

金光教學

金光教教學研究所紀要

4

1961

金光教教學研究所

1961

No. 4

金光教教典の成立過程について

.....畑 愷... 1

出社の成立とその展開（上）

—教団組織の問題をめぐって—

.....橋本 真雄... 37

近世末期大谷村農民の婚姻について

.....三矢田 守 秋... 70

本教における信心生活

—信徒層と入信にみられる諸問題—

.....沢田 重 信... 87

教祖の信心の基本的性格

—四十二才を中心として—

.....岡 開 造...109

取 次 の 原 理.....内田 守 昌...128

資 料

小野家文書—役用並天象出行日記（天保8年7月～12月）.....143

第三回教学研究会発表要旨（35・2・14～16）.....157

彙 報 —昭和35・1・1～35・12・31—

教内既刊図書一覧表（9）

（第三号正誤表P182）

金光教教典の成立過程について

畑

愷

一 研究の意図と方法

1
今日、われわれは、自己の信心において、「金光教教典」をいかに頂いているであろうか。案外そういうことは、問題にしないで、ただ承わる教えは、この道の尊い教えとして仰ぎつつ、それがとりまとめられている教典に対しては、それ以上の深い配慮もせずには過してはいないであろうか。それでいて一方、時には現在の教典に内蔵されている教条主義的な規制力や、旧時代的な表現や、御伝記との相違などに対して、何らかの抵抗や、隔たりや、戸惑いを感じてはいないであろうか。教典再編纂の^①声に対しても、漠然と期待をかけているにすぎないのではなかろうか。それでは、生命的に教典を頂いているとはいえない。一体、本教の信心からいって、教典はどのようなものであったらよいのか、抑々現在の教典は、どこがどのような理由で問題になるのか。そのような諸点が、真実に教典に迫ろうとすればする程、私

には問題になってくるのである。そこを解明していくために、ここではまず、金光教教典の成立過程の研究から行なってみることにしたのである。

それには、現在の教典をひもどいてみると、立教神伝、天地書附について、神誠十二カ条、神訓七十カ条、御理解百節の順に掲げられているが、そのそれぞれが、

I いかなる状況のもとで、でき上ってきたのか。

II いかにして、あのような表現なり、体裁に整えられてきたのか。

III しかも、それは、いかなる手続きをへて、いつ成立したものであるのか。

を検討し、そして、それらが、いかにして「金光教教典」として編集されて、今日にいたっているのか、そこを明らかにしていかねばならない。しかも、そこから、本教が歴史的な諸事情をふまえて進展してきた間に、教典が、本教の信心の上で、いかなる位置と働きをもってきたか、ということをし、吟味していきたい。そのことは、実は、本教を今日までとりまいてきた、わが国の宗教制度を考察し、そこに貫いてきた本教信心の実質的な生命力を探究することである。従って、この研究は、単に教典の歴史性を確めるだけでなく、これからの本教にとっての、教典の意義と機能とを、より明確な方向にむけ、それによって、われわれの信心を、より生命的なものにしていこうとする願いによるものである。そうした態度をかかえつつ、教典に迫ってみたいと思うのである。

註

I 昭和三十一年八月五日、教主就任式に際して、和泉乙三の述

べた「御礼の言葉」の中に、「教典の集大成、教義の闡明、教風の確立など、真に世界、人類の要請に応え得る、本教千年の規模を定めさせていただくべき、今は、もっとも大切な時にあることを、痛感するのでございます」（「金光教報」昭和三十一年九

月号、二頁）とあるのが、その始めて、更に、立教百年を迎えるに当って、「教典の大結集、教義の闡明、教風の確立などを取り上げてみても、すべてはこれからだ」（「教報」昭和三十四年一月号、「立教百年に思う」二頁）と同氏は語っている。しかし、これに対して、その後積極的な動きは何もなく、同年四月の本部大祭における教監挨拶に「本部広前御造営の会堂建設のおかげを蒙

り、教典の大結集、教義の確立など、あらゆるおかげを受けて
いきたい」(「教報」昭和三十四年四月号、二頁)と述べたのを見出す
のみであり、それをうけて「金光教徒」の四月二十一日号に、
「教典結集の願い」の社説が出ているに過ぎない。

2 昭和二十九年四月一日に、「天地書附」が教典に掲げられた
のが、最も新しい編集で、それが現在「金光教教典」として取
り扱われている。

二 明治当初における本教の状況

明治当初のわが国の宗教事情は、当時の国家社会の実情として甚だ特異なものであった。それは、外には、三百年の鎖国を破って、急に微妙な国際関係に対応し、近代国家としての地位を築いていかねばならない状況にあり、内には、徳川の幕藩制から天皇制への政治体制の転換を強行した後で、政治権力の確立と、国内思想の統一とに腐心している時であった。従って、人間の信仰というものが、本来各個人の自由な決断にあり、しかも強烈な生命的なものになるだけに、政府当局としては、宗教に対して極めて厳しい方針をとっていた。

それは、日本の古くからの為政者の態度であったともいえる。殊に、徳川幕府は、各地の宗教信仰を基盤にした百姓一揆や島原の乱で、手をやいてきただけに、細心巧妙な宗教政策をとり、仏教を保護し、寺請制をひいて、自己の政治権力に都合のよいようにこれを利用しつつ、一面、自己の政治体制を乱すような信仰は、嚴重に取締まってきた^①。このことは、明治政府になって、政策の表面は変わっても、根本においては少しも改められず、むしろ強化される一方であった。特に、天皇制の根本理念は、祭政一致の復古神道にあったので、その政治権力を確立するためには、格別の宗教制度を設けて、復古神道の信仰を教化し、その思想を普及させねばならなかった。即ち、神仏分離を強制し、神祇省を立て、教部省へと展開し、神官を始めとして宗教家の職制を統一して、その宗教政策に随順する宗教活動しか許さないよ

うな統制が、政治権力によって行なわれていたのである。^②

従って、当時の宗教信仰には、政府当局による一種の許可制がひかれていたのであり、公認の宗教として信仰を許されたものの外は、いわば非合法なものとして取り扱われており、それらが社会的な組織をつくり、何らかの布教活動をするためには、政府に届け出て、正式に公認の資格をとる必要があったのである。そこで、庶民の中に実際に行なわれている種々の信仰に対しても、それらが弱少である限りは黙認されているが、社会的に大きな影響を及ぼすものになると、当時の宗教統制に照し合わされて、取り締まりをうけていった。このことは、更にいえば、復古神道による宗教政策のもとでは、公認された宗教以外の新しい信仰の展開は、禁止されていたのであり、公認された宗教教団が、その責任において、自らの傘下に所属させているもの以外は、公的な宗教活動はできない状況にあったわけである。

宗教に対するこのような事情は、教祖のもとでも、明治六年（一八七三）の神前撤去の命となって迫ってきた。^③ それに対して、周囲から「敬神教育之儀」を願い出るはからいがされることによって、僅かに教祖一人の信心は黙認されたが、既に広まりつつあった地方における布教活動は、極めて困難なものがあった。大抵は、他の公認教団の傘下に属し、表面は他の教団の祭神を祭りつつ、この道を伝える苦心を担っていた。しかも、大阪にては、明治十五年（一八八二）四月、その布教開拓者であった白神新一郎が逝去し、五月には、その高弟近藤藤守が違警罪で、半月以上も拘留される事件が起った。^④ そのような時、佐藤範雄は、公認の布教活動を確立するために、教団を組織し、その許可をうける必要を痛感し、八月に、備後の沼名前神社の宮司吉岡徳明を訪ねて、その方途をつけようとしたのである。^⑤

当時、既に公認されている主な宗教は、在来の仏教の宗派か、内務省に認められた神社であった。殊に神社は、明治政府の復古神道による宗教政策の、中心的な布教活動を託されており、その点では、時の宗教統制の使命をもっていたのである。従って、神社の神職に先ず相談するのは、教祖の信心内容の系統からいっても、当時の状況からいっても、当然の順序であったわけである。

しかも又一面、明治初年以來の神道者側の内部事情としてうかがえることは、彼らは、長い間民衆教化の実際には当
つてはおらず、その宗教体系も確然と整えられていたわけではないため、仏教側の隠然たる地盤につきあたっていた。
そこで、政府は、三条の教憲を掲げて、宗教布教の根本原則を定め、大教院を設立して、神仏合同布教を企てたものの、
そのような上からの宗教統制は、仏教側の激しい反対をうけて崩れていき、神道側の教導職をもつ人々の中にも、その
間の状況を察知して神道者としての団結を固め、互いに提携して、その布教活動を持續していかうとして、ここに神道
事務局の設置となったのである。^⑧しかし、明治十四・五年になると、更にその内部にそれぞれの信仰内容の特異性が顕
著になってきて、自らの布教活動を貫くために、独自の教団組織の公認をえて、神道事務局の傘下からつぎつぎに独立
していく傾向をあらわすようになった。^⑨そのような状況は、未公認の宗教活動をしているものにとって、一つの組織体
制を樹立して、自らもより積極的な布教活動の方途をつけていくべき機運として、注目されたことは想像に難くない。
かくして、明治十五年八月、佐藤範雄が吉岡徳明を訪ねたのであるが、その時、「信条はあるか」と問われた。佐藤
は信条の何たるかが分らず、その説明を求めた。それに対して、吉岡は、「教を簡条に書いたものはないか、……それ
を見た上で何んとか御世話しましょう」と述べている。^⑩この対話は、僅かな言葉ではあるが、極めて重要な意味をもつ
ている。

抑々宗教にとっての中心生命は、信仰の実質的な内容であつて、その宗教がいかなる生きた働きを果しているか、と
いうことである。しかし、宗教を統制する当局者にとってみれば、その中身の働きそのものより、それが形の上で整え
られた教説、更には簡単に簡条書にされた教条を検討する方が、統制しやすいのである。そこで、まず「信条はないか、
それを見た上で」ということになってくる。ところが、教祖のもとにおいて、「この方がおかげをうけていることを
話にして聞か」せることによって、人間生活の問題がおのずと助かってきている。その具体的な事実の働きが先行して
いるのであつて、当時の宗教統制に対応して布教しようという意図のもとに、それが行なわれてきたのではない。そこ

で、信条というような箇条書にしたものなど、持ち合わせていないのである。佐藤が、その何たるかを問うたのは、当然のことである。ここに、当時の宗教制度からくる宗教の扱い方と、教祖の信心とのくい違いがあるのである。

しかし、そのような吉岡の意向に基づいて、翌日、佐藤は、教祖に教団組織の念願と、その方途を申し上げている。^⑩すると、教祖は、

「この方は、人がたすかることさえできれば、それで結構である。これまで、ほかからも、道が、上にたらくようにいたしたい、とねごうたものが、なんぼうもあった」^⑪

と、答えている。これは、公認の教団組織をつくる方途に対する、消極的な言葉のごとく聞える。実際、教祖のもとにおける人間の助り方をみると、前述のごとく、「人が願ひ出、呼びに来、戻り」といわれるように、教祖自身がおかけをうけたことから、いつのほどにか、周囲の人々が参ってきて、「農業する間もなし」という状態になってきたのである。即ち、人間の助かっていく事実の集積によって、おのずとこの道が開けてきているのである。従って、公認の布教資格をえて、その宗教制度に基づいて、この道が開けてきたのではないのである。慶応三年（一八六七）の白川家に対する神主補任願^⑫にしても、その後の「敬神教育之儀」の願ひ出にしても、そのことが第一目的ではなかったのである。人が助かる宗教活動をするためには、現実の宗教制度には現実の問題として対処せねばならないところから、とりすめられたことなのである。ところが、公認の布教資格を得るということには、その宗教制度の制約に従っていくことであって、その宗教方針によって、この道の本来の助かり方がゆがめられる恐れがある。大事なものは、この道によって実際に人が助けられていくことであって、人が助かるその働きをぬきにしては、教団を組織しても意味がない。そこで、この道の独自性を貫こうとする積極的な態度のためには、時の宗教制度に基づいた教団組織をつくる方途に対して、教祖は、消極的な答えにならざるをえなかったのである。しかし、佐藤範雄は、そこを重ねて、

「金光さま、おわするあいだは、おおせのとおりで結構であります、おかくれののち、なにか、かいたものがありませぬと、世の、

はやり神と、おなじようにおもわれます」^⑭

と、進言している。つまり、宗教制度のきびしい時であっただけに、無資格で宗教活動が行なわれていることは、教祖一人のもとでは黙認されていても、将来はいつ禁止されるか分らない。その時、その信心の内容を明確に書いたものがないと、伝わりようもなく、人が助かる働きが続いていなくなる。それでは、教祖在世中だけの、一時的な宗教信仰に終わってしまう、ということをおそれたのである。これも理由のないことではない。現実の状況に生きる人間として、現実のことは現実のこととして重要であり、しかも将来のことまで考えると、そのように願わざるをえないのである。教祖は、これまでも、常にこのような現実の状況は状況として忽せにせず、その中にいかに真実な生き方を貫くか、という道歩んできたのであって、決して現実をはなれて救いを求めてはいなかった。そこで、その旨を神前に申し上げると、「神のおしえることを、なにかと、かいておくがよからう」^⑮との、裁伝を受けたのである。

かくして、その年の秋より、翌明治十六年（一八八三）の夏までの間に、佐藤範雄は、教祖のもとで、その教えを記録し、それを当時の宗教統制者側の望んだごとく箇条書にして、次第に整理していったのである。^⑯ 明治当初の特異な宗教制度のもとにおける、本教の状況は、このようなものであり、その状況のもとで、教団組織の念願から、教祖が語る信心の教条化が行なわれたしたのである。

註

1 村上重良「幕藩制解体期における民衆の宗教」参照。「禁教は、

く不可能な状態におとし入れた。」（『日本文化史講座第五巻』所載、一四九頁）

キリシタンのみでなく、封建支配の権威を否定する傾向があったり、公認された既存の教義や身分的秩序をおびやかす可能性をもつ一切の教派に及び、さらには同信者の大衆的な組織も、しばしば禁圧の対象となった。この『新儀異宗の禁』は、諸宗教の発展をおしとどめ、新たな教義の創造や教団の革新をなが

2 「明治文化史6宗教編」所載の「第二章明治神道史、第二節 神道国教化、第三節神道国教制度の崩壊過程と信教自由論」六七―一五頁参照。神仏分離は、明治元年三月二十八日の太政官布達が、その発端をなしている。また、明治政府の神官制度は、始め慶応四年一月十七日に、太政官の中に「神祇科」を置き、

それが同二月三日には、「神祇事務局」と改められ、同四月二十一日に、「神祇官」となり、明治二年七月には、太政官の外存在となり、専ら明治政府の宗教政策の中核となり、同四年五月十四日には、神社の社格を制定し、神官の職制を設けた。同年八月八日には、それが「神祇省」となったが、翌五年に廃せられ、三月十四日に「教部省」の設置となり、同四月二十五日には、「教導職」十四級の制定をみ、宗教全般の統制をなすにいたった。

3 御伝記「金光大神」一九一—一九二頁参照。

4 前掲書、二二四—二二六頁参照。

5 前掲書、二四二—二五一頁参照。

6 前掲書、二六〇頁参照。

7 「明治文化史6宗教編、第二章第四節信教自由の公認と神道の位置」一三八—一三九頁参照。政府の意図した神道国教政策は、仏教・キリスト教側の反対にあつて挫折し、明治十年一月十一日、教部省は廃止され、同十九日より、内務省社寺局が設置された。

8 前掲書「第二章、第三・四節」一一二—一四二頁参照。政府は、明治五年四月二十八日に、教導職の布教の原則として「三条教憲」を定めた。その内容は、「一、敬神愛国ノ旨ヲ体スヘキコト 一、天理人道ヲ明ニスヘキコト 一、皇上ヲ奉戴シ朝旨ヲ遵守セシムヘキコト」で、「三条の教則」ともいう。そして九月七日には、「大教院」を設置し、神仏合同布教を行なわ

しめることになった。しかし、その十二月、島地黙雷の「大教院分離建白書」によって、その反対の火蓋が切られ、明治八年五月三日には大教院を解散した。その解散するに先立って、神道者側は、神官教導職の統合をはかるため、明治八年三月二十七日附をもって、教部省あてに「神道事務局」の創設を願ひ出で、翌日許可をうけたのである。

9 前掲書、一四二—一四三頁参照。既に、明治九年六月には、神道事務局より、神道黒住派、同修正派が独立しているが、明治十四年、事務局内に祭神問題について猛烈な論争があり、神社の神官と教導職との分離が行なわれ、神道事務局は教派神道としての性格を強くしていったが、更に翌十五年になると、その中から独自の教義をもったものが、独立していった。即ち、五月には、神道神宮派、同大社派、同扶桑派、同実行派、同大成派、同神習派が公認され、更に六月には神道禊派、九月には神道御嶽派が独立した。

10 「金光教学第十五集」所載の「教祖の御事ども(十)」一八〇頁参照。

11 前掲書、八一頁参照。

12 佐藤範雄「信仰回顧六十五年上巻ノ一」六六頁及び、御伝記「金光大神」二六〇頁参照。

13 御伝記「金光大神」一五四—一六一頁参照。

14 15 前掲書、二六〇—二六一頁参照。

16 前掲書、二六一頁参照。また佐藤範雄は、「金光教雄ノ君(後

大陣と改名、金光教第一世管長、神号山神」と共に御裁伝御理
解等を拝承しては神誠神訓を書き上ぐる事となれり」(「信仰回
顧六十五年上巻ノ一」六六頁)と述べ、「一つ出来れば山神の君に申
上げ、山神の君も書き置かれたものもあり、相合わせて今日に

至ったのである。」(「金光教第十五集、教祖の御事ども」八一頁)と
語っているが、これは佐藤が第一世管長の立場を立てているこ
とであって、実際には佐藤個人が記録に当たったとみてよいと思
われる。

三 神誠の成立と神誠正伝への展開

かくして、佐藤は、箇条書にしたものを金光菘雄に示し、更に教祖がこれを神前に申し上げて、一箇条、一箇条がま
とまった^①、と彼自身述べており、それは明治十六年九月八日に終わったと記してはいるが、その間の整理されていた詳
しい過程については、正確な資料がない。ただ公的にいえば、教祖死後、明治十八年(一八八五)に教団組織の手續きがな
され、六月二日、神道事務局の備中分局に属して「神道金光教会規約」が認可された時、その規約に、「遺教」として
の章が設けられ、「教祖(原文のまま)三拾余年道ノタメ国家ノタメニ教諭セラレタル慎誠左ノ如シ」と前書きをして、「真道乃心得
と題した今日の「神誠」十二カ条全文が掲げられたが、これが教条として成立したものの始めである。

しかも、その十二カ条のあとには、「右條々ノ旨ヲ本会信徒タル者能々心得誤ルコアルヘカラス」と附項をつけてい
るが、そのことは、明治二十年(一八八七)、神道本局の直轄教会になった時の、「神道金光教会条規」においても同様で
あり、更に「三条教憲及教祖慎誠ハ終身之ヲ謹守スヘキ事」が「誓約」として規定されている。これには一面、当時の
宗教制度のきびしい様相がうかがえるとともに、本教がそれに随順し、その統制を乱さぬよう、自粛自戒せざるをえな
かった姿がしのばれるのである。その意味において、ここに神誠の位置と働きとが与えられたのである。これらのこと
から、考えられることは、

I 教祖の信心においては、個々の人間が助かっていく働きが実質内容であって、別に教条的なものはきまっていたわけではなかったが、明治当初の宗教制度のもとにあつては、宗教活動をするのに、政府当局より公認の布教資格をうけることが必要であり、それには、教えとして表現された箇条書のもので、審査の規準となる傾向があつた。

II そこで、合法的にこの道を維持し、展開していくために、佐藤範雄が教祖の語る信心を記録・整理していったのであり、庶民の新しい信心が、国家のきびしい統制の中で許可をうけていく性格上、「慎誠」として「誓約」する意味と働きとを果すように、その表現がおのずと生まれてきたものと思われる。

