

幕末期における大祓と国学者

——六人部是香を中心に——

日本学術振興会特別研究員

星野光樹

はじめに

大祓は、六月と十二月の晦（つごもり）に、親王を始めとして百官が朱雀門の前に集まり、中臣・卜部の両氏が祝詞を奏し、全国民の「罪・穢」を祓う宮廷行事とされている。「大」とあるのは、「公」の意味とされ、社会全体を対象とした祓という性格があると言える。天武紀五年八月の條には、「四方の大解除」が行われ、戸毎に、麻一条差出すことであり、国の大祓には、家々において、大祓に関与していたことが窺がえる。明治四年六月には、元祿四年以降、吉田家が管掌してきた宮中での清祓ではなく、古儀によって恒例二季の大祓が再興され、翌五年以降は、海内一般に大祓が執行された。このことは、神社という儀礼の場が、国家祭祀としての大祓に編成されたことになる。

こうした近世から近代に至る過程において、祓の役割がいかに転換されていくのかについて、近世後期における国学の意義は大きいものと思われる。

恒例の大祓が、中世後期に廃絶するまでに、祓は、個人祈禱と結びつくかたちで、「公」から、「私」の方面へ、その実践の場を展開し、また、中臣祓を教説化する動きが出てくる。中世から近世におけるこうした動きは、その意味

で、「ハラエほど神道を象徴し、かつ国家から民家に普及した儀礼はないし、大祓詞以上に神道の聖典としてふさわしいものは存在しない⁽¹⁾」ものと言える。そして、国学の登場は、そうした中臣祓の牽強付会の教説を批判し、大祓詞そのものに対する考証がなされ、その中で、祓の本義が模索されたことは、祓の歴史を考察する上でも、大きな特質を持つていると言えよう。

また、国学者が、記紀など、神代の故実に基づく神学を主張し、その世界観から、神道儀礼の実践を主張したことも事実である。幕末期における国学の展開は、神祇信仰における共同体の再編が主張され、復古的な神道儀礼が創出されるようになる。大祓もその一つであり、神社の祭祀として、庶民を対象として行うものである。

大祓の儀礼に言及し、且つ祭式次第書を著して、その実践を主張した幕末期の国学者として、関西における平田学の重鎮的存在として知られる六人部是香があげられる。是香は篤胤の生前の門人であり、その幽冥論を最も展開した人物と評されている。是香については、「産須那社」信仰を中心とした研究がなされているが、京都向日社の祠官でもある是香が、その職掌の意義に言及し、「祠官の向上運動に努めた人物でもある。このことは、幕末期において、祠官が平田学を受容し、或いは発信した意義を考察する上でも、一つの手がかりになる人物と思われる。

本論では、近世後期における大祓の発見から幕末期の六人部是香に至るまでに、国学者が祓について言及がなされていく経緯を辿り、また、是香によって大祓の実践がいかに主張され、儀礼が創出されていくのかについて論じてみたい。

一、大祓の発見と本居宣長

祓の実践面において、大祓詞をもとに成立した中臣祓が、祠官の私祈禱の要請に応える上で、伊勢神道の影響のも

とに、百度祓・千度祓として、神前において数反繰り返し読まれるようになる。⁽³⁾このような祭式のあり方について、僧侶の読経を真似るものとして批判を展開し、大祓詞の註釈から、祓の意義を考察したのが、国学者であつた。

祓を祓詞の奏上とする、当世の祓の実情を批判し、「その祓のわざをばせずして、此詞をのみよまむは、祓をせずして、するよしを申すにて、神を欺き奉るに似たれば、此詞いかにめでたくとも、たゞ読たらむばかりでは、罪穢の清まらむこと、おぼつかなし。」〔大祓詞後釈〕、「大祓詞註釈大成 中」、一二九頁」として、正しく儀礼を行うことによつて感応があることを説いたのが、本居宣長であつた。周知の如く、宣長は、世の中のありとあらゆる所業を神々の働きによるものとした。その中で、人間が行うべきこととして、「事にふれては、福を求むと、善神にこひねぎ、禍をのがれむと、悪神をも和め祭り、又たまたま身にある罪・穢もあれば、祓清むるなど」〔古事記伝一之巻、筑摩版〕「本居宣長全集九巻」、六一頁」と述べている。そこで、国学者の神道思想と祓の関わりを見るうえで、宣長に注目してみたい。

ところで、近世における須佐之男命に対する評価は、垂加神道が出て、山崎闇斎が武神としての功績を称え、また、荷田春満を始めとして、国学者が古典の解釈を通して、須佐之男命の功績を認められてきているなど、それまでの暴虐な悪神としての評価の転換がなされている。⁽⁴⁾その中で、国学者が祓の役割を述べていることは注目される。

例えば真淵は『祝詞考』のなかで、「その伊邪那岐ノ命は、祓身滌をし給へるによりて、貴く大御神たちを生し給ひ須佐之男ノ命は、祓ツ物を出し、御身逐はれ給ひて後、清き神御心になり給へるを以て、此わざの大功あることを知るべし。」〔祝詞考〕、同、八五頁」として、須佐之男命が、伊邪那伎命同様、祓による「大功」としている。このことは、宣長も、「さてはじめ其御父須佐之男大神、また祓によりて、罪穢清まりて、世に大功を立給ひ、その御末大国主神、はじめしばしば、八十神の禍事に遭給ひしを、根国に至坐して、此須勢理比売命に娶坐、此の比売の御はからいひによりて、顕国にかへり、世にたくひなき大功を立て給へる」〔大祓詞後釈〕、全集七巻、一六〇頁

