

廃務からみた神祇祭祀

井上正望

Kami Rituals Seen from the Perspective of "Interruption of Service" (Haimu)

INOUE Masami

はじめに

① 神事における廃務

② 廃務の変化と神祇祭祀

おわりに

【論文要旨】

本稿では神事における廃務の検討から、天皇の在り方や朝廷の神祇祭祀の理念に対する姿勢の変化を検討する。廃務は本来儀制令に日蝕や国忌で行うものとして規定されたものだが、九世紀前半以降神事でも廃務がみられるようになる。この神事廃務は『延喜式』の規定から、諸司致齋の際に行われるものと考えられる。そして令制当初から行われていたものではなく、弘仁期に始められたものと考えられる。

また従来は、祈年・月次祭における神祇令の百官供奉規定が積極的に評価され、そこから班幣の意義を見出そうという研究がされてきたが、八世紀段階の百官供奉規定に実態はなく、弘仁期に至ってその具体化が図られた。また、少なくとも祈年・月次祭での祝詞宣読は、百官の一体性形成のための演出という面が強いということを指摘した。神祇祭祀は本来の令理念としては天皇・臣下が一体となるというものであり、天皇はその統括者だった。弘仁期以降の理念具体化において、廃務は天皇・臣下が一

体となるという理念を象徴するものと言えよう。しかしその具体化が思うように進まない中、特に宇多朝以降、廃務を行わない、即ち天皇・臣下全体の一体性形成を目的としない御願祭祀の創始・盛行によって、天皇は神祇祭祀の主宰者としての面を濃厚にしていく。本稿ではその背景として、従来から指摘されてきた天皇の「家」の整備に加え、九世紀後半から十世紀前半での親族意識の変化による天皇の家筋の形成を想定した。たとえ天皇であっても自身の家筋の繁栄祈願を第一義とする御願祭祀では、百官や諸国との一体性は求められない。天皇が天下を一元的に支配するという絶対的な統括者としての要素は神祇祭祀から希薄化し、神々のような宗教的・超越的他者にその地位を保証された、中世天皇としての要素を濃厚にしていくのである。

【キーワード】 廃務、諸司致齋、班幣での百官供奉規定、天皇・百官の一体性形成、中世的天皇

はじめに

廃務とは、一般的に養老儀制令7太陽虧条やそれに付された義解に規定されたものと理解されている。令文を挙げると次の通りである。

凡太陽虧、有司預奏、皇帝不_レ視_レ事。百官各守_二本司_一不_レ理_レ務、過_レ時乃罷。皇帝二等以上親及外祖父母・右大臣以上若散_二位喪、皇帝不_レ視_レ事三日。国忌日_レ謂、「先皇崩日、依_二別式_一令_二廢務_一者」・三等親・百官三位以上喪、皇帝皆不_レ視_レ事一日。⁽¹⁾

これによると、天皇近親や高位の臣下の喪の際に不視事_二廢朝_一を、日蝕や国忌の際に廢務を行うと規定されている。そして廢朝・廢務の違いは、「国忌日」_一「百官三位以上」に付された義解に次のようにある。

(前略) 其皇帝不_レ視_レ事日、百官不_レ停_レ理_レ務。何者、太陽虧及国忌日、別立_二廢務之法_一、以外即無_二此文_一故也。

ここから、廢朝の際には天皇のみが事を視ず、廢務の際には諸司も政務を執らないとされていたことがわかる。但し、日蝕時に「百官各守_二本司_一不_レ理_レ務」と規定されたり、国忌にも百官が参加することとされたりしていたこと⁽²⁾などから、諸司の廢務と言ってもそれは諸司官人が出仕しないという意味ではなかったことがわかる。

一方で、平安期になると神事で廢務を行う例が頻出する。更に廢務は次第に廢朝と逆転・混同されるようになり、中世に至って完全に同一と理解されるようになってしまう。⁽⁴⁾しかし廢朝・廢務の専論は少なく、このような神事の廢務やその変化が如何なる意味を持つのかということが

明らかにされたことはなかった。古代の廢務を主として扱った研究には、国忌廢務について検討した藤堂かほる氏の研究がある。⁽⁵⁾また筆者も、古代から中世にかけての喪葬時の廢朝・廢務を検討し、親族意識の変化を明らかにした。⁽⁶⁾このように、廢務の検討からは、古代から中世へと移る中での変化を捉えることができる。一方で神事の廢務を主として研究したものはなく、藤森馨氏や集英社本『延喜式』補註が簡単に扱う程度である。⁽⁷⁾

そこで本稿では、神事における廢務の問題から、神祇祭祀の意義づけや天皇の変化を検討する。史料に頻出するにも関わらず、従来殆ど顧みられることのなかった廢務の時代的な変化を検討することで、古代から中世への変化とその背景を明らかにできると考える。

① 神事における廢務

(一) 神事廢務と諸司齋

本章ではまず神事の廢務とは何かという点を検討したい。藤森氏は『九条年中行事』から、廢務がある祭祀として、祈年祭・広瀬龍田祭・賀茂祭・月次祭・伊勢例幣・新嘗祭を挙げる。⁽⁸⁾これに密接に関係するのが延喜四時祭式上_一大中小祀条である。

凡踐祚大嘗祭為_二大祀_一、祈年・月次・神嘗・新嘗・賀茂等祭為_二中祀_一、大忌・風神・鎮花・三枝・相嘗・鎮魂・鎮火・道饗・藺・韓神・松尾・平野・春日・大原野等祭為_二小祀_一。(風神祭已上、並諸司齋之。鎮花祭已下、祭官齋之。但小祀祭官齋者、内裏不_レ齋。其遣_二勅使_一之祭者齋之。)(傍線は筆者。以下同じ。)

傍線部によると、風神祭（＝龍田祭）以上の祭祀に関しては、諸司の「齋」が行われるという。大中小祀というランク付けや「齋」について連想されるのは、次の養老神祇令11散齋条・12月齋条であろう。

凡散齋之内、諸司理事如旧、不得弔喪、問病、食完。亦不判刑殺、不決罰罪人、不作音楽、不預穢惡之事。致齋、唯為祀事得行、自余悉断。其致齋前後兼為散齋。凡一月齋為大祀、三日齋為中祀、一日齋為小祀。

まず散齋条から、散齋は一部規制はあるものの、基本的に諸司は通常通り政務を行うが、致齋の場合諸司は祭祀関係以外のことは一切行つてはならないという。また、致齋の前後を散齋とする。次に月齋条によると、一か月の齋を大祀、三日間の齋を中祀、一日間の齋を小祀としていたことがわかる。同令10即位条での「散齋一月、致齋三日」との規定も併せ、大祀の場合は致齋三日と一か月間の散齋、中祀は致齋一日とその前後各一日が散齋とされていた。以上の令・式の規定から、広瀬龍田祭以上の祭祀で諸司齋が行われ、特に致齋と合わせて廃務とされていたと考えられる。また、延喜式部式下5神寿詞条には「(前略)奏神寿詞、(割注略)其日諸司廢務。」とある。これは出雲国造の神寿詞奏上の日を諸司廢務とした規定だが、これが法制史料上の神事廢務の初見と考えられる。实例である『続日本紀』靈龜二年(七一六)二月丁巳条には、「出雲国国造外正七位上出雲臣果安、齋竟奏神賀詞。(中略)是日、百官齋焉。」とあることから、神寿詞奏上当日に「百官齋」が行われたことがわかる。従つて延喜式部式は「百官齋」と共に行われる対応を指して「諸司廢務」と表現していることになる。ここからも、諸司致齋に合わせて廢務を行っていたことがわかるだろう。

