

神話解釈史から読み取る教派神道の宗教性

——神理教を中心として——

権 東 祐

【抄録】

近代日本には国家神道と教派神道という二つの神道があった。が、戦後の日本社会で教派神道は国家神道に帰属させられ、あるいは伝統神道のように取り扱われてきた。とくにここでいう伝統神道の意味には、江戸末期の国学や復古神道の継承が強く意識されていた。本稿では、教派神道を伝統神道として一括することに疑問を抱き、近代宗教としての教派神道の独自の宗教性を尋ねてみた。その中でも神理教を教団を取り上げ、その教祖たる佐野経彦がどのような神話解釈によって古代を想像して行ったかを探索し、神話解釈史上で教派神道の「近代神話」としての可能性を明かしてみた。

キーワード：教派神道, 神理教, 神話解釈史, 近世神話, 佐野経彦

はじめに

論者は、以前「教派神道と「近代神話」研究の可能性模索——韓国に輸入された神道、実行教・神理教を中心として」という論考を発表したことがある⁽¹⁾。近代教派神道の創造してきた「近代神話」研究の可能性を尋ね、また、教派神道を中心として東アジアに広がった日本「近代宗教」の影響を考える一つの試みであった。日本をはじめとして東アジア諸国における教派神道への認識不在とそれに伴う研究の未熟さであった。例えば、韓国では最近の研究でも教派神道の13派に丸山教が記入され、また、神道本局（神道大教）が神社神道として紹介される場合もあった⁽²⁾。日本では、戦後、井上順孝を除いて近代教派神道の全体像を考えたものは見当たらず、一部の教派神道だけが民衆宗教や新宗教という視点から研究されてきた⁽³⁾。論者としては、近代日本における教派神道の新たな位置づけこそが東アジアにおける「宗教」としての神道を研究するための重要な課題になった。

本稿はそれにつなぐ研究であり、特に民衆宗教や新宗教という従来の宗教研究の枠組みによって近代の教派神道が「伝統」を継承したといわれつつも、その伝統の意味が近世にとどまっている視点に疑問をいだくことから再出発する。無論、この問題意識の前提は近代教派神道がどのようにして「宗教」としてのアイデンティティを形成したかについて考えることにある。一方、戦後の教派神道研究では、教派神道や新宗教が天皇制イデオロギーや国家神道論理に回

収されるか、民衆宗教として国家権力に対立するか、という二項対立の視点から捉えられる場合が多かったが、本稿は、国家と民衆のようなイデオロギー的な二分化から離れ、宗教者としての教派神道の創立者がどのような視点から独自の宗教アイデンティティーの構築を図ったかに焦点を当てる。そのような宗教者たちの近代の「宗教造り」は、従来の「近代宗教」の枠組みには回収されない多様な宗教性を抱えており、また天皇制イデオロギーにも回収されない独特な「近代神話」の様相も見出してくれるだろう。

1. 教派神道研究の限界と神話解釈史の可能性

周知の通り、近代には二つの神道があった。明治政府によって宗教として認可された「教派神道」と、日本古来の「祭祀」を司る神社として宗教から分離された「国家神道（神社神道）」がそれである。明治政府は、国家の「祭祀」機関としての神社と民間団体としての「宗教」を分離することによって超宗教としての神社の理念的権威を確保し、国民道徳として教育していく可能性を高め、一方では宗教の自由を保障するという対外的な名分も確保できたのである。

国家による「宗教認可」という表現からもわかるように、近代の教派神道は天皇制イデオロギーを積極的に支持することが認可の前提になっていた。そこで、戦後の教派神道研究は大きく二つの方向でその特徴が決められていたと考えられる。一つは国家と民衆という二項対立の構造化による区分であり、もう一つは創唱宗教と伝統神道という宗教アイデンティティーに関する分類である。前者は村上重良や安丸良夫などの「民衆宗教」研究があり⁽⁴⁾、後者は井上順孝が近代教派神道を「樹木型」と「高坏型」として分類したのが代表例として取り上げられる⁽⁵⁾。

国家と民衆の二分化は、一部の教派神道を除くほとんどの神道教派を国家神道と同一視した。つまり、教派神道の中で天理教・金光教が代表的な民衆宗教として取り扱われ、他には丸山教・大本教など国家権力による弾圧とそれに対する反発、もしくは知識人对無学な宗教的素人の回心による通俗道徳の強調という二元的対抗構造が民衆宗教概念の根幹をなしていた。国家権力に対する従順と対抗という枠組みからみれば、近代教派神道は構造から外されてしまうのだ。一方、新宗教という視点から見ても、創唱宗教で「樹木型」たる天理・金光・黒住などが注目されるに対して、伝統神道あるいは「高坏型」と分類される他の教派神道は、新宗教という大きな枠組みには入っていてもその宗教としての独創性自体が貶されてきた⁽⁶⁾。

さらに、従来の研究上で近代の教派神道は「封建」と「近代」との間に生じた「反封建」と「近代化」の論理を根幹としないものはほとんどが研究上から排除され、「近代宗教」としての全体的な意味づけすら図られなかった。近代における神道の宗教性の問題が国家神道問題に集中してしまうのは、近代の持つ多様な宗教性の重要な一部が失われる結果となり、また、近代を通して東アジアを舞台に布教して行った、神道とアジア宗教との関係を理解するための土台としての可能性もなくなってしまうだろう。戦後「教派神道連合会」という親睦団体に加入し

