

國學院大學

研究開発推進機構紀要

第8号

平成28年3月

國學院大學
研究開発推進機構紀要

第8号

平成28年3月

目次

—— 特集 日本文化研究の展望 ——

研究論文

日本の〈新宗教運動Ⅱ文化〉研究の課題と展望 …………… 塚田穂高 1

事業成果論文

建築儀礼に於ける御幣 — 近世の儀礼次第を用いて — …………… 吉永博彰 37

大山為起と荷田春満の『古事記』注釈 …………… 齋藤公太 75

明治五年東本願寺の九州巡回説教

— 教導職制度揺籃期の教化活動 — …………… 芹口真結子 99

天野辰夫の思想と行動について — 上杉愼吉の系譜から — …………… 東郷茂彦 135

公開学術講演会

現代宗教は古代宗教と何が違うか? — 宗教進化論再考 — …………… 井上順孝 206 (1)

日本の〈新宗教運動Ⅱ文化〉研究の課題と展望

塚田 穂高

はじめに

日本文化のなかの宗教文化^{〔1〕}を考える際に、神道文化、仏教文化、あるいはキリスト教文化と言うのは、程度の差こそあれそれぞれイメージしやすいだろう。あるいは、世界の諸宗教文化のなかにおいて、ユダヤ文化、イスラーム文化、ヒンドゥー文化などというのも、もちろんその範囲や表象についての議論はあろうが、一応は想定することができよう。では、「新宗教文化」はどうであろう。違和感がある語に響くだろうか。

「新宗教」の定義と範囲についてはさまざまな議論があるが、本稿では宗教社会学者の西山茂による「既存の宗教様式とは相対的に区別された新たな宗教様式の樹立と普及によって、急激な社会変動化の人間と社会の矛盾を解決または補償しようとする、一九世紀なかば以降に世界各地で台頭してきた民衆主体の非制度的な成立宗教」という定義

に従っておく。²すなわちそれは、近代化に応答する形で新たに発生・伸長した民衆的宗教運動、という時代的概念である。ならばやはり、ある特定の時代に一時的に新しく見えた、時間が経てば旧来の「宗教文化」に吸収されてしまうようなものであって、「新宗教文化」などと括弧することはなじまないのだろうか。

もう少し、現代日本の宗教文化の実態に即して考えてみよう。例えば、高校の日本史の教科書の多くには、幕末・維新期の文化史の一端に、黒住教―黒住宗忠、天理教―中山みき、金光教―赤沢文治などの記載がある。また、戦後の政党政治史の箇所に公明党とその母体である創価学会の記載もある。³高校日本史を履修した多くの学生が、そうした「新宗教」についての断片的な知識に触れるのである。それだけではない。例えば、高校野球における天理高校、PL学園高校、智辯学園・智辯和歌山高校、創価高校など。あるいは天理大学や創価大学も国内私学の中では一定の位置を占めている。街中でも、新宗教の施設は数多い。天理教の分教会や布教所などは無い自治体を探す方が難しいほどだろう。天理教の天理市、金光教の旧・金光町（現・浅口市）はもちろん、創価学会の信濃町や真如苑の立川、大山祇命神示教会の蒔田など宗教タウンと化しているような例もある。各教団の本部施設・建築等も日本の近代建築史上では独特の位置を占めている。⁴テレビやラジオCM、新聞・雑誌の広告などでも新宗教関係のものは枚挙に暇がない。電車内で創価学会や幸福の科学、ワールドメイト関連の書籍広告を見かけることも多く、日本の出版文化の一角を占めている。幸福の科学製作の映画も特異な評判を集めているよう。熱海の世界救世教のMOA美術館、甲賀の神慈秀明会のMIHOMUSEUMなども、日本美術界の中では独特な位置にある。政治においては、創価学会―公明党の存在は言うまでもなく重く、新宗教の連合体である新日本宗教団体連合会（新宗連）などの動向も注目を集めている。また、新宗教が特に注目を集めるのが、その街頭などでの布教・勧誘行為である。それが、イメージの上で「あぶなさ」「あやしさ」「金儲け」などと不可避的に連結している。そして、その一つの極にあるのが、オウム真理教と

その事件に代表されるいわゆる「カルト問題」（実際は新宗教に限られたものではないにもかかわらず）なのである。

このように見てくると、確かに神道文化や仏教文化などとはずいぶんと違ったかたちではありながらも、そして一定のネガティブイメージなどは孕みつつも、日本文化とその宗教文化の一角に、新宗教運動とそれに起因し関連する文化が現実には広く息づいているという指摘ができるのではないだろうか。そしてそれは、時間とともに神道文化なり仏教文化なりのなかに包摂されてしまいかと言えば、そのようには言えないように思う。よって、それらを〈新宗教運動＝文化〉と捉え、それについての考究を通じて、日本の宗教文化ならびに日本文化の研究に寄与することも大いにあるだろう、というのが本稿の基本姿勢である。

日本の〈新宗教運動＝文化〉を論じる際に、そのおよそ二〇〇年間の歴史をなぞり、またそれについての学術研究を全てレビューすることはできない。すでに一九九〇年時点での集大成として『新宗教事典』があるため、多くはそれを参照すればよいのである。⁵⁾

同事典の「新宗教の展開」の節には、その通史的記述と言える「時代ごとの特徴」の項がある。だがそれは、一九九〇年の刊行であるために、「第六期第一次石油危機―昭和末年〈豊かな社会〉での新展開」として、神秘・呪術ブームのなかの、後述するような一九七〇年代半ば以降に発展したとされる「新新宗教」や「小さな神々」の流行現象などの記述までで終わっている。⁶⁾

それから四半世紀が経った現在、その通史の「その後」は、どのように記述しうるだろうか。本稿で焦点化し論じたいのは、まさにそれであり、それはとりもなおさず〈新宗教運動＝文化〉の現況を取り扱うこととなる。そのためには、①従来の「旧」新宗教⁷⁾がその後どう展開したか、②「新新宗教」とされた運動群がその後どう展開したか、③その後どのような新たな運動が発生・伸長したか、を腑分けして見ていく必要があるだろう。

以下、本稿では、〈新宗教運動Ⅱ文化〉の実態とその研究動向の双方に目配りをしながら、この順に論じていく。そうした議論を経て、日本の〈新宗教運動Ⅱ文化〉とその研究の現在と今後の展開について考察し、展望を示そうというのが本稿の目指すところである。

一、「旧」新宗教運動の動向とその課題

日本の新宗教運動は、その教勢を拡大させているのだろうか。「新宗教」と言えば、どれも巨大な教団で、大量の信者が一方向に統制され、多くのカネを集め、大型の施設を各地に次々と建設して勢力を伸ばしている、といった「幻想」が持たれているケースに遭遇することがままある。が、それはどの程度実態に即しているだろうか。

もつとも、その全体像を正確に捉えられるような枠組みとデータが存在しないという問題も大きい。そもそも「新宗教」とは、前述の通り時代性に即した学術概念と、新しく見える宗教運動への一般的呼称との間を揺れ動く「容れもの」なのであり、その範囲は不明瞭である。法制度上・行政上の用語ではなく、数も確定できない。代表的な事典である『新宗教教団・人物事典』におよそ三四〇の団体が収録されているが、ようやく一つの目安になるくらいである。⁸⁾

唯一頼りになりそうに見えるのが、文化庁の『宗教学年鑑』である。だがこれも、「神道系」「仏教系」「キリスト教系」「諸教」の別にデータを伝えるものの、「新宗教」という区分はなく、「諸教」がそれにそのまま対応するでもない。また、区分ごとの「宗教法人」の数自体は正確に把握されているものの、法人格のない「宗教団体」や、あるいは名乗らないでも実質的にそのような団体であるものの数は捉えようがない。

表1 「旧」新宗教11教団における申告信者数の推移

	1993年	1998年	2003年	2008年	2013年
黒住教 (1814)	295,225	297,130	298,028	298,490	297,545
天理教 (1838)	1,892,498	1,902,470	1,629,399 (↓)	1,211,565 (↓)	1,169,275 (↓)
金光教 (1859)	433,340	430,190	430,190	430,105	430,026
円応教 (1919)	444,348	457,356	463,104	461,504	457,554
PL教団 (1924)	1,234,457	1,131,199 (↓)	1,076,797 (↓)	981,720 (↓)	922,367 (↓)
霊友会 (1928)	3,212,314	1,793,413 (↓)	1,716,227 (↓)	1,518,246 (↓)	1,369,050 (↓)
生長の家 (1930)	872,198	862,507	822,940 (↓)	711,427 (↓)	550,310 (↓)
世界救世教 (1935)	835,756	835,756	835,756	835,756	835,756
立正佼成会 (1938)	6,545,950	5,913,379 (↓)	4,948,062 (↓)	3,791,509 (↓)	3,089,374 (↓)
佛所護念会教団 (1950)	2,240,589	1,672,752 (↓)	1,584,336 (↓)	1,385,172 (↓)	1,214,118 (↓)
妙智會教団 (1950)	1,027,598	1,047,922	1,056,504	853,977 (↓)	660,991 (↓)

※文化庁編『宗教年鑑』の記載データに基づき筆者作成

※教団名の下は立教年 信者数の単位は(人)

※(↓)は5年前より1万人以上の減少があったことを示す

次に「信者数」に注目してみる。『宗教年鑑』には単立宗教法人を除いては、信者数の掲載があるが、これは各教団から申告されたものである。「旧」新宗教のなかでも比較的規模が大きく、歴史があり、一般に「新宗教」として認知されていると思われる一教団について、一九九三年末～二〇一三年末まで五年ごとの信者数の推移を表1にて見ていく。

教団によって差はあるが、軒並み停滞・減少傾向であり、なかには二〇年間で半減というものもある。もちろん、この数値自体が正確だと論じたいのではない。そうではなく、「信者数が停滞・減少していることを申告している」ということ自体を重要視すべきである。これは、原理的には少しでも多くの人びとを救済し、信者会員とすることで発展を遂げ、人類救済・世界救済を

目指すことをその共通特性とする「新宗教」にとっては、かなり衝撃的な告白とも言える。

他方、実質的規模としては国内最大と言える、創価学会の場合はどうだろうか。創価学会は単立宗教法人であるため『宗教年鑑』に信者数の記載はないので、同教団広報室が毎年刊行している『SOKA GAKKAI ANNUAL REPORT』を参照する¹⁰。すると、二〇一〇年から二〇一五年まで公称会員数は「八二七万世帯」のままである。この数字も完全に正確とは言えないが、それでも各回の衆議院・参議院選挙における公明党の比例・全国での得票数などを考慮すれば、全くの無意味な数字ではない。ここでも注目したいのは、一千、一万世帯の増減も見られず、変わらないという事態である。これはすなわち、少なくとも数の上で増えていると発信することを止めている、ということだ。さらに深読みするならば、世帯数レベルではほぼ変動が認められず、すなわち世帯内での信仰継承の方に軸足が移っているという事態を想起させるのである。

幕末・維新时期以降、社会の変化にあわせていくつもの発生・伸長の波を経て、とりわけ戦後の高度経済成長期に隆盛を誇った日本の新宗教運動の多くが、ほぼ漸減・停滞状況にある。いったい何が起きているのだろうか。大づかみに言ってしまうえば、「新宗教」という近代適的な組織宗教モデルが不適合を起こしつつあるのだと言えよう。だが、宗教運動自体の問題というよりは、その背景や原因に着目すべきである。そこにはやはり少子高齢化、人口減少、過疎化¹¹といった、後期近代社会の現代日本で目下進行中の社会変動が色濃く影を落としているのである。

そうした状況はひとり新宗教だけの問題ではなく、日本の宗教にとっての共通課題である。それらの研究は緒に付いたばかりであるが、とりわけ新宗教を対象としたものは少ない。そのなかでも、金光教と立正佼成会を対象に過疎・高齢化の問題の実態把握を行った渡辺雅子の研究は貴重であるので、本節の議論の上でも紹介しておきたい¹²。

渡辺の研究によれば、金光教の場合、全一、五二四教会（二〇一三年七月時点、独立採算制）のうち過疎地域に立

地するのは三〇七(二〇・一%)であり、過疎地域であっても市街地に位置することが多い。ただし、南九州・四国・西中国教区といった関西以西に重心を置く同教団の有力な地盤においては、三割超々四割弱となっている。また、信者数は前掲の通り二〇年で横ばいと申告されているが、教会数は一九八二年の一、六八一件、教師数は一九八五年の四、四一八人をピークに、二〇一一年には一、五五四件・三、九四五人と、なだらかに減ってきている。

立正佼成会の場合¹⁴、過疎地域に立地する教会道場(本部の統制が強い)は全三三八のうち一六(六・七%)、拠点は一三八中一三一(三一・五%)である。教会道場の所在地は都市型で、拠点の所在地も非過疎地域が三分の二だが、実際には布教の包括地域に過疎地域を含んでいる場合が半数以上である。

同研究においては危機的状況までどうかええないものの、限られた人的資源により何とか維持されている状況が伝わってくる。二教団間での差異も認められ、安易な一般化はできない。しかし、日本の新宗教運動のほぼ共通の問題状況を反映していると言える。全国津々浦々まで教会・分教会・布教所がある天理教の場合や、国内最大の教団である創価学会などの場合でも、同様の研究データの蓄積が今後必要となるだろう。

そうした漸減・停滞状況のなかでより焦点化されてくるのが、教団内再生産、すなわち信仰継承・次世代育成といった局面である。新宗教運動において発生から時間が経つにつれ、二代目以降の信者が増えてくるということはしばしば言われてきたことだが¹⁵、今日ではそれが成員の高齢化と新規信者の獲得の困難性の実質的な増大に伴い、教団の維持・存続上の死活的問題となっている点に重みがある。

この問題については、創価学会における信仰継承・次世代育成についての猪瀬優理の研究が非常に参考になる¹⁶。猪瀬は、札幌の学会員を対象に質問紙調査を行い、八二二票の有効回答を得た。そのうち、第一世代が四八・五%、第二世代以降が五一・五%であった。入信動機で一番多かったのも「親が学会員」であった。世代間信仰継承の要因と

世代交代の効果についても、男性の場合は「母親の教化態度が弱いほど、父親の信仰態度が強いほど、未来部への参加が多いほど、中学生時の家庭の雰囲気が良い人ほど、高まる」、女性の場合は「母親の信仰態度が強いほど高まるが、母親の教化態度が強いほど弱まる」など、背景的要因の男女差について信頼できるデータをを用いて実証的に解明している。また、家の宗教意識が高まることや二世信者の増加が一概に教団の活力を衰退させるとは言えないことも示しており、巷間に流布する軽薄な創価学会論を一掃するような知見を提出している。本稿の文脈で重要なのは、強固なタテヨコ組織を整えてきたはずの創価学会のさまざまな信仰継承・次世代育成の取り組みを経ても、教勢を伸長させるまでには展開できておらず、「現状維持」が精一杯であるということであろう。

以上、本節では、創価学会をはじめとする「旧」新宗教の多くの教勢が停滞・漸減状況にあること、その背景的要因としての少子高齢化・人口減少・過疎化などの諸問題と、それに対応する信仰継承・次世代育成の問題への着目が、運動自体にとっても学術研究においても焦点化されつつあることを確認してきた。¹⁷⁾

二、〈新新宗教〉論の提出と展開

続いて本節では、〈新新宗教〉論とその対象について、検討を進める。

「新新宗教」とは、一九七九年に西山茂が、「大教団化した新宗教が社会的適応をとげるさいに、重荷に感じて棄て去った遺物をあえてひろいあげることによって、小規模ながら最近（傍点は筆者による）急速に教勢を伸長させている新宗教」¹⁸⁾として提出し、メディアなどを通じてある程度人口に膾炙したチームである。前年の一九七八年には、『国際宗教ニューズ』一六三・四号が特集「新しい新宗教運動」を組み、G L A、真光、ヤマギシ会、エホバの証人につ

いての論考が掲載されていることを考えると、「新宗教運動のなかに何かしら新しいものが出現しているらしい」という感触はある程度共有されていたのかもしれない。西山は当初、その下位類型として、①終末論的な根本主義をかかげるセクト的なものと、②呪術色の濃い神秘主義を標榜するカルト的なもの¹⁹の二つを挙げ、前者の例として妙信講（現・顕正会）、エホバの証人、統一教会を、後者の例としてG L A、神霊教、真光を挙げていた。もともと西山は、後には②のタイプのみに限定するかたちで論の修整を行い、さらには「（霊||術）系新宗教」論へと展開をはかった²⁰。これは、「神霊・人間霊・動物霊とその構成素・作用などを操作し、それらの実在を「証明」したり、病氣治しなどの除災招福をはかったりする反復的な霊術を、救済や布教の主要な武器とする新宗教」のことであり、こうした新宗教（大本・太霊道、阿含宗・真光・G L Aなど）が日本の近代化の一段落期に台頭するという「時代社会論」としての性格を強く持っていた。

こうした議論は、本稿冒頭で述べた西山執筆の『新宗教事典』の通史的記述の部分にも反映され、八〇年代後半の状況が、「新宗教のレベルにおける神秘・呪術ブーム」であり、そこでは「伝統的な素材と現代的な素材を結びつけてシンクレティックな新しい創造」がなされていること、霊術を使って何かを目指すというよりは神秘性そのものが重視されるという「表出的な宗教志向性」を持つこと、そこには相対的に多くの若者が参集していることなどが指摘された²¹。

このようにして、日本の新宗教運動のなかの同時代的な新たな潮流をつかもうとする概念として〈新新宗教〉論は提示された。だがしかし、西山自身はこうした時代社会論の拡散を繰り返したものの、そこで挙げられた諸宗教運動の個別研究をその後に精力的に進めたわけではなかった²²。

〈新新宗教〉論をより展開させたのは、島蘭進である。島蘭は「新新宗教」を「一九七〇年代・八〇年代に顕著な

発展、成長をとげた新宗教教団（運動）などと大づかみに捉え、その特色を検討している。具体的には、その主なものとして二七教団ほどを挙げた（後掲表2を参照）。そして、それらを組織の緊密度合などを指標として、「個人参加型」（サークル的）・「隔離型」（緊密・内閉的）・「中間型」に分類した。また、「旧」新宗教と対比させるかたちで、①貧病争という動機から「空しさ」の動機へ、②現世志向から現世離脱へ、③心なおしの脱倫理化と心理統御技法の増加、④神秘現象と心身変容への関心の増大、⑤自己責任の強調、および自己の靈魂の永続の意識、⑥聖なる宇宙の再構成、⑦破局切迫の意識（千年王国主義）とメシアニズムの昂揚という、七特徴を挙げて分析を行った。西山と同様、ある時代における新宗教運動のまとまった動向をパノラマ的に捉えようという姿勢が顕著である。²⁴

こうして提示され展開された〈新新宗教〉論とその語は、単に宗教研究の領域のみに留まらず、メディア等を介してある程度人口に膾炙されていくこととなった。いくつか代表的な書とそこで取り上げられた教団名を列挙すれば、朝日新聞社会部『現代の小さな神々』（靈波之光教会・大山祇命神示教会・太陽を信じるピラミッドの会など）、ひろたみを『につぼん新・新宗教事情』（太陽を信じるピラミッドの会・日本ラエリアンムーブメント・日本聖道教団・ものみの塔聖書冊子協会・大和之宮・白光真宏会・阿含宗・世界真光文明教団など）、室生忠『若者はなぜ新・新宗教に走るか』（ものみの塔聖書冊子協会・ラジニーシ瞑想センター・阿含宗・浄土真宗親鸞会）、室生忠『新人類と宗教―若者はなぜ新・新宗教に走るのか―』（世界真光文明教団・日本ラエリアンムーブメント・高千穂神霊教団・太陽を信じるピラミッドの会など）、別冊宝島『救い』の正体。―ポスト・オウムの新・新宗教&カルト全書―（浄土真宗親鸞会・エホバの証人・法の華三法行・統一教会・顕正会など）といった書が、それぞれ「新新宗教」の語を携えて論じている。²⁵ また、『新宗教時代』一〜五も、必ずしも「新新宗教」という語は使われていないものの、内容としては新宗教のなかの新たな目立つ教団を扱ったものである。²⁶ なお、新聞・雑誌においても、一九八〇・九〇年代を中心に複

数使われているのが確認できる。²⁷⁾

このように、「新新宗教」の語はメディアを中心に膾炙されていったと言えるが、他方で新しいもの、ものめずらしいものであれば何でも含みこんでしまうようなチームにもなってしまった。

こうした状況を踏まえてその概念と用法の妥当性について批判的検討を加えたのが、井上順孝である。すでに、「新機種まがい」「本当に胎動か」²⁸⁾と慎重姿勢を見せていた井上は、「新新宗教概念は必要か」と西山・島蘭らに投げかけ、「運動の個性、及び発展段階の考慮」の必要性などを問うた。²⁹⁾ それに対し、西山はあくまで「時代社会論」であると、島蘭は「現代日本の宗教状況の分析道具」だとそれぞれ反論した。³⁰⁾ よくかみ合った継続性のある議論とは必ずしも言えないものの、三者とも研究蓄積の必要性についてはある程度共有していたものと言える。

その後、井上は、当該文化の宗教伝統との連続性が稀薄だとする「ハイパー宗教」概念を代案的に提出し、さらには新宗教を「近代新宗教」と「ポスト近代新宗教」（とそのハイパー性）とに分けて考える議論を示している。³¹⁾ その点では、井上においても、何らかの「区切り」を見ようという姿勢は共通していると言えるだろう。

他方、島蘭は、井上との議論を踏まえた上で『ポストモダンの新宗教』論を展開し、「各時期に顕著に発展した教団をその時代を代表する宗教運動とする見方が適切」「七〇年代以降、すなわちポストモダンの意識が高まるようになった時代（に発展）」「それまでの新宗教のあり方と）かなり顕著な差がある」と、基本的には自説を堅持し、その有効性を訴えた。³²⁾ そして、前掲の三類型・七特徴はそのままに、「反世俗主義」「ナシヨナリズム」「新霊性運動」「近代批判」「内閉化」といった参照軸と組み合わせ、オウム真理教、ワールドメイト、GLA、幸福の科学といった運動群についての考察を展開している。

このように、日本における「新たな新宗教運動」の動向を捉えようとする議論が展開されてきた経緯がある。

三、「新新宗教」とその研究のその後の展開

では、一九七九年の概念提示から三五年超、島蘭の概観的研究からも一五年を経た現在、〈新新宗教〉論ならびに、そこで名宛られたそれぞれの運動はどうなっているのか。それが問題である。当時において「最近」「新しい」「その時代」などとされた運動群とその研究の現状の把握が必要なのである。

まずもって、今日ではそれほど積極的かつ頻繁にこのチームが用いられるわけではない。学術論文等を検索してみても、ほとんどヒットしない。筆者自身も、拙稿の表題にて「新新宗教」という語自体は使っているものの、これは、かつてそのように括られた運動群の個別性や現況に焦点化しようとしたものであり、あくまで留保・括弧付きである。では、「新新宗教」とされた運動群の研究は進んだか、という点を確認してみよう（表2）。

ここで挙げられている二八教団は、島蘭進が新新宗教の代表的教団として挙げたものである。今日の観点から振り返ってみても、なかには戦前や高度経済成長期に立教したのも多く含まれ、いくら発展の面を見てもはたして「新新宗教」と一括りにできるものだったのかという疑問がやはりある。

一見してわかるのは、教団・団体ごとに研究の偏りがかなり顕著であることだ。「新新宗教の御三家」とも目されることもあった、阿含宗・G L A・真光をまず見ると、世界真光文明教団・崇教真光については、外国人研究者によるものも含めて継続的な注視と成果の産出がなされてきたと言えようが、阿含宗・G L Aに関してはまとまったものはほぼない。「新新宗教の第二波」と目されたものでは、オウム真理教については、事件後にさまざまな論考が溢れたのは当然だが、基礎研究が提出されたのは比較的近年である。近年注目を浴びることの多いワールドメイトについては、ジャーナリストによる断続的な報告が主であり、その教団特性を包括的に捉えうるような研究は進められていない。

表2 「新新宗教」とされた28教団の設立年・発生基盤・主要研究等

教団名	設立年	発生基盤	主要研究等 ⁽³⁴⁾
エホバの証人	1881	外来キリスト教系	[大泉 1995] [兼子 1999] ほか ⁽³⁵⁾
真如苑	1936	真言密教系	[秋庭・川端 2004] [芳賀・菊池 2007] ほか ⁽³⁶⁾
顕正会	1942	日蓮正宗系	[西山 1978a, b] [早坂 2000] ほか ⁽³⁷⁾
大山祇命神示教会	1953	創唱系	[神奈川新聞社編著 1986] [沼田 1995] ⁽³⁸⁾
霊法会	1950	霊友会系	————
白光真宏会	1951	大本・生長の家系	[Pye 1994] [沼田 1995] [熊田 1999] [岡本 2012] ほか ⁽³⁹⁾
ヤマギシ会	1953	(農業コミュニオン)	[米本 1997] [黒田 2006] ほか ⁽⁴⁰⁾
阿含宗	1954	密教系	[Reader 1988] [小林 1994] ⁽⁴¹⁾
霊波之光教会	1954	創唱系	[塚田 2007a, b] ⁽⁴²⁾
浄土真宗親鸞会	1958	浄土真宗系	[横山 1997] [森 2002] ほか ⁽⁴³⁾
統一教会	1954	外来キリスト教系	[櫻井・中西 2010] ほか ⁽⁴⁴⁾
世界真光文明教団	1959	世界救世教系	[ペトロ・畑中編 1993] [宮永 1980, 1989, 2000] ほか ⁽⁴⁵⁾
崇教真光	1978	世界救世教系	[谷 1993] [McVeigh 1997] ほか ⁽⁴⁶⁾
自然の泉	1960	創唱系	————
ほんぶしん	1961	天理教系	[新屋・島蘭・田邊・弓山編著 1995] ⁽⁴⁷⁾
GLA	1969	スピリチュアリズム系	[沼田 1995] ほか ⁽⁴⁸⁾
神慈秀明会	1970	世界救世教系	[清水 1994] ⁽⁴⁹⁾
龍泉	1972	沖縄民俗宗教系	[藤田 1995] [島村 1995] ⁽⁵⁰⁾
ラジニーシ瞑想センター	1974	外来インド系	[伊藤 2003] ⁽⁵¹⁾
日本聖道教団	1974	創唱系	[清水 1995] ⁽⁵²⁾
ESP 科学研究所	1975	(健康器具等会社)	[沼田 1995] ⁽⁵³⁾
法の華三法行	1980	自然の泉系	[米本 2000] [藤田 2008] ⁽⁵⁴⁾
ス光光波世界神団	1980	真光系	[米山 1995] ⁽⁵⁵⁾
日本ラエリアン・ムーブメント	1980	外来系	[室生 1986] [ひろた 1988] ⁽⁵⁶⁾
大和之宮	1977	創唱系	[井上 1994] ⁽⁵⁷⁾
オウム真理教	1984	ハイパー系	[島蘭 1997] [宗教情報リサーチセンター編 2011, 2015] ほか ⁽⁵⁸⁾
ワールドメイト	1984	大本・世界救世教系	[溝口 1995] [沼田 1995] [青沼 2015] ⁽⁵⁹⁾
幸福の科学	1986	GLA・スピリチュアリズム系	[島蘭 2001] [塚田 2009, 2015] ほか ⁽⁶⁰⁾

※島蘭進『ポストモダンの新宗教』で挙げられた28教団⁽⁶¹⁾について筆者作成

幸福の科学については、一九九〇年代初頭の単発的な論考提出後は、ようやく近年になって筆者によりまとまった成果が提出されたような状況である。そのほか、白光真宏会も包括的なものはないが、単発的な論文のかたちでは提出されている。真如苑については、二〇〇〇年代に入ってからまとまった成果が提出され、その研究水準は大きく上がった。霊波之光教会についても、筆者による論考がほぼ唯一のものだ。統一教会については、主に「カルト問題」研究の文脈などから、ようやく重厚な研究が切り開かれた。比較的規模の大きい団体と言える、大山祇命神示教会や神慈秀明会、社会問題化することも見られる顕正会や浄土真宗親鸞会、法の華三法行についての研究の蓄積はほとんどない。それ以外でも、単発的あるいは一九九五年ごろのルポルタージュのみで停滞しているものもかなりあるのである。こうした教団ごとの注視のムラと包括的なデータ蓄積の不足という現状を、まずは認めなくてはならないだろう。

そのような現状認識を前提としつつも、それでも次に考えたいのは、これらのひとまずは「新新宗教」として把握された教団群が、その後どのように展開し、現在どのような状態にあるのか、ということである。すなわち、「新新宗教」は「新新宗教」のままであるのか、それともそうではなくなつたのかという点であり、ひいては〈新新宗教〉論が適切であったか、その今日的有効性はあるのかどうかという点である。全ての教団について十全な調査をしたわけではないが、なるべく包括的な把握と、共通性・特筆性をそなえる論点の提示を目指したい。

まずは、「旧」新宗教との平準化という点である。日本の新宗教運動の諸特徴をやや強引に約言するならば、民俗宗教との連続性、根源的生命との連続性の教え、現世主義、在家主義、問題解決を求めての入信、家族信仰、倫理的実践と呪術的実践、自力と他力、自利と利他の連結、組織宗教性、教団施設の整備と全国的な展開、などとまとめることができよう。⁽⁸⁾

そうすると、「新新宗教」のなかでも真如苑、大山祇命神示教会、霊波之光教会、世界真光文明教団、宗教真光など

は、全国化、家族での信仰化、教え・儀礼・施設の整備などが進み、組織面ではまず「旧」新宗教とあまり変わらない中堅教団に展開していることが言えよう。白光真宏会、阿含宗なども、やや緩やかな組織性を持つものの同様の傾向にある。真如苑は表2の諸教団のなかでも群を抜いて着実に教勢を拡大しており、それに次ぐと思われるのが靈波之光教会や大山祇命神示教会で、地方施設等の拡充は確実に見られている。これらの多くは、島蘭によれば「中間型」に分類されるものであるので、そもそもの組織的特性として、「旧」新宗教とそれほど差異がなかったのかもしれない。「個人参加型」とされたもののなかでも、幸福の科学やワールドメイトなどは、その実態規模はたいしたことななくとも、全国的な展開や組織整備等の傾向は同様である。すなわち、これは発生当初は緩やかな組織の個人参加型に見えたとしても、運動の展開とともにやはり組織性を求めていったと行うことができ、新旧の差異に見えたのは運動の発展段階に拠る面があったのではないかということである。

世界観や教えなどの特性に目を向けても、かつて指摘されたような、霊的な興味本位志向、若者中心性、島蘭が指摘した七つの特性などといった顕著な質的差異を現在認めることができるだろうか。例えば今日の真光教団に、手かざしの神秘性や霊動・憑依それ自体を求めて参画を目指す若者が多いとは言えない。教団側もそのような打ち出しは特にしていない。阿含宗の月例祭や教団行事に若者の姿が多く見られるわけではないし、超能力開発が強く求められ、教団がそれに積極的に答えるわけでもない。幸福の科学は確かに霊的志向が強く、メディアの活用などを通して若者に訴えかける戦略を打ち出しているが、それでも教勢として成功しているわけではない。多くの教団は組織戦略として信仰継承・次世代育成に注力しており、その姿は「旧」新宗教と大きくは変わらない。その意味では、「新新宗教」ですら多くは停滞・漸減傾向にあるのである。

次に、「シンクレティックな新しい世界観の創造」「霊的世界観の再構成」などと捉えられた面についてである。前

掲表2の通り、多くの「新新宗教」は、「旧」新宗教と同様に、既成宗教・民俗宗教を基盤としつつ、先行する新宗教運動などからの影響を色濃く受けている事実を確認できる（外来系を除く）。そこに新旧の差異を認めることはほとんどできない。ただし、オウム真理教や幸福の科学などいくつかの教団は、確かにグローバル化の潮流を受けた、井上が述べるところの「ハイパー性」をそなえており異彩を放っている⁽⁶⁴⁾。よって、井上が「近代新宗教」と「ポスト近代新宗教」との間に質的差異を措定するのは適当と言える。しかし、そうした運動群が急速に教勢を伸長させたり、質量ともに目立っているとは言えず、「新新宗教」とされたものなかではあくまで一角である⁽⁶⁵⁾。これは、こうした「ハイパー宗教」という形態の捉えにくさと「新宗教運動」という形態との相性の問題を孕んでいるが、それは次節で論じたい。

続いて、やや議論の位相が異なるが、「カルト問題」や社会問題化との関連、という観点である。島蘭が一九九二年時点で「隔離型」と分類したものを中心に、複数教団がいわゆる「カルト問題」化し、実際にさまざまな被害を生んでいたという事実をどう考えたらよいのだろうか。筆者は、オウム真理教・統一教会・親鸞会・顕正会・法の華・ワールドメイト・幸福の科学などのケースを論じるなかで、そうした社会問題化の原因を（複合的ではあるものの）、「後発の新宗教であること」により、新規開拓の厳しさやオウム事件の影響による教団宗教への忌避感を正面から受けることで、社会問題化を惹起するような布教・運動形態の形成・採用の方向に向かったのではないかと一点を示唆した⁽⁶⁶⁾。ただし、「後発」ゆえの問題性であるので、時間が経てば自然と問題性がなくなる、という見通しは甘い。現に、発生から三〇年以上経っても、社会のあちこちで軋みを抱えているケースは複数かつ顕著なのであり、そうすると発生時期や発達段階の問題としてのみ考えることはできないだろう。これは新旧の差異というよりも、その問題性の有無という質的差異に厳しく目を見張るべき観点だと言えよう。

以上のように、かつて「新新宗教」とされた教団群の時を経た今日的状況を踏まえれば、〈新新宗教〉論はかなりの動揺をむかえていることは明らかである。ある時代のある動向を、まさに西山の言うように「時代社会論」的に切り取り、論じることはできる、あるいはできただろうが、そのままでははや通用しない。その運動群は、中堅教団に発展しつつ新宗教全体の一部に同化・融解していったものも複数あり、当初は注目を浴びたものの、多くは停滞・漸減状況にある。日本の新宗教の通史的記述の「その後」（一九九〇年代以降）を記すとしても、「世代交代」「新勢力への力の移行」とは言えず、「新新宗教」を「主役」のように記述することはとてもできないのである。

四、新たな運動の発生・伸長とその把握

「新新宗教」が「主役」の座への世代交代に「失敗」したとして、では代わりに（冗談ではなく）「新新新宗教」とでも言えるような、二〇〇〇年代を中心に著しく発生・伸長した新たなタイプの新宗教運動の一群が存在しており、それについての議論や歴史を記すことができるのだろうか。ところが結論から言うならば、それもまた難しい。まず、そのためのデータの蓄積が研究レベルにおいてもまたジャーナリズムレベルにおいても圧倒的に乏しい。また、このことを論じるにも、①そもそも「新たな新宗教」と言えるような運動が発生しているのかどうか、②その運動形態の特性上、それらを「宗教運動」と捉えることができにくいのではないか、③研究者やメディアなどがそうした新たな運動を把握しようというモチベーションが低下しているのではないか、といったように順序立てて論じていく必要がある。

まず、そもそも「新たな新宗教」と言える運動が発生しているのか、という点である。「宗教法人」は認証制なので、

実数レベルでおさえられる。新たな設立認証は、ここ一〇年は年間七〇〜一一〇件ほどで推移している。⁶⁷ には単立の神社、寺院、キリスト教会なども含まれている。文部科学大臣所轄、すなわち複数県で活動するある程度全国的な宗教法人の新設は、年間わずか二〜三件である。『宗教年鑑』の二〇一四年版では、日本テラワダ仏教協会（仏教系単立）、法蘭西（仏教系単立）、宮崎北聖書キリスト教会、純福音教団、IGLESIA NI CRISTO、麻布福音協会（いずれもキリスト教系単立）などが新たに文科相所轄になっているのを確認できる。⁶⁸ しかし、このやり方で新たな「新宗教」の目立った発生や急激な台頭・発展を捉えることは難しい。

「新新宗教」以降で、『新宗教事典』や『新宗教教団・人物事典』には掲載されていないが、新宗教的運動と見なせるものがないわけではない。いくつか試みに挙げてみよう。⁶⁹

念佛宗三寶山無量壽寺は、一九七九年に宗教法人格を取得しており、一定の歴史を有するが、近年注目を浴びてきている。⁷⁰ 兵庫県加東市に広大な本山をかまえ、日本仏教の「代表」として「仏教サミット」を開催するなど独自の活動が目をはひく。秘密念仏系の加入儀礼などにより実業家や富裕層を集め、数万人超の規模と見られる。

木の花ファミリーは、一九九四年に設立された農事組合法人である。⁷¹ 教祖的人物である「いさごん」を中心にして、富士山麓で数十人規模のエコ・コミュニティを展開している。「いさごん」にはシャーマニズム的力能があるとされ、さまざまなメッセージなども伝えられている。また、ヤマギシズムとの連携も見られる。

レムリア・ルネッサンスは、一九九八年設立の一般財団法人である。⁷² 元々は幸福の科学の分派的団体であり、GLAの影響も受けている。幸福の科学と同様に、高級霊や歴史的偉人などのスピリチュアル・メッセージを取り次ぎ、書籍・CDなどの出版やセミナー活動を行っている。

かむながらのみちは、一九九九設立の宗教法人である。⁷³ 解脱会の会員であった北川慈敬を中心に、真言宗醍醐派の

伝統や、あるいは自己啓発セミナーなどとも連携しながら宗教活動を行っている。また、禊教の流れをくむ身曾岐神社（山梨県北杜市）の実質的な運営を担っている。

につぼん文明研究所は、二〇〇〇年に設立されたNPO法人である。⁷⁴ 神職である奈良泰秀を中心に、大本にも連なる古神道系思想や儀礼を講座・講演などで啓蒙する。

日像会（神幽現救世日像会）は、二〇〇四年に設立された宗教法人である。⁷⁵ 元々は世界真光文明教団から一九七四年に分派した神幽現救世真光文明教団から、その教祖・依田君美の死後に分派した、自らを日像の生まれ変わりとする福島政浩によるものである。設立後、スピリチュアルな要素が増し、現在はセミナー・講演会などを中心に活動を展開している。

これらの団体は、筆者が調査・研究を進めるなかで、従来の新宗教運動との何らかの連続面などからたまたま発見し認知するに至ったものであって、何らかの体系性を持って挙げたものではない。しかし、『新宗教事典』以降、「新宗教」以降の新たな運動という観点からは、ある程度の広がりを確認できる諸事例ということができらる。こうした団体は、他にも探せばいくらかはあると思われるが、⁷⁶ 重要なのはそもそもほとんど探されていないこと、把握されていないことであろう。

これらの例から読み取ることができなのが、その拡散的な運動形態上、それらを「宗教運動」と捉えることができにくいのではないか、という点である。前述の木の花ファミリアやレムリア・ルネッサンス、につぼん文明研究所などは、観察者が宗教的団体あるいは「新宗教運動」だと解釈することは可能だとしても、少なくとも「宗教団体」を自称してはならず、「宗教法人」の形態もとっていない。裏を返せば、法人格なしのスピリチュアル・グループ、一般財団法人、NPO法人、有限会社、修養・倫理団体などのなかに、⁷⁷ そうした団体はそれこそ無数にあるのではないか、

ということだ。

このことは、〈新新宗教〉論のなかでも出てきた「個人参加型」や、いわゆる拡散・遍在化する宗教性の問題とも連結する。また島蘭進は、緩やかなネットワーク形態を取る「業務遂行組織―消費者接合モデル」も提出していた。²⁸⁾「新新宗教」のなかにもESP研究所など「宗教団体」ではない例がすでに含まれていたが、その傾向はより顕著になっているのではないか。言うなれば、かつてはある宗教的・精神的ネットワークなり萌芽的組織がさらに組織化を模索する過程で有力な選択肢としてあった宗教団体化・宗教法人化という途が、あまり選択されにくくなっているのではないかということである。オウム真理教事件を経た九〇年代以降、いっそうその傾向は強まったのではないかと思われる。

一方、この変化は観察者側にとっても重い意味を持つ。かつては、「宗教（団体・法人）」のなかに「新新宗教運動」を見る、という基本的括りのもとで発見・収集・観察することが担保されていた。しかし、このように「宗教」の境界をはみ出して、際限がないほどに拡散してしまったものを、はたしてどこまで集められるのか、集める研究上の意義があるのだろうか。そして、それをたとえ集めたとしても、まとまりをもって捉え、論じられるのか、という事態である。これは、宗教の機能的定義を採用した際につきまとう問題ともパラレルである。²⁹⁾そういった作業に従事するモチベーションも低下せざるをえないだろう。

メディアにおける関心の低下もまた顕著である。今日において、かつての『現代の小さな神々』³⁰⁾のような新たな宗教運動等への継続的な関心と報道はほとんど期待できにくい。全国紙・地方紙ともに宗教取材班どころか宗教報道専門の記者も若干の貴重な例外を除いていないと言ってよい状況である。また、そもそもそうした「新たな新宗教」のような対象に対する社会的な興味・関心もあまり高いとは言えないだろう。企画として成立しがたいのであり、せい

ぜい何かのきっかけに「カルト問題」化・事件化して初めて一時的な注目を浴びる程度である。確かに週刊誌や情報誌等には宗教特集・新宗教特集が載ることもある。近年のものでは例えば、『別冊宝島』二二三〇号（二〇一四年）は「日本の新宗教 保存版 知っておきたい教祖、教え、活動内容」、『一個人』二〇一三年九月号は「保存版特集 日本の新宗教入門」として、それぞれ日本の新宗教運動の特集を組んだ。だが、それらはほとんど「旧」新宗教と一部の「新宗教」の現状の紹介なのである。その他の雑誌でも断続的に特集などが組まれることはあるが、多くは「これまで」の新宗教のカネやパワーや政治との関わりの「いま」についてであり、あるいは事件化したもの、珍奇さへの着目などに終始している。「いまこうした新たな動きがある」という側面はやはり稀薄なのである。

以上見てきたように、このような実態の不明瞭性、形態の拡散性、関心の停滞などがあいまって、新たな運動の把握はほとんど行われていない。この状況は、今後いくつかの大海に小網を垂らすような把握が進められる可能性はあるものの、大きくは変わらないと思われる。「新新宗教」以降の新たな運動の動向によって、「新宗教運動」史を更新することは、実質的に不可能と言わざるをえない。

五、小括―〈新宗教運動Ⅱ文化〉とその研究の現在地―

以上、一九九〇年の『新宗教事典』刊行以降、〈新新宗教〉論以降の日本の新宗教運動の状況とその研究動向について広く追ってきた。一節では、「旧」新宗教がほぼ軒並み停滞・漸減状況にあることを示し、少子高齢化・過疎化などの影響と、信仰継承・次世代育成の課題化について見た。二節では〈新新宗教〉論の登場と展開を追い、三節ではそこで「新新宗教」とされた運動群とその研究状況の現在を示すことで、その議論の限界点を明らかにした。四節では

さらに「新新宗教」以降の新たな新宗教運動の動向に目を配りつつも、とりわけ宗教性の拡散状況を踏まえ、新たな発生・伸長を体系的に捉えることの困難性について論じた。

「旧」新宗教も「新新宗教」も停滞・漸減状況にあり、他方で新たな新宗教運動の伸長も認めがたい。そうだとすると、そのような現在の状況は悲観すべきことなのだろうか。それは、〈新宗教運動Ⅱ文化〉がその歴史的な意義を終えて、その研究営為もともに衰滅の途を進むことにつながるのだろうか。そうではない。

日本の新宗教運動の多くが停滞・漸減状況にあるからといって、その運動と文化とが直ちに消滅するわけではない。数万〜数十万人規模の教団はいくつもあるものであり、その社会的勢力としての、また日本の宗教文化のなかで占める存在感と活力は依然として小さいものではない。

日本の新宗教運動はかつて、その対象としての「戦略高地性」がうたわれた⁸¹。近代化への民衆の宗教的世界からの応答たる新宗教運動は、近代化に伴う産業構造の転換、経済成長、人口移動、家族形態の変化、意識の変化などの社会変動・変化の影響を受けやすく、社会―宗教の関係を捉え、考察するのに格好の対象だったからである。確かに新宗教運動は近代化に適合的でありそれとともに伸長してきたが、だからといって近代的成長モデルが適合的でない時代に入ったら途端に見向きもしないでよい対象になるとはならないだろう。継続的な注視が必要である。

歴史的経緯を見れば、新宗教運動には独特の「たくましき」があると言つてよい。「生き残る力」と言い換えてもよいだろう。監視や弾圧のなかさまざまな変節や適応を経て「教派神道」として戦前期を生き抜いた天理教や金光教。戦前の苛烈な弾圧にも決して消滅することなく、戦後復興を遂げた創価（教育）学会や大本、ひとのみち教団（PL教団）。海外でもいくつもの教団が、移民社会・非移民社会問わずに想像できないほどの展開を遂げてきた。また、宗教界においてニューメディアやニューテクノロジーを積極的に導入し、自家葉籠中の物として活用してきたのも新宗

教運動であった。

そういった特性を踏まえれば、新宗教運動は、人口減少・少子高齢化・過疎化といった未知の社会変動・環境変化に対しても、予測できないような柔軟な適応を見せる可能性があるに大いにある。そしてその研究とは特殊な一運動内のトピックに留まるものではなく、本稿冒頭で見たような日本の宗教文化のなかで独特の広がりを持つ〈新宗教運動Ⅱ文化〉の位置づけを問うものであり、同時に日本文化のなかでの対象としての「戦略高地性」を問うものでもある。また、組織宗教であるがゆえに、対象範囲を明確化させやすいというメリットもある。〈新宗教運動Ⅱ文化〉の研究には、それだけの可能性がある。

翻って、概念をめぐる議論の位相に目を移せば、まず〈新新宗教〉論については、時を経たことによりかなりの部分の叩き直しが必要なことが明らかとなった。時間とともに、差異と思えたものが同化していったということは、運動の発達段階に左右されていた部分があったということだが、裏を返せば、その時代には時代の宗教性のように見えたとはいったい何だったのかということも問われないとならない。今日、特定の運動に対して「新新宗教である」と呼び続けることに意義はほぼ認められないが、概念自体を完全に放擲する必要もまたない。「時代社会論」として、七〇年代オカルトブームや宗教情報ブームなどとの関連で位置づけなおす意義はあるだろう。

次に「新宗教」概念というレベルで言えば、「新新宗教」とされたものの多くが「旧」新宗教とあまり変わらなくなり、他方で必ずしも新たな宗教運動の動向を認めにくい現況は、概念を精緻化するためにはかえって格好の機会と考えることができる。なぜなら、新たな動向によって次々と修正を迫られる必要もないため、一つの「区切り」として「新宗教」の「終わり」までを含めてまとまりをもって検討できるからである。この作業は、新たな動向の有無に慎重に注意を向けつつも、今後深められるべきものである。

まだまだ〈新宗教運動Ⅱ文化〉研究の課題は尽きない^②。継続的な成果の産出が俟たれる。

付記・本稿は、平成二七年九月六日の日本宗教学会第七四回学術大会（於…創価大学）におけるパネル「新宗教論の再検討―後期近代社会における展開を踏まえて―」において、「運動の発生と展開の現在―〈新新宗教〉論の再検討を通じて―」の題目で報告された内容を下敷きとしている。パネルの他の報告者である寺田喜朗氏・大西克明氏・猪瀬優理氏ならびにコメンテーターの弓山達也氏には、有益な助言をいただいたことを特に記して感謝申し上げる。

(1) 「宗教文化」概念の教育ならびに宗教研究における可能性については、土屋博『宗教文化論の地平―日本社会におけるキリスト教の可能性―』北海道大学出版会、二〇一三年、井上順孝「宗教文化士」制度の発足へ向けて」『國學院大學研究開発推進機構日本文化研究所年報』三、二〇一〇年、二九―三六頁、などを参照。

(2) 西山茂「新宗教の特徴と類型」山下袈裟男監修・東洋大学白山社会学会編『日本社会論の再検討―到達点と課題―』未來社、一九九五年、一四九頁。また、日本の新宗教の概論としては、塚田穂高「新宗教の展開と現状」高橋典史・塚田穂高・岡本亮輔編著『宗教と社会のフロンティア―宗教社会学からみる現代日本―』勁草書房、二〇一二年、二三四―四三頁、を参照。

(3) 全国歴史教育研究協議会編『日本史用語集 A・B 共用』、山川出版社、二〇一四年、二二三頁、三五五頁、を参照。

(4) 五十嵐太郎『新編 新宗教と巨大建築』ちくま学芸文庫、二〇〇七年。

(5) 井上順孝・孝本頁・對馬路人・中牧弘允・西山茂編『新宗教事典』弘文堂、一九九〇年。

- (6) 西山茂「時代ごとの特徴」前掲『新宗教事典』、二二二―三九頁。
- (7) 順序が逆になるが、島蘭進は後述する〈新新宗教〉論のなかで、「新新宗教」が台頭する以前の高度経済成長期までにおおよその伸長・展開を遂げた教団群を「旧」新宗教と呼んでおり、本稿でも便宜上この語を用いる。島蘭進『新新宗教と宗教ブーム』岩波ブックレット、一九九二年。
- (8) 井上順孝・孝本頁・對馬路人・中牧弘允・西山茂編『新宗教教団・人物事典』弘文堂、一九九六年。
- (9) それぞれ、文化庁編『宗教年鑑』の、平成六年版（一九九五年）、平成一一年版（二〇〇〇年）、平成一六年版（二〇〇五年）、平成二一年版（二〇一一年）、平成二六年版（二〇一五年）掲載のデータに基づく。
- (10) 『SOKA GAKKAI ANNUAL REPORT』二〇一〇～二〇一五、創価学会広報室、二〇一〇～二〇一六年。
- (11) 増田寛也編著『地方消滅―東京一極集中が招く人口急減―中公新書、二〇一四年、ほかを参照。
- (12) 日本の宗教界全体を扱ったものとして石井研士「宗教法人と地方の人口減少」『宗務時報』一二〇、二〇一五年、一七―三五頁を、神社神道の状況を扱ったものとして石井研士「神社神道と限界集落化」『神道宗教』二三七、二〇一五年、一―二四頁を、仏教界の状況を扱ったものとして櫻井義秀・川又俊則編『人口減少社会と寺院―ソーシャル・キャピタルの視座から―』法藏館、二〇一六年を、仏教とキリスト教の状況を扱ったものとして川又俊則「人口減少時代の宗教―高齢宗教者と信者の実態を中心に―」『宗務時報』一一八、二〇一四年、一―一八頁、などを参照。
- (13) 以下、渡辺雅子「新宗教における過疎・高齢化の実態とその対応―金光教と立正佼成会を事例として―」『宗務時報』一一七、二〇一四年、一―二六頁、による。他に、アイリーン・バーカー（高橋原訳）「新宗教における高齢化の問題―老後の経験の諸相―」『現代宗教 二〇一四』、二〇一四年、一五九―一九七頁、が共通の問題意識を持つが、これはむしろ前提とされている欧米の「新宗教運動」との差異を自覚するのに有益であろう。

