次第を読み玉串所作の意義を思う」(『神道宗教』一二九号)。

(6) 玉串に関する先行研究については、前掲論文の他、近藤啓吾「垂加神道の神拝次第を読み玉串所作の意義を思う」(『神道宗教』一二九号)、鎌田純一「玉串考」(『大倉山論集』第三十二輯)などを参照。

(7) 東京大学国文学研究所蔵本居文庫本『神楽歌是香説』による。

(8) 三木正太郎「平田篤胤の「毎朝神拝詞記」について」(『藝林』十七号(四)、一九六六年八月)参照。

(9) 前掲、鎌田「玉串考」参照

(10) 向日市文化資料館所蔵『鎮座記』。同書には、「…吾父大神名号火雷大神欲吾逢者造天羽裳嚴矛牽立御馬奥山之五百津賢樹取垂木綿以奥山之五百津葵草五百枝湯津楓樹奉饗吾宮可待於是御祖命覓美地建社而随教饒備奉斎乃至今世…」と記してある。

(11) 茂木貞純「降神について」(『神社本庁総合研究所紀要』第十四号)参照。茂木は、神社祭祀で行われる降神の儀を検討し、八束清貫の編纂になる『神社祭祀行事作法典故考究』において、神宮の三節祭に行われる御卜の神事以外に降神の儀はないこと、また、神宮祠官であり、国学者である中川経雅が、その著『大神宮儀式解』において、当該神事における神おろしを意義づけたと指摘している。

(12) 『祭奠式』では神宮の御卜の神事に倣い、天津神・国津神、鳴雷神、上大兄・下大兄といった神々も祭祀の対象として降神がなされている。このことも『神於呂志神歌考』の考え方が反映されたものと思われる。前掲、大阪府立図書館石崎文庫所蔵本『神於呂志

神歌考』参照。

(13) 本論第一編第三章参照。

(14) これら祓について、後述する『祭奠式』も含め、祓の詞は用いられていない。このことは文政十年の『日中神事記』における主張から一貫しており、是香が大祓式以外で大祓詞を読むことを故実にないものとして、批判している。なお本書では、大祓式以外で祓詞は用いられていないことが確認できる。なお、このことについては本論第二編第一章参照。

(15) 六人部是愛については、阪本是丸『明治維新と国学者』（大明堂、平成五年三月）第一章「神祇官再興と国学者」および第二章「明治初年の神祇政策」を参照。

(16) この誓約式は天皇親らが祭祀をし、親ら政治を行うことを示そうとしたものであり、木戸孝允が深く関与し、津和野藩出身の神祇官僚である亀井茲監、福羽美静がその式次第と執行に関わっており、是愛は助力する形となったものである。このことについては、前掲阪本「明治初年の神祇政策」を参照。

(17) 石井良助編「太政官日誌慶応四年戊辰二月」（東京堂出版、昭和五六年六月一日）。

※本稿において、資史料の引用に用いた文献は以下のとおりである。

『日中神事記』は五色屋書房版（昭和一三年）、『すゞの玉籤』は神道大系編纂会編『神道大系 論説編二七 諸家神道 上』（神道大系編纂会、一九八八年）所収、『順考神事伝』、

『古道神祭略式』は國學院大學図書館所蔵河野省三博士記念文庫所蔵本、『神祭式徴証』は大和文華館所蔵本。

## 第六章 幕末維新期における祭政一致観

### ―会沢正志齋と国学者をめぐる―

はじめに

近世から近代にかけて、敬神尊皇思想の面で大きな影響を与えたことで知られている水戸学と国学が、殊に、「祭政一致」という概念に言及していたことについては、多くの指摘がなされている<sup>(1)</sup>。

前章で述べたように六人部是香は、彼が神社祭祀の正統性を独自の古典理解から説き、神社の祠官の立場から祭政一致を主張している<sup>(2)</sup>。それは皇祖神に対する天皇親祭の実践が「教」に繋がることを述べた水戸学者、会沢正志齋の立場とは異なるものであり、幕末期の平田派国学者である是香の場合、「教」となる幽冥論から「祭政一致」を意義付けようとするものであった点に特徴が見られ、被治者の立場からなされている点で注目されてよいものと思われる。

では、是香の祭政一致論は、平田派国学者をはじめ、それに先行する会沢の主張、そして明治維新後、神祇行政の担い手となった津和野派国学者達が提唱した主張と、いかなる共通性を持ち、どのように位置付けられるのか。

本章では、幕末維新期における水戸学者会沢正志齋や国学者が、祭祀の実践をいかなる宗教性や倫理性、神觀念に基づいて主張したのか、という視点から祭政一致観の展開を検討してみたい。

## 一、『新論』について

水戸学は、徳川光圀によって始められた『大日本史』編纂事業に由来し、国体論・尊皇論を主張する学風として知られる。近世後期には、『大日本史』の編纂に加え、会沢正志斎や藤田東湖といった水戸藩士らによって、君臣間の名分論や対外問題に関する主張がなされていった。そして、文政八年（一八二五）二月、会沢正志斎は江戸幕府が異国船打払令を発布したのを好機とし、国内の政治の刷新と軍備の充実に関する意見書を藩主徳川斉脩に献じた。すなわち『新論』である。本書は、民心の統合が不可欠なものであるとする認識のもとに、祭政一致に新しい意義が付与された。国体（上・中・下）・形勢・虜情・守禦・長計の七篇から成り、民心の糾合の必要性を論じ、その方策として尊王と攘夷の重要性を力説している。

『新論』について、天祖、天照大神に対する天皇の祭祀に道徳的な理念を看取し、そのまま庶民に対する教化政策に及ぼそうとしたことなど、その要点については水戸学に関する先行研究によって指摘されているが<sup>(3)</sup>、ここでは、後述する国学者との関連を考察するうえで、『新論』における祭祀に関する主張について確認しておきたい。

さて、会沢は祭政一致観でまず注目されるのが、次に述べる天皇による天祖天照大御神への祭祀である。

天祖は天に在りて、下土に照臨したまひ、天孫は誠敬を下に尽<sup>ツ</sup>して、以て天祖に奉じ

たまひ、祭政これ一、治むる所の天職、代る所の天工は、一として天祖に事ふる所以にあらざるものなし。祖を尊びて民に臨めば、既に天と一たり。故に天と悠久を同じくするも、亦その勢の宜しく然るべきなり。故に列聖の大孝を申べたまふや、山陵を秩り、祀典を崇ぶは、その誠敬を尽す所以のものにして、礼制大いに備りて、その本に報い祖を尊ぶの義は、大嘗に至りて極れり。（『新論』国体上、五三頁）

天皇とは天祖（天照大神）と同様に「誠敬」を人に尽くす政治を行う存在であり、それゆえに祖先を尊ぶ、乃ち祖先祭祀を行つてきたとし、「祭政これ一」の有り様を説明している。なかでも「本に報い祖を尊ぶ」意味を持つ「大嘗」については、「夫れ嘗とは、初めて新穀を嘗めて、天神に饗するなり。（中略）天祖、嘉穀の種を得て、以為らく以て蒼生を生活すべしと、すなはちこれを御田に植ゑたまふ。また口に藟を含みて、始めて蚕を養ふの道あり、これを万民食の原とし、天下を皇孫に伝ふるに及んで、特にこれを授くるに齋庭の穂を以てしたまふ。」（同、五三・五四頁）として、天照大神が万民の衣食のもとを用意し、今日に至るまで庶民がその恩恵を受けていること、そして、その祭祀は「必ず当初の儀に仍ること、なほ新たに天祖に受くるがごときなり」（同前）とあるように、天祖から命を受けて行われた当初の儀式に則り行われるため、祭祀に奉仕する君臣は、「天祖を視るがごとく、その情の自然に発するもの、豈に已むを得んや」（同上、五五頁）として、天皇が天祖と同一の存在であることを想起させるものと述べている。

大嘗祭を行うことは、天祖が万民の祖先が受けた恩恵の対象となる存在であり、また、天皇が天祖と同様の存在であることを知らしめる意味を持つものである。そのような天皇

の祖先祭祀は、次に述べるように民が報いる対象が何かを知る「教」ともなっていた。

何をか邪説の害を謂ふ。昔者、神聖すでに神道を以て教を設けて、民心を緝収したまふ所以のものは、専ら一に出で、固より成規あり。而して天に事へ先を祀るの意、これを後世に伝ふれば、民は本に報い始めに反るの義を知れり。（同前、六四頁）

これまで、天祖及び歴代の天皇が設けた「神道」を「教」として、「民心を緝収」してきたことを述べる。そして、天祖祭祀の内容とする「天に事へ」「祖を祀る」意味を後世に伝えれば、人々は「本に報い始めに反る」意義を知ると述べている。会沢は、人々が天祖の恩恵に報いること、天祖が「肇めて天業を基し、蒼生を愛養」したことを想起する、報本反始を主張している。そして、そのことは大嘗祭のことで述べているように、天孫である天皇と同一であり、人々の報いる先が天祖とともに天皇に向けられることを意味することに他ならない。

このことについて会沢は、群臣とある人々が、「その先世、天祖・天孫に事へ、民に功德」のあった子孫であるとし、祖先に対する「孝」の実践が、天皇への「忠」に繋がることについて、次のように述べている。

而して群臣なるものも、また皆神明の胄にして、その先世、天祖・天孫に事へ、民に功德あり、列して祀典に在りて、宗子、族人を糾緝して、以てその祭を主る。

惻然悚然として、乃祖・乃父の、皇祖・天神に敬事せし所以のものを念はば、豈にそ

の祖を忘れ、その君に背くに忍びんや。ここにおいてか孝敬の心、父は以て子に伝へ、子は以て孫に伝へて、志を継ぎ事を述べ、千百世といへどもなほ一日のごとし。孝は以て忠を君に移し、忠は以てその先志を奉じ、忠孝は一に出で、教訓正俗、言はずして化す。祭は以て政となり、政は以て教となり、教と政とは、未だ嘗て分ちて二となさず。故に民はただ天祖を敬し、天胤を奉ずるを知るのみにて、郷ムカふところ一定して、異物を見ず。ここを以て民志一にして、天人合す。これ帝王の恃みて以て四海を保つところにして、祖宗の国を建て基を開きし所以の大体なり。

（『新論』国体上、五六頁）

天皇の臣下となる多くの人々は、それぞれ「乃祖・乃父の、皇祖・天神に敬事せし所以のもの」に思いを致すことで、天祖・天孫に奉仕していた祖先の志に従うこととなり、天皇に奉仕するという忠孝一致を述べる。ゆえに天皇の祭祀の実践は、「民志一に」する「教」であり、「政」であるとしている。

また、会沢は「夫れ天子の天神地祇を祭り、その天祖を敬祭するは、天に報い祖を尊ぶ所以なり」（『新論』長計、一四七頁）と述べている。天皇の天神地祇の祭祀について、古代の国家祭祀を掲げ、「本に報い始めに反るの義と、その民のために祈禳きじょうする所以の意とは、挙げて皆天下とこれを同じくす」（同、一四九頁）としている。このことは、会沢は神社に祭られる神々について、

古昔イニシエ、京畿及び諸国の名祠・大社に祭るところの神は、皆嘗カッて天祖・天孫を佐タスけて、

よく大功を成せしものにして、山川の百神は、民物を鎮め風雨を起して、天神の功を助けし所以にあらざるものなきなり。故にその土民は固モトよりその功德に報ぜざるを得ず。

(『新論』長計、一五一頁)

と述べているように、かつて天祖・天孫を補佐し、功績のあった存在であるとしている。それら天神地祇の祭祀は、人民に秩序を齎した存在に報いることであり、且つ天祖・天祖への奉仕を語るものであり、その意味において会沢の述べる報本反始の祭政教一致と異なるものであったと言える。

なお、この「教」について、会沢はその著『退食問話』で、衣食の恩恵だけではなく、天祖や歴代の天皇によって倫理を齎した恩恵について、次のように述べている。

日、斯道は、前にも論ぜしが如く、天地あれば人倫あり、人倫あれば自然の大道ある事、即ち天地の道なれば、天地の初に、天照大神、神器を皇孫に授け給ひし時より、忠孝の道顕れて、君臣・父子の大道既に明なり。神武天皇、天下を一統し給ひ、橿原の宮に即位ましましてより、君臣の礼益マスマス正しく、靈時レイジを鳥見トミの山中に設て、皇祖天神に孝を申マウ給ひしより、父子の恩愈イヨイヨ隆サカシなり。然ば今、天下の臣民、父に事ツカへ、君に事ふ、誰か天照大神よりして、神武天皇の教化を仰がざらんや。されば教化の本に報ひ奉らんには、天照皇大神・神武天皇を祀るべきは勿論なれども、今、至尊かたじけなくも、日神の正胤にましくて、天位に居て、皇祖天神を祭り給ふなれば、海内の人、同心同徳にして、天朝に誠敬を尽さば、その誠敬は自から皇祖天神にも通ずべ

し。

(『退食間話』、二五〇頁)

天照大神、神武天皇によって示された「教化」の恩恵について示されている。そして、天皇は、天祖の「正胤」として「忠」「孝」による「教化」を祭祀によって示す倫理的な模範とされており、その「教化」の恩恵に対して、天皇に報いることが述べられている。会沢の祭政一致論には、儒教のいう聖人の出現、或いは儒教の伝来を待つまでもなく、わが国に固有の教えとして、天祖以来、歴代の天皇が示してきた道徳的規範が祭祀として示されており、天皇の祭祀が万民の守るべきものと説明されているのである。

その敬神のあり方は天祖・天孫と神社の祭神における君臣関係を明確にし、天皇への奉仕を主張することで、「ヘンボウ遍方下州、或は私ヒツかに淫祠インシを奉じ、福を祈り幸をモト徴むるを知りて、天に事へ先を祀るの義を知らず」(『新論』国体上)というような現状を刷新しようとしたことが窺える。

以上のように『新論』によれば、天祖は、万民の先祖が生活していくための「衣食」を齎した存在であり、また、天祖や歴代の天皇は人倫を齎し、天皇の祖先祭祀は、それらの恩恵に報いるべき対象とともに、祖先に対する「孝」の実践を知らしめる「教」とされている。そして、天皇の天祖祭祀をはじめ、人々の祖先祭祀は、祖先が受けている恩恵を知り、また仕える対象が天皇であるという「忠孝一致」を主張することにより、民心が外教の浸潤をはじめとする宗教に惑溺しないことを説くものであった。

また、神社に祭られる神々についても、人々の祖先同様に、天祖や歴代の天皇に功績を残した神々であり、その祭祀は天祖への敬神と天皇への「忠」に収斂するものとなっている。

る。

『新論』が、諸外国との不平等条約の締結によって沸き起こる幕末期の尊皇攘夷運動の聖典として、広く影響力を与えたことはいまでもなく、国学者もそうした動向を注視していたと思われる。そして、幕末維新时期には国学者によって祭政一致の議論が展開することになるが、それらの議論は会沢の祭政一致観とどのように関わって展開されていくのだろうか。

## 二 平田派国学者六人部是香

幕末期にかけて、水戸学とともに、祭政一致を主張した学問として、平田国学を挙げることができる。

会沢の『新論』が成立した文政年間には、平田篤胤が入京して自身の古史研究の成果を朝廷に上呈し、また、吉田家江戸役所の学師に任じられ、公に神職に対してその学問を普及する機会を得るなど、平田国学が展開していく上で画期となる時期にあたっていた。

篤胤の門人層は、神職の占める割合が多かったが、それは当時、地域の中心的な存在であった神職が、神道を中心とする国家観・世界観、或いは倫理的な主張を唱える積極的な担い手となろうとする要求に対して、篤胤の学問はそれによく応えていった面が大きかったのである<sup>(4)</sup>。それでは、篤胤の祭政一致観において、神職が奉仕する氏神、産土神の役割はどのように語られているのか。

扱天下を治むる御所業を。御ンマツリゴトと申すは。本神祇を御祭り成さるゝより申す御事で。古へは御祭事を能々御丁寧<sup>アツ</sup>に遊ばさるれば。神祇の御功德<sup>イサツ</sup>に依て。天下太

平なりし故に。飢饉病災等の患なく。万民悉く安全に知らしたる事と見えて。有難い事でムリ升る。

（『玉たすき』十之卷、五三四・五三五頁）

と述べ、「天下を治むる御所業」である政治が、天皇が行う「御祭事」によって、「神祇の御功德」により、世の中が安泰であることを述べ、「後世祭政一致など、申すも。此ノ故と存じます」としている。

その祭政一致論の特徴は、天皇が神々の「言教へ」として行われる祭祀を政治と結びつけた点にある。

世に在る事は、悉く天神地祇の御心に漏るゝこと無れば、神祭を主と為給ふこと、御政の本なる故に、美麻命の天降坐して、世を治め賜ふには、まづ天津神国津神を、齋き祭り給はむことを、御言依し賜ひて、しかぐの事有むは其ノ神の所業ぞ、其ノ神はしかぐの因縁により生出て、しかぐの事を掌る神なれば、其ノ祭をしかぐ為てよと、言教へ給ふとして、御伝へ坐るにぞ有りける。

（『古史徴』一之卷春、二八丁）

人民の生活に欠かせない「神祇の御功德」は、「天津神国津神」によるものとして、神々それぞれに掌る事があり、その祭祀は、「しかじかの事を掌る神なれば、其ノ祭をしかじか為てよ」という「言教へ」によって、政治的な役割が担われてきたものとす

る理解を示している。会沢は『新論』のなかで天皇の祭祀が天祖の教えであることを説いたように、篤胤もまた、

神魯岐神魯美命の、神の御故事を伝へ坐ることは、皇美麻命の天下坐して、御世治め給はむに、神祭を主と為給はむ事を依し賜ふとして、教へ坐る御伝なる故に、皇美麻命の御々代々、その大詔命のまに、神祭ごとに、大切に厳重に称さしめ賜ひけむ故に、こよなく正しく伝はり  
(同、三〇頁)

として、「神祭」を皇祖神たちによって、天孫の地上統治の際に伝えられた「教へ」としている。

篤胤のこうした祭祀論は、篤胤の門人によって祭祀の復古、実践を主張していくことに影響を与えたものと思われるが、神社祭祀の実践が政治的な役割を担うものとして、祠官の立場から主張したのが六人部是香である。

篤胤は、天津祝詞を今日に伝わる延喜式祝詞が天津神の伝えた「御教へ」であると述べたことについて、是香は高い評価を示しつつも、皇統・朝廷・農作物、家々の安泰についての祈願に関わる内容を天津祝詞として、これを日々神社の祭神に奏上することを神職の職掌とすべきことを述べている。

是香の主張した「産須那社」信仰において、没後の命を掌るとした大国主神の主宰する幽冥界の働きが、産霊の働きをも掌るとして、篤胤の幽冥論に修正を加えた点は重要である。すなわち、幽冥界において、生成造化と人間の没後の靈魂を掌ることを神々の職掌で

ある「幽冥政」と規定し、その大任が高皇産霊神・神皇産霊神から、伊邪那岐神・伊邪那美神、大国主神へと言依しがなされ、大国主神が幽冥界を主宰することとなると、幽冥政は地域に鎮座した「産須那神」が分掌するに至ったと説いた。このように産霊の働きが「産須那神」によって分掌された「産須那社」では、是香の古典理解と天津祝詞についての独自の解釈に基づき、皇統の守護と五穀豊穰、様々な生産に関わる「幽冥政」を担う場であることを主張したのである。

宣長や篤胤は、庶民が様々な神々の恩恵に対して、神拝を奨励したが、是香の場合、天津祝詞を奏上することは、天津神国津神を祭神とする「産須那神」の様々な祈願に対応した「幽冥政」を掲げることで、庶民の生活の場面での地域における公共的な問題を祠官の執り行う祭祀祈禱と結びつけて説くこととなった。

そうした祠官の祭祀の正統性は、天津祝詞が天孫降臨の段において、天児屋根命だけではなく、広く祭祀者が奏上するために神々によって授けられたものであり、地上に鎮まつた神々に奉仕するために広く伝えられたという理解に基づくものであり、「中臣」の語についても、特定氏族の名称としてだけではなく、神との間を取り持つことで天皇の政治を援ける中心的な臣下という意味をも含んだものと解釈している。是香の祭政一致の主張は、産須那神に奉仕する祭祀者に等質的な役割も与えて成立している<sup>(5)</sup>。

是香の産須那社信仰について、天皇の天祖祭祀を信仰の正統とする会沢の祭祀論に比べると、天皇の政治を担う役割として祠官による神社祭祀の意義を説く所に特徴がある。また、その祭祀は神々の恩沢としての「仁」に基づいているとし、是香の神道論においては、「孝」よりも、「仁」(是香のいう「仁慈」)が強調されている。

是香の説く神社祭祀論では、天津神の言依しによって授けられた天津祝詞を「教え」として、天皇の御世の繁栄と、それを支える庶民の安寧とを祈願する内容から、「誠忠」「仁慈」を倫理として説いている。その意味では、是香も会沢も、人間の生命の本源である神から「祭」を教えられ、そのことに意味を信仰的な意義を付与することで、人々が実践すべき倫理的徳目を説いているでは同様であったと言える<sup>(6)</sup>。

ただし、是香の主張では、皇統の守護や国家・公共に関わる祭祀の実践が、より人民の「忠」を喚起させるものであり、祠官の役割を主張することになると考えたのである。そして、その神社の祭祀の公的な指標となるのが、神祇官であった。

### 三 神祇官設立運動における六人部是香と矢野玄道

文久二年十一月六日、六人部是香は神祇官の設立を加賀藩主前田斉泰に建言した。嘉永六年のペリーの来航と不平等条約の締結は、尊皇攘夷運動を激化させ、軍事的脅威と共にキリスト教に対抗する方針として、敬神の実を挙げるものが主張され、神祇官復興はその指標とされたのである<sup>(7)</sup>。そうした動きのなかで、是香の建言は、平田派のなかでも最も早い建言として位置づけられる。その内容のなかには、仁慈・誠忠の精神を培うべき旨も述べられ、採用にならない場合であっても、門人層を用いて建言することが述べられている。

是香は、神祇官八神について「殊に大御巫オホミカムノコ…の預り仕へ奉るも専皇美麻命ミミツカラマツの御自身祭りたまふ御意ミコ、ロばえに依レる事なりいで其謂ソノヨシハ如何イカニといふに此ノ五柱（神産日神、高御産日

神、玉積産日神、生産日神、足産日神の五神（筆者註）の産靈神等（八人の世に生れ出来べく産靈なし給ひし産靈御政治と世に存命居る命とを掌り給ふ大神等にましませばなり）（『日中神事記』一七二・一七三頁）との認識を示し、本来天皇が親ら祭る重要な神であるが、その重要な点は、大御巫が祭祀していること、その祭祀の対象は生命の本源を掌る産靈神であることとしている。嘉永期に成る『順考神事伝』では、この八神の成立と共に神祇官の由緒について次のように述べる。

ここに天照大御神高皇産靈大神の勅を以て高天原にして斎祭り給ふが如く皇靈麻命（アモリマシ）天降坐て後ハ天神社国神社に称辞竟奉るべき天ツ祝詞辞を言寄し給ひ殊に高皇産靈大神の勅詔く吾ハ天磐境を定め天神籬を建立て皇美麻命の御為に斎奉らん汝天兒屋根命太玉命天神籬を持下りて皇美麻命の御為に斎奉れとて命令たまひにける（オホセ）かゝれハ天神ノ社国神社齊祭る事ハ高天原にして諸ノ神等を齊奉らせ給ふの法なる事を悟るべし（中略）さてまた磐境（イワサカ）とハ祭場所の事にして神籬とハ其祭場所に植樹たる神の偶坐（ヤトリマス）へき料の何にまれ麗美き樹木の事なり此ハ神祇官の権輿にして天神籬といふハ所謂八神殿の濫觴なり（『順考神事伝』卷之二、一六丁裏・一七丁表）

是香によれば、高皇産靈大神の神籬磐境の神勅によって、高天原で行われる天津神の祭祀と共に、地上においても「天神社国神社」を皇孫の為に祭祀することが命じられた。神祇官はこの「高皇産靈大神の勅詔」によって奉斎されたものであり、その意味は、出雲大社や天神社・国神社と同様、皇室の守護神を祭祀し、天皇を守護することである。神祇官

において「玉体御安泰、国家静謐」を祈ることは、国内の社会情勢の動きと軌を一にするものでもあった。

神祇官之儀は朝廷之御齋場所ニ而、常々八神殿は、玉体御安泰、国家静謐之御祈祷、日夜抽丹誠、其余恒例之大祭奠被執行幸御祈誓候御齋場ニ付、皇祖天降以来、歴朝天下之御制度万機之最初ニ被差置候儀は、律令格式之公典ニ巍然と被載候通、古来より天下之通規ニ御座候太守様より右神祇官御再興被為遊候ハ、乍官武共ニ御満足ニ可被為思召、天下之一大盛挙ニ而、実以反始報本之人情ニ相協、四方士民不言之徳化ニ感伏心従仕、士氣十分ニ振起激発可仕義と奉存候

(『六人部是香意見書』、三〇四頁)

神祇官の再興は、攘夷の決行という時期に際し、士族が身命を擲って事に当たろうとする情勢にあつて、神祇官において朝廷の守護を祈願することで尊皇を示し、以て「反始報本」の範を示そうとするものでもあったと思われる。

神祇官の再興は、産霊の「幽冥政」が「天神社国神社」となる産須那社に分掌されており、現実世界の人々がその恩恵に浴していることを主張する是香にとって、神祇官の再興は、中央の政治的舞台における祭祀から神々の役割を示そうとするものであり、また「四方士民」の士気を昂揚させるという意味においても、重要な指標であつたといえる。

また、祭祀の対象となる神々の恩恵や、その意義・役割として、「誠忠仁慈之本教」を人々に教化することも課題であつた。是香は「学校」を設立することについてつぎのよう

に述べる。

国々の有志ノ輩勤学為致侯ハ、追々相応之人傑も出来可仕、數百年來、外蕃之道々ニ染淫仕侯流弊、追々致回復、天下之人民死生之本義も相弁へ、魂魄消散、或上天墜獄之孟浪説、又は後世安養之柔弱心等を翻し、誠忠仁慈之本教を主張シ侯ハ、万一夷賊襲来仕侯共、肝胆より發起仕侯士氣ニ而侯得は、〔中略〕實に世界第一之強国と成立可申と奉存候  
(同前)

是香の神祇官再興の建言は、対外的な危機のなかで醸成された尊王攘夷運動を背景に、皇室守護の祭祀によって士気を高め、併せて学校を創設し、幽冥論に根差した神道信仰の普及を図ろうとしたものといえる。かかる建言は、是香の門人である渡辺政香によってもなされることとなったが、こうした神祇官にみられる是香の祭政一致観の平田派国学者における位置づけを考察するうえで、明治維新以降、平田派国学者の中心的存在であった矢野玄道の主張に焦点を当ててみたい。

矢野玄道は是香の学友という関係にあり、両者の思想の共通性については既に指摘がなされている<sup>(8)</sup>。矢野が国学を志した発端が、尊皇の為に神々への恩を説く彼の父の教えにあつたことが指摘されており<sup>(9)</sup>、神社・祭祀の復興と敬神の念は、両者において相通じる点であつたと思われる。

矢野の祭政一致に関わる言及は、文久三年(一八六三)、白川家の学師として国学を講じていた時、神祇伯に代わって草した神祇官再興建議書に見られる。これら建議書には、

殊に祭政一致に関する内容において、慶応三年（一八六七）に呈される天皇親政に関する建白書の白眉、『猷芹詹語』の前提となるものが多く認められるが、その神話理解や幽冥論は、明治期以降に著される『本教学柱』、『本教学解』、『しひがたり』等へと繋がるものである。矢野が神祇官再興の建議を行うのが元治元年（一八六四）であり、是香が建議した翌年のことであるが、これら矢野の著作により同時期の平田派国学者の祭政一致論がどのようなものであったのかを比較検討することもできよう。

矢野の建議とは、『天放雜纂』（伊曾乃神社所蔵）に所収されているものである。それらの建議に見られる祭政一致論に関わる内容とは以下のとおりである。

凡て、天地ヲ始め有と有ゆる一切万物は、無始の時、天皇祖神の靈妙不測の御功德にて、始めて、造化鎔造と賜ひ候て、其御子孫等の天神地祇八百万神等の各其々に宝命を奉持し、鴻徳を賛成し賜ひ、終古、無二窮已一万有を生々化々し給ひ、億万の生靈に幸福を降賜候御事

（「上三白川殿」前書）

矢野によれば、天皇祖神により、「造化鎔造」の働きは、その子孫である神々によって継承され、万物は生成され、幸福を齎し、これら天神地祇の恩頼に対して報いることが述べられている。また、瓊々杵命の天降りの時に、天下を経綸し、人物を「含養教化」する「大道」を伝授したものが「天津祝詞」であり、「神皇唯一の道」が立てられたとする。ここで、矢野は「世々の天皇命は、其大道に襲由り給ひ、失墜し賜ふ事無く、己命の私義を加へ賜はず、皇政を務て、御執行被レ遊候か、天皇の御職掌に被レ為レ在候、随神の道

とは申候也」(同前)として、歴代の天皇が伝えてきた「大道」があるとし、次のように述べている。

先第一に、万物を鎔造し賜ふ 天皇祖神は更也、天神地祇に孝敬を尽し賜ひ、且夕に、御礼拝、時もて祭祀を行はせ賜ひ其恩頼に報じ、世界万民の安全を御禱被遊候か最大の御事業に御坐候て、大政の本は、御祭に御坐候故、祭政一致と、古賢も被二仰置一候 (同前)

天皇の祖神に対してもさることながら、天神地祇に対して、今日、「恩頼」に報い、祈禱を行う祭祀が、「先第一」であるとし、「大政の本」として祭政一致のことを述べている。また、將軍宛への建白では、更にその意義を詳細に説いている。

先聖ノ大道循由被レ遊、大祭ヲ御挙行被レ遊親シク天下万生ニ、神皇惟一、祭政一致ノ大道ヲ御示シ被レ遊 候様有ニ御坐一<sub>レ</sub>度奉レ存候。其大祭ハ、先 御府下ニ於テ、大神宮、及 天朝ノ遥拝所ヲ設サケ玉ヒ其中ニ、 天皇祖神ヲ始メ奉リ神代ノ 三柱ノ天皇命、太祖神武天皇以来、御々世々ノ天皇命ノ御霊代、マタ五元大神、祓所大神、出雲粟島大神、鹿島香取ノ大神、五伴ノ神等、及歴代ノ皇子皇孫聖公賢相等ノ大勲勞御坐アリシ、其一ニヲ申サバ、太祖ヲ佐奉給ヒシ、道臣ノ命、建角見命、天日方奇日方命(略)扱ハ、近世ノ織豊二公ニ至ルマデ、悉ク皆御配祭ニテ、天地間ニ有ユル、八百万神等ヲ遍ク御招請ノ上、四季ニハ、大祭、一月ニハ小祭ヲ為シ玉ヒ、大小祭ト

