

# 國學院大學

# 研究開発推進機構紀要

第12号

令和2年3月

國學院大學研究開発推進機構紀要

第十二号

令和二年三月

## Transactions of the Organization for Advancement of Research and Development

vol.12 (March, 2020)

---

---

### Table of Contents

#### Articles

A Study of “*KOJIKI*” which Focusing on “髣髴” and “*HO-NO-KA*”,  
the Words Appearing on Emperor Jimmu’s Journey to the East  
..... TAKAHASHI Toshiyuki 1

*Daijō-sai* and the Formation of *Chinkon-sai*  
(the Ancient Court Ritual for the Soul of the Emperor)  
..... SHIOKAWA Tetsurō 29

A Reconsideration of the Concept of the Seikatsu Bukkyō  
(Practical Buddhism): Comparison with Lived Religion Studies  
..... MURAKAMI Aki 65

#### Documents, A Commentary on and Transcription

A Commentary on and Transcription of *Ninamesai* in the Collection of  
the Faculty of Shinto Studies, Kokugakuin University  
..... KIMURA Daiki 91

---

#### Public Lecture

ORIKUCHI Shinobu and Shinto, Kokugaku  
..... SAKAMOTO Koremaru 158(1)

---

---

KOKUGAKUIN UNIVERSITY  
Shibuya, Tokyo, Japan

國學院大學  
研究開発推進機構紀要

第12号

令和2年3月

## 目次

### 事業成果論文

神武記東征条「大熊髪出入」考

—「髣髴」と「ほのかに」を中心として— …………… 高橋 俊之 1

鎮魂祭の成立と大嘗祭…………… 塩川 哲朗 29

生活仏教論再考 —Lived Religion 研究との比較から—…………… 村上 晶 65

### 解題・翻刻

國學院大學神道文化学部所蔵『新嘗祭』の解題と翻刻…………… 木村 大樹 91

### 公開学術講演会

折口信夫と神道・国学…………… 阪本 是丸 158 (1)

## 神武記東征条「大熊髮出入」考

—「髣髴」と「ほのかに」を中心として—

高橋 俊之

### 一、はじめに

『古事記』<sup>[1]</sup>中巻・神武天皇条において、神倭伊波礼毘古命（後の神武天皇）は、兄の五瀬命とともに、天の下の政を行うのに良い場所を求めて、東征を行う。高千穂宮から東に向かい、登美能那賀須泥毘古との戦いによって五瀬命が戦死した後、熊野の村に入った神倭伊波礼毘古命は、「大熊」の出現によって正気を失ってしまう。その後、高倉下から横刀を得て、正気を取り戻した神倭伊波礼毘古命は横刀の靈威によって熊野の山の荒ぶる神を倒す。

当該条の熊野の村における物語は、五瀬命・神倭伊波礼毘古命の兄弟による天下統治のための東征が、五瀬命の戦死による神倭伊波礼毘古命ひとりでの東征となる転換の物語にあたる。つまり、これ以降の東征は、神倭伊波礼毘古命が初代天皇として即位するための最初の物語として位置づけられよう。当該条において、神倭伊波礼毘古命と



対峙する「熊野山之荒神」の出現は「大熊髪出入」と表現されている。この登場表現については旧来より文意が通らないことが指摘されている。この熊野の村に入った際の大熊の出現の記述は、真福寺本『古事記』に「大熊髪出入」とあり、下部系の祖本である兼永本『古事記』や江戸時代に流布した寛永版本『古事記』においても本文を同様に作っており、江戸時代から、「髪」字の解釈を中心として、様々な諸説が提示されてきた。

本稿では、「髪」字を中心として、「熊野山之荒神」と記される神の出現を「大熊髪出入」と表現していることの意味を明らかにしたい。

## 二、『古事記』諸本の異同と諸説

当該条の「大熊髪出入」を解釈する上で、まず、はじめに『古事記』の諸本間の異同を確認しておく<sup>(2)</sup>。

①真福寺本〔応永四年―五年（一三七二―一三七二）写〕

「大熊髪出入」

②兼永本〔大永二年（一五二二）写〕

「大熊髪出入」〔「髪」の左傍「彌イ」〕

③旧学習院本〔下部系第一類、江戸中期―後期写〕

「大熊髪出入」<sup>リテ</sup>

④村井本〔下部系第一類（付）、江戸中期―後期写〕

「大熊髪出入」<sup>イテイリテ</sup>

⑤ 梵舜本〔下部系第二類、室町末期―江戸初期写〕

「大熊髪出入」〔「髪」の左傍「彥」〕

⑥ 山田本〔下部系第三類、江戸初期―前期写〕

「大熊髪出入」〔「髪」に○符を附し、左傍に「髻髯イ示最可然坎」と傍書〕

⑦ 曼殊院本〔下部系第三類、江戸前期写〕

「大熊髪出入」

⑧ 寛永版本〔下部系第八類、寛永二十一年（一六四四）刊〕

「大熊髪出入」

⑨ 延春本〔下部系第九類、慶長八年（一六〇三）写〕

「大熊髪出入」〔「髪」の右傍に「彥」〕

⑩ 祐範本〔下部系第九類、慶長年間写〕

「大熊髪出入」〔「髪」の左傍に「彥」〕

右にみるように、『古事記』の最古写本である真福寺本『古事記』は「大熊髪出入」とあり、兼永本『古事記』は本文を「大熊髪出入」に作り、「イ」本注記として、左に「彥イ」と傍書する<sup>③</sup>。また、村井本を除く、下部系諸本は本文を「大熊髪出入」としており、兼永本に忠実な第九類の延春本・祐範本、第二類の梵舜本は、兼永本と同様に、「彥」を傍書している。村井本は、兼永本の「イ」本注記である「彥」を本文として、「大熊彥出入」としている。村井本について、鎌田純一氏は「兼永筆本と近い関係の一本を祖として書写したものとみられる」とし、他の下部系諸本と区別して、下部系第一類に〈付〉として別で分類している。このように、村井本を除く諸本は、本文を「髪」に

作っており、一致している。村井本が本文とした「彥」は諸文献・古辞書類にも見えない文字であり、未詳である。兼永本が「彥」を「イ」本注記として記述するのは、兼永自身、または、兼永本祖本の書写者が、村井本の祖本、ないしは村井本と同系の別本と校合をした結果と考えられる。しかし、「彥」の字義が未詳であり、諸本が一致するところからも「彥」で文意をとることは難しいだろう。だが、「髪」とした場合も、「髪」の字義については明瞭なもの、「大熊髪出入」という文章の意味は解しがたく、問題は残ってしまふ。「髪」として解釈する上で、諸本の中で山田本が本文の「髪」に○符を付して、左に「髻ホカニイ最可然欵」と「髻ホカニイ」という「イ」本注記を傍書していることは注意すべきであろう。山田本の名称は、江戸後期の国学者である山田以文の旧蔵であることによるが、その書き入れについて、植松茂氏は、江戸前期まで遡ると指摘する。<sup>5)</sup>このように諸本では問題視されるもの「大熊髪出入」の記述は、ほぼ一致しており、江戸時代から誤写の可能性が指摘されてきた。

右に挙げた諸本の中で、寛永版本『古事記』は、寛永二十一年（一六四四）に刊行され、流布した『古事記』の版本である。しかし、寛永版本『古事記』は、祖本の書承の過程で、多くの誤脱を生じており、その誤りを、江戸前期の神道家で、伊勢神宮外宮の権禰宜である度会延佳は、諸本を参看し、校訂・頭書を行い、『鼈頭古事記』を刊行した。その『鼈頭古事記』<sup>6)</sup>において、延佳は、「髪」字異本作「彥」。疑「鰐」字之誤乎」と指摘し、「鰐」の誤写説を論じた。また、賀茂真淵をはじめとする後の国学者に影響を与えた荷田春満は『古事記筋記』<sup>7)</sup>において、「大熊髪とはこれ人の名也」と人名説と唱え、真淵に影響を受けた本居宣長は『古事記傳』<sup>8)</sup>（十八之卷）において、延佳の「鰐」の誤写説を否定し、「髪字は決して寫誤なり、故くさゞ思に、序に此事を化熊出爪と書る、爪字も誤にて、山か穴かなるべければ、此も從山コ、ヨリの二字を髪とは誤れるにや髪と數と草書似たり」と、「從山」の草書体を「髪」に書き誤つたのだと指摘した。

宣長の『古事記傳』以後、『古事記』のテキストは多数刊行され、明治に入り、宣長の養子の本居大平に師事した植松茂岳は『校正古事記』<sup>9</sup>において、本文を「髮」のままとし、「ほのかに」と訓じている。対して、茂岳の門人で、三河国刈谷藩の藩医である村上忠順は『古事記標註』<sup>10</sup>において、「梅尾山ノ古文書ノ熊野縁起ノ処ニ古事記ノ文ニ行ヲ引シ中ニ大熊髻髷出入トミユ」と高山寺の古文書中における「熊野縁起」所引の『古事記』逸文に言及し、本文を「髻」に改め、「ほのかに」と訓じており、訓読は同じであるものの本文が異なっている。『古事記傳』の訓読や解釈の見直しを図って刊行された敷田年治の『古事記標註』<sup>11</sup>は「髮ハ借字にて、神なり、此記の序に、化熊と記し紀は神吐<sup>ク</sup>毒氣<sup>一</sup>、など併<sup>セ</sup>思ふに、真の熊にハあらで、荒振神の、熊に化<sup>ナ</sup>たるなれば、大熊ノ神とハ云へり、扱此記を髮に借たる例はなけれど、古書に然<sup>シ</sup>ありし俣を何心なく書<sup>キ</sup>けむと祭<sup>ミ</sup>ゆ然<sup>カ</sup>例の外にもあり」と『古事記』序文や『日本書紀』の記述を踏まえ、神武天皇条の本文に「熊野山之荒神」とあるのと対応させて、大熊に化けた熊野の神を「大熊髮」と表記したのであると「神」の借字説を論じた。真福寺本『古事記』をはじめとした多数の古写本を参看し校訂を行った田中頼庸の『校訂古事記』<sup>12</sup>は、本文を「髻髷」と改め、「ほのかに」と訓じて、「髻髷」二字。諸本誤作<sup>レ</sup>髮。今據<sup>ニ</sup>寛校本山校本神谷本熊野縁起所<sup>レ</sup>引正<sup>レ</sup>之。但以<sup>レ</sup>髮為<sup>ニ</sup>髻字之誤<sup>一</sup>則其義非<sup>レ</sup>不<sup>レ</sup>通」と指摘する。このように近世以降も本文の解釈に諸説みられる。

昭和に入り、真福寺本『古事記』を底本として校訂を行った藤村作『古事記』<sup>13</sup>は本文を「髻」に改めた上で、「ほのかに」と訓じており、これ以降、近代では同様に本文を校訂を行う注釈書が最も多い。西宮一民氏は、自身が校訂する『古事記』(初版)において、「諸説があるが、私は『髻』のままです。ワツカニとよむ。髻は長さの単位で、一寸の百分の一。従って、僅か・少しの意に用いられたものかと考える」として、本文を「髻」のままとして、「わづかに」と訓読した。神道大系本『古事記』<sup>15</sup>は、この西宮説を支持し、

〔説文〕に「程、程品也。十髮鷄<sub>レ</sub>程、一程爲<sub>レ</sub>分、十分爲<sub>レ</sub>寸」と見える。大漢和の例示によると「〔戦國、齊策〕臣郢之登徒也、直<sub>レ</sub>送<sub>三</sub>象牀、象牀之直千金、傷<sub>レ</sub>此若<sub>三</sub>髮漂、賣<sub>三</sub>妻子、不<sub>レ</sub>足<sub>レ</sub>償<sub>レ</sub>之。〔注〕別本作<sub>レ</sub>標、愚按、漂標蓋通用、標、末也、髮標、猶<sub>三</sub>毫末、謂<sub>三</sub>微少<sub>一</sub>也」と。「髮」を「髮漂」の意に解することができるならば、すこし・わずか・毫末の意に用いたものと考えられることもできるが、他に用例が見えず、未詳というよりいたし方はない。しかし眞・兼ともに「髮」であるから、これは原型としておかなければならない。「ワヅカニ」とする西宮古の訓に従う。

と指摘しているが、西宮氏自身は、その後、「古事記『訓読』の研究<sup>16</sup>」において、次のように指摘し、西宮一民『古事記新訂版<sup>17</sup>』より、藤村作『古事記』と同様に、本文を「髻」と改めた上で、「ほのかに」と訓み、本文・訓読ともに改めている。

按ずるに、「髮」を義訓として、ワヅカニと訓むことは、やはり無理があるうと反省している。当時こうまで、「髮」字に拘泥したのは、実は「髻」の字がよくわからなかつたからである。記伝は、今から考えると、事も無げに、「一本に髻とあれば」と述べているけれども、字体が違いすぎるといふ懸念があつた。宣長が見た「一本」とは何本かよくわからないが、校訂に「髮」を「髻髻」と改めた理由として挙げた「今拠<sub>三</sub>寛校本山校本神谷本能野縁起所<sub>レ</sub>引正<sub>レ</sub>之」とある諸本のどれかに、「髻」と訓める字が記してあつたことになる。せめて、これだけの諸本を披見すべきだが、未調査である。その中の「寛校本」は「寛永版本」だとすると、それは依然「髮」の字であるので、校訂に記すこともまた不信の念に襲われる。

それはともかくとして、「髮」の傍に小字で、見馴れない「髻」字が記してある点について考察を施すことにしよう。結論を先に言えば、「髻」は「髻」(髻)の誤写であろうと考える。卑近な方法ではあるが諸橋大漢和に

よって字体を調査すると、たとえば「彌」（説文「長久也」とある）は「彌」の通字として用いられたように、「鬘」と「弓」とは交替することがあるというのがその一つ。次に「髪」の字は「鬣」と同じに用いられる（字彙）というのがその一つで、それからみると、「髻」が「髻」と書かれることがあったかもしれない（諸橋大漢和では「髻」はフツ、義未詳とあるが）。このようにして、「髻」は「髻」の異体ないし草体からくる誤写と推定できるとすると、意外にも、この難問は一挙に解決するであろう。

すなわち、「髪」は「髻」の誤字だったろうと推定しやすくなるのである。諸本一致して「髪」に写すけれども、真・兼の祖本には「髪」と誤写されやすい字体で「髻」と書かれていたに違いない。そして、しかも兼永の依拠した祖本の方には、「髻」<sup>彌</sup>と書かれていたはずである。その祖本の書写者が誰かは、「髻」と写しながらも、その意味は「髻」と同じと考えて、「髻」に誤写させるような字体で傍注を加えたものであろう。となると、元来は、「髻」と記してあったものと推定してよいことになるのである。「髻」の字体ではなく、「髻」だったと推定するのは、「髻」の方が、将来「髻」に誤られやすいということ、従って、その傍注として「髻」が選ばれたのだと考えやすいという理由からである。

また、右の指摘の中で、未調査とした田中頼庸『校訂古事記』の指摘と諸本間の異同を、西宮氏は鎌田氏に依頼し、その調査結果を末尾に附記として次のように記している。

静嘉堂文庫蔵『山田本古事記』には「大<sup>ワホクマ</sup>熊髪出入<sup>イナリテ</sup>」とあり、その「髪」の左に「髻<sup>ホノカニ</sup>鬣、イ示最可然欤」（傍訓は朱）とある。『田中本古事記』も全く同じ。また『山田以文校訂本鼈頭古事記』には「大熊髪。出入」（傍訓は朱）とあり、「髪」の右に「不詳」「熊野山悪神現怪相」（朱）とあり、左に「髻鬣」<sup>ホノカニ</sup>とあり、頭注に朱書して

以文云卜部兼隆朝臣所撰所神書二引<sup>ニ</sup>日本紀<sup>一</sup>大熊髻鬣出入云々恐ハ日本紀トアルハ古事記ノ誤ナルベシ日

本紀ニ此文ナシ髻髥二字万葉ニヨレハホノカニト訓スベキ欵

万葉第七髻髥二字ホノカト訓ス

一本ニ榊尾山古文書ノ熊野縁起の所に此文ニ行引之に大熊髻髥出入ト有ト高溪イヘリ是ニテモ入字下文ニ即失トアルニヨミ方ナシ入ノ字穴ノ誤カ正任云

鎌田氏の調査によれば、山田以文校訂本『鼈頭古事記』<sup>18</sup>には、卜部兼隆の神書や、伴蒿蹊の指摘として高山寺古文書所引の「熊野縁起」に『古事記』の逸文とみられる「大熊髻髥出入」の記述があったことが記されている。また、「髻髥」については、『万葉集』の例を挙げて、「ほのかに」と訓むべきことを指摘していることが分かる。山田以文校訂本『鼈頭古事記』では、先に確認した山田本『古事記』の「イ」本注記について言及はなく、山田以文が『鼈頭古事記』を校訂した時期と山田本『古事記』を入手した時期についての先後関係については明らかではないが、「大熊髻髥出入」という文意のとりがたい記述について、山田以文自身も卜部兼隆の神書や伴蒿蹊の指摘に基づいて、「大熊髻髥出入」と「髻」を「髻髥（ほのかに）」と解する可能性を考えていたことがうかがえる。以上のことから、村上忠順『古事記標註』が指摘する「熊野縁起」の『古事記』逸文や田中頼庸『古事記』が指摘する「山校本」の指摘が、山田以文校訂本『鼈頭古事記』によるものであり、山田以文に端を発するものであることが分かる。この山田以文が指摘する卜部兼隆の神書や、伴蒿蹊の指摘する榊尾山の「熊野縁起」<sup>19</sup>については未詳であるため、出典を明確にすることができない。

さて、明治以後、山田以文の指摘を承けた村上忠順や田中頼庸は、「髥」や「髻髥」と本文を校訂し、また、昭和以後は、多くの注釈書が「髻」と校訂してきたが、いずれも「ほのかに」と訓読する点では、一致していた。武田祐吉氏の角川文庫版『古事記』<sup>20</sup>（昭和三十一年刊行）も「髻髥に」としているが、後に、中村啓信氏が補訂を行った

『新訂古事記』(昭和五十二年刊行)では、それまでの訓みと違い、「諸本に本文異同がないので底本に従う。草に同じ。山の草本。」と注し、本文を「髮」のまま、「くさ」という新たな訓みを提示している。

最後に、諸説をまとめれば次のようになる。

- イ. 「鰐」の誤写説《度会延佳『鼈頭古事記』》
  - ロ. 「大熊髮」を人名とする説《荷田春満『古事記笱記』》
  - ハ. 「従山」の誤写説《本居宣長『古事記傳』ほか》
  - ニ. 「髯(ほのかに)」説《村上忠順『古事記標註』ほか》
  - ホ. 「髮(ほのかに)」説《植松茂岳『校正古事記』ほか》
  - ヘ. 「神」の借字説《敷田年治『古事記標註』》
  - ト. 「髣髴(ほのかに)」説《田中頼庸『校訂古事記』ほか》
  - チ. 「髣(ほのかに)」説《藤村作『古事記』ほか》
  - リ. 「髮(わづかに)」説《西宮一民編『古事記』(初版)ほか》
  - ヌ. 「髮(くさ)」説《武田祐吉訳注・中村啓信補訂『新訂古事記』ほか》
- 底本を尊重し「髮」のまま解釈する説や「髣髴」「髣」「髯」と校訂し、「ほのかに」や「わづかに」と訓読する説など、多くの諸説が提示されてきた背景には、やはり、当該の「大熊髮出入」のままでは文意が通らず、明瞭な解釈がされてきていないことを示している。



### 三、諸文献における「髪」と「髻髷」

現存諸本は村井本を除き、全てが本文を「髪」に作っており、「髻」のまま『古事記』が理解できるのか、『古事記』中の「髻」の用例に照らし合わせて考えてみたい。『古事記』において「髻」の用例は、当該を除き、次のようにみえる。

#### ◎「頭髪」の意

御髪（上・須佐之男命の昇天1例、中・沙本毘古王の反逆3例、中・小碓命の西征2例）／神之髻（上・根の国訪問1例）／結椽髻（上・根の国訪問1例）／髻（中・垂仁天皇・沙本毘古王の反逆3例）／童女之髻（中・景行天皇・小碓命の西征1例）／頂髻（中・仲哀天皇・忍熊王の反逆1例）

#### ◎地名

鳥髻（上・八岐の大蛇退治1例）

#### ◎人名

髪長比賣（中・応神天皇・髪長比賣4例、下・仁徳天皇・后妃と皇子女1例）／白髪命（下・雄略天皇・后妃と皇子女1例）／白髪太子（下・雄略天皇・后妃と皇子女1例）／白髪大倭根子命（下・清寧天皇1例）／白髪郎女（下・仁賢天皇1例）／手白髪命（下・武烈天皇1例、継体天皇1例）

#### ◎御名代

白髪部（下・雄略天皇・后妃と皇子女1例、下・清寧天皇1例）

右に見るように『古事記』中において、「髻」は全部で27例あり、「頭髻」の意として13例、地名1例、人名11例、御名代2例である。右の例において、人名にも「髻」が使われている例があることから、春満の《口・「大熊髻」を

人名とする説》は、「髪」の用字法としてあり得るかもしれないが、神倭伊波礼毘古命が熊野の村に着いた際に、「大熊髪」なる人物が突然現れ、神倭伊波礼毘古命が正気を失うという文脈は、後の「熊野山之荒神」との一致性などからも理解しがたい。また、右の『古事記』の用例においても、他の上代文献においても、「髪」を「仄かに（ほのかに）」「僅かに（わづかに）」「草（くさ）」の意で用いた例はないことがわかる。無論、地名の用例のように孤例という可能性も考えられるため、古辞書類で「髪」の字義や訓読を確認すると、高山寺本『篆隸万象名義』には「髪夫齒反長髮也」（第二帖・二十六ウ）とあり、観智院本『類聚名義抄』では、「髮音後ハチノホト」（佛下本・十九オ）、前田本『色葉字類抄』<sup>21</sup>（三卷本）では、「髪頭毛也」（巻上・人體部）とある。高山寺本『篆隸万象名義』には、「髪」の字義として「長髮也」とあり、観智院本『類聚名義抄』では、「和名カミ」、前田本『色葉字類抄』（三卷本）にも「カミ、頭毛也」とあって、字義、和訓ともに、頭髮、髪かみの意以外は無く、「髪」を「仄かに（ほのかに）」「僅かに（わづかに）」「草（くさ）」の意として掲出した例はない。先の『古事記』の用例と考え合わせても《ホ・「髪（ほのかに）」説》や《リ・「髪（わづかに）」説》、《ヌ・「髪（くさ）」説》も字義と訓読が一致しないといえる。また、『古事記』中の神名表記においても「神」の借字として「髪」が用いられた例はなく、《ヘ・「神」の借字説》も成り立たないだろう。

たしかに、諸本一致する本文「髪」を尊重し、解釈しようとする先行論の態度は首肯されるが、やはり、「髪」のままでは文意が取り難い。また、村井本の本文に見える「彥」は古辞書類をはじめ、他の文献に見えない文字であるため、何かを書き誤った可能性もあろう。そこで、次に誤写の可能性について探りたい。

度会延佳の《イ・「鰐」の誤写説》は、本居宣長が「書紀」神代巻に熊鰐と云あるを思ひよせたるなれど、此には由なきひがことなり」（『古事記傳』十八之巻）と否定している通り、『日本書紀』<sup>25</sup>に「事代主神化<sub>二</sub>為八尋熊鰐<sub>一</sub>」（巻第一・神代上〔第八段〕一書第六）、「豊玉姬化<sub>二</sub>為八尋大熊鰐<sub>一</sub>」（巻第二・神代下〔第十段〕一書第一）とあることや、

『古事記』序文の「化熊出爪」を「爪ハ當レ作ル水ニ。或ハ又派ノ字之誤乎」と指摘していることとの対応によるものであり、諾われない。また、本居宣長が指摘する《ハ》、「従山」の誤写説も類例がないため、難しいであろう。

次に「髻」と字形が近似する《ニ》「髻（ほのかに）」説、《ト》「髻髻（ほのかに）」説、《チ》「髻（ほのかに）」説の三説について検討を加えたい。「髻」「髻」の単字をそれぞれ、古辞書で確認すると、天治本『新撰字鏡』<sup>26</sup>には、「髻芳後反」（卷三・二十五才）「髻保乃保加反」（同上）とあり、観智院本『類聚名義抄』には、「髻芳後反」<sup>27</sup>（佛下本・二十才）「髻音佛 芳未反 又佛字 ホノカニ」（同上）とあって、「髻」や「髻」に「ホノカニ」の訓が見え、また、字義としては、天治本『新撰字鏡』に「如夢見」とみえる。古辞書類を一見すると、単字で、そのような意味として用いられている。しかし、上代文献をはじめとるす古典において「髻」「髻」を単字で使用した例は、管見の限り、平安末期成立した『今昔物語集』の鈴鹿本（鎌倉期写）に至って、ようやく、「山ノ中ニ髻ニ法花経ヲ誦スル音ヲ聞ク」（卷十二・第三十一）、「自然ラ髻ニ人ノ見テ云ケル様」（卷二十七・第三十五）という用例がみえる。「髻」「髻」の単字での使用例は、時代が下ってからの用法であるといえるだろう。しかし、「髻髻」の二字の熟語については、上代文献に用例が確かめられる。「髻髻」は『万葉集』<sup>28</sup>にのみ用例が見え、先に鎌田氏の調査で山田以文校訂本『鼈頭古事記』が指摘していたように、「ほのかに」と訓じられている。そこで、「髻」「髻」単字での使用や字体、訓読について、『万葉集』の用例を確認してみたい。

『万葉集』の用例は、以下の10例である。その「髻髻」の使用法と諸本の異同について検討を加える。検討した諸本は、元暦校本（元）と略す。以下同。金沢本（金）、尼崎本（尼）、龍谷大学本『類聚古集』（類）、西本願寺本（西）、紀州本（紀）、広瀬本（広）である。

1……大鳥乃 羽易乃山尔 吾戀流 妹者伊座等 人之云者 石根左久見手 名積来之 吉雲曾無寸 打蟬等 念

之妹之 珠蜻 髣髴谷裳 不見思者

(卷二・二一〇)

《金》「髣髴谷裳」、《類》「髮谷裳」(「髮」の左傍「髣髴」、《西》「髣髴谷裳」、《紀》「髣髴谷裳」、《広》「髣髴谷裳」)

2……梓弓 音聞吾母 髣髴見之 事悔數乎 布栲乃 手枕纏而 釵刀 身二副寐價牟 若草 其孀子者 不恰弥  
可 念而寐良武……

(卷二・二一七)

《類》「髣髴見之」、《西》「髣髴見之」、《紀》「髣髴見之」、《広》「髣髴見之」

3……玉緒乃 不絶射妹跡 結而石 事者不果 思有之 心者不遂 白妙之 手本矣別 丹杵火尔之 家徒裳出  
而 緑兒乃 哭乎毛置而 朝霧 髣髴為乍 山代乃 相楽山乃 山際 往過奴礼婆……

(卷三・四八一)

《類》「髣髴為乍」、《西》「髣髴為乍」、《紀》「髣髴為乍」、《広》「髣髴為乍」

4 梶之音曾 髣髴為鳴 海末通女 奥藻荇尔 舟出為等思母 (二云、暮去者 梶之音為奈利)

(卷七・一一五二)

《元》「髣髴為鳴」(平仮名別提訓「ほのかにすなる」、《類》「髣髴為鳴」(平仮名別提訓「ほのかにすなる」、

《西》「髣髴為鳴」、《紀》「髣髴為鳴」、《広》「髣髴為鳴」(片仮名別提訓「ホノカニスナル」)

5 玉蜻蜒 髣髴所見而 別去者 毛等奈也戀牟 相時麻而波

(卷八・一五二六)

《類》「髣髴所見而」(片仮名別提訓「ホノカニミエテ」、平仮名別提訓「あひむきたちて」、《西》「髣髴所見而」、

《紀》「髣髴所見而」、《広》「髣髴所見而」(片仮名別提訓「ホノカニミエテ」)

6 敦目山 往反道之 朝霞 髣髴谷八 妹尔不相牟

(卷十二・三〇三七)

《元》「髣髴谷八」(平仮名別提訓「ほのかにたにや」、《類》「髣髴谷八」(平仮名別提訓「ほのかにたにや」、

《西》「髣髴谷八」、《紀》「髣髴谷八」、《広》「髣髴谷八」(片仮名別提訓「ホノカニタニヤ」)

7 朝影尔 吾身者成奴 玉蜻 髣髴所見而 往之兒故尔

(卷十二・三〇八五)

《元》「髻髥所見而」(平仮名別提訓「ほのかにみえて」)、《西》「髻髥所見而」、《紀》「髻髥所見而」、《広》「髻髥所見而」(片仮名別提訓「ホノカニミエテ」)

8 思香乃白水郎乃 釣為燭有 射去火之 髻髥妹乎 将見因毛欲得 (卷十二・三一七〇)

《元》「髻髥妹乎」(平仮名別提訓「ほのかにいもを」)、《類》「髻髥妹乎」(平仮名別提訓「ほのかにいもを」)、

《西》「髻髥妹乎」、《紀》「髻髥妹乎」、《広》「髻髥妹乎」(片仮名別提訓「ホノカニイモヲ」)

9 此月者 君将来跡 大舟之 思憑而 何時可登 吾待居者 黄葉之 過行跡 玉梓之 使之云者 螢成 髻髥聞

而 大土乎 火穂跡而 立居而 去方毛不知…… (卷十三・三三四四)

《元》「髻髥聞而」、《類》「髻髥聞而」、《西》「髻髥聞而」、《紀》「髻髥聞而」、《広》「髻髥聞而」

10 ……支屋所經 稲寸丁女蚊 妻問迹 我丹所来為 彼方之 二綾裏沓 飛鳥 飛鳥壮蚊 霖禁 縫為黒沓 刺佩

而 庭立住 退莫立 禁尾迹女蚊 髻髥聞而…… (卷十六・三七九一)

《厄》「髻髥聞而」、《類》「髻髥聞而」、《西》「髻髥聞而」、《紀》「髻髥聞而」、《広》「髻髥聞而」

1の「髻髥谷裳」は、平安末期写の非仙覚本系の龍谷大学本「類聚古集」の本文に「髻谷裳」とあり、広瀬本は、「髻髥」としている。広瀬本の「髻」の字体は、2・4の用例も同じに作っており、古辞書類などにはみえないが、「髻」の異体字と思われる。2の「髻髥見之」は、鎌倉期写の紀州本の非仙覚本系の巻では、「髻髥見之」とある。3の「髻髥為乍」は、広瀬本では、「髥」とあり、「髻」を脱落している。8の「髻髥妹乎」は、広瀬本では「髻髥聞而」と「髻」に作っている。10の「髻髥聞而」は、平安後期写の非仙覚本系の尼崎本に「髻髥」とあり、龍谷大学本『類聚古集』も同様に「髻髥」に作っている。このように、『万葉集』の諸本間の異同においては、「髻」を異体字や「髥」として記しており、また、「髻」「髥」の単字での使用例は書承過程における書き誤りであると考えられ、『万葉集』において、

「髻髷」は、熟語の形でのみ使用されているといえる。つづけて、「髻髷」の用法もあわせて確かめたい。

1は、柿本人麻呂の泣血哀慟歌である。生きていると思っていた妹の姿がおぼろげにも見えないと、死んだ妹の姿を「髻髷」と表現しており、「髻髷谷裳」は「不見」という動詞に係っている。2は、題詞に吉備国の都宇郡の采女が死んだ際に柿本人麻呂が作った歌であることが記されており、露や霧のように消えてしまった妹をぼんやりとしか見なかった自分も悔しいのに、共寝した夫はより恋い慕っていることだろうと詠んでいる。噂に聞く死んだ妹の姿を「髻髷」と表現しており、「髻髷」は「見之」という動詞に係っている。3は、高橋朝臣が死んだ妻を悲しんで作った挽歌で、共寝をした妻が幼子と自分を残して朝霧のようにいなくなってしまったことを「髻髷」と表現しており、「為」に接続する形でサ変動詞化して用いられている。4は、楫の音がかすかに聞こえ、海末通女が沖の藻をとるために舟出をするらしいと歌っており、舟の楫の音から舟出する様を想起して「髻髷」と表現し、「為鳴」に係る形で用いられている。5は、山上憶良の七夕歌で、ぼんやりとでも姿を見て別れてしまえば、恋に苦しむだろう、また会う時までには、と牽牛織女の伝説に基づいて詠んだ歌であり、おぼろげにでも姿が見えることを「髻髷所見而」と詠んでおり、「髻髷」は「所見而」という動詞に係る形で用いられている。6は、致目山を行き交う道の朝霞のようにおぼろげにでも妹に会わないだろうかと詠んだ歌で、朝霞のように自分に自分ではなってしまった、おぼろげにみえて往ってしまった子のために、と往ってしまった子をおぼろげに見たことで、焦がれて影法師のようになってしまったことを詠んでおり、既にいない往ってしまった子の姿を「髻髷」と表現している。ここでは、「髻髷」は「所見而」に係っている。8は、志賀の海人が釣りをしている時の漁火のようにおぼろげにでも妹を見る術がほしい、と歌っており、漁火のようにおぼろげな妹の姿を「髻髷」と表現し、「将見」という動詞に係っている。9は挽歌で、君がいらっしやる

のを心待ちにしていると黄葉が散るように亡くなったと使が言うのを聞いて、恋い慕って泣いていることを詠んだ歌である。黄葉が散るように突然亡くなったという使いの言葉をつるに聞いている様を「髻髸」と表現しており、「聞而」という動詞に係っている。10は竹取翁歌で、全体の歌意として難解な点があるが、自身に逢いに来た男のことをはつきりとせず伝え聞いたことを「髻髸」と表現しており、「聞而」という動詞に係っている。『万葉集』において、「髻髸」は、見るや逢うといった視覚的な動作、または、聞くといった聴覚的な動作を修飾する、あるいはサ変動詞として用いられていることがわかる。特に、聞くという聴覚的な動作に関わる例が3例であるのに対して、見るや逢うといった視覚的な動作に関わる例は7例となっている<sup>(21)</sup>。以上のように、「髻髸」は亡くなったり、逢えないというような、今は見ることでできない相手のおぼろげな姿を表す表現として多く用いられていることがわかる。

以上、『万葉集』の用例で、「髻髸」の表記について、注目すべきなのは、「髻髸」が二字の熟語の形でしか用いられていないことのほかに、平安期から鎌倉期にかけて書写された非仙覚本系の古写本において、「髻髸」と「髻」を「髻」に作っている例が散見されることである。このような「髻」を「髻」に作る用例は平安初期の訓点資料にも確認される。

神護寺蔵本『沙門勝道歴山瑩玄珠碑』<sup>(22)</sup>（48行、平安極初期加点）には、「靈仙不知何去」<sup>正以不己止乎</sup>。神人髻髸<sup>方比保乃可奈</sup> 如存。」と

「髻髸」の用例がみえる。『沙門勝道歴山瑩玄珠碑』は、日光山の僧・勝道の事績を記した碑文で、『遍照發揮性靈集』（卷二）にも「沙門勝道上補陀洛山碑」、「沙門勝道歴山水瑩玄珠碑」と題して収められており、正嘉二年（一二五八）刊行の六地藏寺本『遍照發揮性靈集』<sup>(23)</sup>（高野版）の「沙門勝道歴山水瑩玄珠碑」では、「髻髸」<sup>ホケトシテ</sup>（76行、紙背「保ノカニ保ノカ」）とある。ここでも、『万葉集』の古写本よりも古い書写年代の平安初期訓点資料に「髻髸」とあり、さらに「方比保乃可奈」と文選読みの傍訓を付していることが確認出来る。ここでの、「髻髸」<sup>方比保乃可奈</sup>は、既にどこかに去ってしまった「靈仙」や「神人」の姿が、未だにここに存在するように感じられることを記している。これも『万葉集』の

用例の用法に合致しているといえる。

以上、右の『万葉集』の古写本や平安初期の訓点資料の用例をみるに、「髮髯」がただの誤写であるとは考えがたい。つまりは、「髣」の通用字としての「髮」であったといえよう。

そのように考えた場合、『古事記』の「大熊髮出入」の記述も、『古事記』成立の段階から「髣」の通用字「髮」が単字として書かれていたか、また、「髣髯」とあったものが「髣」が「髮」と書かれ、後に「髣」が脱落したのか、あるいは、「髣髯」とあったものを「髣」が脱落したという三つの可能性が考えられる。しかし、先の『万葉集』や平安初期の訓点資料では、いずれも「髣髯（髣髯）」と二字の熟語の形でしか存在せず、「髣」「髣」を単字で使用する例は平安末期まで下ることを述べた。平安期の資料に「髣髣」とあり、『古事記』の最古写本である真福寺本が、応永四年―五年（一三七二―一三七三）の写本であることを考えれば、真福寺本以前において、「大熊髣髣出入」、または「大熊髣髣出入」という表記であったものが、「髣」を脱落し、「大熊髮出入」という表記となったという書承過程も考えられよう。

では、「髣髣」の通用字として『古事記』に「大熊髮（髣）出入」と記されていた場合、当該条をどのように解釈できるか、先の『万葉集』の「髣髣」の用法も踏まえて考えていきたい。

#### 四、漢語「髣髣」と和語「ほのかに」

先に挙げた『万葉集』の古写本や平安初期の訓点資料において、「髣髣（髣髣）」は「ほのかに」や「ほのに」と訓まれていた。あくまで、そのように訓読されていたという点には注意する必要があるが、先の用例を踏まえれば、



『古事記』神武天皇条の当該本文「大熊髮(髯)出入」を「ほのかに」と訓読することは可能であろう。また、「髯髯」は、今は見ることのできない相手のおぼろげな姿を表す表現として用いられる傾向があったといえることはいえよう。

さて、平安期の「髯髯」の訓読例のほか、上代文献における和語「ほのかに」の確例は、興福寺本『日本霊異記』の訓釈のみである。<sup>34)</sup>

昔、漢地造<sup>二</sup>冥報記<sup>一</sup>、大唐国作<sup>二</sup>般若験記<sup>一</sup>。何唯慎<sup>三</sup>乎他国伝録、弗<sup>レ</sup>信<sup>三</sup>恐乎自土奇事。粵起自矚之、不<sup>レ</sup>得<sup>三</sup>忍<sup>レ</sup>寝。居心思之、不<sup>レ</sup>能默然。故聊注<sup>二</sup>側聞<sup>一</sup>、号曰<sup>三</sup>日本国現報善惡靈異記<sup>一</sup>。(興福寺本訓釈・側<sup>側傍</sup>聞) (上巻・序)

