

國學院大學

研究開発推進機構紀要

第7号

平成27年3月

國學院大學
研究開発推進機構紀要

第7号

平成27年3月

目次

—— 特集 日本文化研究と教育との関わり ——

研究論文

宗教文化教育の素材としての日本映画 …………… 井上順孝 1

宗教文化の学習におけるGPS利用教材の可能性と課題 …………… 天田顕徳 37

事業成果論文

祭神論争における「伊勢」と「出雲」 …………… 武田幸也 61

垂加神道における『古事記』研究 …………… 齋藤公太 99

—— 神典解釈の問題を中心に —— ……………

—— 国民道徳論における祖先崇拜の宗教性 —— ……………

—— 河野省三の敬神観念からの一考察 —— …………… 高野裕基 131

公開学術講演会講演録

幕末政局と徳川慶喜

—— 禁裏守衛総督・征夷大將軍期を中心に —— …………… 大庭邦彦 188 (1)

宗教文化教育の素材としての日本映画

井上順孝

はじめに

宗教文化教育の素材という観点からすると、映画はきわめて多様なテーマを提供するものである。どのようなテーマが含まれているかの概括的考察は、別稿において外国映画を主たる対象として行ったので、本稿では日本映画に焦点を当てて、とくに自国の宗教文化を理解する際の難しさや問題点に言及しながら考察を行う。

日本映画を外国映画と比べると、教団作成のものとは別として、宗教や信仰に関わるテーマを扱っているということが、明らかに読み取れるようなものは比較的少ない。その理由の一つに、日本人が宗教に対して示しがちな態度が関わりをもっていると考えられる。つまり多くの日本人は、実際には年中行事や人生儀礼、その他において、宗教的な儀礼に関わっているにもかかわらず、それを宗教的な要素をもつ行為とあまり認識しないということである。それは

おそらく映画制作に関わる人々にも当てはまるはずである。

それゆえ、制作者があまり宗教を意識していなくても、結果的には宗教や信仰について扱っているような映画が数多く生じることになる。これらも宗教文化教育の素材として視野に入れていくことにする。

以下では個々の映画について、次のような区分を設けて考察していく。

- ① 神道に関わる映画
- ② 仏教に関わる映画
- ③ キリスト教に関わる映画
- ④ 近代新宗教に関わる映画
- ⑤ 宗教テーマを内包する映画

一、神道に関わる映画

① 日本神話

日本神話は神道にとって重要な意味を持つことは言うまでもないが、映画化されたものは少ない。『日本誕生』⁽²⁾という一九五〇年代の作品がある。イザナギ・イザナミによる国生みから描かれる。天御中主神から始まっているので、古事記に基づいていると思われるが、神代の描き方はかなり大づかみである。話は熊襲征伐をし東国を征伐に向かったヤマトタケルの生涯が中心である。三船敏郎がヤマトタケル役であるが、父から疎まれ苦しむヤマトタケルの姿が

繰り返し描かれる。天石戸、八俣のオロチの話が挿入されるときのスサノオの役も三船敏郎である。荒々しい神々の振る舞いの場面にはびつたりの役柄である。日本神話の解説に役立つものではないが、用い方によっては日本神話に関心を抱かせる上での一つの手段とはなりうる。

ヤマトタケルは『ヤマトタケル』^③という一九九〇年代の映画で扱われている。『日本誕生』のリニューアル的な映画ということもあるが、ヤマトタケルが主人公になっている。しかし表現は相当に異なる。『日本誕生』が神話に描かれた神々の行為を人間の行為に移し替えて描写しているのに対し、『ヤマトタケル』では特撮を大幅に取り入れ、すっかりS F的な装いになっている。二〇一四年に日本でも公開された『ノア 約束の舟』^④は旧約聖書に出てくるノアの箱舟の話に題材をとっているのだが、もともとの聖書にはない描写がふんだんに取り入れられている。マシンのように動く墮天使が登場したりする。『ヤマトタケル』も記紀の記述から大きく免脱するシーンが多い。

日本神話に限らず、世界のどの神話も、現実とはかけ離れたストーリーに満ち溢れている。豊かな想像力で宇宙の成り立ち、人類の誕生、クニや民族の誕生が語られる。神、天使、悪魔、神人、聖霊、精霊、半人半獣、キメラ動物など、古代の人間の作り上げた数々の表象が、文字資料となって今日に伝えられてきている。それらを現代の感覚で表象し直すわけであるから、唯一の正しい描写などというものはそもそも想定できない。

そうした大前提があるなら、神話の映画化は、対象の再構築および現代の神話解釈の再構築という二重構造になる。古事記や日本書紀に即して言えば、なぜ古代日本においてそのように神々の心と行為が描かれたかの考察が、なぜ現代の日本人はそのような解釈をするのかという考察と、相互に絡み合うということである。これは広く言えば人間や人間社会に対する想像力を養うことにつながると考えられる。

愛国心の涵養とか、日本文化の美化というような特定の目的をもつ人は、神話もそれに適した部分とそれに合うよ

うな解釈のみが採用される。それは実は神話に対する想像力を養う上では、きわめて貧弱な試みと言わざるを得ない。その意味では、むしろ思わぬ方向への表象の幅を広げるようなSF的な映画の方が、従来の枠にとらわれない解釈を試みさせる可能性を孕んでいるとさえみなせる。

② アニミズム

日本の宗教とりわけ神道の特徴として挙げられるのが、アニミズムそして自然信仰である。自然の中に不思議な力を感じたり、そこに畏敬や恐怖を感じたりする態度は、世界の多くの民俗信仰、民族宗教と呼ばれるものの中に見出される。現代の神社神道で神典の一つとされる日本書紀には、欽明天皇の十六年の項に「原夫建邦神者、天地割判之代、草木言語之時、自天降来、造立国家之神也」とある。「草木言語之時」とは草木がものを言っていた時と解釈されているが、この表現が、アニミズム的思考を示すものとしてよく引用される。

本居宣長は『古事記伝』のなかで、神について「其余何にまれ、尋常ならず、すぐれたる徳のありて、可畏き物を迦微とは云なり。」と述べている。普通と異なつてすぐれた徳があり、かしこきものを神というとするという考え方は、今日の神道学でも広く受け入れられている。このような考えを反映したかのような映画がいくつもある。

自然の中にカミの働きをみるといふ考えの現代的表現をみてとれるのは、宮崎駿監督のアニメ映画である。とりわけ『風の谷のナウシカ』（一九八四年）、『もののけ姫』（一九九七年）、『千と千尋の神隠し』（二〇〇一年）といった映画では、アニミズム的要素が各所に見いだせる。またすぐれた力を発揮する自然や動物が登場する。ただし、これらにはしばしば自然との共生を忘れた現代社会への批判が込められていて、どちらとも言えばそちらに注目が集まる。

アニミズムはイギリスの人類学者のE・タイラーの用いた用語が宗教学に一般的に用いられるようになり、神道の

特徴の一つを示すものとして用いられるようになった。しかし、最近の日本での用法はもともとの意味とは少し異なる。進化の過程の最初期にあらわれた原初的な宗教観念というのではなく、むしろ宗教の生き生きとした姿を示すものという使い方が、一九七〇年代以降の日本の宗教研究では目立っている。アニメズムを原初的な宗教形態に留めるのではなく、現代においても日本宗教の特徴をあらわすものという捉え方に立つなら、他の地域におけるアニメズムとの違いと類似点というようなテーマが待ち構える。それを具体的に考えるときに宮崎駿のアニメ映画は、いい素材となろう。

宮崎駿の作品同様、スタジオジブリ制作であるが、高畑勲監督による『平成狸合戦ぽんぽこ』⁽⁵⁾も、ユーモラスな話の中に、動物や自然との共生を忘れた現代社会への批判が貫かれている。舞台は東京都の多摩丘陵であり、ニユータウンが次々と造られたことで生活圏が縮小した狸たちが主人公である。「化け学」を使つての狸の戦術もなかなかうまくいかないのであるが、狸の立場から描くということ自体が、他者理解に通じる視点を提供している。どちらかと言えば子ども向けの娯楽映画に近いが、他者の立場から物事を眺めるというのは、実はきわめて困難な作業なのである。その点で宗教文化教育に通じる視点を携えている。

③ 近代の神社と天皇制

神社側がそれぞれの神社の由緒や現在の景観を紹介するために制作した比較的短い映像はいくつかあるものの、古代や中世の神社を主たる対象にした映画というのは見当たらない。近代の神社をテーマとした映画として、日本と中国の合作で、李纓監督による『靖国 YASUKUNI』⁽⁶⁾がある。靖国神社の場合、この神社が置かれた特殊な条件ゆえに、近世までに設立された神社などには生じないような議論が生まれる。古代神祇制度に範をとりつつも、近代国家の理

念に沿うように再編成された近代の神社制度は、二〇世紀に入ると軍国主義に深く関わらざるを得なくなる。神社は古代より国家の安泰、人々の平安の祈願と深く結びついていた。国や共同体の安寧を維持するための宗教機構は、神社に特有のものではない。世界的にも広く類似のものが見出せる。ただし、それが他国への進出に際する精神的支柱として機能するような局面は、ある程度限定されてくる。

靖国神社は、戦争遂行を精神的に支える神社の機能を代表するものであった。国内的には当時であって生まれるべくして生まれた機能であつても、植民地支配や軍事的支配を受けた国にとっては、それが侵略行為を宗教面で支える装置として受け止められるようになったのは、不可避と言ふべきである。さらに戦後の議論は、この神社を日本人の精神的支柱の一つとみなす立場と、過去の侵略戦争のシンボルとみなす立場との対立を先鋭化する方向へと進んだ。

その神社をテーマにすれば、相反する価値観のどの辺に位置を据えて作品を作るかという問題が、他の神社を扱う映画にはない緊張をもたらすことになる。事実、当初は上映が自粛されるという事態を生んだ。ただ留意すべきは、一つの国の宗教的儀礼も、グローバル化が進む時代には多様な視点にさらされるということである。中国人監督が靖国問題に切り込んで映画を制作するということ自体、現代社会がもたらした現象である。

この映画は、ドキュメンタリーの手法をとりながら、平常の靖国神社の光景ではなく、問題が先鋭化した場面を切り取っていく。前半ではどちらかといえば靖国に戦時中の感覚を維持しようとする人々が多く登場する。日章旗を掲げ、軍服姿で参拝する一団や、声なき声の英霊になりかわろうと、「天皇陛下万歳」を叫ぶ人々。南京大虐殺を否定する署名運動をする女性。これに対し後半は、合祀取り下げを求める台湾原住民や浄土真宗の僧侶、「靖国神社二十万参拝運動」の最中に侵略戦争反対と唱えながら乱入して、つまみ出される日本人の若者などが登場する。その若者は「中国へ帰れ、この野郎」と怒鳴られる。

異なった宗教的価値観が先鋭的に対立している局面は、パレスチナ問題をはじめとするいわゆる宗教紛争においては、きわめて解決が困難である。しかし、宗教文化教育においては、それぞれがどのような価値観をもっていることが対立を先鋭化させているのかという基本的な点についての理解に努めることが第一に重要である。これは個々人の立場についての細かな議論に入る以前になされるのが好ましい。その意味ではこの映画は、対立の構図を際立たせているゆえに、議論の出発点を見出しやすくしていると言える。

古代や中世の貴族社会や武家社会を扱った映画で、天皇が登場するものはあるが、天皇と神道との関わり方の理解に資するような作品はほとんど見いだせない。これは仏教の受容以降江戸時代に至るまで、天皇はむしろ仏教と深い関わりをもつことが多いことも関係していると考えられる。

明治時代から一九四五年の第二次大戦敗戦に至る時期の天皇は、国体に関する議論において主要な位置づけを与えられた。幕末にヨーロッパ社会の構造についての情報が得られるようになると、日本独自の国体を守ろうとする議論が国学者たちを中心に生じた。明治以降それは一つの大きな思想的潮流となり、軍国主義の強まりとともに「国体明徴」は主要なスローガンとなった。その国体の中心には天皇が位置づけられていた。

一九四五年八月一五日の敗戦前後の昭和天皇を描いた『太陽』⁸は、日本映画ではなく、ロシア、イタリア、フランスの合作である。だがイッセー尾形が、昭和天皇役を演じて注目された。日本映画では描きにくいところを描いているので、少し触れておく。

敗戦後は天皇のいわゆる「人間宣言」が一つの大きな問題となる。現人神から人間へという天皇の位置づけの変化は、多くの日本人とりわけ神道界にとつては大きな衝撃であったと考えられる。人間宣言は一九四六年の元旦、官報により発布された昭和天皇の詔書の通称である。次の箇所がそれに当たる。

朕ト爾等国民トノ間ノ紐帯ハ、終始相互ノ信賴ト敬愛トニ依リテ結バレ、単ナル神話ト伝説トニ依リテ生ゼルモノニ非ズ。天皇ヲ以テ現御神トシ、且日本国民ヲ以テ他ノ民族ニ優越セル民族ニシテ、延テ世界ヲ支配スベキ運命ヲ有ストノ架空ナル觀念ニ基クモノニモ非ズ

詔書は、天皇と国民とのつながりは信賴と敬愛が中心であるとする。天皇を現御神⁹とし、また日本が世界を支配する優越する民族であるというようなものは架空の觀念であり、そのような觀念に基づいているのではないと述べている。

映画では、マッカーサーに招待された夕食のあと、天皇は自らの人格否定を決意する。人間宣言を録音した技師が自決したことを知らされると、天皇と皇后はともに苦渋の表情を浮かべる。

戦後の日本では、マッカーサー元帥は、命乞いをするだろうくらいにしか思っていなかった天皇が、自分はどうなってもいいから国民を救ってくれという態度を示したことに感激したという話が流布した。しかし、この映画はそうした描き方をしていない。マッカーサーがいわば「人間としての天皇ヒロヒト」を理解するようになるというようなストーリーになっている。マッカーサーと二人きりになったときと、通訳がいるときとの振る舞いの違いなどを通して、公と私を区別することが身に付いていたことを描こうとする。ヨーロッパ三ヶ国の合作映画であるけれども、人間宣言というのが神道にどういう意味を持つのか、あらためて考えるときの素材になる。

なお、敗戦直後における天皇制の揺れ動きを扱ったアメリカ映画に、『終戦のエンペラー¹⁰』がある。ただし企画したのは奈良橋陽子¹¹であり、日本人からする天皇への視点も色濃く反映されているとみなせる。

天皇の人間宣言一つをとっても、それをめぐる背景、経緯を丹念に扱う映画が外国映画であるという点に、自国に生じたこの大きな変動を冷静に描写して映画化することの難しさが示されていると言える。

二、仏教に関わる映画

① ブッダ

一九六〇年代に公開された『釈迦¹²』という映画がある。ブッダをはじめ登場人物はすべて日本人俳優が演じているので、少し違和感があるのは致し方ない。ブッダの修行や説法の場面も出てくるが、ブッダに激しい対抗心を燃やすデーヴァダッタ（提婆達多）がブッダに仕掛ける数々の悪だくみがかなりの部分を占める。アジャータシヤトル（阿闍世¹³）がデーヴァダッタにそそのかされて父を殺そうとする話や、アナン、夜叉などに関する有名な話が挿入されている。ブッダの生涯についてはさまざまな説があるが、映画では悟ってからのブッダは顔かたちがはっきりとは写されていない。この手法は初期のイエス映画に似ている。

各エピソードは、従来からある多くのブッダ伝記のうちのいずれかの説には依拠しているようだが、仏教系の学校で教わるようなブッダ伝とはかなり異なる箇所もある。教材として用いる場合には適切な補助的解説が求められる。

この映画からほぼ半世紀のちに制作されたブッダ映画が、手塚治虫のマンガをアニメ化した『手塚治虫のブッダ¹⁴』と『Buddha 2¹⁵』である。三部作として予定されているものだが、二〇一四年までにそのうちの二作が公開された。従来のブッダの伝記に語られているような内容も含まれるが、創作の部分もある。『Buddha 2』の方は「終

わりなき旅」と副題があるが、ブツダが苦行の旅に出てから独自の悟りを開くまでの時期が描かれる。しかしながら、ブツダの修行よりも、周辺の人間模様の描写にかなりの時間が割かれている。タツタやミゲラなど仏典には見られない人物も登場するが、マガダ国王ビンビサーラのように、実在の人物も登場する。

仏教では苦からどうしたら逃れることができるかを説くのだが、さまざまな形の苦を描くことで、誰もが苦を逃れられないということ（一切皆苦）を表現しようとしている。仏典の理解というより、ブツダや仏教の教えが目指したことが何であったのかを考えさせる材料になっていると考えた方がいい。

仏典が文字化されたのはブツダの死後数百年たってからである。それまでは口伝である。したがって多様な伝承が生じた。そのような口承のデータがサンスクリット文字でデータ化され、それが漢訳され、さらに日本語に訳された。その過程でさまざまな解釈が生じ、大乘経典もこの過程につけ加わった。各宗派の経典はそのような経緯を経て継承されたものである。

他方で近代以降は、サンスクリット語、パーリー語のテキストを日本語に訳す研究も進んだ。ブツダ像はすでにさまざまなに神話化されていたが、歴史的なブツダ像を求める研究は近代における仏教学でしだいに大きな比重を占めるようになった。

神話を扱う映画の場合と似た構造であるが、ブツダに関する映画の場合にも、文字化される際に生じたさまざまな表象を、現代人がまた新しく表象し直すという作業が加わっている。何が真実の姿というよりは、そうしたさまざまな表象から、仏教文化が構築したさまざまな資産を再発掘し、再構築していると捉えるべきである。

日本の仏教はつまり少なくとも二度大きな文化の壁を越えて形成されたものである。直接的に原典に当たる研究が進んでも、すでに千数百年になる日本仏教の歴史の中で構築されてきたブツダの表象は、仮にフィクションであるこ

とが明らかになった部分についても、それを修正するのは容易ではない。宗教文化教育においてはこの力学に配慮をしなければならぬ。

② 各宗派の開祖

日本の仏教宗派の開祖の何人かは、その生涯が映画化されている¹⁶。開祖を演じる人物には、それぞれに代表的な俳優を当てている。開祖を扱う映画の重みというものが考慮されていると考えられる。当該宗派もいろいろな形で映画化に協力している。当然のことながら、各宗派がもつ開祖観が色濃くあらわれているが、時代背景などについては丁寧に描こうとしたものが多い。それゆえ、どのような社会背景のもとに開祖が宗教的営みを行ったかを考えていくときの一助となる。また中国に渡った僧の場合は、当時の中国との関係が、宗教文化という観点からはどう見ていくべきかを考える参考となる。映像化されたことでかえって想像力を削ぐ場合もあろうが、宗教文化に政治、経済、物質文化などがどう関わるのかを連想していくことには寄与すると考えられる。

真言宗の開祖空海は、『空海』¹⁷と『曼荼羅 若き日の弘法大師・空海』¹⁸において、その生涯、とくに中国における体験が描かれている。前者は空海の「御入定一一五〇年遠忌」すなわち没後一一五〇年を記念して制作されたものである。中国に渡った空海は密教の頂点に立つ恵果阿闍梨の最後の弟子となり、密教の灌頂を授けられる。帰国後の空海は、疫病に苦しむ人々を救ったり、水害で悩む故郷の満濃池の築堤事業に力を貸したりする。空海の一生のハイライトがつかめるような構成である。後者は日中国交正常化二〇周年を記念した日中合作の映画である。空海の青年時代に焦点を当てている。監督は中国人である。

鎌倉仏教では親鸞、日蓮、道元を描いた映画がある。『親鸞 白い道』¹⁹は法然と出会った親鸞が、弾圧を受けなが

らも民衆に教えを広めていく姿を描いている。監督の三國連太郎の同名の小説を映画化したものである。日蓮については一九五〇年代に『日蓮と蒙古襲来』⁽²⁰⁾が制作されている。その二十年ほど後には『日蓮』⁽²¹⁾が制作されている。いずれも日蓮にまつわる奇跡的な話も描かれる。

『禅ZEN』⁽²²⁾は道元の生涯を描く。宋に渡った道元が、天童山の僧、如浄のもとで修行し、心身脱落という悟りの境地を体験したことが描かれる。また新しい教えを広めようとしたときの、旧勢力からの攻撃も描かれている。越前に大仏寺（のちの永平寺）を建立して、そこで修行をすることになる経緯が示される。

禅と日常生活の結びつきの深さに関して、「春は花夏ほととぎす秋は月冬雪さえてすずしかりけり」という道元の詠んだ代表的な和歌の一つが再三登場する。ありのままを受け入れる心を、自然の移り変わりに託して詠んでいるわけだが、道元の禅は日常生活と乖離していないというメッセージと読める。

開祖をテーマにした映画は、それぞれの仏教宗派には特徴があることを学ぶ上で役にたつ。というのも、現代日本においては仏教各宗派の特徴を的確に把握している人の数は減ってきている。若い世代でそれは顕著になってきている。「宗教と社会」学会の宗教意識調査プロジェクトと國學院大學日本文化研究所のプロジェクトが合同で行った最近の学生意識調査の結果をみると、ほぼ三分の一の学生が家の宗教が仏教と把握していても宗派名を正確には把握していないということが分かる。⁽²³⁾

しかし、戦前は現代よりは宗派ごとの違いは意識されていたようであるし、近世までは一向宗（浄土真宗）と法華宗（日蓮宗）との争いに代表されるように、宗派の違いはときに厳しい対立を生んだ歴史がある。そうした宗派感覚の変遷について学ぶ契機にもできる。

③ 僧侶を扱った映画

『ファンシィダンス』⁽²⁴⁾は、寺院の後継者として本山で修行することになった若者の姿を描いている。僧侶というより、僧侶見習いの姿である。宗派名は明示されていないが、曹洞宗がモデルになっている。修行する僧侶たちの様子や、トイレを東司と呼ぶなどの独特の仏教用語が出てくるので、それも参考になる。

日本の出家は東南アジア、南アジアの上座仏教における出家とは大きく異なる。上座仏教での出家者は家族と離れ、僧院で生活をする。結婚や飲酒などは基本的な戒律に反する。しかし、現代日本の場合には僧侶も大半は結婚しているし、飲酒も普通である。親が僧侶であるので、子どもがそのあとを継ぐという例も多い。そのような世界的にみて特異な仏教が広まっている中での問題である。上座仏教のあり方と対比させながらこの映画を観るならば、当たり前と思いがちの日本の仏教の現在の姿を相対化して見る視点を養える。

『アブラクサスの祭り』⁽²⁵⁾は、薬をのみながらうつ病と闘っている僧侶が主人公である。僧の浄念は若い頃ロック・ミュージシャンであったが、結婚し福島の小さな町で暮らしている。息子も一人いる。住職のもとで法事などを手伝っている。しかし、心の病をもつ彼は周りの人たちにいろいろと心配をかける。登場人物はほとんどいい人である。妻は思いやりがあり、住職は暖かい。住職の妻はなおさらやさしい。そうした中に浄念だけが強い葛藤をもち、周囲はふり回される。うつ病の薬を飲むような心の状態であるから、それは仕方がない面もあるが、どうも音楽への思いが断ち切れないのが大きいようだ。町でロック音楽のライブをやることを決意し、急に生き生きとしてくる。

この映画もまた、結婚する、楽器を自由に演奏するなど日本の僧侶がいかに世界的には特異な形態をとっているかを考える上で参考にできる。そのためには教える側が上座仏教についての一定の知識を養うことが必要になる。

三、キリスト教に関わる映画

① 聖職者

『沈黙』⁽²⁶⁾はカトリックの信者であった遠藤周作の小説をもとにしている。島原の乱以降、急速に厳しくなったキリシタンの弾圧という状況の中での修道士の苦悩を描く。

一六世紀半ばから一七世紀にかけていくつかのカトリックの修道会が日本にやってきた。イエズス会のフランシスコ・ザビエルをはじめ、フランシスコ会やドミニコ会に属する修道士も日本に到来した。しかし江戸幕府がキリスト教の禁教政策に転じたため、修道士たちは布教活動をできないのみならず、棄教を迫られるようになった。この映画の主人公はイエズス会の修道士であったセバスチャン・ロドリゴである。ロドリゴは実在のイタリア人修道士ジヨゼッペ・キアラをモデルにしている。

ロドリゴはクリストファン・フェレイラの弟子であったが、フェレイラが棄教し「転びバテレン」となったのを知って日本にやってくる。しかし、彼もまた拷問を加えられる信徒たちの苦しみを思い、ついにはイエス・キリストの像が描かれた踏絵を踏み棄教する。遠藤周作の原作であるから、「神はなぜ沈黙しているのか？」という信仰上の問いが中心テーマであるが、なぜこの時代キリスト教がかくも為政者に警戒されたかを考えていく上で参考となる。

『不惑のアダージョ』⁽²⁷⁾は、現代日本のカトリックの修道女（シスター）が主人公である。しかし別に修道女であるがゆえの問題が描かれているとも言えない。ヨーロッパ映画で修道女が主人公のときは、否応なくそこにカトリックのコンテキストが入りこんでくる。是認するのであれ、批判するのであれ、修道会における規律とか、その理念とか

が前提になって話が進む。

しかし、この映画は更年期の女性の悩み一般を描いたのとどこが違うのか、あまりよく分からない。主人公の服装は確かに修道女であり、教会での礼拝の場面も出てくる。だが、ストーカーなみの男性への対処などにも修道女らしさは見えない。

実際に修道女になるには、誓願を繰り返し、決意が固いことを確認し、最終誓願をへて修道女と認められる。それでもその決意が揺らぐときも当然ある。そうした心の揺れを描くなら、それなりの描き方があると思うが、そこには踏み込んでいない。修道会や修道女の描き方に、キリスト教に対する基礎知識の不足が垣間見られる。こうした映画を宗教文化教育の教材にする場合は、描写において何が不自然なのかを考えさせるといった方法をとることも考えられる。

② 信者

『筆子・その愛 天使のピアノ』⁽²⁸⁾は、知的障害者のための福祉施設の設立に力を尽くし、自らの子どももの知的障害とも向かいあった石井筆子の生涯を描く。筆子は肥前国大村藩士の長女として幕末に生まれた。成人後、国外留学をして英語、フランス語、オランダ語の三ヶ国語を話せるようになり、「鹿鳴館の華」と呼ばれたほどの才媛であった。父と叔父の勧めで、大村藩家老の息子・小鹿鳥果と結婚した。親友の津田梅子らとともに女性の自立教育にも熱意を示していた。

ところが、そうした筆子に突如厳しい試練が襲いかかる。生まれた長女が知的障害を持つことが分かり、生活は激変する。周囲の好奇の目に耐えながら子どもを育てるが、夫の果が結核で死去する。そうした中で出会ったのが石井

亮一である。亮一の生き方は彼女の生き方をも大きく変えていく。亮一とともに滝乃川学園の創設に取り組むが、この学園は日本初の知的障害者の施設になる。

石井夫妻は日本聖公会の信者であった。石井亮一はすでに立教大学在学中にキリスト教の洗礼を受け、聖公会の信者となつている。そのことは映画ではあまりはつきりとは示されない。クリスチャンとしての姿がほとんど強調されず、社会福祉活動に心血を注ぐ姿が後半の主題となつている。

山田監督は、この作品の前に二〇〇四年に『石井のおとうさんありがとう―石井十次の生涯』という映画を監督している。石井十次もクリスチャンであり、「日本の福祉の父」とも呼ばれていて、日本で初めて孤児院を作った人物である。山田監督は、「善が必ず勝つ」、そういう映画を作りたいという信念から、こうした映画を手がけたことを公言している。ストーリーもそうした信念を反映したものである。

近代日本において、キリスト教は社会活動に積極的であった。救世軍の山室軍平は廃娼運動など、貧困に苦しむ人を目を向けた。年末の社会鍋は今日に至るまで続いている。賀川豊彦もスラム街での救貧活動に生涯をささげた。宗教活動よりも、むしろそうした面において社会的にその存在意義が認識されることが多かったと言える。こうした活動が数多くあったことが、日本において一パーセントに満たないキリスト教徒が、その存在感が増した一因と考えられる。

戦時中のカトリックの神父の受難を描いたのが、『アウシュビッツ 愛の奇跡 コルベ神父の生涯』⁽²⁰⁾である。ポーランド人のコルベ神父は一九三〇年に長崎にやってきて、極貧生活を送りながら宣教活動に携わった。しかし戦時色が深まり、敵性国民として警察にも監視されるようになり、三六年にポーランドへ帰国した。四一年に逮捕されアウシュビッツへ送られたが、若い四人の身代わりとなり毒殺された。軍国主義時代の日本のキリスト教の状況を考える

上で参考とすべき映画である。

戦時中のキリスト者の生活を考える上では、『少年H』³⁰⁾も参考となる。妹尾河童の自伝が映画化されたものである。肇（少年H）の母親はキリスト教の熱心な信者である。肇が嘘をつくとき、イエスの教えを信じるようになって、「人は誰でも罪を犯すが、悔い改め、神に祈りをささげたら、罪は許されて天国へ行ける」と知ったと言って、肇に罪を懺悔させる。信仰をもって日常生活を送る姿が描かれているので、神父やシスターあるいは牧師を扱った映画とは異なった視点を与える教材になる。

『親分はイエス様』³¹⁾は日本と韓国の合作映画である。キリスト教信仰に目覚めた元ヤクザの話で、実話に基づく。暴力団同士の抗争に明け暮れていた二人のヤクザがキリスト教の信仰に目覚める話を中心である。二人とも妻が韓国人で、彼女たちは福音派の教会に通っていた。木原勇次は抗争の余波で、身を隠すようにして生活していたある日、キリスト教会に入り、そこでイエス・キリストの教えを信じてみようかという気持ちになる。手作りの十字架をかいで歩く旅に出るが、街頭での話に惹かれたりして仲間が増える。対立する組に所属していた島俊夫も、やがてそれに加わる。

ここではイエス・キリストの教えよりも妻たちの一途な思いが信仰への道を開くという描き方になっている。戦後の日本と韓国においては、キリスト教を通じての交流が深まっているので、そのような局面に関心を持たせる映画でもある。

なお、この映画のモデルになった人たちは「刺青クリスチャン」の異名をもつミッション・バラバを一九九三年に作り、宣教活動が続けている。バラバとはイエス・キリストが十字架にかかったとき、ともに十字架にかけられることになった極悪人であるが、助かったとされる人物である。福音書に記述があるが、マルコによる福音書では一五章

に、バラバは「暴動を起し人殺しをしてつながれていた」人物としている。ヨハネによる福音書では強盗とある。総督ピラトはイエスを放免しようと思つて、放免するのはバラバかイエスカの選択を民衆に迫つたが、民衆はバラバを選んだとある。

日本のキリスト教系の中学や高校においては、週に一時間の宗教の時間があるのが一般的である。そこでの教材には映像も用いられるが、多くは聖書やイエス・キリストの生涯を扱つた映画である。⁽³³⁾これに対し、日本のキリスト教を扱つた映画を教材にすることは少ないが、それは映画そのものが少ないことを反映している。

四、近代新宗教に関わる映画

近代新宗教の教祖を扱つた教団制作の映画は、基本的には教祖の宗教体験を真実のものとして描写している。そして教祖となつた以降の活動は、人々を救うためのものであつたという姿勢に貫かれる。しかし同時になるべく史実を踏まえようとする姿勢をうかがわせる作品もあり、それらは部外者にとつてもその教団の理解に資する面がある。この点については伝統仏教宗派の開祖の映画とほぼ同じである。また近代新宗教の場合は近代に生じた現象であるので、いくぶんの神格化があつたとしても、それほど現実離れた描かれ方はしないのが通例である。

天理教の中山みきを描いた『扉はひらかれた』⁽³⁴⁾は、神がかりの様子が注目すべきシーンである。天理教の教えにおいて、この出来事が具体的にどのような理解されているかが分かるからである。なおそれまでの半生部分ではみきの顔が出るが、神がかり以後「おやさま」となつたみきの顔は写されない。みきを補佐することになる飯降伊蔵との出会い、末娘こかんの大坂での布教の様子などが示される。新宗教の発生や展開を具体的な場面に即して考えたい人に

とってはいい教材となる。

金光教教祖の一生を描いたのは『おかげは和賀心にあり』³⁵である。この映画では教祖はなるべく史実に近づくように描かれており、教祖金光大神は鈴木瑞穂が演じている。農業を営んでいた赤沢文治がしだいに神のしらせを感じるようになり、農業をやめ宗教家に専念するようになる過程が、残された史料を参考にしながら描かれている。近代の新宗教の形成過程を考えていきたい人には一助となる。また近年はアニメの『金光さまとりつき物語』(二〇〇九年)、『続・金光さまとりつき物語』(二〇一一年)のDVDが作られたが、これらは教祖による信者たちへの取次³⁶の様子を分かりやすく描いている。

創価学会の初代会長は牧口常三郎で二代会長は戸田城聖である。しかし戦後信者数百万人の会員を抱える大教団となつて以降は、三代会長でありSGI会長である池田大作が実質的な教祖の位置づけになっている。この三人の活動と運動の展開を描いたのが、『人間革命』³⁷と『続人間革命』³⁸である。創価学会の信者数をもっとも多かった時期に制作された作品である。

前者では北海道から上京した戸田城聖が、当時小学校校長であった牧口常三郎とともに歩んだ道を描く。二人は新しい教育法を目指すのが批判され、日蓮正宗に入信し創価教育学会を設立する。しかし、弾圧を受け逮捕される。牧口は獄中で死去するが、戸田は一九四五年七月、敗戦直前に出獄し、新しく創価学会を設立する。戸田の「十界論」がよく分かるようになっていいる。後者では、戦後の戸田の活動と、戸田が自分の目指した活動を山本伸一に託していく様が描かれる。山本伸一は池田大作のペンネームであり、つまりは池田への継承ということである。

教団作成でない教祖映画として異彩を放つのは『教祖誕生』³⁹である。この映画は一般に広まっている教祖イメージを採り入れながらも、なかなか思い切ったパロディになっている。「真羅崇神朱雀教」⁴⁰という架空の宗教団体が登場

する。教祖を操る教団幹部の司馬をビートたけしが演じるが、この映画の原作となる小説も彼の作品である。それゆえ司馬の口を通して発せられる宗教観が、ビートたけし自身の宗教観をいくばくか反映している可能性がある。¹¹

小さな新興教団の人間模様を描きながら、詐欺と喋っていいような教団の活動を面白おかしく描くが、かなりきわどい描写でもある。というのも、教団のお守りが数万円と高額であったり、教祖に超能力があると強調するなどのことは、一部の実在する教団にも見られるからである。また教祖の力を示すためにしばしば手かざしがなされているが、手かざしは実際に世界救世教系の教団では日常的に行われている。

ただ司馬の発言は、辛辣な宗教批判においてはしばしばみられるレトリックでもある。たとえば断食修行を始めた二代目の若い教祖に対し、司馬は裏から差し入れをもってくる。それを糾弾する真面目な幹部に向かつて、「二週間の断食で神様になれるくらいなら、山で遭難した奴は皆神様になっちゃうよ」と毒づく。これは天照皇大神宮教の教祖北村サヨが「水をかぶるのが行じゃったら、川の魚はみな天にのぼるはずじゃが」と言った言葉と一脈通じるところがあり、修行により神秘的な能力がつくという考えを否定しているとも言える。この言い方は厳密に考えると、修行を軽んじる部分と、それが神秘的力ないし超能力をもたらずと信じることを退ける部分からなる。こう分けたとき、後者は単純な宗教罵倒の言葉とは言い難くなる。

この映画はしかし肝心なところで、近代新宗教に誤解を与える面がある。それは教祖が周りに仕立てられてつくられるというストーリーである。実際の近代新宗教の教祖は多くの場合が、個人的な苦悩を経て宗教家としての道を選んでいる。教祖の個人的な葛藤の過程は『扉はひらかれた』や『おかげは和賀心にあり』がその一端を描いている。さらに教団の形成に至るには、その他の多くの要因が関わってくる。『人間革命』と『続人間革命』にはその一端が示されている。教団の成立過程には一種社会的淘汰のプロセスともいえるべきものが作用するに違いないのである。誰

かが裏で操って教祖が誕生するというようなケースは、一定の規模になった近代新宗教の場合には見出し難い。

ただし、近代新宗教であっても、二代目以降の教団リーダーとなると、初代教祖とは異なって、信者たちの過剰な期待がリーダーの儀礼や実践の方法に影響を与えることがある。その期待に沿うように修行したりする例も実際にある。信者集団が作り上げる力学に関しては、『式部物語』⁴²がかなり現実味のある描き方をしている。教祖と信者たちが相互に作り上げる世界が、日常的な判断を凌駕していく側面である。

五、宗教テーマを内包する映画

① 死と葬儀

葬儀や死を扱った映画として適切な教材たりうるのは、『お葬式』、『おくりびと』、『遺体』であるが、これらは冒頭に述べた別稿で触れたので、本稿では割愛する。だが、三つの映画の底辺に流れるのは葬式仏教と言われてきた社会的慣習の変容と、今まで比較の見過ごされてきた局面への着目であることは述べておきたい。それはまた『あなた⁴³へ』が扱ったような海への散骨の問題にもつながっている。

死の問題をめぐる宗教的課題は病院に場所を移すことが多くなった。それは自宅で最期を迎える人が減り、大半の人は病院で死亡するという現代のありようを考えると、当然の結果でもある。病院で死亡する人が自宅で死亡する人を上回ったのは一九七六年である。二一世紀に入ってから病院で死亡する人は八割近い。

医療の進歩は延命の方法を増やし、それがときに倫理問題を生むことがある。『終の信託』⁴⁴は尊厳死がテーマとい

うことのようにであるが、「死」の問題に正面から取り組もうとしたようにも感じられないところがある。女性医師の折井綾乃が男性患者江木泰三に抱いたある感情が、結果的に尊厳死の問題にかかわることになってしまったと見た方が自然である。折井の感情のいわれを示すための前半部のエピソードは、つまりは男女問題である。

尊厳死がテーマであるなら、当然描かれてもいい患者の家族、他の医者、さらに看護婦の存在感はきわめて薄い。全体としては、医師とその患者、医師と検事という二通りの人間関係が軸となっているが、映画は前者に多くの時間を充てている。最後の方で折井の処置を殺人として告訴しようとする検事との緊迫したやりとりが続く。尊厳死は生命倫理の問題でもあり、法的な問題でもある。法的には医療行為が妥当かどうか、殺人罪と背中合わせである。検事は殺人罪として立件するための論理を組み立てる。

いったん有罪とすると決めたら、そのための論法を築くという検察のあり方に目を向けたかったのか、それとも法的な判断と人間の感情の次元の違いを言いたかったのか。どう解釈してもいいということかもしれないが、前者の印象が強いように見受けられる。尊厳死というものが孕んでいる宗教的な意味合いへの関心は乏しそうである。

『神様のカルテ』⁴⁵も病院が舞台である。医師の夏川草介による同名の小説が原作である。長野県松本市の小さな病院に勤める医者栗原一止が主人公である。大学病院の教授から見込まれた栗原が、大学病院の医局に移るか、勤める本庄病院に残るかといった話を絡めながら、患者の命と向かい合うとはどういうことかを考えさせる。なかなか落ち着きのある映画である。一人ひとりの人間に向かいあうのか、医療全体の向上にかかわるのかという選択肢が後半の大きなテーマになる。また余命いくばくもないと宣告され、また延命治療を望まなかった安曇という女性患者との交流を通し、医者というより人間としてできることを問うている。

現代でも仏教式の葬式が九割程度を占める。そうであるなら、死や葬儀を扱った映画にもっと宗教的な色彩の濃い

ものがあってもよさそうであるが、多くは心の問題として、むしろ宗教家を介在させずに描くものが目立つ。宗教文化教育にあたってはそのことの意味を考えさせていくということも必要である。

② 崇り

江戸時代は「伊勢屋稲荷に犬の糞」と言われるほど稲荷信仰が広まり、江戸市中にも多くの稲荷社が創建された。商売繁盛など日常的なご利益の対象として人気を得ていた。しかし、『憑神』⁽⁴⁶⁾は貧乏神、疫病神、死神といった好ましくない神々を描いている。浅田次郎原作の同名の小説をもとにしている。日本の神はしばしば災いをもたらすが、それを貧病死のテーマにまとめて扱っている。福神がすぐ逃げてしまいそうなのに比べて、貧乏神、疫病神などというのは、いったん取りつかれたら終わりという感覚は人情をついている。

代々將軍家の影武者の家柄に生まれた別所彦四郎は、ある日、酔っ払った帰り道にたまたま見つけた「三巡稲荷」を拜んだ。この社が福をもたらしてくれると評判の江戸向島の三圍稲荷の分社と思っただのである。ところが、これがとんでもない神々の来訪を招くことになる。まずは貧乏神に取り憑かれる。貧乏神へは「宿替え」という特殊な手段によって、崇りを別のところに追いやる。次いで登場した疫病神も宿替えを承諾させる。今度は兄へと病が振り替えられる。最後に登場するのが死神だが、これがおつやという名の可愛らしい少女の姿で登場する。おつやを退散させようとする彦四郎は、周囲の人間から非難される羽目となる。

この映画は神社のご利益にも触れている。彦四郎が勘違いした三圍稲荷というのは、江戸時代に三井家の崇敬を受けるようになった社である。現在は、三越の本店や支店に三圍神社の分霊が祀られている。彦四郎とともに昌平坂学問所で学んだ榎本武揚の出世した姿を見る。そしてその出世は三圍神社のご利益という噂があることを知る。それが

勘違いを犯す伏線となっている。

また日本の民俗信仰における神概念、崇りの観念の特徴を感じさせる場面も随所にある。古くは中国の道教に起源をもつであろうと思われるような考え方もいくつか出てくる。貧乏神に取り憑かれた彦四郎を助けようと、忠義者の小文吾が貧乏神に向かつて「臨・兵・闘・者・皆・陳・烈・在・前」という呪文を唱える場面がある。これによって貧乏神はもたえ苦しむのであるが、この呪文は修験道や密教、陰陽道で用いられるもので、いわゆる九字を切る際に用いられる。宗派により、若干異なった字も用いられていて、真言宗では「臨・兵・闘・者・皆・陣・列・在・前」「臨める兵、闘う者、皆陣列れて、前に在り」という意味」と記す。また天台宗では「臨・兵・闘・者・皆・陣・列・在・行」「臨める兵、闘う者、皆陣列ねて、前を行く」の意味」と記す。

