

神話と儀礼

— 神道神学の方法論をめぐって —

中野裕三

はじめに

凡そ、神道信仰の内容を理解するにあたり、いったい神道の如何なる契機（表出形態）に着目するべきであるのか。かかる余りにも巨視的な観点というものは、学術論文のテーマとして相応しくないものなのかもしれない。しかし、「神道とは何か」、より厳密に云えば、神道信仰のアイデンティティを明確にすることを学問的な課題とする神道神学にとって、その学問内容を左右する極めて深刻な問題であるかと思われる。

さしあたり、当該問題を考察するにあたり、その手掛かりとして、これまでの神道神学研究の動向を確認することから始めてみたい。ここでは、自らの専攻を神道神学であると認識する小野祖教・上田賢治両博士の神学研究を取り上げることとする。

昭和二十年十二月、占領軍総司令部（GHQ）によって発出された所謂「神道指令」は、明治維新以降、敗戦に至るまでの膨大な神社関係の制度や法令を廃止するものであった。ここに、明治初年以降の神社の国家管理体制は終焉を迎えたのであり、翌昭和二十一年二月に公布された「宗教法人令改正（「神社」を加える）」に従って、大半の神社は行

政的に宗教法人として位置づけられた。かくして、同年二月に創設された全国神社の包括団体としての宗教法人神社本庁は、神社神道が宗教であることを前提として、神社神道の統一的な教義を模索するに至った。かかる趨勢に於いて、國學院大學元教授小野祖教は、神社本庁の神祇部教化課長に就任したのであった。¹⁾

従って、小野の主張する「神社神道神学」とは、神社神道の教義(教義)を明確にすることを当面の課題とするものであり、その問題を考えるにあたり、小野が重視したのは、神社で齋行される祭祀(儀礼)なのであった。即ち、小野は、自らの神学を「祭の神学」と命名し、「我々に残されてゐる神社や、神道の行事やマツを通して、我々みずからが神との対決によつて与へらるべきだと思ふ²⁾」と主張したのである。

かくして、昭和二十六年にかけて、小野は『神社神道講話』(昭和二十四年)『神社神道百問百答』(昭和二十五年)そして『神社神道神学入門』(昭和二十六年)との三部作を通じて、自らの神学の基本構想を明らかにしたのであった。しかし、これらの文献を参照する限りに於いて、「祭の神学」という小野の構想が十分に実現されたようには思われない。なぜならば、とりわけ最初の『神社神道講話』に顕著に示された如く、専ら祭に直接的に関連すると考えられる記紀神話の伝承、つまり天の石屋戸の段(宝鏡開始章)や大国主神(大己貴神)の国譲り神話、更には大物主大神が祭主に大田田根子を任命する「崇神天皇紀」に示された託宣記事、あるいは「推古天皇紀」十五年に示された詔勅等が引用され、祭祀の理念というものが議論されているにすぎず、現実には神社で齋行されてきた神祇祭祀の分析というものは等閑に付されているからに他ならない。³⁾それは、別の観点から見ると、記紀神話をして、神学を立てるにあたり二次的資料と見なし、神祇祭祀の信仰的な意味を明らかにする「種子」と規定する小野の認識に根差した内容であったといえよう。⁴⁾

小野によつて、神道信仰の本質を指し示す原理として認識された有名な「まこと」は、かかる記紀神話に示された神祇祭祀に関わる伝承の分析に根差し、祭祀を担う神職の「実践の問題」、つまり「行動論的・態度論的」な指針を

明らかにすることを目的として主張された概念であったと考えられる。⁵⁾かくして「まこと」は、神社本庁創立十周年に当たる昭和三十一年に制定された「敬神生活の綱領」の第一条に明記され、神社神道界に膾炙する一方、その具体的な意味内容をめぐって、斯界人の理解を得られたとは言い難いものであった。⁶⁾

戦後、昭和三十一年國學院大學文學部神道学科の科目として「神道神学」が開講された当時の担当教員は小野祖教であったが、昭和五十年代半ばより上田賢治が就任するに至った。上田は、神学をして「護教学」と規定する一般的な理解を肯定するも、「護教」という営みの本質的な目的を「正しい信仰を守る」ことにありと主張したのであり、それ故神学をして「信仰検証の学」と規定したのであった。つまり神道神学とは、自らの抱く信仰が果たして正しい神道信仰と云えるのか、否か、その基準というものを神道信仰の伝統に根差して明らかにしようとする営みなのである。かくして上田は、神道神学の課題をめぐって「一つの信仰が神道信仰であるためには、当然、そのアイデンティティーが問われなければならない。(中略)それを、理性的・論理的に、明確なものとするのが、神学の使命であり、課題なのである」と規定した。⁷⁾つまり、上田神学は当に神道信仰の本質把握を目指すものであったといえよう。

上田神学の特質として、さしあたり、神道神学を「組織神学」歴史神学」そして「実践神学」の三分野に従って考察する方法論を挙げられよう。そもそも、上田が神学研究を志すに至ったのは、昭和三十三年より二年間、ハーバード大学留学に際して、世界的に著名なプロテスタント神学者パウル・ティリッヒ (Paul Tillich, 1886-1965) の講義に列したことを機縁とするものであった。神学を三分野に従って考察する在り方は、十九世紀初頭にベルリン大学の教授を務め、「近代神学の父」と称されるフリードリッヒ・シュライエルマッハー (Friedrich Schleiermacher, 1768-1834) に淵源するものであり、かくして上田は、ティリッヒを通じてかかる方法論を学んだものと推察される。即ち、崇拜対象である神理解、人間理解、そして生及び信仰的な営みを可能とする現実世界をどのように理解するのか、といった信仰の核となる諸問題を扱う「組織神学」。そして「組織神学」が明らかにする信仰の基本理念に従って、信仰の歴史的

