

神仏習合儀礼の場の研究
—神道灌頂を中心として—

A Study on the Syncretistic Ceremonial Site
—Focusing on the “Shinto-Kanjo”

2013年7月

米澤 貴紀

神仏習合儀礼の場の研究
—神道灌頂を中心として—

A Study on the Syncretistic Ceremonial Site
—Focusing on the “Shinto-Kanjo”

2013年7月

早稲田大学大学院 創造理工学研究科

米澤 貴紀

神仏習合儀礼の場の研究 神道灌頂を中心として 米澤 貴紀

目次

序論

研究の背景

本論文の目的・方法

本論文の構成

これまでの研究と本論文の位置

信仰の表現としての社殿建築

本論

第一章 神道灌頂の宗教的意義とその教学的背景

第二章 三輪流神道における灌頂空間

第三章 三輪流神道における灌頂の場と建物

1 3 3 4 7 9 17 27 41

第四章	近世における神道諸派の神道儀礼	57
第五章	雲伝神道とその灌頂の場	81
第六章	中世神道灌頂の場と近世神道灌頂の場の比較	99
第七章	神仏習合による場の創出の志向性	109
補章一	習合神道における鳥居	121
補章二	護摩壇の鳥居―大工技術書に描かれた護摩壇	127
結論		137
附録		143
初出一覧		
史料・参考文献一覧		
論文概要		

凡例

- 一、本論文で使用した史料の名称は二重鉤括弧『』、項目名称は鉤括弧「」で表記した。また、所収文献については各章の初出箇所に記した。詳細な情報は参考文献一覧に挙げた。
- 二、図表のキャプションは各章毎、本文に出てくる順に番号を付けた。表記は章番号―図・表番号とした（例：第一章図二―図一―二）。キャプションの位置は、図は下部に、表は上部に付した。図表が引用である場合は各章末にその出典を示し、筆者による加筆などについてもそこに記した。出典の表記は参考文献表記と同じとし、『神道大系』などの史料をまとめた文献、報告書からの引用の場合はその書名のみを示した。
- 三、文中では原則として変体仮名はひらがなに改め、旧字体、異体字については常用漢字に改めた。また「水丁」「汀」で灌頂、「禊」で神道、「・」で三輪とするなどの特殊な表記も現代表記に改めた。
- 四、参考文献の表記について
初出のものは著者名、文献名、出版者、出版年、引用ページの順に、再出のものは著者姓、文献名、出版年、引用ページのみによって表した。また附録に種別毎に目録としてまとめ掲載した。

序論

序章

研究の背景

本論文の目的・方法

本論文の構成

これまでの研究と本論文の位置

信仰の表現としての社殿建築・神道儀礼の場

研究の背景

日本における信仰は仏教と日本の神々に対する信仰を二つの大きな軸として展開してきた。そして、この両者が関係していく中で、神が仏であり、仏が神であるという神仏の習合が行われるようになった。この考え方は平安時代以降中世を通して広く知られるようになり、多くの寺社で神と仏の両方を祀るようになった。この神と仏の関係は、時代・場所によって多様であり、「神仏習合」という一語で表すことの出来ないものであるが、本論文においては、便宜のため、仏教と神道の要素が入り交じった信仰の状況を総じて示す語として「神仏習合」を用いている。寺社の境内には神のための建築と仏のための建築が建てられ、この習合の状況を表していたことは境内図や参詣曼荼羅などの絵図史料を見ても明らかである。建物と祀られる神仏の関係は、神社内に建てられる仏堂、寺院内に建てられる社殿、仏堂の中に祀られる神、社殿の中に祀られる仏というように、建物に関しては仏堂と社殿という仏教と神道の違いをはっきりと見せることが多く、この二つが融合したような建築形態は八坂神社本殿など数例をのぞき作られることはなかった。祀られる対象である神像には俗体である唐官服の体に十一面観音の形の頭部が付けられた習合像などが生み出されていることに比べると、習合が生み出した建築形態はその信仰の実態を表していないように見える。では、その神と仏が同体となる信仰から生み出された建築的要素はなかったのだろうか。この観点から見ると、習合の状況を端的に表

していたのは儀礼の場であり、そのために構えられる道場、設えであった。

明治時代以降、研究が積み重ねられてきた日本建築史においても宗教建築については寺院建築と神社建築を二つの柱として研究が進められ、その分類や個々の建築物に関する研究については多くの蓄積がなされてきた。しかし、神仏習合の建築については、個々の構築物としての建築にはその要素が反映されることがほとんどなく、境内の様子からは先に見たように仏堂と社殿が混在している状況しか見て取れないため、そこへの言及に留まってしまうことが多く、十分な研究がなされてきたとは言えない状況にあった。一方で、建築物と内部空間を固定化されたものとして捉えるのではなく、法会などの舞台として、人々の動きを伴った「場」としての視点からの研究がなされるようになり、密教灌頂を中心とした儀礼の鋪設に関する研究や、中世の仏堂・社殿の使われ方を取りあげた論考が多く発表されてきた。この状況にあつて、黒田龍二は日吉社の研究⁽¹⁾において、神社社殿の床下祭儀など、祭儀と建物の関係を見ることが神仏習合の様相を建築史からも見ることを示した。

本論文の目的・方法

以上の背景を踏まえ、本論文では、近世以前の日本の信仰の現場として、神仏習合が生み出した儀礼、特に神道の秘儀・秘説を師弟間で相伝する重要な儀礼であった神道灌頂の場を中心に見ていくことで、建築物の分析のみからでは見えてこない、神仏習合によってつくりだされた「儀礼の場の特質」、「場を作

「出ずる志向性」を明らかにすることを目的とする。加えて、近世における神仏習合神道を取り巻く社会背景の変化が、灌頂道場の構成や意図に大きな差をもたらしたことを明らかにする。また、本研究の特徴は、神道灌頂が人の参加する儀礼であることを意識し、灌頂の場、すなわち受者が設えに込められた教説を理解し、その背景にある宗教世界を感じ取ることを目的に作られた場所を扱うことで、理念が現実世界に形として表現されたものを分析・考察する点である。言説である神道説が実際に目に見える、人が体感できる形で現れた姿、図像や彫像といったもの単体ではなく、目の前に厳然として現れた空間の中で、人々が行為を行い、そのための装置が置かれる、総合化された信仰の場を扱う。この建築史の視点からの研究は、多分野の研究にはないもので、有効な方法であると考ええる。

研究は、習合神道の儀礼書にある灌頂道場やその設えの記述・図や、実際に行われた灌頂の記録をもとに場の構成の分析を行い、そこに込められた意図を読み解く方法を用いて進めた。

本論文の構成

本論文は序論、本論七章・補章二章、結論で構成される。各章の概要は以下の通りである

第一章 神道灌頂の宗教的意義とその教学的背景

第一章では、神仏習合の歴史的展開と神道灌頂についてまとめ、本論文内での位置づけを行った。はじめに神仏習合の経過と寺社建築の関係を整理した。そして、神道説の秘説伝授の儀礼が密教儀礼である灌頂の形を取ったこと、和歌や日本紀などの秘説伝授の儀礼も同様に灌頂の形式をとったことを挙げ、中世における伝授儀礼として灌頂が用いられたことを確認した。また、灌頂の舞台となる灌頂道場は建物の中に舗設として作られるもので、密教における灌頂堂の様に、神道灌頂を目的とした建物は作られなかったであろうことを類推した。

第二章 三輪流神道における灌頂空間

第二章では、神道灌頂の場の具体的な事例として、三輪流神道の神道灌頂を挙げ、神道要素と仏教要素を分析し、密教の灌頂と比較を行った。神道灌頂はその次第、道場ともに密教灌頂の構成を骨格とし、そこに神道要素を加えることで作られていた。神道要素は目に見える形で示され、受者は師からその説明を受けることで、秘説を理解した。当時の僧侶、貴族、武士らが灌頂の権威を理解していたと考えられることから、密教灌頂を骨格とすることが儀礼の権威付けに繋がっていたと考察した。この密教を骨格とし、神道要素を象徴物とする構造こそが神道灌頂の場の特徴であり、教義・儀礼の整備・発展、権威付けが目指された時代背景によって生まれたものといえよう。また神道灌頂道場は、その儀礼の次第、設えの作り方は決まっているものの、儀礼の場全体の形、

配置については道場が作られる建物に応じて変形・工夫がなされていた。

第三章 三輪流神道における灌頂の場と建物

第三章では、神道灌頂が行われた建物、寺社を灌頂関連文書から見た。神道灌頂の道場はその荘厳から方三間が必要最小限の広さであり、道場の規模に合わせて壇などの大きさを調整することで、受者の動く空間を確保していた。また建物の規模によつては大壇の大きさの調整や、小壇を別部屋に設置することが行われていた。なお、印可灌頂のように大壇一つ、小壇一つですむ儀礼では梁間二間桁行三間が最小限の規模であつたと考えられる。また、神道灌頂の道場には方三間に由来した理想形があつたと考えられるが、実修にあたつては会場となる建物に合わせて変形されていた。道場が作られた建物としては仏堂、神社の拝殿があり、仏教、神道どちらの建物でも行われたことが確認できた。

第四章 近世における神道諸派の神道儀礼

第四章では、近世の神道を検討した。神道は国学や儒学などからの解釈によつて新たな展開を見せた。その多くは古典を考証し、解釈・注釈を加える中で神道を日本古来の生き方と捉え、中世の神仏習合説に見られる様な仏教や説話などからの作られた牽強附会の教義を批判した。こうした背景のもとで作られた神道流派の儀礼の例として、吉田神道と橘家神道の儀礼をあげ、これを分析した。吉田神道では仏教の儀礼概念を基本とし、そこに陰陽道を取り入れた儀礼の場と設え、神道による祓えや清めなどの次第によつて構成されていた。橘家

神道では儀礼と次第は神道にもとづき、理論と設えには五行説が用いられ、行者が一見して五行説にもとづくことを理解できるものであつたことを示した。このように神道儀礼をもとにして陰陽道や五行説を取り入れた習合が可能になったのは神道が宗教として成熟してきた証拠であるとした。

第五章 雲伝神道とその灌頂の場

第五章では、真言僧・慈雲を創始者とする雲伝神道を扱った。雲伝神道は、新しい神道諸派や国学者・儒学者などから神仏の習合が批判される中で、中世以来の密教にもとづく習合神道の立場を保つた流派である。しかし、同じ真言宗の影響下で成立した三輪流神道の説を附会として批判するなど、時代に則した考えを持っていた。この近世的な習合神道が作り出した神道灌頂の場は、密教の灌頂の骨格に神道要素を付け加えただけでなく、日本神話のみに依拠した設えが新たに作り出されていた。この背景には国学・儒学の興隆により「神道」が意識されるようになり、考証学の発達が教説・理論の正当性を評価するようになったことがある。神仏習合神道も仏教との附会と取られる説に拘泥することなく、神道に重きをおいた説を展開するようになった。儀礼の場もこの説に適うものとなり、先に挙げたような仏教要素のない設えが作られたのである。この設えは受者が体感することで師の教えを理解するものであり、これは近世的な特徴であると考えた。

第六章 中世神道灌頂の場と近世神道灌頂の場の比較

第六章では、三輪流神道と雲伝神道の神道灌頂の比較を行い、中世的な灌頂の場と近世的なそれについてまとめ、志向性の違いを考察した。中世の灌頂道場は秘説と血脈を伝える舞台であり、その秘説にもとづく構成・設えがなされていた。受者は師からの教えによってその意味が理解できるようになり、この秘密を知るという感覚が儀礼の価値を生み出していたと考える。一方で近世の灌頂道場は、受者が名称と形からその理論・根拠が分かるもので、神々の満ちた場所で神道説を伝授されたという体験が重要であったと考えられる。伝えられる秘説も牽強附会なものではなく、記紀神話や、当時の科学である五行説や陰陽説によって神話を解き明かしたものであった。中世では知識は限られた人の間で伝えられるもので、その秘密性に価値があったのに対し、こうした知識が民衆にも広がった近世では、そこに記された世界や場面を直に追体験することに価値がおかれたと考えられる。

第七章 神仏習合による場の創出の志向性

第七章では、これまで見てきた事例をもとに、灌頂儀礼の神道化を考察した。中世に密教僧によって習合儀礼が作られた時代には、先に見たように権威と神道説の表現を両立させるにあたって、仏教儀礼の骨格に、具体的な神道要素を象徴としてまじわせ、儀礼の場を作っていた。これが仏教儀礼である灌頂の神道化であり、中世の神道化であった。こうした神道化が可能であったのは仏教が普遍宗教として抽象化できる儀礼を持っており、一方の神道はこうした伝授

に伴う儀礼を持っていなかったこと、体験を重視する自然宗教であったことによる。近世になると、神道が「日本古来の教えである」という意識が強ったことで、中世に作られた神道灌頂をもとにしながらも、牽強附会の説にもとづいたものは除かれ、神道神話のみから作られたものを新たに加えていた。これは、記紀神話との齟齬を生じない、より神道的な正確を強めるという神道化であり、これが近世の神道化であった。また、中世の神仏習合説を批判しながらも、神道灌頂は儀礼として重要な位置にあり続け、その特質も変化していないことを示し、基本的な儀礼として定着していたと考察した。近世の神道化は国学・儒学からの神仏習合批判に対抗するものと見ることができ、そこには日本化という要素が内包されていた。

補章一 習合神道における鳥居

補章一では、神仏習合神道における鳥居に込められた理念とイメージを検討し、鳥居をくぐることが重要な意味を持つこと、神道を表す鳥居に仏教の抽象的な概念を投影し、仏教理論のもとに境内、儀礼の場の構成が決められていたことを示した。

補章二 護摩壇の鳥居―大工技術書に描かれた護摩壇

補章二では、大工技術書のなかに見られる護摩壇について検討した。この護摩壇には鳥居が付けられており、この鳥居は社頭に立てられる鳥居と同じ木割（比率）で作られていることを示し、儀礼の設えの作成に大工の知識が用いら

れていることを明らかにした。また、壇の形から両部神道系の神道灌頂で用いられたものである可能性が高いことを示した。

これまでの研究と本論文の位置

神仏習合に関する研究は、神仏判然令（一八六八）によって半ば強制的に習合の状況がなくなつてから四〇年ほど経った明治四〇年（一九〇七）に発表された辻善之助による「本地垂迹説の起源」（『史学雑誌』第一八編第一号、同四号、同五号、同八号、同九号、同一二号、一九〇七）がその最初期のものとなる。これに続く戦前期の研究として、辻『日本仏教史之研究』（金港堂出版、一九一九）、清原貞雄『神道沿革史論』（大鏡閣、一九一九・六）、宮地直一『神祇史綱要』（明治書院一九一九・五）など神道史の通史の中で習合神道が扱われるものが見られるとともに、宮地直一「鶴岡八幡宮寺の組織と性質」（『神祇と国史』古今書院、一九二六、所収）など個別の神社に関する研究として神仏習合が扱われることもあった。そして、一九二六年から一九二九年にかけて出版された『明治維新神仏分離史料』^{〔三〕}は神仏判然令によつて失われた信仰の姿と神仏分離の実情を後世に伝える重要な史料となった。戦後には神道関連の研究が多岐にわたつて進展した。神仏習合の理論的研究には村山修一による『神仏習合と日本文化』（弘文堂書房、一九四二・九）、『神仏習合思潮』（平楽寺書店、一九五七・一）、『本地垂迹』（吉川弘文館、一九七四・六）などがある。美術史学では景山春樹氏の研究^{〔四〕}がよく知られる。また、教説・教義に

ついては更に多くの研究がなされており、櫛田良洪『真言密教成立過程の研究』（山喜房仏書林、一九六四・八）、『続真言密教成立過程の研究』（山喜房仏書林、一九七九・三）、久保田収『中世神道の研究』（神道史学会、一九五九・一二）、中野幡能『八幡信仰史の研究』（吉川弘文館、一九六七・三）、菅原信海『山王神道の研究』（春秋社、一九九二・二）などが体系的なものとして上げられる。この研究の中で神道灌頂に着目した研究も多く発表されている。神道灌頂は中世以来の習合神道諸流派において神道説の奥義を伝授するために行われた儀礼で、その名称の通り密教の灌頂に範をとつて生み出されたものである。この神道灌頂については先に挙げた櫛田良洪『真言密教成立過程の研究』（一九六四・八）、八田幸雄「三輪流神道の神仏習合思想 神道灌頂敷曼荼羅を中心として」（『密教学研究』一六号、一九八四・三）、伊藤聡「中世後期御流神道灌頂道場における談義について（上）」（『國學院大学日本文化研究所紀要』第八一輯、一九九八）、高橋平明「三輪流神道について―神道灌頂を中心に」（『奈良学研究』四号、二〇〇一・三）、伊藤聡「中世密教における神道相承について 特に麗氣灌頂相承血脈をめぐって」（今谷明編『王権と神祇』思文閣出版、二〇〇二・六）などがあり、神道灌頂道場の荘厳については高見寛恭氏による三輪流神道書の解説^{〔五〕}が発表されるなど、儀礼の次第、教学的背景が明らかにされてきている。近年では寺院社会との関連で儀礼を扱ったものに船田淳一『神仏と儀礼の中世』（法蔵館、二〇一一・二）、天皇の即位灌頂^{〔六〕}についての論考に松本郁代『中世王権と即位灌頂』（森話社、二〇〇五・一二）がある。

以上のように、史学、宗教学を中心に神仏習合に関する研究は長年の蓄積が

あり、「神仏習合を概観できるにいたった」⁽⁶⁾とされるほどである。しかし、建築史においては神仏習合に関する研究は多くは見られない。建築史の主たる課題が様式、技法等であつたこと、先に記したように建築物自体に習合的特徴は現れにくいことが原因と考えられる。例えば、太田博太郎『日本建築史序説』(彰国社一九四七・九)においても神仏習合の建築については、

さらに、本地垂迹説の発達により、神社には神宮寺が、寺院には鎮守が設けられ、神社建築の仏教建築化は著しく進んだ。玉垣の代わりに回廊ができ、切妻造の門や鳥居の代わりに楼門が設けられ、あるいは塔婆が建立されたりした。こうして、今日見る神社景観の基本は平安時代に形成された。

このように見る時、平安時代は神社建築史上における画期的な時代とみてよいであろう。

と記されるのみであり⁽⁷⁾、あくまで境内の景観に仏教建築が建てられるようになることが神仏習合の建築的表現としている。神仏習合の建築について比較的大きく取りあげた概説書は林野全孝、櫻井敏雄『神社の建築』、河原書店一九七四・一一)があり、神社建築における寺院建築の影響としてページが割かれ、神宮寺、双堂、礼堂、権現造など仏教要素の入った神社建築を概観している。その櫻井は、「神仏習合の建築 大神神社摂社大直禰子神社社殿(旧大御輪寺本堂)を中心として」(大神神社史料編修委員会編修、『三輪流神道の

研究』、名著出版、一九八三・一一所収)において神仏習合の初期に造られた建築物について述べるとともに個別の遺構に関する研究をすすめた⁽⁸⁾。こうした個別の神社についての研究は、酒井一光「多宝塔を中心とした知立神社の神仏習合と分離―近世後期以降の知立神社の境内の変遷(二)」(『東海支部研究報告集』三四、一九九六・二、八〇一頁～八〇四頁)、西井幸男・山田幸一「桜井神社の復元的考察 主に近世における神仏習合状況」(『日本建築学会学術講演梗概集 計画系』、一九八二・八、二三八五頁～二三八六頁)などがあるが、境内全域など総合的に扱った研究は少なく、国立歴史民俗博物館編「神と仏のいる風景 社寺絵図を読み解く」(山川出版社、二〇〇三・三)、などが建築物の境内配置や形態、信仰の様子について記述している⁽⁹⁾。田中徳英「加賀藩内の寺社建築と神仏習合に関する研究」(『日本建築学会北陸支部研究報告集』第四五号、二〇〇二・六、二三頁～二〇頁)が加賀藩内の有力社寺の習合の状況について見たものとして挙げられる。

そのなかで、黒田龍二の一連の研究⁽¹⁰⁾は神仏習合の儀礼と寺社建築の形態、使われ方との関係性を論じたものとして重要である。日枝神社の床下に仏教的空間があつたこと、北野天満宮本殿は拜殿を取り込み現在の形となり、八坂神社ではもともと双堂であつたものが一棟にまとめられ、最も整備された本殿となったこと、八坂神社の背面底は日吉の別棟、北野の夏堂が取り込まれたもので、神子通夜所は日吉の下殿に相当し、本殿から切り離されたことなど、神社本殿の形式と神仏習合の関係についての論考などがあり、神仏習合と建築との問題に正面から取り組んだ初めての研究と言っても良いであろう。

同じく神仏習合の祭祀空間に関わるものとして田中徳英の立山芦峯寺の布橋灌頂会に関する研究^(二二)、神道学者である嵯峨井健による『神仏習合の歴史と儀礼空間』(思文閣出版、二〇一三、一)のように建築史以外の分野の研究者による研究成果もある。以上のように関連分野での研究の進展に比べ、神仏習合というテーマは建築史分野ではあまり取り扱われてこなかった。ただし、本研究において扱う神道灌頂のもととなった密教の灌頂、儀礼空間に関しては、建築史においても先学により多くの研究がなされている。澤登宜久^(二三)、藤井恵介^(二四)、富島義幸^(二五)らの研究があり、密教の教義や儀軌と建築空間との関係を論じている。また密教に限らず法会と建築、寺院社会と建築の関わりについての研究が山岸常人によってなされている^(二六)。いずれの研究も建築物が使われる状況についての研究であり、寺院を当時の社会の中で理解しようとした点で本研究の基盤となっている。

また、神仏習合理論の形成に大きな影響を与えたものに「中世神話」がある。中世神話とは、『日本書紀』や『古事記』に注釈を施していく際にもとの話しを説明するために作り出された新たな説話であり、江戸時代以後は牽強附会の取るに足らない説とされていたが、近年中世の信仰、思想を示す史料として注目されるようになった。その主な研究に山本ひろ子『変成譜 中世神仏習合の世界』(春秋社、一九九三、七)、『中世神話』(岩波書店、一九九八、一二)、『異神 上・下』(筑摩書房、二〇〇三、六、七)、斎藤英喜『読み替えられた日本神話』(講談社、二〇〇六、一二)、『アマテラス 最高神の知られざる秘史』(学研、二〇一・二)がある。

本論文はこれらの既往研究を背景とし、神仏習合の儀礼である神道灌頂について、建築史の視点から論考を進めるものである。

信仰の表現としての社殿建築・神道儀礼の場

本論では神社の社殿建築の形そのものを扱うことはしないが、ここでそうした建築的な工夫が現代まで連綿と行われて来たことを述べておきたい。

神仏習合の思想や儀礼を一つの建築物として表現することは、それが主流とならないまでも行われたと考えられる。例えば、祇園造で知られる八坂神社本殿や入母屋造の屋根が仏堂を思わせる御上神社本殿などである。これらは仏堂建築の意匠を用いて社殿を造つたもので、その祭神や祭祀との関わりの中で選択されたものである^(二七)と考えられる。また、石川県金沢市の崇禅寺では天神をまつる社殿と仏堂が隣接して建ち、内部空間は一体化されており、これも祀り方によって生み出された形であろうことは想像に難くない。このように少ない例ではあるが、信仰にあわせて社殿の形を工夫した例も見られるのであるが、神社建築全体へ大きな影響を与えるには至らなかったのである。これは習合しながらも神と仏の違いは意識されたこと、神社における形式保持の伝統、日本の神社全てを統括する、近代の国家神道のような宗教としての統合が無かったことが理由であろう。そのかわりに、神仏習合神道では建物内の儀礼の場においてその理念を形として作り上げたと考えられる。

こうした神信仰・神道と神社社殿自体の形の関係が深く考えられたのは明

治政府による神道政策においてであった。明治政府は神仏分離令（慶応四年・一八六八）を布告し、復古神道の影響の下、神道と仏教を分け、いわゆる国家神道として全国の神社を再編、統括するに至った。ここで、それまでの習合神社とは異なる、近代国家として国が統括しやすく、国教的な位置にある神道にふさわしい神社社殿・境内の形式を示す必要があらわれたのである。

この経緯については藤岡洋保がまとめており^{（二七）}、これを引けば、次のようになる。神仏習合によって形成されてきた宗教空間を、神仏分離によって解体した時、神社らしさを考える必要が生じ、建築においては仏教建築との違い、「復古」にふさわしい建築思想、デザインが求められた。はじめ、こうした神社建築の問題に対処したのが内務省社寺局であり、営繕費を抑え、各神社に公平に予算を振り分けるため、いわゆる「制限図」が策定された^{（二八）}が、これはあくまでも内務省の立場での公平性を重視した営繕行政によるもので、建築的な問題意識を持ったものではなかったとしている。この制限図は大正元年（一九一二年）一月に廃止された（内務省訓令第一〇号）。この方式が近代の神社にふさわしいものとはならなかったことが、内務省神社局の技師・角南隆（一八八七～一九八〇）の現状調査の報告（昭和九年）によって知られる。そこでは神仏分離による仏教施設の撤去によって境内が歯抜け状態となり、その後建てられた建物は使い勝手が悪く、維持も不十分で改築を迫られていること、礼拝の方法が立礼となり、手水が流水になったことなど近代化に対する対応が不十分であるとしている。こうした画一的に計画された神社建築とは異なり、その建築思想を考える必要が生じたのが明治神宮造営事業であり、近代に

ふさわしい伝統の表現が模索され、制限図の影響を受けながらも、近代学問として構築された日本建築史の知識を活かし、従来の神社建築の形式にとらわれず、仏堂に用いられり石造基壇やヒエラルキーによって地盤を高くしていくなどの工夫がなされた。この造営は伊東忠太（一八六七～一九五四）のもと、安藤時蔵（一八七一～一九一七）と大江新太郎（一八七九～一九三六）が取り組んだものである。

以上、藤岡の指摘のように制限図時代の神社建築は祭礼の近代化や、神社毎の立地、気候、維持体制などを考えずに、境内社殿の形式を整えることに主眼をおいたもので、信仰を建築、空間に表そうとする意図は感じられない。明治神宮は祭神が明治天皇と昭憲皇太后と特別であり、他の神社以上にその形式が考えられたことは当然であろう。こうした経験や、昭和九年の角南の報告にあるような各地の神社の実情を知るにおよんで、神社社殿の近代的なあり方を追求する神社建築家が現れたのである。その代表的な人物が大江新太郎や先に出て来た角南隆である。

大江の神社建築観については今藤啓がまとめており^{（二九）}、それによれば歴史の連続性を重視し、古式の盲目的な墨守も、歴史的な形式との断絶も疑問視しており、神社建築も時代の要求にあわせて漸次変化していくべきとの考えであったという。例えば今藤も指摘しているが、神田明神拝殿内に立礼用の石敷きの場と座礼用の畳敷きの場を設けたことなどはその具体的な例である。伊勢神宮においては祠官が儀礼に臨む前に潔斎のため参籠する斎館の規模を従来よりも大きくし、奉仕者が平かな心境、落ち着いたすがすがしい心地で奉仕でき

るようにとの意図のものと工夫がなされ、参道の幅を広げ、数を増した参拝者が通りやすいようにしたことも参拝者の心境を同様に考えたものであろうとされる。これらの事例が示すのは、祭祀と参拝という明治時代以降、神社に求められたことに対して建築によって応えようとする大江の姿勢である。それゆえに、耐火建築とするため、木造にこだわらず鉄筋コンクリート造の社殿建築も造っており、神田明神では柱太さの調整など伝統的な木造の意匠に近づける工夫を行っている⁽¹⁰⁾。

また、大江は「日光廟と議院建築」と題した講演⁽¹¹⁾で、全く異なっている両者を比較し、建造された時代背景、建造の副次的な目的などに共通点を見出しており、建築の工費と工事期間、経営の方法にも言及している。こうした興味は自身の仕事にも現れており、伊勢神宮式年造替においては、材料運搬の経路や作業場の広さや設備を変え、それまでは一箇所であった工作場を内宮外宮それぞれに設けたことなど施工環境の整備や、木材を手挽きしていたものを機械挽きに変えるなど、施工方法の変更を行っており、古式からあえて時代に則した合理的なものへと変えることで経費面、工期面で大幅な改善を得たとい⁽¹²⁾、守るべき伝統と変えるべきところを考えていたことがわかる。

なお、彼は日光東照宮の修理事業にも関わっており、古色を施した修理を求める声がある中で、建築物自体の価値が当初の彫刻と彩色によって表現されたことにあり、それに復することが日光の建造物の保存における価値であるとしてその修理方針を定めている⁽¹³⁾。このことから、神社のあり方と共に建築物の価値がその背景となる時代と大きな関わりがあると考えていたことが分かる。

る。

もう一人の立役者が角南隆である。角南は大正四年（一九一五）に東京帝国大学工学部建築学科を卒業、翌年には明治神宮造営局に勤務、大正七年より内務省神社局の技師となっている。代表作に吉野神宮（昭和七年改築）や明治神宮本殿及び拝殿（戦後復興、昭和十三年）がある。彼の神社、神社建築への問いかけは「神とは何か」まで突き詰めたもので⁽¹⁴⁾、その信仰や礼拝を考え、近代という時代にあった神社のあり方を探求したものであった。その彼が近代の神社建築の進展について自身の考えを述べており⁽¹⁵⁾、ここではその言説を見てみたい。まず、明治時代の神仏分離については次のように述べている。

一千年前後行動を共にした仏寺と全然関係を絶ったために、嘗ては五重、三重の塔あり、本地堂、経堂、護摩堂、僧坊等で盛な偉容の整った境内から、急に之等の建物だけを取去つたために甚だ不整理な一面廃墟の様なものになった。

昭和九年の報告とほぼ同じ内容であり、信仰を表すものとして完成していた境内が急激に、代替する建物もなく壊されたために境内の景観も失われた様子が述べられている。次いで、江戸時代以前の神社と内務省神社局の制限図による神社についてその違いを挙げている。

嘗ては国々の国主や主権者の意見に随つて色々な規模や組織も整つて

居たので、大体に他地方と似る事もあつたけれど、殆んど全国を通じて、各地方毎に気候風土にも合して個々の個性ある設備で発達して居たのであるが、明治初年には全国一列一体に境内地の広さを限定し、建築物に就ては所謂制限図と称して建物の種類、大きさ、形式等一々図面を以て御丁寧に制定したものである。…（中略）…斯様に種々雑多な気候と、単一な平地に乏しくて変化極まりなき風景国に、何^{（一）}して同一規模を作るべしと律する事が出来やうぞ。全く云ふ可くして行ひ難き制度であつた。

このように画一的に定められた制限図の形式を批判し、気候など地方毎に異なる要素を考慮すべきと考えていたことが分かる。また、明治以降の建築材料の変化や価値観の変化を神社建築を作る際にも考慮しなければならないとしている。このように近代における神社について考えた^{（二）}角南は実作においても工夫を行っていることが藤岡洋保によって指摘されている^{（三）}。また、角南は古社寺保存法（明治三〇年・一八九七制定）による文化財の保護についても言及し、信仰の対象である神社本殿を美術品として評価することに疑問を呈している。こうした信仰のための建物として神社を考える姿勢は戦後においても貫かれており、近現代にあるべき神社を考え続け、優れた作品を生み出すことに繋がったといえよう。

以上のように大江新太郎や角南隆といった建築家は、明治の国家神道の時代、近代化の時代にあつて、その時代にふさわしい社殿建築を深く考え、社殿建築

が神道、神を示し、近代的な設備と礼拝の様式にあうものとして、分かり易く神聖な印象を人々に与えるデザインを探索していた。こうした探索は理に適ったものであり、神社の存在意義を考える上で重要であつたと考えられたであろう一方で、伝統・形式の墨守の観点からの反対や、国家神道としての制約など困難があつたことは想像に難くない。

本論文が扱う江戸時代以前にあつては、明治時代の国家神道のような全国で画一的な教義に基づき、比較的強固な統制が行われた神道は無かつたが、それぞれの神社の縁起や祭祀や神道理論を示すものとして、神社の神職や、各流派の神道家、僧侶、そして造営を行う大工は社殿建築や祭儀の場を同様に深く考えていたであろう。そして新たな形式・形を創出するにあたつても伝統形式の墨守などの障害を越える努力があつたのであろう。そうした中で八坂神社や吉田神社摂社太元宮のような特殊な建物が造られたのである。ただし、その時代背景から、そうした新しい建築空間の創出は、社殿建築よりも儀礼の場で行われたと考えられる。それは、主流であつた神仏習合神道においては、元となつた密教と同じく儀礼が特に重要視されたためである。すなわち、本論文で扱う儀礼の場は、近代の神社建築家と同じ葛藤や探求心の下で、宗教的な情熱と知識、理論にもとづいて考えられたものであり、日本の宗教建築空間を考える上で堂塔社殿といった建築物を見ていくことと同様の重要性を持っているのである。

注

- (一) 黒田龍二『中世寺社信仰の場』、思文閣出版、一九九九年、八
- (二) 村上專精、辻善之助、鷲尾順敬他編『明治維新神仏分離史料 上巻』(東方書院、一九二六、三)、『同 中巻』(一九二六、一一)、『同 下巻』(一九二七、一二)、『同 続編上巻』(一九二八、六)、『同 続編下巻』(一九二九、七)の五冊が出版された。
- (三) 景山春樹氏の代表的な著作に『神道美術の研究』(山本湖舟写真工芸部、一九六二、六)、『神道美術 その諸相と展開』(雄山閣出版、一九七三、八)などがある。
- (四) 高見寛恭「三輪流神道の事相」大神神社史料編修委員会編修、『三輪流神道の研究』、一九八三
- (五) 即位灌頂は江戸時代末期まで天皇の即位儀礼の一つとして行われてきた密教儀礼であり、灌頂の形を取る。また、同名の灌頂が神仏習合神道の儀礼の中に見られ、中世には広く知られたものであった。
- (六) 嵯峨井健『神仏習合の歴史と儀礼空間』思文閣出版、二〇一三、一
- (七) 太田博太郎『日本建築史序説』増補第二版、一九八九、一、七九頁
- (八) 桜井氏は同様の研究として、「神仏習合の建築論的研究(序論) 付・重蔵神社の社殿構成」(『近畿大学理工学部研究報告』一七号、一九八二、三、二二九頁～二二七頁)、「氣多神社の祭祀と神仏習合過程の建築論的研究 氣多神社と氣多神宮寺の研究(一)」(『同』一七号、一九八二、三、二二九頁～二二九頁)、「氣多神社と修験道の習合過程の建築論的研究 氣多神社と氣多神宮寺の研究(二)」(『同』一七号、一九八二、三、二四一頁～二五一頁)がある。
- (九) 当時の寺社境内が描かれた参詣曼荼羅を扱った研究は史学、地理学、美術史などの分野で多くの研究がなされ、そのなかで建築物、境内に言及されることも多い。近年では大高康正『参詣曼荼羅の研究』(岩田書院、二〇二二、九)などがある。
- (一〇) 『神社建築における神仏習合とその形態に関する研究 特に天台宗系社殿について』

(神戸大学学位請求論文、一九八六)

- (一) 田中徳英「布橋灌頂会に関する堂舎の造営」『日本建築学会北陸支部研究報告集』第四号、一九九八、八、三四九頁～三五二頁
- (二) 澤登宜久『日本古代建築における密教的建築空間の研究』、早稲田大学学位請求論文、一九八四
- (三) 藤井恵介「真言密教における修法・灌頂空間の成立」『佛教芸術』二五〇号、一九八三、九、『密教建築空間論』、中央公論美術出版、一九九八など。
- (四) 山岸常人『中世寺院社会と仏堂』、塙書房、一九九〇
- (五) 富島義幸『密教空間史論』法蔵館、二〇〇七
- (六) 御上神社本殿は一間四面堂の形式で入母屋造とし、旧本殿と伝わる拝殿と共に仏堂建築のように見える社殿建築である。これについては黒田龍二「御上神社本殿考」(『日本建築学会計画系論文報告集』第三五〇号、日本建築学会、一九八五、四、一〇六頁～一二二頁)、黒田龍二、山田幸一「御上神社本殿の復元的考察」(『日本建築学会近畿支部研究報告集』一九八〇、六)、太田博太郎「入母屋造本殿の成立」(『日本歴史』二二六号、吉川弘文館、一九六八、一、二二四頁～二二八頁)、太田博太郎編『日本建築史基礎資料集成 一 社殿Ⅰ』(該箇所所執筆は櫻井敏雄、稲垣榮三、中央公論美術出版、一九九八、六、一一〇頁～一二二頁)に詳しい。八坂神社本殿は桁行き七間梁間六間、入母屋造の社殿で、本殿と礼堂の双堂形式から発展したものであり、中世の仏堂と共通した要素を多く持つとされる。特に八坂神社が神道、仏教、陰陽道が習合していたことから、本殿も初めからこれらの施設が組み合わされていた点の特徴であり、他に礼を見ない。八坂神社本殿については福山敏男「八坂神社本殿の形式」(『建築史』第四巻第一号、建築史研究会、一九四二、一、三頁～一八頁)、黒田龍二「八坂神社の夏堂及び神子通夜所」(『日本建築学会計画系論文報告集』三五三号、日本建築学会、一九八五、七、一二二頁～一二八頁)、太田博太郎編『日本建築史基礎資料集成 一 社殿Ⅰ』(該箇所

の執筆は櫻井敏雄、稲垣榮三、中央公論美術出版、一九九八、六、一三〇頁～一四〇頁）
 によってその来歴、内部の使われ方、習合との関わりが述べられている。

- (一七) 藤岡洋保「近代の神社建築」明治聖徳記念学会紀要(復刊第四三号)、二〇〇六、
 一一、一四八頁～一六一頁

- (一八) 明治五年(一八七二)八月、大蔵省伺「社格ニ応シ別紙絵図ノ通建社坪数制限御定
 メ相成度」、翌年三月太政官指令「官社坪数ノ制限ヲ定ム」、同八年に内務省と教部省が
 制限図としてまとめている(國學院大学蔵『官国幣社造営制限図』による)。なお、こ
 の制限図によって定められた形式は大社・中社・小社の社各別に配置、平面、立面、規
 模、形式が定められたもので、本殿(三間社流造)、祝詞舎、中門(切妻造平入)、拝殿
 (梁間三間・桁行二間・入母屋造・吹放)、鳥居が軸線上に並び、中門からでた透塀が本
 殿を囲み、それらと拝殿、神庫を含む区画を玉垣が囲み、さらにその外の祭器庫、神饌
 所、社務所、手水舎を玉垣が囲むものであった。この形式に則った社殿は制限図式と呼
 ばれた(藤岡洋保「近代の神社建築」、二〇〇六、一一)。

- (一九) 今藤啓、藤岡洋保、伊東龍一「大江新太郎の神社建築観」『日本建築学会大会学術講
 演梗概集』、日本建築学会、一九九二、八、一〇五七頁～一〇五八頁

- (二〇) 注一九参考文献

- (二一) 大江新太郎「日光廟と議院建築」『建築雑誌』第二九二号、日本建築学会、一九一一、四、
 二五〇頁～二五四頁

- (二二) 伊東忠太「大江新太郎君を憶ふ」『建築雑誌』第四九卷第六〇三号、日本建築学会、
 一九三五、九、一一三三頁～一一三四頁、

- (二三) 藤岡洋保、平賀あまな「大江新太郎の日光東照宮修理」『日本建築学会計画系論文集
 第五三二号』、日本建築学会、二〇〇〇、五、二五一頁～二五八頁、平賀あまな『古社
 寺保存法時代の建造物修理手法と保存概念』、東京工業大学学位申請論文、二〇〇一、

七

- (二四) 角南隆著、西本輝六監修『神と何ぞや』星雲社、二〇〇九、四

- (二五) 角南隆「神社建築に就いて」、神道攷究会編『神道講座 一神社』原書房、一九八一(復
 刻版。原本は昭和四年(一九二九)から同六年(一九三二)までに四海書房から刊行された)

- (二六) 「明治初年の廃仏毀釈以来、我国古来の尊重すべき古美術品が無惨にも破壊されて
 居る事を惜む考へから古社寺保存法が設けられ、神社仏閣にある古人の製作優秀なるも
 のが美術品として永代国家的に保存し様といふ事が制定された。之によって神社の中の
 建設物も古くて優秀なものは本殿でも拝殿でも、乃至手水舎でも厩でも、橋でも、特別
 保護建造物とされたのである。之によって其の建物は旧形を損する事なく永代に此の姿
 を残すもので、実に結構な事であるが之にも幾分の意見を述べさせて貰ふ。

本殿の如きは建物と云ひ條、云はゞ御神体として拝む建物である。何所迄も荘嚴とな
 つかしさを以て衆民に接すべき精神的な建造物である。もつと露骨に云へば、建物と
 云ふよりも内容に生きて居る御神像の如き彫刻とも考へられる、物である。一面特別保
 護建造物は其の出発点が何処迄も歴史の象徴となり、古い美術品であるから保護するの
 である。云ひかへれば物としての価値を判断した上での宝物なのである。之を端的に云
 へば物的評価の結果保護して後世に残さうじやないかといふのである。本殿の使命を、
 斯の如き物的評価をして残さうか残すまいかだの、或は此の本殿がやれ室町時代の特建
 だの、いや室町にしては彫刻が慶長に近いから、室町とすれば末期だのと云つた様な批
 評を下す態度で本殿にのぞむと云ふ事は実に怪しからん考へであると云へる。

世に屢々御神像が国宝になつて居るものがあるが、たとへ今日の御神体でないとして
 も、単なる彫刻物として所謂美術家や批評家の一瞥の内で論議された結果相場が附いて、
 甲種何等であつたりするのだと思ふと、いかに末世とは云へ神罰の程も恐ろしい心地、
 誠に言語道断の事と思ふが社殿と雖も此の感を深うする。蓋し仏像と雖も自分は同様に
 感ずるが実に困つた考へ方だと思ふ。

然し又一面には神社の境内に参拝したとして、社殿が五百年も八百年も前に出来たも

のが今日に及び、しかも威風堂々として如何にも尊く拝み入るの心持の時、斯くも古い時代から祖先が心願を込めて此の社殿を造られたのかと更に尊厳さを深うする点がない事もない。結局今日如何にしたならば適當なものかわかり兼ねるが、保存はしたい物であるけれ共現在の態度や手段は何かと改める必要がある様に思はれる。」(神社建築に就いて『神道講座 一神社』、二五七頁～二八六頁)

(二七) 吉野神宮では明治二二年に制限図に従つて造られていた社殿を、本殿の向きも含めて造り替え、地盤面を本殿に近づくにつれて二段高くし、神紋の両脇に宿営所と神符授与所を相称になるように配し、明快な秩序を与え、拝殿では床高さを變えて場の使用目的や格の違いを示唆しようとしている。毎時神宮では神職用の内拝殿と一般参拝者用の外拝殿を設けている。

第一章 神道灌頂の宗教的意義とその教学的背景

第一章 神道灌頂の宗教的意義とその教学的背景

- 一、はじめに
- 二、神仏の交渉の過程と寺社建築
- 三、神仏習合説の発達と儀礼
- 四、神道説の伝授儀礼としての神道灌頂
- 五、神道灌頂の場としての道場
- 六、まとめ

第一章 神道灌頂の宗教的意義とその教学的背景

一、はじめに

本章では本論文で中心的に扱っていく神道儀礼である神道灌頂について概観する。まず、神仏習合の発達過程の中で造られた建築物についてまとめ、次いで神道の儀礼が整えられていく中で神道灌頂が生まれた背景を見、その舞台となる灌頂道場が造られていったことを整理し、習合神道の理論によって造られる建築要素のなかで、神道灌頂の場、すなわち灌頂道場がその理論をよく形として表していることを示す。

二、神仏の交渉の過程と寺社建築

神仏の交渉は、仏教の公伝にあたって仏を「蕃神」^{あだしくのかみ}と解したことが『日本書紀』に記されるように^(一)、この両者は仏教を知った時から対置させて認識に記する存在であった。日本の神にとっても、それまでは自然そのものや自然現象が神格化されたモノであったのが、仏のように人間と同じように姿を持

ち、建物に祀られるという崇拜の形が見られる様になるきっかけであった。この神仏の両者がはつきりと関係を示すようになるのが神が成仏を望む「神身離脱譚」においてである。これは、神が自らの身に罪を背負ったものとして現れ、それから離脱するために僧などの人間に仏法を求めるといふ話であり、これに応え、神に法樂を捧げるために創られたのが神宮寺である。天智朝（六六二～六七一）の創建とされる三谷寺^(二)や靈龜元年（七一五）創建と伝えられる氣比神宮寺^(三)などが記録に見えることから、神宮寺は奈良時代にすでに存在しており、これが神仏の関係を表す建築物の最初であったと考えられる。こうした神宮寺の縁起譚ではその前身として、僧侶の庵や神社の周辺にあった堂、創建者の住居などが記されるものがあり、実際は神宮寺という体裁を取る以前から神の廻りで仏法の修行を行うための建物があったと考えられる。そして、これらの中から神宮寺となるものが出来たという成立過程が考えられる。

一方で、この神身離脱型の創建とは異なる成立過程が記されたものがある。それは、神社とは関係なく既に創建されていた寺院を神社の神宮寺として附属させるといふものである。例えば、『太神宮諸雜事記』^(四)に

逢鹿瀬寺を永く太神宮寺とする

とあり、また天元四年（九八一）二月二〇日には

平野社に行幸あらせらる、是日、施無畏寺を以て、同社神宮寺と為す

とある^(五)。他に梅宮社の神宮寺となつた円堤寺なども挙げられる^(六)。これは神が自ら仏法への帰依を願ひ、顕現を受けたそれに応えて寺院・堂を建立する先の縁起譚にある神宮寺とその意図としては同じであろうが、既存の寺を神社に附属させるという点で大きく異なり、神社・神への寄進に近いものと考えられよう。この両者に共通する姿勢は神に対して仏教的なものを捧げるといふものであり、これは既に指摘されているように中世以降における本地垂迹思想に基づく姿勢とは異なることが確認できる。しかし、ここで強調しておきたいのは既存の寺院がその寄進物となつてゐることである。これは古代における神宮寺の特徴とも言えよう。

多くの縁起譚では山岳修行者や優婆塞によつて堂が建てられたことが神宮寺の創建として語られる。この様な創建時の神宮寺の堂舎の種類・寺院規模を具体的に記したものはないが、資財帳などからは整備された後の状態を知ることができる。『多度神宮寺伽藍縁起并資材帳』には縁起として小堂と神像を造り祀つたと書かれるが、資財帳には三重塔、法堂、僧坊が書かれる。気比社神宮

寺について書かれた「太政官符案」には講堂、金堂二基、三重塔二基、経蔵などが記録されている。

こうして神に対して仏法をもつて奉仕する神宮寺が生まれるのであるが、神宮寺のあり方を変えたのが主として仏僧によつて作られた本地垂迹思想の発達である。この思想により神は仏が姿を変えて現れたものという認識が広まり、神々に本地仏が設定され^(七)、これを祀る本地堂や、仏殿、社殿内に神とともに仏像が祀られる様になつていった。また、寺院を守護する神も現れるようになる。この神を祀つたのが鎮守社であり、寺地内や隣接地に神社が作られるようになる。このように神仏習合が生み出してきた寺社の形について、鈴木喜博は次のようなものを挙げている^(八)。①神社の境内地に寺が建つ…いわゆる神宮寺と呼ばれる寺であり、宇佐八幡宮や多度大社などの神宮寺がその古い例として知られる。②仏堂に神像が祀られる…松尾大社の三神像が平安時代後期から祀られていたことが確実に分かる例である。③社殿と仏堂がともに並ぶ…平安時代より本地垂迹説が広まり、各地の神々に本地仏が決められ、その仏を祀る本地堂がつくられるようになる。④神殿に仏像が祀られる…醍醐寺の清滝権現社などがある。⑤寺院の境内に神が祀られる…いわゆる鎮守社であり、東大寺の手向山八幡宮などである。⑥神殿に神と仏が併祀される…同じ神殿の中に神と仏の像が祀られる例であり、京都宇治の白山神社では十一面観音立像と伊弉諾尊女神坐像が一緒に祀られていた。そしてこの形は仏像と俗体神像を合わせた姿を生み出した。福井八坂神社の女神像では体は唐装束でありながら、頭部は十一面観音の様になつてゐる。⑦仏堂に仏と神が安置される…大神神社



図一〇〇 十一面女神坐像
(福井・八坂神社)

の神宮寺、大御輪寺本堂では十一面観音立像（現、聖林寺）が祀られ、その後方に若宮神像を祀る部屋があった。

こうして常に神仏が同居する形が作られていっ

たのであるが、これら二つが入り交じった、福井八坂神社の女神像のような建築、信仰空間は恒常的な建築物としては八坂神社本殿などの例を除きほとんど見られなかった。そしてこの神仏が入り混じって作られたのは神仏習合神道によって整えられていく儀礼の場であった。

三、神仏習合説の発達と儀礼

神仏の交渉は院政期頃より本地垂迹説が盛んとなり、この時代に仏教理論をもとに神道を解釈して教義、儀礼がつくられるようになった。鎌倉時代になると密教僧が神道書を記しその理論化・教説化が進められ、伊勢神宮を舞台として両部神道が生まれた。両部神道は伊勢神宮の内宮・外宮を密教の胎藏界・金剛界にあてた教説を説き、『中臣祓訓解』、『宝誌和尚伝』、『三角柏伝記』といった秘書が作られた。特に『中臣祓訓解』は密教の立場から中臣祓を解釈したもので、末法の世になってもこの祓えにより罪過は滅するとし、当時広まってい

た末法思想に対応するものであった^(九)。この神道の理論化・教説化の動きは僧侶を中心に伊勢神宮祠官にも広がり、伊勢が神道説を生み出す中心地となり、伊勢神道が形成された。鎌倉時代中期以降は、こうした神道説が伊勢を離れて各地に流布し始める。これは伊勢の求心性の低下とともに神道説が場所に縛られない自立的言説の内実を備えたこと示しているとされる^(一〇)。伊勢以外で発展した諸流派の内では時代の早い例として三輪山（大神神社）を中心として形成された三輪流神道、仁和寺に拠った御流神道（仁和寺御流）などがある^(一一)。これら習合神道は、その進展を密教僧が主導したことにより、その神道も密教と同じく、教義の理解⇨教相と、修法・儀礼の実修⇨事相の両面を持つように整備されていった。例えばこれらの印信を集めた『神道三輪流廿四通』^(一二)には

