

博士学位請求論文

指導教員

齋藤

英喜

教授

# 『神祇講式』の生成と変貌

―〈中世神道と神楽〉研究のために―

佛教大学大学院文学研究科歴史学専攻

星

優

也

〔凡例〕

- ・『神祇講式』の底本は、基本的に岡田論文(二〇〇〇)翻刻の醍醐寺三宝院本を用いた。
- ・本稿の引用原典は、本文中または注で明記した。
- ・引用した原典は、基本的に原文のまま掲載した。
- ・明らかに誤字とわかる部分は、( )で訂正したか、または(ママ)を付しておいた。
- ・先行研究の人名は、基本的に敬称を省略した。
- ・注は各章ごとまとめた。

【目次】

はじめに・・・ 5

第一章 研究史の整理と本論の課題

第一節「中世神道」研究の現在と課題・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・ 6

(1) 黒田俊雄から桜井好朗へ・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・ 6

(2) 伊藤正義の「中世日本紀」から山本ひろ子の「中世神話」へ・・・・・・・・ 8

第二節 神楽・祭文の研究史・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・ 12

(1) 初期神楽研究から五来重の指摘へ・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・ 12

(2) 岩田勝から山本ひろ子へ・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・ 14

(3) 斎藤英喜の「いざなぎ流」研究・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・ 18

第三節『神祇講式』とは何か―基本情報の整理―・・・・・・・・・・・・・・・・ 20

(1) 『神祇講式』について・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・ 20

(2) 『神祇講式』の研究史・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・ 28

(3) 「神祇」・「当社権現」・「廻向発願」段・・・・・・・・・・・・・・・・・・ 36

第二章 神冥論 ―『神祇講式』「廻向発願」段をめぐって―

第一節『神祇講式』における「神冥」・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・ 48

第二節 平安後期から鎌倉前期の「神冥」用例・・・・・・・・・・・・・・・・・・ 51

第三節 「神祇」と「神冥」・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・ 54

第四節 諸霊に廻向する「神冥」・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・ 58

第三章 生成する『神祇講式』 ―随所・慈悲万行・祭文―

第一節 『神祇講式』 総礼伽陀の形成	67	64
第二節 『神祇講式』 における「随所」	67	64
(1) 『神祇講式』の「随所」言説	70	67
(2) 変貌する「慈悲万行」の神	77	67
第三節 新しい講式・祭文の生成	77	67
(1) 『神祇講秘式』について	78	77
(2) 談山神社の地鎮遷宮作法	80	78
(3) 『神祇講秘式』から『神祇通用祭文』へ	88	80
<b>第四章 変貌する『神祇講式』</b> — 神道灌頂から神楽・神舞へ —		
第一節 三輪流神道の『神祇講式』	92	88
(1) 三輪流神道の次第から	93	88
(2) 『神楽大事』と『神祇講式』	95	92
第二節 奥三河における『神祇講式』	97	93
(1) 大神楽「大行事勧請」	100	97
(2) 花祭「天の祭り」	104	97
第三節 藺牟田神舞における『神祇講式』	113	97
(1) 神代巻・神祇講式・大中臣の祓	100	98
(2) 手恵舞における「廻向」	104	100
(3) 神祇講式を招し祈らん	113	104
おわりに	113	104

## はじめに

一九七〇年代以降における「神道」研究の進展は極めて目覚ましい。なかでも中世神道の世界は、おもに文学と思想史の研究者によって切り拓かれ、かつて外来宗教の仏教に対する日本の「固有信仰」「基層信仰」と見なされた「神道」観が、いかに近代主義的な視点であったかを暴き出した。そして近代的な認識からは「荒唐無稽」と軽視した中世の注釈や説話集、軍記物語などに見える神道説を読み解くことから、豊かな中世神道の世界を明らかにした。

中世神道研究の進展は、通説的に前近代日本列島の信仰形態を、「神道」と「仏教」が融合した「神仏習合」とする認識に対し、ここでいう「神道」「仏教」という概念の近代性を突き付けたのみならず、第一に「旧仏教」とされた権門寺社である顕密仏教の枠組において両部神道や伊勢神道、山王神道などが位置づけられた。それだけでなく、注釈や聖教、事相書、口決など儀礼テキストの分析により、イデオロギーに還元されない中世固有の学知や宗教実践が解明され、その過程で牛頭天王や新羅明神、赤山明神など、いわゆるカミヤホトケとも区別できない異貌の神々に光が当てられた。こうした神々は、『古事記』『日本書紀』などの古代神話には登場せず、全くことなる中世的に変貌した神話記述（中世神話）に登場し、またこれら中世神話も机上で創られたものではなく、儀礼や芸能、体験といった身体をとまう宗教実践の過程で感得されたことも明らかになった。

本稿は、以上の七〇年以降に「中世日本紀」「中世神話」という方法的視点から解明された中世神道研究を受け、『神祇講式』を読み解く。『神祇講式』とは鎌倉後期には成立していた神々を供養、讃嘆する講式である。本稿で詳しくのべるが、『神祇講式』の研究は前述した中世神道研究の課題に応えることができる。それは、中世に成立した神道説の歴史的展開であり、とくに中世後期から近世における神楽との関係である。『神祇講式』は、中世神道説と密接に作られた講式であるが、戦国期以降は奥三河や薩摩などの神楽で祭文として読まれ、新しい祭文も創り出している。『神祇講式』を研究することは、かつて近代を相対化させる異質な時代として「中世」が注目された研究史に対し、そこで見出された中世神道がいかに固有の歴史を創ったのかを明らかにすることになる。

〈中世神道と神楽〉。『神祇講式』から断絶された研究をつなぎ、まだ見ぬ中世宗教文化史像の叙述を本稿で試みるとしよう。

## 第一章 研究史の整理と本論の課題 ―方法論の検討から―

### 第一節「中世神道」研究の現在と課題

中世神道とは、基本的に中世期における神道の諸相や、神道説の中世的展開を指す。広く知られたものとして両部神道、山王神道、伊勢神道、吉田神道などが挙げられ、中世神道研究は、早くに仏教学や神道学（神道史）、日本史学（文化史）の諸研究において蓄積されてきた（1）。これらは今日の研究を支える成果であるが、「神道」の概念も含めて中世神道研究に大きな変化をもたらしたのは、一九七二年の伊藤正義による「中世日本紀」論であった。伊藤以降、「中世日本紀」「中世神話」「中世神学」という分析概念のもと、おもに文学と思想史学において七〇年代以降、飛躍的に進められる。

だが、伊藤を準備する成果が歴史学に存在したことを忘れてはならない。それは六〇年代以降における黒田俊雄の権門体制・顕密体制論であり、もう一つは七〇年代以降の桜井好朗による中世国家・王権神話の研究である。本稿は、黒田と桜井の仕事を位置づけ、伊藤の意義を論じたい。

#### （1）黒田俊雄から桜井好朗へ

関西における戦後歴史学の旗手であった黒田俊雄は、六〇年代から荘園体制、権門体制論を提唱し、石母田正にはじまる領主制としての日本中世史像を問い直していった（2）。黒田の成果は多岐にわたるが、本稿と関わり特筆すべきは中世における寺社勢力に注目したことである。寺社勢力論により黒田は武家と公家に並ぶ、権門としての寺家を位置づけた（3）。ここでの寺社勢力とは、かつて鎌倉「新仏教」により超克された「旧仏教」としての顕密仏教であった。やがて黒田は、鎌倉「新仏教」史観に対し、「旧仏教」こそが中世国家の「正統」であり、鎌倉仏教は同時代的には「異端」とした。そして中世国家としての権門体制は、荘園体制という下部構造に支えられ、顕密仏教（とくに密教）が支配イデオロギー（顕密主義）だったとする、壮大な顕密体制を論じたのであった（4）。

黒田の顕密体制論は、その対象が中世前期なかでも院政期から鎌倉前期とする問題を抱えていたが、押さえておきたいことは前述した鎌倉仏教中心史観への批判と、神道や陰陽道、宿曜道など中世の宗教思想・文化を顕密主義のもとで中世国家を支える思想と歴史的

に位置付けたことであった。これにより中世神道は神道（史）学の学術的立場を超えた歴史的分析を可能にした。

しかし問題がある。それは第一に顕密体制論が中世国家の宗教イデオロギーを論じる方法であったため、中世神道もイデオロギー論にとどまる点であった。このことは、中世神道の評価にもつながる。黒田は中世神道を論じた際、伊勢神道や両部神道の内容は極めて密教化していることから、中世神道とは顕密仏教の化儀でしかなく、吉田神道の出現によって「神道」として自立するとし、さらには明治初年の神仏分離に至るまで、「神道」は独自の宗教体系を持たなかったと断じた（5）。

黒田の中世神道論は、「神道」の起源を古代に遡らせ、近代的な「日本の伝統」とする「神道」観を批判した点で意義があった。しかし、神道説を創り出した宗教者たちの実践や、固有の宗教文化の創造について論じることができない限界があった。このことは、黒田による「中世的神話」についての認識からもうかがえる。

黒田は、「中世国家と神国思想」（一九六九年）において、「中世は第二の神話の時代である。そしてあらゆる宗教の理論体系は、呪術的信仰の上にそびえたっていた」と喝破した（6）。ここでの「呪術的信仰」とは「神道」を指す。従来、「神話」や「呪術」とは宗教以前のものであり、中世には乗り越えられた古代的なものと思なされた。しかし黒田は、こうした古代的なものが「再活性化」した時代として中世を読み解くことを喚起したのであり、その点でも注目すべき発言である。しかし黒田は、別稿「顕密体制の視点」（一九七五年）で「日本の近代歴史学は、（略）中世の人たちが描いた中世的な神話―伝説や縁起・説話の類―については、その虚妄を見破ることが容易であった」（7）と述べたように、黒田にとって中世に「再活性化」した「神話（中世的な神話）」や「呪術」（神道）は「虚妄」としか論じることができなかったのである。

これに対し、中世の神道説や神話記述の同時代的意義を明らかにしたのが桜井好朗である。日本史学と日本文学の研究を行き来するように軍記物語から隠者、縁起、絵巻などから中世文化史研究を展開した桜井は、六〇年代後半から神社縁起研究を行い、『神々の変貌―社寺縁起の世界から』（東京大学出版会、一九七五年）に代表されるように、「現実を転倒させる」存在としての「（聖なるもの）」「神」「神話」を、縁起の表現構造から見出していった。

とくに一九七七年の「中世国家神話の形成」（8）では、北畠親房『神皇正統記』の表現が創り出す異貌の神話記述を読み解く。桜

井は、「記紀神話からかなり逸脱しているが、むしろそのあたりにこそ神々の歴史における「中世」の痕跡が認められる」（一七四頁）と評価し、さらに「中世の天皇制をいただく国家は、もはや記紀神話のみを観念的なささえにすることができない。そのため世界の始原・根源の神があたりなく設定しなおされ、それを観念的基点として疑似古代神話Ⅱ中世神話が構成され、それにもとづいてあるべき国家の理念が構想されるのである。」（一七八頁）とした。桜井の読みは、北畠親房が南朝の正統を示すべく描いた『神皇正統記』の表現が、親房という作者の意図を超えて「それと知らずに創り出した」ことへの注目である。それは南朝というイデオロギーに還元されない記述そのものが持つ可能性であり、表現の歴史的意義を論じたものであった（9）。先に見た黒田は、中世の神話を再活性化させた古代的な存在とし、乗り越えるべきものと位置付けたが、桜井は古代の王権・国家を解体する「中世神話」をとらえたのである。黒田と桜井によって提示された中世の神道と神話の問題は、イデオロギー論とテキスト論においてその考察がなされたといえる。しかしここで両者がとらえた中世神道は、伊勢神道などの教義書や歴史叙述が中心であり、旧来的な神道史以来の枠組から出るものではない。この黒田と桜井を経つつ、文学研究から伊藤正義が「中世日本紀」を唱え、中世神道の認識そのものを転換させてゆく。

## （2）伊藤正義の「中世日本紀」から山本ひろ子の「中世神話」へ

あらためて「中世日本紀」とは、伊藤正義が一九七二年に提唱した分析概念である。中世日本においては、歌論書や古今注、神道書などに、「日本記云」（『日本紀曰』）としながら、『日本書紀』原典とは全く異なる言説がしばしば見える。また『日本書紀』注釈書も数多く作られており、『古事記』『日本書紀』（以下、『記』『紀』）に見えない神話記述が散見する。これら「日本紀」の注釈言説は、荒唐無稽なものと思なされて研究対象とされなかったが、伊藤はそれらを「中世日本紀」と概念化し、古代の表象として記号化された「日本紀」を共有し、職能の起源を物語る中世の学知ネットワークを明らかにした（10）。

やがて小峯和明をはじめ説話研究が展開させたように、伊藤の「中世日本紀」は、原典主義の近代的文学観による本文に付随する注釈（「つける注釈」）から、本文と同等であり、やがて組み込まれて本文そのものを創り出す注釈（「つくる注釈」）へと、注釈の価値を転換させた（11）。その結果中世文学研究の対象とする文献を拡大し、とくに説話研究を豊かにした。そればかりではない。近代主



義的な視点から「荒唐無稽なもの」と見なしてきた文献や言説を中世そのものとして読まない限り、中世の宗教文化や思想は明らかにできないことを突き付けた。ここで研究史上画期となったのが神道史を中心に行われてきた中世神道研究で（12）、この問題を切り拓いたのは、伊藤正義と阿部泰郎である。

伊藤は、『菊慈童』『枕慈童』など能の「慈童もの」（「慈童説話」）が、即位灌頂の起源となっていることに注目し、その背後に『天地神祇審鎮要記』や『天照大神口決』、『鼻帰書』、『溪嵐拾葉集』などの中世神道書に基づいて書かれることを明らかにした（13）。即位灌頂とは天皇が即位式の際、摂関から伝授された印明を實踐し、仏教的理想君主である金輪聖主となる中世天皇の〈秘儀〉である。伊藤の研究を展開させた阿部泰郎は、「慈童説話」が語られる即位灌頂の起源として、東寺即位法と天台即位法門の二系統が存在することを指摘し（14）、さらに慈円の『夢想記』から『平家物語』剣巻や、『太平記』の三種神器観と即位灌頂のつながりを明らかにした（15）。

阿部の成果は多岐にわたるが、「中世日本紀」の成果から中世の文学や思想、文化を壮大に読み直したといえ、この視点は二〇〇〇年以降は「宗教テキスト」という視点へ鍛えなおし、文献や絵画などにまたがる壮大な中世宗教テキスト体系を描いた（16）。なかでも最近年の成果である『中世日本の世界像』（名古屋大学出版会、二〇一八年）は、阿部がこれまで取り組んだ芸能、性、王権、儀礼、霊地、浄土そして魔界などが凝縮され、豊かで魅力的な中世宗教文化を展開させている。

伊藤、阿部とつづく即位灌頂の研究は、昭和天皇崩御と新天皇即位という時代状況も関連し、日本史学にも波及する。はやくに上川通夫が中世的な天皇の即位儀礼として取り上げ（17）、中世日本紀と本格的に合流した桜井好朗が取り組み（18）、やがて松本郁代が展開させる（19）。とくに松本は、桜井を位置づけつつ黒田の顕密体制論や網野善彦の偽文書研究（20）、そして中世日本紀を結び付けて論じており、即位灌頂という儀礼を通して創り出される中世王権を描き出した。

近年は、文学研究から小川剛生が即位法を伝えた二条家の位置づけを再考しており、室町期という歴史的な状況下における即位灌頂の位置づけを行っている（21）。このように、儀礼や聖教の分析から中世宗教文化・思想を読み直していった中世日本紀は、山本ひろ子によって次なる段階に進められることになる。

山本ひろ子は、中世神道研究とフィールドワークに基づく神楽研究を併用、合流させて独特な分析視覚を創り出した研究者である。奥三河花祭をはじめとする宗教儀礼・芸能を通しつつ祭文を読解し、そこから中世神道の行法や法会の儀礼世界に分け入る。さらにそこで得た中世宗教の射程から神楽を読み直すという、まさに〈中世神道と神楽〉の先鞭をつけた。その成果は『変成譜―中世神仏習合の世界』（春秋社、一九九四年）、『大荒神頌』（岩波書店、一九九四年）、『異神―中世日本の秘教的世界』（平凡社、一九九八年）、『中世神話』（岩波書店、一九九八年）にまとめられるが、これら著作以降、中世神道の研究は大きく変貌してゆく。

中世日本紀・中世神話を受けた中世神道研究は、儀礼への視点が大きく展開した。その先鞭をつけたのは山本である。山本は、中世の神道書や聖教、説話に見える宗教者の一回的な神秘体験で超越的な神仏と感応し、テキストを創造する営為に注目した。そこで山本は、宗教者が得た曼荼羅的な啓示（「靈的曼荼羅」）を、「他者に提示可能な」儀軌へテキスト化する営為「靈覚から儀礼的思考へ」の視点から捉えた。これは儀礼以前の体験という宗教論として極限の議論であるが、中世の第六天魔王神話や『天照大神儀軌』などの中世的な天岩戸神話を取り上げられ、神話の変貌が机上で展開するものではなく、身体行為を伴う儀礼の過程から生み出されることを論じた成果である（22）。

中世神道研究と儀礼については、思想史から伊藤聡による伊勢灌頂（諸社大事）の研究がある。伊藤は、観想を伴う社参作法である伊勢灌頂を読み解き、社殿の観法により心の内に神を見出し（「心・神同一観」「内なる神」）、合一する儀礼であることを明らかにした（23）。伊藤は「この中世の〈神学〉Ⅱ〈神道〉が、ある普遍性を獲得することはないに終わった」（伊藤著、三八六頁）とした。だが観想や灌頂の儀礼世界と、そこで生成する中世神学が普遍性を持ったことは、小川豊生によって捉え返されてゆく。

小川は、『麗気記』『天地靈覚秘書』など両部神道書を読み解くことから、それが灌頂や観想儀礼のなかで創られていたことを明らかにした（24）。また、両部神道書に禅の言葉が見えることを実証しており、中世神道と禅の関わりを開いたことも大きい（25）。それだけではない。『天地麗気府録』や『神皇正統記』などに見える「三界建立」や、「下々来々」／「上々去々」という世界の外側と内側を通じた超越的な神の垂直運動が、こうした観想と関わる両部神道書に見えることに注目し、中世の書物、そして空海などの仮託についても、以上の「下々来々のヴィジョン」に基づく体験や儀礼を通して感得し、力を持っていたことを論証した（26）。小川

の成果を受け、伊藤も近年は観想や夢告と神道説との関わりについて論及している。「灌頂」「建立」など「中世の言語そのもの」から中世神話、神学を読解した小川の成果は『中世日本の神話・文字・身体』（森話社、二〇一四年）にまとめられる。

これら山本、小川の中世神学研究を鎌倉期の宇佐宮を舞台に八幡信仰研究で展開させたのが村田真一である。村田は、弥勒寺別当職の神件『八幡宇佐宮御託宣集』（以下『託宣集』）を読み解くべく『続日本紀』、『弥勒寺建立縁起』、『玉葉』など史書、縁起、古記録に現われる八幡神の相貌を祭祀者との関わりで描き出した。釈迦本地説、阿弥陀本地説と展開する八幡神であるが、村田は『託宣集』で八幡神が「本地幽玄」「虚空同体」「真空冥寂」とすることに注目する。記録形式（歴史叙述）を取る『託宣集』の読解と大神比義、神件など祭祀者の実践に応じて変貌する八幡神。そして「本地幽玄」という究極の神体を獲得してゆく過程を、村田は中世神話と中世神学を一体に捉える「神話言説」の方法を用いて描き出している（27）。

中世神道研究及び神々の変貌という、中世神話論が切り拓いた研究は、神話から神学へと視点が展開し、観想、灌頂、夢告、託宣、講式といった儀礼実践を通して変貌する歴史的な諸相が明らかにされたのである。

以上が中世神道研究の現状である。これまで明らかにされてきたように、一九七二年の中世日本紀論を境に文学、思想史、日本史において中世神道はとらえ直され、「中世」「神道」の概念をも変容させたといえる。

しかしまだ課題になっていることが、中世後期とくに室町期以降の問題である。これについては、近年の仏教史研究からは戦国仏教論が唱えられ（28）、神田千里により戦国期の宗教が明らかにされている（29）。また修験道についても、近年は修験道史研究が進められている（30）。神道史では吉田神道や三輪流神道の再検討がようやく進み始めた（31）。

中世日本紀・中世神話の視座において読み解かれた中世神道説は、はたしていかなる歴史の変容を辿ったのか。中世後期から近世に至る姿の解明が急務である。それを明らかにすることは、中世神道というものが一二世紀末から一五世紀にかけて起きた、宗教現象における一過性の大爆発ではないことを示すことになる。そこで近年注目されつつあるものが神楽である。

以上のような現在の研究課題に応える格好のテキストが存在する。それが『神祇講式』である。本論では、中世神道研究史の課題に応えるべきテキストとして、初期両部神道から神楽・祭文に通じる『神祇講式』に注目し、中世後期における神道説と神楽祭文の関係

について明らかにする。

では、このことは神楽研究史上における意義は何か。次節は視点を神楽に移して確認する。

## 第二節 神楽・祭文の研究史

### (1) 初期神楽研究から五来重の指摘へ

神楽とは、基本的に神前において舞や神歌を奉納する宗教芸能である。宮廷の御神楽や奥三河の花祭など民間神楽が知られており、民俗学（民俗芸能）をはじめ、人文諸分野からアプローチがされている。神楽は舞が基本であるが、先述した花祭や各地で行われる五郎王子ものなど、祭文を読誦するものや、祭文に相当する唱文、聖教、言い立てなどが伴うものも存在する。後述するように、この祭文を読む神楽への注目が、神楽研究を大きく変えた。

また祭文とは、祭儀の場において神仏にむけて読み唱えられる祈願文である。読む宗教者が神仏にむけて言葉を発することで、祈願のみならず強制力をかける機能を持つとされており、神仏や儀礼の起源を語る神話となっているものも多い。

初出は『続日本紀』における桓武天皇の交野の郊祀における祭文であるが、『朝野群載』に所収されるように、平安時代を通して密教や陰陽道の儀礼で使用されるようになる。神楽において祭文が読まれる事例は、中世後期を待たねばならないが、現在もなお様々な神楽や祈祷の場で読誦されている。

では、これら神楽と祭文が中世神道の問題とどのように関わるのか。またそれが神楽・祭文研究においていかなる意義を持つのか。祭文への注目を経ることで転回／展開を遂げた神楽研究の研究史をまとめ、そこから本論の意義を確認しよう。

神楽については、はやくに宮廷御神楽や神楽歌について高野辰之や津田左右吉によって注目されてきた<sup>(32)</sup>。しかし祭文読誦をともなう民間神楽についての研究は、昭和初期に「民俗藝術の会」<sup>(33)</sup>に集う若手の民俗研究者が事実上スタートさせた。その嚆矢としては小寺融吉と西角井正慶の名を挙げることができる<sup>(34)</sup>。彼らは西日本や奥三河地域に赴き、民間に伝わる神楽芸能を「民俗藝術」として位置づけた最初の本格的な研究である。とくに彼らが注目したものが奥三河の花祭である。

花祭は、三信遠地域とくに愛知県北設楽郡の豊根村、東栄町、設楽町に広がる、主に一月から年明けにかけて夜通し行われる神楽である。青年たちによる舞の華やかな世界が展開するが、一方で花太夫（花禰直）による祭文読誦や反閨作法、祈祷などが行われる。花祭について欠かせない研究は、一九三〇年に刊行された早川孝太郎『花祭』（岡書院）である。早川は、画家としての観察眼を活かして舞の所作を細かく描き出し、祭りの次第や組織などを丁寧に分析した。

ここで早川は、多くの花祭関係の祭文や詞章を翻刻紹介している。なかでも『大土公神経』や『花の本源』など、現在の研究で参照される諸文献は、早川の採取により世に知られたものが多い。また『花祭』下巻では、花祭の源流に位置する奥三河の大神楽について古老から聞き書きを行い、安政三年に行われた最後の大神楽についての証言を記録したのみならず、そこで読まれた祭文や口伝についても収録している。なお、ここで早川は『神祇講式』が大神楽で読まれたことを記録している。また、早川『花祭』の跋文として収録された折口信夫の花祭論（35）は、花祭の宗教性に踏み込み祭文についても言及があり、注目すべき論考である。近年、折口の神楽論や鎮魂論、そして大嘗祭をめぐる神道学者との関わりが斎藤英喜が明らかにしており（36）、折口が同時に「中世の神道」に目を向けていたことを指摘している（37）。これまで深く論及されてこなかった「神道学者」としての折口信夫の姿（38）が、今まさに明らかになるうとしている。

早川以降は、西角井正慶が一九三四年に大著『神楽研究』（壬生書房）を出版し、奥三河花祭をはじめとして、当時確認し得る全国の神楽が示され、さらに御神楽についても分析されている。しかし早川や西角井、折口は、確かに祭文について注目していたが、基本的には舞の所作や祭儀の形態が分析の中心であった。戦時中に筑土鈴寛が花祭の構造や祭文に注目したが、唯一の例外を除き祭文は対象から離れていた。

このことは、戦後の本田安次による民俗芸能としての花祭研究にも引き継がれる。ただし、本田で特筆すべきは、『霜月神楽之研究』（明善堂出版、一九五五年）などに収録された神楽資料や祭文類の紹介である。網羅的に採集したともいえるが、そこに早川も見出していない花祭の祭文や次第もあり、出羽の保呂羽山における「葬祭神楽」の文献も発見している。のちの「浄土神楽」研究につながる道を確かに切り拓いた（39）。

戦前の西角井、戦後の本田による仕事で、宮廷の御神楽についての研究は上代文学や古代史、人類学の側から飛躍的な展開（40）を遂げてゆく。しかし神楽Ⅱ古代とする認識は根強く、松前健のように中世以降を軽視する傾向（41）もみられた。民間神楽研究も基層信仰への視点として天岩戸神話と関連させて神楽を読み解く傾向があり、神楽を古代や古層へと一元化させる視点は、大きく変わることがなかったといえよう。そこに転機が起きる。五来重の指摘である。

仏教民俗学を切り拓く五来重は、一九七二年に刊行された日本庶民生活史料集成において『民間芸能』（三二書房）を編集し、解説を担当した。そこで五来は「古代祭文」や「近世の歌祭文」に対して「従来祭文研究から継子あつかいされていたもの」に「中世の祭文」があることを指摘する（42）。

これは神楽研究・祭文研究の現状を見事に言い当てた鋭い指摘である。ただし中世祭文については、唯一例外として柴田實が元興寺から発見された『荒神和讃』と『夫婦和合祭文』、『夫婦別離祭文』の三本を紹介しており（43）、また村山修一も陰陽道資料の刊行で『祭文部類』を紹介している（44）。しかし神楽研究として祭文は、とくに五来が指摘した「中世の祭文」は「継子あつかい」にされているのが現状であり、五来はその代表として早川が収集した奥三河花祭祭文を取り上げた。また同時に、土佐物部のいざなぎ流にも注目した。

五来自身は祭文研究については本格的に進めることはなく、五来門下としては西田啓一による戸宇朽木家蔵『六道十三佛之カン文』研究（45）があるばかりである。しかし奥三河については、五来の指摘を受けるように、一九七〇年代から八〇年代にかけて、武井正弘が祭文分析から花祭の宗教世界を読み解いていった（46）。

五来により、芸能論とは異なる祭文から読む「宗教民俗」としての神楽研究の道が拓かれた。やがてこの視点は、岩田勝と山本ひろ子により全面展開されてゆくことになる。

## （2）岩田勝から山本ひろ子へ

五来による「中世の祭文」への指摘以降、神楽研究を大きく塗り替えたのが、一九八〇年代から九〇年代における岩田勝と山本ひろ

子である。正確には、岩田が中世祭文と神楽の関係について明らかにし、山本は中世神道論の視点からさらに展開させた位置にある。

岩田は、単著として『神楽源流考』（名著出版、一九八四年）、『神楽新考』（名著出版、一九九二年）があり、編著は歴史民俗学論集の一つとして出た『神楽』（名著出版、一九九〇年）と伝承文学研究叢書の一つとして『中国地方神楽祭文集』（三弥井書店、一九九一年）がある。そのいずれも神楽研究、祭文研究として重要な成果であるが、特筆すべきは最初の『神楽源流考』と『中国地方神楽祭文集』である。岩田の『神楽源流考』の成果は多岐に渡るが、押さえたおくべきことは、以下の五点である。

- (1) 芸態論中心の神楽研究に対し、祭文の分析から神楽の宗教的世界観を明らかにした。
- (2) 祭文を読誦する法者と神子という、郷村祭祀に携わった民間宗教者像を明らかにした。
- (3) これら祭文を読誦する神楽（岩田が言う「祭文を舞う」）と法者・神子は、中世後期にまで遡れる存在であり、中世における神楽の姿を浮き彫りにした。
- (4) 法者・神子が祭文を読誦することで、神霊を祭儀の場で強制力をかける構造と機能を「神霊強制」「悪霊強制」の方法から明らかにした。
- (5) その神楽は、備後の事例を中心に死者を鎮め、供養する仏教的な「浄土神楽」が存在していたことを明らかにした。

これらの成果は、折口信夫以来の神楽研究において、古代の「鎮魂」で一括りにされてきた神楽Ⅱ古代・古層の認識を見事に批判したといえる。これらの視点に立ち、荒平舞における「死反生の杖」、五龍王から五人の王子舞への展開、荒神祭祀と神楽、神楽能の存在形態など、中世の信仰世界と交差する神楽の宗教世界を大胆に読み解いたのである。

岩田は、『神楽源流考』の「まえがき」で「文書・遺物等によって可能な限り遡源し、さらに現在までの変貌の過程を逐一とらえ、その時々の意味づけの変遷を見きわめる作業を実証的に積み重ねることが、解明の基礎となる」とし、「文書・遺物等によって可能な限り遡源し、さらに現在までの変貌の過程を逐一とらえ、その時々の意味づけの変遷を見きわめる作業を実証的に積み重ねることが、

解明の基礎となる」と述べている。また「本書の書名は、『中国地方の神楽の遡源的研究』とでもするのが適当かも知れないが、」（二頁）と述べるように、岩田の主眼は現在から過去へ遡ること、「神楽というものの意図と本質をとらえる」ことが目的である。そのために「文書・遺物」、「史料と伝承」から実証的に読み解くという、極めて堅実な歴史民俗学的手法のように見える。もちろん意図することは、現在から一足飛びに「古代」の実態まで向かう折口門下以来の「従前の神楽研究」への批判であることは明らかだ。ここに五来が「継子あつかい」されてきた「中世の祭文」を見るべしという指摘を、まさに実証を試みた成果と位置づけられる。

