

## 第一セッション 宗教と社会…民衆宗教、あるいは帝国のマイノリティ

永岡 崇

はじめに

民衆宗教研究は、戦後の日本思想史研究のなかでも重要な位置を占める一分野を形成してきた。しかし、一九八〇年代ごろから、民衆宗教をめぐる研究者の語り口やポジシヨナリティの問題が問いなおされ、理論的にも社会的にも従来の権力に抵抗・対抗する民衆像が説得力を失っていく。こうした状況に積極的に応答してきたのが桂島宣弘である。桂島は変革主体としての民衆宗教という問題設定への批判を受け入れたうえで、「他者」としての徳川日本の「民衆」の「社会的意識諸形態」の様相を明らかにし、

十八〜十九世紀の政治文化をめぐるヘゲモニー関係を記述することに今後の「民衆」思想史研究の一つの可能性はあるのではないかと、新たな民衆宗教研究の課題を提起する。すなわち、「国民」ならざるという意味での「他者」としての民衆を参照点に、近代以降の「自己」像の歴史性を浮き彫りにすることをめざすべきだとするのである。

これは国民国家論や宗教概念論を基礎とした立論で、幕末維新期の民衆宗教研究の課題として傾聴に値するものだが、ここでは逆に、桂島の議論によって見えにくくなってしまふ問題をとりあげてみたい。一言でいうなら、近代化する社会のなかの「民衆」をどのように理解するのか、という論点である。桂島は、明治二〇年代以降、教派神道化

して「国民」へと統合され、もっぱら「内面」の世界を扱  
う近代的な「宗教」へと変容した天理教や金光教に、「近  
代宗教」への包摂を拒絶して活動し、大正・昭和期に国家  
の弾圧を受けた大本を対置している<sup>2)</sup>。しかし、両者をこの  
ように区分してしまうと、天理教や金光教が「近代宗教」  
になる／であることの困難さ、また大本の経験との連続性  
と断絶のニュアンスがとらえられなくなってしまうのでは  
ないだろうか。

たとえば一九三〇年代後半における「宗教類似教団」に  
ついての司法省の内部資料をみると、そのような単純な区  
別は不相当であることがわかる。ここでは、天理教は「公  
認宗教」として教派神道に位置づけられながらも、皇道大  
本、天理研究会、ひとのみち教団、天津教、神政龍神会、  
生長の家とともに「邪教」のカテゴリーに分類されてもい  
たのである<sup>3)</sup>。そうであれば、これらの民衆宗教が経験した  
近代を横断的にとらえなおす視点が必要になるのではない  
だろうか。

天理教や金光教のような宗教運動が「近代宗教」と「淫  
祠邪教」のはざままで引き裂かれながら歩んだプロセスのな  
かにこそ、近代を構成する諸力が出会う焦点としての民衆  
宗教の存在様態がある。本稿では、それをとらえるための  
方法的仕掛けとして、民衆宗教を帝国日本の宗教的マイノ

リティとしてとらえなおそうとする。それによって、民衆  
宗教研究の可能性の幅を広げていくことができるのではな  
いだろうか。

### 一 宗教的マイノリティとしての民衆宗教

まずはなぜ、どのような根拠でマイノリティという概念  
を持ちだそうとするのか、帝国日本のエスニック・マイノ  
リティとしての被植民者の近代経験を参照しながら簡単に  
説明してみよう。植民者と被植民者が近代という時間的地  
平を共有しているにもかかわらず、後者の近代性には発展  
途上かつ後進的という評価を割り当て、両者の「共時間  
性」を否認してきたのが植民地主義の言説である。そこに  
おいて、被植民者は、支配的な価値評価システムに照らし  
て「遅れた」ものとして自己を認識し、「追いつく」こと  
への欲望を行動させる機制が働く。さらには「内鮮一体」  
「視同仁」といった国家の論理への、マイノリティの過  
剩同調も生じていくことになる。他方で宗主国の人びとは、  
ときには同化の対象、ときには差異化の対象として被植民  
者を欲望し、両者の関係は矛盾し錯綜する力学によって形  
成されていったのである<sup>5)</sup>。

