

後七日御修法と大嘗祭

山折 哲雄

テキスト	4 治療儀礼
1 二つの前提	5 大嘗祭
2 国王の看病僧	6 天の羽衣
3 真言院の御衣加持	小 結

テキスト

宮中の真言院の正月の御修法の奏状 一首 続日本後紀第三巻に之れ有り

承知元年十二月乙の未、大僧都伝燈大法師位空海上奏して曰さく。

空海聞く。如来の説法に二種の趣有り、一には浅略趣、二には秘密趣なり。浅略趣と言ふは諸経の中の長行偈頌、是なり。秘密趣とは諸経の中の陀羅尼、是なり。浅略趣とは、太素、本草等の経に病源を論説し、薬性を分別するが如し。陀羅尼の秘法といふは方に依って薬を合せ、服食して病を除くが如し。若し病人に對って方経を抜き談ずとも病を療するに由無し。必ず須らく病に当てて薬を合せ、方に依って服食すれば乃ち疾患を消除し、性命を保持することを得。然るを今、講じ奉る所の最勝王経、但其の文を読み空しく其の義を談ずれども、曾て法に依って像を画き壇を結びて修行せず。甘露の義を演説することを聞くと雖も、恐らくは醍醐の味を嘗むることを闕かむことを。

伏して乞ふ。今より以後、一、経法に依って経を講じ、七日の間に將に解法僧二七人、沙弥二七人を選び、別に一室を莊嚴し、諸の尊像を陳列し、供具を奠布して真言を持誦せむとす。然らば、顯密の二趣、如来の本意に契ひ、現当の福聚に随って、諸尊の悲願を獲む。

承和元年十二月乙未勅す。請ふに依って之を修し、永く恒例とせよ。

——「統遍照發揮性靈集補闕抄」(日本古典文学大系本)より——

以下の小論は、直接的には上のテキストを注釈もしくは解釈するために準備されたが、しかし同時に、上のテキストの起草者(空海)の発想の根元に探針を下ろすため

1 二つの前提

の試論という性格をもっている。

1 二つの前提

空海は承和元年(834)12月に上奏し、宮中に真言院を建立することの勅許を求めた。冒頭の「テキスト」がそれを示す全文である。すなわち、毎年正月の第2週、8日から14日までの7日間、その新設の密教道場で御修法をおこない、国家の鎮護、玉躰の安穩を祈願するというのがその主旨であった。この大僧都伝燈大法師位空海の上奏にたいして、同月ただちに勅許が下りた。

ときに空海は62歳、天皇は嵯峨天皇の第二皇子、仁明天皇であった。そしてその翌年の承和2年、空海はこの世を去る。思えば、宮中に真言院を建立するという仕事は、空海にとっては最晩年になってようやく陽の目をみた構想であったことになる。

それではこの構想の実現は、空海にとっていったいいかなる意味をもつものだったのだろうか。その問題を検討するに先き立って、ここではさしあたり二つほどの付随的なテーマをとりだし、このあとにつづく議論の展開につなげてみようと思う。

その第一のテーマというのは、空海思想の生成発展にかんする個人史的側面をめぐっての問題である。空海思想の生成発展を考える場合、さまざまな視点からそうすることができるが、しかしとりわけ国家との関連を軸にしてみるときは、当面つぎのような事柄が議論の前提として浮かびあがってくるのではないかと思う。

空海は弘仁12年(821)、48歳のとき、詩論書『文鏡秘府論』を撰述し、ひきつづいてその精髓を抽出して再構成をほどこした抄略本『文筆眼心抄』を編んだ。ところがそれから10年後の天長7年(830)、57歳のとき、自己自身の真言密教論を展開した『秘密曼荼羅十住心論』をあらわし、ひきつづきその抄略本『秘蔵宝鑰』を撰進した。

私はかつて、この広本としての『文鏡秘府論』と略本としての『文筆眼心抄』の思想上の関係、およびその10年後における広本としての『十住心論』と略本としての『秘蔵宝鑰』の関係をそれぞれ比較検討して、国家にたいする空海の意識に微妙な変化と揺れのみとめられることを指摘したことがある⁽¹⁾。その要点をのべるところである。まず40代後半の仕事についていえば、広本としての『秘府論』には、詩文の道を、天下を統べる君子の秩序意識に従属させようとした意図が明瞭に読みとれるのにたいして、『眼心抄』においてはそのような要素がきれいに払拭され、詩文の道が統治の手段としてではなく、脱俗遊戯の世界をこそあらわすという主張がたらぬかれている。換言すれば『秘府論』には、嵯峨天皇との親しい交わりを通して国家を意識し

た空海の、建て前としての意見が展開されているのであり、それにたいして『眼心抄』には、文章というものにたいする詩精神の躍動がきわめて率直に語られていたということである。しかしこのような空海の姿は、その10年後にはものみごとに逆転することになる。すなわち57歳を迎えた空海は、全精力を傾注して『十住心論』を撰述し密教思想家としての自己を確立したが、その文中かれは国家と君子の問題を一顧だにせず、またかつての『秘府論』においてみられた儒教的言辭を一切登場させることがなかった。ところがそれにもかかわらず、かれは反転して、その略本である『秘蔵宝鑰』においては、仏法を国家の支配機構のもとに位置づけようとする一段、すなわち玄闕法師と憂国公子の問答をそこに挿入している。純粹の仏教概論としての『十住心論』を書きあげたあと、かれは息もつがせず、きびすを接するようにして王=仏契合の注釈をその略本につけ加えたのである。

この空海の40代後半から50代後半にかけての10年間において生じた心の変化もしくは揺れを、私は重要なものと思う。あるいはそれは空海という人間の振幅の広さを意味するものであったのかもしれない。だがそれはともかくとしても、かれはその略本としての『秘蔵宝鑰』を書いた4年後になって、真言院建立の奏状を朝廷に提出しているのである。『秘蔵宝鑰』に新たに登場する玄闕法師と憂国公子の対論は、その後迫る真言院問題と内面的なつながりがあったのではないのか。空海における死を目前にした最晩年の仕事は、そこにいたりつくまでのかれの思想的な営為の、一つの帰結だったのではないか、というのがここでの私の問題意識なのである。

ついで第二のテーマというのは、空海という個性的な密教僧を生みだすにたった、そのいわば前史的な背景にかかわる問題である。それは端的に言って、奈良時代の玄昉および道鏡をめぐる密教と国家の対応の関係にかかわり、あわせてかれらと空海との間の接続と断絶の側面を明らかにする要所でもある。かつて私はこの問題について考察し、いくつかの論点を整理したことがあるが⁽²⁾、ここではその骨格にあたる部分を摘記し、小論の主題化のための一助としようと思う。

天平期の聖武天皇は、その晩年の約10年間を相つぐ重病に苦しんだが、そのそば近く「聖牀の延命」を祈願する多くの出家僧が配されていた。かれらは「看病禪師」と呼ばれ、病に患された聖牀の内部に呪の言葉（真言）を放ち、その身体の生命構造に起死回生の変化を与えるよう期待されたのである。その看病僧のなかには、東大寺別当の良弁や興福寺の大徳・慈訓のような高位の僧がいたが、他方、法栄のように官位もなく無名でありながら抜群の呪験力を示した僧もいた。聖牀の治療という機能に着目するとき、前者の良弁や慈訓のようなタイプをかりに官僧的呪師と規定するとすれ

1 二つの前提

ば、後者の法栄のごとき看病僧は験者の呪師と呼ぶことができるであろう。聖武天皇の死後、孝謙女帝は先帝のために働いた看病禪師にたいして論功行賞をおこなったが、そのときの詔勅によって、看病禪師にこのような二種の類型が意識されていたことをわれわれは知らされる。

そしてそれらの看病禪師のうち、その特異な行動によって聖武天皇にとくに信任された官僧的呪師の一人が玄昉であった。玄昉は入唐して玄宗から紫衣を賜り、多数の経巻、仏像をたずさえて帰国した。かれはやがて僧正に補されるが、同時に、そのころ難病にかかっていた天皇の母后、藤原宮子の治療をまかせられ、すぐれた呪験力を発揮したという。こうして玄昉は、入唐僧としての経歴と看病僧として内外に示した呪験力を活用して政治の舞台にも躍り出たが、しかしやがて政争にまきこまれ、筑紫の観世音寺に左遷された。

つぎに道鏡は、周知のように孝謙女帝（重祚して称徳）の看病禪師として政界に進出し、聖武時代に玄昉がはたした役割をさらに徹底した形で引き受けていく。その出生の背景は未詳であるが、難解な梵文を読み、きびしい修行を積んだ僧として知られていた。かれがおこなったものの一つに宿曜の秘法というのがあるが、これは星占いにもとづく密教儀礼のことで、雑密のなかの中心的な呪法の一つであった。やがて道鏡は禁中の内道場に勤める資格をえ、さらに孝謙の病気を看護して以来、政治的要職の階段をかけたのぼっていった。すなわち天平宝字8年には太政大臣禪師の位につき、その2年後、重祚した称徳女帝は道鏡に法王の位を授けるにいたる。鸞輿の使用を勅許し、衣服と食事も天皇と同格のものを供するようにしたという。だが、この道鏡の専権も称徳の死によって終止符が打たれ、玄昉の運命がそうであったようにかれも下野国薬師寺の別当職へ左遷され、孤独と失意のうちに世を去る。

以上略説したところからわかるように、玄昉も道鏡もともに、その立身の出発点を官僧的呪師の地位に定めていたということができるであろう。天皇や皇族を襲う生命の危機にさいして、カリスマ的呪験を駆使する看病禪師としてその地歩を築いていたのである。それのみではなかった。かれらは聖躰の呪的な護持僧である範囲をはるかに超えて、政権の中枢にまで身をすべりこませていった。それは自然の成り行きであったが、しかしその結果藤原氏をはじめとする政治勢力が、宮中に自由に出入して天皇の肉体に関与する呪師の存在にたいして、隠微で辛辣な警戒心を抱くようになったことも疑いえない。かれらがやがて権力の座から追われることになったのもそのためであった。天皇の肉体の状況にたいする呪的な影響力というものが、ことと次第によっては国家権力の中心に危険なくさびを打ちこむ種子となるということが、鋭く意

識されるようになったとっていいであろう。こうして、玄防や道鏡に体现されたような官僧的呪師を、国家の水準においていかに制禦し形骸化するかということがこの次の時代の重要な政治課題となっていくのである。