(14) なお、立正佼成会の中央学術研究所は、すでに一九八四年の時点で高齢化問題の重要性を認識し、同会秩父教会会員で六五歳以上の世帯を対象に有効回答数六二四票の調査を実施している。『高齢者会員と世帯に関する研究―立正佼成会秩父教会における実証研究―調査報告書資料編(集計表)』中央学術研究所、一九八四年、ならびに『高齢者会員と世帯に関する研究―立正佼成会秩父教会における高齢者会員世帯の調査結果の概要―』中央学術研究所、一九八五年。また、澤田晃成「会員の高齢者世帯の生活とニーズに関する一考察―秩父教会の高齢者会員とその世帯の場合―」『中央学術研究所紀要』一四、一九八五年、三三三―三二頁、も参照。

(15) 渡辺雅子「入信の動機と過程」前掲『新宗教事典』、二〇二―二〇九頁。信仰継承の問題を扱ったものとしては、『会員世帯の世帯構成と信仰継承に関する実証的研究―立正佼成会岡崎教会における配票調査と結果の分析―』中央学術研究所、一九八二年、谷富夫「新宗教青年層における呪術性と共同性―宗教真光を事例として―」『アカデミア人文・社会科学編』五七、一九九三年、一四九―二七一頁、渡辺雅子「新宗教における世代間信仰継承―妙智會教団山形教会の事例―」『明治学院大学社会学部付属研究所年報』三三、二〇〇三年、一二一―一三五頁、拙稿「2世信者」の信仰形成の過程と教団外他者」川又俊則・寺田喜朗・武井順介編著『ライフヒストリーの宗教社会学―紡がれる信仰と人生―』ハーベスト社、二〇〇六年、八二―一〇四頁、弓山達也責任編集・財団法人国際宗教研究所編『現代における宗教者の育成』大正大学出版会、二〇〇六年、などを参照。

(16) 以下、猪瀬優理『信仰はどのように継承されるか―創価学会にみる次世代育成―』北海道大学出版会、二〇一一年、に基づく。また、猪瀬優理「教団の維持・存続と少子高齢社会―信仰継承に着目して―」『現代宗教 二〇一四』、二〇一四年、一三九―一五八頁、も参照。

(17) 新宗教研究の議論の焦点を発生論から変容／継承論へとシフトすべきだという論点の提示は、寺田喜朗・塚田穂

- 高「教団類型論再考―新宗教運動の類型論と運動論の架橋のための一試論―」『白山人類学』一〇、二〇〇七年、一
二〇頁、を参照。なお、「旧」新宗教に関する研究成果がそれ以外に提出されてこなかったわけではない。二〇〇
〇年代に入ってから、渡辺雅子『ブラジル日系新宗教の展開―異文化布教の課題と実践―』東信堂、二〇〇一年、
渡辺雅子『現代日本新宗教論―入信過程と自己形成の視点から―』御茶の水書房、二〇〇七年、ランジヤナ・ムコ
パディヤーヤ『日本の社会参加仏教―法音寺と立正佼成会の社会活動と社会倫理―』東信堂、二〇〇五年、寺田喜
朗『旧植民地における日系新宗教の受容―台湾生長の家のモノグラフ―』ハーベスト社、二〇〇九年、大西克明『本
門佛立講と創価学会の社会学的研究―宗教的排他性と現世主義―』論創社、二〇〇九年、永岡崇『新宗教と総力戦
―教祖以後を生きる―』名古屋大学出版会、二〇一五年、などが続いている。
- (18) 西山茂「新宗教の現況―「脱近代化」にむけた意識変動の視座から―」『歴史公論』五七、一九七九年、三三―
三七頁。
- (19) ここである「カルト」とは、今日において膾炙された「反社会的な問題視された宗教運動」ではなく、カリスマ
的リーダーを中心とする呪術的な萌芽的宗教集団の意である。
- (20) 西山茂「戦後新宗教の変容と新新宗教の台頭」『宗務時報』七三、一九八六年、一―二頁、にて議論を修正し、
西山茂「霊術系新宗教の台頭と二つの「近代化」」『國學院大學日本文化研究所紀要』六一、一九八八年、八五―一
五頁、ならびに西山茂「現代の宗教運動―〈霊術〉系新宗教の流行と二つの近代化―」大村英昭・西山茂編
『現代人の宗教』有斐閣Sシリーズ、一九八八年、一六九―二〇〇頁、において〈霊術〉系新宗教論を提示した。
- (21) 西山前掲「時代ごとの特徴」、三六―三九頁、西山前掲「現代の宗教運動」。
- (22) 西山は妙信講⇨顕正会を正面から研究した数少ない存在だが、それらの研究は〈新新宗教〉論以前に提出された

ものである。西山茂「教義解釈の変更をめぐる一仏教教団の葛藤過程―日蓮正宗における妙信講問題の事例―」桜井徳太郎編『日本宗教の複合的構造』弘文堂、一九七八年、三八三―四一六頁、ならびに西山茂「少数派講中の分派過程―日蓮正宗妙信講の事例―」宗教社会学研究会編集委員会編『現代宗教への視角』雄山閣出版、一九七八年、一一二―一二八頁。なお、西山自身の〈新新宗教〉論に対する回顧的総括は、西山茂「新新宗教」と「内棲宗教」『国際宗教研究所ニュースレター』七五、二〇一二年、二九―三二頁。

(23) 島菌進『現代救済宗教論』青弓社、一九九二年、ならびに島菌前掲書『新新宗教と宗教ブーム』。

(24) 他に、沼田健哉は、G L A・エホバの証人・E S P科学研究所・白光真宏会・幸福の科学・コスモメイト・大山祇命神示教会・真如苑などの幅広い研究を行った。沼田健哉『現代日本の新宗教―情報化社会における神々の再生―』創元社、一九八八年、ならびに沼田健哉『宗教と科学のネオパラダイム―新新宗教を中心として―』創元社、一九九五年。だが、それぞれの基礎情報を羅列的に記述するというスタイルに終始しており、議論としての参照力は必ずしも高いとはいえない。

(25) 朝日新聞社会部『現代の小さな神々』朝日新聞社、一九八四年、ひろたみを『につほん新・新宗教事情』日本文芸社、一九八八年、室生忠『若者はなぜ新・新宗教に走るのか』時の経済社、一九八四年、室生忠『新人類と宗教―若者はなぜ新・新宗教に走るのか―』三二書房、一九八六年、『救い』の正体。―ポスト・オウムの新・新宗教&カルト全書―(別冊宝島四六二) 宝島社、一九九九年。

(26) 清水雅人編『新宗教時代』一―五、大蔵出版、一九九四―一九九七年。

(27) 朝日新聞記事データベース「聞蔵Ⅱビジュアル」で、「新・新宗教」二五件(初出は一九八四年)。毎日新聞記事データベース「毎索」で、「新新宗教」二一件(初出は一九九一年)。読売新聞記事データベース「ヨミダス歴史館」

で、「新新宗教」二一件（初出は一九八八件）。大宅壮一文庫データベースで「新新宗教」四五件（初出は一九八六年）。その表記は、「新新宗教」「新・新宗教」「新々宗教」とユレがある。検索はいずれも二〇一六年二月時点。

(28) 井上順孝『新宗教の解説』ちくまライブラリー、一九九二年、などを参照。

(29) 井上順孝「新新宗教」概念の学術的有効性について『宗教と社会』三、一九九七年、三二二四頁。なお、井上は「新宗教という言葉はいつの日か、別の言葉に言い換えられるであろう。近代宗教、近代大衆宗教運動なども予想されるが、あるいはまったく別の名称になるかもしれない」とも述べていた。井上順孝「未来を予言する」教祖たち―「ポスト新宗教」は胎動しているか―『大航海』一、一九九四年、五六―六六頁。

(30) 西山茂「〔新新宗教〕概念の学術的有効性について」へのリプライ『宗教と社会』三、一九九七年、二五―二九頁、島蘭進「時代の兆候を読みとる―ある時期の運動の集合体を「新新宗教」とよぶ意義―」『宗教と社会』三、一九九七年、三〇―三六頁。

(31) 井上順孝「若者と現代宗教―失われた座標軸―」ちくま新書、一九九九年、ならびに井上順孝「グローバル化時代の近代新宗教とポスト近代新宗教」中牧弘允、ウエンディ・スミス編『グローバル化するアジア系宗教―経営とマーケティング―』東方出版、二〇一二年、四〇五―四一八頁。

(32) 島蘭進『ポストモダンの新宗教―現代日本の精神状況の底流―』東京堂出版、二〇〇一年。他に、島蘭進「新新宗教の勃興」樺山絃一編『新・社会人の基礎知識一〇一』新書館、二〇〇〇年、一六二―一六三頁。

(33) 拙稿「新新宗教における文化的ナシヨナリズムの諸相―真光と幸福の科学における日本・日本人観の論理と変遷―」『宗教と社会』一五、二〇〇九年、六七―九〇頁、ならびに拙稿「偽装・虚勢・無反省―「新新宗教」に蔓延する諸問題―」『中央公論』二〇一四年一月（二五六―二）号、二〇一四年、四〇―四七頁。

- (34) 紙幅の都合から網羅的なものとはなっておらず、当該運動について比較的包括的かつ信頼できるデータを含んでいるもので、最も新しいものと筆者が判断しえた論文・論考を挙げている。なお、対象によってはこれ以外にも、カルト問題の脱会者・被害者や被害救済の立場からのまとまった情報発信があるものもあるが、ここでは省略する。
- (35) 大泉実成「エホバの証人（ものみの塔聖書冊子協会）―ハルマゲドンと輸血拒否―」清水雅人編『新宗教時代 四』大蔵出版、一九九五年、五六六頁。兼子一「信者が「世代」を語る時―「エホバの証人」の布教活動に現れたカテゴリー化実践の分析―」『宗教と社会』五、一九九九年、三九五―三九九頁、など。
- (36) 秋庭裕・川端亮『霊能のリァリテイへ―社会学、真如苑に入る―』新曜社、二〇〇四年。芳賀学・菊池裕生『仏のまなざし、読みかえられる自己―回心のミクロ社会学―』ハーベスト社、二〇〇七年、など。
- (37) 西山前掲「教義解釈の変更をめぐる一仏教教団の葛藤過程」。西山前掲「少数派講中の分派過程」。早坂鳳城「顕正会の概要―教義と沿革―」『現代宗教研究』三四、二〇〇〇年、一四〇―一六五頁、など。
- (38) 神奈川新聞社編著『神は降りた―奇跡の新宗教大山祇命神示教会―』神奈川新聞社、一九八六年。沼田前掲書『宗教と科学のネオパラダイム』。
- (39) Pye, Michael. 1994 "National and International Identity in a Japanese Religion." In *Japanese New Religions in the West*, Peter B. Clarke and Jeffrey Somers, eds., pp. 78-88. Sandgate, Folkestone, Kent: Japan Library. 沼田前掲書『宗教と科学のネオパラダイム』。熊田一雄「宗教心理複合運動における医療化の問題―白光真宏会の場合―」『愛知学院大学文学部紀要』二九、一九九九年、一―一〇頁。岡本圭史「信仰を支えるもの―白光真宏会における信者達の実践と語り―」『宗教研究』八六一、二〇一二年、一〇三―一二五頁、など。
- (40) 米本和広『洗脳の楽園―ヤマギシ会という悲劇―』洋泉社、一九九七年。黒田宣代『ヤマギシ会』と家族―近

代化・共同体・現代日本文化―』慧文社、二〇〇六年、など。

(41) Reader. Ian. 1988. "The Rise of a Japanese "New New Religion": Themes in the Development of Agonshu." *Japanese Journal of Religious Studies* 15 (4): 235-261. 小林敬和「阿含宗―阿含経をかかげて環太平洋圏仏教をめざす―」清水雅人編『新宗教時代 二』大蔵出版、一九九四年、六三―一八頁。

(42) 拙稿「霊能の「指導者集中型」宗教運動の展開過程における発達課題―日本の新宗教・霊波之光の事例から―」『東京大学宗教学年報』二四、二〇〇七年、一〇九―一二五頁。拙稿「新宗教運動における指導者の後継者への継承過程―霊波之光の事例から―」『次世代人文社会研究』三、二〇〇七年、三〇七―三二二頁。

(43) 横山真佳「浄土真宗親鸞会―北陸生まれのラディカル仏教教団―」出口三平・横山真佳・溝口敦『新宗教時代 一』大蔵出版、一九九七年、一七九―二二〇頁。森葉月「真宗ファンダメンタリズムの台頭」宮永國子編著『グローバル化とアイデンティティ・クライシス』明石書店、二〇〇二年、一四―一五七頁、など。

(44) 櫻井義秀・中西尋子『統一教会―日本宣教の戦略と韓日祝福―』北海道大学出版会、二〇一〇年。

(45) クネヒト・ペトロ、畑中幸子編『伝統をくむ新宗教―真光―』（『アカデミア人文・社会科学編』五七、一九九三年）。宮永國子「現代に生きる憑依と憑抜の論理―世界真光文明教団の場合―」宗教社会学研究会編集委員会編『宗教の意味世界』雄山閣出版、一九八〇年、一一七―一三八頁。宮永國子「必然に閉じ込められた変革―儀礼の強制力に関する一考察―」田辺繁治編著『人類学的認識の冒険―イデオロギーとプラクティス―』同文館出版、一九八九年、二七五―二九九頁。宮永國子『グローバル化とアイデンティティ』世界思想社、二〇〇〇年、など。

(46) 谷前掲「新宗教青年層における呪術性と共同性」。McVeigh, Brian. 1997 *Spirits, Selves, and Subjectivity in a Japanese New Religion: The Cultural Psychology of Belief in Sūkyō Mahikari*. Lewiston, New York: Edwin Mellen

Press、など。

- (47) 新屋重彦・島蘭進・田邊信太郎・弓山達也編著『癒しと和解―現代におけるCAREの諸相―』ハーベスト社、一九九五年。
- (48) 沼田前掲書『宗教と科学のネオパラダイム』、など。
- (49) 清水雅人「神慈秀明会―徹底した明主様信仰と街頭布教―」清水編前掲『新宗教時代 二』、一七七―二二一頁。
- (50) 藤田庄市「いじゅん―沖縄の精神母体から普遍的な世界へ―」清水編前掲『新宗教時代 三』大蔵出版、一九九五年、五一―一頁。島村恭則「沖縄における民俗宗教と新宗教―龍泉の事例から―」『日本民俗学』二〇四、一九九五年、一―三七頁。
- (51) 伊藤雅之『現代社会とスピリチュアリティー―現代人の宗教意識の社会学的研究―』溪水社、二〇〇三年。
- (52) 清水雅人「日本聖道教団―エレパで地球を救う―」清水編前掲『新宗教時代 三』、一九五―二四五頁。
- (53) 沼田前掲書『宗教と科学のネオパラダイム』。
- (54) 米本和広『教祖逮捕―カルトは人を救うか―』宝島社、二〇〇〇年。藤田庄市『宗教事件の内側―精神を呪縛される人びと―』岩波書店、二〇〇八年。
- (55) 米山義男「ス光光波世界神団―スの光と劇画メディア―」清水編前掲『新宗教時代 三』、五三―九五頁。
- (56) 室生前掲書『新人類と宗教』。ひろた前掲書『につぼん新・新宗教事情』。
- (57) 井上前掲『未来を予言する「教祖」たち』、など。
- (58) 島蘭進『現代宗教の可能性―オウム真理教と暴力―』岩波書店、一九九七年。宗教情報リサーチセンター編・井上順孝責任編集『現代宗教の可能性―オウム真理教』春秋社、二〇一一年。宗教情報リサーチセンター編・井上順孝責任編集『情報時代のオウム真理教』春秋社、二〇一一年。宗教情報リサーチセンター編・井上順孝責任編集

集『オウム真理教』を検証する―そのウチとソトの境界線― 春秋社、二〇一五年、など。

(59) 溝口敦「ワールドメイト―精神産業としての宗教―」清水編前掲『新宗教時代 三』、一六一―一九四頁。沼田前掲書『宗教と科学のネオパラダイム』。青沼陽一郎「新興宗教ワールドメイトと教祖・深見東州」『G2』一八、二〇一五年、一八四―二〇九頁。

(60) 烏蘭前掲書『ポストモダンの新宗教』。拙稿前掲「新新宗教における文化的ナシヨナリズムの諸相」。拙著『宗教と政治の転軸点―保守合同と政教一致の宗教社会学―』花伝社、二〇一五年、など。

(61) 烏蘭前掲書『ポストモダンの新宗教』、一〇―一一頁。

(62) 西山前掲「新宗教の特徴と類型」、拙稿前掲「新宗教の展開と現状」、西山茂「日本の新宗教における自利利他連結転換装置」『東洋学研究』四九、二〇一二年、四九―五九頁。

(63) 表1の「旧」新宗教と同様に、真如苑のここ二〇年間間の申告信者数を追うと、七二二、〇四四人（一九九三年）、七七六、〇七四人（一九九八年）、八二六、四三七人（二〇〇三年）、八七八、六七三人（二〇〇八年）、九一六、二二六人（二〇一三年）であり、着実な伸長を見せている（と申告されている）のがわかる。

(64) 井上前掲書『若者と現代宗教』、井上前掲「グローバル化時代の近代新宗教とポスト近代新宗教」。

(65) ただし、グローバルな動向としてその広がり捉える視点的有効性は認められる。クリストファー・パートリツジ編著（井上順孝監訳、井上順孝・井上まどか・富澤かな・宮坂清訳）『現代世界宗教事典―新宗教、セクト、代替スピリチュアリテイ―』悠書館、二〇〇九（二〇〇四）年。

(66) 拙稿前掲「偽装・虚勢・無反省」。

(67) 『宗教関連統計に関する資料集』文化庁文化庁宗務課、二〇一五年。

- (68) 文化庁編『宗教学鑑 平成二六年版』、二〇一五年。
- (69) 拙稿「戦後形成された新宗教」『世界宗教百科事典 編集委員会編『世界宗教百科事典』丸善出版、二〇一二年、四〇六―四〇九頁。
- (70) 念佛宗サイト (<http://www.nenbutsumu.or.jp/>)、などを参照。以下、サイトの閲覧は全て二〇一六年二月時点。
- (71) 木の花ファミリーサイト (<https://www.konohana-family.org/>)、などを参照。
- (72) レムリア・ルネッサンスサイト (<http://lmc.cc/>)、拙稿「Webと書籍とブログが取り巻く、現代的「新宗教」(?)」『スピリチュアル・グループ・レムリア・ルネッサンスを一事例として』『ライク便り』三五、二〇〇七年、四四―四六頁、などを参照。
- (73) かむながらのみちサイト (<http://www.kannagara.or.jp/>)、などを参照。
- (74) にっぽん文明研究所サイト (<http://www.nippon-bunmei.jp/>)、などを参照。
- (75) 日像会サイト (<http://www.nichijokai.org/>)、などを参照。
- (76) 『新宗教の本―霊能の秘儀と巨大教団の系譜―』(ブックスエソテリカ 四六) 学習研究社、二〇〇八年、などにはそれらの例がいくつかに記載されている。
- (77) 「(新たな) ネットワーク・組織は人間を(限りなく)豊かにし高めることを目的とする修養団体・教育団体的な様相を呈すようになるだろう」(三木英『宗教集団の社会学―その類型と変動の理論―』北海道大学出版会、二〇一四年、二二―四頁)。
- (78) 島蘭進「聖の商業化―宗教的奉仕と贈与の変容―」島蘭進・石井研士編『消費される〈宗教〉』春秋社、一九九六年、八八―一〇頁。拡散する宗教性についての島蘭の議論は、島蘭進『精神世界のゆくえ―現代世界と新霊性運

動―』東京堂出版、一九九六年、島蘭進『スピリチュアリティの興隆―新霊性文化とその周辺―』岩波書店、二〇〇七年、などを参照。

(79) 岡本亮輔『社会を読み解くツールとしての宗教社会学』高橋・塚田・岡本編著前掲『宗教と社会のフロンティア』、二六九―二八六頁。

(80) 朝日新聞社会部前掲書『現代の小さな神々』。

(81) 西山茂『研究対象としての新宗教―宗社研の新宗教研究と新宗教の戦略高地性―』宗教社会学研究会編『いま宗教をどうとらえるか』海鳴社、一九九二年、八二―一〇〇頁。

(82) 本稿では日本の新宗教運動に議論を限ったが、現代の伝道熱心な単立系キリスト教会や、韓国系・ブラジル系キリスト教等の移民・ニューカマーの宗教の動向を、新宗教概念や新宗教研究の道具立てと連続性を持つて見ていく必要性もあると考える。李元範・櫻井義秀編著『越境する日韓宗教文化―韓国の日系新宗教 日本の韓流キリスト教―』北海道大学出版会、二〇一一年、三木英・櫻井義秀編著『日本に生きる移民たちの宗教生活―ニューカマーのもたらす宗教多元化―』ミネルヴァ書房、二〇一二年、などを参照。

建築儀礼に於ける御幣 — 近世の儀礼次第を用いて —

吉 永 博 彰

はじめに

本稿は、祭祀に用いる用具（主として「祭具」と表し、また「神祭具」とも記す）としての「御幣」に着目して、神事、特に近世の建築に関する儀礼次第にみた用い方・役割について神道史の立場より論ずることを目的とする。

ここで対象とした「御幣」とは、捧げ物・奉献品を表して「ぬさ」や「みてぐら」とも呼ばれる「幣」に、尊称の「御」が付いたものである。御幣の概要や神社有職故実に於ける理解、古典にみた用例については後述するが、祭祀に際し神前に供える様々な捧げ物・奉献品の中でも、「幣串」と称する木製や竹製の串に、紙製や金属製の「幣」と紙垂（折り下げたもの）・布帛・木綿（現在は多く麻苧を指す）等挿込んだものを取り分け御幣と称し、台に立てて神前に据えたものを各社で見受ける。本稿では特にこうした「御幣」を対象として、検討するものとした。



【図1】三嶋神社所蔵（嘉永2年9月）絵馬「拝み図」
祈願する男性の頭上（奥側）に、3匹のムカデが描かれている。



【図2】同社所蔵（慶応元年12月）絵馬「拝み図」
中央上部に、社殿奥より湧き出る雲に乗った御幣がみえる。

前述のように、御幣は神祇の祭祀にあつては捧げ物・供献品とされるが、近世後期には異なる用例も確認できる。それは、神霊の表象としての姿である。ここでの「表象」とは、目には見えない存在の「象」^{かたち}を表すとの意を指す。

【図1】【図2】はともに、神社へ参拝する様子を描いた「拝み図」と呼ばれる構図の絵馬である。【図1】は嘉永二年（一八四九）九月に、【図2】は慶応元年（一八六五）十二月に、それぞれ三嶋神社（群馬県邑楽郡明和町梅原鎮座）に奉納されたものであり、製作年代も同時期と考えられる。描いたのは北尾重光（溪齋）と称する絵師である。両図の制作年代には一五年ほどの開きがあるが、ともに神恩による願意の成就を感謝して、参拝する様子を描いたものという点では共通している。ところが、両図の構図を比較すると、大きな違いのあることが見て取れる。それは、神威・靈験の描き方である。

【図1】では、祈願に応える形での神威の表れとして、社殿の奥より地面を這うように流れ生じてくる霧とともに、三匹のムカデが姿を表す。ムカデは祭神・赤城明神の神使とされる。対して【図2】では、社殿の奥より浮き湧く雲に乗った「御幣」が描かれている。「霧に紛れた神使」と「雲に乗った御幣」、どちらも神威を意識して描かれた図像と考えられよう。即ち、両図より見て取れる御幣とは、神祭に於ける神前への捧げ物・供献品に留まらず、神使と同様の神威・靈験を象徴する存在に位置付けられており、まさに神霊の表象というべき神祭具であったのである。

現在、三嶋神社には大小全三二点の絵馬が所蔵されるが、その内【図2】を含めた五点に「雲に乗る御幣」が描かれている。その製作年代は、近世末期から明治十年代頃にまで及び、三点は前記の北尾重光の筆で、残り二点は在地と思われる別々の絵師によって描かれた。御幣が拝み図を含めた同社所蔵のすべての絵馬に描かれているわけではなく、その形状もまちまちであるため、当時の一般的な共通認識であったとまでは考えられないが、願意に応える神威の表象として御幣を認識するということが、少なからずあったことが窺い知れよう。こうした構図にみる御幣の位置付けに関しては、他社の事例も併せて、絵師や願主がどのような見識を持って制作したのか、制作年代はどの時期が多いのかといった点を含め、改めて検討する必要があると思われる。

ところで、「御幣」に関する考察に先立ち、モノからみた祭祀・祭礼の変遷に関する研究の一環として、同じく捧げ物・供献品としての由来も有りつつ、近世中期以降には神祭に於ける神霊の表象に位置付けられ、祭具としても用いられるようになった「神籬」の変遷について考察を試みた^②。

現代の祭具としての神籬は、神社や神祠、神棚など神霊を常祀する施設以外で行われる臨時の祭祀に用いられる祭具の一つであって、神霊憑依の舗設とも表わされる^③。地域性や神社ごとの慣習に従い差違がみられるが、前記のように臨時の斎場にて祭祀を行う際や、本稿で対象とする地鎮祭や立柱祭、上棟祭ほか建築に関わる神事に於いて斎場に据えられ、降神・昇神の儀にあつては神霊の表象として用いられることが多い^④。そうした神籬について、古典解釈、特に『日本書紀』に記載される「天津神籬」や「磯堅城神籬」、「熊神籬」の注釈の変遷に関する検討に基づき、時代ごとの神籬理解や実態を神道史の観点より論じた。

その結果、古典にみた「神籬」は奉斎・神祭の為の場^⑤ 神社の起源の一つといえることが明らかとなったが、それは飽くまで神籬自体が神のための「籬(垣)」であり、即ち祭祀の場・施設そのものを指すのであって、祭具に由来するものではなかったと考えた。やがて時代が下るにつれ、御積・厨子(神体・神像を入れ置くもの)や掛軸(神像・神号)などを以て、特定の場所に拠らない神祭も行われるなど、祭祀の形式も多様化する。そのような変化もあつて、神霊の表象も持ち運びのできる祭具へと発展し、それが逆に古典にみる天津神籬像へと投影されるようになったと結論付けた。また、これとは別に、鎌倉期には卜部氏(後の吉田氏・平野氏)の日本書紀研究の中で、神籬をサカキの一名とする理解もみられ、近世中期にはこうした榊(五百箇真賢木) 神籬とする説が一層発展し、

〔榊(真榊) 〕 〕 〔神籬〕 + 〔榊 〕 信木(神霊が宿る木) ↓ 神籬 〕 神木

という、「神体勧請」や「遷座」に用いる祭具としての神籬(真榊)の用例を確認するに至ったのである。上記のよう

な〔真賢木＝真榊＝神籬〕といった中世から近世にかけて発展した神籬理解を基盤に、近代以降、殊に現代の祭式にあつて神籬は、前述のように臨時の祭祀等に於いて神前に据え置くための祭具として用いられているともいえる。

これに対して、冒頭の絵馬の例のように、近世末期には神威の象徴・表象の一つと認識されていた御幣ではあるが、実際の神祭に於ける祭具としての位置付け・役割は、どのようなものであつたのだろうか。

御幣の用例は前述のように、台に立てて、或いは串を地に刺して神前に据えるものを始めて、祭礼の行列に於いて掲げ持たれるものや、山・鉾、山車（曳き物）に据えられるもの、オハケ（御八界）や梵天と呼ばれるような神祭に当たり標識として立てられるもの、神楽・獅子舞での持ち物ほか、実に多岐に及ぶ。

そこで、本稿では数ある御幣の用例の中から、図画を含む資料が比較的残されている点、常祀の施設に拠らない臨時の神事・儀礼の中でも代表格である点、また建築に関わる儀礼＝神社に限らず庶民の自宅にても行われることがあつて、人目に触れる機会も少なくなつたであろう点などの理由から、御幣を用いた神事・祭儀の代表的事例として近世の建築儀礼に着目し、儀式次第を中心とした関係資料の整理・検討を通じて、そこから読み取れる御幣の用例・役割と、それらが人々に及ぼした影響について論じていきたい。

一、御幣について

御幣については、八束清貫氏が『神社有職故実』の中で概要を示している。本書の刊行に至つた経緯並びに影響を踏まえ、現代の神社有職故実に於ける理解・認識を把握するため、御幣に関連する内容を確認しておこう。

まず、八束氏は「御霊代」の解説の中で「御幣」について触れ、

御幣を以て御霊代とすることは、なべて普通に行われてゐる。其の様式の一例を示すと左の通りである。

先づ奉書紙で御幣を作る。鏡は二枚重ね縦三つ折内方にする。左右の垂は四垂、四枚重ねとし、左折、右折の左右相對にし、鏡の表で交叉して鏡と共に幣串に挟む。次に幣串を幣立に立てる。

幣立に立てた御幣串は之を御櫃に納め御櫃は御吧おんおほひ又は御衾おんすまで覆ふ。

前に御霊代神鏡の御装束につき述べたやうに、御櫃の下には御茵、御壘を重ね敷き、御浜床の上に安置し、更に其の上から全体を御衾で覆ふのである。

と記す。これによれば、御幣を以て鏡・玉・剣と同じく神霊奉安の御形である「御霊代」とすることは、神社に於いては一般的に行われているという。その構造は別に詳説されているところから後述するが、幣串に奉書紙を挿んだものを御幣として幣立に立て、それを御櫃と呼ばれる厨子状の神具に納め、その御櫃の下には御茵(敷物)・御壘を重ね敷き、さらに御浜床と呼ばれる台上に安置する。また御櫃には御衾(布地)を覆い掛けて鄭重に奉安する様式が示された。こうした御櫃による神座の構は、権現造の社殿に適當であるという。

なお、八束氏によれば、この御霊代は「御神体」や「神実」、「御形」「御正体」「御霊体」とも称することより、神社ごとの社殿構造・神祭様式の違いがあるため一概に言うことはできないが、御幣とは、時に「御神体」とも称されることのある、即ち神霊の表象として奉斎に必要な不可欠な神祭具であると窺える。御霊代とされる時の御幣とは、神前に据え置くという類のものではなく、嚴重に御櫃へ納めて社殿の最奥、本殿の中に鄭重を期して奉安するといふ、直接は人々の目に触れない形で奉斎するところに一つの特徴があるといえよう。その神座の構が適當とされた「権現造」は、形態こそ平安期に発生した神社建築の様式であるが、広く普及したのは近世になってからだとされる。

また、御幣は「幣帛」の一つであるとする。幣帛については、次のように示される。

一 幣帛へいはく

幣帛は、「へいはく」と音読する。又「みてぐら」ともいふ。「みてぐら」は「御妙みた座ざ」「御和幣あをにぎて」「麻布あをにぎて座ざ」「麻布あをにぎて座ざ」が本義である。古くは神祇に奉るものの総称であつたが後代になつてから、幣帛と神饌とを区別するやうになつた。幣帛の種類は多種多様であつて、古来の例に徴すると、布帛、衣服、紙、玉、兵器、貨幣、農耕具、紡績具、楽器、鳥獸、幣串、散銭の類であつた。然し現在では、以上の内、主として布帛の類を以て幣帛とする。

幣帛は現品を以てするのが本体で、現在では錦・絹・緇あしむね・曝布あしむね・絲ゆ・木綿ゆ・麻等である。之を奉る場合は、紙で包んで柳筥やなぎばこに納め、柳筥を更に白布で包み、麻苧あまをを以て横で上下二ヶ所を結切むすびきりに括る。神前には其のまま縦に奉奠する。

二 幣串へいぐし

幣帛の布帛の類は古くは多く、之を串に挿んで奉つた。其の串を忌串いぐし又は幣串へいぐしといつた。後世、白色、五色、若くは金・銀の紙を串に挿んで、之を御幣と称するのは其の遺制である。今日では多く紅・白の絹又は紙を串に挿み、或は紙垂しでを挿んでも奉る。此の紙垂しでを挿むもの、所謂る御幣には白川家流、吉田家流の二様式がある後章紙垂の項で

説明。

幣帛・幣串に続き、三番目の項目としては、現品の代わりに料金を以て奉獻する「幣帛料」「へいはくれう」が挙げられ、幣帛料を神前に供する際に用いる「雲脚台」以下の用具の解説が著されたが、ここでは略す。

このように、幣帛とは神祇に奉るものの総称であり、古くは多くの種類があつたが、現在は特に布帛類、錦・絹・緇あしむね・曝布あしむね・絲ゆ・木綿ゆ・麻等のことを表すという。こうした八束氏の解説にみた御幣の実態について整理すると、即ち、幣帛とは第一義には神祇に対する捧げ物、奉獻品の意であつて、食べ物である「神饌」を除き、「幣串」に挿んで

奉った布帛の類を、特に「御幣」と称するものと知れる。その折り方・様式については、紙垂との関係から「殿舎・社頭の裝飾と其の用具」の一つとして、

一 一 紙垂^{しで}

紙垂は、「しで」とよみ、「四手^{しで}」とも書く。「しだれ」の約言で、太古、天石窟^{あめのいはや}の条^記古事に「五百津真賢木を根こじて……下枝^{しづえ}に白丹寸手^{しろにぎて}、青丹寸手^{あおにぎて}を取り垂^しでて」とあるに起源する。紙片を幣串、榊枝などに取垂^{とりし}でて神前に奉り、又清浄の標識とする。古くは木綿^{ゆふ}を用ゐたが、後世紙に代へるやうになつた^{の理由は前に大麻の項で述べた}。神社では神籬^{ひもぎ}、幣串、大麻^{おほぬさ}、小麻^{こぬさ}、玉串、注連繩^{しめなわ}等に取垂^{とりし}でる。

紙垂は奉書、美濃紙、半紙等で作る。垂の数により中取^{なかとり}二、三垂^{みたれ}、四垂^{よたれ}、七垂^{ななたれ}、八垂^{やたれ}などがある。定まつてはゐないが、普通に幣串、玉串、大麻、注連繩等には四垂^{よたれ}二枚又は^{ななたれ}七垂^{ななたれ}八垂^{やたれ}を用ゐる。幣串の挟み方を説明すると、

○幣串の挟み方。奉書紙^{かみ}を立て三つ折^{内方}にして鏡^{かがみ}頭紙^{かみ}（かしらか）とする。四垂^{よたれ}の紙垂^{しで}二枚又は^{ななたれ}七垂^{ななたれ}八垂^{やたれ}を用ゐる。幣串の挟み目を紙捻^{こより}で諸鉤^{もつかぎ}に結^{むす}ぶ^{紙を鳥帽子}。此の左右の紙垂の垂れ方により白川流、吉田流の二様がある。白川流は三垂目から裏返しにする^{参照}。

との見解を示した。御幣は主として「鏡（頭紙）」と「紙垂」より成り、これを串で挿んだものが、基本的な構造とされる。「紙垂」の意義は「しだれ」の約言であるといい、「四手」とも表す紙垂の淵源は、『古事記』天石窟（天石屋戸）の条の「五百津真賢木」に取り垂^しでた「白丹寸手」「青丹寸手」である。古くは「木綿」が用いられたが、後には紙片とされた。前記の幣串ほか、神籬や大麻・小麻、玉串、注連繩など、様々な神祭具にも取り垂^しでられており、祭祀・神事に当たっては広く用いられるものと知れる。折り方にも、吉田家流と白川家流の二流があつたといふ¹⁰。

なお、本書には見えないが、小さな御幣を「幣束」と呼ぶこともあり、また「鏡」と「紙垂」を別紙にて作らず、一紙（金属製は板一枚）を以て作製する様式も各所で見受ける（図2にみる御幣はこの形に類する）。

幣帛に関する理解は八束氏に限らず、宗教学より梅田義彦氏も幣帛については「御幣・幣とも書き、「みてぐら」といふ。満座の意である。神祇に献るものの総称」として、神饌と共に神祇に供する大切なものであるとされた。¹¹また、大宝（養老）神祇令及び同職制律の記載に基づき、古代国家の神祇官による祭祀に於いては、幣帛・神饌の清浄整美な弁備に深く配慮されていたと説く。本稿で対象とする「御幣」に関する言及はないが、その種類については、

- ①布帛 ②紙 ③玉 ④兵器 ⑤銭貨 ⑥器物 ⑦鳥獸

として、八束氏が示したものと凡そ一致する。これらの中でも幣帛類について梅田氏は、『古事記』や『延喜式』など、典拠とする文献史料にみた古代に於ける各種の用例を具体的に示し、それぞれを解説された。

一例としては、天皇の即位後に京畿・七道の諸社五十三所に使者を遣わし、神宝・幣帛を奉りて宝祚の長久・国家の平安を祈らしめる一代一度の「大神宝使」（大奉幣とも）や、伊勢の神宮の式年遷宮に当たり調進される神宝・御装束がそうである。また、これと対比させるように、明治以後、第二次大戦終戦までの期間、官国幣社以下村社に至るまでの各社に支出されていた神饌・幣帛料の金額を、梅田氏は社格や祭祀の種類ごとに詳しく示されている。

以上のように、「御妙座（布帛の台）」と「満座」という語義に関する理解には差違が認められるが、「御霊代」の例を除けば、八束氏、梅田氏ともに、幣帛を神祇に供献する品々の意とした点で一致しており、両氏の解説を鑑みると、「幣帛」とは奉献品の称であり、また「御幣」はその一種、或いは別称であったと理解できよう。

ところで、御幣の用例については前記の神社有職故実や宗教学ほか、民俗学の立場より萩原龍夫氏も論じている。萩原氏は「ヌサとミテグラ」として各種の御幣の性格を示し、総括して幣には、

- ①財物 ②採物 ③祭壇の標示 ④呪力ある樹皮

の、四つの系統があるとされた¹²。財物に関しては布帛（衣類）・織維（ヌサ）や紙など神への「贈り物」と表して、八束・梅田両氏のいわれるところの、供献の品々とする説と共通した理解が見て取れる。その一方で、採物（神の御手に採られる）や神聖な樹幹・樹枝との関連から「ミテグラ」については、「ミテグラのミは敬語、クラは神霊のより付き安定するものの意としか思えぬ」として、「本来神の憑り代の意味であろう」と論じ、奉献された財物である「幣帛」と表記の混用が生じてはいるものの、「ミテグラ」は本来、神霊の憑り付く「憑り代」¹³であったと説き、八束氏、梅田氏とは異なる語義に基づく見解を示している。

「ハイハク」と「ミテグラ」との関係や、「ミテグラ」の字義に関する解釈については諸説あることがわかるが、「幣帛（ハイハク）」「御幣（ゴヘイ）」と称する場合は、前述の三氏の説に基づき、祭礼・神事にて神々へと捧げる品々、即ち奉献品としての性格が第一義であったと判断できるのである。

祭礼に当たり幣帛（御幣）を献じることが、図像資料に於いては古く『年中行事絵巻』（住吉本・田中家蔵）の「祇園御霊会」（第九巻）や「稻荷祭」（第一二巻）、「今宮祭」（同巻）、「城南宮祭」（第一三巻）、「賀茂祭使の行列」（第一六巻）などにみえる¹⁴。ここでは御幣が祭礼行列にて捧げ持たれており、原本が後白河法皇の命によって院政期に成立したとされる点を踏まえると、遅くとも同時期には、大きさや形状など様々な様式の御幣のあったことが窺える。

その後、鎌倉後期の弘安十一年（一二八八）に製作された『山王靈験記』（全一卷、静岡・日枝神社蔵）には、遙か彼方に日吉社（現日吉大社、滋賀県）を望む形で、平安京の関白・藤原頼通邸の庭上を齋場とし、案上に御幣を立て並べて供物を置き、頼通以下左右の大臣が祭壇を前に、遠方の日吉山王社を拝する様子が描かれている¹⁵。

さらに時代は下り、南北朝期の成立とされる『不動利益縁起』（東京国立博物館蔵）第二段にも、阿部（安倍）清明

が祭壇に幣を立てて供物を並べ、付喪神を祀って祈禱する様子が描かれる¹⁶。前記の『山王靈験記』と合わせて、こうした祭壇に立てられる御幣の解釈については今後一層の検討を要する問題ではあるが、一方で、同じく南北朝・室町期までに成立していたとされる『福富草子』に於いては、手ずから御幣を調進して道祖神に参詣する老夫（高向秀武）の姿が描かれており、御幣が神祠への参詣に際しての捧げ物であったと解されていたことが見て取れよう。

これらの例に限らず、神祇に奉られる「御幣」を描いた図像資料は数多く、幣、帛を神前に奉る、即ち「奉幣」するということが、神拝に際しては重要な行為であったと理解しても差し支えないと思われる。

神拝・参詣ほか、各神社に於ける重要な祭祀・神事にあつては、梅田氏の挙げた天皇による大神宝使ほか勅使を始め、奉幣使、近世の例幣使、近代の神社制度に於ける幣饌料供進使、現代の神社本庁の献幣使に代表される、幣帛を献じるための使者を差遣して神前に幣帛（或いはその料）を供進する例をみてもわかるように、時代ごとに性質・意義を異にするが、古代から現代に至るまで一貫して、神前に幣帛を奉ることがいかに重要であるかがわかるだろう。

ところで、梅田氏の解説から、明治以降の神社制度下では神社ごとの社格に応じて、「神饌料」「幣帛料」の金額が細かく定められていたことが窺い知れるものの、一方で、現品の幣帛の一種である御幣については、近代の神社祭式の中で祭具としてどのように定められ、位置付けられていたのであろうか。

明治以来、現在までの神社の祭式を考える上で基本をなすのが、明治八年（一八七五）四月の式部寮達「神社祭式」である。その内容を明示する目的で式部寮の編纂した『神社祭式』では、祭典・祭儀の儀式次第を始めて、祝詞、神饌、社頭装飾（舗設図）が定められた¹⁸。同書では、舗設図に続けて彩色した祭具類の図版も載せられるが、本図については「殊に巻末に記された数十の調度の図は永く後代の規範となつて今に至つてゐる」として、これら祭器具・調度品の図が、現代に至るまでの規範の一つとして少なからぬ影響を及ぼした点が指摘されている。図版の中には、明

治初頭に「幣物」であった「金貨」の奉獻様式も含まれるが、一方で、「御幣」については寸法・折り下げ方はもとより、それ自体に関する記載がみえない。即ち、全国的な統一をみた近代初頭の神社祭式にあって、御幣の様式は統一されることなく、規範も特段には示されず、神社や地域ごとの伝統・慣習に任せられたとも解せるのである。そもそも御幣とは、どのような由来の神祭の用具なのであろうか。

二、古典による「御幣」の起源・由来

前記のように八束氏・梅田氏ともに指摘されているが、「御幣」の語句の初見は、『古事記』天石屋戸条である。²⁰⁾

天の香山の五百津真賢木を、根こじにこじて、上つ枝に八尺の勾璫の五百津の御すまるの玉を取り著け、中つ枝に八尺の鏡を取り繫け、下つ枝に白丹寸手・青丹寸手を取り垂でて、此の種々の物は、布刀玉命、ふと御幣と取り持ちて、天の児屋の命、ふと詔戸言禱き白して、

『古事記』の「天の石屋戸」説話では、天の石屋戸に籠った天照大御神を外へと招き迎えるために、天の香山の「五百津真賢木」を根より掘り起こし、その上の枝に「八尺の勾璫の五百津の御すまるの玉」を、中の枝に「八尺の鏡」を取りつけ、下の枝には「白丹寸手」「青丹寸手」を取り垂でて、これを総じて「布刀御幣」として布刀玉命が捧げ持ち、合せて天児屋命が「布刀詔戸言（祝詞）」を寿ぎ奏上したことがみえる。

こうした説話は『日本書紀』にもみえ、『古事記』で「布刀御幣」とされたものは、次のように記される。

○卷第一「第七段」本文²²⁾ 「五百箇真坂樹」上枝「八坂瓊の五百箇の御統」、中枝「眞經津鏡」（一説に「八咫鏡」とも）

下枝「青和幣」「白和幣」

○同「一書」第三²³ 「真坂木」上枝「八咫鏡」 中枝「八坂瓊曲玉」 下枝「木綿」

表記こそ異なるが、「マサカキ」と称する樹木の枝に玉と鏡、和幣・木綿を取り懸けて捧げたことが窺える。同じく「一書」第二にも「五百箇の真坂樹の八十玉籤」を採らせ、これを以て神祝したとの記載がある。よって『古事記』や『日本書紀』（以降『書紀』）からは、神前にて祈願するに際し、鏡や「御統（曲玉）」、「幣（木綿）」をマサカキに取り懸けて捧げ物としたとする祭祀の姿が浮かび上がり、これこそが神話にみた奉獻品の起源であると考えられよう。

ところで、この真賢木に取り懸けて天照大御神に捧げられた「八咫鏡」については、『書紀』「一書」第二に「是の時に、鏡を以て其の石窟に入れしかば、戸に觸れて小瑕つけり。其の瑕、今に猶存。此即ち伊勢に崇秘る大神なり」とあるのを始めて、天孫降臨に際して天照大御神が邇邇芸命に八尺の勾璫・鏡・草那芸劍を授けるに当たり、鏡を大御神の「御魂」となして、大御神の前を拝むように鏡を丁重に扱うよう示されるなど、「宝鏡」「齋鏡」とも称される「八咫鏡」は、天照大神の神威の象徴にまで位置付けられており（『書紀』第九段「一書」第二）、真賢木に掛けられた鏡は、時として奉獻品が神霊の表象・象徴的存在にも成り得ることを示す最初の事例であったと思われる。

なお、「御幣」の語句の初見とされる「鏡・玉・丹寸手をつけた五百津真賢木」と、本稿で対象とした御幣との関係について、注目すべき点が一つある。それは、御幣の構造である。八束氏の解説にある通り、御幣は頭紙を「鏡」とも称し、また「丹寸手（和幣）」「木綿」に由来する「紙垂」を取り掛けている。これはまさに、前述の「真賢木」の形状を模したものの、象徴化したものであると判断できよう。即ち、マサカキに掛けられた八咫鏡が、捧げ物を起源としつつ、後に神祇の象を表す宝鏡として位置付けられたことを鑑みると、記紀の説話からは、数ある捧げ物・奉獻品の中でも殊に「御幣」と表す場合、語義・形状ともに鏡の掛けられた五百津真賢木との関係を意識した、換言すれば「御幣」とは、神祇の象徴・表象に一層近い奉獻品に深い由縁を有する祭具であったと考え得るのである。

三、儀礼次第にみた御幣 — 近世の建築儀礼に於ける役割 —

古典による御幣の起源と、そこにみえる御幣の特質に関して確認したところで、以降は本稿で目的とする、近世の建築儀礼に関わる次第・図像の整理を通じて、御幣の役割について検討を加えたいと思う。ここでは、

〔一〕 國學院大學所蔵「地祭神前之図式」⁽²⁶⁾（卷子装、全一卷、縦二六・〇cm×横二八六・二cm）

〔二〕 三嶋神社文庫蔵「唯一神道大工傳授」（以降、「大工伝授」とも表す）、（卷子装、上下二巻）

上巻（縦一八・六cm・横四四〇・〇cm）、下巻（縦一八・六cm・横三〇三・五cm）

〔三〕 『匠家必用記』 版本、全三巻。宝暦六年（一七五六）序。

〔四〕 『匠家故實録』（以降、「匠家故実録」と表す） 版本、全三巻。享和三年（一八〇三）序。

以上、四点の資料を対象として考察を試みる。書誌はそれぞれ示した通りである。⁽²⁷⁾ なお、四点を検討対象とする理由と関係して、近世の建築儀礼に関わる資料は、大別して次の三種に分類することができる。

- ① 本文・図像が全て筆書されたもの。
- ② 本文は書写され、図像部分は木版で刷られたもの。
- ③ 版本。

①については、(一)「吉田家、白川家など本所と称される神祇道家より作法を伝授するために作成されたもの」や、(二)「神道説の門人や仏僧その他による、各師説の写本」などがある。(一)に関して、近世には神社の神職のみならず、大工の棟梁も建築儀礼に関わる諸祭を執行するため吉田家や白川家に入門し、或いはその門人であった各地の神社の神職を通じて儀礼作法の伝授を受けており、本稿で用いる資料としては(二)「地祭神前之図式」がこれに当たる。⁽²⁸⁾

②も、①の(一)と凡そ同様の目的で作成されたと考えられるが、図画部分が図版とされることで、筆者による誤写をなくし、また画一的な、より規格化された次第(齋場・祭壇の配置など)を伝授するのに有効であったと考えられる。

〔二〕「唯一神道大工伝授」は、ここに分類できる。但し、本書の木版刷りの図解は手彩色されている。

③は、版元により作られ、一般に受容されたものである。吉田家や白川家に入門していなくとも、書籍を入手できれば番匠や施主ほか、誰もが読むことのできるものであり、版元が複数に及ぶ場合、或いは多地域に及んだ場合は、より広範囲に普及していたと推察される。〔三〕『匠家必用記』や〔四〕『匠家故実録』がこの類型といえる。

前記の四点を対象としたのは、以上のように限定層と非限定層、両者の建築儀礼の受容動向を窺い知ることができると考えたからである。わずか四例ではあるが、近世の建築儀礼に於ける御幣の用例を読み解くための足掛かりとして、まずは「地祭神前之図式」から考察する。

