

# 禮としての神祇祭祀の考察

——日本における神祇祭祀と對比して

關口 順

## はじめに

ここに「祖國に對する信者のつとめ」と題する文書がある<sup>①</sup>。これは、一九三六年五月にローマ教皇廳から發表されたもので、いわゆる「上智大學生靖國神社參拜拒否事件」<sup>②</sup>が端的に示す（神社參拜とカトリック信仰の相克狀況）に悩む當時の日本の司教たちに對し、彼らの要請にこたえ、布教聖省が示した指針であり、そこには、通常の參拜程度なら許される、という主旨が述べられている。ただ、そのなかに「本布教聖省がすでに一六五九年に、宣教師たちのために出した指針に述べられた非常に賢明な次の原則を想起することは、有益なことである」と書かれた行があるのは注目される。その「原則」とは、續く記述に依れば、それがあきらかに信仰心や正しい道徳に反しないかぎり、その國民の儀禮・慣習・風習を保つようにする、ということである。

一六五九年といえ、教皇はアレキサンデル七世であり、この教皇はイエズス會の布教方針に對して理解を示していた。この時期、清帝國で布教を進めていた宣教師たちにとっての問題は、異教的祭儀・拜禮にどう對するか、であつた。イエズス會はマテオ・リッチ以來、「天主」

を「天」と同じと見なし、信者が孔子の祭祀（釋奠）や祖先の祭祀（位牌の使用）を行うことを許していた。これは中國の、とくに知識人にとっての重大問題をクリアさせるための見解であつた。「天」が「天主」と別物であれば郊祀に參列出来ない、つまり中央の高官になれないことになるし、釋奠を主宰したり參加したり出来なければ地方官にも讀書人にもなれないし、ましてや祖先をまつことが出来なければ「不孝」という大變な事態に陥つてしまうからである。そのマテオ・リッチのやり方——康熙帝の表現だと「利瑪竇的規矩」——は、その後の教皇により否認された。そこで、布教方針をめぐる「典禮問題」が起きたのである<sup>③</sup>。

上記の布教聖省指針では、帝國日本の神社參拜は、アレキサンデル七世の清帝國における祭祀禮參加問題への指針に倣つて對處することが賢明とされているようである。小論では、この指針から示唆を得、禮をそれ自體に即して解明する一途として、狹義の禮（「典禮」としての神祇祭祀を日本の神祇祭祀との對比において考察する。

禮とは、中華文明の中心概念と言つても良い重要な觀念である。しかも郊祀・釋奠等の祭祀は、吉禮に分類され、狹義の禮（典禮）のな

かでも最高の位置に置かれていた。いわゆる「神社神道」と郊祀・釋奠等の祭祀典禮とは、本質的に見て如何なる共通性または異質性があるのか。解明することがなかなか困難な禮について、巨視的視線で考察を行い、大まかな論述に止まらざるを得ないにしても、それを通して禮研究へ向けた一つの足場を築きたい。

### 一 神祇祭祀の進展と禮概念にもとづくその體系化

大陸の黃河流域や長江流域の地で祭祀行爲がはつきりしてくるのは、龍山文化・大汶口文化・良渚文化などの新石器時代からである。ただ、それら文化における祭祀遺跡と見られるものから判明する事柄は限られる。たとえば、斬桂雲「中國新石器時代祭祀遺迹」<sup>④</sup>では、穀物や草木を焼いた灰、地下に埋められた人骨や畜骨、建造物の基礎部分に埋められたもの、山上の祭壇跡、墓地中の祭祀跡などを、現代の少数民族の祭祀事例を參照して考察している。その結論は、當時の祭祀對象は穀物神、地母神、山神、天神、祖先神であり、人々の關心は食物と繁殖と死亡に在った、となっている。

青銅器を使うようになった文化、二里头遺跡・二里崗遺跡・殷墟遺跡・周原遺跡では、祭祀の跡が顯著である。なかでも殷墟遺跡では、かなり大規模な犠牲の供犠を伴う、王による祭祀が行われたようである。しかし、それらの遺跡・遺物からでも、大まかなことしか分らない。『禮記』諸篇の記述はもちろん、甲骨卜辭の祭祀記事でさえも、それらと個々に直接に結びつけることは困難だからである。そこで、いくらかでも祭祀の具體的イメージを得るために、陳夢家の『殷墟卜辭綜述』<sup>⑤</sup>により、甲骨文上に見える祭祀對象を列挙してみる(五六二頁)。

天神…上帝 日 東母 西母 云 風 雨 雪  
地示…社 四方 四戈 四巫 山川  
人鬼…先王 先公 先妣 諸子 諸母 舊臣

陳夢家は殷の祭祀を天神・地祇・人鬼の三類に分けているが、これは飽く迄も、後に作られる『周禮』の分類に配當できるだけの神祇バラエティが殷の頃にもあったことを示すに過ぎない。つまり、殷にこのような區分があつたわけではない。周の祭祀は、『周禮』や『禮記』の解釋的記述から分けて實態を析出するのが非常に難しいので、ここで述べることは止めにする。<sup>⑥</sup>

祭祀のほうは考古學上の遺跡・遺物からある程度迫ることが出来るが、禮は抽象概念のため、その起源そのものを明らかにしようとする迷路に入りかねない。たとえば、注の(5)で挙げた楊志剛『中國禮儀制度研究』では、禮の起源として現代の學者の説を五つ挙げている(四頁)。①風俗説(劉師培、呂思勉など)、②人情説(李安宅、何聯奎)、③祭祀説(郭沫若など)、④禮儀説(楊寬、李澤厚)、⑤交際説(楊向奎)。王國維の「釋禮」以來、禮字の起源は祭祀と密接な關わりを持つことがほぼ承認されている。しかし、文字によつて表わされる禮概念そのものの起源となると、字解から導いて濟ます譯にもいかない。岐路に入るのを避け、ここでは上來みてきた祭祀の傳統と禮の關わりにだけ論を絞ることとする。

祭祀を含む西周盛時の文化を燦然たる禮文輝く禮樂のイメージで捉えるのは、いつ頃から始まるのか?『論語』のなかの「周は二代に監み…」(八佾篇)や「夏の禮は吾れ能くこれを言えども…」(八佾篇)がもし本當に歴史的存在の孔子が語っていたのだとすると、孔子の頃はそうだった、ということになる。しかし、私は同じ八佾篇の「子貢

告朔の餼羊を去らんと欲す。子曰く…賜や、爾は其の羊を愛しむ、我は其の禮を愛しむ」の方に着目する。鄭注によれば、告朔の際、廟で祭りを行い（朝享）、餼羊はそのとき犠牲に供される羊である。もともと告朔は祭祀と一體であり、それを子貢は經濟性の観点から考え、孔子は禮の観点から考えたことの記録であろう。「其」は『論語』にしばしば見られる（「其の…、其の…」と並べて對象（この場合は告朔＝祭祀）の一部（この場合は餼羊と禮）を各々取り出す用法）であるから、告朔＝祭祀が先ずあり禮はそれから取り出されるという兩者の大小關係になる。