III 従つて、本教が始めて神道金光教会として組織された時、その規約の上に全文が掲げられ、その認可によつて、ここに「神誠」が公的に成立したといえる。

今日、神誠については、種々の批判が行なわれている。殊に、その第一条については、論議のかわされるところである。^③しかし問題は、教祖の信心の本質を明らかにすることから、見極めていかななくてはならず、早急な断定はなし難い。ただ、それにしても、神誠の成立は、教祖自らの発意からではなく、佐藤範雄の教団組織の切願によるものだけに、教祖がその箇条を一応見ているとしても、そこには、教条化していく上の佐藤個人の努力が、多分に含まれていることは事実である。勿論、教祖の信心内容が、受けとるものところで濾過されていくことは、誰においても、またいつの時代においても当然なされるところである。しかし、神誠の場合、そのあまりに整えられた表現形式が、教祖の信心から飛躍しすぎている感を与え、整理する者の素養なり、当時の状況の制約なりが、強く影響しすぎているのではないかとみられるのも、無理からぬところである。

殊に外部からの観察によれば、佐藤は、黒住教から転向したのであつて、神誠・神訓は、黒住教の教義を学んで定められたものである、^④とまでいわれる程である。

実際、同じ県内で、既に明治九年（一八七六）より、公認教団として独立している黒住教（当時は神道黒住派）の布教活動は、教祖のもとに参つてくる信者の中にも、その影響の跡があつたのである。^⑤従つて、本教が教団組織の許可をうけるため

に、急に必要な準備を整えることに迫られた時、既に公認をうけている教団が、近くに存在し活動しているという場合には、何らかの関連が推量されてくる。^⑥それは、「真道乃心得」と題してできたこの神誠が、黒住教祖のつくった「日々家内心得の事」^⑦と酷似していることから、考えられるところである。しかし、これにはきめ手になる決定的な資料がまだ見当たらない。

むしろ、もっと重要なことは、神誠の内容がその後教内いかなるものとして、また、いかなる位置において伝えられていったかという点にある。それについては、当時の宗教制度からの拘束なり、更にはその制度の基盤にある復古神道思想との関連なりが浮んでくる。

即ち、明治十八年七月に、教団組織の拡充のために、「神道金光教会講社結収手続大意」^⑧がつけられたが、それに、「当教会講社ノタメニ出版スル書目」^⑨が掲げられ、その中に、「金乃神靈績考」というのがある。これは、同年二月二十七日に、大阪の復古神道家たる大原美能理によって書かれたもので、佐藤範雄が受理してきたものである。^⑩これは、佐藤が依頼したものがどうか、不明であるが、内容は、復古神道思想をもって、本教の神観を弁明したものである。実際には出版されたかどうか、確かでないが、復古神道思想家による本教の解釈が、受け入れられてきている事実だけは、見逃してはならない。また、佐藤範雄自身が、早くより当時の宗教思想の根幹である復古神道をよく学んでおり、それは一面、わが国の宗教制度の中で、本教を公認教団に導き、その維持展開に努めるのに、大いに貢献している。しかし、それとともに、一面、その素養が深く滲透してきているところも、見分けていかななくてはならない。

ところで、その「手続大意」に、「信心堅固品行正実ノ者ヲ撰ヒ本社大神等ノ貴重ナル神徳教祖遺教ノ深理ヲ伝授スルコアルヘシ」^⑪「講社員中ニ於テ學術品行正実ニシテ人ノ模範トモナルヘキ者ハ夫々順序ヲ踏ミ教導職ニ撰挙スヘシ」^⑫とあるごとく、本教の布教活動の要員を養成し、神道事務局に願い出て、公的な布教資格の授与をうける方途が漸くつけられたのである。

そこでその年十二月、岡山県に円山教会所が設立された時、間違つて伝わらぬように慎重に考慮して、佐藤範雄は同所詰の高畑弥吉に、始めて神誠の「伝習」を行なった。^⑭更に翌年より、次々に遠方から願い出る者もあつて、神誠の読み方とその大意が伝えられるようになり、金光菘雄の命により佐藤範雄が、その「正伝」を明治十九年七月二十八日から執筆するようになり、一応脱稿をみた。^⑮それが「慎誠正伝之弁」として現存しているもので、その最も古い資料は、明治二十七年（一八九四）六月に謄写されたものであるが、それによると、同書には、先ず「三条教憲」とその「御教則弁解」とが掲げられ、それについて「真道乃心得」十二カ条があげられ、更にその大意と解釈がつけられている。殊にその解釈は、最初は「目錄」の程度から始まつて、次第に細密になっていっており、その内容には、造化神の修理固成の神国信仰や、祭政一致・万世一系の統治思想など、復古神道の思想が明らかに入ってきている。

しかも、一方、現実の布教活動は次第に進展し、明治三十二年（一八九九）には、終に神道本局より本教は独立する機運が築き上げられていった。その折、宗教統制の当局であつた内務省では、極めて嚴重な審査が行なわれた。既に、明治当初の宗教政策は、根強い地盤をもつ仏教側の反対や、外国勢力を背景にもつキリスト教の伝道によって、表面的には崩壊していたが、政府は、却つて基本的な政治権力の樹立によって、宗教統制を強化していった。即ち、明治二十二年（一八八九）には、憲法を發布し、天皇制を公的に確立し、宗教に対しては、信教の自由をうたいながら、国家の安寧秩序を妨げず、臣民たるの義務に背かない限り、^⑯という限界を附したのである。従つて、宗教教団の活動は、政府当局によって、一層国内体制を乱さないように監督され、また国民の思想や道徳を養うように管理されていったのである。

そのような時、公認教団として独立しようとするのであるから、詳細な取り調べをうけねばならなかつた。その申請に対して、当局から、特に教義に関して、四十九項目にわたる質問をうけている。独立請願の全権委員であつた佐藤範雄は、これに対して解答をなし、認可へ導いたのであるが、そのうち二十四項目の質問は、「慎誠正伝之弁」についてのものであつた。

そこで、改めて「慎誠正伝之弁」の内容が検討し直されて、ここに「神誠正伝」ができ、翌三十三年（一九〇〇）六月、独立の時の金光教規には、教義の所依の典籍としては、「神誠」でなく、「神誠正伝」が掲げられ、その認可をうけている。しかも、それが同年十月に「金光神誠正伝」として出版されているが、その序言や附記からみられるところによれば、既に十九年の夏より起草にかかった、と述べられており、これは、前述のごとき経過で、佐藤範雄が「正伝」を執筆し始めたことを示すものであり、更に二十二年出版の予定が中止された^⑭とあるのは、丁度その頃より旧広前の建築が始まった^⑮ために、出版できなくなったものと推察される。しかも、その二十一年から、佐藤は、金光金吉の宅で国典を講義していたが、それらの経過からみて、神誠正伝の実質内容の整理には、佐藤の素養が与って力のあったものと思われる。実際の出版には、金光大陣・故金光貫行の共著となっていて、佐藤はその参助の任にあたった^⑯としているが、その文章の格調は、「慎誠正伝之弁」に準じて一段と整い、その内容は、復古神道思想が一層明確に示されているところ^⑰など、当然彼の執筆によるものとみななければならない。

更に、注目すべきことは、この独立認可の教規に、このような解釈本である「神誠正伝」が教義の典籍の筆頭に掲げられていることである。しかも、独立後、明治二十八年（一九〇五）に教師育成機関として設けられた教義講究所では、「神誠正伝」としての教授要目が定められ、その後、取り扱いは変りながらも、昭和十数年頃まで、それは授業に用いられてきている。

このように、明治当初の宗教統制の下で、教団組織を整える上に成立した「神誠」は、当時の拘束をうけて、「三条教憲」とともにその読み方が教授され、その内容も復古神道思想をもって次第に解釈がなされていって、「神誠正伝」へと展開した。そこには、佐藤範雄の素養と苦心のあととが、多分にうかがわれる。しかも、その「神誠正伝」の教説は、表面、国家の宗教統制に対して、本教教義の中核としての働きを示すのに有効ではあったし、且つ長くその重要な位置を占めてきた。

しかし、本来それはあくまで解釈本であって、教祖の教えそのものではなく、またその牽強附会な解釈や、時代がかった表現とは、本教の実質的な信心には深く入りえなかった。事実、布教活動の面でも、「神誠」は、説教の前に三条教憲とともに奉読された伝統が続いているが、「神誠正伝」はさして活用されず、昭和三年（一九二八）、始めて「金光教典」が編集された時には、「神誠」のみがとり入れられて、今日に至っているのである。

註

- 1 御伝記「金光大神」二六一頁参照。
- 2 佐藤範雄「信仰回顧六十五年上巻ノ一」七五―七六頁参照。
「九月八日（旧八月八日）までに御神誠十二ヶ条御神訓等合せて八十有二ヶ条を拝記し奉りて」とある。
- 3 昭和二十四年四月六日の教学講演に、佐藤幹二が「神誠第一条について」取り上げ、翌二十五年の八月五日から第一回教学研究発表会にては、河合正道が「神誠第一条の解釈について」研究発表を行い、更に、その折、共同討議でも問題になった。（「金光教学第七集」二一八頁及び一三七―一三八頁参照）また、著述としては、和泉乙三の「金光教祖の神観」（昭和二十六年十一月刊行）に論ぜられている。
- 4 村上重良は、「幕藩制解体期における民衆の宗教」に「教義の理論的な整備は、黒住教から転じた備後の農民出身の佐藤範雄をまたねばならなかった。金光教の教典は、教祖が晩年に口述した生涯の回顧『御覚書』（現存のものは二代金光宅吉が整理した「二代様本」）を中心とするが、これと並んで重んぜられる『神誠』、『神訓』は、佐藤らが黒住教の教義に学んで
- 5 御伝記「金光大神」によれば、既に文久二年に、弟彦助の急死の時、「母の亭主清蔵は、娘の持病につき、黒住へ信心いたし」（二四頁）とあり、黒住教の存在はわかっていたものと思われるし、晩年、市村光五郎に、「伊邪那岐・伊邪那美命も人間、天照太神も人間なら、そのつづきの天子さまも人間じゃろうがの。宗忠神もおなじことじゃ」（三九八頁）ともさとしている。また、碧瑠璃園の「金光教祖」によれば、「黒住が青い顔して黄な声、あかぬ講釈聞くが素人」と信者が得意顔しているのを、教祖はきびしく戒めたと伝えている。（二三〇―二三四頁参照）更に、松永の浅井岩蔵は、黒住講社の布教をしていたという伝えがあるのが、その伝記のきたあとになって、唐櫃の中に黒住講社の掛軸があるのが発見された。（松永教会長浅井光雄より聴取）
- 6 明治十八年の「神道金光教会規約」の全体を見ても、その条項の構成にしろ、前文の「教会神徳大意」や細部の用語にしろ、

明治十五年に、神道事務局より独立した神道大社派の「出雲大社教会規約」に類以しているところからみて、この推量は一応考えられる。宗教統制のきびしい状況下にあっただけに、その間に教団組織を整えるためには、同じように庶民の信仰の中から、組織を整え公認をうけていった教団の姿が、良き先例として見られることも、全くなかったとはいえない。

7 鶴藤幾太著「教派神道の研究、第四章黒住教概説」六二―七一頁参照。黒住宗忠は二十一才の折から五ヶ条の箴言を設けて、坐右の戒としていたが、立教後修正拡充して次のごとき神誠七ヶ条にした。

「日々家内心得の事

- 一、神国の人に生れ常に信心なき事
 - 一、腹を立物を苦にする事
 - 一、己がまんしんにて人を見下す事
 - 一、人の悪を見て己に悪心を増す事
 - 一、無病の時家業怠りの事
 - 一、誠の道に入りながら心に誠なき事
 - 一、日々ありがたきことを取外す事
- 右の条条常に忘るべからず
恐るべし

立向ふ人の心は鏡なりおのが姿をうつしてや見ん

8 「神道金光教会講社結収手続大意」の第十八条に、「当教会講社ノタメニ出版スル書目ハ左ノ如シ、○神号○金光教神徳大

意○教祖遺誠○金乃神靈績考○日拜式祝詞○規約○職制表○大被附天津祝詞○年中祭日一覽表○葬祭式○先師白神先生ノ遺筆文御道晰略記 右書籍へ本部ニ参詣シ取次係ヲ以テ願出ル時ハ其都度授クベシ、但シ各地教会所ニ下渡ス「モアルヘシ」とある。

9 「金乃神靈績考」は、原本が芸備教会に所蔵されており、その奥書に朱筆で、「此ハ大原美能理氏著ス 明治十八年余上坂の際余ニ示ス余謝シテ之ヲ受ク、大正十三年一月四日佐藤範雄記」とある。

10 「金乃神もしも伊邪那美命の火之夜芸速男神を生み給て御合衆忌懐惱し坐せし時に生坐したる神にましませとも其本津大御魂の神は天之御中主神高皇産靈神神皇靈神の奇靈によりて化りませる神にて疾くに幽にましましけるを伊邪奈美命の御合焼の契縁によりて現出ましたるにならん（後略）」（「金乃神靈績考」少教正大原美能理謹撰）参照

11 「神道金光教会講社結収手続大意」の第拾九条。

12 同右の第廿条。

13 佐藤範雄述「金光教々義講究所史要」（昭和三年三月十八、十九日、於修徳殿）一八一―一九頁参照。

14 「その正伝は山神様より余に書けとの命で、明治十九年の七月二十八日から始めて蚊帳の中で起草をし、その冬にはお山の正神様の明屋で真西の烈風を受けて、障子が破れて居る室で執筆中、大阪から風井保橋氏が参詣して訪れたが、寒くて戦慄あがった事があった。余は真剣の修業をして居るのであるから平

氣であった。かくて第一稿は出来たものである。其の頃は教祖にお別れ申して日が浅いから、御神意を忘れぬ内にと山神様の御言葉で力めた」ので、二十二年に至ると、段々進捗してきたもののように伝えてある。(前掲書、二五頁、及び十九頁参照)

15 福岡教会所蔵のものが、現存の一番古い資料である。それにも「如此云々ハ明治十有九年七月二十有八日ニナンアリケン」とある。

16 「帝国憲法」第廿八条に、「日本臣民ハ安寧秩序ヲ妨ケス及臣民タルノ義務ニ背カサル限ニ於テ信教ノ自由ヲ有ス」とある。

17 独立の時の「金光教規」第三条に、

「本教ノ教義礼典ハ左ニ掲クル典籍ヲ以テ所依トス

神誠正伝 信心の心得 道教の大綱

大被詞 祖先拝詞 祭典正義

成年式 結婚式 葬儀式」

とある。

18 「神誠正伝」の序言は、明治三十三年四月の日附になっており、それに「こは早く明治十九年の夏起稿せしが当時教会乃組織未だ全備せず教務蝟集して遂に完成に到らざりしを」とある。

19 前掲書の附記は、明治三十三年一月の日附になっており、それに「明治二十二年にはやう梓に上すべかりしをなほ障ることありて果さざりき」とある。

20 明治二十二年旧十月より、旧広前建築のことがすすめられたよう、安部喜三郎の手控え(安部万之助蔵)によると、

「遠藤国太郎 午五十六年

新始ヲ明治廿二年旧十月廿一日」

とある。翌二十三年八月には、「本部教会所広前及び金之神社改築の件を、岡山県令に出願」(「金光教年表」六八頁)している。

21 「神誠正伝」の序言に、「本書を著はす時終始参助の任にあたられしは教祖の教子佐藤範雄主なり」とある。

22 復古神道思想の中核である造化神の修理固成の神国信仰と、祭政一致・万世一系の統治思想は、「慎誠正伝之弁」の時よりも一層明確に「神誠正伝」にはあらわれているが、その主なものを左にあげてみる。

「何れの国と雖も神の御鑄造給はざる国はなかるべし然るを我皇国のみに神国と言ふ名のあるは如何なる理由ぞと謂ふに太古天津神諸の命を以て神伊那岐命伊那美命二柱の大神の皇国を始めとして百八十の外国までも御修理固成し給ひて、正に神々を御産坐て未だ修理竟へ給はざる国々は其御孫の神々等の御経営遊ばされたるなり然れば我皇国は世界の本元祖国なるが故に百千々と国はあれども我瑞穂の国を神の宮処と御定め給ひて八百万諸神等共に皇国に御鎮座なし給へりし遠き御代の縁故によりて故に神国とは称へ謂ふなり然して吾人の幾先祖よりか其の神々様の深き御神恩を蒙りつゝ御互の身に及びたることなれば実に限りなき大恩ならずや」(第壹条 一頁)

「扱皇国の天皇陛下は外の国々の国王などと同一には申されぬ深き故あり其は何となれば掛巻もかしこかれども天日大宰に座

す天照日大御神の御孫邇々岐命を豊芦原の千五百秋の瑞穂の国
則ち吾日本国の大君と定めたまひて皇孫命の御代は天壤とと
もに窮り無かるべしと宣ひて遠き神代に天降し給ひしより其御
正統絶えず断れず今上天皇陛下に至る迄天より一系の糸をはへ
たる如く一百二十有余代と云ふ久しき年代を皇統連綿と継承け
られ……」(二頁)

「然れば我神は国の祖所謂人類の祖先なり亦天皇陛下は皇国に
生るゝ人の皆大父母様と仰ぎ奉るべきもの……」(二頁)
「我国の大君は申すも畏こかれども遠き神代の深き由緒により
て天津日嗣をしるしめし給へれば我国の人は更なり外つ国々の
人々も遂ては其大稜威に帰順ふべきものぞ」(三頁)

四 神訓の成立について

佐藤範雄が、明治十五年から十六年の夏にかけて、教祖の教えを記録していた時、「この様に次から次へとお伝へに
なりますれば、何の位で終るとも計られませぬ」と、教祖に申し上げる程、その教えを数多くうけている。それだけに、
「同年九月八日までに御神誠十二ヶ条御神訓等合せて八十有二ヶ条を拝記し奉」ったと自ら記してはいるが、果して、
現在伝えられている神訓七十九ヶ条の各箇条の表現形式までが、その時に整然と成立したとは思えない。それは、一応の
記録なり、ある程度の整理なりが終ったものと推察される。なぜなら、神訓は、その後色々の異なった教えや、違った
表現で伝えられているものなどあり、正式にそれらを整理しなおす運びが、後年になって展開しているのである。当時、
箇条書にした教条というものは、宗教教団の教義そのものであり、政府当局は、前述のごとく、それによって宗教教団
を検討する態度をとっていたので、その整理は、そう簡単にはできかねるものでもあり、一般にその扱ひも極めて慎重
なものがあつた。

17 実際、布教面においても、その教条は、厳肅丁寧に仰がれ、秘伝的な傾向さえあり、みだりに語られもせず、聞く方
も謹厳にこれをうけとっていた。明治二十一年(二八八八)、大阪の難波分所で修行をしていた澤井光雄は、その師の近藤

藤守に代って留守番の奉仕をしていた時、御結界の机の引き出しの中の手帳に、神誠十二カ条と、更に未発表の多くの教条を発見した。彼は、感激して書き写し、後日、近藤師に礼をいうと、非常な叱正をうけ、「人に云ってはならぬぞ」と固く口止めされたという。しかも、当時神戸布教をしていた杉原小左衛門の布教を助けるために、これをひそかに伝えると、杉原は衣服を改めて難波へ御礼参りにき、また同じ修行生の桂松平につきつぎと伝えると、桂は驚いて、「もういうてくれるな、十二ヶ条で沢山だ、十二ヶ条さえ守りきれぬのに」と語ったという^④。これらは、その間の事情をよくあらわしている。

ところが、次第に教勢も広まりつつあった本教は、明治二十六年（一八九三）、教祖の後の御取次を勤めていた金光宅吉が逝去し、更に教団の基本たる教義を拡充し、独立の公認教団組織へと進展せねばならない状況にあった。そのような時、翌年四月十日、金光教会創立十年祝祭を仕え、そのつぎの日、教祖の遺訓を集輯する旨が、教内に口達され、それが更に六月一日、専掌の名において、正式の達示となつて伝えられたのである。即ち、

教祖御遺訓集拾ノ義ニ付テハ本年四月十一日本部ニ於テ口達セシ次第モ有之候処右ニテハ尚遺漏スル処有之候哉モ不計就テハ已ニ公布相成居候十二ヶ条ノ外ハ何等ノ事柄タリモ教祖ノ御遺訓トシテ聞得居候モノハ教導職講師信者ヲ不別夫々取調遺漏無之様詳記セシメ来ル七月十日迄ニ各自ヨリ当本部へ差出候様御取計相成度此段更ニ申進候也

