

鈴木重胤と神祇祭祀

——神学確立過程に関する一考察——

國學院大學講師

中野裕三

はじめに

幕末の国学者鈴木重胤（文化九（一八二二）年—文久三（一八六三）年）が『延喜式祝詞講義』（以下『祝詞講義』と略す）『日本書紀伝』といった著述に示した学説は、矢野玄道や飯田武郷といった著名な国学者の業績に散見するのみならず、水戸学の栗田寛が物した『古語拾遺講義』に広く引用される等、明治維新以降の神典研究に顕著な影響を及ぼすものであった。更に、神宮皇学館の創設に尽力した敷田年治、あるいは折口信夫によって、偉大な国学者として評価されるに至った。このように、近世国学の二大巨峰と目される本居宣長や平田篤胤と同等もしくはそれ以上に、後世の国学者によって、重胤の学問は注目されたにも関わらず、重胤の学問の全体像、及びその具体的な内容分析については、近代以降に確立された神道学において、必ずしも十分に議論されたとは云い難い。とりわけ、重胤の古道論の核となる神学思想とはいったい何か。またそれが先行する国学者の如何なる思想を契機として確立されたものであったのか。更には、重胤の学問が今日の神道研究、とりわけ神道神学研究に、如何なる意味を持つものであるのか。つまり、思想内容乃至は学的方法論をめぐる諸問題については、参考とすべき先学の貴重な業績が存在するものの、未だ明

確に論じられてはいない。

そこで、予めこれまでの重胤の学問に関わる研究の成果を、その内容の相違に従って一瞥しておこう。

最初に挙げるべきは、重胤の名誉回復、及び著述公刊に尽力された樹下快淳の薫陶を受けられ、重胤のライフ・ヒストリーを豊富な資料を駆使して丹念に分析された谷省吾氏の研究であろう（『櫻の実——鈴木重胤の研究——』昭和二十八年十二月・『鈴木重胤の研究』神道史学会・昭和四十三年六月）。谷氏の研究内容を大まかに要約するならば、平田篤胤の学問との影響関係に従って、重胤の神典研究の推移を詳細に論じたことであろう。即ち、師の篤胤に倣って自ら古史選定を企図した重胤は、弘化三（一八四六）年、篤胤の『古史成文』を使った神代史の講義として『神代真言』を執筆し、更に嘉永元（一八四八）年『古史成文』の不備を改めるべく『神世之語事』を脱稿せしめた。しかし神典研究の深化に伴い、自ら古史を選定することの学理的意義に疑念を抱き、以後、重胤は「延喜祝詞式」全般の註釈書である『祝詞講義』、『日本書紀伝』の執筆へと、傾斜していったのである。このように、重胤の研究の推移を事実にして詳細に論じた谷氏の業績は、安政四（一八五七）年以降、重胤の学説は篤胤の学問からの剽窃である、と嫌疑をかけた平田鉄胤に対するアンチテーゼ、つまり重胤の学問の固有性や独自性を論証する、といった研究課題に従うものである。

第二として、祭祀学研究の分野に、重胤の学説に示唆を受けたと思われるいくつかの論考を確認できる。重胤は、『延喜祝詞式』の「祈年祭詞」を直接的な典拠として、朝廷と伊勢神宮（神朝廷）との一体性、とりわけ新嘗祭と神嘗祭との対応関係を指摘した。それは、『祝詞講義』・『日本書紀伝』に確認される見解であり、こうした重胤の学説を受容した研究として、管見の及ぶところ、真弓常忠氏の「祈年祭と新嘗祭——班幣の座敷をめぐる問題——」〔新嘗祭と神嘗祭——日神祭祀の成立と展開——〕（『日本古代祭祀の研究』所収・学生社・昭和五十三年）、谷省吾氏の「光華明彩」〔『神道原論』所収・皇学館大学出版部・昭和四十六年〕、そして小松薫氏の「神宮祭祀と天皇祭祀——神宮三節祭由

貴大御饌神事と神今食・新嘗祭の祭祀構造——」(『国学院雑誌』通卷一〇〇号・平成二年七月)等が挙げられよう。更に、重胤の著述からの引用を見出すことはできないものの、阪本廣太郎氏の『神宮祭祀概説』(神宮文庫・昭和四十年・一五三頁)、岡田莊司氏の「神宮式年遷宮と大嘗祭」(『大嘗の祭り』所収・学生社・平成二年)にも同様の見解を確認できる。また、こうした学説と直接的な関係はないが、宮内省掌典を歴任された川出清彦氏も、重胤による「コトヨザシ」の解釈に注目された(『祭祀概説』学生社・昭和五十三年・八八頁)。以上の諸研究は、重胤の学問と、戦後に提唱された祭礼学との密接な関係を示すものであり、重胤の学問の基本的な性格を暗示するものである。

更に第三の研究動向として、大嘗祭の本義をめぐる重胤の学説を問題にした研究が確認される。折口信夫の神座秘儀説を、古代の大嘗祭に限定して肯定的に捉えた真弓氏の「大嘗祭の祭神」(『日本古代祭祀の研究』所収・同前)、あるいは谷氏の「大嘗祭の本義」(『大嘗祭の研究』所収・皇学館大学神道研究所・昭和五十三年四月)は、大嘗祭の本質を天皇が新穀を聞食することであると規定した重胤の見解に、示唆を受けたものであろう。しかし重胤の思想との関係において、より注目すべき論考は、宮地正人氏の「天皇制イデオロギーにおける大嘗祭の機能——貞享度の再興より今日まで——」(『歴史評論』四九二号・平成三年四月)と前田勉氏の「近世大嘗祭観の展開」(『国家と宗教——日本思想史論集——』所収・思文閣出版・平成四年)であるだろう。なぜならば、これらの論考は、重胤の主張そのものに、大嘗祭を通じて天皇が神格化されるといった意味内容をも、見出しているからである。ちなみに津城寛文氏の指摘に拠れば、折口信夫の鎮魂説は、鎮魂祭を通じて人の魂が天神の「御霊に睦霊合」との重胤の解釈に示唆を受けたものであった(『折口信夫の鎮魂祭——その透明な理解のために——』『東京大学宗教学年報Ⅲ』東京大学宗教学研究室・昭和六十一年)。大嘗宮に設けられた神座に於いて「重大なる鎮魂の行事」(『大嘗祭の本義』中央公論社版全集三所収・一八七頁)が行われると主張した折口信夫が重胤の学説に示唆を受けていたとの指摘は、宮地・前田両氏の論考の契機であったと推測される。しかし両氏の見解が重胤の学説を正しく解釈するものであったのか、否か、といった問題については、改めて検証す