I 國學院大學所蔵「地祭神前之図式」にみた用例

本書は、「地祭神前之図式」(以降「図式」とも略す)と題された資料である。但し、これは資料内容全体を表したものではなく、最初に記された神事次第名による。表題と奥付を欠くため、制作者や伝授の系統などは定かでない。本書は「地祭」に始まり、「鉦始之式法」と「國津御柱建場之節圖」、また小題はみえないが「棟上祭」までの諸祭に於ける神前の様式・作法を、図解と次第書を以て示すことを目的とする。前記の分類の中でも触れた通り、本文・図像とも書写されたものであり、図像は彩色されて注記もみえる。

こうした由縁の定かでない本書ではあるが、その由来の一部を知るための大きな手掛かりとなる資料がある。それが、二番目に挙げた「唯一神道大工伝授」なのである。

同書は奥書によると、江戸後期の文化元年（一八〇四）三月、「唯一神道大工行事」として「神祇管領長上」である「吉田二位殿御直門」の「矢部日向守菅原光等」から、門人の「片岡傳吉」へと伝授されたという。その後、伝吉の縁者であろうか、箱書きからは明治三十六年（一九〇三）正月、「鶴岡房吉」の代に修補されたことが知れる。神社名・地名等が明記されておらず、矢部光等がどういった人物か定かでないため今後の調査課題ではあるが、光等を通じて片岡伝吉が吉田神道の大工行事作法を授与されたものとみて問題ないと思われる。

この「大工伝授」の内容を「図式」と比較したところ、「大工伝授」は冒頭で建築儀礼の大意（意義・由縁）が詳しく示された後に「地祭神前之圖式」以下の諸祭式が記されており、この点を除けば、送り仮名が漢字（「図式」）か平仮名（「大工伝授」）かなど僅かな相違はあるが、全体としては両書の本文内容の九割ほどが一致し、また画像も同一の構図であることが見て取れる（【図3】を参照）。

先述の通り「大工伝授」では木版の図解が示されており、換言すれば、それと同じ図像の描かれた「図式」についても、吉田神道により規格化された図像を載せているといえ、合せて両書の本文がほぼ一致することも踏まえると、國學院大學所蔵の「図式」は、唯一神道（吉田神道）による大工行事作法の伝授次第書、または、その写本であったことが推定されよう。「図式」と「大工伝授」の内容が凡そ同一であることを踏まえて、本稿は二点の資料の内、「図式」の内容を主として紹介する。「大工伝授」については比較・対照のための図版を載せるに留めたい。なお、本文を紹介するに際しては、次の凡例に従うものとする。

○旧字体・行取りは原資料のままとしたが、異体字は通行字に改めて、読点は筆者が補った。

○本文を読み取り易くするため、春（す）、天・帝・而（て）、尔・丹（に）、能・農・乃（の）、者（は）、里（り）、由（ゆ）、越（を）等は小字で示した。

「地祭神前之圖式」 (本式次第のみ二段組みで示した)

図像 (図三・一)

先東南能方^ニ、又者其年の明^キ、惠方^ル向ひて

神拝^シ、その所能地面中央^ル神前を構へ、清

女^ツ敷物越し記四方^ル注連を引、入口より謹で

神社能鳥居へ入る^古とく我心を清免、神前を清

免、地所を清めて心能^内尔^キ身曾貴祓を咒し

身心を正しくし天敷物の上へ上里、一揖禮也、

扇子越笏能代り^ル持謹て二拝、次^ニ尔護身

神法拍手、次^ニ尔御祓、御神号、次^ニ尔供物御

酒祝詞等を献し、次^ニ尔地鎮堅固如意安

住之旨祈願し、次^ニ尔扇子を取て二揖し、次^ニ尔
立て四方^ノ拜の事

東方能木の神農幣^ル向て二拝、次^ニ

南方の火能神乃幣^ル向て二拝、次^ニ

西方農金能神の幣^ル向て二拝、次^ニ

北方能水乃神能幣^ル向て二拝、次^ニ

中央者土能神と三柱能幣を拜して齋鋤

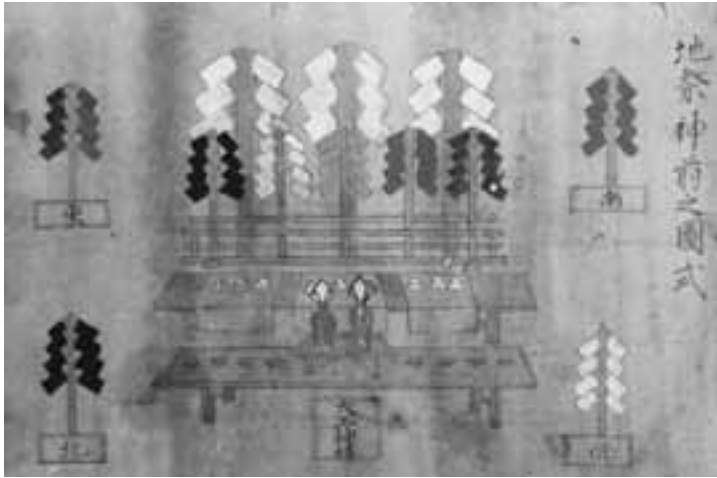
鋤を以つて東能方^ノ里穴をほり幣紙^并

五穀を少しつく^レ而んじ、東西南北中央^ノよく埋

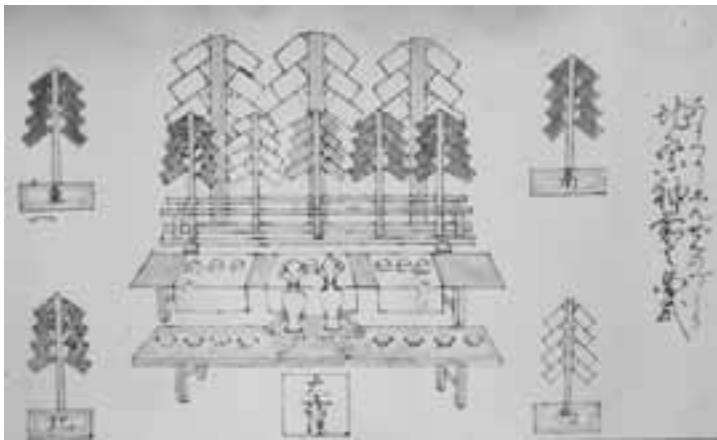
天退下

これによると、地祭 (地鎮祭) に際しては、まず東南の方向或いはその年の惠方に向かつて神拝し、齋場とする場所の中央に神座を構え、四方に注連縄を張つて境域を定めた。その後、心と神前、地所を清め、心の内にて「身曾貴祓」を唱え、拝礼をした後、「拍手」「御祓」「御神号」「供物御酒」「祝詞」があるとされる。次に、「地鎮堅固如意安住」の旨を祈願して、四方の幣に向かい拝礼し、中央神前の土の神と三柱の幣を拜した後、齋鋤・齋鋤を用いて穴を掘り、幣紙と五穀を少しずつ奠じて埋めて、退下したとされる。

図像では、三本の大きな白紙の御幣と、その手前に、右から順に青・赤・黄・白・黒紙の五つの御幣が台に立てら



【図3-1】「地祭神前之圖式」(「地祭神前之図式」)



【図3-2】「地祭神前之圖式」(「唯一神道大工伝授」)

大きな三本の白紙の御幣のうち、中央及び向かって左手の御幣の右側の紙垂(五色幣の背後)には、四垂目と判断できなくもない描写があり、これらも元は四垂として描かれた可能性が考えられる。

れた様が描かれており、これこそが地祭に於ける「神前」の構であったことが見て取れよう。また、四方にも東(青)、南(赤)、西(白)、北(黒)に、それぞれの色紙の幣を立てる。「四方拝」の際に向いたのは、これらの御幣である。

その形状について確認すると、三本の大きな御幣は三垂、五色の幣は四垂であり、紙垂は全て手前に折り下げられて鏡紙の手前に挿まれており、八束氏の謂われる「吉田家流」であったことが見て取れる。

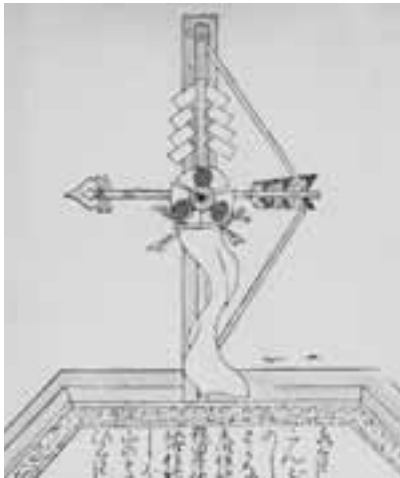
ところで、本書では五方（四方＋中央）は木・火・金・水・土の神とされたが、次第書によつては各々の色を冠した龍王・五神に擬えることもあり³⁰⁾、また地祭に限らず、五色の幣は吉田神道の他の行事でも用いられていた³¹⁾。

地祭の式次第では、斎場の中央に神前を構えた後は、特段「神を降ろす」或いは「神を招く」などの次第・作法がなく、また退下の前にも「神を送る」といった次第が確認できず、供物を埋め終えるとそのまま退下となっている。

御幣の用例についても、四方を拝する際には東・南・西・北・中央の順に、それぞれの方位の神の御幣に向かつて拝礼することが記され、捧げられた御幣が一つの目印になっていたことがわかる。冒頭では南か恵方に向かい神拝することが示され、また祭儀中は捧げた御幣を前にして、即ち御幣を通して各方位の神々を拝礼するのであって、諸方に象徴される木・火・金・水の神や土の神を、御幣に招き寄せて奉斎するのではなかったことが見て取れよう。

斎場を祓い清めて神号を唱えた後、供物を捧げて神酒を献じ、祝詞を奏上して堅固・安寧を祈願し、土地に穴を掘って幣紙・五穀を供物として奉奠するところから、神号を一つの起点として、即ち神号を唱えることで神を招いたと解せなくもないが、地祭の終了に際して招いた神を送つてはおらず、拍手や一礼、一揖すらもしない点を鑑みると、やはり本式にては御幣に神を招き宿すのでなく、御名を唱えるのは祭る神々を称える目的であつたとも読める³²⁾。

以上の地祭に続き、「鉦始之圖式」が記される。この式法は行事名の通り、鉦（木材の荒削り道具である）を以て行う用材の加工始めであり、曲尺・墨斗（墨計）・墨糸を用いて木材を採寸・線引きし、鉦で材木を打つ所作を神前にて奉納・披露することを目的とした儀礼である。神事に直接関わる次第・作法は、式も終わりの神拜・拍手・御祓であつて、本書では御幣との関わりが見て取れないため、ここでは略すこととした。鉦始の次は、柱建である。



【図4】「國津御柱建場之節圖」(右「神前之図式」、左「大工伝授」)

扇と布帛の色が異なるほか、「行事作法」には供物や祭神に関わる注記がみえる。

「國津御柱建場之節圖」

先柱一本中程丹幣一本弓一張鏑矢を鬼門ル

射向る、^(マ)鏑者布を用由、弓能長サ一丈二尺矢者八尺八

寸繩竹屋根板扇子染苧綿鏡色絹等を飾

里其外見合春へし、供物越居石能上ル捧る也、先大工

柱能正面ニ向て二拜、次ニ護身神法拍手御祓御神

号、次ニ地鎮堅固能祈願也、謹請天御柱地御柱、

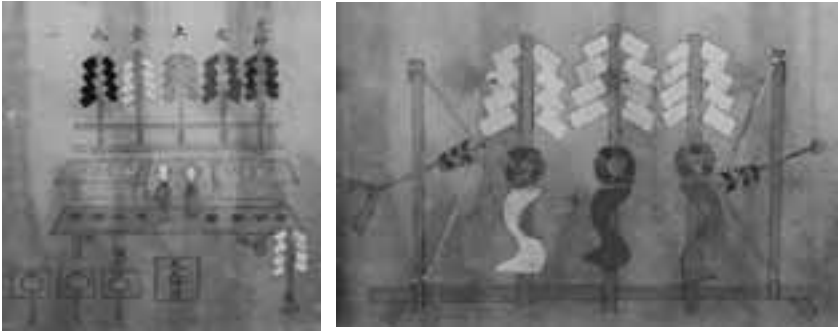
謹請五大神王、謹請天神第五代角楸尊、謹請

小屋安兩大神、家堅具足如意安住守利幸ひ玉へと

恐_ミ申春

この後には「御柱建能歌」が載せられている。「御柱建」は「立柱」ともいわれ、建物の造営に際して、立てた柱の堅固なることを祈願するものである。本書では「家堅具足如意安住」を守るべく、「地鎮堅固」を祈願している。

ここでは、柱に幣と(鬼門に射向けた)弓矢を取りつけ、これに扇子三面を円形に広げたもの及び、布帛を取り垂でているのが図解よりわかる。その前には供物が置かれ、「謹請」された「天



【図5】「棟上祭」に関わる御幣台・祭壇の図式（「神前之図式」所載）

「大工伝授」の図版も同じ構図ではあるが、同書では祭壇横に棟札の描かれた点や、三本の白紙の幣に、右から「月神」「日神」「星神」の注記のある点が異なる。

御柱地御柱」ほかの神々を祭った。その始まりに際しては、先ず大工が柱の正面に向かい二拝しており、以降「護身神法」「拍手」「御祓」「御神号」の作法が続く。次第には謹請と還帰の作法が詳記されてはおらず、どのように神霊を招送したか読み取ることとはできないが、神祭の最初に大工が幣と弓矢を付けた御柱を拝しているところから、これを神霊の表象としていたことが推察できよう。

最後に記されたのは、上棟の図像と次第である。

先幣三本長^サ一丈弍尺、中能串六寸高く、日月星五

行の神を祭る、左右尔矢馬股鐮矢を用^申、寸尺柱立

と同じ、又幣三本串能長^サ七尺尔して棟の兩方と

中尔立置、先大工正面尔て一鏡一見して扇子越取

て一拜し、次^ニ坐し天^ニ拝し、次丹奉幣、次^ニ護身

神法拍手御祓御神号、供物を献し、次^ニ扇子を取天

二拜、次^ニ四方拜畢て、槌打小工三人何^れも槌越持

式人者兩方能棟の本末^ニ居る、壱人者棟乃中程尔居

て三ヶ所一同^ニ打合する、是を三拍子調といふ、中能槌ハ

外より内^江打不梨、大工大音尔声をあぐる

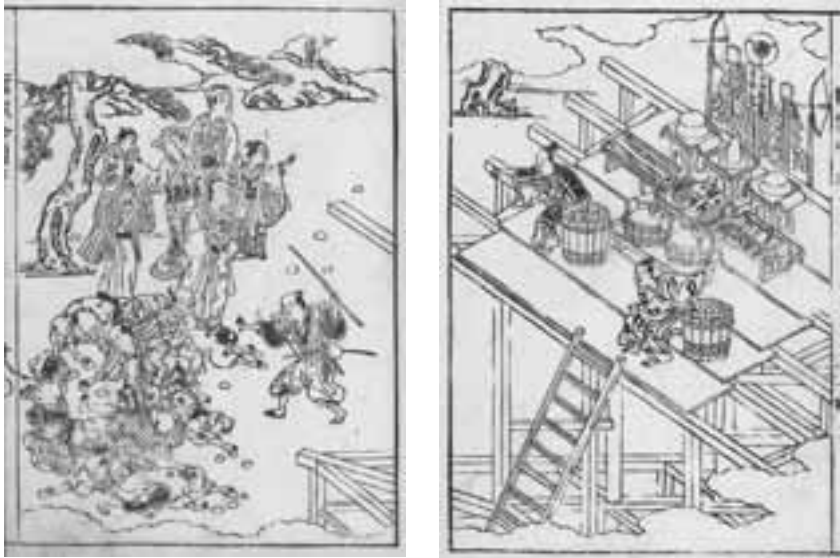
本文には続けて三度の音声の文言及び、小工の槌打ほか餅米・錢撒き等の次第が記されるが、略すものとする。

図解では、棟木に据え立てた御幣を中心に祭壇の様子が描かれる。次第によれば、棟木に立て置く三本の白紙の御幣は「日月星」の、祭壇の五色の幣は「五行」の神をそれぞれ祭るとされる(図5を参照)。棟上げに当たっては、まず大工が正面にて一拝し、また神拝の席に座して二拝し、「奉幣」して、次に他の神事と同じく「護身神法」「拍手」「御祓」「御神号」を終えりと、供物を献じている。「奉幣」とは、図解中の「大工神拜」と注記された座席の右脇に置いてある御幣を神前に捧げ持ち、拝礼・祈念したのであるか。³⁴⁾

これまでの検討を通じて、本書からは神祭に於ける御幣の二つの重要な役割・用い方が見て取れよう。一つは奉幣のための御幣、即ち幣帛の一種であって神への捧げ物として、またもう一点が、神霊を拝礼或いは招請するに当たったの象徴・表象としての役割といえる。即ち、吉田神道の伝授による近世の建築儀礼に関わる次第書からは、御幣とは時に神への奉献品であり、また時には神の象(「カタチ」)を表すものという、二つの異なる性質を有した神祭の用具であったことが読み取れるのである。儀礼の次第書の分類に当たり、本書は受容層が限定されるものとしたが、それでは、より広く受容された資料では、どのような位置付けがなされていたのであろうか。続けて検討していく。

II 『俗説匠家必用記』

表題からも窺える通り、本書は近世中期の宝暦六年(一七五六)、美作国津山の人である立石定準が、番匠による建築儀礼に関わる故実の正誤を説くために記したものである。序文によると著者の定準は、史学を好んで国史を読み、「文籍」と「匠具」を扱う店を商っていたとされる³⁵⁾。本書は全三巻より成るが、上・中巻は番匠の神の起源や儀礼の由緒・大意などが記されており、儀礼に於ける仏教的要素の批判と故実の正誤の主張に重点が置かれている。



【図6】「棟上の図」（『建築匠家必用記』下巻、(右) 17丁裏・(左) 18丁表)
〔三嶋神社文庫蔵〕

具体的な建築儀礼については、建物の由緒・由縁と合わせて、「地鎮」「鉦始」「棟上」の神事に関わる記載が下巻に収められる。このうち特に御幣に関わるものは、「棟上の事」である(図6)。

棟上に関連する図版では、番匠による餅撒きの様子が示された。既に紹介した「神前之図式」や「大工伝授」にみた上棟作法と同じく、棟木には三本の御幣が据えられ、両脇に弓矢を立て、その前には米や餅ほか、海産物や酒樽などの神饌が供えられている。本書「神前備物の事」によると、三本の幣の内、左右の御幣は「幣」としてそれぞれ白紙・青紙にて作られ、中央の扇を付けた御幣は「大幣」として、「番匠の神」とされる「手置帆負命」と「彦狭知命」の神号を記した板が付けられる。

次第では「兼て棟に棚をかまへ、天神地祇を祭り、并番匠の神の御神名を板に書て、大幣の程にかけ、松・榊を以て飾べし」と記されている。棟木の上に神棚を構えて幣を据えたのは天神地祇を祭る目的であった。これに関連して本書では「番匠の祖神祭の事」「鉦始の神事」

に於いても、番匠の神（職神）を祭るに当たっては神号を書いた板（祖神祭に関する挿絵では軸装された紙）をかけ、明示された神号を前に礼拝することが著されており、神号を神の印璽・表象の一つと認識していたことは明らかである。

幣は神饌と共に「神前の備物」（＝供物）の一つに列記されるが、一方で神「棚」を構えるとして大幣に職神の神号を書いた板を掛け、その前に供物を置いていたことを合せて鑑みると、幣は捧げ物に留まらず神座の構ともいふべき役割を果たし、そうした「大幣」を見て、人々は目には見えない神々の顕現を意識したことが推察できるのである。換言すれば本書にみた御幣の役割とは、神祭のための神霊の象徴、神の御形を明示する祭具であったともいえよう。

Ⅲ 『匠家故実録』

最後に、『匠家故実録』に於ける御幣の用例についても確認しておきたい。本書は序文より、近世後期の享和三年（一八〇三）、松浦長門掾が記した建築儀礼に関する文献である。村田あが氏によれば、著者の松浦長門掾は号を東鷄・名を久信といい、松浦派という家相流派の始祖として広く関西で活躍した家相相者とされる。⁶⁸ 江戸・大坂・京都の書肆により刊行された本書は、上・中・下の全三巻より成る。東鷄は上巻で地鎮祭の大意及び、「地曳」「龍伏」「初鉦」の各式礼を著し、また中巻には「清匏」「立柱」「上棟」の各式礼を、下巻には棟札や供物、幣ほか祭具などについて記した。各式礼の次第については施主の経済規模に見合った形で本式から略々式までを収め、祝詞、供物の品目も詳説し、斎場の舗設や祭具類に関しては図解で示す。以上のように、各人の作法に関わる詳細な記述こそないが、本書は建築儀礼に関する意義を始めて、式礼を行うに当たり知っておくべき事項を全般的に網羅しており、大工・番匠（匠家）や施主が建築儀礼を知るための優れた手引書であるといえる。

前述の通り、地鎮祭は大意が述べられるに留められているため、ここでは、式札としては最初となる「地曳之式禮」の次第を対象に、御幣の用例に重点を置きながら確認していく（説点の補足、送り仮名の小字は筆者による）。まず、

地曳の作法式ハ地鎮祭終天而後尔良辰を撰び其屋敷地尔於天建物造營能場尔竹を立て細繩を張べしとも同断なり之、扱地形中凡中央の場所尔祭壇を設るなり、其餘前後の飾付左尔其叮嚀本式の例を圖春る所なり、

とあり、続けて祭神として「大土祖神」「猿田彦大神」「思兼命」の神名が示されて、「右の神三本立の幣を璽として其前能五本立の幣者五行幣奈り」と記す。この後、五本立の幣に関する説明と、神饌や金銀箔など「神供物」が続き、

祭禮式の次第ハ先番匠の長身元當前の禮服を着し笏末廣或扇子等両手に正しく持天、注連の外より神坐の方尔向ひ立可ら一揖して、少左の方より廣前尔進ミ、祓案の前なる盤座尔着座し天、扇子越正うし眼八分尔上持て蟹目の方を胸尔引當る意持尔して頭を下座し

として、次に麻ぬまを持って中臣祓を唱え、散米するなど祓い清めて、その後は次のような記載がみえる。

扱勸請式能なり勸請式能の事、
奥能しる事、右勸請相濟天次尔神供物を具ふるなり、然して柏手所謂神供の、
柏手能なり、或神供祝詞を唱ふべし、次尔地曳祝詞可レ唱レ之、

続けて、本文にみえる地曳の祝詞の文例が示された後、工匠による四方の再拝と建物の縄張（地曳）の次第が著された。これが済むと、まず各種の祓いを修め、供物が徹され、神号を奉称して礼拝した後で、神送の式を行い退座するものとされる。以上が、「地曳之式禮」の本式の次第・作法であり、略式・略々式はこれに準じたもので、各次第・作法が省略の上で示されている。斎場の設営を除く本式の次第を簡潔に整理すると、次のように表せよう。

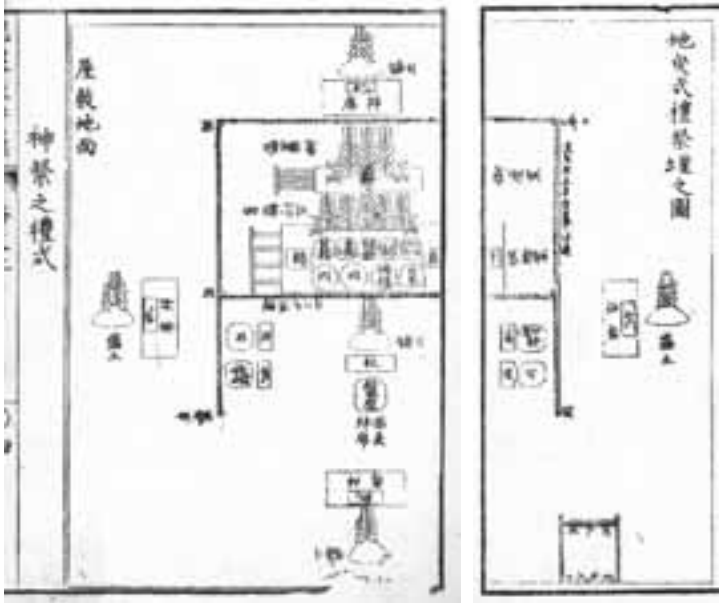
- ① 入場、着座、祓
- ② 勸請式
- ③ 供物を献ず（柏手・祝詞）
- ④ 四方を拝す
- ⑤ 地曳祝詞の奏上
- ⑥ 地曳（縄張）
- ⑦ 祓
- ⑧ 供物を徹す（柏手・祝詞）
- ⑨ 神送式
- ⑩ 退座（退下・退場）

こうした式次第に関して、本書所載の「龍伏」以下の他の神事次第と比較した結果、各神事の目的とするところ、即ち本式に於ける⑤⑥に当たる部分は、式礼ごとに相違が認められたが、他の次第内容は凡そ共通したものである。上棟も、本書の記載はより詳細なものであるが、次第の構成要素は「神前之図式」や「大工伝授」と同様といえる。ところで、勸請式については先記の本文にも「勸請式の事奥_示するす」とある通り、その次第が下巻にて「諸式禮神祇勸請神拜神送等之事」として別記された。ここでは、各礼式にて行われる「神祇勸請」「神拜」「神送」に関する記載がみえるため、その内容を示しておきたい（読点の補足、送り仮名の小字は筆者による）。

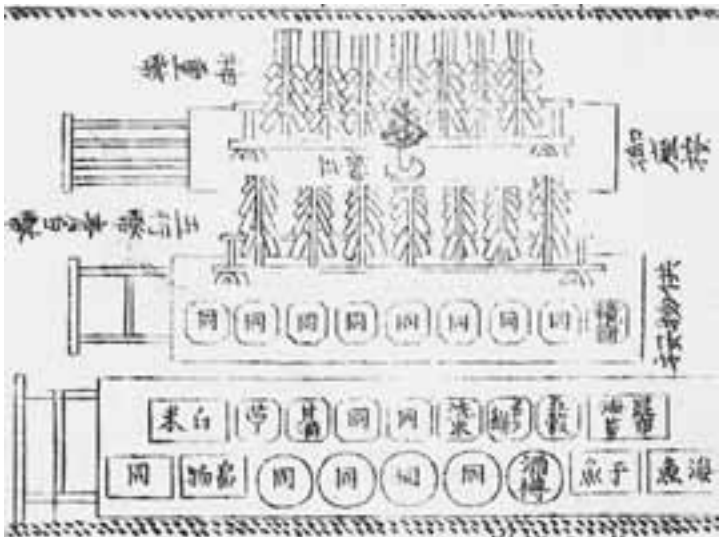
○神祇勸請神拜送納の式ハ、相傳の免許無_レ之者、勤行ふ事不_レ触、神祇職家_示寄て相傳を授べし、略拜禮能説ハ木綿紙_示捧て再拜をなし、神祇降臨の柏手を春_るなり此柏手小大と打べし、神拜濟する期も司様_示木綿紙_示捧て再拜し、神祇送納の柏手を春_るなり此柏手小大と打べし、

これによれば、神祇を勸請し、神拜して、送納するに当たっては、神祇職家による伝授・免許を授かる必要のあったことや、略式の拝礼に於いては「木綿紙」と紙を捧げて再拜し、小・大、大・小と柏手を打つことで神祇の降臨と送納を行ったことがわかる。神祇職家とされた吉田神道の行事作法でも、秘伝として神の勸請と還歸の行法が定められているが、本書所載の式次第はそれに通じる部分が大きく、五行幣は家相相者としての見識も検討の余地があるが、³⁸⁾飽くまで東鶏は神祇祭祀の専門職でなく、神祇職家の伝授の必要性を認識していた点などからも、東鶏が本書の神祭に関わる式礼を著すに当たっては、吉田神道の行法を参照したか、少なくとも意識していたことが推察される。

以上のように、吉田神道の伝授次第である「神前之図式」「大工伝授」と本書とは、体裁こそ大きく異なるが、記載された神事次第の構成や流れの類似したことが見て取れる。換言すれば、限定層と非限定層は、凡そ同様の建築に関わる儀式次第・作法を受容し、理解・認識していたともいえよう。

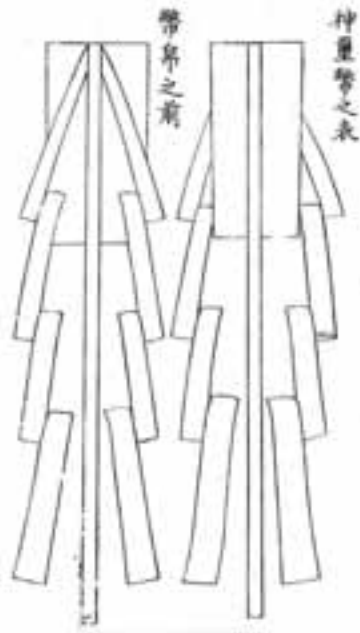


【図7】「地曳式禮祭壇之圖」(『匠家故実録』上巻、3丁裏・4丁表)
〔三嶋神社文庫蔵〕



【図8】「初新式禮祭壇之圖」(『匠家故実録』上巻、16丁表)〔同文庫蔵〕

これまで、『匠家故実録』の神事・行事の次第と「神前之図式」「大工伝授」にみた吉田神道の大工行事作法との比較を中心に検討し、次第構成を整理したが、『匠家故実録』では、神事の斎行に当たって神霊を勧請し、諸神事を勤め



【図9】「幣の図」（『匠家故実録』下巻、8丁表）〔同文庫蔵〕

「青幣」^{にきて}「白幣」が立てられたと知れる。図を詳しく観察すると、「御幣」としての構成要素は同じだが、両者は形状を異に描き分けられたことに気付くであろう。ともに紙垂を手前に折り下げているが、串に挿み込む紙垂の位置が頭紙の手前か奥かで異なっており、その仕様は下巻にて明示される（図9）³⁹⁾。こうした形状の相違が生じた理由としては、それぞれに求められた役割・位置付けが異なることに由来するものと思われる。

まず「御座按」の「御座」とは、神霊の坐す場の意であり、また「神霊幣」の「霊」とはシルシ（印・験・徴）のことである。即ち、紙垂を鏡の奥に挿んだ「神霊幣」は、神事に当たり勧請した神祇の象を表すものと推定される。既述の通り、地曳式礼では「右の神三本立の幣を霊として其前^能五本立の幣^者五行幣^奈り」と著して、式礼に当たり祭る三柱の神の霊として三本の幣を立て、続く初鉦式礼にても、七柱の神々を奉斎する中で七本の神霊幣を据え置いてお

て、終えるに際しては送っていたことが確認できた。それでは、こうした儀礼次第の中で、御幣はどのように用いられていたのだろうか。図解（舗設図）より読み解いていきたい（図7・図8を参照）。

舗設図より、祭壇は大別すると、「御座按」と「供物按」の二部で構成されていることが見て取れる。按とは案（机）のことである。各案上には幣が据えられており、注記から「御座按」に「神霊幣」^{みしるしぐい}が、「供物按」には「五行幣」と

り、神璽の幣と、祭られる神霊の数は常に合致している。これは以降の各神事でも同様に定められた礼式であるため、やはり「神璽幣」とは字義の通り、勧請した神々の御象・存在を示し表す祭具として用いられたと考えられよう。四方の盛土に刺し立てた幣も神璽幣と同形であり、本式礼ではそうした役割を担ったことが察せられる。^⑩

対して、御座按の前に置かれた供物按の供物とは、捧げ物・奉献品の意である。こうした御幣は舗設図より紙垂を鏡紙の手前に挿んだものと知れ、それらは下巻所収の図版に「幣帛」と明記されている。加えて、「青白幣」を神前に捧げることは『匠家必用記』でも確認できたが、これは古典にみた通り、捧げ物としての「丹寸手」（後の木綿・麻苧）に由来しており、よって「五行幣」と「青白幣」は、祭祀に伴う神前への捧げ物として据えられたと判断できよう。神璽幣の前に櫛が立てられるのに対して、五行幣・青白幣の前には置かれておらず、後者は供物と一緒に並べ置かれている点からも、同一の神事にあつて近くに置かれた御幣ではあるが、両者の間には「神の表象」と「神への奉献品」という、役割・位置付けに関するはっきりとした相違・認識があつたと推定できるのである。本書からは、近世の建築儀礼に於ける、そうした御幣の二面的な役割・位置づけを明確に整理・分析できたのではないだろうか。

おわりに

これまで、近世末期には神使と同じく神威・靈験の象徴と認識されていたと思われる「御幣」に着目し、その形状及び神社有職故実に於ける理解を確認し、古典にみた起源や特質を把握した上で、本稿では神事、特に近世の建築に関する儀礼次第の整理・分析をもとに、御幣の用例・役割についての考察を試みた。

まず、「地祭神前之図式」や「唯一神道大工傳授」にみる「棟上祭」からは、神拝の座の脇に置かれた御幣が奉幣の

ための、即ち捧げ物・奉献品として用いられたことがわかる。一方で、『匠家必用記』では扇のついた大幣が、神前の備物として調進されつつ、目に見える神座の構の一部とされ、『匠家故実録』では、「御座按」に据えられた「神璽幣」に対し、「供物按」に立てられた「五行幣」「青白幣」という形状を異にする二種の御幣が、同一の神事にあって目的別に使い分けられていたことを確認した。以上の考察より、前記の研究史に通じるところもあるが、御幣には、

①捧げ物・奉献品である「幣帛」の一種、またはその別称として、祭祀・神事に当たり神前に捧げ祀られるもの。

②神霊を勧請するに際して、目には見えない神々の象〔カタチ〕・御形を表し、その存在を示すもの。
 という、異なる認識・位置付けのあったことが、関連資料の検討・考察を通じて改めて明らかとなったのである。

神璽としての御幣と供物としての御幣、これらは用途・目的こそ違えども、どちらも原則的には人が神の為に弁備・調進する、即ち神と人との間に位置する祭具の一つである点は疑いのないところであろう。そうして神霊に捧げられ、神前に奉られた御幣ではあるが、神々が常より神座に鎮まる神社や神祠、神棚での祭祀であれば、人々の祈りは御幣を通して、その奥に位置する神座を意識したものとなる。対して、臨時の斎場にて神霊を勧請して祀る場合は、御幣を立てた祭壇（棚）こそが神座の構となるため、その手前に神饌・供物を献じて、御幣を前に拝礼すると、必然的に御幣が神拝のための標識・目印としての役割を負うことになり、奉献品と象徴・表象との境目が極めて判別し難くなっていたとも思われる。時として、人々は神前に奉献した捧げ物である御幣をして、目には見えない神々の存在を意識するのであって、『匠家必用記』に於ける、神前の備物の一つとされた大幣に神号を記した板を掛けていることなども、両者の区別の難しさを示す一例と見做せるのではないだろうか。

以上のように、数ある御幣の用例の一つではあるが、近世の建築儀礼の次第からは、御幣が二面的な性質・役割を有しており、儀礼の次第によっては、これをはっきりと区別するものもあつた点を明らかにできた。こうした御幣の

特質は、まさに神話に於ける五百箇真坂木を意識し、その構造を模したところを起源とするものであり、飽くまで捧げ物・奉獻品をその基本としながら、時に神霊の表象・象徴的存在とも認識され得るのは、御幣が祭具として持つ特有性を示しているものといえよう。

【註】

- (1) 北尾重光は、近世後期の文化十一年（一八一四）、江戸に生まれた北尾派の浮世絵師であり、生没年を除いて詳しい来歴は定かでないが、若い頃に上州館林城下へと移り住み、周辺域の社寺に奉納された絵馬等を数多く描いたと伝えられる。特に代表的な作品の一つに、館林市指定文化財である天保十一年（一八四〇）赤城神社（館林市足次町鎮座）「ムカデと梅樹図」がある。赤城神社は群馬県下で数多く奉斎されており、ムカデは赤城明神の神使として知られるが、同絵馬は、こうした観念が江戸後期の邑楽・館林地方に浸透していたことを窺い知れる図像資料でもある。館林市立資料館『北尾重光の絵馬・人々の願いと感謝・』（（館林市教育委員会、文化振興課）、二〇〇三年）参照。
- (2) 拙稿「祭具としての神籬―古典解釈にみたその用例―」（『神道宗教』二二三八号、神道宗教学会、二〇一五年）。
- (3) 八束清貫「臨時祭の舗設と其の用具」（『神社有職故実』第一二章所収、神社本庁、平成一四年、九一〜九三頁）。
- ※初版は昭和二六年。

- (4) 『改訂諸祭式要綱』（神社本庁編、神社新報社、昭和三四年）、『改訂諸祭式要綱 続編』（神社本庁、神社新報社、昭和四〇年）。神社本庁撰定による各祭式にあつては、祭舎の奥に「神籬」を樹て（設け・据え）て、その前に神饌案を置き、神籬・神饌案の前で「降神詞」「昇神詞」を奏上して「降神の儀」「昇神の儀」を行うものとされている。

(5) 前掲註3『神社有職故実』序文、一・二頁。序文によれば、本書は「神職が神社奉仕上、常に心得ておかねばならぬ方面」の有職故実の内容を範囲として、神社本庁の委嘱により、著者が教科書用に編述したものであるとされる。ここから即ち、本書の神社本庁の公式な教科書としての性格が窺われ、昭和二十六年以降の神社神職の養成の際には、神職たちの神祭の用具に対する理解にも少なからぬ影響を及ぼしていることが推察される。

(6) 八束清貫「御霊代」(『神社有職故実』第二章所収、五〇一頁)。

(7) 『日本建築史圖集 新訂第二版』(日本建築学会編、彰国社、二〇〇八年、一七一頁)。御霊代としての御幣の利用の浸透が、近世以降の権現造の普及に伴うものであったかどうかは、事例に基づき検討を要する問題である。

なお、吉田神道の諸祭次第・行事作法に関わる一八〇の秘伝を近世に集成し、全一八巻より成る横越家蔵「事相方内傳草案」では、幣を以て神祇を勧請する「幣勧請」の秘伝が収められており(巻第一三所収「神幣安鎮座次第」、また、そうした勧請の伝授に対する謝礼も定めていた(吉田家神楽岡文庫旧蔵本「諸国礼物之定」)。何より、「凡、神道ニライテ、幣帛ヲ以テ御神躰ト奉崇事ハ」として、幣帛を神体とすることの由縁も説いており(巻第一一所収「幣帛之口訣」、そうしたことから遅くとも近世には、御幣(幣帛)が御霊代とされたことは史料上も確認できる。ただし、披見の許されない所謂「御神体」に関わるものであるため、本稿では触れないものとした。

『神道大系 論説編九』卜部神道(下)』(岡田莊司校注、神道大系 編纂会、一九九一年、一八〇二一、七八〇八五頁)。

(8) 八束清貫「幣帛と其の用具」(前掲註3『神社有職故実』第五章所収、二二〇二七頁)。

(9) 八束清貫「殿舎・社頭の装飾と其の用具」(前掲註3『神社有職故実』第一章所収、八二〇八五頁)。

(10) 歴世の神祇官の伯(長官)を務めた白川家と、神祇官の大副・少副(次官)、京都吉田社の神主を務めた吉田家は、幕藩体制下にあつては「本所」と称され、神職に対する官位の執奏・装束の裁許ほか、神社に対する神号授与

や、本稿にも関わる儀礼次第の伝授などを行った家である。殊に吉田家は江戸幕府の定めた「神社条目」の中で官位執奏・装束裁許を公認されたため、神職始め多くの神祇関係者が門人となり、近世を通じて大きな影響力を有した。両家の関係については、拙稿（「幕藩体制下に於ける伊豆国三嶋社の実態について」本所吉田家・白川家との関係を中心に）『國學院雜誌』第一一三巻五号、平成二四年）に於いて一部整理したため、参照されたい。

(11) 梅田義彦「へいはく 幣帛」（『神道要語集 祭祀篇二』所収、國學院大學日本文化研究所編、神道文化会、昭和四九年、九五―一七頁）。

(12) 萩原龍夫「祭り方」（『日本民俗大系 第八巻 信仰と民俗』所収、平凡社、一九八五年、一九八―二〇四頁）。

(13) 萩原氏が「憑代」と表した「依代・招代」とは、ともに折口信夫氏が説いた、神が降臨する際の目じるしとなるもの、神の依り付くものを指し示す造語（新語）であるとされる。即ち、大正四年（一九一五）四月以降に発表された折口氏の論考中で逐次示されていた、神霊の憑依にまつわる「祭祀の分析概念」であるとされる。依り憑く神の側から見ると「依代」、神を招く人の側から見れば「招代」であるという。

神霊の宿るモノを表すという点では、八束氏の示した「御霊代」や「御形」、「神体」などにも通じる一方で、「御霊代」などが歴史的に用いられてきた語句であり、また神社の祭祀にあつては実態を伴う存在であるのに対し、「依代（憑代）」は、飽くまで学究的に祭祀・祭礼に関わる事物や現象を検討・論述するために、折口氏が「髯籠」「台額」、「標山」「山車」ほか事例の分析に基づき創造した語句・概念である点が異なっている。こうして近代以降に折口氏により創唱された「依代」という用語・概念は、民俗学を中心に広く浸透し、関連する諸分野に於いても、祭祀・祭礼（神事）に於ける神霊の在り方やまつり方、神祭の用具を整理・分析して、それらを把握・説明する上で果たした役割は、非常に大きいものであったと思われる。

ただし、本稿は冒頭に示した通り、近世の建築の儀礼次第という、具体的な関係資料にみた「御幣」の用い方・役割について、神道史の立場より論じることを目的とするところから、分析のための概念・語句である「依代」を前提としては考察しないものとする。

伊藤好英「依代・招代（よりしろ・をぎしろ）」（『折口信夫事典』西村亨編、大修館書店、一九九八年、四五～五五頁）、石上七輔「依代・招代」（『逍空・折口信夫事典』有山大五・石内徹・馬渡憲三郎編、勉誠出版、平成一二年、九六～九七頁）、小川直之「依代」の比較研究」（『国際常民文化研究叢書七・アジア祭祀芸能の比較研究』所収、神奈川大学 国際常民文化研究機構、二〇一四年）を参照。

(14) 『日本絵巻物全集 第二六巻 年中行事絵巻』（角川書店編集部編、角川書店、一九六八年）。

(15) 『山王靈験記』（『続日本絵巻大成 一二 山王靈験記』小松茂美編、中央公論社、昭和五九年、一二・一三頁）。

(16) 『不動利益縁起』（『新修日本繪巻物全集 第三〇巻』直幹中文繪詞・能恵法師繪詞・因幡堂縁起・類
檢阿彌陀縁起・不動利益縁起・聖宗宗廟縁起）高崎富士彦・源豊宗編集擔當、角

川書店、昭和五五年、六九頁）。

(17) 『福富草子』（『日本絵巻物全集 第一八巻』男名二郎絵巻・長谷雄雙紙・絵師草紙・十
二類合戦絵巻・福富草紙・道成寺縁起絵巻）角川書店編集部編、角川書店、一九六八年）。

(18) 式部寮達「神社祭式」（『神社祭祀関係法令規程類纂』所収、国書刊行会、一九八九年、九～一八、三八五頁）。

(19) 好崎安訓「神社祭式制定小史」（『神社祭式詳解―研究と実習―』所収、明文社、昭和三九年、七二～八一頁）。

(20) 『古事記』上巻（新潮日本古典集成『古事記』西宮一民校注、新潮社、昭和六一年、九〇頁）。

(21) 『古事記』上巻（五〇・五一頁）。

(22) 日本古典文学大系『日本書紀』上（坂本太郎・家永三郎
井上光貞・大野晋）校注、岩波書店、一九八七年、一一二・一一三頁）。

(23) 『日本書紀』上（一一五・一一六頁）。

- (24) 『日本書紀』上(一一六・一一七頁)。
- (25) 『古事記』上卷(九〇頁)。
- (26) 國學院大學研究開発推進機構所蔵〔資料番号二七二九〕 本資料は同機構学術資料センター〔神道資料館部門〕に於いて調査・研究を進めており、本稿もその整理・分析結果の一部に拠った。
- (27) 『匠家必用記』『匠家故實録』の本文・図版を引用するに当たっては、三嶋神社文庫所蔵本を用いた。
- (28) 吉田神道では、宮大工が特定の装束を着用するための許状に対する謝礼を定めていた。また、白川神祇伯家の門人帳には、神職や御師職などとともに大工・番匠も名を連ねており、入門して建築儀礼に関わる神拜式の伝授と装束着用の許可を受けていたと考えられる。前掲註7『下部神道(下)』(一八〇二頁)、『白川家門人帳』(近藤喜博編、白川家門人帳刊行会、一九七二年、六七・七〇・一二七・一二九・一三四頁ほか)を参照。
- (29) 『吉田神道家「御広間雑記」の記載項目のデータベース化と神道記録の研究〔科学研究費補助金(基盤研究C)研究成果報告書〕平成一五年度〜一七年度』(幡鎌一弘編、幡鎌一弘、二〇〇六年) 及び、『近世神道史研究と「御広間雑記」のデータベース化〔科学研究費補助金(基盤研究C)研究成果報告書〕平成一九年度〜二一年度』(研究代表者・幡鎌一弘、天理大学おやさと研究所、二〇一〇年)を参照。矢部日向守の名は確認できなかった。
- ところで、矢田光等に関連する他の資料に、「唯一神道大工行事合相伝」(國學院大學神道文化学部蔵〔71.3.Y97〕)がある。同書は「大工伝授」と記載内容が凡そ同一であり、本文・図像は全て筆書され、奥書には「大工伝授」と同じく、菅原光等の名が記されたものである。「大工伝授」に年紀や印判があるのに対して、本書にはそれらが認められず、また、図画も「図式」の描写と比較して拙くはあるため、直接的に菅原光等より伝授されたものではなく、光等から伝授されたものの書写本であるとも考えられる。そうではあっても、こうした本書の存在から、吉田家の

直門である矢部光等を通じて、唯一神道の大工行事作法を複数の大工・棟梁が受容していたことが推察されよう。

(30) 「地鎮祭次第第一」(前掲註7『下部神道(下)』所収、一八六頁)。

「事相方内傳草案」巻第三に所収される「地鎮祭次第」によれば、東方は「青帝青龍王・阿那鬼神」、南方は「赤帝赤龍王・阿奈神御食津神」、西方は「白帝白龍王・阿奈大田命」、北方は「黒帝黒龍王・阿那底立神」、中央は「黃帝黃龍王・阿奈奧玉神」として、五方の神を五帝龍王・五神と定めていたことが読み取れる。

(31) 町尻量原「神道大義」収載「宗源行事壇舗設図」(註7『下部神道(下)』三二一―三六頁)。

近世後期に町尻量原の著した「神道大義」収載の「宗源行事壇舗設図」では、行事壇上に五色の幣が立てられている。紙垂は鏡紙の手前に挿まれ、折り下げは全て手前(高座・執行者側)向きである。こうした五色の幣は「五前、是謂三五行幣ト」と注記されている。

(32) 吉田神道の行法次第では、行事に当たり神々を「勸請」や「招請」、「謹請」すると、その終わりには還帰のための「發遣」(奉送)をするか、或いは拍手・拝・揖をした後に退下となっているものを多く見受ける。

例えば、戦国後期の天文十三年(一五四四)、吉田家相承の事相・行法を兼右が著したものを近世中期の享保十四年(一七二九)に兼雄が筆写したとする「神道諸行事大成」では、「拍手大事」として「召手小・大 送手大・小」とあって、拍手を以て神の召送作法が示されている。また、兼右の祖父・吉田兼俱が大成したとされる「三壇行事」の一つ「三元十八神道」の次第では、各地の神社の神々を謹請するに際して「謹請祭文」を奏上し、また行事の終わりに当たっては「十寶印相 内縛二空」(手で印契を結ぶ)の上で、「天地海童一切諸く神奉送二本宮」との「發遣祭文」を誦し、大小の拍手をしたことが読み取れる。こうした神の招送に関する行法は、同じく三壇行事の「宗源行法」での「謹請」と「發遣明言」、「唯神道大護摩」に於ける「召請」の「印(印契)」と「撥遣」の「印」[明

〔真言〕を始め、「船魂祭次第」の「招請 拍手」「神號於誦」に対する「發遣」「拍手」「三拜」、「蛭兒神祭次第」に於ける「招請神文」「拍手小大」に対する「發遣神文外縛印」など、他の行事次第にも明記される。この「招（召）請」とは、「苗裔神祭略次第」の「招請之大事」（「事相方内傳草案」卷第一六所収）に「招請とハ神靈をまねきうくる心也」と記された通り、神靈を招き請けるの意であつて、同書卷第三には、諸神事を勤める前の神の招請次第が「招請太事」で、また諸神事を終えた際の神送が「發遣太事」で著された。神靈を招き請けた際には、元の座へと送り帰すことが、戦国期頃には大成せられた吉田神道の行事での一つの流儀・作法であつたと考えられよう（前掲註7『下部神道（下）』一〜四五、一一六・一一七、一八五・一八六、二〇二〜二〇六、三〇二〜三〇九頁）。

(33) 現在の事例ではあるが、神社本庁採定の地鎮祭式次第に関連する「地鎮祭特殊例」として、宮中と伊勢の神宮の用例が紹介された。その次第では、両例ともに祭具としての「神籬」を用いず、従つて降神・昇神の儀はないとされているのである。即ち、宮中では敷地の四隅及び中央に坑を穿ち、中央の坑前に案を設け、神饌と五本の幣帛（白色）を供して祭儀が行われるとされ、また神宮では五色の幣帛を用いて、祭場の中央に南面して黄幣を、東北隅に青幣、東南隅に赤幣、西南隅に白幣、西北隅に黒幣（紫幣で代用）を地に刺し立て、中央の黄幣の前面にて祭儀を執り行うとする例が示された。

二例にみた儀礼次第の歴史の変遷と実態の詳細については、研究史と関連資料に基づき改めて考察する必要があるも、「特殊例」では、これらの場合によつては一部斟酌し、実地に応用するものもよいとされており、二つの事例を鑑みると、降神・昇神は現在の地鎮祭にては概ね行われる儀式次第であるが、「図式」や「大工伝授」に見て取れるように、必ずしも不可欠な儀礼次第ではなかつたと推察されよう（前掲註4『諸祭式要綱』四九〜五二頁）。