明治廿七年六月一日

神道金光教会 専掌

神道金光教会各分支所長 説教所担当者
光教会 事務所 御中

右の達示^⑥によって、それまでに教内に流布されていた教祖の教えが集められ、それらが検討されていった。そして、三十二年の独立請願の時には、「信心の心得・道教の大綱」となつて整理・分類され、神誠正伝について教義の所依の典籍として、当局に提出されたのである^⑦。それが「神訓」であり、従つてその公的な成立は、金光教教規が認可された

明治三十三年六月十六日のことである。しかし、その整理の経過や、殊に、道教の大綱二十カ条と信心の心得五十カ条とに分類された理由は、それを伝える資料を今のところ見出せない。ただ、教内の各教会所には、それらがすぐに巻物に印刷して下附され、更に二年後の三十五年（一九〇三）、教祖二十年大祭の年には、折本となって広く一般に刊行されている。^⑧ 以上の事情から、「神訓」の成立過程について考えられることは、

I 佐藤範雄が、教団組織の念願から、教祖のもとでその教えを記録したのに始まるが、それは十分な整理決定には到っておらず、しかしおのずと流布されていき、その後、金光宅吉在世中の教勢の進展に続いて、更に教団の教義を拡充し、その組織を確立すべき時に当り、

II 教内に色々の表現で聞き伝えられ、秘传的に授受されていた教祖の教えが、更に整理・分類しなおされる段階となり、本部は達示を出して全般的な集輯に着手し、教団独立の時、教義の所依の典籍として、ここに公的に成立をみたのである。

かくして、神訓は、神誠とともに、明治政府の宗教統制に対応して、公認教団の教義としての働きと位置を保っていたのである。即ち明治三十七年（一九〇四）、日露開戦の年に、東京において、「大日本宗教家大会」が開催され、本教からも青壮年の教師が参加し、仏教・キリスト教・教派神道の各教宗派と伍して戦争協力の決議をしたが、その六月には「金光大教」として、「神訓」が「神誠正伝」とともに合本となって出版され、爾来版を重ねていった。^⑩ 更に「神訓」は、昭和三年（一九二八）の「金光教教典」に編集されて、今日に至っている。

その教条的表現には、一面、端的に本教信心の方向を示す強い規範力をふくんでおり、神名・用語等には、いまだその時代の本教信心の生硬な姿を残してはいるが、^⑪ 他面、その倫理性の濃い教えは、儒教に代って宗教教団が、当時の国民の生活に滲透していく働きをなすところともなり、また当局もそれを要求する傾向にあった。^⑫ 実際、その教えは、布教活動に生き生きと活用され、日々の御取次の上においては、もとよりのこと、説教の賛題に、或いは食事訓にと、具体的に生きた働きをなしてきたのである。

註

- 1 佐藤範雄「信仰回顧六十五年、上巻ノ一」七五頁参照。
- 2 前掲書、七六頁参照。
- 3 姫路教会や福知山教会所蔵のものなどをみると、さまざまの異なった教えが伝えられており、また写し誤まりと思われるものもある。
- 4 沢井光雄「和歌山布教の跡を顧みて(一)」(「金光教青年」昭和九年六月号所載)一六一―一二二頁参照。
- 5 「金光教年表」七二頁参照。
- 6 弁田満正集録「神道金光教会諸達事項」に所載。原本は大坂教会にある。
- 7 時の「金光教教規」の第三条に規定されている。三の註17参照。
- 8 和泉乙三「故師のおもいで」(畑一編「おもかげ」所載)五六頁参照。「本教独立後、一教の教典として、神誠・神訓の巻物を、各教会にさげられたことがありましたが、その版下ほんしたの文字は、当時、東京教会信徒惣代岡三郎さんの仮名書の師であった多田親愛先生の筆になるものでありました。版木は、神田明神下の、なんとかいう版木師の彫ったものでありました。」
- 9 「金光教年表」八六頁参照。
- 10 明治三十七年五月十六日、東京芝の忠魂詞堂会館にて、「大日本宗教家大会」が開催され、本教より佐藤範雄外十四名の教師が、仏教・キリスト教・教派神道の各教宗派の教師とともに、席を同じくして意見をのべあえるようになったが、(「金光教年表」八七―八九頁参照)その時、「日露の交戦は、日本帝国の安全と東洋永遠の平和とを宣し、世界の文明、正義、人道の爲めに起れるもの」と、戦争協力の宣言を決議した。(「明治文化史6宗教編、第五章明治宗教社会史」五一―五一九頁参照。)
- 11 「金光大教」は明治三十七年六月二十日の発行で、昭和五年六月までに六版を刊行している。
- 12 神名も金乃神・天地乃神・大祖神になっており、漢字も特別な読み方をさせたり、送り仮名もまちまちであったりしている。
- 13 政府当局の宗教教団に対する方針は、あくまで国内の思想秩序を乱さぬよう監督する態度にあり、徳川時代の儒教に代って、宗教が国民道徳の涵養に努めることを望んでいた。その顕著な企てが、明治四十五年、内務大臣原敬の名によって開催された「三教会同」である。その時、政府は「精神界の健全なる発達を計り、社会状態の改善をなす」という名目で、神・仏・キ三教の代表者七十一名を集め、「我等は各其教義を発揮し、皇運を扶翼し国民道徳の振興を計らむことを期す」という宣言が共同決議された。(「明治文化史6宗教編、第四章明治基督教史」四二〇―四二二頁参照)

五 「御理解」の成立について

明治三十三年、本教は独立教団としての認可をうけてから、三十八年には、金光教教義講究所が設置され、教師育成のことが本格的に行なわれるようになり、教勢は一段と伸長した。それだけに、教祖本来の信心を一層確かめ、教祖の生きた取次の姿を更になぞねようとする機運が、ここに生まれていった。即ち、明治四十年（二九〇七）四月、佐藤範雄が教監となるや、その六月には、教祖御略伝編纂委員会が設けられ、彼はその委員長に就任して、教祖の事蹟の調査・蒐集が企てられた。これは、恰かもその年の十月は、教祖二十五年祭に当るので、その記念事業としての意図もあった。実際、それまでには、教祖の生涯について、詳しい検討が少しも行なわれておらず、立教の年にしても、天保や嘉永年間の説もあり、独立の請願理由書にも、安政二年説が掲げられていた程である。^①それは、一つには、直信らの不正確な聞き伝えが信念をもって主張されたり、更に第一世管長の意見の固守もあって、具体的な資料にもとづいた検討が進展しなかつたためでもある。従って、教祖二十五年大祭にも、終に御略伝は出来ず、記念出版としては、立教聖場の写真が信徒全部に配布され、それに僅かな説明が加えられたに止まったが、それにも安政二年の立教になっている。^②

そのような状況の中にも教勢の進展につれ、明治四十二年（二九〇九）には、独立十周年記念祭が奉仕され、翌年には、大教会所造営の機運となって、その八月二日に、造営発会式が行なわれたが、更にその翌日、教祖御略伝編纂委員会が開催された。これは、秋に岡山県下に、陸軍特別大演習が行なわれるので、その際、かねての念願である教祖伝などを、明治天皇に献上できるように編纂しようという意図もあつたようである。^③しかし、教祖に関する直接の資料の不足と、また直信に関係する事蹟の調査範囲が次第に拡大されていくためなどもあつてか、教祖伝よりも、まず教祖の伝えた教えを、直信より蒐集することが緊急の問題になってきた。従って、同委員会は、ここに教典編纂委員会として、その性格を変えていくことになった。

そこで、親しく教祖の取次をうけた直信を、つぎつぎに各地で、または本部にて尋ね、その耳底に留まっている教えを聴取し、或いはその筆録したものの提出をうけ、それを写すなどして、多くの資料を蒐集することができていった。その調査・記録の実務に当たったのは、高橋正雄であり、翌年の八月までかかっている。現在、「教典編纂委員会資料」として残っているのが、それである。その内容は、教祖が御取次の時、語られた言葉であり、「話」であり、それが直信の記憶や、理解のもとに伝えられたものなので、そこには生きた信心の表現が如実にみられるのである。これにより、教祖の取次の実際の姿がそのままに浮んできた。

一方、御略伝の方は、当時、各教団の教祖伝をつぎつぎ執筆していた碧瑠璃園^④のもとで、一応の資料がとりまとめられて、明治四十五年（一九二二）の九月には「金光教祖」と題して出版されたが、その年八月に明治天皇が崩御され、教団としては、大教会所造営工事を中止し、秋に迎える予定であった教祖三十年祭も翌年に延期するようになったことになっていった。そこで、年があけて、大正二年（一九一三）には、いよいよ教祖三十年大祭を奉仕するため、教内に記念巡教を実施し、教区によっては教師講習会を開催するなどして、教祖の生涯を改めて顧み、その信心を生き生きと発揚する活動が、活潑に行なわれていった。また、その一月より刊行された「金光教徒」^⑤を見ても、第一面に教祖の未発表の教えが、つぎに掲げられ、意欲的な文書伝道のとがうかがわれるようになった。

このような状況のもとで、教典編纂委員会の委員長である佐藤範雄も、その膨大な資料の検討と整理には、非常な精魂をうちこんでいき、八月より九月初旬には、兵庫県の城崎温泉に閉じこもって、関節炎の苦患に耐えつつ、専心この仕事に当った。その随行をした内田律爾の記録^⑥は、その様子を詳細に伝えている。それによると、佐藤は、「教祖様の御言葉は、即ち神様の御言葉である」と語りつつ、慎重にその編纂を進め、最後に整理分類したものを、「これだけが今回きまるもの」として、それを内田に数えさせ、それが丁度百あることがわかると、「そうか、百だったか、ありがたいのう」と感慨深く語ったという。更に、それを小包にして、八月二十八日、東京の畑徳三郎に送り、意見を求めて

いる。佐藤は、始めその表題を決め難かったようで、ある日一人瞑目して、「神言百節」という名称に思い至った、と伝えている。

しかし、その後、本部に委員会が招集され、その内容と表題との最終的検討がなされ、十月四日、教祖三十年大祭の記念に「金光教祖御理解」として本部より刊行される運びとなったのである。時の各教会所及び参拝者には、記念品として配布されたが、その数三万九千八百部の多きをみたのである。^⑦

ここに、「神誠・神訓」について、教祖の教えが整理されて公刊をみたのであるが、この「御理解」を前者との比較においてみる時、

I 公認の教団組織の独立と、教勢の進展に伴ない、更に新しい段階への展開をはらんだ状況において、

II 教祖の取次に親しく接した直信から、広くその具体的に聞いた言葉や話が集められ、その資料の上に立って整理が行なわれたもので、その内容の豊富さがうかがえる。その表現の検討や、表題の決定には、教内首脳者の意見が結集された。

III この運びには、教内に委員会が、設けられて、佐藤範雄が委員長となつて、中心的活動をなしたが、委員会の働きによってまとめられ、教祖三十年大祭の記念出版として、金光教本部より刊行されたのである。

かくして、教祖の信心の内容が一段と明らかにされ、大正三年（一九一四）には、宣教部を本部のなかに設けて、^⑧布教活動もいよいよ自主的に広く行なわれるようになった。しかし、ここに注意しておかねばならないことは、この「御理解」の成立は、

1、豊富に集められた資料のうち、委員会が一応の整理において決定したものであつて、十分な検討をつくすには、

更に時間的な余裕と、信心内容の成熟とが必要であつた。その点では、佐藤範雄は、更に資料の検討を続け、昭和十七年（一九四二）に、「御理解拾遺」を管長に提出している。^⑨

2、しかも、当時は、国家の宗教統制が勿論きびしく続いていた時だけに、やはり教条的な傾向があり、資料の不消化、神伝の混在など、問題は幾多残されているが、^⑩ただそこには、親しく教祖の取次をうけた直信の資料に立って整理されたものだけあって、先の「神誠・神訓」に比して、教祖の取次の様相が内容的に大分表現され、その信心の実質が明確に仰がれるようになった。

3、しかし、金光教本部としては、これを出版刊行していながら、教規における「教義の所依の典籍」には、何の姿更もなしていない。これは、当時の宗教統制が殊に教条としての教義を中心としていたので、一度公認された表面の条文はそのまま守って、なるべく当局との間に問題をおこさないようにする傾向にあったものと思われるし、また一面、それ程の宗教統制の下で、次第にこの道の実質が高まり、その内容を明確にしていこうとする生命的な動きが、そこにあったとみることができる。

4、従って、「御理解」の刊行は、教内的な成立というべきものであって、当時の事情において、公的な成立は、昭和十六年（一九四二）の教規改正の時といわざるをえない。

5、しかし、その内容的実質は、本教信心の現実の進展にとっては、極めて重要な位置を占め、教義講究所においてそれが講義され、その内容は更に、阪井永治の「御理解集を拝読して」^⑪や高橋茂久平の「御理解感話」^⑫となって出版され、また日々の教会の御取次の上にも、信奉者の信心生活の上にも、その果してきている働きは、極めて深く大きいものがある。

註

1 明治三十二年七月十日、政府に提出した「金光教別派独立請願書」には、「金光教ハ教祖金光天保十二年ヲ以テ開創シタルモノニシテ」とあり、更にその「別派独立請願理由書」に

は、「金光教ハ教祖金光天保十二年ヲ以テ開創ニ志シ嘉永五年ニ至リ挺身開教ニ従事シ安政二年ニ至リテ立教ノ確定ヲ得タルモノニシテ」と記している。

2 「教祖二十五年大祭記念立教聖場」の印刷物（古川隼人蔵）に、

- 「我金光教祖幕末ノ紊レタル信仰界ヲ慨キテ一意専念信ト行トヲ積マセラル、コト十二年嘉永五年遂ニ神人一致ノ靈境ニ進ミテ宇宙ノ大理ヲ闡キ給ヒ安政二年九月十日立教ノ神宣ヲ奉シテ大教宣伝ニ身ヲ捧ゲ天地ノ靈光ヲ掲ゲテ世道人心ヲ救ヒ云々」とある。
- 3 「明治四十三年秋岡山県下に陸軍大演習があり、明治天皇行幸遊ばされるので、金光教から教祖伝その他を献上するにつき、その下調べの御用にと云ふ事で、一時金光へ帰る事になり、一年ばかりしてその御用は済んだのであるが、云々」(高橋正雄著「八」一八一―一九頁)
- 4 朝日新聞の記者、本名は渡辺霞亭。
- 5 それまで、教内には「大教新報」という新聞が刊行されていたが、大正二年一月十日、有志青年教師により、「金光教徒社」が創設され、旬刊紙「金光教徒」が刊行されるようになった。そこには、教団としては未発表の教祖の教えが、「金光教祖神語」「金光教祖神言」として掲げられ、大体今日の御理解の内容を伝えている。また、御理解第三、四節は、「神宣」として出ている。立教神伝も「立教神宣」として、その全文が掲げられている。
- 6 内田律爾筆録「佐藤範雄先生に随行、城崎行のこと(御理解集刊行との関係事項)」(教学研究所蔵)参照。
- 7 「金光教年表」一〇六頁参照。
- 8 前掲書、一〇二・一〇六頁参照。宣教部は、明治四十五年四月に既に設けられたが、この時は、本部とは別に設けて政府当局の監督をうけていた。それが大正三年七月二十二日に本部内に設けられるようになって、本教としての積極的な布教活動ができるようになった。
- 9 佐藤範雄は、昭和十七年二月十日付で、「御理解拾遺、金光四神貫行君御理解、附金光教祖御理解拾遺調査ノ方針」を管長金光撰胤に上申している。前者は五十節、後者は三十節からなるもので、三月七日、高橋正雄を以って、本部へ提出されている。
- 10 和泉乙三が、御理解第三節について指摘したごとく(「第二回教学研究会特別講演」「金光教報」昭和三十三年四月号六一―八頁参照)、御理解の中には、資料の読み違いや、神伝を御理解としているなど、検討を要する問題が多くふくまれている。
- 11 阪井永治著「御理解集を拝読して」は、第一輯が、大正十三年十月に、第二輯が同十五年七月に、第三輯が昭和四年十月に、第四輯が同五年十月に、第五輯が同九年六月に、それぞれ刊行されている。
- 12 高橋茂久平著「御理解感話」は、昭和三年七月に刊行されている。

六 「金光教教典」の編集について

前述の如き経過で、神誠・神訓・御理解は成立したが、教規上には、「神誠正伝・信心の心得・道教の大綱」が「教義の所依の典籍」として掲げられたままであり、その合本たる「金光大教」は、その後も教義講究所の教科書として活用され、「御理解」だけは、公的にはともに取り扱われず、大正時代は過ぎていつている。

しかし、教勢の進展と時代の推移に伴ない、昭和三年御大札並びに教祖四十五年大祭を迎えるに当り、本部では記念事業が計画され、その一つに、「神誠・神訓・御理解」を合本にして出版することになり、十月一日に、「金光教教典」が始めて編集刊行されたのである。同四・七・十日の教祖大祭には、その由が祝詞に奏上され、祭典に続いて、教典授与が行なわれ、これをもって、教義の正本たらしめることが、教内に示されたのである。^②

その時、各教会所には、和綴ち絹表装のものが下附されたが、更に、十二月には、御大札の記念として、同教典を浄書して献本している。^③この目的の比重も極めて大きかったと思う。何故なら、これは神道各教派の合議の結果であり、九月よりその献上方を宮内省に願ひ出て、十月に許しをえ、「無上の光榮」として、神道各派連合会の手をへて献上している。^④これは、宗教統制が昭和になっても変わらず、国家的な動きにつけて、天皇制下の宗教としてその存在と活動を容認してもらおう動きが、各教団の間におのずと行なわれてきていることを物語っている。

抑々「教典」という言葉は、以前から用いられてはおり、^⑤「教義の所依の典籍」という概念もあったわけであるが、「金光教教典」として使用され、その名のもとに編集が行なわれたのは、この時が始めである。しかも、本部よりその刊行をみ、献上までしておきながら、教規は相変らず何の変更もしないできているのは、先の御理解の刊行の時と同様に、宗教統制に対する慮りであったと推量される。既に当局の認可をうけている教規は、そのままにしておいて、しかも、教規に教義の典籍の筆頭として掲げた「神誠正伝」を除外し、「神誠」のみとし、「神訓」とともに「御理解」を

加えて編集しているが、この「神誠正伝」が除外された理由は、それが前述のごとく本教の信心の實質に生きていなかったためと思われる。そこには、大した検討や反対の記録も残されていないが、それだけに、それ程の扱いを既に教内でうけていたことがわかる。ここに、明治以来さまざまに政府の宗教政策をうけてきた本教が、一面その統制に随順しながら、次第に独自の信心内容に目覚めてきているところがうかがえるのである。

こうした事情から、更に教勢の進展した昭和八年(一九三三)の教祖五十年大祭には、本部の記念出版たる「金光教大要」に、安政六年の神伝が、「立教の神宣」として掲載されるようになった^⑥。これは、それまでも教内にいつしか流布されてはいたが、「立教神宣」として、本部の刊行物に全文が正式に発表されたのは、この時が始めである。但し、これも公的に成立する認可をうけたのではなく、またその読み方も、今日からみれば誤りがある^⑦。

しかし、それだけ、本教の實質内容が次第に自覚されてくると、その信心の中心と、政府が宗教教団の統制上その監督を委任している管長権との相違が、おのずと浮び上ってきた。そこで、管長齋主のもとに、教祖五十年大祭は盛大に奉仕されたが、大教会所の神前奉仕を改めて仰ぐべきことが自覚されるようになり、翌年二月、本教議会において、金光撰胤の神勳四十年に対して、御礼文を決議し、それを奉呈した^⑧。更にそれは御礼之会の結成へと展開し、五月には御礼行会として、全教的にその信心の本来性に徹していく動きとなった^⑨。ところが、これが一方の管長権の側からみれば、教内が自らと異なる中心に傾くものとしてうけとられ、所謂昭和九年十年の事件が起った。それは、教内の實質的な信念運動の高まりによって、十年(一九三五)六月、教規及び教則の改正認可をうけ^⑩、大教会所神前奉仕の尊厳性が確立されて、一応の解決に導かれた。しかし、国家権力を背景とした宗教統制上の事務的な中心と、本教の實質内容からくる生命的な中心との、二元的存在の矛盾は、却つていよいよ明確に浮び上ってきた。

時に、わが国は、満洲事変を契機に次第に国際戦争に深入りしていく状況にあり、政府は、国内の思想・教育・宗教の統制強化によって、戦時体制の秩序を樹立していこうとしていた。そこで、当局は、多年改変して複雑多岐にわたっ

