

國學院大學

研究開発推進機構紀要

第11号

平成31年3月

もっと日本を。もっと世界へ。



國學院大學研究開発推進機構紀要

第十一号

平成三十一年三月

Transactions of the Organization for Advancement of Research and Development

vol.11 (March, 2019)

Table of Contents

Articles (Theme: The Meiji Period and Its Culture)

Buddhist Views on Christianity in the Early Meiji Period:
Focusing on a Buddhist Magazine, *Meikyō Shinshi*

..... HOSHINO Seiji 1

The Ethos of *Kannagara*: Various Aspects of Uemura Masahisa's
View of Shintoism

..... SAITŌ Kōta 33

The Horse Rites and Their Reception from the End
of the Edo Period to the Meiji Period

..... TAKAMISAWA Miki 67

Public Lecture

Daijōsai and the Ritual System in Ancient Times
and Modern Times

..... OKADA Shōji 126(1)

KOKUGAKUIN UNIVERSITY

Shibuya, Tokyo, Japan

國學院大學
研究開発推進機構紀要

第11号

平成31年3月

目次

—— 特集 明治と文化 ——

研究論文

- 明治前期における仏教者のキリスト教観 ——『明教新誌』を中心に—— 星野靖二 1
- 随神の気風 ——植村正久における神道観の諸相—— 齋藤公太 33
- 幕末・維新期における馬事儀礼とその受容……… 高見澤美紀 67

公開学術講演会

- 古代と近代の大嘗祭と祭祀制……… 岡田莊司 126 (1)

明治前期における仏教者のキリスト教観 —『明教新誌』を中心に—

星野靖 二

一 はじめに

一八八二（明治一五）年の春頃であろうか。曹洞宗の僧侶で、当時東京にあった村松良寛^{〔1〕}は、あるキリスト教の教会にて安息日礼拝を傍聴した。その様子を村松は以下のように述べる。^{〔2〕}

帰途柳橋の辺を彷徨す是日や安息日にして処々に耶蘇教講義の牌を掲ぐるを觀る即ち某教会堂に至り名刺を投じて傍聴を請い堂に入り暫時休息す時已に至れば一の美少年堂隅のティブルに倚りて音楽を奏す其声鏘々として衆人の耳朶に透徹し聞者皆形ちを攝め威儀を正す堂中之が為に寂々たり少焉ありて教員は徐々として出て堂の中央に立ち信徒に贊美歌を称えしむ（此間凡そ二十五分間なり）而して伍を分ち列を正し大都四伍を以て一列とし其

次第順序を以て之に教授す其弁舌実には滔々乎たり叮嚀反復訓語惇々恰かも慈母の乳児に於けるが如し信徒一人として倦厭の色を顯すものあることなし偕又授業の畢るや異口同音に稱へて曰く天主我に幸福を与え玉へと後再び賛美歌を唱へ跪拜をなし各自解散せり其肅整實に感服せり而して余も共に堂を出て忽々舎に帰り先づ燈を点じ案に倚りて熟々彼が挙動を感賞して止まず且つ我教法の将来如何を思惟して終宵眠に就くを得ず⁽³⁾

ここで村松は、説教をする牧師が懇切丁寧に教えを説き、また信者たちもそれを熱心に聞いていたことについて「感服」したと記し、翻って仏教の現状に鑑み、「我教法の将来」を考へて眠れなかつたと述べている。同じ寄書に「最早今日に在りては只々之「キリスト教」を撲滅するの籌あるのみ」とあるように、村松は決してキリスト教に對して好意的であつたわけではないが、それではこの村松の「感服」を、どのように考えることができるのだろうか。視點を変えてみるならば、仏教者がキリスト教者の宗教実践を体験するということは、禁教の時代を経た明治前期の日本において新たに生じた事態であつたといふことができる。それでは、当時仏教者たちはどのようなキリスト教觀を抱いていたのだろうか。本稿は、明治期の代表的な通宗派的仏教新聞である『明教新誌』⁽⁴⁾を用い、一八八〇年代の同紙上の「キリスト教」に関する叙述を通して、それを検討していきたい。

何故にその検討を行うのかについては後述するが、先に本稿において用いる「キリスト教」という語について、二点述べておきたい。

第一に、『明教新誌』上の同時代語としては「耶蘇」、「切支丹」、「基督教」、「外教」、「西教」などが用いられており、本稿で用いる「キリスト教」として統一されてきたわけではない。かつ、そこで用いられていた語に何が含まれていたのか、例えば論者がカトリックを念頭に置いていたのか、あるいはプロテスタントを念頭に置いていたのか、更に

はそもそも何がキリスト教として捉えられていたのかといったことについて、必ずしも明瞭ではない。

第二に、これと関連して触れておきたいのは、本稿において用いる「キリスト教」は、必ずしもキリスト教の自己理解として「正しい」、あるいは「正統」なキリスト教に限定されないということである。まず一般論として、この時期の日本において、キリスト教についての基礎的な知識が書き手と読み手に共有されていたことを、必ずしも前提できない⁽⁵⁾。そしてより限定的に、本稿において取り上げる「キリスト教」についての叙述は、基本的に仏教者によって述べられ、かつ僧侶を中心とする仏教者に向けて発信されていたものであった⁽⁶⁾。ここでは、キリスト教理解の「正しさ」が問題とされているというよりも、むしろキリスト教批判が基調になっていることはいうまでもない。これらを踏まえて、本稿では「キリスト教」として捉えられているものを、その「正しさ」を問わずに可能な限り広く捉えることとし、それにまつわる叙述を検討していく。

問題設定の背景

次に、一八八〇年代の仏教者のキリスト教観を検討するという本稿の問題設定について、その背景に触れておきたい。一八八〇年代の仏教者のキリスト教観について、そこに近世以来の邪教意識が影響を与えていることになる⁽⁷⁾。しかし、近世におけるキリスト教邪教意識について、大橋幸泰はキリスト教者たちの実態を指し示す「キリシタン」と、史料用語である「切支丹」とを区別し、前者と切り離された仮構としての後者が、秩序を乱す邪と強く結びつけられながら近世期を通して肥大化していったと論じている⁽⁸⁾。また、幕末維新期の「耶蘇」表象についても、それが否定的な含意において用いられていたことは当然として、しかしそれが必ずしも実態としてのキリスト教と結びつかず、既存の村落共同体の秩序やそのコスモロジーを揺るがすとされたものに対して投げかけられた場合もあったことが指摘されている⁽⁹⁾。

それでは、そのように実態としてのキリスト教と切り離された邪教意識は、いつ、どのように実態としてのキリスト教の存在と摺り合わされていくのだろうか。大橋の言葉を借りていうならば、どのように「切支丹」は、再び日本社会に可視的な存在として立ち現れることになる。「キリシタン」と交渉し、変容していくのだろうか。それは単純に「切支丹」から「キリシタン」への移行ではなく、おそらくは層として重なっていくことになると考えているが、いずれにしても実態としてのキリスト教に関わる表象の展開を検討することが、本稿の一つの目的である。

また、そのような目的を前提として置いた上で、一八八〇年代という時代設定の意味について述べておきたい。明治政府は江戸幕府からキリスト教の禁教政策を引き継いだが、一八七三（明治六）年に禁制の高札を撤去している。これによってさまざまにキリスト教の活動が全面的に解禁されたというわけではなかったが、このいわゆる「黙許」という状態において、それ以前に比べてキリスト教者たちの活動が活発に行われるようになっていく。

そして、一八八〇年代に入ると、来日外国人宣教師から教えを受けた日本人キリスト教者たちが、日本各地で伝道活動を展開していくことになる。このように見るならば、禁教下において「キリスト教」は基本的な社会の中で可視的な存在ではなかったのに対して、一八八〇年代において「キリスト教」は次第に可視的な存在となっていくと考えることができる。

ここで仏教界に目を向けると、例えば通仏教的な仏教結社による仏教演説やその出版などを通して、一八八〇年代に知識人教化の動きが見られるが、それは同時代のキリスト教が試みていた知識人教化への対抗という性格を持つものでもあった。¹⁰つまり、この時期の仏教者たちは、キリスト教者たちの活動について聞いたり読んだり、更には冒頭に引用した例のように実際に礼拝に参加するなどといった体験をもする中で、本稿で取り上げるような「キリスト教」に関する叙述を行っていくことになる。そのように見るならば、そこに近世以来の邪教観が流れ込んでいることは

確かであるとしても、それらの見聞や体験を通じた変化があったことも想定できる。本稿では、その変化がどのようなものであったのかということをも検討したい。

先行研究について

一八八〇年代の仏教とキリスト教の関係について、まずキリスト教史研究において排耶論と反キリスト教運動が取り上げられてきている^①。他方、この時期の仏教についての研究は、ある意味で島地黙雷と井上円了の間の空隙として、これまで必ずしも充分に展開されているわけではないが、反キリスト教運動の母体となった結社についての研究があり、また反キリスト教運動との関わりで排耶書が取り上げられてきたり、排耶論の性格についての考察が行われていたりする^②。これらは貴重な研究であり、本稿もこれらの先行研究に負うところが多いが、本稿では反キリスト教運動と重なりながら、必ずしも同一ではない仏教者たちのキリスト教観に目を向けることとする。

二 両教をめぐる時代状況

本論に入る前に、時代状況をよく示している一つの事例に触れておきたい。既に述べたように、一八八〇年代はキリスト教者たちの活動がより活発化する時期であり、街頭での演説会なども開催されるようになっていた。

そうした状況下において、一八八一（明治一四）年六月一日に、組合教会の牧師、沢山保羅らを弁士として大阪で「耶蘇大説教会」が開催された。これに対して同月、浄土宗僧侶の浅野義順と蓮本自聴^③は、キリスト教者が説教会を開催することを問題視する意見書を大阪府知事建野郷三に提出する^④。三度提出された意見書のいずれに対しても

回答がなかったため、浅野らは訴訟を起こし、以下の三点を訴えた。

第一にキリスト教は未だに「公許」されていないので、居留地の外で、公的な活動を認めてはならないのではないかということ、第二に説教は教導職に限るという布達⁽¹⁸⁾がある以上、教導職でないものに説教することを認めてはならないのではないかとということ、第三に上記二点について、大阪府が周知させ、監督するべきではないかということであった。⁽¹⁹⁾

同年二月一七日、この訴状は却下されている。その理由として、第一と第三の点について、宗教行政のあり方について意見があるとしても、それは所轄の官庁に申し入れるべきことであって、訴訟で問うべきことではないとされた。⁽²⁰⁾ また、第二の点について、「該布達は神仏二道の説教を指摘したるに過ぎず」(『明教新誌』一二六二号、一八八一年二月二六日)として、キリスト教の説教は、神道でも仏教でもない布達の対象外であるとしている。

前述のように、この時期キリスト教は「黙許」されているという状態ではなかったが、少なくとも大阪においては、公の場でキリスト者が説教を行うことが違法ではないと判断されていたことを見て取ることができる。逆に、教導職制度に拘束されていた仏教者の立場からすれば、キリスト教者たちが、より自由に布教活動を行っているように見えていたということでもあった。

この訴訟の顛末⁽²¹⁾は、この時期の大阪において、仏教者とキリスト教者の活動が、現実的に競合⁽²²⁾するような局面があったということを示している。キリスト教者たちの伝道活動は、公然と目に見える形で——必ずしも公的な介入によって停止させられることなく——行われるようになっていた。それを目の当たりにした仏教者たちの中には、そうしたキリスト教者たちの活動にどのように対応するのかということ、実践的な問題として考えるようになるものもあったのであり、浅野自身もこの時期に仏教演説を行っていたことが記録⁽²³⁾されている。以下本稿で取り上げる「キリスト教」に関する叙述はこうした文脈を背景として出されていることになる。

三 一八八〇年代の『明教新誌』上のキリスト教

以下、具体的なキリスト教叙述について見ていく。

三―一 基調としての反キリスト教意識

まず、反キリスト教意識が基調になっていることは明らかであるため、それを確認しておく。キリスト教批判の根拠としては、政治的な意味での国害論がしばしば言及されることになる。

例えば高知県の山田十畝の手になるキリスト教批判論が寄書欄に寄せられているが、それは「西教排除」の論であると紹介されているように、キリスト教は西洋諸国と結びついた「西教」であることが問題とされており、またそうであるが故に、「この悪むべき西教を信する我が邦人は日本の罪人にして斬首するも尚ほ余りあり噫我同胞兄弟よ我日本の国権を保持せんとせば決して洗礼を受くること勿れ」として、キリスト教は「日本の国権」を阻害するものとして捉えられていることになる。

なお、このような強い警戒感を述べる際に、キリスト教が西洋諸国を離れて広がっているという認識があることになるが、それについてキリスト教が教えとして優れているのではなく、「西教は布教に巧みにして儒神仏教は布教に妙なきなり」として、布教をうまく行っていることをその主たる理由として挙げている。ここで、キリスト教を批判する論者においても、キリスト者の実践的な活動——教えや教義ではなく——が無視できないものとして意識されていたのを見て取ることができるが、こうした側面については後段で別に取り上げる。

また、前出の浅野義順による「国権振張論」という論説が、訴訟を行う前の一八八〇年六月の寄書欄に掲載されて

いる。⁽²⁶⁾そこで浅野は、フィリピンがスペインによって植民地化されたこと、またポルトガルのジャワ島への進出などに触れた上で、ニコライの派遣は日本の属国化を謀るロシア政府の「権謀術策」であるとし、日本におけるキリスト教布教は全て諸外国の政治上の思惑と結びついているとする。⁽²⁷⁾そして、キリスト教が日本において行われることが問題となる例として、「吾同友某が曾て自から目撃したる所」を以下のように述べる。

或る洋教師六七十名の宗徒を集会し教法を説き将さに神聖去んとするとき其懷中より我天皇陛下の真像を出し之を宗徒の前に投じて曰く踏めよ踏めよ踏まざる者は未に天主教の尊ときを知らざるなり国君尊とき者にあらず故り天主を尊ときものとす踏めよ踏めよとは是におゐいて踏みたるものあり踏ざるものあり而して其の踏みたるもの半にあり踏まざるものは始めて天主教の大害たるを了知し直に破門して其場を退きたり⁽²⁸⁾

浅野はこれを受けて「国体を汚し国辱を与ふるに至らしめたるもの」であり、「内国教導職たるもの豈に憤懣痛息する所なからんや」としている。

他にも中古治郎吉による「耶蘇教の弊害を論ず」という寄書において、⁽²⁹⁾中古は現状のキリスト教に対する認識を以下のように述べる。まず「今や我政府の許否如何にも拘はらず各地に其会堂を設け以て教を説き資産を抛ちて以て貧民を賑はし庠序を備て以て子弟を教育し誘導提撕術至らざる所なきが如し」として、キリスト教が貧民救済や学校教育などを通して、人々を教え導く術に長けていると述べる。しかし「而して巧みに彼の十字架空の妄説を唱ふるを以て魯鈍愚蒙の徒は之が甘辞と他の餌とに心酔し其教を信奉し洗礼とやらんを受け妄教の妄信者となるもの日に其数の多きを加ふるを見る」と続け、キリスト教の説いている教えは「彼の十字架空の妄説」であり、信じる者は愚昧の民

であるとする。

中古はこのようにキリスト教の現状について概観した上で、「宗教は自から好て之を信ずるものなれば妄教にまれ真教にまれ其信不信は毫も他人の嵌制を受くべきにあらず」として、信教の自由をひとまず承認し、キリスト教の教えの優劣や真偽については問わないとする。その上で、「教法の勝劣」ではなく「我邦政略上の如何」という観点から見るならば、キリスト教は「掠奪地」を目的とする「最大害物」であるとし、フィリピンとジャワ島の事例を例として挙げている。また、キリスト教は「君臣の義を殺ぎ父子の親を屠り倫理を乱り国家を亡すは該教より甚しきはなし」とした上で、中古が人から聞いた話として「某村某教会に於て某教師の演説」が行われた際に、その教師が「懐より我が天皇陛下の真影を出し」、キリスト教を信じる者はこれを踏めといったと批判している。

浅野と中古の議論の内容には重複するところが多いが、直接的な影響関係があったというよりも、むしろ共に当時の一般的な認識を反映しているとした方が妥当であろう。また、両者共にキリスト教教師が天皇の写真を踏むように言ったという出来事が述べられていた。実際にこのようなことが行われたかどうか確認する術はないが、ここで重要なのはキリスト教が、日本の天皇による統治を揺るがしうるものとして捉えられ、それ故に排撃すべきものとして述べられているということであろう。

後に浅野がキリスト教の活動の適法性を問題視する背景にこうした認識があったことになるが、これは秩序を乱すものという近世における邪教意識を直接に引き継ぐものと考えられることができる。そして、いうまでもなくこの時期に行われた直接的な暴力を伴うような反キリスト教運動は、こうした認識と結びついていたことになる。

三―二 キリスト教についての知識

それでは、国害論が基調であるとして、そもそもキリスト教についてどのような知識が共有されていたのだろうか。概観的にいえば、キリスト教の教えは取るに足らないとする主張は繰り返して述べられているが、その内実について立ち入った考察はあまりなされていない。確かに、キリスト教を排撃する際に、キリスト教についての知識は必ずしも必要とされるわけではないが、ここでは多少なりともキリスト教の教えなどに関わるような記述について検討してみたい。

まず、意図はどうあれ、キリスト教について学ぶべきであるとする姿勢も多少見られる。例えばイギリスに留学していた笠原研寿が「異教勸説」という論説を寄稿している。⁽²⁹⁾これは「三位説の遙かに耶蘇死後に生熟せしと見るべし」として、キリスト教の三位一体説は必ずしも聖書に根拠を求めることができず、イエスの死後に歴史的に形成されてきたものであることを論じるもので、単に聖書の語句だけではなく同時代の神学的な知見を引用しており、また全体の論調としても弁証的な性格があまり見られず、この時期の『明教新誌』の論説としては異色であるが、連載は未完となっている。

また、例えば一八八一年八月の雑報欄⁽³⁰⁾では、京都にある護浄院（天台宗、上京荒神口）の住職、松原憲純が「耶蘇教蔓延」に対して、自修社という結社を設立し、「外教駁撃」のために毎週火曜日に演説を行う旨が報じられているが、その際に「殊に彼を知り我を守るの主義に由りてや時々同志社の耶蘇教師北村良藏氏を招きて耶蘇教の講義を聞き社員一同之を討論して追々入社的人员も増加する由」と付記され、キリスト教者を招いてキリスト教について話をしてもらったことが述べられている。これについて、護浄院と同志社が地理的に近いという要因を考えなくてはならないが、しかし少なくとも反キリスト教という動機において、実践的にキリスト教についての知識を得ようとする試みが

無かつたわけではないことが示されている。

これと関連して、一八八一年九月の雑報欄に『開導新聞』⁽³⁴⁾からの転載として、「外教諸派の中にも尤も毒焰さかんなりと聞ける希臘教師ニコライ」が用いている『啓蒙式』という小冊子の内容が連載されている。⁽³⁵⁾この「啓蒙式」は、正教に入信することを希望する者が受洗前に受けるとされているもので、主眼は正教の教義の理解を問い、確認することにあり、例えば三位一体を受け入れるかという問いに対して、受け入れるという答えを返すという形で進められていたことが窺われる。⁽³⁶⁾そして、そうした教義の確認に進む前に、それまでに関わっていたキリスト教以外の宗教の教え、端的には「神と仏との虚宗」⁽³⁷⁾を否定させる問答があり、それが『明教新誌』上に転載されている理由であろう。しかし、大部分は正教の基本的な教義に関わる問答であり、キリスト教批判のために掲載している文書が、逆にキリスト教についての知識をもたらしている局面を見ることができよう。

なお、この時期の『明教新誌』に、キリスト教の雑誌や書籍の広告が掲載されることもあり、一八八一年一月の雑報欄⁽³⁹⁾には、東京青年会（東京基督信徒青年会）が一八八〇年に創刊した『六合雑誌』について、一定の評価をした上で読むべきであるとする記事がある。⁽⁴⁰⁾なお、『明教新誌』と『六合雑誌』との間には相互に言及がなされており、⁽⁴¹⁾『六合雑誌』上に掲載された高橋吾良（五郎）の仏教批判論が、『明教新誌』に転載され、それに対して盧津実全ら仏教者が反論して論争を行ったというようなこともあった。⁽⁴²⁾これは決して今日的な意味での「宗教間対話」ではないが、相互に参照がなされる、あるいはそうせざるをえないという意味で、同時代的に「宗教」をめぐる言説空間が成立しつつあったことと結びついている。⁽⁴³⁾

また、福澤諭吉と交流があったことで知られる大谷派の寺田福寿は、洋学やキリスト教の神学を学ぶ機会があったようであり、一八八七年前半に『明教新誌』に連載されていた「寺門改革茶話」⁽⁴⁴⁾において、よくキリスト教や西洋の

学問について言及しながら議論を行っている。一例として、仏教者は仏教の教えの説き方を改めて考えなければならぬと論じる際に以下のように述べている。

洋学中にて神理哲学と称する外教哲学の方の書を見ると中々馬鹿に出来る者にはあらずしてチャンと理屈の合て居る様に書てあるが如く見へて素人どころか大分な学者でもこう云はれてみるといやも云へぬと云ふ様に書てありて一目瞭然外教にも立派な道理ありと云はねばならぬ様にしてあるなり決して仏書の如く一寸見て一寸分らずまあ本当におやりなさらにや仏教は分らぬと分らぬのを自慢にする様な馬鹿ら敷者ではない⁽⁴⁵⁾

ここで寺田は、キリスト教の神学について「チャンと理屈の合て居る様に書てあるが如く見へ」るように論じられていて、「外教にも立派な道理ありと云はねばならぬ様にしてある」と述べ、キリスト教に本質的に「理屈」や「道理」が備わっているかどうかについては言及することを避けながら、「理屈」や「道理」があると納得させるような仕方でキリスト教の教えが提示されているということを指摘している。⁽⁴⁶⁾

洋学やキリスト教神学についての知見に裏打ちされた寺田の見解は、この時期にあつて必ずしも仏教者たちに広く共有されていたわけではないが、少なくともここで寺田が指摘しているように、キリスト教の教えの説き方を参照しながら——あるいは参照せざるをえないという状況において——仏教はどのように教えを提示できないという反省に結びつけるという議論は寺田以外にも広く行われていた。次節では、教えを説くという行為を含めて、キリスト者の実践がどのように見られていたかを取り上げる。

三―三 キリスト者の実践について

既に確認したように、キリスト教という宗教、あるいはその教えは正しくないが、キリスト教者たちの宗教的な実践については見るべきところがあるという形で言及がなされることがあった。そして、それが仏教側の改良を促す議論につながれることもあるが、本節ではそうした議論について見ていく。

例えば、曹洞宗の林古芳は、「耶蘇教は寧ろ愛すべくして恐るべからざる乎」という寄書を寄せ、そこでキリスト教について「彼れ巧手饒舌を以て東洋を鯨吞し皇民をして糟粕の中に酔しめんと欲する」という思惑があるとし、また仏教は「純善至仁にして離苦得楽」を目指すものであるのに対して、キリスト教は「點智巧姦にして名聞營利」を目指しているので、本来ならば仏教の方が広がっていくはずであると両者を対比して論じている。⁽⁴⁶⁾しかし、林はそのように評した上で以下のように述べる。

抑々彼教「キリスト教」の日々に盛大なるは是れ我に防御の策を与ふるなり我教の衰微を恢復し我徒の弊風を改良せしむるなり何となれば我が同門の僧侶をして彼教の盛大なるを見ては内に自から省りみる所あり我教の衰微を覚知して之を挽回するの術を求めしむればなり彼の伝教師の黽勉従事する人を教ゆるに丁寧反覆その労を顧りみることなく我国民をして信帰渴仰せしめるを見ては我が懈怠放心にして信徒を化育するに粗略なるを悔い愕然として一層憤激發揮するところあらしめ更に教風を振揮し育英の道を剛き旧習を破り放肆の暴行を改良して自然に風俗を紊すの根元を駆り道德を毀るの乱因を滅せしめば縦令彼教が千變万化して欺詐の妙計を尽すあるも其妙計は是れ皆我が用に供するに足り謂ゆる他山の石の益々精確なるは即ち我が玉の光輝を増発するの好因縁なればなり是れ予が耶蘇教は寧ろ愛すべくして恐るべからずと為す所以なり⁽⁴⁷⁾

林がここでキリスト教を「寧ろ愛すべくして恐るべからず」としているのは、キリスト教が「妙計」を行っているという認識——林によれば仏教はその「妙計」を行っていない——から引き出されるものであり、「他山の石」という言葉が用いられているように、キリスト教がある種の実践的な範型として捉えられているのを見て取ることができただろう。

具体的には、「伝教師の勤勉従事する人を教ゆるに丁寧反覆その労を顧りみることなく我國民をして信帰渴仰せしめる」とあるように宣教師が教えを説くのに熱心であることが特筆されており、それはまた翻って仏教側に対して、「我が懈怠放心にして信徒を化育するに粗略なる」ことへの批判として並置されることになる。

また、林は仏教がキリスト教よりも優れているという事自体は確信していたように見えるが、実践において仏教がキリスト教に対抗し、打ち破るためには「教風を振揮し育英の道を闡き旧習を破り放肆の暴行を改良して自然に風俗を紊すの根元を駆り道德を毀るの乱因を滅」する必要があるとしており、現状の仏教をそのまま肯定しているわけでもなかった。

同様の見解を、これも寄書の「仏教外教将来盛衰比較⁵⁰」に見ることができ。投稿者は「局外中立子」と名乗り、仏基どちらかの側に立っているわけではないと述べているが、「仏教は是れ日本固有の宗教なり彼の耶蘇教は是れ外国舶来の宗教なり」とし、またそれ故に「若し外教盛んにして仏教これに反するときは皇國の衰微するや亦た必せり」という視点を持っていることが先に記されている。

しかしながら、実際にキリスト教者と仏教者、特に「外教々師」と「仏教々導職」を比較するならば、前者が後者よりも優れている面があるという論が展開されていく。例えば、キリスト教教師は日本で教えを説くにあたり「孜々諄々謂ゆる隨機の方便を以て伝道に尽力」し、懇切丁寧かつ状況に合わせて「布教の針路」を変えて教えを説

しているの⁽⁵¹⁾に対して、仏教教導職は日本において仏教が古くから行われていることを自負する一方で、時代の変化に目を向けておらず、「吾が仏教徒は古往今来同一の針路を守り弘教の籌策甚はだ拙なるに似たり」とあるようにキリスト教師のように臨機応変に教えを説くことができている⁽⁵²⁾と述べられている。

また両者の人物を比べるならば、キリスト教師には「学識徳望兼備の人」が選ばれて派遣されているのに対して、仏教教導職には単に「門閥」や「財力」によって選ばれている者もあり、「名実相当の教導職は其人蓋し少し」とする。関連して前者が「品行方正」であるのに対して後者には「往々不品行の人少なからず」とも述べられている⁽⁵³⁾。

あるいは両者の活動について、キリスト教は次世代への継承につながる「教育」や、人々からの支持を獲得しうる「貧民救助」を行っているの⁽⁵⁴⁾に対して、仏教は、教育事業を行っていないわけではないにせよ不十分であり、また福田会のような育児事業についても、多くの援助が得られているわけではないばかりか、批判する者すらあると記している⁽⁵⁷⁾。

この寄書では、こうした状況に対抗するために、仏教者側の一致団結が必要であるということが結論として提示されているが、ここでもキリスト教者の人品や活動については、見習うべきものとされていることになる。

他にも、例えば三野汗馬による寄書「仏教改良の必要なるを論ず⁽⁵⁸⁾」も、同様にキリスト教に対する危機感を述べた上で、これに対抗するために仏教は改良されなければならないと論じており、その際に「彼の徒」「キリスト教者」は克く説き克く教えて演説に出板に救恤に百方至らざるなし故を以て往々之に惑はされ仏教の勢力も大に教徒に悩まされ大半は敗色となれり」とする。ここでも演説、出版⁽⁵⁹⁾、救恤といったキリスト教者の活動については、評価せざるをえないという形で言及がなされているのを見て取ることができる。

これらの寄書において、キリスト教の教えの内実が肯定的に言及されることはないとしても、演説や出版といった

側面を含めた、キリスト教者が教えを説く方法については、ある種見習うべきものとして肯定的に言及されているのを見て取ることができた。更にいえば、そうした見解が『明教新誌』に投稿されて読まれ、またその読者たちが「寄書」として投稿するといった循環があったことが想定される。もちろんそれは当時の日本人の仏教者の一部において行われていたことであるが、少なくともそのような意見が交わされる場があったということを指摘しておきたい。

四 おわりに

教えと実践

あらためて本稿の問題意識を述べておくと、キリスト教者の活動がより可視的なものとなっていた一八八〇年代の日本社会において、仏教者のキリスト教観がどのようなものとしてあったのかを問うというものであった。