以上私は、空海晩年の一大事業であった真言院の建立という問題を考察するにあたって、まずもってかれの個人史的な文脈における要所（その政治—仏法論）に留意するとともに、もう一つ、今のべたばかりの前史的な文脈における同様の徴候（その玉躰治療論）にも注目する必要があるであろうということを指摘してみたのである。というのも、宮中に真言院を建立するという仕事がかならずしも容易なものではなかったと推察される以上、その事業を推しすすめるにあたって空海がひそかに抱いていたであろう意図を明らかにするためにも、以上のべた二つの論点をひとまず念頭においておくことが有効でもあり便宜でもあると考えられるからである。

2 国王の看病僧

宮中の内部における真言院の建立は、国家の鎮護という儀礼行為を前提にするものであったが、それは同時に国王の護持という個人的行為に密着する性格をもっていた。国王のもっとも個人的な行為が、そのまま国家的行為という儀礼的性格を帯びる一例であったとっていいであろう。そしてこの点にかんするかぎり、真言院における密教儀礼が、大嘗祭や新嘗祭における神道儀礼と共通する性格をもっていたことに注目しなければならない。その問題を明らかにするのに先き立って、ここではとりあえず、真言院が宮中のどのような区画に建てられたのかということについて簡単にふれておくことにしよう。

裏松固禪の『大内裏図考証』によれば⁽³⁾、真言院の地は八省院の北にあたり、勘解由庁を改め、そのあとに建てられたものとされている。そこでは古図にもとづく考証がなされているが、それによると真言院の位置は、中和院をはさんで内裏と東西に並び、平安京大内裏の配置図ではほぼその中央に位置していることがわかる（図1）。そしてここでとくに留意すべきは、真言院のちょうど東に隣接する中和院が実は毎歳の新嘗祭をおこなう殿舎であり、その南に近接する八省院（朝堂院）が、大嘗祭をはじめとする国家的儀式をおこなう晴れの空間であったということである。国家安穩と玉躰護持を祈願するための真言院が、大嘗祭や新嘗祭を執行する中和院や朝堂院に近接して建てられたということは、その中心的な地域が内裏への至近距離にあったということをも合せて、ゆるがせにできない問題を含んでいるといわなければならない。

道にたいする国家の位置づけを端的にあらわすものであるといわなければならない。そしてその構造はとりわけ、密教儀礼が国王によっていかに重要視されていたかを明瞭に示しているのである。

つぎに問題となるのは、それでは空海はいったいいかなる先例にもとづいてこのような真言院の構想を抱くにいたったのかということであろう。これについては諸書に、大唐国における「内道場」の例にならったものであろうとの説が伝えられている⁽⁴⁾。空海が唐に留学したのは延暦23年(804)から25年(806)にかけてであるが、そのとき唐の王宮において内道場の制がしかれていることを知ったのであろう。事実空海は、帰朝後の弘仁元年(810)に起草した「国家の奉為に修法せんと請ふ表」のなかで、唐代の離宮の一つであった長生殿にふれ、それが密教の隆盛にもなって改められ、内道場にあてられた旨を記している⁽⁵⁾。玄宗皇帝の開元年間(713~41)、金剛智や善無畏によって中国に伝えられた密教がしだいに勢力をえ、それが内道場の設立につながったとしているのである。

内道場というのは、宮廷内で仏を礼拝し修行する場所のことであるが、その起源はすでに六朝時代にさかのぼるともいう。しかしそれに内道場の名を冠したのは隋代の煬帝のときで、則天武后時代になってその盛期を迎えた⁽⁶⁾。玄宗がさきの善無畏をして内道場に居住せしめたのも、その例によったものといえよう⁽⁷⁾。わが国では聖武に仕えた玄昉が、天平7年(735)に帰朝し、僧正となって内道場に住したとあるのが内道場にかんする初見である⁽⁸⁾。ついで道鏡も『続日本紀』の伝によると、梵文に通ずるとともに禅行に励み、ついに内道場に入って禅師の位に列したとあるから⁽⁹⁾、宮廷内における僧としての閏歴は玄昉のそれと重なるところがあつたとみていいであろう⁽¹⁰⁾。

おおよそ以上のごとくであるとするならば、空海は唐朝における自己の見聞をわが朝における先例にもとづいて確かめ、しだいにその真言院設立の構想をかためていったとみていいのではないであろうか。かれは玄昉や道鏡がすでにやっていたことを十分に意識しつつ、それを新たな枠組みのなかでふたたび実現させようとしたのであつた。その一つの結実のあとを、われわれは内道場から真言院への展開もしくは飛躍のうちにみとめることができるのではないかと思う。

さて空海が、もしも上にみたようにその真言院構想において玄昉や道鏡の内道場を意識し、かつその再編成を意図していたとするならば、かつて玄昉や道鏡が看病禅師としてはたしていた役割をもかれはけっして忘れることがなかったにちがいない。宮中の奥深く密教の道場をつくるのである以上、それが国家の鎮護とともに国王の鎮護

2 国王の看病僧

を直接に目指すものであったことはいうまでもないからである。

だが、時代の趨勢は明らかに空海に不利であった。称徳女帝と道鏡が舞台を去ったあと、律令国家は仏教僧による政治への介入にたいして警戒心をつよめていたからである。光仁、桓武の政治こそはそれにたいする応急の解答だったのであり、それは聖武以降の仏教擁護政策を軌道修正するために出発した政権であった。知られているように、律令国家は僧尼の活動を統制するために「僧尼令」を定めていたが、かれらの身分を国家の内部に秩序づけるために僧綱の官位制を設けた。だが現実には、そのような僧尼令の原理や権威を脅かす不安定な要因が生じてきた。天皇の生命の危機的な状況を呪的に治療する特殊な看病僧の登場がそれであった。かれらは天皇の肉体をみとる専門家であるがゆえに、天皇の人間的な感情にたいしても余人の追随を許さぬ介入権をもつことができた。天皇が国家の唯一の主体であり、天皇の不安定が国家動乱の重大な誘因になりえた時代にあっては、それはきわめて憂慮すべき国家的問題であったにちがいない。もしもそうであるとするならば、国家＝国王を鎮護する官僧が、宮廷行事の一環としての儀礼的祈禱という境界線を踏みこえて、天皇の聖身に非日常的な呪験力を行使することをどうしたら抑止することができるのか。それが平安遷都後の桓武政権にとって、大きな課題となっていたといえよう⁽¹¹⁾。

この問題に関連して、桓武以降の政権がとろうとした対応策には、すくなくとも二つの重点項目があったと考えられる。その一つは、道鏡時代にみられた神仏混融という事態の回避という課題であり、もう一つがいわゆる看病僧システムの制度化という構想であった。

道鏡時代における神仏混淆の危機的な状況は、称徳天皇が重祚した年の大嘗祭儀において発生した。ふたたび天皇位についた称徳は765年の1月に天平神護と改元し、ひきつづき11月22日に大嘗祭をおこなったが、その翌朝になって次のような宣命を發布した。

いま勅りたまはく、今日は大新嘗の直会の豊明きこし召す日にあり。然るに此遍の常より別にある故は、朕は仏の御弟子として菩薩の戒を受け賜ひてあり、此に依りて上つ方は三宝に供へ奉り、次には天社、国社の神等をも礼びまつり、……

また勅りたまはく、神等をば三宝より離けて不_レ触物ぞとなも人の念ひてある。然れども経を見まつれば、仏の御法を護りまつり尊みまつるは、諸の神たちにいましけり。故れ是以て出家人も白衣も相雜はりて供へ奉るに、豈障事は不_レ在と念ほしてなも、本忌みしが如くは不_レ忌して、此の大嘗は聞しめすと宣りたまふ⁽¹²⁾。

ここではまず、尼として出家した天皇が仏に仕え、ついで天神地祇に礼拝するとい

っている。第二に、従来、神と仏(=三宝)を分離し隔離すべきもの(不独物)と考えられてきたが、経典によれば神は仏法を守護するもの記されているではないか。さればこのたびの大嘗祭は、出家者も在家者(白衣)も一緒になっておこないたいと思う。大嘗祭儀における神と仏の共存は、かつては忌避されていたが、今回はけっして回避するものではない。宣命は、そのように決意を披瀝しているのである。

この宣命には、尼として出家した天皇が、ふたたび神式によって即位礼をあげることについて弁明せんとする意図が明らかにかがわれる。道鏡を寵愛する尼僧の天皇が、仏法と皇室の伝統とを調和させようとする苦肉の策が浮き上ってくる⁽¹³⁾。しかしたとえば高取正男氏によれば、問題はそれにとどまらなかった。なぜなら、この宣命の発せられる前夜の大嘗祭において、僧形法体の道鏡が天皇のまのあたりに近侍していたと推定されるからである⁽¹⁴⁾。

ここで、右の宣命がだされるまでの状況を追ってみよう。これより先、天平宝字2年(758)8月、孝謙天皇は藤原仲麻呂の推す淳仁天皇に譲位して上皇となったが、やがて道鏡を重用するようになって淳仁や仲麻呂らと対立した。天平宝字8年(764)9月、叛乱を企てた仲麻呂が敗死して道鏡が大臣禪師となり、10月、淳仁天皇の廃位と淡路への配流がきまって、上皇が重祚した。翌天平神護元年(765)10月、淳仁が淡路の配所で憤死し、つづいてその閏10月に、道鏡が太政大臣禪師に任じている。そしてそのわずか1ヶ月後の11月になって、重祚した称徳女帝が大嘗祭をおこなった。

もしもそうだとするならば、大臣禪師から太政大臣禪師にすすんだばかりの道鏡は、大嘗祭の当日、悠紀、主基の両殿に設けられる「関白座」に座る唯一の有資格者だったのであり、深秘のうちに運ばれる祭典の進行をかれはその至近距離から見守る立場にあったことになる。その翌日になって発せられた宣命の、「出家人も白衣も相雑はりて供へ奉る」という一文こそは、そのような事実をふまえてのべられたものではなかったのか、と高取氏は推定しているのである⁽¹⁵⁾(図2)。