右は『日本霊異記』上巻の序文で、『冥報記』や『般若験記』といった中国の奇事を記した書物の影響を受けて、景戒が、日本の奇事を記した『日本霊異記』を編纂したことが記されている。「自土奇事」という自国の仏にまつわる霊験譚を、景戒が聞いたことを「側聞」と記しており、興福寺本『日本霊異記』の訓釈には、この「側」に「保乃加尓」という訓釈が見える。「側」の字義は、高山寺本『篆隸万象名義』によれば、「俎棘反、旁也、傾也、持也」(第一帖・五十三才)とあり、「側聞」とは耳を傾けて聞くという意になろう。その「側」に「保乃加尓」という訓釈が付されるのは、景戒の聞き及んだ説話が「奇事」という普通では聞かない仏の霊験譚であるからであろう。また、ここでも「側(ほのかに)」が「聞」という動詞を修飾している点は注意される。興福寺本『日本霊異記』の和語「ほのかに」の用例においても、『万葉集』の「髯髯」と同様に、「奇事」という普通では聞かない仏の霊験譚とあった、判然としないもの、はつきりしないものを対象としている点、また、聞くといった聴覚的な動作を修飾している点で共通している。

これまで、上代文献における「髯髯」と「ほのかに」の用例を確認してきた。『万葉集』の用例では、主に亡くなったたり、いなくなってしまった妹や君に対して、神護寺蔵本『沙門勝道歴山瑩玄珠碑』の用例では、既に去って

しまった「靈仙」や「神人」といった存在に対して、「髻髷」が用いられていた。また、興福寺本『日本靈異記』では、仏の靈驗譚という現実ではあり得ないような説話を対象に和語「ほのかに」が用いられていた。さらに、天治本『新撰字鏡』の「髻」に「如夢見」とあることを踏まえると、いずれも、現実とは乖離した存在であるが故に判然としない存在、はっきりしない存在として描かれていると考えられる。そこで、漢語「髻髷」の用例を確認し、これまでの上代文献の用例とあわせて、漢語「髻髷」と和語「ほのかに」の結びつきについて考えていきたい。

I 昔有學於邯鄲者、曾未得其髻髷、又復失其故步、遂匍匐而歸耳。〔漢書〕卷一百「敘傳第七十上」<sup>(35)</sup>

II 鄗生生乎三百之外、傳聞於未聞之者、曾髻髷其若夢、未一隅之能睹。〔文選〕卷第二「西京賦」<sup>(36)</sup>

III 天吳乍見而髻髷、螭像暫曉而閃屍。〔說文〕曰、髻髷、見不諛也。楚辭曰、時彷彿以遙見。〕

〔文選〕卷第十二「海賦」

IV 其形也。翩若驚鴻、婉若遊龍。榮曜秋菊、華茂春松。髻髷兮若輕雲之蔽月、飄飄兮若流風之迴雪。

〔文選〕卷第十九「洛神賦」

V 文帝甄皇后、光和中生、每寢寐、家中髻髷見有人持玉衣覆其上者、常共恠之。

〔藝文類聚〕卷八十三「寶玉部上」「玉」「魏書」<sup>(37)</sup>

I は班固が『漢書』編纂の経緯について記した「叙傳」の『莊子』の故事に基づく一節である。昔、邯鄲の都で歩き方を学びに行ったものの覚えることができず、自身の故郷の歩き方すらも忘れ、腹這いになって、故郷に帰ったという内容であり、結果どちらの歩き方も出来ずに、大事な物を両方とも失うことの意である。ここでは、邯鄲の都できちんと学ぶことができなかつた理想的な歩く姿を「髻髷」と記しており、邯鄲の都の理想的な歩き方がきちんと習得できておらず、さらに、本来の故郷の歩き方すらもできないので、歩く姿がぼんやりとはっきりとしない様子とし

て描かれている。Ⅱは、『文選』の張平子の「西京賦」の一節である。漢王朝が始まってから三百年間の長安の様子を、自身は、伝え聞くだけで、夢のようにおぼろげで、わずかにでも見ることはできないことを嘆いている。ここでは、三百年間の長安の様子を伝え聞くだけで実際には見ることが叶わないことが「髣髴」であり、そして、「若夢」であると詠んでいる。Ⅲは、『文選』の木玄虚「海賦」の一節で、水神・海神の出現を詠んだ対句である。「天吴」「螭像」は、ともに水神・海神のことで、「乍見」「暫暁」はそれらの神の突然出現を意味する。そして、その出現した神の状態が「髣髴」「閃屍」であると詠まれている。「髣髴」について、李善注は『說文解字』を引用し、「見不暾也」と明確に見ることが出来ない意であるとし、また、『楚辞』の引用では、字体が「彷彿」となっているものの、「時彷彿以遙見」と遠くに見ることである、と説明しており、突然に出現した水神・海神の姿がはっきりとしない様を表現していることが分かる。Ⅳは、『文選』の曹植の「洛神賦」で、「河洛之神」の姿について述べた一節ある。その姿は「髣髴」であり、うつつらとした雲が月にかかるようである、と述べられている。雲が月にかかるようにおぼろげな様子を「髣髴」と記している。Ⅴは、『藝文類聚』所引の「魏書」で、魏の曹丕の妃である甄皇后についての記述である。甄皇后が床につくたびに、家の中がはつきりとしなほんやりした状態で、何者かが「玉衣」を持って甄皇后を覆うのを見て、皆怪しんでいたという内容である。ここでは、「家中」の様子が、はっきりとしない「髣髴」の状態であったことが記されている。

右に見るように漢籍においても、「髣髴」は、実際には見れない、伝え聞くだけの夢のような都の様子や、神の出現や神の姿など、現実から乖離している故に、判然としない、はっきりしない事象や存在を表現していることが分かる。

以上のように、上代文献における和語「ほのかに」の確例や「ほのかに」「ほのに」と訓読される「髣髴」は、今は見るこのできない相手のおぼろげな姿や、「奇事」という普通では聞かない仏の靈験譚といった、判然と

しないもの、はっきりしないものを対象としており、また、「見る」や「逢う」といった視覚的な動作、または、「聞く」といった聴覚的な動作を修飾したり、あるいはサ変動詞として用いていた。これに対して、漢籍における漢語「髻髷」は特定の対象がぼんやりと判然としない状態・姿であることを表す表現であることは共通するものの、動詞を修飾する形では用いられていない。はっきりとしない様子を表す「髻髷」という漢語が、上代日本で受容される段階で、「ほのかに」や「ほのに」といったはっきりとしない様子を表す和語と結びついた結果の用法であろう。上代日本において、和語との結びつきの中から、漢語「髻髷」の用法が変化していったことは確認したとおりであるが、上代文献においても漢籍においても、共通するのは、現実から乖離している故に、はっきりとしない、判然としない様子を意味する点である。

『万葉集』における用例を踏まえ、当該本文の「大熊髪（髻） 出入」の「髪（髻）」を「ほのかに」と訓読した場合、「髻髷」は動詞を修飾する形で用いられており、その用例に照らせば、『古事記』当該本文は「出入」という動詞を修飾するようにも考えられる。しかし、先にも確認したように「髻髷」は、特に視覚的な動詞を修飾しており、それを踏まえれば、『古事記傳』（十八之卷）が「一本に髻とあれば、富能加爾と訓べきかとも思へど、若然らば所見といふべきを、出とあれば然には非じ」と「出入」という動詞を修飾していることに疑問を呈していることは理解される。「髻髷」が漢籍でも上代文献でも、はっきりとしない、判然としないという表現として共通していることを考えるならば、「髻髷」は、「出入」という動詞ではなく、むしろ、「大熊」という主体の状態を表しているのではないだろうか。その場合、当該本文の訓読も「大熊、髪（髻）にして、出で入り」と、〈ほのかに〉+サ変動詞「す」の連用形+接続助詞「て」のようになり、大熊が判然としない状態で現れて、というように解釈することになろう。

## 五、おわりに

神武記東征条の神倭伊波礼昆古命が熊野の村に着いた際の「大熊髪出入」の表現は、現存諸本のほとんどが本文を「髪」に作っており、先行研究において、「髪」をどのように解釈するかを中心として、多くの諸説が提示されてきた。本稿では、『万葉集』の古写本や平安初期の訓点資料から「髪」が「髻」の通用字として「髻髥」と表記される用例や「髥」が脱落し、「髪」のみとなっている用例があることを確認した。それらの用例に鑑みれば、『古事記』現存諸本の「大熊髪出入」の表記は、『古事記』成立の段階から、「髥」の通用字「髪」が単字として書かれていたか、また、「髥髥」とあったものが「髥」が「髪」と書かれ、後に「髥」が脱落したのか、あるいは、「髥髥」とあったものを「髥」が脱落したという三つの可能性が考えられる。しかし、上代文献・平安初期の訓点資料などには「髥髥（髥髥）」の熟語の形でしか存在せず、「髥」「髥」の単字用例がないことを考え合わせれば、『古事記』現存諸本の「大熊髪出入」の表記は、祖本には、「大熊髥髥出入」、または「大熊髥髥出入」であったものを書承過程において「髥」が脱落した結果であると考えられるのである。いずれにしても「髥髥」、または、その通用字としての「髥髥」という熟語の形が祖型であったといえよう。

上代文献において「髥髥」は、和語「ほのかに」との結びつきから、漢語としての「髥髥」とは文法上の用法に差異が見られる。しかし、上代文献においては、亡くなったり、今は見ることができなくなった相手や、仏の靈験譚、という現実離れした判然としない、はっきりとしない存在に対して、「髥髥」が使用され、「ほのかに」と訓まれていた。対する漢籍においても、夢のような長安の三百年間の様子や神の出現、神のおぼろげな容姿について「髥髥」という漢語が用いられており、上代文献においても、漢籍においても死んだ人間の姿や仏の靈験譚、神の出現・容姿と

いった、現実とはかけ離れている故にはつきとしない存在を表現している点においては共通している。

これまでの考察を踏まえれば、神倭伊波礼毘古命は、現実とはかけ離れている故にはつきとしない存在である「髮(髯)」とした「大熊」の登場によって、正気を失ったということが出来るだろう。『古事記』では、神倭伊波礼毘古命が正気を取り戻したことを「寤起」と表記し、また、神倭伊波礼毘古命自身が「長寝乎」と詔しているように、現実とはかけ離れている故にはつきとしない「髮(髯)」とした存在である「大熊」の出現によって、神倭伊波礼毘古命自身もまた現実での気を失い、夢を見ているのような「髮(髯)」とした状態となっていたといえるだろう。そして、高倉下も夢のお告げによって、神倭伊波礼毘古命に献剣を行うのである。つまり、神武記東征条の熊野の村の物語は、「大熊」、神倭伊波礼毘古命、高倉下、三者の現実とはかけ離れている故にはつきとしない夢のような「髮(髯)」とした状態の中で天つ神の加護を受け、神倭伊波礼毘古命が初代天皇としての資格を獲得する物語であるといえよう。

## 註

(1) 『古事記』の引用は、諸写本・諸注釈書の書名を明示しない限り、西宮一民編『古事記 修訂版』(おうふう、平成十二年)に拠った。ただし、同書に拠る引用箇所においても、本稿の論旨の性質上、諸本間の異同・異訓などには注意し、必要な場合は、諸写本・諸注釈書の書名を明示して、論述した。また、各資料・論文等の引用において、掲出字や論旨が文字の字体・字形に関わる場合を除き、原則として、通行の字体に改めた。

(2) 『古事記』諸本の確認は以下通りである。また、諸本の分類は、古賀精一・鎌田純一「古事記諸本概説」(『校本

古事記』、続群書類従完成会、昭和四十年）に拠った。ト部系の第四類から第七類の写本までは、第三類と本文異同はない。

- ① 真福寺本は、『国宝真福寺本古事記』（京都図書館、昭和二十年）に拠った。
  - ② 兼永本は、『下部兼永筆本古事記』（古典資料類従36、勉誠社、昭和五十六年）に拠った。
  - ③ 旧学習院本は、国立公文書館デジタルアーカイブ (<https://www.digitalarchives.go.jp/>) に拠った。
  - ④ 村井本は、國學院大學図書館所蔵マイクロフィルムに拠った。
  - ⑤ 梵舜本は、國學院大學図書館デジタルライブラリー (<https://opac.kokugakuin.ac.jp/digital/diglib.html>) に拠った。
  - ⑥ 山田本は、國學院大學図書館所蔵マイクロフィルムに拠った。
  - ⑦ 曼殊院本は、國學院大學図書館所蔵マイクロフィルムに拠った。
  - ⑧ 寛永版本は、『古事紀』（寛永二十一年（一六四四）刊）に拠った。
  - ⑨ 延春本は、國學院大學図書館所蔵マイクロフィルムに拠った。
  - ⑩ 祐範本は、『前田家本古事記』（尊経閣叢刊、育徳財団、昭和十三年）に拠った。
- (3) 真福寺本と兼永本の関係性については、諸家、縷々指摘があるが、特に真福寺本中巻の伝来については、夙に安藤正次氏の指摘がある（安藤正次稿「古事記解題」『古事記神代巻全』、世界聖典全集、世界文庫刊行會、大正十一年）。藤原通雅が入手した『古事記』中巻を、ト部兼文が書写し、大殿御本との校合を経た後、兼方が所持していた兼文本中巻を一条家が書写、更にその一条家本中巻を大中臣定世が書写して、大中臣定世が元來所持していた上下巻と合わせ、三巻一具として、現存する真福寺本の祖本が成立したとする。また、祐範本の

上巻奥書には、切り取られる以前の兼永本の奥書が見え、

「大永二年五月十七日以家傳本令書写加

校合訖敢勿許外見矣

正三位卜部朝臣兼永」

とあり、兼永本と真福寺本の中巻とは、ともに卜部家を介した写本であることがわかる。

(4) 古賀精一・鎌田純一「古事記諸本概説」(注2前掲書。鎌田純一担当執筆)。

(5) 植松茂(「古事記卜部系諸本の成立」、『静岡大学教育学部研究報告』6号、昭和三十一年八月上旬)の識語が存するから、その年(一六七五)以前のものであろう」と指摘し、山田本の忠実な転写本である北小路本(卜部系第三類、延宝三年(一六七五)写)の奥書から、山田本の書き入れ時期を推定している。なお、北小路本の「髻髷カカニイ示最可然欵」の書き入れについては、國學院大學図書館所蔵マイクロフィルムに拠って確認した。また、山田本の「示」の書き入れについて、青木孝氏(『靜嘉堂文庫藏山田本古事記考—鈴鹿登本・猪熊本との関係—』、『紀要』十号(青山學院女子短期大學)、昭和三十三年十一月)は、「神」の省文であるとし、初代神龍院・卜部兼俱のことであるとして、山田本の「イ」本注記が兼俱所持本まで遡る可能性を指摘しているが、より慎重な検討が必要であらう。

(6) 度会延佳 校訂『鼈頭古事記』(貞享四年(一六八七)刊)。

(7) 荷田春満『古事記笥記』(享保十四年(一七二九)頃成立)。引用は、官幣大社稻荷神社編『荷田全集』第六卷(吉川弘文館、昭和六年)に拠る。



- (8) 本居宣長『古事記傳』（明治刷。寛政二年（一七九〇）—文政五年（一八二二）刊）。
- (9) 植松茂岳校訂『校正古事記』（明治九年）。
- (10) 村上忠順『古事記標註』（明治七年）。
- (11) 敷田年治標注『古事記標註』（明治十一年）。
- (12) 田中頼庸校訂『校訂古事記』（神宮教院、明治二十年）。
- (13) 藤村作編『古事記』（至文堂、昭和四年）。
- (14) 西宮一民編『古事記』（桜楓社、昭和四十八年）。
- (15) 小野田光雄校注『古事記』（神道大系古典編一、神道大系編纂会、昭和五十二年）。
- (16) 『聚注古事記』（桜楓社、昭和五十八年）。
- (17) 西宮一民編『古事記新訂版』（桜楓社、昭和六十一年）。
- (18) 山田以文校訂本『鼈頭古事記』の原本は未見。
- (19) 山田以文校訂本『鼈頭古事記』や村上忠順『古事記標註』が指摘する「熊野縁起」所引の『古事記』逸文については、『長寛勸文』所引の「熊野権現垂迹縁起」や『神道集』の「熊野権現事」、「熊野の本地」、「熊野縁起」の諸本や高山寺古文書などを調査した。
- (20) 武田祐吉訳注『古事記附現代語訳』（角川文庫、角川書店、昭和三十一年）。武田祐吉氏は、『新訂要註古事記』（武田祐吉編、高等國文叢刊、三省堂、昭和九年）においても、本文を「髻髯」に作り、「ほのかに」と訓じている。
- (21) 武田祐吉訳注・中村啓信補訂『新訂古事記』（角川日本古典文庫、角川書店、昭和五十二年）。
- (22) 『弘法大師空海全集第七卷』（弘法大師空海全集編輯委員会編、筑摩書房、昭和五十九年）。

- (23) 『類聚名義抄 観智院本佛』（天理図書館善本叢書和書之部第三十二巻、天理大学出版部、昭和五十一年）。
- (24) 『色葉字類抄』（尊経閣叢刊丙寅本、育徳財団、大正十五年）。
- (25) 『日本書紀』の引用は、小島憲之、直木孝次郎、西宮一民、藏中進、毛利正守『日本書紀①』（新編日本古典文学全集、小学館、平成六年）に拠る。
- (26) 京都帝国大学文学部国語学国文学研究室編『新撰字鏡』（古典索引叢刊3、全国書房、昭和十九年）。
- (27) 『新撰字鏡』の略本系の一本である旧久原文庫本『新撰字鏡』（古辞書叢刊刊行會編、昭和五十一年）には「髣方加致尔反佛字保乃保」のとあり、「保乃保加尔」は広本系・略本系とも一致するが、「保乃加尔」の誤りか。
- (28) 鈴鹿本『今昔物語集』は、京都大学貴重資料デジタルアーカイブ (<https://rmdakulib.kyoto-u.ac.jp/>) に拠る。
- (29) 『万葉集』の用例掲出は、中西進『万葉集全訳注原文付』(一)―(四)（講談社文庫版、講談社、昭和五十三年―昭和五十八年）の漢字本文に拠った。以下、『万葉集』の引用は、諸本に言及する場合を除き、同書に拠る。また、諸本は以下の資料に拠って確認した。
- 尼崎本は、京都大学貴重資料デジタルアーカイブ (<https://rmdakulib.kyoto-u.ac.jp/>) の公開画像に拠った。
- 金沢本は、『御物金沢本万葉集』（日本古典文学刊行会、昭和四十八年）に拠った。
- 龍谷大学本『類聚古集』は、龍谷大学本『類聚古集』（煥文堂、大正二―三年）に拠った。
- 西本願寺本は、『西本願寺本万葉集（普及版）』（おうふう、平成五年―八年）に拠った。
- 紀州本は、『紀州本万葉集』（後藤安報恩会、昭和十六年）に拠った。
- 広瀬本は、『校本万葉集 別冊』（岩波書店、平成六年）に拠った。
- (30) 本稿において、明確に「髣」や「髣」の異体字と認められる字形・字体の違いについては、通行の字形・字

体に改めたが、「髻」「髷」については、多数の字体・字形が認められる。

(31) 聴覚的な動作に関わる用例についても、聞いた音や声から、海未通女の乗る舟や亡くなった君といった姿を想起させるというニュアンスがあるのかもしれない。

(32) 『沙門勝道歴山瑩玄珠碑』は、『二荒山碑文』(弘法大師真蹟全集第9帖、平凡社、昭和九年)によって確認したが、傍訓は判読困難なため、大矢透『仮名遣及仮名字体沿革史料全』(国定教科書共同販売所、明治四十二年)に拠った。当該の資料は、「奈」と「尔」の仮名字体が近似しており、「髻髷」の傍訓も「方比保乃可尔」かもしれない。

(33) 『遍照發揮性靈集』(六地藏寺善本叢刊第二卷、汲古書院、昭和六十年)。引用にあたっては、傍訓のみを掲出し、声点や合符などは省略した。月本雅幸氏による同書の解題によれば、六地藏寺本『遍照發揮性靈集』には、鎌倉時代極末期から南北朝期にかけての二筆以上の墨点と永享十年(一四三八)と目される朱点とが加点されており、また、紙背には南北朝期から室町期にかけての三筆程度の裏書が記され、いずれも峻別が困難であるという。

(34) 『日本靈異記』本文の引用は、中田祝夫『日本靈異記』(新編日本古典文学全集10、小学館、平成七年)に拠る。また、興福寺本『日本靈異記』の訓釈は、『日本国現報善惡靈異記』(便利堂、昭和九年)に拠る。

(35) 百衲本二十四史『漢書』三十二冊(北宋景祐刊本、四部叢刊史部、商務印書館)。

(36) 胡克家本『文選』(藝文印書館)。

(37) 宋紹興本『藝文類聚』(新興書局)。

## 鎮魂祭の成立と大嘗祭

塩川 哲朗

### はじめに

一代一度の大嘗祭は「皇祖天照大神に新穀の神膳を捧げ、神と天皇とが共食し、国家の安寧を祈念する国家最高の「饗あえの事こと」<sup>(1)</sup>とされる。祭祀の中核・目的は神に神饌を供えることにあると考えられているが、そのための準備や前段行事、また神事の後の節会を含め、大嘗祭は多種多様な行事が複合化して構成されている。そのうち、神事の前日に斎行される鎮魂祭は「神祇令」にも規定された十一月の恒例祭祀であり、一代一度の大嘗祭・恒例の新嘗祭ともに、その前日の斎行が『儀式』・『延喜式』に規定されている。木綿結びや御衣振動など一見呪術的な祭儀が行われる鎮魂祭については、その解釈や淵源、靈魂観などについて様々な論者によって言及されてきた。<sup>(2)</sup>しかし、鎮魂祭と大嘗祭（新嘗祭）がいかなる理由で連動しているのかについて、文献実証の立場から十分に研究がなされているとは言い難い。

鎮魂祭は現在でも大嘗祭・新嘗祭の前日に斎行されており、国家最高の祭祀である大嘗祭の前日に行われる鎮魂祭の位置付けを検討することは、大嘗祭の意義を論じることにもつながる。本稿は、鎮魂祭と一代一度大嘗祭・恒例新嘗祭との関係を明らかにすることを目的とし、そのために従来の「鎮魂」解釈を振り返った上で大嘗祭（新嘗祭）をとりまく諸儀の構成を検討し、鎮魂祭の初見記事の分析を通してその背景を考察する。なお、本稿において一代一度大嘗祭・恒例新嘗祭の両者を指す場合、大嘗祭（新嘗祭）として表記する。

## 一、鎮魂の語義と解釈

鎮魂祭は「養老神祇令」に仲冬の寅日の祭りとして規定され、また、「養老職員令」神祇伯の職掌条「神祇祭祀、祝部神部名籍、大嘗、鎮魂、御巫、卜兆（以下略）」にも大嘗と並んで記されている。四時祭のうち、「大嘗」（「律令」では恒例の新嘗も大嘗と表記）と「鎮魂」のみが職員令に特記されたのは、両祭が共に天皇関係の祭祀であるからであろう。<sup>(4)</sup>「養老神祇令」に規定された恒例の神祇祭祀の多くは国家祭祀であって、天皇祭祀に関わるものはそのうちこの二祭のみしかない。<sup>(5)</sup>「鎮魂」の語は「オホムタマフリ」<sup>(6)</sup>ないし「タマシツメ」<sup>(7)</sup>と訓ぜられてきており、天皇の御魂（ミタマ）を「フリ」動かす、または「シツメ」る意であろう。「タマシツメ」は「鎮魂」をそのまま読み下した訓であるのに対し、「オホムタマフリ」は漢字の直訳とは離れた意味を指し示している。この「鎮魂」の文字に符合しない「タマフリ」の訓こそその本来の性格を表しており、それは「生命力を振りおこし、力づける意味」とされる。<sup>(8)</sup>『延喜式』の古写本（一條家本）、室町時代の『延喜式祝詞』（兼永・兼右）から近世の『延喜式』写本（土御門本など）に至るまで「オホムタマフリ」の訓は伝来し続けていることを踏まえると、語義に関する右の見解は妥当なものと考えられる。

しかし「鎮魂」の意味について「令釈」（「招<sub>二</sub>復離遊之運白。令<sub>レ</sub>鎮<sub>二</sub>身体之中府。」）と『令義解』（「招<sub>二</sub>離遊之運魂<sub>一</sub>。鎮<sub>二</sub>身体之中府。」）の、身体より遊離した魂を身体に招くものとする解釈が一条兼良『公事根源』、伴信友『鎮魂伝』に継承され、定説となっていた。「令釈」・『令義解』は両者とも魂（運）を陽、魄（白）を陰として精神と肉体を魂魄がつかさどるとする古代中国の靈魂観に準じて日本の「鎮魂」の語義にあてはめているものであるが、宮地直一は古代日本の和魂・荒魂の作用に基づいて鎮魂祭が成立したとし、人間の靈魂が身体より分離するという発想が古代日本に存在していたことを認めている<sup>9)</sup>。つまり、人間の死や精神の不調などは魂の離脱によるものとする遊離魂の考えに基づいて、その魂を鎮める鎮魂祭が生まれた、とするのである（また、「鎮魂」の典故は病と魂魄の分離を同一視する道家・医方の漢籍であるとの指摘も後になされている<sup>10)</sup>）。そして、従来の発想からさらに進んで、外来魂を迎えてその魂を固着する、天皇霊を天皇の肉体に入れて天皇としての資格を完成させることが「鎮魂」（みたまふり）であるとするとする折口信夫の鎮魂論が登場し、「大嘗祭の本義」（『古代研究』民俗学篇二、大岡山書店、昭和五年六月）の中核に位置付けられて大嘗祭研究史上重い位置を占めた。

ただし、拙著旧稿で指摘した通り、『儀式』・『延喜式』などに見える平安時代の鎮魂祭式に天皇の出御はなく、祭祀が天皇の御魂を対象としていたとしても、あくまで間接的にその安泰を祈る祭儀に留まっていた<sup>11)</sup>。鎮魂祭の祭祀構造は旧稿で詳述したため簡単にしか繰り返さないが、平安時代の儀式次第を『儀式』・『延喜式』に基づいてまとめると以下のようになる。宮内省に八神（神祇官齋院に坐す）と大直神の座を設け、大膳職による神饌と、御巫が炊飯した御飯（官田の稲を使用）が供えられ、神座の前で御巫が舞を行い、御巫がうけ槽を銚でつき、十度毎に神祇伯が木綿を結ぶ。『西宮記』以降の儀式書では、御巫がうけ槽を銚でつく間、内裏よりもたらされた御衣を振動させる儀が加わっている。結ばれた木綿と内裏の御衣は神祇官の齋戸（いわいべ）に天皇の一年間の安泰を祈って鎮められる。

祭儀に天皇の出御はなく、御衣を天皇が召すこともない。鎮魂祭は天皇の安泰を祈るために、天皇の御魂を正常にして守護する大直神と八神への祭祀であった。古代の儀式次第からは、鎮魂祭が天皇の長久を祈って行われる呪術的祭儀（目には見えない非物質的な何か〈魂〉を安定・活性化させるために、神々を祭って神々の力を受け、目的を象徴化したような物理的行為〈木綿結び、御衣震動〉を行って目的を達成しようとする）であったとしか言えず、遊離した魂を鎮める、ないし外来魂を入れるといった解釈は、祭祀の背景にあった古代信仰に対する仮説でしかなく、祭儀そのものから論証され得るものではない。

また、鎮魂祭の淵源を示すとされてきた『日本書紀』巻一第七段本書や『古事記』上巻におけるアメノウズメノミコトの所作、『先代旧事本紀』『天神本紀』『天皇本紀』における天神の教えにおいても、魂の遊離・外来魂の存在は確認できない<sup>12)</sup>。宮地直一は『先代旧事本紀』に見える物部氏に伝わった鎮魂の方術について、「魂を鎮安して調和的状态に置く」ことで「自ら疾病も平癒し寿命長久なるべしとの信念の上に立てるもの」と解説しているが、魂の問題はともかくとして、病を治し生命を回復させる方術が令制以前より列島に存在してきたことは確かであろう。『日本書紀』神武天皇即位前紀戊午年六月では、武甕雷神より授けられた詔霊（フツノミタマ）という霊剣が、神武天皇に奉られたことにより天皇とその配下の者の体調が回復している。『新撰姓氏録』『和泉国神別』巫部連の項では、雄略天皇の御体不子に「筑紫豊国奇巫」が関わった伝承が記され、天皇の病氣治療に携わったと考えられている<sup>13)</sup>。恐らく右の伝承に類する生命回復の方術ないしは生命を回復させる靈力の存在を前提として、天皇の安泰を祈る宮中の鎮魂祭が新たに生まれたのであろう。そしてそれは記紀の天岩屋戸伝承でアメノウズメが行った所作（うけ槽をつく）を取り込みつつ、神祇官の御巫が大直神・神祇官齋院の八神（天皇を守護する神々）を祭る祭儀として編成されることとなった。ただし、その儀式次第では魂の遊離や附着は問題とされず、少なくとも宮中の鎮魂祭は天皇の安泰を間接

的に祈る祭祀であるとまでしか言うことはできない。それ以上の魂の信仰に関する解釈・論議は古代信仰についての「仮説」として取り扱うべきであろう。

## 二、折口信夫の鎮魂論と大嘗祭

折口は何故外から寄り来る魂（天皇魂、天皇霊）を体内にいれることが「みたまふり」と考えたのであろうか。折口が古代文献の記述はもちろん、近世の伴信友や、特に鈴木重胤の鎮魂論を見ていたことは間違いない<sup>15)</sup>、また、折口が鎮魂祭だけでなく大嘗祭の次第を熟知していた可能性は高い。むしろ折口は文献などから復元できる実際の鎮魂祭や大嘗祭の次第に拘泥しない方法で、両祭の本義を明らかにしようとしたのではないだろうか。折口は「依代から「だし」へ」（『郷土研究』第四卷第九号、大正五年十二月）ですでにこのように語っている。

大嘗祭に於ける神と人との境は、間一髪を容れない程なのにも係らず、単に神と神の御裔なる人とが食饌を共にするに止まるといふのは合点のいかぬ話である。この純化したお祭を持つた迄には、語り脱された長い多くの相たちの生活の連続が考へられねばならぬ。それはもつと神に近い感情発表の形式を持つてゐた時代である。今日お慈悲の牢獄に押籠められた神々は、神性を拡張する復活の喜びは失うて了はれたのである。

折口は大正初期において、大嘗祭を神と人とが食膳を共にする祭りであるとの理解を承知しつつ、そこに止まらない神と人との境が間一髪も容れない関係であることが、大嘗祭の本質と考えていたと読み取ることができている。折口は神々を「今日お慈悲」（『近代の神や神社をとりまく枠や制度、思想を指すか）の牢獄に押し籠められていると捉え、神社成立以前の人間と神々との交渉の仕方を発見しようとしており、「神性を拡張する復活の喜び」という表現は、



共同体に根差す伝統的な神とは異なる新しい時代の神を認識するものであったという指摘もなされている<sup>16</sup>。折口が大嘗祭をもつまでに存在するとした「もつと神に近い感情発表の形式を持つてゐた」「語り脱された長い祖たちの生活の連続」に対する考えが「大嘗祭の本義」にまとめられて示されることとなった<sup>17</sup>。それは文献以前の祭りを考究した結果とも言える。

折口が神と食膳を共にするという理解だけでは神性の本義は解らないと考えていたことは確かであり、それは同時代の大嘗祭理解との齟齬も生じさせる。例えば「大嘗祭の本義ならびに風俗歌と真床襲衾」(『國學院雜誌』第三四卷第一一號、昭和三年十二月)では大嘗祭と新嘗祭の關係について「先輩諸家の考へとは全然對蹠的な位置に立つ」として大嘗祭が新嘗祭より古い祭祀であると、昭和三年「御即位式と大嘗祭と」(『歴史教育』第三卷第八號、昭和三年十月)<sup>18</sup>では即位式があつて後に大嘗祭があるのを、大嘗宮における衾(真床襲衾と同じ)を被つて「日の御子としての資格を具備せられた」後、御産湯によつて禊を行い、「高御座に登つて宣詞を發せられた」として大嘗祭↓即位式(實際は即位式の後に大嘗祭が行われる)と順序を實際の時系列と真逆に捉えている。「大嘗祭の本義」においても、大嘗祭の神事の前日に鎮魂祭が行われる實際の祭儀次第を分解し、天皇霊を入れる鎮魂が大嘗宮神殿内中央の神座で行われるものとして大嘗祭を論じている。折口は祭祀の理想形を、大嘗祭を通して観想していることは事実であるが、その思考の方式は祭儀を分解し、自身の理念に合わせて再構築するものであつた<sup>19</sup>。折口は、次第の解説や祭祀の沿革に力点を置いていた同時代の大嘗祭の概説と<sup>20</sup>、その発想・観点を異にしており、ただ沿革や次第を辿るだけでは祭祀の根底にある人々の信仰や神性の本義は見えてこない、と考えていたのであろう。

折口の考えでは、収穫祭としての秋祭り(新嘗)↓魂を身体に入れる冬祭り(鎮魂)↓宣命が下される春祭り(即位式・朝賀)、という季節の祭祀が元来は一続きに行われるものであり、春祭りの即位式で高御座に登つた天皇は遠来の

「まれびと神」<sup>21</sup>「高天原神」であつたという。この祭祀論は、折口がそれまでに見聞した民俗事例や、とりわけ古典の記述から考察を深めてきたありうべき「古代」の信仰が凝縮された祭り論であつた。

昭和初期の段階で折口の発想を特徴づけているのは、来訪する神という「まれびと」を即位式で高御座に登る天皇に重ね合わせ、その天皇が天皇としての力を獲得する方術として外から威力ある魂が寄り付くという折口鎮魂説が位置づけられていることである。前掲「御即位式と大嘗祭」によると、天皇は「最高の神主であつて、同時に君主」であり、天津神のみことを伝達する「みこともち」であり、御代始めの詔詞には「天地を更新させると言ふ信仰」があつたとする。また、「みこともち」は神のみことを宣ひ伝えていた瞬間は神と同格であり、天皇が神の御子として復活する式が大嘗祭という。厳密に言えば、天皇が神と同格になるのは神の「みこともち」として神のみことを宣る時ではない、となる。天皇と神との「間一髪を容れない」<sup>22</sup>関係性を説明する語彙・理論が昭和初期に「みこともち」論として発表され、天皇が永久に神の御子として復活し続ける方術を「鎮魂」、その場を大嘗祭、と発想したのではないだろうか。

この折口が民俗学の視点も取り込んで大嘗祭を考察し、天皇の聖性・神性に着目して大嘗祭を捉えた点は、特に戦後、神話研究や王権論の高まりとともに大いに注目され、大嘗祭研究のフレームを拡大させたものと評価された。<sup>23</sup>しかし折口の論考において、大嘗宮内の「真床襲袞」を被つて天皇霊を体内に入れて復活する「鎮魂」の儀は、あくまで季節の祭祀論の一部であつて、天皇が神になる儀礼とは記しておらず、大嘗祭のフレームを王者誕生儀礼として確立させ、天皇を天皇たらしめ、天皇を神とする祭儀としたのはむしろ戦後の神話・王権研究だつた。<sup>27</sup>折口大嘗祭論が定説化していった背景には、全集の刊行や門弟の評論活動が大きかったと考えられる。例えば松本信広は民族研究で折口・柳田とつながり、渡仏後は折口の外来魂の発想に影響を与えた「マナ」を論じたモースにも指導を受け、折口の

大嘗祭論を比較神話研究に引用、評価している。<sup>(28)</sup>折口大嘗祭論が学説史上大きな位置を占めることになったのは、國學院や神社界とは全く異なる場所でも折口が読まれ、評価・批判されたことによると考えられる。

### 三、大嘗祭と新嘗祭を構成する諸儀

鎮魂祭と大嘗祭の関係についての折口論は、あくまで文献以前の「古代」に対する折口の思想として評価すべきであり、実際に行われてきた、または行われている祭儀と混同してはならないことは明白である。<sup>(29)</sup>また、鎮魂祭を遊離した天皇の御魂を鎮める祭儀とする見方も、同様に古代信仰に対する仮説と位置付け、評価すべきであろう。律令制以前の時代における鎮魂祭の原像と、七世紀末以降に形成された神祇令祭祀としての鎮魂祭は、分けて考えたほうが賢明であり、文献で論証の困難な古代靈魂観を論じるよりも、祭儀がどのように成立・機能してきたかについて考察を深めることにより、古代祭祀の意義が明確化すると考えられる。本節では大嘗祭と新嘗祭をとりまく諸儀の構成を検討し、その中で鎮魂祭がいかなる位置にあるのかを考えたい。

大嘗祭と毎年十一月に行われる恒例の新嘗祭の諸行事を、平安時代中期成立の『儀式』・『延喜式』に基づいて比較すると表一のようになる。<sup>(30)</sup>

新嘗祭と比して、大嘗祭にしか行われない諸儀（下線部）は大嘗祭の特質を示す。神事に用いる稲を収穫する斎田を畿外の国郡に求める点（畿外の国郡卜定）が最も特徴的であるが、他にも大嘗祭にしか見られない行事がある。大嘗祭の諸準備が行われる斎場（北野斎場）の建設、由加物（雑器・御贄）や神服を調達する使の発遣、大祓使発遣、天神地祇大奉幣、御禊行幸、大嘗宮の造営、辰・巳日節会などが挙げられる。

表一「古代大嘗祭・新嘗祭の流れ」

十一月		十月		九月		八月		八月以前										
午日	巳日	辰日	中卯日	中寅日	大嘗宮完成後	祭日七日前	一～八日	一日	下旬	二日	上旬	二日	下旬以降	下旬	上旬	八月以前	時期	
豊明節会	巳日節会	辰日節会	大嘗祭	神饌供進	小斎人卜定	神祇官班幣	鎮魂祭	大嘗宮	大嘗宮造営	御贖祭	忌火御飯	御禊行幸	由加物使・神服使発遣	天神地祇大奉幣	大祓使発遣	大祓使発遣	畿外の国郡卜定	大嘗祭
	豊明節会	大嘗祭	神饌供進	大嘗祭	小斎人卜定	神祇官班幣	鎮魂祭			御贖祭	忌火御飯	国郡を卜定	酒稲を奉る					新嘗祭

