

# 富士谷御杖の「齋宮」再興論

東 より子

## はじめに

近世後期の異色の国学者として知られる富士谷御杖（1768～1823年）は、自らの神学の一つの到達点として、後醍醐天皇の代より廃絶されている伊勢齋宮（齋王）を再興し、齋宮をもって神道の「教主」とする説を展開している。この「齋宮」再興論は、御杖に改名する文化8年（1811）以前の成元時代に刊行された『古事記燈大旨』（1808年刊）にはみられない主張であり、「富士谷御杖著」の署名がある『伊勢両大神宮辨』および文化10年8月の識語がある『止波受驚多理』<sup>1)</sup>に主に述べられている。両著は、御杖の多くの著作同様に、刊行されることなく門人のみが知る場所であり、「齋宮」再興論も実現可能性のみならずそれに向けての行動に至ることもなかったが、決してたんなる自説の「権威づけ」<sup>2)</sup>として片付けられる性質のものではない。というのは、御杖は「言葉の時代から行動の時代へとうつりかわるその臨界点」<sup>2)</sup>に際会した人物であり、非現実的であろうとも「齋宮」再興論は、彼の古道論の論理的必然性をもった運動論として位置づけられるからである。

本稿の課題は、これまで重要視されることのなかった御杖の「齋宮」再興を中心とする伊勢神宮の「祭祀」論の意味を解明し、彼の神学の一つの帰結を提示することにある。それは、言語・文学論や哲学論に傾きがちな御杖研究に対し、彼の学が古典の解釈という方法による解釈学であることを再確認することでもある<sup>3)</sup>。

—

本居宣長の『古事記伝』に対するもっともラディカルな批判の書の一つである『古事記燈大旨』は、「上卷非史辨」と題して書き始められている。御杖にとって『古事記』上卷は、日本の始源や皇統起源譚を語る歴史書ではなく、日本の統一者である神武天皇が生み出した「心法」（神道）を記す教への書であった。神武天皇は、天照大神の神勅や血統によって初代天皇となったのではなく「一方の魁首」（『古事記大旨』I、45頁）の子孫にすぎず、自らが考案した「心法」によって地域に割拠する豪族＝「魁首」を服属させ、天下を平定に導いたのだと主張する。「此上卷はうたがひなく神武帝の大御身のうちなる御神だちと、天下衆人の身中なる神と

の、やごとなき道をとき給ひしにて、此御神さびより此大御国をことむけやわしたまひし事」(同上、48-49頁)は明らかだというわけである。御杖にとって「神」とは、人間の欲望のメタファーであり、「やごとなき道」は身中の神(欲望)に「道」を与えること、つまり欲望の安置を可能にする「心法」を意味しており、神武天皇は人々を苦しみから救済することによって社会に秩序をもたらしたというのである。日本国家の支配の原型は、そうした「心法」を編み出した神武天皇の世に築かれたと見做し、そこから独自の神道論を構築しようとする。『古事記』上巻がどのような「倒語」的解釈によって「心法」の解明へと導かれたかについては別稿<sup>4)</sup>に譲り、その「教え」を神武天皇が具体的にどのように活用し、地方の豪族を服従させたかについて考えてみたい。

御杖は、『日本書紀』に記される「吾必ず鋒刃<sup>つばもの</sup>の威を假らずして、坐ながら天下を平けむ<sup>5)</sup>」を傍証としながら、「この帝の御卷、おほくの魁首どもの帰したるかたちの、さばかり手いたきたゝかひともみえざるに明らか」(同上、49頁)だとして、神武天皇の天下平定は主に武力による征服ではなかったことを強調している。では、具体的にどのようにして成功を収めたのかといえば「御教をよにたれんために、国々に社を設けて、天神地祇をまつられ、その義を、物にやどしわざになしてさとさせたまひしなるべし」と、神社の祭祀によったという。実際、神武紀には、天神地祇を祭って遂に天下を安定させることができたとの記述がみられる<sup>6)</sup>。上巻を「言霊」の書とし比喩的に解釈する御杖は、神勅や血統をそのまま信ずることはしなかったが、中巻以下は「実録と言霊」(同上、50頁)とが混えて記されているとし、神武天皇の天下平定が神社の祭祀によったという記述を史実として肯定する。しかし、彼の特異さは、それを日本の神々の宗教的加護の結果だと読まない点にある。

