

ISSN 1883-6194

國學院大學

研究開発推進機構紀要

第13号

令和3年3月

國學院大學研究開発推進機構紀要

第十三号

令和三年三月

國學院大學
研究開発推進機構紀要

第13号

令和3年3月

目次

テーマ論文

井上正鐵と息吹舎の接近 萩原 稔 1

氏姓と太古の治道 — 細井貞雄『姓序考』を巡って — 河 合 一 樹 25

明治中後期の神道青年運動における科学と宗教

— 初期の神風会に至る宇宙論の位置づけから見た近代神道学前史 — 木 村 悠之介 45

事業成果論文

『延喜式』にみる聖体安穩祭祀 木 村 大 樹 97

「大教宣布運動」と神葬祭 大 番 彩 香 125

資料紹介

伊豆山神社所蔵

「紺紙金泥般若心経（後奈良天皇宸翰／伊豆国）」の伝来について 栗 木 崇 169

公開学術講演会

参勤交代行列の構造 根 岸 茂 夫 212 (1)

井上正鐵と気吹舎の接近

萩原 稔

はじめに

井上正鐵（一七九〇～一八四九）は、江戸郊外の足立郡梅田村（現在の足立区梅田）の神明社神主として、天保十一年（一八四〇）に教化活動を開始し、わずか三年の活動のうちに寺社奉行の取締により三宅島に遠島となって、その地で没した人物である。のちに教派神道の一つ「禊教」の教祖とされた。本稿では、当時の数多の教化活動家たちの一人に過ぎなかった井上正鐵と、江戸における国学のセンター的な位置を占めていたといえる気吹舎・平田家との接近について、「気吹舎日記」の記録をベースにして、井上正鐵と気吹舎・平田家のそれぞれに関わる記録等を時間経過により整理・対照しながら、両者の接近のミクロな意味合いを描き出し、近世末期における教化活動の一側面を明らかにしてみたい。

井上正鐵と氣吹舎・平田家の接近には、大きく二つの時期がある。第一の時期は、井上正鐵がまだ求道途上であつた文政八年（一八二五）十月から、天保二年（一八三一）二月までの約五年半における数回の往来である。第二の時期は天保十二・十三年（一八四一・一八四二）と二度にわたる取締を受けた井上正鐵が、自分の教説は白川家の教えから逸脱していないと主張した吟味筋にあつて、白川家関東執役と氣吹舎・平田家の間で寺社奉行への上言書の提出が話題となり、後に「神祇伯家学則」とされる文書が偽作されていく経過である。これらの二回の接近について、具体的に考察していくことにしよう。

一 井上正鐵と氣吹舎の最初の接近

第一の時期の接近は、文政八年（一八二五）十月から、天保二年（一八三一）二月までの約五年半の間における五回ほどの往来であるが、「氣吹舎日記」での初出は、文政八年（一八二五）十月十日に「井上東圓初めて来^①」というものである。当時、正鐵は三十六歳であり、篤胤は十四歳年長の五十歳であつたが、その時に面会したのかどうかはわからない。次いで、五か月後の翌文政九年（一八二六）二月二十八日には、「井上東圓、川崎源三方へ行^②」とあり、平田鐵胤が井上正鐵の家を訪問したらしい。翌年の文政十年（一八二七）七月十一日にも、「井上東圓…入来^③」とあり、それから約二年後の文政十二年（一八二九）十一月十四日には「井上東圓入来^④」とあり、さらに二年を経た天保二年（一八三一）二月二十三日に「井上東圓来ル^⑤」という記事が最後となる。それぞれの記事は、ここに引用した文のみであり、用件については言及されていないし、現存する井上正鐵の遺文や伝記等にも、氣吹舎や平田家に関する記述は見られない^⑥。

さて、この文政年間から天保初年当時の井上正鐵は、三十代後半から四十代前半であり、初期の教化活動をわずかに始めていたものの、まだ求道途上であった。二十歳の頃に甲州の磯野弘道^⑦（一七七二〜一八四七）に学んだ古方派の医師「井上東圓」として医業を営みつつ、二十五歳の時に学んだ観相家水野南北（一七五七〜一八三四）^⑧の門人としても活動していて、医師兼観相家という生業を営みつつ、「諸國を遍歴して、神儒佛の道に達したる大徳の人を尋て教を受、其説を聞^⑨」くという求道を続けていたのだった。そうした求道と氣吹舎への往来は、どのように関わっているのかを見ていこう。

最初の訪問は、文政八年（一八二五）十月だったが、その約一年前の文政七年（一八二四）九月四日に、井上正鐵は「松井いよ子」とされる未詳の女性導師から伝授を受けている。^⑩これは行法を通じて「信心」「誠の心」という境地に至るといふ秘儀的な念仏信仰の入信儀礼であったと推測され、二年後の文政九年（一八二六）の旅日記「煙草の裏葉」では、後述するように、すでに指導者的な立場での発言が記されている。そうした人物が、なぜ、文政八年十月、九年二月、十年七月という、全く重なる時期に氣吹舎に往来したのか、本人の状況からはわかりにくいのが、正鐵が生涯敬愛した父安藤真鐵との関係を踏まえると、その意味が明らかになってくる。

安藤真鐵（一七五三〜一八二七）という人物は、山形藩主であった譜代大名の秋元家の家臣であり、藩主の嫡子の近習や財政関係の役職を勤めていた。また、安藤家は江戸詰めが多く、日本橋浜町の秋元家中屋敷に長く住んでいた。また、「父真鐵の眞の字は、和学者眞淵の門人成るによりて也^⑪」とあり、少年の頃には同じ浜町に住んでいた晩年の賀茂真淵（一六九七〜一七六九）の教えに触れたことがあったらしい。だが、かつて近習として仕えていた藩主の嫡子が夭折したり、財政関係の職務の困難さなどから不調となり、正鐵が生まれて四年後の寛政六年（一七九四）には、病氣を理由に長男に職を譲って四十二歳でいったんすべての職を退いた。その頃、引き籠った父と生活を共に

していた幼い次男の正鐵は、『唯一問答書』に次のように回顧している。

我父眞鐵成もの、よの人の病にとじられ、貧に苦しミ、家風あしく成行、又は産れ付氣質あしく、身治らす、九族を悩すを患て、終に病と成、十ヶ年の間寢食を思す、二措に引籠りて家内の者にも交らす、昼夜おもひ念て、諸書により考を凝す事、長き年月怠らす、かくおもひに沈ミたまはは、病ひ募りて命も危うからんとて、親族種々に諫れとも、改かゆる事なく、終に拾壹年目にて、某か兄なるものに番代を願ひて、世捨人となり、隠居して老を待のみ。其時、某年六七歳の頃より拾歳に余れるの頃なり。然るに我弟なる者ありて母これを抱寝して、某は父に起臥を同しくなせり。故に父母同居せすして年月を送る。しかるに父の学友三四人常に来て、夜ハ鷄鳴の頃迄も、身を治め、家を齊へ、病者、貧者又は老てたつき無ものをたすけ救わん事を論して止す。某し幼くして父の膝を枕とし、或は寝、又は覺て其言を聞、しかれとも其故よし通じかたし。なれ共、自ら其中に成長なせしゆへ、某か性となりて、終にさまざまの学ひを好み、貧者、病者、老たる者をたすけんとおもふ心又止時なし¹²⁾。こうして、精神の衰弱により休職したのだが、夜には学友たちと議論するという生活を続ける父の膝下で成長した正鐵は、学問と救済活動への関心を持つようになった。それが彼の出发点となり、一旦は他家の養子となっても離縁して、武士にならずに医学や観相学の学びに進むという進路選択につながったといえる。なお、正鐵は、父が十年間休職したまま隠居したように書いているが、公式の記録によれば、十年間の休職の後、文化元年（一八〇四）に復職して「御勝手吟味目付」などの財政関係の職を再び務めるようになり、文化九年（一八一二）に小普請入となつて事実上の退職をしてから、文政六年（一八二三）に正式に隠居した¹³⁾。ここで注目しておきたいのは、「父の学友三四人常に来て、夜ハ鷄鳴の頃迄も……」議論してやまなかつたということである。その一人が、後に正鐵の門人ともなつた新々刀の名工「大慶直胤」として知られる莊司直胤（一七七九〜一八五七）であつたが、その師匠である水心子正秀

(一七五〇～一八二五)も、同じ中屋敷に工房があったので参加していた可能性がある。

この眞鐵の研究会がどの程度継続し、どのような参加者がいたのかは不明だが、これとは別に、文化・文政年間になると、山形藩主秋元家の家中に気吹舎門人のグループが形成されていた状況を確認でき、晩年の眞鐵や正鐵の気吹舎への往来と関連がある可能性もある。気吹舎入門者の「誓紙帳」や「門人姓名録」¹⁵によると、「秋元但馬守殿家中」として文化三年(一八〇六)に二十一歳だった乗松正名が入門し、その紹介で同じ年に国友恒足が入門した。乗松は正鐵より四歳年長の若者であり、年齢も近い。さらに文化五年(一八〇八)には、津田安平、文化十三年(一八一六)には、国友の紹介で、都築重雄(斧七)、黒川正信、新井政意が入門している。その後、数年の間隔があるが、文政四年(一八二二)二月には芹沢愛徳、文政六年(一八二三)十一月には、やはり国友の紹介で平岡邦勝が入門している。こうして文化年間には、秋元家の家中に平田門人の人脈が作られ、文政年間にも継続していた。この国友を核としたグループと、先の眞鐵の「学友」と関連があるかどうかの直接的な根拠はないが、平田鐵胤が「井上東圓：方」に訪問した文政九年(一八二六)二月二十八日の直後である三月五日には、秋元家中の芹沢洞英が気吹舎を来訪した記録があり、¹⁶さらに三月十二日には、国友グループの都築重雄(斧七)の記録もある。¹⁷また、文政十二年(一八二九)十一月に、正鐵が気吹舎を訪問したのと同時期には、それに先立つ同年三月十六日に都築重雄の名が見え、¹⁸その十二日後の三月二十八日には正鐵に近い莊司直胤の訪問記録もあって、¹⁹両者の動きには近接性があり、その関連を推定することも可能であろう。²⁰

二 父安藤眞鐵の最期と「祝詞の事」

安藤眞鐵は長年の研鑽の末に、七十五歳だった文政十年（一八二七）の六月下旬に、ある確信に到達し、それを正鐵に伝えたという。

我父眞鐵、国学に心を尽し、心術に精を凝らして、儒仏の道を学び、国家の人の安からんことを思ひて寢食を忘れ、其身を忘れて学ぶ事年久し、既に七十五歳の六月下旬、迷いの心始めて覚め、道の根源に基て、浮世の雲晴れ、七十年来の我過ちを知り、後悔止むことなく、猶今にして此道を悟る事を喜び、予に告て教へ給ひし事有と雖、未だ其深き心を悟らざりに、終に其七月中旬、天然の死を得玉ひしが、誠に朝に道を聞て夕に死すとも可也と云し教の如くなり。（以下、傍線は引用者）

〔神道夢物語〕²¹

とあり、老父が最晩年に得た一つの悟りを子に託し、それから一か月も経たない文政十年（一八二七）七月十四日に死去した。²²これについて、さらに別の文には、

某が父眞鐵、是を愁る事数年、其道を求る事またとし久し：終に其事を知る。然れどもつひに老年に及び、歳七十五歳、その事を行ふ事あたわず。某しに遺言していわく、汝この法を能く熟し、能く学び、家を齊よ。若し用る人あらば、其ほふをおしまず伝へよ。家の主は是をしたらば、一家易く、一国の主、是をしたらば、一国の民易からん。これ神道の御教、尊むべし用ゆべし。磐栄への法なりとて伝ふ。若、此心ざしを失ひなば、吾子孫にあらず、縦ひ錦を着て、高位高官に昇るとも、不孝の罪広大なり。又、是を学び、人に伝へて、国家を易んせば身は道路に死すとも吾子孫なりと申したり

〔唯一問答書〕上〔金銀融通〕

ともある。

ここに記された「神道の御教」とは、別の文書に「愚父が教ゆる所の祝詞の事」(「皇国伝問答」)ともあることか
らして、「祝詞の事」すなわち国学で論じられてきた「天津祝詞太諄詞」のことと想定できるが、その頃の氣吹舎で
は、文化十二年(一八一五)四月に篤胤が脱稿した『大祓太詔刀考』に、鐵胤が文政五年(一八二二)五月に序文を
付けて書物として成立させていた。のちに『天津祝詞考』として出版された同書の版本にある門人菊田芳胤の序文に
よれば、出版は弘化三年(一八四六)七月以降であるが、それ以前にも写本としては閲覧されていたらしい²⁴⁾。した
がって、眞鐵・正鐵父子が、写本を見たり、話題にした可能性はあるが、版本を手にすることはなかった。

正鐵は、父の眞鐵が「祝詞の事」を突然悟ったように書いているが、そこに至るまでには、実際は親子で研究し、
繰り返し討論をして来たことだろう。しかし、当時の正鐵自身は「信心」「誠の心」に至る未詳の念仏信仰の行法を
行っていたので、父の「祝詞の事」との統合を模索していたと思われる。それを「未だ其深き心を悟」れなかつたと
言っているのだが、「此心ざしを失ひなば、吾子孫にあらず」とまでに厳命する老衰した父の探求への支援と自らの
求道を兼ねて、文政八年(一八二五)十月と翌文政九年(一八二六)二月、そして、文政十年(一八二七)七月に氣
吹舎へ往來するという行動を取ったのだろう。

こうして「祝詞」を考究する父のために、文政八年(一八二五)十月に正鐵は氣吹舎を初めて訪問したが、四か月
後の文政九年二月に平田鐵胤が「井上東圓…方へ行」ったとあるのは、すでに老いて出歩けない安藤眞鐵の許に行っ
たのかもしれない。この二か月後の四月十五日には、正鐵は妻や道連れの人友たちと共に江戸を旅立っているが、そ
の時の旅日記「煙草の裏葉」²⁵⁾の冒頭には、「おひたる父にわかれ告げはべるに、何か心の内涙ぐみはべりて、そこそ
こに暇乞ひはべりしが…」とあって、老衰した様子がうかがえるのである。

「煙草の裏葉」には、当時の正鐵の宗教的な行動が具体的に記されている。例えば、「我心もてはからは、いかゞはべるべきなれども、御仏にまかせつる身なれば心も苦しからず、念仏して他力にまかせつゝ歩み行きはべれば…（四月十六日）」とか、「（茶店の老主人が―引用者）このしやばはあかるき世ぞとおぼしめし候まゝ、たがへるなり、くら行く先も知れぬものぞと思ひたまはゞ、心もやすかりなんとはなしはへるに、いとありがたく覚へはへるまゝ、うちつれし人々にも、かねてものがたれる、是こそ仏なれとて、つゝしみておしえをうけたまへと、又さまぐのものたりはべりぬるに…（四月十八日）」などとあり、明らかに念仏信仰の指導者としての立場で発言しているのである。「父母我が躰を産、師我心を産²⁶⁾」とする正鐵にとって、師から受けた「信心」と父の残した「祝詞」をどう統合するのかは、抜き差しならない重要な課題であつたに違いない。

そして、翌年の六月下旬には、父から改めて「神道の御教」「祝詞の事」の遺言を授かり、ここでも何らかの示唆を受けようと、文政十年（一八二七）七月十一日に気吹舎を訪問したのでろう。その日は、父安藤真鐵が七十五歳で生涯を終えるわずか三日前のことだつた。²⁷⁾父の死後にも、文政十二年（一八二九）十一月と天保二年（一八三一）二月の二回ほど気吹舎を訪問しているのは、求道の痕跡と思われるが、その後の記録はない。おそらく、正鐵にとっての答えは気吹舎の学問にはなかつたのである。

最後の訪問から二年後、天保四年（一八三三）春に四十四歳であつた井上正鐵は、不思議な体験により迷いを取り去ることができた。それについて、

愚子四十四歳春の頃、観念の床に夢幻の如く、一人の少女子来りて告て云ふ。予れ汝に傳ふる大道あり。汝道を求ること久しくして、其志を得ず。今神明、其志を感ぜしめて、汝が迷心の闇を破るの明玉を與へんとて、我口に向ひて投入すると覺へたれば、我問て、君は何れより来り、又名は何といひ玉ふやと云ひしに、告て云ふ。我

ハ神明の使なりとて、夢覚めたり。誠に不思議の告を蒙りて、有難き嬉しさ申計りもなく、猶今に其時の念を忘る、事なし。今に至りて猶、我愚を知り、我思ひの邪まなるを知りて、皇國の御教に基て、王法を守り、他の人の助を待つのみ。爰に於て、愚父の死の近きに至りて悟り得るの道に思ひあたれる事あり。有り難く嬉しく、日夜歎び盡やらず、甘露女の恩を伏し拜むのみ。
〔神道夢物語〕⁽²⁸⁾

とあるが、この天保四年（一八三三）春の神夢の感得によって、師からの「息」によって「信心」「誠の心」に至るという宗教経験と、「愚父の死の近きに至りて、悟り得るの道に思ひあたれる事」である「祝詞の事」を「迷心の闇を破」って統合する確信を得た。すでに秘儀的な念仏信仰の指導者的な立場にあった正鐵は、同年九月・十月に「ていせう」（今井いよ）と同一人物らしい）という未詳の女性導師から導師となる伝授を受けた。さらに、すぐ翌年の天保五年（一八三四）には白川家に入門し（関東執役所での手続きか）、七年（一八三六）十一月十五日には、「江戸御門人」の立場で京都の白川家に参殿している。そうした中で、「神水の事」「喜悟心の事」「法止の伝の式」の三か条からなる「産霊の伝」を指導者としての伝授とし、無声の深呼吸「永世の伝」と三種祓詞を繰り返して大声で唱える「祓修行」という行法を通じて、「信心」「誠の心」に至り、それによって自ずと「神拝神楽の心」「天地の心」を得るという教義を立ち上げた。そして、いくつかの地方拠点を開いた後、天保十一年（一八四〇）四月に、梅田村神明社の神主となって教化活動を開始したのである。⁽³⁰⁾

三 井上正鐵の取締と関東執役の対応

天保十一年（一八四〇）四月十五日に、井上正鐵は日光街道千住宿に近い武蔵国足立郡梅田村の神明社神主とな

り、教化活動を開始した。その六月には、天保の改革の一環で「出家山人伏修験神職町住居禁止」の触れが出されたが、江戸の外である梅田村では直接の影響はなかった。しかし、まだ参詣人もほとんどいなかったもので、近隣農村に強い影響力を持った有力農民である下木下川村の名主村越治郎兵衛正久（一八〇〇〜一八七五）へのピンポイントでの布教を行って成功し、そこから姻戚関係などを通じて次第に「門中」（信者）を拡げた。さらに、それら有力農民たちの経済的な支援によって、病人や無宿人たちを神明社に寄宿させて修行を行うまでもなった。

だが、翌十二年十一月二十四日には、寺社奉行による最初の取締を受けて、井上正鐵夫妻と高弟の三浦隼人夫妻が捕らえられ、三浦隼人は獄死し、婦人二人が釈放された後、十三年二月になって正鐵も釈放された。この時に提出を命じられて執筆した弁明書が二十章の問答からなる『唯一問答書』であった。そこでは、自分は「白川伯王殿御家に相伝る御伝の外のことを申さず」（上「息の術」といい、自分の教えた神書講釈と「祓修行」の行法では、「心を伝へて、式をつたへず」（上「神拜式」として、白川家の職掌である「式」についての「心」を説いたものであると言いつ張った。つまり、白川家の職掌を侵していないばかりでなく、語られていない真義を門人として補うものだというのだ。その上、この取締にあたって奉行からの下問を受けた白川家関東執役の南大路左兵衛も、十二年十二月二十六日付で「同人教導の趣旨に於ては、全く神祇道相伝人に相背け候義は無之候」と根拠も示さずに弁護する回答を提出している³¹。

だが、ここで白川家の職掌における教義が論じられるなら、文化十三年（一八一六）に作成されていたはずの「神祇家学則」が根拠として踏まえられるべきだろう。関東の一門人に過ぎない井上正鐵自身が「神祇家学則」を知らずに主張したとしても仕方ないが、関東執役までもが言及しないのは、不自然である。この「神祇家学則」とは、約四千七百字ほどの小冊子であるが、「文政十三年丙子年」に「神祇伯家四十二代」である白川資延王が、「我が

家の学義の較略を口授して、門葉の徒に誨す……書とされており、皇典講究所蔵本を底本にして、『神道叢説』（明治四十四年・国書刊行会）に収録されている。この本の編者の山本信哉は、緒言において「白河神道は由来重き行事に置き、教義を記載するもの殆ど稀なり、今収むる所の神祇伯家学則及び神道通国辨義の如きは較其缺を補ふに足るべきか」と述べて、白川神道の数少ない教義書としての評価を示している文書なのである。正鐵の取締の当時は、まだ成立から二十五年しか経っておらず、それも数少ない教義書であれば、根拠として言及されるのは当然の事である。

だが、この文書は天保十二年の末に始まる井上正鐵の吟味筋の時点では存在していなかったのだ。小林裕八「伯家神道と平田篤胤―『神祇伯家学則』の作者及びその成立時期について」『皇學館論叢』七卷六号（昭和四十九年）では、全集所収の「伯家学則演義稿」との対比と、渡邊金造『平田篤胤研究』（昭和十七年）所収の篤胤の書簡にある「伯家御口授」に関わる記事により、のちに「神祇伯家学則」となる文化十三年に伯王の口述を筆記したとされる文書は、井上正鐵の吟味筋に関わって、関東執役南大路左兵衛が、氣吹舎を訪問して上言書の執筆を依頼したことが契機となって、平田篤胤が天保十三年から十四年にかけて著作したものであると判断している。そして、小林論文の段階から進んで、『国立歴史民俗博物館研究報告』第一二八集（平成十八年）により、「氣吹舎日記」の全容が明らかになった今日では、この「伯家御口授」（後の「神祇伯家学則」）が成立していく過程を、年月日の単位で詳しく見ていくことができるし、当時の状況が解明される中で、これまで確定できなかった井上正鐵関係事項の日付も明らかにできたのである。

先に言及したように、井上正鐵は、天保十二年（一八四一）十一月二十四日に捕らえられたが、翌十三年（一八四二）二月十六日に村預けとして帰村を許され、二月二十日に『唯一問答書』を執筆後、寺社奉行に提出した。こうし

た頃、気吹舎には、白川家関東執役の南大路左衛が往来していた。四月二十八日には、鐵胤が「南大路方へ行く⁽³²⁾」とあり、五月十三日には、「南大路佐兵衛入来⁽³³⁾」とある。そこでの主な話題は、天保十一年（一八四〇）十二月に著述差し止めとなつて、その後秋田へ退去した篤胤の後を受けて、鐵胤が白川家学師職を代勤するための手続きのことであつたが、前年末以来の井上正鐵への取締に関わる寺社奉行からの下問に対して、きちんと文書で返答したいというような話題にもなつたようだ。さすがに、根拠のない弁護はやりにくかつたのであろう。これらの話題を認めた書簡が、五月十八日に江戸を出立した飛脚により秋田に届けられ、秋田の篤胤は六月六日付けの書簡で、次のように書いて執筆に意欲を示しており、鐵胤に資料の送付を依頼している。

一 南大路氏、井上式部儀に付奉行所へ出候節、伯家御職掌の筋御尋有之候付答の趣、至極面白ク、右に付上言書被差出度思はれ、我等に認メ候様被申、貴様も同意に思はれ候段、我等も同意也⁽³⁵⁾：

とあり、同じ書簡では、

：早々取り掛り上言書相記し可申候、其趣意御申の如く、御神事御修法の儀は申迄もなく、夫より帝道唯一の趣キ、夫より古道学辨書の趣キ、程よく当時の御政道にも及び候様、サテ萬國の祖国・師国タルワケ、サテ中古以来儒仏の渡り来り、皇道に其道々混雜いたし居、天下の人民根元を心得誤り候付、梵漢の道々を始め、よく其根元を正し、世人の疑惑を披キ候様、伯殿御先代資延王様より、御門人大角へ被仰せ付け⁽³⁴⁾：帝道唯一の朝道を天下に御行ひ有らせらる、大樹公（將軍）におはし座す由を存ジテ⁽³⁶⁾：其功によりて学師職に任せられ候始末までを書著はし候半、尤も右は南大路ぬし書取のツモリ也、（カッコ書きは底本、傍線は引用者）

とあり、関東執役の名義で、平田篤胤の業績を申し立てることを通じて、白川家の学義の規準を立て、篤胤の著書目録も添付して、再び門人教授等の許可を受けられるよう工作しようという計画だつた。今回の依頼を自分の名誉回復

のための重要な機会と捉えた執筆であり、この段階では代筆であつても偽書ではない。この手紙は、六月十七日に江戸に到着したが、六月二十五日には、「御飛脚出立二付伯卜両家之書記類并医書類上ル」とあつて、白川家や吉田家関係などの執筆に必要な資料が秋田に送付されている。

四 上言書執筆の顛末

篤胤自身が「至極面白ク」と書いている通り、大変意欲的に執筆した様子であり、九月七日の書簡では、「其成文は此次の便までに可遣候」とあつて、二か月ほどの間にだいぶ書き進めているようだが、執筆の過程で文書の性格がだんだんと変わつてきた様子が認められる。この九月七日の書簡には、

只々サシ出シ方の趣向、及び、元来学則は伯殿、スケノブ王、憤慨中、老功の者へ申付て書セラレタルモノト云
 コト、南同心アルベキカ、何トアラム、同心ナラバ其趣にて、猶添削の草稿遣はし候上にて、其方にて清書、京師伯殿へさし上せ、伺ひの上ナラデハ被_レ差出_レまじくと存じ候、能々相談被_レ成、其風あひ手ツゞキ等の事、此手紙着次第にて、コチラの草稿にも趣向はある事に候

とあつて、関東執役だけでなく、京都の白川家にも伺いを立てた上での、微妙なすり合わせを行いたい思惑が示されている。さらに、想定問答も考えていて、

言上書の発端状に、門葉老功の者へ申付タリトアル、其老功の者とは誰ぞト云ふ問ガ、学則を出シタル上ニテ出
 まいモノデナシ、其節はかねて門葉の取締ヲ申付置れ候竹尾父子始め、学師職申付置き候平田杯也と申上テ子細
 アルマジキカ杯云コトモ、竹尾と能々示シ合セ置ベシ、ココラノ金アヒモ肝要也

とある。この時期あたりで、成立年代を繰り上げた偽書作成の方向をとったようで、関係者がきちんと口裏を合わせたとストーリーに仕立てようとしている。それとても、いろいろの思惑が絡んだようであり、十一月二日付の篤胤からの書簡には、

上言書故伯王様御撰の風に致すべしとの事承知。乍然、御門葉老功の者共、伯王様御命によりて記シ候體に、もはや大半脱稿にも及ぶべく相成候所：(傍線は引用者)

とあり、白川資延王の「御撰」の形式にしてほしいという江戸側に対して、文化十三年の伯王の口述を高弟が命を受けて筆記した形式でほぼ書き上げたといっている。そして、翌天保十四年正月十九日付の書簡では、

一 伯家御口授漸に出来候間遣はし候、右ヲ文化十三年の頃、官裁を願はれ候程の事と致し候には、深キ存意アリテ講義に大議論ヲ発スルコト也。サテ御自記のツモリに致し候所、又々案ズルニ、モシ公より、然ラバ御直筆アル乎と問はる、事のアラムモ知ラズ、其時コマル譯故に、御口授ヲ御門葉にて筆記のツモリに朱ヲ入レ候也⁽⁴³⁾

とあって、十一月の書簡で言及した件については、伯王自身の著作とすると直筆の確認を要請されると困るから、口述筆記の形式にして書き上げたのだといい、年次を「文化十三年」に仮託したのも、「深キ存意アリテ」のことだとしている。これは白川家が文化十一年(一八一四)の吉田家との争論を経て「諸国附属神社帳」を作成し、全国の神職支配を組織的に進める体制を確立した年だったからだろう⁽⁴⁴⁾。こうして、後に「神祇伯家学則」として『神道叢説』に収録された文書と同じ体裁の、文化十三年に伯王の命により門人が口述筆記したという「伯家御口授」が完成し、正月十九日に江戸に発送されて同月三十日には鐵胤のもとに到着し、「伯家御上言書御案来」と日記に記されたのだった。

また、この正月十九日付の書簡には、

…カク略文に認め候事、尤も深意アリ、講義は二百四五十枚にもナルツモリ也、是本文はミノ紙へ七八行に、随

分ユツクリト見事に書テ出シタキ也、但シ下書ト此方ヘコスのは自身認め候とも、公儀へ出ル書は、佗人の手迹見事ナル人にカ、セ度モノ也、傳奏まはしにせんとこの事、夫は何よりの事ナレド、公家役人中にて、文言を彼此宣ふ人のアラムモ知ラズ、コ、ヲモ考へ給へと、南大路・竹尾とも相談スベシ、イツソ南大路自身に、寺社奉行へ出して、親玉の目二入ル様にもスベキカ、トモカクモ大樹(將軍)に見せてゆるがす所が肝要也、其勸考專一々々、サテ傳奏まはしにても、南大路差出しにても、何れにも此書公儀へ納まり、御聞置に相成候上にて、我等が事を伯家より被_レ申立候様に計らひ方あり⁽⁴⁶⁾、(カッコは底本)

とあつて、提出方法としては、まず美しく清書した本文を用意し、京都の白川家から武家伝奏經由でも、関東執役から寺社奉行經由でも、將軍の目に触れるようにしたいのである。その上で、白川家から平田家の取り扱いについて申し立てようというのであつたが、本文の他に、二百四五十枚にもなる「講義」(「伯家学則演義考」)を用意し、先代の神祇伯王の指示を篤胤が詳しく解説するという、門下の最高權威であることを示す設定だったのである。

そうした秋田の篤胤の執筆活動の一方、江戸の状況は変化していた。まだ、「伯家御口授」が江戸に到着していない正月二十五日付の書簡で、江戸の鐵胤からは、井上正鐵の件には関係なく上言書を提出する方向だが、この件が到着するまでは静観しておくという段取りを伝えていた。

一、昨年中も繁多故、南大路氏を訊ひ不_レ申候所、去ル十六日年禮に罷越、緩々面會仕候、彼井上式部事、去秋より再吟味に相成、又々入牢、舊臘口書に相成申候、右の趣は「伯家より相傳と偽り、自分の所存を申弘メ候段、甚以恐入候」と申越に相成候に付、重くは遠流、軽くて追放と申事に御座候、此節牢名主に相成居候由、右に付最早伯家よりの縁もキレ候譯に御座候、仍ては彼御上言書も、式部事には少しも不_レ拘、御差出御座候様子、但し右落着以前は不_レ宜、尤も不_レ遠内必片付可_レ申候、一旦ン許され候所、又々右様相成候ては、昨年中申上候

彼者の著述と申候唯一問答と申もの二冊有^レ之、誠にシドケなきものに御座候得共、儒佛の道を借事なく、天下は治まる事と申事は、返ス^レ申出有^レ之候、右を書物故、林家の調べにて、ケ様相成候事なるべくとの評判にて御座候。(カギカッコは底本)

この書簡の記述をもとにいくつかの史料を整理してみると、正鐵の処分に関する経緯がはっきりしてくる。正鐵が十三年二月に提出した「唯一問答」は、大学頭である林家で審査された結果、正鐵の主張は退けられ、九月二十三日に再入牢となった⁽⁴⁸⁾。そして、十月には関東執役が再度呼び出されて、「式部義、當家伝流之法二違候者二は無^レ之⁽⁴⁹⁾」と回答しているが、まだ上言書はできていなかったから、前年十二月の口上書と同じことを繰り返すしかなかったのだろう。そして、天保十三年の十二月(舊臘)に「伯家より相傳と偽り、自分の所存を申弘メ候段、甚以恐入候」と正鐵が認めて取り調べは終了し、十二月二十七日には老中堀田正睦から寺社奉行に対して遠島に処するように指示がなされたのだ⁽⁵⁰⁾。なお、正鐵の二度目の取締の日付は、『井上正鐵眞傳記』には九月二十三日とあり、『教祖井上正鐵大人實傳記』には十一月二十八日とあって、二つの説があつたが、この「去秋より再吟味に相成」という記述により、秋である「九月」に確定できて、史料の読解が明解になった。

こうしてみると、天保十四年(一八四三)正月三十日に江戸に到着したものの、寺社奉行には提出されていないこの書は、正鐵の吟味筋に影響する余地はなかったから、当時の史料に言及されていない理由も理解できるのである。だが、執筆に精魂傾けた篤胤は、二月晦日付の書簡でも、「御上言書のコトいかゞ相談決し候哉、少しも早く出して見度ものに候⁽⁵¹⁾」とあり、しきりに提出を促している。しかし、四月二十六日付の書簡には、

伯家御上言書の事に付、竹尾・南大路両士の心配、各々一理アル事共に候、何れにも早くかつ親玉の御目に入る様的手段肝要、少しも早く其吉左右聞度モノナレド、其元下り候ては其様子聞べき由ナキ乎、彼学則文は我が作

ナガラ、實に遺憾ナキ書方にて、親玉にまれ誰にまれ、心と云モノアルナラバ、動かぬ事は有まじく存候、アレ
 デ動かぬ者ナラバ彼孔明が出師の表、何某が陳情の文ヲ見て動かぬ人は、不忠不孝の人ナラムと申候たぐひ、是
 非もナキコトに候⁽⁵²⁾

とあり、文化十三年の資延王の口述筆記に仮託した「偽書」を提出することについては、関東執役の南大路らからも
 心配の聲が上がったようだ。それでも、五月二日付け書簡には、「此上は：伯家の御上言書の出端を神明に祈り奉る
 より外無⁽⁵³⁾之候」とあり、五月十一日付け書簡でも、「伯家上言の模様ドウゾ聞度モノ也⁽⁵⁴⁾」と書いて提出を熱望してい
 るのである。

このように、最晩年の平田篤胤が「實に遺憾ナキ書方」と自信をもって著した「伯家御口授」は、天保十四年（一
 八四三）五月になっても、まだ幕府には提出されてはいなかったのである。さらに、執筆の依頼人である関東執役南
 大路左兵衛も、事の成り行きに戸惑って心配している様子であって、積極的には動きそうにない。そして、そもそも
 の奉行からの下問の原因であった井上正鐵の吟味筋は、天保十四年二月九日には神社奉行が遠島を申し付けて終結
 し、五月二十五日に正鐵は三宅島に向けて出船している。このように鐵胤は「式部事には少しも不⁽⁵⁵⁾拘御差出」とは
 いうものの、改めて上言書を提出する根柢は希薄になっていた。さらに、秋田の平田篤胤自身が七月初めごろから体
 調を崩して、閏九月十一日に六十八歳で死去した。また、依頼者であった南大路左兵衛も、篤胤の死去と同じ閏九月
 には、関東執役所の浅草鳥越への移転にあたり、手当金と代替地が支給されていたにもかかわらず、配下の神職に対
 して助成金を請求して一部を着服したという罪により重追放となって、執役の身分を失ってしまったのであ⁽⁵⁵⁾った。

まとめ

以上のように、井上正鐵と気吹舎平田家とのかわりを見てきた。文政年間から天保初年の井上正鐵が求道途上だった第一回目の接近は、正鐵の父安藤眞鐵が求道によって到達した「神道の御教」「祝詞の事」について、父の求道を助けつつ、すでに自分が受けていた「信心」「誠の心」という宗教的境界地との調整・統合を図る参考にしようとしていたと推測される。しかし、ここでは正鐵自身は気吹舎の学問には得心が行かず、自身の教説を立てる方向に進んでいった。

最初の接近から十数年後、井上正鐵は独自の教化活動を開始し、やがて取り締まりを受けることになったが、寺社奉行の取り調べに対して、自分の教説は、白川家の教えから逸脱するものではないと主張した。そのため、関東執役に下問がなされたが、根拠のある回答を用意できない関東執役南大路左兵衛は、白川家の職掌に関する上言書の提出について、気吹舎の平田鐵胤に相談した。それを受けて、秋田に退去していた篤胤は、白川家学師職への復帰を含めた自身の名誉回復を企て、上言書の執筆にかかった。はじめは、関東執役名義の文書の代筆のはずだったが、やがて、先代の伯王である資延王が文化十三年に門人たちに対して行った教示を高弟が筆記したものとという体裁をとることになった。さらに、その解説書である「伯家学則演義」の作成にも取り掛かり、学則の内容に精通する門下の最高權威という何段階にもわたる虚構を構成することになった。このように、井上正鐵に執筆のきっかけがあったが、自身の名誉回復を目的とした「伯家御口授」(のちに『神祇伯家学則』とされる)を執筆したものの、幕府に提出して可能ならば將軍の閲読も得ようという望みを叶えることなく没した。その後も提出されることはなかったようだが、やがてこの間の事情が不分明のまま写本等により流布していったのだろうか。

こうして、幕末期の教化活動の一つである井上正鐵と、吉田家に対抗して支配の拡大を企図していた白川家とその関東執役、さらに自己の名譽回復と大學頭林家に対抗して幕府への影響力を強めるために白川家の権威を利用したい氣吹舎の平田篤胤・鐵胤たちという、いくつもの立場が絡み合う関係の一端を描くことができたであろう。

註

- (1) 平田鐵胤筆「日記」(文政八年正月より、第一)。渡辺金造『平田篤胤研究』(昭和十七年)九五二頁。
- (2) 同右書、九六三頁。この記事で井上正鐵と併記されている川崎源三(重恭)は、文化十三年(一八一六)に氣吹舎入門、天保三年(一八三二)に三十五歳で没した。正鐵との関係は不明であるが、この記事は、たまたま同日に訪問したので併記されただけのものである。
- (3) 同右書、一〇〇六頁。
- (4) 同右書、一〇九一頁。
- (5) 「氣吹舎日記」『国立歴史民俗博物館研究報告』第一二八集(平成十八年)三六頁。
- (6) 現存する井上正鐵の遺文には、平田篤胤について言及したものはないが、本居宣長については、「神代卷古事記傳、本居の傳よろし。しかれども本居は傳へなき人ゆへに大義にうとし。故に妄談、怪説をなす。只古事をよく知たる人なり。しかれども此人なくバ、何をもつて古事をしらんや。是我が事を知るための師なり。また此人なくバ、能古言葉をさとし得ん哉」(『井上正鐵翁遺訓集』(以下、『遺訓集』と略)卷之六「氣息」・洪沢六左衛門村茂宛)と述べており、『古事記伝』を讀んでいたようであり、国学への関心は高かったことがわかる。

- (7) 磯野弘道（一七七二～一八四七）は、父の磯野原泉から永田徳本に由来するとされる医学を学ぶとともに、古派の祖とされる吉益東洞の門人宍路丘に学んだ。後に江戸へ出て「徳本流一派医学」を立てて門人を育成した。正鐵は文化六年（一八〇九）に入門した初期の門人であるが、文政九年（一八二六）五月に岡崎で再会した時には、「師天地」の印と文書を授与して出藍を讃えている。（『煙草の裏業』）
- (8) 水野南北が、観相の職掌に関する争論と思われる「土御門家との事」により、江戸に下向した際の文政八年（一八二五）には、自分の門人杉山秀三を入門させており、その頃も、師弟の交流があったことがわかる。『井上正鐵眞傳記』（以下、『真伝記』と略）（明治十年）巻之一、九丁ウ。
- (9) 『唯一問答書』（明治七年）上巻「難病人」。
- (10) 『真伝記』巻之一、九丁オ。
- (11) 『遺訓集』巻之二「鐵一字」。天保十四年正月二十日に牢内から門人加藤鐵秀にあてた書簡である。
- (12) 『唯一問答書』上巻「難病人」。
- (13) 荻原稔「禊教教祖井上正鐵の出自について―『安藤家文書』を通路にして―『神道及び神道史』四十四号（昭和六十一年）。
- (14) 『教祖井上正鐵大人實伝記』（以下、『実伝記』と略）（明治二十八年）上巻七丁ウ。
- (15) 『新修平田篤胤全集』別巻（昭和五十六年）所収。同書は、巻末の人名索引で検索できる。
- (16) 前掲、渡辺（昭和十七年）九六四頁。
- (17) 同右書、九六五頁。
- (18) 同右書、一〇六七頁。

(19) 同右書、一〇六八頁に、「庄司美濃兵衛来、易方位の事を問ひに来れる也。」とある。

(20) 氣吹舎に入門はしていないが、秋元家中の田中為吉という人についても、文政十年（一八二七）十一月二十五日には、「秋本（秋元）家の田中為吉と云人来」（同右書、一〇一八頁）とあり、二か月後の翌十一年（一八二八）一月二十七日「田中為吉来、写し物」（一〇二五頁）、さらに約ひと月後の三月七日に「田中為吉来」（一〇二九頁）とあり、翌年の文政十二年（一八二九）五月二十七日には、「田中為吉来」（一〇七五頁）、そして正鐵が訪問する三日前の十一月十一日（二〇九一頁）にも、「田中為吉来」とある。

(21) 『実伝記』上巻四二丁ウから四二二丁ウ。

(22) 法名を「慈眼院覚道眞鐵居士」と諡られて、菩提寺であった池の端七軒町の曹洞宗慶安寺に埋葬された。明治十二年（一八七九）に禊教門中により谷中靈園乙九号に正鐵とともに改葬されて現在に至っている。

(23) 大祓詞に「天津祝詞の太諱詞事を宣れ」とあり、「如此宣らば」と受けている箇所が「宣」られる「天津祝詞の太諱詞事」とは何かということである。国学者の論考としては、賀茂真淵の『祝詞考』や、平田篤胤の『天津祝詞考』、大國隆正の『天都詔詞太詔詞考』などがある。また、信仰上からは、「天津祝詞の太諱詞事」とは、「罪」という罪はあらじ」とされるまでに威力ある神呪であるとされる。

(24) 『天津祝詞考』は、もと『大祓太詔刀考』という題で「文化十二年四月三日に考へ畢る」とする篤胤の本文を清書して、当時篤胤と称していた鐵胤が「文政ノ五年と云との五月十六日」の序文を付けている。だが、版本にある「弘化の三とせといふ年の七月の十日あまり六日」付けの陸奥国伊達の門人菊田芳胤の序文によると、「如此写本にて秘めおかば……くち果てなむ」ことを嘆き、鐵胤の承認を得て同志と共に「はるさく花の桜木の板にゑる事」となったとあり、文化十二年（一八一五）の著述後、文政五年（一八三四）の段階では版下作成まで

に止まり、弘化三年（一八五〇）七月以降になって『天津祝詞考』と題して出版されたものと思われる。この菊田芳胤は、「誓詞帳」及び「門人姓名録」にある天保十四年九月二十五日入門の「陸奥国伊達郡岡村里人菊田付之助」当時二十五歳であろう。ただし、「源長胤」とあつて「芳胤」でないのは、誤写等によるものかもしれない。

(25) 麻生正一『神道家井上正鐵翁』（昭和八年）教典編九〇から一〇七頁に所収。この旅日記「煙草の裏葉」は、かつて正鐵の二女鶴子が養育されていた上州平塚河岸（現在の群馬県伊勢崎市）の渋沢家に保管されていたが、明治二十五年に麻生正一が譲渡されたという。（同書十五頁）。

(26) 『遺訓集』卷之七「道二逢歌」村越正久宛書簡。

(27) 法名を「慈眼院覚道眞鐵居士」と諡られて、菩提寺であった池の端七軒町の曹洞宗慶安寺に埋葬された。明治十二年（一八七九）に禊教門中により谷中靈園乙九号に正鐵とともに改葬されて現在に至っている。

(28) 『実伝記』上巻四二丁オ。『真伝記』卷一、三二丁では、「心の闇を破るの明王（みゃうわう）を覚（おぼ）へん」（カッコ内は底本のふりがな）とあり、文面が相違するが、意味からすると誤写であろう。

(29) 『白川家日記』（宮内庁書陵部所蔵）天保七年十一月十四日・十五日の条及び『白川家門人帳』（金光図書館所蔵）天保七年十一月十五日の条。近藤喜博『白川家門人帳』（昭和四十七年）三六九頁。

(30) 井上正鐵とその後継者たちの活動内容については、荻原稔『井上正鐵門中・禊教の成立と展開』（平成三十年）に詳しい。

(31) 麻生正一『増補井上正鐵翁在嶋記』（明治二十三年）一六から一七頁。

(32) 前掲「気吹舎日記」（平成十八年）一六八頁。

(33) 同右。

- (34) 同右。
- (35) 前掲、渡辺（昭和十七年）六七八頁。
- (36) 同右書、六七九から六八〇頁。
- (37) 前掲「氣吹舎日記」（平成十八年）一六九頁。
- (38) 同右。
- (39) 前掲、渡辺（昭和十七年）七二六頁。
- (40) 同右。
- (41) 前掲、渡辺（昭和十七年）七二九頁。
- (42) 同右書、七四七頁。
- (43) 同右書、七七一頁。
- (44) 遠藤潤『平田国学と近世社会』（平成二十年）二〇九頁。
- (45) 前掲「氣吹舎日記」（平成十八年）一七六頁。
- (46) 前掲、渡辺（昭和十七年）七七一頁。
- (47) 同右書、七八四頁。篤胤宛の鐵胤書簡であるが、篤胤が朱書きで加筆して返信したもの。
- (48) 「真伝記」卷之三、二丁ウ。
- (49) 『白川家職事伝奏往来留』（宮内庁書陵部蔵）天保十三年十二月十四日の條の白川家雜掌時岡肥後より武家伝奏へ提出した書類にある。また、『白川家日記』（宮内庁書陵部蔵）天保十三年十二月七日の條には、「當十月中閣東執役被呼出、御尋之筋在之、其砌御答書差出」と言及されている。

(50) 宮内庁書陵部蔵『白川家職事伝奏往来留』天保十四年三月十九日の条に、十二月二十七日に「備中守殿（老中堀田正睦）」から寺社奉行に対して、井上正鐵を遠島に処するように指図があったことが記されている。

(51) 前掲、渡辺（昭和十七年）七九一頁。

(52) 同右書、七九九頁。

(53) 同右書、八〇二頁。

(54) 同右書、八〇四頁。

(55) 「寺社奉行書留」『東京都神社史料・五』（昭和四十三年）四〇頁。「気吹舎日記」には、天保十四年五月三十日に「南大路使」が気吹舎を訪問した記事があるので、その頃に取締を受けたのではなからうか。前掲「気吹舎日記」（平成十八年）一八〇頁。

氏姓と太古の治道

— 細井貞雄『姓序考』を巡って

河 合 一 樹

序

細井貞雄ハ、号ヲ昌阿、家ノ号ヲ詞花堂ト云、称ヲ藤十郎トヨベリ、江戸ノ人ナリ、【桶町ニ住ミ、桶御用ヲツトメシトイフ、】ハヤク家ノツトメラサケ、浅草伝法院裏門ノ辺ニ閑居シ、山本正臣カ門ニ入、モノマナビライソシミ、後本居ノ弟子トナリ、有職ハ大炊御門ノ門弟ニテ、最姓氏学ニ精シカリケリ、

〔清宮秀堅『古学小伝』下、玉山堂、一八八六年、一二二葉表〕

これは『古学小伝』における細井貞雄の伝記の冒頭である。貞雄については、『宇津保物語』研究の方が広く知られているかもしれないが、ここでは「姓氏学」に詳しくあったということが真っ先に言及されている。「姓氏

学」とは、日本古代のウヂカバネが^③どのようなものであり、それぞれの氏族がどのような来歴を持っているかということに対する研究を指す。

このような紹介の通り、貞雄は未完成に終わっているとはいえ^④記紀や『姓氏録』にウヂカバネを五十音順に配列し考証を加えた『姓氏考』を構想し、「真人」「朝臣」な十四種のカバネについて論じる『姓氏考』を書いている。それらにおいては、記紀や『姓氏録』などを駆使した詳細な考察が為されており、佐伯有清はその功績を近世のウヂカバネ及び『姓氏録』の研究史において忘れてはならないものであると評価する^⑤。

本稿の目的はそのような貞雄の「姓氏学」の思想的意義を明らかにすることにある。近世においては様々な人物が中国の姓氏と日本のウヂカバネを比較し、それらの意義を論じていた^⑥。早期には儒者たちによる中国の姓氏を基準とした議論が目立つが、本居宣長以降徐々に国学者たちによる日本独自のウヂカバネの追及が増えていく。その中であつて貞雄をどのように位置づけることが出来るかということを考究することが本稿の課題である。

その為、個々の氏族やカバネに関する具体的な考証よりも貞雄がウヂカバネの制度をどのように思い描いているかということが考察の中心となる。またその際に、本来であれば『姓氏考』も重要な著作として見逃すことは出来ないが、未完成であること及び個々の氏族の考証が主となっていることから、本稿では『姓氏考』を中心に考察を進めることにしたい。

さて、貞雄は『姓氏考』の中でウヂカバネについて「姓といへるは真人、朝臣の類をいひ、氏といへるは、源、橘、藤原などの類をいへり。『姓氏考』五二五」と端的に定義している。このことは今日からすれば、ごく当然のことと思えるかもしれない。しかしながら、例えば谷川士清の『和訓栞』の「かばね」の項目に目を向けると、貞雄の発言が当時においては単なる自明の前提の確認ではないということが分かる。

かばね 神代紀に尸をよめり。骨皮の義也。顕宗紀に骨ノ字もよめり。柩をよめるハ義訓也。骸も同し。○神代紀に姓又姓氏をよむハ尸より出たる詞也。續日本紀に根可婆禰といひ、姓氏録に人民の氏骨カハネといへる是也。さるを姓氏の外に日本にてハ別に尸といふ事ありとおもえるは誤り也。太古ハ姓氏の沙汰なし。西土も同し。また姓氏の別ありしも姓と氏とを混せり。漢ノ高祖を姓劉氏といふか如きは是也。