太字は両祭に共通する諸儀

北野斎場の建設や、卯日神事の後に辰・巳日と二日間の節会が催されることは、大嘗祭の規模の大きさを示すものであり、畿外の国々からもたらされる由加物（雑器・御贄）は、大嘗祭のためだけの特別な奉献品であつて、大嘗祭が全国規模の天皇祭祀であることの表れである。また、八月上旬・下旬に全国に発遣される大祓使は、大嘗祭の諸儀が本格的に開始される前に、全国の罪を解除して清浄化するものであり、さらに大嘗祭の散斎月である十一月の前月下旬には天皇の御禊が大規模の鹵簿を伴つて行われる<sup>(22)</sup>。これらは大嘗祭を行うにあつて罪・穢れが神事に及ばないよう重層的に祓を行うものであり、大嘗祭を無事に行うための丁寧な作法であると考えられる。「儀式」を見ると、祓は斎田での拔穂や、神御物が大嘗宮に入る前など、諸儀の折々にも斎行されていたことが解る。

天神地祇大奉幣は、奉幣使を全国に発遣して

神々へと幣帛を奉り、大嘗祭の齋行を事前に報告するものであり、大嘗祭を行う前に全国の諸神祇に対して丁重に敬意を表していた。<sup>33</sup> 祭儀の丁重さという点では、新嘗祭の神饌供進が常設の神殿（神嘉殿）で行うのに対し、大嘗祭がその時の祭りのためだけの臨時の神殿（悠紀殿・主基殿）を二棟建て（大嘗宮造営）、それぞれで全く同一の神事を行うことは、大嘗祭における神事の丁重さを明瞭に示している。大嘗祭後に節会が二日間催されていることも、神事が悠紀殿・主基殿で二度行われることに対応し、大事なことを繰り返して行うことでその丁重さを高めていると考えられる。これら大嘗祭前後に行われる特別な諸儀は、代始めの皇祖神祭祀をできるだけ丁重に、十全な準備の下で行うことを主眼にしているものと想定される。

右のような大嘗祭を特徴づける諸儀の存在に対し、大嘗祭・新嘗祭共に全く共通する祭儀の存在も多いことに気付く。大嘗祭では畿外の国郡を卜定し、その郡の齋田が選定されるわけだが、新嘗祭においても、畿内の官田（宮内省営田）からではあるが、祭祀のための稲・粟を供する国郡が卜定されている。祭祀に用いる稲を収穫する齋田を丁重に選定する点においては、大嘗祭も新嘗祭も変わりなく、むしろ毎年の新嘗祭における齋田（畿内）選定の方式を畿外の国郡の卜定に応用して大嘗祭の国郡卜定が生まれた、と見たほうが正しいであろう。<sup>34</sup>

大嘗祭・新嘗祭の齋行月の朔日には忌火で調理した忌火御飯が供され、天皇は潔齋生活に入り、八日まで身体を清める御贖祭が行われる。そして卯日神事の前日に鎮魂祭、神事当日平旦には神祇官班幣、続いて神事に奉仕する小齋人の卜定が行われ、神事を行う神嘉殿を祭る大殿祭（大嘗祭では大嘗宮建造後に大嘗宮の殿と門を祭る）、そして神饌供進が天皇によって齋行される。その後、天皇の御在所を祭る大殿祭が齋行され、<sup>35</sup> 豊明節会が催される（大嘗祭ではその前に二日間の節会がある）。

これら十一月の諸儀は卯日神事の直前・直後に行われ、神饌供進儀に密接に関わるものであったのであろう。新嘗

表二 「古代新嘗祭・神今食と前後の諸儀」

神今食										新嘗祭					
六月・ 十二月										九月		十月			
一日										二日		二日			
一〇八日										二日		二日			
一〇十日										二日		二日			
御贖祭 御体御下										忌火御飯 国郡を卜定		稲・粟を奉る 国郡を卜定			
月次祭班幣										御宅田稲敷の奏		鎮魂祭			
十一日										中丑日		中卯日			
小斎人卜定										御贖祭		新嘗祭班幣			
大殿祭										御宅田稲敷の奏		鎮魂祭			
神饌供進										御宅田稲敷の奏		新嘗祭班幣			
大殿祭										御宅田稲敷の奏		鎮魂祭			
十二日										中寅日		中卯日			
大殿祭										御宅田稲敷の奏		新嘗祭班幣			
神饌供進										御宅田稲敷の奏		新嘗祭班幣			
大殿祭										御宅田稲敷の奏		鎮魂祭			
豊明節会										御宅田稲敷の奏		鎮魂祭			

らは天皇親祭に付随する行事であったと考えられてきた。<sup>38)</sup> ただし、六・十二月と十一月とで異なる点が存在する。六・十二月の一日十日に行われる御体御下は大嘗祭・新嘗祭を行う十一月には存在していない。そして新嘗祭の前月に斎行される鎮魂祭は、六・十二月の神今食前日には斎行されず、新嘗祭後の豊明節会は六・十二月には行われない。六・十二月の御体御下が十一月新嘗祭に際して行われていないことからして、御体御下は天皇親祭の予備的行事ではなく、半年毎に天皇に崇る神を特定する行事であったため、<sup>39)</sup> 十一月の新嘗祭斎行にあたって行うものではなかったと考える

祭に行われる関係諸儀はほぼもれなく大嘗祭でも行われており、一代一度の大嘗祭が、毎年十一月に新穀を神に供する新嘗祭の延長線上にあることは間違いない。この点は神に供する神饌においても同様であり、大嘗祭で用いられる稲が畿外の斎田から調達される点以外は、ほぼ大嘗祭と新嘗祭（六・十二月の神今食も）で神饌の構成・品目は共通していたと想定される。<sup>36)</sup> 新嘗祭で供される粟の御飯は大嘗祭でも供されていた。<sup>37)</sup>

また、十一月に行われる一連の諸儀は六・十二月（十一日夜半から翌朝にかけて天皇親祭の神今食が斎行）にも行われており、これ

のが妥当であろう。豊明節会という臣下との直会が新嘗祭のみにあることは、新嘗祭が一年に一度の天皇祭祀であるためと考えられている。<sup>(40)</sup> また、六・十二月と十一月いずれにも存在する神祇官班幣に關しては、十一月の神事当日（中卯日）平旦に行われる新嘗祭班幣と、六・十二月十一日に行われる月次祭班幣とはその位置付けを異にし、大嘗祭・新嘗祭班幣が天皇親祭の前段行事と明確に捉えられるのに対し、月次祭班幣は祈年祭班幣に準じた国家祭祀であったと考えられる。<sup>(41)</sup> とすると、十一月の新嘗祭をより規模を縮小させたものが六・十二月の神今食であり、一代一度の大嘗祭は、恒例の十一月新嘗祭をより大規模に、より丁重に行うものであったとまとめることができる。

天皇の鎮魂祭が十一月新嘗祭および一代一度大嘗祭の前日のみ肅行されていることは、大嘗祭（新嘗祭）が一年に一度、もしくは一代に一度の大祭祀であったことを傍証する。新嘗祭は新穀の収穫を前提として一年に一度行われる天皇祭祀であり、鎮魂祭も一年に一度、天皇の一年間の安泰を祈って行われる。<sup>(42)</sup> 鎮魂祭の祈りの対象は一年間であるため、一年に一度新嘗祭の前日に行えば良いのであり、半年毎に行われる神今食に付随して行う必要はなかった。

大嘗祭（新嘗祭）に關連する諸儀の検討の結果、鎮魂祭は大嘗祭（新嘗祭）と密接な關係があり、大嘗祭（新嘗祭）の神事の前日に行うものであったことが明確となった。次節以降では鎮魂祭の初見記事を分析し、その成立の背景を検討していくこととしたい。

#### 四、鎮魂祭の成立

鎮魂祭の初見は天武紀十四年十一月丙寅（二十四日）「為<sup>三</sup>天皇<sup>一</sup>招魂<sup>之</sup>」<sup>(44)</sup>の記事とされてきた。「招魂」と記されて「神祇令」の「鎮魂祭」と名称が異なっているが、「ミタマフリス」（『新日本紀』卷二十一、秘訓六）、<sup>(45)</sup>「ミタマ

フリシキ」(北野本『日本書紀』卷第二十九)<sup>46</sup>との訓が伝えられ、令制祭祀の鎮魂祭と同訓で読まれてきた。漢字は「招魂」(魂を招く)であっても、「ミタマフリ」(タマをフリ動かす)の祭りと認識されてきたことが解る。

また、鎮魂祭の祭日は「養老神祇令」で仲冬(十一月)寅日、『延喜四時祭式』では十一月祭・中寅日とし、『延喜踐祚大嘗祭式』では大嘗祭卯日神事の前日「十一月中寅日(卯在<sup>二</sup>朔日<sup>一</sup>用<sup>二</sup>上寅<sup>一</sup>)」条の割注に「鎮<sup>二</sup>御魂<sup>一</sup>」同<sup>二</sup>尋常<sup>一</sup>とあつて、律令制の下では十一月の二番目の寅日、新嘗祭(大嘗祭)の前日であったことは間違いない。天武紀「招魂」の記事は十一月丙寅であり、この年の十一月は朔日が癸卯で寅日は十二日と二十四日にあり、丙寅は二度目の寅日である。よつて、天武紀十四年の「招魂」の記事は令制祭祀鎮魂祭の祭日と一致し、その初見記事として問題はない。

ちなみに、鎮魂祭の祭日だけでなく新嘗祭の祭日(「養老神祇令」・十一月下卯日)も天武朝で確立していたことは、天武紀六年十一月己卯(二十一日、下卯日)に「新嘗」の記事があることから推定される。天武紀十四年十一月の下卯日である丁卯に新嘗の記事はないが、鎮魂祭・新嘗祭共にその祭日が天武朝に遡るのであるから、丙寅「招魂」の翌日に「新嘗」が実際には行われていて、『日本書紀』はその記録を省略したと考えることが出来る。仮に新嘗祭が実際には行われていなくとも、新嘗祭が斎行予定であった、もしくは新嘗祭を行つてしかるべき日程であったことは間違いない。

さて、鎮魂祭の初見記事がある天武紀十四年は天皇が崩御する前年に当たる(次頁掲表三参照)。十四年の九月には天皇不子となり、大官大寺・川原寺・飛鳥寺といった国大寺で読経をさせている。その翌月には百濟僧法藏・優婆塞益田直金鍾が美濃に遣わされて白朮(おけら)を煮る記事があり、この白朮が十一月丙寅(二十四日)に天皇に献じられた「白朮煎」と考えられる。天皇不子の翌月に美濃国にまで僧・優婆塞を発遣して白朮を煎じさせたのである



表三 「天武十四年〜朱鳥元年（『日本書紀』）における天皇不遇と災害、神事・仏事関係記事」

朱鳥元年 （天武十五年）		天武十四年																				
五月	四月	正月	十二月	十一月	十月	九月	八月	七月	五月	四月	三月	正月										
癸亥 （二十四日）	癸丑 （十四日）	丙申 （二十七日）	庚申 （十九日）	乙卯 （十四日）	丁亥 （十六日）	辛巳 （十日）	丙寅 （二十四日）	是月	庚辰 （八日）	丁卯 （二十四日）	丙戌 （十三日）	乙酉 （十二日）	乙丑 （二十一日）	庚戌 （五日）	丁亥 （十二日）	己卯 （四日）	是月	壬申 （二十七日）	戊申 （二日）			
川原寺で薬師経を説かしめ、宮中に安居	天皇始めて体不安	大官大寺に七百戸を封し税三十万束を納める	多紀皇女・山背姫王・石川夫人を伊勢神宮に遣わす、翌月戊申（九日）に帰京	地震	難波の大蔵省に失火、宮室悉く焼失、阿斗連葉の家の失火か	大官大寺の僧に緇・綿・布を施す	西より地震発生	是日、天皇のために招魂（みたまふりしき）	法蔵法師・金鍾、白朮（おけら）を獻ず	金剛般若経を宮中に説く	百濟僧法蔵・優婆塞益田直金鍾が美濃に遣わされて白朮（おけら）を煮る	天皇体不遇のため、三日間大官大寺・川原寺・飛鳥寺で誦経、稲を三寺に納める	川原寺行幸、稲を衆僧に施す	浄土寺に行幸	廣瀬・龍田の神を祭る	飛鳥寺行幸、珍宝を仏に奉り礼敬す	宮中で安居	廣瀬・龍田の神を祭る	牟婁温泉没して出ず	信濃国に灰が降り草木が皆枯れる	諸国の家に仏舎を作り仏像・経を置き礼拝・供養せよとの詔	拜朝廷



から、白朮が天皇の体調を回復させるために特別に制作された薬であることは間違いがない。さらに、その白朮が「招魂」が行われた日に献じられているのである。そのように考えると、「招魂」の性質・目的が何であるのかを傍証することができる。天武紀十四年、恐らく新嘗祭の前日に行われた「招魂」は、天皇の不予からの回復を目的として行われたものであり、その具体的な儀・方法は不明であるが、天皇の心身を正常な状態とし、活力を増進した状態で新嘗祭を迎えるために行われた儀であったと考えられる。天皇不予を前提に行われていること、さらに神事の前日に行われていることからして、体調の回復、及び神事を行うに足る状態へ至らせることを目的としたことは間違いがないだろう。<sup>(17)</sup>「招魂」の翌日に新嘗祭が行われていたとしたら、それが天武天皇最後の新嘗祭となった。

## 五、天皇の玉体と災害／天下の安泰

天武天皇は朱鳥元年五月にも天皇不予となり、翌月にはその病が草薙剣の崇りと判明している。この時の天皇不予は「天皇始・体不安」とあり、前年の不予からは一時回復していたものと想定されるが、この時からの不予は崩御まで継続していく。朱鳥元年五月の天皇不予から仏教儀礼が九件、神事が五件存在し、いずれも天皇不予からの回復祈願に関係するものと考えられる。天武朝では国家的祈願に際し、神事・仏事いずれの方策も重視していたことは、天武紀五年六月是夏条で早への対策に諸神祇へ幣帛を奉納するだけでなく僧尼をして三宝に祈らせていた事からも明白なことであるが、天皇自身の重病に対しても同様であった。朱鳥元年六月甲申（十六日）条には、身体の安和のため三宝の力に頼る旨の勅願が出されている。

朱鳥元年五月以降の仏事のうち、川原寺におけるものが三件存在する（他は宮中が三件、飛鳥寺一件、大官大寺

一件)。川原寺は、斉明天皇即位元年冬に火災のあった飛鳥板蓋宮から遷居した川原宮の跡地（斉明紀七年十一月に飛鳥川原で斉明天皇の殯を行っていた）に、天智天皇が建立したものと考えられており、皇室にとって崇敬厚い寺であった。天武紀九年四月に見える「国大寺」に大官大寺・飛鳥寺とあわせて選ばれていたものと考えられ、天武紀十四年九月・朱鳥元年五月の不予の際どちらも川原寺において説経がなされている。斉明天皇は斉明紀七年五月、朝倉橋広庭宮を作るために朝倉社の木を伐つたために神の怒りに触れ、宮殿は破壊され、宮中に鬼火という怪異が発生、天皇に近侍する人々が病にかかり、あるいは死んだと記されている。斉明天皇はその二か月後に朝倉宮で崩御した。神の祟りが天皇に波及して崩御するという事態を恐らく間近に見ていた天武天皇は、自身の不予に際して母と縁の深い川原寺での仏事を真先に行わせたのであろう。そして天皇の病が草薙剣の祟りと判明して以後、川原寺で六月丁亥（十九日）に燃灯供養・大斎悔過、崩御の直前には親王以下が悉く参集して天皇のために請願を行っている。

天皇不予を受けて行われた神事には、七月辛丑（三日）に諸国大解除、その二日後の癸卯（五日）に紀伊国国懸神・飛鳥四社・住吉大神への奉幣、同月甲寅（十六日）広瀬・龍田祭、八月丁丑（九日）の神祇への祈念、同月辛巳（十三日）土左大神への奉幣がある。諸国大解除は全国の罪を赦うためのものであり、『古事記』中巻で仲哀天皇が神の怒りに触れて崩御した際には「国之大祓」が斎行されているように、全国を清浄化し、罪による祟りが天皇に波及するのを防ぐことを目的としたのであろう。紀伊国国懸神・飛鳥四社・住吉大神への奉幣は、宮都近くに坐す飛鳥の神々、西方の海上につながる紀伊・住吉の神祇に対するものであり、災いが宮都に及ぶのを防止するための奉幣であらう。七月甲寅に行われた広瀬龍田祭は恒例の祭りであるが、天武紀四年の初見記事の翌年からは毎年四・七月に斎行記事が記されているのに朱鳥元年四月にはその斎行が記されておらず、天皇不予を受けて再度広瀬龍田祭の執行が期されたのであろう。土左大神への奉幣は、天皇不予の二年前に起きた大地震（天武紀十三年十月壬辰（十四日）、南海トラフ

沿い、土佐の田苑一二平方キロメートルが海に埋没するなどの甚大な被災<sup>(49)</sup>を土左大神の崇りと認識、その崇りを鎮めて病氣平癒を祈るためのものと推測されている。天武紀四年三月丙午（二日）には土左大神から神刀一口が天皇に進上され、土左に葛城の神（高鴨神）が遷座したとする伝承もあり、土左大神は天皇、大和国家と由縁のある神祇であった。

これらの諸神事は、大祓・奉幣を行うことで災いを鎮め、災いが天皇に及ぶことを防ぎ、玉体の回復を神祇に祈るものであったとまとめることができる。この背景には諸神祇の崇りとそれに起因する災いが天皇の身体に波及するとの認識があったと想定される。

天武紀十四年九月以降、地震が二件（十四年十二月辛巳、朱鳥元年正月庚申）、火災が三件発生している。特に朱鳥元年七月戊申（十日）には南方に光った雷により民部省の藏庸舎屋という全国の庸を収納する殿舎が火災に遭い、『日本書紀』は「天災」と表記している。古代において火災が神の崇りとも認識されたことは、『続日本紀』天平宝字七年九月朔日の勅で官物を損なう火災を「神火」と表記し、その原因を国郡司の神々に対する不恭の咎としたことから明らかである。朱鳥元年七月では律令国家運営の重要な基盤の一つである庸が火災にあっており、国家を揺るがしかねない「天災」と認識されていたものと推測される。天智天皇が崩御する一ヶ月前の天智紀十年十一月丁巳（二十四日）にも大藏省より出火して近江宮が火災に遭っている。斉明・天智・天武天皇の崩御の直前には必ず宮殿・官舎の破壊・火災が発生していたのである。国家の中枢部が火災に遭うことは国家運営上相当大きな危機であるが、斉明・天智・天武天皇においては建物だけに留まらず、天皇本人の崩御にまで連動していたとも見ることができる。

古代では災害は神の崇りと認識され、その崇りを鎮め、豊穰をもたらすために祭りが行われた<sup>(51)</sup>。記紀に記された崇神朝の三輪山祭祀伝承は、全国の災害に天皇が責任を負い、適任者を選んで祭祀を行わせることで豊穰を導くという

国家祭祀の理念が記されている。<sup>(52)</sup> また、神々の祟りは天皇の身体に直接波及すると考えられ、六月・十二月の御体御トは神々の祟りを占いで予知して災いを未然に防ごうとするものであったと考えられている。<sup>(53)</sup> 御体御トは『古語拾遺』の記事から孝徳朝にその淵源があるとも考えられ、<sup>(54)</sup> 全国を統治し、全国の安寧に責任を負う天皇観の成立と表裏をなすとも考えられている。<sup>(55)</sup> 天武四年に開始された広瀬・龍田祭の龍田風神祭祀詞（『延喜祝詞式』）においても、天皇（崇神天皇）の夢見によって天下に災害をもたらす神が特定されて宮殿の創建と幣帛の奉納がなされており、天武朝において天下の災害に天皇が責任を持つこと、その解決手段に神事があったことは間違いないだろう。<sup>(56)</sup> そして前述した通り天武朝では災害の解決に神事だけでなく仏事も用いられ、「僧尼令」に至る制度化も進んだのであった。<sup>(57)</sup>

以上の点を踏まえると、天武天皇の不予を受けた多くの仏事・神事は、天武朝の末年における天皇の身体の不調や火災、災害を神々の祟りによるものと認識し、神々へ幣帛を奉納して祟りを鎮めると同時に、天武天皇と同じく神の祟りに遭遇した斉明天皇を弔う川原寺を始めとした国大寺で、種々の仏事を行わせたものであったと考えられる。そしてその背景には、天皇の玉体が全国の災害と連動し、天皇が天下の安寧に責任を負うという觀念があった。天武天皇の末年に行われた数々の宗教儀礼は、単に最高権力者である自身の延命を目的としてのみ実行させたのではなく、天下の安寧・国家の安泰を考えての措置でもあったのではないだろうか。

この点を踏まえて、再度鎮魂祭の初見記事を振り返ってみると、天武朝で制度化された数ある神祇祭祀・神祇制度のうち、鎮魂祭のみが天武天皇の晩年に初見されることが注意される（表四参照）。天武朝では即位年（天武紀二年）に斎王制度の開始、そして「大嘗」が行われている。壬申の乱の際に伊勢神宮を遙拝した天武天皇は、<sup>(58)</sup> 皇祖神（天照大神）祭祀を国家規模で丁重に行うことを真先に目指した。その後、諸神祇への国家祭祀を確立していき、神戸・神税制度、全国の官社制度を整備している。その中で、大嘗祭（新嘗祭）に連動する鎮魂祭の成立が遅れたのは何故で

表四 「天武朝開始神祇祭祀・制度一覧（主要なもの）」

年月日	記事	令制祭祀・制度
二年四月己巳（十四日）	大来皇女、天照大神宮に遣侍のため泊瀬齋宮で潔齋	齋王制度
三年十月乙酉（九日）	大来皇女、伊勢神宮に発遣	
二年十二月丙戌（五日）	大嘗奉仕の大臣・忌部、神官人、播磨・丹波二国郡司以下の人夫に禄を賜う	畿外郡の齋田卜定による大嘗祭（新嘗祭） （一代一度大嘗祭の方式成立） 祈年祭班幣か
四年正月戊辰（二十三日）	幣を諸社に祭る	
四年四月癸未（十日）	小紫美濃王・小錦下佐伯連広足を遣わして風神を竜田立野に祭る	四・七月広瀬・龍田祭
五年八月辛亥（十六日）	小錦中間人連大蓋・大山中曾禰連韓犬を遣わして大忌神を広瀬河曲に祭る	
五年十月丁酉（三日）	四方に大解除するため国造・郡司や戸毎に祓柱を出させる	諸国臨時大祓
六年五月己丑（二十八日）	幣帛を相新嘗の諸神祇に祭る	相嘗祭
十年正月己丑（十九日）	天社・地社の神税は三分の一を供神、三分の二を神主に給う	神戸・神税制度
十四年十一月丙寅（二十四日）	畿内及び諸国に天社・地社の神宮を修理 天皇のために招魂	全国官社制度 十一月寅日鎮魂祭

あるうか。前節で考察した通り、鎮魂祭の初見記事は翌日の新嘗祭を控えた天皇の身体を健全な状態にさせるものであったと分析される。そしてそれは天武天皇の晩年の不予とそこからの回復を目指した種々の仏事・神事の先駆けに当たる。つまり、自身の不予に直面した天武天皇が、病により新嘗祭を十全に行うことができないことへの不安により、状態を回復・活性化させるために考案したのが後の鎮魂祭であったと推察される。天武朝で記紀の編纂が開始されたこと、皇祖神祭祀が大きく整備されたことを踏まえると、『儀式』など平安時代の諸儀式書に見えるうけ槽を突く祭儀は、記紀における天照大神の岩屋戸隠れの説話でアメノウズメノミコトが行った所作に由来し、その祭儀の基

本は天武朝の「招魂」にまで遡る可能性はあるであろう。

鎮魂祭よりも十二年前から行われていた天武朝の大嘗祭（新嘗祭）は、畿外の郡にある田を卜定し、その斎田で収穫した稲を用いて行われる天皇祭祀であった。『儀式』によると、斎田での抜穂の奉仕から大嘗宮内での脱穀精米に至るまで、新穀の管理・奉仕は在地郡より卜定された在地奉仕者であった。<sup>59</sup>天武紀二年の「大嘗」において国郡司以下、人夫までが賜録の対象となっていたことを考えると、天武朝の時点で既に在地郡の奉仕者が重要な諸役を担っていた事が推察される。天武朝において、畿外の郡より収穫された新穀を用いる大嘗祭の方式が形成されたのは、全国土を天皇が統治する律令国家の形成を背景にしたものと考えられ、全国の郡を悠紀・主基両郡に象徴させ、全国の豊穰・安寧を祈り感謝するためであろうと考えられる。<sup>60</sup>その大嘗祭の前日に行われる鎮魂祭が、天武天皇の晩年、天皇不予があった二ヶ月後に成立しているのである。また、天武朝では一代一度の代初めの大嘗祭と、恒例の新嘗祭とでその方式に区別がなく、天武朝での嘗祭は全て畿外の郡を卜定して行われていたものと推測される。天皇が心身共に万全な状態で新嘗祭を迎え、神事を十全に行うために斎行されたのが天武紀十四年の「招魂」であり、それは新嘗祭が全国の安寧を祈って行われるその重大性によるものと考えられる。

天武紀十四年の「招魂」が鎮魂祭として後の「神祇令」に規定されたことは、天皇の行う嘗祭の重大性に起因し、その神事を行う天皇の状態を万全にしておく必要性の認識が持統天皇以後も継承されたことを意味する。令制祭祀である鎮魂祭は、大直神・神祇官斎院の八神を宮内省正庁に祭り、天皇の安泰を祈念する祭祀であるが、一代一度の大嘗祭・恒例の新嘗祭共にその神事を成功させるための前段行事と位置付けられ、令制当初より斎行され続けて来たものと想定される。<sup>61</sup>



## おわり

大嘗宮悠紀・主基神殿内（室・内陣）の中央には「神座」が敷かれ、御衾・御単・坂枕・御杵などが供えられ、「神座」の左右には繪服・籠服が奉安される。これらは神のための寝具と考えられ、ここに神が坐すものとも思われる。しかし、平安時代後期・鎌倉時代の史料から、天皇の御座はこの「神座」に向いてではなく、南東を向き、御座の前に敷かれた「短帖」の上に神御薦を敷き、そこに神への御膳を供していたことが解る。中央の「神座」はあくまで神が坐すと見立てた「神座」であり、神は大嘗宮には来臨せず、実際には伊勢に坐す天照大神に対して御膳を供する「遥拝供膳」祭祀であった。<sup>⑧</sup> それでも神殿内（室・内陣）中央に「神座」が敷かれ続けたのは、本来天皇は「同床共殿」で天照大神を祭るものであるとの認識に基づくものではないだろうか。天武朝で編纂が開始された『日本書紀』は、天皇と同じ宮殿に坐す天照大神の勢いを畏れ、崇神朝で殿外に遷座し、垂仁朝で伊勢に鎮座したとの伝承を持つ。天照大神は天皇が畏れるほどその神威が強大であり、その祭祀は朝夕の日が来て浪・風・弓矢の軛の音も聞こえず大御意が鎮まると定を伴う天皇「大嘗」が真先に行われて、伊勢及び宮中での天照大神への祭祀が整備された。さらには諸神への幣帛奉納、畿内有力古社への相嘗祭が行われ、官社制の整備もなされて全国規模の国家祭祀が形成されていく。天武朝の末年には大嘗祭（新嘗祭）を無事成功させるために天皇の安泰を祈念する鎮魂祭が開始された。鎮魂祭の成立は天皇不予に起因してその心身を回復、神事を行うに足る状態にさせることを目的としたものであったと考えられるが、その前提には天皇が供膳を行う対象の天照大神が強大な神威を持っているとの認識があったのであろう。

『延喜式』では大嘗祭・新嘗祭共に卯日の朝、畿内を中心とする全国の神祇に幣帛が頒布されるが、これは天皇が

大嘗祭（新嘗祭）を行うに当たってその成功と御代の繁栄を祈る班幣であった。鎌倉時代の史料ではあるが、天皇は伊勢に坐す天照大神及び天神地祇に対して諸民救済・全国の豊穰を祈念している（『後鳥羽院宸記』）。この祈請詞は御膳供進の作法とは別に記され、御膳供進が南東を向いて行われることから、あくまで天皇が祈る対象が伊勢に坐す天照大神及び天神地祇であって、御膳供進は天照大神一神を対象としたものであったと想定される。しかし、諸民救済・全国の豊穰が祈念される対象が天照大神だけでなく天神地祇も含むということは、天下に災いが無く安泰であるためには全国の諸神祇の力が必要であったとの認識を示す。卯日の朝に全国の諸神祇に班幣がなされるのは、一代一度の大嘗祭および一年に一度の新嘗祭が当代・当年において最も重要な祭祀であり、その成功が御代の安泰だけでなく全国の安寧に直結するとの認識が古代よりあったからであろう。そしてその神事の前日にはその無事成功のために鎮魂祭が斎行されるのである。

一代一度の大嘗祭・恒例の新嘗祭に共通して行われる十一月の一連の祭儀は、天皇潔斎開始、天皇の清浄性の確保、天皇の御魂の安泰、諸神祇への班幣、神殿および天皇の居所の安泰、で構成される。これらは卯日に伊勢に坐す天照大神を祭る神事のために構成された諸儀であった。天皇が天照大神を祭り、全国の安泰を確保するためには、祭祀のために身体・御殿を清浄化し、十全な状態で祭祀に臨み、かつ全国の神々を祭る必要があった。その背景には天照大神の神威の強大さ、全国の神々の崇りが天皇に波及するとの認識があり、天皇の身体の保全を確保して十全に天照大神を祭らなければならなかったのであった。

## 註

(1) 岡田莊司「大嘗祭」『古代の祭祀と年中行事』吉川弘文館、平成三十一年二月。

(2) 肥後和男「鎮魂の儀について」『千家尊宣先生還暦記念神道論文集』神道學會、昭和三十三年九月、柳井己酉朔  
 「天岩戸神話の鎮魂的要素」『天岩戸神話の研究』桜楓社、昭和五十二年四月（初出は昭和三十六年十月）、上田  
 正昭「神楽の命脈」『日本の古典芸能』第一卷 神楽、平凡社、昭和四十四年十一月、松前健「鎮魂祭の原像と  
 形成」『王権祭祀論』（『松前健著作集』第六卷）おうふう、平成十年三月（初出は昭和四十八年三月）、谷省吾  
 「鎮魂魂斎戸祭に関する一考察―斎戸はいハヒべであらう―」『神道史研究』第二八卷第一号、昭和五十五年一月、  
 倉林正次「鎮魂祭儀の本縁」『饗宴の研究（祭祀編）』桜楓社、昭和六十二年六月（初出は昭和五十九年五月）、  
 岩田勝「天石窟の前における鎮魂の祭儀」・「鎮魂」『神楽新考』名著出版、平成四年九月（初出は平成二年九月・  
 十月）、義江明子「女巫」と御巫・宮人―鎮魂儀礼をめぐって―『櫻井徳太郎編』『シャーマニズムとその周辺』  
 第一書房、平成十二年十二月、新谷尚紀「大和王権と鎮魂祭 民俗学の王権論」折口鎮魂論と文献史学との接  
 点を求めて」『国立歴史民俗博物館研究報告』第一五二集、平成二十一年三月、など。

祭儀次第の研究に関しては、八束清貫「鎮魂祭について（一）」・「鎮魂祭について（承前）」・「鎮魂祭について（承前・完）」『神道学』第一二号・一四号・一六号、昭和三十二年二月・八月・昭和三十三年二月、川出清彦「鎮魂祭古儀考」『大嘗祭と宮中の祭り』名著出版、平成二年六月（初出は昭和五十四年四月）、安江和宣「鎮魂祭の儀―特に木綿結びについて―」皇学館大学神道研究所編『大嘗祭の研究』皇学館大学出版部、昭和五十三年四月。  
 近世白川家の鎮魂祭などに関しては、山口剛史「鎮魂祭御祈祷に関する一考察」『神道史研究』第五七卷第一

- 号 平成二十一年四月、同「鎮魂祭と白川家に関する一考察」『神道史研究』第五七卷第二号 平成二十一年十月、同「明治維新期の鎮魂祭」『明治聖徳記念学会紀要』復刊第四七号、平成二十二年十一月。
- (3) 「皇室祭祀令」(明治四十一年制定)では大嘗祭である新嘗祭に従属する祭儀に位置付けられ、「登極令」(明治四十二年公布)ではその第十三条に「大嘗祭を行ふ前一日、鎮魂の式を行ふ。」とある。平成度の大嘗祭でも大嘗祭前日に行われており、その時の斎場は恒例の鎮魂祭と同じく賢所の綾綺殿を斎場とした。近代において、大嘗祭前日鎮魂祭には大礼高等官(「登極令」、大礼委員(平成度)の参列がある点、恒例の鎮魂祭と異なっている。
- (4) 『令集解』(新訂増補『国史大系』昭和五十三年十一月)には、「職員令」と「神祇令」に「大嘗」と「鎮魂」が重ねて記された理由の問いに対し、「是殊為三人主。不<sub>レ</sub>及<sub>二</sub>群庶<sub>一</sub>。既為<sub>二</sub>有司之慝愼<sub>一</sub>。故別起<sub>レ</sub>之。」として君主の儀であるためとする答えが所引されている。他に、祭祀のうちこの二祭が最も重いからであると説く説も所引されているが、神祇官にとつては全官社に幣帛を頒布する祈年祭が最も大きい祭りなのであり、やはり天皇のための祭りであるという理由で「大嘗」と「鎮魂」が重視されて特記されたと考えるのが妥当であろう。
- (5) 「季夏」(六月)の月次祭は、祈年祭を縮小した尋常の班幣祭祀(国家祭祀)であり、六月神今食(天皇祭祀)とは別構造と考えられる(拙稿「月次祭・新嘗祭祀幣の構造」『古代の祭祀構造と伊勢神宮』吉川弘文館、平成三十年十二月)。
- (6) 『延喜式』一條家本(皇典講究所・全国神職会校訂『校訂 延喜式』(大岡山書店、昭和四年)の傍訓による)、『延喜式祝詞』兼永本(國學院大學図書館所蔵)、『同』兼右本(同図書館所蔵)、『延喜式』土御門本(国立歴史民俗博物館所蔵)、など。
- (7) 『名目抄』、『公事根源』など。

- (8) 土橋寛「採物のタマフリの意義」『古代歌謡と儀礼の研究』岩波書店、昭和四十年十二月。
- (9) 宮地直一『神祇史』皇典講究所 國學院大學出版部、明治四十三年十二月、同『神道史』上卷(宮地直一先生遺著刊行会編『遺稿集』第四卷、理想社、昭和三十三年)。
- (10) 藤野岩友「鎮魂」の語義とその出典と」『中国の文学と礼俗』角川書店、昭和五十一年十二月(初出は昭和四十三年十一月)。指摘された出典には「鎮心安魂<sup>二</sup>」(『本草綱目』)、「鎮魂固魄」(『靈笈七籤』)とあり、藤野は折口信夫の説を引用し、病を治すために魂の随意類出を防ごうとする古代の宗教観を傍証する。
- (11) 拙稿「鎮魂祭の祭祀構造に関する一考察」『神道研究集録』第三十二輯、平成三十年二月。本論における『儀式』は『神道大系 朝儀祭祀編一 儀式・内裏式』(昭和五十五年十二月)及び皇學館大學神道研究所編『訓註釋儀式 踐祚大嘗祭儀』(思文閣出版、平成二十四年)を用い、『延喜式』は虎尾俊哉編『訳注日本史料 延喜式』(集英社、平成十二〜二十九年)を用いた。
- (12) 渡辺勝義「魂」という概念に関する考察」『鎮魂祭の研究』名著出版、平成六年十一月。ただし渡辺は鎮魂祭の原像を、天皇家と諸豪族集団との支配・被支配の場における祭祀、と捉えているが、『儀式』・『延喜式』などに見える儀式次第において、そういった要素が中心にあるとは言い難い。
- (13) 宮地・前掲註九(『神道史』上卷、第一篇第一章「上代の国民思想と神社の成立」)。
- (14) 西宮秀紀「日本古代「巫覡」論―その実態を中心に―」直木孝次郎先生古稀記念会『古代史論集』下、塙書房、平成元年一月。

なお、『日本後紀』延暦二十四年二月庚戌(十日)条には、石上神宮の神宝を山城国に遷すに当たり聖体不預がおきたため、神祇官に御魂を鎮めさせた記事が存在し、西宮秀紀は右論文でこの鎮魂を天皇への病氣治療に

位置付け、義江明子はさらに宮中鎮魂祭との共通性を論じている（義江・前掲註二）。しかし、渡辺勝義は鎮魂祭そのものを荒ぶる神々の魂を鎮める神祭と論じ、右記事はその証左であるとする（渡辺・前掲註二二）。

まず、延暦二十四年の記事において神祇官が行った「鎮御魂」は、天皇不子の原因を石上神宮の神宝（兵杖、器杖）遷座とし、神の崇りを鎮めるために石上神宮において行われた祭儀であり、その対象は石上の神と考えるのが妥当であって、天皇の御魂を鎮めて病氣治療を行った事例ではないだろう。同条では即神宝を返還し、使（王・中臣・葛井氏）を遣わして幣帛を奉り、天皇守護の祝詞を奏上している。当該記事は石上の神の崇りが天皇に波及し、それを解除するために神を祭った臨時の事例と捉えられる。また、当該記事の祭儀は大嘗祭（新嘗祭）の前日に宮中で恒例的に行われる鎮魂祭と場所・目的・対象が異なり、両者を同列に考えるべきではないであろう。

(15) 津城寛文『折口信夫の鎮魂論 研究史的位相と歌人の身体感覚』春秋社、平成二年九月。

(16) 斎藤英吾喜「「よりしろ」論と大正期の神道、神社界」『折口信夫―神性を拡張する復活の喜び―』（ミネルヴァ日本評伝選）ミネルヴァ書房、平成三十一年一月。

(17) 大東敬明「折口信夫「大嘗祭の本義」と四季のまつり」（折口信夫「大嘗祭の本義」）①②『國學院大學学報』六七三号・六七四号を改稿）國學院大學研究開発推進機構学術資料センター編『大嘗祭』（國學院大學博物館企画展示図録）令和元年十一月。