御杖は、「義を文字に寓するも社に寓するも、たゞおなしわざ」(同上、49頁)で、文字なき時代である神武朝では「心法」の教は神社を寓意として伝えられたという。「神典」が日本国を「大八島」としたのも、人間の身体の内所である「頭胸腹陰左右の手足に配したる物」(『古事記燈神典』I, 861頁)のメタファーであり、国々の社は身中の神々(欲望)を齎くことを教えていると見做している。神典も神社も「神道のやとし物」(『古事記燈大御宝之件』I, 339頁)であり、ひとえに人々が「心法」を忘れないための象徴としての意味をもつと考える。さらに、御杖にとっては、神典や神社のみならず神宝や儀礼も、超越的な宗教的存在を背後にもつものではなく、あくまで神武帝が考案した「心法」を人々に浸透させるための手段として位置づけられている。たとえば、伊勢神宮の遷宮時に、宝物に布を掛けることなく人々が見えるようにするのもそのためであり(『北辺随筆』II, 649-651頁)、その点が、中国の「伝国璽」のような秘められた宝物とは大いに異なるという。御杖が「倒語」的解読によって語る「心法」の思弁的難解さは、他方で、神武天皇の教が社会的慣行によって無意識下で浸透していく性格をもつものであることによって補償されていくはずのものであった。

さて、ここで一つ確認しておきたいのは、御杖が祭祀を宗教的信仰のレベルで捉えることを是としなかった所以である。宣長の『古事記伝』によって『古事記』の重要性に開眼させられた御杖が、隔靴搔痒の思いを懐かざるをえなかったのは、「しうねく、ねぢけたるさが」（『古事記大旨』I, 39-40頁）によると自嘲的に語っているように、「神代の事跡」の不可思議さをそのまま受け入れることができない、ものごとを徹底的に合理的に考える性癖のためであった。それ故に、「物はかなくめ、しき」心に素直になることを理想とする宣長の「真心」の人間像がもつ受動的感受性を受け入れることができなかったのである。御杖も国学者のいわば通有である歌論から神道へという歩み方をしているが、初期歌論『真言弁』（文化初め頃成立）時点で獲得されていた「言霊」論自体が、歌の言葉に心情の発露といった直接性をみることを否定し、「表裏境」という屈折構造を提示するものであった。「もののあはれ」という共感的世界が従順で受動的な人間像を想定しているのに対し、人と人との間に欲望の相互性をみた御杖には批判的で能動的な人間像が想定されている。そうした人々への対応が前提されているからこそ、神武天皇の考案した「心法」が現代でも有効性をもつと考えるのである。

御杖にとって、神話は宣長同様に祭儀とパラレルな関係にあり、生きた神話であることが必要であったが、しかしそれはもはや宗教上の問題ではなく、人々の現世における精神的な救済を追及する方策となっていた。こうして御杖は自らの「心法」普及の戦略を考えていく。

## 二

神武天皇による神社祭祀に端を発しながら、御杖がもっとも重視するのが『古事記燈大旨』では触れていない伊勢大神宮の祭祀の問題である。『古事記』は、崇神記の豊鉏入比売命、垂仁記の倭比売命の分注に伊勢大神宮を「拜祭」<sup>7)</sup>したと記すのみで起源譚は記されていない。しかし、『日本書紀』には崇神天皇が「百姓流離へぬ。或いは背叛くもの有り。其の勢、徳を以て治めむこと難し」と考え天神地祇に「請罪」し、今まで宮中に祭ってあった天照大御神と倭大国魂神の神勢を畏れ「共住」を不安に思い、豊鉏入姫に託して天照大御神を遷座し笠縫邑に祭ったこと<sup>8)</sup>、さらに改めて垂仁天皇に託された倭姫命が再び鎮座する場所を求めて菟田彼幡・近江国・美濃を経て伊勢に至ったさいに、天照大御神の「是の神風の伊勢国は、常世の浪の重浪帰する国なり。傍国の可憐し国なり。是の国に居らむと欲ふ」との言葉のままに祠（神宮）を建て、その辺に齋宮（磯宮）を建てたことが記されている<sup>9)</sup>。御杖は、この神宮起源譚のうち天皇が「共住」を不安に思ったなどということは後世の「私意」（『伊勢両大神宮辨』I, 684頁）でしかないと批判する。治世の乱れに「徳」をもって治めることの限界をみた崇神天皇が天神地祇に謝罪し、「神勢」を畏れ遷座に至るわけであるが、前段と遷座との関係は必ずしも明確なわけではない。神勅である「共住」が「不敬の罪」（同上）と考えるのも、