展開が示す諸相を分析する「歴史神学」。更には「組織神学」と「歴史神学」との相互補正に従って明確となる「新しい神道信仰」に根差して、政教関係や天皇論そして終末期医療等、現実が対応を迫る諸問題に対応する「実践神学」が展開されるのである。

注意するべきは、上田神学に於けるかかる三分野がプロテスタント神学そのままの受容という訳ではない、ということであろう。例えば、「歴史神学」には、イエスの福音を異教徒へと如何に伝播させたのかという問題を考察する「伝導神学」(Missions-theologie)が含まれるが、上田神学に於ける「歴史神学」は、他宗教との習合思想を示す神道思想(学派神道)を研究対象とし、「正しい神道信仰の展開」といった側面を評価する固有の着眼点に立脚するのである。

本稿の主旨に鑑みて特筆すべきは、上田神学の要となる「組織神学」の根本的な資料として記紀神話が選択されていることであろう。神話は、古代人の事実を超えた意味世界をイメージによって伝達しようとする宗教言語なのであり、それ故、記紀神話は外来宗教としての仏教との接触を通じて自覚化された民族固有の信仰(「基本神道」)を最もよく表出しているゆえに、神道信仰の基本構造を明らかにする組織神学は、記紀神話を詳細に分析することから始められるのである。^⑧

かくして、我が国古典に直参し、「文献学」と評される緻密な大和言葉(言語)の分析を通じて、仏教・儒教と習合する以前の「純神道」を明らかにすることを課題とした近世国学の古道論は、上田神学に於ける「組織神学」が目指す課題に対応することから、記紀神話と共に「組織神学」を構築する上での重要な基礎資料となったのである。^⑨

一、宗教の表出形態をめぐる宗教学の議論

これまで、神道の教義や本質把握を学問の課題とする神道神学研究に於いて、如何なる資料、換言すれば、神道の

如何なる表出形態というものを抛り所として学問が行われてきたのか、という問題に言及してきた。その結果、小野神学は方法論の建前と具体的な内容とに矛盾があるものの、基本的に神祇祭祀（儀礼・行為）を第一義の資料と認識し、一方の上田神学は記紀神話や近世国学の言説（言語）に基づいて、組織神学が構築されていることが明らかとなった。かくして、その相違こそが小野神学と上田神学との、方法論上の決定的な対立なのであった。

それでは、今後の神道神学研究を展開するにあたり、我々は、いったい神道のどのような契機（表出形態）を重視するべきであるのか。改めて当該問題を考えるにあたり、宗教学成立前後の十九世紀後半の欧州に於ける学問動向を確認しておきたい。即ち、当時の欧州の宗教研究者は、自己にとって未知なる諸宗教を、何を契機として認識・理解しようとしたのであろうか。

一九八〇年以降、チューリッヒ大学神学部に於いて宗教学・宗教史を講じていたフリッツ・シュトルツ (Fritz Stolz, 1942-2001) に拠れば、十九世紀中葉の欧州では諸宗教の言語的な表出 (Sprachliche Äußerungen) というものを通じて、¹ 各しあたり諸宗教に於いて崇拜されている神々を理解しようとした。つまり、それら神々の特徴（性格描写）や機能を表出しようとしたのである。諸宗教を理解するべく見出されたかかる方法は、欧州固有の宗教構造に根差している。つまり欧州に於いては、神学という導きの下でキリスト教の教義というものが強調されてきたからである。かくして諸宗教の神々の属性を理解しようとする方法を通じて、諸宗教の教義というものが模索されたのである。

かかる趨勢の下に、宗教学の確立者と見なされるマクス・ミュラー (Max Müller, 1823-1900) は、学的活動を開始したのであった。もともとドイツ生まれで、主にオクスフォード大学で教鞭を取っていたミュラーは、とりわけインド学に従事し、インドの著述を英語に翻訳していた。即ち、一八七九年に刊行された『東方聖書』 (The Sacred Books of the East) の編纂に従事し、その書籍は、今日に於いてもなお、まったくもれないヒンドゥーの宗教的なテキスト（聖典）を蒐集していた。また、彼の著述は、短編のエッセイから成り立っているが、本質的には、その全体的な理解として、

比較宗教学の構想に関する、あるいは宗教の起源に関する業績なのである。それらミュラーの業績の背景には、十九世紀初頭、キリスト教以外の諸宗教の文献が欧州に於いて、大量に認識されるようになっていた、ということが考慮されねばならない。つまり、未知なる文献を読み、その上で翻訳することを開始する。かかる営みを通じて、全くもって初めて、未知なる諸宗教に対するいくらかはつきりとした実像というものが結果として生じるのである。同様に、諸宗教間の類似性というものもまた明確化されるのである。かくして、比較という一時代が始まる。その時代は、様々の諸宗教という範疇の中で、同類のものへと向かわせられるのである。つまりミュラーは、宗教学とは比較宗教学としてのみ有意義に実施されるのであろう、という考え方の持ち主なのであった。