以上によって、称徳一道鏡政権下にお

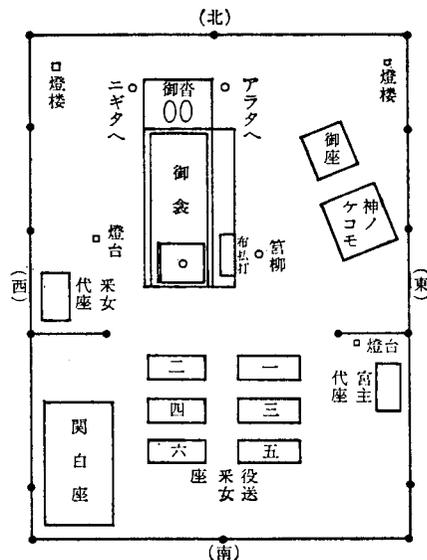


図2 大嘗宮内図

2 国王の看病僧

ける神仏の混淆という状況が、まさにいきつくところまでいっていた事情が明らかになるのではないであろうか。道鏡がはたして重祚大嘗祭の閑白座にみずから座ったのかどうか、かならずしも明証があるわけではないにしても、しかしその翌日になって発せられた宣命には、疑いもなく神仏共存の論理もしくはそのことにたいするひそかな弁明の言葉がのべられていたのである。

そして、思えば、それから半世紀以上もの歳月が経過して、ようやく真言院の建立が成った。空海の最晩年にいたるまで、その構想の実現をはばむ政治の季節がつづいていたのである。真言院の御修法が難産の末に誕生したということは、その儀礼日程が正月の第2週にかぎって執行されることになったことからわかるであろう。すなわち、前七日の節会にたいして後七日の仏事（御修法）という限定をうけたのである。そしてそのとき、さきにふれた大嘗宮の「閑白座」にあたかも対応するかのようには天皇の「御衣」に聖水をそそぐ「御加持座」が真言院内に設けられた。それは後述するように、後七日御修法が仏事としての限定的な性格を背負わせられて成立した事情を端的に象徴するものであったとしなければならない。

ついで、桓武以降の政権が解決すべき第二の重点項目というのは、さきにあげた看病僧システムの制度化という課題であった。すなわち看病僧たちの呪験力を非政治化し、かつての玄昉や道鏡のような政僧の出現にくさびを打つため、呪師を統制する必要が自覚されるようになった。すなわち「護持僧」の制度化という問題がそれである。官僧的呪師の野心を僧綱的秩序のうちに再組織するとともに、験者的呪師の覇気を宮廷生活の洗練された儀礼様式に合致させることであったといっている。かれらはやがて金襴の装束に威儀を正して宮中に臨み、紫の袈裟に香気をただよわせて主上の御前にすすみでることになるのである。

護持僧とは御持僧とも書き、清涼殿に伺候して天皇を護持する夜居の僧をいう。かれらはまた、宮中の内道場に出仕するところから内供奉の称を冠せられた。その点で、宮中の年中行事を前提にする儀礼僧という側面をもっていたが、護持僧がその本来の職責をはたすのは、いうまでもなく天皇の身心に重大な異変が生じたときである。かれらはそのようなとき、夜を徹して加持・祈禱し、聖軀を悩ます邪気や怨霊を除去しなければならない。こうして護持とはすなわち聖軀の護持のことであり、夜居とは徹宵しての看護を意味する。

護持僧制度の起源については、一説は桓武天皇延暦16年(797)に最澄が公家の護持僧になったのを初例とし、他は、嵯峨天皇弘仁年間(810—823)に空海が公家のために御修法を勤めたのにはじまるとしていて、いずれともはっきりしない⁽¹⁶⁾。もっと

もこの制度の骨格が定まるのはさらに時代が下って、醍醐天皇のころになってからのことと考えられるが⁽¹⁷⁾、しかしいずれにしてもこの護持僧の制度化に向っての胎動が、政策的にはかつての看病禅師の慣行にとって代ろうとするものであったことは否定できないであろう。そして真言院の設立という問題も、実をいえば、こうしたかつての「看病僧」が新設の「護持僧」へと転換せしめられていく歴史的情況のなかではじめて現実のものになったということができるのである。

3 真言院の御衣加持

以上、空海が真言院を建立することに力を注いだことについて、その歴史的背景にかかわるいくつかの問題点をとりあげて吟味してきた。後七日御修法の成立について、いわばその外延的な世界が投げかけるであろう意味をすくいあげてみようとしたのである。とするならば、このあとに残されている仕事は、いうまでもなく真言院そのものの内部機構へと眼を向けることである。真言院をめぐるの遠心的課題から求心的課題への転換といってもいい。空海はいったい、その聖空間の運用を通して何を意図していたのであろうか。

すでに小論の冒頭でもふれておいたように、空海は承和元年に問題の「奏状」を朝廷に提出しているが、ここではとくに、そのなかでのべている次の二つの事柄が重要であるように思う。冒頭に掲げたテキストに拠ってみると、その第一は、これまで宮中では金光明最勝王経を講ずる法会がおこなわれてきたが、これはただ文を読み、空しくその意義を論ずるだけの法会であって、法にもとづいて「像を画き壇を結んで」おこなう修法ではなかった。いわばそれは「甘露の義」をのべるものではあっても、けっして「醍醐の味」を体得させるものではない、といっていることである。ここで空海がいつている最勝講が、宮中の年中行事として1月8日から14日までの7日間、大極殿でおこなわれていた御齋会を指すものであったことはいうまでもない。この行事は奈良中期にはじまり、国家の安寧と五穀の豊穰を祈願するための法会であった。空海が南都に発するこの御齋会にたいして真言院御修法の優位性を説き、「像を画き壇を結んで」修行することの革新性を主張していることにここでは注目しておこう。

ついで第二は、この7日間の御修法においては、経法によって経を講義することの外に、「解法僧二七人、沙弥二七人を擇び、別に一室を荘嚴し、諸の尊像を陳列し、供具を奠布して真言を持誦」する、といっていることである。とりわけ室内の荘嚴、尊像の陳列、真言の持誦という三点は、さきの第一にあげた図像と壇の用意とともに、

3 真言院の御衣加持

空海のいう密教儀礼の中心をなす要素であったとっていい。そのいずれもが密教本来の典拠にもとづくものであることはいうまでもないが、しかしやはり問題なのは、それらの儀礼手段を用いて、かれが最終的に何をねらっていたのかということであろう。

もっとも空海自身は、現存の資料によるかぎり、真言院内部における「像」と「壇」の配置や荘厳について、これ以上のことを書きのこしてはひかない。このことについては今のところ後世の伝承にもとづいて推定するほかはないが、しかしその後世の伝承が当初の実状からそれほどかけ離れたものとする必要もないであろう。宮廷内部でおこなわれる秘儀と国王の聖躰の安危にかかわる祭儀は、しばしばその秘匿性において

かえって一貫した型式と伝承への志向をとどめているものだからである。事実、真言院儀礼に関する後世の文書には、それら相互のあいだに著しい食い違いや矛盾はほとんどみられない。いわば光源としての空海への忠実な回帰を示している点で、ほぼ共通しているように思われるからである。

まず真言院の堂内荘厳について、空海がさきの奏状において「像を画き」「尊像を陳列」としている点は、たとえば『後七日、上』によれば、大略次の通りである⁽¹⁸⁾。堂は五間四面であるが、その母屋の東の壁に胎藏曼荼羅、西の壁に金剛界曼荼羅をそれぞれかけ、1年おきに交替して本尊とする。曼荼羅の前面には大壇や礼盤などをおく。この両界曼荼羅の中間部分には、北壁を背にして五大明王の壇をつくる。すなわち中央に不動明王を配し、その左脇に降三世と金剛業叉、右脇に軍

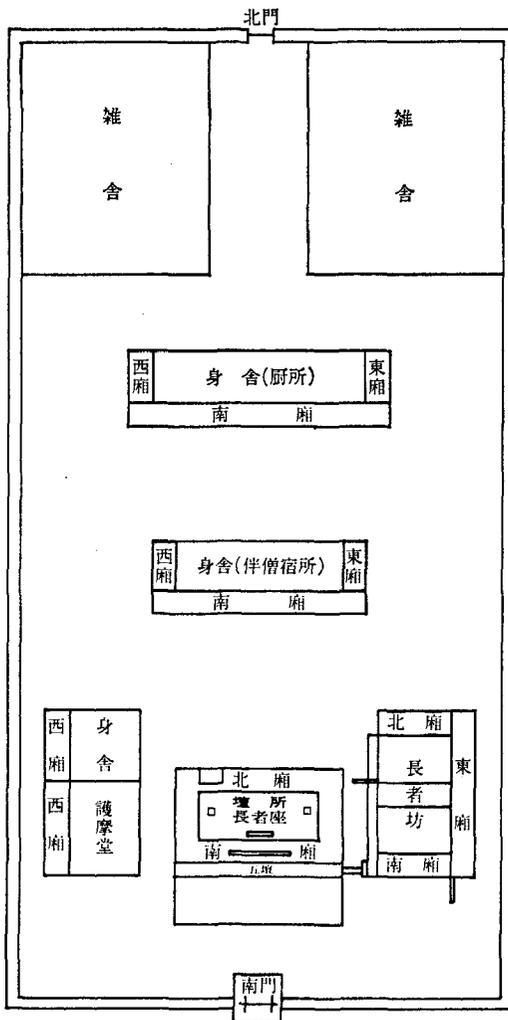


図3 真言院全図

茶利と大威徳を安置する。この五大明王壇に対面する南壁の前には、御加持座と香水台と御衣机が並べられる。ついで母屋を取り囲む庇の間についていうと、その北壁の東脇に聖天壇、西隅に増益壇、西壁に息災壇をつくり、さらにその東壁を中心に十二天の尊像をかけ並べる（図3～4）⁽¹⁹⁾。

ここでふたたび、さきの空海の奏状によれば、この結界された聖空間において、14人の「解法僧」と同じ14人の「沙弥」が7日の間「真言を持誦」するのだという。そしてこの7日にわたる御修法の最大の眼目はその最終日におこなわれる玉躰の加持であるが、その儀礼に直接かかわる聖具が、母屋南壁近くにおかれた御衣机と香水台と御加持座であったことはいうまでもない。その加持祈禱の細部について空海の奏状は直接には何事も語ってはいないが、その基本は、真言を唱えつつ香水を加持し、結願の日（正月14日）になってそれを聖躰に灑ぎかけることにあったことが推定される。もしも天皇自身の出御がないときは、御衣のみを加持した。御衣机が常置されていたのはそのための配慮であったと思われる。