またそのため世が乱れたとするのも、9代までには一切そうした記述がみられないのであるから、説得性がなく不合理だと御杖が批判するのも無理からぬところである。彼が主張するごとく、神勅に基づく祭祀を崇神天皇が覆す理由にはなっていない。そこで御杖は、記紀では解明できない伊勢神宮創建の問題を中世の神道書に探るなかで、新たな意味を付与するのである。そのさい援用されたのが、伊勢神道の教典である神道五部書の一つ『倭姫命世記』である。

『倭姫命世記』は、天地開闢時の豊受大神（御饌都神）と天照大御神（大日靈貴）の「幽契」が付加されるなど外宮の神官によって捏造されたものだと、吉見幸和らによって偽書と断定された書である。御杖も偽書であることを認めているが、しかし、初めや終わりの部分は虚飾だとしても、中間には伊勢神宮内部にだけ遺された貴重な古伝承が記されていると見做している。遷座の理由については、『倭姫命世記』もほかの神道書と同様に、『日本書紀』に依拠し「共住不安」とする記述を採用しているだけだが、伊勢に鎮座するに至るまでの詳細な記録と外宮の起源譚が記されている。御杖は、そこに注目して遷座の理由を探ろうとする<sup>10)</sup>。

『倭姫命世記』も遷座のスタートが倭の笠縫邑である点については、『日本書紀』と同様である。しかし、『書紀』が笠縫邑に続き3箇所<sup>11)</sup>の遷座をたんに通過しただけかの如くに簡単に記すのに対し、『世記』には19箇所において2年から8年の長期にわたって奉斎していること、第2回目の遷座時に豊受大神が天降り「御饗」を奉ったこと、豊鍬入姫命から倭姫命へのバトン・タッチが垂仁朝ではなく崇神朝の時とされていること、さらに豊受大神の遷座についても記されていることなど、相異なる記述がみられる。これらを『書紀』が省略したか、あるいは知り得なかった史実として、御杖は自らの考えを進めていく。

まず彼は、諸国遷座は「天下に此神道の御教を垂させ給」（『止波受驚多理』I, 741頁）うためであったと主張する。鎮座期間の長短は諸国の人々が教えを悟るまでに要した時間の差によるものであり、斎宮は「治国平天下には第一の密策」（同上, 762頁, 傍点筆者, 以下同様）だという。つまり、天照大御神との「同殿共床」とは神武天皇による教えが、9代開化天皇までは宮中のみに秘められていたことを示し、10代崇神天皇の時代に初めて教えを天下に知らしめて、流離し叛く百姓を治めようとしたのだと見做すのである。そして、「同殿共床の罪」により遷座したかのように『日本書紀』に記されているのはレトリック（御杖の語法では「倒語」）で、天下安定のため崇神天皇が慈愛の心で教を流布したとすれば自らの「御徳」を銜うことになるので、「同殿共床の罪」を謝すために宮外に天照大御神を祭ったとの表現がなされたと解釈する。御杖によれば、今の世で「敷島の道」といえば狭く「歌道」のことだと理解されているが、本来は「神道」を意味している。というのは、崇神天皇の代になって初めて人々が教えを知ったので、天皇の大宮處名「師木（磯城）」をとって「神道」のことを「敷島の道」と呼ぶようになったからだという。このように崇神天皇の時代は神道史上に画期的な意味をもっているとされる。