本稿で確認したのは、まず反キリスト教意識は変わらずに維持されていたということ、またキリスト教についての知識を得ようとする姿勢がなかったわけではないとしても、必ずしも積極的に学ばれていた様子は見られなかったということである。この時期の仏教者とキリスト教の関わりについては、これまで主として排耶論に焦点が合わされてきたが、これについて三浦周は「排耶論は仏教とキリスト教との対論、反キリスト教論ではない」と指摘している⁽⁶⁾。本稿で取り扱う「キリスト教」について、その「正しさ」を問わないことを冒頭で述べたが、もし「正しい」キリスト教を前提として、仏教とキリスト教の対論、あるいはそのような「正しい」キリスト教に対する仏教者による批判といったものを考えるならば、確かにそのような議論はほとんど見られない、とひとまずはいうことができる。

しかし、本稿で論じてきたもう一つの論点は、キリスト者の実践、例えば出版や演説のような教えの説き方、また

救恤活動のような社会への関わり方については、多くの仏教者が無視しえないものとして捉えていたということであり、それは明らかにキリスト者の活動が目に見える形で行われるようになっていたことを受けたものであった。

言いかえるならば、狭義の教義に焦点を合わせるような、ある意味で古典的な「宗教」の捉え方において見るならば、一八八〇年代の仏教者のキリスト教論には、それが「正しい」キリスト教については論じていないために、あまり見るべきものがないことになる。⁽⁶⁵⁾

しかしながら、本稿で見えてきたように、ある種の実践的な活動の範型をキリスト教に見出す議論、あるいは「教え」は仏教の方が優れているが「教え方」についてはキリスト教を見習わざるをえない面があるとするような議論が仏教者たちによって論じられていたのであり、これについては一八八〇年代における仏教者のキリスト教観において、新たに生じた変化といえるのではないか。⁽⁶⁴⁾ 冒頭で村松良寛がキリスト教の礼拝を傍聴し、その教えではなく実践のあり方に「感服」した事例を引いたが、その「感服」は単に村松の個人的なものではなく、同時代の仏教者たちの間に、それを共有したものがあつたのである。

宗門改良論と『明教新誌』

それでは、そのようなキリスト教観⁽⁶⁵⁾は、より広く当時の仏教者の議論を見る場合に、どのように位置付けることができるのだろうか。

一八八四年二月一日、「知識人を対象とした種々の学術事業を行う組織」として令知会という仏教結社が島地黙雷や平松理英らを中心として設立され、これは『明教新誌』上でも「興学弘教の二事を隆盛ならしめんと主義」を持つものとして好意的に紹介⁽⁶⁷⁾されていたが、同会はその機関誌として『令知会雑誌』を創刊する。⁽⁶⁸⁾

同誌に掲載された論説「仏教衰頹の原因」⁽⁶⁹⁾は、仏教の「布教の方略其宜を得ざる」ことを問題視し、僧侶以外の仏教信者が積極的に教えを説いていくべきことを論じているが、その際にやはり「余常に外教徒の為す所を見るに一郡一村の間に一人の信徒興れば日ならずして其地方に隠然たる一教区と為し忽ち教会を設立し会堂を建築するに至る」⁽⁷⁰⁾とキリスト教者の活動を参照している。もちろん、この論説の主眼は、批判されるべき僧侶のあり方をそのままよしとするものではなく、その改良を訴えるものであるが、そこで本稿で確認してきたようなキリスト教観が参照されていることになる。

また、後に『真理金針』や『仏教活論』などでキリスト教を批判する井上田了（甫水）も「僧門改良の今日に急務なる所以を論ず」⁽⁷¹⁾において、現状において仏教の社会的な役割は「葬祭」だけにしかないと批判的に論じた上で、西洋においてキリスト教が「政府を助け国力を護し民間の教育経済保護救助等を任じて其国家に益を与ふること少々にあらざるなり我が僧侶の葬祭二事を任ずるに比すれば其懸隔霄壤善ならず」⁽⁷²⁾としている。ここで井上の議論の主眼は、仏教も「国力」を養うことに貢献すべきであり、そのように「僧門改良」がなされなくてはならないという点にあるが、そのように論じる際に、国益に適う近代的な宗教としてキリスト教の実践を参照し、彼我の「懸隔」を指摘するのであった。

再び『明教新誌』に戻る。前出の浅野義順は、訴状を却下された翌年、一八八二年二月に「宗規の改宗を望む」という論説を『明教新誌』の「善説」欄に寄稿している。⁽⁷³⁾この論説で浅野は、仏教の教えそのもの（「宗義教旨」）ではなく、仏教を組織として運営し、また教えを人によく知らしめるための手段（「宗制教式」）を改正するべきであると論じており、例えば以下のように述べる。

吾輩情々内外諸教各宗の盛衰興廢する所以を探求するに全たく其宗義教旨の正邪善惡に拘はるにあらざして畢竟宗制教式の完全なると不完全なるとに由るを見る故に我仏教の如き其宗義や深甚微妙なり其教旨や最尊高尚なりと雖ども其宗制教式の不完全なる当世の人心に適さざる者あるを以て彼の異教邪説と卑視賤待する耶蘇教道の為に終に蹂躪呑噬せらるゝの勢ほひに至れるを免がれざるものは是れ自ら招くの禍殃なり⁽⁷⁾

ここで浅野には、現状においてキリスト教の方が仏教よりも勢いがあるという認識があつたが、それは仏教の「宗義教旨」が劣っているからではなく、仏教の「宗制教式」が「当世の人心」に適していないからであるとする。浅野はやはりキリスト教の「宗義教旨」には高い評価を与えていないが、⁽⁸⁾キリスト教は「宗制教式その宜しきを得て而かも時機に応じ人心に適し由て以て文明国の具備とするに耻ぢざる」が故にその勢力を伸ばしているとし、仏教もそのような「宗制教式」における変化が必要であると論じているのである。⁽⁹⁾

一貫して反キリスト教意識を保持していた浅野は、かつてキリスト教者の活動を公的な介入によつて抑制しようとして果たせなかつた後に、ここでは仏教宗派のあり方を改良することによつて、キリスト教により良く対抗できるのであり、またするべきであるという議論を行っている。この浅野の、あるいは『令知会雜誌』上の論説にも見られた宗門改良論⁽¹⁰⁾は、本稿で確認してきた一八八〇年代の仏教者のキリスト教観と連続する地平に位置付けることができる。

すなわち、反キリスト教意識は前提であり、その教えに対して積極的な評がなされることはない。しかし同時に、キリスト教に勢いがあるという認識があり、またそれと結びつける形で、キリスト者の実践がある意味で見習うべき範型として置かれる。そして、それを引き受ける形で——より良くキリスト教に対抗し、国益に適うために——現状の仏教のあり方に対して、その改良が主張されるのである。

更にいえば、『明教新誌』をはじめとする仏教メディアがそうした議論を後押しした面があった。『明教新誌』についていえば、この浅野の論説を「寄書」欄ではなく「普説」欄に掲載するにあたって編集者は前文を付し、どのように宗規を改正するかについては今後議論されるべきであるが、少なくとも「宗規改正を望む所以の理論及びその事実」に於ては大に我々の素志に適う所の者あり」とし、「共に宗規改正を望むの同意を表すが為めに殊更に之を本欄に掲ぐ」と説明している。⁽²⁸⁾この時期の『明教新誌』には、このように既存の宗派組織や寺院、僧侶のあり方を改良する宗門改良論——前掲の寺田福寿「寺門改革茶話」もそうした論説であった——が多く掲載されているが、そこには編集者側の意図も重ねられていたのである。

本稿では、一八八〇年代の『明教新誌』において、キリスト教をある種の宗教的実践の範型として見るようなキリスト教観が仏教者によって示されていたことについて見てきた。そして、それが狭い意味での排耶論⁽²⁹⁾ではなく、むしろ宗門改良論に結びついて論じられていた面があること、またそうした宗門改良論が仏教メディアと結びつく形で行われていたことを示した。

註

- (1) 村松良寛(生年不詳)は、後に遠州榛原郡観音寺に戻っており、その段階では講義になっている(『明教新誌』一七一一号、一八八四年七月三〇日)。引用した寄書で村松は、仏教の振張のために優秀な若者を海外に遊学させ、更にもの中から選んで海外に宣教師として派遣するという案を述べているが、村松自身一八九九年頃に、曹洞宗の最初の公的な開教師として朝鮮半島に派遣されることになる。一九〇四年に現地地で病没(cf. Nam-in

Hur "The Soto Sect and Japanese Military Imperialism in Korea" *Japanese Journal of Religious Studies* 26/1-2, 1999)。

(2) 『明教新誌』 一三三六号、一八八二年六月四日。なお、引用に際して適宜かな・新字に改め、濁点を補った。以下同様。

(3) 『明教新誌』 一三三六号。

(4) 『明教新誌』 は一八七五(明治八)年から一九〇一(明治三四)年まで隔日刊で刊行された通宗派的な仏教新聞である。大教院の機関紙として一八七四(明治七)年に創刊された『教会新聞』を前身とし、一時休刊となっていた『教会新聞』を大内青巒が社主であった明教社が引き受け、「仏教純一に各宗普通の新聞」となることを目指して『明教新誌』に改題して刊行したものである。なお、この時期の同紙に大内青巒の影響が強いことは確かであるとしても、決して大内個人の新聞ではなかったこと、また(超宗派的な通仏教というよりも)諸宗派協同的な性格を持っていたことは指摘しておきたい。該当時期の『明教新誌』の性格について、星野靖二「『明教新誌』解題―創刊から明治二十一年頃までを中心に―」『國學院大學研究開発推進機構日本文化研究所年報』一一号、二〇一八年、参照。また、本稿の執筆にあたって科研15K02059の助成による『明教新誌』目次(β版) (<https://go.gl/QTHFL>) を活用した。

(5) この点について本稿で取り上げることができないが、近代日本においてキリスト教に関する基礎的な知識が共有されていく過程については、別に検討する必要があると考えている。

(6) 『明教新誌』の読者層については不明な所も多く、時代的な変遷を含めて今後検討されるべき課題であるが、本稿で取り上げる時期において、同紙の流通は既存の寺院を中心としており(星野前掲「『明教新誌』解題」参

照)、中心的な読者は僧侶とその周辺の仏教者であったことが窺われる。ただし、仏教者以外の読者が排除されていたわけではなく、本文中で後述するように、キリスト教雑誌である『六合雑誌』との間で相互に言及がなされたり、あるいは論争が行われたりするようなこともあった。

(7) またそうであるが故に、幕末維新期の日本のキリスト教について述べることに困難が伴うことについて別稿で論じた(星野靖二「幕末維新期のキリスト教という「困難」」岩田真美、桐原健真共編著『カミとホトケの幕末維新』法蔵館、二〇一八年、参照)。本稿における議論も、その延長線上に位置している。

(8) 大橋幸泰『近世潜伏宗教論——キリシタンと隠し念仏』校倉書房、二〇一七年、参照。

(9) 安丸良夫「近代転換期における宗教と国家」『日本近代思想大系5・宗教と国家』岩波書店、一九八八年、参照。

(10) 池田英俊『明治仏教教会・結社史の研究』刀水書房、一九九四年、また星野靖二『近代日本の宗教概念——宗教者の言葉と近代』有志舎、二〇一二年、参照。

(11) 大濱徹也『明治キリスト教会史の研究』吉川弘文館、一九七九年、鈴木範久『信教自由の事件史——日本のキリスト教をめぐって』オリエンズ宗教研究所、二〇一〇年、同志社大学人文科学研究所編『排耶論の研究』教文館、一九八九年、など。

(12) 一八八〇年代の仏教者の活動について、大内青巒や鳥尾得庵らについての言及がなされてきていないわけではないが、一方で人物研究としてなお検討の余地があり、他方で大内や鳥尾のような居士が存在しえた文脈についても、より掘り下げて考察していくことが可能であろう。特に後者については、明治二〇年代以降に展開されることになる仏教改良運動との関連において論じるべきであると考えており、本稿における議論も、その方向に展開させていきたい。

- (13) 池田、前掲書。
- (14) 小林志保・栗山義久「排耶書『護国新論』、『耶蘇教の無道理』にみる真宗本願寺派の排耶運動」『南山大学図書館紀要』七号、二〇〇一年。
- (15) 例えば、三浦周「排耶論の研究」『大正大学大学院研究論集』三三号、二〇〇九年、など。
- (16) 肩書きとしては「大坂府下浄土宗教導職取締心光寺芝山見全代理浅野義順」と「同教導取締松澤素順代理蓮本自聴」とある（『明教新誌』一一七二号、一八八一年六月二四日）。
- (17) なお、浅野義順は前月（一八八一年五月）にも「耶蘇説教の儀」についての意見書を大阪府庁に出し、却下されている。これを受けて浅野は、認可されていないはずのキリスト教者が居留地で説教することの可否、また聖書などのキリスト教書の販売の可否などを、浄土宗の管長を通じて内務卿に伺ったと「雑報」にあるが、その後の顛末は不明である（『明教新誌』一一五九号、一八八一年五月二八日）。
- (18) 一八七四（明治七）年四月二八日に、「自今試補以上に非るよりは説教差止可申」という布達が出されていた（教部省達書乙第九号）。この布達は、一八七七年の教部省廃止後も有効であり、公的には一八八四（明治一七）年の教導職廃止まで効力を持っていた。
- (19) 「○府下外国人居留地外に於て政府の未だ公認せざる宗教は何宗何派に論なく勝手自儘に何宗何教何教会と公称し人民を集合すべからざる事○非教導職の者が説教の文字を用ひざるも非教導職が人家又は芝居寄席等に於て宗教を演舌するを禁すること○右二点を一般に公布し若し犯則の者之ある時は嚴重に差止めらるべき事」『明教新誌』一一七五号、一八八一年六月三〇日）。
- (20) 「抑も宗教の事項に付法例の布達施行を要望すれば宜しく其所轄庁に建議申稟するは格別訴求すべき者にあら

ず」〔明教新誌〕 一二六二号、一八八一年二月二六日。

(21) なお、浅野と蓮本は、訴状の却下を受けて上告し、また還俗して教導職も辞したというが、それらの顛末は不明である。

(22) 例えば、このような状況であるので、いつそキリスト教を公許し、その上で仏教界が一丸となってこれを排撃するべきであるとするような論説も出されている（荻原頼光「外教の宣布を黙許する者は政府に非ずして却て我教導職諸君なり」〔明教新誌〕 一一九九号、一二〇一号、一八八一年八月二〇日、二四日）。

(23) この頃、浅野義順と蓮本自聴は興信会という仏教結社の会員であり、服部伝良、山本大善と共に一八八一年一〇月頃に名古屋周辺数箇所を仏教演説、あるいは仏教講談を行ったという記事が出ている。個別の論者は不明だが、論題としては「仏教興廢之原因」、「妄想社会」、「摑裂邪網」といったものが挙げられており、かつ「当地は仏教も繁昌また耶蘇信者も多き所なれば一段盛会」と述べられている（『明教新誌』 一二四一号、一月一四日）。

(24) 山田十畝「寄書」〔明教新誌〕 九六〇号、一八八〇年四月二七日。

(25) 山田十畝は、仏教の優位性を示唆しながら、同時に洋の東西を問わず宗教は「空理」を用いるものであり、その点において優劣を論じることにはすべきではないと述べている（『明教新誌』 九六〇号）。

(26) 浅野義順「国権振張論」〔明教新誌〕 九九二号、九九三号、九九八号、一八八〇年六月八日、一〇日、一二二日。

(27) 「強国がその属国を要むるに必ず先づ教師をその国に派遣し宗教をその国に伝播し而して后に之が鯨吞を試むはらみな権謀術策なり」（『明教新誌』 九九八号）。

(28) 『明教新誌』 九九八号。

- (29) 中古治郎吉「耶蘇教の弊害を論ず」『明教新誌』一五七四号、一五七五号、一八八三年一〇月二日、一四日。
- (30) 『明教新誌』一五七五号。
- (31) 例えば「因果業感の正理を以て人を教ふるの我と造物主宰の権説を以て人を導くの彼と其是非邪正如何ぞや」(徳光松隆「耶蘇教は要むべく又恐るべし」『明教新誌』一一六二号、一八八一年六月四日)。
- (32) 笠原研寿「異教勸説」『明教新誌』一〇五六号〜一〇五九号、一八八〇年一〇月一八日〜二四日。
- (33) 「雑報」『明教新誌』一一九九号、一八八一年八月二〇日。
- (34) 『開導新聞』は、真宗大谷派が関わった新聞で、東京の開導社から一号(一八八〇(明治一三)年七月一日)から四〇〇号(一八八三(明治一六)年四月一七日)まで出されていた。
- (35) 「雑報」『明教新誌』一二一五〜一二一九号、一八八一年九月二二日〜三〇日。
- (36) 「問」父及び子及び聖神の性に於て分れず位に於て分れたる一天主なるを認めるかこれ独り真の天主なるを信するや且つこれに服拝するや(答)父及び子及び聖神の性に於て分れず位に於て分れたる一天なるを認む伊れ独り真の天主なるを信す且つ伊れ吾れの造者及び救者なるに伏拝す(言ひ畢て伏拝の礼あり)、『明教新誌』一二一六号、一八八一年九月二四日)。
- (37) 啓蒙式は「神と仏との虚宗に属する成人惟一聖公宗徒の教会に就て面して實に之に合せんを欲する者を接し入る、規式」とされており、また「爾は誰なるや」という最初の問に対して「救贖の道に迷い神と仏との虚宗に大に味まされし人」という答が記載されている(『明教新誌』一二一五号、一八八一年九月二二日)。
- (38) 仏教に関する問答の問について、以下のようなものが挙げられる(答は基本的に復唱なので省略する)。「問」諸仏菩薩及び其出現の妄説を悉く祛て且つ之を誣ふ乎、「問」其諸仏菩薩三世を司どる事人の再生因果極楽自

読等の偽説を悉く祛けて且つ之を誣ふ乎」、「(問) 一切仏経及び仏法の祈祷修法引導其外諸妄宗の行事をば人の靈を害する者として悉く祛て且つ之を誣ふ乎」、「(問) 天主に悖る所の不潔の神と仏との宗諸神諸仏及び之に属する巨細の教を悉く既に祛けしや且つ之を誣ひ及び之に唾するや」(『明教新誌』一二二五号)。

(39) 「雑報」『明教新誌』一二四一号、一八八一年一月一四日。

(40) 例えば「明教新誌の穴を拾ふて冷語を云たり福澤氏の時事小言を捉えて愚痴をこぼしたり中々面白い雑誌であります」：「宗教の話はともかく」世俗の事を談ずる辺は随分実学に要用なる論説多く此実学の莊嚴を以て妄浪なる宗教の声援となす其手際の巧みなるは実に感服すべきなり破邪顕正に志ざしある人々は購求して閲覽せられよ」(『明教新誌』一二四一号)。

(41) 例えば「明教新誌を読む」『六合雜誌』一三号、一八八一年一月一日、など。

(42) これについては以前論じた(星野靖二「明治十年代におけるある仏基論争の位相——高橋五郎と蘆津実全を中心に」『宗教学論集』二六輯、二〇〇七年、参照)。

(43) 星野前掲『近代日本の宗教概念』、参照。

(44) 寺田福寿「寺門改革茶話」『明教新誌』二一五〇号から二一八四号にかけて一八回掲載(一八八七(明治二〇)年二月一日～四月二二日)。

(45) 『明教新誌』一二八三号、一八八七年四月二〇日。

(46) 寺田福寿は同じ論説で、キリスト教の聖書は、浄土真宗でいえば「御文か和讃か三部経の様な者」で、「講釈」のような説明なしではその内容をよく理解することはできないとする。その上で、現状では誰にでもよくわかるような形で聖書についての説明がなされていることを認識しなければならないと論じている(『明教新誌』一二八三号)。

- (47) 林古芳「耶穌教は寧ろ愛すべくして恐るべからざる乎」『明教新誌』一一五五号、一八八一年五月一日。
- (48) 「彼は點智巧姦にして名聞營利の爲にするなり是れ決して遠大長時に維持すべき者に非ず我は純善至仁にして離苦得楽の爲にするなり必ず末世永劫に振張すべきなり」(『明教新誌』一一五五号)。
- (49) 『明教新誌』一一五五号。
- (50) 局外中立子稿、半拙居士投寄「仏教外教将来盛衰比較」『明教新誌』一一五七号、一八八一年五月二四日。
- (51) 「彼の外教は土地と人情と時世とを量りて布教の針路を変ずるに速やかなり」(『明教新誌』一一五七号)とあり、例として当初は仏教そのものを批判していたのが、次第に僧侶批判(例えばその不品行の批判)を行うようになってきていると記している。
- (52) 教え方が旧態依然であることの例として「観音の利益にあらざれば地藏の慈悲を説き祖師の苦行にあらざれば開山の道徳を讀しその因果を説くや迂遠の古例のみを以てして未だ手近にその証を挙げ以て深く信ぜしむること能はず」とする(『明教新誌』一一五七号)。
- (53) 「門閥に依て地歩となし財力に依て其身を立て依怙する所ありて其職級を拜するの人のみ多く純然たる名実相當の教導職は其人蓋し少し」(『明教新誌』一一五七号)。
- (54) 「彼外教々師は品行方正なり能く布教伝導するの任に堪えたり而るに吾教導職は往々不品行の人少なからず今にして其品行を矯正せずんば後來仏教の衰微はかるべからざる者あり」(『明教新誌』一一五七号)。
- (55) 「彼の外教々師は子弟の教育を専らにし且つ貧民救助を努めたり其子弟の教育や是れ他日布教の基礎たるなり其貧民の救助や人心固結の基礎たるなり」(『明教新誌』一一五七号)。
- (56) 「吾仏教々導職は然らず徒弟の教育其道や、立てるに似たりと雖ども未だ彼が如く懇篤親切なることを得ず」

『明教新誌』一一五七号)。

(57) 「偶々福田会等の仏徒の手になれるあるを見るも終に淨財を投じて之を賛成せんとするの心なきのみならず却て之を誹議する者あるに至る」(『明教新誌』一一五七号)。

(58) キリスト教が「同心協力」しているのに対して、仏教には宗派間の争いが絶えないという言葉及もなされている(「吾仏教徒は其和合僧の名義に反して不和合の者多し」『明教新誌』一一五七号)。また別の箇所でも、キリスト教の教会という組織は信者同士の結び付きによって成り立つものであるため、キリスト教教師は信者同士の「和融協合をはかる」が、仏教の寺院については「其住職たる者其檀中を見ること奴僕の如く毫も之を愛撫して和合協同せしむることを謀らず」(『明教新誌』一一五七号)とも述べている。

(59) 三野汗馬「仏教改良の必要なるを論ず」『明教新誌』一六二九、一六三一号。一八八四年二月八日、一二日。

(60) 関連して、肥前の老僧と述べられている寒枯隠士による寄書、「耶蘇教の書冊を見る」(『明教新誌』一七六四号、一八八四年一月一六日)では、キリスト教の書が「彼の書冊を悉々く仮名を以て之を綴る」ものであることについて、それ故に多くの者に読まれ、受け入れられている(「僅かに仮名を読得る丈のものならば之を解するに足り其意を了するに足る」とし、これについて「大に歎て」いる。しかしながら、他の寄書と同様に、それはあくまで「教を施くの方術」についての評価であり、キリスト教の教えについては、それは仏教から派生したものであると論じ、「彼等我仏の盜賊なり」とされることになる。

(61) この時期の『明教新誌』の執筆者や宗派との関わりなどについては、星野前掲「『明教新誌』解題」において検討した。

(62) 三浦前掲「排耶論の研究」、四頁。

(63) 一八八〇年代の反キリスト教運動について、その運動としての側面が考察されてきた一方で、思想についてはあまり取り上げられてきていない（注11、参照）。

(64) これに関連して、吉田久一や池田英俊のような近代仏教研究の先駆者たちが、プロテスタント・キリスト教のあり方を、ある種の理念型として参照しながら、仏教の「近代化」について規範的に論じていたことは、とりわけ近代日本における「宗教」概念の歴史性が検討されるようになったことを引き受けた研究者たちによって既に批判的に指摘されてきており、例えば大谷栄一は吉田らの研究姿勢を「近代仏教史パラダイム」と呼んでいる（大谷英一編「書評特集 末木文美士『明治思想家論』『近代日本と仏教』を読む」『南山宗教文化研究所研究報』一六号、二〇〇六年）。

本稿で確認した仏教者のキリスト教観は、共に「近代的」宗教として「キリスト教」を見ているという点において、確かに吉田らの姿勢と重なる面がある。しかしながら、吉田らが倫理など個人の内面性に強く焦点を合わせて論じていたのに対し（「プロテスタントは絶対者としての、この世から断絶した唯一なる神に従う者として、キリスト教の示す価値基準を目標として、全生活を内側から組織づけようとする」「内面的尊嚴の倫理」を提出したのであった）吉田久一『日本の近代社会と仏教』評論社、一九七〇年、七九頁）、本稿はむしろ早い時期から仏教者がキリスト者の「実践」に目を向けていたことを指摘するものであり、かつ吉田らの規範性を共有しない。その意味で、本稿は「近代仏教史パラダイム」を補強するというよりも、むしろその位相をずらすものであると考えている。

(65) なお、こうした「キリスト教観」について、それもまた実態としてのキリスト教と切り離され、近代的な「宗教」のあり方として理想化された仮構の「キリスト教」に基づくものであると論じることとも可能であり、ま

た実際にそうした面もあったと考える。特に、その流れの延長線上において、明治二〇年代に入ると、キリスト教を直接参照するのではなく、理想の「宗教」を設定し、仏教の方がより真正な「宗教」であるとする議論が出てくることを、かつて中西牛郎の議論に即して論じた (cf. Hoshino Seiji, "Reconfiguring Buddhism as a Religion: Nakanishi Ushirō and His Shin Bukkyō" *Japanese Religions*, Vol. 34(2), 2010)。

しかし、本稿で確認したように、仏教者たちが同時代のキリスト教者の活動を見聞・体験することができたという側面があったことを考え合わせるならば、その「キリスト教観」は完全な仮構ともいえないのではないか。仏教者によって言及された「キリスト教」の内実について本稿では問わないとしたが、これも今後の課題としたい。

- (66) 近藤俊太郎『令知会雑誌』とその課題」(中西直樹・近藤俊太郎編『令知会と明治仏教』不二出版、二〇一七年、一八頁)。なお、令知会は通仏教を標榜していたが、実際には真宗本願寺派と真宗大谷派を中心としており、また後に大谷派の僧侶が離脱する。

- (67) 「今度島地黙雷教正等の発起にて令知会といふを結び凡て教義に関係ある諸種の学術を研究し兼て興学弘教の二事を隆盛ならしめんとの主義にて何の宗派と縊素を論ぜず此主義を賛成せらる、者は総て入会を許さる、由なれば有志の諸君は賛助入会せられよ」(『明教新誌』一六二二号、一八八四年一月二二日)。

- (68) 『令知会雑誌』は令知会の機関誌として一八八四年四月に創刊され、一八九二年二月、九五号まで刊行される。一八九二年三月二三日発行の九六号から『三宝叢誌』と改題し、一九二二年一月二八日発行の三四四号まで刊行された。中西・近藤前掲『令知会と明治仏教』参照。

- (69) 遼堂逸史「仏教衰頹の原因第一」『令知会雑誌』九号、一八八四年十二月二一日。

- (70) 『令知会雑誌』九号。

(71) 井上甫水「僧門改良の今日に急務なる所以を論ず」『令知会雑誌』一八号、一八八五年九月二一日。

(72) 『令知会雑誌』一八号。

(73) 浅野義順「宗規の改宗を望む」『明教新誌』一二七七号、一八八二年二月二日。なお、浅野の肩書きは興信会員となっている。

(74) 『明教新誌』一二七七号。

(75) 別の箇所では浅野義順は、キリスト教の教義を「天神造化。始祖原罪。人子贖罪。末日審判の四條を綱領とし其他黙示。預言。異蹟等の奇説」(『明教新誌』一二七七号)とまとめているが、こうした教義の故に勢力を伸ばしているわけではない、ということが強調されている。

(76) 浅野義順は法然と親鸞に言及して、浄土教門は過去において仏教の「宗制教式」の革新を行っていたと論じている。浅野によれば、プロテスタント・キリスト教はキリスト教の中で「宗制教式」を改めたものであり、浄土教門はそれに比して考えることができるかとされている。

明治中期に広く用いられるようになる「新仏教」という言葉が、やがて「鎌倉新仏教」の議論に繋がっていくことについては福島栄寿の指摘があるが(福島栄寿「近代仏教」再考・日本近代仏教史研究と「鎌倉新仏教」論)『日本仏教総合研究』一〇号、二〇一二年)、この浅野の議論は「新仏教」という言葉こそ使っていないものの、類似的の思考法を示しているように思われる。

なお、本文中で触れた「佛教衰頹の原因」はルターと宗教改革に言及し、これが「新教」に「独立の氣象」と信者たちの団結をもたらしたとし、仏教者もこれを範とすべきであると論じていた(遜堂逸史「仏教衰頹の原因第二」『令知会雑誌』一〇号、一八八五年一月二一日)。

(77) このように既存の教団組織を改良しようとする宗門改良論の読み手と書き手が、例えば反省会などにおいて展開される明治二〇年代の仏教改良運動に結びついていくという見通しを持っていくが、しかしながら後者においては、「新仏教」という言葉に仮託されるように、既存の教団組織にこだわらずに新しい仏教を構想していく方向性も見られることになる。この「宗門改良」と「仏教改良」の関係については今後更に検討していきたい。