〔谷川士清著・井上頼圀ほか増補『増補語林 和訓栞 上』

皇典研究所、一八九八年、五一八～五一九頁〕

ここにおいて士清は、あくまでカバネを中国の姓氏との関連で捉えようとしており、姓氏以外に日本には「尸」というものがあるというのは誤りであるとしている。このような事情を踏まえるならば、貞雄の如上の定義は日本独自のウヂカバネの考察へと踏み出そうとする宣言であると受け取ることが出来るだろう。

もちろん、貞雄の日本独自のウヂカバネに対する考察は全くの独創であるという訳ではない。それどころか貞雄は様々な箇所において、師である宣長が『古事記伝』等の著作において示した見解を引用しており、またその思想的内容についても宣長からの影響が強い。部分的には宣長の説に反対することもあるが、ウヂカバネがどのようなものであるかということに関しては宣長から大きく逸脱してはいない。ただし、ウヂカバネを主題として専門的な研究を行い独立した著作に纏めた貞雄の言説には、宣長からさらに歩を進めた独自の部分もあるものと思われる。そのような事情を踏まえて、本稿ではまず宣長のウヂカバネを巡る思索について一定の紙幅を費やして確認した後、貞雄の『姓序考』に関する考察へと進むことにしたい。

一 『古事記伝』におけるウチカバネの注釈

序ですでに述べたように、貞雄の『姓序考』は宣長のウチカバネを巡る思索を發展させたものとしての色彩が強い。その為、まずは貞雄に大きな影響を与えたと考えられる宣長の『古事記伝』における記述を見ていきたい。

宣長のウチカバネに関する見解は、允恭記の盟神探湯の段における「ここに、天皇、天の下の氏々名々の人等の姓氏の忤ひ過てることを愁ひまして、味白禱の言八十禍津日の前に、くか瓮を据えて、天の下の八十友の緒の姓氏を定めたまひき。『古事記』允恭記」という箇所に対する「名々」「氏姓」などの項目に示されている。「氏姓」に対する注釈は次のようなものである。

○氏姓は、宇遅加婆禰と訓、宇遅と云物は常に人の心得たるが如し、源平藤原などの類是なり、加婆禰と云は、宇遅を尊みたる號にして即宇遅をも云り、源平藤原の類は、氏なるを其をも、加婆禰とも云なり、宇遅ももて賛て負たる物なればなり、是はた言は賛たる言に非るも、負たる意はほめたるものなり、又朝臣宿禰など、宇遅の下に着て呼ぶ物をも云り、此は固賛尊みたる號なり、又宇遅と朝臣宿禰の類とを連ねても加婆禰と云り、藤原朝臣大伴宿禰などの如し、されば宇遅と云は、源平藤原の類に局り、朝臣宿禰の類を宇遅と云ることは無し、加婆禰と云は、宇遅にも朝臣宿禰の類にも連て呼ぶにも恒る號なり、宇遅と加婆禰との差別大かた如此し、さて宇遅加婆禰と連ねて云には、宇遅源平藤原の類と加婆禰朝臣宿禰の類とを分て並べて云るも在り、又た何となく重ねて云るもあり、此の氏姓何れに見ても違はず、

宣長は源平藤原などのウヂと朝臣宿祢などのカバネを分けて言う場合と両者を共にカバネと言う場合との二つを考えている。その点では、先に触れた貞雄の定義と多少の差異が認められ、その違いが何を意味しているのかという点とも興味深い問題ではあるが、本稿では立ち入らない。少なくとも、日本独自のカバネを否定していた士清と比べるならば、両者は大きな方向性においては一致していると言つてよいだろう。また、宣長はこの直後に比較的長い割注を付けて日本のウヂカバネと中国の姓氏との相違を論じ、「朝臣宿禰の類は、漢國には無き物」『記伝』十二・一八七』であると明確に述べている。

以上のことから分かるのは、宣長が貞雄に先立つて日本独自のウヂカバネの在り方を考察しようとしていたということに過ぎない。その内実を考える為には、「名々」の項目の方が重要となつてくる。そこにおいては「名」の一般的定義から始まる長い注釈が為されているが、本稿では次のような記述に注目しておきたい。

さて古は^ヘ氏々の^{ワザ}職業各定まりて、世々^{ヒツギ}相繼て仕奉り^ヘつれば、其^{ソノ}職^{ワザ}即^チ其^{ソノ}家^ノの名^ナなる故に、【氏々の職業は、もと其先祖の徳功^{イサヲ}に因^リてうけたまはり仕奉るなれば、是も賛^{ホメ}たる方にて名なり、】即^チ其^{ソノ}職業^{ワザ}を指^シても名と云理、さて其は其家に世々に傳はる故に其名^チ即^チ姓^ノの如し、されば名々^{ナナ}と云は職々^シにて即^チ此^レも氏々と云にひとしきなり、

『記伝』 十二・一八六

ここで宣長はウヂカバネと「職業」との関係を強調している。日本古代においてはそれぞれの家の「職業」が定まっていた為に、それが家の「名」であり、それ故「名々」というのは「氏々」と同じ意味になるという。宣長は『古事記』本文にある「氏々名々」という言葉の並びから、「名々」の意味を追求し、その過程で「職業」と結びつい

たウヂカバネを構築するのである。

ウヂカバネが「職業」と強い関連を持つものであるということ自体は、今日の目から見ても奇妙なものではないだろう。⁽⁸⁾しかしながら、当時にあつてこのことがどのような意味を持つかということはそれとは別の問題である。宣長がこのようなウヂカバネに対する考えを披歴する時、そこには同時代の儒者への反論の意図があり、またそれは宣長自身が思い描く日本古代の在り方とも関わっているものと思われる。

二 ウヂカバネとマツリゴト

宣長はウヂカバネと「職業」との結びつきを主張していた。そのことの持つ意味を考える上で目に留まるのが、「大臣」に対する注釈の中の次のような記述である。

○官職ツカサの事、神代コレより此ミヤノオビトありて、宮之首カシハデ、膳夫イハヒスシ、齋主イハヒスシなどあるたぐひ、皆官也ツカサ、又五部イツトモノヲ祖神ハ、いはゆる文官チ、大伴ミヤノ連久米直二氏コレ祖神ハなどは、いはゆる武官ナニベタレベなり、又中臣忌部ナニベタレベなど云稱も、即官職チなり、さて大倭京オホトモとなりて、ますく品々ツカサの職見ナニベタレベえたり、某部某部ナニベタレベと云ものの中に、官職ナニベタレベなる多し、後世チの官の中にも、辨オホトモ、掃部ヒカセリ、大炊オホキ、主殿トシモリ、主水モヒトリ、鞆負ユケヒなど云は、後にまうけたる名に非ず、古ヘの官名ののこれるものなり、さて八十伴緒ヤソトモノヲと云しは、即漢籍チカラフミに百官チカラフミと云が如し、然れども、かの戎國カラの、時々ヘに、あらぬ人エラを擇エラび舉アゲて、官メに任すとは、大く異イカにして、皇朝コトの上代コトには、各其職ソノツカサを世々に傳へて、仕奉りし故に、其家シの職を、即姓氏チウヂカバネに負オスるぞ多かりける、か、れば、官職ツカサは神代コレよりしてありつるを、後世チとそのさまの異なるを以て、後人チウヂカバネ官職ツカサなることを知らず、上代

には、官職なかりしが如く思ふめり、

〔「記伝」十一・三三四〕

ここで宣長は、神代から「官職」があったということを述べている。ここでの「官職」や「職」は「ワザ」ではなく「ツカサ」と読まれてはいるものの、「其家の職を、即姓氏に負るぞ多かりける」という主張が允恭記のウチカバネの注釈と繋がるものであることは疑う余地がないだろう。宣長は日本上代においては、中国の「あらぬ人」を採用する「官」とは異なり、「職」をウチカバネに負うという在り方をしていた為に、後の世の人々は「官職」がなかったと勘違いしていると言う。

宣長は反論相手である「後人」が誰であるか名前を挙げてはいないが、例えば太宰春台の『弁道書』における次のような発言が想定される。宣長の『直毘霊』が『弁道書』への反論として成立したこと(9)からも、春台の言説が宣長の脳裏にあった蓋然性は極めて高いと言えるだろう。

先本朝の古を考候に、神武天皇より三十代欽明天皇の頃までは、本朝に道といふ事未有らず、萬事うゑくしく候處に、三十二代用明天皇の皇子に厩戸といふ聰明の人生れたまひ、官職を定め衣服を制し、禮樂を興して國を治め民を導き、文明の化を天下に施したまひ候。本朝に於て厩戸の功は政作の聖ともいふべき人にて候。

〔太宰春台『辨道書』(『日本教育思想大系 徂徠学派』所収)、四二〜四三頁〕

『弁道書』において春台は、日本の古代には道がなく人々は禽獸に等しい有様だったと述べている。(10)この発言もそ

の延長線上にあるものと見ることが出来る。春台は聖徳太子が「官職」や「衣服」「礼楽」などを定めるまで「道」がなかったと述べている。こうした主張に反発した宣長は、古代日本において「道」が存していたことを証明しようとする訳である。その結果の一つが、ウチカバネの内に「職」の存在を見出すことであつた。そのことによつて、宣長は古代日本に中国とは異なつた秩序があつたことを示す⁽¹⁾。宣長のウチカバネを巡る思索は同時代の言説と切り結ぶものであつたと言つてよいだろう。

そして、ウチカバネと「職」との関係は宣長の思い描く日本古代の社会秩序の在り方とも深くかわつてゐることも見逃されてはならない⁽²⁾。ここで取り上げたいのは、有名な「政」の注釈である。

○政は、凡て君の國を治坐す萬事の中に、神祇を祭賜ふが、最重要なる故に、【他國にも此意あり、皇國は更なり、】其餘の事等をも括て祭事と云とは、誰も思ふことにて、誠に然ることなれども、猶熟思に、言の本は其由には非で、奉仕事なるべし、そは天下の臣連八十伴緒の、天皇の天命を奉はりて、各其職を奉仕る、是天下の政なればなり、【中略】然れば言の本の意を以て見れば、麻都理碁登に政字は當らず、此字になづむべきに非ず、されど臣下の奉仕る萬事は、即君の國を治め賜ふ御事なれば、末は一におつめり、

『記伝』十・三二一、三三二

宣長は、ここで「祭」が極めて重要なものであるということ認めながらも、「祭」≡「政」という考えを否定する。そして、「政」とは「奉仕事」であつて、人々が天皇の命を受けて「奉仕」ることが、「政」であるとする。それ故、最終的には一致するとしても本質的には「マツリゴト」と「政」は異なるとしている。すなわち、ここにおいて

日本独自の「マツリゴト」の在り方が示されており、そこにおいては人々が「奉仕」る「職」ということが重視されている。このことは「ウヂカバネ」が「職」と繋がるものであり、日本古代から「職」が存在していたことを通して、宣長が日本古代の社会秩序を描いていたということを示している。

さらに、宣長がこうした在り方を単に古えのものとしてだけでなく、今にも続くものであると認識していたことも合わせて指摘しておきたい。

神代もいまもへだてなく、

たゞ天津日繼の然ましますのみならず、臣連八十伴緒にいたるまで、氏かばねを重みして、子孫の八十續アマツツツキ、
その家々の職業をうけつがひつゝ、祖神たちに異ならず、只一世の如くにして、神代のまゝに奉仕れり、
イヘイヘ ワザ オヤガミ コト タケヒトヨ ツカヘマツ

『直毘霊』九・四九、五〇』

宣長はここにおいて、天皇だけではなく「臣連八十伴緒」までもが「神代のまゝ」であると言っている。この点後に見るいくつかの箇所において宣長や貞雄がウヂカバネについて考察しながら、しばしば近世に話を及ぼすことと関係しているものと思われる。

以上において、多少簡略にはあるが、宣長のウヂカバネに関する記述を見てきた。宣長はウヂカバネを「職」との関係で捉えており、そのことは春台などに反論しながら日本古代に独自の秩序があったことを主張するものであった。貞雄の研究はこうした宣長の思想の上から立って行われたものである。その為、これらのことを踏まえて『姓序考』の考察へと進みたい。

三 ウヂカバネの序列

『姓序考』は、その題名の通り「姓（カバネ）」の「序（ツイデ）」を定めることを目的とした著作である。北村久備と貞雄自身による序文があり、本文では全体の趣旨が述べられた後に「真人」「朝臣」以下十四種のカバネに対する考証とその他関連事項に対する考察が為されている。カバネを専門的に扱った著作であるだけあって、個々のカバネに対する考察は、官長が『古事記伝』などで示しているものより詳細である。しかしながら、それらを一つ一つ比較していくことは避けた。以下では、特に貞雄が官長の説を發展させていると考えられる点に限って取り上げる。

まず、『姓序考』の冒頭の部分を見ていく。そこにおいて既に貞雄が官長から大きな影響を受けていること及びそれを發展させようとしていることが示されていると考えられる。二つに分けて引用する。

太古は質純なりしかば、心純にして、貴はいよく、尊く、賤はますく、卑し。故尊卑のけちめ正しかりしかど、やゝくたりゆきては、卑もなりのほり、尊も其處をさりぬることのあるなべに、其階級を別定むべく官班の制、位次の事おこれり。官班の制なかりし御代にも、尊卑の階級を分列られぬことはありしかど、官位の制とはやゝ、たがへり。

『姓序考』五二五

ここでは「太古」は尊卑が嚴格であったが、次第に乱れて来たので「官位」が成立することとなった。ただし、「官位」が出来る以前にも尊卑は分けられていたと述べられている。そして、その尊卑を分けるものこそがカバネで

ある。貞雄は続けて次のように言う。

官位は其職を奉、其序を別るものにして、彼より此に轉任し、是より彼に補任ぬれば、其奉守れる職事に貴賤の階級ありて、彼身に尊卑のけぢめあるにあらず。太古の姓の制は然ならず、其姓を賜へれば榮を子孫の八十つゞきに傳へ、天罪かうむれば、其姓を貶れ衰を類族まで致せり、是以て職位とはたかへることを知へし。如此れは、太古は姓に尊卑のけぢめありて、職に貴賤のわきためあることなかりし也。太古は職をしも世々に仕奉て、是彼に轉任ことはさらになく、今世の制にいとよくかよいたり、故太古は其職を以て氏とせしものそ多かりける。

『『姓序考』五二五』

「官位」は一人の人間に与えられるものであり転任されることもあるのに対して、「姓」は子孫に受け継いでいくものであるとする。また、日本古代では代々「職」を受け継いでいた為に、「職」とウヂとが繋がっていたということにも言及している。このような貞雄の言説が宣長の議論を継承するものであることは明白であるう。

ただし、この『姓序考』冒頭の文章は単に宣長の議論を引き延ばしただけのものではない。最初の「太古」は「尊卑のけぢめ」が正しかったという断言が既に宣長から歩を進めたものである。というのも、それは貞雄がこの著作においてカバネの序列を明らかにし得たという自信に裏付けられたものであると考えられるからである。そして、そのことは貞雄がこの文章を書く際に意識していたと思われる宣長の『玉勝間』の一節と比べるとより明確になる。当該箇所は第三二一条の「國造」である。

いにしへに國造といひしは、今の世のごと、大きにこそあらざりけめ、大かた何事も、大名の如くなる物にて、國々に多く有し也、それが中に、國造、また君、また別、又直、又稻置、また縣主などいふ、色々の有て、尊き卑きけぢめも有つるを、そのけぢめは、さだかに記せる物なければ、いづれ尊く、何れ卑かりけむ、今ことくくは、わきまへがたけれど、大かたは皆、國造と同じさまなる物にて、此色々を一つにすべても國造といへりき、書紀などに、伴造國造などあるは、かの色々をすべて、一つに國造といへる也、

〔宣長『玉勝間』一・一九〇〕

宣長はここで「國造」は「君」「別」「直」「稻置」「縣主」などをも総称するというものであるとしている¹⁴。そして、これらの間には「尊き卑きけぢめ」もあつたはずであるが、明確な記録がないのでわからないという。それに対して、貞雄は『姓序考』の中で次のように明確な序列を示している。

一曰真人、二曰朝臣、三曰宿禰、四曰忌寸、五曰臣、六曰連、七左曰公、七右曰首、八左曰國造、八右曰伴造、九左曰縣主、九右曰直、十左曰村主、十右曰史

〔『姓氏考』五二九〕

そして、こうした序列を定める考証を通して、貞雄によって日本古代の秩序の在り方は次のように描かれることになる¹⁵。カバネの序列の七以降が左右に分かれている理由も、この記述から明らかになる。

太古の治道【治道のことはことふみにいふべけれど、こゝに其かたはしをいはずれば、ことの聞がたければなり。】は各國に公を置、其次々には國造、【公にて國造を兼しもあり、筑紫君石井は公ながら國造を兼しなべに、古事記及び國造本紀には筑紫國造といへるにて知るべし。】縣主、村主などありてことをとりおこなひし也。朝廷の臣連の人々は、公又は國造より奏上せることによりて、可否を定められしこと也ける。各官のかたは、首、伴造、直、史などありて、みな其職を仕奉れるを、臣連の人々可否を思ひ別たれしなり。太古臣連二造もてまつりごちたりしときは、臣には國造のそひ、連には伴造のそへりしにこそありけめ。

【『姓序考』五三六〜五三七】

宣長は、日本古代の「マツリゴト」を「臣連八十伴緒」が「仕奉」ことであるとしていた。貞雄のいう「太古の治道」も基本的にはその方向に従うものだろう。ただし、ここではカバネに対する考察を経たことよって具体的な在り方が示されることとなっている。「臣」が各地に置かれた「國造」が付き従い、「連」には様々な職業を掌る「伴造」¹⁶が付き従う。そして、「國造」「伴造」から奏上された事柄を「臣」「連」が判断するという政治の在り方を「太古の治道」であるとしている。

このように、宣長の示した日本古代の秩序の在り方を、カバネに対するより詳細な考察に基づいてより具体的に描いたところに『姓序考』の成果を見出すことが出来るだろう。

四 氏上について

『姓序考』において、宣長の議論を独自に発展させたものとして「氏上」に関する記述も注目される。貞雄は『姓序考』の主題はあくまでカバネである為に、「氏上は姓にか、はれることならねど、是をいはずればことのきこえがたきことゞもあれば、さし置がたくして其由を云り。『姓序考』五五六」と言いながらも「氏上」についてかなりの分量を費やして論じている。そこではまず次のような説明が為される。

氏上は宇遲乃賀美と訓べし。氏とは源、平、藤原、秦、などのたぐひのものを云り。其氏に大氏小氏のけぢめあり。それを云ば、阿倍氏【孝元天皇皇子大彦之命之後。】は大氏なり。是より別れたる阿倍志斐、阿倍間人、阿倍長田、阿倍陸奥、阿倍安積、阿倍信夫、阿倍柴田、安倍会津、阿倍猿島、阿倍久努、阿倍小殿、和阿倍はみな小氏なり。「中略」小氏は大氏にしたがへるもの也、されど小氏にも氏上はあるなり、大氏衰へぬれば小氏のさるべき人を以て大氏を繼ぐことなり。「中略」俗言に云は大氏は本家、小氏は分家なり。

『姓序考』五五六～五五七

貞雄はウヂの中に「大氏」「小氏」があることを指摘し、それぞれに「氏上」がいるとする。阿倍という「大氏」には、阿倍志斐や安倍間人などの「小氏」があり、「本家」と「分家」のような関係であり、「大氏」が衰えた時には「小氏」の人が後を繼ぐと言う。このようなウヂの在り方に対するより細かな規定は、カバネの際と同様により具体的に古代の制度の在り方を描くということに繋がっている。先の引用箇所が続いて、貞雄は「氏上」が各「部曲」の

人々を掌っていたということを述べた後、当時の政治の在り方について次のように述べている。

小故スコシの事は小氏の氏上、大氏の氏上とはかりてことをたゞしをさめ、大故オホキナレのことにあらざれば、朝廷にまをすことなし。さるから上古は朝廷は閑寂なりし、各國も諸人の人々ツツコモ頒領り、天皇の御料地の御田をも作り、【今諸國に御田三田など云號あるはみな御料地なり。】男は弓弭ユハツ、女は手末テマエの貢を進れり。

『姓序考』五五七

ここでは上代には、小さなことは「小氏」「大氏」の「氏上」が判断しており、朝廷に奏上することはなかったために、朝廷は閑寂であったと述べられている。さらに貞雄は次のようにも言う。

如此氏上の定れるから、各氏のすぢみだる、ことなく、氏上のことごとく小氏大氏に附貫ツツカせれば、大氏の氏上に詔あれば、氏人どもみなうけ給はり傳へて、其事をなすなべに、こと、ほりやくすみだる、ことなし。故太古はなすこと少くて、よくことのとのひし也。

『姓序考』五五九

「大氏」と「小氏」があり、それぞれに「氏上」が定まっている為に、「大氏」の「氏上」に詔があればそれに従う人々に容易に伝わり乱れることがなく、それ故朝廷が盛んに活動せずともよく治まっていたという。

これまで見てきたところによれば、貞雄は『姓序考』においてカバネが極めて整然とした体系を持っており、「国

造「伴造」が奏上したことを「臣」「連」が判断するという構造を描き出し、またウヂにおいても「大氏」「小氏」にそれぞれ「氏上」がいて様々なことを判断していたと述べていた。こうした貞雄の主張する日本古代の秩序の在り方は、「臣連八十伴緒」がそれぞれ自らの「職」を以て「仕奉」という「マツリゴト」の在り方と同じ方向性を持っている。

結

以上、本稿においては宣長のウヂカバネに関する思想を確認した上で、それを発展させたものとして貞雄の『姓序考』を位置付け、その内容を検討してきた。『姓序考』は論争書でもなければ、思想的な主張が前面に押し出されたものでもなく、一見地道な考証に終始しているように感じられる。しかしながら、宣長との関係を考慮にいれる時、その考証は宣長が示した「マツリゴト」の在り方をより具体的な形で描き出すものであったということが出来るだろう。そこにおいては、人々がウヂとカバネの制度に支えられて自らの「職」を行うことで政治が成り立っており、積極的に治めずとも安らかに治まっていた。貞雄が『姓氏考』において膨大な数のウヂカバネについて考証を加えたのも、そうした秩序をさらに具体的に確認していく営為であったと考えることが出来る。

さて、こうしたことによって、本稿の課題である宣長との関係を踏まえた上での貞雄の『姓序考』の思想の検討はすでに一応の結論に至ったと考える。しかしながら、最後にそれはあくまで近世における姓氏・ウヂカバネを巡る思想史及び『姓氏録』の受容史のごく一部に見たに過ぎないということを改めて強調しておきたい。貞雄の議論が宣長以外の国学者たちの言説とどのような関係にあるかということについては、それぞれの人物を取り上げながら検討す

る必要がある。また、さらに発展的なものとして、宣長や貞雄を含めた近世のウヂカバネを巡る議論が栗田寛などを経て近代にどのような影響を与えたかという問題も考えられる。それらを踏まえてより体系的に本稿の内容を展開していくことを今後の課題としたい。

※細井貞雄『姓序考』からの引用に際しては、物集高見編『新註皇学叢書 第四卷』広文庫刊行会、一九二八年所収の翻刻版を用い、「『姓序考』頁数」の形で当該箇所を示した。

※本居宣長からの引用に際しては、筑摩書房版の全集を用い、「宣長『著作名』巻数・頁数」の形で当該箇所を示した。また『古事記伝』に関しては『記伝』と略記する。

※引用文中の割注は「」で示した。

註

(1) 貞雄の伝記としては、他に安藤菊二「細井貞雄」(伝記学会編『国学者研究』北海道出版社、一九四三年所収)がある。

(2) 貞雄には『空物語玉松』という著作があり、それを巡っては河野多麻「宇津保物語錯簡と細井貞雄の業績」上(『国語と国文学』第二八卷第八・九号、一九五二年所収)などいくつかの研究がある。それに対して『姓氏考』『姓序考』を正面から取り上げたものは存在しない。

(3) 江戸時代の学者が中国と日本との双方を視野に入れながら「姓」や「氏」という言葉を用いる際には、それら

が何を指しているのかが必ずしも一定していない。その為、本文中では中国のものを指す場合「姓氏」という表記を用い、日本のものを指す場合「ウヂカバネ」という表記を用いる。

(4) 国文学研究資料館の日本古典籍綜合目録データベースによれば、国会図書館に一二冊三六卷のものがあり、東洋文庫に七冊一四卷のものが所蔵されている。ただし、国会図書館本も八冊目一五卷以降は各姓氏の項目に『姓氏録』からの簡単な抜き書きがあるだけの簡素なものになっている。なお、安藤前掲論文は国会図書館の七冊目までを自筆稿本であるとしている。

(5) 佐伯有清『新撰姓氏録の研究 研究篇』吉川弘文館、一九六三年参照。本書では『姓氏録』研究の立場から、近世における『姓氏録』の受容史の概略が纏められている。なお、佐伯は貞雄の重要性を指摘する際に、近世の『姓氏録』研究を集成し『氏族考』や『新撰姓氏録考証』を著した栗田寛に大きな影響を与えたことを強調している。貞雄と寛との関係も興味深い主題ではあるが、本稿では立ち入らない。

(6) 姓氏・ウヂカバネを巡る思想史については、拙稿『古事記伝』と『姓氏録』——本居宣長における「ウヂカバネ」の成立(『日本思想史学』第五十一号、二〇一九年所収)・「宇野明霞『姓氏解』とその周辺——徂徠派批判の一風景(『倫理学』第三四号、二〇一八年所収)・『称呼弁正』「姓氏氏族第四」の問題空間(『求真』第二二号、二〇一六年所収)などで部分的に論じて来た。

(7) 宣長のウヂカバネを巡る言説としては、他にも『玉勝間』の第七七・七八条「姓氏の事二ヶ条」なども重要であるが、貞雄の議論とは多少方向性を異にするものである為、本稿では取り上げない。

(8) 例えば、中村友一『日本古代の氏姓制』八木書店、二〇〇九年は、ウヂカバネに関する先行研究の最初期のものとして、宣長の『古事記伝』のこの箇所と言及し、部分的には修正すべき点もあるが、概ね妥当なものである

と評価している。

(9) 小笠原春夫『国儒論争の研究―直毘霊を起点として』ペリかん社、二〇〇六年参照。

(10) 太宰春台『辨道書』(『日本教育思想大系 徂徠学派』所収)、六一―六二頁参照。

(11) 本稿では立ち入らないが、宣長は単に日本と中国の制度が異なるというだけでなく、「職」が固定的な日本の方が優れているということも主張している。宣長『くずばな』、八・一五六参照。

(12) この点については、相原耕作「本居宣長の言語論と秩序像(一)―(三完)」『東京都立大学法学会雑誌』三九卷第一号―四〇卷第一号、一九九八―一九九九年が詳しい。特に(二)においては、宣長の秩序像を分析しウチカバネが重要な要素となっていることを指摘している。

(13) なお、貞雄には「職位」を主に論じたものとして、『職位考』国文学研究資料館蔵、一八一八年跋がある。

(14) この点については、貞雄も全く同じ見解を示しており、さらに「伴造」も首・伴造・直・史を総称するものであるとしている。『姓序考』五四四参照。

(15) この点に関連して、『姓序考』の個々のカバネに対する考証の中で、比較的長い分量を費やして宣長を否定している個所として「臣」がある。そこで貞雄は宣長の「臣」は「大身」であるという説を否定し、「臣」は「使主」であるとして、「臣」とは「使人」の「主」を意味するとする。そして、それは「連」が「群」の「主」であるのと対になっているという。貞雄の記述は語源の追及に終始するものではあるが、このことへのこだわりもより整然と古代の秩序を描こうとする志向と繋がっているものと思われる。

(16) 貞雄は、「国造」が各地の統治全般に携わるのに対して、「伴造」は専門的な職に携わるものであるということ、地名に基づくウチと職名に基づくウチの差異に言及しつつ説明している。『姓序考』五四四参照。

筆者は中国の中山大学へと年度中に転任することになったが、本稿は國學院大學研究開発推進機構ポスドク研究員在職時の研究成果である。

明治中後期の神道青年運動における科学と宗教

―初期の神風会に至る宇宙論の位置づけから見た近代神道学前史―

木村 悠之介

はじめに

(1) 本稿の問いと分析対象

一九〇三（明治三六）年一〇月、神宮奉斎会の機関誌『養徳』^{〔やまと〕}に掲載された社説「神霊の有無と神道の価値」では、同時代の科学思潮^{〔1〕}に関する次のような認識が示されていた。^{〔2〕}

古今東西の思潮学流が、交叉し衝突するの間に於て、我神道界も亦た解決せざるべからざる、一箇の大問題に遭着せり。何むぞや、此の哲学科学の進捗せる、氣運に際会して、紀記の二典を、正面より解釈し、信条とせる神道なるものは、果してよく存在するを、得て否やといふに在り。

ここで言うところの科学の内実は、具体的には「ガリレオの地動説、ダウインの進化説」などだった。神道を説く際、これらの学説を「一切否認」することもできなくはないが、その場合「頑愚に陥」ってしまう、と『養徳』記者

は述べる。仏教やキリスト教も共有する「大問題」だったと言えよう。³⁾

さらに当時の「大問題」は、そうした天文学や進化論に代表される科学的知識との関係だけではない。「宗教」に對して「神道」をどう位置づけるかという概念的な問いも、近代特有かつ不可避のものとして浮上してきた。

近代における「神道」概念は、一八七〇年代には神官の集団を指す統一的な名称として用いられようとしたが、結局、一八八二（明治一五）年の神官教導職分離や皇典講究所創立、一九〇〇（明治三三）年の内務省宗教局・神社局別置といった制度的な措置により、「宗教」の枠に括られる教派神道諸派を表すものとして、「神社」祭祀や国学の教育機関とは区分される形になった（祭教学分離）。神社非宗教論を採用した内務省神社局関係者が神社行政を「神道行政」とは呼ばなかったように、制度の建前上は「神社」と「神道」とが、「宗教」の境界によって区別されたのだ。しかし非制度的なレベルでは神社なども「神道」と呼ばれる余地が残り、神社・神道と「宗教」の曖昧な関係は、神社も「宗教」なのではないかという主に他宗教からの疑義を惹起することとなる（神社対宗教問題⁴⁾）。

すなわち、科学的合理性に反しない形で神道を語らなければならないという前提の下、神道が持つ「宗教」としての要素が問題化したのが近代という時代だった。

そうした状況への対応として知られる代表的な言説が、東京帝大で井上哲次郎に哲学を学んだ田中義能よしのうを中心とする神道の「科学的研究」、より具体的には一九〇九（明治四二）年前後の田中が提唱した「神道哲学」や、一九二〇年代に確立していく「神道学⁵⁾」である。田中の特徴は神社や神道の「宗教」性をまずは認めたことにあり、磯前順一や藤田大誠は、田中による「宗教」肯定の契機を神社対宗教問題への対処に求めている。⁶⁾

本稿が問うのは、田中義能に至るまでの明治中後期において、神道が非「宗教」あるいは「宗教」として主張されるにあたり、「科学」的知識との整合を前提に、神道の「普遍」性や「固有」性がどのように位置づけられ、田中の

神道研究へとつながっていったのか、ということである。

そして、その際に分析の対象にすべき人々こそ、「青年」と呼ばれた層だ。

林淳は磯前順一の神道学史叙述を評し、田中義能のような「頂点」の学者に比べ「裾野」への視座を欠くと指摘しており、その後の研究では高野裕基が、田中による神道学形成の背景として「若い神職」層による「神道研究」への要求を論じているのだが、実は、高野が挙げた神職の一人・中島固成は、神社の神職に限らない「神道」界全体の「青年」に関わる視野を持っていた。一八八〇（明治一三）年に生まれ、広島県の村社・白鬚神社で社掌を務めた中島は、一九〇四（明治三七）年の『全国神職会会報』（以下『全神』）誌上で次のように述べている。⁸⁶

奮起すべし、神道界の青年。歳寒くして青松の操を知る。四大人逝いて、斯道界秋風落莫たる感あり。科学的方法より我古伝を説明し、世人をして明鏡の赫々たるを仰がしむるは、我等神道青年の責任ならずや。云ふこと勿れ、「現今科学の趨勢は神怪を談るを許さず、真理は既に定まれり」と。四大人は幽冥に在りて、我等の研究を援け給へり。黒雲暗曇として天を蔽ふも、遂に天光を無にすること能はず。斯道の正理たることは、既に確固たる根柢あり。研究せよ。研究せよ。研究して又研究せよ。死するまで研究せよ。

中島においては、「神道青年」の自認と「科学」的な「研究」への強い志向が結びついていることが見てとれよう。

こうした「科学」と「青年」の関係づけは、当時広く共有されていた。『養徳』誌上では「社会の智識を有し、科学の何物たるを解し、世界の大勢に通じたる青年」による神道の「研究」を求める記事を見つけることができ、「明治の青年」が世代として「老人」に対置されていることも分かる。一八八七（明治二〇）年の徳富蘇峰が「天保の空気を呼吸したる老人」対「明治の青年」という図式を打ち出し、後者を「知識世界」における「改革の健児」と位置づけたことで人口に膾炙した「青年」概念は、当初からそうした期待を背負うべきものとして語られており、神道界

でも、「天保」の世代とは異なる新たな「明治の青年」の組織化が目指されることとなったのである。

その上で中島は、別の文章で「神道界の青年勇士」を「神職教導職の区別無」いものとして論じている。¹⁰「神道青年」という語は、単に若い世代を指すのではなく、神社や教派神道といった神道界内部の制度的区分を越境しつつ「世の青年者流」へと神道を広めていくための意図的な概念提起として存在していたのだ。

つまり、本稿が問う科学や宗教への意識が近代の神道において最も明確に表れてくる場こそ、概念としての「青年」が直接的に取りざたされ、非「青年」世代も含む神道界の期待と、中島のようにそれに応えようとする人々の意識¹²が交錯した「神道青年運動」¹³なのである。要するに、「神道青年」というそのままの語を用いた団体や、「神道界」の「青年団体」を標榜した組織の動向を参照し、そこでの科学論・宗教論を検討すべきだろう。

実際、田中義能は本稿で取り上げる青年運動に関わるなかで神道研究を本格的に開始し、以降も「青年」なるものへの意識を継続的に示していく。¹⁴田中による神道学形成の要因としては、日露戦争での戦勝と西洋人の神道研究、神道中心主義の政策化、国民道徳論の興隆¹⁵、神道同志会という合同運動の機運（後述）など様々な潮流が考えられるが、「青年」という裾野の顕在化をも加える必要があるのだ。

（2）天体説の放棄と「煩悶」のなかの宇宙論

ならば、「天保の空気を呼吸したる老人」と「明治の青年」における神道への意識は、具体的にはどう異なるのだろうか。「科学」と「宗教」の間で焦点となってくるのが、「宇宙」への認識である。

神道・国学界における「天保」の世代としては、例えば一八九〇〜九二（明治二三〜二五）年に『天地組織之原理』を刊行した美甘政和や、一八九九（明治三二）年に『徴古新論』を著した岡吉胤がいる。両者はいずれも、服部

中庸による『三大考』以来、国学者の間で議論が交わされてきた高天原や黄泉国の所在をめぐる天体説の系譜（『三大考』論争）に位置づけうる。だが、美甘を論争の末尾とした金沢英之によれば、美甘の頃になると「神話的世界像」と現実との乖離」が甚だしくなり、その事実こそが「『三大考』論争に真の終止符を打った」のだという。金沢は、明治の「新しい世界」において、「世界の起源や成立、そのありようといった普遍に属する問題」は国学の天体説ではなく自然科学によって説明され、神話には代わりに「民族の固有性やアイデンティティ」のみが求められるようになったとして、一八九五（明治二八）年、日本の「国民思想」に固有の偉大なる「想像」として『古事記』の神話を位置づけた哲学者・井上哲次郎の議論に触れている。¹⁶

当時の井上による議論は、「迷信」としての「宗教」排撃と軌を一にしていたようである。冒頭で引いた『養徳』記事は、一八九七（明治三〇）年、井上の弟子・木村鷹太郎が中心となって発刊し、井上も主唱者に加わった大日本協会の機関誌『日本主義』、特に木村の「新神道」論¹⁷を、天文学や進化論などの科学的知識への対応という「此の時代の要求に応じて、起りたるもの」だと述べ、的確に概括していた。¹⁸

其主張に曰く、仏教は出世間的、^マ 压世的なるが故に、耶蘇教は、非国家的にして未来を説くが故に、儒教は消極的にして、陳腐なるが故に、共に取るべきの主義にあらず、吾人日本臣民の取るべきは、従来の宗教の如く、迷信を養成するものならずして、人智の發達に益あるものならずるべからず、来世的ならずして、現世的ならざるべからず、世界的ならずして、国家的ならざるべからず、出世間的ならずして、社会的ならざるべからず、厭世的ならずして、生々のならずるべからず、病的ならずして、健康性のもならずるべからず、是等の性質を悉く備へて、至善至美なる主義は、純神道、即ちカムナガラの道也。〔…〕其抱負は蓋し、神道の怪異的、神靈的の旧思想を「ヒユリケーション^マ」して倫理的、理想的精神的なる、一教義（宗教と云はず）¹⁹を樹立せむとせしに在

りしもの、如し。即ち謂へらく、日本主義は、日本国民の活動を指導する根本主義也。一種の社会的倫理運動也。宗教の如き、迷信を混ざるものにあらずと。

このように「宗教」を「迷信」と見做して仏教やキリスト教を攻撃した「新神道」論は、「学者特に哲学者」が「英国流の実験論」に拠って「国利民福」を説いたことから「教育あり、学識ある青年」にも賛同する者がおり、世間の耳目を集めたのだという。それは、神道を「国民の活動的理想」の表現に、神代史を「国民性を窺ふべき、一箇の神話」とどめる「無神論」であった。²⁰「活動的理想」を表す諸要素のなかでも中心的な「生々」の語は、本来は易経繫辭伝の「生々之謂易」に由来し、日本では特に仁斎学において「一元氣」による「活物」的な天地・宇宙観を形成するなど近世の儒教思想を特徴づけてきたが、木村の場合は易経にはほ言及せずとも神道書から導かれうる思想として「生々主義」が捉えられている。²¹そして、それは宇宙論そのものの排除を伴うのである（後述）。

いずれにせよ一八九〇年代後半の井上や木村は、美甘らのような『三大考』以来の天体説とは違う新たな神道認識を提示することで、少なからぬ「青年」層の賛同を得ていた。非「宗教」としての「倫理」を標榜し、「宗教」を「迷信」として排撃するなかで第一義的に要請されたのは「国民」に固有とされる「活動的理想」であり、天体説を含む普遍的宇宙論の構築は、科学的知識に抵触するものとしてひとまず避けられたことになる。武田幸也が紹介するように、明治末になると、皇典講究所で「天保」世代の渡辺重石丸が校閲した神職用の教科書『古史概要』においてすら、平田篤胤の天体説が「どちらかというと放棄されていた」。同書を実際に編纂した大宮兵馬（後述）のような「明治の青年」世代にとって、確かに天体説は受け入れることが難しくなっていたと言えよう。²²

では、（金沢の表現を借りるならば）井上哲次郎らにおいて日本国民に「固有」とされた諸要素は、「普遍」への志向とは断絶したものののだろうか。実体的な天体説が放棄されたとして、「宇宙」のなかで神道を意味づけること

はもう求められないのだろうか。

というのも磯前順一によれば、その後、井上は世紀転換期には「煩悶の世代」と呼ばれる「青年」層に対して「宗教」をも組み込んだ教化を図り、大正期になると現象即實在論に基づいて「神道に体现される「日本民族の精神」を「宇宙の唯一の实在」に帰着させていくためである。つまり、「宗教」が「煩悶」状況を経て「迷信」にとどまらない価値を獲得するなかで、「日本民族」の神道にも再び「宇宙」的な普遍性による支えが必要とされたのだ。

磯前は、世紀転換期における「宗教」の肯定について、井上哲次郎の変化や宗教学の登場のみならず、神道学とも関係があることを示唆しているが、神道や田中義能が「煩悶」状況のなかで明確に位置づけられているとは言いがたい。また、神道と「青年」の「煩悶」には畔上直樹や原田雄斗が触れてきたものの、神道学それ自体の形成に至るまでの過程は扱われてこなかった。ここで考えるべきは、科学的知識にそぐわない天体説を放棄していった「明治の青年」世代が、「煩悶」状況下に「宗教」的な救済を求めるなかで、改めて天体説とは異なる普遍的「宇宙」論をどのように構築していき、田中や井上らの議論につながっていくのかということである。

以下、本稿は四節から構成される。第一節では議論の前提として、一八八八（明治二一）年の神道青年会／本学青年会、一八九八～九九（明治三一～三二）年の大日本神道青年会、一九〇二～〇三（明治三五～三六）年の大日本神道青年同志会、一九〇五（明治三八）年に活動を開始し、神道青年運動史上「最も活気ある雰囲気をつくつた」とされる神風会を取り上げ、神道青年運動がどのように形成されていったのかを概観する。続く第二節と第三節では、神道青年会（本学青年会）と大日本神道青年会の時期には科学に対し排除された「宗教」的宇宙論が、大日本神道青年同志会や神風会の頃になると時代の要求を捉えて見いだされつつ「固有」性とも結びつけられていく過程を扱う。その上で最後の第四節においては、神風会とも関わりながら登場した田中義能の神道論を位置づける。

一、神道青年運動の形成過程

(1) 神道青年会／本学青年会

一八八八（明治二一）年四月、東京・小石川の大成教院で「神道青年会」が創立された。先述した一八八七（明治二〇）年の徳富蘇峰による「天保の空気を呼吸したる老人」対「明治の青年」という図式を援用しながら「青年」を論じ「旧弊神道」に対する「真神道」を求めた神道青年会は、歴史上「神道青年」を名乗った、あるいは名乗る必要を有した初めての団体だろう。主唱者は中島博光・佐伯有義・大宮兵馬など、皇典講究所卒業生ら七名であった。²⁷⁾

同会については主意書や規約が伝わるのみで、それ以外に実態を窺うための史料が乏しいものの、規約において主たる活動に「演説討論」が定められていたことから、おおよそその立ち位置は推定できる。

神道青年会が結成された一八八〇年代には、キリスト教や仏教の青年会が多く結成され、相互に対抗する形で演説会を開いていた。そして、同会の結成を報じた『会通雑誌』が同時に、各地の「神道演説」や「神仏質問会」をも報道している²⁸⁾ことからすれば、神道青年会には、そうした演説実践の場に神道が本格的に参入するための人材育成という目的があったのではないかと思われる。創立の会合が開かれた大成教院は教派神道の一派であり、主唱者の一人だった佐伯有義が同年、黒住教・神宮教・大社教を中心とした「各教同盟」にも関わっている²⁹⁾ように、神道青年会における「神道」は、帝国の「大道」を標榜しながらも実質的には教派神道諸派としての内実を有していたのだ。

しかし神道青年会は、同年一〇月には「神道の名を宗教の為に駆らん」とする「世の風潮」を避け、すぐに「神道」という名を放棄することとなった。「古典」を扱う「本学青年会」へと改称したのである。「演説討論」を活動内容とすることは変わらず、また会員が五〇〇名に達したら雑誌を発刊すると定めていたが、それまで代わりに用いる

とされた『会通雑誌』上で活動の様子が報じられることなく、低調なまま終わったように見える。⁽²⁰⁾

(2) 大日本神道青年会

一〇年後の一八九八(明治三一)年十一月、神宮教の『教林』誌上で「宣言書」を発表したのが大日本神道青年会だった。同会は内地雑居が迫るなかで「国体」の下に「皇道」を振起すべく、神社と教会にまたがる「神道革新」を期して「神道の研究」を喚起するのだといひ、⁽³¹⁾その後の決議では「神社及教会に於ける実地の利害得失」の調査による研究資料の収集、研究会と「講談会」の開催、「神社史及教会史」の編纂が目されていた。ただし、実のところ神宮教一派の青年会なのではないかという風説もあった。⁽³²⁾

翌一八九九(明治三二)年、同会は機関誌『神道の健児』の発刊を予告しており、「教界の勁敵たる耶仏二面の消息を探記」する欄も設けるとされた。⁽³³⁾キリスト教や仏教への対抗意識は、『教林』誌上で大日本神道青年会の宣言書に賛意を示し、「吾人神道の健児」という自認のもと「青年」を論じた土肥洋次郎(月巴生)⁽³⁴⁾の議論において顕著に見られる。土肥はやはり内地雑居を見据えつつ、「真正なる宗教は社会精神の木鐸」として「人民の統一」や「元気を鼓舞吹張」する効果を持つと述べ、次のような状況認識を示していた。⁽³⁵⁾

今試に吾人国民の宗教的頭脳を戦場とし、鼎峙攻守に臨む者、曰く仏、曰く耶、曰く神

而して我邦固有教と題する神道の態度は、果して此の間に独立して、屹然優位を占めつゝある乎、將た又た劣位に立ちつゝある乎、(…)我か神道は、爾く耶仏各教に対し、競争的圍裡に位置するに拘らず、其の堅固なる勢力と、光彩ある面目を以て高く頭地を抜き、優に実力を表幟する能はず、

つまり、宗教界の状況は神仏基三教が並んだ「鼎峙攻守」の「戦場」なのだが、現在の神道が優勢であるとは言いが

たいのだという。そこから「基礎を建設」し「革新の局面を開拓」し「必ずや各派各教を凌圧して、勝つべきの地を見出すがために」こそ「熱血あり、活気ある有為の青年」が待たれるのだ、と土肥は結論づけている。

ただし、『神道の健児』が実際に刊行されたかどうかは不明なため、決議以後の活動状況を窺うことは困難である。『教林』が報じていない以上、発刊されなかったのではないだろうか。

(3) 大日本神道青年同志会

続く大日本神道青年同志会も、神宮教に関わる団体だった。正確には、神宮教は一八九九（明治三二）年、「非宗教」を標榜する財団法人・神宮奉斎会へと改組しており、機関誌『教林』は『祖国』『養徳』と改題を重ねている。³⁶一九〇二（明治三五）年一〇月、その『養徳』誌上において会員募集を開始したのが大日本神道青年同志会で、平田盛胤・磯部武者五郎・吉田光長・森津倫雄ら四一名が最初の発起人として名を連ねた。神宮奉斎会の関係者を中心に神職も加わる形となっており、発起人とは別に藤岡好古や神田息胤ら神宮奉斎会の重鎮も支援していたようだ。³⁷

同会の大まかな目的は、翌一九〇三（明治三六）年一月に挙行された発会式の際、磯部の依頼により「余が信仰に關する経験」を講演した伊沢修二が、仏教やキリスト教が活発に青年運動を行っているなかで、ようやく神道においても「一方には祭祀の方の側の事を研究し、一方には科学的に神道を研究するを目的とし、此二大綱領を以て青年団体を組織」された、と述べていること³⁸から窺えよう。

大日本神道青年同志会は翌二月から機関誌『元氣』を刊行しており、同年五月の第四号までは『養徳』の広告欄に目次が掲載されていた。翌六月の『養徳』は、同会が各所で演説会を開くとともに「一大飛躍を試み」ていると報じた。³⁹しかし、その後の活動状況や『元氣』の目次が掲載されることはなく、以降、大日本神道青年同志会がどうなっ

たのかは詳らかでない。

(4) 神風会における青年運動

神風会を主宰することになる宮井鐘次郎(しよじろう)は一八六三(文久三)年の生まれで、もともと丸山教会にいたらしい。宮井は一八九七(明治三〇)年に「大日本慈善協会」を設立し、教育勅語の精神に基づく少年保護などの社会事業・慈善活動を始めた。大日本慈善協会は藤岡好古・磯部武者五郎ら、後の神宮奉斎会や神道同志会に連なる人々の支援を得つつ、機関紙『慈善主義』(当初は『皇道新報』『新日本』)を発行するとともに、収益を得るために活版印刷事業を行い、『國學院雜誌』や『全神』の印刷にも関与するなど、神道界での立場を確保していった。⁴⁰⁾

そして、神社・教会・国学という神道界の諸領域が連携し、さらに哲学者らも加わった団体・神道同志会の設置と同じ一九〇五(明治三八)年、『神風』の発行も開始された。『神風』の名称は日露戦争にちなんだといい、神風会としての活動も『神風』発刊に伴って始まったと推測できる。⁴²⁾特に、神道同志会が一九〇七(明治四〇)年に開催した全国神道同志大会の前後には同会と連携しながら上野で「天幕伝道」を行い、仏教とキリスト教、中でも救世軍に対抗しながら教勢を伸ばしはじめた。この年の時点ですでに、『全神』に並ぶ三〇〇〇部を発行している。⁴³⁾

先行研究において、神風会には「国家神道」あるいは「教派神道」どちらかの性質が主に読み込まれることが多かったが、むしろ、当時「神道」の名の下に再統合されつつあった諸領域を横断しつつ、機関紙誌『神風』そのものを基盤に、神道界の内外に向けて批判的な言論を行った出版・演説活動、および読者コミュニティとしてまずは捉えた方が実態に即しているだろう。⁴⁵⁾神風会の特色は、組織が雑誌に先行する全国神職会や各教派などとは異なり、新聞雑誌の発行それ自体を組織の存在意義に据えていた点にあるのだ。これは一九〇〇(明治三三)年に発刊された『新

仏教』や『聖書之研究』に続く新しい現象としての、神道界の「メディア宗教」運動だと言える。

そうした広がりのおかげで、東京で実際に集まって神風会の街頭演説を中心的に担い、『神風』誌上にも活発に投稿していったのが、「青年」と名指される人々だった。『神風』は、遅くとも一九〇六（明治三九）年の段階で「青年男女」への思想的「慰安」を意識し、神道界における「青年団体」の組織化を提唱している。それに応えてまず同年末に結成されたのが（主意書は翌年付）、中野佐柿・折口信夫ら、当時拡充されたばかりだった國學院大學の学生らによる「神国青年会」であり、その設立はキリスト教や仏教に対抗するものとして捉えられた⁽¹⁷⁾。