古においては、『國語』魯語上の「夫れ祀は國の大節なり」や『春秋左氏傳』成公十三年の「國の大事は祀と戎に在り」という認識に見られる如く、祭祀が國政上最上級の重要事項で、かつ獨立した概念であった。それは上述した考古學の學問成果によって裏書される。そのとき、禮は（祀の禮）としてその下部で捉えられる關係にあつたのである。しかし、それが逆轉して、『禮記』祭統篇「凡そ人を治むるの道は、禮より急なるは莫し。禮に五經有り、祭より重きは莫し」に見られる如く、禮が祭祀の上位概念になり、祭祀は依然として重要であるにしても禮の一つの構成要素となつてしまつた。要は、それがいつ頃のことか、という問題になる。

私は、それを戰國時代後期から漢初と見ている。禮が大夫・士などの身分に伴う作法・儀式や郷党などの集團内での習俗的縛り、あるいは個々の人の行為規範の意味用法で使われる事態は、孔子の頃でもすでに存在しただろう。だが、戰國後期から禮の意義は著しく擴大し、禮觀念の本質が變化した。まず、實際に行われていた儀禮が整理され書きとめられたと想定されている『儀禮』は、だいたいこの頃に編集

されたのであろう。また、諸子思想家においては、荀子の禮思想が独自の理論を深め大きく禮の意義の擴大に寄與した。荀子は郊・社や喪・祭の意義についても禮の観点からの考察をしている（『禮論篇』）。『春秋左氏傳』、嚴密にいえば『左氏春秋』（この頃にまとめられたとする説に従う）には、「夫れ禮は天の經、地の義、民の行」（昭公二十五年）「禮は國家を經め、社稷を定め、民人を序で、後嗣を利するものなり」（隱公十一年）「禮は人の幹なり」（昭公七年）など、禮のもつ普遍的にして廣汎な意義、社會的機能の基幹性、人の存立上の根本性、要するに、禮を社會的人間行為全ての根幹と性格づける文言が多い。さらに、『周禮』は、成書事情は不明だが、だいたいこの時期に、傳承された諸々の職掌を基にして儒家縉紳先生が王の官治組織を理念的に構成したものと想定できる。相當な構成員である。その春官大宗伯では狹義の禮（典禮）を吉禮・凶禮・賓禮・軍禮・嘉禮の五つに分けており、祭祀は吉禮に配分されている。後に『禮記』に收められることになる、禮とくに祭禮・喪禮に關する諸篇が作成されたのも、この頃から前漢初期にかけてだつたらう。

さらに大きな變化として指摘する必要があるのは、荀子の思索を經過し人爲の所産であることが強調されていた禮が、天道（天の道理）を具體的に開示するものに變つた點である。「先王…禮義を制する」（『荀子』王制篇・榮辱篇・禮論篇）から「夫れ禮は、先王以て天の道を承け、以て人の情を治む」（『禮記』禮運篇）へと、先王の人爲（制作）はそのままにしたまま、同時に天道を示すものに變化した<sup>8</sup>。

この段階に達した禮が、〈先王の制禮作樂〉の「禮」であり、この後の傳統的な禮となつたのである。夏禮・殷禮・周禮という觀念、周禮が最も完備しているという觀念もこの長い過程のなかで生まれたも

のと、私は見ている。この傳統的禮は、具體的には「天道（理）」の具現「文明（華）」の實質「文化」（國家間・國內・家内・人倫における）秩序「制度」「規範」「典禮」「禮儀」「教養」「禮節」「敬禮」「禮讓」などを内容とし、それらがさまざまな文脈にそれぞれの意味でかつ潜在的に複合して現れる。だから傳統的禮を翻譯するのは大變困難で、前掲の楊志剛『中國禮儀制度研究』二一頁では、二十世紀初め西洋人が禮を「rite」と翻譯したことに對し辜鴻銘が大變な間違いだと激怒した話を紹介している。

祭祀は、この禮に包攝され、その根幹的な部分として組み込まれた。しかし、これはあくまでも儒者である縉紳先生の思想および文獻の中で實現した事柄であった。儒者以外では、どう捉えられていたか。韓非から儒と並べて顯學と評された墨者集団の遺した『墨子』を見てみよう。『墨子』では、相當数の篇で「祭祀」「祭」「祀」が語られているが、その扱いは禮と無關係である。禮儀的「禮」はすでに社會一般の言葉になっていたろうから、『墨子』でも使われているが、祭祀とは意識的に切り離されている感じすら受ける。祭祀に言及した事例の主なものを少し紹介すると、①古の「聖王」が「齋戒沐浴」し「酒醴案盛」を供えて「天」「鬼」を「祭祀」する（尚同中篇）。②昔からずつと、すべての遠國や小國までもが、犠牲の「牛羊犬豕」を養い、潔清の「茶盛酒醴」を供え、「上帝山川鬼神」を「敬んで祭祀」している（天志下篇）。③明鬼下篇では一族・郷里における祖先祭祀の重要性を説き、迎敵祠篇では「四望・山川・社稷」を祭祀對象としてあげている。少なくとも、先秦の社會において祭祀を禮と捉える認識が世を覆っていたとは言えない。

## 二 典禮としての祭祀

叔孫通が漢の高祖のために宮廷儀禮を制定したとき「古禮」と「秦儀」とを銜い交ぜにして作った、と『史記』は記している（叔孫通傳）。同じ『史記』の禮書によると、秦は天下を定めた後、六國の儀禮を取り入れて「秦儀」を作っている。そもそも「古禮」そのものが、周やその他の諸國の儀禮傳承を儒者縉紳先生が解釋・整理して出来たものだから、もともと「古禮」と「秦儀」の性質は共通している。

『隋書』經籍志・史部・儀注類に著録されている衛宏『漢舊儀』は、今も輯本（『黃氏逸書考』など）としてなら見ることが出来る。それを窺うと、官職ごとの細かな補則あるいは職務遂行上必要な諸儀禮、前漢の出來事（先例？）などが内容のようだが、最後のほうに祭祀がまとめて少しだけ載せられている。輯本だからあまり根據にするわけにはいかないが、この段階では、祭祀の執行もまだ他の儀禮と並行した扱いのようだ。つまり、戰國各國で國の大事として行われていた祭祀の性格の繼承である。

元帝・成帝の頃の儒家官僚が推進した廟制・郊祀を「古禮」にあわせる運動、王莽による禮制整備を承けて、後漢の章帝・和帝の頃は、張純・張奮父子、慶氏禮學を學んだ曹褒が儒教經典に沿った禮制の整備に努力していた。とくに曹褒は、漢禮を定めようという意欲が強く、章帝の命により百五十篇もの、天子から庶人にいたるすべての階層の人々に適用される冠婚葬祭の儀禮次第をまとめたが（『後漢書』曹褒傳）、實施されずお蔵入りとなつてしまった。というのも反對勢力が強固だったからである。