としているなど、須佐之男命が伊邪那岐命や大國主命と同様に、「大功」を立てた神としている。そして、「此比売神の人民の罪穢を、さすらひ失ひ給ひて、福を得ると、事のおもむき運び全く同じきを思ふべし」(同前)と述べ、祓の神が、人民の罪穢を除き、福を得ることを述べている。

宣長が、このように祓の役割を示すなかで、「穢」が「祓の神」によって祓われることの意義が強調されている。それは次のことにも窺がえる。

さて大穴牟遲ノ神の、種々八十神の難に逢給ふは、遠祖速須佐之男ノ命に帰れる、黄泉の汚穢の、既に尽訖ぬる上にも、なごりの猶有なり、然るを今此処に遁来坐て、此比売神の議ひに頼て、後難を免れ、大なる利を得て、遂に功績を立給へるは、則此比売神の、後の罪科を、持ちさすらひ失ひ給へる物ぞかし

(『古事記伝十之卷』、全集九卷、四四五―六頁)

宣長は、「黄泉の汚穢」によって、禍津日神が荒ぶる事が、世の中の災禍の要因としている。そして、その災禍は、やがて禍津日神自身が「祓の神」となって登場し、災禍の原因を除くことによって、その難を救うというものである。宣長のこのような主張は、禍を及ぼす神が、祓の神と同神であることを張することで、「凶」の中から、「吉」へと導こうとする理を示すことで、儒教の天命説や仏教の因果応報説を否定し、世の中の凶事が凡て神の仕業によることを主張する意図があったことは既に指摘されている⁽⁵⁾。

宣長の祓の主張には、「凶」から「吉」へと移行する上で、「黄泉の汚穢」が問題とされている。では、人間の「罪」や、「穢」といった問題を、宣長はどのように捉えているのか。

宣長は、「かく四種(穢・奸・災・悪行)ある中に祓の要は、悪行をば主とせず、穢をもて第一の罪とす」(『大祓詞後釈』全集七卷、一三〇頁)としている。それは、「貞観儀式」の「大嘗ノ卷」について、「又右の預穢悪」事の本注に、祓詞所云、天罪国罪之類、皆神之所穢、所悪也とある、これにて穢の都美を主とすることを、思ひ定めてさとする

べし」(同前)として、専ら祓の対象は、神の憎む「穢」としている。宣長は、これら「穢」を「黄泉の汚穢」とする事については、「もし火穢るゝときは、禍津日神ところをえて荒び坐ゆゑに、世の中に萬の禍事はおこるぞかし」(直毘靈、同、六一頁)として、火を忌み慎むことを述べるが、しかし、人間につく「穢」や「罪」は、「古には、万の凶悪アノキことを、凡て穢キズナしとも麻質マツギとも云り」(古事記伝九の巻、同、二七六頁)として、「禍事」と同一のものであるから、それらは禍津日神の所為に基づくものと理解する時、祓の主として対象とされる「穢」とは、「黄泉の汚穢」と性格を異にするものと思われる。

また、人間の内面にある穢れや行為の悪については、心の浄化を否定する立場から、祓の対象とはされていない。

例えば、垂加神道では、人間の心の清浄化、つまり「敬」の実現によつて、「神」と一体となるべく、心の状態を整えることを祓の目的としている⁽⁶⁾。宣長は、神の存在を、理によつて捉えようとすることを批判し、人間の内面の不浄を、祓によつて払拭しようとする態度を斥けている。このことは、須佐之男命が、解除によつて、「御心ち清々しく」なつたことについて、「然れば此はたゞ、此時の自所思御ミオボスこゝちを云るにて、俗に云フ心持ココロモテなり、全体の御心の善悪のさだには非ず、然るを穢悪心性亡て、清浄善心ヨキココロに変化カハたまふ意とするは、くはしからぬことなり」(古事記伝九之巻、四〇八頁)として、心の浄化とする見方を斥けている。したがつて、「凡て禊祓は、身の污垢を清めるわざにこそあれ、心を祓ひ清むと云は、外国の意にして、御国の古さらにさることなし」(同、二七四頁)とあるように、身の穢れを祓うというものである。宣長が祓の実践を主張することは、この事と関わっており、それは、祓の主意を神人合一とするような理解と対峙するものである。

「禍津日神の禍はせんすべなし」という宣長の言葉が示すように、人間の所業や、禍福はどこまでも神の所業に求められるという理解からは、たとえ神代において、祓の神々による除災と、その後の功績が見出されても、その事が祓の目的とはされず、「身の汚い污垢を清むるわざ」であり、飽くまで「俗にいふ心持ち」の問題とされていたと

言えよう。

ただし、このような宣長の祓いに関する見解は、除災における神の働きが認識され、様々に批判的継承がなされていく。その中で、平田篤胤は、人間の行為の善悪について、神々の働きを述べ、人間の「罪・穢」を、黄泉の国に基づくものとして、災禍の要因に結び付け、祓いの実践が、信仰の中に位置づける動きを見せている。また、篤胤の影響を受けつつ、祓を「功績」へと導くものとして理解した国学者に六人部是香がいた。