神国青年会会員たちは神風会の「雄弁会」にも参加しており、他大学の学生も神風会に参加するなかで、國大生に限られていた神国青年会は発展的に解消されたものと思われる。具体的には一九〇八（明治四一）年四月、救世軍の学生団を「脱党」した久我小夷北・飯尾紫明ら早稲田大学学生が神風会に入会すると、國大生らも含めた「神風会学生団」を形成していくのである。『神風』紙上には学生団専用の欄が設けられ、後に学生倶楽部、さらに青年倶楽部と改称し、「神道界未曾有の青年団体」を自認するに至っている⁽¹⁸⁾。

こうして神風会は、東京（主に小石川）の本部における青年団体と国内外に散らばる読者とを、『神風』がつなぐ形となった。大正期には、早稲田大学の田尻隼人による純神道青年協会／純神道青年団や、愛媛県上浮穴郡田渡村三島神社の社司・藤枝茂森（曙光、旧姓小西）による大日本神道青年団といった組織も派生していき⁽¹⁹⁾、例えば、神道研究の「師友同志」を求める地方の一青年が、田尻・藤枝と『神風』を介し「書を飛ばして固く提携」⁽²⁰⁾することもできるようなネットワークを形成したのである。

(5) 小括

ここまで見てきたように、神道青年運動はおおむね、内地雜居開始や日露戦争といった時代状況の下、仏教やキリスト教の動向を強く意識するなかで演説や新聞雑誌の発行を行い、教派神道諸派を起点に、より広い「神道」の領域を志向していた。

そして、あまり長続きしたとは言えない神道青年会・大日本神道青年会・大日本神道青年同志会に対し、神風会の活動は特に盛んであった。それは、一九〇五（明治三八）年の神道同志会設置のほか、同年の國學院における大学部予科開講と翌一九〇六（明治三九）年の「私立國學院大學」改称、当該時期における「煩悶青年」論の拡大・大衆化、といった神道界内外の同時代的動向を捉えることで可能になったと言える。

特に「煩悶」状況の到来は、「宗教」の必要性への認識に関わってくる問題であった。例えば一九〇七（明治四〇）年、師範学校生だった小西茂森は『神風』に次のような手紙を書き送っている。⁽²²⁾

修養上健全なる宗教的信仰心を得んとして幾多宗教雑誌を取寄見たる中に独小生の心を満足せしめたる者は貴会の神風なり〔…〕五六年前迄は神とか宗教とか云へば直に迷信を連想しつゝ、ありし小生等も今やいよ／＼大なる興味を以て神風などを読む身となりました

このように、数年前は「迷信」を連想させた「宗教」が、『神風』の頃には希求されるようになっていたのだ。

以降は本節の前提を踏まえ、各団体において科学と宗教がどのように位置づけられたのかを具体的に検討していく。第二節と第三節を区切るのが「煩悶」状況という時代の変化であり、第四節はそれらの流れを受けた議論となる。

二、「宗教」を排する「科学」論：「煩悶」以前

(1) 「神道」概念および「活物」的世界観の放棄：神道青年会／本学青年会の場合

まずは「煩悶」状況が出てくる以前に何が問題とされていたのか、ということを考えるべく、一八八八（明治二一）年の神道青年会に戻りたい。

先述の通り、神道青年会は演説を主目的にしていた。それは、同会の動向を報じた『会通雑誌』による同年七月の論説「説教の改良」が、「説教」や「宣教」、とりわけ「今の時世に適當なるもの」としての「演説」を目的に据えていた点に関わってくる。その際に重視されたのが、西洋の科学との関係であった。⁵³

古事記日本紀若しくは〔…〕本居平田諸大人の著述類は〔…〕今の哲学とか理学とかいふ最も我か古典古書の道理に近き所の原書若しくは翻訳書等に就て純を採り粹を抜き以て解剖し以て保合し而して後一の論説を組織し〔…〕人をして一聴の下其の意を得せしむるを要す〔…〕宣教師たる者は我か古典は更らなり広く材料を彼の諸書に求め解剖と保合とを以て古説を新らしくし平話を新奇にし務めて世人の感覚を敏捷ならしめざるべからず

ここで述べられている「解剖と保合」は、神道青年会の主意書でも「学説ノ原理ヲ探究シ解剖ト保合トノ二方ヲ藉テ以テ哲学ノ本原即チ神道ノ蘊奥ヲ究メ」という形で登場する。「説教の改良」においては記紀や「本居平田諸大人の著述」と、「今の哲学とか理学」の「原書若しくは翻訳書等」に対して適用されており、後者は「我か古典古書の道理に近」いものだと見做されているのだ。他の箇所からは、「本居平田諸大人の著述は亦我か国無上の文学理学哲学」といったように、特に「本居平田」に重きを置いていることが窺える。

すなわち神道青年会では、キリスト教や仏教が行っていた、「道理」という基準に拠って諸宗教を比較する演説実

踐⁵⁴へ教派神道として参入する基礎づけのために、記紀や「本居平田」と科学との「解剖と保合」が求められたと言えよう。神道の「道理」が科学と一致するという考えの下、それを説くことが目指されていたのである。

しかしすでに述べたように、そうした「神道青年会」としての活動は、「神道の名を宗教の為に駆らん」ことを避け、「古典」を扱う「本学青年会」に改称するという形で放棄されることとなった。本学青年会の「創立の主旨」においては、「世界学問の本宗」たる「我か古典」を研究し、「分解と保合」によって「哲学の根源即ち本学の蘊奥を窮め」ることが掲げられており、元の「神道」が「古典」に置き換えられたと言える。

実は、当時の主流派であった国学者たちにおいては、「宗教」であるところの「神道」なるものは本来的に西洋の科学とは相容れない、という認識の方が優勢だった。

例えば、帝大教授として「古典」を講じた考証派国学者・小中村清矩は同一八八八（明治二二）年、「現今」の神道を「教導の管長」を持つ「純然たる宗教」と認識したうえで「信心を、學術に混ぜぬ」と述べ、「神道」概念をも忌避している。また、清矩の養子・小中村（池辺）義象は一八八七（明治二〇）年、「進化ノ理」を知らず「本居平田」を無批判に踏襲する従来の「神道家」としての国学者たちが行ってきたという「神典学」⁵⁵「神道学」なるものを「宗教上ノ事ニシテ学者社会ノ事業ニ非ス」と非難し、それとは異なり「哲学、社会学、古物学、人種学、心理学、論理学」や「博言学」など様々な「西洋ノ諸学科」の補助を受けうる新しい国学⁵⁶「古典学」を目指していた。

神道青年会が「古典」を扱う「本学青年会」への改称に至ったのも、同様の理由によるだろう。科学との関係を重視するなかで、「世の風潮」が「宗教」視しようとする「神道」の語は避けられねばならなかったのだ。

さらに言えば、神道青年会の主意書における「大極起テ乾坤分レ万物生ス〔…〕夫レ天地ハ活物ナリ活物ナレハ精霊アリ精霊之ヲ神ト云フ〔…〕神即チ天地ヲ包括ス故ニ神道ハ則活物ナリ」という、易経や仁斎学などにも通じるよ

うな書き出し部分⁽⁵⁷⁾は本学青年会の主旨では省かれ、「天地間の事物は改進して止まず」といった表現にとどまっている。「神道」概念とともに「活物」的な世界観への言及自体も避けられたと考えられよう。

(2) 「新神道」論の導入と「宇宙」への問いの排除…大日本神道青年会の場合

右に見た「神道」概念忌避の状況が多少なりとも変わってくるためには、一八九六（明治二九）年前後まで待つ必要がある。その年には、かつて神道青年会の主唱者だった人々（中島・佐伯・大宮）が、「神道の学問」の研究に従事する者はまだ「殆ど無」い、という認識の下、『神道叢書』の刊行を開始した⁽⁵⁸⁾。少なくとも文献的な基盤整備の対象としては、「古典」の名にとどまらない「神道」なるものを「学者社会」に問うことが可能になったわけだが、文献整備にとどまらず実際に神道を説く上では、科学や宗教との関係はどう論じえただろうか。一八九九（明治三二）年の事例として、大日本神道青年会の土肥洋次郎による主張を確認したい。

土肥は神道が持つ「国家固有の教義」の代表的な要素として、「世界の方式に重きを置きて科学の目的に合一し徒に宇宙の原因を談して宗教的迷信に陥るの弊なき事」を挙げる。つまり、「宇宙の原因」などといったことは「宗教的迷信」なので語らず、あくまでも（地上的な）「世界」における「科学の目的」を論じるのだという⁽⁵⁹⁾。

例えば他の記事において土肥は、国家や社会に不満を抱いて「未来」や「浄土」を持ち出すキリスト教・仏教を「邪教」として批判し、「神道社会の健児」は不満を持たずに勤労に励むのだと述べる⁽⁶⁰⁾。

人は目的の為に働くべく生れたり……………是れ生々を以て主義とせる我神道の教義に候、然るを彼邪教の徒は、吾人の社会に立て、生存競争の勁敵と戦ひ、衣食の為に身を勞し、生活の為に心を砕くの状を見て、直に是真正の天恵を失ひ、精神的餓死を遂げ、資格を鱗族蹄群に伍する者とし、冷嘲熱罵の口調を以て、未来に於る造

物主の弁証をほのめかし、或は又た、生活を以て夢幻と為し、現世を以て火宅と為し、遠離穢土、欣求浄土の説を主唱し、頻りに人倫を廢棄し、社会を厭嫌するの迷執を培養するに力む、両々皆眼中国家を蔑にし、社会を認めざる所の失礼極まる妄誕に御坐候、吾人神道社会の健児は、唯当に皇室の尊嚴を中心とし、之か周圍に勤労働作し、各其の長とする所を以て自ら正しき目的の上に效し、敢て欺罔の心を萌さず、截然各其職を職とし、敢て不満の念を生せず、以て欲する所を獲、以て為す可き所を成さは、個人として社会に對する所以、臣民として国家に負ふ所以、尽し得て遺憾なきを見ん、是れ神道の主旨に候、而して又た偉大なる国民の本領に候。

ここに出てくる「生々を以て主義とせる」といった神道定義は、先述した木村鷹太郎・井上哲次郎らによる雑誌『日本主義』のうち、木村の「新神道」^①「日本主義」論から引かれたものである。実際、直前の『教林』誌上には、一八九八（明治三一）年に木村が上梓した『日本主義国教論』のうち第八章「生々主義」と第二章「国家の目的と国教選定の標準」が転載されていた。そして、「国祖」たる天照大御神への崇拜を中心とする木村の「新神道」は、「生々」概念を平田国学系の「地球」論における「生々運動」から得たにも関わらず、「山川の諸神」や「天地の心」「宇宙の目的」を重んじたり祈りをささげることが「日本の国体に非ず」といい、天御中主神ですら「コロスマジカル」ではない「祖先」たる「家族的首長」として扱うのである。ここでは天体論の構築どころか、宇宙を対象化すること自体が「宗教」^②「迷信」視されていた。

すなわち、土肥洋次郎において「宇宙の原因」や「未来」あるいは「浄土」といった「宗教的迷信」と異なり神道が合一するとされた「科学の目的」とは、現世での労働によって満たされる「国利民福」に他ならない。内地雑居の開始という状況下において、まずは「皇室」を中心とする「国家固有」の秩序を守ることが目指されたと言えよう。本学青年会の時期に比べると、国家や社会のみを扱うものとしての「科学」認識に合わせた「新神道」論を採用する

ことで、「宗教」や「宇宙」に関わる神観念・世界像を排除したまま「神道」概念だけが回復されえたのである。

他方で土肥は、神道が「真正なる宗教」としてキリスト教・仏教に対抗し勝利することをも「青年」に求め、「真正なる宗教」と「宗教的迷信」という二つの「宗教」理解を併存させた点で、木村に比べると一貫性を欠いていた。土肥においては、他宗教と対峙する一宗教としての神道の位置づけという問題意識がありながらも、国家・社会との関係や「科学」的基準に依存しない、「宗教」そのものの自立的な価値は明確化されていなかったのだ。

三、「宗教」の必要性への認識：「煩悶」を受けて

(1)「宇宙」論の萌芽と中断：大日本神道青年同志会の場合

それに対し、翌一九〇〇（明治三三）年の『中央公論』において「煩悶」する青年の「宗教」による救済が説かれたことで「煩悶青年」論が登場してきたように⁽⁸²⁾、「宗教」は社会的な必要性を増していった。

一九〇三（明治三六）年の大日本神道青年同志会においても、「宗教の価値」を「科学」そして「宇宙」と関係させながら論じるものが出てきた。一月の発会式で「余が信仰に関する経験」を演説した伊沢修二である。

まず伊沢は、仏教の「器世間論即ち天地創造説」が「近世泰西の科学説」としてのカント＝ラプラス星雲（霧）説に符合する、という演説を仏教青年会で行ったことに触れ、大日本神道青年同志会による神道の「科学的研究」が、「仏教青年者」の「進歩的思想」などに後れを取る形ながらもようやく開始されようとしていたことに「同情」を示した。つまり同会で伊沢が想定していた「科学」は、仏教青年に対するのと同じ宇宙論ということになる。

続いて伊沢は三年前の経験として、重い気管支炎にかかり他の患者が亡くなるなかで自分一人が生き残ったとき、

鳥の鳴き声を聴き朝日を見たことから宇宙の「元氣」たる神への信念が生じた、と述べる。

鳥や雀が何故啼くか、日が何故に照すかといふ疑問が生じた。これは何であらうぞ、即ち、此国土を主宰して居る所の……宇宙を主宰して居る所の大なる元氣……即ち神と名づける……其神こそ広大無辺顕現無量の大勢力があつて……人や物を生ずることも出来れば殺すことも出来る、〔…〕即ち大命がある、吾々は之に従うて進むべきものである。といふ信念が勃然と起つたのである。

しかし、従来の仏教・キリスト教や「高天原」を説いてきた神道・国学には「人民を信服させる丈の力のある宗教の価値」がない。実は高天原は外ではなく「我心にあ」り、「人と、天と、地と、宇宙と」に「謝恩」や「念願」をすることは、神道のみならず他宗教にも通じるのだという。

我身を安らかにして、人と、天地と、宇宙とにその恩を謝し、その念願を立てるといふ事は、独り神道者許りでない、仏教者許りでない、耶蘇教者許りでない、何れの宗教でも不可ぬことはなからうと思ひます。

そのように「感応」する「信仰心」を国民に興させなければならないのだ、と伊沢は結論づけた。⁽⁶³⁾

伊沢の「信仰に関する経験」は、当時流行の「経験」概念に基づきつつ、神道に限らず共有され「科学」にも承認されうるような普遍的な「宗教の価値」を、「宇宙」論によつて説こうとしたものだった。国学の（天体的な）「高天原」観を否定しつつも、「天地」や「宇宙」に普遍的な「元氣」としての神へと祈りをささげる点で、木村鷹太郎の「新神道」とは対極的である。

だが、神宮奉斎会の『養徳』誌上に見えていた大日本神道青年同志会の活動は一九〇三（明治三六）年五月ごろを境に姿を消しているため、伊沢の問題提起が深められていったとは言いがたい。実は同五月の末に第一高等学校生・藤村操が華嚴の滝で自死しており、この事件は「煩悶青年」論が社会的に流行する画期となった。⁽⁶⁶⁾ 大日本神道青年同

志会との関連はどう捉えられるだろうか。

同年八月の『養徳』には藤村の遺書「巖頭之感」が引かれているが、原文の「此大」が「宇宙の大」に、「万有の真相」が「宇宙の真理」にわざわざ変更され、それが仏教思想と重ねられていた。記者は藤村のような「陰鬱死滅の思想」を「排斥」し、「剛健勇武」な「生々主義」に対置している。⁽⁶⁷⁾

国家は益々繁殖せざるべからず、壮大ならざるべからず、而して自死者の如き、陰鬱死滅の思想を抱くものは、一人なりと雖も、排斥せざるべからず、我邦古代の道徳は、実に剛健勇武を尊びて、毫も死滅陰鬱の分子を入れざりし也、即ち現世主義にして、また生々主義なりし也。

そして、仏教のような「宗教学問」は「国家の敵」「人生の敵」であり、「宗教より高きもの」たる「意志の力」、すなわち「意志を強固にし、其希望を雄遠にして、大に闘ひ、大に捷ち、精神界に於て物質界に於て其力を発展」させることによってしか「安心立命」は得られないのだ、という。

ここでは、先の土肥同様に木村鷹太郎の「生々主義」が援用されつつ、当時語られるようになってきた「煩悶」状況に「宗教」という形で寄り添うことは拒絶されている。木村や『日本主義』は、「安心立命」そのものを否定するか、否定しない場合も「宗教」ではなく「哲学」に求める傾向があり、そうした「新神道」論に依拠する『養徳』の議論が、「宗教」による「煩悶」の救済へ結びつかないのは順当な帰結でもあった。

大日本神道青年同志会の活動が、当時「一大飛躍」を試みていたにも関わらず見られなくなった理由は明らかではないものの、おそらくは藤村自死に際し、伊沢修二のように「宇宙」や「宗教」を論じること自体が不都合になったため、「青年」論とともに一旦は放棄せざるをえなかったのではないだろうか。代わりに『養徳』が行った藤村批判は「新神道」論へ依拠した「宗教」排撃という形を取っており、そこにおける「科学的研究」の内実は、宇宙論では

なく「国体、歴史、道德、風俗、習慣」という国家的・社会的な方向性に戻っていたのである。⁶⁹⁾

(2) 「宇宙」の神と天照の「人格」…神風会の場合

とはいえ、同一九〇三（明治三六）年の一月から二月にかけて、本稿冒頭で引いた『養徳』社説「神霊の有無と神道の価値」が、「宗教神道」との兼ね合いにも言及しながら「新神道」の「無神論」を批判し、「星霧説、進化論の発見」と「宇宙造化の大勢力」の関係を問うているように、やはり「宗教」や「宇宙」への意識を排除するわけにはいかなかったらしい。

そうした中で積極的に星雲説や進化論の根源へと記紀の「古伝」を位置づけた「神道青年」が先述の中島固成だが、ここでは中島個人にとどまらない場として、中島も合流し影響を受けた神風会の「純愛教」に着目したい。神風会ではいわば、「元氣」論にも通じる普遍的宇宙観と、日本固有の「生々主義」とを接合することが図られたのだ。

それは、「吾神州の最上天命を敬信して世界神学の本位を明瞭にす 吾皇室の最上天命を敬信して四表一元の盛化を賛仰す」という標語⁷⁰⁾や韓国伝道の実施⁷¹⁾が示すように、日清・日露戦争後における「現今新領の地」や保護国をも見据えた「世界神学」を構築しつつ、日本や「皇室」の「天命」として語るための試みであった。一九〇八（明治四一）年の宮井鐘次郎は、「祖先教」たる神道が「宗教」かどうかという問題について、次のように述べている。

祖先教を宗教より分離すべきか否やの問題は其祖先を後天的即ち家族血統の歴史に採るか、或は先天的即ち万有造化の奇蹟に撰ぶか、「…」惟神の大道を光揚せんには必ずや斯界天造の大初に遡源する後者の断案に採定するを要す則ち祖先教たる吾神道は断じて宗教より分離すべからざるなり

神道は「万有造化」に遡るものである以上、「血統」的な日本民族に限らない「万有同祖」の「宗教」でなくてはな

らず、「日本が万邦に超絶する」のはあくまでも「純愛教たる天命」を奉じるためだという。翌年には、欧化が極端に進んでいた「二十年前」はともかく、現在もなお「国体」との結びつきのみを「楯」として仏教・キリスト教に對しようとする一部の「神道者流」は「偏狭頑迷」に過ぎない、と批判する記事も載るほどだった。

純愛教の具体的な内容に移ろう。まず、神道は進化の「原動勢力」⁷⁵、「宇宙の本体たる絶対平等無限遍在の靈性」としての天御中主神を有し、諸宗教のみならず「国体」にすら先行する「普遍唯一の真理」である。その神観念は「所謂太易」の「元氣」と重ねられる一方、キリスト教の「宇宙と隔離して任意に宇宙を創造したる人格的不合理」や仏教の「寂滅」的な「無」とは明確に区別される。人間を含む森羅万象は、「現象即實在」論にも沿う「宇宙靈性の表顯」なのだ。⁷⁶『神風』初期の編輯人を務めた林収蔵は、そうした宇宙における人類の役割を説明している。⁷⁶

八百万の神々は天之御中主神即ち絶対無限の靈性から分れまして宇宙間の森羅万象を分掌せらるゝ所の神々であります、〔…〕吾人々類は幽界に於ける八百万の神々が森羅万象を分掌せらるゝ如く、顕界の事業を分掌して此世界を修り理め固め成す所の大責任を有する神の分霊であります、

天御中主の「分霊」たる人類にとつては、「自己の職責に勉めるべくひたすら「活動」することが「人生の本分」であり、帰入すべき「宇宙の目的」は「活動主義、努力主義」とも称される。⁷⁷

ここまでが純愛教の「普遍」的部分に当たたる宇宙観なのに対し、さらにそれを日本固有の「天命」として位置づけるために必要とされたのが天照大神であり、結果的に、天照を「国祖」とする木村鷹太郎の「生々主義」も参照されることとなった。例えば一九〇八（明治四一）年の小西茂森が「我国祖の生々主義」や「活動主義」を詳細に論じているほか、同年に『日本主義国教論』が神風会の図書館に備えつけられるとその文章を流用する『神風』記事が複数出てくるほど、木村の著書が有した影響力は大きかったのである。⁷⁸ただし、神風会では「宗教」の理解が木村と異

なっており、神道は「青年」などの「煩悶」を救うべき「宗教」だとされた。「青年」に「唯戦へ、剛健快活の人たれ」と押し付けてくる「先輩」を批判しつつ「生々光明快活」を説く、田尻隼人のような者もいたのだ。⁽⁷⁹⁾

すなわち、易経や「元気」をも引き合いに出す神風会の宇宙的「活動主義」は、他ならぬ「宗教」として天照の「生々主義」に接続されていくわけであるが、その際には、「生々」概念が易経や仁齋学において有していた宇宙論の意味合いも戻ってくることになる。⁽⁸⁰⁾

代表的な例として、一九一〇（明治四三）年の『神風』編輯人・酒井恒矢（尋牛）が著した純愛教の解説冊子を見てみたい。酒井は「絶対無限の靈性」の活動たる「包含同化生々の作用」⁸¹「純愛の働き」に触れ、次のように述べる。絶対無限の靈性は〔∴〕天照皇大神に至りまして初めて純愛の肉体と現化したのであります。で教主天照皇大神は即ち純愛の人間界に於ける現顕と云ふべきもので吾々は天照皇大神の御徳と其人格を通して初めて宇宙万有が絶対無限の靈性に拠って現存して居ることも、〔∴〕純愛の力によつて宇宙万有は包含せられて居ることも知り且つ信ずることを得たのであります、其れ故に吾々は天照皇大神といふ人間界の御方を以て吾々の教主と仰ぎ奉るのであります、此の意味に於きましては、仏教にて釈迦を仏の化身として教主を信ずるのも、基督教にて基督教にて基督を神の子として教主と信ずるのも吾々と別に違がつたことにはないのであります、唯だ其教主の人格の優劣には雲泥の差を生ずる次第であります、我が教主の天照皇大神は太陽の光輝赫々として生々の徳を有し悪しきものにも善きものにも義たしきものにも、義たしからざるものにも光を惜しまざる如く円満崇高なる人格を御具へになつて居られました

酒井によれば、「宇宙」における「生々」の働きは、「生々の徳」を有する「教主」天照を通すことで初めて、人間にも知りうるものになったのだという。それは太陽の性質を喩えとして、「大工は大工で」といったような「天職」へ

の「自覚」による「秩序」の維持へとつなげられる⁽⁸²⁾。

純愛と云ふことは、秩序と差別を無視してあるものではありません、太陽が其物相応に光と熱とを恵みて、其物の生々発育するが如く、吾々も人間社会始め万事万物に対してよく其の力と量と位置とを考へまして善美^{よき}ことを行ふべきことであります、

かく受くる其物の力に応じて吾々は愛の道を行ふと共に、吾々自身は亦たよく身分^マの力と自分の境遇とを自覚して身分不相応の欲望を起すことになきやうにとつとめねばなりません、

純愛教の「活動主義」は、宇宙論や「宗教」としての装いを有しつつも、「人は働かざるべからず、国家は富まさるべからずとは天照皇大神の積極的教である、⁽⁸³⁾」という「労働の神聖」称揚⁽⁸³⁾に行き着く点で、内実は木村鷹太郎の「新神道」や土肥洋次郎による「神道社会の健児」論とさほど変わらない思想だったと言えよう。当時の一般誌が「青年」に対し説いていた「天職」への「自覚⁽⁸⁴⁾」にも近い。

むしろ酒井の記述において着目すべき点は、天照が「人間界の御方」として位置づけられ、「人格」の優劣において釈迦やキリストと比較されていることだ。神風会に先立つ一九〇〇（明治三三）年前後から、第一高等学校や宗教界においては「元氣」概念と入れ替わる形で「人格の修養」が強調されるようになり、実在と「人格」の二重性をどう考えるかという問題を抱えつつ、近角常観の『信仰の余瀝』における「人格的仏陀」論などが代表的なものとして出てきていた⁽⁸⁵⁾。酒井が、「真正の宗教」は「崇高偉大なる教祖人格の余瀝」に拠るといい「人格中心主義」を標榜するように、純愛教における天照の「人格」も、こうした文脈のなかで必要とされたのだ⁽⁸⁶⁾。天御中主と天照という二重の神観念は、実在と「人格」の関係に当てはめるには都合が良かった。その上で、「古来より現代まで最も多く純愛を行ふて来たところの国の帝王」として、日本や天皇が「純愛の徳」による「世界大帝国の建設」の中心に位置

づけられたのである。⁽⁸⁷⁾

神風会の純愛教は、宇宙における「絶対無限の靈性」たる天御中主神の「分靈」としての人類が、天照皇大神の「人格」を標準とし、自らの分や「天職」に応じて宇宙・国家の「秩序」的「活動」へ参画することを説いたものとしてまとめられる。そのように宇宙論として説かれる神道は、一部の例外を除くほとんどの参加者たちにとって、仏教やキリスト教と異なり「哲学科学」に矛盾しない「宗教的にして又学理的」なものだと見做され、「科学をすら包括^だで味方として居る普遍的の宗教」と言われることもあったのだ。⁽⁸⁸⁾

四、「宗教」方面の確保と相対化…田中義能の「神道哲学」

(1) 田中による神道研究と「青年」の場

では、ここまでの流れに対し田中義能の神道研究はどのように位置づけうるだろうか。

木村鷹太郎よりも後に井上哲次郎へ師事した田中は帝大入学前から神道への関心を持ち、卒業後の一九〇四（明治三七）年には國學院で「平田篤胤の哲学」を教えていたという。⁽⁹⁰⁾ 日露戦争を経た一九〇五（明治三八）年の「日本の教育学」論でも度会常彰の「神道」論を好意的に引いているが、神道の専論として最初の記事だと思われるのは一九〇七（明治四〇）年五月に発表された「高天原の研究」だった。田中は高天原についての天体説を退け、あくまでも上代は「虚空」視されていたと述べる。⁽⁹¹⁾

この「高天原の研究」を雑誌欄に掲載した『東亜の光』は、主宰の井上哲次郎によれば「各種の宗教」が統合されないことによる「青年の煩悶」を解決すべく、哲学以外に宗教なども論じるために発刊された雑誌である。田中も同

誌上で、人々に「安心立命」を与え「其の意志を鞏固にせしめ、之れを道徳的ならしむ」るものとして「宗教」の教育的な必要性を認める一方、キリスト教や仏教といった「保守的」な「歴史的宗教」を信じることのできない者のために、宗教の「改善進歩」と「健全なる信仰」の養成が必要なのだと述べていた。⁽⁹²⁾

そして田中がキリスト教よりも「進歩的」な道として提示するのが、まさしく神道であった。田中の「進歩」的神道論は、本格的に神道研究者としての方向性を明らかにした一九〇八（明治四二）年の「本居翁及び平田翁の学説の異同を論じて今後の神道研究上の注意に及ぶ」に始まっている。同論文は『全神』の記事として知られるが、実は同年一月二五日の神国青年会第二回懇話会での演説が元で、『全神』よりも早く『神風』に掲載されたものだった。⁽⁹³⁾

前年の神国青年会第一回懇話会では丸山正彦が、「青年」における「不安心」や「青年将校」の「死生問題」といった「宗教」への欲求を捉えるためには、「国家の宗祀たる方面のみ」ならず「宗教的の方面」をも含む「神道の全体」への研究が必要だと主張している。⁽⁹⁴⁾丸山の議論は、小中村清矩の「神道」忌避や一八九〇年代後半の木村鷹太郎らによる神道非宗教論への反動であった。⁽⁹⁵⁾第二回懇話会における演説を起点に、「煩悶」状況をも意識しつつ本格的に開始されていった田中の神道研究は、こうした「青年」の場という文脈から考えられるべきだろう。田中は翌一九〇九（明治四二）年に著した『平田篤胤之哲学』を神風会の図書館に寄贈しており、⁽⁹⁷⁾神風会を支持基盤と見做していたことが窺えるのだ。

（2）「国民的精神」の二方面としての「宗教」

しかし、当初の田中と神風会の神道論は、科学や宗教あるいは宇宙への立場において、相違が際立つ。むしろ、兄弟子である木村鷹太郎の「新神道」を前提に、「宗教」への立場を軟化させたものだと考えた方が近いと思われる。

遠藤潤が指摘しているように、田中の特徴は「心理学者」による知識・感情・意志という精神活動の区分を文化の三方面、政治・宗教・道徳に対応させたうえで、それら全てを「伝説」が包含するとし、「伝説」や「それが発達した総体」を神道と呼んだことであつた⁽⁸⁸⁾（知情意の三分法はカントが定説化し、心理学者によつて修正されたものであるという⁽⁸⁹⁾）。田中においては神道が宇宙論ではなく心理学を起点に理解されるため、「宗教」の領域が確保されるとはいへ、人間とりわけ日本国民による精神活動の相対的な一方面にすぎず、神道を宗教以外の何物でもないと断言することは偏つた見解として退けられる。当然、宇宙の根源に国体以前の「宗教」的真理が据えられることもない。

例えば『平田篤胤之哲学』では、神道はあくまでも「太古」以来の「国民的精神」として位置づけられ、「宇宙」に言及せずとも「神道の起源」と歴史が語られている⁽⁹⁰⁾。

熟ら我が国民が太古より、地理的歴史的關係により、鍛鑄陶冶せられたる国民的精神の最も著しきものを見るに、蓋し秩序的統一的思想に富めるにあり、快活的現世的感情に富めるにあり、發展的膨張的性格に富めるにあり。〔…〕

而して我が古代の神聖は、実にかゝる精神の精を体し、華を集め給ひしもの也。〔…〕従つて我が古代の神聖の示し給ひ、行ひし給ひし事蹟は、一々国民に偉大なる印象を与へ、政治と云はず、宗教と云はず、道徳と云はず、あらゆる国民行為の規範となり、国民依つて以つて云為し、依つて以つて行動すること、なりぬ。かく上古の事蹟より由来せる国民の云為行動の根柢となり、規範となる所の者と呼んで、神道と云ふ。

ここでいう「古代の神聖」の代表者が天照であり、「国民的精神」の性質は「新神道」の徳目に近い⁽⁹¹⁾。それは教育勅語や戊申詔書に基づいて「皇運を扶翼」し、「国運を發展して行く」ことに帰するのである⁽⁹²⁾。

また、田中は「宇宙」論よりも、人間の「伝説」が発達・進歩する過程の方を重視した⁽⁹³⁾。その傾向が顕著に表れて

いる記事として、一九〇八（明治四一）年二月に天照を論じた「日神に就いて」を挙げたい。田中は、「古代人」が「宇宙の万象」に「威霊」を見出しており、彼ら「蒙昧暗愚なる人民」の「太陽神話」が、本来は別のものとして起こってきた天照の「徳」への崇拜と習合することで、記紀にあるような「伝説」が起こったのだ、と述べ、次のように主張している。⁽¹⁰⁾

我が古典は、当時の宗教、当時の哲学、当時の神話、当時の歴史、当時の神道、大凡此の如き種々の分子を含有するものなれば、此れ等に就いて十分に甄別して説く所なくんば、啻に神典の支障たるのみならず、之れを典拠とする神道なるものは迷信を鼓吹する所の教ともなりぬべし

〔…〕世の神道を説くもの、深く思ひを茲に致し人をして、此の大御神を崇敬信仰せしむるに当り古代に行はれたる、太陽の神話的崇拜を、今日に強ゆるが如きことなきを注意せざるべからず。

すなわち、天照の「徳」への信仰とは異なり、太陽や「宇宙の万象」に「威霊」を見出すことは古典の「伝説」が形成された当時の「迷信」に過ぎず、「今日」に適用すべきではないのだという。

神風会の場合は、天照を太陽そのものと見做すことは確かに「迷信」とされる一方、「冬至を以て元日とす」る大祭が行われており、⁽¹¹⁾天体としての太陽の運行にも特別な意味合いが付されていた。神風会においては実際の天体ともリンクする宇宙の「靈性」への信仰が示され、ゆえに天照の「人格」を論じつつも「国体」以前の「普遍」的神道への志向が保持されたと見えよう。それに対し、宇宙の「威霊」を否定し、人間の進歩を強調する田中は、「新神道」が示していたような国民「固有」の「徳」を体现する天照に神道の起点を置くにとどまっていた。⁽¹²⁾

(3) 「神道哲学」への反応

そのような相違点がありながらも、田中の「神道哲学」が登場した際、『神風』紙上ではまず歓迎されたといつてよい。それは「新神道」が有していたような極端な神道非宗教論への反動としてであった。例えば一九〇九（明治四二）年の「天保老人」なる人物は世間の神道非宗教論を批判したのち、「貴社の伝道によれるか昨年よりは少々学者間の説も変はり」とも述べ、当時出てきた「宗教（神道）」説の代表例に「田中文学士の論説」を挙げている。⁽¹⁰⁾

ただし、両者の差異が見過ごされていたわけでもなかった。神風会青年倶楽部を代表した久我小夷北の場合は、「日本主義」にも触れつつ「宗教に依らんか科学に依らんか勢の極まるどころ人心疑ひて惑はざるを得ず是れ輓近思想界の情勢にあらずや。」という、まさに宗教と科学の板挟みとなった状況認識を示してから、「神道を以て社会風教の革新国民性陶冶の策とするに至」った例として「田中文学士の主張せる神道哲学」を挙げ、政道・宗教・徳教の三方面論に賛同する。その上で、神道が「宗教本義」としての「宇宙の大道にして世界神学の本位」たる「統一的万有神教」だと強調したり、あるいは「神道哲学なる名称はともかく」と述べているように、文化の三方面論を認めつつも、自らは「宇宙」的な「宗教」論の堅持を示したと言えよう。

さらに、國學院で田中に「平田篤胤の哲学」を教わり、『神風』の読者でもあった河野省三は一九一〇（明治四三年）、「神道は宗教なり」という立場から田中の政治・宗教・道徳三方面論を「不徹底」だと言い、「神道宗教の關係問題を解決するに足らない」としている。⁽¹¹⁾ こうした田中への批判は、近代を通じて絶えることがなかった。⁽¹²⁾

おわりに

本稿で見てきた神道青年運動の議論は、「科学」および「宗教」との兼ね合いのなかで、「活物」や「元氣」といった漢文脈的な語彙を用いて天地や宇宙に普遍的な「神」を見出す方向性と、木村鷹太郎による「新神道」論のように宇宙への視座を排斥して日本国民固有の「理想」を主張する方向性のうちどちらを採用するか、という模索だった。前者は神道を相対化する危険性を、後者は「煩悶」状況に対応できない可能性を含んでおり、折衷が必要となる。

まず、一八八八（明治二一）年の神道青年会で語られた「活物」的世界観は、本学青年会への改称時には「宗教」としての意味合いを持つ「神道」概念とともに忌避された。次に、一八九九（明治三二）年の大日本神道青年会でも受容された「新神道」の「生々主義」論における「神道」概念の復権は、「科学」の対象を国家・社会に限り、天体説どころか「宇宙」論それ自体を「宗教」＝「迷信」として排除することで成り立っていた。

それに対し、「煩悶」状況に差し掛かる一九〇三（明治三六）年の大日本神道青年同志会においては、普遍的な「宗教の価値」を論じるために、「科学」としてカント＝ラプラス星雲説が引かれ、「宇宙」や「天地」の「元氣」へ祈りをささげることが主張された。同会の議論は藤村操の自死を受けて中断を余儀なくされ、従来の「生々主義」による「宇宙」論批判へと取って代わられたようであるが、続く一九〇五（明治三八）年以降の神風会においては易経的な宇宙の「生々」と「新神道」的な固有の「生々主義」とが、宇宙の「靈性」としての天御中主と、普遍「宗教」的真理を体得する優れた「人格」としての日本の天照、という二重構造において結び合わされるに至った¹⁰⁾。

これらの神道論において具体的に説かれたのは、いずれも「勤労」や「活動」であり、「近代の世界認識のもとでも持続しうる」顕幽論¹¹⁾として、実体的な天体説への志向を強く有した「天保」世代と一線を画すことには変わりはない¹²⁾。

が、その「活動」が国民の「理想」であるのみならず、「宇宙」の目的としても意味づけられていったことに、天体に代わる新たな普遍性の在り方を見て取ることができよう。

さて、田中義能の神道論は、初めは天照から始まる太古以来の「国民的精神」の発展過程として神道を位置づけるものだったが、実は大正期になると、天御中主神による世界的な「宇宙間の森羅万象」の道と天照大神による「国民固有の道」という二重の神観念を採用し、神道史の叙述を天照ではなく天御中主から始めるに至っている。¹⁶⁾

例えば一九一六（大正五）年には、複数の太陽系を含む森羅万象が「宇宙の本体」としての天御中主神の活動によって「生々発展して行く」ことに触れ、次のように述べていた。¹⁷⁾

森羅万象の生々して行きます所のを名付けて天地の公道と申します。〔…〕天地の公道と云ふのは、詰り造化三神の御表現に対して名付けられたのであると思ふのであります。此の天地の公道と云ふものを吾々人間が自分の行ひの標準とするには、何うしても人格を有つた神に依つて現はさなければならぬ。〔…〕

それらの神々〔伊弉諾・伊弉冊・天照・大国主など〕「色々の神々」の中で天照大神が特に優れて御居てなつて所謂人類の師表となられた御方であります。人道としての神道——人間の行ふ可き道としての神道と云ふものは、天照大神が其の起原を遊ばしたと申しても宜しいのであります。

森羅万象の「生々」が「天地の公道」であり、「世界各国有らゆる国民の行ふ可きもの」だが、それを人類が自らの行いの「標準」とするためには、「知・情・意の各方面に調和的」で「理想」的な優れた「人格」としての天照が必要なのだという。そしてその「天照大神の精神」とは、「日々社会に活動して行く」ことであつた。¹⁸⁾

ここに見た田中の宇宙論は、先の神風会ともかなり類似した内容になってきている。田中は「科学的研究」としての「神道哲学」により「現代文明の空気を呼吸せる青年を指導」という意識を明確化していくなかで、単に祖先

的な人格神の意にとどまらない「宇宙」の普遍的な道を体得した「人格」⁽¹⁸⁾として天照を説くように変化してきたと言えるのではないだろうか。

こうした天御中主と天照の二重構造による神道理解は『古事記』に基づく当然の在り方にも見えるが、神道青年運動における紆余曲折を踏まえると、決して自明なものではなかった。むしろ、科学と宗教という二つの「大問題」を意識した近代の神道思想が模索を経たうえで辿りつきうる、落としどころの一つだと考えてもよいのかもしれない。

ただし当該時期の田中においても、天御中主などの非人格的な神々が実際は天照らの時代に「考へ」られたものとされる点で、人間の精神活動という神道観は揺らいでいない。「宗教」に関しても「生々主義、現世主義の偉大な宗教」という表現を含みつつ、それを相対化する三方面論が変わらず継続されている。⁽¹⁹⁾ 近代的な「科学的研究」において許される線引きとして、結局は宇宙論よりも心理学が選びとられたことになろう。⁽²⁰⁾

神風会出身の田尻隼人は一九二六（大正一五）年、「宇宙の真理が、日本の建国によって顕彰されたるもの」、「完全なる宗教」としての神道観に基づき、『平田篤胤之哲学』の三方面論をやはり批判していた。⁽²¹⁾ まさに「宇宙」と「日本」の二重性を強調しつつ、田中における「宗教」の相対化には疑義を呈したのである。「科学」と「宗教」のどちらを上位に置くかという問題がそこにはあったのだから、天御中主と天照の二重構造がもたらす「普遍」と「固有」、あるいは「宗教」と非「宗教」の均衡は、幕末国学の諸思想や、今泉定助と葦津珍彦の関係に見られるように、常に揺れ動きつつ、そのたびに「固有」ないし非「宗教」の側へと傾いていくようにも思われる。⁽²²⁾ そうした点も含め、今後の検討を深めていきたい。

註

(1) 以下、史料上の用語としては「科学」の他に「哲学」や「理学」が出てくる。本来、特に哲学と科学との関係について区別することが必要だが、本稿では「宇宙」論や進化論といった、現代では自然科学の領分と見做されるものとの関係をまずは中心的に扱うため、分析概念を基本的に「科学」に統一する。「哲学」受容の観点から本稿と同時期の神道を論じたものとして、木村悠之介「神道哲学」の誕生―啓蒙から歴史へ―(『多分野交流演習』戦前の『哲学雑誌』を読む)報告集(仮題)『東京大学人文社会科学系研究科、近刊』も参照のこと。

(2) 無記名「神霊の有無と神道の価値」(『養徳』第二卷第八号、一九〇三年)三頁。当時の編輯人は森津倫雄。

(3) 仏教と天文学・進化論については、碧海寿広『科学化する仏教 瞑想と心身の近現代』(角川選書、二〇二〇年)一三―一九頁など。

(4) 遠藤潤「神道」からみた近世と近代―社会的文脈におけることばの意味をめぐって(池上良正(他)編『岩波講座 宗教』第三卷、岩波書店、二〇〇四年)、佐々木聖使「神道非宗教より神社非宗教へ―神官・教導職の分離をめぐって―」(『日本大学精神文化研究所教育制度研究所紀要』第一六集、一九八五年)、藤田大誠「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)、河村忠伸「近代神道の法制的研究」(弘文堂、二〇一七年)三、八、一六頁、磯前順一「近代日本の宗教言説とその系譜―宗教・国家・神道―」(岩波書店、二〇〇三年)二〇七頁。以下、鍵括弧なしで「神道」の語を用いる際は、神社・教派神道・国学、さらにはそれらの制度に局限されない周辺領域も含め、「神道」なるものを論じる思想や集団の全体を指す。

(5) 田中義能『神道哲学精義』(日本学術研究会、一九一八年)序四頁、前掲磯前順一『近代日本の宗教言説とその系譜』二一四頁。以下、本稿で「神道学」の語を用いる際は、近代において神道を研究した営為の全体ではなく、一九一七年の遠藤隆吉による「日本神道学の建設」を本格的な初出とし、一九二六年の神道学会創立によって確立された、「神道学」を自ら名乗る学問領域・学者コミュニティを指す。本稿で触れるのは、その前史としての「神道哲学」(同上、三二一頁)である。

(6) 前掲磯前順一『近代日本の宗教言説とその系譜』二〇七〜二〇八頁、藤田大誠『近代国学の研究』(弘文堂、二〇〇七年)四七八頁、同「神社対宗教問題に関する一考察―神社参拝の公共性と宗教性―」(『國學院大學研究 開発推進センター研究紀要』第七号、二〇一三年)五七〜五八頁。

(7) 林淳「磯前順一著『近代日本の宗教言説とその系譜―宗教・国家・神道―』」(『宗教研究』第七八巻第一輯、二〇〇四年)一六七頁、高野裕基「田中義能による近代神道学形成の背景」(『國學院大學大学院紀要―文学研究科―』第四五輯、二〇一四年)八九〜九〇頁。

(8) 中島固成「神道説明法の研究」(『全国神職会会報』第五五号、一九〇四年。鍵括弧の位置を修正した)二二二頁。中島の経歴については鈴木昂太「比婆荒神神楽の近代―新たな執行体制の成立と稼ぎとしての神楽―」(『総研大文化科学研究』第一四号、二〇一八年)二二二頁。

(9) 阪井久良伎「神道家の自覚(下)」(『養徳』第二巻第七号、一九〇三年)一三頁、和崎光太郎『明治の「青年」―立志・修養・煩悶―』(ミネルヴァ書房、二〇一七年)五二〜五五頁。本稿においては、歴史的に構築されてきた「青年」という語に本質的な定義を与えることはせず、史料上「青年」と自称した、あるいは呼ばれていた人々に関する議論を取り上げる。「神道青年」についても同様である。なお、和崎も付言するように「青年」は

ジェンダーニュートラルな概念ではなく(同上、二六三―二六四頁)、本稿の議論も、神道とジェンダー表象に関わる研究(大越愛子『近代日本のジェンダー 現代日本の思想的課題を問う』三一書房、一九九七年など)を参照しつつ位置づける必要があるが、これについては別の機会を期したい。

(10) 中島固成「神道振興策」(『全神』第一〇一号、一九〇七年) 四二頁。

(11) 中島固成「神道説明法の研究(承前)」(『全神』第六一号、一九〇四年) 三二頁。

(12) こうした「青年」に対する非「青年」世代の期待を考慮しながら宗教界の「青年」運動を分析した研究として、三浦周「近代における仏教青年会運動の射程―〈青年〉および〈新仏教〉概念―」(『仏教文化学会紀要』第二七号、二〇一九年)がある。

(13) 「神道青年運動」という用語は、田尻隼人「神道青年運動の回顧」(『宗教公論』第六年五月号、一九三七年)から採った(ただし、本稿で扱う神風会以前の三団体に触れたものではない)。

(14) 一九一一年創立の國學院大學神道青年会では一時期、一九三一年創立の神道青年連盟協会では初めから、それぞれ会長を務めている(前掲磯前順一『近代日本の宗教言説とその系譜』二〇〇、二一九頁、木村悠之介「近代神道における「学」的実践の位置―國學院大學を中心とする神道青年運動の展開過程を例に―」、『國學院大學研究開発推進機構日本文化研究所年報』第一三号、近刊)。

(15) 田中義能『神道本義』(日本學術研究会、一九一〇年) 二―五頁、遠藤潤「近代神道研究をめぐる諸相―柳田国男「神道私見」を視点として―」(佐藤文子・吉田一彦編『日本宗教史6 日本宗教史研究の軌跡』吉川弘文館、二〇二〇年) 七八―八〇頁。

(16) 以上、金沢英之『宣長と『三大考』近世日本の神話的世界像』(笠間書院、二〇〇五年) 一五三、一五七―一

五八頁、中西正幸「岡吉胤」(同『伊勢の宮人』国書刊行会、一九九八年)など。関連して、佐々木聖使「明治初期における天之御中主神論」(『明治聖徳記念学会紀要』復刊第二二号、一九九七年)、遠藤潤「平田国学における(靈的なもの)―靈魂とコスモロジーの近代―」(鶴岡賀雄・深澤英隆編『スピリチュアリティの宗教史』下巻、リトン、二〇一二年)も参照。また、岡は天体説を論じているものの、明確な神道非宗教論者であった(岡吉胤『徴古新論』三之巻、一八九九年、皇典講究所印刷部、六五丁ウ)。

(17) 『日本主義』の「新神道」論については、昆野伸幸「日本主義の系譜―近代神道論の展開を中心に―」(荊部直・黒住真・佐藤弘夫・末木文美士編『岩波講座 日本思想』第一巻、岩波書店、二〇一三年)一五六―一五七頁、および木村悠之介「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』第三一号、二〇一九年)六一―六四頁。

(18) 前掲無記名「神霊の有無と神道の価値」五―六頁。

(19) この括弧内は割注である。

(20) 無記名「神霊の有無と神道の価値(承前)」(『養徳』第二巻第九号、一九〇三年)二頁。

(21) 子安宣邦『伊藤仁斎の世界』(ぺりかん社、二〇〇四年)第七章、黒住真『近世日本社会と儒教』(ぺりかん社、二〇〇三年)二八、三一―三三頁など。

(22) 前掲木村悠之介「明治後期における神道改革の潮流とその行方」六一―六四、七八頁。易経への言及も皆無ではない(木村鷹太郎「パレスチナ。其人民の天然及び宇宙に対する思想の一斑(続)」、『帝国文学』第二巻第九号、一八九六年、二三頁)。

(23) 武田幸也「皇典講究所・國學院の神職養成における『古事記』」(『國學院大學 校史・學術資産研究』第七号、

- 二〇一五年）一三八頁。
- (24) 以上、前掲磯前順一『近代日本の宗教言説とその系譜』五九〜六一、八九〜九一、九四、一四九頁。
- (25) 畔上直樹は、大正期の在地神職における神道学の受容や朝日平吾の神風会への関与など、世紀転換期以降の在地神職を中心に「青年」や「煩悶」を取り巻く問題を複数の視角から論じている（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、同「大正維新における「国家ノ宗祀」神社観―朝日平吾をてがかりに―」、『國學院雑誌』第一二〇巻第一一号、二〇一九年など）。原田雄斗は、後に國學院大學学長となった世紀転換期の在地神職・河野省三について「煩悶」状況の前後を比較し、『日本主義』の影響や神觀念の「宗教」化を位置づけている（原田雄斗「世紀転換期における在地神職の神道解釈と宗教観―河野省三を事例に―」、『次世代人文社会研究』第一二号、二〇一六年）。
- (26) 前掲田尻隼人「神道青年運動の回顧」二四頁。
- (27) 櫻井匡『明治宗教史研究』（春秋社、一九七一年）三七二〜三七三頁、無記名「神道青年会」（『会通雑誌』第七八号、一八八八年）七頁、國學院大學校史資料課編『國學院大學百年史（上巻）』（國學院大學、一九九四年）一〇〇頁、以下、神道青年会に関して注記のない箇所は櫻井に拠る。
- (28) 以上、滝澤民夫『基督教青年』と関西キリスト教青年会運動（『同志社談叢』第三一号、二〇一一年）三七〜三九頁、中西直樹「近代仏教青年会の興起とその実情（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）一三八〜一四三頁、無記名「神仏質問の顛末」（『会通雑誌』第七八号、一八八八年）八〜九頁など。
- (29) 無記名「各教同盟」（『会通雑誌』第八四号、一八八八年）八頁。佐伯の名が初めに挙がっている。