ていた宗教法規を改正し、宗教教団の掌握と利用を便宜にするため、昭和十四年（一九三九）宗教団体法を成立させ、翌年よりそれを施行し、十六年（一九四一）の三月末迄に、各宗教教団は、この法律に基づいた教規をつくり、改めて認可をうけなくてはならないようにした。^⑪

そこで、本教においても、教制審査委員会^⑫を設け、教規の制定に当たったが、九年十年の事件以来、本教信心の実質的
生命の自覚に伴ない、霊地を始め各地で、御奉仕神習会・教師会・総代役員会ががつぎつぎに開催されて、その自覚の滲透はおのずと全教に及んでいた。従って、十年六月の教則改正で、大教会所の「神前奉仕」と表現されたものが、次第にその外観から内容である取次そのものの働きの自覚に至り、ここに、教祖の立教の真義に基づいていこうとする動きとなった。そこには、管長権との間に深刻な問題も生じたが、上昇してきていた全教的な自覚は、終にそれをのりこえ、十六年三月末日の締切日に、「立教神伝ニ依り教祖金光大陣ニ信委セラレタル取次ノ本義ニ則」^⑬った教規の申請をなすことができ、同日付認可がえられたのである。

当時、政府当局は、始め教団の主斎神と教典の変更は認めぬ態度を持していた。^⑭なぜなら、これまで宗教統制上、政府はそれらを中心にして公認してきたので、今更それが変更されることは、監督当局として責任問題にもなるし、また詳細な教義には介入せず、教団の組織体制を掌握する方が、当局として便利であったからと思われる。

ところが、本教はこの時、在来の教義の典籍の規定を変更し、始めてその教義は、「金光教教典ヲ以テ所依ト」^⑮することにした。これは、「金光教教典」が、昭和三年に編集されて刊行して以来、その内容と働きとが教団内における実質的位置を占めていたから、当然そのように規定したのであり、当局もそれを問題なく是認せざるをえなかった程の本教の実態になっていたのである。従って、「金光教教典」の公的な成立は、この宗教団体法による教規の認可された日であるということになる。

しかも、教典は、規定では教規の別冊のごとく取扱われるが、宗教本来の立場に立てば、その信仰の実質的内容に基

づいて、教団組織が樹立されていくべきものであって、信仰内容の基本たる教義は、その所依の典籍である教典に明確に示されていなくてはならない。しかし、当時の本教としては、管長権と信心の中心との二元的矛盾と、その一元化する努力のために、教典の内容自体はあまり審査しないで、既定の事実として過していつている。またそれ程に、教典が既に本教信心の実態の中に、既定の事実としてうけとられていたのである。ところが、教団組織上の問題点が浮び上ってくるにつれ、本教信心の根源である立教の意義が改めて自覚され、何事もそこから出発しなくてはならないことが明らかになっていった。そこで、教規の条文にもそれが明示される以上は、教典にその立教の根源たる安政六年の神伝がなくてよいものではなく、終にこれを「立教神伝」として教典の巻頭に掲げることになった。それは、本教全体の実質実態の高揚によるという外はなく、当時として詳細厳密に事務的な審査決定の手続きをへる時間的な余裕がなかったが、何ら教内的にも、政府当局にも支障なく、むしろ当然のこととしてその運びが行なわれた。

従って、教規の認可とともに、「立教神伝」を巻頭に掲げた「金光教教典」が公的に成立したのである。しかも前述のごとく、この神伝は、既に「立教の神宣」としては、教内に公表されていたものであるが、この時御覚書から読み直されて、始めて現在のごとき表現と文章の決定をみたのである。^⑭そして、その年の十月には、改めて教内の教会及び布教所には、「立教神伝」の掲げられた教典が下付されたのである。^⑮

これにより、本教は、きびしい宗教統制下に公認教団としての拘束をうけながら、一面その独自の信心に目覚め、その本来性に基づいていく歩みを踏み出していったのである。しかし、その後、国際戦争の激化のため、宗教活動を純粹に発揮しえず、昭和二十年（一九四五）の敗戦を迎えた。戦後、G・H・Qの指令^⑯により、国家と神道信仰は分離され、宗教団体法は廃止されて、ここにわが国において漸く真の「信教の自由」が展開していった。

そこで、本教も、その信心の本質を的確に打ち出すことができるようになり、二十一年（一九四六）四月、教規の改正をなし、改めて「金光教教典」を「教義の所依の典籍」と規定し、更に「天地書附」を「奉斎の神儀」として、始めて規

定にあげることになった。²¹⁾ 抑々「天地書附」は、教祖が、明治初年布教差止めのもとで、その信心を深める間に、神名の確定から本教信心の要義として、同六年（一八七三）四月十一日、神のさとしのままに決定されたものであって、その書附は、それぞれ信者に渡されてきており、後年、布教面でも、本教信心の要訣として説かれてもきてはいるが、教団としては、それに十分な位置と働きを与えずにきていた。それは、国家の宗教統制に対する配慮と、教条的な表現でなかったためでもある。そこで、教内的にその再自覚の必要があり、昭和二十二年（一九四七）度には、天地書附奉体の布教方針がとられていった。²²⁾

一方、二十一年の教規は、敗戦後の急変した状況下の処置であったので、更に適切な教団体制の樹立の必要があり、二十三年（一九四八）より本格的な教制審議が始められ、二十九年（一九五四）四月一日にいたって、現行教規の成立施行をみたのである。²³⁾ その折、「天地書附」を教規の前文に入れることが一応考えられたが、次第に立案審議が進められ、成文化の段階にきた時、それも不適当とされ、その意義からいって、教典に掲げることが「最も願わしいことである」との結論に到達し、その旨教主に上申された。²⁴⁾ その結果、新教規施行の日に、教主の達示によって、「天地書附」は教典中に、「立教神伝」について掲げることが明示されたのである。²⁵⁾ ここに「天地書附」の位置と意義が一層明確にされるようになり、立教百年を迎える前年の信行期間には、御祈念に「天地書附」を奉唱するよう、²⁶⁾ 更にその後も一段とこれを奉戴していくよう、²⁷⁾ それぞれ教監通牒が出て、今日にいたっている。

以上の経過をへて、現在の「金光教教典」に展開してきているのである。

註

1 教祖四十五年大祭祝詞、「（略）辞別けて白さく今より規則の

任に第五十九回証章授与の式を執行ひ又這回記念にと梓に上せ
る教典を各教会所に配り以て道の幸教の多都岐となさむ事由を

聞召て弥々益々道は進み教は伸ぶべく守幸へ給へと白す」

（「金光教報」昭和三年十月十五日号、八頁）

2 支部長会議にて「（略）今回記念として、各教会所へ下付き

れたる、教典の有意義なる取扱方注意」がなされたが（前掲書、

八一七頁)、その内容は、教典を「各教会に頒ちて教義の正本たらしむ」(「教報」同年七月十五日号四頁)ものであった。

3 昭和三年の「金光教報」の日誌抄に、十一月「五日、奉祝献上の教典浄書を初む」(同月十五日号、八頁)とあり、十二月「二日、浄書の献上本を貴重品扱にて本部出張所へ発送」(同月十五日号、六頁)とある。

4 「神道各教派にては予て、昭和の御大典に記念として、各教典を取纏め、天皇陛下に献本すべき議を定め、各教派代表者より去る九月下旬を以て、宮内省に右献上方願ひ出でたりしが、十月一日付東京府を経て、愈々御採納あるべき旨通告あり、各教の俱に無上の光栄とする所なり、本教に於ては、恰も教祖四十五年大祭記念として、教典正本を上梓し、各教会所に下附されたるを思ひ合せて、更に光栄感激の念、禁ぜざるものあるを覚え、教師信徒俱に報教護国の為めに、改慎精進する処なかるべからず、因に献上本は各教派とも、特に精選せる美濃紙に一定の形式によりて浄書し、之れを同一装幀となして、献上する筈にて、我が本部にては、既に之れが浄書の任に当るべき者を定めて浄机を新に調へ、筆硯をも新にし、本部楼上神前に於て、齋戒沐浴、真心を籠めて、遅くも本月中に、最近刊行の教典正本に抛りて、浄書を終へ、神道各教聯合会の手を経て、之れを献上する運びなり。」(「御大典と本教」、「教報」昭和三年十一月六日号六頁)

5 明治三十二年の「別派独立請願理由書」にも、「我教ハ教祖

ノ立教セル信条教典ヲ有シ純然タル教法的性質ヲ具備スルモノナレバ」とあり、教内一般にも「教典」という言葉は、おのずと使用されていたようである。

6 「金光教大要」は、昭和八年十月十日発行であるが、その中に「立教の神宣と称し、教義の出づる根源である」として、安政六年の神伝が掲載された。(同書、二三頁参照)

7 「金光大神御覚書」との違いは所々にあり、殊に、「此方のやうに、実意丁寧に神信心致して居る氏が、世間になんぼうも難儀して居る、取次助けてやって呉れ。」となっている。

8 二月十九日から二十一日の第四十九回定期議会にて、金光撰胤の神勅四十年御礼文を決議し、それを奉呈した。時の議長は和泉乙三である。(「金光教年表」一五〇頁参照)

9 三月一日に「御礼之会」が結成されたが、四月二十二日、金光撰胤より、「御礼之会の事は断わって貰いましょう。年限が長いというだけで功がないのですから。みんなが、神様へ御礼を申して下さいれば、それで結構です」とのお言葉があり、四月三十日に同会は解散し、五月十日には「御礼信行会」を結成し、六月十六日には御礼信行大会を開催し、八月四日まで、御礼信行を実施した。(前掲書、一五〇―一五一頁参照)

10 在来の教規には、「第四条、管長ハ本教規ニ依リ本教ヲ統管ス」とあったのを、「第四条、管長ハ本教最高ノ栄位ニシテ本教規ニ依リ本教ヲ統管ス」とし、更に教則を「第六条、大教会所ノ神前奉仕ハ本教至高ノ聖務ニシテ他ノ侵犯ヲ許ササルモノ

トス」と改正制定し、昭和十年六月一日に、政府当局から認可された。

11 大淵千仞「教典となった立教神伝」(「金光教学第八集」所載)二頁参照。宗教団体法は、昭和十四年三月に成立し、十五年四月一日から施行され、在来の公認宗教教団は、十六年三月三十一日迄に、この法律による教規を定めて、文部大臣の認可をうけなければならなかった。さもないと、公認は自然に取消されることになった。

12 昭和十四年六月一日に、教制審査委員会を設置。(「金光教年表」一六四頁)

13 大淵千仞「教典となった立教神伝」(「金光教学第八集」所載)三―七頁参照。

14 昭和十六年三月三十一日付認可の「金光教教規」に、「第三条、本教ハ立教神伝ニ依リ教祖金光大陣ニ信委セラレタル取次ノ本義ニ則リ日柄方位ノ吉凶相性相剋ノ迷妄ヲ啓キ天地ノ大理人生ノ真義ヲ明ニシ信忠孝一本ノ信仰生活ヲ策励シ以テ臣道ヲ履践セシメ皇運ヲ扶翼シ奉ルヲ立教ノ本旨トス」と規定した。

15 大淵千仞「教典となった立教神伝」五頁参照。これは当時、和泉乙三と大淵とが、文部省当局者と面談した折、察知された当局の態度であった。(昭和三十五年十月二日、大淵千仞より聴取)

16 昭和十六年施行の「金光教教規」、第七条に「本教ノ教義ハ金光教教典ヲ以テ所依トス」と規定した。

17 当時の実情は、昭和十六年三月末日に、漸く管長の決裁をえ

て、文部省に教規を提出するような状況であった。従って、当局による教規の内閣も、実際には四月に入ってから行なわれ、その時に、安政六年の神伝が、佐藤範雄写「金光大神御覚書」の更に写書したものと、東京教会にあった畑徳三郎の写書したものとから読み合わされて、現在のごとく読み下され、それを騰写印刷して、和綴ぢの金光教教典の巻頭にとじられて提出した。当局も、その間の事情を了解して、それを三月末日申請したものととして、同日付で認可したのである。(昭和三十五年十月二日、大淵千仞より聴取)

18 「金光教年表」一六八頁参照。

19 昭和二十年十二月十五日のG・H・Q指令。

20 昭和二十年十二月に教制審査委員会規定を制定し、翌二十一年一月、二月に委員会を開催し、三月の教派会で教規改正を可決し、四月一日より施行した。(「金光教年表」一八〇―一八二頁参照)

21 昭和二十年四月施行の「金光教教規」参照。

「第八条 本教ハ天地金乃神及生神金光大神ヲ奉齋ス
奉齋ノ神儀ハ神伝ニ依リ教祖ノ開頭シタル左ノ御書附ヲ以テ所依トス

生神金光大神

天地金乃神

一心二願

おかげは和賀心になり

今月今日でたのめい

第九條 本教ノ教義ハ金光教典ヲ以テ所依トス

22 御伝記「金光大神」一九七—一九八頁参照。

23 畑徳三郎述「金光教信心の要訣」(昭和六年四月刊行)参照。

24 昭和二十二年の布教方針として、「教祖信心の全面的開現、御書附の奉体弘通」が示され、第十五回定期議会にて、堀尾保治教学部長は、「教祖信心の全面的開現と言え、先ず思われるのは、教祖が『神名ひろめ』として広く参拝の氏子に頒たれた『御書附』であります。この御書附は、教祖信心の全面的表現、総合的縮図とも申すべきでありまして、特に親神の悲願、教祖の祈願、氏子の願が、躍如として表われて居て、しかもそれらの『願』が『一心』に生神の国建設え向って進みゆく発展過程を具体的に御示しになって居るのでありまして、従って教会、教師、教信徒さては教務機関の在り様に至る迄余すところなく、この御書附から頂けると思ふのであります。教祖信心の全面的開現には先ずこの御書附を戴かねばならぬと思ふのであります。」と説明している。(「金光教報」昭和二十二年四月号、五—七頁参照)

25 昭和二十三年九月十日に教制審議準備調査会規定を制定施行し、十六日よりその委員会を開き、翌二十四年十月二十九日に同規定を廃し、教制審議会規定を制定し、十一月二十九日より

委員会が開かれ、審議立案が重ねられて、二十九年三月の第三

十五回定期議会にて教規改正案が可決され、同四月一日より新教規が施行された。(「金光教年表」一八八一—一九〇頁、二八〇頁参照)

26 昭和二十九年二月十四日、教制審議会委員長高橋正雄より教主への「上申書」(本部教庁所蔵)参照。

27 「二九達示第六号

教内一般

金光教典中、立教神伝の次に左の『天地書附』を加える。
右達示する。

昭和二十九年四月一日

金光教教主、金光撰胤

(「金光教報」昭和二十九年四月号、四六頁)

28 「三三監第二三三号」参照。(「金光教報」昭和三十三年六月号、九八頁)

29 「この『天地書附』奉戴につきましては、朝夕の御祈念のあと、会合のときなどに奉唱させて頂くとか、または常時その御意義を自分の信心生活に即して頂かしてもらうために話合いをするとか、全教一段と工夫をこらして、おかげを蒙ってまいりたいと存じます。」(「三三監第三三三号、天地書附奉戴について」、「金光教報」昭和三十三年八月号、四十一頁参照)

抑々宗教教団にとって、教典とはいかなる内容のものであるのだろうか。その内容はさまざまであるにしても、いかなる性格のものであるのだろうか。大体、創唱的な宗教教団においては、その開祖の信仰が中心生命となっているだけに、それを書き記した典籍が重要な位置を占めてくる。聖典・経文の類はそれであるが、そこには大きく分けて二つの種類がある。第一は、教祖宗祖といわれる人や、或はそれに近い地位に仰がれる立場の人が、自ら書きとどめたものと、第二には、教祖宗祖について、その信仰を仰ぐ人々が書き記したものとがある。

しかも、第一類の中にも、教祖宗祖が異常な神秘体験によって書き走ったものと、長年の宗教的な修行や求道的な研究の間に、もしくははその結果、書き残したものとがあるし、第二類にも、(a)それら開祖の生活史を、後世になって断片的に追想したり、一貫した伝記に敘述したものや、(b)開祖の言葉を、そのまま記録したり、如是我聞式に書き記したもので、更にそれを説明して伝えたものや、(c)第一類からのものの、いずれかずつに基づいて、それらを取りまとめて記述したり、更には解釈して体系化したものなど、さまざまの教典がある。その中で、第二類の(b)は、開祖の所謂教語録とでもいうべきものであるが、それも更に、物語風に述べたものや、詩文体にまとめたものや、そして、教条的に整理したものなどがある。

そこで、本教の教典は、このうちどれに入るかといえは、最後にあげたものであることは、既に明らかるところである。かかる性格をもつ「金光教教典」が、今日の教団に成立してきた歴史的な経過と、そこに生まれてきている問題とを、ここにもう一度とりまとめ、結語にしたいと思う。即ち、

1、本来、わが教祖の信心は、教えをもとにして出発したのではなく、現実の生活の中から生まれてきたものであって、そのおかげをうけた体験を、話にして人々に伝えていたのである。そしてまた、それによって人々も助けられていっ

たのである。即ち、助ける働きが先にあり、助けられた事実が既にあって、この道が開けてきたのであって、何かの教説を研究して信心したり、教条にもとづいてこの道が伝わったのではないのである。しかし、明治以来の政府の強力な宗教政策のもとで、教団を組織し、公認の布教活動をしていくには、当時の宗教統制の傾向に依拠して、箇条書に整理した教えが必要であった。そこで、教祖の伝えられたこの道の信心が、主として佐藤範雄によって、教条化されていったのである。

2、かくして、神誠・神訓が成立したのであるが、それが短い教条的な表現にまとめられたため、その間の実質的な働きや周囲の事情がぬきにされて、いきおい固定的な他律的なものになってしまったのである。ただ、明治以来の日本の絶対主義的な国内体制や、国民一般の思考傾向においては、そのような教条的表現が是認され、むしろそこに教えの意味を仰がしめ、その働きを發揮せしめていくところがあった。その点で、神誠・神訓が、教団を組織する上に、また独立公認をうる上に、果たした意義は大きいし、更にその後、御理解を加えて、本教の今日までの布教活動にしても、信奉者の信心生活にしても、それらの教条的な教えが、根幹となって展開していることは、これまた事実である。

3、しかも、それらの成立・刊行や「金光教教典」としての編集にしても、きびしい宗教統制に順応しながらも、一面はやはり本教の実質内容が次第に自覚化され、その実態活動が伸長するにつれて、教祖大祭や教団設立などの記念大祭とか、教規改正などの機会に、その具体化が次第に教団的規模においてとりすすめられてきたのである。そこには、単に上からの制約のみでなく、その制約のもとで、本教の生きた信心の生命が展開してきていることを見忘れてはならない。その点で教規にも、「金光教教典」は、本教教義の「所依の典籍」と規定しているのは、当然のところである。

4、しかし、それだけに、教典の実質内容についての検討は、更に厳密的確におしすすめていかなくてはならない。それは、教規も実は教義に基づいて制定されるものであり、その本教教義を闡明していくには、どうしても教典を再

検討していかなくてはならない。本教の教義が、果して箇条書の教条で表現しきれものなのか、どうか、また少くとも、現在の表現が、果して真に教祖の教語として正確であるのか、どうか、それはあくまで追究していかなくてはならない。これまでの教典の歴史的な意義と、その果してきた宗教的な働きとは、それ相応に認めながら、しかも、明治以来の特異な時代的制約をうけてきた事実も、卒直に肯定しなくてはならない。そして、「信教の自由」をえた今日、本教教義の確立のために、新しい教典の結集への強力な歩みが踏み出されていかなばならない。それこそが真に、先覚の師の信心を継承して、教祖の本来の道の在り方を、いよいよ展開して行くことなのである。

即ち、ここに「金光教教典」の成立過程を吟味することによって、教団史の一面が照し出されてきたとともに、その間における本教信心の実質的生命が確認され、これからの方向とその歩み出しが、おのずと要請されてくるのである。

(教学研究所員)