この御衣加持については、その前後の儀礼をもふくめて前出の記録『後七日』や『御質抄』などに大綱が記されているが、事柄が禁中の秘事に属するため口伝の部分が多く、なかなかその深部にはとどかないうらみがのこる。そのためもあってか、御衣加持についての記述もそのほとんどが平安末期の資料にもとづいてすすめられており、薄もやを通してしか対象に迫りえないもどかしさがつきまとうのはいたし方がない。とはいえそれは、ともかくも当時の儀礼伝承がいかなる性格のものであったかをうかがう手がかりにはなるのであって、当の儀礼の創始者であった空海の意図を推しはかるうえでも便宜を提供しているといえよう。

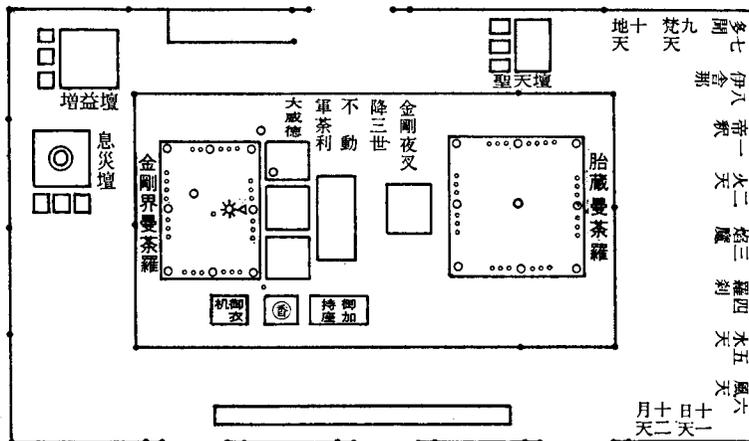


図4 真言院（壇所）の内部構造

3 真言院の御衣加持

さきにもふれたように、後七日御修法は正月8日の暁より始まって、14日の夕刻に結願する儀礼であった。そのうち「御衣加持」とは、天皇の御衣にたいして香水加持をおこなうことであるが、それは最後の12、13、14の3日にわたって、9回実施するのが通例であった。その概略を示せば⁽²⁰⁾、まず12日の丑の刻に、僧が神泉苑の水(香水)を汲んで香水桶に入れ、御衣机の前におく。そして香水桶の上には牛玉杖が一枝さしわたされる。あるいは香水桶の上は布で覆い、牛玉杖を御衣机に立てかける場合もあった。こうして12日の後夜(深夜から暁方)から、9度にわたって御衣加持がおこなわれる。加持が終わったところで、そのつど大阿闍梨が香水桶の前に立って牛玉杖を捧げ、伴僧は床に下って同じく杖を捧げる。牛玉杖を香水にひたし、その水を御衣にそそぎかけるためである。ここで阿闍梨は次のように発願の句を読みあげる。

至心発願 加持香水 得大靈驗 護持聖王 消除不祥 玉体安穩 無辺御願 決定
円満 宮内安穩 諸人快樂 天下法界 平等利益

これは加持香水によって「護持聖王」と「玉体安穩」を祈願せんとする願文を意味するが、このあと五大願、不動呪などが唱えられる。ちなみに加持香水は、日中を除く初夜と後夜にかぎっておこなうべきものとされ、御衣加持が深夜の秘儀とされていたことに注目しておこう。

ところで、さきの『御質抄・末』によれば、後七日の御修法がとどこおりなく終了したのち、その御修法を主宰した大阿闍梨はただちに参内して玉体加持をおこなうことになっていた。もともと真言院内に設けられた御加持座は、玉躰に向けてのものであったが、やがて天皇の出御がやむと、それが御衣にかわった⁽²¹⁾。この玉躰加持から御衣加持への転換が恒例となって、御修法の終了後、担当の大阿闍梨による参内の風が定着したのであろう。すなわち南殿の母屋の中央の間に御簾を垂らし、その前に香水机をしつらえる。香水机の上には、灑水具として香水を入れた二つの器と、散杖を二枝用意する。この場合の散杖が、真言院の加持香水における牛玉杖にあたるものであることはいうまでもない。そのあとの灑水儀礼は次のごとく進行する。まず左右の香水器を加持し、ついで右の散杖をとって右の香水器に入れて加持し、左の器にたいしても同様のことをおこなう。そのあとで、右の散杖をとって主上に向かって三度ふり灑ぐ。つぎに左の散杖をとって、自分自身とそこに陪席する諸卿および法界に向けて三度ふり灑ぐ。終って、不動真言を唱えて加持をおこなう。

御修法の修了後、阿闍梨が参内する風がいつごろ始まったのかは不明であるが、すくなくとも後七日御修法の儀礼目的が、一貫して玉躰の加持および御衣加持という軸をめぐる追求されていたことが、以上からわかるであろう。真言院の内部荘厳が御

衣机と御加持座を中心に設計され、加持香水にもとづく灑水作法にその秘儀の焦点が合わされていたことを知らされるのである。そして当の香水が正月の神泉苑の水を汲むものであったところから、それが若水信仰とも深い関連のあったことが推測される。こうして後七日御修法のすべての儀礼装置が、みてきたような聖水加持の最後のクライマックスに向けて敷設されていたことをわれわれは知らされるのである。そしてこの場合、その加持—灑水の全儀礼過程において、不動明王の真言が重大な威力を発揮するよう期待されていたことはとくに注目しなければならない。真言院内部の聖空間において、両界曼荼羅のちょうど中央部分に不動の尊像が配置されていることが、そのことを何よりも雄弁に物語っているのである。

4 治療儀礼

みてきたように、真言院儀礼はつまるところ不動明王と聖水を媒介とする玉躰（御衣）加持の呪法であったと要約することができるのであるが、それならばその呪法が究極的に目指すものはいったい何であったのであろうか。換言すれば、加持香水と灑水作法によって玉躰の身心にいかなる変化を及ぼそうとしたのか、という問題がそれである。

ここでふたたび、真言院設立にかんする空海の奏状に立ちもどってみることにしよう。すでにくり返しのべたように、そこで空海は像を画き壇を結び真言を持誦するということはいつているけれども、しかしそのことによって天皇の身心にいかなる変化を及ぼそうとしたかについては黙している。すくなくとも奏状の文章自体からはその具体相は浮かび上ってはこない。もっともその点では、のちの時代に書かれた御修法についての記録も同様であるが、しかし上の奏状には、この問題を考えるにあたって見逃すことのできない見解が披瀝されていることも事実である。それは、空海の真の意図を推しはかるための方向舵の役割をはたしているのではないであろうか。

みられる通り奏状の冒頭で空海は、如来の説法には浅略趣と秘密趣の2種が存するといっている。すなわち浅略趣とは諸経のうちの「長行偈頌」であり、秘密趣とは諸経のうちの「陀羅尼」であるといっているのがそれである。仏教理解の2種の方法をそのように定義してから、かれは次のように論をすすめていく。浅略趣というのは、本草学などにみられる病源論と薬物分類であるのにたいして、陀羅尼の秘法である秘密趣は、処方箋によってつくった薬をのませて病気を治すことである。「疾患を消除」して、「性命を保持」することを目的としているのだといっている。

4 治療儀礼

ここでは仏法の体系が「長行偈頌」(散文と韻文)と「陀羅尼」(神秘的呪文)に分けられているが、空海はその両者をさらに病源—薬物論と診断—治療論とに区分し、後者の治療論こそがもっとも緊急の課題であるといっている。それは文脈からみても、そこにこめられた空海自身の気迫からみても、たんなる修辭の言や修飾の辞であったとは考えられない。というのめかれは、その一段につづけて、最勝王經を講ずる法会がもっぱら病源—薬物論に陥り、ただ經文を読んで、空しく意義を談じているにすぎないといって、きびしく批判の言葉を放っているからである。この最勝講は「甘露の義」を説いてはいるけれども、しかし「御修法」は「醍醐の味」を体得するものであるといっているからである。このことによって、空海が真言院の設立を考えるにあたり最勝講を意識していたということがわかる。最勝講とは御齋会ともいい、金光明最勝王經を講説し、国家安寧と五穀成就を祈る儀式であって、すでに奈良時代から宮中でおこなわれていた。しかもその期日がちょうど正月の8日からの1週間にあたり、場所もまた真言院の南に近接する大極殿であったことははなはだ興味深い。空海は伝統的な仏教行事であった御齋会と同じ期日をあえて選び、浅略趣の御齋会にたいして秘密趣の御修法の優位性を主張しようとしたのであったといえよう。そしてその優位性の根拠が「疾患の消除」という治療機能、とりわけ玉躰の治療におかれていたことは見逃すことができない。それは何よりも、天皇の身心の両面にかかわる生命の保全という課題に込めようとするものであった。奏状に記されている上の一文こそは、そのような空海の、「看病僧」としての自信と覇気にみちあふれた主張を伝えているように思われるのである。

もしも空海のいう「秘密趣」の背景をこのように解してよいとするならば、それでは玉躰における疾患およびその消除というのは、具体的にどのようなものと考えられるであろうか。それがつぎの問題である。むろん「疾患」それ自体の状況について、ここでは細かく限定する必要はないが、しかしすくなくとも当の疾患にたいする抑止—治療儀礼(すなわち後七日御修法)との連関でそれがどのようなものと受けとられていたのか、それを明らかにする仕事は決して無意味ではない。そしていうまでもなく疾患とは、かならずや病源体の活動をともなって発生するものであるだろう。上にあげた空海の奏状は、その病源菌の正体について説明を加えてはいないけれども、しかしその文中に「疾患の消除」とある以上、それが同時に病源体の消除を意味するものであったことはいうまでもない。

空海が奏状を書いて勅許をえたのは、たびたびのべたように仁明天皇の承和元年(834)であったが、実をいえば、平安時代になって怪異な病源体として猛威をふるう

「物の怪」の活躍する時代が、この承知年間に入ってからであった⁽²²⁾。そして、その身心に疾患をひきおこす病原体としての物の怪を消除し駆逐する對抗儀礼として、新たに不動明王を主尊とする修法がしだいに力をえていったのも、ほぼこの時期に重なっているのである。いってみれば、真言院が設立された時代は、物の怪の跳梁と不動儀礼の形成が相互に対抗と緊張の関係を持続させながらしだいに輪郭を明らかにしていく時代であった⁽²³⁾。むろん奈良時代にはすでに、人間界や自然界に危害を加える病原体として「死魂」「亡魂」「疫病」などの怨霊の存在がみとめられていた。平安時代に入ると、たとえば桓武天皇をその死にいたるまで苦しめつづけた「御霊」の活動が一般に怖れられるようになった。そのような祟り霊の伝承が時代の風圧のなかでしだいに増幅され、やがて物の怪という憑靈魂の結晶を生みだすにいたったのである。そしてそのような風潮とあたかもきびすを接するように、不動の真言法がかつての經典読誦や各種の法会にかかわって登場してきた。物の怪や御霊などの病原体を除祓する強力な呪法として、ひろく期待されるようになったのである。