(34) 「神道諸行事大成」の内「奉幣次第」を参照（前掲註7『下部神道（下）』所収、一一四頁）。

(35) 本書は既に、中森康之氏によって翻刻・紹介されており、著者・立石定準については同氏の解題に従った。本文の内容については、そちらも合せて参照されたい。

中森康之・三津井牧子『〔正説〕匠家必用記」〈翻刻と解題〉(一)』(『雲雀野 豊橋技術科学大学人文科学系紀要』三五号、豊橋技術科学大学、二〇一三年)、中森康之・谷有貴『〔正説〕匠家必用記」〈翻刻と解題〉(二)』(『雲雀野 豊橋技術科学大学人文科学系紀要』三六号、豊橋技術科学大学、二〇一四年)。

(36) 村田あが『匠家故実録』に見る建築儀礼」(『跡見学園女子大学短期大学部紀要』三六、跡見学園女子大学短期大学部、二〇〇〇年)。「電子ジャーナル (CINii論文PDFオープンアクセス)」版を参照した。

(37) 『〔様式新始〕匠家故実録』上(二丁表〜八丁表)。

(38) 前掲註32を参照のこと。

(39) 『〔様式新始〕匠家故実録』下(八丁裏)。

(40) 御幣の役割に関連し、地曳の略々式では、本式や略式とは異なり祭壇は設けず、地面中央の一所に清土を盛り、略幣(串に鏡紙だけ挿んだもの)五本を立てるが、略幣も略して盛土のみにて神拝することもあるとされる。即ち、式礼の規模によっては御幣なしでも勧請・神送したことが読み取れるため、地曳の略々式の用例に限ってみれば、御幣は降臨する神の依るべき祭具ではなかったと判断できよう(『〔様式新始〕匠家故実録』上(七丁裏))。

【付記】 本稿は、國學院大學研究開発推進機構学術資料センター(神道資料館部門)の研究事業「祭祀・祭礼の変遷に関する研究と関連資料の整理分析」の研究成果の一部である。

大山為起と荷田春満の『古事記』注釈

齋藤公太

はじめに

いわゆる「四大人」の一人であり国学の祖とも見なされる荷田春満の学統を考える上で、一つの問題となるのは垂加神道家・大山為起との関係である。為起は慶安四（一六五二）年に生まれ、寛文九（一六六九）年に生まれた春満よりも十八歳年長にあたる。両者はそれぞれ松本家と東羽倉家、すなわち山城国伏見の稲荷社の神職家に生まれた。為起は寛文四（一六六四）年に世職の神楽預を継承し、延宝八（一六八〇）年には垂加神道を唱道していた山崎闇齋に神道誓文を提出して正式に入門する。しかし為起は貞享四（一六八七）年に稲荷社を辞して出奔し、伊予松山藩主松平定直の招聘を受けて同藩に移住。味酒神社の祠官となった。また春満も元禄十三（一七〇〇）年以降江戸に下向するようになる。とはいえ貞享四年まで両者は同じ稲荷社に仕えていたのであり、つとに学者としての令名をはせて

いた為起の存在を、春満が見過ごしていたはずはなく、二人には何らかの関係があったと考えるのが自然であろう。

以上のことから、春満の学問上の師は為起であり、あるいは少なくとも「感化」を受けていたとする説を、山本信哉が最初に提起したのは明治四十（一九〇七）年のことであった¹。爾後、三浦周行や河野省三も同様の説を唱えた²。西田長男もまた、為起が提唱した稻荷社の二月初七日鎮座説を春満が継承していることを明らかにし、上記の説の証左としている³。これを受けて上田賢治は、為起が大成した稻荷神道の面で春満への影響があることは「恐らく事実としなければならぬだろう」と述べている⁴。また為起は延宝八年六月七日に中臣祓、同二十日と同十月二十七日に神代巻、天和三（一六八三）年八月十二日に古語拾遺の講会を自宅で開いており、少年時代の春満がそこに出席していた可能性を上田は示唆する⁵。

このように春満と為起の関係が問題となるのは、国学史上における春満の位置づけの難しさが関係しているのだろう。いわゆる「神祇道德説」に見られるような春満の神道教説に儒学の影響が色濃いことはつとに三宅清によって指摘され、松浦光修は春満を「儒家神道家」の範疇に入れることを提唱している⁶。それらに対して松本久史は春満における伝授の否定などに国学の発生を見出している⁷。すなわち春満は儒家神道と国学との境界線上に位置する存在なのである。国学が儒学や先行する神道教説との深い関わりの中で形成されてきたものである以上、春満の両義性はなおさらのことであろう⁸。それゆえにこそ垂加神道家たる為起との関係が取り沙汰されてきたと推測される。

しかし春満の著作や生前の言行からは、垂加神道に特徴的な教説である五行説や土金の伝などが見出されず、生祠のごとき儀礼も実践していない。『日本書紀神代卷劄記』の中で大山祇神に関する「山崎闇齋説」に言及していることから、春満が垂加神道に触れていたことは明らかだが、春満はこの説すらも否定しているのである。また為起は正徳元（一七一）年に帰京し、正徳三（一七一三）年に没するまで講義を行っているが、春満の在京期間とは食い違っ

ており、その講義も荷田姓の者は受けておらず、為起の著作を春満が見ていた形跡もなく、為起の著作の伝写も荷田家に伝えられていないと羽倉敬尚は述べている。西田長男によれば為起の没後その著作などは遺命により松山に移されたという^①。これらのことから、岩橋小彌太、三木正太郎、そして上田賢治は為起から春満への学統の継承を否定し、松本も「為起との関係については、直接の師承関係はなかったとみるのが妥当であろう」と結論づけている。

ただ、従来の研究で問題とされてきたのは教説の水準における両者の影響関係であった。先に拙稿で明らかにしたように、垂加神道においても「実証主義」的に古代の文献を研究する態度が徐々に形成されており、為起もまた国学との境界線上に位置する存在であった以上、古典研究という面から両者の関係を改めて考察する意義はあるであろう。本稿はかかる研究状況に鑑み、また先の拙稿の成果をふまえ、為起と春満の『古事記』に対する注釈を比較し、両者の関係を再考するところみである。この考察の結果、たとえ両者の直接的つながりが見出せないとしても、両者の学問営為の異同が明るみになると予想される。それは国学の発生過程を考察する上で一つの材料となるだろう。

一、為起と春満の『古事記』研究

(1) 宣長手沢本『古事記』における為起の書入れ

最初に本稿で考察の対象となる資料について説明しておきたい。前回の拙稿でも取り上げたが、大山為起の『古事記』に関する注釈は、本居宣長が所蔵していた寛永版本の『古事記』に書き込まれたものである。すなわち為起の没後、彼が所持していた『古事記』は何らかの経路で書肆に売り出され、それを宝暦六（一七五六）年七月、京都遊学

中の宣長が購入したのだった¹⁵（『宝暦二年以後購求贍写書籍 附書目』）。この『古事記』には為起の書入れが大量に残されていたが、宣長はそこに上書きする形で自らの注釈を書入れ、それを『古事記伝』執筆の際にも参照したのである。

この宣長手沢本『古事記』に関しては千葉真也が詳細な研究を発表しており、本稿もそれに依拠する¹⁶。宣長手沢本には為起の頭注や傍注が墨筆で書き込まれており、その大半は垂加神道の教説に基づく解釈や、付会的な語釈である。これらに対して宣長は墨筆で見せ消ちを書いている。他方、為起は自らの本文校訂に基づき、改変・挿入すべき文字を朱筆で書き入れてもいる。宣長は、このような本文校訂の書入れは消さずに残しておき、「ノブ」や「寺」などと、為起の校訂と一致する諸本が何であるかを書き入れている。すなわち宣長は校訂の面に関しては為起の研究を評価し、それを自らの研究に活用していたのである。さらには為起の校訂によって改められた本文を、宣長が「一本」として『古事記伝』の中で採用している箇所があることも、千葉は明らかにしている¹⁷。

また宣長手沢本『古事記』には、朱筆と墨筆による傍訓や訓点も書き入れられている。千葉は朱筆の訓を為起のものとなししているが¹⁸、事実これらは『古事記伝』における宣長の訓と大体において異なっており、宣長が見せ消ちを施している箇所もあるため、為起による訓と推定される。

なお為起の書入れが行われた時期は定かではないが、西田長男が述べているように『先代旧事本紀』と『古事記』の校訂が対をなすものであったとすれば、稲荷社奉職中に着手され、松山への移住後も継続されたという『旧事記』の校訂と同時期に『古事記』の研究も行われたと推測される¹⁹。また、後述のように為起が対校資料として貞享四（一六八七）年に刊行された度会延佳の『鼈頭古事記』（以下「延佳本」）を使用していることから、少なくとも松山移住後に『古事記』への書入れが行われていたことは確実である²⁰。

(2) 春満講義に基づく書入れ本

一方、春満の『古事記』注釈を示すものとして、本稿では東丸神社所蔵の『古事記』（東羽倉家文書、文書番号A-1-5-1、2、3）を取り上げる²¹。これは寛永版本に対し、春満の講義に基づく注釈を高弟である大西親盛が書き入れたものである（以下、本書を親盛本と称す）。春満は享保九（一七二四）年十二月から同十（一七二五）年正月にかけて、幕府書物奉行の下田師古の要請で『古事記』の校訂を行い、それを師古に進上している。以後、春満は享保九年から同十四（一七二九）年にかけて複数回『古事記』の講義を行い、門弟たちは講義に基づく注釈を『古事記』に書き入れ、それが伝写されていった。そのうち國學院大學図書館所蔵武田文庫本（吉賢本）は師古へ献上されたものと同様であるが、親盛本は歌謡に関する注と訓がより詳細であるため、後に行われた歌謡中心の講義を反映したものであると松本久史は述べている²²。その後、享保十四年八月十四日には春満の講義録である『古事記笥記』が筆写されている。

ちなみに親盛本の書入れは墨筆と朱筆の二種類あり、依拠する講義の違いを表していると考えられるが、墨筆の書入れの中に親盛の筆跡とは明らかに異なるものも含まれている。その一つである上巻三八丁ウ三行「久久年神」への頭注に、「親寓按久久久之二字恐冬之字歟誤分而為二字歟……」とあるため、これら別人物の書入れは親盛の孫、大西親寓のものと推測される²³。したがって、おおよそ筆跡で判別できるものの、墨筆の書入れについては春満の講義に基づくものかどうか注意が必要である。

(3) 為起と春満の『古事記』解釈

本稿は教説の水準における為起と春満の『古事記』解釈の比較には立ち入らない。それは紙幅の都合もあるが、事上比較が困難だからである。為起の『古事記』解釈についてはすでに先の拙稿で論じたが、その特徴は、たとえば「見立天之御柱」（上巻五丁ウ八行）に対し「天地中ニ金氣ヲミ立ルヲ云」との傍注を付けているように、垂加派ならではの五行説や土金の伝によって解釈するという点にある。

他方、親盛本のような春満の講義に基づく書入れ本は、本文校訂と傍訓が主内容であり、語義に関する詳細な解釈はほとんど見られない。『古事記笱記』にはより詳しい解釈が見られるものの、前述の通り春満は五行説を否定していたため、為起の解釈とはほとんど共通性が見出されず、比較するまでもなく両者の違いは明らかなのである。

ただ両者の解釈にはわずかながら共通性もある。それは『古事記』序文の「參神」（一丁オ三行）に関する解釈である。宣長手沢本の中で為起はこの文言に関して「參神ハ乾道独化三神ヲ云」との頭注を付け、『古事記』本文に出てくる天御中主神・高皇産靈神・神皇産靈神ら造化三神ではなく、『日本書紀』神代巻に見られる国常立尊・国狭槌尊・豊斟淳尊ら「乾道独化」の三神に比定する。実は春満も『古事記笱記』の中で「国常立国狭槌豊斟ノコノ三柱ノ神ヲサシテ三神トハ云タルモノ也²⁴」と述べており、為起と一致する。ここには両者に共通する『日本書紀』優位の考えが垣間見られ、両者が立脚する学問的土台の共通性を示唆している。

二、為起と親盛の本文校訂

千葉真也はその論文の中で、宣長手沢本『古事記』上巻における為起の本文校訂と、それに関して宣長が推定した対校資料とをリスト化している。²⁵本章では千葉の成果を援用し、為起と春満の『古事記』上巻に関する本文校訂を比較する。

以下、寛永版本『古事記』における所在を示す際には、中村啓信が用いている形式を採用した。²⁶たとえば「713」とあった場合は、最初の桁「7」が丁数、次の桁「1」が表（0）と裏（1）、最後の桁「3」が行数を表す。「1003」ならば一〇丁オ三行というわけである。寛永版本の原文に付けられた傍点は、為起や春満による校訂の対象である字句を指している。

為起は本文の校訂に際して、基本的に改変・挿入すべき箇所を朱筆で丸を付け、上欄外や当該箇所の傍らに代替・挿入すべき文字を朱筆で書き入れるという形式をとる。以下の表では為起が代替・挿入すべきとする文字のみを記した。本文に書かれた「○」は為起が指示した挿入箇所である。ただ校訂する箇所を明示する必要がある場合は、「①―②」という形式で記した。①が改正すべき箇所、②が代替・挿入する文字を表す。親盛本に関しては校訂を表す傍注・頭注のみを記した。

以下の表では宣長が手沢本に記している略号をそのまま流用した。千葉前掲論文によれば、略号が示している対校資料は以下の通りである。「ノブ（ノフ）」は度会延佳『鼈頭古事記』。「イ」は宣長が安永九（一七八〇）年に見た「或本」。「イ朱」（朱筆で「イ」の意）は天明三（一七八三）年に宣長が見た村井敬義所蔵の古写本。「寺」は天明七（一七八七）年に見た真福寺本の写本。以上の全ての資料に該当する場合は、千葉の前掲論文にならって「ノブく寺」と

表記した。また宣長は「旧」という略号も用いているが、千葉によればこれは『先代旧事本紀』を指しているという。²⁷⁾
 なお、カギカッコでくくられた資料名は為起自身が記したものである。

為起と春満の注のあとには、それぞれの校訂と一致する資料の略号をカッコでくくって記した。為起と春満、両者の校訂が一致する場合は太字で示した。紙幅の都合上、春満に該当する注がない箇所は割愛した。

【表1】為起と親盛の本文校訂の一致箇所

番号	寛永版本該当箇所	宣長手沢本	親盛本
1	411 【訓高・○云阿麻下效此】	○―天字敷	高当作天（イ）、○―「下天イ」（ノブ寺）
2	414 【流字以上十字以音】	琉（ノブ）	流当作琉
3	501 次豊雲野神【止】	上	止字当去（ノブ寺）
4	503 宇比地邇神【止】	上	止去二字当去（下の「妹須比智迹【去】」への指示を含む）
5	506 妹阿夜【止】訶志古泥神	上（ノブ寺）	止字当去
6	706 伊予国謂愛止比売	【上】（ノブ寺）	止字当去
7	713 筑紫国謂白日別止	【上】	止字当去（ノブイ寺）
8	1304 伊邪那岐命造桃子汝如助吾	告（ノブイ朱寺）	造一本作告為是
9	1305 青人草之落苦瀬	懶	瀬疑懶字之誤也
10	1305 患惣時	惣	なし「患惣」に「ヤマヒシクルシム」と訓）
11	1412 次於投流左御手	棄（旧ノブ）	流当作棄

29	28	27	26	25	24	23	22	21	20	19	18	17	16	15	14	13	12
2813	2813	2804	2803	2802	2718	2714	2712	2701	2606	2416	2408	2116	2007	1718	1714	1512	1511
蛤具比壳命作活	乃遣蛭具比壳	於是八上比壳○八十神言	雖負佩汝命獲之	故其菟自大穴牟遲神	取其水門捕黃敷散	補我悉剥我衣服	於是知與吾挨孰多	於大穴牟遲神負佩為從者	淤迦美神之女名曰阿比壳	取成其童女而判御美豆	【○此謂赤加賀知者】	天香山之真男麻之	【三杖部造等之祖也】	何故上来迹	曾毘良邇者千人之鞠	上津綿士津見神	於○中滌所成神名
貝（ノブ）寺	蛭一蟹、具一貝（ノブ・イ・イ朱）	答（旧事紀）ノブ・寺	袋（旧）	白（旧・ノブ・イ・イ朱）	蒲（旧・ノブ）	捕（旧・ノブ・寺）	族（旧・ノブ）	袋（旧）	日（ノブ）	刺（ノブ）	○一爛	鹿（ノブ・イ）	枝（ノブ・寺）	余（ノブ・寺）	入（ノブ・イ朱・寺）	【上】（ノブ・イ朱）	水（ノブ補）
なし（「カヒ」と付訓）	なし（「具」に「カヒ」と付訓）	売下一本有答字	佩当作俗（ノブ）	白	捕当作蒲	捕当作捕	族（「ヤカラ」と付訓）	佩一本作袋為是（ノブ）	日一本作日為非（墨）	判当作刺	知一智	麻当作鹿	杖当作枝	迹当作余	人当作入	士字当去	水一本（墨）

30	2814	蛤具・比売持水・而	具―貝（ノブ）寺	持水一本作待兼
31	2817	打離其水・自矢	水―氷（旧・ノブ）寺、自―目（旧・ノブ）寺	水当作木
32	2903	矢刺乞・時	之（「旧事紀」・旧）	乞―一本作之為是
33	2906	須勢理毘売出見為自合而	目（旧・ノブ）寺	なし（「メアハセ（墨）」と訓。親寓か）
34	2913	赤来日夜者入呉公峰室	亦（ノブ・イ）寺	赤当作亦
35	2918	落隠入之聞	間（「旧事紀」・ノブ）	間当作間
36	3211	宇良須能登理劍	叙（ノブ）	劍当作叙
37	3302	麻知富許能迦・能美許登許登能迦多 理碁・登母	麻―夜（ノブ・イ朱）寺 微―微（ノブ）、碁―其（ノブ）	麻当作夜
38	3313	游岐都登理牟那美流登岐	游―游（ノブ）寺	游当作游／牟当作宇
39	3316	斯米・許召・母	召―呂（ノブ）寺	米一本作未為是／召当作呂
40	3404	阿佐阿米能疑・理尔多々牟劍	劍―叙（ノブ）	疑当作岐／劍当作叙
41	3407	夜和・富許能加微	知（ノブ）寺	和当作知
42	3515	天之甕生・神之女	主（ノブ）寺	甕生一本作甕主

この表からわかるのは、為起と春満の校訂が一致しているのは、ほぼ延佳本に依拠していると推定される箇所だということである。この表では割愛しているが、為起が校訂を指示しているにも関わらず、親盛の注がない箇所は、しばしば延佳本とも一致しない箇所である。逆に二十一番では延佳本に依拠したと思われる春満の校訂が為起のものと食い違う結果となっている。もちろん春満が常に延佳本にしたがっていたというわけではない。二〇番の「游迦美神

之女名曰阿比売」(上²⁶⁰⁶)に關して為起は延佳本に基づいて「日」を「日」に改めるよう指示しているのに対し、親盛の頭注には「日一本作日為非」とあり、その校訂を否定する。このことはかえって春満が校訂の際に「一本」として延佳本を参照していたことを示しているだろう。中村啓信もまた、春満は『古事記』の諸写本を広く調べていたわけではなく、延佳本が主要な対校資料であったと述べている。⁽²⁸⁾つまり、為起と春満の校訂の一致と見られるものは、両者がそれぞれ延佳本を参照した結果と考えられる。

とはいえ興味深いのは、延佳本には見当たらないにも関わらず、為起と春満の説が一致する箇所もあるということである。たとえば九番のごときは、親盛が「瀨疑懶字之誤也」と記しているように、推測の結果がたまたま為起の校訂と一致したとも考えられよう。しかし三二番の「矢刺乞時」(上²⁹⁰³)に關しては、為起は「乞」を「之」と改めるように指示し、親盛も「乞一本作之為是」と記しており、春満が何らかの「一本」に拠っていたことがわかる。この箇所について宣長は「之字旧印本延佳本共に、乞と作るは誤なり、今は一本に依れり、旧事紀にも之とかけり」(『古事記伝』十之巻)と述べ、千葉も「諸本集成では『之』とする本はない。一本は為起書き込みである」⁽²⁹⁾と述べており、為起の校訂は珍しいものであったと思われる。『先代旧事本紀』に組み入れられた本文では「之」になっているが、「旧事紀にも」云々とあるように、宣長が『旧事紀』ではなく『古事記』の「一本」に依拠していたことは明らかである。中村の推測では、宣長が依拠していたのは賀茂真淵の校訂で、真淵は春満講義の書入れ本を参照しており、春満自身は『旧事紀』にしたがって本文を改訂したという。⁽³¹⁾だがそうになると、中村自身も指摘しているように、宣長がこの校訂を師説として紹介していないことが不審である。とするとここで宣長が「一本」として参照しているのは為起の書入れではないだろうか。

翻って春満もまた「乞一本作之為是」と指示しており、中村の推測のように春満が依拠していたのは『旧事紀』で

あった可能性はあるが、だとすると「一本」という言い方はやや不自然である。とすれば、春満が参照していたのは為起の校訂だったという可能性はないだろうか。無論、為起も『旧事紀』に基づいて校訂しているのであるが、その結果の本文を春満が「一本」と指している可能性はあるのではないか。あるいは共通の本、もしくは同系統の本を参照していたのではあるまいか。

この仮説の証拠となりうる例を二つ挙げておこう。中村は春満の対校資料が未詳である注釈を六例挙げており、そのうち一つは「宇庭王」（下3903）に関して「庭一本作遅」とするものである。³²この箇所について為起もまた「庭」を「遅」に改めるよう指示している。延佳本も「庭」に「チ」と付訓し、真福寺本にも「遅」の異体字らしきものが書かれているため、為起の独創とはいえないが、本文の改訂まで指示した為起の例は珍しいものであったといえる。宣長は「遅」字諸本に庭に誤れり、今は一本に依れり³³（『古事記伝』四十四之卷）と述べており、中村は真淵本に拠ったものとしているが、真淵もまた本文の改訂には至っていないため、ここで宣長が指している「一本」とは為起の校訂ではないかと推測される。同様に、春満が参照している「一本」もまた、為起の校訂本を指しているのではないかと推測が成り立つ。

さらに中村は春満の独自異文も挙げており、そのうちの一つは「水河」（中2611）を「河当作門」とするものである。中村は、諸本において「水河」となっているにも関わらず、「春満がこの河を門に作るべしとする理由は解らない」としているが、³⁴実は為起が「河」に対して「門敷」との傍注を付けているのである。またその結果、両者において「ミナト」という訓も一致している。このこともまた、春満が為起の校訂を参照していたことを示唆しているのではないか。宣長もこの箇所について「門」字諸本に河と作るは誤なり今は一本に依れり³⁵（『古事記伝』二十五之卷）と述べており、中村は真淵説の継承と推測しているが、千葉は「書き込みの状況から見ても一本とは為起のものと考えられる」

と述べている。³⁶⁾

以上のように、為起と春満の本文校訂が一致する箇所はおおむね延佳本に依拠した結果であったが、春満が為起の校訂を参照していたと想像させる箇所もわずかながらあった。もちろん春満が為起の著作に触れていた証拠は他になく、為起の著作類も没後は松山に移されていたのであるが、後年為起旧蔵の『古事記』が京都の書肆で売られていたのであるから、それは為起没後も京都に留まり、春満の目に触れていた可能性もあるのではないだろうか。しかし両者の関係について断案を下すにはまだあまりに証拠が少ないであろう。以下、為起と春満による訓を取り上げ、さらに考察を進めていきたい。

二、為起と春満の付訓

(1) 本文の訓

為起による『古事記』本文の訓は延佳本と一致するものもあるが、独自の訓も少なくない。ここでは中村啓信が春満独自の訓として取り上げたものと比較してみたい。³⁷⁾

【表2】春満特有の訓と為起訓との一致箇所

1	番号	寛永版所在	為起傍訓	親盛傍訓
序512	誥命		ミコトノリ	ミコトノリ

2	中415 押機	ヲシヲ	オシヲ
3	下2713 莫レ殺	ナコロシマシソ	ナコロシマシソ

以上のように、為起の訓と春満特有の訓が一致する例は三つあることがわかった。このうち二番の訓「オシ」は宣長も『古事記伝』の中で採用している。中村は「ここを真淵は『オシハジキ』と訓み、本居宣長におよんで『オシ』が再び現われることになり、今日に至っている。したがってここにも現代の研究者の誰もが、宣長に始まるとしか考えようがなかった訓みに、すでに先駆者のあったことが指摘できる」と述べているが、「オ」と「ヲ」の表記の違いはあるものの、おそらく宣長は為起の訓を参照して「オシ」を採用したのであろう。そして春満が為起の訓を参照していた可能性もうかがえるのである。

ところで春満の門弟であった賀茂真淵は『古事記』の校訂や訓に関しても師説を継承しており、中村が明らかにしたように、その一部は真淵の門弟たる宣長に受け継がれたのであった。中村は真淵が継承した春満の訓を一覧にしているが、それらと為起の訓が一致している箇所を次に掲げる。

〔表3〕 真淵が採用した春満の訓と為起訓との一致箇所

番号	寛永版所在	為起傍訓	親盛傍訓
1	上2716 於是	コ、ニ	コ、ニ
2	上4707 神者也	カミナリ	カミナリ
3	中215 横刀	タチヲ	タチヲ
4	中913 嫡后	キサキ	キサキ

9	下 2713 莫レ殺	ナコロシマシソ	ナコロシマシソ
8	中 4202 当時	ソノカミ	ソノカミ
7	中 3506 覆奏	カヘリコトマウス	カヘリコトマウシ
6	中 3202 等	トモ	ト 〔濁点墨〕モナリ
5	中 2611 水河	ミナト 〔「河」に「門敷」と注〕	ミナト 〔「河当作門」と頭注〕

真測が着目した春満の訓には相応の独創性があると考えられるが、それらと為起の訓が一致するもの、あるいは類似するものは九例ある。このことは、やはり春満が為起の訓を参照していたことを物語っているのではないだろうか。

(2) 歌謡の訓

前節で見たように為起と春満の訓の一部には共通性があることがわかったが、『古事記』の中でも難解な歌謡の解釈についてはどうであろうか。例として上巻にある歌謡を一つ取り上げ（中村啓信訳注『新版 古事記』〈角川ソフィア文庫、二〇〇九年〉では歌謡番号2）、為起と春満の傍訓と傍注とを比較してみよう。なお、親盛本の箇所引用者注の中で「濁点墨」とある場合、その直前の字の濁点のみが墨筆で書かれていることを、したがって大西親寓などによる後世の書き込みである可能性を示している。また、寛永版本に元からある傍訓は大カッコ（「」）でくくって記した。

【表4】歌謡番号2

番号	寛永版本該当箇所	為起傍訓	為起傍注	親盛傍訓	親盛傍注
1	上 3113 夜斯麻久余	ヤシマクニ	大八嶋事	ヤシマクニ	八洲国
2	上 3113 都麻々岐迦泥弓	ツママキカ子テ	ツマラモトメカヌル心 ヲヨミ	ツママギ〔濁点墨〕カ 子テ	妻不見不得而
3	上 3113 登々富々斯	トラシ	遠心	一ト三ト二ホ四ホシ	遠遠
4	上 3114 佐加志売遠	サカシメラ〔遠〕を 〔衰〕に修正	サケ明メノ心	サカシメラ	賢女
5	上 3115 久波志売遠	クワシメラ。	佐加志メノ心同佐ハ付 コトハ也	クハシメラ	妙女
6	上 3116 阿理加用婆勢	アリカヨワセ、	初言也	アリカヨハセ	在通
7	上 3116 多知賀遠母	タチカラモ、	太刀刀事	タチカラモ、	太刀之緒亦
8	上 3118 那須夜伊多斗遠	ナスヤ、イタトラ	板戸心	ナスヤイタド〔濁点墨〕 ヲ	間板戸
9	上 3118 淤曾夫良比	ヲソフラヒ、	戸ヲアケラレヌ心	オソフラヒ	押振
10	上 3201 比許豆良比	ヒコツラヒ、	引入ヌト云心	ヒコツラヒ、	拏
11	上 3202 奴延波那伎佐怒	ヌエワナキサノ、	海ニモカ、ル言也	ヌエハナキサヌ	鶴者鳴
12	上 3203 斯波登与牟	シバトヨム	ソマンナトノドヨム心	シハトヨム、	雉者響〔芸斯〕を「キ シ」と訓
13	上 3203 迦都婆那久	カツワナク、	カワスノナクト云事ワ ヲリヤクス	カケハナク〔迦都当 作迦祁〕と頭注	鷄者鳴

【表5】松本論文所引歌謡

番号	寛永版本該当箇所	為起傍訓	為起傍注	親盛傍訓	親盛傍注
2	上 3205 許世泥	コセ子、		コセ子	殺令
3	上 3218 麻那賀理	マナカリ、		マナカリ、	跨
4	上 3308 牟那美流登岐婆	ムナミルトキハ、	食ヲナメル心	ウナミルトキハ〔牟 当作字〕と頭注〕	見時者〔ウミヲミル トキハト云心也〕〔古 事記簡記〕〕
5	上 3414 阿夜加岐能布波夜	アヤカキノ。フハヤ	見事心	アヤガ〔濁点墨〕キノ フキヤ〔阿疑詞字之 誤乎／布波当作布岐〕 と頭注〕	文牆之葺屋

以上のように、歌謡部分は音仮名で書かれているだけに両者の訓の違いはあまり多くないが、意味の注釈は大きく異なっている。「ヤシマクニ」のごとき簡単な言葉であればほとんど差異はないが、より難解な古言になると為起の理解が及ばなくなってくるという傾向が見て取れよう。

この点をより明らかにするために、松本が春満に特徴的な歌謡の解釈として挙げているものと為起の注釈とを比較してみる（以下、通し番号は前掲の中村訳注『新版 古事記』に拠る）。

14	上 3205 伊斯多布夜	イシタフヤ。	初言シタフ心	イシタフヤ	慕哉
15	上 3206 登母許遠婆	トモコヲバ、	初言付コトハ也	トモコヲハ	語言亦是者〔上の「加 多理其登」を「カタリ ゴ〔濁点墨〕ト」と訓〕

90	87	78	75	73	57	44	43	42	42	42	42	42	17
下 2218 許知能夜麻	下 1705 夜麻多豆能	下 1503 許在許曾婆	下 1101 多都基母	下 912 那賀美古夜	下 414 佐斯夫	中 5107 韋具比宇知	中 5105 本都毛理	中 5006 阿被志斯	中 5005 加夫都久	中 5005 麻用賀岐用	中 5002 伊知比章	中 4914 毛毛豆多布	中 817 阿米都々知籽理
「コチノ」。「ヤマ」	「ヤマタツノ」。	「コ」ソ〔寛永版本の訓 「サ」を「ソ」に修正〕 「コソハ」	「タツキモ」、	「ナカ コヤ」。	サシフ	イクヒウチ。	ホツモリ。	アヒシ。シ	カフツク。	マヨカキ	イチヒイ	モモツトフ。	アメツ、チトリ
東ノ事	キニ通「チ」に対して	ソマノ事也	立テコ、マテコマイト 云事		川ニ柳ナトノ有ヲ謡 心 「ラヒタテルサシフ」 への注	栗ノヒラカヌ事						数多キ海心	
「コチノヤマ」	「ヤマタツノ」、	「コサコソハ」、	「タツキモ」	「ナカ」ミ「コヤ」、	サシフ、	ホツ〔濁点墨〕モリ、	ホツ〔濁点墨〕と頭註	アハシシ〔被当作波〕	カフツク	マヨカキ	イチヒキ	モモツタフ、	アメツツチトリ
一義云此山	右に「山」、左に「山名 山鑄之	右に「今夜」、左に「今 朝」〔在「本作存為是」 と頭注〕	防壁	長皇子	鳥草樹	堰杙内兼打之	合	遇兼饗	焦着	真湯搔	「樸江」「地名」と併記	物物伝	天地千五百人

108	下 3115	夜布士麻里	ヤフシマリ。	ヤフシマリ、	彌柴迫
101	下 2902	麻那婆志良	マナバシラ	マナハシラ、	鶴鶴
93	下 2411	都久夜	「ツクヤ」。	「ツクヤ」、	齋
91	下 2405	由々斯	「ユユシ」	「ユユシ」	忌忌
90	下 2304	伊久美陸気	「イクヒタ」ケ。	「イクヒタ」ケ、	曲竹

この一覧からわかる通り、春満に特徴的な歌謡の解釈に、為起が影響を与えたと思しき痕跡は見当たらない。先の拙稿で論じたように、垂加派にとって歌謡の理解は一つの大きな障害であった。およそ十八世紀の初め頃を境として垂加派においても契沖の研究の撰取が進み、岡田正利の『古事記事跡抄』（元文四一―一七三九）年成（立）などでは歌謡の理解も進展しているが、為起の段階ではまだそこまで至っていない。「宇那加夫斯」（上 3403）に「イヤナイナカト云心ウハイ通」、あるいは「波斯祁夜斯」（中 3812）に「モノ、ハシキヨキ心」と注を付けているように（親盛本ではそれぞれ「低頗傾」、「麗哉」と傍注）、為起は古言を理解する際に付会的な語源説に頼っている。松本久史が述べているように契沖や春満もいまだ延約・相通説に基づく語源説から完全には脱していないのだが、やはり程度の差はあり、為起の古言理解は春満ほどには進んでいなかったのである。

おわりに

垂加神道家の大山為起と国学者の荷田春満。かつて両者はともに伏見稻荷社に仕える神職であり、何らかの関係が

あつたと推測されることは既に述べた。宣長手沢本『古事記』と親盛本『古事記』に残された注釈を比較することで、両者の関係を再考することが本稿の目的であつた。

各自の教説に基づく解釈の水準では、『日本書紀』の優位性といった点で共通性が見られるとしても、基本的に五行説を否定する春満にとって垂加派の解釈がとり入れられることはなかった。本文校訂に関しては共通するものが多数見られたが、その大半は両者が延佳本に依拠していた結果であつた。しかし為起独自の校訂と春満の注釈が一致する箇所もわずかながらあり、為起の研究を春満が参照していたか、あるいは両者が共通の(系統の)写本を参照していた可能性を示唆している。

本文の訓に関しては、春満独自の訓と見られていたものと為起の訓との一致が少なからず見出された。このことは前述の推論をさらに強めるものであるといえるだろう。しかし歌謡の注釈に関しては為起と春満の共通性は見出されず、むしろ為起の置かれていた字知の状況が露わになっている。

以上のように、本稿での考察の結果、春満が何らかの経路で為起の『古事記』注釈を参照していた可能性が浮上した。従前から中村啓信は真淵を介して春満の説が宣長に継承されていることを明らかにしていたが、本稿の仮説が正しいとすれば、宣長と春満は為起という共通の参照項も有していたということになる。とはいえ本稿で示した例だけでは、この仮説を立証するには不十分であろう。春満が直接為起の注釈を参照したのではなく、稲荷社周辺に存在していた未知の本を両者が共通に参照したという可能性も十分にある。今後、春満と為起をつなぐ具体的状況を明らかにし、また他の『古事記』諸本や注釈との比較を進めることで、両者の関係の実態を解明していきたい。

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平成二十六年年度の研究事業「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』の成果をもとにしたものである。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った。東丸神社の松村準二宮司、そして吉田悦之館長をはじめとする本居宣長記念館の方々には、貴重な資料の撮影と使用に関してご高配をいただいた。また芹口真結子氏には資料の解読にご協力いただいた。記して深く感謝の意を表したい。

なお、一次資料の引用に当っては基本的に旧字体を新字体に直し、引用者注を亀甲カッコで表した。

- (1) 「隠れたる神道家大山為起翁の伝」、『朱』三二二号、一九八八年六月、一八五頁。初出は『神社協会雑誌』第六年三・四・六号（一九〇七年）。
- (2) 三浦周行「大山葦水翁につきて」、岡部讓編『大山為起翁記念篇』所収、私家版、一九一九年、三頁。河野省三『国学の研究』大岡山書店、一九三四年、一二六頁。
- (3) 「大山為起伝補遺（二）」、『朱』三三三号、一九六七年七月、六七―七〇頁。松本久史も田中社祭神「猿田彦神に関する春満の解釈に為起の影響の可能性があることを示唆している（『荷田春満の国学と神道史』弘文堂、二〇〇五年、七六頁）。
- (4) 『国学の研究——草創期の人と業績』大明堂、一九八一年、一三六頁。
- (5) 同前、一三七頁。
- (6) 三宅清『荷田春満の古典学』第一卷（私家版、一九八〇年）一四五丁ウ―一五二丁ウ、松浦光修「復古神道」（『神道史研究』四七卷三・四号、一九九九年七月・一〇月）一六四頁を参照。
- (7) 松本前掲『荷田春満の国学と神道史』、一〇五―一七頁。

- (8) 斎藤英喜『古事記はいかに読まれてきたか——(神話)の変貌』(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)の序論を参照。
- (9) 『荷田全集』第六卷、吉川弘文館、一九三一年、八六頁。
- (10) 『近世学芸論考——羽倉敬尚論文集』明治書院、一九九二年、四八—九、六四頁。
- (11) 西田長男「大山為起」、『朱』二九号、一九八五年六月、一四七頁。
- (12) 岩橋小彌太「荷田春満の神祇道徳説」、『神道史叢説』所収、吉川弘文館、一九七一年。三木正太郎「荷田春満の神典研究と神道説」、『皇学館大学紀要』第十二輯、一九七四年。上田前掲『国学の研究』、一三八頁。
- (13) 松本前掲『荷田春満の国学と神道史』、四七頁。
- (14) 「垂加神道における『古事記』研究——神典解釈の問題を中心に」、『國學院大學研究開発推進機構紀要』七号、二〇一五年三月。
- (15) 大久保正編『本居宣長全集』第二〇卷、筑摩書房、一九七五年、三九七頁。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)を参照。
- (16) 「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)。
- (17) 前掲「古事記校訂における為起と宣長」を参照。
- (18) 同前、二六三頁。
- (19) 「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。

- (20) 『鼈頭古事記』の刊行は元禄七（一六九四）年との説もある。
- (21) この資料のデジタル画像は以下のウェブサイト（近世における前期国学の総合的研究）で公開されている。
http://azumamaro-kokugaku.jp/06kokai/000_img_list.htm
- (22) 松本久史「前期国学の古事記研究——荷田春満の古事記注釈書と書入れ本について」、『古事記學』一号、二〇一五年三月、二七七—八九頁。
- (23) 「親寓」の名は上巻二一丁オ二行「陰上」への頭注にも見られる。親寓については伏見稲荷大社御鎮座一千二百五十年大祭奉祝記念奉賛会編刊『伏見稲荷大社年表』（一九六二年）附録六三頁を参照。それによれば親寓は中社神主を務め、文政四（一八二二）年に六十三歳で没したという。
- (24) 『古事紀簡記上中下全部』、東丸神社所蔵（A—1—2—1）、二丁ウ。『荷田全集』所収の翻刻本の問題点については松本前掲「前期国学の古事記研究」二八三—五頁を参照。なおこの原本では引用箇所右に異なる筆跡の墨筆で「非也天ミナカヌシタカミムスヒカミミムスヒ也」との傍注が付けられている。注の通り春満の誤りであった可能性はあるが、後世の解釈による書入れとも思われる。
- (25) 千葉前掲「古事記校訂における為起と宣長」、三一—七頁。
- (26) 中村啓信『荷田春満書入古事記とその研究』（高科書店、一九九二年）を参照。
- (27) 千葉前掲「為起から宣長へ」、二一—四頁。
- (28) 中村前掲『荷田春満書入古事記とその研究』、三四七頁。
- (29) 大野晋編『本居宣長全集』第九卷、筑摩書房、一九六八年、四四三頁。
- (30) 千葉前掲「為起から宣長へ」、二一—七頁。

- (31) 中村前掲『荷田春満書入古事記とその研究』、四六一―二頁。
- (32) 同前、四六四―九頁を参照。
- (33) 大野晋編『本居宣長全集』第十二卷、筑摩書房、一九七四年、四一七頁。
- (34) 中村前掲『荷田春満書入古事記とその研究』、五三八―九頁。
- (35) 大野晋編『本居宣長全集』第十一卷、筑摩書房、一九六九年、一一五頁。
- (36) 千葉前掲「為起から宣長へ」、二二四頁。なお、千葉はこの本文改訂について、「直後の本文に『故号其水門謂和那美之水門也』とあるのによって、『水門』と改めたのであろう」（同上）と述べる。とすれば、為起と春満の両者が同一の推測によって本文を書き改めた可能性もある。とはいえこれが諸本にはない珍しい異文であることまたはかである。
- (37) 中村前掲『荷田春満書入古事記とその研究』、三三五―七頁。
- (38) 中村前掲『荷田春満書入古事記とその研究』、三四四頁。
- (39) 同前、三六九―三七五頁。
- (40) 松本前掲「前期国学の古事記研究」、二八六―七頁。
- (41) 松本前掲『荷田春満の国学と神道史』、三六一―七頁。

明治五年東本願寺の九州巡回説教―教導職制度揺籃期の教化活動―

芹 口 真結子

はじめに

明治初期に政府が主導した民衆教化政策の展開と挫折は、近世近代移行期の国家権力と宗教との関係を考察する上で注目されてきた。安丸良夫は、神仏分離や廃仏毀釈、神道国教化政策の展開と挫折、それらに随伴して進められた民俗信仰への抑圧といった事象を通じ、日本社会の体制的な転換の特質を描き出した^①。羽賀祥二は、近代日本の宗教制度や政教関係を検討する視座から、宣教使制度や教導職制度を取り上げた^②。阪本是丸は、羽賀や安丸の成果を踏まえつつ、「国家のイデオロギー的要請を負担しうる、安定した政教関係」の構築過程を検討した^③。

以上の諸成果等により、明治初期に展開した民衆教化政策の大まかな流れは次のようにまとめられる^④。まず明治政府は、祭政一致の理念と、キリスト教への対抗を目的として、神祇官を中心とした全国的な宣教の展開を企図した。

明治二年（一八六九）一〇月一九日、神祇官の下に宣教使が設立され、明治三年四月からは宣教使による長崎布教が開始される。しかし、宣教使体制は、各府県から選出され宣教に従事する宣教掛の人員不足とその教化能力の低さのほか、浦上キリシタンへの対応を巡る西洋列強諸国からの抗議等によって行き詰まった。こうした中、真宗を中心とする仏教側の働きかけもあり、神仏合同の宗教行政機関である教部省が明治五年三月一日に設立される。四月二五日には、神官・僧侶から国民教化を担う教導職を選出し、四月二八日には説教の指針である三条教則が制定され、教導職制度が開始された。また、五月には仏教各宗から提案された、教義研究機関である大教院の設立許可が正院から下された（翌六年一月開院）。しかし、薩摩系の官僚の台頭により、教部省の政策は仏教を抑圧して神道を重視する方向へ進んでいく。こうした状況を知った西本願寺僧侶・島地黙雷は、洋行から帰国後、大教院からの離脱運動を展開する。途中、興正寺の別派独立問題等により紛糾するも、最終的に大教院は解散し、明治一〇年一月一日に教部省は廃止された。

以上の基本的な流れを踏まえ、以降の研究では、大教院設立から廃止までの流れと、大教院下の民衆教化の有り様を検討した小川原正道⁵、明治前期に学校教育と宗教とが分離される過程を検証した谷川穰⁶、宣教使による教化活動（大教宣布運動）や教導職の活動を、近世的な知の基盤や思想の再編が生じた場として把握し、明治四年から五年までの長崎地域における神職世界の変容を検討した武知正晃の成果等⁷、様々な視角からの分析がなされた。このうち武知は、従来の研究に対し、近世期における宗教者の活動と、宣教使や教導職による教化活動とを関連づけて論じていないという問題を指摘した。しかし、武知が取り上げた宗教者は神職のみであり、同時期に存在した仏教教導職への言及は殆どない。いうまでもなく、僧侶は近世期、教化の主要な主体であった。こうした僧侶が、近代に教導職としていかなる教化活動を行ったのか、その具体的な内実の解明が求められよう。

そこで本稿では、明治五年六月から九月にかけて東本願寺が派遣した、大谷勝尊一行による九州巡回説教を取り上げる。これは、長崎県でのキリスト教防禦を目的とする講社設立と、九州各地への三条教則の布教を目的とした活動である。派遣されたのは、東本願寺第二一代門主大谷光勝（厳如）七男の勝尊（大講義、当時一五歳）、東本願寺が展開した中国布教で著名な妙正寺住職・小栗栖香頂（中講義、四二歳）、本山においてキリスト教排斥に携わった細川千巖（同、三九歳）、越中国真敬寺住職の開演坊義天（権訓導、三六歳）であった。この勝尊一行の派遣は、宗門史も含め、これまで注目されることはなかった。そもそも、近代真宗史において、神仏合同布教下での具体的な活動は等閑視されるか、概略的な説明に留まっている。しかし、この巡回説教には後に述べる活動記録が残されており、地域の民衆や寺院の反応、地方官との折衝等を詳細に知ることが可能である。また、こうした史料を活用することによって、大教院開院以降の教導職の活動に比してあまり取り上げられることのなかった、大教院開院以前における教導職の教化活動の内実に迫ることができよう。よって本稿では、教導職となった僧侶がどのような活動をいかなる意識で行ったのか、地域の民衆や僧侶の反応、地方官の対応も含めて検討し、明治五年時の仏教教導職による教化の特質の解明を目指したい。

本稿で主に使用する史料は、「撰光殿下九州説教日記」上・下（以下「説教日記」上・下と表記）、「筑肥日記」で、いずれも香頂の自坊・大分県妙正寺旧蔵書である。これらの日記は、勝尊の命を受け、千巖や香頂が編纂したもので、後に本山へ提出された。よって、これらは香頂が残した控えであると考えられる。

第一章 九州巡回説教の概要

第一節 巡回説教までの流れと日程

明治五年（一八七二）五月一二日、東本願寺は勝尊の九州派遣を教部省へ届け出、六月一二日に同月二一日の出帆が許可された。²¹ 同一三日、千巖が長崎権令宮川房之宛の門主直書と、九州にいる学寮の講者や各県触頭等へ宛てた浅草寺務所の達書を携え、先発として東京を出発した。²² 同一六日以降は巡回説教に向けて教部省や九州各県、京都府や東京府へ様々な届出を行い、準備が進められた。²³ そして六月二一日、浅草御坊から勝尊・香頂・義天の教導職三名と従者四名が出発し、六月二五日に長崎へ到着した。勝尊到着までの間、先発した千巖は、長崎で説教開催に向けて下準備を行っている（三章で詳述）。そして勝尊到着後の六月二八日、光永寺で説教が開演された。

一行が説教を行った場所をまとめたのが次の図である。一行の旅は、当初四〇日間の予定だったが、結果的に約二ヶ月半にわたった。地図を一見すれば分かるように、日数の関係及び鹿児島県における真宗禁制の継続²⁴の影響によるものか、一行は九州の上半分を回っている。なお、八代県へは、当初立ち寄る予定はなかったが、連絡の行き違いがあったのか、浅草寺務所から八代県に届出がなされていたようで、七月一九日、同県光徳寺から勝尊の立寄が懇願された。²⁵ 結果的に、勝尊の名代として香頂が派遣されている。

第二節 巡回における活動

勝尊達の活動は、主に（一）教導活動、（二）僧侶検査・結社設立、（三）剃刀式、に分類することができる。（一）では、基本的に、朝に御文拝読、朝食後に門主巖如の御書の拝読や勝尊による三条教則の説教、千巖や香頂等による演説が行われた。午後は勝尊による小説教や、千巖等による小演説が行われるほか、僧侶や坊守に対する教誡がなさ

【図】九州巡回説教における説教開催地



れた。小説教は、長崎県での剃刀式の中断以降(後述)、人々の参集を招く手段として実行されたもので、希望者を書院に入れて勝尊に拝謁させ、直接三条教則の趣意を説いた。⁽²⁷⁾ (二)の僧侶検査では、人材抜擢を目的とした試験を実施し、合格者を、順に「専当」「扶成」「試補」のいずれかに任命した。⁽²⁸⁾ 試験会場は三瀧真勝寺、白川県延寿寺・光明

寺、三瀧県順光寺、佐賀県高德寺、大分県光西寺、小倉県四日市御坊、同県浄喜寺である。結社は、巡回した各県で設立が計画されており、久留米は香頂、長崎・柳川は千巖、小倉は順光寺前住職祐弘(扶成)、大分は光蓮寺前住職(名前不明)、白川・八代は入性寺(同)、福岡・佐賀は宝積寺(同)が各結社を統括した。⁽²⁹⁾ 剃刀式(史料中には剃度式と記載)とは、在俗の男女が真宗に帰依したことを証明するために行われる儀式で、法主や法嗣、連枝が受式者を祖影前に座らせ、剃髪に摸した行為を行

い、その上で法名を下付した³⁰。巡回説教では長崎県光永寺（但し一日半で中止）と四日市御坊で実施されている。これらの活動の他、勝尊一行は、数年来不和であった延寿寺・光徳寺や、高德寺・西通寺を和解させている³¹。また、勝尊は能書家であると評判だったため、大分県参事森下景端³²から三条教則の染筆を乞われて応じている³³。このほか、九月三日に今井浄喜寺で第二〇代門主達如の法要を執行している³⁴。但し、法要の執行はこの達如のもののみである。