る必要があるように思われる。

以上の研究の他にも、重胤のライフ・ヒストリー及び思想内容全般を紹介したものと、星川清民の『鈴木重胤伝』(言書書房・昭和十八年)、高階成章校訂による国文学体系第二十一卷『鈴木重胤集』(地平社・昭和十九年)といった戦中の業績がある。また重胤の『祝詞講義』は、『延喜祝詞式』全般に亘つての極めて詳細な注釈書であったことから、次田潤の『祝詞新講』(明治書院・昭和二年)等、祝詞研究の分野にも重胤の諸説を確認できる。更に近年の論考として、佐々木聖使氏の「幕末国学における天之御中主神観」(『日本大学精神文化研究所紀要』第二五集・平成六年三月)、前田勉氏の「鈴木重胤の鎮魂論」(『近世神道と国学』所収・べりかん社・平成十四年)を挙げられよう。

これまでの重胤の学問に関わる研究成果を右のように整理するならば、重胤の思想内容の分析が十分に為されてこなかったことの原因は、もっぱら次の理由に拠るものであろう。

一つは、博覧強記の国学者と評された重胤の学問、とりわけ個々の学説については、まさに博引傍証とも云うべき緻密な考証が為されており、その論点を正確に理解することは難しい。更にその問題と関連して、重胤の議論は極めて多岐に及び、著述の分量は膨大なものになってしまったことも、重胤の学問分析を困難ならしめている要因である。それは、すでに概観した重胤研究の動向からも窺われる。即ち、宇宙論や靈魂観(鎮魂論)、あるいは神祇祭祀に関わる分析とりわけ大嘗祭(新嘗祭)をめぐるの見解、更には「修理固成」という概念に基づく国体論等、重胤の様々な学説が広範に着目されてきた一方、個々の学説に対する確立過程や詳細な内容分析が十分に為されてきたとは云い難い。

もう一つは、平田篤胤の学問とのやや複雑な交渉が指摘されよう。既に谷氏の論考によって、その事実関係が明確にされたように、天保三(一八三二)年書状を通じて篤胤の門人となった重胤は、篤胤没後の天保十四(一八四三)年十一月平田鉄胤を仲立ちとして、靈前に改めて入門の誓いを立てた。それ以後、重胤は『古史伝』を始めとする篤胤

の著述に親炙したにも関わらず、安政四（一八五七）年に起こった剽窃問題を契機として、気吹舎から独立するに至った。その経過において、重胤は自己の学問の独自性を明確にするべく、篤胤の学問との相違を強調した。当然のことながら、そうした重胤の主張は、重胤の学問の性格を示す貴重な資料として後世の研究者によつて重視されたのである。問題は、篤胤と重胤との学問の相違に着目するあまり、重胤の学問を分析する際、篤胤の学問思想からの影響を過小評価することになってしまったことであろう。それは、重胤の中核的な思想を明確にするにあたり、少なからざる障礙を齎しているのではなからうか。⁽²⁾

そこで本稿では、先学の積み上げてきた研究に更なる一步を期すべく、重胤の学説中、後世の研究者によつて最も注目された朝廷と伊勢神宮（「神朝廷」）との祭祀をめぐる⁽¹⁾の議論、また重胤の大嘗祭（新嘗祭）理解に焦点を絞つてみたい。とりわけそれら学説の確立過程における先行する国学者の思想との影響関係についても注意を払うことにする。一般的に重胤の代表的な著述は、嘉永元（一八四八）年起稿の『祝詞講義』全十五卷、そして嘉永六（一八五三）年起稿の『日本書紀伝』全三十卷（未完）と見做されている。執筆年代や著述の分量からしても、異論はない。従つて本稿では、重胤の神学確立期を問題にするため、『祝詞講義』と、その完成直後姉妹編として嘉永五年に起稿された『中臣寿詞講義』とを、基本的な資料として参照する。

一、神廷朝廷一体の論

すでに述べたように、重胤は「祈年祭詞」の一節、「荷前者。皇太御神能大前爾。如横山打積置氏。残乎波平聞看。」を典拠として、神嘗祭と新嘗祭との関連を指摘した。はじめに、その具体的内容及び学説確立の背景を分析するべく、『祝詞講義三之卷』に示された当該箇所を確認しておこう。重胤は、「荷前」を、「国々より朝廷へ奉る貢調にて其品

種々なりと雖も、稲穀を第一と為る事」(国書刊行会版第一・二八〇頁)と規定した上で、次のように論じた。

残乎波平聞看は、皇太御神の大前に荷前の初穂をば、九月の神嘗祭に横山の如く打積奉置て称辞竟奉給ひ、其余をば皇御孫命の新嘗に聞食し、天下の兆民にもたまはせむとの意なり、此に新嘗の事を云はず、又天下の兆民に給ふ事をも云はざれども、其義言外に含りて聞ゆるは然すがに天津祝詞たればなり、然れども斯く心著る人も世中に有りや(同前・二八一―二頁)、と。

つまり、伊勢神宮の神田に出来た神聖なる初穂を天照大御神に奉る九月の神嘗祭と、宮中において天皇御親ら皇神等と共に初穂を聞食し、節会を通じて人民も授かる十一月の新嘗祭とは、連動した神祭りであることを、「祈年祭詞」の文脈に従って指摘したのである。更に重胤は、神代紀天孫降臨章第二の一書に確認される、天照大神から天忍穗耳尊に下された「齋庭之穂の神勅」を念頭に置いて、その論拠を明確にした。

此瑞穂(齋庭之穂―筆者註)はしも高天原なる天津厩戸の神物なるを、皇御孫命の此国土に大君として初国知食す時に賦与し給へれば、其本因を云ふ時は皇太御神の御物なるを、皇御孫命の受賜はり坐て天下の人民に農ら令め給ふが故に、上に云へる如く天下の人民の貢調は皇御孫命に奉り、皇御孫命は其初穂を皇太御神の大前に、横山の如く置高成して奉らせ給はでは得有まじき御事を思ひ奉る可し(中略)平聞看は、其年の十一月中卯日に新嘗の御政有て、天皇の聞食初させ給ふを云ふ、然るは此詞に荷前者云々と有るは、太御神宮の神嘗祭の事を云るに就て、天皇の新嘗の御事を申させ給ふなり(同前・二八三頁)、と。

右の主張を正確に理解する為には、「天壤無窮の神勅」をして、「天下の人民は皇太御神の顕見蒼生と詔給へる天之益人なるが、皇御孫命は此を主宰す大君と仰れ奉給ひて、天下の人民を大御宝と成し給へり」(同前・二八二頁)、と重胤が論じていたことを考慮するべきであろう。即ち、皇祖神の神勅によって示された我が国の在り方、それを構成する「皇太御神」―「皇御孫命」―「人民」といった三者の関係は、神嘗祭や新嘗祭といった神祇祭祀を通じて、