次に御杖が『倭姫命世記』で注目するのは、記紀にはまったく記載のない豊受大神の鎮座に

ついでに記述である。豊受大神は、火神出生のため病んだ伊邪那美命の嘔吐物に生まれた和久産巢日神の子・豊宇気比売神のことであり、一般に御饌都神・大宜都比売神・倉稻魂神・保食神などと異名同神の食物神とされている<sup>11)</sup>。『世記』は、この豊受大神が崇神天皇39年に丹波国に天降ったことを記すばかりでなく、21代雄略天皇の21年に天照大御神が「吾一所」のみでは「御饌」もままならないので丹波国に坐す豊受大神を迎えることを倭姫命に夢告し、遂に度会の山田原に鎮座することになったことを記している。後段の話については、『外宮儀式帳』（延暦23年（804））にも雄略天皇の夢告として、同様のものがみられる。そこで御杖は、『倭姫命世記』にみられる豊受大神の丹波への天降りが雄略朝の夢告と附合するとして、信憑性を主張するのである。これで、内宮のみならず外宮の起源譚にも遷座の史実があったことになる。近世の伊勢神宮の「内宮は宗廟にまきれ、外宮は御炊女のことく」（『伊勢両大神宮辨』I, 723頁）になった現状を嘆く御杖は、ここから「さとし物」としての両宮に新たな意味づけを行っていく。

先に述べたように、御杖は天皇が天皇たる所以を天照大御神との血統にあるとはみていないので、当然、伊勢内宮は天皇の祖先を祭る「宗廟」などではなかった。また、御杖と違って血統説を採る宣長にとっては、天照大御神は高天原に今も坐す神であり、かつ人々を照らす太陽であったから、すでに崩御した神の如く説く漢風の「宗廟」的理解は否定すべきものであった。このように、御杖と宣長では伊勢内宮に祭られている天照大御神の解釈は決定的とっていいほど大きく異なっているにもかかわらず、天照大御神をたんに天皇家に関わる神格でなく、より広汎な人々が信仰する対象として捉えていこうとする点に共通するものがある。そこには、近世中期以降の「おかげ参り」の影響があるように思われる。さらに宣長は、吉見幸和が豊受大神を天孫降臨の際の臣列である「膳部神」と見做したことへも批判を加えている<sup>12)</sup>が、宣長の伊勢神宮論があくまで神々の実在の問題として議論されていたのに対し、御杖は神々の象徴性を問題にして、次のように独自の解釈を展開する。

彼は、「神代」の物語に食物のことやさまざまな食物神が登場するのは、「食はもと人命をつつくるもの」だからであり、「長く保ち久しく絶さらむことのさとしに命をいひ命の元なる食をいふ」（同上、713頁）のだと述べている。その中でも豊受大神は「食・命」を総括的に表象する人格神と捉えられているが、御杖の特異さは、そこに止まらないところにある。彼は、伊勢への鎮座を記した『日本書紀』の垂仁25年の細注として記される異伝に注目する。そこには、倭大神が大水口宿禰に神懸かって、先の崇神天皇の祭祀は「微細しくは未だ其の源根を探りたまはずして、粗に枝葉に留めたまへり。故、其の天皇命短し。是を以て、今汝御孫尊、先皇の不及を悔いて慎み祭ひまつりたまはば、汝尊の寿命延長く、復天下太平がむ」<sup>13)</sup>と言ったことが伝えられている。『日本書紀』では、崇神天皇は120歳、垂仁天皇は140歳で崩御したと記されているのであるから、両者の寿命の差はわずか20歳でわざわざ「短命寿命延長」として

取り上げるほどでない。それにもかかわらず、こうした記述がみられるのは、「実の命の事にあらざる證」(同上, 714頁)なのであり、結局「命」も、「食」が実際の食物ではないのと同様に、「さとし物」なのだという。では、いったい「命」や「食」をメタファーとして何を「長く保ち久しく絶さらむこと」を論しているというのであろうか。