ここで近代日本の民衆宗教に眼を向けてみよう。彼らは

一方で「迷信」の名のもとに国家やマスコミ、知識人による抑圧と蔑視にさらされていた。他方、彼らは組織化の過程で「宗教」のカテゴリーへと接近し、思想面でも実践面でも近代的なるものへと自己変革を試みる。しかし、政府は国民統合のために民衆宗教を活用しながらも、「迷信」というレッテルを手放すことはなく、抑圧的な介入も辞さなかつた。民衆宗教やその信者たちにつきまとう「遅れ」の感覚もしくは「共時間性」の否認は、ある程度まで被植民者のそれに重なり合っていると考えられるのだ。

もちろんまったく異なるところもある。近代における宗教の信仰は、少なくとも理念的には個人の自由意思によって選びとられるものだったし、民衆宗教には、帝国の尖兵として、被植民者を抑圧するという側面もあった。被植民者との差異に注意を払いつつ検討を進めることで、近代における民衆宗教の歴史的な位置づけを理解するための手がかりを得ることができるのではないだろうか。本稿では、参照項として同時代の大本の展開を意識しながら、二〇世紀前半における天理教のナショナルリズム思想の変容をたどり、宗教的マイノリティの近代経験の一端を明らかにしたいと思う。

## 二 天理教の近代思想——屈折点から

一九三八年一二月、天理教管長・中山正善は教内に向けて「諭達第八号」を発した。「革新」と呼ばれる天理教の戦時体制を開始したのとして知られる文書である。この「革新」の内容は多岐にわたるものだったが、思想面の重要な点として、「教義儀式及行事は総て教典に依拠し、泥海古記に関連ある一切の教説は之を行はず」とし、教内で重要な位置を占めてきた「おふでさき」「おさしづ」の回収・「みかぐらうた」の一部削除を含む教義改革を断行した。「教典」とあるのは、一派独立運動のなかで制定された、国家主義的色彩の濃厚な「天理教教典」（通称「明治教典」）のことで、独立達成以降は棚上げにされていたものだが、「革新」においてその使用の徹底がいわれている。そして「泥海古記の教説に流れて動もすれば国民的信念を謬らしむるの誹を招き」とあるように、当時「泥海古記」と呼ばれる創世神話がとくに「国民的信念を謬らしむる」とものとして問題視され、禁止措置がとられたのである。

「革新」は、直接的には、文部省の要請への対応となされた改革だといえるのだが、「外圧」による被害の経験というだけでは理解することはできない。やはりここに

いたるまでの、天理教の思想的展開のなかに位置づける必要があるので。

天理教は一九〇八年に教派神道の一派として独立をはたし、三教会同政策への参加、天理外国語学校の開校、教祖・中山みきによる原典「おふでさき」の公刊と、着実に近代宗教としての国策協力、組織整備、教義形成、量的拡大を遂げていった。教義面で大きな貢献をした廣池千九郎は、「おふでさき」の文言を活用しながら「愛国者」としての教祖像を前面に押し出していった。それ以前、一派独立運動のなかで制定された「天理教教典」（一九〇三年）でも「愛国者」としての教祖は語られていたものの、それは典拠不明の記述にとどまっていた。その意味で、教祖による原典と国体論とを明確に接合したところに、廣池の重要な貢献があるといえるだろう。

同じ時期、大本の出口王仁三郎もまた、出口なおの教えに皇典・国家神道を並列・接合して皇道主義・日本主義を主張していた。このように、正統的国体論と教祖の著作・教えを接合させた（民衆宗教ナシヨナリズム）が、各民衆宗教教団のなかで形成されていったのである。

### 三 差異化の力学Ⅰ——共時間性の否認

（民衆宗教ナシヨナリズム）を掲げて国民教化路線をひた走る天理教を、同時代の知識人はいかに眼差していたのか、何人かの例をあげて検討してみよう。和辻哲郎は、「古寺巡礼」の旅（一九一八年）の途上で、天理教本部のある丹波市を汽車で通過して印象を記している。和辻は「狂熱的なおみき婆さん」を「古代の伝説に著しい女の狂信者の伝統」に位置づける一方で、天理教の現状については「現在の日本文化の主潮と殆ど没交渉」だとし、それは「世界的な思潮に没入して行かないから」だとのべている<sup>10</sup>。彼にとつての同時代の天理教は、日本文化のなかの局的・周縁的存在でしかなかったのである。