以上、九州巡回説教での諸活動を概観した。ここで、この巡回説教の特徴を考えるために、近世期の東西本願寺門主の下向に触れたい。近世期の門主下向は、西本願寺門主法如による寛政元年（一七八九）吉崎下向³⁵、同門主広如による天保九年（一八三八）の関東参向³⁶、東本願寺門主達如による文政六年（一八二三）の越後下向等³⁷、幾度も行われた。これらは、地方御坊での歴代門主の年忌法要や、日光社参、新門の僧位僧官叙任に関する幕府への挨拶等を目的として実行された³⁸。下向では、往復路での寺院や有力門徒宅への立寄り、親鸞の旧跡等への参詣が行われた。とりわけ注目されるのは剃刀式で、立寄った寺院で催されている。奈倉哲三によれば、剃刀を受けるには多額の謝金を要したが、門主が通行する地域からは多くの門徒が参集した³⁹。その理由として奈倉は、「生き仏」たる門主に拝顔して剃刀と法名を受けることが、自身の往生の確信を得ることにつながったからであると指摘する。近世期の門主下向は、門徒にとっては「生き仏」である門主の姿を見、また剃刀式を居住する地域内で門主から受けられる貴重な機会であった。

近世の門主下向に比して、勝尊の活動は教導職という立場に規定され、三条教則の説教を中心とした。しかし、教導活動では御文（恐らく蓮如御文）や門主厳如の御書の拝読が組み込まれており、末寺や門徒宅への立寄りも行われた。また、後述するように地方官との摩擦によって十全には実行できなかったが、剃刀式も執行しており、これは近世期の門主下向の要素が、勝尊の活動へ部分的に引き継がれていたことを示す。だが、こうした諸活動が、公務であ

る教導職が行うに相応しいのかどうか、また、それらに随伴する謝金の受取が勸財に当たるかが論点となり、第三章で述べるように、地方官や祠官との対立を惹起した。

第二章 真宗教団における三条教則解釈と活用

三条教則〔敬神愛国ノ旨ヲ体スヘキ事、天理人道ヲ明ニスヘキ事、皇上ヲ奉戴シ朝旨ヲ遵守セシムヘキ事〕は、キリスト教への対抗を背景に、教導職による国民教化の骨子として明治五年四月二三日に布達された^①。三条教則自体は簡潔な記述であったため、その意味内容を補足する目的で、後に十一兼題や十七兼題が出された。では、未だ十一兼題等が定められる以前、勝尊一行は三条教則をどのように解釈した上で活用したのだろうか。

第一節 「敬神」をめぐって

「筑肥日記」七月二八日条には、僧侶試験の方法が記載される。それによれば、僧侶の三条教則理解を検査するために四箇論題（畏敬神明・拡充知識・天理人道・神州国体）を立て、受験者に解釈を述べさせるといったものであった。同部分には想定問答が付されており、「拡充知識」では、開明的価値観を反映した十七兼題^②を先取りするような内容が、「天理人道」では、世俗倫理の遵守がそれぞれ説かれている。「神州国体」では、名分論を踏まえた上で、日本国の特質を皇統の連続性に求める内容が示される。

四箇論題のうち、本稿で最も注目したいのが、「畏敬神明」である。畏敬神明は、三条教則第一条に由来する項目である。だが、その第一条に含まれ、かつ明治一〇年代までの国民教化イデオロギーの中核と位置づけられる「敬神愛国」^③ではなく、あえて畏敬神明としたところが興味深い。これは、阿弥陀仏以外の諸神諸仏を崇拜しないという神祇

不拜（神祇不帰依⁴⁴）の教えを有す真宗として、「敬神」をどう処理するのかが、真宗の教導職の課題であったことを示している。

国家から要求される神道的要素に対し、真宗教団はどのような対応を取ってきたのか。このような点について検討したのが藤井健志である⁴⁵。藤井は、近世後期から明治六年までの真宗における神道観及び真俗二諦論の変容過程について、島地黙雷等を事例に検討している。ここでは、真宗教団が、近世後期の排仏論に対抗するため、世俗的領域における王法への従属（俗諦）によって、内心における他力信仰を維持し、来世での極楽往生を志向する真諦の保持を目指す真俗二諦論を構築したことが指摘されている⁴⁶。また、その真俗二諦論により、神祇信仰や神国思想を俗諦の領域内に位置づけることによって真諦が保持されてきたという。真俗二諦論は、神道国教化政策に対しても適用されていくが、大教院体制下、神道的要素の強要が増すにつれ、俗諦における神道的要素の受容は限界を迎える。こうした中、島地黙雷は政教分離の考えを導入することで、王法と神道を切り離し、神道的要素を拒絶しつつ王法為本を貫徹できる新たな真俗二諦論を構築したとされる。因みに藤井によれば、大教院体制下以前は「敬神」の具体的な定義がなかったため、真宗五派連署の「教諭大意⁴⁷」には、敬神を国家に尽くすこととし、神道的儀礼への関与を不要とするような叙述になっているという。

実は、こうした神道的儀礼への態度を巡って、真宗教団内では微妙な調整が加えられていた。明治五年五、六月頃に作成された、西本願寺学僧・東陽円月の三条教則解説書⁴⁸では、敬神の「神」を天祖及び式内式外神社に比定した上で、恭敬の心をもって敬する必要性を説いている。しかし、同年九月頃に門主明如の指示を受けて改書された『三大教則書取⁴⁹』では、「神」は皇祖神及び諸神とされ、神社⁵⁰の語は削除されている（「敬」を恭敬の意とする点では変化無し）。東本願寺学僧の福田義尊は、『天恩奉戴付録』（明治五年一〇月）で、神を「皇国ノ御先祖」とし、「念仏ノ行者

ヲ守護」するので、「大切ニ尊敬」すべきであると述べている。⁵¹ 同寺学僧・樋口龍温による三条教則を解説した講義録（明治六年一月開催）でも、神とは皇祖神を指すとされる。また敬神の「敬」とは「畏敬崇敬」のことを指し、「身ノ行ヒニワタリテ敬礼スル」ことではないとされる。⁵² その後に、真宗は王法為本の宗風であるので王命には背かないが、「神ヲマツリ、日々ニ礼拝セヨ」と命じられてはいないので、神棚を設けて現世を祈ることは不必要であるとする。⁵³ この記述を踏まえると、ここで問題とされる「敬礼」とは、家内における神祇祭祀を指すと思われる。かかる学僧の解説からは、基本的に家内祭祀の不必要を説く従来の宗風維持の観点⁵⁴を継承しつつ、敬神を「恭敬」「畏敬」と定義することで、神祇不帰依の教義と王法（敬神）との両立を図っていたことが分かる。そして、この論理が如実に表れたのが、明治六年二月に出された、神宮大麻・守札の受容を促す東本願寺の布達であった。⁵⁵

それでは、四箇論題の「畏敬神明」ではどのような説明がなされているのか。そこには、①畏敬神明とは何か、②何故敬するのか、③心から敬するのか、形で敬するのか、心と形両面から敬するのか、④神慮に叶って敬するのか、叶わなくても敬するのか、⑤神慮とは何か、以上五つの問答⁵⁶が記載されている。これらへの回答は、①皇国の神明を畏敬すること、②皇国の御先祖であるため、③心と形相応して敬する、④神慮に叶う必要がある、⑤神慮とはすなわち正直を指すので、邪心が生じた場合は神慮に畏まって改める、とある。ここでも、皇祖神への畏敬を説くことで、宗風の維持と敬神との両立が図られたのである。

注目したいのは、このように敬神を「恭敬」「畏敬」として解釈するあり方である。こうした解釈には、どのような思想的淵源があるのだろうか。現時点では十全に論じる準備はないが、この点を考える上では、近年進展している真宗の神祇礼拝や祈禱・供養に関する研究⁵⁷が参考になる。そのうち、小林准士は、近世後期に真宗僧侶間や同宗僧侶と神職との間で発生した、神祇礼拝を巡る論争を検討しており注目される。氏による讃岐国の西本願寺僧侶による論争

を扱った成果では、①礼拝を阿弥陀仏への帰命を伴う「帰命礼」と、阿弥陀仏以外の諸神諸仏への感謝と敬意の念を表する「恭敬礼」に区分することで神祇礼拝を受容する論と、②政治権力や他宗派と衝突しない範囲で、神祇礼拝を必要最低限に留めるべきであるとする論が衝突していたという⁸⁶⁾。こうした論争が生じた背景には、真宗僧侶による、内心（内面の信仰）と外儀（行動）の一致を門徒へ及ぼそうとする動向があったとされる⁸⁷⁾。

かかる議論を踏まえた上で仮説的に述べるならば、三条教則を布教する立場となった状況下で、真宗教団が門徒の内心と外儀の一致を目指すには、②のような、神祇への礼拝を形式的なものに留める説を教団の公式方針とするのは現実的ではなかった。ゆえに、敬神を恭敬という観点から捉え、皇祖神への崇拜と、家内での神祇祭祀を切り離すことで、政治権力との融和を計りつつ宗風を維持できる、①の論理を展開した方策が採られたのだと思われる。

それでは、以上の論題を、受験者はどのように論じたのだろうか。残念ながら、受験者の解答は日記には殆ど記されていない。だが唯一、珍珠広妙寺徳元の解答が「説教日記」下に記載されているので紹介する。徳元は、大分県府内光西寺の試験を受け、扶成に任命された。和学に長じていた彼は、論題をそれぞれ和歌で詠じた。基本的には、先述した想定問答に沿った内容が詠われている。例えば、「畏敬神明」では「神ノ道アツクイヤマヘトシルベスル法ノ教モ皇国ノ道」と、「神ノ道」を厚く敬えと手引きする「法ノ道」（仏教）も、「皇国ノ道」の一つであると詠われる。「神州国体」では、「異国ニサカヌ桜ハ神代ヨリ万代ツキシ皇国ノ体」のように、桜を題材にして皇国の連続性と、外国に対する優越性を詠じる。徳元の事例は、受験者各々が、これまで修得した学問を活かして論題を解釈したことを示している。

第二節 登用をめぐる摩擦と葛藤

ここでは、専当以下の役職の任命をめぐる柳川光善寺徳令の反発を取り上げ、僧侶への任命基準の内実を検討して

いきたい。

香頂によれば、徳令は幼少時に広瀬淡窓の門に入り、門下三千人の中の上等に位置した人物で、東本願寺の宗学研究機関である高倉学寮では香樹院徳龍⁶⁴の社中に入り、唯識華嚴に通じたという⁶⁵。帰寺後は儒書を講じ、明治五年時点では七〇名の生徒がいたとされる⁶⁶。

七月十四日、柳川真勝寺で受験した徳令は扶成に任じられた。ところが八月一日、徳令は詩文を添えて辞表を提出した。その詩文には、学識のある徳令を差置いて触頭等が専当に任じられたことへの憤懣が綴られていた。これに対して香頂は、徳令の才徳を認めつつ、今回の「第一挙」は「尋常ノ人選」であり、「門閥」を元に評価を下しているが、再選する際は才徳を基準に選定すると述べている。そして、徳令の短気な主張は勝尊に「不明」の名を負わせるものであると非難した。

この僧侶の試験は、三条教則に基づく論題を、適切に論じられているかを判断するもので、その解釈に問題がなければ「門閥」を考慮しながら各役職を任命したと考えられる。しかし、「門閥」に配慮した人選は、優れた学識を有する僧侶から激しい反発を招くものでもあった。

因みに香頂自身は、学力を基準とする人材抜擢を望んでいた。だが、有力寺院・触頭寺院といった「門閥」は、未だ無視しえないと認識していたことが、巡回説教完了後に勝尊宛に認めた書状下書の記述からも窺える⁶⁸。その中で香頂は、「御一新以来」、「門閥ヲ廢シ人才ヲ拔擢スル」ようになったが、「田舎野人」は「猶門閥ヲ重」じているという。だが、「開化」は日々進んでおり、両三年後には必ず「門閥ヲ奴視」するに至るだろう、と予測している。僧侶への試験と人材登用は、実力主義に基づく人材抜擢という理想と、旧来の「門閥」を重要視する価値観との狭間で、現況を考慮しながら実施されたのである。

第三章 活動をめぐる官・民の反応

第一節 民衆側の反応

本章では、勝尊一行から見た、巡回説教をめぐる民衆と地方官の反応を検討する。「筑肥日記」七月二日条には、勝尊の来訪に対する人々の反応を示す記述がある。それによれば、白川県延寿寺での勝尊の説教は、天草や島原、真宗禁制中の薩摩近辺からも人々が詰めかけて「日夜二櫛比シ、市街為之カ充滿」したとされる。また、その様子を見たとある人物が、次の「評判記」を記したという。

【史料一】（「筑肥日記」）

○賽者益多シ、天草島原及ヒ薩州近辺ノ者、日夜二櫛比シ、市街為之カ充滿ス、人アリ評判記ヲ示ス、

第一本願寺ノ上人ノ御説教

第二音羽屋民蔵ノ芝居^{シキ}

第三今上皇帝ノ御巡幸

音羽屋民蔵ハ千両役者ナリ、然レトモ御説教中ハ見物人一日二百人ニ足ラスト云事ナリ、延寿寺ハ幾万ヲ以テ数フル也、今上皇帝ヲ第三等トスルニ至テハ、言語道断ノ不埒ナリ

史料一によれば、「本願寺ノ上人」による説教は、最も多くの人々を集めるものであり、それには千両役者の音羽屋民蔵（二代目尾上多見蔵）や、明治天皇の巡幸も及ばないものであったと認識されていた。因みに約二ヶ月前には、明治天皇が九州を巡幸しており、六月一七日から二一日まで熊本に滞在している⁶⁴。香頂は天皇の巡幸を第三等としたことに「言語道断ノ不埒ナリ」と眉をひそめていたが、熊本の人々にとって、本願寺の門主（およびその血縁者）の

来訪は、それだけ大きな関心を寄せる出来事であった。⁽⁶⁵⁾

では、門徒達は勝尊をどのように迎えたのだろうか。「筑肥日記」七月二八日条には、久留米順光寺滞在中における興味深い記述を確認できる。順光寺滞在中、寝具は新製され、膳具は朝夕新調されていた。それを香頂が諫めたところ、順光寺住職は、これらは門徒が、勝尊が使用した器を宝物として持ち帰るために献上した品であると答えた。以降、滞在中は、同じ膳椀が使用されることはなかったという。

「説教日記」下の九月九日条には、勝尊に関する奇瑞譚が記されている。九月九日、来訪した博多妙行寺の僧侶が、香頂に次の出来事を伝えた。⁽⁶⁶⁾ 妙行寺の娘さを（一四歳）、磯野七十郎母（四六歳）、磯野藤円（四五歳）の三名は、四日市御坊で勝尊から御剃刀を受け、勝尊の染筆（九字名号・十字名号・法名）を得た。九月三日、日田の鍋庄（宿屋）へ宿泊した際、藤円は、染筆を菓子箱に入れて衣類で包んで結び、枕元に置いて就寝した。夜半に目覚めた藤円は、「白キ者」が「コロ／＼ト蒲団ノ上」にあるのを発見した。見ると、それは勝尊の染筆だった。藤円は、盗賊が染筆を盗もうとしたのではないかと思った。ところが、目を覚ました七十郎母が確認してみると、枕元の菓子箱は昨夜包んでおいた状態のままであった。驚いた一行は、鍋庄の檀那寺を呼び、読経してもらったという。以上のことを、妙行寺は涙ながらに語ったのであった。

また香頂も、勝尊の代理として向かった八代県光徳寺までの道中、とある体験をしている。⁽⁶⁷⁾ 香頂は川尻で、人力車から転落して額に傷を負い、石綿を貼った。その後、香頂はある村で、顔に黒子がある老婦に出会った。老婦は香頂を見て、額の石綿を黒子だと勘違いし、「御門跡様ノ御カホニモホグロアル故ニ、ワシモトント安心シマシタ」と告げた。これに香頂は「一笑スヘキ事」だと述べている。老婦は香頂を勝尊だと誤認（さらには勝尊を門主と同一視）し、「生き仏」の身体的特徴が自身の身体にもあることを喜んだのである。

これらの事例からは、門主の血脈を受け継いだ勝尊が、人々から「生き仏」と見なされていたことが分かる。こうした信仰のあり方は、本願寺門主を事例とした研究でしばしば指摘されている。例えば奈倉哲三は、本願寺の門主が、安心決定の確定を担う「如来の代官」と見なされ、門徒から「生き仏」として崇拜されたと主張している。⁸⁶ 有元正雄は、蓮如時代に親鸞が弥陀の化身として位置づけられた結果、親鸞の血脈を受け継ぐ門主の世襲カリスマ化が生じた⁸⁷と結論付けている。有元はまた、文政六年（一八二三）の達如下向時に、人びとが門主の入浴後の水を飲んだ事例を紹介している。⁸⁸ 児玉識は、真宗教義では、阿弥陀仏以外の余神余仏への除災招福を目的とした呪術的行為は否定されたが、門主の呪力による奇瑞の発現は肯定されていたと指摘する。⁸⁹ 勝尊一行の事例も、このような門主信仰の一類型として位置づけられるだろう。

第二節 地方官・祠官との相剋

門徒達は、勝尊一行に対し、近世以来の門主権威を拠り所とする、呪術的な信仰心を発露させることがあった。勝尊一行の活動は、そのような門徒の信仰心に支えられて展開した。しかし、地方官側は、こうした諸活動へ警戒感を抱き、ときには摩擦も生じた。以下、剃刀式を事例に、地方官達と勝尊一行の軋轢の様相を見ていきたい。

(一) 剃刀式の様相

剃刀式は、まず長崎県光永寺で六月二九日と七月一日午前一日半だけ開催された。⁹⁰ 六月二九日は朝と午後の説教終了後に行われ、前者では五百名余りが、後者では六百名が受けた。そして、七月一日の朝には千名余りが剃刀を受けている。しかし、長崎市中のみならず、近郷の大村や島原、天草にも剃刀を希望する者が幾千人いるという情報があり、千巖達はそのまま剃刀式を続けるべきか協議した。協議内容は以下の通りである。希望者の願いに任せて剃刀

を続ければ一万口にも及ぶ可能性がある。そうなると、門徒は渴望の余り競って剃刀を願ひ、剃刀を受けることを主目的とし、三条教則の遵奉を傍らとしてしまいかねない。また、剃刀については大藏省へ伺いを出しているが、はっきりと許可されたわけではなく、例え許可が出たとしても、教導職の職掌とは無関係である。長崎県庁も、我々を専ら教導職としてもてなしており、何らかの問題が起こりかねない。よって剃刀式は中止すべきではないか。以上の協議により、剃刀式は中止された。

四日市御坊では、剃刀式が長崎県を除き九州で唯一開催されたため、八月二四日には久留米から七百人程が来訪し、また他地域からも受けにくる者がいた。⁽²³⁾二五日には午前・午後の二回開会し、剃刀を受けた者は千四、五百人に上った。但し、謝金は受け取らなかつたとのことである。

(二) 剃刀式をめぐる摩擦

剃刀式を巡って、地方官や祠官との摩擦が如実に現れたのが、長崎県であった。⁽²⁴⁾

剃刀式を中止した六月二九日の夕方、西川吉輔が来訪し、勝尊へ謁見したあと香頂・千巖と面談した。西川吉輔は近江八幡の豪商で、弘化四年（一八四七）七月に平田門へ入り、同地で平田国学を普及した人物であり、平田鏡胤への京都情報 of 主要な提供者であったとされる。⁽²⁵⁾明治初期には宣教使・教導職として、長崎県で活動を展開した。⁽²⁶⁾

「説教日記」上によれば、西川は高倉学寮の講師を勤めた雲華院大含や、香樹院徳龍等の知人であったという。西川は、千巖と香頂に対し、まず、祠官には排仏論を主張する者がいるから油断しないようにと忠告した。そして、今回の剃刀式で相応の謝儀を受け取るのは信施に相当し、また僧侶が信施を受けるのは当然のことだが、排仏論者や県庁は信施と勸財とを同一視しているという。よって、今回の剃刀式を問題視する者もいないとは限らないので、よく

注意するようにと指摘したのであった。これに対し、香頂等は、剃刀式の執行に関しては大蔵省へ届け出ており、また宗規に基づいて三条教則を説くのは説教の方法の一つであると答えた。加えて、キリスト教の洗礼に対抗するには剃刀式が最も効果的であると述べる。しかしその上で、「愚民」が剃刀を受けることを目的とし、三条教則を軽んじる可能性があったので、剃刀式を中止するに至ったと説明している。

以上の西川の行動は、一見すると勝尊達に協力的であったように見える。しかし、西川が養子・西川八十二郎吉武へ送付した書翰には、勝尊達の剃刀式に対する西川の本心が吐露されている。書翰には、「勸財ノ悪弊不除」²⁸、「表ニハ三条ヲ説キ陰ニ勸財之悪弊相止ミ不申」²⁹等とあり、西川が内心では剃刀式での謝礼を勸財と見なして反発していたことが分かる。

さて、西川が去ったあと、今度は教部省官員の山崎衡が来訪した。山崎は、香頂達に対し、今回の剃刀式はすでに大蔵省へ伺い済とのことだが、それならば同省から許可の書下げを得ているはずであると述べ、また、教導職が出張先で剃刀式を行うのはどのような規則に基づいてのことなのかと尋ねた。山崎によれば、県庁や祠官側で剃刀の件が話題となっており、教部省の一員として確認したいのだという。千巖等は、伺書は手元にあるものの、大蔵省の書下げがある写しは今回所持していないと応答した。また、剃刀式執行について、教部省の方針では「宗規僧風」を用いての説教を容認しており、東京でもその方針通り説教が行われているのだから、宗規に基づいて三条教則を体認した者へ剃刀を許可するのは教部省の方針に背反しないと主張した。この返答に山崎は一先ず納得し、明日伺書を見せるよう言い残して帰った。

このように、剃刀式の執行は謝金の受取を伴ったことから、祠官や県庁側から勸財と見なされ、批判の対象となった。勝尊側は、宗意や宗規を交えての教導は教部省が容認するところであり、ゆえに剃刀式を行うのは問題にならない

いという論理で対応しようとした。加えて、キリスト教の洗札に対抗できる有効な手段として、剃刀式の執行を正当化した。しかし、勝尊一行の応答から、謝金の受取に対する有効な反論は見出せない。よって、謝金の受取を巡って更なる問題が発生することになる。

七月二日、県庁庶務課から、剃刀式に関する大蔵省の伺済の書付を提出するよう指示を受けた千巖と義龍は、伺書の写を持って県庁へ出頭した。千巖は、最初に応対した庶務課の少属へ、教導職拜命後は大蔵省からの伺書が必要になることはないかと判断したために、検印のある書類は今回所持していないと話し、代りに伺書の写を提示した。少属は、これでは剃刀の許可の確証が得られないと述べつつ、一応参事に伝えると返答した。その後、少属と庶務掛大属の丸山が出てきた。丸山は怒気を孕みながら、千巖に次のことを述べた。勝尊一行は教導職として長崎へ来訪したのだから、大蔵省の許可書を用いる道理はない。また、提示された大蔵省の伺書写に検印がないことから、これは許可を受けた証拠にはならない。本願寺の巡回については大蔵省からの布告があったが、剃刀の許可が下されているならば、その旨も長崎県へ通達されているはずである。たとえ許可が下されていても、それは教部省が設置される以前のことであり、教部省教官の職掌として許可が出ているわけではない。従って、剃刀は自宗の法式であり、それは公私を分けた行動ではない。

以上の丸山からの非難に対し、千巖は以下のように返答した。確かに教部省の教官が大蔵省の許可を得て行動する道理はないので、今回は伺書を携帯しなかった。だが、そもそも朝廷が僧侶を教導職に任命したのは、宗意を交えて三条教則を説かせ、宗則をもって民を教導させるためであるから、一宗の法式である剃刀を行うのは問題にならない。故に、剃刀式を行うのは公私を混同する行為ではない。但し、「愚民」が剃刀を本旨としかねなかったため、翌日から剃刀は中止している。

この返答を聞いた丸山は一先ず納得し、県が剃刀式を問題視する理由を打ち明けた。丸山によれば、今回の勝尊下向に際し、管下の民は「コノ時アゲズハ助カル時ナヒ」と思い、村々の金銭をつぎ込もうとしたり、貧民には着物を売り払ってまで剃刀を受けようとする動きもあるという。また、丸山は、教導職は一時的に来訪するだけだが、地方官は土地を離れることは出来ないため、民が「貧ノ上ニ貧ヲ重」ねれば、最終的に地方官の悩みの種となる、と述べた。最終的に、大蔵省からの検印が付された伺書の提示は必要でなくなった。

こうして、長崎県からの嫌疑は消え失せたかのように見えたが、後日、新たな問題が浮上する。七月六日、県庁庶務課より、剃刀で得た謝金の収納金額を報告するように、との書状が到来した。勝尊側は、一旦少なめの概数で報告しようとしたが、県庁側は至急取調べの上、明日中に総計を報告するよう指示を出した。そこで確認したところ、総額は一千金に上った。もしこれよりも少額で報告すれば、後日県庁が市郷を点検して確認した実際の額と齟齬する。しかし実際の額を報告すれば、多額に上るため県庁の憎しみを買う。以上の問題を抱えた一行は、協議の結果、剃刀以外の収納金も合わせた総額と、その内訳を報告することに決し、翌日、報告書を提出の上、長崎を発った。

だが後日、長崎県聞名寺から、県庁庶務掛が戸長に対し、剃刀を受けた者の人数と謝金の額を調査して七月一日までに報告するよう、七月六日付で通達が出されていたことが伝えられる。⁸⁰勝尊側は、浅草寺務所を介して長崎県の対応を報告し、教部省へ「宗意宗風」を貫徹した説教が行えるよう取計らいを依頼した。この件について、浅草寺務所は東西本願寺が教部省へ提出した教導職出張章程の伺書（七月一二日付）と、それに対する教部省からの伺済の書下げを七月二八日付で勝尊達へ送った。教導職出張章程には、①説教出張の際に、問題のある寺院は佛法を基に処罰する、②信者を説諭して教社を結成する、③仏名を記して信者へ与える、④剃刀式を許可する、の四つが記載され、教部省は基本的に全て容認した。なお③④は、信者の自主的な寄附ならばよいが、勧財とならないよう注意している。

さて、勸財への警戒は白川県でも見受けられる。七月一日、白川県は、管内には「因襲之俗情」があり、従来のように四民が布施を出し、剃刀を願う可能性があると告げ、そういった働きかけに勝尊は応じるつもりなのか等を問うている。これに、勝尊達は光明寺を介して回答した。回答の内容は、「無給之教官、無給ノ本山」であるから信施の受取は覚悟していること、剃刀式は一宗の法式で廃絶するつもりはないが、剃刀式を本旨とする者も出かねないので、当分は見合わせる事等である。この回答に県庁は納得した。

こうした長崎県や白川県の対応について、香頂は日記の中で不快感を露わにしている。

【史料二】（筑肥日記）

白川県ハ長崎県ト首尾相応シ、昨年迄ノ排仏ノ腹ヲ以テ、我党ヲ待ツ、教部省ノ大本領ニ至テハ、毫モ知り得サルナリ、一朝廷無給ノ僧徒ヲ以テ、三章ヲ天下ニ敷カシム、豈苛刻ニ信施ノ一路ヲ割絶スヘケンヤ、耶蘇洗礼ノ巨毒ヲ防クハ、我剃度式ノ一法ナリ、政權ヲ以テ禦キカタシ、長崎・白川両県ノ参事、狭量偏僻、自ラ少事ニ注ス、万国智戦ノ大形勢ニ至テハ、毫モ憂ヒサル也、僧徒ノ貧利ヲ嫉妬スルハ可ナリ、国体ノ傾ニ至ハ、何ノ策ヲ以テ防クヤ、呵々

白川県は、長崎県と同様、昨年までの排仏の意識を保持したまま我々を迎えた。よって教部省の「大本領」を全く理解していない。朝廷は無給の僧侶を教導職に任用したのだから、このように苛酷に信施をやめさせようとすべきでない。剃刀式はキリスト教を防禦する唯一の方法である。「政權」では防ぐことはできない。長崎・白川両県の参事は狭量で、小事に目を向け「万国智戦」の行方を知らない。僧侶が利を貪ることを嫉妬するのは結構だが、「国体ノ傾キ」へはどう対応するつもりなのだろうか。このように、長崎・白川両県の対応を歎いたのであった。

四日市御坊では、教部省から正式に許可を受けた後であったため、表向き県庁からの干渉は受けなかった。だが、

一部の地方官から反発を受けたことを示す記事が「説教日記」下で確認できる。それは、筑前国出身で中津出張所官員であった権大属・藤田と、香頂との問答である。藤田は、説教に仏教の教えを交ぜることへの疑義や、剃刀式を四日市で再開したことへの疑問をぶつけている。また、本願寺の者が長崎で剃刀を行い勸財に及んだので、これを長崎県官員が難詰すると閉口したと『新聞雑誌』に書かれていたが、これは勝尊達を指すのではないか、とも問うている。⁴¹

以上の事例は、地方官が門徒の報謝を勸財と見なして警戒していたことを示す証左である。因みに、西本願寺教団は、東本願寺からやや遅れて、明治五年八月五日から一〇月二日まで門主明如が九州巡回説教を行ったが、やはり剃刀式や信施を巡って地方官が干渉を加えている。⁴²小倉では、剃刀式に参加できる資格が六〇歳以上に限定された。また、八代県では説教の際に金銭を投じることを禁止する布告が出され、巡化の中止が決定されるに至っている。長崎県では、勝尊一行の件を持ち出し、金銭の上納を戒める布告が達せられている。この長崎の事例は、勝尊一行の事例を踏まえた対応であり、一行の活動が他の仏教教導職の活動へ影響を及ぼしていたことが分かる。

第三節 説教を巡る地方官の認識

前節では、民衆の寄付行為を巡る、僧侶側と地方官の対立の側面を取り上げた。では、教導職の本分である説教を巡ってはどうかだったのか。

仏教教導職の説教を行政へ積極的に活用しようとしたのが大分県である。⁴³八月一八日、勝尊一行は県庁で参事森下景端、権参事町田達と面会した。そこで勝尊達は、森下達から「建校二付テノ告諭」二冊と、「済貧恤窮ノ告諭」の一冊を渡され、今回の説教にこの三冊の趣意を交えて欲しいと依頼されている。また、翌一九日に県庁へ呼び出された香頂は、建校掛の今井から、今度設立する小学校では洋学（算盤等）を教授する予定であるので、そのことを「土人」へ説教で説いてほしいと依頼されている。今井は、同じ内容を県から布達しても「厳事ニナリテ情カ貫」かないと考

え、宗教者である勝尊達に期待を寄せたのであった。なお、香頂はこれを快諾している。

他方、仏教教導職の説教実施に対し、微妙な態度を取ったのが長崎県である。まず、先発して説教実施までの下準備を進めていた千巖は、六月一九日に権令宮川房之と対面した際、宮川から宣教使との連携の要請と、外交問題に配慮した上でキリスト教防衛を行うよう注意を促されている。また、勝尊長崎到着後の六月二十六日、西川吉輔・山崎衡・藤田⁸⁷⁾・清原宣道⁸⁸⁾等祠官側に対して宮川は、今回の勝尊一行の来訪に触れ、祠官と僧侶が異なる説教を行えば「愚民」の惑いの元となり国家の害となるので、それならば双方共長崎県での説教を禁止すること、説教が同じ内容ならば双方共同じ場所で説教をすればよい、と告げた上で、これらを勝尊達と議論し、結論を知らせるよう指示を出した⁸⁹⁾。これを祠官から聞かされた千巖は驚愕し、これは権令の本心であるのか、祠官の偏執によるものなのか疑いを見せている。そして、祠官と議論を重ねる中で、千巖は光永寺での説教を二座にわけ、最初は三条教則を説き、次は宗意を加えて説くことを提案したが、結局結論は出ないまま、千巖は光永寺へ戻った。同寺では香頂等を交えて議論が交わされた。そこでは、祠官を通じて権令へ嘆願するしかない、という結論が出された。そして再び千巖は出張所へ行き、祠官に権令への取りなしを依頼した。また、香頂は清原宣道へ接触し、清原から、西川や山崎は「偏党ノ情」がないので、この二人に掛け合うべきであること、西川へはこちらから根回しをするので、速やかに西川宅へ行くことを勧められている。

翌日、香頂と千巖は県庁で宮川と面会した。そこで宮川から、祠官へ話した内容の意図を聞かされている。宮川は、今回の教導職派遣は「頑陋」を「教育開化」する好機であるが、長崎の民は「陋習」が甚だしく、開化も容易ではないので、祠官と僧侶が力を合わせて欲しかったため、祠官に「一鞭」を与えたのであり、教導の方法を非難したわけではない、と述べている。この長崎県の事例からは、浦上キリシタン問題を契機とし、既に旧宣教使が布教を展開し

ていたため、地方官が仏教教導職の進出による神仏の軋轢の発生を警戒していたことが分かる。

その他、中津出張所官員の藤田とのやりとりでは、先述したように、宗意を交えての説教の妥当性が問われていた。以上の事例からは、教導職が行うべき説教とはいかなるものなのか、それぞれの当事者の間で認識の相違があったことがうかがえる。実は、教部省が説教の自身について言及するのは、明治五年一月からである。このときに、教部省は各宗派管長へ説教の方法に関する説諭を初めて行った。そこでは僧侶の内に宗意のみを談じる者が問題視され、「三条二悖戻スルノ宗意ハ絶テ不可用」と通達されている。⁹⁰その後、明治六年二月一〇日には、三条教則を体認した上ならば「宗儀交説教導」は構わないとの通達が教部省から出されている。⁹¹逆に言えば、明治五年一月以前には説教の内容に関する通達は出されておらず、そもそも宗意を交えた教導は妥当なのか不明確な状況にあった。よって、地方官と祠官、仏教教導職との間で説教の方法を巡る認識の齟齬が顕在化したのである。

おわりに

本稿では、勝尊一行の九州巡回説教を取り上げ、教部省設立間もない時期の仏教教導職の説教活動を分析してきた。最後に、当該期の教導職制度における教化活動の特質をまとめたい。

勝尊一行は、近世以来の宗教儀式や教導の方法を導入して三条教則の伝達を行った。さらに、剃刀式を宗則に基づく教導の一環として位置づけると共に、キリスト教への対抗策としてその有効性を主張した。勝尊達は、こうした宗意を交えての説教や、自宗内の儀式の執行といった一連の行為について、政府が「各宗ノ僧徒ヲ挙テ而モ僧徒ノ俣ニテ之ヲ教導職」としたこと等を根拠に、「宗意ヲモテ三章ヲ説キ、宗則ヲ以テ民ヲ教導スル」あり方が教部省の方針で

あると述べて正当化した。⁹²⁾

ところで、安丸は、教導職による説教の内実を示す事例として、本論でも触れた西本願寺門主明如による九州巡回説教を次のように取り上げている。

八代県(↓熊本県)では明如の説教を補亡方を差し向けて取締ることにした。というのは、明如の説教がおこなわれると、参詣の民衆は「高座を仰ぎ金銭を投げ、ひそかに施物等をするだろうが、それは、教部省が推進しようとしている教化政策とは異なるからであった(『明如上人伝』)。(中略) 真宗などの説教とあたらしい説教とがあい容れない性格のものであったことが、よくあらわれている事件だといえよう。⁹³⁾

このように、安丸は八代県の対応を通じて、真宗による「伝統的な説教の様式」⁹⁴⁾が教部省の教化政策と齟齬する性質であったと評している。しかし、八代県の対応は勸財の防止を目的としたものであり、教部省による教化政策の齟齬を問題とした内容ではない。また、第三章第三節で述べたように、説教に関する説論が教部省から出されるのは明治五年一月以降であった。三条教則及び教団の教義から明白に逸脱した場合を除き、⁹⁵⁾この時点では三条教則をどのように説けばよいのか、教部省からの明確な指示自体がなされていなかったといえる。付言すると、信徒の寄付行為に関しては、勸財と信施とを区分した上で後者の容認を求める教部省の伺いが認められ、明治六年六月一二日に地方官へ通達が出されている。⁹⁶⁾従って、説教に伴う寄付行為そのものは、結果的に、教部省の方針に齟齬するものではなかった。これらは、教化政策の展開と、教導の場の実態を結びつけながら検討する必要性を示している。

以上を踏まえると、教導職制度の開始から明治五年一月までの間は、教化政策の具体的中身が不明確な状況であり、そうした中で東西本願寺の巡回説教が展開された。よって、説教方法や信徒の寄付行為を巡り、地方官や祠官との認識の齟齬や摩擦を招いた。以上により、明治五年は、教導職による「あたらしい説教」のあり方が、各地で試行

錯誤された時期であったと位置づけられるのではなからうか。

なお、今回は勝尊一行側の史料を主に用いたため、地方官や祠官との対立・協調の側面や、民衆側の動向に関しては一面的な分析に留まっている。また、勝尊一行による説教の中身についても、分析することが叶わなかった。一行が各県で組織化した結社の実態や、西本願寺門主の巡回説教との関係なども含め、今後の課題としたい。

(1) 安丸良夫『神々の明治維新』(岩波書店、一九七九年)、同「近代転換期における宗教と国家」(安丸良夫・宮地 正人校注『宗教と国家』岩波書店、一九八八年)等。後者は注(二)の羽賀や注(三)の阪本の成果等を踏まえた内容となっている。

(2) 羽賀祥二『明治維新と宗教』(筑摩書房、一九九四年)。

(3) 阪本是丸「日本型政教関係の形成過程」(井上順孝・阪本是丸編『日本型政教関係の誕生』(第一書房、一九八七年)八頁)。

(4) 以下の段落における明治初期の宗教行政の記述は、注(一)安丸前掲『神々の明治維新』、同「近代転換期における宗教と国家」、注(二)羽賀前掲書、注(三)阪本前掲論文、藤井貞文「宣教使の長崎開講」(『国史学』四四、一九四二年)、同「宣教使の研究(上)」(『國學院雑誌』四九一五、一九四三年)、同「宣教使の研究(下)」(『國學院雑誌』四九一六、一九四三年)に拠る。

(5) 小川原正道『大教院の研究』(慶應義塾大学出版会、二〇〇四年)。

(6) 谷川穰『明治前期の教育・教化・仏教』(思文閣出版、二〇〇八年)。

(7) 武知正晃「場」としての大教宣布運動」(澤博勝・高埜利彦編『近世の宗教と社会』三、吉川弘文館、二〇〇八

年)。

(8) 大谷大学図書館蔵「八洲日曆」二四(宗大一一四〇二)。「八洲日曆」は香頂の自筆日記で、安政五年(一八五八年)一月から明治三八年(一八九五)三月まで書き継がれ、全一六四冊ある(木場明志「妙正寺文庫」について)『書香』二二、二〇〇五年)。

(9) 大谷勝尊(安政五年(一八五八)〜大正二年(一九一三))は大坂大信寺と本誓寺の住職であり、朝鮮などへの海外布教に尽力した人物であった(赤松徹真他編『真宗人名辞典』法蔵館、一九九九年)。

(10) 小栗栖香頂(天保二年(一八三一)〜明治三八年(一九〇五))。大分妙正寺住職で、一四歳で咸宜園に入門し、広瀬淡窓に学んだ。その後京都で東本願寺の宗学研究機関である高倉学寮に入り、明治元年(一八六八)に学寮の学階の一つである擬講となった。宗名公称問題や中国布教等で活躍した人物である。中国布教での活動に関心が向けられ、木場明志「近代における日本仏教のアジア伝道」(日本仏教研究会編『日本の仏教』二、法蔵館、一九九五年)、陳継東『清末仏教の研究』(山喜房仏書林、二〇〇三年)、川邊雄大『東本願寺中国布教の研究』(研文出版、二〇一三年)等多くの成果があるが、日本での活動については明治二〇年代以降の活動を扱った木場明志「内地雜居準備時代の真宗」(『真宗研究』五一、二〇〇七年)があるのみで、九州巡回説教に至っては殆ど言及がない。

(11) 細川千巖(天保五年(一八三四)〜明治三〇年(一八九七))。明治元年(一八六八)に東本願寺の命でキリスト教視察のために長崎へ入り、情報収集を行っている。明治十九年(一八八六)に嗣講に任じられ、明治三〇年に講師を贈られた(注(九)前掲『真宗人名辞典』)。

(12) 宮地義天(文政一〇年(一八二七)〜明治三二年(一八八九))。越中国真敬寺住職で、性相学に精通していた。明治元年(一八六八)に擬講、明治一六年(一八八三)に嗣講となり、死去に伴い講師を追贈された(注(九)前

掲『真宗人名辞典』。

(13) 「説教日記」上。

(14) 原武史は明治初期における東西本願寺門主の巡回説教を取り上げているが、そこでも勝尊の九州派遣への言及はない(原武史『可視化された帝国「増補版」』みずす書房、二〇一一年)。

(15) 例えば、福島寛隆「神道国教政策下の真宗」(『日本史研究』一一四、一九七〇年)、本願寺史料研究所編『本願寺史』三(浄土真宗本願寺派宗務所、一九七四年)、柏原祐泉「幕末維新期における近代仏教への胎動」(初出一九六三年)・「近代仏教の活動素描」(一九六八年・一九七一年・一九七三年初出論文で構成)・「明治政府の宗教政策と仏教側の対応」(初出一九八三年)・「近代仏教八十年の変遷」(同一九六七年)、いずれも同『真宗史仏教史の研究』Ⅲ(平楽寺書店、二〇〇〇年)所収、同『近代大谷派の教団』(真宗大谷派宗務所出版部、一九八六年)等。なお、他宗派の仏教教導職の活動に関しては、田川幸生が長野県中教院設立(明治七年七月開院)前後の時期における現長野県域の真言宗僧侶の事例を紹介している(田川幸生「明治前期・教導職最下級から最高位へ、僧侶畔上棟仙」『信濃〔第三次〕』六一(二)、二〇〇九年、同「明治前期、真言宗の長野県における教導職活動(上)」『信濃〔第三次〕』六一(九)、二〇〇九年、同「明治前期、真言宗の長野県における教導職活動(下)」『信濃〔第三次〕』六一(一)、二〇〇九年等)。

(16) 大教院開院後の教導職をめぐる動向については、注(二)羽賀前掲書、注(五)小川原前掲書、注(六)谷川前掲書、注(一五)に記載した一連の田川前掲論文のほか、田中秀和「明治初期の国民教化と東北」・同「明治初期の国民教化政策と北海道」(同『幕末維新期における宗教と地域社会』清文堂出版、一九九七年)等、多くの研究蓄積が存する。

- (17) 大谷大学図書館蔵、宗大一一四〇八。
- (18) 大谷大学図書館蔵、宗大一一四〇六。
- (19) 「説教日記」下、八月二五日条。千巖が長崎を、香頂がそれ以外の地域の編纂を担当した。
- (20) 「説教日記」下に記載されている、香頂から寺務所へ提出された巡回説教完了の旨の報告書には、「九州説教ノ事
 実ハ臣及千巖ノ日記アリ、請之ヲ大教正殿下ニ呈セヨ」とある。
- (21) 「八洲日曆」二四。
- (22) 「説教日記」上。
- (23) 「八洲日曆」二四。
- (24) 「筑肥日記」。なお同日記七月一五日条に記載の浅草寺務所宛の書状で、巡回日数の延長を願っている。
- (25) 鹿児島県での真宗禁制が解除されたのは、明治九年九月五日である(桃園恵真『薩藩真宗禁制史』吉川弘文館、一九八三年、同『新訂さつまのかくれ念仏』国書刊行会、一九八六年)。
- (26) 「筑肥日記」。
- (27) 「説教日記」上。
- (28) 「説教日記」上・下、「筑肥日記」。なお、これらの具体的な職務の有り様は不明だが、「宗規僧風釐正」に関する合議を行うために専当・扶成の一部を召喚していることから、地方寺院の風紀統制の一端を担ったと思われる(「説教日記」下)。
- (29) 「説教日記」下、九月六日条。
- (30) 真宗新辞典編纂会編『真宗新辞典』(法蔵館、一九八三年)。

- (31) 「筑肥日記」。
- (32) 文政七年（一八二四）（明治二四年（一八九一））。岡山藩士で、黒住教に入信。維新後は岡山藩権大参事、大分県参事を経て明治七年七月に同県県令となる。大分県権令・県令時代には同県において神道教化に尽力。免官後の明治一〇年に中教正となり、のちに黒住教副管長となった（神社新報社編『神道人名辞典』神社新報社、一九九一年）。森下の大分県赴任や県政については一先ず末広利人「初代大分県令森下景端」（一）（二）（『大分県地方史』一七六・一七九、二〇〇〇年）を参照のこと。
- (33) 「説教日記」下。
- (34) 「説教日記」下。
- (35) 澤博勝「真宗寺院・道場と越前吉崎」（同『近世の宗教組織と地域社会』吉川弘文館、一九九九年）。
- (36) 松金直美「天保四年東本願寺門跡達如の関東参向」（『近世の天皇・朝廷研究大会成果報告集』五、二〇一三年）。
- (37) 奈倉哲三「本願寺門跡体制下の特質的信仰」（同『真宗信仰の思想史的研究』校倉書房、一九九〇年）、有元正雄「近世真宗の構成と特質」（同『真宗の宗教社会史』吉川弘文館、一九九五年）。
- (38) 松金は、達如を中心に、近世期に実行された東西本願寺の門主下向について分析をしている（注（三六）松金前掲論文）。
- (39) 注（三七）奈倉前掲論文。
- (40) 祠官は明治四年五月一四日、府藩県郷社に設けられた職で、府藩県社の祠官は国幣小社権禰宜相当、郷社の祠官は府藩県社の祠官に準じた（注（一）前掲『宗教と国家』、四三七―四三八頁）。
- (41) 羽賀祥二「敬神」と「愛国」の思想（注（二）羽賀前掲書）。

(42) 十七兼題は、皇国国体説・道不可変説・制可隨時説・皇政一新説・人異禽獸説・不可不學説・万国交際説・国法民法説・律法沿革説・租税賦役説・富国強兵説・産物製物説・文明開化説・政体各種説・役心役形説・權利義務説、という構成になっている(藤田大誠「明治初期における教導職の「敬神愛国」説」『國學院大学伝統リサーチセンター研究紀要』二、二〇一〇年)。

(43) 注(四一) 羽賀前掲論文。

(44) 柏原祐泉「近世真宗における神祇への対応」(同『真宗史仏教史の研究Ⅱ近世篇』平楽寺書店、一九九六年)、小林准士「知の国学的展開と近世後期の地域社会」(『歴史学研究』七八一、二〇〇三年)、同「神祇礼拝論争と近世真宗の異端性」(『歴史評論』七四三、二〇一二年)、同「近世真宗における神祇不帰依の宗風をめぐる争論の構造と展開」(『史林』九六一四、二〇一三年)、同「近世真宗における神祇不帰依と「神道」論的特質」(『社会文化論集』一、二〇一五年)、引野亨輔「近世真宗における神祇不拝の実態」(同『近世宗教世界における普遍と特殊』法蔵館、二〇〇七年)等。なお小林は、真宗教団が天神地祇を祀る神社への礼拝を否定することはないことを理由に、神祇不帰依という語に改めている。本稿でも、小林の論に従い、神祇不帰依の語を用いる。

(45) 藤井健志「真俗二諦論における神道観の変化」(井上順孝・阪本是丸編『日本型政教関係の誕生』第一書房、一九八七年)。

(46) なお、近世後期における真俗二諦論の形成の背景については厚い研究蓄積があるが、近年では排仏論への対抗といった外的側面だけでなく、宗派内僧侶における風儀の乱れ等、教団内部の問題も影響していたことが指摘されている(岩田真美「幕末維新期の西本願寺門主消息にみる真俗二諦の形成過程」『龍谷大学大学院文学研究科紀要』三二、二〇一〇年)。

(47) 「教諭大意」は、三条教則を解説したもので、『諸宗説教要義』の「真宗」の項に掲げられている内容とともに、注(一五)『本願寺史』三(七四―七五頁)に掲載されており、藤井も本書から引用している。同書には両史料への詳細な解説は施されていないが、『諸宗説教要義』は大教院教典局が明治五年に出版した書物であり、諸宗派毎の三条教則の解説が収録されている(明治仏教思想資料集成編集委員会編『明治仏教思想資料集成』二、同朋舎出版、一九八〇年、四三一―四三二頁)。一方、「教諭大意」は『諸宗説教要義』には収載されておらず、史料性格が不明であり、史料批判を要する。なお、大谷大学図書館には内題が同名の写本が所蔵され、また龍谷大学図書館所蔵の「三条実義篇」(写本)には「教諭大意」が収録されているが未確認である。『本願寺史』収載の「教諭大意」と同一のものであるのかも含め、これらの写本の検討については今後の課題としたい。

(48) 東陽円月『三大教則私考』・同『教則三章私解』・同『三大教則書取(草稿本)』(三宅守常編『三条教則衍義書資料集』上巻、錦正社、二〇〇七年)。

(49) 東陽円月『三条教則書取(改書本)』(注(四八)三宅編前掲書)。

(50) 但し、神社の語が削除された理由については、その背景も含め、検討する必要がある。

(51) 福田義導『天恩奉戴付録』(注(四八)三宅編前掲書)。

(52) 樋口龍温『教則三条講述』(同右)。

(53) 同右八六頁。

(54) 同右同頁。

(55) 神祇不帰依を貫徹させる空間として真宗門徒の家が重視されたことや、その理由に関しては、注(四四)小林前掲「近世真宗における神祇不帰依と「神道」論の特質」を参照。

(56) 「皇太神宮大麻並守札之事」と題されたこの布達には、伊勢神宮の大麻・守札の配布は王法の範疇に入るため、王法为本の教えに従い受容すべきであること、神民が神明を敬するのは、往生を目的として浄土の行ではないことを行う雑行でも、現世の除災招福を願う雑修でもないことが説かれている(注(一)前掲『宗教と国家』二二九―二三〇頁)。

(57) 真宗僧侶における祈禱・供養の問題を扱った近年の成果は、引野亨輔「読書」と「異端」の江戸時代(『書物・出版と社会変容』一二、二〇―二二年)、上野大輔「幕藩領主の呪術的儀礼と真宗僧侶」(稲葉継陽・花岡興史・三澤純編『中近世の領主支配と民間社会』熊本出版文化会館、二〇一四年)。神祇不帰依に関する近年の成果については、注(四四)を参照のこと。