以上の恒例祭祀以外でも、伊勢神宮への臨時奉幣で廢務とする例が頻

出する。一方でそれ以外の諸社への奉幣で廢務を行っている例はみられない。その理由に関わると考えられるものとして次の史料がある。『北山抄』卷五、踐祚抄、大嘗会事、八月上旬条である。

(前略)發遣奉幣天神地祇使。太神宮、諸王五位以上一人、中臣・忌部各一人。山城・大和・摂津一人。河内・和泉一人。七道各一人。中臣・忌部相半差定。於神祇官發遣。仍不廢務。又無宣命。上卿行内印事不參彼官。只召官人令請官符也。件幣料、式宛大藏物者。而近例、官符依載可用当国正税之由、不宛省物。(後略)

これは岡田莊司氏が検討した、天皇即位から大嘗会までの間の五回の奉幣の一つである。『北山抄』の一連の記事を検討した岡田氏によると、皇位継承儀礼での奉幣には即位関連のものと同大嘗関連のもの二種類があり、即位関連の奉幣には(1)伊勢即位由奉幣、(2)諸社(天神地祇)大奉幣が、大嘗関連のものには(3)諸社(天神地祇)大奉幣、(4)伊勢大嘗由奉幣、(5)大神宝使がある。そして(1)(4)(5)はもちろん、(2)(3)でも伊勢奉幣が行われる。右に挙げた『北山抄』の記事は(3)に該当する。この傍線部に注目したい。これは發遣の場に関する記述だが、三宅和朗氏の指摘のように、通常伊勢奉幣の儀式は例幣も臨時奉幣も、他社と異なり原則として朝堂院の小安殿で行われる。それに對し(3)の場合は、發遣の場は朝堂院ではなく神祇官であり、それにより廢務は行われないという。一方、同様に伊勢神宮を含め全国に奉幣を行う(2)の大奉幣では、『北山抄』の記述が簡潔であるため詳細はわからない。しかしその実例に関する『小右記』長和五年(一〇一六)二月二十六日条から、やはり發遣場所は神祇官で、廢務もないとされている。

以上から、伊勢奉幣で原則として廢務が行われるのは、發遣の場が問

題であると考えられる。原則として伊勢奉幣が行われる朝堂院は本来諸司の日常政務の場であることから、朝堂院で伊勢奉幣使発遣を行う以上、朝堂院に関わる諸司は全て致齋する必要があったのではないだろうか。逆に言えば、伊勢奉幣は朝堂院から発遣し、百官が齋することで、他社との違いを明確化したと言える。もちろん『北山抄』当時の朝堂院は諸司の日常政務の場としては実態を失っている。従って『北山抄』での神祇官で発遣するため廃務をしないという記述は、朝堂院が諸司日常政務の場だった頃の遺制と考えられる。

以上のように、神事廃務は諸司の致齋の際に行われるものであった。一方で神事の齋で廃務ではなく廢朝を行ったという例は令制段階はもちらん平安期以降も確認できず、神事で廢朝を行うということはなかったと考えられる。⁽¹³⁾

(二) 諸司齋の開始と神事廃務

では大中小祀条の諸司齋規定や神事廃務はいつまで遡るのだろうか。まず諸司齋について、『北山抄』巻四、拾遺雜抄下、神事のいわゆる「神祇前後式」をみよう。

- 一、踐祚大嘗祭為三大祀、祈年・月次・神嘗・毎年新嘗祭為二中祀、大忌・風神・鎮花・三枝・相嘗・鎮魂・鎮火・道饗等為一小祀。
 - 一、風神祭以上、並諸司齋之。鎮花祭以下、唯祭官齋之。
- (中略) (以上神祇前後式) (後略)

この神祇前後式とは弘仁神祇式・貞観神祇式を指すが、その内容は基本的に『弘仁式』段階のものであること、弘仁・貞観両式から直接引いたのではなく、『年中行事御障子』の写しに私注を施したものが両式を引用していたものを、更に孫引きしたことが知られている。⁽¹⁴⁾ 内容から、

これが『延喜式』大中小祀条の元になったことは明らかである。従って風神祭以上の諸司齋の規定が『弘仁式』までは遡ることがわかる。またこの規定の淵源については、寛敏生氏が更に『大宝令』段階の別式まで遡る可能性を指摘している。⁽¹⁵⁾

それでは神事廃務はどうだろうか。前述の通り法制史料上の初見は『延喜式』だが、実例の初見は『続日本後紀』承和三年(八三六)二月庚午朔条である。これは遣唐使のために天神地祇を北野で祭った際の廃務である。また恒例神事の廃務としては、『西宮記』巻三、四月裏書、承和六年四月四日条の広瀬龍田祭における廃務が初見である。一方出雲国造神寿詞奏上の廃務については、弘仁・貞観式の関連逸文は確認できず、『儀式』でもみえない。しかし承和三年や六年に神事廃務の実例がみえることから、神事廃務は少なくとも『貞観式』までは確実に遡ると言えよう。また、実例がみえる承和期は『弘仁式』制下であることから、『弘仁式』段階まで遡る可能性もある。

しかし史料上からはそれ以上遡ることはできない。特に問題となるのは、八世紀段階で実例が確認できない点に加え、令文はもちろん集解諸説にも神事廃務に関する記述がない点が挙げられる。寛氏が推定する『大宝令』段階の別式に規定があった可能性も考慮すべきだが、それを承けた弘仁・延喜両式の大中小祀条には廃務に関する規定はない。『大宝令』段階の別式を『弘仁式』に引き継ぐにあたって、廃務規定をわざわざ削除したとは考え難く、大中小祀条の元となった『大宝令』段階の別式が存在したとしても、その中に廃務規定はなかったと思われる。以上から神事廃務は、『大宝令』段階まで遡ることはできないと考える。

このように、神事廃務の開始時期を直接的に示す史料は確認できない。しかしそのヒントとなると考えられる史料として、まず『類聚三代格』(以下『三代格』)巻一、祭并幣事、弘仁二年(八一)二月六日官符〔雑格9〕をみてみよう。

太政官符

改^レ仰^レ齋日^一事

右抛^二令条^一、「凡祭祀、所司預申^レ官。々散齋日平且頒^二告諸司^一。」其散齋之内、不^レ得^二弔喪、問疾、食^レ宍。不^レ判^二刑殺、不^レ決^二罰罪人^一、不^レ作^二音樂、不^レ預^二穢惡之事^一。」今被^二右大臣宣^一備、「奉^レ勅、散齋之日頒^二告諸司^一、諸司未^レ承^レ事之前、或有^下犯^二禁忌^一之徒。宜^下改^二令条^一散齋之前一日頒^二告諸司^上。自今以後、永為^二恒例^一。」弘仁二年二月六日

これによれば、令では祭祀の諸司への通知は散齋当日朝に行われることになっていた⁽¹⁶⁾。しかしそれでは諸司官人が通知を受ける前に禁忌を犯してしまうことがあったため、散齋前日に通知するよう変更したという。このように弘仁期になって漸く諸司への通知日程が問題視されることから、三橋正氏が指摘するように、弘仁期より前には諸司齋の厳密な実施はなかったと考えられる⁽¹⁷⁾。このことは祈年・月次祭への百官供奉規定の在り方からも窺える。養老神祇令9季冬条には次のようになる。