東京郊外の千歳村に暮らしていた徳富蘆花は、近所の天理教教会の祭りに参加して感想を書きつけている。「仮令大和の本教会は立派な建築を興し、中学などを建て、小むづかしい天理教聖書を作り、已に組織病に罹つたとしても、婆さん（中山みき―引用者注）から流れ出た活ける力はまだ、盛に本當の信徒の間に働いて居る」とし、「組織病に罹つた」教団と、教祖の遺志を継ぐ「本當の信徒」の二項対立的構図を描いている。蘆花の場合、「土の人」の信仰

への積極的評価がなされているのが特徴だといえる。

また志賀直哉は天理教の機関誌に寄稿を求められたとき、「或時旅先の宿屋で天理教の教師をしてゐる人に会ひ、天理教の話を読んでみたことがあるが、その教師の話は徹頭徹尾、教を信じたために病気がなほつたといふ実例をならべただけで、教そのもののありがたさは少しも分らなかつた」と批判している。天理教Ⅱ病氣治しⅡ「低級」<sup>13</sup>という、明治期以来のステレオタイプが、一九三〇年代になつても再生産されつづけていたのだ。

超歴史的な巫俗の実例（和辻）、病氣治し一辺倒の「如何にも低級」な印象（志賀）、「土」と結びついた素朴な人びとの信仰（蘆花）と、当時の知識人は当時の天理教が打ち出していた（民衆宗教ナシヨナリズム）の思想的内実にはまったく無関心だった。変転する同時代の社会から切り離された民衆宗教の表象が行われていたのである。

#### 四 民衆宗教の活力と現代性

他方、民衆宗教の側では、既成宗教への批判を通じて、現代的宗教としての存在意義を強調していた。たとえば出口王仁三郎は、死滅した殿堂としての既成宗教／現代人の要求に適合する「活宗教」としての大本、という対立構図

を描いている。天理教の場合は、「ひのきしん」という教義・実践が現代性を担っていた。これは神恩感謝の奉仕行為といった意味の言葉で、一派独立以降の天理教でクロージアップされ、のちの総力戦体制のなかでも大いに強調されることになる。さきにふれた廣池千九郎は、「ひのきしん」について、「天理教徒は常に自己を捨て、同胞社会の為に労働する事を吝まないのであります」と、その犠牲的精神を強調している。

この「ひのきしん」の画期となつたのが、一九三二年にはじめて開催された全国一斉ひのきしんデーである。植民地を含む帝国日本の各地で天理教徒による清掃、道路修繕などを実施したもので、各種新聞で広く報道され、おおいに好評を博した。天理教青年会ではすべての新聞報道を集めた冊子を作成し、「今回の社会の反響は立教以来熱烈なる信仰を持つるため返つて誤解せられ勝であつた我が天理教が漸く正しく理解認識せられ始めたことを物語つてゐると云ふべきではなからうか」と、大きな手応えを感じ取っている。

さらに注目したいのが、朝鮮での「ひのきしんデー」に関する記述である。

我朝鮮に於いては精神的にも大いなる影響を与へたではあらうが更に永き朝鮮の過去の歴史の中に識らず識

らずを遊惰な国民と化せられ、金銭はなくとも悠よう  
迫らざる者の如く公園に、或は路傍に虚栄の一日を遊  
び暮らす朝鮮遊民に対して相当の反省を与へたことと  
思ふ。<sup>17)</sup>

ここに如実に表れているように、「ひのきしん」は公園・  
路傍での労働倫理・規律のデモンストレーションとなり、  
それは「遊惰な朝鮮の人々」に對置され、彼らを教導する  
植民者としての自己意識・表象につながる。「誤解せられ  
勝」な状況で、多数の信者を動員した勤労奉仕による有用  
性を呈示し、街頭を舞台とする大衆的・身体的なパフォー  
マンスを通じた社会的な認知に成功している。天理教徒は、  
労働問題を精神主義的に解消し、資本主義・植民地主義を  
推進する臣民Ⅱ主体として自己形成していくのである。

## 五 差異化の力学2——日本主義をめぐる相克

昭和初期、「宗教復興」と呼ばれる仏教ブームや新興宗  
教の群生が起こり、国体明徴運動のなかで「宗教のファシ  
ヨ的国粹主義化」<sup>18)</sup>といえる動きも活発化していく。それは  
日本主義・日本精神主義の一翼をなし、神・仏・基・類  
似宗教、こぞつての趨勢だった。天理教や大本も〈民衆宗  
教ナシヨナリズム〉を高唱するのだが、むしろその異端性