- (30) 無記名「本学青年会開会」(『会通雜誌』第九六号、一八八八年)三頁、同「本学青年会規約」(同上)九一〇頁。
- (31) 前掲木村悠之介「明治後期における神道改革の潮流とその行方」六四頁。同論文中で「神職の宿夢を打破し、」と記した部分は「攪破」の誤りである。訂正し、お詫びを申し上げたい。
- (32) 無記名「大日本神道青年会の決議」(同上)五七頁、無記名「問答」(『教林』第六七号、一八九九年)六三頁。
- (33) 神道青年会「神道の健児」(『教林』第六七号、一八九九年) 広告。
- (34) 月巴生「神道青年会の弁」(『教林』第六七号、一八九九年)、同「青灯夜雨」(『教林』第六九号、一八九九年)三五頁。
- (35) 月巴生「神道界に於る青年の位置」(『教林』第七二号、一八九九年)六七頁。その次の言及は同八頁。
- (36) 武田幸也「近代の神宮と教化活動」(弘文堂、二〇一八年)第五章。
- (37) 熱血生「神道青年同志会報告」(『養徳』第八号、一九〇二年)五七頁、小笠原省三「関西の旅 神社と人との印象」(『神道評論』第一卷第二号、一九二二年、個人蔵)三面。
- (38) 無記名「会」(『東京朝日新聞』第五九一九号、一九〇三年)一面、伊沢修二「余が信仰に関する経験」(信濃教育会編『伊沢修二選集』信濃教育会、一九五八年)。後述する『元氣』から伊沢の自叙伝「教界周遊前記」に転載された。同選集のための「伊澤資料」を管理する上伊那教育会へ照会したところによれば、資料中に『元氣』は含まれていないとのことである。記して感謝の意を申し上げたい。
- (39) 『養徳』第二卷第一号・同第二号・同第四号・同第五号(いずれも一九〇三年) 広告欄、無記名「神道青年会の近況」(『養徳』第二卷第六号、一九〇三年)三九頁。『元氣』の現物はまだ発見できていない。
- (40) 『神風』第一一〇号(一九二一年)一七頁、潭月生「長髮教大本の長髮に就きて」(『神風』第三三四号、一九二

一年)一七頁、宮井鐘次郎編『大日本慈善協会』(大日本慈善協会同朋園、一九〇三年)八〇一頁、藤田大誠「明治後期の皇典講究所・國學院の研究教育と出版活動」(『國學院大學校史・學術資産研究』第一号、二〇〇九年)四三頁など。『皇道新報』『新日本』は東大明治文庫に、『慈善主義』は東大明治文庫のほか国立国会図書館と神戸大学に所蔵されている。以下、『神風』は神戸大学・東大明治文庫・國學院大學・金光図書館所蔵のものを用いた。なお、『神風』が一時期改題した『日東新報』は成田山仏教図書館に所蔵されている。

(41) 神道同志会については、前掲武田幸也『近代の神宮と教化活動』二六三―二六七頁、前掲木村悠之介「明治後期における神道改革の潮流とその行方」六七―六八頁。

(42) 前掲木村悠之介「明治後期における神道改革の潮流とその行方」六八頁、一真子「思ひではなし 我誌の四百号を迎へて」(『神風』第四〇〇号、一九二三年)四頁。正確な発刊日は不明であるものの、管見の限り最も早い『神風』の広告は、一九〇五年七月一〇日の『養徳』第四卷第七号に見える(一六頁)。ただしその後『神風』は断続的に休刊したといい、本格的な刊行は一九〇六年八月の第一九号からであった。

(43) 無記名「我党の天幕伝道と其成績」(『神風』第三九号、一九〇七年)五面、原敬文書研究会編『原敬関係文書 第八卷 書類篇五』(日本放送出版協会、一九八七年)六九二頁。なお、前掲木村悠之介「明治後期における神道改革の潮流とその行方」六八頁で、上野における神道同志会の施本『神道のおはなし』が「神風会出版部において刷られた」と記したのは正確には誤りで、筆者所蔵の池田住編『神道のおはなし』(全国神道家大会事務所、出版年不明)はあくまでも宮井鐘次郎個人の名義で印刷されていた。神風会出版部版は大会の後、同志会から版權を譲り受けて刊行されたものである。

(44) 「国家神道」的理解は赤澤史朗『近代日本の思想動員と宗教統制』(校倉書房、一九八五年)五五頁、菱木政晴

『解放の宗教へ』（緑風出版、一九九八年）二二二―二二八頁、「教派神道」的理解は保坂達雄『神と巫女の古代伝承論』（岩田書院、二〇〇三年）四八五頁、安藤礼二『折口信夫』（講談社、二〇一四年）第一章など。

(45) 前掲木村悠之介「明治後期における神道改革の潮流とその行方」六八―六九頁。関連する神風会理解を示すものとして、奥武則『蓮門教衰亡史―近代日本民衆宗教の行く末―』（現代企画室、一九八八年）一六六―一六七頁、中島岳志『朝日平吾の鬱屈』（筑摩書房、二〇〇九年）一〇五―一一一頁、藤本頼生「照本亘と『皇国』―

大正期・昭和初期の神社人の言説―」（阪本是丸責任編集『昭和前期の神道と社会』弘文堂、二〇一六年）七七頁。

(46) 二誌については、新佛教研究会編『近代日本における知識人宗教運動の言説空間―『新佛教』の思想史・文化的研究―』（新佛教研究会、二〇一二年）、赤江達也『紙上の教会』と日本近代―無教会キリスト教の歴史社会学』（岩波書店、二〇一三年）。神風会は出版や演説を中心的な活動とした点が共通するが、大日本慈善協会以来、様々な社会事業をも継続していた（無記名「神風過去の十週年」、『神風』第一七三号、一九一六年）五頁。

(47) 神風会中央倶楽部「神風会中央倶楽部設立主意書」（『神風』第一九号、一九〇六年）一面、無記名「大に青年団体を起せ」（『神風』第二七号、一九〇六年）四面、同「神国青年会生る」（『神風』第二九号、一九〇六年）四面、同「神国青年会設立」（『全神』第一〇一号、一九〇七年）八三頁など。

(48) 無記名「神風会雄弁会」（『神風』第五二号、一九〇七年）五面、無記名「主張」、橋山「神風会講堂開場式所感」、無記名「雄弁会と熱心なる二青年」（いずれも『神風』第五八号、一九〇八年）二、三面、附録一面、樵子「神風会講堂落成一週年に就て」（『神風』第七八号、一九〇九年）一面など。

(49) 例えば、一九一九年には純神道青年協会の機関誌『生民』を改題した純神道青年団による『神道青年新聞』が『神風』の紙面を借りており、大日本神道青年団と神風会が共同で田尻のパンフレット『至高の生活と神道』を

発行していたことが分かる（『神風』第二七二号、六面）。彼らの運動は、出雲大社教の千家鉄磨（尊建）による雑誌『シントイズム』や『命』^{みこと}とも連携していた（前掲田尻隼人「神道青年運動の回顧」）。

(50) 金丸凡生「殉道の同志を偲ぶ」（『すめら文化』第七卷第二号、一九四三年。個人蔵）三八頁。

(51) 前掲國學院大學校史資料課編『國學院大學百年史（上巻）』三七五、三八三～三八五頁、前掲和崎光太郎『明治の〈青年〉』一三〇、一三九頁。

(52) 無記名「恃む可き学生」（『神風』第五〇号、一九〇七年）三面。

(53) 無記名「説教の改良」（『会通雑誌』第八四号、一八八八年）四、五頁。その後の言及箇所は同記事の三頁。

(54) 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、二〇二二年）九〇～九二頁。

(55) 無記名「本学青年会」（『会通雑誌』第九五号、一八八八年）九～一〇頁。

(56) 前掲藤田大誠『近代国学の研究』三九〇～三九一、三九六～三九七頁、齊藤智朗「明治二十年代初頭における国学の諸相―池辺義象の著作を中心に―」（『國學院雑誌』第一〇四卷第一号、二〇〇三年）二八三～二八七、二九三～二九四頁、小中村義象「古典学革弊私論」（『東洋学会雑誌』第四号、一八八七年）一三～一五、一七頁。

(57) 無記名「神道青年会」（『会通雑誌』第七八号、一八八八年）五～七頁。

(58) 阪本是丸「皇典研究所関係出版物に関する一考察」（『國學院大學研究開発推進センター編『史料から見た神道―國學院大學の学術資産を中心に―』弘文堂、二〇〇九年）一二八～一二九頁。

(59) 土肥洋次郎「国民的教育と神道」（『教林』第七一号、一八九九年）七頁。

(60) 前掲月巴生「青灯夜雨」三四～三五頁。

(61) 前掲木村悠之介「明治後期における神道改革の潮流とその行方」六一～六四頁、木村鷹太郎『日本主義国教

論』(開発社、一八九八年)二九頁、無記名「神道と耶蘇教とは合併の望なし」(『日本主義』第三号、一八九七年)八九頁。

(62) 前掲和崎光太郎『明治の〈青年〉』二二七頁。

(63) 以上、前掲伊沢修二「余が信仰に関する経験」。

(64) この時期の宗教界においてはウィリアム・ジェイムズの「宗教経験」論が紹介されており、一九〇五(明治三

八)年には綱島梁川の「見神の実験」がセンセーションを巻き起こすことになる(深澤英隆「近代日本における宗教経験をめぐる言説―綱島梁川の経験報告とその意味―」、『宗教哲学研究』第二三卷、二〇〇六年、六、九頁)。

(65) 幕末以来、「元氣」には国民精神の淵源としての意味合いが濃く(宮里立士「明治日本の「元氣」―北村透谷「国民の元氣」を通して―」、『成蹊人文研究』第六号、一九九八年)、「元氣」誌上でも中田憲信「固有の元氣を養成せよ」(第四号)という記事があったように、大日本神道青年同志会として「固有」の方向性が意識されていたことには疑いがないが、伊沢の演説における「元氣」はそのような制約を超えた宇宙的な性質が強いように思われる。

(66) 前掲和崎光太郎『明治の〈青年〉』二二二―二二四、二二九―二三〇頁。

(67) 無記名「忌むべき学界の傾向」(『養徳』第二卷第五号、一九〇三年)一、四―五、六頁、同「忌むべき学界の傾向(承前)」(『養徳』第二卷第六号、一九〇三年)五、七頁。

(68) 木村鷹太郎『哲学と人生』(日進堂、一九一五年。当該部分の初出は一八九五年)二五七―二六一頁、無記名「安心立命とは何事ぞ」(『日本主義』第四号、一八九七年)九〇頁。「安心立命」を哲学に帰す後者は、シユタインの神道論にも近い(丸山作楽・有賀長雄筆記『須多因氏講義』宮内省、一八八九年、四〇頁)。

- (69) 無記名「神道の科学的研究」(『養徳』第二卷第四号、一九〇三年) 二頁。
- (70) 前掲無記名「神霊の有無と神道の価値(承前)」一〜四頁。
- (71) 中島の進化論受容については、右田裕規『天皇制と進化論』(青弓社、二〇〇九年) 四四〜五四頁、Godart, G. Clinton, Darwin, Dharma, and the Divine: *Evolutionary Theory and Religion in Modern Japan*, University of Hawaii Press, 2017, pp. 57-59 (本稿成稿後に、碧海寿広による邦訳『ダーウィン、仏教、神—近代日本の進化論と宗教』が人文書院より刊行された。該当部分は八三〜八五頁)。なお、中島固成「神道論(承前)」(『全神』第一一八号、一九〇八年) 二六頁では分霊論との関係で催眠術にも言及している。
- (72) 中島固成「神道論(一)」(『全神』第一一六号、一九〇八年) 二九頁、同「大祖先教」(『神風』第七一号、一九〇八年) 附録一面。これまで純愛教に触れたものとしては前掲安藤礼二『折口信夫』四二〜四四頁があるが、「神憑り」を強調する教派神道認識をはじめ、安藤の神風会観には再検討すべき点があるように思われる。神風会や純愛教の全体像(特に、本稿では捨象した「愛」そのものに関する側面)も含め、別の機会を期したい。
- (73) この標語は号により若干の表記揺れがあり、ここでは一九〇七年の『神風』第四七号からしばらく用いられた版を引いた。『皇道新報』の段階で、すでに「社憲」として見いだされる。
- (74) 一九〇七(明治四〇)年に宮井鐘次郎が韓国へ赴き、在韓邦人の助力により釜山・京城・仁川に「神道伝道館設立の運びに至」ったといい、「世界の神」を「韓人」にも布教しようとしていたらしいが(一真子「仁川より」、『神風』第五三号、一九〇七年、五面)、翌年まで続いた形跡はない。むしろ伝道を踏まえた後進育成のための講堂図書館事業へと活動の主軸が移ったと思われる。
- (75) 以上、一真子「民族論者に告ぐ」(『神風』第五九号、一九〇八年) 二面、同「神教の起原」(『神風』第六一号、

一九〇八年) 一面、無記名「旗色鮮明に戦へ」(『神風』第八六号、一九〇九年) 二面。一真子は宮井鐘次郎の筆名。なお、神道における「靈性」の用例としては、卜部兼友や吉田兼俱、そして平田篤胤によるものがあり(鎌田東二『神道のスピリチュアリティ』作品社、二〇〇三年、一九五〜一九六、一九九〜二〇二頁)、神風会では兼俱や篤胤の議論が参照されたものと思われる。

(76) 林兼震君「吾人は神の分霊なり(承前)」(『神風』第七五号、一九〇九年) 六面。林は後に神道本局の教師として一九一二年にハワイ、一九一四年にロサンゼルスに渡り、ロサンゼルスで「神道研究会」を創設している(林収蔵「海外布教に就て」、『明道』第四卷新年号、一九一九年、二七頁。同誌は金光図書館蔵)。

(77) 「自己の職責」以下の部分は、奥野谷半蔵「顕幽一致論」(『神風』第三七号、一九〇七年) 二面。奥野谷半蔵は小野藤太(後述)の筆名。

(78) 小西茂森「再迷はんとする友に与へし書」(『神風』第六〇号、一九〇八年) 附録二面、無記名「領収報告」(『神風』第七三号、一九〇八年) 附録二面、同「清潔の思想」(『神風』第九一号、一九〇九年) 一面、無記名「富に対する神道の態度(中)」(『神風』第一〇二号、一九一〇年) 二頁など。「清潔の思想」は『日本主義国教論』第八章の、「富に対する神道の態度」は同第一〇章の文章を流用している。

(79) 田尻生「快活の気」(『神風』第一一二号、一九一一年) 八頁。田尻は少年期に木村の著作から「特に深い」影響を受けたという(田尻隼人「浅酌庵隨筆 大逆事件と明治の少年」、『業界公論』第一九卷第六号、一九七二年、二三頁)。なお、神風会における木村の受容と「宗教」理解をめぐる断絶を最も明確に表すテキストとしては、宮井鐘次郎編『女性の光』(女光会、一九〇九年。早大図書館蔵)がある。同冊子は、『日本主義国教論』第一八章「日本主義の女性論」を流用しつつ、「煩悶」に対する「世界的救主」として天照を位置づける形に換骨奪胎

したものであった(七〇―一三頁など)。

(80) 同時代的には、一九〇二年の井上哲次郎が、伊藤仁齋の「一元氣」論など古学派に「日本民族特有の精神」たる「活動主義」を見出すにあたり、易經に由来する「生々主義」を仁齋学の特徴として挙げている(井上哲次郎『日本古学派之哲学』富山房、一九〇二年、叙論四頁、本文二一七―二一八、二二三頁)。なお、「天地生々の神徳」や「宇宙の大精霊」を説いた神道論としては、井上に師事した木山熊次郎が黒住宗忠の思想を紹介しているが、天照に八百万神を帰一させ、天御中主との二重構造は設けない点が異なる(木山熊次郎『偉人黒住宗忠』内外教育評論社、一九〇八年、七五―七九頁)。木山は同年、『希望の青年』を上梓したことで知られる。

(81) 酒井恒矢編『神風純愛教信条略解』(神風会出版部、一九一〇年。早大図書館蔵)一五、二二―二三頁。中略した部分で言及される「ウヒジニ。スヒジニ」の神は純愛教における「純愛」そのものを論じるためには欠かせない存在であるが、本稿の趣旨上は省いても問題ないため煩瑣を避けた。

(82) 同右、七四、七九―八〇頁。

(83) 宮井鐘次郎編・一真子『教主の人格と其教典』(神風会出版部、一九二二年)一八―一九頁。

(84) 前掲和崎光太郎『明治の「青年」』二二六―二三七頁。

(85) 手戸聖伸「旧制第一高等学校における教養―明治後期から大正期を中心に―」(『東京大学宗教学年報』XVII、一九九九年)九四―九五頁、碧海寿広『近代仏教のなかの真宗―近角常観と求道者たち―』(法藏館、二〇一二年)第四章、栗田英彦「明治三〇年代における「修養」概念と将来の宗教の構想」(『宗教研究』第八九卷第三輯、二〇一五年)六三―六五頁、高原智史「一高『校友会雑誌』にみる思潮の転回―「元氣」、「煩悶」、文体をめぐって」(平成三十年度超域文化科学専攻「比較文学比較文化分野」修士学位論文、二〇一八年)。「人格」的

宗教論については、前川理子『近代日本の宗教論と国家 宗教学の思想と国民教育の交錯』（東京大学出版会、二〇一五年）第三章も参照。

(86) 前掲酒井恒矢『神風純愛教信条略解』自序一頁。なお、天照の「人格」を通じて神道の民族性・国家性と普遍性・宇宙性を結びつける議論は、神風会以前にも小野藤太『宗教の真髓』（香取郡教育会、一九〇四年）二七―二八頁において見られ、「英雄崇拜」の語からはカーライルの影響も看取できる。『新仏教』への参加や宗教研究会の主宰で知られ、神風会にも深く関わった小野の神道論については、別途検討したい。

(87) 前掲酒井恒矢『神風純愛教信条略解』三二―三三頁。

(88) 一九〇七年の折口信夫は、「理性」は「方便」に過ぎず、哲学や科学と宗教とは必ず「衝突」という危機感を抱いていた（折口信夫「韓国伝道と古伝説と（神風雄弁会における演説の筆記）」、前掲安藤礼二『折口信夫』五五頁）。

(89) 無記名「研究会開始」（『神風』第七一頁、一九〇八年）四面、桃天々生「友に与へて宗教の立脚地を論ず」（『神風』第八〇―八二頁、一九〇九年）それぞれ六面、三面。

(90) 松本久史「近代神道学者の国学観」（同『荷田春満の国学と神道史』二〇〇五年、弘文堂）三八〇頁、前掲高野裕基「田中義能による近代神道学形成の背景」九〇頁。

(91) 田中義能「吾人の所謂新教育学」（『教育学術界』第一二巻第一号、一九〇五年）二五頁、同「高天原の研究」（『東亜の光』第二巻第五号、一九〇七年）。「高天原の研究」は『神道論文総目録』や磯前順一が作成した田中の年譜には含まれておらず、これまで知られてこなかった記事だと言える（國學院大學日本文化研究所編『神道論文総目録』第一書房、一九九九年、島蘭進・磯前順一編『東京帝国大学神道研究室旧蔵書 目録および解説』東

京堂出版、一九九六年、五八頁)。

- (92) 井上哲次郎「発刊の辞」(『東亜の光』第一卷第一号、一九〇六年) 三〜五頁、田中義能「社会教育に就て」(『東亜の光』第二卷第一号、一九〇七年) 三〇〜三二頁。

- (93) 田中義能「本居翁及び平田翁の学説の異同を論じて今後の神道研究上の注意に及ぶ」(『全神』第一一二号、一九〇八年) 一九〜二〇頁、無記名「神国青年会懇話会」(『全神』第一一二号、一九〇八年) 七三頁。『全神』が二月二〇日付なのに対し、田中の論文が掲載された『神風』第五六号は二月一五日付で「承前」とあり、第五五号(現存を確認できず)に冒頭が出ていたものと思われる。

- (94) 無記名「神道の両面(承前)」(『神風』第五二号、一九〇七年) 二面、「神道の両面」は中野佐柿による筆記。

- (95) 同右、および無記名「神道の両面」(『神風』第五一号、一九〇七年) 二面。丸山が評価する皇典講究所の神道研究会は、『日本主義』の神道「非宗教」論に批判を加える「青年」たちであり(宮西星岡「神道研究会に望む」、『神社協会雑誌』第六年第九号、一九〇七年)、丸山自身が一八九七年には國學院同窓会の雑誌『新国学』から宗教家懇談会への出席を非難されていたことからすれば(前掲木村悠之介「明治後期における神道改革の潮流とその行方」五八、六一頁)、神道の宗教性をめぐる國學院の状況が大きく転回してきたと言えよう。

- (96) 田中義能「神道哲学構成の変遷」(『哲学雑誌』第二四卷第二七〇号、一九〇九年) 七六七〜七六八頁では、神道に対する仏教伝来によって、「国民の精神界」では仏教に「慰安」を求める者や仏教を信じようとしても「煩悶」に陥ってしまう者が出た、という歴史像が示されている。単なる語彙の問題にも思えるものの、それが仏教伝来以前から神道が「宗教」たりえていたという認識とも組み合わさっている点は、田中以前の有馬祐政や足立栗園による神道史叙述とは異なる新しい特徴であった。なお、翌年の『神道本義』における当該部分では「マア

今日で言へば煩悶です。」と述べられている（前掲田中義能『神道本義』四四頁）。

(97) 無記名「平田篤胤之哲学」（『神風』第九〇号、一九〇九年）三面。

(98) 前掲遠藤潤「近代神道研究をめぐる諸相」八〇頁。

(99) 田中義能『最新科学的教育学』（同文館、一九〇九年）三七五頁。

(100) 田中義能『平田篤胤之哲学』（東京堂書店、一九〇九年）五九〜六一頁。

(101) 田中は『平田篤胤之哲学』の参考書目に『日本主義国教論』を含めている（同右、参考書目四頁）。また、前掲木村悠之介「明治後期における神道改革の潮流とその行方」八〇頁も参照のこと。

(102) 前掲田中義能『神道本義』一九五頁。

(103) 正確には田中も一九〇九年の時点で、「宇宙の一部分」として「活動」することを人間の目的だと述べているが、その目的とは「国民として」の「進化」である（前掲田中義能『最新科学的教育学』一八〇、一八四頁）。

(104) 田中義能「日神に就いて」（『神社協会雑誌』第七年第二二号、一九〇八年）一六頁など。

(105) 前掲酒井恒矢『神風純愛教信条略解』一三三頁、無記名「神風会冬至大祭」（『神風』第七五号、一九〇九年）八面。

(106) 一九一〇年の『神道本義』で天御中主は、あくまでも天照と共に「御国を定め」た神として登場する（前掲田中義能『神道本義』一一一頁）。

(107) 天保老人「再び宗教に就て」（『神風』第七七号、一九〇九年）三面。ここでいう田中の論説は、『全神』や『養徳』に掲載された「神道の内容」を指している。なお、天保老人こと三橋中雄は、池沢清弘という人物により「生々主義」としての「日本魂」を「宗教」＝「迷信」と同一視するものだと非難されたことがあった（池沢清弘「三橋君の宗教の事につきての説を見て」、『大八洲雑誌』第一六九号、一九〇〇年、五一〜五二頁）。

- (108) 小北^マ夷「神道一貫味」(『神風』第九一号、一九〇九年)六面、小夷北「神道研究の態度に就て」(『神風』第九二号、一九〇九年)六面。
- (109) 無記名「毎月補助並ニ紙料報告」(『神風』第一〇〇号、一九一〇年。同号は筆者蔵)二〇頁、河野省三「『平田篤胤之哲学』を評す」(『教育界』第九卷第一号、一九一〇年)七七頁。
- (110) 一九二〇年に「かんと髭をひねくるてあひ」の「いかめしく、むづかしくて、而も、からつばな議論」を批判した折口信夫も、カントが定式化した三方面論を用いる田中を含意していたのかもしれない(折口信夫「異訳国学ひとり案内―河野省三足下にさゝぐー」、折口信夫全集刊行会編『折口信夫全集』第二〇卷、中央公論社、一九九六年、三六六頁)。
- (111) このように「新神道」由来の「生々主義」を宇宙の「生々」に結びつけたものは、神風会や田中義能に限らない。木村鷹太郎と田中義能に挟まれる時期に井上哲次郎へ師事し、伊沢修二の娘婿でもあった遠藤隆吉は、昭和初期にかけて易や神道による「生々主義哲学」を作りあげていったが(蝦名賢造編・遠藤隆吉『生々主義哲学綱要』西田書店、一九九二年など)、神道学会に直接つながる「神道学」用例の先駆けとして知られる一九一七年の演説「日本神道学の建設」においてすでに「生々主義」を論じており、木村や田中以上に体系化したものとなっている(「神道学」用例への言及は前掲磯前順一『近代日本の宗教言説とその系譜』三二―二頁。「日本神道学の建設」は『全神』第二二八―二三〇号および『丁西倫理会倫理講演集』第一八四号に出ており、内容が異なっている。『全神』版は「生成主義」表記だが、遠藤の校閲を経ていない。「生々主義」論者は他に岩野泡鳴もあり、今後の課題としたい)。
- (112) 前掲遠藤潤「平田国学における〈霊的なもの〉」四一―一頁の表現を借りた。

- (113) 例えば、先にも登場した「天保老人」なる人物は神風会学生団に対し、「地球磁気」説を参考に神道を研究すべきだと要請しており（天保老人「漫録」、『神風』第七五号、一九〇九年、二面）、実際に学生団の「青年」たちが行っていた宇宙論とのズレを見て取ることができる。あるいは田中義能にしても、岡吉胤の『徴古新論』を宣長や『三大考』への批判としては引用するものの、岡自身の説いた恒星としての高天原説などは採用していない（前掲田中義能「高天原の研究」八六頁、前掲同「日神に就いて」一五〇～一六頁）。
- (114) 田中義能「神道大意」（日本学術研究会、一九一五年）六八頁、同『神道史綱要』（同）一頁。
- (115) 田中義能「純神道」（『明治聖徳記念学会紀要』第六卷、一九一六年）一一二～一一四頁。
- (116) 同右、一二三、一二六～一二七頁。なお、「天地の公道」の語は元々「五ヶ条の御誓文」から来ている（前掲同『神道大意』五二頁）。
- (117) 前掲田中義能『神道哲学精義』序四頁。
- (118) 神道に「修養」的な「人格」信仰を見出した学者としては他に加藤玄智が知られている。加藤は小野藤太が主宰する宗教研究会（先述）へ参加したが、その後、「知的倫理的な人格感化教」たる「文明教的神道像」を構築していく（前掲前川理子『近代日本の宗教論と国家』二〇〇、二二八頁、前掲栗田英彦「明治三〇年代における「修養」概念と将来の宗教の構想」六五頁）。
- (119) 前掲田中義能『神道哲学精義』六二～六三、一七八～一八一頁。
- (120) 星野靖二は、明治後半期の宗教論における「學術」の内実が自然科学・社会科学から歴史・心理学・哲学などへシフトしていくと述べている（星野靖二「宗教」の位置付けをめぐる――明治前期におけるキリスト教徒達に見る――（島蘭進・鶴岡賀雄編『宗教』再考』ぺりかん社、二〇〇四年、二四三頁）。姉崎正治の「人文史」

的宗教学も同時期のものであった（前掲磯前順一『近代日本の宗教言説とその系譜』一四八頁）。

- (121) 田尻隼人「純神道としての神道と他教」（『幽蹟』第八巻第号、一九二六年。同誌は國大図書館蔵）一三〇―一五頁。
 なお田尻に関連して、山本信哉や補永茂助など、田中義能らの神道学会とも一部の構成員は被りながらも、より「宗教」的な方向に開かれた「神道学会」が存在していたことに言及しておきたい。一九一八年に沢田五郎・山本・星野輝興・五弓安二郎・補永・神崎一作らが集まり、さらに高賀詠三郎・安原清輔を加えて神道本局で開かれた同会は、一九一九年から本局で「神道宣揚会」を催し、神道の「自由討究」を試みた。開催記録には様々な人物が名を連ねるが、田尻隼人や宮井鐘次郎、折口信夫の名前も見える。また、この神道学会は星野の祭祀研究会や、星野・渥美勝・田尻・三宅武郎・伊藤武雄・安原・沢田らによる「神道無名会」にもつながったという（沢田五郎「神道宣揚会第三十回記念に際して」、『神道』第七巻七月号、一九二二年、一七―二四頁。同誌は神道本局の機関誌で、國大所蔵）。他にも、一九二一年には「東大出身の新人会、隠れたる神道界の青年思想家等」による「新神道学会」なるものが開かれていた（無記名「新神道建設の叫び 先づ講演会を開く」、『幽蹟』第三巻第七号、一九二二年、二二頁。『万朝報』よりの転載）。田尻や千家鉄磨（先述）らの神道青年運動は、アカデミシヤンの神道学と接しつつも別個の「ネオ・シントイズム」として展開していくことになるのである。

- (122) 桂島宣弘『幕末民衆思想の研究【増補改訂版】幕末国学と民衆宗教』（文理閣、二〇〇五年）、前掲昆野伸幸「日本主義の系譜」一七〇―一七五頁など。

付記 本研究はJSPS科研費JP二〇〇六八三の助成を受けたものである。

『延喜式』にみる聖体安穩祭祀

木村 大樹

はじめに

古代において、律令国家の頂点たる天皇の身体（玉体）は、単なる人間個人の肉体としてのみならず、より広くその統治の及ぶ天下国家全体に直結した存在であったと認識されていた。これについて岡田莊司氏は、「玉体の不安は、国家体制の維持が不安定になり、皇位をめぐる争いにも発展することになる」と現実的・政治的な側面から考察している。一方で中村英重氏は、思想的な面も加味してこれを捉え、

天皇の身体というのは、単なる一個人の身体としてあるのではなく、自然・社会・国家を広く包含した「宇宙の身体」に措定されていた（略）。天皇の身体が若々しく健康であれば、気候も平穏で作物が豊穰となり貢賦も豊かに納まり、人民の生活も安定し社会秩序にも安寧がもたらされ、臣下も忠誠をもって臣従して謀反もなく、外

国からも王徳を慕つての入朝が続き外敵の侵攻もなく、国家も益々繁栄すると思考されていたのである。逆に天皇の身体が病弱で不健康であれば、天候が不順となつて作物も実らず、社会も混乱し国家も凋落して自然・社会・政治などの宇宙秩序も不安定となるとみていたのである。^②

と広く理解した。また、このような認識は天皇についてのみならず、天皇を第一として中宮や東宮、また斎王などの身体についても準じて及んだものと考えられる。^③ 中村氏はこれらの人々の「身体」を指す呼称として、「聖体」という用語を使用し、その安穩に関係する祭祀を「聖体祭祀」と称している。それはよく用いられる「玉体」という用語が、十世紀以降の中世的用法であり、また六国史にみられる「聖体」「聖躬」「御体」という用語のうち、『日本三代実録』での和文表現に多く用いられる「御体」や、『続日本後紀』で突出して用いられている「聖躬」と比べて、「聖体」が全体的に頻度が高く一般的に使用されていたからとした（『日本書紀』『日本文徳天皇実録』では使用例がない^④）。

本論でも、この「聖体」という用語を使用し、その安穩を祈る目的で行われた祭祀を「聖体安穩祭祀」と呼ぶこととする。そして、これらが最も体系的に規定された『延喜式』（以下、各式は便宜上『延喜○○式』と表記する^⑤）を主な対象として分析を行うことで、天皇・中宮・東宮・斎王といった存在が、祭祀運営上でどのように捉えられているのかということの一端を考察することとした。なお論述の都合上、以下の引用文中には筆者が適宜傍線を付している。

一、聖体安穩祭祀の主体

まず本章では、前述のような聖体安穩祭祀について、これを担った人々・職掌がどのような存在であったのか、と

いう主体の問題について考察する。この「主体」という表現からも察せられるように、基本的に聖体安穩祭祀は天皇をはじめとした「聖体」保持者が自ら行う（修する）類のものではなかった。つまり、それぞれ別の主体によって、聖体を対象とし、その安穩を主たる目的とした祭祀行為が行われ、各「聖体」保持者はその祭祀の場に赴かないことが主であったのである。このような聖体安穩祭祀の主体（中村氏はこれを「司祭者」と呼ぶ）として特に重要な役割を果たしたのは、中村氏も挙げているように、①宮主、②御巫、③戸座の三者であった⁶。これらはいずれも神祇官に所属し、『延喜臨時祭式』42宮主卜部条、46戸座条の連続する条文において関連事項が規定されていた。また三者は、天皇をはじめとする各「聖体」の保持者に付属して、それぞれの役割を担っていた。それぞれの詳細な職掌や成立については、すでに多くの先行研究によって理解が深められているため省略し、ここでは『延喜式』における主たる規定、及び他史料の記述により確認できる付属対象について確認する。

①宮主

宮主は、後の『官職秘抄』上（平基親撰、正治二年（一一二〇〇）頃成立か）が「神祇官重職者、無_レ過_二宮主_一」⁷、つまり神祇官の最たる「重職」とした職掌である⁸。その規定としては、『延喜臨時祭式』42宮主卜部条に

凡宮主取_二卜部堪_レ事者_一任之、其卜部取_三三国卜術優長者、_レ伊豆五人、_レ壹岐五人、_レ对馬十人、_レ若取_二在_レ都之人_一者、自_レ非_二卜術絶_レ群、不_レ得_二輒充_一、（略）

とあり、これが龜卜による卜占を職掌とする卜部（卜部自体は基本的に伊豆・壹岐・对馬の三国から任用）の中から、事に堪え得る者を選んで任用された職であったことがわかる。また、元慶七年（八八三）十二月九日付太政官符「_レ応_下以_三官田_一給_中三宮宮主_宮□主_レ戸座等月料_上事」⁹（『類聚三代格』十五）には「御宮宮主」（陽成天皇付）・「太皇太后宮宮主」（藤原明子付）・「皇太后宮宮主」（藤原高子付）、応和三年（九六三）十一月十日付太政官符（『類聚符宣抄』一）¹⁰

には「内御宮主」(村上天皇付)・「中宮宮主」(藤原安子付)・「春宮宮主」(憲平親王(冷泉天皇)付)などの記載があることから、天皇、中宮(皇后)・皇太后・太皇太后、東宮(皇太子)に付属した。さらに『延喜齋宮式』『延喜齋院式』各条の内容によると、伊勢齋王(齋宮)と賀茂齋王(齋院)にも付属していたことがわかる。

また、宮主の重要な特質は、東宮宮主が東宮の即位に伴って天皇の宮主(内御宮主・大宮主)となり、中宮宮主もその後に皇太后宮主、太皇太后宮主となることであつた。つまり、付属対象と一対一の関係であつたことがわかる。

②御巫

御巫とは、神祇官齋院(西院)の八神殿に鎮座する八神を奉斎した祭祀者である。⁽¹⁾『延喜臨時祭式』43御巫条に
凡御巫、御門巫、生嶋巫各一人、(其中宮・東宮唯有御巫各一人)取庶女堪事充之、但考選准散事宮人、
とあるように、庶女(位階のない女性)の中の事に堪え得る者が任用され、天皇・中宮・東宮にそれぞれ一人ずつ付属していた。また、中村氏の分析によると、『令集解』職員令の神祇官御巫条の「別記」(大宝官員令の施行規則か)にみえる「倭国巫二口」が付属した対象が、文武天皇と当時の皇太后でもあつた持統太上天皇と考えられることから、皇太后や太皇太后にも御巫が付属したといふ。⁽²⁾聖体に付属する御巫以外の「巫」としては、御門巫・生嶋巫、また座摩巫(『延喜臨時祭式』44座摩巫条によると、座摩巫のみ都下国造氏の七歳以上の童女から任用するという具体的な出身・年齢規定があつた)がいて、いずれも女性(童女)であつた。⁽³⁾なお、同式12供神装束条に

(略)右、毎御巫遷替、神殿以下改換、但座摩、御門、生嶋等奉齋神、唯改神殿、不供装束、其新任御巫、皆給屋一字、(長二丈、庇二面長各二丈)

とあり、御巫が交替(解任理由は不明)するに伴って八神の神殿と装束が新造・新調された。対象と一対一の関係にあつた宮主とは異なり、御巫はむしろ奉斎する八神との対応関係に重点が置かれたことがわかる。一方で、伊勢及び

賀茂の斎王に御巫が付属した形跡は、少なくとも『延喜式』の規程からは見られず、神祇官御巫が関与した祭祀（大殿祭など）を、斎宮・斎院において誰が行なったかは明らかではない。

③戸座

戸座とは、以前に拙稿でも考察したように、祭祀（特に親祭を伴う天皇祭祀）の前後の斎戒に欠かせない重要な「忌火」に関与した存在であったと考えられる。『延喜式』での規定としては

凡戸座、取_二七歳已上童男_一ト食者_二充之、若及_二婚時_一、申_二弁官_一充替、（『臨時祭式』46戸座条）

ト戸座一人、（取_二山城国愛宕郡鴨県主氏童子_一）（略）

右、始_二自_一初斎院_二至于_三参入大神宮_一奉仕、其斎王入_二伊勢斎宮_一、即各替却、（『斎宮式』35ト戸座火炬条）
凡斎王到_レ国之日、取_二度会郡_一見郷磯部氏童男、ト為_二戸座_一、（略）但遭_レ喪及長大即替之、（同式80戸座火炬条）

などがある。つまり、戸座には七歳以上の童男が任用され、成長や婚姻に伴って解任・交替するという規定であった。また『類聚三代格』一、天平三年（七三二）六月二十四日勅¹⁵によると、天皇（男帝・女帝）・皇后に付属する戸座の貢進母体は阿波・備前・備中国といった瀬戸内海周辺諸国の特定氏族・部であったが、斎王戸座の場合は、斎王在京中は山城国愛宕郡、伊勢赴任中は伊勢国度会郡の指定氏族の童男から任用するという在地性が重視され、また解任理由には「遭喪」が加えられていた。

前述の元慶七年（八八三）十二月九日付太政官符（『類聚三代格』）にもあるとおり、戸座の付属対象は宮主のそれと似通っているが、重要な差異として、戸座は東宮には付属しなかったということが挙げられる（これが中村氏説の見解とは大きく異なる部分である¹⁶）。東宮宮主からの持ち上がりで大宮主となる宮主とは異なり、戸座は天皇即位に伴って初めて付属する存在であったといえる。

表1 聖体安穩祭祀の主体三者

	宮主	御巫	戸座
天皇	○	○	○
皇后（中宮）	○	○	○
皇太后	○	○	○
太皇太后	○	○	○
皇太子（東宮）	○	○	
斎王（斎宮）	○		○
斎王（斎院）	○		

以上、聖体安穩祭祀の主体三者を概観したが、これらの付属対象はそれぞれ微妙に異なっていたことがわかる（表1参照）。即ち、宮主は全ての対象に付属し、御巫は伊勢斎王・賀茂斎王には付属せず、そして戸座は東宮と賀茂斎王には付属しなかったとみられるのである。なお、三者の任用（補任）の条件として、宮主には「堪し事者」（その前提となる卜部の条件は「卜術優長」）、御巫にも「堪し事」、そして戸座には「卜食者」であることが求められた。つまり、年齢・出身の条件を満たしていれば誰でもよいというわけではなく、当然ながら神意や職務に堪え得る能力を有する必要があるためである。諸司が天皇祭祀に供奉する際、必ず事前（当日もしくは前日）に小斎人卜定を行って、神意に適う者を選び取る必要があったが、以上の三者については、聖体に付属するという性格上、その任用段階から

嚴重にそれが意識されたものと考えられる。

なお、このような意識を特に嚴重に捉えていたと考えられるのが伊勢齋王を擁する齋宮寮であった。というのも、『延喜齋宮式』81名簿条には、

凡遷入野宮^二之後、及^レ到齋宮^一、毎月下旬、雜色及仕女已上名簿、移^二送於主神司^一、隨即卜之、亦至六月・九月・十一月・十二月、更亦卜之、預^二供奉事^一、(但野宮不^レ為齋卜)其寮史諸司卜食已訖、行列就^二版位^一、于^レ時中臣官人命云、兆竹折箸事祓清供奉、供称唯退出、内侍、采女、女孺已下在^レ座承^レ命、不^二ト食^一者、不^レ得

參^二供宮中^一、(野宮者内院忌之、齋宮者宮中忌之)

との規定がある。即ち、齋王が野宮に移つて以降は、毎月下旬に翌月供奉する諸司(雜色・仕女以上の齋宮寮及び齋宮十二司)を卜定(神意の判定)し、これに合わなかった者の齋宮内への参入・供奉を禁じたのであった。さらに六・九・十一・十二月には、齋王の神宮三節祭への参宮や齋王新嘗祭の親祭が行われたため、加えて卜定が行われた。⁽¹⁸⁾その卜定の方法は、『儀式』六月十一日神今食儀条にみられる、宮内省での神今食・新嘗祭の小齋人卜定の方法と概ね同様であったと考えられる。それは同条に「(略)ト食人等列就^レ版、副命云、兆竹析^(折カ)著事、祓清供奉、共称唯退出、」とあり、『延喜齋宮式』名簿条の後半傍線部とほぼ同じ次第がみられることによる。

聖体安穩祭祀に供奉した宮主・御巫・戸座は、いずれもその任用に嚴重な職務適合性が求められた。齋王を戴く齋宮の場合より広範で、そこに供奉する諸司の出仕が神意に適っているかどうかを毎月判定する必要があった。これもひとえに、齋王が伊勢の齋宮の地において常に参籠・齋戒を行う存在であったことに起因するものと考えられる。

二、聖体安穩祭祀の客体

聖体安穩祭祀に供奉する三者、また齋王及び齋宮（齋宮寮）の特異性を確認したところで、続く本章ではそれぞれ聖体安穩祭祀が、いずれの「聖体」を対象としたのかという客体（対象）の問題、また前章のいずれの主体が祭祀を担ったのかという問題について考察する。これについても重要かつ体系的な考察を行ったのは中村氏であり、『延喜式』における「聖体祭祀」を以下のように目的別に類型化している。¹⁹⁾

- A 身体の直接的な保全を目的としたもの
- B 身体の内外に付着したケガレを除去、あるいはケガレを未然に忌避するもの
 - a 祭祀に関わるもの
 - b 日常性に関わるもの
- C 殿神を奉祀して居住空間と身体の保全をはかるもの
- D 霊魂の安定化をはかるもの

このうちBのaに関して同氏は「副次的なもの」としており、「聖体祭祀として本質的な面を示しているのはbである」とした。これは首肯すべき見解であり、拙稿でも確認したとおり、天皇親祭の神今食・新嘗祭の前後に行われた忌火御飯（『延喜式』には規定なし）・御贖祭・大殿祭（神嘉殿）・忌火庭火祭は、あくまで親祭を行う天皇、及び齋場である神嘉殿の清浄化などのために行われる祭儀であり、親祭に付属する性格の強いものであった。²⁰⁾ そのため、より直接的に聖体安穩の意義・目的が強かったのは、日常的に行われたbであったろう。

以下、主に『延喜式』の関連諸規程に沿って、宮主・御巫・戸座の関与した各祭祀が誰に対して行われたもので

あったかを確認するが、それぞれの次第や意義に関する詳細な言及は避けることとする。また、理解を簡便にするため、三后のうち皇太后と太皇太后は考察対象から除き、また伊勢斎王に準じる性格も強い賀茂斎院についても省略する。なお、右記のように日常的な聖体安穩を重視する理由から、臨時的な祭祀についても対象から除外した。

御体御卜（六・十二月） 向こう半年間において、天皇の身体が平安であるか否かを御卜し、その結果を天皇に奏上した儀式である。その詳細は『儀式』奏御卜儀条や『延喜四時祭式上』22卜御体条にみえ、また『延喜太政官式』73御体卜条には

凡御体卜者、神祇官中臣率_二下部等_一、六月、十二月一日始斎卜之、九日卜竟、十日奏之、(略) 中臣官人奏聞、(略) とある。神祇官齋院における御卜（斎卜）は宮主・卜部が主動し、紫宸殿における天皇への御卜結果の奏上は中臣官人が微声で行った。御体御卜については、神今食を執り行う天皇の祭祀適合性を判定するために行う予備的かつ付属的な祭儀であるとの見解が主流である。しかし既に拙稿で論じたように、御体御卜の斎卜・奏上が神今食より後に行われた事例が散見されることなどの理由から、筆者はこれに異を唱えている。⁽²¹⁾ そのため御体御卜についても、神今食に付属されない独立した聖体安穩祭祀の一として扱うものとする。

『延喜式』では天皇の御体御卜の存在しか確認できないものの、東宮についても御体御卜が行われたことは、その後の史料から明らかである。まず、『朝野群載』六には康平六年（一〇六三）に行われた、当時の東宮・尊仁親王（後冷泉天皇の皇太弟（後の後三条天皇））に対する御体御卜の結果が以下のように記されている。⁽²²⁾

神祇官

卜_二時推平否_一事、

太兆_ト卜供奉_ス、常神態諸例事_{手要}、無_レ漏_久行治給_渡、自_三来七月_二至于十二月_一、東宮君平安_{氣久}御座哉_ト問給_ト、(略)

以_レ是卜求_可有_二竈神崇_一矣、

此等_二条事行治給_ハ、時推之内、平安_ホ

可_三御座_一之状、卜定所_レ申如_レ件、

康平六年六月十日(以下略)

東宮御体御卜が、天皇御体御卜の卜問とほぼ同様の文言で行われ、また天皇御体御卜奏と同日に奏上されていたことがわかる。東宮御体御卜については、『東宮年中行事』六月条にも「十日ごたいの御うらの事、」として規定がある。²³⁾ また『宮主秘事口伝』にも「一、春宮御卜書様」として一連の御体御卜関連文書の書式が例示されている。²⁴⁾ これによると、東宮御体御卜の結果は「春宮宮主又書_二卜形_一了、進_三上春宮御所_一也、」とあるように、御卜を行つた東宮宮主自身によって東宮御所へ進上された。

また同史料は、東宮御体御卜で明らかにする東宮への崇りの種別を挙げている。それは「土公崇」「水神崇」「竈神崇」「御膳過崇」「靈崇」の五種である。天皇御体御卜の対象となる崇りの種別は、この倍の十種であり、上記以外に「行幸崇」「北辰崇」「鬼気崇」「御身過崇」「神崇」があつた。この中で特に重要なのは、「神崇」であろう。遅くとも『宮主秘事口伝』段階の天皇御体御卜において、この「神崇」は「御体御卜崇者、十条内、二箇条之崇也、一箇条ニ_ハ神崇也、毎度_ニ卜_レ之、」や「已_上十条内、神崇可_二卜合_一、口伝如_レ此、」²⁵⁾とあるように、卜占を超えて必ず人為的に崇り有り(卜合)とすべき項目であることが口伝で定められていた。

このような天皇御体御卜における必須項目とされた「神崇」が、東宮御体御卜の卜定候補にないことは、全国の神祇が直接東宮を崇るという構造認識はなかつたであろうことを示唆させる。神々が直接天皇へ崇るという構図から導

き出される「循環型祭祀体系」⁽²⁶⁾の中に、東宮は組み込まれていなかったということになる。ただし、あくまで次代の天皇となるべき欠かせない存在として、東宮も即位以前から卜定内容を半分に限って御体御卜を行ったものと考えられるのである。

なお『延喜式』をはじめ、天皇と東宮以外に御体御卜が行われたことを示す史料は管見では見当たらない。中村氏は中宮にも御体御卜が存在したことを推測しているが(当該論文における表「三皇の祭祀」において△(≡推測)としている)、前述の御体御卜の目的からしても、天皇・東宮以外の御体御卜は行われていなかったとみてよいだろう。

大殿祭(六・十一・十二月) 『延喜四時祭式上』25大殿祭条に「大殿祭、(中宮准レ此)(略)」、『延喜四時祭式下』51新嘗料条に「(略)其御贖、大殿、忌火、庭火等祭料、並准_二神今食_一」⁽²⁷⁾とあり、六・十一・十二月、天皇と中宮の住まう御所(内裏)に対して行われたことがわかる(中宮の大殿祭については『延喜中宮式』24大殿祭条も規定)。これには中臣・忌部氏をはじめ、宮主・史生・神部・御巫も供奉していた。なお、本条の規定する大殿祭は、生活空間である内裏の諸殿舎(仁寿殿(後に清涼殿)・湯殿・厠殿・御厨子所)に対して行われたものであった(中宮の大殿祭は内裏内の後宮諸殿舎に対して行われたか)。そのため、聖体安穩祭祀としての大殿祭は内裏への大殿祭の方であり、天皇親祭に付属していた神嘉殿への大殿祭については別個に考える必要があるだろう。