(前略) 其祈年・月次祭者、百官集^二神祇官^一、中臣宣^二祝詞^一、忌部班^二幣帛^一。

このように、廃務が行われる神事のうち祈年・月次祭では、百官が班幣の場である神祇官に参集することが規定されていた。実際に延喜太政官式64祈年班幣条には、祈年祭班幣への百官の参加者として、五位以上・六位以下各一人、計二人ずつとの規定がある⁽¹⁸⁾。ここから西宮秀紀氏は「(都城)内支配者階級の頂点に立つ天皇の正統性を、神祇祭祀儀礼行為の中で「百官」に確認させる意味をもっていただけと思われる」と

⁽¹⁹⁾し、矢野建一氏は神主・祝部を百官とともに陪席させることで「一体感」「近親感」を創出し、祝詞の宣・聞、幣帛の授・受によって階級意識を喚起し、天皇との君臣関係の確認を図ったとした⁽²⁰⁾。また吉江崇氏も、「律令祭祀の本質は、天皇・百官・諸国の祭祀の一体性を作り出すことにあつた」とする⁽²¹⁾。このように先行研究では、令制における祈年・月次祭への百官供奉規定を積極的に評価し、律令祭祀の意味の一つを見出すうとするのが一般的である。しかしこのような評価は妥当だろうか。節を改めて考えたい。

(三) 百官供奉規定と神事廃務の開始

まず神祇令9季冬条の「百官集^二神祇官^一」に付された集解諸説をみてみよう。

穴云、百官謂^二男官^一也。或一人、或拳^レ司、並不^レ見^レ文也。朱云、百官集^二神祇官^一、謂^二男官人^一也。女不^レ云者、未^レ知。史生同^二官人^一不。答、此主典以上、每^レ司一人許可^レ参也。〈司拳不^レ云也〉

次に、藤波本神祇令季冬条⁽²²⁾の同じ箇所につされた解釈をみたい。

穴云、百官謂^二男官^一也。〈讚同。或云同。〉但或一人、拳^レ司、並不^レ見^レ文。今師説、每^レ司一文耳。不^二必拳^レ司也。

このように、両者に引かれた穴記によると、祈年・月次祭に供奉すべき百官の人数については、各官司から一人ずつなのか、あるいは官司を挙げて(各官司の官人全員)参加すべきなのか明文規定がなく不明とする⁽²³⁾。また他説は、百官の参加人数を各官司から一人ずつとする。従って『延喜式』段階の諸司から計二人ずつとの規定は、令制当初はもちろ

ん、諸説段階でも存在しなかったことがわかる。特に穴記の記述は、神祇令の「百官集^三神祇官^二」との規定が少なくとも延暦期段階まで実態を伴うものではなかったことを示す⁽²⁴⁾。この点は同じく神祇令9季冬条の「中臣宣^三祝詞^二」に付された集解諸説からも窺える。

謂、(中略)言以^二告^レ神祝詞、宣^三聞百官^一。故曰^レ宣^三祝詞^二也。穴云、中臣宣^三祝詞^二者、時行事宣^三参集之社々祝部等^一也。但依^レ文、宣^三百官^二可^レ云耳。釈云、以^二申^レ神祝詞、宣^三百官^一耳也。(後略)

これによると、祈年・月次祭での中臣による祝詞宣聞は百官に対して行われるものとされていた。しかし穴記によると、百官ではなく参集した諸社祝部に対して宣読されるのが延暦期当時の実情だったという。従って当時、班幣の場への百官参集に実態がなかったことがここからも明らかだろう。

以上のように、神祇令における祈年・月次祭班幣での百官供奉規定は、実際には延暦期段階で事実上空文だったと考えられる。従って先行研究が指摘するような意味が百官供奉規定にあっただとしても、それは延暦期に至っても理念に過ぎず、実態はなかったのである。これは八世紀段階の官社制度や班幣制について、「国家による天神地祇奉斎という理念・建前に基づいたものであって実効性には乏しく、実際に神祇官に参集したのは主に畿内の官社に限られていた」とする小倉慈司氏の指摘⁽²⁵⁾も通じるものだろう。宝龜・延暦期を端緒として、『類聚国史』巻十、神祇十、祈年祭、延暦十七年(七九八)九月癸丑条での官幣国幣社制導入に代表されるような地方神祇政策の見直しが知られている。ところが中央での神祇祭祀のあり方は、百官に対して働きかけるとい意味では、延暦期においても未だ令理念の具体化には至っていない⁽²⁶⁾。なかつたのである。

一方で、前掲延喜太政官式祈年班幣条に当たる弘仁・貞観式逸文は確認できないが、『儀式』巻一、二月四日祈年祭儀に、「次大臣以下五位以上、次諸司主典以上」という記述がみえる。「五位以上」と区別される「諸司主典以上」が百官六位以下を指すとみられ、五位以上・六位以下から各一人という規定は少なくとも『儀式』段階までは遡ると考えられる。諸司齋整備が弘仁期から始まると考えられることや、穴記以外の諸説における一人ずつとの現実的な解釈などを踏まえると、百官供奉規定も弘仁期ごろに具体化を企図された可能性が高い。

以上の検討から、当初理念に過ぎなかつた百官供奉の具体化は弘仁期以降と考えられる。従って神事廢務も、百官供奉規定具体化のため同じ弘仁期ごろに始められた可能性が高い。神事での廢務は、百官が参加するということ象徴するものだったのである。このような整備が弘仁期に行われた理由については後述する。

また、祈年・月次祭での祝詞宣聞が百官に対するものとされていたことを指摘した。周知の通り、例えば月次祭祝詞は、『本朝月令』六月、十一日神今食祭事所引弘仁祝詞式逸文によれば、「集侍神主・祝部等諸聞食^止宣^止」で始まるのであり、延喜祝詞式9月次祭条も同じである。また同3祈年祭条には「神主・祝部等共称唯。余宣准^レ此。」とあり、祝詞宣読に対し祝部らが称唯することになっていた。つまり祝詞の内容は諸社の祝部ら、ひいては神々を客体としたものである。しかし一方で『令義解』でも前掲神祇令9季冬条義解からやはり祝詞は百官に宣聞するものとされている。従ってこれは恐らく、令理念としては中臣が諸社祝部・神々を客体とする内容の祝詞を読み上げ、それに対し祝部らが称唯するという一連の様子を、百官に見せ、聞かせる、という点に重点が置かれたものではなからうか。つまり祈年・月次祭の祝詞宣聞の場合、祝部らとその称唯はいわば一種の舞台装置であり、公卿・神祇官・百官が場を共有し、一体となるための演出を主目的としたもの⁽²⁶⁾と言える。

う。また、祈年・月次祭班幣に天皇が出御することはないが、佐々田悠氏が指摘するように⁽²⁷⁾、例えば祈年祭祝詞は各段の最後を「皇御孫命^能宇豆乃幣帛^乎、称辞竟奉^久登^宣」といった表現で締めくくる。月次祭祝詞も同様である。つまり天皇自身の出御がなくとも、班幣の主体が天皇であることは祝詞に明記されている。これにより佐々田氏は、「参加者たち―政府中枢の官人たちと「地方」を体現する祝部たちは互いを眼前にすることで、自らが属する国家の秩序と皇御孫命の下でのある種の共同性を体感することになっただろう」とする。このことは天皇が全国神祇祭祀の責任者であることからも首肯されよう。祝詞宣聞での祝部らの存在とその称唯が、百官が一体となるための舞台装置・演出であることと併せると、次のように考えられよう。即ち百官官人らは「地方」を体現する祝部たち」を眼前にして、祝詞宣読とそれに対する祝部らの称唯を聞くことで、「国家の秩序と皇御孫命の下でのある種の共同性を体感することになった」のである。以上から百官供奉規定の具体化は、天皇・百官の一体性形成を目的としたものである。百官供奉規定に限らず百官が一致して行う諸司齋も、祝部が参加するものではないが、やはり天皇・百官の一体性を作り出す役割があったと考えられる⁽²⁸⁾。百官供奉・諸司齋の具体化のために始められた神事廃務も、同様に天皇・百官の一体性形成を目的とすると見えよう。以上のことは換言すると次のようになる。祭祀主体の天皇を第一者とし、対象の神々を第二者とする、百官供奉規定や諸司致齋、神事廃務は、諸司を第三者ではなく第一者側に位置づけるためのものなのである。