現実世界に具現化している、と主張したのである。

私見に拠れば、右の論旨展開には、重胤の古道論（神学）の特徴を規定するにあたり、看過し得ない固有の思考法を見出すことができよう。それは、現実に齎行される神祇祭祀の理念は、神話伝承に淵源する、乃至は示されている、といった重胤の確信ではなかるうか。こうした神学的発想は、「祝詞講義十三之卷」伊勢神宮の「月次祭詞」の条に、より一層顕著に示されている。即ち、伊勢神宮では齋内親王が奉仕され由貴の大御饗を奉る「三時祭」（「三節祭」）六月・十二月の月次祭、九月の神嘗祭が重儀であるのに対して、朝廷では「四箇神事」（二月の祈年祭、六月・十二月の月次祭、十一月の新嘗祭）が重んじられている。その現実をして、重胤は、神宮祭祀と宮中祭祀とに対応関係が見出される原因を、次のように分析した。

久代皇太神の皇御孫命の同大殿の内に大座坐し頃は、神物官物其差別無りし事、（中略）朝廷と神宮と別れたる後も神代以来有来れる神事に於て悉猶同じきは、当時其本一なりしが故なり、然れば朝廷の諸祭は皇太神の同大殿に在し、其制の遺れるなり、神宮のは久代朝廷にて祭らせ給ひし時の儀式の伝はれるなり、如此く其本一なるが故に、心を留めて彼此を比較るに、寔に高千穂宮にて天上の儀を移されしは斯なる可しと思ふ事共甚少からずなむ有ける（同前第三・八五頁）、と。

つまり、伊勢神宮と朝廷との祭祀は、共に同じ起原より派生したものの、それは云うまでもなく、第十代崇神天皇の御代まで嚴修されていた同床共殿の祭祀であり、畢竟、高天原に於ける天照大御神御親ら新嘗を聞看していたという神代の故実にまで遡る神事なのである。かくして重胤は、自己の神学の独自性を評して、「朝廷には諸司の職掌に沿革有り、神宮には祭官以下の変易有て、彼此別なるが如く成れる事共多かりと雖も、其源より推時は條理明亮にして少も神代の盛典を失はず、此予が上代を明らむる秘式なり、世の古学者の根無し言を説とは水火氷炭の相違有り」（同前、八五頁）、と主張したのである。

こうした重胤の方法論には、先行する国学者、とりわけ本居宣長と同様に、神話伝承を神代の実事であると規定する認識を確認できる。ただし重胤は、そうした神代の実事が神祇祭祀という具体的な儀礼として現今においても継承されていることを、殊更に重視したのであった。⁽⁴⁾ ちなみに重胤は、「延喜祝詞式」を、時代状況の変化に応じて多少の変更が為されているものの、基本的には天津神より直接的に下された「天津神語」と認識した。そしてその本質を、「皇御孫命を天降し奉給ふ時に、親神漏岐神漏美命の詔命以て、天下の大御政を知食し敷行ひ給はむ規則を授伝へ給へるを因拠」(「祝詞講義一之巻」同前第一、五頁)とするものであると規定した。そこにも、天津神の御意思は、祝詞(天津神語)を直接的な媒介として、祭政一致という我が国の在り方に具現化しているといった思考を確認できる。

かくして重胤は、神祇祭祀の歴史的な原由を神話伝承に求めた。それは、一宗教の神話(言語)と儀礼(行為)とは、当該宗教のメッセージ(Botschaft)を表出している異なる形態であるといった、近年の宗教学研究の考え方とはニュアンスを異にしている。しかし結果的には、神道信仰の本質を論ずるにあたり、神話伝承のみならず神祇祭祀の重要性をも認識し、双方に対して、対等の価値を見出したのであった。⁽⁵⁾ すでに指摘した如く、祭祀学研究において、重胤の学説が着目されてきた要因は、こうした学的方法論に求められるのではなからうか。

二、平田篤胤の学問の受容

それでは、以上分析してきた神祇祭祀を重視する重胤の着想は、先行するいずれの国学者の学的影响の下で確立されたのか。次にその課題を問うてみなければならぬ。結論を先に指摘するのであれば、それはまさしく平田篤胤であったと推察される。なぜならば、神学を立てるにあたりいずれの古典を基礎資料として重んじたのか、といった問題をめぐって、『祝詞講義』の随所に引用された『古史徴』、とりわけ「古史徴開題記」を見るならば、篤胤と重胤と

の共通した認識を見出せるからである。

即ち第一として、篤胤は古史を選定するにあたり、祝詞を最も重要な典籍として規定していたことが挙げられよう。篤胤に拠れば、「神世の伝説」は、記紀神話より「延喜祝詞式」に、より一層正確に伝わっている。なぜならば、「古き祝詞」とは、「神魯岐神魯美命の、神の御故事を伝」えるものであり、「皇美麻命の天降坐して、御世治め給はむに、神祭を主と為給はむ事を依し賜ふとして、教へ坐る御伝」(古史徴一之卷春)名著出版全集第五卷・三〇頁)であるに他ならない。つまり祝詞が「天津祝詞」と表現されるのは、本来、祝詞は「天津神の御教」を表出していることに淵源するのである。

ちなみに賀茂真淵と本居宣長とは、「延喜祝詞式」をして、概ね上代に創作されたものと認識していた。⁽⁶⁾ その事を想起するならば、「延喜祝詞式」をして「天津神語」と規定した重胤の認識は、篤胤の見解に従うものであろう。

第二として、篤胤は、祝詞・記紀神話に次いで『古語拾遺』を重視していたことが挙げられる。平城天皇の朝儀についての召問に対して、大同二(八〇七)年齋部広成が撰上した『古語拾遺』は、後に日下部勝美の「疑齋」により、忌部氏の衰廢を愁訴することを目的とするものであり、内容の不当であることが論じられた。これに対して篤胤は、『古語拾遺』をして、「齋部氏の衰廢を愁ひ訴ふるを専とせるには非ず、此頃は、いたく故実に違へる事どもの、多くなれる事を歎き、絶廢れたる故実を継興さむ事を希ふ」(古史徴一之卷冬)前出・二〇八頁)べく物された、と反論した。つまり本書の価値を、「古道の類廢」を糺し、神世に淵源する本来の「朝廷の礼式」を明確にしている事に、見出したのである。⁽⁷⁾

こうした篤胤の『古語拾遺』に対する認識を、重胤もまた共有していたものと推察される。なぜならば、重胤は、神今食・新嘗祭にあたり皇孫の常の御殿に於いて齋行される大殿祭をめぐって、『古語拾遺』第五條の指摘に従い、太玉命の子孫である忌部を主とし、他の氏族を従として仕奉るべきであることを主張した上で、『古語拾遺』が物さ