二、平田篤胤と六人部是香

篤胤の神理解が、宣長の神の働きに対する受動的な立場を転換させ、人間の神に対する姿勢を重視したことは、つとに指摘されている。それは、禍津日神が、人間の「穢」によって、怒り、荒ぶる神としたことにも窺える。その一方で、篤胤は、善人にも禍が及ぶことについて、伊邪那岐命が、禊を行つた際に、身につけていた服を棄てることで成つた神々の存在を、黄泉の穢れによつて生じた神として、禍を引き起こす要因としている。このように、人間の「穢」を咎める神と、その「穢」に結びつく神々を設定したことは、祓の実践にも関わっている。

篤胤は、「其は穢はずべて。黄泉国に属するが故に。火に汚れあれば。火ノ神御怒まして幸へ給はず。禍事をさへに起し給ふ。」〔玉たすき〕〔新修 平田篤胤全集〕六巻、四五四頁〕としている。火が穢れることで、禍津日神が禍を成すという意味では、宣長と同様であるが、このような「禍事」のほか、「不浄を好む妖鬼の類より集ひて。人の正心なく。神祇の守護なき時を伺ひ、不祥を行う事と見えたり。」とし、「凡て穢れありては。誰神もみな悪ひ給ふ中にも。禍津日、火産靈ノ神共に。穢レを悪ひ給ふ故に。其事物に幸ひ給はぬ時を伺ひて。一向に。枉神を為さむと好む妖魔たちの。荒び立つ道理にぞ有りける。」〔同、三八九頁〕とある。禍津日神や、火産靈神が、人間の「正心」のない時に、

本来の守護がなされず、「枉神」が禍を起す「禍事」を述べている。ここで、人間の内面や行いの穢が、邪神の「禍事」の対象とされているのである。篤胤は、祓を行うことについて、「其の行ひの穢悪をし祓ひ清めて。心さへに浄まる事は。まづ此ノ祓ひの神事は。須佐之男命の天罪より始まれるが。此祓を受給ひて後に。其ノ御心直り給ひ。我御心者安平成焉とも。我カ御心須賀須賀斯。とも宣へるを思ふべし。」(同、三五〇頁)として、心の穢が清まることを明確に述べている。それは「然れば其ノ行ひの穢悪は更なり。枉神の心と。種々の曲れる事に率れる心の穢悪も。此ノ神事によりて攘ひ直さば。直るべき事」(同前)としている。

篤胤は、儒教仏教が心の清浄を専らとして、祓いを行わないことだけでなく、また神道者が、修行ばかりで、心の内面を問題としないことについて批判の対象としている。篤胤は、心の有り様と、祓の実践を結び付けたことになる。このことは、「巫祝者流」の説を批判して、「其ノ者どもの説を聞くに。まづ忌と云字は。己が心と書く故に。忌穢と云ことは。神の忌給ふに非ず。己れ己れが心より起る。己が心に穢と思はねば。神の忌給ふ事なし。」とし、また一切成就祓を「穢と云フ事は。己が心の迷ひより起る事にて。神に穢の恐れはなく。極めて穢きも心に溜ねば。穢はなしと云ふ事なり」(同、三五七頁)とし、それらの祓が、心の穢を問題にしないことについて、「かやうの物を扱として。穢といふは無き事なりと云うは。公の御掟にも乖へる頑人なり。」(同前)としている。

このように、篤胤が、人間から生じる「穢」を祓の対象としたことは、それら善神とされる神々が、人間の心を見透かし、その善悪に応じて働きを示す倫理的な存在であり、そうした神々の守護を主張することで、祓の実践が除災と関わる行為としている。篤胤のこのような意義付けは、是香にも引き継がれている。

是香は、日常的な倫理規範として、「仁慈・誠忠」を実践主張し、このことが、日々の生活の維持をはじめ、没後の命運に関わるものとしている。是香の説く、「産須那社」信仰とは、こうした個人と神との関わりを、村の鎮守に至るまで「産須那社」と規定し、それへ収斂させたものと言える。

この「産須那神」の「仁慈・誠忠」に関わる守護については、

顕世に在む限りは、「誠忠仁慈」を心の本体として、其職掌を勤め励み、其のほどほどに付きての、功績を建てて、一廉神ヒトカミの神の御目にも、留るべく心掛くべし、如此為る時は、顕世には其の子孫を断絶ず、家系を失はずして、家門も栄ゆくべく守護マモリ給ひ、其の身没して後は、顕世に在つる間の功績の多寡、心魂の強弱、練磨の精麁に依りて、幽政に用ひ給ふべき器を量り定めて、適宜の職掌に任用し事…

〔顕幽順考論〕、『神道叢書』三卷、二五六頁

としている。「不善の人」の「悪事の大小軽重」は、没後「凶悪の事を掌らしめ給ふ」「凶徒界」に行き、「天災地災」を行う他、

人に依託しては、反逆を発オコさしめて、天下を擾乱し、または不忠不義をなさしめて、其家系を断絶しめ、或は強竊二盗をなさしめ、または煩神の所属の行疫神となりて、さまざまの病を流行せしめ、河没カハヒり縊ケヒを誘引し、または仏菩薩の像に依託しては、種々の奇験を顕はして、其党に誘引オレヒキ入れ、…

〔同、二五七頁〕

といった、「邪神」と、同様の存在になることが示されている。

このように、是香の「産須那社」の信仰論は、「仁慈・誠忠」の精神の用い方が、現世・没後に密接に関わるものとして説明されている。現世における「罪・穢」については、「其はかゝる罪穢を犯す者は、神の太く悪嫌はせ給へば尊き神等の其職掌を守護りまさるが故に、種々の災害の発起来る幽き契の有ればなり。」としている。また、禍津日神にては、