た大本教を「近代教派神道」として認識することや⁽⁷⁾、教派神道の付属教会だった「神風会」を教派神道と表現するなどは⁽⁸⁾、日本と韓国を問わず教派神道に対する概念的な混乱が続くのも近代教派神道の統合的な研究の不在、または宗教としての教派神道を意味づける研究の不在から生じた問題にほかならない。

前でも述べたが、本稿で注目したいのは、近代の教派神道を宗教者という視点から捉えなおすことである。そこで、村上重良のように「国家神道」との深い関係を論ずる中での教派神道ではなく、また井上順孝のように教派神道を伝統神道や創唱宗教の枠組みから捉える視点への新たな挑戦になりかねない。

井上は『教派神道の形成』で、戦前後の代表的で総合的な教派神道研究として戦前の田中義能の「神道修正派の研究」を始めとする神道諸教派の研究（1932—1937）、中山慶一の『教派神道の発生過程』（1932）、鶴藤幾太の『教派神道の研究』と、戦後の村上重良の「教派神道」（1964）・『国家神道と民衆宗教』（1982）などを取り上げるなど、教派神道研究の歴史を詳しく分析するなど、戦後の教派神道研究では最も丁寧で細密な分析を行っている。

特に井上は、村上の民衆宗教とそれ以外の神道諸教派という区分を継承しつつも、既存の研究から取り外されていた神理教・神道修正派・神習教・大成教などを近代の宗教運動として捉えようとした。井上の研究は近代の神道諸教派に対する新たな価値を求めたものとして高く評価すべきであろう。ところが、井上は神理教を分析するに際して次のように述べている⁽⁹⁾。

経彦はその土地の名称をとって「明誠代神」とされた。これは一種の生神的位置づけに類比できないこともない。しかし重要なのは、彼が独自の神話を作ったという意識をもっていないことである。すべては、神理として記紀などに明示されており、彼はそれを分かりやすく解き明かすという立場である。神理教の創始者は経彦であるが、神理教は、既存の神道的宗教伝統から跳躍したところに存するわけではない。

神理教の教祖たる佐野経彦は、その主な活動舞台となる地域（北九州）で「明誠代神」と呼ばれたようだ。金光教のように教祖が新たな神格として尊崇されたと考えられる。が、井上は神理教が伝統の神道を継承したという視点から「明誠代神」の意味を看過し、また経彦も「記紀」の意味を分かりやすく明かしたのみで、自分の独自性を見せなかったと評価した。ところで、「明誠代神」のような新たな神格の創造や「記紀をわかりやすく解き明かす」ことこそ、中世以来に宗教や文芸などの世界で盛んになってきた神話注釈の伝統の継承であり、新たな神話創造の様相として見るべきではなからうか。論者としては、神理教のように「記紀を解釈」したり、教祖を神格化したりすることこそ「近代宗教」の特徴が読み取れるところであり、また、近代的な合理性の視点から見れば荒唐無稽かも知れないが、それは中世的な神話解釈によって宗教アイデンティティを求めることこそ、「近代宗教」のもう一つの可能性ではないかと

考えられる。

神道系新宗教は創唱宗教であり、ほかの教派神道は近世国学や復古神道の影響を受けた伝統神道というのが井上以降の基本的な視点である。彼は村上が教派神道の一部を国家神道に回収した論理からは離脱したが、教派神道のアイデンティティーを近世の思想空間から求めようとした村上の論理からは離れられなかった。そこで、井上のいう「伝統」とは、村上と同じく近世の国学や復古神道を指していることがわかる。しかし、東より子が「宣長神学」といったように本居宣長は『古事記』を中心とする神学を形成してきたといい⁽¹⁰⁾、斎藤英喜や山下久夫などが宣長や平田篤胤を神話解釈によって新たな古代を構想してきた「近世神話」の創造者として再評価したように、宣長と篤胤国学は、中世的な注釈の方法によって近世に新たな古代を構想する神話創造を行った人物として位置付けることもできる⁽¹¹⁾。神話を解釈することは、ただの伝統の継承というよりも、新たな神話創造という視点から読み取り、その時代の生んだ新たな宗教的な価値を求めるべきであろう。

これからは経彦の生涯と教義を取り上げつつ、近代に成り立った新たな神話創作の世界に入り込んでみよう。

2. 佐野経彦による神理教の開教と展開

佐野経彦は、1834年豊前徳力で佐野経勝の子として生まれた。幼名は左吉磨、後に右吉磨と変え、最後に経彦と称した。父の経勝から神道を学んだが、若い時には医業に勤めたという。経彦の宗教家なることや、彼の思想形成に大きな影響を与えたのは父の経勝と師の西田直養であったようだ。父の経勝は栄名井聡翁（1733—1814）の影響を受け、また聡は垂加神道の系統である国学者加賀美光章（1711—1782）の影響をも強く受けたという。また、経彦は青年時代に国学者である西田直養の影響をも強く受けるが、直養はまた平田篤胤からも影響を受けたことが確認される。その他、直養は大国隆正、鈴木重胤、屋代弘賢、伴信友などの国学者とも交際があったという⁽¹²⁾。

経彦は18歳（1850）のときにこの直養に入門して国学を学んだ。従来の説では直養が本居大平門流の国学者のように説かれたこともあるが、最近では平田国学の影響が明らかになっており、そこで経彦の思想体系も篤胤の影響が強いと見做される。

とにかく、経彦の医道は祈祷と施薬を兼ねたいわゆる「皇道医道」で、そこから人を救うという宗教活動に転じて行ったとする。1878年に彼の思想体系においてもっとも主要な著書『神理図』を著した。これが経彦の宗教者としての出発であろう。

