

國學院大學学術情報リポジトリ

教派神道における神道祭式：
天理教、金光教、御嶽教の事例から

メタデータ	言語: Japanese 出版者: 公開日: 2023-02-10 キーワード (Ja): キーワード (En): 作成者: 中山, 郁 メールアドレス: 所属:
URL	https://doi.org/10.57529/00002248

教派神道における神道祭式 — 天理教、金光教、御嶽教の事例から —

中山 郁

はじめに

近代に成立した「教派神道」と呼ばれるカテゴリーの中には、成立の契機や宗教的ソースを異にした、多様な教団が含まれていたことについては早くから知られ、そうした異質の宗教運動の集合体ともいえる教派神道の性格を把握するために、これまで多くの分類化が試みられてきた^①。しかし、近年では井上順孝氏によつて提唱された、近代における神道系の宗教運動を、神社神道を中心とする神道の実践、儀礼、教えや、近世の国学・復古神道によつて築かれた教義と深い関わりや類似性を保ちながら展開した、「教派神道」と、既存の神道の要素を取り込んだり、影響を受けたりしながらも、独自の要素を多く含む運動として展開し、創唱宗教的色彩が強い天理教や金光教などの「神道系新宗教」とに二分する概念規定や、鎌田東二氏による「伝承神道」と「世直し神道」といった分類のように、むしろこれまで教派神道として一括されていた神道と、それとは異質な宗教運動を弁別することにより、研究対象の明確化が図られつつあるといえよう^{②③}。

ところで、そうした性格の異なるグループを「教派神道」という枠組みの中に収めさせていた儀礼装置のひとつと

して、祭式などの神道的な儀礼の存在があげられる。いわゆる神道十三派と呼ばれた教団のうち、大社教や神道修成派、神習教などの神社信仰や国学を背景とするグループはもとより、黒住教、禊教などの教団にとっても、神道的な儀礼の実践は基本的に自明、ないしはそれほど違和感のない営みであった。しかし、天理教や金光教といった新宗教教団はもとより、扶桑教、実行教、御嶽教などの山岳信仰系の教団にとっても、神道的な儀礼とは、近世まで各グループが培ってきた儀礼的实践とは異なった、新たに取り入れなければならない課題として立ち現れてきたものであった。その点において、もし教派神道というグループを、その教団における宗教的実践の形態から弁別するならば、神道的な実践を自明とする教団と、そうではなかった教団とに分けて捉えることが可能である。それでは、このいわば本来非神道的であった集団において、神道的な儀礼とは何であり、どのような役割を果たしたのであるうか。

教派神道体制下の各教団における、教団本来の教えと神道的な要素との関係については、これまで主に天理教や金光教を事例として、宗教学や史学、思想史の分野から議論が展開され、しばしば明治国家の強権下により、教祖たちの信仰が歪曲されていく過程として捉えられてきた⁽⁴⁾。こうした語り口はいわゆる国家神道の抑圧性と教団本部の責任を強調する一方、当時における教団の思想や組織体制への目配りに欠けるものであった。しかし、近年、教団研究の深化に伴い、国家神道体制下における教団の信仰と組織のありかたが、必ずしもそうした単純な結論では割り切れないものであることが明らかにされてきている。たとえば早川正章氏は、戦前における天理教の神道的教義の受容について、それが必ずしも信仰の本質的変換を意味するものではなかったとしたうえで、国家神道体制下における天理教の教義的展開について、「政府の承認を目的として組織立てられた表明的教義と、実際の救済活動を展開する上での伝道的教義との二面性」という特色を指摘している⁽⁵⁾。また、小澤浩氏は戦前期の金光教における組織や思想状況を分析したうえで、建前としての「国家本位の立場」と、本音としての「自己本位の立場」が並存していたとして、そこに

「自己本位の立場を本音とする精神の二重構造」という姿勢を見出している⁽⁷⁾。一方、佐藤光俊氏は、小澤氏の議論を大筋では認めながらも、当時の教団においては国家本位と自己本位の立場は必ずしも矛盾するとは限らず「状況に依じて選択的に立場が採られている」とし、戦前の管長制度に象徴される明治以来の国家神道体制下に置かれた教団の組織形成と信仰のありかたについて、「擬態としての組織化」というのが当時の状況をもっとも的確に表すものだとしている⁽⁸⁾。そして、桂島宣弘氏はこうした議論を踏まえながらも、神道化による信仰の質的変容という視点から金光教の組織的合法化（別派独立）過程を検討し、金光教は近代の「文明」からする「淫祠（迷信）」というまなざしを払拭する必要から、教団組織化と教義整備の過程において自らを積極的な民俗信仰の否定者の位置に置かなければならなかったとし、民衆宗教の教派神道化過程とは、民衆宗教に対する「淫祠邪教」視するまなざしを払拭し、自己を「文明」の「宗教」として規定・認識し、同時に「宗教」たる神道として規定・認識する過程であったと論じている⁽⁹⁾。

しかし、こうした教団の二重構造化や、教派神道化による性格の変容の指摘はきわめて重要ではあるものの、それによって各教団における神道的要素を、非本質的、かつ豊かな民俗宗教的性格の篡奪者として切り捨てることは、教派神道体制下における各教団の実像を、否定の名のもとに覆い隠してしまうことになりかねない。むしろ教団研究の立場にとって重要なことは、その信仰集団が受け入れざるをえなかった神道的な要素に対してどのように対応し、自身の教団の自己像を形成していったのかという問いなのではないだろうか。

ところで、これまでの教派神道研究の欠点として、各教団における儀礼などの宗教的な実践について必ずしも目配りがなされてきたとはいえない状況があげられる。とくに、戦後この分野の研究をリードしてきた民衆宗教研究や新宗教研究の立場からの研究では、各教団や教祖の主に教えや思想などが検討対象としてとりあげられてきたことから、各教団における集合的な儀礼や、さらに末端組織や信者が行なう救済儀礼については、あまり省みられることが無か

った。しかし、例えば天理教の「つとめ」や「たすけ」、金光教の「取次」などといった実践にこそ、各教団の生命が発露されているということは説明するまでもないであろう。これらの教団にとっての神道化とは、そうした教団オリジナルの実践をもちながらも、そのうえに「神道教団」として祭式などの儀礼を受容することに他ならず、よって、神道と教団の信仰とが最も先鋭的に切り結ぶ現場は、こうした実践の場面にこそあったはずである。

このような教派神道化による民衆宗教の実践の変容については、近年、桂島宣弘氏によって金光教の事例が検討され、この教団においては、組織的合法化（別派独立）を果たす過程で、近代文明からの「淫祠（迷信）」というまなざしの払拭が図られながら教団組織化と教義整備が図られたことによって「近世以来の民衆が育んできた民俗信仰が確実に風化していった」ことが検証されている。⁽¹¹⁾ そうした事例を踏まえたくて氏は、「教派神道の成立とは、徳川時代までの民衆宗教のさまざまな救済活動、さらに前節までの考察を踏まえらば幕末国学で展開されてきたさまざまな宇宙論や「幽冥」論なども「文明」の「宗教」の中に封印する強力な言説の登場を意味していたのである。」⁽¹²⁾ としている。氏の議論はとくに明治期における教団の成立と国家や社会との相関を示すものとして説得性に富むものである。しかし、もし教派神道化によって民衆宗教のもつ力が封印されたとするならば、明治から昭和初期までの金光教や、とくに天理教の刺激的な教勢増加を説明するのは難しいし、また、これらの教団よりもはるかに組織的に弱体であった御嶽教が、神道教派の中ではまがりなりにも天理教に続く教勢を保っていたことを理解するには不十分であろう。桂島氏の指摘するように民衆宗教を「働きとしての神々が、それ以前の修験者などの特権的職業的担い手を離れて、非特権的立場にあった百姓らの関係間に「現出」し、「病氣治し」を中軸とする実践（プラクティス）によって新たな共同性が構想されていた歴史的運動」とするならば、⁽¹³⁾ 先ずはこれらの教団の組織化と神道教団化過程において、民衆宗教の生命力の根幹ともなる宗教的な実践（プラクティス）が、どのように変容し、教団の中で位置付けられてい

ったのかを検証してゆく必要がある。そのうえで、これらの教団にとって「神道」とは何であったのかをあらためて問うことが求められるのである。

そこで、以上に関して、本稿では教派神道の中でも、いわば新宗教といえる天理教、金光教と、近世の山岳講社を組織母体とする御嶽教における神道祭式や教団独自の宗教儀礼など、儀礼的实践に焦点を絞って考察を試みたい。とくに御嶽教の場合、前の二教団に比べて教団としての明確な教えや思想が見えにくく、また、教団組織としての結合性が薄いという性格から、これまで教派神道研究の組上にほとんど上げられなかった教団である。しかし、教派神道を教えや思想からではなく、その実践面から捉えようとする視座をとることは、教義的側面よりも巫儀や各種の修行、祈禱法を活動の中軸としてきた御嶽教を、研究の土俵に上げることを可能とするものである。また、江戸期における修験などの民俗宗教を母体とし、在俗者を担い手とした巫儀や祈禱の実践による信仰の拡大、国学者の手によらず御嶽行者の手による組織化、信仰の出发点を山岳信仰に置き、必ずしも神道を信仰の本質とするものではなかったことなどの、この教団の当初の性格は、初期の天理教、金光教などの新宗教的教団と共通する部分があるということができる。⁽¹⁴⁾そしてなによりも、組織的整合性のきわめて高い「樹木型」モデルの組織をもつ天理教と金光教に対して、教団内部に多様な因子を混在させ、相対的に組織性が弱い「高坏型」組織の典型である御嶽教の事例は、教団組織の態様の差による比較検討を可能とさせるものなのである。⁽¹⁵⁾

以上に基づき、本稿ではまず、天理教と金光教における神道祭式の受容と否定のプロセスと、「つとめ」や「取次」など、その教団独自の宗教的実践の位置付けの変容を先行研究に基づきながら跡付けたうえ、その特色について若干の考察を行なう。ついで、明治初年における神道修成派や神習教による御嶽講の結集と神道化の事例を紹介したのち、御嶽教における神道祭式の受容と変容の態様を、教団本部の動向と照らし合わせて明らかにしてゆく。そのうえでこ

これらの教団にとって神道祭式とは何であったのか、どのような役割を果たしていたのかについて若干の考察を試みたい。

なお、本稿においては神道的な祭祀儀礼を「祭式」または「神道祭式」という用語で表現する。また、神社神道の祭式を指す場合は「神社祭式」と記した。なを、近世の民俗信仰を共通の基盤とするものの、近現代における天理教、金光教の「さづけ」、「おたすけ」や「取次」などと、御嶽教会で行なわれる御座などの巫儀や祈祷は、宗教儀礼としていささか性格の異なるものといえる。そこで、本稿では前者を「実践」「宗教的实践」、そして後者を「行法」という言葉で表現してみた。

幕末における天理教、金光教と神道

それまで「おびや許し」など、自身の宗教的な能力に基づく救済活動を行っていた天理教教祖中山みきが、信者に対して救済の手段である「さづけ」を渡すようになったのは元治元年（一八六四）からである。このとき「扇の伺」、「肥のさづけ」が渡され、以後、「御幣のさづけ」、「いきのさづけ」、「水のさづけ」など多様なさづけが初期の信者に渡されるようになった。また、慶応二年（一八六六）には現在の天理教で用いられている「あしきはらひのさづけ」の歌と手振りが教祖によって定められた。そして、慶応三年には天理教の中核的な儀礼である「おつとめ」の「みかぐらうた」、「十二下り」の歌と手振りが教え始められている。¹⁶⁾

一方、金光教の教祖金光大神（赤沢文治）は、安政六年（一八五九）、自宅広前において「取次」活動を開始した。以後、斉藤重右衛門や高橋富枝などの熱心な信者たちが各地に出社を設けて取次ぎ活動に専念するとともに、こうした

出社や熱心な信者の布教によって、金光大神の教えは備中から中国地方、さらには大坂へと伝えられ、各地に講が結ばれていった。これまでの研究成果によれば、幕末期における金光大神の活動には、取次以外に「手みくじ」や「裁伝」といわれる託宣などのシャーマニクな側面が看取されるとともに、各出社や布教者たちも、民間宗教者的な活動形態をとり、主に病氣治しなどの「おかげ」をもとに信仰が広まっていたことが明らかにされてきている。¹⁷初期の金光教は、昭和期の研究者が賞賛したような、近代合理主義に合致した新しい信仰要素のみに彩られていたわけではなく、こと実践面においては、教祖や信者達が生まれ育った備中など、地域の民俗性と対応した営みがなされていたと考えることができよう。

天理教、金光教における信者組織の形成とともに、「神道」との関係も見られ始める。まず、天理教においては、慶応三年（一八六七）七月、教祖の長男である秀司が、吉田家の大和国神祇道示諭方である森本（後に守屋）筑前守の仲介のもと吉田家に入門し、「天輪王明神玉串納」、「木綿手纏」等の許状を得て吉田神道式の祭式を行なっていたという。¹⁸また、秀司は明治三年（一八七〇）三月には娘おしゅうの葬式を神葬によって行なうなど、慶応から明治初年の時期には神道に近い動きを見せていたといえよう。¹⁹

一方、金光教においては、文久年間における五流修験との軋轢ののち、信者たちによって吉田家や白川家への接触が図られた結果、元治元年（一八六四）、金光大神は白川家から神拝式許状を受けたのをはじめ、その後金光河内の称を許されたほか、慶応三年には神主に補任されている。²⁰以上の動向は、各教祖とその信者集団と、その地域における修験や神社などとの関係の中で捉える必要がある。天理教の場合は、大和神社とのトラブルをはじめ稲荷行者や修験者などの伝統宗教者との衝突や、さらに天理教史上初の異端事件とされる助造事件の中で、秀司や信者たちによって吉田家への接近が図られていったという経緯がある。²¹一方、金光教の場合、金光大神や初期の出社による在俗身分に