ミュラーに拠れば、言語と宗教とは、以下の如く緊密に関連している。神々というものは、かかる関連に従って、人をとりまく世界を言語的に消化することから生じている。かくして、人は、自然現象を克服するのである。その自然とは、人に拮抗するもの、例えば、照り輝く天空、燃え盛る太陽、漆黒の闇等である。人は誰でもその心には、はじめからある感情が存在する、ということを前提としなければならない。その感情を、我々は脆さ、依存、渴望等と、記述しようとする。このような超越へと導かれた超自然的な感情が、通常とは全く異なった諸体験のもとで生じてくるのである。つまり、それは宗教の種を形作っている。人がこのような出来事を指し示す際には、その命名に伴って、超越との関連づけが実施される。ここで言う超越との関連づけとは、とても情緒的に満たされるということである。かくして、そのような手順を踏んで、名前は神になるのである。

かかる構想に従って、つまり言語は宗教的なメッセージに対する主要な表出手段になるのである。ただし、それは、組織づけられた冷徹でよそよそしい、教義化するのに相応しい言語ではなく、むしろ直接的な情緒豊かで、詩的な言語なのである。¹⁰⁾

以上、確認してきた如く、宗教学の端緒に屹立するマクス・ミュラーは、諸宗教を理解しようとする当時の欧州の

事情、即ち、キリスト教神学に刻印された教義重視の考え方、あるいは諸宗教の言語的なテキストの発見といった背景の下に、比較宗教史の研究に取り組んだのであった。端的に云えば、その在り様は、諸宗教の文献、つまり「言語」を通じての宗教理解であったといえよう。

しかし、かかる言語をして、宗教的なメッセージを演出する主要な表出形態と位置づけるミュラーの方法論は、スコットランドの神学者であり旧約聖書を専攻していたウイリアム・ロバートソン・スミス (William Robertson Smith, 1843-1894) によつて、疑義を唱えられるに至つた。

スミスは、研究の初期から、時代に対応するかたちで宗教史という観点から比較するという問題意識を持していた。つまり、旧約聖書の解釈に対して、彼は古代アラビアの文献資料の価値を見出していた。この時代、アラビアの文化は、旧約聖書の実状に対して、唯一比較可能な地域なのであった。つまり、メソポタミアと、それに加えて古代エジプトとの文化が発見され、その上で考古学的な説明が進捗していたのであったが、まだそのテキスト(文献)というものは、全く認知されておらず、いずれにしても研究に活用されてはいなかつた。

スミスの代表作『セム族の宗教』(二八九四・一八九九)には、いくつかの根本的な主張が見出される。即ち、宗教というものは、個別のそれ自体独立した出来事ではなく、共同体、民族あるいは一族の出来事なのである。民族は、社会的な組織全体に対する定まった慣習や部分的な諸相を通じて構成されている。つまり、ある宗教は、その民族を構成する部分的な諸相の一つなのであり、それは、例えば、法律や政治といった他の諸相から孤立されるものではない。今日的な専門用語に従うならば、宗教は一つの全体的なシステムの一部分を担っているのである。このような部分的なシステムは、風習や慣習に根を下ろした行動によつて構成されている。つまり、ただ実践的に成り立っているのであって、理論的に熟考されたのではなく、実行されるものであって記述されるものではない。このことは、今や宗教にも当てはまる。宗教というものは、本質的に宗教的な行為であり、儀礼なのである。儀礼は、きつちりと確定

されているのであり、規則的であり義務づけられている。そして宗教的なシステムを構成しているのである。儀礼の言語的な解釈、即ち神話は、儀礼に対して二次的な重みしかないのであり、そういう訳で神話は勝手気ままなものであり、義務づけられているものでもない。同一の儀礼に対して、それゆえ様々の異なる神話が考えられ、その上実際に部分的に伝承もされる。神話というものは、すばやく展開するが、それに引きかえ儀礼は、本来、本質的なものとしてほとんど変化することはない。

古代中近東の宗教史の経過に、スミスはある重心の転換を確認している。つまり、儀礼は衰退し、それに比例して、宗教の言語的な表出に重きが置かれる。「伝統的な」諸宗教から、ユダヤ教・キリスト教・イスラム教といった具体的な諸宗教が生じてくる。それらの諸宗教は、教祖 (Religionsstifter) や教祖の観念に起因している。かかる教祖の観念というものは、しかしながら最初から言語的に捕捉されている。

このような推察を通じて、スミスは、宗教学に重要な知見をもたらした。かくして彼は、以下の如く認識する。宗教的なメッセージの表出は、一方に於いては行為に、他方においては言語に結果として生じ得るのであり、その上、このような二つの分野は、別箇にそれぞれの重要性が判定されるのである、と。更に彼は、一宗教史の展開に於いて、表出分野の重要性に関する序列の交替があり得ること(筆者註：儀礼(行為)から神話(言語)へ)を確認する。このような知識は、云うまでもなく、ただ単に理論的に構想されたものではなく、むしろ宗教史に於ける具体的な個別の事象に対する観察から導かれたのである。¹⁾

以上、西洋宗教学に於ける、宗教的なメッセージを認識・理解する上での方法論の推移を、シュトルツの分析に従って確認してきた。即ち、当初ミュラーは、宗教のメッセージを、言語を通じて分析することを試みたが、スミスは、かかるミュラーの着想に疑義を唱え、宗教に於ける儀礼(行為)の重要性を指摘するに至ったといえよう。その新たな着眼点は、スミスの代表作『セム族の宗教』の発刊を通じて初めてもたらされたのであり、従って、十九世紀末葉の