しかし注意すべきは、岩田は「遡源的研究」「遡源的」と連呼するように、神楽の「意図と本質」という古層に目が向けられていることである。その実像を解明するために、実証的な手法で中世後期にまで遡ったということである。したがって岩田は、「中世」は古代への通過点という位置づけになる。こうした視点は、古代も中世を通して幻視される。結果として岩田は、『神楽新考』（一九九二年）では天岩戸神話に古代神楽の姿を重ね、中世の神楽を読み解いた「悪霊強制」をそのまま適応させて論じ、「鎮魂から神楽へ」という発展段階論的分析に陥った限界があった。

また岩田は中世の信仰世界と神楽の関わりに迫ったが、中世神道については、「宝永期における荒神のいわれ」（第一章）で第六天魔王神話に触れた程度である。ここで提示した異貌の第六天魔王像がでる神楽能の台本は、中世後期の問題として極めて重要である。しかし、当時伊藤正義が中世日本紀を提唱していた一方、それらの議論に合流することはなく、「このように、「村中神数帳」の荒神のいわれの第一は、中世神道説をふまえた、神仏習合の修験色の濃い世界のなかから生み出されたものであった。」（四〇〇頁）としているように、吉田神道化する以前の「修験色の濃い世界」という見方に留まっている。

さて、以上のような岩田に対し、中世神道研究を踏まえた成果、否、中世神道論の先頭を牽引しつつ神楽研究を大きく進めたのが山本ひろ子である。山本については、前章の中世神道の研究史においても指摘したように、中世神道と神楽の関係を往還的に論じた成果を挙げた。山本の神楽研究で押さえおくべき点は以下である。

（1）神楽や民間祈祷に顕れる摩多羅神、牛頭天王などを「異神」としてとらえ、中世寺院における儀礼との関わりを読み解き、一方



で現行の神楽の祭儀を通して中世寺院における異神の儀礼世界を明らかにした。

(2) 奥三河「浄土入り」について、五来と岩田が「擬死再生儀礼」と位置づけたのに対し、祭文と次第を讀解することから三輪流神道灌頂との類似を指摘し、さらに「浄土神楽」概念も死霊の鎮めや供養に対し、生者に向けた浄土神楽の存在に注目すべきことを論じた。

(3) 花祭についても、湯立や榊舞の詞章を中世神道の修法と関わり讀み解き、また大神楽から花祭への変化についても、大神楽と花祭の祭文を讀解することから、大神楽の縮小と見なされた花祭について、「花育て」という固有の儀礼を創造した浄土神楽として讀み解いた。

(4) 祭文を中世日本紀、中世神道書、縁起・本地物語類に次いで「中世神話」として讀み解く視点を提唱した。

以上が、最低限押さえておくべき山本の成果である。八〇年代後半から九〇年代の山本は、徹底して祭文の讀み解きから神楽を論じるスタイルであり、岩田を継承・発展させた位置にある。山本の視点は、中世神道論においても神楽論においても貫かれている視点が、「宗教的情動」である。花祭論の大論文「神楽の儀礼宇宙―大神楽から花祭へ」(『思想』一九九五年〜九七年)で、山本は「大神楽という巨大な共同祭礼を、一日一夜の祭に仕立て上げて生まれた花祭。そこには現実的要請のほかに、いかなる宗教情動が作用していたのだろうか。こと問題は、花祭の成立そのものをいかに掴まえるのかという方法視覚にかかってくる。」(「神楽の儀礼宇宙」

(上)七五頁)と述べている。

山本は中世神道の研究を通して、近代主義を相対化させる中世の可能性に気づいた。そこを起点としつつ、「現実的要請」にとどまらない「宗教情動」の作用で見えてくる新しい儀礼・宗教芸能の生成を方法的に捉えることが、山本ひろ子の白眉であったのだ。そしてこの視点は、中世神道研究において受け継がれていった。

ポイントは大きく三つ、神楽・祭儀に召喚される神々の問題、中世神道(中世日本紀)という射程、新しい儀礼の創造という宗教実践にあるといえよう。ここは五来や岩田が到達しなかった境地であり、本論も大きく受け継ぐ論点である。

ここまでで中世という視点から五来、岩田、山本に至り、祭文分析が神楽研究をいかに変えたのかをまとめた。次なる問題としては、「神霊／悪霊強制」という概念化された祭文読誦の機能と構造、また宗教情動による新たな祭儀の形成という視点に対し、神楽や祭文が宗教者の実践過程でいかに生成されてくるのか、その現場への踏み込みが課題となる。これをやり遂げたのが齋藤英喜である。

### (3) 齋藤英喜の「いざなぎ流」研究

齋藤英喜は、『古事記』『日本書紀』など古代文学研究と並行し、高知県香美郡物部村（現、香美市物部町）の民間信仰である「いざなぎ流」の研究を進めた。約三〇年にわたるフィールドワークを踏まえ、中尾計佐清太夫に密着するスタイルでの研究は、単なる民間宗教者の民俗誌や宗教儀礼のコスモロジー分析を越え、太夫が儀礼の場で創造するいざなぎ流の宗教世界を実践の側から説明するものとなった。齋藤は、その大著『いざなぎ流 祭文と儀礼』（法蔵館、二〇〇二年）は、序章で以下の方法的視点を「そこで重要なのは、それぞれの太夫の祭文テキストを、儀礼現場から切り離し、「文献」として抽出し、客観的な「資料」として横に並べて比較検討する、といった扱いはぜったいにしないという立場をとったことだ。太夫の祭文テキストは、ニュートラルな「文献資料」ではなく、それぞれの太夫の儀礼実践と不可分に結びついた、いわば太夫の「実存」と切り結んだ形で存在している」「いざなぎ流」の宗教世界は、そうした実践や現場以外には存在しない、という立場に立つ」と位置付ける。

こうした齋藤の視点は、自ら述べているように近代歴史学の実証主義、民俗学における「民俗」という集団表象への還元、文学の原典主義、そして近代的個人の自我や内省、祖師による聖典重視といった近代的な宗教観への批判的位置にある。ざばり「呪術」なるものはいかに「学問」として記述しうるか（二二頁）といった、脱近代の文脈における学問の可能性を探求するという立場である。以上の問題意識から齋藤が明らかにした「いざなぎ流」の問題は、極めて多岐に渡る。なかでも本論が受け継ぐべき成果は、「りかん」という儀礼実践の解明である。

いざなぎ流の「りかん」とは、太夫が儀礼を執行する際、祭文を読む場や状況において、臨機応変に祭文の詞章を付け足し、儀礼に即した新しい祭文を創造する行為である。齋藤はフィールドワークからこの事例を指摘し、「りかん」の言説から祭文が生成するメカ

ニズム、そしてさらに「りかん」から神を使役する新しい「法文」という祭文テキストが創り出されることを解明した。このことは、例えば『すその祭文』など数多くのヴァリアントが存在する祭文が、文献学的には異本や別本として仕訳けられるものが、実はそれぞれ太夫の儀礼を背後に持っていることを明らかにしたのである。斎藤は別稿で「現在伝わっている祭文テキストのなかには、「りかん」のコトバがそのまま書き残され、また祭文のなかに組み込まれたと思われるものもすくなくない。それが太夫たちのあいだで、多様な祭文のバリエーション（異本）を生み出す背景となる」「多数の祭文の生成とは、太夫が起源神話のなかから、儀礼の現場に見合ったかたちでの、あらたな「神話」を生み出した過程、と理解することできよう。神話はひとつだけではなく、儀礼の現場にそくしながら、生成し、増殖していく」とまとめている（47）。

「りかん」から描き出す儀礼世界は、いざなぎ流研究史としては構造的な分析を全面展開させた小松和彦（48）への批判に位置する。また祭文の本文に対する「りかん」言説は、古代神話を変貌させる注釈に相当し、中世日本紀を受けた儀礼分析の方法論である。

もちろん「いざなぎ流」は現代であり、斎藤が調査した一九八七年から九〇年代である。しかしその分析は、「中世」を転回させた中世日本紀・中世神話から導き出されており、『いざなぎ流 祭文と儀礼』は、「中世」を方法論として駆使した労作なのである。

このように、中世日本紀を受けた斎藤の儀礼論は、「中世」という視点のもと、現代のいざなぎ流も中世の春日信仰も読み解く通歴史的な方法論として展開した。しかし一方で、これは歴史を問えない課題が残された。その点については小池淳一が書評（49）で指摘した通りであり、斎藤以降のいざなぎ流研究は、小松和彦による近世から近代という歴史のなかで形成される「いざなぎ流」像の解明（50）が進められた研究史がものがたる。これについては近年、斎藤も敏感に反応している。斎藤はいざなぎ流で読誦される祭文を儀礼の場を通して中世以降の展開を後付けた（51）。またいざなぎ流太夫につながる重層的な民間宗教者の歴史を、祭文の表現を通して読み解いている（52）。これが現在の神楽・祭文研究の現状と課題であるといえよう。

以上のように、神楽・祭文の研究史を確認した。近代主義を相対化させた「中世」論と芸態論とは異なる祭文分析を経ることで到達した神楽・祭文研究は、そこを起点としていかに歴史的に捉え直すのが課題である。

このことを解明するテキストは数多くある。しかし前章で見た中世神道研究の現在と対応する格好のテキストが『神祇講式』であ

る。神楽研究史においても『神祇講式』は、早川が大神楽での使用を採集し、石塚尊俊と岩田勝が薩摩の藺牟田神舞での読誦を指摘し、さらに山本ひろ子も大神楽での読誦を注目した。まさに中世神道と神楽の関わりを考えるうえで相応しいものである。

では『神祇講式』とはどういう文献で、どのような研究が行われたのか。次節で『神祇講式』の基本情報と研究史を確認しよう。

### 第三節 『神祇講式』とは何か―基本情報の整理にこころ―

#### (1) 『神祇講式』について

『神祇講式』とは、その書名が示すとおり、「神祇」を〈本尊〉として衆生救済を祈る講經法会の式次第である。『神祇講式』は天神地祇を指す「神祇」を礼拝する仏教儀式書（講式）という点でまさに神仏一体の書であり、後述するように写本の現存状況から、成立は確実に鎌倉期に達する。しかし数多く存在する中世神仏信仰の書物と比較して、『神祇講式』の最も特異な点は、現代においても使用され続けていることである。

比較的新しい折本形式のものとして、『新版神祇講式 の書き平かな付』（藤井佐兵衛、一九七二年）がある。これは種智院大学教授を務めた醍醐寺の服部如實が作成し、京都市の山城屋文政堂藤井佐兵衛から刊行されたものである。全文読み下しであり、廻向文など独自の記述があるが、基本的に鎌倉期以来の記述を変えていない。

同様のものとしては、真言宗で使用する基本的な経典籍を類聚した『真言秘密諸経全集』（大八木興文堂、一九七六年。増補版は二〇〇八年）にも『神祇講式』は収録されている。なおこれには『光明真言』、『九条錫杖経』、『観音経』、『延命地藏経』、『血盆経』、『般若心経』など五三もの諸経典が収録されており（『神祇講式』は増補版では四五番目）、藤井佐兵衛刊行本とは異なり白文であるが、全体的にルビがふられており、記述は醍醐寺の『修験聖典』（一九二七年）所収のものと同様である。

このように『神祇講式』は、中世から現代に至るまで脈々と伝えられ、実践されているテキストであることが分かる。その実際の使用については後述するが、まずは『神祇講式』の構成など基本情報について整理しておこう。

## 「神祇講式」の次第と「神祇講」

講經法会の式次第を意味する講式であることから、『神祇講式』は「神祇講」という法会を描いていることとなる。神祇講の存在は、近世高野山の法会をまとめた靈山南龍撰『密宗諸法会儀則』や、三輪流神道に伝わる『神祇講法則』から確認することができる。これら次第書との関わりは後で確認するが、まず『神祇講式』が描く「神祇講」を見てみよう。

① 総礼（導師が職衆を率いて道場へ入り、〈本尊〉に対し総礼伽陀を唱える。）

・ 総礼伽陀（我此道場如帝珠・十方諸神影現中・我身影現神祇前・頭面接足歸命礼）

② 三礼（導師が柄香炉をとり、三宝に帰依する偈を唱えて礼拝する。）

③ 表白（導師が啓白文、式文を読みあげ、段落ごとに職衆が伽陀の偈を唱える。）

啓白文

第一段「讚諸神本地」

・ 伽陀（本体盧遮那・久遠成正覺・為度衆生故・示現大明神）

・ 南無伽陀（南無日本国中大小神祇本地法身諸仏菩薩心中所願決定円満）三反

第二段「述垂迹利益」

・ 伽陀（諸仏救世者・住於大神通・為度衆生故・現無量神力）

・ 南無伽陀（南無和光利物倍增法樂倍增威光心中所願決定円満）三反

第三段「廻向発願」

・ 伽陀（願以此功德・普及於一切・我等与衆生・皆共成仏道）

・ 南無伽陀（南無諸社靈神倍增法樂一切衆生平等利益）三反

④ 神分（『般若心経』を讀誦する。）

⑤六種廻向（廻向文を唱え、六種の供具物（闕伽、塗香、華鬘、焼香、飯食、灯明）を〈本尊〉に供える。）

以上が『神祇講式』から見える次第をもとに、基本的な法会の形式を合わせて復原した「神祇講」の流れである。記録上での「神祇講」は確認できず不明な点が多い。しかし「神祇講」が行われていたことは、先に紹介した『密宗諸法会儀則』と『神祇講法則』から確認できる。

#### 資料1 靈山南龍撰『密宗諸法会儀則』

これは安永二年（一七七三）に高野山の学侶である靈山南龍が、近世高野山で行われていた法会の細目や次第をまとめたものである（53）。「神祇講」の次第は次の通りである。

△十八 神祇講〔密立／潤月〕

先傳供四智梵語 心畧梵語 佛讚 別禮 式師

云何唄 散華中 段大 日 ○榻諦榻諦波羅榻諦波羅僧榻諦菩提娑婆訶 二十一遍

ここでの「密立」とは、「顕立」に対するもので、密教形式の法会を指す。また「潤月」（閏月）とあることから、神祇講は閏月に行われていたようだ。また「傳供」とは、密教法会において供物を手から手に渡し、〈本尊〉に供える儀礼である。このとき「四智梵語、心畧梵語、佛讚」とあるように、四如来（阿闍如来、宝生如来、阿弥陀如来、不空名成就如来）の四智（大円鏡智、平等性智、妙觀察智、成所作智）を「梵語」で唱え、仏徳が讃えられるようだ。これらは『神祇講式』の次第には書かれないが、「密立」に対応する。

以降の「別禮」は総礼や三礼といった礼拝作法に対応し、『密宗諸法会儀則』によると、「式師」とは講式本文の読誦を意味する。た

がってここで『神祇講式』の式文が読まれるのだろう。『神祇講式』の総礼／三礼／表白という流れがここで一致する。後半の「云何唄」は、密教法会でよく使用される梵唄である。具体的には『涅槃経』卷三「長寿品」の偈を唱えるもので、「云何得長寿、金剛不壞心、復以何因縁、得大堅固力」が唱えられる。そのあとに著名な梵唄の一つである「中段大日」が歌われ、そこで供養のために花や葉を舞い散らす「散華」が行われたようだ。

最後の「羯諦羯諦波羅羯諦波羅僧羯諦菩提娑婆訶」とは、『摩訶般若波羅蜜多心経』の「羯諦羯諦波羅羯諦波羅僧羯諦菩提娑婆訶」である。「神分」の『般若心経』読誦と対応しており、これが二一遍唱えるようである。

以上が、少なくとも安永期には高野山で閏月に行われた神祇講である。後述するように高野山には金剛三昧院や持妙院、桜智院などに数多くの『神祇講式』が残されており、近年になって『高野山講式集』（CD・ROM／DVD・ROM）で公開されている。これらの『神祇講式』の伝本は、恐らく今確認した神祇講で読誦された際に写されたと想定できる。だがもう一つ、『神祇講式』の使用がわかる文献がある。それが『神祇講法則』である。

## 資料2 高野山大学所蔵『神祇講法則』

高野山には数多くの三輪流神道や御流神道の文献が残されている。そのうち一つに『神祇講法則』と書かれたものがある。内容を見てもみると次の通りである。

先傳供（四智梵語／心畧梵語 吉慶漢語）

次惣礼 次式師登壇

次唄 云何 次散花 大日

次伽陀 三段 次心経咒 廿一反

以上

先に確認した、『密宗諸法會儀則』『神祇講』とほぼ共通することが分かる。同じく伝供作法の際に「四智梵語」「心略梵語」を唱える。このときに吉慶漢語とある点が独自だが、吉慶漢語は伝法灌頂や落慶法要など重要な法会で読まれる。これは『神祇講法則』が神道灌頂と関わるものであることが想定できる。三輪流神道の相伝目録には、ほぼ必ず『神祇講式』があり、神道灌頂でも読まれたことがあったようだ。このことについては、第四章で詳述することとしよう。

さて次の「惣礼」で総礼伽陀が唱えられ、「式師登壇」でいよいよ『神祇講式』本文が読み上げられる。「次唄 云何」は先と同じく云何唄が、また同じく「次散花 大日」も同じく散華作法において「中段大日」が歌われる。最後の「次伽陀 三段」は独自の伽陀があることも想定できるが、恐らく三段「廻向発願」の「願以此功德・普及於一切・我等与衆生・皆共成仏道」が読まれるのだろう。次の「心経咒 廿一反」は『般若心経』本文ではなく、「羯諦羯諦波羅羯諦波羅僧羯諦菩提娑婆訶」を二一反唱えることが明記されている。略式とも言えるが、むしろこの偈に呪術性が期待されているといえよう。

以上が三輪流に伝わる『神祇講法則』の内容である。高野山の神祇講と次第部分が共通することや、数多く残る『神祇講式』の伝本から、高野山が『神祇講式』伝播の中心的な場であったことが想定できる。

現在確認できる神祇講の痕跡は、以上二つの文献のみである。これらはともに近世期の文献であるため、中世における実修は不明な点が多い。中世期では「神祇講」という形でどこまで修されていたか不明であり、むしろ講式という形態をとりつつ、講經法会に関わらず幅広い場で読誦できたことに、『神祇講式』の特徴があったと思われる。近世の「神祇講」も、このような展開の歴史において再法会化されたものかもしれない。

ここまで『神祇講式』の基本的な情報と次第を確認したところで、果たして『神祇講式』ほどの程度伝来しているのか、その諸本についてまとめておきたい。

## II 『神祇講式』の諸本について



『神祇講式』の諸本は圧倒的に室町期、とくに文明一九年（一四八七）の高野山金剛三昧院蔵（高野山大学図書館寄託）本以降、中世後期から近世期にかけて残っている。後述するように、それゆえ当初は室町期成立の修験道書として位置づけられてきたが、鎌倉後期の弘安九年（一二八六）写本である醍醐寺三宝院蔵本が岡田莊司によって紹介され、さらに鎌倉末期とされる宮内庁書陵部伏見宮文庫蔵本、真福寺大須文庫本が発見されたことで、『神祇講式』は鎌倉期に遡る古い神々の講式であることが明らかになった。

この醍醐寺本が最古写本である。卷子本であり、奥書には文永四年（一二六八）のものが写されたと伝えられる。書写者は「権長吏法眼睛珎」なる人物である。奥書を引用しよう。

私云、以<sub>二</sub>所次<sub>一</sub>、講<sub>二</sub>此式<sub>一</sub>、所<sub>レ</sub>禱<sub>二</sub>天下静謐<sub>一</sub>、国土安穩<sub>二</sub>也<sub>一</sub>、次祈<sub>二</sub>方々諸壇越<sub>一</sub>者也、

弘安九年正月三日 権長吏法眼睛珎（花押）

「私云」とあるため、晴珎による注釈であると分かる。なお、この晴珎については不明である。「権長吏」「法眼」という僧官にあるため、長吏職の次官であると分かる。そのため、園城寺か勧修寺が想定されるが、そこに晴珎という人物は見いだせない。また「権長吏」であり名に「晴」字がつく点は、祇園社感神院に多く見ることが出来る。しかし、「晴珎」は確認できない。現状では全く不明な人物が『神祇講式』を早くに写しているのである。

晴珎は、「次の所を以て此の式を講ず」と『神祇講式』がどういう時に読まれるのかを示してくれている。まず「天下静謐、国土安穩を禱る所なり」と、まさに天下国家のために『神祇講式』は読まれるのだという。このことは、第三段「廻向発願」において、「金輪聖主宝祚延長」とある部分と対応する。しかし、「次に方々諸壇越を祈るものなり」とある。「天下」「国土」という公的祭祀のみならず、壇越の祈りという個人の祈願も弘安九年では開かれていたことが分かる。少なくとも晴珎はそう認識し、注釈を施している。

鎌倉期では、醍醐寺本以外では書陵部本と真福寺本のみ現存している。また引用された形跡や目録類にも確認できず、現段階では文永・弘安期前後以前には成立を遡れないだろう。

これ以降に年代が確実に分かる伝本は、温泉寺蔵『神祇式』（応永二九年（一四二二））を待たねばならない。鎌倉期三本が前欠（醍醐寺本）、断簡（書陵部本、真福寺本）であり、醍醐寺本から形態は卷子本であったことが分かるのに対し、温泉寺本は綴じ本である。ここから現存する『神祇講式』は、中世後期のものは多くが卷子本（軸有、軸無含む）、綴じ本が多く、近世以降では折本となつてハンディなものとなる。以下、現段階で確認できている諸本をリストアップしておこう。

【書名】 【書写年代】

神祇講私記	弘安九年（一二八六）	醍醐寺三宝院	卷子本（前欠）
神祇講私記	鎌倉末期	宮内庁書陵部	卷子本（後欠）
神祇講私記	鎌倉末期	真福寺	卷子本（後欠）
神祇式	応永二一年（一四一四）	温泉寺	綴本
神祇講式	応永二九年（一四二三）	醍醐寺	綴本
神祇講式	文明一九年（一四二四）	金剛三昧院	卷子本
神祇講式	延徳二年（一四九〇）	金剛三昧院	卷子本
神祇講私記	永正一二年（一五一五）	天理図書館吉田文庫	卷子本（前欠）
神祇講式	享禄四年（一五三一）	金剛三昧院	綴本
神祇講式	天文一一年（一五四二）	天理図書館吉田文庫	卷子本
神祇講式	永禄一三年（一五七〇）	高野山大学図書館	綴本
無題	天正一八年（一五九〇）	静岡市日向内野家	卷子本
神祇講式	室町期	高野山桜池院	一帖
神祇講式	室町期	成篁堂文庫	一帖
神祇講之式	文禄五年（一五九六）	天理図書館	一帖

神祇講式	慶長一三年（一六〇八）	東北大学	卷子本
神祇講式	慶長一五年（一六一〇）	常明寺	卷子本
神祇講式	近世前期	鈴木三七家旧蔵	版本（古活字版）
神祇講私記	近世前期	西大寺	卷子本
神祇講式	貞享五年（一六八八）	金剛三昧院	卷子本
神祇講式	元禄三年（一六九〇）	勝林院	綴本
神祇講式	元禄一三年（一七〇〇）	勝林院	綴本
神祇講式	元文二年（一七三七）	税所家旧蔵	綴本
神祇講	延享三年（一七四六）	金沢文庫	卷子本
神祇講式	延享四年（一七四七）	高野山真別処	一帖
神祇講	延享五年（一七四八）	金沢文庫	卷子本
神祇講式	文政元年（一八一八）	金剛三昧院	卷子本
神祇講式	文政三年（一八二〇）	長谷寺	綴本
神祇講式	文政三年（一八二〇）	上野学園大学図書館	綴本
神祇講式	天保二年（一八三一）	実蔵坊真如蔵	一帖
神祇講式	天保四年（一八三三）	金沢文庫	卷子本
神祇講式	天保一〇年（一八三九）	高野山大学図書館	綴本
神祇講	安政六年（一八五九）	大谷大学図書館	綴本
神祇講式	安政七年（一八六〇）	花祭会館	一帖
神祇講式	江戸前期	東京大学史料編纂所	一帖

神祇講式	江戸期	御園尾林克時家	一帖
神祇講式	江戸期	神宮文庫	一帖
神祇講式	江戸期	高野山竜光院	綴本
神祇講式	江戸期	三千院	綴本
神祇講式	江戸期	高野山安養院	卷子本
神祇講式	江戸後期	上田市立図書館	一帖
神祇講式	幕末から明治期	東京大学史料編纂所	一帖
神祇講式	幕末から明治期	京都大学図書館	一帖
神祇講式	明治一三年（一八八九）	群馬県立文書館	綴本
神祇講式	明治二九年（一八九五）	富士市立博物館	一帖
神祇講式	昭和期	石川県立図書館	一帖
神祇講式	昭和四七年（一九七二）	架蔵	一帖

以上が、現段階で確認できる『神祇講式』の伝本である。当山派修験では使用されているため、ほかにも数多く見つけることが出来るだろう。これだけの事例からもわかるように、『神祇講式』は弘安九年の醍醐寺本をはじめとして、幅広く展開していることがわかる。では、ここまで数多く見出せる『神祇講式』は、これまでいかに研究されてきたのか。次節からは研究史を詳細に検討し、次章以降の本論へとつなげてゆこう。

## （２）『神祇講式』の研究史

『神祇講式』の研究そのものは多くはない。一九六〇年代の宮家準、七〇年代の萩原龍夫、二〇〇〇年の岡田莊司と佐藤真人があげ

られる。結論からまとめると、先述したように現在も当山派で使用されることから、宮家によって修験道書として取り上げられ、伝本の発見状況から室町期以降の成立とされてきた。しかし岡田により鎌倉期に遡る写本が翻刻紹介され、また佐藤が中世神道説との関わりを明らかにしたことで、室町期成立の修験道書から鎌倉期成立の中世神道書へと評価があらためられた経緯がある。

これらの研究視点や成果については後述するが、宗教学（宗教民俗学）の修験道研究、歴史民俗学・文化史研究、神道史研究と、それぞれ先行研究者の立ち位置を見ても分かるように、これまで講式の研究者からは、ほぼ考察の対象とされて来なかった事実がある。

講式の研究は、筑土鈴寛が大正一五年（一九二六）に始めてから（54）、ほぼ中世文学や仏教文学が牽引してきた。代表的な研究者として山田昭全（55）、清水宥聖（56）、ニールス・グウルベルク（57）の名を挙げられる。こうした成果がある一方、『神祇講式』をはじめ神々の講式は神道史研究などで一部考察されるに留まった（58）。しかし、二〇〇〇年代以降は、中世日本紀・中世神道研究を受けた船田淳一が『春日権現講式』について注目すべき研究を行った。ここで詳しく船田の講式研究について触れたい。

『春日権現講式』は貞慶作の春日信仰の講式で、いくつか諸本がある。そのなかに構成が三段式と五段式の『春日権現講式』があり、ニールス・グウルベルクによる文献学的分析からは三段式は五段式の縮小版と位置付けられた（59）。これに対して船田は、三段式と五段式の講式を詳しく検討した結果、同じ貞慶作『春日権現講式』であるが、全く異なる方向性と信仰世界を創り出していることを明らかにした。そこから船田は、貞慶が二つの『春日権現講式』を作成したことについて、講式作成の依頼に基づき講式の詞章を巧みに操る宗教実践を見出し、そこに貞慶の春日神に対する神格探求の儀礼とした（60）。

船田は、以降も同様に儀礼テキストとして『舍利講式』や『八幡講秘式』、『八幡講式』など講式を読み解いており、その成果は『神仏と儀礼の中世』（法蔵館、二〇一一年）にまとめられる。本稿も船田の研究を大きく受けた立場にある。船田の講式研究は、これまでの唱導文芸や仏教文学、中世文学の研究に対して儀礼という視点を導入し、中世宗教思想史の俎上に講式を乗せた点で意義がある。しかし、講式の作成を儀礼とするため、これら講式がどのような場で読まれたのかという、肝心の儀礼実践は不明瞭という問題があり、講式がいかなる宗教文化をどのような時代状況で創造したのか。儀礼を通した歴史の視点が欠けていたといえる。

以上の講式研究を受けたとき、『神祇講式』は講式の研究史をも次に進める可能性がある。では、『神祇講式』研究においてはどのよ

うな問題があり、意義を持つのか。ここからは先にあげた先行研究者、とくに代表的な宮家準、岡田莊司、佐藤真人の三者による『神祇講式』論を詳細に取り上げ、本論の研究史上の位置を確認したい。

### 1 『修験道書としての『神祇講式』』

『神祇講式』について最初に注目した研究者は宮家準である。宮家は、修験道の宗教的世界観を捉えるためには、従来の修験道研究で行われてきた教団や宗派の歴史的考察ではなく、宗教儀礼の分析をする必要性を主張した。もちろん、これまで修験道儀礼についての研究はあるが、宮家も指摘するように基本的に峰入修行に限定されており、『修験道章疏』などに記録される諸経や典籍を用いた呪術的な儀礼については、ほとんど関心が寄せられなかった。

以上の視点により宮家は、彼が言うところの「庶民」に肉薄した修験道の宗教儀礼をとらえるべく『修験道章疏』や現行修験道の諸経、典籍を読み解くことから修験道儀礼の研究を推し進め、そうした過程で『神祇講式』が神祭の分析で注目された。

のちに修験道研究の古典的大著といえる『修験道儀礼の研究』（春秋社、一九七一年）第三章「修験道の祭」第二節「修験道の神祭」として収録される論文が、宮家が修験道書として『神祇講式』を分析したものである（61）。ここでの主眼は、修験道における神祭のメカニズムと宗教的世界観を読み解くことである。したがって『神祇講式』の分析がメインではないが、明確に『神祇講式』と修験道の関わりが説かれる。

宮家論文は、最初に「神前読経の方法とメカニズム」と題し、まず『本山修験勤行要集』『鎮守神前法楽』、「神祇通用之祭立」を取り上げ、「特に神社の神のために作られた講式」（一六五頁）として『神祇講式』と『熊野権現講式』を紹介する。そして「鎮守神前法楽」、「神祇通用之祭立」、「神祇講式」、「熊野権現講式」を選び出し、修験道一般の「神前読経」のメカニズムとして「交換と祈願」の要素を抽出する。この選択された諸文献の一つ一つが興味深い内容であるが、ここでその個別性は捨象される。そのうえで宮家は、『神祇講式』読誦も記述される浄蓮院行存撰『修験道諸神勧請通用』（元禄四年（一六九二）刊）の分析へ入り、「賓客饗応」の視点で神勧請のメカニズムを読み解く。この詳細な次第分析が行われ、宮家は勧請法の構成要素として、「浄化―交歓―同化―獲得」（一七三

頁)の構造を見出してゆく。

つづけて宮家は、『修験道諸神勸請通用』をはじめ、『修験神道神社印信』や『修験深秘行法符呪集』などを抽出し、修験道の祭のメカニズムとして次の構成「(1) 神社参拝の儀礼、(2) 浄化の儀礼、(3) 神降臨の準備の儀礼―典論法、(4) 神降臨の儀礼、(5) 供饌の儀礼、(6) 法楽の読経、(7) 神楽」が提示される(一七四頁)。