よる祈禱活動が、五流修験との衝突や斉藤重右衛門の捕縛など修験や支配者との軋轢を生み出し、結果として吉田家や白川家への所属を図っていったものといえることができる。それゆえ、このような神道組織との接近は、必ずしも当該信仰集団が宗教的なアイデンティティを神道に見出していたことを意味しない。とくに、教祖レベルでは、中山みきの「吉田家も偉いようなれども、一の枝の如きものや。枯れる時もある」という言葉や、金光大神の「『此度は地頭より添簡被下、官位の儀、よろしう御願申上候。しかし、広前では京都御法通りの事わ出けません』と申てくれ」という申し出でから、⁽²³⁾教祖たちは明らかに自身の信仰とその実践の核が、吉田神道や伯家神道のそれとは異なつたものであることを意識していたことが看取される。しかし同時に、信者達にとっては彼らの信心が、広い意味で日本の神祇信仰に連なるものと意識されていたがゆえに、吉田家や白川家への入門を働きかけたと考えることもできよう。いずれにしろ、こうした吉田家、白川家との接触と祭儀の導入によつて、これらの教団はその本質的な実践を営みつつも、神道という枠組みの中において組織形成をしてゆく第一歩を踏み出したといえるのである。

神道祭式の受容

天理教における本格的な近代祭式の導入は、明治十八年（一八八五）五月、神道本局直轄六等教会設置の許可を得た頃からと考えられる。これにより明治二十年の教祖の葬儀と翌年の一年祭が神葬によつて行なわれた。さらに明治二十一年に神道直轄天理教会として地方に部属教会が設立されると、神道教会としての形態を整備する必要から、神道本局の指導下に祭式の整備が進められ、明治三十三年（一九〇二）には『天理教礼典』がまとめられ、翌年提出された独立請願書の付属書類とされている。また、明治三十六年七月、篠森乗人、諸井国三郎が神道本局に派遣され祭

式の講習を受け、翌年の第二回教師講習会においては祭儀作法の教授も行なわれている。こうした神道祭式研究の結果として明治四十一年（一九〇八）、新たに『祭式作法及び葬儀式』が作成されたが、これは一派独立後の明治四十四年（一九一三）、天理教の祭儀式（祭式）テキスト『天理教祭儀式』として公刊されている。⁽²⁴⁾ こうした祭儀式の整備は、井上頼圀や神崎一作などの国学者や神道人のアドバイスを受けて、一派独立運動と軌を一にして行なわれたものといえよう。

一方、金光教における本格的な祭式形成も、教団の組織化と並行して推進されたといつてよいだろう。その嚆矢は、明治十三年、教導職試補となった佐藤範雄が神職の北村真寿美を頼み「本教祭式の始にりしならん」という祭典を行つた事に求められる。⁽²⁵⁾ その後、十六年（一八八三）の金光大神の葬儀が神葬祭で行われ、さらに明治十八年（一八八五）、神道備中分局所属の金光教会として組織されたことから祭式導入が進み、教祖大祭、教会大祭などの祭儀が整えられていった。その後、神道の直轄教会としての信仰上の桎梏から離れるために独立運動が推進されるが、この過程において、独立教団のものとしてふさわしい祭式の整備が進められ、⁽²⁶⁾ この成果は一派独立後の明治三十五年（一九〇二）九月、畑徳三郎、井上頼圀、宮地巖夫、逸見仲三郎編による『祭祀類典』として刊行されている。⁽²⁷⁾ これは「公儀を準拠として編纂され」とされているように、基本的に当時ほぼ整備されていた神社祭式（祭式対比表1参照）に準拠した内容といえよう。こうした祭式の整備とともに、それまで教祖の葬祭等で断続的に用いられていた吉備楽も、明治二十三年（一八九〇）頃から金光教の大祭で演奏され、二十四年（一九〇一）頃には大教会所の祭典における吉備楽の奏楽と吉備舞の奉舞が行なわれるようになり、三十五年には典楽部が設けられるなど、教団における神道儀礼の定着とともに典楽として定着していった。⁽²⁹⁾

この時期、神道界においては幕末、維新时期に始められた神社祭式の再編成がようやく落ち着き、神社祭式がほぼ固

定化するとともに、各神道教団でもこれに準じた教団祭式の整備がおこなわれていた。そのため天理教と金光教の祭式は、基本的に神社祭式を踏襲した内容となっている（祭式対比表2、4参照）。したがって各教団の祭式次第の中にはあえて独自色を見出すとするならば、天理教においては祝詞奏上の後に神楽として「おつとめ」が行われている以外には、祭主祝詞奏上後に教憲および教典奉読が加えられていることと、装束として両教ともに明衣が用いられ、天理教の場合これに石帯が付随する位である。但し、こうした神道祭式の儀式次第に教団の独自色があまり反映されていないからといって、これらの教団が神道祭式を使いこなしていないと見ることはあたるまい。まず、これらの神道祭式は、基本的に一派独立のために整備され、その請願に際しては内務省から審査を受けなければならない性質のものであった。このため、「神道」としてのありかたを疑われ、一派独立まで苦難の道のりを歩まなければならないことがあった。これらの教団にとって重要であったのは、いかに教団独自の祭式を創出するのではなく、スタンダード神道祭式に準拠しているかであったということが考えられる。次に重要なことは、これらの教団が、そもそも祭式をもって教団の信仰を体现した儀礼として捉えていたかということである。

金光教の場合、教祖生前に独自の儀礼が創出されることがなかったことから、神道祭式の導入は、教団化にあたって集合的儀礼のモデルを提供することにはなつた。しかし、一派独立後間もない明治三十六年（一九〇三）六月九日、佐藤範雄は東京教会所における説教において、「今吾人が著て居る此装束なるものは我教祖の神の神理とは何等の関係もあるのではない。教祖の神が道を御伝へ給ひしに何等の縁故もないのである。是は教祖が御隠れの後一の教会となり、又独立教となりたる際政府に於て教師の服制を定めよと命令があつたために吾人が評議して定めた服制で今年改めても明年変えても差支はないのである。」と、神道的な装いが、金光教の信仰の本質とは無縁であると述べている。⁽³¹⁾ また、『祭祝類典』の編纂にあたった畑徳二郎も、その編著に記された祝詞とは別に、『朝夕神前拝詞』において、金

光教独自の拝詞を著しているように、こうした神道的な儀礼体系が教団の本質とは無関係であったことは、教団中枢部においては自明のことであったのである。

しかし、それは必ずしも「取次」や「さづけ」などの教団本来の宗教的実践が、教団発生当初と同じ営みとして維持されたことを意味するものではない。たしかにこれらの営みは神道儀礼による影響からまぬがれることができた。しかし、本質的な営みであるがゆえに、教団の組織化に伴う教学や布教体制の整備の影響を受けざるをえなかったのである。

金光教の場合、一派独立運動に並行して行われた講社結集運動に際して、民俗信仰色の強い講や布教者の信仰が、教団の教義に水路付けられてゆくとともに、異分子の排除が行われている。たとえば桂島氏は金光教による組織化の過程について、明治十七年（一八八四）、灘波分所で百日の修行中、東方に向かって「大將軍様、八將軍様、日本国中大小、八百萬の神々様・・・」と祈っていると、それを聞いた近藤藤守に「此狐教導職奴が」と突き飛ばされ、金光大神の「真の道」について厳しく教えられたという桂松平のエピソードや、有能な布教者であった唐樋常蔵が講社結集運動に呼応して明治二十三年、神道金光教会由宇分所を設けたものの、次第に「教え」を身に付けた新しい世代の教師たちから排撃されてゆくといいた姿を紹介しつつ、神道金光教団の形成過程自体が、一方で民俗的慣習に拘泥しているかに見える布教者を淘汰しつつ進行していったものであることを明らかにしている。⁽³³⁾ こうした営みは、たんに布教師の淘汰という意味には留まらず、近世末以来の民俗信仰を母体とし、その延長線上に生成してきた金光教の実践から民俗信仰を脱色するとともに、布教者の実践や「取次」による「おかげ」を、近代教団の言説下にコントロールすることにほかならなかったのである。⁽³⁴⁾

しかし、このことは金光教の「取次」そのものの宗教的な生命が損なわれたことを意味するのであろうか。「取次」

は各地の金光教会において実践されるとともに、本部においても金光四神、撰胤に継承され、金光教の中核的な営みとして実践され続けていた。さらに大正期に入ると和泉乙三や高橋政雄など「直信」以降の若い教師たちによる教祖とその信仰の問い直しの過程において、教団の最も根源的な宗教的实践として自覚的に認識されていた。そうした金光教の信心の体现としての結界取次ぎという再認識の頂点に、いわゆる「昭和九、十年事件」があつたといえよう。この、教団教師や信徒による金光家邦管長の排斥と取次者である金光撰胤の護持を中心とした事件の苦しみの中から、管長制度下の教政において明確な位置付けのないままあり続けた「取次」を、「教祖立教の神宣に基き一教信仰の中心本教の源泉」⁽³⁵⁾としたこの事件の成果を、教内における宗教的実践の面から捉えるならば、取次ぎは金光教の教団形成過程において民俗宗教色を脱色されたうえで、「昭和九・十年事件」を通じて改めて金光教という近代教団の中心的な実践として正式に位置付けられ、教義的背景のもとに主要な実践としての地位を獲得したものといえよう。

一方、教祖によって「かぐらづとめ」や「さづけ」などの主要な儀礼的实践が示されていた天理教において、神道的な教義と祭儀式は、神道色の強い明治教典成立の直後に、真柱の中山真之亮と松村吉太郎が「復元」を誓ったというエピソードが示すように、教団の儀礼体系の中では公的であると同時に、その当初から「応法」と位置付けられる運命にあつたといえる。それゆえ、「かぐらづとめ」や「さづけ」などの教団本来の実践は、教団の公的儀礼である神道祭式の影響を受けず、むしろそれに対峙する本質的な営みとして復元の機会まで温存されるとともに、「応法」に対する教団本来の救済として、積極的に教学の中に位置付けられてゆくことになる。たとえば「さづけ」は明治二十一年（一八八八）以来、別席において渡されるようになったが、二十三年（一八九〇）からは試験も課されるようになっていた。⁽³⁶⁾さらに明治三十二年（一八九九）、別席台本が統一されたことは、神道教会としての建前とは異なる、教団における本質的な信仰理念の整備を意味するとともに、別席を経て渡される「さづけ」という救済儀礼の、その内実の

教えの中への位置付けの完了をも意味しよう。⁽³⁷⁾ 十柱の神の守護や八つのほこりなどの初歩的な教理を覚え込む受験生たちにとって、「さづけ」による「おたすけ」は、明らかに教学とのペアによる救済実践であった。また、明治三十三年（一九〇〇）の天理教校開校と、三十六年から開始された教師講習会などの組織的な教師養成体制の整備による膨大な教師輩出は、教理にもとづく実践としての「さづけ」を行なう人材を生み出していった。それは救済の実感にもとづく信心と、教祖とのナマのつながりの中で「さづけ」を取り次いだ初期の信仰者たちのそれとは、質を異にする。近世末の大和国の民俗宗教を母体に発生した天理教の救済儀礼は、教団組織化の過程において、新たに近代教団の教義のもとに位置付けられた実践として変化していったといえよう。そして、この営みが、明治教典に代表される公的な教義とは別の、教団本来の実践として、教勢拡大の第一線を担ってゆくことになるのである。

大正期に入ると政府による宗教規制の融和と大正デモクラシーの自由な時代風潮を背景に、天理教内では「復元」の機運が高まるとともに、「応法」としての祭儀式への疑義も公然と唱えられるようになった。たとえば、諸井慶五郎は大正九年（一九二〇）、青年会主催の講習会において天理教教規の講義を行なった際、「本部の事が、本部でおやりになるお祭りの事迄が、全て管長と云う御名でやつてござり、又装束を着け、笏を持ってやる祭式、又その外に、あまり聞いたこともない、見た事もない舞楽というものがあつたのです。（中略）それを取り上げまして、この様なものは、教祖様のお教えなさらない方式だ。外から持ち込んで来たものじゃ。「管長」なんていう名前も教祖様はつけてござらん。教祖様は最初から「真柱」と仰言つた。だのに祝詞で天理教管長何々申さく。等と申上げるのはおかしい」と講義したところ、聴衆から拍手喝采を受けたという。もちろん諸井は講義終了後、管長職務摂行者の山沢為蔵に、そのはなはだ不穏な言葉をきつく叱られてしまう。しかし、山沢にしても諸井の不穏な言動を叱りながら、その言葉の取り消しは求めなかったのである。⁽³⁸⁾

以上のような教内の動向は「復元」によって実際に示された。大正五年（一九一六）、まず明治二十九年（一八九六）の秘密訓令以来除外されていた「みかぐらうた」の第一節が秋の大祭から復活し、さらに大正九年（一九二〇）、教育部長に松村吉太郎、天理教校校長に増野道興という体制の下、儀礼、教義の復元が推進された。また、それまで存在を公にされていなかった原典についても、昭和二年（一九二七）には『おさしづ』が刊行され、翌三年から『おふでさき』の刊行と教祖伝の刊行がおこなわれた。さらに昭和九年に完成を見た昭和普請においては、造営された神殿の中心は甘露台に置かれ、秘密訓令以来中止されていた「かぐらづとめ」が教祖より教えられた元の姿で行なわれた。これは儀礼面における最も重要な「つとめ」の復元といえるものである。³⁹ 以上のような大正から昭和期にかけての「復元」は、教団が表向きかかげている教派神道教団としての教えの空洞化を意味するとともに、「かぐらづとめ」や「みかぐらうた」の復元は、神道的な教えにもとづく明治教典と、それに裏付けられた神道祭式に対して、「かぐらづとめ」や「みかぐらうた」こそ、教団の本質的な教えにもとづいた、真の教団儀礼としての位置付けられたということの意味しているといえよう。

戦後教団の動向

昭和二十年（一九四五）十月二十六日、天理教本部で行なわれた秋季大祭において「かぐらづとめ」が行なわれた。昭和十四年（一九三九）からの「革新」によって教義的にも儀礼的にも明治教典の頃に押し戻されてしまった教団にとって、この大祭は「復元」の再開と、教派神道との離別の第一歩となるものであった。終戦後、天理教はいち早く中山正善真柱のもと復元の方針を定め、二十一年（一九四六）の教祖六十周年大祭には復元された「みかぐらうた」が

記念品として配布され、また、同年一月十一日からは革新以後中断していた別席が再開された。また、「革新」によって全国の教会から回収、破棄されていた「おふでさき」、「おさしづ」も、二十三年（一九四八）から再び公刊され、さらに終戦直後から始められた教義再編も、二十四年（一九四九）十月、『天理教教典』として刊行され、教義、教典上の復元体制が整えられていった。⁽⁴⁰⁾