(78) 『明教新誌』 一二七七号。

(79) 三浦前掲「排耶論の研究」や森和也「近代仏教の自画像としての護法論」『宗教研究』八一巻二号、二〇〇七年、のように、排耶論にまつわる仏教者からの発言を、狭義のキリスト教批判論ではなく、仏教者による仏教の自己理解に関わる言説であると捉えるならば、ここで宗門改良論に結びつくのは一つの帰結として自然であり、それに異議を唱えるわけではない。しかしながら、本稿では、そうした仏教の自己理解の展開に際して、キリスト教者の宗教的実践が参照されることがあったという相互的な局面に焦点をあわせ、その関係性を確認した。

【付記】 本稿は科研基盤(C)「明治前期の宗教をめぐる言説空間の再検討——宗教メディアの横断的考察」(15K02059)

研究代表者・星野靖二、二〇一五～二〇一八年度)による成果の一環である。

随神の氣風 — 植村正久における神道觀の諸相 —

齋藤 公 太

はじめに

明治六年（一八七三）、キリシタン禁制の高札が撤去され、やがてキリスト教が日本社会へと普及していったことは、在来の宗教の間で様々な反応や波紋を引き起こした。同時にキリスト者の側においても、日本の伝統的な宗教や文化をいかに受け止め、自らの信仰と関係づけていくかが課題となった。特に「神道」と神社の存在は、その国家との関係ゆえに重大な問題と見なされた。本稿は明治期キリスト者の神道觀の一例として、近代日本のプロテスタント教会、とりわけ日本基督教会の中心的存在として知られる植村正久を取り上げ、その神道觀の再検討を試みるものである。

植村は、明治三四年（一九〇一）から翌年にかけて行われた海老名弾正との論争において、キリストの神性と十字架による贖罪という信条を堅持したことに見られるように、しばしば「正統」的なプロテスタントイイズムの継承者と

して位置付けられる。同時に鵜沼裕子が述べているように、「植村の信仰世界は、それが生い出た伝統世界のおもかげをそちこちに色濃く残すもの」^①であったとされる。そのため植村の信仰と武士道や儒教的な「天」の観念、仏教などといった在来の文化・宗教との関係が、鵜沼や吉馴明子などによる従来の研究ではしばしば論じられてきた。^②

より政治的な面からは、植村の天皇観もしばしば議論の的となってきた。そこで一つの問題とされてきたのが、植村が新嘗祭の日にあわせて富士見町教会で行っていた「新嘗感謝礼拝」である。^③そこには皇室祭祀の問題のみならず、新嘗祭が「神道」的祭祀である以上、植村が「神道」なるものをキリスト教との関わりにおいてどのようにとらえていたのかという問題が関わっている。土肥昭夫や五十嵐喜和は新嘗感謝礼拝などの事例を、主に植村の天皇観という面から考察しているが、植村の神道観の流れのなかに新嘗感謝礼拝を置くことにより、その意義を再考することも可能であると思われる。

植村の神道観については、唯一岩瀬誠だけが論考を発表している。^④岩瀬は植村がキリスト教の福音を抽象的に理解していたがゆえに、その神道理解も抽象的なものに留まり、主体的な神道との対峙を回避したとする。このような岩瀬の論考は神学的に植村の神道観を批判的に位置づけるものであり、植村の神道観を当時の状況のなかで歴史的にとらえるという課題は依然として残されていると言える。

しかし本稿は何らかの「神道」の本質を措定した上で、それに対する植村の理解を評価するものではない。「神道」という概念は近代を通して、神社制度や学問潮流の変遷などと連動しつつ、徐々に変化していった。そのような変化に対応した植村の神道観の変化の過程を、本稿は取り上げる。本稿はこうした主題を通じて、宗教と国家との関係をめぐる日本キリスト教思想史の一端を明らかにすることも目指すものである。

一、神道観の形成——明治二十年代

(一) 少年期における加藤清正への崇敬

植村は安政四年（一八五七）、江戸で旗本・植村袴十郎の長男として生れた。しかし明治維新とともに家は没落し、困窮のなかで幼少期を過ごすことになった。未発表の原稿「余が基督教に入りし顛末を述べて日本国第一の新教教会プロテスタントの創立に及ぶ」（明治二三年（一八九〇）三月）によれば、横浜に移り住んだ当時、植村は母親に加藤清正こそが模範たるべき「真の武士」であると教えられ、清正を崇敬するようになったという。

……朝には起出づるとともに、夕には夜食を喫し終るとともに、清正の祠に参詣して、一日も怠ること無かりき。余神前に蹲距して、武運長久を祈り、素懷を吐露して、前途の事どもを念じ申す間に感激の涙に咽びて、傍の人に怪しまれし事もあり。……母の庭訓、清正の鼓舞、実に余を教育し、今に至るまで銷磨すべからざる痕跡を、余が心上に遺しをきね。(註)（全集8・二九九）

幼い植村は母の教えにしたがい、当時の居住地の近くにあった加藤清正の祠に日夜参詣するようになった。やがて英学塾に通い出した植村は、「神の事も清正も皆胸中を退き去りて、生意気なる書生風」となり祠への参詣もやめたが（全集8・三〇〇）、清正への崇敬が植村に残した「銷磨すべからざる痕跡」は、その後植村が「神道」なるものをとらえる際の一つの原体験になったと考えられる。

(二) 内村鑑三不敬事件への対応に見られる神道観

長じて植村は明治六年（一八七三）、J・H・バラにより洗礼を受け、明治十三年（一八八〇）には日本基督一致教会に所属する牧師となり、伝道と言論活動を展開していく。その過程と並行して、神道界では明治十三年から翌十四年にかけて神道事務局の神殿の祭神をめぐっていわゆる祭神論争が起こり、明治十五年（一八八二）には「祭教学分離」と称される変化が起きた。すなわち神官教導職分離や教派神道の一派特立による「祭教分離」や、皇典講究所の設立による「教学分離」などがその表われとされる。以後「神道」は祭祀（神社）・教義（宗教）・学事（国学）へと分岐していき、神社非宗教論に基づく道德的崇敬の対象としての「神社」の位置付けが定着していった。そのようなかで「神道」という語は神社に関して用いることが避けられ、もっぱら歴史的な神道や教派神道を指すものとして用いられるようになっていく。⁶⁾

明治二二年（一八八九）に公布された大日本帝国憲法（明治憲法）では、第二十八条によって信教の自由が規定され、キリスト教の信仰が公式に認められたとの解釈が定着していくが、信教の自由と神社との関係の不整合という問題を発生させていく。⁷⁾ このような状況下における当時のキリスト者たちの神道観は、明治二四年（一八九一）に起きた第一高等中学校不敬事件、いわゆる「内村鑑三不敬事件」への反応からうかがい知ることができる。

内村鑑三が第一高等中学校での教育勅語の奉読式において、宸署のある勅語への拝礼を「拒否」したことで起きた弾劾の動きに対して、植村正久は押川方義、三並良、丸山通一、巖本善治らとともに、『郵便報知新聞』（明治二四年二月二一日付）などに共同声明「敢て世の識者に告白す」を掲載した。しかしこの声明は勅語の奉読式を一義的に否定したものではない。それは、天皇の影像と宸署への拝礼を「宗教的礼拝」として命じるのであれば、明治憲法に規定された「奉教の自由」を侵害するものであり、「死を以て抗せざるを得ず」とする。だが実際の奉読式は「政治上

の人君に対するの礼儀」に過ぎないものだろうと述べる。にも関わらず問題がそこに留まらないのは「神道」にまつわる問題との類似性をそれが想起させるからである。

然れども基督教徒にありて往々此の事に付き疑惑を抱けるものありて、時に物議を生したることなきにあらず。是れまた其の故なきにしもあらざるなし、皇室と所謂神道とは抑も如何なる関係ありや。彼の神道とは如何なるものなるや賢所御参拝とは如何なるものぞ。毫も宗教の意義を包含するものに非るか。何ぞ其事の宗教と相類似するの甚だしきや。陸海軍の将校士官兵卒をして靖国神社に参拝せしむるに当り或ひは之を以て西洋諸国の紀念祭と同一視するは当れりとせんか。また之を以て宗教のこと、と断言するものあるも今日の場合何を以て之を当らすとするを得んや。日本臣民たるものは時として賢所参拝を仰せつけらるゝことあらん。賢所とは何ぞや。……参拝とは何ぞ毫も宗教的の分子を含ますとすれば可なり。宗教的礼拝の意味を含めるものとすれば、是れ信教自由を認可せる憲法に対し違憲の措置に非ずして何ぞや。

このように植村らは、賢所の祭祀や靖国神社への参拝を「宗教」としての「神道」に関わるものと理解し、かかる意味での「神道」への参与が国民に強制されることを、信教の自由の侵害としてとらえる。つまり植村らは祭教学分離以降の神道概念を受け入れず、「宗教」と「祭祀」にまたがり、かつ皇室祭祀にも連関するものとして「神道」をとらえている。そしてキリスト教徒においてこのような「疑惑」があるゆえに、「皇上の影像に礼するか如き事あるに臨み、神官の配布する神符の如き心地し、何となく宗教の臭味あるが如く覚えて、之に躊躇したるも、また全く其故なきに非るなり」と述べる。このように植村らは勅語への拝礼が、「神道」そのものでないとしてもそれに類する

ものと解釈していた。だからこそ、「学校陸海軍及び宮廷其他国民全体に関する諸礼式より宗教的の臭味を除去する」ことを主張していくのである。

以上の声明からは当時のキリスト者の一部において共有されていた神道観をうかがうことができよう。無論これは植村単独の意見ではないが、共同声明と同時に発表された植村の論説「不敬罪と基督教」⁽¹¹⁾においても同一の視点が見出される。すなわちそのなかで植村は勅語への拝礼を「不動明王の神符、水天宮の影像を珍重すると同一なる悪弊を養成」するものとし、「この事たるや、単独の問題として論ずべきものにあらず。その連帯するところ極めて広く、その関係甚だ重大なるものあり」と述べ、「賢所」や「靖国神社」への参拝と通底する問題としてとらえているからである（著作集1・二八九—二九〇）。

このような植村らの主張に、その神学的立場に基づく「十戒の教理による偶像否定の精神」や《皇帝礼拝》拒否⁽¹²⁾を見出すことはできよう。ただ、植村らは宗教的信条としてではなく、明治憲法に規定された信教の自由に基づくものとして自らの立場を主張した。そこで「神道」が「宗教」であることが大きな意味を持つ。このように神道を一つの「宗教」と見なす植村の視点の背景にあるのは、宗教学的言説に基づく近代的な宗教概念である。とりわけ植村の場合、明治二十年代において宗教概念の変化が見られるとされる。すなわち洋行での体験や自由キリスト教の影響を経て、明治二十年代に植村は超越性との関係を諸宗教に共通する本質と見なすようになった。そしてキリスト教を「宗教」の進歩の頂点に置きつつも、日本の伝統的諸宗教をも「宗教」として認めるようになっていたのである⁽¹³⁾。

いわゆる自由キリスト教のなかでも普及福音新教伝道会は、宗教学的言説を日本へ最初期に導入したことで知られる。先の共同声明に日本基督一致教会の植村、押川方義だけではなく、普及福音新教伝道会の三並良、丸山通一が参加していることは、彼らのもたらした宗教概念による神道観が、キリスト教の神学的立場と交錯しつつ、不敬事件に

対する応答を生み出したことを示唆する。

以上のように植村は、明治二十年代前半の段階において、「神道」を祭祀／宗教、皇室祭祀／神社祭祀の差異を越境するものとしてとらえていた。そしてかかる神道観に基づき、その後も「神道」をめぐる言論を展開していくことになる。植村が具体的に想定していた問題は、たとえば明治二六年の論説のなかで、文部省令第九号、「小学校祝日大祭日儀式規程ニ関スル件」（明治二六年（一八九三））を「教育と宗教の混戦を解く一号鐘」と評価したことなどからうかがえる（著作集2・一七〇）。この文部省令は明治二四年（一八九二）の文部省令第四号による「小学校祝日大祭日儀式規程」、すなわち「紀元節、天長節、元始祭、神嘗祭及新嘗祭」や「孝明天皇祭、春季皇霊祭、神武天皇祭及秋季皇霊祭」における教育勅語の奉読などの儀式を規程したものであったが、文部省令第九号は「旧規定を廃し、ただ天長節、紀元節、元始祭にのみその式を挙ぐることに定めその他は随意と」したとされる（同前）。このような植村の評価からは、皇室にまつわる祭日に連動した公的行事がある種の「神道」に関わる問題としてとらえていたことが推測される。

二、「神道非礼典論」をめぐる

（一）磯部武者五郎の「国教論」

明治二十年代以降の植村の神道観の特色を理解する上で重要な意味を持つのは、明治二七年（一八九四）に発表された論説、「神道非礼典論」である。これは雑誌『教林』に掲載された「磯部某なる人」の「礼典論」（神社非宗教論）批判を取り上げたものである。『教林』は当時神宮教院内に設置された教林社が発行していた神宮教の機関誌で

あった。⁽¹⁴⁾ 植村が指しているのは、神道大成教の二代管長・磯部最信の息子である磯部武者五郎が、同誌第七号（明治二七年（一八九四）一月）に掲載した論説「国教論」であろう。そこでまず「国教論」の内容について確認しておく。磯部は最初に「国家あれば必国家の精神莫からずんばあるべからず国家にして精神なくんば国家滅亡す」と述べ、「国家の精神」とは「道徳」であるとす。そして「道徳」を隆盛させるための最上の手段は「教法」であると述べる。ヨーロッパ諸国において国教が維持されている所以もこの点にある。しかしそれは「信仰の自由」の侵害ではなく、あくまで信教の自由を認めつつ人民に方針を示すものである。「道徳の敗壞」が甚だしい現在の日本においては、明治憲法で規定された信教の自由を前提とした上で、国教を制定することが急務であるという。

かくして日本で国教を制定するとすれば、「必ず我神道教を措て他に国教あらざるなり」と磯部は述べる。それは歴史的に見て神道のみが儒仏到来以前から存在する「我国固有唯一の教法」だからであり、また皇室に連なる神々を信仰し、天皇を「信仰の中心目的」とする神道が隆盛すること、⁽¹⁵⁾「国体」も堅固となるからである。

このような立場から磯部は、神道を単なる「祭祀の儀式」と見なして行政と協働し、「祭政一致」の復興を目指す勢力を批判する。なぜなら、第一にかかる立場は神明への信仰を失わせ、神社祭祀を「虚礼」とするからである。第二に、「信教の自由」を保護する国教制と異なり、このような神社非宗教論による「祭祀の礼典」の強制は、むしろ「信教の自由を妨害するもの」となるからである。そのため磯部は神社非宗教論に基づく儀礼の強制が、将来的にキリスト教徒との衝突を招く可能性を予測していた。

縦令信教の自由を妨害するものに非ずとするも信仰上の争擾を惹起する源と云ふべし譬へは茲に基督教信者あり一神の外他神を拝することを嫌ふ此人に勤めて勉めて国家の祀典に列し天神地祇及び天皇の御霊を拝せしめんと

せば其人や必ず肯せざるべし此時に当て必ず基督教徒と礼典論者との間に争闘起るべきや明かなり是れ神道を礼典とのみするときは信仰上の争を起して信仰を妨害するものと謂はざるべからず

第三に、神社非宗教論は国体を支えてきた「神道の信仰」を失わせ、国民の精神への「外教」、すなわちキリスト教の侵入を許し、「国体を破壊する」結果になると磯部は警鐘を鳴らす。以上の理由から磯部は、神道の「教会」「経典」「教具」「教師」を整備し、「神道」を「国教」とすることを主張するのである。

このように磯部の議論は、神社非宗教論が抱える矛盾を認識し、政教分離と信教の自由の差異を正確に把握した上で、ヨーロッパ型の国教制によって神道の国教化を目指すものであった。そもそも明治二十年（一八八七）に官国幣社保存金制度が導入され、同時に官国幣社の神官が廃止され待遇官吏とされるなど、国家と神社の分離を志向した政策が進められるなかで、明治二二、三年（一八八九、九〇）以降に神社界では神祇官興復運動（神祇特別官衙設置運動）が活発化していた。しかしかかる運動は、他面で神社非宗教論を受け入れた上で、天皇の祭祀とは異なる臣下の側の祭祀の道徳的意義を主張するものであった。¹⁶ 磯部の議論はこうした状況を批判したものと考えられる。

前述のように『教林』は神宮教の機関誌であったが、同時に木村悠之介が「神道改革」と呼ぶ明治期後半の動向の発端となった雑誌でもあった。「神道改革」は近代における「神道」の「改革」を主張し、雑誌上の言論を通じて教派神道や学者たちによって行われた活動であり、磯部はユニテリアンの影響を受けた実任教の柴田礼一と並び、この「神道改革」を主唱した初期の人物として位置付けられる。¹⁷ また磯部に限らず、神宮教は『教林』を通して「神道」「国教論」を展開しており、『祭的神道』（後の『神社神道』）と『教的神道』（後の『教派神道』）の「一致乃至は同体」を主張していたと藤田大誠は述べる。¹⁸ 磯部の「国教論」はこのような文脈のなかで発表されたものであった。

(二) 磯部への批判

前述のように、植村の「神道非礼典論」はこの磯部の「国教論」を取り上げたものであった。植村は磯部の議論に
 関して「大いに礼典論の妄を弁じたり」(著作集2・五二)¹⁹⁾と述べており、部分的に賛意を表しているように見える。
 前節で見た植村の神道観は、「祭教」にまたがるものとして「神道」を理解する点において、磯部と見解を共有しう
 るものだったのである。

しかし他方で植村は磯部の議論を、「これいずれも弁証論にあらずして政略論なり、条理を言うにあらずして利不
 利を説くなり」(同前)と批判する。これは磯部が「教法」の真理性そのものを問うことなく、キリスト教への防衛
 と神道の地位向上を目的として議論を展開していることへの批判であろう。さらに植村は磯部が述べた神道による国
 体の維持という論点に関して次のように述べる。

然りといえども科学は進んで古事記の開闢説を破棄するにためらわず、史学は遂に日本書紀にも批評の刃を向く
 るなり。これにかかわらず、神道果して一個の宗教として成立し得べきや、たとい成立し得ればとてこれに由ら
 ずばわが国体は維持しゆかれずと言うべきか、然れば危殆この上もなき次第なり(著作集2・五三)

科学や歴史学の進展という近代化の波にさらされ、記紀に記された神話はもはや存立が難しくなっており、かかる
 状況では「神道」が「一個の宗教」として成立することは難しいと植村は述べる。このように「神道」を未発達の
 「宗教」と見なす植村の考えの背景には、十九世紀西洋の宗教学的言説に由来する宗教進化論の枠組みがあるだろ
 う。宗教進化論は「単一の進歩の尺度を設定し、時代を経るごとにその尺度とされる要素が増大するとみなすことに

よつて、歴史上の宗教を特徴づけ、配列する言説⁽²⁰⁾と定義される。日本においては明治十年代後半以降、かかる言説が社会に広まり、特に前述の普及福音新教伝道会は、道徳を規準としてキリスト教を宗教の進化の頂点とする枠組みを提示していた。⁽²¹⁾

また科学や歴史学から向けられる神道への批判という論点は、明治二五年（一八九二）に起きた久米邦武筆禍事件に関する植村の論説、「學術研究の区域」とも共通する。植村は、論文「神道ハ祭天ノ古俗」に対する「国粹家」や「神主」らの抗議を契機に久米邦武が大学辞職を余儀なくされたことを次のように批判していた。

仮し、日本の学士を箝制してその筆を奪ひ、その口を塞ぐことをするも、今や日本の事物は、悉く公開の事物となりたり。西洋の学者は、その各国のミトロギーを解釈し、古伝説を批評するの識量を以て日本の古史を論ず。天の岩戸もその鋭き光を禦ぐ^{よせ}こと能はず、夜見の国もその有りの儘を発露し来るの日、近きにあり。⁽²²⁾

科学や歴史学からの批判という点では、無論キリスト教の聖書もそれを免れるわけではない。だが植村は正統主義の立場を堅持する一方で、自由キリスト教がもたらした聖書批評学の成果も摂取していた。⁽²³⁾ 植村が基本的に「神道」を「宗教」として認めつつ、それを不十分なものと見なすのは、かかる科学的・歴史的批評への対応の遅れを一つの根拠としていた。

宗教進化論は進歩の法則に基づき将来を予測するものであるがゆえに、時として「社会に関与するための実践的な道具」になるとされる。⁽²⁴⁾ 明治二五年以降の「教育と宗教の衝突」論争に見られるように、いまだキリスト教へ否定的な眼差しが向けられる社会のなかで、植村は進化を尺度として神道と対比することでキリスト教の正当性を弁証しよ

うとしたのであろう。しかし神道は「宗教」として不十分であるがゆえに「国体」を維持するに足りないという植村の磯部に対する批判は、「宗教」による「国体」の維持自体は否定していない。このことは、明治二六年（一八九三）の論説「中心なき国民」のなかで、近代日本の政治や教育に見られる精神的な中心軸の欠如を批判していたことと通底する（著作集1・七七―七八）。このような社会のなかでキリスト教により個々の国民に「道念」を、ひいては国家に「道義の念」をもたらし、国家的秩序を領導すること。それが植村の一貫した政治理念であった。⁽²⁵⁾

帝国議会の開設直後には、「形より上なる事物につきて、世人を嚮導し道義廉恥の風をして上下一般に敦厚ならしめ、正大の気社会に流通するに至らしむべきは、キリスト教徒の責任にあらずや」（帝国議会）、『福音週報』第三八号、明治二三年十一月二八日、著作集2・一六九）と述べている。「正大の気」という表現は「天地正大の気、粹然」として神州に鍾る^(あつま)（藤田東湖「和文天祥正気歌」という「正気歌」の一節を思わせる。ここには信教の自由によって多様な宗教が共存することよりも、一つの形而上的倫理のもとで社会の調和を実現することが目指されている。それは信教の自由の原則に基づく神社非宗教論への批判と微妙に論点が異なる。国家と宗教の関係をめぐる植村の思想は当初からこうした二つの論点を胚胎しており、それはその後の植村の神道観に両義性をもたらしことになる。

三、神社非宗教論批判の展開——明治三十年代

このような言論の流れのなかで、特に明治三十年代以降、植村は明確な神社非宗教論批判を展開していく。その嚆矢となったのが明治三十年（一八九七）に『福音新報』に掲載した論説、「彼の神道を如何せん」である。

神道の将来こそ深く慮るべきことなれ。皇室に関係ある儀式礼典の内に宗教の分子を混入し、忠君と信教とを同一ならしむるが如きことありては、国家将来の大不幸にして、累を皇室に及ぼすもの多からんとするを恐る。神道とは如何なるものぞ。世に所謂神主、祠官等の唱ふる所は皇室の将来と如何なる関係を有するや。今に於て心静かに且つ公平に之を論究して方針を定めざれば、帝国憲法に見えたる信教の自由にも差し支へを来し、宗教上の紛争をも醸生することなきを保せず。(全集5・五九九—六〇〇)

この段階で植村が特に着眼しているのは、皇室にまつわる国家的儀礼に「神道」的要素が入り込んでいることであつた。それにより天皇への忠誠と「信教」が混淆し、「信教の自由」を侵害するに至る可能性を植村は危惧する。ここに明治二十年代からの論旨が一貫していることは明らかであろう。

明治期において天皇親祭・親政による近代的な「祭政一致」が確立されていく一方、天皇の祭祀大権と「国家の宗祀」たる神社の祭祀との制度的統一は、近代を通じて実現しなかつたとされる。⁽²⁸⁾ 植村も一方で皇室祭祀と神社祭祀の間の断絶を認識しており、であればこそ皇室の儀礼から「神道」的要素を排除し、両者の関係を完全に切断しようとする。それにもない植村は、「伊勢神苑の如きは之を全く宗教の意味と分離せしめ、帝国の一大記念物として保存すれば、今よりも一層利益多く其威厳も増すべきことに非ざるか」(彼の神道を如何せん、全集5・六〇〇)とすら提案する。植村は「神道」を一つの「宗教」として抽出するがゆえに、皇室祭祀や神社から「神道」を取り出して分離することも可能と考えたのだつた。

政府の神社非宗教論は明治三三年(一九〇〇)、内務省神社局特立として制度的に結実する。植村は「宗教局と神社局」という論説のなかで、それに対して一定の評価を与えつつ、第一に「神道は宗教にあらざるか。人民に向かいてほと

んど強い付けられおる国家の神事および礼典は、果たして宗教的の分子を含まざるか。神社局は宗教局に非ずと言うも、この理由をもってこれを宗教的にあらずと認むるを得べきか。現在の事実を觀れば、神道の一部は国立宗教にあらざるなきか」との問題を提起し、第二の問題として「国家と神道の關係は、その現在の有様において信教の自由と抵触するの恐れなきか」と指摘し、「国家の儀式礼典」から「宗教的の分子」を除去することを主張する⁽²⁹⁾（著作集1・一五一）。このように神社局特立後も、植村の神道觀に基づく議論は一貫していた。

こうした議論を通して植村が目指していたものをうかがわせるのが、明治三八年（一九〇五）に発表された「仏國に於ける政教分離」である。そのなかで植村は当時のフランス政府がカトリック教会に対して断行した政教分離の処置を高く評価し、それを「不信仰の勝利」とする見方を批判する。

事の実際は其の推測に反対す。教会内の識者中にも政教の分離を冀ひたる者少なからず。又之を政府の立場より考ふれば、斯くてこそ真に信教の自由を保全するものと言ふべきものなれ。且つ斯る法案の現はるるに至れる裏面には、羅馬教会が社会上及び宗教上の自由に干渉する所少なからざりし事實の伏在するを否む可らず。更に教会は忠実なる信徒を失ひ、残れる者は之を奴隸視せんとするの傾きあるも其の一因たるが如し。然らば仏國に於ける政教分離の政策は、國家に取りても、亦教会に取りても寧ろ喜ぶべきものと為さざる可らず⁽³⁰⁾。

厳格な政教分離として知られるフランスのライシテは、実際には國家と宗教との複雑な關係をはらんでおり、植村の見るごとく單純な歴史過程であつたかは疑わしい⁽³¹⁾。しかしいづれにしても植村は、ライシテにおいて表われているように、政教分離によつて信教の自由を保障し、「宗教」を純化していくことを、近代國家と宗教の双方にとっての

理想としてとらえていた。植村の神社非宗教論批判の背後にもこのような構想があったと考えられる。

四、「神社問題」への批判——明治四十年代

明治四二年（一九〇九）六月六日・七日付の『鹿兒島実業新聞』には、「地方改良策」と題して、内務省の参事官であった塚本清治が当地で行った演説の概要が掲載されている。塚本は後に内務省神社局の局長を務めることになる人物である。

御承知の通り我国の神社は神代の昔、我国を御ひ闢き下すつた神々や建国以来の天皇や国家に功績のあつた人々や
 らを祭つて誰しも其功績を追慕し其感化を享けんことを希ひ朝夕敬虔の念を捧げ崇拜の礼を尽しつゝある次第で
 彼の宗教と称するものとは全然別個のものである、凡そ信仰の自由は憲法に明示せるところ何人と雖も自己の信
 仰を妨げらるゝ事は無い、同時に他より之を強ゐらるゝの氣遣ひも無い、けれど神社に対する崇敬の念は他に之
 を強ゆることが出来る、否な他より強ゐらるゝ迄もなく苟も日本臣民たらんものは誰しも神を敬ひ崇むべき公約
 義務がある(32)（「地方改良策（下）」）

塚本は従来の神社非宗教論に依拠しつつも、「宗教」でない以上神社への崇敬は国民に強制しうると明言する。それは「神社に対する崇敬の念慮」が「一般に薄弱となりつゝある」現状を変えるための次のような政策と連動したものであった。

一面に於ては神社の合祀を計り他の一面に於ては其の社殿を修復し其の境内を清掃し而して地方の集會に於ても成るべく神社の境内を利用するの方針を取り併せて其区民の吉凶禍福は勿論、区内の既成事業や新設事業やらに對する区民の感想情願等をも又た直接神社に報告し若くは其成功を誓約する等の美風良俗を養成すること蓋し地方改良の好手段たるを失はぬ

日露戦争（明治三十七年（一九〇四）～三十八年（一九〇五））以後、政府は地域の社会秩序を再建するため、いわゆる「地方改良運動」を主導した。そのなかで神社政策も転換し、「神社中心主義」と称されるように、地域の教化活動の中心としての役割が神社に与えられるようになっていた。塚本の言葉が示しているように、このような状況のなかで神社非宗教論が改めて強調されていった。⁽³³⁾そしてそれにともない、各地で神社参拝の強制が次第に見られるようになっていた。

植村はこの塚本の発言を、明治四二年の論説「神道非宗教」のなかで「内務省の一吏」の言葉として紹介し、批判を行っている。植村によれば、「神道」は「礼拝」や「祭儀」といった要素を持ち、「不完全ながらも宗教の形式を備えたものである」。