を問われることになる。大本が一九三五年に大弾圧を受け  
たことは周知のとおりだが、ここではひきつづき天理教に  
ついてみていこう。

さきほども引用した司法省の資料では、「天理教を邪教  
なりと認むる点」として、まず祭神の神名を捏造し、国史  
を紛更するという疑いをあげ、記紀神話と天理教の神名の  
間の齟齬を指摘している。また皇室の尊厳を軽視する傾向  
として、「主神たる天理王命は全人類の親神であると称し、  
同教布教上教祖をして常に伊邪那美命の化身なるが如く思  
はしむる言辞を用ひ」ていることを問題視するのである。<sup>19)</sup>

〈民衆宗教ナシヨナリズム〉に對するこうした疑念に對  
処すべく、天理教側も弁明を試みていた。幹部の上田嘉成  
が著した『日本精神と天理教』は、「いざなぎといざなみ  
いとが一の神 これ 天照皇の大神宮なり」という「おふ  
でさき」の歌をあげ、「おふでさきに於ては、(中略)皇大  
神宮の御神名を申し上げるのは申すも畏きにより、御父母  
神の御神名を称へて遙かに 皇大神宮を尊崇し奉るの意を  
明かにせられて居るので御座います」と、記紀神話とのず  
れについて苦しい説明を余儀なくされている。<sup>20)</sup>しかし、天  
理教の神が「人間世界の元」を創造したとする「泥海古  
記」<sup>21)</sup>とのすり合わせは困難であり、結局「革新」での禁止  
措置にいたることになる。

ここにおいて〈民衆宗教ナシヨナリズム〉はナシヨナリズムとしての真正性を明確に否定されたのであり、民衆宗教は日本をコスモロジカルに意味づける権利を否認された。大本の〈民衆宗教ナシヨナリズム〉は完全に叩き潰されたが、天理教ではその再編が課題となっていく。

## 六 〈民衆宗教ナシヨナリズム〉のゆくえ

「革新」開始以降も、内務省警保局は天理教の動向に眼を光らせ、改革に反発する布教師たちの言葉を記録していた。彼らは創世神話の泥海古記をはじめ、布教活動のなかで説いてきた用語の禁止と、国体論的思想を直接に表現した明治教典への反発をそれぞれに語っている。

泥海古記を廃止する旨通知があつたが之を実行することは薬屋が薬の能書を換へたり、政党が看板を塗り換へる様に簡単に参らぬのであつて、本部が考へて居るやうにさう一朝一夕に行くものではない、<sup>(22)</sup>

泥海古記や御筆先の話も説かれないことになり凡べて新しい教典に依ることになつたが、教典は固苦しく判りにくい為（中略）誰も仲々六ツケしくて判らなかつた。<sup>(23)</sup>

今度の講習で泥海古記、御筆先などを説いてはいけな

いと云はれたが、信者から問はれた場合は少し位言はせて貰ひ度い、私の教会の信者は無学者が多く上品な言葉では判らないので御助けに行つた場合などいんねんを説かぬと承知が行かない。<sup>(24)</sup>

教祖の原典と国体論が結びついた〈民衆宗教ナシヨナリズム〉の否定は、それがもつていた意味を浮かび上がらせることになる。まずそれが天理教の信仰生活と不可分に結びついて機能するものであつたこと、そして「無学者」がアクセスしやすい平明さをもつもので、階級的性格をもつナシヨナリズムでもあつたこと。それは「修身の教科書も同じ」<sup>(25)</sup>だという教典の堅苦しさに対置されている。

「革新」以降の天理教では、「ひのきしん」の教え・実践がさらに中心的な位置を占めていくことになり、勤労報国運動の範例にもなっていく。「ひのきしん」もまた「みかぐらうた」を典拠とする、〈民衆宗教ナシヨナリズム〉の一角を占めるものだったのだが、それが残されたことにはどのような意味があるのだろうか。そこにおいて〈民衆宗教ナシヨナリズム〉は、コスモロジカルな世界観を放棄した臣民Ⅱ主体のナシヨナリズムへと切り縮められ、「滅私奉公の権化ともいふべき我が天理教」<sup>(26)</sup>と自称するところまでいたつたのだ。