宗教者としての経彦は、1879年教導職試補となり、1880年7月には神理教会の開設許可を内務省からもらった。このようにして神理教は神道事務局所属の教会という資格から本格的な宗教活動を始め、主に北九州を中心として信者層を形成していき、そこから各地に講社を結集し

て勢力を拡張した。1883年経彦は大講義となり、また1885年には権中教正となった。教勢が拡張することにもない、教会の内部では神道（本局）からの一派独立を願う声が強まった。その過程で問題が起こり、1889年神理教会は御嶽教に転属する。同年、経彦は御嶽教の大教正となった。1891年には990名の信徒代表による連署によって神理教の一派独立を帝国国会に請願し、1894年10月ようやく許可が出て、経彦を初代管長として神理教は一派独立を達成した。1906年2月には韓国統監に朝鮮布教を願う建白書を送るなど情熱な布教活動や著述活動を行った経彦は、1906年10月に死去する。2代管長には経彦の長男である佐野伊豆彦が就任した。3代管長には伊豆彦の長男である佐野珍彦が就任し、その時巫部に改姓した。4代管長は巫部健彦であり、現在は5代管長の巫部祐彦が勤めている。

前述したが、井上は教派神道の組織化類型を樹木型と高坏型と区分した。樹木型とは、組織の中心部分と末端部分が基本的に同質の運動として連続しているものである。対して高坏型とは、組織がある程度の類似性はあるが、多少異なる性格の複数の組織が一つの公認された組織の中に雑居するという形態である⁽¹³⁾。井上は神道系新宗教のほとんどが樹木型であるが、他の教派神道はほとんど高坏型が多いとした。この類型化こそ、従来の新宗教の研究から新宗教と教派神道を典型的に区分した代表的なものだといえるのだ。

とにかく、この分類によれば、神理教は初期には樹木型を備えていたが、後に高坏型になっていたケースだという。北九州という地方から始まったこの教団は、中央に進出して独立した教派として認められるために外の講や教会を吸収してきた。戦後にこの教団から離脱する教会が相継ぐのも、かかる組織の構造が一つの原因となったと井上は分析している⁽¹⁴⁾。かかる構造分析によって近代日本宗教の性質を理解することは重要であろう。が、教派神道を創唱宗教（樹木型）とその他の教派神道（高坏型）のように二分化することは、果たして妥当だろうか。むしろかかる二分化によって近代教派神道の独創的な宗教性が見失ってしまうのではなかろうか。このような構造化への反発として、これから経彦の神話解釈の世界に飛び込み、神理教の独創的な宗教性について考えてみよう。

3. 神話解釈によって創造される古代（一）：巫部の系譜から見る神話創作の世界

神理教の始祖になる神は、饒速日命（以下、ニギハヤヒ）である。経彦は『神理教由来記』で「謹て本教の起由を尋ぬるに天照大神の御孫饒速日命より巫部の世々伝へたる」とし、ニギハヤヒから由来を求めている。周知の通り、ニギハヤヒは物部氏の始祖神となっている。そこで経彦はニギハヤヒから物部氏、そして巫部に繋がる家系図を作り、経彦自身がその77代に当たるとした。中山慶一はその道統について次のように述べている⁽¹⁵⁾。

教祖の語る所に依れば其初め天照大神は御孫饒速日命をして天孫の為に御祭の神事を司ら

しめんとして天璽十種瑞宝を始め諸々の神術を授けて天降された。(中略)七代の孫伊香我色雄命に至つて天津言霊を明かにし世の人の吉凶禍福の来たる由縁を論し物述べ明かにした。(中略)時に雄略天皇病あり、兄寄特に豊国より召されて神術を行った所天皇の病忽癒えたので大いに御感にあづかり巫部の姓を賜つた。是が即豊国巫部の始めであると言ふ。

神理教の家系図は、経彦の語りによってなされたことがわかる。つまり経彦は、巫部の起源がニギハヤヒから始め、雄略天皇によって巫部の名字を得るようになったという自家の歴史を作ったのである。

ところで、この歴史からはまた幾つかの興味深い事実が読み取れる。その一つは、ニギハヤヒがアマテラスの孫であるという表現であり、もう一つは、雄略天皇の病を癒したことから巫部という名字をもらったということである。問題はこれらの内容が『古事記』や『日本書紀』からは見当たらないとのことだ。

ニギハヤヒは『古事記』では「邇芸速日命」、『日本書紀』では「饒速日命」と記されている。ところが、『古事記』と『日本書紀』でのニギハヤヒは、神代に登場する「神」ではない。神武天皇の東征のときに活躍する「人」なのである。このように「人」であったニギハヤヒが、突然アマテラスの孫、また天孫降臨するホノニニギの兄として登場し、さらにはホノニニギに先立って地上に降臨して平定を済ましたという新たな神話が作られるのが『先代旧事本紀』の神話である。

天照太神、詔して曰はく、「豊葦原の千秋長五百秋長の瑞穂国は、吾が御子、正哉吾勝々速日天押穗耳尊の知すべき国なり」と言寄さし詔ごと賜ひて、天降したまふ時に、高皇産靈尊の児思兼神の妹万幡豊秋津師姫栲幡千々姫命を妃と為して、天照国照彦天火明櫛玉饒速日尊を誕生す。(『先代旧事本紀』卷第三「天神本紀」)

『古事記』『日本書紀』からは見当たらないニギハヤヒの誕生譚である。『先代旧事本紀』は九世紀に物部氏の氏族神話として創作されたというのが最近の通説である。つまり、このテキストは古代以来聖徳太子の作と認められ、近世初に至るまで『日本書紀』よりも遙か古い歴史書として高く評価されてきたが、近世の「実証的」な文献分析が発達すると後代の偽作というのが判明され、歴史書としての権威はなくなってしまった⁽¹⁶⁾。