現時の神道に宗教の分子の存せるは、言ひ消さんとするも能はず、是故に国家若し信仰の自由を重んずると共に之を国民に強ひんと欲せば、宗教的対象にまぎらはしき名称を捨て、且其の儀式より宗教的分子を一掃し、名実共に宗教ならざることを明にせざるべからず。然らずんば憲法より信仰自由に關する一ヶ条を除かざるべからず⁽³⁴⁾

「信仰の自由」の原則に基づくこうした植村の議論は基本的に今まで見てきた神社非宗教論批判と変わるものではない。しかしより国民への神道の強制を明確な対象としている点に、社会状況の変化に対する危機感が見て取れる。さらに地方改良運動以後の流れのなかで、大正期に入るとキリスト教徒や仏教徒が神社参拝の強制に反対する「神社問題」（神社対宗教問題）が発生し、また神社の非宗教化を要請する「神社倫理化運動」が起こった。⁽³⁵⁾ 植村はそのようななかで一貫した立場に基づき、神社祭祀への参与の強制を批判していった。

たとえば「神道は宗教でないか」では「日本のキリスト者は神道および神社の問題につき、議論に事実、戦闘力を發揮して、時代錯誤の甚だしきこれら弊事を清掃することを務めねばならぬ」⁽³⁶⁾（著作集1・一九六―一九七）と主張し、また「神道との軋轢」では、「茲に於て吾人の前に横はつて居る仕事は神社礼拝を強要する如き事なきやうに改革せられんことを要求するか、若しくは神社の中より総ての宗教的意味を取り除き、靈魂不滅の信仰や神靈の冥助や、祓や祈禱の分子を名残なく一掃して国旗、記念銅像、墳墓、史蹟など、異なるものなきにいたらしむるか、此れら二つ外に出づることは出来ないであらう」⁽³⁷⁾（全集5・五九六）と述べている。

以上のように「神社問題」に対する植村の立場は晩年に至るまで一貫していた。しかし明治四四年（一九一一）の論説「実に堪るものでない」は、この時期における植村の神道観の変化をも示唆している。この論説のなかで植村は「政府筋から神道を奨励し、甚だしきは強ひて之に与からしめんと企つるは、信仰の自由を妨害すること」と、当時の神社非宗教論と神社参拝の強制を批判する⁽³⁸⁾（全集2・五八二―五八三）。しかし同じ論説のなかで植村は、従来までの神社非宗教論批判とは異質な次のようなことも述べている。

世に行はるゝ神道には淫祠迷信が中々多い。是れらは無論基督者と氷炭相容れざるものであるが、中には或る向

きに行はる、儀式など、国史上由緒深き社や、さては審美的にも教育上からも幾分の趣味ある何祭とか云ふ如きは、若しそのうちから宗教の分子を取り除き、偶像崇拜染み込所や、靈魂の本尊と紛ふ如き点などを抜き去つて了ふならば、即ち消毒を了したならば、基督者も之に参加することが出来る。また基督教が勢力を得たならば、神道の美はしき所は悉く高尚な意味に消化し去つて、古物保存の実を示すに至るであらう。(全集5・五八三)

このように明治四十年代の植村は、神道の祭祀を「消毒」することでキリスト者も参加できるようになるという積極的可能性を示す。それは単に神道の祭祀を非宗教化するというのではなく、神道が本来有している「美はしき所」を、キリスト教を介して発展させる可能性も含んでいた。植村は当時の社会を「健全なる生命を活動せしめて、我が国粹の所謂随神かんながらの妙味を保たしむべき信仰を有せざる」状況と見なし(著作集5・五八五)、「随神かんながらの妙味」をキリスト教が継承する可能性を暗示する。しかし神道の「美はしき所」の発展とはいかなる事態を指すのか。明治四十年代以降の植村は、その具体例も提示していくようになる。

五、キリスト教受容の触媒としての「神道」

明治四二年(一九〇九)八月二十九日に富士見町教会で行われた説教、「『たむけの説』」は、明治四十年代以降における植村の神道観の変化を端的に表わす例である。これは詩編六一編を主題とする説教であるが、その解釈のために植村は近世中期の神道家、若林強齋の小文「たむけの説」を引用する。強齋は山崎闇齋が唱導した垂加神道に属していたが、神儒の「妙契」を説いた闇齋本来の思想に回帰すべきことを主張し、朱子学的な修養の実践を重視した人

物である。「たむけの説」は明治二五年（一八九二）に刊行された岸上操編・内藤耻叟校訂『少年必読日本文庫』第十一編（博文館）に収録されており、植村はこれを参照したと推測される。

「たむけの説」のなかで強斎は、「たむけ」は「たうげ」の意であるとし、「手むかふ」「玉むかふ」の意味も持つとする。「蓋したうげは神をいはひまつるさかひよりいへり。手むかふは拍手撰掌幣などを奉つる容よりいへり。玉むかふは神にむかふ心のひたすらに他念なきをいへり」。この「とうげ」とは「わが心胸」の中にあるものとされる。「ここにおいて神をきつと念じ奉りて冥加を祈るとともに、千人引磐の力を出だして堅く取り守れば、邪を去つて正に戻り、悪を絶ちて善に専らなること、決然として安平なることを得ん。さればとうげというは、かりそめの門出の祭りより、一生大事の場の守りまでを貫けり」と強斎は述べる。このように強斎は「たむけ」という言葉の語源学的説明から修養論を導き出す。

これは誠に趣味深き説明である。人生のとうげは、山また山折り重なりて、いくつとなくこれを越えて行かねばならぬ。羊腸たる九十九折もあろうし、呼吸続きあえぬ胸突き八丁にも差し懸るだろう。大事の瀬戸際恐れ肅みて真面目になり、邪を去り正に反り、罪と絶ち、神に従うの志を立て、切に祈り堅く誓いて、大和民族古来の習慣のごとく真実にたむけするが、我らの平素心懸くべきところである。(著作集7・二四〇)

植村は強斎の修養論に、様々な人生の「とうげ」に際会しながらも神に従って生きる志を維持するというキリスト者としてのあるべき姿勢を見出す。強斎が「たむけ」の実例として挙げているのは、記紀の神話で描かれた泉津平坂での伊弉諾尊と伊弉冉尊の別れであるが、植村はそれを「実に美わしき神話」と呼ぶ。

伊弉諾尊が醜女のために襲われたとき、泉津平坂に至り、ここを先途と雄々しき心を振り起こし千人引磐をもつて坂路を差し塞ぎ、道の神を祭ったごとく、我らも人生の九十九折路険しき山路にかかることが多く、否それは時々刻々の経験であるから、神に祈り、勇猛なる大決心をもって快刀乱麻を断つごとく己れの去就を明白にせねばならぬ。我らの「地の極」は千種万葉である。しばしば回重なるたひかきの経験である。願わくは「我を導きてわが及び難きほどの岩に登らせたまえ」〔引用者注・詩編六一・三〕と切に祈りすべきである。（著作集7・二四三—二四四）

無論ここで植村は記紀の神話に登場する神々を聖書の唯一神と同一視しているわけではない。だが「大和民族古来の習慣」としての「たむけ」に見られる神への姿勢を評価し、それを詩編六一編に見られる神への祈りに重ね合わせ、キリスト者の模範とするのである。

植村の大正八年（一九一九）の著作、『祈りの生活』の「二三日本語の研究」という章においても、同じような「神道」への再評価が見られる。植村は「病や憂」を表す「つゝが」という言葉を取り上げ、「つゝみ」「謹慎つゝしみ」という言葉との語源学的関係に触れ、次のように述べる。

故に和訓栞にもつゝが、つゝみ、つゝし、みなどと同意義なるつゝま、しきを解して『濫りにされぬを云ふ。敬をつゝしむと云へるも心の荒けず、つゝみこむる意あり』と説いたのであらう。即ち精神を緊張し、心を引き締むる意味である。或は之に依りて天の使の如くになり、神の子たるの気風を養ひ、人格を鍛錬することも出来うべく、又は悪鬼の如き浅ましき状態にも陥り心僻み気振けて、甚しく我儘なる有様ともなるべく、恐るべき墮落

を来す原因ともなるであらう。病床は精神上の分水嶺とも見られる。(全集6・三九―四〇)

植村は「つゝが」と「つゝしみ」との語源的連関に、『たむけの説』で説いたような「精神上の分水嶺」を見出している。ここで植村が参照しているのは谷川士清の『和訓栞』である。『和訓栞』は明治三十一年(一八九八)に成美堂から、明治三八年(一九〇五)に近藤出版部から刊行されるなど、近代においても度々刊行されていた。士清は強斎と同じく垂加派に属する神道家であり、その「つゝ、しみ」に関する解釈は、垂加神道の代表的教説である「土金之伝」を反映したものである。「土金之伝」は「つゝ、しみ」という言葉に「土締む」、すなわち土が締まって「金氣」が生ずるという象徴を見出す教説であり、植村は、そこに説かれた心身の引き締めという修養の在り方に共感の意を表しているのである。

さらに続けて植村は、幕末・明治初期の国学者である近藤芳樹の著作『大祓執中抄』(弘化三年(一八四六)刊)から、「つみ」という言葉の注釈、「つゝ、が、がある身を云ふなり。罪は字義こそ行の一つを指せれど、言義は穢れ、もろくの禍など総て神の嫌ひ給ふべきつゝ、しみ事を負いたる身のことにて、此れ即ちつみなり」を引き、次のように述べる。

此れで見ると罪悪は神の前にて包ましき、慎むべき、恐多き、懼りあることである。たゞ行の一つを然云ふので無く、罪悪ある者の身そのものが既に神の前にて包ましき恐れ多きものとなつて居ると云ふ考へ方である。甚だ宗教的である。基督教の精神とよく一致して居る。固より穢や罪と云ふ事柄に就きては考が幼稚で初は物質的の意味以上に進んで居らぬやうであるが、此は日本ばかりでない。イスラエル民族でも同じことである。次第に精

神的に深き意味のものとなった。(全集6・四一)

「つみ」は罪惡の行為だけではなく、それによって神に対して恐れ多いものとなつてゐる自分自身の存在自体も含んでゐる。植村はその点にキリスト教の罪觀念と通底するものを見出す。したがつて「罪」に対する「祓」や「禊」も次のように再解釈される。

大和民族の祖先が罪の祓をしたり、禊を行つたのは之が為である。基督の十字架は幼稚なる祖先たちの行つた真似ことを実現せしめたもので、其の理想を遂げたものと解釈することが出来る。

このように植村は「幼稚」なものとして留保を置きつつも、古来神道で行われてきた「祓」や「禊」をキリストの十字架の贖罪に連なるものとして理解するに至つたのだつた。

植村は「まつり」の語源についても論及し、「基督教礼拝の説明を明にする助けとなる可きものを見出すことが出来る」(全集6・四二)と述べる。そこで「まつり」の語源に関する本居宣長『古事記伝』十八之卷の注釈、「尚ほ熟とほく思ふに此の詞のものは、其れにはあらで奉仕事なるべし。即ち君に服従まつらひて其の事を承り行ふを云ふなり。神をまつると云ふも、其の神に事へまつるなり」を引き、次のように高く評価する。

礼拝を奉仕事まつりごととなすは、最も当然其の本旨を道破した解釈である。御心の儘になし給へと云ふが礼拝の眼目、祈りの真髓である。我意を張らず、自己を固執せず、自分の利益に絆されず、総て神に聴き、其の旨に服従せんこ

とを心懸け、身を以て神に奉仕へんと欲するが礼拝の本体である。(全集6・四二―四三)

さらに植村は「まつり」は「心の底より服従し、深く恭敬の意を表し、上よりの命あらば直ちに其の事を承はり行はんと待ち構ふる意なり」とする「或る神道者」の注釈を引き、「我が靈魂は衛士があしたを待つにまさり、誠に衛士が且を待に勝りて主を待てり」と歌う詩編一三〇編などに見られる「神を待ち望む」という言葉と通底するものと説く(全集6・四三)。

以上のように明治四十年代以降の植村は、「神道」的なものにまつわる精神的エートスを、日本におけるキリスト教受容の触媒としてとらえ直すようになっていた。それは信仰対象たる「神」そのものではなく、「神」へと向かう姿勢の類比性を問題にしている点で、神道の「一神教」化によるキリスト教との融合を説いた海老名弾正の言説とは区別されるが、神道をキリスト教受容の触媒と見なす点で共通している。このことは、植村と海老名を含む明治期のキリスト者の神道観をめぐる構図を再検討する必要性を示唆するものであろう。⁽¹⁾

とはいえ明治四十年代以降の植村の神道観の変化は、従前の神社非宗教論批判の立場を放棄したことを意味しない。植村は前述の「まつり」の解釈に基づき、「日本のまつりには祈祷の分子が如何しても入つて居る」と述べ、「祈祷も亦祭祀と離るべからざる関係を有し総ての祭祀には殆ど祈祷の意味の加はらざるはなし」という宮地直一『神祇史』(明治四三年(一九一〇))の一節を引用する。そして「既に祈りが神社祭祀の一要素なりとすれば其の宗教的の所為なることは明らかである」として、神社非宗教論に基づく神社参拝の強制を批判する(全集6・四五)。このように植村にとって、神社非宗教論への批判とキリスト教受容の触媒としての「神道」の再発見は、「神道」を「宗教」と見なす点においてつながっていた。

他方、たとえば「神から無限に離れたところ」、「底なしの深み」からの「〈叫び〉と〈待望〉」を歌ったとされる詩編一三〇編と、植村の言う「まつり」の語義との懸隔は覆い難い。植村の言う「つみ」や「まつり」の本義が、古代の「大和民族」の精神そのものではなく、近世の垂加神道や国学の解釈を經由していたことにも留意する必要がある。植村のキリスト教理解は自己の道義的な完成を目指す「志」を重視した点に特色があり、それにともない「罪」の理解においても近代西洋のプロテスタンティズムと異なり、キリストを範として罪の克服を目指すものになったと言われる⁽⁴³⁾。倫理的修養の姿勢を重視していた植村にとって、垂加神道や国学により倫理的に解釈された「神道」と、自らの理解する「基督教」との間に共通性が見出されたのは当然のことであった。

また、本節で取り上げた植村の「神道」論において、主に参照されていたのは明治期に復刻された近世の資料であった。植村は近世以来の「伝統」をそのまま受け継いでいるのではなく、同時代の出版物を通して「神道」という「伝統」を再構成しているのである⁽⁴⁴⁾。とすればむしろキリスト教と「神道」との共通性を言い立てることへと、植村が賭けていたものを明らかにする必要がある。その問題は、植村が富士見町教会において開始した「新嘗感謝礼拝」において表われる。

六、新嘗感謝礼拝の政治神学

植村が牧師を務めていた日本基督教会富士見町教会では、『たむけの説』の説教が行われた明治四二年以降、毎年新嘗祭が行われる十一月二十三日に「新嘗感謝礼拝」が行われていた。それはアメリカの収穫感謝祭を意識しつつ、その模倣ではなく、新嘗祭を通してキリスト教の宣教を試みたものとされる⁽⁴⁵⁾。第一回の新嘗感謝礼拝が行われた明治

四二年十一月二三日には、植村が説教を行なった。

説教のなかで植村は、『古事記』に見られる日本人の自然への態度、「随神かんながらと云へる氣風」と、イエスの自然への態度との間に共通性を見出す。しかし日本人のこの氣風は受動的、享樂的に流れる傾向がある。それに対してイエスは、「自然界の深きところを汲み取り……其の心は独立して活動せり⁽⁴⁶⁾」とされる（全集5・四九一―四九二）。

日本の古来の趣味を見るに面白きところ少なからず、之を失ふに忍びざるなり。然れども随神かんながらの氣風は、耶穌が自然に対せられたる態度を味ふことによりて全うせらるべし。……我ら此所に集れるものは自ら天地に満る神の恩恵を感謝するのみならず、天地の成立を知らず、其の深き意味を解せざる国民に代りて神に感謝せざる可らず。……我等は新嘗祭の如き古き習慣に、新しく深き意味を加へ、自然に現れたる神の恩恵を耶穌の心を以て感謝せんと欲す（全集5・四九五）

このように神の恵みへの「感謝」を媒介として、「随神の氣風」をイエスの自然への態度に見られるものへと昇華する、すなわち新嘗祭をキリスト教により発展させるということが、以後も「新嘗感謝礼拝」における植村の説教の中心的主題となる⁽⁴⁷⁾。

翌四三年（一九一〇）の説教では、植村は旧約聖書に出てくる「バアル礼拝」と新嘗祭を類比的にとらえている。「バアル礼拝」は「五穀成就」への祈りを中心にしていたが、「精神的の意味が乏しく、時として無秩序的な祝祭をともなつた。日本でも古来そのような祝祭が行われてきており、新嘗祭が同様の祝祭となることを植村は懸念する。

そこで今日のような礼拝が必要になる。キリスト者はホセアがバアルの祭りについて注意したごとく、真実の信仰をもって、新嘗祭を最も健全な意味において祝するようにならねばならぬ。この祭りばかりではない、クリスマスのごときも原は冬至祭、すなわち一陽来復のめでたい意味をこめた祭りであった。盆踊りや稲荷講のように踊り狂い、豊明もどきに頬でも赤くして喜んだものである。それをキリスト者が自分の方に取って来て、今日のようなものにしたのである。キリスト者は万事においてこういう風にするのである。⁽⁴⁸⁾ (著作集7・二六二―二六三)

かくして植村はクリスマスの例を引き合いに出し、新嘗祭の「キリスト教化」、すなわち「日本の風俗や習慣の善い分子を消化し、靈化して、一段立派なものに仕立てあげること」を主張する(著作集7・二六三)。植村が述べているように、クリスマスが他宗教の祭祀をキリスト教へ取り込んだものであることは確かであろう。しかしここで植村は、クリスマスと新嘗祭との重大な差異に触れていない。それは国家的儀礼としての新嘗祭が持つ政治性である。

新嘗感謝礼拝が有していた政治的意味は、大正四年(一九一五)十一月十四日、大嘗祭に合わせて行われた「大嘗会礼拝」の説教、「年の冠冕」においてより明確に表われている。植村はそのなかで「此頃色々新聞紙に見えて居る祝詞や祭文又今日の大嘗祭の色々の言葉に立派なものが多い」としつつ、「其れに伴ふ内容が実に貧弱である」と述べる。

今日の大嘗祭にも森厳な儀式がある様であるが神が何か、何に向て祭るのか、日本國中幾何の人が知つて居るか、之を講釈する神官も何も知て居らない。がらんとして居る。そこで我々は如何しても大に伝道して此形に添ふ内容を与へる必要がある。

植村の言う大嘗祭に与えるべき「内容」とは、「精神的靈的」な感謝の念、「神より恵まれて居る通り、神の御恩寵に報い奉らなければならぬ。各自が責任を思へば、神の爲め世界の爲めにもつと善い人間にならなければならぬと感ぜず」という精神のあり方であった。そして植村は、かかる精神のあり様が皇室にも及ぶことを目指していた。

神が冠を与へ給ふと共に責任が伴ふ其れ故今日御即位の儀式を挙げられた皇室の爲めに感謝すると共に、又之に伴ふ責任を果し得る様に智慧と力を陛下に与へ給はん事を祈り、国家の行末の爲めに丹精を抽ん出て神に感謝讃美を献げ又祈り求むるに余念がない様にしたと思ふ⁽¹⁹⁾

このように植村は、おそらくは「凡ての人、上にある権威に服^{したが}ふべし。そは神によらぬ権威なく、あらゆる権威は神により立てらる……」というローマ書十三章の一節を背景として、天皇の「冠」が神によって与えられたものとらえつつ、天皇が統治者としての責任を果していくことを、大嘗会礼拝によって祈念していた⁽²⁰⁾。

さらに大正六年（一九一七）の新嘗感謝礼拝における説教「逆境の感謝」のなかで、植村は日本古来の「神を敬ぶ氣風」を「深き所まで徹底せしめ、其の本来の意義を完成するもの」として新嘗感謝礼拝を意義付けた上で、「上に立つ政治家より下々の百姓町人に至るまで齊しく基督者風の感謝をする様になりたきものである⁽²¹⁾」と述べている。以上に鑑みれば、植村が新嘗感謝礼拝（大嘗会礼拝）を通して企図していたものは、「神道」——「随神の氣風」として抽出されたそのエートス——を触媒として天皇や「政治家」から「百姓町人」に至るまで、すなわち日本の国家全体をキリスト教の精神によつて領導するという一種の政治神学であったことがうかがえる。

おわり

これまでの考察から明らかになったように、近代的宗教概念や宗教進化論を背景として、植村は明治二十年代の段階から皇室祭祀や神社に連関する「宗教」として「神道」をとらえており、内村鑑三不敬事件もそのような枠組みのもとで理解していた。そして明治三十年代から大正期に至るまで、かかる神道観は「神道」的国家儀礼や神社非宗教論に基づく政策への一貫した批判を可能にした。こうした植村の神道観の軌跡は、明治十五年の祭教学分離以降、神社非宗教論に基づく神社の位置付けが普及していった社会のなかで、それとは異なる神道概念をキリスト者の一部が保有していたことを示唆する。それがやがて大正期以降、「神社対宗教問題」として表われることになるのである。そこにはキリスト者としての信条のみならず、近代日本社会における異質な存在として国家や他の宗教に対峙していたという状況や、宗教学的言説を早くから摂取していたことが関わっているだろう。

他方で明治四十年代以降、植村は神道をキリスト教受容の触媒としてもとらえるようになった。こうした変化の背景にある植村の個人史的側面についてはさらなる探究を行う必要があるが、社会的側面から言えば、日露戦争後の神社政策の転換による神社中心主義の登場や、明治末期以降、神社界においても神道に「宗教的要素」が含まれるという認識が共有されるようになり、宗教学的言説を背景とする加藤玄智らが、「祭教学」にまたがる包摂的な神道概念を提示していったことの影響などが推測される。³² また新嘗感謝礼拝（大嘗会礼拝）に関して言えば、明治四一年（一九〇八）の皇室祭祀令と明治四二年（一九〇九）の登極令の制定が関わっている。このように神社祭祀や皇室祭祀、神道概念が新たな意味を持って社会に浸透していくなかで、植村はその趨勢に添いつつキリスト教を広めていくという方向に戦略を転換したのではないだろうか。

しかし新嘗感謝礼拝を通じた日本のキリスト教化という植村の構想は、キリスト教による「随神かたがらの気風」の継承が中心である以上、新嘗祭（大嘗祭）が「神道」という「宗教」的要素を保持し続けることが前提であり、国家的儀礼からの「宗教的分子」や「神道」的要素の分離という他方での主張との矛盾は明らかである。そのことは皇室祭祀や神社から「宗教」としての「神道」を抽出・分離することが可能であるとする植村の神道概念の歴史的限界を示している。そしてまたそれは、明治二十年代においてすでに見られた国家と宗教の関係をめぐる植村の思想の両義性、すなわちライシテ的政教分離による信教の自由の保障と、キリスト教の「正大の気」による国家的秩序の領導という二側面の併存に対応しているだろう。

註

- (1) 鵜沼裕子『近代日本のキリスト教思想家たち』（日本基督教団出版局、一九八八年）六八―六九頁。
- (2) 武田清子『植村正久——その思想的考察』（教文館、二〇〇一年）、鵜沼前掲『近代日本のキリスト教思想家たち』第二章、同『近代日本キリスト者の信仰と倫理』（聖学院大学出版会、二〇〇〇年）第一章、吉駒明子「キリスト者の仏教論と時代思潮——日蓮から法然へ」（『人文科学研究——キリスト教と文化』四五号、二〇一四年三月）、同「植村正久の「明治武士道」からの分離」（『明治学院大学キリスト教研究所紀要』五十号、二〇一八年一月）など。
- (3) 五十嵐喜和「植村正久」（同志社大学人文科学研究所編『近代天皇制とキリスト教』所収、人文書院、一九九六年）、同「植村正久の宣教論の二断面——「新嘗感謝礼拝」と「大嘗会（感謝）礼拝」をめぐって」（『教会の神学』

- 七号、二〇〇〇年)、土肥昭夫『天皇とキリスト——近現代天皇制とキリスト教の教会史的考察』(新教出版社、二〇一二年)。
- (4) 岩瀬誠「植村正久の神道観と福音理解」(『國學院大學大学院紀要 文学研究科』二二号、一九八九年三月)。
- (5) 以下、『植村全集』(植村全集刊行会、一九三一—一九三四年)、『植村正久著作集』(新教出版社、一九六六—一九六七年)からの引用にあたっては、本文中に略称と頁番号をカッコに入れて記す。
- (6) 藤田大誠『近代国学の研究』(弘文堂、二〇〇七年)二〇一—二二八頁、同「国家神道」概念の近現代史」(山口輝臣編『戦後史のなかの「国家神道」』山川出版社、二〇一八年)十六—二六頁。
- (7) 山口輝臣『明治国家と宗教』(東京大学出版会、一九九九年)。
- (8) 『福音週報』五一号、明治二四年(一八九二)二月二七日、五一—六頁。植村らは共同声明を複数の媒体に掲載したが、ここでは『福音週報』所載のものから引用した。
- (9) 同前、六頁。
- (10) 『福音週報』五〇号、明治二四年(一八九二)二月二〇日。
- (11) 宮田光雄『国家と宗教——ローマ書十三章解釈史』影響史の研究』(岩波書店、二〇一〇年)三〇八—三一二頁。
- (12) 星野靖二『近代日本の宗教概念——宗教者の言葉と近代』(有志舎、二〇一二年)一四二—一四八頁。
- (13) 「文部省令第九号」(『福音新報』第一一三号、明治二十六年(一八九三)五月十二日、著作集2・一六九—一七〇)。
- (14) 武田幸也『近代の神宮と教化活動』(弘文堂、二〇一八年)二〇二頁。
- (15) 磯部武者五郎については木村悠之介「明治後期における神道改革の潮流とその帰結——教派神道と『日本主

義』から「国家神道」へ」（東京大学文学部思想文化学科宗教学宗教学専修課程卒業論文、二〇一八年）十五頁参照。また、「明治後期における神道改革の潮流とその行方——教派神道と『日本主義』から「国家神道」へ」（『神道文化』三二号、近刊）を参照のこと。

- (16) 阪本是丸『国家神道形成過程の研究』（岩波書店、一九九四年）、佐々木聖使「国家神道における「神」観の成立」（『明治聖徳記念学会紀要』復刊三五号、二〇〇二年六月）七〇―七四頁、藤田大誠『近代国学の研究』（弘文堂、二〇〇七年）二一八―二三頁、岡田莊司編『日本神道史』（吉川弘文館、二〇一〇年）二四四―二四七頁（齊藤智朗担当箇所）。

- (17) 木村前掲「明治後期における神道改革の潮流とその帰結」十三―十七、二七―二八頁。植村が当時の「神道改革」に着目していたことは、磯部と柴田礼一の言説を「神道家の改革談」として取り上げ、批判していることからわかる（「神道家の改革談」『日本評論』六〇号、明治二七年（一八九四）二月、著作集2・五三―五四）。磯部ら『教林』の論者たちが、キリスト教における宗教改革になぞらえて神道の改革を主張したことも（木村前掲「明治後期における神道改革の潮流とその帰結」一四―一七頁）、植村が磯部らに着目した一つの所因であったかもしれない。

- (18) 藤田前掲「国家神道」概念の近現代史」、十九頁。

- (19) 「神道非礼典論」『日本評論』六〇号、明治二七年（一八九四）二月。

- (20) 藤井修平「時間性の言説としての宗教進化論の系譜」（『宗教研究』九〇巻一輯、二〇一六年）七五頁。

- (21) 鈴木範久『明治宗教思潮の研究』（東京大学出版会、一九七九年）三二頁、磯前順一『近代日本の宗教言説とその系譜』（岩波書店、二〇〇三年）四五―五〇頁。

- (22) 『福音新報』 五二号、明治二五年（一八九二）三月十一日、二頁。
- (23) 鵜沼裕子「普及福音新教伝道会と日本のキリスト教」（日本におけるドイツ宣教史研究会編『日本におけるドイツ——ドイツ宣教史百二十五年』新教出版社、二〇一〇年）四二—四三頁。
- (24) 藤井前掲「時間性の言説としての宗教進化論の系譜」、七九頁。
- (25) 鵜沼裕子「キリスト教から見た国家と倫理」（『近代日本キリスト者との対話——その真の世界を探る』所収、聖学院大学出版会、二〇一七年）。星野靖二が指摘しているように、植村が宗教を道徳より上位に置きつつ、両者が最終的に調和すると考えていたことも、この問題を考える上で重要であろう（前掲『近代日本の宗教概念』、一六七頁）。
- (26) 菊池謙二郎『新定東湖全集』（国書刊行会、一九九八年）三六八頁。
- (27) 『福音新報』 九一号、明治三十年（一八九七）三月二六日。
- (28) 阪本是丸『明治維新と国学者』（大明堂、一九九三年）、同前掲『国家神道形成過程の研究』三五三—三五四頁、武田秀章「近代天皇祭祀形成過程の一考察——明治初年における津和野派の活動を中心に」（井上順孝・阪本是丸編『日本型政教関係の誕生』第一書房、一九八七年）。
- (29) 『福音新報』 二五三号、明治三二年（一八九九）五月二日。
- (30) 『福音新報』 五二四号、明治三八年（一九〇五）七月十三日、一頁。
- (31) 伊達聖伸『ライシテ、道徳、宗教学——もうひとつの一九世紀フランス宗教史』（勁草書房、二〇一〇年）を参照。
- (32) 『鹿兒島実業新聞』 三〇〇五号、明治四二年（一九〇九）六月七日、三頁。
- (33) 畔上直樹『村の鎮守』と戦前日本——「国家神道」の地域社会史（有志舎、二〇〇九年）。