妖怪を扱った映画では、漫画をもとにした『ゲゲゲの鬼太郎』⁴⁷がある。妖怪は崇るが、同時に人間を助けることもある。妖怪ネズミ男がたまたま手に入れた妖怪界の至宝である「妖怪石」を質入れする。この石には平将門、織田信長、天草四郎といった歴史上の人物の怨念が封じ込められているので、心の弱い人間が手にすれば、邪悪な心に取り付かれてしまう。そしてこの石を質屋で盗んだのが、小学生の健太の父である。健太の父はその取り調べの最中に死亡してしまう。

この映画にはいろいろな民俗信仰が見出せる。妖怪と人間との関係もその一つである。互いに異界の存在でありながら、妖怪と人間とが会話し、妖怪の世界もまた人間の世界と変わることはない。妖怪への関心を抱いていた平田篤胤は「稲生物怪録」とか「仙人異聞」といった書を残している。これは愛する妻の死以来、現実の顕露界に対する幽冥界に深い関心を抱くようになった彼の真面目な探求の書である。

今日でも篤胤と同じような視点から探求する「研究者」がいる。またオンラインでアクセスできる日本文化研究セ

ンターの「怪異・妖怪データベース」には多くのアクセスがあるという。二〇一三年に発売開始された妖怪ウォッチというゲームも大人気である。日本の民俗信仰における異界の存在は、祟りだけでなく、人間を助けることもある。けっして単純な構造ではない。ここに挙げた映画も、民俗信仰における善と悪のとらえ方の多様性を学ぶ素材にできるであらう。

③ カルト問題

オウム真理教による一九九五年三月の地下鉄サリン事件は、日本でカルト問題への関心を一気に高めた。『A』⁴⁸は、事件後、森達也監督が当時の広報副部長の荒木浩に交渉して作成することになったドキュメンタリー映画である。凶悪な犯罪を犯した団体の幹部とは思えないような受け答えをする荒木の素顔に迫ろうとしている。マスメディアがほとんどとり得なかった手法によってオウム真理教に肉薄した映画として注目される。

撮影の時期には、すでにオウム真理教は「狂気の教団」とでも言うべきレッテルを貼られていた。このように極力ニュートラルな立場から撮影を試みようとした例は、きわめて珍しい。取り壊し前のサティアンの中での彼らの生活や修行の雰囲気を見ることが出来る。

被害者の会の永岡弘行会長、あるいは住民との会話の場面などがいくつもある。社会的常識を踏まえてなされた永岡会長らの主張に対し、基本的にかみ合うことのない信者側の回答というシーンが繰り返されている。信者たちは身にふりかかるさまざまなことをカルマとして受け止めるように教えられていたことが伝わってくる。サリン事件に対する村岡達子代表代行の感想はこれをよく示している。このような事態になったときにも動揺しないような論理を、麻原彰晃は見事に刷り込んでいたということが分かる。

森監督は『A』に続いて、『A2』⁴⁹を制作した。『A2』では、信者と地元住民の一部の人たちとの交流にもカメラが向けられている。世田谷区をはじめ、各地で信者たちに立ち退きを迫る住民運動が起こり、事件後数年間はかなり大々的に報じられた。通常立ち退き要求運動の報道は当然ながら住民の側に立ち、彼らの不安を伝えるという視点からなされる。しかし『A2』では、群馬県藤岡市に足を運び、アレフの信者たちと地域住民とが、ときに談笑する場面さえ映し出している。

二つの映画は、むしろオウム真理教擁護の立場ではない。ただ、どんな人たちがこの団体を支えているのかに肉薄しようとする過程で、結果的に日本のマスコミによる宗教報道の底の浅さをえぐってみせることとなった。オウム報道の大半がいかにステレオタイプ化されていたかを示し、オウム真理教への共感がいささかでも見られないように留意されていたかを明らかにしている。日本ではマスメディアによる宗教報道は自由になされると素朴に信じる人々に、「それは甘い考えである」という突きつけになっている。

地下鉄サリン事件以降は、オウム真理教を意識した映画がいくつか制作された。オウム真理教では出家信者の子どもたちが、教団施設内で独自の教育を受けていた。当然、一般社会とは異なる価値観を小さい頃から植えつけられることになる。これをヒントにしたと思われるのが『カナリア』⁵⁰である。

またオウム真理教事件では加害者と被害者がときに入り組んだ関係を形成することになった。犯罪を犯した信者の親たちは、教団に子どもを奪われたという観点からは被害者であるが、子どもが人を殺したり負傷させたりしたという観点では心理的には加害者側になってしまう。このような事態を踏まえたと思われるのが『デスタンス』⁵¹である。しかし、いずれにしてもオウム真理教事件についての事後の報道に基づいての作品と考えられ、カルト問題への長い取り組みから作られたものとは言い難い。⁵²

『マルタイの女』⁽³³⁾も地下鉄サリン事件のあとに制作された。宗教団体「真理の羊」による殺人現場を目撃してしまつた女優の磯野ビワコが主人公である。マルタイとは、警察用語で護衛の対象になる人間を指す。裁判で証言をするビワコをつけ狙う信者から、刑事二人が守るといふ筋書きである。

サフラン色の衣を着た真理の羊の信者たちの集まりの光景は、閉鎖的な宗教団体のもつ不気味さを強調している。ビワコが目撃したのは、真理の羊に批判的であつた弁護士夫婦の殺害であるから、これはオウム真理教の幹部が坂本堤弁護士一家三人を殺害した事件を連想させる。

カルト問題に関係がありそうな映画は、たとえば日本の宗教文化を理解しようとするときにさほど重要な役割は占めないかもしれない。ただ宗教はこうした側面を持ちうるという認識をもつ上ではそれなりの役割を果たす。カルト問題においては洗脳とかマインドコントロールという用語がよく使われる。ある宗教を信じたことで、それまでとはまったく人格が変わつたようになり、行動もすっかり変わると、心を変えるためのきわめて体系だつた手段が用いられたように感じるからであろう。

カルト問題は宗教とテロの問題につながっている。『日本暗殺秘録』⁽³⁴⁾は、昭和前期の血盟団事件を扱っている。血盟団は日蓮宗の僧侶井上日召によつて結成されたもので、茨城県大洗町の立正護国堂を拠点としていた。メンバーに対し「一人一殺」を指令したことで知られるが、この映画は一九三二年二月九日に前大蔵大臣で民政党幹事長の井上準之助を拳銃で暗殺した小沼正の半生を中心に描いている。テロの社会的要因が求められているが、そこで題目が果たす精神的支柱についても示される。

宗教が関わるテロは、宗教の負の側面ということになるが、宗教文化教育ではそれについての言及を避けるわけにはいかない。オウム真理教事件が示しているように、ある宗教に対する社会的判断は多様であり、宗教を専門的に研

究したり論評したりしている人間であっても、どの宗教団体がテロに関わる危険性があるかを予測するのは、なかなか困難である。⁽⁵⁵⁾ それゆえ少なくとも、過去に起こったテロ事件が何を提起しているかについては、学ぶ姿勢を養うべきである。

④ 日本宗教の習合性

「中村光原作の人氣漫画をアニメ化したのが、『聖☆おにいさん』⁽⁵⁶⁾である。東京の立川市で「休暇をとった？」イエス・キリストとブツダが、ともに若者姿で同居するという設定は、むしろありえない話である。だが原作の漫画は、それによって生まれるおかしさ、宗教が抱える根本的な問題に、ひねった角度から突っ込むという構図が魅力を生んでいる。しかし原作がもっていたなんとも言えぬ味わいは、アニメ化によって相当削がれてしまった感がある。それはアニメのできというより、制作者たちにとって、宗教についての洞察がなかなか困難であったことも関係していると思われる。

舞台は時間も空間も、文化的背景もまったく無視されているから、頭が柔軟でないと、そもそも話についていけないかもしれない。イエスは長髪の若者である。どうやら腹部には槍で刺された痕もある。ブツダは頭が盛り上がっている。つまり三十二相の一つとされる肉髻の形である。

ストーリーは、はっきり言って無いに等しい。首都圏の遊園地で遊んだり、近辺で目的不明の行動をしている二人が脈絡なく描かれる。いろんな場面で、キリスト教や仏教にからむ観念や言葉が、ギャグにされている。銭湯に行ったときは、三日で復活した話を、ヤクザが三日で刑務所から出られた話に誤解する。大親分の子弟に間違われ、慕われるといったエピソードが、キリスト教徒の信仰をある程度知っている人には笑えてくるといった具合である。

このような漫画、そして映画が制作され多くの人に受け入れられるということが、現代日本人の宗教に対する感性を考えるヒントになる。神仏習合の長い歴史の中で、しばしば神と仏は混同され、似たような存在として祈願されている。初詣に神社に行こうが寺院に行こうがあまり気にしない人もいる。そうした神仏習合を受け入れる基盤があり、神の位置にキリスト教の神が入りこんだと理解できる。神道のカミとキリスト教の神はまったく異なるという教義上の理解とは別に、キリスト教の神もカミの一種として受け止める心性もある。古代に仏教を受け入れるに際し論争が起こったが、その際、物部大連尾輿、中臣連鎌子が仏を「蕃神」と表現したことが、日本書紀の欽明天皇十三年の記事に見られる。ここでは排除するための表現であるが、結局この蕃神は日本人の信仰の中に定着する。『聖☆おにいさん』の構図も、そのような受け入れ方とどこか通じるものがあるのではという問題提起もできる。より一般的に言えば日本宗教におけるシンクレティズムの現代的形態を考えていくときのよすがになるということである。

むすび

外国映画を宗教文化教育の素材にする場合は、日本の宗教文化とは異なる要素を見出し、その理解に努めるということが大きな課題となる。また他方では文化を超えてつながる宗教的な現象の共通の要素を見出すことも大事になる。一方、日本映画を宗教文化教育の素材にする場合は、描写に際して大前提にされているような部分と、偏りの部分とに留意することが大きな課題となる。大前提の部分というのは、制作する側もあまり意識することのない宗教文化についての了解である。教団が制作に関わった映画以外では、宗教的信念、行事、実践などが意識的に扱われた作品はさわめて少ない。しかし、神頼み、ご利益の祈願、祭り、墓参り、先祖供養、占いといったものを扱ったシーン、

妖怪、お化けなどを登場させるシーンは少なくない。それらは宗教に関わるとはあまり意識されずに制作されているので、そこから日本宗教の特徴を指摘していこうとするなら、日本宗教史への一定の素養と、描かれている場面の表層的及び深層的な意味づけに注意深くすることが必要になる。

とりわけ神道の場合は、その教義、儀礼、実践などにおいて、社会慣習、社交儀礼といったものとの境界線があまり明確でない⁵⁷⁾。また仏教も社会慣習と化した部分が少なくない。宗教文化教育においてはそれらを明確にすることが一義的目的というわけではない。むしろそのように境界線が不明確であり、それゆえ知らず知らずのうちに日本の宗教文化に関わりをもつて生きているということを自覚させることが肝要になる。

偏りの部分というのは、個々の映画に即しても指摘しておいたが、制作する側に全体として宗教についての基礎知識が乏しい場合が多いので、それぞれの宗教についてかなり偏った理解から描写する可能性が少なくないという点である。むしろ映画は一般的に娯楽の要素が非常に重要なので、あえて偏った捉え方をして面白さを出すという手法はありうる。ここで指摘しているのは、そういう意味での偏りではなく、きちんと紹介しているつもりで、かなりの誤解をしていたり、制作にあたって、教えや実践、あるいは儀礼についての基本的な事柄を踏まえる準備をしていない場合のことである。

これらに留意することは、映画を教材として用いる側の責任になる。というのも制作する側が、宗教情報リテラシーのようなものを備えていることは望ましいとはいえ、当然のこととして求めるべきことでもないからである。一つの問題は多様な観方と多様な利用に開かれているわけであるから、宗教文化教育に使う側が、それに際しての準備を整える工夫をしなければならぬ。

*本研究は、科学研究費補助金基盤研究（B）「宗教文化教育の教材に関する総合研究」（研究代表者・井上順孝）による研究成果の一部である。

註

- (1) 拙論「宗教文化教育の教材としての映画」『國學院大學研究開発推進機構日本文化研究所年報』七号、二〇一四年、二六―五七頁、を参照。
- (2) 監督・稲垣浩、一九五九年。
- (3) 監督・大河原孝夫、一九九四年。
- (4) 旧約聖書の創世記に出てくるノアの箱舟の話をモチーフとしたアメリカ映画。原題 Noah、監督・ダーレン・アロノフスキー、二〇一四年。
- (5) 一九九四年。なお企画は宮崎駿である。翌年のアヌシー国際アニメーション映画祭長編部門グランプリを受賞している。
- (6) 李纓（リ・イン）監督がこの映画を撮った理由等についてのインタビューは、ウェブ上に公開されている。
<http://www.cinra.net/interview/2008/03/26/155840.php>
- (7) 監督・李纓、二〇〇七年。この映画については、塚田穂高による短い解説が『映画で学ぶ現代宗教』（井上順孝編、弘文堂、二〇〇九年）の一六六―一六七頁にある。
- (8) 監督・アレクサンドル・ソクーロフ、二〇〇五年。

- (9) 現人神は荒人神とも表記され、『万葉集』にも用例がある。この世に現れた神を指したり、天皇を敬つていうときに使われる。一方、現御神は明神、明御神などの表記があり、天皇の尊称として用いられるのが一般的である。
- (10) 監督・ピーター・ウエーバー、二〇一二年。
- (11) 奈良橋は外交官の父をもち、自身も幼いときカナダで過ごしている。こうした経歴は国際的視点から日本の文化を見る上で役立ったと考えられる。『ラストサムライ』などいくつかの映画のコーディネーターもやっている。
- (12) 監督・三隅研次、一九六一年。
- (13) 阿闍世の話をもとに、日本の精神分析では古澤平作により「阿闍世コンプレックス」という概念が作られた。
- (14) 監督・森下孝三、二〇一一年。副題は「赤い砂漠よ！美しく」である。
- (15) 監督・小林敏明、二〇一四年。
- (16) 仏教宗派の開祖の映画については高橋典史が比較的短い紹介であるが、「伝統宗教作成の映画」（前掲書、所収）の中で列挙している。同書二二六―二二七頁参照。
- (17) 監督・佐藤潤彌、一九八四年。北大路欣也が空海を演じている。
- (18) 監督・テング・ウエンジイ、一九九一年。永島敏行が空海を演じている。
- (19) 監督・三國連太郎、一九八七年。森山潤久が親鸞を演じている。
- (20) 監督・渡辺孝、一九五八年。
- (21) 監督・中村登、一九七九年。なおこの映画の企画者として妙智會教団の宮本文靖が名を連ねている。
- (22) 監督・高橋伴明、二〇〇九年。中村勘太郎が道元を演じている。
- (23) 二〇〇七年に全国四千名余の大学生を対象にした意識調査では、家の宗教が仏教と答えた一、六二七名のうち、

宗派名が分からず仏教とだけ回答した学生は五四三名で、三三・三％であった。同様に二〇一〇年の調査では、家の宗教が仏教と答えた一、四八七名のうち、宗派名が分からず仏教とだけ回答した学生は五二四名で、三五・二％であった。二〇一二年は家の宗教が仏教と答えた一、四五四名のうち、宗派名が分からず仏教とだけ回答した学生は四六四名で、三一・九％であった。多少の違いがあるが、ほぼ三人に一人ほどの学生は、家が仏教であると分かっているにもかかわらず、宗派名は分からないということである。

(24) 監督・周防正行、一九八九年。

(25) 臨済宗の僧侶で作家の玄侑宗久原作の小説を映画化したもの。タイトルにあるアブラクサスは、グノーシスの一派で信仰された神霊の名称である。ギリシア語で $\alpha\beta\rho\alpha$ と α と ι というつづりになる。ギリシア語のアルファベットの文字は α が 1、 β が 2、 γ が 3 というように、数字としても使われていたので、これを適用すると $\alpha\beta\rho\alpha$ と α とは、1、2、100、1、60、1、200 となる。アブラクサスという文字をこの計算方法で合計すると 365 となる。そこで三六五天を支配する神ということになったようである。善も悪も内包する神霊という理解もあるようだ。

(26) 監督・篠田正浩、一九七一年。

(27) 監督・井上都紀、二〇〇九年。

(28) 監督・山田火砂子、二〇〇七年。

(29) 監督・千葉茂樹、一九八一年。

(30) 監督・降旗康男、二〇一二年。

(31) 監督・斎藤耕一、二〇〇〇年。この映画についての川瀬貴也による短い解説が『映画で学ぶ現代宗教』（前掲書）

の二六―二七頁にある。

(32) バラバを主人公とするイタリア映画が『バラバ』（原題・Barabbas、監督・Richard O. Fleischer、一九六一年）である。

(33) 具体的にどのような教材が使われているかについて一九九〇年代に國學院大學日本文化研究所の宗教教育プロジェクトで調査したことがある。その結果については國學院大學日本文化研究所編『宗教と教育』（弘文堂、一九九七年）の付録を参照。

(34) 監督・田中徳三、一九七五年。

(35) 監督・石田勝心、一九八三年。

(36) 取次とは金光教の用語で、金光教の教祖や教師が行う神と人との間をとりもつ行為である。

(37) 監督・舛田利雄、一九七三年。牧口常三郎は芦田伸介、また戸田城聖は丹波哲郎が演じている。

(38) 監督・舛田利雄、一九七六年。山本伸一つまり池田大作役はあおい輝彦が演じている。

(39) 監督・天間敏宏、一九九三年。

(40) 制作に際して、助監督からこの教団名が実在するものでないことを確認して欲しい旨の依頼を受けた。その程度配慮はしていたということである。

(41) ビートたけしはイエスの方舟がテレビドラマ化されたとき、教祖の千石剛賢役をやっている。またエホバの証人の輸血拒否問題を扱ったテレビドラマでは、息子への輸血を信仰によって拒否する父親役をしている。合理的な判断では理解したい宗教の側面には関心をもっていることが推測される。

(42) 監督・熊井啓、一九九〇年。この映画は宮崎県東諸県郡国富町にある法華嶽寺（当初は天台宗であったが、現

在は曹洞宗)に伝わる和泉式部にまつわる伝説「かさぶた式部」の話にヒントを得たものである。

(43) 監督・降旗康男、二〇一二年。

(44) 監督・周防正行、二〇一二年。

(45) 監督・深川栄洋、二〇一一年。

(46) 監督・降旗康男、二〇〇七年。

(47) 二〇〇七年。

(48) 監督・森達也、一九九八年。なお題名のAであるが、Arakiの「A」ということになるのだが、同時にAum(オウム真理教)、Asahara(麻原彰晃)の「A」でもある。

(49) 二〇〇一年山形国際ドキュメンタリー映画祭コンペティション部門市民賞及び特別賞をダブル受賞している。

(50) 監督・塩田明彦、二〇〇四年。

(51) 監督・是枝裕和、二〇〇一年。

(52) 『カナリア』、『ディスタンス』とも、塚田穂高による短い解説が『映画で学ぶ現代宗教』(前掲書)のそれぞれ三四―三五頁、一〇〇―一〇一頁にある。

(53) 監督・伊丹十三、一九九七年。この映画は同監督の遺作となったものである。なお、この作品には個人的な関わりをもった。宗教の現状からして著しい問題点がないかどうか事前にチェックしてほしいということであった。最終段階で伊丹監督自身も筆者が勤務していた國學院大學日本文化研究所を訪れ、意見を交わす機会をもった。そのおり、いつかオウム真理教を正面から扱った映画を撮りたいという意向を聞いたので、そのときには協力しますと答えた。しかしながら、監督は一九九七年一二月に突然命を絶った。

- (54) 監督・中島貞夫、一九六九年。
- (55) これについては宗教情報リサーチセンター編『情報時代のオウム真理教』（春秋社、二〇一一年）のとくに第II部四章を参照のこと。
- (56) 監督・高雄統子、二〇一三年。
- (57) この点については拙著『神道入門―日本人にとって神とは何か―』（平凡社、二〇〇六年）において、「見える神道」「見えない神道」という概念で論じた。

宗教文化の学習におけるGPS利用教材の可能性と課題

天 田 顕 徳

一、問題と背景

本稿の目的は、宗教文化の学習におけるIT技術の利用、とりわけGPSマッピング技術の利用について、その可能性と課題を明らかにすることである。

「GPS」とは、打ち上げられた人口衛星を利用し、地球上の現在位置を測定するためのシステムで、Global Positioning System（全地球測位網）の略称である。冷戦時代にアメリカ国防総省が開発した軍事用システムで、自国しながら世界中の船舶や航空機などの位置情報を、正確かつリアルタイムに測定・把握することを目指したものだ。アメリカはいつ起こってもおかしくない有事への緊張感の中で、地球上全ての地域の「可視化」を試みたのである。一九九〇年代に入り、国防総省により精度を落としたGPSデータの一部が公開されると、その技術は多くの製

品に應用され、急速に民間に広がっていった。六千万台近い累計出荷台数を誇るカーナビ（カーナビゲーションシステム）やインターネットサイト「Google map」などの、GPS技術を組み込んだ地図アプリケーションによる「位置情報サービス」などを通じて、GPSはわれわれの日常生活に深く浸透したテクノロジーとなっている。また、多機能携帯電話であるスマートフォン^②の登場と急速な普及は、さまざまなアプリケーションを介したGPS技術の利用を一層増加させた。

さらにGPS技術は現在、測量や地質調査、野生生物の行動調査などの学術分野でも積極的に活用されている。筆者が専門とする宗教研究の分野に目を向けても、GPSと技術的に連携可能な位置情報サービスを利用したデータベース型教材やアプリケーションの開発が、宗教文化教育推進センター（以下略称であるCERCとする）や國學院大学、科学研究費補助金研究などを中心に進められており、すでに閲覧・利用可能になっている。GPS技術を教材や教育に應用した際の効果については、すでに複数の研究によって報告されており、宗教文化についての教育の実質化や授業研究の取り組みが積極的に行われている現況を鑑みると、学習効果の高い教材開発が目指される中で、GPS技術の應用は有力な選択肢の一つとなり得るといえるだろう。^④

そうした状況がある一方で、GPS技術を宗教分野に利用する際に見込まれる可能性や課題について整理をした研究は、管見の限りにおいて見当たらない。そもそも、GPS技術の長所はどこにあり、應用にどのようなメリットが見込まれるのか。また、GPS技術の利用にはどのような課題があるのか。GPS技術は、可視化が望まれない場所をも衆目にさらしてしまう可能性があるという問題点も抱えており、使い方によっては、位置情報サービスを個人の監視に悪用する「ロケーション・ハラスメント（ロケハラ）」^③などを起こしうる諸刃の剣といえる。また、そもそも世界の「可視化」を狙って開発されたGPS技術は、例えば、「分離」や「禁止」にもその特徴をみることができ

宗教とは、ある局面において緊張関係にある技術なのではないか。⁶⁾ GPS技術の活用に関わるメリットや課題についてまとめた基礎研究の不足が、本稿冒頭の問題設定の背景となっている。本稿では掲題の通り、宗教文化の学習におけるGPS利用教材の可能性と課題について順を追って考察していきたい。ただ、ひとくちにGPSの学術利用といってもかなり範囲が広くなる。そこで、本論では議論の対象を、すでに宗教研究の分野でも教材開発が行われている、GPSマッピングを用いたデータベース型教材に絞ることとする。GPSマッピングとは、GPSを用いて得た緯度・経度情報を地図上に落とす技術である。

以下、宗教文化教育に関わる教材開発の現状の一端を紹介するとともに、他分野においてGPSマッピング技術を学術目的に利用し、一定の成功を収めている例を取り上げながら、GPSマッピング技術でデータベース教材を作成するときのメリットと課題についての分析を行っていく。

二、宗教文化の教材開発と発信の現状

本節では、宗教文化教育に関わる教材開発の現状を、まずは実例に基づき確認してみたい。ここではCERCによるウェブ上のマップ連動型データベース教材、および國學院大學プロジェクトにより公開・発信が進められたスマートフォン用アプリケーションを活用したコンテンツに注目する。

早速、CERCの公開するコンテンツを見てみよう。CERCは「とりわけ大学教育において日本や世界の宗教文化についての基礎的素養及び理解力を養うことを目的」に二〇一一年一月に設立された団体で、主として、年に二度行われる「宗教文化士認定試験」の実施・運営と、宗教文化の学習を目指す人々のための教材開発を業務の軸としている。⁷⁾ 国立大学や私立大学において宗教研究を専門にしている教員数十名が運営委員・連携委員として関わっている

ほか、日本宗教学会・「宗教と社会」学会と連携しており、宗教研究を行う研究者自身が最新の研究動向を踏まえて大学における宗教文化教育のあり方を検討し、その成果を教材として公開している点に、同センターの特徴がある。⁸⁾

CERCはウェブページ上に宗教文化を学ぶための教材やデータベースを公開しており、二〇一五年現在、六点のコンテンツが公開されている。①宗教文化士認定試験の過去問題集、②宗教文化に関係する基本用語クイズ、③宗教文化を学ぶための基本案内書、④世界遺産と宗教文化、⑤映画と宗教文化、⑥博物館と宗教文化、がそれぞれである。このうち④⑥のコンテンツは、GPS技術との連携が可能なマップを利用した教材となっており、データベースの情報と地図情報とが連携している。ここでは、本稿のテーマに関わる④⑥の教材に関して簡単な紹介を行っておきたい。⁹⁾

④⑥のコンテンツにアクセスすると目を引く共通した特徴は、該当のウェブページ中央に大きな地図が配置されている点であろう。

図1は、「世界遺産と宗教文化」のトップページの一部である。¹⁰⁾ このコンテンツと「映画と宗教文化」にはそれぞれ世界地図が、「博物館と宗教文化」には日本地図が中央に表示され、複数の「ピン」が地図上の任意の場所に打たれている。この「ピン」の指す場所が、それぞれ宗教文化と関係の深い世界遺産の所在地(④)や、映画の舞台(⑤)、博物館(⑥)の所在地となっており、ピンを選択することでデータベース上の情報にアクセスすることができる。

これらの教材の中でも最もアクセス数が多い「④世界遺産と宗教文化」を例にもう少しコンテンツの内容を追ってみよう。当該のページで任意の世界遺産を選択すると、図2で示すような、選択した世界遺産の詳細な説明が掲載されたページに移動する。ここでは、選択した世界遺産に関する宗教学的な見地に基づき解説や、研究者の撮影した現地の写真を参照することが可能となっている。また、トップページと同様の地図がより細かな縮尺で掲載されており、地理的な情報を直感的に得ることができるよう工夫されている。この地図は、Google社の提供する位置情報サービ

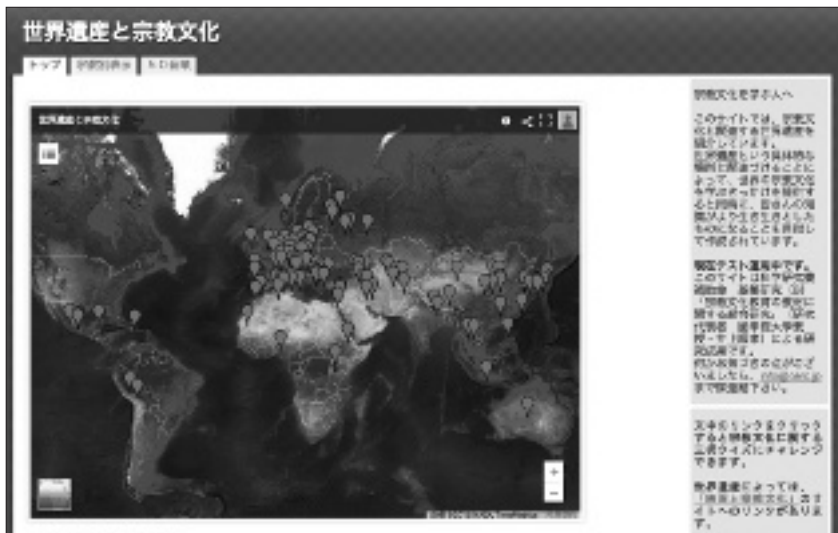


図1



図2

スを利用したもので、紙ベースの地図とは異なり、ウェブ上で縮尺を自由に変えることが可能で、一部の場所を除いてその地域の航空写真を見ることが可能。「⑤映画と宗教文化」や「⑥博物館と宗教文化」に関しても、各データが単なる文字情報のみに留まらず、地図と連携して配されている所に、項目の羅列に留まるデータベースとの違いがあるといえるだろう。

地図を情報の窓口を利用することで得られるメリットは多い。例えば、国や地域ごとの宗教分布の特徴を押さえた場合や、宗教の伝播のあり方を歴史的に追う場合、宗教の教義と気候や地理的条件との関係などを学びたい場合などには、このデータベースは非常に有効だろう。また、そもそも宗教になじみのない学習者に、宗教が「観念」や「思想」上のみに存在するものではなく、「現実世界」に根付いていることを直感的に教えてくれる良い教材となるだろう。CERCの提供する教材は、文字通りの「生き生きとした」知識の提供を可能にするものと評価できる。

これらのデータベースは、マップ上の任意の座標にデータを入力し、表示する形式を取っており、厳密にはGPSマッピング技術を用いたデータベースではない。ただ、上述のようにGPSマッピングが可能ならサービスをデータベースのプラットフォームとして使用しており、GPSマッピング技術を導入することや、GPSマッピング技術を利用した既存のサービスとの連携ができるようになってきている。現在CERCでは、そうしたデータベースの利点を活かし、國學院大學研究開発推進機構日本文化研究所と連携し、GPSマッピング技術を応用したスマートフォン用アプリケーションを教材開発に活用する試みを行っている。

教材の公開に活用されているのは、デジタルアドバンテージ社がスマートフォン用に提供する無料アプリケーション「ロケスマ」である。ロケスマは、用意された任意の場所を地図上に表示することができるアプリケーションで、同社によれば、コンビニエンスストアやコインパーキング、銀行ATM、日帰り温泉などの「行きたいトコがすぐ見

「場所探しの決定版アプリ」であるという。¹²⁾ アプリケーションを開くと、GPSにより自分の現在地が地図上に表示されるが、同時に探したい施設を指定することで自分の周辺にある施設を地図上に表示することができる。これを利用し利用者は、カーナビゲーションシステムと同様に、ロケスマの画面をみながら、最寄りの施設や気になった場所を訪れることができる。

デジタルアドバンテージ社は、企業の店舗検索を容易にするための新たな販促ツールとして、ロケスマの活用をウェブページ上で呼びかけているが、CERCはこのシステムを学術／教育の分野で応用し、前述の「④世界遺産と宗教文化」ならびに「⑥博物館と宗教文化」データベースのコンテンツにロケスマ上からアクセスできる仕組みを整えている。ロケスマを利用してユーザがアプリケーション上で、「世界遺産と宗教文化」や「博物館と宗教文化」を選択した場合、自身の周囲にある宗教文化に関わる世界遺産や、博物館が表示される仕組みである。

先述のように、ロケスマの活用はCERC単体ではなく國學院大學との共同で進められており、同大学の「國學院大學デジタル・ミュージアム」¹³⁾のコンテンツと連携した「全国神社」や「重要伝統的建造物群保存地区」などの四種データも、すでにアプリケーション上で公開・発信されている。¹⁴⁾

総務省が公表した「平成二五年通信利用動向調査」によれば、五〇代以下の年代において、スマートフォンの利用率の伸びは「顕著」であり、とりわけ二〇代、三〇代においては情報収集端末としてスマートフォンの利用率が自宅PCの利用率を上回っている。¹⁵⁾ さらに、「ロケスマ」は各種メディアでも取り上げられ、月間のマップ・アクセスが百万件を超える人気アプリケーションである。こうした諸点を考慮すれば、ウェブ上で公開していた既存のデータベースを人気のスマートフォン用アプリケーションと連動させたCERCと國學院大學の試みは、とりわけ若い世代がデータベースにアクセスする際の「敷居を下げる」取り組みとして評価できるものといえるだろう。

三、GPSマッピング技術の応用例に見る技術活用の利点

前節において確認したCERCや國學院大學の取り組みは、「データベース自体」にはGPSマッピング技術が組み込まれておらず、外部のアプリケーションを通じてGPS技術を活用した例であるといえるが、ここからは、宗教研究の領域にかぎらずに、GPSマッピング技術を「データベース自体」に用いた例を取り上げてみたい。本作業を通じて、GPSマッピング技術をデータベースに活用する際のメリットを探ってみよう。

GPSマッピング技術を応用したデータベースの例は、さまざまな分野・領域において、いくつか前例を見ることが出来る。その中でも、国内で公開されているデータベースで規模が大きく、かつ公共性の高いものの一つとして、「いきものログ」¹⁶⁾がある(図3)。いきものログは、環境省の自然環境局・生物多様性センターが運用するデータベースで、日本に生息する「いきもの」についてのさまざまな情報が登録されている。¹⁷⁾

データベースには、生物多様性センターが実施した調査成果のほか、行政機関や研究機関の調査結果が収められているが、専門家のみならずユーザ登録した一般人もデータを登録できる点が、このデータベースの大きな特徴となっている。いきものログによる説明を引用してみよう。

いきものログは、全国の生物情報を一元的に収集・提供するインターネット上のシステムです。環境省をはじめとする国の機関、地方公共団体、専門家、市民など、生きものについて知りたい人は、だれでも利用できます。ユーザ登録をすれば、調査・観察の記録を管理するツールとしても使えます。他のユーザと記録を共有していくことで、全国の生きもの物の状況を知ることができます。団体を登録すれば、オリジナルの調査を立ち上げて、団



図3

体メンバーからの報告をまとめることも可能です。みんなの生きもの情報を重ねあわせて、日本の「生きもの地図」をつくってみませんか。¹⁸⁾

いきものログには、専用のスマートフォン用アプリケーションによる情報投稿フォームが用意されており、自身が発見した生物の位置情報を写真とともに利用者が投稿することができます。投稿されたデータ数は現在、四百万件を超えており、環境省はこのいきものログを「我が国の生物多様性保全のため、国土全体の生物多様性データを総合的・一元的に共有化し管理する」ための「基幹的なシステム」として運用したいとして、継続的な情報提供を呼びかけている。¹⁹⁾ 専門家の手に拠らない報告も、重要なデータと見な



eBird

Home About Record Observations Explore Data My eBird Help

Sign In or Register as a New User Thank You to: English | Español | Français | Português

About eBird

Global tools for birders, critical data for science

- Record the birds you see
- Keep track of your bird lists
- Explore dynamic maps and graphs
- Share your sightings and join the eBird community
- Contribute to science and conservation

Overview

A real-time, online checklist program, eBird has revolutionized the way that the birding community reports and accesses information about birds. Founded in 2002 by the Cornell Lab of Ornithology and National Audubon Society, eBird provides rich data sources for basic information on bird abundance and distribution at a variety of spatial and temporal scales.

eBird's goal is to maximize the utility and accessibility of the vast numbers of bird observations made each year by recreationists and professional bird watchers. It is honoring all of the digital and analog reporting mechanisms that contribute to abundance. For example, in March 2012, participants reported more than 3.1 million bird observations across North America!

About eBird

- About eBird
- Regional Portals
- Affiliates and Sponsors
- Publications
- Accommodated Content
- Privacy Policy

News & Features

- eBird News
- Occurrence Maps

News & Features

- eBirding in the World in 2011
- 2 January 2012
- Make eBird your New Year's Resolution as of January 2012

図 4

されているのである。こうした一般参加型データベースの例は生きもののログのみに留まらない。米国のコーネル大学鳥類学研究所 Cornell Lab of Ornithology が運営する世界最大の野鳥記録データベース eBird の例をみてみよう。⁽²⁰⁾

eBird は二〇〇三年に稼働したデータベースで、いきものログと同様、一般人でも GPS を利用して、発見した鳥の位置情報をデータベース上に投稿することができる(図 4)。BirdsEye というスマートフォン用アプリケーションを利用することで、世界中のどこからでもデータの投稿をすることができ、システムが組み込まれているのである。それらのデータはウェブページ上で分析されており、分析結果をマップ上で確認することが可能となっている。このデータベースは二〇一三年には利用者が一五万人に達し、のべ一四〇万地点のデータが集められている。⁽²¹⁾ eBird は、生きものログと同様に専門家のみならず、一般人からの

投稿もデータとして採用することで、膨大な量のデータ収集に成功しているのである。

ではなぜ、これらのデータベースは一般人からの投稿を、専門家からの投稿と同様にデータとして処理することができるのだろうか。通常、一般参加型の調査では情報の質が問題となる場合が多いが、GPSを用いた場合、GPSで取得される位置情報にはシステムに由来する誤差は認められるものの、調査者の能力や環境に左右されず一定の精度を保った情報を得ることが可能である。GPSを用いて取得できる情報は、端末の「現在地」すなわち時間・緯度・経度であり、土地勘のない場所や地図上に道がない場所でも同様に利用できるため、GPSを用いた調査では、「誰が」、「どこに」いたとしても「一定の質が担保された情報の収集が可能となる。この特徴は、情報の質と量がまさに「要」となるデータベースと非常に相性が良い。不特定多数の調査者から信頼性の高いデータが収集できること、この点はGPSマッピング技術をデータベース構築に利用することで得られるメリットの一つであるといえるだろう。スマートフォンなどGPS端末が普及している現在では、情報投稿のための窓口さえ開設すれば、一般人が何気ない日常生活のなかで調査に参加することが可能で、研究者のみでは集めきれない大量の情報を集めることができる。

また、専門家だけではなく、その分野に関わらない人間にも投稿できるオープンなデータベースを構築することで得られる副次的なメリットもある。それは、データ提供者に対し、一種の「啓発効果」や「教育効果」が期待できる点である。例えば環境省は、いきものログにデータの投稿・検索機能に加え、学習・交流機能を実装している。いきものログでは、「種名調べ支援依頼」をサイト上に投稿する機能があり、これは、種名の分からない生物の写真と位置情報をサイト上で提示し、支援依頼をするとそれを見た他の利用者や専門家から回答が得られるというシステムだ。⁽²²⁾ いきものログは、こうした専門家や利用者同士の相互支援機能をシステムに組み込むことで、日本の生物やその多様性に関心を持つ一般市民が、学習、投稿を行いやすい仕組みを整えている。データベースに「教材」という性質

を期待するならば、この点も見逃すことはできないだろう。

以上、本節ではGPSマッピング技術をシステムに組み込み、すでに運用を行っているデータベースの例を確認してきた。そこから看取されたGPSマッピング技術をデータベースに利用する際のメリットは、(1)信頼性の高いデータ(位置情報)が効率よく大量に集められる点、(2)GPS技術を利用する際のデータの収集に利用した場合、データの投稿には専門家以外が関わることも可能で、データ投稿者には一定の学習・啓発効果が期待できる点である。以上の二点を考慮すると、宗教研究の分野でも、「量的調査」を行う場合などにおいて、GPSマッピングを利用したデータベースは大変有用なツールとなり得るだろう。また、データ収集の際に、学生などの専門家以外の人間からもデータを収集することで、データの量を増やしつつ、一定の学習効果も期待することができるかもしれない。

四、GPSマッピング技術を応用する際の課題

① 宗教文化の「輪郭」に関わる問題

ただ、収集するデータがこと「宗教」に関連する事象となると、データベースのオープン化には一定の困難さが伴うように思われる。前節のデータベース紹介で、すでにやや訝しく感じられた向きもあるうことと思うが、本稿がここまで参照したデータベースは、生物の生態の分布や行動状況に関連するものに限られており、宗教文化に関わるデータとはそのデータの性質を異にしている。

例えば、紹介してきたデータベースであれば、「いきもの」なら「いきもの」、「鳥」なら「鳥」とデータの収集対象を大きなカテゴリーで設定しても、専門家であるなしにかかわらず(例外はあるのだろうが)対象がはっきりと認

識できるものであるのに比べ、「宗教」は極めて曖昧な対象であるといえる。「どのような現象を宗教と呼ぶのか」といった一般的な問いに対して、誰もが納得する回答が準備できないように、「宗教」や「宗教文化」などの大きなカテゴリーで一般人からも投稿を募った場合、データに相当な幅が出ることは予想に難くない。宗教や宗教文化を対象とするGPS利用型データベースの構築を目指す場合、データ収集の対象設定の仕方がまず課題となるだろう。ここでは、実際に宗教関係の事物にGPSマッピング技術を用いた例を参考に、データベース構築時のデータ収集対象の設定のあり方について考えていきたい。

ここで参考にしたのは、情報処理学会における近藤無滴らによる報告である。近藤らは、GPSマッピング技術を用いて、京都市全域における「地蔵」と「地藏盆」の現状と変化を分析するためのデータの作成と、そのデータの整理・公開の手法について研究を行い、レポートを執筆している。²⁴⁾よく知られているように、地蔵盆とは町を中心とする地域の住民による「地蔵」を祀る法会であり、とりわけ関西において児童の祭事として伝承されてきたものである。しかし、京都では現在、土木工事や家の立て替え工事により撤去される地蔵が増えており、地蔵盆を行わなくなった地域も存在している。京都における地蔵や地藏盆の現状記録と分析は喫緊の課題であるという。²⁵⁾

近藤らは、これまでの地蔵や地藏盆に関する調査・研究が「学区ごと」など地域を細かく設定して行われている点や、過去の研究において「地区ごとの傾向を比較する必要性」が述べられている点を指摘し、GPSの提供する「時空間情報」(近藤らはGPSの提供する現在地情報を時空間情報と呼ぶ)を活用することで、従来よりも広い範囲から情報を集め、地区ごとの傾向性の比較を試みた。具体的には、GPSマッピングを用い、「京都市全体」の地蔵盆に関する現状調査を行い、地域ごとの傾向や「京都市」という広いまとまりの傾向把握を目指したのである。結果、彼らの調査では、世帯数や人口の増減と地蔵盆の実施に有意な関連性が見いだせない点や、少子化の度合いと地蔵盆

の減少にも有意な関連性が見いだせない点が報告されるなど、新たに明らかになった知見も多い。

一方で、彼らの調査により明らかになった課題もある。まず、彼らは少人数のグループでの調査の限界について強く自覚しており、データの絶対量を増やすためにも、「時空間情報を長期的に記録する」必要があることや、第三者もデータを投稿できる「オープンデータ」として調査データを運用していくことの必要性を強調する。そして、オープンデータを進める上で、今後まず検討しなければならない点として、「地蔵」定義の精緻化を掲げる。地蔵盆において祀られるのは本来「地蔵菩薩」であるが、地域によっては地蔵盆に「大日如来」や「掛け軸」を祀っている例が少数存在しており、統一的なデータを作成する上で「地蔵」定義をあらためて確認する必要があるというのだ。また、データのオープン化を目指す場合、いわゆる「お地蔵さん」イメージに市内地域ごとや京都の内外において差があったとしたら、オープンなデータの入力がある種の混乱を招く可能性も危惧されている。