唐に留学した空海が、不動明王の凶像と不動を本尊とする祈禱儀礼の方法につよい関心を示したであろうことは、かれが日本に持ち帰った請来品目のなかに不動法の代表典籍が含まれていることからわかる。またそれは空海自身が関与したと思われる金剛峯寺や東寺の講堂における仏像配置によってもうかがうことができる。

唐においてはすでに中期以降、インド生れの訳経僧不空の活躍によって、不動法にかんする經典が次々と漢訳されており、僧俗のあいだに、とくに護身、護国、豊饒、延寿のための呪法としてもてはやされていた⁽²⁴⁾。その不動法を、空海自身が真言院儀礼のなかでどのように位置づけたのか詳細は不明であるが、後七日御修法がやがて不動を中尊とする五壇形式を生みだすにいたったことについては、空海の意向が反映しているとみてよいのではないであろうか。というのも、さきの奏状にてでくる「像を画き、壇を結ぶ」という場合の「壇」が、不動壇を含むものであったことはほぼ確実に推察することができるからである。

空海以後、不動信仰の代表的な先行者をあげるとすれば、それはまず慈覚大師円仁の弟子であった相応（831～918）に指を屈しなければならないであろう⁽²⁵⁾。かれは円仁から不動法と別行儀軌護摩法などを伝授し、比叡山の東塔・無動寺谷において修行した。かれがおこなった行法は、地獄思想にもとづく自己懺悔の仏名読誦、神霊を童児に憑依させて息災延寿を祈る阿比舍法など多彩をきわめたが、そのなかで不動法がそれらの行法の中心をなしていた。清和天皇の母にあたる染殿皇后（文徳天皇妃）がたまたま天狗に悩まされたとき、相応は不動明王に祈願して病患を退散させてい

4 治療儀礼

る。また相応が天皇の看病によって宮中で信頼をえたことは、たとえば清和天皇と宇多天皇の歯痛を治し、光孝妃六条皇后の狐つきの治療をしていることによってもうかがえるし、さきにのべた阿比舎法は、清和天皇の勅命によって内裏においておこなったものである。

さらに『阿毘縛抄』によれば、不動法にかんする10世紀の例が記されているが、その儀礼目的がいずれも疾病、女御御産、天皇の玉躰不豫という三種の生命危機においておこなわれていることは重要である⁽²⁶⁾。そしてこの時期すなわち延長年間のこととしていえば、醍醐天皇の護持僧であった尊意は、延長元年と同3年に中宮穩子の御産（朱雀と村上）にさいして、7日間の不動法を修し、また同8年には清涼殿への落雷によって帝が病臥したときも、加持によって「不動明王の励声」を現出せしめている⁽²⁷⁾。

ところで『日本紀略』によれば⁽²⁸⁾、延長8年7月21日、落雷事件のあった直後に清涼殿から常寧殿に避難していた醍醐天皇のために、天台僧5人が招かれて「五壇修法」をおこなったことが記されている。それが菅原道真の怨霊にたいする対抗儀礼としておこなわれたものであることはいうまでもない。そしてこのときの天台僧五人の主座が尊意であった。さて、『五壇法日記』は、禁裏における五壇修法を、応和年間から蒙古襲来の時期（961～1274）にわたって記録した文書であるが、それによると、五壇修法の初出は村上天皇の応和元年（961）3月であったという⁽²⁹⁾。それは延長8年の時点から数えて30年後のことであるが、儀礼形式としての「不動法」が、空海や相応の9世紀以降にだいに整備され、やがて10世紀にいたり「五壇修法」として宮廷での正式な地位を確立していった過程を、それはあらわしているといっていであらう。『阿毘縛抄』を撰述した承澄によれば、五壇修法をおこなうのはとくに皇后の御産や東宮の立坊などのさいに障難を除くためであるといい、また『五壇法日記』によれば、この理由の外に天皇の「御悩」を加持して、玉躰の平癒を祈念するということが強調されている。そしてこの場合、くり返していえば、皇后や東宮における障難や天皇における御悩が怨霊や物の怪の跳梁によって引きおこされるものと信じられていたことにとくに留意しよう。皇子出産の危機的場面における母子の生命的安全の問題と、天子となったのちの生命危機からの回復の問題が、ほとんどひとつづきの連関的な課題として追求されていたことがわかる。そのとき、加持祈禱儀礼の最大の目的が、病者の身体に憑着した怨霊や物の怪の消除にあったことはいうまでもない。不動法はこうして、外部から玉躰をむしろ病源体を排除するための治療儀礼としてその精緻な体系をつくりあげていったのである。

5 大嘗祭

以上私は、承和元年の「奏状」を基点にし、それより後の資料や伝承を参照しつつ、後七日御修法がもっていたであろう儀礼構造の輪郭を描いてみた。その結果いくつかの問題点が明らかになったが、ここでとりわけ注目したいのは、その真言院においておこなわれた玉躰（御衣）加持の作法が、実をいえば新嘗祭や大嘗祭などの神道儀礼との間に微妙な連関もしくは相関的な対応を示しているように思われることである。そしてそのような連関や対応の背景をさぐっていくと、空海による真言院の設立が大嘗祭や新嘗祭を前提にしつつ、しかもそれに対抗する脈絡のなかで発想されたのではないかと推察されるのである。以下この問題について、とりわけ相互に重なり合う領域の問題に論点をしばって検討してみることにしよう。

新嘗祭が、毎年秋11月下旬の卯の日に宮中でおこなわれる収穫祭であることはいうまでもない。その年にとれた新穀を天照大神（または天神地祇）に供えて、天皇と一緒に食べる神人供食の儀式である。これにたいし先帝が亡くなり新帝が即位をしたときにおこなわれる新嘗祭が、とくに大嘗祭と呼ばれた。新嘗祭の伝承はすでに万葉集にみえ、古い時代から民間でおこなわれていたが、それがやがて宮中にとり入れられ、天皇を中心とする宮廷祭祀のなかで洗練されることになった。その時期は、ほぼ天武・持統のころではなかったかとされている⁽³⁰⁾。

ついでこれらの祭儀がおこなわれる場所であるが、新嘗祭の場合が内裏と真言院のちょうど中間に位置する中和院、そして大嘗祭の場合がその中和院の南側に位置する大極殿であった。さきにものべたように、真言院がこの中和院と大極殿にもっとも近接して建てられているということにわれわれは注意しなければならない⁽³¹⁾。いってみれば、中和院における新嘗祭、大極殿における大嘗祭、そして真言院における後七日御修法という三種の祭儀が、宮中の中心的な領域においてそれぞれ時期をへだてておこなわれるという状況が生じたといっているのである。

ところで、儀礼としての大嘗祭の意味を考えるうえで、折口信夫が昭和3年に発表した「大嘗祭の本義」という論文はきわめて示唆的である。そのうえそれは、たとえ折口自身の意識にはのぼっていなかったにしても、後七日御修法との連関という問題を考える上で看過することのできないいくつかの問題点を含んでいる。

かれによれば⁽³²⁾、まず第一に大嘗祭というのは天皇の死と復活にかんする鎮魂儀

5 大嘗祭

礼であった。その問題との関連でそこでは古代の日本人が抱いていたであろう独特の靈魂観が明らかにされているが、たとえば敏達紀にでてくる「天皇靈」という言葉は天子としての威力の根元を意味し、この魂を付けると天子の威力が生ずるのだという。かつて天子は「スメミマノミコト」と呼ばれた。「スメ」は神聖を示す詞、「ミマ」は肉体のことであるから、それは全体として「神聖な肉体をもつ命」という意味になる。したがって、歴代の個々の天子の身体は「魂の容れ物」だったのであり、この容れ物としてのスメミマノミコトのなかに天皇靈が入って、はじめてその天子は威力ある天子となる。歴代の天子は、先代からの天子の血を引いているがゆえに威力ある天子となるのではなく、鎮魂（タマシズメ）の儀礼によって天皇靈を自己の身体に付け、それによって威力ある天子となるのであり、そのことを実現する場が大嘗祭であった。

この大嘗祭においては、大極殿に悠紀、主基の両殿が仮設され、そのなかに褥と衾を含む寝所が用意される。そこは、次代の日の皇子（天子）となる方が資格完成のために引き籠って、真剣に物忌みをする場所である。すなわちミタマフリ（鎮魂）の秘儀によって魂を身体に付ける場所であるが、そのとき籠りのための褥と衾が用いられた。『日本書紀』神代巻によれば、天孫ニギノミコトは、天降りするさい真床襲衾というのを被っている。これは日嗣ぎの皇子（皇太子）が物忌みの期間中、外の日の光を避けるために被るものであったという。だがひとたび物忌みが終り、真床襲衾がとり除かれると、天皇靈がそのスメミマノミコトの身体に入って、そこで完全な天子が誕生することになる。

折口のいう第二の興味ある論点は、新嘗祭や大嘗祭という場合の「祭り」の意味についてである。かれによれば「祭り」の祖型は、アキマツリ、フユマツリ、ハルマツリの三つの要素から成り立っていたという。このアキ、フユ、ハルという言葉は、かならずしも秋、冬、春という漢字の意味に対応しない。秋、冬、春というのは夏とともに、中国から太陰暦が入ってきて当てはめたものにすぎないからである。古代の日本人にとって、アキ、フユ、ハルは漢字のなかに盛られていた暦的な脈絡とは違った意味をもっていたのである。

それではこのアキマツリ、フユマツリ、ハルマツリというのはどういう「マツリ」であったのかということになるが、それはもともと大晦日の夜に、一晚のうちにおこなわれる連続的な祭りを意味したのだという。すなわち、アキマツリとは宵のうちにおこなわれる祭り、フユマツリは深夜に、そして最後のハルマツリはその明け方におこなわれる。内容のことでいえば、宵のアキ祭りは遠来の神（客神、まれびと）にた