(18) 『折口信夫全集』一八、中央公論社、平成九年十一月。全集の解題は折口原稿を講演か談話の筆記であろうと推察し、かつ御大礼後のものであるとしている。折口原稿が掲載された『歴史教育』第三卷第八号は御大礼の特集号であった。なお、この論文を含む折口が昭和三年頃に発表ないし講演した異なる論考が総合されて述作されたのが「大嘗祭の本義」であるという（加藤守雄「解説 折口信夫研究」『古代研究』民俗学篇三

〈角川文庫〉昭和五十四年四月)。

(19) 拙稿「真床襲衾」をめぐる折口信夫大嘗祭論とその受容に関する諸問題」『校史・学術資産研究』一一号、平成三十一年三月。

(20) 例えば『國學院雜誌』昭和三年十一月号(第三四卷第一〇号・第一一号)は「御大礼奉祝号」上・下篇として特輯し、植木直一郎、八束清貫をそれぞれの巻頭論文として御大礼の沿革・次第を概観している。

(21) 折口信夫「ほうとする話 祭りの発生その一」『古代研究』民俗学篇一、大岡山書店、昭和四年四月(昭和二年六月草稿)。

(22) つまり、折口の大嘗祭論は「即位式で高御座に登った天皇が「神として」言葉を発することを前提に想定されている」と考えられる(大東・前掲註一七)。

(23) 折口の「魂」(タマ) 理解は、「年の暮の物忌みの時期に魂の入れ替へがあると考へられてゐた。(中略) 新しい偉大なる魂が体に這入ると、この世の春が始まり、又一年間冬まで幸福な年が続く(中略) その靈魂の中にも、駄目な靈魂と優れた靈魂とがある(中略) 人間の体は靈魂の容器物で、内在物は靈魂の力によるもの(中略) これは昔の根本の信仰である。(中略) 一番根本だと思はれるのは宮廷の御信仰で、天皇の御体に這入る御魂が非常に威力ある御魂で、これは恐らく御先祖から伝へられてゐる御魂であると思はれる。それが這入つてゐる御方が即ち天皇であると昔は考へてゐたのである。」というものであった(『古代人の信仰』『惟神道』第二卷第二・三・四・五冊、昭和十七年二・三・四・五月『折口信夫全集』二〇、平成八年十月)なお、この論考は記者による講演筆記)。折口の鎮魂論、ないし大嘗祭論はこの肉体を強化する外来の魂という発想によるものであり、天皇が神となるとする神性獲得、ないし受神靈論として折口論を位置付ける理解は「大嘗祭の本義」の一部分

〔天皇霊が這入る〕を拡大解釈した理解にすぎないであろう。

(24) 折口は天皇が神となる儀式として大嘗祭及び鎮魂祭を捉えているとも見受けられるが、あくまで春祭り(即位式)で神の詞を宣ることに向けての祭りと位置付けられていること、天皇はあくまで神の「みこともち」であり、神のみことを宣る時が神と同格であるとすることを踏まえると、折口の祭祀論において天皇が即神であると一義的に認識されてはいいないことが解る。斎藤英喜は「天子即神と天子非即神の状態は、けっしてどちらかという固定した関係にはない。それを見極めなければ、折口の学説は、ほんとうの意味では理解できないのだ。」と指摘する(「神話学者にして神話作者、折口信夫」『異貌の古事記』青土社、平成二十六年四月)。

(25) 「みこともち」の思想は昭和二年前後に構想されたと考えられており(加藤・前掲註一八)、「国文学の発生(第四稿)」(『日本文学講座』第三、四、十二卷、昭和二年二、四、十二月)、「ほうとする話 祭りの発生その一」(前掲註二一)、「神道に現れたる民族論理」(『神道学雑誌』第五号、昭和三年十月〈昭和二年十一月講演〉)などに語られる。

(26) 岡田精司「解説」『大嘗祭と新嘗』学生社、昭和五十四年四月。

(27) 拙稿・前掲註一九。

(28) 拙稿・前掲註一九。折口大嘗祭論の比較神話研究史における位置付けについては、平藤喜久子「神話学と大嘗祭―神話儀礼論の系譜―」(『神道宗教』第二五四・二五五号、令和元年七月)に詳しい。

(29) 西村享・保坂達雄「折口信夫」綾部恒雄編『文化人類学群像』三(日本編)昭和六十三年十二月、および大東・前掲註一七、斎藤・前掲註二四。

(30) 「古代大嘗祭の流れ」については前掲註一、及び「資料から見る大嘗祭」(國學院大學研究開発推進機構学術



資料センター編『大嘗祭』（國學院大學博物館企画展示図録）令和元年十一月）、「古代新嘗祭の流れ」について  
 は木村大樹「月次祭・神今食」・「新嘗祭」（『古代の祭祀と年中行事』吉川弘文館、平成三十一年二月）を参照。  
 なお、古代大嘗祭において、粟が供えられていた可能性はあるが、その供出元である国郡が卜定されていたか  
 どうかは史料に見えない。

(31) 大嘗祭前の諸国大祓は『続日本紀』文武二年十一月癸亥（七日、大嘗祭の十六日前）の「遣<sub>二</sub>使諸国<sub>一</sub>大祓。」  
 を初見とし、『令集解』所引「古記」に「天皇即位。惣祭<sub>二</sub>天神地祇<sub>一</sub>。必須<sub>二</sub>天下大祓<sub>一</sub>。以外臨時在耳。」（「神祇令」  
 諸国大祓条）とあることから、令制当初より行われてきた可能性が高い。

(32) 御禊行幸は『類聚国史』大同二年十月壬午（二十九日）および『日本後紀』大同三年十月乙亥（二十七日）  
 を初見とし、平城天皇大嘗祭から始まったと考えられている（中嶋宏子「大嘗祭における御禊行幸の成立と特徴」  
 『國學院大學大学院紀要—文学研究科—』第二一輯、平成元年三月）。行幸は留守役以外のほぼ全官人が参列す  
 る盛大なものであった。

(33) 大嘗祭前の天神地祇大奉幣は、即位前の天神地祇奉幣と共に平城天皇大嘗祭より創出されたと考えられてい  
 る（高森明勅「大祀と大嘗祭について」『神道宗教』第一二五号、昭和六十一年十二月、同「神祇令即位条の成立」  
 『神道宗教』第一四〇・一四一号、平成二年十月、岡田莊司「即位奉幣と大神宝使」『平安時代の国家と祭祀』続  
 群書類従完成会、平成六年一月（初出は平成二年一月）。即位を伊勢神宮に奉告する即位由奉幣は桓武天皇、  
 大嘗祭齋行を伊勢神宮に奉告する大嘗祭由奉幣は平城天皇の時より始まっており、中臣氏による天神寿詞奏  
 上儀などが桓武天皇大嘗祭で大嘗祭辰日に移行したとされるように（加茂正典「大嘗祭」辰日前段行事」考」  
 『日本古代即位儀礼史の研究』思文閣出版、平成十一年二月（初出は昭和五十八年十一月）、大嘗祭に関連する

諸儀が桓武天皇以降に大きく整備・重層化していったことが解る。

- (34) 官田は天皇の御田（『日本書紀』仁徳天皇即位前紀「倭屯田」）に由来するとされ、天照大神が直轄する天上の御田（『日本書紀』神代上第六段本書「天狭田・長田」）の反映であり（岡田莊司「大嘗・新嘗の祖型―倭の屯田を訪ねて―」『大嘗祭と古代の祭祀』吉川弘文館、平成三十一年三月〈初出は平成元年七月〉）、大嘗祭で選定された畿外の齋田は、大嘗祭のために畿外に臨時に設定した天皇の御田と考えられよう（拙著「大嘗祭にみる古代の祭り―稲の準備と奉仕の構造―」『大美和』第一三七号、令和元年七月）。

新嘗祭卯日神事の前々日には官田で収穫された稲数を宮内省が天皇に奏する儀（『内裏式』）が行われている。この儀は恐らく大嘗祭の齋行年でも行われていたと推測される。

- (35) 神事を行う前に神事の場にて行われる大殿祭は、神事の場を言祝いで清めるものと考えられ（中村英重「月次祭論」『古代祭祀論』吉川弘文館、平成十一年八月）、神事後に天皇の御在所を祭る大殿祭は天皇の御殿を言祝ぐものであったと考えられる（岡田莊司「大殿祭と忌部氏」『神道宗教』第一〇〇号、昭和五十五年十月）。いずれも神事の場を新造の御殿に見立てているものと想定される。また、神饌供進を終えた後、天皇御在所の大殿祭を行う前に、神事の場（大嘗宮、神嘉殿）にて再び大殿祭が行われていたと想定される。大嘗祭においては『儀式』に明確に記されており、新嘗祭でも同様であったと考えられる。この大殿祭は神事に用いられた聖なる場を鎮め、常態に戻す意味合いがあったのであろう。大嘗祭ではこの大殿祭を終えた後に大嘗宮が破却され、その地も鎮祭されている。

- (36) 拙稿「大嘗祭における御饌・御贄に関する一考察」、木村大樹「大嘗祭の神饌に関する一考察―神今食・新嘗祭との比較から―」（令和元年六月二日神道史学会大会研究発表〈於皇學館大学〉レジュメ）。

- (37) 岡田莊司「稻と粟の祭り―大嘗祭と新嘗―」『大嘗祭と古代の祭祀』吉川弘文館、平成三十一年三月（初出は平成三十年十二月）。
- (38) 早川庄八「律令制と天皇」『日本古代官僚制の研究』岩波書店、昭和六十一年十一月（初出は昭和五十一年三月）、中村・前掲註三五、藤森馨「神宮祭祀と天皇祭祀―神宮三節祭由貴大御饌神事と神今食・新嘗祭の祭祀構造―」『古代の天皇祭祀と神宮祭祀』吉川弘文館、平成二十九年十二月（初出は平成二年七月）、岡田莊司「天皇祭祀と国制機構―神今食と新嘗祭・大嘗祭―」『平安時代の国家と祭祀』続群書類従完成会、平成六年一月（初出は平成二年七月）、など。
- (39) 木村大樹「御体御卜の成立と変遷に関する一考察」『國學院大學大学院紀要―文学研究科―』第四七輯、平成二十八年三月、同「神今食を中心とした祭儀体系への一試論―御体御卜との関係をめぐって―」『神道宗教』第二四三号、平成二十八年七月。
- (40) 藤森・前掲註三八。
- (41) 拙稿・前掲註五。
- (42) 十一月の新嘗祭に比して六・十二月の神今食は神饌を盛る枚手の数が半分となっており、新嘗祭の祈りが一年間を対象とするのに対し、神今食は半年を対象とする天皇祭祀であったと考えられている。神今食は新嘗祭に比してより内々の祭祀であったと推測されている（木村大樹「神今食の神饌供進儀に関する考察―大嘗祭卯日神事と関連して―」『神道研究集録』第三二輯、平成二十九年三月）。
- (43) 鎮魂祭で用いられた御衣と木綿を神祇官の齋戸に鎮める際には、天皇の一年間の安泰が祈願されている（『延喜祝詞式』「鎮魂齋戸祭」）。

(44) 本論における『日本書紀』は新編日本古典文学全集四『日本書紀』（小学館、平成六〇十年）を用いた。

(45) 新訂増補『国史大系』第八卷、吉川弘文館、平成十一年七月。

(46) 『日本書紀 国宝・北野本』巻第二九、貴重図書複製会、昭和十六年十二月。

(47) 谷川士清は、白朮（ヲケラ）は招禱（ヲキ）の義であり、その故に招魂の日に献じたのだとし、追儺の夜に朮餅などを奉って物怪・疫病を払ったという『四季物語』の記事などを引証している（『日本書紀通証』巻三四『日本書紀通証』三、臨川書店、昭和五十三年十一月）。しかし、飯田武郷は白朮を献じた記事と招魂の記事とは同日でありながら相関わからないものだとし、招魂の儀に僧が作成した薬を奉ることはなく、白朮はあくまで天皇の御服薬のためであったとする（『日本書紀通釈』巻六八（『日本書紀通釈』五、畝傍書房、昭和十七年十月）。白朮の献上と招魂儀が天皇不予を前提に玉体の回復・安寧を目的としていたことは間違いがないが、後代の鎮魂祭儀に薬草などの供進は見られず、両者が直接関連していないとする飯田の指摘は正しい。新嘗祭を前日に控えた玉体の安寧のために、薬草の供進と、祭儀（神祭）による御魂の回復・活性化といった二つの異なる手段がとられたのであろう。

なお、岩田勝（前掲註一）は白朮の飲用に邪気を払う効果があることも踏まえ、自身の神楽研究の成果から、鎮魂の目的は天皇の御魂を鎮めることではなく、祭庭に祟りを顕さないように地霊を鎮めて悪霊をはらう「悪霊強制」であると考察している。鎮魂祭が災いの除去、ないし災いや祟りから防御する要素があることは確かであろうが、鎮魂祭は大直神・八神を祭ることでも天皇の安泰を祈る祭祀であり、目的が天皇の安泰、天皇の御魂の守護であることも間違いがなく、「悪霊強制」の概念だけで全てを説明することはできない。大直神・八神の座には天皇常食の官田の稲が炊飯されて供進されており（『延喜大炊寮式』）、鎮魂祭が玉体に密接に関わる

祭祀であったことを物語る。

(48) 福山敏男「川原寺(弘福寺)」『奈良朝寺院の研究』高桐書院、昭和二十三年二月。

(49) 日本古典文学大系六八『日本書紀』下(岩波書店、昭和四十年七月)、新編日本古典文学全集四『日本書紀』

③(小学館、平成十八年八月)の頭註。

(50) 『続日本紀』天平宝字八年十一月庚子(七日)には、高鴨神を奉斎する賀茂氏の言として、雄略天皇の怒りに触れた老人(高鴨神が化した老夫、天皇と獲物を争っていた)が土左国に流されたとする伝承を載せ、天皇がその賀茂氏を遣わして高鴨神の本処である葛上郡に祠らせたとする。『延喜神名式』『葛上郡十七座』に見える「高鴨阿治須岐託彦根命神社四座」のうちの一座であろうか(西宮秀紀「葛木鴨(神社)の名称について」『律令国家と神祇祭祀制度の研究』塙書房、平成十六年十一月〈初出、平成三年十一月〉を参照)。『新日本紀』所引「土左国風土記逸文」では郡家の西四里に「土左高賀茂大社」があり、その神名は「一言主尊」としている。葛上郡の式内社には「葛木坐一言主神社」もあり、雄略記には天皇が葛城山に登った時に、行列の装束や数が天皇と同じである一言主神と出逢ったことが記されている。『続日本紀』に記す賀茂氏の言はこの伝承が変型したものであるか。いずれにしても土左大神が天皇と由縁のある葛城の神であると想定して良いであろう。

(51) 岡田莊司「天皇と神々の循環型祭祀体系」『神道宗教』第一九九・二〇〇号、平成十七年十月、同「古代の天皇祭祀と災い」『國學院雜誌』第一一二卷第九号、平成二十三年九月、同「神道祭祀考―新・神道論―」『國學院雜誌』第一一三卷第一号、平成二十四年十一月、同「古代神祇祭祀体系の基本構想―「天社・国(地)社祭祀制」―」『神道宗教』第二四三号、平成二十八年七月、同「神道と祭祀」『現代思想』(特集「神道を考える」)青土社、平成二十九年二月、同「はじめに―神祇信仰と祭祀・災異―」『古代の信仰・祭祀』竹林舎、平成三十年八月。

- (52) 岡田・前掲註五一。災害に対する律令国家の行政手段として卜占・祭祀があつたことなどについては、小林宣彦『律令国家の祭祀と災異』（吉川弘文館、平成三十一年二月）に詳しい。
- (53) 岡田・前掲註五一。
- (54) 『本朝月令』六月十日奏御卜事「古語拾遺云。至<sub>二</sub>于難波長柄豊前朝。白鳳四年。以<sub>二</sub>小花下諱部首作斯<sub>一</sub>拜<sub>二</sub>祠官頭<sub>一</sub>。令<sub>レ</sub>掌<sub>二</sub>叙王族宮内礼儀婚姻卜筮之事<sub>一</sub>。夏冬二季御卜之式。始起<sub>二</sub>此時<sub>一</sub>。」（清水潔編『新校 本朝月令』皇學館大學神道研究所、平成十四年三月）
- (55) 小倉慈司「律令制成立期の神社政策―神郡（評）を中心に―」（『古代文化』第六五卷第三号、平成二十五年十二月）
- (56) 拙稿「広瀬龍田祭の祭祀構造」（『古代の祭祀構造と伊勢神宮』吉川弘文館、平成三十年十二月）
- (57) 井上光貞『日本古代の国家と仏教』（『井上光貞著作集』第八卷）岩波書店、昭和六十一年一月（初出、昭和四十六年）、鈴木景二「律令国家と神祇・仏教」（『岩波講座 日本歴史』第三卷、岩波書店、平成二十六年九月、など）
- (58) 『日本書紀』天武天皇元年六月丙戌（二十六日）「且於<sub>二</sub>朝明郡迹太川辺<sub>一</sub>、望<sub>二</sub>拜天照太神<sub>一</sub>。」
- (59) 拙稿・前掲註三四。
- (60) 拙稿・前掲註三四。
- (61) なお、鎮魂祭は中宮・東宮に対しても行われており、中宮の鎮魂祭は天皇の鎮魂祭と同時に、東宮の鎮魂祭は新嘗祭終了後の巳日に、天皇の鎮魂祭と同様の作法で齋行されている（『延喜四時祭式』、『延喜春宮坊式』）。これは、御贖祭（六・十一・十二月一〜八日）と御贖（六・十二月晦日）が天皇だけでなく中宮・東宮に対しても行われていることと同じで、天皇に准じ、中宮と皇太子の身体の清浄化・安泰のためと考えられる。御贖祭・

御贖と同じく、中宮・東宮の鎮魂祭は遅くとも平安時代初期（弘仁式）成立頃）までには成立していたものと想定される（『本朝月令』所引「弘仁神祇式」逸文に御贖の規定が存在）。東宮の鎮魂祭だけが日程を新嘗祭後としているのは、本来鎮魂祭が大嘗祭（新嘗祭）を前にした天皇に対するものであったためであり、皇太子のみ敢えて神事終了後としたのであろう。院政期には、鎮魂祭が心身の安泰に特別な効果があると考えられたためか、天皇の鎮魂祭に准じた「院鎮魂」（『江家次第』）も齎行されるようになっていく。しかし鎮魂祭はあくまで天皇が大嘗祭（新嘗祭）を行うための祭儀であって、対象となるのは天皇の后と継嗣までであり、上皇に鎮魂祭を行うのは例外中の例外と捉えるべきであらう。

(62) 岡田莊司「大嘗祭祭祀論の真義―遥拝・庭上・供膳祭祀―」『大嘗祭と古代の祭祀』吉川弘文館、平成三十一年三月。

# 生活仏教論再考 — Lived Religion 研究との比較から —

村上 晶

## 一 はじめに

宗教研究において論じられる「宗教」が、仏教やキリスト教といった制度宗教や、さまざまな新宗教のような組織宗教のみでないことは周知の事実であろう。民間信仰や民俗宗教、庶民信仰などの様々な名称でもって括られる領域もまた、重要な対象であり続けてきた。それらの領域は、「それが「信仰」であるとは自覚されず、また教団組織や教義とも一線をかくす態度や行動、生活習慣」<sup>(2)</sup>などとして説明される。

しかし、制度宗教・組織宗教と全く無関係な民間の宗教的実践など存在していない。特に日本の宗教的諸実践においては仏教の影響が顕著であるが、我々が日々目にして日常的な宗教実践や発想に関して、「あれは仏教、これは民俗」として分けて論じることは到底不可能である。同時に、現実の仏教寺院や僧個人の思考においても、教理的



理念が純粹に探求されているわけではない。

まず、そうした多様性の一端を垣間見るために、筆者のフィールドである津軽地方より、「民間の」宗教的実践との距離に注目しながら三名の僧の事例を紹介したい。本稿の目的は、以下の例のような多様な立場や志向をもつ個々人によって展開されるフィールドの現実を論じるためにはどのような視点が有効であるのかを論じることにある。

事例一 青森県つがる市A寺（真言宗）の住職（男性四〇代）<sup>3</sup>

A寺は六〇〇年以上の歴史を持つとされるが、一時荒廃しており明治時代に再興された。檀家をほとんど持たない「祈禱寺院」である。水子供養や花嫁人形供養<sup>1</sup>など、供養実践を受け入れる寺として津軽地方に広く知られている。数年前に既に故人となったが、住職の血縁に非常に「力がある」として名の通っていたカミサマがおり、このカミサマを頼って同寺に集まる人も少なくなかった。カミサマとの面会・相談を希望する人々の車が、まだ暗いうちから列を作っていた光景は現在でも語り草となっている。

住職個人としては、カミサマや種々の供養実践への人々のニーズを理解しているが、それらは「ブラシーボのようなもの」であるとする。供養実践や自らが行う祈禱の有効性は否定しないが、それは依頼者の心を安心させるという意味で有効なのであり、神仏や霊の实在とその実体的な影響を前提とするカミサマたちの語りや実践からは距離をとっている。

事例二 青森県平川市B寺（天台宗）の元住職（男性、大正一五年生、故人）

B寺は、延暦一二年に坂上田村麻呂が建立したされる神社の神宮寺の一つであった。長い歴史を有し、檀家も非常に多い。また、旧暦の三月一六日にオシラサマの祈禱を行っているのも特徴である。祈禱には、寺院の周辺地域からオシラサマをもった人々（個人単位であることも集落単位であることもある）が集まり、オシラサマを祀る。それ以外にも、境内の薬師堂の壁には、眼病治癒などを目的として奉納された穴のあいた小石がぶらさがり、人々の祈願の場となっていることがわかる。また、地藏堂には供養のための花嫁人形がいくつか奉納されている。同寺の中心となるのはあくまで檀家との関係であるが、一部こうした民間の実践に開かれている。

しかし、元住職はオシラサマ祭祀を「信仰がでたらめ」であると断言し、人々の「科学的ではない」実践を頑なに否定する。実際にオシラサマの祈禱の中止を試みたこともあった。しかし、地元の女性たちに囲まれて、「やっつけてればまいね（やっつけてくれないとだめだ）」とどなられたという。元住職は「本当はやりたくない」という思いを抱えていたが、人々の強い要望を受けて、現在に至るまでオシラサマの祈禱は継続されている。

事例三 青森県弘前市C寺（天台宗）の住職（男性、六〇代）

C寺は弘前藩主が江戸時代初期に創建した寺院である。歴史ある本堂は県指定文化財となっている。かつては、イタコやカミサマなどの民間の宗教者を管理していた歴史があるが、先代の時にそうした関わりは一切なくなり、現在は檀家との関係が寺院活動の中心となっている。A寺やB寺の場合とは異なり、C寺は人々の個人的な供養実践やオシラサマなどの民間の祭祀を受け入れる場ではない。

しかし、住職個人の立場は寺院のこうした性格と必ずしも一致しない。住職は、巫者たちによる祟りや呪いの力を

現実のものとして考え、対処の必要性を説く。実際にカミサマによる呪いを受けた経験もあるという。本山修行から戻った後、家にあった六三除け祈禱の本を読むことでその作法を学び、必要があれば呪いや狐憑きなどに対処する祈禱を行う。こうした祈禱を「本山は信じない」と語る。A寺やB寺の住職は、信徒の間で繰り広げられるカミサマについての噂話（どこにカミサマがおり、どのカミサマが有名かなど）とは距離を取っているが、C寺の住職はこうした情報に明るく、注意を怠らない。

以上、三名の僧がそれぞれ異なる考え方をもっているのは明白だろう。民間の実践に対して明確に一線を引いている事例二のような僧もいれば、むしろ自身もその一端を担っている事例三のような僧もいる。こうした民間の実践に対する住職たちの考え方や態度の差を生み出している背景について、彼らの生育環境や教育環境、人間関係などを詳細に検討することで、いくらかの考察を行うことは可能であろう。宗派による差、また世代による差も軽視できない。しかし、そうした具体的な事例の検討はここでは行わない。本稿の目的は、民俗宗教と成立宗教の関係性という長年にわたる議論を念頭に置きながら、佐々木宏幹らによって提唱された「生活仏教」という視点を検討することによって、フィールドの多様な宗教的実践を捉えるための新たな見方について考察することにある。その際、国外の宗教研究の潮流、具体的には、*lived religion* をめぐる議論を参考にしながら、生活仏教論の問題点と可能性を論じる。

*Lived religion* の語は、米国を起点としてここ二十年の間で広く認知されるようになり、特に現代宗教を論じる文脈で数多く用いられている。日本語では、「生きられる宗教」「生きられた宗教」などと訳されることもあるが、定まった訳語はまだはない。*Lived religion* 研究の日本での受容は限定的なものに留まっているのが現状であるが、宗教研究の新たな視座構築を試みるその研究動向には、日本の宗教研究も大いに学ぶべき点があるだろう。

一方、「生活仏教」の語は、民間の実践が仏教と分ちがちがたく結びつき、また仏教の側も民間の実践とのかかわりの中で展開してきた日本の宗教史と現状を描く語として使われている<sup>(5)</sup>。しかし、その視点の有効性は決して日本仏教という対象に限定されるものではないだろう。生活仏教論は *Lived religion* をめぐる議論と基本的な関心を共有しており、生活仏教論はその国際的な議論の中に位置づけることが可能であると考えられる。例えば、台湾においては *Lived religion* が「生活仏教」と訳出されている例もあり、*Lived religion* 研究と生活仏教論との重なりを考える本論にとって示唆的である。以下では、まず *Lived religion* 研究と生活仏教論の展開をそれぞれ確認した上で、両者を比較検討する。

## II Lived Religion 研究の展開

*Lived religion* の語が明示的に使用されたのは、一九九七年に出版された書籍『アメリカの生きられる宗教』*Lived Religion in America* においてである<sup>(7)</sup>。その後、編者のデイヴィッド・ホールや共著者のロバート・オルシ、ナンシー・アマーマン、二〇〇八年に *Lived Religion* と題した著書を発表したメレディス・マクガイアらによって議論は牽引され、現代宗教を論じるための有力な視座の一つとなった。個々人の日常的実践に注目するという意味で、*Lived religion* とはフィールドをまなざす一つの視点であると同時に、個人のインタビューやモノグラフを重視するという方法論も含み込むものであるといえる。

では、*Lived religion* とは具体的には何であるのか。*Lived religion* の語の提唱者であるホールは、<sup>(8)</sup>『アメリカ宗教百科事典』*Encyclopedia of Religion in America* の“*Lived Religion*”の項目を執筆している。それによれば *Lived religion*

とは、「遂行・実施されるといふ意味で「生きられた」実践を前景化する宗教研究のアプローチを意味する」語である。<sup>(10)</sup> 実践と経験に注目することを通して、官僚的で制度的なものの中にある（もしくはそれらに代わる）個人的で私的なものを扱うことを可能にするものとされている。<sup>(11)</sup>

その意義は、lived religion への注目が求められるようになった背景を見ればさらに明らかになるであろう。ホールは、一九六〇年代から七〇年代の文化人類学・社会人類学における「経験」や popular religion への関心の高まりに、lived religion の系譜を認めている。その後、二一世紀入ると宗教的であることを自称する人々が、もはや制度や教会への所属を前提としないという事態が生じ、従来の宗教研究の枠組みの見直しが迫られる。こうした背景から生じた lived religion 研究には、次のような特徴がある。すなわち、lived religion は（一）制度的権威の深刻な低下という現実を反映したものであり、また（二）一般の人々の機知やアウトサイダーのもつ活力を強調する文化・社会的アプローチをとる歴史家の影響を受けているものであり、（三）社会科学的な一般化に対する疑念と、（四）popular religion の語に付きまとう混乱（結局“popular”とは誰の事を指すのかなどの議論）を超えようという意志を含み持つものである。<sup>(12)</sup>

もう一点重要であるのは、lived religion をめぐる議論が米国を中心として生じたことである。Lived religion の視点を先取りしたものととして評価される『一一五丁目の聖母』*The Madonna of 115th Street* を記したオルシは次のような体験を報告している。<sup>(13)</sup> オルシはある日、講義の中でニューヨーク・ブロンクスのルルドを紹介する。本場ルルドを模して造られた洞窟と、そこから「湧き出る」とされる聖なる水（人々はそれが水道水であることを恐らく知っているのであるが）に、奇跡的な治癒を求めて集まる移民たちの姿を知った米国の学生たちの反応は「それは「宗教」ではない」というものであった。それはあまりに俗っぽく（too earthy）、あまりに日常的だといふのである。学生たちの

思う宗教とは、私的で内面的で、決断と選択と個人的なコミットメントの問題であり、倫理的なこと、(トートロジーに陥ってはいるが) 宗教的なことにかかわるものである。米国ではこうした考えが広く規範化している。<sup>16)</sup>

オルシによれば、lived religion は、宗教的实践において人々が「何をなしているか」に注目することで、こうした一般的な宗教理解に挑戦するものである。これを突き詰めれば、lived religion 研究は、個々人の実践への徹底した着目を通して宗教とは何か、また「宗教的」とはどのようなことを意味するのかという問題に再考を促すものとなる。<sup>17)</sup> マクガイアも、lived religion をインタビューを通して個人の宗教実践・経験・表現の多様性に触れた際に直面した当惑と、これまでの所属を核とした宗教理解の限界から出てきた視点であるとしている。<sup>18)</sup> つまり、lived religion 研究の根底にはコミットメントや所属を中心とした従来の宗教理解の限界の認識がある。それと同時に、そうした理解を下支えしている「プロテスタント的」宗教観―すなわち内面の問題―信仰を中心として宗教を捉え、また、それゆえに他のいかなる対象とも異なる領域をなすものとして宗教を規定すること―に対しても鋭い批判が向けられている。<sup>19)</sup>

Lived religion の前史として、六〇年代、七〇年代に端を発する「民衆」への関心の高まりを指摘することは誤ってはいらぬ。Lived religion 研究に至るこの流れを、日常論的転回 (Quotidian Turn) などと呼ぶ研究者もいる。<sup>20)</sup> しかし、宗教研究に固有の背景として、信仰 (ビリーフ) 中心のプロテスタント的宗教バイアスの克服があることは注目すべきだろう。

### Lived Religion 研究の問題点

Lived religion の語が一九九〇年代に誕生して以来、その使用は宗教研究のさまざまな分野に拡大している。例えば、lived religion の実践と経験への関心はそれを媒介するモノへの関心へとつながり、物質文化研究との接続が行われて

いる。<sup>(21)</sup> また、宗教とジェンダーという問題意識への接続や古代宗教史の分野における応用も行われている。<sup>(22)</sup> 民俗宗教研究の分野では、レナード・プリミアノが民俗宗教 (folk religion) ではなくヴァナキユラー宗教 (vernacular religion) という語の使用を提案しているが、これも lived religion を捉えるための視点であると示されている。<sup>(23)</sup> こうした多方面への展開は、lived religion という視点がいかに大きなインパクトと可能性をもつものであるのかを物語る。

しかし、こうした広がりの中で lived religion 研究の問題点も浮き彫りになっている。

トーマス・トゥイードは、lived religion が対象とする「日常」とはいつのことを指すのか、また日常生活において聖俗の境界があいまいであることを主張する lived religion の立場において宗教がどのようなものとして定義できるのかという問題点を指摘する。<sup>(24)</sup> 確かに日常の実践に着目すると、日々の諸実践の中から宗教的なものをいかにして判別するのかという問題が出てくる。あれは宗教的实践、これは非宗教的实践と研究者が区分するのならば、他とは弁別可能なものとしての宗教という従来の宗教定義から現場を切り取っているにすぎないのではないか。

こうした批判に対してはいくつかの方向性を示すことが可能であるように思われる。まず、日常実践を「宗教」という視点から切り取ることの不可能性を実践して示すことで、従来の宗教理解の不十分さを訴え続ける立場が考えられる。Lived religion の視点が宗教研究者全体に共有されているわけではないために、こうした試みを続けることは有益であろう。しかし、疑問を投げかけるだけの一辺倒な結論になってしまう危険性がある。既存の宗教理解の限界を指し示したうえで、次にいかなる視点を出すことができるのか、lived religion に課された大きな課題である。ただ、日常生活において宗教的領域を切り取ることがいかに不可能かという発見が、従来では結びつけられることがなかった日常の種々の実践と人々の「宗教的」在り様との結びつきを明らかにしている。例えば、ボランティアグループ参加者たちの調理や会話といった日常的な実践が、個々人の宗教的な在り様を左右していく様子を描いたコートニー・

ベンダーの成果などは、宗教研究の新たなフィールドを切り開くものとして評価できる。

もう一つは、宗教や信仰という語が学術的な専有物であるかのような一種のおごりを排し、日常語として人々に語られ実践される宗教・信仰から、研究対象を規定するという立場が考えられる。宗教が何であるのかを「知っている」のは研究者だけではない。キャスリン・ロフトンもいうように、研究者でなくとも誰もが宗教とは何であるかについての一定の理解を有し、その語を使用している。<sup>(27)</sup> 現場におけるそうした一般的（あるいは「通俗的」）理解、当事者の理解に基づいて、lived religion というある程度弁別可能な生活の一領域に着目することは可能であろう。

しかし、こうした論点以上に、lived religion に最も頻繁に向けられる批判がある。それは、信仰・制度・経典・組織的儀礼・聖職者（宗教的エリート）等々を中心としてきた従来の宗教研究から抜け落ちてきた部分を焦点化するという有益さの反面で、今度は制度的な側面を切り捨ててしまっているという指摘である。lived religion を冠する研究では、多くの場合、制度宗教との関係性を考慮に入れることの必要性を書き添える。しかし、それが弁解にしかなっていないものも多いのである。

アーママンは二〇一六年までに英語で発表された lived religion に関する論文、六十四本を抽出し検討しているが、<sup>(28)</sup> それらの諸論文において lived religion の語は「〜でないもの」という否定形を用いて定義される傾向にあるという。つまり、宗教的専門家ではない一般の人々の、教会の中ではなく日常生活の中にある、教義・信仰ではなく実践に関わるもの、として lived religion が説明される。こうした否定の形により定義付けられることによって、lived religion 研究は、制度宗教とそれ以外という二項対立的な図式を強化してしまうという問題を孕む。アーママンはこの点を、「公的宗教伝統から視線をそらすことにより、研究対象である lived religion という実践の社会的源泉を見落とすリスクを抱えている」<sup>(29)</sup> として警鐘を鳴らす。lived religion を名乗る諸研究においては、それらが必須であると説かれながらも



信仰・制度・経典・組織的儀礼・聖職者・宗教的エリート等々が対象から外されているのが現状なのである。

### 三 生活仏教論―前史

さて、米国の宗教研究において lived religion が一九九〇年代に「新しい」視点として脚光を浴び、広く受容されていったのに対して、日本の宗教研究においては、制度的宗教の外にも宗教研究の対象があるという lived religion の「発見」は、特段衝撃的というものではないだろう。日本においては、「民間信仰」の語が一九七七年に姉崎正治によって最初に用いられたとされているが、それ以降、特に二〇世紀中頃には堀一郎などの研究者が民俗学との深い関係の中で民間信仰研究<sup>21)</sup>を展開しており、そこでは成立宗教の外にある実践とその思想こそが焦点であった。

同時に、日本の民間信仰研究は成立宗教の外部のみを対象としてきたわけではない。日本において民間信仰を論じる上では、特に仏教との関係を無視し続けることができないためである。葬送習俗、供養、祈禱、講、民俗芸能など、人々の宗教的諸実践の多くが仏教の影響なくしては語り得ない。民間信仰研究においてその点は十分自覚されており、成立宗教と民間信仰の間の動態に着目することの重要性が説かれ続けてきた。例えば、一九七三年発行の『宗教学辞典』で桜井徳太郎は、「民間信仰は、既成の成立宗教が地域社会に摂取受容される過程で成立した要素を多くふくんでいる」とし、「両者を峻別することはほとんど不可能となってくる」ことを指摘している。これを踏まえ、桜井は「一方の極に民間信仰をおき、他方の極に成立宗教を対置させ、両方から真中に向って展開する円錐体を伸長させ、中間で交わるような構図を考えたらどうであろうか」との提案をしている<sup>22)</sup>。また、宮本袈裟雄も「民間信仰」を定義して、「原始・古代以来の宗教が蓄積されている一方で、創唱宗教との交渉を通して、あるいは国の宗教政策、社会

の変化・変貌などによって、変容・変質しながらも、生産活動や人間関係をはじめとする人々の日常生活・社会生活を基盤として現われてくる宗教現象<sup>(33)</sup>であるとする。ここでも「創唱宗教」との関係性という面が指摘されている。

そうした成果の中でも、仏教との関係性を焦点化したものとして、また、本稿で扱う生活仏教論の前身として、五来重に代表される仏教民俗学の試みについて触れておくべきだろう。藤井正雄によれば、五来の仏教民俗学の構想は一九五二年に作成されたガリ版刷りの『仏教民俗』一号に認められるという<sup>(34)</sup>。五来は、日本の宗教、文化、社会に与えられた影響が、庶民のあいだの民俗となつて伝承されてきたものを仏教民俗と呼び、「それは仏教と接触しないままに伝承されてきた民俗と、区別して研究の対象化する必要がある<sup>(35)</sup>」と、仏教民俗学の必要性を説いてきた。そこで「仏教民俗学」とは、「常民の仏教信仰の内容と特色、仏教的社会（講）の構造、常民の仏教受容の方式、受容された仏教の変容などを研究する学問<sup>(36)</sup>」であるとされる。

五来の仏教民俗学に関しては、林淳、碧海寿広、土居浩などによってその背景や思想が既に詳細に論じられているが、<sup>(37)</sup>その後には展開する生活仏教論との比較のために、土居による以下の指摘を参照しておきたい。

土居によれば五来の仏教民俗学の土台には、エリート／民衆の対比構造が存在しており、仏教民俗は明治以降の仏教すなわち「近代仏教」（＝ビリーフ重視の「プロテスタント仏教」）に対峙するものとして措定されているという<sup>(38)</sup>。土居は同時代の哲学的仏教観（＝近代仏教）からは見向きもされなかった領域（＝仏教民俗）を、アカデミックな言説で掘り上げたのが五来の試みであると評する。そして、五来と同時代の仏教研究者は「近代仏教／仏教民俗」の対立構図において、相互に「相手とは異なる」ことで自己の輪郭を明確にする関係にあつたとされる<sup>(39)</sup>。