れた理由を、次のように分析したからである。

世の古学者等は良も為れば古道は衰たりとて、儒を罵り佛に怒るめれど、真に其の道起す志は無きにや、朝廷にて行はせ給ふに非れば何日かは開けむ、今の如くは譬ひ公にて古に復し給はまく思はずとも、其の式の真に古に叶へる者に返らぬ限りは、此を復古とは云ふべからざるなり、然れば千年五百年の後世の為に、此言拳は物為るになむ（『祝詞講義九之巻』前出第二・三三頁）、と。

なお、『古語拾遺』に天祖の神勅として示された「宜如天上之儀」との一節は、『祝詞講義』の随所に見出され、また跋文に確認される「神代之事、説似『磐古』疑氷之意、取信寔難。雖然、我国家神物靈蹤、今皆見存。触事有効、不可謂虚」との一節と併せて、重胤が自己の方法論を確立するにあたり、何等かの示唆を与えていたのではなからうか。⁽⁸⁾

更に第三として、神国である我が国の根本を「神祭」に見ていた篤胤は、上記神典の他、『新撰姓氏録』、『続日本紀』以下の国史、古風土記等に加えて、「祭礼の儀式」の重要性を殊更に喚起した。「弘仁貞観の両式を併せて、重複を省たる」（『古史徴一之巻冬』前出、一八四頁）『延喜式』は勿論のこと、伊勢神宮の「延暦儀式帳」や『皇太神宮年中行事』等、あるいは朝儀を詳述した平安時代の『西宮記』や『北山抄』、そして『江家次第』、更には鎌倉時代の『禁秘御抄』を列挙し、それを熟読することによって、儀式の沿革を認識するべきであることを主張した。篤胤が重視したこれらの典籍は、『祝詞講義』においても、基本的な文献資料として活用されたのである。その事実は、神祇祭祀の分析に傾斜した重胤の方法論が篤胤の着想に基づくものであったことを、示しているのではなからうか。

以上、古典をめぐっての篤胤と重胤とに共通する認識を指摘してきたが、私見に拠れば、重胤が篤胤の学問から受容したものは、それだけに止まらず、第一章に論じた神嘗祭と新嘗祭との対応関係を指摘した重胤の学説も、篤胤の学問からの示唆を受けたものであったと推察される。そこで、天保十五（弘化元年—一八四四）年に執筆された『中臣

『壽詞考』上下二卷（東北大学附属図書館蔵）に基づいて、その問題を考察したい。⁽⁹⁾

嘉永五年に重胤が起稿した『中臣壽詞講義』は、『台記』（藤原頼長の日記）の康治元（一一四二）年十一月十四日の別記に、大嘗会の詳細な記述があり、そこに記録された「中臣壽詞」に対する注釈書である。『祝詞講義』完成直後に物されたもので、重胤の大嘗祭理解のみならず、すでに『祝詞講義』に示された学説の一部についても、より一層精練された記述に改善されていることを確認できる。その稿本（前身）としての『中臣壽詞考』は、天保十五年、本居宣長の『玉勝間』を介して「中臣壽詞」に初めて接した重胤が知人の出羽国淳代の村井政直宅にて、極僅かの書物を手元に置きながら執筆したものである。⁽¹⁰⁾ それだけに、篤胤の学問に親炙していた頃の重胤の神学を確認するにあたり、極めて貴重な文献であるといえよう。

ところで、本書『中臣壽詞考』に、後の『祝詞講義』・『中臣壽詞講義』において明確に主張された、⁽¹¹⁾ 神廷朝廷一体の論⁽¹²⁾を未だ見出すことはできない。ただし注意するべきは、その学説の萌芽とも評すべき神嘗祭と大嘗祭との対応関係についての指摘を確認できる、という事であろう。即ち、「中臣壽詞」の「今年乃十一月中都卯日仁由志理伊都志理持恐美恐美母清麻波理仁奉仕利」との一節をめぐって、重胤は以下の如く主張した。

十一月中都卯日は十一月の中の十日に在る卯日と云ふ事なり 偕て師の古史成文に此事を省きて高千穂宮段に挙げられたるを後に天朝無窮曆弘仁歴運記考の撰び有りて其大略に云く 皇孫迹々杵命上天より天降り給ひて天下治し食しける元年辛酉歳より神武天皇元年辛酉歳まで二千四百年の間は建子月を正月と為させ給へば十一月は今の建寅月の正月より数ふれば九月に当るなり されば神嘗祭を九月に物為させ給ふも其に因循せ給へるなりと云れたるぞ和にも漢にも比ひ無き大物識と依り仰がれて甚もく⁽¹³⁾ 尊き奇しき説になむ有ける（『中臣壽詞考』下四〇―四一、と）。

篤胤が天保年間に物した『天朝無窮曆』に拠れば、天地の創め、伊邪那岐大神が修理固成の御業を創められた頃よ

り、「神ながら世に授けおき給へる真暦」が存在していた。後に大國主神がそれを調べ、その「本暦」が瓊々杵尊の大御代より天朝に採用された。それこそは、「書紀」の紀年月次に記された暦であるに他ならない。「中臣寿詞」は、瓊々杵尊の御代に、初めて大嘗祭が齋行された時より伝えられたものであるが、そこに示された「十一月中都卯日仁」とは、まさに当時から暦が存在していたことを示しているのである。篤胤は更に次のように主張した。瓊々杵尊の即位元年より神武天皇東征七年迄、二千四百年に亘り「建子の節」（今の十一月）を正月としていた。しかし神武天皇即位元年辛酉歳より、改めてその二カ月後である「建寅の節」が正月となり、その暦が今に至るまで継承されている（天朝無窮曆卷之二）名著出版全集第十三卷参照、と。

以上の篤胤の見解を更に敷衍して、重胤は次のように考証した。即ち、神武天皇即位より前の旧暦に従うならば、大嘗祭の齋行される十一月は、改暦後の九月にあたる。かくして、神嘗祭が九月にそして新嘗祭（大嘗祭）が十一月に齋行されるのは、篤胤が明確にした「古式」に基づくものである、と。⁽¹⁾

すでに述べた如く、『中臣寿詞考』執筆当時、伊勢神宮と朝廷との祭祀における対応関係を、重胤は未だ明確に主張するには至っていない。その事実を想起するのであれば、篤胤の暦研究は、重胤が「神廷朝廷一体の論」を認識するのに、決定的な役割を果たしたと思われる。すでに引用した『中臣寿詞考』の一節は、其の事を明白に示しているのではなからうか。

三、大嘗祭の理念

これまで、重胤の神学に見られる神祇祭祀に傾斜した着想は、師の平田篤胤の学問に示唆を受けてのものであることを、確認してきた。ただし重胤は、こうした過程を経て確立された自己の方法論に立脚し、すでに『祝詞講義』執