モニ、御自御盛服ニテ、神主トナラセラレ、御饗祀有二御坐一度奉レ存候。此上代ニハ、天皇ニ、親ク祭政ヲモ、文武ノ二柄モ御執被レ遊、且又国々ノ国造モ、國中ノ政ヲモ、神祇ノ祭祀ヲモ、天子ノ御手ニ代リテ執行ハレシニヨク相符ヒ可レ申坎。

(「上ニ大樹公一書」)

ここで矢野は、「御府下」で行われる祭祀を示し、皇祖神のほか、平田学流の神觀念に基づく形で、幽冥の働きを示す神々、神代から今日に至るまで功績を残した臣下についても祭祀の対象となることを述べている。また、「大小祭トモニ、御自御盛服ニテ、神主トナラセラレ」とあるように、將軍みずから「神主」として祭祀を執り行うとされ、為政者による祭祀を祭政一致とする見解が盛り込まれている。

また、是香では触れられていない天皇の祭祀性について、次のように述べる。

又天地万物、及我人ノ原ハ、悉ク皆、天皇祖神、産土神ノ御賜物ニ因ル事故、伊勢両太神ヲバ、片時モ、怠慢ナク、崇敬可レ仕候事、扱我 天皇命ハ即其御正統ニ御坐被レ遊候テ、其御尊サハ、天地間ニ、又比フベキモノ無ク、御即位ノ後ハ、即チ、大神宮ト御同体ト仰奉ルベキ御事ニテ天皇命ハ、其祖先ヨリ、数万年末ノ大君主也、本親ナリ、大教師ト相心得我人ハ、御臣也、子孫ナリ、弟子ナリト心得サセ、父祖ノ、ヨク忠誓ニ仕奉リシ法ヲ以テ、長ク勤勞シテ奉事可仕ベキコトニシ有バ畢竟、忠孝一有テニナキ由ヲ諭教シ、サテ死後ニハ、幽冥ニ帰シテ、我氏神産土神、殊ニ、出雲大神ノ御支配ニ相帰候幽理ノ実義ヲ能ク肺肝ニ徹底仕ラセ、身前、身後、守り本尊ト申

ハ、此大神等ニ坐シマセバ、ユメく、邪教ニ誑惑セヌ様、誨教可レ仕候。(同前)

ここには、会沢と同様、生命の始原を、皇祖神である天皇祖神に繋げ、天皇との一体とその名分を説いている。ここに矢野の国学思想に基づく忠孝一致観が説かれている。また、六人部と同様に産土神の支配する幽冥界が没後の行く先とされている。

平田派国学者である六人部是香・矢野玄道は、天津神の言依しによる「産霊」の働きと天津祝詞とを重視することによって、出雲大社をはじめ、地方の神社に至るまで、祭祀が政治の一端を担うことを説いた。

しかし、六人部・矢野における神道論、とりわけ祭政一致に関する言及は、文久年間（一八六一—一八六四）までの社会情勢を背景としたものであり、その尊皇攘夷論についても、幕府政権を容認することが前提としてある。これ以後、矢野は、王政復古を見据えた形で、慶応三年に『献芹詹語』を上呈し、祭政一致論を展開している。そのことから、矢野の構想が明治二年に太政官の上に特立する神祇官の設立に一定の影響を与えたことを想定する向きもあるかも知れないが、実際は、早くから維新政府の神祇行政の主な担い手が平田派ではなかったことに、明治期の神祇官、更には祭政一致観を読み解く難しさがあったのである。

#### 四 大国隆正と津和野派国学者について

明治二年（一八六九）八月、矢野玄道らの望んだ神祇官が太政官から特立する形で復興

された。しかし、それはあくまで神祇行政を推進していた国学者達にとっては一つの階梯に過ぎなかった。明治四年八月には神祇省への改組があり、明治五年三月には、主に教義に関わる官衙として教部省が設立された。また、祭祀については、式部寮がこれを管轄することとなった。この過程において、天皇の祖霊と天神地祇を、神祇官ではなく、天皇親<sup>みづか</sup>らが宮中において祭祀するという国家祭祀の大綱を示したのが、津和野藩関係者を中心とする津和野派国学者達であった。

神祇官を解体させた後、宮中において天皇親祭による祖霊祭祀を制度化し、「国家君主」である天皇が、「国家祭主」としての立場を確立するうえで、近代の神祇制度における津和野派の果たした役割については、これまで多くの指摘がなされており、本論もそれら先行研究に負うところが大きい<sup>(10)</sup>、ここでは、平田派とは異なる祭政一致構想が明治維新以降、いかなる思想のもとに展開・形成されたのか、その過程を検討してみた。

慶応四年（一八六八）一月、新政府は三局七科の組織を発表、続いて七局を置いた。神祇を管掌するのは、当初の六人部是愛（六人部是香継嗣）、樹下茂国、谷森善臣に加え、津和野藩主で「津和野侍従」と呼ばれた亀井茲監という人事となった。その後の人事によって、大國隆正、福羽美静が加えられた。亀井は自藩の人材を中央政府に送り込み、以後福羽と共に、積極的に神祇行政へ参画していく。

津和野藩は、幕末期に国学者岡熊臣、大國隆正を招聘し、亀井や福羽が入門し、神仏分離政策、神葬祭運動といった神道政策を推進し、神祇行政の実績を築き上げていた。隣藩である長州藩をよく助け、結果、新政府において、神祇行政に参画する機会を得ることと

なつた。

津和野派国学者の領軸とされる大國隆正の開明的な思想は、亀井や福羽にも影響を与えたと考えられる。大國は、「万国総帝論」に見られる「大攘夷」を主張しており、かかる大國の思想は、開国和親へと時代情勢が変化していくなかで、津和野藩における藩論に影響を与え、さらには政治主体としての天皇を明確に位置づけ、積極的に西洋文明を摂取することを方針とした新政府の中枢にも、神道を教化する素地を育んでいたのである。

藩内の葬祭改革において、亀井を始め、大國、福羽らは、自ら祭主となっていたことから、祖霊祭祀を重視していたことが窺えるが、こうした津和野派による神祇行政の国家的実現は、天皇が皇祖・皇霊を親ら祭ること、國家の君主である天皇が、倫理的規範である「孝」を実施することにあつた。

大國隆正は、慶応三年十二月に著した『神祇官本義』のなかで、神祇官の創立を「天神を郊祀りて、用て大孝を申べ給ふべきなり。」（『日本書紀』四年春二月二十三日条）とある神武天皇の鳥見山の誓祭に見ており、その「大孝」について、「オヤニシタガフマコトとよむはあたららず。まことはトホツオヤニシタガフマコトとよむべし。神は天神なり。天神多くおはしませど天照大神高木神をもて主とす」としている。祖霊祭祀における「孝」とは、庶民に示される国家的な規範であると捉えられており<sup>(11)</sup>、國家君主である天皇が、「大孝」を示すことによつて、國民の「孝」を喚起する國家を形成しようとした点に、祭祀を以て教化の実を図ろうとする津和野派の神道思想が確認できる。大國の場合、天皇は「無私」の存在であり、且つ「天つ日の光線は、人の眼光と、地上の潜光とをひきおこし、かつ人の職業と徳行とを、ひきおこし給ふものにて、その天つ日次につき給

ふ」存在であった。つまり、その祭祀の実践を通して、人々の倫理性を引き出す存在として考えていたのである（12）。

大国のこうした構想を見ると、天皇祭祀における「孝」の発揚は、天皇が神から委任された現世の正統な統治者であること、そして、そのような祭祀実践の歴史的経緯を示すことによって、その徳治的な恩沢が示されている点において、水戸学と共通した理解が示されている（13）。

このような、天皇親祭の意義を強調する祭政一致論は、福羽を中心として、明治期の神祇行政を推進する国学者に共有されていた。彼らは神祇官において天神地祇・皇霊を祭ることを本来のあり方とはせず、国家の政治的主体である天皇が宮中において親ら祭ることを以って、祭政一致としたのである。その為には、神祇官に天皇が行幸するのではなく、宮中において皇祖、皇霊、天神地祇を天皇が親しく祭祀することが必要であり、宮中祭祀によって天皇の敬神崇祖の実を挙げる必要があった。明治四年十月には四時祭典定則・地方祭典定則が制定され、皇祖・皇霊に対する天皇の親祭や、二十九社を中心とする朝廷の奉幣祭祀が、国家祭祀のなかに組み込まれるに至った。また、一月三日には、天孫降臨の始を偲び、皇祖（瓊々杵尊）及び歴代の皇霊を祀る元始祭が制定された。

一方で、神祇官において祭祀の対象とされていた八神殿は、明治五年十一月二十七日、太政官布告によって、天神地祇と合併し、新たに神殿と称することが定められた。幕末以来、天皇守護の神として鎮座していた八神殿が解消されたことは、幕末期以降、群臣を率いて神々を祭祀する天皇像が明確に示されていくなかで、象徴的な出来事だったと言える。

さて、皇祖神に対する天皇親祭を確立させ、倫理規範としての「孝」を示すという課題は、津和野派の祭政一致政策で現実化した。ここでは、祭政一致に伴うもう一つの倫理的課題である「忠」と神々の恩恵の結合について、氏神社の祭神を媒介として結びつける形で説こうとした人物として、津和野派と共に神祇改革を推進した浦田長民を取り上げてみたい（14）。

浦田は伊勢の人であり、幕末期に尊皇攘夷運動の急先鋒にあつた。明治四年九月に神祇省に招聘され、その後は神宮改革を推進していくことになる。その神道思想は、天照大神が徳を集約する存在であり、その祭祀こそが、国民の徳を引き出す存在であるという理解において、津和野派と共有する認識を持っていたことが分かる。それは、次に挙げる明治二年二月に書かれた浦田の神葬祭の改革案からも理解される。

皇大神天上ニ取挙玉ヒテ此物ハ顕見蒼生ノ食ヲ活ヘキモノト詔玉ヒテ陸田水田ヲ開キ  
玉ヒ蚕ヲロニ含ミ□テ糸ヲ抽初玉ヒシヨリ今ノ世迄其神恩ニ浴シ来レルハ神ノ親ク守  
リ恵ミ玉フ故也又人死ハ産土ノ神ノ掌リ玉フ事古ハサラ也近クハ文化七年ニ武蔵国多  
摩郡程窪村ノ農久兵衛カ子勝五郎ト生シ出其死シ時産土ノ熊野権現ニ誘レタル話ニテ  
疑ヘカラス如斯死ヲモ外ヘハ行カズ其地ノ産土神ノ支配ナルヲ以テ神人幽顕同一道ナ  
ルヲ決スヘシ  
（神宮文庫所蔵『神葬祭改革建言』）

ここでは、人間は生前、食物、布帛といった生活に欠かせないものを皇大神（天照大御神）より授けられ、その恩沢は今日まで守られ恵まれていること、また没後は「産土ノ

神」の支配を受けているのであり、「人ト生タルモノハ生死トモニ神ノ恩靈ヲ蒙リ助ケ導カル、モノユヘ聊モニ念ナク生ヲ楽ミ死ヲ送り只神ノ道トスヘキ也其神ノ道ト云ハ即チ人ノ道ニテ正直潔清忠勇実誠ノ外更ニ奇異恠誕ノ事アル事ナシ」として、没後の安心論に基づく、倫理的な生き方が示されている。それは、方今の課題が、「国体ヲ立民志ヲ一ニシ他ヲ顧ル事ナク専ラ 朝廷ニ奉ル様ニ教化スルヲ第一儀トス」と考え、「愚民ノ惑ヒ易キハ生死ノ際ナリ死ヲモ神ノ恩頼ヲ蒙ル儀ヲ能々教ヘ諭シ死穢ノ説ヲ去リ神葬祭ノ式ヲ簡易ニ確立シ天下ニ布告スルヲ方今最大一ノ急務」であるとしている。また、次のようにもいう。

主上親ラ皇太神ニ告サセ玉ヒ触穢ノ説ヲ去リ葬祭ノ式ヲ所定アリテ天下ニ布告シ生死トモニ神ノ恩靈ニ頼ル所以ヲ教諭シ玉ヒ皇道ヲ明ニシ愚民惑仏ノ弊ヲ破リ専心ニ神宮ニ奉シ侯様相成候ハ、国体ノ立ル所此ヲ外ニシテ豈外アラランヤ  
(同前)

以上のように、浦田の葬祭改革案では、「生死トモニ神ノ恩靈ニ頼ル所以ヲ教諭」することが述べられている。また、「専心ニ神宮ニ奉シ」る精神を涵養しようとしたのである。人々の没後が、神宮に祀られる天照大神の敬神と結びつくことが示唆されている。

そうした浦田の構想については、明治四年九月に神祇省から出された「神祇省見込案」(国立国会図書館憲政資料室所蔵『大木喬任文書』所収「明治四年神文大外ノ四省ノ要件アリ」)に見ることかできる。そこには、「天地ノ間ニ生産スル万物」はすべて「天照大神之恩頼」を蒙らないものはなく、人は万物の霊長であることが語られた上で、次のよう

に「報本反始」の意義が説かれている。

報本反始之ハ第一親ヲ敬スレハ祖先ヲ敬セスンハ有ルヘカラス凡人之生ル、所以生レテ活動スル所以死シテ

魂魄ノ安スル所以幽冥ヨリ出テ、幽冥ニ帰スル終始誰ノ功德ソヤ則

天照皇大神ノ恩頼ナリ

天照皇大神ハ高天原ヲ知シメス主宰ニシテ天地間造化ヲ掌リ玉フ神ナレハ此ノ神ヲ敬崇シテ其恩ヲ不報ハ親ヲ忘ル、モ同様也其

天照大神ハ親ク

今上天皇ノ遠祖神ナレハ

今上天皇ハ即チ此世ノ現ツ神ニテ

天照大神ノ御寄ニシテ此躰シ世界ノ蒼生ヲ治メ賜ヘハ

主上ノ御恩ハ

天照皇大神ノ御恩モ同様ニ奉仰ヘキナリ

また氏神については、次のように述べている。

氏神ハ其土地ノ人民ヲ守護スル神也トハ

即チ

天照皇大神ノ御指図ニテ土地之人民ヲ分轄シ玉フ道理ナリ故ニ氏神ヲ敬スレハ夫ニテ

天照大神ヲ敬スル道理ナレ共兎角人心ノ帰向ヲ純一ニスルハ信仰スル所モ一本ニ帰セサレハ人必ス区々ニシテ専ナラス産土神ノ氏子タルハ勿論ナレトモ是非何ノ地ト雖人々

天照大神ヲ拝マセ申事是人心ヲ一ニスル所謂也

さらに「海内敬神ヲ一ニシ教道ノ本原ヲ建ツ可キノ議」として、その始めに、「一 天下一斑氏神ト称シ崇奉スル所ノ社一切天照皇太神ヲ勧請シ奉ル可キ事」を挙げている。神社の祭神が天照大神の指示によって、その役割を果たしているという認識のもとに、皇祖神となる天照大御神を各地氏神社に合祀することによって、天照大御神への「忠」を喚起しようとするものであった。

しかしながら、この皇祖神の合祀政策は、政府内にそれを実施するだけの余裕もなかったことにより実現しなかった。その背景には、平田派や本居派、さらには新興の津和野派といった神道思想の相違があり、また浦田や福羽らの祭政一致論に見られる皇祖神への信仰の主張の他に、造化三神を重視する薩摩藩の国学者らの台頭が原因としてあった<sup>(15)</sup>。

こうした状況のもと、先述のように四時祭典定則・地方祭典定則が制定され、明治五年十一月には官国幣社以下の神社において、元始祭を行うことが規定されたのである。その祝詞内容は、皇統の維持等を祈るものであり、他の祭祀と比べて際立って異質な祈願はなされておらず、直線的な皇祖神への祈願ではなく、宮中で行われる祭祀を祝うものとして成立している。また、同年三月には、国民教化の方針として、三条の教則をもとに、神仏合同布教に乗り出すことになり、「教」はそれぞれの教導職に委ねられることになった。

## むすび

幕末維新期において、民心の統合が課題とされるなかで、「祭政一致」の理念は、神社の祭祀秩序を変革させる上でも、教化政策を行う上でも重要な意義を担ったものと言える。

神々の言依しによって行われる祭祀によって、生命と人々の守るべき倫理の本源を明らかにし、民の報いる対象を明らかにするとともに、天皇の信仰面と倫理面における役割を強調していた点で、水戸学や六人部・矢野ら平田派国学者は共通していた。

しかし、それぞれに異なっている部分があったのも確かであった。それは尊皇攘夷運動を経て、会沢のように天皇と天祖・天照大神に徳を収斂させるか、或いは平田派のように産霊の働き（造化）を示し、天皇を守護する立場を取るかという相違をもって近代に至る。

そして、公武合体・尊皇攘夷から、尊皇倒幕・開国和親へと転換した上で成った明治維新においては、天皇は伝統的な存在として単に守られる対象としてではなく、率先して臣下・国民を導いていく天皇親政の姿が要請されていたのである。国家統治の主体と倫理的規範としての天皇という存在を裏付ける思想を持った津和野派国学らは、かかる状況において神祇行政を推進したのである。

その結果、天皇親祭による宮中祭祀は確立したが、それ位必ずしも完全な形で実現したものはなかった。津和野派の究極目標は、氏神を皇祖神の働きを分掌するものとし、皇祖神を氏神神社に合祀することで、敬神による国民の「忠」を高めようとすることにあつ

たのである。その意味では彼等の祭政一致構想の実現は全きを得たものではなかった。明治五年以後、福羽ら津和野派国学者を中心とする勢力は、神祇・宗教行政から離れることを余儀なくされる。同年の教部省の設置、式部寮の祭祀管掌による「祭教分離」以降、祭祀における「宗教性」の部分は教導職に委ねる形で展開することとなるが、それは、国家神道の要件である「非宗教的祭政一致」の制度（神社非宗教論）の端緒を開くものであったとも言えるのである。

## 註

(1) 近年では、水戸学者・会沢正志斎の著した『新論』の記述から、近代国家の祭祀性を死者の祭祀との接合点に見出そうとする「新論」も出されている。子安宣邦『国家と祭祀』（青土社、平成十五年）参照。

(2) 本書第一遍第四章を参照。

(3) 水戸学の祭政一致論については、梶山孝夫『水戸の国学』（水戸史学会、平成九年）、名越時正『水戸学の研究』（国書刊行会、平成九年）、澤井啓一「会沢正志斎の祭政一致論―その構造をめぐって―」（『フィロソフィア』六五号、昭和五十二年）等を参照。

(4) 遠藤潤「平田篤胤と吉田家―一九世紀の日本社会における国学の位置をめぐって―」（『日本文化と神道』一号、平成十七年）参照。

(5) 是香は、中臣の語義を「神と君との中執持<sup>ナカトリモチ</sup>て仕へ奉る職掌<sup>ツカサ</sup>より負<sup>オヒ</sup>つる称<sup>ナ</sup>なり。」（『

大祓詞天津菅麻中之卷』)としている。つまり、是香は、神事の宗源を司るとされた天児屋根命とその末裔である中臣氏のみが祭祀を専らにすることではなく、「中臣」として、祠官が神と朝廷に奉仕する存在であることを述べている。引用は『大祓詞註釋大成中』(名著出版、昭和五十六年)による。

(6) 六人部は神社で大祓を祭祀として行うことを主張し、そこにおいて庶民の精神が「誠忠」「仁慈」に立ち返ることを述べている。本書第一遍第四章を参照。

(7) 神祇官の設立に関する建言については、藤井貞文『近世に於ける神祇思想』(春秋社、昭和十九年)を参照。

(8) 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、平成十三年)参照。原は篤胤が二十五歳の是香、是香と二十八歳の矢野というそれぞれの邂逅の場面において、その学識を高く評価したこと、また、是香は篤胤から、矢野は是香から門外不出の『古史伝』を借りて、本格的な思想形成に入ったことの二点を挙げている。

(9) 越智通敏『矢野玄道の本教学―その生涯と思想―』(錦正社、昭和四十六年)参照。

(10) 明治維新时期における津和野派の動向については、阪本是丸『明治維新と国学者』(大明堂、平成五年)、同『国家神道形成過程の研究』(岩波書店、平成六年)、同「日本型政教関係の形成過程」、武田秀章「近代天皇祭祀形成過程の一考察―明治初年における津和野派の活動を中心に―」(井上順孝・阪本是丸編著『日本型政教関係の誕生』第一書房、昭和六十二年)所収、「明治神祇官と初期皇霊祭祀」(『神道宗教』一九三〇号、平成十六年)等を参照。

(11) 前掲武田「近代天皇祭祀形成過程の一考察」を参照。

(12) 中村聡『大國隆正の「家職産業」論（神―天皇―人との関係性）』（『神道研究集録』第十九輯、平成十六年）参照。

(13) 大國は、嘉永六年に水戸藩主徳川斉昭に謁見し、その学問を賞賛された国学者として知られている。また、藤田東湖とも交友があった。

(14) 浦田長民については、三木正太郎『日本思想史の諸問題』（皇學館大學出版部、平成元年）所収「浦田長民を中心とする神宮祠官の活動」を参照。

(15) 前掲阪本『日本型政教関係の形成過程』参照。

※本稿において、資料の引用に用いた文献は以下のとおりである。

『新論』、『退食閑話』は『日本思想大系五三 水戸学』（岩波書店、昭和四十七年）、『玉たすき』は『新修平田篤胤全集』第六卷（名著出版、昭和五十二年）、『古史徴一之卷春』は『新修平田篤胤全集』第五卷（名著出版、昭和五十二年）、『順考神事伝』は國學院大學図書館所蔵河野省三博士記念文庫所蔵本、『日中神事記』は五色屋書房版（昭和一三年）、『六人部是香意見書』は藤井貞文『近世に於ける神祇思想』（春秋社、昭和十九年）資料篇所収。



第二編

明治期における神社祭式の形成過程



## 第一章 「修祓」の制定過程に関する一考察

### はじめに

今日、神社の神事をメディアが取り上げる際、神職が榊の枝を左右に振り、祓をしている姿が映し出されることを良く目にする。神社本庁の定める「神社祭式」の祭祀では、祭典に先立ち、奉獻の料物（本庁幣）や祭祀奉仕者、参列者を祓い清める「修祓」の行事を行うことを定めている。また、氏子・崇敬者の要請によって行われる諸祭についても、「修祓」を行うことが一般的であり、神社の祭典を代表する行事の一つと言っても過言ではなからう。

「修祓」とは、祓を修するという意であり、榊の枝や塩湯を用いて行うものとしている。修祓の語自体は近世以前にも祓を修する意味として用いられていたが、明治八年（一八七五）四月、「神社祭式」では、官幣社の例祭に限り、地方の長官に対して、「神官祓ノ詞ヲ読ミ榊ノ枝ヲ執テ祓フ」行事として公的に定められ、明治四十年（一九〇七）六月の『神社祭式行事事作法』により、当該行事を「修祓」として正式に呼称することとなった。以後、大正三年（一九一四）三月の「官国幣社以下神社祭式」では、大祭においてこれを行うこととし、戦後、神社本庁が「神社祭式」（昭和二十三年）を制定し、大・中・小全ての神社祭祀に当該行事が位置づけられることとなった。

このように、近代以降、神社祭祀の法制化に伴い、祭式の行事の一つとされた「修祓」について、その宗教的機能に焦点を当てて、「修祓」の起源と成立過程を考察したものに、

高原玄承の論稿がある(1)。

高原によれば、罪の代償のための「祓」と、穢を払拭するための「禊」それぞれの呪術的な機能を合せ持った「新しい祓え」が古代に誕生し、やがて時代ごとの信仰的な要請に応じて、祓詞や祓具が変化し、今日の「修祓」を構成する祓が確立していった経緯を論じている。

しかし、このような展開を遂げて、近代に成立する「修祓」が、公的祭祀に採用されたこと、また、「神社祭式」に定める数ある祭祀のなかで、官幣社の例祭に限って、実施されていたことについては、改めて検証する必要があるだろう。

本論では、近世から近代にかけて、奉幣祭祀における祓の諸相を検証し、神祇行政の担い手が、どのように祓の伝統を構想し、国家祭祀において実践していったのか。それら展開から、修祓の形成過程について明らかにしてみたい。

なお、本稿では、「修祓」の語について、「神社祭式」制定以降、祭典の前儀として行う祓の行事に限定して、「修祓」の語を用いることとする。

## 一 近世における朝儀の再興と祓

「修祓」の起源について、神社祭祀のなかで、祭典(本儀)に先立って行われる祓の行事(前儀)として考えてみると、古代に朝儀として実施された神宮祭祀や三勅祭(石清水祭・賀茂祭・春日祭)が挙げられる。川出清彦によれば、神社の祭典に先立って行われる「近神行事」に、神宮や三勅祭で行われる行事を紹介している(2)。

神宮祭祀については、『皇太神宮儀式帳』に、三節祭において河原祓が行われた例を挙げ、祓の最も古い作法として紹介している。すなわち、(一)川原に禰宜内人物忌等が参集し、正宮に向かわせ、各々に麻を分かち持たせ、(二)各人に齋館および里亭の罪穢を告げさせ、手に持つ麻を一筋割いて、これを御巫内人が集め、(三)御巫は集めた麻を持ちながら、人ごとに罪事を復唱し、(四)全員で残りの麻に対して罪事を述べて、これを川に流すというものであり、罪・穢を自覚し、懺悔にも相当する祓の様相を紹介している。

また、三勅祭の祓について、川出は何れもだいたい同様の行事であると述べ、春日祭の祓の次第を標準として、(一)上卿弁著座 祓戸社前庭、(二)贖物 解繩(麻)人形(黄檗)洗米、(三)祓詞、(四)手麻 串長八寸、寒竹と梅のズワエを合せて串とし、この間に紙垂と麻緒を垂れる。(五)贖物を撒する、とその次第を述べている。また、戦前において、三勅祭の内容を解説した座田司氏も、近世以降に再興されたものと変わらず、次第においても、賀茂祭や石清水祭についても、その次第は同様であると述べている<sup>(3)</sup>。

しかし、古代の朝儀のなかで、社頭の儀に先立ち、このような次第によって祓が行われたのは、春日祭のみであり、同様の行事を賀茂祭や石清水祭の次第のなかに見出すことはできない。三勅祭で同様の祓の行事がなされるようになるのは、後述するように近代以降のことである。

以下、ここでは、「修祓」の形成において、春日祭にみられる祓の行事が、どのようにそれぞれ神社の公的祭祀のなかに位置づけられていったのか検討してゆきたい。なお、神宮祭祀における祓の行事については、その伝統の重要性を認識しつつも、祭儀の特殊性を鑑み、主として考察の対象とはしないこととする。

春日祭の旧儀については、古代の儀式書の内容から祭祀の変遷を論じた岡本彰夫の論考がある<sup>(4)</sup>。岡本によれば、貞観年間（八五九、八七七）に成立する『貞観儀式』に、斎女の参向に際して、中臣が祓の麻を供え、宮主が祓詞を読む行事が行われたこと、また、春日祭の前日、外記・史等供奉の諸司は、春日社の西方で祓禊が行われ、供物の弁備がなされることが紹介されている。十世紀に成る源高明の『西宮記』によれば、祭典当日、氏人が宿院に集うと、「次向ニ社頭一使等着ニ祓所一。北面  
東上。」とあり、祓所に使が着いて、祓が行われたことが明記されている。祭典当日において、祓所で行う「修祓」と同様の特徴を持つ祓については、この『西宮記』の記述が初見となる。

この春日祭で行われる祓戸の儀について、『西宮記』の裏書である「佐忠私記」応和二年（九六一）二月春日祭條に次のように記されている。

先着ニ祓座一。掃部寮鋪ニ上卿座一。今日不レ参。仍令レ撤。一行使座、藏司使・馬司使・  
近衛府使・東宮使  
・座次。一行氏人五位、四位在ニ弁上一。一行六位座。座定、神祇官進ニ祓物一。只置ニ木綿  
如レ此。加先例、不レ加  
ニ人形一、加先例、不レ加  
ニ責勘一敷。或各  
頃之卜部着レ座。解除了、進ニ大麻一、撤ニ解除物一。不ニ拍手一。時拍手。  
々起レ座。

その次第を確認すると、神祇官より祓物が置かれ、次に卜部により解除がなされる。これは、中臣祓の奏上であろう。次に大麻が進められ、解除物（祓物）が撤せられる、という次第となっている。祓物の割注部分には、「只置ニ木綿一、不レ加ニ人形一、加ニ責勘一敷」とあり、人形を用いずに木綿のみを祓物とすることを戒めている。

この当時、人形は穢を移す被具として重視され、人形と大麻、中臣祓を用いる祭式が形  
成されていたことを窺うことができる(5)。

更に、十二世紀初頭に成る大江匡房の『江家次第』巻六、平野臨時祭儀には、

次献ニ御贖物一、(中略)宮主入レ自ニ仙華門一、跪ニ於長橋北河竹南一、献ニ御麻一、頭  
跪取レ之、経ニ前路一、献ニ主上一、猶取ニ木末一、主上一撫一吻返ニ給之一、宮主給レ之  
著座、次使入レ自ニ仙華門一著座、不レ脱ニ浅履一、殿上五位作レ巡奉ニ仕之一、巡方帶  
魚袋一、衛府将・佐闕腋・螺鈿劔、但衛府将・佐奉仕之人、到ニ祓清之処一、付ニ  
隨身不レ著ニ蠻繪一也、又有下著ニ縫腋・蒔繪劔等一之人上、到ニ中臣祓八張取割之処一、以ニ人形一令レ吻給  
、解レ繩給、畢宮主退出、次頭・蔵人進撤ニ御贖物一、准レ始、可レ知、

とあり、その祓の行事は、人形や解繩を贖物として用い、中臣祓の奏上中にそれら贖物の  
作法が行われ、大麻が進められる、という次第となっている。

天皇の御禊にみられる、こうした祓のあり方が、春日祭の祓においても行われていく。

応仁の乱の時期を前後して、盛儀を誇った数々の勅祭は中絶を余儀なくされたが、春日祭  
は往時と比べて衰退した形ではあるが、上卿・弁以下が参向して継続的に行われていった。

天文年間(一五三二〜一五五五)に行われた春日祭の次第を記した『天文年中春日祭次第』  
には、

上卿弁近衛等使着祓戸。一座。東上北面。揖如常。上古神馬等引立。上卿路自東着之。一神祇官居祓物。祝師申  
祝。此間解一献祓。不取手懸。筋息之。撤祓物各起座。

とあり、祝師の申す祝（中臣祓）と解繩、「献祓」（大麻）のことが記されている（6）。その後、春日祭は、元治元年（一八六四）十二月四日、特旨を以て、旧儀再興が仰せだされ、同年二月十八日に再興された（7）。甘露寺勝長の『春日祭旧儀御再興次第類』によれば、上卿以下が着座して行われた祓戸の儀は、次のようなものであった（8）。

神祇官進祓物／其儀先以左手取繩一筋／以齒解之次又一筋解／之次取人形撫左右袖／懸意気返置次散／々米左右中央皆／祝師読祝詞訖／進大麻／其儀祝師跪座前進／大麻以左手取之扨左右／袖返之次撤贖物各／起座為先  
乍持笏左手行之  
下臈