伊邪那岐大神の与美の穢を太く悪み給ふ御心を、一途に凝し給へりし御魂に因て化生坐りし神に坐ますが故に、其御性清浄しきに過キて、穢とだに云へば、太く嫌きら嫌まひ坐ま若穢を見そなはずときは、黙居給はず、速に擯斥しめ給ふ事能はざるときは、本来の穢にも勝りて甚じく荒び強猛びまして、禍事をも起し給ふが、故に禍津日と申す…

〔天祓詞天津菅麻〕、『天祓詞註釈大成』中』七二七頁

とあり、およそ篤胤と同様の見方である。しかし、篤胤が善神や悪神おしなべて「禍事」としているが、是香は「与美ノ国の穢より起る凶事は禍津日神の生し行給ふにはあらず、禍事は彼煩^ヒ大人など九柱の邪神こそ生し行ひませれ。」(同、七二七頁)として、邪神の行いに限られている。また、「されども与美国より恒に荒び疎び来る空気に、相率り相口会為る時は、彼邪神の同氣相求^ムて、さまざまの災害をも起らしむる事、これ恒の習^ヒにして、それより諸の灾穢の触^ルも起りも為めるを」(同前)と述べ、黄泉の「空気」について引き起こす災禍について言及している。このことは、宣長が、世の中の「禍事」が、禍津日神によって齎されることについて、

さて御門祭ノ祝詞に四方四角与利、疎備荒備来牟、天能麻我津比登云神乃言武悪事爾、相麻自許利、相口会賜事無久、道饗祭の祝詞に根国底国与利、匱備疎備来物爾、相率相口会事無与とある此^二と、彼伊邪那岐命の御禊段とを合せて、凶事は黄泉国より起^リ来る事を知べし。

(同前)

として、御門祭と道饗祭の祝詞を根拠としており、これに対して、是香が、御門祭祝詞の「根国より来る物」を、「世に災^ヒし、人を害ふ空気を指したるなれば、太く趣^キ異別なるを、事の趣^キに似たるより思ひ粉^ラされつるなり。」(同前)と述べ、禍津日神そのものではなく、世の中に災^ヒいするものを「空気」として、宣長の祝詞理解を批判している。また、道饗祭祝詞の「天ノ禍津日ノ神の言武悪事とは枉言の義」について、

世中は清浄なる事のみには局るべからざる習^ヒなれば、自然に汚穢^キ事も混淆^ラざる事能はざるを、若^シその汚穢に触るときは、天禍津日神の御怒^リに触る、故に、大臣公卿の評定し給ふ辞立にも、其御怒^リに触^レて云出給はん^ニに相混淆^ルり、同心為る事無く、といふ義なる事

(同、七二七頁)

と述べ、禍津日神の「禍事」とは「曲言」であり、世の中の不浄に対して、発せられる「枉言」が、為政者の「辞立」を曲げることで、政治に悪影響を及ぼすものとしている。この事は、決して軽い影響として捉える事はできないが、個々人の「罪・穢」が、直接神の障りとなる事として、ここでは、邪神の「禍事」とされている。

このように、黄泉の「空氣」に「相率り相口会爲る」ことで、妖魔が、「禍事」が起こすとしているが、是香の場
合依託した人間をして、さまざまに「罪・穢」を引き起こさせる点に、特徴が顕れている。

妖魔の依託が、「仁慈・誠忠」の有無に関わることは先に述べた。その事と、「罪・穢」が、どのように関わるのか
見ておきたい。是香は、「産須那神」の働きを整えるものとして、精神・身体の維持に働きかける荒魂・和魂が人間
に付与されるとしている。そして、「神の本教を守らず、其精神を不忠不義の筋に活用し、或は暴悪の所爲を行ふ」(同、
二二頁)ことや、「思えず不浄に染、或仁慈の所業にも欠け」(同、三〇八頁)る行為など、「荒魂和魂共に徳沢を施
し給はず、遂にハ離散し給ふが故に、凶徒界の妖鬼、二魂府に入替り、其精神混淆して、種々の災害を發起て不祥に
遇はしめ、たまたま長寿を保てるも現世にしては、多くは其子孫断滅」するとしている。(同、二二頁) 是香は、「不
仁を罪とし給ふは、仁慈・誠忠をもて心と爲べき神の本教に違」う為であり、また「蠱物は邪神の所爲にして、元よ
り穢に触る、が故なり」(同、六二四頁)としている。「災・穢」は、その神祇信仰に反するものとされている。この
ことから、是香においては、「不忠・不義」の行いが穢とされていることが分かる。つまり、「仁慈・誠忠」に反する
行為や、心の有り様が、「罪・穢」とされている。

また、「邪神の所爲」を「穢」とする是香にとって、神祇信仰以外の宗教的関与が、妖魔の依託に繋がる「穢」と
されている。中でも仏教については、「其穢に主と神の嫌悪み給ふ災穢の最第一なる仏事を主としたまひしほどに、
禍神等時を得て世を擾乱り、人心を曲々しく誘導きつるまゝに、保元以来の大乱も起りつるぞかし。」(同、六一五
頁)と述べている。是香にとって、「仏道」とは、「素々猛烈なる妖魔の釈迦氏に憑託し居るもの」(『順考神事伝』四之巻 十四丁)とい
う理解が示されている。このことは、陰陽師などの行う祭式への関与についても、「不浄」であるとすると認識を持ち、
外教の存在に対して、その宗教的実践も妖魔の依託となる「穢」として否定している。このように「穢」の内容は、