経彦が当時『先代旧事本紀』のかかる位相変化を気付いていたかは不明である。ただし、ニギハヤヒがアマテラスの孫という伝承を家系図の核心として設定するなどの態度から見れば、彼が『先代旧事本紀』を真の歴史として信じていたのは確かであろう。さらに、経彦は『先代旧事本紀』の物部氏系統を自家の系統として解釈しており、それはある意味で物部氏の『先代

『旧事本紀』のような新たな神話創造の世界をも継承したようにも見える。巫部氏の神話解釈伝統は、九世紀まで遡ってその由来を求めることも可能であろう。いずれにせよ、ニギハヤヒから自家の起源を求めることは、近代的な「実証」から見れば、荒唐無稽な神話系統の踏襲とそれに連なる荒唐無稽な巫部家の神話作りに過ぎないだろうが、論者はむしろ経彦が敢えて『先代旧事本紀』から自家の起源を求めたことこそ注目すべき点であると考えられる。近代的な合理性から離れている神理教の独特な面であると言えるためである。

もう一つ、経彦は自家が「巫部」の姓をもらったのが、雄略天皇の病を癒したことからであるとした。もちろん、この内容も『古事記』『日本書紀』には見当たらないものの、この発想は「中世日本紀」の文脈に通じると考えられる。

古代から『日本書紀』は日本の正統な歴史書としての地位を占めてきた。720年の編纂からほぼ30年ごとに6回にわたる朝廷主導の「日本紀講」が行われるなど、このテキストはもっとも権威のある歴史書であった。その権威のためであろうか。中世に入ると数多くの知識人や宗教者は「日本紀に曰く」の形で『日本書紀』からの引用を語った。しかし、実際には『日本書紀』に記されておらず、作者によって新たに創作される場合が多かった。無論、かかる中世の神話注釈や創作物のほとんどは、近代以降『日本書紀』の偽作・亜流として貶されてきた。

ところで、かかる中世の創作世界こそが中世知識人たちの「知の営為」であったという視点から再評価しようとする動きが始まった。その出発として評価されるのが伊藤正義による「中世日本紀」の研究である⁽¹⁷⁾。中世に形成した祭文・儀礼・講式・偽経などをも神話として読み取る「中世神話論」の研究も始まる⁽¹⁸⁾。中世以降の注釈や祭文・儀礼、偽経などを古代神話の亜流ではなく、新たな中世の神話として再評価する視座は様々な展開を見せつつ定着しつつある。

経彦の「雄略天皇の病を癒してから巫部の姓をもらった」という語りは、「中世日本紀」とほぼ同じパターンを見せている。形式上で「日本紀に曰く」の表現は使っていないが、『古事記』『日本書紀』に登場する天皇の歴史から自家の「姓氏」の由来を求める意図は、中世に『日本書紀』を基にして新たな神話創造を行った物語の世界と通じると言えるのだ。さらに、経彦が「日本紀に曰く」という形式から逸脱していることこそ、近代に成された神話創作のもう一つの類型として見て取るべきではなかろうか。「中世日本紀」のような中世神話創造の伝統が経彦によって近代の宗教世界に再生しているとも言えるのである。

経彦の家系図に対して中山慶一は「たとへ饒速日命云々の事は後年の仮託であるとしても、兎に角何時の頃から豊国徳力の辺で天在諸神を奉斎し、神道的な禁厭祈祷を為す呪術宗教的な伝統を守る家系のあつたことは事実である」とするなど、巫部家の伝統の継承を強調した⁽¹⁹⁾。また、井上は「ちなみにこの系図は最初の部分を、物部氏の系図と対照してみても、いくつかの齟齬が見だされる」としつつも、「日本の古典に記された神々と、自らとを繋ぐ一本の糸が存在するという出自アイデンティティは、彼の神道家としての理念を形成し、自らの使命を了

解していく上で、大きな力をもったと考えねばならない」といった⁽²⁰⁾。両者は共に神理教を伝統神道として保持しており、そこでいう伝統とは近世を指していることがわかる。が、前述したように経彦の発想は中世的な神話創造や解釈の方法によって近代の神話を創造したことが明らかである。

従来の教派神道研究者によって提示された伝統とは近世を指すことであり、主な思想体系としては平田篤胤からの系統が強調されたが、神理教から読み取れる神話解釈の流れは必ずしも近世に帰結するものではなかったことがわかった。では、ここからまた疑問になるのは、近世の思想空間は果たしてどのように形成されたのだろうか、と言うことである。これからは近世神話解釈の世界について詳しく考察してみたい。特に、宣長・服部中庸と篤胤、そして経彦の天地生成神話に連なる神話解釈を中心としてその関係を解明してみよう。

4. 神話解釈によって創造される古代（二）：宣長と篤胤神話学の近代化

『古事記』が神話解釈の歴史の中で注目されるのは、宣長が『古事記伝』を編纂してからだ。無論、近世までも歴史書としての位置付けは『日本書紀』がメイン・テキストで、『古事記』はサブ・テキストに過ぎなかった。にも拘らず、宣長は『古事記』を中心として日本の純粹で、もっとも古い古代のイメージを近世に召喚させようとした。