「神道鳥居大事、神道社参大事、神道鰐口大事、神道獅子駒犬大事、神道御戸大事、神道神楽大事、神道祈願大事、神道諸神本地大事、神道除垢穢大事、神道手内祓大事、神道払切大事、神道御幣加持大事、神道垢離大事、神道注連大事、神道灌頂印信、神道印信 二重、神道印信 三重、神道灌頂光明灌頂印信、神道伊勢灌頂印信、神道伊勢二宗灌頂印信、神道伊勢行者一鉢印信」

があり、多くの教相・事相に関わる秘伝が作られ、師弟間での相伝が行われていた。この秘伝化した神道教義・神道書を伝える儀礼として、密教儀礼である

灌頂をもとに種々の神道灌頂・神祇灌頂が作り出された。伊藤聡はこの点について次のように述べている^(一四)。

中世密教寺院における神道享受の様相を、残された資料からうかがう時、そこにみえてくるのは、神道に関する所説が、教相・事相上の知識の体系の中に取り込まれていたという事実である。従って、それらは本来の密教上の知識と同様、灌頂・伝授といった手続きを介して、師から弟子へと継受されたのだった。

このように教相・事相の両面で神仏の習合が進んでいったのであるが、一方で神と仏を別のものとする認識や、神信仰の独自性が強く残されていたことも知られている^(一四)。また、本地垂迹などの神仏習合説は知識階級の信仰であり、民間においてはそれ以前の神信仰がなされていたとの説もある^(一五)。

四、神道説の伝授儀礼としての神道灌頂

神道灌頂は神道説の奥義を伝授し法流の相承を行う儀礼で、密教の灌頂を基に作られた。儀礼は密教の灌頂と同様に念誦、秘口訣、印信、印明、血脈を伝授、相承するもので、その伝える内容によって多くの種類の灌頂が作られ、これらは秘儀や儀礼によって様々な名前が付けられた。例えば、神道灌頂、神祇灌頂、伊勢灌頂、麗氣記灌頂、日本紀灌頂などであり、種類も段階も多くある

ため、灌頂の種類の総数などその全体像は明らかになっていない。例えば三輪流神道においても行われた灌頂の種類の総数を知ることができないが、「三輪流神道灌頂諸部 空」^(一六)の目録には灌頂と名称のつくもので一四種類が挙げられ、そのうち灌頂、御即位灌頂、神祇灌頂には初重から三重までの段階が記され、受者が重ねて灌頂を受けていたことが分かる。神道灌頂が初重から三重までであることは、神道説の奥義を段階を踏んで体験を深めていくためとされ^(一七)、修行に段階があったことが推測される。また三輪流神道の灌頂は中世から近世に掛けて整備、組織されていたことが久保田収によって指摘されている^(一八)。そして、この血脈を受け継いだ人物を見るとそのほとんどが僧侶であり、主として仏教組織の中で相承されてきたと考えられる^(一九)。この灌頂は密教の灌頂と同じく各法流の相承に必要な儀式であるが、それを受けることが具体的な組織内での位階に関係したかについてははっきりしていない。ただし、密教僧は日本書紀を学ぶことが密教の法を授ける時の資格の一部を為していたとの指摘^(二〇)や、この儀式を受けることが修験の山伏資格の授与に関わっていたのではないかとする先行研究^(二一)、「神道阿闍梨」と記す人物がいることから^(二二)、これらの神道流派に関しても位階、またはそれに類するものがあったことが推測できる。そして、近世には僧俗を問わずに広まっていたと考えられており^(二三)、灌頂の受者には在家者も多く^(二四)、俗世の人々と神とを結びつけるものでもあった。

中世にはこの他にも和歌の秘伝を伝える和歌灌頂や天皇の即位に伴う即位灌頂など、様々な伝授・相伝に伴う儀礼が密教の灌頂の形式に倣って作られてお

り、「神道灌頂」もその一つと捉えることもできよう。

五、神道灌頂の場としての道場

この神道灌頂を執り行う場は灌頂道場と呼ばれ、様々な設えをもって建物内に儀礼の時のみ作られるものであった。その様子については三輪流神道の灌頂道場図などの指図から知ることができる。詳しい内容に浮いては第二章で検討を行う。道場が灌頂の時のみに作られる仮設の舞台であったことは、密教の灌頂と同じである。密教においてはこの灌頂が年中行事化されることで、灌頂を専門に行うための堂が作られるようになった^(二五)。しかし、三輪流神道の文書に書かれる灌頂が行われた場所をみても灌頂堂に類した神道灌頂を専門に行う堂の名称は見つけることができなかった。一方、灌頂道場という記述が見られることから、神道灌頂を行うにあたっては、その場を既存の建物の中に仮の舗設として作ったと考えられ、神道灌頂道場を作るための専用の堂は造られなかったと考えられる。

こうして仮設で作られる灌頂道場は、注連縄で結界され、受者は鳥居をくぐって暖簾の掛かった道場の入り口に向かうことになっていた。道場内には四手、木綿、櫛など神道での祓えや結界に用いるものが多く使われており、先の鳥居も清めの役割を持つことから、全体としてこの道場には神道的な清浄さが求められたといえよう。特に注連による結界は三重に行われ嚴重なものとなっており、「三輪流神道灌頂文度」^(二六)に次のようにある

一注連事

内庫 右縄注連シへ一五三

五垂之四手

付次第は四手シへ櫛ト各々間四寸宛、
シヘトシヘトノ間一尺二寸宛也。

外陣 左縄シへ七五三

四垂ノシテ

付次第ハ四手シヘ計也

堂廻 左縄シへ七五三

二重ノ四手

付次第ハ四手シヘ計也

仏教的なものには入口に掛ける暖簾（布簾）があり、ここには「魔界仏界皆是大日」の文言と日天、月天が描かれていた。

道場内の壁面には神と仏、祖師達の画像が懸けられ、行われる儀礼に用いる道具には、金剛杵のような仏教のものもあれば櫛や鏡といった神道のものもあり、道場全体で神道と仏教が入り交じった場が作られていた。

このように仏教をもとにした儀礼である灌頂に神道的な清浄さを加え、道場

内では仏教と神道のそれぞれに由来する荘厳や法具が用いられることで構成された儀礼の場は、習合寺社の建築物や境内の様子とは異なる、その教相を反映した神仏の入り交じった状態を目に見える形にしたものであったと言える。

六、まとめ

神と仏の関係は、時代により変化してきたが、そのなかで神宮寺や鎮守社などの建築を生み出してきた。しかし、これらはあくまで寺院内の社殿、神社内の仏堂であり、神道と仏教が混ざり合った意匠が考えられた訳ではなかった。両者が混然とした建築的装置は、仏教僧により本地垂迹説にもとづいた事相と教相を備えた宗教として習合神道が作られた時、儀礼の場として立ち現れることとなった。その代表的なものに神道説の秘説を師弟間で相伝する場所である神道灌頂の場があった。この場は神道灌頂道場とも呼ばれ、建物の中に仮設されるものであった。密教においてはこの道場のための堂、灌頂堂が作られたが、神道灌頂においてはこの種の建物を確認できなかった。恐らく、専用の堂はなく、既存の堂の中に道場が構えられたと考えられる。そして、道場は神道的な結界が三重に施され、道場内の清めを示す象徴物も神道のものが多く用いられており、全体として神道的な清浄さを求めていると考えられる。

このような灌頂の場を作り出した背景には、作り手である密教僧がこうした儀礼の舗設を作ることに力を注いでいた背景があると考えられる。密教においても古代末以降では僧侶たちの空間創出のエネルギーは臨時の修法の場に向け

られたと考えられており^(二七)、習合神道を形作ろうとした僧侶たちもこの神道灌頂の空間を作り上げることに知恵と熱意を持って取り組んだであろうことは想像に難くない。次章以降、この神道灌頂の場、とくに儀軌など事相面での史料が多く残されている三輪流神道の灌頂の場についてみていくこととする。

註

- (一) 『日本書紀』欽明天皇一三年（黒板勝美・国史大系編修会編『新訂増補 国史大系一 下 日本書紀後篇』、吉川弘文館、一九六六、二）
- (二) 『日本書紀後篇』上、第七縁
- (三) 『家傳』下、「藤原武知麻呂伝」（『寧樂遺文』下文学編）
- (四) 神道大系編纂会編『神道大系 神宮編一』一九七九、三、所収
- (五) 『大日本史料』一編一八冊、二五四頁
- (六) 「山城国梅宮社司等解」『平安遺文』三三六八
- (七) 本地仏はその時々に変化することや、同じ神でも神社によって本地仏が違うなど、一つの神に一つの仏という一対一の対応関係が共通認識として成立していたわけではない。また、この本地仏が神社とお併存する神宮寺に祀られたわけではない。神宮寺に祀られる神は十一面観音や薬師如来などの現世利益の強い仏が多く、これは仏教側が神社に近づくにあたってこうした利益を示したためとされる（嵯峨井健『神仏習合の歴史と儀礼空間』、思文閣出版、二〇一三、一、一九頁）。
- (八) 鈴木喜博「彫刻史から見た神仏習合の宗教空間」『特別展 神仏習合 かみとほとけが織りなす信仰と美』図録、奈良国立博物館、二〇〇七、四、二三九頁～二四一頁
- (九) 岡田莊司『日本神道史』吉川弘文館、二〇一〇、七、一七二頁～一七三頁

(一〇) 伊藤聡、遠藤潤、松尾恒一、森瑞枝『日本史小百科 神道』、東京堂出版、二〇〇二、一九三頁～一九四頁

(一一) 中世における神道流派については、文明一八年(一四八六)頃の成立である卜部兼邦『兼邦百首哥抄』(『続群書類従完成会、一九二六、六六二頁)に「神道四流有」として、「聖徳太子」(不明。後に太子流と称するものか)、「吉田卜部」(吉田神道の源流となるものか)、「弘法大師善女竜王之説」(御流神道)、「三輪鏡円聖人同前」(三輪流神道)を挙げ、守矢真幸蔵『諏訪大明神深秘御本地大事』(『諏訪史料叢書』三〇巻、諏訪教育会、一九三九、一四頁)には、

○神道

一、諏方流 七百二十通切紙

一、伊勢流

一、筑波流

一、関白流

一、大師流 三輪流有

已上

と両部神道系の流派挙げ、御流神道の伝書である真福寺蔵『神祇秘記』(室町後期写)には、惣シテ神道ニハ数ノ流御座候ヘトモ、十二流ト聞候。伊勢流・三輪流・吉田流・熱田・素戔尾流・八幡・御室・諏訪・御流ト申。

とあって、多数の流派の存在があつたことがしられるが、各流派の教義や違いなどについては分かつていないことが多い。

(一二) 神道大系編纂会編『神道大系 論説篇二 真言神道(下)』、神道大系編纂会、一九九二、一一、三七頁～五四頁

(一三) 伊藤聡「中世密教における神道相承について 特に麗氣灌頂相承血脈をめぐって」、今谷明編『王権と神祇』、思文閣出版、二〇〇二、六

(一四) 竹岡勝也は「本地垂迹説の適用と神々の觀念の変動」(『思想』六四、一九二七、二二五頁～四四頁)の中で、「本地垂迹思想の流布にもかかわらず、「神々と仏菩薩とを区分する思想」が根強く残されたこと、その根底には現世利益のためには神々のみならず、仏菩薩や陰陽道をも用いようとする宗教意識があつた」と述べており、また高橋美由紀は「神仏習合の時代のなかにおいても神信仰の独自性が失われることなく持続し続けたこと、その原因としては日本人の現世主義的生活意識が強く存在しており、神信仰がこれと不可分の形で結びついていたのであるということが指摘されていた。」(『神道思想史研究』ペリかん社、二〇一三、二、九〇頁)としており、現世利益を求める姿勢が神と仏の違いを保持させ続けたとされる。

(一五) 津田左右吉『日本の神道』岩波書店、一九四九、九六〇～六二頁

(一六) 大神神社史料編修委員会編修『大神神社史料 第六卷 三輪流神道篇』、吉川弘文館、一九七九、一二、三三三頁～三四二頁

(一七) 大神神社史料編修委員会編修『三輪流神道の研究』、名著出版、一九八三、一一、二三三頁

(一八) 久保田収「三輪流神道」、『中世神道の研究』、臨川書店、一九五九、一二、三一八頁～三二〇頁

(一九) 「三輪流灌頂印信秘訣 乾」などに血脈がのせられており、そこには皇族と僧侶の名前が連なっている(大神神社史料編修委員会『大神神社史料 第五卷 三輪流神道篇』、吉川弘文館、一九七八、六、四四五頁～四四六頁)。

(二〇) 斎藤英喜『荒ぶるスサノヲ 七変化』、吉川弘文館、二〇二二、六、五二頁。

(二一) 高橋平明「三輪流神道について―神道灌頂を中心に―」、『奈良学研究』四号、二〇〇一、三、二〇頁～二二頁

(二二) 「太神宮秘法」(『大神神社史料 第六卷 三輪流神道篇』、坤、一九七九、一二、四四二頁～四四九頁)に「神祇大阿闍梨苾芻啓本」とある。

(二三) 『神道大系 論説篇二 真言神道(下)』一九九二・一一、一一頁に書かれるように、室町時代から江戸時代にかけて何度も転写された奥書を持つ伝書があることから広く伝わったことが推測され、また「神道灌頂清軌」(『大神神社史料 第五卷 三輪流神道篇 乾』、一九七八・六、一〇二頁～一一七頁)には在家者が灌頂を受けるための潔斎の項が設けられている。

(二四) 高橋平明「三輪流神道について―神道灌頂を中心に―」、『奈良学研究』、第四号、二〇〇一・三、一二二頁に寛政五年(一七九三)に山城賀茂の普賢院で約六二〇〇人が三輪流の印可を受けた事例が挙げられている。

(二五) 藤井恵介『密教建築空間論』、中央公論美術出版、一九九八・二、二八頁

(二六) 『大神神社史料 第六卷 三輪流神道篇 坤』、一九七九・一二、五二四頁～五二八頁

(二七) 藤井恵介は『密教建築空間論』の中で「彼等(真言密教の祖師達、米澤注)はもともと大伽藍を創造する新たな理念を持っていなかった。そして東寺・貞観寺にみられた「置換」「付加」といった手法も十世紀になると減退してしまう。むしろ彼等は平地の大伽藍においては密教的性格の強い造塔・造堂にあまり興味を示さなくなつたと考えた方が良さそうである。真言宗の僧侶達の空間創造に対するエネルギーは、十世紀以降に内裏、貴族住宅等で頻繁に行われるようになる臨時の修法に集約されていったのではないだろうか。」とする。

図版出典

図一一一 『特別展 神仏習合 かみとほとけが織りなす信仰と美』、奈良国立博物館、

二〇〇七・四

第二章 三輪流神道における灌頂の場の特質

第二章 三輪流神道における灌頂の場の特質

一、はじめに

二、神道灌頂の史料と三輪流神道について

三、神道灌頂の次第

四、灌頂道場の設え

五、道場内の神道由来の設えとその意味

六、まとめ

第二章 三輪流神道における灌頂の場の特質

一、はじめに

前章で見たように中世において神道と仏教の交流は仏教の理論と儀式を援用した習合神道を生み出した。儀礼は仏教要素を強く持ったものが整えられ、権威付けの目的から空海や嵯峨天皇などを始祖とした系譜が作られ、これらが血脈として師から弟子に伝えられるという密教の法流と同じものが作られた。そしてこの法流は密教僧を中心に伝えられていくこととなり、そのための儀礼として神道灌頂が作られたのである。

本章では記録にみられる「神道灌頂」の場について特徴的な要素を挙げ、その神道要素と仏教要素の分析を行い、密教の灌頂と比較することで、「神道灌頂」の場の特質を明らかにすることを目的とする。神仏習合は近世以前の日本の信仰の重要な一側面であり、そこで作られた儀礼の空間を見ていくことで日本における宗教建築の特質を明らかにすることができる。そして隣接分野で進められる研究と同時に、本稿のように儀礼の場に着目するなど異なる視点から研究を行うことで、近世以前の信仰儀礼の全体像に近づくことができる。

なお、神道灌頂、神祇灌頂という名称は、習合神道における灌頂をまとめた総称としても使われるため、本稿では個別の灌頂としての神道灌頂・神祇灌頂は神道灌頂とし、総体を表す場合には「神道灌頂」と表記する。

一、神道灌頂の史料と三輪流神道について

神仏習合神道の諸流派には神道の教義を記した神道書、儀礼を記した次第、その他印信、目録などが伝えられてきた。本章で扱う「神道灌頂」は上記流派を含む諸流派で確認できる。そのなかでも三輪流神道は中世に遡る次第が残され、また時代は下るが道場指図も複数残されているなど、他の流派よりも参照可能な史料が多くあり、灌頂の様子をより良く知ることができる。そのため本章ではこの三輪流神道の灌頂について見ていく。三輪流に多くの史料が残されたのは、当流派が行事作法に重点を置き、その整備発展に力を注いだためであり、結果として教義書よりも行事作法に関する印信類が多く残されている^(一)。これらは長谷寺、高野山大学などに収蔵されているものがよく知られ、『神道

大系 論説篇二 真言神道（下）』、『大神神社史料』^(一)として整理、公刊されており、これらを用いた。なお、残された三輪流の「神道灌頂」に関する記録は江戸後期以降のものが多く、しかし、文永三年（一二六六）、応永二三年（二四一六）、承応四年（二六五五）、寛政六年（二七九四）、文政元年（二八一八）と相承された年紀が書かれる「三輪流神祇灌頂初重私記」^(三)の次第と、安永四年（一七七五）の奥書がみられる「三輪流神道灌頂授与式」^(四)を見比べるとその次第はほぼ同じであり、同じく江戸時代に描かれた道場図とも矛盾しない。中世以来の儀礼次第をある程度保ちながら伝えられてきたと考えられるため、本稿では、絵図などこれら江戸時代の史料と中世以来伝えられたと考えられる文字史料を照合して中世の様相を復元的に考察する。

三輪流神道は大神神社の神宮寺である平等寺と大御輪寺を中心に形成された神道説で、はじめ鎌倉時代中期頃より三輪上人慶円を始祖と仰ぐ神道説^(五)が形成されはじめ、叡尊による大御輪寺再興（弘安八年、一二八五）頃より彼らが伊勢神道説をもたらしたことで教義の体系化が行われたと考えられている。その神道説については先学によって研究が行われており、東密で発展した理趣経との関わり^(六)、天台宗からの影響などが指摘されている^(七)。そして三輪流神道ではその神道説を伝える神道灌頂（初重、二重、三重がある）、神道書である「麗氣記」の秘伝を伝える麗氣灌頂などいくつかの灌頂儀礼が伝書として伝えられている。

三、神道灌頂の次第

三輪流神道では、三輪上人慶円と三輪明神が互いに灌頂を授けあったこと由来する互為灌頂が流派の始まりとされる重要な灌頂として伝わる他、種々の灌頂があつたことが印信や次第などによって知られる。例えば、先に「三輪流神道灌頂諸部 空」に記される灌頂を挙げたが、加えて「三輪流神道源流集灌頂部秘識六」^(八)を例にとつて見ると、神祇灌頂、御即位灌頂、奥旨灌頂、伊勢灌頂、八幡三所灌頂、摩利支天灌頂、役行者灌頂、父母代灌頂、麗氣灌頂、神明灌頂、天河弁財天灌頂、稻荷灌頂の一二種類の灌頂が記されている。このうち、麗氣灌頂や父母代灌頂などは他流派においてもみられ、また山王之大事といった印信が記されているため、他流派の灌頂儀礼に関するものも伝えられていたようである。これら流派を越えて共通する名前をもつ灌頂の共通点や差異点などについて比較検討することは今後の課題としたい^(九)。

本稿ではそのなかでも記録が多く残される代表的な灌頂である神道灌頂について見ていく。三輪流神道灌頂は受者が初重、二重、三重と段階を踏んで受ける。灌頂の次第については八田幸雄が詳細に調べており、大きく三つの系統があることが示されている^(一〇)。本稿ではそのなかでも代表的とされる「三輪流神祇灌頂初重私記」に代表される系統について見る。灌頂の次第は史料により多少の相違はあるが、大要は同じである。ここでは「三輪流神祇灌頂初重私記」、「三輪流神祇灌頂二重私記」^(一一)、「三輪流神祇灌頂三重私記」^(一二)を使い、初重から三重までをまとめる。

【初重】受者は初め三つの鳥居をくぐり、各々の鳥居の脇に設けられた壇で祓いを行うことで過去・現在・未来の罪穢れを落とす。次いで加持所において塗香、含香、洒水を行い、普賢三昧耶の印明を授かる。覆面をされ道場に入り、香象を越えることで身を清める。次いで本壇に着座し證文、制誠文を読む。投華を行い、その後覆面を取って壇相、道場の様子を拝念する。その後、小壇（正覚壇）にて頭頂に灑水を受け、宝冠を授けられ、神祇・宝剣・神鏡の三種の神器を授けられる。神祇印明、内護摩を行い、四海領掌印を組んで神水を飲む。宝冠を脱し、天地十二代等を拝した後、岩戸の大事の神事を行う。なお、「三輪流神道汀初重手鏡」^(三)では神水を飲んだ後、麗氣壇におもむき、四種の印を受け、口伝を得る。そして壇を三度周り堂を出る、となっている。

【二重】二重灌頂の次第は初重とほぼ同じである。鳥居をくぐる際には第一の鳥居では秘歌を唱することを除き、第二第三の鳥居では真言のみ授けるといいうように儀礼が簡略化される。その後加持所で祓いを受け、覆面をし香象を越えて堂内に入り、本壇で投華を行う。覆面を脱いで観想し、次いで小壇に移り灑水、宝冠を授けられ、香を塗った後、三種神器を授けられる。そして印可を与えられ金剛警水を飲む。神祇阿闍梨の位となったことを告げられ、宝冠を脱ぐ。もう一度壇を拝し、天地十二代等を拝して退出する。

【三重】三重灌頂も投華、覆面を取るまでは初重、二重と同じである。覆面を取った後、大阿闍梨は受者を引いて筑波壇に連れて行く。筑波壇は正覚壇の位置に設けられる。ここで灑水を行い、宝冠を被せる。香を塗り、受者を唐櫃に腰掛けさせ、足元には八葉を踏ませる。次に受者は右手を出し八咫鏡を観想

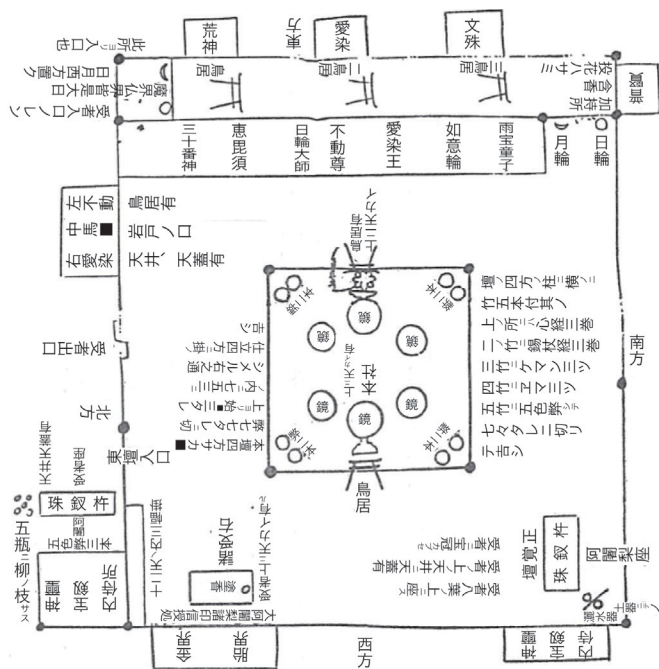
し、受ける。その次に左手で授けられる頌文を受ける。そして、腰掛けているのが筑波山であることを示され、印可を授けられる。そして宝冠を脱ぎ、再拝して退出する。

このように初重から三重まで儀式の次第の大筋は変わらない。これを密教の灌頂の次第と比較して見る。真言密教における結縁灌頂では、受者は入堂前に灑水と含香をして清めた後、入口を遮るように置かれた十二天屏風の前で覆面を施され、置かれた香象を越えて道場内に入る。堂内では大灌頂阿闍梨の前で投華し、結縁した仏の尊名が記録された後、小灌頂阿闍梨のところまで導かれ灑水を受け、そして印明を授けられる^(四)。これと神道灌頂を比較すると儀式の手順と内容が非常に似ていることが分かる。異なる点は入堂前の清めの部分に鳥居が設けられていること、投華後の小壇で宝冠が被せられ、三種神器または八咫鏡が与えられること、「岩戸の大事」が行われることである。特に鳥居については様々な印信において説明がなされており、重要視されていたことがうかがえる。

四、灌頂道場の設え

灌頂の場の設えについては儀礼の次第や印信などの伝書によってある程度知ることができるが、加えて道場の指図が残されていることから、これとあわせて検討することができる。指図の作製された年代と史料の記録の年代とが異なるものもあるが、内容を比べるとほぼ同じであることが分かる。

「三輪流神道灌頂道場之図」(図二一一)は文政元年(一八一八)に憲管によって描かれた道場の指図である(二五)。図中に方位が記され、受者は北面より入って北面に出るようになっており、そこでは三つの鳥居を立てた通路を通って本壇のある部屋に入るようになっており、先の次第の通りの動線を描くことができる。この道場では鳥居をくぐる通路は直線で、全ての壇が本壇と同じ部屋内に設えられ、整然とした配置となっている。この図が理想的な道場を記したのか、それとも実際にどこかの建物に舗設されたものかは不明である。

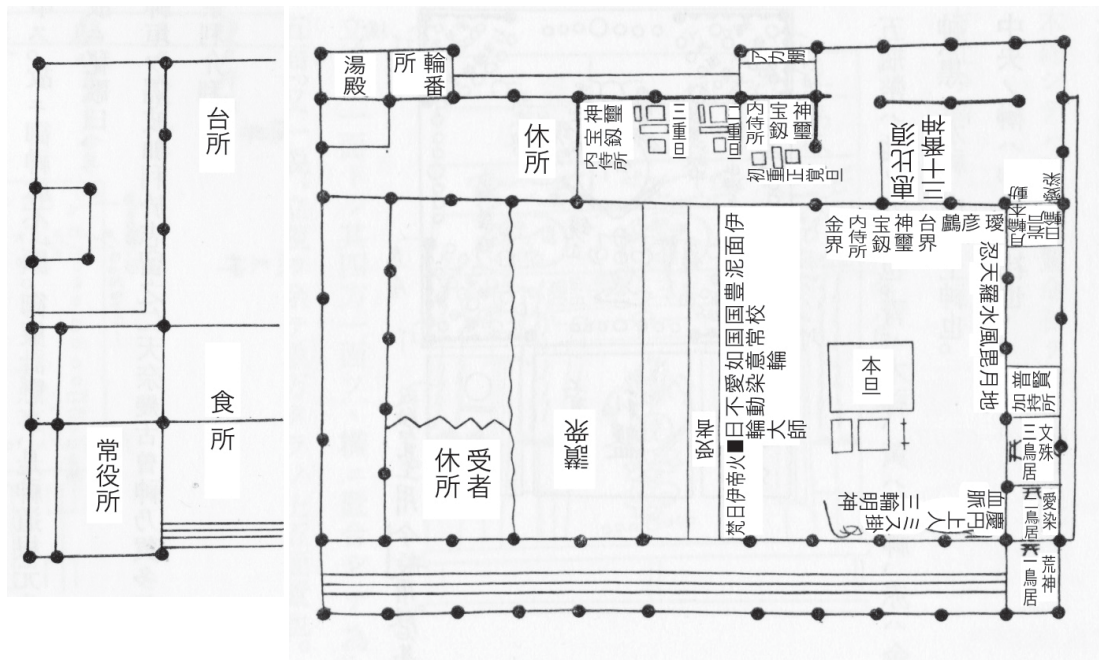


図二一一 三輪流神道灌頂道場之図

図二一二に示した「豊山勸学院神道灌頂道場図」(二六)では正面縁側の端に一鳥居を設け、そこから奥に二鳥居、三鳥居と進み、その正面に加持壇、左に道場への入口を設けている。本壇は中央に設け、初重の正覚壇、二重の小壇、三重の筑波壇は本壇のある道場とは区切られた後方に設ける。岩戸壇もこの後方の間に設けられている。初重・二重・三重のそれぞれの灌頂で使う正覚壇・二重壇・三重壇(筑波壇)がそれぞれ決められた場に設えられ、3壇が同時に存在するようにみえる。本壇のある部屋の周囲には仏の尊名が記され、仏画が掛けられたと考えられるが、神道の神は国常立尊と三輪明神のみで、三輪明神の画は御簾にて隠されるとあり、神仏の扱いの差を見ることが出来る。この道場図は長谷寺勸学院(二七)という具体的な建物に構えた灌頂道場であることから、建物の形に合わせて鳥居の通路や壇の位置などに工夫がなされたと考えられる。

このような道場内の工夫は「三輪流神道灌頂内庫図」(二八)(図二二三)でも確認ができる。ここでは鳥居の通路が矩の手に折れており、さらに正覚壇、三種神器の壇、岩戸壇はそれぞれ別室に設えられ、それぞれの部屋は通路で繋がれ完全に独立している。

このように神道灌頂の道場は行われる建物によって通路、壇の位置を工夫していた。密教における灌頂堂のように神道灌頂のみに特化した建物が建てられたわけではなく、長谷寺勸学院のように既存の堂を用いて儀式を行っていたと考えられる。なお、これらの舗設を示した道場図と、その舞台となった建物との関連など建築的な考察は別稿に改めたい。



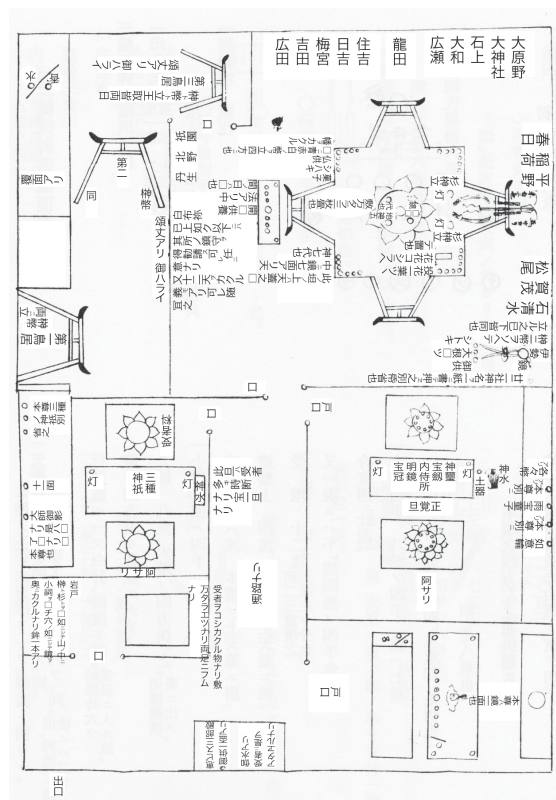
図二一 二 豊山勸学院神道灌頂道場図

五、道場内の神道由来の設えとその意味

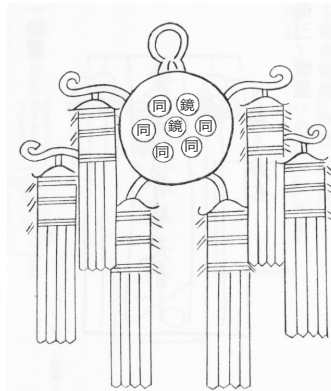
五―一 鳥居

灌頂道場の鳥居には、本壇、岩戸壇などの儀礼壇の荘厳に用いられる鳥居と、道場への通路に設けられ受者がくぐり抜ける鳥居がある。ここでは通路に立てられる鳥居を見ていく。鳥居に関しては拙稿（二九）で真言神道と天台神道での違いを述べた。三輪流神道の道場で使われる鳥居は真言神道のものであり、「三輪流神道訂補真鈔」では次のように記される（一〇〇）。

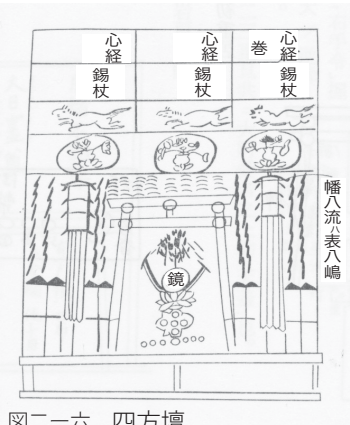
鳥居ハ是あ字門也、三世十方ノ仏世尊一切ノ賢聖衆出生玉ヘリ、此阿



図二一 三 三輪流神道灌頂内庫図



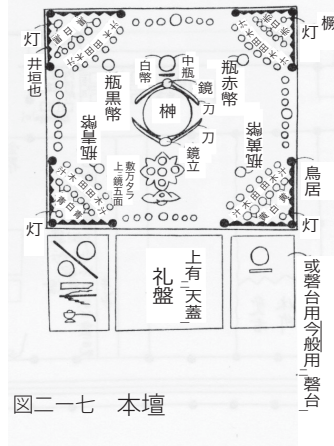
図二一九 天蓋



図二一六 四方壇



図二一八 本壇上設え



図二一七 本壇

天蓋七面ノ円鏡ハ天神七代也。壇上ノ五面鏡ハ地神五代也。櫛ニ四手掛懸ケルコトハ神代ノ往昔神殿社壇ノ形無シ。其ノ間ハ櫛ニ四手ヲ掛テ神ノ棲ト為。左右ノ太刀ハ草薙靈剣也。仁王之世ニ至テ二分作、云云とする。また「三輪流神道灌頂授与式」では鏡を神事に用いることについて、赤銅を磨いて白色とすることが神の赤白二滞の和合の深儀を表すとする。図二

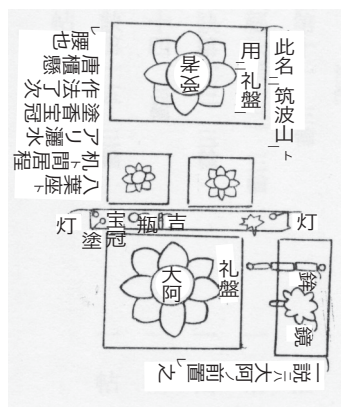
一八(三輪流神祇灌頂図)のような壇中央につくられる櫛・太刀、鏡については、太刀は大日如來の宝剣とし(三)、武家の時代(四)になって二分したとし、五面の鏡に投華することは五重の煩惱を打破し、五智円明の正体を顕すものであると説明している。これらの史料を見比べると基本的な壇の設えは変わらず、阿闍梨による壇相の説明に多寡の相違があることが分かる。従って、設えと基本的な説明が先に定まっていた、そこに別な説が付け加えられていった過程が想定される。

壇の設えは神道要素が強く、特に壇は垣と七五三縄で囲み、出入口として鳥居を付けることで神道の聖域を作り出している。また、「三輪流神祇灌頂初重私記」での説明のように社殿が無い時代の神域に言及する点も興味深い。天蓋には幡と鏡、すなわち仏教要素による荘嚴と神道要素による荘嚴が並んで付けられる(三輪流神祇灌頂図、図二一九)。なお、幣帛は五色あり、それぞれ木火土金水の五行が当てられており、五行説も踏まえている。

五二三 筑波壇

筑波壇は三重灌頂で使われる壇で、この壇では「治国利民ノ法方ヲ授」けるものであるとする。設えは

唐櫃ニ打敷ヲ懸、其ノ上ニ



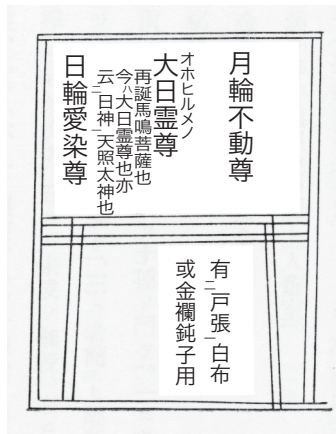
図二一〇 筑波壇

八葉敷、受者ヲ腰懸令、両足二八葉ヲ踏マ令^(二五)

とある(「三輪流神祇灌頂図」、図二一〇)。そして受者は八咫鏡と天之逆矛を持ち、腰掛けているのが筑波山であると示されるのであるが、これは神道書によれば以下の話に基づくものである。伊弉冉尊が天照大神を懷妊した時、国常立尊が帯を賜いこれを腹帯としたところ安産であった。この帯を流したところ、筑波に流れ着き男体山、女体山となった。それ故にここが男女の始まり、諸神が集まるところとなった^(二六)。このことから神道神話に基づいてつくられた壇であるといえよう。

五―四 岩戸壇

筑波壇と同じく神道神話からつくられたのが岩戸壇(「三輪流神祇灌頂図」、図二一)である。その名の通り天の岩戸の神話から来ており、壇の祭神は大日靈尊で馬鳴菩薩の垂迹とし、脇侍のように不動明王(月輪)、愛染明王(日輪)をあわせ祀る。そして杉で壇の四方を囲み、正面に鳥居が設けられる。受者はここで深く禅定に入り十方仏を観るのである。受者は十方仏、すなわちこの世が仏であることを観想すると同時に天の岩戸の



図二一一 岩戸壇

神話を観想し、顕れた天照大神が自身と合一することを感得するのである。こうして習合神道としての神道説を自得する、岩戸壇はそのための装置としてつくられたと考える。

五―五 神道灌頂における仏教要素と神道要素の役割

神道灌頂の儀式の次第と内容は真言密教のそれに倣い、手順をほぼそのまま用いていることは先に述べた通りである。道場内の舗設についてみれば、仏教要素は周囲に掛けられる尊像や、儀礼のための法具など、灌頂の場に権威をもたらすためのものであるのに対し、神道要素は受者がその元となる神話や伝承を想起させ、神道説を理解するためのものとして具体的な形・名前をもってつくられている。例えば、宝剣・玉璽・内侍所の「三種の神器」が正覚壇などいくつかの壇に置かれることや、筑波壇・岩戸壇など特定の神話・伝承を思いおこさせる名前が付けられていることである。また、鳥居や鏡などには神道、仏教両方の理論からの説明が付け足されており、神道要素に習合神道である三輪流の理論が投影されていると言えよう。つまり、神道灌頂はあくまで灌頂という密教儀礼の形式を維持することで儀礼としての権威・価値を保証し、そこに伝えるべき神道理論に適した舗設・荘厳を付け加えて、作り出された儀式であると考えられよう。言いかえれば、灌頂をなぞることで整えられた宗教としての儀礼を作り出し、受者と受者となり得る人々に認められるようにしたのではないだろうか。その時に神道の儀礼であることを表す方法として壇や鳥居などの道場内の舗設の意匠や装飾面で工夫を行ったのである。これは神道灌頂と同

じく密教の灌頂を基礎として構成されている他の種類の灌頂にも言えるであろう。

この神道要素を生み出すものとなっている神道説は記紀神話に根ざすものではなく、中世に作られた神話・説話に基づくものもある。中世における神話の解釈はそれまでにある神話に独自の解釈を加えて新たな話を生むものであり^(二七)、それらの話の中には記紀神話に全く書かれていない内容の物語に「日本紀に曰く」の文言を付けるなどして過去の神話に仮託するもの^(二八)、過去の人物を作者とするものなどが見られ、そうすることで話しに権威を付け、正当性を得ようとする狙いがあったと考えられる^(二九)。同様のことが「神道灌頂」の場を作り出す手法・過程にも見て取れ、これは中世神話^(三〇)がつくられるプロセスと類似しているといえるのではないだろうか。すなわち、

仏教要素は儀礼の権威を生むものであり、神道要素は受者に三輪流神道の教義を説明するものであったと見ることができ(表二一)、そのためにどちらとも象徴物として分かり易いものが使われたと考えられる。

なお、これらの神話・説話と神道灌頂については、天照大神の正体が蛇身であるという神道説が生み出され、この蛇体の天照大神を

表二一 神道灌頂と中世神話の対応

神道灌頂		
	権威の源泉	伝達する主旨
理論	密教灌頂	神道説
表現	仏教的要素(尊像・道具)	神道的要素(鳥居・鏡など)
中世神話		
	権威の源泉	伝達する主旨
理論	記紀神話など	自身の理念・教説
表現	記紀本文(『日本書紀』など)	中世神話(『釈日本紀』など)

観想する灌頂(伊勢灌頂)が行われるなど、両者に関わりのあることが推測できる^(三一)。このような神話・説話とそこから生み出される信仰の場の関わりについては今後の課題としたい。

五―六 天浮橋および天八衢

これまでの道場図にはみられないが、「神道灌頂清軌 憲誓」^(三二)に天之浮橋と天之八衢が記されている。この史料は三輪流神道の史料に含まれているが、第五章で取りあげる雲伝神道のもの^(三三)とされる。どちらの流派も真言密教をもとに作られた神仏習合神道である。天之浮橋は伊弉諾尊と伊弉冉尊が天沼矛をもつて国産みをした場所であり、天之八衢は瓊瓊杵尊が高天原から地上に下る際に通った分かれ道である。この二つは「今不用」と書かれるが、受者が退出する道に作るとある。橋は欄干を設け注連縄を張り、木綿を掛けた櫓を用いて作り、この橋は伊弉諾尊・伊弉冉尊の男女二神の陰陽を繋ぐとの神話的解釈がなされる。天之八衢は環と注連縄を使って八つの道を作るとある。この史料は幕末に書かれたもので、これがいつまでさかのぼれるかは不明であるが、灌頂儀式の根本形態に影響を与えない部分に神話からの解釈によって別の施設を加えており、ここにも仏教儀礼の場をもとに神道儀礼の場を作り出していく手順を見ることができる。天之浮橋、天之八衢に関しての詳しい分析は第五章で行う。

六、まとめ

「神道灌頂」の基本的な手順は密教の灌頂に倣っており、儀礼の際の動きはほぼそのままであり、道場の基本的な骨格も密教のそれと同じである。そこに神道の象徴を多く使った壇や通路などを加えて道場を形成し、儀礼の行為の説明には日本神話や伝承が用いられていた。また「神道灌頂」道場はその儀礼の次第、壇や鳥居の作り方は決まっているものの、儀礼の場の舗設全体の形、配置については行われる建物によって工夫がなされ、変形された。

このように「神道儀礼」の灌頂の場の特徴は、密教の灌頂を骨組みとすることで規定される儀礼の権威・価値を保証し、そこに神道説の教義を舗設・装飾という形で目にみえるものとして付け足していく、ということにある。この付け加えは骨組みを変えないことが重要であり、舗設としては道場の前後に通路として増設されることなどがそれを示している。そして儀礼の根本が密教儀礼にあるため、「神道灌頂」が密教僧侶によって生み出されたことが改めて分かる。彼らは伊勢神宮神官などの神道家との交わりにより得た神道の知識を密教理論を通して理解することで体系化した神道説を作り上げ、儀礼に取り入れていくことで独自の灌頂道場を作ったのである。神道による儀礼の場は、このように密教の儀礼である灌頂を理解した上でそれを神道理論によって読み解き、再構成することによって生み出されている。

こうした性格をもつ神道灌頂の場が形成されたのは、仏教、神道、陰陽道などに対する理解が進み、教学として追求が行われ、近世のような考証的な探求

よりも神道流派の形成、教義・儀礼の整備・発展が目指された中世という時代背景によるものといえよう。

本章では、本稿でも触れた灌頂の場と、その舞台となった具体的な建築物との関係を見ていくことで、習合神道が作り出した空間についての考察を進める。

注

(一) 久保田収「三輪流神道について」『藝林』七巻六号、藝林会、一九五六、一二、三二二頁～三四一頁、三三六頁参照。

(二) 『神道大系 論説篇二 真言神道(下)』(神道大系編纂会、一九九二、一一)、『大神神社史料 第五巻 三輪流神道篇 乾』(大神神社史料編修委員会、吉川弘文館、一九七八、六)、『大神神社史料 第六巻 三輪流神道篇 坤』(大神神社史料編修委員会、吉川弘文館、一九七九、一二)、『大神神社史料 第十巻 三輪流神道篇 続坤』(大神神社史料編修委員会、吉川弘文館、一九八二、六)

(三) 『大神神社史料 第六巻 三輪流神道篇 坤』、一九七九、一二、五二頁～五四頁。但し、この「三輪流神祇灌頂初重私記」については久保田収によって奥書については偽作の可能性が指摘されているが(久保田収「三輪流神道」、『中世神道の研究』、臨川書店、一九五九、三〇二頁)、『神道大系 論説篇 真言神道(下)』においては転写の奥書に疑いがないとし、鎌倉期に遡るものとしていること(『神道大系 論説篇一 真言神道(下)』、一一頁～一二頁)、菅原信海は本文書の内容を取りあげ、他史料と合わせて考えることで鎌倉中期には神道灌頂が行われていたとみてよいとしていること(菅原信海『神仏習合思想の研究』春秋社、二〇〇五、一〇、一〇五頁)から、本文書の内容については中世に遡るものとして考えた。なお、中尾瑞樹によれば三輪流神道の神道灌頂儀礼の原形が一四世紀に生み出されていたとされる(中尾瑞樹「三輪流神道における神道灌頂

の成立と慶円伝』『伝統文化の展望―日本の民俗・古典・芸能―』、橋田晃監修、三弥井書店、二〇〇三、一、五二五頁～五四一頁

(四) 『大神神社史料 第五卷 三輪流神道篇 乾』、一九七八、六、七四頁～七八頁。

(五) 三輪上人慶円(一一四〇～一二三三)は三輪流神道の始祖とされる。彼がどの程度神道説の形成に関与していたかは明確ではないが、彼の周辺で習合神道説が形成されていったであろうとされる(伊藤聡、遠藤潤、松尾恒一、森瑞枝『日本史小百科 神道』、東京堂出版、二〇〇二、一九四頁参照)。

(六) 八田幸雄「三輪流神道と理趣経曼荼羅―『神道灌頂清軌』を中心として―」『密教文化』、通号一五一、密教研究会、一九八五、九、一〇頁～二八頁

(七) アンナ・アンドレーワ「三輪流関係資料にみられる問題点―中世神道のテキスト、秘説、儀礼を中心に―」『第四回国際研究集会報告書』、名古屋大学、二〇〇八、七、二五六頁～二六四頁

(八) 『大神神社史料 第五卷 三輪流神道篇 乾』、一九七八、六、六一五頁～六二五頁。

(九) 例えば、麗記灌頂、父母代灌頂は御流神道にも見ることができ、伊藤聡の御流神道の灌頂に関する研究によれば、麗氣灌頂は『麗氣記』とは直接的な関係はないとされる(伊藤聡「中世後期御流灌頂道場における談義について(上)」『國學院大學日本文化研究所紀要』第八一輯、國學院大學日本文化研究所、一九九八、三、一七頁～三八頁)

(一〇) 八田幸雄『神々と仏の世界』、平河出版社、一九九一、七三頁～七四頁。

(一一) 『大神神社史料 第五卷 三輪流神道篇 乾』、一九七八、六、二五〇頁～二五一頁。

注三三前掲文献と一揃いのものと考えられ、同じく文永三年の年紀から始まる奥書を持つ。

(一二) 『大神神社史料 第五卷 三輪流神道篇 乾』、一九七八、六、二五二頁～二五四頁。
注三二と同様。

(一三) 『大神神社史料 第五卷 三輪流神道篇 乾』、一九七八、六、三二七頁～三三二頁。

年紀、奥書はない。

(一四) 仁和寺紺表紙小双紙研究会編「仁和寺蔵紺表紙小双紙基幹法会解説」、『守覚法親王の儀礼世界―仁和寺紺表紙小双紙の研究』、勉誠出版、九頁～七三頁、一九九五、三二頁～三四頁

(一五) 『大神神社史料 第五卷 三輪流神道篇 乾』、一九七八、六、六七頁。

(一六) 『大神神社史料 第五卷 三輪流神道篇 乾』、一九七八、六、一二二頁。「三輪流神祇灌頂図」の中に含まれる(同書一二二頁～一二六頁。文政七年(一二二四)の年紀と憲誓の記名のある奥書がある)。

(一七) 長谷寺勸学院は寛文四年(一六六四)頃創建。新義真言宗僧の養成機関として全国から留学生を受け入れた(奈良文化財研究所編『重要文化財 長谷寺本堂調査報告書』奈良文化財研究所、二〇〇四、三、三八頁)。

(一八) 『大神神社史料 第六卷 三輪流神道篇 坤』、一九七九、一、五二三頁。本図には昌雄の署名があるが筆写の年紀がない。昌雄の名は「神道八十通立印信 全」(『大神神社史料 第六卷 三輪流神道篇 坤』、三九〇頁～三九一頁)に「天保十一年庚子年六月十一日末資昌雄謹写」とあり、昌雄は江戸末に活動していたことが分かり、本史料も同時代のものと考えられよう。

(一九) 米澤貴紀「習合神道における鳥居のイメージ」、『日本建築学会大会学術講演梗概集』、二〇二二、八、七八九頁～七九〇頁、本論文補章一。

(二〇) 『大神神社史料 第五卷 三輪流神道篇 乾』、一九七八、六、七九頁。

(二二) 『大神神社史料 第五卷 三輪流神道篇 乾』、一九七八、六

(二三) 米澤貴紀「習合神道における鳥居のイメージ」、二〇二二、八、で挙げたが、山王神道においては日吉大社社頭の鳥居をくぐることに三妄執から脱するという意味づけをする伝書がある。

(三三) 伊勢神道説に従えば大日如来は天照大神であり、また『太平記』などにもみられる

ように草薙剣はもとは天照大神が持っていた剣とする神話が知られていたため（斎藤英喜『荒ぶるスサノヲ 七変化』吉川弘文館、二〇一二、六、六七頁～六八頁）、この剣が『三輪流神道灌頂初重私記』にいう草薙霊剣である可能性もある。