『漢書』を見ると、禮樂志の禮部分の記述は前漢儒者の言説で埋め

られているだけであり、それとは別に『史記』封禪書を増廣した郊祀志が立てられている。『後漢書』〔『續漢書』〕禮儀志は時令思想にもとづいた『禮記』月令篇に範を取った體裁なのでその中に祭祀も記述されているが、やはり、それとは別に祭祀志が立てられている。

前掲の楊志剛『中國禮儀制度研究』によれば、「五禮の形式で禮儀を制定するのは西晉から始まる」（一五七頁）。それは荀頤の『晉禮』一六五篇のことである。『晉書』から後の正史は、モンゴル式の儀禮が多かった元の『元史』を除き、禮志や禮儀志の外に祭祀志の類を設けることをしていない。思考が整理され純化したことの反映である。經書のなかでは疾うに禮であつた祭祀が、國家の定める禮（典禮）として觀念され組織化されたのは、晉からだと言つて良い。經書に載つている先王（聖人、聖王）の禮の理念を時勢に合わせて現實化した、いわば（實定禮）としての國家禮式、狹義の禮、典禮の成立にともない、祭祀は國家政治のレベルでも禮の一つの構成要素（吉禮）となつたのである。この（實定禮）は、觀念としては、損益を通して遠く三代に連なり、三代以降の現實政治に聖人の禮を貫徹させたとされるものである。

この後、典禮は南北朝を通じて編纂され、隋・唐に引き繼がれる。いま、完全なかたちで見られるのは『大唐開元禮』一五〇卷が最も古い。その後、この系列の典籍としては、『太常因革禮』一〇〇卷、『政和五禮新儀』二二〇卷、『大明集禮』五三卷、『大清通禮』五〇卷を見ることが出来る。『四庫全書總目』では史部・政書類・典禮之屬に著録されている。

禮となつた祭祀の祭祀對象の大枠は傳統的にほぼ固定している。上帝、日月星辰、雲雨風雷、宗廟、社稷などは、殷の頃に早くも原型が

見られ、總じて時代が下るごとに祭祀對象は増えている。なかでも、先聖先師の祭祀（釋奠）が國家祭祀に加わつたのは、國家の儒教化〔Confucianization〕を驗する意味で重要であろう。これらの祭祀は、岡村秀典のいう「祭儀國家」殷の王が祭祀を通じ秩序域内の各國をコントロールしていた體制に淵源している。ここでは政治・經濟・社會が祭祀を軸に一體となつていた。この現象（王の祭祀）自體を究明する餘裕はないが、とにかくこれが西周に引き繼がれ、中原諸國に引き繼がれた。その間、祭祀對象に着目すれば陳寶神の類の不可解な祀りも多くあつたが（『漢書』郊祀志）、王が祀る（統制する）という傳統は一貫して繼承され、儒者が祭祀を禮として組織化するさいの中軸となつたのである。

『大唐開元禮』以來を見ても、祭祀對象の大枠は動かないが、時勢につれ國家典禮ごとの違いは出てくる。そこで、その最終形態をイメージするために、光緒年間に編纂された『大清會典』に載つている祭祀を簡單な表にして掲げておく。これらの祭祀は、皇帝や地方長官が祭祀の當事者として執行し（代理の場合が多いとしても）、壇・廟・祠などの施設建物の維持管理も中央・地方の官衙が責任を有するのである。禮となつた祭祀の系列（國家祭祀）以外の祭祀はどうであつたろうか。農村の社の祀りとか、巫覡の活動とか、神靈への個人的な信心・祈願、古からいろいろあつたとは思われるが、具體的記録はほとんど無い。文献資料の場合、それらは『禮記』曲禮下篇に出てくる「淫祀」という語で、おうおう一括されてしまふのである。「淫祀」の語で括つたものなら『漢書』にも幾つか登場する。

淫祀の内容がある程度具體的に明らかにするのは、宋以降である。この頃から民間の信心對象である祠廟が各地で簇生したと指摘されて

國家の祭祀體系 (光緒大清會典に據る)					
祭祀者	時期	祭祀對象	場所・壇廟	備考	配記者
皇帝	冬至	昊天上帝	圓丘・天壇	大祀 正月上辛祈穀。	列聖
〃	夏至	皇地祇	方澤・地壇	粍祀もおこなう(常粍は4月)。	
〃	孟月・歲除前一日	祖先	太廟		功王功臣
〃	春秋仲月上戊	太社	社稷壇		后土句龍
〃	春秋仲月上戊	太稷	社稷壇		后稷
皇帝・遣官	春分	朝日	日壇	中祀	
〃	秋分	夕月	月壇		
〃	季春吉亥	先農(神農)	先農壇	皇帝・九卿が耕作する	
皇后・遣妃・遣官	季春吉巳	先蠶(黃帝の妃、西陵氏)	先蠶壇	皇后が蠶を飼養し絲を繰る	
皇帝・遣官	春秋仲月吉日	歷代帝王	歷代帝王廟		名臣
〃	春秋仲月上丁	先師孔子	文廟(孔子廟)		先賢先儒
〃	春秋仲月吉日	關帝、文昌		誕生日にも祀る	
〃	年末年始	太歳			
遣官	一年の一時にそれぞれ	群廟(先醫廟、東嶽廟、都城隍廟、他11廟)		羣祀	
〃	春秋仲月吉日	群祠(賢良祠など14祠、500名を祀る)			
皇帝・遣官	隨時	巡行・親征先の山川陵墓祠廟			
遣官		大禮・國慶の典・壇廟等の工事には適宜告祭。早には祈り、害甚だしければ大粍。			
地方長官	春秋仲月上戊	社稷	社稷壇		
(總督・巡撫)	春秋仲月吉日	雲雨風雷神、山川神、城隍神	雲雨風雷山川壇、各專祠		
(知府)	春秋仲月上丁	先師孔子	孔子廟		先賢先儒
(知州)	春秋仲月吉日	文昌帝君、關聖帝君		誕生日にも祀る	
(知縣)	仲春亥日	先農	先農壇	督撫以下が耕作する	
	季春吉巳	先蠶	先蠶廟・蠶神祠・黃帝廟	一部の地域	
	春秋仲月	歷代帝王陵廟	各地の陵廟		
	春秋	避災救患の神(70くらい)	各地		
	春秋	忠臣義士孝子悌弟順孫	忠義孝弟祠		
	春秋	節孝婦女	節孝祠		
	春秋	忠節の諸臣の專祠ある者	各祠(130祠くらい)		

② いる。この民間信仰の祠廟は、聖人の禮の現實態だと觀念される國家祭祀の體系からは逸脱した存在と見なされ、「淫祀」「淫祠」とされた。要するに、祀典に登録されていない、つまり禮に合わない祭祀・祠廟が「淫祀」・「淫祠」である。もう少し詳しく見ると、祀典になくても民に功ある祠廟は特別扱いし、地方官の上奏により廟額・封號が授與される。まれに祀典にも入る。廟額とは、「忠臣烈士」の場合はいささか異なるが、おおむね「靈濟」「昭澤敏應」の類の(民の願いに應え靈驗あらたかであり、廣く恵みを施し救濟する)神靈であることを認定するお墨付きである。封號は伯・侯・公・王・帝にランクづけられる。