出来事なのであった。¹²⁾

二、国学者による神祇祭祀の分析

それでは、神道（古道）の分析に於いて、いったいいつ頃から、儀礼（神祇祭祀）の重要性というものが認識されるに至ったのか。この問題に対して、筆者は、さしあたり近世国学の業績、就中延長五年（九二七）奏進の『延喜式』巻八に収められている二十七篇の古代の祝詞、現在に至る祝詞の規範ともなっている延喜式祝詞に対する研究を確認することが一つの手掛りになるかと考える。なぜならば、祝詞とは、神祭りの際に神前に唱えられる固有の文体であり、それ故祝詞の分析に於いて、神祇祭祀の理念に言及する可能性というものが甚だ大きなものになるからである。

ちなみに、延喜式祝詞全篇の本格的な研究は、国学四大人の一人、賀茂真淵に始まる。和学御用として仕えた主君田安宗武の命によって、真淵は、延享三年（二七四六）に、延喜式祝詞の注釈書『延喜式祝詞解』を成立させた。更に、当該書を大幅に改訂した後、最晩年の明和五年（一七六八）に『祝詞考』を完成させたのであった。つまり、古典註釈の嚆矢と終期に延喜式祝詞研究を遂行したのであり、「祝詞研究へそそいだ真淵の力と心の大なることを思い知らされる¹³⁾」のである。

真淵の祝詞研究は、延喜式祝詞全篇の文意を解き明かそうとするものであり、その意味で画期的な成果であったと思われる。しかし、真淵自身が「古事記も、日本紀も、神代の事は、あやにいひつらねたる古言にて、伝れるめり、故みやびかなる詞を、みづから得てこそ、よくは解つべけれ、よりにまづこののりとごとをとき知て、我もなずらへ書て、文ちふもの、さまを知、萬葉の哥を解得て、かつみつからも、それにならへる哥をよみ、いにしへ人の、詞のみやびたる事をしり、同じくなほきこゝろ、直き代の手ぶりを知るときぞ、神代をもおしはかりたらむ¹⁴⁾」と述べている

如く、その眼目とするところは、記紀神話を解き明かす階梯としての大和言葉の習熟と「なほきこゝろ、直き代の手ぶり」の認識とにあったのであり、従って、当然のことながら、祭祀の理念に基づいて神道信仰の本質を明らかにするとといった問題意識などは、未だ見出すことは出来ない。

かかる真淵の祝詞研究に対して、「松坂の一夜」以降、書簡を通じて真淵の指導を仰いだ本居宣長は、『出雲国造神寿後釈』（寛政四年（一七九二））や『大祓詞後釈』（寛政七年）の執筆を通じて、真淵の学説を部分的に修正した。とりわけ前者には、大神神社の祭神を大穴持命の和魂であると伝承する「出雲国造神賀詞」に依拠し、出雲の杵築宮には反対の荒魂が祀られているとの真淵の主張に対して、杵築宮には「大名持命のすべての御魂」が祀られていると批判する等、神社の祭神をめぐつての実状に即したより精緻な考証を確認できる。

ただし、宣長は、畢生の大著『古事記伝』全四十四巻に、校合期間も含めれば凡そ三十五年の歳月を費やしたことからも明白なように、古道を論ずる上で、記紀神話の伝承を第一義の資料と位置づけた。勿論、管見の及ぶところ、宣長の考証に於いて、神祇祭祀に言及している箇所も随所に確認できるが、此の世に災禍をもたらす禍津日神をして「皇大神（筆者註：天照大御神）の荒魂」と規定するなど、神祇祭祀が齎行される神社（荒祭宮）の故実というものよりも、神話伝承に立脚した同神論が先行していることは、その証左として挙げられよう。⁽¹⁶⁾

一方、自らを宣長の古道論の継承者と自覚していた天保期の平田篤胤は、古道論を展開するにあたり、神祇祭祀の重要性というものを、より明確に認識するに至つたと考えられる。それは、篤胤が古史を選定するにあたり、延喜式祝詞を最重要文献として位置づけたからに他ならない。つまり篤胤に拠れば、「神世の伝説」は、記紀神話より、延喜式祝詞により一層正確に伝わっている。なぜならば、「古き祝詞」とは、「神漏岐神漏美命の、神の御故事を伝」えるものであり、「皇美麻命の天降坐して、御世治め給はむに、神祭を主と為給はむ事を依し賜ふとして、教へ坐る御ツタへ」⁽¹⁷⁾だからである。従って、延喜式祝詞が「天津祝詞」と表現されるのは、本来、祝詞は「天津神の御教」を表出

していることに淵源するのである。

篤胤の神祇祭祀重視の姿勢は、『古語拾遺』の評価にも窺われる。平城天皇の朝儀についての召問に対して、大同二年（八〇七）斎部広成が撰上した『古語拾遺』は、近世になると日下部勝美の「疑斎」を通じて、宮中祭祀に於ける忌部氏の衰廢を愁訴することを目的とするものであり、内容の不当であることが論ぜられ、本居宣長もほぼ同様の認識を持っていた。¹⁸これに対して、篤胤は『古語拾遺』をして、「斎部氏の衰廢を愁ひ訴ふるを専とせるに非ず、此頃、いたく故実に違へる事どもの、多くなれる事を歎き、絶廢れたる故実を継興さむ事を希ふを主として」¹⁹物された、と反論した。かくして本書の価値を、「古道の類廢」を糺し、神世に淵源する本来の「朝廷の礼式」、つまり宮中祭祀の正統な故実を明確にしていることに見出した。