幽冥論によって、仏事や陰陽師などの祭る妖魔の造作した「教え」や、「祭式」を、「穢」として否定することで、正しい神に対する神祇信仰と、復古的な儀礼を實踐しようとした事が窺える。

篤胤において、人間の内面の穢や、行いの穢れが、「禍事」の要因とされたことで、祓の實踐が、個々人の守護と関わり重要な意味を持ったと言えよう。是香もこの意味で、篤胤の祓を継承するものであった。とくに、「禍事」を起す邪神と、「穢」を結びつける論理は、是香において、「不忠・不義」の行為や、それを起こさしめる仏教を始め、外来の宗教の関わりを「穢」とすることで、「産須那神」などの守護を遠ざけ、災禍の要因とされている。その意味で、祓の対象を理解することは、その結果、神祇信仰に収斂するということに繋がっていたと言えよう。

三、大祓の實踐と「天津祝詞」について

篤胤が、人間の罪や穢が神々の忌むべき対象と規定し、祈りの障りとなることを主張したことは、祠官の職掌に関わる問題である。とくに、祓戸神に対して、「天津祝詞」を奏上するという実践のあり方を示したことは、神事祈祷に際して行われる祓の實踐に影響を与えたと指摘(8)されている。

篤胤の「天津祝詞」とは、大祓詞の「天津祝詞太諄辞乎宣礼」とある天津祝詞を、大祓詞とは別に奏上する祝詞があるとし、禊祓の詞四編の中から一遍を構成したものである。

一方、是香は、須佐之男命が祓によって、「かくて後は、然ばかり荒ひ進びましたる荒魂も、和まして、元よりの嚴重の御子と坐しましつる大御体に環らせ給ひ、御父大御神の任し給ひし大命を、其御裔大國主の神に果たしめ給ひて、無窮に此れの一地球を守護給ふ事とぞ成れりける」として、「仁慈・誠忠」の体現者となったことを述べている。つまり、真淵や宣長が須佐之男命に対して見た精神性の再生に重要な実践の意義を見出してしている。

このような意味で、是香の祓の実践において、もつとも特徴が示されているものは、「天津祝詞」に対する見解と
言える。

是香は、「誰も誰も祓とだに云へば、祓戸四柱の神等に自ら請願て、其罪咎を払清むべく思執つる趣」(同、七〇六頁)
とされていることを批判し、天津祝詞について次のように述べる。

大祓の行法を成したりとて、其の心根の暴悪にして、其過を改めるの心無らましかば、天神国神の納得給ふまじく、
天神国神の納得給はざる限りは、其災も亡滅るべきにあらず、これを天津祝詞の太諄辞を白す本義には有ける

(同、七〇七頁)

天津神・国津神に対して、罪を改める気持ちを示すことが肝要であり、そのような意味内容を持つものを「天津祝
詞」としている。

そこで是香は、延喜式に収められている祝詞のうち、「天津祝詞」とある神宮月次祭、同神嘗祭などの祝詞の中で、
共通する部分を指摘し、これを「天津祝詞」とした。その発見の契機は、「されば是香いと若かりし間に、此ノ後釈
を見て、いかで総ての神事の古義古儀式を探索して、其ノ精義をも世に存せばやとて、古書どもに深く心を留めて網
羅せしほど」(同、六四四頁)とあることから、大祓詞の内容と整合する内容のものとして見出されたものと理解される。

その該当箇所とは、次の通りである。

天皇我大御寿乎、手長乃大御寿止、如湯津石村久、堅石爾常石爾、伊波比与佐志給比、伊加志御世、佐岐波閉給
比、阿礼坐皇子等乃、大御寿乎、慈備給比、百官仕奉人等、天下四方国乃人夫爾至麻天、長平久、作給倍
留五穀乎、豊爾令栄給比、護恵比幸倍給迎止、天津祝詞乃太祝詞辞乎以白。

(同、七〇九頁)

是香は「祝詞式に載られたる古く弥事無き祝詞ども、多くハ神代より伝れる大祝詞に後に前後の詞を添たるなり」
〔順考神事伝〕三の巻、四丁表)と述べており、延喜式の祝詞の多くは、この神代より伝わる「天津祝詞」に前後して、

祈りの内容にある詞を加えたものという認識を示し、大祓詞もその一つだとしている。その大祓には、「殊に天神國神等は、其宣る辞のみにあらず、人々の心裏をも見透し坐神等」を祭るものであり、「此大諄辞の如き心掟の者を見賞給はであらめやも。」(同、七二三頁)として、その奏上に際して、祝詞と精神の一体性が求められている。大祓とは、その意味で、「己がじ、其誠忠の誠実心を、神の見直し聞直しまして、其灾穢をも解除却るの神事」としている。ただし、

然はあれども数多の人々の、悉く然まで犯しつる灾を改めて、俄に誠忠・仁慈に立ち還へるべきにもあらざれば、祭主たる人の吾が身体に引キ受けて、今日まで犯しつる衆人の灾を禳清淨しめて、善祓の善心に移らしめんの仁慈懇切なる心を、天ツ神国ツ神の見知り聞知り納得給ふべく勤め行ふぞ、祭主とある人の心掟には有ける。

(同、七〇七頁)

として、「誠忠の誠実心」を示す「天津祝詞」を奏上するために、「仁慈・誠忠」の人間に立ち還ることが、神々の感応の上で重要であるとし、その為に祠官が「衆人」の「灾・穢」を祓うのである。