ここまで頁を割いて宮家論文を詳細に見てきたが、修験道儀礼において『神祇講式』は、宮家による「交歓と祈願」という祭のメカニズムを分析するうえで注目されたが、構成要素の一つに過ぎない。では宮家論文における『神祇講式』の位置づけとは何か。それは最後の「神祭を支えている宗教的世界観」で示される。

宮家の目的は、修験道の宗教的世界観の分析にある。そこでここまで見てきた「交歓と祈願」を支える基層の考察が最後になされ、そこであらためて『神祇講式』が取り上げられる。まず注目されたのは、第三段「廻向発願」である。

第三章で詳細に考察するが、ここは数多くの神々が勧請され供養を受ける段である。この部分を宮家は、「修験道で崇拜対象とされている神々」と捉える。なるほど、宮家が指摘するように『神祇講式』第三段の神々は、『修験常用集』巻上「三時勤行」や『修験道行者勤行集』、『役行者講法則』などのほぼ共通するといえる。これら修験道の神観念を適確に示したものとして『神祇講式』が位置づけられているのである。

また宮家は、これら神々が本地仏を持つことの根拠とする「伝承」として『神祇講式』の大日印文譚を取り上げ、大海印文上に創造された国土において、天照太神が「仏法を護るための神兵として一般民衆救済の働きをさせることにした。こうして日本の諸神も諸仏と同じ働きを示すようになったのである。」(一八五頁)とする。さらに『神祇講式』啓白文や第一段に見える〈社壇浄土〉説も注目して、「この宗教的世界観が、神への讃辞や供饌による神と人との交感 communication という修験道の神祀りの今一つのモチーフを支えていると考えられるのである」(同)とまとめる。

以上見てきたように、宮家は徹底して『神祇講式』をはじめとする『修験道章疏』所収の諸文献から修験道の神祭要素を抽出し、通底する「交歓と祈願」の構造としてを読み解く。当然ながら個別テキストの成立年代や地域性、宗派などの固有性は捨象され、歴史性

を問えない問題点がある。これは宮家の研究における一番の問題でもあった。ただしこのことは、宮家自身が述べているように、宗教学として修験道を分析する際、自覚的に行われた方法であった。

この視点は、当時の修験道研究史において意義を持っていた。修験道については、宮家以前は基本的に教団や宗派史研究が中心であった。儀礼についての研究は入峰修行が大部分を占めており、修験道儀礼の宗教性については十分に問われていなかった。その結果、『修験道章疏』所収の諸経・典籍類は、資料紹介にとどまり、またにも研究されてこなかったのである。

宮家はこれに対して前述した視点に立ち、地域性と歴史性を犠牲にすることで、修験道に通底される宗教的構造の解明を進めたのである。その結果、神祭や小祀、供養、験術で用いられる『神祇講式』などの文献に光が当てられ、修験道書として解読する視座が開かれた。この視座は、宮家自身が研究史で引くように、ミルチア・エリアーデのシャーマニズム研究(62)や、クロード・レヴィ・ストロースの構造神話論(63)を受けた成果である。

この成果として『神祇講式』は修験道書の一つとして位置づけられ、以降宮家はしばしば取り上げている。また一九八六年に宮家が編纂した『修験道辞典』(東京堂出版、一九八三年)にも「神祇講式」の項(担当・由谷裕哉)が設けられた(二一四頁)。

### 神祇講式

じんぎこうしき【文学】

両部神道の立場に立つわが国の神祇への讃文。撰者は不明だが、室町時代末期の成立とされている。

内容は、まず諸神の本地を讃し、次に垂迹の利益を明かし、最後に廻向発願の功德を述べている。本講式は『修験聖典』に収録されているほか、『修疏』所収の『修験道常用集』下巻にもおさめられている。

(由谷)

『修験道辞典』の記述は、一九八〇年代における『神祇講式』理解の水準であるといえる。撰者や成立については、この頃まどまった研究はないが、かつて「伝弘法大師作新証書」として金剛三昧院所蔵「神祇講式一卷」(享祿四年(一五三二)写)を紹介した大山公淳が、「室町初期の作かも知れぬ。」(二〇八頁)と指摘したことがある(64)。



また『神祇講式』について興味深い伝本を萩原龍夫が紹介した。萩原は昭和四五年（一九七〇）二月末、静岡県静岡市日向の観音堂七草祭りを調査した際、禰宜の内野連宅に所蔵される片仮名書の『神祇講式』を発見した（65）。これは天正一八年（一五九〇）に「カモノスケ」が「サルワカ」に伝授した卷子本である。萩原は紹介に留めたが、室町後期の片仮名本を最初に発見した成果である。以上が宮家により開かれた修験道書としての『神祇講式』である。宗教学や民俗学の修験道研究が展開した一九七〇年代から八〇年代は、一方で中世神道の研究が飛躍的に進められた時期でもある。その転機となったことは、第一節で確認した伊藤正義の「中世日本紀」論以降、文学や思想史から中世神道の大きな捉え直しが進められた。やがて神道史にも影響を与え、これまで神道学が対象としてこなかった諸文献が注目される。その一つが『神祇講式』である。次の岡田莊司と佐藤真人の両氏の研究は、これまで修験道書として捉えられてきた『神祇講式』の評価を大きく塗り替える。

## II 中世神道書としての『神祇講式』

古代の神祇祭祀から中世・近世の神道論など、幅広い神道史研究を進めた岡田莊司は、二〇〇〇年に『神祇講式』の基礎的考察<sup>1</sup>を発表する（66）。これは「神祇系講式」に対する研究が進んでいないことを批判し、『神祇講式』の成立年代と作者を特定することから、「中世前期の神仏思想を理解する」文献として講式の位置づけを試みるものである。

岡田論文で一番の成果は、鎌倉期に遡る諸写本を翻刻紹介したことである。とくに弘安九年（一二八六）写の醍醐寺三宝院蔵『神祇講私記』（以下、醍醐寺本）を公開した点は大きく、先にみた『修験道辞典』の記述に見られた室町後期成立は、否定されたのである。岡田は鎌倉末期とされる宮内庁書陵部伏見宮蔵本、真福寺蔵本を紹介し、鎌倉末期には成立していたことが明らかになった。

初めて本格的な『神祇講式』の諸本調査が行われており、詳細な書誌分析がなされ、現在参照できる基本的な伝本の多くは、ほぼ岡田の研究で明らかになったといっても過言ではない。こうした緻密な書誌研究で『神祇講式』の古写本が確定され、これまで『修験道章疏』本に頼ってきた研究が批判されたといえよう。諸本を涉猟し、書誌分析が行われたうえで、岡田は『神祇講式』の作者を吉田文庫本や西大寺蔵本の奥書が伝えるように解脱房貞慶であるとし、「成立年代も笠置寺籠居中の、元久元年から『興福寺奏状』が基層さ

れた元久二年、さらに海住山寺へ移住する承元元年（一二〇八）までの、この頃の可能性が高い」（五六頁）と推定した。

岡田は「基礎的考察」にとどめるべく、これ以上の詳細の分析は避けており、以降も『神祇講式』について論じていない。先述したように、岡田論文は『神祇講式』の初めて本格的な研究であり、鎌倉期の成立であることを明らかにした意義は大きい。これにより、かつて宮家が修験道書として位置づけた『神祇講式』は、中世前期から存在し、どの系統が当山派のものにつながるのか、その書誌的考察を可能にした。しかし、果たして本当に貞慶作のものか、実際のところ貞慶の時代に遡る諸本が存在しない以上、状況証拠にとどまると言わざるを得ない。この点について、別に貞慶作説を佐藤眞人が論じている。

同じく神道史研究から佐藤眞人は、「貞慶『神祇講式』と中世神道説」（二〇〇〇年）で『神祇講式』が解脱房貞慶撰であることの論証を試みる（67）。佐藤論文は、『神祇講式』の内容について本格的に考察した最初の研究である。表題にあるように、佐藤は『神祇講式』と初期両部神道の関係を明らかにしており、佐藤論文をもって『神祇講式』は、これまで室町期成立の修験道書とされてきたものが、鎌倉期成立の中世神道書であると評価を改めた。

佐藤論文は、『神祇講式』を貞慶作とし、中世神道との関わりを明らかにするものだが、とくに評価すべきは佐藤が本論文を通して最後に述べている次の一文（―線部筆者）「この講式が南都や眞言宗の有力寺院さらには修験道にも広く流布したことを意味し、講式の性格上、式衆が参集して繰り返し修されたことは、秘傳として師子相承されることを建前とした教説とは異なり、その傳達力は各段のものがあつたと思われる。講式・願文類と中世神道思想との関連性については、さらに考究すべき餘地があるだろう。」（六三頁）である。この指摘は卓見である。確かに中世宗教儀礼の研究は、おもに密教系が中心であり、その秘説や秘伝、秘教世界の解説が進められた。それに対して講式や願文といった、顕教系の儀礼テキストの研究は個別研究を除いて進んでおらず、『神祇講式』など中世神仏信仰の講式については、ほとんど資料紹介にとどまる程度であった。佐藤が主張する「講式・願文類と中世神道思想との関連性」の解明は、本論も大きく受け継ぐ視点と立場である。

ただし佐藤論文の目的は、『神祇講式』の作者を貞慶であると断定することである。佐藤は、冒頭に見える第六天魔王神話（68）が『沙石集』に類似する一方、表現が初期両部神道書の『中臣祓訓解』と同文であることを指摘する。また貞慶作とされる春日信仰の

諸文献と表現が一致することを紹介し、『神祇講式』が貞慶や中世春日信仰、そして第六天魔王神話との深い関係を明らかにした。

確かに『中臣祓訓解』や中世春日信仰との関連など、具体的な指摘を行ったことは大きい。しかし、全体的に貞慶を作者であることを前提として状況証拠をもとにまとめており、確実に貞慶と『神祇講式』を結びつける証拠はない。結果として佐藤論文は、『神祇講式』の内容について具体的に論及したが、『神祇講式』の成立を無批判に建久年間まで遡らせ、すべての淵源を貞慶に求める言説を創り出している。そしてこの岡田と佐藤両氏による『神祇講式』の貞慶作者説は、現在独り歩きしている。

位置づけとしては、岡田論文が詳細な諸本の書誌的考察を行い、そこから貞慶作の可能性を指摘したに対し、佐藤論文は全面的に思想や内容から、『神祇講式』が貞慶作であることを確認する形で岡田論文を援護射撃する位置にある。『神祇講式』の研究としては、宮家以降の修験道書としての評価は確かに改まり、飛躍的に進んだことは確かである。しかし、貞慶作という仮託の可能性を全く捨て去った論者が、偶然にも同時期に発表されたことで、岡田・佐藤の両論文が検討されないまま、『神祇講式』＝貞慶作という説が独り歩きしている。これは『神祇講式』の読みを最終的には解脱房貞慶という作者の思想へと還元させてしまう恐れがある。

だが現状として、貞慶の時代に書かれた『神祇講式』の諸本が見つからない以上、元久期ましてや建久期に成立を遡らせることは不可能であり、貞慶作者説には疑義を呈せざるを得ない。したがって本稿は、『神祇講式』に描かれる表現や思想内容から中世神道説との関わりや特徴を捉えたい。

またあらためて岡田と佐藤の研究により、現在当山派修験道の神祭で使用されている『神祇講式』が、少なくとも鎌倉後期には遡る中世神道書であることが明らかになった。このことは、中世神道書がいかなる展開を遂げていったのかという問題を始め、中世神道と近世修験道の関係、さらにそれを取り巻く言説や宗教者、儀礼の関係を『神祇講式』の側から捉え直せる可能性を開いたのである。

『神祇講式』の読解は、作者や成立を探ることから、歴史的な変容過程においてこそ、見出してゆけるのである。

そこで本論は、具体的に三点の要素に注目したい。一つは『神祇講式』における「神祇」とは何か。二つ目は春日大明神を示唆する「当社権現」「慈悲万行之名称」の問題。そして三つめは、これまで『神祇講式』研究のポイントとなっていた、第三段「廻向発願」段の位置づけと分析である。これは両方に関わる。次に本章以降の分析視覚の確認も兼ね、三点を見る意義を確認しよう。

### (3) 「神祇」・「当社権現」・「廻向発願」段

これまで見てきたように、『神祇講式』は宮家においては表現のすべてが「修験道」へ還元され、岡田と佐藤の両論文では、貞慶の思想へと収斂された。そしてともに、冒頭の大日印文・第六天魔王説や社壇浄土説などが取り上げられた。

『神祇講式』における第六天魔王神話の位置づけや社壇浄土説については、個別にそれぞれの文脈から再考する必要があるが、これまでの研究史で十分の検討がなされていない点がいくつかある。その最大のものが『神祇講式』における「神祇」とは何か、である。

あらためて『神祇講式』は、「神祇」を法会の〈本尊〉とする講式である。数ある神々の講式においても、神存在そのものを礼拝対象とする点でも特異なものといえるが、果たして『神祇講式』の「神祇」とはいかなる神を指しているのか、まだ明らかにされていない。そこで本稿は、第二章で『神祇講式』における「神祇」の問題を論じる。

二つ目は、『神祇講式』の「神祇」と関わり、具体的に「当社権現」として佐藤により言及された「慈悲万行之名称」についてである。これが唯一『神祇講式』における「当社」の神を指すものであるが、この名が即「慈悲万行菩薩」へと接続され、春日信仰の講式であるという原像が導き出されてきた。さらに「春日大明神法楽」で使用したとする西大寺本奥書の伝承の根拠と位置付けられ、貞慶が作者説の有力な要素となっている。

逆に考えてみよう。この「当社権現者、慈悲万行之名称」という後世の伝本に定型化された表現が、春日大明神法楽のために貞慶が作成した神話を創り出したのではないか。先行研究で指摘されたように、『神祇講式』が中世春日信仰と濃密な関わりを持っていたことは、表現から窺うことができる。ところが『神祇講式』は名称も内容も春日神を〈本尊〉と明言せず、表題も「神祇」の講式とする。そして次章で詳細に検討するが、神のことを一貫して「神冥」と表記している。さらに言えば『神祇講式』において春日神は、第三段「廻向発願」における多くの神のうち二十二社の神として位置づけられており、「当社権現」とは別の場所にある。

そこで本稿は、『神祇講式』の表現に立ち返り「当社権現」の問題を考える。注目すべきは、多くの諸本で「当社権現」の下に「随所」「神名随所」と記されていることだ。この点は岡田が早くに指摘したが、「随所」の意義については論じていない。第三章では、

『神祇講式』の「随所」をめぐり、諸本の分析とそれを取り巻く儀礼の文脈において位置づけを試みる。

さて三つ目は、これら『神祇講式』の「神祇」や「当社権現」の問題とも関わる第三段「廻向発願」の分析である。先に見た通り、宮家も岡田も『神祇講式』の第三段を修験道の崇拜対象とするか、貞慶の神名帳と関連させるなど、それぞれの視点において読み直していた。しかし『神祇講式』における多量の神が列記される第三段の位置づけは、これまで十分な分析がされていない。本稿では、第二章で『神祇講式』の「神祇」「神冥」との関わりで明らかにし、第三章で諸本において「随所」に神が変化することを考える。

そのうえで最後の第四章において、中世後期の神楽においては、『神祇講式』第三段のみが読まれる儀礼が存在すること。また独立した諸本は第三段のみのものが作成されたことを明らかにし、『神祇講式』が創り出す儀礼世界および、『神祇講式』が読まれる儀礼において、いかに第三段が重要なものであったのか、それを明らかにすることから、『神祇講式』の読み替えという宗教儀礼実践を通して「中世神道と神楽」のつながりについて、最終的に論じることとする。

※ ※ ※

以上、本章では『神祇講式』の基本情報を整理し、『神祇講式』の研究史を詳細に検討した。見てきたように、『神祇講式』の研究は決して多くはない。しかし宮家準により儀礼から修験道の宗教的世界観を読み解くという、修験道研究における方法的転換があったからこそ、『修験道章疏』所収の『神祇講式』は初めて位置づけが可能になり、また中世日本紀を受けて従来の神道史研究が取り上げなかった講式類が注目されることで、岡田莊司と佐藤人により神道史の文脈で『神祇講式』が、初期両部神道と解脱房貞慶の関わりから論じられるようになった。

このように『神祇講式』は、その密度と広がりゆえに、日本宗教（史）研究の展開にしたがい読み直されて来たテキストなのである。第一章で論じたように、現在中世日本紀・中世神話の成果に基づき、中世神道の歴史の変容が問題となっている。また修験道研究においても、宮家や五来重など「本質主義」的な修験道研究が批判され、日本史や民俗学の若手研究者から新たに修験道史研究が進め

られつつある。そして両者を架橋する神楽についても、山本ひろ子以降、「中世神楽」の視点から井上隆弘、斎藤英喜（6）<sup>9</sup>）による捉え返しが始動している。そしてこの動向は、二〇一七年に名古屋大学で「中世神道と神楽」と題したシンポジウムが開催され、とくに花祭といざなぎ流がメインに取り上げられた（7）<sup>10</sup>。今や研究の機は熟しつつある。「神祇講式」は、まさに列島の宗教文化史研究の現在に応える要素を持っているのだ。「神祇講式」から中世神道と神楽の関係を捉える試み――。次章からいよいよ具体的な内容へと踏み込もう。

## 注

- (1) 戦間期における中世神道研究は、近年伊藤聡によってまとめられている。伊藤聡「戦前戦後の中世神道研究」（『神道の形成と中世神話』吉川弘文館、二〇一六年）参照。
- (2) 黒田俊雄の史学的位置づけについては、安丸良夫「黒田俊雄の中世宗教史研究―顕密体制論と親鸞」（安丸良夫・喜安朗編『戦後知の可能性―歴史・宗教・民衆』山川出版社、二〇一〇年）、佐藤弘夫「黒田俊雄―マルクス主義史学におけるカミの発見」（オリオン・クラウタウ編『戦後歴史学と日本仏教』法藏館、二〇一六年）を参照。
- (3) 黒田俊雄「中世の国家と天皇」（『中世2』〈岩波講座日本歴史〉岩波書店、一九六三年）のちに『日本中世の国家と宗教』（岩波書店、一九七五年）所収。
- (4) 黒田俊雄「中世における顕密体制の展開」（前掲『日本中世の国家と宗教』）。
- (5) 黒田の神道論としては、黒田俊雄「中世宗教史における神道の位置」（家永三郎教授東京教育大学退官記念論文集刊行委員会編『日本古代・中世の仏教と思想』三省堂、一九七九年）のちに『日本中世の社会と宗教』（岩波書店、一九九〇年）。
- (6) 黒田俊雄「中世国家と神国思想」（前掲『日本中世の国家と宗教』所収。）
- (7) 黒田俊雄「顕密体制論の立場」（『現実のなかの歴史学』東京大学出版会、一九七七年）。
- (8) 桜井好朗「中世国家神話の形成―『神皇正統記』の表現構造のなかで」（『文学』四五卷一―号、一九七七年一月）のちに『中

世日本文化の形成―神話と歴史叙述』（東京大学出版会、一九八二年）所収。

(9) 桜井好朗の位置づけについては、星優也「中世神話と歴史学―桜井好朗の神話研究をめぐって」(『新しい歴史学のために』第二九三号、二〇一八年二月)で論じた。

(10) 伊藤正義「中世日本紀の輪郭―太平記における卜部兼員説をめぐって―」(『文学』四〇巻一〇号、一九七二年一〇月)。

(11) 小峯和明『説話の言説―中世の表現と歴史叙述』(森話社、二〇〇二年)。

(12) 中世神道研究史における「中世日本紀」の位置づけについては、伊藤聡「説話研究と中世神道」(前掲『神道の形成と中世神話』)、同「中世神道・中世日本紀研究の現状」(『歴史評論』八一六号、二〇一八年四月)を参照。

(13) 伊藤正義「慈童説話考」(『国語国文』四九巻一号、一九八〇年一月)。

(14) 阿部泰郎「慈童説話の形成―天台即位法の成立をめぐりて」(『国語国文』五三巻八号・五三巻九号、一九八四年八月・九月)。

(15) 阿部泰郎「中世王権と中世日本紀―即位法と三種神器説をめぐりて」(『日本文学』三四巻五号、一九八五年五月)。

(16) 阿部泰郎『中世日本の宗教テキスト体系』(名古屋大学出版会、二〇一三年)。

(17) 上川通夫「中世の即位儀礼と仏教」(『日本史研究』三〇〇号、一九八七年)。

(18) 桜井好朗『祭儀と注釈―中世における古代神話』(吉川弘文館、一九九四年)、同『儀礼国家の解体―中世文化史論集』(吉川弘文館、一九九六年)。

(19) 松本郁代『中世王権と即位灌頂―聖教のなかの歴史叙述』(森話社、二〇〇五年)、同『天皇即位儀礼と神仏』(吉川弘文館、二〇一七年)。

(20) 網野善彦『中世日本の非農業民と天皇』(岩波書店、一九八四年)。

(21) 小川剛生『二条良基研究』(笠間書院、二〇〇五年)。近年、室町期の再検討が進められている。最近の成果としては、鈴木元『室町連環―中世日本の「知」と空間』(勉誠出版、二〇一四年)、田中尚子『室町の学問と知の継承―移行期における正統へ

の志向』(勉誠出版、二〇一七年)などがあり、歴史学と文学の成果を集めた論集として、前田雅之編『画期としての室町―政事・宗教・古典学』(勉誠出版、二〇一八年)が刊行された。

(22) 山本ひろ子「霊的曼荼羅の現象学―中世神道の「発生」をめぐる」(坂口ふみ他編『私』の考古学)〈宗教への問い3〉岩波書店、二〇〇〇年)。

(23) 伊藤聡「伊勢灌頂の世界」(季刊『文学』八巻四号、一九九七年)のちに『中世天照大神信仰の研究』(法藏館、二〇一一年)所収。

(24) 小川豊生「中世神学のメチエ―『天地靈覚秘書』を読む」(錦仁・小川豊生・伊藤聡編『偽書』の生成―中世的思考と表現』森話社、二〇〇三年)のちに「日本中世神学の誕生」と改題のうえ、『中世日本の神話・文字・身体』(森話社、二〇一四年)所収。

(25) 小川豊生「十三世紀神道言説における禪の強度―「中世神学のメチエ」続稿」(季刊『文学』第六巻第六号、二〇〇五年)のちに前掲『中世日本の神話・文字・身体』所収。

(26) 小川豊生「中世神話のメチエ―変成する日本紀と『麗気記』《天札巻》」(小峯和明・三谷邦明編『中世の知と学―注釈を読む』(森話社、一九九七年)、同「三界を建立する神―中世日本における危機の神学」(『日本文学』第五五巻第七号、二〇〇六年)、同「儀礼空間のなかの書物―中世神話と偽書」(『日本文学』第四七巻七号、一九九八年七月)すべて前掲小川著書所収。

(27) 村田真一「宇佐八幡神話言説の研究―『八幡宇佐宮御託宣集』を読む」(法藏館、二〇一六年)。

(28) 戦国仏教という問題は、湯浅治久『戦国仏教―中世社会と日蓮宗』(中公新書)〈中央公論社、二〇〇九年)より事実上研究が行われている。おもに顕密体制以後における鎌倉仏教、とくに日蓮宗の展開を「戦国仏教」として捉える試みである。近年は、河内将芳「戦国仏教」論再考―京都と日蓮宗を中心に」(『佛教史学研究』五八巻一号、二〇一五年)がある。

(29) 神田千里『宗教で読む戦国時代』(講談社選書メチエ)〈講談社、二〇一〇年)、同『戦国と宗教』(岩波新書)〈岩波書店、二〇一六年)。神田の研究を再検討しつつ、ポスト顕密体制の仏教史叙述を模索する論考として、太田宗一郎「中世仏教史の分



水嶺」―ポスト「顕密体制」を探る」(荒武賢一郎・木下光生・太田光俊編『日本史学のフロンティア2…列島の社会を問い直す』(法政大学出版局、二〇一五年)がある。

- (30) 時枝務・長谷川賢二・林淳編『修験道史入門』(岩田書院、二〇一五年)がその先駆となった。また長谷川賢二『修験道組織の形成と地域社会』(岩田書院、二〇一六年)が制度史としての成果である。なお、近年戦後に宗教学から修験道研究を牽引した宮家準も歴史的視点からの分析を取り入れている。なかでも宮家準『神道と修験道―民俗宗教思想の展開』(春秋社、二〇〇七年)は、近年の中世神道研究の成果を取り込んだものであり、宮家は、はやくに『神祇講式』など両部神道関係の書物を取り上げつつ、「修験道」「修験道の要素」として論じていたが、中世神道研究を受けることで修験道の形成と中世神道の関わりを指摘するに至った。また同「浄土教の列祖と山岳修験」(『宗教民俗研究』二七号、二〇一七年)も、修験道の要素と鎌倉期の浄土教と関わりに注目するもので、いわゆる修験道の成立期を、浄土教の展開を経たうえでの中世後期とする。

- (31) 吉田神道や三輪流神道の位置づけについては、神道史から久保田収『中世神道の研究』(神道史学会、一九五八年)がある。また吉田神道については出村勝明『吉田神道の基礎的研究』(神道史学会、一九九七年)、三輪流神道については大神神社社務所編『三輪流神道の研究―大神神社の神仏習合文化』(大神神社社務所、一九八三年)がある。しかし吉田神道を仏教色の強い中世神道から脱したとする発展段階な視点や、三輪流神道が鎌倉期に形成されたとする見解に対し、近年は伊藤聡「神道諸流の形成」(同編『中世神話と神祇・神道世界』〈中世文学と隣接諸学〉(竹林舎、二〇一一年)のちに前掲『神道の形成と中世神話』所収で、文明期以降の神道諸流における展開として捉えなおしている。

- (32) 津田左右吉「神楽考」(『東洋学報』四卷二号、一九一四年)、高野辰之『日本歌謡史』(春秋社、一九二六年)。

- (33) 「民俗藝術の会」は、小寺融吉や永田衡吉などを中心に始められた、地域に「郷土芸術」を発見、普及させる会であり、運動である。鈴木正崇「民俗藝術」の発見―小寺融吉の学問とその意義」(『明治聖徳記念学会紀要』五二号、二〇一五年)を参照。

- (34) 初期の成果として、小寺融吉『藝術としての神楽の研究』(地平社書房、一九二九年)、下角井正慶『神楽研究』(壬生書院、

一九三四年)。

- (35) 折口信夫「山の霜月舞―花祭り解説」(『民俗藝術』三巻三号、一九三〇年)。「跋―一つの解説」として早川幸太郎『花祭』(岡書院、一九三〇年)に収録される。
- (36) 斎藤英喜「折口信夫「山の霜月舞」再考―「花祭」研究の現在へ」(佛敎大学『歴史学部論集』第六号、二〇一六年)。
- (37) 斎藤英喜「折口信夫、戦後「神道宗敎化」論を読み直す―「神社本庁」とのかかわりを起点に」(『京都民俗』第三五号、二〇一七年)。
- (38) 斎藤英喜「〈神道史〉のなかの折口信夫」(佛敎大学『歴史学部論集』第七号、二〇一七年)、同「折口信夫の可能性へ―たゝり・アマテラス・既存者をめぐって」(愛知県立大学『説林』六五号、二〇一七年)など。一連の成果は、同『折口信夫―神性を拡張する復活の喜び』(ミネルヴァ日本評伝選)(ミネルヴァ書房、二〇一九年一月)で全面展開される。
- (39) 本田安次の仕事を「浄土神楽」研究の先駆的成果とする評価は、山本ひろ子「新・神楽の世紀へ」(『本田安次著作集月報』)
- (40) 宮廷御神楽の研究としては、志田延義『日本歌謡圏史』(塙書房、一九五八年)、土橋寛『古代歌謡と儀礼の研究』(岩波書店、一九六五年)、松前健「内侍所神楽の成立」(『平安博物館研究紀要』第四輯、一九七二年)のちに『古代伝承と宮廷祭祀―日本神話の周辺』(塙書房、一九七四年)所収、本田安次「宮廷御神楽考」(『神楽』〈日本の伝統芸能第一巻〉)錦正社、一九九三年)。近年は、中本真人『宮廷御神楽芸能史』(新展社、二〇一三年)など古代歌謡研究が進んでいる。
- (41) 前掲松前健『古代伝承と宮廷祭祀―日本神話の周辺』序では、宮廷祭祀を研究するにおいて、中世の「一条兼良の『公事根源』や『御代始抄』なども、要するに中世的牽強附会が多く、誤りも多いのである」(一頁)としており、極めて評価が低い。
- (42) 五来重「解説」(同編『民間芸能』〈日本庶民生活史料集成・一七巻〉三一書房、一九七二年)。
- (43) 柴田實「荒神和讃と夫婦和合・離別祭文」(五来重編『元興寺極楽坊発見 中世庶民信仰資料の研究』法蔵館、一九六四年)のちに『中世庶民信仰の研究』(角川書店、一九六六年)所収。
- (44) 村山修一編『陰陽道基礎史料集成』(東京美術、一九八七年)。

- (4 5) 西田啓一「備後霊祭神楽と山岳芸能」(五来重編『修験道の美術・芸能・文学』)〈山岳宗教史研究叢書一五〉名著出版、一九八一年)。
- (4 6) 武井正弘「花祭の世界」(坪井洋文・三角治雄編『祭りの諸形態』)〈日本祭祀研究集成第四卷〉(名著出版、一九七七年)、同「奥三河の神楽・花祭考」(五来重編『修験道の美術・芸能・文学』)〈山岳宗教史研究叢書一四〉名著出版、一九八一年)。
- (4 7) 斎藤英喜「呪詛神の祭文と儀礼―「呪詛祭」の系譜といざなぎ流「すその祭文」をめぐる」(ルチア・ドルチェ+松本郁代編『儀礼の力―中世宗教の実践世界』法藏館、二〇一〇年)。
- (4 8) 小松和彦『憑霊信仰論』(伝統と現代社、一九八三年)。
- (4 9) 小池淳一「斎藤英喜著『いざなぎ流 祭文と儀礼』」(『宗教研究』七九卷一号、二〇〇五年)。
- (5 0) 小松和彦『いざなぎ流の研究―歴史のなかのいざなぎ流』(角川学芸出版、二〇一一年)。
- (5 1) 前掲注(4 7) および斎藤英喜「いざなぎ流祭文と中世神話―中尾計佐清太夫蔵「金神方位の神祭文」をめぐる」(仏教大学『歴史学部論集』第四号、二〇一四年)、同『陰陽師たちの日本史』(角川選書)〈角川学芸出版、二〇一三年)。
- (5 2) 斎藤英喜「いざなぎ流の病人祈祷の世界―神話研究の視点から」(『アジア民族文化研究』一四号、二〇一五年)。
- (5 3) 稲谷祐宣編『密宗諸法会儀則集成』(常楽寺、一九七五年)。
- (5 4) 筑土鈴寛「講式の歴史的考察」(『現代仏教』第二七号、一九二六年)のちに『宗教芸文の研究』(中央公論社、一九四八年)所収。『中世宗教芸文の研究』(筑土鈴寛著作集第三卷)〈せりか書房、一九七六年)所収。
- (5 5) 山田昭全「講式と中世文学」(『国文学 解釈と鑑賞』第五一卷六号、一九八六年)など。山田の講式研究は、『平家物語』などの仏教説話と講式の関係を明らかにした意義があり、中世文学の資料として「講式という沃野」を見出した。その成果は『講会の文学』(山田昭全著作集1)〈おうふう、二〇一四年)に収録されている。
- (5 6) 清水宥聖「『弘法大師講式』をめぐる」(『密教学研究』二一号、一九八九年)、同「貞慶作五段『舍利講式』の異同をめぐる―伽陀を中心に」(『大正大学研究論叢』第四号、一九九六年)、同「興教大師覚鑿の講式―その方法と東寺宝菩提院本の紹