末木文美士がプロテスタントイズムに近代的宗教の規範を求めていた近代仏教の特徴を「プロテスタント仏教」という語で示しているように<sup>(40)</sup>、仏教民俗学の誕生の背景には、lived religion論と同じくプロテスタント的宗教観

への批判があったのである。

晩年になって五来が「仏教民俗学」の語の使用に代わって「宗教民俗学」を称するようになったこともあり、仏教民俗学の試みは縮小の一途をたどるが、仮に仏教民俗学がさらなる展開をみせていたならば、次なる課題として、*lived religion* に向けられてきた批判、すなわち、エリート・民衆という二分法を強化する危険性と、反動としてのエリート宗教の軽視を生むのではないかという批判に向き合わなければならなくなっていただろう。

#### 四 生活仏教論

仏教民俗学の後、その構想と非常に似通った目的を持ちながらも、異なる強調点をもつ「生活仏教」の語が佐々木宏幹によって新たに提唱されるようになった。

「生活」と「仏教」はどちらも一般的な語であるが、佐々木に先んじて両者を組み合わせて「生活仏教」という用語として使用していたのは藤井正雄の議論である。一九九〇年代を中心に藤井は、仏教を「教義仏教」と「仏教を 수용した側の生活に根付いた「生活仏教」に分け、「生活仏教の立場から」と題して脳死や臓器移植の倫理的問題についての議論を行っている<sup>(4)</sup>。この藤井の議論を引用する形で「生活仏教」の語が以降生命倫理の文脈でいくつか見られるようになる<sup>(5)</sup>。それに若干遅れて、二〇〇〇年代になると佐々木宏幹が生活仏教の視点を強く打ち出すようになる。佐々木によって生活仏教の語が書名に冠された二冊の書籍（『仏力―生活仏教のダイナミズム』春秋社、二〇〇四年。『生活仏教の民俗誌―誰が死者を鎮め、生者を安心させるのか』春秋社、二〇一二年）が世に出されており、現在の生活仏教論には佐々木の議論の影響が大きい。

まずは、生活仏教論に至るまでの佐々木の議論を追ってみたい。

生活仏教の語を使用する以前、特に一九六〇年代後半から七〇年代の段階での佐々木は宗教構造論に関心を寄せていた。それは、レッドフィールドの大伝統と小伝統の議論などを参照しながら、エリートの宗教とマスの宗教を区分し、それぞれの構造の解明、及び両構造間の関係性を論じようとするものであった。その目的のための観察対象として、佐々木は次の三点をあげている。

- (一) 当該宗教（ここでは上部構造）の教理（実践形式を含む）と専門職能者との関係。職能者は教理に対していかに志向し、教理はいかにしてどの程度把握され実践化されているかを理解する。この場合職能者といっても種々のレベルで取り上げること（純粋に出家生活をする人やその他のレベルの生活をする人など）。
- (二) 地域社会の宗教（下部構造）の儀礼や行事と信者（一般人）との関係。種々な信仰、観念儀礼が混淆しているのので、観察は難しいが、地域社会の寺院や教会（二）の伝道機関）の行事、儀礼と信者との関係を中心に観察する。さらに（一）と（二）の関係を比較し、その性格・機能上の類似性と差異を明らかにする。
- (三) 寺院または教会の役割、機能を（一）と（二）との関係において分析する。あるものは（一）に近く、あるものは（二）に近いかもしれない。<sup>14)</sup>

上記三点を通して、「上の構造」である教義がいかにして「下の構造」である生活に関係づけられるのかという動態を明らかにすることが求められるという。その際、「生活化されている宗教儀礼」が手掛かりになるとされ、「生活」の語がこの時点で既に登場している。

大伝統と小伝統、両者間の動態を捉えるという問題意識は変化しないながらも、その後、二〇〇〇年代に入ると佐々木の議論において「生活」の語が前景化してくる。それに伴い、宗教構造の解明という論点は次第に現場の僧侶の問題として具体化してくるようになる。

佐々木は、二〇〇〇年九月一三日に日本宗教学会第五九回学術大会において、「プラクティカル・ブツダイズム生活仏教の諸相—宗教人類学的視点から」と題した公開講演会を行っており、その内容は『宗教研究』三二七号（二〇〇一年）に掲載されている。同学術大会では、佐々木の公開講演会のテーマに連動する形で、「生活の宗教」としての日本仏教の研究」と題された特別部会も開かれており、その成果は二〇〇二年刊行の『宗教研究』三三三号での特集「生活の宗教」としての仏教」につながっている。宗教研究において、「生活」の語が脚光を浴びた時期であったと言えよう。

さて、佐々木は「生活仏教」をプラクティカル・ブツダイズムと読ませているが、それは佐々木の生活仏教というアイディアが、エドモンド・リーチの実践的宗教 (Practical Religion) <sup>(46)</sup> に由来するためである。佐々木は、『実践的宗教における弁証法』 *Dialectic in Practical Religion* <sup>(46)</sup> においてリーチが南方仏教研究に対して、「これこそが純粹の仏教であるとの理念を掲げ、現実に営まれているアニミズムや呪術と結合した仏教形態は、これを非仏教と切り棄てる、その学問的態度を批判している」ことに賛同する。リーチはこうした二元的思考への批判として「プラクティカル」の語を使用しており、その際、僧職者や一般人の思考過程における仏教こそが重視されるべきだとする。<sup>(47)</sup> こうしたリーチの指摘を、佐々木は自らが論じる「生活仏教」の議論と重ねている。<sup>(48)</sup>

では、佐々木のいう「生活仏教」とは何か。先述の講演会の記録でもある「生活仏教の諸相」からその主張をまとめると以下のようになる。

まず、問題意識として、教理仏教研究と民俗宗教研究との提携の模索という「途轍もない課題」<sup>(49)</sup> を念頭に置いて

いることが示される。教理仏教と民俗宗教が弁別されるのは理念レベルにおいてのみであり、現実の宗教生活において両者は複合化している。その諸相を描くために、佐々木が例示するのは「シャーマニック」な職能者たちである。彼らは、教理仏教と民俗宗教とを関係づけ、両者間の「媒介（性）」を示す事例として位置づけられる。<sup>50</sup> その上で、「生活仏教」とは、「教理仏教と民俗宗教という区分にたいし、実際の宗教生活にあつては教理と民俗の狭間に立つて活動する僧職者と、すでに仏教の影響下にありつつも民俗寄りに活動する民間（俗）宗教者、およびその両者に関わる檀信徒や一般人の三項がさまざまに関わり合う場面<sup>51</sup>」であると説明される。

その後の著作ではさらに簡潔に、「生活仏教」とは「寺院と僧侶と檀信徒（一般の人々）の相互関係の中で営まれている仏教」であると示されている。<sup>52</sup>

### 仏教民俗学との比較から

佐々木の生活仏教論の特徴は、先にみた仏教民俗学との比較によってより鮮明になるだろう。

従来軽視されてきた民衆の実践への着目は、仏教民俗学の基本的な視座であった。佐々木においても、この問題意識は継続しているように見える。例えば次のような指摘である。「これまでの仏教研究においては、仏教史研究を除くと、大勢は仏教の文献研究を通じての仏教教理の解明に傾き、現場の僧職者―檀信徒・一般人関係において展開される「生活化された仏教」の究明にはほとんど関心が注がれなかった観がある」。

しかし、ここには次のような文章が続く（中略）仏教教理と民俗宗教とのダイナミックな複合の場である寺院と僧職者の現実的な役割を視座に収めた研究は、なお数少ないという状況にある<sup>53</sup>。つまりここで佐々木が「関心が注がれなかった」としているのは、単純に教理仏教／民俗宗教の二項図式における民俗宗教のことのみを言っている

のではなく、「複合の場」、すなわち両者の中間の領域も想定されているのである。

ここで五来の仏教民俗学との差が明らかになる。実際に佐々木は五来の視点を検討して次のように論じている。

五来説はすこぶる説得性をもつが、問題は「エリート僧侶」VS「庶民・民衆」、「教理仏教」VS「民間信仰」という対比において、もっぱら「庶民・民衆」と「民間信仰」の方に力点を置いてはいささか問題がある。「庶民・民衆と民間信仰」のみでは「仏教」は成り立たないからである。現実の仏教は「仏教文化（ダイナミズム）」として捉える必要がある理由である。<sup>54)</sup>

同書において、佐々木は「仏教文化」≡「生活仏教」としているため、<sup>55)</sup>ここでの指摘は仏教民俗学と生活仏教論の差として受け取ることができる。「寺院の現場では、「教理仏教」VS「民俗宗教」のような構図は無意味」であり、「生きている仏教」を真に理解するためには、「教理」か「現場」または「民俗」かという捉え方は、あまり意味をなさない<sup>56)</sup>というのが佐々木の基本的な立場であり、端的に言えば、五来の仏教民俗学で抜け落ちるエリート僧侶・教理仏教の側までも含みこんだ総体としての仏教が「生活仏教」なのである。その総体の把握のために、両者の媒介となる存在や現場の僧の役割を研究対象とすることが必要とされる。

### Lived Religion 研究との比較から

やつ、(リ)ド lived religion の議論に立ち戻りたいと思う。佐々木は、「生きた」という言葉を度々使用しているが、リーチをはじめとする人類学的研究の影響下に自らの研究を位置づけており、lived religion への直接の言及はない。

しかし、佐々木が度々用いる「生きている仏教」<sup>(57)</sup>などの語は、同時代的に展開していた lived religion の用語とただ偶然に一致しているわけではない。佐々木の視点は、ホールによる lived religion 定義である「遂行・実施されるという意味で「生きられた」実践を前景化する宗教研究のアプローチ」に合致するものである。制度的なものに偏り過ぎた研究を引き戻す試みであり、人々の日常に注目することでこれまでの仏教研究で見落とされてきた仏教の現実を捉えようとするものである。そのため、佐々木自身は「生活」をリーチの言う Practical であるとしているが、その含意は lived の語と共通しているといえる。

しかし、佐々木の生活仏教論は lived religion とは異なる強調点を持つ。先にも指摘したように、生活仏教の視点は単に「エリートではなく民衆」というものではない。その両者、つまり、教理仏教と民俗宗教を架橋する者、媒介する者にこそ関心を寄せるのである。<sup>(58)</sup>

この中間的存在の代表格は、先述の通り「シャーマニック」な、あるいは巫者的職能者である。<sup>(59)</sup>しかし、そうした存在だけでなく、一般の僧職者も含まれるのが佐々木の議論の特徴と言えよう。特に葬祭儀礼の場面を例として、佐々木は「僧職者は一方では仏教教理的理念を指向しつつ、他方では巫者の営為と通底する民俗宗教的な儀礼を主催するという複合的な性格を具えていると見られる」と、僧の有する複合的性格を指摘する。そのため、生活仏教論のまなざす「中間」とは非常に広いものとなっている。本稿の冒頭で紹介した津軽地方の僧の事例の多様な在り方も、僧職者という存在が、単に教理仏教を体现する存在などでは決してなく、この「中間」に位置し、それぞれのやり方で教理仏教と民衆の実践を行き来している具体相として捉えることが可能なのである。

佐々木は、教理仏教・中間・民衆という三者の関係を、A・B・Cの記号に置き換えて説明する。南方仏教では、瞑想の担い手(A)とエクスタティックな儀礼の担い手(B)が別であることから、三項関係はA/B/Cとなるが、



日本においてはAとBの担い手が同一であることなどもあり、A/B/C、もしくはA↕B↕Cとなるのではないかと論じる<sup>(61)</sup>。佐々木はエームズを引きながら、「教理か民俗か、また無常・無我か靈魂・呪力かと言った硬直した二分論にたいして、真に問題になるのは両者間の曖昧にして弾力的な関係領域である<sup>(62)</sup>」としているが、佐々木の図式ではBこそが「両者間の曖昧にして弾力的な関係領域」であるということになる。その領域を観察するためには、巫者、行者、そして一般の僧が代表的な対象となるが、決してそうした存在のみに限定されるわけではない。ここで論じられているA、B、Cの括りとは、固定的なものではなく、相互に越境可能な流動的枠組みなのである。そして、その中間領域から仏教を捉え直していくのが生活仏教の試みであるといえる。

## 五 おわりに

以上、佐々木の著作に沿いながら、生活仏教論の視点が中間的存在を観察対象とすることで従来の仏教研究・民俗宗教研究の間を架橋し、輪郭をゆるがしていく狙いをもつことを明らかにした。

Lived religion 研究との関係で言えば、生活仏教論のもつ特徴は、lived religion 研究の不足を補うものとして捉えることが可能である。理念的には、lived religion 研究は制度的なものの役割を軽視するものではない。Lived religion を十分に理解するためには、lived religion に大きな影響を与える制度宗教側の変化にも正しく関心を払わなければならないのである<sup>(63)</sup>。しかし、結局は宗教者ではない一般の人々の教会の外での宗教的実践を扱うものにlived religion の名が冠されるようになり、結果的に、エリートの宗教／lived religion という二分法を生み出し強化してしまっている。それに対して、生活仏教論がもつ中間的存在への着目、特に僧職者（聖職者）個人の内部に「仏教教

理と民俗宗教とのダイナミックな複合」をみる視点は、一般人の実践のみを lived religion として捉える傾向にある近年の動向を、lived religion 研究の初発の問題意識へと立ち返らせるために非常な有効な視点であると言える。

一方で、生活仏教論も、「中間的」な役割を果たしている職能者をクローズアップしすぎることによって、それ以外のエリート、そして民衆という三項が異なる性質を持つもののように扱われ、意図せずに三分割の図式を推進し、三項の総体として仏教を捉えるという生活仏教論の目的から逸脱していく危険性を秘めている。それに対しては、lived religion 研究の徹底した個人への着目という方法論が回避の一助となると考えられる。個人への着目は、先にも触れた聖職者個人の内部における「ダイナミックな複合」、つまり（敢えて区別するならば）「エリート性」「中間的・媒介的側面」「民衆性」が個人の内部でも同居しており、それらは  $A \leftrightarrow B \leftrightarrow C$  と自在に横断されるものであることを明らかにするものである。それによって、硬直した二分法（三分法）を脱し、生活仏教論の焦点である「曖昧にして弾力的な関係領域」の内実をより明らかにすることができるだろう。

このように、同時代の同様の問題意識のもと生じた lived religion 研究と生活仏教論は、異なる文化的・学問的背景をもつがゆえに、微妙な強調点の違いを有しているが、相互に補完し合う可能性をもつ視点である。さらに踏み込めば、両者はともに、個人の日常の実践に着目することによって宗教や信仰といった概念を草の根から鍛え直そうとする試みであるとも言える。「ダイナミックな複合」の具体相への着目は、各地の宗教現象の現状をより克明に描き出すことにつながっていく。そうして諸宗教の生きられた姿に目をむけることは、宗教研究の成果を教育に役立てていく上でも、または宗教文化教育の現場においても欠かせない視点となるだろう。

Lived religion 研究・生活仏教論とともに具体的な方法論や対象について、また聖／俗、エリート／大衆といった各種の境界の曖昧さを論じたその先は何を見出すのか、さらなる議論の積み重ねを必要としているのは確かである。

しかし、宗教概念の自明性が掘り崩された現代社会において、宗教研究はどこへ向かうべきなのかという問いに対して一つの方向性を示す重要な視点である。

## 註

(1) 制度宗教・組織宗教の語は井門富二夫の分類による。井門によれば、制度宗教は既成教団の檀家・氏子制度や西欧の「チャーチ型」の宗教を指し、組織宗教は自発的な参加を特徴とするセクト的デノミネーションを意味する(井門富二夫『神殺しの時代』日本経済新聞社、一九七四年)。民間信仰研究の文脈では、「創唱宗教」や「成立宗教」とも呼ばれてきた。本稿では、宗教の制度的側面を強調する際には「制度宗教」、特に日本の文脈で広く既成教団のことを指すときは「成立宗教」の語を用いるが、厳密に区別するというよりは、どれも民間の実践の対となる概念として用いられてきたほぼ同義の語として使用する。

(2) 阿部友紀「日本の民俗信仰」櫻井義秀・平藤喜久子編著『よくわかる宗教学』ミネルヴァ書房、二〇一五年、一三二頁。

(3) 以下、本文中の年齢は二〇一九年執筆時のもの。

(4) 未婚のまま死んだ者のあの世での伴侶として、花嫁や花婿の人形を奉納する供養実践。

(5) 例えば、佐々木一憲「ラフカディオ・ハーンの〈総合仏教〉と〈近代仏教学〉」『パースリ学仏教文化学』二十三号、二〇〇二年や釋徹宗「比較文化的視座からの生命倫理」『印度學佛教學研究』四八(二)、二〇〇〇年など。

(6) Orsi, Robert A. "What is 'Lived Religion'?" (Lecture of the TTCS on 16 March, 2016) / 什麼是「生活宗教」。

『神學與教會』 Vol. 41, Issue 2.

- (7) 一九九四年にハーバード大学で開かれた lived religion に関するコースとカンファレンスを元にした成果で  
 &#9224; (Hall, David D. "Introduction" in *Lived Religion in America: toward a History of Practice*. edited by Hall,  
 David D., Princeton University Press, 1997, p. vii.)<sup>o</sup>
- (8) McGuire, Meredith B. *Lived Religion: Faith and Practice in Everyday Life*. Oxford University Press, 2008
- (9) Ammerman, Nancy T. "Lived Religion as an Emerging Field: An Assessment of Its Contours and  
 Frontiers." *Nordic Journal of Religion and Society*, vol. 1, no. 02, 2016. Hall セ' ズの名の由来をトランスの宗教  
 社会学で使われし' ズ "a religion vécue" と &#9224; (Hall, 1997, p. vii.)<sup>o</sup>
- (10) Hall, David D. "Lived Religion" in *Encyclopedia of Religion in America*. edited by Lippy, Charles H., and  
 Peter W. Williams., CQ Press, 2010, p. 1282.
- (11) Ibid. つ' ズしたホールの言葉を lived religion の「定義」として位置づけるにはやや漠然としている感  
 ある。その原因は、lived religion が、明確な定義に基づくものであると' ズらよりは、様々な論者によつて共有  
 されている一つの方向性である' ズら' ズらに求められよう。
- (12) Hall は特に Gabriel Le Bras の名を挙げし' ズ (Hall, 2010)。<sup>o</sup>
- (13) Hall, 2010, p. 1283.
- (14) Orsi, Robert A. *The Madonna of 115th Street: Faith and Community in Italian Harlem, 1880-1950*. Yale  
 University Press, 1988.
- (15) Orsi, Robert A. "Everyday Miracles: The Study of Lived Religion" in *Lived Religion in America: toward a*

*History of Practice*, edited by Hall, David D., Princeton University Press, 2001.

- (16) *Ibid.*, p. 6.
- (17) *Ibid.*, p. 7.
- (18) McGuire, 2008, p. 5.
- (19) McGuire, 2008. Engelke, Matthew. “Material religion” in *The Cambridge Companion to Religious Studies*, edited by Orsi, Robert A., Cambridge University Press, 2013. 宗教概念とポストモダン時代の宗教観の不可分の関係性は、タラル・アサドに代表される宗教概念批判の文脈で盛んに論じられており、lived religion 研究もその問題意識を引き継いでいる(タラル・アサド『宗教の系譜—キリスト教とイスラムにおける権力の根拠と訓練』中村圭志訳、岩波書店、二〇〇四年やシヨナサン・スミス「宗教(諸宗教、宗教的)」宮嶋俊一訳、『宗教学必須用語22』奥山倫明監訳、刀水書房、二〇〇八年など)。
- (20) Tweed, Thomas A. “After the Quotidian Turn: Interpretive Categories and Scholarly Trajectories in the Study of Religion since the 1960s.” *The Journal of Religion*, vol. 95, no. 3, 2015.
- (21) Engelke, 2013. Morgan, David. “The Material Culture of Lived Religion: Visuality and Embodiment.” in *Mind and Matter*, edited by Vakkari, Johanna, Society of Art History, 2010. 中村祐希「宗教学における materially アルカルチャー研究」『東京大学宗教学年報』三十四号、二〇一七年。
- (22) Nyhagen, Line. “The Lived Religion Approach in the Sociology of Religion and Its Implications for Secular Feminist Analyses of Religion.” *Social Compass*, vol. 64, no. 4, 2017. Anne, Kristin. “Feminist Spirituality as Lived Religion.” *Gender & Society*, vol. 29, no. 1, 2014 ☆️参読。

- (23) Rüpke, Jörg. "Lived Ancient Religion: Questioning "Cults" and "Polis Religion"" *Mythos*, 5, 2011.
- (24) Primiano, Leonard Norman. "Vernacular Religion and the Search for Method in Religious Folklore." *Western Folklore*, vol. 54, no. 1, 1995. 小田島建己「翻訳 宗教民俗における方法の探求とヴァナキユラー宗教 (Vernacular Religion) (含: 訳出に寄せて Dr. Primiano の人となり)」『東北宗教学』三号、二〇〇七年。プリミアノによれば、ヴァナキユラー宗教とは「生きられた宗教、すなわち人々が出会い、理解し解釈し、実践する宗教」(小田島訳、一三七頁)として定義されるといふ。
- (25) Tweed, 2015, pp. 369-376.
- (26) Bender, Courtney. *Heavens Kitchen: Living Religion at Gods Love We Deliver*. University of Chicago Press, 2003.
- (27) Lofton, Kathryn. *Consuming Religion*. The University of Chicago Press, 2017.
- (28) Ammerman, 2016. 検索から抜け落ちたもの、および英語以外で書かれたものも含めれば、その数は六十四をはるかに上回る。また二〇一六年以降も lived religion を冠する論文は次々と新しいものが発表されているために、その数を正確に捉えることはほぼ不可能である。
- (29) Ammerman, 2016, p. 94.
- (30) 池上良正『民間巫者信仰の研究』未來社、一九九九年、一三頁、宗教研究編集委員会「特集「民間信仰」研究の百年」『宗教研究』三二五号、二〇〇〇年。
- (31) 民間信仰や民俗宗教といった語については、自身の議論の強調点に即して研究者がそれぞれに微妙なニュアンスの差を含みこませながら使用してきたが、一九七〇年代後半より民俗宗教を使用する研究者が増えている

とされる。「民俗宗教」の語は、「単に成立宗教や、外来宗教や、エリートの宗教や、都市の宗教などとの対立概念では把握しきれない、混交・融合的な性格をもつことが自明の前提」にしている（池上良正「民俗宗教」佐々木宏幹・宮田登・山折哲雄監修『日本民俗学辞典』東京堂出版、一九九八年、五四八頁）。本稿では、それぞれの論者の使用している用語に即して「民間信仰」や「民俗宗教」の語を使用する。

- (32) 桜井徳太郎「民間信仰」小口偉一・堀一郎監修『宗教学辞典』東京大学出版会、一九七三年、七〇八―七〇九頁。
- (33) 宮本袈裟雄「民間信仰」福田アジオ他編『日本民俗学大辞典』吉川弘文館、二〇〇〇年、六三〇頁。
- (34) 藤井正雄「仏教民俗学と祖先崇拜によせて」『比較民俗研究』二十五、二〇一一年、三頁。
- (35) 五来重「総説―仏教民俗学の概念―五来重・桜井徳太郎・大島健彦・宮田登編『講座・日本の民俗宗教2 仏教民俗学』弘文堂、一九八〇年、四頁。
- (36) 五来重『続仏教と民俗』角川書店、一九七九年、二六〇頁。
- (37) 林淳「仏教民俗学」日本仏教研究会編『日本仏教の研究法―歴史と展望』法蔵館、二〇〇〇年。碧海寿広「仏教民俗学の思想―五来重について」『宗教学研究』三五二号、二〇〇七年。土居浩「仏教民俗学と近代仏教研究のあいだ―五来重に焦点を当てて」『季刊日本思想史』七十五号、二〇〇九年。
- (38) 土居、二〇〇九年、一一〇頁。
- (39) 土居、二〇〇九年、一〇八―一一〇頁。
- (40) 末木文美士『近代日本の思想・再考Ⅱ近代日本と仏教』トランスビュー、二〇〇四年、一七五頁。
- (41) 林淳は、「五来氏、じしんが仏教民俗学の看板をおろして、代わりに宗教民俗学の看板を選んだ以上、仏教民俗学という言葉の使用の根拠は、今や消えつつあるように思われる」としている（林、二〇〇〇年、二二二頁）。

また、仏教的な民俗も豊富に扱ってきた民俗学の蓄積がある中で、敢えて新たに仏教民俗学を言挙げする必要があるのであるのかという疑問も投げかけられていた（宮田登『日本の民俗学』講談社、一九八五年、九十六頁）。

(42) 藤井正雄「脳死と臓器移植―生活仏教の立場から」梅原猛編『「脳死」と臓器移植』朝日新聞社、一九九二年。その元となったのが、藤井正雄「臓器移植と日本人の遺骸観」『印度学仏教学研究』第三十九卷第一号、一九九〇年。

(43) 正木晴彦「東洋哲学と生命倫理」『生命倫理』第三卷一号、一九九三年。釋、二〇〇〇年。

(44) 佐々木宏幹『人間と宗教のあいだ―宗教学人類学覚え書』耕土社、一九七九年、二〇〇頁―二〇一頁。初出は一九六六年。

(45) 佐々木、一九七九年、二〇二頁。

(46) Leach, Edmund R. *Dialectic in Practical Religion*. Cambridge University Press, 1977.

(47) *Ibid.*, p. 2.

(48) 佐々木宏幹「生活仏教の諸相―宗教学人類学的観点から」『宗教学研究』三二七号、二〇〇一年、二十九頁。佐々木宏幹『仏力』春秋社、二〇〇四年、一七四頁。

(49) 佐々木、二〇〇一年、二十五頁。

(50) 佐々木、二〇〇一年、三十四頁。

(51) 佐々木、二〇〇一年、四十二頁。

(52) 佐々木、二〇〇四年、i頁。「生活仏教の諸相」（佐々木、二〇〇一年）では、宗教構造論への関心を引き継ぐ形で、宗教的複合に議論の強調点がおかれるが、その後一般向けの書籍で生活仏教を説く際には、このように

寺院の現場に即して説明されることが多くなる。



- (53) 佐々木、二〇〇一年、二十七頁。
- (54) 佐々木宏幹『生活仏教の民俗誌―誰が死者を鎮め、生者を安心させるのか』春秋社、二〇一二年、一六二―一六三頁。
- (55) 佐々木、二〇一二年、一六一頁。
- (56) 佐々木、二〇一二年、一五八頁。
- (57) 佐々木宏幹『〈ほとけ〉と力―日本仏教文化の実像』吉川弘文館、二〇〇二年、iii頁。
- (58) 長谷部八朗による「行者仏教」という視点も、この中間への関心を共有した生活仏教論の展開として重要なものである（長谷部八朗「日本仏教と行者―「行者仏教」の世界」『宗教研究』三三三三三号、二〇〇二年）。行者仏教の視点は、日本の仏教を論じる際に葬祭や供養実践に集中しがちな研究者の視点を、祈禱・祈願などの人々の日々の実践へと開いてくものである。また、国外を対象としたものとしては、タイを事例として応用教学の試みを生活仏教の視点から論じた矢野秀武の「生活の宗教」と応用教理学」『宗教研究』三三三三三号、二〇〇二年）がある。
- (59) こうした視点は、佐々木が宗教人類学の立場から国内外のシャーマニズムを研究し続けていることと無関係ではないだろう。
- (60) 佐々木、二〇〇二年、一〇六頁。
- (61) 佐々木宏幹『聖と呪力の人類学』講談社、一九九六年、一七頁。佐々木、二〇〇二年、五十一頁。
- (62) 佐々木、二〇〇一年、三十二頁。
- (63) Hall, 2010, p. 1284.

## 國學院大學神道文化学部所蔵『新嘗祭』の解題と翻刻

木村 大樹

### 一、書誌及び解題

國學院大學神道文化学部に『新嘗祭』という近世の新嘗祭に関する資料（資料番号：1762/N72、以下「本資料」）が所蔵されている。資料名は表紙直書の外題から採り、内題は記されていない。墨付三十七丁（半丁につき概ね八行、朱筆あり）の結び綴で、法量は横二〇・九cm×縦三〇・九cmである。若干の虫損等は認められるものの、修補が施されており、概ね判読が可能とみてよい。

本資料には、冒頭から五丁表にかけて、彩色を施した四点の図が見開きで描かれている（ただし図一のみ二丁半分）。これらは「清涼殿鋪設図」（二丁表～二丁表、以下「図一」）、「紫宸殿」（二丁裏～三丁表、以下「図二」）、「神嘉殿」（三丁裏～四丁表、以下「図三」）、「神嘉殿（前カ）□庭図」（四丁裏～五丁表、以下「図四」）というように、概ね新嘗祭

当日の天皇の動きに沿った順で、各殿の設えの様子を平面図で描写したものである（各図は翻刻部分を参照のこと）。六丁表から続く本文は、儀式・場面ごとの比較的大きな転換を示すと考えられる「∴」という記号により概ね時系列に沿って記され、その前段や間に行われる特記すべき事項・次第と考えられる部分に「・」という記号が付されている（「∴」「∴」の記号は全て朱筆）。

「∴」記号が付されるのは、以下の九項目である。

①「南殿之儀」（九丁裏～十二丁表）

∥ 天皇の紫宸殿出御と御輿乗御、神嘉殿行幸に関する次第（十一丁裏～十二丁表に列次の表記あり）

②「中和院之儀」（十二丁裏～十五丁表）

∥ 天皇の神嘉殿出御と御湯殿儀、また神饌行立の整列などの次第

③「神饌之儀」（十五丁裏～二十三丁表）

∥ 天皇の御手水儀・神饌供進儀・直会儀に関する次第（「∴」の事項が続く。十五丁裏～十六丁表に神饌行立の列

次の表記あり）

④「内々入御之而 供替之儀」（二十三丁裏～二十六丁表）

∥ 晝儀に際して宵儀から供替する装束・設え等の事項八点（一つ書き）など（途中、「∴」の事項あり）

⑤「還御之儀」（二十六丁裏～三十丁表）

∥ 天皇の紫宸殿還御と清涼殿入御に関する次第

⑥「大殿祭之儀」（三十一丁表～三十三丁表）

∥ 清涼殿・紫宸殿及び承明門などへの大殿祭の次第

## ⑦「留守藏人商量之儀」(三十四丁表)

天皇の入御・出御・還御などに伴う、留守藏人の行うべき事項六点(一つ書き)

⑧「解斎御手水・御粥御装束之儀」(三十五丁表～三十六丁裏)

解斎御手水と解斎御粥に当たつての、清涼殿御手水間の設えに関する次第

## ⑨「供進之儀」(三十六丁裏～三十七丁裏)

解斎御粥の供進に関する次第

また「一」記号には、①「南殿之儀」の前に装束類の用意や斎火・御湯殿の鋪設に関する事項七点(六丁表～九丁表)、②「中和院之儀」内に「公卿以下起座」「御湯殿儀」という同時並行的に行われる次第が上下に並置される形式で二点(十四丁裏～十五丁表)、③「神饌之儀」末尾に「撤<sub>二</sub>寢具<sub>一</sub>」「内々 入御」(宵儀終了後に天皇が一度内々に入御(清涼殿か)したことがわかる)の二点(二十三丁表)、④「供替之儀」後半部に「内々 出御」「先御浴」「供<sub>二</sub>寢具<sub>一</sub>」の三点(二十五丁裏)がそれぞれ記されている。

では、本資料の成立ほどの時期であろうか。奥付などの情報が明記されていないため、正確な成立・書写年代や書写者等を知ることができないが、おおよその時期を推定してみたい。

まず冒頭掲載の図三・四や本文中にも描写・記述されている通り、本資料は神嘉殿で行われた新嘗祭の様子を記している。古代から続いた新嘗祭は、後花園天皇の寛正四年(一四六三)を最後に二百二十年以上中断した。その後、まず大嘗祭が再興された東山天皇の貞享四年(一六八七)の翌年、元禄元年に「新嘗御祈」として再興された。これは近世に全国の神職を支配・統括した吉田家(平安時代中期以降、神祇大副を継承した卜部氏の一流)が、邸内の宗源殿という場所で行った独自の略儀的な新嘗祭といえる。本格的な天皇出御・親祭による新嘗祭は、それから五十年

以上経た桜町天皇の元文五年（一七四〇＝桜町天皇による大嘗祭再々興の翌々年）に再興されたのである。<sup>(1)</sup>

ただし、この段階の新嘗祭は、平安時代以来の新嘗祭本来の斎場であった中和院（大内裏内で内裏西側に位置）の正殿としての神嘉殿がなかったため、内裏の正殿である紫宸殿を「神嘉殿代」として行われた。神嘉殿が再建されたのは、光格天皇の寛政三年（一七九一）である。『禁裏執次詰所日記』（『光格天皇実録』所収）には、神嘉殿再建の過程について、寛政三年九月二日に「木造始」（着工儀式）と「御地曳」（現場の地ならし）、同十一月三日に「御上棟」（棟上げ）、同十二日に「御造立出来」（落成）に伴う「引渡」（移管）したことが記されている。新造された神嘉殿を斎場とした新嘗祭は、同二十日に行われた。即ち、神嘉殿における新嘗祭の様子を描く本資料の成立が、寛政三年以降であることは疑いない。

また、本資料の本文部分には、計三枚の貼紙（七丁表・九丁表・二十五丁表）が付されている。一枚目には寛政十二年（一八〇〇）と翌享和元年、二枚目には寛政十一・十二年と享和元年、三枚目には寛政十一年といったように、連続する三ヶ年の新嘗祭における事例が示してある。そのため本資料は光格天皇の御代、享和年間からさほど下らない段階で成立もしくは書写された可能性が高いと考える。なお、二枚目の貼紙には寛政十一・十二年に御斎服と御贖を供進した「資董朝臣」、同十二年の奉行を務めた「頼寿朝臣」、御湯殿奉仕を行った同人及び「延光」という人名が記されている。本資料中、具体的な人名が記されるのはこの三名のみであり、これらは『弁官補任』寛政十一（享和元年条）によると、それぞれ烏丸資董（藏人頭、〈寛政十二〉右中弁↓〈同十二〉左中弁）・葉室頼寿（藏人頭、〈寛政十二〉左中弁↓右大弁）・日野西延光（藏人、〈寛政十二〉権右中弁↓右中弁）と判明する。

そして三枚の貼紙には、いずれも御湯殿奉仕に関する、各年における本文記載事項とのかかなり詳しく細かい相違点（物品の設置場所の異同など）が記載されている。また二枚目の貼紙には、神嘉殿西庇に設けられた御湯殿の設えに

ついで、寛政十二年の図（図七参照）の上に享和元年の図（図八参照）を別紙で貼り付ける形で、双方の設えの差異を重ねて比較できる形になっている（翻刻部分では活字化の都合上、図七・八を左右に並べて掲示した）。

本文中における挿入図は、同じく御湯殿図が二点（八丁裏〈図六参照〉・二十四丁裏〈図九参照〉）と、清涼殿西庇の御手水間の鋪設図（三十五丁裏〈図十参照〉）、御手水具配置図（三十六丁表〈図十一参照〉）、そして解斎御粥の際の御台盤供進図（三十七丁裏〈図十二参照〉）の計五点である。神事の中核となる神饌供進儀については淡々と次第が列記されるのみである。さらに、本文中の朱筆箇所も抽出してみると以下のようなようになる。

①の前段事項七点・天皇の各装束の弁備に関する「御内儀」（奥向）と「出納」（藏人所に置かれた官職で、物品の出納役であるとともに、藏人方の地下官人の催沙汰を担った）の別を示す注記（六丁表〜七丁表、七丁表貼紙）

①南殿之儀…出御行列における「御服奉仕之人」に関する注記二箇所（十一丁裏〜十二丁表）

②中和院之儀…「供寝具」「整神膳行列」「申し時」「称警蹕」の各次第における、藏人（奉行）の命令伝達等の時機に関する注記四箇所（十五丁表）

③神饌之儀…「八女（采女）」の神嘉殿昇殿、及び内侍の「撤寝具」を、藏人が催す時機に関する注記二箇所（十七丁表・二十三丁表）

④供替之儀…暁度の神事における、前記「中和院之儀」と同様の次第に関する藏人の命令伝達時機に関する注記四箇所（二十五丁裏〜二十六丁表）

⑤還御之儀以降…なし

つまり、朱筆箇所は大部分が藏人の担う次第に関する部分ということになる。そのため挿入図及び貼紙に示された

図の内容と併せて考えるならば、本資料は新嘗祭の現場において、藏人が祭儀の次第を確認するための儀注のような性格のものとして、成立したと考えられるのではないだろうか。⑦「留守藏人商量之儀」のような項目が立てられているのもこのためだろう。さらに先に示した烏丸・葉室・日野西の三人がいずれも藏人（頭）であったことも鑑みると、本資料の成立・書写にこれら三人のいずれか、もしくはそれに近い人物が関わっていたと考えることもできる。

## 二、冒頭掲載図の分析

最後に、本資料の記載内容についても些か触れておきたい。本稿では紙幅の都合上、冒頭に掲載された四点の図についての分析（図像解説）を試みる。

これらは前述のとおり、いずれも新嘗祭当日の清涼殿・紫宸殿・神嘉殿の様子を順に描いている。まず図一は清涼殿を描き、東孫庇の昼御座前（東）から南にかけて、天皇が紫宸殿に出御する際に歩くための筵道布（有紋）が敷かれている。筵道は石灰壇の前を通って落板敷の年中行事御障子前で東に折れ、長橋を経て紫宸殿に至る。また清涼殿西庇南端の鬼間には円座に「殿下料、出納小忌」と注記があり、資料の成立年代が明確でないため「殿下」が誰かは判別できないものの、御服奉仕の近臣や議奏公卿などが着した出納小忌（別勅小忌とも称する、神事の際に袍の上から着用する上衣）が置かれている。これは七丁裏「出納小忌分配」の「殿下一領、合目摺置<sup>二</sup>鬼間円座上、<sup>一</sup>」と対応する。なお、鬼間がこのような平安時代以来の配置に復したのは寛政度内裏からであり（応永→宝永度は南庇東端<sup>8</sup>）、このことも本資料が寛政度以降のものであることを示している。