この次第では、解繩がなされた後、中臣祓奏上中どの時点で、祓物（贖物）を用いるの  
かについての詳細な段取りについては詳細を欠くが、人形を左右の袖を用いて撫でている  
こと、散米が行われていること、大麻も自ら受け取り、自身で祓うような所作を行ってい  
るなど、新しい作法が見受けられる。

このように春日祭では、応仁の乱以降、贖物や大麻の所作に変化が生じつつも、概ね同  
様の次第で祓戸の儀が行われ、幕末期の旧儀復興を迎えることとなった。

春日祭に先立つ形で、応仁の乱以降、廃絶していた賀茂祭が元禄七年（一六八一）四月  
に、石清水放生会が延享七年（一七四七）八月に旧儀の再興がなされている。

まず、賀茂祭の次第では、その社頭の儀に際しての祓戸の儀が記されているのが注目さ  
れる（9）。

次脩禊

其儀陰陽代

凡下社例用ニ賀家陰陽師一云々今度自ニ社家一相ニ語行事官

進ニ贖物

一略レ之

陰陽代

取ニ大麻

切紙付木副ニ麻糸一

申レ祓

中臣祓

定基先取

二解繩

一解レ之

其儀乍レ持笏以ニ左手レ一取ニ解繩一懸レ齒

解レ之乍ニ二筋一同一レ之二度ニ解レ之也高天

原讀上之時解

次取ニ人形

一撫之次散

ニ米

一祓畢後陰陽代進ニ大麻一定基懸笏

レ故実也云々

乍上令レ持ニ陰陽代

息レ之

是一向也

陰陽代取ニ大麻

一退去更撤

ニ贖物

一畢

已上悉嚴訓也

凡此祭儀往古向ニ内蔵寮一脩之儀或云内侍已下與ニ使等一向ニ内蔵寮一解除又天元五年

小右記云申時許有ニ禊事一禊畢向ニ一条大路一云々不レ注ニ其所一然件記趣如レ不レ向ニ

内蔵寮

差ニ府生一遣ニ内蔵寮一受ニ葵桂一之分有レ之仍知レ不レ向

得ニ賢慮

一之処准

ニ関白賀茂詣

及春日祭

一於ニ社頭

一而

可レ循之由嚴命也即命ニ其旨於両社司一畢

この日、春日祭の宮主代として祓にあたった紀季雄が陰陽代として祓に奉仕している。

その行事の内容は、中臣祓詞の読み上げのなかで、解繩が行われ、その後、人形と散米がなされている。陰陽代が進める大麻については、勅使である定基は、実際に手に取らず、「笏に懸ける」という所作を行っている。また、この「脩禊」が、春日祭や関白賀茂詣と同様、祓戸において勅使を祓う行事を行うことが、東山天皇の「嚴命」によって加えられたのである。

一方、延享七年八月朔日の石清水放生会では、鳳輦や神職、また、参向した上卿以下に對して、祓を行った記述は見られない(10)。

また、とくに天皇の個人的な神祇信仰によって特定の神社を対象に実施された臨時祭に

ついても、文化十年三月に石清水臨時祭、同十一年十一月に賀茂臨時祭が再興されている<sup>(11)</sup>。

なお、三月十五日に実施された石清水臨時祭の御禊の次第は、次のとおりである<sup>(12)</sup>。

：主上出御（取柄褰不参之時藏人頭候之以下効之）～着御御禊御座（藏人頭供御笏）～次供御贖物（陪膳藏人頭役供 五位藏人奉仕之）～次宮主献大麻（入自仙華門就長橋 東妻進之 陪膳伝取経簀子持参就 御座前供之）～主上令 御吻給（陪膳執大麻退帰返給宮主）～次宮主給大麻着庭中座～使入自仙華門着（同座）～次舞人引立御馬於御幣案南三匹西上南面（第一第四行事舞人等引之）～次宮主申祓詞～御禊畢宮主退出

【以下略】

とある。御贖物が供えられ、宮主により大麻の献上、天皇がこれに息をかけ、これを宮主に返し、使等の参着の後、宮主により中臣祓が読まれるという次第であり、『江家次第』に見える平野臨時祭とおよそ同様の内容として実施されていることが分かる。

幕末期には、内憂外患の状況のもと、孝明天皇によって朝儀の再興、諸祈願が仰せ出され、吉田祭（慶応元年）、大原野祭（同年十一月）、松尾祭（慶応二年）、春日臨時祭（慶応元年二月）、北野臨時祭（元治元年十月）、祇園臨時祭（慶応元年六月）などが再興された<sup>(13)</sup>。慶応元年六月二十二日に行われた祇園臨時祭の次第によると、文化十年の石清水臨時祭と同様、御禊の儀が行われている<sup>(14)</sup>。このことは、他の臨時祭でも同様であったと考えられる。

以上、古代から幕末期にかけて、朝儀とされた神社祭祀における祓の行事を検討した。社頭の儀に際し、上卿・弁に対して祓を修する祓所の儀が実施されたのは、春日祭と賀茂祭のみであり、臨時祭では、その都度、天皇の御禊が実施されている。朝儀としての神社奉幣をみた場合、臨時祭全体で天皇の御禊が行われていることを比べると、使に対する祓は、一社固有の行事であったという感がある<sup>(15)</sup>。

しかし、近代以降、使に対する祓の行事は、勅祭の行事としての性格を強め、その次第に位置づけられていくことになる。

## 二 明治初頭における国家祭祀と祓について

慶応四年（一八六八）三月十四日、神祇官の再興、諸祭典についても復興をしていくことが仰せ出され、明治元年には新嘗祭、翌年には祈年祭が再興されたほか、皇霊の祭祀、山陵への奉幣など、天神地祇および皇霊に対する新旧の国家祭祀が次々の実施されていた。そうしたなかで、勅祭の再興も更なる展開を迎えることとなった。

明治新政府が関わる最も早い勅祭は、慶応四年二月に執行された春日祭であり、近衛府使に左権少将公香（武者小路公香）、上卿に権大納言実徳（正親町実徳）、弁に左少弁長邦（葉室長邦）が差遣された<sup>(16)</sup>。祓戸の儀では、「上卿率弁氏人等参向先着祓戸座へ上卿弁座東上使々座内藏寮近衛府馬寮」其後参会氏人外記史有官別当神祇官進祓物祝師読祝詞訖進太麻「次就着到殿」とあり、その行事の内容に大きな変化はみられない。

この年の賀茂祭は、戊辰戦争による天皇の行幸がなされていたことにより、一社の祭祀

として祭典が執行され、この後に続く松尾祭や、再興された梅宮祭、平野祭、大原野祭においても、勅使の差遣はなく、一社の祭典として執り行われたが、祓戸の儀はみられない(17)。

明治二年の賀茂祭では、使が差遣される祭典に復したが、その勅使には、中御門大納言を宣命使、梅添神祇少副を奉幣使として差遣し、これまで使とされてきた上卿や弁の参向がなくなっている(18)。

その祓戸における次第は、「先弁官間神祇祐社頭具否祐申具之由弁申宣命使、次両使有手水氏人役之、次両使着解除幄神祇官人読祝詞訖執榊枝祓此幄量自社敷設之(19)とあり、宣命使・奉幣使が手水を取り解除の幄に着くと、祝詞(中臣祓)が読まれ、榊の枝で祓うという次第となっており、従前、中臣祓の奏上に伴う形で用いられていた贖物(祓物)についての記述がないことが注目される。

また、同年八月に齋行された男山祭(石清水中秋祭を改称)においても、宣命使・奉幣使が頓宮に参向し、同様の作法で祓が行われている(20)。この男山祭の祭典以降、三勅祭では、参向する使を対象として、祓の行事が行われることになったが、それは、近世以前の伝統とは異なるものとなった。

さて、男山祭が実施された同月八日、神祇官が太政官に特立する形で再興された。明治の新政において設立された神祇官では、中世に廃絶した朝儀の復興という範囲を超え、全国的神社を官社として位置づけ、その官祭を遍く執行することを主眼としていた(21)。

翌三年二月九日には、畿内を中心とする二十二社に加え、新たに氷川社などを加えた神社を勅祭として奉幣を行う二十九社奉幣が再興されることとなった。その対象とされた神

社は、出雲、熱田、宇佐、鹿島、香取（以上、大奉幣）、賀茂<sub>下上</sub>、一宮氷川、石清水、春日（以上、大祭）、香椎、宗像、日吉、三輪、大和（以上、中奉幣）、（以上、中祭）、八坂、北野（以上、中祭）、太宰府、広瀬、龍田、石上、広田、住吉（以上、小奉幣）、松尾、大原野、吉田、平野、稻荷、梅宮、貴船（以上、小祭）であり、その実施にむけて、その式目の調査が神祇官に達せられた<sup>(22)</sup>。ここに、中世以降、勅祭とされた畿内を中心とする二十二社に加え、氷川社や熱田社など、地方の有力大社が勅祭に位置づけられたることとなったが<sup>(23)</sup>、その実施のために、新儀による勅祭の祭式が考案されることとなった。明治三年九月四日に実施された鹿島神宮、同月七日に実施された香取神宮への奉幣には、神祇官から福羽少副（美静）、大谷権少祐（秀実）、飯田大史（年平）等、太政官からは坊城大弁（俊政）、北川大史（泰明）等が参向し、「大奉幣次第」に基づき、次のとおり祭典が実施された<sup>(24)</sup>。

当日早旦地方官員警衛社頭、次神祇官参向点檢敷設、其儀構祓幄<sub>四方曳幔敷置</sub>、幣案設手水、次神祇官並宮司以下着座、次開御扉<sub>宮司役之</sub>、次供神饌、次宣命使奉幣使参向<sub>宮司</sub>、次宮司申一社具之由於神祇官神祇官申太政官、次神祇官官掌副御幣櫃入門内置櫃於西砌史史生主典官掌同候便宜所、次太政官官掌副宣命櫃入門内置櫃於東砌、次両使入鳥居有手水之儀<sub>一社之内役之</sub>、次両使着祓幄座、其儀神祇官人読祓詞訖執榊枝祓、次両使以下着東西座、先此宮司以下着座、次幣使起座、次神祇官官掌授御幣於史生史生授大史大史授幣使幣使執之置于幣案上、次幣使昇拜殿着座、先二拜次読祝詞、【祝詞文略】、次二拜懐祝詞、次宮司奉幣物神前案上、次幣

使下殿復本座、次用度司撤幣案、次宣使起座、太政官官掌授宣命於主記主記授大史、大史授宣使、次宣使昇拜殿着座、次宣使昇拜殿着座、先二拝、次読宣命、【宣命文略】、次二拝、次宮司進使前清、宣命奉、神前申祝詞畢復使前申返祝詞拍手使応之、次宣使下殿復本座、次撤神饌、次閉御扉、宮司役之、各退出

このように、勅祭では、祓の幄が設けられ、勅使を対象として祓の行事が執り行われることとなった。

その対象は、奉幣使・宣命使であり、幣物を対象とした祓は例外的であった。

ちなみに、神宮では、御塩、御麻により使のほか、幣帛や神饌、祭祀奉仕者に到るまで祓がなされている。明治四年九月十六日の神嘗祭が斎行、豊受宮（以下、外宮）では宮司と使の対揖の後、「御塩大麻ヲ執リ官幣神馬使司ニ灑ク」とあり、手水がなされる。皇大神宮（以下、内宮）では、「権主典二人進出先一人御塩ヲ灑次一人大麻ヲ揮先官幣次神馬次使次大少宮司」という行事となっている<sup>(25)</sup>。内宮と外宮で作法に若干の文言の相違はあるが、祓詞は用いず、御塩と大麻によつて官幣、神馬、使、大少宮司の順で、祓が修されたが、その次第は、『江家次第 十三神事』伊勢公卿勅使進登并路次儀條に「至ニ二鳥居外一内人二人出来、先一人取ニ大麻ニ懸ニ息氣一了、次一人灑ニ塩湯」とみえるように蓋し神宮祭祀の伝統に基づくものである。

神宮にみられるこうした祓は、若干の例を確認するのみである。明治二年七月六日には、「四五月ヨリ頻ニ霖雨気候不順ニ付穀物成熟之程深、御煩慮被為在」により、大宮の氷川社、准勅祭社とされた神明宮、同じく日枝神社に対して、風雨順時五穀成就のため、臨時

に奉幣がなされた<sup>(26)</sup>。

当日の氷川社の次第によれば、「早旦開神殿扉→次供神饌→使参進→次神主以大麻祓御幣物辛櫃置神前→次使進神前→次奏宣命→次神主受取宣命置神前→次返祝詞→退座→次撤神饌→鎖扉」とある。当日の祭典では、神祇官権判事青山稻吉（景道）以下、神祇官人が差遣されたが、祓を奉仕したのは、神祇官人ではなく、氷川社の神主であり、祓詞も読まれていない。神明宮、日枝社における祭典も同様の次第である。

また一方で、神祇官人のみが差遣される奉幣祭典も実施されていた。

明治維新以降、国家の功績のあった功臣や皇族に対し、神祇官内や新たに神社が創設され、新たに祭祀が営まれることとなった。それらの祭祀を挙げると、崇徳上皇を祀る白峰宮や護良親王を祀る鎌倉宮、豊臣秀吉を祀る豊国社、癸丑以来の国事殉難社を祭った招魂祭などである<sup>(27)</sup>。

新儀となるそれらの祭典では、行事故第や幣帛など、祭式の内容は一定していなかったが、神祇官の官人が参向し、開閉扉（或は降神・昇神）、神饌献撤、祝詞奏上、幣帛献撤といった行事により次第が構成されており、手水や祓といった祓禊の行事が行われていないことは共通している。

以上、明治初年に展開される奉幣祭祀に祓の行事が行われていることを確認した。このうち、三勅祭をはじめとする伝統的な神社に加え、新たに勅祭社の列に加わった神社においても、その例祭では、太政官から宣命使、神祇官から奉幣使が勅使として差遣されることになった。そして、それら勅使を対象として、祭典に先立ち、神祇官人が中臣祓を読み、榊の枝を取って祓うこととされたのである。

### 三 神社祭式の制定過程と「修祓」

神祇官では、勅祭となる神社をはじめ、管轄する神社を「官社」とし、その序列を明確にしたうえで、公的祭祀を実施していくことが課題とされており、同年十月二十五日には、神祇官に対して、「一 官社以下神社順序定額之事」「一 祭政一致之意ニ基キ祭典式府藩県一定之事」「一 神官職制並叙位之事」の三か条について、「永世之規則」を設けることが沙汰された<sup>(28)</sup>。

翌四年五月十四日、官社以下定額として、古代の官幣社、国幣社のほか、府社・藩社・県社・郷社を新たに定め、「国家の宗祀」としてそれぞれの社格に位置づけることとなった。そして、この社格の制定に基づき、神社の祭式が神祇官、神祇省を経て、式部寮によつて考案されていくことになる<sup>(29)</sup>。

本節では、勅祭における行事として定着した祓の儀が、神社祭式の制定過程において、どのように位置づけられていったのか考察してみたい。

明治四年八月八日、神祇官は廃官となり、神祇省が設置されて国家祭祀を管掌することとなった。前述したように、神祇省では、宮中を始め、神宮、官国幣社の祭祀を公的に位置づけるため、同年十月二十九日、宮中祭祀、神宮・神社の公的祭祀・神事を定めた四時祭典定則および地方祭典定則を制定した<sup>(30)</sup>。

四時祭典定則では、宮中祭祀と神社祭祀を大・中・小の国家祭祀に位置づけた。宮中祭祀について述べると、大祭は、元始祭<sup>正月三日於皇廟祭之</sup>・皇太神宮遥拝<sup>九月十七日同上</sup>・神武天皇祭<sup>三月十一日同上</sup>・

孝明天皇祭 十二月二十・新嘗祭 十一月卯日（以上、天皇親祭）、御桃園光格仁孝天皇三天皇祭  
式年御正・祈年祭 二月四日・月次祭 六月一日（太政大臣が祝詞奉仕）、中祭は、御歴代式年祭 式年御正  
辰於皇廟・外国定約祭 皇廟・遣外国使祭 同上・御神樂 十二月・鎮魂祭 十一月寅ノ（左右大臣が祝詞奉仕）、  
皇廟・春秋祭 二月八日・天長節 九月二十二日（神祇卿が祝詞奉仕）、節朔御拝・御正辰祭 御歴代正辰祭  
（神祇省奉行卿輔祝詞奉仕）、日日御代拝・日供である。

神社祭祀では、勅祭となる神宮、官幣社の祭祀が掲げられ、大祭に神宮神嘗祭 九月十日（祭使神祇卿 或ハ大少輔 大掌典以下発遣）、賀茂祭 四月・氷川祭 六月・熱田祭 同・男山祭 八月・鹿島祭 同・香取祭 八月・出雲大社・宇佐神社（右二社式年祭五個年一度祭之）（祭使神祇大丞掌典等発遣）、中祭には春日祭官幣大社例祭〔松尾、平野、稲荷、大神、大和、石上、広瀬、龍田、丹生川上、枚岡、大鳥、住吉、生国魂、広田〕（祭使大掌典）、小祭は、梅宮祭以下六社〔梅宮・貴船・大原野・吉田・北野・八坂〕 官幣中社 および式年祭 隔年祭之（使同上）とされた。

一方、地方祭典定則では、国幣社以下府県社、郷社の公的祭祀・神事について、いずれの社格においても、祈年祭、新嘗祭、例祭を実施し、国幣社では大少参事以下官員が参向（知事が祝詞奏上）、府県社では大少参事一員属等参向（祠官が祝詞奏上）、郷社では郡郷出張の地方官区长等が参向（祠官奉仕）することとし、元始祭 正月三日・皇太神宮遥拝 九月十日・神武天皇祭 三月十日を各社で齋行することの他、天長節・六月祓を海内で適宜行うことが定められた。官幣社では神祇省の官員が使となり、国幣社以下の使には地方官の官員が参向することとされた。

このように、神社の公的祭祀・神事が示されたたことで、神祇省では、祭祀を齋行するための基準となる祭式を考案するところとなった。近年、藤田大誠により、神祇省の官員

である国学者、小中村清矩が、神社の由緒や宮中祭祀に関する調査のほか、神社の祭式に関わる調査を行っており、「国幣官社祭式」と「府藩県社尋常祭式」の祭式書は、廃藩置県が実施される明治四年七月以前の段階から構想されており、神祇省が廃止されるまでに、『地方祭典』、『祭儀』、『祭式』といった、「神社祭式」の制定の前提となる祭式の調査・立案に深く関与していたことを明らかにしている(31)。

ここで、神祇省における祭式の構想について、藤田の指摘している小中村が関与した前述の祭式書に焦点をあてて検討することにした。

まず、最も早い段階に成る「国幣官社祭式」の次第は次のとおりである(32)。

### 祈年祭

二月四日国幣官社ニ於テ祭之此日一知事散斎三日致斎一日参事以下庁中致斎一日此日一祭日此日一祭日此日一観察ヲシテ祭庭ヲ糾寮セシム 兵員ヲシテ社頭ヲ警衛セシム 一祭日刑獄ヲ止メ 仏事ヲ停ム 梵鐘ヲ 禁止ス

### 次第

早且神官神殿ヲ裝飾シ舗設ヲ具ス図式ノ 一巳刻宮司以下着座同上 一次地方官参事以下着座同上 一次宮司殿ニ昇リ御扉ヲ開ク 一此間神楽ヲ奏ス 一次宮司祝詞ヲ奏ス 一次知事参向シテ幄舎ニ着ク権宮司神門ニ迎フ 一次神饌ヲ供ス宮司以下供之 一次庁掌御幣櫃ヲ門内ニ入レ砌下ニ置ク 一次知事祓座ニ着キ解除ノ儀アリ儀別ニ載ス 一次知事拝殿ニ昇リ著座ス 一次庁掌幣帛ヲ出シ属ニ授ク属執テ殿ニ昇リ案上ニ置ク図式 一如シ 一次知事兩段再拜八開手ヲ拍ツ神官地方官共ニ応之 一次宮司幣帛ヲ神前ノ案上ニ奉ル

次知事ノ一ヲ奏ス訖テ再拜、次官司知事ノ前ニ進ミテ(ママ)ヲ請ケ神前ニ奉リ知事ノ前ニ復リテ返祝詞ヲ申ス拍手大小知事応之、次知事玉串ヲ執テ拜礼拍手大小畢テ幄舎ニ帰座ス(以下略)

祭典訖テ後便宜ノ所ニ於テ知事以下ノ官員神官ニ会シ神供神酒ヲ賜ヒ直会ノ事ヲ行フ  
(棒線部筆者注)

この次第によれば、官司の祝詞奏上後、神饌が供される(献饌)間に、知事が参向し幄舎に着き、手水があり、次に祓座に付いて「解除ノ儀」を行うことが記されている。また、次官司知事ノ前ニ進ミテ一ヲ請ケ神前ニ奉リ知事ノ前ニ復リテ返祝詞ヲ申ス」とあり、勅祭の次第に見られる祓の行事や返祝詞のことが見られることなど、小中村は、勅祭社に準じた祭式を構想したように思われる。

また、「府藩県社尋常祭式」では、手水を含め、祓に関する行事はなく、官国幣社と府藩県社以下の神社について、勅祭に関連する行事をもつて、区別していたようである(33)。

こうした小中村の祭式の構想と神社祭式との関わりを窺えるのが、明治五年二月に行われる祈年祭に際して制定された「官国幣社祈年祭式」(以下、「祈年祭式」とする)であり、当日の次第は以下のとおりである(34)。

早且神官神殿ヲ裝飾シ舗設ヲ具ス、朝第八字官司以下神官幄舎ニ着ク、次長官以下官員幄舎ニ着ク手水ノ儀アリ次属幣櫃ヲ門内ニ入レ砌下ニ置ク、次官司殿ニ昇リ御扉ヲ開ク、此間奏樂神樂歌或ハ社頭相伝ノ樂等適宜次官司祝詞ヲ奏ス、祝詞(略)、此間奏樂、次官司以下神饌

ヲ供ス 訖テ神官一同 列坐拍手拜 案予便宜ノ所ニ備置ヘシ此  
ニ昇リ案上ニ置ク ハ幣物ヲ仮ニ置ヘキ設也 次長官幣物ヲ神前ノ案上ニ置テ奉之、  
次長官祝詞ヲ奏ス 拍手 【祝詞略】次長官玉串ヲ執テ拜礼 拍手 訖テ下殿シ幄舎ニ帰坐  
ス 長官ノ玉串ハ大属執テ昇殿シ長官ノ傍ニ就テ渡之 次官司同上拜礼 拜訖テ下殿セス本坐ニ復ス○官司ノ玉串ハ權禰宜執テ昇殿シ授ルコト大属ノ儀ニ準ス 次官司以下神官拜礼 次地方官員拜礼 次官司以下幣物及神饌ヲ撤ス 此間奏樂 次官司御扉ヲ閉ツ訖テ下殿シ幄舎ニ帰坐ス 此間奏樂 次長官以下官員神官退出

「祈年祭式」では、官幣社、国幣社で共通の行事次第であり、官司と使である地方の長官が、祭典の開始時から幄舎に着座している次第となっている。地方の長官以下官員が幄舎に着くと手水の儀が行われるが、官幣社の次第であっても、「修祓」や「返祝詞」といった行事は記されていない。

また、次に見る『地方祭典』は、「地方祭典定則」の制定をうけて作成されたものであり、国幣社以下の社格に応じて、それぞれの神社祭祀、神事の祭式を示した内容となっている。<sup>(356)</sup>

その祭式の内容については、祈年祭、新嘗祭、例祭とも共通の次第となっているので、ここでは国幣社の祈年祭についてみることにしたい。

#### 国幣官社祭式 一 ○祈年祭次第

早旦神官神殿ヲ裝飾シ舗設ヲ具ス 図式ノ如シ 祭式時刻ニ至リ官司以下神官幄舎ニ着ク  
一 次参事以下官員幄舎ニ着ク 手水の儀アリ 一 次官司殿ニ昇リ御扉ヲ開ク／此間神楽歌

ヲ奏ス、次宮司祝詞ヲ奏ス、【祝詞略】、次長官幄舎ニ着ク手水ノ儀アリ、次  
序掌御幣櫃ヲ門内ニ入レ砌下ニ置ク、次宮司以下神饌ヲ伝供ス、此間神楽歌ヲ  
奏ス、次長官殿ニ昇殿着坐ス、次序掌幣物ヲ辛櫃ヨリ出シ属ニ授ク属受テ殿ニ  
昇リ案上ニ置ク、次宮司幣帛ヲ神前ノ案上ニ奉リ八開手ヲ拍ツ訖テ本坐ニ復ス、次長官  
神殿ニ進ミ兩段再拜訖テ祝詞ヲ奏ス【祝詞略】、次宮司長官ノ前ニ進ミテ祝詞ヲ請  
ケ神前ニ奉リ長官ノ前ニ還リテ祝詞ヲ奉タル由ヲ申シ拍手二度長官応之……

(棒線部筆者注)

『地方祭典』では、宮司の祝詞奏上から献饌にかけて、地方の長官の手水があり、献饌  
の後に、地方の長官が昇殿、著坐することや、案上に置かれた幣帛を宮司が奉り、長官の  
奏上した祝詞を宮司が受けて、神前に奉り、そのことを長官に伝えるといった返祝詞に倣  
った行事があるなど、小中村が明治四年七月以前に草した「国幣官社祭式」と近似した次  
第となっている。但し、使に対する手水はあるものの、祓は行われていない。なお、新嘗  
祭、例祭ともに同様の次第となっている。

「府県社祭式」では、神殿の装飾の後、祠官祠掌、参事以下の着坐、祠官による開扉、  
祝詞奏上、献饌、祠官が神前に幣物を奉り、祠官が玉串を執り拝礼、参事以下拝礼、撤饌、  
閉扉、退下という次第である。新嘗祭、例祭についても同様の行事次第であり、郷社祭式  
については、「府県社祭式」に準じて行うこととしている。

『地方祭典』の祭式では、国幣社と府県社以下の祭典において、行事次第に差異を設け  
ており、返祝詞、手水の行事は国幣社のみとなっている。そして、国幣社以下の祭

式には、祓の行事が一切設けられていない。

そして、小中村が関わったとされる祭式書に、官幣社以下の行事次第を内容とする『祭式』、『祭式』に掲げられる行事や調度類について、項目を立てている『祭儀』がある。両書は、その内容から対をなすものとして、両書が「神社祭式」の制定にあたり参考されたことは、すでに指摘がなされているところである<sup>(36)</sup>。両書については、それぞれ諸本が確認されるが、神社本庁には、『祭式』、『祭儀』の写本が一冊に収められており、表題に「正二位大教正近衛忠房 謹撰」とあり、明治六年（一八七三）四月に書写したと記されているので、両書ともに上申された当時の内容のものであらうと思われる。以下、『祭儀』『祭式』については、神社本庁所蔵本に拠ることにした。

まず、『祭儀』については、拜礼（八開手・両段再拜・拍手・略神拜）、散齋、致齋、警儀、裝飾、舗設、平鬮・神楽・解除・祝詞・幣物・神饌・玉串・志泥・麻・庭燈・神籬の項目を掲げている。

解除の項目では、「祓ノ座ニ八足ノ机ヲ設ケ切麻ハラエヲ置ク座ニ着テ祝詞ヲ讀ミ凶アニ切麻ヲ採テ身体ヲ摩デ口氣ヲ吹キ懸テ坐ノ前ニ棄置クナリ」としている。

なお、同書には手水に関する記載がないが、『祭儀』の前段階となる作業においては、「手水」の項目があり、「神門ノ傍ニ水桶ヲ置キ白紙ヲ竹ニ挿ミ社人一人侍シテ参向ノ官員ニ盥漱セシム」との条文があり、附紙に「コレハモト国幣社祭典式ノ儀ヨリシテ設ケタル條也サレハ神門ノ傍ニ云々トアル上ニ祈年新嘗等ノ祭ノ時ナト云文ヲ加フヘキ：（小中村印）」と記されている<sup>(37)</sup>。小中村が『地方祭典』同様、国幣社の祭典に地方の官員が参向する際には、手水を行うもの、という認識があったことが窺える。

ただし、解除について官幣社の行事であるという解説はなされていない。祓の座に着き、祝詞を読み、切麻で身体を祓うという「解除」とは、祭祀の奉仕者が個々で行うものであり、修祓の行事は想定されていなかったのではなからうか。

では、小中村や神祇官人によって考案された『祭儀』の行事は、『祭式』の次第にどのように反映されているのだろうか。

同書の目次には「官幣国幣官社式」（祈年祭・新嘗祭・例祭）、「府県郷村社式」（祈年祭・新嘗祭・例祭）、「以下祭式官社以下神社一般之通規トス」として、元始祭・神武天皇御陵遥拝・天長節祭・大祓を掲げている。

「官幣国幣官社式」では、官幣社と国幣社は共通の内容であり、祈年祭・新嘗祭・例祭の行事次第も同様となっている。

ここで、その祭式の内容を祈年祭について見てみると、行事のなかには、割注において若干の文言が追加されているものがある程度で、明治五年二月の「祈年祭式」の行事次第において変わるところはなく、長官以下官員が幄舎に着き、手水の儀があるのみで、「修祓」のことは記されていない。

また、「府県社祭式」においても、「早且神官神殿ヲ裝飾シ鋪設ヲ具ス／朝第八字祠官祠掌着坐手水ノ儀アリ」とあつて、参向する官員に対しては、官国幣社同様、手水の行事が実施されている。

官幣社以下、いずれの祭典においても、参向する官人は勅使ではなく、地方の長官（知事）となっている。『祭式』の立案者達からすれば、官幣社の例祭においても勅使の参向はなく、使となる地方の官人に対して、祓を行う必要性を認めていなかったものと考えられ

る。

しかし、明治六年二月には、官幣社の祭典には地方官が参向することが布告され、これをうけて式部寮達番外「官幣諸社官祭式」が制定されることとなった<sup>(38)</sup>。その次第は、次のとおりである。

早且神官神殿ノ御装束ヲ奉仕ス 一 午前第八時知事以下社頭ニ参向シ神門外ニ於テ手水ノ儀アリ 一 次知事以下同所祓ノ幄ニ著ク神官祓ノ詞ヲ読ミ神ノ枝ヲ執テ祓フ 一 次知事以下神門ヲ入り幄舎ニ候ス 一 次属御幣櫃ニ副テ進ミ庭上ノ便所ニ置ク 一 次神官ノ長官祭儀具スルノ由ヲ知事ニ申ス 一 次開扉神官ノ長官之ヲ勤ム 一 神楽歌ヲ奏ス神官奏樂ヲ心得サレハ之ヲ略スルモ妨ケナシ下同シ 一 次属御幣物ヲ辛櫃ヨリ出シ殿ニ昇リ仮ニ案上ニ置ク案ハ予メ便宜ノ所ニ設ク 一 次神官ノ長官御幣物ヲ執テ神前ノ案上ニ奉リ再拝拍手シテ退ソク 一 次知事殿ニ昇リ先ニ拝祝詞ヲ奏シ又ニ拝祝詞ヲ懷ニシ本ノ幄舎ニ退ソク 一 次神饌ヲ撤ス神官之ヲ勤ム 一 神楽歌ヲ奏ス 一 次閉扉神官ノ長官之ヲ勤ム 一 神楽歌ヲ奏ス 一 次知事以下退出ス