- 介」(興教大師研究論集編集委員会編『興教大師覺鑿研究』春秋社、二〇〇八年)。
- (57) ニールス・グェルベルク「中世文学における講式の意義」(『国際日本文学研究集會會議録』第一七回、一九九三年)、同「講式とは何か」(二松学舎大学『声明資料集』〈日本漢文資料・楽書篇〉二〇〇六年)、同「法会と講式―南都・北嶺の講式を中心として」(楠淳證編『南都学、北嶺学の世界―法会と仏道』〈龍谷大学アジア仏教文化研究叢書〉法藏館、二〇一八年)など。
- (58) 神道史研究からは小島鉦作「稻荷大明神講式と荷田講式」(『朱』第二八号、一九八四年)、平泉洸「白山講式について―阿刀本との比較を中心に」(『皇學館論叢』第二〇卷第一号、一九八七年)、岡田莊司「『荷田講式』にみる中世神祇の諸相」(『朱』第四〇号、一九九七年)がある。また比較文学からは川口久雄「白山権現講式と白山曼荼羅」(『日本海域研究所報告』第四号、一九七二年)がある。なお、近年は仏教史から有働智昇「南都仏教における神祇祭祀の一考察―薬師寺蔵『八幡講式』の検討」(『南都仏教』八五号、二〇〇五年)、文学研究から金子良子「『丑日講式』にみる本地垂迹と管弦歌詠」(法政大学『大学院紀要』七一号、二〇一三年)、松山由布子「津島神社所蔵『牛頭天王講式』と奥三河伝来『牛頭天王五段式』の関わりについて」(『愛知県史研究』二二号、二〇一七年)と成果がでている。
- (59) ニールス・グェルベルク「貞慶三段『春日権現講式』諸本系統における陽明文庫本の位置」(『梁塵』第一九号、二〇〇一年)。
- (60) 船田淳一「貞慶『春日権現講式』の信仰世界―興福寺・春日社における中世神話の生成をめぐって」(『日本文学』二〇〇四年六月)のちに『神仏と儀礼の中世』(法藏館、二〇一一年)所収。
- (61) 宮家準「修験道における神祭の論理」(『神道宗教』四三号、一九六四年)が初出である。
- (62) ミルチア・エリアーデ『シャーマニズム』(堀一郎訳、冬樹社、一九七二年、原著は一九五一年)。
- (63) クロード・レヴィ・ストロース『構造人類学』(荒川磯雄ほか訳、みすず書房、一九七二年、原著は一九六二年)。
- (64) 大山公淳『神仏交渉史』(高野山大学出版部、一九四四年)。
- (65) 萩原龍夫「村落にとどまる神祇講式と田遊び詞章」(『神々と村落―歴史学と民俗学の接点』弘文堂、一九七八年)。

- (66) 岡田莊司「『神祇講式』の基礎的考察」(『大倉山論集』第四七輯、二〇〇一年)。
- (67) 佐藤真人「貞慶『神祇講式』と中世神道説」(『東洋の宗教と思想』第一八號、二〇〇一年)。
- (68) 第六天魔王神話とは、『沙石集』巻一「太神宮御事」などにみえるもので、国土創造や天地開闢の際に天照大神(または伊弉諾尊など)と第六天魔王が契約を結び、国土の支配権を譲るものである。大海の底に大日如來の印文があったとする「大海印文」説とセットで登場することが多い。第六天魔王神話については、新田一郎「虚言ヲ仰ラル、神」(『列島の文化史』第四号、一九八九年)、細川涼一「謡曲『第六天』と解脱房貞慶―貞慶の伊勢參宮説話と第六天魔王」(『金沢文庫研究』二八七号、一九九一年)、伊藤聡「第六天魔王説の成立―特に『中臣祓訓解』の所説を中心に」(『日本文学』四四卷七号、一九九五年五月)、同「中世神話の展開―中世後期の第六天魔王譚を巡って」(『国文学 解釈と鑑賞』六三卷二二号、一九九八年)ともに前掲『中世天照大神信仰の研究』所収。彌永信美「第六天魔王と中世日本の創造神話(上)(中)(下)」(弘前大学『国史研究』一〇四・一〇五・一〇六号、一九九八年から九九九年)、阿部泰郎「魔王との契約―第六天魔王神話の文脈」(武久堅監修『中世軍記の展望台』和泉書院、二〇〇六年)が主な成果である。しかし『神祇講式』については触れられる程度であり、位置づけがなされていない。
- (69) 井上隆弘と齋藤英喜による「中世神楽」の旗揚げは、共編『神楽と祭文の中世―変容する信仰のかたち』(思文閣出版、二〇一六年)である。なお本書には、筆者も本稿のもととなる論考を収めている。本書所収の齋藤英喜「大土公神祭文・考―曆神たちの中世神楽へ」(第三章)は、奥三河やいざなぎ流を中心に土公神祭文をめぐる、中世神道書にみえる「世界建立」をキーワードに中世神道をうけた祭文が創り出す宗教世界を捉えている。また井上隆弘は、「花祭研究の現在」(『宗教民俗研究』第二八号、二〇一七年)で武井正弘の「中世」認識を批判し、山本ひろ子を受けて「中世神楽」として花祭や神楽を読み解く視点を全面的に打ち出す。「中世神楽」論は、中世日本紀を神楽にまで射程を広げた意義を持つが、下手をすると「中世」を超歴史化させる問題をもつ。この点について齋藤は、「総論―祭文篇」(『神楽と祭文の中世』総論)で「われわれが本書でいう「中世」とは、歴史区分としての中世でありつつ、民間宗教者たちの宗教儀礼の現場へと迫っていくためのひとつの方法論であっ

たことを確認しておこう。「中世」を起点として、古代や近世、近代を捉え返していく、あらたな歴史認識／記述であってもよい。」(三五頁)としており、視点や方法については納得ゆく。本稿は直接「中世神楽」という概念を使用しないが、中世日本紀を経た「中世」を起点に中世後期や近世を読み替える方法は継承する立場である。近年の論考に斎藤英喜「神楽の仏教―中世神楽の現場から」(『現代思想』四六巻一六号、二〇一八年一〇月)がある。

(70) 二〇一八年一月二二日、二三日に名古屋大学で「花祭×いざなぎ流…神楽のなかの祭儀・呪術・神話」が開かれた。二日目が「中世神道と神楽」と題したシンポジウムで、小川豊生が登壇し、阿部泰郎と小松和彦がコメント。そしてフロアから伊藤聡と鈴木正崇に意見が求められた。筆者も登壇し、成果は『HERITEX』(三号、二〇一九年)として刊行予定である。

## 第二章 神冥論

### ―『神祇講式』『廻向発願』段をめぐる―

#### はじめに

本章では、『神祇講式』における神の問題を取り上げる。あらためて『神祇講式』は、その書名通り「神祇」の講式である。しかし本章で確認するように、講式本文には「神祇」の名称が出ることはほとんどなく、一貫して「神冥」という言葉が使われている。『神祇講式』の「神冥」については、これまでの研究で触れられることはなく、唯一ニールス・グウルベルクが「講式データベース」で指摘する程度であった(1)。

神祇をはじめ、日本列島の神を指す表現は、「神明」や「神道」など様々あるが、「神冥」は聞きなれないものである。本章では「神冥」についての同時代的な用例を調査し、その上で『神祇講式』における「神祇」と「神冥」の位置を探ることとする。なおこのことは、中世における神々の表現をめぐる問題となり、さらには神々における中世の問題を考えることにつながるのである。

戦後歴史学において中世的神祇の問題は、古代的な「旧仏教」の支配を打破する民間から現れた新しい信仰の形として注目された。具体的には天慶期の志多羅神事件や、北野天神や八幡神が林屋辰三郎、柴田實、戸田芳實、河音能平に取り上げられた(2)。

こうした研究動向を受けた桜井好朗は、縁起などにみえる神々の中世的変貌について、「中世」を「古代の揺り戻し」に見出した。そこで桜井は、あらたに「根源・始原」を設定する歴史的評価を与えることで「神々の変貌」を捉えた(3)。

近年、マーク・テーウエンは、古代から中世における神概念の変化として「神祇」と「神道」を取り上げ、もともと東アジア全般を通じた仏教的世界観において、仏教(仏法)より劣位にある在地信仰を「神道」(ジンドウ)と称し、対して「神祇」は大陸の皇帝祭祀以来、律令用語として公的・国家的なものを志向する言語として権威を持っていた。やがて「神道」が「シントウ」として清音化されて日本宗教として概念化されることに歴史像を見ている(4)。

このように、戦後歴史学および概念史研究において、中世の神々をめぐる表現と概念の問題は、中世の宗教史・文化史・思想史の問題として欠かせない問題である。黒田俊雄の顕密体制論、そして中世神道研究の深化とクロスして、マーク・テーウエンによる「神

「神祇」と「神道」（ジンドウ／シントウ）の関係が明らかになったいま、「神祇」を冠しつつ「神冥」というまだ検討されていない『神祇講式』を読み解くことは、神々の歴史における中世の問題をより豊かにすることになる。

以上の問題意識にもとづき、最初に『神祇講式』における「神冥」の用例を確認し、そのうえで同時代における「神冥」について考察する。次に「神祇」と「神冥」の問題を整理したうえで、最後に『神祇講式』における「神冥」とは何かを位置づける。

### 第一節 『神祇講式』の「神冥」をめぐること

あらためて『神祇講式』の基本情報を確認しよう。『神祇講式』は、基本的に惣礼／三礼／表白／神分／六種廻向で次第が構成されており、なかでもメインは、法会で読まれる式文と伽陀が記された表白部分である。表白は、冒頭の啓白文を除いて「讚諸神本地」、「述垂迹利益」、「廻向発願」の三段からなっており、神の本地を明かして讚嘆し、次にその垂迹によってもたらされる利益について述べたあと、最後は神々を供養して積んだ功德を廻向し、そのうえで「金輪聖皇宝祚延長」「文武百両無傾」を発願する内容である。

これは講式をはじめ、法会の基本的な構造である。先述したように、平安末期頃から本地垂迹の体系に基づく神々の講式が作成されている。これら神々の講式は、儀礼形態は仏教の法会だが、〈本尊〉が神という大変興味深い文献群で、代表的に成立が早いものから『熱田明神講式』、貞慶『春日権現講式』、伝慈円『山王講式』、菅原為長『天神講式』、頼助『八幡講秘式』などがある。『神祇講式』もこれら神々の講式に含まれるが、熱田や春日、八幡など多くの講式に対し、礼拝対象を「神祇」とし、特定の神を〈本尊〉としていない。そのことは書名のみではなく、啓白文の記述からもわかる。

講式では、法会の冒頭で道場に來臨した神仏や講衆に向けて法会の趣旨や目的、由来を語る啓白文がある。これは神々の講式でも同様である。ここで『熱田明神講式』と『春日権現講式』を見てみよう（5）。

謹敬、三世十方諸仏薩埵、八万十二頭密聖教、内秘外現大小神祇、殊熱田大明神、五所十二王子眷属、左右八百万億從神、乃至普天卒土、權実二類、每一切三宝願海、驚白而言、



（『熱田明神講式』）

敬白大恩救主釈迦牟尼如来、十二大願医王善逝、六道能化地藏菩薩、娑婆世界施無畏者、清涼山中大聖文殊、仏法護持多聞天王、法相擁護春日大明神、惣自界他方塵数一切三宝而言、

（『春日権現講式』）

『熱田明神講式』は、最初に「三世十方諸仏薩埵、八万十二頭密聖教、内秘外現大小神祇」と仏菩薩、聖教、神祇が挙げられるが、「殊」として「熱田大明神」以下の眷属を中心とする。また『春日権現講式』も同様で、やはり「法相擁護春日大明神」が登場する。それに対して『神祇講式』は次の通りである（8）。

慎敬白豊葦原中国開闢、天神伊弉諾伊弉冉、天照太神、天児屋（根等尊神）、国家鎮守諸社崇廟、和光同塵利益衆生、梵釈龍天、護法善神等而言、

（宮内庁書陵部伏見宮本）

「豊葦原中国開闢」として、天神伊弉諾伊弉冉、天照太神、天児屋根「等」の尊神を始め、国家の鎮守神に宗廟が当てられる。そして「和光同塵利益衆生」として梵天、帝釈天、龍神、天部神、護法善神「等」が配当される。この「等」という表現から、伊弉諾以下に神名が記述されるが、〈本尊〉の神を限定していないことがわかる。まさに「神祇」の講式である。

ところが最初に述べたように、『神祇講式』の本文を読むと「神祇」という言葉はほとんどなく、「神冥」という語が頻出する。『神祇講式』の「神冥」について最初に指摘したグェルベルクによれば、「神冥」は一一例あるという。以下【A】から【I】に分割し、

グェルベルクが指摘した用例を確認しよう。

### 《啓白文》

【A】伏以、釈尊出世雖垂濟度於西天、我等衆生已漏彼機、神冥利生雖施化儀於東土、不信敬者何預其惠、可勤可敬也、  
(真福寺本)

【B】弟子等如來在世昔雖不纓一代半滿之教網、神冥濟生今幸得結八相成道來縁、

【C】神冥無于外、恭敬者踴於祭席、淨土非于遠、勤行者則在道場、蒙神冥利生者須報賽靈神恩德也、

### 《第一段》

【D】第一讚神冥本地者、諸神本地者、皆是往古如來深位大士也、

【E】是以運歩於社壇、即自穢土詣淨土之初門、勵志於神冥、從神道歸仏道方便也、

### 《第二段》

【F】第二述垂迹利益者、以大聖応用、為神冥垂迹、

【G】心中懇祈無慙于神冥、身上願望愁腸只懇于神道、

【H】国土泰平、諸家豊穰者、垂迹和光本願也、春祀秋嘗我願既滿、朝祈暮賽衆望亦足、仍為報神冥恩德、

### 《第三段》

【I】願我等當來如諸仏菩薩現神冥身擁護仏法、願我等當來如大小諸神施神冥威、利益衆生、

以上が「神冥」の用例である。細かく確認してみよう。まず【A】は、我々は釈尊が世に出て西天で衆生を救済した頃に漏れてしまったが、我々がいる東土は神冥が救済を果たしているとする部分で、釈尊／神冥、西天／東土、濟度／化儀と対になっている。また【B】も同様で、「如來在世昔」に対する「神冥濟生今」となっており、この【A】と【B】から神冥は、「西天」「昔」の釈迦（如

来) に対して「東土」「今」に救済をもたらす神を総称していることがわかるだろう。

この神を総称して「神冥」とする点は、【D】で「神冥本地」が下の「諸神本地」と同じ意味であり、【F】の仏菩薩の総称である「大聖」が施す全ての人々に応じた救い(＝応用)を以て「神冥」の垂迹となるとする点からも明らかである。さらに最後の【I】も諸仏菩薩が神冥の身に現じて仏法を擁護し、大小諸神が神冥の威を施すようにとある。

また「神冥利生」(【A】【C】)、「神冥濟生」(【B】)、「神冥垂迹」(【F】)、「神冥恩徳」(【H】)のように表れており、ここからも、神の総称を「神冥」としていることが読み取れる。では「神冥」と書名の「神祇」は何が違うのか。次節では、『神祇講式』の「神冥」を明らかにする基礎作業として、「神冥」の用例を確認する。

## 第二節、「神冥」の用例

「神冥」は、延慶本『平家物語』に確認出来る。一八「木曾送山門牒状事 付山門返牒事」を見てみよう(6)。

因<sup>テ</sup>下百皇治天之御運未<sup>タルニ</sup>尽<sup>キ</sup>中其<sup>ノ</sup>員上時本朝守護之神冥尚<sup>シ</sup>在<sup>ルカ</sup>二本宮<sup>ニ</sup>故、奉<sup>レ</sup>保<sup>ニ</sup>仙駕<sup>ヲ</sup>於園城寺<sup>ニ</sup>一。

(延慶本『平家物語』一八「木曾送山門牒状事 付山門返牒事」)

これは木曾義仲が平家を追って都入りを果たす直前、比叡山延暦寺へ送った牒状に見える一文である。これは長門本や『源平盛衰記』のほぼ同文のものが見える。そもそも「冥」という言葉は「暗い・暗闇」を指し、転じて見えない所から関与する神仏やその助けを示す。したがってこの用例も、「本朝守護の神の助け」を意味するといえる。

神の冥助としての「神冥」は、早い段階で藤原宗忠の日記『中右記』にみえる(7)。

三ヶ日間、已無風雨難、定知有神冥感応、万人有感嘆氣、

これは春日祭に参加した宗忠が、三日間「風雨の難」がなかったことを「定めて神冥の感応有ることを知る」と記述している。この「神冥感応」は、一見神を指すようにみえるが、延慶本『平家物語』のように神の加護が通じたことを指すといえよう。

また『永久二年公卿勅使部類記』によると宗忠は、永久二年（一一一四）に伊勢へ勅使として下向した際、正月三日の亥子時に「光耀」があったので「心中念<sub>シ</sub>神冥<sub>一</sub>」（心中に神冥を念じ）、暁を待ったとする（8）。神そのものを指すとも取れるが、心中に神の助けを念じたとも読める。これらの事例から「神冥」は、神の助け、神の加護という、神による直接的な救済を指す言葉としての使用が考えられる。では、ほかに「神冥」はなかったのか。平安末期から鎌倉前期の古文書群を見ると、「神冥」の用例は確かにある。

永暦元年（一一六〇）三月、下津八幡宮権宮師<sub>マ</sub>の慶暹<sub>マ</sub>と月宮師<sub>マ</sub>の永令が、祈禱用の田畠寄進を求め、国裁を請うたときのものである。対馬国下津八幡宮所司解案（『平安遺文』三〇九二号）は、最後を「裁定者、擬神冥靈験<sub>一</sub>」と結んでいる。国裁を「神冥の靈験」になぞらえているのである。ここでは判定が難しいが、「神冥靈験」は先の「神冥感応」と同じと考えられ、神の助けによって現れる靈験が厳かであると解釈できる。

それに対し、建久九年（一一九八）五月の春日神主中臣祐明解（『鎌倉遺文』九八二号）は興味深い。これは「正預遠忠依死人食喰罪過、永停廢其職」とあり、「去四月上旬」の頃に不慮の傷を負った春日社正預職の中臣遠忠が、山城国の医師が処方した「兒干」（胎児の生胆）を服用した。祐明は「夫兒干者是死人也」とし、死人を食した（＝死穢に触れた）ことを「上代未聞之所行、至言語道断次第也」として遠忠の正預職解任を求めた。内容も興味深いが、祐明が遠忠の解任を訴える際、次のように記している。

無此御沙汰者、不淨不信御崇、天下に定出来歟、是皆旧記所見也、先早依重疊罪科、永解却彼神職、兼又遠忠自可勤大祓之由被仰下者、**神冥含咲**、何事如之哉、

内容は、この御沙汰（遠忠解任）が無ければ、「不淨不信」の祟りが天下に起きることは、旧記に見える。まずは早く「重疊の罪過」によって、永く遠忠の神職を解任し、兼ねてまた遠忠自ら大祓を受ける由を仰せ下さるならば、「神冥は咲を含む」という。これは、神は喜ぶと理解できる。つまり穢を負って神職に留まった遠忠を解任することが神意に適うという意味である。次は承元三年（一二〇九）の僧栄春・浄運解（『鎌倉遺文』一八二七号）である。これは佐保社の法華講のために新たな講田二町を開発することを請う解文である。文書の冒頭は次のように記述されている。

右、謹検案内、當社大明神者、国中有驗之鎮守、利生无二之神冥也、

当社大明神（佐保社大明神）は、国中において有驗の鎮守神であり、「利生無二の神冥」すなわち二つとない救済をもたらす「神冥」であるという。ここでは国中有驗之鎮守／利生无二之神冥が対になっており、鎮守（神）と等価にあるといえる。

また建長三年（一二五一）十二月の僧西念畠地寄進状案（『鎌倉遺文』七五一号）は、藤七が買い取った畠地を、父の西念が昌福寺に安置した薬師如来と文殊菩薩画像のために寄進した際のものである。ここで最後に「令神冥三宝証明知見給」（神冥三宝をして知見を証明せしめ給へ）と結ぶ。この「神冥三宝」は神と三宝（仏法僧）である。同じ意味で「神明三宝」という言葉があり、「神明」が「神冥」として書かれている。

最後は、文永十年（一二七四）審海鹿島神社勸請表白文案（『鎌倉遺文』一一五一四号）である。これは欠字が多いが、僧の審海が常陸国の鹿島社から鹿島明神を勸請したときの表白である。時代が文永十年であり、「以神之威力、退他国之怨敵、除鬪戰之擊亂」とあるように蒙古の脅威が示唆されている。また「大檀那越後守平實時朝臣、同適男頭時」とあることから、北条実時・頭時父子が審海に依頼したようだ。ここでは冒頭に「非神冥之加被者」とあるが、興味深いことに「莫非誂神明弘正法也」、「神祇悉影現」と、神を意

味することばとして「神冥」「神明」「神祇」の三例が見える。

以上の事例から、「神冥」は神の助け、神の冥助を意味していたが、鎌倉期では救いをなす神を指す表現となったことがわかる。さらに「感応」「靈験」といった救済の表現や、穢れに対応する神判としての「神冥含咲」、「利生无二之神冥」、「神冥之加被」とあることから、直接救済する神として「神冥」が見える。

では、『神祇講式』はいかに位置づけられるのか。確認しておかねばならないのが、書名にある「神祇」である。

### 第三節「神祇」と「神冥」

神祇とは天神地祇の略称であり、もともと『詩経』や『書経』、『論語』などに見られる漢語である。天の神と地の神を意味しており、日本における「神祇」の初出文献は『日本書紀』である(9)。では、神祇はどのように規定されていたのか。『令集解』職員令神祇官条(10)に次の記事がある。

天神者、伊勢。山城鴨。住吉。出雲国造齋神等類是也。地祇者、大神。大倭。葛木鴨。出雲大沙神等類是也。

(『令集解』職員令神祇官条)

ここで「天神」と「地祇」が区分されている。『令集解』によれば「天神」とは伊勢、山城鴨、住吉、出雲国造が祭る神(意宇の熊野大社)等である。「地祇」は大神社、大倭(大和神社)、葛城の鴨、出雲大社の神などとする。明確に神祇官では「天神」「地祇」が規定されており、いずれも朝廷が直接祭る神社の神が「神祇」である(11)。

ここから「神祇」とは律令用語で、古代国家と密接な概念であることがわかる。この点については井上寛司の指摘があり(12)、さらに「神祇」が、神概念において常に優位性を持ち続けたこと明らかにしたマーク・テーウエンの研究を踏まえると、「神祇」とは

国家と結びついた公的な用語で、「神明」や「神道」などの神概念より上位の言葉である。

ここで『神祇講式』に戻ってみよう。あらためて啓白文を確認すると、「天神伊弉諾伊弉冉、天照太神、天児屋根等尊神」といった神々とともに、「国家鎮守、諸社宗廟」を勧請している。確かに国家的な「神祇」が〈本尊〉とされている。さらに、『神祇講式』で唯一「神祇」が現れる個所を確認すると次の通りである。

国者神之可興国也、生者神之可度之生也、神与祇契約無惑、王与臣安全不変、助王助国之恵、是厚護法護仁誓亦深、

これは二段で「神国」に続く文言である。『神祇講式』によれば、「国」とは神が興す国で、「生」（衆生）は神が救済する衆生である。そこで「神」と「祇」の契約は惑うことなく、「王」と「臣」の安全は変わらない。王を助け、国を助けることの恵みは、仏法と仁を護る誓いが深いからであると説く。

神と祇の「契約」があり、それに対応する「王」と「臣」は、「神国」「国」「王」「臣」とやはり国家に結び付いた文脈で現れる。これは『神祇講式』の他の個所からも読み取れる。第一段には、神が「秋津嶋」に垂迹して現れた理由を、「為弘仏法兼護王法」としており、天皇と仏法が協力することで国の治世を保つ「王法仏法相依」を守護する存在として位置づけられている。

さらに第三段では、多くの神名があげられるが、最初に次のような神が位置づけられる。

奉献次天神七代、地神五代、殊別天照豊受両大神宮、八幡三所、賀茂下上、松尾、平野、稲荷、春日、大原野、大神、石上、大和、広瀬、龍田、住吉、日吉、梅宮、吉田、広田、祇園、北野、丹生、貴布禰、関東鎮守、二所権現、三島宮、惣金峰、熊野、白山、新羅等、普天率土有勢無勢大小神祇、殊当社権現、

岡田が指摘したように、前半は朝廷が奉幣する二十二社である。最終的に「普天率土有勢無勢大小神祇」であるが、二十二社の神が

あることは、国家と密接であることが分かる。これらの事例から『神祇講式』は、まさに「神祇」の講式であると言える。

しかし「神祇」と「神冥」の問題は解決していない。つぎは「神冥」について考察せねばならない。先に「神冥」の用例を確認した際、「冥」とは暗い、暗闇、そして神仏の助けを意味すると述べたが、もう一つの意味がある。それは冥府の神々である。そのことは、『神祇講式』の記述から確認することができる。まず啓白文の一文を見てみよう。

欲蒙神冥生者、須報賽靈神恩徳也、供具是雖疎、蘋蘩蕒藻奠、以羞尊神、所献雖是輕、潢汚行潦水、以献冥道、随分礼奠抽懇志、精誠法味賁我神、

これは先の分類では【C】の個所にあたる。「神冥」の利生を受けたいのならば、須らく報賽すべきと説く。そのうえで供具は蘋蘩蕒藻奠のような粗末なものでも尊神をかざり、潢汚行潦のような汚い水も冥道に献ずるといふ。この「蘋蘩蕒藻」と「潢汚行潦」は、『春秋左氏伝』隠公三年の記事に由来し、『神祇講式』でも続きに、ひとときわ懇ろな心で随分の礼奠を捧げ、誠の心で「我神」をかざると述べるように、祭祀においては誠の心が一番大事であると説く部分である（13）。

ここでその祭祀対象に注目したい。最初に「神冥」の利生を蒙ることを欲するならば、と述べたあと、「蘋蘩蕒藻」と「潢汚行潦」を捧げる対象は、「尊神」と「冥道」である。尊神とは神のことであるが、ここに冥道がでることは興味深い。

もう一つ、第二段「述垂述利益」に事例がある。

凡六十六州神祇冥衆、隨機任縁之巨益、非口所宣、応時触物之靈験、非心所測。

ここで全国六十六州の神を総称して「神祇冥衆」としている。冥衆とは神そのものを指すこともあるが、神祇と一緒に場合は冥道の神々を意味する。日本の神々に神祇と冥道が位置づけられることは、先に見た最後の廻向発願からも分かる。ここでは先にみた神祇の



あと、梵天、帝釈天など天部や明王、星宿などを勧請した最後に次のような神々が挙げられる。

堅牢地神、閻魔法王、五道冥官、泰山府君、司命、司禄、俱生神、十二神将、十羅刹女、十六善神王、二十八部衆、一切善神、龍神等、

最初の堅牢地神は、前の梵天、帝釈天に対応する地の神であるが、つづけて閻魔法王、五道冥官、司命、司禄、俱生神と、まさに冥道の神々が当てられている。ここから『神祇講式』が描く日本の神々は、冥道を含んだ「神祇冥衆」であることが読み取れ、それが縮められ、神々の総称を「神冥」としたと考えられる。したがって『神祇講式』の「神冥」とは、前節で見た救いをなす神としての「神冥」を受けながら、天神と地祇、そして冥道をもって神とする「神冥」であると読める。

なお、神祇冥道という言葉は、平安末期以降に頻出する。早い段階としては、久安四年（一一四八）三春是行天判起請（『平安遺文』二六四四号、『東大寺文書』六。二四四号）に、「惣シテハ、日本朝中大小神祇冥道神罰冥罰、」という言葉があり、院政期に成立したとされる『大鏡』第六卷藤原道長下には、「今日この御堂に影向し給らん神明・冥道達もきこしめせ。」という良く知られた記述がある（14）。天仁三年（一一一〇）二月二十六日から行われた法談をまとめたときされる『百座法談聞書抄』には、三月二十四日条に、「然ば、法花経を毎日に開講せしめたまへるみやのうちなれば、天衆・地類・神祇・冥道、まもりはぐみたてまつり給らむ、」の一文が確認できる（15）。

このように、院政期には定着を見せはじめていた「神祇冥道」説であるが、『神祇講式』の「神冥」を考えるうえで重要な情報がある。『大鏡』や『百座法談聞書抄』は、菩提講や法華講という、法会の場に来臨する神として「神明・冥道」や「神祇・冥道」が位置づけられ、天判起請も、起請文という儀礼の場で神に誓願するテキストである。

その後、起請文を中心に「神祇冥道」が頻出するように、救う神／罰する神という中世的観念（16）として位置づけられ、さらに法会という儀礼の場と不可分な存在である。まさに神々による救済を説く儀礼テキストの『神祇講式』につながるもので、「神冥」は

院政期以来の神祇冥道説に支えられた言葉である。

だが、単に法会の場で救済／罰をなす神だけが「神祇冥道」「神冥」ではない。ここは「冥道」という神格に意味がある。そもそも冥府の神とは、閻魔王を始めとして、死後を裁く、生死を司る存在である。それゆえ平安中後期には、陰陽師が泰山府君祭を行い、密教でも東密で焰魔天供、台密で冥道供が盛んに行われて延命長寿が祈られた（17）。この生と死をめぐる問題は、神祇官など古代の神祭祀では、死穢の問題を含めて対応できないものであった。それゆえに密教や陰陽道による冥道祭祀が展開しており、院政期段階では神祇と冥道がともに日本で救済する神々として認識された背景が窺える。