また『延喜齋宮式』における主な大殿祭関連規程としては、9初齋院大殿祭条(初齋院)・24月次祭大殿祭条(野宮)・31新嘗祭大殿祭条(野宮)・61祈年祭神条(齋宮_二条文末尾に「其六月、十二月月次、鎮火、道饗、大殿、御贖、大祓、并朔日忌火、庭火等祭供神雜物、及明衣、祝詞料皆准_二在京_一」⁽²⁸⁾とある)・65新嘗祭条(齋宮_二「但鎮_二炊殿_一并忌火、庭火、大殿祭等、皆准_二在京_一」⁽²⁹⁾とある)がある。齋王の居所移動(初齋院↓野宮↓齋宮)に伴い変動があるも

の、いずれも天皇・中宮の内裏大殿祭と同様の意義を持って行われたと考えられる。それは半年間及び一年間を単位として、天皇・中宮の住まう内裏、斎王の住まう斎宮が、清浄で災異・不祥事が起こらないことを祈る目的があった。

なお、中村氏は東宮についても大殿祭が行われたと推測している（前述中村氏表「三皇の祭祀」において△とする）が、これも少なくとも『延喜式』では、東宮大殿祭の斎行に関する規定が見受けられず、今後慎重に検討する必要があるだろう。

御贖（六・十二月）『延喜四時祭式上』の30御贖条は天皇の御贖、31中宮御贖条は「（東宮准レ此、）とあつて中宮・東宮の御贖を規定する（『延喜中宮式』20六月御贖条、『延喜春宮式』21晦日未刻条もそれぞれ規定）。天皇御贖の詳細な次第は『儀式』二季御贖儀条に正確に規定されており、これを整理した野口剛氏は「この儀式の前半は縫殿寮が荒世と和世の御服を奉化する儀と神祇官が御麻を奉化する儀との二つの要素から成り立っている」とし、続く後半部分は荒世の御贖物の儀と和世の御贖物で構成され、前者は「東文部の太刀の奉上、西文部の太刀の奉上、宮主の荒世の奉上、宮主の壺の奉上」を行い、後者はこれを繰り返すもの（宮主は和世を奉上）とした。また宮主が奉上げた「荒世」「和世」とは、料物にみられる篠竹（＝「小竹二十株」）のことであり、これで御体を「量る」という次第・作法が重視されて、「節折」という儀式名称で呼ばれるようになったのである²⁸。なお、御服・御麻・御贖物を天皇に最終的に直接奉し上し紫宸殿上で所作したのは、全て「中臣女」と呼ばれた存在であった。この中臣女も宮主や御巫と同様、中臣氏の女性の中から「堪事者」（『延喜四時祭式上』31中宮御贖条）を選んで任命されていた。

中宮・東宮の御贖については、料物の品目・数量は基本的に天皇と同様であったが、中宮・東宮ともに「金装横

刀」がなかったことから、両者には東西文部による太刀奉上の次第はなかったものと考えられる。さらに東宮御贖の料物は、中宮御贖より八種の料物の数量が半減されたことから、さらに簡略化されたものであったことが推察される。

また齋王にも御贖が行われたことは、『延喜齋宮式』25御贖料条(野宮)及び前掲61祈年祭神条末尾にて齋宮でも「准_二在京_一」とされたことからわかる。但し、御贖料条規定の料物に「金装横刀」がないことから、中宮・東宮と同様に東西文部の太刀奉上は行われなかったものと考ええる。『延喜祝詞式』13献横刀呪条に「捧_以金刀、請_延帝祚_二」とあるように、太刀奉上は天皇の玉体安穩に伴う皇位長久を祈って行われたものであったのであろう。御服類(天皇・中宮・東宮は『延喜縫殿式』14御贖服条に規定)や「柑」「小川竹」の数量は同じであるため、これらの次第は三者と同様に行われたものと考えられる。但し、「安芸木綿」「凡木綿」「鯁魚」「腊」「海藻」「塩」などが三者の半量(凡木綿・鯁・腊・塩は東宮と同量)である一方で、「米」「酒」は二倍量(東宮の四倍)であることなど、細かい料物の差異の理由は不明である。

御巫奉齋神祭(九月) 御巫による九月の奉齋神祭(於、神祇官齋院)は、『延喜四時祭式下』2御巫齋神条に「御巫奉_レ齋神祭(中宮東宮御巫准_レ此、略)」とあるように、天皇・中宮・東宮の御巫がそれぞれ行なった。これら以外に御門巫・座摩巫・生島巫も、同月に同様にそれぞれの奉齋神への祭祀に供奉している。本祭祀に関する記述は『延喜式』にしか見られないため、詳細は明らかではない。なお、祭料の品目は全て同じで、その数量を見る限り、「五色帛」「欽」「稻」「鮭」「折櫃」「笥」「瓶」「坏」「食薦」はそれぞれの祭神数に対応しており、「明櫃」「杓」「席」「薦」「簀」は祭神数に関わらず全て二点ずつ用意されていることがわかるが、これらの意味するところは定かではない。

鎮魂祭（十一月）・鎮御魂齋戸祭（十二月） 天皇・中宮の鎮魂祭は、『延喜四時祭式下』48鎮魂祭条に「鎮魂祭（中宮准此、但更不給衣服）（略）右、中寅日晡時、（中宮鎮魂同日祭之）（略）」とあるように、ともに十一月新嘗祭（中卯日）前日の中寅日に行われた。宮内省の正庁に神祇官八神（御巫の奉齋する神々）及び大直日神の神座を設けて行い、その中心的な役割を果たしたのは、八神を祀る御巫らであったと考えられる。『儀式』鎮魂祭儀条によると、御巫は琴師の御琴に合わせて舞を行い、続いて「覆_ニ宇氣槽_ニ立_ニ其上_一、以_レ杵撞_レ槽」即ち伏せた「宇氣槽」の上に立って杵でこれを撞く所作を行った。この所作を十度行うことに、神祇伯は木綿を結ぶ。また『政事要略』所引「清涼記」などによると、この間、藏人が御衣の入った箱を振動させるといふ所作が行われ、これは『延喜式』同条に「内侍持_レ御服_一自_レ内退出_一」（『儀式』もほぼ同様）とある、内侍が内裏（貞観殿内の「御匣殿」）よりもたらしたと同一であったと考えられる。この御衣を天皇（及び中宮）の身体と同一であるとみなす考えがあるが、塩川哲朗氏は「御衣は祭祀対象と言うより祭祀に奉られる物品とする方が適切」とし、「天皇の実態的な玉体と直接的には関係せず、あくまで神祇官の祭祀に内裏の御衣が用いられたにすぎなかった」としている。²⁹ 鎮魂祭は、以上のような呪術的な所作が複合的に行われる祭祀であったが、これに天皇の出御はなかったことから、同じく塩川氏は「鎮魂祭は天皇のために八神と大直神に対し祭儀を行うもの」で、その主体が御巫であったとした。

また、東宮鎮魂祭は巳日（新嘗祭豊明節会の翌日）に行われ、その次第は『延喜春宮式』25東宮鎮魂条にみられる。天皇・中宮鎮魂祭は新嘗祭前日に行われることから、新嘗祭の前段祭儀としての性格も有しているが、新嘗祭の親祭に関与しない東宮の鎮魂祭が巳日に行われたことも併せて鑑みると、鎮魂祭が単なる新嘗祭の前段祭祀としての性格のみで完結するものではなかったことが推察される。というのも鎮魂祭は、十一月の宮内省における祭祀（天皇・中宮は中寅日、東宮は巳日）で完了したわけではなく、十二月の鎮御魂齋戸祭と連動していた。『延喜四時祭式

下』52齋戸祭条・53東宮齋戸条により、本祭祀は中臣氏が神祇官齋院において、天皇・中宮・東宮それぞれに対して行ったことがわかる。『延喜祝詞式』17齋戸祭条は、ここで読み上げられる祝詞であり、ここには「略」自_三此十二月_一始、十二月_一始、来十二月_一至_{万曆}、平_久御座所令_二御座_一給_止、今年十二月某日齋_比鎮奉_止申、とある。翌年の十二月までの一年間を単位として、各聖体がそれぞれの御在所で平安に「御座」することが祈られていた。この面でも、鎮魂祭が新嘗祭の前段祭儀としてだけでなく、聖体安穩祭祀としての重要な性格を持っていたことが窺えよう。³⁰⁾

なお、鎮魂祭は『日本三代実録』元慶七年（八八三）十二月二十四日条に「於_二宮内省_一、修_二鎮魂祭_一、太皇太后・皇太后両宮鎮魂、此夜同修焉、」（当時の太皇太后・皇太后は前述₃₁₎）とあることから、皇太后・太皇太后に対しても行われたことがわかり、また塩川氏は院政期に「院鎮魂」（『江家次第』）が行われたことも指摘している。³²⁾一方で、伊勢齋王に対しての鎮魂祭は行われなかったものとみられる（賀茂齋王も同様）。中村氏は、これを齋王に御巫が付属しなかったことと関連させて、「齋王は天照大神を奉祀する存在として、身体の清浄性と保全だけが主眼とされていた」³³⁾とした。

忌火庭火祭（毎月朔日） 忌火庭火祭には、神今食・新嘗祭の親祭終了後の天皇・中宮（東宮には行われない）、また齋王新嘗祭の親祭終了後の齋王に対して、付属祭祀として行われたものがあった（『延喜四時祭式上』26忌火庭火祭条、『延喜四時祭式下』51新嘗料条、『延喜齋宮式』34忌火庭火祭条〈野宮〉・65新嘗祭条〈齋宮〉）。本章冒頭に前述した理由から、これについては本論では詳述しない。

一方、毎月朔日にも宮主が内膳司（東宮の場合は主膳監）に赴き、忌火庭火祭が行われたが、『延喜四時祭式下』54朔日忌火条に「毎月朔日忌火庭火祭〈中宮東宮庭火准_レ此、但忌火不_レ祭〉」、また『延喜齋宮式』11庭火祭条に

「朔日庭火祭（野宮、齋宮准_レ此、）とあるように、毎月朔日の忌火祭が行われたのは天皇だけで、それ以外の中宮・東宮・斎王には庭火祭のみが行われた。毎月の庭火祭は、それぞれの日常の食膳の清浄・安全を期すための祭祀と考えられ、聖体安穩祭祀の性格がよく表れている。天皇にのみ毎月の忌火祭が行われたのは、年三度の親祭を確実に行うための定期メンテナンスのような意味とも取れるが、その場合、新嘗祭を親祭する斎王に対して忌火祭が行われないことと若干矛盾するとも考えられるため、今後検討しなければならない。

御麻・御贖（毎月晦日） 毎月晦日の御麻と御贖は、『延喜四時祭式下』55 毎月御麻条・56 毎月中宮御麻条・57 毎月御贖条によると天皇・中宮・東宮に対して行われた（『延喜中宮式』28 毎月御贖条に関連規程、『延喜春宮式』35 晦日昏時条に東宮毎月御麻・御贖の次第規程がある）。御麻と御贖の両者で六・十二月晦日の御贖（二季御贖儀）と対応関係にあったとみられるものの、これと比較すると差異も多々見受けられる。重要なものは、二季御贖儀で奉られた荒世・和世の御服（御衣・袴・被）が毎月儀には存在しない点、御麻を最終的に天皇に奉るのが中臣女（二季）でなく内侍（毎月）である点、毎月の御贖物には横刀（太刀）・小竹が見られない点、毎月御贖は御巫が行事した点、毎月御贖儀では多くの料物の数量が減少しているのに対して「盆」のみ増加している点、などである。これにより毎月晦日儀は、中臣による御麻奉献儀と御巫による御贖物奉献儀（ただし横刀奉献儀や節折儀などはなかった）で構成されていたと考えられる。これについて野口剛氏は、「もし二季晦日の儀が先に行われはじめていたとするならば、後に穢れに対する感覚が強くなるなかで、その簡略化したものとして毎月晦日に御巫によって行われるようになっていった³⁴⁾」とした。

また『延喜齋宮式』12 解除料条より、齋宮にも毎月晦日の御麻儀が行われたことがわかる。本条の祭料は基本的に

天皇・中宮・東宮の毎月御麻条の品目と同じであるが、これに「坩・坏各一口」が含まれている。坩や坏が二季御贖にみられる料物であったことからすると、これは毎月晦日の御贖の料物を表しているのだろうか。

羅城御贖（一代一度） 年中恒例の御贖に対して、羅城御贖は『延喜臨時祭式』14羅城御贖条の割注に「毎世一行」とあるように天皇一代に一度行うことが規定された御贖である。不定期であるとはいえ、一代に一度という周期性があったため簡単に確認しておきたい（これは次の八十鳥祭も同様）。

同条規定の料物には「奴婢八人」や「馬八疋」が含まれ、これらは羅城門前で行われたと考えられる本儀の祓のために出された祓柱（ハラエツモノ）であったと考えられる。また『貞信公記』承平二年（九三二）十一月二日条に「羅城祭、可行去月廿三日、而所司称^三用途不^レ足、不行、仍今日行、³⁵」とある。「羅城祭」は羅城御贖と同一と考えられており、これが本来十月二十三日に行われるべきであったとされることから、野口氏は大嘗祭前の大祓と羅城御贖が「ちょうど、二季御贖と大祓との関係のように、これらも本来は一体のものとして認識されていた可能性もある」と指摘する。また同氏は奴婢・馬を含めた料物の多くが「八」の倍数を基調としていたことから、大嘗祭前大祓も羅城御贖とともに「大八洲全体に存在している穢れを祓うという象徴的な意味をになっている」としている。³⁶

このような羅城御贖は、『延喜式』同条に「中宮准^レ此、^レ」とあって天皇・中宮について行われたことがわかるが、同じく御巫の付属する東宮については行う旨の規定が見られない。前述の野口氏の説と合わせて考えるならば、「大八洲」（日本）を象徴するという役割は、天皇と中宮が担っていると認識されていたということが想起できよう。

八十鳥祭（二代一度） 八十鳥祭は大嘗祭の翌年に行われた一代一度の祭祀である（「大嘗会次年行_レ之、」〔江家次第〕八十鳥祭条³⁷⁾）。『延喜臨時祭式』22 八十鳥神祭条・23 東宮八十鳥祭条に連続で規定されており、祭料の列挙に続いて

右、八十鳥祭御巫、生鳥巫、并史一人、御琴彈一人、神部二人、及内侍一人、内蔵属一人、舎人二人、赴_二難波津_一祭_レ之、

とあることから難波津で行われたことがわかる。『江家次第』同条は詳しい次第を載せており、内裏（あるいは里第）での祭使出立の儀、難波津での儀、帰京後の報告の儀に分けられる。このうち特に重要なのは、内裏において宮主が藏人を介して奉る「御麻」を天皇が「一撫一息」する作法、そして難波津において女官が「御衣」（天皇料・中宮料・斎宮料）を振り、宮主が西面（海の方向か）して御麻を捧げ御禊を修する作法とみられる（祭物は終了後に海に投じられた）。御衣振動は前述の鎮魂祭とも共通する作法であり、このことから岡田莊司氏は、八十鳥祭を「禊祓と鎮魂の行事」と捉えている³⁸⁾。なお、『延喜式』23 東宮八十鳥祭条には、住吉神・大依羅神・海神・垂水神・住道神への幣帛が別途挙げられている。これらは難波津周辺に鎮座する神々であり、八十鳥祭が行われることと関連して奉幣が為されたと考えられる。

中村氏は八十鳥祭が「聖体祭祀」（「天皇などの身体、生命、靈魂の保全を目的」〔前掲著九八頁〕とする）には含まれないとしている。一方で岡田氏は八十鳥祭の目的を、鎮魂祭による「内在魂」の「活性化」「増殖」と同様に、「天皇代替わりにおいて、御代一代の天皇身体の保全を祈ること」としている³⁹⁾。中宮・東宮の八十鳥祭も天皇八十鳥祭に付属する目的であったろうことから、八十鳥祭はまさに典型的な聖体安穩祭祀にあてはまるものと考えられる。

表2 聖体安穩祭祀の整理

時期	名称	天皇	中宮	東宮	斎王	主体	
6・12月	御体御卜	○		○		宮主・卜部・中臣	
6・11・12月	大殿祭(内裏)	○	○		○	忌部・御巫	
6・12月	御贖	○	○	○	○	宮主・卜部・中臣・ 中臣女・文部	
9月	御巫奉斎神祭	○	○	○		御巫・御門巫・ 生島巫・座摩巫	
11月	鎮魂祭	○	○	△※1		御巫	
12月	鎮御魂斎戸祭	○	○	○		中臣	
毎月朔日	忌火庭火祭	○	△※2	△※2	△※2	宮主	
毎月晦日	御麻	○	○	○	○※3	中臣・卜部・内侍	
毎月晦日	御贖	○	○	○		御巫	
神今食 新嘗祭 付属祭祀	(忌火御飯)※4	○				内膳司	
	御贖祭	○	○	△※5		御巫	
	大殿祭(神嘉殿)	※6					
	忌火庭火祭	○	○		○	宮主	
	忌火炊殿祭	○			○	宮主	
一代一度	羅城御贖	○	○				
一代一度	八十島祭	○	○	○		御巫・生島巫	
※1 東宮鎮魂祭は巳日に行われるため、寅日の天皇・中宮鎮魂祭とは別系統 ※2 天皇以外の毎月忌火祭は行わず、庭火祭のみ行う ※3 斎王の毎月晦日御麻・御贖は、「解除」として合わせて行われたか ※4 忌火御飯は天皇祭祀の付属行事であるが、天皇一人の行う行事であるため『延喜式』には規定されていない ※5 東宮の御贖祭は日数・料物ともに中宮を半減して行う ※6 神嘉殿への大殿祭は、神今食・新嘗祭の「場」への祭祀である							

本表は、中村英重氏の表「三皇の祭祀」(註27)を参考に作成した。ただし、見解が異なる部分もある。

以上、まとまりがなく疑問点を増やした部分も多々あると思われるものの、『延喜式』の規定する主な聖体安穩祭祀について、それぞれの主体・客体、料物の差異などについて細かく確認してみた。これをまとめると前頁の表2「聖体安穩祭祀の整理」のようになる。中村氏は「皇后以下も天皇と同様な聖体祭祀が存在する「聖体」であり、「皇后、皇太子も天皇と同様に全く同一の祭祀を行っていた」とした¹⁰⁾。しかし実際には、天皇以下が自身で行う祭祀についても、それぞれの聖体に対して行われる祭祀についても、少なくとも『延喜式』諸規程を俯瞰する限り、これらには微妙な差異があったことがわかるのである。

まとめにかえて

甚だ雑駁ながら、聖体安穩祭祀について主に主体・客体の面から考察を試みた。中村氏をはじめとして、既に理解が進められてきた見解が主であるが、改めて『延喜式』以下史料の規定を丹念に読み解くことで、今後の新たな検討課題も多々生じたものと思われる。前述したように、中村氏は「聖体祭祀」をその目的別に類型したが、これを別視点から類型してみたい。表面的ではあるものの、各祭祀をその齋行周期によって類型すると、

- A 一ヶ月周期で行うもの
 - a 毎月朔日に行うもの（朔日忌火庭火祭）
 - b 毎月晦日に行うもの（晦日御麻、晦日御贖）
- B 半年周期で行うもの（御体御卜、六・十二月内裏大殿祭、二季御贖）
- C 一年周期で行うもの（十一月内裏大殿祭、御巫奉齋神祭、鎮魂祭・鎮御魂齋戸祭）

D 一代に一度行うもの（羅城御贖、八十島祭）

となる。このうち、聖体安穩祭祀としての性格が最も強く表れているのはBと考えられる。第二章で分析した全ての祭儀が対象としていたのは、天皇ただ一人であった。Bに該当する祭儀について、中村氏の類型と併せて考えると、御体御卜には「身体の直接的な保全」、大殿祭には「居住空間と身体の保全」、御贖には「身体の内外に付着したケガレを除去」「ケガレを未然に忌避」という目的があったと考えられる。

これに加えて、天皇自身が皇室の氏上として内々に天照大神を親祭（神今食）することで、過ぎた半年を省み、また来たる半年の安穩を祈るといふ、一年間における六月・十二月の特異性が構築されたものと考えられる。このような意味では、神今食にも神饌供進（親供）を通じて皇祖への聖体安穩の祈りが込められていたことになる⁴¹。つまり、これらの天皇祭祀と聖体安穩祭祀は、天皇が行う祭祀である前者と天皇（及びその他の聖体）に対して行う祭祀である後者として、ともに国家の平安実現を目的とする両輪のように機能していたのである。また神今食は、律令国家祭祀として班幣行事が行われた月次祭との二重構造も構成していた。さらに境界祭祀としての鎮火祭や道饗祭、また大祓も、それぞれ異なる面から六・十二月の役割を補強していたものと考えられる。

また、毎月行われる祭祀は、晦日に一ヶ月分の穢れを除去し、その翌日である朔日には再び新たな一ヶ月分の清浄を図るといふ目的で行われたのであろう。これらはBやCを補完する意味合いがあったと考えられる。つまりA・B・Cは、それぞれが異なる大きさの歯車の如く、各周期を対象としながら相互に作用しあい、「聖体安穩」さらにはこれと密接に繋がる国家全体の安泰を目的として機能していたのである。

最後に、宮主・御巫・戸座三者及び各聖体安穩祭祀の付属・対象の有無という観点から、祭祀における天皇・中宮・東宮・斎王の位置付けの一端について類推しておきたい。このうち天皇は、言わずもがな律令国家中にあることは

代表的かつ中心的な存在であり、また皇室の中にあつては親祭を行う「氏上」のような存在であるが、この他はどのように捉えられていたのだろうか。

まず「宮主」は、それぞれの聖体との対一の関係が重視され、上記の全てに付属していたために比較が困難であるが、その重要な職掌の一つである御体御卜は、天皇と東宮に対してのみ行われた。これに加えて、具体的な供奉なく聖体に付属すること自体に意義（忌火への清浄性付与など）があつたと考えられる「戸座」が、東宮には付属していなかった。このことから「東宮」は、当然ではあるが、皇祖天照大神を奉祀（親祭）すべき存在というより、あくまで次代の天皇として控えている存在として認識されていたのであろう。また「中宮」は、東宮を対象としない内裏大殿祭が行われ、また「戸座」も付属して天皇親祭後の忌火庭火祭の対象でもあつたことから、天皇とともに「内裏」を構成する存在であり、また天皇の神今食・新嘗祭が行われる中和院に行啓して親祭に何らかの形で介在・関与（助祭）かした存在であつたと考える。これら天皇・中宮・東宮にはいずれも「御巫」が付属し、彼女たちが神祇官齋院鎮座の八神を奉斎し、鎮魂祭に供奉することで、一年間の聖体の安穩が保たれた。また一代一度の八十鳥祭による御禊・鎮魂の作法が行われることで、御代における聖体の安穩が祈念されたのである。一方で、「齋王」には御巫は付属せず、鎮魂祭も行われなかつた。齋王は齋宮という「ミニチュアの国家」において、新嘗祭を親祭し「天皇の祭祀体系を補完する役割」⁽⁴³⁾を担つたのであり、政務を執り俗世との関わりも深い天皇に代わつて、伊勢の地で日常的に物忌（齋戒）の生活を行うことに重点が置かれた存在であつたことがわかる。

以上、結論として行き着くところは先行研究や自身のこれまでの諸考察の再確認に留まる一方で、論拠に乏しく仮説の域を出ない考察も多い。また『延喜式』における祭祀運営上の規程の僅かなズレを、天皇・中宮・東宮・齋王の

性格の違いにまで発展させて導き出すことは推察が過ぎる部分もあるだろう。しかし、多くの検討課題を今後につなげるという意味では意義ある分析であったと考え、本論を閉じることとしたい。

註

- (1) 岡田莊司「天皇と神々の循環型祭祀体系―古代の崇神―」(『神道宗教』一九九・二〇〇、平成十七年、八〇頁)。
- (2) 中村英重「律令祭祀の構造」国家祭祀と聖体祭祀(同『古代祭祀論』平成十一年、吉川弘文館、五九六〇頁)。
- (3) 桜井好朗「儀礼国家の神話的地位(その一)」(同『祭儀と註釈―中世における古代神話―』平成五年、吉川弘文館、一三六頁)では、このような認識の及ぶ範囲を、「天皇家の人ならばだれにでも」というわけではなく「直接的に王権を構成するという立場を尊重」し、「いわば天皇の家という枠のなかで、王権を構成する者に限定」されていたと捉えている。
- (4) 中村氏前掲註2五八・五九頁。
- (5) 以下、『延喜式』の条文番号及び引用条文については、虎尾俊哉編『訳注日本史料 延喜式』上・中・下(平成十二年～二十九年、集英社)を使用した。
- (6) 中村英重「祭祀と天皇―聖体祭祀論―」(前掲註2著書所収)。
- (7) 『群書類従 五 系譜部・伝部・官職部』昭和三十五年、続群書類従完成会、五七六頁。
- (8) 宮主に関する主な先行研究としては、安江和宣「宮主の職掌に関する一考察」(同『大嘗祭神饌御供進儀の研究』令和元年、神社新報社。初出は、『皇學館大学紀要』一八、昭和五十五年)、岡田莊司「吉田卜部氏の成立」

〔同〕『平安時代の国家と祭祀』平成六年、続群書類従完成会。初出は、『國學院雜誌』八四・九、昭和五十八年）などがある。

(9) 『新訂増補国史大系〔普及版〕 類聚三代格後篇』平成八年、吉川弘文館、四五六頁。

(10) 『新訂増補国史大系〔普及版〕 類聚符宣抄』平成十一年、吉川弘文館、一六頁。

(11) 御巫に関する主な先行研究としては、野口剛①「神祇官に仕える女性たち」〔同〕『古代貴族社会の結集原理』平成二十八年、同成社)、②「神祇官西院と御巫」〔岡田莊司編『古代の信仰・祭祀』〈古代文学と隣接諸学七〉平成三十年、竹林舎)、小平美香①「神祇祭祀のなかの「巫」―神祇官と神宮の御巫職」、②「神祇祭祀における女性の働き―祭祀の形態と継承―」〔同〕『女性神職の近代―神祇儀礼・行政における祭祀者の研究―』平成二十一年、ペリかん社) などがある。

(12) 中村氏前掲註6一〇四・一〇六頁。なお、野口氏前掲註11①も、同様に三后に御巫が付属することを認め、さらに「天皇の御巫とは上皇をも担当する御巫であった」と類推している。

(13) 御巫の童女としての性格については、拙稿「班幣行事の復元的考察」〔『國學院大學大学院紀要―文学研究科―』四九、平成三十年) でも若干の考察を行った。

(14) 拙稿「天皇と斎王の祭祀構造―「戸座」の位置付けを手がかりに―」〔『神道研究集録』三二、平成三十年)。戸座に関する主な先行研究としては、小川徹「戸座の貢進について」(和歌森太郎先生還暦記念論文集編集委員会編『古代・中世の社会と民俗文化』昭和五十一年、弘文堂)、中村英重「戸座をめぐる諸問題」(下出積與編『日本古代史論輯』昭和六十三年、桜楓社)、木村徳宏「戸座とその起源に関する一考察」〔『神道史研究』五七・一、平成二十一年) などがある。

- (15) 『新訂増補国史大系〔普及版〕 類聚三代格前篇』平成八年、吉川弘文館、二九頁。
- (16) 詳細は前掲拙稿註14。
- (17) 拙稿「天皇親祭をとりまく人々―神今食の祭祀構造と場―」（『神道史研究』六六・一、平成三十年）。
- (18) 『延喜齋宮式』63卜庭神祭条にみられる「毎月晦日卜庭神祭」は、この諸司供奉人卜定に当たって行われたものと考えられる。同条には「齋王參三時祭卜庭神祭准レ此、」とあり、三節祭への齋王參列の際の卜庭神祭があったことも示している。さらに前掲註5『延喜式』上の当該条頭注が「また新嘗祭に先立っても行われたか（御短尺）」（三二八頁）とすることとも併せると、同名簿条の「亦至六月、九月、十一月、十二月、更亦卜之、」という内容とも一層符合する。
- (19) 中村氏前掲註6九八・九九頁。
- (20) 拙稿「神今食を中心とした祭儀体系への一試論―御体御卜との関係をめぐって―」（『神道宗教』二四三、平成二十八年）。
- (21) 同上。
- (22) 『新訂増補国史大系 朝野群載』昭和三十九年、吉川弘文館、一四〇頁。
- (23) 『群書類従 六 律令部・公事部』昭和六十二年、続群書類従完成会、六二九頁。
- (24) 安江和宣「校訂 宮主秘事口伝」（同『神道祭祀論考』昭和五十四年、神道史学会、二四二・二四七頁）。
- (25) 同上二二一・二二二頁。
- (26) 岡田氏前掲註1。
- (27) 中村氏前掲註6一一七頁。

- (28) 野口剛「節折の起源」(前掲註11①論文所収著書に同じ。引用箇所は一五五頁)。
- (29) 塩川哲朗「鎮魂祭の祭祀構造に関する一考察」(『神道研究集録』三二、平成三十年、九一頁)。
- (30) なお、小林宣彦「天石窟伝承と古代の祭祀構造に関する考察―天鈿女命の「俳優」と「顕神明之憑談」を中心―」(『國學院雜誌』二二・一一、令和二年)は、『日本書紀』における天石窟伝承などを分析し、天鈿女命の特性およびその後裔の媛女の職能と考えられる「神憑り」を、「神名や神意を確認するため」(五九頁)の行為(神事)と捉えた。その上で、鎮魂祭は「神憑り」の儀式であり、「天皇が祭祀者となる新嘗祭の前に神憑りをおこなって神意を確認することで、天皇に向けられる祟りなどの危険性を回避して、安全に祭祀をおこなってもらう」(六一頁)祭祀であったが、「早い段階でその意義は薄れてしまい、別の意義付けがされた」(六二頁)と考察している。
- (31) 『新訂増補国史大系(普及版) 日本三代実録後篇』平成十二年、吉川弘文館、五四五頁。
- (32) 塩川哲朗「鎮魂祭の成立と大嘗祭」(『國學院大學研究開発推進機構紀要』一二、令和二年、六四頁(註61に該当))。塩川氏はこの「院鎮魂」を「上皇に鎮魂祭を行うのは例外中の例外と捉えるべき」としている。
- (33) 中村氏前掲註6一二二頁。
- (34) 野口氏前掲註28一六六頁。
- (35) 東京大学史料編纂所編『大日本古記録 貞信公記』昭和三十一年、岩波書店。
- (36) 野口剛「御贖物という呪具」(前掲註11①所収著書に同じ。引用箇所は一三九頁)。
- (37) 『神道大系 朝儀祭祀編四 江家次第』平成三年、神道大系編纂会、六九三・六九四頁。
- (38) 岡田莊司「住吉大社セミナー」八十島祭と古代の祭祀」(『住吉っさん』三四、令和二年、住吉大社、六頁)。

(39) 同上十頁。

(40) 中村氏前掲註6 一一五、一二二頁。

(41) このような天皇と皇室（天皇家）内々の祖先祭祀における神饌供進に、国家的な意味合いを強く結びつけたものが新嘗祭や大嘗祭であると考えられる。笹生衛「『記紀』と大嘗祭―大嘗宮遺構から考える『記紀』と大嘗祭の関係―」（『國學院雜誌』一二一・一一、令和二年）は、これについて「大嘗祭は皇祖神を主祭神とし、本来、天皇家の祭祀としての性格を持つ。そこへと組織的に多数の官人が参列する形が整えられた。そこには、天皇家の内廷的な性格の祭祀を明確に国家の祭祀として位置づける意図が読み取れる。」（三九頁）としている。

(42) 野口氏前掲註11①は、御巫の最も中心的な奉仕形態として「神事にあたって穢れを祓い清める点」（一八九頁）としている。

(43) 岡田莊司「天武朝前期における天皇新嘗」（同『大嘗祭と古代の祭祀』平成三十一年、吉川弘文館、二五六頁）。

「大教宣布運動」と神葬祭

大 番 彩 香

はじめに

本稿は、神仏教導職が廃される明治十七（一八八四）年以前に著された葬祭書を分析することで、「大教宣布運動」のなか、神道における靈魂観・幽冥観などの思想面が、如何にして神葬祭という儀礼の実践面に反映されていったか、その展開の一端を捉えようとするものである。

明治維新を迎え、「天下之御法度」¹とも称された寺請・檀家制度が徐々に転換し、慶応四（一八六八）年閏四月十日、神祇事務局が「神職之者家内ニ至迄、以後神葬祭相改可申事」（神祇事務局第三百二十）と達する。神仏の混淆を禁ずる神仏分離の諸政策を行うなかで、まず全国の神主とその家族に対し、神葬祭を執行することを公然と許可したのである。さらには、キリシタン対策を主目的とする「大教宣布運動」が展開され、死後の問題が神道教説と

して取り上げられるなか、神仏合同で行う一政策として、明治五（一八七二）年六月二十八日に「近来自葬取行候者 毛有之哉ニ相問候處、向後不相成候條、葬儀ハ神官僧侶ノ内ヘ可相頼候事」（太政官布告第一九二号）、「従来神官葬儀ニ關係不致候處、自今氏子等ヨリ神葬祭相頼候節ハ、喪主ヲ助ケ諸事可取扱候事」（同第一九三号）と布告がなされた。これにより、各自で自由に執行する葬儀は禁じられ、かつ官国幣社を含むすべての神官が、近世において思想的蓄積はありながらも制禁された葬儀への関与を全面的に許可されることとなる。そして、この太政官布告第一九二・一九三号を契機とし、同年九月四日に神官教導職による葬儀関与の手引書として、教導職東西部管長近衛忠房・千家尊福両大教正撰定『葬祭略式』が準公刊される。本書は、全国的に神葬祭を行い得ようとする気運において、初めての「規準書」として大きな意義があったものの、内実は故人の親族である喪主自身が執行し、神官・戸長らの扶助によって成立する簡略な儀礼を指南した書で、あくまで「雛型」であった。同七年一月二十九日に神官・僧侶以外の教導職にも葬儀執行が認められ（太政官布告第一三三号）、同年七月二十九日には離壇状がなくても改宗が自由に行えるようになる（教部省達第三四号）、葬儀そのものが「信仰や布教の一貫性の問題」と捉えられる教化活動のなか、神道教導職によって葬祭書に再編が加えられていくことになる。

本稿で対象とする明治初期の神葬祭を取り上げた先行研究については、とくに制度面を詳らかにした阪本是丸の研究⁶、各地の事例研究を除くと、専論はほとんど見受けられない。このような研究状況のなか、「大教宣布運動」における神宮教院出版の教説書を分析した武田幸也が、同八年の大教院分離による神仏合同布教の破綻を契機として、キリスト教や仏教に対抗するために神道教説の中核に靈魂の「救済」が据えられていくことを指摘し、その裏で同時に「神道的な世界観を踏まえた靈魂の救済を説く教説を背景とする神葬祭」の普及が求められていたことを示唆している。しかし、該論考では、教説の内容と神葬祭の実践内容との影響関係に言及はなく、その真相について課題

を残しているといえる。

よって本稿では、神仏教導職が全廃される同十七年までにこうした問題を組織的に解決した出雲大社と同教会に着目し、神葬祭の執行に用いられた葬祭書を分析することで先行研究を補い、思想が儀礼として結実していく様相を明らかにすることを試みる。

そこで、まず第一節では、前史となる近世の神葬祭をめぐる社会状況と思想的蓄積、そして実践の様相を確認し、次に第二節において、近世をふまえて展開していく明治維新以後の神葬祭の実践について、とくに「大教宣布運動」における教説と併せ考察していきたい。なお本稿において「神葬祭」という語は、神道式の儀礼を含む葬儀をあらわすものと捉えていく。

一、家内にとどまる故人の霊魂

一―一、寺請・檀家制度下の葬儀

近世社会において、幕藩制を支える制度の一部として機能し、葬儀を統制していたのが所謂「寺檀制度」⁹⁾である。その一翼を担った寺請制度は、近世初頭から「禁令」を出すなどして対処されていたキリシタン禁制の方法として用いられ、寛永一四（一六三七）年から翌年にかけて勃発した島原の乱以後、ことに強化される。宗門人別帳の制度も軌を一にして整備され、キリスト教からの転宗者に限らず、また身分・職業の如何を問わず全国一斉に施行することになったのである。¹⁰⁾

寺請制度は、室町時代後期、荘園が解体され、村落共同体が成立する過程において自然発生的に成立した檀家制度¹⁾

とも結び付き、寺院が所属檀家を一括管理する制度が成り立っていく。これは寺院による戸籍管理ともいえ、全ての人々は寺請手形をとるために檀那寺を定め、一切の動態を届け出て承認を受ける義務があった。そして、死去の確認のために葬儀が寺院に掌握されることとなり、それだけでなく忌日・年忌の法要や墓地等の委任も次第に普及していったのである。¹²⁾

このように寺請・檀家制度を基盤とする仏葬が根づいていくなか、他方ではこれを脱することを希求し、仏葬以外の葬儀を実行しようとする動きが起こる。近世初期、慶安元（一六四八）年に中江藤樹が儒葬によって埋葬されるほか、同四年には野中兼山の母・秋田氏が兼山による儒葬によって弔われ、明暦二（一六五六）年に林羅山夫人と翌年に羅山本人も儒葬が執行された。¹³⁾ これらは故人の生前の心情が重んじられることで、特別に行い得た葬儀であったが、一方で、万治元（一六五八）年の水戸光圀夫人・泰姫の儒葬を嚆矢とする水戸藩での「自葬」の許可は藩内に広く影響を与えるものであった。

しかし、以上の例から判明するように、仏葬以外の葬儀を実行し得るのは、およそ一部の大名などに限定された。よって、一般には、たとえ生前に儒家や敬神家であったとしても、大方の葬儀は寺院に依頼しなくてはならなかったのである。¹⁶⁾

寛文五（一六六五）年には、幕府は、神社と神職統制を意図した「諸社禰宜神主等法度」五カ条を定める。

後世、この「吉田之許状」を条件に、一定の手続きを経た神主本人とその嫡子のみ、「自葬」「自身葬祭」等と称し、神葬祭が許可されるということが発生する。¹⁷⁾ このように独自の宗門改を得ることを、「神道請」、あるいは「神道宗門」という。¹⁸⁾ 在地神主における「神道宗門」の独立運動は、早い事例で、安永二（一七七三）年の常州土浦藩内の神主禰宜二十八名連署による神葬祭願、天明五（一七八五）年の阿部備中守による寺社奉行への伺など明らかにされている¹⁹⁾

が、西田長男によれば、その画期は寛政年間（一七八九年—一八〇一年）にあるという⁽²¹⁾。すなわち、この期間に吉田家が幕府からその神道宗門についての「特権」を再確認されたことから、これを機会に、全国の神主において神葬祭の許可を願い出るものが増加するに至ったとされる。文化二（一八〇五）年に記された『神道宗門諸国類集』⁽²²⁾によると、その分布は、伊勢の神宮などの諸大社をはじめ、加賀藩・備前藩・紀州藩・勢州・但州・作州・越後国・信州・甲斐国・武州・水戸藩・江戸亀戸・摂州等の一円もしくは一部に見られ、特定の地域に限定されず行われたことが分かる。

このような運動の背景には、吉田家による神階や神道裁許状の授与が惹起した地域神社・神主の自立意識の高まり⁽²³⁾、僧侶の下位に位置付けられた神主の身分的安定を求める心情、僧侶の態度の増長による「仏家嫌悪」の潮流⁽²⁴⁾が存在した。右のような複合的背景のなかで神主が「神道宗門」を得るために離壇を願った場合、経済的な理由で寺院の反対をうけるなどその過程は厳しいものであったが、思想的な支えも神葬祭の実現を求める一つの原動力となっていく。

近世中後期における、在地神主による「神道宗門」の独立運動ならびに神葬祭への改式運動のなかで、明治維新後まで思想的意義を有していたのが、本居宣長、平田篤胤に連なる国学の流れである⁽²⁵⁾。そのなかで、本居宣長の「安心なきが安心に候」という死後観や「黄泉」を中心とした世界観⁽²⁶⁾、それを承けた服部中庸の『三代考』を、さらに批判的に発展・継承したのが平田篤胤であり、篤胤によって死後の人の靈魂のあり方がその世界像とともに捉えられ、敷衍された。遠藤潤によれば、篤胤は『靈能真柱』において、死後の人間の靈魂の居場所について「見えない世界」（幽世）にあると定直し、『古史伝』ではこのような理解を前提として「幽冥事」を掌る大国主神が故人の現世での報いを与え、「幽冥」に入る人の善悪を取調べて判じるとした⁽²⁹⁾。そして、その大国主神の在所が杵築大社であると理

解するのであるという。

また、『古史伝』の草稿本を分析した小林威朗によると、篤胤の思想形成過程を見れば、死後の靈魂のあり方について、大國主神のもとに参り、その事蹟にならない「天」（「産靈大神」）に、命ある間「本分の道」を尽くしたことを「復命」することが「人の道」であるとしているという。そして、『靈能真柱』では明言されなかったものの、死後の靈魂が天と地に分かれて鎮まると考えるようになっていくことが指摘されている⁽³⁰⁾。

このような平田国学の靈魂観の問題については、小林によって、神葬祭の「祝詞や次第を通じて平田国学の要素が見出される可能性もある⁽³¹⁾」と指摘されていることから、これらが如何に神葬祭の儀礼に顕現していたのか、次節にて確認していきたい。

一―二、近世における神葬祭の実践

本節では、神葬祭への改式運動が活発になる近世後期に著された神葬祭の葬祭書を中心に、そこにみえる靈魂観・他界観を分析していく。

まず、神葬祭への改式運動が行われ、葬祭書に対する活発な研究活動が、近代の神葬祭研究へと繋がっていく事例として、三河を見ていきたい⁽³²⁾。この地域では、天保十三（一八四二）年に三河国一宮砥鹿神社の神主である草鹿砥宣輝が檀那寺である豊川妙源寺と離壇の掛け合いを行い、十二年という歳月を経ながらも、それが成功している。この離壇は東三河の神主の神葬祭を促進することになるが、この宣輝とともに篤胤に師事したのが息子の草鹿砥宣隆である。宣隆は長い時間をかけ離壇が叶うなかで、神葬祭の実践のために葬祭書を著し、安政四（一八五七）年五月十九日に「和漢習合葬祭記略⁽³⁴⁾」が成稿する。本書の冒頭には「取舍の決がたきこと多ければ、書記して同志に示し意見を

請ふもの也」とあるように、本書跋文において、同四年五月二十八日、本居大平・平田篤胤に師事した三河国羽田神明宮・八幡宮の神主である羽田野敬雄が本書を写し、翌二十九日には朱批を加えたことが記される。そして敬雄によって、遠江国一宮小国神社神主・鈴木浪江重友、尾張国熱田神社神主・林相模守美香、舞木竹尾東一郎正胤の三氏に本書が回覧され、異見が求められている。

よって、本書のなかで異見の書込みの見受けられない部分からは、彼らの共通認識を伺うことが可能であろう。

式次第の概要は、遺骸を棺のなかで坐せしめる「入棺」、「出棺」、埋葬前に行う「靈璽」への遷霊、埋葬である「蔵棺」、そして帰宅後の靈祭を指示した「家に帰りての祭祀又後のわざどもの事」である。葬儀が進むなか奏上される詞には顕著に靈魂観が表れるが、とくに故人の「靈」を遺骸から「靈璽」に移す儀礼である遷霊の「祭文」では、棺前に「靈璽」を据え、次のような内容を述べる。

掛毛畏後 何某君乃御前尔白久 心賢 尽兵 種々 尔療 之奉 利之 加梓 得堪 不給 之兵 終尔 身罷 給此 數
 乃理 乃任 尔奥 城尔 藏奉 奉須 故如此尔 状乎 平尔 安尔 聞召 氏速 遷利 坐登 礼代乃 幣帛 捧持 氏畏 畏毛 白毛 (傍線―筆者)

是以進毛 不知退毛 不知泣悲米 更尔 驗無礼 世嬰

すなわち、看病の甲斐なく「身罷」ったことは嘆かわしいことであるが、世間の「理」に任せ墓所である「奥城」に埋葬するので靈魂が「靈璽」に遷るよう、告げるのである。³⁵ さらに、墓所における埋葬の際には、

掛毛 恐後 何某君乃 御前尔 白久 此墓尔 平尔 安尔 鎮給 比又 靈分 本乃 家尔 歸給 禮代乃 幣帛 捧持 氏恐 恐毛 白毛 (傍線―筆者)

と、棺を前にして「霊璽」を置いた祭壇を設け、遺骸は「墓」に安らかに鎮まり、「霊」は「霊璽」に分けて「本家」に帰るように奏上するのである。³⁶⁾

また、同時期に著された神葬祭の葬祭書として、平田鏡胤に師事した古川躬行（白川伯家阪東執事役・河内枚岡神社³⁷⁾）によって慶応元（一八六五）年七月に成稿した『喪儀略³⁸⁾』がある。本書は、明治維新後、神仏分離が行われるのと同時期に見られる「神葬祭流行の現象³⁹⁾」のなかで度々参照されていた葬祭書であったことから、その特徴を確認したい。

式次第の概要は、「霊璽」への遷霊、「沐浴」、遺骸とともに縁のある物を棺へ納める入棺、墓所の「土地ノ神」への地鎮祭、埋葬地への出棺、埋葬、帰途における清祓、帰宅後の霊祭であるが、注目するのは、遺骸から霊璽（「霊主」）へ遷霊する儀礼において、故人の霊魂に対し、以下のような内容を述べる点である。

謹言請白⁴⁰⁾ 倭⁴¹⁾ 此乃⁴²⁾ 霊主⁴³⁾ 止給⁴⁴⁾ 子孫⁴⁵⁾ 継々⁴⁶⁾ 長久⁴⁷⁾ 祭祀⁴⁸⁾ 受坐⁴⁹⁾ 止白⁵⁰⁾（傍線―筆者）

ここから、故人の霊魂に対し、「霊主」（「霊璽」と同様）に留まり、子孫による祭祀を末永く受けるよう述べていることが判明する。⁴¹⁾ この箇所に加え、「俗」に行なわれているとする「霊主」を墓所に置いて帰る風習について、「神霊はやがて家に止まるものとなるを、その霊主をさへに野辺におくりてよからめや」と、故人の霊魂は家にとどまるものであることを根拠に、疑問を呈してもいる。⁴²⁾ なお本書は、前述のように、その後よく用いられた葬祭書であったことを鑑みると、広く庶民が受け入れられる標準的な内容を有していたと理解しておきたい。

幕末に至ってこのような動きが展開されるなか、明治維新後の神祇行政に影響を与えた津和野藩は、一藩を挙げて

神葬祭の実践を叶えていることから特に注目し、その様相を確認していく。

同藩の思想的主導者は、本居宣長門下である杵築の千家俊信の門弟岡熊臣であった。熊臣は、隣藩である浜田藩で小篠御野によって行われた七年越しの「神道宗門」の独立運動に啓発されて運動を再興し、弘化四（一八四七）年に成功をおさめている。⁽⁴³⁾熊臣に特徴的であるのは、宣長、篤胤の靈魂観を継承かつ発展して『靈の梁』『千代の住処』（二巻）等を著し、運動と期を同じくして独自の靈魂観を確立していた点である。⁽⁴⁴⁾

このような思想を原動力として有し、慶応三（一八六七）年六月十日には第十二代藩主亀井茲監の指針により、社寺混淆の旧弊を見直すため、神葬祭ならびに神道式の靈祭の調査を実施し、その結果として「靈祭式」「靈祭要録」「喪儀式」「喪義要録」を藩内に頒布している。⁽⁴⁵⁾その内容から判明することは、あくまで故人の親族がつとめる喪主が行う葬儀であり、また実情としては「寺法之儀は、諸事及省略候とも、檀寺に位牌さし置、年頭之參詣並、定例之檀後、年忌、新喪、銘々宗門之廉目丈、相存候心得可有之候⁽⁴⁶⁾」と補記されるなど、神葬祭・仏葬の併存が認められるものであったことである。

つまり、藩内一般に神葬祭を伸展させる機運が熟したことは極めて画期的な動向であった反面、熊臣によって確立された靈魂観が神葬祭の実践に寄与することはなく、前掲の「喪儀式」「喪義要録」は極めて簡素な葬祭書であったことが判明する。⁽⁴⁷⁾

以上を鑑みるに、平田門下の人物に関連して案出された葬祭書において、故人の靈魂が「地」の一部である「見えない世界」に存在するという認識は前提として共有されるが、幽冥界や、その主宰神が存在するという他界観が見受けられないことが判明する。多くは、故人の靈魂は家屋のなかで、先祖として、おのずと家の安福を保証する存在になるものと認識されていたのである。

その要因は、神葬祭が先祖祭祀を重視する儒葬をもとに作り上げられてきたという経緯も一面として存在するが、⁽⁴⁶⁾家内における「先祖の祭壇」としての意味と機能を持つ場において、先祖祭祀（追善供養）が特定の宗派・教義を超えて営まれていた点に求められよう。⁽⁴⁹⁾そこには、本居宣長が「父母はわが家の神 わが神と心つくしていつけ人の子」と詠じた、先祖を敬う素朴な情意が根底に存在し、ここにおいて先祖の本義は「受崇者」たることにあった。⁽⁵¹⁾よって、この本義を大きく逸脱して実践する葬儀は作り難かったのではないだろうか。

このような近世での状況を前史としてふまえ、次節では、神葬祭を執行することが公然と許可される明治維新以後、如何にして思想が実践に反映されていくのか、神葬祭の儀礼変容を通して考察する。

二、思想面と実践面が一致する神葬祭へ

二―一、葬祭書における「幽冥」の表出

祭政一致・神武創業を理念に成立した明治新政府は、まず神祇行政を掌る官衙を設置し、神仏の混淆を禁止する一連の神仏分離政策を行っていく。明治二（一八六九）年七月には、古代の律令神祇官にならい、神祇官が太政官外に特立されるが、同年十月九日にキリスト教対策としての国民教化を担う宣教使を神祇官に所属させることになる（太政官布告第九七四）⁽⁵²⁾。同年三月に設置されていた教導局においては、書記として伊能穎則・久保季茲という共に平田門人である人物が任じられ、教務を担当した。⁽⁵³⁾ここに見られるように、国民教化運動の当初、平田門の国学者は一定の影響力を持っていたのである。⁽⁵⁴⁾