近藤らの研究は、宗教学や民俗学においてすでに厚い先行研究があり、「マッピングすること自体」にはさほど目新しさが無い「地蔵」などの対象であっても、GPSマッピング技術を利用してデータの収集を行った場合、データの「収集範囲」や「定数的な優位性」によって新たな発見や分析の可能性が開きうるということを示唆しており、正確な位置情報を大量に入手できるGPSマッピング技術のメリットが宗教に関連する分野にも応用できることが端的に示された好例である。だが他方で、彼らの研究は、宗教関連の事物をデータ収集の対象として設定した場合の「カテゴリーの絞り込み」の困難さも示唆しているように思う。「地蔵」というような専門家以外ではそれ以上に細分化することが難しいようなカテゴリーを初めから設定していた場合においても、データの揺れが禁じ得ないという点が明らかになったからである。こうした結果を踏まえ、近藤らは収集データの精度の向上を今後、「地蔵」定義の精緻化という形で果たしたいとするが、オープンなデータベースの構築を主眼とした場合、その議論に筆者はあまり賛成で

きない。

その理由は、データ収集の際、専門家がその知見を活かし、データの揺れが生じないほど厳密に細分化したカテゴリりを初めから設定した場合、むしろデータの質や量を損なうと考えられるからである。一般参加型データベースにおいて、専門家にしかわからないほどのカテゴリりの細分化は、専門家以外の投稿のハードルを上げ、参加の障害になることが懸念される。データ量の充実を狙った場合、「誰もが気軽にデータを投稿できる」ことが、非常に重要なのだ。さらに、「既存のカテゴリ」で現実をカテゴライズしようとした場合、机上では論じられていない例外²⁶信仰の現場の実情を捨象してしまうことにもなりかねない。「生きた信仰²⁶」や、宗教の「ハイパー化²⁷」など、現代の宗教のありようを読み解く上で有効だと思われるいくつかのキーワードを参照してもわかる通り、現代社会において宗教文化の多様性や流動性はますます増加しており、従来のな宗教のカテゴリからすり抜ける信仰のありようも多数報告されている。「データの揺れ」が、宗教的な事物の「輪郭」を可視化する場合も考えられるだろう。

以上を念頭におくと、むしろ宗教文化に関連する現象をオープンデータベース化する際に運用側に求められるのは、「地蔵の定義」の精密化のようなデータの入口を限定する作業ではなく、情報の揺れや雑多性を引き受けたうえで、揺れるデータ間にかに文脈をつけ現実を読み取っていくか、という作業ではないだろうか。集めるデータについての条件付けを綿密に議論するよりも、むしろデータ募集の窓口自体は広く構え、専門家はデータの収集ではなく分析や整理に注力するシステムを構築することが、GPSマッピング技術を宗教分野に応用する上でポイントの一つとなるだろう。C E R Cや國學院大學のプロジェクトにより運用されているデータベース教材は、現在までのところ専門家が収集したデータに専門家が解説を加えるという形で設計・公開されており、「信頼性」や「専門性」の高い情報を提供するという点では、優れたものであるといえる。他方で、述べてきたようにデータを精選し「専門性」や「信

「頼性」の向上を目指すこと、すなわちデータの入口を限定するというベクトルは、宗教研究の分野においては、ともすれば、データベースのオープン化のメリットを減じかねない側面がある。では、専門的で信頼性の高い既存のデータベースを維持しつつ、オープンなデータベースを運用することは、どのようにすれば可能なのだろうか。

あくまでも試論的な提言に留まるが、オープン化されたデータベース構築を目指す際は、専門性の高い情報を提供する現在のデータベースの運用体制とは別に、オープンに収集したデータのタグ付けやカテゴリズなどの「事後的な整理」に専門家が関わる運用体制を新たに構築することが望ましいと考えられる。従来の体制を維持しつつデータの「数量」と「揺れ」に対応できる運用体制を構築すること、これが今後データベースのオープン化を目指す場合、取り組まれるべき第一の課題となるだろう。

② 宗教における位置情報の意味と秘匿性

GPSマッピング技術を宗教文化に関わるデータベースに応用する上でもう一点、考えておかなければならない課題がある。それは「リテラシー」に関わる問題である。野生の動植物を対象とした調査と違って、人間の営みである宗教にまつわる事物をデータベース化する以上、一般的な情報リテラシーが必要とされることは当然としても、それ以上に気を配るべき何らかのリテラシーが存在するのではないだろうか。たとえば、GPSが取得する位置情報がある宗教にとって重要な意味を持つ場合はどうだろうか。

図5は、二〇〇四年に「紀伊山地の霊場と参詣道」の一部として登録された大峯奥駈道をGPSマッピングで図示したもので、ウェブ上のマップサイトが公開しているもののキャプチャである。⁽²⁸⁾

地図上に線で示された大峯奥駈道の上にピンが打たれており、代表的な山やポイントごとの寺院、旧跡などの場所



図5

が示されている。ピンを選択するとその場所の写真が表示され、場所の説明を見ることができ、世界遺産・大峯奥駈道の情報を視覚的に楽しみながら学ぶことができる便利なツールであるといえるだろう。

大峯奥駈道は世界遺産であると同時に現在でも修験道の修行道場となっていることがよく知られているが、大峯奥駈道には近世後期以来、七十五なひき靡と総称される七五箇所の霊地が存在しており、例えばGPSマッピング技術を用いれば、それぞれの靡の正確な場所や、年ごとの修験者の移動経路の異同についての正確な情報を持ったマップ型データベースも作成可能である。得られたデータと先行研究を照合すれば、修行の実相や変化を視覚的に知りうる、大変有益な資料・教材となるだろう。²⁰⁾

しかし、現実的にはこの地域を対象に、行場の正確な位置情報や写真を加えたデータベースマップを構築し、公開することは、行者たちからの反発を招く可能性がある。独断で公開を行った場合、場合によっては

行者たちとデータベース公開者の軋轢さえ生みかねないとも考えられる。

というのも、修験道の行者達にとって、「行場の位置情報」は伝統的に先達が管理する極めて秘匿性の高い情報だからである。「不立文字」という言葉にも象徴されるように、修験道の修行は文字では無く、先達からの口伝や、修行の階梯の中で身に染みこませるようになって受けてきた歴史があり、行場の位置や行法などは本来、広く一般の目に触れる範囲で公開されるべきものではないと考えられている。例えば、修験道の行者が行場の位置の秘匿性を重視する興味深いエピソードとして、世界遺産化に伴って進められた大峯奥駈道の看板をめぐる行政側と行者側の対立がある。ある先達の語りによれば、世界遺産化当初、行政によっていくつかの行場にそこが行場である旨を示す看板が設置されたことがあった。こうした行政の動きに対し行者側は反発し、看板撤去の申し入れを行っている。結果、一部の行場に立っていた看板は撤去された³⁰。大峯奥駈道における行場の位置情報は一種の「秘匿すべきもの」として、かように重視されているのだ。

この事例が示唆することは、宗教に関するデータベースの構築には情報リテラシーに加え、宗教ごとに異なる教えやタブーなどの知識に基づいた「宗教的なりテラシー」が重要になるといえる。少なくとも、GPSマッピング技術を用いたデータベースを運用する場合、データ公開の可否や公開範囲を決める上で、データとして公開する「位置情報」がそれに関わる宗教にとってどういった意味を持つのかという点に関して、十分な配慮がなされるべきである。前節で確認した通り、GPS技術の利点を活かしたデータベースのオープン化は、データの「数量」を集めるといって大きなメリットを持つている。そして、そのメリットを活かすためには、データの「入り口を限定しすぎない」ことを心がける必要がある。しかし、そうして収集したデータをどこまで公開するのか／公開できるのか、という点に関しては、専門家によるフィルターが必要となるだろう。その意味で、専門家には「宗教的なりテラシー」

を十分に涵養しておくことや、宗教団体や関連機関との信頼・協力関係、事前の協議などを十分に行っておくことが求められる。幸いなことに、こうした努力は既存のデータベースを運営しているCE RCや國學院大學ではすでに行われており、例えば、二〇一三年に國學院大學日本文化研究所が主催し、科学研究費基盤（B）「宗教文化教育の教材に関する総合研究」が共催した国際研究フォーラムでは、日本社会で生活するさまざまな民族的・文化的背景を持つ人々の「戒律」をめぐる諸問題が議論されている。フォーラムには実際にはさまざまな民族的・文化的背景を持った人々が登壇し、各々が日本社会で直面している問題などについて活発な議論や意見交換が行われた。⁽²¹⁾ 一見、こうした取り組みは直接的にはデータベース教材と結びつかないようにも見えるが、その実、データベースの運用側に求められる「宗教的なりテラシー」を涵養し、宗教者や関係機関との連携をはかるための良い学びの場となっている。「人の営み」である宗教に関わる物事を量的なデータとして取り扱うにあたって、こうした取り組みへのより一層の注力が今後望まれるといえよう。

五、まとめにかえて

以上、本論ではここまで、宗教文化に関わる事物のデータベース教材にGPSマッピング技術を援用した場合に得られるであろうメリットと、GPSマッピング技術を宗教文化に関わる事物に適応する際に生じると考えられる一定の困難さや課題について、確認と整理を試みてきた。GPS利用型のデータベースは、データの投稿に関して「オープン化」が計りやすく、データ量に関してアドバンテージを得やすい。一方で、宗教に関連する事物を対象とした場合、データベースのオープン化は往々にして「データの揺れ」を引き起こしやすく、対応が課題となるだろう。また、「位置情報」が価値を持つ宗教においては情報の扱いに十分な配慮がなされる必要がある点を指摘した。本稿で行っ

た予備的考察についての是非は、今後宗教分野においてGPSマッピング技術を応用したデータベースの作成例が増えることを待つほかはないだろう。教材開発が一層盛んになることを願いたい。

最後に、蛇足ではあるが、GPSマッピング技術の「限界」について若干の所感を申し添えて本稿を閉じたい。筆者は、これまでフィールドワークを中心とした研究を行っており、数度、修験道の大峯奥駈修行にも同行させて頂く機会を得ている。先に大峯奥駈道がマッピングされたウェブ画像を紹介したが、長い時間かけて自分の足で山を駆け、ようやく見ることができた光景の幾つかを「ワンクリック」であらためて眺めた時の感想は、「なにか物足りない」というものだった。GPSマッピング技術は山中の「道」を、家に居ながらにして見ることを可能にしたが、「道」を歩く人間の苦労や汗、思いなどを可視化することはないのである。行場での緊張感や、身体的な苦痛、臭い、急登のたびに大声で繰り返す「散華散華六根清浄」の駈け念仏、経文、真言の数々。GPSマップにはいわば「現場のaura」が凋落している。

むしろ、GPSが提示するのは現在地情報に限られるので、それ以外の情報を提供しないことそれ自体は当たり前で、特筆すべきことではないかもしれない。しかし、データベースを教材として使用する場合、データを説明する側に立つ専門家が、データベースが取りこぼしたものの豊かさや重要性について自覚的かつ雄弁であるか否かは、データベース利用者の学習経験にとって見過ごすことのできない問題となるだろう。GPS技術の応用はわれわれに一定のメリットを与えてくれるものの、技術の限界を意識しておくことも重要なのだ。つまるところ、GPSという目新しい技術をデータベースに活用してみても、われわれの仕事の根本が様変わりするわけではないのである。新たな技術の応用を図る一方で、現場に幾度となく足を運ぶこと、そして得られた経験や知見を共有し、教材の開発や授業研究を促進すること、こうした「基本的な作業」に心を砕くことが求められているのである。

註

- (1) 国土交通省のデータによる。 http://www.mlit.go.jp/road/ITS/j.html/pdf/vics/navi_vics.pdf を参照。
- (2) 二総務省の「平成二五年通信利用動向調査」によれば、スマートフォン の世帯保有状況は平成二二年末で九・七% だったのに対し、平成二五年末で六二・六% となっており、他の通信機器に比べて顕著な伸び率を示している。
- (3) 例えば、宮田仁・石上三雄・三宮真智子・松下絵里加「携帯ゲーム機・携帯電話・GPS ロガーを活用した草花DB付き草花同定・観察マップ作成支援システムの開発と評価」(『日本教育工学会論文誌』三四号、日本教育工学会、二〇一〇年、一二九―一三二頁) では、GPS マッピング技術を使った教材の草花観察における学習効果について、「関心・意欲」「思考・判断」「技能・表現」「知識・理解」の各観点から一定の有効性があることを確認している。
- (4) 科学研究費補助金基盤研究 (A) 「大学における宗教文化教育の実質化を図るシステム構築」(研究代表…星野英紀・大正大学) や、科学研究費補助金基盤研究 (B) 「宗教文化教育の教材に関する総合研究」(研究代表…井上順孝・國學院大學) などのプロジェクトは、宗教文化に関わる教材開発や授業研究への取り組みの代表例といえるだろう。
- (5) 『日本経済新聞』電子版、二〇一一年九月二五日付。「ロケハラ」にご注意、位置情報サービスの落とし穴 スマホ普及でプライバシー侵害と背中合わせ」 <http://www.nikkei.com/article/DGXBZ034976640R20C11A9000000/> を参照 (電子版のみでの配信)。
- (6) エミール・デュルケムの宗教定義の一部、すなわち「神聖すなわち分離され禁止された事物と関連する信念と

行事の体系」を参照しても分かるように、宗教にはある種の「秘匿性」が価値を持つ場合が往々にしてあるといえるだろう。

- (7) 山梨有希子「二〇二二年度のCERCCの活動について」〔國學院大學研究開発推進機構日本文化研究所年報〕六号、二〇二三年、一〇―一二頁)を参照。
- (8) CERCCの事務局は現在、國學院大學研究開発推進機構日本文化研究所内に置かれているが、筆者がCERCCのスタッフではない点、ここで紹介している教材は全てウェブ上で公開されており、また、教材開発の状況などに關してもすでに発表された既存の論文や報告に基づくものである点を念のために注記しておきたい。
- (9) なお①・②・③の教材の概要については、以下に紹介が行われている。今井信治「教材開発の現状報告」〔國學院大學研究開発推進機構日本文化研究所年報〕四号、二〇一一年、六三―七一頁)。
- (10) <https://sites.google.com/site/cerreligiousculture/>を参照。
- (11) 山梨前掲報告、一一―一二頁を参照。
- (12) <http://www.dadvantage.jp/app/locasma.html>を参照。
- (13) <http://kamc.kokugakuin.ac.jp/DM/>を参照。
- (14) 國學院大學が公開しているデータは、本文中に示したものの他に、「神社絵葉書DB(東北四県)」「水郷佐原」がある。それぞれ前述の「國學院大學デジタル・ミュージアム」内の当該データと連携している。國學院大學研究開発推進機構日本文化研究所では現在、「デジタル・ミュージアムの運営および教育への展開」プロジェクトが推進されており、宗教文化に關わる教育活動の充実化が計られている。これは、「國學院大學デジタル・ミュージアム」上で公開されているコンテンツの教育への活用、還元を柱の一つとするプロジェクトで、CERCCとも緊密な連携

が行われている。「國學院大學デジタル・ミュージアム」には、ウェブ上のマップサービスと連携しているコンテンツが複数あり、GPS技術との連携を図りやすい基盤が整えられているといえる。同プロジェクトの最新動向に関しては井上順孝「デジタル・ミュージアムの運営および教育への展開」(『國學院大學研究開発推進機構日本文化研究所年報』七号、二〇一四年、一―五頁)を参照。

- (15) http://www.soumu.go.jp/johotsusintokei/statistics/data/140627_1.pdfを参照。
- (16) いきものログは <http://kilog.biodic.go.jp/>にて公開されている。
- (17) いきものログに登録されている「いきもの」は大分類で、「植物」「動物」「菌類」「藻類等」「原生動物等」である。データベースの名の通り、「いきもの」に関する横断的なデータを収集されている。
- (18) いきものログ前掲ウェブページより。
- (19) 環境省・報道発表資料「「いきものログ」の運用開始について(お知らせ)」より。<http://www.env.go.jp/press/press.php?serial=17250>を参照。
- (20) eBirdsは <http://ebird.org/content/ebird/>にて公開されている。
- (21) 『バードリサーチニュース』一一―八を参照。
- (22) ただ、このサービスは現在停止しており、次回の実施に関しては未定であるという。該当のコーナーでは現在、過去の質問者と回答者のやりとりのログを参照することができる。
- (23) 宗教定義の難しさや多様さについては、井上順孝編『現代日本の宗教社会学』世界思想社、一九九四年、四―五頁を参照。

(24) 近藤無滴・星野純子・村上紀夫・福島幸宏・師茂樹・後藤真「時空間情報を用いた京都における「お地藏さん」

地藏盆の分析」〔情報処理学会研究報告〕(vol.2014-CH-102 No.8) 二〇一四年、一一八頁。

(25) 近藤他前掲報告、一頁。

(26) 「生きられた信仰」という概念については、McGuire, Meredith B.: *Lived Religion : Faith and Practice in Everyday Life*, Oxford University Press, 2008. および、メレディス・マクガイア著、山中弘・伊藤雅之・岡本亮輔訳『宗教社会学―宗教と社会のダイナミックス―』明石書店、二〇〇八年を参照。

(27) 「ハイパー宗教」という概念に関しては、井上順孝編『現代宗教事典』弘文堂、二〇〇五年、「ハイパー宗教」の項(四一七頁)を参照。

(28) https://www.google.com/maps/d/viewer?msa=0&mid=ZztiTWfdZx-AkZy_cNHV8Vpoを参照。

(29) 例えば、宮家準『修験道』講談社学術文庫、二〇〇一年、では、書き下ろしの第三章において「現代修験教団の修行」が紹介されている。二〇〇一年当時の修行の様子がわかる好論であるが、例えば世界遺産登録前後ともいえるこの時期と、世界遺産登録後の修行の様子を比較するのも有意義だろう。これはGPSマッピングを用いない形でいずれまあとめてみたいと思っている。

(30) 二〇一二年七月のフィールドノートより。

(31) 星野靖二「国際研究フォーラム「日常生活と宗教文化―戒律をめぐる問題を中心に―」(國學院大學研究開発推進機構日本文化研究所年報)七号、二〇一四年、一〇―一一頁)を参照。

祭神論争における「伊勢」と「出雲」

武田 幸也

はじめに

祭神論争が近代神道史の重要な転換点となったことはよく知られている。本稿は、祭神論争における「伊勢派」と「出雲派」の背景に存在した教説上の対立点を検討することによって、近代の神道・国学史における祭神論争の意義を考察しようとするものである。

そもそも祭神論争に関する研究は、これまで主として制度史的な視点から研究が進められており、祭神論争自体よりも、それがもたらした神官教導職分離の意義を解明することに力点を置くものが多かったといえる。^①これに対し、祭神論争自体を論じたものとしては、藤井貞文、西川順土、原武史、藤田大誠の研究がある。^②藤井は、祭神論争の展開を詳細に明らかにし、「祭神論の作用、即ち祭神論が齎らした諸相及び実体を究める事」により、明治国学の「発生」

と、その性格を論じ、藤田は、従来の祭神論争理解を「二項対立の視点だけで語り切れるものなのか」と批判して、勅裁の決着による「宮中三殿」遙拝を相対化する視点として「八神殿」の存在を指摘し、「八神殿」観の変遷に注目しながら主斎神観の変化を概観するとともに、「祭神論争」後の「祭教学分離」の問題についても触れ、神官教導職分離や皇典講究所の創立という、「国家神道」や「近代国学」における「非宗教性」の制度的淵源を明らかにしている。藤井と藤田は、特に明治（近代）国学の視点から祭神論争の意義を論じたものといえる。一方で西川は、神社の歴史的現実や地域社会での役割と「新しく組立てられた神道理論」が調和できずに祭神論争という形で問題化したことを論じ、原は、祭神論争の決着を「伊勢」による「出雲」の抹殺として捉え、出雲派の敗北を政府による顕幽論の「否認」とし、これに「国家神道」の「非宗教性」を求めつつ、出雲を軸に「敗者」としての思想史を描いた。よって西川と原の研究は、どちらかといえば思想史の展開から祭神論争を論じたものといえる。

この祭神論争が国学的な知識・教養を基盤として展開されたことは、あらためていうまでもないが、この問題を議論する上で確認しておくべきことは、この論争が神道教導職による国民教化運動を担う中心である神道事務局の「根本」たる神殿に「奉斎すべき神々」^④をめぐって議論されたものであったということである。さらに、ここで注意されるのは、中島三千男の「祭神論争が神宮教会と出雲大社教会の教線をめぐる争い、信徒・社員の獲得競争をその根底に持っていた」^⑤という指摘である。このことは祭神論争における「伊勢派」と「出雲派」の対立には、キリスト教対策を目的とする大教宣布運動の展開の下に、それぞれの教化体制が構築されていたことを想定させる。つまり、祭神論争の背景には、大教宣布運動を契機として構築され、後の神官教導職分離によって神宮教と出雲大社教となる、神宮と出雲大社をそれぞれの中核とする教化体制があったと考えられるのである。こうした理解は、祭神論争において「伊勢派」「出雲派」とされる人物が、各々の属する教化体制や、それを前提として展開された思想・教説を構想して

いたという理解へと繋げることができよう。しかしながら、従来の祭神論争研究では、この教説面における対立は、やや等閑に付されてきた観があり、あまり議論されてきたとは言い難い。

そこで本稿では、明治初年のキリスト教対策を目的とする大教宣布運動によって構築された「伊勢派」と「出雲派」の教化体制の展開に目配りした上で、両者が展開した教説から、その対立点を検討するという方法を取って、神道・国学史における祭神論争の意義を考えてみたい。

一、神宮を中心とする教化体制と神道教説の展開

まず、「伊勢派」の背景となったと考えられる神宮を中心とする教化体制の確立過程と神道教説の展開を概観しておく。

明治初年の神宮の教化体制は、明治四年の神宮改革を経て、五年七月に神宮教会、八月に説教所、一〇月に神宮教院が設けられ、東京に出張所も設けられた。六年一〇月には各地に存在した伊勢信仰を母体とする講社を再編して神風講社を結成し、各地に神宮教会・神風講社と神宮遙拝殿を順次設立していく。こうした展開を経て神宮では、八年以降に神宮教院を中心とする教化体制が構築されていく。また、八年に設立された神道事務局は神宮を中心に構想された組織であり、神道事務局の設立にもなって神宮司庁東京出張所と神宮教会が神道事務局と同住所（有楽町三丁目二番地）へ移転され、神宮遙拝殿と神道事務局神殿も合併奉祀となり、神道事務局の経費補助に神宮大麻の初穂金が充てられて、神道事務局と神宮教会も合併するなどしていた。このように神道事務局と神宮の教化体制は密接な関係を構築していくのである。⁶⁾

こうした神宮と神道事務局の関係を前提として、神宮の教化活動の中心に位置づけられていった神宮教院では、教説の中心に造化三神と天照大神を据え、造化三神が「鎔造」した世界を、天照大神が完成したと解釈するとともに、天照大神を神々の神徳を大成した存在と位置づける教説を一貫して展開していく⁷⁾。かかる理解を中心としながら、明治六年七月に神宮教院から出版された神宮祭主近衛忠房の著作『神教綱領』⁸⁾では、造化三神と天照大神への信仰が説かれる一方で、

天神（筆者註―造化三神と天照大神）照鑑、無_レ所_レ不_レ在、無_レ所_レ不_レ至、人能慎_レ独戒_三不善_一、以保_三其良心_一、則 天神賚_レ之以_三慶福_一、生則其身康寧、死則陟在_三 天神左右_一、若逞_三情欲_一遂_三不善_一、則 天神遐_三棄之_一、生則罹_三罪禍_一、死則為_三俵鬼_一、出_三千爾_一者反_三乎爾_一、其理豈有_レ可_レ疑哉、然 天神之心、固至公無_レ私、故有_三過失_一之人、能懲_レ惡遷_レ善、或雖_三殛死_一、若子若孫、代竭_レ誠謝_レ罪則 天神宥_三恕之_一、不_三復思_三其旧惡_一也（『神教綱領』七丁ウ―八丁オ）

という生前死後の賞罰を軸に善行を勧める教説が打ち出される。次いで八年六月に神宮教院から出版された神宮主典山口起業の『人身三要論』⁹⁾では、「神魂」が中心的な主題となった上で、「教」を信じて「道」を行うことにより「永く天国に帰り無上の樂を受べき」という理解が展開されるとともに、こうした理解を前提として、

教のまゝ、に道を行ひ神魂の本分を全うするは、先に申す通り皆天津神（筆者註―造化三神と天照大神）さまの御思召通りに致すわけで、此が神道の本義である神魂の本分をかやうに全すれば、素より人をお恵みあそばして、

善いが上にも善きやうにと思召すが天津神さまの御尊慮なれば、いらぬ小智をはたらかすに及ばず、唯来る事は神さまのお授け次第、勤むる事は一生懸命、水も火もおそろしい事はない、青天白日に市中を往来するやうに、手ぐらい行をせず神さまの御教へにそむかぬやう、御命を忘れぬやうにさへゆけばよい、其上この道がどのやうな貧窮な人、魯鈍な人でも皆容易と行はれる事でござれば、くれぐれ心得違のないやうに致されねばなりません（『人身三要論』前編八丁オ―九丁オ）

と説かれ、「教」に則った「道」を行い、「天津神」の「思召通」にして、「神道の本義」である「神魂の本分」を全うすることにより、死後の幸福が得られると説明されている。このように明治八年の段階で神宮教院の神道教説には死後の賞罰を前提とした「死後の安心」¹¹⁾が教説上の中核的な課題として位置づけられているのである。このような教説の傾向は、明治六年にキリスト教が事実上黙許され、さらに八年に神仏合同布教が廃止されたことに求めることができる¹²⁾と考えられる。

そして、八年以降の神宮を中心とする教化体制の確立と並行しつつ、一〇年一月に神宮教院から出版された神宮少宮司浦田長民の著作『大道本義』¹³⁾では、「靈魂来則生、靈魂去則死」¹⁴⁾とした上で、靈魂が幽界に存在する神から与えられたものと指摘し、神から賦与された良心を全うした善人の靈魂は高天原に帰着して「無窮之永楽」を受け、全うしえなかつた悪人の靈魂は根底国に帰着して「無窮之永苦」を受けると説かれる¹⁵⁾。そして『大道本義』では、天照大神の神恩に感謝して祈り、ただ「天祖尊号」を唱えて、自身が犯した罪を反省することが「死後の安心」を得る方法であると次のように述べられている。

我今將^三見^レ神受^二其嚴判^一、其果無^レ愧^二於神^一乎否、若或有^レ罪而未^レ懺、則急懺^二於神前^一、切願^三神之曲^二有我^一、仍受^三解除^一以禳^三祓之^一、又深思^二神之恩^一而謝^レ神、以^二其靈魂及一身一家凡所^レ有者^一、悉託^二之於神^一、一心至誠、依^二頼於神^一、雖^二病既迫^一、一息未^レ斷之間、則瞑目鎮心、口唱^二天祖尊号^一、口已不^レ能唱、則心中念^レ之、至^レ死不^レ已、若不幸而遇^二凶變^一、則又當^レ安^二其分^一、置^中性命度外^上、唯以^二靈魂^一委^二託於神^一、一心靜定、泰山不^レ動、唱^二念天祖尊号^一、以^レ竣^二其死^一、果能如^レ此、是能慎^レ終者也、是能明^二靈魂帰宿之理^一者也(『大道本義』下卷五五丁ウー五六丁オ)

さらに、『大道本義』では、「祈祷」を、

凡奉^レ道者自^レ始至^レ終、唯頼^二祈祷^一以成^レ徳、及^二其没日^一、得^レ升^二天原^一者、尤不^レ可^レ不^レ頼^二祈祷^一、是故祈祷者実為^下我儕之急務而不^レ可^二少忽^一者^上、祈祷之儀、唯在^下尽^二誠敬之心^一以求^中於神^上而已、(『大道本義』下卷五〇丁オ)

と解釈し、道を奉ずる人が死にあたって「天原」へと赴くために必要な行為とする。この「祈祷」は、「凡祈祷唯主^二天祖^一而不^レ主^二他神^一、宜^下以^二天祖大麻之前^一為^中祈祷之地^上」とされるように、神宮大麻の前を祈祷の場所とするよう設定されており、「天祖」である天照大神を祈ることが重要であると説かれ、「他神」への祈りではないことが指摘されている。¹⁶⁾

このように『大道本義』では、「死後の安心」に関する教説が造化三神と天照大神を中心に展開されるとともに、

神宮大麻と関連して信仰の対象としての天照大神の存在が大きく前景化していることがうかがい知れるが、これにもなつて天照大神や大国主神、産土神、それぞれの関係が再編されていくこととなる。『大道本義』では、祭神論争で問題となる大国主神について、

「素尊」所_レ生「大己貴」、雖_レ有_下経_二营国土_上之功、而負謹者之子、不_レ可_三以為_二下土之真主_一、是天孫降臨之議所_二由起_一也（上卷九丁オ）

と述べており、素戔嗚尊を「負謹者」と解釈して、その子である大国主神が「下土之真主」たり得ないと指摘し、これが「天孫降臨」の行われる原因となつたと述べる。さらに、大国主神の役割を、

故使_三之治_レ幽以護_二佑天孫顕界之治_一、且其治_レ幽、又有_二一職_一、其職在_下簿_二録宇内人民生前之善惡_一、及予_中奪其生前之禍福_上、每_レ有_二死者_一、輒以_二其善惡禍福_一奏_二之於天神天祖_一、奉_二其賞罰之勅_一、然後使_二産土神_一送_三致其靈魂於天原与_二底国_一（『大道本義』上卷一五丁オウ）

と解釈して、幽界から天皇の治世を護り助けることとともに、人々の行いを記録して、死があることに造化三神と天照大神にその行いを報告し、高天原や根底国に靈魂を送ることにあると解釈して、地域の産土神を、「然宇内之広、人民之衆、固非_三一神之所_二能治_一、故産土神分_二司之_一」と、大国主神の役割を各地で分掌する神々と位置づける⁽¹⁷⁾。その上で出雲大社を幽界の一小廷とし、幽界の大廷に高天原と根底国をあげ、根底国も高天原の統轄を受けると

し、全てが天照大神の統轄下に置かれるという考えを展開し、全体の世界観が再構築されているのである。¹⁸⁾

以上のような神宮と神道事務局との関係、さらには神宮を中心とする教化体制が前提となりながら、神宮教院では造化三神と天照大神を中心とする教説が構築され、キリスト教が事実上の解禁となる明治六年以降から死後の賞罰を軸に善行を勧める教説が打ち出され、八年にはこれを前提とする「死後の安心」が教説の核に位置づけられることとなる。そして、後に祭神論争で問題となる「死後の安心」や幽界の主宰神を天照大神に求める教説が展開されていったのである。

二、「出雲派」の教化体制と神道教説の展開

次いで、「出雲派」の背景となったと考えられる教化体制の展開と神道教説について検討していく。

「出雲派」の中心となったのは、千家尊福と出雲大社教会である。¹⁹⁾ 千家は、明治五年一月に出雲大社の大宮司に任命され、六月の教導職設置にともない権少教正、次いで大教正に任ぜられる。また、全国の神道教導職を統轄する西部管長を務めた（東部管長は神宮祭主の近衛忠房）。東西両部制はすぐに廃止されたが、九年に三部制、さらに四部制が導入され千家は引き続き第一部管長を務めている（第二部が久我建通、第三部が稲葉正邦、第四部が田中頼庸）。こうした教導職の重職を歴任する一方で千家は、六年一二月に出雲大社庁舎内に仮中教院を設置、さらには仮中教院内の神殿に造化三神と天照大神、大國主神を奉斎している。²⁰⁾ また、六年一月には千家・北島の両国造家が相談して従来から西日本各地に広く存在した甲子講や出雲講を再編して出雲大社敬神講を結成していく。出雲大社敬神講を軸としつつ千家は、六年八月に「出雲教会仮条例」を教部省に申請し九月に認可を得て、敬神講を出雲大社教会へと改組

し、七年七月には教会規則を改正する。さらに八年四月には、出雲大社教会所が出雲大社社務所に合併して開設、九年五月には出雲大社教会の本部を出雲大社教院と改称して出雲大社庁舎内に設置している。一年には、東日本における出雲大社教会の活動の中心地として、東京の神田神社に出雲大社教会の出張所を設けるなど組織を拡充していった。さらに千家は、こうした出雲大社を中心とする教化体制を構築していく中で、明治六年以降積極的な巡講活動を全国的に展開することによって大きな教勢を得ていくのである。⁽²¹⁾

かかる教化体制を前提として「出雲派」の教説が展開されていく。「出雲派」の教説を考える上で、まず注目されるのは、次にまとめて引用する明治六年成立の「出雲教会仮条例」第五・六・七条である。⁽²²⁾

第五条

造化三神ハ天地万物ノ起元ニシテ天照大神ハ天皇ノ御祖先日球主宰ノ大神ナレハ共ニ無情至尊ノ大神トシテ毎朝崇敬ノ礼ヲ尽シ報本ノ誠ヲ極メ先神明ノ感格ヲ祈リ後ニ其業ヲ勉ムヘシ

第六条

出雲大社ハ幽冥ノ大政府ニテ世ノ治乱吉凶ノ生死禍福ニ関スル所ナレハ人民ノ生産ヨリ死後ニ至迄悉ク大神ノ恩頼ニ洩ル事ナキ所以ヲ信シ毎朝敬祀拜礼スヘシ

第七条

産土神ハ幽政ヲ分掌シテ各地ノ氏子ヲ愛育スル所ナレハ毎朝敬拝シテ守護ノ恩頼ヲ仰クヘシ

ここには千家が、これ以後主張していく教説の基本的な理解が明確に示されている。すなわち、造化三神を「万物

ノ起元」、天照大神を「天皇ノ御祖先」にして「日球主宰」の神とし、大国主神を「人民ノ生産ヨリ死後ニ至迄」を掌る神、さらに大国主神の「幽政ヲ分掌」する神として産土神を位置づけるのである。こうした理解を千家が「出雲派」の教説として展開した文献に『教会撮要』²³がある。この『教会撮要』は、出雲大社教会の活動理念や主旨を一八条にわたって論じたものとなっている。ここで千家は、「出雲教会仮条例」において示した神理解と同様の理解を第三条において次のように述べている。

夫造化三神は天地万物の起原天照大神は天皇の御祖先日球主宰の至尊にして共に仁愛無比の大神なり大国主神は国土を經營し百般の事物を創め大に土地人民の利益を起したまひ遂に永く幽冥の大神宰となりて各地の産土神を率ゐる土地の利益を冥護し人民の幸福を庇し給ふ苟もかかる神慮を体認する者今の世に在りては今の人民の為に利益を計ること即ち神ならふ道にはありければ是教社結収の為に万金の光陰を費すを厭はず熱心施教其勞苦を顧みず早夜以て神慮の向ふ所に背かざらんとする所以なり（『教会撮要』一丁ウ—二丁オ）

これを前提としつつ千家は、第四条において教会活動の意義を、

教会講社は三条の教憲を本とし神慮に在る所を知らしめ国体の尊嚴を示して政体の正大を悟らしめ都て人民の疑惑を弁解して生死確守すへき要領即ち安心立命の処を教導し其の心志風俗を正しくし国家富強の基をなすものなり故に人生の本分を知りて教社を結ぶは教導の効始て挙る者なり（『教会撮要』三丁オ—ウ）

と説く。ここから千家は、教会の活動を「国体」や「政体」について説明した上で、「生死確守すへき要領即ち安心立命の処」を伝えることにあると構想していたことが理解される。『教会撮要』では具体的に「安心立命」が何によってもたらされているかを説く箇所はみあたらないが、「出雲教会仮条例」にみられるように、大国主神が「世ノ治乱吉凶人ノ生死禍福」を治めていると解釈していると考えるのが妥当であろう。ただし、『教会撮要』の段階では、大国主神への信仰が「安心立命」と関わって教説の中で前景化してはいない。例えば第十条では、「神を敬するは人の当然なり然れとも徒に神を拝祭せよと強誘するにあらす其信すると否とは人々各其志にあればなり」と、「敬神」のあり方について注意を促した上で、次のように述べる。

抑造化三神天照大神大国主大神此五柱の大神は苟も人たるものかならず拝祭せざるへからざる神等に坐ますなり然れとも地方に坐す産土神は氏子たるもの素より拝祭すへきは言をまたす（『教会撮要』八丁ウ）

このように千家は、大国主神だけではなく、造化三神や天照大神、産土神を「拝祭」する必要性も説いているのである。さらに、教導の役割を説いた第七条では、

賞を希ふにあらすして善をなし罪を恐るゝにあらすして悪をせざるは神賜の良心固り如此のみ然るに情欲の動く恒心従てうつるは人々皆然るなり之を戒慎して良心に復帰せしむるは教導にあり是教会のなかるへからざる所以なり抑教会に入り神明に誓ひ教義相講修す所を省み慙愧の心自然に発し之に頼て終によく過を改め善に遷り朝廷の尊むへく神明の敬すへく講社の相扶くへきの義を知り愈戒め愈慎み之を久して止まされは神賜固有の良心に帰

するなり（『教会撮要』五丁ウー六丁オ）

とあり、人が「善」を行う理由を「賞」や「罪」ではなく、「神賜の良心」に求めつつ、人が「情欲」によって失敗することを「戒慎」して「良心」を取り戻させることが教導であるとし、教会において「神明に誓」い「教義相講修」することによって、「過を改め善に遷」り、「朝廷の尊むへく神明の敬すへく講社の相扶くへき」意義を知った上で、「愈戒め愈慎」むことにより、「神賜固有の良心に帰」ることができると説く。こうした論から理解されるように『教会撮要』では、造化三神、天照大神、大国主神、産土神への「敬神」を前提としつつ、「生死確守すへき要領即ち安心立命」の方法として、「神賜の良心」を全うする必要を説いているのである。

千家尊福は、このような教説を背景に擁しながら、大教院や神道事務局の神殿に大国主神を合祀するよう五回にわたり提議を行っていた。一方で前節においてみたような神宮教院を中心とする「伊勢派」の教説も徐々に構築されていくこととなる。当然、「出雲派」の教説理解は、天照大神が神々の神徳を大成して幽界や死後の賞罰をも掌る存在と理解する神宮教院の教説とは、相容れないものであった。こうした「伊勢派」の教説を「出雲派」が明確に批判するのが明治一〇年からとなる。この年には、神宮の教化活動を主導した浦田長民の『大道本義』²⁵が出版されており、「出雲派」である佐々木幸見は、「浦田長民著『大道本義』批判」で『大道本義』に対して古典に明確な根拠を見出せないことを軸として批判を展開していく。ここでは大国主神についての「負譴者の子、真主たるべからず」という理解を「何ぞ神を蔑視の甚しき、何ぞ神典を読むの疎なる」と批判した上で、大国主神が治める幽界の大権を「天神の委托し玉ふ所にして専掌し玉ふ所なり」と解釈して「賞罰ある毎に天祖の勅を奉じ玉ふ」という理解を否定する。そして、天照大神を「天地の主宰とするの論は、何の拠ありや。天地の大主宰は、天之御中主神のあるあり」と述べ、「道

は御中主神の大道にして、天地万物の其所を得るは、造化元首の神徳に因る者なり」として、「天祖の大徳を称賛せんとするに急に於て、却て神道に反し、神慮に悖る所を知らざる者に似たり」と批判が展開されている。かかる教説上の対立は、明治一〇年以降に明確化し、祭神論争における「伊勢派」と「出雲派」の対立へと発展していくのである。⁽²⁶⁾

次いで、祭神論争を経た明治一四年の「出雲派」の教説を千家尊福の『大道要義』から確認しておきたい。⁽²⁷⁾『大道要義』は、二二章にわたり教説に関する問題を論じたものとなっているが、ここでは教説の対立を考える上で重要と思慮される造化三神や天照大神、大国主神等の理解や「死後の安心」に関する問題を重点的に検討しておく。まず、第一章「天地万物の元始を明かにして造化大神の神徳を弁ふべき事」には、

天地を鍛造し万物を化生し玉ふは皇産霊大神を始め百神の功德ありといへとも其本源を推て云ふ時は御中主大神に帰せざるはなし是則御中主大神の真中に位し玉ひて百神其物を仰き玉ふ所にして万化の元霊天地の大主宰たる所以なり（『大道要義』二二丁ウ）

とあり、造化の「本源」が「御中主大神」に求められている。さらに、第四章「天地分掌の神誠を確信して報謝する所を知るべき事」では、「天照大御神須佐之男神二柱の貴御子は御祖大神の御依しに因て天地の両主宰と坐して百神を統率し給へり」と述べた上で、須佐之男神から大国主神に地の主宰が譲られた経緯を、

須佐之男神は故ありて御母神の坐す根国に入給ひ（中略）大地統御の大権を御神業とは悉御承祖の神孫と坐す

大国主大神に譲給ひ是より後は大神大地統御の大権を有し其神業を継承し給へり（中略）抑大国魂大神の亦御名の天
 原大地分掌の神誨は（中略）大国主大神の此顕国を皇御孫尊に譲り玉へる時此大神の天神に誓約し給へる神詰に
 して天上の事は天照大御神の悉く治め玉へるに對へて此より以来大地の事は大国魂大神の親治め玉ふ事となりた
 るなり（『大道要義』九丁オ―一〇丁オ）

と論じて、「天」を天照大神、「地」を大国主神が主宰しているという世界観を表明する。また、天照大神と大国主神
 の役割を、

天照大御神は日球の主宰にまして其神徳の宇宙に遍満なる事は日光の照徹するに因て著明なるを以て更に称道せ
 すと雖とも大国魂大神の大地官と坐すは皇御孫命の顕事の主宰と坐すをおきて大地の守護に係れる幽事を総て所
 知看す由なればなり（『大道要義』一〇丁ウ―一二丁オ）

と述べ、天照大神の神徳が「宇宙に遍満」していると解釈した上で、大国主神を「大地の守護に係れる幽事を総て所
 知看」していると説く。ここで注意されるのは、次に引用する箇所からうかがわれるように「天」と「地」を対比し
 つつも、天照大神の神徳を「更に称道」することより、大国主神の神徳を説くことを重視していることであろう。