御杖は、『日本書紀』細注の異伝が記す崇神天皇の祭祀への批判と、『倭姫命世記』や『外宮儀式帳』の豊受大神の起源譚とを結びつけて考える。つまり、『書紀』の異伝は雄略天皇の夢告に「相応」(同上)しており、そこに内宮と外宮との関係が説かれていると見做すのである。確かに天照大御神は尊き中にも尊い神ではあるが、もし「源根」である豊受大神がいなければ、神宮祭祀は天照大御神一神のみとなり、ただ「枝葉に留まる」しかないのだと解釈する。これが「神道の一大事」であるがゆえに、「倒語」をもって記したのであり、「あらはにいふましき妙理」があるからだという。『日本書紀』の細注が記す異伝は、倭大神が垂仁天皇に自らの新たな祭祀を求める言葉として記載されているが、そのことを御杖は、崇神天皇が天照大御神のみならず倭大国魂神を遷座したことを無視したように無視し、豊受大神の祭祀へと吸収していったのである。御杖の祭祀論には、「内宮尊しといへとも外宮は内宮の源根にます事をしり、源根かしこしといへとも内宮そむねとますと思え」(同上, 716頁)という両宮による対をなす二元的な祭祀が必要であったといえよう。両宮の相補的關係は、「裏」の「源根」と「表」の「むね」との表裏関係とも捉えることができ、これは、御杖の神学の特徴である深層の「欲」・「神」と、表層の「理」・「人」という二元の視覚的な表象であったのである。そして、その教の普及者＝「教主」として期待されたのが齋宮(齋王)であった。

### 三

御杖によれば、齋宮が天皇によって祭祀を託されたからといって天皇自らが天照大御神を祭ることができないから「御かはりに齋王をたて」たかのように見做すのは、ことの表面に囚われた大きな誤りであるという。「御杖とも御杖代ともとなへられ」た齋王(齋宮)こそが「神道の教主」であり、「畢竟天照大御神のうつし御身そと心うへき」(同上, 716-717頁)のだと主張する。伊勢神宮を天皇家の宗廟、天照大御神を皇祖神とする見解を否定した御杖は、齋王を宗教的な「祭主」ではなく「心法」の「教主」として見出しているのであるが<sup>14)</sup>、ここであえて「天照大御神のうつし御身」というのはなぜであろうか。

周知のように、齋宮は皇子ではなく未婚の皇女の中から選ばれていたが、その理由を御杖は次のように述べる。天照大御神や豊受大神が女神であるからと単純に考えるのは誤りで、それは衆人に教え諭し荒ぶる悪しき子どもを武力をつかわずに「言向け」るには女の方が勝るからであり(『止波受驚多理』I, 761頁)、それゆえに、皇女の中でもことに「御年わか御かたちす

くれさとくかしこくおはします」(『伊勢大神宮辨』I, 718頁) 皇女を選び任命している、という。それは『倭姫命世記』に、倭姫命を「生而容貌甚麗，幼而聰明叡智，意貞通神明」と描写されていること、『日本書紀』崇神紀に、倭大国魂神を祭った<sup>ぬなきいり</sup>淳名城入姫命の髪が落ち瘦せたため祭ることができなくなったと記されていることなどから導き出された見解である(同上)。また、齋宮発遣儀礼の一つとなっている「別れの櫛」(天皇自らが群行出発に際して齋王の髪に櫛を挿す儀式)も、後世は「実事をうしなひて儀のみ」が残ったが、櫛が髪の流れを梳くためのものであることから、「神道のすちをたつることのたとへに用ひられた」と主張する。賀茂齋院ではなく伊勢齋宮にだけ記される「別れの櫛」の儀礼は、とりもなおさず「神の道をときて衆人にをしへさとし給へと帝その御さとしに御手つから齋王の御額にさし給ふ」(同上, 721頁)のだと解釈する。

こうした齋宮や伊勢神宮の意味については、「これいと深き御たはかりある事」(『止波受驚多理』I, 761頁)だというのが、この「たはかり」については、神宮に関する言説であるのを憚ってか、黙して語ろうとはしない。けれども、「齋宮はこの御国人とも心の流離せしめず、そむかさらしめむかため」(同上, 761-762頁)というように、神武天皇の発明になる天下安定の方法である「心法」が時代の要請に応じて次第に顕現し完成していくために、齋宮は不可欠な存在なのである。