またこの頃、神祇官において、同年七月八日より神葬祭執行およびその祭式制定の取調を希望する旨を願い出るこ

とで、政府内で葬祭式の検討が開始されている⁽⁵⁵⁾。しかし、その検討内容は実用化には至らず、前節で確認したように『喪儀略』が一部の地域で通用されるという状況が存在した。

同三年正月三日には「宣布大教の詔」が出され、宣教使による本格的な講義・布教が行われて「大教宣布運動」が展開されることとなり⁽⁵⁶⁾、その依って立つべき教説として「神魂大旨」が定められ、その解説書である『神魂演義』が刊行される⁽⁵⁷⁾。本書では、大国主神を中心とする幽冥思想が「幽を本世とし、天を本所とする事」「靈魂ハ、皆其本所たる天に帰るべき事」「顕世にては 天皇朝廷の御治めを受け、幽にしては、大国主神の糺判を受けて其の賞罰に預る事」等と述べられ、これらは宣教使において、死後の靈魂のあり方についての共通見解として認識されるものであった⁽⁵⁸⁾。

その後、神祇行政は、同四年八月八日の神祇官廃止・神祇省設置（太政官第三九八）⁽⁵⁹⁾、神仏合同での国民教導を目指した同五年三月十四日の教部省設置（太政官布告第八二号）、「三条教則」の下付⁽⁶⁰⁾などを経ていくが、この頃、「大教宣布運動」で重視され、広く用いられたという教説書が、大教院から出版された教導職東西部管長近衛忠房・千家尊福両大教正の解説による『神教要旨略解』である⁽⁶¹⁾。本書の内容は、「敬神」と「明倫」とを綱領として位置づけ、倫理規範を平易に説くものであるが、とりわけ死後の問題については、

死ハ生者の免れざる処にして、固より怪むものに非ず、然れども、強弱寿夭の同じからざる、惑なき事を得ず、然れども神意の命ずる所、前に出たる如く、天祖の恩頼にて生成し、神魂を受けて、活動する者なれば、死する時も、必ス又其ノ本原に復帰するなり、故に魂は上りて天に歸し、躬は止りて地に化すものと知るべし、祭祀を欲て感格有るハ、即チ魂の帰着安定する処あるを徴すべきなり、生死の理、神明に依頼する事、如此何ぞ疑義を生

ぜむ（傍線―筆者）

と、人々がいまだく死への「惑」に対し、故人の靈魂は「帰着安定」する場所へ「上りて天に帰」すこと、「生死の理」は神明に依頼すべきことを説く。⁽⁶²⁾ また、「幽冥」については、

即今天皇の治め給ふ御世を云ふ、幽冥は、大國主神の隱而將治幽事とのたまひける幽界を云ふ（傍線―筆者）

と、大國主神が「幽事」を治める世界、すなわち「幽界」であると説明されるのである。⁽⁶³⁾

このような教説書が出版されるなか、同年六月二十八日の「近来自葬取行候者モ有之哉ニ相聞候處、向後不相成候條、葬儀ハ神官僧侶ノ内へ可相頼候事」（太政官布告第一九二号）、「從來神官葬儀ニ關係不致候處、自今氏子等ヨリ神葬祭相頼候節ハ、喪主ヲ助ケ諸事可取扱候事」（同第一九三号）の両布告により、一般庶民の葬儀へ、神官の関与が開始される。そして、同年八月八日にすべての神官が教導職に補任され（太政官布告第二二〇号）⁽⁶⁴⁾、さらには九月四日には神官の葬儀関与の手引書として、『神教要旨略解』と同じく教導職東西部管長近衛忠房・千家尊福兩大教正により『葬祭略式』が準公刊されるのである。筆者はかつて、本書の草案から刊本までの内容に分析を加えることで、宗教色が減退していたこと、また最終的に葬儀の主体者が親族による「喪主」になっていくことを明らかにした⁽⁶⁵⁾が、ここで再確認しておきたい。

本書の式次第の概要は、遺骸を棺におさめ、棺の前に据えた「靈主」に遷靈をして祭を行い、出棺前には棺前にて祭を行い、出棺、埋葬地に到着後、改めて棺前にて祭を行い、埋葬し、その後、家内にて行われていく靈祭が指南される。ここで注目すべきは、教部省公認の葬祭書である本書において、遷靈の際の「告辞」で、

と、祈り述べられるように、故人の「神靈」は、あくまで家内の「霊主」に留まる存在と捉えられる点である。⁶⁷また、埋葬後、帰宅してすぐに行われる霊祭では、

吾命乃神靈乃前尔白尔百年乃齡乎重可世乃永人止名尔負比座幸事乎許朝夕尔乞祈奉可然乎留此現世於打弃可幽冥尔罷坐留事与憂止憤止母志將
 言為便無支事母那有故悲美歎後乍毛親族打集可雜比々乃饑物乎作備可靈祭仕奉前形乎平久聞食止恐美恐母白尔類（傍線―筆者）

と伝えられ、故人の靈魂は「幽冥」にあると認識されていることが見受けられる。この「葬祭略式」は、神葬祭を全国的に広げていくための「規準書」であったといえ、以後、各地で本書を「雛型」にした「私撰」⁶⁸の書が著されていくことは特筆すべき展開といえよう。

社会的動向では、同年十一月二十四同日、教導職が大寺院を建設して神仏合同布教の中心地とし（教部省達第二九号）⁶⁹、同六（一八七三）年二月には神官僧侶以外の有志も教導職に補され、教部省は「顕幽分界」「人魂不死」等を含む「十一兼題」、次いで「十七兼題」を定めて全国の教導職へ授けていく。⁷⁰さらに、同七年一月二十九日には神官・僧侶以外の教導職にも葬儀執行が認められ（太政官布告第一三三号）⁷¹、同年七月二十九日には離檀状がなくても改宗が自由に行えるようになること（教部省達第三四号）⁷²、教化活動において、より葬儀に焦点が当たっていくのである。

吾命也悲久去坐可留母惜母久身退坐可留某喪主の名を我心波尔如是尔奉質良仕奉可留欲乎現世乃憤止限志有要礼母葬礼治奉止良奉為留形乎平久聞取給比
 此乃靈主尔奇支支神靈乎留給比永久遠久此家内尔鎮坐止恐美恐母白尔類（傍線―筆者）

次いで、『葬祭略式』を「雛型」にして著された葬祭書をいくつか具体的に検討していきたい。⁷²⁾

同年、例えば、平田篤胤の没後の門人で、芝大神宮祠官・教部中録であった常世長胤によって『上等葬祭図式』が著される。本書は『葬祭略式』を「雛型」にして作成されたことが分かる構成となっており、実際の教化活動の場によく用いられた葬祭書であった。⁷³⁾ 本書の式次第の概要は、「霊璽」に故人の「靈魂」をまねく「招魂祭」、墓所の「地鎮祭」、「入棺」、埋葬地への「発葬祭」、埋葬地での「葬所祭」、葬儀後の「身滌禊祓」、「霊祭」、「追祭」とつづくものであり、故人の靈魂が「霊璽」に留まることは判明するものの、本書には葬儀にあたって奉読される詞が掲載されていないため、それ以上のことは神道教導職に一任されていた様相が想定できよう。

また、同年四月に、同じく篤胤の没後の門人で、当時大原野神社権官司・教導職中講義であった小池貞景は『葬祭一家例』⁷⁴⁾を著す。本書の式次第の概要は、「霊璽」への「御魂」の遷霊、入棺、故人の「御勞」をたたえる誄詞奏上、「葬地」の地鎮祭、「出棺」、埋葬、帰途における清祓、帰宅後の霊祭である。靈魂観や他界観が表出するのは、故人の死去が「幽冥に入ませるハ神の朝廷の御はかりなる物」と説かれる点であるが、遷霊の「祝詞」では、

謹言請白ク 奇支支靈子此乃靈主止給其子孫乃弥継々長久久御祭受坐麻勢止白 (傍線―筆者)

と奏上され、⁷⁵⁾その後、誄詞奏上の際に重ねて、

御霊はとこしへに此家にとどまり給ひ、隠世より恵ミ幸へ守り給へと、御子某が涙おしぬぐひて加しこミかしこ

み申す (傍線―筆者)

と、故人に向かって述べることが記される。⁽¹⁷⁾ 一方で、同七年十月、貞景は『説経三則百談』という「三条教則」の衍義を中心とした教説書を著している。⁽¹⁸⁾ ここでは、「幽冥事」の項目において、人の死後の問題について、

人の目にかゝらぬ事を、幽冥事と申して、此御政事を、大國主の命様が御掌り遊ばされて、御賞罰なさるでござる。(中略) その身死て後も、其善惡の所業が、其魂に付て廻て、生きかはり死にかはり、その善惡の報が尽るまでは、其身に付まとふ事と見えるでござる。此を仏道では、因果とも前生の果ともいふでござる。右等の道理を篤と御承知なされて、幽冥を恐れて、身の行状を正しくして、よい報を得るやうにしたひ物でござる

と述べていることから、大國主神による「賞罰」などをめぐる認識が、教説として共有されていることが窺えよう。つまり、この小池貞景の著書から、神葬祭の儀礼に教説が必ずしも反映されていなかった様相が判明するのである。

そして、同八年五月三日、大教院を中心とする神仏合同の国民教化体制が解消するが(教部省達書乙第四号)⁽¹⁹⁾、直前の同年三月に神道教導職の新たな中心拠点として神道事務局が創設されている。このように神仏合同の布教活動が断念されると、神道界として神葬祭の普及を目指す活発な議論が行われるようになり、⁽²⁰⁾ 神道教導職の意識の高まりが神葬祭における思想面に変容を生じさせていくことになる。

その過程が垣間見える葬祭書が、高知県神道事務局の『折衷葬祭式 全』⁽²¹⁾である。ちなみに、本書は、教導職個人ではなく一神道事務局によって作成されたという意義を鑑み、その内容に注目したい。本書は、その奥付によると、

神葬祭式之儀、従来式書数部有之、取扱方区々相成不都合不少候二付、葬祭畧式上等葬祭図式折衷仕、尚県内従前之習礼ヲモ斟酌之上式書編集仕、当県限施行為致度式書相添此段相伺候也（傍線―筆者）

と、「葬祭略式」と「上等葬祭図式」とを「折衷」し、これに加えて「県内従前之習礼」も考慮し、編集されたことが記されている。

本書に記載される式次第の概要は、「靈魂」を「靈璽」にうつす「招魂」、「靈魂安鎮詞」の奏上、「入棺」、「發葬」、「埋葬」、帰途における清祓、帰宅後の靈祭であるが、このうち最も特徴を見出せる儀礼が「招魂」の際に奏上される「靈魂安鎮詞」である。ここには、

死民後毛保止々々尔治給布大御慈愛乎受繼給比幽冥主宰坐大神乃大御手代志郷々乃萬乃事乎治賜布産土乃神被目爾古爾見爾人乃生毛留々
身没毛留事每爾事執申給比計比與給（傍線―筆者）

と、死後の世界を司る存在としての「幽冥主宰坐大神」のもと、その大御手代として「産土乃神」が各地の人の生死を取計らっていることが明記される。「靈魂安鎮詞」では故人の「本津御魂」は家の守り神として鎮まることが祈念されるが、それまでの葬祭書と比較し、より「神道的な世界観」が表出する書であるといえよう。

つまり、これらの葬祭書にみえる靈魂観・他界観から、「大教宣布運動」の布教・教化活動において、大国主神を中心とする幽冥観や、靈魂が「天」に帰るべきことなどが通説となるなか、必ずしもすべてが葬祭書に反映されていたわけではなかったことが指摘できる。同五年以後、同時代の葬祭書が、庶民における執行を想定したものであると

考えるならば、近世において各家々での葬儀や追善供養が生活と重なり合うことによって浸透した、先祖のあり方をめぐる認識を大きく変化させようとするとはなかったことが窺えよう。そうしたなか、同八年に神仏合同布教が破綻したことを契機として「神道的な世界観」を背景とする神葬祭の葬祭書が生み出されていくことは、キリスト教式の葬儀の執行が散見されるようになっていく社会状況⁸⁴のなか、キリスト教や仏教の布教活動に対抗するため、靈魂の「救済」について言及する神道教説が希求された動向⁸⁵と同一線上にあつたものといえよう。

なお齊藤智朗によれば、神道事務局が神葬祭の普及を目指すなか、『開知新聞』には同十一年を皮切りに神葬祭式を統一化しようとする動向がみられるようになり、これに伴って靈魂帰着に関する教義上の統一をも求める議論が展開されていく⁸⁶。しかし、このような方向性は、神道界における神学上の理解をめぐる齟齬を増長させることに繋がり、その後同十三年に本格化する祭神論争へと発展する誘因となるのである。

二―二、齋主が「幽冥ノ神助」を仰ぐ神葬祭

前項で確認した「大教宣布運動」での神葬祭をめぐる動向のなかで、靈魂観・幽冥観を明確に神葬祭の儀礼へ反映させ、独自に実践面を整備していくのが、第八十代出雲国造の千家尊福⁸⁷を中心とした出雲大社と同教会である。葬祭書を再編し、宗教的介在者としての齋主が、「幽冥」の世界をつかさどる大国主神へ「神助」を祈請する神葬祭が生まれていくことを本項で確認したい。

そのような展開の前提である明治初年の杵築大社⁸⁸には、慶応四（一八六八）年四月二十八日付で、神葬祭制禁解除についての松江藩社役所の触書が届けられる⁸⁹。この達は当時の神社にとって大きな契機であり、杵築大社の神主らも、悲願であつた神葬祭の執行が叶うことになったのである。

この時期に、杵築大社の神主らが如何なる神葬祭を行っていたかを窺うことのできる史料が、『神葬祭古記』である。本書に記載される「神葬祭式」の式次第の概要は、故人絶命後の安臥、「葬祭場」への発葬、葬家の清祓、「葬祭場」での沐浴、入棺、遷霊、埋葬であるが、とくに遷霊の儀においては、

御霊_尔遷来坐_言天地_乃弥長_尔子孫_乃弥次々親族_尔至_{マデ}平_介久_安夜_乃守_尔護_給比_幸給_比止_申須

と、「御霊」が「霊璽」へ遷り、子孫や親族を守護すべきことが祈請される。重ねて、埋葬の儀においても、

天翔_里家_尔帰来坐_言子孫_乃次々堅盤_尔常盤_尔夜_乃守_尔守_給比_幸給_比止_恐恐_美恐_美申_須（傍線―筆者）

と、子孫の守護が祈請されるのである。ここから判明するように、当時、霊魂観についていえば、故人の霊魂は、「霊璽」にとどまり家の守護をつかさどる存在になるものと認識されていたといえよう。

こうした素地を持つ出雲大社において、神葬祭の儀礼を整備していくのが、第八十代出雲国造の千家尊福である。尊福は、明治六（一八七三）年正月に出雲大社を中心とした在来の出雲講・甲子講を拡充し、出雲大社敬神講社を組織しているが、同年二月十九日には教部省より祖霊社の創建が認可される⁽⁹¹⁾。そして、同年八月二十一日には、講社からの組織拡張を目指して出雲大社教会の設立を教部省に申請し、「出雲教会仮条例」を提出している。この第六条では、

出雲大社ハ幽冥ノ大政府ニテ、世ノ治乱吉凶、人ノ生死禍福ノ関スル所ナレハ、人民ノ生産ヨリ死後ニ至ル迄、悉ク大神ノ恩頼ニ洩ル事ナキ所以ヲ信シ、毎朝敬祀拝礼スヘシ

と、出雲大社が「幽冥ノ大政府」であることから「生死禍福」に関連し、人は誕生から死後に至るまで「恩頼」を蒙っていることを説く。⁽⁹²⁾ また第八条を確認すれば、「葬祭ハ、葬祭略式ニ照準シ、行フヘシ」とあることから、この段階においては神葬祭の手引書が『葬祭略式』であったことが窺えよう。その後、組織化を進めるなかで、同九年五月十七日には、同七年の「出雲大社教会規約」を改定し、その前文として『教会神徳大意』を公示するが、

大國主大神は邪神を掃蕩し、乱暴を揆平し、大に国土を經營して、人民蕃育の道を開き給ひ、幽事の大王宰となりて出雲大社に鎮座し、皇基を守衛し万民を愛護し給えば、人として生前死後大神の恩頼を蒙らざるは無し

(傍線―筆者)

と、出雲大社教会の教えを説いている。⁽⁹⁴⁾ そして、同十年三月二十三日には、同教会の教説書といえる尊福の『教会撮要』が刊行されるが、ここで「生死確守すべき要領即ち安心立命の処を教導」⁽⁹⁵⁾ することが説かれ、死の問題と「安心立命」のことが軌を一にして述べられるのである。

一方、同年一月には教部省が廃され、神社の管轄は内務省に新設された社寺局に移管しており、それ以前に増して神祇行政における神葬祭の普及策は消極的なものになっていく。⁽⁹⁶⁾

このような状況のなか、同十二年には『葬祭略式』とは別に、出雲大社教会にはすでに独自の葬祭式が存在した。

『開知新聞』の記事には、出雲大社教会において行われた国造千家尊澄の霊祭について投書されたものを見た「高山虎雄」なる人物が、

葬儀ノ如キハ我教会ニハ葬祭式改祭式帰幽奏上式追祭式等アリト雖トモ惜哉、未ダ広く世ニ知ル者ナシ云々、ト
 出雲教会石田尾上君ノ高論ヲ開知新聞第二百六十五号論叢欄内ニ記載スルヲ一覽シテ、吾輩ハ出雲教会ノ葬儀ノ
 頓整スルヲ知り、且羨望之至ニ堪ヘス（中略）依テ開知新聞ニ託シテ石田君ニ請フ、僻地神葬者ノ為メ出雲教会
 葬祭改祭奏上追祭式総テ一部郵送アランコトヲ（傍線―筆者）

と、出雲教会式の神葬祭式を手に入れることを希望している様子が見受けられるのである。⁹⁷ 平井直房の調査によれば、同じ頃、同十四年に刊行される『葬祭式』の基礎になるものも出来ていたという。⁹⁸ なお同十二年十一月十五日には、千家国造邸内に出雲大社教会本部を移転し、教信徒に「開論文」（後年の「神道大社教」の立教宣言ともいべきもの）を発表していることから、教義と神葬祭式との確立がほぼ同時に行われていたといえよう。一面では、これは同十三年に祭神論争が本格的になる前段階にあつて、幽冥観など神学的問題を顕在化させる動向であつたともいえる。⁹⁹ その刊行された『葬祭式』の序文には、平岡可美（出雲大社禰宜・権大講義）が、本書刊行の主旨を以下のように明確に述べる。

葬祭ノ書多シト雖トモ各得失アリテ全ク其本義ヲ尽セルハ猶甚稀ナリ、抑葬祭ハ人終ノ大礼ニシテ追敬ノ祭典ナ
 レハ、懇切誠実ニ行フヘキハ言ヲ俟タスト雖トモ、其要スル所ハ死者ノ靈魂ヲシテ生前ノ罪過妄念ヲ祓除シ、幽

冥ノ神籠ヲ蒙ラシメテ其位ヲ得セシムルニ在リ、故ニ之ヲ祭ルヤ、必先幽冥大神及産土神ニ奏上シテ神護ヲ祈ルニアラサレハ、焉ソ能ク靈魂ヲ鎮安シテ遺憾ナキヲ得ン、然ルニ曩ニ行ハル、諸書ハ、幽冥ノ神護ヲ祈請スヘキ要務ヲ欠キ、而シテ其靈魂ヲ鎮安セントスルハ是葬祭ノ要スル所ヲ詳ニセス、所謂本末ヲ誤リ順序ヲ失フ者ト云フヘシ、此書ハ千家大教正ノ家ニ伝ル古儀ニ因テ編成スル者ニシテ、主トシテ葬祭ノ本義ヲ明ニシ、祭式ノ順序ヲ正シクス、現今出雲大社ニ於テ行ハル、所即是ナリ、今ヤ出雲教会四方ニ拡張シ、遠近ノ信者神祭ニ復スル者多ク、式書ヲ請フ者モ亦日一日ヨリ増加ス、是ニ於テ謄写ノ煩ヲ省カンコトヲ慮リ、印刷シテ普ク其請求ニ応セントス、是此書ノ成ル所以ニシテ編者ノ注意アル所ナリ（傍線―筆者）

つまり、神葬祭の要は、故人の生前における罪過の祓除ならびに「幽冥」の「神籠」を蒙ることにあり、そのために必ず「幽冥大神」「産土神」に「神護」を祈るべきであるという。そして、そうした「要務」を欠く葬祭書が世に広まるなか、昨今、「出雲教会」が全国に拡張することで神葬祭に改式する者が増加し、相応しい葬祭書を求める声が目に見えて増していることから、それに応えるべく本書を刊行するというのである。ここから、教化活動における切実な必要性から、本書が成立したことが窺えよう。

さらに「喪家心得」には、「帰幽ノ旨ヲ本社ニ通達シ、幽冥大神及産土神ヲ祭祀シ、帰幽奏上式ヲ行ヒテ、幽冥ノ救護ヲ仰クヘシ」⁽¹⁰⁾、「祭官指要」には、「喪家ヨリ帰幽ノ旨ヲ告ケ、葬祭ヲ依頼スレハ、先本社ニ於テ幽冥大神及産土神ヲ祭祀シ、帰幽奏上式ヲ行ヒ、死者ノ靈ノ為ニ幽冥ノ神助ヲ仰クヘシ」⁽¹¹⁾と、「喪家」と「祭官」とのそれぞれが持つべき心得が明記される。とりわけ、葬祭における祭官、すなわち齋主の役割については、

祭官ハ死者生前ノ罪過ヲ祓除シ、靈魂ヲシテ幽冥ノ神徳ニ浴セシメ、永遠ニ該家ノ守護神タルコトヲ得サシムル祭儀ヲ行フ者ナリ、故ニ其礼式ヲ厚クシ誠敬ヲ尽シテ幽冥大神ニ祈請シ靈魂ヲ慰安スルヲ旨トス、且遺族ヲ扶ケテ哀情ヲ尽サシメテ遺憾ノ思ナク祭祀ノ懇ナルニハ、死者ノ冥福ヲ想像シテ安堵ノ心ヲ生セシメ、死者ノ靈遺族ノ心共に安セシムヘキノ重任ナリ（傍線―筆者）⁽⁹⁾

と、先祖となる故人を家の神として敬い祭る情意を基底に有しながら、大国主神へ故人の靈魂への「慰安」を祈請し、故人だけでなく遺族の心をも「安」ずることが務めであると明示されるのである。

式次第は、「幽冥大神」および「産土神」へ死者のことを報告し、その生前の罪過を祓除し、幽冥の「神助」を祈る「帰幽奏上式」、墓地の地主神に掘削を告げる「地鎮式」、「入棺式」、「祓式」、親族に対し追祭の心得を説く「戒諭式」、「霊主」に故人の魂を招く「招魂式」、「発葬式」、故人の靈魂に対し、死への動搖を鎮めるために奏上する「安定式」、「埋葬式」、「清祓式（葬儀後家ヲ清ムルニテ行フ）」、「被禊事ヲ修ス（禊ニ祓式ヲ執リテ行フ）」、「家祭式⁽¹⁰⁾」であり、大国主神との関係性が前提にあつて構成されていることが確認できよう。

なお、ここまで分析した葬祭書における、他界観ならびに他界の主宰神について、その変容をまとめると次のようになる。

刊行(成稿)年	著者(編者)	書名	他界観	他界の主宰神
安政4年	草鹿砥宣隆	『和漢習合葬祭祀略』	×	×
慶應元年	古川躬行	『喪儀略』	×	×
慶應4年	—	『神葬祭古記』	×	×
明治5年	近衛忠房・千家尊福	『葬祭略式』	幽冥	×
明治7年	小池貞景	『葬祭一家例』	幽冥	×
明治7年	常世長胤	『上等葬祭図式』	×	×
明治8年	高知県神道事務局	『折衷葬祭式 全』	幽冥	幽冥主宰坐大神
明治14年	土屋清城・長谷川静義	『葬祭式』	幽冥	幽冥大神(大国主大神)

このように、齋主が「幽冥」の世界をつかさどる大国主神へ「神助」を祈請する神葬祭は、「大教宣布運動」において、教部省公認の『葬祭略式』準公刊、そして神道教導職による教化活動を経つつも、千家尊福を中心とする出雲大社と同教会によって具現化され、組織的に解決が図られたといえるのである⁽¹⁶⁾。

おわりに

以上、前史としての近世後期、そして明治維新から神仏教導職が廃される明治十七（一八八四）年に著された葬祭書的一端を対象とし、神道における靈魂観・他界観などの思想が神葬祭という実践に反映されていく展開を分析した。本稿で論じた内容を、いま一度確認したい。

寺請・檀家制度下の近世後期、神葬祭への改式運動が活発になる頃に著された葬祭書にみえる靈魂観・他界観を分析すれば、故人の靈魂が「地」の一部である「見えない世界」に存在するという認識は前提として共有されつつも、多くは先祖を敬う素朴な情意を根底に有し、故人の靈魂は家屋のなかで、おのずと家の安福を保証していくものと捉えられていた。

この傾向は、慶応四（一八六八）年閏四月十九日、神祇事務局が全国の神主とその家族に対し、神葬祭を執行することを公然と許可（神祇事務局第三二〇）した後も、大きな変化のない状況にあったといえよう。

そして、明治初期から宣教使による本格的な講義・布教が行われることで大国主神を中心とする幽冥観が漸次通説となっていく。明治五（一八七二）年以降、教導職には「人魂不死」「頭幽分界」等を含む「十一兼題」が下付され、死後の問題について故人の靈魂は「帰着安定」する場所へ「上りて天に帰」すという認識が共有されていた。

こうしたなかで、同年六月二十八日、各々が自由に葬儀を行なう「自葬」を禁止し（太政官布告第一九二号）、庶民の葬儀への神官の関与が開始される（太政官布告第一九三号）。同年八月八日にすべての神官が教導職に補任され（太政官布告第二二〇号）、さらには九月四日には神官の葬儀関与の手引書として、教導職東西部管長近衛忠房・千家尊福両大教正による『葬祭略式』が準公刊される。本書は、教部省公認であり、当時の「規準書」というべき葬祭書

であったが、教説を必ずしも反映させたものではなかった。すなわち故人の靈魂がある世界は「幽冥」と記述されるものの、その主宰神である大国主神の存在が見受けられないのである。

その後、同七年一月二十九日に神官・僧侶以外の教導職にも葬儀執行が認められ（太政官布告第一三三号）、同年七月二十九日には離壇状がなくても改宗が自由に行えるようになること（教部省達第三四号）、神道教導職の教化活動において、より葬儀に焦点が当たるようになり、大教院瓦解によって神仏合同布教が断念されたことを端緒として、キリスト教や仏教の布教活動に対抗するため、「神道的な世界観」を持つ神葬祭が求められていく。そして、このような動向を背景として、神葬祭の葬祭書に「幽冥主宰坐大神」の存在が見受けられるようになるのである。

こうした気運のなかで、「神道的な世界観」をさらに発展させ、宗教的介在者としての斎主が「幽冥」の世界をつかさどる大国主神へ故人の靈魂への「神助」を祈請し、「救済」を叶える葬祭書を作り上げたのが第八十代出雲国造千家尊福を中心とする出雲大社と同教会であった。

他方、神葬祭をめぐることは、同六年頃より、その禁止をも含めた「神道非宗教論」の展開が真宗僧侶を主軸に行われており、これは仏教側の教導職廃止、神葬祭廃止運動と密接に結びついていく^⑩。そして同十五年一月二十四日に神官教導職分離、官国幣社神官の葬儀不関与（但し府県社以下神官は従前通、内務省達丁第一号・乙第七号）が施行されることで、「神社非宗教」という定位が強調され、葬儀は主に「宗教」である神道教派が担うものとされるのである。

なお、同年五月十五日に一派特立した神道大社派は、同年十一月六日に「神道大社教」と改称する^⑪。同十七年八月十日に神仏教導職が全廃されると（太政官布達第一九号）、大社教は同十八年を皮切りに大社教管長千家尊福を中心として広範囲な巡教を行い、その教線を拡大する。こうした活動のなかで、『葬祭式』をもとにした神葬祭が普及していくのである^⑫。

註

- (1) 加部巖夫編『於杼呂我中・亀井勤斎伝』(中山和助、明治三十八年) 四八九頁。
- (2) 近藤啓吾「幕末維新に於ける神葬祭説とその実行」(『儒葬と神葬祭』、国書刊行会、平成二年所収。初出は同題、『神道学』第一四六号、平成二年) 二〇〇頁。
- (3) 拙稿「神宮教導職と神葬祭―葬祭略式―再考―」(『神道史研究』第六六卷第一号、平成三十年) 参照。
- (4) 前掲註(2)近藤「幕末維新に於ける神葬祭説とその実行」一九四頁。
- (5) 遠藤潤「近世・近代神葬祭運動の諸相」(『日本の仏教』第四号、平成七年) 二二二頁。
- (6) 阪本是丸「神葬祭の普及と火葬禁止問題」(『国家神道形成過程の研究』、岩波書店、平成六年所収。初出は「近代の神葬祭をめぐる問題」、『神道学』第一二四号、昭和五十九年) 参照。
- (7) 櫻井治男「地域社会における神葬祭の受容とその展開―三重県下の一事例―」(『地域神社の宗教学』、弘文堂、平成二十二年所収。初出は同題で『宗教学研究』第五九卷一号、昭和六十年。後に「大宮町の近代神道史」として大宮町史編纂委員会編『大宮町史 歴史編』、大宮町、昭和六十二年所収)、前田俊一郎「神葬祭になった村―明治初期の葬祭式の転回と地域社会―」(『墓制の民俗学―死者儀礼の近代―』、岩田書院、平成二十二年所収。初出は同「近代の神葬祭化と葬墓制の変容―河口湖町河口の事例から―」として松崎憲三編『近代庶民生活と民俗―くにの政策と民俗―』、三一書房、平成十年所収) 西山宜延「幕末維新期における神葬祭の受容―奈良県十津川村の事例―」(『神道史研究』第六八卷第一号、令和二年) 等参照。
- (8) 武田幸也「神宮教院の神道教説」(『近代の神宮と教化活動』、弘文堂、平成三十年所収。初出は、「神宮教院の

神道教説史―教説書を通して―、『神道宗教』第二三五号、平成二六年）一一四頁。

(9) 朴澤直秀「寺檀制度と葬祭仏教」（島蘭進・高埜利彦・林淳・若尾政希編『生と死』シリーズ日本人と宗教―近世から近代へ 第三卷、春秋社、平成二十七年所収）二六六頁。

(10) 圭室諦成『葬式仏教』（大法輪閣、昭和三十八年。本稿は平成十六年発行のオンデマンド版に依る）二六二―二六三頁、圭室文雄『葬式と檀家』（吉川弘文館、平成十一年）六十六頁。

(11) 中世の武士団は、莊園の大規模な名田（私有地）経営に経済基盤をおいたものの、中世後期の動乱を通過するなかで、このような経営形態は解体され、中小名主層・隸属農民層における「家」の独立が顕著となった。ここに近世社会の基礎となる、「家」の地縁的連合としての村落協同体が成立する。寺院との関係性も、中世の武士団は一族支配の下に氏寺を持つことが一般的であったが、その解体により、構成単位である「家」をもとに郷村構成戸を檀家とする檀那寺へと改編されていった。中世から近世にかけての社会変動に見える檀家制度の成立については、竹田聰洲『祖先崇拜』（平楽寺書店、昭和三十二年）一七五―一八五頁を参照。

(12) 檀家は檀那寺に対し、家族の生没・結婚・離婚・旅行・移住・奉公人の出入その他戸籍上一切の異同を届け出る義務があり、葬式・年忌法事追善供養・墓地を委任することになる。こういった面が、寺院と家々の祖先祭祀との結合を強めていった。前掲註(11)竹田『祖先崇拜』一八六―一八九頁参照。

(13) 前掲註(2)近藤『儒葬と神葬祭』十二頁。

(14) 同右。

(15) 同右。光圀は、城下の常磐・坂戸に、家臣のための共同墓地を創設し、同時に『喪祭儀略』を編集して頒布した。本書は朱子『家礼』によったものである。また、水戸領内の神職に、本人のみならず家族に至るまで「自

葬」を許可していたことは特筆できよう。

- (16) 当該時期における仏葬以外の葬儀をめぐる問題については、近年、松川雅信『儒教儀礼と近世日本社会―闍斎学派の『家礼』実践―』（勉誠出版、令和二年）の成果が挙げられる。松川によれば、朱子の『家礼』に則って葬儀を行うことを説いた各地の「闍斎学派儒者達」を事例とし、「納棺や埋葬は、努力次第で比較的自由に実施可能だった」（三八五頁）と推定されるという。なお、「闍斎学派儒者達」の学祖であった山崎闇斎（元和四年〈二六一八〉―天和二年〈二六八二〉）の葬送は、丑刻（午前二時）に隠密に出棺、寅下刻（午前四時）黒谷墓地に到着し、僧侶の手を借りずに弟子たちの手によって遺言の方法で東向きに埋葬されるというものであったが、一方で、空の棺に対し、僧侶引導の仮の葬儀を行い「見室崇利」という戒名を受けていた。ここから、京の中心部にあった闇斎は明らかに「寺檀制度」から逃れることを求め、弟子たちによって隠れるように埋葬されていたことが判明する。「寺檀制度」の定着に歴史的経過と地域差があることは考慮しなくてはならないが、闇斎の葬儀が執行された近世初期の京都において、既に公儀を憚らなければならない状況にあったことは留意すべきでないだろうか。なお山崎闇斎の葬儀については、池上幸次郎編『闇斎先生易簣訃状』（晴心堂、昭和十四年）、「山崎闇斎の葬儀」（『続々山崎闇斎の研究』、神道史学会、平成七年所収）、跡部良顕「神道葬祭家礼」（國學院大學日本文化研究所編『神葬祭資料集成』、ぺりかん社、平成七年所収）、西岡和彦「明治以前の葬送儀礼」（小野和輝監修・礼典研究会編『神葬祭総合大事典』、雄山閣出版、平成十二年所収）参照。

- (17) 岡田莊司「近世の神道葬祭」（大倉精神文化研究所編『近世の精神生活』、続群書類従完成会、平成八年所収）。なお該論考は、「近世神道の序幕―吉田家の葬礼を通路として―」、「神道宗教」第一〇九号、昭和五十七年、ならびに「神道葬祭成立考」、「神道学」第二二八号、昭和六十一年を基に再構成されている）二三八―二三九頁。

(18) なお神祇家の吉田・白川両家のいずれにも属しない、伊勢の神宮をはじめとする諸大社の神主は寺請制度成立の当初より独自に宗門改めを行っていた。これもまた「神道宗門」という。この神主らは神道式の自葬を行っていたものの、いつしか仏葬に移っていたため、のちにその「復興」が行われたという（西田長男「神道宗門」〈現代神道研究集成編集委員会編『現代神道研究集成』第三卷、神社新報社、平成十年所収。初出は、『日本神道史研究』第六卷、講談社、昭和五十四年）二〇九、二七四頁）。また、幕末には、神主の家族全員が神道宗門を認められる事例が出てくることも明らかになっている（杉山林継「神道宗門の一考察―神職家族全員が神道宗門として別帳で届け出ている例―」、『國學院雜誌』第一〇四卷第一一號、平成十五年参照）。

(19) 市村其三郎「神葬祭問題とその発展」（『史学雑誌』第四九卷一號、昭和五年）参照。その事件の内容は、土浦藩内の神主禰宜二十八名が連署で「神葬祭願」を土浦藩神社役所に提出したところ、吉田家の免許状を所持しない限りは認可出来ないとの理由で却下されたものの、改めて免許状二十八通を揃えた上で再提出し、神主本人及びその嫡子に執行が許されたという事件である。

(20) 辻善之助「神職の離檀問題に就いて」（『史学雑誌』第三八卷一號、昭和二年）参照。「諸家秘聞集」に出ているなかで最も早い例で、檀那寺との示談により宗門を離れてしまった神主が、家内皆一緒に神祇道による宗門改めをしたいという願いをもって吉田家から添状を貰い、阿部備中守の役所へ願い出た事例である。寺社奉行は阿部備中守の伺に対し、吉田家から神葬祭の免許状を受けたならば、その神主の当人及び嫡子は、その寺の宗門を離れ、神葬祭を執行することに差支えはない、ただし他の家内は檀那寺の宗門を離れることができない、という指令を出している。

(21) 前掲註(18)西田「神道宗門」二六八―二六九頁。

(22) 村上專精、辻善之助、鷲尾順敬共編『明治維新神仏分離史料』続下巻（東方書院、昭和四年）所収。なお神葬祭願に関する史料については、同書続上巻（東方書院、昭和三年）にも所収されている。

(23) 前掲註(5)遠藤「近世・近代神葬祭運動の諸相」二一六頁。

(24) 澤博勝によれば、「神道宗門」の独立運動の本質は「村役人層との対立や領主の民政改革等をきっかけに、自らの「身分」的不安定さを自覚した神職たちが、自らを村役人層の下に位置する一般の百姓身分とは異なった存在であることをより象徴的に示す手段として、村方の人別把握すなわち「平人身分」から離れ、神主独自の葬祭方法である神葬祭を執行することで、地域では同じ宗教者として機能している、寺僧同様の身分的安定を獲得しようとした行為」であったという（澤博勝「近世後期の地域・仏教・神道―神葬祭運動の意義―」、『史学雑誌』第一〇五巻六号、平成八年、三一頁等参照）。

(25) 朝山皓「出雲中心の神葬祭問題」（『出雲の神信仰と祭り 風土記・神・祭り Ⅲ』、島根県古代文化センター、平成十二年所収。初出は同題、『歴史地理』第六〇巻一号・三号・四号・五号・六号、昭和七年七月・九月・十月・十一月・十二月）参照。

(26) 近世初期から、神葬祭の「実践」を目指した葬祭書は作成されていたが、吉田家配下の神主以外は極めて難しかったため「机上の空論」に終わってしまうことがほとんどであったと想定されている（前掲註(17)岡田「近世の神道葬祭」二四九頁）。こういったなか、時代が下り、「吉田之許状」を得ることで「神道宗門」を実現し、仏教伝来以前を指すような復古的かつ実用的な神葬祭の葬祭書を作成する動きが出てきたのである。本節で確認する「和漢習合葬祭記略」について言えば、明治維新後も国学者の参考に供されたことが指摘されている（藤田大誠「明治初年の国家祭祀形成と国学者―神祇官・神祇省の考証作業を中心に―」、『近代国学の研究』、弘文堂、

平成十九年所収。初出は「明治初年の国家祭祀形成と国学者―神祇官・神祇省の考証作業を中心に―」、『國學院大學日本文化研究所紀要』第九七輯、平成十八年）一〇二頁。

(27) 芳賀登「死と神葬祭」(『神道民俗学』講座・日本の民俗宗教1、弘文堂、昭和五十四年所収) 三四一―三四二頁、同「世直しと神葬祭運動」(桜井徳太郎編『日本社会の変革と再生』、昭和六十三年所収) 一六〇―一六一頁、遠藤潤「平田国学と幽冥思想―近世神道における死の主題化」(前掲註(9)『生と死』シリーズ日本人と宗教―近世から近代へ 第三卷) 一五九頁。

(28) 戸田義雄「アンシンか、アンジンか―安心論をめぐる宣長と篤胤―」(『國學院雑誌』第七四卷十一号、昭和四十八年) 参照。戸田によれば、宣長の「安心なきが安心に候」という文意には、キリスト教や仏教が施す「安心」すなわち「企投性型安心観」とは反対に、「被投性型安心感」を意味するように解釈でき、日本の今の「時」と「空間」に投げ出されてあることに安住し得る「安心」を見出すことができるという。

(29) 前掲註(27)遠藤「平田国学と幽冥思想―近世神道における死の主題化」一五四―一五五頁。なお、その根拠は、『日本書紀』神代紀における大己貴神の国譲りの条に、高皇産靈尊が経津主神・武甕槌神を遣わして「汝が治す顕露事は、宜しく是れ吾孫治すべし。汝は即ち神事を治すべし」と述べるのに対し、同神が「天神の勅教如此慇懃なり。敢て命に従ひまつらざらむや。吾が治せる顕露事は、皇孫当に治しめすべし。吾はまさに退きて幽事を治めむ」と奉答し、隠れたことにある。『靈能真柱』の該当箇所については、平田篤胤全集刊行会編『新修平田篤胤全集』第七卷(名著出版、昭和五十二年) 八七一―一九〇頁参照、『古史伝』のそれについては、同第三卷(名著出版、昭和五十二年) 一五七―一八三頁参照。

(30) 小林威朗「草稿本『古史伝』における篤胤の思想形成過程―神観・靈魂観と「青人草」―」(『平田国学の靈魂

観」、弘文堂、平成二十九年所収。初出は同題、『國學院大學研究開発推進機構紀要』第六号、平成二十六年）七六一七八頁。

(31) 前掲註(30)小林『平田国学の靈魂観』三〇七頁。

(32) 三河は、隣接する遠江の神主による影響を大いに受けている。遠江では、主に荷田春満の門人によって神葬祭の実行と研究が進められていた。一例として、元文元（一七三六）年七月に執行された荷田春満の葬儀に参列していた遠江の神主らにより、遠江国諏訪神社の神主である杉浦国頭の神葬祭が元文五年に執行され、その記録が「国頭先生葬祭式」（國學院大學日本文化研究所編『神葬祭資料集成』、ぺりかん社、平成七年所収）として残されている。のちに、明和六（一七六九）年に磐田見付天神社の神主である斎藤信幸により『弊里神官慎終記』（『神葬祭資料集成』所収）が著され、これが三河に伝えられ、吉田熊野神社の神主である鈴木梁満の書込み本を、のちに、三河国羽田神明宮・八幡宮の神主をつとめ平田篤胤に師事した羽田野敬雄が書写し、神葬祭の研究を進めたという（杉山林継「杉浦国頭の葬儀―近世中葉における神道葬祭式再編の例1」、『近世神道神学の萌芽』、雄山閣、平成二十六年所収。初出は、「杉浦国頭の葬儀―近世中葉における神道葬祭式再編の一例として―」、『國學院大學日本文化研究所紀要』第六七輯、平成三年）。また、同じく荷田春満に師事した人物の神葬祭の例として、同「根本胤満の葬儀―近世中葉における神道葬祭式再編の例2」（前掲『近世神道神学の萌芽』。初出は、「根本胤満の葬儀―近世中葉における神道葬祭式再編の一例として―」、『神道宗教』第一五二号、平成五年）が挙げられ、このような荷田派による神葬祭の実践をもとに、思想面の問題を検討しているのが、松本久史「国学者の靈魂観―その思想と実践―荷田派を中心に―」（『國學院大學研究開発推進機構紀要』第一号、平成二十一年）、同「荷田派の靈魂観と実践―他界の認識を巡って―」（『國學院大學研究開発推進センター研究紀要』第四

号、平成二十二年）である。なお本稿では取り上げないものの、幕末維新时期において、旧習から離れて葬祭を神道式に転換させた事例として、薩摩藩や苗木藩が挙げられる。前者については、松本久史「維新时期平田派国学と民俗信仰―『宮比神』神像画を例にして―」（『荷田春満の国学と神道史』、弘文堂、平成十七年所収）三三七―三四三頁、後者については、中津川市編『中津川市史 中巻Ⅱ』（中津川市、昭和六十三年）一七一―一七八頁参照。

(33) 鈴木源一郎『東三河の排仏毀釈』、豊橋地方史研究会、昭和五十二年）六八―七五頁参照。

(34) 前掲註(32)『神葬祭資料集成』所収。西岡和彦「明治以前の葬送儀礼」（小野和輝・礼典研究会編『神葬祭総合大事典』、雄山閣、平成十二年）九八頁。前掲註(27)遠藤「平田国学と幽冥思想―近世神道における死の主題化」一五九―一六二頁。

(35) 前掲註(32)『神葬祭資料集成』四五二頁。

(36) 同右。

(37) 遠藤潤「気吹舎と白川家―幕末社会と宗教的復古運動・古川躬行を焦点として」（『平田国学と近世社会』、ペリカン社、平成二十年所収。初出は、『幕末社会と宗教的復古運動―白川家と平田国学 古川躬行を接点として』、『國學院大學日本文化研究所紀要』第八三輯、平成十一年）参照。

(38) 前掲註(32)『神葬祭資料集成』所収。

(39) 前掲註(19)市村、八十三頁。神主の関与は不明であるが、神道式と思しき葬儀を行った事例を指してこのように称している。

(40) 明治三年六月十七日、盛岡藩より弁官宛で「祭式ハ古川氏喪儀略」の通りに行うことを届け出ていることが分

かる（『太政類典』第一編一三五卷「香春藩外十藩神葬祭等処分」）。

(41) 前掲註(32)『神葬祭資料集成』四五四頁。

(42) 前掲註(32)『神葬祭資料集成』四六五頁。

(43) 加藤隆久「津和野藩の神葬祭復興運動と心霊研究」(『神道津和野教学の研究』、国書刊行会、昭和六十年所収。初出は、「神葬祭復興運動の問題——津和野藩を中心として」、『國學院大學日本文化研究所紀要』第一八輯、昭和四十一年) 八十一—九十二頁。熊臣は文化八(二八一—)年二十九歳で「神道宗門」の独立運動を興していたが、この浜田藩での成功に啓発され、期を同じくし重ねて運動を興したのであった。

(44) 前掲註(43)加藤「津和野藩の神葬祭復興運動と心霊研究」九三—一〇一頁、小林威朗「神職・国学者岡熊臣の靈魂観形成過程に関する一考察」(前掲註(30)小林『平田国学の靈魂観』所収。初出は同題、『神道宗教』第二一九号、平成二十二年) 参照。小林によれば、熊臣の思想形成過程において、宣長・篤胤の靈魂観を参考にして自説の構築を行い、「神代の神と同じように死を迎える現在の人の靈魂は此の世に永遠に留まり祀りをうける」と理論化することで、神葬祭の執行に寄与しようとしたことが窺えるという(『神職・国学者岡熊臣の靈魂観形成過程に関する一考察』一〇八頁)。

(45) 前掲註(1)『於杼呂我中…亀井勤齋伝』四六二—四九二頁。

(46) 前掲註(1)『於杼呂我中…亀井勤齋伝』四八三頁。「喪儀式」の末尾に記された一文である。

(47) 前掲註(1)『於杼呂我中…亀井勤齋伝』四八四頁。一例として、「位牌」への遷霊において喪主の者が「祭文」をよむことは記されるが、その内容については明記がない。

(48) 近藤啓吾「朱子家礼概説」(前掲註(2)近藤『儒葬と神葬祭』所収。初出は同題、『神道宗教』第一三四号、平

成元年) 参照。

(49) 仏葬の延長線上に位置付けられる先祖祭祀(追善供養)は、多くの場合仏壇を通して行われた。一方で、公儀としての神葬祭が制禁されるなか、それを望む者が試みていたのが家内での神道式の儀礼である。これに関して、遠藤潤「日本社会における神と先祖―一九世紀の平田国学を一焦点として」(前掲註(37)遠藤『平田国学と近世社会』所収。初出は「日本社会における神と先祖―一九世紀の国学を焦点として」、『死生学研究』第一号、平成十五年) 参照。

(50) 『玉銚百首』(大久保正編『本居宣長全集』第一八巻、筑摩書房、昭和四十八年) 三二五頁。

(51) 竹田聰洲『日本人の「家」と宗教』日本人の行動と思想27(評論社、昭和五十一年) 八二―八五頁等参照。竹田はまた「近世以降の村落社会を直接に構成したのは個人ではなくして家であったが、その一環として、村氏神の氏子組織も旦那寺の檀家集団ともに家を単位として構成された。それは神道とか仏教とかいう一定の宗教を信奉する個人が任意に形成した同信集団というようなものではない」(八七頁) ともいう。

(52) 阪本健一『明治以降神社関係法令史料』(神社本庁明治維新百年記念事業委員会、昭和四十三年) 二五頁。

(53) 常世長胤『神教組織物語』(安丸良夫・宮地正人校注『宗教と国家』日本近代思想大系5、岩波書店、昭和六十三年所収) 一六三頁。

(54) 当時の宣教使の人員については、井上順孝・阪本是丸編著『日本型政教関係の誕生』(第一書房、昭和六十二年) 三〇九―三一〇頁参照。

(55) 『大政類典』第二編第一三五巻「東京府下ニ神葬祭地ヲ設ク」参照。

(56) 前掲註(52) 阪本『明治以降神社関係法令史料』二五頁。なお、阪本是丸「明治初年における国民教導と国学

者」(『明治維新と国学者』、大明堂、平成五年所収。初出は「明治初年における国民教導—宣教使に関する覚書」、『昭和五十七年度神社本庁教学研究会報告』、昭和五十八年所収)では、対キリスト教政策が要求される時代状況やそれをふまえて展開していく「大教宣布運動」での人物の動向が明らかにされている。

(57) 藤井貞文「宣教使に於ける教義確立の問題」(『神道学』第五一号、昭和四十一年)一三一—一六頁。本書は宣教使において定説とされたもので、その狙う所は対キリスト教を見据えた倫理運動であったという。要領は八条にわたって解説されており、既述の項以外では「神人万物の霊魂悉く産霊神の腑り給へる事」「善悪邪正の所行に由て帰する所も亦種々の差別ある事」「顕世にては所々に政庁ありて朝憲を分掌し、幽にては産土神ありて幽政を分掌したまふ事」「天神の御教に違はず、世に功あるものは、朝廷の御褒賞を蒙り、死てハ大国主神の御賞をうけ、天に帰るべき事」「神の御教に違ひ、法令を犯し、諸の悪行をなしたる者は、大国主神の冥府にて其御罰を受けて夜見国に逐らるゝもあるべき事」が挙げられる。