また、神国である我が国の根本を「神祭」に見ていた篤胤は、更に、『新撰姓氏録』・『続日本紀』以下の国史・古風土記に加えて、「祭礼の儀式」の重要性を殊更に喚起した。「弘仁貞観の両式を併せて重複を省たる『延喜式』は勿論のこと、伊勢の神宮の延暦儀式帳や『皇太神宮年中行事』等、あるいは朝儀を詳述した平安時代の『西宮記』や『北山抄』そして『江家次第』、更には鎌倉時代の『禁秘御鈔』を列挙し、それらを熟読することによって、神祇祭祀の沿革を認識するべきであることを主張したのであった。

かかる篤胤の古典観に準拠し、古道を論ずる上で、神話伝承と神祇祭祀との双方に対等の価値を認識したのは、近世の延喜式祝詞研究に於ける最高峰に位置づけられる『延喜式祝詞講義』全十五巻を執筆した幕末の国学者鈴木重胤であった。²⁰ここに、その例証として、当該書十三之巻、伊勢の神宮の「月次祭詞」の条に見出される重胤の学説を示しておく。

即ち、伊勢の神宮では齋内親王が奉仕され由貴の大御饌を奉る「三時祭」（「三節祭」——六月・十二月の月次祭、九月の神嘗祭）が重儀であるのに対して、朝廷では六月・十二月の月次祭と十一月の新嘗祭とが重んじられている。その現

実をして、重胤は、神宮祭祀と宮中祭祀とに对应關係が見出される原因を、次のように分析した。

久代皇太神の皇御孫命の同大殿の内に大座坐し頃は、神物官物其差別無し事、(中略)朝廷と神宮と別れたる後も神代以来有来れる神事に於て悉猶同じきは、当時其本一なりしが故なり、然れば朝廷の諸祭は皇大神の同大殿に在し、其制の遺れるなり、神宮のは久代朝廷にて祭らせ給ひし時の儀式の伝はれるなり、如此く其本一なるが故に、心を留めて彼此を比較るに、寔に高千穂宮にて天上の儀を移されしは斯なる可しと思ふ事共甚少からずなむ有ける⁽²¹⁾と。

つまり、宮中と伊勢の神宮との祭祀(儀礼)は、共に同じ起原より派生したものだ。それは、いうまでもなく第十代崇神天皇の御代まで嚴修されていた同床共殿の祭祀であり、畢竟、高天原に於ける天照大神御親ら新嘗(「古事記」は「大嘗」)を聞食されていたという神話伝承にまで遡る神事なのである。⁽²²⁾かくして重胤は、自己の学問の固有性を評して、「朝廷には諸司の職掌に沿革有り、神宮には祭官以下の變易有て、彼此別なるが如く成れる事共多かりと雖も、其源より推時は條理明亮にして少も神代の盛典を失はず、此予が上代を明らむる秘式なり、世の古学者の根無し言を説とは水火氷炭の相違有り⁽²³⁾」と主張したのである。

かかる重胤の方法論には、先行する国学者、とりわけ本居宣長と同様に、神話伝承を神代の実事であると規定する認識を確認できる。ただし重胤は、そうした神代の実事が神祇祭祀という具体的な儀礼として現今に於いても継承されていることを殊更に重視したのであった。かくして重胤は、神道信仰の本質を論ずるにあたり、神話伝承(言語)のみならず神祇祭祀(儀礼)の重要性をも認識し、双方に対して対等の価値を見出したのであった。

以上、延喜式祝詞研究の展開に従って、如何なる経緯の下、国学者が古道を論ずるにあたり、神祇祭祀を重視するに至ったのか、という問題を確認してきた。その結果、神祇祭祀への傾斜という動向を考える上で、古史選定を目指した平田篤胤の古典観というものが重要な役割を果たした、と考えられる。従って、篤胤の『古史徴』が文政二年

(二八一九)に刊行されていたことを想起するのであれば、その画期は、十九世紀前半から中葉にかけての出来事であったかと推測されるのである。

更に、その推測を裏づける事実として、本居宣長の『古事記伝』第二稿本(下書き)を書写した内宮禰宜の中川荒木田(経雅)に始まる「近世神宮考証学」の研究成果を、国学者が自らの古道論を展開する上で受容していた事実も挙げられよう。ちなみに、「近世神宮考証学」とは、平安初期の延暦儀式帳の撰進を起点として、「神宮祭祀の永遠性と厳正とを護持する護教学」としての「神宮学」に内包されるものであり、江戸後期、当該「神宮学」に「本居宣長の国学を積極的に採り入れて中川経雅が樹立し、藺田守良が継承、足代弘訓や橋村正兌が発展させて、御巫清直が大成させた」⁽²⁴⁾内外両宮に奉仕する神主による学問である。

かかる「近世神宮考証学」の當為に於いて示された学説を、古道を論じる国学者が受容した一例として、「天保の四大家」に数えられる橘守部の「アウミカタ「顕生魂」説に着目してみたい。即ち、守部は、神祇の鎮まる空間を現世と表裏一体の幽世であると規定した上で、「神功皇后紀」に確認される「荒魂」という概念をして、本来幽世に鎮まる神靈が現世に具体的にその御稜威をお示しになる靈験あらたかな御魂の状態であると主張し、「顕生魂」の意であると規定した。⁽²⁵⁾この学説は、『日本書紀』神代卷の註釈書『稜威道別』巻四に示されたもので、天保十五年(一八四四)以降、弘化年間(一八四四～一八四八)にかけて書き加えられたと推察される。⁽²⁶⁾一方、内宮禰宜の藺田守良は、すでに天保年間(一八三〇～一八四四)に完成させた『神宮典略』第一段「荒祭宮」の条に、その沿革をして、「かくて此宮を祝祭給ふ始は詳ならざれど、神功御代にぞ祭り給ひけんかし」と述べた後、「荒」の語義をめぐって「荒は借字にて、書紀に現また蹟を阿良と訓る此字の意なり」と解釈し、『古事記』仲哀天皇の段及び神代紀によって自説を傍証した後、「此荒魂の荒も此意にて、神の御魂の現しく顕れ坐て、何事にまれ、世の人に御悟教給ふ事有を云也」と主張していた。弘化二年(一八四五)『稜威道別』(稿本)を朝廷に献ずる際に仲介を果たした荒木田久守等、守部と内宮禰宜との交渉を想