では、その神祇冥道説が『神祇講式』の「神冥」にどのような意義をもたらしたのか。その救済がダイレクトに現れている部分が第三段である。

#### 第四節 諸靈に廻向する「神冥」

先に啓白文で、「神冥」の救済を蒙りたいならば、その恩徳に対して真心をもって報賽をすべきと説く部分を紹介した。ではその恩徳への報賽、すなわち祭祀とは具体的にどのような意味を持つのか。廻向発願の段を読んでゆこう。

まず冒頭で次のように述べている。

第三回向発願者、香花燈明随分供具、紙錢幣帛懇祈奠、以信心無礙廻向又广大也、

香花、灯明などの随分の供物に紙錢、幣帛で懇ろに祈る。その心は「信心無礙」を以て行えば、廻向は广大であるという。あらためて廻向とは、積んだ功德を他へ廻すことを意味するが、『神祇講式』で功德を積むとはどのような行為なのか。それが「報賽」である。以下、先にも確認したが、「奉獻」する神仏が勧請される。第三段の続きを見てみよう。

【a】先奉獻諸社本地、法報応化三身如来、一代権実八万聖教、声聞縁覚菩提薩埵住持真行等三宝願海、

【b】奉獻次天神七代、地神五代、殊別天照豊受両大神宮、八幡三所、賀茂下上、松尾、平野、稲荷、春日、大原野、大神、石上、大和、広瀬、龍田、住吉、梅宮、吉田、広田、祇園、北野、丹生、貴布禰、関東鎮守、二所権現、三島宮、惣金峰、熊野、白山、新羅等、普天率土有勢無勢大小神祇、殊当社権現、

【c】又奉獻梵王、帝釈、護世、四王、四空、四禪、六欲、諸天、大弁才天、大吉祥、訶利帝、歡喜天、唵枳尼、宇賀神將、十五童子、大黒天、三宝荒神、

【d】又奉獻北斗七星、諸宿曜等、当年行疫流行神等、堅牢地神、閻魔法王、五道冥官、泰山府君、司命、司禄、俱生神、十二神將、十羅刹女、十六善神王、二十八部衆、一切善神、龍神等、

分析ため【a】から【d】に分けた。まず【a】は、「諸社本地」である「三身」（法身、報身、応身）の如来、仏が一代で説いた「八万権実聖教」（≡經典）、そして声聞、縁覚、菩薩（三乗）の修行する「住持真行」（≡僧侶）ら「三宝」（仏法僧）が立てた広大な誓いに奉獻する。

最初に「諸社本地」への奉獻が行われたあとは神々である。【b】は前節でも確認したが、「天照豊受両大神宮」以下「貴布禰」に至るまでは二十二社の神々である。これらと別に「関東鎮守」から金峯、熊野、白山、新羅などが位置づけられると、「殊」として「当社権現」となる。この部分は、『神祇講式』を読む場の神が当てはめられ、「当社権現」は二十二社など鎮守神と等価の存在となる。

次の【c】と【d】は対になっている。【c】は「梵天、帝釈天」以下天部や荒神など位置づけられ、【c】では北斗七星、宿曜といった天の神と堅牢地神から冥道の神々など地の神、そして龍神に護法善神「等」が当てられる。

ここから【a】は仏法僧の「三宝」に奉獻し、【b】以下は神々で、これが『神祇講式』における神の総体といえる。まさに神祇と冥道を含んだ「神冥」である。この廻向発願は、多くの講式で最後に位置づけられるが、『神祇講式』のようにあらゆる神々を勧請するものは他にない。冒頭の「香花燈明」以下の随分の供具を以て供養し、功德を積むべく法会に召喚された神である。これにより「神

「祇講」の法会空間には、天神、地祇、星宿、冥道など全ての神々が集い報賽を受ける。では、これだけの神々を供養して積んだ功德は  
いかに廻向されてゆくのか。

悉又廻向三国伝灯諸大師等、開闢已来貴賤靈等、七世父母六親師長同法六道等

まずは天竺、震旦、本朝の三国に仏法を伝えた「諸大師」を始め、この国が開闢して以来の貴賤の靈などに廻向する。さらに自分に  
至るまで七代の父母（七世父母）、親族を指す「六親」、師と目上の人である「師長」、同じ師に学んだ「同法」そして天、人間、修  
羅、地獄、餓鬼、畜生に輪廻する「六道」。多くの諸本では、ここに「諸靈」が付く。このことから、上の「貴賤靈」と対応する六道  
を輪廻する諸靈、すなわち〈死者〉である。

廻向文としては基本的な形にみえるが、文脈から読めばこれは天神、地祇、冥道といった日本の神々全てに「奉献」することで積ん  
だ功德がなせるもので、それが貴賤靈、六道諸靈に至るまで悉く廻向することが出来るということになる。これが「神冥」による救済  
である。

先に確認したように、古代以来の神祇では〈死者〉はもとより、衆生を救済することは出来なかった。しかし生と死を司る冥道の  
神々を取り込み、神祇冥道からそれを一体にとらえる「神冥」という神概念を創り出したとき、貴賤靈、六道諸靈といった〈死者〉に  
廻向する神へと、儀礼の場で変貌したのである。

※ ※ ※

以上のように、本章では『神祇講式』の「神冥」について確認し、まず同時代における「神冥」の用例について明らかにした。平安  
末から鎌倉期にかけて、「神祇」「神明」とは別に、衆生に直接救済の働きをかける神として「神冥」が存在したことがわかった。それ

を踏まえて『神祇講式』を読むと、ここでは冥道の神々を取り込みつつ、六道を彷徨う死者たちに対して、神々を供養する功德をもって救済する神として「神冥」があることが判明し、それも『神祇講式』が描き出す「神祇講」の儀礼においてこそ、古代的神とはことなる中世的神としての「神冥」のより突出した相貌を見出すことができる。それこそ『神祇講式』の歴史性であり、宗教性である。では、これら「神冥」の講式として現れた『神祇講式』は、果たしてどのように儀礼で読まれ展開・変貌していったのか。次章からは鎌倉期以降の歴史を追いつつ、『神祇講式』読み替えにおける生成と変貌を捉えよう。

## 注

- (1) ニールス・グェルベルク「成立と作者について」(講式データベース「神祇式」二〇一六年九月更新)。
- (2) 林屋辰三郎『古代国家の解体』(東京大学出版会、一九五五年)、柴田實「八幡神の一性格」(『神道史研究』第四卷六号、一九五六年)のちに『中世庶民信仰の研究』(角川書店、一九六六年)所収、戸田芳實「中世文化形成の前提」(日本史研究会編『講座日本文化史』第二巻、一九六二年二月)のちに『日本領主制成立史の研究』(岩波書店、一九六七年)所収、河音能平「若狭国鎮守一二宮縁起の成立」(『八代学院大学紀要』一号、一九七〇年)のちに『中世封建制成立史論』(東京大学出版会、一九七一年)所収など。
- (3) 桜井好朗『神々の変貌―社寺縁起の世界から』(東京大学出版会、一九七六年)。
- (4) マーク・テーウエン「神祇、シントウ神道そしてシントウ神道―〈神道〉の概念史を探る」(彌永信美訳、『文学』第九卷二号、二〇〇八年三月)。
- (5) 『熱田明神講式』は、熱田神宮庁編『熱田神宮史料 縁起由緒編』(二〇〇二年)より引用。底本は高野山金剛三昧院所蔵本。また『春日権現講式』は清水宥聖・山田昭全編『貞慶講式集』(山喜房佛書林、二〇〇一年)より引用。底本は学習院大学所蔵本。
- (6) 延慶本注釈の会編『延慶本平家物語全注釈 第三末(第七卷)』(汲古書院、二〇一三年)。

- (7) 『大日本古記録 中右記(一)』(岩波書店、一九九三年)。
- (8) 『神道大系 神宮編三 伊勢勅使部類記、公卿勅使記』(一九八一年)。
- (9) 『日本書紀』の「神祇」については、榎本福寿「天神地祇はあまつかみ・くにつかみか―日本書紀の神祇その(一)」(『漢文學會々報』第三二輯、一九八六年)を参照。
- (10) 黒板勝美編『令集解』(国史大系第二三卷)(吉川弘文館、一九四三年)。
- (11) 古代神祇祭祀研究については、久禮且雄「神祇令・神祇官の成立―古代王権の祭祀と論理」(『ヒストリア』第二四一号、二〇一三年一月)を参照した。
- (13) 「蘋蘩蕙藻」言説は、中世の祭祀関係の記述にみえる。例えば『中臣祓訓解』には「貴賤等若擎一花一香。奉供養三宝。若蘋蘩蕙藻。備祭神祇等」とある。また『神道雑々集』も「四十七 蘋蘩蕙藻」である。
- (14) 『大鏡』(岩波日本古典文学大系)(松村博司校注、岩波書店、一九六〇年)。
- (15) 『百座法談聞書抄』(佐藤亮雄校注、南雲堂桜楓社、一九六三年)。
- (16) 佐藤弘夫『アマテラスの変貌―中世神仏交渉史の視座』(法藏館、二〇〇〇年)。
- (17) 速水侑『平安貴族社会と仏教』(吉川弘文館、一九七五年)。また平安中後期における陰陽道や密教による儀礼の競争や宗教文化の形成については、山下克明『平安時代の宗教文化と陰陽道』(岩田書院、一九九六年)、同『平安期陰陽道史研究』(思文閣出版、二〇一四年)、齋藤英喜『安倍晴明―陰陽の達人なり』(ミネルヴァ日本評伝選)(ミネルヴァ書房、二〇〇六年)、『陰陽道の神々』(鷹陵文化叢書)(思文閣出版、二〇〇七年)。

### 第三章 生成する『神祇講式』 — 随所・慈悲万行・祭文 —

#### はじめに

第一章で述べたように、『神祇講式』は膨大な諸写本が存在する。近世以降は古活字本が登場して以降、版本も刊行されている。あらためて、近世以降における版本は、当山派の常用経典集である『修験常用集』に収録されているものと対応し、また『修験道諸神勸請通用』にあるように、修験の神祭で読まれたことは、すでに宮家準が論じていた通りである（1）。

近世の当山派修験の事例からも分かるように、『神祇講式』の諸本は読誦する儀礼のために書き写され、現代にまで至っている。もちろんこれは、多くの諸経聖教に該当することであるが、諸写本の成立も背後に読まれるための儀礼を想定せねばならない。

そこで本章では、具体的に『神祇講式』がどのように読まれ、独自の儀礼やテキストを創り出したのか、ほとんど変化がない本文に対し、臨機応変に変更できる「随所」言説に注目する。それが第二段「述垂迹利益」における「当社権現」の部分である。後述するように、そこには多くの諸本に「随所」「神名随所」などが書かれており、『神祇講式』の（本尊）を変えることが可能とする箇所である。

このことについては、すでに岡田莊司が指摘していた通りである（2）。しかし第一章で論じたように、岡田はこのことを指摘しつつも「当社権現」が「慈悲万行之名称」とする点に注目し、もともとは「慈悲万行菩薩」という菩薩号を持つ中世春日信仰の講式であるとした。

確かに『神祇講式』が中世春日信仰と関わりをもつことは確かであろう。だが『神祇講式』を論じるにおいては、その原型や祖型を求める以上に、読み替えという実践において、「慈悲万行之名称」などの表現の意味を問わねばならない。

本論に入る前に、『神祇講式』の生成を読み解く方法の先行研究を整理しておきたい。まず、膨大に書き替えられる諸写本の背後に儀礼をとらえる視点については、山本ひろ子の「霊的曼荼羅の現象学」（二〇〇〇年）をあげねばならない（3）。第一章でまとめたように、山本は神道書生成の背後に宗教者の儀礼や神仏との感応という体験に根差すと指摘した。その際に分析したのが『麗気記』である。

『麗気記』は一四巻あり、また諸本により表現が異なる点が多い。山本はその一つである『現凶麗気記』の幾何学模様や、天より授

かった書（「天札巻」）とされる『三界表麗氣記』を麗氣灌頂と関連させて読み解き、儀礼ごとに『麗氣記』が作成されるメカニズムを明らかにした。山本は『麗氣記』の伝本にさまざまな形態があるのも不思議ではない。「天札の巻」や「現図」の相伝という灌頂のそれぞれの場において、所与の聖典『麗氣記』が再びテキスト化される。その意味で『麗氣記』（のような儀軌的書物）は、儀礼的思考の所産、一顧の運動体であり、不断に改訂されていく未完の書物なのである」（二三〇頁）と述べており、『神祇講式』の展開もそのような方法的視座で読み解く必要がある。

ここで斎藤英喜のいざなぎ流研究（4）に注目したい。斎藤がいざなぎ流太夫が祭儀の場で祭文の言葉を付け足す「りかん」という儀礼実践を行っていたことについて、斎藤は『呪詛祭文』（『呪詛返祭文』）を中心に読まれる祭儀の場を想定して、「りかん」の視点から中世以来の読み替えを辿り、祭文と儀礼が創り出す歴史を叙述している（5）。

斎藤の儀礼論としての「りかん」を踏まえ、本章は儀礼における生成の視点から『神祇講式』を捉えたい。そこには単なる諸本の変容のみならず、『神祇講式』の言葉が創り出した在地の神仏信仰形成や、『神祇講式』本書から著しく変貌した新しい祭文・講式の生成を捉えることになる。以上の問題意識にもとづき、『神祇講式』の変貌を見てみよう。

### 第一節『神祇講式』総礼伽陀の形成

ここで『神祇講式』というテキストそのものが経典類や平安期以降における講式の展開のなかで創られたことを、表現から見てみたい。そこで注目すべきは総礼伽陀である。総礼伽陀とは、講会の最初において道場に導師と職衆が入った際、偈文を唱えながら（本尊）に礼拝するものである。『神祇講式』に記される総礼伽陀は次の通りである。

我此道場如帝珠 十方諸神影現中 我身影現神祇前 頭面接足帰命礼

これは伝源信作『二十五三昧式』にも見える「我此道場如帝珠 十方諸仏影現中 我身影現三宝前 頭面接足帰命礼」とほぼ同文で



ある。この総礼伽陀は数多く見られる著名なものであり、広く法会の総礼で唱えられるものだった。また偈そのものは、湛然『法華三昧運想補助儀』にみえる次の一文「六體佛（當唱一心時。先專至敬禮。爲事一心。次想能所爲理一心。應想曰。能禮所禮性空寂。感應道交難思議。我此道場如帝珠。釋迦牟尼影現中。我身影現如來前。頭面接足歸命禮）」（『大正藏』四六号、九五六頁）から取られている。六体仏への偈として確認できるが、当初は「釈迦牟尼」「如來」が対象であり、多くの場合は釈迦である。しかし『法華懺法』において「三宝」と改められ、『二十五三昧式』タイプの総礼伽陀に継承されている。

また慈円『地主権現講式』（承元三年（一一〇九））や叡尊『聖徳太子講式』（建長六年（一一五四））など神々や祖師の講式においても確認できる。また多くの講式は、総礼伽陀をそれぞれの講会に合わせて書き換えている。たとえば真源『順次往生講式』（文治二年（一一八六））写は「我此道場如帝珠 **極樂界會**影現中 我身影現**弥陀前** 頭面接足歸命礼」とあり、大半が『二十五三昧式』と同じだが、阿弥陀仏に合わせて「十方三宝」は「極樂界會」に、「三宝」は「弥陀」と改められている。

では『神祇講式』のように、「三法」「仏法」を「神祇」「諸神」とする総礼伽陀は、いつ頃から見られるのだろうか。確実に分かるものは建長六年（一一五四）成立とされる菅原為長作『天神講式』（五段）である。しかし『天神講式』も五段式では、「我此道場如帝珠 **天満天神**影現中 我身影現**天神前** 頭面接足歸命礼」と講式の内容に合わせてあり、より北野天神に呼びかけるものとなる。また承久の乱前後に成立したとされる『荷田講式』では、「（我此）道場如帝珠 **和光同塵**影現中 我身影現**今対前** 頭面接足歸命礼」とあり、同じく「十方三宝」「三宝」部分が書き改められている。

ここで貞慶の講式について確認しておきたい。貞慶の講式では、『都卒略要』（文暦二年（一一三五）宗性筆）に見え、また『観音講式』（建仁元年（一一〇一））の一書に見える。また『春日講式』（五段式）には『神祇講式』タイプの総礼伽陀があるが、奥書に「大和国山郡福住普光山寺。大和国宇智郡野原良峯寺書寫畢」とあり、時代が不明である。また以降の写本も永享六年であり、確実に貞慶作と考えられる『春日権現講式』や『別願講式』とは総礼伽陀が異なり、貞慶のものかは判断が難しい。多くは『舍利講式』に見られる「敬礼天人大覺尊」偈であり、『貞慶講式集』所収の講式にも『神祇講式』タイプの総礼伽陀は確認できない。

このように総礼伽陀は、法会の（本尊）にむけて最初に唱えられる偈であり、法会に合わせて独自に改変されてゆく表現である。で

は『神祇講式』もそうであるかについては、岡田が紹介した鎌倉末期とされる真福寺大須文庫本に確認できる。

### 神祇講私記

先惣礼

我此道場如帝珠 十方諸仏影現中

我身影現諸仏前 頭面接足歸命礼

次三礼 頌 如来唄 如常

次啓白

この点は岡田が指摘した通り、諸仏の横に「神」、「諸仏」には「神祇」と書かれている。岡田は、「(B) 真福寺文庫本の「仏」の傍注に「神」、「諸仏」の傍注に「神祇」と書き入れられているのは、鎌倉後期頃に変化していった形跡と考えられよう。」(四四頁)とする。確かにその通りである。最古写本である醍醐寺本は、前欠のため総礼伽陀が失われているが、これは単に書き入れたのみならず、神祇講を修するにおいて、より(本尊)の神(神冥)にむけて唱えかけるよう、相応しい総礼伽陀を付け足したのである。

おそらく、神祇講では後の記述通り読まれていたかもしれないが、それが偶然伝来するにおいて「諸仏」を「諸神」、「神祇」と読むように記した書き入れが残り、やがてそれが総礼伽陀本文に組み込まれたと考えられよう。以上のことから、『天神講式』や『荷田講式』なども、講会の場で読まれたものが書き入れられ、やがて固有の総礼伽陀が誕生したといえる。

なお、この『神祇講式』タイプの総礼伽陀は、「神祇」「諸仏」全般を対象とするため、展開している。例えば中世後期であるが、津島社で作成された『牛頭天王講式』は、『神祇講式』の総礼伽陀を継承しており、奥三河地域に展開した『牛頭天王五段式』などにも見える。また、『神祇灌頂私記』『麗氣記灌頂戸内作法』(6)には、次のように登場する。

阿闍梨三礼シテ誦三啓文<sup>一</sup>、我此道場如帝珠、十方諸神影現中、我身影現神祇前、頭面接足帰命礼、帰命頂礼五智花台大日如来、兩部界会諸尊聖衆諸薩埵、代々伝燈諸大祖師、天神七代地神五代、大小神祇、冥道部類、降臨壇場布施納受<sup>三礼</sup>、

これが『神祇講式』の展開した形であると断言できないが、神祇灌頂の場において、神道阿闍梨が三礼作法の際に読誦する「啓文」にまで、総礼伽陀は取り入れられる。また『修験道諸神勸請通用』にも採用されている。

以上のように、『神祇講式』総礼伽陀は、法華経儀礼に始まり、『二十五三昧式』を経て以降、講式の総礼伽陀として展開した偈が、「神祇」を供養する場に合わせた伽陀として儀礼の場で創り出された。やがてそれは本文に書き入れられることでテキスト化され、『神祇講式』の広がりとともに、講式の伽陀を離れて麗氣灌頂や修験道の神祭に取り入れられた。

本節で『神祇講式』総礼伽陀を分析したが、このことは偈文のみならず『神祇講式』そのものの変貌とリンクする。次節では諸本とその受容史をたどり、各地で生成する『神祇講式』の諸相を見てみよう。

## 第二節 『神祇講式』における「随所」

### (1) 『神祇講式』の「随所」言説

『神祇講式』における「随所」の言説が見える個所は、式文第二段の「当社権現者、慈悲万行之名称、朝家無双之靈神也」とする部分と、第三段の「殊当社権現」である。鎌倉期の諸本は醍醐寺本に確認できず、真福寺本と書陵部本は後欠のために不明である。また応永二一年の温泉寺本は見えず、したがってこの頃は定型化していたことが分かる。

「随所」の言説が確実に登場する諸本は、永正一四年（一五一七）天理大学吉田文庫本である。これは前欠の卷子本であり、奥書に貞慶を作者とすることも知られる。これには「殊二当社〔神名／随所〕権現者慈悲万行之各稱朝家無雙之靈神也」とある。また第三段にも、「普天率土有勢無勢大小神殊当社〔神名／随所〕権現」と記される。この天理図書館本がどこで読まれたものかは不明であるが、佐藤眞人が指摘したように、奥書に「解脱上人御作也」とすることから、春日社関係で読誦されたことも考えられる。

次に享祿四年（一五三一）写本である。これは第三段では二十二社、関東鎮守に加え、「熱田三島惣金峯熊野白山新羅等普天卒土有勢無勢大小神祇殊〔当社／勸請〕」とある。明確に『神祇講式』を読誦する当社の神を当てることを指示している。そればかりでなく、第二段の記述が大胆に書き替えられている。

殊ニ〔当社／任心〕 廣イコウ大慈悲之内性鎮護国家之靈神也

これを読むと、当社の神を心に任せて呼び、その神格は廣大慈悲の内なる悟りがある、鎮護国家の靈神という。春日神を彷彿させる「慈悲万行之名称」が書き替えられ、広く適応可能な「廣大慈悲内性、鎮護国家之靈神」という神格へと変貌している。

享祿四年写本に次ぐものとしては、永祿一三年（一五七〇）吽性による写本である。これは第二段こそ変わらぬ、基本的に変化はない。しかし第三段では「普天率土有勢無勢権者實者年中行疫流行神等殊ニ者当社〔隨所〕ニ」と記される。権社と実社の神も書かれ「年中行疫流行神」のあとに「当社」の神を言うように示される。これは奥書に「備前国天神書之」とあり、場所は不明であるが天神社で使用されたようだ。吽性によって書かれた『神祇講式』が読誦される時、当社部分は「備前国天神」が当てはめられ、「備前国天神」を（本尊）とする講式となったと考えられる。

近世に入ると、「隨所」がそのまま記されるものと、一方で諸本を校合する形で記されないものが分かれる。例えば高野山持明院蔵本は、奥書が次のように書かれる。

于時貞享五内閏外際五月中旬集數本校合書寫之筆者阿國鶴林寺宥範良政房高野山南谷持明院第廿二代主國阿別神道阿闍梨大學頭権大王  
圖文殊院政覺房為神道紹隆為人天利益求之畢

春秋六十八歳

文政元年に寛光が写したものは、読み方や「初重」「二重」「中音」など声明の節も細かく記しており、書き入れも多い。例えば〈随所〉の部分についても次の通りである。

殊當社（異本ニ可レ随レ所ニ）〔两大明神者ノ王道變化ノ尊神〕朝家無雙靈神也

（ ）内は朱で示され、割注内の「两大明神者」も朱で「此ハ當山格見」と書かれており、高野明神と丹生明神のことを指すと思われる。ここで『神祇講式』の〈本尊〉は、高野山の地主神に向けたものとなるのである。

こうした事例は金沢文庫本にも確認できる。金沢文庫には「神祇講」と記された延享三年と五年の卷子本が所蔵され、両書ともに第三段で「當社〔某甲権現大明神〕」とある。金沢文庫本は、延享三年本の奥書に「疫拂ノタメニ」写したとあり、講会で読誦するためのものだったかは不明である。金沢文庫本は、〈本尊〉を「某甲権現大明神」と入れ替え可能に仕掛けられていたのであり、「疫拂」のための疫神を〈本尊〉と想定して写本が創られたことが考えられる。このように近世以降は、「随所」言説が広く確認でき、臨機応変に〈本尊〉を『神祇講式』を読む場ごとに変えられる可変性にこそ価値が置かれたのだ。

それゆえに、当山派修験道では『熊野権現講式』や『役行者講作法』など以上に、神祭祀において万能な祭文として実践された。このことは、『修験常用集』所収の『神祇講式』第二段の「当社権現」に「随所」と書かれていることから窺える。また現行で使用されている『新版 神祇講式 のべ書平かな付』（一九七二）でも「随所変更」の字が確認できる。それだけではない。現代の『神祇講式』は「祈願」が追加されており、独自の記述がある。

次祈願  
つぎにまぐわん

金輪聖皇、天長地久の奉爲に  
こんりんじょうおう てんちちきゆう おんため

摩訶毘盧遮那寶號  
まかびるしやなほうごう

丁

護持佛子、所願成就のために	とうしやくんげん 當社権現	丁
摩訶毘盧遮那寶號	まかびるしやなほうごう とうしやくんげん 當社権現	丁
院内安穩、諸人快樂のために	いんないあんのおん しよにんけらく まかびるしやなほうごう とうしやくんげん 當社権現	丁
乃至法界、平等利益のために	ないしほうかい びやうどうりやく まかびるしやなほうごう とうしやくんげん 當社権現	丁

以下、廻向文においても「當社権現」の記述があり、これは明らかに特定の（本尊）を念頭に置いたものではなく、『神祇講式』を読む場の神（當社権現）を供養するための言葉だ。この上述した記述は、ほかの『神祇講式』諸本では確認できない。『神祇講式』の「當社権現」を（随所）に入れ替える構造は、現代においても展開を見せることが分かるだろう。

ここまで『神祇講式』の展開をめくり、表現が儀礼の場ごとに改められる動態的な姿を明らかにした。次は、こうした読み替えという実践を通して、「當社権現」の表現である「慈悲万行之名称」の神すらも変わることを確認する。

## （2）変貌する「慈悲万行」の神

先行研究で指摘されている通り、「慈悲万行」を持つ神は「慈悲万行菩薩」という菩薩号をもつ春日神である。その初出は、貞慶撰『春日大明神発願文』とされる。また貞慶による春日神の講式『別願講式』にも確認できる。

如<sub>二</sub>承平年中託宣<sub>一</sub>者、自<sub>二</sub>称慈悲万行菩薩<sub>一</sub>

〔春日大明神発願文〕

就中至<sub>二</sub>春日大神<sub>一</sub>者、承平年中託宣、自<sub>二</sub>称慈悲万行菩薩<sub>一</sub>、

〔別願講式〕

以降、『春日権現験記絵』など中世春日信仰に関する諸文献に、春日神の菩薩号として「慈悲万行菩薩」が定着する(7)。また船田淳一が紹介した白毫寺の『南都白毫寺一切経縁起』(建武二年(一三三五)成立)によると、道照が一切経を宋から持ち帰る際に船が難破し、船員らが「或向<sub>二</sub>三面於秋津<sub>一</sub>。高声唱<sub>二</sub>慈悲万行之宝号<sub>一</sub>。」と、日本の方角を向いて「慈悲万行の宝号」を高声で唱えたと伝えられる(8)。これらのことから、『神祇講式』が中世春日信仰と関連したことは確かだろう。しかし『神祇講式』を読み解くには、「神祇」という普遍的な神格や「神冥」の救済、そして「随所」に(本尊)を変えられる仕掛けが、「慈悲万行」という神格を春日神から離すことに注目せねばならない。

『神祇講式』そのものの事例は、先に見た享祿四年(一五三二)写本の「廣大慈悲内性、鎮護国家之靈神」であり、文政本の「两大明神者王道變化ノ尊神」という神号そのものを変えるものである。ここからは、中世後期以降の『神祇講式』受容過程を確認する。一つは真福寺蔵『熱田講式』であり、もう一つは岩木山神社蔵『十坊縁起』。そして最後に春日神の祭文となった鈴鹿文庫蔵『両部春日祭文(仮)』を取り上げる。

## 1 真福寺蔵『熱田講式』

熱田宮は、中世においては尾張国一宮として展開した。中世熱田宮にも多くの中世神道書が残されており、たとえば『熱田宮秘尺見

聞』や『朱鳥官符』などは成立時期が鎌倉期とされており、熱田宮そのものが金亀の上に立つものと、瑜祇塔を彷彿とさせる描写があり、密教的聖地として熱田を荘厳していたことがわかる。これら中世熱田信仰が勃興したころ、熱田でも講式が作成されていた。内題に「熱田講式」とある講式が二本存在する。一つは金剛三昧院に残された『熱田明神講式』（平安末期とされる）であり、もう一つが『熱田講式』（南北朝・室町期以降）である。『熱田明神講式』は、久保田収によれば二条天皇のころに作成されたとするが、実際のところは不明である（9）。しかし後で見ると『熱田講式』とは全く内容が異なり、むしろ『熱田宮秘尺見聞』や『朱鳥官符』と共通する内容であり、早期の講式であるとわかる。

これに対し、『熱田講式』は、おそらく熱田神宮寺で修された熱田講の次第であり、成立時期は不明であるが南北朝期以降のものと考えられている。内容は「熱田講式」「熱田講和讃」「魔界廻向」の三段となる。このすべてが熱田講という儀礼といえるが、最初の「熱田講式」は『神祇講式』から多く引用されている。詳細は省くが、本節と関わる箇所を引用しよう。

**第二、讚垂跡者、凡正道正理為心、以神通神足為質、当知、神通是諸仏上智、三乘自足、如来在世尚爾、況於神国、国者神之可守国也、生者神之可度生也、故權者実者、随所応機、為主為半、互通助互任縁、臣益非所言宣、応時觸物、靈験非所心測、殊当宮者、慈悲万行之明德、日域無双尊主、**

（『熱田講式』第二段）

この部分は『神祇講式』第二段の以下と合致する。

**第二讚垂跡利益者、以大聖応用、為神冥垂迹、自證得難思之内徳、現妙用無窮之神力、正道正理以為心、神通神足以為質、為導愚夫顛倒之迷、寂靜安樂之心底、拳縁動作之用、為救卑劣雜類之生、精靈微細之色上、現夜叉鬼畜之形、积尊説一代八万教、必現神通、薩埵度三千代世界、定運神足速疾利他方便多、現神力頓成秘術善巧、皆説神呪、可知、神通是諸仏定智、三乘自足也、如来在世尚**



爾、況於神國哉、国者神之可興之國也、生者神之可度也、…(略)…惣六十余州神祇冥衆、隨機任縁、巨益非口所宣、応時蝕物之靈、験、非心所測、…(略)…是則權者実者、随所応機、為主為伴、互通互助、殊当社權現者〔随所〕、慈悲万行之名称、朝家無双之靈神也、

〔神祇講式〕第二段)

ここから分かるように、『熱田講式』は第二段だけをみても、ほぼ『神祇講式』第二段の言葉を再構成して創られている。現在熱田に『神祇講式』の伝本は見当たらないが、明らかに『神祇講式』を参照して『熱田講式』が書かれている。