註

- 1 大本教(正式には大本)のごとく、出口ナオを開祖とし、王仁三郎を聖師としているものや、天理教の教祖死後、その本席となつて天啓を伝えた飯降伊蔵や、また真宗教団の中興の祖といわれる蓮如などがある。
- 2 天理教や大本教の教祖の書いた「御筆先」の類である。
- 3 大体、仏教宗派の宗祖が記述した典籍や書翰の類、また日本人の教祖には歌謡形式(和讃、短歌、かぐらうた、など)のものが多い。
- 4 開祖の誕生に関する縁起話とか、一般には「教祖伝」と称する類のもの。
- 5 キリスト教の聖書、仏教の経典など、この類のものである。
- 6 仏教の論蔵の類、現在の「天理教教典」もこの好例である。
- 7 仏教の初期の聖典「スツタニパータ」は、韻文の詩にまとめられ、暗誦の便宜がはかられた。(中村元「ブツタのことはスツタニパータ」岩波文庫、二六三頁参照)
- 8 教条にも、戒律式のもの、直接命令形のもの、格言調のものなどがある。

出社の成立とその展開(上)

—教団組織の問題をめぐって—

橋 本 真 雄

序

明治十八年(一八八五)六月十三日付で認可せられた神道金光教会の設立は、本教が公認のもとにその布教活動を行なうことになった第一歩である。昭和二十年(一九四五)の宗教団体の廃止以前におけるわが国の宗教事情やその問題について明らかにしようとする場合、そのことに直接間接に重要なかわりをもつ事柄は、国家の統教権^① *Religionshoheit* にもとづく政教政策である。その中でも、明治十七年(一八八四)八月十一日の太政官布達第十九号をもって、教規宗制寺法の制定・教師僧侶の分限称号の制定及びその等級進退等に関する国家権力を、各教宗派の管長に委任し、国家の統教権によって管長に一教の治教権^② *Kischengewalt* を与えた、いわゆる管長制度は、その後久しくわが国の宗教教団を律するものであった。この制度は、宗教団体法(昭和十四年四月一日公布、昭和十五年四月一日施行)にも受け継がれて、事実上、敗戦までのわが国の宗教行政の

根本法となっていた。さらにこの太政官布達の規定は、教宗派^③、教団の設立について、別派独立によるその創立は認めているが、かかる機縁のない新宗教の創立は予想していない。したがって、新たに教宗派を設立しようとするときは、一旦、既成の教宗派に所屬し、その後、分裂の形をとる以外にはなかった。これは、いわゆる公認教制度^④ Anerkennungssystemである。神道金光教会は、まさにその翌年に設立され、当然、これらの制度のもとに成立しているのである。

ところで、本論でとり扱おうとするところは、いわゆる管長制度という形式をとって、国家の公認教制度が打ち出されてくる迄のわが国の宗教事情のなかにあって、金光教会という教団的組織が成立してくる間の諸問題を考察し、主として教内事情の側面から、金光教会設立の意義を説明していく手がかりとするところにある。このような点にふれて、昭和二十八年（一九五三）に刊行をみた教祖伝記『金光大神』は、教祖を中心とするいわば本教の中央における事実や動向を述べているが、いま一つの視点と考えられる各地の信徒、とりわけ「でやしろ出社」とよばれたものの動きや問題の側面から、このことを考察する必要がある。何となれば、教団組織ということは、教祖においては、必ずしも積極的な意志が動いていたわけではなく、むしろそれは、前述の公認教制度が定まるまでの明治政府の宗教政策乃至行政の混迷期にあって、各地の出社や信徒が、布教公認という願望から、最後にみちびき出した結論であり、解決策でもあったからである。もちろん、この教団組織—金光教会の設立—ということが、教祖の帰幽後に成立した事実であるとはいえ、その取次とそこにみられる信心の基本的態度とに、無関係に行なわれたものではないと考えられる。とすれば、布教の自由をめざす出社や信徒が、各種の態様をとってすすめた公認運動は、教祖の取次活動のなかでそれぞれのような位置を占め、教祖の信心の基本的態度とどのような関係をもつか、という点を明らかにし、それらとの関連において、金光教会設立運動の性格や構造的あり方を、歴史の動向のなかで究明することが必要である。

註

1・2 長谷山正観著『宗教法概論』緒言参照。

3 同右著『宗教法概論』（188～189頁）参照。
4 同右著『宗教法概論』（35頁）参照。

一 出社の成立とその性格

信徒の同信的結合組織を「講」とよぶことは、古くから一般に行なわれているところである。安政六年（一八五九）十月二十一日、いわゆる「立教神伝」をうけて、教祖の取次活動が積極的にはじめられたのであるが、そのきわめて早い時期に、すでに「講」が結ばれている。例えば『願主歳書覚帳』^①に、文久三年（一八六三）十一月二十五日の日付のある「園井村講参り」の記録をはじめとして、講参りに関する事実が、数カ所散見できる。それを抜き書きしてみると次のごとくである。

二五日出

一、園井村講参り

連中

酉年廿七才

寅年七十才

本家申年六十四才

丑年三十五

丑年五十九才

十三日（註・元治年正月）

一、久代村講連中

寅年

家安（内か）

志出幾藏講元参り
十二人

家安

子（註・元治元年）ノ五月と志め

一、東安倉講連中

八人

家内

同（註・元治元年）六月十日参り二人惣代

一、岡山野田屋丁講連中

拾五人内

家内安全

廿二日（註・元治元年六月）

（新屋敷か）

講元午年参り

一、黒崎新敷

同連中十人組

以上の記録では、講員（講連中）の人数・年令・講元等が多少、説明的に記されているのみで、これらの講の成立事情や実態は明らかではない。ただ若干の推測を加えることが許されるならば、園井村講は、本家申年六十四才を中心とする身内縁者によって結ばれた講でもあろうか。久代村と黒崎新屋敷の二つの講は、それぞれ講元が代表して参拝してきた旨が記されているが、岡山野田屋丁の場合は、「惣代」が二人で参拝しているので、この方は、代参講の色合いをみせている。

またこの頃、備中国高屋村の藤井勝治郎が講元となって講を結んでいる。これは、あきらかに「金神講」ととなえ、元治元年（一八六四）九月二十二日より記録した『金神講諸入用覚帳』という資料を残している。そこに記されている内容は、講会を開いた際の食費代と講員名とであるが、これによって、毎年、輪番で当番を定め、講会を九月二十一日から二十二日にかけて催し、参加者は十一人であった等のごとくわかる。ところで、毎年九月二十一・二十二日に講会が開かれていることは、教祖の広前における「御縁日」（祭礼日）と符合しているところから、祭祀が行なわれていたのではなからうかと思われる。教祖より金幣をさずけられて、それを神体として奉齋していたという伝承と合せて考えられることであろう。このような金幣を祭祀の中心としていたことは、備中国浅口郡安倉の橋本加賀（本名右近、俗名右平と称えた）^④の所伝にもみえ、同郡占見新田村の中務坂助の家にも伝承されて現物を残している。橋本加賀の所伝によれば、

その頃（註元治元年頃）安倉の村に高倉〇〇と云ふ大工の棟梁がありました。始めて金神様の御信心をなさる人があると聞き、お宮を作つて進ませうと申しました。そしてお宮が出来てから、その事を教祖様に申し上げましたら、「新しいお宮が出来たら御神體をお下げてやるけに、此れをお祭りして拝んで人を助けてやれ」と仰せ被下、金色の御幣をお下げ被下ました。そこで御礼を申し上げ難有う頂いて帰り、安倉の峠を越してチャリンチャリンと音をさせ乍ら肩にかついで来ましたが、家の前で大声で家の者を呼び、「表戸

を開けい、塩をまいて清めい」と厳に表口より入り、新宮に奉齋さして頂きました。

とある。また、中務坂助^⑤（後に金子大明神の神号を）の伝えるものも、その祈願所である座敷の床に、お厨子を教祖より拝領して祀り、その中に金幣大小五本が納められている。なお、『願主歳書覚帳』には、住所・名前に付記して、「平白（幣帛）渡し」「平白」「平（幣）」などの文字がみられるが、これらの人達も同様なことではなかったであろうか。

ところで、教祖が金幣を授けた意味は、橋本加賀の所伝にもあるように、「此れをお祭りして、拜んで人を助けてやれ」という点にあったと思われる。いわゆる信仰の目当てとしての神体であるばかりでなく、これを授けることによつて、信徒の積極的な布教活動が期待されているのである。もしそうであるとすれば、高屋村の金神講や胡麻屋の講とよばれた中務坂助の場合は、一般にみられる小地域的な同信の自治的組合集団としての講とは、性格を異にするものといえよう。更には言えば、教祖の取次活動のなから最初に成立してきた「講」は、教祖の取次をうけるために参拝することを目的とした、身内縁者或いは小地域の同信的・親睦的な集団であったが、やがてそのような講が、講員の信仰的な向上と積極的な布教活動とをあらわすに至る重要なキーポイントとして金幣が授けられるということが考えられるのである。もちろん、このような金幣（神体）を中心とした祭祀集団は、教祖の取次のあり方、取次を中核とする布教のあり方からいって、直ちに本教的な布教集団であるとはいえない。そこに、どうしても取次のはたらきを専心行なう人、取次活動の専従者が生まれてこなければ、講は、単なる同信的組合的な集団の殻にとどまり、それを脱皮して、本教的な布教集団とはなり得ないものがある。それは、たかだか祭祀集団であるにすぎない。このような組合的な祭祀集団とみなされる講が、さらに布教集団へと成長していく条件は、教祖における金幣授与の意味が、現実的に集団の中に行動的にもあらわれてくることである。

ところで、講が布教集団へ脱皮すること、つまり組合的な祭祀集団から取次集団（取次の作用によって成立し、且つ展開していく布教集団を仮りに取次集団と称す）

へと展開するためには、講の先達者が取次者（取次活動の専従者）へと成長しなければならぬが、そのためには、信仰的にも社会的にも容易ならぬ問題があった。そこで、これらの問題を考察しながら、教祖の取次活動の中から生まれてきた各地の取次集団―教祖はこれを「出社」とよんでいる―の成立過程とその性格をみていきたい。

先ず信仰的な問題について考察することとする。

前に掲げた橋本加賀について、『願主歳書覚帳』は、次のように記している。

一、安倉 橋本加賀 五十一才 ぞく名

戌年 卯平

丑ノ正月七日

一ノ出子七日いるし

京江のぼり八日出

この記録は、元治元年（二八六四）五月の事項であるから、前述の金幣を授けられた一条は、この後のことと考えられる。また「丑ノ正月七日」以下は、翌慶応元年（二八六五）正月七日のことで、後に書き加えたものであるから、金幣授与のこのゆるしと照応して考えれば、一ノ出子をゆるされるということは、「人を助けてやれ」という期待のもとに、取次者へと展開する段階を意味しているのではなからうか。なお「京江のぼり八日出」とあるのは、後にも述べる教祖の布教資格の問題で、白川神祇伯家へ行ったことに関するものである。橋本加賀のその後の消息は、その所伝^⑦によれば、在所の安倉で取次活動に従いつつ、時には岡山に向いて、池田藩の士族の間に信仰を伝えたということである。

また『願主歳書覚帳』の文久元年（二八六二）九月廿五日の日付で、「一、笠岡宮地 重右衛門 出し 未歳 三十九才」という記録がみえる。そうして更に添え書きして「戌（文久二年 一八六二）三月十七日妻寅三十三才」と記されている。この重右衛門とは、後に教祖が「笠岡出社」とよんだ斎藤重右衛門のことである。重右衛門の入信は、妻津志の大病を縁として、文久元年（二八六二）八月十五日に、はじめて教祖の取次をうけた時であって、それから一カ月にして、右のごとき記録とな

ってあらわれ、「出し」と記されている。この「出し」とは「一ノ出子」のことと考えられるが、現笠岡教会の所伝では、文久元年九月二十三日夜に「下葉ノ氏子」を、同年十一月二十三日夜に「一ノ出子」をゆるされたとなっている。この日時の相異については、なお問題があるとしても、いずれにしても、一ノ出子をゆるされたのは、文久元年であったと考えられる。さらに重右衛門は、翌文久二年（一八六二）十一月二十三日夜に「金子宮」をゆるされたと伝えられている。この所伝によれば、彼が一ノ出子としての期間は、この約一カ年のこととなる。その間において、彼にかかわる主なる事実をあげてみると、文久二年正月に家屋を購入して取次の広前とし、その八月二十一日から二十三日にかけて、山伏強請の一件で、教祖が笠岡へ出向いて重右衛門の広前に逗留するという事件が起っている。またこの年七・八月頃には、備中地方に麻疹の大流行をみ、教祖の広前と同様に、笠岡の広前でも多くの人が助けられている。これらの事実をとおして、すでに文久二年代において、重右衛門の取次活動の基礎は確立し、とりわけ七・八月以降のその働きは、めざましいものがあつたと想像される。ところで、教祖が『金光大神御覚書』のなかで、笠岡出向の一件につき

一、山ぶしノ儀付、笠岡出社え御さ四むけ。私同廿一日くれ六ツ立ニいたしていき。信者氏子参りており。はなしいたし。と記している。ここで「笠岡出社」とよばれているのは、重右衛門のことである。そうしてこれは、この資料における「出社」という言葉の初見である。

重右衛門とほぼ同じ頃に、西六（備中国浅口郡六条院西村の略称）に高橋富枝（元こみとと称す）が取次に従事している。高橋富枝については、現六条院教会に

出社一乃出し子明神

正月二十五日

と教祖の自筆による資料が残っている。この日付についての富枝の所伝^⑧によれば、安政五年（一八五八）一月二十日に教祖

の広前に初参拝、同年二月十日に参拝の節、教祖より授けられたものであるとなっている。ところがこの所伝は、教祖の立教以前の事実と相当することになり、また、富枝の事蹟の上からも、明らかに誤りである。それでは、この「正月二十日」とは何時のことであろうか。前記の『願主歳書覚帳』の文久二年（一八六二）六月十二日の条に「一、西六 高橋泰蔵 いもと亥女」と記されているので、『願主歳書覚帳』の一般的な性格からいっても、「正月二十日」は文久二年六月以後、すなわち文久三年（一八六三）正月二十日か、或いは元治元年（一八六四）のことではなからうか。なお、現六条院教会には、元治元年以降の「祈念帳」が残されており、しかもそれが揃っているところから、元治元年のものがその最初であると考えられ、また元治元年八月には、広前の新築が行なわれていることから、むしろ元治元年正月二十日に、出社一乃出し子明神をゆるされたと考えられる。あたかも元治元年正月には、教祖の広前では、「天地金乃神には日本に宮・社なし。二間四面の宮を立てくれ」との神命のままに、宮・社の普請がはじめられようとしていた時でもある。そこで、「出社」という言葉が用いられるようになったもともとも早い時期が、この頃にあると思われる。なお前掲の笠岡出社の名称は、文久二年（一八六二）の年代に属する事件についてあらわれているが、『金光大神御覚書』が後年の著述にかかものであるから、すでにこの年代に用いられていたとはいいたい。

ところで、高橋富枝のこの「出社一乃出し子明神」と記された資料は、いろいろな問題を含んでいる点で興味深いものである。先ず問題になる点は、出社・一乃出し・子明神という三つの事柄が、一連の内容として記されていることである。「出社」については後に考えるとして、「一乃出し」と「子明神」とは、ここでは同時にゆるされたことになっている。教祖の場合はもとより、多くの場合、「一乃出し」と「子明神」という神号とは別個の事柄と考えるのが普通であって、「一乃出し」をゆるされて後に、神号が授けられる、逆に云えば、一乃出しは、神号をゆるされる前段階であると考えられる。ところが、齋藤重右衛門の明治元年の『お届帳』のなかにも「一の出し明神」というこのような例

がみえる。しかも「子明神」も「明神」も、神号としては最初に授けられるものであるから、このような場合は一乃出子と神号との両方の段階にわたる、したがって一乃出子から神号へとすすむ過渡的段階であると考えられる。ついでに前記の「金子宮^⑭」というのは、神号としては、やはり最初のものである。

以上述べたところを要約すると、教祖が信徒の信仰の進展に応じて授けた称号は、大別すると「一乃出子」と「神号」とになる。そして神号は更に幾つかの名称に分かれ、それぞれ信仰の進展の段階に応じている。そうして「一乃出子」は、神号を授けられる前段階として、その信徒の信心生活のなかに、取次による人間の救済が積極的にすすめられていくことを教祖が期待している意味がうかがえる。

それでは神号授与の意味は、一体どこにあるのであろうか。もとより信徒の信仰の進展・向上という信仰内容に深いつながりをもつものであるが、神号が幾つかの段階に分けられ、しかも授けるといふ行為をもって示されるものである以上、それぞれの段階のもつ意味と授けるための条件が、客観的にも考えられてよいのではなからうか。もちろん、そのようにして神号の内容が把握されたとしても、それが神号^⑮のもつ全ての意味であるとはいえないであらうが、ここでは、神号授与の意味と条件とを、原則的に、明らかにしておくことが必要である。

教祖においては、神名と神号とがあまりに区別されている。このことは、当時一般には、神名も神号もほとんど同様に考えられ、実際的にも神号をもって神の名称或いは社の名称として用いていたようであるから、興味深いことである。教祖の場合、神名として掲げられたものは、金乃神、日天子・月天子・鬼門金乃神、天地乃神、天地金乃神などであって、それは教祖の取次活動の進展、したがって教祖自身の信仰における神意識の展開とともに変わっていったが、要するに、信仰の対象である神そのものの名称である。それに対して、神号とよんだものは、教祖自身にうけたものであり、信徒のなかで取次の働きをあらわしている者に授けたものであるから、いわば、そのような歴史的な人格に対する称号である。更にいえば、歴史的な人格者の取次活動にあらわれてくる神の働きに対する称号であると考えられる。した

がって、神の働きのあらわれる段階やあらわれた実態に応じて、幾つかの神号に分かれていますとみられるのである。教祖は、その最高の段階として「生神金光大神」という神号をゆるされたが、その「生神」という意味について、「ここに神が生まれる」といつている。とすれば、神号の各段階において、それぞれに応じた「生神」の具現があるとみてもよいであろう。つまり、これらのことを実体的にいうならば、神号は取次者に具現している生神的内容を、神格的に表現したものであろう。したがって神号授与ということは、取次の働きをうけて人間が助かっていく、つまり信仰の進展向上の段階を示すものであるとともに、その人間が、取次者としての働きの実態をも表現するものである。例えば、明治元年（一八六八）九月二十四日より書き記されたと思われる、現在『出社神号帳』とよんでいる資料には、一部の欠損によって正確な人数は把握し難いが、少くとも四十三人以上の者が、神号を授けられている。そこにあらわれた神号には、金光大神、金光大明神、金子大明神、金子明神、金光向明神、向明神、向乃神、一子明神、子明神等の名がある。そのなかで、口林村砂崎の梅治郎（姓は水田）について、「明治七甲戌（一八七四）三月晦日御礼、大病午生れ女、嫁のはしかに付、金子大明神、褒美に被下」と記してある。つまり水田梅治郎に対して、その嫁の大病全快の褒美として、金子大明神を授けたということである。これは一見、個人的な信仰上の問題に対する「褒美」であるかのごとく受けとられるが、水田梅治郎が、すでに講を結んで先達者としての働きをしておったことから推測するならば、家族の病氣について、いわゆる肉親の情を越えた取次者としての神の働き（おかげ）を現わしたものと考えられよう。このような例は、安政六年（一八五九）六月における教祖の金子大明神の神号をうけたこととも、照合できることではなからうか。また、『金光大神御覚書』の明治六年（一八七三）八月十九日（太陽曆に換算すれば十月十日となる）の条に、藤井きよの（の）について次のように記されている。

一、向明神、はじめよりの信者と申。今度心改め、夫婦共、生命かぎり根かぎりと思ふて一心に願え、金光向大明神なられる事。内は安心（の）にように願え。惣氏子の為被仰付。

この一文の意味するところは、藤井きよの（の）が、向明神から向大明神へと神号が進展する一条を示しているものである

が、その進展の条件となっている事柄は、教祖の取次の道を「心改め」て自覚し、家内の「安心」を願うとともに「惣氏子」のために取次を実現していくことである。藤井^⑧きよのは、安政六年（一八五九）九月二十八日に、すでに教祖の取次をうけ、その時「眼は見えんでも、一生不自由はさせぬ」との教祖の教えのとおり、盲目のまま女の仕事は出来るようになったのみならず、岡山近在にまで道を伝えて多くの人を助けたのであった。ところが明治六年（一八七三）三月、天地金乃神の神名が定まり、更にこの八月十九日に天地金乃神の内容が明確となって、改めて「はじめよりの信者」として、天地金乃神の働きを世にあらわし、人を助ける働きをすすめていくことを自覚せしめたことである。このように、教祖にあらわれてきた取次の道を自覚し、その自覚にもとづいて布教伝道の働きに専従して、世に神をあらわすに至った者に神号がゆるされ、また、それを神号をもってよばれることとなったのである。