起するならば、藪田守良の荒魂理解を一つの契機として、守部は「顕生魂」説を主張するに至った、と考えられるのである。

おわりに

これまでの考察に従うならば、宗教研究における儀礼の重要性というものは、西洋宗教学に於いて十九世紀末葉に至り、ウイリアム・ロバートソン・スミスによって初めて指摘されたのに対して、近世国学者の神道研究に於いては、すでに十九世紀前半に平田篤胤によって自覚的に認識されていた。つまり、西洋宗教学に五十年以上先んじて、国学者は神道(宗教)を分析する上で儀礼、つまり神祇祭祀の重要性に着目していたのである。

いったいこの五十年以上の相違というものは、何を背景として生じたのであろうか。私見に拠れば、その事実は、とりもなおさず神道の宗教的な性格を物語るものではなからうか。つまり、当初、キリスト教神学に刻印される形で開始された西洋宗教学と比較して、³⁰⁾そもそも国学者が研究対象とした神道は、言語だけではなく行為(儀礼)を信仰の重要な表出形態としているのであり、それ故、国学者は神道の分析に於いて、西洋宗教学に先んじて儀礼に傾斜していった、と考えられるのである。

神道の宗教的な性格を右のように規定できるのであれば、神道信仰の本質把握を課題とする神道神学に於いて、記紀神話や神道思想といった言語表出だけではなく、行為つまり儀礼(神祇祭祀)をも、対等に視野に収めなければならぬ、と指摘できるのではなからうか。

かかる着眼点に立脚するとき、神道神学の学問的な樹立に心血を注いだ上田賢治の学問であつても、記紀神話を組織神学の第一義の資料としていただけに、その問題点を指摘出来るのかもしれない。その意味に於いて、改めて上田

の業績を概観するとき、浅学菲才の筆者には、緻密な考証に基づき神道信仰の本質を鋭く洞察する上田の物した学術論文に、それを見出すことは出来ない。しかし、神職の教育課程に裨益するべく、テキストとして編まれた『神道神学』（神社新報社、平成二年）には、一・二の分析に関する問題点を指摘出来るように思われる。ここに、上田の「テキストはこれを用ゐる者によつて、いかやうにも活用しうるものである」との言葉に勇気づけられ、上田の言説に関する批判を試みてみたい。

本書、第八章「歴史神学の試み」の第三節に、中世に編まれた度会神道五部書の『倭姫命世記』の分析を確認できる。すでに言及した如く、「歴史神学」とは、(仮説的)組織神学を通じて明らかとなつた神道の基本理念の立場に従つて、信仰の歴史的展開が示す諸相を研究対象とし、そこで示された信仰内容が果たして正しい神道信仰の展開といえるのか、否か、を検証する学問である。つまり、「歴史神学の営みにおいて、常に組織神学の立場から、その信仰の正統性を検証し、誤りを指摘してゆく営みをも怠つてはならない」⁽⁴⁾のである。

かかる歴史神学の立場に従つて、上田は『倭姫命世記』に示された言説を、三つの論点に分類する。第一は「内外両宮に奉祀された御祭神の御神格と、両御祭神の關係に関する神学」であり、第二は「二宮一光を超えて、外宮神の内宮御祭神に勝る神格を説かうとした点」である。いずれも、外宮御祭神豊受大神をして、内宮御祭神天照大神と同等もしくはそれ以上に尊貴な神であると主張するもので、正統な古典に何の徴証もないことから、上田はこれらの言説を、歴史神学の立場から否定する。しかし、『倭姫命世記』には、第三の論点があり、それこそまさに「言挙げせぬ神道が、言論を以て神道の本質を説かうとする試みの、最も顕著に示されてゐる部分」⁽⁵⁾なのである。上田は、その例証として、三種神器・神宮祭祀に於ける故実厳修・神仏隔離・神国思想と国家祭祀に関する言説を挙げており、かくして、

伊勢神道の神学は、以上に見て来た通り、歴史神学の視点から見て、幾多の批判されるべき問題を露呈してゐる

が、先に触れた神道祭祀の自律性を主張する神学と、こゝに挙げた国家祭祀としての性格づけを本質と見る神学によって、神道の道統を見失ふことなく、歴史的役割をも果すことが出来たと、評価されるのである⁽³³⁾。と結んでいる。

右の分析に対して、筆者が問題視するのは、『倭姫命世記』に示された内宮祭神天照大神の託宣記事、即ち「吾が祭り、仕へ奉る時、先づ止由気太神の宮を、祭り奉るべし。然して後、我が宮の祭りの事、勤め仕ふべき也。故れ則ち、諸の祭事、此の宮を以て先と為す也⁽³⁴⁾」をして、上田は第一の論点に分類、「教学的造作」とまで表現し歴史神学の立場から批判している箇所である。確かに、かかる外宮先祭の思想は、古代の神宮の出来事を編年体で記した鎌倉時代の『太神宮諸雜事記』にのみ窺えるものであり、現存する神宮最古の文献として、神宮祭祀の「根本規範」と称される延暦儀式帳にも見出すことは出来ない。しかし、現実の神宮祭祀に於いては、最も重要な由貴の大御饌を奉る二度の月次祭及び神嘗祭、つまり三節祭は、現在に至るまで外宮先祭が厳修されている。だからこそ、『倭姫命世記』のテキストクリティーク (Textkritik) を通じて古代に編纂されたと想定される『大神宮本記』の復元を試みた、幕末維新期の神宮学の泰斗御巫清直は、右の託宣記事をして、次のように分析したのである。