ここで興味深いことは、『神祇講式』では「国者国之可興之國也」とある所を、『熱田講式』では「国者神之可守國也」と改められていることだ。恐らく草薙剣であり、護国の神でもある熱田神と対応させ、「神國」を熱田神が護るべき国としたのだろう。そして極め付けは「当宮者、慈悲万行之名称」である。驚くべき記述である。熱田神は春日神とは何の関わりもなければ、菩薩号は『熱田明神講式』に一例「熱田大菩薩」が見える程度である。しかしここでは熱田神が「慈悲万行之明德」であると説くのだ。

あらためて「慈悲万行」とは何か。慈悲とは仏菩薩による衆生への慈しみを指し、万行とは一切の諸善を指す。仏教的世界観において普遍的な称号なのである。最初に名乗ったのは春日神であったが、それを換骨奪胎させて熱田神のものとした。その証が、「名称」から「明德」への書き替えである。

そもそも、「名称」(みょうしょう)とは仏教語では、優れた評判や名声を意味する。したがって『神祇講式』の「当社權現者、慈悲万行之名称」も、「当社の権現は、慈悲に満ちた一切の諸善そのものの名声である」、(本尊)へ呼びかける言説である。『熱田講式』はこれを「明德」(みょうとく)と改めた。「明德」とは聡明で徳行があることを指す。優れた名声以上に「徳」という要素を追加し、さらに「本朝無双之靈神」を「日域無双之尊主」と改めた。

「本朝無双」から「日域無双」は大きな変化がないが、公的で靈妙な神を指す「靈神」に対して、尊い君主や主上を指す「尊主」とすることは、『熱田明神講式』や『朱鳥官符』以来、伊勢・熊野と団体説を説き、三種神器の宝剣を祭る熱田の王権という自己認識が濃

厚である。したがって「明德」という王の徳が必要とされたのだろう。その結果、「慈悲万行之名称」という春日神を想起させる神性は、仏教的尊主（金輪聖皇）として備わっている慈悲と諸善の徳行という要素へ読み替えられた。このとき、熱田神は「慈悲万行之明德」「日域無双之尊主」という神へと熱田講の場で立ち現われる。

このように『神祇講式』が熱田宮で読まれた際、中世熱田信仰の形成に深く関わっていた。つぎは最北端の事例として、陸奥国津軽岩木山の事例を見よう。

### □ 岩木三所権現の変貌

津軽の「総鎮守」とされる岩木山は、近代以降は岩木山神社が鎮座し、津軽一円に岩木山信仰が広がっている。近世では奥宮と下居宮に分かれており、神宮寺として百沢寺が建立された。下居宮は祀官として安部氏が世襲しており津軽安東氏の血縁とされる（10）。

岩木山の百沢寺十坊に関する縁起や系図をまとめた『別当寺光明院元禄書上』（元禄一四年（一七〇一））を見てみると、下居宮六代目祀官の安部仲満（播磨守）が記した「十坊縁起」があり、『神祇講式』と関わる記述が確認できる。

謹書。蓋聞。神道者、二神応現之昔、日鉾滴成<sub>レ</sub>嶋以還、吾国者神国也。是故自<sub>二</sub>上<sub>一</sub>一人<sub>二</sub>至<sub>二</sub>下<sub>一</sub>万民<sub>二</sub>無<sub>下</sub>天照太神不<sub>二</sub>廟裔<sub>一</sub>者<sub>上</sub>。所以天帝仰<sub>二</sub>鼻祖之遺訓<sub>一</sub>、領<sub>二</sub>四海<sub>一</sub>治<sub>二</sub>国家<sub>一</sub>且又庶民者、蒙<sub>二</sub>神明之擁護<sub>一</sub>、攘<sub>二</sub>妖（薛十女）<sub>一</sub>、覓<sub>二</sub>福祐<sub>一</sub>。本朝之風俗、何事如<sub>レ</sub>之乎。仰々岩木山三所権現者、当国総鎮守、蒼生之守護神、慈悲万行名称、朝家無双之靈神也。顯<sub>レ</sub>日顯<sub>レ</sub>月之徳、万国誰不<sub>レ</sub>戴<sub>二</sub>其光<sub>一</sub>、為<sub>レ</sub>雲為<sub>レ</sub>雨之姿、普天何不<sub>レ</sub>受<sub>二</sub>其潤<sub>一</sub>、是以感応之成否、依<sub>二</sub>信心之厚薄<sub>一</sub>。

（「十坊縁起」）

傍線部の個所は、『神祇講式』第二段と第一段と一致する。

殊当社権現〔随所〕慈悲万行之名称。朝家無双之靈神也。顕日顕月之徳、万国誰不戴其光。為雲為雨之姿、普天何不受其潤、

〔神祇講式〕第二段)

是以感応成否、依信心厚薄。利益遲速、任渴仰淺深。

〔神祇講式〕第一段)

津軽岩木山の神々は、巖鬼山・岩木山・鳥海山の三峯とされ、『岩木山縁起』などには、それぞれ大日如来、阿弥陀如来、観音菩薩の三尊を本地としている。こうした岩木山信仰に対して「十坊縁起」では、「神道者、二神応現之昔、日銚滴成嶋以還、吾国者神国也。」とあるように、まず「神道」を規定するものとして、「二神応現」「日銚滴成嶋」と国土創造譚に遡り、「上一人一至三下万民」無<sub>下</sub>天照太神不<sub>二</sub>廟齋<sub>一</sub>者上。」とする。この書き方は、出口延佳『中臣祓瑞穂抄』の「上一人ヨリ下万民マデ、天御中主ノ分身ノ神ヲ、心中ニヤドシ奉リテ」とある部分に対応する。近世初頭における神道説との関連しつつ、『神祇講式』を説を引き神格を説明している。

ここでの「岩木山三所権現」は「当国総鎮守」であり、「蒼生之守護神」「慈悲万行之名称」「朝家無双之靈神」であるとする。岩木山三所権現の超越性を述べる文脈で『神祇講式』第二段が引かれており、春日神の面影はない。この縁起が書かれた背後には、恐らく安部仲満が『神祇講式』を誦誦し、新しい岩木山信仰を創り出す実践を行ったと想定できる。『神祇講式』は近世の地域信仰を創り出す核になっているのである。

以上のように、熱田神や岩木山の神々という地域の新しいと『神祇講式』は関わり、第二段の「慈悲万行之名称」が読み替えられることが明らかになった。では春日信仰との関わりは本当になかったのだろうか。この点について注目すべきテキストがある。

### 目 吉田神道と『神祇講式』

愛媛大学図書館の鈴鹿文庫には、吉田家に仕えた鈴鹿家の文献がある。鈴鹿文庫蔵『春日両部神道』と題された一連の祭文や次第群

があり、鈴鹿家のものと言いが、内容から吉田神道の祭祀とが分かる。そこに「祭文」と題した次の文献が収録されている。

#### 祭文

維レ當リ來ル歳ノ次テハ〔其年月ノ日時某〕暉宿相應之吉日良辰撰定メ於テ春日大明神ノ御寶前ニ而再拜々々ス夫レ以、當社者天津神武甕槌命、經津主命、天津兒屋根ノ命天照豊受同躰尊各々王子眷屬等當山ニ鎮留給イ為衆生濟度ノ去テ花嚴之臺ヲ假ニ交リ閻浮提栞之塵ニ御座守リ天下ヲ【雨冠に復】国家ヲ誠ニ慈悲万行之名称朝家無雙靈神也顯日顯月之徳万国誰力不戴其光ヲ為ナリ雲ト為ル雨ト之姿普天ニ何ソ不受其潤ヲ爰以蘋蘩蕝藻之奠以羞尊神ニ、潢汚行潦之水ツ以テ獻ス冥道ニ奉リ致ス種々ノ法樂法儀既ニ鄭重、感應豈唐焉耶仰願明神如ク往昔ノ本誓ノ知見納受シ玉へ所修ノ法樂ヲ曜、本覺之威光於十方施垂迹之靈驗於万人ニ給仍天長地久御願圓滿道俗諸壇息災延命增長福壽一切諸願皆令満足謹テ啓白再拜々々

―線部は『神祇講式』二段の「慈悲万行之名称」から抜き出され、||線部は啓白文の一文である。冒頭で「春日大明神ノ御寶前」とし、「當社」が「天津神武甕槌命、經津主命、天津兒屋根ノ命天照豊受同躰尊各々王子眷屬」とあるため、春日社ないし関係神社が対象とされた祭文であろう。ここでは「慈悲万行」という言葉から逆に慈悲万行菩薩を通じて春日神に結び付けられ、新たに春日神の祭文として『神祇講式』の詞章が読み替えられた事例である。

では、どのような儀礼で読まれたのか。『春日両部神道』には「結願」と書かれた卷子本の次第書があり、ほぼ同文の祭文が確認できる。次第は「御祓」「散供」など基本的なものもあるが、注目すべきは「次 三種加持」として「無上靈宝 神道加持」とあり、「三行 三妙加持」とある。吉田神道の加持作法である。この神道加持が済むと御祓、散供、つぎに「祭文」として先の祭文が読まれる。

祭文読誦のあとは「次 神樂大事」とある。「神樂大事」とは、室町期以降に見られる中世以降における神樂の担い手である、八人の八乙女・五人の神樂男を觀想し、印を結ぶものである。『神樂大事』については次章で取り上げるが、吉田神道や三輪流神道、近世修驗道で展開している。ここで「阿々波礼 阿那於茂志呂 阿那多能シ 阿那佐耶憩 飢憩々」とあるが、これは『古語拾遺』に由来する

が、吉田神道の「神楽秘文」である。

「次心中祈願」「次奉還」「次拍手」と続き、最後に「次護神身法」とあり、「唯一神道護神身法」と書かれて詞章も掲載されている。まさに吉田式の春日大明神との結願作法における祭文が、『神祇講式』の詞章を用いた「春日祭文」として読まれていたのである。

以上見てきたように、『神祇講式』は中世春日信仰と関わり成立した可能性は高い。しかし「慈悲万行」という性格は随所に読み替えられ、熱田や岩木山の信仰を創造しつつ、やがて吉田神道側にも取り入れられ、春日神の祭文を生み出すにいたった。この背後には、熱田講や岩木山の行法、そして吉田神道加持を通じた展開が想定できるが、あらたな祭文を『神祇講式』が儀礼を通して創り出したことをさらに掘り下げたい。次節では「神祇講式」と冠しつつ、全く異貌の講式そして祭文が生成する過程を見てみよう。

### 第三節 新しい講式・祭文の生成

#### (1) 『神祇講秘式』について

講式研究でも十分に位置づけられていない真言密教系の秘密式（秘式）がある。空海や覚鑿のものとして、一段式の短いスタイルのものが多く（11）。この一つに、「神祇講式」と名乗りつつも、全く異なる講式として『神祇講秘式』がある。短いために全文を形成する。

敬白一切三寶・大小神祇而言。夫以、有體者正含心色。有心者必具佛性。佛性法性變法界而不二也。自身他身一如亦平等也。謂天謂地、佛性惣體。云内云外、妄執別執也。悟之者、常遊五智臺、迷之者、永流三界泥。大日如來、獨鑒三昧妙趣、特視六趣塗炭。然者、諸神等皆是大日如來分身、隨宜利物方便也。垂跡萬邦、普現色身應用、施化六道。所以、上聖不離其體、下凡又即其相也。爰以、神爲人父母、人爲神子孫。神獨不貴、得人法施、增威光。人獨不安、蒙神護持、成悉地。乾坤雖遙、運志有驗。如應響音。神靈雖隱、致信心無空。如順影形。然則、留廣恩行者首、拂恠危、未然外福智、任弟子之意、成所望如願。爰以、知神威光、謹言。而和光同塵、結緣始、八相成道、利物終。

願以此功德 普及於一切

我等與衆生 皆具成佛道

南無歸命頂禮日本國中大小神祇倍增威光

信心施主現當所願皆令滿足。敬白。

伽陀や南無伽陀を除き、『神祇講式』と異なる記述である。『神祇講秘式』は、醍醐寺（室町期）や高野山に伝来し、弘法大師御作と伝承される。岡田論文も注（9）でこの存在を指摘しており、醍醐寺では書名が『神祇講式』であり（所蔵番号二〇九一四五）、〃神祇講式〃として『神祇講秘式』が伝わっていたことが分かる。貞慶よりも遡り空海作となる。両書の関係は現在不明であるが、三輪流神道に伝来して『大神神社史料』の三輪流神道篇（乾・坤）に収録され、『神祇講式』や『神祇講法則』とともに相伝されている。具体的な儀礼での使用は不明だったが、次に見る談山神社の地鎮遷宮作法では、「神祇講式」として秘式が誦誦されていることが判明した。

## （2）談山神社の地鎮遷宮作法

光栄『地鎮遷宮作法注解』（享保四年（一七一九）談山神社文書一九八〇号）は、談山神社の遷宮作法をまとめたものである（12）。そこではつぎのような儀礼次第がある。

次諸神祇印 智拳印

次三身得印 外五鈿印／三十二相具足印ナリ

次唇

神明無外恭敬忽頭祭席有無非遠勤行即在胸中

神樂大事

外五鈷（五人神楽男）

八葉（八人八乙女）

中臣祓并六根淨 如常

或神祇講式

神祇講式

先惣礼

諸佛救世者 住於大神通

爲悦衆生故 現無量神力

夫以有躰者正舍心識有心者必具佛性佛性法性通法界而不土也自心他心又一如平等也日天地佛性其躰一云内云外忘心之別執也悟之者常遊五智臺迷之者恒沈三界泥大日如来獨鑒三昧之妙處觀六趣之塗灰矣然諸神等皆是大日如来分身随喜利物方便也垂跡於万巷施化於六道上聖不離其躰下凡亦其躰也以茲神爲人爲父母人爲神子息神獨不棄依法施增威光人獨不棄蒙神護持成悉地依之神護人人仰神乾坤雖遙運志有驗如響應聲神靈雖爲陰致信有威如影随形然則留廣恩於行者恠拂禍厄於未然外福智任〔某申〕心令成就所望於意樂中是以為事効知神威光謹敬自乃至法界平等利益

願以此功德等云々 四弘誓願

大織冠御作弘法大師夢想傳云々

諸神祇印として智拳印が結ばれ、三身得印として五鈷印を結ぶ次第のあと、「唇」として「神明無外恭敬忽顯祭席有無非遠勤行即在胸中」が唱えられる。これは『神祇講式』啓白文にみえる「神冥無于外、恭敬則顯祭席、淨土非于遙、勤行則在於道場」から来ていることが分かる。『神祇講式』特有の「神冥」が「神明」に改められ、「淨土」が勤行すれば道場に現れることを、勤行すれば神明が胸中にあるとするなど、『神祇講式』の言葉に基づきながら観想の儀礼に即して改められていることが分かる。

そのあとは「神楽大事」である。八乙女・神楽男を八葉印、五鈷印を結んで観想する。やがて「中臣祓」か「六根清浄祓」を読むが、「或」はとして「神祇講式」が読まれる。そこでの「神祇講式」が傍線部である。また冒頭で「惣礼」があるが、『神祇講式』の惣礼伽陀「我此道場如帝珠・十方諸神影現中・我身影現神祇前・頭面接足帰命礼」ではなく「諸佛救世者・住於大神通・爲悦衆生故・現無量神力」となっている。これは『神祇講式』第二段の伽陀である。そして傍線部、これは『神祇講秘式』とほぼ同文である。

途中で「某甲」と願主の名前が入るなど、これは『神祇講秘式』の具体的な儀礼実践の在り方を垣間見ることができるテキストである。『神祇講式』をそのまま読むのではなく、「神祇講式」と冠した別の祭文テキストとして『神祇講秘式』が、恐らく観想などの儀礼とともに行者が読誦したといえる。

興味深い記述として「大織冠御作弘法大師夢想傳云々」がある。これは『神祇講秘式』は大織冠すなわち藤原鎌足が作成したことになる。より談山信仰に即した仮託にみえる。だが、注目すべきは「弘法大師夢想傳」という記述である。そのまま読めば弘法大師空海が夢想で大織冠藤原鎌足を感得し、作成したと伝えられたということになる。

これは講式の仮託記事の問題として見逃せない。「大織冠」からという点は、談山権現信仰の背景が窺えるが、中世後期の談山権現では、主祭神が宗教者に啓示した講式として存在した。もしくは、多くの中世神道書生成の事例を見ると、そのように感得した人物がいた可能性すらある。『神祇講秘式』の空海御作、さらには貞慶作という言説は、「夢想」などの宗教体験に基づき感得された神話・歴史実践ではないだろうか。「大織冠御作弘法大師夢想傳云々」の背後に見える空海作や貞慶作は、一回的な宗教体験に根差した言説という可能性すら考えられる。

では、これは異貌の『神祇講式』として伝来したに過ぎなかったのか。そうではないことは、『神祇講秘式』が独自の祭文として展開を見せていたことからわかる。

### (3) 『神祇講秘式』から『神祇通用祭文』へ

少なくとも近世には高野山において『神祇講秘密式』は空海作として展開していた。それが先に見た三輪流神道における相伝書とし



てのほか、空海作の独自の祭文として、“神祇講式”の名称すらもなくなって展開した『神祇通用祭文』からわかる。

『神祇通用祭文』は、『弘法大師全集（旧版）』八巻に収録される空海仮託書の一つである。以下、短文なので引用しよう。

#### 供酒供香華

敬白天神地祇而言。夫有體者含心識。有心者必具佛性。佛性遍法界而不二也。自身他身全一如平等也。曰天曰地、真佛性惣體也。謂内謂外、心別執也。悟之、常遊五智蓮臺、迷之者、常沈三途土泥。大日如來、獨鑿三昧妙證、見六趣塗炭。故、諸神等是大日如來化現、為衆生濟度、垂跡萬邦、化令施六道。爰以、神爲人父母、人爲神子孫。神獨不尊、以人法施、增威光。人獨不樂、蒙神擁護、成悉地。乾坤雖遙奉運志、如隨影形。雖隱神靈、於信無空、如応響聲、爾〔護持某甲〕任意致祈念、念成所望、意樂内、諸災令拂未念外、謹請再拜再拜。

次心經三卷 次諸神真言

オン・ロキヤロキヤ・キヤラヤ・ソワカ（梵字）

毎日法施以上畢

全文引用したが、全体的にほぼ『神祇講秘式』の記述に基づき短縮しつつ一部改編し、後半は「諸災令拂未念外」を祈るなど独自の記述となる。またこの後に『般若心経』と諸神の真言が唱えられ、諸天総呪の真言が唱えられる。（傍線部分は大幅な改編部）

高野山における神祇祭祀での使用では、現状不明な点が多い。しかし「神祇通用」と神祇全般に通じる祭文として講式が書き改められたうえ、「毎日法施」とあるように極めてよく使われた神祇祭文であるといえる。恐らく酒と香華を備え、祭文を誦読されたのだろう。

さらにこれは、近世修験道にも取り入れられている。かつて宮家準も扱った『神祇通用祭立』が、まさに『神祇通用祭文』と同文なのである。これも『修験深秘密行法符咒集』巻五（『修験道章疏』三巻『日本大藏経』九四巻）から引用しよう。

上酒御供香華弘法大師御作

先護身法。 次錫杖。

敬白ニ天神地神一。言。夫レ有レ體者ハ含ニ心識一。有レ心者ハ皆具ニ佛性一。自身他身全ク一如ニシテ平等。謂レ天日レハ地眞佛之總體也。謂レ内曰レフハ外妄心之別執也。悟レ之者常遊ニ五智ノ臺一。迷レ之者、常沈ニ三途ノ土泥一。大日如來獨鑒ニ三昧證一。見玉ヲニ六趣ノ塗炭一。故諸神等是大日如來化現、為ニ衆生濟度一垂ニレテ跡萬方一令レ施ニ化六道一。爰以神ハ爲ニタリ人父母一、人爲ニ神ノ子孫一。神獨不レ尊、待ニ人ノ法施一、増ニス威光一。人獨不レ樂、蒙ニ神擁護一、成ニ悉地一。乾坤雖レ遙奉レ運ニ於歩一如隨レ影形隱神靈雖レ隱、致ニセハ於信一如ニ響應一レ聲。爾而〔護持ノ弟子施主〕任意致ニセハ祈念一成一シ所望ヲ于意樂ノ内ニ一、諸災ヲ令拂未念ノ外一誇ニ陶朱猗頓之榮一。乃至法界平等利益。敬白ス。謹請再拜再拜。

次心經 次諸神真言 オン・ロキヤロキヤ・キヤラヤ・ソワカ (梵字)

毎日法施以上畢

傍線部を引いた箇所は独自の記述であるが、返り点が付されている以外は『神祇通用祭文』そのものである。ここに至るともはや『神祇講式』の痕跡すらない。『神祇講式』とは別の神祭祀祭文として展開しており、併存していたのである。さらに『神祇通用之祭立』を収録する『修験深秘密行法符咒集』巻三には、「神祇講式法」なるものがある。

百十  
一 神祇講式法

先護身法  
常如

不動火界印。 火界咒

八葉印。アビラウンケンバザラダトバン (梵)

誦納

一見して全く『神祇講式』の本文を読むような箇所はない。近世以降のことであろうが、『神祇講式』は修験道書として読まれたとき、講式本文を読誦するよりも、その「神祇講式」という名前が一つの権威となったことがわかる。ここまで見た『神祇講秘式』から『神祇通用祭文』、『神祇通用之祭立』もそうした経緯から創られた祭文であった。一方『神祇講式』も名前のみ留めた不動火界印と八葉印の儀礼を生み出したのである。

このように『神祇講秘式』は、『神祇講式』からも離れ、独立した神勸請の祭文として当山派で受容されていった。『神祇講式』は儀礼のなかで秘密式を生み出し、やがて真言宗の神祭祭文、そして修験の神祭祭文へ展開したのである。

「神祇講式」の名を冠しつつ、一部を取り込んで秘密式となった『神祇講秘式』、そして『神祇講秘式』を講式という性格から祭文へと変容させた『神祇通用祭文』。さらに近世以降の修験における神祭祭文として実践された『神祇通用之祭立』。以上の経緯から、講式↓秘密式↓祭文という経路で、儀礼を通して新しいテキストが作成されたことを物語る。

※※※

以上、本章では最初に『神祇講式』総礼伽陀の形成を、講式儀礼の展開を通して確認した。偈文の「三宝」や「諸仏」を「神祇」「諸神」と改める営為は、決して机上のものではなく、講式読誦という儀礼において行われたことが窺える。

つぎに「随所」言説に注目し、『神祇講式』諸本が読まれる〈本尊〉に合わせて「随所」に礼賛する神々を変え、その名前すら読み上げていた可能性があること。そして展開において「当社権現」のための「祈願」の儀礼文も生まれることが明らかになった。そしてその神格とされた「慈悲万行」も、春日信仰を離れ、熱田や岩木山で展開し、吉田神道を通して春日神の祭文となることが分かった。

さらに新たな儀礼テキスト生成の問題は、『神祇講式』から秘密式としての『神祇講秘式』が生まれ、やがては『神祇通用祭文』とい

う、神祭祀全般に適應する独自の中世祭文となり、『神祇講式』とはまた別に修驗道の祭文となる過程が明らかになった。

このように、『神祇講式』は儀礼を通して読み替えられ、新しい宗教文化を実践から創り出したのである。ここに『神祇講式』は、近世修驗道や中世祭文と密接な関わりを持つことが改めて浮き彫りになったが、最も突出した変貌は、神樂祭儀の場においてこそ見える。次章では、これまで山伏神樂や霜月神樂と呼ばれていた神樂祭儀——具体的には奥三河大神樂・花祭、対馬の神樂、そして薩摩の藺牟田神舞について『神祇講式』の変貌を、より深く掘り下げよう。いよいよ、「中世神道と神樂」の世界へ突き進もう。

## 注

- (1) 宮家準「修驗道における神祭の論理」(『神道宗教』六三号、一九六四年)。
- (2) 岡田莊司「『神祇講式』の基礎的考察」(『大倉山論集』第二七輯、二〇〇一年)。
- (3) 山本ひろ子「靈的曼荼羅の現象学—中世神道の「発生」をめぐって」(坂口ふみ他編『「私」の考古学』〈宗教への問い3〉岩波書店、二〇〇〇年)。
- (4) 斎藤英喜『いざなぎ流 祭文と儀礼』(法藏館、二〇〇二年)。
- (5) 斎藤英喜「呪詛神の祭文と儀礼—「呪詛祭」の系譜といざなぎ流「すその祭文」をめぐって」(ルチア・ドルチェ+松本郁代編『儀礼の力—中世宗教の実践世界』法藏館、二〇一〇年)。
- (6) 小川豊生『中世日本の神話・文字・身体』(森話社、二〇一四年) 六五九頁より引用。
- (7) 慈悲万行菩薩号は、『春日権現験記』などに見える「承平七年の託宣」で春日神が自ら名乗ったものとされる。この承平託宣は、『春日権現験記』以前は貞慶の『別願講式』(春日講式)や『春日大明神発願文』に見られ、後者が初出とされる。この点については、竹居明男「解脱上人貞慶と春日信仰」(『季刊日本思想史』第一五号、一九八〇年)のちに『日本古代仏教の文化史』(吉川弘文館、一九九八年)および、同書所収の『春日権現験記絵』の成立」を参照。
- (8) 船田淳一「中世の春日信仰と死者供養—白毫寺の一切経絵転読儀礼と穢れをめぐって」(東北大学日本思想史研究室+富永進編

『カミと人と死者』（岩田書院、二〇一五年）一〇二頁を参照。

- (9) 久保田収「中世における熱田社の崇敬」（『神道史研究』第七巻五号、一九五九年）のちに『神道史の研究』（皇學館大學出版部、一九五九年）所収。また中世熱田信仰については、早い研究として岡田米夫「熱田神宮の中世的信仰―附「熱田本地佛畫像」について」（加藤玄智編『日本文化史論纂』中文館書店、一九三七年）、久保田論文および伊藤正義「熱田の深秘―中世日本紀私注」（『人文研究』第三一卷九号、一九七九年）、阿部泰郎「熱田宮の縁起―『とはずがたり』の縁起語りから」（『国文学解釈と鑑賞』六三巻一二号、一九九八年）、同「中世熱田宮の宗教テキスト空間」（『中世日本の宗教テキスト体系』名古屋大學出版会、二〇一三年）。

- (10) 中世末から近世にかけての岩木山については、まだ研究途上の状況である。津軽安東（安藤）氏とは、鎌倉前期から津軽十三湊を中心に「蝦夷管領」として展開した豪族で、奥六郡安倍氏の末裔を称していた。岩木山安部氏との関係も不明瞭な点が多いが、「十坊縁起」末尾の系図では安倍盛季から始まり、安東氏系の一族には盛季という名が多くみられる。少なくとも安東氏末裔を称したことは確からしい。

- (11) 秘密式は、ほかに『不動講秘式』や『愛染講秘式』など圧倒的に密教系の明王や天部の講式に多い。神々では頼助『八幡講秘式』があり、これについては船田淳一「真言系八幡講式とその周辺―鶴岡座不冷本地供と別当頼助の中世神道説」（『仏教文学』二一号、二〇〇七年）のちに『神仏と儀礼の中世』（法藏館、二〇一一年）所収がある。船田は、『八幡講秘式』が鶴岡八幡宮の修法であった座不冷本地供で読誦された可能性を指摘し、また真福寺蔵の口決である『八幡大菩薩』と同じく愛染明王八幡説を記載することから、口決から講式へ組み替えられたテキストであると想定した。

- (12) 本文献については、平陽介氏（佛教大學歴史学部歴史文化学卒）より教示を賜った。中近世にかけての談山神社および大織冠信仰については、黒田智『中世肖像の文化史』（ぺりかん社、二〇〇七年）、同『藤原鎌足、時空をかける―変身と再生の日本史』（歴史文化ライブラリー）（吉川弘文館、二〇一一年）があるが、黒田も紹介した『談山権現講式』をはじめとして、検討されていない文献が膨大にある。神仏信仰史における中近世移行期を論じる際、今後談山神社は課題となるだろう。

#### 第四章 変貌する『神祇講式』―神道灌頂から神楽・神舞へ―

##### はじめに

これまで『神祇講式』が儀礼を通して読み替えられ、新しい信仰世界や祭文を創出することが明らかになった。第二章でまとめたように、『神祇講式』は膨大な諸本が残っており、とくに近世以降は、醍醐寺を本山とする当山派系統の修験で使用される。しかし、地域社会においては、当山派の形式通りのみに実践されていたわけではなく、『神祇講式』が読み上げられる祭りの場は異なっていた。

このことは、最近年の事例からもうかがえる。早速であるが、事例をいくつか見てゆきたい。まずは岡山県久米郡美咲町の丸王寺（醍醐寺系）では、近年まで一月から四月にかけて「お日待ち回壇」が行われており、丸王寺の住職が檀家の家を周って日天子と月天子を祭る。その際に『神祇講式』が読誦されたことが川端定三郎によって報告されている（1）。

川端によると、お日待ち回壇は三座に分かれており、第一座で「祭壇に普礼を行い、お日待ち本尊の日天月天を勧請し、報恩経を誦し奉り、祈念」が行われる。ここで昼食に入り、二座では「氏神をはじめ八百万の神々を勧請して祈念するもので、神祇講式を誦し奉る」とあり、どうやら二座はまるまる『神祇講式』を唱える儀礼のようだ。そして三座は「神送り」である。「縁に出て日天月天等諸神を奉送する。次いで、観音経、般若心経秘鍵などを奉唱する」とある。このあとに井戸や馬屋、土公神、押入れの七福神、神棚、屋敷神など様々の神々を祭り、地鎮や名づけ、普請など様々な檀家の要請に対応するという。川端の報告を見る限りだと、第一座は（本尊）を勧請するが、二座の『神祇講式』読誦がメインであり、『神祇講式』が読まれることで、日天と月天は力を得ることができると読める。

丸王寺は醍醐寺三宝院の末寺であるため、当山派に属する。したがって当山派の『修験道諸神勧請通用』などが参考とされていることは想定できる。しかし丸王寺では『神祇講式』を読む当山派の修次第を正月から四月にかけて久米郡の檀家をめぐると同時に日待ち回壇へと組み替えている。年に一度の神祭祀という年中行事を成功させるために（本尊）を活性化させるテキストとして、『神祇講式』は役割を果たしている。

こうした事例は、瀬戸内海を渡った香川でも確認することができる。香川県丸亀市広島では、今も旧正月に百々手神事という弓射儀

礼が行われている(2)。そこではまず本島の正覚院から住職を呼び、神事に先立ちの前で『神祇講式』が住職により読まれる。百々手神事は、香川県では西讃地域をはじめとして、中国地方から北部九州まで見ることが出来る旧正月の弓射神事で、中臣祓や祝詞などが神主により読まれることは多い。しかし広島島の百々手神事では現在もなお『神祇講式』が読まれており、こうした事例はほかに確認できない。このことは島民も周知らしく、筆者が広島を訪れた際、思いがけず百々手について話が聞けたが、地元のK氏は唐突に「ここ」でシンギコウシキを読むんや」と仰った。正覚院は醍醐寺を開いた聖宝生誕の地で醍醐寺派である。