神祇鬼の祭祀は、①皇帝またはその代理が行う傳統の吉禮祭祀②歴史の進展のなかで、祀典に入った關帝などの祭祀③祀典には入れてもらえないが、國家から認定のお墨付きを得た祭祀④その他の民間で信心・信仰されている祭祀(祠廟)に分けられる。③はある程度手懸かりがあるが、④に屬する膨大な数の祠廟は、地方志に載ることなどあり得ず、まったく知り得ない。

中華平民教育促進會の李景漢が主導した河北省定縣を對象とする社會調査の報告書『定縣社會概況調査』⑤は、④に屬する民間信仰の狀況を知る手懸かりになる。その第十章「信仰」は、民國十七年(一九二八年)と十九年の調査に基づいて書かれている。十九年の調査によると、定縣全體の寺廟數は、五道廟(二五七座)關帝廟(二二三座)など合計八五七座である。それに先行して十七年に行われた定縣内六十二ヶ村の調査だと、老母廟(一九座)五道廟(一七座)關帝廟(二〇座)など合計一〇四座である。この六十二ヶ村の調査の價值あるところは、二十世紀初頭の新政や民國初期の改革により學校に轉換したり取りつ

ぶされたりした寺廟も、光緒八年（一八八二年、明治十五年）まで遡って確か調べられている点である。それによると、光緒八年には五道廟〔六八座〕老母廟〔五四座〕關帝廟〔四〇座〕眞武廟〔三七座〕など合計四三五座であった。畫像のあつたこと分かる寺廟は三一座、塑像のあつたこと分かる寺廟は三九六座（像の總数は二二五七體）となる。寺は三十五あつたが、民國十七年にはすべてなくなつていた。それらも合わせて、玉皇廟、龍王廟、瘟神廟、文廟、周公廟など儒佛道混在した六十二の寺廟名稱を数えることができる。それらは「福を祈り禍を免れる」「招魂追悼」「雨乞い」「邪祟を鎮める」「子授け」「病氣を免れる」「家畜の病氣を免れる」「虫害を免れる」「疫病を免れる」「金儲け」「普通の崇敬」のために、燈明をともし、焼香し、供物をならべ、叩頭するところであつた。

以上が、限定された地域の事例ではあるが、先に表示した國家祭祀と同じ光緒期において淫祠と見なされつつ民間で實際に行われていた祭祀（信心）の全體像である。

禮としての祭祀を考察する立場からは、ここで、關帝や眞武など、祀典にある神と民間の神とが祭祀対象そのものとしては同じという事例に注目する必要がある。また、さらに歴史的に見て民間から祀典に入った祭神は少なくないことにも注目する必要がある。極近くでも光緒五年から十一年まで各地の龍神が連年祀典に加えられている。このように民間の神祇と祀典上の神祇とは質的に連続していることを見て取らなければならない。もし神祇の本質が變わらないとすると、あとはどう祀るかの違いであろう。

### 三 日本における神祇祭祀のあり方

「はじめに」で觸れた〈神社參拜が個人の信條を越えた國家的な社會規範だという事態〉即ち國家神道體制の原型となる構想を初めて示したのは、會澤安（正志齋）の『新論』（一八二五年成）長計篇であつた。<sup>16</sup>『新論』は幕末の志士たちの間で廣く讀まれた書として知られている。長計篇は、國體篇の論旨を承け、外夷に對處し國內の一本化をはかるための長計として、「典禮教化」により「民志」を一つにすることを説いている。つまり天祖（天照大神）を根源におく神祇祭祀の組織化である。

會澤は水戸で儒學を普遍的學問として身につけ、それを用いてヨーロッパをも含む全世界を認識していく。だから、日本を「中國」「神州」と稱し中國を「漢土」と稱して怯むところがない。日本の神祇祭祀も、五禮の吉禮祭祀と同じ性質同じ機能のものとして認識しており、まさに禮である。もつとも、まったく同じというわけではなく、彼に言わせれば、「神州と漢土とは、風氣が素より同じで、人情もまた甚だ似ているため、教化の着想が甚だ似ている」（五九頁）。そこで、神祇の祭禮が「唐虞三代に調えられた祀典（つまり禮の經典）」と「暗合」しているわけである（一四七、一四八頁）。「暗合」とは、たとえば「大嘗の禮は天祖を祀り、天に事え先祖を祀る意が兩存している。これは郊禘のもつ意義と同じだ」（二四八頁）の類のことを言う。「猶」や「其義：與：相似」などの言い回しを使い、大物主大神・倭大國魂神・新嘗・大神宮・度會宮・稻荷神社・山祇やまつみ以下六神・伊弉諾以下三神・住吉神・山口・水分・大鳥神社以下六神・座摩いかり以下八神の大内裏に在る神々・神祇令みまに規定された大祀中祀小祀の諸祭・稻魂神などを、「暗合」「相似」の例

として説明している。ただ、會澤も承知していたに違いない現實の明清の古禮祭祀〔國家祭祀〕への言及は見られない。おそらく同格かまたは〔漢土の俗〕でも「民に功烈のある者を祭る」と述べていることから判断して、格下に見ていたのだろう。

中國と日本とに風土・精神の基盤的類似があるとの會澤安の認識はいちおう首肯できるかもしれないが、諸神や祭儀が禮であるとの主張は歴史的事實に相違する。祭儀が儀禮を伴っているのは當然だが、そもそも日本では禮としての祭祀〔神祭り〕を回避したのである。

それは律令制定の用意を見れば分かる。日本で律令の導入が少しずつ進展し國家としての體制を整えたのは七世紀後半であり、いま完全な形で令を見ることが出来るのは『養老令』である。井上光貞による<sup>17)</sup>『養老令』は唐令にもとづいているのだが、神祇令と唐の祠令とは、他の篇目の令に比べ相違が著しいという。四點擧げている。①祠令の祀（天神）・祭（地祇）・享（人鬼）の區別が無く、一様に「祭」である。②神祇令は二十二の祭りを擧げているが、その個々の祭りの内容も、また全體の體系も唐とは異質である。③祠令と違い即位儀禮が（實質十一條しか無いのに）三條も書き込まれている。④祠令と違い動物犠牲を排除している。

小論の觀點からは、とくに②が重要である。名分の上から言ったら、隋・唐の典禮などで知り得ていたとしても唐禮を採用することは出来ない。『三國史記』卷三十二雜志第一「祭祀」の項において、新羅の祭祀について、「宗廟や社稷壇を祭つても）みな國境内にとどまり、天地の祭りをしないのは、…『禮記』王制篇に『天子は天地や天下の名山大川を祭り、諸侯は社稷や境内の名山大川を祭り』とあるので、越禮を避けたものか」とコメントされている事態、つまり越禮問題が生