こうした「復元」による教義の再編は、それまでの神道的な祭儀式の改変を促すこととなり、昭和二十四年、教内に祭儀研究委員会が設置され、教団における祭儀のありかたの検討、改変がなされた。しかし儀礼の改変は教義と違い漸進的であり、教団が昭和四十一年（一九六六）十二月四日に『天理時報』において教派神道ではないことを宣言した後も、いくつかの神道的な祭具や儀礼は残存し、結局「ひもろぎ」が廃されたのは昭和五十一年（一九七六）、「注連縄」「玉串」の廃止は昭和六十一年（一九八六）になってからであった⁽⁴¹⁾（祭式対比表3参照）。

一方、金光教においては、昭和二十年（一九四五）、天地書附をもって「奉斎ノ神儀」⁽⁴²⁾とし、宗教団体法の廃止と宗教法人令の施行にあわせて、教制上の管長を廃し、神前奉仕者を教主とあおぐこととなった。これは「昭和九・十年事件」以来の運動によって、「神前奉仕者に信仰的意義を見出し、教団の中心生命として尊崇することが、教義的にも信仰感情の上でも、教団の大勢を占める」こととなったことによる。⁽⁴³⁾また、昭和二十六年（一九五一）四月から教団の全体制を検討する中から「教制審議会」が設けられ、さらに教団の儀式や服制についての審議は、二十九年（一九五四）から開始された「儀式服制等審議会」に引き継がれた。この審議会においては「一、金光大神の信心の独立及び金光大神の信心を社会に現す一、金光大神の信心と相容れない思想、様式等は除く一、信心実践を進める上で、共通理解を妨げる特殊な個人的信仰は排除する」という立場から、「取次」の精神を根拠として、具体的な儀式を構成するとの方針のもと、⁽⁴⁴⁾教団の祈念時の唱え言葉や服制、祭式など儀礼全体にわたって検討が行なわれた。その結果、大祓

式の廃止や昭和四十八年（一九七三）における奉斎様式の改変がなされ、さらに昭和五十七年（一九八二）十二月一日、神前拝詞、取次奉詞、天地書付奉体、神徳賛詞、霊前拝詞、祖霊賛詞、天地賛仰詞および新霊神拝詞などの拝詞が定められた。また、祭式については五十八年（一九八三）一月一日から新しい祭式行事が実施されることとなった（祭式対比表5参照）。これらの拝詞や祭式では「取次」の精神の具現化が目指されるとともに、祭式においては、大祓や大麻など、金光教に相応しくない行事が廃され、金光教としての教えの理念の体現化が⁽⁴⁵⁾目指された。この祭式では、足運びや笏作法など、身体的動作の基本はなお神道祭式に則ったものであり、また祭式の流れ全体も、祝詞奏上や玉串拝礼の存在が示すように、神道祭式を基調にしたことは否めない。しかし儀礼の中に神前拝詞・取次唱詞・天地書附奉体・神徳賛詞などを祭主以下全員で奉唱するという新たな行事を差し挟み、更に装束も新たに教団独自の物を制定する事によって、神道祭式とは趣を異にしたかたちになっている。⁽⁴⁶⁾これは、祭式に「取次ぎの具現」としての行事を盛り込むことによって神道祭祀の文脈から外したうえで、あらたに自らの理念に引き寄せて再編成を行なったものといえよう。

公的な「祭式」と「取次」という教団独自の実践は、戦前の教派神道体制の中で教団が含みこんでいた異なった信仰を代表する営みであった。しかし、戦後の教派神道体制の崩壊にともない、金光教の教学が神道からの自立性の回復を目指すとともに祭式の異質性が浮上した結果、それまでの神道祭式は全面的な改編をうけることになったのである。逆に、祭式の側からすればかつて対峙していた教団独自の実践のエッセンスを次第のなかに受け入れることによって、教団儀礼を構成する要素として存続することを得たといえる。この点からすれば、戦前においては前者が後者に対して抑圧的な機能を果たしたのに対して、戦後は、後者のエッセンスを取り入れ、それに包摂されることによって生き残るというように、両者の間の地位と力学の転倒とを伺うことが出来るのである。

小括

以上、天理教と金光教における儀礼変容について、神道祭式との関係を中心に述べてみた。これまで戦前の天理教、金光教に関しては、建前としての神道的教義と、現実の教団の信仰との「二重構造」や、本質的な信仰を担保するために教派神道組織化を選択したという「擬態」などの構造の存在が指摘されてきた。そうした中で教団組織化の過程で導入された神道祭式と、「かぐらづとめ」や「取次ぎ」などの教団草創期からの宗教的实践とが、どのような関係性をもち、変容していったのであろうか。

まず、これらの教団は、明治政府による圧迫や弾圧を避け、その公認を獲得する手段として教派神道化を選択し、神道祭式はその必要性の中で公的な儀礼として導入されていった。一方、信仰の現場においては、金光教の「取次」や、天理教の「かぐらづとめ」や「さずけ」など、教祖以来の儀礼や方法による病氣治しなどの実践が行なわれ、これが教団の急速な拡張を支える原動力となっていた。これらの儀礼は、この世とこの世の人々を救済する実践方式として教祖からもたらされたものであり、公的場面を代表する神道儀礼と並存しつつ、教団の本質的な営みを示すものとして位置付けられていった。その意味で、戦前期における天理教、金光教の儀礼は、「公的な神道祭式／教団独自の实践（取次ぎ、さずけ）」、または「仮装としての神道祭式、神道的要素／教団の本質的な儀礼（さずけ、取次）」というように、いわば各教団がもつ「二重構造」を如実に反映したかたちで存在し、運用されていたことができる。

この二重構造を、もし佐藤氏や小沢氏の指摘するような、自己本位で確信的、ないしは状況適応的な「二重構造」、「擬態」との関わりの中で考えるならば、儀礼の面からいえば神道祭式の存在は、教団の本質的な信仰と儀礼実践を防護する盾の役割を果たしたと考えることも可能である。とするならば、一般的にいわれる神道化により教団の宗教的

な実践の力が変質し、そのパワーが滅殺されたという説は、今一度考察しなおす必要がある。なぜならば、多くの制約や屈辱を受けながらも、むしろ、神道儀礼と教団の根幹をなす実践とは区別され、信仰の拡大を担っていたのは、ほとんど後者のほうであつたからであるし、そうでなければ天理教と金光教の両教団が神道教団化した後に見せた大いなる教勢躍進を説明しきれないことになるからである。⁽⁴⁷⁾

ただし、ここで見落としてならないのは、こうした教団儀礼のありかたや位置付けが、教団の組織化の過程で質的な変容を遂げていったということである。「取次ぎ」や「さづけ」は、疑いもなく近世の民俗宗教的世界を母体として誕生し、布教者を通じて同じ世界に生きる民衆に伝達されていった。その意味において桂島氏のいうように、これらはまさしく近世的なプラクティス（実践）であつたといえるし、その存在は必ずしも神道化によって消滅したわけではないことはこれまで述べたとおりである。しかし、このような民俗宗教的な色彩は、近代を通じて保ち続けられたということはできない。天理教や金光教が教団組織と教学を形成する過程において、これらの実践を教団の教義に合致させる努力を払いつつ、その民俗宗教性を払拭していった過程は、これらの実践が近世の民俗に基づくものから、近代教団の教理に基づく実践に変容していったことを物語るといつてよいであろう。それは同時に、シャーマニクなありかたとともに発現される強力な宗教的パワーが、組織によって封印、あるいは調御されてゆくことにほかならない。本稿では触れる機会がなかったが、天理教における飯降伊蔵本席の出直しと「天啓」の時代の終焉は、それを象徴しているといえよう。その意味において、教団の本質的な実践から近世以来の民俗宗教的な色彩を取り去り、変容させていったのは、神道化そのものであるというよりも、厳密に言えば、近代化し、組織化を進める教団の存在そのものであつたということができるのである。そうした、いわば民俗宗教色の脱色がなされ、教義的に新たな位置付けを獲得したものが、天理教における戦前、戦後の「復元」時における「かぐらづとめ」の復活や、金光教における

「昭和九・十年事件」前後における「取次」への認識であるように、その教団の本質的な信仰精神を体现するものとして教学位置付けられていくのである。そして、これらの実践は、近代教団における教義上に位置づけられた上で、教団の近代教育の場である学校や講習会という集団教育という、まさしく近代的なシステムから生み出された布教師たちによって、近代社会に住む人々を救済するために世に広められていったのであり、このことは、天理教、金光教の成功の鍵の一端が、近代的教団組織の整備そのものにあつたことを表わしているといえよう。

以上、ここまで、天理・金光教における神道儀礼の受容とその超克の過程をたどりつつ、両教団が祭式に対して教団の本質的な実践を担保し続けるとともに、その民俗宗教的な性格を超克し、近代教団の実践に変容させていったことを明らかにした。それでは、民俗宗教的な呪術・宗教的な土壌、さらに講社という組織形態など、天理・金光教と共通の基盤を有しつつも山岳信仰を基盤として形成されていた教派神道教団の場合においてはどうかであつたのだろうか。次節では、御嶽講によって教団が組織化された御嶽教の動向をたどってみたい。

近世における御嶽講中の儀礼と組織

近世における御嶽信仰の展開は、天明二年（一七八二）尾張の行者覚明の、軽精進による登拝解禁の運動に端を発し、その後、寛政四年（一七九二）、江戸の修験者、本明院普寛（普寛行者）が王滝口登山道の開山に着手し、講中を結成するに及び、御嶽山は大衆による新たな山岳信仰の舞台として成長し始めた。当初は普寛周辺の信者からなっていた御嶽講中は、その後、彼の高弟である泰賢、順明、広山や、さらに一心、一山などの行者達の努力によって江戸、武州、上州など関東各地に普寛講、一心講、一山講などとして展開していった。また、尾張、三河、美濃などの中部

地方においても、関東の御嶽講の影響を受けて、覚明講が再興され、幕末から急速に勢力を伸長させていった。

初期の御嶽講組織は、修験が在俗信者を組織化することで構成され、彼ら独自の巫儀である御座も、基本的には修験の憑り祈祷をもとに普寛が創出したことに示されるように、その儀礼や祈祷法は修験道色の濃いものであった。さらにこれらの技法は普寛の高弟である順明などの修験者によって講中の在俗信者達に積極的に伝授され、彼らによる御座や祈祷活動が行われるようになった。このことは文政三年（一八二〇）の一心講の弾圧のように、公儀からの弾圧を招く反面、都市部や農村部への御嶽講の伝播の主要な原動力ともなっていた。御嶽講はいわば、修験の行法を在俗先達に開放する、秘儀の大衆化によって広まったといえるのである。⁽⁴⁸⁾

こうした講中組織の拡大とともに、普寛講や一心講など主要な講社では、講中の勤行次第をまとめた経本を刊行するようになった。まず普寛講においては、普寛存世中から講中の勤行次第や御座の方式などが定められていたが、これは後に、弟子の順明によって『朝暮果誦』として刊行された。⁽⁴⁹⁾これは普礼、塗香文、護身法、清メ三巻の後、三条錫杖経、仏説聖不動経、三十六童子、舍利礼、摩訶般若波羅蜜多心経、仏神号、四句文、荒神四句文、願文、大金剛陀羅尼、一字金輪真言などの経文を唱えたのち、五輪観、蓮華三昧、金剛合掌、九字印、三部甲被、普礼という勤行次第が記され、普寛相伝のテキストとして各地の普寛講中に伝えられていった。また、一心講では文政三年（一八二〇）の幕府による弾圧と一心行者の獄死後に講の中心を担った柴崎仙左衛門（後の本明院盛心）によって、『御嶽山肝要集』が編纂された。これは柴崎が弾圧の後、江原の摩利支天社神職として吉田家に入門し講中の信仰を守ったという経緯から、『朝暮果誦』にも記載されている経や諸真言のほか「六根清浄祓」、「陽祝詞」、「三種祓」など神道系の祓や祝詞が加味され、『朝暮果誦』よりもより神仏混淆色が強くなっているのが特色である。⁽⁵⁰⁾

また、こうしたテキストとともに、御座や祈祷法もその講の法流と行法を示す実践として重視されていた。たと

えば一心講においては、普寛が始めた御座をアレンジし、新たに五行座と呼ばれる座法が行なわれるとともに、神霊に憑依された中座から葉草が渡される「神葉差し下し」などの御座の形態や、「刃渡り」など、独自とされる行法があらみだされ、講の伝統的行法として伝えられていった。⁽⁵¹⁾ 同様のことは幕末以降、関東のみならず新たに中部や中国、四国方面で結成された講にも見られ、各講における主要な崇拜対象や御座、祈祷の作法、豆炒りや米炒りなどの護摩や刃渡りなどの験比べ、さらには九字や護身法の印相や勤行の次第に至るまで、その講独自の行法が形成されていった。こうした行法は各講の講祖が過酷な修行の末、さまざまな神仏と関係を取り結び、直接伝授されたものとして、その講の法流と行法の伝統を示すものとして講の独自性の拠り所とされていたのである。このことは各講独自の発展をもたらす反面、講同士の差異を認識させ、その組織的な統一を妨げる要素ともなっていた。

そうした状況の中、嘉永年間を中心に始められた、木曾福島宿の児野嘉左衛門による御嶽講の組織化の試みは注目に値しよう。これは富士講の受けたような弾圧から御嶽講を守り、あわせて講中登山による木曾谷一円の経済的利益を守るために、御嶽山麓に護摩堂を設けて尾張藩祈願所として各講を所属させ、さらに東叡山の自証院 真をその法務別当として講中の取締まりに当てるというものであった。しかし、この御嶽講にとってゆるやかな組織化を図るためのチャンスは、明治維新による東叡山の崩壊と尾張藩の消滅によって頓挫を余儀なくされてしまった。⁽⁵²⁾

それゆえに、明治初期における神道修成派や神習教などの教派神道各派への所属や御嶽教の立教は、各御嶽講にとってはじめて本格的な宗教組織と向き合う経験であったと同時に、さらに近世以来の濃密な民俗宗教色に彩られた講中が、神道と接触し、その受容を迫られた経験でもあった。また教団側からすれば、講を教団の末端組織として掌握するためには、神仏混淆的で独自の崇拜対象と儀礼をもつ、組織として自己完結したこれらの集団を、自らの神道的な枠組みに引き寄せることを試みる必要があった。以下では明治初期から昭和期にかけての御嶽教における神道祭式