なお、吉江氏は天皇親祭である神今食などでの小忌の整備が弘仁期に始まったことに加え、同時期の荷前別貢幣開始や、神今食に際して天皇個人が行う御贖祭の創始などから、「弘仁年間は、それまで天皇・百官・諸国が一体性を持って行うことに意義のあった律令祭祀から、天皇のみが行う祭祀儀礼が成立していく時期と理解」できるとする⁽²⁹⁾。しかし

本節の検討から、「一体性を持って行うことに意義のあった律令祭祀」に実態を持たせる努力が始まったのがまさに弘仁期であり、この時期を律令祭祀から天皇個人祭祀への転換点とみるのは一面的ではないかと考える。このことは、例えば天皇個人祭祀の要素が濃厚とされる賀茂祭でも諸司齋が規定され廃務が行われることや、弘仁二年には国忌に新たに諸司史生の参加という整備が行われた例からも窺える⁽³⁰⁾。弘仁期には天皇個人祭祀を新たに設定しつつ、併せて従来は理念に過ぎなかった諸司齋や百官供奉の具体化を図るなど、両者を祭祀の両輪と位置づけた整備を行った時期と捉えるべきではないだろうか。

(四) 延暦期の官幣国幣社制導入と弘仁期の整備

以上、弘仁期は神祇令の理念具体化を行った時期と考えたが、それに先立つ官幣国幣社制は如何に位置付ければよいだろうか。有富純也氏は、延暦十七年の制度導入によって、神祇官から全国の神社に直接幣帛を授け、神祇官で全国の神社を直接把握するという理念は放棄された⁽³¹⁾。確かに全国の神社に対する神祇官での一元的な班幣は断念されたが、その後も神祇官で班幣を行う官幣社には畿内諸社に限らず畿外の重要な神社も含まれていた。従って、神祇官で全国の神社を直接把握するという理念は、延暦十七年で妥協はされつつも、未だ放棄されていないか。この点は西宮氏が検討した、諸国神祇職の統制という面からも窺える⁽³²⁾。官幣国幣社制導入の直前に出された、従来終身であった神宮司や神主などの任期を六年とする『三代格』巻一、神宮司神主称宜事、延暦十七年正月二十四日官符〔神逸7〕を皮切りに、神祇職の人事に対する中央の介入が度々みえるようになる。『三代格』巻一、神宮司神主称宜事の二官符をみてみよう。まず大同二年（八〇七）官符〔神逸9〕である。

太政官符

神主遭_レ喪解任服闋復任事

右檢_二案内、太政官去延曆十九年十二月廿二日下_三神祇官符備、「諸国神宮司等、並限以_二六年_一補替之事、先立_レ例訖。右大臣宣、_二件神宮司未_レ滿_二限年_一、若有_二服解不_レ得_二補替_一、仍令_二神主并祝等行事_一。服闋之日復任滿_レ限_二者_一。(中略)

大同二年八月十一日

次に貞観十年(八六八)官符を挙げる。

太政官符

一、応_レ任_二用神主_一事(四箇案内)

右太政官弘仁十二年正月四日下_二大和国符備、「彼国解備、「(中略)太政官延曆十七年正月廿四日下_二五畿内諸国符備、「奉_レ勅、(中略)今神主等一任終身。(中略)宜_レ自今以後、簡_レ扱彼氏之中潔清廉貞堪_二神主者_一補任、限以_二六年_一相替、秩滿之代点定言_上」者。国依_二符旨_一選点上。而或点上之外被_レ任_二他人_一。愚吏商量事背_二符旨_一。望請、点上之人一切任用、以_レ尋_二泊酌之信_一、且待_二神聽之声_一」者。右大臣宣、「奉_レ勅、依_レ請。」(藤原系)

(中略)
以前、撰格所起請備、「上件事条遵行有_レ便。伏望、下_二知四畿内及七道諸国_一」者。中納言(中略)藤原朝臣基経宣、「奉_レ勅、依_レ請。」貞観十年六月廿八日

このうち前者が引く延暦十九年官符は、神宮司の服解時に別人を補することを禁じ、服闋時に元の人が復任することを規定したものである。前半にみえる「先立_レ例訖」は前述の延暦十七年官符〔神逸7〕を指す。

一方後者は、延暦十七年官符を受けて神祇職の交替に際して大和国司が選定・言上しても、斥けられて「他人」が任じられるという状態を改め、国司選定による弘仁十二年官符を全国にも適用したものである。

前者の延暦十九年官符に注目すると、これが神祇官に下された太政官符であることに気が付く。ここから、神主など神祇職の人事を、神祇官が把握することが求められていたことがわかる。後者の弘仁十二年官符では、延暦十七年以降大和国の言上が斥けられ「他人」が任じられるという状態がみえるが、「他人」の選定主体について、西宮氏は「国家」と広くみる。しかし延暦十九年官符を踏まえると厳密には神祇官を指すのではなからうか。この点は、『令集解』職員令1神祇官条の「祝部」の師説や古記説より、八世紀段階から祝部の選定を国司・神祇官の二者が行うとされていたことから窺える。従って延暦十七年官符によって、全国の神祇職のうち祝部のみならず神宮司や神主など他の人事にも、国司だけでなく神祇官も深く関与するようになったのである。そして弘仁十二年官符からは神祇官の判断が国司の判断に優越していたことがわかる³⁴。このようなあり方は神祇職に神祇官が直接的な影響を及ぼすものと言える。以上から延暦期の整備では、官幣国幣社制導入によって地方諸社の班幣については大半を国司に委ねた。しかし一部の重要な神社に対しては依然として神祇官での班幣を続けると共に、全国神祇職の人事に対する神祇官の関与を拡大することで、神祇官で全国の神社を把握するという理念の進展を図ったのである。班幣という面では確かに妥協によって理念の実現は後退したかにみえるが、人事という面では寧ろ理念実現に向けて前進させたものと言えよう。

以上のように、延暦期の整備も、実情に沿った形で理念の実現を図っていたことが明らかとなった。従って弘仁期の整備は、実情に沿って理念の実現を目指すという延暦期以来の政策を引き継いだものと言えよ

う。その一環として始められた神事廃務の当初の意味としては、天皇・百官の一体性形成という理念具体化という役割があったと考える。それではこのようなあり方は、以後どのように展開したのだろうか。

② 廃務の変化と神祇祭祀

(一) 弘仁期の実情と廃務の形骸化

前章では、神事廃務による天皇・百官の一体性形成という令理念の具体化を指摘した。この点では天皇個人祭祀の要素が濃厚という公祭の中で最も重視された賀茂祭でも諸司・斎・廃務が行われることから、やはり同じであった。また弘仁期の整備は実情に沿った形で令理念の実現を目指した延暦期の整備を引き継いだものと考えた。それでは弘仁期では具体的にどのような形で実現が目指されたのだろうか。本章ではまずこの点を考えたい。