そうした「心法」としての「神道」を自らの解説により千年の眠りから覚ましたと自負する御杖は、後醍醐天皇の世を最後に廃絶されている齋宮制が再興されることを強く希求する。なぜなら、彼は今の世が「上下ともきそひ心つよくかたみに非をせむる事常にて、五倫の間うるはしきはいとすくな」(同上, 763頁)く「忠孝とこそいへ畢竟は力くらへ」(『神典挙要』I, 873頁)でしかないというように、身分の上下にかかわらず、すべての人が競争心に駆られ、相手の欠点を非難し、道徳も競争の手段と化するような殺伐とした状況を克服するには、齋宮による教化が何よりも必要だと考えたからである。

また彼は、鎮座の所として選ばれた伊勢は、『日本書紀』では「常世の浪の<sup>しきなみ</sup>重浪帰する国」とされているが、それを「海外の国より時々舟をよせ来て、ともすればわか御国にあたみたる處」(『伊勢両大神宮辨』I, 706頁)であったと捉えている。御杖は宣長同様に、「常世」は「常夜」であるとし、「他域の風俗はみな常夜なるか故に、海外の国をひろくさす名」(同上, 705頁)であり、「世」という字に惑い「蓬萊」(ユートピア)だとするのは間違いだ主張する。したがって、「常世の浪の重浪帰する国」である伊勢は、それに続く「<sup>かたくに</sup>傍国の<sup>うま</sup>可憐し国なり」とともに<sup>くにまぎ</sup>国<sup>まぎ</sup>覚の言葉であるが、その意味するところは、国内の安定を達成した後に「外蕃のうれひを防かせ給ひし」との天照大御神の「御誨」であったとする。つまり、伊勢の人々に天皇の「御うつくしみ」を知らせておかないと、外国が攻めてきたとき対抗しうる力となりえないと危惧しているのである。御杖は、「傍国の可憐し国なり」をたんなる誉め言葉として読むこと

を拒否し、対外的な緊張関係における日本国の防衛のあり方につなげていこうとしている。御杖が生きた時代は、寛政4年（1792）のロシア使節ラックスマンの根室来航をはじめ、文化5年（1808）にはイギリスのフェートン号事件が起こるなど、欧米列強の日本への接近が現実の脅威となりつつある状況を知識人が強く意識せざるをえなくなってきた。

そうした国内的にも対外的にも困難に直面する日本の現状のなかで、御杖は「神道の教主」として齋王の人心教化力に期待し、「齋宮」再興論を提唱したのである。文化6年（1809）の伊勢神宮式年遷宮の年に、御杖も参詣しており、おそらくこれを契機に「御杖」と改名し、「齋宮」再興論を唱えるに至ったのであるから、この時期は彼の一つの思想的転機であったといえよう<sup>15)</sup>。そして、文化10年頃、門人の室谷賀世宛の書簡には「上古教主たりし齋宮再興の宿志此節専一に罷成候」といっているように、御杖にとって、齋宮制の再興は、自己の神学を実践する緊急の課題として意識されてきたのである<sup>16)</sup>。しかしながら、自らの卑しさと教えの尊さの「尊卑相応せざるか故」（『止波受驚多理』I, 764頁）になすすべなく年月を重ねるしかなかった。神武天皇の国内統一における「密策」＝「心法」に、崇神・垂仁両期の齋宮祭祀が加わることによって、初めて自らが説く「発天地隱身の真理」が現実的な有効性を発揮すると考えたのであろう。それが『古事記』の「神道」に、「心身の持合い」に苦しむ人々の「救済」を求めた神学者・富士谷御杖の行き着いたところであった。

神話を事実性によるのではなく象徴性によって読み解き、人間の現実生活での「心の救済」を説き、齋宮制の再興を提起するにいたった御杖の神学は、近世後期という時代を飛び越えるかのごとき革新性をもってはいたけれども、しかし、そこに「神典」解釈という枠組みでしか思考できない時代の悲劇をみる思いがする。