じるからである。また、たとえそれらが日本を中心とする小天下を觀念的に設定することで乗り越えられたとしても、實際上から言つて、出来ない。それは往古の日本の神祭りは、對象神を特定出来ず、また居場所を特定出来ず、祭りのときに祭場に臨時に降りてきてもらうよう迎えて行われたのであった。その依代が磐座（いわくら）神籬（ひもろぎ）<sup>18)</sup>である。だから、神の居場所も常設のものではなかった。伊勢神宮には古くから社殿があつたようだから、少しずつ常設社殿が作られつつあつたのだろうが、それが加速されたのは天武天皇が推進した政策―律令に見合つた官社の整備からだといふ<sup>19)</sup>。また同時に天神・地祇の觀念も導入され、かろうじて「神祇」祭祀と言えただけのものが整つてきた（神祇令第一條）。しかし、『養老令』神祇令の段階でも、祈年祭の班幣を通じて全國の官社を統制する仕組みを作るのがやつとであり、禮として觀念化することなど不可能であつた。

このように、まだ官社以外の多數は従來からの延長線上にあつたと想像されるものの、王權（天皇）と結びつき、不充分ながら神祭りは律令制の下で組織化された（神祇祭祀）。しかし、信仰内容としては、それはまだアニミズム的巫術的段階から脱けていない、各所の氏族神や自然（神）を祭る段階であり、觀念體系としては組織化されていない、律令の支えによつてからくも體を爲している性質のものだつた。だから、律令制の弛緩と變容にともない、上層にある少數の神社は制度的に二十二社制や諸國一の宮制に移行していくが、内容的には佛教―黒田俊雄の用語だと「顯密佛教」―に包攝され<sup>20)</sup>、神はその末端で活躍する諸神（毘沙門天などと同性質の護法善神）となつてしまふ。ふつう「神佛習合」とされるものの、論理から見れば佛教の理論を基礎とするあり方であり、この時期はかなり長期にわたる。注目すべき點は、この



間に『日本書紀』『先代舊事本紀』『古語拾遺』『古事記』などに見える天皇家の統治を説明する目的でまとめられた神話が寺社縁起や社家神道書の作成を通し實質化して来て、諸々の神道説の内容になったことである。<sup>21)</sup>

その中から、顯密佛教からの脱却を意識した吉田兼俱(一四三五一—一五二一)の唯一神道が出てくる。その著『唯一神道名法要集』では、自己の繼承する神道は天兒屋根命(あまのこやねのみこと)から先祖代々傳えてきた「元本宗源の神道」だとし、他の「本迹縁起の神道」「兩部習合の神道」と差異化している。吉田家はその後「神祇管領長上」を名のり、「神道裁許狀」「宗源宣旨」を發給し、まがりなりにも全國の神職の棟梁の地位を得ていく。<sup>22)</sup>

神道説として吉田兼俱を繼承する位置にあるのが林羅山(二五八三—一六五七)である。その著『神道傳授』十七「神道三流」では、「唯一宗源」は「神代の神道、日本の古風であつて異國の事を交えていない」と評價し、十八「神道奥儀」では、自己の立てた「理當心地神道」を、「王道」であり、「天照大神から傳わつたもので、神武以來代々の帝王が統治のうえで現してきたものである」と規定している。そのうえで、この時點ではほとんどがまだまだ「習合」の域にあつたであろう(理當心地神道以外の神社祭祀)を「卜祝隨役神道」と概括してそれに對置し、神主など單なる祭儀執行者の神道だと貶めている。この「卜祝隨役神道」の「神道」が、現代の「神道」、神社の神祇祭祀とほぼ同じ意味で使われている事は注目される。

林羅山が明確にしたこの筋の神道説が、その後の國學による純化を経て明治以降の國家神道體制の主導的教義内容に發展したと見る事ができる。羅山にあつては「卜祝隨役神道」を埒外としていたが、國

家神道體制では、無格社以上の總ての神社を組み込んでいた。國家神道については、現時點の成果として島蘭進の研究を引用しておこう。<sup>23)</sup>「國家神道は皇室祭祀と伊勢神宮を頂點とする神社および神祇祭祀に高い價値を置き、神的な系譜を引き繼ぐ天皇を神聖な存在として尊び、天皇中心の國體の維持、繁榮を願う思想と信仰實踐のシステムである」。この理解なら、林羅山の理念と違わないし、會澤安の構想の實現とも言える。井上哲次郎や加藤玄智のように國體神道と言つても良い。

ここでは「皇室祭祀と伊勢神宮を頂點とする神社および神祇祭祀」の側面、つまり神社と神祇祭祀に絞つて考えてみる。明治維新以降、それまで(吉田家の活動はあつたにしても)天臺系や眞言系などの佛教のなかに惰性的に包まれていた全國の神社は、神佛分離令・廢佛毀釋運動・神道化の強要などをへ、國家の手により國家祭祀を目的として組織化された。神祇令では甚だ不十分だった神祇祭祀の國家組織化は近代國家體制の構成部分として達成されたのである。祭祀自體も、その神社その神社ごとの傳統の祭り・信仰は付隨的に許容されたものの、主要な祭儀は(天照大神の神敕にもとづく萬世一系の天皇の統治)を支えるものへと方向付けられ、質的に變化した。注意すべきは、これが個々の行政的な制度改變として推進された事實である。重要な改變を擧げると、<sup>24)</sup>①明治四年(一八七一年)五月…神社を「國家の宗祀」とする太政官布告②同月…神社の社格の整備③明治十五年(一八八二年)…神官・教導職の分離(教導職というのは宗教者に附した職名であつた。神官をそこから切り離したことは、神官は宗教者でないことを意味した。)④明治三十三年(一九〇〇年)…内務省神社局の特立(それまでの内務省社寺局が神社局と宗教局とに分かれた)⑤明治四十年の「神社祭式行作法」

等の新しい神社祭式の制定である。

これらの行政上の制度整備を経て、個々の神社は、國家祭祀の當事者として獨自のまとまりをもつ活動組織に編成された。そして、これら神社の行う國家的性質の神社祭祀活動が神社神道という概念を出現させ一般化させたのである。ただ、政府レベルでは神社神道と稱することはない。内務省神社局を外局化して新設された神社院は昭和十九年に『神社本義』という小冊子を發行している。この『神社本義』は、そのような神社神道〔同書では「なま神の大道」〕の手頃な概論と言えよう。このような経緯で「神社神道」の擔い手となった神社は、一九四五年十二月の「神道指令〔國家神道、神社神道二對スル政府ノ保護、支援、保全、監督竝ニ弘布ノ廢止ニ關スル件〕」以後、國家から離れ、神社本廳下の宗教法人としての道を歩むことになる。

ところで、「國家の宗祀」としての神社の祭祀活動は、いったい何者と規定されるべきなのか。つまり、上位概念は何か。内務省の見解では、神社は「宗教」ではないとされ、それ故に神社參拜が公民的行動とされたのだった。もとより、近代國家としては、會澤安のように「禮」と言うことも出来ない。制度の改變を積み上げることにより、ネガティブな方法で國家神道を支える神社神道を作り出した結果、それが何者か積極的に規定することができず、難問を生み出してしまつたのである。<sup>29)</sup>