吉江氏は祈年・月次祭の百官供奉規定を天皇・諸司・諸国の一体性形成のためとした。これは当初の理念としては妥当だろう。しかし理念具体化を図った弘仁期ではどうか。前掲弘仁二年官符〔雑格9〕では齋の日程通知を散齋当日朝から散齋前日に改めた。この格はその元となった養老神祇令15祭祀条と同様「諸司」を対象とするものであることから、齋通知は中央官司に限定されるとみてよいだろう。もちろん官幣国幣社制導入によって諸国でも班幣が行われることになったことで、延喜四時祭式上5祈年祭国幣条にあるように、祈年祭班幣で諸国でも散齋・致齋が規定されている。しかし中央の齋の日程通知は地方諸国を含まず国司に一任された。弘仁二年官符では、吉江氏の想定した天皇・諸司・諸国の一体性という枠組みから、諸国は事実上除外されていたのである。実際、神事廃務が諸国でも中央と連動して行われたという例は確

認できない。⁽³⁵⁾ 廃務はあくまで中央での一体性形成を目的としたものと考えられる。

このような諸国の位置づけは、前掲貞観十年官符所引弘仁十二年官符からも窺える。前述の通り延暦十七年官符で神祇職人事への神祇官の関与が深化し、国司の判断に優越するようになった。しかし弘仁十二年官符は一転して大和国司の要望に応え、神祇官の関与を実質的に排除し、その主導権を国司に与えたのである。そして貞観十年官符でこれに全国にも適用した。延暦期の朝廷は、神祇官による全国の神社の直接把握という理念に関し、班幣から人事へと重みづけを変え、実現を目指したが、早くも弘仁期には行き詰まりをみせていたと言えよう。『令義解』職員令1神祇官条の「祝部」の解釈もみたい。前述の通り、八世紀段階では祝部の選定は国司・神祇官両者が行うとされていたが、義解には国司の選定のみが載せられ、神祇官の関与はみえない。従って遅くとも義解施行の承和元年末には、祝部の選定から神祇官は外されていたと考えられる。⁽³⁶⁾ 以上のような神祇職の人事の変遷は郡司と類似する。ここでは詳述しないが、よく知られるように『日本後紀』延暦十八年五月己巳条から、郡司に対する式部省を通じた中央の介入深化が行われた。そのため『三代格』巻七、郡司事、弘仁三年八月五日官符〔式下5〕にあるように、「身在京争」第相申、抑「退国選」と、式部省の判断が国司の判断に優越するようになった。結果在地の混乱が大きくなったため、結局この官符で「詮擬郡司」一依「国定」とされ、式部省の関与は減退することとなった。このように、延暦期に中央は神祇官や式部省による在地の直接的把握を目指したが、かえって混乱を招き、弘仁期以降結局国司に主導権を渡す結果となった。延暦期に目指された中央の人事による在地の直接的把握は、いづれもうまく機能しなかったのである。森公章氏は延暦・弘仁期の神祇職統制を「中央側の理由、即ち国司の地方把握強化」と評価する。⁽³⁷⁾ しかしそれは結果論であり、延暦期は

中央が神祇官による直接把握を目指した時期、弘仁期はそれに挫折し、妥協して国司に主導権を渡し始めた時期と評価すべきだろう。従って有富氏が指摘した、神祇官による神社の直接把握という理念放棄、神祇官の特質の消滅は、延暦期ではなく弘仁期の整備を端緒とすると考える。前章で述べた、弘仁期に諸司斎や百官供奉の具体化、神事廃務の開始などの整備が行われたのは、延暦期に目指された全国的理念実現の困難に直面し、更なる妥協の結果、中央のみでの一体性形成という形で理念実現を図ったためと言えよう。

しかしこのような整備はうまく機能したのだろうか。まず、『三代格』卷一、科祓事、貞観十年六月二十八日官符所引弘仁八年二月六日官符から、祈年祭以下四箇祭の班幣にて、畿内近国の官幣社すら不参が横行していたことがわかる。そして同書卷一、祭并幣事、斉衡二年（八五五）五月二十一日官符、貞観十七年三月二十八日官符から、状況はその後も改善することはなく、結局神祇官での幣帛授受を事実上諦め、畿内・畿外とも官幣社の祝部不参の場合は幣帛を四度使に付して諸国に送ることとした。官幣社への班幣も国司に委ねられるようになったのであり、妥協の中で導入された官幣国幣社制は、それでもなお神祇官が神社を直接把握するという理念の実現に貢献できなかったのである。

一方で廃務については、既に触れた恒例神事廃務の初見記事である『西宮記』卷三、四月裏書の承和六年四月四日条と、続けて挙げられた同九年四月四日条をみてみよう。

承和六、四、四、広瀬龍田祭、廃務。此日有叙位。

同九、四、四、同祭、廃務。此日於左近陣、渤海客徒位記捺印。

これらは前述の通り広瀬龍田祭での廃務の記事だが、いずれも叙位や「渤海客徒位記捺印」といった、神事とは何ら関係のない政務が同日に

行われた例である。つまり恒例神事廃務の初見の段階で既に諸司致斎が厳密に行われておらず、神事廃務がきちんと守られていなかったことがわかる。「はじめに」で触れた廃朝との混同は、このような背景のもと生じたのだろう。以上から、弘仁期の整備で、妥協に妥協を重ねた上で理念の具体化が企図されたものの、それがうまく実現したとは考えにくい。天皇個人祭祀と百官参加型の祭祀の両者を両輪と位置づけた整備は、早い段階から傾いていたのである。

（二）御願祭祀の創始

前節では官幣国幣社制や弘仁期の整備にも拘らず、貞観期には官幣社でも班幣不参が改善せず、人事面でも神祇官の直接把握は断念され、また神事廃務もうまく機能していなかったことを指摘した。その後における神祇祭祀の大きな動きとしては、宇多朝の賀茂臨時祭創始を初めとする御願祭祀の出現・盛行が挙げられる。この場合、廃務の状況はどうだったのだろうか。『小右記』寛仁元年（一〇一七）十一月十九日条をみてみよう。

（前略）問、申可被拜太政大臣之日事、命云、（中略）廿七日可奉官旨者。申云、（實資）彼日臨時祭日歟。彼日以前若有宜日乎。命云、「廿二日吉日也。但節会日也。」申云、「臨時祭日雖非廢務、可專祭事歟。節会日可無事忌歟。彼日節会以前有宜旨有何事乎。」頗有諾氣。（後略）

これは藤原道長が任太政大臣宣旨を受ける日取りについての道長と記主藤原実資の会話である。傍線部に注目しよう。この「臨時祭」とは賀茂臨時祭のことだが、それは「非廢務」というのである。事実、この他の御願祭祀でも基本的に廃務は確認できない。唯一の例外は伊勢公

卿勅使だが、これはやはり発遣場所が朝堂院だからだろう。⁽³⁹⁾従って御願祭祀では廃務を行わないのが原則だったと考えられ、弘仁期の整備のよ
うな中央の一体性などのためという意識はもはやみられない。