筆の頃より、篤胤の学説の一部を批判したのであり、また篤胤が十分に論証することのなかつた個々の神祇祭祀の理念、とりわけ大嘗祭（新嘗祭）の理念についても、より詳細に自己の見解を開陳したのであった。

ところで、本稿の冒頭、先学の業績を概観した際に言及したように、宮地・前田両氏は、重胤の大嘗祭理解に、天皇が大嘗祭を契機として神格化されるといった思想を見出した。とりわけ、こうした思想を、宮地論文は宣長・篤胤・重胤の三者の大嘗祭理解に共通して確認できることを指摘したのに対して、前田氏はより詳細に、先行する宣長と篤胤との大嘗祭理解を受容した重胤によって初めて主張された、と結論づけた。即ち、

大嘗祭を通して、天皇が天照大神の御子となり「現御神」になる、すなわち神格化するという認識は、重胤の『中臣寿詞講義』において始めて成立する（『近世大嘗祭観の展開』前出）と。

そこで、大嘗祭の理念をめぐる重胤の解釈を明確にするにあたり、こうした前田氏の見解が果たして重胤の主張を正確に理解するものであったのか、否か、といった問題を確認しておこう。前田論文の特徴は、すでに言及した天保十五年に物された『中臣寿詞考』と嘉永五年起稿の『中臣寿詞講義』との比較を通じて、重胤の大嘗祭に対する認識の変化を指摘したことであろう。前田氏に拠れば、重胤は当初『中臣寿詞考』に於いて、大嘗祭の本義を「天皇天統を受させ給ふ由を天神地祇に示げ奉」（下・一オ）ること、言うなれば「天神地祇」に新穀を奉ること」に見ていた。しかし、其の見解を、後の『中臣寿詞講義』において、「大幅に訂正」するに至った。その論拠として、前田氏が着目したのは、本書冒頭の「発題」に確認される次の一節であった。

上古の状は天皇の大御位に即せさせ給ひて、高御座に上らせ給ふ日に、其天璽を奉る事なるが、其は大連大臣などの如く御前の事執申す卿等より渡し奉りて、天津日繼を受継せ給ふ大御璽と斎はせ給ふ事なるが、其より後に、大嘗祭を行はせさせ給ふ日に当りて、中臣朝臣は天神之寿詞を奏し、忌部宿禰の神璽之鏡剣を奉れる其時なむ、
実に天神の御子と為て其天津璽を受授り給ふ御事にし有れば、此大嘗聞食す日、即天皇の新世の大御世始なる事、

此本文の下に註すが如し（上巻・国書刊行会版・五頁、傍線部は前田氏引用箇所）と。

かくして前田氏は、右の重胤の物言いに従つて、以下のように結論づけた。

重胤は、「大嘗聞食す日即天皇の新世の大御世始」とのべ、大嘗祭を介して天皇が天皇の資格を得ること、「天照坐皇大御神の御子の継々、天津日継と天津高御座に大座坐て、現神と神隨天下所知食す大御世の初に、大嘗聞食す」（同右・巻上）とある、「天照坐皇大御神の御子」「現御神」になると解釈するのである（近世大嘗祭観の展開前出）。と。

すぐに気づくことは、こうした前田氏の考察には、明らかな文献の読み間違えを指摘することができよう。即ち、前田氏が着目した『中臣寿詞講義』の当該箇所は、上古において「神璽」の献上と寿詞奏上の儀とは共に即位の儀式と大嘗会との二度に亘つて行われていたと重胤は推測し、その上で物された一節であるに他ならない。従つて、当該箇所を改めて解釈するのであれば、以下の如く述べられよう。

すでに即位の儀式に、神璽を受けられ天津日継を継承された天皇は、天神の御子として大嘗祭に臨み、中臣寿詞が奏上され、忌部宿禰より改めて天津璽を授けられる。かくして大嘗聞食す日は、天下を治める天皇の御世始めであるに他ならない、と。

ちなみに、重胤の大嘗祭に対する認識の変化を指摘する上で、前田氏が問題にした天保十五年の『中臣寿詞考』下巻には、後の『祝詞講義』・『中臣寿詞講義』に於いて確立された、大嘗祭の本質をめぐつての興味深い見解も確認することができる。即ち、「天都御膳乃長御膳乃遠御膳止。汁仁毛実仁毛。赤丹乃穗仁毛所聞食豆。豊明仁明御坐豆」との一節を註釈して、重胤は二云う。

玉勝間に明御坐豆の豆は必ず止と有るべき所なりと有るは実に然る言にてぞ有ける。其は天皇の御代の始めに悠紀主基の国より献れる御酒御膳を聞し召て因みに天神地祇を祭らせ給ふ由なり。先には大嘗は神祇を祭り給ひて

後に神等の相嘗に天皇の聞しめす義にて新嘗は天皇の御食を聞食て後に天皇の相嘗に神祇の即かせ給ふ事とも云ひたれど此の誤字に心着ぬが上に持統天皇御紀に大嘗と有るを天武天皇御紀に新嘗と記させ給へるを同じ事と知らで云ひ誤りしなり(二六ウ七オ)、と。

つまり、『中臣寿詞』を翻刻した本居宣長の示唆を受けて、中の卯日に行われる薦享の儀と、其の直会として天皇が新穀を聞食される節会とは、同じ理念の下に斎行される祭儀であることを認識するに至ったのである。こうして重胤は、大嘗祭の本義を、新嘗祭と同じように天皇が「御酒御膳を聞し召し」、その因みに天神地祇を祭ることであると規定したのである。その理解は、後の『中臣寿詞講義』にも一貫して継承され、「卯日に神に薦奉らせ給ひ天皇の享御在し坐御事は申も更なるが、其直会の豊明は直に引続て聞食し御在ししが故に、互に相兼たると云中にも、神は相嘗にて天皇の聞食す御方重きを以て、如此天皇の御方を立て申す事常の例格なり」(下巻・前出・二六一頁)、と論ぜられた。

このように見てくると、大嘗祭の本義をめぐる重胤の解釈の基本は、『中臣寿詞考』を執筆した天保十五年の段階において、すでに明確にされていた、と云えよう。そしてその解釈を更に敷衍して、後の『中臣寿詞講義』に、大嘗祭の理念を、神話伝承との関連に従って、より明確に主張したのである。⁽¹³⁾かくして重胤は、大嘗祭の本義を、高天原に於いて新嘗聞食されたという天照大御神の御業を皇孫である天皇が現実世界に履行すること、つまり「斎庭之穂の神勅」に淵源する「天津御膳」を相嘗の神々と共に天皇が聞食すこと、従って天津日継知看す天皇の御世始めの御業に他ならない、と規定したのである。⁽¹⁴⁾こうした重胤の解釈には、大嘗祭を通じて天皇が「神格化」されるといった類の発想など、どこにも見出すことはできない、と断定できるのではなからうか。⁽¹⁵⁾