日球主宰の大神の高徳を蒙るは必大地主宰の大神の恩頼に因らざるへからざるなり是天神地祇の神意神勅を奉す
 るの道にして則神に事ふるの順序なり（『大道要義』一一丁オ―ウ）

このように天照大神の神徳を蒙ることは、「大地主宰の大神」である大国主神の「恩頼」によっているとし、これを「天神地祇の神意神勅を奉ずるの道」であり「神に事ふるの順序」と解釈するのである。つまり千家は、天照大神の重要性を説きつつも、そうした神徳が大地を主宰する大国主神の「恩頼」によっていることから、天照大神よりも大国主神の重要性を説くことに力点が置かれているのである。また、大国主神と密接な関わりを持つ、産土神についても「大神の恩頼を敬仰する者は必産土神を崇敬すべく産土神の守護を感戴する者は必大国主大神を欽奉せざるへからず是大国主大神と産土神とを本末の連続にして相離れざる所あればなり」と述べ、大国主神と産土神を「本」と「末」と解釈して、産土神を崇敬する理由を大国主神へ一元化する教説を展開しているのである。

かかる理解を前提としながら千家は、教説面で特に大国主神への信仰を強く打ち出していく。第六章「経国の功德を謝し治幽の恩頼を仰きて生死依頼すへき事」では、大国主神の働きを論じる中で、

幽冥主宰となり玉ひては更に博愛の神慮を拡充し人生百年の寿福を保護し玉ふに止らす永遠無窮に靈魂を綏撫し其依る所を得て安し其鎮まる所を得て樂しむへく偏に救済の徳を施し永久の安泰を得さしめ玉ふ至仁至愛の恩徳を敬仰せざるへくむや然れば此地に栖息する人民は悉天下経営の仁徳を蒙らざるは無く幽冥主宰の愛慮を受けざるは無ければ生前死後惑ふ事なく偏に大国主大神の恩頼を頼みて安寧幸福を保ち特に靈魂の高き神位に進まむ事を願ふへし（『大道要義』一五丁ウー一六丁オ）

とし、大国主神が「幽冥主宰」であり人の「百年の寿福を保護」して死後の靈魂の鎮まる所を与え「永久の安泰を得さしめ」と指摘するのである。そして、「生前死後惑ふ事なく、ひたすら「大国主大神の恩頼を頼」むことにより、

安寧幸福を得ることができると説いている。さらに靈魂帰着と「死後の安心」について次のようにも論じている。

貧富苦楽は自己の行為に因ること言ふも更なり靈魂の苦楽もまた生前の善悪に関し人間万事一も己の行為に因らざる無ければ己を善くすれば他の救済を頼むに及はざるに似たれと其己を善くするに道に因り教に従はざるへからざる事にて現世の事業は己の勤勉に因て成るといへとも必政府の法令を遵守し其保護に依らされは生命資産を安し難きを思ひても靈魂もまた幽冥大神の神慮を奉戴し其恩頼を頼み奉るへき理を知るへし（『大道要義』二六丁オーウ）

ここで千家は、生前死後の苦楽が「自己の行為に因」っていることに注意を促しながら、「政府の法令を遵守」しなければ「生命資産を安し難」とする理解を根拠として、死後の「救済」を得るためには「幽冥大神の神慮を奉戴し其恩頼を頼み奉る」ことが必要であると説く。そして、

靈魂の帰着は偏に幽冥の主宰とます大国主大神を目的として依頼すへし是天神の幽冥主宰を定め給へる神勅を遵守する者にして天神の寵栄を受けるも必大神の恩頼によらざるへからざる幽理を弁へて幽冥の事は唯大国主大神に依頼するに在りと確信すへし（『大道要義』二八丁オーウ）

と結論づけている。ここでも千家は、靈魂の帰着について「幽冥の主宰とます大国主大神」に「依頼」することにより、「天神の寵栄」を受けられることができると解釈しており、大国主神への「依頼」、すなわち信仰によってこそ死後の

救済があると説いているのである。このように明治一四年頃の「出雲派」の教説では、「死後の安心」を得ることを軸として、ひたすら大国主神を信仰し生死を「依頼」することが重視されていたことが明確に理解できる。

この『大道要義』に展開された教説は、『教会撮要』で展開された教説と比して特に大国主神への信仰を強く打ち出しており、時期的にみても「伊勢派」の教説と対抗する形で「出雲派」の教説が形成されていたと考えることができる。すなわち「出雲派」の教説は、出雲大社を中心とする教化体制を前提としながら、他方で「伊勢派」の教説展開に対抗することも背景に存しつつ、大国主神への信仰を強く打ち出した教説が形成されていたと考えることができるのである。

以上のような教説の理解を踏まえて「伊勢派」と「出雲派」の教説的な対立点を突き詰めれば、「伊勢派」は生前死後の幸福を保障する信仰の対象としての存在を天照大神に求めるが、「出雲派」はそれを大国主神に求めていることが指摘できる。こうした教説は、キリスト教対策を目的とする国民教化体制の構築に従って神宮や出雲大社を中心とする教化体制が形成されていったことを念頭に置くと、かかる教化体制を前提とした教化活動を遂行するにあたって、国学的な知識を基盤とする教説上に信仰の対象として天照大神と大国主神の存在が強く前景化し、祭神論争へと至ったということが理解されよう。このような教説上の対立を背景とした時、田中頼庸等「伊勢派」は、千家尊福等「出雲派」の大国主神に全ての生死を「依頼」すれば救われるという教説を忌避した結果、神道事務局神殿に大国主神を奉斎することに反対していったと考えられるのである。

三、常世長胤の神道教説

次いで常世長胤の神道教説を検討することにより、祭神論争における教説上の対立が「伊勢派」と「出雲派」のみに限定されるものではないことを示したい。ここで常世を取り上げるのは、常世が「伊勢派」や「出雲派」とも異なる神道教説を展開していたことと、後の祭神論争期において千家の議論に対して明確な反論を展開した人物が常世であったことからである。

まず常世長胤の簡単な履歴³⁰と神宮との関係について確認しておきたい。常世は、上総国木更津常住村の人で天保三年に生まれた。後に下総国壬生の豪商・早瀬富高の娘と結婚し壬生に移った。慶応二年六月、野口令宜の紹介で気吹舎に入門、平田篤胤の歿後門人となり、戊辰戦争時には蒼龍隊に入隊している。維新後の明治二年に宣教少講義生、五年一〇月に芝大神宮祠官、同一一月に教部省一一等出仕、後に中録となるが、八年に辞職している。その後、山形県属を経て常世は、彼の著作『神教組織物語』によると一二年五月一〇日に権少教正に任命された後、田中頼庸の依頼によって山形県下で「布教」活動を行うこととなり、神道事務局を辞職して神宮司庁の所屬となつて、山形県下で神宮教会を開設し山形本部在勤となるなど、³¹神宮の教化活動を担っていき、神宮教山形本部長等を歴任して一九年に歿した。このように常世は、一二年以降、立場的には神宮の教化体制と密接な関係を有していくのである。こうした履歴を踏まえつつ本節では、主に明治七年に出版された『大道本論』³²を中心に取り上げ、常世長胤の神道教説を検討していきたい。

常世は、『大道本論』において、まず天御中主神の存在を次のように定義する。

此大神（筆者註―天御中主神）は始より幽中の幽におはしまして、造化首を作し給ひ諸の神等及此大なる、天地をさへに鎔造り給ひて、今も猶万事の大本を統知給ふ、いとも奇く妙なる大神なりけり（『大道本論』二丁オーウ）

このように常世は、天御中主神を「幽中の幽」に存在し、神々と世界を造化し「今も猶万事の大本を統知」る「大神」とする。常世の教説では、天御中主神を中心に位置づけた上で、

世間にとありとあらゆるものは、生も死も、善も悪も清きも汚きも尽く其大本は、天御中主大神の御功績の一より割れ出たるものなれば、悪きもの、また汚き物なりとて、世界の外に追避る処はなき理なり、其は勝たる天国を造給へるに因て、其に劣れる此顕国も出来、また次には限りなく汚く賤き、夜見国さへ出来たるなり（『大道本論』二〇丁オーウ）

とし、世の中の全ての「大本」が天御中主神の「御功績」によっているとの認識を示し、この天御中主神の神徳によって「天国」と、それに劣る「顕国」、「限りなく汚く賤き、夜見国」が形成されたと説く。こうした理解を前提にしつつ、「天」「地」「夜見」を含む世界全体の構造を述べたのが次の箇所である。

天、地、夜見、ともに其君主定めたる上には、伊邪那岐大神は、高天原の幽政を知見て、天照大御神の、顕政を補佐給ひ、伊邪那美大神は、夜見国の幽政を知見て、月夜見命亦名須佐之男神の、顕政を補佐給ひ、此中国の幽政をば、大國主神大神を大物主大神として知看させ、天照大御神と、須佐之男命の御誓の御間にあれまし、皇御孫命の顕

政を補佐し給へるは、みな皇祖天神の御意として、遠く量り定め給ふ、幽契にぞありける、人とあらむものは、心を潜てよく考へ、よく思ひて、此神理を弁へ知らずは、有べからず（『大道本論』二九丁オーウ）

ここにみられるように常世は、「天」「地」「夜見」、それぞれに「顕政」があり、それぞれに「幽政」があるとする。そして「顕政」を補佐するのが「幽政」の役割と位置づけ、「天」の「顕政」が天照大神で「幽政」は伊邪那岐神、「夜見」の「顕政」が「月夜見命亦名須佐之男神」で「幽政」は伊邪那美神、地上の「顕政」が「皇御孫命」で「幽政」は大国主神が治めているという理解を示す。こうした顕幽の関係性は、天御中主神を中心とする「皇祖天神」の考えによる「幽契」によると説明されている。さらに注目されるのは大嘗祭や新嘗祭について解説した次の箇所である。

大嘗会新嘗会に宵には天照大御神を、至尊として齋き祭給ひ、暁には諸神を相嘗に祭給ふこと、少も古に異なることなし、其は高天原にて、大御神の御親ら、天御中主大神を至尊として齋き祭給ふ御規則を、其俣に移せる神事なるが、天上と地と本末の別ある故に至尊とする神の違ふにぞありける（『大道本論』五丁ウー六丁オ）

常世は、大嘗祭や新嘗祭において天照大神を「至尊として齋き祭」り、他の「諸神を相嘗に祭」ることが、古来より不変であったことを指摘し、そうした儀礼の原由を高天原（天）において天照大神みずから「天御中主大神を至尊として齋き祭」っていることに求め、その制度が地上に「其俣に移せる神事」と大嘗祭や新嘗祭を解釈して、「天」と「地」では「本末の別ある故に至尊とする神」が異なっていると述べるのである。すなわち、高天原において天照大神は天御中主神を祭り、地上においては天皇が天照大神を祭るという構造が構想されているのである。こうした理

解からは、常世が教説面において天御中主神と天照大神を特に重視していることがうかがい知れよう。

次いで、こうした常世の教説において特徴的な点として「魂」の解釈がある。常世は「魂」について、

人を始め、国土及海河山野草木に至る迄、世間に生とし活るものに、何れも魂のなきはあることなく、魂は則其物の主宰なれば、魂を直に其物に云ひ、其物を直に魂に係て云ふも、互に包て云ふ例なれば魂を直に国土と云ふも難なきことなり（『大道本論』一一丁ウ）

と述べた上で、

みな其御魂ありて、其物を其物たらしめ給ふにぞありける、さて其御魂の像は如何と云ふに、幽顕の隔あるが故に、眼にこそ見えね、必ず神人の体の体に、異なることなきは、云ふ迄もあらず（『大道本論』一一丁ウ）

とする。つまり「魂」とは、人や「国土及海河山野草木」といった「世間に生とし活る」全てのものに存在しており、それぞれの「主宰」であつて、「其物を其物たらしめ」る存在なのである。また、注目されるのが、先の引用で「魂を直に国土と云ふも難なきことなり」と述べていることである。ここでは「国土」にも「魂」が存在することを指摘しているのであるが、こうした理解は次のような論へと展開されていく。

二柱大神（伊邪那岐・伊邪那美二神）は、天神の勅命のまに／＼、此国に天降まし、まづ男女の道を始て、国の

八十国、島の八十島の、国魂神を生み給ひし故に、各も各も其国々島々の御魂となりて、主宰し給ひき（『大道本論』一〇ウー一一オ）

すなわち、伊邪那岐・伊邪那美の二神の国産み神産みによって「国魂神」が生まれ、それが「其国々島々の御魂」となって、それぞれを「主宰」していると説かれているのである。こうした「国魂神」には、

其は朝廷に斎き祭り給へるのみにあらず、諸国に国霊神社、と云ふが多くある中には必ずしも、右に云ふ国魂神の中の一神を、一国の国霊神社と称て、祭れるもあるべし（『大道本論』一三丁オ）

とあるように、朝廷において祭られるとともに各地で「一国の国霊神社」として祭られている存在と理解されている。そして常世は、

但し、国霊神社と云ふに三の差別あり、一には上に云へる国魂神を祭れるがあり、一には大国主大神の荒魂とます、大国魂神を祭れるがあり、一には既く当国の人民を率て、其国を修理固め給へる神を、某国霊神と称て、祭れるもありて、委しく云ふ時は、其御所為に幽顕の差別あるなり、其は第一に云へる、国魂神は、所謂国土の霊魂にて、其主宰なれば、おのずから、其御所為も幽につき、また第二第三に云へる国霊神は、既く国民を率て、国土の眼に見ゆる処を経営固め給へば、おのづから、其御所為も顕にきく理なり（『大道本論』一三丁オーウ）

と指摘する。要するに「国霊神社」には、三種類が存在するとし、この三種類を「国魂神」と「大国主大神の荒魂」と「大国魂神」、「其国を修理固め給へる神」のこととした上で、「国魂神」を「国土の霊魂」を「主宰」する神々と解釈し、「其御所為」が幽界に関わり、他の「国霊神社」に祭られる神々の「御所為」は顕界に関わるものとするのである。常世が「魂」を重視するのは、次に引くような「魂」と「産霊」の関係があるからと考えられる。

まづ世間に、生とし活るものは尽く、二柱産巢日大神の、生産霊の恩頼によりて生出ざる（『大道本論』三五四才）

ここでは「二柱産巢日大神」の「恩頼」によって世の中の「生とし活るもの」が誕生すると捉えられている。これを前提として「一物の、母の胎内に寓る時に、其一物に魂を備へ給ふ主宰の神霊」を「魂留産霊神」、「一物を人体として活動せ給ふ、主宰の神霊」を「生産霊神」、「人体の眼、耳、鼻、口、手、足、に至る迄、足し整へ給ふ主宰の神霊」を「足産霊神」、「世間に生出たる、人の魂の離遊むとするを招き、身体に鎮め給ふ」神を「大宮禿神」、「人に食物を授て身体を肥し、精気を養ひ給ふ」神が「御食津神」、「人の生長て、事を知り道を弁へて、万の事物を成しめ給ふ」神を「事代主神」とする教説が展開されている。⁽³³⁾このような神々の「恩頼」によって、人は人として活動するこゝとが出来ると理解されているのである。そして、ここにあげられた神々は神祇官「八神殿」に奉斎される神々であるため、「斎庭の最上として、朝廷に重く斎祭ら」れる存在である。⁽³⁴⁾以上のように常世は、天御中主神と天照大神を重視する一方で、「魂」が人や国を「主宰」する神々の働きによっていることを指摘した上で、その「魂」を掌る神々を重視して、それを「八神殿」の神々に関連づけ、そこに人や国の活動の根源を求める教説を展開しているのである。

かかる世界観・神理解を前提として、常世は「惟神の大道」を、

天地に先だちて起原れるものにして、それ即て君臣の道になむありける、君臣の大本たる道分れて、父子、夫婦、兄弟、朋友等の、道々も立つなり、かかれば、上に云へる天神の詔命に、此漂へる国を修理固成せと、詔へる中に是等の道々迄も、尽く含れることを知るべし（『大道本論』一四丁オーウ）

とし、「君臣の道」を中心に「父子、夫婦、兄弟、朋友等」の道が分立していったと解釈して、これらが「天神の詔命」の中に「尽く含」まれるものとする。そして、このような「惟神の大道」は、

吾が惟神の大道はしも、最も尊き、天御中主大神の、大御心を本として、次々に皇神等の、勤め行ひ給へる事実に備り、其が中にも君臣の大道を以て、主と立られし御道なれば、此大綱を挙て云ふ時は、人倫の上になくは、叶はざる物は悉く、此大綱の中に孕りてあること云ふも更なり（『大道本論』二九丁ウ）

と論じられている。すなわち、「惟神の大道」とは、天御中主神の「大御心を本」として神々の「勤め行ひ給へる事実に備」るものであり、とりわけ「君臣の大道」が道の中心となる「大綱」とした上で、「人倫の上になくは、叶はざる物は悉く」、この「大綱」の中に存在すると説かれていたのである。

このように常世長胤は、教説の中心に天御中主神と天照大神を位置づけ、「天」「地」「夜見」、それぞれの「顕政」を、それぞれの「幽政」が補佐するという世界観を前提とした上で、特に「魂」の理解を軸として「八神殿」に奉斎される神々が人々と密接な関わりを有していると説く。さらに「惟神の大道」が「天神の詔命」に含まれるものであり、「君

臣の道」を中心に「父子、夫婦、兄弟、朋友等」、それぞれの道が分化していったと解釈し、

各自其職業を勉勵み、怠慢ことなく、猶予ことなく、一向に仕奉るべきものになむありける（『大道本論』四九丁ウ）

と教説の結論を明確に示している。

ただ、後の祭神論争を念頭に置けば、ここで問題となるのが「死後の安心」をめぐる問題であろう。『大道本論』において常世は、

そもく生死の本は、最も尊き造化神の幽に量り定め給ふ所なるが、中よりも生は表なるからに、天地初発の時より、次第に神等の生坐しのみなり、然るに死は裡なるが故に、遙後に皇御孫命を、天下の大君と定て、天降し給ひて、天地の往来を断ち給ふ時に、顕国の人種の、一度は必ず死ることを、常と定め給へるによりて、死り給ふこともなき、天国にて生坐し、天神の御児とます、皇御孫命すら終には崩御し給へるなり、故ここを以て、天下に生出る人々は、悉く是に従ひて死ることは定れり（『大道本論』一八丁オ）

と、人の死が「最も尊き造化神の幽に量り定め給ふ所」であり「皇御孫命」が「天下の大君」と定められたことよって「顕国の人種の、一度は必ず死ることを、常と定」まったのであると論じる。しかし、死後、人の靈魂がどうなるのかという点については『大道本論』においては論じられておらず、「死後の安心」に関する教説もうかがえない。

ただ、祭神論争後の明治一六年一月に刊行された「常世長胤の神学のダイジェスト」と評価される『宗源教大意』⁽³⁵⁾では、

神の御国の神の御裔と生れ出たる人種は、常に大倭心を太く厳めしく鎮め堅めて、異しき説、異しき教に、相率り相口会ふ事なく、彼の悪神の部に誘はるゝ事なく、一向に世の為人の為となるべき善事を行ひ尽して、神魂の位を高く昇るべく進め置き、年老時至りて、死し後の神魂は、疾く家の霊舎に鎮め、世に靈幸ふ神等の部に従ひ、皇大御国の真道を天下に敷き播らし、吾が子孫の榮を助け守りつゝ、其子孫等に、遠く長く齋き祭らしめむと、思ひ定めてあるをこそ、倭心の人とは云ふけれ（『宗源教大意』一六ウー一七丁オ）

と述べ、人が懸命に「世の為人の為となるべき善事を行」って「神魂の位」を高くするべく努力することにより、死後には「家の霊舎に鎮」まって「世に靈幸ふ神等」となり「吾が子孫の榮を助け守」という論が展開されているのである。こうした教説は、『大道本論』に展開された教説を踏まえれば、幽界を顕界の補佐とした上で靈魂の行方を「家の霊舎」とするところから、地上を対象とする現実世界での行為を強く意識しており、これを「伊勢派」や「出雲派」の教説と比較してみれば、彼らが教説上重視していた「死後の安心」をめぐる問題よりも、現実世界を重視した教説であったと考えられる。そのため常世の教説は、神宮教院を中心とする「伊勢派」の教説や千家尊福等「出雲派」の教説とも異なるものであったということができよう。

四、教説の対立に関わる古典解釈の相違

祭神論争は、国学的知識を基盤としつつ、「伊勢派」と「出雲派」の教説上の対立を内包した上で、これが神道事務局神殿に「奉斎」すべき神々をめぐって展開されたことにより国民教化体制全体に関わる議論となった。そうした中でも、造化三神と天照大神以外に大国主神を事務局神殿に奉斎すべきかが「伊勢派」と「出雲派」といった形で問題化した。が、「伊勢派」と「出雲派」の教説を前提とした時、そこで問題となったのは大国主神を幽界の主宰神として生前死後「依頼」すべき神であるか否かにあつたといえよう。さらに注意されるのは、すでに第二節で触れた千家尊福等「出雲派」が、明治一〇年の段階で「浦田長民著『大道本義』批判」を著し、『大道本義』に展開された天照大神や大国主神の理解や役割について批判を展開した上で、「何ぞ神典を読むの疎なる」と指摘するなど、『大道本義』の論が古典に明確な根拠を見出せない点を問題視していたことである。ここから「伊勢派」と「出雲派」の対立には、教説上の対立に関わって学問的な古典解釈の相違が存在したことが指摘できる。

このような理解を前提として、次に教説における論拠とその批判を確認してみたい。まず「伊勢派」の理解については、第一節で触れたように『大道本義』で、素戔嗚尊を「負譴者」と解釈して、その子である大国主神が「下土之真主」たり得ないと指摘し、そのために「天孫降臨」が行われたと解釈した上で、「出雲派」が重視する大国主神の役割を幽界から天皇の治世を護り助け、人々の行いを記録して造化三神と天照大神に報告し、高天原や根底国に靈魂を送ること等とし、大国主神の働きを限定的に解釈していた。

一方、千家尊福等「出雲派」は、祭神論争も佳境に入った明治一三年一二月に千家が教信徒に対して示した「祭神論争における出雲派の大国主神表名合祀論主張の集大成」⁴⁷とされる「教信徒への示諭書」³⁸で、

某教会（神宮教会）ノ主説ハ、天照大御神ハ天地ノ主宰ニシテ、生死信頼スベキハ唯此神ニアリ、自余ノ神ハ依頼スルニ不レ及。然ルヲ 大国主神ヲ以テ幽冥ノ主宰ト思ヒ、靈魂ノ救済ヲ願フガ如キハ、妄迷ノ甚シキナリト論スト云ヘリ。

と神宮教会の天照大神が「天地ノ主宰」にして「生死信頼スベキ」神とする教説を批判し、

大国主大神ハ如何ノ所ニ在テ如何ノ事ヲ主宰スルノ神ナリヤ。苟モ神典ヲ一読セル者ニシテ、誰カ 大国主神ノ大地ヲ経営シ、而シテ幽事ヲ主宰シ玉フコトヲ弁知セザル者アラン。

と述べて、大国主神が「大地ヲ経営」し「幽事ヲ主宰」する存在であることが「神典ヲ一読セル者」にとつて簡単に理解できることであると指摘する。こうした千家の理解の根拠は、『日本書紀』に記された次の二つの伝承によつてゐる。一つは、天孫降臨章第二の一書に記された「汝所治顕露之事、宜是吾孫治之。汝則可以治神事」であり、もう一つは、垂仁天皇二五年の条に出てくる大国主神の荒魂たる「倭大神」の神託に「大初之時期曰、天照大神悉治高天原。皇御孫尊專治葦原中国之八十魂神、我親治大地官」とあることである。前者は大国主神が「神事」を治めること、後者は「倭大神」が「大地官」を治めることとなつた経緯が記されている。これを前提として千家は、

果シテ然ラバ我人ハ其経営統治シ玉フ大地ニ生息スル者ニシテ、筋骨毛髮血肉等一切地氣ヲ以テ成ラザル無ク、

之ヲ養フモ亦地氣ニ因テ生ズル物ニアラザル無く、死後、又、身体ノ斯土ニ化スル等ヲ以テ、地氣ハ我身ヲ成スノ本ナルハ明カナリ。況ヤ靈魂ハ其恩徳ニ因テ救済セラル、者ナレバ、此土ニ生息スル者ニシテ 大國主大神ヲ信奉崇敬スベキハ、猶国民ノ 皇上ヲ奉戴スルト異ナルノ理アラシヤ。

とし、人が地上に存在する「筋骨毛髮血肉等」が大國主神の治める「地氣」によって生成しているとし、死後の靈魂は大國主神の「恩徳」によって「救済」されると説き、「皇上ヲ奉戴スル」ことを大國主神への敬神と同一視するのである。このように千家は、大國主神が「神事」を治めるとともに「大地官」として地上を治めていると解釈し、「皇上ノ奉戴」と大國主神への敬神を同一のものとして位置づけた上で、大國主神に「生死信賴」することにより、「死後の安心」が得られると解釈するのであった。

この千家の意見に対して「伊勢派」の領袖たる田中頼庸は、明治一三年四月に「大國主神ハ、国土經營ノ功德アリテ幽冥ノ主宰ト坐セハ、大体上ヲ以テ表名合祀スルハ神典ニ確証アリ、余、固ヨリ同意賛成スト雖トモ、若シ大地官ト云フ論ニ及フトキハ、恐ラクハ多少ノ紛議ヲ生セン」という意見を有しており、合祀論の可否を久邇宮朝彦親王・鴻雪爪・平山省齋・六条有容・平田鐵胤・本居豊穎・折田年秀・権田直助・近藤芳介・角田忠行・渡辺玄包・遠藤信道・田中尚房・常世長胤・久保季茲の一五名に対して諮問した³⁹。このように千家と田中の間では大國主神を「大地官」としてみなすかが問題となったが、その後田中が開陳した「大教正千家尊福ニ答テ本局神殿へ大國主神表名合祀ノ議ヲ弁明スル書」⁴⁰では、造化三神の重要性を説いた上で、大國主神については言及せず、「本局神殿ノ如キハ、今日ノ体裁ヲ決シテ動カスヘカラルヲ確信スルナリ」と述べており、大國主神の神徳をめぐって噛み合った議論へと展開されることはなかったのである。

そうした中で千家尊福等「出雲派」の理解に対して明確な反論を行った人物が常世長胤である。常世が「出雲派」に対する批判的見解を明確に主張したのは、先に触れた一三年四月に田中が合祀論について一五名に対して可否を諮問したときである。ここで常世は、「大国主神ヲ以テ地球幽政ノ大主宰トシテ大地官ヲ知食ス神ナレハ、天下ニ所在人民死後ノ靈魂ニ至迄、幽冥ニ係ル事ハ、悉ク此神ノ御治ニ従フ」とする理解を「一家ノ考ニ出タル所ノ私言ナレハ、未古典ニ明証」がないと批判した上で、「大地官ヲ総領スルト云モ、荒魂倭大国魂神ノ神徳ナリ、又、八十万神ヲ率テ皇御孫命ヲ守奉ルト云フモ、和魂大物主神ノ神徳」と指摘して、「大国主神全体ノ御所為ニ非ス」と解釈するのである。⁽⁴¹⁾

こうした理解は、一四年四月に出版された『小汀之論』⁽⁴²⁾で大国主神・大物主神・大国魂神の理解を軸として詳細に主張されることとなる。『小汀之論』では、『日本書紀』神代卷天孫降臨章第二の一書における「則可以治神事」を『旧事本紀』の記述を基にして「汝則可以治幽神之事」と改めた上で、大国主神の掌る「幽神之事」を「天上の日隅宮に到り坐して、幽世に在りながら、幽世の神等を斎き祀る」ことにあるとする。⁽⁴³⁾そして大物主神についても天孫降臨章第二の一書の「宜下領二十八万神一、永為二皇孫一奉上レ護」という記述を、大物主神が「八十万神等」を「主宰して、無窮に皇孫命を守奉れといふ詔命なり」と理解して、大物主神を天皇の守護神と位置づける。⁽⁴⁴⁾さらに大国魂神については、「大地主神」と解釈して、その役割を「大八嶋の国々嶋々に、在りとあらゆる、国魂神則地主神を、悉く主宰し給ふ」ことにあるとする。⁽⁴⁵⁾このような神々の理解は、「其始は、彼大己貴命より別れ給へる」神であっても、「其御所為に至りては、却て全体のかたよりは遙に勝」という解釈によっている。⁽⁴⁶⁾

この常世の解釈は、前節においても確認したように常世の教説が「死後の安心」をめぐる問題への関心が弱く大国主神をそれほど重視していなかったことと、教説面においてそれぞれの国土を「主宰」する「国魂神」を重視しつつ、

「国魂神」と「大國主大神の荒魂とます、大國魂神」、「其國を修理固め給へる神」を弁別しながら、「国霊神社」に祭られる神々の「御所為」を、それぞれ顕界と幽界に限定する神理解や世界観を基盤としていたことに求められよう。こうした古典解釈からは、常世が自身の教説や信仰を前提としながら古典を解釈していることがうかがい知られ、必ずしも厳密な古典解釈の上に形成された反論ではなかったということができよう。

以上のように「伊勢派」と「出雲派」は、互いの教説を批判するにおいて、両者ともに古典に根拠が無いことを軸として批判が行われ、田中頼庸と千家尊福の間では大國主神を「大地官」を掌るとみなすかが問題となったものの、その議論は深められることはなかった。さらに「出雲派」に対する常世の議論からは、教説上の結論がやや先行した形で古典解釈への批判が展開されていた。こうしたことからうかがい知れるように祭神論争における古典解釈の相違は、学問的な対立だけではなく「伊勢派」「出雲派」といった教化体制や神道人・国学者それぞれの教説理解によってもたらされたものでもあったといえるのである。

おわりに

これまでみてきたように祭神論争は、「伊勢派」と「出雲派」の背景となった互いの教化体制の構築と関連しつつ、天照大神と大國主神を二つの極として展開された教説の対立を有していた。ここで「伊勢派」は、教説の中心に造化三神と天照大神を据えた上で、死後の賞罰を軸に善行を勧める教説を天照大神に焦点を当てて展開する。一方で「出雲派」は、ひたすら大國主神を信仰し生死を「依頼」することにより、その「恩頼」によって「天神の寵榮」を受けることができるといふ教説を展開していく。こうした教説上の対立点を突き詰めれば、「死後の安心」を得るためには、

天照大神と大国主神のどちらを「生死依頼」する神として信仰するのかという点にあったといえる。この教説面の傾斜は、近世「国学」が教導職制度を通して構築された神宮や出雲大社を中心とする教化体制と結びつき、これを基盤として構築された教説が、キリスト教対策を目的としたことによって宗教化していったことに求められよう。そして、このような教化体制と教説の展開が、神道教導職にとつての国民教化運動の中核であった神道事務局の「根本」たる神殿の祭神をめぐる対立へと発展したことにより、国民教化体制の在り方をめぐって祭神論争という形で問題化したのである。

他方で、常世長胤は、「伊勢派」「出雲派」とも異なる「死後の安心」よりも地上を対象とする現実世界での行為を重視する教説を展開していた。このような「伊勢派」や「出雲派」、あるいは常世長胤の神道教説からうかがい知れるように、祭神論争における対立は、「伊勢派」と「出雲派」の二項対立で割り切れるものではなかったということができよう。さらに祭神論争における古典解釈の相違については、「伊勢派」・「出雲派」・常世長胤の間で、大国主神の神徳をどのように理解すべきかについてさまざまな立場が存在したが、本稿で検討したいいずれの立場であっても学問的な解釈よりも教説上の解釈が先行しており、教化体制や教説上の対立が古典解釈の相違という形でも問題化していたことがうかがい知れるのである。

以上のように祭神論争における対立は、神道事務局神殿の祭神をめぐる教化体制に関わる対立だけではなく、教説上の対立や、古典解釈の対立等も含むものであり、個々の神道人や国学者の立場・思想を含んだ、複雑な構図を持つものであったということができよう。このような「伊勢派」や「出雲派」等の教化体制や神道教説の対立を背景とする祭神論争は、結果として宮中三殿を遙拝するという勅裁による決着⁴⁷を迎え、神道教導職分離という転換点へと至ることとなる。そして、この神道教導職分離によって、「祭祀（神社神道）」と「宗教（教派神道）」、さらには「国学」

の三者が分離（「祭教学」の分離⁴⁸）されたことにより、明治初年から展開されてきた神道・国学は、大教宣布運動によって構築された教化体制と国学を基盤とした「宗教」的な教説が後の「教派神道」へと展開することとなり、他方で祭神論争の反省に立って「宗教」性を制限された「神社神道」と近代学術へと連なる「国学」が形成されていくことになるのである。⁴⁹

註

- (1) 神官教導職分離に関する研究としては、西田長男「国家神道の成立―祭神論を通路として―」（『日本宗教思想史の研究』所収、理想社、昭和三二年）、中島三千男「大教宣布運動と祭神論争―国家神道体制の確立と近代天皇制国家の支配イデオロギー―」（『日本史研究』一二六号、一九七二年）、藤井貞文「出雲大社教成立の過程―神官・教導職分離を中心として―」（神道学会『出雲学論攷』所収、出雲大社、昭和五二年）、阪本健一『明治神道史の研究』（国書刊行会、昭和五八年）、佐々木聖使「山田顕義と祭神論争」、「神道非宗教より神社非宗教へ―神官・教導職の分離をめくって―」（『日本大学精神文化研究所紀要・教育制度研究所紀要』第一五・一六集、昭和五九・六〇年）、阪本是丸『国家神道形成過程の研究』（岩波書店、一九九四年）、秋元行人『国家神道の部局の誕生―神官・教導職分離から神社局独立へ―』（石川書房、平成一八年）、齊藤智朗「帝国憲法制定期における祭教分離論」（阪本是丸編『国家神道再考―祭政一致国家の形成と展開―』所収、弘文堂、平成一八年）、藤田大誠『近代国学の研究』（弘文堂、平成一九年）等の研究がある。

- (2) 藤井貞文『明治国学発生史の研究』（吉川弘文館、昭和五二年）、西川順土「明治初年の神道―キリスト教との

関係について―」 「神社と神道―祭神論を中心として―」 (ともに『記紀・神道論攷』所収、皇學館大学出版部、平成二一年)、原武史『〈出雲〉という思想―近代日本の抹殺された神々―』 (講談社学術文庫、二〇〇一年)、前掲藤田『近代国学の研究』。

(3) 戸浪裕之『明治初期の教化と神道』 (弘文堂、平成二五年) 一三四頁。

(4) 前掲藤井『明治国学発生史の研究』 一頁。

(5) 前掲中島『大教宣布運動と祭神論争』 五七頁。

(6) 以上の神宮と神道事務局に関する記述は、神崎一作『神道六十年史要』 (宣揚社、昭和九年)、岡田米夫編『東京大神宮沿革史』 (東京大神宮、昭和三五年)、河野省三『宮川随筆』 (神宮文庫、昭和三七年)、阪本健一『明治初期における神宮の教化活動』、「神宮の御改革と大教宣布運動」 (ともに『明治神道史の研究』所収、国書刊行会、昭和五八年)、久保田収『神宮教院と神宮奉斎会』 (『明治維新神道百年史』 第四卷所収、神道文化会、昭和四三年)、岡田米夫『大神宮崇敬の地方的発展』 (『神宮・明治百年史』 下巻所収、神宮司庁、昭和四五年)、三木正太郎『―浦田長民を中心とする―神宮祠官の活動』 (『明治維新神道百年史』 第五卷所収、神道文化会、昭和四三年)、西川順土『近代の神宮』 (神宮文庫、昭和六三年)、前掲藤田『近代国学の研究』、前掲戸浪『明治初期の教化と神道』等によっている。

(7) 神宮教院における神道教説のより詳細な展開については拙稿「神宮教院の神道教説史―教説書を通して―」 (『神道宗教』 二三五号、平成二六年) を参照のこと。

(8) 國學院大學河野省三博士記念文庫所蔵 (以下河野文庫と略す)、近衛忠房『神教綱領』 (明治六年七月、目録番号三〇六五)。

- (9) 河野文庫所蔵、山口起業『神宮教院人身三要論』（明治八年六月、目録番号三〇七六）。尚、山口起業については、中西正幸『伊勢の宮人』（国書刊行会、平成一〇年）を参照。
- (10) 『人身三要論』前編二丁オ。
- (11) これについては、前掲拙稿「神宮教院の神道教説史」を参照のこと。
- (12) 神宮教院の教説展開とキリスト教との関係については、前掲西川「明治初年の神道」、前掲拙稿「神宮教院の神道教説史」等を参照のこと。また西川順土は、「教会講社の最初の建前としては講員信徒の葬祭には干渉しなかつたのであるが」、明治七年頃から「漸次これに干渉する態度に出てい」くことを指摘している。前掲西川『近代の神宮』二五四頁。
- (13) 河野文庫所蔵浦田長民『大道本義』（明治一〇年一月、目録番号三〇七七）。尚、浦田長民については、前掲三木「神宮祠官の活動」に詳しい。
- (14) 『大道本義』下巻五二丁ウ。
- (15) 前掲同、五三丁ウ―五四丁オ。
- (16) 前掲同、五一丁ウ。
- (17) 前掲同、上巻一五丁ウ。
- (18) 前掲同、下巻五丁オ―ウ。
- (19) 千家尊福の伝記的研究については、出雲大社教文化研究室『千家尊福公』（出雲大社教務本庁、平成六年）を参照。
- (20) なお、千家は大教院の祭神に大国主神を合祀することを提議している。また、仮中教院は、明治八年三月に松

江に設置された中教院に移転しているが、この中教院では大国主神は合祀されなかった。齊藤智朗「近代の出雲大社と大社地域の諸宗教」（大社町史編集委員会『大社町史』中巻所収、出雲市、平成二〇年）六六〇―六六一頁。

(21) 前掲『千家尊福公』、前掲「近代の出雲大社と大社地域の諸宗教」を参照。

(22) 国立国会図書館所蔵、『社寺取調類纂』一八五、「出雲大社少宮司ヨリ教会取結之義ニ付伺指令按」による。尚、この「出雲教会仮条例」は明治七年に改正され、

大国主大神ハ上古邪神ヲ掃蕩シ乱暴ヲ撥平シ大ニ国土ヲ経営シテ人民生養繁育ノ道ヲ開キ給ヒ国土ヲ皇孫命ニ奉ルノ後更ニ幽事ノ大主宰トナリテ永ク出雲大社ニ鎮リ坐シ朝廷天下ヲ護シ給ヘハ万民生前死後大神ノ恩頼ニ洩ルナキヲ仰キ毎朝敬祀拜礼スヘシ

との文言が盛り込まれている。『社寺取調類纂』一八四「出雲大社少宮司ヨリ教会誓約改正願之件指令按」を参照のこと。

(23) 国立国会図書館所蔵、千家尊福『教会撮要』（明治一〇年三月）。

(24) 前掲同、八丁才。

(25) 佐々木幸見「浦田長民著『大道本義』批判」（『開知新聞』第一三二号、明治一〇年八月二七日付）。安丸良夫・宮地正人校注、日本近代思想大系五『宗教と国家』（岩波書店、一九八八年）五五―五七頁。

(26) 前掲藤井『明治国学発生の研究』。

(27) 国立国会図書館所蔵、千家尊福『大道要義』（明治一四年一〇月）。

(28) 前掲同、八丁ウ―九丁才。

(29) 前掲同、四二丁才。

- (30) 常世の履歴については、藤田大誠「國學院大學の學術資産としての大教宣布關係資料の一面」(『史料から見た神道』所収、弘文堂、平成二二年)を参照。
- (31) 前掲『宗教と国家』三九五―三九六頁。
- (32) 河野文庫所蔵、常世長胤『大道本論』(明治七年、目録番号二八五四)。
- (33) 前掲同、三六丁ウ―三九丁ウ。
- (34) 前掲同、四一丁オ。
- (35) 前掲藤田「國學院大學の學術資産としての大教宣布關係資料の一面」二七一頁。
- (36) 河野文庫所蔵、常世長胤『宗源教大意』(明治一六年一月、目録番号二八五六)。
- (37) 前掲『宗教と国家』五七頁。
- (38) 千家尊福「教信徒への示諭書」(明治一三年一二月)。前掲藤井『明治国学發生史の研究』四六三頁。
- (39) 前掲藤井『明治国学發生史の研究』、五五―七三頁。
- (40) 田中頼庸「大教正千家尊福ニ答テ本局神殿へ大國主神表名合祀ノ議ヲ弁明スル書」(明治一三年六月)。前掲同、一〇〇―一〇一頁。
- (41) 前掲同、六四―六五頁。
- (42) 河野文庫所蔵、常世長胤『小汀之論』(明治一四年三月、目録番号二八五五)。
- (43) 前掲同、三丁ウ―四丁ウ。
- (44) 前掲同、四三丁ウ―四四丁オ。
- (45) 前掲同、五二丁ウ―五三丁オ。

(46) 前掲同、六〇丁ウー六一丁オ。なお、こうした常世の解釈は、神道神学の立場から「個別神格の独自性を明らかにするとともに、多神同時信仰を示すもの」と理解する向きもある。中野裕三『国学者の神信仰』（弘文堂、平成二十一年）二五二頁。

(47) こうした祭神論争の決着を「伊勢派」による「出雲派」の「抹殺」とする理解もある。前掲原『出雲』という思想を参照のこと。原は、祭神論争の決着を常世長胤が『神教組織物語』において「此ノ勅裁ハ優劣ヲ附玉ハズ、公平ノ勅裁ナレド、神宮ハ祭神ノ賢所ト同キヲ以テ、凡勝ヲシメタリ」と述べたことを根拠として「伊勢派」が「出雲派」を「抹殺」したとするが、常世自身は「伊勢派」と異なる教説を展開していたことから、常世の評価のみをもって「伊勢派」の勝利とすることには限界がある。また、祭神論争の決着自体にしても、「出雲派」が重視する大国主神が祭神として明示されなかったことは、「出雲派」の敗北に見えるが、「伊勢派」が重視する造化三神と天照大神の内、造化三神が排除されていることから「伊勢派」の構想が政府によって認められた訳ではなかった（なお、造化三神は「出雲派」にとっても重視される神であった）。そのため祭神論争の決着自体は、両者痛み分けと解するのが最も妥当であると考ええる。