(58) 注(四四)小林前掲「神祇礼拝論争と近世真宗の異端性」。

(59) 注(四四)小林前掲「神祇不拝の論理と行動」。

(60) 香樹院徳龍(安永元年(一七七二)―安政五年(一八五八))は越後国北蒲原郡の無為信寺住職で、学寮講師を務めた人物であり、文政度東本願寺再建では本山から各地へ派遣されて懇志を募った。徳龍についてはさしあたり、上場顕雄「香樹院徳龍と東本願寺学寮」(『仏教史論』七号、一九七三年)、同「近世末東本願寺学僧の教化とその受容」(同『増補改訂近世真宗教団と都市寺院』法蔵館、二〇一三年)を参照。

(61) 「筑肥日記」。以下の徳令の事例に関する記述は同史料に拠る。

(62) その後、明治八年に本山から二等学師に任じられ、同一五年には内務省から大講義に補任、同二五年に九一歳で死去した(柳川山門三池教育会編『旧柳川藩志』柳川山門三池教育会、一九五七年)。

(63) 「説教日記」下。以下の引用は同史料に拠る。

- (64) 朴三憲「明治五年天皇地方巡幸」(『日本史研究』四六五、二〇〇一年)、注(一四)原前掲書、長谷川栄子「明治五年九州・西国巡幸」(同『明治六大巡幸』熊本出版文化会館、二〇二二年)。
- (65) 注(六四)長谷川前掲書によれば、白川県では長崎県や山口県とは異なり、天皇巡幸に際して花火を打ち上げる等の祝祭的準備を行っていなかったためか、熊本市中ではそれほど混雑は見受けられなかったという。
- (66) 「説教日記」下。
- (67) 「筑肥日記」。以下の引用は同史料に拠る。
- (68) 注(三七)奈倉前掲論文。
- (69) 注(三七)有元前掲論文。
- (70) 同右八五頁。
- (71) 児玉識「近世社会における真宗寺院・門徒の特質」(同『近世真宗の展開過程』吉川弘文館、一九七六年)。
- (72) 「説教日記」上。以下の記述は同史料に拠る。
- (73) 「説教日記」下。
- (74) 「説教日記」上。以下の記述は同史料に拠る。
- (75) 宮地正人「幕末平田国学と政治情報」(同『幕末維新期の社会的政治史研究』岩波書店、一九九九年)。なお、西川吉輔(文化一三年(一八一六)～明治一三年(一八八〇))は大國隆正に学び、篤胤没後門人となった。幕末期には足利木像梟首事件に連座するなど、尊王攘夷運動に積極的に参加した(國學院大學日本文化研究所編『神道人物研究文献目録』弘文堂、二〇〇〇年)。西川の明治初期における動向については、注(七)武知前掲論文、同「明治初年の長崎における大教宣布運動について」(『日本思想史研究会会報』二〇、二〇〇三年)、同「滋賀県立大学付属

図書館所蔵 西川吉輔直筆書状の翻刻と紹介」(第一回)第七回(『立命館文学』五九四・五九五・六〇一・六〇六・六一二・六二二・六二六、二〇〇六)二〇二二年)を参照。

(76) 注(七) 武知前掲論文・同注(七五) 前掲「明治初年の長崎における大教宣布運動について」。

(77) 大含(安永二年(一七七三)〜嘉永三年(一八五〇))は豊後国満徳寺に生まれ、のち豊前正行寺鳳嶺の養子となつて同寺の住職になった人物で、高倉学寮の講師を勤めた。詩作や書画にも優れ、頼山陽や広瀬淡窓とも交流した(注(九) 前掲『真宗人名辞典』)。

(78) 書状⑫明治五年七月二二日(吉輔直筆五三 通番七〇三、注(七二) 武知前掲「史料紹介 西川吉輔直筆書状の翻刻と紹介(第三回)」五二頁)。

(79) 書状⑬明治五年七月二五日(吉輔直筆五四 通番七〇四、同右五三頁)。

(80) 「筑肥日記」。以下の記述は同史料に拠る。

(81) 『新聞雑誌』は木戸孝允の発意により、明治四年五月一日から同一二年二月二八日まで発刊された新聞で、発行所は東京両国若松町日新堂であった(西田長寿「解題」(木村毅編『幕末明治新聞全集』第六卷上、世界文庫、一九六一年)。藤田が読んだ記事は、『新聞雑誌』第五五号(明治五年七月刊)のものである。ここには、丸山とのやりとりを想起させる記述が記載されている(同五三四頁)。

(82) なお、教導職の活動に付随する集金活動を巡る問題は、明治六年、神宮教会が結成した愛国講社の集金活動に対する地方官の抗議等、神道の場合でも生じている(武田幸也「明治初年の神宮教院・神宮教会と神風講社」(長谷部八郎編『講』研究の可能性)Ⅱ、慶友社、二〇一四年)。教導職は香頂が言うように無給の職であったため、活動資金の確保は教導職の課題であった。

- (83) 明如上人伝記編纂所編『明如上人伝』(明如上人廿五回忌臨時法要事務所、一九二七年)三一五―三二八頁。以下西本願寺の巡回説教については同書に拠る。この巡回説教は、注(一)安丸前掲『神々の明治維新』一八八―一八九頁でも取り上げられている。なお、勝尊一行は剃刀式以外でも各県で信施を受け取っており、その総額は三四〇〇両強にのぼった(「説教日記」下)。地方官による明如への警戒は、勝尊一行の活動が影響した結果と予想される。
- (84) 「説教日記」下。以下の記述は同史料に拠る。
- (85) 「説教日記」上。以下の記述は同史料に拠る。
- (86) 宣教使廃止後、長崎県には西川吉輔他一二名が出張中であつたが、六月二日には旧官同等に補任の上、教導職と兼務することとなり、長崎県に在留することが決定した(國學院大學日本文化研究所編『社寺取調類纂』國學院大學日本文化研究所、一九九〇年)。
- (87) 藤岡の誤記か。藤岡好古は堀秀成の下で国学を修め、明治四年に宣教使として長崎に派遣されている。勝尊一行が長崎に滞在していた際にも教導職として同地で活動していた(注(七五)武知前掲「史料紹介」西川吉輔直筆書状の翻刻と紹介(第三回))。
- (88) 日出町東派光蓮寺に生れ、嘉永四年(一八五二)、大野郡田中法盛寺に入る。嘉永四年から慶応三年(一八六七)には王事に勤勞し、竹田岡藩士に取り立てられた。明治二年(一八六九)に藩命により復飾、同年一〇月、宣教小講義生に任命され、明治三年、本居豊頼とともに長崎出張、同年五月に宣教中講義生となり教部省に転任となる。明治六年、肥前松浦郡田嶋神社宮司となり、中講義に進級。同年周防国佐波郡玉祖神社権宮司となり、権大講義に進級。明治七年、大分県大分郡西寒田神社権宮司となった(加藤和英編『清原無曆略伝』改訂版、一九九五年)。
- (89) 注(七五)武知前掲「史料紹介」西川吉輔直筆書状の翻刻と紹介(第三回)三九頁によれば、祠官に対する宮

川の指示については、西川吉輔の日記にも同様の記述が存在することが確認出来る。

(90) 注(二) 前掲『宗教と国家』四五二頁。

(91) 同右四五二頁。

(92) 「説教日記」上。

(93) 注(二) 安丸前掲『神々の明治維新』一八八―一八九頁。

(94) 同右一八九頁。

(95) 明治五年九月には、宇都宮県で行われた高田派の仏教教導職による説教の内容が問題となっている。この説教では、神仏一体であるから仏を拝めば神を拝むのは不要であると述べ、また罪を犯しても名号を念ずれば罪は消滅すると説いていた(注(二) 前掲『宗教と国家』一九八―一九九頁)。因みに真宗の場合、罪を逃れるために名号を称えることを推奨するのは異端的教説として否定される。

(96) 「太政類典」第二編第二六六卷教法一七・神官(本館二A一〇〇九一〇〇・太〇〇四八九一〇〇)。

天野辰夫の思想と行動について —上杉慎吉の系譜から—

東郷 茂彦

一 はじめに

本稿は、昭和八年七月に、民間右翼が中心となり国家改造を目指して、武装蜂起（未遂）した神兵隊事件^{〔1〕}の総帥、天野辰夫の思想と行動について考察したものである。

天野辰夫の企図した神兵隊事件は、「昭和維新^{〔2〕}」と総称される運動の到達点とされるものであった。昭和維新は、昭和五年十一月に、時の首相浜口雄幸を狙撃した「一発」の銃弾に始まるとされ、「五・一五、二・二六両事件と、民間人による血盟団・神兵隊事件」へと展開し、「明治国家の運営の仕組みを根本的に否定する人々が、天皇を奉じることによって齎せうとした変革」の運動となる。このような時代状況を葦津珍彦は、

大東亜戦争のせまるにつれて、この大風潮が高まって行く。心にもない「神国論」を書く通俗文を見て、国民の

なかには、清冽にして純情な気で「神国思想」の信者になる者が増加して行く。ファンタイックなデマゴークは全く愚劣であるが、しかし、祖国日本の伝統にあこがれ「祖国を神国」として純粹に受け入れて行くのは、古くからの日本民族の美質でもあった。

と論じている³。続けて葦津は、右翼の在野神道が、帝国政府に反抗し、弾圧されながらも、逆に帝国政府へ精神的な圧力をかけ、社会的な影響力を与えていったことを「複雑な思想史」と形容している⁴。本稿では、葦津が指摘するこの「複雑な思想史」の理解を深めるため、昭和維新の原動力となった民間の「右翼運動」を代表する天野辰夫に焦点を当てて検討することとした。天野については、神兵隊事件に関連した研究の中で、ある程度の蓄積はあるものの、天野その人に絞った研究はこれまでほとんどなされてこなかった。拙稿「天野辰夫の天皇観・神道観について」⁵で天野の思想と人生を取り上げたが、本稿では、あらためて天野自身が、「今日ノ私ハ兩親ト上杉先生トニ依ツテ思想ト魂トヲ鍛錬サレタ結果ニ外ナラナイ」(註1参照。一七七頁)と述べるほどに決定的な影響を与えた上杉愼吉との繋がりを中心に考察した。

天野は、幼い頃から、父親の薫陶により天皇を尊崇する家庭に育ち、高校時代、世間を賑わした天皇機関説論争(明治四十四年〜大正二年)の上杉愼吉博士をより深く知ろうと、東京帝国大学法科大学に入学した。大正三年には、上杉と師弟の契りを結び、政党政治・天皇機関説排撃の運動に生涯を挺身することとなった。改めていうまでもなく上杉は、東京帝国大学で憲法を講じ、天皇主権説の論者として世に知られ、己の思想に共鳴する学生たちの運動を組織していた。その一方、要路との繋がりも深く、全国遊説を通じ、社会運動的な手法も講じ、信念を弁じた。上杉が病に仆れた昭和四年以降、世情の激変を受け、天野は、急速に実力行使の世界へと接近することとなる。本稿では、上杉と天野の関係を踏まえつつ、葦津の指摘する「複雑な思想史」の一面を示すことによって、昭和前期という時代の

本質を明らかにできればと願っている。

二 天野辰夫の生涯と上杉慎吉

天野辰夫の思想と行動を、上杉慎吉との系譜で考察するために、まず、両者の伝記的な事項を概観しておきたい。⁶⁾

上杉は、明治十一年八月十八日、福井県福井市に生まれ、明治二十四年、金沢の第四高等学校へ入学し、明治三十一年には東京帝国大学法科大学に進んだ。病気で一年休学するが、成績抜群で特待生となり、穂積八束法科大学長の知遇を受ける。明治三十六年に同大学政治学科を卒業し、恩賜の銀時計を授与されている。同大法科大学助教となり、行政法講座を担任した。翌年『行政法原論』を出版し、明治三十八年に、『帝國憲法』、その翌年に『比較各國憲法論』を出版するが、両著は、天皇機関説の立場にたっていた、とされ、穂積の天皇主権説を面と向かって批判していたといふ。⁷⁾

こうした上杉の大きな転機となったのが明治三十九年五月に英獨仏へ私費留学を行い、ハイデルベルグの公法学大家ゲオルグ・エリネック方に寄宿したことである。この留学中に一時神経を病んだものの、これにより宗教的回心があつたとの見方もある。⁸⁾ 上杉は、明治四十二年六月に帰国する。「西遊研學ノ問予ハ……帝國國體ノ明確ナル認識ト鞏固ナル尊皇ノ信念トハ日本憲法研究ノ根本骨子ナルヘシ⁹⁾」と後に記すように、穂積と同様の天皇主権説に対する確固とした信念を抱いての帰朝であつた。

次いで、翌明治四十三年、憲法講座を担任するとともに、結婚し、法学博士となる。『國民教育帝國憲法講義』、『帝國憲法綱領』を発表。美濃部達吉博士と所謂「天皇機関説論争」を行う。「之吾ガ憲法學史上特筆大書スベキ事項タリ」と『憶ふ』の略歴は書いているが、世評は美濃部の方に軍配を挙げたようである。前掲『天皇機関説』報告書¹⁰⁾も、「自

由主義デモクラシーを背景とする美濃部學説は、政黨政治を許容し、政黨政治家に學理的根據を興へたものであつて、所謂護憲運動の成功と其の後に於ける政黨内閣の出現へと政黨政治家の閥族的官僚的政治家に代位するに及び、上杉學説を壓倒して學界の通説となり・・・」と評している¹⁰⁾。

この報告書のような時代の流れに異を唱えるべく、上杉は大正二年に学内の同憂の学生を中心に「桐花會」（または、「桐花學會」）を結成、同年には陸軍大学教授と枢密院の嘱託に任じられ、大正三年には、『帝國憲法述義』を著し、閑院宮に御進講している。大正五年に「木曜會」を結成するとともに、海軍大学教授を嘱託された。この年、『國體憲法及憲政』など三冊を出版し、大正八年には、木曜會を發展させた「興國同志會」（後述）を結成する一方、政治學講座担任となり、『國體精華之發揚』¹¹⁾を上梓した。大正九年、東大では、美濃部が憲法第二講座を兼担し、上杉と競争講義となる。高文はじめ、高等文官試験を通るためにも、「政界、官界、学界のトライアングルに守られた」¹²⁾美濃部の講義に、学生は殺到したという。

しかし、上杉の学問に対する意欲は旺盛で、大正十年に著した『國家新論』で、その思想的な到達点と言われる「相関連続論」を詳しく顕した（骨子は、『國體精華之發揚』に記載されている¹³⁾）。大正十一年著の『新稿 帝國憲法（第一編國家、第二編國體）』¹⁴⁾では、上杉の著書では唯一、天皇と祭祀の関連について、直接言及している。

その一方で上杉は、前述のように、学生や右翼の団体と関わりをもっていたが、大正十二年から十五年頃にかけては、更に、右翼系の団体の設立者や指導者に任ぜられるなど、人脈を広げていった。

大正十二年には高島素之と盟約を結び、経綸學盟を結成した¹⁵⁾。高島は、日本で初めて『資本論』を全訳した、国家社会主義者である。経綸學盟結成当時、世間はこの団体を「ファシスト団」の如く宣伝したので、上杉は、「單に一の學校で、青年を薰陶し國恩に報ずるに足る人材を作り出し、新日本建設の偉人、國體の精華を發揚する武士を養成す

る以外目的はない」と弁明したという¹⁶。経綸学盟は、それぞれの思惑の違いから、一年余りで自然解消したが、この系統からは、急進愛国党、日本社会主義研究所、日本国家社会主義学盟、大日本国家社会党など多くの団体が生まれ、上杉の与えた影響の大きさを物語っている。天野辰夫が深く関わる愛国勤労党もその一つである¹⁷。

大正十三年には、木曜会、興国同志会の出身者らを含め、上杉の教え子である東大法科大学生を中心に、研究と修養の場である七生社の準備を進め、翌十四年、東京小石川の上杉宅を本部に正式結成した。『判事藤嶋報告書』では、七生社の「背後の人物」の一人に、「法學士弁護士天野辰夫」を挙げている。参加した一部の急進分子には、四元義隆、池袋正八郎ら後の血盟団の関係者も含まれていたが、彼等が直接行動に関わり始めたのは上杉の生前ではなく、昭和四年四月の歿後と推定される¹⁸。

同じ大正十四年には、日本愛国青年会会長、翌十五年二月、赤尾敏によって設立された建国会会長に上杉は就任した¹⁹。赤尾敏の評伝によると、上杉は、「当初は、常任顧問。名目的な会長になった時期もある」程度の関与としている²⁰が、建国会の路線や人事についての役割りを指摘する研究もある²¹。建国会にも関わり、高島、赤尾等と親密な交際をしてきた津久井龍雄は、上杉について、「學者といふ以上に、一個の志士たり國士たる・情熱の士」と評している²²。こうした右翼運動への積極的な関与とともに、上杉は、大正十四年には、普選即行動運動を起し、全国を遊説中に病を得る。

昭和三年、『憲法讀本²³』を上梓した。遺著とも言える同書は、昭和八年三月『思想問題に關する良書選奨』において、「紹介」対象四十五冊中選ばれている²⁴。八月、岐阜県下で講演中に卒倒するが、一時小康を保つ。昭和四年、病勢つりの、帝大病院に入院し、四月七日、逝去した。享年五十二。葬儀には、閑院宮、朝香宮両家より御会葬があった。

追悼集には、「博士が多感の資を抱いて熱烈なる辯舌を揮ひ、國體憲法の眞髓を説くところは、活きた國寶とまで噂

されたものであつた」(平沼騏一郎『憶ふ』九二頁)、「蓋し博士の學風こそ眞に時代を救ふて國家國民に新生命を與ふる原動力なりと信じた」(床次竹二郎同二二頁)、「先生が非常なる決心を以て其回天の業を就さんとして居られ我々も大に望を囑して居た……先生の下で薰陶を受けられた貴方方は先生の遺志を受繼いて其精神を國家に充滿せしめなければならぬ」(頭山満同二〇頁)といった、昭和戦前期の政治社会に重きをなした要人、右翼系の思想界の重鎮から声が寄せられ、この時代に対して上杉のもっていた独特の社会的立場、影響力の大きさが窺い知れよう。

上杉と要路の諸人、とくに、元老山縣有朋との関わりについて、東大の同僚中田薫は、「君は學を曲げて元老に阿ねつたのではない。政界の権力者に説いて——君の本領から云へば寧ろ教えて——自分の經綸を國家天下に實現せしめんと欲したのである」(『憶ふ』四九〇―五〇〇頁)と記し、陸軍の高官、石光眞臣は、憲兵司令官在職中の經驗を述べ(同五頁)、上杉が要路と交わりながら、具体的な諸問題の解決に努力していた姿を明かしている。朝日新聞は八日付の紙面でその死を報じ、「皇室中心國家社會主義の運動を率ゐる……學者には珍らしいはゆる國土型の一面があつた」と評している。

今一つ、上杉の行動において大事な局面と思量するのは、一般大衆への視点である。学説的には、天皇機関説を主唱したが、学界より政官界へと転じ、文部内務宮内の各大臣を歴任していた一木喜徳郎は、上杉の特徴として「公法學者と社會教育家とを一身に兼ね」ていたこと挙げている(同二―三頁)。平沼騏一郎も、「博士は……無産大衆の中に味方を得て、大に其の手腕を揮はんとしたことも一再でなかつた」と述べ(同九一―九二頁)、野村淳治も、大正六、七年の頃より、全国を遊説する上杉が足跡の印さぬ所は無程だったと(同六四頁)、上杉と一般大衆との関わりの深さに言及している。

上杉の死去した昭和四年までの社会情勢では、その思想は全体の潮流にはならず、「世事悉く皆我ニ非ナルノ感ノミ

ニテ、朝ニ一城ヲ喪ヒ夕ニ一壘ヲ屠ラルルカ如クニ思ヒ爲サレ居タル」(中田宛大正十年三月二十九日附上杉書簡、『憶ふ』五二頁)、「先生の御主観としては事凡て志と違ひ御不平御不満の極致の御生涯なりしと拜せざるべからざるなり」(菊池利房『憶ふ』九四頁)など、志の成らぬ様子や不遇についての記載が残っている。しかしながら、上杉の東大での講義は、それなりの人気を博し、その声は、東大、陸海軍大学の学生等を通じて沁み渡り、時局激化に応じ、少しずつ世に影響を与え、昭和十年の天皇機関説事件へと結びつき、愛弟子である天野の役割にもまた、焦点が当てられていくのである。

上杉に深く傾倒していた天野辰夫は、明治二十五年(一八九二)年二月二十二日、島根県松江市に、天野千代丸の長男として生まれた。富山県立魚津中学校、浜松中学を経て、明治四十三年、名古屋の第八高等学校に入学した(『訊問調書 天野辰夫』一〇四頁)。高校時代、天皇、国家、国体、天皇等の問題、そこにある「思想」に興味を持ち、三年生当時、雑誌『太陽』や『國家學會雜誌』を舞台に繰り広げられ、世に喧伝された上杉慎吉、美濃部達吉両博士の「天皇ノ本質ニ關スル」論争²⁷を読む機会をもった。天野は、美濃部の「天皇ヲ以テ國家ノ機關ナリトスル學說」に「驚愕」し、ここは上杉慎吉から直接、天皇主権説による憲法学を学び、真意に触れたいと、東京帝国大学法科大学に進学したという(一七三〇一七四頁)。

天野によれば、入学当初、蓄膿症と胃潰瘍を患い、上杉の講義に身を入れて聴講したのは、大正三年(一九一四)九月以降のことである。しかし、「私力豫メ期待シテ居タ如キ鐵ヲモ熔カス熱情ヤ信念即チ魂ノ力ヲ上杉博士ニ見出す事カ出来」なかった(以下、一七四〇一七五頁)。

天野は、法科大学においては憲法講座がその中核にあり、国家の重きを負担する国士を鍛錬し、民族の魂を陶冶する道場でなければならない。しかるに当時、講義は蓄音機、学生はタイプライターを打つがごときで、これでは、国

家を負担する者の養成はできないと思ひ定め、十一月、上杉の元を直接訪ねた。「博士ノ返事如何ニ依ツテハ即座ニ辭職ヲ勧告ス可キ固イ決心カ出來テ居タ」。大学における憲法講座の有るべき姿を語る天野の言葉は上杉の心の琴線を打ち、「聲涙共ニ下ルト云フ態度」で当時置かれていた状況を語った。

それは、大正二年の春に、志を同じくする者が集まり、「國體を明徴⁽²⁸⁾」するための前述の学内組織「桐花會」を作つた時のことである。最初の集いの席上、上杉が「政黨ノ撲滅」を訴えたところ、新聞や要路の人達、内務大臣原敬等の反発は強く、二百数十名いた会員は、会長の上杉と会員の入江寛一を除いて脱会。政友会の壯士が桐花学会の部室の畳に、刃物を突き刺すことがあつた。警察の取締りは緩く、逆に尾行が付き、博士宅を訪れる者もなく、孤城落日意氣沮喪の頃だつたといふ。⁽²⁹⁾

上杉の話を聞いた天野は、政黨の撲滅に深く共鳴し、これを「畢生ノ事業」とすることを誓う。

殊ニ私ハ大正三年、故上杉愼吉博士ト相誓ツテ國體違反ノ現象ヲ打倒シ皇道日本建設ノ志ヲ立テテ以來陰ニ陽ニ縦ト横トノ緊密ナル同志トノ連絡畫策ヲ續ケ來タリ政黨政治打倒 天皇政治復古ヲ目指シテ參ツタノテアリマス
(一二七頁)。

天野は、政黨撲滅の理由を、「我國ニ於テ政黨政治ヲ採用スル事ハ天皇ニ対スル民主的の反逆タルニ外ナラナイ」としている(七六頁)。二人にとつて、政黨撲滅は、具体的な行動目標だつた、といえよう。二人が議會制度そのものの存置の可否を行動目標にしていたか、という点であるが、両者の遺した文を見ると、議會について、天皇政治の翼賛以上の位置を与えていない。上杉は、「帝國議會ハ組織ノ内部ニ在リテ、天皇ヲ輔翼シ、統治ヲ賛成スルノ官府タリ」と⁽³⁰⁾論述し、天野は、「議會は人民の 天皇政治翼賛任務に基く『翼賛機關』たるに他ならぬのであります」と⁽³¹⁾している。この流れをみると、政黨を基盤とする議會政治には反対でも、議會制度自体に異議を唱えてはおらず、天野は上杉の

考えを直接引いていることがわかる。³³⁾

さて天野は、失意の上杉を励まし、これからは、出世ばかり考えて居る官吏などは相手にせず、日々接している教え子を薫陶し、彼等を「將來國體ヲ維持シ充實發展セシムルノ國士タラシムヘキテアリマス」との行動目標を勧め、「木曜會³⁴⁾」が組織される（一七六〜一七七頁）。

大正七年末、東大では、吉野作造の率いる「新人会」が発足し、大正デモクラシーの潮流に乗り、吉野の「民本主義」の象徴として、時代と論壇の寵児となった。これに対抗する形で上杉、天野らは大正八年四月、木曜会を主に、東大の各分科大学の仲間と謀り、国体宣揚を目的とする「興國同土會」を組織する。メンバーには、木曜会から天野辰夫、菊地利房、稲葉一世、荻田胸喜、太田耕造、森島守人等、さらに岸信介、三浦一雄がいた。当初はその活動を盛んならしめるのが、なかなか難しかった興國同志会であるが、大正九年に起きた森戸辰男事件の追及側の先頭にたったことから、その名を知られるようになる。その後、森戸事件に対する追及自体、東大内で行き過ぎの非難が起き、会は分裂した。³⁵⁾

天野は大正八年に大学を卒業してから弁護士登録を行い、一時は法政大学に籍を置き、行政法を講じたこともあるが（三頁）、あくまでも社会改革の闘士としての志を維持していた。おりからの関東大震災、虎の門事件、清浦奎吾の超然内閣、加藤高明による護憲三派連合等の情勢を背景に上杉は、「國體違反ノ政黨ヲ撲滅スルノ方針ヲ採用セシム可ク、自身清浦首相ヲ訪問シ右ノ進言」をした（一八〇〜一八三頁）。上杉に「其運動ヲ起ス様徳憑」する周囲の声もあり、闘争方針について天野は上杉と相談し、「政黨ヲ作り一人テモ二人テモ良イカラ一騎當千ノ士ヲ議會ニ送」ろうとした。天野は、大正十三年（一九二四）六月の第十五回総選挙に同志四人と、自ら結成した「四月黨」³⁶⁾より立候補したが、全員落選している。この時、上杉を別にすれば「唯一ノ思想的先輩」（一七七頁）渥美勝が天野の応援に立ち、

労組中心で敵意に満ちた会場の空気を一変させたという。³⁶ 天野と選挙との直接の繋がりには、ここで終わるが、上杉にとっては、天皇を中心とし、臣民としてその政治を扶翼する必須の手段が普通選挙の実現であり、そのための運動をそれ以後も、生涯をかけて全国的に繰り広げている。³⁷

興味深いのは、大正十四年頃、天野は、後の神兵隊事件の実行部隊の責任者となる前田虎雄に、上杉宅で出会っていることである。前出の建国会の人事問題で、前田虎雄等が上杉宅を訪れたことがあり、天野は、上杉に代わって応対したという(二五九頁)³⁸。上杉との関わりを持つことにより、天野の人脈や社会活動が広がっていった例を示していると思量する。

大正十五年の春から夏、天野辰夫は、父の日本楽器浜松工場で起きた労働争議を、皇道を守るための闘いと捉え参画した。この争議以降、愛国団体の統合をはかり、前述のように、上杉の指導の下に立ち上げた「興國同志會」を、昭和二年にはさらに活動範囲を拡げた「全日本興國同志會」とし、綾川武治、中谷武世ら共に組織し、主として長野県下の共産主義運動の撲滅に努めた。³⁹ 昭和四年四月の上杉の死を経て、昭和五年二月には、国家主義単一政党の「愛國勤勞黨」の「結成首謀者ノ一人」(一九六―一九七頁)となり、皇道理論に即した愛国団体を目指している。

この頃、第一次ロンドン海軍軍縮会議により、時局は緊張の度を強め始める。天野も、「大権干犯国防放棄政黨幕府暴虐ノ振舞」(二〇四頁)と、この軍縮条約を流産させるべく、要路に働きかける。昭和六年は九月の満州事変、それと連動して計画された十月事件が起きる。天野は、非常時局打開のためには、天皇政治実現への一過程として、皇族による軍と内閣の主導が必須と考え、活動を開始する。

そして、翌昭和七年二月に血盟団事件が勃発。天野は、かねてから親交のあった茨城県紫山塾の本間憲一郎に乞われ、盟主の井上日召の自首に立ち会い、海軍による蜂起計画(後の五・一五事件)を聞かされる。その後、本間は、

大陸での満鉄関連や陸軍の諜報活動を通じての仲である前田虎雄を天野にあらためて引き合わせた。上杉宅での出会い以来の再会であり、天野と前田は、五・一五事件後に成立した齋藤実内閣では現状維持しか望めず、昭和維新の社会革新の志を遂げるには、武装蹶起以外ないと合意する。前田が実行部隊（成功の暁には自決を前提としていたため、「犠牲部隊」とも呼ばれていた）、天野が爾後の建設面を担当する総帥としての役割を担うことになった。

昭和八年七月十一日、全国から、民間右翼同志三百人余りを糾合し、政府、政党、財界の拠点等を、海軍機による爆撃を含めて襲い、要人を殺害する計画だった神兵隊事件^⑩は、当局の察知する所となり、六十余名が検挙された。当初捜査線上に浮上しなかった天野も、十月に、別途工作で渡航していた北支で逮捕され、以後、二年二ヶ月にわたり、獄中の身となった。^⑪

事件発足後、被告五十四名の確定、適用罪状の審議等多くの時間を費やし、実際に公判が始まったのは昭和十二年十一月となった。それ以後も、予審やデマ捜査批判、裁判長や検事に対する忌避など、被告側は多くの手段を駆使するが、なによりも、天皇機関説排撃に集中したかの観がある。天野が上杉慎吉と天皇機関説批判を盟約して以来、昭和十年の天皇機関説問題を挿み、ほぼ四半世紀たったいた。

百十六回の全公判の内、少なくとも、十四回は、天皇機関説問題がなんらかの形で取り上げられている。^⑫天野は、天皇機関説こそ国体に反すると激烈に主張し、検事や判事に、天皇機関説はとらない、との言を法廷で述べることを迫った。

第二十三回公判（昭和十三年六月十四日）では、天皇機関説を信じないのは、国体違反だからであると明言せよ、と迫る天野の求めに応じ、三橋検事は、「本職ハ天皇機関説ハ國體ニ反スルモノト信ジテ居ルカラデアリマス」と言明した（『速記録 上』四六五頁）。第三十二回公判（昭和十三年七月九日）で宇野裁判長は、天野に対し、「斯様な説ハ

我が國體ノ本義ニ悖り、國民ノ思想ノ根本ヲ危クスルモノデアル、國體違反ノ邪說デアルト云フコトニ付テハ、．．．少シノ疑モ容レナイノデアル」と応えている（『速記録 上』七〇三頁）。

こうして昭和十六年三月十五日の第百十六回公判で、被告の主張するように、神兵隊事件は、「朝憲紊乱」には当たらず、従って、刑法第七十八条の内乱予備罪は成立せず、殺人予備・放火予備罪の刑法第二〇一条ならびに第一一条但書該当とし、これについても刑免除の判決があった。

血盟団事件、五・一五事件においても、死刑を含む検察の厳しい求刑に対し、新聞報道や世論は、被告の維新愛國の思いへの共感に溢れたものだった。三つの事件は、思想的に同系列にある⁴⁵だけでなく、法廷戦により、一般大衆の共感を得る点でも共通していた。昭和維新、革新の意義を被告が熱烈に説き、検察・裁判所当局もそれに圧倒され、賛意を表明。審理は、新聞等によって世に知られ、国民の強い共感や熱狂的支持が寄せられ、昭和前期の社会動向に大きく影響したのである。⁴⁴

三 天野の思想——上杉からの継承と発展

ここまで、天野辰夫の行動を、上杉愼吉との関わりを軸に検討してきたが、次いで思想面について、検討したい。まず、注視されるのは、「国体観」である。国体観には、天皇観も当然含まれ、その根幹に、神道の信仰と思想が在ると思量するからである。次いで、その国体観を支える「古事記日本書紀観」を取り上げる。そして、天野は、記紀に支えられた国の在り方を、「皇道（すめらみち）」という概念に要約しているので、その内容を検証したうえで、こうした概念のすべてに亘って表出されている「日本民族我」という社会観、人間観を「我」論として最後に纏めたい。

天野は収監中に、二つの長文の文献を著している。一つは、「井上日召弁護論」⁴⁵、今一つは、『皇道原理』⁴⁶で、いずれ

も、収監された昭和八年十月以降、まもなく書き始められ、時をおかずして完成されたものと推定される。また、この文書の執筆とほぼ並行して行われた当局による前掲『訊問調書 天野辰夫』の三点を中心に、以下を論述する。

各項目共に、天野は上杉の思想より、何らかの影響を受けていると観取している。しかし、その影響は様々であり、具体的には、どのような関わりをもっているのか、どこからが天野独自の思想の発展なのか等を、それぞれ考察していきたい。

(一) 国体観

国体論について、昆野伸幸は、「最大公約数的に言えば、日本の独自性を万世一系の皇統に求め、いわゆる天壤無窮の神勅に代表される神代の伝統と、歴史を一貫して変らぬ国民の天皇に対する忠とがその国体を支えてきたと強調する議論^①」と述べており、その定義に従って論を進めることとする。

上杉の国体論も、この線に沿ったものであり、多くの著書の中に随所に見ることが出来る。前掲『新稿 帝國憲法(第一編國家、第二編國體)』では、「第一章 國體」(四八五〜四八九頁)に於て、「國體・とは國家構成の根本基礎を云ふ。・國體法とは、國家構成の根本法・國家國體が變更するならば、其の國家は最早存立せぬ。」と法律的外形論をまず述べた上で、「第二章 我が國體 第一節 我が國體」で、日本独特の国体とは、「大日本帝國の統治権者は天皇である、之れ我が國體である、我が國は天皇御一人を統治権者とする純粹なる君主國體の國家である。之れ我が國體法であつて」としている(四九九頁)。

上杉が最後に出版し、世評も高かった前掲『憲法讀本』では、「八 天皇 大日本帝國は萬世一系の天皇の統治したまふ所である。これ我が國體である。・建國の初、天皇定まりて日本國家あり、これ我が國體であつて、・西洋

人は國家は皆本來民主なりとするの事實及び思想に本づきて、國家なる團體を法人なりとするも、これを我が國にも當てはめて、天皇は法人の機關なりとするは、本より我が國體に合せぬ」と天皇機関説を國體論の立場から批判している。

天野辰夫も、國體論の根幹は上杉と同じだが、表現はやや複雑で、「我國ノ國體トハ 天皇ノ御本質 天皇ト臣民トノ關係 臣民相互ノ關係 日本民族ノ行動原則ノ持テル特異性ノ綜合表現セラレタルモノヲ國體ト名付クルモノ」(六七頁)と述べている。

上杉は、國體の重要性を説き、國體法は「國家構成の根本法」としているが、内容そのものに言及してはいない。これに対し、弁護士、法律家である天野辰夫は、法令案を具体的に起草している。昭和九年三月十九日より四日間に、豊多摩刑務所で録取された天野の第十七回調書の國體法全八條附属注記一項目を掲載する(二七三〜二七四頁)⁴⁸。

國體法ハ、皇道維新ノ根幹ヲ爲スモノテアリマシテ、現行憲法ヲ改正スルトセザルニ拘ハラス皇道維新ニ際シ新ニ制定ヲ視ル可キ國ノ根本法テアリマス。

國體法私案

- 一、皇國日本ハ神國ナリ
- 一、天皇ハ天祖ノ直系皇統ニシテ 天日嗣ナルソ神聖ニシテ侵ス可カラス
- 一、皇國日本ハ神勅ニ遵ヒ萬世一系ノ天皇之ヲ統治ス
- 一、日本民族ハ天祖ノ御末みこと我ナルソ 天皇ニ忠誠ナル股肱ナルト共ニ天皇ノ愛撫スル赤子ニソアル
- 一、天日嗣天皇ニ對スル信仰ハ惟神日本魂ニ發シテ絶對ナリ(略)
- 一、天祖ノ覺ト行ヲ其ママニ顕幽一如ノ境地ニ神ノ絶對眞理ヲ地上ニ莊嚴シマことノ道ノ下ニ自ラ萬惡ヲ折伏シ

全人類ヲ融合大和スルハ修理固成ノ天業ヲ恢復スル所以ナリ之日本民族ニ對スル神ノ至上命令ニシテ萬世不滅ノ國是ナルン

一、日本民族ハ神ノ子孫ニシテ神ヲ信奉シ神意ヲ拜シテ事ヲ斷ス之仍チ天佑民族タル所以ナリ（略）

祭政一致ハ日本民族ノアラム限り萬行ノ基根タラサル可カラス

神ヲ齋キ祀ル事ニ依リテ國定マリ家定マリ人心定マル之皇國ノ大本ナリ

一、斯クテ神ノ御魂ノママニ一君ノ下萬民平等ニシテ君民體ヲ一ニシ億兆一心以テ 天皇ヲ中心ニ皇國日本ヲ完
成防護ス可キハみこと我ノ生命ニ必然シテ天地ノ大法ナリ

（註）日本民族ハ一定ノ年齢（七、十五、二〇）ヲ數フル時別ニサダムムルトコロノ儀式ノ下ニ（全國一齊ニ）國

體法上自覺ノ宣言忠誠服從ノ宣誓ヲ爲サシム可シ

天皇より御言葉を直接賜る形であり、「会話体」をとっていること、神代との繋がりを明確にし、神道と包括しうる「信仰」をはっきりと打ち出していること、祭政一致の政治原則を明確にしていることなどが特徴と言えよう。

天野は、この私案の作成は、故上杉先生ほかの指導を受けつつ、真剣に皇國日本の国体を研究しているうち、自ずから体を成したと供述し、時期は、昭和四年頃としている。

また、同じ頃、新しい憲法私案も作成している。憲法との関係では、国の基本法は国体法一つであるべきで（三七八頁）、新憲法は、国体法の実際の政治の運用上、適用されるものと位置づけている。新憲法私案全二十條は、明治憲法の改正案ではなく、新しい憲法として構想されている（三七五〜三七七頁）。第一條は、「天皇ハ統治權ヲ總攬ス」のみで、「憲法ノ條規ニ依リ之ヲ行フ」がないこと、第二條に、「天皇ノ大權ハ絶対ニシテ圓滿無碍ナリ暴ニ之ヲ分類ス可キニ非ス」との規定がある事、第十二條に、「帝國議會ハ 天皇政治翼賛任務ノ遂行機關」と定められている。

基本法としての国体法を併せ、明治憲法を否定したものと見え、「昭和維新」という運動の根本である「明治国家の運営の否定」に合致するといえよう。天野の国体法私案と憲法草案は、当時、思想動向に注目していた法務関係の目を引いたようで、前掲『天皇機関説』報告書⁴⁸では、天野の国体法私案全文と、新憲法私案の主要点を転載している（同報告の六二―六七頁）⁴⁹。

（二）古事記日本書紀観

上杉は著書の中で繰り返し、国体の淵源としての神話に言及している。例えば、以下のようなものである。

神武天皇ハ、瓊瓊杵尊第四世ノ孫ニマシマセリ。天孫降臨ノ時、天祖大神、乃チ誥ケテ曰ク、豊葦原瑞穂國者、吾子孫可王之地也。⁵⁰

大日本帝國の建國は天孫降臨の時に在る、天祖天照大神皇孫瓊瓊杵尊を斯の國の統治者と定めたまひ、三種の神器を授け詔して……⁵¹

我が祖國たる大八洲は、天神が修理固成經營したまひし所……⁵²

上杉は、論述展開の基本に、このように神話の事象を据えているが、前記「国体観」と同様、その骨子を述べているだけで、神話そのものに対する見解等は、管見の知る所、残されていない。

これに対し、天野は、上杉のこうした「原則」を受容しつつ、己の神話観、就中、その中心たる古事記日本書紀観、その敷衍としての昭和維新時の世界情勢をも織り込んだ論を詳述している。

『訊問調書 天野辰夫』で、昭和九年五月九日、豊多摩刑務所で行われた第一回訊問で天野は、これまで記紀について「深キ趣味ヲ持ツテ」研究をしてきたこと（四頁）、神代から国の成り立ち、いわば、国体の淵源としての記紀の

意義、具体的な内容や自らの解釈を、ざっと二万五千字にわたって語っている(二五〇六一頁)。以下、同文献を中心に、天野と記紀との関係、それによって知れる天野の国体観や神道観を記していく。まず、天野の基本的な考えを示す箇所を引用する。

皇祖神

ノ行動原則コソ最モ重要ナル皇道ノ要素テアルノデアリマス 我等ノ皇祖神ノ御魂ノ動キヲ知ル爲メニハ 古事記日本書紀杯ニ現ハレタル歴史的事實ヲ根據トシテ我ノ本體タル魂ノ動キニ關スル原則ヲ知ル事カ出來ルノデアリマス 夫レ故一般ニハ神話ト稱シテ傳ヘラレテ居ル古事記並ニ日本書紀等ニ現ハレタル

伊邪那岐 伊邪那美 兩尊並ニ 天照大神

ノ御治政及ヒ 素盞鳴命 ニ關スル出來事ヲ魂ノ動キノ上カラ判然ト凝視シテ觀ル必要カアルノデアリマス(二四頁)。

天野は、古事記において、宇宙創造の神「天之御中主神 高御産巢日神 神産巢日神」の造化三神、わけまつかみ別天神、かみのな神代七世神により、「宇宙力創造サレタ」とする。ダーウィンのような唯物的科学的進化論とは違い、祖先の發生に至るまでの宇宙創造の現象を神の力と信じ、神秘的進化論を信じ、自然を敬愛する精神に基づいているという。

伊邪那岐、伊邪那美の命の「修理固成」は、漂える四方国を造り固め成すこと、即ち「未完成ナル世界ヲ完成シ救ハレサル民族ヲ救済スルノ念願ヲ以テ自ラノ使命ト覺證サレタ」と論じる。岐美二神が、最初は美神の呼びかけによって結ばれ、蛭子を生むに至ったのは、恋愛と享樂、夫婦本位、個人主義的だった生活の象徴であり、「修理固成」は、民族の濟度、世界の完成といった素晴らしい使命に「覺證」したことを意味するという。

火の神の誕生、美神の「神去り給フ」こと。岐神は、悲しみの余り、黄泉国へ參られ、この間、民族使命を忘却さ

れてしまふ。しかし、民族使命の「表徴」である桃の実によつて、「豁然トシテ本性カ蘇ツテ」、未完成なる世界を完成し、救われざる民族を救済しようという大念願が魂より迸り出られた——たとえ、煩惱に囚われることがあつても、やがて民族使命に覚醒する、というこの神話は、日本民族の「樂天的」な面を顕し、日本人一人ひとりへの教訓になる、とする。天照大御神は、岐美二神の民族使命至上主義の御精神はじめ、「一切ノ貴キ精神ヲ持テル」両命の御魂をその儘に「現相」している。

ここで天野は、岐美二神と、アダムイヴを比較する。アダムイヴには、岐美二神のような「貴キ使命ノ覺證」がなく、目的は、自己の生活の享樂、神の罰、労働と出産の苦痛をといて道を進むことになつた。元來、牧畜民族であつた結果、衣食住には残忍性があり、夫婦本位、男女中心の社会性が営まれたという。天野は、西洋文明への批判と日本民族の使命に論を進めている(三三三頁)。

西洋文明ハ奴隸制度ノ基礎ノ上ニ打チ樹テラレタ有色民族侵略記念碑トモ申スヘキモノテアリマス・我等ノ祖先 岐美二神ノ所謂漂へる四方罔ノ姿ヲ其儘ニ示現シテ居ルノテアリマス日本民族ハ虐ケラレタル人間的自由ト幸福ヲ持タサル世界ノ有色民族ヲ救済スルノミナラス墮落セル魂ノ持主ナル西洋民族ノ魂ヲモ救ハネハナラヌ使命ヲ有スルノテアリマス

この後、桃太郎童話は民族使命を表現していること、天照大御神の示唆される政事は、農業を主とものであることを論じ、天の岩戸の段に入る。天の安河原に八百万の神々が集われたのは、天照大御神の臣下としてであり、大御神の祀りと政事を輔翼するためであること、全員一致により公道正論を見出さんと努力し、これは、明治維新時の「五箇條御誓文第一條 廣ク會議ヲ興シ萬機公論ニ決スヘシ」に繋がるという(三三八頁)。

八咫の大蛇等の出雲神話を経て、天孫降臨、三種神器へと流れは続く。天壤無窮の神勅について、最も大切なのは、

天皇の直接統治を意味していることであり（四七頁）、天皇の側よりすることのみ示されているが、同時に、日本民族たる臣民の使命任務をも表現しているとしている。

この後、歴史の流れのなかでの各天皇を追うが、蘇我物部の時代、大陸からの仏教思想等の流入により、「皇道精神」は、「非常ナル禍ヲ受ケタ」と述べる。皇室衰微豪族跋扈の時代となる。しかし、天武天皇以来、肇国の根源に復古せんとする御努力があり、その御努力の一つとして日本歴史の編纂事業に着手された。そこで編纂された記紀は、「國體原理ノ宣揚ト民族固有ノ思想ノ伸長」の二つを中心としており、「其爲メニ皇道精神ハ極メテ濃厚明瞭ニ表サレテ居ル」と、記紀と「皇道」との関係を説いている（五〇頁）。

（三）皇道論

天野辰夫が、古事記日本書紀の中に、自（おの）ずから表出しているとする「皇道」という言葉そのものは、上杉慎吉の著述には登場しない。上杉の亡き後、昭和維新が喧伝されるようになってから、広く人口に膾炙するようになった言葉であり、軍部の「皇道派」等にも使われるようになっていく。しかし、天野に於いては、その思想の根幹に在ると言えるほどに頻出する言葉である。

天野の皇道論を追うため、引き続き『訊問調書 天野辰夫』を覗いていく。
記紀を論じていくなかで、天野は、皇道について、こう述べている。

皇道ハ・・・日本民族我（後述）ノ最高行動原則デアリマシテ永久不磨ナル宇宙ノ眞理ヲ其儘ニ具現シテ居ルノテアリマスカラ皇道ヲ生活原則トシテ 天皇ヲ中心ニ所有日本民族我カ一君萬民君民一體億兆一心ノ全的無上無限なる融合統一ヲ以テ・・・天皇政事ヲ扶翼シ奉リマスナラハ皇國ノ生命ハ永遠無窮ニ充實發展セシメラルル

ノテアリマス（五五頁）

この皇道を実現するために「善惡鬭争」が生まれ、これが直接行動に繋がるとの展開となる（五八―五九頁）。即ち、皇道に即する行動が善、皇道に反し、その発現や遂行を阻害する思想行動制度組織民族国家の一切が悪となり、「一切悪ヲ除去シ至然至幸タル生活社會ヲ實現セントスル努力ハ之レヲ善惡鬭争ト稱スル」のだ。

未完成な世界を完成し、至善至幸の境地に到達するためには必然且当然履踐されなければならない善惡鬭争は、自己の内にあつては内省鍛錬となり、外に対しては、善惡折伏、破邪顕正等の作用となつて表はれ、「此善惡鬭争コソハ實ニ皇道ノ命スル我等行動ノ原則ナノテアリマス」。即ち、記紀を起点とする道が、「行動」へと不可避必然に繋がり、天野たちにとっての「行動」とは、神兵隊事件を起こす熱源であつた、と言えないだろうか。

天野の皇道重視の思想は、比較的若い時期に経験した浜松の労働争議の経験が影響しているようである。この時、天野は、国民一般から愛国団体、政党財閥、さらには、天皇の官吏でさえ、皇国意識が欠如し、共産党運動の闘いに、無智無頓着の者が多いことを痛感し、その「建直シハ皇祖神以來ノ固有ノ皇道精神ニ歸一スル事テアリ之ヲ 皇道維新 ト名付ケ」たという（一九四頁）。

その思想は、天皇もまた皇道の元に行動することが求められると主張するに至る。

皇國ニ於テハ 天皇 ノ御行動モ臣民タル各個ノ日本民族我（後述）ノ行動モ皇道ニ即スル時ニ於テノミ皇國ヲシテ永遠無窮ニ充實發展セシムルコトヲ得ルノテアリマス（二二頁）。 天皇御自ラ臣民ニ對スル關係ニ於テモ皇道ニ依ツテ統治セラルルノテアリマシテ（六一頁）。

そして、皇道を形式的概念で説明すれば、十八項目にのぼるとし、内容を列挙のうえ、「惟神日本魂ノ行ス可キ道テアリ聽テ全人類ノ行ス可キ絶対眞理ヲ云フモノテアリマシテ天祖ノ覺ト行ニ現ハレマシタルまことノ道ノ下ニ萬惡折

伏融合大和修理固成ヲ爲ス日本民族最高ノ原理」と総括している(三五六―七頁)。

皇道についての天野の説明は、前述のように、形容句的精神的表現が多い半面、「皇道ノ内容ヲ爲ス政治原則ハ天皇政治ノテアリマス・天皇政治トハ右ノ御神勅ニ闡明セテラル如ク 天皇ノ直接政治ヲ意味シテ居ルノテアリマス」(四七頁)のように政治的な色彩の強い内容を考えていたようである。天野の皇族内閣論にも結びつく論と思量する。この論も法務関係の目を引いたようで、前掲『検事山本報告書』では、「第一編 国家主義団体の基礎理論」のなかで、「皇道」を解説する十一頁中、「熱烈に皇道を説く天野辰夫は・」に始まる八頁を天野の言に割き、「皇道は、天皇の直接統治」との天野の言についても引用している⁵³⁾。

天野の大部な著作は、前述のように神兵隊事件後に獄中で記された「井上日召弁護論」と、『皇道原理』である。両書ともに重要部分は『維新公論』に、昭和十三年七月号以降分載されているが、同誌は、かなり専門性が高い。たまたま昭和十三年六月に、天野が関西方面で行った講演を纏めた『國體皇道』が広く頒布され、その思想を概観するのに適しており、同冊子に基づいて、天野の皇道論を検証しておく⁵⁴⁾。内表紙の題目には「國體原理皇道講話」とあり、同冊子からの引用は、(皇〇〇頁)と表記する。