従来の宣長に対する評価は、近代の実証的な文献学や国文学の祖とされることであった⁽²¹⁾。この評価には、当然彼の非合理性や主観性、そして『古事記』に対する信仰性などが排除されていた筈である。しかし、前述したように最近では宣長こそが『古事記』中心の神学を形成してきたという主張もあり、宣長こそが中世日本紀や中世神話の継承者であると看做す研究や彼が『古事記』を信仰したという立場から読み取る研究など⁽²²⁾、宣長を「近世神話」の創造者として取り扱う視点もあらわれつつある。

さらに、近世には宣長の弟子でありながらも、むしろ彼の文献学を破壊し、また独自の古代を想定して新たな神学を構築した人物として平田篤胤がいる。近代文献学からみれば、彼は宣長の異端の弟子とされるが、両者は共に近世神話の創造を構築してきた人物である。もちろん、彼らの構想した古代は、近世によって再設定され、新たに創造された古代であった。

では、宣長をはじめとする近世の国学や復古神道は、近代の神理教にどのような影響を与えたのだろうか。ここでは宣長『古事記伝』の影響を受けて作られたとする中庸の『三大考』、篤胤の『靈能真柱』と、経彦の『神理図』や『本教神理学入門』の天地生成神話を検討しつつ、その影響関係を考えてみる。

周知の通りに『三大考』は、中庸が宣長の『古事記伝』と『天地図』を基にして世界が創造される過程を10図の形式で作ったものである。『三大考』が宣長から逸脱したという批判もあったが、この図が『古事記伝』の第17巻の付録として収めていることから見れば、宣長も認め

たようだ⁽²³⁾。また、『靈能真柱』は、宣長の『古事記伝』と『三大考』を基にして構築した篤胤の世界認識の産物である。

『古事記伝』でもっとも重要な概念は「ムスビの神（タカミムスビ・カミムスビ）」である。宣長はムスビを「生成の靈異な神」として解釈した。「ムス」は生成の意味で、「ビ」は靈異を意味するという。万物はそもそも「死物」であるが、ムスビの神がそれを動かしているという考えなのである。

しかし、『古事記』のどこにもムスビの神が世界を生成したという記事はない。これについて斎藤は、宣長が『古事記』に抜けている天地生成の問題を『日本書紀』「天地創生神話」の影響を受け、新たに創造したものであると主張した⁽²⁴⁾。また、これは宣長が当時に広まっていた儒学的な世界観、すなわち世界には気が満ちていて、万物はそれ自体に活力が内在しているという世界観を否定し、日本の神によって世界が生成したという論理の解釈であったとする主張もある⁽²⁵⁾。

中庸の『三大考』第1図には「天之御中主神・高御産巢日神・神産巢日神」が登場する。『古事記』の「天地初発」にあらわれた三柱の神が天地生成の前段階に存在したという設定であり、その三柱の神から「一物」があらわれるという。これについて中庸は「此ノ物の、虚空に初めて生れるより始めて、次第に第十図の如くに、成るまで、これ皆悉く、高御産巢日ノ神・神産巢日ノ神の産靈によりて、生成る也」と記している。宣長のムスビの論理がそのまま反映されていることがわかる。その「一物」から神々は生まれ、第4図で世界は天・地・泉と区分されるなど、三大（天・地・黄泉）の世界構造は設定される。

篤胤の『靈能真柱』も『三大考』と同じく10図の形であり、世界も三柱の神から始まる。そこから一物が生まれ、天・地・泉の世界構造をなすなど、天地生成が『三大考』とほぼ同じである。さらに、篤胤も世界生成の中心が「ムスビ」の神であるとした。ただ、タカミムスビとカミムスビを男女の神として区分し、男神は顕事、女神は幽事を司るという新たな解釈をしている。かかる『靈能真柱』解釈から明らかになる篤胤神話の特徴は、幽事の中心として「死後の魂の行方」を解明することにある。

さて顕明事と幽冥事との差別を熟想ふに、凡人も如此生て現世に在るほどは、顕明事にて、天皇命の御民とあるを、死ては、その魂やがて神にて、かの幽霊・冥魂などいふ如く、すでにいはゆる幽冥に帰けるなれば、さては、その冥府を掌り治めす大神は、大国主神に坐せば、彼神に帰命ひ奉り、その御制を承け賜はることなり。さてありつ々この顕世なる君親また子孫に幸はふこと、大国主神の隠り坐しつ々も、世に幸ひたまふが如し。

顕界では天皇に支配を受けるが、人が死ぬとその魂は神となって幽霊や幽魂のようになる。幽霊が幽冥の世界に帰るとその死後の世界を支配するオオクニヌシに帰属されるという解釈で

ある。幽冥の世界を支配するオオクニヌシという解釈は『古事記』や『日本書紀』にはない篤胤のみの独特な「近世神話」の創造なのだ⁽²⁶⁾。

ところで、宣長や篤胤は、共に天竺や漢国から伝来された仏教と儒教の論理を排撃しつつ、日本の神代こそが世界の始原であると主張した。

天竺の国の説などは、ただ、世の女童を欺くが如き、妄説なれば論ふにも足らず、また漢国の説などは、何もやや、物の理を深く考へて、造れるなれば、打聞には、げにもと信らるる如くなれども、熟く思へば、是も亦みな妄説なり。