(48) 前掲藤田『近代国学の研究』二一六頁。

(49) 藤田大誠「近代国学と人文諸学の形成」（井田太郎、藤巻和宏編『近代学問の起源と編成』所収、勉誠出版、二〇一四年）。

垂加神道における『古事記』研究

— 神典解釈の問題を中心に —

齋藤公太

はじめに

『古事記』の解釈史において本居宣長の『古事記伝』（明和元（一七六四）年起稿）が大きな転換点となったことはあらためていうまでもないだろう。しかし宣長以前にも近世の『古事記』研究は着々と行われていた。その中にはいわゆる「国学」以外の注釈も含まれるが、国学とそれに先行する儒学・神学との境界は必ずしも分明ではない。宣長の功績を正確に位置づけ、『古事記』解釈史を実態に即して理解するためには、宣長以前の注釈に関する研究が不可欠であろう。

本稿はかかる問題意識から儒家神道の代表たる垂加派の『古事記』研究をとりあげる。垂加派の手になる『古事記』の注釈はきわめて少ないが、わずかながら資料が現存している。本稿はそれらの資料を通じて、従来の『古事記』解

釈や垂加神道の研究において注目されていなかった垂加派の『古事記』研究に光を当てる試みである。

個別の資料に関してはすでに論文があるものの、垂加派の『古事記』研究を主題とした先行研究は管見の限りない。唯一、股座真実子が山本復斎における『古事記』の受容について考察を行っている²⁾。股座によればつとに垂加派の内部分では和訓の問題が浮上しており、その関連で復斎も『神代紀抄説』においてしばしば『古事記』を参照しているという。股座は復斎が契沖門下の野田忠肅と交流していたことも明らかにし、一七世紀後半から一八世紀前半にかけての知の転換を復斎らの垂加派に見出している。

このような股座の指摘は重要である。ただ、垂加派における和訓への関心はしばしば付会的な語釈に陥りがちであり、国学の古言理解とは異質な面もある。本稿はその差異に留意しつつ考察を進めていく。なお、松本丘もまた垂加派における和訓への関心や契沖との関係に触れ、「国学派に先んずる形で、古語を通じた実証的研究への道を拓きつつ」あったと述べている³⁾。本稿はこのような論点を『古事記』研究を題材として再確認していくものとなる。

一、垂加神道の『古事記』観

具体的な資料の考察へ入る前に、垂加神道における『古事記』観について確認しておきたい。近世における初期の『古事記』の版行については諸説あるものの、一般には最初の版本が寛永二一（一六四四）年前川茂兵衛により刊行され、また元禄七（一六九四）年に度会延佳によって校訂された『鼈頭古事記』（延佳本）⁴⁾が刊行されたといわれる。垂加神道の形成期において『古事記』の披見は比較的容易な状況だったのである。

にもかかわらず、垂加派の中で最重要の神典（神書）と目されていたのは『日本書紀』神代卷、あるいは『中臣祓』であり、『古事記』はさほど重きを置かれていなかった。たとえば山崎闇斎の『中臣祓風水草』や『神代卷風葉集』

において『古事記』は引用されているものの、それはあくまで上述の神典の理解を補助するものとしての位置づけである。關齋門流による神典の注解も神代紀や中臣祓を対象としたものが大半である。

そこには以下のような理由があると思われる。第一に、『日本書紀』を尊重し、『古事記』をその補助とする古代・中世以来の伝統にしたがっていたということ。第二に、宣長の言葉借りれば、『書紀』の方が「漢籍カラムのふりをならひて」(『古事記』伝 一之巻、九・一三) いたからであろう。妙契論によって通俗的な付会説と一線を引きつつも、基本的には神儒一致の立場に立っていた垂加神道にとって、漢籍風の潤色が施された書紀の方がより親和性が高いものであったと思われる。

ところで宣長は「神典を假り而うして儒道を説く者なり」という観点から垂加神道を批判したが、より根本的な理由は「殊に知らず人は神に非ず、孰れか能く神の心を知らん。神の心は唯だ神のみ知ると爲す」ということにあつた(明和二年八月四日付谷川士清宛書簡、草稿、一七・三九—四〇)。すなわち神典を人間の主観的な「理」によって解釈する点を批判したのである。しかし若林強齋によれば關齋は「古説ヲ立テ、ヲボコナナリニ云テ置クガ、神書ヲ讀ノ法ナリ」(『雑話統録』)と述べていたという。「古説」への批判こそ見られないものの、關齋もまた神典をあるがままに読むことの必要性を説いていたのであり、そのことは『日本書紀』を重視する第三の理由につながっていた。『藤森弓兵政所記』(寛文一一(一六七)年)の中で關齋は次のように記している。

然古來之説、有レ詳有レ略、有レ同有レ異。天皇博聚レ之、具紀レ之、不三敢取二捨之一。敬之至也。若下上宮太子・蘓我宿禰撰二舊事紀一、安麻呂之撰中古事紀上、則皆一決成レ之。是故以二天皇之紀一爲二萬代之達書一。⁷⁾

神代に関する様々な説が伝えられる中で、当否の判断を避け、複数の記述を「一書」という形で併記した舎人親王の編集方針に、闇斎は神典への敬虔な態度を見出す。同時に単一の記述のみを収録している『古事記』や『旧事本紀』の価値が一段低く見られることにもなるのである。

このような説のさらなる展開は『風葉集首卷』に見ることができ、ここではそれらを集約した『神代卷藻塩草』の説明を挙げておこう。本書は守井左京の遺稿を玉木正英が大幅に再編集したもので、『日本書紀』の「垂加派解釈の定本⁽⁸⁾」といわれる。

上宮太子ノ旧事紀安麻呂ノ古事記ヲ併セテ世ニ三部ノ本史トス然レトモ此ニ書全ク皇統一脉^{スナ}ノ實録ト稱シ難シ其謂レハ二記共ニ君臣ヲ雜ヘ記サレタリ……且ニ記ハ古來傳ル所ノ諸説ヲ備ヘズ自己ノ意ヲ以テ唯一決シテ成タリト見ヘ侍リヌ……又此紀一分ノ私意ヲ加ヘ給ハス上古ノ神語ヲ唯有ノ儘ニ集メ給ヘハ序文モ無ク撰者ノ名ヲモ載給ハス親王ノ作分ニ非ル旨ニシテ是萬代ノ達書タル所以也凡ノ神代紀ハ後世ノ人ノ云出シタル言葉ニ非ス神代ノ語リ^{ツギ}嗣言^{ツギ}嗣ヲ末ノ代ニ遺シ給ヘリ然レハ一神語ニシテ人ノ作意ヲ雜ヘス文章モ亦太古ノ靈文ニシテ自然ノ様^{ナリ}ヲ存セリ故ニ和語^マ繁多ナル皆自然ノ語ニシテ嬰兒ノ辭ニ異ナラスト雖モ古語大道ニシテ心神聖ニ通スト古キ書ニモ見ヘ侍ル⁽⁹⁾（『神代卷藻塩草』一）

ここでは『日本書紀』を尊重する理由として君臣関係の問題が付け加えられているが、より注目すべきは神代紀が神代の言語を伝えているとする視点である。ここでいう『日本書紀』における古語とは古訓をも指しているのだろうか。実は垂加派においても独自に「古語」と「和語」への関心が醸成されており、それゆえにこそ『古事記』よりも『日

本書記』が尊重されるという事情があったのである。

二、大山為起

宝暦六（一七五六）年七月、京都に遊学していた若き日の本居宣長は、古本屋で寛永版本の『古事記』を購入した。『先代旧事本紀』とあわせて十匁二分であった¹⁰（『宝暦二年以後購求謄写書籍 附書目』、二〇・三九七）。後に宣長が『古事記伝』を執筆する際に参照したのもこの『古事記』であった。

この宣長手沢本『古事記』には宣長によるおびただしい量の書入れや付箋が残されているが、旧蔵者のものと見られる書入れも数多くある。千葉真也は一連の研究の中で宣長手沢本の『古事記』および『旧事紀』の旧蔵者が垂加神道家の大山為起であることを立証した。¹¹

千葉によれば宣長は『古事記伝』の中で本文校訂に関する為起の所説を一本として紹介し、時にそれを採用しているという。しかし為起による垂加派的な注釈に関しては「宣長が取り入れる可能性は皆無と行ってよい」と述べる。¹² 事実、宣長は垂加派的な注釈の大半に対して墨筆で線を引き、あるいは円を描いて見せ消ちを施している。しかし為起の書入れは数少ない垂加派の『古事記』研究としての価値を有している。本稿ではまずこの資料を取り上げて考察を試みる。

大山為起は慶安四（一六五二）年、伏見稻荷神社の社家である松本氏の家に生まれた。¹³ 三歳の時に大山七衛門正康の養子になるが、十四歳の時に松本姓に復帰し、世職の神楽預を継承した（後に大山姓に戻る）。松下見林や關齋に師事し、延宝八（一六八〇）年には關齋に神道誓文を提出。以後垂加派の中で重きをなした。貞享四（一六八七）年には伊予松山藩の藩主松平定直の招聘により味酒神社の祀官となり、神書や古典の講義を行った。宝永七（一七一〇）

年には史上初の『日本書紀』全巻の注釈書である『味酒講記』を完成させる。¹⁴ 正徳元（一七一二）年に京都へ戻るが、翌々年の正徳三（一七一三）年に没した。

宣長手沢本『古事記』への書入れがどの時期に行われたかは不明であるが、本文校訂において延佳本を参照していることから、少なくとも元禄七年以降に『古事記』の研究を行っていたことは確かである。西田長男によれば為起の『旧事紀』の校訂は伏見稻荷神社奉職中に着手され、松山滞在中も継続されたという。¹⁵ 西田のいうように『古事記』と『旧事紀』の校訂が一對をなすものであったすれば、『古事記』の校訂も同時期に行われたのかもしれない。

現在宣長手沢本『古事記』は本居宣長記念館に所蔵されており、今回は記念館のご厚意により披見の機会を得た。¹⁶ 為起の書入れは、本文校訂や訓に関するものを除くと、主に上欄外に頭注として書き込まれたものと本文の語句の横に傍注として付けられたものとに分類できる。以下、書入れについて内容ごとに考察を進めていきたい。

（1）天地全体神

まず上巻（第一冊）の裏表紙には神武天皇から「神八井耳命 多臣祖」までの系図が描かれ、太安万侶が神武天皇と神八井耳命の子孫であることが示されている。また内題の右には「古事記八元明天皇勅有テ安萬侶撰則多臣ト云フト、ハ唱ヌ也亦大和ニ多社有リ神八井耳命也」（二丁オ）とある。

続いて上巻一丁オの序文の箇所には興味深い書入れが散見される。ここでは神道思想に関わるものを抜き出してみよう（以下、宣長が見せ消ちを施している箇所は「宣長消」と記した）。上段が注釈の対象となる語句、下段が為起の書入れである。¹⁷

「混元」(二行) 〓 「混元水火二氣コリカタマリ有也」(頭注)

「氣象」(二行) 〓 「氣象是非善惡不知ナリ人躰ニテ云時ハ無一念慎居ヲ云一念不起ハ天地也」(頭注)

「無名」(二行) 〓 「鎮座本紀云國常立尊虚而有靈一而無躰」(傍注)

「參神」(三行) 〓 「參神ハ(以下二行に分ける) 乾道独化三神ヲ云是造化ノ首也物ヲナシタリ」(頭注)

「元始」(六行) 〓 「神ヲ生人ヲ生天照太神ヲ立ヲ云」(傍注)

「生神立人ノ世」(七行) 〓 「天照太神ヲ人躰神ニカケテミル」(傍注)

「懸鏡吐珠」(七行) 〓 「是非善惡ヲ知ハ鏡人ヲメグムハ玉國人ヲ納ムルハ釵明珠段岩戸段引合一テ」

(頭注)、「三種深秘有リ」(傍注)

天地の始原と人の修養を結びつけ、あるいは三種神器に三徳を配当し、神器にまつわる秘伝を重視するところは垂加派らしい。天照大神の「人躰」に言及している点は、垂加神道特有の「四化之伝」、すなわち「造化」「氣化」「身化」「心化」という神々の様態の四分類を想起させる⁽¹⁸⁾。他にもたとえば「吹棄氣吹」(上卷一八丁ウ三行)には「心化ヲ語故申也」(宣長消)という傍注が付いている。「四化」は神書における造化と人事の混淆を説明するという意味を持っており、その混淆は「天人唯一」と表現されるが、為起も「大八嶋國」(上卷七丁ウ八行)の傍注として次のように記している(宣長消)。

天人唯一万物天地出ル事

伊弉諾伊弉册生ル所也

このように為起は『古事記』を垂加神道の枠組みで理解しようとする。注意すべきは造化三神（「參神」）の解釈であり、為起はそれを「乾道獨化」という『日本書紀』神代卷冒頭の三神（国常立尊・国狭槌尊・豊斟淳尊）を表す言葉によって解釈する。為起が『日本書紀』に『古事記』を整合させようとしていることは明らかであろう。造化三神については上巻本文冒頭の「天地初發之時」アマノハシメノトキ以下に関する書入れにおいて詳しく述べられている（上巻四丁ウ頭注、宣長消）。

此書本文ヲ序ニテヲキナフナリ

高天原天地中天地全躰神有万物出スル処天御中主神天地全躰造化ニミルゾ

隱身云「三神俱造化ニテ道理ヲ治ル無形也

浮胎者ユウヒ成ヲ云玉子ノ中之様ナル心人躰テハ子母ノ腹ニ居ル心也

五神者天地全躰神ナリ

為起は序文を参照して本文を理解し、天御中主神を万物生成の源である「天地全躰神」として解釈していき、三神は「道理」を司る形のない神とする。そしてまた「宇麻志阿斯訶備比古遲神」と「天之常立神」アメノコタチノを加えた五神が「天地全躰神」として規定される。

三神の中でも天御中主神を重視する点は垂加神道における国常立尊への崇敬に対応しているが、高御産巢日神と神産巢日神をも含めて万物生成の主宰と見なしているところは、「世間」ヨノナカに有りとあることは、此天地を始めて、萬の

物も事業も悉コトトに皆、此コトト二柱の産巢日大御神の産靈ムスビに資ヨリて成り出るものなり」(『古事記伝』三之卷、九・一二九)とする宣長から全く隔たっているわけではない。

しかし問題は生成の原理が何かということである。たとえば「萌騰カシカ之物モノ」(上巻四丁ウ五行)という言葉の傍らに為起は「湯氣金氣也」(宣長消)と注を付ける。「金氣」の指すものについては次節で見していきたい。

(2) 土金之伝

寛永版本の序文には「化熊クワユウ出シテ爪ツツ」(上巻一丁ウ二行)という奇妙な文言が見える。その箇所について宣長は「爪は字を寫し誤れるなり、山か穴かなるべし、【延佳は、水か派かの誤りならむといへれども、そはわろし、】」(『古事記伝』二之卷、九・六八)と述べ、写誤と断定する。宣長が引用しているように、度会延佳もまた『鼈頭古事記』の中で写誤と解していた。対照的に為起は次のように解釈する。

化熊ト云ハ神武クマノエ行時大ナル熊出ル大勢ノイクサヒトモヲソレル事有也熊モ金氣

出爪ト云ハツム「ム」の右に「メル」と傍書」心也金氣也熊出ルト云事ヲシルスウエ書ナリ

「化熊」が神武天皇条の記事を指していると解する点で為起と宣長は一致する。しかし為起は化熊が「金氣」を表していると考え、序文にいう「爪」は「ツム」もしくは「ツメル」の意ととらえる。ここで為起は垂加神道において「二大事ノ神道ノ入派ノ傳」(『神代紀垂加翁講義』)とされる「土金之伝」を読み込んでいたのである。『土金之伝』とは要するに、心(火)に内在する神(心神)を自覚することにより身(土)が引き締まり、「金氣」が生ずると

いう生成関係の象徴を神代紀の神話から読み取るというものである。²⁰ また、「敬」の和訓である「ツ、シミ」は「土ヲシムル」という事態を表している²¹とされる。「土金」が朱子学でいう「敬」と対応していることは明白であるが、「敬」と「土金」は厳密に対応しているわけではなく、素戔嗚尊が「金氣ノ徳デイカリツヨイゾ²²」とされるように、行き過ぎた「金氣」は荒々しさになりうる。このように見てくるとき、為起が「化熊」に「金氣」を、「爪」に「ツメル」の意味を見出した所以がわかるだろう。

前節で見たように為起は「萌騰之物^{キサンカホ}」²³という文言に「湯氣金氣也」と傍注を付していた。『味酒講記』においても「國常立ノ尊、土金至極ノ神也²³」などと述べているように、為起は「土金」を天御中主神から始まる万物の生成原理として解釈していく。

造化三神が司る「土金」によって神々と世界が生成する様を、為起は『古事記』に記された古語から読み取るようにする。たとえば造化三神に次いで出現する「宇麻志阿斯訶備比古遲神^{ウマシアシカビヒコヂノ}」（上巻四丁ウ五―六行）の神名について、「宇麻志^{ウマシ}」に「土心ニテ付ル」、「阿斯^{アシ}」に「草心^{カビ}」、「訶備^{カビ}」に「金氣也」、「比古^{ヒコ}」に「陽^チ」、「遲^チ」に「ヲソレル心」とそれぞれ傍注を付している（いずれも宣長消）。すなわち『古事記』特有の音仮名で表記された神名の音に「土金」の原理を見出しているのである。「遲^チ」が「ヲソレル心」というのは不可解だが、「古遲^{コヂ}」に「怖^おぢ」という音を見出し、それを「敬」と関連づけたものであろう。

豊雲野神以下の九柱の神については、頭注で「金神者四神有水火木土ミナ四神ツ、ノ道理ナリ書ヲチタルトミエル也」（上巻五丁オ、宣長消）と記し、各神名に次のような傍注を記している。

クニノトコタケノカミ
 「國之常立神」（一行） Ⅱ 「神代ニテハ国狭槌神也」（宣長消）

- トヨクモノノカミ
 「豊雲野神」(二行) 〓 「豊雲野者火神有雲八阳火ナル故雲ト云字ヲ書也」(宣長消)、「火」
 ウヒヂニ
 「宇比地迳神」(二行) 〓 「木」(宣長消)
 イモスヒヂニ
 「妹須比智迳_去神」(三行) 〓 「木」
 ツツクレ
 「角杵神」(三行) 〓 「金」
 イモイタヒ
 「妹活杵神」(四行) 〓 「金」
 ワホトノヂ
 「意富斗能地神」(四行) 〓 「金」(宣長消)
 イモヲホトノバ
 「妹大斗乃辨神」(四行) 〓 「金」
 ワモゲル
 「游母陀琉神」(五行) 〓 「土」(宣長消)
 イモアヤカシコ子
 「妹阿夜_止訶志古泥神」(五行) 〓 「土」

垂加派の神代紀解釈では神代卷を『太極図説』と対応させるため、国狭槌尊以下の五組の神が五行に配当される。ここで為起も「金神」が五つに分かれたとして各々に水・火・木・金・土を配当しようとしたようだが、水を当てるべき国狭槌尊に該当する神が『古事記』では「國常立神」になっているために、書き落としがあると解釈したのである。

その後「見_ミ立_{タツ}天之御柱_メ」(上巻五丁ウ八行)に「天地中ニ金氣ヲミ立ルヲ云」と傍注を付すなど、「土金」の象徴を読み取る解釈が続いていく。中でも特徴的なのは諸冉二神の国生みに関する解釈である。水蛭子を生んだ後に悔悟した二神は「淡道之穗_{アハチ}之狭別嶋_{サワケ}」(上巻七丁オ四行)を生むが、「穗」の字の横に為起は「ツ、シミ者火ナリ」(宣長消)と注を付けている。おそらくは「穗」と「火」の音の一致に着目し、「火」(心)から「ツ、シミ」が生じると

する「土金之伝」を当てはめたのだろう。さらに為起は二神が「愛止比賣^{エヒヒメ}」（上卷七丁オ六行）を生んだ箇所に「本心マスクノ時故エヒメヲ生也二神之躰化造化ナリ」（宣長消）と傍注を付けている。要するに為起は一貫して「土金」の原理によって万物の生成を説明しようとしているのであり、国生みの失敗とそこからの回復もまた「ツ、シミ」の問題として解釈するのである。

(3) 和訓と古言

以上の考察からわかるように、為起の『古事記』解釈では『古事記』に記された古語が大きな意味を持っていた。為起の解釈の特徴を示す例をさらに挙げてみよう。

- 「和豆良比能^{ワツラヒノ}」（上卷十四丁オ七行） 〓 「人生時ハハタカ身ニ物ツケル事ハワツライナリ」（宣長消）
 「宇那加夫斯^{ウナカフシ}」（上卷三四丁オ三行） 〓 「イヤナイナカト云心ウハイ通」（宣長消）
 「阿豆麻波夜^{アヅマハヤ}」（中卷三五丁ウ七行） 〓 「日本武橘姫ヲモイ出ス心ナリ」（宣長消）
 「波斯祁夜斯^{ハシキヤシ}」（中卷三八丁ウ二行） 〓 「モノ、ハシキヨキ心」（宣長消）

基本的に為起は古語を読み解くとき、類似する音を持つ近世の言葉を当てはめることで意味を理解しようとする。このような理解の仕方が、「ツ、シミ」という言葉に「土シマル」という意味を見出す闇斎の延長線上にあることはいうまでもない。垂加派では古語への関心が醸成されていたものの、ややもすると付会的な解釈に陥りがちであった。それは言語の歴史的变化に着目し、語の文脈や同時代の文献を参照することで古語の意味を復元しようとする宣長の

方法論とは明らかに異質である。

西田長男が為起の学問的本質を「考勘学」²⁴と規定したように、同時代の中で為起の考証が傑出していたことは確かであろう。宣長が為起の本文校訂を参照しているということがその証拠に他ならない。あるがままの神典を探究する垂加派の態度は一面で優れた考証を生み出していたが、他方で為起の段階では古語の歴史的理理解よりも「土金」という原理を跡付けることが優先されていたのである。

三、洪川春海と谷秦山

続いて取り上げるのは『古事記問批』である。本書は垂加神道家の谷秦山と洪川春海の『古事記』をめぐる議論の記録である。現在自筆本が公益財団法人土佐山内家宝物資料館の山内文庫に所蔵されている。²⁵冊子本二冊であり、第一冊が『古事記』上巻・中巻に、第二冊が下巻にあてられている。およそ一丁ごとに秦山が延佳本から本文を抜き書きして質問を添え、その横に春海が朱筆で回答を書き込むという体裁である。もともと抜粹だけで秦山の質問がない箇所や、秦山の問いに対して春海の解答がない箇所もある。

奥書によれば秦山による本文の抜粹と質問は元禄一〇（一六九七）年閏二月一日から五日にかけて書かれた。これに対して春海が回答を書き加えたのは閏二月二十九日と三月二日、それらが秦山のもとに到着したのは四月九日と一三日であるという。

洪川春海は寛永一六（一六三九）年碁所家である安井家の祖、初代安井算哲の長子として京都に生まれ、山崎闇斎から朱子学と垂加神道を学んだ人物であった。²⁶宣明暦を改め日本独自の暦である貞享暦を作成したことは有名である。その功により貞享元（一六八四）年には幕府初代の天文方に任命されている。他方で谷秦山（名は重遠）は寛文三

(一六六三)年に土佐国長岡郡八幡村の神職の家に生まれ、延宝七(一六七九)年に浅見絅斎に師事し、闇斎にも入門した。²⁷⁾元禄七(一六九四)年春海に入門し、爾後書簡を通じて教えを受けるようになる。元禄八(一六九五)年から同一(一六九八)年にかけては、『古事記問批』と同様の形で神代紀をめぐる問目が交わされ、²⁸⁾元禄九(一六九六)年九月には『旧事紀問目』が送られている。すなわち『古事記問批』の議論は神代紀を中心とする神書研究の一環として行われたのであった。

本書に関してはつとに南信一が紹介を行っている。南は本書がいまだ『古事記』注釈書が少ない中で真淵誕生の年に成立し、宣長の『古事記伝』起稿から六七年もさかのぼることに触れ、「然らば本書が『古事記』研究史上に占むる地歩は相當大きく買はるべきである」と述べている。²⁹⁾以下、本稿では本書の具体的な内容を取り上げて考察を進めていく。

(1) 三神の解釈

まず、『古事記』と他の神典との関係について、上巻「天地初^{アメツチ}メテ^{ヒメノ}發之時……」以下の注釈として次のような問答が交わされている(第一冊六丁オ、引用にあたって筆者の名前を付け加えた)。

秦山 此書出シノ神名日本紀ト不同ソレノ思ハク御座候哉只神代卷ヲ主トシ此紀旁證ノタスケニ見可申事と
奉存候

春海 家々ノ書ニ如此候選者ノ是ヲ善思作レリ然ニ可然所ニ舍人ノ撰改ル候也

『古事記』の記述を異説とし、様々な説を総合している点で『日本書紀』を上位に置くところは垂加神道の一般的な『古事記』観に沿っているといえる。たとえば上巻の「宇迦之御魂神」^{ウカノミタマノ}についても春海は「大歳神 ウカノミタマノ神ハ日本紀不載他書ニ出造化也異説ト心得申候」（第一冊九丁オ）と述べている。為起と同じく「造化」という「四化」の範疇を使っていることも注目されよう。

造化三神については、序文の「參神」と「二靈」という言葉への注解で次のように述べられている（第一冊一丁オ）。

秦山 參神ハ乾道獨化ノ三神ニ靈ハ諾冊ニ尊カ

春海 可為御見之通者也

秦山と春海もまた造化三神を神代紀の「乾道獨化」の三神と同一視する。他方で上巻の「次國稚如」^{クニヤシクニシテ}「浮脂」^{ウヅシヤ}以下への注釈で、春海が次のように述べていることにも注意すべきであろう。

獨化ノ神三部共有之者信州之後世加筆ト云説可知矣（第一冊、七丁オ）

「信州」とは度会延佳（通称信濃）を指す。ここで春海が言及しているのは、乾道独化の三神は『易経』乾卦の奇爻と「附会したることば」^{フクハイ}だとする『陽復記』（慶安四（一六五一年）の説であろう。春海はその説を援用し、三神が後の加筆であるからこそ三部の本書において共通していると考えたのである。

総じて『古事記問批』は、随所に「土金」の貫徹を見出そうとする為起と異なり神学的解釈が希薄である。²¹その一

方で『古事記』の編纂過程へのまなざしがあることは注目に値する。

(2) 古語と古事への関心

神学的議論が希薄である一方、『古事記問批』において特徴的なのは古語と古事への関心が見られることである。付会的解釈が多い為起に比べると、秦山と春海には古語を客観的に理解しようとする態度があるように見受けられる。たとえば上巻に出てくる「比古運神^{ヒコチノ}」という言葉について、為起は「八千矛神ノ別名也」(宣長手沢本『古事記』上巻三三丁才傍注、宣長消)と注釈し、固有名詞としてとらえる。同じ箇所に関して『古事記問批』では次のように議論されている(第一冊一五丁オ)。

秦山 ヒコチ 日子遲ハ夫^ヲト被存候

春海 御見之通也

両者は「ヒコチ」という言葉を「夫」を表す一般名詞として理解するのである。これは「日子遲^{ヒコチ}は、夫婦^{メツ}のうへの事を云時に、其^レ夫を指^シて云稱と聞ゆ、【八千矛^ノ神の一名と心得るは、ひがごとなり、】」(『古事記伝』一一之巻、九・四八七)という宣長の説と一致する。

とはいえ音の類似性から意味を推測する付会的解釈もなお残存してはいる。「宇禮^{ウレ}豆玖^{ツク}」(中巻、第一冊八九丁ウ)の語釈はその一例である。

秦山 宇礼豆玖トハ如何

春海 ウレハ得而償ナリ約語シテ山川ノ種々ノ珍物ヲ以饗スルコト也

かかる両者にとって困難をきわめたのは『古事記』における歌謡の解釈であったと思われる。歌謡の箇所から多く抜き書きがなされていることが、そのことを示している。両者は基本的に延佳の訓を参照しているが、そこに不満を感じていたことは「ヌバタマノク奴婆多麻能久路岐美祁斯遠……」の歌謡に関する次のやりとりからうかがえる（上巻、第一冊一七丁オ）。

秦山 信州書人御座候へ共シカトノミコミ少候但キコヘヌナカラ面白ク候

春海 哥不聞故日本紀除之乎

ここからは『古事記』の歌謡に対する戸惑いが伝わってくる。延佳の注釈に不満を感じつつも、それに代わる解説法を見出せない状況がうかがえる。事実、秦山が抜き書きした歌謡に対し春海が答えを書き込んでいない例も間々見られ、秦山に宛てた書簡の中でも春海は「マ古事紀歌道之事は、曾學不申候へは如何候へ共承及候」（元禄一〇年三月五日付、『天柱密談』六）と述べている。

他方で秦山が「キコヘヌナカラ面白ク候」と述べていることは興味深い。他の箇所でも秦山は「コノアタリノ哥トクトハ不見不分候へ共古語面白クアハレニ候」（中巻、第一冊六一丁オ）と述べている。同様に注目されるのは秦山が古事への関心を示していることである。中巻に出てくる沙本毘賣の物語を抜き書きした際に、秦山は次のように記

していた(第一冊、三六丁オ)。

此辺疑モ無御座候へ共何ヤカヤ古風書候ニ付コレニ付可被仰聞義モ可有御座哉と書上ケ申候面白キ古事ノミニ候
 春海の解答は次節で見ることにするが、ともかく秦山は古事そのものに注意を向けているのである。秦山は随所で古事に関する質問をしており、たとえば神功皇后の故事に関しては「石ヲコシニマツイ候ハ臨産ヲノベ申マジナイ古代ニ有タル様子ト被存候」(上巻、第一冊六七丁オ)と問うている。秦山の言葉からは古言や古事を「理」によって解釈するだけでなく、それ自体が持つ面白みに関心をいだいていることが見てとれる。

(3) 歴史と倫理

『古事記問批』のもう一つの特徴は歴史上の人物に対する倫理的な解釈が目立つという点である。³³ 歴史に対して道徳的な論評を加えることは儒学的な歴史叙述の特質であるが、ここではそれが『古事記』に適用されているといえよう。『古事記問批』における論評の対象は天皇にも及んでおり、以下はその一例である(下巻、第二冊三八丁ウ)。

秦山 大長谷 二王子怠レリトテ殺シ玉フモ甚シキ御フルマイ不可然様ニ奉存候
 春海 雄畧勇氣甚ヨリ起タリ

また次の問目は両者の歴史に対する視点を明瞭に示しているだろう(中巻、第一冊二九丁ウ)。

秦山 タケシミ、ノ命ノ不義不道トカク不被申候

春海 善悪者ハイツノ世トテモ有之人皇二代如此候無是非事歟是亦海神二瓊者失給者也 綏靖ノ勇モ不_レ若_二

火々出見尊_一

「善悪者ハイツノ世トテモ有之」という春海の言葉が表しているように、秦山と春海に共通しているのは天皇や皇族の失徳を直視し、それを批判する態度である。かかる態度は、他方で秦山が君臣の大義を鼓吹していたことと矛盾するように見えるかもしれない。だが垂加派における忠誠は時として諫争を伴うものであり、秦山もまた天皇の行跡に対する論評を通じて皇室衰退の原因を探究していたと思われる³⁴。かかる主題は有名な『保建大記打聞』（享保五（一七二〇）年刊）にも見られるからである。草薙剣が尾張に留まってから「天下ハ武家ノ權ニナリ申兆ハ出來申カト奉存候」（中巻、第一冊六二丁オ）と述べていることは秦山の関心の所在を示しているだろう。

もつとも『古事記問批』は倫理的解釈に終始するわけではない。たとえば中巻に出てくる沙本毘賣の物語への注釈には別様の視点も表れている。沙本毘賣は夫である垂仁天皇と天皇に叛逆した兄の沙本毘古との間で引き裂かれる。不条理に苦しみつつ、兄とともに死ぬことを選んだ沙本毘賣に対し春海は次のように注解する（第一冊三四丁ウ）。

勅ニモ不從宮女ナレハ詞ヲケタカク申上也死_レ節カミソルモ櫛ヲケツル事モナキヲ云ナルヘシ伝ニハ俗語申上又ハケタカキ言申上ヲ録者ノヤサシク記タル尤面白候也古事ヲ以事ノアリタル様ニ書ス皆詔ト勅答ト見ルヘシ

春海は沙本毘賣の言葉に気高さを見出し、『古事記』においてそれが「ヤサシク」記録されていることを評価する。そして古事があるがままに記録している点に『古事記』の特質を見ている。宣長よりもはるか前、垂加派においても道徳のみに還元しえない『古事記』の特質に対する視線が芽生えていたといえるのかもしれない。

四、岡田正利

最後に岡田正利（号は磯波翁、磐斎）が著した『古事記事跡抄』を取り上げたい。正利は寛文元（一六六一）年奈良に生れ、四十代の時、すなわち元禄から宝永にかけての時期に神道を学びはじめたという。³⁵ 正親町公通、玉木正英から教えを受け、跡部良顕とも密接な交流があった。正利は垂加派の伝統を祖述する立場から数々の書物を残し、延享元（一七四四）年に没した。

『古事記事跡抄』は現在三冊本の写本（書写年不明）が無窮会専門図書館の神習文庫に所蔵されている。本書についてはすでに植松茂が紹介を行っている。本書は『古事記』の本文を提示した後に漢文で注を加えるという体裁だが、その本文は卜部本系統の写本か寛永版本を基とし、延佳本を参照して校訂したのだろうと植松は推測する。³⁶ また訓は延佳本と似ているものの、「昇即天位」（上巻四丁ウ二行）を「アマツヒツキシロシメス」と訓むなど、独自の訓も見られるという。³⁷ 以下、本書の成立背景に触れたのち具体的な内容を考察したい。

（1）『古事記事跡抄』の成立背景

本書第三冊の末尾（五六丁オ）には次のような奥書がある。

古事記事跡抄三卷者以所聞傳畧解釋之老耄文字且不明焉看之人可改正矣

干時元文四年初秋七月

礒波翁岡田正利 八十歳

朱印

この奥書からわかるように、本書は正利が亡くなる五年前、八〇歳という高齢で書かれたものだった。正利は元文三（一七三八）年に『日本書紀事跡考』を、元文五（一七四〇）年には『先代旧事本紀事跡抄』を著しており、本書は一連の「事跡」研究の一環であった。本書の主内容は『古事記』中に現れる事柄や語句の考証であるが、その述作の目的は『先代旧事本紀事跡抄』の奥書で語られている。

舊事紀古事記無抄註依之以下所聞先師之事上編集之號事跡抄然老後忘却而多脱字誤
 說且勞而不_レ能_二清書_{スル}一冀_{クハ}俟_ツ同志之改正_ラ而已

元文五庚申歲仲春初午 礒波翁岡田正利八十歳書之⁽³⁸⁾

すなわち正利は『旧事紀』と『古事記』の抄注がまだ見られないという現状に鑑みて二つの『事跡抄』を著したのである。

のみならず、二つの書の形式を較べてみると、『日本書紀事跡考』が問題となる語句だけを抜き出して注を付け、『先

代旧事本紀事跡抄」が「……^至……」という中略の形で本文を引用するのに対し、『古事記事跡抄』だけは本文全てを掲載している。文章量の問題があるので単純に比較できないが、正利ははまだ『古事記』の十分な注解が確立されていない状況の中で、その本文を全て解読するという企図を持っていたのではないだろうか。

(2) 神代の解釈

本書は「神道的色彩がほとんどない」⁽³⁹⁾とされるが、ここではわざわざながら残された正利の神話理解を瞥見したい。まず序文の注では、「參神」(上卷一丁オ)を神代紀冒頭の国常立神以下の三神のことであるとしつつ、造化三神については「口訣ニ曰天御中主ノ尊ハ者明理ノ本源鎮ナハニ所ノ^レ生^ニ高天原ニ神也」(一丁ウ)云々と忌部正通『神代卷口訣』の説を引いて説明する。「出^ニ入^ハ幽明ニ^一或^ハ未生^ニ爲^ニ造化^ト而隱^シ身^ヲ或^ハ已生^ニ爲^ニ氣化^ト而顯^レ形^ヲ」(同前)という「四化之伝」による注釈も見える。これらの点に関しては「天地初發之時」(九丁オ)以下の注釈でより具体的に論じられている。

天地初發^ハ者神代^ノ卷^ニ曰其清^ミ陽^{ナル}者^ハ薄靡^テ而爲^リ天^ト重^ク濁^{レル}者^ハ淹滯^テ而爲^レ地^ト○高天ノ原ハ大虚清淨之地也

○天御中主ノ神^ハ者造化之神天所^レ依之處也統^ニ御^シ於萬物^ニ而主^ト宰天地之中^ヲ神也○高御産巢日ノ神^ハ者既^ニ開闢^テ而於^ニ高天ノ原^ニ一化^{ナリ}生萬^メ物^ヲ一神也○神産巢日ノ神^ハ者靈降^リ而爲^ニ生物之魂^ト神也此^ニ神^ハ天御中主之子^ニ而造化^シ神也○獨^リ神^ト成^リ者自然^ニ一神宛出生也隱^シ身^ヲ者造化^ニ而無^レ形也……○萌^シ騰^ル者譬^フ一氣^ノ機發處^ニ○比古遲^ノ神^ハ者一氣之元神天御中主ノ尊同體異名○天常立^ノ神^ハ者屬^ス天徳^ニ一有^ニ此神^一故四時不^レ違^ハ日^ヲ月不^レ失^ハ度^ヲ是^レ又天御中主ノ尊同體異名^{ナリ}○別天神^ト者日本紀七代ノ神之外別^立系^ヲ分^ツ五神^ヲ一(九丁オウ)

天地の開闢は神代紀との照合によって説明され、造化三神の神格はここでも『神代卷口訣』に依拠して説明される。三神は「造化」であるがゆえに「無^レ形^チ」とする点は為起と同様である。このように正利は垂加神道の基本的な枠組みに沿って『古事記』を解釈する。しかし「萌騰之物」の句に関して単に「一氣^キ機^キ發^{ハツ}處^ト」としているように、正利と為起には関心の違いが見られる。その例証として、「名^ナ大事^ト忍^ニ男^ヲ神^ト」（上卷一三丁ウ）以下の注釈を挙げておこう。

○大事忍男ノ神以下至^ニ速秋津姫^ニ一十神舊事紀^ニ曰^ニ尊既^ニ生^レ國^ニ竟更^ニ生^レ神十柱^ヲ一（止^レ此^レ）造化之伊弉諾伊弉册生^{ト云ハ}レ國^ヲ者陰陽感通^{シテ}而滄海國土出來之謂^ヒ也又人體之諾冉^{ト云ハ}レ國^ヲ者踏^ミ二分^{ケ玉フ}山川林澤^ヲ之謂也生^ニ諸神^ヲ一亦同意也○大綿津見ノ命^ハ者攝州住吉大海ノ神社○速秋津彦ノ神^ハ者水戸ノ神也五十鈴川ノ上在^リニ伊勢志摩ノ國ノ堺瀧^カ原^ニ○速秋津姫^ハ者速秋津彦之妹瀧^カ原之内並宮^{ニ坐ス}○二神因^ニ河海^一生^スニ八神^ヲ一○天水分ノ神^ハ者河内ノ國石川郡水分ノ神社（一四丁オーウ）

「造化」と「人體（氣化）」という「四化」の範疇はともかく、ここで注目されるのは諸神を祭る神社に関して詳細な説明がなされていることである。「事跡抄」と称している以上当然ともいえようが、同様の考証は全編を通じて行われている。正利は「土金」という原理の貫徹を跡付けることよりも古事自体の究明に力を注ぐのである。

(3) 古言の探究と契沖

『古事記事跡抄』の大きな特徴は古語に関する理解の進展が見られることである。たとえば上巻の「ハラ匚バヒテミマクラ御枕方バニ」ハラ匚バヒテミマクラ御足方バニ」而（上巻一六丁オ）という一節に関して、「方ノ字萬葉ニ與レ邊通ス」（一六丁ウ）と注釈しているように、正利は古代の文献の用例を参照することで帰納的に古語を読み解こうとする。為起のような付会的な解釈は正利にはあまり見られないのである。

正利は古言を読解する際、しばしば延佳本の注釈に依拠しているが、他方でその解釈を否定している箇所もあり、特にそれは歌謡の注釈に見られる。植松が明らかにしているように、⁽⁴⁾その際正利が延佳に代わって参照したのは契沖の『厚顔抄』（元禄四（一六九一）年成立）であった。植松はその例として大国主神の歌謡「ヌ婆多マノク麻能久路岐美ク祁ロキミ斯遠シ……」（上巻三八丁ウ）に関する注釈を挙げているが、ここでは一例を挙げて契沖の原文と比べてみよう。

ムナミルトキニシテ牟那美流登岐婆者胸見時ムナミルトキニシテ而顧ニ我身一也延佳本ムナミルトキハ牟那美流者虚見也ムナミルトキハ（二九丁オウ）

胸見時者歟。鳥ノ物ヲ倩ヒ見ルニ、キト見ル時ハ胸ヲソラセハ、サル体ニ心ヲ入レテ身ニ似相ヤイナヤトヨク見ルヲヨソヘテノタマフ歟（『厚顔抄』下）

このように秦山と春海が読み解けなかった歌謡を、正利は契沖を参照することによって解読したのである。ちなみにこの歌に出てくる「ウナカフシ宇那加夫斯」という古語を、為起は「イヤナイナカト云心」（宣長手沢本『古事記』、上巻三四

丁才)と解釈していた(「田舎憂し」と訓んだのであろう)。それに対して正利は、「低頗傾ナリ」(同前)という契沖の解釈に抛り、「低頗傾而佞傾也」(四〇丁ウ)と注している。これは宣長の解釈とも一致する(『古事記伝』一一之巻、九・四九四)。

正利が契沖を参照していたことは歌謡以外の点でも立証できる。たとえば植松が指摘しているように、序文の「献上者謹随^{カウシノクダマシ}ヒ^テ詔旨^ニ」……(上巻七丁ウ)という一節の注で、正利は次のように述べている。⁽¹⁴⁾

契仲^マ云者ノ字屬^ス下^ニ世人爲^ハ屬^{スル}上^ニ之詞^ト非也者ノ字ノ訓氏部里^テ云字之意^{トイ}止伊部利之義也此説先人未發^{ヘリ}之事也(同前)