の導入について跡付けながら、こうした祭式が教団組織に果たした意義と限界について考察したい。

御嶽講と「旧弊一洗」

明治六年（一八七三）の「教会大意」発表以降、講における祈祷活動の合法化を求める御嶽講側の願いと、山岳講社をも含めた幅広い宗教組織を糾合し、神道教化の実をあげようとする教部省や教派神道各教団の思惑が一致したことから、御嶽講は神道修成派や神習教をはじめとする各教派神道に結集されていった。また、こうした事態は御嶽講側からの講社結集運動を刺激し、その結果、明治十五年（一八八二）、下山応助などの尽力により御嶽教が立教された⁽⁵³⁾。御嶽講結集した各教団が、さしあたって直面したのは、いかに御嶽講を神道化するかとともに、明治国家の意思に沿ったかたちで文明開化の世に軟着陸させるかであった。というのも、明治初年における御嶽講への圧迫はの原因としては、先ず「然シテ其講中ノ向神仏混淆等シテ祈祷等スルヲ以テ各地方官ヨリ怪シキコトト看做サレ所々ニテ差押ラルルコトナリ御嶽講ハ廃止同様ノ姿トナリタルハ残念ノコトナリ此時ハ神道事務局附ノ教導職ニ於テモ御嶽講トアレバ多ク取上ゲズシテ之レヲ蔑視シテ取合ハザル者多シ」⁽⁵⁴⁾（『神道修成派御嶽登山部説諭略記』）というような、御嶽講の神仏習合的な態様があげられるとともに、そうした神仏習合的なスタイルによって行われる、さまざまな祈祷、治病活動にあったといえるからである。例えば明治五年（一八七二）七月に筑摩県飯田出張所から出された「御嶽講等詐称・医療行為取締廻状」をみてみよう。

覚

市在農商之身ヲ以、修験導^{マツ}ト唱江候者ニ均敷業体ヲ成シ、白衣ヲ

致着用其上仏器ヲ弄シ党類ヲ結ヒ、御嶽講・羽黒講杯種々之名称ヲ以病家等へ立入經文読誦シ、神託ノ旨ヲ以不謂藥石ヲ投与シ、或ハ彼是妄説訛言ヲ流シ諸民ヲ蠱惑シ、不容易次第二付、是迄右様之業体ニ携り候者ハ、村町役人於テ嚴重停止ノ旨可申聞候、此上心得違ノ者有之等閑ニ於相心得ハ速ニ差押、急度処置可及候条此旨相達候、此廻状村名下令請印早々順達、留村ヨリ可相返もの也

申七月廿六日

飯田出張所⁽⁵⁵⁾

この旧幕時代とあまり変わらない禁令で問題とされているのは、神仏混淆のみならず、俗人による祈祷や神託の実践と、これに基づく病氣治しによる医事妨害など、「妄説訛言ヲ流シ諸民ヲ蠱惑シ」という彼らの活動そのものが取締りの対象となっていたのである。こうした御嶽講に対する政府、ことに地方官の印象は、教団による御嶽講の結集の障害ともなりかねないものであった。次に示す新治県（現、群馬県）による修成講社差し留めの届は、御嶽講社が神道修成派に加入してから出されたものである。

修成講社差留之儀御届

先般御省御允許之旨ヲ以大講義新田邦光門人之者修成講社結社候ニ付当県管下之者共入社為致候旨追々届出候ニ付入社之者共相尋候処従来門人二者無之今般講社取締ト唱へ中嶋茂州ナル者相越シ申示ニ依り入社致候趣申立何レモ従前御嶽講中ト唱へ候者共ニ而旧習ヲ不改種々妄誕無稽ヲ以愚民ヲ誑惑候赴モ相聞反而政教之

障碍ト相成候ニ付入社不相成旨管下へ布達致シ新田邦光へモ其旨
相達候ニ付此段御届申置候也

明治七年七月十二日

新治県権令 中山信安⁽⁵⁶⁾

教部大輔穴戸璣殿

これは新治県下で修成講社に加入した講がいずれも御嶽講であり、「旧習ヲ不改種々妄誕無稽ヲ以愚民ヲ誑惑候赴モ相聞反而政教之障碍」となることから入社を認めないというものである。修成講社はこの時期、新田邦光自ら埼玉、群馬、千葉県などを巡教し、各地の御嶽講社への勧誘を活発化させていた。それだけに、こうした地方官とのトラブルを避け、御嶽講を自派に取り込むためには、「旧習ヲ不改」神仏習合的な講のありかたを改変していく必要があったのである。ゆえに、講社結集を図る神道各派は、講における神仏習合の風を改め、その宗教活動を神道化してゆく必要に迫られていた。

先にあげた『神道修成派御嶽登山部説諭略記』では、明治維新によって神仏混淆が廃止になったにもかかわらず、御嶽行者が仏教を交えて祈祷を行なうのは、不体裁のことであるとし、その理由として「御嶽神社ハ前ニ述ル通りニ柱神ニテ仏体ニテハ決シテナキコトデ且御嶽神社今ハ信濃国西筑摩郡中ノ郷社ニ在シアレバ純粹ノ神社デ然レバ御嶽神社ヲ仏法ニテ拝ムハ不都合ノミナラス神慮ニ叶ハズト心得ベシ元ヨリ当派ハ純粹ノ神道ニテ仏ヲ交ヘザレバ当派社中ニテ御嶽神ヲ信仰スレバ神慮ニ叶フコトト存ズルコトデ⁽⁵⁷⁾」というように、御嶽神社が仏体ではないことから、「純粹ノ神道」で拝む事を勧めている。そうした神道形式の参拝方法が『神道修成派内御嶽登山心得略記』⁽⁵⁸⁾に示されている。参拝者たちは神前において先ず「修理固成光華明彩」という唱詞を幾度も唱えて心が清くなったとき、「神道修成派御嶽部御嶽神社拝詞」を唱え、拍手再拝するべきとされ、もし祝詞を読めない場合には一心に「神道修成派盛大我家内

安全家業繁栄」と祈ることが推奨されている。さらに講において崇拝対象とされる軸物についても、「世ノ中ニ従前御嶽山ノ御神号ジャトテ冠服ヲ着シタル神様ノ下ニ鼻ノ高イ人や頭ノ丸キ人ノ図ヲ書載タル軸モノガアルコレハ神仏混淆ノ像ト云ベキコトニテ御一新前ニ用タル掛物ニテ当今ニハ不都合ナレバ止メニシテ当派ヨリ渡ス処ノ二柱神ノ掛物ヲ用ユベキコトデ⁽⁵⁹⁾」というように、神仏の弁別と、神道信仰に従った崇拝対象の使用が呼びかけられている。

また、講中の儀礼から仏教色の払拭が図られる一方で、講で行なわれる祈祷、とくに病氣治しについても、再度神道的な解釈が付与されたうえで、医療との共同が勧められている。たとえば『神道修成派内御嶽登山心得略記』では、従前御嶽神信仰ノ徒ハ病者ノ祈祷ヲ行フコト多シ其中ニテ心得違ノ者ハ医者ノ薬ハ飲ムヘカラズ拙者ノ祈祷ニ治療スベシト云テ薬ヲ怠リ病ヲ長セシムルコトモアル哉ノヨシ善カラヌコト也抑大穴牟遲神少名毘古名神ハ医薬ノ道モ開キ給ヘバ薬ヲ止ムルハ二柱神ノ神慮ニ背クコト也故ニ病者アレバ医薬ヲ加ヘサセ禁厭祈祷ヲ執行フベシ将又医人ハ何モカモ外国ニテ医薬ノ出来ル様思フハ心得違ナリ其根元ハ二柱神ニ本ツケハ我邦ノ医人ハ二柱神ヲ尊崇スベシ故ニ繰合ノナル者ハ御嶽登山モ致スベシ扱医人ハ禁厭祈祷ヲ嫌フ人モアルコトナルカ是モ己レノ好ム所ニ僻スルト云モノナリ根元天神ノ神慮ニ依リ生レ出タル斯人ナレハ病ノ時ニ神ニ祈リテ靈驗ナシト云理ナシサレバ禁厭祈祷ハ行ハズテハ成ラザルコト也抑禁厭祈祷モ医薬モ二柱神ノ創メ給フコトナレバ偏廢スルナク車ノ両輪ノ如ク二ツナガラ用ユヘキ筋ナリ○御嶽講ハ従前病者ヲ見レバ直ニ祈祷々々ト云タルヲ以テ今御嶽講トノミ唱バ文明開化ノ人ハ悉ク嫌フ哉二聞及ヘリ故ニ御嶽神信仰之徒ハ当派ノ方法ヲ守リ神道修成派何社御嶽部ト唱フベシ⁽⁶⁰⁾

と説いている。ここでは祈祷による治病行為の正当性を記紀神話に見られる大穴牟遲神、少名毘古名神が開始したとされる「禁厭」「祈祷」に求める一方、両神はともに「医薬ノ道」の神徳もあることから片方に偏ることを戒め、互いに協力する必要が説かれている。これは祈祷による医療の妨害を防ぐとともに、「御嶽講トノミ唱バ文明開化ノ人ハ悉

ク嫌フ哉二聞及ヘリ」との状況を変える目的があつたといえる。以上のことから、官憲の取締りを招きやすい病氣治しなどの祈禱を掣肘するとともに、なによりも、「文明開化ノ人」の眼差しというものが強く意識されていることがわかるのである。

そうした、迂怪で文明開化の世にあわない祈禱を掣肘し、文明開化の名のもとに教団の中でコントロールするためシステムが、各教団が取つた祈禱禁厭の免許制度であつた考えられる。たとえば神習教においては、「然リ而シテ我カ惟神ノ至道ヲ神習ヒ該行者ノ遺訓ヲ承ケ医薬禁厭ノ扁廢スベカラザル真個ノ神理ヲ会得シテ禁厭祈攘ノ闔奥ヲ自得スル者ハ免許状ヲ与ヘテ施行セシム其施行スルニ於テハ行政上ノ公布ヲ堅ク守ルベク」というように、祈禱を御嶽行者の使命と位置付けたうえでそれを免許制とし、行政上の制約に抵触せずに実施することを勧めている⁽⁶¹⁾。神習教において祈禱免許は、芳村正秉の大中臣家に伝承されているとされる神事内外伝のうち、内伝第一科から八科を学ぶことにより、祈禱禁厭神事八等から一等までの免許状が授与されることが規定されるとともに、行政上の法規の遵守と、病人にかぎり行うとするなど施行対象者の限定がなされていた⁽⁶²⁾。同様の祈禱禁厭免許の制度は、後に立教された御嶽教も含め、各教団によつて採用されていたが、免許の性格上、厳密な運用は難しかったものと考えられる。しかし、こうした規定は、いわば「迂怪」な祈禱行為をあらためて神道的に意味づけたうえ、教団で管理するという点に最大の眼目があつたものと考えられるのである。

以上のように、各教派神道グループは、御嶽講という、神仏混淆的で非文明開化的とされた集団を、神道の枠組みに水路付けるとともに、文明開化の世に軟着陸させる使命を担い、教導の実を上げる努力を払つていたといえることができる。いわば、教団側の論理からすれば、神道化はすなわち文明化そのものであつたのである。その意味で言うならば、御嶽講とは単に各教団に吸収され、その下部構造を構成する存在というだけではなく、むしろ神道と文明開化

の世に水路付けるため、積極的に教化をしなければならない対象でもあったといえよう。そして、このような姿勢は、神道各派のみならず、そうした「迂怪」の輩の手によって立教された御嶽教も積極的に用いていくのである。

御嶽教の成立と「神道化」

神道修成派や神習教による御嶽講結集の目覚しい成功は、各地の神道事務分局や他派との熾烈な講社争奪戦を引き起した一方、御嶽講側からの講社結集を刺激した。普寛講の流れを汲む御嶽行者であった下山応助による御嶽教立教運動は、そうした危機感にもとづく御嶽講自身による主体的な教団設立運動であったと考えることができる。⁽⁶³⁾ 下山は明治六年（一八七三）、御嶽教会を設立し、明治十三年（一八八〇）に御嶽総教会として平山省斎の大成教会と合同したうえ、十五年（一八八二）に合同を解いて特立したとされている。しかし、実際には明治十五年五月、扶桑教、大成教、神宮教、大社教、実任教、神習教などの特立が許される中で御嶽総教会の特立の願いはいったん差し押さえられているが、これは御嶽総教会の性格に疑問を感じる向きがあったことによる。次に示すのは明治十五年、御嶽教の特立申請に対する神道副総裁、岩下方平の具申書である。⁽⁶⁴⁾

別啓具申書

今般御嶽教会会長大教正平山省斎ヨリ該教会別派特立致度旨願書差出シ候ニ付進達致候右ハ教旨ノ異ルモノトハ乍申不都合ノ廉有之候条可然御評議相成度候也

神道副総裁

岩下方平 印

明治十五年七月二日

内務卿山田顕義殿

第一回の情願を差し押さえた岩下による「不都合ノ廉有之候条」が何を意味するのかについては、次の再応の出願に対する御用係磯村定之の作文による伺文に明らかである。

右神道副総裁別啓異論アリト雖モ目今各所ニ散在ノ御嶽講中ニ於テ人員統一シテ其数尤多ク旧弊ヲ洗滌シテ能ク其正ニ歸スルハ此ヲ以テ翹楚トス先般御許可ノ諸派トノ権衡モ有之即左案取調乞御決裁

太政官へ御伺案 太政官進達ノ節ハ副総裁ノ別啓ハ取除ノ積

大教正平山省斎外一名ヨリ神道御嶽教会別派独立ノ義別紙ノ通出願候処元来御嶽講社ノ人員ハ諸国ニ散在シ各処ニ小団結ヲナシ許多ノ人員アリ中ニハ迂怪ノ所行モ有之哉ニ相聞候処右出願ノ分ハ先年来省斎結集ノ大成教会ニ合同シテ従来ノ弊習ヲ洗滌耳目一新其人員統一セルモノ殆ト四十万ニ至ルモノナレハ神道中各派ノ権衡モ有之願意聞届可然存候条即達案取調此段相同候也

ここでは、岩下の懸念が具体的には「迂怪ノ所行」などの「旧弊」にあったことが明らかに窺えらるとともに、今回出願の平山省斎結集の講については「目今各所ニ散在ノ御嶽講中ニ於テ人員統一シテ其数尤多ク」、さらにこれらのグループは「旧弊ヲ洗滌シテ能ク其正ニ歸スル」こと、また神道各派の権衡も考えて請願を聞きとどけるべきであるとの意見が付されている。