このことは、大祓が、祠官の祓の行事によって、「仁慈・誠忠」になることで、天津神・国津神を祀る祭祀であり、その眼目は、「天津祝詞」の奏上に置かれている。このように理解すると、天皇の長寿や、百官から庶民に至るまで、「長平久」とあるように、「寿命長くして、其職掌を平けく勤べく」(同、七二七頁)、「灾・穢」が祓われる儀礼が大祓である。このことについて、是香は、大祓を次のように説明する。

天下の衆庶の灾穢を払清むるも、軽からぬ事にはあれど彼造化の大業に比ては甚少き事にて、幽政に執ては内政とも云べき所業なれば、本より何れも其妻とます神等の閑掌り坐す事なり。其は産霊の幽政も、高皇産霊神の天地を網羅し、万物を生成せしめ給ふ大業に比ては、人の身命を保上の事などは、産霊の内政とも云べきほどの事なれば、専神産霊命の閑掌給ふ事の上にも考へ涉して思暁るべし。

(同、七二五頁)

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

ところで、ここに幽冥政とあるのは、幽冥界における神々の働きを示すものとしている。是香は、大祓詞にある「天津宮事」を、「天津宮政」としている。ここで「政」とは、「祭政の義にして、凡て天下の政治は、祭奠に就て教諭し置給つる」ものとしている。それは、「上件りの罪ども出なば、天神等の教置給つる天宮政をもて、云々せよ」という政治であるが、現世は、幽冥政の「産靈」の働きに因らなければ成し難い事象があることを述べた上で、そのような天神に教えられた政治を行うことの重要性を主張している。是香がこのように祭政一致を主張したことは、祠官の職掌が、朝廷・国家に関わることを主張することと、庶民の祈りを、祠官の祭祀に結びつけ、その役割を主張しようとしたものと思われる⁽¹⁹⁾。大祓についても、「祓戸神」が、「災・穢」の発生から、「衆庶」の生命を守る「天津宮政」、即ち幽冥政を祈る行為として位置づけられていると言えよう。

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

以上のような「天津祝詞」と大祓との関わりは、是香が、「産靈神の、人を顕世に生産せしめ給ふ本因」について、「人といふ人の限りは、吾が大朝廷に仕へ奉りて、忠誠を竭し、国土に付きては、功績を立ぬべく、其の心魂を強く練り固め、身体を強固にして、其の職掌に随ひて、精勤しぬべく」（『顕幽順考論』、『神道叢書』三卷、一七三頁）と述べている。その意味で大祓は、心身共に人間の本来に立ち返る為の祈りと言いえよう。

では、そのような「仁慈・誠忠」に立ち返る儀礼を、是香はどのように導き出したのか見ていきたい。

四、善祓と悪祓について

さて、国学者が、須佐之男命を祓によって、善神とする理解は、伊邪那伎命の「祓」「禊」と、須佐之男命の「贖」の意義を結びつけた理解が示されている。真淵は、『祝詞考』のなかで、

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

（『祝詞考』、註釈大成（中）、八五頁）

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

是香は、伊邪那伎命の「祓」「禊」について、それぞれ異なる性格を持つ神々が生れており、その意味で、祓みそ

ぎの法」には、二つの意味を持っている。「祓」については、

此神等は、何れも其穢物に因て、化生坐りしかは、恒に海陸に坐して、人に災害し給ふ悪神にぞ坐ましける、これが祓の神事の根元にして、後に悪祓と称ふことの本因にぞ有ける
〔大祓詞天津菅麻〕、同、五七二頁

とし、一方の禊については、

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

として、「祓」禊「それぞれの性格について、悪祓、善祓の根源としている。(同前)

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

其を置座に置足はしめ給へるは、彼伊邪那岐命の御身に着る物どもを投棄給しと同じ心ばえにして、尚また髪鬚爪などを以て贖物と為し給しは、これも伊邪那岐命の潮に下潜て、御身の垢を厭離坐りしと同じ義にて、彼千座置座に置足し坐る物は悪祓の祓物、御身なる髪鬚などは善祓の祓物なり。然るを紀に以て手爪為吉棄物、以て足爪為凶爪棄物と見えて、大御体の物をも悪祓に用坐るは別事なるうへ、伊邪那岐命は御身と棄も身滌も為し給へるを、此磐屋戸段なるは、祓と禊とを同神事に執行ひ給ひ、其祓具をも八百万神の噴て、須佐之男命に出さしめ給へる物なるとの差別あるが故に、大御体なる足爪は悪祓の中に収て、彼置座には置足はしめ給ひつるなり。(同前)

このように、須佐之男命の凶棄物と吉棄物を、善祓、悪祓の祓物としている。そして、この事が同日に同神事としてこの善祓・悪祓行うことを大祓とされるようになり、吉棄物・凶棄物や悪祓・善祓の名義が知られなくなったとし

ている。(同前)

伊邪那伎命と須佐之男命の祓が、それぞれ善祓・悪祓として、同じ意義を持つことについて、「凶棄物」が、「我が過ち犯しつる罪穢を悔て、其罪穢を惡み嫌ふが爲に、其ノ事に触たる物を嫌ひ棄る物」であり、「吉棄物」とは、「其犯せる罪穢は凶棄物に副て棄終たる後、吾身心を艱難辛苦に処しても君には誠忠を竭し、世には洪福有しめんと思ふ誠実心をもて、穢に触て吾身体に残留る所の物を嫌ひ棄る物を指て、吉棄物とは云なりけり。」(同、三五五頁)という。つまり、「祓」を「悪祓」悪棄物「罪・穢れの攘い」とし、「禊」を「善祓」吉棄物「善事の芽・身体堅固」としている。