さらに西へ向かうと、長崎県平戸においても『神祇講式』が読まれていたことが、宮本袈裟男によって報告されている(3)。平戸では、ヤンボシという民間宗教者が活動しており、醍醐寺に所属する寺では、地鎮祭や霜月祭において『観音経』などとともに『神祇講式』を読んでいる。この組み合わせは、当山派の『修験道諸神勸請通用』と同じであり、おそらくヤンボシは醍醐寺に所属する過程で『神祇講式』を得て、当山派の修法を地域の祭祀に応用したと思われる。

これらは共通して醍醐寺派の修験系宗教者による民俗事例である。だが近年の修験道史研究が明らかにしているように、当山派に所属する修験者は、近世に至り醍醐寺の本所に入ることによって当山派になった。ではその先祖である中世ではどうか。今は不明な点が多いが、西日本から南九州にかけて、戦国期から法者とと呼ばれる修験系の宗教者が郷村祭祀で活動していたことが、石塚尊俊や岩田勝により明らかにされている(4)。具体像はまだ不明な点が多いが、共通して「法印」「権大僧都」とも呼ばれ、やがて社家化する。そして重要なことは、法者たちは神子とペアになり、神樂を修していることだ。

彼ら法者、法印、権大僧都、禰宜、太夫などは、文献上で中世前期に登場することはほぼなく、権門寺院や神社に所属する形で名称を見ることはできる。しかし、中世後期である戦国期以降に現れる法印や法者たちは、中世以来の宗教テキストを携えて郷村祭祀を行う。『神祇講式』もその一つである。本章では、法印や法者らによって読まれた『神祇講式』が、法会や神道灌頂の場からやがて神樂や神舞の祭文へと変貌する過程を追う。そのとき押さえておくことは、戦国期における神道世界の激変だ。具体的には吉田神道と三輪流神道の出現である。

吉田神道が『神祇講式』と関わることは、前章で見た通りである。あらためて吉田神道は、応仁・文明期を通して吉田兼俱が京都の

吉田神社を中心に構築した「唯一神道」である(5)。兼俱は中央権門と関わり、孫の兼右以降は地域社会に戦国大名と関わり展開した(6)。これまで神道史研究では、吉田神道が注目されてきたが、近年伊藤聡が明らかにしたように、この頃は「神道諸流」と呼ばれる神道の流派が乱立した時代である(7)。とくに強大だったものは三輪流神道である。三輪流神道は、東密の広沢流における一流派であったが、やがて神道諸流として自立し、神道灌頂を主とする三輪流神道へと変貌した。神道灌頂とは、「日本紀灌頂」と「麗氣灌頂」を中心に『日本書紀』神代巻と『麗氣記』を伝授する通過儀礼であるが、三輪流神道では膨大な神々の灌頂作法が伝わっており、これらの灌頂を通して文献が相伝されたい。

吉田神道が神祇官の「神祇管領長上」として神道裁許状を発給し、地域の神社を統制しつつ神道説を伝えたに対し、三輪流神道は中世後期から近世を通して灌頂や相伝を行い中世以来の神道説を伝えていた。そしていくつか相伝の痕跡がある文献には、「神道阿闍梨」や法印、権大僧都といった人々に相伝が行われたことが確認できる。『神祇講式』もそうした過程で伝えられた。

次から三輪流神道における『神祇講式』を確認し、以降の神楽祭文としての変貌過程を辿るとしよう。

## 第一節 三輪流神道の『神祇講式』

### (1) 三輪流神道の次第から

三輪流神道とは、文明期以降に大和国大神神社周辺から勃興した両部神道系の神道流派である。貞慶と同時代である「三輪上人」慶円を始祖と仰ぎ、中世後期から近世を通して神道灌頂を伴い展開していった。その実態は不明であり、研究の進展も進んでいるとは言い難いが、『大神神社史料』の三輪流神道関係の諸文献が収められている。

三輪流神道における『神祇講式』伝本は、『大神神社史料(三輪流神道篇)』に確認でき、相伝目録の多くに『神祇講式』の名がある。では一体どういう場で読まれたのか。それを具体的に示しているのが「牛王摺大事」である。



先社壇〔形且之高三尺八寸可致者也〕。次御幣一本

次荒薦敷 壇布一端 絵馬五枚 餅赤白 飯赤白

荒漁敷

次諸神勸請大事 別紙在之

次中臣祓別紙在之 次祝詞祭文 別紙在之

次神楽大事 **次神祇講式**

次諸神販路印明可<sub>レ</sub>成。

次送車輅印 唵都嚕都嚕吽(梵) 三反

『三輪流神道諸灌頂之部 兌』

これは「上遷宮大事」「下遷宮大事」とともに複数伝えられており、遷宮において牛王宝印を摺る際に行われた神勸請作法と考えられる。まず高さ三尺八寸という具体的な社壇が用意され、御幣が一本用意される。次に荒薦を敷いて壇布一端を用意し、絵馬が五枚貼られ、紅白の餅と飯が供えられ、さらに荒砂が敷かれる。これで舞台は完成した。

つぎに「諸神勸請大事」とある。ここでは「別紙」にあると示されて記述されない。神勸請であるとわかるが、三輪流神道の文献では、多くに『諸神勸請大事』とするものが複数ある。これを見てみると次のようになっている。

先護身法

次外五古印 アピラウンケン(梵)

次智拳印 バンウン※※※(梵)

次召請印〔内縛二頭／以招之〕

オンア※※※※※※※※ソワカ（梵）

次金合掌

千刃破八百万代乃神達遠招天今曾拝、免留、神道半千道百道々七津中成留道曾神乃通路

次柏掌 ハサラダトシヤコク（梵）

次弾指 ウン※※※※（梵）

確認し得る限り、三輪流神道ではほぼ共通して右の『諸神勧請大事』となっている。詳しく見てみると、まず九字護身法のあとに外五股印を結んで金剛界大日の真言である「アビラウンケン」を念誦し、印を智拳印に変えて真言を唱える。これはおそらく胎藏界の大日「バザラダダトバン」と思われるが崩れている。

この『諸神勧請大事』で重要なのは次である。「召請印」で真言を唱え、割注に「以てこれを招く」とあるように、この召請印で神々を勧請するようだ。そもそも召請印とは、密教法会で虚空にいる本尊の聖衆を道場へ招く際に結ばれる印である。三輪流神道では、『神名帳』などではなく、密教修法の召請印をもって「社壇」に神々を勧請していたのだ。

さらにより強い仏への帰依を示す合掌作法の金剛合掌で、「千刃破る八百万代の神達を招いて今ぞ拝み拝める」「神道は千道百道道七つ中成る道ぞ神の通路」という和歌を詠みあげる。中世以来、梵語と同一視される和歌が社壇に招いた神へ捧げられ、「諸神勧請」は整うのである。

このうち、「中臣祓」と「祝詞祭文」が読まれる。『中臣祓』は基本的なものだが、「祝詞祭文」は不明である。「祝詞祭文」に該当するような、まさに祝詞を祭文化した『小中臣祓祭文』があり、これが読まれると想定できる。ちなみに三輪流神道の『中臣祓』は、『小中臣祓祭文』を含めて複数あり、吉田神道のものも「吉田流」と区別して伝えている（8）。

のあとに『中臣祓』『祝詞祭文』と続いて、『神楽大事』と『神祇講式』が読まれている。前章にも登場した『神楽大事』は諸本により異なるが、三輪流には『神道神楽大事』が伝わっている。次に提示しよう。

## 七 神道神楽大事

先護身法

次無所不至印 ア・キリーク・ウン（梵）

次前印放三二頭指ヲ一附三二中ノ上節<sup>七一</sup>。

ウン・キリーク・ア（梵）

次金剛合掌 唱曰ア字法身乃神乃子仁キリーク字、報身乃千葉耶於着世ウン字、応身之鈴於毛多世与大乃三点小乃三点 ボロン・ウン・ソワ・カ矣。

（同）

九字護身法のあとに「大日如來の最極深秘の印契」とする無所不至印を結び、ア・キリーク・ウンを、印の形を変えたらウン・キリーク・アを念誦する。右指を上<sup>一</sup>に交差して合掌する金剛合掌で「ア字は法身の神の子に、キリーク字は報身のちはやを着せ、ウン字は応身の鈴を持たせよ。大の三点、小の三点」と唱え、ボロン・ウン。ソワカと念誦する。

鈴を持ち千早を着て舞う神子こそが三身一体と観じ、神を祭祀する側が観想を通して三身そのものの神子と一体化するとわかる（9）。そこで読まれるのが『神祇講式』である。

以上、三輪流神道においては、『神楽大事』で三身一体の神子となった遷宮の導師（遷宮師）が、「諸神勸請大事」で召請印をもって社壇に勸請し、『中臣祓』で祓い清めた神々に『神祇講式』を捧げて供養するという儀礼の流れが読み取れる。ここから遷宮作法においては、祭祀者にむけた『神楽大事』と、神々へ向けた『神祇講式』が補完関係にあることが伺える。そしてこのように『神楽大事』と『神祇講式』がセットになる例は、ほかの遷宮作法にも確認することができる。

(2) 『神楽大事』と『神祇講式』

室町後期における中世神道の諸大事を集めたものに、『神道大事』がある。京都大学図書館などに所蔵され、『神道大事』は後半に「略遷宮之次第」とする一文がある(10)。

略遷宮之次第

先酒水 次神祇灌頂 次三種神器 次中臣祓 次神楽大事 次神祇講式等有之

次第には酒水が供えられたあと、「神祇灌頂」が行われ「三種神器大事」が読まれる。『中臣祓』を読誦したのち『神楽大事』、『神祇講式』に至る。なお『神道大事』に『神楽大事』そのものは収録されていないが、中世以来の神楽を担う五人の神楽男と八人の八乙女(11)を観ずる記述があり、対応すると思われる。そして事実五人の神楽男と八人の八乙女を観ずる文献がある。それが談山神社の地鎮と遷宮の作法をまとめ注記した光栄述『地鎮遷宮作法注解』(享保四年(一七一九))である。これは三章で一度紹介したが、あらためて『神楽大事』と『神祇講式』の併記に注目してみよう。

次諸神祇印〔智拳印〕

次三身得印〔外五鈷印／三十二相具足印ナリ〕

次唇 神明無外恭敬忽頭祭席有無非遠勤行即在胸中

神楽大事 外五鈷(五人神楽男) 八葉(八人八乙女)

中臣祓并六根淨 如常 或神祇講式

「諸神祇印」として智拳印を結び、三身得印として「外五股印」を結んだうえで「神明無外恭敬忽頭祭席有無非遠勤行即在胸中」を述べる。これは、『神祇講式』啓白文の「神冥無于外、恭敬則頭祭席、浄土非于遙、勤行則在於道場」から取ったことは明らかだが、『神祇講式』の「神冥」は「神明」に改められ、勤行すれば道場は浄土になるとする箇所を、「胸中」に神が在るなど独自の記述である。ここでも『神樂大事』のあとに『中臣祓』『六根清浄祓』を経てから『神祇講式』に至る。ただし、前章で論じたように、以下の『神祇講式』は『神祇講秘式』である。このことから、三輪流神道で相伝される『神祇講秘式』も、遷宮作法で「神祇講式」として読誦されていた可能性も考えられよう。

このように、中世後期から近世にかけて『神祇講式』は『神樂大事』とともに読まれていることがわかった。『神樂大事』は叡山文庫や真福寺、神宮文庫などに所蔵され、比較的早いものは文明二年（一四七〇）の真福寺蔵『神道印信口決類』（六五甲・二四）所収「御神樂大事」である。いずれも中世後期から近世のものである。どうやら『神祇講式』はこの頃『神樂大事』と合流し、遷宮作法など神勸請で読まれたようだ。祭祀者は『神樂大事』を修することで三身一体の神子となり、それを経たからこそ、神々と直接コンタクトする『神祇講式』を読誦できるといふ構造が見えてくる。これが『神祇講式』と神樂の最初の出会いである。

さて、神宮文庫には天正七年（一五七九）の『神道神樂之大事』（二門一〇〇六）が伝わる。これは法印に相伝されたもので、神宮文庫にある諸大事には、天正期前後の頃に神道阿闍梨から法印、権大僧都などへの相伝が確認できる。まさに同じ天正年間、『神祇講式』は『神樂大事』とともに奥三河地域へ伝えられ、大神樂で読まれていたのである。

## 第二節 奥三河の『神祇講式』——大神樂と花祭——

### （一）大神樂「大行事勸請」

奥三河地域は、現在も花祭をはじめとする民俗芸能の宝庫であるが、天正年間には大神樂という祭儀が成立していた（榊原家蔵『御神樂日記』天正九年（一五八一））。花祭の源流といえる大神樂は、二日二晩にかけて「生まれ子」「清まり」「浄土入り」という、年齢階梯に合わせた「三度の大願」というイニシエーションを果たすことが目的である。とくに重視されたのが「浄土入り」で、これは基

本的に「生まれ子」「清まり」を経験して還暦を迎えた者だけが行えるもので、舞庭に設置された「白山」という浄土／地獄を表した舞台の入り、そこで引導を渡されたあとこの世の戻ってくる。死後の往生を約束する浄土結願であり、また「三度の大願」を果たした人生最大の幸福者として余生を過ごすことができる逆修的なものである。

ここで注目する儀礼は、大神楽の二日目に行われる大行事勧請という「浄土入り」とも関係する儀礼である。大神楽は廃絶したために不明な点が多いが、明治五年（一八七二）にまとめられた『神楽順達之次第』によると、大行事勧請とは「帯、鏡、扇子、ぜんの綱四品で拵い、舞戸で勧請する也」と四品の供物を用意し、神々を舞庭に「勧請」する儀礼だったようだ。ここに早川が採集した「古戸口伝書」を参照すると、大行事勧請では神楽太夫は以下のようなことを行っていた。

先護身法九字十字 次三礼色（式）作法 次作法ヲワツテ 次仏現（眼）之法大事 次神楽之法 次願上ヲワツテエカウ神祇講式  
エカウ且誦スヘシ 次当所一切諸仏諸神願上申奉右年（念）入祈念心ノマヽヨク／＼申入也

まず、九字護身法を行う。そして三礼作法とあり、五体投地の礼拝が行われるのだろう。続けて仏眼尊に祈る密教の仏眼法が修されたあと、つづけて「神楽之法」となる。ここでの「神楽之法」は『神楽大事』とされており、事実『御神楽日記』に「神楽大事」が収録されている。そして「神楽之法」が終わると、「次願上ヲワツテエカウ神祇講式エカウ且誦スヘシ」とある。『神祇講式』第三段が選ばれ、読まれるのである。なぜ第三段なのか。それは第二章で分析したように、『神祇講式』第三段「廻向発願」とは、道場の場に「日本国中小神祇冥道」（神冥）を勧請して供養し、そこで積んだ功德を「貴賤霊」「諸霊」にまで廻向することができる部分である。このことは、つづけて「次当所一切諸仏諸神願上、右念入に祈念申し奉る」とあるように、一切の諸仏と諸神を舞庭に招き祈ることからもわかる。この九字護身法から神楽之法（神楽大事）、『神祇講式』という流れは、遷宮作法と類似する。もちろん「遷宮」とは異なるが、同じく神を招き祈願する儀礼であり、『神名帳』ではなく『神祇講式』廻向段（第三段）が読まれることは、大神楽の成功を祈るためには、『神祇講式』が必要であったからといえよう。このようにみると、大行事勧請とは「神楽之法」（神楽大事）で祈念す

る神楽太夫が、神を祭祀すべく悟りそのものの表象である「八乙女・神楽男」と一体化し、『神祇講式』によって舞庭に「神冥」を召喚する儀礼だったと読み取れる。

さらに重要なことは、大行事勸請を終えた後に必ず「白山を作る事」となっていることだ。あらためて大行事勸請とは、大神楽の二日目に行われる儀礼だ。二日目とは「浄土入り」であり、それに必要な舞台である「白山」は、大行事勸請のあと「白山を作る事」で建立される。『御神楽日記』をはじめ大神楽の次第では、基本的に「白山を作る事」以前に「白山」という表現はない。すなわち大行事勸請で「神冥」が舞庭に迎えられて「浄土入り」の舞台が整うのだ。したがって『神楽大事』と『神祇講式』を實踐する大行事勸請とは、「浄土入り」を成功させるために欠かせない儀礼だったのだ。まさに『神祇講式』が大神楽の一角を創り出す瞬間といえよう。大神楽から分離独立した花祭でも『神祇講式』は読まれる。それが花祭の前半に行われる天の祭りである。

## (2) 花祭「天の祭り」

近世に入ると、約三〇年に一度の大祭である大神楽に対し、それを一日一晚に短縮した花祭が成立する。現在も豊橋市御幸神社に移ったものを別として、一二か所で毎年一月から一月（一番遅い／早いものは、三月の布川地域である）で花祭が行われている。早川以来、花祭は大神楽の縮小版と見られてきた。しかし山本ひろ子が論じたように、花祭は大神楽の年齢階梯儀礼である「生まれ子」「清まり」がそれぞれ舞に対応するとともに、山本は、生前に浄土と結願する逆修的な「浄土入り」に対し、「大宝蓮華の花を育て」てより良き人生を生きることを目的とした、「花育て」という固有の浄土神楽を創り出したことを明らかにしている（12）。

天の祭りとは、かつては花宿の屋根裏に花太夫があがり神々を勸請して祭文を唱える（秘儀）とされてきた。天の祭りが大神楽ではどこに該当するかは難しいが、花祭になり成立した儀礼の一つである。明治期に天の祭りが禁止され、現在は足込の花祭を別にメイン庭の奥にある神棚のような場所か、少し高くなっているところに七十五膳を備えて「天の祭りの祭文」などが読誦される。近世期の詳細については不明な点が多いが、一番古い設楽（現、中設楽）の次第書が残っている（13）。

一、護身法九字常の如し。アタゴ六印法。デンギヤウシヤウ法各行。大日不動明王法。

一、次に払心経、観音経、ヂンミヤウチャウ、**チンギコウシキ**、コマノヒヤウ、サンチウバンヂン、クワヂンキヤウ、諸祭文諸キヤウ真言一切の咒、各々観上スベシ

一、次に五方念じ、天の廿八宿、地の卅六きん、日本大小神祇、當所の神社、三宝荒神、大土公神、面形龍王、観念仕る。

(中設楽・岡田家蔵『花祭次第』寛政九年(一七九七))

これ以前に七十五膳を備えて五色の天神幣を祭るのだが、用意ができると九字護身法を行い、続けて「アタゴ六印法」「テンギヤウシヨウ法」と愛宕権現や天刑星を祭る法、そして大日不動明王法が修される。

続けて「払心経」(『般若心経』)、『観音経』が読まれると、ここから神勸請に入る。まず『神名帳』が読まれ、つづけて『神祇講式』に至る。次は『三十番神』、『荒神経』とつづき、「諸祭文諸キヤウ(経)真言一切の咒」が唱えられる。

ここに『神楽大事』はないが、「日本大小神祇」などの神々を花宿の屋根裏である「天」に迎えるため、『神祇講式』が『神名帳』や『三十番神』、『荒神経』とともに読まれる。この頃、「神楽」は宮廷や権門寺社の御神楽ではなく、近世三信遠地域の村落祭祀へと変貌しているが、『神楽大事』と併読されていた『神祇講式』が天の祭りという〈秘儀〉において花祭を創り出す一角にあるということを押さえておきたい。確かに『神名帳』や『三十番神』など、極めてメジャーな神勸請のテキストとともに読まれており、『神祇講式』は形骸化したかに見える。しかし、『神名帳』などと等価に扱われている事実とともに、『神祇講式』は第二章でみたように冥道の神々を含む「神冥」を迎えることができる講式である。花祭の天の祭りで読まれることは、こうした歴史的経緯と宗教実践の伝承に基づくものであり、近代的な芸能に還元できない祭文によって花祭は構成されていることを物語る。

このように『神祇講式』は、神勸請という要素から中世神道と近世修験道、民俗芸能を架橋する位置にある。だがより突出した事例は、南九州の神舞にこそ見出すことができる。それが薩摩の藺牟田神舞である。藺牟田神舞では、『神祇講式』複数現れるだけでなく、中世以来の神勸請を可視化した形態を見せている。



### 第三節 藺牟田神舞における『神祇講式』

藺牟田神舞とは、薩摩国薩摩郡祁答院藺牟田郷の日吉山王大権現社で行われたとされる神舞である。実像は定かでないが、社家の税所家が伝えた『神舞一庭之事』（延宝八年（一六八〇）押領司兼次写、現在散逸）が当時の姿を現している（14）。

ここで薩摩の神舞（かんめ・かんまい）について押さえておきたい。神舞とは、薩摩地方における神楽芸能のことを指すが、より具体的には「大宝の注連」という長い大宝柱を立てて四方を注連縄でめぐらす舞台を作り、そこで約三十三番にわたる舞が一晩かけて行われる大祭である。基本的に臨時の立願や願果たしのために戦国期から痕跡が確認できる。なお、薩摩における「神楽」とは巫女舞（内侍舞）を指し、区別されている（15）。

現在も神舞は鹿児島県と宮崎県諸県郡高原町で、おもに十一月二三日や年越しに行われる。しかし大祭形式を残すところは、旧薩摩藩領であった諸県郡高原の祓川神舞（祓川神楽）や、三年に一度大祭を行う鹿児島県菱刈郡の湯之尾神舞を残すほどで、ほかには薩摩川内市入来町大宮神社の入来神舞、志布志市熊野神社の蓬原神舞などが残るが、いずれも六番ほど舞うように小規模化している。

藺牟田神舞もそうした薩摩の神舞に含まれるが、一九七六年を最後に途絶しており、現在は確認できない。しかし先述した『神舞一庭之事』には、中世以来の荒神信仰の姿が見え、さらに「花舞」では法性神という中世神道に由来する神が登場する。そしてなにより、『神祇講式』が藺牟田神舞で祭文として読まれている。

藺牟田神舞に『神祇講式』は三度登場する。まず元文二年（一七三七）に書写した三峰吞悦の序文に確認することができる。

其ノ中間ニ至リテ解脱上人ノ佳作アリ、之ヲ吟閲スレバ、文約ニシテ義豊ニ、辞頭ニシテ理奥シ、野菊金ヲ含ミ、山川玉ヲ咄ムガゴトク、実ニ甚深、不可思議ノ神徳ヲ為スナリ。

「解脱上人ノ佳作」とは、『神舞一庭之事』所収本にもある「解脱上人御作」『神祇講式』である。「これを吟閲すれば、文約にして

義豊の、辞頭に「して理奥し」とするようになり、書写した呑悦も『神祇講式』を重視している。では、具体的に藺牟田神舞ではどのような存在なのか。ここから神舞の順を追いつつ、藺牟田神舞における『神祇講式』の位置づけを考えたい。

### (1) 神代卷・神祇講式・大中臣の祓

神舞の冒頭である「門取」に注目しよう。これは山の神を迎える際、一夜の宿を請う山の神と問答になるもので、祓川神舞などの「宿借り」に当たる。神舞が始まると、神社で宮入の儀が行われるとともに、二人が山中に入って柴を取り、祭壇を設けて「山行き」の儀礼をおこなう。そこで山の神を勧請し、柴に神を依り付けて神社に迎え入れる。その際に行われるのが「門取」である。

門取は「正式には衣冠、略式には紋付・袴」(『藺牟田神舞』一一八頁)の伶人二人(「内の伶人」「外の伶人」)が行う。この内「外の伶人」は山の神であり、「内の伶人」は人と神を仲立ちするシャーマンといえよう。

最初に「外の伶人」が聖教(祭文)を次のように唱える。

そもそも花の御神屋を静かに拝み奉れば、まづ十二の柱は十二光佛、二つの桁は日光月光、四筋の梁は四天王、四つの合掌は弥勒菩薩、棟の木は日月灯明阿弥陀佛、四つのシユウギは馬頭観音、向うさす毘沙門天、屋中は六観音、四十二のふしの垂木は宝勝佛、えつひは地藏菩薩、葺茅は八幡法華経の文字の内とも説かれたり。天蓋、白蓋、玉の幡、玉のやうらくけたかくし、ふうちふうちやくはゆうばらものを、えりてかけたる御神屋なり。

『藺牟田神舞』一一八頁)

山の神である「外の伶人」は、建立された神舞を奉納する御神屋を「花の御神屋」と表現し、御神屋を構成する柱や桁、梁、茅葺などを仏菩薩に見立てている。ちなみに実際の御神屋は、先述したように大宝柱を立てて注連縄をめぐらしたものだ。山のコトバによって御神屋は、仏菩薩そのものを表す「花の御神屋」として頭れる。そこで和歌を詠み、つぎの詞章を述べる。

みこうやに わがひく注連はけねの注連

こがねのみ注連をこえてまいらん

あれなる御神屋に案内申し候え、案内申して一夜の宿をかし給うずるにて候

ここから「内の伶人」と「外の伶人」による掛け合いが始まる。「内の伶人」は、「扱、東方の山の色は如何に」と、東から南、西、北、中央の五方における山の色について尋ね、それぞれ東・南・西・北・中央／青・赤・白・黒・黄／春・夏・秋・冬・土用に相当すると返してゆく。そして次の問答となる。

内の伶人

扱、奥山は何をもって治め静めて是まで御出候か

外の伶人

扱、奥山は神代の巻一通を以て、おさめ静めて是まで参り候、

内の伶人

扱、中山は何を以て治め静めて是までお出候か

外の伶人

扱、中山は神祇講式を以ておさめ静めて是まで参りて候、

内の伶人

扱、山口山は何を以て治め静めて是までお出候か

外の伶人

扱、山口山は大中臣の、祓一千座を以ておさめ静めて是まで参り候、

〔藺牟田神舞〕 一一〇頁

奥山・中山・山口は、それぞれ山で祭る場が対応したものだが、「内の伶人」からの問いに山の神の「外の伶人」が奥山・中山・山口それぞれで「治め静め」た神代卷一通、神祇講式、大中臣の祓を説いている。ここでの『神祇講式』は『日本書紀』、『中臣祓』と等価であり、山を鎮めた神の所持物と位置づけられるのである。ちなみにこの一文は、ほぼ同文が隣接する入来の大宮神社に残されている。大宮神社の入来神舞文書では「門問」とあり、中山の「神祇講四段式」を納めたとする。

東西南北中央の五方と色、春夏秋冬中央のつぎは、奥山・中山・山口という奥行き。それは神々の領域と人の領域が交差する場といえるが、「門取」における山の神のコスモロジーを支えるものに、神代卷や中臣祓と等価なテキストとして、『神祇講式』があるのだ。

やがてこの次は、「内の伶人」が「あかない神、さかない神」という「悪王神」を連れてこなかったかを問い、「外の伶人」は「奥山のゆすの木の根ばいに、まさきかつらを以て、しつかとからめつけ」てきたことを伝え、その代わり「岡の神、福の神」を先達として参ったという。おそらくこれは、「山行き」で入った二人の伶人の表象である。このうち、「内の伶人」と「外の伶人」は和歌を詠み合い、盃を交わして「門取」が終わる。すると「山山」という声が楽屋からかけられ、待機していた「山行き」の伶人二人が神をもって入場し、鳥居に結び付けられる。かくして一番舞からはじまり、神舞の開始となる。

## (2) 手恵舞における「廻向」

藺牟田神舞は、一番舞からはじまり、花舞までの前半と三笠舞から御崎舞にいたる後半の舞という構成である。一番舞から天岩戸に由来する神舞の起源が語らると、以降は振剣／長刀舞／鉾舞／天神矢房／幣舞と、おもに武器を中心とした採りものの舞が進められる。ここで九番目の舞が「手恵舞」というものである。

手恵舞は鬼神と東西南北四方を担当する者の五人で構成されている。鬼神から四人に問いかけがあり、先の門取と同じようにし四方

四季が語られる。さらにここでは、これら四人はそれぞれ「東方青体木神龍王」（以下、四方ごとに青、赤、白、黒）と五帝龍王に五行の要素が追加した神々であることが解き明かされる。皆それぞれ「急難を払わん其為に唯今是に現じて候」と凶払いのために示現したことを述べる。

次のパートは、鬼神がその正体を「我中央のかんまん大聖不動明王とは自が事なり」と、自らは不動明王であると明かす。ここで中央不動と四方四神による「和合の舞」となるが、また再び問答になる。そこで中央鬼神の不動が次のように述べる。長いが引用する。

再拝々々敬曰、此所に一度拝見仕るに依つて、言語道断にして殊勝也。其祇園精舎の鐘の音には神冥威光あらせ給いて奉驚、十六の大国五百の中国十千の小国、無量の粟散国を南閻浮提大日本国日向の国むかはきの嶽に天降り給う神の上は八万四千、神の中は五万五千、神の下は十万八千の御神座す、中に神武天皇と帝釈天より日本の胤役を請取給いて彼の峰に住給う。目出度哉や、夫当山の体を奉見は東には八葉の池を湛え、青山に月出て影隙を払う。南を遥かに詠すれば、海蕩々として補陀落山そ守則ち観音の浄土も近し。西に大日擁護の峰高く聳えて嵐社壇の塵を払、其人は歩を運ぶに依て無病自在也。北の邊に帰見れば羅汀の松年を経て四季の花こそ開けたり。須弥頂上五峰数外には九山八海とて九つの峰八つの谷あり。九つの峰は金剛界、八つの谷は胎蔵界と名付ける。星の上より東方甲乙、南方丙丁、西方庚辛、北方壬癸、中央戊巳の方しやう如来こくと申、星の上より。

其の神には金輪聖上中外中天地人御願円満、所の神の名先日本の鎮守天照豊受両大神宮を唯今御神目江勸請申す。別而天神七代地神五代上は梵天帝釈四大天皇五大尊明王、下は賢穿地神（つゝま）只今彼御神目江勸請申す。次第神の名、其第三に廻向発願と者香花灯明随分の供具神錢幣帛懇祈礼実信心無碍を以て廻向す。又広大也。先諸社の本地法報応化の三身の如来一代権実八万聖教声聞縁覚菩提薩埵住持真行等三宝の願海に奉獻、天神七代地神五代別而天照豊受両大神宮八幡三所賀茂下上松尾平野稻荷春日大原野大神石上大和広瀬龍田住吉日吉梅宮吉田広田祇園北野丹生貴布祢関東鎮守二所の権現、三島大明神総て金峰熊野白山新羅等普天卒土有無勢大小の神祇只今御神目江勸請申す。仁名檀那、所には地頭べんざし凶師くもん台所沙法人百姓大家小家には新人の大檀那各々七難則滅七福則生武運長久子孫繁昌息災延命所願成就の故也。其山には番僧公僧、宮には家頭、大官司、司官の勢八人八乙女五人上の神