以上のように神号授与の意味をみると、神号は教祖に具現された取次の道の信仰的自覚を示すものであるとともに、その道の布教伝道に専従する社会的自覚をも現わすものである。つまりこれを、取次者としての自覚であるといってもよいであろう。ところで今一つの問題は、神号乃至は一乃出子と「出社」との関係はどういうことなのか、ということである。換言すれば、取次者としての自覚が、「出社」という内容とどのように関連するのか、或は「出社」とは、そのような自覚乃至実態とは無関係なものなのであるか、という点を明らかにしなければならぬ。

そのためには、一応、教祖が「出社」とよんだ場合の意味を考察してみよう。教祖の筆になる直接の資料並びにそれに準ずるものなかで、「出社」という言葉が用いられている例を挙げてみると、次のとおりである。

- (1) 山伏ノ儀付笠岡出社え御さしむけ。（「金光大神御覚書」文久二年七月の条）
- (2) 出社。一乃出し子明神。（高橋富枝への書付）
- (3) 一乃出子こまや出社 悴申ノ年。（「一乃出子改帳」明治元年九月）
- (4) 岡山出社信者氏子中参り御礼申上。（「金光大神御覚書」明治二年五月の条）

- (5) 笠岡出社 金光棟梁(理)解えりかい申付。新始め。同出社之棟梁谷五郎さしむけ、お客としてさせ。(「金光大神御覚書」明治二年九月の条)
- (6) 社寺御奉行所、出社神号御さしとめに相成候。(「出社神号帳」明治三年九月二日の日付あり)
- (7) 出社中組ようて押かけにいたと申て、はなしあり。(「金光大神御覚書」明治四年四月の条)
- (8) 出(社カ)神号、御地頭よりとめられ、今般地頭かわり、出社神号一乃出子改めいたし。金光大神のみな一ノ出し。(「金光大神御覚書」明治六年八月十九日(旧)の条)

以上のごとき「出社」の用語から、先ず形式的に明らかかなことは、(1)(2)の場合を除いて、他はすべて明治元年(一八六八)以後の事柄について、「出社」という言葉がみられる。更にこの点を(1)(2)についても検討するならば、前にも述べたごとく、(1)の「笠岡出社」は、『金光大神御覚書』が明治七年(一八七四)十一月二十三日の神のお知らせにもとずいて書き記すこととなったものであるから、後年の慣用語がそのまま、ここに用いられたとも考えられる。このような例は、この資料中にも「天地金乃神」の神名などにみられる。また(2)の用例にみえる「出社」は、この資料の所伝が極めて疑義の多いことからいって、前にもふれたごとく元治年代の事柄と推測する他はない。もしそうとすれば、(2)の場合を除いて、教祖直接の現存資料に関するかぎり、「出社」という言葉は、明治元年以降の用例にみえるといってもよい。

次に、(1)(3)(5)は、地名を付した固有名として用いられている。つまり「笠岡出社」は齋藤重右衛門のこと、「こまや(胡麻屋)出社」は中務坂助のことである。この兩人はいずれも神号をゆるさされている。ところが、同じ地名を付したもので、(4)の「岡山出社」は、前二例といささか趣きを異にし、「岡山出社信者氏子中」という表現から「岡山在住の出社や信者氏子の連中」というように解され、従って岡山在住の各出社を総称した場合のことであろうと考えられる。もしそうとすれば、(7)の「出社中」と同様な用例である。これらの用例から考えられることは、「出社」とよばれるものが、一般の信者とは異なる特殊な信者であるということと、その信者の土地との結びつきが重視されているということである。更に、これらの用例の一つ一つの意味を考えると、(1)の笠岡出社は、単に齋藤重右衛門その人を指すよりは、その在住する土地と社(広前)とを意味している。それに対して(5)の笠岡出社、(3)の胡麻屋出社は、明らかに人

格的な意味で用いられている。また、(4)(7)の場合は、特定の人格を指すよりも、その社会的な機能をも含めた特殊な集合体を総称する一般的な意味をもっている。従って、「出社」という言葉で意味する内容は、特殊な信者その者でもあり、その特殊な機能やその機能によって構成された集団でもあり、その機能の行なわれる場(土地・施設)でもある。そうしてこれらの内容が、それぞれの場合によって別個に用い分けられていると考えるよりも、人と機能と場とが分析して考えられない当時の思考形式から、すべてが混然一体となつて一つの概念を構成しているとみるべきであろう。したがつて、場合によっては、そのうちのいずれかの面に重点が置かれて用いられているので、出社という言葉であらわされる意味は、特殊な人であり、その機能であり、場であり、延いては、その機能をあらわす集団でもある。

次に、(6)(8)の用例によれば、「出社神号」と記されておつて、(2)の用例において、すでに提起した問題と同様のことが問題となる。そこで先ず、(6)(8)の用例の文意を検討してみなければならぬ。(8)にみえる「出(社)神号、御地頭よりとめられ云々」は、(6)の事実を指すものである。すなわち『出社神号帳』の原文を引用すれば、

明治三庚午九月朔日、浅尾御召し。二日悴帰宅。社寺御奉行所、出社神号御さし留に相成候

とある。これは、浅尾藩の社寺取締りの役所から、出社神号を称することを禁止された、という意味であろう。このような藩の措置がとられた法的根拠は明らかではないが、おそらく明治元年(一八六八)の神仏判然令にもとづく地方的な措置ではなからうか。とすれば、「出社神号御さし留」ということは、あくまで神号を称することが問題となっている。つまり出社の設置を禁止するの意味ではなく、神号を授与して神号をもって人をよぶ行為が禁止されたと解さねばならぬ。勿論、神仏判然令は、仏号と神号、仏像・仏具と神鉢、寺と社とを分離する指示であつて、直接、神号を禁止する意図はない。しかしこの指令が、地方領主の支配下においては、更に積極的な神号の廃止にまで及んだか、或は指令を受ける側でそのようなうけ取り方をしたのか、全く推測の域を出ないが、これらのことが考えられる。ところで、そのいずれにしても、ここで「出社神号」と記されている内容は、この指令の意図からいって、出社と神号とは、ほとんど

同格的な関係をもって用いられている。つまり「出社神号」という言葉で実質的には「神号」を意味していると考えられる。更に(8)の用例にみえる「今般地頭かわり、出社神号一乃出子改めいたし、金光大神のみな一ノ出し」との文意は、明治四年（一八七二）七月の廢藩置県による支配形体の変革が行なわれ、その変革期に際して、教祖を中心とする信徒集団のあり方も変革することとなり、従来、出社神号一乃出子とよばれた特定の信者も、すべて金光大神（教祖のこと）の手続きのもとにある「弟子」となった、ということである。つまり、従前は、神から神号・一乃出子をゆるされたと信仰的にも考えられていたことが、生神金光大神として差向けられた教祖の直轄下におかれ、その意味において、金光大神の一ノ出子となった。これは変革というよりもむしろ、出社・神号・一乃出子とよばれたものの本来の性格を明示するものであろう。以上のように考えてくれば、(6)(8)の用例における「出社」は、神号と深いつながりを持ち、しかも生神金光大神としての教祖の取次に直接つながるものであるといえよう。

そこで、「出社」の用例から明らかにし得た点を整理してみると、教祖において「出社」とよんだものは、教祖の取次活動の展開につれて、特殊な機能をもった信者を中心とし、その機能によって信徒の集団が地方的に成立してきたものである。そして、その特殊な機能をもった信者は、一乃出子や神号と深いつながりを持ち、明治年代に入ると、教祖の取次に直接むすびつく、つまり教祖の取次の延長としての性格を明らかにしてくる。そこで、前に考察した一乃出子や神号の意味と関連して考えると、「出社」の機能とは、教祖の取次の延長として、各地における取次活動を意味することになる。従って、「出社」とよばれたものは、その本質は、教祖の取次にあらわれた生神金光大神の働きを具現するものとして、各地に差向けられた取次者並びにそれを中心とする信徒集団であるといえよう。もちろん、出社の成立の事情や経緯から現象的にみるならば、信徒集団の組織化につれて、その中心となった特定の信者が、取次者としての機能をあらわし、その機能によって集団の強化と拡張が行なわれるようになった、といえるであろう。しかし、そのような経緯によって成立した出社も、一乃出子・神号を授けられ、教祖の取次の延長として取次活動を行なうという本質

的意味においては、まさしく教祖の内容として地方的に派出したものである。そこに「出社」^{でやしう}とよばれる所以がある。このようにみると、出社は、最初に述べた「講」とは性格を異にする。講が、いわば自治的組合集団であるに對して、出社は、教祖の取次の働きを地方的に推進していく布教集団である。そうして、講が出社となっていくための信仰的な条件は、講の中から「取次者」といふべき、取次の道を自覚して、それを社会的に実現していく布教者が生まれなくてはならぬといえよう。

註

- 1 『願主歳書覚帳』は、教祖の自筆による文献中、現存するものでは最も古いものである。この文献の性格については、竹部教雄氏「願主歳書覚帳の一考察」(昭和32・2)に述べられている。すなわち、この文献に記されている信徒は、その人数からいって、参拝者乃至教祖の取次をうけた求信者のすべてではないと考えられ、また、「安政七年正月吉日」と表記されているところからいってその正月一日の「神門帳作れ」との神伝による調製と考えられ、所謂、求信者の中から、一向に帰依、信仰をもつに至った者についての帳簿であると判定される。
 - 2 金光真整氏「教祖時代のまつり」(学院研究部編「金光教」学)第八集・二〇二頁)参照。
 - 3 藤井繁蔵氏談
 - 4 教祖伝記奉修所資料「寄島故事聞書」(角野武一)参照。
 - 5 教祖伝記奉修所資料「占見新田村坂助・ごまや金光」に関する探訪記」(古川隼人)参照。
 - 6 現金光町字胡麻屋。ここに中務坂助の講があった。教祖は、
- 7 註4参照。
 - 8 笠岡教会編「笠岡金光大神」51頁参照。
 - 9 教祖伝記奉修所資料「教祖様御神号等の御書附、金光教六条院教会探訪」(金光真整)参照。
 - 10 この年月日について、金光真整氏は、註9の資料の中で、次のごとく考えている。

案真整、安政五年と云う年号はどうかと思ふ。五年正月とは未だ教祖には御裁伝なく、又御自身下葉の氏子と許され拍手を許されたばかりにて、信者に対して子明神と云ふ神号を許される様になつてゐたとは考へられない。安政六年の誤か。七年には神門帳ができる位であるから、御神号を頂きしものは一人や二人ではあるまい。さすれば六年の事かと思はる。この金光真整氏の説を、更にすすめるならば、安政六年正月二十日頃には、教祖が文治大明神として取次に従い、信者も参詣しておると推察できるが、それとても、子明神の許されるよう

な段階の信者があつたとは考えられない。何となれば、「神門帳」とよばれる帳簿は現存せず、註1の竹部教雄氏の研究によっても、神門帳とは現存する「願主歳書覚帳」であろうという見解に従うならば、安政六年正月説をも採ることには問題がのこる。ところで『高橋富枝自叙録』によれば安政四年十月二十二日、始めて教祖の許に参拝し、当時大谷の金神は大発興じゃとの取沙汰を耳にした旨が記されている。この年月は、前述のとおり誤りであるが、「大谷の金神は大発興じゃ」云々の事實は、竹部教雄氏「教祖の立教と万延、文久年代の教勢」によつても文久二年まで繰下げて考えるのが妥当である。更に、『自叙録』は、安政五年二月十日に参拝の節、神門拍手を許され、「今日より下葉の氏子としてやる」との教祖の言葉を受け、同時に六寸程の五色の幣を授けられた旨を記している。この年についても前述同様に誤りであるが、事實は全く誤りとは断言できない。つまり「下葉の氏子」となり、御幣を授けられたという事實は、その通りであろう。してみれば、「出社一乃出子子明神」は、この時のことか或いは、その翌年のことと考えられもし教祖広前の初参拝を文久二年と考えられるならば、下葉の氏子を許されたのは文久三年となり、更に一乃出子子明神の神号を授けられたのは元治元年となる。或いは安政四年十月二十二日の日付のみを肯定するとすれば、文久元年十月二十二日初参拝、文久二年二月十日に下葉の氏子、文久二年六月十二日に『願主歳書覚帳』に認され、文久三年正月二十日に一乃出子子明神を許さ

れたということになる。いずれにしても、文久三年以後の正月に神号をうけたと考えるのが妥当である。

11 教祖伝記奉修所資料「六条院教会採訪記」(金光真整)によれば、「元治元年より以後は全部残つてゐる。それ以前はなし。明治十六年まで拝見す。(中略)大てい毎日記入されてあり、普通は十数人、多い日は二頁にも及ぶことあり。又明治元年までは、富枝師の実弟喜代太氏の記せる処もある。最初の間は、安倉、新田(西大島)が多いが、だん／＼後になると各地に及び、惣社、足守もあり、備後にも及んでゐる。(中略)高橋沢野氏(富枝師の奥)は『安政五年より元治元年までの間は記さず、この元治元年がはじめての様である』と云はれる。然し、もし安政五年を正しいとすれば、安政より元治までの六ヶ年間あまりに、お参り(参拝者の意)が一定の処すぎるのである。元治を最初として、その時に、新田と安倉が多かつたのが、急速に發展して行ったものと考へる方が正しいと思ふ」と記されている。

12 『金光大神』(223頁)参照。

13 教祖の場合、一乃出子となられたのは、安政五年九月二十三日のことで、その時、「金神の一乃出子に貰い受ける」との神の言葉をうけた。この事實について竹部教雄氏「御覚書の研究——一乃弟子貰い受けを中心として」との研究報告がある。(昭和34年第2回教學研究会)一乃出子は金神の一乃弟子の謂であると考へられ、更にその信仰的修行を経て、神号をゆるされる。したがって神号は、神の威力的示現に対する称号である。金光真整

氏「神号についての問題二、三」(学院研究部編「金光教学」第十五集)によれば、教祖の場合、神号は「生きた人間の信心が進んで、神の名をゆるされた人が用ひるものである」と結論している。

14 笠岡教会編『笠岡金光大神』(91頁)に「御神号帳」がみえる。

それによれば、金子宮という神号をゆるされた場合の例が、次のごとく記されている。

(一)の出子の意)

一、 巳極月廿八日改 金子宮 一、丸屋 〃 巳年男
 三月廿四日 金子宮 閏四月廿二日改 金子宮
 一、 韮屋 金子宮 卯男 一、 根子屋 一、 出子丑男
 巳十月廿八 金子宮

一、 手城 出社金子宮 一、 戸手 出社一の出し申男
 辰九月廿八日改金子大明神 九月廿 改 金子宮

一、 甲島米屋 出社金子宮 一、 玉島地頭屋出居出社金子宮

一、 出子

近方 出社 午男弥口 松永 出社金子宮
 十一月廿三改 金子宮 〃 九月廿八日改金子大明神

津の合 出社金子宮

〃 十二月改 子明神

これらの用例から総合すると、一の出子から金子宮に改ったもの：5、金子宮から金子大明神に改ったもの：2、金子宮から子明神に改ったもの：1となっており、その逆の例はない。従って、金子宮は、神号をゆるされる最初の称号と考えられる。

15 金光真整氏「神号についての問題二、三」の中で、教祖の授けた神号に普遍的な神号と特殊な神号との二つの例があげら

れている。前者は、信徒一般に共通するもので、金子宮、金子大明神、子明神、金光大明神、金光大権現等である。後者は、教祖の子女に与えた神号で、金光正神、金光山神、金光四神、正才神、末為神である。後者の場合における神号授与の意味はおそらく前者の場合とは、具体的に異なるものと思われる。

16 松井雄飛太郎氏「生神について」(昭和35年第3回)参照。

(教学研究会発表)

17 教祖伝記奉修所資料『金光教六条院教会探訪』(金光真整)によれば、信徒総代水田三郎兵衛氏の談話を次のごとく記している。

祖父梅吉氏につれられて二度教祖様の所に参る。(中略)氏の母「小松さん」は午年であるが、三十九才の時妊娠中にハンカに患り、信心しておかげをうけなほってから流産した。(中略)祖父はコビキであったが、おかげをうけ講社の様にして拝んでいた。

18 『金光大神別冊・人物誌』(73頁)参照。

19 笠岡金光大神(斎藤重右衛門)の「御神号帳」も、明治二年の朱書がせられている。(『笠岡金光大神』90頁参照)この資料によれば、

一の出子、神号と並んで出社という表記がみられる。出社の用例をみると、

(1) 出社丑というように、独立して用いられている場合：9

(2) 出社一の出子というように、一の出子と同時に用いられている場合：3

(3) 出社金子宮というように、金子宮と同時に用いられている場合：5

(4) 出社子明神と同時に用いられている場合…1

である。このことから、出社は独立した概念をもつものであると同時に、子明神、金子宮、一の出子の場合に大率限定せられて、用いられていることが分る。更に、

出社から一の出子へ改った場合の用例は…2 出社から金子大明神へ改った場合は…1。

出社一の出子から金子宮へ改った場合は…2 出社一の出子から子明神に改まった場合…1。

出社金子宮から金子大明神に改った場合…2、出社子明神から金子明神に改った場合…1

となっている。これらの用例から、金子明神又は金子大明神以上の神号には、「出社」という言葉が冠せられずとも、実質的に出社の性格と機能とを含んでいると考えられる。そうして、一の出子から金子宮又は子明神へと進展する場合、或いは金子宮(子明神)から、金子大明神(金子明神)へと進展する場合、「出社」の言葉を冠せられていない場合もみられるのであるから、「出社」と表記してある場合は、「出社」的性格と機能とを有するものについて用いていると考えられる。してみると、笠岡出社の場合においては、「出社」とは、一乃出子或いは神号をゆるされる前段階にも存在することとなり、金子明神以上の神号をゆるされたものは、当然、出社であるとみてよいであろう。このように「出社」という概念が、広範囲にわたるもので

あるとするならば、笠岡出社の直系に属する講的組織をも含めたものであるうか。

20 明治二年五月現在の岡山在住の出社と思われる者をあげると、

宮内道重(弥十郎) 明治元年五月白川家初入門 金光大明神

浜屋太源次 明治二年正月十六日白川家初入門 金子大明神

備中屋富江 明治二年正月十六日白川家初入門 金光向明神

小嶋屋吉兵衛 明治二年正月十六日白川家初入門 金子明神

宮内道重は初入門の節、風折、浄衣の着用をゆるされているが、神号も最も高いものをゆるされているので、岡山における出社のうち有力なものであったと考えられる。その他、『出社神号帳』に記されている者は、

金子大明神…備中屋文助、浜屋太源次妻、松本与次右衛門

夫婦

金子明神…屋弥や安五郎、中嶋屋喜惣治

子明神…代吉夫婦

向乃神…黒田屋藤吉父子

である。更に『一乃弟子改帳』に記された者は、

仁升屋文介、永原惣太夫、加藤関太夫、仁尾屋彙吉、△黒田

屋藤吉、炭屋某、松田や忠兵衛、西村某、石田平太、△西岡

や代吉、ひごや善五郎、八百吉、川田某、若林某、△中嶋屋

喜惣治、△兎島屋吉兵衛、中屋多三郎、武田某、松本市之丞、

松本治郎(△印は神号帳にも記されている)等である。

二 生神金光大神社と出社

次に、講が出社へと展開するために、講の中から「取次者」が生まれねばならぬということは、いわば、一乃出子から神号をゆるされる特定の信者となっていく過程にもみられるように、取次の道の自覚とその社会的な実践活動の進展ということ、第一義的な条件と考えたのである。しかしそのような特定の信者が、個人的に信仰を持つばかりでなく、その信仰内容を社会に布教していく場合、社会の慣習や法令など既存の権威や勢力と対決しなければならぬ。それは、その布教集団が成長していくための試練でもあり、成立の条件でもあった。教祖やその弟子達が、このような問題に直面したのは、すでに文久二年（一八六二）頃からである。前にあげた『金光大神御覚書』の「山伏ノ儀付笠岡出社え御さしむけ」の一文も、この事情を示すものである。なお、その関係の記述を記すと、