- (34) 『福音新報』 一三三九号、明治四二年（一九〇九）七月八日。
- (35) 孝本頁「思想国難」と神社——大正期を中心にして」（『日本における国家と宗教』大蔵出版、一九七八年）三二〇—三二四頁、赤澤史朗『近代日本の思想動員と宗教統制』（校倉書房、一九八五年）五二—五九頁。
- (36) 『福音新報』 一四七号、大正十年（一九二二）四月二一日。
- (37) 『福音新報』 一三三九号、大正十年（一九二二）二月二四日。
- (38) 『福音新報』 八二八号、明治四四年（一九一一）五月十一日。
- (39) 強斎の思想については拙稿「不可視の「神皇」——若林強斎の祭政一致論」（『宗教研究』八七卷三輯、二〇一三年十二月）を参照。
- (40) 『福音新報』 一九〇九号、明治四二年（一九〇九）九月二日。
- (41) この点に関連して、時期は異なるが、荻部直が南原繁の神道観を取り上げ、戦後普及した「国家神道」概念との異質性を指摘していることは示唆的である（「国家神道」と南原繁」（山口輝臣編『戦後史のなかの「国家神道」』山川出版社、二〇一八年）。
- (42) 左近淑「詩篇一三〇篇——待望の根拠」（『左近淑著作集』別巻、教文館、一九九八年）三六五頁。
- (43) 鶴沼前掲『近代日本のキリスト教思想家たち』、五三—六四頁。
- (44) 鄭玄汀は植村の言う「武士道」が「伝統」のものではなく、近世の士道論をもとに近代の社会的文脈のもとして再構成されたものであることを論じているが（植村正久の「武士道」論）『天皇制国家と女性——日本キリスト教史における木下尚江』教文館、二〇一三年）、それと同じ事情が植村の「神道」論にも当てはまるであろう。

(45) 新嘗感謝礼拝については土肥前掲『天皇とキリスト』、一四二―一四五頁、五十嵐前掲「植村正久」、同前掲「植村正久の宣教論の一断面」を参照。

(46) 「新嘗感謝」『福音新報』七五二号、明治四二年（一九〇九）十一月二五日。

(47) 五十嵐前掲「植村正久の宣教論の一断面」、八一―八四頁。

(48) 「新嘗感謝礼拝とキリスト教の適用」『福音新報』八〇五号、明治四三年（一九一〇）十二月一日。

(49) 『福音新報』一〇六四号、大正四年（一九一五）十一月十八日、五頁。

(50) 宮田前掲『国家と宗教』、五十嵐前掲「植村正久の宣教論の一断面」、八〇頁参照。この礼拝では説教に先立って「羅馬書第十三章『上に在て権を掌る者に凡て人々服ふべし』以下」が朗読された（前掲『福音新報』一〇六四号、五頁）。

(51) 『福音新報』一一七〇号、大正六年（一九一七）十一月二十九日、一頁。

(52) 藤田前掲「『国家神道』概念の近現代史」二六―二九頁。植村が間接的にせよ加藤の言説に触れていたことは、「神道は宗教でないか」のなかで加藤の『吾が国体と神道』に因んで書いたという宣教師ピーターズの論文に触れていることからわかる（『福音新報』大正十年（一九二一）四月二十一日、著作集1・一九七）。

【付記】 本稿は科学研究費補助金・研究活動スタート支援「明治期キリスト者の神道観―近代日本キリスト教史と神

道史の架橋に向けて―」（課題番号：17H07093）による研究成果の一部である。

幕末・維新期における馬事儀礼とその受容

高見澤 美 紀

はじめに

武家政権たる江戸幕府において、馬は武威を示すものであり、刀とともに武士を表象するものであった。^①これは武家諸法度において「一、文武弓馬之道、専可相嗜事」とあることから明らかであろう。ゆえに格式と序列が可視化される幕府の儀礼^②において、太刀・馬の献上と下賜は重要な場面となりえた。また幕府にはこうした儀礼を支えるものとして、馬預・馬方といった役職が設けられ、東北諸藩からの馬の買入^③や房総・駿河に存在した幕府の牧場での馬産^④に関わった。

一方、時代が下るにつれて都市集住の武士にとって馬の保持・飼育は困難となり、特に下級武士と実際の馬は乖離^⑤していく^⑥なか、一部の大名^⑦を除いて多くの馬献上が馬代と称して金銀上納へ移行していった。しかし、一部ではあ

るが実際の馬を用いる儀礼が幕末・維新时期に至るまで存続し、また同時期に新たに執り行われる場合すらあった。本稿では幕末から維新时期にかけて特に実際の馬が用いられた儀礼を取り上げ、こうした馬事儀礼が具体的にどのように行われたのかを史料から明らかにし、またその意義を考えていきたい。

一、幕府厩方役人と『御馬帳』・『御馬掛書拔』にみる馬事儀礼

はじめに、幕府の馬に関わる役職、厩方役人について整理しておきたい。⁽¹⁰⁾ 支配管掌は若年寄で、多くが世襲制であり、まずは馬方見習（役扶持一五人扶持もしくは七人扶持）として召し出された。諏訪部氏・村松氏・鶴見氏・曲木氏ら馬預（二〇〇俵高・役扶持一五人扶持、以下同）は江戸城内外の厩馬を、支配之者である馬乗（五〇俵三人扶持）・口組頭（三〇俵二人扶持）・口之者（二〇俵二人扶持）・馬飼（一〇俵二人扶持）・爪髪役（三〇俵二人扶持）・馬飼小頭（一三俵二人扶持）とともに管理した。中でも諏訪部氏・村松氏は將軍の乗馬を預る召馬預⁽¹¹⁾として焼火間詰、三百俵高・役料二百俵を支給された。馬方は馬預の下にあり、焼火間詰、高二〇〇俵・役料一五人扶持、または高一〇〇俵・五人扶持で四人からなる。馬医は焼火間詰、高二〇〇俵で、桑島氏・落合氏がこれにあたった。なお、厩方役人は役職就任時に勤務に関する誓紙を幕府に提出している。

〔史料⁽¹²⁾〕

起請文前書

一 御馬共御預ケ被成候、弥 御為第一奉存 御後闇儀不仕、万事入念御役儀相勤可申事、

一 御一門方を始、諸大名・諸傍輩者不及申、雖為親類縁者以悪心一味同心仕間敷事、

一 不依誰人以計策悪事相頼族於有之者不移時刻可申上事、

一 御馬共及心中程入念仕立可申候、勿論他所之者ニ為乗申間敷事、飼料等猥ニ無之請取払随分入念可申事、

附 御馬持方等精を出し、支配之者江茂堅可申付事、

一 御馬被為 召候ニ付罷出候共 御前御様子及見及聞候通、他人者不及申、縦親子兄弟・知音之好たりといふ
共他言仕間敷候、尤御隠密かましき儀是又他言仕間敷事、

一 御用立申間敷御馬者遂吟味伺候而御扱可仕候、病馬痛馬有之節者養育之儀随分入念可申事、

一 御馬買ニ被遣候節、且又野馬捕罷越候時分、私奢不仕無依怙最負勿論非儀申掛間敷候、右就御用金銀米錢衣類
諸道具酒肴等何ニ而茂一切受用仕間敷候、支配之者并召仕之者迄茂誓詞仕らせ、此旨堅可申付候、但其所之守
護より取来候音物者跡々之通受用可仕事、

附 一同ニ被遣候同役中悪敷不仕遂相談私之申分を不立可然方ニ落着可仕候、且又野馬捕役人共仕様不宜儀
及見聞候者有躰ニ可申上事、

一 御馬代付仕候節及見候通不殘心底申出可然方ニ相極可申候、若直段究かたき茂御座候ハ、馬口勞共江入札申
付、其上以相談相極可申事、

附 自分之儀者不及申、誰人頼申候共御馬之外買求候儀一切仕間敷候、自今以後幾度御馬買・野馬捕ニ被遣
候共、先条之通違背仕間敷事、

一 前々被 仰出候御条目者勿論、自今以後被 仰出候御法度書・壁書等堅可相守事、
右条々雖為一事於致違犯者

討文

文久四年二月十一日

井上河内守殿

菊池伊予守殿

渡辺半十郎

〔史料1〕は文久四（一八六四）年二月十一日に馬預渡辺半十郎から老中井上河内守正直・大目付菊池伊予守隆吉に對して出された誓紙である。万事入念に役儀を勤めること、勤務において知りえた事を他言しないことといった一般的な内容とともに、馬の入念な仕立てを行うこと、他者を乗せないこと、御用に立たない馬の処分、馬の買入・野馬捕時の非儀の禁止、馬代金の決定といった厩方役人としての勤務実態がうかがえる。

ところで、彼ら厩方役人が実際にどの厩でどれほどの馬を管理していたのか、嘉永四（一八五二）年から元治元（一八六四）年五月頃までに江戸城厩に牽き入れた馬の台帳である『御馬帳』〔表1〕から見ておきたい。江戸城厩で

【表1】江戸城厩の定数と繫養馬数

御厩		御馬預		御厩定数		繫養数		拝領馬		献上馬		内献上馬		買入馬		牧場上馬		不明		
西御丸下御厩	諏訪部鎮次郎	79	(10)	75	(77)	0	1	4	17	0	0	3	6	10	12	3	2	0	0	3
	都筑藤右衛門			8		0	0	3	6	1	1	0	2	0	0	0	0	0	0	0
雄子橋御厩	大武藤助			7		0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0
	村松静之助	65		36	(37)	0	0	20	13	1	1	3	12	12	3	2	0	0	0	1
新シ橋外御厩	鶴見七左衛門	36	(5)	27	(29)	0	0	13	13	0	0	0	10	10	2	2	0	0	0	0
	曲木仙之助	36		25	(27)	0	0	17	13	0	0	6	6	4	4	2	0	0	0	0
神田橋外御厩	渡辺半十郎			7		0	0	0	0	3	3	3	3	3	3	0	0	0	0	0

国立公文書館内閣文庫所蔵『御馬帳』より作成

*御厩定数の（）は外繫数

*繫養数は馬短冊明細の実数、（）は合計数として記載されている数字

最大規模を持つのは諏訪部氏管轄の西丸下厩で、七九疋に外繫一〇疋、合計八九疋が繫養可能な厩である。厩の建築の詳細は不明だが、西丸下旧厩のうち一棟について明治六（一八七三）年段階の厩内部が知れる【図1】⁽¹⁶⁾。二方に大戸二枚の出入り口を持つ土間を中央に、一方に一一疋分の板敷きの繫養スペースが設けられ、一方には竹床の間と板の間、押入と上間を持つ二部屋が設えられている。幕府から工部省へ移管後の改修の有無は不明だが、概ね同様の内部構造であったのではないかとすると、西丸下厩には七〜八棟の厩と屋外繫養施設、飼葉置場といった付随する建物があったと考えられる。ここに元治元年当時七七疋の繫養馬があった⁽¹⁷⁾。次いで村松氏が管轄する六五疋建の雉子橋厩だが、繫養数は定数の五割ほどである。そして鶴見氏管轄の新シ橋厩、曲木氏管轄の神田橋外厩がそれぞれ三六疋建（新シ橋厩はほかに外繫五疋）となっており、江戸城厩の定数は屋外繫養一五疋分を含み計二三一疋であった。実際の繫養数は一七七疋で定数の八割ほどが埋まっていた。これらの繫養馬はその多くが諸大名からの献上馬であり、また東北諸藩からの買入馬も少なくなかった。一方で幕府自らが持つ牧場からの上げ馬は、その体格や調教の難しさから繫養はわずか一一疋にとどまっている⁽¹⁸⁾。

ではこうした繫養馬はどのような儀礼の場で用いられたのだろうか。『御馬掛書抜』の記述からみておこう。『御馬掛書抜』は安政四（一八五七）年⁽¹⁹⁾に御馬掛右筆が作成した、若年寄・目付らと馬預との文書でのやり取りを書きとめたものである。内容としては、①御召初、②御馬飼冬切米取越願書、③暇二付被下御馬、④馬献上伺書、⑤仙台馬喰馬上覧、⑥諸士馬預替⁽²⁰⁾、⑦馬喰頭へ被下馬伺、⑧御払馬入札伺、⑨八朔進献馬、⑩日光進献馬、⑪馬預支配之者願書・伺書類（養子・抱入・見習・増扶持方等）、⑫諸士遠馬につき達（嘉永元（一八四八）年、安政三年・四年）、⑬馬預願書・伺書（任免・隠居・席次等）、⑭馬献上名前書、⑮馬直段高騰につき触書（天保十三（一八四二）年五月）となっている⁽²¹⁾。②と⑥・⑧・⑪・⑬・⑮については厩方事務と幕府達・触に関するものであるため、具体的な検討はここで

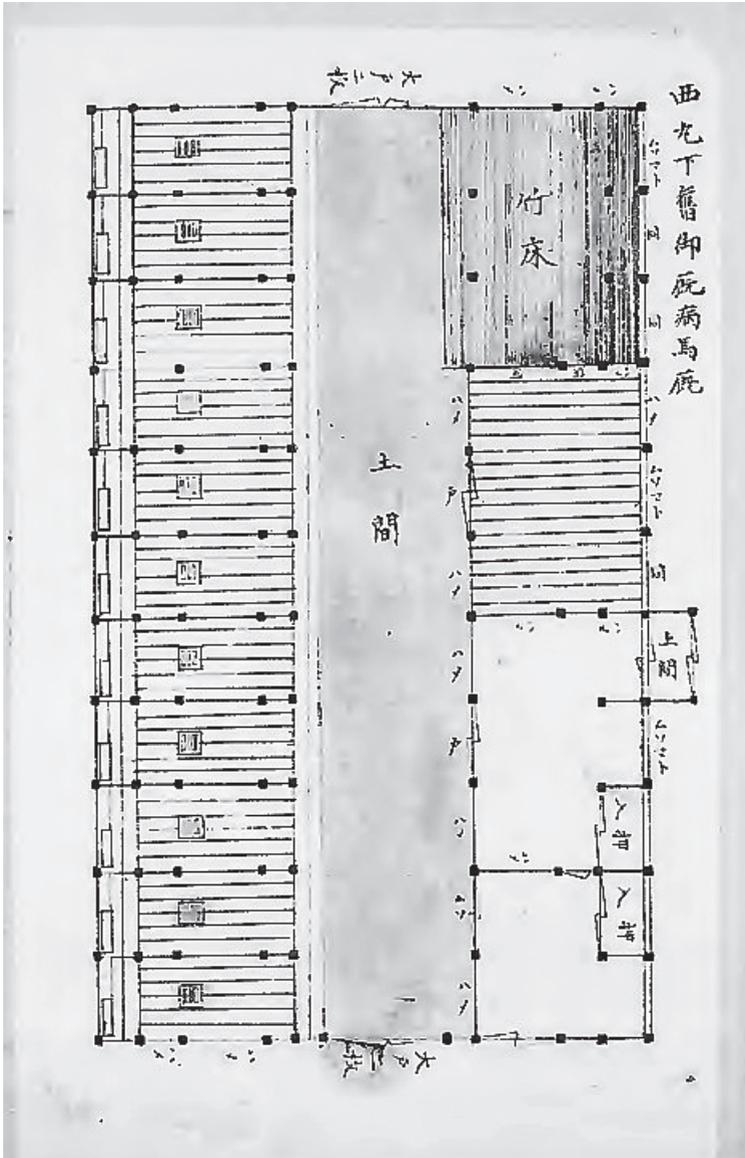


图1 西丸下廨内部構造

(国立公文書館所蔵『太政類典』第二編(太 00244100)「西丸下旧御廨宮内省へ交付」より)

は割愛する。

まず、幕府への馬献上に関する記述だが、⑭には定例の馬献上を行う大名松平陸奥守（仙台藩）・佐竹石京大夫（秋田藩）・南部信濃守（南部藩）をはじめとする二四名の名前が献上年別に列記される⁽²²⁾。また④には例年献上のほかに行う五疋の献上について、仙台藩からの伺書が留められており、こうした献上に対する指図も厩方において行われていたことが分かる。また⑤は仙台藩・南部藩からの幕府買入馬上覧⁽²³⁾に関するものである。仙台馬・南部馬の上覧は例年吹上の御花壇馬場にて行われ、当日五半時（午前九時ころ）には馬披露の準備を始めるよう若年寄から諏訪部氏に申し仰せ渡されている。この時繫養先も決定されるためであろう、前述の『御馬帳』を翌朝江戸城へ持参するよう求められてもいる。献上馬とともに江戸城厩の繫養馬形成の一端を担ったものである。一方幕臣等への下賜については暇に対する下賜③と馬喰頭への例年の下賜⑦⁽²⁴⁾について記述がある。③のうち尾張藩主の暇に対する下賜について史料から見ておこう。

〔史料2〕

一尾張殿并供之家老江被遣被下御馬被仰渡之御書付

諏訪部弥三郎江

御暇ニ付被遣被下御馬

岩泉 青

諏訪部弥三郎御預

松山 栃栗毛

同人御預

尾張中納言殿

三戸 鹿毛

同人御預

右今晚九半時、尾張殿江其方為牽可相越候、尤御鷹匠頭可被談候、

(中 略)

一被下御馬御見分、右京亮殿江御日限奉伺候節御書取、

覚

明後十日、諏訪部弥三郎御厩被為見分退出方相越候事、

三月八日

ここでは尾張藩主に対して三疋の馬が下賜されるのだが、この馬は若年寄酒井右京亮忠毗の見分を経たものであることが分かる。また、馬預の諏訪部弥三郎が直接この馬を九半時(午前一時頃)に牽いていくことが仰せ渡されており、馬下賜の具体的な手順が見てとれる。また別の暇での下賜馬について、いつ誰から献上された馬であるかが明記されており、このように献上馬が別の大名に下賜されることで江戸城厩の繋養馬は常に入れ替わっていたのである。

年中儀礼としては安政四年正月に五十三間馬場で行われた將軍の乗馬初めである御召初(①)の記述があるが、準備や降雪のため三日の予定を延期する旨等の連絡に終始し、儀式内の具体的な動向は不明である。なお御召初が済んだのちには馬預は登城し、右筆部屋縁頬において諏訪部氏に時服三つ、その他の馬預は時服二つずつの拝領が行われている。

さらに八月一日に行われる八朔(9)は江戸幕府にとって重要な儀礼の一つであるが、ここでの八朔儀礼は江戸城内でのものではない。⑨の八朔進献馬と⑩の日光進献馬についての記述は、幕府から贈られる献上馬に関するものである。⑩は日光東照宮に対する神馬献上であるが、⑨は朝廷への献上馬であった。次節で朝廷に対する八朔での馬献上について詳しく見ていきたい。

二、八朔儀礼での朝廷に対する馬献上

八朔は平安時代には見られ、室町幕府では公式行事として広く馬・太刀の贈答が行われた。この儀礼は豊臣秀吉も継承し、武家・公家から参賀の使者をうけた。こうした中で一般に八朔が浸透し、正当な権力者への主体的な拝謁を求める動きを江戸幕府も受け入れ、継承し、大名など家臣に拝謁行為を求める規式として恒例化したとされる。加えて徳川氏の関東入国の祝日としての歴史認識が定着し、幕府にとって重要な儀礼となっていた。⁽²⁷⁾しかし、この贈答儀礼は前述したとおり、太刀と目録によって行われ、実際の馬のやり取りは江戸城においては見られない。⁽²⁸⁾

一方、朝廷への八朔太刀馬進献については、京都所司代就任に際して出される老中連署奉書に次のように見える。

〔史料3〕⁽²⁹⁾

覚

一上使参 内并八朔御太刀御馬 御進献之節之儀者可任近例事、

一公家門跡方領知之公事訴訟等両伝 奏より長門守迄相達せらるゝにおゐて者宜有裁断事、

一兩伝 奏江 上使振舞之節、長門守相伴に被相越候儀者無用ニ候、勿論堂上方・門跡方江振舞之儀茂右同断之事、

一二条御藏御金入置候処、二條御定番并東西御門番之頭立合封印可付置事、

一上方諸役人、江戸江參上之儀其外何ニ而茂願之儀如先規長門守江何之、長門守より言上候様ニ可被仕事、

一山城・大和・近江・丹波四ヶ国之公事訴訟等町奉行僉議之次第長門守可承之、若町奉行所ニ而相決かたき事、

又者重き儀者長門守宅ニおゐて町奉行或伏見奉行寄合之上裁許あるへき事、

一耶蘇宗門堅為御制禁之間、弥入念町奉行可相改事、

一京都伏見之町々居住之浪人等、先例ニ任せて沙汰有へき事、

一女手形之儀、堂上方并御直參之面々ハ長門守可被出之、京都町中・山城・丹波・近江国中より出候分者町奉行手形可出之、長門守在江戸之節ハ堂上方并御直參之面々先規之通町奉行可出之候、且又西国筋より罷下候

分者長門守可被出之候、長門守在江戸之時者跡々之通町奉行より手形可出之事、

一火事出来之節 御所方并二条御城於近辺者長門守茂被罷出、其外之所々江者町奉行一人相越、長門守ハ家

来并与力同心之者計可被出之、但及大火候ハ、町奉行兩人共に罷出、長門守茂見合次第可被罷出事、

右条々達 上聞、書面之通被 仰出候間、可被得其意候、以上、

文久三年十月廿三日 有馬遠江守

牧野備前守

井上河内守

板倉周防守

水野和泉守

酒井雅楽頭

稲葉長門守殿

これは文久三（一八六三）年六月に京都所司代に就任した稲葉長門守正邦⁽²⁰⁾に対して、有馬遠江守道純⁽²¹⁾ら老中が出したものであるが、京都所司代としての勤務に際し、その一条目に「上使参内并八朔御太刀御馬御進献之節之儀」について、近例同様に取り計らうよう求めている。元治元（一八六四）年、松平越中守定敬⁽²²⁾の京都所司代就任時にも同文言での奉書が作成されていること⁽²³⁾から、幕府から朝廷への八朔の馬進献は、京都所司代の恒常的な職掌の一つであったと考えられる。

では近例同様の取り計いとはどのようなものであったか、松平定敬と老中のやり取りから見えておこう。

〔史料4〕⁽²⁴⁾

覚

一禁裏御所江為八朔之御祝儀御太刀御馬御進献之候 御使松平豊後守・本庄宮内少輔之内被 仰付候、右両

人江以奉書相達候間得其意可被申談候、

一右 御使前々之通衣冠ニ而勤候様可被致候、則御目録遣候間、御太刀鳥目例之通差上候様可被相心得候事、

一右御進献之御馬式疋遣候間、内壺疋者被差上、残壺疋者例之通可被申付候、近々爰許差立候事、
以上、

七月七日

連名

松平越中守殿

これによると、朝廷への八朔の太刀馬進献使については勤仕並寄合松平豊後守勝實(35)か二条定番本庄宮内少輔道美(36)のどちらかへ命じるので、話し合っておくこと、進献使は前例通り衣冠着用で勤めること、そして、進献馬については二疋を京都へ遣わすので、そのうちの二疋を朝廷へ進献し、残る一疋については具体的な対処は不明だが「例之通可被申付」とし、近々に江戸を出立する旨が老中から伝えられている。「前例」「例之通」といった文言からもこのような近例同様の取り計いが継続されてきたことがうかがえよう。この覚書に対して松平定敬は七月十五日付で右の三条について「何れ茂致承知候、此御答者追而可申達候」と、まずは承知の旨の返信をしている。(37)

江戸では馬預ら厩方役人が、進献馬出立のために次のような準備を行っている。

〔史料5〕(38)

①

一八朔 御進献御馬二附差登候御馬乗

御逢候日限伺書江御書取、

覚

明後幾日朝五半時逢可申事、

②

一同 御進献御馬被仰越、

諏訪部弥三郎江

禁裏被為八朔之御祝儀 御進献御馬

峯崎鶴毛

代り 藤山栗毛

右之通候間可被得其意候、

七月

③

一同 御証文御渡、

人足

宿次証文

御馬式疋從江戸京都迄被差遣候間、御馬口取四人・手替式人、宰領断次第宿次無滞可出之、又從京都江戸迄人足五人無滞可出之者也、

辰七月 備前印

伝馬

宿次証文

馬式正從江戸京都迄上下可出之、是者彼地江御馬為牽諏訪部弥三郎支配長谷川鉄藏參候付、壹疋者鉄藏、壹疋者御馬飼壺人江相渡之者也、

辰七月 備前印

④

一同御馬乗江被下銀被仰渡、

諏訪部弥三郎江

諏訪部弥三郎支配

御馬乗

銀五枚

長谷川鉄藏

禁裏江為八朔之御祝儀 御進献之御馬為牽參候二付被下之、

朝廷への進献馬は先に見た通り二疋の馬が遣わされるが、②にあるように一疋（峯崎鶴毛馬）が進献用であり、もう一疋（藤山栗毛馬）は代わりとして準備されたものであることが分かる。進献馬と代り馬は二疋とも諏訪部氏の厩馬で、京都までの牽役となった配下の馬乗長谷川鉄藏は、老中らへ謁見しその任を拜命し①、江戸へ帰着後には銀五枚が下賜されている④。また諏訪部氏配下の馬飼も長谷川に同行し、京都と江戸の往復には伝馬人足の使用が許可された③。

このようにして江戸から京都へ進献馬は遣わされ、京都所司代の管掌のもと、衣冠着用の進献使によって朝廷へと献上されたのである。

ところで、当該期の京都は、嘉永六（一八五三）年のペリー来航から安政五（一八五八）年の日米修好通商条約に
 関わる一連の動きを経て、不穏な情勢にあった。しかし、朝廷において八朔の祝儀は田実の祝とともに変わることなく、
 明治三（一八七〇）年の八朔をもって以降廃止されるまで執り行われたことが『明治天皇紀』⁽⁹⁾の記述からみてとれる。
 ただし、將軍や天皇の死去などを理由として通常とは異なる場合があった。⁽¹⁾嘉永六年は徳川家慶が六月二十二日に死
 去したため八朔儀礼は行われず、進献品の太刀・馬が届けられたのみであった。また、慶応二（一八六六）年七月に
 徳川家茂が死去したが発喪は八月八日であったため存命中とみなされたのだろう、八朔は変わらず行われている。同
 年十二月には孝明天皇が死去しているが、翌三年の八月朔日条には「將軍徳川慶喜、八朔の賀として、例の如く使を
 以て太刀一口・名馬一頭（割注）「大月青毛十歳九寸五分」を献ず、諒闇中なるを以て馬御覧の儀行はれず」とあり、
 服喪中であつたために、通常の八朔では太刀・馬進献とともに行われる天皇による進献馬の御覧がなかつたものの、
 八朔儀礼は行われていたのである。

こうした中、時勢の影響を蒙つて八朔儀礼の延期を余儀なくされたのが元治元（一八六四）年である。八月一日の
 記事はなく、三日条に「闕下の擾乱以来、不時の移座を慮り、天皇及び親王の御輿を常御殿の縁座敷に備へしが、既
 に静穏に帰せるを以て之れを撤す」とある。七月に起きた禁門の変は、天皇・親王の動座をも見据えるほどであつた
 が、八月三日には静穏に戻つたという。ただ、この間に八朔の祝儀が行えるはずもなく、同年九月二十九日に「闕下
 の擾乱に由り、八朔并田実の祝を稽延せしが、是の日、之れを追行す」として、二か月ほどの延期の後に執り行われ
 た。この延期については幕府へも次のように伝えられている。

〔史料6〕

(端裏書)

「八朔御太刀御馬献上御延引之儀ニ付申達候書付

八月四日到来

松平越中守

」

八朔御太刀御馬献上之儀御延引被 仰出候旨伝 奏衆被申聞候、依之中条左衛門督始夫々江相達置申候、此段申達候、以上、

七月廿七日

まず、八朔の延期については、既に七月廿七日以前には決定していたことがうかがえる。京都所司代の松平定敬へは伝奏衆によって伝えられ、定敬から進献使の中条左衛門督をはじめとした向々へ伝達したことが報告されている。

なお、朝廷に対する献上儀礼において、実際の馬が遣わされるのは八朔のみである。例えば慶応三年八月十二日条には「將軍徳川慶喜、前將軍徳川家茂に太政大臣正一位を追贈せられたる恩典を拝謝し、高家丹後守京極高福を遣はし、贈官御礼のため白銀二枚を、贈位御礼のため白銀二枚を献す、乃ち清涼殿代に於て高福に謁を賜ふ、高福退出、更に参廂して謁を賜はり、太刀一口・馬代白銀十両を献す」とある。この日家茂への官位追贈に対して行った献上品は白銀・太刀、そして馬代として白銀十両であり、実際の馬ではないことが分かる。八朔儀礼においてのみ、そして朝廷に対してのみ実際の馬を献上する理由は明確ではないが、関東入国の祝日という新たな歴史認識の定着のもと、幕府にとって重要化した八朔儀礼の一環に朝廷を組み込むことで、朝廷への権威付けが可能であったことが考えられる。それも