楽男、上は一人下は万民にいたるまで姓氏を絶すして敬って言上申す。

〔藺牟田神舞〕二二八頁

中央鬼神は、大国・中国・小国をはじめ、「南閻浮提大日本国日向の国むかはきの嶽」に降り立った上中下の神々、さらには峰を取り巻く四方の仏菩薩の浄土と須弥山頂上の金剛界、胎藏界について説き起こす。やがて神々を列記するのだが、最初に天照大神と豊受大神が勧請され、以降傍線部分の詞章により、二十二社の神々と関東鎮守から金峯山、熊野、白山、新羅明神など「普天卒土有無勢大の神祇」が勧請される。

これまで見てきた通りである。この箇所は紛れもなく『神祇講式』第三段「廻向発願」をそのまま引用したものである。なぜここで『神祇講式』が登場するのか。確かに神々の数がまとまって書かれているものもあるが、この続きとなる手恵舞の結末とつながる。

手恵舞は、続いて再び中央鬼神と四方四神の間答となり、東西南北から十二方位、天地を守る四天王や將軍の名を連ね、「悪魔」から守られた空間を創り出す・そして鬼神が「名神あそび給え」と呼び掛け、五神による舞となる。そして最後に行くことは、「廻向」である。

手恵舞の最後に行われる「廻向」。ここでは不動明王が所持する剣について説き、さらにここから九字護身法の「臨兵闘者皆陣列在前」の意味を語る。

始の臨とは一切の諸神、次の兵とはよろい、闘と者ほろはた、者とは弓箭の平定、皆とは射矢しやうてつなり、陳（陣）とは合伏しさいの故なり、烈とは一き千きの身方、在とはすた野の武士、前とは四十二か条の総名也。此文を一身の内に奉納ばいかなるおんてきもしきたらんや、せんぎはんれい急々如律令、うやまうてまうす。

〔藺牟田神舞〕二四一頁

世界の起源を語り、『神祇講式』の三段を讀誦して行われる「廻向」とは、その功德を「悪魔」から守るために使ったといえる。したがって中央鬼神が不動明王という「降魔」の存在であることは、巧みに練られた構成といえる。神々を供養することで得られる力を使うテキストが『神祇講式』ならば、手恵舞は四方四神と中央鬼神の力を高め、魔なるものから守る凶払いの舞なのだ。ちなみにこれを補強するかのように、東京大学史料編纂所に所蔵される島津家文書の『神祇講式』は、島津氏の軍術書に諸祭文や真言とともにまとめられ、しかも第三段のみで構成されている。島津氏を支えた戦国期霧島を本拠とする修験(16)と、神舞の担い手たちの系譜関係はさらに追及する必要があるが、この手恵舞における実践は修験の術的防御の実践を継承したものと考えられる。

そして最後は、このように呼びかける。

今神冥うけきこしめせ。

まさに『神祇講式』において直接衆生に救済をなす「神冥」へ向けた儀礼言説といえよう。この言葉自体は、冒頭の宮入でも「今神冥にうけきこしめせ」「今神冥にきこしめせ」と、神々に「内侍」が呼びかけるときに見える。藺牟田神舞で神を一貫して「神冥」とする部分は、おそらく『神祇講式』より継承された言葉ではなからうか。

やがて神舞は後半に入り岩戸開きに入る。そこでは「切利の法者、切利の小神子」という演目で、次の詞章が読まれる。これは切利の法者と切利の小神子の二人が、舞庭で問答しつつ展開する演目で、全体的に岩戸神楽となっている。「神明八番」とも呼ばれ、南九州ではよく見られるが、ここで『神祇講式』が読まれることについて考えたい。

### (3) 神祇講式を招し祈らん

まず、「切利の法者」と「切利の小神子」が、白装束に傘と鈴と五色の兵をもって登場する。そこで「広目」に入り、「只今これに現しては切利の法者にて候」と紹介し、聖教が切利の法者により読まれる。

扱も天照大神は日月を取り、天岩戸に閉籠らせ給えば、天下は定夜の闇と成り、智は滄溟海の如く有りし時日本六十余州の神祇冥道は駿河国宇多の長浜と云う所に国の神達集り給いて歌を読み、舞を舞い、舞衣の袖をひるかえし候得共更に神冥詠覽も座さす有とは乍申、今一調子御はやし候得、只今の神楽を増せはやと存候、

〔藺牟田神舞〕二五一頁)

天照大神が日と月を取り、天岩戸に籠ったので世界は暗闇になってしまった。そこで神々(神祇冥道)は「駿河国宇多の長浜」に集まり、歌をよみ舞を舞ったが、今一つ調子がよくない。そこで「只今の神楽を増せはや」と言つて、神楽を多くしようとする。

これはまさに天岩戸神話であるが、当然『記』『紀』とは異なる。神々が歌や舞で誘い出すが、効果がなく「神楽」を修しようとする流れである。そこで切利の小神子が登場して、聖教の詞章を唱えだす。

抑神舞と者昔天照大神と蛭子、素戔嗚の悪心をやめ給わんがため也。天ノ岩戸に閉籠り給う其時一天世界暗闇と成り日月の光も失ひ山草万木も生定をえかたし、人間も忽ちに常闇と成候間八万世の神達岩戸の前に参り、しかも庭に火を焚き悦ひの御神楽を申し奉り天照大神の御心を和け給う。亦思金尊と申す御神は天照大神の御姿を鏡に移し奉りし所の鏡は紀伊国なんくさの郡日前の神と申し奉る。亦諸の神達鼓を打ち、笛を吹き、舞を舞い給う。しかも其時天照大神を手力出し奉りしかば、其時諸神達同音にあら面白やと申し奉りしより以来此詞を和けて面白やと申すなり。其時、天下本の如くに成、人々もことごとく思心安楽の思ひをなす。如此の儀式を伝え置き今更に御幣をふり、鈴をふり神の御心を和け給うも今日の信心の大檀那、心中所望所願成就皆令円満給う。

唯今岩戸の前にて舞遊仕えとも更に神冥御詠覽も座さす候、神祇講式を招し祈らんと存し候

〔藺牟田神舞〕二五一―二五二頁)



以下は『神祇講式』が全文読まれるが、舞庭の場は岩戸開きそのものとして再現されている。切利の小神子によれば、神々は「御神楽」を修して天照大神を呼び出そうとしたが、効果がなかったという。ここで中世における岩戸開きと神楽を押さえない。『記』『紀』における天岩戸開きが、神楽の起源とする言説が広く展開するの中世であるが、船田淳一が論じたように中世の岩戸神話とは煩惱である無明を開き、法性となることを意味すると解釈された(17)。いずれにしろ中世的岩戸神話は、煩惱から悟りへ向かう仏教神話であり、これは神楽にも関わる。

中世神道説において神楽は、神々が受ける三熱を冷ますための法楽とされた。おもにその担い手は八人の八乙女と五人の神楽男であり、八と五は『沙石集』巻一「太神宮御事」を筆頭に八葉蓮華と五智如来を指すとされた。これはやがて先にみた「神楽大事」というテキストへ展開する。藺牟田神舞の岩戸神話は、八乙女や神楽男に言及されないが、中世神楽説の展開において理解する必要がある。

あらためて切利の小神子が語るように素戔嗚と蛭子の「悪心」により天照大神が岩戸に籠り「一天世界暗闇」となったことに対し、神々は「御心を和け給う」べく「御神楽」を行ったが効果がなかった。もはや天照大神を呼び出し、世界を「暗闇」から戻すには「御神楽」だけでは駄目なのである。そこで「神祇講式を招し祈らん」として『神祇講式』が読まれるのである。

なぜ『神祇講式』なのか。ここまで見てきたように、まず藺牟田神舞において『神祇講式』は神代巻や中臣祓と等価な山の神の所持物であり、手恵舞におけるセレクトからも内容を理解した人物により作られていると推定できる。さらに一貫して『神祇講式』と同じく神(文脈上天照大神)を「神冥」と呼んでいることに注目したい。これは藺牟田神舞の特徴であり、ほかの箇所でも「それ神冥に聞し召せ」(「宮入り」など)という表現がみえる。第二章でみた「神冥」の展開といえるが、藺牟田神舞において天照大神は「神冥」なのである。そして神冥を祭祀できるテキストは、他ならない『神祇講式』なのである。

ここでの『神祇講式』は第三段部分に変更されている。具体的には次の箇所である。

天神七代地神五代、殊別而天照豊受両大神宮、八幡三所、賀茂上下、松尾、平野、稻荷、春日、大原野、大神、石上、大和、広瀬、龍田、住吉、日吉、梅宮、吉田、広田、祇園、北野、丹生、貴布祢、殊関東鎮守二所権現、三島、諏訪、山王七社、金峯、熊

野、白山、新羅、等普天卒土有無勢大小神祇、殊当社（其宮、其神）権現。

〔藺牟田神舞〕二五四頁）

まず「諏訪」がある点に注目できる。これはとくに高野山に伝来する『神祇講式』に多く見られ、島津家文書の『神祇講式』にも確認できる。藺牟田本の出自が想定できるが、次の「山王七社」はほかに見えない。既に「日吉」があるため二重に見えるが、実は諏訪と山王は藺牟田の二大神社である。諏訪社は税所氏が、日吉山王大権現社は押領司氏がそれぞれ社司を務めており、『神祇講式』は藺牟田オリジナルの姿と思われる。

『神祇講式』が読まれるとどうなるか。ここまでは神祇冥道による歌や舞では効果がなく、さらに神樂を修しても「神冥」（天照大神）は出てこない。そこで『神祇講式』を読むと事態は大きく動く。

演目は「重山舞」「陰陽舞」「龍藏之舞」「住吉之舞」とつづき、次々に重山、陰陽、龍藏権現、住吉大明神と岩戸を開ける神々が顕現し、聖教を岩戸に向けて唱えてゆく。なかでも注目すべきは「陰陽の舞」である。ここでは姫の面をつけた陰陽という名の神が現れて聖教を説く。どこかアメノウズメを彷彿とさせるが、陰陽は極めて独特な岩戸神話を語りだす。長いが引用する。

再拝々々慎み敬つて曰す。其陰陽と者天竺の言也。南天竺に陽有り。てつとうとて三つの堂有り。てつとう、赤堂、白堂是を三堂と云其より出でたる陰陽也。去は天竺次第相承をからしやうとす、金剛生火生尊生釈迦尊金剛尊くろん仏と云人の御理り、去は我朝は都卒天の陽を記す也。伊勢天照大神は常梵王の父母衆生を可記。再拝々々の御声には諸天善神も影向仕給う。帰命々々の御声には諸天仏陀も笑みを含み給う。神冥には三十三天を照らし給う仏陀の光現し、ひひさう天まで照し給う。伊勢天照大神は如此也。

抑再拝と申す者都卒天より出給う諸社其御子八相成道の御世の時、四仏四生に理を願ひ給う中に取りて五仏と申すは五智の如来を立て、四生信心若三檀仕給う狗留尊仏のきうえんは尚し。以て神には天照大神の方便のぎぎを見て吾朝に渡し給う。天の御銚の

滴島と成り天竺正体都卒天のぎぎを見て四方に四門を立て、五体五智の如来、五体五竜王十六善神王の大戸を立て、国を守護せんと思召さるるところに俄に日本暗と成り、開夜開きをして国を鎮めんとし給う。開夜開きは都卒天のぎぎを見て手には錫杖を取り、五色の幣帛を捧げ、梵天帝釈と祈られけり。其時、日光菩薩月光菩薩と成りて出てさせ給う。(以下略)

『蘭牟田神舞』二五六頁)

まず陰陽が「其陰陽と者天竺の言也」と述べ、「南天竺に陽有り。てつとうとて二つの堂有り。てつとう、赤堂、白堂是を三堂と云其より出でたる陰陽也」とする部分に注目したい。ここで陰陽とは、天竺を象徴する存在とする。無論天竺はインドのことであるが、仏教的世界観である三国世界においては、仏教興隆の根源・始原である。その天竺そのものが陰陽というが、いかなることか。それを説明しているものが、「南天竺」の「てつとう」(鉄塔)である。

先に中世的天岩戸神話について触れた際、岩戸開きを「無明」から「法性」への転換を指すとしたが、もう一つ南天竺の鉄塔に擬する認識が展開している。南鉄塔から經典を取り出したとする密教神話だが、中世では天岩戸開きの「仏教的寓話」(船田)とする。この南天竺の鉄塔から出た存在が、陰陽なのである。すなわち陰陽は、仏教的真理を體現した神である。

その陰陽が天照大神とはどういう存在かを解き明かす。ここでの天照大神は、三十三天すべてを照らし、その光は「ひひさう天」(非想非非想天)すなわち、仏教的世界観における三界の最上階で、もはや精神のみの天までも照らし出す神なのだ。

陰陽は、現在岩戸に籠る天照大神の「本質」とでも呼べる神格を語った。『神祇講式』読誦以来、ここまで述べた神は最初であり、より突出した存在である。そしてここで岩戸隠れの話をするのだが、それが極めて異様なものである。

「天照大神の方便のぎぎ(儀軌)」を見て天下った神達は、「天竺正体都卒天のぎぎ」を見て四方四門を立て、五体竜王と十六善神王に大戸を立てて国を守ろうとしたところ、俄に日本は闇となったという。そこで「開夜開き」が行われた。それは「都卒天のぎぎ」に基づいて行われ、作法は手に錫杖を取り、誤植の幣帛を捧げて梵天帝釈に祈るものだった。そしてそのとき、日光菩薩と月光菩薩となつて現れたのだった。

日本の神々と都卒天（兜率天）とするとところや、岩戸開きのあとに日月が現れる描写などは、『沙石集』巻一「太神宮御事」と共通する。だがそれ以上に陰陽が物語る天岩戸神話はほかに類例がなく、錫杖や幣帛といった儀礼の場とリンクする道具類からも神舞を修する人々により創造された中世神話である。では陰陽の語りは「陰陽の舞」に限り機能するのか。そうではない。

やがて「住吉之舞」から「手力男之舞」に至り、手力男之明神が現れて岩戸を開く。これは『記』『紀』以来共通するストーリー展開であるが、そのとき『神舞一庭之事』によれば次のことが行われる。

爰にて大神出給う也。左右に日光月光に火をとぼし亦内侍二人扇開きて御面を隠す也。

〔藺牟田神舞〕二五八頁）

「日光月光」に火を灯し、大神が現れる。まさに陰陽が語った岩戸神話の再現である。岩戸神楽であるが、高千穂神楽のように岩戸開きは藺牟田においても朝日が昇る頃である。闇夜に始まった「切利の法者、切利の小神子」で『神祇講式』が読誦されたことで次々に神が現れ、ついに天照大神の神格と岩戸隠れの「本質」を説く陰陽という神をも召喚し、ついに天照大神を岩戸から出すことに成功した。そして藺牟田の地に光が戻った演出となるのである。まさに『神祇講式』による神勧請が可視化されており、「門取」「手恵舞」「切利の法者、切利の小神子」に至り、『神祇講式』は藺牟田神舞の宗教世界を創り出しているである。『神祇講式』の神楽化ともいえる藺牟田神舞は、恐らく臨時に行われただろう「六道舞」も含め、「神冥」を供養した功德を以て神舞は死者をも廻向する力を発揮したのである。

※ ※ ※

以上、『神祇講式』と神楽・祭文の関わりを明らかにした。『神祇講式』は、中世神道説と密接に成立した講式であるとともに、中世後期から近世にかけて読み替えられ、三輪流神道や当山派修験道、そして奥三河大神楽と花祭や薩摩の藺牟田神舞における神楽の祭文

として変貌している。『神祇講式』は中世神道説を濃厚に受け継ぎつつ、「神祇」や「神冥」の死者祭祀という普遍性を獲得する一方、あらゆる宗教者に伝えられて読まれ、解釈され、あたらしい宗教文化の創造に寄与していた。とくに三輪流神道と神楽・神舞への展開への注目は、従来の思想史や民俗芸能研究が見てこなかった、中世神仏信仰の近世的展開としての神楽が、〈中世神道と神楽〉という射程において読み解くことを可能にする。その旗手が『神祇講式』だったのだ。

不断に生成と変貌をくり返す『神祇講式』の儀礼世界。そこから〈中世神道と神楽〉というまだ見ぬ中世宗教文化史像を切り拓くことができるはずである。

## 注

- (1) 川端定三郎『岡山の修験道の祭』(岡山文庫)(日本文教出版株式会社、一九八七年)。
- (2) 香川県丸亀市広島の事例はないが、近年百々手神事については香川を含めて北九州を中心に白川琢磨が報告している。白川琢磨「北部九州における宗教民俗の歴史的動態―二丈町淀川「大飯食らい」を中心に」(『顕密のハビトゥス―神仏習合の宗教人類学的研究』木星舎、二〇一八年)。
- (3) 宮本袈裟雄「平戸諸島の里修験」(『歴史人類』九号、一九八〇年)のちに『里修験の研究』(吉川弘文館、一九八四年)所収。
- (4) 石塚尊俊『西日本諸神楽の研究』(慶友社、一九七九年)、岩田勝『神楽源流考』(名著出版、一九八四年)。
- (5) 吉田神道については、神道史から久保田収『中世神道の研究』(神道史学会、一九五九年)、出村勝明『吉田神道の基礎的研究』(神道史学会、一九九七年)があるが、歴史学(文化史、思想史、神社史)の成果として、萩原龍夫「吉田神道の発展と祭祀組織」(『中世祭祀組織の研究』吉川弘文館、一九六二年)、大桑斉「吉田兼俱の論理と宗教―十五世紀宗教論への視座」(『日本近世の思想と仏教』法藏館、一九八五年)、井上寛司「中世末・近世における「神道」概念の転換―日本における「神道」の「宗教化」の一過程」(『大阪工業大学紀要』四八巻一号、二〇〇三年)のちに『日本の神社と「神道」』(校倉書房、二〇〇六年)所収などがある。また伊藤聡「吉田斎場所の由緒の偽作について」(『論叢アジアの文化と思想』一号、一九九二年)、同「唯一神道と吉

田兼俱」(『国文学 解釈と鑑賞』第六〇巻一二号、一九九五年)、同「吉田兼俱の「神道」論」(『現代思想』四五巻二号、二〇〇七年二月)があり、伊藤論文を受けて岡田莊司「吉田兼俱と吉田神道・齋場所」(『国立歴史民俗博物館研究報告』一五七号、二〇〇一年)がある。また近世史からは、井上智勝『近世の神社と朝廷権威』(吉川弘文館、二〇〇七年)、同『吉田神道の四百年―神と葵の近世史』(講談社選書メチエ)(講談社、二〇一三年)がある。

(6) 伊藤聡「天分年間における吉田兼右の山口下向について」(『文学』一三巻五号、二〇一二年九月)。

(7) 伊藤聡「神道諸流の形成」(同編『中世神話と神祇・神道世界』(中世文学と隣接諸学)竹林舎、二〇一一年)のちに『神道の形成と中世神話』(吉川弘文館、二〇一六年)所収。

(8) 三輪流神道には、「三輪流」の中臣祓として『大中臣祓祭文』が伝わる。これは冒頭が両部神道書である『中臣祓訓解』をそのまま祭文化させたもので、極めて興味深い。これが読まれた可能性も否定はできない。

(9) 「神楽大事」については、基礎的なことについて山本ひろ子「大神楽「浄土入り」―奥三河の霜月神楽をめぐる」(『変成譜―中世神仏習合の世界』春秋社、一九九三年)でまとめている。近年は、白川琢磨「豊前神楽の系譜と改変」(『豊前神楽調査報告書』福岡県文化財調査委員会、二〇一二年)のちに前掲『頭密のハビトウス』所収、福田晃「法者神楽の行方―民俗芸能のなから」(『伝承文学研究』六七号、二〇一八年)で取り上げられている。

(10) 小川豊生「京都大学図書館蔵『神道大事』―(翻刻と改題)―」(『日本古典文学における偽書の系譜の研究』科学研究費補助金(基盤研究B(2))研究報告書(研究代表者・千本英史、二〇〇三年)。小川氏より本文献の存在と報告書の教示を賜った。

(11) 鶴巻由美「中世御神楽異聞―八乙女と神楽男をめぐる」(『伝承文学研究』四七号、一九九八年)。

(12) 山本ひろ子「花祭の形態学―大神楽の射程から」(『神語り研究』第四号、一九九三年)、同「浄土神楽祭文―死の国へのギャンヴィット」(『ユリイカ』二六巻一三号、一九九四年)、同「神楽の儀礼宇宙―大神楽から花祭へ(下の一)花祭浄土変・前編」(『思想』八七七号、一九九七年七月)、同「神楽の儀礼宇宙―大神楽から花祭へ(完)花祭浄土変・後編」(『思想』八八〇号、一九九七年一〇月)。

(13) 後藤淑「花祭」(北設楽郡史編纂委員会編『北設楽郡史(一) 民俗資料編』青陵書房、一九八二年)に翻刻。また「天の祭り」については、近年鈴木正崇『熊野と神楽―聖地の根源的力を求めて』(平凡社、二〇一八年)が論じている。また筆者も名古屋大学におけるシンポジウム「中世神道と神楽」で「天の祭り論―奥三河花祭の〈秘儀〉をめぐる」を報告しており、同題で『HERITEX』(三号、二〇一九年二月)に掲載を予定している。

(14) 所崎平・牧山望編著『藺牟田神舞』(祁答院町藺牟田、一九七六年)に翻刻。ここで藺牟田神舞の「問題」について言及しておかねばならない。『藺牟田神舞』によると、藺牟田日枝神社における神舞は、明治三一年(一八九八)から記録上確認でき、昭和一二年(一九三七)まで大祭形式の「大神舞」と例祭の「小神舞」に分けて行われていた。しかし戦争の関係もあり昭和二年以降は絶えてしまい、戦後に入り、藺牟田出身で教員として兵庫県明石市にいた牧山望によって復活された経緯がある。牧山は私家版で『藺牟田に傳わる神舞』(一九六四年)をまとめ、そこで初めて『神舞一庭之事』の一部を公開する。しかし『藺牟田神舞』と『藺牟田に傳わる神舞』でそれぞれ「翻刻」された『神舞一庭之事』は、誤写レベルに留まらないほど表現が異なっており、現在藺牟田の税所家が伝えた『神舞一庭之事』は散逸している。現在、牧山による写本が一部コピーで伝わっており、筆者も披見することができた。なお細かく報告できないが、牧山写本は『藺牟田に傳わる神舞』および『藺牟田神舞』とも異なるものとなっている。さらに当時牧山は神舞を古代の隼人が伝えた「隼人舞」と信じ、藺牟田神舞はその正統であると喧伝し、ついに「隼人舞伝承者」として活動する。これに隼人舞に魅せられた鹿児島経済大学の志賀剛がブレンとなり、牧山と志賀の「尽力」でかつて大隅隼人が住まわされたという京都府京田辺市大住の月読神社で「大住隼人舞」を「復興」させ、さらに鹿児島県鹿児島市坂元地区の「催馬楽隼人舞」が創出される。一九七六年に牧山主体で藺牟田神舞が復興したが、実はこれら戦後の古代史ブームに関わる「隼人舞運動」の結果であり、『藺牟田神舞』もその過程で出版されたものである。ちなみに藺牟田神舞は、一九七六年に祁答院町の無形民俗文化財として登録され、『祁答院町史』で全面的に取り上げられている。

現在筆者は神田竜浩氏、矢嶋正幸氏とともに「薩摩神舞研究会」を立ち上げて入来神舞を中心に調査する一方、神舞Ⅱ隼人舞と

いう認識を生み出した隼人舞問題、牧山問題について取り組んでいる。筆者は、『鹿児島民俗』などで紹介された各神社における神舞文献や、藺牟田と隣接し『神舞一庭之事』と共有する部分を伝える大宮神社入来神舞文献と比較検討することで、『神舞一庭之事』がある程度共通することを確認した。また井上隆弘「南九州の神楽における荒神―藺牟田神舞の三笠舞と胞衣荒神をめぐる―」（『民俗芸能研究』五六号、二〇一四年）や星優也「浄土神楽と法性神―藺牟田神舞「花舞」をめぐる―」（『京都民俗』三五号、二〇一七年）で明らかにになった藺牟田神舞にみえる中世神道説が、牧山望個人の手では到底捏造はできないことを判断し、本稿でも牧山写本と校合のうえで扱うこととする。その点でも藺牟田神舞をはじめ、薩摩の神舞は神楽研究でもほぼ放置された状態であり、早急に研究を進めねばならない。

(15) 渡辺伸夫「神楽と神舞について」（『高原町祓川・狭野の神舞（神事）―本文編―』高原町文化財調査報告書・第七集、二〇〇〇年）一九六頁。

(16) 永松敦「島津氏と修験道」（『狩猟民俗と修験道』白水社、一九九四年）。

(17) 船田淳一「中世的天岩戸神話に関する覚書―中世宗教思想史における仏教と神祇についての素描―」（『寺社と民衆』創刊号、二〇〇五年）。



## おわりに

以上、本稿は儀礼に即した「生成」と、新たな儀礼や祭文の創出という「変貌」の視点から『神祇講式』の歴史の変容を描いた。『神祇講式』は、先行研究で指摘されたように中世神道説の展開から創り出された講式であり、鎌倉時代後期に遡るものである。ゆえに成立時期や作者の探求がなされたが、本稿で論じたように『神祇講式』は、鎌倉以降の歴史的な文脈において、受容や享受といった受け身の姿勢に留まらない主体的な読み替えと儀礼を通して、確かに独自の宗教文化を創造していった。

その最たるものが、奥三河や薩摩の神楽である。第一章で論じたように、これまで中世神道研究は山本ひろ子を別として、思想史では中世神道の展開として神楽を論じず、中世神道は吉田神道から吉川神道を経由して垂加神道と近世神道へ移行する。また民俗芸能研究や芸能史においても、中世神道はほとんど視野に入らなかった。五来重は奥三河の祭文を取り上げ、岩田勝は中世後期の神楽祭文を論じ、そして山本ひろ子は奥三河大神楽と神道灌頂のつながりを指摘したが、本稿がおこなった『神祇講式』というテキストから見た中世神道と神楽のつながりは、中世後期という時代状況と法者や法印といった宗教者、そして講式や祭文といったメディアを通して、確かにつながるといえる歴史を明らかにした。

このことは、『神祇講式』という神々の講式のテキストを掘り下げたのみならず、あらためて中世後期、おもに戦国期の神道諸流の乱立期を捉えなおす必要がある。吉田神道と三輪流神道は、そうした文脈で位置付ける必要がある、また吉田や三輪流によって相伝された神道書も、その時代ならではの意義を問い直さねばならない。『神祇講式』の生成と変貌が見せた歴史像は、神道史の再構築、再叙述をも強く促しているのだ。

最後に今後の課題と展望をまとめたい。まず『神祇講式』論としては、まだ論じきれない部分として『神祇講式』の第六天魔王神話や社壇浄土説の思想的な位置づけがある。佐藤眞人が論じたように、『神祇講式』の第六天魔王神話は、『中臣祓訓解』と『沙石集』の中間に位置するというが、『神祇講式』の成立が貞慶の時代より下り文永・弘安の頃とすれば、『沙石集』とほぼ同時期のものとなる。すなわち、方や説話として『沙石集』があり、もう一方は儀礼言説として『神祇講式』の第六天魔王神話が存在した。近年、第六天魔王神話とほぼセットとなる、近年、大日如来印文説が小川豊生によって観想儀礼と密接に生成したことが明らかにされ、第六天魔王も

「魔」という仏道修行に障礙をなす儀礼と不可分の存在である。その最初期として『神祇講式』という儀礼テキストがあることは、あらためて考える必要がある。

また、第四章の冒頭で紹介した、近年や現代における『神祇講式』受容についても課題である。長崎の事例については宮本袈裟男の報告があるのみで、また香川県丸亀の百々手神事は現在も行われており、今後さらに考察を深めたい。このことは、こうした神仏信仰のテキストが修験道という体系において、どのように読まれたか、また修験道の廃止と復興を乗り越えたのか。修験道（史）研究とのクロスが展望される。これはかつて宮家準が「修験道」という方法において宗教学から修験と中世神道、そして諸経典類の位置づけを行った研究を批判的に乗り越え、テキストの側から修験道研究と中世神道研究を架橋する視野を開くだろう。

事例を紹介すると、本論中で位置付けることができなかったが、対馬では法者と命婦がペアで「神楽」という祈禱祭祀を行うが、一例のみ「神祇講」という明らかに『神祇講式』を読誦するだろう次第が確認できている。また、近年報告書が刊行された岩手県北上市江釣子神社は、明治以前法性院と号して羽黒山系の寺院であったが、正月の年中行事に「神祇講式」が確認できる。これら対馬と岩手は、両極の事例であるが次第のみで、今後の調査を踏まえて位置付けたい。

『神祇講式』の研究から見えた〈中世神道と神楽〉研究は、あらためて浮き彫りになった花祭や薩摩の神舞への研究視点を豊かにし、『中臣祓』や『神楽大事』、そして『妙覺心地祭文』など中世神道に由来して地域社会の祭祀、芸能へ展開した中世祭文を深める可能性があるだろう。これら中世祭文が神道史、宗教史に位置付けられるとき、中世神道への見方から中世的世界像と近世の関わり、中世と近世の関係再考をも開くことができるだろう。

『神祇講式』の生成と変貌の歴史――。これは列島において漂泊と遊行をする人々とともに展開した歴史でもある。読み替えられてゆく『神祇講式』と、その実践が創り出す宗教文化像をいかに評価できるか。そしてそこから我々の「中世」「神道」「神楽」「宗教」そして「歴史」および「神話」への認識をいかに変革できるのか。『神祇講式』はそのことを突き付けている。

そしてそれは、我々の側が学問領域を越境、打破し、新たな知と方法論を創り出す研究実践の姿勢そのものへも問いかけている。

【初出一覧】

本稿は全面書下ろしであるが、以下の章は次の発表論文に基づいている。

『神祇講式』の流布と展開」（『鷹陵史学』第四二二号、二〇一六年九月）。

全面的に改稿し、第一章、第三章、第四章とした。

「神祇講式を招し祈らん―藺牟田神舞「切利の法者、切利の小神子」をめぐって―」（斎藤英喜・井上隆弘編『神楽と祭文の中世―変容する信仰のかたち』思文閣出版、二〇一六年一月）。

全面的に改稿し、第三章と第四章とした。

「神祇講式「神冥」考」（『日本文学』六七巻六号、二〇一八年六月）。

一部改稿し、第二章とした。

『神祇講式』と神楽・祭文」（『仏教文学』第四四号、二〇一九年四月予定）。

全面的に改稿し、第四章とした。