（二四） 先に挙げたように「三輪流神祇灌頂初重私記」では人王（任王）の代に至って二分したとし、「三輪流神祇灌頂図」でも人王としている。

（二五） 「三輪流灌頂第三重奥旨灌頂式」、『大神神社史料 第五卷 三輪流神道篇 乾』『大神神社史料 第五卷 三輪流神道篇 乾』、一九七八、六、四一～三頁。

（二六） 『大神神社史料 第五卷 三輪流神道篇 乾』『大神神社史料 第五卷 三輪流神道篇 乾』、一九七八、六、五四～六頁、五四～七頁。「三輪流神道諸大事口決」筑波山口決。なお、筑波山についての口決には、天地開闢の時に国常立尊が帯を海に流し、これが流れ着いて男体山、女体山となり、神々が集まるところ、男女の始まりの所となった、とするものもある（『大神神社史料 第六卷 三輪流神道篇 坤』、四五二頁。「神道源流集神秘灌頂部」筑波六所大事口決）。

（二七） 斎藤英喜『荒ぶるスサノヲ 七変化』、五二頁。

（二八） 斎藤英喜『荒ぶるスサノヲ 七変化』、五三頁。

（二九） 小川豊生は「偽書の生成」（前田雅之編『中世の学芸と古典注釈 中世文学と隣接諸学五』、竹林舎、二〇一一、九）の中で、「偽書がつくられる背景の一つには、伝統を重んじて古人の書いたものの中にしか真理はないという考え方があった。」（六四頁）、と述べ、中世人の思考の方法を示している。また、同書の中で宝誌和尚に仮託された『天照太御神儀軌』を題材にして「なぜ託す必要があったのか。『儀軌』の場合、おそらくは制作された書物に、より普遍的の価値を与えるためであっただろう。それが「儀軌」という、誰にでも使用可能な付加価値を目指したテキストであれば尚更である。しかしより重要なことは、この仮託によって始めて、革新的で末聞の思想も広く受容される道がひらかれたという点である。この機制こそ、なかんづく転換期においてこそ発揮され

る偽書の力能といえるだろう。」（六五頁）とも述べており、その儀式を見、受ける社会階層の人々に対して普遍的な価値を認めさせることが重要であったと指摘している。

（三〇） 中世に作られた神話・説話は「中世神話」と呼ばれ、研究が進められてきた。中世神話は初め国文学史の分野において使われ始め、その定義は徳田和夫が「王権神話の背後にようとして沈積し潜んでいた在野、在地あるいは特定域の神話や民間伝承とでもいうべきが、中世に一挙に顕現し、そのモチーフとプロットを説話や物語・縁起類に内在させた状況を見る時、この語はそれを表していかにもふさわしい。中世の散文、特に物語に多々見られる神話的状況、神話時代の観念体系の支配ぶりを包括して、中世神話という」（『中世神話』『国文学 解釈と鑑賞』三九巻一号、一九七四）としたのが最初である。しかし、その後、関連諸分野で用いられるにつれ、山本ひろ子のように方法意識的なカテゴリーとして、「もちろん中世神話は、いわゆる起源神話と同じ位相に位置しているわけではない。中世に作成された、おびただしい注釈書・神道書・寺社縁起・本地物語などに含まれる神々の物語・言説を「中世神話」と呼ぶまでのこと」（『中世神話』岩波書店、一九九八、一二）とする見方も出てくるなど、明確にされたものではないが、本論文では仮託によって生み出された神話・説話を「中世神話」とする。

（三一） 伊藤聡「伊勢灌頂の世界」『文学』八巻四号、岩波書店、一九九七、一〇、六三頁～七四頁

（三二） 八田幸雄の研究によれば、この史料の示す灌頂は理趣経に基づいた教説に則って説明されているとする。（八田幸雄「三輪流神道と理趣経曼荼羅——『神道灌頂清軌』を中（心として）」

図版出版

図二一 一〇一 『大神神社史料 第五卷 三輪流神道篇 乾』、図中文字は筆書き起こし表一 筆者作成

第三章

三輪流神道における灌頂の場と建物

第三章 三輪流神道における灌頂の場と建物

一、はじめに

二、「神道灌頂」の場の広さについて

三、灌頂の舞台となった建物

四、理想的な道場と実際の道場との比較

五、まとめ

第三章 三輪流神道における灌頂の場と建物

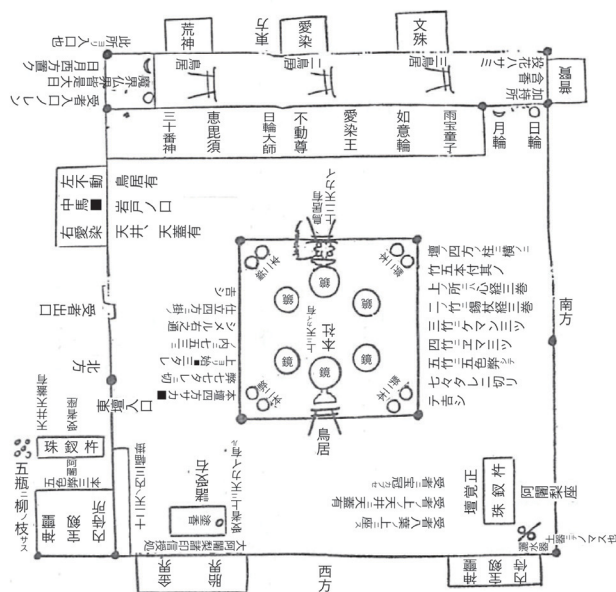
一、はじめに

前章では三輪流神道で行われた神道灌頂について、その舞台となった灌頂の場の特徴を見てきた。本章ではこの「神道灌頂」が行われた場と建物の関係を見ていき、儀礼の場と建物の関係、特に大きさや使われ方について、また神道灌頂がどのような建物で行われたのかを示すことを目的とする。なお、前章と同じく個別の灌頂としての神道灌頂・神祇灌頂は神道灌頂とし、総体を表す場合には「神道灌頂」と表記する。

二、「神道灌頂」の場の広さについて

「神道灌頂」を行うために必要な広さについて検証する。まずは灌頂道場を記録した指図から確認したい。今回扱った指図とそこに描かれた道場の様子をまとめると以下ようになる。

① 三輪流神道灌頂道場之図 (図三一)



図三一 三輪流神道灌頂道場之図

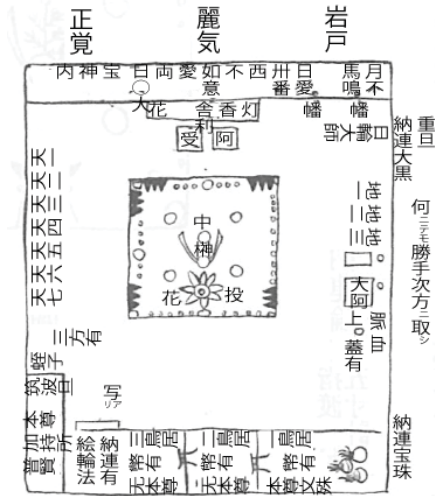
舗設の幕を張るための柱が描かれているが、その具体的な規模は不明。壇を中心に正方形の道場が作られ、その東方に鳥居を設けた通路が作られている。年代は文政元年（一八一八）、憲章によって書写されている。

② 豊山勸学院神道灌頂道場図 三輪流 (一) (図三一二)

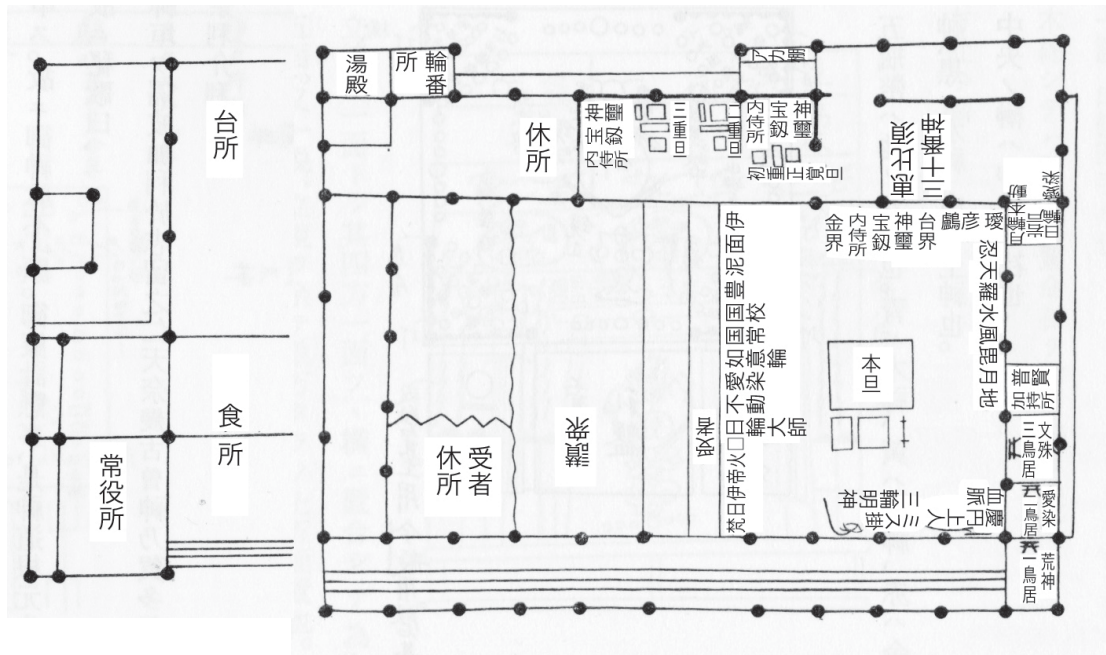
長谷寺勸学院での神道灌頂の様子を記した図であり、文政七年（一八二四）に憲眷によって写されている。また同じ文書内に灌頂に使う諸壇の図・説明が描かれ、奥書に「右諸壇図於豊山勸学院為自行用依古図記之訖」とあり、実際の灌頂に際して作られたものとわかる。本図に関する詳細な検討は「三、灌頂の舞台となった建物」の後半で行うが、本壇の設けられる部屋は五間四方の広さとなっている。また、鳥居を設ける通路が設けられている。

③ 三輪神道源流集火道場師口 (二) (図三一三)

規模などは不明である。道場は鳥居のある通路と大壇のある部屋からなり、大壇のある部屋の奥には正覚壇、麗気壇、岩戸壇の三つの壇が並んで設えられている。また、脇に作られている重旦は二重灌頂に使われる壇で「大略図如此。重旦所様道場ヲ見ツクラヒナリ。」とあり、道場によって



図三一三 三輪神道源流集火道場師口

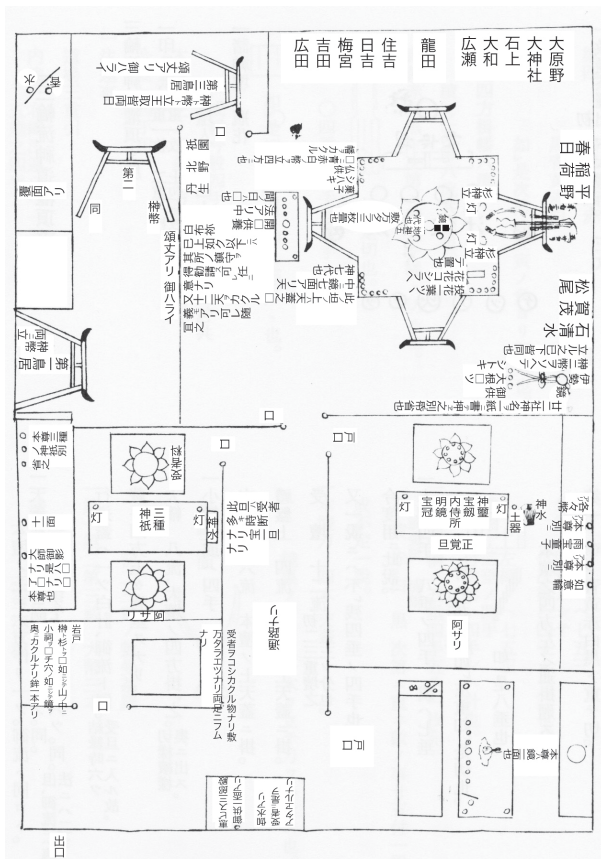


図三一二 豊山勸学院神道灌頂道場図 三輪流

見つくりう旨が書かれている。また、入口近くには三重灌頂で使われる筑波壇も設けられている。本図の道場は壇の並びなど他の図に比べて整っている点が多く、一種のモデルであると考えてよいのではないだろうか。なお、奥書に「文化元子ノ年四月写也」とある。

④ 三輪神道灌頂内庫図 (図三一四)

奥書等はなく、図のみである。道場は設けられる壇毎に部屋が作られており、それぞれ間仕切りが描かれるが、これらは舗設であり、壁・建具などではないであろう。鳥居の設けられる通路が鍵の手に折れており、具体的な舗設を想定して描かれたものと考えられる。道場とそれが設けられた

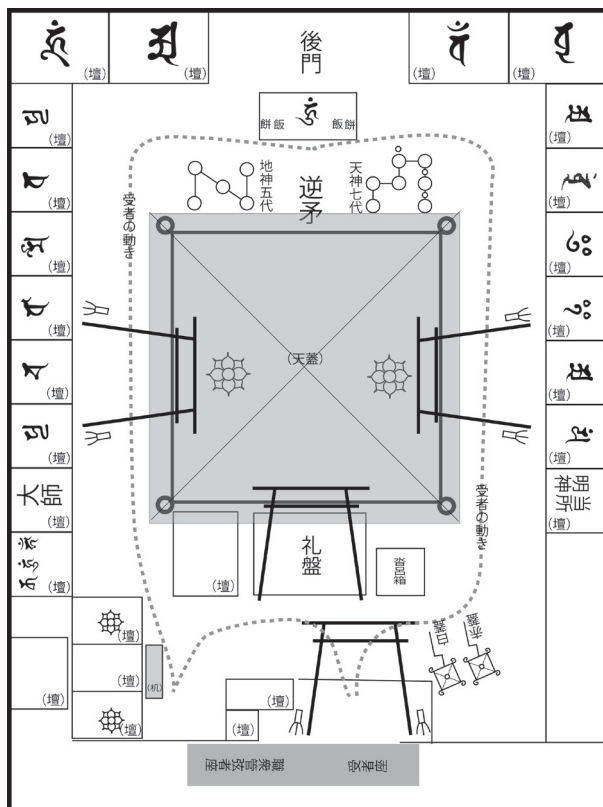


図三一四 三輪神道灌頂内庫図

建物の規模は不明であるが、それなりの規模の建物であることが推測できる。

⑤ 日本紀灌頂図 (図三一五)

御流神道の灌頂道場であり、『日本紀』の奥義を伝える灌頂義式の道場であって、この他に挙げた三輪流での神道灌頂道場とはやや性格の異なるものであるが、中央に壇を設け周囲に諸尊・諸神の尊像が掛け廻される様子は共通する。舗設については相違点もあるが、流派間での比較検討については別稿に改めたい。本灌頂の次第については松尾恒一がまとめている(六)。道場の広さについては記されないが、諸尊像の前にそれぞれ壇が設け



図三一五 日本紀灌頂図

られること、道場に入る通路に三つの鳥居がないこと等から三輪流の道場とは必要な広さが異なると考えられる。

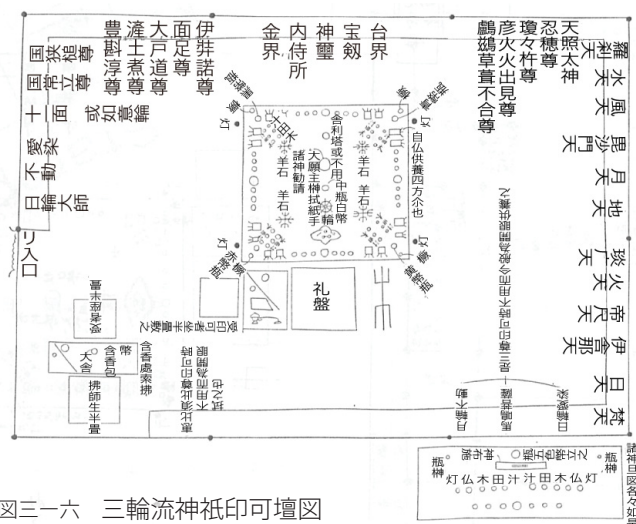
以上の「神道灌頂」の他に、密教の修行体系の中にある印可（印可灌頂）も習合神道においてその儀礼に取り入れられており、そのための道場を記した図も存在する。以下にそれを挙げる。

⑥ 三輪流神祇印可壇図 (七) (図三一六)

奥書に「文政四辛巳九月十六日於_二豊山三部権現社殿_一、印可行用タメニ記_レ之。三輪神祇末資憲蒼」とあり、長谷寺の鎮守である三部権現の

社殿で行われる印可灌

頂の道場を描いたもので、図中に記される記述からその道場において開眼供養を行った際の記録であろう。建物は柱が長手に四本、短手に三本描かれており、他の道場図のように壇をしつらえてある部屋の外側に別の壇を設けることはしていないことから桁行三間梁

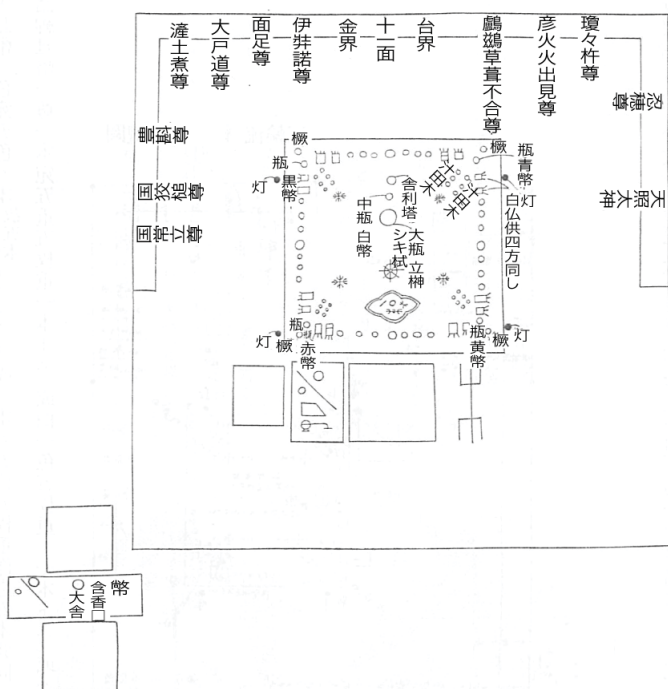


圖三一六 三輪流神祇印可壇圖

⑦ (三輪流神道印可壇図) ⑧ (図三一七)

間二間規模の実際の建物における舗設の様子を描いたものと考ええる

図題は書かれていないが、図三―六に挙げた史料と同じ文書に描かれ、その舗設も似ているので便宜上このように表記する。この絵図の奥書は「文政七甲申歳次閏八月五日記^レ之。」舗設の柱も描かれないことからその規模に關しては不明である。ただし、図三―六と比較すると道場の周囲に掛けられると思われる諸尊、諸神図の数が少ないので規模は小さいと考えられる。



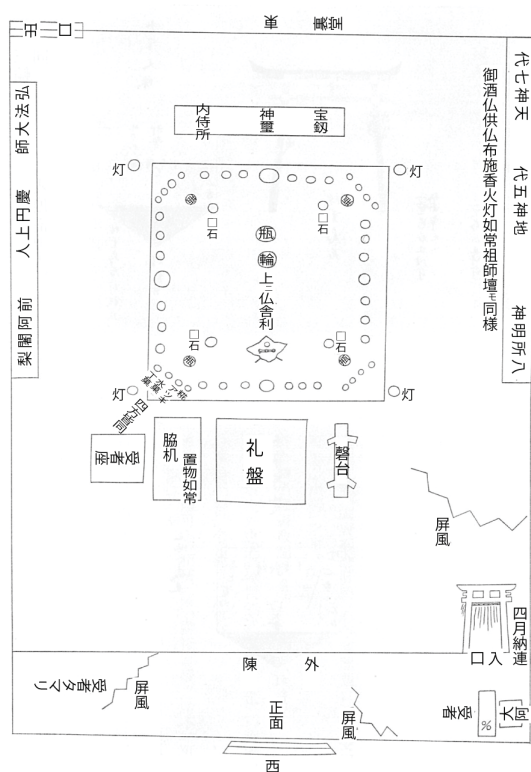
図三一七 三輪流神道印可壇図

⑧ 三輪流神道印可道場図 (図三一八)

奥書等はなく由緒は不明であるが、図中に方角と「裏堂」、「外陣」などが書かれることから具体的な建物での舗設の様子を描いたものと考えられる。規模は不明。

以上の図を見ると直接具体的な規模を示すものは無かった。そこで、文字で記された道場の規模と、道場内の舗設の寸法をもとにその大きさを考えてみたい。

まず、具体的な道場の寸法については「三輪流神道源流集火道場師口」(一〇)に「一、道場ニ付テ師ノ口伝ニ云、六尺間八角ノ道場也。是即円形鶏卵ヲ表ス



図三一八 三輪流神道印可道場図

ル也。深く可観視ス。然二今ハ三間四面ニシテ莊嚴ス之。」とあり、また「三輪流源流神道口決 卷下」には「今時三間堂構六尺壇也」とあるように、江戸時代には方三間を道場の規模として念頭においていた可能性が指摘できる(二二)。なお、「六尺間八角ノ道場」は、実際にそのような形の道場で行われたという記録が見られないこと、「神道灌頂」の元となっている密教の灌頂でもこのような形は見られないことから、理念から生まれたいわば観念上の形で実際に作られたものではないと考える。道場の向きについては「三輪神道」(二二)に「凡神道灌頂三輪流、就道場支度、廣中略三儀有之。中明之。先初重麗氣分於閑静ノ所構嚴浄道場之儀式可修正面向南方。若東方西北之ニ方可忌之、結界地外二道場等七五三可曳。」とあり、方角に気が配られた場合もあったようである。

次に道場の中央に設ける大壇については、「方八尺、足三尺」(「三輪源流神道口決 卷下」(二三)旧式壇、「神道灌頂旧私記 三輪流支度目録」(二四)、「六尺」(「三輪流神道灌頂大壇支分口決」(二五)高さ三尺、「三輪流源流神道口決 卷下」今時)「五尺四方」(「神道灌頂初夜支度之目録」(二六)、「と具体的な寸法を挙げるものと、「大小可依道場」(「三輪流神道灌頂内道場支度記天」(二七)、「可依大小道場」(「神道灌頂私記三十三」(二八)、「大壇高サ三尺方六尺 但、寛狭随心」(「三輪流神道灌頂大壇支分口決」)というように道場の広さによって加減して良いとあるものがあつた。

鳥居は「神道灌頂初後夜支度之目録」に「小鳥居 二尺五寸計、大鳥居 六尺計」とあり、小鳥居は壇の莊嚴に使われるもの、大鳥居は受者がくぐり通る

ものとわかり、その大きさが推測できる。

この他に道場の大きさを推測する手がかりとなるのが壁に掛けられる諸尊像である。灌頂の記録にはその法量は書かれませんが、それを推測できるものが長谷寺所蔵の「神道灌頂」に使われた^(二七)諸尊像である。これらは、いずれも本体の幅が一尺三寸前後で、掛軸に仕立てられている。図三一から図三八の道場図の壁面を見ると、一つの柱間には三、四枚の掛軸が掛けられており、先の寸法の掛軸を想定すれば、一間（二六尺）の柱間にその枚数を掛けられることから、長谷寺所蔵図の大きさを目安に考えて良いと言えよう。

以上をまとめると、方三間規模の道場中央に、六尺から八尺程度の大壇を据えた道場が見えてくる。大壇の周囲にはおよそ一間の幅の空間ができ、そこには正覚壇や岩戸壇などの壇所、壁に掛けられた尊像の前の小壇などが設けられていた。これは阿闍梨と受者が壇の周りを動くのに十分な広さであろう。そしてこれが最低限の広さと認識されていたと考えられる。一方で、正覚壇などに十分な大きさを取る場合や、一回の灌頂で初重、二重、三重の灌頂を執り行う場合などはこの道場の大きさでは十分ではないため、別に部屋を設けてそこに壇を設けることが行われたと考えられ、結果として図三一・二や図三一・四のような個別事例として記録された道場の様子を見ることができるのである。また、図三一・三に関しては大壇の奥に正覚壇、麗気壇、岩戸壇の三つの壇が整然と並んで作られており、この様子は他の道場図に見られるような各壇が独立して設けられている姿と比べれば、道場の規模である三間と結びつけて描かれているように考えられ、この図は一種のモデルとして描かれたものと考えて良いであ

ろう。

三、灌頂の舞台となった建物

実際に、「神道灌頂」、および印可灌頂の舞台となった建物にはどのようなものがあつたのであろうか。『大神神社史料』、『神道大系 真言』に所収される灌頂関連の文書に記される、灌頂の舞台となった建物を挙げると表三一の一のようになる。これらを書き出すと以下のようなようになる。

① 長谷寺月輪院

長谷寺月輪院は長谷寺の子院であり、長谷寺第六世良譽法印の時より修行僧が増加したため、一時月輪院を仮用して会所とし、論議講談等を行つたという。これは勸学院の講堂を建立した第七代信海法印の代まで続いたとされる^(二八)。

② 長谷寺三部権現社殿

長谷寺三部権現は寛文六年（一六六六）に長谷寺鎮守として根来寺より勧請したと伝えられ、橘宮神、春日社、弁財天を祀っている。現存する社殿は一間社流造の本殿のみであるが、かつては拝殿もあつたことが「豊山長谷寺境内伽藍諸建物百式拾遺歩物絵図」^(二九)（以下、「惣絵図」）で確認することができる。ここに記される社殿が本殿であるか拝殿であるかについては本項の後半で検討を行う。

③ 長谷寺勸学院

表三一 三輪流神道における灌頂が行われた寺社、建物

史料名	年代	会場	備考
三輪上人行状	暦応4	1341	暦応四年十一月廿八日 沙門性心
	→康永元	1342	康永元年窮冬上旬之候、賜師主御自筆本謹書了。 金剛仏子本
	→応安3	1370	八幡善法寺 応安三年六月十九日、於八幡善法寺、從長老現證上人、奉相伝了
	→応永31	1424	応永卅一年四月八日於東寺觀智院以賢—法印伝授之本、授真如院僧都御分□□了。権僧正宗海
三輪流神祇灌頂初重私記	文永3	1266	文永三年八月十一日筆者畢
	→応永23	1416	応永廿三年三月転写畢
	→承応4	1655	山城国山崎 承応四年卯月於山城国山崎神祇執行之砌写竟
	→寛政6	1794	？ 寛政六寅年三月訂修行之砌、為神祇倍増繕写之訖
	→文政元	1818	豊山月輪院 文政元戊寅歲正月於豊山月輪院從有真阿闍梨伝授之後書之
諸流水丁部類聚集 東寺三輪伝憲嘗	建保5	1217	三輪山 (光明汀血脈) 建保五年四月八日示之。於三輪山伝授了
三輪流神道灌頂道場之図	文政元	1818	三輪山吉祥院本以作之。尤裏書有是、有奥也 憲嘗 右本者、巻軸長九寸三分也。予今書写、任便宜別紙ニシテ次第付之。但、御本者三輪山大智院觀阿御所持本也 文政元戊寅年九月十九日 憲嘗
	文政3	1820	文政三庚辰六月五日三輪山吉祥院以本イ本校合了。 憲嘗
三輪流 神祇印可壇図 ※1	文政4	1821	豊山三部権現社殿 文政四辛巳九月十六日於豊山三部権現社殿、印可行用タメニ記之 三輪神祇末資憲嘗
三輪流神祇灌頂図	文政7	1824	豊山勸学院 右諸壇図於豊山勸学院為自行用依古図記之訖 文政七甲申歲閏八月八日 憲嘗
三輪流灌頂印信秘訣上	元禄16	1703	平等寺道場 (印可秘訣第一本三輪) 右於和州三輪山平等寺遍昭院道場授与兩部印可記 元禄十六歲次癸未七月十三日 (許可秘訣第一末三輪) 右於和州三輪山平等寺遍昭院道場授記 元禄十六歲次癸未七月十三日 (伝法秘訣二三輪) 右於和州三輪山平等寺遍昭院灌頂道場授与兩部伝法灌頂印明畢
三輪流灌頂印信秘訣下	元禄16	1703	平等寺道場 (阿闍梨行位秘訣第六広沢浅) 右於和州三輪山平等寺遍昭院道場阿闍梨位印明授与某畢 元禄十六歲次癸未七月十三日 (兩部阿闍梨位秘訣広沢深) 右於和州三輪山平等寺遍昭院道場兩部阿闍梨印明授与某畢 元禄十六歲次癸未七月十三日
三輪流神道灌頂私記 憲嘗	元禄11	1698	松山大願寺道場 三輪流用意松山大願寺道場之時図之 右元禄十一年戊寅九月 日、豊山本願院徳雄師於松山大願寺三輪流神祇汀時、為用意草案尤半紙認故、文字音同ヲ用而、正字不正也。然レドモ手引明ルコト如相承无異也。仍テ令他写自校了。 文政四年辛巳五月十九日 憲嘗
三輪流神道灌頂二重私記			→初重私記と同じ
三輪流神道灌頂三重私記			→初重私記と同じ
神道灌頂三輪流師資相承血脈	寛文6	1666	補陀落山惣持寺持聖院道場 右代々為師資相伝大阿闍経於補陀落山惣持寺持聖院道場授之畢
	延享4	1747	医王山伝法院寂靜寺神祇灌頂道場 吉野郡下市医王山伝法院寂靜寺於神祇灌頂道場大阿尊海授之畢
三輪灌頂秘訣	元禄16	1703	平等寺遍昭院道場 (印可秘訣第一本三輪) 右於和州三輪山平等寺遍昭院道場、授与兩部印可訖。
	元禄16	1703	平等寺遍昭院道場 (許可秘訣第一末三輪) 右於和州三輪山平等寺遍昭院道場、授与兩部印可訖。
	元禄16	1703	平等寺遍昭院道場 (伝法秘訣第二三輪) 右於和州三輪山平等寺遍昭院灌頂道場授与兩部伝法灌頂印明畢。
	元禄16	1703	平等寺遍昭院道場 (阿闍梨行位秘訣第六広沢流) 右於和州三輪山平等寺遍昭院道場、兩部阿闍梨印明授与某畢。
三輪流神道武勇部	安政2	1773	安政二癸巳年仲秋十五日神祇灌頂執行之砌、古本破壊之間新写之畢。 魯魚之誤多端也。二三之次第照之、各不無疑。後見之師請證之。三輪山若宮別当大御輪寺真盛

(次頁に続く)

	→文化6	1809	泉横山阿弥陀寺	時維文化六巳年二月十七日以右御本於泉横山阿弥陀寺神祇灌頂修行砌 拝写畢。快巖
	→文政5	1822	泉横阜	亦文政五壬午以三五明本訂之、再拝写了。壬正月十五日泉横阜。快巖
神道護摩作法	文化6	1809	泉横山阿弥陀寺	「神祇灌頂初重」右於泉州泉郡横岳下宮光明山阿弥陀寺灌頂道場神祇 灌頂授与。快巖阿闍梨訖。文化六歲次己巳三月廿八日壁一水一伝授大 阿闍梨苾芻通真
			泉横山阿弥陀寺	「神祇灌頂第二重」右於泉横阜下宮光明山阿弥陀寺灌頂道場神祇灌頂 授与。快巖阿闍梨訖。
			泉横山阿弥陀寺	「神祇奧秘第三重」右於泉州泉郡横岳下宮光明山阿弥陀寺灌頂道場神 祇灌頂授与。快巖阿闍梨訖。
三輪流神道伝授目録			大御輪寺灌頂道場	大御輪寺灌頂道場細絵図 一紙
太神宮秘法（三輪流神道 灌頂印信）	安政6	1859	和州長谷山法起院 道場	（神祇灌頂初重）右於和州長谷山法起院道場、神祇灌頂授与龍応訖。 安政六己未歲四月六日柳宿日曜 神祇大阿闍梨苾芻啓本
	安政6	1859	和州長谷山法起院 道場	（神祇灌頂二重）右於和州長谷山法起院道場、神祇灌頂授与龍応訖。 安政六己未歲四月六日柳宿日曜 神祇大阿闍梨苾芻啓本
	安政6	1859	和州長谷山法起院 道場	（神祇灌頂三重）右於和州長谷山法起院道場、神祇灌頂授与龍応訖。 安政六己未歲四月六日柳宿日曜 神祇大阿闍梨苾芻啓本

※1 この奥書に加えて「天保三壬辰年六月筆写畢竟。 秀乗」とある史料もある

長谷寺勸学院については「本浄院 創立未詳梅寮竹寮松寮は其左右に在り、等にして其昔隆盛を極めたりし時代の学寮には左の如きものありき。西端 肩山寮 楨寮：〔中略〕：南嶺（集議の会議場） 勸学院（講堂）金蔵院：〔中略〕：総持院（方丈鑑事の寺）：〔中略〕：初学林（講堂）：〔中略〕：愛宕山上の良興院 珠光院等なり亦以て其昔を偲ぶべきなり」^{（三）}とあり、勸学院講堂があつたことが記される。また、集会所と役部屋、台所に分かれていたとされ^{（三）}、図2『豊山勸学院神道灌頂道場図 三輪流』においても灌頂道場となつている建物と台所、常役所と書かれる建物とが別に書かれていることと符合する。この状況は「惣絵図」でも確認することができる。建物の規模についての検討は後で行う。

なお、勸学院があつた期間は、建立された万治元年（一六五八）から山崩れにより破壊されたと記録される^{（二四）} 明治一八年（一八八五）の間とすることになる。

④ 長谷寺法起院

長谷寺法起院は長谷寺の開山堂であり、開山の得道上人が祀られている。元禄八年（一六九五）に英岳僧正によつて再興された子院である。

⑤ 三輪山

三輪山は三輪流神道が發展した大神神社、あるいはその神宮寺である平等寺か大御輪寺を指すと考えられるが、いずれかは判断できない。

⑥ 三輪山平等寺

三輪山平等寺は三輪流神道の二つの系統の内一つを伝えた寺院で、慶円

の後継者によって引き継がれた一派が拠っていた。平等寺ははじめ大三輪寺と号したが、空海によって遍昭院と改められ、その後慶円によって平等寺となった。江戸時代には本堂、行者堂、御影堂などがあった。史料によっては三輪山平等寺遍昭院と記すものもある。

⑦ 大御輪寺

三輪流神道のもう一つの流派が拠った寺であり、鎌倉時代に西大寺の叡尊の一派によって再興された寺である。この叡尊の系統は中絶、その後江戸時代に真盛によって再興されており、この再興が平等寺系で行われたため、その神道の内容は一つになっているとされる^(二五)。江戸時代には三輪大宮・若宮の本地仏堂二字、三重塔、護摩堂、藏経堂などがあったとされる。

⑧ 八幡善法寺

八幡善法寺は石清水八幡宮近くにある律宗寺院・善法律寺のことと考えられる。同寺の本堂は石清水八幡宮から移築されたと言われており、神仏習合の色彩の強い寺院であるとされる^(二六)。

⑨ 松山大願寺

おそらく宇陀松山大願寺と思われる。大願寺は真言宗寺院で、織田氏松山藩時代には藩主の祈願寺として崇敬されていた。

⑩ 補陀落山総持寺持聖院

摂津の真言宗寺院。元慶三年（八七九）頃に創建、室町時代に戦火によって伽藍が焼失、豊臣秀頼により再興された。江戸時代には寺領が安堵され、西国三十三所観音霊場第二十二番として庶民の信仰を集めた。

⑪ 医王山伝法院寂靜寺

比定に至らず。

⑫ 泉横山阿弥陀寺

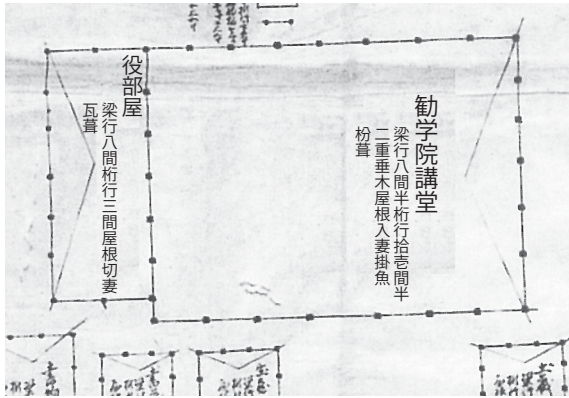
和泉にある真言宗寺院。山号は大野山。光明皇后の御平産を祈った行基による開山の謂われを持つ寺院。

このように見ると参照した文書の多くが長谷寺所蔵であったこと、三輪流神道のものが多かったことから長谷寺と平等寺、大御輪寺に関連したものが多かった。会場となった建物は寺院が一二寺、神社が一社あるが、そのほとんどが真言宗系の寺院である。このことから三輪流神道が密教僧によって生み出され僧の間で伝えられてきたため、密教寺院での勤行が多かったであろうことが分かる。また、「灌頂道場」という語がいくつか見られるが、これは灌頂堂のような独立した建物の名前ではなく、舗設によって作られたものであると推測される。そして一例ではあるが社殿で行ったものもあることから、必ずしも仏堂で行われるものでもなかったことが分かる。

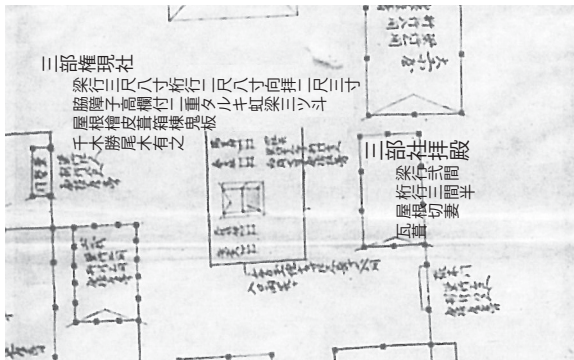
次に長谷寺の勸学院と三部権現について残されている社殿の記録と先に見た道場指図との比較をし、建物的大小と道場的大小について検討を行う。

先に見たように図三—二「豊山勸学院神道灌頂道場図 三輪流」（以下、「勸学院道場図」）に描かれる建物は長谷寺勸学院講堂に当たると考えてよいであろう。この建物は「惣絵図」にも描かれており（図三—一〇）、図中には「梁行八間半桁行拾壹間半 二重垂木屋根入妻懸魚 粉葺」^(二七)と記されている。なお、「惣絵図」には講堂と接して「梁行八間桁行三間屋根切妻 瓦葺」と記

される役部屋が描かれており、これは「勸学院道場図」において台所、会所、常役所と記される建物に該当すると考えられ、先に見た集会所と役部屋、台所に分かれていたとの記述とも一致する。この二つの建物は壁を共有して建てられていたのであろう。「勸学院道場図」に描かれた建物は梁間九間、桁行十一間に描かれる。これを「惣絵図」に書かれた規模と比べると、桁行中央間が他の柱間より半間広かったと考えることができ、結果桁行は十一間半となる。「勸学院道場図」でも桁行中央間は他の柱間より広く描かれており、この図の柱間はある程度実際の柱間の大きさを反映させて描こうとしたものと考えられる。同様に梁間は「惣絵図」に八間半と記されることから、一番奥の関伽棚、輪番所、湯殿がある柱間が半間であったのではないだろうか。また、先に見たよう



図三一九 「惣絵図」 勸学院講堂



図三一〇 「惣絵図」 三部権現社、同拝殿

に道場の本壇を設ける部屋は三間四方とされることが多いように正方形が基準となっていることを考えると、壇のある部屋は梁間が五間であり、桁行の柱間は桁行中央間が一間半であったため間仕切りを設けて広さを調整しているようにみえることから五間四方を基準として作られたと考えて良いであろう。勸学院の講堂の室構成は、この道場の空間を含む手前二間目から六間目までが恐らく論議講談を行う大部屋で、その正面と両側面に一間幅の入側縁と考えられる空間が設けられ、背面には梁間二間の部屋があり、その最奥に湯殿や輪番所、関伽棚などが設けられていたと考えられる。また輪番所と関伽棚の間の四間分はセットバックし、落縁が設けられていたのであろう。そして「惣絵図」から入り側縁が南となるように建っていたことが分かる。

講堂に設けられた道場はその広い空間を活かして本壇が作られ、鳥居を建てる通路は入り側縁を上手く使っている。初重壇、二重壇、三重壇、岩戸壇は背面の部屋に設けられているため、本壇のある部屋はかなり広く、空間的な余裕もあったであろう。初重壇、二重壇、三重壇は初重壇と二重壇・三重壇に分けられており、神爾・宝剣・内侍所の三種神器の掛けられる向きが異なる。二重壇と三重壇は同じ三種神器を使うのであろう。このような工夫も実際に灌頂を行う時に出てくる工夫と考えられる。本壇の廻りの壁に掛けられる諸尊像は梁間五間に一六幅となっており、長谷寺所蔵の尊像（一幅本体の幅が約一尺三寸の掛軸）も余裕を持って掛けられる。本図に記される休所や讃衆の居場所など儀式を支える部屋が「神道灌頂」を行うに当たって必要であることは密教の灌頂と同じであるが、儀礼書の壇図にはこれらが描かれてないことから本図は

実際の「神道灌頂」の様子を知ることができる点で重要である。

同じ長谷寺の三部権現社殿は図三一六「三輪神祇印可壇図」(以下、「印可壇図」)に記され、その建物は梁間二間、桁行三間である。この三部権現社も「惣絵図」に見ることができ(図三一―一一)、本殿とその両脇に二社ずつの小社が垣の中に東面して並び、その手前に本殿に向いて拝殿の建つ様子が描かれている。本殿は「梁行三尺八寸桁行二尺八寸向拝二尺三寸 脇障子高欄付二重タルキ虹梁三ツ斗 屋根檜皮葺箱棟鬼板 千木勝尾木有之 三方玉垣高サ四尺長サ十式間 入口両開キ」と記され、その規模は小さく、「印可壇図」に記された建物とは考えがたい。拝殿は本殿の軸上に東面して建っており、「梁行式間桁行三間半 屋根切妻 瓦葺」と書かれる。これは「印可壇図」に描かれる建物とその規模が一致するため、この印可道場は三部権現社拝殿に設けられたといえる。なお、両史料の比較から拝殿桁行中央間は一間半であったと考えられる。また安永七年(一七七八)にはこの拝殿から仏具が盗まれたとの記録があり^(二八)、拝殿が習合儀礼の場となっていたことが分かる。内部の荘厳は本殿に向かうよう、西に向いて壇が設けられ、中央間の壁には三種神器と両界曼荼羅が掛けられている。出入口は向かって左手の脇戸であり、恐らくは周囲に縁が廻っていたと考えられる。桁行中央の柱間が一間半だ考えられるので、壇の大きさはそれよりも小さく六尺前後のものであろう。また、儀礼に際しては建物の外か別棟の建物に休所などが設けられたと考えられる。

印可灌頂に関する道場はこのように「神道灌頂」の道場に比べるとその規模が小さくてすむことが分かる。図三一六を見れば、壁面に掛ける尊像と大壇を

中央に据えることから梁間は三間必要であるのに対し、道場内に据える小壇は一つで良いことから桁行に関しては二間ですんでいると考えられるため、この梁間三間桁行二間が印可灌頂の道場における最低限の大きさであると考えられる。しかし、この規模の建物では、先に見たような「神道灌頂」の道場のように六尺四方以上の大壇と二つ以上の小壇、道場への通路などを備えた道場を設えるには狭かったと考えられ、神社拝殿での神道灌頂の記録が少ないのはこのように建物の規模も関係しているのではないだろうか。また、同じ長谷寺山内でも「神道灌頂」儀礼を行う建物が一定しているわけではないこともわかった。印可灌頂のように多くの壇をしつらえる必要がないものなどはそれぞれ適当な建物が会場として選ばれたのではないだろうか。

四、理想的な道場と実際の道場との比較

先に見た通り、「三輪神道源流集火道場師口」(図三一三)に描かれた図が理想的な姿であると考えられ、これと「勸学院道場図」(図三一―二)、「三輪神道灌頂内庫」(図三一―四)を比べると、実際の灌頂に当たっては大壇以外の壇、正覚壇や岩戸壇についても「三輪神道源流集火道場師口」に描かれた壇とは異なる形で作られており、修するに当たったの利便性が考慮されたと推測できる。また、前項で見たように灌頂はいくつもの寺院、建物で行われており、それぞれの建物に合わせて改変されたと考えられる。その際に変わらなかったのは、大壇が中央に設けられること、壁面あるいは舗設の障壁面に諸尊像が掛けられ

たということ、三輪流においては道場の入り口に三つの鳥居を潜る通路が設けられるということである。これらは儀軌として決まっていることであるが、それぞれが個別の要素として決められているため、それらをまとめて上げて道場を作り上げる際にはある程度の自由度があったのであろう。「神道灌頂」においては多くの壇が設けられるため、その道場も密教の整った形に比べて変形されたものが多くあった。灌頂の舞台となる建物も、密教の灌頂儀礼を行う灌頂堂のような専用の堂ではないことと相まって多様な道場が作られていたであろうことが推測できるのである。

五、まとめ

以上をまとめる。「神道灌頂」の道場はその荘厳から最低限必要な広さがあり、道場の広い狭いに合わせて舗設の大きさを調整することで、受者の動く空間を確保していたと考えられる。「神道灌頂」では方三間の空間に六尺から八尺四方の大壇を中央に据え、大壇の周囲に複数の小壇を設ける形が基本的な形であり、荘厳などから見ても最低限必要な広さといえる。その上で建物の規模によっては大壇の大きさを調整すること、小壇を別な部屋に設けることで儀礼に必要な空間を確保していた。一方で、印可灌頂のように中央に大壇が一つ、その他に小壇が一つですむ儀礼では梁間二間桁行三間の建物に道場が作られた記録があり、この梁間二間桁行三間が最低限の大きさであると考えられる。

また、「神道灌頂」の道場の設えには理想的な形があったと考えられるが、

実際は会場となる建物に合わせて変形されていた。実際に道場が作られた建物の種別としては仏堂、神社の拝殿が確認できた。なかでも長谷寺勸学院、同三部権現社殿については建物と道場の舗設の関係が確認できる図が残されており、その使われ方を示すことができた。

注

- (一) 大神神社史料編修委員会『大神神社史料 第五卷 三輪流神道篇 乾』、吉川弘文館、一九七八、六、六七頁
- (二) 『大神神社史料 第五卷 三輪流神道篇 乾』、一二二頁～一二三頁
- (三) 『大神神社史料 第五卷 三輪流神道篇 乾』、三四三頁
- (四) 『大神神社史料 第五卷 三輪流神道篇 乾』、六〇二頁、「三輪流神道源流集、『同第六卷』
- (五) 阿部泰郎『仁和寺資料【神道篇】神道灌頂印信 名古屋大学比較人文学研究年報 第二集』名古屋大学文学部比較人文学研究室、二〇〇〇、三、六頁
- (六) 松尾恒一「日本紀灌頂次第」、『仁和寺資料【神道篇】神道灌頂印信 名古屋大学比較人文学研究年報 第二集』一一七頁～一二二頁
- (七) 『大神神社史料 第五卷 三輪流神道篇 乾』、一一九頁。また、同内容ものが「三輪流神祇印可壇図」として『大神神社史料 第五卷 三輪流神道篇 乾』二五六頁にあり、その奥書は「天保三壬辰年六月写之 秀乗」とある。
- (八) 『大神神社史料 第五卷 三輪流神道篇 乾』、一二〇頁。本図も「天保三壬辰年六月書写畢 秀乗」と奥書のある同内容の史料がある（『大神神社史料 第五卷 三輪流神道篇 乾』、二五六頁）
- (九) 『大神神社史料 第五卷 三輪流神道篇 乾』、二六六頁

(一〇)『大神神社史料 第五卷 三輪流神道篇 乾』、三四三頁〜三四五頁

(一一)「三輪流神道源流集火道場師口」に書かれる三間四面は、時代を考えれば当然古代の間面記法とは異なり、三間四方、あるいは三間四間のことと思われ、ここでは三間四方を意味していると考ええる(川上貢「間面記法の崩壊」『日本建築学会論文報告集』六四号、一九六〇・一)。

(一二)大神神社史料編修委員会『大神神社史料 第六卷 三輪流神道篇 坤』、吉川弘文館、一九七九、一二、四八六頁

(一三)『大神神社史料 第六卷 三輪流神道篇 坤』、一九四頁〜二一五頁

(一四)『大神神社史料 第六卷 三輪流神道篇 坤』、三五〇頁〜三五八頁。「三輪流神道合聚八」(『大神神社史料 第六卷 三輪流神道篇 坤』、三四一頁〜三六一頁)に含まれる。

(一五)『大神神社史料 第五卷 三輪流神道篇 乾』、五二六頁〜五三四頁

(一六)『大神神社史料 第五卷 三輪流神道篇 乾』、二九八頁〜三〇〇頁。「三輪流神道伝授目録・灌頂支度」(『大神神社史料 第五卷 三輪流神道篇 乾』、二九六頁〜三〇二頁)に含まれる。

(一七)『大神神社史料 第五卷 三輪流神道篇 乾』、三〇一頁〜三〇二頁。「三輪流神道伝授目録・灌頂支度」に含まれる。

(一八)『大神神社史料 第六卷 三輪流神道篇 坤』、一一七頁〜一一八頁

(一九)諸尊像は元興寺文化財研究所『豊山長谷寺拾遺 第一輯 絵画』、総本山長谷寺文化財等保存調査委員会、一九九四、五、八八頁〜九三頁、図版番号三五八〜三九一。長谷寺に残された諸尊像は、長谷寺勸学院での灌頂道場図に書かれる諸尊と一致するものが多いこと、その道場図を描いた憲誓の署名が巻留にあることから神道灌頂で使われたものと考えられる(一九頁〜二〇頁)。