按ルニ此託宣本記(『大神宮本記』一筆者註)ノ旧文ニ非ス。後人ノ潤飾ニ係レハ、全クハ信シ難シト雖モ、天照大神ノ豊受ノ大神ヲ尊重セラル、コト、上件ニ祖述スル所ノ如クナレハ、叡慮即チ此託宣ノ如クヤ所思食ラム。是ヲ以テ朝家ニモ此御意ニ随從セラレテ、勅使来入奉幣ノ日モ、先豊受宮ヲ先ニシ、後ニ太神宮ニ奉進シ、年中ノ諸祭総テ太神宮ノ儀ニ准シテ行ハル、モ、悉皆コレヲ先ニセラル。遷御ノ式日一日ヲ先ニス。皇大神ノ荒御魂ナル荒祭宮ダニ諸祭ハミナ本宮ノ後ニ行ハル、例ナルニ、獨豊受大神ヲ先ニセラル、コト、天照大神ノ尊崇ノ深意ヨリ出テ、朝制モコ、ニ及フモノナルヘシ⁽³⁵⁾。と。

つまり、清直は、本居宣長が『古事記伝』十五之卷あるいは『伊勢二宮さき竹の弁』で初めて主張し、その後、近

世神宮考証学者達によつて賛否両論の議論が戦わせられた、内宮祭神天照大神が外宮祭神豊受大神を尊崇しているという「豊受大神敬祭説」を、神宮祭祀の実情に則して改めて肯定したのであった。

繰り返しになるが、上田神学に見出される、かかる問題点を重視するのであれば、今後の神道神学、就中組織神学を構築するにあたり、神道信仰の言語表出(記紀神話)だけではなく、行為つまり儀礼(神祇祭祀)をも対等に視野に入れるべきであるかと考えるのである。⁽⁸⁾

註

- (1) 『小野祖教博士伝 神道教学に生きる』小野祖教教授古稀祝賀会、昭和四十九年。
- (2) 小野祖教「神話と信仰」『悠久』第三卷第一号、昭和二十六年九月。
- (3) 小野は云う。「神社神道のまつりについては研究すべきことが沢山ある。この書物では概念的な方面を規定することを専ら目的としてゐるから、祭祀行事のくはしい事はふれない」(小野祖教『神社神道講話』神社新報社、一五七頁)。と。
- (4) 前掲「神話と信仰」。
- (5) 前掲『小野祖教博士伝 神道教学に生きる』一九頁。
- (6) 小野は、昭和三十八年二月に行われた講演に於て「まこと」をめぐり「長い間用ひて見て、真意を誤つて受取られるのは閉口して居ります」との口吻を漏らしている(安蘇谷正彦『現代の諸問題と神道』平成十三年、ペリかん社、一〇八頁)。
- (7) 上田賢治「組織神学の樹立と神学者の育成——「敬神生活の綱領・解説」をめぐつて——」(初出昭和五十一年、『神道神学——組織神学への序章——』所収、大明堂、昭和六十一年、二頁)。
- (8) 上田賢治『神道神学』神社新報社、平成二年、一三頁。
- (9) 上田は云う。「純神道という呼称が示しているように、近世の国学は、神道の神学思想を、純神道的な信仰に基づいて展開しようと試みたものであるから、明治以降の特異な歴史過程を経た後の今日、神道神学の現代的展開とその組織化を考えようとする場合にも、最も有効な基礎資料の一つになる、ということである。これは、換言すると、神道の組織神学

にとつて、国学の再検討が、必須の要件になるという意味だと、言つてよい」(上田賢治、初出タイトル「契沖論」、昭和五十一年、『国学の研究——草創期の人と業績——』所収、大明堂、昭和五十六年、一三三頁。)と。

(10) Vgl. Fritz Stolz, "Grundzüge der Religionswissenschaft", Göttingen: Vandenhoecke Ruprecht, 1988, S81-82.

(11) Ebenda, S84-85.

(12) シュトルツに拠れば、かかるスミスの学術成果は、『金枝篇』を通じて原始宗教の比較研究を試みた人類学者のフレーザー (James George Frazer) や宗教社会学の古典的な名著『宗敎生活の原初形態』を執筆したデュルケム (Emile Durkheim) の宗敎研究に、重大なる影響をもたらしたのである (Ebenda, S85)。

(13) 本澤雅史『祝詞の研究』弘文堂、平成十八年、一八一頁。

(14) 『祝詞考附言』賀茂真淵全集』第五卷、吉川弘文館、昭和三年七月、四〇五頁。

(15) 筑摩書房版全集第七卷、五三頁。

(16) 『古事記伝』六之卷、筑摩書房版全集第九卷、一二二頁。なお、かかる衝撃的な同神論は、『古事記伝』第二稿本(下書き)六之卷の荒木田尚賢手写本に確認される、次のような宣長の考察に基づくものであった。即ち「男神(筆者註・伊邪那岐命)ソノ穢悪ヲ祓^{ケガレ}ヒ清^メテ坐^マトテ、シテ日ノ神月ノ神ノ如キ善神ハ成^リ出坐ル、サレバ月日ノ大御神モ其ノ本ヲ尋レバ、穢悪ヨリ根差セリ、カノ禍津日ノ神ノ天照大御神ノ荒御魂ニ坐^スコト故アリケリ」(神宮文庫蔵)と。