次の図二は図一の清涼殿から繋がる紫宸殿を描く。清涼殿から敷かれた筵道布は、紫宸殿北簀子縁の西戸まで続き、

殿内には敷かれていない。そして母屋中央の高御座前方にあたる南簀子縁上にも、御輿を置く薦と天皇が母屋を出て御輿に乗御するために歩く筵道が敷かれている。さらに鈴櫃や契櫃を置くと考えられる薦（『江家次第』新嘗祭条「女官予持<sup>三</sup>大刀契櫃<sup>一</sup>、置<sup>三</sup>殿西南縁<sup>一</sup>、四糸記、契櫃并鈴櫃持候如<sup>常</sup>、但大刀不<sup>候</sup>云々、真信公口伝、亦大刀不<sup>候</sup>云々。」）も階上西側に敷かれた。天皇はここから神嘉殿に行幸するのである。なお、本図は①「南殿之儀」（九丁裏十二丁表）の記述と対応する。

続く図三には、新嘗祭の中核神事が行われる神嘉殿の設えが描かれている。他図と比べて注記が多く施されており、設えの詳細な様子を知ることができる（図五の筆者翻刻図も参照のこと）。まず神嘉殿南階下に御輿を寄せる薦と降輿のための筵道布が敷かれている。図一・二でみられた有紋の筵道布と異なり、無紋の白布が敷かれているのは、神事が行われる神殿であることによるものであろうか。南簀子縁にも南庇に参入するために敷かれた筵道が描かれている。また階下には「鈴鑰櫃下敷薦」と「契櫃下敷薦」が敷かれるが、これは②「中和院之儀」十四丁表の「契櫃昇<sup>三</sup>居西幔外砌上葉薦上<sup>一</sup>、鈴鑰櫃昇<sup>三</sup>居南階西砌上葉薦上<sup>一</sup>」（傍線筆者）と対応している。

近世再興の神嘉殿（図三・五）には、平安時代以来の神嘉殿と大きく異なっている点がある。一つ目は、神嘉殿が内裏西側の中和院の正殿としては建てられておらず、内裏の築地内、月華門を出た付近に神嘉殿単独で存在している点である。<sup>10</sup>清涼殿西側に廊下で連絡する公卿諸大夫間（寛政度造管内裏以前に公卿諸大夫間と同じく接続していた殿上間は、清涼殿南庇に復して移設）の南に造営されているのである。<sup>11</sup>そして二つ目は、平安時代以来の神嘉殿の母屋が南北二間・東西七間（四面庇）であったのに対して、近世神嘉殿の母屋は南北二間・東西五間（四面庇）になっている点である。<sup>12</sup>東西の間数が二間減じたことで、殿内各部の用法・設えも異なっている。『江家次第』神今食条の「中和院神今食御装束、新嘗祭并十一<sup>三</sup>、月神今食同。」<sup>13</sup>によると、平安時代の神嘉殿は母屋を東西三区画に分けて、中央三間を神事のある「神殿」、東側二間を采女や宮主の候する「采女候所」、西側二間を天皇の控える「御在所」とし、西庇に天皇が



小忌御湯を行う「御湯殿」が設けられていた。これに対して、本資料の描く近世神嘉殿は、母屋を東西二区画に分け、東側三間を「神殿」、西側二間を「御在所」としている。「御湯殿」が西庇に設けられることに変わりはないが、「采女候所」が母屋から東庇に出される構造に変化しているのである。

さらに細かい本図の殿内装飾についても、『江家次第』同条の記述をもとに以下に分析してみる。

御装物所「北戸外庇内敷<sub>二</sub>小筵<sub>一</sub>二枚、為<sub>二</sub>御装物所、(略)<sub>一</sub>

御装物所、在<sub>二</sub>庇第一間敷、近代在<sub>二</sub>第二間、

Ⅱ 図では同条中の「近代」の例と同じく、北庇西第一間に御装物所(天皇の更衣のための場所)が設けられる。

御湯殿「西庇戸内供<sub>二</sub>御湯船・御床子等<sub>一</sub>、御床子敷<sub>二</sub>小畳<sub>一</sub>、御湯船、東西床子二脚並<sub>二</sub>立其北<sub>一</sub>、妻、件御湯船無<sub>レ</sub>杓、

御湯船西壁設<sub>レ</sub>樋、伝<sub>二</sub>御槽<sub>一</sub>、樋口壁外居<sub>レ</sub>斗、

Ⅱ 図でも西簀子に置かれた案上の斗より、樋を通して西庇内の御槽に御湯が伝えられる仕組みである。なお、その南には「御服辛櫃」が置かれ、六丁表の記述と対応している。

采女座「東塗籠二間内、敷<sub>二</sub>美濃長筵三枚<sub>一</sub>、(略) 供奉采女座、

Ⅱ 前述のように、図では母屋東二間(東塗籠二間)ではなく東庇内が采女候所となっている。三枚の筵にそれぞれ「采女」「座長」「筵三帖」と記されるが、同条のように「采女座、長筵三帖」と解するのが妥当であろう。

執柄座「執柄被<sub>レ</sub>候<sub>二</sub>南庇西第一間<sub>一</sub>、

Ⅱ 図では注記がないが、同条により執柄(扨関)の座であることが判明する。

女官座「中央塗籠北戸東西掖対座、敷<sub>二</sub>葉薦<sub>一</sub>為<sub>二</sub>女官候所<sub>一</sub>、

Ⅱ 図でも同条と同じく女官座の葉薦が対座して敷かれる。

白木灯楼「灯楼八本預儲、供<sub>二</sub>奉御在所并神殿内<sub>一</sub>、主殿寮供奉、件白木灯爐在<sub>二</sub>神殿并御在所四角<sub>一</sub>、

Ⅱ図では神殿に「白木灯楼毎<sup>レ</sup>隅各二」と注記があるが、御在所には灯楼は描かれず灯台とみられる描写がある。なお、神殿四隅に「大嘗会本文屏風八帖」（各二帖）、御在所四隅と東側を除く壁下に「大嘗会倭画屏風七帖」が置かれている。これらは大嘗祭の際に作製・使用されたものであり、これが恒例の新嘗祭を行う神嘉殿に置かれていることは興味深い。

最後の図四は、神嘉殿とその付属各舎の構造・配置を示した図である。神嘉殿の南側東西には東舎と西舎が向かい合つて建ち、その内側に炬火屋と近衛幄が建っている。『江家次第』同条によると、東舎には「設<sup>二</sup>小忌親王以下弁以上座<sup>一</sup>」とあつて公卿などが候したことがわかるが、本資料でも同様に東舎に采女・伴造以下が候したこと（十三丁表七行目・二十二丁裏五行目など）、西舎に公卿以下が候したこと（十三丁裏六行目など）がわかる。他にも同条と本図・本文を照らし合わせることで、朱筆で描かれた幔、中門代・中和門代や兵衛幄など、おおよその描写を特定することができる。また本図には、図三（図五）で神嘉殿の北庇東第三間から北に延びた「仮廊下」が、幔外の殿舎に接続している様子が描かれる。これは前述のように、清涼殿西側に連絡した「公卿諸大夫間」であると考えられる。

以上、本資料の掲載図について大まかな分析を試みた。本稿では、本資料の翻刻・紹介のみで、諸本の所在や系統の分析、そして同時代の新嘗祭の次第書・儀注との比較・分析、また平安時代〜中世の新嘗祭次第との比較などを行うことはできなかった。これについては本資料を活用し今後の検討課題としたい。

## 註

- (1) 近世新嘗祭の再興過程については、阪本是丸「近世の新嘗祭とその転換」(『明治聖徳記念学会紀要』復刊四、平成三年、のち同『近世・近代神道論考』平成十九年、弘文堂)にまとめられている。その他、貞享・元文度の大嘗祭再興と関連して、武部敏夫「貞享度大嘗会の再興について」(『書陵部紀要』四、昭和二十九年、のち岡田精司編『大嘗祭と新嘗』昭和五十四年、学生社)、同「元文度大嘗会の再興について」(『大正大学大学院研究論集』一〇、昭和六十一年、のち岩井忠熊・岡田精司編『天皇代替り儀式の歴史的展開―即位儀と大嘗祭―』平成元年、柏書房)も参照した。
- (2) 宮内庁書陵部編、藤井讓治・吉岡眞之監修・解説『光格天皇実録』二(天皇皇族実録一二七)、平成十八年、ゆまに書房、六九九―七〇〇頁。
- (3) 前掲注2、七〇七―七〇八頁。
- (4) 前掲注2、七〇八頁。
- (5) 前掲注2、七〇八―七〇九頁。
- (6) 飯倉晴武校訂『弁官補任』三、昭和五十七年、続群書類従完成会、六四―六五頁。
- (7) 黒板勝美編『公卿補任』五(新訂増補国史大系五十七(新装版)、平成十三年、吉川弘文館)寛政十二年条には、「十一月一日斎火御飯、陪膳頼寿朝臣。同夜御禊、奉行頼寿朝臣。五日於神祇官代新嘗祭卜定。十三日新嘗祭行幸召仰、上卿按察大納言、弁左少弁明光、奉行頼寿朝臣。同夜新嘗祭行幸、奉行頼寿朝臣。十四日解斎御粥、陪膳資董朝臣、奉行頼寿朝臣。」(一三二頁)とある。

- (8) 藤岡通夫『京都御所〈新訂〉』昭和六十二年、中央公論美術出版など参照。
- (9) 神道大系編纂会編・渡辺直彦校注『江家次第』(神道大系 朝儀祭祀編四、平成三年、神道大系編纂会) 四八二頁。
- (10) このため藤田覚『江戸時代の天皇』(天皇の歴史6、平成二十三年、講談社)は、古来の中和院正殿としての形式ではない近世の神嘉殿が、「神嘉殿代」や「中和院代」と称されていたことを指摘している(二五二頁)。ただし本資料上では、「神嘉殿」「中和院」と称されている。
- (11) 前掲注8。
- (12) 平安時代以来の神嘉殿の構造については、丸山茂「平安時代の神嘉殿について」(『日本建築学会論文報告集』三二六、昭和五十八年のち同「神社建築史論―古代王権と祭祀―」平成十三年、中央公論美術出版)を参照。また近世再興の神嘉殿については、宮内庁書陵部蔵「新嘗祭神嘉殿敷設図」(265・47、鷹司政熙写)や東京都立中央図書館木子文庫蔵「内裏(寛政度)神嘉殿指図(寛政11)」(木34―1―1、外題「寛政十一年未二月日神嘉殿御修復之絵図木子」、寛政十一年)などでも同様の構造を確認することができる。
- (13) 前掲注9、三八三―三八四頁。
- (14) 『江家次第』同条からみる中和院内の各殿・各施設や神嘉殿内の様子については、拙稿「天皇親祭をとりまく人々―神今食の祭祀構造と場―」(『神道史研究』六六一―一、平成三十年)で考察とともに作表及び作図をしており、本資料における描写と概ね同様であることが理解できる。

## 付記

本研究は、國學院大學研究開発推進機構学術資料センター（神道資料館部門）における研究事業「神道祭祀・儀礼の研究と展示公開」の成果の一端である。

## 【凡例】

- ・漢字は通用の字体に改めた。
- ・改行や割注などは出来るだけ原本と近い形になるようにし、訓点・読点を適宜施した。但し、割注の中でさらに割注で記された部分に関しては、活字の都合上、割注とせず一行のまま【】で囲み、改行箇所を／で示した。
- ・欠損箇所は□で示し、残画や文脈から推定可能な場合には右傍に○で付した。
- ・朱筆箇所は「」で囲んだ。但し、項目記号と思われる『∴』『∵』については、全て朱筆であるため「」で囲んでいない。
- ・本文中に引かれた縦線・横線などは原本の形式に従い、貼紙は囲み線で示した。また人名注は右傍に（）で記した。

## 【翻刻】

- 一丁表～二丁表 清涼殿鋪設図（※図一参照）
- 二丁裏～三丁表 紫<sup>（宸殿）</sup>□□（※図二参照）
- 三丁裏～四丁表 □<sup>（神）</sup>嘉<sup>（殿）</sup>□□（※図三・五参照）
- 四丁裏～五丁表 神<sup>（嘉殿）</sup>□□庭<sup>（前カ）</sup>図（※図四参照）

二丁表

一丁裏

一丁表

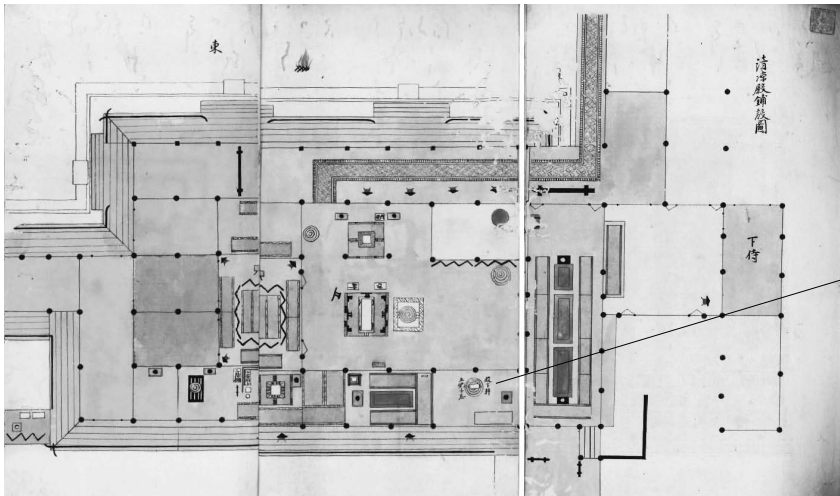


図1 清涼殿鋪設図 (図上側が東)

三丁表

二丁裏

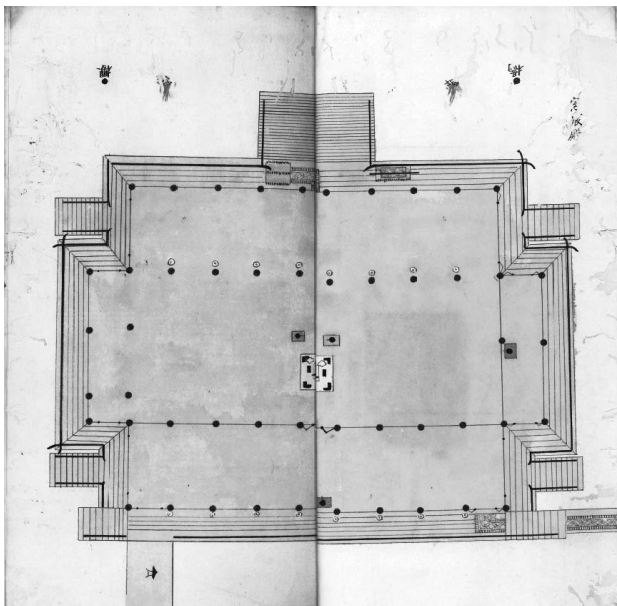


図2 紫宸殿 (図上側が南)

四丁表

三丁裏

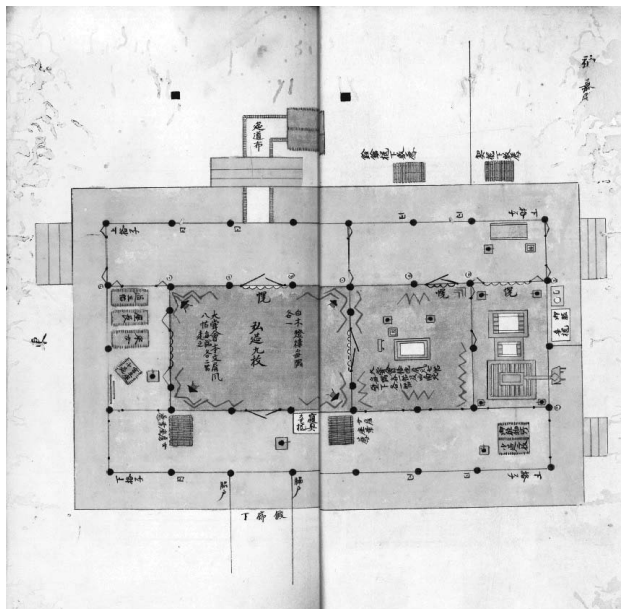


图3 神嘉殿 (图上側が南)

五丁表

四丁裏

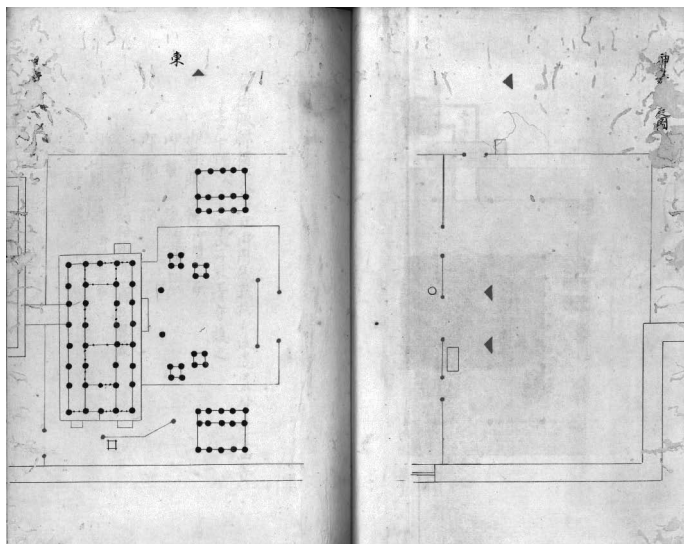


图4 神嘉殿前庭图 (图上側が東)

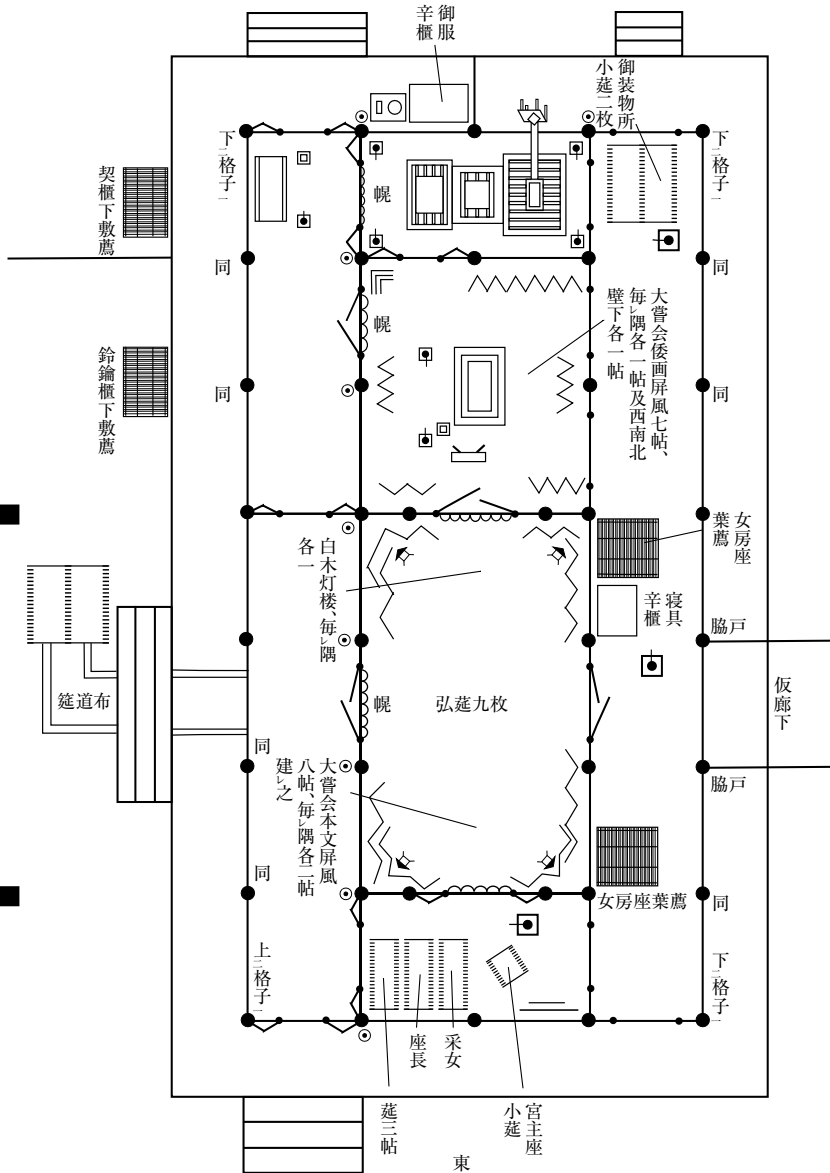


図5 神嘉殿 (翻刻)

(図3をもとに、上側が西になるよう回転して筆者翻刻。ただし文字は適宜回転・配置変更し、訓点を施した。)



五丁裏 (空白)

御服韓櫃一合、出<sub>レ</sub>自<sub>二</sub>御内儀<sub>一</sub>点檢之後、遣<sub>二</sub>置神嘉殿西簀

子妻戸下<sub>一</sub>、非藏人運送、令<sub>三</sub>小舎人<sub>一</sub>所衆等守<sub>二</sub>護<sub>一</sub>之、

御内儀御斎服 一領、御腰帶一筋、

同御襲 一領、御腰帶一筋、

同御袴 一腰、

右以<sub>二</sub>生<sub>二</sub>幅裕絹<sub>一</sub>裏<sub>レ</sub>之、盛<sub>二</sub>柳筥蓋<sub>一</sub>、

御内儀御斎服 一領、御腰帶一筋、

同御襲 一領、御腰帶一筋、

同御袴 一腰、

右以<sub>二</sub>生<sub>二</sub>幅裕絹力裏<sub>レ</sub>之、盛<sub>二</sub>柳筥蓋<sub>一</sub>、

出納天羽衣 一襟、

御内儀明衣 一襟、

右納<sub>二</sub>柳筥一合<sub>一</sub>、天羽衣上、居<sub>二</sub>土高坏<sub>一</sub>、

出納天羽衣 一襟、

御内儀明衣 一襟、

右納<sup>〔出納〕</sup>柳筥一合、<sup>天羽衣上、</sup>居<sup>〔出納〕</sup>土高坏<sup>〔出納〕</sup>、

波絹 一枚、

波絹 一枚、

御幘<sup>〔御内儀〕</sup> 一筋、 納<sup>〔御内儀〕</sup>柳筥<sup>〔御内儀〕</sup>居<sup>〔御内儀〕</sup>土高坏<sup>〔御内儀〕</sup>、<sup>宵・曉同物、無〔供替〕</sup>

〔六丁裏

御笏<sup>〔御内儀〕</sup> 一枚、 納<sup>〔御内儀〕</sup>袋盛<sup>〔御内儀〕</sup>筥蓋<sup>〔御内儀〕</sup>、

已上納<sup>〔御内儀〕</sup>韓櫃一合、<sup>奉行以下藏人、点〔檢之〕</sup>

帛御挿鞋<sup>〔御内儀〕</sup> 一足、 盛<sup>〔御内儀〕</sup>柳筥蓋<sup>〔御内儀〕</sup>、

右取<sup>〔御内儀〕</sup>出自<sup>〔御内儀〕</sup>韓櫃、以<sup>〔御内儀〕</sup>出納<sup>〔御内儀〕</sup>下<sup>〔御内儀〕</sup>内豎<sup>〔御内儀〕</sup>、

自余<sup>〔御内儀〕</sup>二足同取出、置<sup>〔御内儀〕</sup>申沙汰間<sup>〔御内儀〕</sup>、

〔七丁表

〔貼紙〕 七丁表

〔寛〕 政十二年十一月十三日、有<sup>〔御内儀〕</sup>三真<sup>〔御内儀〕</sup>御浴<sup>〔御内儀〕</sup>、

一 明衣 二重、<sup>宵・曉</sup>

一 御手拭 六、<sup>同</sup>

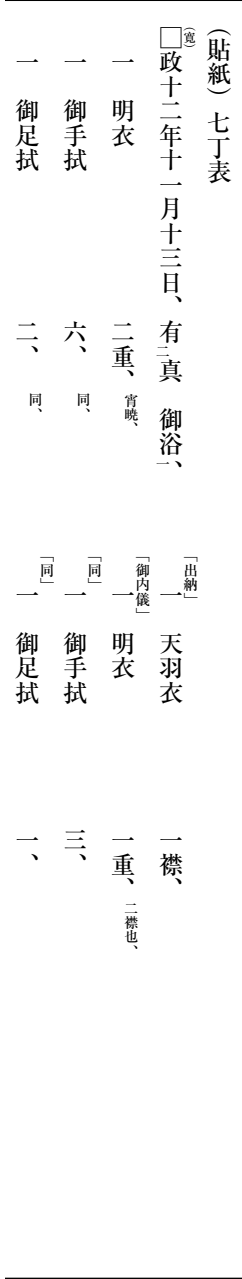
一 御足拭 二、<sup>同</sup>

〔出納〕 天羽衣

〔御内儀〕 明衣 一襟、<sup>二襟也、</sup>

〔同〕 御手拭 三、

〔同〕 御足拭 一、



一 檜杓 二柄、無<sub>二</sub>供替<sub>一</sub>、

右納<sub>二</sub>柳筥<sub>一</sub>一合、  
以<sub>二</sub>天羽衣<sub>一</sub>為<sub>二</sub>最上<sub>一</sub>、其次明衣、居<sub>二</sub>土高坏<sub>一</sub>、  
其次御手中、其次御足拭、

右之<sub>分</sub>加増、自<sub>二</sub>御内儀<sub>一</sub>出、

翌享和元年十一月十八日同<sub>レ</sub>上、

右同断之外、

一 檜御湯桶 一、無<sub>レ</sub>台、  
無<sub>レ</sub>供替、

右又加増、同<sub>レ</sub>上、

・ 出納小忌分配、以<sub>二</sub>奉行藏人命<sub>一</sub>預<sub>レ</sub>之、

殿下<sub>一</sub>領 合目摺 置<sub>二</sub>鬼間円座上<sub>一</sub>、

伝奏<sub>二</sub>領 合目不<sub>レ</sub>摺 置<sub>二</sub>伝奏部屋<sub>一</sub>、

議奏<sub>五</sub>領 合目不<sub>レ</sub>摺 職事持参附<sub>レ</sub>之、

職事<sub>四</sub>領 合目摺 置<sub>二</sub>申沙汰間<sub>一</sub>、

藏人<sub>四</sub>領 合目摺 置<sub>二</sub>東間<sub>一</sub>、

留主弁<sub>一</sub>領 合目摺 置<sub>二</sub>申沙汰間<sub>一</sub>、

御服奉仕<sub>一</sub>領 合目不<sub>レ</sub>摺 納<sub>二</sub>出納韓櫃<sub>一</sub>副<sub>二</sub>分配書於<sub>一</sub>、

「七丁裏

已上各添<sub>レ</sub>筥、

殿上辺渡<sub>二</sub>出納<sub>一</sub>、  
非藏人  
運送、

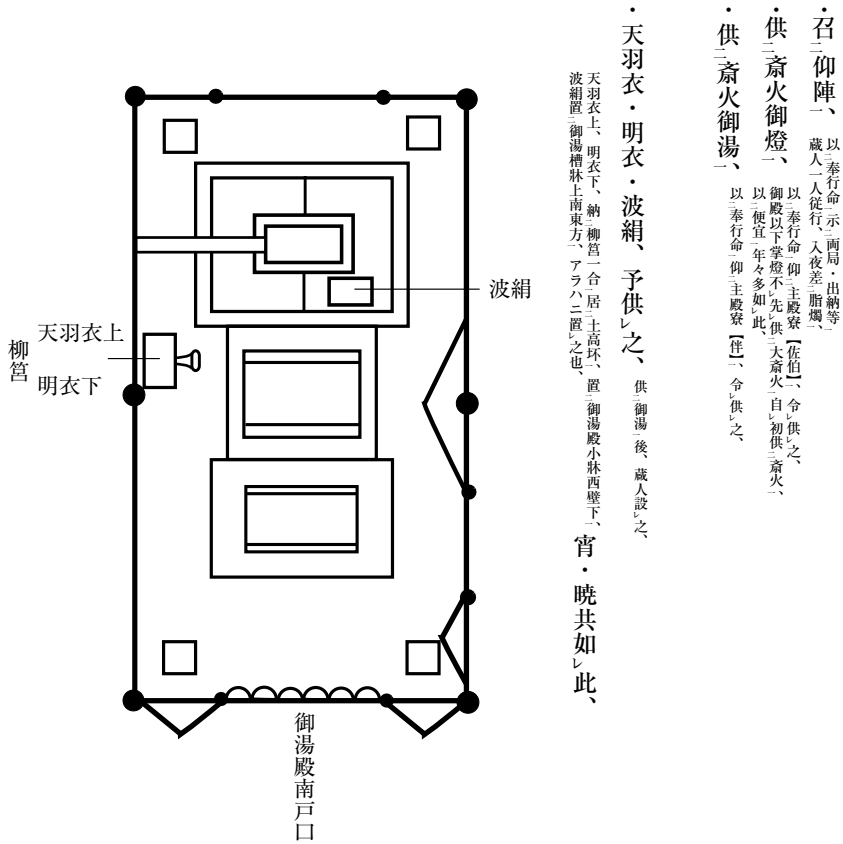


図6 神嘉殿西庇御湯殿図（筆者翻刻）

・召<sub>二</sub>仰陣<sub>一</sub>、以<sub>二</sub>奉行命<sub>一</sub>示<sub>二</sub>兩局<sub>一</sub>・出納等<sub>一</sub>、藏人一人從行、入夜差<sub>二</sub>脂燭<sub>一</sub>、

・供<sub>二</sub>齋火御燈<sub>一</sub>、以<sub>二</sub>奉行命<sub>一</sub>仰<sub>二</sub>主殿寮<sub>一</sub>〔佐伯〕令<sub>レ</sub>供<sub>レ</sub>之、御殿以下掌燈不<sub>レ</sub>先<sub>二</sub>供<sub>一</sub>大齋火、自<sub>レ</sub>初<sub>二</sub>供<sub>一</sub>齋火、以<sub>二</sub>便宜<sub>一</sub>年々多<sub>レ</sub>如此、

・供<sub>二</sub>齋火御湯<sub>一</sub>、以<sub>二</sub>奉行命<sub>一</sub>仰<sub>二</sub>主殿寮<sub>一</sub>〔伴〕令<sub>レ</sub>供<sub>レ</sub>之、

・天羽衣・明衣・波絹・子供<sub>レ</sub>之、供<sub>二</sub>御湯<sub>一</sub>後、藏人設<sub>レ</sub>之、

天羽衣上、明衣下、納<sub>二</sub>柳篭<sub>一</sub>一台<sub>二</sub>居<sub>一</sub>土高坪、置<sub>二</sub>御湯殿<sub>一</sub>小<sub>二</sub>林<sub>一</sub>西壁下、

波絹置<sub>二</sub>御湯槽<sub>一</sub>林上<sub>二</sub>南東方<sub>一</sub>、アラハニ置<sub>レ</sub>之也、

宵・曉共如此、

・出御、公卿弁 少納言 侍從 次將 御服

奉行催<sub>レ</sub>之、

兩局・出納 内膳司 御厨子所 典藥

藥所已上出納  
令伝之

宮主以仕人告  
内侍所

藏人催<sub>レ</sub>之、

命<sub>二</sub>將監<sub>一</sub>令<sub>レ</sub>昇<sub>二</sub>下契櫃<sub>一</sub>事、

命<sub>二</sub>主水司<sub>一</sub>令<sub>レ</sub>供<sub>二</sub>替御椽水<sub>一</sub>事、

閉<sub>二</sub>南殿御後東西戸<sub>一</sub>事、出御後、直開 西戸、  
為采女 路也、

三殿掌燈檢知事、

九丁表

(貼紙) 九丁表

寛政十一年十一月十三日、御齋服・御幘供進、資董朝臣也、依<sub>二</sub>便宜<sub>一</sub>宵・曉兩度共予供<sub>二</sub>大牀上<sub>一</sub>、

同十二年十一月十三日、同断供進同人也、

同日、依<sub>レ</sub>有<sub>二</sub>真御浴<sub>一</sub>有<sub>レ</sub>加<sub>二</sub>増<sub>一</sub>之、其明衣一襟固有二襟  
為二重、御手拭三包櫃  
紙、御足拭三幅四角也、  
以上各布也、

檜杓大小二柄等也、御手拭・御足拭、皆納<sub>二</sub>柳筥中<sub>一</sub>、杓二柄置<sub>二</sub>御湯槽之北<sub>一</sub>・中牀之上<sub>一</sub>也、即如<sub>レ</sub>

図、且<sub>二</sub>人<sub>一</sub>之料手巾一、密々置<sub>二</sub>中牀下押角之辺<sub>一</sub>、

奉行(兼室)  
頼寿朝臣、

御湯殿役同人・延光、

享和元年十一月  
 十八日、真御浴与  
 昨年又相違之分、  
 一御湯桶、加増

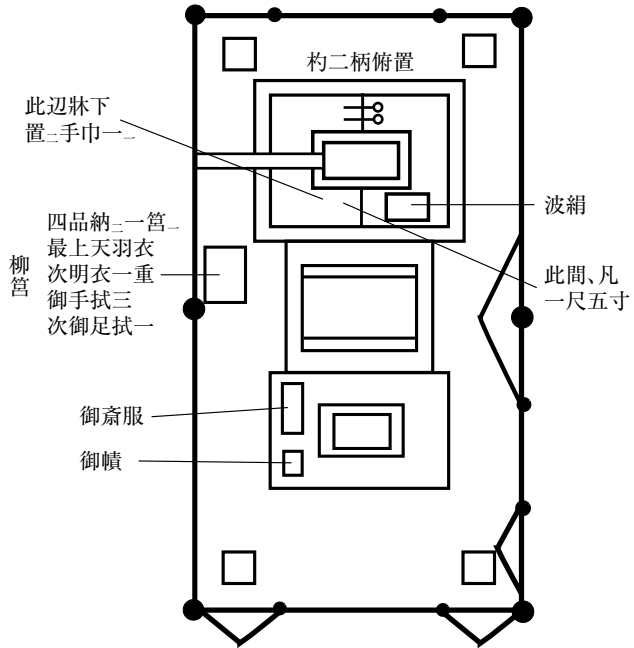


图7 寛政十二年神嘉殿西庇御湯殿図（筆者翻刻）  
 （実際には图8の下に位置）

一 御湯槽、寄南  
一 柳篁置所、

∴ 南殿之儀

近衛引陣、中将・少将各一人、左右相對列立階下、  
將監・將曹・府生・番長・近衛代各二人、同列候其後、

御興長群二候御階左右羽林許一、

主殿官人可執二立明一者、左右各三人候二庭燎辺一、

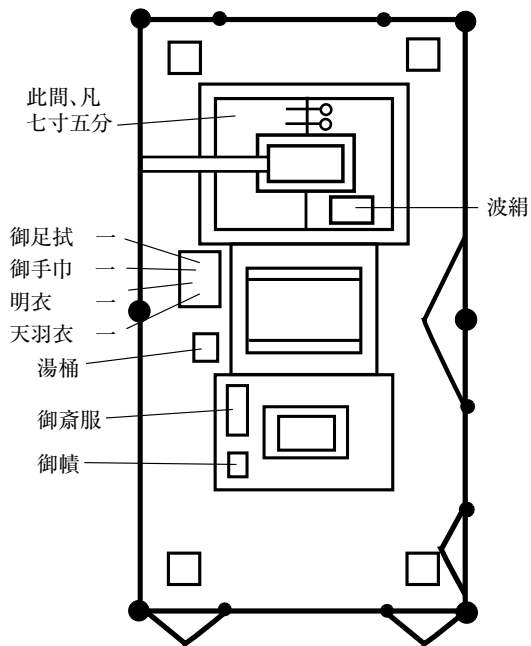


図8 享和元年神嘉殿西庇御湯殿図（筆者翻刻）  
（実際には図7の上に別紙で貼付）

左右將監昇<sup>三</sup>立契櫃於西階下<sup>一</sup>、

宸儀立<sup>三</sup>御々帳前<sup>一</sup>、

「九丁裏

閑白候<sup>二</sup>御裾<sup>一</sup>、

内侍捧<sup>三</sup>劍璽<sup>一</sup>候<sup>二</sup>左右<sup>一</sup>、

女藏人候<sup>二</sup>御帳後<sup>一</sup>、

職事列<sup>三</sup>南簀子西方<sup>一</sup>、

東豎子昇<sup>三</sup>西階<sup>一</sup>候<sup>二</sup>職事傍<sup>一</sup>、

采女以下自<sup>三</sup>北簀子<sup>一</sup>經<sup>二</sup>御後<sup>一</sup>候<sup>二</sup>御膳宿<sup>一</sup>、

左右近次將向<sup>二</sup>日華門<sup>一</sup>、引率御輿長、主殿一人執燵、

□<sup>②</sup>御輿於日華門橋前<sup>一</sup>、

「十丁表

□<sup>①</sup>脇次將見<sup>二</sup>御座靶<sup>一</sup>、

公卿以下列<sup>二</sup>立南庭<sup>一</sup>、留守弁在此列、

少納言以下立<sup>二</sup>長楽門橋上<sup>一</sup>、

中務省撤<sup>三</sup>尋常版位<sup>一</sup>、

蓋<sup>二</sup>御輿於南階上<sup>一</sup>、次將副之留立級上、主殿執燵至階下、

主殿官人撤<sup>三</sup>御座靶<sup>一</sup>、



上臈次将安<sup>二</sup> 宝劍於御輿中<sup>一</sup>、  
宸儀乘御、無警蹕、

「十丁裏

上臈次将賜<sup>二</sup>御插鞋於東豎子<sup>一</sup>、更進安<sup>二</sup> 神靈於御輿中<sup>一</sup>、

此間采女・縫司・闈司等、降<sup>二</sup>西階<sup>一</sup>、藏人一人引導、

関白帖<sup>二</sup>入御裾<sup>一</sup>、降<sup>二</sup>西階<sup>一</sup>給、

東豎子降<sup>二</sup>西階<sup>一</sup>、授御插鞋於内豎、

職事降<sup>二</sup>西階<sup>一</sup>、内侍・女藏人扶持、  
尚留階上、

内侍・女藏人降<sup>二</sup>西階<sup>一</sup>、五位・六位藏人  
扶持、

御輿 出御、

「十一丁表

立明 「御服奉仕之人、為<sup>二</sup>  
公卿、則加<sup>二</sup>此列<sup>一</sup>」

公卿 同 鈴鑰櫃 主鈴 監物 少納言 弁 契櫃

立明

右近衛府 近衛代 番長 府生 将曹 将監  
左近衛府 近衛代 番長 府生 将曹 将監

次将 立明 次将

御腰輿 関白 東豎子

次将 立明 次将

女官 職事 侍従 御薬陪従 所衆 御厨子所預

〔御服奉仕之人、為二殿上人一則加此列、〕

∴中和院之儀

公卿列<sup>二</sup>立<sup>一</sup>西炬火屋北<sup>一</sup>、北上面

弁・少納言及鈴契櫃留<sup>二</sup>立<sup>一</sup>幔門外<sup>一</sup>、西方

次将相對立<sup>二</sup>階下<sup>一</sup>、将監以下候<sup>二</sup>其後<sup>一</sup>、右東左西

蓋<sup>二</sup>御輿於神嘉殿南階下<sup>一</sup>、西方 御輿長等退去幔外、主殿四人執、簪屈候階下、東面

「十二丁裏

「十二丁表

関白候<sup>二</sup>御輿傍<sup>一</sup>給、

「十二丁裏

東堅子候<sup>二</sup>東炬火屋前<sup>一</sup>、内堅執御插鞋  
副之

職事候<sup>二</sup>東炬火舎前<sup>一</sup>、入<sup>レ</sup>自掖門、

侍従・御葉陪従・所衆・御厨子所預候<sup>二</sup>便所<sup>一</sup>、入<sup>レ</sup>自掖門、

内侍入<sup>二</sup>右掖門代<sup>一</sup>北行、昇<sup>二</sup>西階<sup>一</sup>經<sup>二</sup>南廂<sup>一</sup>、入<sup>二</sup>西隔殿南面西戸<sup>一</sup>、五位藏人  
扶持、