こうした「迂怪ノ所行」、「従来ノ弊習」の一掃については、御嶽総教会側からもアピールがなされている。同年七月

六日、御嶽總教会会長總代の中教正永井尚服と、教長で大教正の平山省斎からは、これまで御嶽講が「本教ノ教旨ヲ遵奉シ旧来神仏混淆ノ慣習ヲ淘汰致シ度は迄ノ教長・会長ヲ仰頼」むとともに、信者達が神葬祭に帰するのも目前であるとの弁護がなされている。⁽⁶⁵⁾ そのうえで總教会総理の下山は独立出願書において、造化三神を主とし天照皇大神その他を奉じる大成教会と、国常立尊・大己貴命・少彦名命を祭神として「靈岳則御嶽神靈ヲ尊崇」する御嶽總教会の立場の違いを説明したうえ、大成教会の半数が御嶽總教会の人員である実績を提示しながら、「全国二十八ヶ国ニ涉五百有余万之人員ヲ取纏、旧習一洗仕本教会敬神戴上ノ主旨ヲ拡張セントスルノ秋ニ当リ、再瓦解ノ色ヲ顕出シ実以痛歎仕候」と、独立することによって信徒の瓦解を防ぐとともに、いわば、彼等の「旧習一洗」を行なう組織としての独立を願っている。⁽⁶⁶⁾ この同文が基幹となり、「神道社甲第一六三九号 神道御嶽教会独立願之義ニ付伺」八月三十日、内務卿の山田顕義から太政大臣三条実美に伺いが提出され、同九月、独立が認められているのである。

以上の独立出願関係書類からは、御嶽總教会が旧弊を一洗したがゆえに独立したというよりも、むしろ結集した講社を神道化して善導する組織として政府に働きかけたと考えることができよう。実際に、下山は「旧弊一洗」のため、御嶽講社の結集運動を行ないながら、各講社にその神仏習合的な儀礼を神道式に改めることを働きかけたと伝えられている。さらに下山は教団独立直後の明治十六年（一八八三）、御嶽講の主要な講祖である覚明、普寛、一心の三行者の神式への改祭を行なっている。この改祭の意図について下山は、王滝村御嶽神社社掌の滝岩登宛の書簡の中で、御嶽信仰が「不幸ニシテ許可ヲ不得且又諸方ノ压制ニ遭遇シ、然ルニ維新已降ハ信心ノ通制禁セラレ、一時ハ消滅ニ帰ス可キ姿ニ立至候得共・・・（中略）・・・昨明治十五年九月廿八日御嶽教一派特立ノ御許可ヲ蒙リ、弥御嶽一派相立候上ハ即全国御嶽講社一般ノ總本山ニ有之、然ル上ハ御嶽中興ノ講祖覚明・普寛・一心ノ三行者ハ仏道ニ云フ祖師、神道ニ在テハ教主ト称、然ラハ当教ノ教主ニ有之、三行者ヲ数百年間ノ久敷星霜ヲ仏靈ノ儘經過致シ候ハ是即歎息ノ

至リニ有之、実以我々泣涕シテ進退ヲ極メ心痛罷在候処……(中略)……今般其筋ヨリ靈神ト尊称シ奉奉可致旨御内意有之候二付⁽⁶⁷⁾と書き記している。この文章からは御嶽講の廃滅に対する下山の強烈な危機感が彼をして教団立教に駆り立てたことが改めて伺えるところに、その危機意識ゆえに、講中の神仏習合的な儀礼の払拭や各講祖の靈神への改祭が行われたといえよう。

また、立教当時の御嶽教が制定していた祭式については現在まで史料が見当たらないものの、下山による講社の神道化の努力を示すものとして、彼が刊行した『御嶽教祝詞集 全』が挙げられる⁽⁶⁸⁾。これは御嶽教立教当時に制定された祝詞を収録したものである。このテキストでは御嶽教の主要な教えとして「宜奉神徳皇恩、宜全人倫之道、莫懈本業正紀、莫作議政之言、莫作愧心之事」の「五要言」が挙げられている⁽⁶⁹⁾。さらにこの祝詞集には御嶽教祝詞、開闢祝詞、清浄祓、百体清浄太祓(旧六根清浄太祓)、陽祝詞、天津諄辞、身曾貴祓、大祓之詞、中臣祓、三種之太祓、御歌(六首)、神道不動祝詞、産土神祝詞、三靈神祝詞(覚明、普寛、一心靈神)、祖先祝詞、朝夕神拝礼式が附属し、信徒に対して神道形式による神拝が推奨されている⁽⁷⁰⁾。

しかし、これらの動きは、はたして御嶽信仰の内容を神道的に変えたといえるものなのであろうか。ここで重要なのは、これらの祝詞の全てが神道化にともなって新たに取り入れられたものではなく、その主要なものは江戸時代末期から講で用られていたものが選択されているということである。たとえば「百体清浄太祓」は「六根清浄太祓」を基盤とし、仏教色を避けるため文中の「六根清浄」を「百体清浄」と置き替えたものである。そのほか「陽祝詞」、「身曾貴祓」、「大祓之詞」、「三種之太祓」なども、若干の語句を替えてはいるものの、これらは幕末期に一心講で用いられた『御嶽山肝要集』に収録され、一心講で重視されていた祝詞である。さらに、「神道不動祝詞」に至っては、普寛講の『朝暮果誦』や一心講の『御嶽山肝要集』において重視されていた「仏説不動經」を神道式にアレンジし、不動

明王を天之御中主神に言い換えて祝詞調にしただけのものではなかった。その意味でいうならば、『御嶽教祝詞集 全』は、たんなる儀礼の神道化というのではなく、むしろ教団立教の基盤となった普寛講や一心講の儀礼的伝統の神道形式への換骨奪胎を試みたものであると考えることができる。おそらく下山が最も重視したのは、そうした講社の伝統の保持を通じて、御嶽講が培ってきた御嶽山への信仰を神道化させつつもいかに生かしてゆくか、であったと考えられる。神道修成派や神習教が基本的に御嶽講を、木曾の御嶽神社とその祭神を信仰する講とみなし、祭神の神徳を重視したのに対し、下山が重視していたのは、独立請願書に「当教会ハ単ニ国常立尊・大巳貴命・少彦名命ヲ祭神トシ、数年間奉シ来リシ靈岳則御嶽神靈ヲ尊崇」とされているように、神社祭神として国常立尊・大巳貴命・少彦名命を尊崇するのではなく、それが「靈岳則御嶽神靈」であるからと述べているように、御嶽という山への信仰を基盤に置いたものであったことは明らかである。それゆえ御嶽山の中興開山者である講祖覚明、普寛と一心講の開祖一心の三行者を「仏道ニ云フ祖師、神道ニ在テハ教主ト称」というように、開祖として位置付けているのである。つまり、下山にとって御嶽教とは、御嶽山への信仰に基づいたものでなければならず、それゆえに彼の刊行による神道的な祝詞集も、普寛講や一心講など、教団立教の母体となった講の法式を反映したものになったと考えられよう。

以上のことから、下山応助による御嶽教の立教は、近世以来の御嶽講社としての主体性に基づいて行なわれたものと考えられるとともに、立教にあたって下山が行った、「神道化」とは、修験色排除の公約を果たしつつも、実際には御嶽講の行法的伝統を、神道に引き直しつつも維持しようとしたものであったということができよう。しかし、このような御嶽信仰に立脚した教団本部の姿勢は、そう長くは続かなかったのである。

神宮高寿による儀礼整備と「神道化」

明治十五年（一八八二）に独立した御嶽教ではあったが、その前途は最初から厳しいものであった。当初の教団体制は、大成教会との合同時に引き続き、平山省斎が初代管長に就任し、副管長に永井尚服、会長に諏訪忠誠、板倉松叟などの旧大名が就任し、下山応助は「総理」として実務にあたることとなった。しかし、独立まもない明治十七年（一八八〇）には早くも教内紛争が起こり、管長も平山省斎から鴻雪爪に交代が行なわれ、さらに総理である下山も十八年以降その消息が途絶えるなど、当初から波乱含みの教団運営となった。⁽⁷¹⁾

また、下山による「旧弊一洗」にもかかわらず、末端組織においては近世と同じく、神仏習合的な祈祷や御座による治療活動などが行なわれていた。当時の御嶽教会の活動の一側面を示す興味深い事例が掲載されたものとして、伊東洋二郎『淫祠十一教会』があげられる。この本は蓮門教や天理教、金光教、御嶽教などの教派神道や神道系教会を非文明的な淫祠邪教として攻撃したものであるが、御嶽教に関しては、とくにその神仏混淆的な教えが神道を装った欺瞞的なものであり、また、巫儀や祈祷、刃渡りや火渡りなどの呪術・宗教的活動が人々を欺くものとして強く批判している。たとえば伊東は横浜足曳町一丁目に教会を構えるある先達について「少教正の肩書を持てる者なるが、同人が多くの信者を欺罔する悪手段と云へるは、或は御神託なりと称して医師を禁断し或は御神薬と称して、最と怪しげなる煉薬丸薬等無印紙にて密売し或は御神水として腐敗せる水を与へ、或は御洗米なりと称して神前に供したる古米を与ふ等、其愚民を蠱惑し衛生を妨げ人命を害ふ事決して彼の蓮門教に譲らず」と記し、強烈に非難している。⁽⁷²⁾ このうち「怪しげなる煉薬丸薬」や「御神水」は、御嶽名物の民間薬として著名な百草や、御嶽講において近世以来治病に用いられてきた「三ノ池の水」を指すと考えられる。その意味で言えば、この先達は近世における講のとそれほ

ど変わらない祈祷活動を行なっていたということが出来る。しかし、伊東の眼からすれば、そうした実践それ自体が「愚民を蠱惑し衛生を妨げ人命を害ふ」、文明の世にふさわしくない営みとして映っているのである。

また、同書には明治二十六年（一八九三）一月に起った、御嶽行者による祈祷依頼者の殺害容疑事件が取り上げられているが、これは当時の御嶽行者による祈祷の実態を知る上で興味深い資料といえる。この事件は、一月二十六日、名古屋市東柳町に住む日雇稼、杉山富三郎の母ツルが発病し、常の病人と違い奇怪な行いをするようになり狐憑きと噂されるようになったため、富三郎は御嶽教の先達、岩田吉蔵に祈祷を依頼した。再三祈祷を行なった先達たちは二月二十日、ツルに憑く天荒稻荷を追い出すためと称して硫黄をいぶしてツルの鼻口に押し当てたり体を圧迫した結果、死亡させてしまった。これにより吉蔵は明治二十六年七月三十一日、名古屋地方裁判所予審において仲間の嘉吉、金次郎、鉄太郎とともに重罪公判に付されたが、名古屋地方裁判所重罪公判廷において無罪となったというものである。それでは吉蔵たちの祈祷とは、どのようなものであったのであろうか。伊東の引用した吉蔵に対する予審第二回調書には、次のように記されている。

（問）其方カ杉山富三郎ヨリ祈祷ヲ頼マレタ次第ヲ逐一申立ツベシ（答）（上略）富三郎ノ親類ノ者カ同家ノ母ガ病氣デ氣ガ違ツタ様ナ事ヲ申テ暴レテ困ルカラ祈祷シテ貰ヒ度旨申シマシタカラ……（中略）……参リテ経ヲ読ミ獨鈷ヲ以テ撫テヤリマシタ（中略）其翌日又呼ニ参リ暴レ出シテ困ルカラ来テクレト申スヨリ加藤嘉吉加藤鉄次郎野下金次郎ノ四人ニテ参リ祈祷シテヤリマシタ……（問）（前略）祈祷シテヤリシハ……（答）……中臣ノ祓、喫^マノ祓ヲ読ミテ病氣全開^マスルヤウニト云フ祝詞ヲ読ミ其上其祝詞ヲ以テ病人ノ体ヲ撫デ其紙ヲ川ヘ流シテヤリマシタ（問）其次ノ日ハ如何シタリヤ（答）前日同様ノ事ヲ致シ尚ホ酷ク荒レ廻ル様デアリマシタカラ金次郎ガ弘法大師ノ持テ居ル獨鈷ト申ス物ヲ以テ病人ノ体ヲ撫テヤリマシタ（下略）（問）其方ノ信仰スル御嶽ト申スハ何カ病氣ヲモ癒

スカ(答) 必ズ癒ルト云フ確ト受合ハ出来マセヌ(下略)(問) 其方・・・祈祷ノ節神様カ乗り移リタリト申シ他ノ者等ガ経ヲ読ミ其方ハ其中ニ生氣ヲ失フタ様ニ成リ其時講中ノ一人カ当家ノ七十余ノ老人ハ何デアルト申シ伺ヒタレバ其方神様ガ乗り移リタル体ニテ天荒稻荷カ付テ居ルト申セシ由ナルガ左様ナリヤ(答) 左様ナ事ハ覺アリマセシ(下略)(問) 其方ハ祈祷ヲスルトキ硫黄ヲ以テ病人ヲ薰ベタリヤ(答) 夫レハ富三郎カ与七カ辛椒ニテ狐ヲ追出サウト申シタルヨリ自分ハ・・・(中略)・・・硫黄ヲ買テ来テ薰ヘルガ宜シト申シマシタヲ買テ来リシ故鉄次郎ガ薰ベマシタ⁽⁷³⁾

吉蔵たちはツルを狐憑きと判断したうえ、憑依している狐を追いつくために、経を唱え、祝詞や獨鈷を呪具として体をなでるなどの呪術的な行為によって憑依霊の除去を図り、さらには「其方神様ガ乗り移リタル体ニテ天荒稻荷カ付テ居ルト申セシ由ナルガ左様ナリヤ」という問いから御座を用いた祈祷を行なっていたことが伺われる。以上の事例からは、教団本部の神道化志向にもかかわらず、講など末端組織においては近世以来の民俗的な行法が維持され、実践されていたことが伺える。そして、そうした末端組織による実践のありかたは、「文明」を背負うジャーナリストによつて排撃の対象とされていたのである。このようなとき、教内改革の輿望を担つて登場したのが四代管長、神宮髙寿であつた。