この次第では、「祈年祭式」の他、これまで見てきた祭式の内容と比べると、行事次第において、大きな変更が見られる。その要点として、①神饌の奉献の前に宮司の祝詞奏上があったが、これが削られ、祝詞の奏上は、神饌・幣物の奉献後の知事による奏上に限られていること、そして、②祭典前に神官の長官によって、知事に「祭儀具スルノ由」が告げられること、③知事以下が祓の幄において、「修祓」が行われていること、④玉串を執り拝

礼がなくなつたこと、が挙げられる。①を除くと、凡そ明治三年以降、新儀にかかる大奉幣の行事次第の内容を反映したものとなっている。

このように、式部寮では、独自の祭式の構想を示し、その一方で、翌四月には、神祇省期における官国幣社共通の祭式の構想を持つ『祭式』が上申される。

式部寮では、引き続き『祭式』についての編集がなされ、明治七年四月段階において成案となつた。そして、翌八年四月、式部寮達「神社祭式」が制定され、官幣社と国幣社についての祭祀、神事に関する祭式が示されることとなつた(39)。

ここで、官幣社の例祭の次第をみておきたい(40)。

地方ノ長官以下祭ニ関ル官員及神官共ニ前日ヨリ齋戒シ地方ノ長官正庁ニ臨ミ御幣物ヲ点檢シ属ニ附ス

当日早旦神官神殿ヲ裝飾ス一午前第八時神官ノ長官以下幄舎ニ著ク一次地方ノ長官以下社頭ニ参向シ神門外ニ於テ手水ノ儀有リ一次同官以下祓ノ幄ニ著ク神官祓ノ詞ヲ讀ミ榊ノ枝ヲ執テ祓フ一【祓詞略】一次同官以下神門ヲ入り幄舎ニ候ス一次属御幣櫃ニ副テ進ミ庭上ノ便所ニ置ク一次神官ノ長官祭儀具スルノ由ヲ地方ノ長官ニ申ス一次同官殿ニ昇リ御扉ヲ開キ畢テ側ニ候ス一此間奏樂一次同次官以下神饌ヲ伝供ス一此間奏樂一次属御幣物ヲ辛櫃ヨリ出シ殿ニ昇リ仮ニ案上ニ置ク案ハ予メ便宜ノ所ニ設ク一次神官ノ長官御幣物ヲ執テ神前ノ案上ニ奉ル再拜一次地方ノ長官殿ニ昇リ祝詞ヲ奏ス再拜一【祝詞略】一次同官玉串ヲ献テ拜礼畢テ下殿幄舎ニ復ス玉串ヲ附スル儀一次同官員拜礼一次神官ノ長官玉串ヲ献リ拜礼畢テ本処ニ復ス玉串ヲ附スル儀一次同祈年祭ニ同シ

下拝礼、次同官以下御幣物及神饌ヲ撤ス、此間奏樂、次同長官御扉ヲ閉ゾ畢テ下殿  
幄舎ニ復ス、此間奏樂、次各退出

この次第では、「官幣諸社官祭式」と同様、①地方の長官による祝詞奏上、②「祭儀具スルノ由」、③「修祓」が行われ、これに地方官、神官双方による「玉串ヲ献テ拝礼」が加えられた内容となっている。なお、参向する地方官員については、幄舎に着くまでに手水があるが、神官側においては、何れの祭典においても手水の記載がない。

このように式部寮では、祭典の開始に先立ち、禊祓に関わる行事は使を対象とし、とりわけ明治期以降、勅祭において実施されたものとして、その伝統を残す形で官幣社の例祭には祭典に先立ち、使を対象として「修祓」を行うこととしたのである。

#### 四 祓詞について

これまで述べてきたように、明治初年の勅祭では、祓詞が読まれ、勅使を祓う行事が行われてきた。その祓詞とは、古代以降の伝統に基づき、中臣祓が用いられている。

中臣祓は、大祓詞が奏上体の形式を以て用いられたものであり、国家行事としての大祓が衰退後、僧侶や陰陽師による私的祈禱に用いられていった<sup>(41)</sup>。また、朝廷の神事においても、天皇の御贖の儀や行幸、前述したように、御禊や春日祭の社頭の儀に際しての祓など、この中臣祓が奏上され、朝野にわたり、さまざまな神事に用いられてきた。近世後期に入り、国学が興隆すると、賀茂真淵の『祝詞考』や本居宣長の『大祓詞後釈』をはじめ

め、国学者によって大祓詞について実証的な研究の対象となるとともに、大祓詞は大祓の儀式のなかで読まれるものであり、中臣祓を神前で奏上することを批判する主張がなされるようになる<sup>(42)</sup>。明治神祇官にあつて、国家祭祀を担当する殆どの者たちが、彼ら国学者の道統に連なる者であることを考えると、国家祭祀に中臣祓を用いない祓のあり方を模索したことは想像に難くない。

明治初年における公的祭祀・神事において、祓の行事が行われている例は、祓詞を用いない場合のものと、中臣祓以外の祓詞を用いる場合のものが確認できる。

前者については、慶応四年三月十四日、「天神地祇御誓祭」が挙げられる。明治天皇によって五カ条の御誓文が宣読され、諸侯が就約を行ったことで知られるこの儀式は、神式によって斎行されたものである。

その次第は、「塩水行事」散米行事「神祇督着座」神於呂志神歌「献供」天皇出御「御祭文読上」天皇御神拜「御誓書読上」公卿諸侯就約「天皇入御」撤供「神阿計神歌」神祇督勤「之」群臣退出」とあり、天皇が出御して、三条実美による祝詞の奏上後、天皇親から幣帛である御玉串が奉られた。その祭式のなかで、天皇の出御前に、「塩水行事」、「散米行事」が行われ、それぞれの祓具を用い、祭場を清めるために、神前ほか四方を祓うことが行われた<sup>(43)</sup>。この次第を起草した六人部是愛は、父是香の祭式書に倣い、神宮祭祀の祓の古儀に基づき、祓詞を用いない形で、祓を考えていたものと思われる<sup>(44)</sup>。

後者については、清祓があげられる。同行事では、罪・穢を払拭するため、その土地や建物を対象に行われたものであり、宮中では大祓が衰退した後、吉田家の奉仕により、清祓を以て、祓の神事を行うこととなった。

明治に入り、早い時期に確認される清祓の例は、神社の創建に際して行われている。その例として、幕末期より、社殿が創建され、祭祀が営まれるようになったのが白峰宮である(45)。

明治元年(一八六八)九月四日、白峰宮では「新宮清祓式」を始め、「大殿祭式」「御門祭式」「鎮火祭式」「地主神祭式」「道饗祭」といった一連の祭典が執り行われた。その次第は次のようなものである(46)。

当日早旦神座敷設、其儀置高案一脚于神殿中央建神籬、次迎神詞、掛卷毛畏支祓所乃大神等此乃伊豆乃真栄木乃神籬於利麻志万世、次献神饌、次祝詞、今献留御饌御酒御肴受給此乃宮所挂挂留枉事罪穢比玉比清米玉止畏畏美毛白須、次天津祝詞、高天原尔神留里坐須云々(以下略)、次修禊事、其儀以榊小枝掃祠殿四方左右畢蒔米散塩亦各向四方儀如榊、次撤神供、次送詞、掛卷毛畏支祓所乃大神等本乃御座尔復利鎮利坐登世白須、退出

この次第では、祓戸神を祭神とし、降神、献饌、祝詞の奏上の後、「天津祝詞」が読まれ、「修禊事」が行われる。なお、翌年の鎌倉宮の造営の際には、「清祓式」ほか、他の祭儀も、白峰宮と同様に行われている。

この「天津祝詞」は、祝詞文の冒頭から中臣祓詞とも思われるが、一方で「禊の祓詞」である可能性も指摘できる。

禊の祓詞は、古代の神事・祭祀にどのようなように用いられていたのかは不明であるが、吉田

家では「八部祓」の一つとし、天皇の御拝の作法として、これを伝授している<sup>(47)</sup>。また、白川家や神宮においても伝来の禊の祓詞があり、それぞれの流派から、神職等がこれを受容することもなされた。

国学者平田篤胤は大祓詞の文中にある「天津祝詞太祝詞」について、大祓の際に奏上していた祝詞が存在していたこと、そして、その「天津祝詞」は、天津神より教え伝えられた祝詞として、大祓の際に奏上されていたものが、時代を経て祝詞のみが伝わらなくなってしまったとし、祓戸の神々に対して奏上される「禊の祓詞」が、当該祝詞であるとして、吉田・白川・伊勢・垂加の各神道家に伝わる禊の祓詞を検証した。そのうち、垂加神道に伝来するものが最も妥当であるとし、その詞に篤胤が加筆修正したものを「天津祝詞」としたのである。

宮廷での臨時の清祓は室町時代以後吉田家の司るところとなり、応仁の乱で一時中絶した恒例の大祓も、元禄四年（一六九一）の再興後、吉田家が清祓と称して幕末まで奉仕し、内侍所の西庭で行なった<sup>(48)</sup>。

明治二年六月十八日、十二月十九日の清祓は、吉田良義の奉仕により実施された。このときの祭式がどのようなものであったかは分からないが、吉田家流によって行われてきた最後の清祓であったものであろうか。翌明治三年六月、このときの清祓は、次のような次第で行われた<sup>(49)</sup>。

先設祓具、次庭燎、次北階ヲ昇リ清手水、次着坐、次二拝、次大祓詞、次拍手  
二、次祝詞、次拍手二、次二拝、次進テ執榊祓除<sub>左 右 左 三 度</sub>、次執榊昇北階経御後入

内陣祓除如前経路下殿一 次御服所々南於階下授弁官一 次弁官献 御前一 次以弁官返  
賜 初所一 次一揖訖テ撤祓具一 次撤庭燎一 次各退出

### 祝詞

高天原<sub>尔</sub> 神留坐<sub>須</sub> 神魯伎神魯美<sub>乃</sub> 命以<sub>皇</sub> 皇御祖伊邪那岐命筑紫日向<sub>乃</sub> 橘<sub>乃</sub> 小門<sub>乃</sub> 阿波岐原  
仁御禊祓<sub>比給之</sub> 時<sub>尔</sub> 生坐<sub>留</sub> 祓戸<sub>乃</sub> 大神等諸<sub>乃</sub> 枉事罪穢有<sub>慶</sub> 祓<sub>比給</sub> 比清<sub>米</sub> 給<sub>止</sub> 申事<sub>乃</sub> 由<sub>乎</sub> 天津  
神国津神八百万<sub>乃</sub> 神等共<sub>尔</sub> 天<sub>乃</sub> 班馬<sub>乃</sub> 耳振立<sub>豆</sub> 聞食<sub>止</sub> 種々<sub>乃</sub> 物<sub>乎</sub> 礼代<sub>止</sub> 奉<sub>利</sub> 恐<sub>美</sub> 恐<sub>母</sub> 白<sub>須</sub>

この次第では、大祓詞が読まれたのちに、前述の清祓同様、祓の神々に対して祈願の祝詞が奏上され、天皇に榊を左・右・左と振り、天皇に御服が奉られている。

この清祓の儀に読まれた祝詞は、禊の祓詞と呼ばれるものである。古代において当該祝詞がどのように用いられたのかは不明であるが、吉田兼俱の八部の祓詞の一つとしてしており、そして、その「天津祝詞」の内容が、篤胤の主張する「天津祝詞」と全く同様の文言の禊の祓詞が読まれていることは注目されよう。

明治初年の段階では、祓の神事のなかで、大祓詞（中臣祓）が中心的な役割を担っているが、そのなかでも祝詞として禊の祓詞が用いられる点が指摘できる。

この禊の祓詞が、中臣祓を伴わず、単独で読まれるようになるのは、式部寮が神祇祭祀を担当することになった後のことである。すなわち松尾社の祭式について、次のように記されている（50）。

### 解除祓詞

賀茂上下松尾吉田等  
祭解除祓詞今度改之

高天原<sup>尔</sup>神留坐<sup>須</sup>神呂岐神呂美<sup>乃</sup>命以<sup>豆</sup>皇御祖神伊弉諾命筑紫<sup>乃</sup>日向<sup>乃</sup>橘<sup>乃</sup>小戸<sup>乃</sup>阿波岐原<sup>尔</sup>身曾岐祓<sup>比</sup>賜<sup>布</sup>時<sup>尔</sup>生座<sup>留</sup>祓戸<sup>乃</sup>大神等諸<sup>乃</sup>枉事罪穢<sup>乎</sup>祓賜<sup>比</sup>清<sup>米</sup>賜<sup>止</sup>白<sup>爾</sup>須事<sup>乃</sup>由<sup>乎</sup>天津神  
国津神八百万<sup>乃</sup>神等共<sup>尔</sup>天<sup>乃</sup>班馬<sup>乃</sup>耳振立<sup>豆</sup>聞食<sup>止</sup>世<sup>美</sup>恐<sup>母</sup>恐<sup>美</sup>白<sup>須</sup>

この詞の内容も、篤胤の「天津祝詞」と同様のものである。これが祓詞として採用される経緯については、神祇省時代における小中村の祭式に関わる資料からは祓詞について言及がなされておらず、その後の式部寮の祭祀関係の資料からも具体的に記すところがないので、はっきりとしたことは分からない。これまで見たとおり、清祓に用いられた前例があり、これが中臣祓詞に代わる相応しいものとされたものとなったのであろう。

したがって、これ以降の官幣社の祭典においても同様に、「修祓」に際して、この祓詞が用いられることとなったものと思われる。明治六年三月の「官幣諸社官祭式」では、祓詞についての記載がないが、この篤胤による禊の祓詞が用いられたものと思われる。

その後、式部寮では、「神社祭式」を制定する運びとなり、改めて祓詞の編輯がなされ、その文言を次のように定めたのである。

掛卷<sup>母</sup>恐<sup>伎</sup>

伊佐奈伎大神筑紫<sup>乃</sup>日向<sup>乃</sup>橘<sup>乃</sup>小門<sup>乃</sup>阿波岐原<sup>爾</sup>御禊祓給<sup>比</sup>時<sup>爾</sup>生産<sup>留</sup>世<sup>祓</sup>戸<sup>乃</sup>大神等今日  
仕奉<sup>留</sup>官人等<sup>我</sup>過犯<sup>留</sup>世<sup>罪</sup>穢有<sup>良</sup>乎<sup>半</sup>祓給<sup>比</sup>清<sup>米</sup>給<sup>止</sup>申<sup>須</sup>事<sup>乎</sup>聞食<sup>止</sup>世<sup>恐</sup>美<sup>母</sup>恐<sup>美</sup>白<sup>須</sup>

むすび

古代以降、三勅祭のなかでは、春日祭では、社頭の儀に際し、祓戸において上卿、弁に對して行われていた祓の行事は、その後、元禄期に賀茂祭の旧儀再興の際、春日祭同様に行われるようになった。幕末から明治にかけて、勅祭が再興されていくなかで、明治二年の神祇官の再興が画期となり、すべての勅祭において、祓が勅使に對して行われることとなった。その後、神祇官から神祇省へと改組し、公的祭祀が全国の官社を対象として実施し、その祭式が模索されていくなかで、勅使が参向しない祭祀に、勅祭同様、祓戸における祓を実施することには、消極的であった。明治六年二月以降、神宮を除いて、勅使の差遣がなくなり、政府内において官幣社・国幣社のあり方が課題とされるなか、神社の祭式の内容をめぐって、式部寮と教部省との間においては、その内容をめぐって協議がなされておられ、「修祓」については、官幣社の例祭にのみ実施されることについて、教部省では「此祭ニノミ祓ノ儀アリテ余祭ニ無キハ如何祈念新嘗ノ両祭モ共ニ地方官出張ニテ事ヲ行ヘハ同シク此儀有ルヘキ但シ例祭ニハ地方ノ長官祝詞ヲ奏スル殊サラナル大祭ノ故ニモ有ヘケレト然ラハ小祭ナリトテ関係ノ官人祓セサル理ハアルマシキ歟」との見解が寄せられており、これに對して、式部寮では、「余祭ハ地方官専当スルノミ故ニ祓ナキ也」と回答をしている。<sup>(51)</sup> すなわち、地方官の使が参向する祭典においても、とくに例祭においては、地方の長官は祝詞を奏上するという役割に鑑み、祓を行うというものであり、かかる式部寮の案に基づき、「神社祭式」では、官幣社の例祭のみ「修祓」が実施されることとなったのである。

また、祓の行事では、伝統的に中臣祓が読まれていたが、式部寮の設置を境に、勅祭に

において「禊の祓詞」が採用されることとなった。その理由を示す明確に示す根拠を得ることとはできなかったが、大祓詞（中臣祓）を奏上する際、祓の神々に対する祝詞を奏上することが、神祇官内で実施されていたこと、また、神祇官以降の既定路線である祭典の簡略化に沿うものであったろう。明治五年に生じた勅祭の新しい伝統は、太政官からの勅使に対する神祇官の官人による祓は、地方官からの使に対する神社の神職による祓へと、その立場が移行するなかで、神社祭式においても採用されることになった。

祓具については、明治以降、贖物・祓物が姿を消し、祓詞が読まれた後、「榊の枝をとりて祓う」という作法が行われることになった。明治四十年六月の「神社祭式行作法」の制定により、その作法は、左・右・左と振ることが定められ、今日に至っているが、近世以前の春日祭における勅使に対する祓の伝統を考えると、公的祭祀という意味では、新しい伝統と言えよう。

こうして、「修祓」が勅祭の伝統を継承しつつ、官幣社の例祭で実施されることになった。しかし、それ以外の祭典において、祭祀に奉仕する者が手水を以て、十分と考えていたのだろうか。神社側における祓の認識や実践について、なお検討を要する問題であり、今後の課題としたい。

## 註

(1) 高原玄承「修祓について」(『神道宗教』一五五号、平成六年六月)。

(2) 川出清彦『祭祀概説』(学生社、一九七八年五月)、三六頁。

(3) 座田司氏『祭祀に就いて』(東方書院、昭和十年六月)。

(4) 春日祭の旧儀については、岡本彰夫「春日祭旧儀考(上)」(『神道宗教』第一六四号、平成八年九月)を参照。

(5) 笹生衛「祓う人形・捧げる人形―人形の源流と信仰―」(日本人形玩具学会誌『人形玩具研究 かたち・あそび』第二十四号、二〇一四年三月)参照。

(6) 「天文中春日祭次第<sup>近代文略</sup>」(太田ぜん『続群書類従・第二輯上 神祇部』、続群書類従完成会、大正十二年七月所収)参照。

(7) 春日祭など、近世期における勅祭の再興過程については、藤井貞文『近世に於ける神祇思想』を参照。

(8) 国立公文書館所蔵『春日祭旧儀御再興次第類 甲』参照。

(9) 国書刊行会編『続々群書類従』第一「元禄七年加茂祭祀」(国書刊行会、一九六四年)。

(10) 国立公文書館所蔵『石清水放生会惣次第』。

(11) 臨時祭については、三橋正『平安時代の信仰と宗教儀礼』(続群書類聚完成会、平成十二年三月)を参照。また、近年、文化年間に臨時祭が再興されたことについて、文化期の朝幕間が協調的であったことについての指摘がなされている。(『研究発表』岡本和真「石清水・賀茂臨時祭再興に関する一考察」(『神道宗教』第二三六号、平成二十六年十月)参照。

(12) 国立公文書館所蔵『石清水臨時祭次第』による。

(13) 藤井貞文『近世に於ける神祇思想』参照。

(14) 国立公文書館所蔵『押小路文書 十三』。

(15) なお、祭典前に神職や使が祓を修していたことについては、前述したとおり、『貞観儀式』春日祭のように、祭典前日に神饌を弁備する者の祓や、また、神宮では、「川原一修ニ御祓一、兼召ニ儲陰陽師竝御祓具一」とあり、陰陽師による祓を受けてから、神宮へ参向していたとされている。他の神社においても、斎館で祓を修いたことも考えるが、ここでは指摘に留め、別稿に委ねることにする。

(16) 宮内公文書館所蔵『諸祭儀 明治元年』による。

(17) 宮内庁書陵部所蔵『諸祭儀 明治元年』による。

(18) 明治新政府の神祇行政を担った亀井茲監、福羽美静ら津和野派国学者が、天皇の

「祭」の輔弼者は、童子に「政」の輔弼者とすべきで、公卿出身者による上卿・奉行・弁によって実施される祭祀が、天皇の祭祀を相対化させるものであるという見解を持っていたことが指摘されている。武田秀章「近代天皇祭祀形成過程の一考察―明治初年における津和野派を中心に―」（井上順孝・阪本是丸編『日本型政教関係の誕生』、第一書房、昭和六十二年二月所収）参照。

(19) 宮内公文書館『明治二年 祭典録 賀茂祭の部』による。

(20) 宮内公文書館『明治二年 祭典録 男山祭の部』による。

(21) 阪本是丸「官幣社制度の成立と国家祭祀」（『国家神道形成過程の研究』第二章、岩波書店、一九九四年）を参照。

(22) 国立公文書官所蔵『太政類典・第一編』第二百二十八卷・教法・祭典三による。

(23) 二十九社奉幣については、阪本是丸「官幣社制度の成立と国家祭祀」（『国家神道形

成過程の研究』第二章、岩波書店、一九九四年）、武田秀章「四時祭典定則成立過程の一考察——明治二年「年中祭儀節会大略」の紹介・翻刻を中心に」（『神道学』一三六号、一九八八年二月）を参照。

(24) 宮内公文書館所蔵『祭典録 明治三年 下』による。

(25) 宮内公文書館所蔵『明治四年 年中祭典録 下』による。

(26) 宮内公文書官所蔵『宣命祝詞 明治五年』。同書は、明治五年の国家祭祀の宣命、祝詞について記載したものであるが、そのなかに明治二年の奉幣関連の記述がみられる。

(27) 前掲藤井貞文『近世に於ける神祇思想』参照。

(28) 国立公文書館所蔵『太政類典・第一編』大百二十二卷・教法・神社一による。

(29) 神社祭式の制定過程については、前掲阪本「官幣社制度の成立と国家祭祀」、高原光啓「式部寮達「神社祭式」の制定過程」（『神道宗教』一九三号、二〇〇四年）を参照。

(30) 国立公文書官所蔵『太政類典・第二編』第二百六十一卷・教法十二・祭典一による。

(31) 藤田大誠「明治初年の国家祭祀形成と国学者——神祇官・神祇省の考証作業を中心に——」（『近代国学の研究』第三章、弘文堂、平成十九年十二月）参照。

(32) 東京大学総合図書館所蔵『陽春盧草稿』六による。

(33) 東京大学附属総合図書館所蔵『古典講習科記録』所収「府藩県社尋常祭式」による。

(34) 国立公文書館所蔵『太政類典・第二編』第二百六十一卷・教法十二・祭典一による。

(35) 本書については、阪本是丸『近代の神社神道』（弘文堂、平成十七年八月）所収、

「明治維新と神社祭祀の変革——祭祀の変化と宮西諸助筆写『地方祭典』について——」、

高原光啓、藤田前掲論文を参照。なお、本書を参照するにあたり、高原光啓氏の所蔵のものを借用した。

(36) 前掲、高原、藤田論文参照。

(37) 東京大学総合図書館所蔵『陽春盧蒐集録 四』による。

(38) 国立公文書館所蔵『太政類典・第二編』第二百六十一巻・教法十二・祭典一による。

(39) なお、宮内庁図書寮文庫には、『祭式』と題する四冊の資料が所蔵されている。その大要を示すと、これらのうち、一冊は近衛・千家両名の記載のあるもので、前述した神社本庁所蔵の『祭式』と同様の内容のもので、それに加筆、訂正が加えられたものであり、その目次において、官幣社・国幣社共通の祭式となっている。残りの二冊の内容については、祈年祭、新嘗祭（官国幣社共通）、官幣社例祭、国幣社例祭、府県社（祈年祭、新嘗祭、例祭）、郷村社（同上）、官幣社以下一般通式の項目が見られる。これらは、明治六年四月に上申された『祭式』の後、引き続き、式部寮により調査、編纂を進められたものである。『明治七年 祭祀録 稿本十三』には、「神社祭式」をめぐる掛け合いが記されているが、そのなかで、明治七年一月十三日の式部寮から教部省への照会には、「別冊祭式<sup>略</sup>之取調出来候ニ付一応及御打合候御異存之廉有之候ハ、御申越有之度此段申進候也」とあるが、この別冊とある「祭式」の編纂過程において成ったものが、これらの資料であろうと推測される。

(40) 以下、「神社祭式」については、家蔵のものによる。

(41) 中臣祓については、岡田莊司「私祈禱の成立―伊勢流祓の形成過程」（『神道宗教』第一一八号、一九八五年三月）を参照。

(42) 国学者の大祓に関する研究については、拙稿「幕末期における大祓と国学者―六人部是香を中心に―」(拙著『近代祭式と六人部是香』、弘文堂、平成二十四年七月、第三章所収)参照。

(43) 石井良助編「太政官日誌慶応四年戊辰二月」(東京堂出版、昭和五六年六月一〇日)。  
(44) 天神地祇御誓祭の式次第の草案は、神祇事務局に参画していた六人部是愛にかかるものである。是愛は、京都の平田派国学者の重鎮とされる是香の六男であり、父是香の著した復古的な祭式書にその着想を得たことは容易に想像される。是香の著作『神祭式徴證』には、祓について、『江家次第』の大祓、塩湯による祓を典拠としている。

(45) 白峰宮については、前掲、藤井貞文『近世に於ける神祇思想』参照。

(46) 宮内公文書館所蔵『諸祭儀 明治元年』による。なお、この清祓式に続き、同宮では大殿祭、御門祭、鎮火祭、地主神祭、道饗祭といった一連の祭祀が行われている。

(47) 清祓については、坂井孝一「清祓」小考(『創価大学人文論集』四、一九九二年三月)、松本毅「清祓」に関する一考察(『神社本庁総合研究所紀要』二〇号、平成二十七年六月)などを参照。

(48) 宮内庁書陵部所蔵東山御文庫マイクロ「祓禊御拝類聚」(勅封六六―八―四三―一)による。本資料は、霊元天皇宸筆によるもので、吉田家、白川家が天皇の御拝に際して伝授していた祓詞等をまとめたものであり、承応二年(一六五三)七月に神道管領長上卜部兼起が「身曾貴太祓」を伝授したことが記されている。なお、同資料については、宍戸忠男氏が所蔵する紙焼資料を拝見した。

(49) 宮内公文書館所蔵『祭典録 明治三年 上』による。

(50) 宮内公文書館所蔵『明治五年 祭祀録 第一稿 四』による。

(51) 同右。同書には、「神社祭式」の内容を巡り、教部省の見解と、それに回答する式部寮の附紙（式部官員の印がある）が附せられている。

## 第二章 「玉串ヲ奉リテ拝礼」についての一考察

### はじめに

現行の神社祭式に定められている玉串とは、誠意を込めて神に奉る意であるというのが通説とされている。それは、現今の「神社祭式」において「玉串ヲ奉リテ拝礼」と規定されたことよって生じたものである。

この行事が如何に成立したのかについて、近藤啓吾が述べているように、明治期の復古思想のなかで、神宮の所作に影響を受けて一般化されたという見解が示されているのに留まっている(1)。

すでに第一編第五章で述べたように、幕末期において六人部是香は玉串に関する考証の結果、神宮祭祀の「古伝」に基づき、祝詞の奏上の前に奉られる玉串が、神霊を宿し、祈願の成就と関わる祭具と考え、その祭式書にも記して実践を奨励した。その後、是香の子是愛は、明治新政府に登用されて天神地祇御誓祭の草案を作成した。その次第では、是香、是愛の構想と異なる形で、祭主である天皇によって玉串が奉られ、拝礼がなされることになったのである。

本章では、天神地祇御誓祭にみられる玉串拝礼の行事が、近代以降、天皇親祭をはじめ新儀にかかる国家祭祀において実施され、「神社祭式」の行事「玉串ヲ奉リテ拝礼」として制定されるに至った経緯と、当該時期における「復古思想」との関連について検討を行い、近代における玉串の意義について言及してみたい。

## 一 平田派国学の祭式次第と「玉串」について

幕末期に著された国学書の祭式次第書には、本論で取り上げた六人部是香の『神祭式』（のち『私祭要集』）や『祭奠式』のほかには、「気吹舎大家」で行われたとされる『古学神祭略式』があげられる。明治維新以降のものでは、岡吉胤の『復古祭奠通式』、草鹿砥宣隆の『祭典略』などが何れも明治二年に著されている<sup>(2)</sup>。ここで、これら平田派国学者によって著された祭式書から、玉串がどのような行事として行われていたのか確認してきたい。

『古学神祭略式』は、文化十四年（一八一七）に平田大人家で行われたとあるため、篤胤在世の時に考案されたものとも考えられる。その次第は、神降歌、玉串行事、四度拝の後、祝詞、二十二首の歌をよみ、直会の神事、志多拍神事、神上歌奏上、退出という次第となっている。

このうち、玉串行事については<sup>(3)</sup>、

兩人ひとしく玉串台を持って起て連衆頭持たる玉串をえりにさし手を拍て請取前に置玉串手に拍て起て本座にかへりつく其時連衆頭兩人えりにさしたる玉串を取左右として玉串の座を立神前に進み台の俣玉串の本を神前に向て奉りて手を拍ち拝み退きて本の座につく是を玉串の行事と云

とあり、諸役、連衆の玉串が神前に向て奉られている。祭主は、玉串行事の後に祝詞を奏上し、

時に祭主座を起て手に持たる太玉串を左右左として拝み又起て左右左として拝む斯する事四度也此四度毎に連衆頭を始め何れも拍手を二つ宛うつて拝むべし但し連衆頭は起てすれ共以下は座したるままにてよろし四度拝み奉て後に各々懷中に持たる祝詞の巻物を云々

とあつて、祭主の太玉串は、左右左として拝礼をするものとして用いられていることが窺えるが、太玉串については、「是ハ祭主の奉幣する玉串故大きなり」とあることから、その後、神前に奉つたものと思われる。

『復古祭奠通式』は、明治二年（一八六九）に岡吉胤が著したものである<sup>(4)</sup>。岡は、六人部是香の門人であり、その次第において玉串刀祢と呼ばれる諸役が玉串を集め、神官がこれを神前に奉納するとあるのは、是香の『神祭式』にみられる玉串行事の次第を踏襲したものである。

また同年には、草鹿砥宣隆が『祭典略』を著している。草鹿砥は、平田篤胤に学び、又三河国で羽田野敬雄にも国学を学んでいる。

『祭典略』の次第をみると、神供の品を奉り一拝の後、

次に榊ノ枝ニ麻ヲ著ケタル太玉串ヲ取テ座ニ著キ一拝シ太玉串ヲ案上ニ置キ、扇ヲ持

テ再拝兩段シ。懷中ノ祝詞ヲ取出シ。一拝シテコレヲ讀ミ。竟リテ一拝シ。祝詞ヲ懷中シ。扇ヲ取テ。再拝兩段シ。扇ヲ置テ。八開手ヲ拍チ。扇ヲ持テ一拝シ。座ヲ起テ退ク事ナド。何レモ祓戸次第ノ如シ。