女藏人經<sup>二</sup>同路<sup>一</sup>昇<sup>二</sup>同階<sup>一</sup>、經<sup>二</sup>西北簀子<sup>一</sup>入<sup>二</sup>腋戸<sup>一</sup>候<sup>二</sup>御後<sup>一</sup>、六位藏人  
扶持、

縫司一人相従昇<sup>二</sup>西北小階<sup>一</sup>、經<sup>二</sup>北簀子<sup>一</sup>入<sup>二</sup>同所<sup>一</sup>、

采女十人入<sup>二</sup>左掖門代<sup>一</sup>北行、候<sup>二</sup>東舎北一間<sup>一</sup>、六位藏人  
引導、

闈司一人入<sup>二</sup>同門代<sup>一</sup>着<sup>二</sup>中門内草摺<sup>一</sup>、

「十三丁表

上臈次将執<sup>二</sup>宝劍<sup>一</sup>授<sup>二</sup>内侍<sup>一</sup>、

宸儀下御、入<sup>二</sup>御西隔殿<sup>一</sup>、藏人頭  
袈<sup>レ</sup>帳、

藏人頭献<sup>二</sup>御插鞋<sup>一</sup>、東堅子  
進<sup>レ</sup>之、

関白候<sup>二</sup>御裾<sup>一</sup>、

上臈次将執<sup>二</sup>神璽<sup>一</sup>授<sup>二</sup>内侍<sup>一</sup>、賜<sup>二</sup>御插鞋<sup>一</sup>授<sup>二</sup>東堅子<sup>一</sup>、

公卿以下着<sup>二</sup>西舎座<sup>一</sup>、

御輿長等撤<sup>二</sup> 御輿<sup>一</sup>、安<sup>二</sup>西廊代<sup>一</sup>、諸大夫間、西板廂也、  
 次将副<sup>二</sup>御輿<sup>一</sup>退去、将監以下入<sup>二</sup>幄屋<sup>一</sup>、

「十三丁裏

主殿消<sup>レ</sup>燎退去、

掃部撤<sup>二</sup>筵道布<sup>一</sup>、

契櫃舁<sup>二</sup>居西幔外砌上葉薦上<sup>一</sup>、

鈴鑰櫃舁<sup>二</sup>居南階西砌上葉薦上<sup>一</sup>、

少納言監臨之後、着<sup>二</sup>西舍座<sup>一</sup>、

職事候<sup>二</sup>殿西南簀子<sup>一</sup>、

御服人候<sup>二</sup>其南辺<sup>一</sup>、

「十四丁表

・先公卿以下起<sup>レ</sup>座、

手水篋、出<sup>二</sup>右殿門<sup>一</sup>列立中門外、大舍人叩<sup>レ</sup>門、

次闌司奏、

次将陣<sup>二</sup>階下<sup>一</sup>、

次供<sup>二</sup>神座<sup>一</sup>、次将<sup>二</sup>二人舁<sup>一</sup>殿開<sup>レ</sup>戸、掃部<sup>二</sup>三人參<sup>一</sup>入神殿、

先納言執<sup>二</sup>打掃筥<sup>一</sup>、

・先御湯殿儀、

御湯殿役人候<sup>二</sup>天氣<sup>一</sup>、脱<sup>二</sup>表衣着<sup>一</sup>、今支<sup>二</sup>主殿寮<sup>一</sup>伴<sup>二</sup>七度旨<sup>一</sup>斗供<sup>二</sup>御湯<sup>一</sup>、

次供<sup>二</sup>御斎服<sup>一</sup>、藏人頭試<sup>レ</sup>之、藏入於<sup>二</sup>御湯殿南帳下<sup>一</sup>伝<sup>レ</sup>之、〔不<sup>レ</sup>下<sup>レ</sup>裾〕

次供<sup>二</sup>御幘<sup>一</sup>、

次着<sup>二</sup>御々服<sup>一</sup>、

次供<sup>二</sup>御手水<sup>一</sup>、

「十四丁裏

次參議・弁昇二坂枕一、

陪膳 藏人頭執御案、藏人取伝同上一、  
益供 五位藏人取御盥椽、

「十四丁裏

一次少納言・侍從・外記・史、昇二短晷一、

同二人執御手巾篋、  
益供 一人之時、  
陪膳 藏人頭御盥椽居案執之、  
益供 五位藏人執御手巾篋、

次侍從・外記・史・內舍人・內豎・大舍人昇二長晷一、

掃部供畢退下、  
次將閉戸下殿、

次供二御笏一、藏人頭獻之、  
藏人取伝同上、

次供二寢具一、藏人見次將閉戸下殿、經殿東北簀子間而脇戸、以縫司告可被供寢具、  
且供畢可有案内、由於內侍、閉戸直至東舍、幸時申采女來待戸外、

此間整二神膳行列一、供神座之間、藏人命內膳司催之、但伴造・采女朝臣以下、暫  
令躑立東階東可待案内、而參進稱警蹕申舍、

次申レ時、藏人自東舍引率采女、昇殿東階至北簀子、待脇戸外、開供寢具了由、令申之、采女人  
脇戸跪長押下中央、向南申之、其詞イヒトツ、申了閉脇戸、經本路還入東舍、若御笏示供進、則亦待  
供進了可令申之也、

宸儀立二御中戸外一、

次稱二警蹕一、以奉行命於東階邊、以內膳司  
告采女朝臣令稱之、

「十五丁表

…神饌之儀

伴造類應、盆、手執、燎

采女朝臣執、削木、

宮主執、竹杖、

水取連執、輶、槽、

水部執、多志、良加、

陪膳典水執、御、楊、枝、莖、

後取典水執、御、手、中、莖、

陪膳采女執、神、食、薦、

「十五丁裏

後取采女

采女

同

同

同

同 同

高橋朝臣

膳部

同

同二人

造酒司

酒部二人

主水司官人二人

神祇官人二人・宮内官人二人、立屏内一檢察、

「十六丁表

先伴造執燎進、立神殿東階下南方、

北面、

次采女朝臣捧削木一称警蹕、

其詞進、食、其声高長、

進立同北方、

南面、

次宮主昇<sup>一</sup>同階<sup>一</sup>入<sup>レ</sup>自<sup>二</sup>南廂東戸<sup>一</sup>、候<sup>三</sup>東隔殿座<sup>二</sup>、小筵 坤面

次水取連執<sup>二</sup>蝦鱒糟<sup>一</sup>、水部執<sup>二</sup>多志良加<sup>一</sup>、共進昇<sup>二</sup>同階<sup>一</sup>、候<sup>三</sup>南廂東戸外<sup>一</sup>、簀子敷 南上西面

次陪膳典水執<sup>二</sup>御楊枝筥<sup>一</sup>、後取典水執<sup>二</sup>御手巾筥<sup>一</sup>、共進昇<sup>二</sup>同階<sup>一</sup>、入<sup>三</sup>南廂東戸<sup>一</sup>、東面相跪、陪膳南、後取北、

次供<sup>二</sup>蝦鱒糟<sup>一</sup>、典水<sup>二</sup>人所執筥<sup>一</sup>、暫預<sup>二</sup>水取連<sup>一</sup>昇<sup>レ</sup>之、〔水取連ノ授之〕自東隔殿入神殿 東戸、陪膳入 觀内 留候、後取不<sup>レ</sup>入 觀内 本路退出、居 南廂東戸内、

次供<sup>二</sup>御楊枝筥<sup>一</sup>、後取執<sup>レ</sup>之參進、〔水取連ノ授之〕有 神殿東戸外 授<sup>二</sup>陪膳<sup>一</sup>、々々自觀内 授<sup>レ</sup>之、

「十六丁裏

次供<sup>二</sup>御手巾筥<sup>一</sup>、同<sup>レ</sup>上、

次供<sup>二</sup>多志良加<sup>一</sup>、同<sup>レ</sup>上、水部 取<sup>レ</sup>之、

有<sup>二</sup>御手水儀<sup>一</sup>、後取留候<sup>二</sup>戸外<sup>一</sup>待<sup>二</sup>御手水畢<sup>一</sup>、水取連・水部等高候 簀子敷、

次撤<sup>二</sup>多志良加<sup>一</sup>、陪膳自觀内<sup>二</sup>授<sup>レ</sup>之、後取自<sup>二</sup>戸外<sup>一</sup>取<sup>レ</sup>之、持出授<sup>二</sup>水部<sup>一</sup>、

次撤<sup>二</sup>御手巾筥<sup>一</sup>、同<sup>レ</sup>上、持出預<sup>二</sup>水取連<sup>一</sup>、

次撤<sup>二</sup>御楊枝筥<sup>一</sup>、同<sup>レ</sup>上、

次撤<sup>二</sup>蝦鱒糟<sup>一</sup>、〔精力〕陪膳与<sup>レ</sup>後取<sup>一</sup>昇<sup>レ</sup>之、出<sup>二</sup>初所<sup>一</sup> 返<sup>二</sup>授<sup>レ</sup>水取連<sup>一</sup>、

次陪膳・後取<sup>等</sup>典水各執<sup>二</sup>所<sup>レ</sup>預筥<sup>一</sup>、水取連 授<sup>レ</sup>之、入<sup>二</sup>東隔殿<sup>一</sup>候<sup>レ</sup>座、

次水取連<sup>執<sup>二</sup>蝦鱒糟<sup>一</sup>、</sup>・水部<sup>執<sup>二</sup>多志良加<sup>一</sup>、</sup>相共下<sup>レ</sup>殿、去階東<sup>三</sup>許丈列立<sup>一</sup>、主水官人以東 西上南面、

次宮主下<sup>レ</sup>殿立<sup>二</sup>階北<sup>一</sup>、采女朝臣之東、南面、

「十七丁表

先<sub>レ</sub>是、陪膳采女以下主水司官人以上、更北行向<sub>レ</sub>南列立、

次八<sub>レ</sub>姫執<sub>レ</sub>物昇<sub>レ</sub>殿、〔藏人降<sub>二</sub>東階、告<sub>一</sub>陪膳采女<sub>レ</sub>、催<sub>レ</sub>之、〕

先神食薦、陪膳采女執<sub>レ</sub>之、參進昇<sub>二</sub>東階、入<sub>一</sub>南廂東戸、  
經<sub>二</sub>東階殿、入<sub>一</sub>神殿東戸、留<sub>二</sub>候<sub>一</sub>觀内、

次御食薦、後取采女執<sub>レ</sub>之、參進同上、  
自<sub>二</sub>觀外、授<sub>一</sub>陪膳<sub>二</sub>留<sub>一</sub>候其所、

次御箸筥、采女執<sub>レ</sub>之、參進同上、  
授<sub>二</sub>後取<sub>一</sub>々々授<sub>二</sub>陪膳<sub>一</sub>、

次葉盤筥、同上、

次御飯筥、同上、

次鮮物筥、同上、

次干物筥、同上、

次御菓子筥、同上、已上采女授<sub>二</sub>後取<sub>一</sub>後、群<sub>二</sub>候<sub>一</sub>東階殿座、

次宮主昇<sub>レ</sub>殿候<sub>二</sub>本座<sub>一</sub>、

次高橋朝臣執<sub>二</sub>汁漬案<sub>一</sub>昇<sub>二</sub>東階<sub>一</sub>、參<sub>二</sub>候<sub>一</sub>南廂東戸外、簀子敷<sub>二</sub>膳部<sub>一</sub>  
西面、

二人各執<sub>二</sub>空盞<sub>一</sub>、參<sub>二</sub>候<sub>一</sub>同所、南上<sub>二</sub>西面、又二人昇<sub>二</sub>御羹案<sub>一</sub>參進、安<sub>二</sub>其傍<sub>一</sub>退下、

次供<sub>二</sub>和布汁漬<sub>一</sub>、高橋朝臣自<sub>二</sub>戸外、授<sub>レ</sub>之、采女於<sub>二</sub>戸内、  
取<sub>レ</sub>之、還入授<sub>二</sub>後取<sub>一</sub>、々々授<sub>二</sub>陪膳<sub>一</sub>、

次供<sub>二</sub>匏汁漬<sub>一</sub>、同上、

次供<sub>二</sub>御羹<sub>一</sub>、陪膳盛<sub>二</sub>空盞<sub>一</sub>授<sub>二</sub>高橋朝臣<sub>一</sub>、〔隨<sub>二</sub>期於<sub>一</sub>戸外<sub>レ</sub>盛<sub>レ</sub>之〕  
高橋朝臣授<sub>二</sub>采女<sub>一</sub>同上、

「十七丁裏

「十八丁表



次供<sup>二</sup>御羹、<sup>一</sup> 同上盛了、膳部昇、案退下候、本列、高橋朝臣猶留候、

有<sup>二</sup> 御供進之儀、<sup>一</sup>

此間造酒司・酒部等、昇<sup>二</sup>酒器案、昇<sup>二</sup>東階、參<sup>二</sup>候南廂東戶外、<sup>一</sup>

簀子敷高橋朝臣之北、南上西面

又<sup>下</sup>有<sup>二</sup>宮主擲<sup>二</sup>本柏<sup>一</sup>之儀、<sup>上</sup> 陪膳采女至、宮主代座前、賜<sup>二</sup>本柏、宮主密々出<sup>二</sup>自<sup>二</sup>懷中、取換供<sup>レ</sup>之、

次供<sup>二</sup>白御酒、<sup>一</sup> 神酒、瓶子、造酒司自<sup>二</sup>戶外、授<sup>レ</sup>之、采女出<sup>二</sup>於<sup>二</sup>戶内、取<sup>レ</sup>之、還入授<sup>レ</sup>後取、々々授<sup>二</sup>陪膳、

次供<sup>二</sup>白御酒、<sup>一</sup> 神酒、瓶子、同上、

「十八丁裏

次供<sup>二</sup>黒御酒、<sup>一</sup> 瓶子、同上、

次供<sup>二</sup>黒御酒、<sup>一</sup> 瓶子、同上、

已上瓶子四口、於<sup>二</sup>神殿、陪膳盛<sup>二</sup>本柏、<sup>一</sup>

次撤<sup>二</sup>瓶子、<sup>一</sup> 陪膳授<sup>レ</sup>後取、々々授<sup>二</sup>采女、々々持出<sup>二</sup>於<sup>二</sup>初所、返<sup>レ</sup>授造酒司、

次撤<sup>二</sup>瓶子、<sup>一</sup> 同上、

次撤<sup>二</sup>瓶子、<sup>一</sup> 同上、

次撤<sup>二</sup>瓶子、<sup>一</sup> 同上、

此間主水司官人二人、昇<sup>二</sup>居御粥案於<sup>二</sup>簀子敷、<sup>一</sup> 高橋朝臣之北、居<sup>レ</sup>之、官人退下、

「十九丁表

次供<sup>二</sup>米御粥、<sup>一</sup> 高橋朝臣自<sup>二</sup>外、授<sup>レ</sup>之、采女出<sup>二</sup>於<sup>二</sup>戶内、取<sup>レ</sup>之、還入授<sup>レ</sup>後取、々々授<sup>二</sup>陪膳、

次供<sup>二</sup>米御粥、<sup>一</sup> 同上、

次供<sup>二</sup>粟御粥<sup>一</sup>、同上

次供<sup>二</sup>粟御粥<sup>一</sup>、同上

有<sup>二</sup>御供進之儀<sup>一</sup>、

次供<sup>二</sup>白御酒<sup>一</sup>、直會 造酒司於戶外盛御盃授之、采女出於戸内取之、還入授後取、々々授陪膳、

次供<sup>二</sup>白御酒<sup>一</sup>、同上

次供<sup>二</sup>白御酒<sup>一</sup>、同上

次供<sup>二</sup>白御酒<sup>一</sup>、直會 同上

次供<sup>二</sup>黒御酒<sup>一</sup>、直會 同上

次供<sup>二</sup>黒御酒<sup>一</sup>、直會 同上

次供<sup>二</sup>黒御酒<sup>一</sup>、直會 同上

次供<sup>二</sup>黒御酒<sup>一</sup>、直會 同上

次陪膳采女出<sup>二</sup>戶外<sup>一</sup>、閉<sup>二</sup>神殿東戸<sup>一</sup>、

次宮主祈申、

此間造酒司酒部等、昇<sup>レ</sup>案退下、復<sup>二</sup>本列<sup>一</sup>、

次撤<sup>二</sup>粟御粥<sup>一</sup>、陪膳授後取、々々授采女、々々持出於初所、授高橋朝臣、

次撤<sup>二</sup>粟御粥<sup>一</sup>、同上

次撤<sub>二</sub>米御粥<sub>一</sub>、  
同<sub>レ</sub>上、

次撤<sub>二</sub>米御粥<sub>一</sub>、  
同<sub>レ</sub>上、

已上主水官人参上受<sub>レ</sub>之、昇<sub>レ</sub>案退下復<sub>二</sub>本列<sub>一</sub>、

次撤<sub>二</sub>御羹<sub>一</sub>、  
同<sub>レ</sub>上、

次撤<sub>二</sub>御羹<sub>一</sub>、  
同<sub>レ</sub>上、

已上膳部二人昇<sub>レ</sub>案参<sub>二</sub>上簀子<sub>一</sub>受<sub>レ</sub>之、退下復<sub>二</sub>本列<sub>一</sub>、

「二十丁裏

次撤<sub>二</sub>炮汁漬<sub>一</sub>、  
同<sub>レ</sub>上、

次撤<sub>二</sub>和布汁漬<sub>一</sub>、  
同<sub>レ</sub>上、

已上高橋朝臣受<sub>レ</sub>之、執<sub>レ</sub>案退下復<sub>二</sub>本列<sub>一</sub>、

次撤<sub>二</sub>御<sup>(菓子)</sup>□□<sub>一</sub>筥<sub>一</sub>、  
陪膳授<sub>二</sub>後取、々々授<sub>二</sub>采女、々々執<sub>レ</sub>之退下復<sub>二</sub>本列<sub>一</sub>、

次撤<sub>二</sub>干物筥<sub>一</sub>、  
同<sub>レ</sub>上、

次撤<sub>二</sub>鮮物筥<sub>一</sub>、  
同<sub>レ</sub>上、

次撤<sub>二</sub>御飯筥<sub>一</sub>、  
同<sub>レ</sub>上、

次撤<sub>二</sub>葉盤筥<sub>一</sub>、  
同<sub>レ</sub>上、

「二十一丁表

次撤<sub>二</sub>御箸筥<sub>一</sub>、  
同<sub>レ</sub>上、

次撤<sub>二</sub>御食薦<sub>一</sub>、  
陪膳授<sub>二</sub>後取、々々執<sub>レ</sub>之退下復<sub>二</sub>本列<sub>一</sub>、

次撤<sup>二</sup>神食薦<sup>一</sup>、陪膳執<sup>レ</sup>之、退出  
復<sup>二</sup>本列<sup>一</sup>、

曉之度、陪膳・後取等、不<sup>レ</sup>直下<sup>レ</sup>殿、暫留<sup>二</sup>居東隔殿、待<sup>二</sup>御手水畢、入<sup>二</sup>御西隔殿<sup>一</sup>之期、陪膳  
采女候、西隔殿南面西戸下<sup>一</sup>、<sup>二</sup>藏入頭<sup>一</sup>引道之<sup>二</sup>申<sup>一</sup>御膳平供奉由畢、各退下復<sup>二</sup>本列<sup>一</sup>、<sup>二</sup>奏聞之間、後取<sup>レ</sup>執<sup>二</sup>神食薦<sup>一</sup>、

次水取連・水部等、参<sup>二</sup>上簀子<sup>一</sup>、如<sup>二</sup>初儀<sup>一</sup>、  
以下同、

次陪膳・後取典水、各執<sup>レ</sup>筥出<sup>レ</sup>自<sup>二</sup>東隔殿<sup>一</sup>、居<sup>二</sup>戸内<sup>一</sup>、

次供<sup>二</sup>蝦鱒槽<sup>一</sup>、

次供<sup>二</sup>御楊枝筥<sup>一</sup>、

次供<sup>二</sup>御手巾筥<sup>一</sup>、

次供<sup>二</sup>多志良加<sup>一</sup>、

有<sup>二</sup>御手水之儀<sup>一</sup>、

次撤<sup>二</sup>多志良加<sup>一</sup>、

次撤<sup>二</sup>御手巾筥<sup>一</sup>、

次撤<sup>二</sup>御楊枝筥<sup>一</sup>、

次撤<sup>二</sup>蝦鱒槽<sup>一</sup>、

次典水二人執<sup>レ</sup>筥下<sup>レ</sup>殿、列<sup>二</sup>立陪膳采女西<sup>一</sup>、西上南面、

「二十二丁表

次水取連・水部<sup>(等方)</sup>□、下<sup>レ</sup>殿、列<sup>二</sup>立陪膳典水西<sup>一</sup>、西上南面、

次宮主下<sup>レ</sup>殿、立<sup>二</sup>水取連西<sup>一</sup>、采女朝臣  
之東、

「二十一丁裏

此間 入<sup>二</sup>御西隔殿<sup>一</sup>

曉之度、有<sup>二</sup>采女 奏聞之儀<sup>一</sup>

次伴造以下行列、還<sup>二</sup>入東舍<sup>一</sup>

次内膳・主水官人各一人、更進出申<sup>二</sup>夕御膳平供由於宮内丞<sup>一</sup>退入、

次神祇・宮内官人退出、

「二十二丁裏

・撤<sup>二</sup>寢具<sup>一</sup>

「藏人伺定入<sup>二</sup>御西隔殿<sup>一</sup>、至<sup>二</sup>北簀子<sup>一</sup>開脇戸、以<sup>二</sup>縫司<sup>一</sup>告<sup>二</sup>可<sup>一</sup>被<sup>レ</sup>撤<sup>レ</sup>寢具<sup>一</sup>由於内侍上」

「曉之度、示<sup>レ</sup>撤畢可有<sup>二</sup>案内<sup>一</sup>由<sup>一</sup>、暫待<sup>二</sup>戸外<sup>一</sup>、聞<sup>レ</sup>撤畢由<sup>一</sup>、直告<sup>二</sup>次將昇<sup>一</sup>殿開<sup>レ</sup>戸之期<sup>一</sup>」

・<sup>(内方)</sup>□々 入御、

告<sup>二</sup>西舍上卿<sup>一</sup>

告<sup>二</sup>近衛幄<sup>一</sup>

采女透引、自<sup>二</sup>東舍<sup>一</sup>經<sup>二</sup>北幕東<sup>一</sup>間<sup>一</sup>昇<sup>二</sup>女官階<sup>一</sup>

「二十三丁表

内々入御之間、  
・供替之儀、以<sup>二</sup>奉行命<sup>一</sup>藏人檢<sup>レ</sup>知之、御服供替之間、暫停<sup>二</sup>諸司參入<sup>一</sup>

□〇

- 一 脱御之御斎服・御襲<sup>等</sup>・御袴<sup>等</sup>、帖<sup>レ</sup>之盛<sup>二</sup>柳筥蓋<sup>一</sup>、撤<sup>レ</sup>之納<sup>二</sup>韓櫃<sup>一</sup>、
- 一 脱御之天羽衣・明衣・波絹<sup>等</sup>、納<sup>二</sup>柳筥一合<sup>一</sup>居<sup>二</sup>土高坏<sup>一</sup>、撤<sup>レ</sup>之附<sup>二</sup>奉行<sup>一</sup>、
- 一 脱御之帛御衣、在<sup>二</sup>隔殿<sup>一</sup>更以<sup>二</sup>柳筥蓋<sup>一</sup>盛<sup>レ</sup>之、置<sup>二</sup>御後方<sup>一</sup>、
- 一 御笏<sup>乍</sup>蓋<sup>二</sup>・御檜扇<sup>等</sup>、在<sup>二</sup>隔殿<sup>一</sup>御座上其俣置也、
- 一 隔殿火爐一口、授<sup>二</sup>主殿寮<sup>伴</sup>一、改生<sup>レ</sup>炭後、藏人設<sup>二</sup>本所<sup>一</sup>、

「二十三丁裏

- 一 隔殿燈台二基、指<sup>レ</sup>油召<sup>二</sup>於主殿寮<sup>佐伯</sup>一、藏人奉仕、
- 一 御湯殿御湯・指油<sup>等</sup>、諸司奉仕、事訖設<sup>二</sup>御服事<sup>一</sup>、

御斎服・御襲<sup>等</sup>・御袴<sup>等</sup>裏、<sup>以生<sup>二</sup>幅<sup>一</sup> 捨絹<sup>レ</sup>包<sup>レ</sup>之</sup>盛<sup>二</sup>柳筥蓋<sup>一</sup>其上加<sup>レ</sup>玉、

御帶置<sup>二</sup>大牀上御畳西<sup>一</sup>、<sup>北方置<sup>レ</sup>之、南北妻也、 或御畳東置<sup>レ</sup>之、</sup>

御噴納<sup>二</sup>柳筥一居<sup>二</sup>土高坏<sup>一</sup>、置<sup>二</sup>大牀上御畳西<sup>一</sup>、<sup>御服之南及<sup>レ</sup>置<sup>レ</sup>之、 〔南北<sup>レ</sup>妻〕若御服置<sup>二</sup>御</sup>

<sup>畳東、則御噴亦置<sup>二</sup>御畳正面与<sup>一</sup>御服 相对、但御噴無<sup>レ</sup>供替<sup>二</sup>宵<sup>一</sup>・晚同物也、</sup>

天羽衣・明衣等、納<sup>二</sup>柳筥一合<sup>一</sup>、<sup>天羽衣上、 明衣下、</sup>居<sup>二</sup>土高坏<sup>一</sup>置<sup>二</sup>西壁下<sup>一</sup>、<sup>同實</sup>

波絹置<sup>二</sup>御湯槽牀上南東方<sup>一</sup>、<sup>同實</sup> 「二十四丁表

一 命<sup>二</sup>兩局・出納・内膳司<sup>等</sup>、令<sup>三</sup>奉<sup>二</sup>仕供替<sup>一</sup>、隔殿諸司不參入、

已上供替藏人奉仕、其後一人宛候<sup>レ</sup>之令<sup>二</sup>守護<sup>一</sup>、

是劍璽・御服<sup>等</sup>被<sup>レ</sup>置之間、禁<sup>二</sup>諸司參入<sup>一</sup>也、

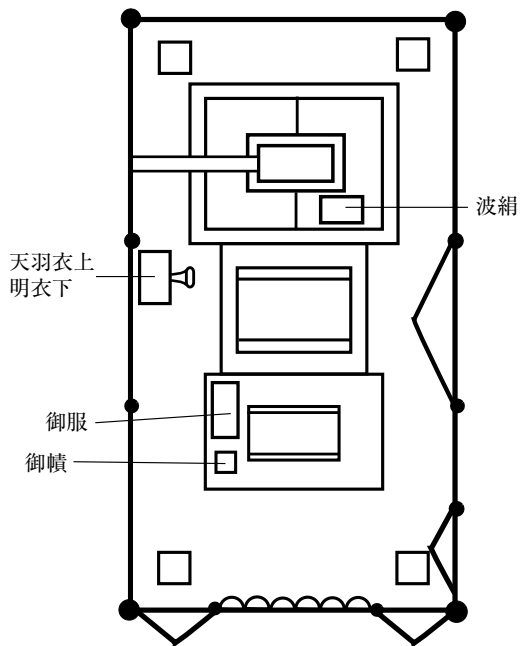


图9 神嘉殿西庇御湯殿供替图（筆者翻刻）

神饌

内膳司

寢具

行事官

御湯

御湯槽多不<sub>レ</sub>供替、  
唯目<sub>レ</sub>斗加<sub>二</sub>入熱湯、

主殿寮

火爐

同

指油

主殿寮

御手水

流<sub>二</sub>御盥水、  
改<sub>二</sub>御椀水、  
改<sub>二</sub>御手巾、

主水司

南殿籠道布畢  
御輿下敷等

掃部寮

(貼紙) 二十五丁表

寛政十二年十一月十三日、有<sub>二</sub>真御浴<sub>一</sub>(奉行<sub>二</sub>願<sub>一</sub>奉朝臣、  
御湯殿奉仕願<sub>一</sub>奉朝臣、  
延光、  
百書也)

一 御湯槽

主水司

天羽衣

一 出納調進

一 御湯

主殿寮伴

明衣

一重 御内儀

右有<sub>二</sub>供替<sub>一</sub>、

御手拭

三色檀紙 同

一 御杓・手巾・宵・曉同物無<sub>二</sub>供替<sub>一</sub>、

御足拭

一 同

右之外、御斎服・御幘・波絹<sub>等</sub>如<sub>二</sub>連年<sub>一</sub>設<sub>レ</sub>之、

已上四品、納<sub>二</sub>柳筥一合、居<sub>二</sub>土高坏<sub>一</sub>設<sub>レ</sub>例所、

・内々 出御 公卿 弁 少納言 侍從 次將 御服

奉行催<sub>レ</sub>之、

一 兩局・出納・内膳司、已上

樂人、以<sub>二</sub>官務或  
出納<sub>一</sub>催<sub>レ</sub>之

藏人催<sub>レ</sub>之、

宮主

吉田家侍・候東舍迎<sub>レ</sub>召<sub>レ</sub>之伝告、若不<sub>レ</sub>候則以<sub>二</sub>  
使部・仕人等<sub>一</sub>告<sub>レ</sub>之、或命<sub>二</sub>内膳司<sub>一</sub>催<sub>レ</sub>之亦便也、

藏人催<sub>レ</sub>之、

二十五丁表



采女

至女官階辺待受、  
經本路引導東舎、

藏人誘引、

・先御浴、同宵

・供寝具、

「出御階殿後、直催之、暫待戸外、間供進畢由引導、」

「二十五丁裏

次御服、

次御手水、同宵

此間整神饌行列、

「時申采女候戸外待御手水供進畢、」

次申時、「御手水・寝具、皆供進畢、令申之、其儀如宵、」【其詞ウシ／ヒトツ、】

宸儀立御中戸外、

次称警蹕、「同宵」

神饌次第同宵、

「二十六丁表

・還御之儀并催之事、

御務供進之頃、

兩局・出納、催諸司事、

同

關司着草摺事、

同

御輿昇出安便所事、

同

次將・大齋公卿・御服、催之事、

御手水之頃、

西舍公卿告起座事、關司奏了、南殿仮立申合、

同

次將引陣、

公卿以下列立中門外後、采女奏聞之頃也、

關司奏、

關司奏了、撤寢具之間也、

公卿以下進立南庭、掃部官人問之、

撤寢具間、

次將脱兵具、

撤寢具後、

次將昇殿開戸、掃部官人參入神殿、

公卿以下參進撤神座、掃部官人退下、

次將閉戸下殿、

掃部官人數<sup>二</sup>筵道<sup>一</sup>、

「二十七丁表

次將向<sup>二</sup>御<sup>□</sup>所<sup>一</sup>、

公卿列<sup>二</sup>立<sup>二</sup>西炬火舍南<sup>一</sup>、

御輿蓋<sup>二</sup>南階下<sup>一</sup>、次將副<sup>レ</sup>之、主殿執<sup>レ</sup>燎、東面昇<sup>レ</sup>居、輿<sup>レ</sup>退候、

將監以下、列<sup>二</sup>候次將後<sup>一</sup>、

東豎子候<sup>二</sup>南階西砌下<sup>一</sup>、内豎執<sup>レ</sup>御挿鞋<sup>一</sup>、副<sup>レ</sup>之、

鈴鑰櫃・契櫃昇出、

此間、換<sup>二</sup>御々服<sup>一</sup>、

宸儀立<sup>二</sup>御南廂御階中央<sup>一</sup>、

「二十七丁裏

関白候<sup>二</sup>御裾<sup>一</sup>、

藏人頭献<sup>二</sup>御挿鞋<sup>一</sup>、

内侍執<sup>二</sup>劍璽<sup>一</sup>立<sup>二</sup>左右<sup>一</sup>、

上臈次將安<sup>二</sup>宝劍於御輿中<sup>一</sup>、

宸儀乘御、

上臈次將賜<sup>二</sup>御挿鞋於東豎子<sup>一</sup>、更進安<sup>二</sup>

神璽於御輿中<sup>一</sup>、

関白帖<sup>二</sup>入御裾<sup>一</sup>、着<sup>レ</sup>沓候<sup>レ</sup>傍給、

内侍・女藏人、降<sup>(西カ)</sup>□階<sup>(中カ)</sup>出<sup>(中カ)</sup>右腋門代、  
□<sup>(立カ)</sup>□<sup>(中カ)</sup>門代西、縫司相從、  
五位・□位藏人、  
扶持如<sup>(六)</sup>初

「二十八丁表

采女・闈司□□□<sup>(立)</sup>左腋門代内、  
藏人引導

職事候<sup>(南庭)</sup>、

侍從・御葉陪從以下、候<sup>(便所)</sup>、

弁・少納言、鈴鑰櫃・契櫃<sup>(等)</sup>、候<sup>(幔門外)</sup>、  
西カ

御輿 出御行列、如<sup>(初)</sup>、

近衛発<sup>(レ)</sup>歌、  
至<sup>(昇)</sup>華門外<sup>(修)</sup>之、  
左次將問<sup>(レ)</sup>之、

大齋公卿名謁、  
左次將問<sup>(レ)</sup>之、

少納言以下、立<sup>(長)</sup>樂門橋上、

「二十八丁裏

公卿以下列<sup>(立)</sup>南庭、  
留守弁候<sup>(此)</sup>列、

將監以下候<sup>(階)</sup>下、

次將立<sup>(階)</sup>上、

関白昇<sup>(西階)</sup>、候<sup>(南)</sup>簀子<sup>(給)</sup>、

内侍昇<sup>(西階)</sup>、候<sup>(御帳)</sup>前左右、

女藏人昇<sup>(西階)</sup>、候<sup>(御帳)</sup>後、

采女以下昇<sup>(西階)</sup>、自<sup>(御膳)</sup>宿<sup>(經)</sup>御後、北簀子<sup>(等)</sup>退入、

職事昇<sup>二</sup>□階、<sup>一</sup>□候<sup>二</sup>南簀子、

「二十九丁表

東豎子<sup>一</sup>□<sup>二</sup>西<sup>一</sup>□<sup>一</sup>、執<sup>二</sup>御挿鞋<sup>一</sup>候<sup>二</sup>職事傍、<sup>一</sup>後、<sup>二</sup>御挿鞋<sup>一</sup>退下、

侍從・御葉陪從以下候<sup>二</sup>西階下、

蓋<sup>二</sup>御輿於南階上、<sup>一</sup>東面、御輿長等退候階下左右、

上臈次將執<sup>二</sup>宝劍<sup>一</sup>授<sup>二</sup>内侍、

宸儀下御、立<sup>二</sup>御々帳前、

関白候<sup>二</sup>御裾、

藏人頭猷<sup>二</sup>御挿鞋、

上臈次將執<sup>二</sup>神璽<sup>一</sup>授<sup>二</sup>内侍、

「二十九丁裏

主殿官人奉<sup>二</sup>御座靶、

退<sup>二</sup>御輿<sup>一</sup>出<sup>二</sup>日華門、<sup>一</sup>次將<sup>一</sup>退之退出、  
左將<sup>一</sup>一人留<sup>二</sup>階下、

小斎公卿名謁、<sup>左將<sup>一</sup>之</sup>

入御、

公卿以下退出、

三十丁裏 (空白)

∴大殿祭之儀 還御以前、留守弁・同藏人、相催奉仕之、

先催御巫裝束、内々入御清涼殿後、以小舎人申遣内侍所、

次催中臣以下参入、内々出御神嘉殿後、以小舎人申遣内侍所、

次中臣以下整列参入、入日華門、経明義・仙華等門、

宮主 中臣 案 神部二人昇之、居士錢・米・土苴、

史生 忌 (部) (案カ) 居酒瓶・木綿・(等カ) 宮、(部) 昇之、

日華門外行列如レ此、

「三十一丁表

中臣 忌部 宮 (案) (案カ) (部) 昇之、 史生 (案) (案カ) (部) 昇之、

日華門内行列如レ此、

中臣・忌部昇南廊小板敷、列候東簀子、南第一間北経以南、西面北上、無円座、

宮主・史生等分候小板敷砌下、神部等昇居案二脚於同砌下、

御巫二人列候忌部南、密々経廊下、参上、不経庭上、

「三十丁表

留主弁・同藏人候<sup>二</sup>便所<sup>一</sup>、各參候之後、弁告<sup>二</sup>中臣<sup>一</sup>催<sup>レ</sup>之、不<sup>レ</sup>撤<sup>二</sup>筵道布單<sup>一</sup>、不<sup>レ</sup>執<sup>二</sup>脂燭<sup>一</sup>、

先中臣移<sup>二</sup>着孫廂南<sup>一</sup>、北面、無<sup>レ</sup>座、

次御巫伝<sup>二</sup>土錢宮於忌部<sup>一</sup>、上<sup>レ</sup>賜御巫役<sup>レ</sup>之、留守弁引<sup>レ</sup>導<sup>レ</sup>之、御巫授<sup>レ</sup>宮後、猶留<sup>二</sup>候其所<sup>一</sup>、

次忌部掛<sup>二</sup>土錢<sup>一</sup>、留守弁引<sup>レ</sup>導<sup>レ</sup>之、忌部掛了復<sup>レ</sup>座、返<sup>二</sup>授宮於御巫<sup>一</sup>、々々返<sup>二</sup>置案上<sup>一</sup>、