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

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

とあり、「凶」と「吉」の二字を、除災と招福に充てている。このような解釈は、『書記纂疎』や『神代講義』に受け入れられる。⁽¹¹⁾ 国学者では、近藤芳樹がこの私記を引用し、「罪穢ある人に、公より科せて、その罪穢を除かしめ給ふが、悪祓なり。悪祓をはりて後、吉事を招禱せんが爲に、また科するが善祓なり。」(『大祓執中抄』、註釈大成(中)、五三三頁)としている。⁽¹²⁾

一方、こうした説に対して宣長は、次のように述べている。

この吉凶棄物は、いはゆる善惡解除の事の本なり、然れども善惡祓の事は、其儀を記せる物なければ、如何なるを善、如何なるを惡と知がたし、吉招福、凶禊禍なりと云は、後人の例の推當の誤なり、若然らば、上に引る車持君の善惡祓除は、いかに解べきぞ、犯ある人の爲に福を招く事あるべきかは

「車持君」云々とは、履中紀五年に、車持君が「天子の百姓を檢行れり。罪一なり」「既に神祇に分寄てたる車持部を兼ねて奪取れり。罪二なり」という罪に対して、悪祓、善祓を課されたことであり、宣長は、車持君のような罪を犯した人が、祓によつて、福を得られることに疑念を呈している。

この宣長の説を是香は「此幽き契に思ひ到られざりしが故なり。」（『大祓詞天津菅麻』、註釈大成（中）、六二六頁）として批判している。それは、「祓は重き罪咎穢をも禳棄、身体をも心魂をも共に清浄しく潔白はるべき嚴重き神術」（同、五七一頁）と云うことにもあるように、そこには、善祓の「福」が、「仁慈・誠忠」の実践を前提とされているという是香の主張を読み取る必要がある。

このように、大祓が善惡の祓を目的とすることについて、「御贖の儀」について述べる。

この儀において、天皇は、荒世の御服、和世の御服など、贖物が奉られたのち、それを再び差し出される。これは、天皇の身代わりとして、「罪・穢」を着ける贖物とされているが、是香は、これら荒世、和世について

さて其荒世は謂ゆる惡棄物にて惡祓の用物、和世は吉棄物にて善祓の用物なり。されば幞頭より履に到るまで惡祓の荒世方は、彼伊邪那岐大神の穢に染着たる物どもを脱棄坐りし心ばえにして、和世の吉祓の方も御身に着る穢を禳棄さしめ給へるなり。（同、六〇七頁）

としている。

是香が、この御贖の儀について、「是即主上・中宮・東宮などの大祓」（同、六〇三頁）と述べており、百官の大祓に先立つて行われる御贖の儀とは、百官の大祓と等しく大祓として次のように述べている。

さて斯百官の大祓と御贖の趣とを、よく弁糺すときは、大祓に初度に分配する切麻御贖には荒服と、初の壺の贖物となり。に副て、其身に着る灾穢を禳ふ、是即凶棄物にて惡祓なり。また後度の大幣御贖には和服と、後度の贖物

となり。に副^{ツク}て、残れる穢^ヒを洗^ヒ滌^キて、善事^{ヨコト}の芽^キしを発^{オコ}起^ラしむる、是^レ即^チ吉棄^{ヨシキリ}物^チにて善^シ被^シなり。されば大被にも御贖^シにも、両度づゝの被^レを行ふ事なり。(同、六一五頁)

ところで前掲の天武紀五年八月の大解除には被柱として、「且毎戸、麻一条、」とあるように、戸毎に麻一条を差し出すこととしている。官長が、被を「麻一条」出すことを本義としたように、是香も、「麻一条づゝは必家々より出して、置座に置足はさでは被の本義に符はざる事なるを、弘仁・延喜式などにも其事の見えざるは、当時これをだに出さず成ぬる事と察れて、被の感応も無く神事の衰ぬべき芽は、此時既に顕然たり」(同、六一六頁)と述べている。是香は、大赦が宮廷行事を指すのではなく、贖物を奉る事が重要であり、天皇や百官の他、庶民がそれらを奉る事を本義としている。祠官が大被の祭祀を行う事は、天武紀の大被を、本義として地方において担うことであり、この意味で、大被を庶民に対して行う上で重要な意義を持つ。

百官の大被は、儀式によれば、切麻は、「貞観儀式」大被条には、「神祇官領切麻(参議以上史五位以上史生女官及緒司神部 訖中臣趨就座読祝詞称聞食刀禰皆称唯祓畢行大麻次禳五位以上切麻」とあり、「されどこれも自躬採りて、吾方身体に振り掛け禳ふぞ本義には有ける。其は此ノ切麻を蒔は、悪シ被の意ばえにて、吾方衣服をはじめ、身体に着る物どもを採捨る意ばえなればなり。さて此ノ切麻も儀式・延喜式などに見えたるは、神祇官にて用意せられしなるべけれど、本義を云はゞ、参集の人々より出す所の麻と木綿とを截断^{キリカタチ}て造るをもて、頒つべき事なり。」(同、六〇〇頁)としている。是香は、切麻を頒つ事を、本来、振り掛けるものとし、祝詞奏上後の切麻の「禳」とある字を宣長に倣い「徹す」としている。この事は、先述したように、「天津祝詞」の奏上する上で、それ以前において、被の必要を認めた故の是香独自の解釈と言えよう。