(58) 遠藤潤「平田国学における〈霊的なもの〉—霊魂とコスモロジーの近代—」(鶴岡賀雄・深澤英隆編『スピリチュアリテイの宗教史』下巻 宗教史学論叢、リトン、平成二十四年)四〇四—四〇六頁。篤胤の孫で、次代の平田門を担うと期待されていた平田延胤の認識では、「神魂演義」での「神魂帰着」や産土神が幽政を分掌することが、篤胤の唱えた説の通りであると捉えられていたという。

(59) 前掲註(52) 阪本『明治以降神社関係法令史料』三八頁。

(60) 三宅守常編『三条教則行義書資料集』下巻(明治聖徳記念学会、平成十九年)所収の「三条教則とは何か」参照。「三条教則」とは、「第一条 敬神愛国ノ旨ヲ体スヘキ事 第二条 天理人道ヲ明ニスヘキ事 第三条 皇上ヲ奉戴シ朝旨ヲ遵守セシムヘキ事」であり、これはいわば「近代国家初の国民生活に関わる倫理的ガイドライ

ン」であったという（一〇六一—一〇六九頁）。なお、当時多くの衍義書が著され、その最も「正統」とされたものに田中頼庸による『三条演義』が挙げられる（三宅守常編『三条教則衍義書資料集』上巻、明治聖徳記念学会、平成十九年所収）。頼庸においても、「幽顕の分」から靈魂帰着が説いていることはとくに注目に値する。

(61) 正二位大教正近衛忠房・従五位大教正千家尊福『神教要旨略解』（明治五年）参照。また、明治五年頃の「大教宣布運動」における教説書については、前掲註(8)武田「神宮教院の神道教説」八八頁。

(62) 前掲註(61)『神教要旨略解』七丁オーウ、八丁オ。

(63) 前掲註(61)『神教要旨略解』九丁ウ、十丁オ。

(64) 『太政類典』第二編第二六八巻「東京府下神葬祭地ヲ増ス」参照。

(65) 前掲註(52)阪本『明治以降神社関係法令史料』五四頁。

(66) 前掲註(3)拙稿「神官教導職と神葬祭―『葬祭略式』再考―」参照。『葬祭略式』の草案作成は宣教使の時代から行われていたが、葬儀に際し親族による「喪主」以外の司祭者を据える想定が変更されていき、墓地の「土地神」への祭祀、すなわち地鎮祭を行う記述が削除されるなど、神葬祭について政府内で宗教色を減退させていく方針があった。他界観についても、初期の草案に見受けられた「高天原」「天」という語が削除され、頒行の直前に「幽冥」の語が加えられるなど、ゆらぎがあったことが分かる。

(67) 正二位大教正近衛忠房・従五位大教正千家尊福『葬祭略式』（明治五年）二丁オ、ウ。

(68) 明治五年に公然と神葬祭が執行できるようになってから、『葬祭略式』を「雛型」に様々な「私撰」の葬祭書が作成されていた点については、前掲註(2)近藤「幕末維新に於ける神葬祭説とその実行」で指摘されている。

(69) 前掲註(52)阪本『明治以降神社関係法令史料』五七頁。

(70) 前掲註(60)三宅『三条教則衍義書資料集』下巻所収の「三条教則とは何か」一〇六三頁。なお十七兼題の成立については、大林正昭「十七兼題の制定経緯とその特色」(『広島大学教育学部 第一部』第三八号、平成二年)参照。

(71) 前掲註(6)阪本「神葬祭の普及と火葬禁止問題」四三六―四四四頁。

(72) なお「大教宣布運動」下において著された葬祭書のうち、本稿で取り上げていないものには、例えば、星野光樹が紹介した岩崎長世『神葬考』(星野光樹「岩崎長世著『神葬考』の翻刻と紹介」、『近代祭式と六人部是香』、弘文堂、平成二十四年所収。初出は同題で、國學院大學研究開発推進センター編『史料から見た神道―國學院大學の学術資産を中心に―』、弘文堂、平成二十一年所収)や、角田忠行『喪事略記』(刊行年不明)等がある。いずれも研究対象として重要な葬祭書であることは間違いないが、教化活動の場において用いられた記録を新聞等で発見できなかったことや、同じ著者によって著された教説書との比較が叶わなかったため、本稿では分析対象とできなかったことを補記しておきたい。

(73) 常世長胤は神祇官時代の「葬祭式」策定に参画し、また明治四(一八七二)年鍋島直正の藩葬の際には葬儀式である『喪事類記』を作成するなど、明治初期の神葬祭に度々関与した人物であった。常世長胤を取り上げた論考は、藤田大誠「國學院大學の学術資産としての大教宣布関係資料の一面―常世長胤関係資料の解説と『宗源教大意』の翻刻―」(國學院大學研究開発推進センター編『史料から見た神道・國學院大學の学術資産を中心に』、弘文堂、平成二十一年所収)がある。なお、神道事務局の機関誌『開知新聞』(註(81)参照)上では、本書をもとに執行された神葬祭が度々報告されており、『上等葬祭図式』は神道教導職に広く受け入れられた書であったことが窺える(拙稿「明治初期の神葬祭式をめぐる問題」、『神道文化』第三二号、令和二年)。

- (74) 前掲註(60)三宅『三条教則衍義書資料集』下巻、一一五二—一一五三頁。なお小池は国学者としての一面も有し、『本教新論』(明治十二年)など多数の著述も行った(一一七二—一一七三頁)。
- (75) 小池貞景『葬祭一家例』(明治七年)。本資料は、河野省三記念文庫所蔵(識別番号…三二九八)。
- (76) 前掲註(75)『葬祭一家例』一丁オ。
- (77) 前掲註(75)『葬祭一家例』三丁オーウ。
- (78) 前掲註(60)三宅『三条教則衍義書資料集』上巻、五五〇—五九四頁。本書の構成は、三条教則および関連する『古事記』『日本書紀』の一文を項目のような形式で掲げ、全二冊・十二項目より成る(前掲註(60)三宅『三条教則衍義書資料集』下巻、一一五三頁)。
- (79) 前掲註(60)三宅『三条教則衍義書資料集』上巻、五五〇—五五一頁。
- (80) 前掲註(52)阪本『明治以降神社関係法令史料』一〇一頁。
- (81) 神道事務局は、地方に神道事務分局、その下に支局が置かれ、神道事務局はこれらの機関を拠点に各地で教化活動を展開したが、『開知新聞』(明治九年十月創刊—明治十四年四月まで刊行)には、各地域の神葬祭の事例や意見が寄稿され、時に神道教導職同士の情報交換の場にもなっていることが分かる。『開知新聞』については、『開知新聞』復刻版、第一巻—三巻(第一号—第二七号/第四四四号・第四四六号—第四四八号・第四六〇号、不二出版、平成二十七年)、第四巻—七巻(第二二八号—第三四三号(不二出版、二平成二十五年)、第八巻—十一巻(第三四四号—第四五九号、不二出版、平成二十六年)参照。
- (82) 高知県神道事務分局『折衷葬祭式 全』(明治八年十二月十八日)。本資料は筆者所蔵。
- (83) 前掲註(82)『折衷葬祭式 全』二丁ウ—三丁ウ。

- (84) 小澤三郎「自葬禁止下におけるキリスト者の葬儀」、『日本プロテスタント史研究』、東海大学出版会、昭和三十九年所収) 一四九―一五八頁。小澤の調査によれば、明治五年の自葬禁止(太政官布告一九二号)から同十七年の自葬の禁解除(内務卿口達)までの間、キリスト教信者による葬儀は、(一)仕方なしに異教によって葬儀を行なう者、(二)国法に従うべきであるとして積極的に合法的葬儀を行なう者、(三)申し訳程度に合法的葬儀を行ないそれとは別に立派なキリスト教式葬儀を執行する者、(四)キリスト教信仰に従って自葬の禁を無視し、キリスト教式葬儀を行なう者、と四分類できるといふ。なお、当時、とくに(四)の増加について問題視する神道教導職の発言が『開知新聞』に見受けられる(『開知新聞』第二一三号、明治十一年七月七日付)。
- (85) 前掲註(8)武田「神宮教院の神道教説」一一四頁。
- (86) 齊藤智朗「『開知新聞』解説」(『開知新聞』復刻版第一巻、不二出版、平成二十七年) 十一―十四頁。
- (87) 千家尊福は、弘化二(一八四五)年八月六日、出雲国造千家尊澄の嫡男として誕生した。母は広橋光成の女、婦美子である。明治五(一八七二)年一月四日に太政官より従五位に叙せられ、同年一月十二日には出雲大社大宮司に任ぜられる。また太政官により教導職大教正との兼補が決せられ、伊勢の神宮祭主・近衛忠房とともに大教正となるなど、「大教宣布運動」において重要な役割を担った。同年十一月十九日、第八十代出雲国造を襲任している。尊福については、藤井貞文「千家尊福公の事績」(『神道学』第五七号、昭和四十三年)参照、明治五年以後の尊福の来歴については、出雲大社教教学文化研究室編『千家尊福公』(出雲大社教教務本庁、平成六年)に掲載された「御巡歴の譜」を参照。
- (88) 明治四(一八七一)年五月十四日に神社を「国家ノ宗祀」と定めるとともに、「官社以下定願・神官職制等規則」を交付したことにより、出雲大社は官幣大社に列格される。このとき草案の段階で「杵築大社」と記されて

いたが、同年の実際の法令では「出雲大社」と表記された（大社町史編纂委員会編『大社町史』中巻、出雲市、平成二十年、六四九頁）。

(89) それ以前の同月十三日付で、神祇事務局より特に「意宇郡六社一社中、神葬祭被_レ仰出_二」と、出雲大社ならびに国造家と縁の深い熊野大社・神魂神社等六社に対し達が出され、同月十八日に出雲大社に到着している。この件については、平井直房「出雲大社周辺の神葬祭の展開」（『出雲国造火継ぎ神事の研究』、大明堂、平成元年所収。初出は『國學院大學大学院紀要』第一二輯、昭和五十六年）四三一―四三二頁参照。

(90) 『神葬祭古記』は、祖霊社に伝来していた「山根敬治氏写本」の「神葬祭書記」が、昭和四十一（一九六六）年九月十日に書写され、平岡家に所蔵されていたものである。内容としては、慶応四（一八六八）年の触書にもなう神葬祭の様相を記録している。本資料は、國學院大學神道文化学部西岡和彦教授、また国葬研究会の先学よりご教示いただき、参照したものである。なお、前掲註(89)平井「出雲大社周辺の神葬祭の展開」において、「出雲大社祖霊社にも『神葬祭古記』と題する一本がある」との指摘がある（四四〇頁）。

(91) 前掲註(87)『千家尊福公』三十頁。

(92) 前掲註(87)『千家尊福公』三五―一頁。

(93) 前掲註(87)『千家尊福公』三五―二頁。

(94) 森田康之助「出雲国造家の伝統と学問」（『出雲学論攷』、出雲大社、昭和五十二年）四六一頁。なお、同月二十三日には出雲大社教院の称を届け出ている（前掲註(87)『千家尊福公』三十六頁）。

(95) 千家尊福『教会撮要』（千家尊福、明治十年）三丁オ、ウ。

(96) 前掲註(6)阪本「神葬祭の普及と火葬禁止問題」四四五―四四六頁。例えば明治十一年には、神官・教導職と

いう一家を挙げて神葬祭を行う家にあつても、葬祭は各自の自由に任せるべきあるという緩慢な判断を示している。

(97) 前掲註(81)『開知新聞』第二七七号(明治十二年二月十六日付)。

(98) 祖霊社所蔵『葬祭式原本』で、平井は「内容的には『原本』というより手書きのままの『草案』であり、これに補訂を加えたものが『葬祭式』」とし、続けて「『神葬祭書類』当時に較べ『原本』以後のものには、死者のために幽冥大神(大國主神)の加護を仰ぐという平田神学に触発された信仰が窺われ、祭式も祭詞も次第に懇切・哀悼・莊重の度を加えている」と見解を述べている(前掲註(89)平井「出雲大社周辺の神葬祭の展開」四三七頁)。本稿では、とくに靈魂觀・他界觀について、『葬祭式』刊本が「原本」とほぼ同様であると推定し、分析を加えていく。

(99) 祭神論争については、藤井貞文『明治国学發生史の研究』(吉川弘文館、昭和五十二年)参照。なお明治十一年段階において、神道事務局大会議が開催されるに臨み、尊福は「葬祭式ヲ撰定スル事」を送致し、「葬祭ノ要トスルハ、啻靈魂ヲシテ其帰スヘキ所ニ帰シテ安慰セシムルノミナラス、抑靈魂ハ幽冥大神ノ統率シ玉フ者ナレハ、之ヲ祭ルハ必先ツ大神ノ幽護ヲ請ハサル可ラス」と、神葬祭の概要を既に明示している(三一—三五頁)。

(100) 土屋清城・長谷川静義編『葬祭式』上巻(明治十四年)。

(101) 前掲註(100)『葬祭式』上巻、三丁オ。

(102) 前掲註(100)『葬祭式』上巻、五丁オ。

(103) 前掲註(100)『葬祭式』上巻、五丁ウ、六丁オ。

(104) 前掲註(100)『葬祭式』上巻、六丁ウ。

(105) なお、明治十年代以降に著された神葬祭の葬祭書を分析し、「帰幽」「帰天」という語の展開を示唆した山作良之による研究発表「神葬祭式に見られる「帰幽」の意味と、その移り変わりについて」(『神道宗教』第一九〇号、平成十五年)によれば、明治十三年刊の神宮司庁による『葬祭式』に「帰天」という語が用いられ、死後の行方が「日若宮」であることが分かるという。祭神論争が展開するなかで、伊勢・出雲がそれぞれ神葬祭という実践を以てその神学を顕在化しようとしていたことが窺えよう。その後、藤井稜威編『神宮教会葬祭式』(藤井稜威、明治十六年)、平山省齋編『大成教葬祭式』上・下巻(大成教本部、明治十七年)、片岡正占編『黒住教葬祭式』上・下巻(栗原釜一郎、明治二十二年)等、一派特立した神道教派によって、独自の葬祭書が編纂されていくことになる。

(106) 佐々木聖使「神道非宗教より神社非宗教へ―神官・教導職の分離をめぐって―」(『日本大学精神文化研究所・教育制度研究所紀要』第一六集、昭和六十年)九十八―一〇四頁。その理論構築の中心にいたのが島地黙雷である。仏教界は大教院分離運動に見られるように神道中心の教義宣布に反対することを目的にしていたものの、明治初年以來、経済的問題が焦眉の急であり、神葬祭廃止による仏教地盤の回復を運動の根拠に有していた。

(107) 前者は内務省達乙第三〇号、後者は内務省許可。前掲註(52)阪本『明治以降神社関係法令史料』十五―十六頁。

(108) 一例として、明治十八(一八八五)年七月下旬から十二月まで続いた福岡巡教では、管長である尊福の親教が一二五席にのぼり、五万人が大社教に入り、一五〇〇戸が神葬祭に改めたとされる(岡本雅亨『千家尊福と出雲信仰』ちくま新書、筑摩書房、令和元年、一七六頁。当該記述は、同十九年五月の『大社教雑誌』創刊号による)。

【附記】 例年、國學院大學博物館では教派神道連合会と共催で特集展示を開催している。本稿は、この特集展示における校史・学術資産研究センターの研究成果の一部である。

伊豆山神社所蔵「紺紙金泥般若心経（後奈良天皇宸翰／（伊豆国）」

の伝来について

栗木 崇

はじめに

走湯権現は伊豆権現、走湯山と呼ばれ、箱根権現（箱根神社）とあわせて二所と称され、三嶋社（三嶋大社）とともに東国政権の守護神として崇敬を受けたことはよく知られ、現在も伊豆山神社には多くの社宝が伝わっている。その中のひとつに重要文化財「紺紙金泥般若心経（後奈良天皇宸翰／（伊豆国）」（以下、伊豆国『心経』とする）がある。諸国に奉納された後奈良天皇自筆の般若心経のひとつで、伊豆国『心経』が伊豆山神社に伝来した経緯は不明となっている。^①しかし、一般的にこれらの般若心経は諸国の一宮に納められたとされていることから、一説には明治初期に三嶋大社の国宝「梅蒔絵手箱」と交換したともいわれている（太田一九八七）。^{②③}

本稿ではこの伊豆国『心経』が伊豆山神社に伝わった経緯について、若干の所見を述べてみたい。

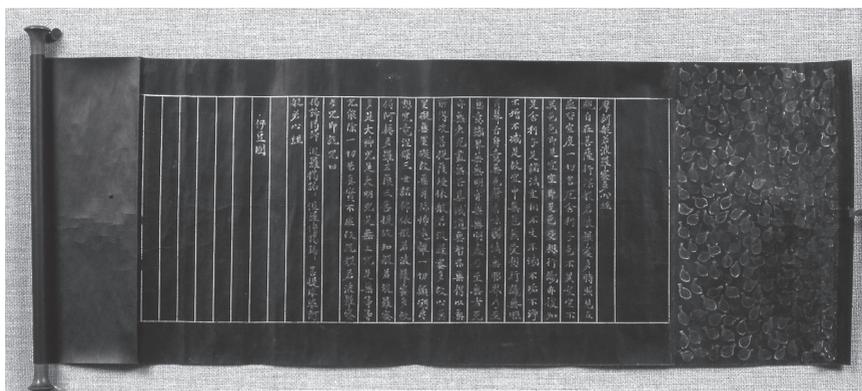


図1 紺紙金泥般若心經〈後奈良天皇宸翰／（伊豆国）〉

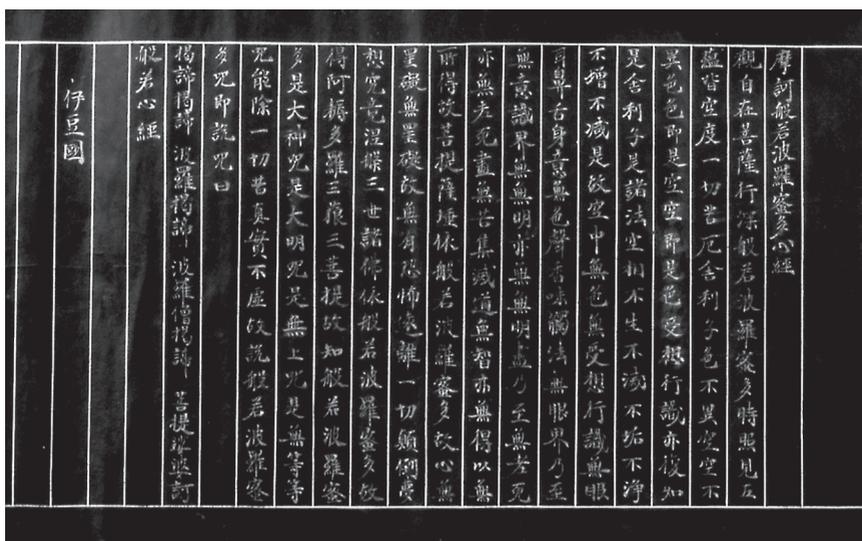


図2 紺紙金泥般若心經〈後奈良天皇宸翰／（伊豆国）〉（拡大）

一、伊豆国『心経』の状況

伊豆国『心経』の法量は縦幅27.1cmで横幅は86.5cm（見返し16.0cm・第一紙49.0cm・見返し21.5cm）を測る。軸は金属製で長さ32.5cm、軸端が撥形となり最大幅2.8cmとなる。紺紙に金泥を用いて、見返しに散華を描き、罫線を引いた中に内題「摩訶般若波羅蜜多心経」、次の行から17行にわたって般若心経を書写し、一行開けて「伊豆国」と記している（図1・2）。

昭和二年（一九二七）四月二十五日に重要文化財（書籍・典籍）として指定されているが、翌年十一月の伊豆山神社の『寶物古文書台帳』（コピーが現存）には「宝第三十六号」の項として「心経」「壹卷」「長九寸／巾二尺三寸五分／紺紙金字／表紙金泥蓮華」「社佐末北條氏康所書写也／後奈良天皇御宸筆」「文學博士伊木寿十氏後奈良末皇ノ御康筆ナラント去テ（國宝）」と記載されており、上の枠外には「…四月二十五日…省告示…」と追記されている（図3・4）。

伊木寿一は東京帝国大学史料編纂官（当時）であり、『寶物古文書台帳』の記載内容から伊木寿一の調査によって北條氏康所書写と伝わっていた「心経」が後奈良天皇宸翰であることが明らかになり、重要文化財指定（当時は国宝）になったと考えられる。明治初年の『伊豆山神社取調上申書』の中に「一心経 壹卷 社伝云、北條氏康所書寫也⁴」とあることから、伊豆国『心経』は江戸時代末には北條氏康の書写と伝わっていたのであろう。

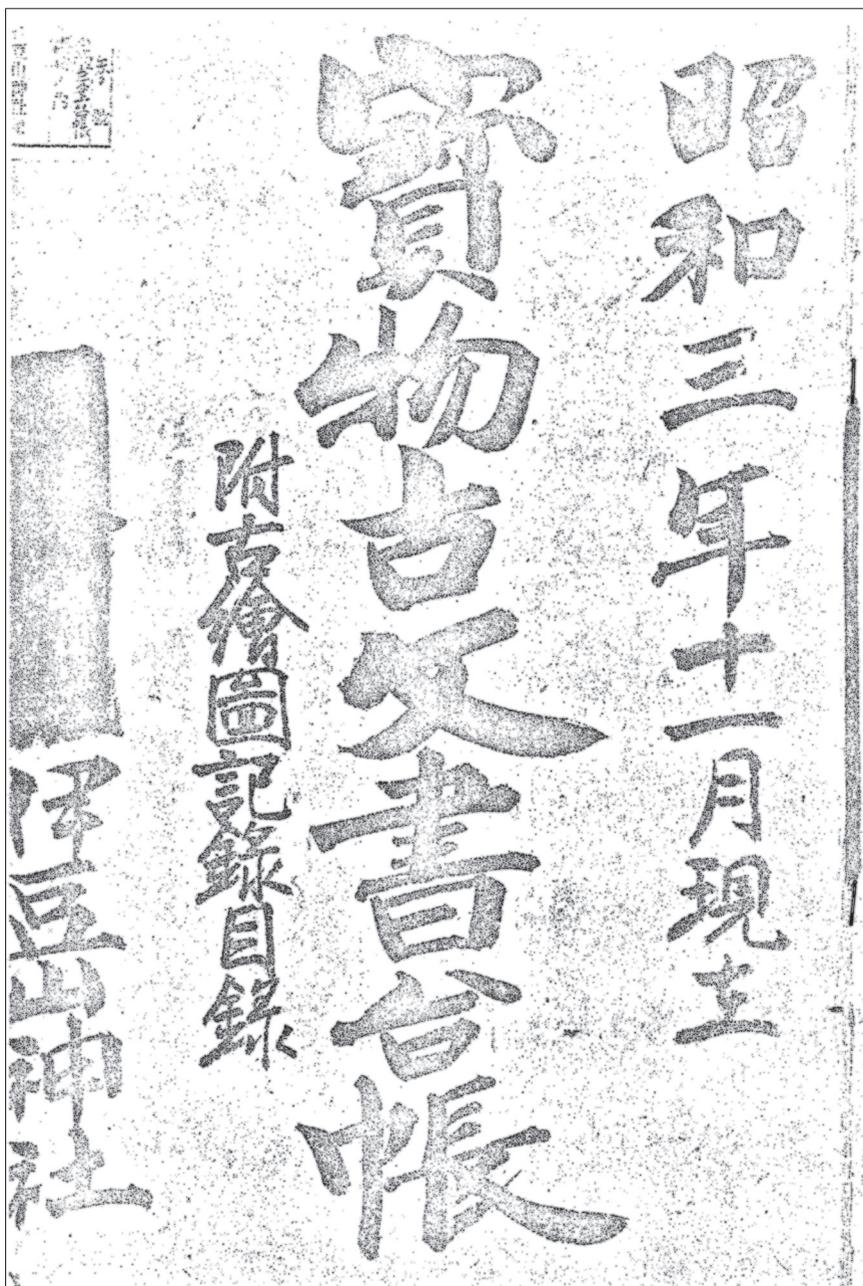


図3 伊豆山神社『寶物古文書台帳』表紙（コピー）

(一七) 省書本 (西行)

(圖)	(圖)	(圖)	(圖)	(圖)	(圖)
年〃正大 日〃〃月〃	年〃正大 日〃〃月〃	年〃正大 日〃〃月〃	年〃正大 日〃〃月〃	年〃正大 日〃〃月〃	年〃正大 日〃〃月〃
号〃八三第 号〃三第	号〃七三第 号〃三第	号〃六三第 号〃三第	号〃五三第 号〃三第	号〃四三第 号〃三第	号〃三三第 号〃三第
心 經	心 經	心 經	心 經	佛說無所 縛經	法華經 普門品第五
三〇 卷	三〇 卷	三〇 卷	三〇 卷	三〇 卷	三〇 卷
長八寸五分 中三寸五分 白紙黒書 表紙白地金鏤	長八寸七分 中三寸二分 紺紙金書 表紙紺紙	長九寸 中三寸五分 紺紙金書 表紙金泥蓮華	長八寸五分 中一尺五分 白紙黒書 表紙金鏤	長八寸五分 中三寸五分 紺紙 一罽置金銀字	長八寸七分 中一尺 白紙黒書 表紙紺紙
寶永六巳丑年四月 本多下總守 藤原原合(相書)	書者不明 享保九年歲次甲辰 三月穀旦(兼書)	社傳云北條氏康 所書也 後奈良天皇宸翰 後奈良天皇御宸筆	社傳云左右三門督 基氏所書也	社傳云美福門院 所書也	享保八年解 六日我并勝之退堂 原田氏女書(眞書)
桐箱入	L	L	L	L	L
		(寶)		藤原基衡 下云フ	武學士伊木壽一氏 藤原基衡筆下云

年日

表紙赤地錦

図4 『寶物古文書台帳』の伊豆国『心經』該当部分(コピー)

二、後奈良天皇宸筆の般若心経が作製された歴史的背景

伊豆国『心経』を含め、後奈良天皇宸筆の般若心経が諸国に奉納された経緯については先学により明らかになっているが、簡単に述べると、後奈良天皇はこれより前の天文三年（一五三四）に疫病流行の終息を願ひ、嵯峨天皇の例に倣い般若心経を書写して大覚寺に奉納した。同八年の凶作に続き、翌九年には飢饉疫病起り、京では毎日六十名の死体が捨てられるという惨状（『嚴助往年記』）において、また般若心経を書写し、醍醐三宝院の義堯僧正に修法を行わせた。大覚寺に奉納されたものには「頃者疾疫流行民庶憂患：」醍醐寺にも「今茲天下大疫万民多隳於死亡：為疫病之妙薬矣」と奥書があり、ここから疫病流行の終息の意図が読み取れる。

安房国あての般若心経とともに京都の曼殊院に伝わる各国への伝達者の名前を書きあげた目録『心経被遣諸国覚』によって、天文十四年に至るまでに多数の心経を謹書し、同年二月二十一日までに河内より近江までの十八か国の伝達者が決定し、それよりのちに伊豆国を含めた残り六か国が決定、国々は合わせて二十五か国に及ぶことが確認できる。

現存する「心経」は7件あるが（表1）、受領者が判明しているものは越後、甲斐、肥後の3件で、長尾晴景、武田晴信、阿蘇惟豊が受領している。また曼殊院には陸奥国の蘆名盛舜が受領したことを示す請文が伝わっており、それぞれ各国の有力な戦国大名である。しかし奉納先については、肥後のみ阿蘇社と女房奉書で指定されているが、一宮についての言及はなく、現存する史料群からは、諸国の一宮であることが奉納先の決定的な要因であったことは確認できない。

表1 現存する「心経」一覧

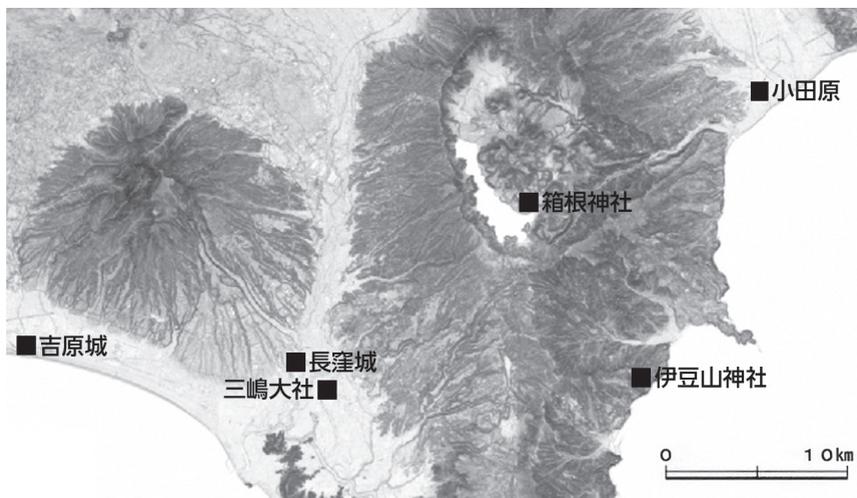
旧国名	現所有者	伝達者 未遂含む	戦国大名	備考	重要文化財指定年月日
伊豆	伊豆山神社	聖護院道増	北條氏康	江戸時代には北条氏康の書写と伝わる	一九二七年 四月二五日
越後	上杉神社	勤修寺尹豊	長尾晴景	長尾晴景あての諭旨あり	一九三八年 七月 四日
安房	曼殊院	報恩院源雅	里見義堯	伝達者が下向できず	一九一六年 五月二四日
甲斐	浅間神社	聖護院道増	武田晴信	天文十九年四月二十日の武田晴信の添書あり	一九〇五年 四月 四日
三河	西尾市岩瀬文庫	三条公頼	今川義元	京都の古書店より岩瀬弥助が購入	一九五七年 二月十九日
周防	周防国分寺	烏丸光康	大内義隆		一九一〇年 四月二〇日
肥後	西蔵殿寺	烏丸光康	阿蘇惟豊	阿蘇社へ奉納を指示する女房奉書あり	一九〇六年 四月十四日

三、伊豆国『心経』がもたらされた頃の駿豆国境の状況

当時伊豆国を支配していた小田原北條氏と駿河の今川氏は甲斐の武田氏に対抗するため同盟関係であったが、天文六年に武田と今川が同盟したことによって、北條氏は駿東地域（河東）に攻め込み富士吉原まで占拠し、今川と対立することになった（第一次河東一乱）。

同十年に北條は氏綱から氏康に代替わりし、武田も晴信（信玄）のクーデターにより信虎が駿河に追放され、北條と武田で関係改善が図られながらも小競り合いが続いており、同十三年に東国へ下った連歌師宗牧は『東国紀行』に「駿豆再乱」と記していて、すでに不穏な状態であったようである。

翌十四年、聖護院道増が三月二十六日以降に駿河へ行き、四月二日に甲府、七月七日に駿河にいたことが確認され



国土地理院 傾斜量図より作成

図5 関係地位置図

ており、『為和集』『高白斎記』、この間に小田原へ行き、和陸仲介の使者としての役割を果たすとともに般若心経を北條氏に渡したと思われる。しかし和陸には至らず、八月には今川義元が出陣し、九月十六日には吉原城が陥落、北條軍を三島まで退却させ、九月二十一日には長窪城（駿東郡長泉町城山）に義元の本陣が置かれた。十月二十九日になって北條氏が駿東地域を放棄することで和陸が成立し、駿東郡は今川側に引き渡されることになった（第二次河東一乱）。

このことにより、伊豆半島の西側の三島周辺が両者の境となり、北條、今川、武田の同盟が破棄された後には武田が駿東に侵攻するたびに紛争地域となっている。長窪城と三嶋大社の直線距離は四km弱と近接しており、仮に伊豆国『心経』を強奪、滅失された場合、伊豆国を支配する立場としての面目が潰れることになり、特に代替わりしたばかりということもあって、北條氏としては三嶋社への奉納はリスクがあると考えられることは当然と思われる。

おわりに

最後に伊豆国『心経』の伝来経緯をまとめると、まず、天文十四年までには写経され、二月二十一日以降に伝達者が聖護院道増に決定し、三月二十六日～七月七日の間に駿府から甲府へ行き、駿府に帰るまでの間に小田原へ寄り、三者の和睦の仲介を行うとともに北條氏へ渡されたと考えられる。その後の奉納については、他国の事例から奉納先が一宮であるかどうかは重要な要件でなく、甲斐では奉納の時期が受領から五年後の天文十九年と時間差があったり、越後のようにそのまま大名家の手元に残った例もあることから最終的には受け取った戦国大名に委ねられていると思われる。伊豆国『心経』を受領した北條氏としては河東の乱の後も度々紛争地帯となるような伊豆・駿河の国境に近い三嶋社に奉納するよりも、伊豆半島の東側に位置して比較的安全であり、三嶋社、箱根山と共に東国政権の守護的な走湯山を選択したと考えられ、江戸時代には天皇の宸翰ということが忘れられても北條氏康の書写という形で北條氏からもたらされたという記憶が伝わっていたのではないだろうか。

註

- (1) 大場磐雄「官國弊社寶物物語」『神社協會雜誌』第三六年一號昭和十一年による。
- (2) 『山梨県史 文化財編』平成十一年など、山梨県、愛知県、山口県のホームページでも諸国の一宮に奉納したと説明されている。
- (3) 地元の郷土史家の太田公男氏の著作『熱海物語』昭和六十二年には次のように述べられている。「多分、明治

維新頃般若院別当後の伊豆山神社の神主、大谷能憲が妻を、三島大社の（矢）田部盛治の妹を迎えた時に一緒に持ってきたといわれています。その際、伊豆山神社にあった東山殿十二之手箱と伝えられる北條政子の梨地に菊枝の蒔絵の箱入一組を三島神社にもっていったといわれています（伊豆山古老伝）。

（4）神道体系編纂会『神道体系 神社編二十一 三島・箱根・伊豆山』平成二年による。

（5）赤尾栄慶「御奈良天皇宸翰「般若心経」解説篇」・下坂守「御奈良天皇宸翰「般若心経」資料篇」『御奈良天皇宸翰紺紙金泥般若心経』平成元年などを参照。

（6）工藤敬一「シリーズ熊本大学附属図書館蔵特殊資料紹介10 重要文化財 阿蘇家文書（34巻36冊）」『東光原熊本大学附属図書館報』平成六年を参照。

謝辞

本稿の写真図版の掲載にあたっては伊豆山神社禰宜大鳥居素氏、MOA美術館尾西勇氏には大変お世話になりました。末筆ながら記して感謝申し上げます。



図21 周延画「温故東の花 旧諸侯参勤御入府之図 長州毛利家参勤入府の図」
(国立国会図書館)

鎗を投げる図21のような浮世絵は、明治になってから多く描かれるように感じますが、それは次第に武家社会が形骸化していき、解体していく象徴でもありました。

以上のように、武家の行列を構成する要素を見ていくと、近世武家社会の成立から解体までも、見渡すことができるのではないかと思います。

最後になりましたが、太田稔先生とともに、岩手県立博物館、史料を提供いただきました国立国会図書館、学習院大学史料館に御礼申し上げます。

ご清聴ありがとうございました。

(了)

忍藩阿部氏はのち文政6年（1823）に陸奥白河に転封します。その白河藩主の時代、幕末の行列を見ると、下線を引いた者がすべて渡り者で構成されていました。つまり、次第に軍隊であったり主君を警護してその武威を誇ったりするという、武家の行列の本来の意味が形骸化していき、アルバイトで構成された形だけの行列となっていったのです。

それだけではなく、明和7年（1770）10月の「供廻りがさつ禁止触書」（『御触書宝暦集成』1787）には、「供廻りかさつ成も有之趣ニ相聞、」とあって、渡り者で構成された供廻りが次第に粗野で乱暴な行為を繰り返したり、行列を乱したり、他の行列の渡り者と江戸市中でけんかをしたりするようになる。それを雇い主であるはずの藩の武士たちが統制できなくなっている。

さらに、明和8年（1771）に幕府が出した法令には、

史料6 明和8年12月 鑓持長柄傘など投渡し禁止触書

近頃途中にて鑓持・長柄之傘持代り合之節、手代り之者江渡し候時分、投候て相渡候、左候ては若怪我等にても出来可致哉、如何に付左様無之様寄々可相達候、
 （『御触書天明集成』一七八八）

とあって、最近、行列が通行する途中で鑓や長柄傘を交替の者に投げて渡しているとあります。怪我をするかもしれないからやめろと言っているのは、いかにも武士が軟弱になった田沼時代らしさがありますが、この後江戸幕府は大名行列で鑓を投げる行為を幕末まで禁止し続けました。現在各地で行われる大名行列のイベントでは、鑓などを投げて渡すしぐさが大きなアトラクションになっていますが、それは、渡り者たちが大名行列そのものを下から乗っ取り、形骸化させていった行為であって、江戸幕府は、最後まで鑓を投げることを禁止していました。もちろん鑓投げ禁止令が何度も出ていたことは、その法令が守られなかったからにほかなりません。

都合	六拾壹人
一押足軽	八人 部屋頭壹人
一若殿様押足軽	五人
一御表御陸尺御手廻り之覚	
一御六尺拾壹人	八人渡り者 三人御国者 内部屋頭壹人
(中略)	
一御鍵持六人	内壹人部屋頭 <u>渡り者</u>
一御挟箱持六人	内壹人部屋頭 <u>渡り者</u>
一御草り取四人	内壹人部屋頭 <u>渡り者</u>

(学習院大学史料館阿部家文書『温古録』一)

ここに傍線で示した部分、「渡御徒士」や「渡り者」というものが、行列の中に次第に多く出るようになります。「渡御徒士」「渡り者」というのは、今のアルバイトにあたります。非正規の者で、人宿という人材派遣会社から派遣されてきました。どこの大名も、藩財政の困窮もあって、次行列を構成する人数に、次第に自分の家臣ではなく「渡り者」を使うようになっていきました。

史料5 白河藩阿部氏の幕末期の供連れ

<u>御徒士</u>	御徒目付	<u>御鎗</u>	御中小性	御供番	御中小性		
				<u>御陸尺六人</u>	<u>御草履取</u>	<u>御挟箱</u>	
<u>御徒士</u>	<u>御徒士</u>		<u>御乗物</u>			<u>御蓑箱</u>	<u>〇押</u>
				場所目付	<u>御長柄持</u>	<u>御挟箱</u>	
<u>御徒士</u>	御徒目付	<u>御鎗</u>	御中小性	御徒頭	御中小性		

	両役持合		両役				
<u>口付</u>		<u>供若党</u>	<u>供草り取</u>	<u>供挟箱</u>			<u>〇押</u>
御牽馬	<u>杵籠</u>		<u>同</u>	<u>両掛三掛</u>	<u>合羽籠七荷</u>		
<u>口付</u>		御中小性	<u>供草り取</u>	<u>供挟箱</u>			<u>〇押</u>

(学習院大学史料館阿部家文書『温古録』一)

て上納させ、街道の宿場の人馬や沿道の村々を助郷として「動員する行列」でもある。動員する行列については、思想家の丸山眞男先生が、軍隊のために各階層が動員されるという「兵営国家」が近世国家の性格といわれています。大変峻に富んだ表現ではありますが、私はそれだけで江戸時代の武家社会、あるいは支配体制を考えるのは如何かとは思っています。しかし少なくとも軍隊、武家のために諸階層が動員される、それが武家政権であり、また行列はその象徴でもある。そして一方で、見せる行列であり、見物されて比較され、また参加する中で、自分の位置を確かめる。あるいは服装でそれを表現する。そのようなさまざまな意味を持つ行列といえます。

ところで、この行列が家政権あるいは武家社会の構造を示すものであれば、行列の中から、その変質過程、解体過程も見出させるはずであり、そうしなければ次の社会に移行しないわけです。

例えば武蔵国に忍藩・阿部氏という10万石の大名がおります。この家は近世の譜代大名の中では、最も多く老中10人を出した大名です。同家の史料が学習院大学史料館に収蔵されており、その中に宝暦年間（1751～63）の江戸市中での供連れの変化をうかがわせる次の史料があります。

史料4 宝暦年間忍藩阿部氏の供連れ

一拾万石以上御供連、士分廿式三人ニ不可過と兼々御達有之、宝暦年中御供連左之通、

(中略)

支配方人高之覚

一組頭	八両高	三人
一御徒目付	六両高	九人
一八人者	六両高	六人
一御普代御徒士	五両高	拾五人
一御表渡御徒士	拾八人	内町役壱人
一麻布渡御徒士	拾人	内町役壱人

表2 武家の階層と俸禄・武具

	目見得	俸 禄				馬・武具	
		知行 (石)	蔵米・切米 (俵)	扶持 (扶持)	金銀 (兩・匁)		
V 大身層	以上					馬上	持鎧
IV 給人・馬廻り							
III 中小性・小十人							
II 徒・歩行	以下					徒歩	弓・鉄炮
I 足軽・同心							
小人・中間	奉公人						長柄
		領主	内の者	労働の代償・ 一時的手当て			

さらにこれが、次第に細分化されたり、複雑になったりしますと、何俵何人扶持、何両何人扶持などと組み合わせられてきて、複雑な俸禄の体系が出来上がりました。

さらに馬上の者、徒歩の者、鎧を家来に持たせる者、鉄炮や弓を持つ者。さらに鎧隊として、自分の鎧ではなく主人の鎧を使って戦闘に参加できる中間たちなど、図2のように武具と俸禄の関係が、武家の身分、階層に大きくかわり、行列、供連れ、服装といった描かれた姿にも象徴的に見えてくると思います。

行列の意味と変質

最後になりましたが、行列の意味についてお話します。武家の行列は、往来の人々に地震の格式や武威を「見せる行列」であり、一方で人々から見られほかの行列と比較される「見られる行列」である。また、参勤交代に供奉する武士たちからすれば「参加する行列」でもあり、また参勤交代の費用を年貢とし

みながら拡大しますが、織豊取立大名や徳川取立大名は、自身が小身から次第に出世し、図20のように家臣団を拡大していきますから、家臣団の性格も異なってきます。

このように行列を分析していきますと、大名家臣団の形成過程も考えることができるわけです。そのような武家社会の形成過程やこれに伴う格式などが、大名行列を解剖していく中で現れてくるというよいでしょう。

武家の階層と俸禄・武具

これまでのことは、持ち物ですとか俸禄の種類でも見えてきます。

家臣の中には、3000石の武士、200俵の武士、30俵5人扶持の武士、10人扶持の武士、3両1人扶持の侍であるとか、さまざまな俸禄の種類があります。なぜそのようになったのでしょうか。

それは、武家政権の成立と性格に関わる問題だと思います。近世の武家政権は、中世の荘園体制、職の体系を解体して、一職支配を実現しながら成立し、一円に領地を支配することによって確立していきました。「石高を持つ」ということは、その領地を与えられているということです。ですから、500石の蔵前知行で、実際には150石ぐらゐの収入しかなくても、500石の生産力がある土地と人民を支配するタテマエが500石の武士です。ですから、領地を持つという「石高」で知行を与えられているのは、武家政権の構成員であるという象徴だと私は考えています。何俵と「俵」で俸禄を与えられている武士は、基本的には領主に準じた存在、領主の家の者だがまだ領主には届かない武士。さらに「扶持」は本来労働の代償であって、1人扶持は1日5合の米を与えられますが、それは労働に対する対価です。

表2は、色の濃い部分に、各階層が集中していることを示しています。上級家臣は「石」つまり領地を与えられるものが多く、中小姓クラスが「俵」、足軽、同心などは何人扶持などというものが多く出てきます。下の奉公人には給金も支払われます。

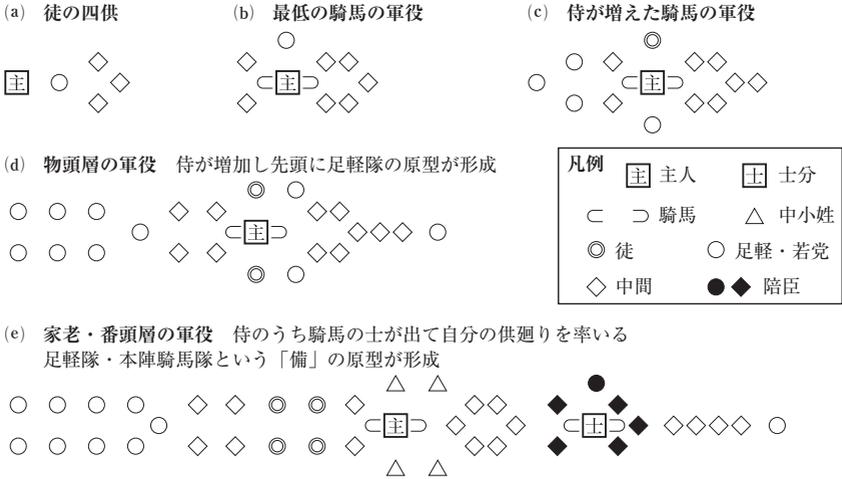


図20 武士の階層と軍役・供連

図20のうち、**主**としているのが本人で、○が最低の武士である足軽・若党、◇が奉公人（中間）と考えてください。

これが馬に乗りますと、馬の世話をする者が増えていきます(b)。さらに石高が増え、家来をたくさん持てるようになりますと、馬の前に武士身分の者が増えてきます(c)。これが、戦うときには、主人を助ける戦闘補助員になっていくわけです。そしてさらに増えていきますと、武士の中にも身分格差が出て◎のような徒も出て、前の方が組織化できるようになります。そこが足軽隊として、次第に編成されていきます(d)。さらに石高が増えていきますと、家来の中にさらに身分格差が広がり、次第に上位の家来も出て馬に乗る家来も現れてきます(e)。そうすると馬に乗る家来の周りに、家来の家来が出てくる。

主人が次第に出世し、家来も増加しながら家臣の中で役割が分担され格差が生まれるという構図は、例えば、加藤清正とか福島正則のような、裸一貫から数十万石の大名になっていった家臣団が、どのように形成されたかを推測する手がかりになりますし、さらに大きくなり高禄の知行を取る家臣が出てくると、この上級家臣が多くの家来を抱え1人で備え（軍団）を持つようになる。なお戦国大名以来の旧族大名は、備えを持つような一族や豪族を家臣に組み込

りしています。実は合戦図や陣形を示す図などでも、主君の周りに重臣たちは集まっていません。時代劇の合戦場面のように、主君の周りに重臣たちが集まり、合戦の成り行きを注視するなどということはなかったはずで、重臣たちはそれぞれ軍勢を指揮して、陣を構えたり戦闘に参加したりしていました。時代劇のように主君の周りに騎馬が集まることはありませんでした。

さらに、図19のように、家老、番頭、近習頭それぞれの行列を比較しますと、一人一人の家来がこれだけの供を持つてゐる。それが、大名行列の中に組み込まれており、実はこの家来に家来や奉公人がいるという重層的な構成が、武家社会の構図だったといつてよいと思います。これらの構成員が各自家族を持った姿が、武家社会だったといえます。武士とは一人で存在するものではなく、このような重層的な集団の中で位置づけられ、自らも小集団をもつという存在でした。

武家の供は軍役と関わって、「徒の四つ供」という言葉があり、最低でも、若党、鎗持、草履取、挟箱という4人の供を連れるというのが、江戸幕府の供連れの基本でした(a)。

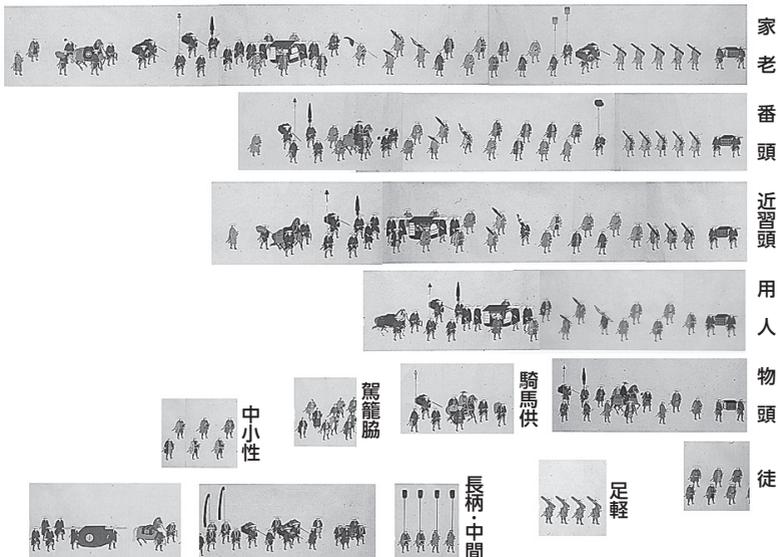


図19 武家の諸階層

なり切っていない「^{ちゅうごしょう}中小姓」が21名。中小姓は、江戸幕府では「^{こじゅうにん}小十人」と呼んでいます。そして、^{かち}歩行（徒）が31名。足軽が61名。長柄・中間が152名。他に医師が6名います。家来の家来、つまり陪臣は士分である侍・若党が112名。武士ではなく奉公人である中間が228名でした。

藩主に御目見できるのは中小姓以上ですので、行列全体のわずか10%に満たないということになります。ですから、行列の構成員のほとんどは藩主の顔も知らないですし、そのような下層武士や奉公人、さらに陪臣層が行列の大部分を占めていました。