明治三十七年(一九〇四)、鴻雪爪の後を承けて伯爵山科言繩が三代管長に就任したものの、在職数ヶ月で辞職した。これにともない、日光二荒山神社宮司の神宮髙寿が推され管長に就任することとなった。神宮は嘉永二年(一八四九)に下野国下都賀郡新井村に誕生、幕末維新の動乱の中で神道を志し、明治元年に上野国高島村天満宮の神職に就任、以後県下各社の社司を勤め、二十四年(一八九一)には群馬県神職取締神道事務分局長、二十八年(一八九五)に国幣中社豊前神社、国幣中社金比羅宮、官幣大社氷川神社、官幣中社八坂神社、国幣中社二荒山神社の宮司を歴任したのち、

明治三十七年（一九〇四）、日露戦争開戦の時局に感奮し、かねて志望していた神道教化の道を選び御嶽教の管長に就任したものである。⁽⁷⁴⁾ 官国幣社の宮司や地方神職取締りの役務を歴任した神宮の管長就任は、教団側から期待をもって迎えられ、⁽⁷⁵⁾ また、彼自身も神道人としての国民教化と組織運営に自負するところがあつたものと思われる。こうした教団内の輿望を承け、神宮は明治三十八年三月十八日に管長の認可を受け、同年四月一日に布教の方針を発表した。⁽⁷⁶⁾

この中で神宮は教団組織について「然るに就職以来熟々我教内部を視察するに既往数年来教規大に紊乱せるを以て先ず本教の内部を整理し部下の教師信徒をして名実共に之を全ふし智徳共に並進せしむるを期す」と傘下組織の不統一と紊乱を指摘し、そのうえで教団運営の方針として「先ず教学院を拡張して人物を養成し斯道の教理を明らかにし哲理を窮め別に出版部を設けて布教の振作を計り更に神道固有の修礼部を興して冠婚葬祭の礼典を実行し又人を派して親しく我教師及信徒の存在せる三府四十五県道庁及台湾朝鮮に存在する本教附属の教会を始めとして支那満州等に巡教し偏く本教の精神を明かにして永く我邦家の隆昌を計り国民の慶福を祈らんことを本願とす」⁽⁷⁷⁾ というように、教団内部の機構改革と儀礼、教義の刷新とそれによる布教の強化を謳っている。このように改革者として登場した神宮の動きは素早く、管長就任からほどない明治三十九年（一九〇六）三月、教団の祭式を規定した『礼儀宝典』⁽⁷⁸⁾ 五月には祈禱禁厭や占いのテキスト『祈禱禁厭神占伝』⁽⁷⁹⁾、そして八月一日、教規百ヶ条および教規に付随する「御嶽教々庁事務分配及ビ処務規定」、「御嶽教会計規定」、「御嶽教々会講社規定」、「御嶽教々師任免規定」、「御嶽教々師職務規定」、「御嶽教祈禱禁厭免許規定」、「御嶽教神事規定」および教会設置等の願届書式等の規定を定めている。⁽⁸⁰⁾

ここで『礼儀宝典』の内容をもとに、神宮管長が定めた教団の儀礼について見てみたい。『礼儀宝典』は、御嶽教神事規定第一条に「本教の神事祭典ハ総テ本教礼儀宝典ニヨッテ之ヲ行フ」と規定されているように、教団における祭儀のテキストとしての位置にあり、教団が行なうべき各祭儀の儀式次第と、準備する祭具、祝詞例文から儀式が細大

もらさず記されている。教団の祭典は四方拝、元始祭、孝明天皇祭、祈年祭、紀元節、春季皇霊祭、神武天皇祭、大祓、秋季皇霊祭、本教記念祭、神嘗祭、天長節、新嘗祭、大祓および、本教太祠と大教院では毎月十八日に月次祭を、十月十八日に中祭、四月十八日に大祭を行なうことが規定されている。このほか誕生、入学、婚姻、入営や葬祭などの人生儀礼の祭式や祝詞なども規定されている。⁽⁸¹⁾

各祭儀の祭式次第は、基本的に祓式（修祓）、参進、開扉、献饌、奉幣、太玉串を奉る、祝詞奏上、玉串拝礼、祈念の詞奉唱、撤饌、閉扉、退席という順序がとられている（祭式対比表6参照）。この次第自体は当時の天理教、金光教などの他派とも神社祭式とも余り変わることはない。『礼儀宝典』、『祈祷禁厭神占伝』の跋文や題字はいずれも宮路巖夫や井上頼圀がものしていることから、彼等の影響を受けたものであったとも考えられ、当時におけるスタンダードな祭式であったといえよう。ただし、この祭式次第のなかで教団独特といえる儀礼は、玉串拝礼の後に祭員および参列者一堂で「御嶽大神守賜邊幸賜邊」を五回唱える祈念の詞奉唱があるほか、⁽⁸²⁾教会の月次や鎮魂祭の際に禁厭・鎮魂・神占等を行うこと、さらに春季皇霊祭が信徒の祖霊祭祀を兼ねることから、その祝詞に覚明霊神・普寛霊神・一心霊神・一山霊神の名が出て来るのみとなっており、⁽⁸³⁾御嶽信仰色はほとんど見えないといつてよい。とくに覚明・普寛・一心の各霊神に対する取扱いの導きは、立教当時、下山応助がこれらの霊神を教団の「教祖」と位置付けていたことと非常に対照的であるといえよう。同様のことは『祈祷禁厭神占伝』にもいうことができる。この著作において神宮は教団の「祈祷」、「禁厭」、「神占」について、「我御嶽教は国常立尊に亜ぎて、大巳貴命、少彦名命二神の神徳を信じ、此二神の国土経営中、民生を救済したまふ其恩頼の渥きを尊び、古来行ふ所の祈祷禁厭神占の三伝を奉持し、之を実践躬行して信徒の夭折を救ふを以て神慮に副へるものなりと為す。」とし、教団の「祈祷」「禁厭」「神占」の典拠を記紀神話に置き、教団が奉斎する大巳貴命、少彦名命伝来のものと位置付けているものの、⁽⁸⁴⁾御嶽講が伝えてきた多

様な「祈祷」や「禁厭」についてはまったく触れられていない。

以上のことから、神宮による教団祭式や行法の整備は、当時におけるスタンダードな神道祭式を導入するとともに、末端組織が行なう祈祷や禁厭などの実践を、神道的に位置付けてゆくという傾向にあったことを読み取ることができ。これは下山による御嶽教立教当時の神道化が、幕末まで作り上げられてきた御嶽講による行法を神道的に改変して残そうとしたのとは対照的であるといえる。それでは、教務改革者として登場した神宮の神道観や教団認識はどのようなものであったのであろうか。これについて彼が記した「布教之方針」、『礼儀宝典』、『祈祷禁厭神占伝』から考えてみたい。

まず、神宮は「マホメット」の教理とアラビア帝国の創建や、仏教によるインドの亡国などの例を引きながら、宗教は人心を感化し道徳を左右するものとしたうえで、神道を「国家の消長を共にし其盛衰に至大の関係を有するもの」であり、「建国二千五百六十有余年外侮を受けず未だ会て一回も国威を失墜せざるものは我國民の大和魂なる感念即ち神道の感化力に依て忠勇愛国の至誠を發揮したる結果にあらざるはなし」と、一貫して日本の国家理念とその持続の柱であったとしている。それゆえ明治維新以降の外教の流入による神道の衰退は日本の国民的弱体化を招くものとして、その振興を図るべきことを主張している。⁽⁸⁵⁾しかし、神宮にとってこのことは、決して明治維新以降の文明開化の流れに掉さすものではなかった。彼は『礼儀宝典』において「国を大別して文明国と云ひ野蛮国と云ふのは国に一定の教があり。又随て国民に一定の儀式作法があれば文明国、一定の教もなく一定の儀式作法もなければ野蛮国。」⁽⁸⁶⁾としたうえで、神道の布教と儀礼の整備はむしろ、日本を文明国たらしめるものと考えていたのである。そうした神宮にとって、御嶽教の祭神は「国家の大基を鞏固ならしめ其常盤堅盤の発達進歩を為さしめ玉ふ国常立尊国土を経営し人物を愛惜し実業を勧め医薬禁厭等の事に力を盡し彝倫を序し以て人類の福祉を増進するを心と為し玉ひし文明主義の

大巳貴命及び少名彦名命を主神」とするものであり、この神への信仰の宣揚は、近代日本をより文明国たらしめるものにほかならなかったのである。⁽⁸⁷⁾ その意味において、彼にとって教団の信仰対象は御嶽山ではなく、そこに祭祀されている御嶽三神それ自体に求められなければならないものであったであろう。彼は「告諭」において、御嶽山を国常立尊・大巳貴尊・少彦名尊がその神霊を憑せた場所としたうえで、「要するに本教教師が御嶽山に登山して修業し以て救世済民の道を躬行するも主として此の三神の功德を奉承し宣伝するに外ならず」と述べ、むしろ祭神の神徳を重視している。⁽⁸⁸⁾ こうした志向は教規にも表れ、奉賽主神として国常立尊・大巳貴尊・少彦名尊の三柱を「御嶽大神」とする表記以外に、御嶽山に関する記載や規定は見られず、教団は「御嶽大神」への神信仰に基づく団体とされているのである。その意味で神宮は教団の根幹を山岳信仰から祭神への信仰に移行させたうえで、いわば「普通」の神道教団に軟着陸させることを計ったものといえる。しかし、そうした彼の教団運営は新たな紛争の種を胚胎するものでもあったのである。

明治四十二年（一九〇九）、御嶽教内に「御嶽教刷新同盟会」が結成され、神宮管長と対立するという事件が起こった。この原因は神宮管長の「純神道」的な教団運営と、さらに教団と木曾御嶽信仰の関係を否定したうえで、教団を宇宙にある二つの氣（国常立尊・大巳貴尊・少彦名尊の御嶽三神）を信仰する三太氣教であるとしたことであり、これに対し、傘下教会が反旗を翻したのである。数ヶ月にわたる管長と御嶽教刷新同盟会の対立は、傘下組織に対する教団本部の統制力を麻痺させ、さらに教師の義務金納付も途絶えるなどの混乱を惹き起こした結果、ついに内務省から教務紊乱のため教団の閉鎖が命じられる事態となった。⁽⁸⁹⁾ このとき御嶽教刷新同盟会の会長に就任したのが、江戸の普寛講の高砂大神講教会会長で御嶽教創立メンバーの一員であった渡辺菊太郎の子、渡辺銀治郎であった。事態は神宮管長が渡辺の諫言に一時は耳を傾け、彼を総務に抜擢することで收拾されたものの、結局両者はそりが合わず、渡辺は半

年で総務を辞職したという⁽⁹⁰⁾。

以後、神宮管長は大正十年（一九二〇）に死去するまで管長に留まり教団を統括してゆくが、彼にとつての課題は、かつて明治期の問題であつた外教の流入から、一神教的な思想を基盤としたコミュニティズムや無政府主義の防圧に移つていたものの、教団が御嶽信仰に回帰することは無かつた。彼があくまで神道の布教による国民教化という立場を貫き、その努力を払つたということは、信仰と倫理をわかりやすい語呂あわせ的なスローガンや和歌にして示すという当時の教団の教えの傾向から窺われ、また、同時代においては、その教団統括の手腕への評価も散見される。神宮が目指したものを整理すると、神道家という立場から、教団を国常立尊、大日貴命、少彦名命（三太氣）を中心とする祭神を崇敬する神道教団として再編成を試みたものと考えることが出来る。その意味でいうなら、山岳信仰から発生した御嶽教を、いわばスタンダードな神道に近づけようとしたのが神宮時代であつたといえるのではないだろうか。それに対する抵抗として、御嶽教刷新同盟会の営みは理解できる。この御嶽信仰に対して距離をもち、神道信仰を強調する本部の姿勢は、以後も継続されてゆくのである。

教務の素乱と尾前管長による教団建て直し

大正十年（一九二二）十二月、神宮 寿管長が逝去すると、子の徳寿が五代管長に就任したものの、神宮家の兄弟間で管長の地位をめぐる争いが惹き起こされ、ついに大本庁が東西に二分するという事態にまで発展した。⁽⁹²⁾ ついで大正十一年、神宮徳寿が管長を辞任し、六代管長として中山忠徳が就いたものの、就任まもない七月二十三日、文部省宗教局長から管長認可の取り消しを受けた。これは俵が中山姓を利用して中山侯爵の令弟、または中山一位局の甥を

詐称していたことによるとされている。⁽⁹³⁾ こうした管長をめぐる人事の混乱は、教内全般に及び、御嶽教は「みだれ教」と揶揄された。後に八代管長となった渡辺銀治郎によると、大正年間の御嶽教では管長問題の紛擾と二回にわたる当局からの布教停止の危機をはじめ、管長の扮装と偽造免許の競売、弱者搾取、詐欺行為などの「あらゆる非違が強行せられ」、また易者など雑多な人員の無定見な取込みにより、主神や御嶽山の方角すら弁えない教師が頻出し、教団の体をなしていなかったとしている。⁽⁹⁴⁾

このような混乱の中、大正十五年（一九二六）十月、東京の易者として名高かった尾前廣吉が管長事務取扱として教務を担当し、昭和三年（一九二八）には七代管長に就任した。当時の教団は本部すら不分明な状態であったことから、尾前は目黒駅前にある自身の易断所を仮本部として教団の建て直しに着手し、昭和四年二月、品川区西大崎に百三十坪の神殿と五十坪の教務所をそなえた本格的な大本庁を建設した。さらに尾前は神宮時代から引き継いだ『御嶽教教規』や『礼儀宝典』、教団の重鎮である北村清蔵の編纂による『御嶽教神拝詞略』⁽⁹⁵⁾、『御嶽教神拝肝要集』⁽⁹⁶⁾などのテキスト類を発行するとともに、新たに教団機関誌『御嶽』を刊行するなど、精力的に教団の再建に取り組んだ。⁽⁹⁷⁾

この当時の御嶽教における教学の姿勢については、『御嶽』の各記事および『日本宗教講座』に尾前管長が寄せた論文「御嶽教」から伺うことが出来る。⁽⁹⁸⁾ 当時の御嶽教においては神宮時代以来の教典が維持され、教団の教えとして紹介されるとともに、雑誌『御嶽』では、記紀神話に基づく祭神の神徳と通俗的な社会道徳がうたわれている。これらの刊行物を読むかぎりでは、御嶽教と山岳信仰との関係はほとんど読み取ることができない。当時の教団を調査した中山慶一氏が教団本部から「本教信者の中には尚往年の山行者の後を偲んで、山に登らなければ其信仰を完うする事が出来ないもののように考えてゐるものが少なくないが、我本庁では敢之等を止めようとはしないが決して奨励するものではない。寧ろ山に登るよりは教庁に参拝して其教ふる所を聴問するようにすゝめてゐる云々」⁽⁹⁹⁾と説明を受けて