(二〇)田中海応『豊山小史』、総本山長谷寺、一九二四、八、五〇頁〜五一頁

(二一)「惣絵図」は文政九年(一二二六)以降の境内を描いているとされる(奈良文化財研

究所『重要文化財 長谷寺本堂調査報告書』、奈良文化財研究所、二〇〇四、三)。図は同書、PL.三一〜三八によった。

(二二)田中海応『豊山小史』、一九二四、八、一三二頁

(二三)上坂倉次「長谷寺勸学院の財政(二)」『現代仏教』一〇一号、大雄閣、一九三二、八二頁〜九七頁。八八頁に参照箇所。

(二四)田中海応『豊山小史』、一九二四、八、一六三頁

(二五)菅原信海「三輪流神道における二大系譜」、『早稲田大学大学院文学研究科紀要』四〇号、早稲田大学大学院文学研究科、三三頁〜四六頁、一九九五、三、三八頁〜三九頁

(二六)京都府文化財保護基金『京都の社寺建築 南山城編』、京都府文化財保護基金、一九七九、八、九二頁〜九三頁

(二七)「惣絵図」中に書かれた文字については参考文献二四に翻刻されたものによった。以下同じ。

(二八)荒木良仙、守山聖『豊山年表』豊山派史料編纂会、一九二八、二、一二三頁

図版出典

図三一〜四、六〜八『大神神社史料 第五卷 三輪流神道篇 乾』、図中文字は筆写書き起こし

図三一五『仁和寺資料【神道篇】神道灌頂印信 名古屋大学比較人文学研究年報 第二集』掲載図をもとに筆写書き起こし

図三一九、二〇『重要文化財 長谷寺本堂調査報告書』、図中文字は関連部分のみ筆写書き起こし

第四章

近世における神道諸派の神道儀礼

第四章 近世における神道諸派の神道儀礼

一、はじめに

二、近世の神道諸派と神仏の習合

三、吉田神道、橘家神道における儀礼の場

四、まとめ

第四章 近世における神道諸派の神道儀礼

一、はじめに

前章まで三輪流神道を中心に神道灌頂の場の特質とそれが行われる建物との関係についてみてきた。この灌頂の場は中世神話に示される神話の読み解きと注釈の中から生まれてきた神道理論に基づいた荘厳がなされていた。その読み解きは仏教理論によって行われ、その担い手は密教僧であった。そのこともあり、灌頂の場は主に寺院であり、特に三輪流神道では真言宗寺院で行われていた。

本章、次章では国学や儒学などが勃興し、諸学問の体系化が進んだ近世において、様々な立場から「神道」の解釈と理論の構成が行われ、神道流派が作られたが、それらの流派がどのような儀礼の場と設えを作っていたかを検討する。

本章ではまず、室町時代に発展した吉田神道を初めとして、国学者・儒学者・神道学者などによってとなえられた近世の代表的な神道流派、神道理論を見、

仏教と神道の混淆に対する態度をまとめ、神仏習合が置かれた状況を概観する。加えて儀礼の様子を知ることのできる吉田神道と土御門神道、吉川神道について、その儀礼の場と設えの特徴を見て取り、これらがどのような学問や理論の影響をうけて形・構成を作っているのかを明らかにしたい。

一一、近世の神道諸派と神仏の習合

中世の神仏習合思想の下で発達した神道各派は、仏教の教義、理論、儀礼を基にして同様のものを整えた。その儀礼の中に神道の奥義・血脈を伝える儀礼として密教の灌頂に範をとって作られた神道灌頂がある。例えば、真言密教から神道を解釈した三輪流神道の神道灌頂の場は、密教の灌頂を骨格とし、そこに三輪流の教義を表す要素を荘厳、装飾として加えることで成立していた。この場を作る根拠となる教義・神道説の中には、中世神話(一)と呼ばれる記紀神話の注釈の中で作られた説話に基づくものもあり、灌頂道場を形作る神道理論は、仏教と中世の仏僧が広く持っていたであろう陰陽道などの知識をもとに

記紀神話などを解釈することによって作られていた。その解釈、注釈の内容が神道説の要であったが、史料的な根拠が無いもの、あるいはその根拠として偽書を創作したものもあった。これらは秘説として限られた人に伝えられることでその価値と真実性を高めたと言え、これらを伝える舞台となった灌頂道場の設えも師から弟子（灌頂受者）に意味が説き明かされることで教説を理解させるものであった。

近世に至るとこれら密教僧が作ってきた神仏習合の神道説は儒者からの批判を受けるようになる。彼らは宋学や朱子学などを援用して神道を解釈し、陰陽五行説や易学などの理論をもとにしてその理を説き、神仏の習合を批判した。ここには、仏教は出世間法であり、現世の政治や道徳を軽視しているとする仏教批判が根本にあった。なお、陰陽説の日本神話への影響はすでに『日本書紀』に見ることができ、世界の成り立ちの理とされているが、直接的に書かれたこと以外についてもこうした学問・理論で解釈が行われた。また、本居宣長らの国学者によって『古事記』、『日本書紀』への注釈が進み、これらが刊本となつて広く読まれるようになった。そして考証学者が中世以来の神仏習合神道の根本教典を偽書とするなど^(二)、神道解釈の元となる資料の研究が進み、それを本にした神道観、理論が形成されていった。また、近世における神道諸派の特徴は、幕府諸藩の学問奨励策とともに神道、ことに神道神学について説くことが盛んとなり、それらは庶民にも分かるようそれまでの時代に比べて平易に説かれたことが知られる^(三)。このように近世の神道を廻る信仰・学問の状況は中世の仏教主導、秘密主義のものとは大きく様変わりしたため中世神話的な信

仰世界の中で作り出されてきた神仏習合神道はこれらに対抗する必要を生じたのである。

ここでは、いくつかの神道説について以上のこと具体的に見ていく。なお、近世の仏教による神道説については次章で雲伝神道の例を挙げ検討することとし、本章では神道家、儒学者、国学者による神道説を見ていくこととする。

伊勢神道

伊勢神道は、中世の伊勢神宮外宮において成立し、中世においては神道五部書^(四)を始めとして厳しくその教えの広まりを制限していた。しかし近世になるとより広くその教えを広めようとする動きが見られるようになり、外宮櫛直の度会延佳によって神道説の内容を平易に説く書物が作られ、庶民の間に流通するようになった。延佳は伊勢神宮でも失われていた神道書を集め、同志とともに外宮祠官のための豊宮崎文庫を設立するなど、その教説の整理も行った。延佳はその神道説を問答体などの分かり易い方法で示しており、仏教・儒教との関係についても次のように記している^(五)。

問曰、儒者とても仏者とても、我国を本として其道を学ぶは神慮にも嫌ひたまふまじき歟

答曰、天照大神は日本国の神聖ににてましますば、孔子の道とても釈迦の道とても聖人の道なるをいかで嫌ひたまふべきなれども、仏家よりは両部習合とて、伊勢両太神宮は両部の大日にてましますなど、神

道を尊ぶ様にて神道を盗み、今時の儒者は太神宮は泰伯にて、内宮に三讓といふ額ありたるなど、附会の説を云散すはあさましき事なり。仏道は仏道、儒道は儒道にて少も我国の神道に混雑せず、しかも日本の神道の根本として行ふ時は、仏道も儒道も万民の心を和けて道理を知り、よき神道の羽翼たるべし。

神仏の習合について否定しながらその存在自体は否定せず、神道を基本とした上で共存は出来るとの考えを示しているといえよう。ただし、両部神道に対しては幾度も「神道を盗んだ」との言い回しを使い、これを禁じることを繰り返している。従って、神仏習合の儀礼についても批判を行っており、吉田神道において重要な儀礼である三壇行事の一つ神道護摩についても、

答曰、神道護摩・神道加持など云事は、卜部家より申出したる事にて、むかしの人の名を借りて実は吉田の兼俱と云者大方は作出したる事となり。護摩と申は梵語、加持と申も仏語なればよく分別あるべきなり。乱世の砌より神祇官も有るかなきかの様に成、吉田の上の山へ八神殿をかまへけるより、中臣も齋部も神祇官ながら各別の様になり行まゝ、卜部氏ばかり一家を取立て、天台宗・真言宗の中にて親しき出家をかたらひ、我神道を伝授するなどゝて、又彼家の護摩・加持の修し様を片はし伝聞て、卜部家に一流を立て、神道護摩・神道加持と云事あり。仏家の護摩・加持とは違たり。(後略) (六)

と手厳しい言説を述べている^(七)。彼の言説は『出口延佳神道書』と名付けられた一幅^(八)、

仏より神をぬすむは両部習合、神より仏をぬすむは卜部神道、皆流弊也。中極は日域相伝之神道也。其教は異なれども、聖道は一致也。神も仏も儒も老も捨つるべからず、又混すべからず。

天和癸亥季春念七

権欄宜從四位下度会神主延佳謹書

に端的に表れていると言えよう。このように神道家からは神仏が混ざっていることへの批判が論理的に示されてきており、その儀礼についても言及されていた。

吉田神道

この延佳に批判された吉田神道が唱えたのが吉田神道である。吉田神道(卜部神道)は室町時代に吉田兼俱によって地位を大きく上げ、神祇管領長上を名乗るようになる。近世に至って一部の白川家支配の神社を除く全国の大部分の神社を管轄下においた。その神道の教説は、吉田兼俱によってまとめられたものが多く、当時習合神道に関わる人々の間に広まっていた仏教、儒教、神道は同じであるという考え方に基づき、これらを神道が種、儒教は枝葉、仏教は花

実であるとする三教枝葉花実説を唱えた。そして、宇宙の根元を説く神道説として、その教義、儀礼を整えた最初のの神道となった。また、中世末当時の神道を三種に認識し、次のように記している（九）。

第一、神代以来直伝相承

天神、天照太神、天兒屋根尊

此御子孫、于今五十余代の々相伝、見血脈、元本宗源神道、是也

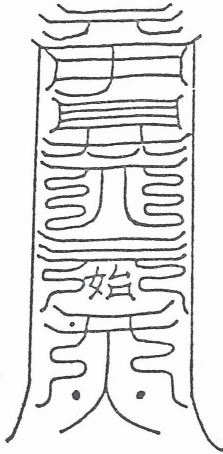
第二、大師流神道

真言教伝来之後、以胎金両界一習内外二宮一、以諸尊一合ス二諸尊神一、是云二両部習合神道一、

第三、本迹縁起神道

某宮・某社化現・降臨・勸請以来、就縁起之由緒一、構一社之秘伝一、是云二社例伝記之神道一、

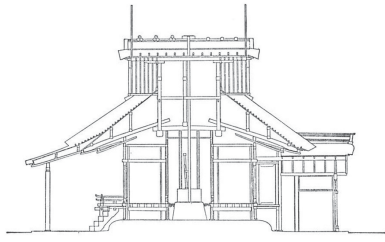
右、神道三家之名目、如レ此、



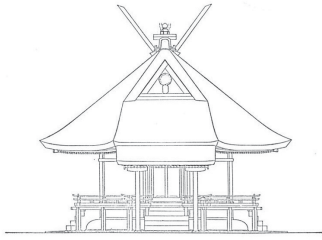
図四一一
吉田神道の護符
(尊帝二星寶章)

吉田神道の教義は『日本書紀』『古事記』『先代旧事本紀』の三部の本書による顕露教と『天元神変神妙経』『地元神通神妙経』『人元神力神妙経』を三部の神経による陰幽教を柱とし、その内容秘説の伝授は切紙の形式を取り、計八つの段階を踏んで行われた。切紙の中には、「宗源灌頂次第」、「外宮灌頂」、「内宮灌頂」が見え、伝授にあたつては灌頂の形を取るものもあつた。吉田神道で最も特徴的な儀礼は三壇行事（十八神道行事、宗源神道行事、神道護摩行事）である。これらは行法、設え共に仏教、陰陽道などを取り入れて作られたものである。詳しくは後述する。また、吉田神道には道教の影響もうかがえ、道教的な護符をいくつも作り出している（図四一一）（一〇）。

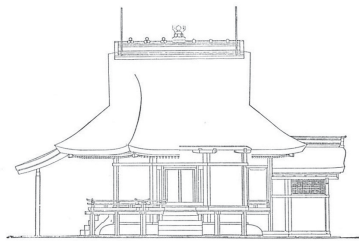
この吉田神道が作りだしたのが吉田神社太元宮（図四一二）である。吉田神社太元宮は齋場所の中心となる社殿で、正面に一間の向拝を設けた八角平面の本殿と六角平面の後房からなり、入母屋屋根の上には千木・堅魚木・宝珠を載せている。また、宝珠の下は竹でできており地中の石段に達することで天地一貫の理を示しているとされる。この特異な形式は文明一六年（一四八四）の再興時に造られたもので、吉田兼俱によって創案されたという。日本全国の神を祀る齋場所という着想は神道の頂点に立とうとする兼俱の考え方ともあい、社殿でありながら八角や六角といった特殊な形をし、宝珠等を載せた姿は神仏儒の習合を説いた吉田神道を具現化したものといえよう。兼俱自身がこの建物について言説を残しておらず、その形態の意図は不明であるが（二）、仏教要素、神道要素を見出すことはたやすく、社殿の形からは陰陽道や陰陽五行説の影響を見ることができよう。



図四一五 吉田神社太元宮 桁行断面図



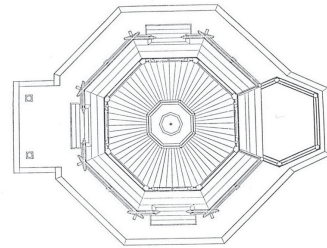
図四一六 吉田神社太元宮 正面立面図



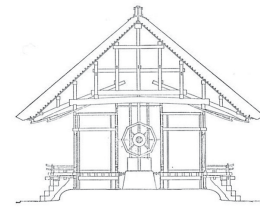
図四一七 吉田神社太元宮 側面断面図



図四一二 吉田神社太元宮



図四一三 吉田神社太元宮 平面図



図四一四 吉田神社太元宮 梁間断面図

吉川神道

この吉田神道から奥義を伝授され一時その血脈を継いだのが吉川惟足である。惟足は後に吉田家を離れ、吉川神道を興した。その教えは吉田神道から仏教的要素を除き、宋学の理念をもつてした^(二)とされ、その著書『神道大意註』^(三)に

此書（神道大意）は天地万物一体の理をあらはす處なり。天地万物一体の理は畢竟一心に本付く處也。理には古往今來の沙汰なしを云へども、事に於ては万物各別の重みあり。混沌未分の時、人となるべき理そなはりて、今日の人となること也。今日人となり、物となるべき理を含て、未だあらはれざるを混沌といふ。是より動き出て天となり、静にして地となる。天地陰陽の理より人倫の道を説かれたことぞ、然れば、道は人々固有の道ぞ。天に在りては神と云ひ、人に在りては心と云ふ。神人一体^と。故に神を心となせるを人といふ。されども氣質にさへられて神と人と雲泥となるぞ。唯一神道に本付てさととりぬれば、人々国常立尊なり。依之心は則ち神明の舍と云ぞ。

とあることから知られる。彼は会津藩主保科正之に重用され、現在の神道は両部神道の弊害を受けて本来の神道ではなくなっていると説き、これを受けた正之は領内の神社の整備を行っている。吉川神道において重視されたものが「土金^{つしぎ}の教え」であり、これは五行のうち、土と金が万物の根元と捉え、これを「つ

ちしまる」と読み、神道の「つつしみ」と同じものとした。これを附会と捉えることも出来るが、万物の根元を神道説に含める点では吉田神道と同じであった。

忌部神道

この他に忌部正通を主唱者とする忌部神道がある。正通は『神代卷口訣』の思想を中心に展開し、宋学理氣説を用いつつ、神道、儒教、仏教は天地の通理に即してある道とされた。また忌部神道というと、江戸時代にあらわれた忌部坦斎（広田丹斎とも）が唱道した神道説を指す場合もある。この神道説に関心を示したのが山崎闇斎であり、自らの垂加神道（後述）に取り入れている（二四）。

このように神道家による神道説は仏教、儒教との関係において神道を本とする説が多く、吉川神道において神仏の分離が説かれるようになっていた。

儒家神道

日本に伝わった儒教ははじめ仏僧の間で学問として学ばれていたが、近世に至ってそれを専門に学ぶ儒家が現れる。彼等は経世済民のために実学を学ぶ中で神道についても学び、神道と儒教が一致すると説き、神仏の習合に非を唱えるようになる。江戸期の儒家が神道について言及した理由は当時の儒教が朱子学を中心とした宋学であり、中国において排仏を思想的なテーマとしていたため、日本においても仏教は批判の対象となったが神道に関してはその態度を独自に考えなければならなかったこと、神道が道徳や秩序を説くものとして存在

していたため、これが政治や社会秩序を説く儒教の延長上として捉えることができたためと考えられている（二五）。この態度は幕府の儒家の祖である林羅山にも見ることができ、彼はその著書『本朝神社考』（二六）の中で、

夫^レ本朝^ハ者 神国也。神武帝 繼^レ天^ニ建^{テシ}極^ヲ已来^タ 相統^キ相承^テ
皇緒不^レ絶 王道惟^ニ弘^ル。是^レ我^カ天神^ノ之所^ノ授^ル道也。中世□^ク
微^{ニシテ}、仏氏乘^{シテ}隙^ヲ 移^{シテ}彼^ニ西天^ノ法^ヲ 變^ス吾^カ東域^ノ之俗^ヲ 一^ニ
王道既^ニ衰^ハ、神道漸^ク廢^ル。（中略） 遂^ニ至^ル令^ル二神社仏寺ヲシテ混
雜^{シテ}而不^レ疑^ハ、巫祝沙門同住^{シテ}而共^ニ居^ル。嗚呼。神在^{マシテ}而如^シ亡^{キカ}。

と書いており、神仏の習合を嘆き、本地垂迹説を批判し、習合した当時の神道から仏教を廃する事を主張している。他に熊澤蕃山（二七）、山鹿素行（二八）などの儒家も神儒一致を説き、神道が日本における王道としている。

垂加神道

こうした儒家神道の中で多くの門人を輩出し、大きな影響を与えたのが山崎闇斎であり、彼が唱えた垂加神道であった。山崎闇斎は、はじめ京都・妙心寺で出家、土佐吸江寺に移り谷時中に朱子学を学び、後に還俗、儒者となった。明暦元年（一六五五）、京都に私塾を開き、寛文五年（一六六五）に会津藩主保科正之に認められ招聘されている。この時期に吉川惟足門下の服部安休（二九）に出会い、神道に関心をいだき、次いで寛文九年には伊勢神宮に参拝、伊勢神

道の神道家である外宮禰宜度会延佳に会い、大宮司河邊精長^(二〇)より中臣祓の伝授を受けた。寛文一一年には吉田家より神道伝授を受け「垂加」の靈社号を与えられ、吉川惟足から吉川神道の伝授を受けるなど、当時の主な神道説に通じるようになり、自説を立てた。この神道説が垂加神道と呼ばれ、正親町公通、土御門泰福、渋川春海、植田玄節、出雲路信直、浅見綱斎など多くの弟子に伝えられ、神道界に大きな影響を与えた。闇斎の説は、儒教観念によって神道を理解しようとするもので、朱子学の理にあたるものが神であり、根元において天と人は合一であるという秘伝「天人唯一伝」を作り、敬にあたるものが「つつしみ」であるとし、これは吉川神道の「土金」と同じ観点から「土金之伝」を作り出した。一方で、儒教的な革命を否定し、君臣の道を重視した。君道は記紀にその系統として記されており、天皇の地位は絶対とした。そして君臣は公平無私な諫言も行う絶対的な忠誠を理想とした。このような姿勢は後の尊皇運動に影響を与えたとされている^(二一)。また、吉田神道の影響を受け、『日本書紀』と中臣祓を重要視し、前者については神代巻のこれまでの注釈書をまとめた『神代巻風葉集』を著し、後者については『中臣祓風水草』をまとめた、特に『中臣祓風水草』は限られた弟子にしか直授せず、その手稿は闇斎の死に際して正親町公通に託され、垂加神道の正統を示すものとされた。なお、闇斎は神儒を習合させるではなく、両者を学ぶこと、神儒兼学すべしとしたため、儒学を学ぶ一部の弟子からは反発があり、彼等を破門している。しかし、闇斎没後は、儒学を専修する一派と神道を専らとする派に分かれた感があり、神儒兼学を旨とする学者は少なかったが、若林強斎^(二二)によって綱斎からの儒学

と公通を経た神道が再び結合されている^(二三)。

正親町神道

土御門神道は近世中期の陰陽頭土御門泰福^{やすとみ}によってまとめられた神道流派であり、山崎闇斎による垂加神道と度会経晃による伊勢神道に基づいている^(二四)。土御門家は代々陰陽頭をつとめる家柄で平安時代中期の陰陽家・安倍晴明に始まる。闇斎より正統を譲られた正親町公通は『風水草』を後西上皇の上覧に供し、上皇より秘伝としてみだりに人に示すことのないようにとされたことから、公通の説を正親町神道と呼ばれるようになった。公通は闇斎の著作の整理を通して門人の組織化を行い、全国へと広める役割をしたとされる^(二五)。また、神道説の伝授にあたつて確固たる方式を定めたのも公通であり、初重・二重・三重・極秘伝の四段階のうち、初重・二重までは口授、三重・極秘伝については切紙を以て伝えることとしており^(二六)、制度の整備も行った。

橘家神道

垂加神道と正親町神道をもとに、橘諸兄以来橘家に伝わったとされる神道説をあわせて成立したものが橘家神道である。京都梅宮神社の神官である薄田以貞という人物が玉木正英に伝えたものとされ、正英が正親町公通に師事し、垂加神道の知識をもつて体系化し、広めたものである。その影響範囲は広く、多くの門人を出し、諸神道家にも受容された。特徴は行法・儀礼と兵学を多く伝えることであり、行法・儀礼も鳴弦、墓目など弓矢を用いた祓を行った。この

点は垂加神道に希薄であった行法・儀礼の面を備えた神道説として、社家に広まりやすくなったと指摘され^(二七)、特に四国に進出し、民衆の願いである除災招福をかなえる神道として広まった^(二八)。教説は垂加神道と同じく陰陽道の影響を受けた「土金之伝」をもとにしており、さらに陰陽道を取り入れた「五行祭」という行事も行われていた。

土御門神道

土御門神道もまた垂加神道の影響を受けた神道流派である。土御門家は陰陽頭を代々務める家柄で、家祖は平安時代の陰陽師・安倍晴明とする。この家から出た土御門泰福が山崎闇斎の門下に入り、垂加神道を学び、家業の陰陽道とあわせて土御門神道を興した。もとより陰陽道の儀礼を行ってきた家であり、そこに神道的な要素を付加した儀礼が伝えられている。

以上の儒家神道ははじめ儒学者による神道解釈として始められたこともあり、教説、学説としての面が強く、儀礼を伴った宗教的な側面は強くないものであった。しかし、垂加神道から正親町神道の時期にいたって流派として師弟関係などを組織化したことで、学説の伝授が段階が設けられ、切紙を用いるなど古田神道などと同じように相伝すると言う性格が強くなったといえよう。また、垂加神道や吉川神道は、原理として陰陽道などを用いているが、限られた人へのみ伝える秘伝が生み出され、その説は既存の信仰への附会ではなく、荒唐無稽ともいうべきもので、神道家は他者に権威を借りるのではなく、それが正しいと信ずることで神の恩恵をうけるものであった。ただし、そのための儀

式に用いられる形象は陰陽道、五行説などで説明ができるものであり、荒唐無稽なのはその説の着想と展開であった。また、宗教として民衆に浸透するためには、除災招福といった利益をもたらす祭儀を持つ必要があったが、垂加神道には独自の祭儀・儀礼を作り出すのではなく、橘家神道や土御門神道と言った既存の祭儀・儀礼を備えた神道説と合わさることで、理念を表する儀礼を整えている。従って、垂加神道の祭儀・儀礼の場について分析することは難しいが、後の項でこの橘家神道の祭儀について検討する。

国学

近世の神道に儒学と共に大きな影響を与えたのが国学の興隆である。国学は上代・古代の文化を明らかにし、いかに生きるべきかを考えた学問であり、その範囲は神道に限らず文学、有職故実など多岐に渡り、諸家の成果は百科全書的なものとなる。その根幹となるのが語学、古典研究であり、中世に行われた附会や迷信等を排して、古典の原典に当たることであった。また、研究の成果は秘伝とされることはなく、公刊されることも多く、自由な議論、さらなる研究を可能としたことで、様々な分野に影響を与え、市井の人々にもその考え方が広まった。そして『古事記』や『先代旧事本紀』などの本が公刊され、興味を持った庶民はこれらを手にすることができ、学問を始めることが出来るという近世社会の状況もその活動方法に合致していたといえよう。

こうして日本というものを古来からの繋がりを以て理解し、古代に理想像を置く考え方は、幕末には尊皇運動に繋がっていき、明治初年の神仏判然令へと

流れていくことはよく知られている。そして国学隆盛の結果として、仏教教学からの解釈によつてつくられた、附会や創作と非難された説を伝える神道流派は、こうした国学的手法とは全く異なり、相容れないものであったため、激しく攻撃されることとなった。

この古典研究の道を開いたのが契沖（一六四〇～一七〇二）であり、彼の『万葉集』への注釈『万葉代匠記』である。契沖は真言宗の僧で、梵学に通じ、阿闍梨位も得ていたが、二七才にして隱遁、古典への研究を始めた。『万葉集』の解釈にあたっては悉曇学の考え方をを用いて万葉仮名を語学的に研究し、上古の言葉の研究した。契沖自身は神道を専門に研究したわけではないが、上古には神道のみが国を治める道であつたと述べた^(二五)。

荷田春満（一六六九～一七三六）は伏見稻荷社家の出で、若い頃より『日本書紀』や「稻荷伝社ノ神道」、神事作法、和歌に通じていた。江戸に出て神職などに神道と歌を講義した。春満の研究は「祝詞式」「神代記」「古事記」「万葉集」「令」などを精緻に考証したもので、後の神道家に大きな影響を与えた。また、

古語不^レ通、則古義不明^{ナラ}焉。古義不^レ明、則古学不^レ復焉。
先王之風弘^レ迹^ラ、前賢之意近^{キハ}荒^{ムニ}、一^ニ由^ル不^レ講^セ語学^一。

と記し^(二六)、古語とその義を明らかにする学問、古学を学ぶ学校の創設を求めたともされている。春満はこの学究のなかで神道は生きるための道義と捉えて

いた。

その春満の弟子に賀茂真淵がいる。真淵は遠江浜松の賀茂神社の社家の出身で、上京して晩年の春満に師事、その後江戸に出て田安家に仕えた。真淵は他の国学者に先んじて『古事記』を重んじ、そこから古語、古義、古代の神道（古道^(二七)）についての研究を行った。真淵自身も古風な和歌などを作り、古義、古道の体得しようとしており、『万葉集』『祝詞式』などについても同じように研究を行った。彼の説く古道とは言葉では表現しがたい何者も包み込むようなおおらかさをもったもので、神道家の説く神道説のような善悪を判ずるようなものではないとした。また、女性的、平和な「和魂^{「にぎみたま」}」「たをやめぶり」を古道の特徴とする一方で、その根本は男性的な「荒魂^{「あらみたま」}」「もののふの道」かなる「ますらをぶり」を称賛した。この和魂と荒魂が相互に作用するものが古道であるとし^(二八)。そして、この古道を讀み、外来の思想の弊害を訴えた^(二九)。

契沖、春満、真淵の学問を総合し、国学を大成、組織化したのが本居宣長である。宣長は松坂の商家の出、京に上り医学を学ぶと共に漢学、古学を修め、帰郷後医師として開業する傍ら国学の研究を開始した。特に賀茂真淵に私淑し、宝暦一三年（一七六二）に真淵が松坂を訪れた際に師弟の契りを交わしている。師の勧めもあり『古事記』の注釈に取りかかった^(三〇)。この事業はその生涯を通じて取り組みとなり、『古事記伝』全四四巻を脱稿したのは死の三年前、享和元年（一八〇一）のことであつた。『古事記伝』に見られる考証の態度は厳密な実証主義、文献学的な手法と評価されるが、その古語の解釈と生み出された古学は近世の社会と密接に関わる、幕藩体制を越えた日本としての総体を作

り出そうとするものであったともいわれる^(三三)。また、『日本書紀』は漢文体

で書かれるため、古代人の言葉をそのまま伝えてはならず、『古事記』こそが言葉を音で書いたものであり、その心を知るには『古事記』こそが重要であるとして高く評価した^(三四)。その宣長の神道観は真淵と同じく上古の人々の生き方を称賛し、これを神の道（『天照大御神の道』）とした。これは歴代の天皇に伝えられ、宣長の時代まで残ってきているが、漢意によって見失われており、それを再び見出すための学問が古学（国学）であると説いた。宣長の学問の特徴はカミの定義にある。記紀に見られる神々、神社に祀られる神々、人間から動植物、海山など全てがカミであり、カミにも貴賤、強弱、善悪があることを主張した。こうした神々が善いこと（吉善事）と悪いこと（凶悪事）を起こし、悪いことを避けるために祭祀をしてもどうにもならないことがあるが、それは時が経てば必ず善いことに変わるものである、と考え、吉凶善悪交替史観をもっていた。それ故に人々は吉善事を積んでいかなければならないとしたのである。

宣長は多くの弟子を全国に持ち、彼等は鈴門と呼ばれた。門下に入るにあたって誓詞を出すのであるが、その中に、

一、於^二大人（宣長、筆者注）御流義^{マツ}者、秘伝口授なと申儀曾而無^レ之旨堅相守、左様之品を申立、世渡之便りと致候様之儀なと、惣而鄙劣之振舞を致^シ、古学之名を穢シ申間敷事

一、大人万歳之後、学之兄弟、不^二相替^一随分むつましく相交り、互に古学興隆之志を相励し可^レ申、立^二我執^一争論なと致候儀有^レ之間敷事。

との文言があり^(三五)、これが国学と言う学問の特徴を捉えていると言えよう。公開性と平等性が学問としての価値を高めたのであり、民衆にも広く知られる原因となった。また関連書物の出版や手紙のやり取りなど遠隔地でも学問を共有できる社会システムが構築された近世であるからこそ生まれたものともいえるだろう。

そして鈴門からは平田篤胤が出、このシステムを発達させ、その学問を全国規模で知らしめるようになるとともに、完成された入門、弟子、学びの輩の制度は学問の自由さよりも党派の結成に進んでいくこととなる。この篤胤が復古神道を大成させる。

平田篤胤は、宣長までの国学の成果を踏まえ、さらに死後の靈魂の行方を主題に据えて神道論を展開した。また仏教批判をしながら、地獄や因果応報といった仏教的な観念、儀礼がもとより日本の神道にあつたと説明しようとした。靈魂は神道から説明出来るとする考えが基本にあつた上で、キリスト教、易学、玄学等の研究も行った。つまり、藩の意識が強かった当時において一つの日本と言う国を、神道をもつて基礎付けようとする点が篤胤の特異な点であり、国学から復古神道へと変わったとされる点である^(三六)。

以上見たように国学による神道理解はあくまで学問的な興味から始まり、人の生き方の理想を示すもので宗教的な教義というよりは哲学に近いものであった。従って、神仏習合神道における儀礼に類するものはもとより作られず、秘伝も存在せずに考えは出版物などを通して広く世に知らしめられた。また、そ

の考えの中に国家主義的な考えの萌芽があつたことは確かであり、平田篤胤によつて宗教的なものへと大成されていく。平田篤胤とその門人（平田派）は篤胤の神道説を以て地方の神社の祭儀や民間で行われる日常の信仰を理論付け、既存の神社祭祀や民間信仰がしっかりと一つの神道（復古神道）に則つたものであるとした。また吉田家と白川家とも接近し、関わりを持つことで、既存の神道を自説を以て説くことを行つた^{（三九）}。彼等独自の祭儀は作り出さなかつたが、彼等の理論で全てを説いたのである。日本古来の神道を掲げる彼等にとつても神仏習合は排されるべきものであつたことは確かである。

三、吉田神道、橘家神道における儀礼の場

前節で神道家、儒家、国学による神道説を見てきたが、学問、哲学としての面が強い神道説が多かつた。そのなかで、吉田神道、橘家神道ではそれぞれ独自の儀礼を行つていた。本説ではこの二つの神道流派の儀礼を見ていくことで近世の神道説が作り出した場と設えの特徴を明らかにする。

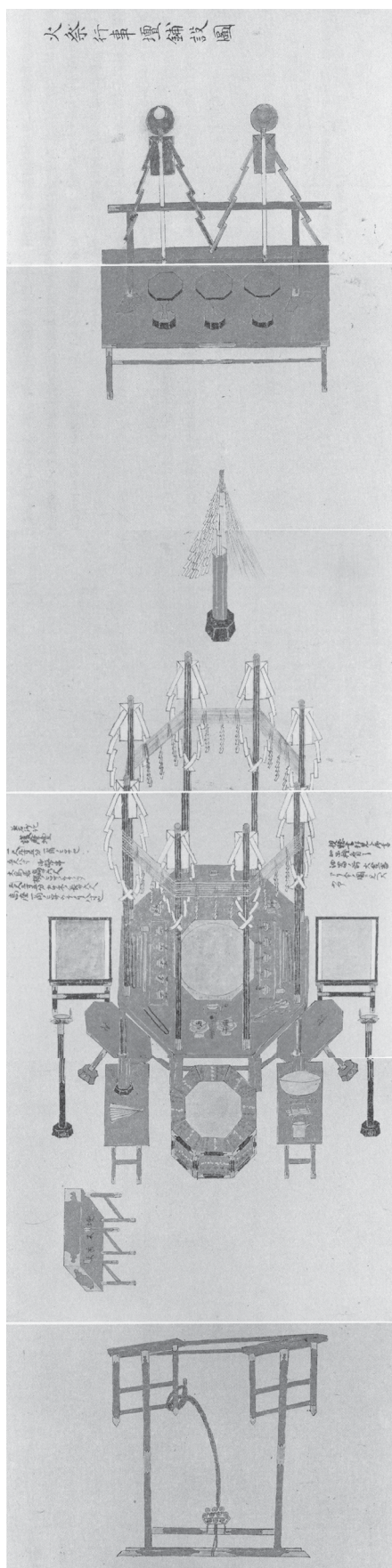
吉田神道

吉田神道は神儒仏を根・枝葉・花実としていたため、その儀礼も神道、仏教、陰陽道など様々な要素が見て取れ、先に記したように神道説の伝授にあたつて灌頂の形も取り、主要な行法である三壇行事に陰陽道を取り入れている。そこで、ここでは三壇行事について見ていきたい。

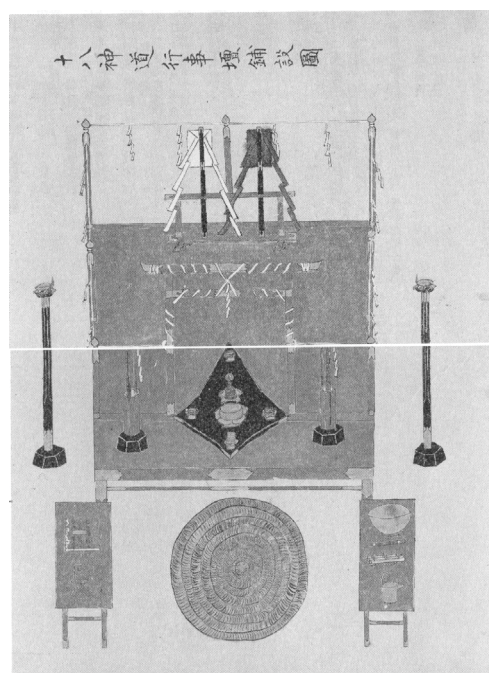
三壇行事は十八神道行事、宗源神道行事、神道護摩行事からなり、十八神道壇（四角形）、宗源神道壇（四角形）、神道護摩壇（八角形）の三つの壇からなるので三壇行事の名前がある。これらの行事を行うには、それぞれ初重、二重、三重の階梯を踏むことが必要であり^{（四〇）}、これを行うことで清浄さ、正直さを得、災禍を免れ、神と感応するものとされた。

十八神道行事は天地人の三元と水火木金土の五行、木火土金水の五質、脾腎腎肺肝の五臓を加えて十八とするのでこの名があると云う。行法の次第^{（四一）}を順に記すと、鳥居作法、円座下に進む、着座、打鳴、護身神法、太元に岐神^{ふまどのみ}を安ずる、太麻を取つて二拝、三種加持、六根清浄加持、太元一気元水加持、神像供養、灑水加持、根本加持、三元表白、太元神号、灑水加持、垂跡神社勧請、勧請祭文を唱える、神鈴加持、天地人三元加持、三大神咒、天地人神啓祝、供米、三光印相、心中祈願、後鈴明言、打鳴、中臣祓、結願修真、発遣神文、護身神法、二拝、座揖、立揖、退下となる。ここを見ると加持が多いことがわかる。この加持の場となるのが、図四—八のように設えられた壇である。ここではその殆どが神道的な要素で出来ており、行法の元となつている理論に五行説が用いられている。

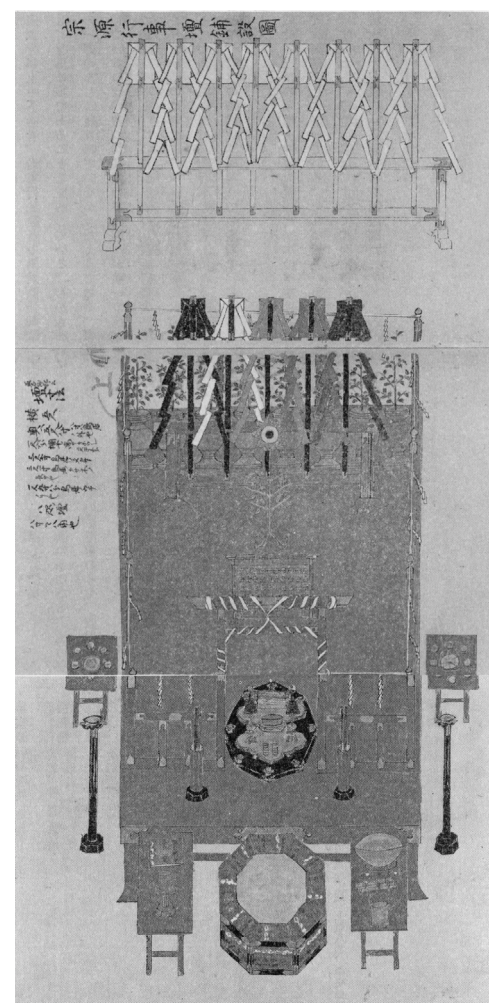
第二の宗源壇法は初段、中段、後段があり、それぞれ第一から第三までで構成されており、全部で九つに分かれている。ここに次第を書き出すには長いため省略するが、基本的に十八神道行事と同じく、祓いと加持、諸神への拝礼からなる。宗源壇は図四—九のように作られ、行者の座と壇中央の盤が八角形であり、五色の幣^{（四二）}が置かれるなど、陰陽道・五行説の要素が強い。



図四一〇 神道護摩



図四一八 十八神道行事

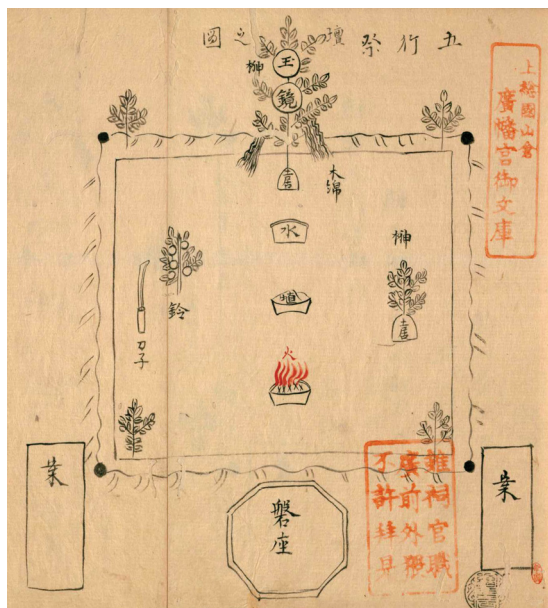


図四一九 宗源壇法

神道護摩は心火によつて五行をまつり、災禍を焼き尽くす行とされる。次第は初段・中段・後段の三壇からなり、それぞれ第一から第四まである。これも次第は略するが、清め、加持を行うのは同じであり、それに護摩を焚き、ここに供物を投じていく行が加わっている。この行事の壇は図四一一〇であり、護摩壇、行者の壇、高坏など八角形となっているものが多い。また十八神道行事と宗源壇法の壇には見られた鳥居がこの壇には見られなくなっている。これら三壇行事は加持、護摩といった行法の概念は仏教のものであり、それを神道的な次第（清めや勧請など）で行い、その行事の教説や儀礼の壇の設えの元となる理論に陰陽道（五行説）が用いられていた。このような組合せが吉田神道の儀礼の特徴であろうと考えられる。なお、土御門神道の護摩壇もこの吉田神道の護摩壇の影響を受けていると考えられ、八角形となっている。

橘家神道

次いで橘家神道についてみていく。先に見たように橘家神道は垂加神道の影響を受け成立した神道説であると同時に、行法を持つ特徴がある。一方で神仏の習合については否定する儒家神道の系譜に連なるため、秘伝の伝授にあたつても灌頂という形はとらない。儀礼書には「右鎮魂祭裏書口授ノ書可見合」という文言が見られることから（四三）、儀礼の次第などは口授されたと考えられる。橘家神道の儀礼は、陰陽道の影響を強く受けており、「五行祭」という祭儀において神道と陰陽道の習合の様子を見ることができ、儀式的場については次のようにあり（四四）、その様子は図四一一のようになる。



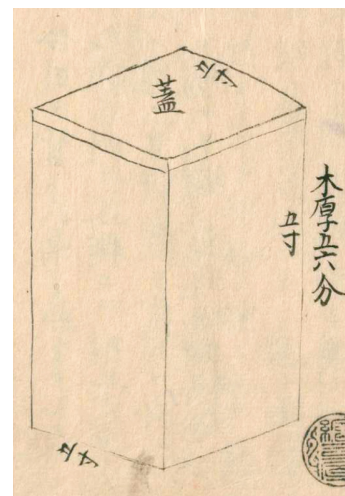
図四一一 五行祭

先庭上^仁土^平以壇^平造^留 壇乃^平広方五尺高一尺五寸^{小壇方一尺五寸高八寸} 上ノ枝^仁懸^二
 曲玉一顆^{水精之玉也} 中枝懸^二鏡一面^{円形之鏡} 下枝懸^二和幣^二也^{木綿} 壇乃^平四隅^二
 仁^平枝^立 四面^仁端出^{シラケ}之繩^平 引^平八木或ハ竹也^{四隅仁申乎立串} 壇乃^平北方^仁久保底^仁水^平設^留
 壇乃^平東^仁堀^乃 仁^平立^留土^居 壇乃^平南^仁火^平設^{口授} 壇乃^平中央^仁壇^平設^留 壇乃^平西^仁金鈴^仁枝^二付^留 刀子^一 設^留壇
 乃^平前^仁磐座^平敷座^乃 右案一脚^平立^留 案乃^平上^仁被串五本^{長八寸} 散供^仁土^盛 櫛枝
 一本^{長一尺計} 櫛枝一本^{長一尺計} 櫛葉^{八十枚} 薪^{八十本} 座乃^平左^仁案一脚^平立^留
 案乃^平上^仁幣帛五本^{長一尺} 供物五前神酒^{御飯魚味 藻菜之類} 祝文^平設^留

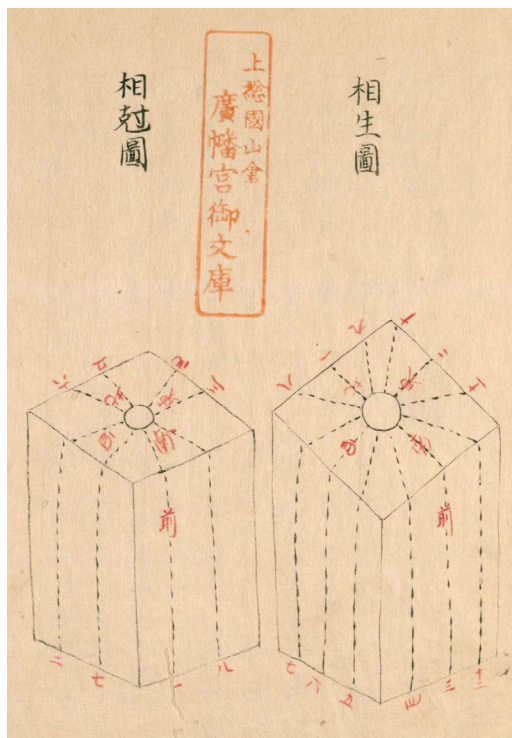
壇は屋外に造られ、北を正面として五尺四方の土壇を造り、その上に北に櫛を立て、曲玉、鏡、和幣^(四五)を懸けている。壇上には五行に合うように、北には水であるから水を入れた窪手、南は火であるから薪をくべる火桶の類、東は木であるから櫛、西は金であるから鈴と刀子、中央は土であるから壇を置いている。そして壇の四隅に櫛を立て、注連縄を廻して結界している。行者は壇の南側に設けられた八角形の磐座に座り、その両脇に置かれた案から行に使うものを取るようになっていいる。八角形は陰陽道において宇宙の形であり、そこから取られたと考えられる。この壇において次のような次第で行事が行われる。

まず、祭主が磐座の前に立ち一礼^(四六)、座につき一礼して始まる。柏手を打ち、中臣祓を唱え、祓串をもって壇上を祓つて、切麻、散米をして壇を浄め、そこに大元尊神、天鏡尊、天万尊、沫蕩尊伊弉諾尊、伊弉冉尊を勧請する。再拝した後、水神(岡目象女命)、木神(句久迺馳命)、火神(軻遇突智命)、土神(埴輪山姫命)、金神(金山彦命)の各神を勧請する。次いで壇上において、水岐で水の字を書き、水を木に注ぎ、火を燃やし、櫛の葉、薪を火にくべ、土を鎮め、金鈴・刀子を振る。神供、神酒を水木火土金の順に献じ、同じ順に幣帛を奉る。そして祝詞を読み、祈禱を行う。それが終われば笏に櫛を添えて持ち拝して神々を送り、再拝、壇上の設えを撤して壇を鎮め退出。

この壇を見ると、壇上の祭具の構成は五行説に基づいて行われる一方で、結界、浄め、祝詞は神道のものとなっている。祭具は神道儀礼に使われるものとするが、その性質を五行説に則ったものとしている。儀礼は結界、浄め、神道の神の勧請、祝詞と神道に基づいている。つまり橘家神道の儀礼は神道儀礼



図四一—二 御璽箱



図四一—三 御璽箱の包み方

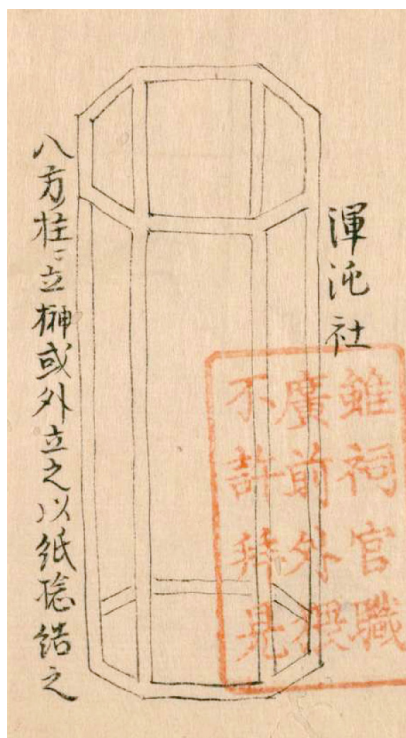
に五行説を以て理論付けしたものであると言えよう。

また、橘家神道では神を勧請するために御璽箱と渾沌社というものを作り、行う儀式があり、これについてもみていきたい。

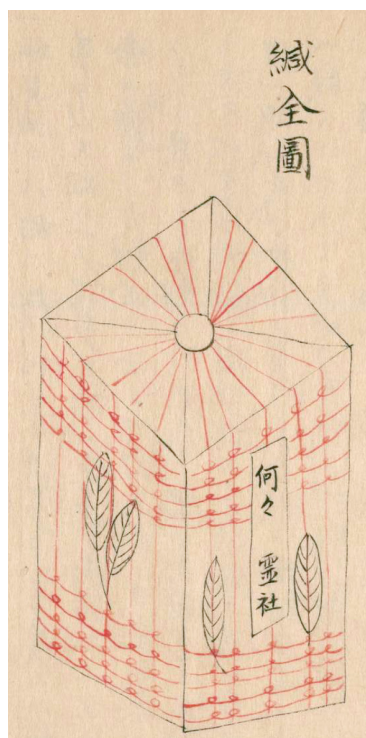
渾沌社は土で作った玉を五寸四方の立方体の箱に収め、そこに神を勧請するもので、その手順を記した資料^(四七)が残されており、作り方、勧請の儀式の場についても言及がある。まず、御璽と呼ばれる土で作る玉は次のように作る。

霊場ノ真土也極秘也人身ハ是土タル故也山上或ハ樹根岩下ノ土を用先預メ清祓シテ後幕ニテ囲テ他人ニ見セス(中略)鋤鍬器物ホヲ以取之而後清殿ニテ其ノ黄土ヲ緊ク固メ土毬トナス丹形八寸許也