一、矢掛知京（智教）院おぢ才千右衛門（齋次右衛門）と申出、ぐづり申。

一、山伏ノ儀付笠岡出社え御さしむけ。私同廿一日くれ六ツ立ニいたしていき。信者氏子参りており。はなしいたし。早々矢掛え人やり。あけ廿二日晩に人もどり。知教院断り申上と申。同廿三日籠にて五人供いたし被下。早々五ツノ帰宅仕り、御礼申上ぐ。

とある。この事件の発端は、その事情を詳らかにすることは困難であるが、教祖が笠岡出社へ出向いて、そこから交渉をはじめている点や、^①『小野四右衛門日記』の記載によっても、笠岡出社の布教とその教勢に直接の因があることは明らかである。すなわち、笠岡出社の布教は、すでに文久二年（一八六二）に入って積極的となり、^②教祖の広前への参拝ぶりの豪勢な態度や、町の極貧者に自作の裸麦・琉球薯を無料で施すということもあって、教祖の諸事控え目な態度と、その趣きを異にしていた。このことは、齋藤重右衛門の人柄にもよるであろうが、自からがうけた信仰の偉大さに、弟子としての責務と誇りとを、痛感したからのことと考えられる。後年の伝えによれば、「これだけのお蔭を蒙り、これだけありがたい神様がおられるのに、世間の人はそれを知らない。そこで、これらの人の目を驚かし、目信心をさしてやらねばならぬ」とか、

「神様は、氏子の病氣、苦痛、災難を助けてござる。わしにはその力がない。お取次ぎをさしてもらうものとしては、もっともつと本気で、人助けをしなければならぬ」などの述懐^④からも、その信仰的熱情と旺盛な布教意識とがうかがえる。ところが、このような信仰的自負と布教意識の積極性は、しばしば既存の信仰や権威と摩擦を生じ、更には、急激な教勢の伸張ぶりは、既成の教団や支配体制にまで少なからぬ脅威を与えるものがあったと、想像される。文久三年（一八六三）一月十一日の重右衛門の逮捕入牢の事件は、このことが支配権力（笠岡代官）の忌諱にふれる問題となったことを示している。重右衛門の七十五日間（一説には八十八日間）の入牢生活は、厳しい拷問に対しては飽迄も信仰的熱情をもって耐え抜いたが、^⑥ 錠と隣人への係わり合いのためには、遂に「百姓の身分で神を拜む」ことを、断念しなければならなかった。

この笠岡出社に対する弾圧は、^⑦ 教祖の広前や信徒の信仰にも影響を与えずにはおこななかったし、その風聞も伝えられている。そこでこの事変が投げかけた問題は、教祖をはじめ弟子達の布教行為が合法的なものとなるための信仰的な反省と社会的な公認を得ることであった。^⑧ 教祖は、このような事態に対して「神のおさびかえ」と称し、弟子や信徒らに、信仰上の自覚と反省とを促し、この試練に耐えて道を明らかにしてゆくことを諭した。それとともに、^⑨ 信徒らは、教祖のために布教資格を得ようと奔走した。しかしこの問題の解決は、元治元年（一八六四）正月朔日の神伝をうけ、金神の宮の建立が許され、教祖が神主となるまでの一連の運動を経なければならなかった。いま、この運動の経過を考えてみると、一応、三段階に分けることができる。

まず第一段階は、元治元年（一八六四）正月朔日の「天地金乃神には日本に宮・社なし。参り場所もなし。二間四面の宮を立てくれ」との神伝をうけてから、同年四月九日付で教祖が白川神祇伯家より神拝式許状をうけるまでである。この天地金乃神の宮を建立するということは、すでに問題となっていた教祖はじめ出社の布教活動が、合法的な行為として公認されるための方法である。従来より教祖個人の布教資格を得るために、松本与次右衛門や金光梅次郎らの奔走があったが、それらは、資格取得の手続きが合法的でなかったり、或いは教祖の個人的な布教資格にとどまり、弟子達

の布教行為をも含めた合法性がなかったので、いずれも問題解決の方法とはならなかったと考えられる。そこで結局、「天地金乃神の宮」―当時は未だ天地金乃神という神名が確定しておらず、公的^⑩な文書には「金神の宮」と記されている―を建立することとなったのであろう。ところが新規の宮を建立することは、原則的には不可能なことであったので、天地金乃神の宮の建立も容易ならぬ困難な問題を孕んでいたであろう。この神伝をうけて、教祖がとった処置の第一は、『金光大神御覚書』には、

村御役場え御うかがい、願主浅吉、世話人右兩人割頭^(判)藤井俊太郎・年寄西三郎治、庄屋小野慎一郎殿御願申上。御ききずみに相成候。判頭より村方談示之上、御上願申上候。正月十日

とあって、村役人や村方の了解をうけている。ここで「御上願申上候」とある「御上」は何を指すか明らかでないが、恐らく領主の支配筋に対して、「居宅祈念」の許状をうけることの認可を得たものと思われる。というのは、それについて、「金神乃宮之儀、御願申上に代人立て」との神伝をうけ、さらに

京都白川神祇伯王殿様え参り、御願申上。御役人林大和守・安部^(但)備前守、御ききずみに相成候。私に居宅祈念のいるしけ^(許)状被下候。宮之儀は屋敷内建て苦しうなし。甲子四月九日。

と記されてあるところから、白川神祇伯家の許状の主意からいって、居宅祈念を許し、そのための金神の宮を屋敷内へ私祠として奉齋することを認めたのであろうと思われる、領主の支配筋への了解も、このような内容であったと考えられる。このことについて、伯家文書の『諸国御門人帳備中』には、

同日(元治元年甲子四月九日)

一、初入門 風折 浄衣 白差袴

神拝式

前同郡大谷村百姓

文次良

御礼金五百疋内三百疋拝借

申次 前同人(橋本加賀のこと)

外二百疋役内老朱拝借
壹朱取次へ

但右兩人ニ而式両老歩
此度出ス残り拝借也

とある。したがって、この第一段階においては、教祖が白川神祇伯家の門下に入って、自宅で神拝を行なうことを許されたという、極めて個人的な資格を得たことになる。

次に第二の段階は、慶応二年（一八六六）十月二日付で、教祖が、更に白川神祇伯家より「河内」の称号を得るまでである。この間の注目すべき事柄は、慶応元年（一八六五）正月廿四日に、齋藤重右衛門と高橋富枝とが、神拝式の許状をうけ、教祖と同様に居宅祈念を認められ、慶応二年（一八六六）十月二日に、藤井駒次郎・中務坂助・藤井多蔵・小谷清蔵・平井秀蔵・房太郎・左京らの信者が、それぞれ神拝式をうけていることである。またこの外に、慶応三年（一八六七）三月に、宮内弥十郎が白川神祇伯家に願い込んでいるが、慶応四年（明治元一八六八）五月に至って神拝式をゆるされている。このことも含めて考えると、第二段階は、教祖から神号をゆるされている弟子達が、白川神祇伯家の門下に入って、布教資格を得ていることになり、教祖ひとりのみならず、弟子達もまた、布教資格を得なければならぬ実情があった。それは、一面、布教活動の進展を意味するとともに、それに伴う公認問題が起こっていたと思われる。しかも、弟子達が布教資格を得るためには、法的な手続きや経済的な問題もあって、例えば宮内弥十郎の場合、そのことに約三年間の日子を要していることから、その困難さが想像される。

このように弟子達が、布教資格を取得していくにつれて、教祖もまた一段高い資格を得、更に慶応二年（一八六六）十二月に金神社神主職補任のための藩の添翰を願い出ている。したがって第三段階は、神主職補任のための運動から、慶応三年（一八六七）四月の金神社建立の願いを領主に願い出るまでである。「金光大神御覚書」には、神主職補任について、

慶応丁卯^(三年)二月十三日、右三人参。毎度たびたび御厄介に相成候。今般地頭より添翰下され、持て参りよろしきように御願申上。金神ありがたし、おかげの事申上候。拝む事、六根ノ被・心経だけの事。御役人中も御ききずみ。「なるほど、此方之法どおりでは、神が聞かれねば、おかげ下さらいでは、なんぼう法を祈りても役にたたず。拝む人の願で神がますます感応いたされ。それでよかるう。心経だけは言われにやええに、これは経文じや、仏の方」といわれ、「たつて止めもせん」。神の広前飾り物の事御伺い申上。「此

方には、飾り物など許しは出さん。氏子の奉納物は何なりとも苦しうなし。紋は丸に金の字、別条なし。吉田家には遠路の人でも留めおいて、礼拝、諸礼之事、二十日、三十日かかりても教えると申。此方には人を留めて入用させません。地頭の願い通りの位、許し出し」。

備中浅口郡大谷村金神社神主金光河内、白川神祇伯王殿本官所

蒔田相模守様内

龜山幸右衛門様

伯王殿家

役人

二階堂勇右衛門様

村上出雲守

平田慎作様

安部備前守

と記されている。これによれば、教祖が神主職の補任を願い出るにあたって、すでに個人的な私祠としてではなく、公的な宮として「金神社」と称し、社殿の装飾や神拝・神紋の様式についてまで交渉している。したがって、金神社神主の補任状をうけると、直ちに社殿建立願を出し、領主の許可を得たのである。

以上、金神社神主補任に至るまでの運動をみてきたのであるが、それは要するに、「天地金乃神の宮」を建てるための一連の布教公認運動であって、その各段階は、教祖個人の布教資格の取得からはじまって、各弟子達個々の布教資格の取得を経て、公的な宮を建立するに必要な既成事実を作り、その実績の上に、教祖を中心とする各出社をも含めた布教の公認を得たことになる。したがって、金神社が成立したことは、ひとり教祖の取次活動が公然と行なえることになったばかりでなく、弟子達もまた、その出社なり講なりの組織をもって、取次をすすめることになった。これは、講が出社となって、布教集団へと展開するための社会的な条件であったといえよう。

ところで教祖は、金神社の性格や目的について、教祖独自の信仰的な意味をもっていた。そのことは、すでに元治元年（二八六四）正月朔日の神伝のなかに、「御上がかのうて立てば其方の宮。天地乃神が宮へ入りて居っては、此の世が闇になり。正真氏子の願・礼場所。其方取次で神も立ち行き氏子も立ち。氏子あつての神、神あつての氏子。児供の事は

親が頼み、親の事は子が頼み、天地のごとし、あいよかけよで頼みやい致し」と、あるところにもうかがえる。すなわち金神社は、いわゆる金神を祀る社、金神がそこに鎮座しているという意味での宮ではない。教祖が取次を行なう場所であり、その取次の働きをうけて、氏子が願い、礼をのべる場所である。したがって、教祖は宮に奉仕する従属者ではなくして、むしろこの宮の主体であり、神の具現者である。このことは、更に「氏子あつての神神あつての氏子……」の言葉によつても明らかである。いわば、神と教祖とが、取次の働きを通して、表裏一体のあり方を顕現していくことを意味しているのであつて、金神社の主體的な内容は、取次者としての教祖にあらわれている神である。そうして、そのようなあり方が、金神社建立への一連の運動を通じて具体的に示されている。白川神祇伯家との交渉にあたってつた、「金神広前では、京都御法通りの事は出来ません」という教祖の態度もその一例である。

このような金神社の本来的な性格や目的は、明治維新を迎えると、いよいよ具体的にあらわれ、出社の取次活動やその性格の上にも、劃期的な変貌をもたらすのである。

『金光大神御覚書』には、金神社という名称が、前掲の神主補任の条にみえるのみで、明治三年（一八七〇）十月二十六日の条に「日天四月天^(子)四鬼門金乃神社生神金光大神社」とあるように専ら鬼門金乃神社、生神金光大神社とよばれたようである。いま一応、生神金光大神社またはそれと同様な意味と解せられる金光大神社という用例を、『金光大神御覚書』から抜き出してみると、次のとおりである。

- (1) 日天四月天^{丑寅}鬼門金乃神社生神金光大神社、当年十三年に相成。辛抱いたし。^(神か)心徳もて天地乃信と同根なり。六根の御被・心經およみなされ。金光大神社の口で、天地乃神が御礼申す。此上もなし。(明治三年十月二十六日の条)
- (2) 金光大神社でき。何事も神の理解承わり承服いたせば、安心になり。(明治四年十二月十日の条)
- (3) 金光大神社の恩知らず。早や一年たち、一礼もいたさず(中略)。天地金乃神もきざわり。金光大神社に知らせおき。(明治四年十月十一日の条)
- (4) 天地乃神の道を教える生神金光大神社を立貫き。信者氏子に申附。(明治五年七月二十八日の条)

以上の用例を通じてわかることは、生神金光大神社と金光大神社とが同格・同質の意味をもって、そうして、生神金光大神社又は金光大神社とよばれている実体は、教祖自身のことである。しかもこれらの用例は、神の「お知らせ」の中の言葉であって、神が教祖に対して、教祖のことを名指してのことである。更に各用例について検討してみよう。

先ず(1)の用例は、これと同類の事柄が、慶応三年(二八六七)十一月二十四日の神伝の中にみられる。すなわち

日天四月天四鬼門金乃神取次金光大神現のひれいをもつて神のたすかり氏子の難なし。安心の道教え、いよいよ当年迄で神の願はじ(頼)めから十一ヶ年に相成候。金光大神現、これより神にもちえ。三神天地神のひれいが見えだした。忝けなく。金光、神が一礼申。以後の為

とある。これと(1)の用例とを対照してみると、その意味するところは、いずれも教祖によって開顕せられてきた「神のひれい」について、神が教祖に感謝の意志を示された言葉である。ところが、教祖に対する呼びかけの表現は、単に金光大神現から生神金光大神へと神号が進展した結果の相異があるばかりでなく、一方は、鬼門金乃神取次金光大神現とあって、他方は、鬼門金乃神社生神金光大神社となっている。つまり「取次」の語が後者でははぶかれ、代りに神名にも神号にも「社」の語が付けられている。^⑬「取次」の語は脱落であろうとする見解もあるが、それは、内容的な相異からの使い分けであるとみることも出来る。もしそうであるとするならば、慶応三年(二八六七)の神伝に「金光大神現、これより神にもちえ」とあり、明治三年(二八七〇)の神伝には「心徳もて天地乃信と同根なり」とあることから、生神金光大神は鬼門金乃神(日天子月天子丑寅鬼門金乃神)と同格・同質を意味し、従来の用例にみられる神と氏子(信者氏子)との中間的な意味が消滅したと考えられる。このことは極めて重大な変革であって、教祖が生神金光大神として現実に神の働きをあらわしていく内容は、従前の布教形式にみられるような中間者の取次の働きではなく、したがってその最高の表現であると思われる金光大神現ではなく、更にその段階を超えた神自体の全面的な具現であると解せられねばならぬであろう。その意味において、生神金光大神の取次は、神の側から人間の世界へ「差向け」^⑭られた神の働きである

ことを示すこととなる。

このように、信仰的な自覚において把えられた教祖自体の内容や本質は、新たな神としての生神金光大神であり、鬼門金乃神の全面的な具現としての生神金光大神である。しかしこれを客観的現象的にみるならば、赤沢文治という歴史的人格が、その信仰の進展にともなうて、段階的に神への境位に到達し、一面また、それは、教祖を中心とする布教集団の成立をも意味している。したがって、教祖における生神金光大神の成立は、単なる個人的な信仰内容を示すのみならず同時に、教祖を中心とする布教集団にとって、鬼門金乃神の示現としての教祖、集団的な信仰の対象としての教祖を意味する。そのような布教集団を、制度的には金神社とよぶこととなり、信仰の実質内容からいえば、生神金光大神社であり鬼門金乃神社であるといえよう。

このことは、更に(2)の用例によって一層明らかとなる。すなわち、明治四年(一八七〇)十二月十日のこの神伝は、去る十月十五日の浅尾県達「神職ヲ廢セラレ候、但神勤ノ儀ハコレマデノ通タルベシ」という神職廃止の動きを背景として、これまでの金神社神主としての教祖に、布教資格上の変動が起りつつあった時機にあらわれている。したがって、制度上の変動によって金神社神主としての布教は消滅することとなっても、金神社の信仰的な実質内容である「金光大神社」は、そのことによって毫末も揺ぐことのない厳然たる事実であり、その意味において、「金光大神社」で可い。何事も神の理解承わり承服いたせば、安心になり」との途が開かれているのである。しかも、金光大神社において示されるものは、「神の理解」であって、神についての理解(教え)ではなく、神そのものが理解(教え)することなのである。ここにおいても、教祖は、もはや神そのものとして、自覚的に自己に実現している生神金光大神を把えていると考えられる。

ところで、(3)の用例として掲げた神伝は、金神社建築の棟梁であった川崎元右衛門の不行跡に対する嚴戒の内容を示すものである。川崎元右衛門が棟梁として金神社の建築に当たったのは、すでに慶応三年(一八六七)四月の「金神社再建願」以来のことと考えられるが、その間、明治元年(一八六八)四月三日には、「棟梁、神の恩しらずゆえ、神がいとまをだし」

との神伝によって、解雇の処置がとられている。その後、笠岡出社らの尽力によって、明治二年（一八六九）九月より社殿建築の運びが再開され、川崎元右衛門も心改めてその棟梁として起用されて、明治四年（一八七二）十二月のこの時に至っている。したがって、この神伝は、再度の嚴戒の言葉である。ところで、建築にからむ棟梁の不行跡の問題は、一体、どこに原因があるのであろうか。『金光大神御覚書』は、この神伝の前文で

棟梁腹わたくさりたとは、橋本（右近のこと）同行。人に催促受け、嘘を申し。棟梁様と人に言われて夫婦共実意がなし。神のひれいがなし。金光、煮出しにいたし。氏子だまし何百両の金子借り。神は氏子可愛さゆえ、神も立ちいきと申うて、ひれいを持たせ。わが力と思うて仔細らしうに方々歩き。金光大神社の恩しらず……

と記している。この記述から推測される棟梁の行状は、金神社の建築を口実として信者から金を借り集め、私腹を肥やすような消費を行ない、人から建築の遅滞の催促をうけると、一切の責任を教祖に負わせるような弁解を試みた、ということであろう。それは、物慾と名譽慾とのからまった人間の姿を示すものであろうが、それにもまして、「金光、煮出しにいたし、氏子だまし」という表現にもみられるごとく、教祖や神の名を利用しながら「神のひれい」を失ったという点に、問題があったと考えられる。しかもかつて、教祖が白川神祇伯家の管下に入ると同時に「天地金乃神の宮」の建立のために棟梁の資格をうけ、「神の差向け」としてこのことに従ってきた者でありながら、神の恩寵になじんで、「神のひれい」を失うようなあり方をしたのである。更にこの問題をつきつめて考えるならば、ここに新らたなる意味をもって成立した生神金光大神社の内容を、全く無視した行為が、棟梁によって象徴的にみられるのである。すなわち、「金光大神社の恩しらず、早や一年たち、一礼もいたさず」との表現は、(1)(2)の用例でみたところの「生神金光大神社」とよばれたこの宮の本質と教祖に示現した神の現実とを知らず、依然として、金神社の制度的形式になずみ、取次の宮としての本質を弁えず、教祖の人的形象にとらわれて、生神金光大神の神性に目をひらかず、棟梁としての独善と独断に終始した一人の人間像を示している。ところで、教祖やこの宮に対するこのような観念は、極端な様相をもって

棟梁の態度にあらわれているのであって、出社や信者もまた、このような観念が払拭しきれなかったのではなからうか。彼等が、再三再四、宮の建築を願うたびに、棟梁の不行状のみをわびて、依然としてその雇用の旨を歎願しているところにも、この問題の性格を、十分に理解し得ていないことがわかる。

さらに、出社や信者のこのような問題は、(4)の用例にみられる事実に明らかとなる。すなわち、明治五年(一八七〇)七月二十八日の神伝は、笠岡出社をはじめとする一連の各出社に対する布教禁止の状況下に、あらわれている。この点については節を改めて後述するが、明治政府の神道政策は、従来の神社制度の改革に及び、明治元年(一八六八)三月十三日の神祇官再興造立の布告にはじまり、同月二十八日の神仏分離の発令、明治二年(一八六九)六月十日諸国大小神社の明細調査に着手し、更に明治三年(一八七〇)閏十月二十八日には、神社規則の制定のために地方官に神社取調方を命じ、明治四年(一八七〇)五月十四日に、神官の世襲を廃して官選新補の旨を布告し、併せて官社以下の定額と神官職員規則とを制定することとなった。更に同年七月四日には郷社定則が布告され、各府藩県においては、一郷一社・一村一社の原則にもとずいて大小神社の整理統合を行なうこととなった。かくして教祖の広前であった金神社もその整理に遭い、教祖自身の神職資格も廃されることとなったが、その影響するところは、各出社にも及んだであろうと考えられる。明治五年(一八七〇)十一月二十六日、教祖は神職を免ぜられると、約一ヶ月余にして、戸長川手堰より神前を撤去して布教を止めよう通達された。ところが、これに先き立って、明治五年(一八七〇)七月には、齋藤重右衛門(笠岡出社)は、官憲の圧力に堪えかねて、信仰放棄の旨を自訴している。用例(4)の「天地乃神の道を教える生神金光大神社を立貫き。信者氏子に申附」との神伝は、まさに、これと時を前後してあらわれていることは、注目すべきことであろう。