とある。太玉串を案上に置いて「再拝兩段」とあるのは、玉串行事を一人奉仕の場合とするものであるが、玉串を案上に置いて祝詞を奏上することとは、篤胤や是香と同様であるが、太玉串行事に限った次第となっている。

幕末維新期に平田派国学者によって著された復古的な次第書では、以上みてきた通り、何れも神前に奉られること、そして祝詞の奏上の前に行われているという点で共通している。

では、こうした玉串の復古的な祭式の構想が、明治期における国家祭祀とどのような関わりを持つのか。次節では、神祇行政の主体となった祭儀の構想を踏まえ、国家祭祀の経緯から考察する。

## 二 神祇官における祭祀の展開

近藤啓吾は、明治維新において重要な役割を果たした人物について、大国隆正、福羽美静、岡熊臣をあげている。岡熊臣については、その神拝次第と垂加神道の関連において、玉串に関する記述は、確認できなかったことを述べている<sup>(5)</sup>。

近代の神祇行政の具体的なプランを提示し、それを実質化していったのは大国隆正、福

羽美静であり、彼らが新儀となる国家祭祀においてどのような祭祀観を持っていたのか、検討の余地があるように思われる。

ここで、明治初年に実施された国家祭祀の内容から、玉串に関する行事についてみていきたい。

明治維新後の国家祭祀において、初めて玉串が登場するのは、慶応四年（一八六八）二月の「天神地祇御誓祭」である。すでに当該祭祀については本論で述べたように、天皇が諸侯を率いて「五箇条の御誓文」を読上げる神式として執り行われたものである。その親祭の内容を改めて示してみたい<sup>(6)</sup>。

一天皇出御

一御祭文読上

総裁職勤之三條大納言

一天皇御神拝

親ク幣帛ノ玉串ヲ奉獻シタマフ

一御誓書読上

総裁職勤之

一公卿諸侯就約

但一人宛中央ニ進ミ、先ツ神位ヲ拝シ、御座ヲ拝シ而後、執筆加名

一天皇入御

この次第においては、総裁職である三条実美が祭文を奏上した後に、御神拝に際して、天皇親みすからが幣帛である玉串を奉っている。

続く同年三月二十日、天皇親征に先立ち、紫宸殿にて軍神祭が執行された。その次第では、弓・太刀・盾・鋒・旗・鑄砲を樹てての天皇親祭であり、

出御

次祝詞

次矢二筋御献備

次御拝

入御

とあり、祝詞の奏上後に、「矢二筋御献備」とあることから、御拝に際して天皇が親ら矢を奉っていることが分かる。軍神祭という祭祀の性格上、ここでは矢が奉られたものと思われる<sup>(7)</sup>。これら王政復古を象徴的に示した祭典の次第で重要なことは、天皇が親ら奉り、御拝をするという親祭の内容にある。こうした新儀としての天皇親祭が、全国の官社において統一的な次第をもとに執行される新儀の祭式との関連をみていく必要があるが、まず天皇親祭について、津和野藩における祖霊祭祀のあり方が投影されていることを述べておきたい。

先述したとおり、神祇行政を主導したのは、津和野藩主亀井茲監や福羽美静と、彼らの師である大国隆正ら津和野藩の国学者であった。大国隆正の神祇行政の眼目は、神武天皇

がその東征において大和中國を平定し、鳥見の山中に皇祖天神を祀り、「大孝」を申べて誠敬を致した事実を根拠に、天皇が親ら皇祖を祭祀することにおいて、国家国民の倫理規範を示そうとする祭政教一致にあった<sup>(8)</sup>。津和野藩内では葬祭改革がなされているが、藩主の亀井茲監は、「社稷に心を委ね、御先祖様始め厚く尊敬し、祭事永続、国家安穩維持してこそ神慮にも叶ひ神の道とも可被申」として、先祖祭祀に「敬神」以上の重要性を見出しているし、福羽もそのことは同様の意見を述べている。

明治二年一月十七日には、こうした皇霊祭祀を国家レベルで具体的に行うプランとして、宮中に、「御代御代ノ御神霊」を合祀し、天皇が皇霊を日常的に親祭することを建議している<sup>(9)</sup>。

大国隆正ら津和野派にとって祖霊祭祀のあり方は、人をして祭らせるのではなく、自ら祭祀を執行するものであり、これが国家レベルで、天皇が親ら歴代の皇霊を祭祀するということとなる。その親祭における天皇の関与が、天皇親ら幣物を奉り、御拝をするということであった。そして、神饌や幣物が献備されても、祭祀の次第においては親らが奉る幣物が重要視されるのであり、この祭祀のあり方が、その後の新儀として重要な意味を持つことになる<sup>(10)</sup>。

天皇親祭について、明治三年三月に神武天皇祭が行われた。親祭となった昼次第は<sup>(11)</sup>、

巳半刻神祇官太政官諸省衆議院大学弾正大皇后職勅任官以上着座

次供神饌

神楽歌

次神祇伯奏祝詞

祝詞（略）

次出御

次供御幣物

次御拝

次入御

次撤神饌

神楽歌

次各退座

となっていて、神祇伯の祝詞奏上後、天皇は出御、御幣物を供え、御拝を行い、入御するといった次第となっている。ここでは、親祭における御拝ということと、御幣物を備えるということの重要性が見受けられる。この時の御幣物は、祝詞に、「礼代<sup>乃</sup>大幣帛<sup>止</sup>妙照妙和妙<sup>平</sup>取垂<sup>天</sup>」とあり、玉串の表記は見えないが、或は大型の櫛に布帛の類を取り掛けたものであったとも考えられる。明治四年においてもこうした形式で祭祀が営まれている。

その後の皇室祭祀において、玉串に関する行事を見ていくと、明治三年（一八七〇）二月六日に、「御歴代皇靈御正辰御祭典治定二付」仲哀天皇の御正辰祭が執行されている。その次第によれば（<sup>1</sup>、<sup>2</sup>）、

神殿御装束奉仕

次供神饌

次奉御玉串

次祝詞（略）

次拝礼

次徹神饌

次退出

とある。この次第は大臣が祝詞を奏上した後、皇后、皇太子、大臣がそれぞれ玉串を奉っている。

また、明治三年十月、「御式年祭定則」が制定され、歴代の皇霊を祭る事が定められることとなった。この山陵奉幣について「御追祭定則」<sup>(13)</sup>が出されており、その「添達」には、次のようにある。

#### 御追祭ニ付添達

一 宣命御玉串知事奉祀之事

但 知事所等服者等ノ節ハ参事代勤ノ事

このように、山陵の奉幣に際して知事が宣命を読み、玉串を奉ることとなった。明治四

年の後月輪山陵の例祭では、この日神祇省官員、地方官員らが参向し、以下の次第により実施された(14)。

次大掌典陵前ニ進テ着座先ニ拝 祝詞ヲ奏ス訖テ又ニ拝

次神饌ヲ供ス

神楽歌ヲ奏ス

次幣物ヲ献ル

次使参向玉串ヲ奉ス

次使着座宣命ヲ奏ス先ニ拝訖テ又ニ拝使拝畢テ録宣命ヲ持出シ使ニ進ム

次大掌典使前ニ進ミ宣命ヲ乞陵前ニ進

とあり、皇霊の正辰祭、山陵奉幣にも玉串が奉られていたことは、近代皇霊祭祀の特徴と見てよいであろう。

幕末期、神祇官再興、山陵の復古が提唱される最中、吉野朝の諸王、功臣を祀る神社の創建が計画され、明治維新の後には、そうした皇族や功臣を国家で祀るべく、神祇官員が参向して祭典が執行された。とくに幕末期において尊攘の志士の間で尊重されたのは、南朝の忠臣である楠木正成であり、朝廷に対して神社創建の建白もなされている(15)。明治元年五月十五日には、亀井茲監、植松雅言、福羽美静、平田延胤らの奉仕のもとに、楠中将の霊を祭る奉仕のもとに、楠正成の神霊を祭る祭典(楠公祭)が行われた。その次第は(16)、

一 前祭場清祓

一 当日祭場清祓

一 辰刻神祇知事以下着坐

次 神於呂志 奏樂

次 神祇知事献玉串

次 供神饌

次 祝詞

次 撤神饌

次 神阿計

次 各退出

奏樂

奏樂

とある。

その後も楠公祭は継続して行われ、明治二年には、玉串が奉られ、神饌が朝と夕にそれぞれ供えられる次第となり、同四年においては、神饌が奉られて、御幣物を奉るとあり、祝詞、官員拝礼となっている。この時は玉串ではなく、判金一枚が御幣物となっている<sup>(17)</sup>。

この他、明治二年八月の豊国社御祭典では、神拝の後に玉串が奉られ、その後に神饌を備え、祝詞の奏上、一同一拝とあり、四年においては、神饌が供えられた後に玉串が献ぜられる次第となっている<sup>(18)</sup>。また白峰宮の年頭祭では、明治二年から四年まで、玉串の後に神饌が献ぜられて、祝詞が奏上されている。同四年八月二十六日の白峰祭では、豊国

社と同様の次第となっている<sup>(19)</sup>。

幕末期において崇拜の対象とされた天皇、国家の功臣や皇族を祭る神社が、近代の社格制度に編入されていく過程において、その祭典では玉串が奉られている。それぞれ時期や各祭典で異なる点もあるが、とくに官員の拝礼とあるも、祝詞の奏上前に玉串が奉られていることは、幣帛として奉ったものと考えられる。こうした新儀において、玉串がそれら御祭神に適した幣帛であり、これら祭祀の特徴である慰霊、顕彰という点において、精神的な意義に適ったものであったと思われる。

以上のように神祇官の時期には、国家祭祀として新たに天皇親祭が実現し、天皇が親ら幣帛としての玉串を奉られることとなった。その後、明治三年二月九日には、二十九社が選定され、勅祭が展開する一方で<sup>(20)</sup>、歴代の皇霊についても正辰祭、山陵奉幣や古来の功臣、皇族が、新たに祭祀の対象となり、玉串が奉られることとなった。

これらの祭祀が、社格制度によって、官幣社と国幣社の祭祀に編入され、神社祭祀の統一的な祭式が制定されるに至る。この経緯において、幣帛として奉られた玉串がいかなる契機で拝礼の行事として制度化されるのか検討してみたい。

### 三 「神社祭式」の制定

明治四年（一八七一）十月二十九日、国家祭祀の大綱を示した「四時祭典定則」「地方祭典定則」が制定される<sup>(21)</sup>。これにより、皇霊祭祀、伝統的祭祀を一本化し、宮中において天皇が親ら執り行う祭祀を規定したほか、諸社における祭祀を国家祭祀して規定する祭

祀体系が成立した。

「四時祭典定則」では、大・中・小の国家祭祀を定められ、大祭のなかで、元始祭、皇太神宮逢拝、神武天皇祭、孝明天皇祭（皇廟すなわち賢所、皇霊殿、神殿）といった皇霊祭祀と神嘉殿代での新嘗祭が天皇親祭と規定された<sup>(22)</sup>。

同年十二月には孝明天皇祭、翌五年一月三日には元始祭、三月には神武天皇祭が執行される。

この明治五年三月の神武天皇祭の次第は<sup>(23)</sup>、

第八字神祇省式部寮宮内省着坐

次太政官諸省勅任以上着座

次便殿 出御太政大臣参議議長諸省卿便殿南簀子ニ候ス

次太政大臣神殿ニ昇り外陣ノ東南ニ着ク 神祇輔伺東北ノ簀子ニ着ク

次開扉

神楽歌ヲ奏ス

次神饌及御幣物ヲ供ス

神楽歌ヲ奏ス

次内陣 着御参議議長諸省卿進テ 神殿ニ昇ル

次太政大臣祝詞ヲ奏ス

次御拝御玉串ヲ奉玉フ

次皇霊御拝玉串同上

次便殿 還御

次大臣以下於外陣拜礼

次御幣物及神饌ヲ撤ス（神楽歌ヲ奏ス）

次閉扉（神楽歌ヲ奏ス）

次入御

次神祇省式部寮宮内省奏任以下拜礼

次退出

とある。幣物と神饌は等しく神前に供えるものとして位置付けられ、御拝のちに天皇が親ら玉串を奉るという点で、幣物が天皇親ら御拝の前に奉られていた前年までの神武天皇祭の次第とは若干異なっている。この次第は、前述の孝明天皇祭、元始祭と同様であり<sup>(24)</sup>、ここにおいて天皇が御拝し、親ら玉串を奉ることが親祭の内容とされた。

「四時祭典定則」により、天皇が宮中において親ら皇祖皇霊を祭祀する、津和野派を中心とした祭政一致構想が実現されたのであるが、その祭儀においては、天皇が御拝をし、親ら玉串を奉ることが、神武天皇の皇祖天神に大孝を申べられた親祭の復古を示すものとして考えられていたと言えよう。この玉串については、慶応四年（一八六八）二月の天神地祇御誓祭がこれを「幣帛」としていたこと、また明治三年、四年における親祭において、祝詞奏上の後に天皇親から「御幣物」が奉られていることから、神前に進める「幣」であったと見ることができる。

明治五年二月には、祈年祭の執行にあたり、「官国幣社祈年祭式」が制定、十一月二十三

日には「元始祭式」が制定される(25)。  
祈年祭の次第は、

早且神官神殿ヲ裝飾シ舗設ヲ具ス(中略)

次宮司殿ニ昇り御扉ヲ開ク

此間奏樂

次宮司祝詞ヲ奏ス(祝詞は略す)

次宮司以下神饌ヲ供ス

訖テ神官一同  
列坐拍手拝

此間奏樂

次長官殿ニ昇り着座ス

次属幣物ヲ辛櫃ヨリ出シ殿ニ昇り案上ニ置ク

次長官幣物ヲ神前ノ案上ニ置テ奉之

拍手  
再拜

次長官祝詞ヲ奏ス

(祝詞略)

次長官玉串ヲ執テ拝礼

拍手  
二度

訖テ下殿シ幄舎ニ帰坐ス

長官ノ玉串ハ大属執テ昇  
殿シ長官ノ傍ニ就テ渡ス

次宮司同上拝礼

拜訖テ下殿セス本座ニ復ス ○宮司ノ玉串  
ハ権禰宜執テ昇殿シ授ル事大属ノ儀ニ準ス

次権宮司以下拝礼

次地方官員拝礼（以下略）

とある。

前章で述べたように、神祇省では考証派国学者の小中村清矩らが神社の祭式に関する編纂に関与していることを述べた。小中村が神祇省設置以前に構想した「国幣官社祭式」では、知事の祝詞奏上後に、知事、続いて宮司、権宮司による「玉串ヲ執テ拝礼」があり、禰宜以下および参事以下の拝礼が続く次第となっており、「官国幣社祈年祭式」と同様の次第となっている<sup>(26)</sup>。その後、神祇省官員によって構想された『地方祭典』<sup>(27)</sup>や『祭式』<sup>(28)</sup>においても、同様の次第となっている。つまり、神祇省では、早い時期から知事、宮司による「玉串ヲ執テ拝礼」を祭式の行事として位置づけている。ただし、玉串が奉獻するものではなく、「執リテ拝礼」としているのは、もっぱら拝礼の際の執り物とし、天皇親祭とは区別していたためとも思われる。

元始祭の次第においても神官の長官の「玉串ヲ執テ拝礼」が盛り込まれている。幣帛とは別に、祝詞奏上後、玉串拝礼となった次第からは、天皇親祭の祭儀が想起させる。

明治六年（一八七三）三月では、式部寮番外として、「官幣諸社官祭式」が制定される。ここで、官幣社の例祭の統一的な次第である。その次第は、

次属御幣物ヲ辛櫃ヨリ出シ殿ニ昇り仮こ案上ニ置ク（案ハ予メ便宜ノ所ニ設ク）

次神官ノ長官御幣物ヲ執テ神前ノ案上ニ奉り再拝拍手シテ退ク

次知事殿ニ昇り先ツニ拝祝詞ヲ奏シ又ニ拝祝詞ヲ懷ニシ本ノ幄舎ニ退ク

とあつて、ここでは「玉串ヲ執リテ拝礼」という行事が見当たらない。二十九社の選定以降、三勅祭など伝統的な畿内の勅祭社は勿論のこと、新儀に定められた氷川社などの官幣社の次第では、祝詞の奏上の後に官員の拝礼という行事はなされていない。

例えば、二十九社の大奉幣の対象となる神社の祭式次第を見ると(29)、

次神祇官官掌授御幣於史生史生授大史大史授幣使幣執之置ヲ幣案上、次幣使昇拝殿着座、(殿縦社有異同) 先ニ拝次読祝詞ニ拝、次宮司奉幣物於神前案上、次幣使下殿復本座、次用度司撤幣案、次宣使起座(脱劍如幣使)、次太政官官掌授宣命於主記主記授大史大史授宣使、次宣使昇拝殿着座、先ニ拝次読宣命訖ニ拝、次宮司進使前謂宣命奉神前申祝詞畢復使前申返祝詞拍手使忘之、次官使下殿復本座次牽廻御馬三周宮内省官人先行但兩使已下起座退出

とあり、祝詞奏上後に官員が一同に拝礼を行うという行事自体見当たらない。のちの官幣社に相当する二十九社奉幣以来の奉幣祭祀の祭式次第を踏襲したと考えれば、玉串を奉ることがないことも理解できよう。

明治六年において、教部省は、国幣社も官幣社とする予定であつたとする指摘がなされているが(30)、その後、国幣社についても祭式を制定することとなり、明治八年に官幣社、国幣社の祭祀・神事の施行細則を定めた「神性祭式」が制定される。そして、恒例の祭祀

では「玉串ヲ奉リ拝礼」として統一されることとなった。こうして今日、神社の様々な祭典において、拝礼の際に玉串が奉られている。

明治五年において、「玉串ヲ執リテ拝礼」とあるのが、「玉串ヲ奉リ拝礼」とされた直接的原因は分らないが、そこには旧神祇省官員と式部寮官員との見解の相違があったことは想像に難くない。

式部寮達「神社祭式」では、諸社においても親祭と同様に奉られるようになった。神社祭祀の統一的な祭式を制定するにあたり、明治以降の奉幣祭祀のあり方に、天皇親祭における天皇の直接的な祭祀の関与を示す拝礼の所作が、公的な祭儀のあり方となったからである。この制定過程は、神武創業を範とする天皇親祭の再現が、神社祭祀のなかに反映したものの見ることとも出来よう。

## むすび

幕末から明治維新の初頭の玉串を考察すると、平田門人の祭式次第書には神宮における玉串行事を古儀として位置付けながらも、神前に奉られる幣帛としての認識があった。明治維新以降の国家祭祀では、歴代の皇霊や、国家の功臣、南朝の皇族に対する祭祀において、幣帛として玉串が奉られた。玉串が復古的な祭儀における幣帛として、その意義が見出されるのは、慶應四年二月の天神地祇御誓祭においてであり、明治四年十月には、四時祭典定則によって、津和野派らの構想どおり、宮中において天皇が皇祖皇宗を祭祀することが実現した。そして、その親祭の内容は、天皇が親ら玉串を奉り、拝礼をするというも

のであった。

ここで、現今の「玉串ヲ奉り拝礼」とあることについて、試論を呈してみたい。上述したように、天皇親祭における玉串は、神武天皇が鳥見の山の中において、皇祖天神に「大孝」を申べた祭祀を再現したものであり、その祭式のあり方が「神社祭式」においても、踏襲されたものと考えられる。今日、玉串を奉ることは、天皇が大孝を申べられたという、倫理規範を示すものであり、神社の御祭神に対しても、神恩に対する感謝と、報恩の誠を表現する象徴的な「幣」として奉られる点に、その意義が認められるのではないだろうか。

## 註

(1) 玉串の先行研究に関しては、本論第一篇第五章を参照。

(2) 八束清貫は、本居、平田の復古説が高唱されたこと、幣串にかけて奉幣行事としてこれを奉奠することとなったとして、その根拠に『古学神祭略式』を挙げている。神社本庁編『神社祭式行事作法典故考究』（大和文庫、平成六年五月一日）。また、小野和伸は、この他、六人部、岡、草鹿砥の次第を紹介し、特に岡の『復古祭奠通式』に触れ、神宮の所作を踏襲したものとしている。小野和伸「昭和十七年改正「神社祭式行事作法」に関する一考察―玉串奉奠から拝礼へ―」（『禮典』二十四号）。

(3) 『古学神祭略式』（國學院大學図書館河野文庫所蔵）。

(4) この次第については、前掲小野「昭和十七年改正「神社祭式行事作法」に関する一考

察―玉串奉奠から拝礼へ―」を参照。

(5) 前掲近藤「垂加神道の神拝次第を読み玉串所作の意義を思う」。

(6) 石井良助編『太政官日誌慶応四年戊辰二月』（東京堂出版、昭和五六年六月一〇日）。

これら祭式については、六人部是愛の助力のもと、亀井茲監、福羽美静が立案したとされている。阪本是丸『明治維新と国学者』（大明堂、平成五年）六〇頁、七十七頁を参照。

(7) 国立公文書館所蔵『太政類典』第一篇百十六卷。なお、軍神祭については大原康男「軍神」（『神道思想史研究』昭和五十八年）を参照。

(8) 大国の思想については。武田秀章（井上順孝・阪本是丸編『日本型政教関係の誕生』所収、第一書房、昭和六十二年）、岡田寅『大國隆正』（地人書館、昭和十九年）などを参照。

(9) 武田秀章「近代天皇祭祀の一考察―明治初年における津和野派の活動を中心に―」（井上順孝・阪本是丸編『日本型政教関係の誕生』所収、第一審房、昭和六十二年）を参照。

(10) この天皇の何らかの行為が祭祀の中核であることを示すことが必要不可欠とされ、これを実際に具体化したのが福羽美静を中心とした津和野派であったことについては、阪本是丸『明治維新と国学者』（大明堂、平成五年）一一〇頁を参照。

(11) 『太政官日誌』第四卷九五頁。

(12) 宮内公文書館所蔵『祭典録下』。

(13) 国立公文書館所蔵『公文録』明治四年御追祭定則伺（公文書館所蔵）。

(14) 宮内公文書館所蔵『祭祀録』明治四年、参照。

(15) 楠公祭については、とくに小林健三・照沼好文『招魂社成立史の研究』（錦正社、昭和四十四年）三十七―五十一頁を参照

(16) 宮内公文書館所蔵『諸祭儀』参照。

(17) 宮内公文書館所蔵『祭典録』上。

(18) 同右。

(19) 同右。

(20) 規定された諸社は、大奉幣が出雲大社、熱田社、宇佐社、鹿島社、氷川社、石清水社、春日社の五社、大祭が賀茂下上社、氷川社、石清水社、春日の五社、中奉幣が香椎、宗像、日吉、三輪、大和の五社、中祭が八阪、北野両社の二社、小奉幣が太宰府、広瀬、石上、広田、住吉の五社があったが、実際は、これら全ての社に奉幣がなされたのではない。この点については、阪本是丸『国家神道形成過程の研究』（岩波書店、平成六年）五十二―五十六頁参照。

(21) 『大政類典』元始祭ノ儀及四時祭典地方祭典定則（公文書館所蔵）。但し、いま地方祭典定則について、その内容を知ることができない。

(22) 後桃園・光格・仁孝天皇祭（皇廟）、祈年祭・月次祭（神祇省）が親王参向、神宮神嘗祭には祭祀として式部寮が参同する。神社の官祭には、四月の加茂祭、六月氷川祭、熱田祭、八月男山祭。鹿島祭、香取祭、出雲大社、宇佐神社とある。

(23) 『太政官日誌』六卷、四八〇頁。

(24) 孝明天皇祭は、『太政官日誌』第五卷四八〇頁、元始祭は、『太政官日誌』六卷二頁を

参照。

(25) 『太政官日誌』第六卷二三一頁。

(26) 東京大学総合図書館所蔵『陽春盧草稿』六に所収。

(27) 本書を参照するにあたり、高原光啓氏の所蔵のものを借用した。

(28) 宮内庁図書館所蔵、『祭式』を参照。

(29) 国立公文書館所蔵「大奉幣次第」。

(30) 官幣社と国幣社をめぐる政府内の動向については、前掲阪本『国家神道形成過程の研究』六十一―六十六頁を参照。



補  
編  
明治初年の神葬祭と神道思想



## 第一章 権田直助著『葬儀式』について

### はじめに

神葬祭は、神道の法式による葬儀をいう。多くの場合、幕藩体制下のもとで檀家制度が整えられて以降、仏教による葬儀を拒否した神職たちが、吉田家の許状を得ることによって実施された。その実施は、多くの場合、本人または嫡子に限られていた。その祭式については、近世期に吉田流、垂加流、伊勢流、水戸学、そして国学と、それぞれの神道を主張する立場から実践されている。今日、それらの資料についての翻訳・紹介もなされているが<sup>(一)</sup>、その祭式は、すなわち喪主が中心となって祭典を執行する「自葬」の形式であったこと、また、葬儀における国風の行事が考証されて、我が国古来の風俗が取り入れられるようになっていったが、儒葬に基づくものであったことが特徴として指摘できる。

このような神葬祭の祭式は、明治五年（一八七二）、六月二十八日、自葬を禁止して「氏子等ヨリ相頼候節ハ、喪主ヲ助ケ、諸事可ニ取扱ニ」（太政官布告第一九二号）旨の太政官布告をうけて、すべての国民を対象とした神葬祭が祠官の関与によって行うこととされたのである。同年六月九日には、葬祭の基準書ともいうべき『葬祭略式』が教導職東西管長近衛忠房・千家尊福の名を以て刊行されている。本書は神葬祭の祭式を定めたものではなく、本書刊行の後も様々な神葬祭の祭式書が著されることとなった。

近代以降、多様に展開する神葬祭の祭式書のうち、命脈を保ったものは水戸学者栗田寛のものを除けば、国学者によって作成されたものである。それらの祭式については、近藤

啓吾が死の穢れの問題について、儒葬の実践者、宣長の門流、篤胤の門流とで、穢れに対する意識の差があり、そのことが神葬祭の祭式における祓の実践につながっていることを指摘している<sup>(2)</sup>。近藤の研究を除けば、神葬祭の祭式と明治期における神道思想との関わりについては、十分に検討がなされていないように思われる。

そこで本章では、近代における葬祭式の成立と国学者の幽冥観・靈魂観を検討するうえで、国学者権田直助の『葬儀式』（国立国会図書館所蔵）を検討する。

権田直助は、六人部是香や矢野玄道と同じく幕末期を代表的する平田派国学者である。神崎四郎の作成した「権田直助翁」の年譜によれば、文化六年（一八〇九）正月十三日、武蔵国入間郡毛呂本郷に、医者嘉十郎の子として生まれる。文政十八年、十七歳のとき父が没し、江戸遊学を思い立ち、二年後には江戸に上る。将軍家の執匙、野間広春院のもとで漢方医道を、昌平黌で安積良斎のもと漢学を学び、天保元年（一八三〇）、二十二歳のときに業が成って帰郷するも、その年、医道修行のために諸国周遊の旅に出、天保八年、二十九歳のときに、安藤直道の紹介で平田篤胤に入門する。弘化五年（一八四八）から慶応三年（一八六七）まで古医道の著作に勤しむ。万延年間から明治維新に到るまで、国事に奔走し、明治二年（一八六九）、医道御用掛として明治政府に出仕するが、明治四年に国事犯の嫌疑により幽閉される。明治六年には、相模大山阿夫利神社祠官を仰せ付けられ、以後、神職としての人生を歩み、『神教歌譜』（明治十四年成稿）や『祭典習礼小言』（明治十九年成稿）など、教化や祭式に関する著作を残した。『葬儀式』は明治二十年一月に成ったものである。直助がその生涯を終えたのは、その五か月後のことである。

『葬儀式』は、昭和十二年（一八三七）当時、「世間一般神葬の儀式は、これに拠つて行

つてゐる程」<sup>(3)</sup>とされたほどの書籍であり、今日における神葬祭の実践においても、何等かの影響があることも考えられるが、本書についての研究は殆どなされていない。

直助に関する研究については、これまで伝記的な研究が中心であり<sup>(4)</sup>、わずかに上田賢治による直助の神道思想についての論考があるのみであった<sup>(5)</sup>。近年、直助の靈魂観や宗教的実践に関する研究がなされており、古医道に松本久史が直助の古医道に関する論考<sup>(6)</sup>をヘルマン・ゴジェフスキが『神教歌譜』に関する論考を発表している<sup>(7)</sup>。これら先学の成果によりながら、平田派国学者としての直助の靈魂観が宗教的実践とどのように関わるのか、『葬儀式』が成立する経緯から検討を行いたい。

## 一 皇国の医道と靈魂観

直助の神道思想や靈魂観については、我が国固有の医学である皇朝古医道に関する著述から窺うことができる。

直助が皇朝古医道を志したのは、天保四年（一八三四）のこととされている。折しも和方に関する医学書が刊行された時期であった。直助は師篤胤に、皇朝古医道を志すことを打ち明けるが、篤胤はその学問の困難さを説いて、まず漢方医学から入るよう諭すが、その後も古医道の道をあきらめることができなかった直助は、その後も研鑽に励み、弘化五年、四十歳の時に『神遺方経験抄』を著すに至った。その後、明治四年に国事犯として幽閉されるまでに、直助は古医道関係の著作を多く残している。

さて、直助がその半生にわたって研鑽を積んだ古医道とは、「天下を治め蒼生を憐む至

情より起こりて、全く国政の一なる故に、其の道正しければ治病の間、自然人心を正しくすべし。」（神崎四郎編『国学大系 第二十卷 権田直助集』昭和十九年、地平社、一九五頁。以下、『直助集』とする）と述べているように、神々が人間を憐れむ気持ちより生じ、治病の間は、人の心を正しくする必要があるとしている。

其は人の世にある間、憂きふし繁きは常なれど、其が中に病ばかり憂たく苦きは非ず。亦其病の癒ゆるばかり嬉しく樂しきは無かるべし。故に其の病を療むるに、海外の薬術のみをもてこれを治せは、其の苦きを救はれたる嬉さに、自ら其の薬術を尊む。其の薬術を尊むよりして、其の薬術の起これる本つ国なる漢洋を慕ひ、皇国の方術を以てこれを救へば、自ら其の本となる、皇国を尊むこと、成行くは、自然の人情にて、人々免るべからざるなり。さて皇漢洋を合せ、本末正き医をもて、これを療めたらむには、亦それを慕へる余り、自然天地の公道を知て、これを信ずるに至りぬべし。然れば、天下人心を正しくし、方向を定めしむとするは、医道を正しくするより近きはなかるべし。

（『直助集』、四四頁）

とあるように、直助の医道とは、皇国の医道によって人々が神々の恩恵を知り、やがて「自然天地の公道」を知ること、天下の人心が正しくなるという教化的な目的を果たし、政治の一助とするものであった。そのことは、「抑、医道こゝに至らば、独疾病を救ふのならず、大政の一助にして道天地と共に朽ざるべきものをや」という言葉によっても明らかである。