では御願祭祀に原則として廃務がないのはなぜだろうか。三橋氏が指摘したように、御願祭祀の初例である賀茂臨時祭は、新皇統の宇多天皇が、当時存命中だった陽成院を意識し、自身の系譜で皇統が続くこと、皇位が安定することを祈願したものであった。⁽⁴⁰⁾他の御願祭祀も同様の性質を持つと考えられる。また別稿では、喪葬時の廃朝・廃務の検討から、天皇の親族意識の変化が九世紀後半から十世紀半ばに生じたことを指摘した。特にこの時期の変化を象徴する、「皇」身位者崩御時の廃朝・廃務原則の成立は、皇統が文徳系から光孝系に替わったことを背景とする。このような天皇の親族意識の変化は、服藤早苗氏が天皇の家筋が形成されたとする時期と一致する。つまり御願祭祀の第一の意味は天皇個人による自身の家筋繁栄を祈ることと言うことができる。御願祭祀の創始は天皇個人との関係に基づく蔵人所や昇殿制の整備を背景とすることは既に指摘があるが、⁽⁴¹⁾加えて天皇の家筋が成立していたことも背景だったと言えよう。御願祭祀で原則として廃務が行われないのは、御願祭祀は天皇が百官と一体となるようなものではなく、天皇が主宰し天皇との個人的関係を持つ人々によって行われる天皇の家筋祭祀だからなのである。⁽⁴²⁾御願祭祀のような行事を佐藤全敏氏は「律令国家がめざした普遍的な全国統治を標榜した行事ではなく、あくまで天皇個人の「家」で行う行事と位置づけることができる」とした。⁽⁴³⁾従って御願祭祀は、天皇の家筋祭祀をその天皇個人の「家」で行う行事と言える。⁽⁴⁴⁾御願祭祀では、天皇の「家」の構成員である、天皇個人と、彼と個人的関係を持つ人々のみが第一者なのであり、そうでない諸司は第三者に過ぎなかったのである。このような御願祭祀の在り方は、自身の家筋による皇位継承を神々に保証してもらおうという意識の現れであり、黒田俊雄氏が中世天皇の

特質の一つとして挙げた、「宗教的・超越的他者によって保証された、世俗的な至高の権威⁽⁴⁵⁾」としての面の出現を示していると考えられる。

神事廃務は天皇・臣下の一体性形成という理念実現を目指すために導入されたものだったが、廃務のない御願祭祀の創始・盛行は、その理念の位置づけが宇多朝以降低下したことを示す。もちろん御願祭祀でも祈願内容は国家・社会全体の安寧にも及び、⁽⁴⁶⁾祈年祭を初めとする祭祀は変質しつつもこの後も続いており、⁽⁴⁷⁾その際の廃務も実態を失いながらも残され、理念を完全に放棄したわけではなかった。このことに関連して、佐藤氏は天皇の食事という観点から、九世紀末から十世紀初頭に、「全国を一律に支配するという日本律令国家の支配理念が、この段階で急速に希薄化し」たと指摘した。一方で朝夕御膳のように律令制支配理念を表す食事が、形骸化しながらも十世紀以降も続くことから、このような天皇の在り方を「十世紀以降の天皇がもつ二つの貌」と表現した。⁽⁴⁸⁾神事での廃務の状況からも同じことが言えるだろう。神事での廃務の有無や実情からは、理念に対するその時々⁽⁴⁹⁾の朝廷の姿勢を明瞭に見出すことができるのである。

おわりに

本稿では神事における廃務の検討から、天皇の在り方や朝廷の神祇祭祀の理念に対する姿勢の変化を検討した。従来は、神祇令の百官供奉規定が積極的に評価され、そこから班幣の意義を見出そうという研究がされてきたが、八世紀段階の百官供奉規定に実態はなく、弘仁期に至ってその具体化が図られたのである。また、少なくとも祈年・月次祭での祝詞宣聞は、百官の一体性形成のための演出という面が強いということを指摘した。神祇祭祀は本来の令理念としては天皇・臣下が一体となって神々に祈るといふものであり、天皇はその統括者だった。弘仁期以降の

理念具体化において、廃務は諸司を天皇と共に第一者に位置づけることで、その理念を象徴するものだったと言えよう。しかしその具体化が思うように進まない中、特に宇多朝以降、一体性形成を考慮しない御願祭祀の創始・盛行によって、天皇は神祇祭祀の主宰者としての面を濃厚にしていく。本稿ではその背景として、従来から指摘されてきた天皇の「家」の整備に加え、九世紀後半から十世紀前半での親族意識の変化による天皇の家筋の形成を想定した。たとえ天皇であっても自身の家筋の繁栄祈願を第一義とする御願祭祀では、百官との一体性は求められない。天皇との個人的関係を持たない百官は、第三者と化したのである。天皇が天下を一元的に支配するという絶対的な統治者としての要素は神祇祭祀から希薄化し、神々のような宗教的・超越的他者による地位を保證された、中世天皇としての要素を濃厚にしていくのである。

註

- (1) 以下、引用関係は「[]」で、割注や令の本注は「〜」で表す。
- (2) 古瀬奈津子「『国忌』の行事について」〔『日本古代王権と儀式』吉川弘文館、一九九九年、初出一九九二〕。
- (3) 例えば、『小右記』長和四年（二〇一五）五月十一日条、『台記』久安三年（一一四七）七月四日条、『玉葉』安元二年（一一七六）十一月十二日条など。
- (4) 『実隆公記』長享元年（二四八七）二月二十三日条、『親長卿記』同年四月十九日条など。
- (5) 「律令国家の国忌と廃務―八世紀の先帝意識と天智の位置づけ―」〔『日本史研究』四三〇、一九九八〕。
- (6) 「喪葬時の廃朝廃務からみた親族意識の変化」〔『日本史研究』六八二、二〇一九〕。以下注記しない限り「別稿」は全てこれを指す。
- (7) 藤森氏「『新儀式』―伊勢大神遷宮事―」条成立に関する覚書〔『改訂増補平安時代の宮廷祭祀と神祇官人』原書房、二〇〇八、初出一九九九〕、集英社本「延喜式」神祇一、四時祭上―大中小祀条補註。以下特に注記しない限り「集英社本」は全てこれを指す。
- (8) 藤森氏前掲註7論文。
- (9) 同条集解所引朱説には、「雖不預祭事、百官皆止耳。」とある。祭祀に直接関与しない諸司も、通常の政務は行わない。
- (10) 集英社本は「祈年祭以下の中祀、および風神祭までの小祀だけが、本条分注にあるように、神祇官はもちろん太政官等の諸司も「齋」、すなわち廃務」とし、大祀の大嘗祭を諸司齋・廃務の例に含めない。根拠は不明だが、この条文をみる限り、大嘗祭が「諸司齋」の対象外とは読み取れない。また祈年祭以下で諸司齋・廃務を行うにも関わらず、最重要の大嘗祭では行われなるとは考え難い。従って本稿では大嘗祭も含め諸司齋・廃務の対象とみる。
- (11) 「即位奉幣と大神宝使」〔『平安時代の国家と祭祀』続群書類従完成会、一九九四、初出一九九〇〕。
- (12) 「古代奉幣儀の検討」〔『古代国家の神祇と祭祀』吉川弘文館、一九九五〕。
- (13) 時代が下ると、神社の異変時に廃朝を行う例がしばしばみられるようになる（例えば『小右記』治安二年（一〇三二）二月二十七日条など）。但しこれは、特定の神社を宗廟とみる神社宗廟観に関わるものであり、その由来は神事廃務ではなく喪葬時の廃朝を起源とする。この点については別の機会に考えたい。また神社宗廟観については、井上正望「日本における宗廟観の形成―宇佐宮・香椎廟と伊勢神宮―」〔『歴史学研究』九六八、二〇一八〕参照。
- (14) 黒須利夫「前後神祇式について―式と年中行事御障子文―」〔『延喜式研究』五、一九九二〕、早川万年「神祇前後式」について〔『虎尾俊哉編』弘仁式貞観式逸文集成』国書刊行会、一九九二〕、齋藤融「前後神祇式」小考〔『法政史学』六十一、二〇〇四〕。
- (15) 「律令国家祭祀と大宝神祇令―弘仁式祭祀大中小条をめぐって―」〔『ヒストリア』二二七、一九九〇〕。矢野建一「日本律令国家祭祀の等級について」〔『日本古代の宗教と社会』塙書房、二〇一八、初出一九八七〕も参照。
- (16) 「令集解」神祇令15祭祀条。この格と内容の記事が『日本後紀』同月辛未条にある。
- (17) 「律令祭祀の変質と律令外祭祀」〔『日本古代神祇制度の形成と展開』法蔵館、二〇一〇、初出二〇〇六〕。
- (18) 月次祭についても、同式74月次祭条から同様だったことがわかる。
- (19) 「律令国家の神祇祭祀の構造とその歴史的特質」〔『律令国家と神祇祭祀制度の研究』塙書房、二〇〇四、初出一九八六〕。
- (20) 「律令国家の祭祀と天皇」〔前掲註15書、初出一九八六〕。
- (21) 「荷前別貢幣の成立」〔『日本古代宮廷社会の儀礼と天皇』塙書房、二〇一八、初出二〇〇一〕。「祭祀空間としての神祇官」〔同前書、初出二〇〇五〕も参照。
- (22) 藤波本神祇令については、宮内庁書陵部所蔵本を参照した。
- (23) 両方の穴記は内容から同じものと考えられ、延暦期成立の原穴記とみる。穴記については北条秀樹「令集解「穴記」の成立」〔『日本古代国家の地方支配』吉