いることからわかるように、教団本部は、神宮管長以来の神道教団としての路線を歩んでいたといえることができる。

しかし、こうした教団本部のありかたが、傘下の講や教会にあまり影響力を及ぼしていなかったことは、後に管長となる渡辺銀治郎、照吉父子が本部造営や新しい祭りの企画、祭式や行法の講習会の実施など、あらゆる手段を用いて教団本部の影響力を強め、祭式の普及を図ったことから伺える。有体にいって、当時の御嶽講・教会の多くは、各講それぞれの崇拜対象と、開祖以来の法流を示す行法の実践こそが中心であり、教団の教えや祭式の存在を、とくに必要とはしていなかったといつてよかつた。このような教団における一種の二重構造的なありかたについては、当時活性化していた神道学や宗教学による「教派神道研究」の各成果にも散見することができる。

たとえば中山慶一氏は『教派神道の発生過程』において、当時の御嶽教の教義について「其教理の如きは殆ど当時政府に於いて喧伝された国粹神道を取入れたもので、素朴なる御嶽信仰の反映とも見らるべきものは殆どない。而して布教の方針等に関しても時代を経るに従つて次第に改変されて、いよく御嶽信仰其者とは縁遠いものになつて行つた」としたうえで、「悪く言へば其表面的方針の如く充分に神道化・合理化を徹底することも出来ず、又旧の信仰的伝統を活かしてこれを健全なる方向へ導き発展せしめ、大いに同教に固有独特なる点を發揮することもならず、頗る不徹底な歩み方を続けてゐるものであると言はなければならない」と、教団のもつジレンマを描写している。⁽¹⁰⁰⁾ また、鶴藤幾太氏も『教派神道の研究』の中で御嶽教に、優れた教祖と教義が存在しないことが、ある意味で民間信仰としての純粹性を保持させたものの、それだけに教団の教典は一種の装飾物にすぎず、「平凡な国体觀念に加ふるに、極めて一般化された神道信仰に外ならず、御嶽教としての特色は殆ど認むることが出来ない」としている。⁽¹⁰¹⁾ つまり、教団組織としてみるならば、御嶽教は神道信仰に則った教団本部と、御嶽信仰に基づく登拝や巫儀を實踐する傘下の講・教会という異質な信仰組織が同居する二重構造が形成されており、教団本部が神道教団としてのありかたを強調すれ

ばするほど、その教えの独自性が不明確になるとともに、教団の基盤となる御嶽講との落差が明らかにされていくというジレンマの中に教団は置かれていたのである。

昭和十年（一九三五）八月、尾前管長は御嶽山登拝を思い立ち、高砂大神講教会会長の渡辺銀治郎を先達として、御嶽教管長として初めて御嶽山に登頂した。この登拝は尾前管長にとって、今後の教団のありかたを模索する旅でもあったと考えられる。しかし、彼は下山後病に倒れ、まもなくこの世を去ってしまったのである。⁽¹²⁾

御嶽教の教団再編と祭式の改革。

尾前廣吉管長の急逝を受け、八代管長に就任したのは、かつての御嶽教刷新同盟会の会長、渡辺銀治郎であった。江戸における普寛講を代表する高砂講の流れを汲み「お山きちがい」と称された熱心な御嶽行者である渡辺は、管長に就任直後、御嶽教が木曾御嶽より発生した山岳宗教であり、御嶽山への登拝が唯一無二であることを宣言し、御嶽登拝を奨励した。⁽¹³⁾さらに昭和十四年（一九三九）、新たに制定した教規において、「第五条 本教ハ木曾御嶽山ニ鎮座シ給フ国常立尊、大巳貴命及少彦名命ノ神徳ヲ仰ギ此ノ神山ニ登拝シテ其ノ神徳ニ浴シ随神清明ナル心ヲ洗練シ此ノ心ヲ明ニシテ報本反始ノ道ヲ修メ公益ニ盡スト俱ニ此ノ心ヲ全クシテ祈祷禁厭ヲ行ヒ厚生ニ従フヲ以テ教義ノ大要トス⁽¹⁴⁾」と規程した。これは教団が神宮管長以来の「純神道」路線から、再び木曾御嶽信仰に回帰したことを闡明したものである。

そのうえで渡辺は、教内における弊風刷新をはかるとともに、ことに多元的でまとまりに欠けた傘下の講・教会を本部の下に統合する目的のもと、教義や儀礼面の整備を試みた。先ず昭和十三年（一九三八）、『御嶽教教典』を編纂

し、新たに御嶽信仰に基軸を置いた教義を明らかにするとともに、教団内の儀礼の統一を目的として、昭和一四年、教団の祭式及び行事作法を定めたテキスト『祭事規範』を、十六年には行法のテキスト『御嶽教正統伝 祈祷禁厭神占宝典』を刊行した。ここで定められた祭式は神社祭式に準拠したものであったものの、運用に際しては「教会講社の大祭に於ては祓主が祓詞（御禊祓詞）を奏し終らば、引続き中臣大祓詞、開基祓詞、百体清浄祓詞等を一同にて斉唱し、終つてから大麻司が大麻にて一同を祓ふがよい。」⁽¹⁰⁶⁾ というように、信徒一同による祝詞の斉唱が推奨され、さらに実際の運用にあたっては祭典途中で焚火式（いわゆる護摩）が加えられるなど、祭式の流れの中に御嶽講的な伝統を加味、反映することが試みられている（祭式対比表7参照）。また、『御嶽教正統伝 祈祷禁厭神占宝典』は、神宮時代の『祈祷禁厭神占伝』が記紀を典拠とした「祈祷」や「禁厭」の解説に終始していたのとは対照的に、御嶽教に伝わる秘法の伝授と公開を謳い、神道的な表現ながらも普寛行者伝来の「御嶽山祈祷法」をはじめ「焚火式」、「火渡り」、「剣渡り」など、御嶽行者が伝統的に行なってきた行法が、教団が保持する伝統的な行法として紹介されている。⁽¹⁰⁶⁾ そして、これらの祭式および行法は教団公式のものとして教規上で規程されたうえ、各地で開催された祭式や行法の講習会によって教団に所属する講・教会や教師達への普及が試みられたのである。

この渡辺の試みの特色は、再び御嶽信仰に回帰した教団の姿勢を鮮明にするために、祭式や行法などの教団儀礼に御嶽信仰色を盛り込むとともに、その普及を通じて末端組織の統一をはかるという点にあったといえる。と同時に、再び御嶽信仰に回帰した教団としては、傘下組織に対する求心力を保つために、祭式のみならず、これらの組織が保持してきた民俗的な行法の伝統を、神道化したうえで教団儀礼の中に吸い上げる必要があったのである。しかし、これらの事業は戦中および戦後の混乱のため中絶を余儀なくされ、渡辺も教団再建の途上で病に倒れ、昭和二十四年（一九四九）にこの世を去り、その遺志は九代管長となった実子の渡辺照吉に引き継がれた。

九代管長に就任した渡辺照吉の前には、戦災で消失した大本庁の再建や傘下教会の教団からの離脱などの問題が山積していたが、ことに緊要であったのは、昭和二十一年（一九四六）六月、黒沢口の御嶽神社を中心に立教された木曾御嶽本教への講・教会の流出を防ぎ、教内を引き締めることであつた。しかし、当時の教団本部は、八代管長の努力にもかかわらず、末端組織や教師を掌握しているとは言い難い状態であり、教団所属の教会、教師の半数が、本部への協力や教区長の指導に従うことを忌避したり、教師者一万三千有余の内、本部大教殿へ参拝した者は約五割で、残りの約五割は所属する教団の本部を知らず、木曾御嶽山へ登拝したこともないという状態にあつた。⁽¹⁰⁾

このような事態を打開するため、渡辺照吉は管長就任後まもなく「本部中心主義」の方針を打ち出し、教団本部による末端組織の掌握を図るため、昭和二十五年より「わらじ履の巡教」と呼ばれる精力的な全国巡教を開始した。また、戦後の教団における教えを確立するため、國學院大學元学長で神道学者の河野省三の協力のもと、新たな『御嶽教祝詞集』や『教派神道教師読本』を刊行し、昭和二八年（一九五三）には現教団の教えの根幹となる「御嶽教七五三の教え」を制定するなど、教学面の整備を進めた。その一方で、昭和二十六年には御嶽山頂への神輿登山を、また二九年から現在に至るまで教団の一大行事とされている、「雲上御神火祭」を開始するなど、教内の融和と教団の存在感をアピールする行事を次々に創出していった。さらにこうした本部中心主義に基づく講・教会の把握の成果として、四十年（一九六五）九月には奈良市に新しい教団本部「大和本宮」を造営し、翌年大本庁を奈良に移転し、木曾の大教殿を「山の本部」、奈良を「里の本部」とする二本部制を敷いた。

こうした新たな祭典の創出と教義の整備を行なう一方、戦後の新時代に合致した儀礼を創設することで教団の主体性を示し、多元的な下部組織をまとめるという構想のもと、「本教独特」と銘うたれた祭典方式が制定された（祭式対比表8参照）。この新しい祭典方式は、神社祭式を基本としつつも、その次第の中には渡辺が制定した「御嶽教祝詞」

の奉唱やレコードを使用した教団歌の斉唱、戦後教団の根本的な教えとなった「七五三の教え」の放送、護摩にあたる焚火式などが挿入されて構成され、後には昭和四一年に渡辺によって定められた「神言」や「合掌訓」等が盛り込まれ、現在に至っている。こうした神道的な教団祭式の普及は、教団が昭和四二年に教学機関を発足させるまでは、全国各地で行われた教団の祭式講習会や、戦後から昭和四一年まで続いた教派神道連合会主催の神道講座の他、昭和三三年～三五年にかけて教団が國學院大學に委託して開催した「地方教学院」での講習会によって図られた。さらに奈良への大本庁移転後は、教団本部において年一回、三日間の祭式講習が行われるようになり、現在に至っている。こうした教団の努力によって、現在教団における祭式普及率は約七十%に達したとされている。⁽¹⁰⁸⁾

一方、渡辺は祭式とともに、戦後社会に合致した新しい教団行法の制定を提唱し、昭和四二年五月に教団本部において第一回行法研修会を開催した。この試みは、各教会の独自性の核心である行法を教団が一定し、掌握することによって下部組織に対する本部の影響力を高めようとする試みであったが、一元的な行法の制定は、多様な行法の伝統をもつ講・教会の受容するところとはならず、第二回目以降の講習会は開催されなかった。

以上、八代・九代管長期における御嶽教の教団再編成と神道儀礼整備の過程について見てきた。御嶽教は渡辺父子のもとで再び御嶽信仰に基づく教団として路線変更を行うとともに、傘下各教会の教団本部の下への統合が図られ、一定の成功をみることができたといえよう。その過程において神道祭式は、多元的で独自性の高い講・教会を教団のもとにまとめてゆくものとして位置付けられ、儀礼や次第の改編が行われている。それでは、こうした神道祭式は、どのような性格を持っていたのであろうか。

御嶽教にとって立教以来常に課題であり続けたのは、それぞれが独自の講祖と崇拜対象や儀礼と修行の体系をもつ、個別性の強い講・教会をどのように教団のもとにまとめてゆくかということであった。神宮管長以降の神道教団化路

線は、そうした末端組織を神道化してゆくことでまとめようとした試みであったといえるが、これは本部と末端組織の信仰と宗教的実践の乖離という、教団内の二重構造を生み出すこととなった。こうした事態に対して渡辺父子の方針は、教団を再び御嶽山への信仰に基づく組織にひきもどすことにより、組織上の矛盾の解消を計ったものといえる。その際、彼らがとった手法のひとつが、教団の祭式への御嶽信仰色の導入であった。渡辺銀治郎時代における祭式次第の中への焚火式（護摩）や参列者一同の祝詞斉唱の導入と、戦後の渡辺照吉時代に組み上げられた現行の教団祭式における祭式次第への「神言」や「御嶽教祝詞」、「七五三の教」の斉唱、護摩を意識した焚火式などのいわば行法的要素の付加は、神道系教団としての公的な立場を示すものとして祭式を用いながらも、実はその差し挟まれた行法的な伝統にこそ教団の本質があるという主張にほかならない。その意味で、御嶽教による祭式の改編は、神社祭式に則りつつも、それを脱文脈化し、教団の山岳信仰色に引き寄せるものであるということが出来る。その点において、「取次」の儀礼的な具現化を目指して神道祭式を解体したうえで再構成した、戦後の金光教祭式と共通する点が見られるといえる。その意味でいうならば、神道祭式は、戦前の教派神道体制下においては教団の信仰の二重構造を反映し、教団本来の信仰と実践に対して建前を表現するものであったが、戦後、「取次」や行法などのその教団において本質的とされる実践要素が加味され、神道儀礼としての脱文脈化が計られることによって、はじめて教団儀礼としてその教団の信仰の中に位置付けられることができたということが出来るかもしれない。

おわりに

以上、天理教、金光教、そして御嶽教における神道祭式の導入とその役割について、教団独自の宗教的実践との関

係を意識しながら検討してきた。これらの教団にとって、神道祭式の存在は決して自明のものではなく、むしろ教団化の過程において受け入れざるをえないものとして受容されたものである。そして神道祭式は教派神道教団としての公的なありかたを示すものとして、主に教団本部の大祭や恒例行事などの祭典に用いられ、教団が編纂した祭式テキストや、教師講習会などによって組織の末端教師にも教育され、各教会においても行なうことが勧められていた。その意味においていえば、当時の各教団における位置付けを見るかぎりにおいては、神道祭式はすなわち教団の儀礼そのものであったといえよう。一方、御嶽講における御座や護摩などの各種の行法や、天理教の「つとめ」や「さづけ」、金光教の「取次」に見るように、各教団はその初期から独自の儀礼や救済儀礼を有していた。これらは講祖の行者や教祖から伝えられた神への奉仕や救済のための方法として、祭式の導入以前から実践され、教派神道化以後も、各教団の実際の布教面を担ってきたものである。以上の点からするならば、戦中までのこれらの教団の儀礼体系は、教派神道教団として公式に位置づけられた神道祭式と、その教団や講独自の実践や行法が並存するという、二重の構造にあったものといえることができる。それはまた、「儀礼」と超自然的な力の発現する「霊能」「霊術」の世界の差でもあったといえよう。このような二重性は、早川氏や小澤氏らによって指摘された教団組織がもつ二重構造と明らかに対応していたといえる。いわば国家制度的には公的で非本質的な教義に裏打ちされた祭式と、非公式でありながら本質的な教義に裏付けされた実践という、対照的な二つの実践が拮抗していたといえるのである。