#### 四 神社祭祀が禮であることの考察

清帝國の國家祭祀と帝國日本の國家祭祀とを比べたばあい、兩者とも、そのあり方は「宗教」と認定しても良いだけの觀念上かつ祭儀上の體系性を獲得し、さらに強固な國家制度に支えられていたと言える。

原始的アニミズムの要素を遺す古朴な神靈の祭祀が、各々觀念的體系に包まれて二十世紀までともかくも維持されたのは、考えてみると希有のことかもしれない。

帝國日本の神社神道と清帝國の吉禮祭祀とにはこのように共通性が認められる一方、實は大きな違いがあった。それは、日本においては、國民國家の臣民すべてが公的場面を通して參拜を求められていたのに對し、清帝國においては近代以前の禮なので、知識人(官人)と一般庶民とでは求められる義務が分かれていた點である。理屈から言えば庶民の信仰といつても中華の文明に浴しているはずだから夷狄の習俗とは本來異なっており、いわば「禮俗」として存在する。しかし、このような連續性にもかかわらず、「禮」と「俗」とは概念上はつきりと區別されていた。

また、禮とは、本來、先王が天道にもとづき人情を考えて、定められたものであった。國家典禮の祭祀もその現實化である限り、禮の本性格は維持される。さきに「禮が祭祀の上位概念になり、祭祀は依然として重要であるにしても禮の一つの構成要素となつてしまつた」と述べたが、いったいそれは何事を意味したのか。宗教學者の用語「プラクティス」と「ビリーフ」を用いて考えてみよう。すると、それは、宗教としての祭祀を構成する「プラクティス」と「ビリーフ」のうち、プラクティスが觀念的に原理化されることによりビリーフとのセットの位置から脱してしまつたこと(つまりは脱宗教)を意味すると考えられる。そのとき、禮は普遍的にして原理的な絶對性を獲得し、ビリーフとセットのプラクティス(儀禮)を越えた次元に在る。そこでは、神靈の祭祀(儀禮)は神靈の存在を信じるから行うのではなく先王の禮に従うことが根本だから行うのだ、という意識に轉換しているはず

である。聖人が祭祀の禮を定めたことが根柢だとされている一例證は、『禮記』祭義篇「宰我曰く、我鬼神の名を聞くも、その所謂を知らず。子曰く、…（聖人）物の精に因りて制して之が極と爲し、明らかに鬼神と命じて以て黔首の則と爲す、百衆以て畏れ、萬民以て服す、…」の條に見える。ここで、鬼神の謂われは説かれているが、『墨子』明鬼篇のように鬼神の存在を論證しようという意圖はなく、有無自體は問題になっていない。

神社神道の場合は、行政制度の改變の積み上げにより形成され、祭祀活動の上位概念は積極的に規定されなかつた。國體・國家神道を構成していたことは事實だが、構成の論理が顯示されていたわけではない。だから、禮の場合のようにプラクティスが原理的な位置にまで高められたとは言えず、その實態に基づいて判斷せざるを得ないのである。

この違いが、國家の支えを失つたのち両者が異なる局面を迎えることになつた基本的理由であろう。辛亥革命後、帝政の崩壊とともに、民間で行われた信仰・祠廟は残つたものの吉禮祭祀の方は消滅してしまつた。いまは天壇などの祭儀施設もむなく觀光地としての姿をさらすのみである。これが儒教の崩壊である。かたや帝國日本の終焉にあつては、神社神道は「神道指令」にもとづき宗教として存續することとなつた。兩者の特質の違いがその差異を生み出した理由の一端だと思われる。

禮としての祭祀が以上のような特質を持つているとすると、それと宗教との関わり方が理解可能になってくる。中國で行われた宗教のうち主なものは、道教・佛教・回教・天主教である。それらは自己の寺

廟をもち信徒を識別できる。道教は、禮としての祭祀と同じく、古來から民間の信仰に立脚して形成されており、信徒の範圍も曖昧なところがあるため、ここでは他の三教について考える。

禮としての祭祀の立場から總括的に言うと、士庶の別にかかわりなく、どの宗教の信徒であつても、治安上の問題をおこさず、誠敬の念をもつて禮をきちんと行つてくれれば可なのである。第一、禮は性格からして形式性が高いので細部は柔軟であり、祭祀に道教神が取り入れられていたこともあつたし〔宋代〕、祆教つまりゾロアスター教が唐の祠令に載つていた可能性だつてあつた。

北宋の士大夫には禪に魅せられていた人物が多い。禪は教外別傳と稱するだけあつて、眞如緣起の深遠な哲理に直接し、煩瑣な教義を素通りして學人に迫ってくるからだ。蘇軾、王安石など禪に心酔していた大官たちも、禮に定められた祭祀にきちんと參加していれば問題はなかつた。そのような状況に危機意識を持ち、哲學レベルで對抗したのが朱熹たちということになる。また、梁の武帝は若い頃は典禮編纂に熱心で、天監年間に吉禮など五禮の儀注總計一千百七十六卷を編纂させたほどである〔梁書〕卷二十五徐勉「修五禮表」。しかし、晩年は佛教に深く歸依し、たとえば中大通元年（五二九年）九月、四部無遮大會を設けて自分の身を喜捨し、群臣が億萬の錢を以て贖うほどだつた。しかし、その年の正月には南郊に祀り、明堂に祀つていたのである〔南史〕卷七。

直省十八省に住む回教徒も文武の官に就いている。清の雍正帝は安徽省の地方官が上奏した〈回民に關する彈劾〉を退け、清真寺や禮拜寺などのモスクは村里で土俗の神を崇奉するのと同じであつて、祀典に載つていないからといって罪案にしてはいけなさとその地方官を處

罰に付し、これまでも文武の科擧を受験して高官となり國家のために盡くした者は少なからずいる、と諭している<sup>(26)</sup>。また、小説の『儒林外史』にも回教徒の知縣が出てくる。郷試に合格しショックで氣が變になつたあの范進が知り合ひの郷紳と一緒に祝儀帳なりに出かけた先の高陽縣知縣湯某がそれである(第四回)。

天主教については、四十二歳で洗禮を受けた明の文淵閣大學士禮部尙書徐光啓の例が有名である。

それにしても、「利瑪竇的規矩」で何故いけないのか、康熙帝にしてみれば本當に不思議だつたのではないか。というは、滿州族固有の宗教が康熙帝などの吉禮祭祀觀の底にあつた、と思われるからである。滿州族固有の宗教とはシャーマニズム(薩滿教)であり、彼らは入關以後もそれを保持していた。薩滿教は、長白山の祖先神、各族祖先神、諸々の天神、動物神、さらに釋迦佛・觀音や關帝などまで祭祀對象とする多神教であり、薩滿が祭儀を進めるのが特色である。先に太宗皇太極は太祖ヌルハチの政策を引き継ぎ、盛京(瀋陽)において堂子(祠廟の一種)の祭祀を滿州各族・蒙古諸王を糾合する精神的支柱としていたし、また、一般の野祭を禁じ家内の祭りのみを認め、宮殿内の正寢にあたる清寧宮で行う祭祀の祭儀も整えていた。入關後、順治帝はそれを繼承し、北京にも堂子を設け(王府井大街が長安街にぶつかった地點から少し西南の地)、皇城内の坤寧宮を祭神殿とするため建て直し、薩滿教祭祀の祭儀制度を整え、滿州王侯大官たちにも家祭を奨励したのである。ただ、康熙十二年(一六七三年)には、漢人官僚は堂子祭祀に参加しなくて良いこととなつたし、乾隆十七年(一七五二年)には、堂子の祀典が禮部から内務府に移された<sup>(27)</sup>。つまり、國家統治者の宗教に國家の官吏が職責を持つという意味では國家祭祀の一種かもしれない。