天野は、まず、「日本國の國體原理、すめらみくに(皇國)の國體原理、皇道」が講話の主題であると述べ、「皇道」という言葉の持つ重要性を明らかにする(皇一頁)。そして、「日本國それ自體を道の國、神國日本——皇道國家として完成する。而して、聽て(やがて)、皇道日本を通して、東洋を完成し、アジアを完成することによって、聽て、世界を完成して行く」と説く(皇二二頁)。

また、「憲法第一條に『大日本帝國は』とありますが、日本國は、本來、帝國ではない——帝國主義を指導原理とするところの帝國ではないのでありまして、皇道を以てその結成原理として——皇道の上にうち樹てられたる皇道國家

『すめらみくに』皇國なのであります」との大胆な言葉を吐いている（皇二六頁）。さらに、明治維新と昭和維新を比較し、歴史的、思想的、精神的に過去を回顧反省するとき、反国体、亡国、反逆の「内敵行動に對する徹底的爆撃を決意せしむる。復古革新して、はじめて、國體のまゝなる皇道日本の實證」があると強調している（皇六六頁）。

皇道が、神兵隊事件の行動源、熱源になったと読める語り口ではないだろうか。

（四）『我』論

天野の皇道論のなかに、前述のように「日本民族我」という言葉がしばしば登場する。

前掲『國體皇道』で、天野は「我々人間の貴さは、實は『我』とは何んぞやといふ問題を明解に解決するや否やに存する」と、己の哲学的な認識を示したうえで、「我」論を、次のように説明している（皇一〇〜一二頁）。

『我』とは何んぞやといふ問題に對する從來の解答の一は、『我』とは人類であるといふのがその一つであります。今一つは『我』は個人であると云ふのであります。乍然、『我』は人類か個人か——この二つの見方は共に誤つてをるのであります。・我々は、その生み出されたるころは何處であるかと申しますると、夫は、民族と云ふ全體統一の眞只中に、あらゆる祖先を經、父母を通して生み出されたるものであるのであります。我々は、『人類我』に非ず『個人我』に非ず、絶対に『民族我』であるのであります。・我々は、『日本民族我』としてのみ實在して居るのであります。

神道の出発点である「共同体の信仰」と、軌を一にしていると観取する。前掲『訊問調書 天野』でも、「私ノ抱懷シテ居ル思想ノ體系」として、「我」を示し、「我皇國ニ於ケル一切ノ所有思索認識行動ノ主體ハ日本民族我即チ皇國民族我テアリマス」（九頁）との論を縦横に繰り広げている（六〜一〇頁）。

上杉慎吉の著作にも、「我」論は登場する。前掲『國家新論』では、前述の「人の相關と連續」を説くに当たって、「凡そ人は一切萬物と同じく本性を有する。我在ること即ち人の存在である。．．．我の我を充實發展するは他の我を充實し發展するの原因たり結果たり」と論じている。⁵⁵⁾ その一年後に出版された前掲『新稿 帝國憲法（第一編國家、第二編國體）』のうち、「第一編國家 第一章第一節哲學的國家」の第四項目が「我」であり、「我とは何であるか、．．．我の内容は宇宙萬有の全體であると爲さなければならぬ、．．．宇宙精神は我に於て顯現する」といった内容である。⁵⁶⁾ 上杉の「我」論は、相關連続論の基礎をなし、我と宇宙の一体の哲學を論じているが、それ以上に發展させたものではない。天野が、師の「我」論に言及したものは見出せていないが、天野自身、「我」を、人間存在の根底に関わる哲學の重要主題として上杉から継承し、己の論の基礎に据え、前述のように、国体論と皇道論との結びつきを明らかにしながら、「日本民族我」「民族我」「皇国民族我」等の言葉や概念を駆使して論じている。天野の獄中での長文の著述「井上日召弁護論」と『皇道原理』の主要部は、いずれも『維新公論』中で公開されているが、そのすべてにおいて、なんらかの形で「我」論がとりあげられているとさえ言える。

「井上日召弁護論」の記載内容を元に、『維新公論』昭和十四年十二月号、翌年一月号に、「『我』とは何ぞや」の上。下が掲載された。また、『皇道原理』を元に、昭和十五年二月から十七年七月号まで、「皇道入門」シリーズ中、「我」を主題に分載が断続的に行われている。

天野の「我」論を今少し詳しく見ておく。まず、「井上日召弁護論」から。

「日本民族我」たる「我」の實在の本體は、「我」の遠大皇祖神岐美二神に發するの日本民族魂であります。⁵⁷⁾ 日本民族の神とは偶像的存在に非ずして現實なる意思主體でありまして、．．．「我」は神の御魂に發する日本民族魂の現相的實在でありまして、．．．案ずるに「我」は動物意思たる個人意思を以てしては絶対に神人相通する能は

ずして、純粹意思たる民族意思作用によりてのみ現實に神人一體たるを得、．．．「我」即神たる事を得るの理法と事實とを沈思すべきであります。⁽³⁹⁾

同様な神学的な論議は、「皇道入門」のシリーズでも続く。

「我」が「日本民族我」として——同時に「皇民我」として——のみ實在するものなることは、眞實であり、眞事であり、「まこと」であり、現前の絶對的事實である。⁽⁴⁰⁾「我」の生命其もの、「我」の存在其もの、「我」の生命の營み、「我」の行為に關する根本原理を爲すものなるに拘らず、現代日本に於ては、一般的に、忘却し、無視するところにして、之、現代日本の致命的病原である。⁽⁴¹⁾

原典である『皇道原理』を見ると、第一、第二卷で、皇道を中心に論述した後、第三卷以降は、「我」に関して、我の本体と、「他の我」との関係、縦（過去と未来）、横（血族、民族）、その総合等について論理的綿密な長文の展開をなしている。その縦横の構造は略記すれば、以下のようである。

(一) 我の實在に關する縦のむすび⁽⁴²⁾

(1) 過去 (イ) 我と父母 至孝、全体愛、忠孝一如、愛、報恩感謝等の各原理

(ロ) 我と祖先 祖先崇拜、敬神、血族的任務の各原理

(2) 未来 我と子孫 婚姻、自己鍛鍊、慈愛の各原理

(3) 綜合 血族愛、民族愛の各原理

(二) 我の實在に關する横のむすび⁽⁴³⁾

(1) 血族的民族的關係 血族愛、民族愛、天皇中心、忠誠等の各原理

(2) 我の社会的生活關係 感謝報恩、統一、祭政一致、神籬、齋庭之穗、禊祓の各原理⁽⁴⁴⁾

(3) 我の組織的關係

(三) 縦と横の総合的・全体的關係

『皇道原理』に記された天野の膨大な論述は、このように、「我」を核に据えながら、神道の伝統的な信仰、祭式、日本人の道德観や国体観を総合的に構築しようとした、と観取できる。

四 おわりに

天野辰夫は、神兵隊事件の公判が続くなか、本間憲一郎、鹿子木員信、安田鏡之助、小島茂雄等同憂の士と共に、昭和十四年頃から、東京芝区に「まことむすび社」を創立し、活動を続けた。⁶⁵⁾昭和十五年、政治体制を一元化し、「新体制」を目指す第三次近衛内閣が発足し、天野も近衛に直言する一人だったという。⁶⁶⁾東条内閣の発足、大戦勃発とその推移、東条内閣への不満等が重なり、天野は、再び維新蹶起を目指し、昭和十六年八月の平沼騏一郎國務相狙撃事件に連座した。⁶⁷⁾昭和十八年三月、戦時刑法特別法改正に反対し、十月には、内閣打倒を企図するが、一斉摘発を受け、昭和十九年三月十五日付で勤皇まことむすび、維新公論社は結社を取り消され、機関誌も発行禁止となった。⁶⁸⁾

昭和二十年八月十七日、天野の待ち望んでいた初の皇族内閣が誕生する。首班は、神兵隊事件当時から取沙汰されていた東久邇宮稔彦王で、終戦処理に当たり、二カ月間、その任にあった。

天野辰夫は、昭和二十九年、救国国民総合連合の参与、昭和三十四年には、かつて濱口雄幸首相を狙撃した佐郷屋嘉昭を議長に、右翼再結集をはかる全日本愛国者団体会議（全愛会議）の顧問となったほか、各団体の法律顧問や相談を行い、昭和四十九年（一九七四）一月二十日に満八十一歳で逝去した。⁶⁹⁾

神兵隊事件で、天野の同志だった中村武彦、影山正治、片岡駿、毛呂清輝、白井為雄、奥戸足百、星井真澄、鈴木

善一等は、戦後の日本の右翼運動で、それぞれ重要な役割を果たしていくこととなる。²⁰⁾

本稿では、公私ともに一貫性を持つ²¹⁾天野の思想と行動の形成を、上杉との関わりを軸としつつ、総合的に考察してきたが、以下のように纏めることができよう。

天野の思想の特質を、国体観、記紀観、皇道論、「我」論の四つに分けて分析した。天野と上杉は、共通の国体観、天皇観、政治情勢への判断（政党政治撲滅等）の元に大正三年に師弟の契りを結んでおり、当然のこととして、二人の思想や用語には共通の基盤が見られた。しかし、上記四点について、上杉のそれは包括的でないし、一般論に留まるものと概括できるように思量する。

天野はそれに対し、独自の理論や法律論を駆使し、具体的な起案も含めた論述や、取調べに対する陳述を遺している。上杉との間に、このような違いや思想の発展が生じたのは、第一には、時代の趨勢の赴くところ、国際情勢を反映し、日本の置かれた立場を鋭敏に捉えたこと（記紀観など）、第二には、天野の法律家ない実務家としての経験やそれに基づく思索（国体観など）、第三には、哲学、思想家として能力（皇道論や「我」論など）等のしからしめたところと分析できるように思われる。

天野辰夫の思想と行動については、暴力による維新・改革はもちろん、天皇の直接統治、權威と権力の同化等は現在、とても肯定できるものではない。しかし、天野、ならびに、基本を同じくする上杉の思想の根底には、多くの日本人が、古代より共通に内在していると思量される、国体への信仰があること。その核心には、天皇が存在し、神道と包括するしかない信仰上と、実体上の確信があるのではないかと、と観取しているが、その研究は、今後の課題としたい。

註

(1) 神兵隊事件に関わる基本的な資料としては、戦後に公刊されたものとして、『社会問題資料叢書 第1輯』（東洋文化社、昭和五十一年）、『昭和思想統制史資料 第十九卷 右翼運動③』（生活社、昭和五十五年）、『昭和思想統制史資料 第二十卷 右翼運動④』（生活社、昭和五十五年）、専修大学今村法律研究室編の訴訟記録『神兵隊事件 全二卷、別巻三卷』昭和五十九年（平成二十六年）がある。今村研究室編の搭載内容と、その他の書には、重複も多い。戦後、公刊されていない基本資料は以下のとおり。神兵隊事件公判記録編輯部編刊『神兵隊事件公判速記録上・下巻』国立国会図書館所蔵 『刑法第七十八條ノ罪 被告人天野辰夫外五十三名 被告人または證人豫審訊問調書』全八冊 西南学院大学図書館、名古屋大学附属図書館に各所蔵。以下『訊問調書 被告人の氏名』の形で略記する。天野の調書については、引用が多いことから、本文中の（ ）内に頁数を表記することを原則とした。そのほかの文献でも、引用対象が明確な場合は、本文の中に引用頁を記した。天野辰夫の著作については、「三」で順次記載する。

司法省刑事局により思想特別研究員に補された検事や判事等による戦前の研究には、昭和十三年度思想特別研究員検事齋藤三郎報告書『右翼思想犯罪事件の総合的研究（血盟團事件より二・二六事件まで）』。以下、『検事齋藤報告書』と略記する。国会図書館所蔵。また、『現代史資料（4）』（みすず書房、昭和三十八年）にも搭載。昭和十四年度司法省刑事局思想特別研究員検事玉沢光三郎報告書『所謂「天皇機関説」を契機とする國體明徴運動』（思想研究資料特輯第七二号、社会問題資料叢書 第1輯 第三十六回配本）東洋文化社、昭和五十年）、以下、『天皇機関説』報告書』と略記。昭和十四年度思想特別研究員判事藤嶋利郎報告書『最近に於ける右翼學生運動に付て』（社

会問題資料研究会『社会問題資料叢書 第一輯』第十三回配本所収、東洋文化社、昭和四七年)。以下『判事藤嶋報告書』と略記。昭和十五年度思想特別研究員檢舉山本彦助報告書『國家主義團體の理論と政策』(社会問題資料研究会『社会問題資料叢書 第一輯』東洋文化社、昭和四十六年)。以下、『檢舉山本報告書』と略記。戦後の先行研究については、堀真清「神兵隊事件と『北・西田派』の本質的一面(1)(2)」(西南学院大学 法學論集)第十五卷第三号・四号(昭和五十八年一月と三月)。石村修「神兵隊事件と国体明徴運動」(専修大学今村法律研究室『今村訴訟記録第九卷 神兵隊事件(二)』(昭和六十年)。日高義博「血盟団事件、五・一五事件、神兵隊事件の経緯と争点——今村力三郎訴訟記録を手がかりとして——(1)(2)」(『現代刑事法 第五卷第一号』『第五卷第二号』(平成十五年一、二月号)。立花隆「日本中を右傾化させた五・一五事件と神兵隊事件」(立花『天皇と東大 大日本帝國の生と死(上)』(文芸春秋、平成十七年)等がある。

(2) 「昭和維新」について、橋川文三は、大正十年の安田善次郎暗殺犯、朝日平吾の動機を「源流となる衝動の諸萌芽」の最初のあらわれとした(橋川『昭和維新試論』平成二十五年、講談社学術文庫、九頁)。堀幸雄は、昭和五年の浜口首相狙撃事件を契機とするとし(堀『戦前の国家主義運動史』三嶺書房、平成九年 九三頁)、竹山護夫は、五・一五事件から神兵隊事件、二・六事件へと流れる国家改革運動であり、明治国家否定の人々による天皇奉戴の「変革である」と、「国史大辞典」の該当項目で定義している。

(3) 葦津珍彦著、阪本是丸註『国家神道とは何だったのか』(神社新報社、平成十八年) 一四四頁。

(4) 前掲同、一四五頁。

(5) 拙稿「天野辰夫の天皇観・神道観について」(國學院大學研究開発推進センター編、阪本是丸責任編集『昭和前期の神道と社会』弘文堂、平成二十八年二月)。

(6) 戦前期に上杉について記された書籍は、明治末から大正初めにかけて起きた美濃部達吉との天皇機関説論争をまとめた星島二郎編『最近憲法論 上杉慎吉対美濃部達吉』(眞誠堂、大正二年)などを別に、良く纏まっているものに、上杉の逝去後、追悼集として上梓された『上杉先生を憶ふ』(七生社、昭和五年)がある(以下、『憶ふ』と略記)。天野との関連では、神兵隊事件以関係者の手になる雑誌『維新公論』や、同系統の『日本論叢』には上杉関連の論考がある。『維新公論』には、小林俊三「上杉先生を想ふ」、土橋友四郎「上杉先生の思ひ出」、大家虎之助「先覺者上杉博士を憶ふ」(昭和十七年九月号)、『日本論叢』には、毛呂清輝「日本の本流(二)」(昭和十三年十月号)が寄せられた。上杉自身、自らの来歴等について、大正元年十月十日に死去した東大の恩師穂積八束の歿後に出版された『憲政大意』(日本評論社、昭和十年)冒頭「小引」に記している。上杉については、『憶ふ』の略歴や、「小引」を基本に記し、本節の原文引用は、特記がない限り、同略歴による。

戦後は上杉慎吉に関する先行研究が多数あるが、ここでは本稿で扱った上杉や天野に関わりのある文書を中心に挙げておく。家永三郎『日本近代憲法思想史研究』(岩波書店、昭和四十二年二月)、掛川トミ子『天皇機関説』事件(橋川文三、松本三之介編『近代日本政治思想史 II』(有斐閣、昭和四十五年)、上杉總彦「公法学者上杉慎吉における社会学Ⅱ 相關連続の研究」)「上杉慎吉『社会学』遺稿抜粹」(竹村民郎編『経済学批判への契機』三二書房、昭和四十九年)、宮本盛太郎『天皇機関説の周辺—三つの天皇機関説と昭和史の証言』(有斐閣、昭和五五年初版、昭和五八年増補版)、長尾龍一『日本法思想史研究』(創文社、昭和五十六年)、井田輝敏『上杉慎吉——天皇制国家の弁証』(三嶺書房、平成元年)、吉田博司『近代日本の政治精神』(芦書房、平成五年)、新田均『近代政教関係の基礎的研究』(大明堂、平成九年)、立花隆「右翼イデオログ」上杉慎吉教授と大物元老」(前掲『天皇と東大上』)、原田武夫『甦る上杉慎吉——天皇主権説という名の亡霊』(講談社、平成二六年十月)、中瀬寿一「明治デモ

クラシーのナシヨナリズムへの転換——『天皇機関説』論者上杉愼吉・北一輝の「転向」思想（『同志社法學』第七八号、昭和四七年）、高見勝利「講座担任者から見た憲法學說の諸相——日本憲法學史序説」（『北大法學論集』2（3）…1-38『平成十三年』等）。

(7) 前掲「小引」六一七頁。

(8) 前掲長尾『日本法思想史研究』の「留学中の『回心』」等。二三六—二三九頁。

(9) 前掲「小引」七頁。同様の主旨は、『帝國憲法綱領』（有斐閣書房、明治四十五年初版）の序にも「明治三十九年五月、予カ西遊以前ノ著述論文ハ、今ニ至テ誤謬ノ見解タルコトヲ發見セルモノ少カラス」と記載している。

(10) 前掲『天皇機関説』報告書』の「第一編第五章 論争の歴史的意義」の冒頭終わり部分。四五—五〇頁。

(11) 上杉『國體精華之發揚』（洛陽堂、大正八年）。

(12) 前掲原田『甦る上杉愼吉』一一四頁。

(13) 上杉『國家新論』（敬文館、大正十年）、同書で上杉は、人は不斷に「我を充實發展」させ、他の我を充實發展する「原因たり結果たり相條件するのである、予は之を人の相關」と名付ける（五頁）。そして、人は「空間に於て又時間に於て環を連ぬるが如くに離るべからざる引き續きを成して居る」、これを「連續」と名付けている（七頁）。そして、「天皇ありて日本民族あり日本國家あり、相關連續は天皇の下に完く、不斷に最高道德を創造するを得る」（四三—四四頁）の記述で明らかかなように、天皇と國家の在り様を結びつけての論であった。

(14) 『新稿 帝國憲法（第一編國家、第二編國體）』（有斐閣、大正十一年）の第二編 五一六—五一七頁、六八七—六八九頁に記載。同書は、大正十四年に、やはり有斐閣から、『國家論』『國體論』の二冊に分けて出版されている。上杉が、その他の著作で、天皇と神道との結節点ともいうべき祭祀に言及しなかった点について、新田均の『近代

政教関係の基礎的研究』での論（第八章 上杉慎吉の政教関係論）二六三～二六五頁、二七〇～二七一頁）を基本的に踏まえつつ、「天皇が我が國に於て國家祭祀の實行者にましますは、最も良く天皇及び統治の本質を示すことである」（五一六頁）とあるように、天皇と祭祀の関わりはあまりにも当然で、あらためて論じるまでもない、との立場にあったと推測している。

(15) 上杉慎吉と高島素之は、『改造』大正十二年（一九二三）三月号に上杉が「唯だ國體の精華を發揚するのみ」（一四四～一三二頁）、高島が「國家社會主義でゆく」（一三二～一三四頁）を寄稿している。高島は、「我々は國家主義者として、國家主義者なるが故に社會主義者であり、社會主義者としては、社會主義者なるが故に國家主義者であつて・・・」と上杉との思想的な結び付きを根拠づけるような論を記している。經綸學盟の主唱や行動について上杉は、前掲「唯だ國體の精華を發揚するのみ」のなかで、「我が經綸學盟は一の學校である、・・・部を分ち第一部を練思第二部を鍛身と爲し・・・盟約に曰く、『一心天皇ヲ奉シ外ニ向ツテハ日本民族ノ天才ト能力トヲ世界ニ試ミ内ニ在テハ日本民族ノ眞精神ヲ保守シ世界ノ歴史ニ一新時期ヲ開クノ先驅タランコトヲ期ス』と、我々は極端なる保守黨である、而して徹底的革新黨である」と書いている。その頁に続く高島の主張に相通じるものがあるのではないかと、思量した。

(16) 前掲『天皇機関説』報告書』五五頁。

(17) 『戦前における右翼団体の状況（上巻）』（公安調査庁、昭和三十九年二月）の「第三章 經綸學盟系団体 第一節 総説」三三三頁～三三〇頁。「第三章」には、百五十頁を越える詳細な記述がある。

(18) 『判事藤嶋報告書』（五〇～五七頁）は、会の発足に当たつての「宣言」と、上杉が発表した「諸君願はくは自重せよ」の全文を掲載。同文は、「僕常に諸君の志を語るを聴きて私に涙なきを得ず。願はくば堅持惑はず寸毫の油

断なく大勇猛心を以て忍耐精進必ず同盟の趣旨を遂行することを期せられんことを」という上杉の檄文で終わっている。また、「背後の人物」としては天野の他、陸軍大将福田雅太郎、代議士床次竹二郎、同松田源治、法学士稲葉一也等を挙げている。昭和四年四月の上杉歿後は、文学博士紀平正美が指導者となり月例会や講演会、研修会を続けたという。

(19) 建国会については、前掲『検事山本報告書』一九七〜二〇四頁。

(20) 猪野健治『評伝・赤尾敏』（オール出版、平成三年）。五一〜五五頁。

(21) 武田清子「革命思想と天皇制——高島素之の国家社会主義を中心に——」（橋川文三、松本三之介編『近代日本政治思想史 Ⅱ』（有斐閣、昭和四十五年）二八八頁。

(22) 前掲津久井『日本國家主義運動史論』（中央公論社、昭和十七年）七〇頁。

(23) 『憲法讀本』（日本評論社、昭和三年初版、昭和十三年第十二版）。

(24) 思想調査資料集成刊行会『文部省思想局思想調査資料集成 第十三卷』（誠進社、昭和五十六年）。

(25) 東大等に於ける上杉の授業ぶりや評価についても高いものがあつた。東大の同僚、寛克彦は、「上杉教授が東京帝國大學に講ずるや、聴講者年々約五六百。教授また陸軍大學海軍大學に教官として多くの年を経、將官佐官にして教を受けたる者擧げて數ふべからず。加ふるに毎年高等試験委員を命ぜられ、勅奏任の行政官にして教授の憲法學説に親しまざる者殆んど悉無といふべし」（『憶ふ』二五〜二六頁）と述べている。その講義ぶりについて、「國家は最高の道徳である、といふことを力説されたとき、其のするどい實証的な理論の裡に愛國的感激がおのづからあふれてゐた」（小野清一郎、同六七〜六八頁）、「上杉先生の憲法論は……一方からは極端なる批判を受けた様であるが、又他の一方に於ては恰かも聖書の如くに、殆ど信仰的に隨喜せられた様である」（土橋友四郎「上杉先生の思ひ

出」『維新公論』昭和十七年九月号四三頁）といった言が寄せられている。

(26) 天野千代丸は、内務省の警察官僚で、広島や横浜の保安、警務課長や署長を歴任し、明治四十年から大正元年まで、静岡県浜名郡の郡長となり、その縁で、浜松の日本楽器製造株式会社の社長を大正六年から昭和二年まで務め、日本楽器争議（大正十五年）に関わった。詳細については、大庭伸介『浜松・日本楽器争議の研究』（五月社、昭和十五年）。

(27) 上杉美濃部論争については、星島二郎編『最近憲法論 上杉慎吉対美濃部達吉』（大正二年十月発行、平成元年）にみずす書房より復刻再版）に、二人の論文各五編、関連の穂積八束、浮田和良等の論文がおさめられている。

(28) 上杉慎吉『暴風來』（洛陽堂、大正八年）の「桐花會の志成るの秋」八三頁。

(29) 前掲『暴風來』「桐花會の志成るの秋」九一頁に、以下のように記載されている。「微々たる桐花會は創立の初非常なる壓迫と惡評とに遭ひて意氣沮喪し、會員は僅に數十を數ふるに至り辛ふじて時に數人の會合を催ふして命脈を保ち來るのみ・・・」。

(30) 上杉慎吉『帝國憲法綱領』（有斐閣書房、明治四十五年初版、大正三年訂正増補版発行）八七〜九〇頁。

(31) 天野辰夫『國體皇道』（日本論叢社、昭和十三年八月推定）。二九頁。同書については後述する。

(32) 前掲『検事山本報告書』では、「第一編 國家主義團體の基礎理論」の中の指導原理の一つに、「反議會主義」を挙げ、「議會政治否認の原因」「天皇政治、獨裁政治」「直接行動主義」に分けて分析。「議會政治否認の原因」の中で、天野の著述より関係二箇所を引用している（四九〜五一頁）。天野からの引用は、前掲『國體皇道』の二箇所である（二八〜二九頁）。

(33) 「木曜会」について、前掲『藤嶋判事報告書』では、大正五年中に、東京帝国大学学生有志が、上杉慎吉博士を

中心に結成した修養団体で、「國家主義を標榜するものとして殆ど最古」としている。毎週木曜日に上杉を中心に会合し、その訓育陶冶を受けていたが、単なる修養団体に止まり、大正七年頃には、ほとんど自然消滅の状態にあったという(四七〜四八頁)。「天皇機関説」報告書でも、上杉は「自ら大に學生の人格訓練に努めた」と記している(五二頁)。

(34) 前掲『判事藤嶋報告書』四八〜四九頁。

(35) 四月党については、『天皇機関説』報告書』五五〜五六頁。

(36) 田尻隼人『渥美勝伝』(昭和刊行會、昭和十九年。大空社より平成九年(一九九七)に再版)。八八〜九〇頁。

(37) 上杉は、大正十五年に、普選運動について『億兆一心の普通選挙』(中央報徳會)を著している。冒頭の「普通選挙五大精神」は、普通選挙の目指す所を、「億兆心を一にして、天壤無窮の皇運を扶翼し奉り、益々國體の精華を發揚せんことを期するもの」(第一項目)としている。同書「序文」によると、上杉が、普通選挙の断行を初めて主張したのは、大正六年の春のことで、その前年、この施策を山縣有朋に進言し、六年には論文、次に著書を公にした。しかし、「當時、人或は予を以て狂せりと爲し、又は變説と罵つた」という。以来、上杉は、普通選挙の精神を一人でも多くの国民に知らしめようと、寸暇を惜しんでは全国へ講演に赴いた。大正十四年夏には、暑さに倒れたが、十五年夏には、九州から東北まで八十回の講演をこなし、「あ、普選よ、普選よ、何んぞ、汝の子を苦しむるや」とまで、書いている。大正十三年の天野の選挙出馬は、上杉から見れば、自らの大望の一環であったことが推察される。

(38) 天野の記憶では、大正十四年春となっているが、建国会の活動から考えると記憶違いで、十五年春の可能性もあると思量する。

- (39) 前掲『天皇機關説』報告書』五八頁。同報告書「第二編 所謂『天皇機關説』を繞る國體明徴運動 第一章 上杉博士二派の日本主義運動」では「(六) 上杉門下天野辰夫」を取上げ、天野について、愛国勤労党、神兵隊事件との関わり、記紀観、中世以来の皇道違反の「政党幕府」撃滅論等について詳述している(五七〇六七頁)。
- (40) 実行部隊の中心は、大日本生産党(昭和六年に大阪で結成。黒竜会の内田良平により、日本主義の団体の合流を目指した。党名の「生産」は、無産政党の言葉使いとは違い、『古事記』の「生み」「産(むす)ひ」に由来する。顧問は頭山満。神兵隊事件には鈴木善一、影山正治、青年部員ら計二十三名が参加している)や國學院大學の学生、青森・群馬・茨城・大阪など各地の愛国勤労党員らが参加した。
- (41) 昭和十年十二月、保釈による仮出所。
- (42) 前掲『神兵隊事件 公判速記録』、『維新公論合併号』、ならびに朝日新聞関連紙面より。
- (43) 血盟団、五・一五、神兵隊の三事件を起こした人的繋がりと、思想的影響関係について、齋藤三郎検事は、こう纏めている。血盟団事件盟主の井上日召、神兵隊事件の実行部隊総司令の前田虎雄、茨城県紫山塾の本間憲一郎が大正年間前半、大陸において満鉄関連や陸軍の諜報活動等に従事し、知己だったこと。その後、「國家改造に付いて同志として固く盟約した事」。そして、「井上昭の宗教的信念である革命道が最大の原動力をなしてゐる。大川周明、北一輝の革新思想は影響して居るが、井上の強烈なる信念なくしては、同人等の成敗を無視し、捨て石として仆れる底の事件は起り得なかつた」前掲『検事齋藤報告書』一二八―一三一頁、二一五頁。
- (44) 「井上等の裁判は、被告側が国体の名によって司法権の独立を攻撃し、裁判所がそれに屈服したという点でも注目される」≡安部博純「血盟団事件」(『日本大百科全書 第八卷』小学館、昭和六十一年)二二八頁。
- (45) 小沼廣晃『血盟団事件公判速記録 (下)』(同書刊行会、昭和四三年)全二十六人分を集録。天野は、二十六人

目に収録（一〇六七〜一一三一頁）。天野のみ、公判出廷日がなく、弁護録の末尾に搭載されている。

(46) 『皇道原理』の謄写版による全五巻は、名古屋大学図書館に収蔵されている。全五巻四六倍版プリント千四百頁。同館には、その前文とでもいうべき「非常時局突破と皇道日本建設前言」もあり、天野手記は全六巻である。

(47) 前掲昆野伸幸『近代日本の国体論（皇国史観）再考』（ペリカン社、平成二〇年）五頁。昆野は、同書の「結論 国体論の帰結」のなかで、昭和八年以降、戦時体制を整えていく中で、「伝統的国体論とは断絶し、あくまで相対的にはあれ合理的な傾向を示す」（三二六頁）、「自発的・主体的な国民による翼賛を目指す方向で国体論の再編が行われた」との指摘を行っている（三二〇頁）。

(48) 前掲『天皇機関説』報告書』では、天野の国体法私案全文と、新憲法私案の主要点を転載し、天野は「彼獨特の皇道理論に基く・国體法の制定並現行憲法の改訂を爲さねばならぬ理由を左の如く述べてゐる」と解説している（六二〜六七頁）。

(49) 阪本是丸は、「天野辰夫は、・・上杉慎吉博士の影響を受け、帝国憲法にも非神道的西欧の影があるとして、維新（昭和維新、論者註）後には、神道的欽定憲法への改正を密かに望んでいた特殊の神道家である」と記している。前掲の『国家神道とは何だったのか』一四五頁。

(50) 『帝國憲法綱領』（有斐閣書房、明治四十五年初版、大正三年訂正増補版）の「上巻 国體 總説」四三頁。

(51) 前掲『國體論』五〇三頁。

(52) 前掲『憲法讀本』七頁。

(53) 前掲『検事山本報告書』七〜一八頁。

(54) 『國體皇道』は、日本論叢社刊。十三年八月（推定）に第一版、翌年初めには第十版と版を重ねている。十五年

十一月の『維新公論』には、全文が転載された。

- (55) 前掲『國家新論』五頁。
- (56) 前掲『新稿 帝國憲法(第一編國家、第二編國體)』三〇五頁。
- (57) 『維新公論』昭和十四年十二月号 四〇頁。
- (58) 同 四一頁。
- (59) 同 四三頁。
- (60) 『維新公論』昭和十五年二月号 一一頁。
- (61) 同 一五頁。
- (62) 『皇道原理 第四卷』五〇一―一六頁。
- (63) 『皇道原理 第五卷』一五一―四三九頁。
- (64) 『皇道原理 第五卷』は、ここで終わっている。以下は、見出しのみ。
- (65) 内務省警保局保安課「最近ニ於ケル國家主義運動ノ概況」(昭和十四年六月二十五日)等より。
- (66) 中村武彦(武を改名)『維新は幻か』(いれぶん出版、平成六年)一三七頁。中村は、助言者に井上日召、田中正剛も挙げている。井上は、近衛の居、荻窪の荻外荘に住むに至り、近衛への助言者を「ひもろぎ会」に組織した。
- 井上日召『一人一殺』(日本週報社、昭和二十八年)の第十五章「近衛文磨公と私」三三二―三四九頁。
- (67) 堀幸雄『最新右翼辞典』(柏書房、平成十八年)「平沼騏一郎國務相狙撃事件」五二二頁。
- (68) 前掲堀『戦前の國家主義運動史』四三八―九頁、前掲中村『維新は幻か』の「東条大獄」一八二―一九三頁。猪野健治『右翼民族派総覧』(二十一世紀書院、平成二年)二二九頁。

- (69) 前掲猪野『右翼民族派総覧』二五五頁。
- (70) 鳥津書房編『証言・昭和維新運動』（鳥津書房、昭和五十二年）の「神兵隊事件 片岡駿氏に聞く」九三頁。
- (71) 戦後の天野辰夫の私生活の様子については、平成二十七年十一月十五日に、天野辰夫直系の孫、宏美（ひろよし）氏（東京都世田谷区、六十四歳）、千代丸の次男の長男、知明氏（静岡県藤枝市、八十六歳）よりお話を伺った。宏美氏によると、辰夫は、毎朝、皇居へ向けての遥拝を欠かさず、黙って座していても、侵しがたい威厳を感じたという。「マツカーサーの作った憲法の下で、弁護活動などできるか」と言われたことがあり、毎年八月十五日には、喪章をつけた国旗を自宅に掲揚していたという。

- (4) 宗教に言及したものを若干挙げると、次のような書が邦訳されている。以下（ ）内は翻訳された年。ヴィラヤヌル・S・ラマチャンドラン『脳の中の幽霊』（角川書店、1999年）、リチャード・ドーキンス『神は妄想である—宗教との決別』（早川書房、2007年）、パスカル・ボイヤール『神はなぜいるのか？』（NTT出版、2008年）、ダニエル・デネット『解明される宗教—進化論的アプローチ』（青土社、2010年）、ジェシー・ベリング『ヒトはなぜ神を信じるのか』（化学同人、2012年）。
- (5) ダーウィンの進化論をもとに、生物進化だけでなく、心理学、経済学、文化研究など多様な分野に応用していこうとする立場のこと。
- (6) Ruth Benedict, *The Chrysanthemum and the Sword: Patterns of Japanese Culture*, 1946.
- (7) 中根千枝『タテ社会の人間関係』（講談社、1967年）
- (8) 例えば、Aaron C.T. Smith, *Thinking about Religion: Extending the Cognitive Science of Religion*, Palgrave Macmillan, 2014、Ann Taves, “Reverse Engineerign Complex Cultural Concepts: Identifying Building Blocks of “Religion”, ” *Journal of Cognition and Culture*, Volume15, Issue 1-2, 2015.などがある。
- (9) ギブソンのアフォーダンス理論は、人間や動物が光の情報を捉えるときに起こる複雑なメカニズムに着目して生まれたもの。ギブソンのアフォーダンス理論については、J・J・ギブソン『生態学的視覚論—ヒトの知覚世界を探る』（サイエンス社、1986年）を参照。
- (10) 二重過程理論については、キース・E・スタノヴィッチ『『心は遺伝子の論理で決まるのか—二重過程モデルでみるヒトの合理性』（みすず書房、2008年）を参照。
- (11) 宗教情報リサーチセンター編、春秋社刊、2015年。

無数の宗教史研究の積み重ねがすでにあります。そこで自分の抱いた疑問に対応する宗教史研究の成果を探していくということになります。これは結構大変です。けれども、多くの研究者が国内、国外で研究を蓄積しています。必ずや自分の持った疑問に関係する研究があるはずで、これまでの宗教史研究の王道である時間軸に沿って古い時代から新しい時代へとたどるやり方とは別に、それぞれの時代の出来事を人間の内的環境への影響として捉えながらリバースエンジニアリングをしていくことも必要と考えます。なぜなら先ほど述べたように、我々は自分が考えている以上に、進化の過程で獲得した物の見方、行動の仕方に制約されているからです。

理性に基づく判断を重ねていけば、宗教の将来はきっといい方向に向かうというのは、一つの希望ではあります。けれども、それは何パーセントかの希望に過ぎないのではないかと思います。人間がなかなか逃れられない力とか作用、むしろそれらを明らかにするという方法をもっと追究することで、宗教の理解はいつそう進むと思っております。対象の理解が進まなければ、ある価値観からこの方向にもっていかうと考えても、なかなか実効はあがらないのではないと思うからです。

自分でもやや研究途上の話をいたしましたので、あまり説得的でなかったところもあるかとは思いますが、目指すところだけでもご理解いただければと思います。

註

- (1) 井上順孝・孝本貢・対馬路人・中牧弘允・西山茂編。弘文堂刊。なお、同書は、同じ編者による『新宗教事典』（弘文堂、1990年）の資料篇を改訂増補して刊行したもの。
- (2) 井上順孝編、新書館、1997年。
- (3) 日本文化研究所の宗教教育プロジェクトでは、1990年代に日本の宗教系の学校の調査を実施した。その結果は、國學院大學日本文化研究所編『宗教と教育』（弘文堂、1997年）を参照。

しかし重要なことがあります。それは存続しているということと、善か悪かという我々が持っている理性的な価値判断とは別の事柄、異なった次元の話ということです。善か悪かはそのままでは進化における淘汰の基準にはなりそうにありません。悪は滅ぶといいますが、それは願望であって、実際には悪はいくらでも栄えています。むしろ善が厳しい生き方を強いられるという局面の方が目立ちます。ということは、進化は善を目指しているわけではないのかもしれないと考えられます。善悪は人間がつくり上げた価値観ですから、進化はそういうものと基本的に無縁であるとまずは考えたほうがよいように思われます。

しかしながら、これで終わるときわめてペシミスティックな話になります。善悪は淘汰に基本的に関係がないとしても、あることを善とする集団が存続しているとすれば、その価値観は間接的に淘汰に関係しているとみなすことができます。例えば仲間を大事にしましょうという考えを共有する集団が、現に数多く存続しているということは確かです。仲間を大事にすることがいいという考えを伝えていくのは理性的な判断です。これを進化論の枠組みで捉えなおすと、仲間を大事にすることがいいというミームを取り込んだ集団は、存続している例が多いという解釈になるでしょう。

最近の新しい研究成果を宗教研究に応用していくにはどうしたらいいかという点に関しては、今の段階ではこの程度の考えにしか私は至っておりません。リバースエンジニアリングの宗教文化研究への応用がどうすれば可能かについても、具体的な方法はこれから試行錯誤になると思います。ただこれについては欠かせないことがあります。それは対象を前にして、より基本的と思われる事柄への具体的な疑問を見つけることです。なぜ人間は見たことがないものを信じるのだろうか、なぜ無差別のテロが起こるのか、あるいはこの忙しい社会に非常に荘厳な儀式に非常に時間を費やすのはなぜだろうか、いろいろな疑問が沸き起こってきます。宗教を研究する上で欠かせないものを見つけ、それらと取り組むという、ごく普通のアプローチこそリバースエンジニアリングの発想の応用にはもっとも重要です。

るなら、仮想の自集団による仮想の敵への攻撃をおおっている典型例と理解できます。愛国心ミームはこう利用されがちです。団結して敵に向かうという内容のミームはいつでも姿をあらわしますが、問題はそれがどのような別のミームと結びつくかということです。この漫画は現在日本よりもむしろ国外で問題にされております。まさにネットワークを通じて、日本でこんなひどいことをやっている人物がいると批判されています。

このキャッチコピーとともに描かれた漫画は、そのもとになる写真があります。その写真は難民の少女を写したもので、難民を救済しようという趣旨の写真です。それを逆手にとって嘲りの漫画にしている。人の不幸を嘲る際にレイシスト的要素を混在させるという手段は新しいものではありません。しかし、そうした行為が極東の国の一女性によってなされているということが、きわめて短期間にグローバルに認識されるということもまた、現代の特徴です。こちらは外的環境の問題となります。自分の使っている手法のえげつなさは本人も自覚しているようですが、愛国ミームと差別ミームと有名願望ミームが結びつくとういうことになると解釈できます。不快なミーム複合体が無数の脳に情報発信する。これが現代に特徴的なことの一つです。

むすび

結論に持っていきたいと思います。ここで進化ということをもう一回考えます。進化において最も肝要なことはずっと存続できるということです。生物種でも文化のミーム複合体でも、存続できるかどうかが進化にとって決定的な尺度になります。存続できなくなると、そこで終わるわけですから、そこで進化はなくなるという話です。存続している宗教現象は進化の過程にあると言えます。したがって、アニミズムは宗教の初期形態と位置づけて終わらすのは不適切です。多神教は一神教になる以前の段階ととらえるのも不適切です。アニミズムはアニミズムなりに進化しています。多神教も多神教として進化を続けています。今後それがどうなるかわからないけれども、今あるものは進化の途上にあるという理解の仕方になってきます。

ります。現代とそれ以前の違いに関するこのうち、自然環境、社会環境、そして文化環境といった外的環境については、少なからぬ研究蓄積があります。そこで、ここではとくに最近注目されるようになった内的環境を中心に少し考えてみたいと思います。現代とそれ以前の宗教文化の違いを考える上で、内的環境にも非常に大きな変化が生じている可能性があるからです。

現代社会は、それぞれの人間の脳と脳をつないでいく仕組みが高度に発達しました。脳と脳との関係はむろん今に始まったことではなくて、会話すれば、あるいは動作をしてみせれば、互いの脳同士は情報をやり取りし、コミュニケーションしていることになります。相手がこう動いた、こう話したと認知することは、脳同士のコミュニケーションでもあります。

ところが誰と誰の間でのコミュニケーションが成り立っているかということになると、現代ではその規模が飛躍的に拡大しています。古くからの人間同士のコミュニケーションでは、大体相手がわかってやっていました。けれども、最近のソーシャルネットワーキングシステム (SNS) ですと、誰と誰が同時にコミュニケーションしているのか、どれほどの人数とコミュニケーションしているのかが分からない場合があります。またバーチャルな世界からの情報も得られます。そうした情報は文化の枠を簡単に超えていきます。

日本語によるコミュニケーションではなく、英語によるコミュニケーションを行うと、世界各地のミーム複合体とつながる確率が飛躍的に増大します。きわめて多様で想像すらできないような複雑な脳のつながりが生まれることになります。これは何を生み出すのでしょうか。人間社会にとっていい面にも、悪い面にもそれは作用します。それは進化と善悪とは基本的に関係ないので、避けがたいことです。

たまたま最近目にした、分かりやすい例を挙げます。不愉快になる人が多いと思いますが、現代の情報の発信受信の相互影響をよく示しているのであえて取り上げます。ある女性漫画家が、「他人の金で。そうだ、難民しよう」というタイトルの漫画を描きました。これは難民をあざけるような極めて不快なキャッチコピーです。しかしながら、これもレイシストの戦略として見

わるどんな問題が含まれているのかを、執筆者全員で検討を加えました。

いくつか特徴的なことを挙げてみましょう。麻原彰晃は空中浮揚ができると主張しました。彼をグルと崇め、その指導にはすべて従う多くの若い人たちが中核的信者になりました。熱心な信者たちはサティアンで共同生活をしました。ヨガの修行をして、修行すれば空中浮揚ができると信じた人がいました。麻原は死の恐怖を信者に植えつけましたが、その際、輪廻とか、死後の世界に関する教えを非常に巧みな説法を行いました。麻原はカセットテープ何十巻分に、自分の説法も吹き込んで、信者たちはそれを毎晩聞いて寝るという生活をしておりました。さらに、アニメ、ビデオを自分たちでつくって、布教にも利用しました。そして1994年に松本サリン事件、95年に地下鉄サリン事件を起こしました。

さて、こうした彼らの活動や行為の中に、いくつかのミーム的なものやミーム複合体にあたるものを取り出すことは可能です。空中浮揚というのは、オウム真理教独自の超能力のように言われましたが、修行して特殊な能力が得られるというのは、宗教史には数多く見出される信念です。輪廻の教えなどはむしろインド宗教の根本にある観念です。このように非常に古くからある観念も見られますが、他方で最近になって可能になった布教方法、例えば、アニメ、ビデオを使った布教・教化法も見られます。新旧さまざまな要素がここの中にはあるのですが、オウム真理教がなぜこのように最終的にテロ行為まで行うような団体になったのかについて、リバースエンジニアリングというのをやると、どんな視点が生まれるかということになります。

オウム真理教という新しい教団の活動形態が、どのような宗教史の展開に関わりを持つかを探っていくことは、現代宗教からスタートして古代宗教へと至る一つの方法となります。ただしこれはやはり大変な作業になります。出発点は現代なので、ある程度対象を明確にできますが、どのような進化の過程を探し出していけばいいのか、何がいろいろな進化の過程で起こったのかを、見つけ出さなければなりません。

それに際して、出発点である現代の特徴もある程度見定めておく必要があ

今述べたことは、五感のうちでも視覚に関するほんの一部の話ではありませんが、ここから宗教研究に関して何を発想するかです。あらゆる知覚について、我々が生まれたとき既に、我々が知らない多くの認知の仕方がインプットされているということです。遺伝的にその人の物の見方、考え方を左右する可能性というのは、かなり具体的に定まっていたりします。ここが宗教を考える上でも非常に大事なことになります。つまり、理性によって良い悪いを判断して、例えば悪いことをやめようとしても、それとは別の力が人間の行動に影響力を及ぼすだけでなく、理性的な判断と思っているそのことにも、遺伝的なものが作用しているかもしれない。遺伝的な要因と文化的な要因の関係については、K・スタノビッチらが用いている二重過程理論（dual process theory）などの理論があります。⁽¹⁰⁾この点を考慮しないと、特にカルト問題などは、なかなか理解できないことがあります。

八、現代宗教と古代宗教にとっての内的環境の違い

少し話を整理しますと、人間は文化的存在ですから、生物としての人間ということに加えて、文化的存在という性格を持ちます。その文化的な要素は、個々人の脳内において、それぞれ個性ある結びつきを形成し、その影響のもとに人は考え、生きているということになります。これだけですと、ごく一般的な説明になりますが、では、現代宗教というのを出発点にしながら、古代宗教までさかのぼって、なぜ人間が宗教のようなものを生み出したかを考えようとするとき、どんな方法がありうるでしょうか。その一つの試みとして今日お話ししたいのは、リバースエンジニアリング的な方法で宗教史を見るという視点です。

私は宗教情報リサーチセンターの研究者と協力しながら、『〈オウム真理教〉を検証する—そのウチとソトの境界線』⁽¹¹⁾という本を2015年に刊行しました。これは刊行時の20年前にあたる1995年3月に地下鉄サリン事件を起こしたオウム真理教を対象にした研究の成果です。オウム真理教問題は、まさに現代宗教の大きなテーマの一つとされています。ここには一体宗教現象に関

り、太陽というのは水平線より上にあるわけです。太陽が水平線より下にある世界というのは経験していません。そうすると、影のでき方で、光がやってくる方向を判断します。それによって二次元の図像を、出っ張っているか、凹んでいるか、教わらなくても自然に判断します。これは教わっているわけではないので、遺伝的に組み込まれた視覚の認知の特性です。

同様のことが聴力でも言えますし、触覚でも言えます。そういうのが組み合わせられた人間の行動とか、感覚というのはいかに遺伝的なものに左右されているかということです。

さらに文化を絡めた例を出します。(図8参照) この並びで真ん中の文字を言ってもらくと、普通はBと答えます。しかし、別の並びにしたらどうでしょう。真ん中の数はと言ったら、13と答えるでしょう。しかし、もともとの物理的な情報は全く一緒です。つまり、コンテキストによってBとか13とか判断しています。文化的なコンテキストというのはこういうことです。数字や文字の並びを知ることによって、同じ視覚情報を自動的に別のものと判断することができる能力を身につけているということです。

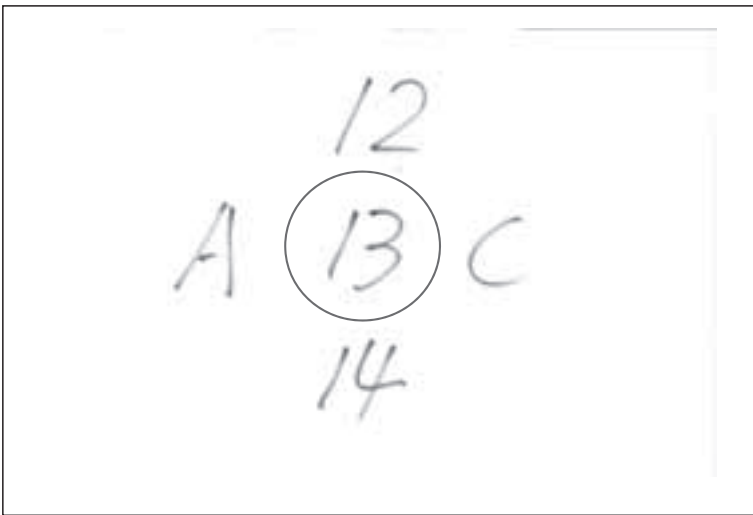


図8 コンテキストで判断する

ベットが隠れているというのが分かると思います。普通は一部が隠れていると分かりにくくなります。しかしこの場合は、一部が隠された方が分かりやすくなります。これは一体どういうことでしょうか。

人間は隠された情報を勝手に補う。この場合は文化的知識が関係しますので、アルファベットを知らない人には隠された情報は補えません。でも、アルファベットを知っていれば、文字が読み取れる。一部が隠されているということが分かっているので、情報を補って読み取るのです。この方法は教わったわけではないのです。自然に身についている。先ほどの錯視などは、定規で測って直線と分かったので、直線として見ようとしても、そう見ることができません。視覚に関する脳細胞が勝手に作業をして、対象を歪めて認知させているのです。

次の図もどこかで見たことがあるかもしれません。(図7参照) 百八十度回転させると、始め出っ張っている円が凹んで見えるように変わります。これは、人間が光は大体上のほうから来るというのを生まれてからずっと経験していることに基づきます。凸凹がある場合、影は下のほうにできる。つま