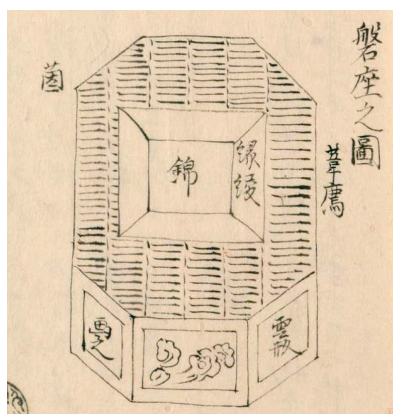
こうして出来た玉を五寸四方の箱に入れ、中で動かないように五寸ほどに切った榊の枝で固定する、とある。ここでも五行説を用いて肉体が土であり、土を黄土としている。次にこの箱は御璽箱と呼ばれ、檜を用いて作り、一辺五寸の立方体の箱である。この箱を大和錦で包み、南が正面となるようにし、この方位をもとに、五行の相生相克の関係となるように紐で縛る(図四一―一三)。こうして出来た箱に檜で作った木札と榊の葉を挟む。木札には天皇であれば「何々天皇 神璽」、堂上以下、神道許可を得た人は「某 霊社」、神道許可を得ていない人は「某 霊神」を書くとする^(四八)。この箱を渾沌社(図四一―一五)というものに安置するのであるが、その渾沌社については次のようにある。



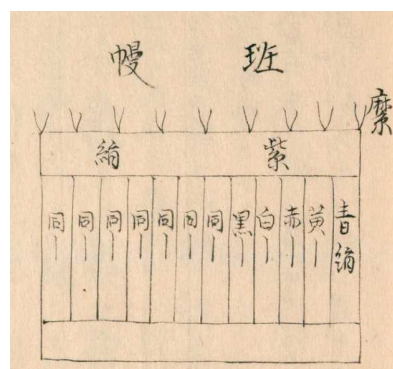
図四一―一五 渾沌社



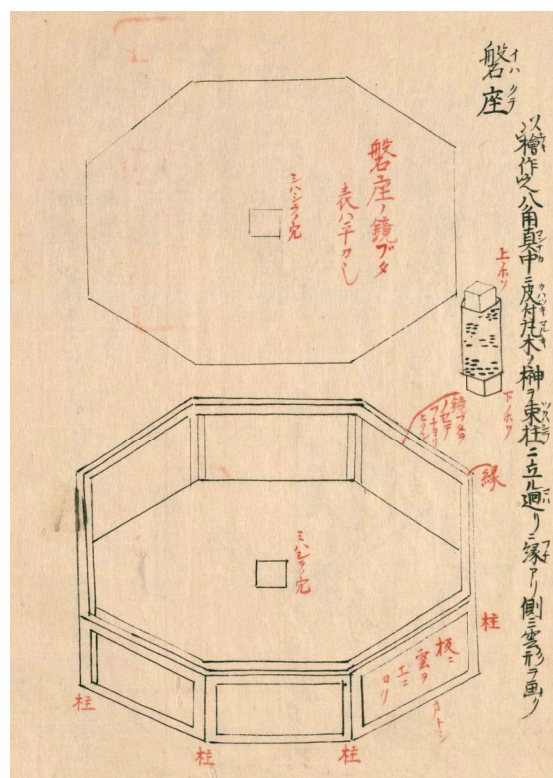
図四一―一四 御璽箱の莊嚴



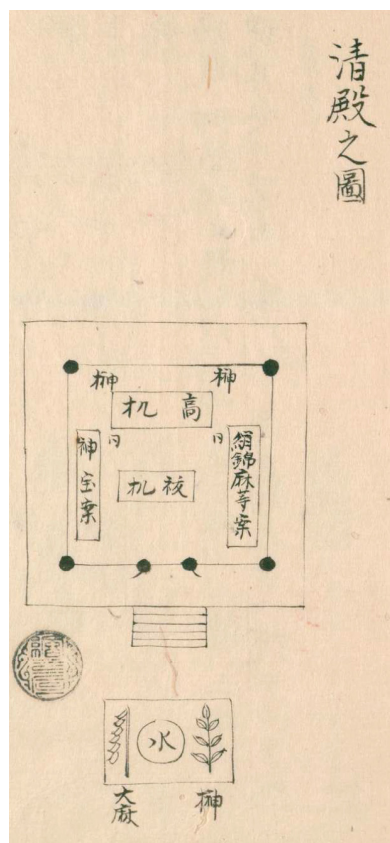
図四一一七 磐座



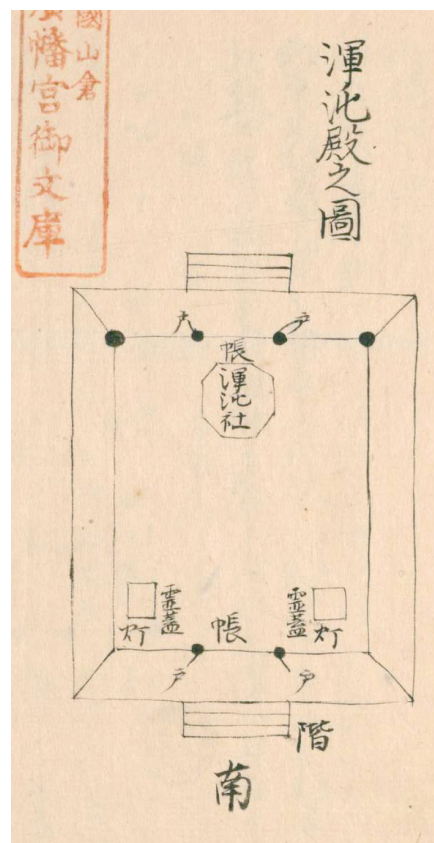
図四一一八 班幔



図四一一六 磐座



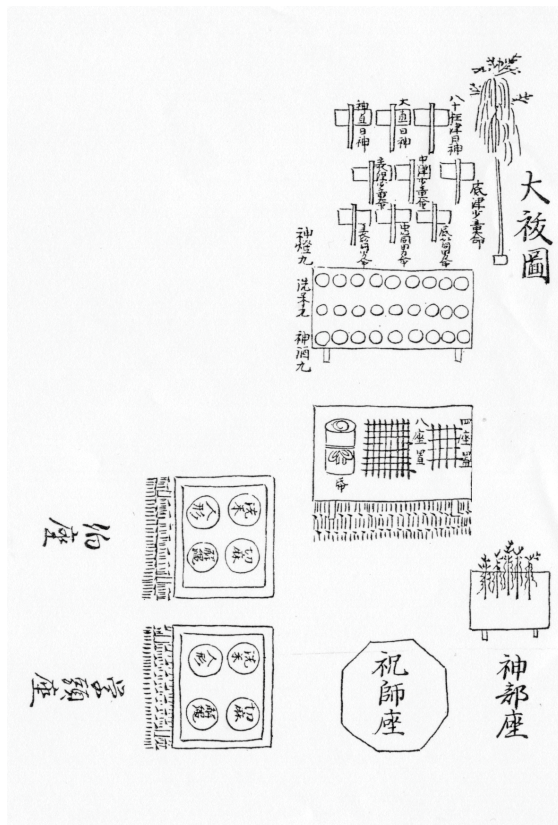
図四一二〇 清殿



図四一一九 渾沌殿

檜木ニテ作ル八角ニテ九キ行灯ノ如シ八ノ柱角に二在一柱ハ取置也廻
 リニ班幔ヲ張ル上下ハ紫色ノ筋中ニ五色絹懸ニ八幅ヲ縫合ス（中略）
 班幕内ニ盤座ヲ設ク檜木ニテ八角ニ作ル真中ニ皮付ノ九木ノ櫛ヲ束
 柱ニ立ル（後略）

渾沌社自体が八角であると同時にその柱も八角で作られており、加えて五行に
 即した色（青黄赤白黒）の班幔（図四―一八）が使われるなど五行説の影響が
 見られる。盤座の内部には皮付の櫛の束柱を入れ、側面には雲が描かれており、
 上面は筵が敷かれ、中央の御璽箱を置く部分（茵）は錦が敷かれるがその縁は
 天皇であれば十六弁菊、常人は無紋にするとあり、身分を意識している。この



図四-二一 白川神道 大祓

ように渾沌社が作られる。

また、土玉を作る際の清殿と渾沌社を置く渾沌殿の指図も見られる。二つの
 建物について『橘家神体勧請巻口授筆記』（四九）では

○清殿二間四方斗神事ノ具ヲ祓ヒ清メテヌク処 ○渾沌殿三間斗霊ヲ
 封スル処

とあり、清殿の方は儀礼の準備のための場、渾沌殿は神の霊を封じる神事の場合
 となっており、両者は全く違うものであるが、続けて

略ニハ一ツ屋ノ内ニテ清殿渾沌殿ヲ分ルナリ平入一間ニテスルハ屏風
 ヲ立切前之ニハツ乗薦ヲシキカフ也

と書かれていることから、実際は一つの建物の中で儀式の準備と神を勧請する
 場が作られる場合もあったと考えられる。その時には、灌頂儀礼のように一つの
 儀礼が終わると荘厳を替えて行うのではなく、二つの場が同時に存在するよ
 うに堂内の一つの空間を分けて行っている。また『橘家勧請伝図説』には堂内
 に新しい畳を使うことが求められるのは清浄さを求めるためであると考えら
 れ、神道における清浄さの観念の表れであると言えよう。儀式は、渾沌殿にて
 神を勧請し、封じた御璽を御船というものの上におき、これを神職が頭上に奉
 じて、その廻りを御船幕で囲み本社へ移し、安置して終わりとなる。

二つの例を挙げた橘家神道の儀礼場とその設えは陰陽道、特に五行を理論的な根拠として荘嚴方法が決められていたが、そこには櫛や錦といった神道的、日本的なものが要素として使われている。儀礼の受者は神道的な要素を見てこれは神道の儀礼であることを知り、道具や場を作る原理は五行説や陰陽道といった理論によって説明できることが分かったであろう。

吉田神道と橘家神道の儀礼の場を見てきたが、どちらも神道の儀礼に陰陽道、五行説を取り入れていることが分かった。『日本書紀』にすでに陰陽思想の影響が見て取れるという指摘があるように、神話の思想的背景を陰と陽、または五行を用いて理論付けし説明することは古くから行われてきたことである。また、八角形という陰陽道に基づいて説明出来る形については正親町神道の護摩壇や白川神道の儀礼の着座^{五〇}（図四―二一）に見ることができ、多くの流派の神道儀礼に取り入れられていたと考えられる。しかし、この二つの神道流派においては儀礼の具体的な形として取り入れた点に中世までの神道説との違いがある。その取り入れ方は五行説を知っていれば受者が理解できるよう直接的であり、例えば木火土金水の各要素は抽象化されることなく、そのまま素材として用いられ目で見分かる様になっていた。これは陰陽道が物事の成り立ちを説明する理論であることから場を構成し、祭具を形作る際に適用しやすかったからであろう。一方で、儀礼の次第にはあまり影響を与えていないように見えるのは、清め祓いや勧請といった実際の儀礼に関わる部分で神道の作法に取って代わるようなものでは無かったためであろう。この点が仏教と神道の習合との大きな違いであり、神仏の習合では仏教の方が儀礼の形、教説が整っ

ている状態で神道との出会いがあり、この二つを仏教側が習合させ、儀礼を作り上げていったため、儀礼の場、次第ともに仏教教説に基づく部分が骨格となっていたのである。近世神道と陰陽道では、神道の作法がある程度確立し、そこに陰陽道の理論を加えていくという習合のしかたであったと考えられるのである。これが可能になったのは神道が神信仰ではなく、教相と事相を備えた宗教としての形を持つようになってきたためと考えられる。

四、まとめ

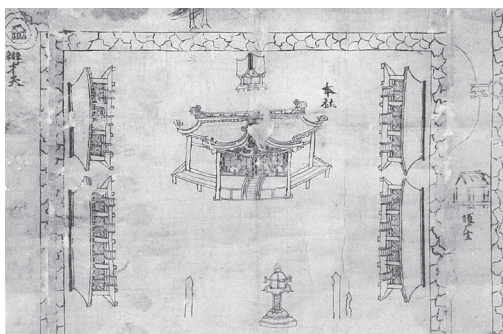
以上をまとめる。近世において神道は学問として、また生き方として儒学者、国学者によって解釈がなされ、新たな神道説が生まれた。これらの神道説は、日本書紀や古事記といった古典を読み、考証することで考えられたものであり、中世神話のような附会ととれる説話や教義に基づいた、中世以来の密教的理解の元につくられた神仏習合の教義、教説、儀式を批判した。この動きは神道家による神道説においても見ることででき、近世社会での神道の捉え方に通底する姿勢と言えよう。こうした背景のもとで作られ、行われた儀礼の例として吉田神道の三壇行事と橘家神道の五行祭、鎮魂祭を見たが、いずれの儀礼も陰陽道、五行説を取り入れ儀式の場、設えを作っていた。吉田神道では仏教の儀礼をもとにし、陰陽道を取り入れた儀式の場、設えを作り、神道による祓えや清めなどの次第を基本として行事が作られており、橘家神道では儀礼とその次第は神道のもので、その理論と設えに五行説が使われていた。特に橘家神道では、

五行説に基づく設えは抽象的な表現とならずに、素材そのものとして使われるなど、行者が一見して理論を理解できるものとなっていた。このように神道の祭儀を元に陰陽道や五行説を取り入れる習合が可能になったのは神道が宗教として成熟してきた証拠であろう。次章では本章で扱わなかった仏教と神道との習合について、多くの批判を受けながら近世においてどのように変わったのかを、灌頂儀礼の場と設えを中心にみていくこととする。

注

- (一) 中世神話とは日本書紀の注釈を通して作り出された独自の言説、神仏習合の世界観から新たに生み出された神話、本地垂迹説から作り出された説話や物語、縁起などを指す(山本ひろ子『中世神話』岩波書店、一九九八、一二)。
- (二) 伊勢神道の重要な根本教典である神道五部書に対して江戸中期の神道家・吉見幸和によつて偽書説が唱えられている。
- (三) 鎌田純一『神道史概説』神社新報社、二〇一〇、一〇、四八〇頁
- (四) 神道五部書は中世伊勢神道の根本経典で『天照坐伊勢二所皇太神宮御鎮座次第記』『伊勢二所皇太神御鎮座伝記』『豊受皇太神御鎮座本紀』『造伊勢二所太神宮宝基本記』『倭姫命世記』の五書で、いずれも奈良時代の奥書を持つが、実際は鎌倉時代の外宮祠官によつて撰述されたものといわれる。神仏習合全盛の時期にありながら神道の独自性を主張したところに特徴があるとされる。
- (五) 「太神宮神道或問 上」(神道大系編纂会編『神道大系 論説篇 伊勢神道(下)』神道大系編纂会、一九八二、一一、三四頁〜四六頁)本書は寛文六年(一六六六)十一月一日、伊勢度会郡沼木郷一志、杉木正永刊行の刊本。

- (六) 「太神宮神道或問 上」
- (七) 延佳は「神敵兼俱謀略記」を記して吉田兼俱のことを特に難じている。
- (八) 神宮文庫所蔵。天和三年(一六八三)筆という。鎌田純一『神道史概説』、二〇一〇、一〇、四八五頁より。
- (九) 「神道切紙 祓八ヶ大事」の「三家神道分別事」(『神道大系 論説編九 卜部神道(下)』神道大系編纂会、一九九二、一二、八五頁)に書かれる。同史料の奥書には「永正一七年(一五二〇)二月吉曜日 授与水落神明神主藤原守理 訖 神道長上侍従兼満」とあり、中世末にはこの認識が出来ていたことが分かる。
- (一〇) 「神祇道靈符印」(『神道大系 論説編九 卜部神道(下)』、一九九二、一二、所収)。この種の護符は道教において流布していたものであり、現世利益をもたらすものとして吉田神道においても整えられていった。また、吉田兼俱道教の思想内容についても強く影響を受けていたことが知られている(『神道大系 論説編九 卜部神道(下)』、一九九二、一二、四七頁〜四八頁)。
- (一一) 福山敏男は試案として但馬国出石神社本殿の姿が斎場所と太元宮の姿の二本、参考となったのではないかとしている(図四—二二、福山敏男『福山敏男著作集四 神社建築の研究』、中央公論美術出版、一九八一、一二、三〇七頁〜三〇八頁)。
- (一二) 鎌田純一『神道史概説』、四八九頁
- (一三) 本書は吉田神道の根本経典の一つである『神道大意』に惟足が註を加えた書。寛文九年(一六六九)に書かれた。
- (一四) 国学院大学日本文化研究所編『神道事典』、



図四—二二 出石神社社頭絵図

弘文堂、一九九四、七、四三〇頁

- (二五) 伊藤聡、遠藤潤、松尾恒一、森瑞枝『日本史小百科 神道』、東京堂出版、二〇〇二、二二、二二八頁

- (二六) 「本朝神社考 序」(『神道大系 論説編二十 藤原惺窩・林羅山』神道大系編纂会、一九八八、三)

- (二七) 熊沢蕃山(一六一九～一六九二) 近世の儒学者。京都に生まれる。水戸藩士である熊沢守久の養子となる。中江藤樹の門下に入る。岡山藩主池田光政に仕え、神社の統合、寺院の淘汰、僧侶の還俗などを献策。その後、京にて文人・公卿らと交わる中で思想家として大成。神道については神道及び神仏儒の三教の関係を対話方式で記した『三輪物語』が有名。(『神道人名辞典』神社新報社、一九八六、七)

- (二八) 山鹿素行(一六二二～一六八五) 近世の儒学者。会津に生まれ、六才の時に江戸に移り住む。九才にして林羅山の門下に入る。北条氏長、小俣景憲に甲州流兵学を学ぶ。一七歳の時に按察院光宥より「神代卷」の講義及び神道伝授を受ける。この頃広田(忌部)坦斎より忌部流神道も学んでいる。軍学者として名を挙げる一方で、朱子学に疑問をいだき古学へ傾倒。神道と儒道的一致を説く神道説を唱える。

- (二九) 服部安休(一六一九～八一) 江戸初期の神道家、会津藩士。始め林羅山に儒学を学び、帰藩して儒官となったが、藩主保科正之の明で吉川惟足門下に入り神道を修めた。会津藩主保科正之の命を受け、『会津神社志』を編纂。

- (三〇) 河邊精長(一六〇一～一六八八) 江戸初期の神宮大官司。精長は幼くして仏門に入り慶順と称したが、十三才で還俗、承応二年(一六五三)に大官司となる。出口延佳に神道を学び、古義復興に功績を挙げた。万治元年の火事を受けての御神体の奉遷と、臨時遷宮、度会郡内の三九社にのぼる両宮損末社の復興、寛文九年(一六六九)の式年遷宮に際し、殿舎の造制を旧記によって明らかにし、両宮玉垣および同御門を古制に復するなどの業績がある。

- (二二) 鎌田純一『神道史概説』、二〇一〇、一〇、四九九頁

- (二三) 若林強斎(一六七九～一七三二) 江戸中期の儒学者。京都に生まれ、浅見綱斎に入門する。綱斎没後、神道にも深く傾倒。山崎闇斎の垂加神道を継承し、神儒一致の考え方に基づいて儒教と神道の兼学を強調した。

- (二四) 松本丘『垂加神道の人々と日本書紀』弘文堂、二〇〇八、七、一三頁

- (二五) 泰福は山崎闇斎の門人で、同門の渋川春海に今より安家神道と号し、山崎闇斎と度会経晃の示すところを羽翼とする、と述べている(国学院大学日本文化研究所編『神道事典』弘文堂、一九九四、七、四三九頁)

- (二六) 鎌田純一『神道史概説』、二〇一〇、一〇、四三二頁

- (二七) 鎌田純一『神道史概説』、二〇一〇、一〇、八二頁

- (二八) 鎌田純一『神道史概説』、二〇一〇、一〇、一一頁

- (二九) 長谷部八朗『祈禱儀礼の世界』名著出版、一九九二、一〇、九二頁

- (三〇) 『万葉代匠記』(大正一四年校訂本を参照した。契沖撰、木村正辞校訂『万葉代匠記』、早稲田大学出版部、一九二五、八)

- (三一) 「創倭学校啓」は「春葉集」附録を参照した(『神道大系 論説編二十三 復古神道(一) 荷田春満』神道大系編纂会、一九八三、一一、二五七頁～二六〇頁)

- (三二) 当時の神道家たちの唱えた神道とは異なることを意識してこの後を用いたとされる

- (岡田莊司編『日本神道史』吉川弘文館、二〇一〇、七、二二二頁)

- (三三) 井上豊『賀茂真淵の学問』八木書店、一九四三

- (三四) 『国意考』に見られ、漢意の排斥が訴えられている。(『神道大系 論説編二十四 復古神道(二) 賀茂真淵』、神道大系編纂会、一九八八、三)

- (三五) 宣長は京都遊学中に既に『古事記』を見ていることがその蔵書から知られる(斎藤英喜『古事記はいかに読まれてきたか』吉川弘文館、二〇一二、一一)。

- (三六) 岡田莊司編『日本神道史』。また、古来は世界中で太陽が崇拜されていたが、他国で

は仏教や儒教を信ずるようになった。しかし日本は古来から変わらず太陽（＝天照大神）を尊んでいることから日本は世界中で最も優れた国（皇大御国）ともした。

- (三六)『古事記伝』に「さて此記は、字の文をもちぞらずて、もはら古語をむねとはして、古への実のありさまを失はじと勤たること序に見え、又今次々に云が如し、然るに彼ノ書紀いできてより、世ノ人おしなべて、彼しをのみ尊み用ひて、此記は名とだに知らぬも多し、其ノ所以はいかにといふに、漢籍の学問さかりに行はれて、何事も彼ノ国のさまをのみ、人毎にうらやみ好むからに、書紀の、その漢国の国史と云フふみのさまに似たるをよるこびて、此記のすなほなるを見ては、正しき国史の体にあらずなど云て、取らずなりぬるものぞ（中略）東ノ国の遠朝廷の御許にして、古学をいざなひ賜へるによりて、千年にもおほく余るまで、久しく心の底に染着たる、漢籍意のきたなきことを、且々もさとれる人いできて、此記の尊きことを、世ノ人も知初たるは、学の道には、神代よりたぐひもなき、彼ノ大人（賀茂真淵、米澤注）の功になむありける、宣長はた此ノ御陰に頼て、此ノ意を悟り初て、年月を経るまに、いよ、益々からぶみごろの穢汚きことをさとり、上ツ代の清らかなる正実をなむ、熟らに見得てしあれば、此記を以て、あるが中の最上たる史典と定めて、書紀をば、是れが次に立る物ぞ、かりそめにも皇大御国の学問に心ざしなむ徒は、ゆめ此意をなおもひ誤りぞ、」とあり、『古事記』と『日本書紀』を比べ、『古事記』は上代のことをそのまま書いている点で優れており、古学を学ぶ際の第一の本としている。（本居宣長、本居清造校訂、『増補 本居宣長全集 第一 古事記伝 神代之部』、吉川弘文館、一九二六、五、二頁～五頁）
- (三七)「入門誓詞（大久保正編）本居宣長全集 第二十卷」筑摩書房、一九七五、八、一九二頁による。
- (三八) 国学院大学日本文化研究所編『神道事典』、一九九四、七
- (三九) 国学院大学日本文化研究所編『神道事典』、一九九四、七
- (四〇) また、これらの行事の奥義の伝授に際して上納する金額も決まっていた。十八神道

では金二両一歩・役銀一両一歩、宗源行法では金三両三歩・役銀一両一歩、神道護摩では金三両三歩・役銀一両一歩となつてゐる。この他の伝授にあつても金額が定められていた（『神道大系 論説編九 卜部神道（下）』、一九九一、一二、七九頁～八五頁）。吉田神道では免許状などの書面、奥書についても雛形を作っており（『御許状奥書文言控』『神道大系 論説編九 卜部神道（下）』、一九九一、一二、所収）、江戸期には全国の神社、神職を統括した家だけあつて組織化と体制化が図られていたことが分かる。

- (四一)「三壇行事」（『神道大系 論説編九 卜部神道（下）』、一九九一、一二、所収）
- (四二)「神壇大義」には「五色ノ幣 五前、是謂ニ五行ノ幣ト」とあり、五行に基づいた黒青赤黄白の五色であることが分かる（『神道大系 論説編九 卜部神道（下）』、一九九一、一二、三四頁）。

- (四三)「祖神祭 橘重信家礼」『橘家鎮魂祭秘卷』（寛保二壬戌年三月十九日 岡田宗殖、寛政五年中秋、平高潔写、長格謹写、国立国会図書館蔵）

- (四四)『橘家五行祭之式』（寛政五年十一月 絹崎長格写、国立国会図書館蔵）

- (四五)和幣（にぎて）は麻、楮、絹、紙などで作られたが、ここでは木綿（ゆう）とあるので楮である。

- (四六)原文に「一揖」とあり、笏をもつて浅く礼をする。

- (四七)『橘家神体勧請巻口授筆記』（明和六年二月六日筆記寛政四年二月廿五日清書 平高潔、国立国会図書館蔵）

- (四八)神道許可は吉田神道、吉川神道、垂加神道などで秘説を伝授されたことを示す。よつて橘家神道でも同様の秘説の伝授があつたと推測される。

- (四九)『橘家神体勧請巻口授筆記』の奥書には「明和六年二月六日筆記、寛政四年二月廿五日清書 平高潔」とあり、本文書内数力所に「上総国山倉廣幡宮御文庫」の印が押されている。

- (五〇)『神事伝授之事』『大祓作法』の祝師座が八角形である。

図版出典

図四―一、八、一〇 『神道大系 論説編九 卜部神道（下）』

図四―二 筆者撮影

図四―二一 『橘家五行祭之式』

図四―二二、一五、一七、二〇 『橘家勧請傳図説』（国立国会図書館蔵）

図四―一六 『橘家神体勧請巻口授筆記』

図四―二一 神道大系編纂会編『神道大系 論説編一一 伯家神道』神道大系編纂会、

一九八九、一〇

図四―三二 『神社古図集』、日本電報通信社、一九四二、八

第五章

雲伝神道とその灌頂の場

第五章 雲伝神道とその灌頂の場

一、はじめに

二、雲伝神道における神道灌頂とその儀礼の設え

三、他の神道的儀礼の設えとの比較

四、近世神道における儀礼の場構築の理念、志向

五、まとめ

第五章 雲伝神道とその灌頂の場

一、はじめに

これまで見てきたように中世にその形を整えた神仏習合神道である三輪流神道では、密教の灌頂を骨格とし、そこに神道説に基づく象徴要素を付け足して神道灌頂の道場を構成していた。これは密教の灌頂と同じ形をとることで儀礼の価値・権威を持たせ、神道要素を象徴として掲げることその神道説を伝えることを目指していた。その神道説は筑波壇のように中世神話に基づいたものもあり、真言密教から神道神話を解釈した教義が神道灌頂の場を意味付けていた。このような中世神道に基づく神道灌頂儀礼に用いる図像や装置は他にも見られ、麗気本尊と呼ばれる天照大神の姿を卍の字の形に体をくねらせた蛇形で描いたもの(二)(図五一一)



図五一一 麗気本尊図

をもちいる麗気灌頂、記紀神話に登場する天の岩戸を題材としながらも、これを生命の始まりとする説話を

生み出し、これを基にした天岩戸灌頂が作られている例(三)などが挙げられる。このように中世の灌頂の場はその理論的根拠となる神道説と共に現代からみれば奔放な、時には牽強付会とも見える着想と思考の展開によって新たな秘説が作られており、それが習合神道の神秘性を増していたのであろう。そして、その説を伝える舞台となる儀礼の場、設えはより効果的に伝授が行われるよう工夫がなされたといえ、ここまでに見てきた儀礼の場の構成は、習合神道が教説、儀礼を備えた宗教・宗派として整えていく過程が反映されていると言える。

しかし、近世に至ると前章で見たように儒学者による神道への興味と研究、国学の発達や復古の動き、考証学による古典の検討など、神道を取り巻く理論・宗教的な要素が中世以前よりも質・量ともに増した。そして、この動きの中から多くの神道説、流派が生まれ、これらの中には神仏習合に対して批判的な意見を示すものも多かった。例えば、林羅山に代表される儒者は仏教を世間法に反する教えとして攻撃し、陰陽二気の聚散説に基づいた仏教の輪廻転生説や三世因果説を虚妄であると批判した。そのなかで神仏の習合も批判しており、日本古来の信仰を仏教が付会・剽窃し生まれたのが本地垂迹説、神仏習合である

と述べ^(三)、この考え方が世に知られることとなった。こうした批判は中国においても朱子学が取った手法であり、この点については当時既に仏教側から指摘、非難されていた。なお、仏教は神・仏・儒の習合を説いており、次の言説^(四)がそれをよく示している。

本朝は儒仏神の三の外、更に別法無し。則ち智勇仁の三徳、戒定慧の三学、天地人の三妙は之れを表示するに中らざること莫し。儒は天理より仁義を出し、仏は真空より慈悲を施し、神は虚靈より靈驗を顕す。造^{いづ}て鼎の三足の如し。

こうした儒教による神道も儒教を通して神道を理解しているため、仏教を通して神道を理解する神仏習合と同じであるとの批判もなされた^(五)。こうして相互に批判を繰り返したわけであるがその習合の度合いやそれぞれの学問・教を通しての神道解釈はほぼ同じであったが、それまで主流であった仏教への批判は影響が大きかった。なお、この両者の神道との関わり合いについては前田勉が次のような指摘している^(六)。

さらに注意すべきは「神国」という言説である。たしかに、もともと中国の護法書のなかにも、「天竺震旦南蛮朝鮮鬼界畜島のたてわけ」を超えた仏教の普遍主義の主張は存在するが、「日本は神国なれば神道を慎守すべし」とあるような「神国」「神道」という言説が、相手

側（儒者）を否定する決め手になっていない。ここで想起すべきは、仏教を「夷狄の法」と排斥する羅山もまた、「夫れ本朝は神国なり」（『本朝神社考』序、三一頁）と宣言して、「神国」を自己の教説の正当性の根拠にしていたことである。つまり、「神道」「神国」は仏教側の正当化の根拠であるとともに、反対に儒教の側のそれでもあった。換言すれば、「神道」を間にはさんで、儒教と仏教が綱引きをしていたのである。

密教に依拠する神仏習合神道はこれらの神道各派からの批判を受けた一方で、多くの神社の神宮寺には真言・天台の密教寺院も依然として多くあり、この点からも密教僧による神仏習合説はその見直しを迫られる状況となった。これを行った人物としてよく知られるのが江戸時代中期の真言僧・慈雲飲光^(七)である。慈雲は、戒律、禪についても学び、戒律と悉曇学に通じた学僧であった。戒律の復興と梵語で書かれた仏典を読むために悉曇学を考究する姿勢からは広い知識とまた根元を探究する人物であったことがうかがえる。彼は自身の神道説を述べる際にも両部神道に伝わってきた教説を見直し、中世の複雑な注釈の過程で生まれてきた説を批判している。そして後に詳述するが、『古事記』『日本書紀』などの古典に拠った設えや教説を加えている。彼は密教と神道は区別が無く、密教の理解なくして神道の本意を知ることが出来ないとし、神仏関係の重要性を説き両部神道の正当性を示した。また、それまでの仏本神従の立場ではなく、より神道に重きをおく国学の影響を受けた復古的な立場を取ったこ

とは、当時の時勢に合ったものといえる。彼の説は弟子たちによってまとめられ、雲伝神道（葛城神道）として知られるようになった。また、雲伝神道における神道観については「神道灌頂教授式抄」^(八)に

神道の名目のこと。易教に始まる也。吾国往古は神道という名目なき也。

聖徳太子より神道を云う名が始まりしこと也。老子に無名は万物の初と云ふし。実に吾国神道の趣也。此神道と云う名だに上宮太子已來のことなれば、唯一神道と云ふ両部習合の神道と云ふ宗源神道など、云ふ瑣細の名目みな笠上の笠也

という文言が見られ、神道という名前は聖徳太子によって名付けられたが、それ以前は名前がなかったとし、名前がないことは万物の初めであるという老子の言を引き、神道が古から日本に伝えられてきたとしている。また同史料中には両部神道の中にも慶円上人の伝になる一派（三輪流神道）と弘法大師の伝になる一派が存在し、弘法大師の伝が正しいとしており、両者の間には壇の莊嚴などに違いがあると記している。

本章ではこの雲伝神道について、その儀礼の設えを分析する^(九)ことで、近世における神仏習合神道、特に前章まで見てきた三輪流神道と同じく真言密教による神道流派が作り出した神道灌頂の場の特徴とその背景を明らかにしていく。

一、雲伝神道における神道灌頂とその儀礼の設え

雲伝神道の神道灌頂の次第は「神道灌頂清軌」^(一〇)によれば、以下の様になる。まず灌頂を受ける前に盟約神事うけのめんぎを行う。これは密教灌頂の三昧耶戒にあたり^(一一)、灌頂に先立って戒を授けられる。この名称は記紀などにも見られるうけい（誓約・誓盟）によるものと考えられ、「神道三昧耶戒」^(一二)によればこの戒において天照大神と素戔鳴尊の二神による誓約の話がなされること、三昧耶戒中にこの神話に基づいたもの、例えば天の安河、天の真名井、物実を嚙んで神生みをしたことなどが盛り込まれていることから、記紀神話に書かれた誓約をもとに作られていることが分かる。

三昧耶戒はまず、集会所から盟場（盟約神事の道場）に至って結界を行うことと始まる。鈴が鳴り、受者を率いる教授が師に戒を乞う。師が戒を授けることを述べ、受者は一拝して着座、師は香水を加持して受者と道場に注ぎ、合掌して一心敬礼天地神祇と唱える。次いで諸神を勧請し、諸仏の供養、受者への教語と続く。受者は合掌して帰命天照太神天地諸神祇を三度唱え、洗心する。師より戒が授けられる。受者は再拝して香を焚き、入壇を待つ。師は天照大神と素戔鳴尊を拝して^(一三)盟約神事が終わる。なお、「神道三昧耶戒」においては教語の前に榊の葉を嚙む行事が行われる。次いで灌頂に移り、受者はまず灌頂道場の入口に向けて設けられた通路を進み、そこに建てられた設けられた三つの鳥居をくぐる。この三つの鳥居にはそれぞれ荒振神、菊理姫命、住吉明神が祀られ、鳥居毎に祀られる神とその教えが説かれる。また、これらをくぐることは三妄執^(一四)を越えて神殿に登ることを示す、とする。鳥居を過ぎ、道

場入口の含香所において受者は香で身を清め、覆面をされる。香象を越えて入場した受者は感応壇に櫛葉を投げ、そこで覆面を取られて秘説を告げられ感応壇を一周する。その後宗源壇にて灑水を受け、宝冠、五鈴、八咫の鏡、そして印信を授けられる。師を拝し、降臨壇にて天神地祇を拝し退出、となる。退出の際には堂の縁から地面に掛けられた天之浮橋を通り、その先には天之八衢、火処が設けられるとある。ただし、「神祇灌頂清軌」には、

又有^二浮橋八街之表示^一。今不^レ用^レ之^一者、避^ル二世上ノ點小子之疑議^一也

とあり、実際には用いないとの説明がある。これらが実際に設えとして用いられていたか、あるいは理念上の設えであるのかは不明であるが、雲伝神道の思想・理想を示すという点で重要であることには変わりはない^(二五)。

この雲伝神道の灌頂の場の特徴を見るため、真言密教の灌頂と第一部で見た三輪流神道の灌頂空間とを比較する。真言密教の結縁灌頂の次第^(二五)は次のようになる。結縁灌頂は三昧耶戒作法と大壇作法（初夜）からなり、加えて後朝の儀が行われることもある。三昧耶戒は小灌頂阿闍梨が請僧をつれて鎮守社への参詣、読経から始まる。その後大灌頂阿闍梨をはじめ諸僧・諸役が堂に入り着座し作法が始まる。まず惣礼、唄、散華が行われ、次いで表白、神分、伝戒勸請頌、羯磨頌、仏名、教化、「南無施我仏性三昧耶戒」の句が順に唱えられる。齒木作法、大阿闍梨が初年勤仕の場合は御誦経儀が行われ、三昧耶戒が

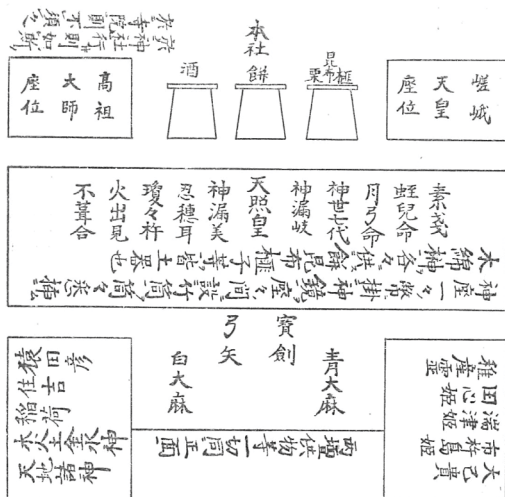
終わる。大阿闍梨以下が休所に下がってから灌頂（初夜儀）のための堂莊嚴が行われる。莊嚴が終わる、阿闍梨、諸僧、諸役が再び入堂、座につき、大阿闍梨によって供養法が営まれる。その後、堂内を灌頂受者が入り投華するための道場へと改める。そして受者が堂内に引き入れられ、灌頂が行われる。受者は、灌頂道場の入堂前に灑水と含香をして身を清め、覆面がされる。次いで香象を越えて道場内に入り、堂内の大壇において大灌頂阿闍梨の前で投華し、結縁した仏の尊名が記録された後、小灌頂阿闍梨のところまで導かれ灑水を受け、得仏の印明を授けられる。受者は礼拝の後退去する。これが終了すると道場をもとに復し、受者の数などが注された後、後供養が修され、結界を解き、大阿闍梨以下が退出し終了となる。

雲伝神道と真言密教の灌頂空間を比べると、まず戒を受けてから灌頂に臨むこと、大壇（感応壇）にて投華し、小壇（宗源壇）にて印明・印信を授けられるという儀礼の大きな次第は同じである。また、灌頂道場内での香による浄め、投華、灌水と印信を受けるといふ構成も同じである。三昧耶戒と盟約神事の内容を比べてみても様々な句を唱えること、齒木作法が行われる点などその行爲は類似した点が多い。

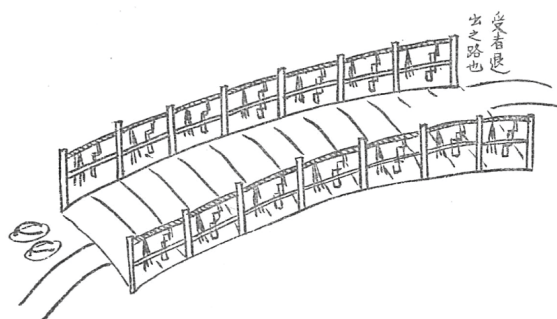
雲伝神道と三輪流神道を比較すれば、どちらも道場への入口までに三本の鳥居を建てていること、真言密教と共通する灌頂道場内での動きは同じであるが、雲伝神道では真言密教と同じように灌頂の前に戒を授ける儀礼を行うこと^(二六)、降臨壇、天之浮橋、天之八衢といった設えは雲伝神道のみで見られることが相違する点である。また、密教と共通する動き・設えであってもその意味

を神道を主として説明する点は三輪流・雲伝神道共に同じである。

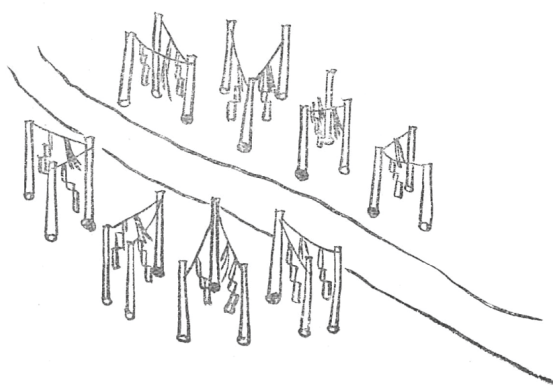
以上より、雲伝神道の神道灌頂においては盟約神事とその名称、降臨壇、天之浮橋、天之八衢という設えが特徴的なものといえよう。道場内に設けられた降臨壇(図五―二)には日本神話の神々が勧請されており、これによつても道場内が神々の世界であることが強調されたと考えられる。そしてこの神の世界である灌頂道場から堂の外へと降りていくことを受者に意識させたものが天之浮橋(図五―三)であり、天之八衢(図五―四)であつたろう。この二つはともに記紀神話に記された天上、あるいは天上から地上への道の途中にあるもので、前者は伊弉諾尊と伊弉冉尊がここに立ち、天之瓊矛で混沌とした世界を混ぜることで日本が生まれたとする国産みの舞台であり、後者は天にある八路に分かれた辻の意味であり、邇邇芸命が地上へと降りる途中にあり、ここで猿田彦が待ち受け道案内を申し出た場所である。作られた様子を図より見ると、天之浮橋は橋そのものの形を模しており、御幣が付けられている。一方天之八衢は八叉路を柱と七五三縄で象徴的に表している。どちらも日本神話に基づいているため



図五―二 降臨壇



圖五―三 天之浮橋



圖五―四 天之八衢

三、他の神道的儀礼の設えとの比較

ここで、先に見た雲伝神道の神道灌頂に特徴的な設えについて深く見ていきたい。特に天之浮橋について取り上げ、江戸時代に同じ名前と呼ばれた、習合

仏教的な要素が見られないことも特徴であろう。

また、密教の齒木神事を記紀の天照大神と素戔鳴尊との誓約において物実を噛み諸神が生成したこととして説明するなど、密教灌頂の行為にあつた神道的な意味付けがなされていることも確認できる。

儀礼の舞台となった事例である立山・芦峯寺の布橋灌頂会と比較してみたい。
まず、雲伝神道の天之浮橋については、

神代卷^二有^二天浮橋文^一。伝ニ云ク、橋ハ者兩岸相往來之具ナル故ニ、表^二諾冊^一ニ神陰陽相施^ス之義^ヲ。其製施^{シテ}ニ^一欄干^一而引^キニ注連^ヲ以^テニ木綿櫛^一ヲ^二莊^ス之^一。自^二堂上^一下^二平地^一之^二處^一設^レ之^ヲ

とあり、天之浮橋が日本書紀神代卷に拠ること、この場面が国産みの場面でもあり、伊弉諾尊・伊弉冉尊の男女陰陽二神の関係を説明すること^(二七)、その様子は図五―三にあるように橋は欄干を設け、そこに注連縄を張り、木綿・櫛を付ける、とある。この橋の理論・設えともに仏教要素はなく、記紀神話と神道要素によつてのみ作られている。

次に芦峯寺の布橋灌頂会について見てみる。芦峯寺は立山信仰の中心地の一つであり、布橋灌頂会は閻魔堂と嬬堂^{うば}との間に敷き詰められた白



図五一五 立山曼荼羅に描かれた布橋

布の上を歩き、死と再生を疑似体験することで極楽往生をかなえる儀式である^(二八)。この儀礼では芦峯寺境内にある嬬堂川にかけられた橋が重要な意味を持つ。参列者は寺僧に導かれてまず閻魔堂にて閻魔大王の裁断を受け、次いでこの橋を渡り対岸にある嬬堂に入る。橋を渡る時に心悪い者は目がくらんで谷に落ちるとされていた^(二九)。灌頂会の際にはここがあの世とこの世を分ける三途の川に見立てられ、この橋を渡ることには生死の境を行き来する意味があった。この布橋は擬宝珠付の親柱のある欄干のある木造の反り橋で、藩政期には加賀藩が普請を行っていた^(三〇)。この芦峯寺の橋は「一山旧記扣」(延宝二年・一六七四)に天正一八年(一五九〇)の中宮嬬堂、同橋の修理が記されていること^(三一)、文政三年(一八二〇)布橋再建橋札銘文^(三二)に慶長一年(一六〇六)の橋造営が書かれることなどから、近世初期には既に掛けられていたと考えられる。また、前田利常が定めた禁制^(三三)(寛永元年・一六二四)に

一 於橋上、牛馬往來事
付、橋并石垣^(來)二障り、^(櫻草)らく書^(草)たはこ火事、

とあり、この橋が単なる境内の通路としてではなく、清浄を求めるものであったことが分かる。また、その工事が大がかりであったこと^(三四)からも橋の重要性がうかがえる。ここで注目したいのは橋の名称の変遷である。福江充はこの橋の名称の変遷についてまとめており^(三五)、それを辿ってみる。「一山旧記扣」には

同 拾九年、芳春院様・玉泉院様御両方様、中宮媼堂江為御参詣、芦
舩江御着、御逗留被為成、媼堂宝前之幡・天蓋・□付・御召衣色二被
仰付、其上、御宝前之橋二布橋を御掛、大分之儀式被為成：

と記され、延宝二年の段階では橋自体は媼堂宝前の橋、儀礼の際にそこに掛け
る布を布橋と呼んでいたことが分かる。延享四年（一七四七）の芦舩寺衆徒・
社中から加賀藩奉行所への書状^{（二六）}には

御媼堂御宝前之橋、今般祭礼布橋之由緒申上候。御媼堂御宝前之橋者
金胎両夫漫多羅天地和合天之浮橋与申候

とあり、天之浮橋と呼ばれる様になっている。ここから金剛界胎藏界を結ぶ
天地を結ぶというより神仏習合理論からの解釈が加えられていたことが分か
る。福江充によれば、橋板の裏には金胎両部の諸尊の種字が描かれており、橋
の長さ二十五間は二十五菩薩に、高さ十三間は十三仏、敷板の数一〇八枚は
一〇八煩惱といった仏教思想に基づく数となっており、仏教思想からの説明が
なされていたことを示している。

しかし、文政三年の橋の再建を契機に橋自体の名称が布橋とされるようにな
り天保期に入ると布橋が一般的となったとされる。その理由として芦舩寺は始
め社人の方が多かったが、江戸中期頃より仏僧である衆徒の数が逆転、仏教勢

力が強くなったためであり、儀礼自体も神道的性格の強いものから仏教要素の
強いものへと変化したとされる^{（二七）}。

また、この橋がつなぐ二堂についてみると、閻魔堂に祀られる閻魔大王は鎌
倉時代以降盛んとなる十王思想に基づき、その性格は仏教の閻魔天に道教の神
格が加えられ宋代の中国で成立した神とされる。日本には『地藏十王経』など
仏典の形を取って入ってきたため、寺院に祀られることが多いが、中国風の官
服姿で表され、道教の影響を見て取れる。一方媼堂に祀られる媼尊^{うぼ}は天地開闢
のはじめ、五穀の種と麻の種とを左右の手にもって高天原から芦舩に天降り、
初めて衣食をもたらした万物の母神となり^{（二八）}、寂後は冥府の総政所、死界の
主宰神になったという神で、記紀神話の伊弉冉尊を思わせる神格とされる^{（二九）}。
ここから分かるように布橋灌頂会は、儀礼に中心となる橋は仏教的世界観に基
づき、此岸と彼岸には仏教の閻魔王と神道的である在地の信仰対象である媼尊
が祀られるという神仏習合の儀礼であった。そのなかで橋が天浮橋と呼ばれた
時期があったことは、芦舩寺内での神道勢力の優位もあつたであろうが、人び
との神道知識の深まりによるものだと考える。

ここで雲伝神道の神道灌頂の天之浮橋と布橋灌頂会の布橋について比較を行
う。どちらの橋も神道に由来する天之浮橋という名前と呼ばれていた。しかし、
儀礼における橋の意味を見ると雲伝神道では天上と地上を結ぶ橋という説明の
みであるのに対し、布橋では三途の川を渡る橋、金剛界胎藏界を結ぶ橋、天地
を結ぶ橋と時代ごとにその説明が変化、加えられてきている。これは立山信仰
という在地の神道と修験、仏教といった様々な宗教が組み合わさって作られた

特別な信仰のもとで作られた儀礼が、江戸時代を通して仏教、神道両方の立場から説明・理論が加えられていったからであろう。また布橋灌頂会が実際に江戸期を通して行われた、全国に広く知られた儀礼であり、橋がその儀礼を象徴的に表すものとして重視され、恒常的に作られていた構築物であったことも関係しよう。すなわち、芦峠寺の廻国僧は村々で立山曼荼羅を掛け、そこに描かれた風景をもつてこの儀礼を喧伝して廻ったため、その橋の名称は重要であったであろうし、普請に際しては藩に提出する文書などに由緒や名称を書きその重要性を説く必要があったことが考えられるのである。

一方で雲伝神道の橋は比較的少人数で行われる灌頂に仮設で作られる橋であり、また雲伝神道という一つの教説に基づいた、歴史の浅い儀礼であったため、複雑な名称や付けられた意味の変化は起きなかったと考えられる。そして神道理論のみに基づいて作られている点は、芦峠寺で長く行われてきた実際の習合儀礼と比べると多分に理論的すぎると考えられ、今は用いないと書かれることから机上で組み立てられた論であったようにも思える。

さらにもう一つの事例として、布橋灌頂会の橋と似た荘厳が行われる奥三河で行われていた大神楽を挙げる。大神楽はその規模と莫大な経費から短い時は六年に一度、長い時には二十数年に一度行われてきた行事^(三〇)で、安政二年(一八五五)が最後となり途絶している。大神楽は現在同地で行われる花祭りの起源として知られ、明治時代以降多くの民俗学者を中心にその祭礼の記録と研究が行われてきた。祭礼は神楽屋敷と呼ばれる祭事を行う建物で行われる行事に一昼夜、さらにほぼ同じ次第で儀式が繰り返され、そこに異なる祭事が加