表1 行列の構成

計	備・騎馬隊							本陣					先陣			
	15	14	13	12	11	10	9	8	7	6	5	4	3	2	1	
	表 医師	番 頭	騎 馬 供	家 老	奥 医 師	近 習 頭	用 人	同 勢	道 具 小 荷 駄	藩 主 手 廻	先 供	鼻 馬 道 具	長 柄	先 手 弓	先 手 鉄 炮	
10	3			1	3	1	1			1						乗物
17		1	10							(3)			1	1	1	騎馬
18										18						士分
21									1	2	18					中小性
31									3		20	8				徒
61	2							2	3		8	7		17	22	足軽
152									59	4	10	52	19	4	4	中間
119		22	20	23		19	11	3					7	7	7	若党
233	18	10	50	22	18	15	13	72					5	5	5	又中間
662	23	33	80	46	21	35	25	77	66	28	56	67	32	34	39	計
29		1	10	1		1	1	3	4			5	1	1	1	馬
64		2	10	3		1	1	21	2		2	4	16	1	1	鎗
38		5		5		3						5			20	鉄炮
22		1		1		1	1				1	2		15		弓
8	3			1	3						1					長刀

注：() は徒歩であるが、馬上の供揃えを持つ士分。

それを人数で表すと、表1になり、この数字も、分析すると、今まで話したような結果が出ます。

また駕籠に乗った重臣や馬に乗った上級家臣は藩主の周りにはおらず、藩主から離れたところでそれぞれ家来を連れて行列を構成したり、部隊を指揮した

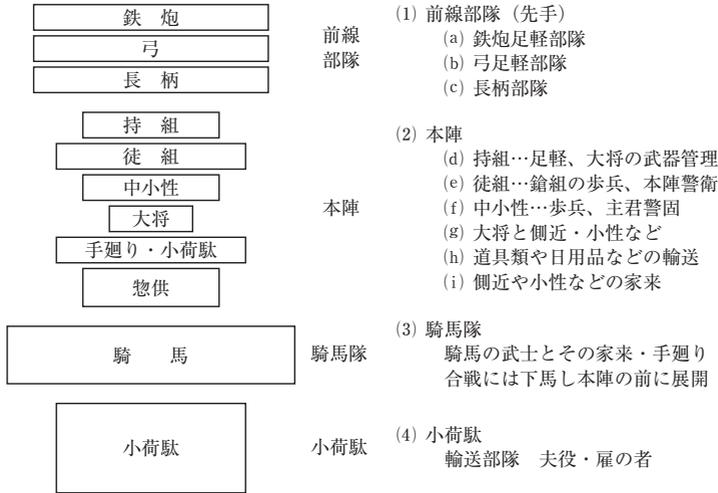


図18 押（行軍）と備（陣形）の基本

さて、図18に示しましたように、近世の軍隊は、最初に足軽隊（鉄炮隊、弓隊）、また中間の長柄隊が行き、その後ろに本陣があって、徒歩や中小姓、その後ろに大将がおり、その前には武器が置かれている。その後ろにさまざまな大将が使う道具が置かれ、さらにその後ろに騎馬隊がいます。騎馬隊というのは馬だけではなく、みんながこの小さな大名行列のようにそれぞれ家来を連れている。そして、『南部藩参勤交代図巻』には描かれませんが、一番後ろに小荷駄隊という荷物を運ぶ部隊がいるはずです。参勤交代において、彼らは基本的に宿場で雇う馬や人足が担うことになっており、それが宿場のみで用意できなければ、周辺の村々でそれを負担しなければならなかったのが、近世の交通制度でした。

描かれた身分差

描かれた身分の差を考えると、駕籠の供が3名、騎馬の供が17名、士分、馬に乗ってはいませんがそれと同格な者が18名で、ここまでが一人前の武士、上級家臣と考えてよいでしょう。つぎに御目見以上ではあるが、まだ士分には

スウェーデン人ツェンベリー日光社参見聞記事

さて、安永5年（1776）、オランダ商館員として江戸に来ていたスウェーデン人のツェンベリーが將軍の日光社参を見聞いたしました（『江戸参府随行記』東洋文庫五八三 一九二頁）。

そこには、將軍自身と藩主は、全て全国民と同じ服装と髪型をしている。ヨーロッパのように、王冠をつけたり、さまざまな宝石類を着けたりしてないので、他のものと区別できない。しかし旅や儀式においては、身分や名声によって、彼らの周りを相当数の人々、役人や従僕が取り巻いていることから、その身分が分かる、としています。

まさに大名行列というのは、ツェンベリーの記したような存在であることが分かるかと思えますし、当時のヨーロッパ人たちは、ヨーロッパとの差をこのように考えていたと理解できます。

近世武家の行列の基本

さて、『南部藩参勤交代図巻』をまとめますと、人数 650人、馬 29疋で、鎗 64本、鉄炮38挺、弓23張という武具があり、近世軍団の形式が基本であるわけです。さらに、さまざまな武器による装飾で武威、その武家の威光を誇っており、さらに参加者は、士分、中小姓、歩行、足軽、長柄、中間、あるいは藩主の家臣の家来である陪臣であるか。それぞれの行列の位置と衣装によって身分や役割が決定されておりました。この行列は重層的な構成であり、行列の中にさらに小さな行列がある。それがいくつも重なっている。それが家来の家来の家来というように重層的なものとなり、家来が自分の家来を引率しながら大規模になっています。一方で行列を構成できる、供を連れているのが一人前の武士である、ということもここに表現されているかと思えます。

代から江戸時代につくられた武家の軍隊の形式ですし、それが大名行列の基本的な構成となっています。この『南部藩参勤交代図巻』はその構造が最も明確に示された絵巻の一つであり、騎馬隊の後ろから一般の藩士たちを診る御番医師が描かれ、最後に「押」がいて、この650人の大名行列は終わっています。

ただし、実際の行列はその後ろから宿駅の伝馬や人足が荷物を運んで延々と連なっただけですが、それは描かれていません。

行列の構成

先ほど、全体の構成を図式化した図2〈(5) 208頁〉を示しましたが、後ろのほうが黒くなっている。白は直臣、黒は陪臣ですから、行列の半分以上は陪臣によって占められているということになります。

図17は、重信、のちの二代広重によって描かれた「花の曙錦の行烈」で、子供を見立てた大名行列の浮世絵です。これも、上の左端から鉄炮隊、弓隊、鎗隊が続きまして、その後から持組の鉄炮隊、弓隊が続き、その後ろから様々な道具が並び、一番下に主君の駕籠が来ている。その後ろに続くはずの上級家臣の行列や騎馬隊は描かれていませんが、これが大名行列の基本的な構成でした。江戸時代にこのように描かれていることは、江戸時代の人々がその構成を知っていたといえるでしょう。

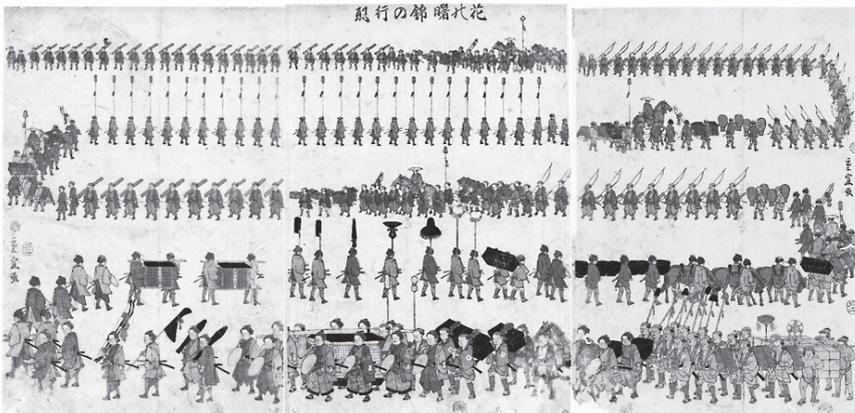


図17 広重(2代)画「花の曙錦の行烈」(安政4年〈1857〉)

騎馬隊の行列

家老の「押」の後に、御供騎馬といひまして、6、7人の家来に周りを囲まれ、馬に乗った上級家臣が行きます。これが騎馬隊です。近世の騎馬隊というのは、このように家来に周りを囲ませて馬に乗っていく。ですから、西部劇の騎兵隊のイメージとは全く違うわけです。そして、この御供騎馬が10騎進みます。

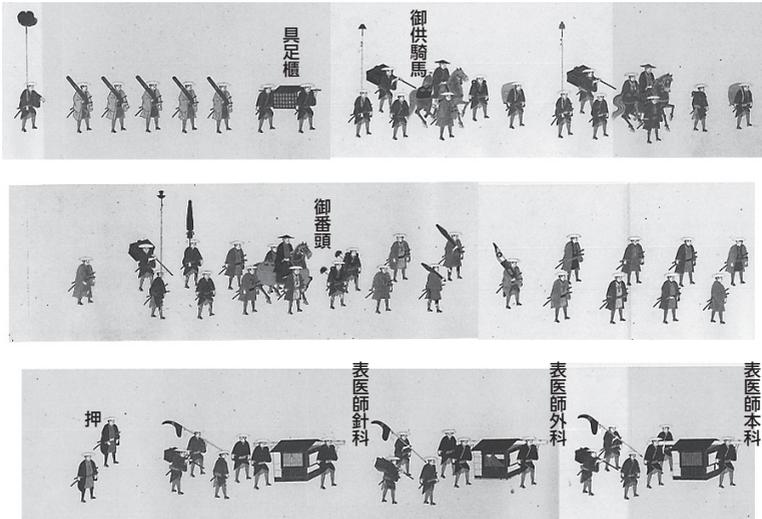


図 16 南部藩参勤交代図巻⑧

図16上段の中央に具足櫃があります。具足櫃の後ろから鉄炮が5挺進んでいます。具足櫃から、中段の最後までが御番頭おぼんがしらの行列です。彼は武官ですから、馬で行きます。番頭というのは軍団長、特に騎馬隊の隊長で家老級の上級の武士です。近世の武家では騎馬隊の隊長、軍団長を番頭、足軽隊や歩兵隊の隊長を物頭ものがしらと呼んでおり、軍事組織である番方の要でした。この図のように、番頭も騎馬隊の後ろから行く。行列の先頭の足軽隊も、本陣の後ろに位置する騎馬隊も、後ろから隊長が行くのが当時の軍隊の常識でした。

大名行列は、基本的には足軽隊、鉄炮隊、弓隊、長柄（鎗）隊が行きまして、その後ろに藩主がいる本陣があり、その後ろから騎馬隊が行く。それが戦国時

さらに挟箱、鎗が2本と続き、さらに図15の1段目の終わり、「押」が二人いる所まで、49人が全て家老の家来や奉公人となります。

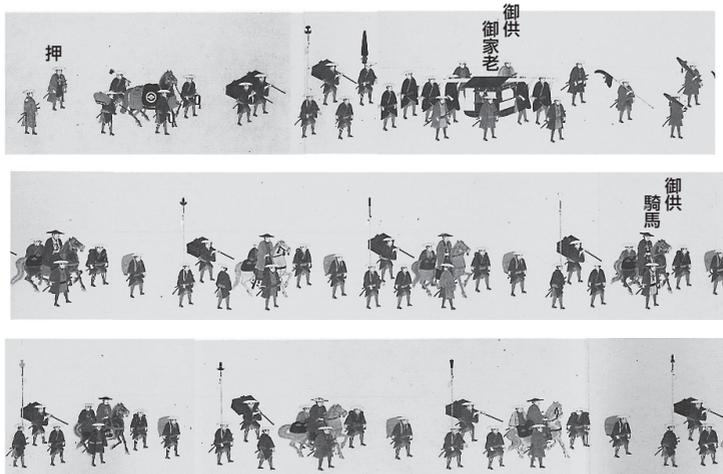


図15 南部藩参勤交代図巻⑦

南部藩ではありませんが、幕末の老中・阿部正弘（1819～57）を出した備後福山藩10万石の史料には、福山藩主が老中になったとき、その家老は1万石の大名の格式で東海道を上下すると書かれていました。ですから御供家老の行列は、藩主の行列をコンパクトにした形になっています。

一番大きい藩主の行列があり、その中に、その行列をコンパクトにした重臣の行列があり、それぞれが家来を連れている。あるいは一人前の家来は、馬に乗って家来を連れ回り、連れられない場合は後ろにまとめたりする。家来や奉公人を持たないものは、一人前の武士とは認められなかったといえます。さらにこの構造そのものが、重層的で複雑な近世武家の主従関係を物語っています。

また、この絵巻に描かれた650人のうち、御目見以上、つまり藩主の顔を見られるのは1割にすぎません。この行列の参加者たちのほとんどは藩主が顔も知らないで参加していたわけです。かつ実際には、大名行列の半分以上が陪臣で占められていました。

て側用人の家来や奉公人たちです。側用人は現在の官房長官のような役ですが、彼は家来を連れ、弓を持たせたり、あるいは刀筒を持たせたり、自分は駕籠に乗り馬を率いて行列を構成し、藩主の参勤交代行列に組み込まれています。

大名行列というときと長ったらしい、中には役に立たないものというような現代の評価もありますが、なぜ大名行列が長いのか。それは家臣がそれぞれ、自分の家来を連れていく。それが、その家臣の身分や格式を示し、彼らの軍役をも示す。武士として、戦争に行く態勢ですので、自分の軍役に相当する家来を連れていき、もしも戦争になったら、鎧を着て働かなければいけない。そういう体制が参勤交代の行列であり、持ち物も武具が強調される、という性格がここに見えているわけです。

その後ろは、御供近習頭。この行列が、図14の1列目の上から2列目の馬まで続き、その後ろに「押」で35人の家来や奉公人がいます。御供御近習頭は、今なら宮内庁長官のような役でしょうか。その後ろから奥医師の内科、外科、^{はり}鍼科で、これは内科と外科とマッサージにあたり、藩主の侍医が並びます。その後ろから御供家老行列が続きます。図14下段の具足櫃に続き、鉄炮が5挺、

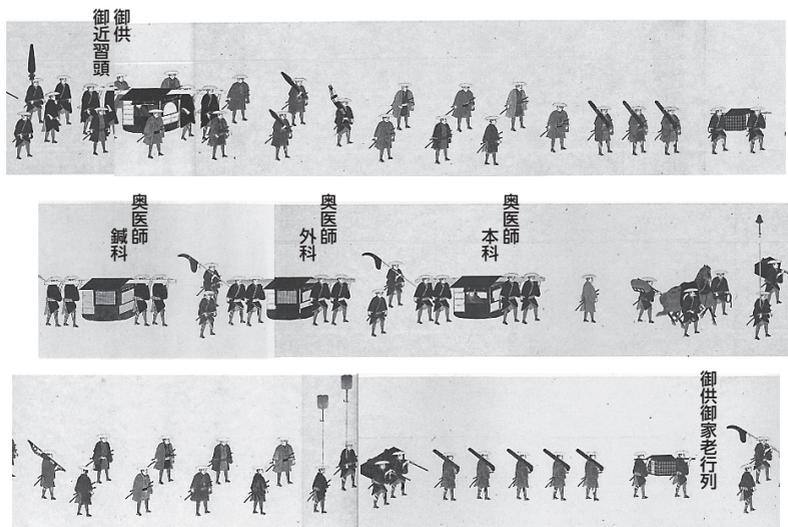


図14 南部藩参勤交代図巻⑥

うことです。先ほど、藩主の乗物の周りに23人の家来がいたと話しました。

草履取は42人。供鎗は21人、これらは21で割り切れます。よって、実はこの、藩主の周りにいる23人のうち、21人が草履取や供鎗を連れて行くことができる家来だということになります。



図13 藩主の乗物と駕籠脇

また、若党や具足櫃は3人、馬は3疋ずつです。これは馬に乗れる人間が3人いるということです。それは、彼らの服装を見ると分かりますが、多くの人間が袴を取って行進しているのに、袴を履いている人間が3人います。図13の御供頭（2人）と御徒頭（1人）、この3人は、わざわざ歩きにくい馬乗り袴を履いています。つまり、歩いていても馬に乗れる身分であることを彼らは示しているわけです。

そして藩主の周りには23人のうち、最後の2人は陸尺小頭という、藩主の乗物を担いでいる陸尺の監督役で、身分が低く上級家臣ではありません。ですから、乗物の周りにいる21人の家臣の家来が御召替乗物の後ろに置かれてまとめられている。このように陪臣がまとめられている集団を「惣供」など呼びます。

この惣供までが本陣に相当し、その後ろは重臣や騎馬隊の行列となります。

重臣たちの行列

惣供の「押」がある後ろから、側用人の行列が進みます。図11の下段の具足櫃から最後の馬までが、駕籠に乗っている側用人の行列で、この24人がすべ

陪臣の存在

その後ろから、若党が3人、具足櫃が3人、草履取が42人、供鎗が21人。供馬が3疋。そしてまた押が2人おり、一つの行列の単位が終わります。若党・具足櫃・草履取・供鎗・供馬は全て藩士の家来（陪臣）たちで、上級家臣の家来たちがここにまとめられております。それでは、どのような家臣の家来たちが置かれているのでしょうか。

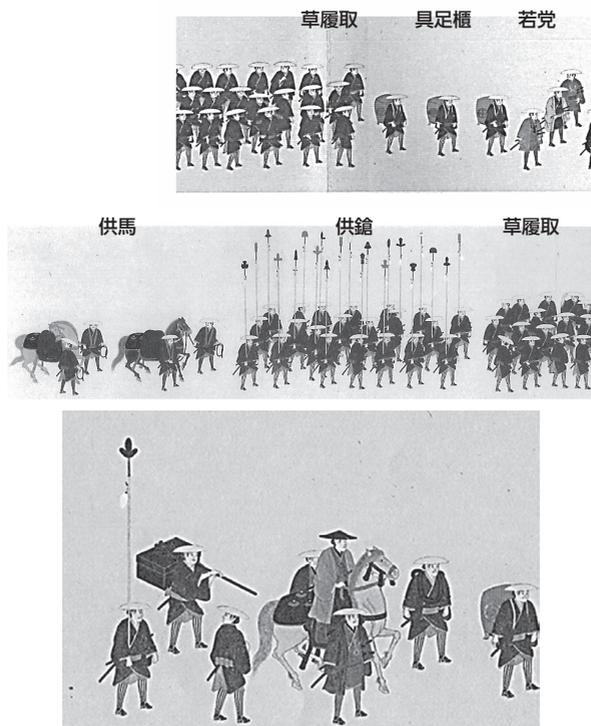


図 12 騎馬供

図12の上を見ると、若党・草履取・供鎗・供馬がありますが、本来、上級家臣たちは、図11下のように、馬に乗って具足櫃を前に置き、若党を従え、鎗持や、草履取などを側に従えていました。本来でしたらこの行粧で参加するはずですが、行列の構成上、それができない家臣が供をここにまとめているとい

当、御水弁当、御茶弁当が並びます。つまり、弁当までこのように持つていく。

特に弁当箱は銀色であり、この銀の弁当箱は、藩主が江戸城に持って登城し、江戸城の御殿で弁当を使うことができるという慣例がありました。弁当箱といっても二抱えもあるような大きいもので、弁当箱まで藩主の権威の象徴だったといえます。そしてその後ろから茶道（御茶道、茶坊主）が行きます。これは、「さどう」あるいは「ちゃどう」といい、藩主にお茶を差し上げる坊主です。藩主の乗物の前方は武器が多く並びましたが、乗物の後方には、藩主が日用に使う品がまとめられています。さらに、茶道の後ろに「押^{おさえ}」というのがあります。この「押」は前方にある荷物を監督する足軽で、一つの行列の単位が切れるところにおりました。

次に藩主の馬（御召馬）が4疋続きますが、ここには沓籠や柄杓が付属しています。その後ろからは、御召替乗物が進みます。駕籠が壊れた時のために二台持っていったわけです。そしてその後ろに「押^{おさえ}」が2人おりますから、ここで大きな行列の単位が区切れるということでもあります。

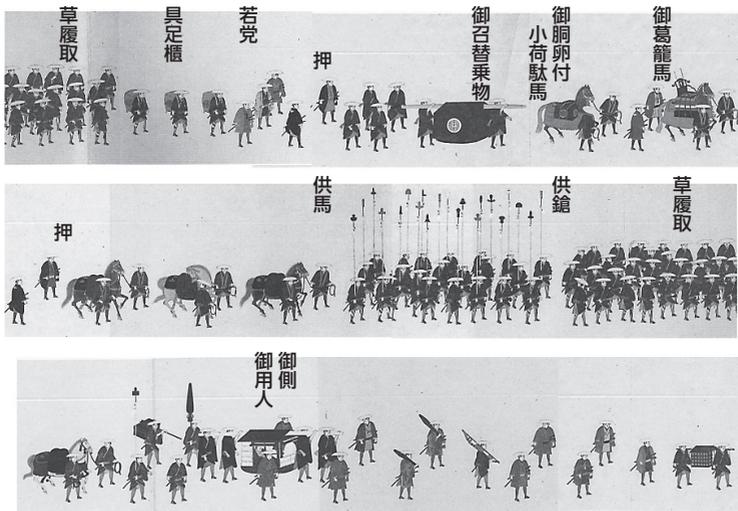


図 11 南部藩参勤交代図巻⑤



図9 鷹匠と犬牽

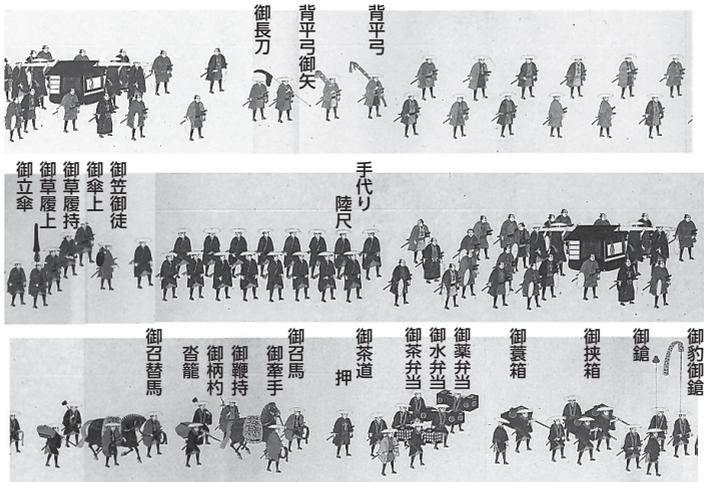


図10 南部藩参勤交代図巻④

尺) が担いでおり、その周りに、23人の武士たちが藩主の乗物を守っています。

その後ろからは、手代わりの陸尺、つまり駕籠担ぎの交代要員が16名、さらにその後ろからは、笠を持ったり（御笠御徒）、草履を持ったり（御草履持）、草履を藩主に差し上げたりする（御草履上）足軽や中間が行きます。またその後ろから鎗（御鎗）や挟箱（御挟箱）が行き、藩主の雨具を入れた御蓑箱みのを持つ者が3段目の前まへの方にあります。その後ろから一列になって、御葉弁

立を持っている足軽は持ち組といわれます。

足軽隊には「^{さきてぐみ}先手組」と「^{もちぐみ}持組」という二つの部隊がありまして、「先手組」というのは絵巻の初めに描かれていた前線部隊、「持組」というのは藩主の武器を管理し、また藩主の周りを守る足軽部隊のことを言います。この持ち組が、側筒とか弓立を持って続きます。

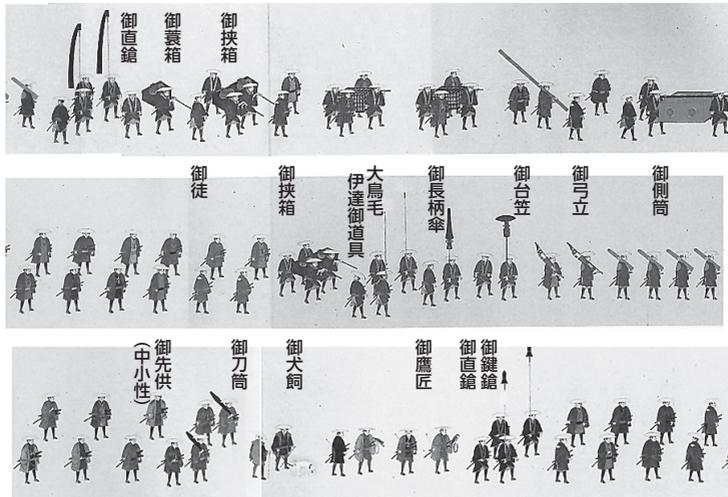


図8 南部藩参勤交代図巻③

さらにその後ろから、^{おかし}御徒（歩兵隊）が本陣を守る前線部隊として行き、また鎗が行き、その後ろから、御鷹匠（鷹匠）や御犬飼（犬引）が進みます。

図9に描かれている鷹匠や犬牽は、幕府から鷹狩りを許されたことの象徴です。つまり、自分の家の格式が、いかに高いかを示すために、鷹匠や狩りのための獵犬を大名行列の中に加えるわけです。

その後ろから、筒に入れた藩主の刀を持った侍（御刀筒）が行きますので、だんだんと藩主の近くに、近づいてきたことが分かるかと思います。その次の中小姓（御先供）というのが、藩主の側近くを守る親衛隊に当たるわけです。

そして、中小姓の後ろ、図10のように弓（背平弓・背平御弓矢）、長刀（御長刀）が行きまして、やっと藩主の乗物が出てきます。乗物は4名の駕籠担ぎ（^{ろく}陸

があります。

そのために、御『じん』という字を、「陣」か「陳」か区別しにくい場合には、現在史料を翻刻するとき、多くの場合「車」(陣)にしてしまっています。しかし、史料の中には明確に「東」を書くものもあります。

江戸時代の軍学書の一部には、「東」を書くのが味方の陣であり、「車」を書くのは敵の陣だ。「東」を書く場合と「車」を書く場合で、意味が違うことがあります。

史料3 嫌文字之事『老談書』巻九 (楠流軍書)

一陣ノ字、敵陣ニハ車ヲ書、味方ニハ東ヲ書ト云、車ハ引儀、東ハ陽氣盛ニシテ得生氣ヲ故ニ幸ニ用之、

例えば史料3は江戸時代に成立した楠木流の軍学書ですが、陣の字を敵は「車」を書き、味方には「東」を書くこと記されています。車というのは引くものです。退くときに「ひけひけ」と言いますが、これは「引く」に通じる。東は日が昇るところである。だから味方を東(陳)と書き、敵を車(陣)と書く。話が戻りますが、我々は漢字で「じん」と書いてあり、「東」(陳)か「車」(陣)か区別できないものや、「陳」とあっても「陣」という意味の字を、今の常識で「陣」にしてしまいますが、当時の常識を知らないで、「陣」にしてしまうと、史料の文意が取れないことも出てきます。

史料を見るときには、当時の常識をよくよく考えなければいけない。これも余談になりましたが、この図巻はそんな指摘もできる史料です。

藩主の乗物の周囲

図8では、御陳長持や旗竿の後、挟箱、鎗、鉄炮、弓、傘また長柄傘、鎗、挟箱と、武具が中心に並んでいきます。これは、その大名の武家としての威力、いわゆる武威を示すものとして並んでいるわけです。なお、御側筒や御弓

一方で、図4下の先手鉄炮役の絵を見ていただくと、ここに杓籠はありません。人が乗っている馬が進むには、杓を入れた杓籠がなければ、すぐに蹄を痛めて歩けなくなってしまいます。なぜ杓籠が描かれていないのか。その理由について、今、推測しているのは、この絵巻に描かれた650人の行列は、盛岡城を出立するときの行列で、藩が直接用意した人数だけが描かれている。しかし、先ほど述べましたように、馬や人足を宿場で雇い、荷物を持たせて大名行列は進んでいくわけです。そうすると、先手鉄炮役の杓籠は、宿場の人足に担がせているのではないだろうか。つまり、この650人というのは藩の人数だけが描かれていて、途中で雇う人々は描かれていない。ですから、この絵巻に描かれた人数が行列に必要な、あるいは実際の行列の全部ではない。

絵巻に描かれた人数だけで行列は分析できないということも考えながら、絵図史料は見ていかなければいけない。そのようなことも、ここから指摘できます。



図7 根岸茂夫ほか編『新編古文書解読字典』(柏書房、1993年)より

一方で、図5上段に「御陳長持」と書いてありますが、これは、「陳ぶる」の字で、「車」ではなく「東」が書かれています。図7を御覧ください。

「陣」も「陳」も、草書ではほとんど同じ字形となり、区別がつかないこと

「沓」は馬の草鞋わらじでした。現在でも、馬の草鞋わらじは民俗資料館などには置いてあつたりします。図6の写真は長野県のある民俗資料館で撮影させてもらったものです。



沓を換える馬子 藤沢
文久3年(1863) 徳川家茂上洛



図6 芳形「東海道藤澤」〈文久3年〉と馬の草鞋（沓）

図6、左側の浮世絵（芳形「東海道藤澤」〈文久3年〉）を御覧ください。文久3年（1863）、徳川家茂が上洛するとき、浮世絵師をたくさん連れて来まして、従軍画家のようにその様子を描かせて、浮世絵にして出版させました。これは、そのうち藤沢の図で、馬の沓が切れたため馬子が馬の蹄ひづめから泥をかき出し、履き替えさせている図です。馬子の下に馬の草鞋が描かれ、馬も草鞋を履いていることが分かるかと思います。当時は蹄鉄ていてつがありませんでしたから、馬には草鞋を履かせないとすぐに蹄ひづめを傷めてしまいます。そして、草鞋はわら縄で括くわっていますからすぐに切れてしまう。そうすると図のように泥をかき出して、新しい草鞋を履かせる。これを「沓を打つ」と言い、しばしば近世の史料には出できます。

さて、馬の草鞋が入っている沓籠とは、馬が行進するときに必要不可欠なものだったわけです。ですから、1頭で先に進んでしまつて沓が切れたら、そこで馬は動けなくなる。ですから戦争のときも一騎で突進するはずはないわけです。

ところで、大名行列絵巻の中には、これまで見てきた足軽隊が省略されて、鼻馬からはじまる絵図もあります。実際に多くの藩は、城を出るときには、鉄砲隊、弓隊、鎗隊を整えて出発しますが、最初の宿場でそれを全部帰してしまい、その後、鼻馬からの後の本陣に当たる部隊だけが進む。品川、板橋や新宿あたりで、江戸屋敷の足軽隊が迎えに出て、江戸に入るときだけ鉄砲、弓、鎗部隊が加わるような省略と経費節減を多くの藩はしておりました。

ところで、この鼻馬は南部藩は5疋ですが、例えば加賀の前田家は10疋、仙台の伊達家は7疋など、鼻馬の数は、大名の格式をも示すものでした。ただし省略されることも多く、前田家が5疋、あるいは伊達家が3疋のときもしばしばありました。

その後ろが御陳長持ごじんながもち、旗竿、御具足櫃、御召替具足櫃が続きます。御陳長持には、陣太鼓、ほら貝、旗、幕など、陣中に必要なものが入っています。さらに旗竿が担がれ、藩主の鎧が入った具足櫃、御召替具足櫃までが並ぶわけです。

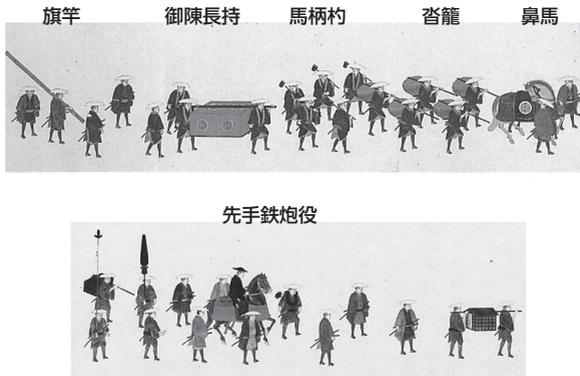


図5 鼻馬・沓籠・御陳長持、先手鉄砲役の行列

図5の上段は図4の下段の鼻馬のところを拡大したものです。沓籠くつかご、馬柄杓うまびしゃく、というのが5つずつ出てきます。鼻馬が5疋いますから、1つずつ付属すると判断できるでしょうが、「沓籠」は聞き慣れない言葉だと思います。

馬柄杓が馬に水を飲ませる道具であることは分るでしょう。もう一つの

女 二百二十三人
 足軽・掃除坊主共
 一 六千四百八拾三人
 内 男 三千二百七拾一人
 女 三千二百拾一人
 長柄・小道具・駕籠・馬附・台所共
 一 六百五拾四人
 内 男 五百四拾三人
 女 百拾一人

(「雑書」『岩手県史』第5卷所収)

「侍手廻」がいわゆる侍以上のもの、それから「侍召使」とある侍の陪臣。女が「三千」というのは、おそらく武家屋敷に仕えている女中が含まれていると思います。

その次が「徒^{かち}」、これが歩兵隊で、ここからは御目見以下になります。その次に「六千四百八拾三人」とあるのが、足軽・掃除坊主ども。掃除坊主とは御殿内部の座敷の清掃などを担当したのですが、足軽と南部藩では同じ身分だったわけですね。一番下の身分が、長柄・小道具・駕籠・馬附・台所共とありまして、足軽と長柄の者(鎗持)は、明確に区別されており、長柄の者以下は奉公人である。そうした差別が南部藩でもありましたし、鎗持が上級武士の鎗を持つときには、みんな二本差しだったわけです。

藩主の武威を飾る本陣

図4中段の長柄頭の後、鼻馬(花馬)からが本陣の部隊となります。足軽隊は前衛部隊であり、鼻馬が本陣の先頭となります。鼻馬が5疋。現在は5頭と数えていますが、江戸時代には馬は「疋^{ひき}」と数えており、「頭」と呼ぶようになったのは明治以降です。

用いたり、鎗持は双刀を帶し、そのほかは一刀を帶す、又万石以上にて譜代等の人は仲間に木刀を帶せしむる向あり、草履取、傘持等は平日草履を用い、その他の下供は皆草鞋をはきたり、昇丁、俗に陸尺という、又看版を著す、紋付なり、

(市岡正一『徳川盛世録』1889年刊)

ここには「鎗持は双刀を帶し、そのほかは一刀を帶す」とあり、図3の鎗持(御長柄)も、二本差しになっています。多くの方が、二本差しが武士の身分の象徴だと思っているかもしれませんが、実は中間も、鎗持だけは、大小と2本差すことができた、というのが当時の常識でした。江戸時代の浮世絵などには、それをきちんと描いてあるものがありますが、明治になるとそれが1本になっているものもあり、変わってるようです。ですから二本差し武士とは限らない、というのが、当時の常識ではあったわけです。

さらに、『雑書』という南部藩の記録には、寛政2年(1790)頃の家族や女まで含めた南部藩の武家人口が書かれています。

史料2 寛政2年の南部藩武家人口

侍手廻

- 一 一万二千四百七拾八人
 - 内 男 六千三百拾八人
 - 女 六千百六拾人

侍召仕

- 一 八千四百拾人
 - 内 男 五千二百四拾一人
 - 女 三千百六拾九人

徒

- 一 四百六拾二人
 - 内 男 二百三拾九人

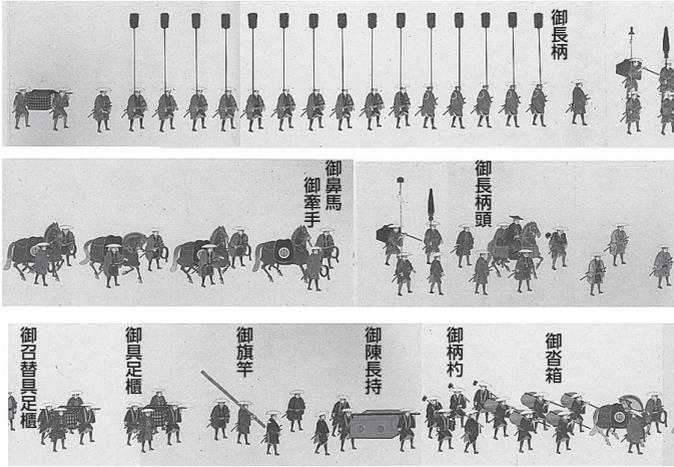


図4 南部藩参勤交代図巻②

参勤交代行列は、実は戦国から江戸時代にかけてつくり上げられた、武家の軍隊の行列です。まず、敵が近づいたら鉄炮が撃ち始める。より近づくと弓が加わる。さらに近づくと、鉄炮隊、弓隊は左右に分かれて、長柄隊（鎗隊）が突っ込み、戦闘が始まるという、戦闘隊形の軍隊の行列でした。

戦闘隊形の行列というのが、参勤交代行列の第一の基本でもあります。

ところで、しばしば長柄部隊を「鎗足軽」と呼びますけれども、江戸時代には基本的に鎗足軽はいませんでした。鎗の者は、足軽ちゅうげん以下ちゅうげんの間でした。明治時代に旧旗本が江戸時代の江戸幕府の制度、格式について書いた『徳川盛世録』に、中間の衣服を史料1のように説明しています。

史料1 中間の衣服

ちゅうげん 仲間は多くは看版を著す、草履取、傘持等は看板に五所の紋を染出す、色は黒又は紺なり、その丈け長く、裾は前より取りて脇にて帯に挟み、襜まきはしよりの端を後ろに顕さず、これを巻端折という、本式なり、看版は通常、冬は木綿袷 綿入もあり、夏は麻単なり、万石以下にては仲間に木刀を帯せしむ、木刀は櫛にて作り、鏝・縁・頭・胴・金具・小尻とも、真鍮又は銅を

前後に小頭（分隊長）がいて、その指揮を執りました。

さらに図3の2列目には、弾薬を入れた玉箱と彼らの具足を入れた具足櫃が続き、その後ろから御鉄炮先手役（鉄炮足軽隊の隊長）が馬に乗り、12名の家来を連れて進みます。

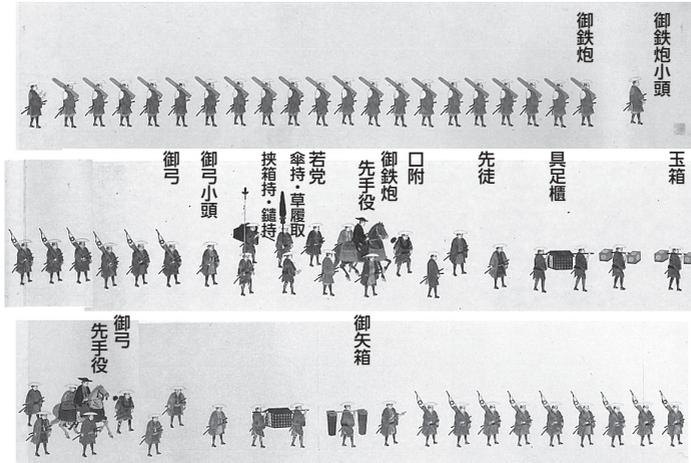


図3 南部藩参勤交代図巻①

ここで、時代劇とは異なる常識が示されています。まず、戦国末期から近世の軍勢というのは、歩兵が先に行って馬が後から行きます。それから、馬は一騎が進むのではなく、必ず10名前後の家来を周りに連れていきます。この御鉄炮先手役は、^{さきがち}先徒という武士身分の家来。足軽身分の若党。さらに、馬の口を取る口付。草履取、傘持、挟箱持、鎗持を率っていますが、馬に乗って鎗を持たせ、家来に周りを囲ませて進むのが、一人前の武士の行列でした。武士は1人では歩かず、必ず供を連れていく。後からも話しますが、最低、草履取。それから鎗持。そして特に上級武士は馬に乗って家来に鎗を持たせていました。

図3の説明に戻りますが、足軽鉄炮隊の後に、弓隊が進み、弓が15張、その後ろに矢箱。そして、さらに後ろに御弓先手役、つまり弓足軽の隊長が行く。

先に鉄炮隊が行き、次に弓隊が行く。そして図4の長柄隊、^{ながえ}長く統一された鎗が15本行きます。その後ろから長柄頭、この鎗隊の隊長が同じように進む。

3月、帰国は5月と原則が幕府によって定められていました。盛岡から江戸までは139里。宿次、つまり宿場が91あり、街道筋の宿駅では、伝馬という宿場の馬を100疋使用して荷物を運び、加えて人足50人も使用したといわれます。奥州街道の宿駅では、各宿で、1日に馬25疋と人足25人を常備しておくことが定められていました。宿場で足りない場合には、周辺の村々から助郷によって、不足分の馬や人足を動員しながら、参勤交代の行列は進んでいたわけです。

南部藩は12日振り（11泊12日）が原則であり、盛岡を出立して鬼柳→一関→古川→国分町→白石→八丁目→須賀川→芦野→喜連川→小金井→杉戸と宿泊し、江戸に着きます。

ただし、寒期の9月から2月には13日振りになり、文政8年（1825）には15日振りの計画も策定された、といわれております。

宿場の問題ですが、白河以南の奥州街道は37家の大名が使っていました。その参勤交代のたびにそれぞれの宿駅は人や馬を用意し、また、不足分は周辺の村々が助郷として負担しなければいけませんでした。

『南部藩参勤交代図巻』

私は、今まで100以上の参勤交代や武家の行列絵巻、絵図を検討してきましたが、大半は近代の作でした。近代と江戸時代に描かれた絵巻を一番簡単に見分ける方法は、駕籠の中に藩主の顔が描いてあるか否かです。描いてなければ近世だと思って良い。描いてあれば、大抵、近代以降である。例外もありますが、基本的にはこれで判断できます。近世の図巻の中には、藩主の姿だけが彩色されていなかったり、藩主の姿を丸く金箔をはって覆い隠したりした図があります。「御目見え以上」のものだけが藩主に拝謁できた時代に、誰でも藩主の顔を見る事はできませんでした。

さて、『南部藩参勤交代図巻』には、約30メートルで650人ほど描かれておりますが、私は行列図を検討するとき、描かれた人物を一人一人見ながら、図2のようにこの人物が、大名の家来である藩士（大名の直臣）なのか、そうで

一人一人を検討しながら、武家社会の構造を読み解いていこうと思います。

この図巻は盛岡市の太田稔先生が所蔵されており、現在、岩手県立博物館が保管しております。既にいくつか図録が出ており、吉田義昭氏の編著、霞会館の図録、また岩手県立博物館の図録などに掲載されています。

私は太田先生からご厚誼をいただきまして、吉田義昭氏の『南部盛岡藩参勤交代図巻』を賜りました。太田先生には深く感謝しております。またこの講演は、この図録によって検討できた成果の一部を紹介するものです。

最初に南部（盛岡）藩の概要を示しておきます。南部藩は20万石、始めは10万石で、戦国以来の旧族大名、南部氏が藩主でした。

旧族大名という、聞き慣れない言葉を使いました。よく用いられる親藩、譜代、外様という大名の分類は、実は近代にできたもので、近世にはこの分類はありませんでした。また、この分類は大名の歴史的な形成過程を示してはいません。現在の研究では「旧族大名・織豊取立大名・徳川取立大名」と分類しています。戦国以来の大名を「旧族大名」と呼びます。中には平安末期から続いている大名家もありますが、例えば薩摩の島津氏のように、鎌倉時代以来、幕末まで同じ地域にいた者を「旧族居付大名」。上杉氏のように、越後、会津、米沢と転封したのを「旧族移転大名」といいます。さらに、織田氏や豊臣氏に取り立てられた大名を「織豊取立大名」。徳川氏に取り立てられた「徳川取立大名」といい、これが親藩・譜代になります。その中にも、家康以来、家康の武将として天下統一を戦い取ってきた「武功取立大名」。また江戸幕府ができてから、吏僚として大名となった新参の「新規取立大名」と区分しています。

さて、南部氏は天正18年（1590）、南部信直が豊臣氏から領地を安堵され、寛永11年（1634）に10万石と確定し、寛文4年（1664）には八戸藩に2万石を分地しました。天和3年（1683）、新田を加えて10万石に高直しする。さらに文化5年（1808）、蝦夷地の警備の功績により、領地の大きさは変わらなかったわけですが、格式として20万石に高直ししております。

南部藩の参勤交代の人数については、一般に近世中期には500～600人であり、後期には300人程度だった、といわれています。参勤交代の時期は、参勤は

す。同じ霞が関の風景を描いていますが、下図は紀州藩主が藩邸から江戸城に出仕する様子を描いています。大名行列図には、このような出仕の「平時の図」、参勤交代や上洛などの「旅装の図」があり、基本的には参勤交代の「旅装の図」が、武家社会の構造を表していると考えています。

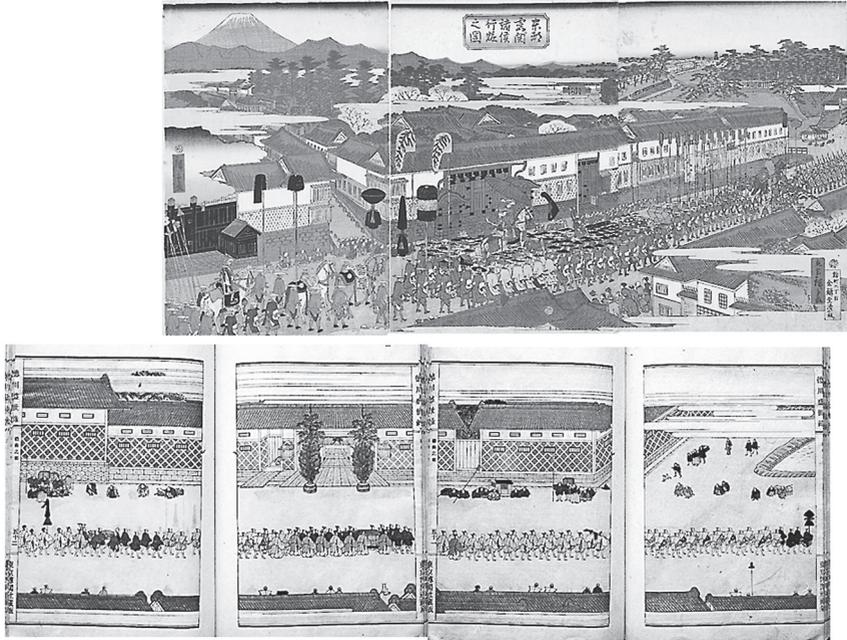


図1 歌川広重(2代)画「東都霞ヶ関諸侯行粧之図」文久3年〈1863〉(上)
市岡正一著『徳川盛世録』(明治22年〈1889〉刊)(下)

南部藩の参勤交代

今回検討するのは、近世後期に描かれた『南部藩参勤交代図巻』で、南部藩盛岡城を、大名の南部氏が出立する姿を描いた図巻です。天地が28cm、長さが30mほどあり、人物・650人、馬・29疋、鎗・64本、鉄炮・38挺、弓・23張が描かれています。現存している大名行列図巻のなかには、省略が甚だしかったり、デタラメに描かれていたりする図が多くありますが、この図巻は行列の基本的な構造を、正確に描きこんだものと評価できます。以下、この図の

令和2年度 公開学術講演会（令和3年2月1日 配信）

参勤交代行列の構造

根 岸 茂 夫

私は、武家社会の研究の一つとして大名行列、武家の行列の検討を続けております。この検討で気が付きました問題のいくつかをここでお話しします。

この重要な史料として、行列絵巻があります。史料から様々な問題を見つけしていくことは歴史学の基本ですが、古文書、古記録のような文字史料だけではなく、絵巻、絵図も重要な史料となります。しかし、絵図を史料として見るには、古文書、古記録を丹念に検討しながら、描かれたモノを解釈していく作業が必要で、実際、古文書、古記録の検討よりも多くの作業を必要とします。そのような検討の一端をお話しできればと思います。

私は「大名行列図は、近世の武家社会の構造を一例にしたもの」と考えています。ただ、描かれた順が身分の上のものからというわけではありません。よく構造論では、トーテムポールに彫られた顔を順番に解釈しながら、神話を読み解いていく方法が試みられます。描かれた武家の行列も、同様に一人ずつを検討すると、近世の武家社会の構造が見えてくるはずです。

大名行列の種類

武家の行列は、大きく2種類に分かれます。

図1の上の浮世絵（歌川広重(2代)画「東都霞ヶ関諸侯行粧之図」文久3年〈1863〉）は、文久3年に14代將軍徳川家茂が上洛した後、江戸に帰って来た様子を描いています。

下の絵は市岡正一著『徳川盛世録』（明治22年〈1889〉刊）からとった図で

執筆者一覧（執筆順）

荻原 稔
東京都立青峰学園特別専門講師
國學院大學研究開発推進機構共同研究員

河合 一樹
國學院大學研究開発推進機構
ポスドク研究員

木村悠之介
國學院大學研究開発推進機構
研究補助員

木村 大樹
國學院大學研究開発推進機構
ポスドク研究員

大番 彩香
國學院大學研究開発推進機構
ポスドク研究員

栗木 崇
熱海市教育委員会学芸員
國學院大學研究開発推進機構共同研究員

根岸 茂夫
國學院大學文学部教授

國學院大學研究開発推進機構紀要 第十三号

令和三年三月三十一日 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 株式会社パワープランナー

Transactions of the Organization for Advancement of Research and Development

vol.13 (March, 2021)

Table of Contents

Articles

Inoue Masagane's Rapprochement to the Ibukinoya Academy
..... OGIHARA Minori 1

Hosoi Sadao's Thinking in Regard to the Ujikabane System
as Expressed in *Shojikō*
..... KAWAI Kazuki 25

Science and Religion in the Shinto Youth Movement during
the Meiji Era: A Prehistory of Modern Shinto Studies from the
Vantage Point of the Early Jinpūkai
..... KIMURA Yūnosuke 45

Rituals for the Peace and Tranquility of the Emperor's Body
as Stipulated in the *Engishiki*
..... KIMURA Daiki 97

The Taikyōsenpu Movement and Shinto Funerals
..... ŌBAN Ayaka 125

Document

A Memorandum on the Origins of the Konshikondei Hannya Shingyō
(Heart Sutra) Composed by Emperor Gonara
..... KURIKI Takashi 169

Public Lecture

The Structure of Sankin kōtai Processions in the Edo Period
..... NEGISHI Shigeo 212 (1)

KOKUGAKUIN UNIVERSITY
Shibuya, Tokyo, Japan