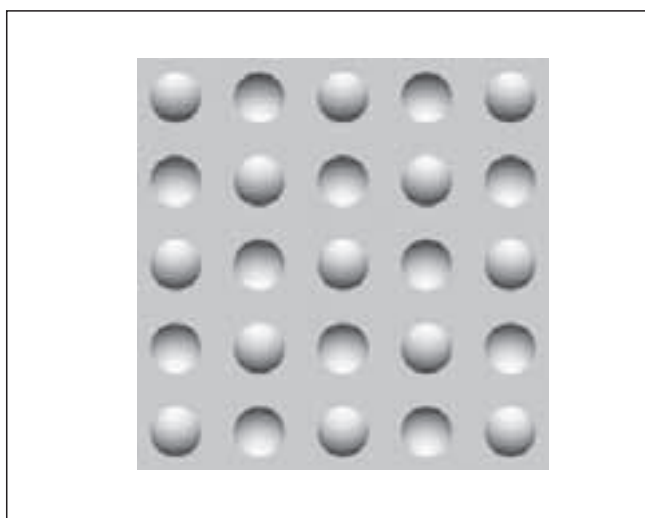


図7 凹凸をどう判断するか

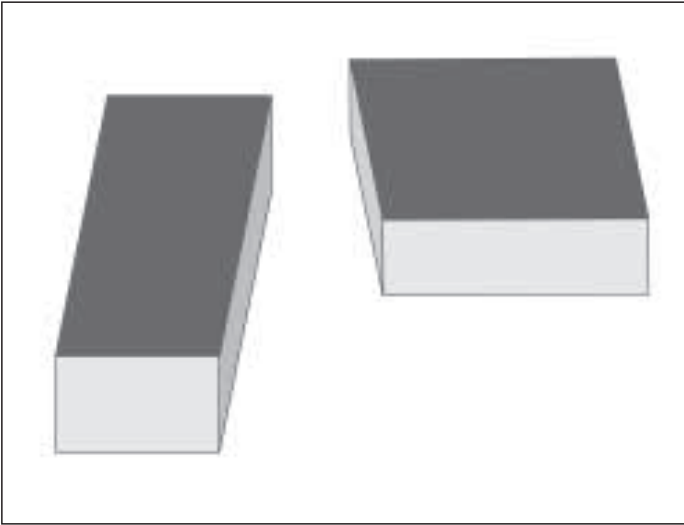


図5 左側の方が縦長に見えてしまう。

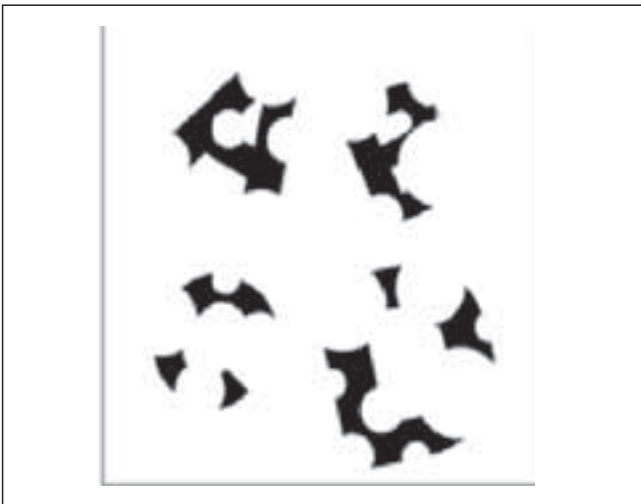


図6 文字が見えるか？

それから次は、何が書いてあるか分かるでしょうか。(図6参照) すぐ分かった人はいい認知力です。でも一部を隠すと、ほとんどの人はアルファ

た別々のルートで情報伝達されます。色を識別するのは錐体細胞で、これは網膜の真ん中に集中しています。周辺はほとんどない。多くの人は、周りの情景をカラーで認識していると思いますが、実は網膜の周辺では桿体細胞によるモノクロの情報しか届いていません。しかしそうは認識していません。これは自分の脳が知らないうちにいわば編集作業をしているのです。そういうことも分かってきました。つまり、脳は我々が思っている以上に、今までの進化の過程で得られたさまざまな複雑なメカニズムを構築していて、我々は意識できないままそれを使っているということです。

具体的にこのことを了解してもらうために、認知心理学などでよく使われている図を用意しました。(図4参照) この図はすべて直線で校正され、縦と横は直交しています。しかし、どう見ても真ん中が膨らんで見えます。それからこの絵はどこかで見たことがある人がいるかもしれません。(図5参照) 二つの平行四辺形は実は全く同じ形です。しかし、どう見ても左のほうが細長く感じられます。疑う人は、後でハサミで二つとも切り取り、形が同じであるということを確認してください。

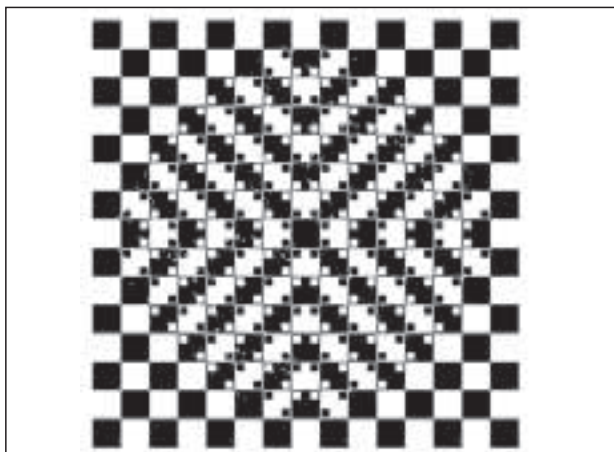


図4 すべて正方形できているが、曲って見える。

ります。ところが実際人間が物を見ているというのはそんな単純な話ではありません。我々が何か見ているとき、対象を三次元で捉えているように認識しています。近いか遠いかが分かるからです。動きもわかります。しかし、網膜がキャッチしているのは二次元の情報です。そこには奥行き情報はありません。この二次元で得られた情報がどうして三次元に再構成できるのでしょうか。網膜に到達する光の情報を処理するメカニズム一つとっても、脳というのは実は非常に不可思議な働きをしているということが分かってきました。⁽⁹⁾

例えば我々は物の動きをそのまま捉えていると思っていますが、脳の中では、対象が動いているときには、その物が何であるのかということと、どういう軌道を描いて動いているのかということは、別々のルートで処理されていきます。後者の方が早く伝達されます。それらの情報を統合して、最終的に動いているものを見極めます。それが瞬時になされているので、別々の処理系統があるというようなことは自覚できません。イチローがヒットを打つときでも、飛んでくる球がどんな状態であるかよりも早く、その動きを捉えています。どう動いているかを認知することが大事であって、汚れない球か、少し汚れた球かというのは後からわかっても構わない。

これはおそらく人間だけではなくて、動物が命を守るためには、自分の方に飛んでくるものが何であるかということを見きわめるよりは、どんな軌道を描いて飛んでくるかということを知るほうが、命にとっては大事だったからと考えられます。それがたとえミカンであろうとも、あるいは石の塊であろうとも、動きを捉えればよけることができます。柔らかなゴムまりということが後でわかったとしても、よけたことがばかばかしいということにはならない。なぜならば、何であるかを判断しようとして少し遅れて当たってしまい、それが固い石であったら、打ち所が悪いと死ぬかもしれない。リスクを避けるには、動きについての情報が早く伝わった方がいい。まずは生命にとって大事な情報処理の方が優先されるようになったと考えられます。

視覚に関するそのほかの要素、形とか、表面のテクスチャー、色とかはま

国際シンポジウムにも一度参加してもらったことがあります。中根氏が提起した有名な概念に「タテ社会」があります。⁽⁷⁾ タテの原理が日本の組織、会社とかいろいろなところに働いていると発見したわけです。日本社会で起こっている特徴的な組織のあり方の理由を探っていったら、タテ社会という、横のつながりより縦を優先する社会だと見ることによって、あらゆる組織の行動原理が分かったということです。

これはやり方としては極めてリバースエンジニアリングに近いと私は感じました。リバースエンジニアリングを文化研究に応用するというやり方が果たしてどれだけ有効かはまだ確たる自信はありません。ただ英語による刊行物を検索してみましたら、リバースエンジニアリングによる宗教文化の研究は、もう着手されていることが分かりました。⁽⁸⁾

リバースエンジニアリングの発想を日本の宗教文化の理解にどう応用できるのかということになります。このときに二つの方向を考えております。一つは、宗教文化自体のリバースエンジニアリングです。それから、もう一つは、脳の中の宗教的信念等のリバースエンジニアリングです。最初のほうは比較的分かりやすいかと思います。脳の中という話はなかなか難しい話で、私もどの程度研究できるのか、強い自信はないのですけれども、検討してみる価値はあると思っております。

七、遺伝的に組み込まれた認知の仕方

なぜそうしたことを考えるようになったかという、脳科学がここ四半世紀くらいに生み出したいろいろな仮説が興味深かったからです。とくに人間が意識することができない認知のメカニズムということの重要性に強い関心を抱きました。宗教を理解する上で知らなければならないことであると確信しました。

認知全般の話はとても手に負えませんので、分かりやすい視覚の話为例にとります。我々が小学生の頃は、目はカメラみたいなものだと言われました。カメラは目の構造をモデルにしてできたのだということを教わった記憶があ

の機体を部分的に動かしてみたり、分解してみたりして、いろいろ調べていくと、自分の国の飛行機と同じ程度の性能なのか、あるいは劣っているのか優れているのかが分かってきます。個々の部品の持つ目的が分かったりします。

あるいはもっと身近なモノで言えば、自転車のリバースエンジニアリングを考えてもいいわけです。自転車を初めて見た人が、何でこれは動くのだろうかと気になると、一つ一つの部品を確かめると思うんです。ハンドルは何のためだろうとか、ペダルを踏むとどうなるのだろうかということをやっていく。最終的にこれはサドルに乗ってハンドルを操作しながらペダルを踏むと、人間より速く長く楽に動くためのものだということが了解されていきます。

おそらくスマートフォンなんかをつくっている会社は、他社の製品に対するリバースエンジニアリングは普通にやっていると思われます。それぞれは自分たちの製品の特長的なところは秘密にしています。それを互いにリバースエンジニアリングの手法で解明して、よりよい製品を作ろうとしているのでしょう。

これが文化の研究にどう応用できるかですが、リバースエンジニアリングという概念を知ってから感じたことですが、実は文化研究でもすでに似たようなことがやられているのではないか思うようになりました。日本文化研究をやった2人の有名な研究者がいい例です。

1人はルース・ベネディクトです。『菊と刀』⁽⁶⁾という有名な本がありますが、アメリカ政府が日本のことを知る必要があつてやることになった彼女の研究の成果です。ベネディクトは日本人とアメリカ人の行動形態の違いはどこから生じるのだろうかという問いを持ち、日本の文献を読んでそれは欧米の罪の文化とは異なる恥の文化ではないかと考えました。アメリカからすると、日本人には非常に矛盾した二面性があると感じ、その理由を考察していった、恥の文化ということによって解明できるのではないかと考えたわけです。

もう1人は文化人類学者で有名な中根千枝氏です。日本文化研究所主催の

別がつけづらくなります。人間を超えたもの、それは神とか仏とか靈魂とか、魂とかいろいろなものがあり得ると思うのですが、とにかくそういうものを含んでいるものを宗教と仮に言っておきたいと思います。先祖祭祀も先祖の靈とか魂といった目に見えないものが関わります。観念としてあるだけでなくて、そういう存在を信じているわけです。神社崇敬は神が存在するという信念が大前提になっています。

六、宗教史へのリバースエンジニアリング

ここで現代宗教から古代宗教へと目を向けていくときの方法としてのリバースエンジニアリング的発想の応用という議論をします。なぜ宗教史を考える上で、リバースエンジニアリングという方法に着目したかを簡単に述べます。現代宗教を出発すると考えたときに、さてどんな方法があるのだろうかと考えました。宗教史研究のオーソドックスなやり方は、古い歴史を明らかにし、しだいに新しい歴史へとたどっていきます。ある宗教の起源をまずおさえ、それがどう展開して現代に至っているのか、そういう視点です。そうすると、もっとも手がかりが乏しく、アクセスの難しい古い時代の状況との格闘に多くの時間が費やされ、なかなか現代には至りません。何か別の方法はないかと考えました。そこで参考にならないかと考え付いたのがリバースエンジニアリングという発想です。

このリバースエンジニアリングというのは、工学系では非常に有名な概念です。ある製品として出来上がっているが、その仕組みが分からないものがあつたとして、そのソフトウェアとかハードウェアなどを分解、あるいは解析し、その仕組み、仕様などを明らかにしていこうとすることです。つまり、最初どういう仕組みになっているか分からないものの仕組みを明らかにしていく手法の一つです。

分かりやすくするために、一、二具体例を挙げます。例えば自分たちの国にスパイ機が不時着したとします。このスパイ機がどのような性能を持っているか知りたいときに、これを破壊してしまったら、何もわかりません。そ

一挙に超えるという特徴をもっています。時間的な面で言えば、古代の宗教思想が現代人にただちに影響を与えることがあります。聖書や仏典のある箇所から、現代を生きる上での大いなる示唆を得ることがあります。空間的な面で言えば、外国に住む宗教家の思想を知って大いなる感銘を受けることがあります。

では文化環境にもミーム論の発想を援用すると、どのようなことが見えてくるのでしょうか。例えば、聖徳太子は十七条憲法の第一条に「和を以て貴しとなす」と決めました。和を大切にすることとは、宗教のみならず日本人の生活のあらゆる面に顔を出します。仮にこれを「和ミーム」と名づけるとすると、「和ミーム」は日本社会では淘汰に生き延びているというふうにみなすことになります。繰り返しますが、生き延びたということと、いい悪いは別次元の話です。

あるいは、お上の言うことには従いましょうという文化様式。これを仮に「上意下達ミーム」と呼ぶとすると、これもなかなか日本では影響をもってきました。上が言ったことに下はおとなしく従うという考え方です。これはあらゆる組織において下が上に刃向かうことを妨げるように作用する。しかし、日本のどの集団でもそうであったかという、そうではありません。「上意下達ミーム」が生き延びやすい組織なり集団なりになるかは、ほかとのミームの組み合わせによるという考えになります。単独でそれが生き延びやすいかという議論にとどまるわけではありません。

人間は、ミーム複合体としての宗教を利用してきたということになりますが、では、いろいろなミーム複合体がある中で宗教の特徴は何かというと、これは宗教の定義に関わってきます。宗教の定義の話になると收拾がつかなくなるということは、宗教研究者の間ではよく知られています。それでも、今日の議論に関して言えば、便利な指標として用いるのは、しばしば暫定的に宗教の定義として用いられる「人間を超えたものの存在についての観念を含む」という程度の定義でしょう。この点を取り除いてしまうと、宗教と道徳の区別がつきにくくなりますし、教祖が言うことと社長が言うことの区

意味があるものが残るということです。これはいいミーム複合体、悪いミーム複合体という価値観を込めた評価ではありません。生き延びられるミーム複合体か、生き延びられないミーム複合体かということです。

ここですでにドーキンスとは少し宗教の評価が異なることになります。ドーキンスはキリスト教、とくにキリスト教原理主義を手厳しく批判しますが、それらが米国やヨーロッパ社会で現在でも一定の勢力をもっているということは、存続する力をもったミーム複合体ということになります。

ここまでミームという表現をしてきましたけれども、何がミームかというのは、これまでのミーム概念に関する議論で非常に厄介な話であることが分かっています。遺伝子に関わる話だと、DNA というモノを手がかりにできます。ある DNA がどう伝えられ、どう分布しているかなど、実際には多大な困難が伴うことがあるにしても、調べる手段ははっきりしています。

しかし、ミームの場合、DNA に当たるような単位のレベルが確定できません。それゆえミームは文化の議論には役に立たない概念であるとして、早くから放棄した人もいます。こういう大きな問題点があることは確かです。ただ一つのアナロジーとして使った場合には、宗教文化の多様性と共通性、広がりやすい宗教とそうでない宗教といった議論などに際しては、かなり参考になるのではと思っています。

宗教進化論の再考にとって、生物進化のアナロジーはある程度モデルとして有効でも、それだけでは不十分であることは言うまでもありません。現代日本ではしばしば新しい宗教が形成されましたが、中には何に影響を受けて教えを形成したのか、すぐには分からないような教団もあります。宗教の展開には自然環境や社会環境への適応だけではうまく説明できない非連続な要素が多く介在します。

生物進化の議論においては、生物にとっての社会環境は考慮されますが、文化環境というものは考慮されません。社会環境と文化環境の明確な区別は難しいですが、それは両者が相互に深く影響しあっているからです。ただし、文化環境からの影響は、自然環境や社会環境に比べて、時間的空間的制約を

思います。ドーキンスはミームプールという言葉も使っていますが、いろいろな観念とか行動形態のモデルになる文化的遺伝子のようなものが、それぞれの文化の中には備わっていて、その中の幾つかの組み合わせとして、個々の文化があらわれていくという考え方と言っていていいでしょう。

この考えをうまく宗教現象に適用できるかどうかについては、不確かなところがあります。ドーキンスは生物学者ですから、宗教の知識についてはある程度限られています。とくに東洋の宗教についてはあまり詳しくない可能性があります。ただキリスト教に対しては、彼自身が十代で信仰を捨てたということが関係しているのですが、非常に厳しい批判的言説を繰り返しています。それゆえドーキンスや彼の説の信奉者とキリスト教原理主義者との間で激しい議論が続いています。

ここでドーキンスの宗教に関する知識の深浅を議論しても仕方ないと考えています。むしろ宗教研究者の側が、宗教史に関する多くの研究を参考にしながら、ドーキンスの考えが果たしてどの程度宗教現象に適用可能かどうか、を議論していく方が実りあると考えています。仮に宗教がミーム複合体であるとして、日本宗教に関わるミームとして何があるかと考えるなら、すぐさま「カミ」「靈魂」「祖霊」「愛国心」「和の精神」「上意下達」「祟り」「ご利益」「輪廻」「靈界」など無数のものを想定することができます。その組み合わせによって、ある新宗教が生まれたり、シャーマニズムと呼ばれる現象が起きたり、地域の習俗が継承されたりということが起こると考えると、どのような議論が展開するのでしょうか。

ここで、単に多くのミームがあるというだけではなくて、淘汰という概念を組み込むと、現代社会において、大なり小なり影響力を持っているミームは、歴史的にそれなりの社会的、文化的淘汰を経ているのではないかという考えになります。ミームという考え方が、例えば基層文化論、着せ替え人形説のような文化論とどう違うかということ、ある要素を日本文化の基本的要素というふうに最初から設定しないということです。淘汰の結果、人間にとって著しく不利になるようなミーム複合体はなくなり、人間にとって存続する

新しい問題提起になります。宗教史研究は、日本の宗教史だけでも非常に多様な現象があることを見出しています。日本宗教学会という日本でもっとも古く、また会員数の多い宗教研究の学会があります。2000人ぐらいの会員がいるのですが、年一度開かれる学術大会の発表内容はきわめて多岐にわたります。発表の前に、理事会でこの発表を認めるかどうかという会議を開くのですが、その会議のときも、タイトルの漢字が読めなかったり、これは何のことだろうかと多くの理事が首をかしげるような発表があります。つまり、学会の理事メンバーでさえ、把握できないような研究内容がいくつもあるということです。それを考えると、宗教史を総合的に理解するなどというのは、個々の研究者はまず無理な話ということは歴然としています。

実際にはたいていの研究者は、一つの時代、あるいはテーマに即して、こつこつと研究を重ね、そこで新しい知見が得られるように努力するという方法をとっています。これは宗教史研究の一つの王道と言えるでしょう。

ところが宗教研究を続けていると、なぜ宗教というものが起こったのかとか、なぜ神といった概念をほとんどの民族がもっているのか、これだけ科学が発達しても、守護霊がこう語ったみたいな話を信じる人がいるのはどうしてだろうかという類の議論が数々起こってきます。宗教と呪術の境目もどう考えていったらいいか分からなくなります。こういう問いなり疑問なりに対しては、個々の宗教史を積み重ねているだけでは、なかなか研究の道筋が見えにくくなります。

五、ミーム複合体という観点

そこで思い当たったことが一つありました。たまたま私は現代宗教を専門的に研究していたので、現代から出発するという方法もありうるのではないかということです。そうした発想を得るに当たって、いくつかヒントをもらった最近の研究があります。その一つがユニバーサル・ダーウィニズム⁽⁵⁾の立場をとるドーキンスが提起したミーム複合体という考えです。ミームというのは、とりあえずは文化的遺伝子のようなものと考えておけばいいかと

考えや行動ですが、これはかなりの部分に免疫機構になぞらえられます。あるいは教団で信者が急速に増えるとき、単位となる支部組織などを分割することがよくあります。創価学会や立正佼成会などでよく見られました。これを細胞分裂というふうに比喩的に言ったりしますが、これなどまさに本当の細胞の分裂の比喩をそのまま使っているわけです。細胞が増殖するときには、まず核の部分が分かれます。宗教組織の支部が信者の増加で分割されるときにも、大事な情報を共有しつつ分かれ、信者もその上で2つの組織へそれぞれ分かれていきます。つまり支部が分かれるときは、大事なもの、すなわち教典や日々の儀礼、活動方針などは、どちらにも共有されるようにして分かれます。細胞が分裂するとき、まず核が二つに分かれて、DNA の情報を共有して、細胞全体が分かれていくというのと非常に似ているわけです。

こういうふうに生物の現象を文化現象と比較するというのは、歴史理論のようなものを理念優先で組み立てるよりは、実際の現象を理解する上で応用度が高いと考えています。生物レベルで観察される変化のプロセスは、人間社会や文化の変化において、なにがしか並行現象を見いだせるのではないかという前提です。

そこでこのような議論を、先ほど述べた最近の脳科学とか、認知科学で行われている議論につなげていくと、どんな新しい発想が得られるかです。具体的に関連する研究者の名前をややランダムに少しだけ挙げると、リチャード・ドーキンス、アントニオ・ダマシオ、クリストフ・コッホ、ジャスティン・バレット、ウィヤラヌル・ラマチャンドラン、ダニエル・デネット、ジェシー・ベリングなどです。彼らの著作は、今は次々と翻訳されています。⁽⁴⁾ 広い分野で注目されている証拠だと思います。多くの人文系、社会学系の分野に影響を与えつつあると考えています。彼らの研究で指摘されていることを、宗教研究に取り込もうとしている研究者は、日本ではまだあまり多くありませんけれども、遠からずその重要性が広く認識されるだろうと考えています。

では実際にどういう方法を考えていったらいいのでしょうか。ここからが

進化の過程で環境に応じてこういう3つの興味深い進化のタイプが指摘されていますが、先ほどの先祖供養の話が相似、神の展開が相同、それから日本の宗教で共同体優先へとシフトするというのが収斂に対応しているとは見なせないでしょうか。そうぴったりとはいきませんが、アナロジーとして、ある程度参考にできそうです。むろん生物進化の議論を直ちに宗教のような社会的・文化的現象に適用するのは冒険であるのは言うまでもありませんが、恣意的な特徴づけをするよりはモデルとしては活用の可能性が高いと考えます。

恣意的な特徴づけとは、例えば、日本文化の着せかえ人形説といった考えです。これを言う人はもうあまりいなくなりましたが、時代ごとに変わったように見えるけれども、一皮むけば日本文化の本質は変わらないという説です。着せかえ人形説よりは少しダイナミックですが、基層文化説というのがあります。日本には基層になる文化というのがあって、その上に新しいものが積み重なって、基層は古代から現代に至るまで変わらないという考えです。その基層なるものは、日本独特のものと考えられているのでしょうか。それなら他との比較が必要です。日本だけ基層文化を持っているというのも変な話です。また何が基層でしょうか。いくつか提起されているものがありますが、本当にそうかどうか、基本的には確かめられていないと思います。適当にそれに合う材料を持ってきたのではないかと感じます。というのも宗教史を丹念に検討していくと、そんな簡単な展開過程ではないことが見えてくるからです。基層文化は見出される可能性はありますが、いくつかをあらかじめ想定すべきものではないと考えます。こうした恣意的な特徴づけより、進化のダイナミズムを参考にする方が、宗教文化の展開をめぐる議論ははるかにダイナミックになります。

我々人間は生物であり、生物の働きのメカニズムや行動といったものを支配する法則は、ミクロからマクロまで、かなり似ているところがあります。例えば外敵に対する細胞レベルでの働きと人間の行動というのは結構似ています。自分たちの集団にとっての外敵を攻撃したり排除したりするといった

も広い規模の共同体、つまり国家の重視の思想があります。近代新宗教は新しい組織原理を作り、創価学会のように一時期地域社会との軋轢をもたらしただけの教団もありますが、しかし数十年経過していくと、地域共同体を重視する方向へと変わっていくものが大半です。キリスト教は自立した個人の信仰を重視しますが、カトリック教会や一部のプロテスタント教会は、やはり地域共同体とのつながりを重視するスタンスをとるようになります。20年ほど前に日本文化研究所のプロジェクトで日本の宗教系学校の実態調査をしたことがあります。約3分の2はキリスト教系ということが分かりました。⁽³⁾こうしたことは地域共同体を重視するという姿勢がないと、なかなか生じないでしょう。

四、宗教進化に関わる環境

このような現象が起こる理由は、それぞれの宗教の理念によっては説明しにくいです。宗教の違いを超えて観察される現象だからです。こうした現象を進化論のアナロジーで考えてみると、面白いことが分かります。生物の進化のパターンに相似 (analogy)、相同 (homology)、収斂 (convergence) という三つがあることが言われています。

相似とは、異なった種の間で、機能的・形態的に同じ役割を果たす形質が、それぞれ別の構造に由来して発達することを言います。例えば、昆虫の翅は外骨格の腹部背板が伸張したものです。鳥類の翼は脊椎動物の前足が変形したものです。しかしともに飛ぶという同じ機能を有しています。

相同とは、外見は異なっても、ある形態や遺伝子が共通の祖先に由来することです。例えば、コウモリの翼とヒトの腕は、ともに祖先の前肢から生じたものです。

収斂は類縁関係の遠い生物間で、それぞれが環境に適応していった結果、似通った姿、器官を持つに至ったことを言います。例えば哺乳類のクジラは流線形の殻ですが、これは魚と同じような形です。これは水の中で生活する上で適した形になるということです。

事が次第に増えてきました。死んだ祖先を儀礼を通してより長い期間記憶するような仕組みができました。

一般に神道は死後の世界のことにはあまりかわらないと言われますが、祖霊社を作ったり、祖先のみたまを祭るということもやり、幕末には神葬祭というものも始まりました。

近代新宗教においては、先祖供養は多くの教団において重要な意味をもっています。特に仏教系の新宗教のうち、霊友会系の教団においては、中心的な教義は先祖供養に関するものです。

キリスト教においても、カトリックは本来先祖祭祀とはかかわりを持ちませんが、1960年代に開かれた第二バチカン公会議以来、他宗教との共存を重視する方針が出され、日本では先祖祭祀が許容されることとなりました。バチカンが先祖祭祀をしなさいと言ったわけではないのですが、カトリック以外の教えとも協調するようという方針が、日本においては、先祖供養というものを排斥しないということにつながったわけです。

このように異なった宗教の流れにおいて、いずれも先祖供養、先祖祭祀を重視する、あるいはそれを認めるという動きが生じています。

他方、一つの宗教が多様に展開するという局面もあります。神社神道を例にとりますと、祭る対象が歴史的に多様になります。古代から神話の神々は祭りの対象でした。その他、自然物が祭られる場合もありました。氏神という氏族の祖神も古代から祭られた例があります。三輪山伝説では蛇がご神体とされています。近世から吉田神道の影響を受けて死んだ人を神として祭ることが広く見られるようになりました。さらには、生きた人をも神として祭ることが出てきました。何を神としてまつるかは歴史的に変化しているということです。

あるいはまた、日本のほとんどの宗教が、共同体を重視するという要因から常に影響を受けていることを指摘できます。神道と共同体とのつながりは言うまでもありませんが、仏教は奈良仏教の鎮護国家、日蓮の立正安国という考え、そして近代の日蓮主義における愛国思想など、日本においてもっと

三、外的環境と内的環境

やや回り道になりますが、少し別の話をします。進化論は自然淘汰ということ非常に重視するわけですが、宗教のような人間の文化に属する事柄の場合には、生物の進化とは違う要素というか、別の要素が大きく関わってきます。環境というと、一般的には外的な自然環境というのが最初に連想されると思います。けれども、人間にとっての広い意味での環境には、外的環境と内的環境とがあります。外的環境は、まず自然環境、それから社会環境、そして文化的環境があります。

他方、内的環境は近年に注目されるようになったものです。それは人間の脳の中に形成されている信念体系、経験の記憶、感情的反応のパターンといった、ニューロンのネットワークに基づくものです。人間はそれぞれに価値観を持っています。何が大切かは人ごとに違います。特定の価値観を非常に強く意識している人と、それほど強い価値観を意識していない人がいます。いずれにしても、そうした固有の価値観を生み出すニューロンのネットワークが脳内に形成されているわけで、これが何か行動を起こすときに影響を与えます。そういう意味での内的環境です。外的環境が絶えず変わるように、内的環境も変わっていきます。そして外的環境同様、内的環境もその人にとつきまとうことになります。内的環境というのは人間の考え方や行動に影響を与えているのですが、それに気がつくとも現代宗教と古代宗教の間にも予想以上の近さが見えてきます。人間の脳の仕組みはこの数千年で大きな変化はないと考えられるからです。

例えば日本の宗教の特徴としてしばしば挙げられるのが先祖供養、先祖祭祀です。この先祖供養は仏教だけでなく、神道や多くの近代新宗教でも重視されます。仏教の歴史を見ますと、インド仏教では七仏事というのがありました。これは死んでから、初7日から49日まで7日ごとの七仏事です。それが中国に伝わり、百日目と一年目と三年目の仏事が加わり十仏事になりました。日本ではさらに7年、13年、33年の三つの仏事が加わり十三仏事となりました。33年で弔い上げる風習が各地にありましたが、そういうふう

ノボヤチンパンジーという考え方になりがちです。つまり人から離れているほど劣っているという見方を我々はずいするのですが、それぞれの種はそれぞれのやり方で環境に適応して現在の姿になったということです。今生きているということは、それぞれがみんな進化したということです。これは宗教文化を考える上でも非常に大事なことなので、あえてここで申しておきたいと思います。

ダーウィンは『種の起源』の中で進化の図を描いています。(図3参照) いろいろな種の枝分かれについての概略図ですが、これは意図するところを正確に把握する必要があります。現存する種より滅びた種が遥かに多いとされています。なぜ滅びたかというのは、それぞれ淘汰された、環境によって生き延びることができなかった種ということになります。そうすると、どのような形態であれ、生き残ったものは淘汰を経て、現代に至っているということです。この考えというのが、文化現象に適用する場合でも大変役に立つというのが、重要なポイントです。

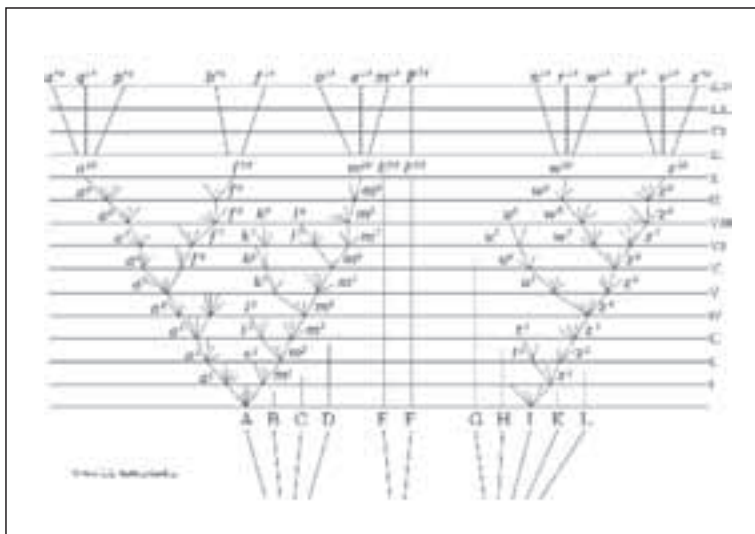


図3 ダーウィン『種の起源』から

りはなく、こんなにも話が複雑であるということ为例として挙げたわけです。

この複雑な展開、そして、宗教進化論の従来の方とは違う議論をするために、宗教進化論を再考する理由をお話しします。進化論というと、どうしても弱肉強食みたいなイメージを持つ人がいるんですけども、これはもうはっきりとした誤解であると私は言っておきたいと思います。もし、弱肉強食というのであれば、ウイルスに侵される人間というのは、ウイルスより劣っているのでしょうか。そういう単純な話ではないです。もし弱肉強食のように見える局面があったとしても、それはある側面だけの話であって、全体の動きをそのように捉えることはできないだろうということです。また、ダーウィン自身もそのようなことは言っていないです。そこを誤解したのではないか。私はむしろ進化に働く淘汰ということを重視していきたいと思えます。

遺伝子研究が進みますと、人とその他の霊長類との関係も明らかになってきました。(図2参照)これは実はかなり単純化した図なのですが、こういう図を描くと、どうしても人が一番進化していて、ちょっと劣っているのがボ

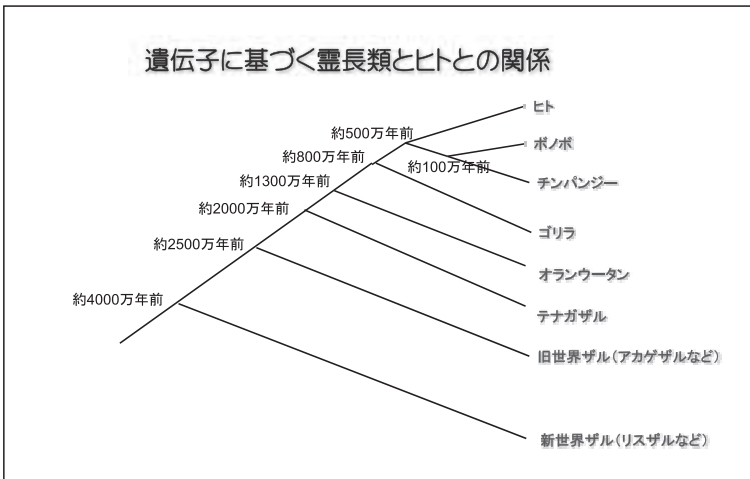


図2

宗教が進化したとしても、その過程は到底直線的には描けません。宗教史の展開は実際は非常に複雑なことが分かっています。それに一つの宗教が連綿と続くという見方も再考する必要があります。神道にしても、これは古代から日本に連綿として続く日本独特の宗教というとらえ方が一般的です。国内の研究ではこうした見方が大勢を占めますが、国外の研究では必ずしもそうではありません。ある時期—中世、あるいは近代—に新しくつくられた宗教だという見方もあります。

仏教に関していえば、日本仏教というのは上座仏教と同じ仏教と言えるのか、という疑問が呈せられることがあります。初期仏教の基本的な戒律として、出家したら酒は飲んではいけない（不飲酒戒）、妻帯してはいけない（不淫戒）といったものがあります。しかし、現代日本の僧侶の多くは飲酒し結婚します。こうしたもっとも基本的な戒律を守らない人たちによって担われている仏教が、他のアジア各地の仏教と同じ宗教と言えるのかという疑問です。

あるいは日本では山岳信仰が盛んになり修験道が生まれました。修験道は神道が展開したものと言えるのか、それとも仏教が展開したものと言えるのか、なかなか難しいです。両方がまじり合ったといえば、話は早いですが、どっちの流れかを決めようとする、いろいろ複雑な議論が出てきます。

それから新宗教ですが、最初は教祖のもとに新しい組織を作った宗教という側面に関心が集まりがちで、近代化の過程でできた、それまでになかった宗教という捉え方がありました。しかし私は研究すればするほど、それまでの宗教的伝統との結びつきの深さということに気がつきました。大半の新宗教は神社神道や仏教宗派の教えとか儀礼とか、そういうものを踏襲している。そこで最近はこれらを近代新宗教と呼ぶようにしています。これらは日本の長い宗教伝統に根ざした部分が多いが、一部に独自の教えや儀礼などを持っている。それが近代の生活形態に合わせて形成されたものという性格が強いとすると、近代新宗教は新しい宗教なのか、それとも伝統的な宗教の改革運動と言っていいのかという問いが起こります。ここではこの議論をするつも

得にくいということです。

そのような一種のもどかしさを感じているときに、1990年代以降、脳科学とか、認知系の学問、進化生物学、進化心理学等々が急速に進み、非常に興味深い研究成果を出していることに気付きました。これは宗教研究にとっても大変重要な視点を提起していると感じました。ただ、私がおの重要性に本当の意味で気付いたのは、ようやく2000年代になってからです。自分の不勉強をやや後悔していますが、致し方ありません。気付いたときに始めるしかありません。急いで関連の文献を読みあさることにしました。今の段階でどんなヒントを得たかについてこれからお話しします。

その前に、これまでの宗教研究と進化論の問題点について、少しだけ述べておきます。19世紀後半には宗教進化論という考えが注目されました。1859年に出されたダーウィンの『種の起源』がきっかけになっているようです。素朴な仮説としては、進化論はそれ以前もあったわけですが、体系化したのはダーウィンと言っていいでしょう。ダーウィンはビーグル号に乗って大西洋を經由してガラパゴス諸島に行き、インド洋を通過して帰国しました。いろいろな生物の観察をした経験をもとに、進化論という考え方をまとめました。きわめて実証的な研究であって、机の上で観念的につくり上げた進化論ではありません。これは大変重要なことです。

ダーウィンの進化論に接した初期の宗教研究において、その理解は少しずれていたように思われます。少し観念的な要素が加わったようです。とくに当初の宗教進化論において、進化というものを単純なものから複雑なものへ、低次のものから高次のものへと直線的に捉えてしまったという点が問題です。日本の宗教学でも非常に有名なE・B・タイラーという英国の人類学者の宗教進化の図式を見てみます。タイラーは宗教の起源に当たるものとして、アニミズムを考えました。アニミズムがマニズム、フェテシズム、多霊教、多神教と進化して、一神教というキリスト教のようなすぐれた宗教へと展開したという図式を考えました。現在の宗教研究では、むしろこうした考えはなされていません。

ここに立ち入らずとも、ある宗教が時間の経過、地理的拡大に伴って変化するのは当たり前ではないかと説明します。ある地域から他の地域へと広がっていくと、その宗教を説明するための言語が多様化します。受け入れる人たちの生活習慣、彼らが置かれた自然環境や社会環境も多様です。それぞれの時代、それぞれの地域のそれぞれの人によって受け入れられた宗教が、教えや実践方法等において違いが生じてくるのは避けがたいことです。

宗教現象の多様性を踏まえつつも、宗教社会学や宗教人類学などは、宗教史の研究とは少し異なる視点も用意しました。多様な現象における共通する要因あるいは構造といったものが何かあるのかといった視点です。代表的なものが機能主義の立場です。古代の神道であっても、現代の神道であっても、あるいは中世や近世の仏教であっても、宗教には集団の統合機能があるといった説が提起されました。あるいは占いや呪術的儀礼などが多くの社会に見出されるので、呪術や宗教には不安を静める機能があるのではないかと、いう考えも出されました。もっとも呪術や宗教には不安を生じさせたり、不安をおおたりする機能もあるという考え方もあります。大村英昭という社会学者は、たたりと静めという二つの方向で宗教の機能を分析しました。

二、宗教進化論の誤解

ここで進化論の話に入っていきます。すでに1世紀半前に提起された進化論を、現代の宗教研究においてなぜもう一度見直さなければならないと考えたかに触れます。宗教の諸現象を理解する上で、デュルケム以来の機能主義的観点からの分析は非常に役立ちます。しかし、どこか宗教史を十分把握できないところがあります。明快に説明できるところだけを説明しておくという傾向になりがちです。他方、個々の宗教史に即した研究というのは、その時代のその現象の説明は深くできるけれども、それが宗教に関わる人間の考えや行動を理解していく試みの総体からすると、果たしてどの部分を研究しているのかという見通しが、なかなか得られにくいところがあります。個別の現象への理解は深まっても、他の宗教現象とどこが異なるのかの見通しが

それから除災招福、つまり災いを避け福を招くという祈願の仕方も古くからのものです。神や仏や、あるいは祖霊、精霊といったものにも祈ります。日本宗教の特徴の一つには先祖供養、祖霊祭祀というものが挙げられます。先祖との関係を重視するということが現代に至るまで日本に長く見られます。

このように、宗教が多様である一方で、同じような観念とか、行動様式などが継承されているということは、別に日本に限られたことではありません。世界中で観察されることです。占いにしてもそうです。占いは世界各地の宗教に見られます。そして古い形態が今でも続いている場合と、古代だけあったものももちろんあります。例えば、今は古代ギリシアにはアストラガルスという占いがありました。羊の足のかかとの下の膨らみのある骨を使ってやる占いとされています。今でもモンゴルではこれに似た占いがあるようです。アストラガルスは動物の骨を用いた占いですが、動物の骨を用いた占いという括り方をすると、東アジアでは亀卜というものがあります。日本ですと、鹿の骨を用いた太占というのがあるということは知られております。東アジアにはそのほか風水とか、家相とか、人相とか、姓名判断など多様な占いがあります。

現代社会では、非常に多様化した宗教現象が観察されますが、その一つ一つは古くから継続する要素というものが大半です。古代から現代に至るまで、一つの宗教が分化していったり、活動が多様化していく様相は、宗教史研究のいろいろな分野で扱われてきています。一つの派なり教団なりの単位でそれらの関係を見ていっても、その複雑はどの宗教においても予想以上のものがあります。『世界の宗教101物語』⁽²⁾という本を編集したとき、きわめて大まかな宗教の展開の見取り図を作成してみました。細かく調べていくと、とても図示などできないと感じました。

ときどき宗教の講義を受けている学生から、宗教の真理は一つであるはずなのに、どうしてこんなに多くの宗教があるのかという類の質問を受けることがあります。そもそも宗教の真理は一つという前提が問題なのですが、そ

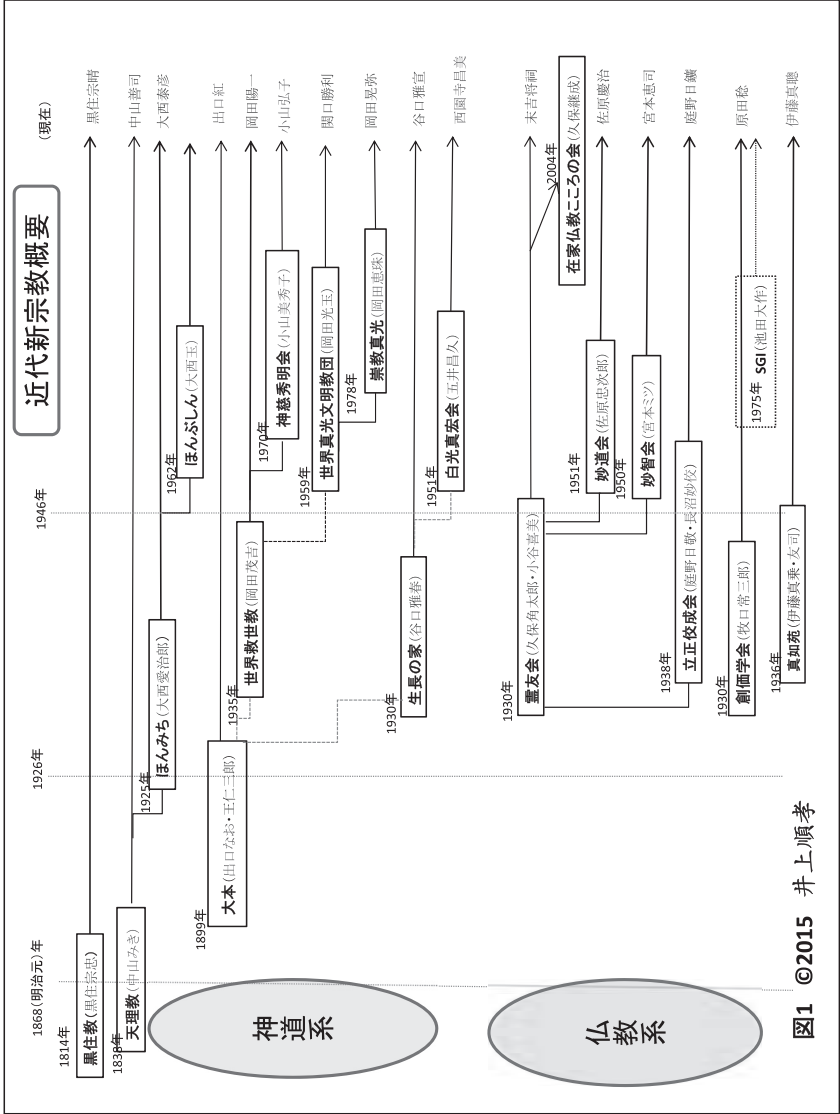


図1 ©2015 井上順孝

図1 近代宗教関係図

助けを得て、少し冒険を試みることにしたのです。

現代日本の宗教の多様さを少し確認しておきます。神社は宗教法人になっているのが約8万社という数の多さは別としても、その系統を調べると稲荷社、八幡社、天神社などと多様に分かれます。歴史的にも千数百年の歴史を持つものから、設立されて1世紀に満たないものまでさまざまです。

仏教宗派も大きくは13宗ですが、さらに細かく分かれます。例えば浄土真宗であれば、浄土真宗本願寺派（いわゆる「お西さん」）、真宗大谷派（いわゆる「お東さん」）、真宗高田派、真宗興正寺派、真宗佛光寺派、真宗三門徒派、真宗出雲路派、真宗誠照寺派、真宗浄興寺派などです。この派のレベルで数えると150以上になります。日本が近代化を迎える以前から社会に定着していたこうした宗教以外に、近代以降到来した多くの宗教があります。キリスト教はよく知られていて、4,000以上の教会があります。最近ではイスラム教のモスクも増え、2015年時点で90を超えられています。あまり知られていませんが、バハイ教というような宗教もあります。

そうした中にとりわけ多様な活動の形態が見られるのが、私が専門にしてきた新宗教と総称されるものです。その一部を関係図として示しました（図1参照）。我々が1996年に刊行した『新宗教教団・人物事典』⁽¹⁾には300以上の教団が収録されています。これらの教団のいくつかは私自身で調査しています。記憶にあるだけでも80教団以上を訪問し、50人近い教祖、教主、リーダーに面談しました。それぞれは特徴ある教え、実践方法、儀礼などをもっていることが分かりました。

こうした多様性の一方で、これらの宗教にうかがえる観念や、儀礼、実践方法といったものは、実は古くからみられるものが大半です。日本の宗教においては、アニミズム的な思考、占いなどは、非常に古くからあります。占いの仕方は多様であっても、占いによって未来を知ろうとしたり、神意をうかがおうとしたりということは、ほぼ共通しています。個人の占いの他、家族や共同体についての占いもあります。初詣の際に多くの人がひくおみくじも占いの一種に含められます。

平成27年度公開学術講演会

現代宗教は古代宗教と何が違うか？

—宗教進化論再考—

井上 順 孝

一、日本宗教にうかがえる多様性と類似性

このタイトルは、大変大きなものと感じられたかもしれません。どのような趣旨が込められているかを少し敷衍すると、次のようなことになります。

宗教は歴史的に多様な展開をし、今日の状況を生むに至っている。日本の宗教文化という観点からすると、現代宗教の多様性とそこに至るダイナミズムはどう捉えられるか。ダーウィンの進化論が持っていた意味、特に淘汰という概念を再考し、20世紀末から急激に展開した脳科学や認知科学系の研究を参照して、新しい研究視点を提示することを試みる。

なぜこういう大きなテーマに関心を持つようになったかについて、最初に簡単に述べておきます。私は長く現代宗教を対象に研究を続けてきました。近現代の宗教を調べていると、宗教の様相がきわめて多様であることを肌で感じます。例えば、戦後の日本社会を調べただけでもさまざまな現象と変化とが観察できます。そのように多様な展開の背景にある社会変化は何かということを考えながら、個々の教団や関係する人たちの調査を行ってきました。けれども、そうした多様性が生じる理由とか社会的条件、文化的条件というものを抽出するだけだと、何が宗教現象なのか、宗教現象はほかの社会現象や文化現象と一体何が違うのか、といった根本的なところになかなか辿り着かないということを感じ始めました。そこで最近急速に展開した学問領域の

執筆者一覽（執筆順）

塚田 穂高 國學院大學研究開発推進機構助教

吉永 博彰 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

芹口真結子 國學院大學研究開発推進機構研究補助員

東郷 茂彦 國學院大學研究開発推進機構客員研究員

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

國學院大學研究開発推進機構紀要 第八号

平成二十八年三月三十一日 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） 五四六六一〇一〇四

FAX（〇三） 五四六六一九二三七

印刷所 株式会社 丸井工文社

Transactions of the Organization for Advancement of Research and Development

vol.8 (March, 2016)

Table of Contents

Articles (Theme: A Survey of Research on Japanese Culture)

Research on Japanese New Religious Movements and their Culture: Issues
and Prospects

..... TSUKADA Hotaka 1

Project Results Paper

A Study of Paper Offerings (*gohei*) in Case of Construction Rituals : As
used in Early Modern Ceremonies

..... YOSHINAGA Hiroaki 37

Ōyama Tameoki and Kadano Azumamaro's Interpretations of *Kojiki*

..... SAITŌ Kōta 75

Itinerant Preachers from Higashi Honganji in Kyushu in 1872: Moral
Suasion Activities in the Infancy of the Kyodoshoku System

..... SERIGUCHI Mayuko 99

The Thought and acts of AMANO Tatsuo, a Follower of UESUGI
Shinkichi

..... TOGO Shigehiko 135

Public Lecture

How does modern religion differ from ancient religion: The theory of
religious evolution reconsidered

..... INOUE Nobutaka 206(1)

KOKUGAKUIN UNIVERSITY

Shibuya, Tokyo, Japan