また、正利の蔵書目録である『儀波書目』には確かに『厚顔抄』の記載がある。⁽¹⁵⁾さらに『日本書紀事跡抄』には「所引書」と題して次のような書目が掲げられている。⁽¹⁶⁾

- 一 延喜式神名帳
- 一 一 積日本紀
- 一 五畿内志
- 一 一 姓氏録
- 一 皇和通^{歴(朱筆)}畧
- 一 一 神皇雜用先規録
- 一 厚顔抄
- 一 一 元祿諸陵式
- 一 伴部氏日本紀考
- 一 舊事紀短山翁頭書
- 一 一 古事紀^{記(朱筆)}同頭書

- 一 松下見林頭書 一 契沖本巻仲頭書
 一 小山祐有日本紀抄

このように正利は『厚顔抄』以外にも「契沖頭書」なる書物を参照していたのだった。⁽⁴⁷⁾

留意すべきは垂加派の中で契沖の注釈書を参照していたのが正利だけではなかったということである。最初に触れたように、山本復斎はおおよそ享保年間に成立したとされる『神代紀抄説』の中で契沖の『厚顔抄』を参照して⁽⁴⁸⁾り、契沖門流との交流もあった。復斎と同門の若林強斎もまた契沖を敬仰していたことは、その語録の端々からうかがえる。たとえば「中興和訓二達セル者、此慧冲マツ二及ブモノハナキト見ユルナリ」⁽⁴⁹⁾（『雑話統録』）と述べ、契沖のことを「萬葉ノ朱子」⁽⁵⁰⁾（『望楠所聞』）とすら呼んでいたのである。『日本書紀通証』（宝暦元（一七五一）年成立）を著した谷川士清が契沖門流の樋口宗武に従学し、契沖の説を参照していたこともすでに知られている。⁽⁵¹⁾

彼らはおおむね享保期以降に活躍した垂加派である。おおよそ一八世紀の初めを境として垂加派における古言への探究は従来の付会的解釈から徐々に離れていき、契沖の古学に結びついていったのだった。正利の『古事記事跡抄』はかかる趨勢の一つの表れに他ならない。

おわりに

以上、垂加派における『古事記』研究の所産である三つの書物を概観してきた。垂加派は基本的に『日本書紀』を中心的な神典とし、『古事記』をその補助としていた。本稿でとりあげた三つの資料においても、『日本書紀』の内容に『古事記』をすり合わせるような解釈が基調にある。他方で垂加派では神典をあるがままに読もうとする注釈態度

や古語への関心も醸成されており、それは『古事記』研究においても様々な形で表れた。

大山為起は『古事記』の本文校訂に成果を挙げているが、神典解釈としては「土金」という生成原理の貫徹を見出すようにする傾向が強い。それに伴い、古語の解釈も付会に陥りがちであった。

谷秦山と渋川春海の『古事記問批』においては神学的議論が後景に退き、古言と古事への関心が高まっている。延佳の解釈の問題に気づきながらも、それに代わる有効な手立てを見出せないもどかしさがうかがえる。本書では倫理的な解釈が顕著であるが、道徳に限定されない立場から『古事記』を読む視点も芽生えていた。

岡田正利の『古事記事跡抄』は『古事記』全文の解説を目指す試みであったと思われる。本書では古事と古語の考証が前面に出てきている。正利もまた基本的に延佳の説に依拠しているが、特に歌謡の部分では契沖の注釈を参照しており、古語の理解が著しく進展している。それは一八世紀の垂加派に共通する趨勢の表れであった。

本稿で改めて示したように、垂加派における神典への態度や古言への関心は内発的に実証的研究を生み出しており、その延長線上で契沖のような国学の潮流とも交わっていた。実証的方法による『古事記』研究もわずかながらとはいへ行われていたのである。垂加派から宣長に至る過程についてはなお解明すべきことが数多くあるが、少なくともそれが単純な克服の歴史でなかったことはたしかであろう。

付記 本稿は國學院大學研究開発推進機構日本文化研究所の研究事業「國學院大學 国学研究プラットフォーム」を拠点とする国学の『古事記』解釈の研究」の成果をもとにしている。本稿の作成にあたっては松本久史先生から多大なご教示をたまわり、また吉田悦之館長をはじめとする本居宣長記念館の方々、鈴木望先生をはじめとする公益財団法人無窮会の方々には資料の閲覧に関してご高配をいただいた。小田真裕氏には史料の解説にご助力

をいただいた。記して深く感謝の意を表したい。

註

- (1) 斎藤英喜『古事記はいかに読まれてきたか』（吉川弘文館、二〇一二年）、および渡邊卓『日本書紀』受容史研究―国学における方法―（笠間書院、二〇一二年）を参照。
- (2) 「一七世紀前半―一八世紀後半における〈知〉の断面―魚崎村の關齋学派・山本復齋を通して―」、『書物・出版と社会変容』一六号、二〇一四年、八七―九三頁。
- (3) 松本丘『垂加神道の人々と日本書紀』弘文堂、二〇〇八年、一五八頁。
- (4) 最初の版本に関しては同じ年記を有する風月宗智版もあり、先後関係には議論があるものの、前川版が原版であるという説が有力であろう。また、『鼈頭古事記』の出版年は貞享四（一六八七）年とする説もある。松本久史先生のご教示による。
- (5) 『本居宣長全集』（筑摩書房）からの引用は巻数と頁数のみを記す。以下、一次資料の引用では原文の復元に努めたが、一部の異体字や合字は通行の字体に改めた。割注は山括弧で表し、引用者注は亀甲括弧で表した。
- (6) 『神道大系 論説編一三 垂加神道（下）』神道大系編纂会、一九七八年、二〇一頁。
- (7) 『神道大系 論説編一二 垂加神道（上）』神道大系編纂会、一九八四年、三二五頁。
- (8) 松本前掲書、一四五頁。
- (9) 元文四（一七三九）年刊本、一丁オーウ。
- (10) 千葉真也「古事記」（本居宣長記念館編『本居宣長事典』東京堂出版、二〇〇一年）、斎藤前掲書、一六一―一九

頁を参照。

(11) 「本居宣長手沢本旧事紀または大山為起校訂本旧事紀について」(『朱』三六号、一九九三年二月)、「古事記校訂における為起と宣長―宣長手沢本古事記上巻―」(『相愛大学研究論集』九号、一九九三年三月)、「為起から宣長へ」(『中西智海先生還暦記念論文集 仏教と人間』所収、永田文昌堂、一九九四年)。千葉が根拠として挙げているのは、「為起按……」という書入れが散見されること、また伏見稲荷大社所蔵の為起自筆資料の署名が宣長手沢本におけるそれと酷似することなどである。なお、為起の書入れについては「本居宣長書人本寛永版『古事記』の考察―別天神「天之常立神」の項(続)―」(『古事記・日本書紀論叢―太田善磨先生追悼論文集』)所収、続群書類従完成会、一九九九年)など、岡本準水による一連の宣長手沢本研究でも触れられている。だが岡本は書入れが為起のものであることを知っておらず、その内容の考察にも踏み込んでいない。

(12) 千葉前掲「古事記校訂における為起と宣長」、三〇頁。

(13) 為起の経歴に関しては主に以下の論文を参照した。西田長男「大山為起」(『朱』二九号、一九八五年六月)、渡邊卓「大山為起『味酒講記』の成立過程とその註釈法」(『朱』五七号、二〇一四年二月)。

(14) 『味酒講記』の歴史的意義とその執筆背景については西岡和彦「大山為起の日本書紀研究と藤森神社―近世中期神道家の古典研究―」(『神道宗教』一五三号、一九九三年)、その内容については西岡和彦「垂加神道善悪考序説―山崎闇斎と大山為起―」(『季刊日本思想史』四七号、一九九六年四月)、渡邊前掲「大山為起『味酒講記』の成立過程とその註釈法」に詳しい。

(15) 西田長男「大山為起の学問―その校訂本『先代旧事本紀』を通じて―」、(『朱』二四号、一九八〇年六月、一四四頁)。

- (16) なお、本書のマイクロフィルムと紙焼き写真本は国文学研究資料館にも所蔵されている。
- (17) 本文に加筆された訓に関しては為起と宣長のものに判別するのが困難である。明らかに宣長によるものを除き、一括して引用した。
- (18) もっとも為起は天照大神を人体神としてのみとらえていたという(松本前掲書、一五一―一五二頁)。
- (19) 『神道大系 論説編一二 垂加神道(上)』神道大系編纂会、一九八四年、三三五頁。
- (20) 以下、垂加神道の教説に関しては高島元洋『山崎闇齋』(ぺりかん社、一九九二年)が参考になった。
- (21) 前掲『神道大系 論説編一二 垂加神道(上)』、三三六頁。
- (22) 同前、三四一頁。
- (23) 国文学研究資料館所蔵写本、書写年不明、第一冊六丁才。
- (24) 西田前掲「大山為起の学問」、一四〇頁。
- (25) 吉崎久編『山内文庫 谷秦山・垣守・眞潮関係書目録』(皇學館大学神道研究所、二〇〇八年)では内題にしたがって『古事記問目』と表記されている。なお、本書のマイクロフィルムは国文学研究資料館に所蔵されており、その画像がウェブサイト(<http://base1.nijiac.jp/~wakosyo/>)でも公開されている。本稿ではそちらを参照した。
- (26) 春海については西内雅『洪川春海の研究』(至文堂、一九四〇年)、および和田光俊・林淳「洪川春海年譜」(『神道宗教』一八四号、二〇〇二年)などを参照。
- (27) 秦山については西内雅『谷秦山の神道』(高原社、一九四三年)、吉崎久「谷秦山略年譜稿」(前掲『谷秦山・垣守・眞潮関係書目録』所収)を参照。
- (28) これらの問目の翻刻は大久保千濤編『神代温義』(高知県神職会、一九四〇年)に収録されている。

- (29) 「賀茂真淵の古典会読―『谷垣守日記』並に『古事記聞書』を資料として―」、『国語と国文学』二三卷九号、一九四六年九月、三五頁。
- (30) 『日本思想大系三九 近世神道論 前期国学』岩波書店、一九七二年、八六一―八七頁。
- (31) もっとも前述の神代紀をめぐる問目では神学的議論も行われている。『古事記問目』でかかる議論が前面に出ていないことは、『古事記』をあくまで『日本書紀』の補助とする視点と関係しているのかもしれない。
- (32) 前掲『神代温義』、七八八頁。
- (33) 本稿と若干意味合いは異なるが、松本丘は秦山の神代紀解釈の特質として「倫理的解釈」を挙げている（前掲書、一四五頁）。
- (34) 垂加派の天皇観については西岡和彦「江戸垂加派の天皇観―跡部良顕と伴部安崇の『旧事本紀研究』を通して―」（『日本学研究』三号、二〇〇〇年六月）を参照。
- (35) 吉崎久「岡田正利略年譜」（同編『岡田磐斎・磐鎮父子蔵書目録』皇學館大学神道研究所、一九八五年）、谷省吾「岡田正利の自叙小伝『磐斎之記』」（『垂加神道の成立と展開』国書刊行会、二〇〇一年）を参照。
- (36) 「近世初期の古事記研究」、『古事記年報』四号、一九五七年六月、三〇頁。
- (37) 同前、三二頁。
- (38) 無窮会専門図書館神習文庫所蔵写本、書写年不明、第三冊八六丁才。
- (39) 同右、三二頁。
- (40) 『神代卷口訣』の説は為起も『味酒講記』の中で引き（第一冊一五丁才）、秦山も春海との問目で引用しており（『神代初問』一、前掲『神代温義』、一五頁）、三者とも三神を理解する際の前提にしていたと思われる。

- (41) 前掲論文、三三―三四頁。
- (42) 『契沖全集』第七卷、岩波書店、一九七二年、五五九頁。
- (43) 同前、五六―一頁。
- (44) 前掲論文、三四頁。
- (45) 谷省吾監修・吉崎久編『岡田磐齋・磐鎮父子蔵書目録』皇學館大學神道研究所、一九八五年、九頁。
- (46) 神習文庫所蔵写本、書写年不明、四丁才。
- (47) 「契沖頭書」は『日本書記』の注釈を指しているのだろうが（契沖による『日本書記』への書入れは岩波書店版全集の第一六巻に収録）、書目の配列からすると『古事記』の注釈を指していると読めなくもない。『古事記』の注釈は『契沖全集』に未収録であるが、植島は『古事記事跡抄』上巻七丁ウにおける契沖の引用の出典が不明であるとし（前掲論文、三四頁）、契沖の『古事記』注釈が存在していた可能性を示唆している（一九頁）。また遠江国の国学者、斎藤信幸（見附天神社神職、荷田春満門人）が「契沖校本」の『古事記』を所持していたことが、明和四（一七六八）年二月二八日付、信幸宛賀茂真淵書簡に見える（『賀茂真淵全集』第二三巻、続群書類従完成会、一九九二年、一八頁）。松本久史先生のご教示による。
- (48) 松本前掲書、二一六―二一八頁。
- (49) 前掲『神道大系 垂加神道（下）』、一二九頁。
- (50) 金本正孝編『強斎先生語録』溪水社、二〇〇一年、九六頁。
- (51) 福井久蔵「谷川淡斎翁の書入萬葉集等につきて」（『谷川士清先生傳』大日本図書、一九一一年）、松本前掲書、一五八頁を参照。

国民道徳論における祖先崇拝の宗敎性

—河野省三の敬神觀念からの一考察—

高野 裕 基

はじめに

明治後期から文部政策を背景として展開された国民道徳論において、神職という立場からの論を展開した人物に河野省三がいる。河野は埼玉県北埼玉郡騎西町（現・加須市）に鎮座する玉敷神社に奉仕する累代の社家の出身で、國學院大學において神道・国学・国民道徳などを講究及び教育した人物であり、神職と学者、教育者という多様な立場を有している。^①河野の神道研究及び国学研究には、国民道徳研究の視点が多分に含まれており、河野の学問を分析する際には国民道徳論を踏まえた検討が必要となる。^②

国民道徳論全般に関して、近年、国民道徳論における祖先崇拝がイデオロギーであり「非宗教」的な性質であったことが指摘されている。^③また、国民道徳論には「国民道徳論Ⅱ教育勅語的価値観をいかに内面化するか、あるいは「特

有な国体」＝国民道徳と普遍性をいかに構成するのか^④という課題が内在していたとして、国民道徳論は教育勅語の精神を基盤としていたことが論じられている。さらに、国民道徳論と神道の関わりについては、宮本蒼士が加藤玄智の国家的神道と国民道徳論との交錯という視点から近代神道史研究と国民道徳論研究の接点を明らかにしており、国民道徳論の端緒とされる井上哲次郎の教え子であった加藤玄智・田中義能をはじめとした国民道徳論を取り上げ、その理論的系譜についての考察も行っている。ここでは田中義能に影響を受けた河野省三についても、井上哲次郎に関わる国民道徳論の系譜の中に位置付けており、河野の国民道徳論は、教育勅語を基にした神道研究と国民道徳論研究が交錯する一典型と論じている。^⑤このように、先行研究では、国民道徳論の宗教性・非宗教性の問題や、神道と国民道徳の関係について論じられている。

このような研究状況を踏まえ、筆者も神道と国民道徳の関係を中心に、河野の国民道徳論の宗教性・非宗教性について論じ、河野の国民道徳論は「神職」としての立場から神や神社への信仰という宗教的な思想を前提とした「宗教」的な性質を有したものであることを指摘したことがある。^⑥そこで本稿では、こうした河野の宗教的な敬神観念を前提とした国民道徳論の特質についてさらに明確にすべく、国民道徳論の提唱者であるとともに、「はじめて国民道徳上における神道の価値を明確ならしめ、その国民道徳論において、積極的にこれを主張した」^⑦として、神道を国民道徳の立場から詳述した最初の人物でもあるとされている井上哲次郎による国民道徳論との比較を通じて、特に国民道徳論における祖先崇拜の位置付けを中心に考察するものである。

一、国民道徳論における祖先崇拜

井上哲次郎『国民道徳概論』（三省堂書店、大正元年）においては、祖先崇拜が古代の神道（「古神道」・「純神道」）

の根本であること、神話・神勅における祖先崇拜と家族制度の関係といった二点が強調されている。すなわち井上はまず、神道は「祭典の古俗ではない」とし、「日本の古代の精神の真髓骨子といふものは他では無い、矢張り祖先崇拜。それが一番大事なことでありませう。それが日本の古代の神道で、それを暫く古神道と名づけます。古神道は即ち純神道であります。日本で最古の時代に行はれた純神道のエッセンスは何か、即ち祖先崇拜……祖孫相続の精神を伴うて居る祖先崇拜、言換れば、祖先崇敬であります。日本の神道はそれであります」（一〇八頁）と、古代の神道（「古神道」・「純神道」）の「エッセンス」として祖先崇拜を位置付けている。続けて、こうした神道と祖先崇拜との関係をもとに、家族制度は即ち家長制度（民法）であるとした上で、①個別家族制度（個々の家族）と②総合家族制度（個々の家族が集合した「大家族」。家長としての天皇）との二種に分類している。また、日本における家族制度の意義について、日本の家族における歴史は即ち祖先崇拜の精神であるとし、その例として民法第九八七条の「系譜、祭具、及ヒ墳墓ノ所有権ハ家督相続ノ特権ニ属ス」を挙げ、先祖の祭を継承していくため、家長の必要性についても言及している。そして、祖先崇拜と家族制度の関わりについて、「祖先崇拜は家族制度の精神的方面、家族制度は祖先崇拜の形体的方面」（二〇五―二〇六頁）であると説いている。

また、井上は国民道徳論の問題点として、国民道徳と国民教育の関係性が極めて不明瞭であることを指摘している。特に小学校から中学校における国民教育では、個人として教育するだけでは不十分であり、「国民といふ団体の上から見た教育」が必要であるとする。それゆえに、歴史的に発展してきた国民道徳は、国民教育において重要な位置を占めると論じている。⁹⁾

このような井上を嚆矢とする国民道徳論が国民教育や社会教育と密接に関わっていった背景には、大正六年に設置された臨時教育会議が存在する。¹⁰⁾ この時の会議が従来の会議と異なった点は、「臨時教育会議官制」第一条に「臨時

教育會議ハ内閣總理大臣ノ監督ニ属シ教育ニ関スル重要ノ事項ヲ調査審議ス」と、内閣直屬の諮問機関として設置された点にある。¹²これは、第一次大戦後やロシア革命後の思想状況に対処するため、文部大臣の下ではなく、内閣總理大臣の下、内閣全体で取り組もうとしたことによるものであった。

当会議では、「小学教育ニ関スル件」「高等普通教育ニ関スル件」「大学及専門教育ニ関スル件」「師範教育ニ関スル件」「視学制度ニ関スル件」「女子教育ニ関スル件」「実業教育ニ関スル件」「通俗教育ニ関スル件」「学制制度ニ関スル件」の九件の諮問がなされたが、ここでは学校教育の効果をもとに家庭及び社会との協力が必要であるとの答申もなされ、¹³加えて建議第二「教育ノ効果ヲ完カラシムヘキ一般施設ニ関スル建議」の理由書の一つである「国体ノ本義ヲ明徴ニシ之ヲ中外ニ顕彰スルコト」では、「敬神崇祖ノ風ヲ振作スルニ付取ルヘキノ方策一ニシテ足ラス就中神社ノ莊嚴ヲ維持スルカ如キ祭祀ノ本旨ヲ周知セシムルカ如キ神官神職ノ地位ヲ向上セシムルカ如キハ其ノ最モ必要ナルモノナリ」と、敬神崇祖の觀念を振作するために神社・神職に対する方策が提示された。¹⁴また、宗教家に対しては同建議の末尾に、「彼ノ宗教諸家ヲシテ各其ノ宗風ヲ宣揚シ大ニ布教伝道ニ努メ人心ヲ教化シ国家ノ治教ニ貢献スル所アラシムルカ如キ亦最モ必要ナル方策ノ一タリ」として国民教化における役割が認められている。¹⁵つまり、ここで神社・神職と宗教・宗教家は、学校教育を補うための社会の機能として位置付けられているが、宗教・宗教家が国民教化の視点によるものである一方、神社・神職は敬神崇祖の維持・普及の上で重視されたものとなっている。内閣直屬の諮問機関である当会議には文部官僚のみならず、神社を所管する内務官僚も委員として加わっていたが、¹⁶当会議における国民教化とは分離した「敬神崇祖ノ風ヲ振作」に神社・神職の役割が限定されたことは、神社は宗教ではないとする内務省の方針と、神道の源流を祖先崇拜に求める国民道徳論が一体化したことをあらわしているといえよう。¹⁷換言すれば、井上哲次郎の神道と祖先崇拜、それに基づく家族制度が、「非宗教」である国民道徳論で強調さ

れるようになったことは、法令によって「非宗教」とされた神社崇敬の理論を補強する役割を果たしたといえる。¹⁸⁾

このような神社非宗教という内務省の立場と、国民道徳すなわち祖先崇拜という国民道徳論の理論の関係について、葦津珍彦は『国家神道とは何だったのか』（神社新報社、昭和六二年）において、次のように論じている。

「神社は宗教に非ず」との政府の公式見解は、古来の日本人の神道信仰心理を抹消しようとした。これまでのこの「非宗教」の語は、真宗の島地黙雷とか、神道の丸山作樂等の時代から、神祇官興復の議會での政府、議員の議論等によって、さまざまに多義の意味に用いられて来たが、内務省の公式見解は、議會、とくに衆議院の建議者たちとは異なつて、非宗教ということをきわめて世俗の常識合理主義の意味での国家精神（国民道徳）以上なものでもないとの意味に解することになった。その解釈を要約すると、神社とは、日本帝国の天皇、皇族または、国家社会に特に功績のあつた人格者に対して、伝統的な礼法をもつて表敬すべき場所であるということである。神主は、国家的記念堂（メモリアル・ホール）の儀礼執行者であり管理人であつて、特殊格別の宗教信仰心や思想をもつものでない。忠良な臣民としては、仏教、儒教、キリスト者と同一の国民精神をもつべきで、神道という特殊の宗教や思想の対立的独自の立場があるべきでないというのである。（二六二―二六三頁）

ここで葦津は、政府・内務省における神社非宗教の解釈とは、「世俗の常識合理主義の意味での国家精神（国民道徳）」であり、こうした「世俗の常識合理主義」に基づいた国民道徳的神社観が、「古来の日本人の神道信仰心理を抹消しようとした」ものであると指摘している。

このように、国民道徳論を提唱するとともに、その神道との関係についても初めて詳述した井上哲次郎は、古代の

神道における「非宗教」的な祖先崇拜の要素を論じており、それは国民道徳論と国民教育との関係において起点となった臨時教育会議においても、国民教化とは分離した「非宗教」的な「敬神崇祖ノ風ヲ振作」に神社・神職の役割が位置付けられることとなった。このことは、国民道徳論の非宗教性が強調されていったことをあらわしていると言えるが、同時に、国民道徳論が「古来の日本人の神道信仰心理を抹消」した、内務省による神社非宗教の解釈と軌を一にしたものとして展開されていったことも示しているのである。

二、河野省三の祖先崇拜観

次に、河野省三の国民道徳論における祖先崇拜の位置付けについて見ていきたい。¹⁹⁾

河野省三は、明治一五年に埼玉県北埼玉郡騎西町（現・加須市）に鎮座する郷社玉敷神社（大正一三年・県社）の社家に生まれ、同三八年に國學院師範部国語漢文歴史科を卒業後、郷社玉敷神社社司となった。同四一年國學院研究所（道義科）を卒業、大正七年國學院大學講師・教務課長、同九年同大学教授となり、昭和一〇年には、國學院大學出身者として最初の学長に就任し、以後七年間に渡り運営・教育の両面において尽力した。河野は明治後期より、神職自身が国民道徳について研究すべきことを主張しており、²⁰⁾神職の立場からの国民道徳論を検証する上で最も適切な人物であろう。

河野の国民道徳関係の最初の名著が『国民道徳史論』（森江書店、大正六年）である。河野は、大正四年一月、國學院大學における前任者である石川岩吉が皇子傳育官に任ぜられたため、私立國學院大學講師として「実践道徳」の講義を担当する。『国民道徳史論』は、大正五年九月から同六年六月にかけて、國學院大學における講義内容を補訂し、刊行されたものである。よって、河野がどのような講義を行っていたのか、また当時の神職を志す人々がどのような

国民道徳の講義を受けていたかを知ることができる。まずは同書における記述から、河野の祖先崇拜観を整理すると、同書において河野は、国民道徳の基礎の一つに「家族制度」を挙げ、そこでは「個別的家族制度」や「総合的家族制度」といった、前述の井上と類似する用語を用いて論述している。続いて国民道徳の主要の一つとして「祖先崇拜」を掲げて、「皇室を尊ぶ」、「忠君愛国」、「父母を重んず」、「忠孝一致」といった国民性の長所の根底には「祖先崇拜の觀念を基礎とせるを認むる」(一〇八頁)としている。また、祖先崇拜には、「血統關係(肉体的關係)」と「意識關係(精神的關係)」によるものがあり、前者が私的な祖先を、後者は「種族又は国民の共同祖先」(一一〇頁)を指すものと説き、後者の道徳的、国家的に発達してきたことが、「祖先教」の特色の一つと位置付けている。このように河野の国民道徳論における祖先崇拜・家族制度は、井上の論述との大きな差異はみられない。

しかし、河野は神道がすなわち祖先崇拜であるとも記しておらず、同書「神道」の項において、これも前述の井上と同様の「古神道」・「純神道」といった用語を用いてはいるが、「上古に於ける純真なる敬神觀念」(二〇〇―二〇一頁)などと言表している。また、神道の特質については「神道は、天照大神を中心とする敬神の觀念を基礎として発達したるところの日本国民の道徳にして、古来、国家の原動力となり、民族の理想となりつゝ、ある所の国民精神たり」(二二〇―二二二頁)と論じている。ここで「敬神の觀念」といった表現を強調している点こそが、河野の言説における特質とみることができるといえる。

河野の祖先崇拜をめぐる言説としてはさらに、『国民道徳史論』を著した翌年の大正七年に、柳田國男との間に交わされた所謂「神道私見論争」においても記述がみられる。この時、河野は大正七年七月に私立埼玉中学校教諭を退職し、八月二七日には、皇典講究所主事兼國學院大學主事(教務課長)に就任、皇典講究所養成部教習科主事を兼務した時期であった。同論争は、日本で最初の倫理学研究会である丁酉倫理会発行の『丁酉倫理講演集』(一八五・

一八六号)に連載された柳田の「神道私見」に対し、同誌の三月号に河野が反論を寄せたことに始まり、『國學院雜誌』(第二四卷第五号)に河野による柳田への更なる批判が掲載され、『國學院雜誌』(第二四卷第七号)にそれに対する柳田の反論が寄せられた。

この神道私見論争の論点²²⁾は、柳田が今日の神道が国民生活と交渉が浅く人為的なものであり、平田流、神祇官流、國學院流の神道に対する批判を論じて、自身の民俗学的研究の有効性を主張したのに対し、河野はまず柳田の研究態度を「郷土研究に囚れたもの」とし、また柳田の近世的神道及び近代の神社行政論に対して、神道には発達があり、どちらも自然な発達によると反論している。さらに柳田の研究法についても、「仮定の上に立って、神道そのものの性質、価値を定めようとするに至っては、寧ろ独断の譏を免れ得ない」とし、柳田が民間伝承にのみ神社と神道との本質を見出している点に対しても、河野は批判している。

ただし、こうした河野の批判に対して柳田は、一つ一つの事例に対する見解の違いは「枝葉」であり、「河野氏は結局自分の結論には賛成と見える」として、「自分は現今の神職諸君の心持もよく知って居るのである。諸君が如何なる学説に依って立って居られるかをも知って居る」と述べている。実際、柳田の「神道私見」に対する河野の反論には、柳田の郷土的研究や、宗教局で取扱われる神道が、近世的なものであること、また、神社崇敬は宗教圏内におかれるべきものであることなど、多くの部分で賛同の意を表している部分が見出せる。殊に柳田が、神社崇敬は「単に祖先又は偉人に対する尊敬の表示に過ぎぬ」とされる神社局の見解を批判していることについて、河野もまた「今日の神道家が気も付かず撤布しつゝ、ある「社会道徳の進歩に対する悪影響」(○神社崇敬を単純なる祖先崇拜と解するやうな学説等から生ずるところの)を除き得るものならば、たとひ大多数の国民の俚耳に入らぬでも、学士は宜しく邦家の為に献身的に力説すべきである。」と論述している。ここには、「神社崇敬を単純なる祖先崇拜と解する」

といった、前述のような「世俗の常識合理主義の意味での国家精神（国民道徳）」である内務省による神社非宗教に對して河野もまた批判的であつたこと、この論争で交わされたような神道の本質的問題について、神道界が無関心であることに、河野が憤りを覚えていたことを見出すことができる。

こうした神社崇敬と祖先崇拜との關係について、河野が国民道徳論の文脈から説いたものとして、特に神職を対象とした『国民道徳概要』（帝國神祇学会、昭和四年）がある。同書の「自序」には、「本書はもと神職方面の講義録として講述したものであるからして、説明の対象を主として神職の上に置いてをる傾向がある」とあり、河野の神職としての立場からの論述がより明確に表れている著作であると考ええる。同書で河野は、次のように論じている。

我々の祖先と、祖先が崇敬愛慕して来た神々とを天祖天孫を中心として崇拜尊敬することは――即ち所謂敬神崇祖といふ觀念は、日本人の国民道徳の根柢を流れてゐる最も深奥な道徳的情操であつて、正に日本民族の伝統的信念であるといはねばならぬ。日本人の固有な宗教を神道とし、日本人の本質的な道徳を祖先崇拜であるといひ、而して神道はやがて祖先教であると主張する学者が多いといふ点から考へても、此の敬神崇祖が日本国民の伝統的信念であることが首肯されるであらう。（六四―六五頁）

ここからは、河野の説く「敬神崇祖」が「我々の祖先と、祖先が崇敬愛慕して来た神々とを天祖天孫を中心として崇拜尊敬すること」であり、それは国民道徳論の根柢にある「道徳的情操」と位置付けることができ、それゆゑ河野が日本人の「固有な宗教」である神道と、「本質的な道徳」である祖先崇拜を合せて考察した際、神道が「祖先教」であるとする説が多いことを肯定していると理解できる。敬神と崇祖との關係についてはさらに、「我が国の敬神は

祖先敬慕の念が其の中心」(六五頁)であり、「とにかく崇祖観念が我が国民の敬神思想の中心を成してをることは疑ひない」(同右)として、次のように論述している。

而して又我が国の祖先崇拜の思想が、その根柢に敬神の観念を有してをり、国家的、民族的の道德意識として発達してをることもまた明白の事実である。それ故、敬神と崇祖とは互に深い関係を有してをるのであつて、我が国民道德が宗教的情操を背景として存立し、我が国民の宗教的信仰―主として神道―が道德的精神として進歩して来てをるのは、全くかういふ理由に基いてゐるのである。(六五頁)

ここでは、敬神の観念が祖先崇拜の根柢に存在することが、国民道德が「宗教的情操」⁽²³⁾を背景として成立し、神道が道德的に進歩する理由であるとし、続けて「敬神は崇祖の基礎であり、崇祖は敬神の本質」(同右)であると、その関係性を説いている。そして、この敬神崇祖の観念が、具体的かつ歴史的に表現されたものが神社であると位置付けている。

河野は祖先崇拜を伝統的な「道德」として論じている一方、神道は「宗教」として一貫して論じているが、そこでは同時に「我が国民の宗教的信仰」である神道(敬神)と「国家的、民族的の道德意識」である祖先崇拜(崇祖)が密接に関係することにより、「宗教」である神道が「道德」的に発達してきたという理由も説いている。そして、こうした「宗教」と「道德」が一つになった敬神崇祖の観念が具体的・歴史的に表現されたものが「神社」であると位置付けているのである。このような河野の敬神崇祖観を、前述の神道私見論争における「今日の神道家が気も付かず撤布しつゝ、ある「社会道德の進歩に対する悪影響」(○神社崇敬を単純なる祖先崇拜と解するやうな学説等から生

するところの() という言葉を踏まえて捉えるならば、神社崇敬は単純なる「道徳」としての祖先崇拜ではなく、「宗教」的な敬神の觀念に基づいた崇祖となつてはじめて神社崇敬の本義になるという、神職という立場を有した河野の「信仰」を中心とした言説を見出すことができる。

三、河野省三の敬神の觀念とその宗教性の問題

阪本健一が「尚この論争は後年「神社对宗教」問題論争の前駆とも見られる」と位置付けるように、神道私見論争における神社崇敬の宗教性に関する問題は、同時代における神社对宗教問題としても論じられる。神社对宗教問題については、河野自身が後に振り返つて、「神社对宗教といふのは、神社の祭祀と奉仕と又これに伴ふ施設並に活動を一言にしていへば、神社崇敬を宗教として見るのが適切かといふ問題である。更にそのやうな神社の性格を我が国の行政上、一般の若しくは特殊な宗教として取扱ふのがよいか、それとも宗教を離れた一種の国事或は公共的(国家的、社会的)儀礼として取扱ふのが適切であるかどうかと云ふ問題である」と、その性質を述べている。²⁵⁾

この神社对宗教問題に関する河野の初期の論考として、國學院研究科在籍中の明治三九年における「神道に対する疑問」(『國學院雜誌』第一二卷第三号)が確認できる。また、前年の明治三八年には郷社玉敷神社社司に補せられるとともに、埼玉県神職取締所北埼玉郡分所長に就任しており、現職の神職として論述されたものである。この論考において、河野は神道の宗教性について次のように論じている。

繰返して云はむか。神道には宗教的思想あるを妨げず。これ無くしては神に対する(他の宗教の神と區別して)深く清き敬虔、高く美はしき崇拜は湧き来るものに非ず。純粹なる倫理的報徳の思想は莊重なる觀念なり。嚴乎

として精神の価値を語るものなり。(二八頁)

ここで河野は「神道には宗教的思想あるを妨げず」と断じており、かなり早い段階から、神道の宗教性について問題意識をもっていたことがわかる。

神社对宗教問題は、わが国近代を通して度々とりあげられてきた。その理由として河野は、宗教という用語が定義されていないことを挙げている。

之は主として宗教的信仰と宗教団体（厳密な意味に於ける宗教）とを混同してゐる所に其の原因がある。かう云ふ関係から、今日世間には神社が宗教であると論ずる人もあり、全然宗教では無いと主張する人もあり、又宗教ではあるが一般の宗教とは異つてをると力説する者もあり、或は日本民族の芸術であると説く人もあつて何時までも、所謂神社本質論が蒸返されてゐるのである。（『神社对宗教問題の蒸返し』『神祇』第一〇卷第三号、昭和六年）

河野はこの問題について別稿となる「宗教と神社と憲法」（『神社協会雑誌』第二五年九号、大正一五年）において、「宗教」という用語を「学術上の用語としての宗教」「修辞上の用語としての宗教」「行政上の用語としての宗教」に三分類をすることで論旨の整理を行っている。そして「人と或る靈的なものとの實際的交渉（即ち憑依的、畏敬的、愛慕の關係）を有する現象を指す「学術上の用語としての宗教」という文脈では神社若しくは神社崇敬は宗教的要素がみられるとしている。しかし、「制度上では、行政上、取扱ひ得る範圍を予想して、監督の必要に基いて、そ

の対象を定めなければならない」ような「行政上の用語としての宗教」においては、「法律上で宗教と呼ぶものは、分かり易くいへば宗教団体及びそれに伴ふ宗教行為である」ため、「神社は断じて宗教ではない」としている。⁽²⁶⁾そして、その神社崇敬の特質について次のように述べている。

神社崇敬の要素の内在しておることは事実である。然しながらその宗教的要素は著しく国家的であり、民族的であつて国民的情操、若しくは日本人の気分、純情、信念と密接の關係をもつておる。従つて此の気分や情操の欠如しているものには、十分に神社崇敬の本義に接觸することが出来ない。況して之を曲解しようとする者にとつては、到底その本義を認めることは出来ない筈である。宗教的意識の薄い人や、儒教のやうな道德的意識の強い人には、何等の遲滞なく神社の崇敬が為し得られる。(八一―九頁)

これらの論述から、河野の説く「神社若しくは神社崇敬」が、「学術上の用語としての宗教」の文脈では宗教的であり、「行政上の用語としての宗教」の文脈では宗教でないという明確な線引きを示していることを見出すことができる。

そして、神社対宗教問題に河野の敬神観念を明確に位置付けるものとして、加藤玄智編『神社対宗教』（明治聖徳記念学会、昭和五年）に収録された「神社対宗教問題に対する私見」があり、ここでは前述のような井上哲次郎の神社宗教論及び国民道德論について言及している。

同論考において河野はまず、神社対宗教問題において第一に必要なことは「宗教」という用語の定義であり、「宗教」の語句を前述と同様「学術上」「法律上」「修辞上」の三つに分類し、「学術上」における「宗教」の意義という視点

から「之を神社に宛はめるときには、直に「神社には宗教的要素あり」といふ命題を肯定されるのである。而して此の場合に於いてのみ神社が宗教として取扱はれることに對して余は決して拒否しないものである」（一三一頁）と論述する。また、宗教には神靈や教義、教会、教規など、様々な必要条件があるが、宗教の本質は神靈觀と教義（教理）にあるとし、これらは神靈認識の程度が薄く、教理がまとまっていなくても、「或る程度の信仰に達して」いれば問題はなく、「神の認識若しくは神靈觀は實に宗教發生の唯一の本質である」と説いている。こうしたことを前提に、河野は続けて同じく加藤前掲書『神社对宗教』に所収の井上哲次郎による「神社神道と宗教との關係」における神社に関する言説に触れ、井上が神社の宗教的要素として挙げた齋忌、祓禊、祈禱、儀式をもって「神社神道（敬神）を宗教の中に入れてしまふのは、第一義を逸脱したもので、少しく弱い判断のやうに思ふ」（一三二頁）と評している。こうした井上の神社宗教論に対する河野の評価について、「神の認識若しくは神靈觀は實に宗教發生の唯一の本質」としたことに基づいて見ると、河野は井上の提示するような儀礼的な要素をもって神社を宗教とするのではなく、神を認識するということが神社が宗教であるとの意義を見出していたことをうかがい知ることができる。

続けて河野は、神社崇敬と国民道德論との關係について、次のように論じている。

世間には、神道を宗教であると云ふと、否道德であると言うて拒否する人がある。けれども宗教素より道德をその内容とするものであつて、神道を宗教としてみても、それは道德に非ずといふ結論にはならない。高等な文明的宗教的は即ち倫理的宗教とさへ云はれてをるのであるから、敢へてそんな点を顧慮して、神社の宗教的意義を蔽うて敬神を単に道德としてしまふ必要はない。神社の崇敬が宗教的信念を根底とした国民道德である所に、所謂敬神の強みもあり、価値も存するのである。人類の道德意識が淨められ、強められ、而して進められつゝある、

唯一の原因は、全くこの宗教意識の活動だと自分は信じてをるものである。(一三三頁)

すでに述べたように、河野の「敬神崇祖」には宗教的要素と道徳的要素が共存しており、ここでも神社崇敬が「宗教的信念を根底とした国民道徳」であるところに「敬神」の重要性を説き、同時に宗教的要素が存在していても「それは道徳に非ずといふ結論にはならない」と説いている。そして、道徳意識の発達は、宗教意識の活動によるものであるとの論述は、あらためて河野の「敬神崇祖」観を言表するものといえるだろう。

また、神社崇敬には特別の教理がなく、「神社に於ける神の観念は無色透明な普遍的信仰をその基礎として」(一三四頁) いるので、「如何なる宗教とも衝突すべき筈のものではない」(一三五頁) とする。だからこそ、「神社に宗教的本質が有ることを主張すると、直に、信教の自由に反するやうに考へるのは、普遍的な宗教的信念と特殊の教理とを混同した誤解である」(同右) と論じている。²⁷⁾ さらに、神社崇敬が国家的であり国民的である点を明らかにした上で、井上が神社における祈願の内容を、「福を祈ること、除災を祈ること、恋の成功を祈ること」²⁸⁾ の三点に分類していることを「全く民間信仰と神社崇敬とを混同してをる結果」と批判して、「神社に於ける祈禱の第一義は、古来即ち吾等の祖先が民族的理想を標榜されて以来、明かに宝祚の無窮(皇室の繁栄) 国家の発展(天下の平和)、国民の康福といふ点に存してをったので、そこに神社に於ける祈禱の特色が存在するのである。井上博士の挙げられた祈願の類は神社崇敬の第二義、第三義に外ならぬのである」と説いている。つまり、河野が神社崇敬において重視する宗教性とは、宗教の本質的信仰、または普遍的信仰であって、限定的な宗教性であることがわかる。

このような敬神観、神社観から河野は、神社は宗教ではないとする人々に対して、「而して神社の本質からこの宗教的信念を取去ることは、甚だ危険なことであつて、たとひ如何にその信仰の存在を認めたにしても、あまり宗教で

ない／＼と言ひ張つてをるならば、何時しか此の宗教的感情が薄らいでいつて、神社といふ特殊の觀念が全く変化してしまふであらうと思ふのである」(一三七頁)とし、「余は他の宗教との衝突を恐れて神社の宗教的本質を否認せんとする説の急性を遺憾とすると同時に、此の本質有るが故に参拝を拒まうとする宗教家の狭量を悲しむものである」(一三七—一三八頁)と説いている。これらの論考は、神社崇敬を祖先祭祀に限定し、非宗教的な要素を強調する人々に対する批判としてみることができると同時に、河野の敬神觀念に関する言説が、宗教の本質及び敬神の本質としての「神の認識」という根本的な問題に対するものであることが理解されるのである。²⁹⁾

おわりに

河野は戦後においても、「神社と宗教との問題」(『埼玉県神社庁報』一九、昭和三十一年)や「神社対宗教問題の考察―神道性格論の一面―」(『神道学』出雲復刻、第一一号、昭和三十一年)などを発表しており、神社崇敬の宗教性をめぐる問題は、戦後においても一貫して論じられている。