然るを漢人など、この天地の始を、かの大極・陰陽など云ふ小理を以て、かしこげに説作は、皆この産霊の神霊によりて、生ることを知らざる故の妄説なり。

天竺の国の説は仏教であり、漢国の説は儒教である。儒教と仏教の説を合わせて妄説と規定する論調である。とくに、中国で天地の始まりが太極や陰陽によってなされたと主張するのは「小理」であり、「ムスビ」の神霊によってなされたのを知らない妄説であるとした。しかし、このような仏教と儒教への排撃とは異なって、宣長と篤胤は当時の洋学の影響を受けていたことがわかる。彼らの神代構造の形成には西洋天文学の影響が強かったというのがすでに判明されている⁽²⁷⁾。とくに西洋天文学の影響によって宣長は、アマテラスの「普遍性」を求める神話解釈行っており、これこそが近世神話の特徴であるという主張もなされている⁽²⁸⁾。このように、近世の国学者たちは東アジアの知ともいえる仏教と儒教を排撃し、代わりに西洋天文学を受け取り、新たな近世の知を形成しようと図ったのである。彼らのいう日本の純粋な古代とは、洋学との習合によって創造された古代であったのだ。

では、近代に経彦はどのような天地の生成を語っているだろう。彼も中庸や宣長のように『神理図』という宇宙生成図を著した。ところで、16図の『神理図』から天地生成の場面を見ると、『三大考』や『靈能真柱』の最初に出ている「三柱」が出ないことが目を引く。第1図には真ん中に一神が立っており、「六合無不気矣」と「其氣之為主宰是者謂神」という内容が記されている。天地と四方が全て「気」ではないものなく、またその気を主宰するのが「神」であるとした。ここでの「神」は、アメノミナカヌシを指す。また、『本教神理学入門』にも「天地未開闢、大氣在蒼旻、持其氣為神、是御中主神」とするなど、天地生成の前には「一氣」があり、それを掌るのがアメノミナカヌシとするなど、「一氣」とアメノミナカヌシが一元化している。次に「日」に属する五神（別天神）と「月」に属する神たる「国常立神」が誕生する。

かかる内容からみれば、経彦の天地生成に対する解釈は宣長や中庸、篤胤の世界観から大きく離れていることがわかる。近世宣長や篤胤にとって世界生成は「ムスビ」の力が前提になっ

ていたが、近代の経彦の神話解釈では「ムスビ」が取り消され、むしろ近世国学では積極的に否定された儒教の「一气」を神と一元的に捉える解釈が新たに生じたのである。

では従来の研究のように果たして神理教は篤胤の国学の伝統を継承したのだろうか。ムスビの神から世界生成の始原を求める宣長・篤胤からみれば、経彦は排撃すべき「妄説」であり、異端に当るだろう。経彦の神話解釈は宣長や篤胤の説をそのまま継承したものではなく、むしろ、近世とは異なる新たな近代神話を創造したとも言えるであろう。

ところで、このように天地創生が「一气」から始まるという論理は、必ずしも近代に至って新たに提起されたものではない。すでに中世の神話解釈世界から説かれてきたものである。室町期の忌部正通の著作とされる『神代卷口訣』（1376）では『日本書紀』の「古天地未剖，陰陽不分，混沌如雞子，溟滓而含牙」について「混沌如雞子者，以元氣融豊圓然，譬卵之狀與漿」と解釈した。世界生成の前に混沌している様子が玉子のようになったのは、「元氣」が重なって丸のようになったためだという解釈である。ここでの「元氣」は天地を生成するものの、経彦のいう天地創世の「一气」と相通じるものである。

「一气」による天地生成説は、中国の宋代に盛んになった性理学、その中でも朱子学の「理気二元論」とは異なる周敦頤の「気一元論」からの影響が考えられる⁽²⁹⁾。従来の中世宗教論や中世神話の中でもっとも重要な思想体系として働いたのは仏教であるが、このように一部では儒学や陰陽五行説などによる神道解釈から中世の神話世界を創出してきた。近世に入ると「理一元的」な朱子学を基にする神道の解釈がなされることから見れば、「一气」から起源を求める経彦の神話解釈は、中世の「元氣」の神話解釈に連なるものとして読み取らざるを得ない。

では、経彦は、なぜ儒学的な「一气」論理を受け取り、そこから神理教の教義を形成してきたのか。そこにはキリスト教の存在と大国隆正に代表される幕末から明治初期の国学者たちの影響を考えなければならないだろう。

明治維新後、宗教としての神道界でもっとも重要な課題の一つは、神道思想や教団体制を構築していくことによってキリスト教に対抗することであった。それに絡むこととして、維新後には幕末から多数派をなしてきた篤胤派が後退し、大国隆正を中心とする津和野派が勢力を得たことが注目される。大国は神道の役割をキリスト教対策の中で捉えようとしており⁽³⁰⁾、篤胤派が儒教や仏教を排除したことに対して、キリスト教に匹敵する高次の神道を構築するために神道と儒教・仏教との結束を唱えた。大国の国学は篤胤の復古神道と相当に隔たっていたのだ⁽³¹⁾。

経彦の天地生成神話の解釈はこのように流動していた近代国学の影響を強く受けたと考えられる。まず、経彦はキリスト教の脅威から皇国日本を守るために宗教活動を始めたと謂われるほど、キリスト教に強い対抗意識をもっていた。彼が1894年ロシア正教の主教たるニコライと会見を行い、日本神道がキリスト教よりも優越であると強く主張したのが端的な例である。なお、経彦は、神道を中心として儒教や仏教を融合することによって神道思想の優越性と普遍性

を確保しようとしたのであろう。つまり、彼の「気一元論」的な神話解釈は、世界生成の根源神たるアメノミナカヌシに唯一神・主宰神の性格を付与することによって、神道神理教の世界普遍宗教としての位相定立を図ったと考えられるのである。