また、この中で注目したいのは、「参集の人々より出す所の麻と木綿とを截断^{キリカタチ}て造れるをもて、頒つべき事」としている点であり、参加者の奉る「麻・木綿」が、悪被における服などに当たる行為として位置づけられている。そし

て、一方、善祓とは、『儀式』において「行^ズ大麻」に該当させている。

このように御贖の儀における善祓・悪祓を、「百官の大祓の儀式において執り行うことが、「祭儀の神制を復古」(同、六四六頁)を示すものであった。

むすび

是香が、大祓を実践しようとしたことは、善祓・悪祓によって、「仁慈・誠忠」の人間を創出する公共的な役割を示すことにおいて、疫病などの災禍を除去するといった庶民の信仰を収斂させようとしたものと言えよう。そして、是香の主張は、やはり幕末期という時代と無関係のものではないと思われる。

この時期、内憂外患の情勢が色濃くなるにつれ、これら事態に対応しようとする動きがある。水戸学は、外教の浸潤に対して、祭政一致を主張して、人心の統御を主張した。

是香もまた、外教に対する危機意識がこの時期懸念されていたことは指摘できる。『顕幽順考論』五之巻には、

近キ頃に至りては、海島図説其外教多海外万邦の国俗を記シたる西洋書とも、次々に翻訳翻刻為らるゝが故に、西洋の教法もほのほの知られ、其教への万邦に行はれ行く趣キも知らるゝにつきては、先吾古道の教法を能明らめ自得し居ざれば、彼欽明天皇の御代に仏道渡り来れるを得殯斥為さりし過失、元亀ノ頃邪教を渡せるも得防止せらりし弊りと同シ類トにして、後世より今を見て如此文化の開示たる御世の詮無く、世には明哲の人無かりしか如く、云ヒ論はれんは、如何にも慨歎しく嘆しき事にあらずや

〔神道叢書〕第三卷、四七七頁

として、その認識が、是香の中では、巨害を招いたとする仏教と同様であり、「未然に如何なる教法の渡来とも、少シも疑惑すまじき皇国魂を、顕固に練固め置まほしき事」(同前)としている。仏教批判を行ってきた平田国学は、

是香に至って廃仏に至る熾烈なものとなるが、外教に対しても、神祇信仰を軸として、そのまま批判の矛先が向けられていくことになる。それは、「不忠・不義」を行わしめ、疫病の要因となる「穢」として位置づけられる。こうした主張には、国学の尊皇攘夷運動の一つの現れとして位置づけられるのではないだろうか。その意味で、幕末期における国学の祭政一致論は、このような社会的な思潮に呼応する形で、幽冥論に基づく神祇信仰を主張し、庶民の生活と結びついた祈りを、国家や共同体に繋げる事で、庶民教化における祭祀の役割を祠官が担おうとするものであった。なお、明治維新における大祓の成立過程については、神祇行政に関わる国学者の動向を詳細に見ていく必要がある。このことについては、今後の課題としたい。

註

- (1) 三橋正「ハラエの儀礼——大祓と王権」(網野善彦編『岩波講座 天皇と王権を考える』(岩波書店・平成十四年七月)所収)。
- (2) 六人部是香の研究史については、山中芳和「六人部是香と国学思想と学校論(その一)——研究課題を中心に——」(『岡山大学教育学部研究収録』第一二二号)が参考になる。山中は、庶民教化の現状から、古道を普及させる必要を認識したこと、また、外患の危機意識を要因として、学校論が構想されたことを指摘している。
- (3) 岡田莊司「私祈禱の成立」参照。なお、是香と神事との関わりについては、拙稿「六人部是香と神事について」(『神道宗教』一九三号)参照。
- (4) 近世期におけるスサノオの評価の転換については、松本久史「スサノオ信仰の歴史」(大林太良編『スサノオ信仰辞典』戎光祥出版、平成十六年五月)参照。
- (5) 宣長の「吉凶交代史観」における祓の関わりについては、上田賢治『神道神学論考』(大明堂、平成三年三月)一一五

一五四頁、東より子『宣長神学の構造』(ペリかん社、平成十一年七月)一五九―二〇〇頁。

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

(7) 國學院大學図書館河野文庫所蔵『順考神事伝』参照。

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

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

(10) 拙稿「六人部是香と神事について」(『神道宗教』一九三号)参照。

(11) 朝山啓紀「吉凶の祓」(『国学院雑誌』五〇―四)参照。

(12) この他、鈴木重胤は、『大祓詞講義』の中で、善解除・悪解除について、「今世朝廷に行る、所吉事禊・凶事清祓」は、「別事」とし、「偕其は未発覚・已発覚の二を云ふ」としている。(註釈大成 大祓詞講義 三五〇頁)。

(13) 切麻については、矢田求「大祓式切麻に就ての考」(『神社協会雑誌』第十三年第十一号)を参照。矢田は、是香の説について、大麻を本式として、切麻を略儀とする説は認める。一方、切麻を「蒔掛つる由」とする説を批判し、「古くは唯麻を短く切りて、頒ちけんを後に短き串に挟みて主上を始め五位以上に一人一人に頒ちて身体を撫でしめしなるべし」としている。また、「禳」とある所を、「前に頒し切麻の残りたるを徹し」としたことも当たらないとしている。

本研究は、日本学術振興会特別研究員としての成果の一部である。