## [註]

- \* 『新編富士谷御杖全集』（思文閣出版、1979年～）および『本居宣長全集』（筑摩書房、1968～1993年）からの引用は、書名、全集巻数（ローマ数字で表記）、頁数の順で略記した。
- 1) 多田淳典『増訂異色の国学者富士谷御杖』思文閣出版、1995年、186頁。多田氏は、「御杖の齋宮再興論は単に自らの教説を権威づける為のものと言うような意味合いのものにまで墮してしまう」（同頁）といわれている。しかし、御杖の神学は、神武天皇の教えが崇神・垂仁天皇によって天下に流布したというように、神道の布教・実践を重視しているので、齋宮再興論へ発展していくのは必然的な経緯であるといえる。
  - 2) 佐藤美雪「富士谷御杖の言語論：国学における声と文字」『シリーズ言語態4 記憶と記録』東大出版会、2001年、148頁。また、佐藤氏が依拠した百川敬仁『内なる宣長』（東京大学出版会、1987年）所収「国学・和歌・自然」、参照。
  - 3) スーザン・L・バーンズ「国学の周縁と解釈学の限界：富士谷御杖の『古事記灯』」（『日本学報（阪大）』11号、1992年）は、御杖の「知」が特定のテキストに対して行われた解釈として提示されていることを確認したうえで、国学という言説領域の中に御杖の「知」を位置づけようとしている。本稿も同様の視点に立っている。
  - 4) 拙稿「富士谷御杖の「神典」解釈：「欲望」と「救済」の神学」『季刊日本思想史』近刊。
  - 5) 『日本書紀』（日本古典文学大系67、岩波書店、1967年）、201～202頁。御杖の「齋宮」再興論に代表



される祭祀論は、『古事記』によってではなく、『日本書紀』や中世神道書を援用することによって展開される。宣長の『古事記』中心主義が、下位のテキストとして他の神道書を包摂していった方法が踏襲されている（拙著『宣長神学の構造：仮構された「神代」』ペリかん社，1999年，第2章『古事記伝』の方法，参照）。

- 6) 前掲『日本書紀』211-212頁。
- 7) 『古事記』（日本古典文学大系1，岩波書店，1958年），179頁，189頁。
- 8) 前掲『日本書紀』238頁。
- 9) 同上，269-270頁。
- 10) 宣長も数度の遷座の理由を自問自答しているが、「凡人心に，測知べきことならず」（『古事記伝』XI，20頁）と不可知論で対応している。周知のように，不可知論的態度は御杖の宣長批判の主要な論点である。
- 11) 『古事記』天孫降臨の段には，随伴する神に「外宮の度会に坐す神」との細注つきで豊受大神の名を挙げています。中世の伊勢神道は，この豊受大神を天地開闢にまで遡らせて天之御中主神や国之常立神と一体化し肥大化させていくところに成立していた。そうした外宮の攻勢の中で，内宮外宮の祭神論争は，近世においても継続していた。
- 12) 宣長の批判は，天孫降臨の段で随伴する神に「現御身(うつしみみ)」の神と「御霊(みたま)」なる神との別があることに基づいている。前者のみが「臣列供奉の神」であり豊受大神は後者に属しているとして，天照大御神と比べていずれが尊卑かと争うことは「俗意」（『伊勢二宮さき竹の辨』VIII，501頁）だとしている。詳しくは，前掲拙著，第3章 神々の実在，参照。
- 13) 前掲『日本書紀』270頁。
- 14) 伊勢の神職を「御師」というのも，かつて「齋王をたすけまつりて教授せし其なこり」（『伊勢両大神宮辨』I，720頁）だといい，伊勢神宮の特異性を指摘している。
- 15) 三宅清『富士谷御杖』三省堂，1942年，239頁，参照。
- 16) 彼の「倒語」論の帰結としての齋宮制の再興は，あまりに現実性をもたない提言であった。幕末において，尊王意識が高まるなかで，文久3年（1863）に津藩主藤堂高猷が再興を請願し，山田の志士山田大路親彦らが唱導したが，実現することはなかった（『郷土史に見る齋王』齋王商工会，1935年，50頁）。