古格に従い実際の馬を進献することにより、朝廷の權威が伝統的なものであることが際立つ。伝統的な權威に裏付けられた徳川政權の正統性を強めるための儀礼であったともいえる。一方で、天皇による進献馬の御覧が併せて行われることで、幕府の持つ武威・武力を示す儀礼ともなったのではないだろうか。

三、朝廷における馬事儀礼の受容

すでに江戸城内においてさえ馬代へと形骸化した八朔における馬献上が、朝廷に対しては幕末・維新时期に至っても江戸から実際の馬を遣わし進献していた。では、当該期の朝廷において、こうした幕府の馬事儀礼はどのように受け止められてきたのだろうか。

文久三（一八六三）年七月三十日、建春門外において孝明天皇・親王（後の明治天皇）らによる初めての馬揃御覧がおこなわれた⁽³⁾。この馬揃は会津藩によるもので、七月二十八日に行われる予定であったが、雨天のため三十日に延期された。この日も雨天であったため、当初は延期とされたが、未刻（午後一時頃）俄に仰せ出され、雨中での開催となった。松平容保が率いる会津藩士はみな甲冑を着用し、その調練の様は大変勇壮であったというが、この時、会津藩士らは延引の仰せをうけて既に陣所へ帰途についていた。慌てて使いを出し人数を増員して繰り出したという。建春門外には御覧所として赤白の幔幕を張った二階建ての棧敷が設えられ、御前警護には鳥取藩・岡山藩・米沢藩の藩士ら数百人があたった。調練は一番手が済んだのちに、二番手が取りかからんとする際に徐々に雨が強くなり、戌刻（午後七時頃）に終了した。八月二日には会津藩へ伝奏より達しがあり、錦陣羽織地二巻と白銀二百枚が下賜されている。また八月五日には同じく建春門外で会津・鳥取・徳島・米沢・岡山五藩の馬揃御覧が大規模に行われた。

この時、米沢藩は西洋式銃隊の操練を行っている。

かかる武家儀礼ともいう馬揃をなせ天皇らが行うことになったのか。次の史料から見よう。

〔史料7〕⁽⁴⁾

(七月)三十日 是の月十九日、関白鷹司輔燾、攘夷親征に関する意見を在京各藩主に徴するや、鳥取藩主相模守池田慶徳曰く、親征も亦可ならん、然れども、至尊を始め公卿にして苟くも兵を知られざれば、何を以てかかく其の目的を達することを得んや、会津藩主肥後守松平容保、今京都守護職の任に在り、諸藩主亦兵を擁して京都に在り、宜しく是れ等に命じて練兵せしめ、眼、戎旅に熟し、耳、砲声に慣れ、而して後初めて親征の事を議すべきなりと、乃ち容保に勅して練兵を建春門外に行はしめらる、称して馬揃と曰ふ、是の日、会々雨降る、天皇、建春門北穴門御覽所に臨御、之れを覽たまふ、親王、准后と俱に陪覧あらせらる、女官・公卿・諸藩主亦陪覧する者多し、親兵及び諸藩兵戎装して警衛す、容保、親ら手兵三千余人を率めて建春門外に至り、申の刻練兵を開始す、隊長以下悉く冑を被り、甲を撰ぎ、銃・槍・弓等各々隊を分ち、螺を吹き、鉦鼓を鳴らし、刀槍を揮ひ、銃弓を放ち、時に喊声を揚ぐ、既にして日晡し、雨尚歇まざるを以て之れを止む、八月五日、復建春門外に於て会津・鳥取・徳島・米沢・岡山五藩の練兵を覽たまふ、親王陪覧、前に同じ、同日、米沢藩兵専ら西洋式銃隊の操練を演ず、砲声天に轟き、硝烟空を蔽ひ、陪観の兒女驚愕色を失ふ、親王、神色変せず、終始泰然たり、天皇の親しく軍事を覽たまふは近世絶えて無き所、況んや親王幼冲にして之れに陪せらる、が如きは未だ曾て有らざる所なり、当時廷臣中説を為す者あり、縦令練兵たりとも、九門内を馳駆するは舊に旧慣を破るのみならず、内侍所の附近に於て兵器を弄するが如きは神威を冒瀆するものなりと、当時の情勢想ふべきなり、

事の発端は七月十九日、関白鷹司輔熙が攘夷親征に関する意見を在京藩主に求めたことである。これに対して鳥取藩主池田慶徳は天皇以下公卿らが兵に慣れることが肝要であるとして、会津藩をはじめとした諸藩の練兵を勧めたのである。この意見をいれ、七月三十日と八月五日孝明天皇は「近年絶えて無き」馬揃御覧を行ったのであった。公家のなかにはたとえ練兵といっても朝廷内に入るのは旧慣を破るものであり、また、内侍所近くで銃・槍・弓・西洋式銃といった兵器の使用は天皇を冒瀆するものだ、といった意見もあったようである。しかし天皇が「親しく軍事を覽」、年少の親王が「神色変せず、終始泰然」としている姿を多くの公家が目にすることになった馬揃御覧は、旧慣を破ることで新たな天皇像を演出する儀礼であったことがうかがえる。近世朝幕関係の基本をゆるがす「天皇親征」すなわち天皇の軍事権掌握という構想は、文久政変（八月十八日の政変）により打ち砕かれたのである。⁽⁴⁶⁾

こうした演出は慶応四（一八六八）年二月に出された大久保利通の「宮中改革」建議にも見ることができ⁽⁴⁷⁾。

〔史料8〕⁽⁴⁸⁾

一表之御坐被設、巳刻ヨリ申刻迄出御、万機ヲ被聞食候事。

但、表之御坐江女房出入厳禁セラレ候事。

一巳刻出御、毎日総裁以下議定参与御目見被仰付候事。

但、御例刻内トイヘトモ、依思食御引入之事もアルヘシ。

一侍読ヲ被置候事。

但、名卿賢侯之内宇内之形勢ニも通達之御方御撰用、出御中ハ勿論、常ニ御左右咫尺ニ而御徳器御涵養、時務御豁開被遊候様可勉勵。

一 御馬術之事。

一 訓練窺覽之事。

一 制度規則大ニ名実ヲ被正候事。

但、八局分課之次第、或ハ官武無差別之実相行ハレ候事。

右行幸ヲ一機会トシテ、断然御施行被為在候様奉願候事。

大久保は、これまで宮中深く、限られた者にしか会わずにいた天皇に、表之御坐を設え、毎日の謁見を行うなど表へ出る機会を設けるよう勧めた。また文久三年時の馬揃のような訓練の窺覧のみならず、天皇自らに馬術の習得を求めている。この建議は入れられて、同年五月十三日付の三条実美宛ての岩倉具視書翰⁽⁴⁹⁾には「(前略)此に一感戴恐悅仕候義は、聖上去月廿四日より日々御学問所出御、終日御勤学御乗馬并に内番衆日々御前に被召御会読、御席書少も御閑暇無之御勉勵、実以恐悅之御儀、有様は案外之御開けに相成私共に於而も驚入候程之御義に御座候(後略)」とあり、天皇が終日勉学とともに乗馬に励んでいる様子が記されている。同年三月、時期を同じくして堂上・非藏人・官人らの恒常的な乗馬稽古が御厩馬場で行われるようになった⁽⁵⁰⁾。九月に至り堂上と地下の稽古日が改定⁽⁵¹⁾されていることから、一定数の参加があったと考えられる。

幕末・維新期の朝廷においては、天皇の武家儀礼御覧や天皇・公家らの乗馬訓練が行われ、武家同様の姿が求められたことが分かる。これは何故だろうか。当該期は戦時であるから、次代の為政者たる天皇には戦での勝利が前提となった。また近侍して支えるべき公家も同様の技能習得が必要となったのである。ゆえに朝廷は武家儀礼と技能を受容し、自らの武力を顕示することで、武家政権の将軍家が持つべき為政者たり得る要件を満たすよう求められたと

いえよう。そして馬はこの段階で再び武威の象徴となったのである。

おわりに

本稿では幕末維新时期の馬事儀礼、中でも実際の馬が登場する儀礼に注目した。まず江戸城廐の設えと繋養馬の詳細について明らかにしたうえで、儀礼を支える厩方役人の動向から幕府―幕臣間での献上・下賜儀礼の具体相を見た。次いで幕府―朝廷間で行われた八朔儀礼を取り上げ、馬進献の手順とその意義を考え、また朝廷内で新たに執り行われた馬揃御覧や天皇・公家の乗馬訓練といった武家文化の受容から、当該期に求められた為政者の姿について考察した。馬は近世武家政権の「武威」の象徴であり、八朔における朝廷への馬進献は幕府が武威により平和を維持していることを報告する儀礼であった。しかし幕末・維新时期においては天皇による軍事権掌握を企図する中で、その象徴としても利用されることとなった。つまり近世の馬とは、権力者のもとにおいては「武」を象徴するものとして認識されていた、といえる。これが近代に至っていかに変容していくかについては今後の課題としたい。

註

(1) 久留島浩「牧士」『シリーズ近世の身分的周縁5支配を支える人々』(吉川弘文館、二〇〇〇)、兼平賢治『馬と人の江戸時代』(吉川弘文館 二〇一五)ほか。

(2) 高柳真三・石井良助編『寛保御触書集成』(岩波書店 一九三五)、天和令以前には一条目におかれるが、以

後は「一文武忠孝を励し、可正礼儀事、」と変化する。

(3) 深井雅海『徳川將軍政治権力の研究』（吉川弘文館 一九九二）、大友一雄『日本近世国家の権威と儀礼』（吉川弘文館 一九九九）ほか。

(4) 兼平註1に同じ。

(5) 房総の牧場に関しては荒居英次「近世における幕府牧の経営」（『日本歴史』202 一九六五）、大谷貞夫『江戸幕府の直営牧』（岩田書院 二〇〇九）、拙稿「房総の牧場と村々」（『千葉県の歴史 通史編近世Ⅰ』千葉県 二〇〇七）ほか。愛鷹牧については内海秀夫編『愛鷹山組合沿革史』（愛鷹山組合役場 一九二九）、岩根雄治郎「江戸幕府による愛鷹牧の成立」（『国史学』94（一九七四）、沼津市明治史料館『企画展解説書 愛鷹牧』（一九九一）ほか。

(6) 塚本学『江戸時代人と動物』（日本エディタースクール出版部 一九九五）、兼平註1に同じ。

(7) 国立公文書館内閣文庫所蔵の安政四年『御馬掛書拔』（二二〇一〇〇三二）によれば、毎年献上を行うのは松平陸奥守・佐竹右京大夫・南部信濃守の三名であった。このほか三年目献上に五名、五年目献上に尾張中納言・紀伊中納言他一四名であった（後述の内容¹⁴）。

(8) 国立公文書館内閣文庫 二二〇一〇三四四。拝領馬に関する記述・馬預氏名・「騎兵方」等から作成年代推定。

(9) 註7に同じ。

(10) 『古事類苑』官位部三による。本稿では馬に関わる役職の総称を、『古事類苑』に倣い厩方役人とする。

(11) 当初の名称は御馬別当。

(12) 国立公文書館所蔵多聞櫓文書 多〇一二五三四「御馬共預誓詞」。以降翻刻では一文字あけは罫字を、二文字

あけは平出を示すこととする。

(13) この年二月二〇日に元治へ改元。

(14) 『大日本近世史料 柳営補任』（東京大学史料編纂所・財団法人東京大学出版会、一九九七年覆刻）。

(15) 註14に同じ。

(16) 『太政類典』第二編第二十二卷、明治六年六月一五日「西丸下旧御厩宮内省へ交付」（国立公文書館太
〇〇二四四一〇〇）。

(17) 『御馬帳』は馬一疋ごとの短冊と厩ごとの合計数を記した短冊からなっており、現在に至るまでに欠落したものが
あるとみられる。

(18) 幕府の牧場からの上げ馬は、献上馬・買入馬と比して三寸ほど背丈が低く、人手をかけず生育させるため
性が荒かった。

(19) 表紙には安政四年の表記があるが、内容には以降の日付のものも含まれており、必要に応じて書き継いだ
ものと考えられる。

(20) 騎射などのために小笠原氏や奥向へ預けた馬の引替時の書式を書き留めたもの。

(21) 記述順に付番したが、前に同様な記述がある場合には省略した。

(22) 註7参照。

(23) 幕府御用馬の買入については兼平賢治「東北の馬にみる江戸幕府御用馬購入策の変遷」『日本歴史』七一
二〇〇七）・同註1に詳しい。

(24) 馬喰頭への下賜については例年通りとして、内容・月日も具体的な記述はない。

(25) 家老の成瀬氏には一疋の下賜。またこれら下賜馬には代わりも必要であったため、合計七疋が尾張家のために用意された。

(26) 具体的には次のような記述である。

「 御暇ニ付被下御馬

戊年南部信濃守献上

相坂青 歳古 四寸五分

松平肥後守」

(27) 大友一雄「近世の武家儀礼と江戸・江戸城」『日本史研究』463(二〇〇一)、同「近世武家の年中儀礼と言説」

(小島道裕編『武士と騎士』思文閣出版 二〇一〇)。

(28) 深井雅海編『江戸時代武家行事儀礼図譜』(東洋書林 二〇〇一)。

(29) 国立公文書館所蔵多聞櫓文書 多四三二四七「上使参内并八朔御太刀御馬御進献之節之儀者可任近例事ほか被仰出候条々覚」。

(30) 稲葉長門守正邦(山城淀一〇万二〇〇〇石)、註14に同じ。

(31) 有馬遠江守道純(越前丸岡・五万石)、牧野備前守忠恭(越後長岡七万四〇〇〇石)、井上河内守正直(遠江浜松・六万石)、板倉周防守勝静(備前松山・五万石)、水野和泉守忠精(出羽山形・五万石)、酒井雅楽頭忠績(播磨姫路・十五万石)、註14に同じ。

(32) 松平越中守定敬(伊勢桑名・一一万石)、註14に同じ。

(33) 国立公文書館多聞櫓文書 多〇四三二五三上使参内并八朔御太刀御馬御進献之節之儀者可任近例事ほか被仰出候条々覚」。

- (34) 国立公文書館多聞櫓文書 多二五八五五「禁裏御所江為八朔之御祝儀御太刀御馬御進献ニ付覚」。端裏書に「留濟 鉄五郎」とある。
- (35) 松平豊後守勝實(旗本・三〇〇〇石)、註14に同じ。
- (36) 本庄宮内少輔道美(美濃高富・一万石)、註14に同じ。
- (37) 国立公文書館多聞櫓文書 多三三九六一「禁裏江為八朔御祝儀御太刀御馬御進献ニ付御覚書御答ハ追而申達候段書付」、この返信が江戸に届いたのは七月廿四日であった。
- (38) 註7『御馬掛書拔』のうち内容⑨部分。
- (39) 『明治天皇紀』第一卷(宮内庁 吉川弘文館 一八六八) 明治三年七月二十八日条に「從來八朔に当り、親王・摂家物を献じ、諸臣太刀等を献じて之れを賀せしが、自今之れを停む、○法令全書」、明治四年七月十日条に「華族の元服・家督相続等に際し、或は僧侶の任官・住職継承等に方り、各自朝廷に物を献るの例なりしが、自今之れを停止せしむ、華族の八朔太刀献上亦同じ、○太政官日誌、公文録、例規録、雑事録、法令全書」とある。
- (40) 註39に同じ、以降朝廷での八朔の記述はこれによる。
- (41) 安政四(一八五七)年の八朔は一日が日食にあたっていたため、翌日に延期して執り行われている。
- (42) 国立公文書館多聞櫓文書 多一五五六九「八朔御太刀御馬献上御延引之儀ニ付申達候書付」。
- (43) 以下記述は『宮内庁蔵版 孝明天皇紀』(平安神宮 一八六八)・註39より。
- (44) 註39に同じ。
- (45) 『明治天皇紀』は後世の編纂であるため、天皇顕彰の記述を差し引いたとしても、この時天皇とともに大勢の前に立つことは意義深い。

- (46) 家近芳樹『幕末の朝廷』（中央公論新社 二〇〇七）。
- (47) 大庭邦彦の指摘による。
- (48) 『大久保利通文書』二（日本史籍協会編 東京大学出版会 一九八三覆刻再刊）。
- (49) 『岩倉具視関係文書』三（日本史籍協会編 東京大学出版会 一九八三覆刻再刊）。
- (50) 『太政類典草稿』第一編・慶応三年～明治四年・第五十六卷四十一。
- (51) 『太政類典』第一編・慶応三年～明治四年・第四十八卷 宮内・内廷四十。
- (52) 拙稿「小金牧における將軍鹿狩と周辺村落―挙行意図とその舞台―」『鎌ヶ谷市史研究』第26号（二〇一三）。

公開学術講演会(平成30年11月17日)

古代と近代の大嘗祭と祭祀制

岡田 莊 司

はじめに—30年前の論議

来年5月1日に御代替わりがあり、即位が予定されています。そして、もうあと1年もない11月14日に大嘗祭が予定されております。前回は平成2年(1990)ですから、あつという間に30年近くたちました。ちょうど30年前の大嘗祭にはいろいろと論議・論争がありました。そのとき行なった大嘗祭の講演にあたって、模造紙で大嘗宮神殿内の平面図を自作しました。今回30年ぶりにこれを持ってまいりました(図1)。

悠紀殿の内部、中央に御神座(寢座)があります。その一番南に枕を置きまして、足元に沓が置かれます。けれども、もう一カ所、東側にも第二の神座という場所がつくられる。つまり、神座が2カ所になっているのです。

天皇はどこに座られるかということ、第二の神座に向かって敷かれた御座に座られるわけです。そして、これは京都の事例ですけれども、東南の方向に向かってお祭りをを行う。つまり、伊勢神宮の方向に向かってお祭りをされるという儀式です。

後鳥羽上皇が残された『後鳥羽院宸記(大嘗会神饌秘記)』には、大嘗祭で天皇が入られるコースを示す絵図面が載っています。南から入ってきて、神座の西側から

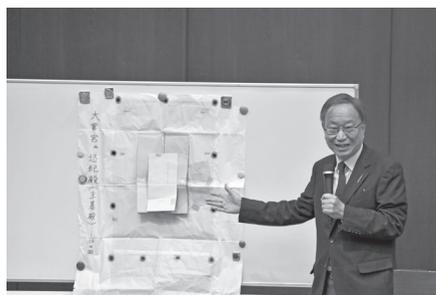


図1 当日の壇上写真

ぐるっと曲がって、北の方から東側に歩かれて御座に着座される。これは記録によって明確にわかるわけです。

30年前、この神座をめぐる論争しました。折口信夫先生が昭和3年(1928)に『國學院雑誌』などに書かれ、また講演をして、「大嘗祭の本義」を発表されました。そもその源流は、大正3年(1914)大正天皇大嘗祭に関わって口述筆記された「髯籠の話」における「標山」とかマレピト論に源流がありますが、「大嘗祭の本義」(『古代研究』民俗学篇2、昭和5年、大岡山書店)の中で、『日本書紀』にみえる瓊瓊杵尊が「真床追衾」にくるまれて天孫降臨されたことと、大嘗宮の神座に置かれた御衾とを結びつけ、神の靈威を受けるという新しい学説を出されたのです。

しかし、そこで何らかの「秘儀」が行われたということについては、平安時代、鎌倉時代以来、また江戸時代の東山御文庫の記録を見ても一切ありません。そこで私は、天皇が御座から伊勢神宮のある東南の方向に向かって、お食事を差し上げるとするのが、古代祭式の最も重要なところではないかと論じたわけです。

しかし、それではちょっとつまらない、もっと何か呪術的なことがあるのだろうと多くの反論がありました。当時は昭和50年代ごろからのオカルト・ブームの最中で、ユリ・ゲラーがスプーンをぶつと折ったり、宜保愛子さんの霊能力などで盛り上がっていました。そういう時代でしたから、大嘗祭においても何か呪術的な秘儀が行われるのだろうという方向に走っていったのです。それから30年間、いろいろと学問的に論議はありますけれども、

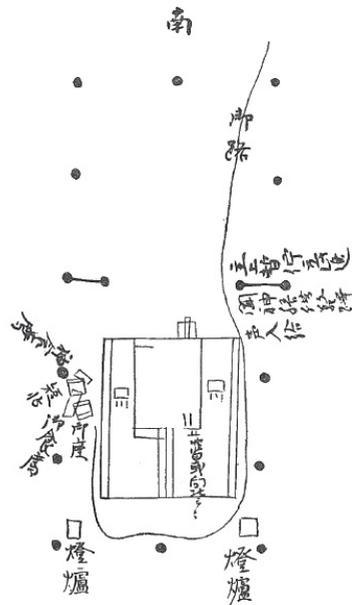


図2 『後鳥羽院宸記』
(『神道大系 踐祚大嘗祭』(朝儀祭祀編5)
昭和60年、神道大系編纂会)

結局そのような秘儀はないのだということが、大体認知されてきたのが現在のところです。

ここで中嶋宏子さんが平成2年の初めころ、描いた大嘗宮の絵を紹介したいと思います(図3)。私がクラス担任として受け持った教え子で、絵が上手でしたのでお願いして描いてもらいました。中嶋さんは、大嘗祭の特に御禊行幸に関する研究をされて論文も書かれています。國學院大學栃木短期大学

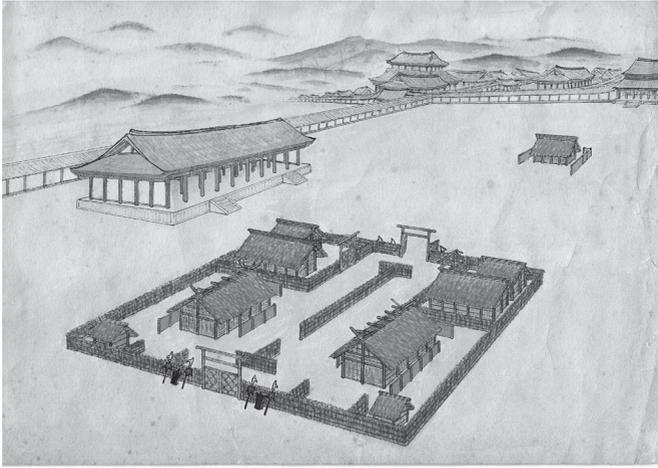


図 3-1 中嶋宏子氏画「平城京大嘗宮復元図」

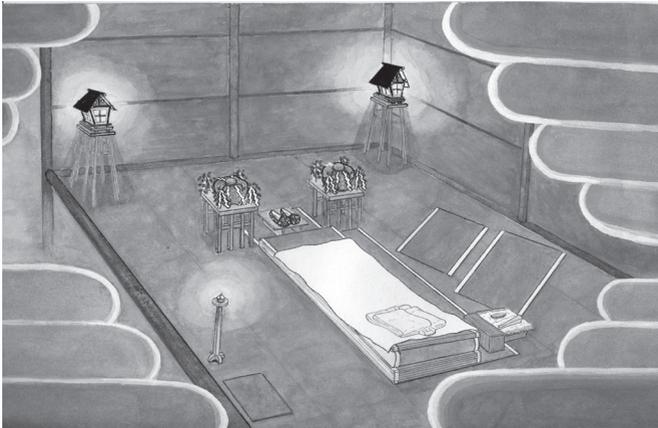


図 3-2 中嶋宏子氏画「大嘗宮内陣図」

の助教授であり、『訳注日本史料 延喜式』上巻（虎尾俊哉編、平成12年〈2000〉、集英社）の頭注作業を手伝っていただきましたが、残念ながら、平成15年（2003）に亡くなられてしまいました。

もしご健在だったら、本日も一緒に話が盛り上がったのではないかと考えております。これから中嶋宏子さんが描いた絵が登場する機会が多くなると思います。

さて、本日のテーマは「古代と近代の大嘗祭と祭祀制」ということで、かなり大風呂敷な内容です。私自身がこれまで専門にやってきたのは古代と中世で、近世・近代・現代というのは、神道の本質論としては、あまり重視されませんので、研究分野の外側にありました。けれども、古代をより一層明らかにするためには、近代と古代がどう違うかという視点を持っていないと、わからない部分があるのです。そういうことで、本日は大胆に近代のことも視野に入れながら古代について話をしていきたい。祭祀をとおして神道の本質論をどこに求めるかということが今日の話の中心になります。

神道史の特質と祭祀権

神道の歴史を古代から現代までずっと俯瞰していくと、そこには大きく5つの重要な要素があったと考えています。資料①をご覧ください。

まず古代や中世の祭祀の一番の根源には、地方・地元がありました。現在、

【資料①】 古代から近代神道へ〈神道と神社の基本体系軸〉

- | | |
|-----------|---------------------------|
| 【古代】 | I 地域・氏族祭祀論（神社祭祀）氏族制社会 |
| | II 国家・天皇祭祀論（皇室祭祀）祭祀権の二重構造 |
| 【平安・中世以降】 | III 神仏関係論 |
| | IV 人霊祭祀論 |
| | V 古典籍継承論（社家の学問・国学） |
| | ⇒ 皇典講究所・國學院大學（國學院神道） |

全国には2万人の神職さんがいらっしゃいますけれども、その方々が地域の神社祭祀をとり行っています。我々氏子や崇敬者は、その神職を通して地域の神々を祭るとというのが現在のありようです。それは古代の神社の発生の頃から始まっていたわけです。これこそが地域・氏族の祭祀です。例えば昔は、祇園祭りの山鉦巡行で山鉦の上に上られるのは地元民であったり、それぞれの地域で神輿を担げるのは地元民であったり、閉鎖的といえれば閉鎖的なんですけれども、その氏族によって祭られるというのが根本のところでした。

2番目に、これが律令国家になりますと、ここに国家や天皇の祭祀が加わるわけです。天皇の祭祀も、班幣もある、遥拝といって遠くから拝（おろがみ）祭ることもある。ということで、天皇祭祀権が地域・氏族の神社祭祀にかぶさるわけです。この2つによって、古代国家の祭祀が始まっていくのです。

3番目に平安時代、中世の展開として、明治維新まで続いた神仏習合があります。神社の中にお坊さんがいて読経したりするという神仏関係、これも神道の歴史、あるいは日本文化の歴史の上では非常に大事なところですよ。

4番目として、人霊祭祀があります。菅原道真を神に祭ることから始まって、靖國神社のように英霊を祭祀するところまで、これらは平安時代以降の新しい祭祀・祭式として始まりました。しかし、これが始まったことで、神道の信仰は幅広い信仰になっていきました。

最後に5番目として、古典籍を受け継いだということが挙げられます。我々は『古事記』や『日本書紀』を大事に受け継いできました。再来年の2020年は日本書紀編纂から1300年の年です。もし『古事記』や『日本書紀』、その他の古典籍がなかったなら、神道を語ることはできません。日本の文化や歴史を語ることもできません。そういうものは活字ではなかったわけです。筆で書写して、代々継承してきたのです。それには卜部神道の吉田家、神社の社家、あるいは、国学者といった方々の営みがありました。それが現在の神道の学問につながっているわけです。

そして、明治になると、皇典講究所がつくられる。つまり、國學院大学の母体で、ここで明治の国学、学問が花開いていきました。國學院の神道は、

戦後昭和 30 年代、國學院大學内に日本文化研究所が作られ、いまは研究開発推進機構が中心になって、その学問は現在に至っています。その場で講演させていただくことは、大変感激なことです。

古代から神道祭祀の基本は、地域祭祀と天皇祭祀の二重構造になっていました。國學院大學出身の大先輩にあたります古代史研究の岡田精司先生が、昭和 45 年（1970）、ちょうど第二次安保闘争のころに『古代王権の祭祀と神話』（塙書房）という著書を出されて脚光を浴びました。当時その先生を中心に古代祭祀論が流行っていったのです。

その先生のご意見ですと、大化の改新以前には、それぞれの地域の集団がそれぞれの神々を祭っていて、自己の属する守護神以外を祭ることはできなかった。これが基本です。ところが、律令国家が成立すると、地方神の祭祀権が全て最高司祭者としての天皇に集中化された。つまり、天皇が祭祀権を掌握したとされています。これが岡田精司先生をはじめ、当時論じられた中心的な学説であったわけです。しかし、岡田先生が主張する古代律令国家の形成によって、二重構造が解消され天皇祭祀の一元化が古代に図られたとする説について、私はそうは思っておりません。といいますのは、祭祀権のうち、天皇祭祀権では、天皇が自らお祭りできたのは天照大神の一神だけなのです。それ以外の神々を直接お祭りすることはできませんでした。それ以外の神々に対しては使者を派遣したり、それぞれの神社にお願いするなど、委託して祭祀するという間接祭祀なのです。その二重構造が明治の初めまで続いたわけです。特に明治 4 年（1871）5 月 14 日の「神社ノ儀ハ国家ノ宗祀」とされた時と、その前後の明治 4・5 年にすすめられた宮中三殿への祭祀権の一元化によって、二重構造は解消されていきました。