本稿では国民道徳論の嚆矢となる井上哲次郎の言説を比較対象として、河野省三の祖先崇拜観の特質について検討してきた。河野の言説は、用語、理論においては井上の論述を基盤として展開していた。しかしながら、井上が祖先崇拜を「非宗教」な神道そのものと論じたのに対し、河野は祖先崇拜のみが神道をあらわしたのではなく、かつ祖先崇拜の根底には「宗教」的な敬神觀念が存在することを強調している。また、このような河野の祖先崇拜観は、国民道徳論における祖先崇拜が「非宗教」であるイデオロギーとした内務省の、いわば「世俗の常識合理主義」に基づいた国民道徳的神社観とは一線を画しており、こうした河野の祖先崇拜の根底にある敬神觀念(河野の言説を用いれば「我が国民の宗教的信仰―主として神道―」)に、神職という立場から神道と祖先崇拜との関わりを論じる河野の

特質を見出すことができよう。⁽³⁰⁾

また、河野はかかる祖先崇拜観から、神道私見論争と神社対宗教問題において、神社崇敬の第一義に「神の認識」をあげて、「今日の神道家が気も付かずに撒布しつゝ、ある「社会道徳の進歩に対する悪影響」（○神社崇敬を単純なる祖先崇拜と解するやうな学説等から生ずるところの）」と、神社崇敬を宗教ではないと性急に説く人々を批判したが、これについてはさらに「柳田法学士の「神道私見」を読む」（『國學院雜誌』二四卷第五号）において、

自分は固より批評の裏面には啓蒙を切望するものであつて、敢へて弁を弄せんとするものではない。議論を好むが為でないことは、柳田君と同じである。畢竟、斯かる重要な問題か提供される毎に、風馬牛相関せぬ態度を執るのを常としてをる神道界の不振を慨かすには居られぬからである。（二二二頁）

と河野自身述べるごとく、河野にとって神道私見論争とは、同時に神社界における「啓蒙」になるようにとの意図をもって論述したものであった。事実、柳田の神道私見は神社界における機関紙である『全国神職会会報』に転載されており、またその後の論争が國學院大學の機関誌『國學院雜誌』へと場を移して展開されたことは、当時の神社界にひろく同論争の意味を周知させる意図が含まれていたものと捉えることができる。このことを、神社対宗教問題における「あまり宗教でない」と言ひ張つてをるならば、何時しか此の宗教的感情が薄らいでいつて、神社といふ特殊の觀念が全く変化してしまふであらうと思ふのである」との河野の言説とあわせて考えるならば、河野の神社の「宗教性」「非宗教性」をめぐる言説とは、井上や柳田、内務省に対するだけでなく、神社界に向けてのものであったといえよう。この意味で河野の、神職という立場から説いた「宗教」的な敬神觀念に基づく国民道徳論は、神社の非

宗教性を説くあまり、「神の認識」という神社崇敬の根本的問題を神職自身が見失わないようにという、河野の神社界に向けた「啓蒙」でもあったと指摘することができるのである。

註

(1) 河野省三に関する研究には、安津素彦「河野省三」(『神道宗教』四一、昭和四〇年)、土岐昌訓「河野省三」(『悠久』三〇、昭和六二年)、浅山雅司「近世神道の通俗教化研究の現状と課題」(『國學院雜誌』一〇四—一一、平成一五年)、松本久史「荷田春満の国学と神道史」(弘文堂、平成一七年)、西岡和彦「河野省三」(『國學院大學日本文化研究所報』四二—五、平成一八年)、宮本誉士「国家的神道と国民道德論の交錯—加藤玄智の「国家的神道」の意味—」(『久伊豆神社小教院叢書4』国家神道再考)弘文堂、平成一八年)、中道豪一「河野省三の神道教育」(『神道宗教』二一九、平成二二年)、戸浪裕之「河野省三の国学研究」(『モノと心に学ぶ伝統の知恵と実践』、平成二四年)などがある。

(2) 河野は『国学の研究』(大岡山書店、昭和七年)において、「本書に於ける国学の研究は、専ら著者の専攻する国民道德史の立場から、近代の文化現象たる国学の性質を考察したものである。(中略)余は国学の研究が従来、主として文学史や神道史の上から試みられ、近来、漸く思想史・政治史の方面にそれが拡められつゝ、あるのを悦ぶと同時に、将来、一層多く、国民道德史、教育史の方面にも展開されていくことを望むものである」(序、三頁)と、国学を国民道德史の立場から研究することを明確にしている。

(3) 矢野敬一『慰霊・追悼・顕彰の近代』(吉川弘文館、平成一八年)、関口すみ子『国民道德とジェンダー 福沢諭吉・井上哲次郎・和辻哲郎』(東京大学出版会、平成一九年)を参照。

- (4) 森川輝紀『国民道徳の道―「伝統」と「近代化」の相克―』（三元社、平成一五年）一六四頁。
- (5) 宮本前掲書を参照。
- (6) 拙稿「河野省三の国民道徳論―『国民道徳史論』を中心に―」（『神道宗教』二三二号、平成二五年）、「日本精神論と国民道徳論―河野省三・村上典嗣の言説を中心に―」（『明治聖徳記念学会紀要』復刊五一号、平成二六年）。
- (7) 岸本芳雄「神道と国民道徳」（『明治維新神道百年史』第三卷、神道文化会、昭和四一年）、三二四頁。
- (8) 井上は『釈明教育勅語衍義』（広文堂書店、昭和一七年）において、「之れを要するに明治末年から国民道徳といふ一学科の研究が新に教育界に勃興して来たのは、その初め全く自分が創設した東亜協会に於ける講習会に於いて、国民道徳講義を為したことに始まるのである」（三〇一―三〇二頁）と自負している。
- (9) 『国民道徳概論』、二―三頁。
- (10) 臨時教育会議については、海後宗臣『臨時教育会議の研究』（東京大学出版会、昭和三五年）を参照。
- (11) 米田俊彦編『近代日本教育関係法令大系』（港の人、平成二二年）一三四頁。
- (12) 文部省は、文部大臣の監督に属する委員会として、高等教育会議（明治二九年）・教育調査会（大正二年）を設けてきた。
- (13) 『資料臨時教育会議』第三集（文部省、昭和五四年）三六八頁。
- (14) 『資料臨時教育会議』第一集（文部省、昭和五四年）一五七―一五九頁。
- (15) 同右、一六一頁。
- (16) 臨時教育会議における内務官僚には、水野鍊太郎や井上友一といった歴代の神社局長がいる。ただし、大正六年当時の神社局長であった塚本清治の名はみられない。

(17) 臨時教育会議後の文部行政と神社行政との関係について論じたものに、長友安隆「昭和初期文部省思想行政と神道界」(『明治聖徳記念学会紀要』復刊第四七号、平成二二年)がある。ここでは、大正後期から昭和初期における思想善導というスローガンのもとでの文部思想行政と神道界との関係について論じている。また、臨時教育会議の委員であり、大正から昭和初期の神道界において主要な役割を果たした江木千之の活動を詳細に論述したものに、三井須美子「江木千之と臨時教育会議」(一)～(七)(『都留文科大学研究紀要』第四二集～第四八集、平成七年～平成十年)がある。

(18) 河野省三『神道文化史』(地人書館、昭和一五年)では、「明治四十一年十月、戊申詔書の渙発せられる頃、世界に於ける日本の立場から、一方、国力の充実、地方産業の開発に力を注ぐ必要が痛感せられ、青年団の指導、中央報徳会の活動が促進せられると同時に、一方、教育界には、従来の抽象的、直訳的な修身や倫理から、具体的、日本的な国民道徳としての自覚的教育が行はれること、なつた。国民道徳の確立は、こゝに教育界をして漸く力強く我が国体、武士道、忠孝一本等に対する特殊な道徳に反省せしめると同時に、敬神崇祖・家族的性情・国民的信念の下に、神社と神道とに対する関心を深からしめるに至つた。斯かる間に、政府当局は神社中心主義の指導方針を強調し、明治末から大正の初にかけて、神社制度の整備、神社祭式の改善に力を尽すのである」(一八八頁)と、国民道徳論の展開と神社行政とを関連して論じている。神社中心説をはじめとする内務官僚の思想については、阪本是丸『近代の神社神道』(弘文堂、平成一七年)、藤本頼生『神道と社会事業の近代史』(弘文堂、平成二二年)を参照。

(19) なお、海後宗臣編『臨時教育会議の研究』(東京大学出版会、昭和三五年)において、「教育ノ効果ヲ完カラシムヘキ一般施設ニ関スル建議」の直接の継承や影響のあつた事例として、國學院大學の大学令大学への昇格をあげ

ているように（一〇一五―一〇一八頁）、同大学は、大正九年の大学令大学昇格に際し、学部を追義・国史・国文の三科に再編成し、臨時教育会議における国史による国民道徳の裏付けという方針を体现した。同大学における国民道徳教育を支えたのが河野省三である。この点については、拙稿「芳賀矢一の国民道徳論―大正六年臨時教育会議を背景として―」（『神道宗教』二三五号、平成二六年）を参照。

(20) 河野省三「神職修養の一面」（『神社協会雑誌』第一三年第二号）、「国民道徳並に国民性研究参考書」（『神社協会雑誌』第一三年第三号）等、河野省三の学問においては、常に神職や神社という立場からの論述を見ることができ。拙稿「河野省三の国民道徳論―『国民道徳史論』を中心に―」（前掲）を参照。

(21) 『国民道徳史論』六一―二〇頁。

(22) 「神道私見論争」に関する研究には、阪本健一「神道私見論争」（安津素彦・梅田義彦編『神道辞典』堀書店、昭和四三年）、内野吾郎『新国学の研究』（創林社、昭和五八年）、高見寛孝『柳田國男と成城・沖繩・國學院』（塙書房、平成二二年）がある。

(23) ここで河野が敬神崇祖について説く際に用いている「宗教的情操」について、昭和前期には、昭和七年一二月二日、「『一般ノ教育ヲ宗教以外ニ特立セシムル件』解釈ニ関スル件」（昭和七年二月二日 発宗教局普通学務局通牒）において、「特定ノ教派宗派教会等ノ教義ヲ教ヘ又ハ儀式ヲ行フヲ禁止スルノ趣旨ニシテ宗教的情操ヲ陶冶スルコトハ毫モ拘束スル所ニ無之」として、さらに、昭和一〇年一月二八日の「宗教的情操ノ涵養ニ関スル留意事項」（昭和一〇年一月二八日 発普通第一六〇号文部次官通牒）といった、

宗教教育規制の緩和に関する法令が出されている。この宗教的情操教育推進期（昭和一〇年代）とも称せる時代に、河野が「宗教的情操」という用語をどのような意図で用いたのかについては今後の課題としたいが、昭和一〇年当時の河野が國學院大學学長に就任し、以後七年間に渡り同大学において主要な位置にあったことを踏まえれば、河

野の思想研究においても、宗教と教育、神道や神社と教育との関係を検討する際に今後の重要な視点となると考える。河野が「宗教的情操」について述べた論考として、國學院大學学長時におけるものでは、「神社と公民教育上の一考察」（『公民教育』第五卷第七号、昭和一〇年）、「宗教的情操の教育」（『宇宙』第一一巻第二号、昭和一一年）、「国民生活の訓練」（『国民精神文化講習会講演集、鹿児島県教育会、昭和一二年）など、宗教情操教育に関する記述をみることができる。また、同年代における、「神道に就いて」（『教育と宗教』第五卷第二号、昭和八年）などがある。

(24) 阪本健一前掲書、四五七頁。

(25) 河野省三「神社対宗教問題の考察―神道性格論の一面―」（『神道学』出雲復刊、第一一号、昭和三二年）一頁。

(26) 「宗教と神社と憲法」（『神社協会雑誌』第二五年九号、大正一五年）四一七頁。

(27) 河野は『神道史の研究』（中央公論社、昭和一九年）において「斯くて神社の崇敬は、日本民族の宗教的、道德的要素を内容とし、民族性を基調として、其の実生活を指導し展開することとなつたのである。従つて宗教としての形態を執らずに、日本精神の一表現として自由に進展したのである。之は前述した敬神觀念に合せて、神道的教育上、最も留意すべき点であつて、神社参拝は生きた修身教育である」（三〇六―三〇七頁）と敬神觀念と神道を用いた教育との関係を説いている。河野が考える学校教育における神社参拝を考察する際にも、本稿で検討してきた河野の敬神觀念における普遍性を踏まえて検討する必要があるだろう。

(28) この井上哲次郎の論考は、加藤前掲書に「神社神道と宗教との関係」（三一―三六頁）として収録されている。

(29) 神社対宗教問題については、『神社神道史』（東方書院、昭和八年）の一〇章「神社崇敬の国家的発展」や『神道通論』（東京図書出版、昭和一九年）の第七章「神道と政治」の五項（二一六―二三一頁）にまとまった論考が

ある。例えば前者においては、「神社の本質にも表現にも宗教的要素の存在することは事実である」（六八頁）と明確に指摘している。

(30) 河野省三『神道学序説』（金星堂、昭和九年）では、神道と国民道徳との関係について、「我が国民道徳は云ふまでもなく、我々日本人の民族性を基礎とし、我が国体を理想とし中心として、種々の地理的・社会的・政治的・歴史的な環境に反応して展開し訓練されたものであつて、其の基礎となり、本質となつて、其の道徳的感情乃至道徳的行為を形成して行くものは、云ふまでもなく、日本民族の伝統的情操即ち我が民族性と其の上に築かれつゝ、ある伝統的信念とである。而して其の伝統的信念及び情操の最も純な姿であり、最も強調された精神となり、而して最も本質的な力としてはたらいてゐるのが即ち神道である」（一〇〇頁）と、伝統的情操の「最も本質的」なものとして神道をとりあげている。神道の「伝統的情操」と「宗教的情操」という語句の解釈については今後の課題としたいが、本稿で検討してきたことがらを踏まえるならば、河野の用いる伝統的情操の中心にも神道が据えられていることが推察される。河野は大正の半ばから神社の総合的、組織的研究を意図しており、『神道学序説』もその一環として著されたものである。ここからは河野が神道、神社研究を体系的に組織しようと試みていたことがわかる。一連の変遷については、河野省三「神道学組織の進展」（『神道学』出雲復刊第一号、昭和二九年）に詳述されているので参照されたい。

- (15) 石井良助・服藤弘司編『幕末御触書集成』第3巻 岩波書店 1993年
pp.132-133
- (16) 石井孝『増訂明治維新の国際的環境』吉川弘文館 1988年 p.712
- (17) 宮地正人監修・松戸市教育委員会編『徳川昭武幕末滞欧日記』山川出版社 1999年
- (18) 細川家編纂所編『肥後藩国事史料』第7巻 国書刊行会 1973年 p.413

註

- (1) 日本史籍協会編『【新装版】徳川慶喜公伝』史料篇2 東京大学出版会
1997年 p.58
- (2) 日本史籍協会編『【新装版】徳川慶喜公伝』史料篇2 東京大学出版会
1997年 p.58
- (3) 「定功卿手録」・宮内庁蔵版『孝明天皇紀』第4 平安神宮 p.849
- (4) 日本史籍協会編『続再夢紀事』2 東京大学出版会 p.264
- (5) 日本史籍協会編『【新装版】徳川慶喜公伝』史料篇2 東京大学出版会
1997年 pp.177-188
- (6) 日本史籍協会編『【新装版】徳川慶喜公伝』史料篇2 東京大学出版会
1997年 p.178
- (7) 鹿児島県資料センター黎明館編『鹿児島県史料 忠義公史料』第3巻
鹿児島県 1975年 p.390
- (8) 維新史料編纂会編修『維新史』第4巻 吉川弘文館 1983年復刊
pp.120-121
- (9) 前掲『維新史』第4巻 p.389
- (10) 収載史料は、「七月廿日大坂出立式里程罷越候処福井侯之輕き御家来兵
庫之御台場へ罷越候由道連れに成色々咄之内覚候分」と題されている。本
文の記述の典拠は当該史料による。尾佐竹猛他編『幕末秘史新聞薈叢』岩
波書店 1934年 pp.134-135
- (11) 前掲『幕末秘史新聞薈叢』には、家茂が7月5日に体調を崩し高階福
井典藥少允の診察を受け、20日明け方に死去した旨の情報が記載されてい
る。同書 pp.103-104。家茂の発喪は8月20日であるが、実際に死去したの
は7月20日であり、情報の精度としては高かった。
- (12) 渋沢栄一編『昔夢会筆記 徳川慶喜公回想談』東洋文庫 平凡社
1966年 pp.15-16
- (13) 渋沢栄一編前掲書 p.16
- (14) 渋沢栄一編前掲書 pp.16-17

う考え方を聞いています。明日、大政奉還する人が、本当に政治の表舞台から退くのだとすれば、何でわざわざ前日にこのようなことを聞いているのかということ。このことを考えますと、当然のことながら、これ以降の政治状況を自ら主導して切り開いていくという考え方は、大政奉還の段階で、慶喜は十分持っていたと思います。

慶喜という人は、非常に先が見えていて、非常に有能で、ここをこういうふうに改めていけば、こういうふうに変わっていくという見通しも立てられたと思います。ただ、例えば、西郷隆盛や大久保利通と決定的に違うのは、彼らは政治的に厳しい状況になっても、泥をかぶってでも状況を切り開いていくという二枚腰、三枚腰を持った粘り強い政治家、活動家だった。それに対して慶喜は、事が順境にあるときは、禁裏守衛総督の時もそうですが、非常にすごい。ところが、一旦事態が逆境を見せ始めると、慶喜はその逆境の中で頑張ることはしない。あえて泥をかぶっても逆境を挽回しようと粘らない。これは貴種だからかもしれないですけども、すぐ諦めてしまう。戊辰戦争のときもそうだと思います。少なくとも江戸に逃げてきた時には、まだ大勢挽回の可能性を模索していたのは事実です。ところが、こうした中で、その可能性が徐々に狭められ、無くなっていく中で、2月、大慈院に閉居することになって恭順する。後年、『昔夢会筆記』の中で自分は最初から恭順だったなどと言っていますが、あれは嘘です。このように史料を見ていく必要があるのではないかと思います。

時間の方がすでにきておりますので、今回はここまでで終わりにさせていただきます。御清聴、どうもありがとうございました。(拍手)

※本稿は、平成26年（2014）10月4日に國學院大學常磐松ホールにて行われた平成26年度研究開発推進機構公開学術講演会における、大庭邦彦氏による同名の講演内容に、一部加筆修整を行ったものである。

彼より之建白者充分 朝幕ニて取挙可申、そういう意見があれば、朝廷・幕府できちんと取り上げる、「しかし施行之儀者朝議を奉して幕府之任ニ御座候処」、つまり、施行する権限は朝廷の意向を踏まえて、幕府が決定していくことなのだ、施行の権限はあくまでも幕府にある、「返す、も有志之者とも唱候者如何ナル藩ニ候哉」、そのようなことを言っている藩がどこにあるのか、と切り返して、質問した相手を沈黙させた。彼は当時の有力諸侯を相手に一步も引けをとらず、堂々とした論陣を張り、政治家としても彼らに数等上回る政治的力量を示しております。そして、この兵庫開港の勅許獲得によって、慶喜幕府は対外的な威信を回復することに成功するわけです。

ところが、国内的にはどうか。建白は取り上げても、施行の儀、政令の実行は幕府の任だとする発言に象徴されるように、この段階の慶喜は、幕府独裁、幕権の強化の立場に身を置いていた、傾いていた。雄藩の動向を無視する姿勢からして、対内的には十分な威信の回復に成功したとは言いがたいと思います。慶喜の努力にもかかわらず、幕藩体制は足元から崩れていく、崩壊の危機に直面していく。それでも8月段階までは強硬な姿勢を堅持いたします。しかし、長州処分の実施が一日延ばしとなっている状況の中で、慶応2年1月21日、薩長同盟が一方では結ばれており、両藩の政治的連携は深まっています。具体的には、武力倒幕の方向性が模索されている。さらに慶応3年9月には、土佐藩から大政奉還建白が提出される。こうした段階で、慶喜は大政奉還を受け入れる形で、10月14日、大政奉還を申し出ることになるわけです。将軍としての最後の行動が大政奉還ということだと。ですので、これ以降の政局の問題は、違う局面でもう一度考え直すことが必要になってくると思われます。

慶喜はこの前日に、在京雄藩の家老たちを二条城に集めて、明日、大政奉還を上表するけれども、何か意見はないかと聞くのですが、その場に西周を呼んで、夕方に再度、召命して、大広間の横の廊下に障子とか、ふすまを立てて、小さな空間をつくって、その中に西を呼び込んで、イギリスの議会制度は具体的にどのようなになっているのかや、ヨーロッパの三権分立はどうい

の正統な政府として各国に認めさせ、幕府の国際的な地位を固めさせるころにあったと言っているかと思えます。

そして、兵庫開港問題があります。先ほど言いましたように、慶応元年(1865)に幕府が、阿部正外が勝手に兵庫港を開港しましたが、天皇の許可を受けていなかった。しかし、天皇が反対だからといって、幕府が外国に対して約束したものを、それは本当の話ではないとは言えないわけです。外国に対して約束した以上、実態としては開かなければいけないのです。幕府が大政を委任された政権だという立場からしても、幕府が一旦決めて行った以上、間違っていました、閉じますなどと言えるわけがない。ですので、反対している朝廷の許可を慶喜がもらわなければいけないという話になります。

これが今日の最後の話になります。幕府にとって、第二次長州戦争の敗戦処理とともに解決しなければならない一つの重要な問題がありました。これが欧米との間に緊張が高まりつつあった、この兵庫開港問題です。慶応3年(1867)5月23・24日の朝廷内の会議において、慶喜は長州完全復旧、兵庫開港の勅許一件は、幕府が上京した四藩、具体的には薩摩・長州・土佐・宇和島です。これら四藩と協議して、「良法樹立」、いい方法を考えた上で決定すると朝廷のご沙汰案を一蹴して、長州処分の具体的措置については何ら言及しないまま、長州藩を寛典処分に付することだけは明言して、天皇から兵庫開港の勅許を獲得することに成功します。これが出たのは慶応3年6月21日です。

この時の議論の中で、慶喜は出席していた面々から、有力大名たちとどのように折り合いをつけるのかという質問を受けます。これに対して慶喜は、「有志之者と者浮浪体之者にてハ固より有之間敷、必可然大藩諸侯にて可有之」とし、「乍不肖天下之政權御委任之將軍ニ御座候処、別ニ有志之者と天下之事を被致候と者甚タ不審ニ御座候」⁽¹⁸⁾と述べています。要は、天下のことを一緒に推し進めていくという話はおかしいではないか、政權を委任されているのは私、將軍だと言うわけです。諸侯と何で一緒に相談して決めなければいけないのかと、ここでは言うわけです。「此度四侯上京いたし候も、

練を受けている彩色写真も残っております。このような形で兵賦の金納化が進められていた。

さらに言いますと、封建軍制は、本来自らの所領の安堵と引きかえに、一旦有事の際には、命を賭して主君に忠誠を尽くすという強固な個人的紐帯に則った主従関係に基礎づけられたものです。非常にパーソナルな関係でしたが、これは明らかに金で兵隊を雇うことになりますから、傭兵化と言えます。幕府軍制が傭兵化されていく。さらに言えば、第二次長州戦争でその傭兵が非常に頑張っている実態があるということです。見方を変えれば、封建制を基礎にした幕藩体制は、こうしたところから既に崩壊しつつあったことになります。

3番目は外交大権の能動的行使です。一つは、この時期、パリ万博が行われますけれども、将軍の名代として弟の徳川昭武を派遣しました。慶喜が行く前の昭武に宛てた手紙が残っています。参加するだけでなく、長期間にわたりフランスに腰を落ちつけて、その間にいろいろ事態が急激に変化することもあるかもしれないけれども、慌てずしっかりフランスで勉強してこいと言っています。さらに実際に渋沢栄一も行ってありますし、昭武の日記もあります⁽¹⁷⁾。まだ、昭武は10代の前半でしたが、これを見ると、非常にしばしば舞踏会や園遊会に出席、参加しています。これらに参加するのは、そこには国家元首や国王達がたくさん出ているからです。そこでいろいろ会うということが実は重要な目的とされていた。さらに、それが終われば、今度は列国巡遊というので、スイスやイギリスに行ったり、いろいろな国を回っています。つまり、この使節派遣は、単にパリ万博開会式への参加とか、留学・国情視察だけが目的ではない。欧米諸国に対して、幕府の開明性と能動性を誇示するという政治的な意図の実現に一番の主眼があったことを押さえておく必要があります。昭武はヨーロッパ滞在中、ナポレオン三世をはじめとするヨーロッパ各国の王侯や大統領と積極的・精力的に会見し、親交を結びます。同時に、昭武付き添いの外国奉行・向山一履が全権公使として恒常的な外交活動を展開するようになる。さらには、一行の目的は、幕府を日本

て五番方を解体して、三兵制度に一本化する形で修正されたわけです。この段階の軍制改革の一番のポイントは、ここで初めて従来の五番方が解体されて、三兵制度に一本化されたということです。これはフランスの軍事顧問団のシャノアンたちの指導を受けながら進められていくことになります。

もう一つ問題があって、三兵制度の兵員は誰が担うかということです。当初は、兵賦という、旗本たちから石高に応じて兵となる人員を差し出させる形をとります。旗本は自分が支配している領地から、こういう話が来ているのだけれども行ってくれないかと言う。給金も出ますし、短い刀も差せるというので、中には行く人もいるでしょう。しかし、働き手が長期にわたって動員されることになるので、多くは反対・抵抗します。それでは、金で何とかならないか、ただそうしますと金だけでいいかという話になります。これが兵賦の金納化につながります。こうした改革を通じて、幕府の軍制は全面的に西洋軍制に改革されていきます。その到達点は、慶応3年（1867）9月26日に発せられた旗本の軍役負担を完全に免除し、代わりに知行高の半高を軍役金として賦課・上納させようという幕令に象徴されることになります⁽¹⁵⁾。これは『幕末御触書集成』に載っております。これ以降、旗本は軍役令を金納して、それを財源として幕府が直接江戸市中の人宿、つまり口入れ屋を通じてリクルートしてくる方向へと変わります。旗本に、石高の半分を金で納めてくれれば、後は幕府が責任を持ってリクルートしてくるからと、実際には江戸の口入れ屋の元締め、組合の元締めを通じて人を集めます。従来は上手いかなかったとされてきましたが、最近の研究では、どうも上手いいったと。3回に分けて集める1回目は上手いいったけれども、2回目以降は幕府がなくなったので、集められなかったという話です。

さらに、10月頃には、フランスから購入した、元込め（後装式）小銃2万5千挺、うち最新鋭のシャスポー銃が1万挺、歩兵の冬季軍服2万5千着が到着していた。これは石井孝さんの研究によります⁽¹⁶⁾。海軍でも、横須賀製鉄所建設をはじめ、開陽丸などの新鋭軍艦の導入が進められていく。完全に西洋軍制で、軍服も西洋式の銃服で統一された姿で、二条城などで調

老中が一番中心、執権者になるのですが、原則はそれに老若三奉行を加えた形で開かれる評定という合議制をとって、誰かが中心に幕政を主導するというのは少し違っていた。そのために、従来の老中制には、なかなか俊敏な対応もとりにくいというデメリットもあった。責任も曖昧になりかねない。そうしたところで、慶喜はロッシュの建議を受けて、国内事務、会計、外国事務、陸軍、海軍という5つの機関を置いて、それぞれの責任者を老中に割り振っていきます、責任者としてのポストを総裁といいます。例えば、慶応2年12月には、老中格であった松平乗謨（大給乗謨）を陸軍総裁に据える。同じく稲葉正巳を海軍総裁に任命いたします。そして、翌3年5月には、老中の稲葉正邦を国内事務総裁、同じく松平康直を会計総裁に任命し、6月には小笠原長行を外国事務総裁に任命いたします。また、同じ6月には、老中の月番制も廃止する。従来の老中制は、老中の名を残しながらも、全く異質な組織に一新されることになったわけです。後の内閣制度の先駆けをなすものとしても評価できるような革新的な機構改革だったと思います。老中の板倉勝静が唯一特定の部局を担当せずに、事実上の首相格に座ることになり、非常に合理的な機関がつけられる。

2番目ですが、軍制改革です。これは慶応改革の中で一番注目すべき改革と言っているかと思います。この目的は、第二次征長戦争での軍事的敗北という現実を踏まえて、軍事的に劣勢に立たされた幕府に反抗しようという諸藩の動向を抑圧し、あらかじめ封殺するための軍事力の再構築という点にありました。

先に述べたように、文久2年（1862）に軍制改革が行われた。従来幕府の直轄軍は、大番や書院番といった五番方と言われる旗本が軍役令に則って務める体制があった。ところが、文久2年の改革では、三兵制度という歩兵を中心にした西洋軍制に即した部隊がつけられることになります。しかし、五番方の不満・反発が強くて、五番方を解体して全面的に三兵制度に移行することができずに併置するという形で行われたわけです。それが、第二次長州戦争を戦ってみて、ああ、これは無力だなということがわかった段階で初め

に展開されていくことになります。ここでは、3つ掲げておきました。

1つは、統治機構の改革、2つ目が軍制改革、そして3つ目が外交大権を能動的に行使していく姿勢を見せることです。1番目の統治機構改革については、まずは親仏派の登用が行われる。これはすでに就任していた者たちを使うのですが、例えば、勘定奉行の小栗忠順、外交の専門家である栗本鋤雲、栗本鯤です。こうした面々を積極的に登用し、仕事をさせる体制をつくり上げていきます。彼は将軍に着任するのが12月5日ですが、こうした改革を当時フランスの駐日公使であったロッシュの提言を受け入れながら進めていくことになります。慶喜政権を中心的に担ったのは、実は親仏派と言われる幕府の有能な吏僚層だったわけです。ところが、一般に親仏派は幕権派とも言われて、幕府独裁派だと評価されていますし、事実そうであったと思います。慶喜は幕府独裁というあり方を批判していたにもかかわらず、何でこうした面々を積極的に登用していくことになったのかが問題になります。ただし、慶喜は幕府独裁体制をつくり上げるために、このような面々を登用したというのは少し違うのではないかと。幕府の威勢を盛り返すことが大きな課題で、それは実現しなければいけない前提条件ですけれども、こうした体制ができた後にどうしていくかが慶喜の一番の課題であるわけです。その前提条件をつくるために、親仏派＝幕権派のノウハウ、能力を使うところに、慶喜の意図があったのだらうということです。こうした点で、表面上見える幕府の独裁化というのは、慶喜にとっては、その後のことを見通した手段だった。幕府独裁などというのはもうあり得ないわけです。幕府の歴史的命脈はもう尽きている、それは慶喜自身もよくわかっている。そのためにも、幕府の政治的な威信を取り戻さなければいけないというのは、慶応3年（1867）に慶喜が直面していた問題だったのだらうということです。

この統治機構改革で重要なのは、こうした面々が働くための機関、機構が整備されていくことです。具体的に言えば老中局部専任制というシステムが採用されていく。従来、老中というのは、例えば外国方や、勝手掛老中が老中首座になるのが一般的なあり方だったかと思います。つまり、財政担当の

的負債を消し去った後に将軍に就任すれば、政治的な失点を最小限に食いとめる形で将軍につくことが可能になるだろうということ。

4点目は、一番重要なポイントになるかと思いますがけれども、宗家の当主と將軍職とは別物であると天下に示すことは、公儀は幕府のみが体现すると考えられてきた従来の考え方を相対化することに他ならない。慶喜がこうした政治行動をとったことは、公儀を体现し得ていない今の幕府の現状に対して、公儀を体现し得る新たな政治体制を構築するというオルターナティブを示すことにほかならないわけです。つまり、幕府を閉じた後に、新しい体制をどうつくっていくかという話です。幕藩体制を克服し、新たな政治体制を実現しようとする動きは、こうした行動のうちに求められなければならないだろうということです。

大政奉還は、慶応3年（1867）10月14日に行われますけれども、朝廷に政権を返上すること自体に意味があるわけではありません。大政奉還をした後に、新しい体制を誰が主導して、どのような体制としてつくり上げていくのが最大のポイントであり、問題なわけです。この意味で、そうした状況を慶喜が主導して、慶喜が構想する新体制の構築を実現していくためには、当然のことですが、慶喜個人の政治的力量が前提にあり、それがいかに有能・優秀であっても、それだけでは到底実現できないわけです。そのためには、まず幕府権力の優越性を示すことが必要だろうと。幕府権力の威信と権力としての優越性を示すことができ、初めてその後の状況も幕府が、ないしは将軍が主導して切り開いていくことができるのです。慶喜にはこうしたところも見えていたと思います。慶喜は先が非常によく見えていた人だと思います。言いかえれば、大政奉還とその後の抜本的な体制改革を幕府が主導するためにも、その前提として、慶応改革を行うことは不可欠の課題として浮上する、立場を変えれば慶喜たちに突きつけられたことになるわけです。

Ⅲ 「慶応改革」の諸相

最後になりますけれども、慶応改革、幕府最後の幕政改革が、慶喜を中心

か、それを慶喜は意識的に、宗家の相続と将軍の就任とは別だと天下に公表することになったのだと。このことは、後の政治状況の推移を考える上で、非常に重要な問題を孕んでいる、意味を持っているであろうと。

慶喜が宗家の相続をして、その3ヶ月半後に将軍に就任するという形をとったことは、以下に述べるような4つの政治的な意義があると考えられます。

1点目は、自ら積極的に推進したにもかかわらず、敗勢を余儀なくされた第二次征長戦争の軍事的状況を、自らが陣頭指揮することで態勢を立て直し、その功績を背景に将軍に就任するという二段階でいきたかった。そうすれば、これまで低下し続けていた幕府に対する威信は、相対的に回復することになります。7月段階で将軍就任まで受諾すれば、それは徳川家、幕閣のみの将軍であって、天下の将軍ではない。彼にとっては、幕閣のみの将軍ではなく、公儀を体現する天下の将軍であることを、自分らの軍事的功績を通じて、諸藩に対し再確認させる必要があった。最初は休兵の勅ですので、状況が変われば、もう一回戦争をするという判断もあり得たかと思います。ところが、なかなかそうまい具合にいかないで、休兵の期間が長くなる。そしてさらには、天皇が亡くなることで、実際にはこの選択肢はなくなってしまいました。

2点目は、万が一、征長戦争が有利に展開すれば、慶喜の禁裏守衛総督就任以来、慶喜と松平容保、京都所司代の松平定敬を中心とした京都の朝幕政権である一会桑政権と、ともすれば対立しがちであった江戸の幕閣との緊張関係を、慶喜主導のもとに解消することも可能になってくるであろうと。そして、それが実現されれば、将軍就任以後の幕府内における慶喜の政局主導の優越性をより確固たるものにすることができるのではないかと、慶喜はそういうふう考えたのではないかと。

3点目は、万が一、征長戦争に負けた、事実はそうですが慶喜はそう思いたくはなかったかもしれませんが……。ただし負けた場合でも、慶喜からすれば、軍事的・政治的責任は全て先の将軍家茂に負わせ、その軍事的・政治

があつて、受け入れれば、そういった世評が現実のものとなるので受けたく
なかつたのだなどということを言っています。この史料によると慶喜は、将
軍就任はおろか、当初は宗家を相続することにさえも否定的でした。この背
景には、幕府の歴史的な命脈はすでに尽きているとの思いがあつたかに思い
ます。彼は説得工作が展開される最中、腹心の原市之進に、「されども一旦
相続するや、老中等は又將軍職をも受けらるべしと強請せるのみならず、外
国との関係などもありて、結局之をも諾せざるを得ざるに至れり。斯かる次
第にて、予が政権奉還の志を有せしは実に此頃よりの事にて」、つまり、こ
のころには、政権を奉還することを考えていたということを打ち明けていま
す⁽¹³⁾。これは、私は慶喜の本音だつたのではないか、事実だつたのではな
いかと思います。最後に、東照公、つまり家康は「日本国の為に、幕府を開
きて將軍職に就かれたるが」、慶喜は、「日本国の為に幕府を葬るの任に当る
べしと覚悟を定めたるなり」⁽¹⁴⁾、つまり、自分が最後の將軍になるために、
將軍職についたという言いぶりになっているのです。慶喜は、結局説得を聞
き入れてまずは宗家を継ぎます。宗家の当主になった後、12月に孝明天皇が
死去し、孝明天皇の意向を踏まえて、將軍職の就任も受け入れることになる
のです。

ただ、ここについては、非常に重要な問題を孕んでいるのではないかと思
います。従来、宗家の相続と將軍の就任との間にはタイムラグがあるとい
うのが普通で、第13代の家定と第14代の家茂との間も、発喪と將軍宣下との間
には2ヶ月半の期間がありました。征夷大將軍は、単独で継承されるわけ
ではないのです。ほかにも幾つかの地位とか職業を、これは名誉職ですけれど
も、兼職することになっていて、例えば、源氏氏長者という地位につく。こ
れは宗家の当主を継ぐ必要条件でもあります。さらには淳和奨学兩院別当、
内大臣を兼職するのが一般的です。それゆえ、征夷大將軍を徳川宗家の家職
と捉える見方も可能でしたが、慶喜の場合は、従来の事例と本質的に意味が
異なっていると思います。宗家の当主と將軍職とは常にワンセットであり、
それが別物であるとの意識は、それまでは自覚されていなかったのではない

『蒼叢』の記述でも、中には非常によく戦って、士気が上がっているということを書いている情報もあります。こういう点で、第二次征長戦争というのは、旧態依然とした封建軍制はもうすでに役に立たなかったことが明らかになる戦争だったということです。小銃隊が基幹となって、銃身にライフルリングを施した新式銃で、銃弾の形も違うのです。ミニエー弾といって、椎の実の形をしたもので、それまでの丸い弾ではない。それに火薬を詰め込んで撃つ。ですから、命中精度も高いし、銃弾の飛距離も長い。つまり、幕府側が一生懸命撃っても、向こうは弾が届かない距離から撃ってきて、当たって命を落とす、怪我をするという兵員がたくさん出てくる状況であったのです。

3 宗家相続と将軍就任

そこで、幕府はどこまで頑張って戦うかということになりますが、敗勢が濃くなると、戦い続けるのはなかなか難しかったと思います。こうした最中に、うまい具合にというと語弊があるかもしれませんが、将軍家茂が大坂城中で亡くなります。『新聞蒼叢』にも、一連の戦局の推移をずっと綴った情報の合間に、家茂が大坂城中で亡くなるという情報記事も入っております⁽¹¹⁾。急に病状が悪化して、脚気だったという話もありますけれども、急逝してしまいます。敗色濃厚な幕府にとってみれば、いい具合に戦争を中止する口実ができることとなります。ですので、慶喜は、家茂が亡くなったとの情報を聞いて、すぐに天皇に休兵の勅を出してもらい、休戦に持ち込むこととなります。その後、天皇も死去し、解兵ということになっていきますけれども、この段階では、あくまでも休兵だということが重要になる。

もう一つ重要な問題が、死去した家茂のあとは誰が徳川宗家の跡を継ぎますかという話です。慶応2年(1866)7月20日に死去した家茂に代わって、幕閣はその後継に慶喜を決めて、在坂老中の板倉勝静、大目付永井尚志を通じて慶喜の説得を始めます。慶喜は当初、頑強に拒否の態度を貫きます。後の回想において⁽¹²⁾、慶喜は宗家相続の話が出てきたときには、以前養君の話が出た時に、あたかも自分に野心があるかのように広く巷間に伝わった事

ている。戦闘は6月に始まり、幕府は大敗北を喫することになるわけです。開成所の先生たちが中心になってつくっていた会訳社という組織があって、開成所に集められてきた情報を、自分たちの間で記録してとっておくことが行われていたようで、現在、『新聞薈叢』という題がつけられて、岩波書店から刊行されています。これを見ると、最初、大島口では、幕府が勝った、岩国城も落とされたということが書いてあって、結構威勢がいいように見える。ところが、実際どうなっているかという、全く逆です。要は、長州藩は藩の正兵ではなくて、有志の軍隊を養成していた。正兵に対する奇兵と言われる奇兵隊です。奇兵隊は、基本的に小銃隊として編成されていましたが、当時は、ミニエー銃という、新式の前装式ライフル（施条銃）を装備して、筒袖、もも引といって、洋式の軍服姿で、大体2人1組で木の陰とか、百姓家の屋根の向こう側からどんどん撃ってくるわけです。一方、幕府軍は、旧態依然とした具足、鎧・兜で身を固めて戦闘するのが一般的でしたから、太刀打ちできない。『新聞薈叢』の史料を見ていると、奇兵隊は立って撃たない、寝込みで撃っている、2発と撃たない。1発撃ったら、どこかへ行ってしまって、また別のところから撃ってくる。煙が立っているのが見えると、あそこにいるということがわかるから、それがわからないように、1発撃ったらすぐ場所を変えてどんどん撃ってくると、その動きを見ていると、「ましら」の如くだと書いています。つまり、猿のように俊敏な動きだと。

幕府側は、羽織も、目立つような生地で織ってあるわけです。ところが、向こう側からすれば格好の餌食です。ですから、割と派手な白っぽい羽織は、全部紺屋にあずけて染めろ、危ないという指示も出しています。要は、紺色に染めれば、目立たないようになるから、長い袖を切って、袖なしにした羽織にして戦うといった対応をとりますけれども⁽¹⁰⁾、これはもう完全に訓練の度合いも違う。ただ、これはこの後、諸藩の連合軍、沢山の大名の軍隊が送られますけれども、大名の軍隊は、小倉城も焼かれるように、非常に旗色が悪い。ところが、幕府の正規軍は三兵制度、つまり、西洋式の軍隊を一部導入しておりますので、その小銃隊が中心となった部分については、『新聞

のです。これらの藩は、もとより朝廷に弓を引いた長州藩を幕府に服従させることについて異論があるわけではありませんでした。そうではなくて、もっと現実的な状況があったのです。

当時、戦争というのは、これは國學院大學の根岸茂夫先生の画期的な研究が明らかにしているのですけれども、いわゆる封建的な軍役令が発動されて軍隊が動員されていきます。そうすると、軍役令が発令された諸藩は、自分たちで事前に軍役令に記載された規定の兵員数や武器を持って、戦地に行くだけではありません。兵糧とか秣といったものも、全て藩が自力で調達しなければいけない。それを長州まで持って行くわけですから、東のほうの藩にしてみれば、大変重いものを一緒に持っていかなければいけない。そのためにどうするか、軍夫、つまり、人夫を集めなければいけない。人夫はどういうところから駆り集めるかといったら、原則自分たちの所領の農民です。当時の戦い方からすると、兵力の大体半分ぐらいの人夫は要するというわけです。当然のことながら、兵糧も買い占めなければいけません。そうしたら、どういことが起きるか。当然のことながら、急激な物価高が生じることになります。ですから、生活が苦しくなった一般の庶民はどうか、相次いで一揆に立ち上がる動きが出てくるわけです。6月には、現在の福島県中通り地方で信達一揆という大きい一揆が起きます。同じ6月、秩父でも大きい一揆が起きます。これらの一揆は、世直しとか、世直りとかということ、自分たちの実現目的として立ち上がります。こういうのを一般的には世直し一揆といいますが、諸藩の領域を超えた、世直しを求める農民たちが、横に連帯して蜂起してきますので、広域闘争という言い方もしますけれども、広域闘争が最も典型的な形であられるのが、慶応2年（1866）6月です。このような状況が一方で起きる。都市部では打ち壊しが起きる。5月末頃からだだと思いますが、品川で打ち壊しが起きて、その後、江戸一帯に拡大していく状況も生まれます。