えられる第二部ともいえる行事がさらに一昼夜から一昼夜半掛けて行われ、合計三昼夜におよぶ大祭であり、その準備を含めると三十日余日を要したという。その次第は長大となるためここでは省略し、灌頂の橋に類似する設えとその場面を取りあげる。この神楽のクライマックスに白山入り^{しろやま}という行事が行われる。白山とは一種の浄土を表した装置であり、ここに入って出てくることで擬死と再生を体験することが大神楽の中心儀礼であった。大神楽の実修地は山崎一司によれば、民家に接する一〇アールほどの畑地などに六間四方の屋根を葺いた神楽宿を建て、ここに神仏を勧請して行われた^(三一)。この神楽宿を中心とした行事が行われるのが一日目であり、二日目は白山を中心とした行事となる。白山の設えについては記録が残っておらず研究者によつて推測がなされているのみであり^(三二)、確かな姿は不明である。白山と神楽宿の間には川がある場所が理想的であるが、ない場合には深さ一・五メートル、幅三メートルほどに川の形を堀る。ここに橋を架け、受者が白山へと入る道となる。この橋が「無明の橋」または「経文の橋」と呼ばれる橋である^(三三)。この橋には経典が敷き詰められ、その上を白衣をまとった「浄土入り」と呼ばれる参列者が渡っていくという行事であり、先に見た布橋灌頂会と似た要素を持つ。この橋は現世と黄泉(白山)を繋ぐ道と考えられていて、罪業の深い人はこの橋を渡れず転落すると信じられていたといい、この点でも布橋灌頂会と共通する。ただし、山本ひろ子はこの互いの影響を否定しており^(三四)、安易にその影響を言うことはできないと考える。この橋は儀礼の際に作られた仮設の橋でその構造は深く知ることはできないが、早川孝太郎は俵を積んで橋枕とし、板を並べて、上に白木

綿が敷いてあったと考えている。無明の橋は三途の川を越えていく橋であり、その幅は一八センチメートルほどで、罪深い者には蜘蛛の糸より細く見え、途中で落ちて死ぬ、ともいわれていた。^(三五) 無明の橋については大神楽の中の「橋の拝見」という次第で読み上げられる祭文^(三六) から由来を知ることができる。

抑々娑婆と冥途の境には、三途の大河と申して、大きな川がおなたれ候。

広さは八万由旬、川の深さも八万由旬、波の速さは三つ羽の柂矢を射る如く。この川と申すは上の瀬、中の瀬、下の瀬とて三つの瀬より外に越す瀬は候わず。

上の瀬、越えんと思へば、白き鬼、赤き鬼、黒き鬼、青き鬼、黄き鬼、五色の鬼どもとりふくせんと仕る。更に越えべくも候わぬ。

中の瀬、越えんと仕れば浮き剣、沈み剣に岩流れ、二十尋ばかりの毒蛇が十二の角を振り上げ、紅の舌をさかまき、月日の様な目を見開き、とりふくせんと仕る。更に越えべくも候わぬ。

下の瀬を越えんと思いかゝれば万羽ばかりの鳶鳥、千羽ばかりの鳶鳥、身の毛を抜いてとりふくせんと仕れば、更に越えべくも候わぬ。

是より五町ばかり上の瀬を見てあれば、天竺より閻魔帝釈聖人の架けたる橋がおなたれ候ぞ。

黒金の巻き柱、黄金のゆりげた、白金の敷き板、欄干ぎぼしなんぞと黄金をのべたる如くにて候

(以下略)

死者はこの橋を渡る際に閻魔帝釈聖人から生前に善行をしたかを問われ、何もしていないが、神楽を行い日に千人の供養をしたと述べ、渡ることを許されるのであるが、この祭文からも仏教に基づく冥途観を見て取れよう。長大な神楽のクライマックスの舞台である白山へ入るための橋であり、受者は本当の三途の川を渡る心持ちになっていたことであろう^(三七)。

この無明の橋は雲伝神道灌頂の天之浮橋と同じく仮設の橋であったが、異なる点も多い。無明の橋は理念では黒金、白銀、黄金で出来た橋であるが、実際は俵と木、経文で作られ、受者によって実際の姿をイメージさせるものであったのに対し、天之浮橋は実際の橋の形に作られていた。無明の橋がその名前が仏教用語に基づき仏教的世界観の中で語られるため仏教経典による荘厳がなされるのに対し、神道的世界観に基づく天之浮橋は神、木綿、注連という神道要素で荘厳されていた。習合思想の下で作られる儀礼の装置は全てが神道灌頂の壇のように仏教的なものに神道的なものを付け足すのではなく、この二つの例のように神仏が混淆しないものを見ることができるのである。ただし、大神楽のような民間伝承においては参加者が実体験を通して理解するもの、雲伝神道のようなより教義の整った宗教儀礼では始めに知識があつてそこから理解するもの、という方向性の違いがあるように考えられる。それだけに大神楽と布橋灌頂会の橋は、渡ること自体が重要なイニシエーションとなっており、そのための装置として橋に工夫がなされているのに対し、雲伝神道の橋は知識を形に

したものであると言えよう。

そして、村に伝えられた民間儀礼である大神楽は、同じ事を数年・数十年ごとに繰り返すことで儀礼を伝えていき、その儀礼を受けることの価値も保持されていたのであろう。これは寺内の勢力の変化によって橋の名称が変わっていった芦峯寺や、流派を取り巻く社会状況から新たな教説を生み出す必要があった真言宗系神道（雲伝神道）とは大きく異なっていた。

以上、雲伝神道灌頂の橋、布橋大灌頂会の布橋、奥三河大神楽の無明の橋を見てきたが、共通する点もある。それは何れも受者が実際に橋を渡り体感する、ということである。三輪流神道に見られるような観想をして情景を思い浮かべるのではなく、実際の装置を作り、形として見せ、行為として体験させるということが行われていた。中世の神道においては中世神話のような複雑な解釈の結果生み出されたものや、形にしないことで秘儀、秘密を保持し、また師から弟子に伝えられることの重要さがあったように考えられるのと対照的である。これは胎内廻りや富士塚など近世に生じた、実体験を通して宗教儀礼の達成を得る施設との共通性が感じられる。この点についての考察は今後の課題としてい。

四、近世神道における儀礼の場構築の理念、志向

話を雲伝神道灌頂に戻す。雲伝神道の神道灌頂はその骨格は密教灌頂と同じであるが、三昧耶戒を盟約神事と呼び、灌頂道場の荘厳に仏像・仏画と共

に神像・神画を用いること、降臨壇を設け、天神地祇を勧請すること、退出の道に天之浮橋、天之八衢をつくることなどが神道要素として加えられている。このうち、灌頂道場内の舗設については中世以来の両部神道である三輪流神道と大きな違いはない^(三二)。一方で三昧耶戒を盟約神事と呼ぶことは三輪流には見られず、また天之浮橋、天之八衢の設えも三輪流では記録されていない。先に見たようにこれらはいずれも記紀神話に基づくもので、中世神話に基づくものではなく、仏教要素も入っていない。これは古典を考証的に研究することが行われた近世において正当な神道であることを示すためには重要であったと言える。慈雲自身も三輪流神道の教説についての誤りを指摘しており^(三三)、既存の神仏習合神道とは異なることを主張している。数々の神話が創作された中世ではなく、近世にこのような場・設えが作られたことは文献学や考証学の発達によって中世神仏習合的なものが「まがい物」とされたことも関係しよう。この動きは吉川惟足や山崎闇斎、出口佳延らが儒学（宋学、朱子学）や陰陽五行説などに依拠して、時には附会とも言える面もあるが、中世的な神仏関係による神道解釈を克服しようとした動きとも共通しよう。先に記したように当時真言僧であった慈雲の置かれた状況は、これらの神道家、儒家などからの批判を受け、より時代に即した仏教からの神道解釈による理論を打ち立てることが求められていた。両部神道がこじつけの説であったことは、先にも述べたように儒者によって広く知らされていたため、神仏の習合と根本とする神道説を新たに説く時に、従来の神道説をそのまま踏襲することはできず、新たに両者の関係の理論を構築する必要があった。そこで慈雲が示したのが、密教を知

ることが神道を深く理解する手段であると云うこと、神道の要旨と密教の要旨が妙合すること、である。神道の奥秘は道教儒教よりも高く、理趣経（密教経典）を知っていたため、それが密教の奥秘と一致していることが分かり、理解することができたとし、密教を知らずしてこの真理を知ることができない。密教によって内外諸道の教えを明らかにすることができるといふ理論である。また、神道の要旨である赤心、すなわち嘘偽りのない心と、仏教（密教）の要旨である直心、すなわち正直な心、善惡の応報を信ずる心が附会をせずとも妙合している、とするのである。そして、日本と日本人はこの心を持っているから優れている、という論理を示した。この考えが雲伝神道を生み、そこに神道要素を強く前面に押し出した神道灌頂儀礼の新たな場、設えを作り出したのである。なお、灌頂という密教の儀礼を取ることにしても、中国の聖人の教えは天地懸隔であるが、日本は天孫以降連綿と連なっている、仏が受ける灌頂の儀式が伝わっているのだ、とし、いささか強引ではあるが、日本という国の意識と共に根拠を示している。

一方で布橋灌頂会のように同じ習合儀礼でも理論よりは全国から参加者の集まる祭礼については強固な理論構築のためではなく、寺内の勢力の優劣の移りかわりによってその由来が加わったり、名称が変化していた。また、民間儀礼では大きな変化を見せずに伝わっている奥三河大神楽の例が見られた。

つまり、近世の神道、特に雲伝神道のように神仏習合神道として、教義・理念に基づき、流派として成立させるためには、儀礼の場の構築理念を、その根本が記紀神話、陰陽五行、儒学などの理論にあることを示し、考証や批判に耐

えうるものである必要があったといえよう。作られる設えも、観想をすることイメージとして補完するものや、複雑な解釈を経て形が作られているのではなく、もともとなる由緒由来からより直接的に形が作られる傾向があると言えよう。それは見る、体験するといった身体行為を通じて理念・教義を体得するものであった。

五、まとめ

最後にもう一度まとめると、雲伝神道による神道灌頂の場は、密教の灌頂空間に神道要素を付け足したもののだけではなく、日本神話のみに依拠した要素が付け足されていた。これは同じ真言宗系神道であり、中世以来の伝統を持つ三輪流神道とも異なっていた。

この背景には国学・儒学が盛んになったことで「神道」がより意識されるようになったこと、考証学が発達したことなど、中世以来続いてきた神仏習合神道についても教説・理論の正当性が求められるようになったことがある。この状況下で批判に込えられるものとして神仏習合神道も再構成がなされ、それに適う儀礼の場、設えが作り出されたといえよう。作り出されたものは中世的な複雑な解釈によるものではなく、受者が直接的に体感することで教えを知ることができものが作り出されていた。

注

- (一) 「この本尊図は真言宗小野流に伝えられた田夫愛染法と呼ばれる密教修法の本尊図と極めて類似しており、麗氣灌頂に際してはこの卍字蛇形によって神の本地が蛇形＝愛染であることを観想する作法を伴ったという」(『特別展 神仏習合 かみとほとけが織りなす信仰と美』図録、奈良国立博物館、二〇〇七、四、三〇五頁)
- (二) 天岩戸灌頂は天台宗の神道である山王神道で行われた(山本ひろ子『変成譜』春秋社、一九九三、七、三三〇頁～三三二頁)。また、三輪流神道では天岩戸について記紀神話の通り天照大神と素戔鳴尊の話とするが、陰陽説を踏まえて岩戸籠もりを説明し、天照大神は馬鳴菩薩であるという説を示し、神道灌頂道場に作られる岩戸壇ではこの馬鳴菩薩を本尊とする記述が見られる(三輪流神道源流集道場秘口決 麗水二『大神神社史料』第五巻所収)。このように天之岩戸の神話に対し流派によって異なる解釈がなされ、そこから異なる儀礼が生まれてきた。
- (三) 林羅山の『本朝神社考』などに見ることができ。例えば、『先代旧事本紀』垂仁天皇二十六年十一月新嘗祭の項にある、西天に真人(＝釈迦)が現れ、その教説が日本にも伝わり、その時神は託宣を停め、如来に譲り、仏が神に代わって法を説くという話、『元亨釈書』巻一八、神仙、伊勢皇太神宮の項にある、奈良の大仏建立にあたって聖武天皇より伊勢神宮の神意をうかがうため仏舍利を預かりこれを神宮に奉じた行基が、内宮から託宣を受けたとする説話を引き、これらが神仏一体を説く根拠と羅山は示す。そしてこれらはいずれも後に僧侶が附会剽窃したものと批判し、仏教の勢力拡大を狙ったものとしている。
- (四) 『神社考弁疑』
- (五) 前田勉『近世神道と国学』ぺりかん社、二〇〇二、二二
- (六) 前田勉『近世神道と国学』、七五頁
- (七) 慈雲(享保三年・二七一八・文化二年・一八〇五) 真言僧、諱は飲光、俗姓は上月氏。慈雲尊者と称される。大阪に生まれ、一三歳の時に出家し、密教と悉曇学を学び、後には戒律、禪も学んでいる。特に正法律を唱え戒律の復興を目指したこと、悉曇学の成果をまとめ『梵学津梁』一千巻を著すなど、当代一流の学匠として知られた。また、彼は当時の儒家、神道家からの批判に対抗して密教に基づいた神仏習合神道の再構築を図った。主な著作に『神儒偶談』『神道要語』『神道国歌』『神勅口伝』『天の御陰』などがあり、そのなかで神道とは理屈で説くものではなく、素直に神祇を信じる心によって顕れるものとし、また神道と密教には区別がなく、密教を理解しなければ神道の本意を知ることではできず、神道の本義は君臣の大義にあるとし、夫婦・朋友の道をたてる儒学を批判した。彼は神道が諸道の根元であり、仏儒はその枝葉花果であるとし、神道研究は『古事記』を第一とし、『日本書紀』を第二とするなど国学からの影響も強くみられ、これらの説は従来の仏本神従的立場とは異なり、より復古神道的国家主義に近い立場をとっているとされる。
- (八) 寛文八年(二七九六)の奥書がある。『慈雲尊者全集』第十巻(長谷宝秀編纂、高貴寺、一九二四、九)所収。
- (九) 慈雲とその弟子たちによる神道関連の著作は注四に出ている『慈雲尊者全集』第十巻にまとめられており、これを参照した。
- (一〇) 『神道灌頂清軌』は慈雲の弟子である天如によって記されたもので、慈雲の作である「神道三昧耶戒」、「神道灌頂式」、「神祇灌頂法則」をまとめて使用の便宜を図ったものが本書であるという。成立は奥書より文化八年(二八一二)。
- (一一) 「神道灌頂清軌」には「夫盟約神事者、神祇継跡之大標、皇国無窮之鴻基也、梵云三昧耶」と記され、「神道三昧耶戒」(慈雲、寛政一一年(二七九九))、『慈雲尊者全集第十巻』所収では「亦名盟約神事」とあり、中世の両部神道では三昧耶戒と呼ばれていたものが盟約神事と呼ばれ始めたことがわかる。

- (二二) 寛政十一年(一七九九)に慈雲によつて書かれた。『慈雲尊者全集第十巻』所収。
- (二三) 天照大神と素戔鳴尊を拝するのはこの二神が盟約の本至であるため、とされる。
- (二四) 三妄執とは貪、瞋、痴を指す密教の所説である。神道灌頂道場における鳥居については補章を参照のこと。
- (二五) この雲伝神道の神道灌頂の設えについては文書資料中で全てを確認できなかったが、昭和初期に行われた際の写真記録が残されており、次頁図五―六にこれを挙げた。ここには降臨壇(右列上から二枚目)や道場への通路の鳥居(左列上から三枚目)、大壇(左列上から四枚目)などが確認できる。
- (二六) 密教灌頂の次第については、「仁和寺蔵紺表紙小双紙基幹法会解説」(仁和寺紺表紙小双紙研究会編、『守覚法親王の儀礼世界―仁和寺紺表紙小双紙の研究』、勉誠出版、九頁―七三頁、一九九五)に拠った。
- (二七) 三輪流神道の灌頂次第には三昧耶戒に相当する儀礼の記録を見ることができず、盟約神事に類する神事の記録も見られない。
- (二八) 『日本書紀』のこの場面では伊弉諾尊を陽神、伊弉冉尊を陰神と呼んでおり、すでに書記編纂の時点で陰陽説の影響を強く受けていたことが分かる。
- (二九) 布橋灌頂は往生を願う女性が死装束を付けて行う儀礼とされるが、江戸期の灌頂会の様子を描いた立山曼荼羅には男性の参列者もあり、男女とも着物は白装束とは限らないことが分かっている(福江充『立山信仰と布橋灌頂会―加賀藩芦峯寺衆徒の宗教儀礼と立山曼荼羅』、桂書房、二〇〇六、九)。
- (三〇) 廣瀬誠編『越中立山古記録 第一巻』、立山開発鉄道、一九八九、九、二八二頁
- (三一) 閻魔堂、娼堂、布橋が重要な物とみなされ、藩の御普請となっていた。特に閻魔堂と娼堂は中世に造営の記録が遡るとされる。(田中徳英「布橋灌頂会に関する堂舎の造営」『日本建築学会北陸支部研究報告集』第四一号、一九九八、八、三四九頁―三五二頁)
- (三二) 「一、天正拾八年二從大納言様、中宮娼堂・同橋・帝釈堂・閻魔堂・大黒堂・仁王門・

構堂・水之堂・鐘樓堂・大宮・若宮・佐伯宮御修理被為成下候刻、(以下略)」(注一五前掲書、二七頁)

- (三三) 橋札に「夫越之中州新川郡下山庄芦峯寺娼堂前布橋者慶長十一年被命為造営又／寛永元年七月為御再造之以来連々突然往歳／為暴雨橋台共破壊為一〇橋既三十余歳今茲再築之有命文政三歳如月十有／九日主附之役／発加陽至此撰良材円焉以嚴石橋台積重、其高三丈有余尺橋長一百有丈／衆巧皆尽人力遂同四月有十五日余成就／各唱万歳、依納於性橋宮請願万世不朽永除諸患難万民快樂之／基哉」(木倉豊信編『越中立山古文書』、立山開発鉄道、一九六二、一二、七五頁―七六頁)とあり、慶長十一年の他に寛永元年(二六二四)、文政三年(一八二〇)の造営が記されている。

- (三四) 木倉豊信編『越中立山古文書』、一九六二、一二、一九頁

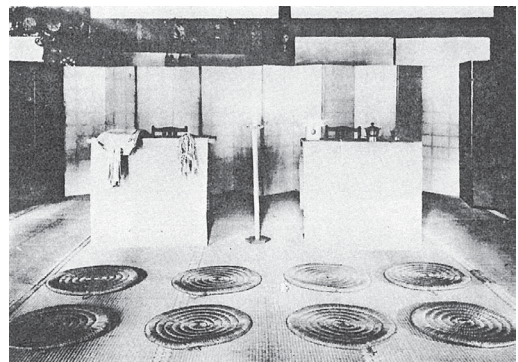
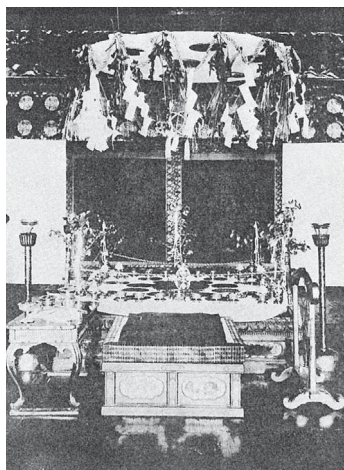
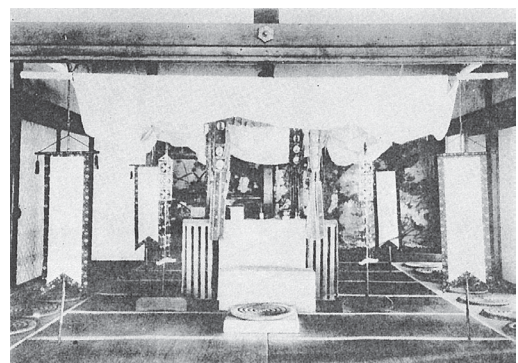
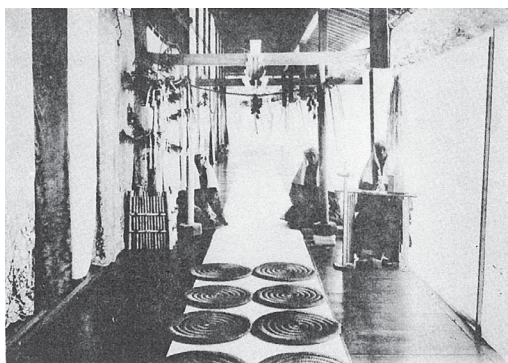
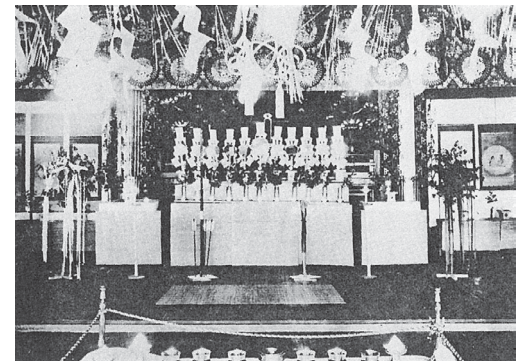
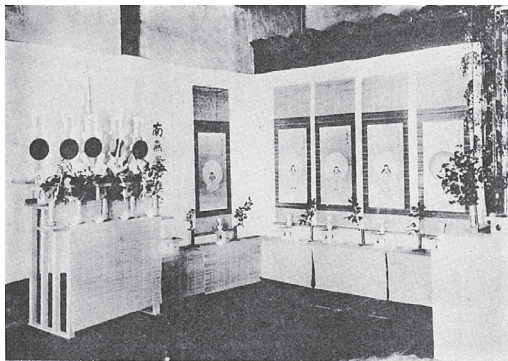
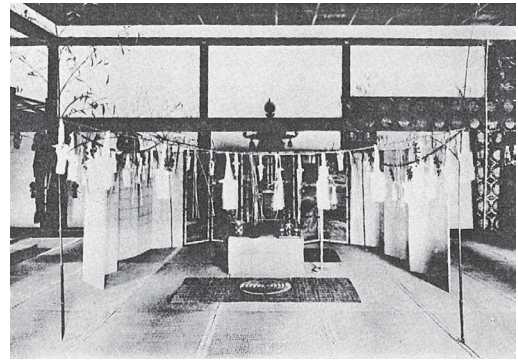
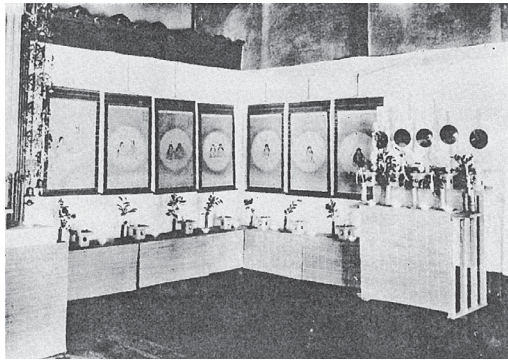
- (三五) 正保年間に行われた工事に際して、その基礎となる石積をするのに金沢から人員を呼んでも人数が足りないとの文書が見られ、その工事の規模、困難さが見る。「其許橋台之石垣、金沢より被仰付候付而、役人并石切穴太生参候。則御普請之儀二、自然役人不足之儀有之候ハ、うち子之者共、此度之儀候間、罷出手伝可致之旨、各より可被申渡候。為其申遣候」(木倉豊信編『越中立山古文書』、一九六二、一二、二八―二九頁)

- (三六) 福江充『立山信仰と布橋灌頂会―加賀藩芦峯寺衆徒の宗教儀礼と立山曼荼羅』、二〇〇六、九、一四三頁―一四五頁。福江は儀礼の名称の変遷についてもまとめている(同書一四五頁―一四七頁)。

- (三七) 芦峯寺雄山神社所蔵、注一四前掲書に拠った。

- (三八) 福江充『立山信仰と布橋灌頂会―加賀藩芦峯寺衆徒の宗教儀礼と立山曼荼羅』、二〇〇六、九、一四五頁

- (三九) 「爰二御本尊三尊者左右ノ御手ニ五穀ト麻ノ種ヲ執持シ天ニ降り此地ニ給。法界衆生ニ初而与ヘニ衣食ヲ給フ。是人生之始也。亦人間母ノ胎内ニ宿リ初時、三尺之着 胞衣ヲ、此度へ出生ス。依レ是娼ト号ス。一切衆生ノ母也。」(文政三年…一八二〇、芦峯寺



図五一六 雲伝神道の神道灌頂（昭和三年から六年の間に長谷寺方丈にて和田大圓師によって修せられた際の記録）

泉蔵坊「立山御嬭尊別当奉加帳 芦峠泉蔵坊」愛知県半田市松本家文書、半田市立博物館蔵、注一四前掲書に拠った。

(三〇) 廣瀬誠編『越中立山古記録 第一巻』、一九八九、九、二七九頁

(三一) 『豊根村史 資料編二』(安藤慶一郎監修、豊根村、一九九一・三)による。なお、早川孝太郎は七年に一度としている(「花祭 後篇」『早川孝太郎全集 第二巻』、未来社、一九七二・七、一九頁)

(三二) 山崎一司「奥三河の大神楽―民俗芸能生成の過程をめぐって―」『芸能史研究』一七八号、芸能史研究会、二〇〇七、七、一頁～一七頁

(三三) 白山の形については早川は「一種方形をもった建物であった。高さ約三間ないし三間半、大きさはこれまた二間ないし二間半四方で、屋根はなく、四壁はすべて青柴を束ねて葺き囲い、これには無数の白幣が挿し飾ってあった。ほぼ二尺ほどの高さに床があり、床の下はまた青柴の束を敷き並べてあった。すなわち天井のみが明いた、青柴で囲んだ蓋のない箱の如きものであった。そして四壁にはそれぞれ口があり、内部床の上には白木綿を敷いたのである。天井屋根の部分中央に梵天を飾り、これを中心にして四方に青・赤・黄・黒・白の五色の布を張り渡す、これを一に五色の雲と言った。別に十二の竜を飾り、それに神道、善の綱等を添える。」とし、山本ひろ子は梵天は白山の中央に立てるものであったとする。山崎一司は白山は五アルほどの外界と隔絶する模範の山で、中心に常緑樹を植え、木々の枝に白幣、白布を下げ吊し、外周にも青葉の木々を植え、白木綿と引き回して白い山に見えることから白山といったとする(山崎一司「奥三河の大神楽―民俗芸能生成の過程をめぐって―」、二〇〇七、七)。五来重はこの青柴によって作られる白山を殯の装置とし、そこに入って出てくることで擬死と再生を行ったとする(五来重『葬と供養』東方出版、一九九二・五、九五頁)。

(三四) 高野山にも無明橋がある。奥院、玉川に架かる御廟橋がそれで、玉川は死者生前の滅罪のための流れ灌頂が行われる川である(平凡社地方資料センター編『大和・紀伊

寺院神社大事典』平凡社、一九九七、四、三七二頁)。また、玉川は三途の川ともされ、無明橋の橋板四十九枚の裏側に経が書かれているともいう。『豊根村史 資料編二』、一九九一・三、四一三頁

(三五) 五来重は大神楽と布橋灌頂会の類似とそこに白山修験が関わっていることを指摘した(「布橋大灌頂会と白山行事」『白山・立山と北陸修験道』、名著出版、一九七七、九、一五三頁～一七六頁)。この中で五来は大神楽の白山が地獄を表すとしているが、山本ひろ子はそのような記述が神楽次第に見られないこと、白山信仰に結びつくものがないことを挙げ、直接的な関係性は疑わしいとしている(山本ひろ子『変成譜』、一九九三、七、二九頁～二〇頁)。

(三六) 安政三年の大神楽では人が落ちることのないように宮人たちが橋の両側にいて受者の背を押さえて白山に送り込んだといわれている(山崎一司「奥三河の大神楽―民俗芸能生成の過程をめぐって―」、二〇〇七、七)。

(三七) 宇連村松貞義蔵(『豊根村史 資料編二』、一九九二・三、四一四頁～四一五頁に拠った)。(三八) 文政五年(一八二二)の神楽の実体験者・おけさによる話(孫の村松清次郎から夏目一平が聞き取り)によると「白装束をつけて、六角の金剛杖を持ちスゲの笠をかぶって(その笠は普通に頂上の藁を切って用ひるがこの時はそのまゝかぶる)、その橋の上を渡ったが経文が一杯敷いてあった(これは経文を紙へ書いたもので、京都からむかへる。それを幾枚も幾枚もはりつないで一面にはり、それを踏むで進むようになっていた)。恐ろしくて、ふるえてころんだりなんぞして歩けぬ者もあった。」(後藤淑「花祭り」と雨乞い、日和乞い、大神楽」『芸能復興』九号、一九五六、明善堂書店)というように受者はいかほどの緊張感の中で参加していたことが推測される。

(三九) 八田幸雄は、「神道灌頂清軌」に記された灌頂は理趣経を基にしており、三輪流のものとは異なるとする(八田幸雄「三輪流神道と理趣経曼荼羅―『神道灌頂清軌』を中心として―」『密教文化』通号一五、密教研究会、一〇頁～二八頁、一九八五、九)

(四〇) 三輪流神道・御流神道の神道灌頂では中世神話に基づく神を蛇体とする像を用いることや、「神は天竺では波羅提木叉、屍陀林とする」と記すが、これはそれぞれ別解脱、墓所のことであるとその誤りを指摘し(「神道大意 葛城伝」、『慈雲尊者全集第十巻』所収、批判をしている)

図版出典

図五―一 『特別展 神仏習合 かみとほとけが織りなす信仰と美』図録

図五―二、四 『慈雲尊者全集』第十巻

図五―五 大高康正『参詣曼荼羅の研究』、岩田書院、二〇一二・九

図五―六 神道研究会編『神道講座六 課外編』、原書房、一九八一・一一(復刻版、原本

は四海書房より一九二九―一九三二に出版された)

第六章

中世神道灌頂の場と近世神道灌頂の場の比較

第六章 中世神道灌頂の場と近世神道灌頂の場の比較

一、はじめに

一、三輪流神道の灌頂と灌頂の場

三、中世神道説と灌頂の場、設え

四、雲伝神道とその灌頂の場

五、近世の神仏習合の置かれた状況と神道灌頂

六、まとめ 中世と近世の灌頂の場の比較

第六章 中世神道灌頂の場と近世神道灌頂の場の比較

一、はじめに

第五章で近世における神仏習合流派である雲伝神道の神道灌頂の場について見てきた。ここでは、国学者や儒学者による神仏習合批判に対抗するために中世以前の習合理論とは異なる教説が作られ、儀礼の場も新たな理念のもとに作られていた。

本章ではこの近世の神道灌頂の場と中世の神道灌頂の場を比較することでの性格の違いと教説の変化、また神仏習合神道を取り巻く社会との関係について見ていくこととする。まずは三輪流神道と雲伝神道の灌頂の場についても一度まとめておく。

一二、三輪流神道の灌頂と灌頂の場

三輪流神道は鎌倉時代中期頃より大和国三輪山、大神神社を中心に形成された神道で、大神神社の神宮寺である平等寺と大御輪寺を拠点として発展した。

三輪流神道はその流派の創始を三輪上人慶円が三輪明神と互いに灌頂を授け合った互為灌頂^(一)とする神道説が形成され、その後鎌倉時代後期に叡尊による大御輪寺の再興を契機とした伊勢神道説の流入によって体系化されたと考えられている^(二)。三輪流神道の特徴に儀礼を重視したことがあり、他の神道流派に比べると比較的多くの儀軌類が残されている。その中には印信や灌頂の類が多く、秘説伝授の儀礼と流派としての血脈が重要視されていたことが分かり、ここにも真言密教の影響を見て取れる。灌頂の種類は多くあり、一つの灌頂についても初重から三重までを備えるものがあり、段階を踏んで秘説を伝授され、最終的に血脈を受けるに至ったと考えられる。

灌頂の次第は密教の灌頂とほぼ同じであり、異なる点は灌頂の場となる道場への入口で鳥居作法が行われること、大壇への投華^(三)後、小壇にて灑水を受ける際に宝冠をかぶり、三種神器または八咫鏡が与えられること、岩戸の大事といった日本神話に題材を取った作法が加えられていることがあげられる。道場は次第が密教のものを基本としているため、大きな構成は密教のものと同じであるが、そこに付け加えられる神道要素によって特徴付けられる。道場への

入り口までには三基の鳥居が設けられ、これをくぐることで清めが行われる。道場内の大壇には鳥居と垣、注連縄で結界が作られ、中央に榊と劔、鏡で作られた設えを置いている。これらは密教の大壇には見られない意匠である。また、道場内には岩戸壇や筑波壇など密教灌頂にはない次第を行うための壇が設けられていた。この三輪流神道の神道灌頂は次第・道場ともに密教灌頂の構成をそのまま用い、そこに神道に由来する次第を付け加え、道場の荘厳も神道的なものを付け加えることで構成されていた。設えについては、壁面に掛ける神を描いた像など神道のものに置き換えられていたが、これらは儀式の骨格を変更させるものでは無かった。

三、中世神道説と灌頂の場、設え

三輪流神道の神道説や道場を作るものとなったのが『日本書紀』などの古典神話に加えて、いわゆる中世神話と呼ばれる古典の注釈から生み出された神話であった。中世神話には牽強付会と言えるものも多く、近世の考証学者によつてすでに論難されるのであるが、当時の信仰に関する態度をよく表した史料である。例えば、

素戔嗚尊^ト者^ハ琰^ハ法王也^ニ此^ノ尊^ハ惡心^ニテ^ハ國^ノ内^ノ民^ヲ煩^シ青山^ヲ枯^ル■成^シ
 勇悍^{シテ}イブリ鳴^ク事^ヲ以^テ行^ト或^ハブチ駒イケハキニシテ殖^ツ田^ノ中^ヘヲ
 イ入^リテイ出^ルシ惡事^ヲ以^テム子^トシ更^ニ无^ク慈悲^一神^ニ御座^ス也^{（中略）}

素戔嗚^ノ尊^ハ是^ニモソレスシテ我^レ此^ノ國^ニアラシトテ日本^ノ國^ヲハ御嫡子^ノ大
 タ[、]ラ宮^ニ奉^レ讓^レ之我^ハ領^シ地^下ノ根^國ヲ給^{ヘリ}根^國トハ地獄之名也仍炎
 广^王者素戔嗚尊也本地地蔵也

根の国^ニ地獄とすることで、記紀神話において根の国に去り、そこを領した素戔嗚尊が地獄の王・閻魔大王であり、閻魔大王の本地が地蔵菩薩とされたことからそこも繋がる、といった具合である^(四)。

中世の神道説はこのような記紀神話の解釈の中で生まれてきた説話や、自説の権威を高めるために過去の人物に仮託して作られた書物、例えば伊勢神道の神道五部書のような経典によつて形作られていったが、これらは限られた人たちの間で作られ、限られた人たちの間に伝えられたもので、まさに秘説というものであり、こうした解釈の方法を知っていることが権威に結びついたと考えられる。それは、例えば秘説とされた『古今和歌集』の解釈の相伝が古今伝授^(五)として重んじられたことから推測できよう。したがって、神道説の秘説を知ることがそれなりの権威をもたらすことであり、その権威を保つための儀式的形態として、密教における灌頂が用いられたのであろう。それは三輪流神道をはじめとして中世の神仏習合神道は密教僧との関わりが大きく、灌頂が相伝の儀礼としてふさわしいと考えられたであらうこと、貴族や武士など密教僧と関わりのある社会階層に対しても密教の灌頂を做うことでその重要さや価値を伝えやすかったためと考えられす。つまり密教灌頂と同種の灌頂儀礼であると受者が受け取ることで儀礼に権威をもたらしていたと言えよう。それゆえに、

灌頂の舞台となる道場とその設えについても密教灌頂の道場と大きく変えることはなかったであろう。そこに神道的な要素を備え、受者が師からその意味を説かれることによって神道説の秘伝を理解する神道伝授の場として機能するようになっているのである。このことから密教灌頂の骨格に神道説による荘厳という組合せが成立したと考えられる。この神道による設えは、神道説にも含まれる中世神話が、日本書紀の注釈という形を取りながら中世に生み出された神話であり、それ故に作った人から伝えられなければならないその内容は理解できないのと同様に、形や図像の意味するところ、背景となる教説の説明を受けて初めて意味が分かるものであった。つまり、この設えが表す意味は、名称と一目見た形から分かるものではなく、これが理解できるということは秘説を伝授されていることを意味した。例えば、第二章でも挙げた筑波壇では、唐櫃に曼荼羅が敷かれ、その前の床には小さな曼荼羅が二つ置かれるのであるが、この床の曼荼羅を両足で踏んで唐櫃に座ること、そして座った唐櫃が筑波山であることは、道場の設えを見ただけでは分からないが、師から弟子へとその秘密が伝えられるとその二人のみが筑波山に腰掛けた神であることを観想することができるのである。三輪流神道の神道灌頂道場はこうした秘密性を表し、受者がそれを受けたことの価値と権威を確かめることが出来る舞台として作られたと言えるよう。

四、雲伝神道とその灌頂の場

雲伝神道は江戸時代の真言僧・慈雲によって興された神道説であり、真言密教をもととしている点で三輪流神道と同じである。慈雲は密教の他、禪も学び、特に戒律と悉曇学にも深く通じていた。彼は戒律を復興し正法律を唱え、また悉曇においてはそれまでの研究の成果をまとめた『梵学津梁』千巻を著すなど学僧としても優れ、幅広い知識を持っていた。その慈雲の唱えた神道説は、密教と神道は同じであり、密教の理解無くしては神道は理解できないとするものであったが、それまでの仏本神従の解釈ではなく、神道を重視したものとなっている。そして中世神話にに基づいた三輪流神道などの中世以来の神仏習合神道（両部神道）をその教説の具体的な例（⁶）を挙げて批判している。その雲伝神道の神道灌頂はやはり真言密教の灌頂をもとしており、その骨格は変わらない。大きく異なる点は、密教灌頂で行われる三昧耶戒と同様の儀礼として盟約神事が行われること、灌頂と小壇で灑水、印明を受けた後に日本の神を勧請した降臨壇に礼拝すること、道場からの退出路に天之浮橋と天之八衢が作られることが挙げられる。また、三輪流神道と同じく道場への入り口までに鳥居が三基有ること、道場内で宝冠、五鈴、八咫鏡を授けられ、灑水を受けることが密教灌頂とは異なる。これらの設えはいずれも神道を意識したもので、盟約神事は『日本書紀』に記される天照大神と素戔鳴尊の誓約、天之浮橋は伊弉諾尊と伊弉冉尊が国産みをした場所、天之八衢は天孫降臨の際に通った道にあり、猿田彦神と出会ったところであり、特に後二者は道場に作られる形も神話の場

面を思いおこさせるものとなっており、盟約神事では天照大神、素戔鳴尊に礼拝することで、こちらも記紀神話との関わりが強調される。降臨壇にはは記紀神話に出てくる神が勧請され、道場内が日本の神の満ちる場であることが示されている^(七)。このことは「神道灌頂教授式抄」^(八)に

此^ノ神道は必初一の鳥居より此^ノ火處に至まで神がゝります也。具には灌頂入壇の上可^シ知^ル。尊きことなり。此^ノ事を信受し灌頂すれば、神道甚深の大凡^ノわかるることじや。

とあり、道場の入り口の最初の鳥居から、退出路の最後にある火處までが神のいる世界とされていたことが分かる。

五、近世の神仏習合の置かれた状況と神道灌頂

近世になると、国学者と儒学者によって新たな神道説が唱えられ、その多くが神仏習合を批判した。加えて考証学の発達によって神仏習合説の根本経典となっていた神道五部書が偽書と断じられるなど神仏習合を取り巻く状況はよいものではなかった。例えば、神仏習合神道の根幹をなす書物の一つ『麗気記』についても偽書とされていくのであるが、その過程について原克昭は次のように述べている^(九)。

近世期における選者認識の特徴は、中世には伝授や註釈という営為のもとで成り立っていた『麗気記』を、あくまで「撰述された文献」として把握した点にある。文献史料として存在する以上は、相承される「奥旨」としての「秘書」性が薄れていくのは自然の趨勢である。そのかわり、文献としての正確性と論理性が要請され、「撰者・空海」のもとに本文の統一化がはかられ、校訂が施されるようになる。

神典としての意匠を払拭された版本『天地麗気記』の登場は、実証的な規範にたえざる非論理的文献と看做され、近世期の神道家の間に『麗気記』への《偽書》認識をめばえさせる契機をもたらした。

このように「公刊」と「考証」が秘伝書に論理性を求めるようになり、結果として中世的な限られた人々の中で共有された秘密の知識が失われて行く要因となったといえよう。また『日本書紀』や『古事記』が公刊本として出版され、それまでは限られた人々の間の知識であったこれらの古典が、民衆にも広く読まれるようになった^(一〇)。ことで、こうした国学者や儒学者の言説が広く知られることとなった。こうした古典の解釈や学説は中世のように秘伝とされるのではなく、広く公開され、書物や手紙といった形で遠隔地でも意見のやり取りが行われるようになった。

近世においても神仏習合神道は神社の神宮寺、鍵取り寺としての密教寺院等を基盤にして民衆に浸透しており^(一一)、権威は失ったが実際の寺社に対する崇敬や家職秩序の保持に資するものとして、一定の認知は得ていた^(一二)。それ

であるからこそ、こうした批判や攻撃にさらされており、それに対抗する必要があった。そのなかで出て来たのが雲伝神道であり、これは両部神道を近世の時勢に合わせて再構築したものとも言えるだろう。そして先に記したように、雲伝神道の灌頂の場には『記紀神話』を題材に作られた作られた、天之浮橋や天之八衢などがあり、これらは仏教要素がほとんど入らない上、その形と名称から記紀神話の場面を思い浮かべることができ、中世神話のような注釈から生み出される秘説によって作られたものではなく、当時一般にも読まれるようになった記紀神話に書かれるの内容と一致しているもの、あるいは陰陽説、五行説などの理念で説明される、理論的根拠のあるものであった。このことから近世の神仏習合の神道灌頂は確かに変わらずその秘説、血脈を伝えるものとして行われたが、その儀礼と道場は神道色が強く、秘説を知ることよりも、その儀礼を受けることに重点が置かれたと考えられる。天之浮橋によって神の満ちた道場から地上に降りることや、そこからの退出路に天之八衢を置くことで天孫が降りてきたのと同じように日常の世界に降りることを意識させるなど、記紀神話に書かれる舞台を疑似体験させたことから「体験することで神道説を知る」ということを重要視していたと考えられよう。このような疑似体験は越中立山の芦峯寺で行われた布橋大灌頂会などの儀礼にも共通して見ることが出来る要素である。

また、密教灌頂をもとにして儀礼が作られているが、牽強付会の説に基づくものは無く、仏典、神道古典を元として説明がなされている。このことに加えて先に記したように本地垂迹などの説に基づかず、神道神話のみから作られ

る設えがあったことは、神仏習合が密教の權威を借りる必要が薄れたこと、秘説を作り出す必要が薄れたことを意味し、むしろ明確な根拠に基づいた「神道」を示すことが受者にとって儀礼を受ける価値を感じさせるものであったのである。このことは、慈雲自身が復古神道的な考えを持っていたことから推測できる。

なお、近世の神道灌頂は多くの受者がいたと考えられ、雲伝神道では「神道灌頂清軌」(三)に、

不_レ分_タ「初後夜_ヲ。不_レ限_ニ受者ノ数_ヲ。十人二十人_ニ夜授_ク之_ヲ」

寛政八年丙辰九月五日夜正受者_ニ授_レ之_ヲ也。多人数_{ニハ}翌六日夜被_ル授_ケ之_ヲ。結縁_ハ者六日昼五ツ時より酉の刻迄。七日同断。

とある。また同史料内には、

受者僧_ハ合掌。俗_ハ叉手

ともあり、僧侶と共に俗人も同時に灌頂を受けていたことが分かる。

三輪流神道の灌頂でも寛政五年(一七九三)に山城国普賢院で行われた灌頂には六二〇〇人もの受者が印可を受けたという(四)。

このような在家の人々も多く神道灌頂を受けていたことから、密教の結縁

灌頂にあたるものとして神々と縁を得てその加護にあやかりたいと願う民衆の姿をみてとることができる。

六、まとめ 中世と近世の灌頂の場の比較

ここまで同じ真言宗の影響下にある神仏習合神道、三輪流神道と雲伝神道の灌頂の場を見てきた。中世の灌頂道場は秘説を伝える舞台として、受者が師と同じ知識を得、権威を受け取る場であった。それゆえに設えは秘密とされた神道説に基づいて構成され、荘厳されていた。秘密を知る限られた人々の中に入ることの価値が、一見しただけでは分からないものが分かる様になるという道場の装置に反映されていたといえよう。

一方で近世の灌頂道場は、受者が名称と形から元になっている神話が分かるもので、そうした神々のいる場所で神道説の伝授を受けた、という体験が重要になったと考えられる。また、その神道説は中世以来秘伝とされてきた知識の多くが民衆にも知られるようになり^(二五)、考証学の発展や国学、儒学からの神道に対する意見が広く公刊される状況などから、牽強附会とされることのないものである必要があった。雲伝神道の灌頂では、その秘説は記紀そのものに基づいたものや、内容を当時の科学である五行説や陰陽説によつて解き明かしたものであり、これを伝授する神道灌頂においてもこじつけのような神仏の習合はなく、受者が理論的に納得できるであろう設え、場が作られ、それを体験することで権威と価値を与えることを目指していたと考えられる。

このように両者の間には秘密の知識の伝授のための場に重点をおく中世と、神道説を明かに理論化し、それに基づく場を体感することに重点をおく近世という対比が見られる。たしかに、中世の灌頂においても神を感得し、追体験する場として神道灌頂があるという指摘^(二六)もあるが、この感得の方法についても師から弟子への秘密の伝授であり、観想によつて得た体験を師と弟子の間で共有することであり、その場は一見して分かる様な設えではなかったのである。

注

(二) 互為灌頂は三輪流の根本を為す教義で、「過去毘婆尸仏授三輪大明神一給灌頂印明亦授慶円上人一給之事」(『互為灌頂秘訣十三』、大神神社史料編修委員会、『大神神社史料 第六巻 三輪流神道篇 坤』、吉川弘文館、一九七八、八四頁)とあり、三輪大明神が慶円に灌頂の印明を求め、慶円が授けるとこれは過去に毘婆尸仏に受けたものと変わつておらず感激したといい、今度は慶円が明神にその灌頂を求め、これを受けたため互為灌頂という。神が仏より灌頂を受け、人(仏僧)と神が灌頂を授け合うという説話で、密教と神道の習合を端的に表すものである。

(二) 伊藤聡、遠藤潤、松尾恒一、森瑞枝『日本史小百科 神道』、東京惣十班、二〇〇二、二

(三) 投華は密教灌頂では花を用いるが、神道灌頂では柿の葉を用いることも多い。

(四) 『日本書紀私見聞 春瑜本』貴重図書複製会、一九三八、一〇

(五) 古今伝授は武将・歌人であった東常縁より伝えられた古今集解釈の相伝であり、三条西家に伝わった御所伝授など三流がある。

- (六) 天照大神を蛇体で表す麗氣本尊のことや、三輪流神道で榊を梵語で表すと波羅提木叉、屍陀林としていたことの違いなどを指摘し、批判している。
- (七) 神々の他に嵯峨天皇、空海も祀られている。
- (八) 長谷宝秀編纂『慈雲尊者全集 第十卷』高貴寺、一九二四、九、所収。寛政八年(一七九六)に河内国高貴寺岩舟宮にて神道灌頂を行つた際の記録とされる。
- (九) 原克昭、『中世日本紀論考 註釈の思想史』法蔵館、二〇二二、五、二二一頁～二二二頁
- (一〇) 先に挙げた古今伝授として相伝された古今和歌集の解釈についても、江戸時代になると国学者による古今集の注釈が出るなど民間へも広まった(川瀬一馬「古今伝授について 細川幽斎所伝の切紙書類を中心として」、『青山学院女子短期大学紀要』第一五号、青山学院女子短期大学、七一頁～九六頁、一九六一・一一)。
- (一一) 現存する三輪流神道の神道書や切紙は江戸時代以降のものが多く、神道灌頂などの儀礼が行われた記録も残っている。また、地方の人に伝授された奥書があるものもあり、近世においても変わらず信仰されていたことが分かる。
- (一二) 森瑞枝「近世における『麗氣記』」(神仏習合研究会編『校訂解説現代語訳 麗氣記Ⅰ』、法蔵館、二〇〇一、八、所収) 五三四頁
- (一三) 長谷宝秀編纂『慈雲尊者全集 第十卷』、一九二四、九、所収。
- (一四) 高橋平明「三輪流神道について―神道灌頂を中心に―」、『奈良学研究』第四号、二〇〇一、三、一二頁
- (一五) 伊勢神道の度会延佳など、神道家自身の手でその教説を広く知らせることも行われた。
- (一六) 原克昭『中世日本紀論考 註釈の思想史』二〇二二、五、三七五頁

第七章

神仏習合による場の創出の指向性

第七章 神仏習合による場の創出の志向性

一、はじめに

二、灌頂の場の神道化

三、神道化と日本化

四、まとめ

第七章 神仏習合による場の創出の志向性

一、はじめに

これまでに見てきたことをまとめると、神道灌頂の場を形作る際に要点とされたこと、目指したことは、仏教の儀礼である灌頂の場をいかに神道化し、神仏習合神道の秘説を伝える儀礼の場にふさわしいものとするかということにあるといえるだろう。本章ではこの神道化について三輪流神道Ⅱ中世と雲伝神道Ⅱ近世の二つの場合について検討を行い、その志向性の違いを示すこととする。

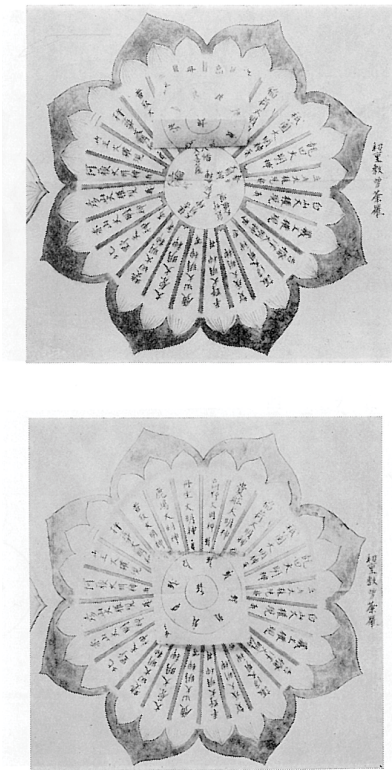
一、灌頂の場の神道化

密教僧により神仏習合の教相が整えられ、法流が作られるようになると、それを伝えていくための儀礼が必要になる。神道は元来、自然信仰といえる神信仰であり、神に対して祈り、神と対峙する宗教であるから、人から人へと祭儀の方法など秘密裏に伝えるための儀礼は持たなかった^(一)。その後も神に対する祀りは特定の氏族が司っていたため、秘伝にせずとも伝えられたと考えられ