(17) 『古史徴』一之巻春、名著出版版全集五卷、三〇頁。

(18) 宣長は『古事記伝』八之巻にて、「抑^モ中臣と忌部とは、此ノ段(筆者註・天石屋戸の段)に見えたる如く、相並べる氏なるに、中古より中臣はこよなく栄え、忌部はいたく衰へたることを憂へたるが、彼ノ書(筆者註・古語拾遺)の主意なる故に、や、もすれば中臣ノ神(筆者註・天児屋命)を貶^ステ、忌部ノ神(筆者註・太玉命)を褒^メテ、實^ニ過^トたること多きぞかし」(筑摩書房版全集第九卷、三七〇頁)、と述べている。

(19) 前掲『古史徴』一之巻冬、二〇八頁。

(20) 拙稿「鈴木重胤と神祇祭祀——神学確立過程に関する一考察——」初出平成十六年、拙著『国学者の神信仰——神道神学に基づく考察——』所収、弘文堂、平成二十一年、一四三〜一六七頁。

(21) 『延喜式祝詞講義』十三之卷、国書刊行会版三、八五頁。

(22) かかる神宮祭祀と宮中祭祀とに対応関係が見出されるとの重胤の学説は、宮内省掌典を務め、「日本祭祀学」を提唱し

た星野輝興に継承され、現代の祭祀学に於いても重要な着眼点になっている（拙稿「星野輝興の祭祀学——神嘗祭と新嘗祭とをめぐって——」『近代の神道と社会』責任編集 阪本是丸所収、弘文堂、令和二年、五四九～五七二頁）。

- (23) 前掲『延喜式祝詞講義』十三之卷、八五頁。
- (24) 吉川竜実『千古の流れ——近世神宮考証学——』弘文堂、平成二十八年、二三頁。
- (25) 拙稿「荒魂考」初出平成十五年、拙著『国学者の神信仰』所収、一九一～二〇九頁。
- (26) 拙稿「顕生魂」説の原由——橘守部の神学——初出平成十五年、拙著『国学者の神信仰』所収、一〇三～一四〇頁。
- (27) 大神宮叢書『神宮典略』前篇、神宮司序、二二頁。
- (28) 同前、二二頁。
- (29) 同前、二三頁。
- (30) 宗教現象学派として著名な、マールブルグ大学のフリードリッヒ・ハイラーに拠れば、宗教学の端緒に屹立するマクス・ミュラー、加藤玄智が「発達史観」を受容する際に最も依拠したと思われるティール（Cornelius Petrus Tiele）、そしてルードルフ・オットーに先んじて宗教における神聖概念の重要性を主張したゼーデルブロム（Nathan Soderblom）、これらの宗教研究者は、いずれも自由プロテスタント教会の出身である（Vgl. EHeiler: Die Bedeutung Rudolf Ottos für die vergleichende Religionsgeschichte, in: "Religionswissenschaft in neuer Sicht", 1961, S.19.）。
- (31) 前掲『神道神学』、一四～一五頁。
- (32) 同前、一四八頁。
- (33) 同前、一五二頁。
- (34) 同前、一四七頁。なお、原文は以下の通り。「吾祭奉仕之時、先可奉祭止由気太神宮也。然後、我宮祭事可勤仕也。故則諸祭事、以「此宮」為「先也」〔神道大系〕論説編五、伊勢神道（上）、九五頁）。
- (35) 『豊受大神寔録』、大神宮叢書『神宮神事考証』前篇所収、神宮司序版、三九三頁。
- (36) 拙稿「豊受大神敬祭説をめぐって」初出平成十七年、拙著『国学者の神信仰』所収、二一一～二三四頁。
- (37) また、上田は荒魂・和魂をめぐって次のように述べている。「宣長が「尋常ならずすぐれたる徳のありて」と言ふやうに、神はその神威・稜威によって感得されて来た。その「ちから」が、常に人間にとって都合のよい関係においてのみ発動されるとは限らない。従って、神を御霊として認識する場合、そのプラスの稜威を和魂、マイナスの稜威を荒魂として

畏み恐れて来たのである」（前掲『神道神学』三五頁）。と。しかし、荒魂を奉斎する「荒祭宮」や「長門国一之宮住吉神社」に於いて斎行される祭祀の理念に基づくならば、かかる上田の荒魂理解は、修正する必要があると筆者は考えている（拙稿「荒魂考」前出）。

(38) 上田が「組織神学」を構築するにあたり、神祇祭祀を軽視した理由の一つとして、国学の草創期に屹立する契沖より始まる上田の近世国学に対する本格的な研究（『契沖論』前出、初出昭和五十一年）が本居宣長の神学思想の分析（『禍津日神考——本居宣長の神学——』初出昭和六十一年、上田賢治『神道神学論考』所収、大明堂、平成三年、一一五～一五四頁）を最後にしていることと関連してはいるのではないかと、筆者は推測している。つまり、古道を論ずる上で神祇祭祀を重視した篤胤の学問に関して、上田は篤胤の天御中主神信仰や幽冥思想に言及しているに過ぎない。

（明治神宮国際神道文化研究所研究員・國學院大學兼任講師）