いが、家祭として行う性格をより強めたと言えよう。薩滿教の神々はまさに「土俗の神」であり、雍正帝が回教徒に寛容だつたのも當然である。

注

(1) 『歴史から何を學ぶか』(カトリック中央協議會福音宣教研究室編 新世社 一九九九年)に所收の文書に依る。

(2) この「事件」については『上智大學史資料集』第3集(一九二八—一九四八)(上智大學史資料集編纂委員會 非賣品 一九八五年)が詳しい。

(3) 「典禮問題」については、矢澤利彦『中國とキリスト教』(近藤出版社 一九七二年)およびその巻末に挙げられた参考文献から知識を得た。最近の研究としては、李天綱『中國禮儀之爭 歴史・文獻和意義』上海古籍出版社 一九九八年。これも巻末に文獻目録がある。ちなみに、伊東隆夫「中國に於ける所謂典禮問題の解決について」(『史學研究記念論叢』所收、一九五〇年)では、民國になつてもまだ残つていた孔子に對する敬禮問題が一九三九年に公表された「支那の典禮に關する若干の儀式及び宣誓について」で合法化され、「中國に於ける典禮問題は、遂に解決したのである」と述べられている。

(4) 『東南文化』(總第九六期、一九九三年第二期)所收。

(5) 岡村秀典『中國古代王權と祭祀』(學生社 二〇〇五年)の二五頁、八六頁、四〇五頁、四二三頁などに、その指摘は見える。また、馬建梅『周代中原地區祭祀遺址初步研究』(山東大學碩士論文 二〇〇九年)も末尾の五九頁で、同様な難しさを述べている。

岡村秀典の近著『中國文明 農業と禮制の考古學』(京都大學學術出

版會 二〇〇八年)は、前掲著では禁欲的に扱っていた「禮制」を「シノロジーとしての中國考古學」を目指す立場から積極的に活用する姿勢に轉じている。「禮制」とは、「…儒家は禮の規範で支配を秩序づけようとした。この社會・文化システムを禮制という(同書六頁)」である。楊志剛『中國禮儀制度研究』(華東師範大學出版社 二〇〇一年)でも、「原型」や「萌芽的」(原始的)などの限定がつくにせよ、「禮」や「禮制」を遡らせて使用している―「堯舜の禮」とまで!

世界に向けて翻譯可能な「儀禮」の意味ではない戰國末以降の産物である中國的な「禮」「禮制」を、時間を遡って適用するのなら、それがなぜ可能であるのか、根據をもっと説明することが必要である。中國的なものの出現はいつから、何を徵表としてそう言えるのか。

(6) 陳夢家『殷墟卜辭綜述』中華書局 一九八八年。

(7) 陳來『古代宗教與倫理 儒家思想的根源』(生活・讀書・新知三聯書店 一九九六年)は、「周代の古禮」と「戰國時の禮」、つまり「春秋以前の禮」と「戰國時代の儒者の禮に對する解釋」と分ける、という方針で書かれているが(二二五頁)、その實際の叙述は必ずしもそうなっていない。

(8) 禮における天人關係については、拙著『儒學のかたち』(東京大學出版會 二〇〇三年)第二章を参照していただきたい。とくに六一頁。

(9) 前注(5)の『中國古代王權と祭祀』第一章(とくに四八頁)、第二章(とくに五八頁)、第四章(とくに四六四頁)。ただ、「君臣關係」という捉え方は(同書四九頁の記述に照らしても)さらなる検討を要すると思う。

(10) 乾隆『大清會典』では、天神(雲師、雨師、風伯、雷師)地祇(五嶽、五鎮、五陵山、四海、四瀆)が、中祀として祀られており(卷四七)、これが傳統的祭式である。光緒『大清會典』では大祀の圓丘・方澤に付記されており、『會典事例』の方には、中祀として記述がある(卷

四四〇)。

(11) 出土資料、たとえば包山楚簡の卜筮祭禱簡には、王の祭祀系列以外の祭祀對象である神祇名が見える。祭っているのは相當な上位者ではあるが、個人的な祈りの對象が窺える資料と言えよう。王穎『包山楚簡詞彙研究』(廈門大學出版社 二〇〇八年)六頁「神祇類名詞」に見える。

(12) 松本浩一「宋代の賜額・賜號について―主として『宋會要輯稿』に見える史料から―」野口鐵郎編『中國史における中央政治と地方社會』(昭和五九・六〇年度科學研究費補助金(総合研究A)研究成果報告書 一九八六年)所收。金井德幸「宋代の村社と社神」『東洋史研究』三八―二 一九七九年。

(13) 「祀典」は『國語』魯語上に出てくる古い言葉であり、「祭祀儀禮を記載した典籍」の意である。一般的使用例としては(國家が禮として認め執行する祭祀のリスト)の意味になるが、「リスト」が具體的に何を指すのか明示されない。典禮書や會典のような典籍で窺うしかない。

(14) 小島毅「正祠と淫祠―福建の地方志における記述と論理―」(『東洋文化研究所紀要』第一二四冊 一九九一年)は、福建の地方志を丹念に調べ、  
②③に該當する城隍神・關羽・泰山神・林氏女(媽祖)・眞武神・李宏と錢四娘・何氏九仙・吳本(保生大帝)・陰兵を操る神々(張悃、黃興など)・龍神を集中的に取り上げ、正祠と淫祠のあり方をめぐる儒教的知識人(地方志制作者)の思想を考察している。示唆を得、教示を受ける點が多かった。

(15) 原著は一九三三年出版。小論は二〇〇五年上海人民出版社(世紀出版集團)版によった。全十七章、七七七頁。定縣は當時全國にあつた千九百餘縣の一つ。人口は約四十萬人。大小四百七十二の村(實質的には四百五十三ヶ村)がある。李景漢らは、民國十七年、先行して縣の約八分の一にあたる六十二ヶ村を單位とする「信仰」の詳しい調査をして

いる。六十二ヶ村には一萬四百四十五家あった。ちなみに、宗祠は大小すべてで十九座あった。民國十九年には、定縣全體の「信仰」調査をしている。

- (16) 『新論』は『日本思想大系 五三 水戸學』(岩波書店 一九七三年)に依った。頁數も同書の頁數。ただ、原語を保ちつつ現代語譯してある。
- (17) 井上光貞『日本古代の王權と祭祀』東京大學出版會 一九八四年。著作集では第五卷。