その実現のために、『くすしのことゝひ』では、「…然れば今医道を復古せむとするには、天下の医を医するの法なくては叶べからず、さて、其法は忠孝の道を勧め、其志を誠にするより先なるは無るべし、  
志誠なれば 君父に事に誠なるべく 君父に事に誠なれば 皇神の尊きを  
を知べく、 皇神の尊きを知らば 皇神の道の尊むべく守るべくを知べく、  
其尊むべく守べきを知らば則ち古  
医道の従ふべきを知べきなり、」（同九十頁）として、天下の医者が忠孝の道を知り、神々の道を尊むことで、古医道に従事するであろうと述べている。

直助が、自身の古医道において重視した『神医方』には、魂の働きによってなされる体内の正しい気の循環に、悪い気が入り込むことで病が発生するとしており、その要因には「悪気わざ」（神々の禍）と「悪味ゑわざ」（人間の不謹慎な生活態度）があると説明している。このことについて直助は『医道百首』（十九）で「疾病はし。神と人との。悪事の。悪しき中ゆ起とぞ聞く」と詠み、その解説を次のように述べている。

ヤマヒ 疾病と云ものは。如何にして成れるものぞと云に。神の御怒より為ませる悪事と。人の己を慎まずして為る悪事と打合たる悪しき中より起ものぞとなり。されば平常に神祇を敬ひ。御意に反らじ。己をも正しく直く。露ほども。心に悪き隈を置じと。朝暮に慎べき事にこそ。猶六十八章の下に注を見るべし  
イッ （同、四四頁）

直助は、疾病の要因として「神の御怒による悪事」と「人の己を慎しまずして為る悪事」があることを論じ、その予防のために、正しい生活姿勢とともに神々を敬うことを求

めている。「神の御怒より為ませる悪事」とは、『医道百首解』（六十八）「邪氣てふ物の原はし千速振神の御所為と起るとぞ聞く」の注で、次のように述べている。

さて此ノ神（禍津日神―筆者注）はも。伊邪那岐大神の橘の小門に。禊祓賜ふ時に。泉津国の汚垢を。大く悪ひ思ほし食る。大御意の極より。生出坐し神なるをもて。世の中に穢あるときは怒賜て。其負坐る御名の如く。禍事をば起し賜なるべし。さて其禍事は災事のみならず。病事にも係べきなり。猶按に。此より前に。大神の投棄賜ふ御衣に成坐る。煩大人神あなるが。此ノ神も亦負坐る御名の如く煩事を為まくと。病となるべき邪氣など起しつゝ。人を煩せも病せも為賜も知べからず。また世に云ふ疫神疱瘡神などは。此神の群の神なるべし。（同、二一六頁）

このように、病の要因とされる神々については、師篤胤と同様、世の中の穢れに怒り、その「御意」によって禍事が引き起こす禍津日神と、邪氣を起こす煩大人や疫神、疱瘡神といった存在として挙げている。また、神々の崇りによって病が引き起こされることについては、崇神天皇の御代に大物主神の崇りを挙げ、「正き神等も大く御怒坐るときは。病を流行ことありと思はる」と述べている。こうした直助の神観念には篤胤の学問の影響のもと、正しい神の怒りや邪神によって、「邪氣」が生じ、「神遺方」で説かれている「氣」の働きを古典の理解に基づいて説明しようとしたものと言えよう。

また、これらの神々の禍事のほかに、靈的な禍事について、『医道百首解』（八十六）「邪崇は蠱わざる狐崇鬼崇わざの類をそいふ」の解説では、

こは邪崇モノノケに係る病ヤマヒの別を挙るなり。蠱ムジモノは。大祓ノ詞に。畜ケモノ休タフシ志マシ蠱モノ世セルツミ留罪モと有類の。  
蠱ムジモノにまじこられて病るを云ふ。狐崇ケダモノケは狐狸キツネスキに見寄憑ヨリツカレて悩めるをいふ。鬼崇タカミケも亦同シ  
詞に。高津神タカツカミの災ワザハヒとあるに齊ヒトしく天狗などに禍せらるゝをいふ。こは今も時フリ々有ヘこ  
とにて医クスシたらむ者は誰も知事なり。  
(同、二二四頁)

と述べて、「邪崇モノノケ」の病に「蠱」「狐崇」、「鬼崇」があり、今もなお人に取り憑いて禍を及ぼすことは、医者として誰も知っていることだとしている。そして、このような禍事の説を排斥する漢学者、蘭学者については、世のなかに「顕幽二方の道」と、「幽に坐る神の御意」(同、二二五頁)があることを知らないためとしている。「邪崇」の働きについても、直助は「幽」にかかるものと論じている。直助の古医道論には、治病の対象となる「悪気わざ」を説明するために、篤胤が主張した様々な禍に関する幽冥論が援用されていることが分かる。

さて、すでに述べたように直助は疾病に罹患しないためには、相応の倫理的かつ敬神的な生活態度が必要であることを述べた。それは単に人々の不摂生を戒めるのではなく、人の守るべき徳目として「忠孝の道」を推奨している。直助は、『養生答問録』(慶応三年)のなかで、養生の大本について次のように述べる。

上古三神造化の始を作し、天地を熔造し、一氣を其門に満しめ、神人を立、万物を化成し、これを与ふるに道をもてす。此道天地の間に立通り、万世にわたりて易はるこ

となし。：人は動物の長にしあれば、殊更に此道によらざれば、世に立こと能はず。人は天地に本く。天地上下に位し、人に君臣父子の分あり、天に照明の徳あり、君父に仁慈あり、地に旋転あり、君子に忠孝あり、これ天地人の定道なり。此道に随ふを善といひ、この道に随はざるを悪といふ。是故に善に従へば心正しく、心正しければ身安し。悪に従へば心邪し、心邪しければ身危し。古人の教に、人悪を顕明の地に為すときは、帝皇これを誅<sup>ツミナ</sup>ひ賜ひ、人悪を幽冥の中に為すときは、神明これを罰<sup>キタ</sup>め賜ふといへり。然れば、人としては専ら善を行ふべし。若誤りて不善をなせば、いはゆる天地の定道に反<sup>ソム</sup>くものにして、顕幽両界の嚴罰を免るゝ事あたはざるべし。是故に、人の上としては下を慈み、人の下としては上に事へ、忠孝仁慈を専し、よく人道を守り、心にいささかも悪<sup>キタナ</sup>き隈をおかず、清く正しくして人にも恥ず、神にも恥ず、己が心にも恥ることなからむことを要とすべし。しか恥じることなきときは、また恐るゝことなかるべく、恥恐るゝ事なきときは、心平かなるべし。心平かなるときは、身安し。これを生命を養ふとはいふなりけり。善道を行ひ、心気を安みするに非ざれば、得べからず。心気安ければ、魂も自ら平かなり。魂平かにして健剛なれば、気血よく周行して、身体壮実なること既にいへるが如し。

(同、一七七頁)

人が悪事をなすときは、公の定めもさることながら、神々の「嚴罰」も受けるとされている。それを免れるためには、「忠孝仁慈を専し、よく人道を守り：人にも恥ず、神にも恥ず、己が心にも恥ること」がないように生きることが肝要であり、そのことによつて、靈魂の安定が図られ、ひいては「身体壮実」になると論じている。

また、直助の養生論で注目されるのは、魂を安定させるために倫理的な生活態度のみならず、宗教的実践が求められていることである。明治九年（一八七六）に執筆された『教典十二章』で直助は次のように述べている。

抑、魂は心情ココロの本、生命の根なるをもて、よく養ひ保たずば有るべからず。よく養ひ保たんむとせむには、人神とある吾が魂を敬ひ尊びて、放らさじ離サカらじと神籬たて幣帛置きて、鎮祭すべきなり。さて又、別に魂を養ふ法あり。是を養生といふ。其は平常に、天地の道を守り、惟神の道に従ひ、人とある道を行ひ、人にも恥ぢず、神にも恐れざるばかり、身の行を正くするをいふ。  
（同、三二四頁）

ここでは、魂を養うための方法として、「道」の実践とともに、自分のなかに備わっている魂を神事によって鎮祭すべきことが説かれている。

また、養生のみならず、治病に関しても、その対処法として、祈祷や祭祀が挙げられている。『医道百首』（二十一）禁厭マジンナヒと。薬クスする八の。道法ミチノリを定めて此を医法クスノリといふ」という歌を掲げ、その解説のなかで、

同章の意をよめるなり 禁厭トクサは。十種カムタカラの神宝及び一二三四の神歌。また延喜式に載る所の祭法マツリワザを始め。都て神の意ナゴを和め。災異ワザワヒを禳ハラふ法を云ふ 薬クスするは。薬クスリを用るを云ふ 八の道法は。下の第七十五章より第百三十五章に至る法どもを云なり。一首の意は。神を和め災異を禳へき禁厭と薬とをもて病を癒すべき八の道人の法と。武内宿

禰ソノカミの当時に伝はるる者を撰び定めて。これを医の法といふぞとなり。(同、一九五頁)

と述べているように、禁厭とある「十種の神宝」と「一二三四の神歌」、それから神々の祭祀を行うことにより、神々によって引き起こされる病を治すことを述べている。

このように、直助の古医道論では、魂の安定が身体の健全を保つことと密接に関わり、その為に倫理的・敬神的な生活とともに、宗教的な実践として「禁厭」「祭法」を主張した。その儀礼が「一二三四の神歌」に特定して主張されるようになるのは直助が医者から神職へと転職したのちのことであり、「神歌」もまた次節で述べるように現世での医療だけではなく来世の安寧を求めるものとしての性格が付与される。

## 二 『神教歌譜』について

「十種の神宝」と「一二三四の神歌」の実践が治病に関わることを説いたことについて、直助の師である篤胤は『玉襍』のなかで次のように述べている。

さて天ノ宇受売ノ命の俳優し給へる時に。矛ホコもて汗ウケ氣ケ槽フネを衝ツキとゞろかし。比ヒ登ト布フ多タ美ミ用ヨ。  
云々と唱へしは。六言四句の戯サレウタ歌なるを。本タラシこれ奇クシに妙タヘなる。尊タラシき由ユある故コに。此コトを  
天アメにて数カズ名ノとなし給へるが。後ノチに饒ニギハヤヒ早ハヤ日ヒ命ミコトに。天アマ津ツ祖ミ神カミの。十トクサ種サの神宝カミタカラを授タマひて。降クダ  
し給ふ時に。若モシ痛イタム所トコロあらば。此コトノ十種ジュウシウを合アハせて。一ヒ二フ三ミ四ヨ。五イツム六ム七ユナ。八ヤコ九ノ十タリ。と云  
ひて振フルへ。由ユ々ラ良ユ々ラと振フルへ。然シカしてば。死シ人ニヒトも生イキ返カヘらむと教フシ導ヘサトし給ひしは。鎮チン魂コン祭サヒの

本なるを。其ノ御祭りに。宇受売ノ命の裔ハツコたる。御巫猿女君ミカムノコサルメノら。その事を掌ワザりて。宇気槽ウケツネの上に立ヒトちて。梓ホコもて其ノ槽フネをつく数を。十種ノ宝の数に合ヒトわせて。一ヒトより十タリまで。声高く唱ふることは。石屋戸ノ段フルコトの故事による事なり。其は。古語拾遺ミタマシツメノノリハに。鎮魂之儀者シニヒト。天ノ鈿女命ウツメノ之遺跡也ノコシ>アトナリとあるを以て知るべし。天津神の御言トナエに。こを誦トナエたらむには。死人シニヒト生き返らむと詔タフトへるを。畏オホロカみ尊オホロカみて。等閑オホロカに思オホロカひ奉るまじき事なり。

『玉櫛』七の卷（山田孝雄纂訂『玉櫛』、三九九・四〇〇頁）

『旧事本紀』によれば、神饒速日命が天津神御祖より十種神宝が授けられた際に、「一二三四五六七八九十、布留部由良由良止布留部」とある神歌を唱えれば、どのようなものも生き返るといふ記述について、『古語拾遺』に鎮魂祭のことを「天ノ鈿女命之遺跡也」としていることから、天岩戸の段における天鈿女命の「俳優」には、この神歌が用いられていたとしている。篤胤が、「死人生き返る」ほどの詔であると注意を喚起した神歌を、直助はどのように継承したのか。

直助は、神職らが鎮魂祭を実践するためにその祭式を定めたとしているが、管見のかぎり見つけることはできない。しかし、その神歌について著したのが『神教歌譜』である。

本書の成立は、明治十四年（一八八一）一月、直助が七十三歳の時である。本書の自序に「此の書ハ、教会講社、其の他、老年の男女など、後世安樂を願ハむ為に、神を祭り、或ハ、喪家靈祭の席などに会集せる時に、うたふ歌の譜なり。抑歌をうたひて、神慮を慰め、幸福を祈り、靈魂を慰め、冥福を得しめむとする、必ず、其の法なくハ有るべからず。」（筆者家蔵『神教歌譜』一丁表）と記して、本書成立の目的が述べている。

その祭式については、割笏、鞆鼓、笛の楽器を用い、歌長、鼓師、笛師、会長を定めることとしている。神祭および靈祭の式次第を載せたうえで、それぞれに用いられる歌を収録している。

いま、修行式とある次第を記すと次のとおりである。

#### ○修業式

予て、会席会日を定め、時刻を期して会集し、床上に、神号幅をかけ、榊を、其の前に立て、酒、洗米、水、塩、菜などを供ふ

靈祭にハ、靈号幅をかけ。其の他ハ、上に同じ

#### 初座

第一、 會長、一の拍子木を打つ事三段、會衆之を聴きて、各用意す

第二、 二の拍子木を打つ事三段、歌長、鼓師、笛師、之を聴きて、立ちて神前若く

ハ、靈前に進みて、並び坐す。次に、衆人進みて、其の後ろに、幾並にも並び坐し、各一拝す

第三、 歌長拜をして、手をつき、祓詞を発ぐ、衆人、同音に申す。

はらへどのおほがみたち、もろもろのつみけがれを、はらへたまひ、きよめたまへとまをす。もろもろのとがあやまちを、はらへたまひ、きよめたまへとまをす

右、三遍申して、拜を兩度して、手を四つ打ちて、また拜をす

第四、 各祝詞を申す。作法上に同じ。其の詞に曰く

かけまくもかしこき、あめのみなかぬしのおをがみ、たかみむすびのおをがみ、かむむす

びのおほがみ、あまてらすおほみかみ、おほくにぬしのおほがみ、〇〇〇のおほがみ、ハ、〇〇〇

に、信仰の神を祭るとき、其の神号を申す所 また、うぶすなのおほがみ、  
直に、神号を申すもよし やほよろづのかみのみまへを、

まつりまつらくを、たひらけくきこしめせとまをす。やすらけくきこしめせとまをす。

右の如く申して、前の如く拝をして、手を拍つ

靈祭にハ、何々 諡 の、おきな、おほいたる 或ハ、何々の  
号 こ、いらつこ、わくご おほとじ、おほいらつ  
め、いらつめ、をとめ

のみまへを、云々とかへて申すべし

第五、 鼓師、発鼓を三段うつつ

第六、 歌長、笏拍子をうち、祓歌を発ぐ、衆人、次ぎてうたふ事三遍、次に神歌を

うたふ事各十編、次に祭歌、願歌、定歌、各三遍

第七、 鼓師、収鼓を一段打つ。又、會長、拍子木をうつこと一段、衆之を聴きて、

一拝して、下席より徐々に退去一休す

### 後座

第一、 一の拍子木を打つ。衆皆用意す

第二、 二の拍子木を打つ。各祭場に進み、初の如く列坐、一拝す

第三、 発鼓三段

第四、 歌長、重歌を発ぐ。衆同音にうたふ事二遍、次に、長歌随意、次に、短歌隨

意。

靈祭にハ、其の條に挙ぐる所の、祭歌より始めて、其の事、其の時に応へて、歌を定めてうたふべし

第五、 収鼓を打つ事初めの如し

第六、 祝詞を申す。其の詞に曰く

いはまくもかしこき、すめがみたち、いへぬち、たひらけくやすらけく、まもりたまひ、さきはへたまへとまをす。このよのちのよたすけたまひ、すくひたまへとまをす  
右畢りて、扨をして、手を拍つ事初の如し

第七、 拍子木を打つ。衆皆一扨退去す

以上

(『神教歌譜』一丁表)

この式では、祓詞や祝詞が奏上される前に、それぞれの願意を込めた「歌」がうたわれ  
る。とくに、祓歌、神歌、祭歌、願歌、定歌の五種については、「何祭にても、例として、  
必ず、歌ふべく、以下の諸歌ハ、時宜に従りて、歌ふべきものと意得べし」(同前、八丁裏)  
としている。それらの歌は、本書の序文にもあり、また後座の祝詞のなかでも奏上されて  
いるように、この世と没後での守護を祈っている。例えば願歌には「さりとともと ねても  
さめても たのむかな おろかなるみを かみにまかせて かみにまかせて 新拾遺集」  
とあり、頭注に「おろかなる、われわれが身をハ神におまかせまウしてねてもおきてもぜ  
ひともと。おたのみまウす、ことヂヤワイナア」とあり、また、「のちのよも このよも か  
みの しるべにて おろかなるみの まよハずもがな まよハずもがな 続後拾遺集」  
とあり、その頭注には「この世をさツタのちの世ハもちろん、この世にかウしてゐるうち

も、神のおみちびきで、まよはぬヤウにしたイモノヂヤ」とあつて、その歌意が誰でも理解できるよう口語調の解説が頭注に付せられており、現世利益や没後の安寧に神々が関わることを知る内容となっている。

さて、こうして歌に先立って、神歌が十篇歌われる。その神歌は「ひふみよい むなかやこともち ひとふたみよ いつむゆなゝ やこゝのを もゝちよろづ」(同前、五丁裏)とある「一二三歌」である。

この神歌について、直助の見解は次のとおりである。

此の歌はしも、此の世の始めの時より伝れるものにて、魂を鎮め、性命を保ち、災難を避け、幸福を招く、最貴き神呪なり。然るは、天照大御神の天之岩屋に隠り坐し、時に、天之鈿女命、其の岩屋の前にて、此の歌をうたひ、舞を舞ひ賜ひしによりて、大御神の御心も和みて、岩屋を出で賜ひ、又、朝廷にて、毎年行ハセ賜ふ、鎮魂祭にも、此の古事に従りて、鈿女命の裔孫とある猿女君に、此の歌をうたひ、舞をさせ賜ふをもて知るべし。然るを予く、物の数を計ふる名と成れるハ、世の中の人に、知らず知らず、毎日唱へさせて、無事平安を得さしめむとの神慮を以て、然ハ、定め賜ひしものなり。然る故に、神前に向ひて唱ふるときハ、神慮を慰め、身の幸福を得、霊前に向ひて唱ふるときハ、靈魂を慰め、冥福を得しめ、亦身の災難をも免るべし。況や上の古事を学び、曲節をつけて歌ふや、必、靈験あるべきなり。各々其の意を得て、数の名とのみ思ひて軽むる事無く、厚く信じて勤め行ひ、此の世後の世、無事安全を求むべきなり

天岩戸の段の「俳優」の際に、この歌がうたわれ、朝儀の鎮魂祭に伝わっていると理解は篤胤と同様であるが、鈿女命の「俳優」が天照大御神の御心を和ませるものであったこと、「無事平安を得さしめる」という神慮により、一、二、三の神歌が定められたという独自を示している。また、神前では神慮を、霊前では靈魂を慰め、冥福を得させ、自身にとつても現在と没後の身の安全を得させると述べている点は重要である。

その神歌は、修業式の祭式では、もろもろの具体的な願いが捧げられる願歌や定歌の前に各十遍も歌われることとなっている。神歌は、それが祭典において主となる詞ではなく、神慮を慰め、より願意を聞き届けさせようとする目的のもとに歌われるものであったと理解される。

ここに見られるように、直助によれば神歌の実践は、幸福を得、災いを去らせるだけではなく、後世安樂を願うものでもある。こうした点は、没後の安寧を願う愚かさを批判した是香や、ひいては仏に対して安樂を祈る行為を批判した宣長とは、明らかに一線を画していると言えよう。

### 三 『葬儀式』について

次に、直助が見出した神歌が、葬儀式に関する祭式書である『葬儀式』において、どのような役割を担っているかみてゆきたい。

『葬儀式』は、上下巻と附図の三冊からなり、上巻・下巻の内容構成を本書目次に基づき掲げると次のとおりである。

## 上巻目録

大意・初終式・斎主告げを受けて喪家に示す・葬事使遊喪家に入・喪主喪婦を定む・喪事長副喪事長を定む・喪家に就く司人を定む・葬送の日時を定む・殯の式・墓所を定む・地鎮祭・はふり壙を掘る・遷霊祭具・斂具・祭具・送葬装束具・仮喪屋仮屋・斂棺式・斎主喪家に入る・遷霊式・終祭式・立装・著装・葬祭式・埋葬式・新墓所装束・葬後祓事・葬後霊祭式・葬儀等のわかち

## 下巻目録

祭事葬事其本・異ならずといふ論・幽界は顕界に勝れたる事の証・亡霊の尸の近きに在る事の証・葬祭の職員の考・喪家に属く職の考・葬儀の日時の考・霊前に白す詞どもの考・楽の考・諡号は上つ世よりの例なる証・霊璽考・霊璽装束の考・斂具の考・葬具の考・装束具の考・送葬の行列の考・乗炬と燎火を用いる考・撃柝もて事をしらす事の考・右左ハ法の本なる考・饌を手次て供へることの考・墓所の考

まず、上巻「大意」には、「必ずしも、斯く有るべきぞと、所思事等を取撰びて、其の法式を定むるになむ。」(『葬儀式』上、一丁裏。なお、『葬儀式』は、全て本文はかなで表記され、漢字のルビが付されているが、本章では便宜上、漢字とかなを入れ替えて引用した)とあり、葬儀を行う由来を述べ、人々の生前・没後の霊魂についても言及している。それ

によれば、三柱の造化神の靈徳を地域の国や里に鎮まる産土神が分掌しているとし、人はそれら産土の神々の働きによって生まれてくること、そして没後は、産土神の許にゆき、その政治に従って神となるが、生前の行いに応じて、その行く先は七種に分けられる、というものである。ここには、没後の命運が七種類あるとする説を除けば、産靈の分掌関係や出生、没後の靈魂の行き先まで、是香の「産須那」信仰と同様の主張がみられる。そして、これらの事柄を知ることが葬儀を行う神職や喪主にとつて、重要な事柄であるとしている。このことは「遷靈式」の条に、「葬事に先だちて、遷靈式を修行ふも、親戚とある者の、慕ふ情の便なきに、其の靈を分かちて、家の靈屋に留め置きて、親しく仕へむ為なり。死に行く靈を、全く、留めむとするにはあらず」（前、三五丁表）と述べている。靈魂は神となるべく冥府に行くのであるから、遷礼式は靈屋（靈舎）に靈魂を留め置くために行われるのではなく、親族が「慕ふ情の便なき」によって行われるものとしている。

では、幽界の掟によって、靈魂が冥府に到りいかなる神になるのかという問題と葬祭はどのように関わるのか。

ここで、前述した目録にしたがって葬祭の次第を確認しておく、絶命の後、家の神棚や祖先の靈屋、産土神社にその旨を告げる「初終式」、死者の靈に対し、生前同様の奉仕をする「殯の式」、墓所となる土地を鎮める「地鎮祭」、亡骸を棺に斂める「斂棺式」、靈璽に靈魂を遷す「遷靈式」、故人に誄詞を捧げる「終祭式」、出棺を行う「葬祭式」、故人を埋葬する「埋葬式」、埋葬の後、家を祓い清める「葬後祓事」、葬儀後に個人の靈魂を祭祀する「葬後靈祭式」となる。このなかで、「初終式」、「殯の式」、「斂棺式」、「遷靈式」では、神歌が唱えられている。

例えば、「初終式」では、没後間もなく親族は、「悲歎の中にも、比登布多歌を数遍唱ふべし。かずおほく唱ふるほどよし。此は、靈魂を和め、将来の幸を得しむる、最尊き神言なり」（同前、五丁表）とされている。なかでも、次に挙げる「殯の式」と「斂棺式」では、親族や遊部によつて相当唱えられていることが分かる。

### 殯式

其は先づ、遊部に議りて、清き絹を以て、死人の顔を覆ひ、戸を平かに直しくし、枕を巻かせ、清き服を著せ、衾を掛け、傍に、刀台けを置き、守刀を掛け、右左に居並びて、拝み、短手うち、また拝みして、慎み居るべし。遊部、其の間に、喪事長と議りて、諸々整り調へて、枕辺に案を居え、榭に、白木綿掛け垂たれて、左右に立て並べ、酒、饌、甘菜辛菜、魚、水、塩、また、平生に好めりし物に至るまでに、案の上に置き足らはして、供へ奉り、さて、諸々を率て、相共に拝み手拍ち、比登布多歌を、百編ばかり唱ふべし。朝夕は更なり、何時にても唱ふべし。これを殯室の作法といふ。これは、三日三夜、若しくハ、七夜七夜、家々の定め随々、幾日にても、此くの如く、勤めて怠ること無かるべし。

（同前、十一丁裏 傍線筆者）

### 斂棺式

斂具を整り頓へて、殯の室の、便宜き所に置く。親族、死者の、左右に居並び、比登布多歌を数編唱へ、慇懃に拝みして、事に就く。此の時、遊部、傍に在りて、比布美うたを、繰り返し繰り返し唱ふ。先づ、斎湯を傍に、備へ置くに、女親戚進みて、狭布を取りて、湯に浸し、適き度に絞りて、死者の顔より、喉、頸の辺りを、柔に拭ふ。次に著たる衾を脱ぎ、服の上の方を、軽と剥ぎ、胸、腹、手等に、甚く、穢に、垢づきたる処あらば、拭ひ去り：次に、遊部、棺の前に、案を居ゑ、榊を供へ、酒、洗米、水、塩等、置き足らハシ、比登布多歌を、数編唱へて、拝みす。親戚また、同じく唱へ、拝み手拍して、退き居り。次に交替、浴湯して

身を清め、棺を護り、侍らふこと殯式の如し。此の事仕ふる間も、なほ、亡霊の、傍に、護ひ居るといふことを、夢忘れず、一向に、慎み敬ひ、猥りに、もの言ふことを禁め、比登布多歌を、微音に唱へ、霊を和めつゝ、仕ふべきなり。：

(同前、二十七丁表 傍線筆者)

「殯式」では、「比登布多歌」が、親族や遊部によつて、百遍ほど唱えられていること、そして、棺に亡骸を納める「斂棺式」では、霊魂を和めるよう一層の働きかけがなされていることが分かる。なお、「遷霊式」では、斎主が亡骸から霊魂を船代に遷し終えた後、その船代を斎主が捧げ持つて斎場へと向かう際に、「比布美乃神歌」を唱える。

一連の葬祭の儀式において、神歌（比登布多歌、比布美うた）を唱えることが、悲しみのなかにあつて、霊魂の傍らにあるときに、これを慰める行為とされている。

先にも述べたとおり、「無事平安を得さしめる」という点では、祭祀と共通した意義を持

つものであったと言える。このことについて、直助は次のように述べている。

葬事は、全ら、祭事に異ならず。祭は総て、石屋戸の神事を、模擬し、ものなること言ふも更なるを、彼の神事は、大神の御心を和めまつりて、石屋より、幸坐しめむとする神業、此の葬事ハ、亡霊を慰めて、幽界へ送るものにて、其の意反対なれども、慰むると、和めまつるとハ、あた其の趣異なることなし。されバ、葬事と祭事と、其本ハ、一つなりとこゝろうべし。其が中に、今も時々行ふる、遷宮のみ祭など、最も似たりといふべし。そハ、いと畏かれども、葬事に、殯室にありて、仕ふる式あれば、遷宮の前に、仮殿に坐まつりて、仕へまつる式あり。また、遷霊式あれば、神体を遷しまつる式あり。発葬式あれば、仮殿発式あり。送葬の装束、送葬列あれば、遷幸の装束、遷幸の列あり。其の他の式、大略同じ。

(『葬儀式』下巻、二丁表)

祭祀における遷宮も葬祭における葬送も、祭祀の対象となる神霊を和め、慰めるものであり、その目的においては同じ行事であるとしている。

では、このような直助の説明は、葬祭においてどのようなように実践されているのだろうか。『葬儀式』別記には、故人の霊魂に語りかける祝詞が収められている。そのなかで、幽界へと霊魂を送る終祭式で奏上される「終祭式」には、次のようにある。

如此天、是与利、主我入坐左牟幽界波之毛、八百万神乃隠在寸所尔之天、山川、草木照渡里、此乃尔胜利天美丽之支所、又、事足良比」物備在利天、総倍天、自由自在奈留所、

又、政事乃正之久嚴之伎所登所聞礼婆、一向尔思定米天、伊行支到利坐世。然到坐之奈婆、  
主我平日乃行状斗功績斗乎、賞米賜比愛賜比天、正之支神乃列尔入賜比天、永久久、  
幸福乎得志米賜布倍之。：  
（『葬儀式』別記、二十丁裏）

この祝詞によれば、故人に対して、これから先は「美麗しき」「正しく嚴しき」神々の世界に行くのであるから、「一向に」思いを定めることを促し、「伊行支到利坐世。」と、幽界に送り出す内容となっている。そして、そのようにして幽界に行けば、生前の「行状」「功績」が評価されて、「正しき神の列」に連なり永く幸福を得られるとしている。

この祝詞から窺えることは、直助にとって神葬祭の意味とは、神職と先立たれた遺族によって、故人を戸惑うことなく幽界へと導くことにあったと言えよう。そして、そのために故人の靈魂を慰め、和ませるための手段が、直助によって行事化された「神歌」であった。

## むすび

皇朝古医道を実践するうえで、権田直助は「道」の実践と靈魂の安定を主張した。その鎮魂のあり方について、十種神宝による鎮魂行事と天鈿女の俳優が同一のものであるという篤胤の解釈のもとに、「神歌」を唱えることが、神々だけでなく、没後の人間の靈魂を慰め、人間もまた幸を得るという解釈を示し、宗教的な実践を主張したのである。

直助にみられる靈魂観と神事との関係は、同門の先輩にあたる六人部是香と比較すると

以下の点で類似する。①人間に内在する靈魂（本靈、荒魂、和魂）が産須那神（産土神）の産靈の働きによって、出生の段階に付与される。②内在している靈魂は、行状によって身体に良くも悪くも作用し、甚だしい場合は憑き物に憑かれる。③それ故に、医療の施術と神事を実践することが重要である。④その後、没後の靈魂は、幽冥の世界で裁定を受け、産須那神のもとで神靈となり、幽世の様々な政治に従事する。この幽冥観は、篤胤の主張をもととしながらも、是香独自の展開によって拡張されている部分が多い。そして、このような幽冥観を直助もまた共有していたのである。その思想形成の過程において、是香の著作を何らかの形で受容したことは十分に考えられる。