おわりに——非一国民主義と臣民的ナショナリズム

そもそも〈民衆宗教ナショナリズム〉は教祖による原典と国体論ナショナリズムの結合によって成り立つが、両者の間の矛盾を突きつめず、最大公約数的な共通項、たとえばエスノセントリズムや「神」への信仰によって共存させられていた。同時に、コスモロジーや救済論を包摂しつつ、国家的課題と担い手としての教団・信者を繋ぐ論理ともなっていたのである。昭和期の国体明徴運動のなかで両者の異質性が厳格に摘発され、殲滅・変形が起こっていくのだが、こうした帰結は民衆宗教研究が論じてきた、民衆宗教と天皇制国家との原理的・本質的対立の顕れだと理解すべきなのだろうか。

おそらくそれは論理の転倒であり、この厳格な二項対立は、それが問い質されることではじめて生起する経験と考えるべきだろう。そこにおいて、民衆宗教の当事者たちがみずからそれを生きてきた〈民衆宗教ナショナリズム〉がまがいもののナショナリズム、いわば非一国民主義として他者化されていく。しかし、少なくとも天理教の場合、この非一国民主義は反国民主義には向かわず、分裂するアイデンティティを縫合するものとしての「ひのきしん」<sup>11</sup>

臣民的ナショナリズムによって補償されることになった。〈民衆宗教ナショナリズム〉は屈折しながらも総力戦を支える民衆宗教の活力を生み出しつづけていったのだ。そこに、帝国日本の宗教的マイノリティのひとつの帰結をみることができるだろう。

#### 注

- (1) 桂島宣弘「他者」としての民衆へ——岐路に立つ「民衆」思想史」(『江戸の思想』一〇号、一九九九年)一五九頁。
- (2) 桂島宣弘「迷信・淫祠・邪教」(『シリーズ日本人と宗教6』春秋社、二〇一五年)参照。
- (3) 三木晴信「宗教類似教団に随伴する犯罪形態の考察」(『司法研究』第二八輯八、一九三七年)一八頁。
- (4) Fabian, Johannes, *Time and the Other: How Anthropology Makes Its Object*, Columbia University Press, 1983 参照。
- (5) Kwon, Nayoung Aimee, *Intimate Empire: Collaboration and Colonial Modernity in Korea and Japan*, Duke University Press, 2015 参照。
- (6) 天理教教義及史料集成部編『管長様御訓話集』(天理教教義及史料集成部、一九四二年)二頁。

- (7) 同右。 三七年) 一五―一六頁。
- (8) 李元範『日本の近代化と民衆宗教』(東京大学博士學位論文、一九九五年) 参照。
- (9) 安丸良夫『出口なお』(朝日新聞社、一九七七年)、川村邦光『出口なお・王仁三郎』(ミネルヴァ書房、二〇一七年) 参照。
- (10) 和辻哲郎『古寺巡礼』(岩波書店、一九一九年) 二八―二八六頁。
- (11) 徳富蘆花『みみずのたはこと』(岩波書店、一九三三年) 六五―三頁。
- (12) 同右、六五五頁。
- (13) 志賀直哉「天理教に対する私の質問」(『みちのとも』一九三七年六月一日号) 四九頁。
- (14) 同右。
- (15) 道友社編集部編『三教会同と天理教』四五頁。
- (16) 天理教青年会本部編『第十四回総会記念教団の力』(天理教青年会本部、一九三二年) 一一―六頁。
- (17) 同右、九三―九四頁。
- (18) 秋沢修二・永田広志『現代宗教批判講話』(白揚社、一九三五年) 二四―一頁。
- (19) 三木「宗教類似教団に随伴する犯罪形態の考察」二二―五―二一六頁。
- (20) 上田嘉成『日本精神と天理教』(天理教道友社、一九三七年) 一五―一六頁。
- (21) 同右、二三頁。
- (22) 内務省警保局『社会運動の状況11 昭和一四年』(三二書房、一九七二年) 一一―二二頁。
- (23) 内務省警保局『社会運動の状況12 昭和一五年』(三二書房、一九七二年) 三九―六頁。
- (24) 同右。
- (25) 内務省警保局『社会運動の状況11 昭和一四年』一一―二二頁。
- (26) 天理教教庁総務部総務課編『天理教教庁集会議事録』(天理教教庁総務部総務課、一九四二年) 五八頁。

(大阪大学招へい研究員)