四、おわりに——修理固成の神学——

以上、新嘗祭と神嘗祭との対応関係、及び大嘗祭の理念をめぐつての重胤の学説を確認するとともに、そこに見出される重胤固有の学的方法についても言及してきた。そこで、本稿のとりじめにあたり、その総括として、『古事記』の有名な一節、天津神諸々より伊邪那岐命伊邪那美命二柱神に下された「修理固成」の神勅に対する重胤の解釈を取り上げたい。なぜならば、それは、神話伝承（神代の実事）と神祇祭祀との双方を重視した重胤の方法論を、最も顕著に示した神学であつたと推察されるからである。重胤は云う。

此即此二神の賜る所の賦命に為て、神にも人にも事業有る本縁なり（中略）凡て天地間の事能く成せりと云べく、能く成れりと云ふべからず、神は人を賛けて天地造化に功を施し人は神に受けて天下経世に徳を致すべき物と定め給へり、是以て宇宙の事、善悪正邪吉凶損益有るなり、修理固成の用無くば神も人も無用の長物と云べし（祝詞講義一之卷「前出第一・六四頁」、と。

右に論じられた神と人との相承関係は、すでに確認した神祇祭祀の理念をめぐる重胤の解釈と軌を一にするものである。即ち、「齋庭之穂の神勅」に従つて皇祖神が事依した瑞穂は、皇御孫命が受賜り、人民に「農ら令め」た。こうして収穫された貢調は皇御孫命に奉られ、そして九月の神嘗祭に皇祖神に奉り、その余りは十一月の新嘗祭（大嘗祭）に相嘗の皇神等と共に皇御孫命が聞食し、節会を通じて人民も賜るのである。⁽¹⁶⁾

かくして重胤は、神霊の尊厳を強調するのみならず、その神霊より靈性を継承した人の存在する意味や価値といったものを、「修理固成」という概念の下に、明確に主張したのであつた。こうした重胤の神学は、例えば「天保の四大家」に数えられる橘守部が「神霊の実在論証」といった課題を論ずるべく、神学を立てるにあたり、神話伝承を中

心的な資料として活用し、天神地祇と人との異質性や隔絶性を強調したことを想起するのであれば、人を「神の生みの子」と規定する神道信仰の核心に、より一層肉薄するに至ったといえよう。

ちなみに、キリスト教を宗教の本質と見做す立場から出発した西洋宗教学において、宗教の定義は、もっぱら崇拜対象と人との対立を明確にする視点から物された。崇拜対象（客体）を指し示す「聖なるもの」という概念への傾斜は、その趨勢を物語るものであろう。一方こうした西洋宗教学の影響下に産声を上げた我が国の宗教学説を見ると、むしろ信仰を持つ人の心、乃至は主体の問題へと関心の移行を確認できる。その背景については、様々な角度から論じなければならぬが、やはり神道と日本仏教とに代表される我が国の伝統的な宗教思潮というのがその主たる要因であるに違いない。神話伝承と神祇祭祀との二つの異なる神道信仰の表出形態に着目した重胤の神学に、人間存在の重要性が強調されていることは、その論証の一つになるのではなからうか。

註

- (1) 平田篤胤の未完の大著『古史伝』、とりわけ「古史伝二十九之巻」は、「中臣寿詞」を中心として撰定された『古史成文』一四四段即ち大嘗祭之段の註釈にあたり、全体の三分の一未満を篤胤が物し、残りは篤胤の没後実に三十八年を経て、平田鉄胤より続考の依頼を受けた矢野玄道によって、明治十四年に完成せしめられた。その経過については、福井款彦氏の論考、「矢野玄道の『大嘗祭研究』——「古史伝」二十九之巻の続考をめぐって——」（『続大嘗祭の研究』所収・皇学館大学神道研究所・平成元年六月）に詳しい。ちなみに、矢野玄道の註釈箇所には、気吹舎と鈴木重胤との確執のためか、鈴木重胤の名前を直接見出すことはできない。しかし同箇所には、「或説」「或人云」「或人説」として、重胤が嘉永五年に物した『中臣寿詞講義』に示した学説を随所に引用し、玄道はそれを、概ね肯定的に評価している（その一例として、本稿註11参照）。

(2) 重胤が古史撰定を放棄するに至る経過を詳述した「鈴木重胤の古典研究——神世之語事と日本書紀伝——」、あるいは重胤が晩年に至り、篤胤の「惟神」と老子の説く「自然」とを同定する思想を峻拒するに至った過程を論じた「自然とカムナガラ」、こうした「鈴木重胤の研究」(前出)に所収された谷氏の論考は、いずれも安政四年、重胤自身が門人にて気吹舎と不和になったいきさつを手紙にしたため、それを門人がまとめた「答問書」に、示唆を受けてのものであろう。

勿論、こうした谷氏の研究は、重胤のライフ・ヒストリー及び学問的な成長過程を認識する上で、極めて重要な意味を持つものであろう。ただし重胤の中核的な神学思想を明確にするにあたり、気吹舎との確執を背景として成立した「答問書」に依拠して、重胤の学問を論じることが、その本質を見失う可能性があるのではなからうか。それが筆者の本稿を執筆する基本的な視点である。

(3) 念の為、その文書を引用しておこう。「以『吾高天原所御齋庭之穗』亦当『御於吾兒。』と。

(4) 「祝詞講義十三之卷」、神嘗祭の条にも、こうした重胤の着眼点が顕著に示されている。即ち、朝廷における勅使発遣の儀をめぐる、「貞観儀式」「江家次第」等を典拠として、天児屋命・太玉命を祖とする中臣・忌部といった祭祀氏族が祝詞幣帛を司っていることを確認し、その事実をして、「此は今々の事には非ず上古より成来る任の所作」と解釈し、「猶神世の遺風を重みし給ひて改易させ給はざりけり、凡ての事神事より外に古を考る所は無き者ぞかし」(同前・一七八頁)、と主張した。

(5) その宗教研究上の意義については、西洋宗教学の動向との簡単な比較を通じて、拙稿「荒魂考」(『国学院雑誌』通巻一五九号・平成十五年十一月)の註(5)に私見を述べた。

(6) 賀茂真淵は、「大祓詞」をして、天智天皇の御代から天武天皇の御代にかけて物されたと推測し、「天岩門の前にて、天児屋命の唱し、神ごと、いひ、又檀原宮の御代に、天種子命の、作れり」と規定する類の認識を批判して、次のように

論じた。「すべて神代の事など書るを、神言といひ、佛の事書しを、佛語といふ類なり、是をみな、神の宣ひ、佛の直の言とのみおもふは、愚なり」(「祝詞考中巻」国学院編輯部版全集第二・一七六八頁)、と。