る。したがってこうした伝授の必要が生じるのは日本の神信仰が教説を持ち、氏族内だけではなく、師と弟子という関係性において教説が伝授される状況が生じたためであろう。それが、密教僧による神道説の展開であり、その伝授儀礼を考える際に、彼等は慣れ親しんでいる灌頂という形式を選択したことは想像に難くない。この際に密教の儀礼を神道に合うように変える操作が行われたのである。その方法は第二章でみたように密教の灌頂を骨格として、神道要素を象徴として付加する方法である。つまり、骨格となる密教灌頂の儀軌や設えをある程度抽象化し、そこに神道要素を具体的なものとして加えている。例えば、灌頂で重要な次第である大壇への投華を見てみると、密教の灌頂では敷曼荼羅が引かれた大壇に花を投げることで仏との縁を結ぶ。神道灌頂では、神の名前が書かれた敷曼荼羅が引かれた大壇に榊の葉を投げることになる。このように行為自体（敷曼荼羅に向け花・葉を投げる）は同じであるが、その際の法具を神道的なものに変えることで神道の儀礼の場としての性格を持たせていた。ただし、単純に密教のものを神道のものに置き換えるのではなく、神の性格を踏まえた荘厳がなされている。例えば、道場の壁面にかける諸尊の画像の

うち、三輪明神の画像には覆いを掛けており、神の姿は目にしない、ということとを反映させた設えとしている。

このような神道化が行われたのは、仏教が普遍宗教でありその儀礼が抽象化できるものであったこと、一方で神道は自然宗教、固有宗教であり、体験感覚に重きがおかれるものであり、この両者を合わせ、かつ両者が共にあることを感じさせる儀礼を作ることが目的であったと考えられる。そこで、抽象化した骨組みに体験を必要とする象徴を取り付けることで神仏のどちらも認識できるものとしたと考えられる。この儀礼を行うための場も同様の構成をとることは当然であり、密教灌頂の形式による権威と、秘密の説を伝えるという役割を備えた場が生み出されたのである。この、神のみに仏のみに偏るのではなく、両者を共に感じる場は本地垂迹を基本とする神仏習合的な場と言えることができよう。この神道化はいかにして神仏を習合させていくか、神仏を高める説を



図七一 初重敷曼荼羅
「三輪流神道許可支度記」より

作りだしていくかという意識が背景にあり、そのための方法として縁起譚や説話といった中世神話、神道説の秘伝が生み出され、それを伝えるための習合儀礼の場が作られたのである。したがって、この時期の習合儀礼の場における神道化は仏教儀礼を神道的な儀礼にするための神道化であり、記紀神話とは異なる中世神話の世界を現したものであった。この「仏教儀礼から神道的な儀礼を作る」という儀礼の場の神道化が、神仏習合神道成立・発展期における場の志向性である。

三、神道化と日本化

三輪流神道の神道灌頂の場における神道化は、仏教の儀礼から神道の儀礼を作り出す際に行われた神道化であったが、雲伝神道の神道灌頂の場における神道化は、既に神仏の習合した儀礼の神道色をさらに強めるものであった。その方法は第五章で見たように灌頂の前に行う三昧耶戒を盟約神事とし、灌頂に臨む受者に戒を授けるという目的は密教の灌頂と同じであるが、その内容を神道神話によって置き換えることが行われていた。密教の三昧耶戒で行われる口をすすぐ齒木作法は盟約神事では素戔嗚尊が天照大神の玉をかみ砕き、そこから宗像三女神を産んだ神話に置き換えられている。密教の齒木作法は灌頂に臨む際に口を清めるものでありそこにいわれや説話が付けられるものでは無いが、囃む、という行為から記紀神話の誓約の場面を引用し、受者に天照大神と素戔嗚尊が本尊である盟約神事の性格をより強く感じさせており、仏教の行という

よりは神道の儀礼としての性格を強めていると言える。また、灌頂道場内に降臨壇を設けて日本の神々を勧請し、道場内を神で満たすこともこの灌頂が神による儀礼であることを意識させよう。そして灌頂道場からの退路に設ける天之浮橋と天之八衢は、密教の灌頂儀礼に同様のものは無く、記紀神話から題材を取って作り出した、雲伝神道独自の要素である。

ただし、以上に挙げた神道色を強める要素も、全く新しい天之浮橋などは退路に設けることで、密教の灌頂という骨格を変形させることはなく、これを保持しながら仏教の骨格と神道の象徴が共存するようにされていることが分かる。すなわち、神道化が進んでも二章で見た神道灌頂の特質は失っておらず、この儀礼が神道を理解するためには密教を理解しなければならないという慈雲の主張を示していると共に、密教僧による神仏習合神道の系譜にあることを改めて確認させる。

こうした近世の「神道化」は第六章で見たように記紀神話などの古典とその解釈が知として広がり、また神仏習合説に対する批判も知られるようになった時代にあつて、中世神話のような強引な解釈を排し、記紀神話などの日本神話との間に齟齬がないようにしていく方向性が見て取れる。すなわち、近世における習合神道儀礼の神道化は「記紀神話などの古典との齟齬をなくしていき、親和性を高めること」を志向したものである。

近世における「神道」には、それが日本古来の教えであるという意識があり、それが国学によつてもたらされていることは第四章で確認したが、この近世の神道灌頂の場の神道化にはそれがどのように影響しているであろうか。まず、

慈雲が神道灌頂をどう捉えているかを見てみる。『神祇灌頂或問』^(二)において以下のように記している。

神道灌頂も、また三力なり。人々皆な、天地の神と同様なるが故に能く得るなり。神と云い、仏と云い、人と云う。皆な是れ仮名にして、その心体は同じく、不思議なるが故に、ただ信が十分なれば十分に円満するなり。信が五分なれば五分に得益す。心性は毫髪ばかりも増減なし。疑うべからず。

ここでは神仏人が同じであることを信じよ、としている。慈雲にとつて神道灌頂は秘伝を伝え、資格を与える場だけではなく、その教えを説くものでもあった。また、この人と神の関係については、『葛城樛宮伝』^(三)に

この神孫、この国に降りて治むるが故に神国と称するなり。天御中主・高皇産霊は総じて君臣庶民の祖となり、国常立・天照大神は別して帝王の祖となる。天兒屋根は藤原家の祖となり、乃至、雲上の諸名家はおのおのの神裔なり。

とあり、日本人は天皇から庶民までが神の子孫としている。このように慈雲は日本が神国であり、日本人は総じて神の子孫だと考えている。『神儒偶談』には次のようにあり、日本が万国の宗室であり、日本の神道の三記^(四)のみが取

るに足る書としている^(五)。

翁云。我^カ国の開闢万国の開闢たること明なり。国常立ノ尊よりして、国狭土、豊斟沼等、未^ダ父子有ざるの時なれどもその系統相承る。忍穂耳ノ尊より男女婚嫁の式ありて、子孫相承^ク。此ノ宗国にして宗子相繼^ク。実^ニ是^レ万国の宗室にして万世の君臨なり。

先生云。我力国神道、三記の外に取用すべき書なし。

同様のことを『比登農古乃世』^(六)には、

我国に在りては全く是れ神国にして、王公大人多く是^レ神裔なり。其^ノ歴代政務武門の道、みな誠を首とし清心を前とし、全く神道なり。此^ノ神道天地の大体なれば海外も我力用となる。

とも書いている。これらからは慈雲が日本は万国の中心であり、日本人は神の子孫であり、その心が神の道、神道である、とされていることが分かる。慈雲が神道灌頂において神道的な要素を強めた背景にはこうした意識があると考えられ、雲伝神道灌頂の場の神道化の中には日本化、という意識を見出すことができるのである。こうした意識の発生にはヨーロッパ諸国やアメリカといった大きな国々の存在が一般に知られ、日本が世界的にみれば辺境の一小国にすぎないということが一般にも知られるようになったことと関係があるとの指摘があ

る^(七)。そこから自分たちが日本人という共同体であること、また小国でも他国と伍する優秀な国であつて欲しいという願望と信念があるといえよう。そこで慈雲は上記のような言を記し、神道のある神国である故に他国より優れていると信じることを説いているのである。

なお、ここである日本化は、近代以降の日本の優位性を説くものとの繋がりはあるが、直接的に同じものではない。例えば、辻善之助は神仏の習合自体に外来の文物を在来のものに融合させ摂取させたことを「日本化」として挙げ、そこに日本人の特質と優れた国民性を見ているが^(八)、これは戦前という時代背景によるものであり、本稿で扱った日本化とは意味が異なるものである。

仏教渡来後の神信仰との混淆は、両者の宥和を目指したもの、また僧侶が山林修行を行う中で土着の信仰との接触が増え生み出されたもの^(九)、寺院と神社の関係性の中から生まれたものであり、そこに国民国家としての日本が意識されることはなかったであろう。習合神道においても神は仏より出て、仏より尊いとの認識が生じても^(一〇)、これが日本という国の優位性や日本文化の特質と結びつけられるものではなかった。この神仏の関係に日本が意識されるようになるのは元寇に伴う神国思想の興隆によつて日本は神国であり、日本の神が仏の本であるという神本仏迹説に至つてからである。この神道Ⅱ日本、仏教Ⅱ天竺、儒教・道教Ⅱ中国と国と宗教を組み合わせて説き、日本が万物の本であるとする考えは吉田兼俱による吉田神道の三教枝葉花実説に実を結ぶ。そして、本地とは陰陽未分の原初の状態の神を指し、神社に祀られる神が垂迹であるという神本神迹という仏教を排した理論にたどり着くのである^(一一)。こうした流

れの中では確かに日本の優位性が説かれ、近世の国学の発達によってその意識が強まったと言えよう。本論文で扱った雲伝神道のように神仏習合神道においても日本という国が強く意識されている。しかし一方で、国学は神仏の習合には批判的であり、この仏教の摂取と民族宗教である神道と融合を国民国家や大和民族の特質と結びつけるのは明治以降のことである。

このように「日本化」には、外来のものを自分たちのものと合わせることで摂取することと、そうして得たものを最終的には再び伝統的なものへと変えていくことの二つがあるといえよう。これは一見相反するように見えるが、受容から自家薬籠中のものとするに至る過程であり、雲伝神道の神道灌頂に見るように根本的な理論や骨格は受容したものを残し、それでもなおかつ古来からの信仰を表現することが行われている。こうした日本化は様々なものに見ることができであろう。

雲伝神道における「神道化」は先に述べたように記紀神話との齟齬や根拠のない説話による説をできるだけ排した教説を作ることであった。そして、慈雲の持っていた日本＝神国という意識から、この神道化が他国より優れた国としての日本、神の子孫である日本人という民族観をもった「日本化」と同じ意味を持ったことが指摘できる。ただし、その日本化は明治以降の国民国家や主権国家といった国と意識したものではなく、日本の神の優位性を説くものであり、その考えを現すように雲伝神道における神道灌頂の場は神道神話に基づき設えが作られたのである。

四、まとめ

以上をまとめる。密教の灌頂儀礼の場を神仏習合神道の儀礼の場とする時に、仏教の儀礼を行為にまで抽象化し、そこに神道の要素を付け加えて、仏教儀礼から神道的な儀礼を作る神道化が行われていたことを示した。このような神道化が行われたのは、仏教が普遍宗教でありその儀礼が抽象化できるものであったこと、一方で神道は自然宗教、固有宗教であり、体験感覚に重きがおかれるものであり、この両者を合わせて儀礼を作る際には抽象化した骨組みに体験を必要とする象徴を取り付けることで神仏のどちらも認識できるものとしたためであると指摘した。また、密教灌頂を倣い、それを儀礼の骨格とすること、儀礼の権威を示す意味合いもあったと考察した。

近世になり、国学者による神道研究から神道は日本古来の教えである、という認識が広まるとこの神道化は日本化の意味を内包することになった。この時代の灌頂の場に付け加えられたのは純粹に記紀神話のみに依拠して作られた設えであり、記紀神話などの古典との齟齬をなくしていき、これとの親和性を高める神道化が行われたことを示した。そして雲伝神道においてはこれを唱えた慈雲が日本は神国であり、神道は日本の教えであるという意識を強く持っていたことから、ここで作られた神道灌頂の場の設えに、その考えが現れていると見て良く、灌頂の場の神道化の中には日本化という意味が含まれているとした。三輪流神道の神道化の中にはこれほど強い日本化の意識は見取れず、時代背景によって同じ神道化という志向性でもその性質が異なることが分かる。

一方で、三輪流神道、雲伝神道どちらの神道灌頂の場合も密教灌頂を骨格として、神道要素を象徴として付け加えているという特質は共通して持ち続けている。理論のみで構築された場合は、時代背景の変化などに対応できずに硬直化してしまう恐れがあるのに対し、神道灌頂の場合はこの変化に対応する部分が神道という体感によるものであったことで、曖昧な状況に柔軟に対応することができ、結果として付け加えられる要素を変化させながら長く生き残ってきたと考えられる。この儀礼に終焉をもたらすのは、この構造を保持することができなくなる、強制的な神仏の分離であり、明治初年の神仏判然令を機に、ごく一部の神社を除いて中世以来の習合神道儀礼は姿を消し^(二)、神道灌頂は途絶えたのである。

注

(一) 神道(神信仰)の基本的な祭儀を『神道事典』(国学院大学日本文化研究所編『神道事典』弘文堂、一九九四、七)から拾うと、「齋く」「忌み」「祝う」「潔斎」「禊ぎ」があり、いずれも神と人との関係に基づくもので、その内容を伝授するにあたっての儀礼は見られない。古代の律令制において神信仰の形が整えられるにあたっては中国の制を参照したと考えられ、ここでも秘伝が介在するような祭儀の伝授は想定されない。

(二) 稲谷祐宣『東密事相口訣集成五 雲伝神道伝授大成 真言神道集成二』青山社、一九九四、九

(三) 稲谷祐宣『東密事相口訣集成五 雲伝神道伝授大成 真言神道集成二』、一九九四、九

(四) 『日本書紀』、『古事記』、『先代旧事本紀』か。ただし、この時期には『先代旧事本紀』は偽書とする評価がなされていた。

(五) 長谷宝秀編『慈雲尊者全集 第十』、高貴寺、一九二四、九

(六) 長谷宝秀編『慈雲尊者全集 第十』、一九二四、九

(七) 前田勉『近世神道と国学』ベリかん社、二〇〇二、二二

(八) 「我国文化の特徴は、如何なる外来の文物をも、之を採り入れて、之を消化し、之を同化することにある。是れ我民族の素質の優秀なる所以で、包容力の大なるを示す所以である。…(中略)…勿論日本文明の発達には、大陸よりの帰化民移住民の力も多く与つて居ることであらう。而してこの外来文化の輸入といふことも、実はそれ等の人民の力が主になつて居ることかもしれぬ。而かもその外来民族を受け入れて、之を同化し融合する所に於て、大和民族の特徴を認めねばならぬ、三韓文明でも、支那の儒教文明でも、印度の仏教文明でも、西洋の基督教文明でも、我国民は敏速に且つ健全に之を摂取し、之を消化して、新しき生命を賦与したのである。…(中略)…ここに説かんとする本地垂迹説の如きも亦、仏教が我国民思想に同化したことを示すに足るべき一の例である。」

(九) 辻善之助「本地垂迹説について」『神道講座』四歴史編、原書房、一九八一、九、一一一頁、本書は復刻本、原本は一九二九―一九三三に四海書房から発行された

(一〇) 蘭田稔、橋本政宣編『神道史大辞典』、吉川弘文館、二〇〇四、七、八八八頁

(一一) 鎌倉時代前期の天台座主公頭は神明に極楽往生を願ったという。(『神道史大辞典』、五六七頁)

(一二) 『神道史大辞典』五六七頁

(一三) 古田神道の三壇行事が戦後間もない時期においても福島県の神社で実修されており、その記録が残されているなど(福島県伝来三元十八神道護摩行事調査報告、神道大系編纂会編『神道大系 論説編九 卜部神道(下)』神道大系編纂会、一九九一、一二所収)、全ての習合儀礼が神仏判然令にともなう神仏分離・廃仏毀釈の動きの中で強制的に排除

された訳ではない。

図版出典

図七―一 大神神社史料編修委員会編修『大神神社史料 第五卷 三輪流神道篇 乾』、吉川弘文館、一九七八、二四一頁

補章

補章一 習合神道における鳥居

一、はじめに

二、山王神道と鳥居

三、三輪流神道における鳥居

四、山王神道と三輪流神道の比較

五、まとめ―習合神道における鳥居―

補章二 護摩壇の鳥居―大工技術書に描かれた護摩壇

一、はじめに

二、護摩と護摩壇

三、「護摩壇図」の検討

四、鳥居の意味について

五、実例との比較

六、習合神道と大工

七、まとめ

補章一 習合神道における鳥居

一、はじめに

近世以前、いわゆる神仏習合で形作られていった神道諸流派では、仏教教義・儀礼、日本神話・神事を織り交ぜて流派としての教義が形成されていった。その中には当然、儀礼の場、建築物やその部分など建築的な要素に付せられた由緒、意味なども存在する。これらは具体的な形態を持つため、建築史学の面からの分析が複雑な信仰体系を読み解いていく上で重要な役割を担うと考える。そしてこれまでに多くの成果を上げている教学や理念と言った宗教学や史学での研究成果とあわせて検討を行うことでより立体的な理解を得ることができよう。

本章では仏教側から書かれた神道書^(一)における鳥居の記述に着目し、神道施設のなかでもシンボリックなものの一つである鳥居が習合神道の中に取り込まれていった様子を見ていく。特に山王神道と三輪流神道での記述を比較することで流派による取り扱い方の違いを示し、特徴を考察したい。

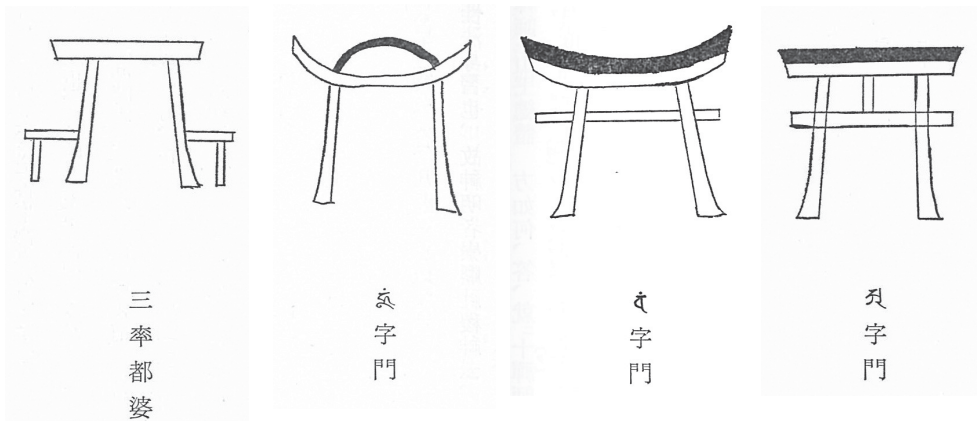
二、山王神道と鳥居

山王神道は日本天台宗のもとで成立した神道で、同宗開祖の最澄が比叡山の地主神である大山咋神、それ以前に三輪山より勧請されていた大物主神を祀ったことに始まり、その後宇佐から勧請した八幡神をあわせて山王三聖^(二)と呼ばれた。この信仰が教義として成立したのは鎌倉後期以降と考えられ^(三)、以後比叡山を中心に継承された。この山王神道について記述された史料は『山家要略記』をはじめとして多くが残されている。本章ではそのなかでも『溪風拾葉集』^(四)「記録部」と「神明部」に図入りで記述された鳥居を取りあげる。「記録部」、「神明部」に書かれる鳥居はどちらも日吉大社社頭より社殿に向かう順に建てられた三つの鳥居のことであり、「神明部」では一の鳥居が馬場末の大鳥居、二の鳥居が馬場の鳥居、三の鳥居が内鳥居と詳しい記述がある。描かれた鳥居の形は「記録部」と「神明部」で相違があるが、一の鳥居がいわゆる明神鳥居、二の鳥居が額束の無い明神鳥居、三の鳥居が山王鳥居である。これらの鳥居のうち、一の鳥居と三の鳥居は室町時代に描かれた「山王宮曼荼羅」で

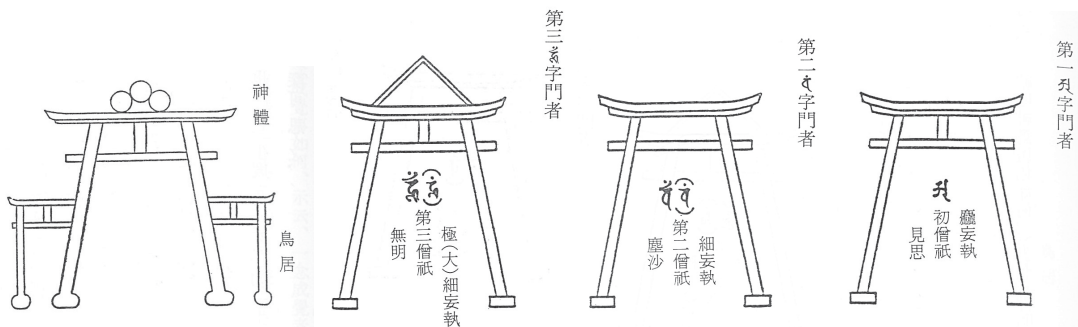
確認でき、形はそれぞれ明神鳥居と山王鳥居である。このように記述された鳥居は実際に建っていた鳥居であるとして良い。本書では、おそらく教義の成立以前からあったこれらの鳥居をそれぞれ天台教説の三惑（見思惑・塵沙惑・無明惑）と結びつけており、参詣に当たってこれらの鳥居を順にくぐって進むことで三惑を断ち、神前には無作の状態でたどり着くことになる、としたのである。また、これらの三門に[㊦]阿、[㊧]𑖀（𑖀、𑖂）の三字をあて、密教的な要素も込めている。なお、これらの三つの鳥居に加えて三輪鳥居も載せられているのは大宮権現が三輪神と同体とされた教説からと考えられる。

三、三輪流神道における鳥居

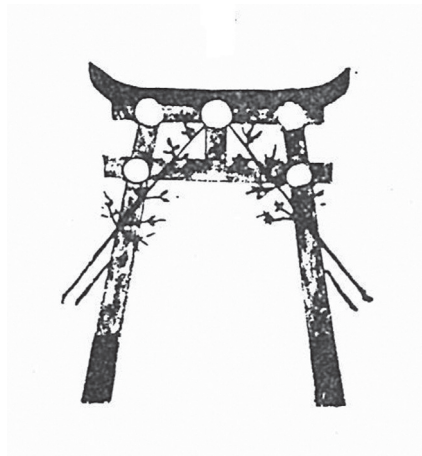
三輪流神道は伊勢で成立した両部神道[㊨]の影響を受けつつ、三輪山で成立した神道説であり鎌倉時代中期頃には教説が成立し始めていたものを、律宗西大寺流が大御輪寺を再興したことで両部神道とも深い関係を持つ彼等の影響下で明確な形を成していったとされる。三輪流神道では神道灌頂の儀軌が多く残されており、そこには灌頂の場での鳥居の役割が記述されている。鳥居は灌頂道場へ入る経路に三重に設置され、それぞれに過去・現在・未来の意味を持たせている。鳥居の脇には壇が設けられ、鳥居をくぐる事が儀礼行為とされる。この三つの鳥居は全て同じ形の明神鳥居であり、これに鏡を掛や櫛、幣帛を掲げることによって荘厳するのである。その方法は史料や時代が異なると相違点も見られるが、いくつか具体的な記述を見てみると、「三輪神道道場支度私記」[㊩]で



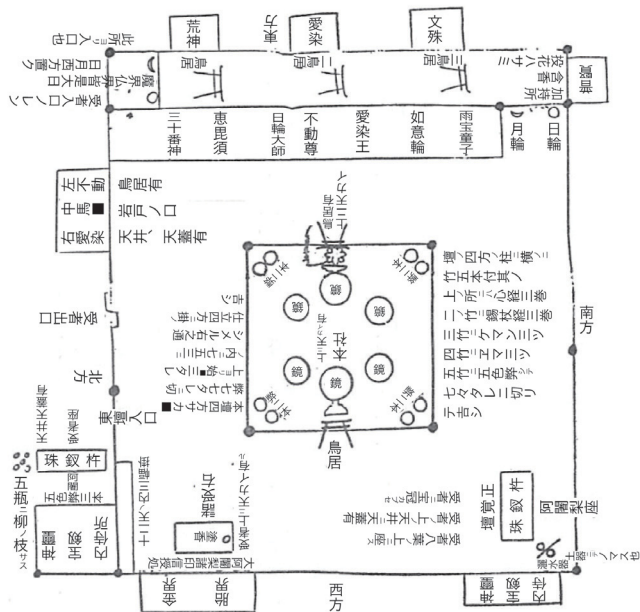
図補一一一 『溪嵐拾葉集』「記録部」の鳥居



図補一一二 『溪嵐拾葉集』「神名部」の鳥居



図補一一四 「三輪流神道道場支度私記」の鳥居



図補一一三 三輪流神道灌頂道場之図

は「一鳥居之事、木作不苦、朱以悉緑色、三三各々同之、鏡五面宛、榊木各如図」とあり、その色・形などは何れも同じであるとされる。「神道灌頂清軌」〔七〕では「三輪神道道場支度私記」と同じく鳥居の形、荘厳に代わりはないが、「第一門也神鏡は荒振神也」「第二門也神鏡は白山権現也亦号妙理権現菊理媛ノ命」「第三門也神鏡は住吉大明神也」とあり、掲げる神鏡に神の姿あるいは文字などを記し、各々の鳥居に性格付けをしたと考えられる。

四、山王神道と三輪流神道の比較

ここで山王神道と三輪流神道における鳥居の事例を比較したい。山王神道では実際に建っている鳥居に自身の教学を投影することで、鳥居をくぐって参詣するという行為自体に意味づけを行い、それが日吉特有の鳥居の形の違いと結びつけられていた。加えて三輪鳥居についても言及しているところから、山王神道においては鳥居の形の相違を強く意識していることが指摘できよう。

一方で三輪流神道では灌頂道場に仮設で建てられる鳥居の事例が記述されており、そこでは三つの鳥居に過去現在未来を意味づけをし、道場内へ入る経路を形作っていた。ここで使われる鳥居は基本的に全て同じであり、鳥居を荘厳する神鏡や榊、幣帛で差をつけることもあった。

山王神道では日吉大社の社頭に建つ鳥居、三輪神道では灌頂道場内の仮設の鳥居という差異はあるが、それぞれ教学に基づく意味づけがなされていること、三組の鳥居を用いること、鳥居をくぐって神前・道場にたどり着くという経過

が重要な意味を持つことが共通している。一方で、鳥居に対する意識には大きな差が見て取れ、山王神道では鳥居の形に、三輪流神道では鏡・櫛・幣帛による荘厳に気を使っているという差がある。当然三輪流神道の方が仮設であることも理由の一つであろうが、山王神道では日吉大社に独特な形の鳥居が見られるため形による区別に着目したのではないかと推測できる。

五、まとめ―習合神道における鳥居―

以上をまとめると、習合神道においては、鳥居はそれぞれの教学からの意味づけがなされ、くぐり抜けることで儀礼的な意味合いを持つことが示せた。即ち見るだけの図像的なものではなく、行為の中でこそ意味を持つものであった。また、相違点として、山王神道では鳥居自体の形の相違を意識し、区別される一方、三輪流神道では鳥居に掛ける鏡に投影された神仏の種類等によってそれぞれの意味づけがなされ、鳥居自体の形には着目していないことがわかった。つまり、流派によって鳥居の捉え方と儀礼における扱い方に違いがあることが想定された。

習合神道では神道的な要素の鳥居に仏教儀礼・教義からの意味付けをして、積極的に教説・儀礼に取り入れる姿勢が見て取れた。山王神道では神への参詣という行為への仏教的な意味づけ、三輪流神道では仏教儀礼の神道化の役割を果たしているといえよう。これらの事例は仏教という普遍宗教を固有宗教である神道に取り入れる際の工夫という、習合美術や教学を考える上で重要な要素

を含んでいる。本章では山王神道と三輪流神道の事例比較を行ったが、今後は御流神道や伊勢神道などの事例との比較を行い、習合思想の中で鳥居が担った役割、そこに付けられたイメージを明らかにしていきたい。

註

(一) 本章で扱う史料は主に僧侶の手によりまとめられたもので、その思想的根幹には仏教教義がある。

(二) 山王三聖は九世紀前半に勧請された、あるいは勧請されていた大山咋神（小比叡、二宮と称される）、大物主神（大己貴命と団体、大比叡、大宮と称される）と、九世紀後半に勧請された宇佐八幡神（聖眞子と称される）の三神であり、されに十一世紀中頃には四社（八王子、客人、十禅師、三宮）が加わり山王七社を形成するようになる。

(三) 平安中期頃からの本地垂迹思想の展開によって山王七社にも本地仏が比定されるようになるが、教学の形成には至っていない。教学の中心となる著作は『山家要略記』であり、鎌倉後期の成立である。

(四) 本史料の記述は山王神道だけではなく両部神道の影響もうかがえる。本章では『神道大系 論説編四 天台神道（下）』（神道大系編纂会編・刊、一九九三・五）を主に用いた。

(五) 真言宗のもと形成された神道説。伊勢内宮・外宮を胎蔵界・金剛界の大日如来の垂迹とし、その他の日本の神々や神話を仏教教説、曼荼羅などになぞらえた。

(六) 本史料に奥書は無いが一九世紀の記述と見られる。『神道大系 論説編二 真言神道（下）』（神道大系編纂会編・刊、一九九二・一一）所収。

(七) 本史料は幕末期に広く流布したものと考えられる。『神道大系 論説編二 真言神道（下）』所収

図版出典

図補一―一、二 『神道大系 論説編四 天台神道（下）』

図補一―三 大神神社史料編修委員会編修『大神神社史料 第五卷 三輪流神道篇 乾』、

吉川弘文館、一九七八をもとに図中文字を筆書き起こし

図補一―四 『神道大系 論説編一 真言神道（下）』

補章二 護摩壇の鳥居―大工技術書に描かれた護摩壇

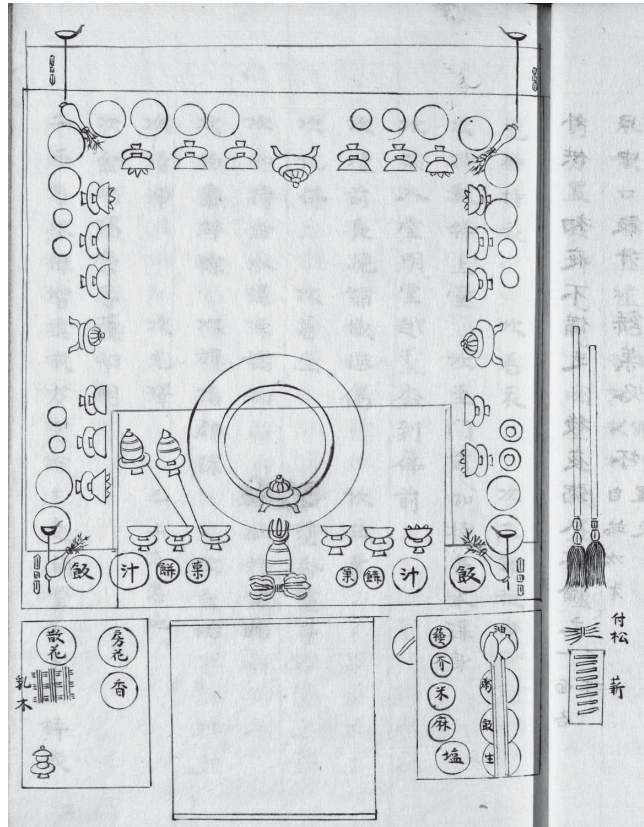
一、はじめに

江戸建仁寺流系本として知られる「大工割方雑集」(一)に「護摩壇」(図補二―一、以下「護摩壇図」と記される項目が収められている。木割書に護摩壇が記される例は既知の史料では他に見られない。ここに描かれる壇には明神鳥居が付属して描かれており、一見して習合思想の下に作られたものであることが分かる。また本図には細かい寸法が記されていること、行法時の荘厳は描かれず壇そのものを記録していることなど、儀礼の記録とは異なる視点からの記録であり、本史料について報告を行うことは関連分野における研究にも寄与できると考える。本稿ではこの「護摩壇図」について内容の検討を行い、この鳥居が持つ意味を明らかにすることを目的とする。なお、護摩壇の造作についての既往の研究、報告は管見の限りみられなかった。

二、護摩と護摩壇

護摩は密教における修法の一つで、行者の煩惱を焼き尽くす修行であるが、増益、息災などを目的としても行われる。元来は屋外で行われるものであったが、日本においては主として木製の壇を用いて屋内で行われた。その際に設える壇は四隅に四櫛とよばれる柱を立て、正面にはこれより背の高い柱を立てこれらに壇線を巻き付けて廻らすことで結界をし、壇上には護摩木を焚く火鉢を置く(図補二―二)。護摩壇の手前には導師が座す礼盤が据えられ、その両側に脇机が置かれ、その上に護摩木、供物、仏具が置かれる(二)。

護摩壇の多くは図補二―二のように、正面の柱は二本の棒を立てたものであり、時にこの二本の柱の間に貫が渡され、口のような形をなす。護摩壇についての記述にこの正面の柱を指して鳥居と記すものもあるが(三)、護摩に関する史料で鳥居の具体的な形、その意義について言及したものは現段階では見当たらず、『阿婆縛抄』などの図でもいわゆる鳥居型が描かれないことから、こうした文書中の「鳥居」の多くは二本の柱に貫を通した形式のものを指すと考え



図補二一 密教における護摩壇

る。一方で「護摩壇図」では明神鳥居が描かれている。この形の護摩壇も現在見ることはできるがその数は少ない。なぜここで実際の鳥居形が用いられているのかについては後ほど考察を行う。

三、「護摩壇図」の検討

「護摩壇図」に描かれるのは護摩壇とその前に置かれる礼盤、脇机が二つ、前机が一つである。護摩壇、礼盤、脇机はいずれも見下ろしと側面が分かるよ

うに描かれており、寸法が付けられている。護摩壇の中央には火鉢が描かれ、四隅に四櫛があり、正面には鳥居が付けられる。護摩壇と脇机の下には引き出しがあることも記されている。

壇図の右には鳥居として笠木・島木の断面が描かれる。ここには笠木の上に屋根が描かれるが壇図には描かれておらず、屋内の儀礼具としての鳥居であるから屋根が必要とは考えられず、これが護摩壇に付けられる鳥居の断面を描いたものであるかは判断が付けがたい。

本図には数値が記されており、まずこの値を検討する。護摩壇、脇机ともに高さが一尺一寸とあり、その寸法から考えて実寸値が記されていると考えて良いであろう。また仮にこれらの数値が分算を示す比例値とし考えてもその基準となる寸法が不明であることから実寸であると考ええる。これを踏まえて各部分の寸法について見ていく。

A. 護摩壇・鳥居

護摩壇には壇の規模は記されず、そこに付けられる鳥居についても柱間の寸法は記されていない。護摩壇の縁の幅は三寸三分とあり、四隅に長さ一尺六寸、太さ一尺一寸の四櫛柱を立て、正面には鳥居が立てられている。鳥居の支柱は護摩壇の縁を五等分したと考えられる印の上に立てられている。

鳥居については柱間の数値が記されないものの、柱径・柱転び、冠木の成・幅、大貫の成・厚さ、島木の成(中央と端)・厚さ、笠木の成(中央と端)・厚さ、額束の幅が記されている。ここでこの鳥居の形を評価するために同じ建仁

寺派の鳥居の木割と比較を行う。比較対象とするのは『建仁寺派家伝書』『神社』の「鳥居之事」^(四)である。「鳥居之事」ではまず主柱の元の柱間しを二分の一〇〇(12/100)することで柱径Dを割り出し、このDをもとに各部の寸法を決定している。「護摩壇図」の鳥居では柱間が記述されていないため、まずは記述された寸法と柱径との比率を計算した。この比率と「鳥居之事」でそれぞれの部分に該当する規定を書き出し、その柱径との比率を比較した。これらをまとめたものが表補二一一である。両者を見比べると、柱径を除く一一項目中五項目で比例値が一致する。残りの六項目、すなわち笠木成、島木成、大貫成、柱転び、冠木成、冠木幅について検討する。まず、島木成と大貫成は近似した値をとっていることが確認できる。笠木成は「護摩壇図」の方が増しが大きく、これはやや比例値に違いがあると言える。柱転びについては「護摩壇図」の方は「ころび四分一」とあり柱径の四分の一(〇・二五)であり、『建仁寺派家伝書』では「八中墨程」とあり、これは八つ中転びのことと考えられ、その値は柱径の〇・二九三となる。両者の値は離れているとも見えるが、『日本建築辞彙』の八つ中墨の項に「則ち〈半転〉(柱転びを柱径の半分とする意、筆者注)の約二分の一なり。」とあるようにその意図するところはほぼ同じと見ることができよう。あるいは護摩壇に用いる鳥居はその寸法が小さいためにほぼ同じ柱転びを求めつつも、より簡単な方法を指示したとも考えられる。冠木であるが、これは成、幅ともに比例値の違いが大きい。その形状は『建仁寺派家伝書』に比べ、幅が大きく、厚さが薄い。この意図は不明であるが、鳥居自体の大きさが小さいため、その見栄えを考慮した結果と考えられる。以上の木割の比較

表補二一一 木割の比較

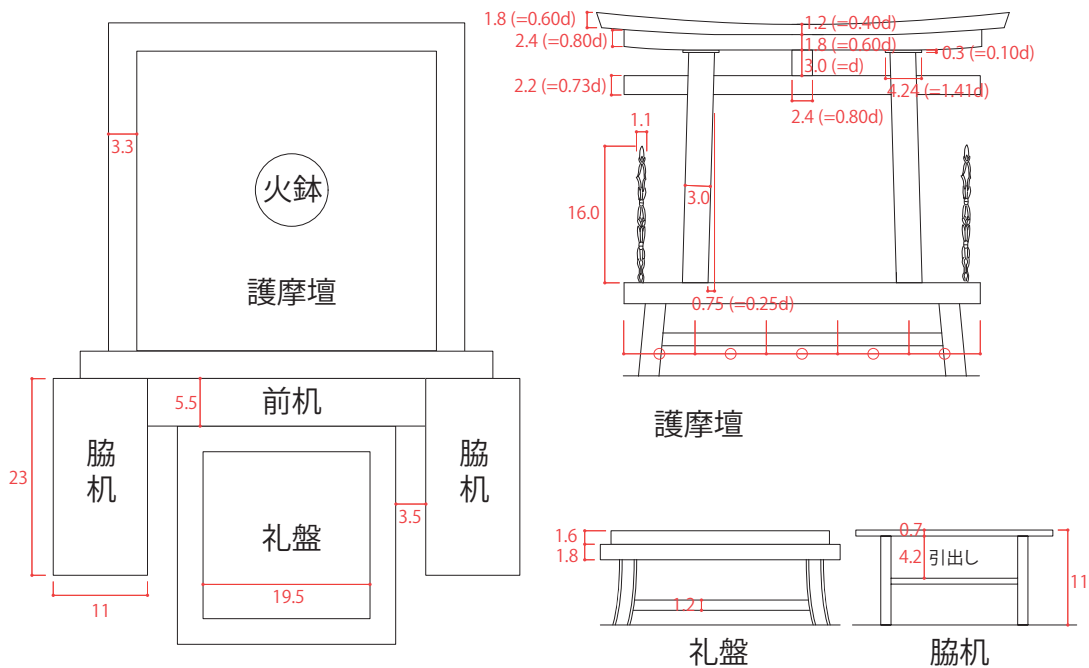
規定箇所		『大工割方雑集』『護摩壇』		『建仁寺派家伝書』『鳥居之事』		「護摩壇」柱径比／ 「鳥居之事」柱径比
		実寸値(寸)	柱径で除した値	規定	柱径を基準にした時の比例係数	
笠木成	中心	1.2	0.40	四分斗	0.40D	1.00
	端	1.8	0.60	(中心の成から) 三分増	0.40D× 1.30=0.52D	1.15
島木成	中心	1.8	0.60	六分斗	0.60D	1.00
	端	2.4	0.80	(中心の成から) 四分増	0.60D× 1.40=0.84D	0.95
大貫成		2.2	0.73	七分斗	0.70D	1.05
大貫厚さ		0.9	0.30	三分斗	0.30D	1.00
大貫と島木の間		3	1.00	柱一本	1.00D	1.00
柱径		3	1.00			1.00
柱転び		0.75 (柱径の1/4)	0.25	柱の八中墨程	0.29D	0.86
額束幅		2.4	0.80	八分斗	0.80D	1.00
冠木成		0.3	0.10	三分斗	0.30D	0.33
冠木幅		4.24 (柱径の√2倍)	1.41	一寸二分斗	1.20D	1.18

補章二 護摩壇の鳥居—大工技術書に描かれた護摩壇

によって多少の差異はあるものの、多くの項目でその比例値が一致または近似していることから、「護摩壇図」の鳥居は『建仁寺派家伝書』の鳥居と同じ木割を念頭に置いて描かれたものといえる。

このことを踏まえれば、図中に記されていない柱間についても柱径から類推することができ、その値は三寸×二分の一〇〇(100/12)＝二尺五寸となる。この柱間が護摩壇の一边の長さを五等分したうちの三つ分であると考えられるため、護摩壇の大きさは二尺五寸×三分の五(5/3)＝四尺一寸六分と考えられる。『阿婆縛抄』に記されるの密教で用いる護摩壇の大きさは「方六尺」とあり(五)、これと比べるとやや小振りの壇といえよう。また、柱間が仮定できれば、同じく記述のない高さについても同様にして大貫の下端までが柱元での柱内法であるから二二寸と推定される。

なお、大貫の長さについての記述はないが図から判断すると護摩壇の大きさと同じに見える。「鳥居之事」では大貫の長さは大貫が通る箇所での柱間を三等分し、その一つ分を両側に出すようにして決めるとある。護摩壇の大きさは鳥居の元の柱間の五分の三(3/5)であるから、柱の転びを考えると「護摩壇」の大貫の長さは、「鳥居之事」の規定よりも長くなることが分かる。これは段の上に立てられることから決められた形と考える。また、柱径も通常の鳥居であると元から末に向かって細くなっていくが、ここではその規定はなく、これも大きさによるものと考えて良いであろう。したがって、この鳥居は社頭に建てられる鳥居と同じ木割を用いながら、その大きさゆえの調節がなされているといえる。



※図中の数値の単位は寸とし、鳥居に関しては柱径dを用いた比例値も括弧内に記述した。

図補二一三 「護摩壇図」規定に基づいた作図結果

B. 礼盤

礼盤には半畳と呼ばれる畳を敷くことからその框の内側の寸法として一尺九寸五分と記される。外法の寸法は記されないがこの値からおおよその大きさを知ることができる。座面は四本の脚で支えており、側面には長押が廻り、その下の貫までの間には小壁と記すが恐らくは板張りになっていたと考えられる。

C. 脇机

脇机は天板の大きさが長手が二尺三寸、短手が一尺一寸、厚さが七分であり、高さは一尺一寸、天板の下に四寸二分の高さの引出しが設けられている。

D. 前机

前机は両方の脇机に挟まれるように描かれるがその長さは分からず、天板の幅のみが五寸五分と記されている。

以上を元に「護摩壇図」の様子を書き起こしたものが図補二—三（前頁）となる。護摩壇の寸法は上記鳥居の主柱間距離の検討から導いた値を用いた。この護摩壇の寸法と、脇机の幅（一尺一寸）と礼盤（框内法が一尺九寸五分）、両者の間隔（三寸五分）の合計四尺八寸五分と比べるとその関係性はもとの「護摩壇図」に描かれたものと同じものが得られた。ここで、「護摩壇図」に壇の寸法が書かれないことについて、その寸法が何らかの定数のようなものとして決まっている可能性を検討したい。密教の護摩壇については『阿婆縛抄』に方

六尺と記してあるが、この寸法をとる場合、「護摩壇図」の壇幅と柱間の関係、また『建仁寺派家伝書』の木割による柱間と柱径の関係に従えば、柱間の寸法は三・六尺、柱径は四寸三分となる。「護摩壇図」に記された柱径は三寸であるから、もし六尺の壇であったとすれば柱径としては細すぎると言えよう。また、前机・脇机との位置関係についても「護摩壇図」のようにはならないことから六尺という値は考えがたく、これよりも小さい値であることは確かであろう。この護摩壇について大工の中で暗黙の値があつたかどうかは不明であるが、壇の寸法についてはここで検討した数値の前後であると考えて良いであろう。

このことから鳥居の柱間も同様に先の検討の値の前後として良いであろう。その他の木割についても冠木を除く多くの値が建仁寺派の木割と一致しており、この木割法が「護摩壇図」の鳥居形状の決定に用いられている可能性が高いと考えられる。

四. 鳥居の意味について

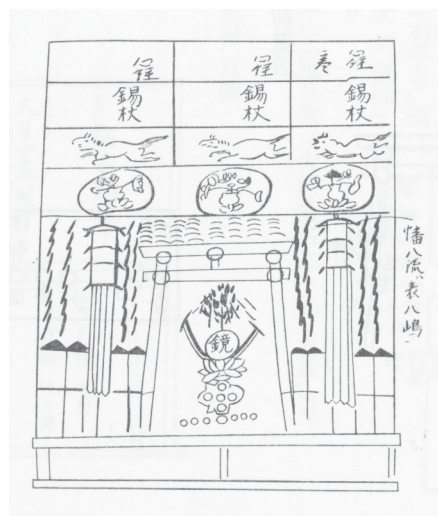
以上を踏まえて鳥居が壇に付くことの意味を考察する。まず、密教における護摩壇には明神鳥居は付けられないことから、何らかの習合神道に関わるものであることは確かである。中世の習合神道説では鳥居をくぐることに仏教教学からの意味付けがなされていた^(六)。その意味は宗派により違いがあるが、身を清める意味という点では共通する。「護摩壇図」における鳥居も結界された聖域への入口という点で同様の意味を持つていると考えられる。図補二—二に

示すような設えでも壇線によって結界がなされており、護摩行に不足はないのであるが、それに加えて聖域への入口を鳥居にしたのは、聖域と結界の意味合いの強化のためと考えられ、神仏を分け隔てずに用いるところに中世的な宗教理念からの造形を見ることが出来る。つまり、元来仏教儀礼である護摩に神道のものである鳥居が用いられたのは、密教僧にとって神祇信仰、神道の知識もよく知ったものであり、仏教・神道のどちらも自身の修行、利益をもたらすものと考えていたことの表れではないだろうか。

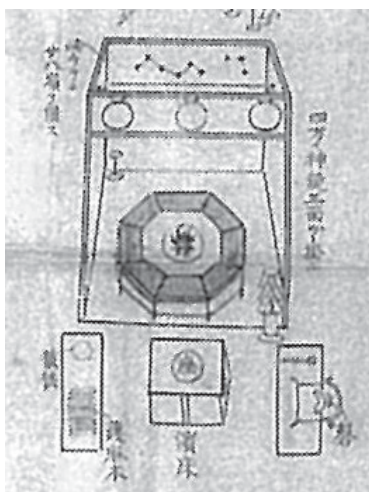
また、神道において護摩を焚くことが知られるのは吉田神道や両部神道（三輪流神道、御流神道など）が知られており、神道護摩と称される。この壇はその形状から、この神道護摩で用いられた壇である可能性が考えられる。神道護摩とは密教の護摩をもとに神道の作法を折り込んだものであり、中世の両部神道で始まり、神道、修験道における行法として広まった。その後吉田神道では主要な行法の一つとして重要視され、広く行われるようになった。明治期になり神仏分離によって多くの寺社では急速に廃れ、現在では一部の寺社のみで行われるものである。近世以前の神道護摩については「三輪流神道護摩作法」⁷⁶等の神道書にその行法の次第が記されており、その根本となる儀軌は密教のそれとほぼ同じである。そこに火神である軻遇突智尊を用いたり、雨宝童子を本尊にするなど習合神道の要素を入り込ませている。このことから護摩壇の設えは密教のそれと同じと考えて良く、「護摩壇図」が示す護摩壇に鳥居がつく形はこの神道灌頂のための壇である可能性が高い。ここで比較したいのが、神道灌頂の壇である。神道灌頂も習合神道における儀礼で、密教の灌頂を元に神

道要素を織り交ぜて作られた儀礼である。この灌頂で用いられる大壇にもその四方に鳥居が立ち、瑞垣によって結界されている（図補二一四）。この仏教儀礼に用いられる壇に鳥居を付けて結界された聖域との出入口とする様子は「護摩壇図」は同じであり、ここからも「護摩壇図」が神道護摩の壇であるという可能性を挙げることが出来る。

なお、神道護摩の護摩壇の形については先に挙げた神道書にも記述がない。ただし、吉田神道では八角形の護摩壇を用いたとされており、神道護摩の壇には鳥居がなく、鳥居が付けられるのは宗源壇法の壇であるため（図四一四および図四一三）図の名前として護摩壇とあるからには吉田神道の壇とは考えがたく、土御門神道の護摩壇も八角形のものが用いら



図補二一四 「四方壇」



図補二一五 土御門神道の護摩壇
（「若杉家文書」より）

れているのが確認でき（図補二—五）、やはり異なると言える。したがって神道護摩の壇と考えられる「護摩壇図」は三輪流神道、御流神道など両部神道系の儀礼で用いられたものと考えられる。なお、他の習合神道諸派の壇の形式、意匠については今後の課題としたい。