いして、家の主人が田畑の収穫の報告をすること、深夜のフユ祭りはその客神が主人のために長寿と幸運をことごとともに鎮魂をおこなう。そして明け方のハル祭りは、魂の復活・蘇生を祝福する祭りで、強い魂を付けて人間が生まれ変る。

この一連の祭りのうち中心的な要素をなすものが、厳冬の夜におこなわれる鎮魂(タマシズメ)である。そして折口信夫は、この鎮魂に三つの意義があったとっている。すなわちまず鎮魂の第一義は、外来の魂を身に付着させること(=ふるまつり)であった。ところがつぎの段階になると、この外来魂は身に付くと同時に、元が減らずにいくらでも分割ができ、しかも他者に分配されるという意味に転じた(=ふゆまつり)。この魂の分割の信仰がいわゆるたまふりといわれるもので、鎮魂の第二義である。ところがさらに後世になると、たましずめという考え方が優勢になってくる。これは人間の魂がある時期に遊離しやすくなるから、それを防ぎ魂を落ちつかせるためにおこなうもので、これが鎮魂の第三義である。

以上は、ふゆ祭りというものが魂の付着、魂の分割、魂の遊離という三つの機能を前提にしていることをのべたものであるが、折口はさらにこの三機能を天皇霊と大嘗祭の場合にあてはめている。すなわち大嘗祭における新帝は、外来魂としての天皇霊をわが身に付けることによって新しい天子としての威力を生みだす(鎮魂の第一義)。ついで即位した新帝は、みずからに付着せしめた天皇霊を分割して臣下に分配した。分割した魂を御衣につけて分配したのであるが、これを天子の衣配りという(第二義)。ところで天子は毎年の暮になると魂が衰弱し、浮動しやすい状態になる。それを鎮めるために11月になると日を卜定してたましずめの儀をおこなった。年毎におこなわれる魂の強化すなわち鎮魂祭がそれである(第三義)。

以上のことから、大嘗祭(そして新嘗祭)が冬祭りにおける鎮魂の作法と密接に結びついていたことがわかるであろう⁽³⁹⁾。のちになって、新嘗祭が11月下旬の卯の日に選定され、そして鎮魂祭がその前日の寅の日に定められることになるが(後述)、しかしその二つの祭りは本来、一体のものと観念されていたというのがそもそも折口信夫のいわんとするところであった。もしもそうであるとするならば、歳の末におこなわれるこのような宮廷祭儀と、新しい歳の始めにおこなわれる後七日御修法の間には、いったいどのような対応や対照の関係が見出されるのであろうか。すくなくともそこには、聖躰の安危をめぐって、霊的存在の介入、不介入という問題が微妙な対照と対抗の構図のもとに浮上してくるのが看取されるのである。さらにいえば、空海がはじめて真言院儀礼の創設を発想したとき、その胸中にはすでに、大嘗祭や新嘗祭の儀礼的意義を鋭く意識することがあったのではないかという問題である。それを鋭く

6 天の羽衣

意識していたがゆえに、かれは大嘗祭や新嘗祭とは異質で対蹠的な儀礼空間を真言院の内部につくりあげようとしたのではないか、そう私は推定してみたのである。その問題は私にとっては、小論を発想した当初からの、いわば基調低音ともいうべきテーマであった。

そこで最後に、その両者の儀礼の対蹠性を多少とも明らかにするために、真言院儀礼における「御衣加持」に対応するであろう特殊な事項を以下にとりあげて、右の課題に応えることにしようと思う。

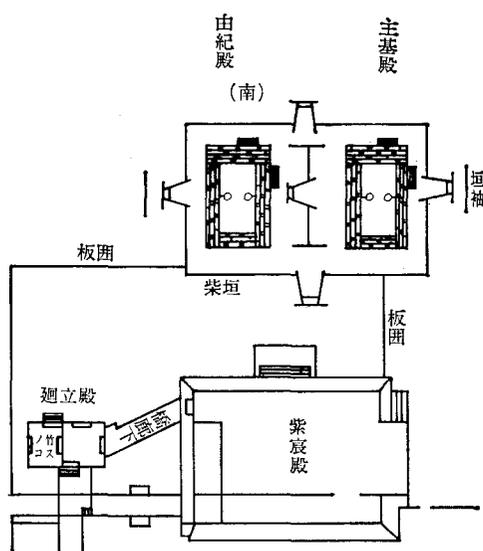


図5 大嘗宮図

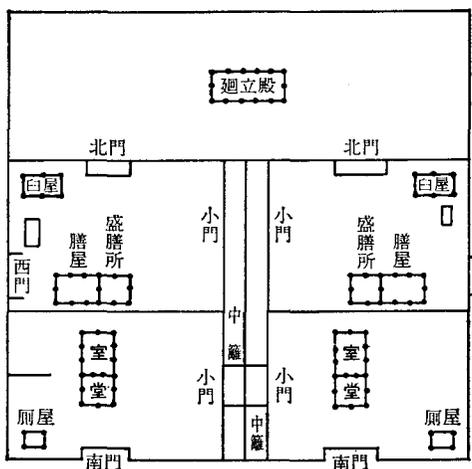


図6 貞観儀式大嘗宮全図

6 天の羽衣

『延喜式』に規定される大嘗祭には、神祇官のみならず太政官も関与するが、その祭儀日程はおおよそ次のようなものである。すなわち順次に、〔1〕両齋国の下定（4月）、〔2〕抜穂行事（9月）、〔3〕北野齋場行事—白酒黒酒、御贄、神服の調整（10月～11月）、〔4〕御禊—賀茂河原行事（10月下旬）、〔5〕造殿行事（祭日前7日着工）、〔6〕供神物供納、北野齋場→大嘗宮（11月卯日当朝）、〔7〕大嘗宮儀—悠紀殿、主基殿（卯日夜→翌暁）、〔8〕節会（辰巳午の3日間）、の過程をへて終了する⁽³⁴⁾。このうちとりわけ問題となるのが11月卯日におこなわれる大嘗宮儀であることはいうまでもないが、この当日、天皇は二度にわたって御湯殿事と呼ばれる秘儀をおこなうことになっている。最初のものは「大忌^{おおみ}の御湯」と称されるもので、午前10時ごろに宮殿の御湯殿で

おこなわれ、ついで二度目のものが「小忌こみの御湯」と呼ばれ、夜に入って悠紀殿、主基殿に出御する直前に廻立殿でおこなわれる。つまり大嘗宮に籠って神人共寝、共食の儀に入る以前に、日中と夜間の二度にわたって沐浴をくり返すのである。夜間の場合は、悠紀と主基の両殿においてくり返されるから、計三度の沐浴ということになる。そしてこの御湯殿の儀において、天皇は「天羽衣」なる湯帷子を着換えることになっていたのである（図5）。

大嘗祭儀に接続しつつ、それに先き立っておこなわれるこの「天羽衣」儀礼の重要性については、さきの折口信夫をはじめとして諸家の注目するところであったが、それにふれる前に当の沐浴の儀の内容について一瞥しておこう。大嘗祭にさいして、悠紀、主基の両殿が大極殿の南庭に仮設されることについてはさきののべた通りであるが、それはこの日の祭儀のために新穀を献ずる国が二つの領域（悠紀の国、主基の国）にあらかじめ選定されることになっていたのに応ずるものであった。そしてこの悠紀、主基両殿の北側中央に沐浴の儀をとりおこなう廻立殿が建てられた⁽³⁵⁾（図6）。

そこで『貞観儀式』巻第3，踐祚大嘗祭儀中によると、当日、卯の日の夜の条下に次のように記されている。

戌の刻、鸞輿、廻立殿に御す、主殿寮浴湯を供す、即ち祭服を着して大嘗祭に御す⁽³⁶⁾。

これは『延喜式』（巻7，踐祚大嘗祭）においてもほぼ同文で変りはない⁽³⁷⁾。天皇は廻立殿で沐浴をすませ、「祭服」に着換えて悠紀、主基両殿の儀にのぞむとされているのである。ところがこの廻立殿における沐浴について、源高明（914～982）の編になる有職書『西宮記』巻11によると、こう記されている。

大鏝を以て御湯を沸し、両国、船（浴槽）を進む、天皇、天の羽衣を着し、之を浴すること常の如し⁽³⁸⁾。

すなわち廻立殿で天皇が着する衣服を、『貞観式』や『延喜式』ではたんに「祭服」と呼んでいたが、それをここでは「天の羽衣」と称している。これについては大江匡房（1041～1111）が著した『江家次第』でも同様である。「……治暦、長元御記に、天の羽衣を着ながら、入りて御槽に下さしめ給ふ、又、一領を以て拭ひ奉る云々」とあるのがそれである⁽³⁹⁾。このころになって、『貞観式』や『延喜式』で定式化された「祭服」が「天の羽衣」というように解されるようになったのであろう。あるいは当初から「祭服」には「天の羽衣」の隠喩が含まれていたのかもしれない。そのあたりの消息は不明というほかないが、ともかくもその御湯殿の儀において「天の羽衣」は天皇によってどのように着用されたのであろうか。天の羽衣がいわゆる沐浴における

6 天の羽衣

一種の湯帷子であることは、先に引いた『江家次第』の記述からも知られるけれども、その実際の扱いはどのようなものであったのだろうか。

同じ大江匡房の『大嘗会記』によると、天仁元年（1108）11月におこなわれた大嘗祭では、内蔵官人が廻立殿に「御服一襲」と「絹幘頭」を整え、また縫殿が「天羽衣二領」を用意したとある⁽⁴⁰⁾。このとき天皇は先述のごとく、まず「御帷」を着用して御槽に下り、槽中でその御帷を脱ぎ、上ってから他の御帷を着ることになっていた⁽⁴¹⁾。同様のことは、仁安3年（1168）の大嘗祭について『兵範記』が記すなかにもでてくる。すなわち天羽衣一領は入湯のとき、他の一領は湯から上るときにそれぞれ用いられ、それを悠紀、主基の両殿でくり返すから計四領の天羽衣が用意されるといっている⁽⁴²⁾。以上のべたところは、大嘗祭の場合のことであるが、これはもちろん新嘗祭の場合でも変るところはなかった。新嘗祭は中和院の神嘉殿でおこなわれたが、その西廂の間に御湯殿がしつらえられ、そこで天皇は天羽衣による沐浴の儀を終えてから、「寝所」に向かったのである⁽⁴³⁾（図7）。