一方の宣長は、こうした真淵の見解を若干修正して、「此大祓の詞も、大かたいと上つ代の詞どもにて、中には、皇御孫命の天降坐し御代のほどより、伝はりけむま、とおほしき所も多く見え、又げに天津清御原藤原などのころにやくは、りけむ、と見ゆる詞もまじれる也、されどその、後の詞のまれにまじれるをとらへて、すべてを、其代に作れりとせむは、いとあたらぬさだめにぞ有ける」(「大祓詞後釈上巻」筑摩書房版全集第七卷・八八頁)、と主張した。

いずれにしても、祝詞をして、天津神の御教を直接的に表出していると規定した篤胤の解釈とは、性格の異なる理解であつたといえよう。

(7) ちなみに本居宣長は、日神の石窟幽居あるいは神武天皇の鳥見山大祭にあたり、太玉命や天富命が「祈祷」(「祝詞」)を司つたとの『古語拾遺』の傳承を、「齋部氏の強言なり」と断じた。そして「抑中臣と忌部とは、此段(天石屋戸の段―筆者注)に見えたる如く、相並べる氏なるに、中古より中臣はこよなく榮え、忌部はいたく衰へたることを憂へたるが、彼書の主意なる故に、や、もすれば中臣神を貶して、忌部氏を褒たるが、実に過たること多きぞかし」(「古事記伝八之巻」筑摩書房版全集第九卷・三七〇頁)、と論じた。篤胤の評価とは、異なるものであつたといえよう。

(8) 「祈年祭祀」に確認される「伊勢爾座天照太御神能。大前爾白久。」をして、「此太御神を除ては諸祝詞ども皆唯に、前爾白久と云へるを、此に大前としも申させ給ふ事は、殊に深く崇重奉給へる物なり」、と分析した重胤は、こうした皇祖神に対する敬虔な信仰を示す典拠として、『倭姫命世記』の次の一節を引用している。即ち、「天照皇太御神宮者天神地祇之最貴者也、我国家神物靈蹤今皆触事有効不可謂虚焉、と記せるも拾遺の旨に同じ」(「祝詞講義三之巻」前出第一・二五九頁)と。

(9) 本書の所在については、長らく不明であつたが、東北大学附属図書館調査研究員を勤められた前田勉氏に見出され、「近

世大嘗祭観の展開」に、その内容の一部が紹介された。詳しくは、本稿第三章「大嘗祭の理念」を参照。

(10) 本書の著者名は、「鈴木方丈」と記されているが、下巻の「後書」には、次の一節を確認できる。即ち、「天保十五年甲辰年二月十日出羽国山本郡野代に物せる時に玉勝間を見て此詞に心留りて註釈せまほしくなりければ十一日より書きはじめけるを引くべき書とは決に无かりければ淳代寺法印了海より日本紀を借り熊谷直養より旧事紀を借り谷内寛教より康熙字典を借りて今日なむ書をへたりける 其傍に村井政直武田信敬居れり 此ふみをかくしかけるも吾大人の御恩頼に依りてなりけり 二月二十六日 鈴木重胤行年三十三(五一丁ウ)、と。

天保十五年は、まさしく重胤三十三歳にあたり、また後の嘉永五年に本書を「訂正浄書」することによって物された『中臣寿詞講義』には、内題に添えて「天保十五年二月二十一日於出羽国淳代村井政直宅撰」(国書刊行会版・一頁)とあることから、本書『中臣寿詞考』が重胤自筆のものであることは、間違いないだろう。

(11) 重胤は、「祝詞講義十二之巻」、「大嘗祭詞」の註釈箇所においても、「師説(天朝無窮曆及び弘仁歴運記考)に皇孫邇々芸命高天原より天降り給ひて天下知食ける元年(辛酉歳)より、神武天皇元年(辛酉歳)迄二千四百年の間は、建子月を以て正月と為させ給へば十一月は今の建寅の正月より計れば九月に当るなり、此古式に依て太御神宮の神嘗祭は今に至迄九月に行はせ給ひ、大嘗新嘗等の祭は建寅の正月より計へて十一月に行はせ給ふ事神武天皇より以降の例なり」と云れたるは然る言なり」(前出第二・五七七頁)、と主張した。

しかし篤胤の『天朝無窮曆』二「弘仁歴運記考」には、右の引用の後半部、つまり神嘗祭と新嘗祭との対応関係を直接的に指摘する箇所を見出すことはできない(名著出版全集第十三巻参照)。従つて、こうした見解は、篤胤の暦研究に示唆を受けた重胤独自のものであろう。

なお矢野玄道も、「古史伝二十九之巻」に、そのやや複雑な経緯を次のように論じている。即ち、「中臣寿詞」に「十一月中都卯日」と明記されていることを指摘した上で、「さて師説(平田篤胤説―筆者注)に、(割注中略)高千穂宮の

当時、もし然る暦の無らむには、かゝる詞の有べくも非ず、年月日時に、干支を配せる暦なりし故に、中都卯日とは云へり、(割注中略)と説れたり。(割注中略)爰を以て、或説(鈴木重胤説「筆者注」)にも、今の正月より数へて、十一月に、大嘗祭、新嘗祭を、行はせさせ給ふ事は、白禰原宮より以降の例なり、然れども皇大神に奉らせ給ふ、神嘗祭は、猶建子なりし古例を用ひ給へりけむ、今に伊勢大神宮のは、九月なるぞかし、(割注中略)と云り。実に然るべし(一名著出版全集第三卷・四七二―三頁)。と。

(12)

例えば、「神代紀」宝鏡開始章、素戔嗚尊の神荒びの段、齋服殿にて天照大神が御親ら機を織つて居られたとの書紀本文の伝承を重視した篤胤は、当の神衣を、「神に献給ふ御衣なり。其神は、豊宇気毘売神なること決し」(「古史伝九之巻」名著出版全集第一卷・四五一頁)。と主張した。

これに対して、重胤は、当該伝承は伊勢神宮の神御衣祭の原由であるとの認識に従つて、天照大神が天服織女や稚日女尊に神御衣を織らしめていた、との「古事記」・「神代紀」一書の伝承を重んじ、当該神御衣は、天照大神に奉られるべき御物であると修正した。即ち、「後世に至迄に右の齋服殿にて織らせ給ふ神御衣は、皇大神も荒祭宮に限て奉る御定なるを思漏されたるなりけり、本より神宮の神衣祭は天石戸隠の時に定れる例なる事は云も更なれど、其由て来る所必此時に齋服殿にて神御衣を令織給へるが、須佐之男命の神荒びに依て其事の全く成整はざりけるを、彼招奉る時に当て全く成整へるが永世の例と成れる事、云々」(祝詞講義十三之巻)前出第三・七〇頁、と。こうした両者の見解の相違は、神学を立てるにあたり、重胤が篤胤よりもより一層、具体的な神祇祭祀を重視していたことの証左ではなからうか。