五. 実例との比較

この護摩壇の類似した護摩壇が福島県双葉郡貴船神社の例が「福島県伝来三元神道護摩行事調査報告」（以下、「調査報告」）⁽⁸⁾に記述があり、これとの比較を行う。

貴船神社は福島県双葉郡幾世橋村（現・浪江町）にある神社で「調査報告」に記録された行法は宮司木幡政秋の家に代々伝承してきた吉田神道の行事であるいい、道場の設えと護摩壇については次のように記述される。

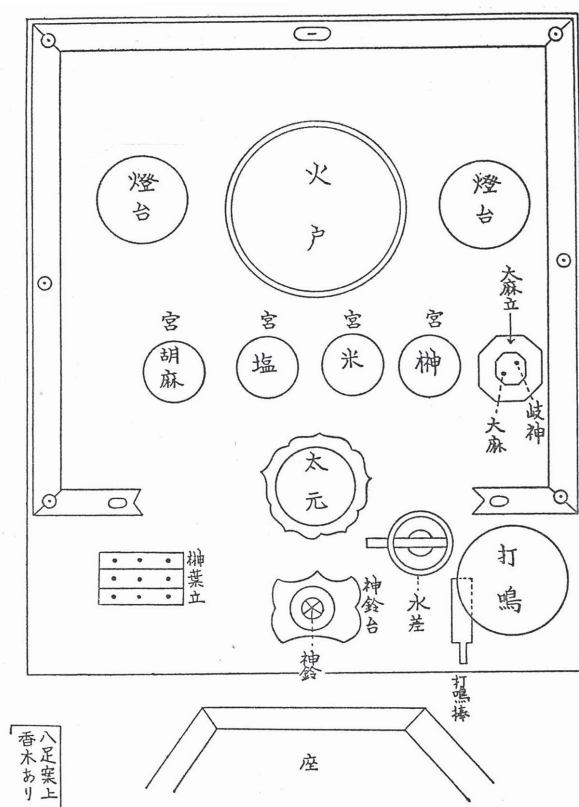
一、護摩壇を中央にし、その正面直前に八角厚畳を鋪いて行者の座とす。左に八脚案ありて香木をのせ、同じく右の八脚案には小鈴を戴す。座の手前に鳥居（道場入口欄間の桁に鳥居の形が刻りつけである）あり、壇上左右及び後部の周縁上に七本の柱、正面手前に鳥居を立つ、鳥居の内中央に火爐あり、火爐の向うには鏡立て置きその左右に灯台（ローソク立て）あり、火爐の前面に四個の鉢を横に一列に並べ右方には大麻を岐とを大麻立てに立てる。そ

れらの右即ち案の右前隅に打鳴らしあり、鳥居の下中央に太元、稍右に水差（灑水器）太元の手前に神鈴あり。又鳥居の左脚前に榊葉差（葉盛）^{たて}を置く。

二、護摩壇木造朱色漆塗、横に四枚の板を繋合せたる丈低き稍々正方形（横三尺二寸四分、竪三尺五寸六分、厚二寸一分）四脚案なり、脚は角柱（高六尺二分、幅一寸八分角）にして四本の間を繋ぐ貫（幅二寸二分、厚六分角）を以つてし、脚は案の四隅の裡面に、貫は脚に嵌入し、それぞれぐ取外し解体するを得。案乃四隅及び脚の底部には毛彫唐草模様の金銅金具を付す、案の周辺上には正面に一基の鳥居、その周辺に七本の柱を列立するための土居（框朱色）を置く、土居（框）は左右（長二尺八寸五分、高八分、幅一寸一分角）及び神前側（長三尺一寸五分）は案の周辺に置くが、手前の方は案の前面より稍退き、之によりて壇上を内外の二区に分つ、土居（框）は正面中央の一部を欠く（左右両端の長八寸）此の欠部土居（框）の両端は▶◀此の如き切込みありて、台盤の角を嵌入せしむるためなり。土居（框）の四隅には蝶番式金銅金具を付して折畳みに便ならしむ。鳥居は朱塗、神明鳥居ににたるもの、笠木（長二尺五寸五分、高一寸幅七分）は五角形にして両端は稍反り上り気味にして曲線を帯び、高さ幅共に稍広し。両端には毛彫唐草模様のやゝ長き金銅金具を嵌む。柱は八角形（高一尺三寸五分、径九分）にして底部は上部に比して約二寸の転びを

有し、その根部は土居（榎）に嵌入し、先端は安定を得しめんために台を貫きて通ず。（以下略）

ここに記された壇（図補二一六）は「護摩壇図」に描かれたものよりひとまわり小さく、鳥居も小さいが、その形はほぼ同じである。異なる点は壇の行者側に榊や鈴などを置く箇所が設けられていること、鳥居の柱を八角形断面とすることである。行者の座も八角形となっており、第四章で見たが、吉田神道の三壇行事いずれにおいても用いられていた形であり、ここでも踏襲されていると考えられよう。なお、この壇は同じ吉田神道の十八行事神道壇であり、これを



図補二一六 福島県双葉郡貴船神社の護摩壇

仮用しているとされており^(八)、吉田神道における正式な神道護摩の壇ではないとされる。しかし、その形を見ていくと「護摩壇図」に記された壇はこのようなものであったと推測することができ、「護摩壇図」の中には特に用途の書かれない前机も、本事例では壇と一体化した鳥居の前の部分のような使われ方をするために置かれたものと考えることができる。

六. 習合神道と大工

この護摩壇が習合神道に関係する可能性が高いことを示した。そこで、大工と習合神道との関わりについてまとめておく。習合神道においては、大工を対象とした儀礼の大事も存在している。その点では中世から近世にかけての大工はこうした儀礼を通して習合神道と関わることも多かったであろうし、地鎮祭や上棟式など直接関わる機会も多かったと考えられる。また単純に寺社の造作に携わっていたことも関係をもつきっかけになったであろう。

そのなかで、この「護摩壇図」は大工が儀礼を受けた際の記録ではなく、壇を観察しての記録、もしくは制作するための記述と考えられる。それは儀礼の際には最も重要である法具の配置は全く描かれず、各部の寸法や引出しといったものの記録、側面の板の繰型などが描かれているからである。なぜ大工がこの様な寸法書をもっていたのかについては、類似の記述が他の木割書に見られないことから明確な理由は不明である。しかし、先に示したように鳥居の各部の寸法が建仁寺派の鳥居の比例値とよく似ていることを考えると、この護摩壇

の制作に大工が何らかの関与をしていたと考えても良いのではないだろうか。

七、まとめ

最後に本稿で示せたことをまとめる。

まず、「護摩壇図」に描かれる鳥居は建仁寺派家伝書に記される鳥居の木割とほぼ同じ形をしていることが分かった。そして、そこから図中には記されない鳥居の柱間、壇の大きさを推測することができた。

また、「護摩壇図」が習合神道、特に両部神道系の影響下で作られたことを示し、この壇が神道護摩に用いられた壇である可能性が高いことを提示した。

以上より、本「護摩壇図」が他の木割書に見られない珍しい記録であるだけではなく、当時の信仰によって作られた形であることが分かる史料であることが分かった。

注

(一) 河田克博編著、『日本建築古典叢書 第三卷 近世建築書―堂宮雛形二 建仁寺派、大龍堂書店、一九八八、三八頁。

(二) 国史大辞典編修委員会編、『国史大辞典 第六卷』、吉川弘文館、一九八五、一一頁「護摩壇」の項。

(三) 例えば、「護摩私鈔 下」(古事類苑刊行会、『古事類苑 宗教部二十一 修法下』、一九三二、三三六頁)には「以箸挿付松、前供養方燈明白鳥居外可取火、(後略)」と記

される。

(四) 注一前掲書、一四六頁〜一四七頁。

(五) 「次其前立壇 方六尺」(『阿婆縛抄 卷第四十』(承澄、江戸後期)、国立国会図書館蔵)

(六) 米澤貴紀「習合神道における鳥居のイメージ」、『日本建築学会大会学術講演梗概集』日本建築学会、二〇二二、八、七八九頁〜七九〇頁。本論文補章一。

(七) 大神神社史料編修委員会編、『大神神社史料 第五卷 三輪流神道篇 乾』吉川弘文館、一九七八、三二〇頁〜三二六頁

(八) 『神道大系 論説編九 ト部神道(下)』、神道大系編纂会、一九九二、一二、所収。元本は『三元十八神道次第・神道護摩行事次第』(福島県神社庁、一九五四)に所収。

図版出典

図補二一 河田克博編著、『日本建築古典叢書 第三卷 近世建築書―堂宮雛形二 建仁

寺派』

図補二二 『阿婆縛抄 卷第四十』(承澄、江戸後期)、国立国会図書館蔵

図補二三 筆者作成

図補二四 大神神社史料編修委員会編、『大神神社史料 第五卷 三輪流神道篇 乾』

図補二五 國學院大學日本文化研究所編『神道事典』弘文堂、一九九四

図補二六 『神道大系 論説編九 ト部神道(下)』

表補二一 筆者作成

結論

結論

以上、本論七章に渡って神仏習合の儀礼の場について見てきた。各章で得た結論をまとめ、本論文の結論とする。

第一章では神と仏の関係を概観し、そこから生み出された建築物と信仰の状況について確認した。神仏習合の教義・理念による神と仏の入り交じった性質は、堂塔社殿といった建築物ではなく、儀礼の際に作られる舗設とそこに生まれる空間、行われる儀式、すなわち儀礼の場にこそ現れると考えた。儀礼の場が教相と事相を端的に表すものとして作られたのは、教義を伝える場という明確な目的があり、院政期以降の密教僧らによる空間創出の熱意の方向がこうした儀礼の場に向けられていたことが背景にある。その代表的な儀礼の場に、神道説の秘説を伝え、資格を伝授する儀礼である神道灌頂の場灌頂道場があった。灌頂道場は、儀礼の時にのみ造られるもので、密教の灌頂堂のように道場をつくるための専用の堂はなく、既存の建物内に構えられていたと考えられる。

第二章では神道灌頂の場の特質は、密教の灌頂を骨組みとすることで儀礼の権威・価値を保証し、そこに神道説の教義を設え・装飾という目にみえる形で付け加える構成になっていることを示した。この特質は儀礼の次第にも見ることができ、密教灌頂と同じ所作についても神道による説明が付け加えられる、または置換されるということが行われていた。この付け加えられた神道的要素を生み出した神道説が基としたのは、記紀神話だけではなく、これらの注釈を通して中世に作られた中世神話があった。中世神話は『日本書紀』の「一書に曰く」とすることでその権威を示すことや、古代の人、高僧などを作者として仮託することで、唱える説の価値や正当性を示す方法を取ったため、牽強附会と後世批判をされるのであるが、こうして伝えられる秘説が作られ、神道流派の形成、教義・儀礼の整備発展が行われた。そしてこの中世神話において仮託によつて権威を得ていることは、灌頂の場が密教儀礼の権威を借りているのと同じ構図であろう。したがって、伝える内容を権威を持つものに仮託するという方法で儀礼の場が作られたのは、中世という時代背景によることが指摘できる。

また「神道灌頂」道場はその儀礼の次第、壇や鳥居などの個々の設えの作り方は決まっているものの、儀礼の場の舗設全体の形、配置については決まっておらず、灌頂が行われる建物にあわせて工夫、変形が可能なものであった。

第三章では神道灌頂道場は仏教の堂、神道の社殿のどちらでも行われたことを示した。また、灌頂道場を構えるのに最小限必要な広さは方三間であり、実際の建物によつて調節がなされていたことを明らかにした。道場の中に置かれる壇も道場の大きさにより六尺から八尺四方と大きさが調節され、師と受者が壇の周りを動き儀礼を行える空間を確保していた。この方三間という大きさに基づく理想型と考えられる道場図も存在するが、実修された道場の記録を見るといずれも建物に合わせ複数の部屋を使うなどの変形がなされていた。この他、印可灌頂のように道場内の設えが少なくて済むものは二間×三間の広さが必要最小限の広さと考えられるなど、道場の設営はかなり柔軟に行われていたことが分かった。

第四章では近世において神道を学問、生き方として捉えた儒学者、国学者らが解釈を行い作った神道、神道説が広まり、また考証学の発達などを背景に、中世以来の神仏習合説が牽強付会の説として批判されていたことを確認した。そして密教による神仏習合ではない神道の儀礼の例として吉田神道の三壇行事と橘家神道の五行祭と鎮魂祭を挙げ、検討を行った。結果、吉田神道では仏教の儀礼をもとにし、陰陽道を取り入れた儀式の場、設えを作り、神道による祓

えや清めなどの次第を基本として行事が作られており、橘家神道では儀礼とその次第は神道のもので、その理論と設えに五行説が使われていたことが分かった。これらの儀礼では、神道の祭儀を元に陰陽道や五行説を取り入れており、これは神道が教相と事相を備えた宗教として成熟してきた証拠であると考えた。

第五章では神仏習合への批判に対抗すべく、真言僧である慈雲によつて作られた雲伝神道の神道灌頂の場についてみたが、それは、密教の灌頂空間に神道要素を付け足しただけではなく、記紀などの神道の古典に基づいた設え、儀礼の場を新たに作り出し、付け加えており、同じ真言宗系の神道であり中世以来の伝統を持つ三輪流神道の神道灌頂に見られた、中世神話に基づく牽強付会と批判される部分を排しており、異なったものとなっていたことを明らかにした。こうして作られた雲伝神道の灌頂の場は、受者が直接体感することで、その教えを理解する、また灌頂儀礼の価値を感じるものであった。

第六章では同じ真言宗の影響で成立発展した三輪流神道と雲伝神道であつても、神道灌頂の場に求めるものが異なることを明らかにした。中世に作られた三輪流の神道灌頂の場は、受者が師から秘説を伝えられ、権威を受け取る場であつたため、場の設えは秘説に基づいて構成・荘厳されており、伝えられた秘密を知つて初めてその意味を知ることができるものであった。これは受者が秘密を知る限られた人々の中に入つたことを確認できることで、受けた儀礼の価

値を感じるものであった。

一方で近世の雲伝神道の灌頂道場は、道場内の設えは、その名前と形から受者がもたっている神話を類推できるもので、誰も知らない秘説を伝えるよりも、そうした神々のいる場所で神道説の伝授を受けた、という体験に価値をおくようになったと考えられる。こうした変化は、宗教の秘密性が重要であった中世から、前章で見たような考証学的、理論的なものの見方が広まった近世へと時代が変わったことによるものであるとした。したがって、近世の神道儀礼は記紀神話などの典拠がはっきりとした古典に基づき、陰陽道や五行説など、受者が論理的に信じていることができる内容に拠ったものとなっていたことを示した。

第七章では密教の灌頂儀礼の場から神仏習合神道の儀礼の場をつくりだした中世では、仏教の儀礼を行為にまで抽象化し、そこに神道の要素を付け加えることで、仏教儀礼の神道化が行われていたことを示した。このような神道化が行われたのは、仏教が普遍宗教でありその儀礼が抽象化できるものであったこと、一方で神道は自然宗教、固有宗教であり、体験感覚に重きがおかれるものであり、この両者を合わせて儀礼を作る際には抽象化した骨組みに体験を必要とする象徴を取り付けることで神仏のどちらも認識できるものとしたためであると指摘した。また、第二章で示したように密教灌頂を倣うことで権威を示す意味合いもあったと考察した。近世になり、国学者による神道研究から神道は日本古来の教えである、という認識が広まると、記紀神話などの神道神話に依

拠し、これらと齟齬のないものを目指し神道色を強める神道化が進んだ。この神道化は日本化の意味を内包することになり、この時代の灌頂の場に付け加えられたのは純粹に記紀神話のみに依拠して作られた設えであったことを示し、神仏習合を唱える仏僧も日本の宗教である神道を意識しており、それが儀礼の場の設えに現れたことを明らかにした。そして、この神道色が強められた近世の神道灌頂の場も、第二章で見た場の特質は保持し続けていることも指摘した。

以上の論考の結果をもつて結論とする。

附錄

附錄

初出一覽

参考文献一覽

初出一覧

序論 奈良・平安時代の文献に見る神宮寺の成立と寺院規模について

『日本建築学会大会学術講演梗概集（九州）』二〇〇七年九月

第二章 三輪流神道における灌頂空間

『日本建築学会計画系論文集』二〇一三年五月 第七八卷 第六八七号

第三章 三輪流神道における灌頂の場と建物（黄表紙②）

『日本建築学会計画系論文集』二〇一三年六月 第七八卷 第六八八号

第五章 近世神仏習合神道における儀礼の設えについて ―雲伝神道神道灌頂を題材として―

『日本建築学会大会学術講演梗概集（北海道）』二〇一三年八月

補章一 習合神道における鳥居の性格について

『日本建築学会大会学術講演梗概集（北海道）』二〇一二年九月

補章二 木割書に記された護摩壇について

『二〇一二年度日本建築学会研究報告集Ⅱ』二〇一三年三月

史料・参考文献一覧

凡例

参考文献は単行本、論文に分け、その掲載順は著者名の五十音順（共著の場合は奥付に記載される著者順で最初となる著者名）で掲載した。

○史料

『神道大系 論説編 卜部神道（下）』、神道大系編纂会、一九九一・一二

『日本書紀』

『日本霊異記』上、第七縁

『寧樂遺文』下（文学編）

『平安遺文』3368

神道大系編纂会編『神道大系 神宮編一』神道大系編纂会、一九七九・三

神道大系編纂会編『神道大系 論説篇二 真言神道（下）』、神道大系編纂会、一九九二・一一

神道大系編纂会編『神道大系 論説編九 卜部神道（下）』神道大系編纂会、一九九一・一二

神道大系編纂会編『神道大系 論説編一一 伯家神道』神道大系編纂会、一九八九・一〇

神道大系編纂会編『神道大系 論説編二十 藤原惺窩・林羅山』神道大系編纂会、一九八八・三

神道大系編纂会編『神道大系 論説編二十三 復古神道（一）荷田春満』神道大系編纂会、一九八三・一一

神道大系編纂会編『神道大系 論説編二十四 復古神道（二）賀茂真淵』神道大系編纂会、一九八八・三

大神神社史料編修委員会編修『大神神社史料 第五卷 三輪流神道篇 乾』、吉川弘文館、一九七八

大神神社史料編修委員会編修『大神神社史料 第六卷 三輪流神道篇 坤』、吉川弘文館、一九七九

大神神社史料編修委員会編修『大神神社史料 第十卷 三輪流神道篇 続坤』、吉川弘文館、一九八二

大神神社史料編修委員会編修『三輪流神道の研究』、大神神社社務所、一九八三

阿部泰郎『仁和寺資料【神道篇】神道灌頂印信』名古屋大学比較人文学研究年報 第二集、名古屋大学文学部比較人文学研究室、

二〇〇〇

仁和寺紺表紙小双紙研究会編『守覚法親王の儀礼世界―仁和寺紺表紙小双紙の研究』、勉誠出版、一九九五・三二頁～三四頁

- 長谷宝秀編纂『慈雲尊者全集』第十卷、高貴寺、一九二四、九
- 稲谷祐宣『東密事相口訣集成五 雲伝神道伝授大成 真言神道集成二』青山社、一九九四、九
- 稲谷祐宣『東密事相口訣集成三 真言神道集成』青山社、一九九三、一〇
- 東京大学史料編纂所『大日本史料』一編一八冊、東京大学出版会、一九七二、三
- 『橘家鎮魂祭秘卷』（寛保二壬戌年三月十九日 岡田宗殖、寛政五年中秋、平高潔写、長恪謹写、国立国会図書館蔵）
- 『橘家神体勸請卷口授筆記』（明和六年二月六日筆記寛政四年二月廿五日清書 平高潔、国立国会図書館蔵）
- 『橘家五行祭之式』（寛政五年十一月 絹崎長恪写、国立国会図書館蔵）
- 『日本書紀私見聞 春瑜本』貴重図書複製会、一九三八、一〇
- 契沖撰、木村正辞校訂『万葉代匠記』、早稲田大学出版部、一九二五、八
- 本居宣長、本居清造校訂、『増補 本居宣長全集 第一 古事記伝 神代之部』、吉川弘文館、一九二六、五
- 大久保正編『本居宣長全集 第二十卷』、筑摩書房、一九七五、八
- 安藤慶一郎監修『豊根村史』豊根村、一九八九、一〇
- 廣瀬誠編『越中立山古記録 第一卷』、立山開発鉄道、一九八九、九
- 木倉豊信編『越中立山古文書』、立山開発鉄道、一九六二、一二
- 『豊根村史 資料編二』（安藤慶一郎監修、豊根村、一九九一、三
- 京都府文化財保護基金『京都の社寺建築 南山城編』京都府文化財保護基金、一九七八
- 元興寺文化財研究所『豊山長谷寺拾遺 第一輯 絵画』、総本山長谷寺文化財等保存調査委員会、一九九四
- 奈良文化財研究所編『重要文化財 長谷寺本堂調査報告書』奈良文化財研究所、二〇〇四
- 荒木良仙、守山聖『豊山年表』豊山派史料編纂会、一九二八
- 田中海心『豊山小史』総本山長谷寺、一九二四
- 『神社古図集』、日本電報通信社、一九四二、八
- 『続群書類従 三下』、続群書類従完成会、一九二六
- 『諏訪史料叢書』三〇巻、諏訪教育会、一九三九

○参考文献

一、神仏習合総説・辞典

- 伊藤聡・遠藤潤・松尾恒一・森瑞枝、『日本史小百科 神道』、東京堂出版、二〇〇二、二二
岡田莊司編『日本神道史』吉川弘文館、二〇一〇、七
鎌田純一『神道史概説』神社新報社、二〇一〇、一〇
国学院大学日本文化研究所編『神道事典』、弘文堂、一九九四、七
津田左右吉『日本の神道』岩波書店、一九四九、九
平凡社地方資料センター編『大和・紀伊寺院神社大事典』平凡社、一九九七、四
村山修一『神仏習合と日本文化』弘文堂書房、一九四二、九
村山修一『神仏習合思潮』平楽寺書店、一九五七、一
村山修一『本地垂迹』吉川弘文館、一九七四、六
『神道人名辞典』神社新報社、一九八六、七
国史大辞典編集委員会『国史大辞典』、吉川弘文館、一九七九、三～一九九六、六

二、神道灌頂

- 赤塚祐道「密教による『麗気記』の相承―麗気灌頂の成立と変遷」『日本思想史学』三七号、日本思想史学会、六八頁～七四頁、
一九九六、三
アンナ・アンドレーワ「三輪流関係資料にみられる問題点―中世神道のテキスト、秘説、儀礼を中心に―」『第四回国際研究集会報告書』、
名古屋大学、二〇〇八、七、二五六頁～二六四頁
伊藤聡「中世後期御流灌頂道場における談義について（上）」『國學院大學日本文化研究所紀要』第八一輯、國學院大學日本文化研究所、
一九九八、三、一七頁～三八頁
伊藤聡「伊勢灌頂の世界」『文学』八巻四号、岩波書店、一九九七、一〇、六三頁～七四頁
伊藤聡「中世密教における神道相承について―特に麗気灌頂相承血脈をめぐって―」今谷明編『王権と神祇』、二一九頁～二四三頁、
思文閣出版、二〇〇二、六

櫛田良洪『真言密教成立過程の研究』山喜房仏書林、一九六四・八

櫛田良洪『続真言密教成立過程の研究』山喜房仏書林、一九七九・三

久保田収『三輪流神道』、『中世神道の研究』臨川書店、一九五九、三二八頁～三三〇頁

久保田収『三輪流神道について』『藝林』七巻六号、藝林会、一九五六、一二、三三二頁～三四一頁

鈴木英之『麗気記』所収「神体図」の受容と展開―聖岡・良遍の検討から―『神道宗教』二二三号、二七頁～五〇頁、二〇〇九・一

中尾瑞樹『三輪流神道における神道灌頂の成立と慶円伝』『伝統文化の展望―日本の民俗・古典・芸能―』、橋田晃監修、三弥井書店、

二〇〇三・一、五二五頁～五四一頁

八田幸雄『三輪流神道と理趣経曼荼羅―『神道灌頂清軌』を中心として―』『密教文化』、通号一五一、密教研究会、一九八五・九、一〇頁～二八頁

三、その他神仏習合関連

太田有多子『愛知県奥三河地方の「花祭」』『日本語学』二三（一四）、四八頁～五五頁、明治書院二〇〇四・一一

岡田莊司『神祇講式』の基礎的考察』『大倉山論集』四七号、財団法人大倉精神文化研究所、二五頁～六〇頁、二〇〇一・三

久保田裕道『花祭の儀礼構造―前段の儀式的行事について』『儀礼文化』三七号、二頁～二五頁

国立歴史民俗博物館編『神と仏のいる風景 社寺絵図を読み解く』山川出版社、二〇〇三・三

後藤淑『花祭りと雨乞い、日和乞い、大神楽』『芸能復興』九号、一九五六、明善堂書店

五来重『白山・立山と北陸修験道』、名著出版、一九七七・九

斎藤英喜『荒ぶるスサノヲ 七変化』、吉川弘文館、二〇一二・六

斎藤英喜『古事記はいかに読まれてきたか』吉川弘文館、二〇一二・一一

酒井一光『多宝塔を中心とした知立神社の神仏習合と分離―近世後期以降の知立神社の境内の変遷（二）』『東海支部研究報告集』

三四、一九九六、二、八〇一頁～八〇四頁

嵯峨井健、『神仏習合の歴史と儀礼空間』、思文閣出版、二〇一三・一

菅原信海『神仏習合思想の研究』春秋社、二〇〇五

菅原信海『三輪流神道における二大系譜』、早稲田大学大学院文学研究科紀要、四〇号、早稲田大学大学院文学研究科、三三頁～四六頁、一九九五

高橋平明『三輪流神道について―神道灌頂を中心に―』、『奈良学研究』四号、一二〇頁～一二三頁、二〇〇一・三

高橋美由紀『神道思想史研究』ぺりかん社、二〇一三、二

高見寛恭「三輪流神道の事相」、『三輪流神道の研究』大神神社史料編修委員会編修、一九八三

竹岡勝也「本地垂迹説の適用と神々の觀念の変動」、『思想』、六四、一九二七、二、二五頁～四四頁

田中徳英「布橋灌頂会に関する堂舎の造営」、『日本建築学会北陸支部研究報告集』第四一号、一九九八、八、三四九頁～三五二頁

田中徳英「加賀藩内の寺社建築と神仏習合に関する研究」、『日本建築学会北陸支部研究報告集』第四五号、二〇〇二、六、一三頁～二〇

頁

西井幸男・山田幸一「桜井神社の復原的考察 主に近世における神仏習合状況」、『日本建築学会学術講演梗概集 計画系』一九八二、八、

二三八五頁～二三八六頁

早川孝太郎「花祭 後篇」、『早川孝太郎全集 第二卷』、未来社、一九七二、七

八田幸雄『神々と仏の世界』、平河出版社、一九九一

八田幸雄「三輪流神道の神仏習合思想 神道灌頂敷曼荼羅を中心として」、『密教学研究』一六号、一九八四、三

福江充「立山信仰と布橋大灌頂法会―加賀藩戸嶺寺衆徒の宗教儀礼と立山曼荼羅―」桂書房、二〇〇六、九

船田淳一「神仏と儀礼の中世」法蔵館二〇一・二松本郁代『中世王権と即位灌頂』森話社、二〇〇五、一二

松本郁代『中世王権と即位灌頂』森話社、二〇〇五、一二

宮本常一・宮田登編『早川孝太郎全集 第二卷』未来社、一九七二、七（参照した『花祭』は前篇、後篇共に一九三〇、四に岡書院から刊行）

山崎一司「奥三河の大神楽―民俗芸能生成の過程をめぐって―」、『芸能史研究』一七八号、芸能史研究会、二〇〇七、七、一頁～一七頁

山崎一司『花祭りの起源 死・地獄・再生の大神楽』岩田書院、二〇二二、六

山崎一司「宗教儀礼から芸能へ―奥三河の花祭りにおける櫛鬼の「反閉」を中心に―」、『儀礼文化』三九号、一〇頁～二二頁、儀礼文化学会、

二〇〇七、二

山本ひろ子『中世神話』岩波書店、一九九八、一二

山本ひろ子『変成譜』春秋社、一九九三、七

○その他

伊東忠太「大江新太郎君を憶ふ」、『建築雑誌』第四九卷第六〇三号、日本建築学会、一一三三頁～一一三四頁、一九三五、九

井上豊『賀茂真淵の学問』八木書店、一九四三

- 小川豊生「偽書の生成」、前田雅之編『中世の学芸と古典注釈 中世文学と隣接諸学五』、竹林舎、二〇一・九
- 大江新太郎「日光廟と議院建築」『建築雑誌』第二九二号、日本建築学会、二五〇頁～二五四頁、一九二・四
- 太田博太郎「入母屋造本殿の成立」、『日本歴史』一三六号、吉川弘文館、一二四頁～一二八頁、一九六八・一
- 太田博太郎、『日本建築史序説』増補第二版、彰国社、一九八九・一（初版発行一九四七・九）
- 太田博太郎編『日本建築史基礎資料集成一 社殿Ⅰ』中央公論美術出版、一九九八・六
- 上坂倉次「長谷寺勸学院の財政（二）」『現代仏教』、一〇一号、大雄閣、八二頁～九七頁、一九三二
- 川上貢「間面記法の崩壊」『日本建築学会論文報告集』No.六四、一九六〇・二
- 川瀬一馬「古今伝授について 細川幽斎所伝の切紙書類を中心として」、『青山学院女子短期大学紀要』第一五号、青山学院女子短期大学、七二頁～九六頁、一九六一・一
- 黒田龍二、山田幸一「御上神社本殿の復原的考察」、『日本建築学会近畿支部研究報告集』日本建築学会近畿支部、三九三頁～三九六頁、一九八〇・六
- 黒田龍二「御上神社本殿考」、『日本建築学会計画系論文報告集』第三五〇号、日本建築学会、一〇六頁～一二二頁、一九八五・四
- 黒田龍二「八坂神社の夏堂及び神子通夜所」、『日本建築学会計画系論文報告集』三五三号、日本建築学会、一二三頁～一二八頁、一九八五・七
- 黒田龍二『中世寺社信仰の場』思文閣出版、一九九九
- 五来重『葬と供養』東方出版、一九九二・五、九五頁
- 今藤啓、藤岡洋保、伊東龍一「大江新太郎の神社建築観」、『日本建築学会大会学術講演梗概集』、日本建築学会、一〇五七頁～一〇五八頁、一九九二・八
- 澤登宜久『日本古代建築における密教的建築空間の研究』早稲田大学学位請求論文、一九八四
- 鈴木喜博「彫刻史から見た神仏習合の宗教空間」『特別展 神仏習合 かみとほとけが織りなす信仰と美』図録、奈良国立博物館、二〇〇七・四、二三九頁～二四一頁
- 角南隆「神社建築に就いて」、神道攷究会編『神道講座 一神社』原書房、一九八一（復刻版。原本は一九二九～一九三一に四海書房から刊行）
- 角南隆著、西本輝六監修『神と何ぞや』星雲社、二〇〇九・四
- 徳田和夫「中世神話」『国文学 解釈と鑑賞』三九卷二号、一九七四・一
- 富島義幸『密教空間史論』法蔵館、二〇〇七

長谷部八朗『祈祷儀礼の世界』名著出版、一九九二、一〇

林野全孝・桜井敏雄『神社の建築』日本の美と教養二五、河原書店、一九七四、一一

原克昭、『中世日本紀論考 註釈の思想史』法蔵館、二〇二一

平賀あまな『古社寺保存法時代の建造物修理手法と保存概念』、東京工業大学学位申請論文、二〇〇二、七

福江充『立山信仰と布橋灌頂会―加賀藩芦峯寺衆徒の宗教儀礼と立山曼荼羅―』、桂書房、二〇〇六、九

福山敏男『八坂神社本殿の形式』、『建築史』第四卷第一号、建築史研究会、三頁～一八頁、一九四二、一

福山敏男『福山敏男著作集四 神社建築の研究』、中央公論美術出版、一九八一、一二

藤井恵介『密教建築空間論』、中央公論美術出版、一九九八、二二、二八頁

藤岡洋保、平賀あまな『大江新太郎の日光東照宮修理』『日本建築学会計画系論文集 第五三一号』、日本建築学会、二五一頁～二五八頁、

二〇〇〇、五

藤岡洋保『近代の神社建築』『明治聖徳記念学会紀要』復刊第四三号、一四八頁～一六一頁、二〇〇六、一一

松本丘『垂加神道の人々と日本書紀』弘文堂、二〇〇八、七、一三頁

森瑞枝『近世における『麗気記』』（神仏習合研究会編『校訂解説現代語訳 麗気記Ⅰ』、法蔵館、二〇〇一、八、所収

山岸常人『中世寺院社会と仏堂』塙書房、一九九〇

謝辞

修士課程の頃より取り組んできた神仏習合と建築というテーマで、ようやく一つの論文をまとめることができました。長い時間がかかりましたが、その間に多くの人にお世話になりました。

本論文の主査をして下さった中川武先生には研究室配属以来、いつもご指導頂き感謝しております。学部生時代、何となく建築史には興味を持っていたものの、専攻することを決めたきっかけは学部三年生の時の中川先生の講義でした。今の研究者としての私があるのは先生のおかげです。本当にありがとうございます。

石山修武先生、中谷礼仁先生には本論文の審査にあたって副査をお引き受け頂きました。的確なご指摘とご助言を賜り、論文をより良いものとすることができました。篤く御礼申し上げます。

溝口明則先生、河津優司先生、太田敬二先生、平山育男先生には論文執筆中幾度も励まして頂き、また助言を頂けたことで本論文を書き終ることができました。心から感謝しております。

坂本忠規氏、佐々木昌孝氏、小岩正樹氏、金玖淑氏は年齢の近い日本建築研究者の先輩としていつも相談にのっていただき、有意義な意見を頂戴したこと深く感謝しております。皆さまの研究に対する情熱や姿勢は卒論生の頃より変わらず尊敬しております。そして博士課程、助手時代以来、一緒に仕事をさせて頂き、多くのことを学ばせて頂いている研究室の先輩・同輩である下田一太氏、奥田耕一郎氏、林英昭氏、木谷建太氏にも感謝申し上げます。皆さまのおかげで充実した日々を過ごさせて頂いております。また、研究室で日本建築史を共に学んだ山岸吉弘氏、伏見唯氏、金柄鎮氏、日本ゼミの先輩・同期・後輩諸氏には常に建築史の面白さを気づかせてもらっています。ありがとうございます。同じ日本建築史の研究者として、研究会での発表に対していつも有益な意見をくださった野村俊一氏、鈴木智大氏、加藤悠希氏、北脇翔平氏、赤澤真理氏、海野聡氏、稲垣智也氏、金碩顯氏にはとても感謝しております。皆さまご指摘のおかげで気づいた点も多くあり、本論文の執筆に生かさせて頂きました。

この他にもここに名前を記せなかった方々にも支えられてこの論文をまとめることができました。感謝申し上げます。

大学入学以来、研究活動を支えてくれた家族、特に母には深く感謝しています。そして、私をいつも励まし、支えてくれた妻・麻由子には改めて感謝したく思います。いつもありがとうございます。

平成二十五年七月十七日

米澤 貴紀

博 士 論 文 概 要

論 文 題 目

神仏習合儀礼の場の研究
－ 神道灌頂を中心として－

A Study on the Syncretistic Ceremonial Site
－ Focusing on the “Shinto-Kanjo”

申 請 者

米澤	貴紀
Takanori	YONEZAWA

2013 年 5 月

(受理申請する部科主任会開催年月を記入)

近世以前の日本で広く信仰された神仏習合は、寺社建築を取り巻く文化の形成に大きな影響を与えた。しかし、明治期の神仏判然令により、その実態が失われて久しい。神仏習合の歴史、教学・理論については、史学・宗教学・民俗学などの分野を中心に長年の研究成果が蓄積されてきており、その総体を視野に収めることが可能となってきた。また重要史料の翻刻公刊が行われるなど研究基盤が整えられ、神仏習合研究がさらに多分野にわたる発展を見せている。しかし、建築史学においては、神仏習合が堂塔社殿の建築物の形態に及ぼした影響が少なかったため、直接神仏習合を扱った研究が十分に行われて来なかった。一方で、建築物と内部空間の意匠や形式を分類・分析するのみではなく、建物をその使われ方、建築を人々の動きを伴った場として理解する視点からの研究が、密教儀礼や寺社での法会を題材として行われてきた。

以上の背景にもとづき、本研究は神仏習合が生み出した儀礼、特に神道の秘儀・秘説を師弟間で相伝する重要な儀礼であった神道灌頂を中心に扱い、その分析を通して「儀礼の場の特質」、「場を作り出す志向性」を示したものである。これまでの神仏習合研究は、儀礼の次第と教学に関するものが多かったが、本研究では神道灌頂が人の参加する儀礼であることを意識し、灌頂の場、すなわち受者が設えに込められた教説を理解し、その背景にある宗教世界を感じ取ることを目的として作られた場を扱い、理念が現実世界に形として表現されたものを分析・考察することが特徴である。研究の方法は、儀礼書にある灌頂道場やその設えの記述・図、実際に行われた神道灌頂の記録をもとに場の構成の分析を行い、そこに込められた意図を読み解いた。また近世における神仏習合神道を取り巻く社会背景の変化が、こうした構成や意図に大きな差をもたらしたことを明らかにした。

本論文は序論、本論7章と補章2章、結論から構成される。以下に各章の概要を示す。

序論では研究の背景を記し、本論文の目的と、各章の内容の概要を示した。また先学の研究を概観し、本論文の位置を示した。

第一章では、はじめに神仏習合の歴史的展開と神道灌頂についてまとめ、神仏習合思想と寺社建築の関係を整理し、本論文内での位置づけを行った。そして、神道説の秘説伝授の儀礼が密教儀礼である灌頂の形を取ったこと、和歌や日本紀などの秘説伝授の儀礼も同様に灌頂の形をとったことを挙げ、中世における伝授儀礼として灌頂が用いられたことを確認した。また、灌頂の舞台となる灌頂道場は建物の中に舗設として作られるもので、密教における灌頂堂のように、神道灌頂を目的とした建物は作られなかったであろうことを類推した。

第二章では、神道灌頂の場の具体的な事例として、三輪流神道の神道灌頂を挙げ、神道要素と仏教要素を分析し、密教の灌頂と比較を行った。神道灌頂はその次第、道場ともに密教灌頂の構成を骨格とし、そこに神道要素を加えることで作られていた。神道要素は目に見える形で示され、受者は師からその説明を受ける

ことで、秘説を理解した。当時の僧侶、貴族、武士らが灌頂の権威を理解していたと考えられることから、密教灌頂を骨格とすることが儀礼の権威付けに繋がっていたことを示した。密教を骨格とし、神道要素を象徴とするこの構造こそが神道灌頂の場の特質であり、教義・儀礼の整備・発展、権威付けが目指された時代背景によって生まれたものといえよう。また神道灌頂道場は、儀礼の次第、舗設の作り方が決まっているものの、儀礼の場全体の形、配置については道場が作られる建物に応じて変形・工夫がなされていた。

第三章では、神道灌頂が行われた道場の規模と建物、寺社との関係を灌頂関連文書から見た。神道灌頂道場の規模は文書中に方三間と書かれており、これが基本的な大きさと認識されていたと共に、荘厳を行い、受者が動くためにも必要最小限の広さと考えられる。加えて、この方三間を意識した道場の理想形があったことを示した。一方で、実際の灌頂道場では、実修にあたって必要な空間を確保し、また会場となる建物に合わせるため壇の大きさを変え、別室に小壇を設けるなどの変形がなされ、調節が行われていたことを示した。なお、印可灌頂のように神道灌頂よりも少ない設えですむ儀礼では二間×三間が最小限の規模であったことを史料から示した。加えて、神道灌頂道場が作られた建物には仏堂、神社の拝殿があり、仏教・神道どちらの建物でも行われたことが確認できた。

第四章では、室町時代の吉田神道以降の近世の神道を検討した。神道は国学や儒学などからの解釈によって新たな展開を見せた。その多くは古典を考証し、解釈・注釈を加える中で神道を日本古来の生き方と捉え、中世の神仏習合説に見られるような仏教や説話などからの牽強附会の教義を批判した。これらの神道説のうち、吉田神道と橘家神道の儀礼を具体的に挙げ、分析した。吉田神道では仏教の儀礼概念を基本とし、そこに陰陽道を取り入れた儀礼の場と設え、神道による清祓などの次第によって構成されていた。橘家神道では儀礼と次第は神道にもとづき、理論と設えには五行説が用いられ、行者が一見して設えの意図を理解できるものであったことを示した。このように神道儀礼をもとにして陰陽道や五行説を取り入れた習合が可能になったのは神道が宗教として成熟してきた証拠であることを論述した。

第五章では、真言僧・慈雲を創始者とする雲伝神道を扱った。雲伝神道は、他の神道各派・学者からの神仏習合批判の中で、密教にもとづく習合神道の立場を保った流派であり、同じ真言宗の影響下で成立した中世以来の三輪流神道の説を附会として批判するなど、時代に則した考えを持っていた。この近世的な習合神道が作り出した神道灌頂の場は、密教の灌頂の骨格に神道要素を付け加えただけでなく、日本神話のみに依拠した設えが新たに作り出されていた。この背景には国学・儒学の興隆により「神道」がより強く意識されるようになり、考証学の発達が教説・理論の正当性を評価するようになったことがある。神仏習合神道も仏教との附会と取られる説に拘泥することなく、神道に重きをおいた説を展開す

るようになった。儀礼の場もこの説に適うものとなり、先に挙げたような仏教要素のない設えが作られたのである。この設えは受者が体感することで師の教えを理解するためのものであり、これは近世的な特徴であることを考定した。

第六章では、三輪流神道と雲伝神道の神道灌頂の比較を行い、中世的な灌頂の場と近世的なそれについてまとめ、志向性の違いを考察した。中世の灌頂道場は秘説と血脈を伝える舞台であり、秘説にもとづく構成・設えがなされていた。受者は師からの教えによってその意味が理解できるようになり、この秘密を知るという感覚が儀礼の価値を生み出していた。一方で近世の灌頂道場は、名称と形からその理論・根拠が受者にとって分かり易いように設えられており、神々の満ちた場所で神道説を伝授されたという体験が重要であったと考定した。伝えられる秘説も強引なものではなく、記紀神話や、当時の科学である五行説や陰陽説によって解き明かしたものであった。中世では知識は限られた人の間で伝えられるもので、その秘密性に価値があったのに対し、こうした知識が民衆にも広がった近世では、そこに記された世界や場面を直に追体験することに価値がおかれたことを論証した。

第七章では、これまで見てきた事例をもとに、灌頂儀礼の神道化の進展を考察した。密教僧によって習合儀礼が作られた時代には、権威と神道説の表現を両立させるにあたり、仏教儀礼の骨格に具体的な神道要素を象徴としてまとめた儀礼とした。これは、元来の神道、神信仰は儀礼によって伝授する類の教えを持たず、一方で普遍宗教である仏教は抽象化できる儀礼を持っていたためである。近世になると、神道が「日本古来の教えである」という意識の強まりにより、中世以来の神道灌頂をもとにしながらも、牽強附会の説にもとづいたものは除かれ、神道神話のみから作られたものを新たに加え、より神道化の度合いを強めた。この神道化の進展は神仏習合への批判に対するものとみることができ、日本化という要素を内包していることを指摘した。また、中世以来の神仏習合神道を批判しながらも、二章で示した灌頂の場の特質は変化していないことを指摘し、神道灌頂が根本的な儀礼として定着していたと推測した。

補章では、ここまでの内容を補足する論考をまとめた。補章一では、神仏習合神道において鳥居に込められた理念とイメージを検討し、鳥居をくぐることが重要な意味を持つこと、神道を表す鳥居に仏教の抽象的な概念を投影し、仏教理論のもとに境内、儀礼の場の構成が決められていたことを示した。

補章二では、大工技術書のなかに見られる護摩壇について検討した。この護摩壇には鳥居が付けられており、この鳥居は社頭に立てられる鳥居と同じ木割（比率）で作られていることを示した。儀礼の設えの作成に大工の知識が用いられていることや、壇の形式から両部神道系の神道灌頂で用いられるものである可能性が高いことを示した。

以上の内容をまとめ結論とした。

早稲田大学 博士（工 学） 学位申請 研究業績書

氏 名 米澤 貴紀 印

(2013年 5月 現在)

種 類 別	題名、 発表・発行掲載誌名、 発表・発行年月、 連名者（申請者含む）
○論 文	神道灌頂の場と建物、日本建築学会計画系論文集 688、2013 年 6 月（掲載決定）、米澤貴紀
○論 文	三輪流神道灌頂の場の特質、日本建築学会計画系論文集 687、2013 年 5 月、米澤貴紀
○講 演	木割書に記された護摩壇について、日本建築学会関東支部研究報告集 83（Ⅱ）、2013 年 3 月、米澤貴紀
○講 演	習合神道における鳥居の性格について、日本建築学会学術講演梗概集、2012 年 9 月、米澤貴紀
○講 演	六條八幡宮境内の特質、日本建築学会大会学術講演梗概集、日本建築学会、2009 年 7 月、米澤貴紀
○講 演	鶴岡八幡宮寺における仏事の場としての建物の役割、日本建築学会大会学術講演梗概集、2008 年 8 月、米澤貴紀
○講 演	奈良・平安時代の文献に見る神宮寺の成立と寺院規模について、日本建築学会大会学術講演梗概集 F-2、2007 年 7 月、米澤貴紀
○講 演	鶴岡八幡宮寺における宮寺の名称と建築について、日本建築学会大会学術講演梗概集 F-2、2005 年 7 月、米澤貴紀
その他 (著 作)	両国公会堂実測調査報告書、早稲田大学中川武研究室、2013 年 3 月、中川武、小岩正樹、米澤貴紀、伏見唯
(著 作)	木碁之注文、中央公論美術出版、釈文作成・現代語訳作成・参考図作成を分担担当、2013 年 2 月、中川武、永井規男、溝口明則、河津優司、坂本忠規、佐々木昌孝、小岩正樹、米澤貴紀、山岸吉弘、伏見唯
(著 作)	文化遺産の保全と復興の哲学- 自然との創造的関係の再生、早稲田大学出版、第 3 章（pp. 51-71）を担当、2012 年 4 月、中川武、米澤貴紀、他 3 名
(著 作)	よくわかる日本建築の見方、JTB 出版、第 3 章（pp. 94-103、112-113）担当、2012 年 4 月、中川武、佐々木昌孝、米澤貴紀、伏見唯、
(著 作)	和泉屋本店実測調査報告書、早稲田大学建築史研究室、2012 年 3 月、中川武（監修）、米澤貴紀

早稲田大学 博士（工 学） 学位申請 研究業績書

種 類 別	題名、 発表・発行掲載誌名、 発表・発行年月、 連名者（申請者含む）
（著 作）	高坂商店実測調査報告書、早稲田大学建築史研究室、2012 年 3 月、中川武（監修）、米澤貴紀
（講 演）	木碎之注文に見られる寺社、建物、年紀、人物について、日本建築学会学術講演梗概集 F-2、pp. 657-658、日本建築学会、2011 年 8 月、米澤貴紀、中川武、他 8 名
（著 作）	料亭花の里実測調査報告書、早稲田大学建築史研究室、2010 年 12 月、中川武（監修）、米澤貴紀、小岩正樹
（国際会議）	A Study for the Geographic Condition of Shrines in Tsushima, The 8th International Symposium on Architectural Interchanges in Asia Proceedings, pp.414-418, Architectural Institute of Japan, 2010 年 11 月, Takanori Yonezawa, Takeshi Nakagawa, Minsuk Kim
（講 演）	『木碎之注文』を通して見た中世高良大社本殿平面形式の復原、日本建築学会関東支部研究報告集 80（Ⅱ）、pp. 39-40、日本建築学会関東支部、2010 年 3 月、米澤貴紀、中川武、他 8 名
（著 作）	割烹美家古向島本店実測調査報告書、早稲田大学建築史研究室、2009 年 11 月、中川武（監修）、米澤貴紀、小岩正樹
（著 作）	弘福寺客殿実測調査報告書、早稲田大学建築史研究室、2009 年 3 月、中川武（監修）、米澤貴紀
（著 作）	曳舟湯実測調査報告書、早稲田大学建築史研究室、2008 年 10 月、中川武（監修）、米澤貴紀
（著 作）	旧料亭明月実測調査報告書、早稲田大学建築史研究室、2008 年 3 月、中川武（監修）、米澤貴紀
（著 作）	旧安藤家住宅実測調査報告書、早稲田大学建築史研究室、2007 年 11 月、中川武（監修）、米澤貴紀
（国際会議）	A Network of Politics, Culture, and Worship on Genkainada (3), The 6th International Symposium on Architectural Interchanges in Asia Proceedings Volume I, pp. 378-383, Architectural Institute of Korea, Nov. 2006, Takanori Yonezawa, Takeshi Nakagawa, Minsuk Kim, Nozomi Tamura
（著 作）	日韓交流史から捉えた玄界灘における政治・文化・礼拝ネットワークに関する研究 調査報告書、早稲田大学建築史研究室、2006 年 10 月、中川武、坂本忠規、金玟淑、米澤貴紀

早稲田大学 博士（工学） 学位申請 研究業績書

種 類 別	題名、 発表・発行掲載誌名、 発表・発行年月、 連名者（申請者含む）
（講 演）	海神を祀る神社の祭神の性格と立地条件の関係ー壱岐の式内社についてー、日本建築学会大会学術講演梗概集 F-2、p. 61-62、日本建築学会、2006 年 7 月、米澤貴紀、中川武、金玟淑
（著作）	照田家住宅実測調査報告書、早稲田大学建築史研究室、2006 年 11 月、中川武（監修）、小岩正樹、米澤貴紀
（講 演）	宗像大社の三宮構成の性格について、日本建築学会関東支部研究発表Ⅱ、pp. 261-264、日本建築学会関東支部、2006 年 3 月、米澤貴紀、中川武、坂本忠規、金玟淑