ところで、ニコライとの会見中に経彦は、宣長が専ら儒学をする人であり、『古事記伝』は「孫の姿をみて祖父のことを書いた」ものであると非難している⁽³²⁾。宣長を儒学者として認識し、またその点を非難するのは興味深いが、いずれにせよ、この発言は経彦の神学が宣長国学から離脱していることを見せてくれる。宣長が日露戦争の後に芳賀矢一によって日本文献学の象徴的な人物として取り上げられ、国民国家形成期に日本伝統思想を代表する人物になったことを考えれば⁽³³⁾、経彦の宣長評価は、まだ近代国民国家体制を支える存在として回収されなかったときの宣長への批判として重視すべきではなかろうか。

以上、神話解釈の歴史から見れば、経彦が宣長や篤胤の継承という従来一般化された論理には同意できない。彼の神話解釈は、むしろ篤胤の国学から離れ、儒教を吸収する新たな近代の神道思想を創造したのである。神理教が近世の伝統を継承したというよりは、さらなる中世に遡り、そこから近代の思想空間に新たな古代を構築する「近代神話」を創造してきたという方がより妥当な位置付けになるだろう。

おわりに

1906年、経彦は人生の最後を向かいつつも、朝鮮布教のために韓国統監に建白書を送り、朝鮮はスサノヲの支配した国で、この韓民を教化すべきであるとした。この建白書からは、朝鮮はスサノヲの支配する冥界であり、日本はアマテラスの支配する顕界という認識が読み取れ、冥界の人々を顕界に取り戻すべきであるという論理が成り立つ。経彦は神理教の教義として朝鮮を救うべきだと考えたのであろう。

このように神理教を含め大部分の教派神道は、日本帝国の植民地開拓とともに海外に進出していく。神理教も1906年にはすでに韓国に進出しており、1933年には台湾にも進出するなど、海外教化に力を注ぐ。ところで、神理教が西洋やキリスト教の進出に対抗するためにアジアに進出したのか、海外侵略の路線に賦役したことに過ぎないかについては未だ答えられない。無論、当時の東アジアに広まっていた「アジア主義」と教派神道のアジア進出には何らかの繋がりがありうると考えられるが、この問題はまだ勉強不足なので、これからの課題としておきたい。ただ、儒教や仏教などの思想を受け取った神道思想を以ってキリスト教に対抗するという発想は、アジアの団結によって西洋勢力に対抗すべきであるとしたアジア主義の思想となんらかの繋がりを持つのではないかと推測する程度は可能である。この問題は近代教派神道の多様性を尋ねるためのもう一つの可能性であると考え、継続して検討していくべきであろう。

註

- (1) 論者は2015年1月、天理大学で開催された「東アジア宗教研究フォーラム」で「教派神道と「近代神話」研究の可能性模索——韓国に輸入された神道、実行教・神理教を中心として」という論考を発表し、その韓国語論文を2015年6月韓国外国大学校日本研究所で発行する『日本研究』64号に掲載した。
- (2) 韓国で神道13派に神道本局ではなく「丸山教」が入っているのは, 문혜진 「일제식민지기 종교와 식민정책－경성신사 사례를 중심으로」(漢陽大学校博士論文, 2015) であり, 神道本局を神社神道と取り扱ったのは, 李元範編『韓国内日本系宗教運動の理解』(JNC, 2008) である。
- (3) 立花一成『新興宗教16教団解説集』(栄光出版社, 1974); 村上重良『新宗教』(評論社, 1980) と『国家神道と民衆宗教』(吉川弘文館, 1982) などがある。
- (4) 村上重良, 前掲(3)に同; 安丸良夫「天皇制下の民衆と宗教」(『岩波講座日本歴史16 近代3』, 1976) などがある。
- (5) 井上順孝『教派神道の形成』(弘文堂, 1991)
- (6) 井上順孝, 前掲(5)に同
- (7) 平野信喜「近代教派神道開祖者の幸福観——福祉心理学の視点から」(『聖カタリナ大学・聖カタリナ大学短期大学部研究紀要』23号, 2011)
- (8) 安藤礼二『折口信夫』(講談社, 2014)
- (9) 井上順孝, 前掲(5)に同
- (10) 東より子『宣長神学の構造——創造された「神代」』(ぺりかん社, 1999)
- (11) 山下久夫「「近世神話」からみた『古事記伝』注釈の方法」(森話社, 2010); 斎藤英喜「宣長・アマテラス・天文学: 近世神話としての『古事記伝』のために」(『歴史学部論集』第一号, 2011) などがある。
- (12) 井上順孝, 前掲(5)に同
- (13) 井上順孝「教派神道の地域的展開とその社会的条件」(『国学院雑誌』第104巻第11号, 2003)
- (14) 井上順孝「戦後社会における神理教の地域的展開」(『国学院大学日本文化研究所紀要』第100輯, 2008)
- (15) 中山慶一『教派神道の発生過程』(森山書店, 1932)
- (16) 権東祐『スサノヲの変貌——古代から中世へ』(佛教大学, 2013)
- (17) 伊藤正義「中世日本紀の輪郭——」(『文学』第40巻第10号, 1972)
- (18) 中世神話研究については山本ひろ子『中世神話』(岩波書店, 1998); 斎藤英喜『読み替えられた日本神話』(講談社, 2006); 伊藤聡『中世天照大神信仰の研究』(法蔵館, 2011) などからその大体の研究方法と研究史が確認できる。
- (19) 中山慶一, 前掲(15)に同
- (20) 井上順孝, 前掲(5)に同
- (21) かかる宣長に対する評価として代表的なのは, 村岡典嗣『本居宣長』(警醒社書店, 1911) を始めとして『日本思想史研究』(岡書店, 1940), 『宣長と篤胤』(創文社, 1957) などの著作が取り上げられる。
- (22) 山下久夫・斎藤英喜, 前掲(11)に同