次に、こうした神道祭式は、教団の中においてどのような役割を果たしていたのであろうか。まず、天理教、金光教、御嶽教ともに、明治政府による圧迫や弾圧を避け、その公認を獲得する手段として教派神道化を選択し、神道祭式はその必要性の中で導入され、公的な儀礼として制定されていたという経緯がある。その意味でいうならば、先にあげた佐藤範雄や諸井慶五郎の言葉が示すように、神道祭式は教団本来の儀礼であるとはいえず、こと天理教、

金光教にあっては当初から「応法」的なものとして位置付けられる定めにあったものともいえよう。一方、そうした位置付けとは別に、神道祭式の導入は、これらの教団に集合的な儀礼を形成させるきっかけとなった点も見逃すことは出来ない。とくに教祖在世中には広前での「取次」以外にとりたてて儀礼が示されなかった金光教の場合、明治十三年に佐藤範雄によって始められた祭式の導入は、近代教団に必要とされた儀礼の形成以上に、定式的な儀礼をもたなかった金光教が現在に至るまで儀礼を作り上げてゆく契機となったものとすることができる。また、天理教の場合、幕末には教祖から「つとめ」が伝えられたことにより、早い段階で教団独自の儀礼を持つことになったものの、とくに結婚式や葬祭など教団が儀礼的方式を保持していないものについては、やはり祭式がモデルを提供したといえる。これに対して御嶽教の場合、教団立教の母体となった御嶽講の修験に由来する神仏習合的な儀礼を「旧弊一洗」し、神道化するという目的のもとに神道的な礼拝や祭式が導入され、現在にいたるまで、教団儀礼の標準としての地位を保ち続けている。このように、神道祭式には教派神道教団としての立場を表す、公的な儀礼という位置付けがなされ、また、組織化を目指す各教団に、集合的な儀礼のモデルを提供したという面があったといえよう。

一方、そうした神道祭式に対して「つとめ」や「さづけ」、「取次」などの天理教・金光教の教団独自の実践は、教団の本質的な信仰を示すものとして捉えられ、布教の第一線において実践されていた。これらの実践は、近世末の日本における、濃密な民俗宗教的風土を背景として、幕末に各教祖たちによって示されたものであった。しかし、これらの実践は必ずしも教祖存世当時から変わらぬ性質を持ち続けてきたとはいえず、金光教における講社結収運動や天理教の「天啓」の終了に見られるように、そうした実践が発生当初もっていた、民俗宗教的、呪術・シャーマニズム的な色彩が脱色されたうえで、あらためて近代教団の教学的な営みの中で、神道祭式と対照的な、教団独特の宗教的実践として位置付けられていったのである。したがって、教派神道化にそれ自体が教団の宗教的な実践を変容させた

のではなく、それは、明治期の「文明」というまなざしにを背景にもちながらも、むしろ教団の組織化と教学の整備の過程において、近代教団組織の論理の中に組み込まれていったといえるのではないだろうか。但し、祭式にしろ各教団独自の実践にしろ、それはいわば、信仰の二重構造の儀礼面における表出といえ、両者はともに教団本部のコントロール下に位置付けられていたものであることには変わりはない。教団本部と末端組織が一元的な教学で結び付けられている樹木型の教団組織をもつ天理教、金光教にとって、教団を統合する儀礼は、やはり教学によって位置付けられたものである必要があったのである。ゆえに、教団の大枠として神道が必要とされていた戦前までは祭式が公的な儀礼と位置付けられながら、信教の自由が保障された戦後に祭式が放棄され、または神道祭祀の形態を脱文脈化されたうえで改編されてゆくのは当然のことであったといえる。

この点について御嶽教の場合、いささか異なった展開を見せている。立教当初から組織的に弱体で、末端組織に対する本部の求心力が薄弱であったこの教団においては、神道祭式に対する教団独自の儀礼的实践が、厳密には昭和初期まで位置付けられなかったという経緯をもつ。とくに神宮管長以降の神道化路線が教団本部と御嶽信仰との乖離をもたらしことから、各講・教会がもち伝えてきた御座や護摩などの行法と、教団本部の制定した祭式が別個のものとして存在しあうこととなった。その意味でいえば、天理教、金光教における祭式と教団独自の実践の二重構造が、教団内部の信仰のありかたの問題であったのに対し、御嶽教の場合、祭式と行法の分化は、教団本部と講・教会という組織上の二重構造を反映したものであったといえることができる。そして、教団本部の影響力の弱さと御嶽行法への無関心によって、各講において実践されていた数多の行法は教学的な改変を経ることなく、近世以来のありかたを色濃く残すことが出来たということができる反面、渡辺父子のもとで教団が再び御嶽信仰に信仰の根幹を求めたとき、教団本部にはそれを担うに足る儀礼的な伝統の持ち合わせがなかったという事態を招くことにもなったのである。そ

5 金光教祭式 (現行)	6 御嶽教祭式 (『礼儀法典』明治39年)	7 御嶽教大祭 (昭和18年)	8 御嶽教祭式 (昭和33年)
着座 (一同拝礼)	祓式 (修祓)	着座	祭員着座
拝礼	参進	修祓	着座拝
神前拝詞奏唱 (一同神前拝詞奉唱)	開扉	開扉	御嶽教神霊讃歌奏唱(レコード使用)
取次唱詞奏唱 (一同取次唱詞奉唱)	献餅	百体清浄太祓、開闢祝詞斉唱	修祓
祭主祭詞奏上 (一同敬礼)	奉幣	献饌	大祓詞奏唱(全員)
祭主玉串奉奠 (一同共に拝礼)	太玉串を奉る	奉幣	御開扉
天地書附奉体 (天地書附奉体)	祝詞奏上	祝詞奏上	御献饌
神徳賛詞奉唱 (一同神徳賛詞奉唱)	玉串拝礼 (此間神楽、舞楽可)	御神楽	奉幣行事
拝礼 (一同拝礼)	祈念の詞奉唱	斎主玉串拝礼	祝詞奏上
転座	撤饌	御焚火 (中臣祓斉唱)	御嶽教七五三の教え奏唱 (レコード使用)
	閉扉	玉串拝礼	神霊讃歌による神楽
	退席	撤饌	焚火式、全員大祓詞か十種神宝奏上
		閉扉	御嶽教祝詞奉唱 (全員)
		退座	玉串奉奠
			御神言奉唱(全員)
			撤餅
			退座拝
			祭員退座

教本部教庁、平成14年 6. 神宮髙寿『礼儀宝典』須原屋書店、明治39年 7. 『御嶽教報』90号、御嶽教大本庁、昭和18年 8. 『御嶽乃ひかり』改題52・通巻162巻、昭和33年

祭式対比表

1 神社祭式 (官幣社例祭、明治40年)	2 天理教祭儀式 (明治44年)	3 天理教祭儀式 (現行)	4 金光教祭式 (明治35年)
	第一鼓、祭主以下祭員一同着服。	式前行事	祭員参進 (其間奏楽)
修祓	第二鼓、祭主以下祭員、祭場に着席す	1 開扉 (奏楽)	着席
	一同一揖。	2 献餅 (奏楽)	祓主祓詞奏上
御扉開扉 (此間奏楽)	祓主、祓詞を奏す。	式次第	大麻行事
献饌を伝供す (此間奏楽)	祓の行事	1 参進、礼拝 (祭主以下参拝者一同) (奏楽)	大祓詞奏上
御幣物を奉る	開扉	2 祭員上段に着座	開扉 (其間奏楽、警蹕)
地方官祝詞奉上	神饌を献ず。		献饌 (其間奏楽)
地方官玉串拝礼 神社本庁献幣使祭詞奏上	祭主、玉籤を献じ、祝詞を奏す。	3 祭文奏上、礼拝	奉幣行事
楽を奏す 同、官員拝礼 (祭祀舞など)	祭員一同列拝。	4 祭員上段より退座 (奏楽)	齊主祝詞奏上
神官の長官玉串拝礼	神楽を奏す。	おつとめ	齊主玉串奉献 祭員列拝
同次官以下拝礼	玉籤を徹す。	1 坐りづとめ	信徒惣代玉串奉献 参拝者列拝
御幣物及び神饌を撤す (此間奏楽)	神饌を徹す。	2 てをどり	吉備舞
御扉閉扉 (此間奏楽)	退手	祭典講話	撤饌 (其間奏楽)
各退出	祭主以下祭員一同 順次退場	退場	閉扉 (其間奏楽、警蹕)
			退下

※出典 1. 神社協会編『神社祭式行事作法 全』神社協会、明治40年 2. 『天理教祭儀式』道友社編集部、明治44年 3. 『おつとめ及び祭儀式』天理教教会本部祭儀委員会、昭和63年 4. 金光大陳『祭祝類典』明治35年 5. 森定斎『祭式教本 追録 (椅子礼)』金光

のため、御嶽教においては新たに御嶽講の行法的伝統を次第の中に取り入れた祭式の普及と、教団本部による行法制定との一元化が計られたが、前者は比較的定着したものの、後者は失敗するという結果になっている。一般に御嶽各講・教会にとって行法とは、講祖からの信仰と法流を示すとともに、自講の独自性とアイデンティティの根幹とされているものである。そのため教団本部による統一的な行法の創設はその侵犯にほかならないことから、支持を受けることができなかったといえよう。反面、神道祭式は、山岳信仰と行法的伝統を象徴する次第をも付加されながらも、基本的に各講の行法的な伝統とそれに基づくアイデンティティに抵触しないいわば行法とは異なった別種の宗教的技法であるがゆえに、一定の浸透を見たと考えられるのである。教団本部の求心力が弱く、各講・教会の独立性の高さから行法の統一を図ることのできない御嶽教にとって、祭式は、末端組織を教団本部の下にゆるやかに統合するものとして存在意義を持ち続けているのである。

ただし、この祭式は神道教団としての公的立場を表明するという機能があるとはいえ、必ずしも戦前の教派神道体制下で行なわれていたものと同様の性格をもつとはいえない。戦後の御嶽教においては、「七五三の教」や「御嶽教祝詞」、「合掌訓」や「焚火式」など、御嶽信仰の行法的伝統と戦後の教学を反映させた唱詞や儀礼が祭式に織り込まれている。神道祭式に織り込まれたこれらの要素は、一見神道祭式に則りながらも、むしろそれを脱文脈化させることによって、教団の伝統とカラーを主張するという構成をもっている。同様の例は、戦後の金光教による「取次」精神の具現化としての祭式の整備にもいうことができよう。金光教の昭和五十七年祭式は、かつて用いていた神道祭式に、教団信仰の中心である「取次」を表現する次第や唱詞を組み込む構成をとっている。其の点で考えるならば、戦後の神道祭式は、各教団の本質的な実践を象徴する行事を付加されることによって教団の独自性を主張しつつも、その存在によって広い意味での神道へ水路付けするという、両義的な役割を担うものと変化していったといえよう。

註

- (1) 例えば戦前における田中義能、中山慶一、鶴藤幾太や戦後の戸田義雄、村上重良などの研究があげられる。
- (2) 井上順孝『教派神道の形成』P 一一一―一一五、弘文堂、平成三年。氏の議論は有効性を喪った教派神道という概念を、いわば近代宗教史の中で鍛え直す営みとして注目される。これに対して島蘭進氏は、この分類からは扶桑教・実行教・御嶽教などの山岳信仰系教団の存在が棚上げにされてしまうと批判したうえで、これらの教団の基盤をなした富士・御嶽講など大衆登山講を教派神道の組織的基盤として再評価を試みている（島蘭進「教派神道」『季刊 悠久』鶴岡八幡宮、平成三年、同「一九世紀日本の宗教構造の変容」岩波講座近代日本の文化史二『コスモロジーの「近世」』P 三三―三六、岩波書店、平成一三年）。確かに井上氏の分類では山岳信仰系の教団は、「教派神道」にも「神道系新宗教」の中にも、いわば居場所が与えられておらず、この点、島蘭氏の批判は当を得たものということができよう。しかし、反面、島蘭氏にしても、富士講・御嶽講を教派神道形成の基盤として評価しつつも、必ずしもそれは扶桑教、実行教、御嶽教などの山岳宗教系の教団それ自体を捉え直すことには至っていない。そもそも、これらの講社を教派神道の基盤として評価するという点においては、井上氏もまた、明らかにしているところなのである。むしろ、両者による論点からは、近世における山岳信仰講の重要性と、近代における山岳系教団への保留という印象を強く受けるものである。
- (3) 鎌田東二『平山省斎と明治の神道』P 一六二―一六四、春秋社、平成一四年。
- (4) 例えば村上重良『国家神道』（岩波書店、昭和四五年）、同『近代民衆宗教史の研究』（法蔵館、昭和三三年）や鹿野政直氏、安丸良夫氏らの一連の業績が重要である。また、金光教の教学においては、藤尾節昭「布教と教義化の間―『信条』をめぐる―」（『金光教学』一一号、昭和四六年、金光教教学研究所）、同「教団成立期における教義形成の諸問題」（『金光教学』一二号、金光教教学研究所、昭和四七年）が代表的な議論といえる。
- (5) 早川正章「国家神道体制下における天理教団―教祖在世期の教義的展開にみる二面性について―」（石崎正雄編『教祖とその時代 天理教史の周辺を読む』P 一三八・一三九、天理教道友社、平成三年）。
- (6) 小澤浩『生神の思想史 日本の近代化と民衆宗教』P 五三―五五、岩波書店、昭和六三年。
- (7) 小澤浩『民衆宗教と国家神道（日本史リブレット61）』P 七九、山川出版社、平成一六年。
- (8) 佐藤光俊『金光教の歴史に学ぶ』P 七五、金光教本部教庁、平成十年。また、この問題を論じた氏の論文としては「擬