- (18) 事典的常識だと思ふが、文献を例擧すれば、柳田國男「神道私見」『定本柳田國男集』第十卷 筑摩書房 一九六七年。
- (19) 井上寛司『日本の神社と「神道」』(校倉書房 二〇〇六年) 六二頁く七十二頁。『神道』の虚像と實像』(講談社現代新書 二〇一一年) 第一章。

- (20) 黒田俊雄「顯密體制論の立場」『現實のなかの歴史學』(東大出版會 一九七七年) 所收。「中世宗教史における神道の位置」『日本中世の社會と宗教』(岩波書店 一九九〇年) 所收。著作集では第二卷と第四卷。
- (21) 大隅和雄「中世神道論の思想的地位」『日本思想大系 一九 中世神道論』(岩波書店 一九七七年) 所收。

- (22) 井上智勝『近世の神社と朝廷權威』吉川弘文館 二〇〇七年。
- (23) 平重道「近世の神道思想」『日本思想大系 三九 近世神道論・前期國學』(岩波書店 一九七二年) 所收。『神道傳授』の引用は『日本思想大系』により、必要部分を現代語譯した。

- (24) 島園進『國家神道と日本人』岩波新書 一九一〇年 五九頁。
- (25) 「神道化の強要」とは安丸良夫「神々の明治維新」(岩波新書 一九七九年)の一五九頁に述べるところで、神佛の混淆状態を分離するのではなく外からまったく別の神格をもちこむケースである。同書では、明治初年に行われた各地での民俗信仰の啓蒙的抑壓も明らかにしてい

る。

- (26) 國家神道の研究蓄積は多い。小論では、村上重良『國家神道』(岩波新書 一九七〇年)、『天皇の祭祀』(岩波新書 一九七七年) 阪本是丸『國家神道形成過程の研究』(岩波書店 一九九四年) や安丸良夫・宮地正人『宗教と國家』(日本近代思想大系五 岩波書店 一九八八年) などから事實認識を得た。

- (27) この「國家ノ宗祀」という言葉は、この後非常に多くの場面で政府のキーワードとして使われる重要な語となるのだが、非常に分かりにくい。『日本國語大辭典』では「宗祀」に「尊びまつること」という意味を與え、この太政官布告「神社ノ儀ハ國家ノ宗祀ニテ…」を例文としている。島園は「神社は私人の崇敬對象ではなく國家の儀禮を擔うもの」という意義を表す語」と解説している(前掲注(24)の書の一〇四頁)。

- (28) 官社(官幣大社、官幣中社、官幣小社、國幣大社、國幣中社、國幣小社) 諸社(府社、藩社、縣社、郷社、村社(同年七月から)) 無格社(雜社)。また、明治五年に別格官幣社が新たに官社に加わった。

- (29) 政府は「神社非宗教」ですら、口頭での發言に止めている。『帝國憲法』第二十八條「日本臣民ハ安寧秩序ヲ妨ケス及臣民タルノ義務ニ背カサル限ニ於テ信教ノ自由ヲ有ス」と抵觸するか否かの論争を避けたのである。「神社非宗教」も舌足らずな言い方だが、「國家の宗祀」の延長である。この問題について各界人士の見解を集めた『神社對宗教』(加藤玄智編 明治聖德記念學會發行 一九二一年)という本がある。さすがに、その序は「神社又は神道は元來宗教なのか宗教で無いか…」という(舌足らずな言い方)を補正する文言で始まっている。なかで、内務省神社局から宮内省掌典に轉じた八束清貫は、神社の祭祀は「國務」「政務」であると明言するが、他方で「國務以外に置く事も出來やう」と保留もしている(一一〇頁)。

(30) 神社神道の「宗教」的性質については、前注(29)の『神社對宗教』を「ご覧いただきたい。吉禮祭祀の宗教的性質については、詹鄞鑫『神靈與祭祀—中國傳統宗教綜論』(江蘇古籍出版社 一九九二年)を「ご覧いただきたい。同書は、小論でこれまで述べてきた「禮としての祭祀」を「傳統宗教」のなかの「正統宗教」と位置づけている。

(31) 「ピリーフ」と「ブラクティス」によって日本の「宗教」事情を説明している文献に、磯前順一「近代日本の宗教言説とその系譜—宗教・國家・神道—」(岩波書店 二〇〇三年)の第一章、關一敏「日本近代と宗教」(『春秋』三九三 一九九七年)がある。關は、キリスト教をモデルとした宗教のとらえ方として「つねに行事と信仰の體系として宗教をとらえる見方」を指摘している(三四頁)。磯前は、各々を「概念化された信念體系」「非言語的な慣習行爲」と説明し(二三五頁)、西洋社會では、キリスト教はピリーフ重視であり、明確な教義體系をもたない諸宗教は劣等な宗教と見なされた(一二二頁)、としている。

(32) 子安宣邦『新版鬼神論』(白澤社 二〇〇二年)では、荻生徂徠「辯名」のなかの、「それ鬼神なる者は、聖人の立つる所なり」を引き、「徂徠の言葉は、鬼神とは、聖人の制作になる「禮」の體系、すなわち祭祀體系によつてはじめて存立するにいたつたのだ、ということを意味するはず」だとしている(十、十一頁)。祭義篇の文章を読む導きとなる鋭い指摘である。

(33) 「儒教」「儒學」については、注(8)の拙著を参照していただきたい。とくにii頁。

(34) 兩者の差異を示す点として、祭祀の執行者の問題も取り上げるべきであった。日本では世襲の神職が祭祀に當たるようになったが、中國では一貫して皇帝・高位の官人が當たり、祭場の維持管理、祭儀の準備、進捗は太常寺などの官衙係員の役割だった。重要な点であるが、いまは問

題を指摘するのみに止めなければならない。  
(35) 『唐令拾遺』(仁井田陞 東京大學出版會 一九六四年版)二二一頁。同書の注記に言うように、誤りの可能性があるが、唐に薩寶府という祇教の官衙があつたことは事實である。

(36) 稻葉岩吉『清朝全史』上(早稻田大學出版部 一九一四年)の六八八頁。雍正實錄八年五月。他に『清國行政法』第四卷(汲古書院 一九七二年)に據れば、左宗棠も「回族は文武の科擧によりて官を得、擢んでられて總督・巡撫・提督・總兵に至つた者も少なくない」(一三三五頁)と述べている。

(37) 薩滿教については、石橋丑雄『北平の薩滿教に就て』(外務省文化事業部 一九三四年)、石光偉・劉厚生『滿族薩滿跳神研究』(吉林文史出版社 一九九二年)、劉厚生『清代宮廷薩滿祭祀研究』(吉林文史出版社 一九九二年)などを見た。シャーマンには、大薩滿と家薩滿の二種類があり、家薩滿は一族などから選ばれてシャーマンになる。

(38) 姜相順「清宮薩滿祭祀及其歷史演變」『清史研究』一九九四年第一期。