平安時代に入り、国司、国衙というものが地方の祭祀を司ります。その国司たちも、それは自分の独自の祭祀権でやったわけではなく、天皇祭祀の代行行為だったのです。

文治元年（1185）もしくは建久 3 年（1192）、鎌倉に幕府ができます。源頼朝は鎌倉幕府を開くとともに、鶴岡八幡宮の祭祀を行いました。しかし、

この祭祀が独自の将軍祭祀であったかという点、そうではありません。鶴岡八幡宮の祭祀は石清水八幡宮の神霊をいただいて行う祭りでした。その石清水八幡宮は、伊勢神宮とともに天皇を守護する国家的な神だったのです。それと同じ神を関東に招いた神社に対して行う祭祀崇敬であるわけですから、鎌倉幕府の将軍が行った祭祀も、同様に天皇祭祀の代行行為と考えていいのです。

江戸時代になりますと、徳川家康が将軍になります。家康が亡くなると、久能山東照宮や日光東照宮に祭られます。その時期、例幣とよばれる伊勢神宮神嘗祭への奉幣も、また天皇の大嘗祭も中止になっていました。他の多くの祭りも中止になっていたのです。そういう状況が続きますが、正保3年(1648)、徳川幕府は、天皇にお願いして、天皇からの使者を日光東照宮に派遣してもらう。これが日光例幣使になるわけです。そして、その翌年に伊勢神宮の神嘗祭である例幣を復興するのです。

故に、徳川幕府としても、独自の将軍祭祀ではなくて、天皇の使者に日光まで来ていただくことに、祭祀上の大きな意味があったわけです。ですから、古代から明治維新まで一貫して、地域は地域でお祭りを行ってきました。地域のことは地域で、国家的な祭りは天皇祭祀として、中断や復興など様々な経緯をへて、基本的には二重構造の形式で明治を迎える。明治からどうなっていたかというのはこの後でお話しますが、基本的にはそのような流れになるのです。

新嘗祭と大嘗祭の論議

大嘗祭の源流には新嘗祭という毎年の祭りがもともとあり、それを一代一度の大嘗祭にしました。奈良県桜井市に大和川という川がありまして、三輪山を中心として、大化の改新以前からその近くの天皇直営の田でとれたお米と粟を用いて、天皇のお祭りである新嘗が行われていました。

神道、神社が古代からどう始まったかというのは、今もってなかなかわからないところです。ただ、本学の笹生衛先生を中心に、祭祀考古学の分野で

最近明らかになりつつある発掘成果を活用しますと、大きく2つの流れがあることがわかります。

1つは、3・4世紀からの神殿や宮殿、居館といったところで行われた神祭りの流れです。実際にそれを示す証拠の品々が発掘されています。特に三輪山の麓である纏向遺跡^{まきむく}です。纏向遺跡というのは、古代国家形成において奈良県の一番大事な場所で、天皇の宮殿があったと考えられています。場合によっては、女王卑弥呼の館ともされているところです。そこからアジヤサバナなどの魚類の骨が出てきています。これは海のない大和国ではとても入手できませんが、当時の国家形成による大きな勢力によって、伊勢地方や瀬戸内海などからもたらされた品々を使って、祭りがもう既に行われていたことがわかるのです。

神社というのは、もともと自然景観、山、滝や水などがあるところに発生しました。磐座祭祀や聖水信仰です。ところが、人々が住む居館の中に臨時に神迎えの場をつくって、祭りを行っており、これが結構古い形ではないかと思われます。現在の大嘗祭とか、今年も来週11月23日に天皇陛下によって行われる平成最後の新嘗祭がそれに当たります。また、それ以外の宮中三殿で行われる祭りは、古代の宮殿祭祀の系譜を引いている。これこそが神道祭式の一番大事な部分にあるのです。

一方の流れは、山や滝などの自然景観を背景に行われた神祭りです。それが笹生先生の研究によると、大体5世紀から始められたであろうとされています。そういうものが次第に神社化して建物ができていき、そうした神社に朝廷から幣帛をお供えする。これを班幣といいます。それが古代律令国家の神祇制度として確立し、班幣祭祀による官社制度になるわけです。

古代から近世・近代・現代まで国家的祭祀の流れには、大きく分類すると2つの系統がありました。一方は大嘗祭を中心とする天皇みずからが祭る祭祀の系統、もう一方は律令国家が神社に官幣を奉る、あるいは明治4年(1871)から行われた明治国家が官国幣社へ使者を派遣するという系統です。

この2つが神道史の流れの中心であり、7世紀後半の律令国家と、明治初年

以降の明治国家においてでき上がってくる。本日はその2つの流れが、一体どういう流れで、連関があるのかという本質・本義を探り出すということで話を進めたいと思います。古代祭祀制と近代祭祀制とを定義づける、この2つの流れが重要です。

古代の祭祀制と新嘗・大嘗祭

これから古代と近代の話になるわけですが、時間が限られておりますので、大局の流れ、重要なところだけをレジメ資料の年表などを用いながら説明していきます(資料②)。二つの時代において論じたいのは、奈良時代以前の、7世紀後半の天武天皇の初期のこと、もう一つは西郷隆盛らが活躍した明治初頭のことです。この二つの時代を対比しながら、祭祀・祭式の問題を考えて

【資料②】 孝徳朝～天智朝の神祇・祭祀関係

大化元年(645)「乙巳の変」 蘇我石川麻呂、神事優先の奏言
 大化5年(649) 神郡の設置(伊勢・鹿島神郡)、
 鹿島神宮「香島天の大神」の鎮座
 ⇒神話に基づく東西軸祭祀体系と東・西海上ルート神郡・神域の
 「天下」配置
 白雉3年(652) 難波長柄豊碕宮完成
 白雉4年(653) 公郡の設置、忌部氏「祠官頭」就任
 斉明元年(655) 斉明天皇、飛鳥板蓋宮即位
 斉明5年(659) 出雲・杵築大社の神殿創建
 天智6年(667) 近江大津宮遷都、この頃、鹿島神宮の神殿創建
 天智9年(670) 班幣(祈年祭淵源)祭祀の初出(⇒「天社・国(地)社祭祀」の基本構想へ)「山御井の傍に、諸神の座を敷きて、幣帛を班つ、中臣金連、祝詞を宣る」
 天智10年(671) 中臣金「神事」(天神・国神の神事)を奉宣、天皇崩

いきたいと思います。

まず、大化の改新のあった7世紀半ば頃です。都が奈良や大阪にあった頃で、地方の畿外に「神郡」が作られました。厳密に言うと正しくは「神評」といい、大宝令以後「評」が「郡」に変更しました。現在も高座郡とか、西多摩郡とかありますが、そういうものの源流で、統治組織として「郡」というのが置かれました。「神郡」はその始まりとして、一般の郡である公郡の設置である白雉4年(653)に先駆けて、神様のための郡として大化5年(649)に設置されました。これは大和国の大神神社など中央(畿内)には置かれず、地方(畿外)に置かれました。まずは伊勢(三重県)、そして関東では鹿島(茨城県)、香取(千葉県)、安房(千葉県)、西日本ですと宗像沖ノ島(福岡県)、出雲(島根県)、紀伊半島の日前・國懸(和歌山県)といったところに神郡が建てられて、神社の運営管理が始まりました。

これらは神話に出てくる神々であり、それが日本列島の中の重要地点に配置される。特に関東地方や九州の北部などの辺境の場所に配され、神社祭祀制度の一番の始まりになっています。

次に、斉明天皇5年(659)、出雲大社ができます。もちろん出雲大社は古くからある程度の祭祀の場があったと思われませんが、立派な高層神殿ができるのはこの年であったろうと考えています。それから関東では鹿島神宮ができ、天智天皇9年(670)には祈年祭の班幣の原形になる儀式が始まる。しかしその後、壬申の乱が起こり保守派と革新派が対立してしまい、天武朝の再編になっていきます。これがその後の一連の律令国家の祭祀のシステムになり、新たな祭祀制度の始まりになっていったと考えられます。そして明治元年(1868)の戊辰戦争から明治4・5年の間の流れと非常に似ているのです。

次に古代の大嘗祭が始まる前後の経過を簡単に見ておきたいと思います(資料③)。資料は主に『日本書紀』からです。まず天武天皇元年(672)に壬申の乱が起こります。これは天智天皇の息子である大友皇子と、天智天皇の弟である大海人皇子との間でおこった内乱です。最終的に大友皇子が敗れて、大海人皇子が飛鳥に戻られて天武天皇として即位されました。

【資料③】天武朝初期の祭祀体制形成と天皇新嘗

- 天武元年 6月 壬申の乱(6/24～7/23)に挙兵した大海人皇子は、26日伊勢に入り、「旦に朝明郡の迹太川辺に、天照大神を望拝みたまふ」
- 7月 高市・身狭社・村屋神の教により、神武天皇陵に馬・兵器を奉る
- 天武2年 2月 天武天皇、飛鳥浄御原宮において即位
- 4月 大来皇女、「天照大神宮」に赴くため、「泊瀬斎宮」に入る
- 11月●国郡卜定をともなう「大嘗」(12月丙戌〈5日〉「大嘗に侍奉れる中臣・忌部、及び神官人等、并せて播磨・丹波二国の郡司、亦以下の人夫等に悉に禄賜ふ、因りて郡司等に各爵一級を賜ふ」により推定)
- 天武3年 3月 対馬国から銀を採掘、「諸神祇に奉る」
- 8月 忍壁皇子を石上神宮に遣わし「神宝」を磨く
「勅して元来諸家の神府に貯める宝物、今し皆其の子孫に還せ」
- 10月 大来皇女、「泊瀬斎宮」より伊勢神宮へ向かう
- 天武4年 1月 「諸社に祭幣をたてまつる」(祈年祭の初出か、『年中行事秘抄』所引「官史記」2月甲申〈10日〉「祈年祭」)
- 2月 十市皇女(天武皇女)阿閉皇女(天智皇女)伊勢神宮参詣
- 3月 土佐大神(元、大和・葛木の神)、神刀を天皇に進献
- 4月 龍田風神祭・広瀬大忌祭(初見)
- 天武5年 4月 龍田風神祭・広瀬大忌祭
- 是夏 「大旱、使を四方に遣し、幣帛を捧げて、諸神祇に祈らしむ」、また僧尼をして三宝に祈る(神仏併存の初出)、効験なし
- 7月 龍田風神祭・広瀬大忌祭(7月の初見)

- 8月 四方（諸国）に大解除（大祓）、同日諸国に命じて放生
 10月 「幣帛を相新嘗の諸神祇に祭る」（相嘗祭の初見）
 11月●国郡卜定をとまなう「新嘗」（9月丙戌〈21日〉「神官奏して曰さく、新嘗の為に国郡を卜はしむ、斎忌〈斎忌、此には踰既と云ふ、〉尾張国山田郡、次〈次、此には須岐と云ふ、〉丹波国訶沙郡、並に卜に食へり」により推定）
 天武6年 5月 勅して「天社・地社」の神税のうち、三分の一は神のため、三分の二は神主に給与すること
 7月 龍田風神祭・広瀬大忌祭
 11月●「新嘗に侍奉りし神官及国司等に禄を賜ふ」
 天武7年 是春 天武天皇「天神地祇」を祭るため、天下祓禊、倉梯に「斎宮」を建てて
 4月 十市皇女、薨去のため、倉梯の「斎宮」への行幸中止、天武天皇による直轄の「天神地祇」祭祀は行われず（親祭断念）

※●印は大嘗祭・新嘗祭関連事項

その戦時中、大海人皇子は奈良の吉野から伊勢に向かい、現在の四日市あたりで、伊勢神宮を遥拝しています。壬申の乱の勝利後、伊勢の神様の靈威を受けて勝利したということで、天武天皇は伊勢の神、天照大神に対する信仰を非常に高めていったのです。こうした時期、天武天皇2年（673）、自分の娘である大来皇女を伊勢の地に「いつきのひめみこ」として遣わし、その年の秋11月に国郡卜定を伴った大規模な新嘗祭を行ったのです。このような形式の新嘗祭は、少なくとも天武天皇2年、5年、6年と3回行われたことが確認できます。

『日本書紀』には「大嘗」と記載されていますが、これは後の毎年の新嘗祭につながります。しかし、後の新嘗祭は天皇の直営の田で作った米を神饌として祭祀を行います。このときの新嘗祭は違いました。『日本書紀』天武

天皇2年12月5日の条には、「大嘗に侍奉れる中臣・忌部、及び神官人等、併せて播磨・丹波二国の郡司」云々と書いてあります。播磨国（兵庫県）と丹波国（京都府）の田が選ばれて、新穀の米を奉ったのです。これは後々の大嘗祭と同じ形式です。畿内近国の大和国で米を調達するのではなくて、畿外で米を調達する。これは古代国家の形成に伴い、日本国中を天皇が統治する（「天の下しろしめす」）ことの位置づけとして、壬申の乱が終わって新たに始められた形式です。それは少なくとも天武天皇2年、5年、6年に行われ、その都度、国郡卜定を行って、亀卜（亀の甲羅を焼く占い）をして田を決めました。また、稲は、平安時代の儀式書『貞観儀式』や法制書『延喜式』によると、田の持ち主である大田主に正税が出されて買い上げる形をとりました。

天武天皇3年3月には対馬国で銀が採れるとその銀を神々に奉る。これも奉幣です。当時は日本国中の神々まで全部網羅できないため、重要な神々、あるいは畿内の有名な神々を祭る。これも使者を派遣したり、祝部や神職に幣帛を取りに来てもらう等の方法で、天皇直接の祭祀ではなかったわけです。

特に天武天皇4年1月に、諸社に「祭幣」を奉る。これは後の祈年祭の始まりではないかとされています。現在でも神社界では2月17日の祈年祭、11月23日の新嘗祭、この二つが重要です。それともう一つ重要なのは、神社それぞれの伝統的なお祭りである例大祭です。秋の新嘗祭は天皇が行う祭りですが、春の祈年祭は、天皇が直接関わらず、地域それぞれの神社に天皇の使者を派遣し、お供え物を奉って神々に敬意をあらわすことが天武天皇2～4年ぐらいから始まってくるのです。

天武天皇5年8月に初めて全国の大祓が行われます。『延喜式』などでは、11月の大嘗祭のときには8月に必ず全国の大祓を行うというのが定められてきますから、その源流が既に天武天皇の時代に始まっていることがわかります。

こうした祭祀のシステムは、次の天皇で天武天皇の奥方である持統天皇の時代に確立してきます。持統天皇は持統天皇4年（690）に即位され、翌5年（691）に新嘗祭を行いますが、これが一代一度の大嘗祭になり、天武天皇も

含めて、以降現在に至るまで北朝の天皇の5回も含め76回、そして次代の来年が77回目になります。故に、天武天皇の時代の3回は、後の大嘗祭の源流ではありますが、まだ大嘗祭ではなく、形式としては後の大嘗祭と同様に畿外の田の稲穂をいただいて、神にお供えしたのです。

天武天皇7年の春、天武天皇が天神地祇を祭るためにお籠りをするということがありました。禊をして、倉梯くらはしに齋宮を建てたのです。倉梯というのは、現在の桜井市の談山神社に行く川の付近、そこにお籠りのための場所を建て、天神地祇を直接祭ろうとしました。先程も話したように、天皇が直接天神地祇、全国の神々を祭ることは、本来的にはできず、地元の祭祀が最優先にあって、天皇は天照大神だけはお祭りすることができる。しかし、天武天皇は天武天皇7年に、日本国中の神を自分のもとへ繋げていこうということで、天皇の親祭、つまり自ら直接祭ろうとしたのです。

ところが、4月に娘である十市皇女が逝去したため、倉梯の齋宮への天皇行幸は中止になりました。古代律令国家の一番の形成期に、天武天皇が壬申の乱で勝利し、新嘗祭を立派にして、祈年祭の班幣儀式も始まって、今度はいよいよ天皇自ら齋宮をつくって神々を直接祭ろうとした新しい計画があったわけですが、これが頓挫しました。皇女が亡くなられたことによる死の穢れ、不浄のために、天皇の親祭は断念したのでした。それ以降、基本的に親祭は行われませんでした。

このことは平安時代にはじまる天皇の神社への行幸の場合にも一貫しています。天皇が神々にお参りするために、賀茂社や石清水社に行幸しますが、神社の神殿前までは行かず境内の入り口でお籠りしているのです。臣下の者が神前に進んで祝詞、宣命を上げて、戻って天皇に報告する。つまり天皇が神前に立つことはなかったのです。それは直接祭祀をすることへのタブー性があったからでした。タブーを犯して神の怒りを買うことは恐ろしいことであり、そこが一番大事なところですよ。

ここでもう一つ、稲と粟の祭りについて触れておきます。新嘗祭・大嘗祭において、畿外の田で耕作された神聖な米が奉られたことは既に申し上げま

した。もちろんこれが中心ですが、新嘗祭・大嘗祭でもう一つ重要なのは、「粟」の祭りとしての性格なのです。

私も大嘗祭が稲の祭りであるということはわかります。伊勢神宮は、古代も現在でも100%稲の祭りしかないのです。粟を差し上げたことはないのです。しかし、同じ神様である天照大神を祭るのに、なぜ大嘗祭には加えて粟の祭りがあったのか。米のご飯と粟のご飯を丁重に差し上げるのです。

それは、古代において粟というものが、米が不作で飢饉が起きたときなどに、米の代用とされたものであったことが関係すると考えています。あるいは義倉という、飢饉に備えて粟を備蓄する制度がありました。収穫した粟を保存食として備蓄しておくわけです。特に関東地方以北の寒い地域では、水田稲作よりも粟のほうが生育に適していましたから、なおさらその重要性が意識されたかと思います。

そこで「実験祭祀学」の話ですけれども、ある日、自宅で粟のご飯をつくって食べてみました。粟というのは、ご承知のとおり現在は鳥の餌としてよく使われています。それを蒸して食べてみたら、腹持ちがするわけです。全然お腹が空きません。そういう面では便利なのです。お米のご飯は非常においしいので、ばくばく食べてあっという間になくなります。コンビニのおむすびもおいしいですが、お米ではお腹が空くのです。ところが、粟のご飯は、食べて3、4時間たってもお腹にずしんと沈殿して、お腹がなかなか空きませんでした。これが私の生体実験の結果です（笑）。

では、なぜ天皇は祭祀のなかで粟のご飯まで食べなければいけないのか。それは「大御宝」とも呼ばれる国民が、飢えて疲弊しないように、困らないように、粟のご飯も用意しておきましょうということを示しているのだと思うのです。それを強く感じるのは、7年前の東日本大震災以来の自然災害にあたってです。大地震や津波があると、被災地にまず食べ物を供給します。そこが一番大変なところで、古代国家も人心の安定のため、稲のご飯が十分整えられない場合は、粟のご飯を用意したのです。その祭祀が現在に繋がっているのだと思います。したがって、新嘗祭にも大嘗祭にも、米のご飯と

ともに、粟のご飯もちょうんと用意されるわけです。

そして、現在は米のご飯の方は、悠紀田・主基田でとれたもの、一方の粟のご飯は、全国から献納されたものを混ぜ合わせて用意されるようです。これまで稲の祭りとしての性格だけが重要視されてきましたが、もう一つ、実は粟の祭祀が「秘事」とされ、これこそが天皇祭祀の秘儀とされてきたことを特に知っておいてほしいと思います。

では、ご祭神はどなたかということで、これについてはいろいろな論議があります。鎌倉時代になりますと、先ほどの『後鳥羽院宸記（大嘗会神饌秘記）』などに「伊勢の五十鈴の河上に坐^{ましま}す天照大神、また天神地祇」云々とあるように天照大神・天神地祇に対して天皇が祝詞を読まれます。

そういうことで、鎌倉時代以降、あるいは平安時代後半には、お伊勢さん、つまり天照大神をご祭神としたであろうことは、だれもが認めるのです。ところが、それ以前になるとわからない。天神地祇を祭ったとか、天つ神を祭ったとか、悠紀殿は伊勢の内宮の天照大神、主基殿は外宮の豊受大神だとか、いろいろな学説があります。しかし、天武天皇2年に始められた新たな新嘗祭のことや、娘の大来皇女を伊勢に遣わしていることなどから考えると、大嘗祭の源流である天武天皇2年の新嘗祭が始まったときから、ご祭神は一神、天照大神だけではなかったかと私は考えています。

近代の祭祀制と大嘗祭

以上のとおり、古代の祭祀制度と大嘗祭についてお話ししてきました。ここからは古代と近代とを比較してお話ししようと思いますが、その前に中世後期から明治以前までの朝廷祭祀の大まかな流れについてお示しします。大嘗祭は承久の乱、観応の擾乱、応仁の乱の三度の兵乱のとき、中断がありました。とくに文正元年（1466）に行われた後土御門天皇の大嘗祭を最後に長く中断することになります。その後の、応仁の乱と戦国時代の兵乱、朝廷の財政難の問題があり、長期にわたり中断を余儀なくされます。江戸時代に入っても、徳川幕府が中心の時代ですから、すぐには復興できませんでした。

やがて、東山天皇のお父上である霊元上皇が祭祀復興に強い意志を示されました。そして、東山天皇の貞享4年(1687)に大嘗祭が約220年ぶりに復興します。その後も1度、中御門天皇のときに中断がありましたが、ついに桜町天皇の元文3年(1738)に復興されて以降、大嘗祭は現在まで継続して行われることとなります。幕末になるにつれて、幕府も大嘗祭へ積極的に経済協力をを行い復興が進んでいったのでした。

ここで、明治初期における年表をご覧ください(資料④)。この年表は、おもに『明治天皇紀』の記事から作成しました。●印は大嘗祭・新嘗祭関連事項を示してあります。明治初めから明治4年の大嘗祭への成立過程を選定してあります。このほか、*印は宮中祭祀・宮中三殿・天皇親祭体制の確立過程を、◇印は近代明治祭式による新興祭典を、◎印は世襲・世家制度の廃止過程に関する事項です。明確に区別はできませんが、一応の分類としてご理解ください。

【資料④】明治初期の祭祀体制と大嘗祭(天皇の一元的祭祀権の確立過程)

慶応2年	12月	25	孝明天皇崩御
慶応3年	1月	9	明治天皇踐祚
	10月	15	大政奉還
	11月	●	吉田家宗源殿を神祇官代とし、新嘗御祈
	12月	9	王政復古の重大令
慶応4年	1月	3	戊辰戦争はじまる(2年5月18箱館戦争まで)
	3月	◎13	王政復古・祭政一致の制に復し、 <u>神祇官再興、神主・禰宜等は神祇官に所属する(白川・吉田家支配を否定)</u>
	3月	◇14	<u>五箇条御誓文発布、紫宸殿に神座を設け、降神・昇神の作法で天神地祇を迎える、天皇は幣帛玉串を奉る</u>
	3月	17	神社の別当・社僧を復飾(還俗)させる、翌月にかけて神仏分離がすすめられ、神社・神域から仏法を排除(神社の神仏分離)

- 閏4月 21 神祇事務局を改め、神祇官を設置
- 5月 10 国事殉難者を祀り、京都東山で招魂祭
- 5月◇25 京都・河東操練場において楠公祭、「神於呂志詞」「神祇知事献玉申」「神阿計詞」の式次第、鷹司輔熙知官事・亀井茲監副知官事・植松雅言判事・福羽美静権判事ら奉仕
- 6月◇28 明治天皇、神祇官行幸、天神地祇・歴代皇霊に「国是確立御奉告」、神祇官知事中山忠能、降神詞・昇神詞を奏す
- 6月◇29 江戸城内で招魂祭 (⇒翌年、東京招魂社創建)
- 8月 12 「御即位新式取調御用」に津和野藩主亀井茲監、同藩士福羽美静任命
- 8月 27 明治天皇即位式 (京都御所紫宸殿、唐風を排する)
- (明治元年)9月 8 「明治」改元 (一世一元の制)
- 9月 20 明治天皇京都を出発
- 11月●18 新嘗祭、京都吉田家宗源殿を神祇官代、上卿近衛忠房
 明治天皇、東京城に二間の遙拜所を設け、坤(南西)の方角に遙拜(10/13～12/8 東京滞在) 大嘗祭は齋行できず
 『近衛家日記』「新嘗祭也、於吉田宗源殿而被行」
 『明治天皇紀』「新嘗祭を京都吉田神社境内神祇官代に挙行す」
 事前に新嘗祭の趣旨の布告書を公布、『公文録』東京府之部、
 11月5日
 「新嘗祭ト申ハ、天皇自ラ新穀ノミノレルヲ以テ、天地ノ神々ニ供シタマヒ、ヨモスガラ、拝シタマフ年中ノ御大祭ナレバ来ル十八日ハ府下ノ人民未々ニ至ル迄、深ク慎ミ火ノ元ハ猶更大切ニ心ヲ用可申事」
- 12月 22 明治天皇帰京
- 明治2年 2月*28 祈年祭再興、吉田齋場所を神祇官代、明治天皇、紫宸殿より御拝

「新嘗祭ありて祈年祭なきは理に於て尽さずとの神祇官の
建言ありし」(『明治天皇紀』)

- 3月 7 明治天皇再東幸 (奠都へ)
 3月 12 伊勢神宮親謁 (初めて天皇の神宮参拝)
 3月*28 天皇東京行幸、賢所・皇霊殿・神殿が東京城へ遷座
 4月 16 矢野玄道、大嘗祭のための天皇還幸を政府に要望
 6月*28 天皇神祇官行幸、天神地祇・歴代皇霊に祭政一致を奉告
 6月◇29 東京招魂社創建 (明治12年靖國神社)
 7月* 神武天皇を神祇官に奉斎 (敬神崇祖)
 11月●23 吉田家宗源殿にて新嘗祭

「吉田社宗源殿を神祇官代として新嘗祭を行ひ、天皇遙拝
あらせらるること昨年の儀の如し」(『明治天皇紀』)

- 12月*17 白川・吉田家の八神を神祇官仮神殿に遷し、鎮座祭・
鎮魂祭

明治3年 1月*3 大教宣布の詔、八神・天神地祇・皇霊を鎮祭、天皇不予
により、三条実美代拝

- 2月●神祇官官員、大嘗祭の東京斎行を求める
 2月 28 天皇直轄の神社臨時祭廃止 (石清水・賀茂・北野・祇園)
 3月*3 八神・天神地祇・皇霊を神祇官に鎮祭、大教宣布の詔

- 11月●*23 鎮魂祭を宮内省代にて再興

- 11月●24 東京で、はじめての新嘗祭、山城国宇治郡・丹波国山
国より御用米粟を献納

明治4年 1月◎28 神宮祭主藤波教忠を罷免、神祇大副近衛忠房祭主を兼
ねる (7月、専任の祭主となる、大中臣氏の世襲廃止)

明治4年 3月 22 矢野玄道・角田忠行・権田直助ら平田派国学者を拘束
 3月●25 大嘗会の東京斎行を布告

5月 14 全国的神社制度の制定（「官社以下定額・神官職制等規則」、新たな社格制による中央集権祭祀体制に編成官社（神祇官・官幣社 35 社、地方官・国幣社 62 社、計 97 社加列）

諸社（地方官のまつる府社・藩社・県社・郷社）

◎神宮・諸社神官の世襲廃止

太政官布告「神社ノ義ハ国家ノ宗祀ニテ、一人一家ノ私有ニスベキニ非ザルハ勿論ノ事ニ候処」

5月●19 神祇伯中山忠能、大弁坊城俊政、神祇少輔福羽美静、神祇大祐門脇重綾、神祇大祐北小路随光、「大嘗会御用掛」に任命さる

5月●22 神祇官で大嘗会国郡卜定の儀、「今次甲斐国を悠紀とし、安房国を主基とせるは、其の方位を誤れるが如くなれども、是れ東西の別なかりし古例に拠れるなりと云ふ」（『明治天皇紀』）