次御巫散<sup>レ</sup>米、下<sup>レ</sup>賜奉<sup>二</sup>仕<sup>一</sup>之、藏人引<sup>レ</sup>導<sup>レ</sup>之、

次御巫灑<sup>レ</sup>酒、上<sup>レ</sup>賜奉<sup>二</sup>仕<sup>一</sup>之、弁引<sup>レ</sup>導<sup>レ</sup>之、

次御巫散<sup>二</sup>木綿<sup>一</sup>、下<sup>レ</sup>賜奉<sup>二</sup>仕<sup>一</sup>之、藏人引<sup>レ</sup>導<sup>レ</sup>之、

先石灰壇 出<sup>二</sup>入廂南第一間<sup>一</sup>、

次夜御殿 経<sup>二</sup>御帳後<sup>一</sup>、

次朝餉間、

次御湯、

以上每<sup>レ</sup>間始<sup>レ</sup> (善)終 (良) 〇〇〇〇

但本儀、先石灰壇、土錢、散<sup>レ</sup>米、灑<sup>レ</sup>酒、散<sup>レ</sup>木綿畢、次夜御殿亦如<sup>レ</sup>此、朝餉・御湯殿、每<sup>レ</sup>間皆如<sup>レ</sup>此、此次第可<sup>二</sup>奉仕<sup>一</sup>也、然以<sup>二</sup>時移<sup>一</sup>多略<sup>レ</sup>之、其儀掛<sup>二</sup>土錢<sup>一</sup>

人、先石灰壇・夜御殿・朝餉・御湯殿等、一度掛<sup>レ</sup>之畢、次散<sup>レ</sup>米人、

亦石灰壇・夜御殿・朝餉・御湯殿等、一度散<sup>レ</sup>之畢、灑<sup>レ</sup>酒・散<sup>レ</sup>木綿、

各如<sup>レ</sup>此隨<sup>二</sup>便宜<sup>一</sup>也、

「三十一丁裏

「三十二丁表

次南殿、中臣、忌部以下、経、仙花、明義【等】門、昇南殿西階、宮主・史生、分候退下、神部畢之案於階下、御巫二人、密々経長橋至南殿、弁藏人引導之、

中臣・忌部列二候母屋西第二・三間辺、東面、無座、

御巫伝三土銭筥於忌部、同前、

□部掛三土銭、同前、

「三十二丁裏

御巫散レ米、同前、

御巫灑レ酒、同前、

御巫散三木綿、同前、

先母屋中央、

次御膳宿、

以上、毎レ間始レ異終レ良、同前、

次承明門、御巫一人降西階参向、散灑米・酒、【土銭・木綿／無之】而儀経西廻廊参向、暗夜差脂燭、【主殿官人雖可差之、依還御以前事、】渡神祇官人、令神部差之、庭上不及引導、

次中臣以下経二本□□□□、御巫密々経廊下、同前、

「三十三丁表

三十三丁裏（空白）



・留守藏人商量之儀

一 出<sup>二</sup>御南殿<sup>一</sup>後、密々走<sup>二</sup>向神嘉殿、小斎御灯以下灯台・灯械・掌

灯及火炉、其外檢知之事、女官階昇降便宜也、且主殿寮指油器  
予召<sup>二</sup>寄之、密々隨身亦有<sup>レ</sup>便。

留守弁南庭之儀畢走来、同檢知予申合事、

一 内々 入御以前、清涼殿掌灯檢知之事、

一 内々 入御以後、以<sup>二</sup>小舍人<sup>一</sup>候<sup>二</sup>御巫装束<sup>一</sup>事、

一 内々 出御以□、□□弁相<sup>二</sup>催大殿祭<sup>一</sup>事、中臣以下參進之儀、  
以□□舍人<sup>一</sup>申遣内侍所、

一 還御以前、紫・清兩殿掌灯檢知、南殿密々□<sup>(命カ)</sup>  
主殿寮有<sup>レ</sup>便、并可<sup>レ</sup>候<sup>二</sup>東庭<sup>一</sup>諸司

催<sup>レ</sup>之事、御藏脂燭、  
主殿庭燭

一 行幸之時、於<sup>二</sup>月華門内北廊<sup>一</sup>拜<sup>レ</sup>之、還御之時、於<sup>二</sup>月華門外北

腋<sup>一</sup>拜<sup>レ</sup>之、近習・内々・外様  
番衆同所、

「三十四丁表

「三十四丁裏

解斎御手水・御粥、  
 還御之後、撤<sub>二</sub>筵道布單、自余裝束如<sub>レ</sub>實、  
 但無<sub>二</sub>行幸時、下<sub>二</sub>格子、只上<sub>二</sub>大床子間・鬼間【等】、

∴ 御裝束之儀

大床子御座前灯台、<sub>二</sub>基、已<sub>二</sub>下<sub>二</sub>四基南殿料、

蔦杉戸廊下 同、<sub>一</sub>基、

御膳宿 同、<sub>一</sub>基、

鬼間東南鳥居□□ <sub>二</sub>枚撤<sub>レ</sub>之、

同間西南部下設<sub>二</sub>御膳厨子、

同間撤<sub>二</sub>殿下<sub>二</sub>円座、

御手水間、撤<sub>レ</sub>畳移<sub>二</sub>立大床子於布障子南一許尺、其南寄<sub>レ</sub>東立<sub>二</sub>灯

台、押<sub>二</sub>遣小障子於朝餉御屏風方、其東安<sub>二</sub>階柵、

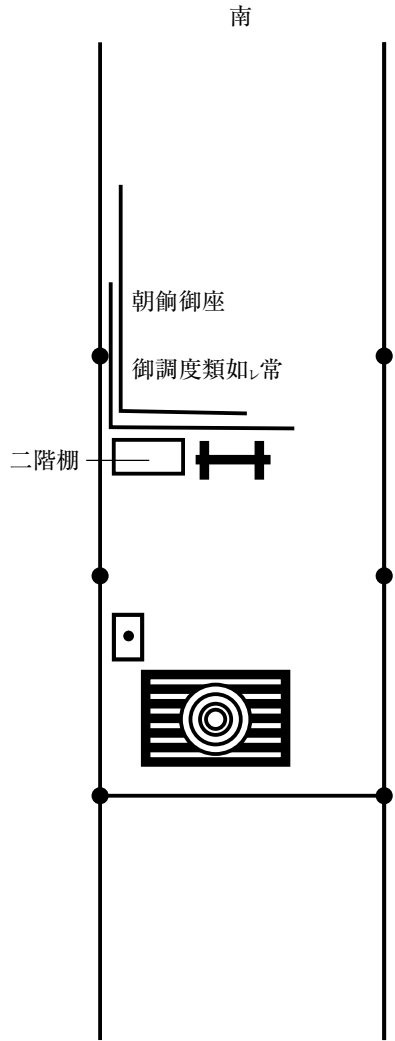


图 10 御手水間圖 (筆者翻刻)

水具主水司調進、鏑設<sup>二</sup>蔦杉戸廊下<sup>一</sup>、以<sup>三</sup>屏風<sup>二</sup>圍<sup>レ</sup>之、

白木御手洗一口、<sup>戸、無</sup>

居<sup>二</sup>白木机<sup>一</sup>、

白木二階机一脚、

上層敷<sup>二</sup>調布<sup>一</sup>、其上並<sup>三</sup>置御手

巾篋<sup>一</sup>合<sup>二</sup>粉一坏<sup>一</sup>・匕一支等<sup>一</sup>、

但御手洗葛<sup>一</sup>等<sup>一</sup>、神嘉殿所用同物也、自余物雖<sup>レ</sup>或以<sup>二</sup>便宜<sup>一</sup>予設<sup>レ</sup>之、缶水以<sup>レ</sup>此時可<sup>レ</sup>令<sup>レ</sup>供改也、

下層置<sup>二</sup>藁履一足<sup>一</sup>、無<sup>レ</sup>裏、  
 缶一口・杓一柄、<sup>俯置</sup>  
 居<sup>二</sup>白木八脚机<sup>一</sup>、<sup>缶上</sup>

黒漆御台盤一脚<sup>〔安カ〕</sup>、<sup>出納調進</sup>  
 御膳宿<sup>一</sup>、

主水司具<sup>二</sup>御膳辛櫃<sup>一</sup>、候<sup>二</sup>御膳宿南西遣戸外<sup>一</sup>、

主殿司具<sup>二</sup>手水具<sup>一</sup>、候<sup>二</sup>渡廊辺<sup>一</sup>、

∴供進之儀<sup>御手水供進女房沙汰也、</sup>

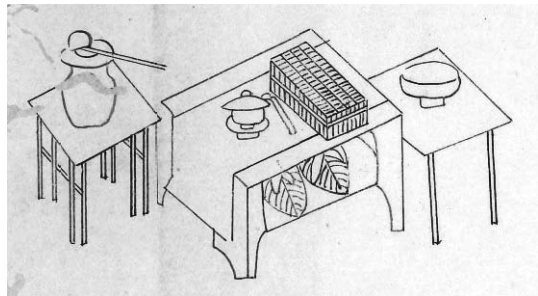


図 11 手水具調進図

先催<sup>二</sup>采女、令<sup>レ</sup>昇<sup>二</sup>立御台盤<sup>一</sup>、黒漆二脚、御箸二双居、土器、昇、立鬼間正中、或安、簀子、  
職事列<sup>二</sup>候馬形障子<sup>一</sup>、

「三十六丁裏

□□在<sup>二</sup>殿上<sup>一</sup>、則益供藏人、自<sup>二</sup>下戶外<sup>一</sup>告<sup>二</sup>御膳具由<sup>一</sup>、

次陪膳洗<sup>レ</sup>手、於<sup>二</sup>高遣戸<sup>一</sup>主殿司役<sup>レ</sup>之、於<sup>二</sup>貫首藏人<sup>一</sup>役<sup>レ</sup>之、藏人同<sup>レ</sup>之、

次昇<sup>二</sup>立御台盤於大床子前<sup>一</sup>、陪膳益供昇<sup>レ</sup>之、無警蹕、

次供<sup>二</sup>御粥<sup>一</sup>、主水司自<sup>二</sup>御膳宿<sup>一</sup>供<sup>レ</sup>之、采女持參於<sup>二</sup>鬼間<sup>一</sup>授<sup>二</sup>益供<sup>一</sup>、益供持參<sup>二</sup>陪膳許<sup>一</sup>、陪膳取<sup>レ</sup>之居<sup>二</sup>御台盤西膳<sup>一</sup>、

次供<sup>二</sup>御菜<sup>一</sup>、同<sup>レ</sup>上<sup>一</sup>、三種相並居<sup>二</sup>馬頭南<sup>一</sup>、

次供<sup>二</sup>御汁<sup>一</sup>、同<sup>レ</sup>上<sup>一</sup>、居<sup>二</sup>御粥南<sup>一</sup>、

已上空盤<sup>三</sup>枚置<sup>二</sup>御膳厨子上<sup>一</sup>、采女殘<sup>二</sup>一枚<sup>一</sup>撤<sup>二</sup>二枚<sup>一</sup>、

陪膳退着<sup>二</sup>円座<sup>一</sup>、

「三十七丁表

藏人執<sup>二</sup>台盤所簾<sup>一</sup>□<sup>一</sup>奏<sup>二</sup>供了由<sup>一</sup>、退<sup>二</sup>候鬼間東障子下<sup>一</sup>、

御手水之儀畢、出<sup>二</sup>御大床子御座<sup>一</sup>、立<sup>二</sup>御箸於粥上<sup>一</sup>、入御、

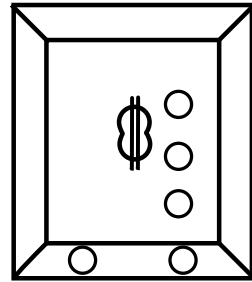
次陪膳召<sup>二</sup>男共<sup>一</sup>、不<sup>レ</sup>仰<sup>二</sup>撤由<sup>一</sup>、

次撤<sup>二</sup>御粥・御菜・御汁<sup>一</sup>、益供持參<sup>二</sup>空盤<sup>一</sup>、陪膳一度撤<sup>レ</sup>之、益供持出<sup>二</sup>於鬼間<sup>一</sup>、授<sup>二</sup>采女<sup>一</sup>、々々持出<sup>二</sup>於御膳宿<sup>一</sup>返<sup>二</sup>下主水司<sup>一</sup>、

次撤<sup>二</sup>御台盤<sup>一</sup>、陪膳・益供昇<sup>レ</sup>之安<sup>二</sup>本所<sup>一</sup>、采女昇<sup>レ</sup>出<sup>二</sup>御膳宿方<sup>一</sup>、

職事退入脱<sup>二</sup>小忌<sup>一</sup>、

御台盤供進之図



西

図 12 御台盤供進之図



公開学術講演会(令和元年11月16日)

## 折口信夫と神道・国学

阪本 是丸

### はじめに

私は、歴史的に過去の人物あるいは過去の出来事というのは、なるべく正確に調べ、お話することが、大事なことだと考えています。いわゆる「国家神道」の研究ということで、かれこれ40年ほど行なってまいりましたけれども、研究の切り口としては、まず見取り図として、制度的なものを見渡し、それがどのようなイデオロギーや考え、情念等を背景にして出来上がっていくのか、それぞれを個別に、正確に検討する必要があると考え、着手しました。

その中で、自分なりに色々と考えてはいたわけですが、幕末維新期から近代をやっていると、昭和20年の敗戦に至る昭和前期の時期というのは、明治維新とともに1つの大きな日本の転換点といえますか、ある意味では、明治維新にも匹敵するような、古い時代の大きな改新は別としても、折口信夫という先生だけではなくて、当時の神道、国学的な考え方、あるいは新国学も含めて国学とは何かという、そこにぶち当たった時代だったのではないかと思います。

折口先生の神道、国学論を考えるに当たっては、こうした当時の時代背景や、神道、国学的な考え方、國學院大學、神社界との関わりや人脈、或いは新国学も含めて、「国学とは何か」、ということを踏まえて考えなければならないと思うわけです。

戦後の折口先生の「神やぶれたまふ」という長い詩には、その後に反歌



がついておりますが、その中で、信が薄い者に対してでも自分は恥じない、「敗れても神はなほまつるべき」と歌で書いておられます。それは結局のところ、「神とは何か」ということにつながるわけです（『神 やぶれたまふ』『近代悲傷集』角川書店、昭和27年）。

## 十人組徒党事件とその背景

折口先生の神道、国学論といえば、多くの方が本を出していますし、私も大抵のものは見てきたつもりですけれども、その人たちがどういう評論、評価をしたとしても、私にとっては、折口先生との出会いというのは、「十人組徒党事件」ということになります。

折口先生については、昭和12年に第一書房から出された『短歌文学全集 釈道空篇』という短歌集の中に、「自撰年譜」というのがありまして、昭和8年2月に、「十人組なる徒党、事あり、教育の無意義を痛感する」という記述があります。これは、十人組徒党事件についての、ある意味では唯一の典拠になっているわけです。たった1行ですが、あの先生らしい書きっぷりです。よく言えば、さっぱりしているけれども、書きたくないものなら、書かなくてもいい、ということなのでしょう。

「自撰年譜」というのは、自分の短歌を、ある意味では跡づけるような形で、どこそこに行ってこういうことをしたという、当時つくられた短歌の背景がわかるような形で編まれたものです。また、この短歌集は、単なる短歌集ではなくて、1月から12月までに自分が書いたもののエッセンスみたいなものを書いていて、これはこれで非常に面白い内容となっています。

「十人組徒党事件」というのは昭和8年ですが、昭和6年には満州事変、昭和7年には五・一五事件などが起り、様々な事件があった時期です。国家主義、右翼の抬頭といった時代背景があり、國學院でも出てきました。同じ昭和8年の神兵隊事件においても、國學院から何人か出撃しました。これは一種のクーデター未遂事件みたいなものです。

当時の國學院は単科大学でしたから、学部といえば、大学、文学部のこと

です。学部には道義学科、国史学科、国文学科の3つがありました。その中の道義学科には、後に國學院の出身としては初めて学長になられた河野省三先生がいて、当時の國學院、あるいは國學院だけではなくて、国学、あるいは神道を牽引する一番の先生でした。その先生が倫理の主任でした。それから、もともと西洋哲学を専門とされていた松永材先生が哲学、この方は早稲田高等学院の教授も務めておられました。

当時の道義学科というのは、学生が多くて5、6人、少ない時は学生がいないみたいな状況で、私の父などが卒業したときは、倫理科はたった2人でした。もう一方は、中西旭先生で、東京商科大学から学士入学で来られて、後に台北高等商業学校の先生をされて、戦後は神社本庁の教学顧問などもされた方です。基本は会計学で、中央大学の会計の先生をやっていました。戦前はゼミも2、3人とかで、当時の国史、国文もとても少なく、国文であれ、国史であれ、道義であれ、みんな知った者ばかりという小規模な大学でした。

また、松永材先生の影響で弁論部がありまして、部の顧問は松永先生がやっておられました。その当時、この国家、社会を何とかしなければならないという青年将校のような考え方、あるいは様々な思想家、運動家、橘孝三郎の愛郷塾などの影響もあり、それに反対する、いわゆる左翼の学生たちもいて、各所で弁論大会が行われていました。

しかし、単なる弁論だけでは、という方面では、大東塾の塾長となった影山正治がいて、歌をはじめ、非常に深く、広くいろいろ勉強をされてきました。この方が、当時の國學院のあり方を小説形式で書いておられます。それが『一つの戦史』（大東塾出版部、昭和32年）という本です。その中で、松永先生などは、「松木先生」となっていますが、本名で出てくる人もいます。そういう人たちが父の周りにいたわけです。

また、十人組徒党事件の前年の昭和7年には、大学をめぐる問題になった上智大学事件がありました。当時は配属将校が大学に入って、必ず軍事教練があり、その教練がとれなければ、卒業もできない時代です。上智大学の予科の学生が靖國神社への参拝をしなかった。全員ではないのですが、そう

というのが1人でも2人でもいれば、配属将校が引き揚げるということで、大問題になったわけです。これは戦後の評価では、上智大学が国家権力、あるいは軍部に屈服して、靖國神社への参拝があったということになるのですけれども、そんなに単純なものでもないのです。そういった事件が続々とありました。

上智大学でそれがあってから、昭和10年に起きた同志社の「神棚事件」等もあり、軍部だけではなくて、左翼の学生もいて、昭和の初めですが、いろいろと大変な時代だったのです。十人組徒党事件というのは、こうした時代背景の中で起きた事件だということです。そして、軍事教練と配属将校の問題というのは、単に上智や同志社だけの問題ではなくて、國學院にもあったということです。

また、『國學院大學百年史 上』（國學院大學、平成6年）においても触れられていますけれども、國學院大學の会計不正事件というのが昭和8年になって発覚します（第3章第6節「会計不正事件と理事監事の交替」）。簡単に言えば、使い込みです。それをかぎつけて、大学を揺さぶる。恥ずべきことですが、校史にも書いてあります。

折口先生が「自撰年譜」において、「教育の無意義を痛感する」と書かれたのも、当時先生は予科から学部とか、高等師範部、それから、神道部といまして、学部とは扱いが違うのですけれども、4コマ持っておられて、大体自分たちが教えた、というのがあるわけです。私としては、今のところ、ここまでは申し上げられるかなと思っているのですが、大学の歴史といえますか、あまり触れたくないようなことでも、きちんと残しておく、知っておく必要があると思います。

## 國學院大學と折口信夫

あと一つ、大学の校史みたいな話になってしまいますけれども、当時國學院でそういう問題が起こったのは、実は國學院が大学に昇格するとき、他の大学とは全然違う形態をとったことがあります。大正7年に公布された

「大学令」によって、私立の大学や帝国大学以外の官立大学もできるようになりました。このときに、私立の大学へと昇格したのは、大正9年に、慶応義塾、早稲田、國學院、中央、日本大学、法政、同志社ですから、本当にわずかだったのです。

当時は、現在のような学校法人ではなくて、財団法人中央大学、財団法人法政大学、財団法人日本大学という形で、同じ名称の財団法人が大学を設置するということになりました。但し、同志社と慶応義塾だけは違いまして、財団法人慶応義塾、財団法人同志社となっています。

けれども、國學院は、財団法人皇典講究所が設置する國學院大學、つまり、法人名と大学名とが一致しない大学だったのです。それがだんだん問題を生んできたわけです。会計の不正問題も、財団法人の皇典講究所に力があって、稼ぎ頭は國學院大學ということになり、それに対して不満が出てくる。改革の要求が学生たちから出てくるということになります。

当時、学長は服部宇之吉という義和団事件などにも関わった偉い儒学、漢学の先生です。その後、理事であった市村瓊次郎という東洋史の先生が学長になるのですが、服部宇之吉先生などにも、どんどん要求が来るわけです。それらを何とか聞かなければならない。

でも、そういうときに、財団法人皇典講究所、例えば、会計課長というのは、大学にあるわけではない。大学の自治、独立は、学部、あるいは高等師範部、予科ももちろん、國學院が持っています。これは、ある意味ではいい面なのです。つまり、皇典講究所を通して神職養成とか、有栖川宮熈仁親王の告諭に従って、国体を講明するためのいろいろな事業をする。その事業の一つとして、財団法人皇典講究所が國學院を経営する。しかし、皇典講究所イコール國學院みたいところもありましたから、当時は本所、本学という言い方をしていました。そういった意味で、國學院の特殊性があったわけです。

本学には、平成19年の研究開発推進機構の発足とともに、校史・学術資産研究センターができました。当然、学問的なことも含めて、当時の資料をちゃんと保存して、きちんとした大学の歴史を、百年史にしても、何年史に

しても、もう一度資料を検討して、そのまま鵜呑みにしないことが重要だと思います。

現時点では、十人組徒党事件については、未だ不明な部分も多いのですが、いずれ背景や事実がわかる日が来るように、従来の記述に不審な点があれば、それをきちっと考えて、調べていく。それこそ、本当に学問的な地道な作業をしてもらいたいと思います。

こうした大学の歴史については、この頃各大学でも校史の研究が非常に流行っていますが、國學院大學においても、今まで百年史もありますし、この間、『國學院大學 130 周年記念誌』（國學院大學、平成 24 年）も出ました。まさしく、そうしたことをきちっとやっつけていけば、折口先生の本学における、あるいは神社界における位置づけもわかってくるのではないかと思います。

お配りしたレジユメには、折口先生と神道界、神社界との関わりについて書いていますが、今までも折口先生に関しては小論、研究も含めて何百と切りがないぐらいの多くの論考が出ています。だけれども、國學院にいる者がこの大学と一番関係の深い神社界、これは戦前も戦後も変わらないわけです。釈迦空ですから、お坊さんだと思う人がいるぐらいですけれども、折口先生は、最初から最後まで神道人として、神の観念とか、天皇をめぐるって煩悶されるわけです。

例えば、大嘗祭の「真床襲衾」にしても、武田祐吉先生なども違うところがたくさんあります。武田先生は、天孫降臨の際の「真床襲衾」に触れて、それは単に邇邇藝命だけではなくて、今に続く代々の天皇が常に皇孫なのだ、それは天孫降臨のときから来ているのだとおっしゃってしまして、それぞれの解釈があります（武田祐吉「天孫降臨の本義」『国体の講明』皇典講究所講話集第7輯、皇典講究所・國學院大學、昭和 11 年。「日本書紀の本文に於いて、天孫邇邇藝の命に対し、高御産巢日の神が、博愛を鍾きて崇養し給ふと言へるもの、また真床襲衾を着せまつりてお下しになると言ふも、いづれもこの意に外ならぬのである。しかもこの御幼少の御降臨といふ事は、所謂

嬰兒降臨の義であつて、言を換ふれば、天皇御降臨の義である。高天の原から天照大神の詔命によつて、豊葦原の瑞穂の国の君主としてお降りになるのは、ひとり邇邇藝の命の御事蹟たるに留らずして、代々の天皇が御降臨の形式に於いて、高天の原から御降臨あらせられるのである」。

あるいは、大正の初めにも、八代国治先生という本学出身の偉い歴史学者が、南北朝の長慶天皇の研究をされて、長慶天皇が天皇に加えられることが決まりました（八代国治『長慶天皇御即位の研究』明治書院、大正9年）。その先生も、大正4年の時点では、踐祚されて、即位式そのもので、現御神、現人神になられるということを仰っている。これは横浜の神職会で講演された内容です。

天皇、あるいは、現人神とか現御神、「惟神」とはどういうことなのかということ等に関して、山本信哉先生、植木直一郎先生など、当時多くの方々が真剣に議論して書いておられます。その中の一人が折口先生だったわけです。

こうした中で、戦前に折口論が力を持ったかどうかということではなく、様々な学者がいた時代状況を踏まえながら、等身大に見るべきだろうと思います。むしろ戦後になって折口論が肥大化したということは事実です。

### 折口信夫と『國學院雜誌』

それから、私は短歌の雑誌が好きなものですから、『日光』という短歌雑誌があつて、それを見ていると、折口先生とこれらの学者達との間でいろいろな葛藤や相剋があつたことが分かります。その中には、普通の学術雑誌にはないような情報が入っています。

そういう葛藤や相剋の一例として、折口先生が書いた「異訳国学ひとり案内一河野省三足下にさゝぐー」（『國學院雜誌』第26巻第10号・第12号、大正9年10月・12月）というものがあります。ただ、この先生も悪く言えば、あるいは見方によれば、『國學院雜誌』を自分たちのものにしていこうというところがありました。

この「異訳国学ひとり案内」に対しては、河野先生が後で書いておられ

ますが、当時は若気で、論争をしたかったけれども、自分はある程度しなかったとおっしゃっています（『折口信夫全集』第20巻神道宗教篇、中央公論社、昭和31年の「月報」第17号。河野省三「折口さんの異訳国学を頂いた頃」）。

こうしたことは、資料とか雑誌を、何でもいいのですけれども、丹念に読んでいって、どういう状況だったのかということを考えて調べてみる。それが本当の意味での校史研究になるだろうということを私は思うわけです。

例えば、『國學院雑誌』のことは、よく言えば折口先生の改革精神なのです。今までの『國學院雑誌』ではだめだと。すごく清新な、先生が言う本当の国学みたいなものにふれた、あるいは文学味のあるものにしよう。単なる国民道徳ではないのだということで、変えようということです。ただ、かなりの野心家といっては何ですけども、自分が思う、こうしたいというのをずっと行なっていく先生だった、そういう性格があります。

1つの資料としてレジュメにも掲げておきましたが、折口先生が『國學院雑誌』を改革することを示すものとして、小林謹一という人に宛てた書簡があります。これは書簡ですが、読もうと思えば、だれでも読める資料ですけども、この中で「都合によると、学校の雑誌を、友人らとやることになるかも知れません。さうすれば、すこし、読みごたへのあるものに改めたい、と考へて居ます」、と書き送っています（大正9年11月3日付書簡。折口信夫全集刊行会編『折口信夫全集34』中央公論社、平成10年）。

それから同じ月に、「國學院雑誌は、お察しの通り、一月からいよいよ、私どもですることになりました。わからずやどもと喧嘩する迄は、やって見よう、と思ひます」と書いています（大正9年11月22日付書簡。同上）。ここに、『國學院雑誌』を改革するためには、労を惜しまないという意欲をかなり強めていたことが分かります。

### 折口信夫の短歌への想い

折口先生はいろいろなところに旅行していますが、特に信州ではいろいろなところに行かれていて、神道関係、天皇関係のお話もされています。ご存じ

の方がどれぐらいいらっしゃるか知りませんが、この小林謹一という人は、子供の教育に従事していて、小学校の先生をされていて、東京に出てきて、また戻った方です。折口先生が信州に行ったときには、非常によくもてなしをして、短歌もありました。年は折口先生より上なんです。

そのお弟子さんとして、和合恒男という人がいます。

和合恒男は、簡単にいえば、農民運動といますか、単なる運動だけでなく、瑞穂精舎という学園みたいなものを作りました。そこに折口先生にも来てもらって、神道の講義もしてもらったようです。その内容は、全集34巻には出ていますけれども、それまでは載っていなかった（「民俗生活史より見たる農民の位置」昭和8年3月10日瑞穂精舎短期講習における講演筆記、『百姓』第3巻5号、昭和8年5月）。

和合恒男が出した『百姓』という雑誌そのものを見なくても、全集に載っています。ただ、雑誌というのは、ある部分だけを見て、もちろんその人を語るには十分なのですが、全体を見渡すのがとても大事なことです。特に編集後記を見て、どういう人が編集しているのか、どういうつもりで依頼したのかというのは、近世であろうが、いつであろうが、とても大事なことです。実際自分の目で見てみる。

いずれにしろ折口先生の性格の一面、改革精神といますか、思いというのは、神社界に対しても同じであったということです。ですから、折口神道論の神社界への浸透というのも、自分自身の神道論というもの、それこそどうやって神道を浸透させていくか、一種の戦略をお持ちだった。

そのかわり非常に厳しかった。短歌と学問の両立、ですから、お弟子さんに対して、お弟子さんだけでなく、神社界の読者に対しても、厳しかったのです。折口先生は、昭和17年5月に、『皇国時報』という今の『神社新報』の前身のような、神社界の機関誌における歌壇の選者になりますが、そのときにも、自分が選者になった以上は、今までのような生ぬるい歌ではだめだ、もっと厳しくやると書いておられる（「選者の言葉」『皇国時報』第815号、昭和17年5月11日。「今後ある期間、皇国時報の短歌一切について、責任



を持つて、関与することにした。実は其ほどのり出す必要もない様に思ふが、するからなら、皇国時報から、無意味な遊戯三昧の歌をとり去るのが、意味ある為事だと思ふからである。ひいては、たとひ一部でも神道と短歌の上に、意味のある美しい文学を将来したいと思ふからである」。

それから、戦後も『神社新報』の歌壇の選者をお願いされたときにどうしたかという、神道宗教のために、それにこびるような形で、それを歌い込んだような歌などはだめだと言っています。要するに、歌、作歌、創造ということに全身全霊をかける。そういうことが言いたいために歌をつくるんだったら、ちゃんとした論でも書きなさい、そっちのほうがよっぽどわかりやすいと。簡単に言えば、短歌をなめるなということ（「選者の言葉」『神社新報』昭和22年2月24日号。「短歌はどこまでも文学の一つである。之を作ることは別に、ほかの目的があつてすることではない。世道人心の為に、又この新聞などからすれば、適切に神道宗教の為にすべきものなるかのやうな考へを持つ人もあるかも知れぬ。併しまづ何よりも短歌は文学である。文学であることの目的を十分に果たして、同時にそれがさうした意味にも通じるやうだつたら、それほど結構なことはない。だが、正面からその目的を以てするなら、論文もあり、その他種々の様式によることが出来る。何を苦しんで純文学作品であるべき短歌、殊には短少な形式の短歌による必要があらう」）。

ですから、釈道空と折口信夫というのはまさしく一体化した人生として、単に歌が上手いというような話ではないのです。それぐらい厳しい。それを堂々と、『神社新報』や『皇国時報』において示したのです。それに従って、ついてくる神主さんもいたわけです。戦時中だったら、桑原廉一郎という氣比神宮の宮司をされた方がいます。この方は、桑原芳樹という皇典講究所、國學院大學にとっても大事な先生のご子息です。

今では、あまり直接教えを受けた方はいなくなっていますが、学問と創造を通して、折口先生はモラル、単なる道徳ではなくて、「道念」という言葉が使われます。折口先生は、自分が師とするのは金沢庄三郎先生と三矢重松先生だけだとおっしゃっていますが、三矢先生は、「神道の眼目」

とは一体何か、正直、「正」でも「直」でもないのだ、「誠」でもない、まさに正直というのは自然に出てくる正直なのだ、と述べています（「神道の眼目」『國學院雑誌』第5巻第3号、明治32年1月）。それはともかくとしても、三矢先生をもう一度とことん研究する必要があると思います。既にそういう研究も出てきていますし、校史センターでも、若い教員がやっています。

今、本学の神道文化学部では、歌について特別な講義をしていますけれども、国学にとって作歌というのは、ある意味では、学問の指針みたいな面もあります。当時の学校も作歌をやっていて、まずは歌をつくるということです。それに対しての教育を先生が実践されたし、大事にされたわけです。

配付したレジュメの最初のところに、武島羽衣という人が出てきます。「礼儀の学校で育ち、現に礼儀の教育を若い者に施してゐる私です」と書いてありますが、要するに、礼儀の学校で育ったということです。國學院のことで。そして、礼儀の学校で教えている。

武島羽衣は、はごろもフーズとは全然関係ないのですけれども、本名を武島又次郎といいます。國學院にいて、宮内省御歌所の寄人にもなり、敗戦後もずっと生きて、長生きされました。聖心女子大学等でも教えられて、女子教育でも有名だった方です。

この武島羽衣という人が、「葛の花 踏みしだかれて 色あたらし この山道を 行きし人あり」という折口先生の歌に対して、「色あたらし」の「あたらし」を「愛惜し」と間違えたり、葛の花の色を間違えたりして、勝手に添削して、自分の短歌の雑誌に出してしまったのです。

怖いですね。それを聞きつけて、武島羽衣がこんなことをやっていますと斎藤茂吉のところに言うのです。斎藤茂吉は、かんかんに怒りまして、折口先生もそう思われて、昭和13年に改造社から出ている『短歌研究』に載っています（「去七尺状」『短歌研究』第7巻第12号、昭和13年12月）。

要するに、折口先生も幾年上で、國學院で習ったこともあるけれども、そういうことは礼儀に反するのではないか。私としても、それに対しては

ちゃんと答えるのが礼儀だろうと。やっぱり折口先生の偉いところというか、強気というか、自信がここにあらわれています。

## 折口信夫にとっての「天皇」と「神道」

また、当時一番偉くて、東大の名誉教授で、憲法・行政法をやっておられた筧克彦という先生が、東大を退官されて、國學院で神道、国民道徳を教えておられましたが、そのときに、「神ながらの道」ということで、教育だけでなく、社会的にも筧流の神道が広がっていて、筧先生に対して文句を言うわけではないけれども、これは違っているのではないか、学問的には、本来的にはこうなんだということを一応書いてあります。

折口先生は、単に学術雑誌だけでなく、大衆が読むようなものにも書いておられますので、単に象牙の塔だけで語っているのではなくて、私の想像としては、何かやりたいものがあつたのだらうと思います。

その根本は神道といいますか、天皇だろうと。その天皇が戦前は現御神だと先生は確におっしゃっていて、いろいろなことを言っている。でも、戦後、昭和22年になりますと、『日本歴史』等において、今まで言っていた天子即神論というのは間違っていたとおっしゃっています（『宮廷生活の幻想—天子即神論是非』『日本歴史』第2巻第3号、昭和22年7月）。

やはり、もっとトータルに当時の人が言っていること、国民に対する筧先生の影響力なども随分大きかったということを含めて、考えて行く必要があると思います。

私の結論としては、折口先生にあつたものは何かといえば、明治天皇に対する思いと、昭和天皇に対しても、敗戦後も変わらず、最後まで敬愛の念があつたということです。

このことは、戦後、昭和27年の明治天皇百年祭、御生誕百年にしてもやっぱりあつたのです。配付したレジュメにもありますが、折口先生は、昭和27年に「明治天皇」という詩をつくられております（「明治天皇」昭和27年11月、明治天皇御生誕百年記念。「現目に 我は仰げり 明治の御代の御繁

栄 言へば胸をどれど 省みて 悔いの深さよ 甦る日本の空青き日に  
あゝ朝づたふ 大倭の鈴鐸 をのこ子も をみな子も 出で、聴け。東京  
の 大神の 朗らなる大御声」]

この詩の内容に、明治天皇に対する敬愛の念が結実しているとともに、神武天皇以来の「天皇像」が凝縮されていると思います。こうした天皇の在り方と神武天皇とが重なって、折口先生は神武創業に非常にこだわったのではないか。

さらにいえば、折口先生が国学を語る時にいろいろなところで使っておられる、「檀原の御代に還ると思ひしは あらぬ夢にてありけるものを」という、明治維新のときに苦杯をなめた国学者矢野玄道の歌があります。折口先生は、檀原の御代になる前までの道を突きとめたかった、のだろうと思います。

## むすび

学問をやる上では、人とのネットワークということが、江戸時代、近世もそうですけども、ものすごく大事です。

そのことを最初にやろうとされた先生は、この機構の前身である日本文化研究所長をやっておられた内野吾郎という人です。この先生の勉強の仕方というのは、単にある論文とか何とかではなくて、そのつながりからやっていく。それで、論をきちんと読んでいく。両方でできれば良いのですけれども、おそらく通してやるのが大事だったのだろうと思います。

ある人が言っていますけれども、私もそうと思いますが、折口先生は国文学史だけではなくてやっておられたのです。『万葉集』と『源氏物語』を専門の演習でやる。それから、昭和15年には、演習科目として初めて民俗学を入れられた。これに関しては、河野省三先生が非常に苦勞されたということです。ですから、国学に民俗学、国文学と民俗学を合わせる、簡単に言いますが、それぞれ当時の考え方に相違がありました。

こうしたことを、今後もう少し詳しく、単に國學院とか慶応義塾の話でなくて、全体をトータルに考え、研究していくことによって、新たな折口

信夫像がまた出てくるのではないかと思っています。まだ幾らもお話したいことがあります、時間となりましたので、終わりにいたします。ありがとうございました。(拍手)

※本講演録は、國學院大學研究開発推進機構公開学術講演会（令和元年11月16日）の速記録及びレジュメに基づき、公開学術講演会担当者および本紀要編集担当者がまとめたものです。

(文責 宮本誉士・高野裕基)

執筆者一覽（執筆順）

高橋 俊之

國學院大學研究開発推進機構  
ポストク研究員

塩川 哲朗

國學院大學研究開発推進機構  
ポストク研究員

村上 晶

國學院大學研究開発推進機構  
ポストク研究員

木村 大樹

國學院大學研究開発推進機構  
ポストク研究員

阪本 是丸

國學院大學神道文化学部教授

國學院大學研究開発推進機構紀要 第十二号

令和二年三月三十一日 発行（非売品）

編集・発行

國學院大學研究開発推進機構

東京都渋谷区東四丁目十番二十八号

郵便番号 一五〇一八四四〇

電話（〇三）五四六六一〇一〇四

FAX（〇三）五四六六一九二三七

印刷所

株式会社 小葉印刷所