そして、天津神から授かったとされる「言葉」を根拠に、神事の実践を主張した。もともと、直助の神事に対する考え方において、是香と異なる点は、「神歌」を重視したことに他ならない。是香が天津祝詞の奏上を神職の使命とし、その実践を促したのに対し、直助は神職のほか、古医道に関わるものや講社の人々にもこれを実践させようとしたのである。「神歌」は祝詞と異なり、「禁厭」であるがゆえに、広い実践対象を持つことができたのである。そして、何れも神道儀礼の実践において重要な役割を占めているが、これを葬儀に活用したのは、直助であった。

さて、人間の没後の使命は神の定めるところであり、不可知とすることを直助が前提としていることは言うまでもない。その一方で、「神歌」を唱えることで、後の世の安寧を説いたのは、神道神学の上で考えなければならぬ問題ではあるが、直助は、故人の靈魂や遺族が、知ることのできない没後の命運に対する不安を取り除くことを重視した。死者の来世の冥福を祈るといふ感情を無視して葬儀を実践することは、返って人の心情を蔑ろに

するものと考えたのかもしれない。直助の神葬祭における神歌の実践は、篤胤の幽冥論に由来する応報論を主張しつつも、故人の没後の安寧を祈るといふ遺族の心情に応えるものであったと思われる。直助は、神職であり、医者であったのである。

## 註

(1) 今日、『神葬祭資料集成』によって、近世期の神道家や国学者によって著された葬祭の次第書が翻刻・紹介されており、その内容を知ることができる。

(2) 近藤啓吾「幕末維新に於ける神葬説とその実行」(『神道学』一四六・一四七号、平成二年)。近藤は、当該時期に著されたものとして、栗田寛『波夫理和射乃考』(文久二年三月成立)、同『葬礼私考』(慶応二年九月、明治九年七月)、高木真蔭『神葬私考』(明治四年刊行)、角田忠行『喪事略記』、古川躬行『庶人喪儀式』(明治五年冬成立)、栗田寛『喪祭式』(明治六年成立)、常世永胤『上等神葬図式』(明治七年序)、芳村正乗・落合直澄・村田清昌・内藤存守・一色氏隆同編『葬祭式』(明治十三年八月刊)、土屋清城・長谷川静義同編『葬祭式』(明治十四年の序)。近藤芳樹『葬祭考』(明治五年以降か)、千家尊福、近衛忠房の名で公刊された『葬祭略式』をあげている。

(3) 神崎四郎『惟神道の躬行者 権田直助翁』(阿夫利神社社務所、昭和十二年六月)所収、「名越舎翁著書解題略」参照

(4) 詳細なものとしては、金子元臣『德育資料 第二編 権田直助翁詳伝』(埼玉県教育会事務所、明治四十三年)があり、このほか、前述の神崎『惟神道の躬行者 権田直助翁』、桜沢一昭「覚書・権田直助伝」(一)〜(七)(『東国民衆史』第四〜第十号、一九

八〇年〜一九八四年）などがある。

(5) 上田賢治「権田直助の宗教的態度」(『神道宗教』六号)

(6) 松本久史「国学者の生命観―権田直助の医学を例にして―」(神道文化会編『神道と生命倫理』、弘文堂、平成二十年七月)

(7) Hermann Gottschewski「権田直助編術『神教歌譜』―賛美歌と昌歌の狭間から起った明治初期神道の歌―」(『日本比較文学会東京支部研究報告』五号、二〇〇八年)

## 第二章 岩崎長世著『神葬考』の翻刻と紹介

### はじめに

ここに翻刻するのは、岩崎長世著『神葬考』の序文および本文である。本書は國學院大學研究開発推進機構校史・学術資産研究センター河野省三博士記念室の所蔵のものであり、序三丁・本文二十一丁から成る（丁数番号は二十四までであるが、十丁と十三丁が併記され、三丁分を欠いている）。明治六年官許、明治八年二月発行の刊記のみえる版本である。本書は長世が神葬祭を行う意義と、それを実践するうでの式次第および細則を掲載したものであるが、ここで、その成立の背景について少しく触れておきたい。

### 一 成立の背景

神葬祭は、神道を奉じる立場によって葬送儀礼を行うものであり、その実施は近世初頭における吉田家がその最初とされているが、これが庶民に至るまで許可されるに至ったのは近代以降のことである。

キリスト教の禁圧のため、近世初頭に始まる寺請制度において、仏葬が「国家の大法」として義務付けられたのであり、たとえ神職の家族であっても、神葬祭には吉田家の許可、幕府の容認だけではなく、離壇を阻止しようとする寺院側が障壁になるなど、その実現のためには、相応の働きかけが必要とされた<sup>(1)</sup>。そうした運動において、とりわけ、津和野

藩では、岡熊臣の尽力によって神職の離檀神葬が許可され、同藩では慶応三年六月以降、「神道興起、葬祭改法」の政策によって、領民全体が神葬祭を実現するところとなった。藩内で主導的な役割を果たした藩主亀井茲監や福羽美静は、新政府の神祇行政に参画し、明治元年閏四月十九日には「神職之者、家内に至迄、以後神葬祭相改可レ申事」として、神職の家であれば、家族全員を対象として神葬祭が可能とされるに至ったのである。

しかしながら、当時において準抛すべき祭式を制定するまでの余裕はなく、その公布までにはなお時間を要した。すでに幕末期には、平田篤胤の門人であり、白川家学士であった古川躬行の『喪儀略』（慶応元年跋）や、水戸藩士の栗田寛『波夫理和射』（文久二年三月成立）、同『葬礼私考』（慶応二年九月成立）などがあり、明治の以降は、近藤芳樹の『葬祭考』（明治二年）、高木真蔭『神葬私考』（明治四年刊行）などが挙げられ、これらが当時、神葬祭の参考書となったことが窺える。もともと神祇官が神葬祭の実現に消極的であったわけではなく、そして、明治五年三月の官制改革により『教部省』が設置され、官員である小中村清矩、猿渡容盛によって一般における葬祭の基準書を編纂することとなる。すでに同年二月、壬申戸籍が施行され、寺檀制度が廃止されており、同年六月には、自葬を禁止して「氏子等ヨリ相頼候節ハ、喪主ヲ助ケ、諸事可ニ取扱」様、太政官より布告され、すべての国民を対象として神葬祭の実施が許可され、神官がこれを補助するかたちとなったのである<sup>(2)</sup>。こうした事情のもと、『葬祭略式』は六月九日成稿、教導職東西部管長千家尊福、近衛忠房の名で公刊された。本書は、古川の『喪儀略』と比べ、靈魂の行く先など、神学に抵触する事柄は明記されていないのが特徴的である。

その後も、さまざまな立場から神葬祭の祭式書が刊行されており、古川躬行『庶人喪儀

式』（明治五年冬成立）、栗田寛『喪祭式』（明治六年成立）、常世長胤『上等神葬図式』（明治七年序）、芳村正秉・落合直澄・村田清昌・内藤存守・一色氏隆編『葬祭式』（明治十三年八月刊）、土屋清城・長谷川静義同編『葬祭式』（明治十四年の序）や角田忠行『喪事略記』などが挙げられる。以上に見られる神葬祭関連の著作について、その内容を分析したものに、近藤啓吾「幕末維新に於ける神葬説とその実行」の論考がある<sup>(3)</sup>。近藤が指摘するように、神葬祭が自葬を禁止し、祠官の関与によって行うこととされて以降の祭式書には、葬祭における祓除の項目が記されており、なかでも両『葬祭式』には、生前の罪科を祓うこととされているが、そこには、神職や神社が葬祭において新たな役割を担おうとする意識が窺える。『葬祭略式』では尽くされていない、穢れに対する認識や自己の霊魂観といったものを盛り込もうとする動きのなかで、岩崎長世著の『神葬考』もその一つとして挙げられるのである。

## 二 岩崎長世について

さて、上述した国学者のうち、古川躬行、高木真蔭、常世長胤、落合直澄、角田忠行などは、何れも平田篤胤に入門した人物であるが、岩崎長世もまた篤胤に入門し、信濃国飯田・伊那地方を中心として平田国学を広めた人物として知られている。長世の伝記的研究には、市村咸人『伊那尊王思想史』（下伊那郡国民精神作興会、昭和四年）、村沢武夫『尊王の士岩崎長世』（『信濃』昭和十九年三月号・四月号、昭和十九年）が挙げられる。ここで、これら先学を要約するのみではあるが、ここで長世の略歴を辿ってみたい。

長世は、文化四年（一七〇八）甲斐に生れる。天保十年（一八三九）十一月、三十三歳のときに篤胤に入門した。篤胤は翌年に没しているが、このとき長世は本居内遠にも学んでいる。また、観世流の能学に秀で、嘉永五年（一八五二）に飯田に入った折も、能楽家という触れ込みであったという。当地では、能楽・和歌を諸人に指導する傍ら、国学を講じ、その門人は八十余名にのぼり、北原稻雄、松尾多勢子などは、よくその薫陶を受けた人物とされている。また、長世はそれら門人を平田家へ入門させるなど、平田学の宣伝に努めた。なかでも、篤胤の著作である『弘仁歴運記考』、『古史伝』の上木運動は長世が中心となって進められた事業であった。

文久三年（一八六三）、飯田を去り、京都において白川家学士職の補助となったが、白川家においても平田学の普及に努めるとともに、信濃の上木運動や勤王活動を指導し続けている。京都では福羽美静・角田忠行・長尾武雄・権田直助・瀬良利貞・品川弥二郎ら勤王家と交流を持った。また、伊那における実行教の活動も支援し、その中心人物である柴田花守の『古語拾遺正則』『古道或問』や、西川須賀雄の『国乃真柱』『本教初学』などに序を寄せている。

明治に入ってからには豊国神社宮司、大阪の住吉神社少宮司、難波神社宮司を歴任した。明治十二年（一八七九）三月二十九日、七十二歳でなくなっている。

長世の著作には、『神事彙』（慶応元年）、『拝造化三神詞』（慶応元年）がある。

### 三 本書の特色

長世の神葬祭に主張は、本文冒頭に「然るに世の神職等の説を聞くに祠官の徒。死穢神葬しんせうに関する可からずとて。只管度外ひたすらどぐわいに措く者あり。亦何の覚悟かくごもなく頼たのみに応じて神葬しんせうを執行とりおこなふ徒ともがらもあり。是両様これりやうやうともに見聞けんもんに不忍しのびざ不束ふつ、かなり。」(一丁裏)という問題意識において、神職の名称の一つである「祝」が本来、葬祭に関わる職掌であったという指摘にその独自性を窺うことができる。

幕末以降、栗田寛が上古においては「死穢」がなかったとする主張を除けば、多くの国学者達は「死穢」を理由に、神職がこれに関与することを戒めている。しかし、長世は神職の職掌である「祝」(はふり)が、葬る(はふる)と同字同義であるとし、死体を葬るのではなく、産霊神より賜った「本魂を三所に放り頒つ祭祀を執る職」として、神職が人の靈魂を「放る」職掌(Ⅱはふり)であることを理由に、神葬祭の実践を論じている。

長世は、大国主神が冥府において産霊大神の分魂を産土神に分配し、人間の生産から没後まで産土神が差配すると述べている。これらのことは、同門の国学者である六人部是香に同様の見解を窺うことができるが、そうした理解のもとに、産土神に仕える神職によって、没後の靈魂のうち、本魂は冥府に、分魂は靈璽、墓所へと遷す行事を実践している点は注目される(十五丁表)。

また、本書では忌明けの後に行われる祖霊への合祀祭や年ごとの靈祭を記しており、そのなかで、祖先の靈璽とともに大物主神の「神位」が安置され、幽冥における故人・祖霊の安寧が祈られている(十八丁裏・二十一丁表)。

このように、本書は神葬祭の実践において、神職・産土神の役割が見出されていること、また、故人・祖霊に対する「崇祖」が、幽冥を主宰する大物主神への「敬神」と結びつい

ていることなど、長世の幽冥観について確認することができるとは、これらのことは近代における神葬祭の展開において、国学の思想と結びついた新しい一面として注目できよう。

註

(1) 神職による離壇・神葬祭運動と国学との関わりについては、高田岩男「明治新政府成立への宗教的基盤―西遠地方の神葬祭運動について―」(『史潮』一〇六号、一九六九年)などを参照。この他、文化元年(一八〇四)夏、備中笠岡の稻荷社祠職である小寺清之が、江戸に出て幕府に自家の葬祭の祭式を変更することを請い、僧侶との論争の末に許可されたことなどが挙げられる。(皇典講究所編『神のみや人』皇典講究所神職養成部、明治四十五年を参照。)

(2) 近代以降における神葬祭の制度的展開については、阪本是丸「神葬祭の普及と火葬禁止問題」(『国家神道形成過程の研究』(岩波書店、平成六年)補論三)を参照。

(3) 近藤啓吾「幕末維新に於ける神葬説とその実行」(『神道学』一四六・一四七号、平成二年)。とりわけ死者における穢れの問題について注目している。その指摘によれば、儒教には遺体を穢れとみることはなく、闇斎や光圀の葬礼説にもこの意識がなく、祓がないことから、水戸学の流れに連なる栗田寛の著作に、そうした見解が反映されていることや、また、古川や角田などについて、「死するもその神霊が幽界に留まつて永久に頭界の人々を見守ると信ずる篤胤の説からも、遺体を穢れとする意識は生じない。明治の初めに相ついで編刊された神葬祭書に、触穢の文字がなく、葬儀の初めに祓除の儀がないこと

も、その多くが、平田門流によって成されてゐることから見て、当然である。」と述べ、平田門人の性格上、穢れについて言及がなされていないことを指摘し、一方で高木真蔭や近藤芳樹において、死を否定的に捉える宣長の学問に近い人物であったことを指摘して、その性格の分類を示している。

凡例

- 一、定本は國學院大學研究開發推進機構校史・學術資産研究センター河野省三博士記念文庫所蔵本を使用した。
- 一、底本の文体を損なわないよう、字体は原則通行のものに改めた。
- 一、改行は原則底本通りに行った。
- 一、文字の左側に付せられたルビについては、右側のふりがなの下に括弧へへ付で掲載した。
- 一、原文中、表記が困難な文字については※を付し、下に注記の欄を設けた。

序一丁表

神葬考乃序

冠カムリギ。婚トツキ。葬祭ハナリマツリの礼イキは現身イマの人とあるものゝ。最イトも重しとすべき式ワザなる中に。別ワキて葬ハナリの礼イキ式ワザは。人ヒトは一世ヒトヨの終局ヲハリにしなければ。いか呉山イカシ巖敷物シツモノを伝たえ有まじき事コトになも有ける。然シカはあれど。行水ユクミツの早ホより僧徒ホフシの手テで執トリ営ヤカチふ事コトとしも成ナにたれば。石上イソノカミ

序一丁裏

序二丁表

古き模型は伊香保風いかなりけむ

をさく知らえずぞ成にたる。さるほ

物ミな古へに復させ給ふ大政乃真盛

に成もてゆく時に逢へる人々。いかで葬の

式をしも春の田の古風にかへしてし

がと考へ記るもの許多出されたれど。

望月乃足らへるなくて実乃の上

に執用ひがてなるを。あか星のあかすの

おもふをりをりに。こだみつぬさはふ

岩崎ノ翁伊。をしへ子たちの需によりて

神葬考を著はされたり。さるは新

たまの年月ふかみるの思ひ深められ

たる。神祇祭奠式に抛てつらつら椿

つばらに考へ定られたるれば。事実

のうへに採用ひていさむら竹聊も

惑ふしなく甚便よき物にてそ

有ける。正保の

天皇の崩御坐し折。旧例につきて

玉体を火奉るべく頭議定れりしを。

魚鬻く男がともし火のあかく直き

序二丁裏

序三丁裏

誠心マコハロに慨ナガかひ諫奉イサメしによりて。千年チトセに降フルる旧典キムノリを改アラタめられたるは。

皇大御国スメラオホミクニのいミしき幸サチなりと。皆人ミナ其功イサヲを称ケへめてぬめり。今いまよりはなべての葬式ハフリツギカク斯カクしも革アラタりゆきなむは

天ノ下のいみしき幸サチにて。こよなき

翁の功にこそ。むつた川睦魂ムツクマあへる

おのれ小松がうれの嬉しとおもふ

まにく。をぢなきをわすれてひと言コト

そへつ

序三丁裏

柴田花守  
305

一丁表

神葬考

祝葬同言同義弁

日新ニツシンの大化たいくわ倏忽しゅつこく旧弊きゅうへいを一洗いつせんし民庶ミンシヨに至いたるまで依願ねがへ神葬しんざうを免めんぜらるゝ事こと。実じつに

岩崎長世著

大御活断。更に一個の称言を費す可むや。然るに世の神職等の説を聞くに祠官の徒。死穢神葬に関する可からずとて。只管度外に措く者あり。亦何の覚悟もなく頼に応じて神葬を執行ふ徒もあり。是両様ともに見聞に不忍る不束なり。如何となれば。挂巻もかしこき皇大御神熱田出雲広田住吉春日等の御鎮座は所由ある事にて。此論に關らず凡天下に所レ有神社は幽に必ず所由ありて諸氏人の地々に住著たる上にて。その祖神を齋祭りて。産土神とも氏神とも唱へし事著明し。故人の世に生れ出るや。

産靈大神の分魂を賜はれる事はいふも更なれど。其分魂を彼は此所に此は彼所にと。配領ち玉ふなむ。幽冥の大権を取まします杵築大神大物主大神の御職にて。たとへば一所に一人を生しめ玉へる。其分道より産土社に預け玉ひ。發生ハ勿論。夫より生育禍福の道をわち。終に死期に至る時は。又産土神差配し賜ひ。其靈を大物主神の神府に送り収め玉ふなり。されば其産土神社には必ず神主禰宜を置れて神主は一社の事を掌領し禰宜は初生の小兒。始めて社前に参詣の時氏子と定りて。夫より生育出身禍福の事を惣て依頼し祈祷せしめ。偕死期至れば祝に依附し。其

二丁裏

神靈を幽府に還し。分魂を靈主に遷し。追祭の事を委託せ

しめしなり。此事所謂御幣被とかいへる徒は。穢はしく思ふ  
めれど。さばかり死を嫌ひ給ふ神等しか

ば何ぞ生を与へ玉ふや。生あれば死ある事。いかなる魯鈍  
の者と云ふとも。いかでか弁へざらむ。猶いは、味耜高彦

根神は。神隨。天稚彦が喪を吊ひ給はずや。神功皇后 仲

哀天皇の御殯を措て。国の大祓を科せ給ひ。御親神祭し給

ひ 皇大御神をはじめ奉り神々の御教へを受給はずや。  
太古には死穢はさばかり嫌ひ玉はざりけりとミえて大

祓の詞に死穢の罪たる事なし。死穢を厭ふことは 皇大  
神宮御鎮坐後御崇敬の深重なるより。自ら厭はせられて。

かの忌詞などをもつくりて。神宮には今も猶死をいはず。  
死者あれば病の体にて野へ送り出すかの早懸と云へる

是なり。此早懸に付て論ずへき事あり。皇大御神宮に死

を嫌ひ給ふ物ならば。表は病体にて野送すとも実には大

宮間近き地にて死ぬるのみか。皇大御神を偽欺し奉りて病者の体に行ふ事以外の罪科ならずや夫をも恕給

ひて御咎めもなきは甚かしこき神慮とぞ思ふ。行基の頃より宮中の神官も仏者と同意し上をも憚り奉らず。世

間をも欺ける事いかばかりぞ。中古稍もすれば。官寮より異方の神の御崇とて。聊少の御葉の事をも奏聞し。神宮の

祢宜と相量りて何の崇くれの罰など申唱へし事。今よりミれば瞭然たるを。其頃は上下おしなへて仏に淫せし頃

なれば一つ穴の貉にて互に欺き偽れりし事著けし。今は文 明開 化の御徳 沢にてさる習 弊を一洗し給ふ事かしこ

### 三丁表

三丁裏

しともかしこき事ならずや。されバこそ神宮及春日社  
などに。有べき神官の員数を略かるべきに非ざるを。氏子

無きは死に携はる祝を置れざるにてもしるべし。神祇官  
もまたしかり。然るを彼の積奠には祝の職を置給へり。こ

はさなから漢式を 其故は誰も知れる如く。  
模されたればぞかし

応神天皇の御代に。漢籍渡り。宇治皇子はやくその漢字の

義訓の我言語にあたる事を察し給ひ。其後

仁徳天皇の御代にも。王仁等専ら功ミけむ。

履中天皇の御代には。罔々に吏をおかれ。頻に

皇国詞を漢字に填る事に勞せられし頃。我波夫理に当る

字を漢籍に索求して。祝の字を填られたりけむ。倭年経る

ほとに 継体天皇の御代 皇極天皇の御代等に  
神祇伯あれども。後より追稱したるなり 白鳳に

至て神祇頭あり。大化の官制に至て始て神祇伯をおかれ

たるとき。則唐の大常伯にとられしにこそ。然れば祝は字

註に 贊二主人一。響レ神者また祝祭主贊レ詞者とミえ礼記の大宗

四丁表

伯大祝等の祝を仮て。稍古く諸社の波夫理に填たるなり。

しからば大宗伯の伯もあるべきをといはむか。漢土にて

ハ則大宗伯。こなこの神祇伯にあたれば長官なり。これは

諸社に渉る称なれば伯にあたる職にてはなし。これによ

りて諸社にハ神主祗宜の古称を用い来れるなり。波夫理

も並びに古称なれども。人鬼を鎮斎する職によりて。祝の

字を仮たる事著し。尤祝はかしこにては天子の官のミナ

らず次々様々

そは漢籍を披き見よ。大祝。宗祝。喪祝。工祝。小

祝祿祝。尸祝。巫祝。寿祝。女祝。詛祝。奠祝。旬祝。等数種ありて。い

づれも天神人鬼の神霊を祀るの職なり。既に太載礼記に

は。諸侯の霊を先廟より後廟へ遷す祭儀をも記したり。亦

公羊伝には。子路死孔子曰噫天祝レ予といへる事もあり。如

是れは此祝の字を以て諸産土社神社の波夫理に填たる

事論をまたず。然れども。祝の字。天神人鬼の神霊を祭ると

云ふ義こそあたれ。吾波夫利といへる名義をば具へたら

四丁裏

ず如何となれば。吾波夫理といへる名義古事記伝葬の註

此前に葬をかくしまつて。さて此葬ハ波夫利と訓べし。次に

なる大御葬も同じ。此は御屍を送遣奉る儀を云へればな

り。凡て波夫理 波夫流と云。とは其儀を云り。中略さて然云

意は遠飛鳥宮段の歌に意富岐美袁斯麻尔波夫良婆。続紀

三十一の詔に。弥麻之大臣之家内子等乎母波夫理不賜失不

賜慈賜波牟云々などある。波夫流と本同言にて放るなり。

今俗言に物を擲るを富袁流と云も波夫流の音便に類れ

たるなり。中略 葬は住ミなれたる家より出して。野山へ送

りやるは放かし遣る意より云へるなり。中略 万葉二に高

市皇子尊城上殯宮之時の歌に。言さへぐ百濟の原ゆ神葬

葬伊坐て。十三に朝もよし。城のべの道ゆ角障経石村を見

つゝ神葬々奉者 記伝の説 とあり。此説放ると云ふ義を死

骸の方にいへるハあたらず。そはかの擲る意の方にとり

て申せばいと畏く無情なり故この葬の字は加久須とい

ふ埋葬の事にはあたれど波夫理には当らず波夫理ハ熟

考ふるに凡そ人初生の時

五丁表

五丁裏

皇産霊大神より荒和を具して分附し賜はれる靈魂を今  
死りて幽冥に帰する時、其荒和を具したる本魂は幽冥に

かへし。其分魂の和魂をば家廟に祀る霊代に放り遷し。荒

魂をば埜地に放り送る。こは死葬の事にはあらねどかく

分魂を三つにするはいともいともく

恐き 天照皇大神 大物主大神の御霊を三所に放り

鎮め給へる事蹟に就て著明なり 皇大神の本津御体

は高天原に大坐まし。和御霊は伊勢に大座まし。荒御魂は

広田社に大座ます事のはこび 大物主大神の本津御体

は出雲大社に座まし。和御霊は大三轮社に座まし荒御魂

は大和社にましますことの運こびにていと著明し

是かの賜はれる本魂を三所に放り頒つ祭祀を執る職な

れば。此放りに祝の字を借たるなり。さて祝を波不利葬を

波夫理と古書に清濁

を分てかゝれたるはもと祝葬ともに波夫理なりしを祝  
の職をわすれし後葬と詞の同じきを嫌ひてかの音便に

六丁表

祝を保於利とよミ葬を保於牟利と呼び改たるを。和名抄に記す時保於利を正語に直したれば。波不利と清音に成

たるにこそ。然れども。猶唱へには波不利にて。保於利とこそは呼びつらめ。すでに擲の波夫流を波衰流と云ふも。音

便に頽れたると同じ事なり○序に云ふ。此祝の字源を古今の識者何とて見過ごしけむ此字ハ賀の意ハ露ばかりも

なし。只天神人鬼の靈を鎮祀する職のみなり。兌の略と云へる説ハ信られず。さるを世にはイハヒとよミて賀寿の

意に用ふる事笑ふに堪たり。此祝をイハヒとよめるは。神を鎮齋するを。神をイハフと云ふ所より誤れるなり。さる

を大札の婚姻を祝儀と唱へすべて世に賀【コトホグ】  
寿【コトホグ】の意に用ふる事あるまじきことにこそ。 然らばさ

ばかり祢宜とならべ置かれて生死の職を頒ちし者の令式

六丁裏

の頃より。神主祝部と唱へて。祝詞にも祢宜はなく。諸の神

主祝部どもと見えたる如く。つひに神祇官まで入立。祇候

して。実に神職の惣名の如くなれるは如何にと云ふに  
神 但

宮には猶祝部はなくして。はやく令式等を書き給へるころ

神主物忌等とあり。より貴族には儒葬行はれ。亦一変して仏葬となれりしよ

り。彼の地獄極楽の偽説に欺かれ民庶は勿論神主祢宜祝

部までも。地を割て寺となし。仏を安置し。ミな仏葬に帰依

し剩へ火葬さえ行はれしより。漸に古風の葬式は廃れ行

て竟に祝部も祢宜と等しく葬式には関係らず神事をの  
み務めて其職名をも不知ばかりにぞ成果たりける 但し

成もて来しもいと古 如是しかば式の祝詞に神主祝部と  
きことゝぞ知れたる かく

のミ挙られて其職ハ有名無実神事のミ務めて生育出身

招福助災の祈願は物かは。勅祭にも相関れる事となりて。

其儘流れて今日に至れるなり。然るに今般初生の小児各  
其産土神社に初参りして守札を受け。氏子と定まり千歳

七丁表

七丁裏

の後は其札を其社に収めよとは。神慮めでたき御方法恐  
けれど実に古意に応へる事にて。己が予て思へる所に遇  
したるこそ奇しけれ。今より行きさき。氏子もたらむ。神社は。  
此よしを心得て。公然と神葬を祝部の職と定めなば。実に  
二千歳の復古なるべし。然るを固陋の神職たち死穢葬事  
に関かり。仮令や穢れても身潔して清まるべき。挂巻もか  
しこき。襖祓解除の徳をしらで。只管度外に措く者は。水の  
物の穢を清むるをしらざるにひとしき猿智恵にこそ  
る

を中古より儒仏の狡意に心染酔れて穢に触ながらも襖  
祓をせず。内外清浄六根清浄などゝすまして神祇を汚し

奉り。神罰を蒙る人もありしかバ。令式の頃は触穢の事に  
つきて。甲乙丙の御定めも出来り。大上中下の祓なども御

定めありて。嚴重に宣ひ掟てしなり。喪家に入ても穢に混  
せざる御定めハ。今も猶行はるゝものをや猶此等の事ハ

近頃出たる喪儀略ひとつ火などいへる書にも

あはせ考ふへし。互に精粗あり用捨してよけん

八丁表

祝家用意

祝葬同言同義弁に云る如く。葬式祝部の職と定れる上は

老婆心る示語なれども。聊其則を論ずべし。尤これは庶人の神葬の事を

云ふ先死者有て戸長より其産土神社に告来らば神主承

諾してさて某祝に命じ行向はしむべし 予て霊主となすべき幣串台等病

家にて用意せむは。病者に対し遠慮あるべければ此等の品は平常神社に弁備し置へぎ物と心得べし。目録紙ハ霊

位をかゝん料なり。霊位はたとへバ姓名霊とか。またハ諡号をかくもあるべし。諡者行之跡号者功之表などいへる

漢語に依るにハあらねど自ら追慕の情に出る事なれば也されは。好みにまかせて諡らんも何かあしからむ。さも

なくてハ中古より。改名といへるありつれば。祝部幣串目  
姓名にてはあかず思ふも有へければなり

録紙櫛に穀麻付たる一枝と。高案一基を辛櫃に収て。従者  
二人をして跡に昇しめ。又榻をも持しむべし。榻ハ床几も  
便ならむ。

## 八丁裏

(図略)

死者の家に到らば先立ながら其家人の愁へを慰問し。寄  
集へる戸長伍長に死者の疾病緩急の否。天然非命の訳を  
問究め。自然非命ならば戸長より其地方官庁に其事情を  
呈露し検使をうけば。神社も証すべきは勿論なり

死者の臥せる一間に入らず。此時権祝副祝等家に  
闕の外

## 九丁表

に。死者の枕上に向ふ所に高案一基を置き霊主を安じ。其  
前に榻をすゑ。権祝副祝あらば其数にし  
各位次定り遷魂  
たがひて胡床を用意す

の行事をなすべし先一揖して。本魂和魂荒魂を放り分ち  
鎮祭すべき辞をよみ一揖して去るへし此時祝部ハ実に

九丁裏

神の御使なれば己神に代り奉る心して其靈魂に教諭し  
幽冥に趣すべきなり扱葬送の時従来の迎僧にひとしく  
塋地に送りくれよと請はれぬとも断然其儀は従ふへか  
らす葬送は親族の任たればなり偕葬家新たに塋地を拓  
くとならば其土地神を予て祭祀すべし。高案二基 少し高  
と 神籬代の齊串櫛 穀麻を 作り方ハ靈主と  
を小篋に収れ。 同しくすべし

神饌神酒を弁備し辛櫃に入れ。塋地に至りて。地所を祓ひ  
清め高案に神籬を立て前に神饌の案を献り祈申其詞。先

(ママ) 一揖再拝して

此乃地袁領支坐流産土大神大土主大神埴山

ひめのおほかミミはしらのミまたにかしミくもまをさく ことびなにまちなに  
姫大神三柱乃御前尔畏々毛申久。今般何町何

十丁表

むらなにがしミまかれるによりて 此のころをほかとらとさだめ  
村何某身退礼留尔因豆。此乃地袁塋所斗定米

(ママ)