6月●*29 大祓再興（11月15日大嘗会大祓の準備）

7月 14 廃藩置県（藩知事〈旧藩主〉東京在住とす）

7月◎宇治・山田の旧師職の大麻・曆頒布の禁止、私邸における神楽祈祷停止

8月 2 外国人の神宮・神社への参拝を許す

8月*4 神祇官に掌典・神部が置かれる（のち八神・天神地祇祭祀担当へ）

8月 8 神祇官の改革、神祇省へ組織変更

8月 28 穢多・非人の称を廃し、民籍に編入、身分・職業共に平民と同じからしむ（38万人平民に）

9月●11 悠紀甲斐国齋田拔穂の儀（拔穂使・大掌典白川資訓）

9月*14 歴代皇霊の宮中への遷座

- 9月*17 賢所神嘗祭当日祭を天皇親祭（神宮＝賢所の一体化）
- 9月●26 主基安房国斎田拔穂の儀（拔穂使・大掌典白川資訓）
- 9月*30 歴代皇霊・神器、神祇省から宮中へ遷座、八神・天神
地祇はそのまま
- 10月●15 神宮はじめ官幣・国幣社へ大嘗祭の班幣
明治神宮所蔵・版本「官幣国幣社奉幣儀式」「大嘗祭奉幣
祝詞（明治4年11月18日の日付あり）」
- 10月*17 神祇省、御巫を改め、内掌典を置く
- 10月●28 神宮大嘗祭由奉幣を納める
- 10月*29 全国的祭祀制度の確立、宮中祭祀の基礎確定
「四時祭典定則」天皇親祭＝元始祭・皇大神宮遙拝・神武
天皇祭・孝明天皇祭・新嘗祭の5祭
「地方祭典定則」国幣社・府県社・郷社の例祭・祈年祭・
新嘗祭の3祭へ地方官参向のこと
- 10月* 毎朝御代拝の制を定める
- 11月●12 大嘗会告諭書を公布
- 11月●15 大嘗宮造営竣功、鎮祭、大祓
- 11月●16 鎮魂祭
- 11月●17・18 大嘗祭悠紀の儀・主基の儀、明治新例＝甲斐地域
「庭積机代物」
参議西郷隆盛・板垣退助・大隈重信ら（「復古の功臣」）
が供奉
- 11月●18 豊明節会第一日、太政大臣・参議以下参内、神祇大輔
福羽美静、天神寿詞を奏上（大中臣氏以外の例）、悠紀
主基献物の奏
- 11月●19 豊明節会第二日、京都府庁において賜饌、延遼館にて
英・仏・蘭・米・西・伊の各国公使賜饌（大嘗祭の国際化）、
各港在留領事・各省お雇い外国人に賜饌

11月●20 庶民に大嘗宮参拝を許す (10日間)

11月* 毎朝御拝 (石灰壇) 停止と毎朝御代拝を開始

12月△22 左院、伊勢神宮神鏡を東京宮中へ遷座を建言

明治5年 1月* 1 新儀の四方拝、はじめて外国公使の新年拝賀

1月* 3 賢所にて親祭、元始祭 (以後、恒例となる)

1月△ 22 神祇大輔福羽美静ら伊勢神鏡の東京宮中遷座を建議

2月 神祇省、「官国幣社祈年祭式」を定める

4月* 2 元神祇省に鎮座の天神地祇・八神を宮中に遷座

5月 26 伊勢神宮親謁

11月●23 天皇親祭の宮中新嘗祭、神宮へ遣使、初めて神宮新嘗祭

明治に入り、ちょうど今から150年前の明治元年(1868、慶応4年)8月に明治天皇の即位式を迎えます。これは、本来中国式の礼服を着たり、お香を焚いたりする儀礼があったのですが、伝統的な日本の装束にするなど変更がありました。

一方、大嘗祭は、その4年後の明治4年に行われました。古代の形式を踏襲したと見ていいと思いますが、中身についてはいろいろと時代による変化がありました。わかりやすいのは、西郷隆盛といった方々が大嘗祭に参列していたということです。

『明治天皇紀附図』にこのときの大嘗祭の様子を描いた絵図があります(図4)。右側に天皇がお籠りや褌をされる廻立殿という建物があります。そこからそれぞれ悠紀殿の儀式、主基殿の儀式に臨まれるわけです。中央に描かれるのが天皇を中心とした行列です。明治天皇が白い御祭服をつけられて渡御されています。その後ろに宮内卿・侍従長として徳大寺実則とくだいじさねつねがついています。前から3人目には太政大臣の三条実美さんじょうさねとみがいます。後ろには侍従たちが従います。また先頭は古代では卜部氏が務めていましたけれども、代わりにそこにいたのは福羽美静ふくぼよしずという、明治初期ごろの神祇行政を中心的に扱った

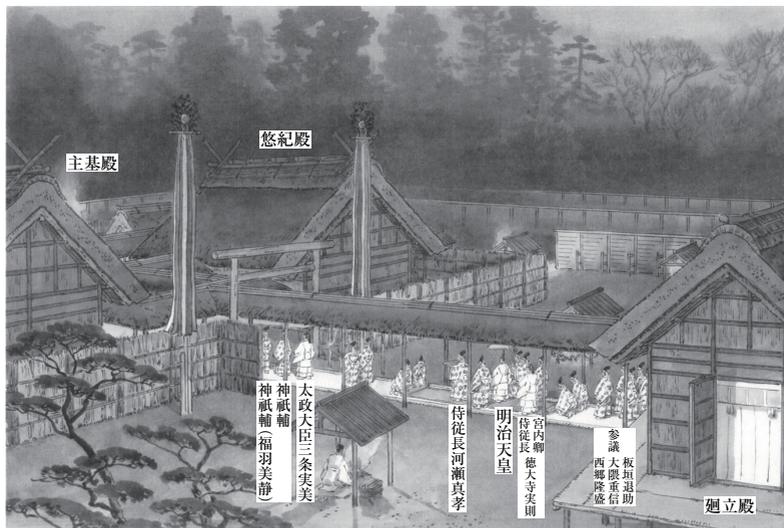


図4 五姓田芳柳画「大嘗祭」(『明治天皇紀附図』平成24年、吉川弘文館)に加筆

人物です。また、明治天皇の後方の齋服姿は中山忠能^{ただやす}と思われる。そして、一番後ろに3人描かれていますが、それが当時参議を務めていた西郷隆盛・大隈重信・板垣退助なのです。岩倉具視や大久保利通はこのころ岩倉使節団としてアメリカに渡っていました。そのため留守政府として、この人たちが政治を主導していたわけで、彼らが^{ひたたれ}大嘗祭にも参加したのです。

ちなみに、彼らが着ている装束は直垂^{ひたたれ}といいます。直垂というのは、江戸時代の武家社会の正式な装束だったのですが、明治4年という明治時代の初期には、こうした公式行事ではまだ直垂をつけていたのです。

ここで、なぜ明治時代の祭祀制度を理解しなければいけないのかという説明を若干しておきます。私は、近代は専門ではありません。しかし、古代や中世の神道をより明確に理解するためには、明治初頭のことだけは理解しないとイケないと思います。つまり、近代を知ることで古代・中世との違いがわかるのです。違う時代を見ることによって、古代・中世の理解に跳ね返ってくるということです。

近代は専門外の私にとって、『明治天皇紀』というのが一番重宝な本です。50年前の昭和43年に、明治100年を記念して刊行されました。当時の政府行政の資料ですと「太政官日誌」など、一つ一つ見ていく必要がありますが、それは近代史研究の専門家にお任せして、私は『明治天皇紀』の項目から論じてみたいと思います。そこから資料集めをしていますから、あるいは漏れがあるかもしれません。

『明治天皇紀』というのは、明治天皇が亡くなられた後、大正3年(1914)から宮内省臨時編修局で編纂され、昭和8年(1933)までかかっています。私の父・岡田^{みのる}實は、昭和6年に國學院大學国史学科を卒業しておりまして、そこで私の先生(西田^{ながお}長男)の先生である宮地^{みやじ}直一先生に卒論の指導を受けました。そして卒業前に東京帝国大学の教授で國學院大學の教授でもあった三上^{みかみ}參次^{さんじ}という先生からの勧めを受け、宮内省に嘱託として勤めることになったのです。そこで僅か2年ではありましたが、父は『明治天皇紀』の編纂に携わりました。その後、編修局が閉鎖されると、今度は文部省の維新史料編纂局に入り、昭和16、17年には國學院大學の予科の講師になりました。専門部ですね。

先日のNHK大河ドラマ『西郷^{せご}どん』でも西郷隆盛が明治天皇に対して、これからは「天子様ご親裁のまつりごと」をすすめることを進言されていました。天皇が政治を直接みずから決裁する「親裁」の時代がくるということです。それは穢多・非人を解放し、市民平等や格差社会など、身分差別をなくしていくという新しい方向性だったのです。しかし、もう一つの「親祭」という、神道の立場からいうと、全ての神々を天皇のもとで一元化して祭っていくという御親祭ということが考えられました。「まつりごと」というと、現在一番に出てくるのは「政事^{まつりごと}」です。しかし、本来的には「祭事^{まつりごと}」をすることが第一義であった。これこそが祭政一致なのです。

明治元年の王政復古においてまず重要だったのは、神武天皇のご創業に帰るといふこと、そして祭政一致をしていくということでした。しかし、祭政一致をしながら新時代の政治をきちっと改革していくというのはなかなか難

しいのです。理念と現実の狭間で西郷隆盛や大久保利通などがいろいろ画策しました。

というのも、祭政一致というのはあくまで理念であり、それは古代の7世紀後半においても理念であったのです。大化の改新後、天武天皇・持統天皇のときに律令国家ができました。太政官と神祇官という二官八省制は、祭政一致だと言われますが、それはあくまで理念であり、実際には政治権力の太政官のほうが圧倒的に大きな力を持っていて、神祇官は形のみであったのです。

天武天皇の時代も明治の初期も、理念としては祭政一致、また明治のスローガンのように神武天皇のご創業に帰ろうとは言うのですが、その実態は古代から近現代まで常に祭政分離とならざるを得なかったのです。

明治元年から5年頃までの事柄を総合的に解釈するとどうなるかということをも以下にまとめてみました。

まず慶応4年(明治元年)、王政復古と祭政一致の理念のもとで、神祇官が再興され、それぞれの神社は神祇官に管轄されることになりました。

江戸時代の神道は白川神道の白川家や吉田神道の吉田家が権限を持っていました。これは半ば家元制度のようなもので、神職たちは吉田家や白川家の傘下に入ることで活動できたわけですが、それを明治元年に至って全部否定するわけです。つまり、伝統的なものを否定していく一つの大きな柱として、社家制度を壊す前に、まず白川神道、吉田神道を断ち切っていくのでした。

その後、神仏分離が行われました。国家としては、神社の中に僧侶がいて、それが神社の権益を握っていることを嫌うため、それを排除していくのです。明治元年の3月から6月あたりは顕著です。神社における僧侶を分離し、神社における仏像を分離するといったことが早々に行われました。

ここで少し明治における新嘗祭と大嘗祭の流れを論じておきます。江戸時代の後半も、吉田神道の吉田家の宗源殿という個人私邸の中で、吉田家の人々によって新嘗祭が代行されてきました。明治に入ってから、結局それをせざるを得ない。というのも、祭祀の詳細を知っているのは吉田家や白川家の人間で、そういう人たちを優遇していかなければ、祭祀は斎行できないため

です。明治元年11月、明治天皇は東京に行幸中でした。そのため、東京城（旧江戸城）から京都のある南西の方角に向かって遥拝をしています。新嘗祭はこれまでどおりに、神祇官代である吉田家の宗源殿において行われたのです。東京で初めて新嘗祭が行われたのは明治3年のことでした。

故に明治初めの新嘗祭では、白川家・吉田家が手伝わないと行うことができず、吉田家当主である吉田良義^{なかよし}や吉田家の人々、また家老である鈴鹿家の人たちが奉仕しました。神膳のお供えは、本来、女性の采女が中心に行ってきましたが、宮中の新嘗祭では女官が天皇の介添えを務めました。本義はそうでしたが、采女の人員がいないと吉田家の男性が「采女代」としてこれを務め、臨時措置が続いたのです。しかし男性の「采女代」が奉仕する形式で継続してきたため、古代からの祭祀形態が受け継がれてきました。

明治に入り、大嘗祭を東京で行うのか、京都で行うのかということで、議論されましたが、伝統派国学者たちは、昔から京都で行ってきたのだから、京都で行おうと主張しました。しかし、明治天皇が東京から京都に戻って大嘗祭を行うというのはなかなか困難であるため結局は東京で行うことになり、明治4年5月に国郡卜定が行われました。このときも、亀卜の結果を判定できるのは吉田神道の吉田良義しかいません。そのため、また京都から彼を迎えて手伝ってもらうのでした。

その間、6月には大祓が斎行されました。古代から大嘗祭の前には大祓をしてきたのですが、一時中断がありました。6月の大祓が行われ、9月になるといよいよ使者が斎田に赴いて、抜穂の儀が行われます。この際には朝廷からの使者は神祇官の宮主の卜部が務めます。斎田を耕作するのは悠紀・主基国の在地の人々で、もともと郡司の娘が「造酒童女」^{さかづこ}を務め稲穂を最初に抜きます。その抜穂の儀を見届けにいく抜穂使というのも卜部が務めてきたのでした。実際、中世最後の後土御門天皇大嘗祭の際の抜穂使は、有名な吉田兼俱が近江国（滋賀県）まで赴いて務めています。

ところが、明治の大嘗祭では白川家と吉田家がそれぞれ掌典という職に就いて、宮中祭祀の分担をしていました。それにより、とうとうここで白川資訓^{すけのり}

が大掌典として、拔穂使を務め甲斐国・安房国に赴いたのです。こうして伝統的なものは壊しながらも、占いの作法など、ある部分においては、どうしても伝統的に荷ってきた部分を活用しないと、祭祀の継承は成り立たなかったわけでした。しかし、大嘗祭を控えて、伝統的平田派国学者たちは排除されていきました。

明治の初めに、神祇祭祀について新しい方向が生まれてきます。その先駆けとなったのが、五箇条御誓文のときの祭祀、祭式でした(図5)。五箇条御誓文とは、まさに近代の明治の祭式作法によって新たにつくられたものです。要は、神籬ひもろぎを設けて、そこに神様を降神させて神祭りをを行う。これは近代の作法なのです。

五箇条の御誓文の宣布では、天皇が天神地祇に幣帛を奉り、誓約が交わされました。まず、紫宸殿に神座を設け、降神の作法、神様が降りてきたということを確認する作法を行ない、最後は神様がお帰りになるという作法で確認をする。つまり、天神地祇を直接迎えるわけですが、これが従来の祭式作法とは違うわけです。これまでの遥か遠くを拝み祭るといふ祭祀の作

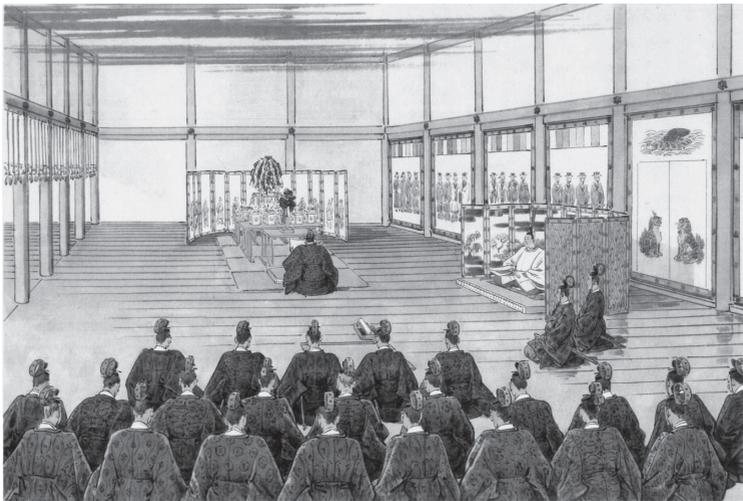


図5 五姓田芳柳画「五箇条御誓文」(『明治天皇紀附図』平成24年、吉川弘文館)

法、即ち「遥拝」から、直接紫宸殿、また後々の宮中三殿の中に天神地祇をお迎えして祭る形式になる。それこそが明治の新しい祭式作法であったわけです。平成6年に刊行されました神社本庁編の『神社祭式行事作法典故考究』の冒頭には「降神・昇神」の事例が詳しく載せられており、大変参考になります。

天皇がみずから直接親祭を行う。その対象は、古くは伊勢の天照大神だけであったのが、そうではなくて、全国の神々もその対象になったわけです。それが宮中における祭祀です。これも明治2～5年の流れの中で、宮中でだんだんと位置づけられていったのでした。

明治以後の新しい祭式作法として、神様が降臨したということを目に見える形で確認し合う。御扉を開けて、警蹕^{けいひつ}がかかり、それによって、神様がいらっしゃると認識するという現在の作法です。それは近代の神社祭式に通じています。

では、大嘗祭においてそのような確認の作法があるかということ、ここからが本日の一番重要な本質的な話です。悠紀殿と主基殿の2カ所にご神座が設けられます。同時並行的に掃部寮^{かもん}という役所が、神座を持ってくるのです。現在は掌典長と掌典がここを左右同時並行で設営しています。

それからここに明かりをとめます。それをもって神様がいらっしゃったと認識するわけです。このことについて書いたものはあまりありませんが、亡くなられた元掌典で、30年前の大嘗祭を奉祀された鎌田純一先生が『平成大札要話』(平成15年〈2003〉、錦正社)の中でそういうことを書かれています。古代祭祀には神迎えの作法は一切ないのです。

そのため天皇は大嘗宮内の御座に座って、東南の方向を向いてお祭りするというのが本義でした。古代において天照大神が直接大嘗宮まで来られたら怖いのです。それは何か間違ったことをしてしまうと、天皇の玉体によくないことが起こるかもしれないからです。天皇の玉体に不都合があると、国民全体、また日本列島全体にそのことが反映してしまうと考えられたわけです。このため、天皇がここで、左手に枚手^{ひらで}を持って、右手にピンセットのような

箸を持って、一点一点お食事を盛って、最終的に采女が神食薦に奉る。これはあくまでも伊勢に鎮座する天照大神のための最高の祭祀の作法で、大嘗宮に神様がいらっしやることを示す作法は限定的でした。神座はあくまで「見立ての座」であって、遥拝と伊勢に鎮座する天照大神に対して供膳する作法が重視され、このことが「秘事」とされてきました。伊勢神宮では毎日朝夕、外宮の北、御饌殿において祭祀を行ってきましたが、その形式で遠い宮中から伊勢に向けて行うという古代らしいの祭祀作法でした。

古代にはいろいろな祭祀がありましたけれども、神を祭祀の場に降ろして祭るということは基本的にありませんでした。だから、大嘗宮の二殿は合いで、悠紀殿にも主基殿にも同時並行的に祭祀の場を設営しました。大嘗宮でも天照大神の来臨の座を用意しているけれども、実際にはその神は伊勢に鎮座されているという、これが本義なのです。

ところが、明治の五箇条御誓文のとき、京都御所の紫宸殿の中に神籬を立てて、そこに神降ろしをしました。三条実美が祝詞を読んで、明治天皇が玉串を差し上げた。これは近代の作法なのです。つまり、具体的に神事が目に見える形で、神様がいらっしやった、神様が帰られた、と観念できるのは近代祭式からなのでした。少なくとも大嘗祭においては遥拝が祭祀の基本なのです。遥かに拝み祭ることで祭祀の本義は完成し、神が祭祀の場に直接来られることは、反面怖さもともないますので、ここはあいまいさが残ります。

古来、天皇祭祀はあくまでも遥拝祭祀が中心であり、元旦四方拝も、毎日の石灰壇における御拝も、伊勢神宮式年遷宮の臨時御拝も、すべて遥拝祭祀でありました。遥拝ですので、これでは間接的すぎるということで、明治4年になると、左院や福羽美静は、伊勢から神宮を東京の宮中へ遷座し、迎えようとなりました。古代の祟りを恐れて、同床共殿を破棄し、伊勢にお遷したことは逆のこと、これは近代的発想の一つでしたが、伊勢側の反対もあり、実現しませんでした。古代祭祀から見れば当然のことでした。

宮中の賢所・皇霊殿・神殿を併せて宮中三殿といえます。そのうち神殿とは、古代から神祇官が祭ってきた八神殿という特別な神々と併せて、全国の

神々を明治から新たに祭ったものです。これは1つの新しい発想です。天神地祇である全国の神々は、地域・地元において国民個々が直接祭祀することが基本であったのですが、それを宮中で一元的に祭ることにしたのです。ここには国民のための新しい祭祀というのをきちっと打ち立てていこうというお考えがあったのだと思います。私はこのことを否定するものではありません。古代の祭祀も本義として重要だけれども、明治から始まる新しい祭式も重要なのです。今の神社本庁祭式というのはそこに基づいていますから。

国民への祈りのため、近代という新しい時代に見合った新しい祭祀・祭式が選択され、日本国家は新しい船出をしたのでした。その一番重要なところが、明治の宮中三殿にはじまる神殿として組み立てられた一元的祭祀である天皇親祭であったのです。

おわりに—古代と近代との比較

古代の律令国家祭祀制と近代の明治国家祭祀制とを比較してみましょう。まず古代には天武天皇元年（672）に壬申の乱という国家的な大乱がありました。これは1ヶ月ほどで収束しています。一方、近代には明治元年（1868）1月に始まった戊辰戦役があります。これも京都の鳥羽・伏見の戦いに始まり、東京の上野戦争（同年5月）、さらに北海道の箱館戦争まで続くわけですが、東京（江戸）が新政府軍によって平定されるのは、彰義隊討滅のときまでですから、1年ほどで収束しています。

そして即位の儀式が、天武天皇は天武天皇2年（673）に飛鳥浄御原宮で、明治天皇は明治元年（1868）に京都御所においてそれぞれ行われる。大祓も、大祓の初見記事が天武天皇5年で、一方は明治4年に行われている。やはり大祓があって大嘗祭だのように、祭祀と祓は連動するわけです。

それから、両者とも畿外の稲を用いています。天武天皇2年は播磨国（兵庫県）と丹波国（京都府）、明治4年には、東京周辺の甲斐国（山梨県）と安房国（千葉県）が選ばれたのです。

大嘗祭は、先ほど言いましたように、古代の方は持統天皇の御殿で行われ

る。天武天皇のときは、新嘗祭の儀礼が国家的な儀式として行われていました。一方、明治のときは、明治2・3年と、吉田家を中心に何とか代行していくわけですが、明治4年に大嘗祭が行われ、明治5年から毎年の新嘗祭が天皇親祭として古代以来の形式で復興したわけです。

もう一つ大事なこととして、大嘗祭が終わった後の節会の冒頭では、あまつかみのよこと天神寿詞という天皇の御位を言祝ぐお祝いの言葉を、古代より大^{あめのこやねのみこと}中臣氏が申し上げてきました。神話において、天照大神を祭ったのは天^{あめのこやねのみこと}兒屋命で、これは中臣氏の祖神です。ですから、古代から神話、歴史の時代もずっと中臣氏が行うというのが本来の基本原則でした。ところが明治4年になると、伊勢神宮では大^{のりただ}中臣氏である藤波家という家筋がずっと祭主職を世襲してきたのですが、これもとうとう藤波教忠を最後に廃止されました。大嘗祭の翌日の辰日節会のときに天神寿詞の奏上は、大^{のりただ}中臣氏（岩出・藤波家）が代々勤めてきましたが、これも断たれたのです。古代から貴族社会は、「源平藤橘」の姓氏を重視してきましたが、明治4年の大嘗祭前には、こうした制度を否定しました。神武天皇のご創業に帰るとか、神話の時代に戻るという理念を掲げていても、長くその特権を世襲してきた人たちは全部断ち切っていく。だから、現実とは全く別物なのです。

ここで大^{のりただ}中臣氏に替わって天神寿詞奏上を担当したのは福羽美静でした。福羽は津和野藩出身の非常に頭がいい人物で、藩主である^{かめいこれみ}亀井茲監に従って、神祇官に入り策略を用いてきました。これについては阪本是丸先生や武田秀章先生など、近代神道史を研究されてきた方々の詳細なご研究があります。福羽美静は明治天皇の即位式についても、地球儀を儀式に用いるなど革新的な考え方をする人でした。

では、福羽美静は中臣氏だったのかといいますと、そうではなくて、それ以前の段階で、源朝臣であったとされています。明治の辰日節会では、中臣氏ではなく源氏が天神寿詞を奏上することになったわけです。

大嘗祭が斎行された明治4年が、もっとも大きな変革の年であったと思います。その年1月、神宮祭主藤波教忠が罷免され、天神寿詞を奏上する

地位が失われました。3月には伝統派である平田派国学者が拘束されます。そして、大嘗祭の東京斎行が決定しています。その5月14日、全国的神社制度が制定され「神社ノ儀ハ国家ノ宗祀」であることが宣言されました。天皇と神社とが大きな体系として確立していく方向性が明確になりました。一方、7月には、木戸孝允ら数名で廃藩置県がすすめられ、翌月には、穢多・非人の称を廃し、身分・職業を平民と同じく扱い、38万人が民籍に編入しました。明治の新しい方向性が一段とすすみました。まだ、この近代における2つの流れに対する位置づけについては、十分な理解に至っておりません。近代史研究の立ち位置を真摯に学んでいきたいと思っております。

最後になりました。昨年12月に明治神宮文化館で、「近代の御大礼と宮廷文化—明治の即位礼と大嘗祭を中心に—」という展覧会がありました。そのときに、2枚の版木を拝見しました(図6)。明治4年の大嘗祭の際に、官幣社で奏上した祝詞の文案とその祭式次第です。当時まだ印刷技術がないですから、こういう版木に墨を塗って、紙に写して、それを役人たちに配ったのです。明治神宮にこのようなものがあつたのかと驚きました。詳細な出所は不明ですが、おそらく明治の大嘗祭に関わつた方の御子孫が寄贈したのではないかと考えられています。

明治4年5月14日に、「神社ノ儀ハ国家ノ宗祀ニテ、一人一家ノ私有ニスベキニ非ザルハ勿論ノ事ニ候処」との太政官布告が出されました。神社が天皇祭祀と国民とをつなげる結節点になるということです。これにより、神社制度改革がなされ、地域の神社の有力なところ、官幣社、国幣社が官社として決められました。大嘗祭のときにはこれらの神社に幣帛がお供えされるという制度が復活したのでした。これこそが古代国家の官社制度と対応できる、明治国家の官社制度の始まりでありました。これも直轄の祭祀体制の形成であり、その根本史料が明治神宮に残されていることは貴重であり、次代の大嘗祭に向けて、新しい史料が発見されたことは、神道の学問を志す者にとって有難いことです。

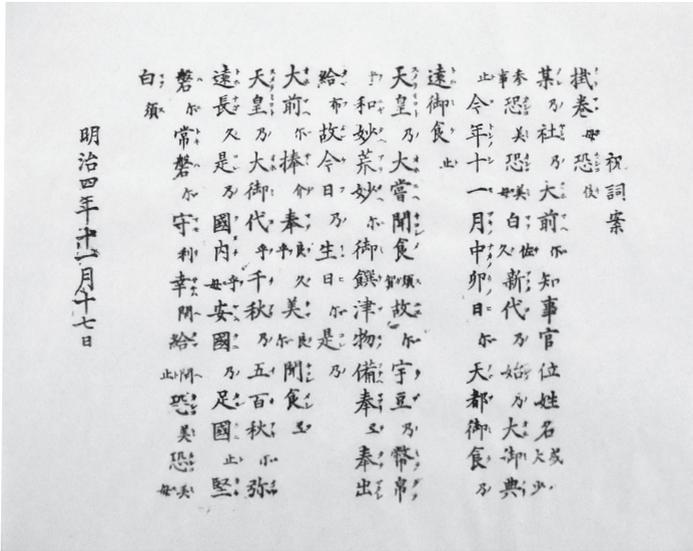


图 6-1 明治神宮蔵「大嘗祭祝詞刷り物」

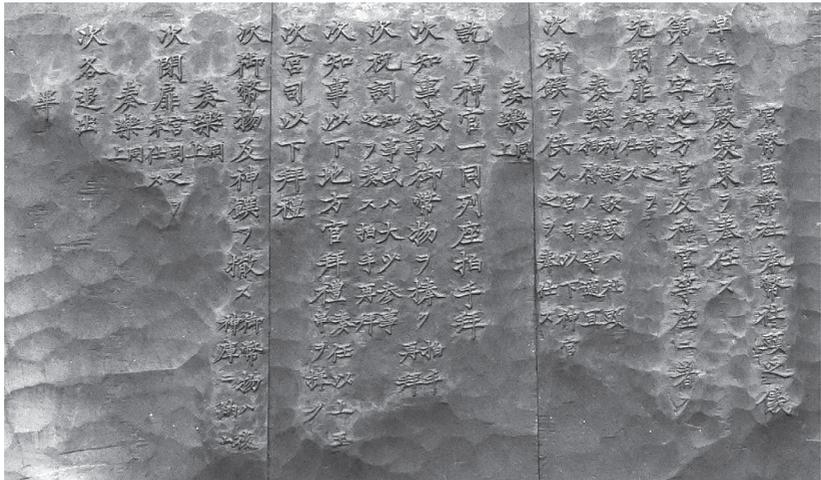


图 6-2 明治神宮蔵「奉幣儀式版木 (反転)」

本日はお忙しいところ、神道と大嘗祭にご関心のある皆様が沢山お集まりいただき、感謝申し上げます。今回はじめて古代と近代を比較した話をさせていただきました。最近の歴史学は縦割りの研究が多いのですが、神道の学問はそうであってはいけません。古代研究者は近代を学び、近代研究者は古代を学ぶことで、國學院の神道は風通しのよい爽やかな神道を目指すべきでしょう。その出発点になれば嬉しいことです。古代と近代とが融合し、話がどんどん膨らんできてしまいました。そろそろ終了しないと収集がつかなくなりますので、この辺で閉じたいと思います。(拍手)

執筆者一覽（執筆順）

- 星野 靖二 國學院大學研究開発推進機構准教授
齋藤 公太 國學院大學研究開発推進機構助教
高見澤美紀 國學院大學研究開発推進機構客員研究員
岡田 莊司 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 第十一号

平成三十一年三月三十一日 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