(13)

ただし、すでに天保十五年の『中臣寿詞考』下巻において、重胤は、「天津御膳」という語の註釈にあたり、その背景に「齋庭之穂の神勅」の精神を見る立場から、次のように論じている。「天津御膳とは天神の給はせたる瑞穂を以て物為さしめ給ふ御膳なる由なり 儲逐々杵命天降り給ひし時上天より事物器械を持降り給ひて天上の儀式を移し給へるに

依て天之とも天津とも云ふ語にて其やがて例と為れるは本よりにて殊に神代紀に天照大神勅曰以吾高天原所御斎庭之穂亦当御於児と有る深き由縁有る事なれば此に天津御膳と有るは然か云ふべき事深き理有る事と知るべし」(二三ウ―四オ)と。

注意するべきは、同箇所に付け加えられた附箋に、「こ、の文は我か皇国の道の大元にかゝれることにていとくかしこくも尊くたやすく説き得へきにあらず力ヲをきはめ言をつくして説くへきことなり」と記されていることである。

(14) 「中臣壽詞」に確認される「由志理伊都志理」という語を、天津御酒御膳と同定した重胤は、その分析に従つて、次のように大嘗祭の本義を論じた。「彼高天原にて間食す斎庭の穂を、吾御子に御せ奉らむと勅給て、事依し給へりし状を擬はせ奉給ひて、此卯日に大嘗宮の悠紀主基の斎場に天照太御神に薦め奉らせ給ひ、皇御孫命の享給ひ天津日嗣の大御世始と為給ふ物なるを以て、斎と云ひ蔽と云て其実を称へたる也」(『中臣壽詞講義』下巻・前出・二四四頁)、と。

あるいは「祝詞講義十二之巻」大嘗祭の条に、「神代紀」宝鏡開始章、天照大神が新嘗聞食された「新宮」を、「大嘗聞看す為に悠紀主基の二宮の始めなり」と規定した上で、重胤は以下の如く論じている。「天照太御神の太御身自天津宮に為て、新稲の大御食及新釀の大御酒を聞食し始させ給へるなるが、此時に諸の天神等も相嘗に預らせ給へりし者なり、(中略)天皇の御聞食す御方を主と為て、神等の相嘗に預給ふを客と為るなれば、高天原にて事始給へる任に、其則を改易させ給ふ事無を知べし」(前出第二・五四四―四五頁)、と。

(15) ちなみに、大嘗宮に於ける天皇の所作をめぐつて、「祝詞講義十二之巻」大嘗祭の条を見ると、重胤は、それを極めて単純に解釈していたことが推察される。なぜならば、「大嘗と新嘗とは大祀中祀の差別耳こそ有けれ其式に異無ければ」(同前・五五六頁)と規定し、更に「新嘗祭の儀は神今食に比校せて曉る可き者なりかし」と主張した上で、「公事根源抄神今食條」に見出せる次の一節を引用しているからである。即ち、「神殿に入御有り神座の東に嚮向に半疊を敷て御

座とす、主上御面を正しくして著せ給ふ、此間の儀は人知ぬ事共なり、神の食薦御食薦など敷て神膳を供せらる、儀有り」(同前・五六五頁)、と。

(16) 重胤が大嘗祭(新嘗祭)に於いて「臣下」(人民)も新穀を賜る節会を、殊更に重視していたことは、「令義解」の一節に対する次の解釈に、明確に示されている。即ち、「職員令義解に大嘗謂「嘗」新穀」以祭「神祇」也、朝則諸神之相嘗祭、夕則供「新穀於至尊」也、と見えて、朝には神祇の相嘗夕には至尊の新嘗なる由なれど、卯日中和院にて行はせ給ふは神祇の相嘗にて至尊の聞食す新嘗に非ず、辰日豊楽院にて行はせ給ふは至尊の新嘗にて臣下にも昨日の直会を賜ふにて神祇の祭祀には非ず、(中略)然れども其は中古よりの御定にこそは有けめ、上古には決して同じ卯日を用させ給へるから、義解の文の如く、朝則諸神之相嘗祭、夕則供「新穀於至尊」也、と云る状なる事御世々々の正史の趣にて著明なる所なり(前出第二・五六五―五六六頁)、と。

なお武田秀章氏の指摘に拠れば、明治四年大嘗祭東京齋行にあたり、神祇官は太政官にその真義を説明するべく上表文を提出した。その原案となった門脇重峻の「大嘗ノ権輿」は、「殿内の親祭のみを大嘗祭の本義とする解釈を明確に否定、卯の日の天皇親祭のみならず、それに続く辰巳の節会が相俟つてこそ、大嘗祭の真義が十全のものたり得ると主張」するものであった(『明治大嘗祭の一考察』『維新时期天皇祭祀の研究』所収・大明堂・平成八年)。

残念ながら、直接的にであれ、間接的にであれ、門脇重峻が大嘗祭理解を認識していたのか、否か。確たる証拠を現時点において見出すことはできない。しかし少なくとも、節会を重んじる両者の見解の近似性は指摘できるのではなからうか。

(17) 神祇に対する重胤の敬虔な信仰、とりわけ宗像三神尊崇の念は、既に樹下快淳の『贈正五位鈴木重胤真人物』(遣風頭彰会、昭和六年)を始めとして、谷氏の「鈴木重胤の宗像信仰」(『鈴木重胤の研究』前出所収)に詳述されているが、例えば「祝詞講義十三之巻」にも、次の一節を見出せる。「漢人の祭如在など尤けく云るは遅き談なり、此方の古より

神に仕奉る状は、直に顕御前と為て持齋き仰奉れりし也」(前出第三・九十一頁)、と。

(18) 拙稿「橘守部の神理解」(『神道宗教』第一八四・五合併号・平成十四年三月)、及び「『顕御魂』説の原由——橘守部の神学——」(『明治聖徳記念学会紀要』復刊第三八号・平成十五年十二月)参照。

(19) 田丸徳善氏は、姉崎正治・石橋智信・石津照麿・岸本英夫・原田敏明といった我が国の代表的な宗教学者の学説に見出せる共通項を、「宗教を対象主義的ではなく主体主義的に、人間の側からみる立場が共通している。その核心を心の中にみるか、それとも社会的な人間のつながりの中にあるかは、いわば副次的な違いともいえよう」と分析した(『宗教』のヴィジョンを求めて——日本的宗教概念の問題——『大正大学研究論叢』創刊号・平成四年)。日本の宗教学説の特質を認識する上で、傾聴するべき指摘であらう。

追記

本稿執筆に際して、國學院大學教授阪本是丸先生をはじめとして、阪本ゼミを構成する学兄諸氏により貴重な御教示を頂いた。茲に記して感謝の意を申し上げる。