- (23) 西川順土「三大考を中心とする宇宙観の問題」(神宮皇学館編、『神葬祭総合大事典』, 雄山閣出版, 1941)
- (24) 斎藤英喜『古事記はいかに読まれてきたか』(吉川弘文館, 2012)
- (25) 遠藤潤『平田国学と近世社会』(ペリカン社, 2008)
- (26) これについて中世神話との繋がりを求めつつ近世神話としての篤胤神話を主張したのは, 斎藤英喜「戦死者の記憶・靖国・折口信夫——神話解釈史の視点から」(『日本文学』六四号, 日本文学協会, 2015) 参照。
- (27) 遠藤潤『平田国学と近世社会』(ペリカン社, 2008)
- (28) 斎藤英喜『古事記はいかに読まれてきたか』(吉川弘文館, 2012)
- (29) 中国の儒学でも天地の生成について本格的に理法的な解釈し始めたのは北宋に入ってからであるという。とくに, 北宋の象数学者たる劉牧(1011—1064)は『易數鉤隱図』で、「太極者, 一気也。天地未分之前, 元氣混而為一。一氣所判是曰兩儀」といい「太極即一気」の論理を展開した。これは周敦頤(1017—1073)の「太極図」の形成と無関係ではない。
- (30) 桂島宣弘『幕末民衆思想の研究』(文理閣, 1992)
- (31) 島園進『国家神道と日本人』(岩波書店, 2010)
- (32) 「日本新党佐野経彦翁・露国聖教ニコライ氏 宗教問答」(井上順孝, 上掲(5)に収録されているのを再引用する)
- (33) 一戸渉『上田秋成の時代〈上方和学研究〉』(ペリカン社, 2012)

参考文献

- 村上重良『新宗教』(評論社, 1980)
- 村上重良『国家神道と民衆宗教』(吉川弘文館, 1982)
- 立花一成『新興宗教16教団解説集』(栄光出版社, 1974)
- 安丸良夫「天皇制下の民衆と宗教」(『岩波講座日本歴史16 近代3』, 1976)
- 井上順孝『教派神道の形成』(弘文堂, 1991)
- 井上順孝「教派神道の地域的展開とその社会的条件」(『国学院雑誌』第104巻第11号, 2003)
- 井上順孝「戦後社会における神理教の地域的展開」(『国学院大学日本文化研究所紀要』第100輯, 2008)
- 東より子『宣長神学の構造——創造された「神代」』(ペリカン社, 1999)
- 山下久夫「「近世神話」からみた『古事記伝』注釈の方法」(森話社, 2010)
- 斎藤英喜「宣長・アマテラス・天文学: 近世神話としての『古事記伝』のために」(『歴史学部論集』第一号, 2011)
- 斎藤英喜『読み替えられた日本神話』(講談社, 2006)
- 中山慶一『教派神道の発生過程』(森山書店, 1932)
- 権東祐『スサノヲの変貌——古代から中世へ』(佛教大学, 2013)
- 権東祐「教派神道と「近代神話」研究の可能性模索——韓国に輸入された神道, 実行教・神理教を中心として」(『日本研究』64号, 2015)
- 伊藤正義「中世日本紀の輪郭——」(『文学』第40巻第10号, 1972)

- 山本ひろ子『中世神話』（岩波書店，1998）
- 伊藤聡『中世天照大神信仰の研究』（法蔵館，2011）
- 西川順土「三大考を中心とする宇宙観の問題」（神宮皇学館編，『神葬祭総合大事典』，雄山閣出版，1941）
- 斎藤英喜『古事記はいかに読まれてきたか』（吉川弘文館，2012）
- 遠藤潤『平田国学と近世社会』（ぺりかん社，2008）
- 桂島宣弘『幕末民衆思想の研究』（文理閣，1992）
- 島園進『国家神道と日本人』（岩波書店，2010）
- 一戸渉『上田秋成の時代〈上方和学研究〉』（ぺりかん社，2012）
- 平野信喜「近代教派神道開祖者の幸福観——福祉心理学の視点から」（『聖カタリナ大学・聖カタリナ大学短期大学部研究紀要』23号，2011）
- 安藤礼二『折口信夫』（講談社，2014）
- 문혜진「일제식민지기 종교와 식민정책 - 경성신사 사례를 중심으로」（漢陽大学校博士論文，2015）
- 李元範編『韓国内日本系宗教運動の理解』（JNC，2008）

（くおん とんう 共同研究嘱託研究員／韓国・圓光大学校研究教授）

Exploring Sectarian Shinto religiosity from the perspective of the research on mythology interpretation: on the case of Shinrikyo

KWON Dongwoo

Abstract

Modern Japan had two types of Shinto: National Shinto and Sectarian Shinto. However, Post-war Japanese society forced Sectarian Shinto into the the category of National Shinto or treated it like traditional Shinto. What traditional Shinto meant was strongly influenced by ideas from Reformation Shinto and late Edo period Kokugaku ideology. This paper questions the generalization of Sectarian Shinto as traditional Shinto, and explores the individual religiosity of Sectarian Shinto as modern religion. In particular, it focuses on Shinrikyo as a religious order, and explores how its founder Sano Tsunehiko depicted classical mythology based on his interpretation of it. Furthermore, this paper seeks to shed light on the possibility of Sectation Shinto as “Modern mythology”.

Keywords: Sectarian Shinto, Shinrikyo, interpretation of mythology research, Early Modern mythology, Sano Tsunehiko