川弘文館、二〇〇〇、初出一九七八)、中嶋宏子「令集解「穴記」の成立年代をめぐって」(『荆木美行編『令集解私記の研究』汲古書院、一九九七、初出一九九三)参照。

(24) 百官供奉規定が実態を伴っていないなかったのはあくまで延暦期段階であり、令制当初は実態があったのではないかと指摘もあるかもしれない。その場合、「大宝令」段階の別式などに百官の具体的な参加人数規定があったが、その別式自体が穴記編纂段階までに失われたことになる。踐祚大嘗祭のような間隔の空く祭祀ならまだしも、祈年・月次祭班幣での百官供奉は毎年必ず三回行われることになっている。それにも拘らず人数という百官が参加する上で最も基本となる具体的規定が延暦期に残っていないことは、早い段階から形骸化が進んでいたか、或いはそもそも初めから実態がなかったかのいずれかということになる。後述するように、令制当初において班幣はあくまで理念・建前に基づくものであって実効性は薄かったとの指摘があることから、本稿では班幣における百官供奉規定には令制当初から延暦期まで実態がなかったと考える。

(25) 「八・九世紀における地方神社行政の展開」(『史学雑誌』一〇三・三、一九九四)。

(26) なお延暦期には、『三代格』巻一、科祓事、延暦二十年五月十四日官符(「神祇一」として祓規定が定められており、利光三津夫「祓と律令制」(『律令制の研究』慶應通信、一九八一、初出一九八〇)はこれを、神祇職・全官人を対象としたものとする。ここから延暦期に中央でも百官の齋整備が行われたのではないかと指摘があるかもしれない。しかし有富純也「祓と律の關係について―科刑対象の検討―」(『西洋子・石上英一編『正倉院文書論集』青史出版、二〇〇五)は、同格の内容から、「祓は、齋日に禁忌を犯したからという理由よりも、祭祀を着実に行わなかったために、科される刑罰」とし、その対象を全官人ではなく「祭祀を懈怠した一般官人」「特別な禁忌を犯した神祇職や神戸百姓」とした。筆者も「弘仁格」の観点から有富氏説に賛同する。「弘仁格抄」下、格卷十、雑格からわかるように、前述した諸司齋の通知規定である弘仁二年格は雑格に採られている。諸司を対象とするため当然と考えるが、一方で延暦二十年格は、『弘仁格抄』上、格卷一、神祇の残欠部分の最初にみえることから神祇格である。従って延暦二十年格が全官人を対象とするわけではないことからも明らかである。以上から延暦二十年格を、延暦期に中央で百官の齋整備が行われたことを示すものとは考えない。

(27) 「天武の親祭計画をめぐって―神祇令成立前史―」(『ヒストリア』二四三、二〇一四)。以下佐々田氏の指摘は全てこれによる。また同氏は「天神地祇」「地方」の神々が親祭すべき存在ではなかった」とした上で、日本の律令国家が「地方」の神々を祭る際には、天皇の代行、つまり有司撰事を固定化した官司である神祇官と、「直接・間接に参加する百官、そして内裏正殿で齋戒する天皇

という形態が基本であった」とする。有司撰事については、金子修一「唐代皇帝祭祀の親祭と有司撰事」(『中国古代皇帝祭祀の研究』岩波書店、二〇〇六、初出一九八八)参照。

(28) 小倉慈司「国家装置としての祭祀」(小倉慈司・山口輝臣、天皇の歴史09「天皇と宗教」講談社、二〇一七)。

(29) 佐々田氏は、前掲「延喜式」大中小祀条やその元となった弘仁神祇式逸文から、諸司齋が行われる場合は内裏の齋も共に行われることを指摘した。つまり諸司齋の時には内裏を含む大内裏全体が齋戒することになる。

(30) 吉江氏前掲註21「荷前別貢幣の成立」参照。

(31) 「日本後紀」十二月癸酉条。諸司史生の国忌への参加は、延喜式部式上69国忌条段階でも齋以上の諸司史生各一人という形で採られていることから、一時的なものではなかったことがわかる。

(32) 「神祇官の特質―地方神社と国司・朝廷」(『日本古代国家と支配理念』東京大学出版会、二〇〇九、初出一二〇三)。

(33) 「律令国家に於ける神祇職」(前掲註19書、初出一九八五)。

(34) 関連するものとして、「日本後紀」延暦二十三年六月丙辰条が挙げられる。

制、常陸国鹿嶋神社・越前国気比神社・能登国気多神社・豊前国八幡神社等官司、人懐^二競望^一、各称^三譜第^一。自今以後、神祇官檢^二旧記^一、常簡^三氏中壇^レ事者^レ、擬補申^レ官^レ。

このように、鹿島・気比・気多・宇佐の神宮司は神祇官による擬任が命じられている。これらの人事には国司による擬任が排除されたのだろう。

(35) 地方での廃務の例は、『権記』長徳元年(九九五)十月六日条の一例のみ確認している。

(前略) ^(出巻)彼国言上、「云々。熊野・杵築両神致齋廃務之間、不^レ能^レ礼^レ定^レ犯人等之事。仍捕^二件犯人^一、付^二椽丸丸等^一進上」者。(後略)

これは出雲国司が、熊野・杵築両社の神事致齋・廃務のため「礼定」ができないことから、犯人らを送して中央の判断に委ねるといふものである。但しこの廃務は出雲の特殊性を示すものである可能性が高く、これを一般化することはできない。加えてこの廃務が弘仁期ごろまで遡るかも不明である。また致齋廃務中のため中央に委ねるとの内容から、これが一般的な中央の廃務のようなせいぜい数日程度のものでなく長期に亘ること、同時期に中央では同様の廃務を行っていないことがわかる。従ってこの廃務は中央の廃務と連動せず、中央と地方の