十三丁表

麻久思豆。序尔先乞白斯々袁。則免志賜波里奴。

かれわかおほかミたち このよしはひらけくやすらげくきこしめして 万代尔遠長 よろづよにとほなか

故吾大神等。此由平久安久聞食豆。 にかしあたへたまひ とりけだものはふむしのわざはひなく 夜乃守日乃 よのまもりひの

尔貸与閑賜比。鳥獸昆虫乃害無久。 まもりにまもりよさはへたまへと 白地尔御饗献理豆畏々毛。請 あからさまにみあへたてまつりてかしこみくも

守尔守夜幸賜閑斗。 まをしたまはくとまをす 申賜久斗白須 まをす

再拜兩段短手兩段一揖して退下神饌は便宜の所に川あ

らは流却すべし。 りうきやく 但元来埜地ならとは ただしもとよりはかところ さて五十日過たらば。其 およぼす

家にいたり祖先の靈社に附祀し。神饌をそなへ。親族打よ

一三丁裏

りて祭祀をなさしむべし まつり

喪家用意 さうかのようい

神葬を行はむとする者。 しんさう 予め親戚中或ハ郷党朋友中老者 あらかじ

の事に堪たる者を撰び。 しんざう およそ兩三輩に依頼すべし。所謂 こと

寿夭不定なれば。 じゆえうふぢやう 若先没※の者ある時は。 もしせんりつ 後存之が主葬 こうそんこれ

葬事を取暗人なり。 さうじ たるべく契約し。 けいやく 平常相互に信義を尽 へいじやうあひたがひ

仮に主葬と号く かりしゆさう し仮令前途遠しとも。 たとひぜんと 互に後事をも委附し談合ひ置て。 たがひ

睦をなすべし。 ほく 扱病者危篤に及ば。 さてばうさきとく 厥兼て依頼せし人を そのかね

※旁没（りつ）は「コ」の下に「又」。

一四丁表

請じて。万事指揮を受。葬事を商量せしむべし。かくて一人

を闕かば亦一人を補ひ談合ひ置べし。そは事ある時相互

に。公私疾仮の差問無しとはすべからざればなり

一病者既に息絶なば伍戸に告よ。伍戸所謂五人組則尋て其死

者の天然非命を察し戸長に証し。戸長是を産土神社に証

すべし。尤喪家よりも葬の事を頼ミ遣ハすべし。此時産土

神社より祝部来て復ひし。遷魂の式あり。霊主を別所に祀

て帰る。其後死体を棺に収むべし。但沐浴せざるを可とす。さりながら兼て死者の

嗜好によらば沐浴するも咎むべからず。亦臥※棺は眠仆棺本様

なれども。民庶會計を要すれば。暫座棺にても可とすべし

棺の内に苙を鋪き褥を鋪き死者には草衣をきせて正服を著

るも徐々として収むべし。尤近親のみ他人の手を返るべか

よし但沐浴せざるにも梳り

らず。爪をば剪るべからむ

一四丁裏

※底本に「目偏」に「ト」が「臥」か。

此時棺を坐敷に居死者の頭を前になし。偕輿に棺を乗せたる四隅に四本柱を立て折板亦杉の青葉を以て屋形を作るべし此後を殯といふ。時至らば送別首途の饌を供へよ

酒二瓶一案台 洗米 堅塩

腊 塩魚乾魚 水

以上 此四種を一  
案におく

一五丁表

主葬右の饌を棺前にすゑ供へしめて。座に著く。此時家族近親左右に列座すべし。主葬再拜兩段して左の詞を申せ

何某乃靈聞食世。本津靈波冥府尔詣

座志。和靈波靈代尔停座奴。故荒魂波

御体尔著豆。御心乎。広野乃末乃奥津

城乃奥津棄戸尔遷出行世斗。終乃首

途乃御奠奉里豆。家内波更奈利。氏族

家族誄奉里哀奉里。御輿令立奉 久斗

一五丁裏

白須まをす

再拜さいはい兩段りやうだん挙哀きよあい三度一揖さんたふいちよくする時。集侍うこなはれる者一同ともに拝はいし。哀あいを  
あぐ 挙あぐべし。此時このとき歌うた 笛ふえを奏もする者ものあらは殊ことによるし。則すなわち門火かどびを  
た 燎たくと順次しだいに相發あいはつす。

先松明 左右提灯にかへてもよろし

次辛櫃 水器と神饌を取る

次主葬

次助葬

次旗 左右但紅白を用ふるも可し

次松明 左 右

次棺 左右に泣女なみづめ従ふしたがふことによるし

次架 二基左右

次近親以下送りの者もの此間このあい々に松明たいまつか提灯ちやうちんを左右に見  
合あせ入いるへし

塋場えいじやうに至いたらは図ずの如ごとく著到しやくたうせよ

一六丁裏

(図略)

先主葬まづしゆさう著到しやくたう其外そのほか助葬じよさうの者ものあらは俱ともに此左右このしやうざうに著しやくけ。扱あつか柩こ  
あなは 壙あな 前まへに昇入あがて架かを立たて其上そのうへに安あんし。助葬じよさうは辛櫃からびつより酒饌しゆせん

一七丁表

を出して案に置いて。柩前に供へ。主葬著軾再拜し。左の詞をよむ

なにがしのミたまや　もひにはみづさへもり　けにはは  
何某乃靈耶。　椀尔波水左幣盛。　笥尔波  
いひさへもり　なきそほぢつゝひつぎはこゝに  
飯左幣盛。　泣曾保遅　都々　柩波此地尔

いたしまつりぬ　あらミたまはミまともにも　これの  
到志奉里奴。　荒魂波御骸斗共尔。　此乃

おくつぎのおくつすたへに　よるづよにとほながに  
奥津城乃奥津棄戸尔。　萬代尔遠長尔

しつまりまして　いへかどをたかくひろくながくたひらけくまもり  
鎮坐豆。　家门平高久広久長久平久守

たまへとミねたてまつりつゝ　しぬびこたまをしたまはくとまをす  
給問斗発哀　都々。　誄辞申給久斗白須

一七丁裏

再拜兩段。　挙レ哀三遍。　一揖して復座。　此時喪主以下の者。　柩を  
くわうちゆう　おろ　ふたゝ　かてき　そう　ことばて  
壙中に下すをみて。　再び歌笛を奏し。　事闋なば亦歌笛も闋  
むべし

さうしきをはつ　のち　おのくしのびごと　あげ　あいを　あな  
一葬式畢て後。　喪主以下各誄言し。　再拜し挙レ哀一揖し壙中

さんまい　くわんすゐ　さてひつぎ　おろ　予て櫛を入るハ本式な  
へ散米し。　灌水し。　扱柩を下すべし　れとも大凡ハ略して可

このときぼし　墓誌ハ石にて作れハよけれど木にても　を柩  
此時墓誌　有ぬべし死者の姓名年月等をしるすなり

うへ　おき　しゆせん　すべさうし　つか　もの　みなあなのなか  
の上に置。　酒饌を始め。　凡て葬事に遣ひたる物は。　皆壙中へ

いれ　さうしゆくは　とり　いささかつち　きんぞくおなじ　をはつ　えさか(じんぞく)　めい  
収て。　喪主鉢を取て聊土をかけ。　近族同うし畢て役夫に命

一八丁表

じて土を覆はしめ。少し高く築上ぐべし。其上に標を立始  
持来らせし榊を取そへ立て。又主葬助葬以下。一同再拜し  
哀を挙て帰るへし。帰路便宜の所に祓して帰宅せよ。さて  
喪主ハ日々埜地に参詣し玉串を献じ。家にては且暮酒饌

を霊主の前に手向て誄ごとし拜して挙哀すべし  
俗に 忌中

と云の間は。求めて美食せず。不音楽不。他と口論せず。すべ

て家内一同に慎ミてあらむは勿論なり。扱五十日過なば

其夜解除し 榊の枝に木綿付て 家内へハ散米し酒を笹葉

にて振濯ぎ白塩をちらして掃除し沐浴し翌朝つとめて

重軽復受たる。親族打挙りて産土神社より祝部を請じ先

家内を解除ハしめ霊床をも掃清め一同に沐浴して神饌

を調へ霊主を祓祭るべしさて祝部の祭文よミたるのち

に主人も左の詞を申すべし  
掛卷 毛 畏 支 大物主大神 乃 御前 尔 畏

一八丁裏

一九丁表

くもまをしたまはくとまをす。こたびそのの  
々毛申給久斗白須。此度某乃靈袁

そのしたむしろにあわせまつらむとするを。たひらけくやすら  
其下莛尔 禘祭 牟止 為 流袁。平介久安

けくきこしめせとまをす  
介久 聞食 世斗 白須

いまよりゆくさきおほもとにさもらはしめて。かくりよ  
今与利行先大御許尔 令侍米豆。幽冥

のことおふなおふなり。これのいへかどをたかく  
乃事負々名々承里。此乃家門乎高久

ひろくまらしたまへと。うみやまのミでぐらを。たへへ  
広久令守給開斗。海山乃御幣帛乎。称

ことをへまつらくとまをす  
辞奉竟久斗白須

ことわきてまをく。とほつミおやのミたま。よ、のミおや  
辞別 豆 白久。遠津御祖靈。代々乃御祖

のミたまのミたまにまをさく。いまそののミたまを  
乃靈乃御前尔 白久。今某乃御靈乎

あはせまつるを。たひらけくやすらけくきこしめして。いまよりゆくさき  
耐祭 留袁。平久安 聞食 豆。自今行先。

あさよひつかへまつるミくまを。あひにへにきこしめし。ともども  
且夕奉仕流御奠袁。相嘗尔 聞食。俱々

にミたまさきはへたまへと。かしこかしこもまをす  
尔 御靈 幸 賜 開斗。畏々 毛 白須

ことわきてまをさく。いまあはせまつるにひミたまきこしめせいま  
辞別 豆 申久。今耐祭 留 新靈 聞食 世 今

よりのちこれのたまとこにしつまりまして。あしたにゆふべに  
与利 後此 乃 靈 床 尔 静 坐 豆。朝 尔 暮 尔

一九丁裏

二〇丁表

奉仕留御奠つかまつ 袁みくまを。相嘗尔聞食あひにへにきこしめして 豆よのまもり。夜乃守

日乃守尔守幸賜ひのまもりにまもりさきはたまへと 閑斗かしこまかしこまをす。畏々毛白須

再拜兩段拍手兩段一揖いふし退座たいざ。此時始このときて拍手はくしゆす。偕さて以後は朝夕先祖ともに、相嘗あひにを供たまへてよし。後に追祭おひには。御一新後御定のごとく。所謂一周三年七年十三年十七年二十年五年五十年百年と以後も従前の如く心得て。追遠の信を尽すべし。一周祭の例

但一周其外追遠の時ハ其祀るへき  
主のミを浜床はまゆかに請鎮しやうちんすべし

秩乃実乃父乃靈聞食ちのみのちのミたまきしめせや 世耶こぞのこの。去年乃此

二〇丁裏

月乃今日波加利つきのけふばかり。惜此世乎事去坐あたこのよをことさりまして 豆。

悲かな毛悔し可毛か。帰坐かへりまき祢波ねば。日間ひ祢久まねく忍しのび

奉流間尔まつるほどに。其日時波志毛回来そのひときほしもかへりきにけり 尔る 氣利きり。

故更尔新喪乃如久所思かれさらにはひものごとくおもほへて 豆。誅言しめびごとしつ 志都しと

時乃花奉里ときのはなたてまつり。海山乃御贄乎うみやまのみにへを。御酒尔みきに

御饌尔みにけにそなへまつりて 供奉里豆め。妻子共氏族家族打こどもうからやからうち

集比つどひ。御祭奉仕久乎ミまつりつかへまつらくを。平介久安介久聞たひらけくやすらけくきこし

二一丁表

十八丁裏

めしきはへたまへとまをす  
食幸給闘白須

いへのち 家はら だまとこ 掃清め一同に沐浴して神饌  
家内を解除ハしめ霊床をも掃清め一同に沐浴して神饌  
ただしち、は、きじつ、ミクにふるきあと  
但父母の忌日は皇国の古法として。其日は新喪に准し  
つし こと 哀を挙て拍手すべからす

例年霊祭祀

まづいであ 浜床をすゑ神籬を立青葉山を林飾り。中位に  
一先坐敷に浜床をすゑ神籬を立青葉山を林飾り。中位に  
おほものぬしおおかみ いたましろ ませまつり そのひだりまきり せんぞだいぐ たましろ  
大物主大神の神位を奉坐て。其左右に先祖代々の霊主を  
あん 但浜床は三尺ばかりの八足台を造る  
安ずべし べけれど在来の机を用ひてもよろし

二一丁裏

しゆせん 霊前に八足台を居器は土高杯  
一次に酒饌を供ぜむ為に。霊前に八足台を居器は土高杯  
うへ をしき おき そのうへ しゆせん ひらでくばて もり そな  
の上に折敷を置いて其上に酒饌を葉盤葉椀に盛て供ふる  
とうぜん ありきたり さんぼう  
が当然なれとも在来の三方につねの ● ※ 皿を用ひても可  
ならむ。 さいししんぞくでんけん  
妻子親族伝献すべし。 但御饌は三前奉るべしか  
る器物ハ此大坂の北堀江市

いへ ぐ家ありつきて求むべし  
つぎ さいしゆい げさいししんぞく おのゝたましくし とり ちやくぐ ざいしゆさら  
一次に祭主以下妻子親族。各玉串を執て。着座す。祭主更に  
たつ れいぜん ちやくざいしゆふ さいはい ますおほものぬし おほがみ まをすことバ  
立て霊前に着座一揖し。再拝して。先大物主の大神に申詞

※ ● は「尸」に  
「毛」を組み合  
わせた字

二二丁表

かけまくもかしこきおほものぬしのおほかみの、ミまへにかしこ  
挂卷毛 畏支 大物主大神 乃御前尔 畏々

もまをしたまはくとまをす。としのはのミまつりつかへまつ  
毛 申給久斗白須。例年乃御祀奉仕

るとしてこれのおくとこにあからさまにあをばやま  
流斗志豆 此乃奥床尔白地尔青葉山

はやしがざ。わがおほかみのミたまをかしこくませまつり  
林飾里。吾大神乃御霊乎 畏々奉坐豆。

うみがくぬがのミにへをミきにミけにそなへまつりて  
海陸乃御贄乎御酒尔御饌耳奉供豆

のミまをしたまはくハ。わがとものとはつおやよ、のおやち、  
祈申給久婆。吾徒乃遠祖代々乃祖。父

はのミたまうからやからのたまをも。ミもとはがらし  
母乃霊氏族家族乃霊乎毛。御許放志

たまはずおふな。をさめたまひあげたまひて。いよ  
賜波受 負名々々治賜比上賜比豆。弥

よますくかみのしなす、。たまへ。かしこくものミ  
々益々神乃品進 賜闘斗 畏々毛 祈

まをしたまはくをたひら行くやすらげきこめしきはへたまへとまをす  
申賜久乎平久安久聞食幸給闘斗白須

ことわきてとほつおやのミたまよ、のおやたち。父亡き  
辞別豆遠津祖霊代々乃祖等 是秩乃

ミのち、のミたま。実乃父乃霊と入れてよめ。母亡きは  
はそはのはのミたま。いれ

柞葉乃母乃霊と入てよめ。両親なき

準じてし。うからやからのミたまのミまへにかしこ  
るべし。氏族家族乃霊乃前尔恐美

かしこミもまをさく。つねのためしといつハあれども。け  
恐美毛 申久。常例登何時波有杼毛。今

二三丁表

二二丁裏

日乃生日乃夕日乃降尔御祭奉仕斗

志豆。海川山野尔生出志物乎。御酒尔。

御饌尔取加豆。机代止奉流囊。平久安

久聞食豆。家業乎弥米尔令奨給比。

蕃息礼留子等乎毛負々名々物学尔

才令有給比。清支公民斗志豆。甚恐久

負氣無礼登朝廷乃御为尔功績毛

立可久。生立志米給比。氏名汚左受悪

事在受。家内穩尔。夜乃守日乃守尔。

守賜幸給開斗。畏々毛。祈申給久斗白

須+

二四丁表

如<sup>かく</sup>是<sup>ま</sup>申<sup>ま</sup>畢<sup>ま</sup>て再<sup>た</sup>拜<sup>ま</sup>兩<sup>ま</sup>段<sup>ま</sup>し。短<sup>た</sup>手<sup>ま</sup>兩<sup>ま</sup>段<sup>ま</sup>し。一<sup>た</sup>揖<sup>ま</sup>して玉<sup>た</sup>串<sup>ま</sup>を備<sup>そ</sup>へ。

復<sup>ふ</sup>座<sup>く</sup>す

一<sup>つ</sup>次<sup>ぎ</sup>に妻<sup>め</sup>子<sup>こ</sup>親<sup>う</sup>族<sup>ち</sup>一<sup>も</sup>同<sup>も</sup>再<sup>た</sup>拜<sup>ま</sup>拍<sup>ち</sup>手<sup>て</sup>一<sup>い</sup>揖<sup>ふ</sup>して立<sup>た</sup>ち。本<sup>も</sup>の座<sup>ざ</sup>に復<sup>か</sup>へ。

二四丁裏

此時歌舞を奏する最可し

一次に祭主立て酒饌を徹す。列座一同に立て伝へおろすべし

一次に一同一揖して退下。祭祀畢らば再び神前に出て。此度は賓主の礼を以て着座し。先神酒を賜り終て。相当の饗膳あるべし

但是は平常春秋の靈祭の大略なり。総て追遠の祭も。式においては右に同し。猶悉しくは別に記す

べし

右に記せる祭文の外。仮令は四等の親族。朋友の老少。其死者に因て各文例斟酌有る事なれば此所に尽すべからず。其時に臨ミて其事に堪たる人に談合ふべし。祭祀の事は祭儀略を見合すべし

こは明治四年の冬病床に考へて浅井の幽清に筆執らせたるを人の上木を勤むれはいにし六年本省に申て 許可を蒙れるなり

## 終章 本研究の成果と課題

以上、本研究においては、幕末期の平田派国学者であり、向日社の祠官である六人部是香が神社・神職・祭祀について、どのような意味・役割を与え、祠官の職掌となる祭祀を奨励し、学問的な考証に基づき、復古的な祭式を成立させたのか。そして、近代以降、神祇行政の担い手となる津和野派国学者との祭政一致観の相違点を比較検証したうえで、近代以降の神社祭祀、およびその施行細則となる「神社祭式」の行事が、どのような国家祭祀の意図が反映されて成立していくのかを検証し、以て幕末から近代における「国学」の祭祀面における継承と変容の一端を明らかにするうえで論証を試み、併せて近代の神葬祭の祭式と神道思想との関わりについて取り上げた次第である。

ここで、各章における論点を述べ、その成果と課題について述べて本研究のむすびとしたい。

第一編では、六人部是香の神道思想と祈願・祭祀との関わりについて、検討を行った。

第一章では、幕末期に稻荷社の由緒を考証した伴信友の『験の杉』、前田夏蔭の『稻荷神社考』には、稻荷社祭神の他、神使とされる「狐Ⅱダキニ」について、稻荷神との差異や関わり方が論じられている。その後の稻荷社に関する著作において、ダキニなど外来の宗教への関与について批判が述べられるなか、六人部是香も『稻荷神社考附釈』を著し、信友が引用する『源平盛衰記』の記述をもとに、ダキニに対する祈願が、その成就と引き換えに子孫が断絶するという論を主張した。このことは、神社に対する祈願の正しさを主張すると同時に、ダキニを始め、諸仏菩薩と神社とでは、その祈願などの関与において、子

孫の断絶と繁栄という性格の差異が明確にされ、是香の学問において、神社の神格に人々の生産と守護を司る「産霊」の働きを示す「産須那神」の思想において、子孫を生産・守護する存在と位置づける契機になったことが指摘できよう。また、稻荷社の問題から、仏教や外教への批判が、平田派国学者以外の国学者によってもなされており、皇国の神祇と外教との差異を設定した国学者の神観念については更に検討が必要であろう。

第二章では、前章で述べたように、神社に対する正しい祈願のあり方を是香がどのように求めたのかについて、是香の古典解釈から検討を行った。是香においては、須佐之男命から大国主神へ地球統治の委任がなされたことを語り、そうしたうえで、産霊大神から大国主神へ「幽政」（または「幽冥政」）が委任されたとする。そして、「幽政」を主宰する大国主神に対して、その「幽政」を願うために、天穂日命が奏上した祝詞が「天津祝詞」であると述べた。是香は、延喜式祝詞に「天津祝詞」として見られる数編の祝詞において、皇室・国家の安泰と五穀の豊穰に関する祈願内容が共通して見出されることから、それを「天津祝詞」として、神職が「産須那神」に対して奏上する祝詞が神代に由来し、祈願の正統性を主張した。また、祭祀が「幽政」（万物の生産、生長に関わる産霊の働き）を顕世に具現化させる行為であり、政治に関わる重要性を説く。その根拠として、古代における公的祭祀を挙げ、それら祈願を実践し、公的な役割を祠官が担ううえで、復古的な祭式書が成立したことを指摘した。

また、是香は、倫理的徳目として「仁慈」「誠忠」を説いたが、人々を救い慈しむ（「仁慈」）目的でなされる祈願祭祀が、職業を支える（「誠忠」）うえで、倫理的に奨励される構造となっており、地域共同体から個人々々における祈願を正当化することに繋がっているこ

とを明らかにした。これらは是香の主張から、祠官の地位の向上とともに、神社における古代祭祀を中心とする年中行事の再編と実践、そして「幽政」や「仁慈」の意義を民衆に教化することによって、是香が氏神社に信仰を収斂させようとしたことが考えられる。

第三章では、近世から近代にかけて神社における祈願が国学の影響により、どのように持続、或は変容したのかを考察するうえで、是香の奉仕する向日社に焦点を充てて考察した。向日社では近世期において祈雨や氏子の繁栄などが祈られており、吉田神道を受容し、祭祀書が伝授されていたことが知られる。前章で述べたように、是香は神社で行う祈願について、記紀や延喜式など、公的な記録から起源を明らかにし、考証に耐え得る形で再編がなれている。ただし、祈願祭祀の内容からすれば、吉田家から伝授された祭祀の内容からかけ離れたものではない。ただし、近代以降の国学者による祭祀においても、前章で述べたように私的な祈願が実践される背景には、職業の実践（誠忠）を支える身体や生活環境を保つ目的において、祈願祭祀が実践されている点では、共通点の特徴として指摘できる。これらは是香を含め、祠官側の提唱した祭祀であることはいうまでもなく、神社において復古的な祭祀がどの程度実践されたか。近世期に吉田家が伝授した祭祀が神社でいかに実践されたのかという問題を含め、受容した側の検証が課題であると考えている。

第四章では、中世から近世にかけて、私祈祷の際に広く神事に用いられた中臣祓に代わり、是香が大祓を神社において実践し、且つ奨励したことを考察した。賀茂真淵や本居宣長は大祓詞が行事次第を伴って奏上することを本義とし、平田篤胤は祓の神々の役割に関する神学的な解釈をすすめ、大祓を実践する上での祭式を提示した。こうした動向にあって、是香は大祓詞に記されている「天津祝詞」を神社の祭神に対して奏上する祝詞とし、

大祓を神社で行う祭祀と位置づけた。また、祓の内容を「善祓」「悪祓」とし、除災招福に対する役割を説くとともに、「仁慈」「誠忠」といった倫理徳目の回復を主張している。このことは、ペリー来航以降の対外的危機に対して、学校の設立による国学の教化とともに、大祓など祭祀の実践が、『道の一言』（嘉永六年）にいう「国体いよいよ剛猛にして恐懼ず、自然に国家安泰ならむ」ことを補完するものとして考えられていたと思われる。

第五章では、是香によって著された復古的な祭式書『神祭式』、『祭奠式』には、近代以降の神社祭式の特徴とも言える、玉串を奉り拝礼を行う行事のことが記されている。

玉串について、是香は文政期に『日中神事記』を著し、『皇太神宮儀式帳』の神宮祭祀の「古伝」に基づき、神拝に執り物として用いるべきことを述べる。その後、安政年間に成る『順考神事伝』や『すゞの玉籤』では、玉串や櫛などの祭料を考証し、上代では頭部に刺す髻華ウツハや鬘カシラに神霊が宿り祈願が成就されたことや、「中臣寿詞」にみえる神事の内容から、玉串が祈願対象となる神の神霊を宿し、その御稜威を発揚するための幣帛の料であることを論じた。是香の祭式書にみえる「玉串行事」は、かかる考証に基づき、祈願の祝詞奏上と関わる行事として位置づけられたのである。

慶応四年三月、天神地祇誓祭は、是香の祭式構想を継承した是香の六男是愛が草案を作成した。これはその後の天皇親祭の基礎となるものであったが、祭典における玉串の役割については、是香の構想した「玉串行事」とは、その意義において異なるものであった。

是愛は、父是香の祭式を基本的には踏襲しているとみることができ、玉串行事に関しては異なる考えを持っていたようである。また、第二編第二章で述べるように福羽も玉串については独自の構想を持っており、津和野派国学者の玉串の由来するところについて

も、なお検討を要する問題と思われる。

第六章では、幕末維新期において、水戸学では会沢正志斎が天皇の天祖祭祀の役割を「忠」「孝」の喚起と信仰面における帰順させる意義から主張し、一方で平田派国学者である六人部是香や矢野玄道は、八神殿や神社に祭られる神々の「産霊」の役割を説き、天皇守護と敬神の不可分性を述べた。維新後、宮中における天皇親祭の制度的実現が津和野派国学者を中心に推進されると、浦田長民は神葬祭の実施や福羽らと共に皇祖神を合祀する政策を建議し、宮中祭祀と神社祭祀を信仰的に連結させようとした。しかし、これらの構想は実現せず、幕末以来、国学者達が目指した神道教化と結びついた形での祭政一致は成立しなかった。

第二編では、明治期における「神社祭式」のうち、古代以降、特定の神社においてのみ実施されていた「修祓」と「玉串奉奠」（後の拝礼）の二つの行事が、「神社祭式」に取り入れられたことについて検討を行った。

第一章では、明治八年の「神社祭式」において、官幣社の例祭にのみ実施された「修祓」を、神社の祭典（社頭の儀）に際し、使に対して行う祓の儀礼として見た場合、古代以降、朝儀においては、春日祭のみ（近世に賀茂祭でも実施）で実施されていたのに過ぎなかった。明治に入ると、神祇官が再興し、二十九社を対象とする奉幣が展開したが、その勅使（奉幣使、宣命使）に対して、祓の幄舎において、祓の行事が、祓詞（中臣祓）を奏上し、神の枝で祓うという簡略化された形で実施されることとなった。その後、社格が制定され、かつての勅祭社であった官幣社においても勅使ではなく、地方官の使が差遣されるようになる。神祇省ではこれを実施しない形で祭式の案が出されたが、式部寮によって制定さ

れた「神社祭式」では、近代における宣命使（太政官人）の伝統から、官幣社の例祭では、祝詞を奏上する使（地方官人）に対して、修祓が行われることになった経緯を明らかにした。また、それまで神祇官人が読んでいた祓詞も、その参向がなくなると中臣祓から禊の祓詞が用いられた。「神社祭式」においては、式部寮官員によって改変がなされたが、平田篤胤の天津祝詞が採用された要因については、不明であると言わざるを得ない。是香においては、玉串についての榊の理解から、詞を唱えることなく祓戸神の神霊が宿るものと考え、祓詞の必要性を論じなかった。しかし、近代以降、高原玄承の指摘するように、平田派国学者達による祭式では、「修祓」は位置づけられていたのであり、祭典前における浄化をどのように考えていたのか。このことは近世同様、祭典前における祓についての具体的な事例について、改めて検証を行う必要があると考えている。

第二章では、明治八年式部寮によって制定された「神社祭式」の行事故次第において、「玉串ヲ奉リテ拝礼」が成立する経緯を考察した。明治初頭の国家祭祀を概観すると、慶応四年三月の天神地祇誓祭に天皇親から奉ったことを契機とし、皇霊祭祀や山陵、国家の功臣を祭神とする神社の奉幣においても玉串は幣帛として奉られていた。明治四年十一月に制定された四時祭典則の制定以後、元始祭などの天皇親祭の次第では、国家から供進される幣帛と区別され、拝礼に際して天皇親から奉られることとなり、これが神社の祭祀においても齋主、或いは奉幣使が奉るものとなった。そこには、神武天皇に倣って、天皇が神々に対して「大孝」をのべることの意義を重視した津和野派国学者の祭祀構想抜きには考えられない。近代に成立する「玉串奉奠」は、「拝礼」となる昭和十七年までは、であるが、天皇親祭が政治の主宰者であり、且つ祭主として、神々にみずから幣帛を奉ることの意味

を考えると、地方における政治の主宰者である地方の長官と、祭主となる神官の長官（官司）が、祭政一致のあり方を象徴する行事であったと言えよう。

補編では、明治期以降、多様な祭式を登場させた神葬祭について、二人の平田派国学者の神葬祭の著作について考察を行った。

第一章では、平田派国学者であり、皇朝古医道の研究に努めた権田直助の著した『葬儀式』について考察した。直助の医道において、病の要因には自身の生活態度に由来するものと、神々の働きに由来するものがあり、「忠孝仁慈」といった倫理に背く場合には、靈魂が不安定となり、神々の障りを受けることを述べる。身体を保つうえで靈魂の安定は不可欠であり、神々に由来する病については、祈禱や祭祀とともに、「十種神宝」と「ひとふたみよ一二三四の神歌」が必要であるとす。これらの行事は旧事本紀に由来し、「神歌」を唱えることで死者も再生するとされるものとされているが、直助はこの神歌が換言すれば靈魂を復活させるものである。直助はその「神歌」が靈魂の安定や回復に関わり、神慮を慰め、幸福を祈り、冥福を得さしめるものであると述べる。直助の『葬儀式』には、没後の靈魂の安定、回復を願うために、随所に「神歌」が唱えられる形で特色がある。直助の靈魂観には、精神の用い方によって、靈的な障りを受け、憑き物に憑かれるといった内容は、是香の神道思想と共通する点として指摘されるが、没後の靈魂の安定を願うことは、医者である直助の独自の構想に基づくものと言える。

第二章では、同じく平田派国学者である岩崎長世の神葬祭の祭式書である『神葬考』（明治六年官許、明治八年二月発行）を紹介、翻刻したものである。長世は神職の名義の一つである「祝はふり」が、本来神職が人の靈魂を「放る」に由来するといった主張のもと、その葬

祭の祭式においては、死者の靈魂に対して「本津靈」は「冥府」に、「和靈」は「靈代」（靈璽）に、「荒靈」は「奥津城」（墓）に遷るための詞が唱えられている。その葬祭の靈魂觀には、産土神から賜り、守護を得た靈魂を、没後には冥府に送るのが、産土社に奉仕する神職の職掌であるとする主張などに、平田学、とりわけ六人部是香の「産須那」の思想との関わりが指摘できる。

補編における神葬祭の実践を主張した二人の平田派国学者には、何れも是香が独自に主張した「産須那社」の思想と同様に、人は産土神より靈魂を受けて誕生し、没後は冥府に行き、或は産土神に留まるという靈魂觀を窺うことができる。近代以降における神葬祭の多様性についての検討は、まだ緒に付いたばかりであるが、神葬祭を含め、祭祀の実践にあたり、是香の幽冥論や「産須那社」の思想が、こういった形で受容されているのか、具体的に関わりを示すことが今後の課題となると思われる次第である。