この天羽衣による沐浴の儀について、すでに折口信夫は次のような注目すべき見解をのべていた。すなわち大嘗祭の本質は、天皇が新穀を神とともにきこしめすところにあるのではなく、実をいえば齋湯のなかでの沐浴神事のなかにこそあったのである。そもそも悠紀殿の儀というのは、死者となった「元の日のみ子」（先帝）に魂を付けて復活させることがその原意であったが、それが同時に「次の日のみ子」（新帝）の出現と同じことを意味し、その結果、主基殿における全く同一の儀礼を呼びおこすことになった。すなわち先帝の死→新帝の物忌み→物忌みからの離脱としての沐浴という過程をへて、新帝は「神の資格」をうる。鎮魂の式による霊の復活と新しい生命

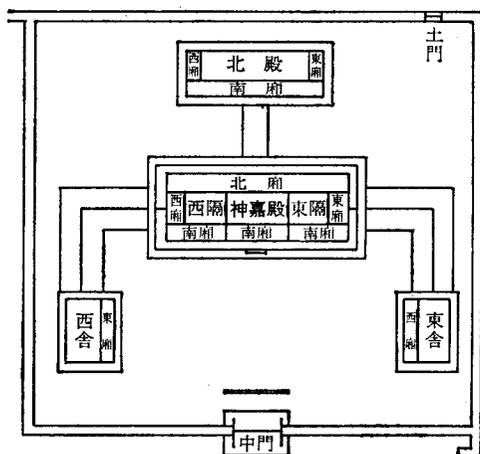


図7 中和院

の誕生をそれはあらわしているのであって、その復活蘇生までのあいだ、物忌みのために身につけていたのがすなわち「天羽衣」であった。天皇は齋湯^{ゆかわ}のなかで、その天羽衣を脱ぎすてはじめて「成年」となる。大嘗祭はこのように、廻立殿での齋湯の儀のなかにこそその本来の姿を宿しているのだといっているのである⁽⁴⁴⁾。

この「天羽衣」については西郷信

綱氏も上の折口説を批判しつつ注意している⁽⁴⁵⁾。氏による立論の軸は、大嘗祭が高天の原を舞台に演じられる祭りの投影であるとする点にあるが、そのため新帝が廻立殿の浴槽で天羽衣を着るのは、とりも直さず天界の人になったことを象徴するものだといっている。つまり世々の新しい王は高天の原で天照大神の子として生まれ、そのあと葦原の中の国に臨むのであった⁽⁴⁶⁾。西郷氏が「天羽衣」を、神話世界に位置づけられた呪衣の一種とみなしていることがそこからわかるが、高取正男氏も同様の立場からその問題に注目し、天羽衣にこめられた呪術宗教的な意味を抜き出している。すなわち衣服というのは、それを着る人の魂がのり移るものと考えられ、衣服に加持すればそれを着た人、着る人の魂にさまざまな影響をあたえうると信じられてきた。大嘗祭のさい廻立殿の沐浴で天皇が身につけた天羽衣も、まさにその例にほかならない。それは実質的には湯帷子や湯巻のようなものであっても、それを身に着けると、着けた者が聖性を獲得するような浄衣であり、聖なる戒衣、忌衣というべきものだったろうといっている⁽⁴⁷⁾。

以上あげた西郷、高取の両氏は、いずれも天羽衣を、それを着る天皇の身体に質的な変化を与える呪衣としている点で共通しているが、しかしここでとくに重要なのは折口の考え方ではないであろうか。なぜならかれは、死者（先帝）に魂をつけて復活させることが同時に新帝の誕生をうながしたのであると説き、その場面で用いられる天羽衣の機能を鎮魂のわざに結びつけているからである。そしてそれは、わが国の祭りの「本義」が、厳冬の深夜におこなわれる鎮魂の儀礼にあったとする先述の推論とも符合する。天羽衣が、11月卯の日の深夜に「神秘の魂結び」を演出するための特殊の「衣」として新帝の肉体を覆ったのも、大嘗祭がまさに「祭り」というものの固有の機能を担うものであったからにほかならない。

このようにみえてくるとき、われわれは大嘗祭の前夜、すなわち卯の日の前夜の寅の日に鎮魂祭がおこなわれていたことの重要な意味に気づかされるであろう。そもそもこの寅の日の鎮魂祭は、大嘗祭および新嘗祭に先き立っておこなわれていた。宮廷祭祀としての鎮魂祭を「仲冬寅日」に規定しているのは『令義解』や『貞観儀式』であるが、それ以前は天皇の病気のつどおこなわれたこともあったらしい⁽⁴⁸⁾。また鎮魂祭が天皇の病気にさいしておこなわれた例は、神武⁽⁴⁹⁾や天武⁽⁵⁰⁾の場合である。また鎮魂祭の儀礼次第については『貞観儀式』にくわしく記されているが、この時期以降、宇気槽、木綿結び、それに御衣振動の三つの行事が一体となっておこなわれるようになった。このうち御衣振動とは、天皇の御衣一襲を入れた御衣箱を振動して魂結び（鎮魂）をすることであったが、そのことはすでに桓武天皇が病気になったときの

小 結

記事にもでてくる⁽⁵¹⁾。この宮廷祭祀にとり入れられた鎮魂祭にはむろん中国の影響もみとめられるが、しかしそれが新嘗祭や大嘗祭の前夜に設定され、それを一連の儀礼として執行されるようになったことについては、わが国に独自の観念の発達があったとみてよいのではないであろうか⁽⁵²⁾。

以上のことをくり返していえば、寅の日の鎮魂祭と卯の日の大嘗祭（新嘗祭）は、天皇にたいするタマシズメという機能に着目するとき、相互に不可分の、連続的な儀礼であったのではないかということである。のみならずそこには、「御衣」の振動から「天羽衣」の沐浴にいたる独特の作法からもわかるように、一種の呪衣信仰を媒介にする蘇生・復活の観念が濃厚にみとめられるのである。

秋から冬にかけての時期は、いうまでもなく太陽の勢力が衰える季節である。その衰運がもっとも窮る日が冬至の前後の期間である。そのころ、天皇の魂もまた沈衰のきわみに低迷しているであろう。新嘗祭はとりも直さず、そのような天皇の衰運に向かう生命を賦活させる絶好の機会にほかならなかった。とするならば、天皇霊の劇的な移行を演出する踐祚大嘗祭においても、それと同じ鎮魂復活の儀礼が必至のものと観念されるにいたったのも当然であったといわなければならない。

「天羽衣」は、そのことを実現するための、いわば変身用の呪具であったとっていいのではないであろうか。

小 結

小論は、空海によって承和元年に起草された奏状の吟味、より正確にはその奏状の行間を通してあらわれる関連領域の注釈、という仕事に手をつけるためにはじめられた。空海の背後にひろがる歴史的後景やかれの深層にわたかまる鬱屈した心意を探りつつ、その奏状にひめられていたであろう固有の文脈を浮きあがらせてみようとしたのである。そしてその推論の過程で、私ははからずも、空海がひそかに期待を寄せる新儀としての御七日御修法が、すでに連綿としてつづいていた旧儀としての大嘗祭（もしくは新嘗祭）をを前提にして構想されたものではなかったのか、という仮説を提出することになった。いささか誇張したいい方をするならば、厳冬の季節におこなわれるフユ祭りにたいして陽春の賀におこなわれるハル祭りというものを、空海も空海なりに想い描いたのではないか、という論理の筋道が自然にのびていったのである。そのように考えてみると、大嘗祭における天羽衣の着脱と後七日御修法の御衣加持の儀に、不思議な対応と対抗の関係が甦るのに気づかされるのではないであろう

か。この場合「対応」とは、いうまでもなく聖水と呪衣にもとづく治療—賦活の儀礼という問題にかかわるであろう。そして「対抗」とは、一方の御衣加持における外部霊（邪霊）の排除と、他方の天羽衣—沐浴における天皇霊の付着・沈静，という逆対応の関係をあらわしている。大嘗祭は、折口信夫の言葉をかりるならば、もともとは神武天皇以来の天皇霊を代々の天皇の身体に付着させる祭りを意味した。その点でそれは外部霊（天皇霊）の強制的な操作を含む祭儀であったといえるであろう。しかし一度付着せしめられた天皇霊は、その後は、一個の内部霊としての機能を回復し、歳毎の厳冬に鎮魂，賦活の対象とされるようになったのである。

こうしてみると、空海がその真言院儀礼において真に意図したことはすでに明らかである。天皇霊の継承とその歳毎の復活という仕事が、宮中の伝統的な神事としてかれの手の届きえない世界の出来事であったことはいうまでもない。天皇の内部霊の領域は、天上の神との親密な交流を媒介する巫女たちの専管事項であったからである。とするならば、空海にのこされることになった領域はいったい何であったのか。それが、天皇の肉体に憑着して異常を引きおこすであろうさまざまな外部霊を駆除するという仕事であった。この玉躰の看取りという仕事が、すでに前代から看病禪師の所轄事項として長い伝統をもつものであったことはさきへのべた通りである。空海はその伝統を、全く新しい年中行事の文脈のなかで洗練させ、そしてよりいっそう安定した形においてそれを復活させることに成功したといえることができるのである。

註

- (1) 山折哲雄『日本仏教思想論序説』（第1部「空海—その世界」），三一書房，1973年，38～48頁。なお，とりわけ小西甚一『文鏡秘府論考・研究篇上』，大八洲出版株式会社，1948年，を参照。
- (2) 山折哲雄『日本人の靈魂観』（第2章「天皇霊と呪師」），河出書房新社，1976年，109～151頁。
- (3) 裏松固禪『大内裏図考証第三』（新訂増補『故実叢書』），吉川弘文館，369頁。
- (4) 同上に『年中行事秘抄』等の例を引いている。
- (5) 『遍照發揮性靈集』巻第4，日本古典文学大系，229頁。
- (6) 『望月仏教大辞典』「内道場」の項参照。
- (7) 『宋高僧伝』中（「善無畏」伝）。
- (8) 『続日本紀』天平18年6月18日の卒伝（新訂増補『国史大系』第2巻，188頁）。
- (9) 同上，宝龜3年4月7日の卒伝（同上，402頁）。
- (10) なお玄昉および道鏡と内道場との関連については，横田健一『道鏡』（吉川弘文館，1959年，75～91頁）を参照のこと。
- (11) 前掲拙著『日本人の靈魂観』，136～8頁。
- (12) 『続日本紀』天平神護元年11月23日（『前掲書』326頁）。
- (13) 横田健一『前掲書』147頁。