- 一体性形成を目的としないことが明らかである。
- (36) 前掲註34の規定が「三代格」にも「延喜式」にもみえないことも、人事による神祇官の神社の直接把握が見直されたことを物語る。
- (37) 「律令制下の国造に関する初歩的考察―律令国家の国造対策を中心として―」〔「古代郡司制度の研究」吉川弘文館、二〇〇〇、初出一九八七〕。
- (38) 本稿での御願祭祀は、岡田氏「王朝国家祭祀と公卿・殿上人・諸大夫制」〔前掲註11書、初出一九九〇〕が定義づけた、賀茂臨時祭などの「公家臨時祭」と、神社行幸に代表される「御願」祭祀という「天皇の意志が直接祭祀の中に反映していく形式」の祭祀の総称として用いる。
- (39) 藤森氏が指摘するように、伊勢公卿勅使は、藏人によって奉仕される殿上の儀と、大臣によって奉仕される前代以来の朝堂院での儀という二つの儀から構成されており、令制祭祀が令外の祭祀を推戴する構造となっていた〔平安時代中期における神宮奉幣使の展開―公卿勅使制度成立に関する試論―〕〔前掲註7書、初出一九八八〕。つまり伊勢公卿勅使は従来の廃務を行う伊勢例幣や伊勢臨時奉幣をベースとした構造になっていた。伊勢公卿勅使が御願祭祀でありながら廃務を行うのも、伊勢例幣などの朝堂院儀を元とする形で成立したからだろう。
- (40) 「天皇の神祇信仰と「臨時祭」―賀茂・石清水・平野臨時祭の成立―」〔平安時代の信仰と宗教儀礼〕統群書類従完成会、二〇〇〇、初出一九八六〕。
- (41) 天皇の家筋については、服藤早苗「家成立史の研究―祖先祭祀・女・子ども―」〔校倉書房、一九九二〕参照。
- (42) 岡田氏前掲註38論文。
- (43) 御願祭祀のうち唯一廃務が行われる伊勢公卿勅使については、機会を改めて検討する予定である。なお、井上正望「中世移行期における神社宗廟観と廢朝廢務」〔加藤陽子責任編集、歴史学研究会編「天皇はいかに受け継がれたか―天皇の身体と皇位継承」續文堂出版、二〇一九〕にて、その一端を述べた。
- (44) 「藏人所の成立と展開―家産官僚制の拡張と日本古代国家の変容―」〔歴史学研究〕九三七、二〇一五〕。なお、ここでの「家」とは、佐藤氏の定義に基づき、家筋や中世の「家」とは異なる、「七世紀のミヤや令に規定された「家」(いわゆる「公的家)」に端を発し、天皇以下五位以上官人の一人一人に付随していた家政機関・家主生活経営体を指す」とする。
- (45) 廃務のある国忌に対する、宇多朝に始まる廃務のない「天皇御前の儀」からも同様のことが言えよう。古瀬氏前掲註2論文も参照。
- (46) 「中世天皇制の基本的性格」〔黒田俊雄著作集1「権門体制論」法蔵館、一九九四、初出一九七七〕。黒田氏は古代的・律令制的天皇制を、村上天皇を以て事実上の最後とする。宇多朝における御願祭祀という中世天皇の特質を表す面の一つの出現は、天皇が古代的な在り方から中世的なものへ変化する転換点の一つと言えよう。
- (47) 佐藤氏前掲註44論文。
- (48) 例えば祈年祭は、有富氏「日本古代国家の支配理念」〔前掲註32書〕が指摘したように、応仁の乱前後まで確認できる。また祈年祭以下四箇祭の変質については、藤森氏「院政期における朝廷の神祇信仰―令制四箇祭の変容と院公卿勅使を中心に―」〔「古代の天皇祭祀と神官祭祀」吉川弘文館、二〇一七、初出一九九三〕参照。
- (49) 「古代天皇の食事と贄」〔平安時代の天皇と官僚制〕東京大学出版会、二〇〇八、初出二〇〇四〕、「古代日本における「権力」の変容」〔同前書〕。
- 〔早稲田大学大学院文学研究科研究生、国立歴史民俗博物館
共同研究協力者〕
二〇一八年九月一八日受付、二〇一九年二月六日審査終了〕

of kami rites carried out as expression of the monarch's individual belief (*gogan saishi* 御願祭祀). In this paper, we have surmised as context for this change, in addition to the systematization of the tennō's family — which has already been pointed out before, — the establishment of a royal lineage based on a novel understanding of family relations that took root between the second half of the ninth century and the first half of the tenth century. If the primary goal of the ruler's prayers, as typified by *gogan saishi*, is the prosperity of his family lineage, they will not require unity between him, and the government officials and all the provinces of the ancient polity. The notion of the monarch as the one who rules the realm in a centralized fashion as the absolute overseer fades away from kami rituals, and in its place we see the establishment of a medieval conception of the monarch, in which he is guaranteed his position by the kami, now understood as religious and transcendent "others."

Key Words: "interruption of service" (*haimu* 廢務), the strict purification procedures (*chisai* 致齋) conducted by the various government bureaux, officials' attendance in the "Regulations for Kami Rites", the monarch and their subjects would become one, a medieval conception of the monarch

Kami Rituals Seen from the Perspective of “Interruption of Service” (*Haimu*)

INOUE Masami

In this paper I will examine changes in the conception of the monarch and the attitude of the court towards rituals for kami through an analysis of the practice of “interruption of service” (*haimu* 魔務). While *haimu* was originally prescribed under the “Regulations for Ritual” as a rite to be carried out in case of solar eclipses or on the anniversary of the death of a monarch or consort (*kokki* 国忌), starting from the first half of the ninth century it started to be carried out also in occasion of rites for the kami. On the basis of regulations found in the *Engishiki*, this kind of *haimu* associated with rites for the kami is thought to have been carried out during the strict purification procedures (*chisai* 致齋) conducted by the various government bureaux before kami rites. These procedures were not in place from the establishment of the centralized administration system based on the *ritsuryō* legal codes, but are believed to have been enacted in the Kōnin era (810-824).

In addition, scholars so far have interpreted the rules for officials’ attendance in the “Regulations for Kami Rites” as being actively enacted in the case of *Kinensai* 祈年祭—a rite for the promotion of good harvest conducted every year on the fourth day of the second month—and *Tsukinami no matsuri* 月次祭—kami rituals performed on the sixth and twelfth month of the traditional luni-solar calendar,—and have thus attempted to see the significance of the distribution of offerings to shrines that these rituals involved through those regulations. However, during the eighth century, the regulations for officials’ attendance were not yet enacted, and it is only from the Kōnin era that their practical application was finally pursued. In addition, we have pointed out that at least in the case of the proclamation of the ritual prayers conducted during the *Kinensai* and *Tsukinami no matsuri* there was a strong performative aspect conceived to promote the creation of a sense of unity among the officials from the many government bureaux. Under the *ritsuryō* system, kami rituals were ideally conceived as a moment in which the monarch and their subjects would become one before the kami, with the monarch functioning at the overseer. It can be said that during the implementation of this ideal starting from the Kōnin era, *haimu* came to symbolize the unity between the monarch and his subjects in the act of praying to the kami. However, this process did not go as planned, and in particular after the rule of Uda tennō (r. 887-897), *haimu* was discontinued. In its stead, another aspect of the monarch, this time as the leader of the ritual, became more prominent with the inception and popularization