このような中で、第二次長州戦争が実際に発動されていく。第一次長州戦争は、実際には戦闘は起きておりません。ところが、第二次征長は戦闘になっ

つについてはしっかり養成しながら、恭順の姿勢をとるという、有り体に言えば、これはあくまでも幕府に抵抗するということです。こうした体制に転換させるために、内戦を引き起こす。そして、元治内乱というのは、元治2年（1865）2月頃に、この後、倒幕派になっていく高杉たちの方が勝利して、藩権力を握ることに成功いたします。これ以降、長州藩は完全な武力倒幕路線で幕末一貫して揺らがない藩論が確立されていくことになります。

2 第二次征長戦争の敗北

こういう状況に対して、当然のことながら、幕府側は長州藩の動向は「不容易企有之」ということになります⁽⁹⁾。つまり、まだやるつもりなのかということで、これが第二次征長戦争につながっていきます。ちなみに、今、私は征長戦争と当たり前のように言いましたけれども、長州征伐でもいいと思います。征長戦争、長州を征伐する戦争ということでもいいと思います。ところが、立場を変えればこれはおかしい話で、長州藩はこのような言葉は使いません。当時、長州藩が使っていた言葉は、四境戦争（「四境之役」）という言い方が一般的だったと思います。4ヶ所の藩境で戦われた戦争という意味です。これは、石州口と安芸口と大島口と小倉口という4ヶ所で幕府側との戦闘が始まるということで、長州藩側にしてみれば、四境戦争が一般的な呼称であるのです。先ほども言いましたように、こうした状況に対して、朝廷・幕府側は、まだ完全に恭順する姿勢ではないのだということで、もう一回再征するという話になります。もう一回軍隊を送って完全に軍事力で叩き潰す、決着をつけるということです。

ところが、慶応2年（1866）になってきますと、諸藩の中から澎湃として、もう戦争をやるな、やってくれるなどの動きがいっぱい出てきます。『肥後藩国事史料』でこの時期を見ますと、例えば、阿波の蜂須賀をはじめ、鳥取の池田、岡山の池田、これは実は両方とも慶喜の兄弟が藩主です。しかし、このようなところからも、もう戦争するのは現実的ではないとの意見が出てきて、長州征伐反対の意見がこの慶応2年には相次いで出てくることになる

さらにはその後フランス、オランダの艦船、軍艦を相次いで攻撃することになりますけれども、本格的な砲撃がこの時に行われます。四国連合艦隊が砲撃を加えて下関砲台が占領される、破壊されるという、まさに外患に晒される状況があった。そちらとやり取りするだけで精一杯なのに、さらに幕府軍がきて、戦争ができますかという話になります。これはできないというので、長州藩はこれについては謝るしかないということで、恭順するという藩論を決定いたします。そして、禁門の変のときに派遣された益田右衛門之介、国司信濃、福原越後の3人の家老を切腹させて、責任をとらせて許してもらおうという藩論を決定することになるわけです。

しかし、こうした長州藩の苦境を横目で見ている幕府は、これは幕府にとっては格好のチャンスだと、有利な状況が生まれてきていると錯覚して、この後、非常に強硬な姿勢をとる。例えば、この年の9月になると、文久2年以降、参勤交代を3年に1回に緩めていたのを、また元に戻すなどということを行います。しかし、客観的な状況は、もうそのような状況ではないのです。ですので、こうしたことを行うと、幕府に対する反発は、長州藩だけではなく至るところから起きてくることになる。長州征伐軍を派遣した慶喜たちにとってみても、士気にかかわることになってくるので、こうした事態を何とかしなければということになります。

第一次征長戦争というのは、長州藩の恭順・謝罪のかわりに処分も緩くする。「寛典処分」という言葉を使いますが、こうした提案を西郷隆盛がしたことを受けて、11月11日に長州藩が幕府への恭順の意を表し、3人の家老を切腹させることとなります。ということは、長州藩の藩論は、恭順派がその後、藩政を担当することになります。こうなると、幕府側といいますが、慶喜たちの側からすれば、問題はややこしくならないですね。

ところが、このような中でも、あくまでも幕府に対抗していこうとするグループが依然残っているわけです。このグループのリーダーが高杉晋作です。高杉たちは、この後、元治内乱という、藩内で内戦を引き起こします。これは徹底恭順の藩論を武備恭順、つまり、恭順とはいいますが、武力に

ども、何とか辞任を思いとどまれと言って家茂を説得する。その上で、天皇を説得して、10月4日、小御所で会議を開き、勅許問題を協議して、激論の末に勅許を得ることに成功します。この結果、安政5年（1858）、5ヶ国条約を結んで以降、ずっと問題になってきていた条約勅許問題は、一旦解決を見ることになるのです。

Ⅱ 征長戦争の敗北と征夷大將軍就任

1 第一次征長戦争への経緯

続いて、第一次征長戦争への経緯についてです。なぜ第一次征長戦争が起きたのか、これは明らかなことで、禁門の変を引き起こしたのですから、長州藩は明らかに朝廷に弓を引いたわけですから、勝っていれば状況はまた変わっていたのですが、負けたのですから、当然のことながら処罰が下るということです。元治元年（1864）7月23日、武家伝奏から一橋慶喜に伝えられた長州藩追討の朝命には、「松平大膳大夫儀兼而禁入京之処、陪臣福原越後を以名ハ歎願ニ託シ其实強訴、国司信濃・益田右衛門介等追々差出候処、以寛大仁恕雖扱之更無悔悟之意、言ヲ左右ニ寄せ不容易意趣ヲ含ミ既ニ兵端を開キ、対禁闕発砲候條其罪不軽。加之父子黒印之軍令状授国司信濃由全軍謀顕然候。旁防長ニ押寄速追討可有之事」と記されていました⁽⁸⁾。こうして第一次長州征伐が立案され、追討軍が送られることとなります。背景には禁門の変をひき起こした長州藩に対し、天皇自身が非常に怒っていた。そうした怒りが、第一次長州征伐を具体化させたのです。

朝命を受けた幕府は翌24日、西国の21藩に出兵を命令します。ところが、このとき長州藩は、藩の内情からしても、さらに戦い続けることは困難でした。理由が二つあります。一つは、朝敵とされた長州藩は、この直後の8月5日、文久3年（1863）5月10日に攘夷実行の名のもとに馬関海峡、つまり下関海峡を通過した外国艦船を砲撃したということがある。攘夷を実行したのは唯一長州藩だけです。長州藩が攘夷を実行したことに対する報復攻撃を受けるのが翌年のこの時でした。この時は、5月10日にアメリカの商船を、

りますので、京都にはいるけれども、一会桑政権という名前そのものも使えなくなるのです。少なくとも8月ぐらいの段階までは、このような政権が朝廷をリードする体制が出来てくることになります。

この間、慶応元年（1865）9月16日に、イギリス、アメリカ、フランス、オランダの4ヶ国の公使が、兵庫の港を早く開けと言ってきます。兵庫の港は、日米修好通商条約で開港が決められていた港です。さらには、安政の5ヶ国条約の天皇の許可がまだおりていないのはけしからんということで、軍艦を乗りつけて、朝廷に対して軍事的に圧力を行使することが起きます。このときの4ヶ国側の態度は非常に強硬で、幕府がこの要求を受け入れないのであれば、幕府は話し相手にならないから、直接朝廷と折り合いをつけるとまで言うのです。

しかし、これに対して幕府側は、大政は委任されているから我々がやらなければいけないのだと言って、慶喜たちに話を通さずに、当時老中は阿部正外と蝦夷の松前崇広たちが幕閣を主導する体制になっていたのですが、列強側と直接交渉に臨んだのは阿部正外です。その阿部正外が独断で兵庫開港を決めてしまいます。これに対し、朝廷側からは何をしているのだという話になります。これが慶応元年9月25日です。もちろん阿部が独断で行ったのではなくて、老中の松前崇広、さらには在府老中の松平康直と協議の上で、勅許のないまま独断で兵庫開港を受け入れることを決定することになります。

ところが、当然のことながら、朝廷との一体性に権力基盤を求めてきていた一会桑政権の慶喜にしてみれば、こちらに話もなく、幕府が勝手に決めるのはあり得ないということになります。10月1日、阿部正外らの失策に対する慶喜の糾弾を踏まえて、朝廷が直接阿部と松前を罷免する挙に出ます。ところが、老中は幕府の役職であり、それを朝廷が勝手に罷免するのは、ルール上あり得ない話となります。このようなことをされると、将軍も立つ瀬がないというので、今度は家茂が将軍を辞任することを朝廷に申し出ます。そうすると、幕政が混乱することになりますので、こうした事態は何とか避けなければということで、慶喜は2人の老中の罷免については受け入れるけれ

ども既に一橋家にはないというのです。結局、現物はその段階でもうすでに確認されていないことになるのですけれども、慶喜は、いや、これは間違いなく自分で書いたと言っています。では、その証拠は何かというと、実はきちんと日記が残っています。現在は、松戸市にあります戸定歴史館にその日記がありますけれども、きちんと書いたと。そうしたら家達は、これが話題になるといろいろ厄介なことになるから、忘れたと言ってくれというのが朝廷の意向だとまで慶喜に伝えるのです。しかし、慶喜は少し考えさせてくれと言って、後日それを明確に断っています。いまさら書いていないとは言えないと言っています。この書簡はそういういわくつきの書簡で、その一節から、禁門の変をめぐるお話をいたしました。

4 「一・会・桑」政権の歴史的位置

禁門の変の後になると、一会桑政権という言い方を致しますけれども、一橋慶喜、京都守護職である会津の松平容保、京都所司代である桑名の松平定敬、この3人が京都で朝廷の指示を受けて政権を立ち上げることになります。こうした実態が出てくるのは、八月十八日政変よりも後になりますが、私は政権としての力を持つというか、機能し始めるということ踏まえれば、禁門の変の後と考えていいのではないかと思います。つまり、天皇、朝廷を頂点とした国家体制の実現を企図していた孝明天皇、さらに朝彦親王、関白ら朝廷の上層部にとって、自らの意思を実践・実行していく体制はどのような体制がいいのか、そこで初めて一会桑政権を通じて、この政権と一体化することで、自分たちの意向を実現するような体制をつくり上げていこうという道が見えてくるわけです。

この意味で、一会桑政権というのは、幕府とは相対的に自立することにならざるを得ない。天皇と慶喜、それを支える松平容保と松平定敬が合体した朝幕権力です。これは幕府権力ではなくて、まさに朝幕権力が樹立されていくことになる。もっと言いますと、これがうまくいかなくなるのは、孝明天皇死去の慶応2年12月になります。その前に慶喜が宗家を継承することにな

入れたということが十分想定できるのではないかと思います。

先ほどの徳信院は、一橋家の、具体的にいえば、義祖母になるわけですが、7歳しか年が離れていません。実際に、以前NHKの大河ドラマで「徳川慶喜」が放送された際には、徳信院の役で鶴田真由さんが出演されていて、一緒に仲良く刺繍などをしている場面が出てきていたかと思いますけれども、正室の美賀夫人が自殺未遂をします。その自殺未遂の原因が、どうも徳信院と慶喜があまりにも仲が良過ぎるとということが理由になっています。このように、個人的な、いろいろな思惑がそこにはあったのかもしれないという話です。直子夫人は、慶寿が亡くなったあと、髪をおろして徳信院と名乗ります。ここで大事なのは、ほかの大家と違って、一橋家とか、御三卿というのは家としては將軍の家族扱いですから、独立した大家ではない。当主はいなくなっても、家の経営だけはなされていくわけです。こうした時に、慶喜が將軍後見職になる前、当主を隠居させられていた時期、更に慶喜が復権して京都に上り、本邸が留守になる。その留守の間、事実上、一橋家を切り盛りしていたのが徳信院であったわけです。ですから、何で徳信院に手紙を書いているかという、おそらく徳信院個人に宛てたというよりも、一橋家の事実上の当主である徳信院に送ることで、自分が京都でこういうことをしている、こういうことを一橋家の廷臣たちに伝えるといった目的・意図もこの書簡には込められていたのではないかと思います。

このように、1人の女性に宛てた書簡ですが、実は非常に意味深というか、重要な意味を持つ書簡なのですが、その現物は残っていません。明治31年(1898)に徳川宗家第16代目当主の徳川家達(家達)が、宮内省に行った際、図書寮でこのような書簡がある、本当にこれを慶喜が書いたかどうか確認をとってほしいと言われたそうです。家達が慶喜に書簡の写しを見せて、ほんとうにこれを書いたのですかと、慶喜は見て、ああ、これは書いた、何だかんだと言っているけれども、もう巷間知れ渡っているものだと言う。まだ一橋家にあるはずだから、達道(当時の一橋徳川家当主)を通じて調べさせたようですが、達道の妻は鉄子という慶喜の女ですけれども、結局、達道が調べたけれ

こともあり、家斉が尾張に養子にやって、尾張の藩主になった斉荘の息子・昌丸を一橋家の当主に据えることが決まります。昌丸はその時にはまだ1歳4ヶ月ほどで、一橋家に移るわけにはいきませんので、もう少し尾張藩邸で養育をして後に移るとの話になるわけです。ところが、3ヶ月ぐらの間に亡くなってしまいます。2歳に満たない段階で、昌丸が亡くなる。その後に慶喜が、この段階では將軍はもう家斉ではなくて家慶ですけれども、第12代將軍家慶の意向もあって、一橋徳川家を継ぐことになるのです。

その辺りの経緯も非常に面白くて、家慶の御台所、つまり正室が楽宮喬子という人物で、彼女は直子の実の姉にあたります。さらに、水戸では斉昭の妻である吉子から、うちにも優秀なのがいるとの話をいろいろ聞かされていて、家慶は慶喜の有能さを御台所の喬子から聞いて知っていたようです。それで、実際にこの話が起きた時、老中首座は阿部正弘で、阿部正弘が付家老の中山備後に手紙を書いて、慶喜を一橋の跡継ぎにしたいと。そうしたら、最初の段階では明確に慶喜と名前が出てきていないので、それを聞いた斉昭は、いや、養子向きなのは五郎麿、つまり、後の鳥取藩主の池田慶徳のほうに向いている、七郎麿はまだどうなるかわからない、できれば手元に置いておきたいというのです。ですから、中山備後には、それは慶喜と決まったの話なのか、つまり斉昭の子供であれば誰でもいい、五郎麿でも八郎麿でも十分養子はつとまります、そういう連中のほうが実は適任ではないですかというやり取りをします。そうしたら、阿部正弘は、これは七郎麿に限っての話であると、つまり、慶喜を一橋家の当主に迎えたいというのが將軍の思召しであるということを伝えて、そういうことであれば、田舎者だけれども、跡継ぎにすることには文句は言いませんというので、慶喜の当主が決まっていくという状況があったわけです。当時將軍は、跡継ぎには家定という子供、のちの第13代將軍がいるわけですけれども、彼はどうも子供を産めそうもないし、その後の後まで念頭に置けば、どうもゆくゆくは慶喜を家定の継嗣につけたかったのではないか、これについては客観的な史料がありませんので何とも言えないのですけれども、家慶がこのようなことまで考えて一橋家に

公家衆ヲ被打果候御所存之由」、つまり、言うことを聞かなければ殺すとの覚悟をもっていたからです。ですから、こうした状況に対する腹の据わりようが、親王や公卿の面々とは全然違っており、そのため、了解したかどうかわかりませんが、どうも二の句が継げないような感じになってしまったらしいのです。このようにして、禁門の変の決着がついていきました。今の「イタグラメニテ」云々の話ですけれども、慶喜がまさに舌鋒鋭く、数多の親王・公家衆を相手に、一人一人それを説き伏せていく様子が生々しくこの書簡からは伝わってくるかと思えます。こうした自信あふれる姿の背後には、自らの説得に応じなければ、彼らを殺害することを厭わないとする確固とした信念が存在したことは言うまでもありません。

戦闘の状況ですけれども、戦闘によって火災が全市街に広がり、実は、これは慶喜自身が命じて火をかけたことが直接的な原因になっているのですけれども、約2万8千戸の京の町家が焼失しております。さらには鴨川の河原や諸街道は避難民で溢れるというような、京の人たちにしてみれば、大きな惨劇が現出されるということになります。しかし、戦闘そのものは、1日のうちに長州藩側が壊滅的な敗北を被ることで決着を見ることとなりました。書簡の文面からも、この戦闘の陣頭指揮に立った慶喜が、その舌鋒鋭く論理明晰な弁舌に支えられた政治手腕と、勝利のためには市中を火の海にすることも厭わない勇猛果敢な軍事指揮ぶりを天下に示したということが言えます。この書簡は、禁門の変が終わって一ヶ月後ほどという、事変の事後処理と禁裏守衛総督の政務に忙殺される慌ただしい状況のもとで記されたものです。逆に、その文面を読むことで、慶喜自身が大変な経験をしたわけですが、上手くいったことで、非常に意気揚々と、自分としては充実した心境の中で書かれた手紙であると思えることができるかと思えます。

実は徳信院というのは、東明宮直子、伏見宮貞敬親王の女（むすめ）です。彼女は、一橋家の第7代の当主である慶壽の妻です。慶喜はその二代後の当主になります。直子は結婚した時に11歳で慶壽が18歳の7つ違いで、5年ほどで慶壽は亡くなってしまいます。後の一橋家の当主は、将軍が徳川家斉という

スタンスでした。ですから、勅許が出る、すわ戦闘だという段階になりますと、慶喜はもう一転して、非常に積極果敢な指揮ぶりを見せることになります。このあたりのことについても、徳信院宛ての書簡の中に詳しく書かれてあります。

この時の戦闘で、慶喜は愛馬を駆って最前線に出陣していきます。すぐ近くに砲弾が飛び交うような戦場の最中に自ら身を置いて指揮をする対応をとります。まさに獅子奮迅の活躍をしたとすることができるのではないかと。慶喜は妻の実家、公家の今出川家の屋敷で具足をつけた、つまり、軍装のいでたちに着がえていますけれども、このようなことまで徳信院宛ての手紙には非常に詳しく書かれてあります。慶喜は、戦闘が始まれば、非常に腹の据わった積極果敢な指揮ぶりを見せることになるわけです。しかし、戦闘がまだ明確な決着がつく前は、砲弾の音が御所の周辺にも聞こえてくる、現在で言えば、京都御苑（現在では公園化されていますが、当時は公家の屋敷が立ち並んでいました）の中にも砲弾が届くという状況が生まれるわけです。そういう混乱した状況下、勝敗の決着がまだ見えない中で、公家たちは長州と和睦したほうがいいのではないかとという動きが出てくる。慶喜は、戦場で指揮をとる一方で、そういう朝議の状況を何とか切盛りしなければいけないという課題をも負うわけです。

このような中で、薩摩藩の家老であった小松帯刀が、国元の同志に宛てて送った手紙⁽⁷⁾がありますが、ここには「紫宸殿ヘイタグラメニテ」、イタグラメというのは、あぐらをかくという薩摩方言のようですが、「イタグラメニテ、有栖川宮ヲ初、長州鼠兎之暴論公家衆、多人数ト御対座」、つまり、御所の紫宸殿で、参集していた有栖川宮以下、親王や公卿が、長州と仲直りをしたほうがいいのではないかとする状況を、とんでもないと言って慶喜が説得するわけです。「一橋公ハ一人ニテ舌戦」、複数の親王や公卿を相手に、慶喜はひとりで説得し、「終ニ悉ク説破セラレ、公家衆閉口之由」、慶喜の弁舌がいかに鋭いものであったかということがうかがわれます。しかし、このように強く説得し得たのは、「万一公家方暴論相慕、一橋公之説不相立候ハ、

仕旨御答申出候」⁽⁶⁾、つまり、伏見にいた福原越後は、もし言いたいことがあるならば、藩兵など連れて来ず、小人数で伏見に滞在して、朝廷の意向を伺えばいいではないか、幕府も目付を派遣するから言いたいことがあれば、目付にも言えということ。お願いすべきことがあれば、平和的に口頭でお願いすればいいことだろうと。そして、その趣について福原越後は非常によくわかりました、私もそのように説得を試みます、ただ、いかんせん若者たちは血気にはやって、理屈で説得しようと思っても、なかなか受け入れてもらえないと言う。本当かどうかはわかりませんが、福原越後がこのように言っていると慶喜が書いているわけです。ですので、どうなるか行き届かない面があるかもしれないけれども、私がちゃんと説得しますと言ったことになっているわけです。二百数十年続いた太平の世が、これを機に乱世となるかもしれないという不安と、御所の所在地である京が戦火に見舞われることに対する危惧があった。この文面には、こうしたことが明確に書かれています。

客観的には、慶喜の立場に立てばということですが、長州軍との私戦、つまり、天皇が許可しない段階で戦闘になれば、これは朝廷＝正義と長州藩＝不義の戦いではなく、同じ立場、幕府と長州の私の戦いにしかならず、このような形はとりたくないというのが慶喜の基本的なスタンスだったであろうと思います。会津、薩摩を中心とした連合軍の一体性を強化するためにも、そういう道理が必要だと。つまり、天皇が許可して下さったという道理が必要であるということです。さらにそのためには、慶喜自身が戦闘に至るまでの手続きをきちんと踏んでおかなければならぬことを考えていたのだと思います。

ただしこのことは逆に、薩摩や会津のように、武力で決すればすぐに決着がつく話ではないか、それを優柔不断でなかなか決断しないように見える慶喜は、本当に軍事力で決着をつける覚悟はあるのかとの疑念を呼び起こすことに当然なろうかと思えます。しかし今述べましたように、慶喜は戦闘に移る前にきちんと踏んでおかなければならぬ手続があるとするのが基本的な

の一橋慶喜が、馬で御所に参内して、前夜午後10時ごろから開催されていた朝議に出席する。彼は長州軍を討伐するための勅許をいただきたいと要請し、午前3時ごろ、会津や桑名などの軍に出動を命じます。ところが禁門の変から1ヶ月ぐらい後に、慶喜が一橋家江戸本邸の留守を預かる徳信院（慶喜の先々代当主慶寿夫人）に、非常に長い詳しい手紙⁽⁵⁾を書いています。その手紙を読みますと、19日午前0時頃には、すでに長州軍が伏見、山崎、天竜寺の三方から京都中心部に向けて行動を開始していた。つまり砲撃しながら、軍を進める行動を実際にとっていたというわけです。そういう状況に対して、至急態勢を整えて、長州軍を迎え撃つことが必要となる。ところが、そういう勅許を出してもらい応戦する体制をつくろうとすると、朝議がなかなかまとまらない。朝廷には有栖川宮熾仁親王など、長州に対して非常に親しみを持っている親王や尊王攘夷派たちもまだいるわけです。そういう連中もいて、幕府側、少なくとも慶喜たちが考えるような形で対応がとれない状況が続くわけです。

この徳信院に宛てた書簡に、慶喜は当初、戦いを始めることに対して、一貫して消極的な姿勢をとったと書いています。慶喜は実際に戦闘する前に説得しなければいけないとして、消極的な姿勢を見せている。つまり、「私密に勘考仕候には、彼心底可悪は勿論に候へ共」、長州側の考えは、朝廷側・幕府側から見れば心底憎むべきものだけれども、「一応説得不仕、戦争に及候ては、人事を不尽に相当可申、殊に弍百年の太平も、今日より乱世と相変し可申、且者禁闕之下に於て、兵端を相開候も恐入候間、一先説得仕、如何様にも承知不仕候は、其節討取可申旨、衆議を尽し候間、其趣奏聞仕候処、朝廷にも」、朝廷にもというのは、天皇のことです。「御同意被思召候由にて、則右之趣御治定相成申候。朝廷に於ても兵器を携入京之段、甚御不審被思召、早々両所共引払帰国可致、歎願之筋有之候は、越後」、これは福原越後のことです。「小人数にて伏見に滞留、御下知相待候様被仰出、幕府よりも大小御目付指出、越後まで段々申聞候処、越後に於ては奉畏恐入候へ共、何分にも若者共の儀、此上説得行届候見据も無之候へ共、御趣意之趣能々説得可

3 禁門の変の経過

ちなみに、政変に敗れた側の長州藩では、家老の井原主計という人物が、藩主の意見を朝廷にぜひ上奏したいと言って、京都に上ろうとします。このことを聞いた越前藩の松平慶永の側近・中根雪江という人物が、それを付度して、次のように言っています⁽⁴⁾。8月18日以前の「叡慮真正なれとも」、本物の叡慮は8月18日以前のものだったが、同日以降の「叡慮は真正にあらず、即ち尹宮」、尹宮というのは、朝彦親王の敬称です。「及び薩会」、薩摩・会津両藩の「意より出しものにして都て虚妄」だと言っています。「幾重にも十八日以前に復せらるゝよう朝廷に申上へし」というのが、井原主計が上洛して、藩主の真意だという形で上申したいと。しかし、先ほども言いましたように、実際には、朝廷は逆のことを公に布告いたします。叡慮が叡慮として信奉される時代は八月十八日の政変で終わりを告げて、その正当性が軍事力を含めた政治力によって勝ち取られる対象へと転換していったというのが、禁門の変の政治的な背景として捉えておく必要がある。ですので、早い話が、禁門の変は叡慮の正当性を勝ち取るための戦いだったということになるわけです。

元治元年（1864）6月24日、福原越後、国司信濃、益田右衛門之介の三家老が率いた長州藩兵約1,500名が京都の南の郊外、伏見、さらには嵯峨の天竜寺、大阪と京都の中間点ぐらいの山崎の3ヶ所に分かれて集結する。目的は、朝廷に軍事的な圧力をかけることで、八月十八日政変後、長州に逃れた三条実美ほか、尊王攘夷派の公卿7人、七卿落ちといいますけれども、この7人の罪を解くとともに、藩主父子の雪冤を聞き入れてもらう。さらには、この直前の6月5日には、新選組が尊王攘夷派の志士を池田屋で殺傷するという事件、有名な池田屋事件を起こしております。こうした事件の首謀者を取り締まるようにしてもらいたいということを掲げて、京都に軍勢を連れて来て、朝廷に対して圧力をかけようとしたわけです。この部隊と幕府側との戦いが禁門の変ということになります。

7月19日、八ツ時、現在で言えば夜中の午前2時ごろです。禁裏守衛総督

様之事」⁽³⁾と。これまでの叡慮の中には本物の叡慮と偽物の叡慮があったと天皇自身が認めてしまうのです。18日以降に出される叡慮こそが本物の叡慮だから、その指示を受ける諸藩もその点をしっかり心得て対処せよということが指示されているわけです。しかし、このように言ってしまいますと、それまでは叡慮だからということで、みんな信奉し実践したわけですが、叡慮に本物もあれば、偽物もあると言ってしまうと、叡慮の正当性、真偽というのは誰が決めるのかという話になります。まさに軍事力を含めた政治力によってそういうものが決められるというような時代が変わることなのです。このような状況が八月十八日の政変以降に出てくることになります。

しかし、立場を逆にして、追放された側に立ってみたらどうか。長州藩にしてみれば、いや、8月18日以前の叡慮こそが本物で、それ以降に出てくる叡慮は、中川宮とか、二条関白とかの恣意に出たまがいのものなのだ、だから、長州藩としては、ぜひ8月18日以前の本物の叡慮が出ていた体制にぜひ戻してくださいと、要求していくことに当然なります。その最終的な結果が、翌年の禁門の変になるわけです。

ただ、八月十八日政変以降、尊王攘夷運動というのは、運動としてはますます高揚し、拡大していきますけれども、政治的に尊王攘夷運動を突き詰めていけば、外国と戦争になる。攘夷というのは外国と戦争するという覚悟ですから、そういうことを客観的に考えれば、当然できるはずがないのです。戦争すれば負けるわけです。負けたらどうなるかを考えたら、現実的になればなるほど躊躇せざるを得ない状況が一方である。ですから、尊王攘夷を呼号していた面々は、尊王攘夷は尊王攘夷でいいが、実際の政治的な活動としては、倒幕という方向に転換していくことになるわけです。このような点で、この八月十八日政変というのは、尊王攘夷運動から倒幕運動に転換する一つのターニングポイントになった事件だと考えることができますし、この意味で、幕藩権力の解体もこの時期が一つのきっかけになっていると言えるかと思えます。

軍議を行い、ついでには伊勢まで行くということを言い出します。親征の軍議ということになると、これは朝廷の権限とは異なってくる。まさにその直前に政変が起こるわけです。

つまり、8月13日に大和行幸するという布告が出されますけれども、5日後の18日に政変が起きて、三条実美とか、尊攘派の公家が京都から追放されて長州に逃げる。長州藩も京都から排除されます。そういう状況で、尊攘派が主導する朝議の体制が大きく転換したというのが、八月十八日の政変ということです。それ以降、政治状況は、公武合体派と言われる中川宮朝彦親王を中心とする人たちが朝議をリードする体制に変わります。そういう中で慶喜が禁裏守衛総督という役職についていくという状況があったと押さえていただければいいかなと思います。

少し余談になりますが、実は八月十八日政変の一番の首謀者は孝明天皇です。孝明天皇と朝彦親王、二条閔白などが話し合っているということになっていて、実際に御所を警護して、排除する軍事的能力は薩摩と会津が担っています。ところが、これは間違いなく孝明天皇自身が主導者です。例えば、日付ははっきりわかりませんが、『孝明天皇記』などを見ますと、政変が起こって一週間ぐらいたった後に、朝彦親王や二条斉敬に宛てて手紙を書いています。その手紙の中に、叡慮といって、自分が全然知らないようなところで勝手に物事が決められていく。そういうことを行っているのは、実は三条たちであると言うのです。そのような者たちを排除してくれて、非常にありがたい。これから自分の叡慮がきちんと実行に移されていくような体制ができることに非常な喜びの意を伝える文面の書簡を書いているのです。ところが、実際にそのようになるかという、そこはそう単純にどうか、上手いかわからないわけですが、大きく朝議のあり方が変わったということは事実としてあります。しかし、そうなったらどうなるか。これは、八月十八日政変の後の8月26日に諸藩に勅書として達が出されるのですけれども、そこでは次のように言っています。「是迄者彼是真偽不分明之儀有之候得共、去ル十八日以後申出儀者真実之朕存意候間、此辺諸藩一同心得違無之

幕府・将軍の思うようにはいかなかったのですが、ついで4月21日に二度目の参内をして攘夷期限を5月10日とすると天皇に奉答します。5月10日までは攘夷を実行するというを天皇に将軍自ら直接約束したわけです。そういう状況を踏まえて、当時の京都がどういう政治的な雰囲気・状況にあったかという、すでに文久2年の後半には攘夷督促の勅使として三条実美と姉小路公知が江戸に派遣されていた。さらに翌年の文久3年2月になりますと、国事参政とか、国事寄人といった尊攘派の牙城となる新しい役職が朝廷に新設される。その役職には、三条とか、朝廷の尊攘派の少壮公卿、要は、非常に観念的で実情がよくわかっていない、ないしは実情を踏まええない、ある意味の原理主義的な攘夷主義者が朝廷（朝議）をリードするような状況が生まれてくるわけです。

その後、3、4月になってきますと、賀茂社行幸、さらには石清水行幸がなされることになる。天皇が、宗教的形態はとっているとは言いながら、神に攘夷の成功を祈願するとか、国体を守るということで動くということは、それ以前、天皇が在位中に御所から出るということにはなかったわけですから、もう驚くべき事態が起こりつつある。なおかつ、賀茂社行幸の際には、京の市街地の少し北方の街中、言わば洛中で、上洛していた将軍家茂が随従をします。随従するということは、その行列を普通の人たちが見たらどう思うか。将軍がトップだと思っていたのに、将軍よりも上に天皇がいるということを経験的に認識させられるわけです。そうすれば、客観的にいえば、幕府の権威は一層地に落ちるということになる。

当日は雨が降っていたようですが、将軍は天皇に随従したわけです。そうしましたら、今度は石清水八幡宮に行幸するという。同宮は京からの距離もあり、慶喜もさすがに将軍が供奉するのはまずいと判断したのだと思いますが、将軍が病気だから行けない、随従できないということで、慶喜が代わりに行き、将軍は行かないということになります。このような状況を見てとった尊攘派は、さらに今度は大和行幸を企図します。大和行幸というのは、神武天皇陵を参拝するということですが、しばらく奈良にとどまって、親征の

ところが、解任は幕府の手を通さず朝廷が直接下しております。このようなことができるのかと思いますが、そのようにしています。逆に、この時期、こうした形で將軍後見を解任させられるような状況になってきていたと考えなければいけないかと思われます。こうしたところにも、幕府の政治的権威の衰退ないし弱体化というものが、表れてきていたと考えることができるのです。ただ、その辞令⁽¹⁾には次のようなことが書いてあります。「大樹在京中者」、大樹というのは將軍の異称です。「大樹在京中者、以前同様心得可有之旨、御沙汰候事」、そして、さらに辞令には將軍の添書⁽²⁾がつけられておりまして、それには「在京中、不相替御心副、御後見被下候様ニ」とあるのです。

このことは何を意味しているのかですが、將軍家茂がこの年の正月15日に2度目の入京をしていて、慶喜が京都及び大坂を防備する軍事指揮権者の権限を掌中にすると同時に、後見職の任からは解かれるものの、従来と変わりなく家茂の後見も務めよということですから、將軍後見職としての仕事も事実上継続することになると言えます。こうした点からすると、従来どおり、幕府政権の重鎮としての役割も担当し続けることとなりますので、このことは朝幕両権力にまたがる新たな権力者の登場という側面をも持っていると考えられます。

禁裏守衛総督は、朝廷の役職ですが、將軍後見職というのは、幕府の仕事です。第14代將軍の家茂からも求められているという形をとって、こうした役職を事実上、依然として継続するという体制がとられているというのが、禁裏守衛総督在任中の慶喜の政治的なスタンスを考える上で、押さえておかなければならない重要な点であるだろうと思います。

2 禁門の変の政治的背景

そのような中、文久3年(1863)8月18日に、いわゆる八月十八日政変という大きな政変が起きます。この政変は、前年の3月に將軍が上洛して、従来どおり諸政一任(大政委任)を朝廷・天皇に保証してもらう、これは十分

ける政権を担うことになるわけですが、このポストは幕府がつくったものではなく、当時の畿内が置かれた対内的・対外的な必要性から、朝廷が新たに設けたポストでした。実はもともと鳥津久光がこの役に就くと言っていたのですが、その情報を聞いた慶喜の腹心である平岡円四郎という人物が、これはやはり慶喜に務めてもらわないといけないのではないかということで、いろいろ周旋・画策して、慶喜に担当させることになったものです。慶喜がそれを受け入れたということは、そのようなポストを慶喜自身が望んだということだろうと思われます。

では、なぜ、慶喜がこういう役職につくことを自ら望んだのかということですが、その背景には、おそらく將軍後見職の時代から、幕閣と、京都の慶喜、松平慶永、さらには松平容保などが中心となる政治的グループとの間の対立があったからです。つまり、関東の幕閣の間に不満と反発がくすぶっていて、ともすれば、慶喜たちが決定しようとしたことに反旗を翻す、異を唱えるということが起こっていた。実は幕閣の面々というのは、依然として幕閣専制体制を維持していくという基本的なスタンスをとっておりますので、そうした立場から慶喜たちに抵抗するわけです。このような状況で、禁裏守衛総督の就任を慶喜自身が選んだということは、総督に就任することで、幕府から離れるということを意図していたということではなくて、慶喜の立場は、後でまた具体的に申したいと思いますが、おそらく有力な藩主の連合政権的なものをつくりたい、もちろんその中で主導権・ヘゲモニーを掌握するのは慶喜であり、將軍であるという体制を描いていた。これはおそらく松平春嶽もそうですし、松平容保がどうかはよくわかりませんが、幕閣との間で、政治体制の構想や考え方にギャップ、違いがあったわけです。こうしたことが対立の背景をなしていたと思われるのですが、そうした関係を断ち切りたいというのが、おそらく慶喜側にあったのだろうということです。

慶喜は禁裏守衛総督任命に際して、新しい役職につくわけですから、当然のことながら、將軍後見職からは解任されます。後見職というのは、朝廷の圧力によって設けられたとはいいながら、あくまでも幕府の任・地位です。

弘化4年(1847)9月、第12代将軍徳川家慶の養子となって、三卿一橋家の当主となります。安政5年(1858)、第13代将軍家定の継嗣問題が起こると、島津斉彬、松平慶永といった国持大名層グループの支持を得て、有力な将軍継嗣候補に推されるということになりますけれども、これはご存じの方も多いかと思いますが、井伊直弼が大老に就任して、日米修好通商条約の無勅許調印と相前後して、次の継嗣に紀伊慶福、後の第14代将軍の家茂が決まるということで、将軍継嗣問題では一敗地に塗れるという状況になります。さらに、無勅許調印をしたということを糾弾するために、不時登城を行ったことから、それがきっかけとなって、登城停止を命じられ、その後、隠居させられてしまいます。つまり、彼は一時的に、政治的に失脚するということになるわけです。

ところが、その後、桜田門外の変、これは安政7年(1860)3月3日(改元は3月18日、公表3月30日)です。さらには、文久2年(1862)正月15日の坂下門外の変と執権者が相次いで暗殺ないしは暗殺未遂に遭遇するという状況の中で、彼は政治的に復権を遂げてくることになるわけです。一橋家の再相続が認められ、さらに将軍後見の任に就くという状況が文久期に入ると起きてきます。それ以降は、禁裏守衛総督、摂海防禦指揮という新しい役職に就任し、さらには慶応2年12月(1867年1月)に、最後の将軍に就いて幕府の幕引きを演じる、ないしは担わされることになるわけですが、本講演では、慶喜の禁裏守衛総督・征夷大將軍期を中心に、混迷の度を深める幕末の政局の中で、退勢の幕政をどう立て直し、政局を主導しようとしたのかを、慶喜の側に沿いながら検討してみたいと思います。

I 禁裏守衛総督就任と禁門の変

1 禁裏守衛総督就任

まず、禁裏守衛総督就任の経緯です。慶喜は元治元年(1864)3月25日に将軍後見の任を解かれると同時に、新たに設置された禁裏守衛総督、摂海防禦指揮という役職を命じられます。これにより朝廷と一体化して、京都にお

公開学術講演会 講演録

幕末政局と徳川慶喜

—禁裏守衛総督・征夷大將軍期を中心に—

大庭 邦彦

はじめに

ただいまご紹介にあずかりました大庭と申します。今日はどうぞよろしく
お願い致します。

最初の前定では、徳川慶喜が政治的に復権する、將軍後見職に就任した後
を具体的に取り上げてお話ししようということで報告をまとめてきました
が、時間の関係で、本日は後見職を辞任した後、禁裏守衛総督に就任して以
降の話からお話しさせていただくことに致したいと思います。

徳川慶喜は御三家、水戸徳川家第9代藩主水戸斉昭の七男として生まれま
す。生母は、登美宮吉子という女性です。彼女は、國學院大學と非常に所縁
の深い有栖川宮家の第6代当主織仁親王の娘で、この点で慶喜は、一方で家
康の血を受け継ぎながら、もう一方で皇室の血も非常に色濃く受けているこ
とになります。ですから、おそらく天皇の前でも堂々と話ができる、渡り
合えるような人物であったということです。吉子と斉昭との間の子供という
のは、4人か5人しかいないのですが、初代の鶴千代、後の藩主慶篤、次男
は次郎麿といますけれども、夭逝してしまいます。その次が七郎麿で後の
慶喜ということになるのですが、何しろ男の子は3人だけです。そういう点
でいいますと、斉昭の子供は30数人おりますけれども、斉昭と正室、簾中（正
室）の吉子との間に生まれた子供として数少ない嫡流の流れをくむ子供で
あったと言えるかと思います。

彼は天保8年（1837）9月29日に江戸の小石川藩邸に生まれます。そして、

執筆者一覽（執筆順）

井上 順孝

國學院大學研究開発推進機構長・
神道文化学部教授

天田 顕徳

國學院大學研究開発推進機構研究補助員

武田 幸也

國學院大學研究開発推進機構
ポスドク研究員

齋藤 公太

國學院大學研究開発推進機構研究補助員

高野 裕基

國學院大學研究開発推進機構研究補助員

大庭 邦彦

聖徳大学文学部教授

國學院大學研究開発推進機構紀要 第七号

平成二十七年三月三十一日 発行（非売品）

編集・発行

國學院大學研究開発推進機構

東京都渋谷区東四丁目十番二十八号

郵便番号 一五〇一八四四〇

電話（〇三） 五五四六一〇一六二

FAX（〇三） 五四四六一九二三七

印刷所

株式会社 丸井工文社

Transactions of the Organization for Advancement of Research and Development

vol.7 (March, 2015)

Table of Contents

Articles (Special Issue: Interaction between Research and Education on Japanese Culture)

- Japanese Films as Teaching Materials for Religious Culture Education
..... INOUE Nobutaka 1
- The Challenges and Prospects of the Use of GPS Materials for Learning about Religious Culture
..... AMADA Akinori 37

Project Results Paper

- ISE and IZUMO in the Controversy about Enshrined Deities
..... TAKEDA Sachiya 61
- Studies of *Kojiki* in the Suika School: Focusing on the Problem of the Interpretation of Shintoist Scriptures
..... SAITŌ Kōta 99
- The Religiosity of Ancestor Worship in the National Morality Discourse or Kokumin-dōtoku :A study from the viewpoint of Kōno Seizō's notion of faith
..... TAKANO Yūki 131
-

Public Lecture

- TOKUGAWA Yoshinobu and Politics in the end of Edo era : A focus on the times of Kinri Shuei Sōtoku (Head of the Imperial Palace) and the Shōgun
..... ŌNIWA Kunihiko 188(1)
-
-

KOKUGAKUIN UNIVERSITY

Shibuya, Tokyo, Japan