- (14) 高取正男『神道の成立』, 平凡社, 1979年, 41~3頁。
- (15) なお称徳天皇が重祚した翌々年の神護景雲元年(767)8月に, 景雲改元の理由となる「慶雲」の出現があった。それにかんして『統日本紀』同年8月8日の条は次のように記している。——「参河国言す。慶雲見ると, 僧六百口を屈し, 西宮の寝殿に於て設齋す。慶雲の見るを以て也。是の日, 細侶の進退, 復古法門の趣無し。手を拍て歡喜すること一に俗人に同じ」(『前掲書』34~5頁)。すなわち道鏡はこのとき, 慶雲の大瑞を祝うため, 西宮の寝殿に600人の僧を招いて齋会を設けたが, 僧たちは俗人のように手を拍って歡喜したという。これもまた神事の作法と仏事の作法が混淆していたことを示す一例といえるであろう。
- (16) 『護持僧補任』「桓武一醍醐」(『統群書類従』第4輯上, 統群書類従完成会, 397頁)。
- (17) 前掲拙著『日本人の靈魂観』, 138~9頁。
- (18) 『後七日・上』(『覚禪鈔』第七・雜部・復刻『大日本仏教全書』51, 名著普及会, 1978年, 239~241頁)。
- (19) 同上, 241頁の図を参照のこと。
- (20) 同上, 344~5頁。『御質抄・本』(『統群書類従』第25輯下, 統群書類従完成会, 1929年), 81~3頁。
- (21) 前掲『後七日・上』247~8頁一「……其儀南殿母屋中央, 間垂御簾。其前立机机上安灑水具。〔清涼殿香水作法〕○先五古置机。先右膝著地。護身地結四方結天結。次取五鉢。二器香水一度加持。不動。次灑我身及法界諸卿。以一度廻灑。右膝。○次左右膝。奉灑国王三度。○次以不動呪二十一遍加持之。雙膝」。
- 前掲『御質抄・末』86~8頁一「十四日夜加持香水作法。……後七日御修法十四日運明日。十五日後夜日中之二時有結願。次大阿闍梨為加持香水參内裏。著赤色表衣或香染裝束。可依人歎。……秘伝云。於清涼殿被行之時。跪勤仕之。於南殿被行之時。立勤仕之。但少許曲腰。
- 自余秘事用心等在口伝耳。……先右器。次左器加持之。又両器一度加持様。次取右散杖入右水器。加持各廿一反。敷七而後散杖置右器上。左器作法又如此。次先取右散杖奉灑主上三度。次取左散杖自身宮内諸卿及法界灑之三度。此間五鉢……」。
- (22) 岩城隆利「御靈信仰の発生」(京都大学文学部読史会創立50年記念『国史論集』(1)所収), および前掲拙著『日本人の靈魂観』卷末の「憑靈年表」を参照。
- (23) 同上拙著『日本人の靈魂観』, 162~73頁参照。
- (24) 長部和雄『唐代密教史雑考』(神戸商科大学研究叢書第13) 1971年, 148頁以下。
- (25) 『天台南山無動寺建立相応和尚伝』, 『拾遺往生伝』下, 『元亨釈書』, 『葛川縁記』など。
- (26) 『阿婆縛抄』卷第116(復刻『大日本仏教全書』39, 名著普及会, 1978年, 28頁)。
- (27) 『尊意贈僧正伝』(『統群書類従』第8輯下, 統群書類従完成会, 725, 727~8頁)。
- (28) 『日本紀略』延長8年7月21日条(新訂『国史大系』11, 29頁)。
- (29) 『五壇法日記』(『統群書類従』第26輯上, 65頁)。
- (30) 西山徳「大嘗祭の起源」(皇学館大学神道研究所編『大嘗祭の研究』1978年)を参照。
- (31) もっとも大内裏にはしばしば火事があり, 大極殿が焼けることもあって, 祭儀の場所をたとえば内裏の紫宸殿の南庭に移し, そこで大嘗祭がおこなわれるようなこともあった。ちなみに明治天皇による大嘗祭は明治四年におこなわれたが, このときだけは例外で, 祭場は東京の皇居の吹上御殿であった。その後, 大正天皇と今上天皇の場合は, 古式に則って京都の御所でおこなわれた。明治22年に制定された『皇室典範』の第1条に, 大嘗祭は京都の御所でおこなうというのにあわせてのであるが, しかし敗戦後, この『皇室典範』は改正され, 大嘗祭規定が削除された。
- (32) 「大嘗祭の本義」(『折口信夫全集』第3巻「古代研究」, 中央公論社)。
- (33) 以上の論述については山折哲雄「折口学における〈翁〉の誕生」(『折口博士記念古代研究所紀要』第4輯, 1984年11月)を参照。
- (34) 川出清彦「大嘗祭の祭儀」(皇学館大学神道研究所編『大嘗祭の研究』1978年)。

- (35) 大嘗祭が内裏でおこなわれる場合は、紫宸殿の脇に仮設された。
- (36) 『儀式』巻第3 (新訂増補『古実叢書』31, 吉川弘文館, 1954年, 101頁)。
- (37) 「戌の時、天蹕始警 廻立殿に臨む、主殿寮御湯を供奉す、即ち祭服を御して大嘗祭に入る」(『延喜式』巻7一 (新訂増補『国史大系』〈延喜式・前篇〉, 吉川弘文館, 1981年, 135頁)。
- (38) 『西宮記・第2』巻11 (大嘗会事) (『古実叢書』7, 吉川弘文館, 1953年, 148頁)。
- (39) 『江家次第』巻第15 (大嘗会) (『古実叢書』2, 1953年, 420頁)。
- (40) 「天仁元年大嘗宮—廻立殿」の項 (前掲『大内裏図考証・第1』—新訂増補『古実叢書』26, 234頁) —「縫殿、又進天羽衣二領、……………掃部官人、設湯殿御榻、於廻立殿西幔内、……………」。
- (41) 同上, 236頁。「……………主上渡御、次撤蓋、主上乍着御帷、令下御槽給、……………次奉摩御背、^{三度}次脱捨御帷於槽中、令上給、着他御帷拭御、次供御河漿」。
- (42) 「先是内蔵寮供天羽衣二領、一領者御令入御湯船、一領令上給之時著御、曉御浴之時又供二領、凡四領儲之」(『史料大成・18』「兵範記四」1936年, 224頁)。
- (43) 一条兼良の『江次第抄』に、西庇の間における御湯殿の作法について次のようにいう。「……………御湯殿人、脱表衣下襲等、着明衣、主上着御、天羽衣、^{御湯帷也、_{殿寮所献、}}下御槽、先以御湯、向神殿方、七度灑之、次三抄令御、即脱羽衣於槽中、更着内蔵寮所献之御湯帷、自御槽登給、其後着御帛御衣、……………」(前掲『大内裏図考証、第一』, 388~9頁)。
- (44) 資料・折口信夫講「大嘗祭の本義」(『折口博士記念古代研究所紀要』第3輯, 1977年, 251~7頁)。この折口の「草稿」もしくは「口述筆記」は、『古代研究』所収の「大嘗祭の本義」と同一のテーマを論じたものであり、別稿または第一次稿と考えられるが、しかし『古代研究』に所収のものにはわずかにしかふれられていない問題を細かく論じている部分がある。いま小論がとりあげている「天の羽衣」などはその例であって、いまはそれによって折口の議論を整理してみた。ちなみにその両者のあいだには、論理の飛躍や観点の径庭はみられない。なお折口は、その「別稿」のなかで次のようにもいっている。——天羽衣はたんなる湯帷子の類ではなく、もっと「小き物」なる、神秘の魂結びをした物忌みの紐のついた物である。「は」というのからみれば、物を翳し隠す衣裳の一種であった。同時にそれは、斎湯に関係の深い鶴、鶴の腰毛にかたどった、ひき廻しの短い裳であったと思われる。これを着けるのは、物忌み中の神人のしるしであり、これを脱ぐと神になる。それが廻立殿の儀にのこっているのである、と。
- (45) 西郷信綱『古事記研究』, 未来社, 1973年, 140~1頁。湯殿の儀における天の羽衣について、折口は主としてそれを「解く」ことに主眼を置いて論じている。すなわち、天の羽衣は天子のフンドシのことで、これを解いた女、つまり「水の女」が天子の妻になるのだと説いている。しかし西郷氏は、この解釈は事実になっていないといい、湯殿の儀ではむしろ天の羽衣を解くことではなく着けることが主眼となっていると批判している。それはその通りであるが、しかし折口説の場合でも、忌ごもりをして鎮魂の儀をおこなうときに身につけられている天の羽衣は、この時点ではやはり呪衣としての役割をはたしている。折口は、そのあとで天の羽衣を脱いで性の禁忌から自由になるのだといっているわけであるが、そのようにして脱ぐ以前の段階では、それを身につけることの意義が前提にされているのであって、その点では折口説と西郷説の間に特別の相違は存しないといっているであろう。
- (46) 同書, 140~3頁, および同氏『古事記の世界』, 岩波新書, 1967年, 135~6頁。
- (47) 高取正男『神道の成立』, 平凡社, 1900年, 64~7頁。
- (48) 鎮魂祭についての文献上最古の例として、延暦24年2月10日条の記述が指摘されてきた。これは11月下旬の卯の日に先き立つ寅の日のこととしていわれているわけではないが、病氣にさいしておこなわれた例である。すなわち、代々の天皇が石上神宮に送った神宝を、山城国葛野に遷したため、桓武天皇の聖躰が不豫になった。そこでこの日に、天皇の御衣一襲をそえて鎮魂祭をおこなったという。
- (49) 『先代旧事本紀』神武天皇即位年, 11月朔庚寅の条。

- 60) 『日本書紀』、天武天皇14年11月24日丙寅の条。この場合は「鎮魂」とは記されず「招魂」となっている。
- 61) 注(49)を参照。
- 62) 安江和宣「鎮魂祭の儀—特に木綿結びについて—」(皇学館大学神道研究所編『大嘗祭の研究』, 1978年)を参照。

(本館 民俗研究部)