以上のように、『金光大神御覚書』にみえる生神金光大神社の用例を通して、その意味する内容を考えてきたのであるが、要するに、生神金光大神社とは、教祖という歴史的人格の取次活動を通して、その人格に具体的現実に示現してきた神―生神金光大神―を、個人的な信仰上の神としてではなく、すでに集团的信仰における神にまで展開してきた

ところの集団を、みずからの内容とする教祖自体を意味するものである。したがって、ここにおける教祖は、相対的次元における歴史的人格であるよりも、つねに集団的信仰の中心であり、教祖の取次を集団構成の根源とするものであるから、そのような集団的内容をもつ超個人的な絶対性をもつものである。このような集団的信仰にみられる内容を、生神金光大神社と称よばれたといえよう。したがって、制度的には金神社に属する崇敬講社であるとみなされる出社もその実質内容は、まさしく生神金光大神社の出社、すなわち各地における取次集団である。このことを端的に示すものが、明治六年（一八七三）十月十日の神伝「出社は金光大神の皆な一乃出子」ということである。ここで、金光大神社の皆な一乃出子と言われているのは、前述の神社制度の変革にともなう金神社の廃止と教祖の神職喪失と関連することと考えられる。そうして、この神伝の意味するところは、慶応三年（一八六七）以来神社形態をとってきたこの取次集団が、明治五年（一八七〇）にその形態を失うことによつて、むしろ生神金光大神社とよばれた実質内容が、明確に打ち出されたところにある。繰り返して言うならば、出社は、金神を奉齋する金神社の崇敬講社ではなくして、それ自体が生神金光大神の取次の延長としての取次集団であり、生神金光大神の内容である取次者の働きが、地方的に展開して成立している布教集団である。

（未完）（教学研究所員）

△註▽

1 『小野四右衛門日記』の文久二年七月二十一日の条に、

廿一日。新田稻荷虫祈禱ニ付参詣、墓参相兼行。留主え山伏参候様申呼ニ来ル。

右ハ矢掛智教院代僧新見重林院ト智教院執事石川齋次右衛門ト申ものト兩人参り申出候ハ、文治義狸ヲ遣ひ笠岡之ものヲくるしめ候ニ付、智教院え参り為し困候間、為し引取候様先日掛合候得共、引取不申、依て今日ハ文治へ掛合ニ参候趣申出候ニ付、同

院ハ先般蓮教院外両僧ヲ以、掛合被成候次第柄も有之、尚又御両所御出之義ハ如何之義哉、難ニ頓着及ニ之趣申演候処、其義ハ定て偽りニて可有、己後急度可レ及ニ請荷ニ候旨申之、何分文治義迎ニ参候ハバ、狸も引取候様申事ニ候間、参候様可掛合など申出候に付、文治義左様之義執計候ものニ無之候得共、穩当之掛合被致候義ハ御留メも不レ申、同人引連帰候様成ニ思召ニ候ハバ、御差止可レ申旨聞候処、平和之談示ニ可仕、其内平和ニ治り不レ申候ハバ、正面御届可レ申候趣申事ニ付、左様之場

合ニ相成候ハバ、此方方も其節急度正面之御答ニ可^レ及唯今迄之処ハ内分と相心得候趣申置候。

とある。伝記『金光大神』には、傍點を付した事項を「文治が狸をつかい、笠岡のものをくるしめ、その狸憑が智教院へきてこまらせるので、狸をひきとるように、先日来、文治にかけおうているが：」と解している。これに対して、青木茂氏は、「智教院へ文句をいいに行ったのは、笠岡の山伏連で、彼らは智教院を笠にきて、その智教院をもって大谷の教祖の本拠を突けば、笠岡の出家もしぜんに邪魔をしないようになるという、いわゆる間接射撃の戦法を用いたのである」（『笠岡金光大神』60頁）と、その見解を述べている。この両方の見解で問題になっている点は、智教院へ行った者が誰であるか、ということである。『金光大神』は、それが狸つきであるとし、青木氏は、狸つきの被害をうけている笠岡の山伏連であるとしている。原文によれば「智教院へ来て、困っているということを訴えた」（智教院え参り為^レ困^レ候）と読むべきで、青木氏の所論の方が妥当であるといえる。但し、青木氏の説をとるならば、「狸つき」とは一体誰なのか、ということが問題になる。つまり山伏連をして「文治が狸を派遣した」といわしめている「狸」の実体は何か、という点には青木氏は直接、ふれてはいない。しかし、笠岡において山伏連に脅威を与えている狸が、教祖の派遣したものであり、教祖の取次と関係の濃いものであることが考えられる。とすれば、当時の該当する者としては、笠岡出家（齋藤重右衛門）

以外には見あたらず。

2 『金光大神』151頁参照。

3 『笠岡金光大神』58頁・63頁参照。

4 『笠岡金孝大権現』参照。

5 『笠岡金光大神』64頁～66頁参照。

6 『笠岡金孝大権現』には、重右衛門取り調べの模様を次のように記している。

御役人の仰せには、其方は人に物をやると云ふが、いかほど財産が有りて人に物をやるか。日本国稲荷社金比羅宮など神々は、いくらも有るが、いづれの神が草鞋を巻足くれたか申上げ（い）。三才の童児に至る迄慾をしらぬものはないが、人に物をやるからは取る法があるから、いかなる法を行なひ物をとるか、明白に申上げ（い）。と段々厳敷檢べに相成。（下略）

また同書異本には、

或日庄屋生長（永）小十郎殿の仰せには、重右工門御前は市中でも相当な家に生れ、なに一つ不足のなき身が異論な事に迷ひ。今日も御上に御咄しが有りた。重右衛門によく云聞かせ、又も何様と云ふ事が有ると首を切るか流罪かじやに依りて、我れが役中に百姓を舟に乗（せ）たと云ふては、身共の顔に係るから、充分に云聞かせ、と。生長（永）小十郎殿も涙を流して御説諭有と記している。

7 重右衛門の逮捕入牢の一件は、教祖やその出家、信徒に少からぬ影響を与えたが、当時の模様を伝えていると思われる資料

を次に掲げる。

(イ) 笠岡を中心として、小田、後月、浅口などの諸地区からの参拝者は、この事件以後、とみに減少した。これは『願主歳書覚帳』が、あきらかに、ものがたるところであり、その影響は、明治の初年にまでおよんだ。(『金光大神』153頁)

(ロ) 今日より当時の御道の困難なりし事を思ひ出せば今更らの感じが致します。方々に出社を設けた者は、随分沢山にありますけれど、教祖様は今に間引いてやると申し居られましたが、其の通り世間からは、狐狸と云はれ、山法師からは種々迫害せられ、此の困難の際に皆止めて残り少なくなりました。(高橋富枝目録録28頁)

(ハ) 文久三年正月十一日に、その一方なる笠岡の齋藤又三郎先生が……笠岡代官の忌諱に触れて百日間の入牢を申付けられ、八十八日目に出獄を許された。その後大谷へも捕手が向うとのうわさがたった。其時教祖様は「もし捕手が来たならば、第一に此方、次は笠岡、次にその方は一番年が若いによって、一番後からとられるであろうから、一日でも後に残った者が回向供養をしてくれ。別れの水盃というが、金光はよみじ帰りがあろうも知れぬから、御神酒で盃を致せ」と仰せられ、三人別れの盃をした。其時世話係の小田・八右衛門氏と棟梁高井谷五郎氏、他に安倉の棟梁等二三名居合せた者がお盃を頂きたいと申し出した。しかし教祖様は「この方三人は神が守に取る。其方達は生き残って妻子を養うてやるように、盃は遣はさぬぞ」とのこと

でお許しが出なかった。(『金照明神のみかげ』37頁)

8 『金光大神』153頁参照。

9 『金光教学』—教学研究所紀要3掲載「小野四右衛門日記」の文久二年七月八日の条を参照。

この松本与次右衛門は、『出社神号帳』にも金子大明神としてその名がみえ、篤信の士であった。この日記の文中からもうかがえるごとく、松本与次右衛門は、教祖のために吉田家より許状をもらい受けて来たが、百姓が許状を得ることは、一般には困難なことであった。すなわち、「当方百姓へ、右様之御免状御渡ニ相成候てハ、百姓妨ニ相成候間……」との一句にもみられる。なお、与次右衛門の言葉と解される「五流方も免シ差越候様子ニ候云々」とは、児島の修験道の許状を教祖がすでに受けていたという意味である。児島五流の許状については、金光梅次郎の斡旋によって得たものである。(『金光大神』142頁・143頁参照)その他に、柏島の万蔵が、教祖と山伏との一件について、庄屋との間に奔走があった旨、『小野四右衛門日記』にみえる。万蔵が信者であったか否かは不明である。とにかく、信者等が、教祖の布教資格の取得について心を砕き、庄屋もまたそれを黙認のかたちで見ていたことが、わかるであろう。

10 慶応二年十二月、教祖が更に白川家に願ひ出た記録がみえる。それによると、

私所持山鎮守金神宮御座候処、従先年立入之社人社僧、修験等無御座、兼々信仰神事取扱居申候得共俗人ニ而ハ対神明恐多奉

存候間、此度上京仕、白河殿ニおゐて、同社祠官職、神主号御許状拝受仕慶奉存候。(下略)

とある。これは、教祖が神主職を願うためのものである。これに先立って、『金光大神御覚書』の元治元年の条に、「金神乃宮之儀御願申上ニ代人立(て)」と記されている。これらの点から、「金神の宮」というのが当時の用語であったと考えられる。

11 『金光大神』156頁参照。

12 伯家文書『諸國御門人帳備前』には、次のとおりである。

慶応元年三月願込

同四年五月渡

一、初入門

神拝式

神拝之節 風折 浄衣

御礼金五百疋

百疋役掛
壹朱取次

岡山桶屋町

弥十郎事

金光宮内道重

備中国

申次 橋本加賀

13 『金光大神』178頁には、「日天四、月天四。丑寅 鬼門金乃神

社取次、生神金光大神社、当年、十三年に相成。(下略)」と、

取次の二字を挿入して解している。

14 取次という語は、当時の一般用語である。『武鑑』などに見られる取次という役名は、「取次ぐ」という行為が職名化したもので、一般に下から目上の者に事柄を取次ぐ行為である。教祖は、この語を用いて、「氏子あつての神神あつての氏子、末々繁昌いたし。親にかかり子にかかり、あいよかけよで立行く」という働きをあらわしている。つまり、氏子の願いを神に、神

の思いを氏子に「取次ぐ」という機能を、教祖の布教の形態に即して、形式的に表現した言葉である。したがって、取次という語のもつ形式的性格は、神と人間との中間にあつて、以上のような働きをするの謂であつた。これは、教祖伝記奉修資料『古川古野教正聞き書』(青木茂誌)に、教祖の広前の平面図を示し、教祖の取次の座について、「教祖、坐ラレタル初メハ神様ノ方ヲ向キ、後ニ南向キニナラレル」と説明しているように、明治六年四月二十日の神伝によって「いままでは広前(神前)へむき。今日から、金光大神、おもてぐちへむき」と改まるまでは、神に対して氏子の側に立つての取次の形式を示していることから、いろいろなことであろう。逆にいえば、教祖の以上のような布教の形態は、一般用語の取次という意味で表わし得る形式をもっていたが、布教の実質的内容を直接表現する言葉にはなっていなかった。そのような実質的内容を表現しようとするものが、生神金光大神であると考えられる。

15 『金光大神』199～200頁参照。なお、「差向け」とは、神の恩寵(おかげ)が「さしむけ」られたものとしてうけとる態度を前提として、その神の恩寵を他へ及ぼしていく場合、神の意志と恩寵とを体現しているものをいうのである。教祖の場合、「棟梁、元神のおさしむけ」と言っているのは、棟梁川崎元右衛門が、神の意志として教祖の布教の上にさしむけられたものであつたと、うけとられていたことを意味している。また、教祖自身が、氏子に対して神の恩寵と意志とをあらわすものとして、

「さしむけ」られたものであることを示している。

16 明治五年十一月二十六日（太陰曆）に神職を廃せられ、翌六年二月十七日（太陰曆では正月二十八日に当る）に戸長川手堰より神前取りかたづけの指令をうけた。この指令の根拠となった小田県の触書は、明治五年十一月の小田県布達であったと考えざるを得ない。すなわち、右布達の内容は次の通りである。

神社之儀ハ国家之宗祀ニテ一人一家之私有スベキニ非ル勿論ノ事ニ候処中古以来大道ノ陵夷ニ随ヒ神官ノ輩中ニハ神世相伝由緒ノ向モ有之候得共、多クハ一時補任ノ社職其儘沿襲致シ或ハ領家地頭世変ニ因リ終ニ一社ノ執務致居リ其餘村邑小祠ノ社家等ニ至ル迄総テ世襲ト相成リ社入ヲ以テ家禄ト為シ一己ノ私有ト相心得候儀天下一般ノ積習ニテ神官ハ自然士民ノ別種ト相成祭政一致ノ御政體ニ相悖リ其弊害不少候ニ付御改正被為在伊勢兩宮世襲ノ神官ヲ始天下大小ノ神官社家ニ至ル迄精撰補任可致旨辛未五月被 仰出候通ニ付從來之神官社家総テ相廃今般更ニ祠官祠掌別紙之通申付候条此段相達候事

（明治五年）
壬申十一月

小田県権令

矢野光儀

小田県権参事

森 長義

小田県七等出仕

益田包義

（別紙―小田県下の県社、郷村社の新補祠官、祠掌の氏名並びに俸給―省略）

これによって見ると、先ずこの布達は、明治四年五月十四日の太政官布告の原文を引用して、その主旨のもとに小田県下の神官補任を行なったことを示し、それをもって従来神官を罷免したことになる。更にこのことを巨細に見れば、同年五月同日付太政官布告第二百三十五号をもって、官社以下の定額及び神官職員規則の発令を見ている。その中で「尤モ府藩県社郷社ノ分ハ先達テ差出候明細書ヲ以テ取調区別ノ上追テ神祇官ヨリ差図」を受けるべきことを指示し、「府社・藩社・府県崇敬ノ社・郷社・郷邑産土神、右地方官管之」と、府藩県社以下の取扱いは地方官の権限に委ねている。また『神官職員規則』では、「府藩県社郷社二等ノ内社格ノ等差地方ノ適宜ニ任ス」ことと「同上神官改補新任ノ規則官社ニ同シ」ことを規定している。したがって、前掲の小田県布達は、明治四年五月十四日の太政官布告以来の神社神官制度の改正事業が、小田県において結論を下したものである。しかもその発令後一カ月半余にして教祖の布教行為を差止めねばならぬこととなったのである。勿論、金神社の廃止に關しては、以上の神社改革事業の進行からも予想されたことであるが、直接の根拠は、明治四年七月四日の太政官達『郷社定則』によるものと考えられる。

近世末期大谷村農民の婚姻について

三 矢 田 守 秋

はじめに

この研究は、小野家文書なканずく「大谷村里正譜百姓系図」及び「御用諸願書留帳」を中心資料として、金光教祖がその生涯の大半を過した近世末期の備中国浅口郡大谷村（現岡山県浅口郡金光町）の農民生活の実態を、婚姻という観点から眺めてみたものである。

婚姻の実態に関する調査研究の方向としては、(イ)婚姻の条件や形態に関する面、(ロ)婚姻に附随する習俗や儀礼に関する面、の二つが考えられるが、ここではその範囲を(イ)に限定した。

一 資料について

「大谷村里正譜百姓系図」は、天保三年から慶応元年に至る間、庄屋代勤、或は庄屋として、大谷村の村政にあたっ

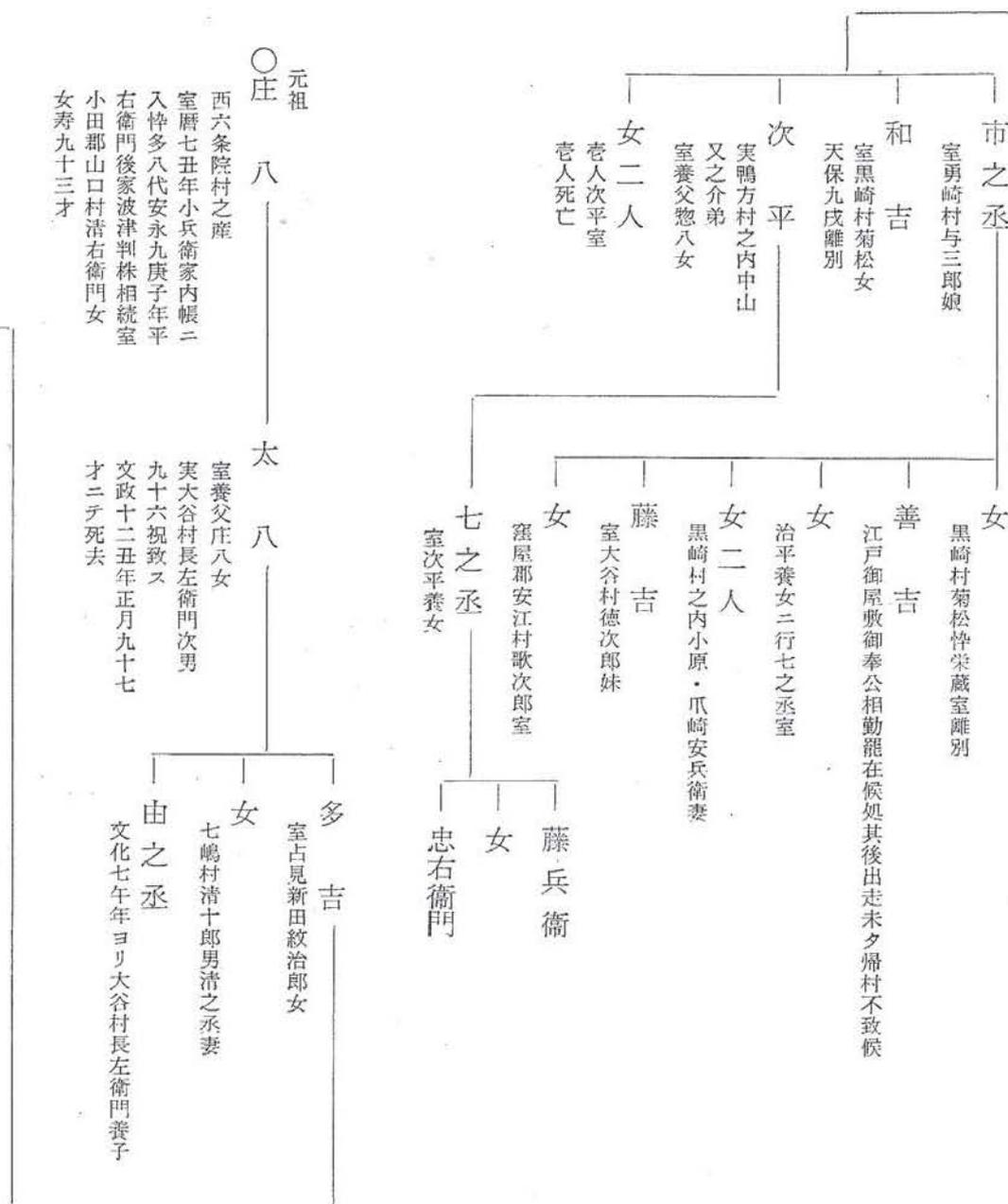
た小野四右衛門が、天保四年（一八三三）三月から天保七年三月まで、まる三年の年月を費して作成したものである。これには、その名の示すように、寛永年間から幕末に至る大谷村代々の庄屋の系譜と、庄屋小野氏を除く大谷村総百姓の家系とが記されている。作成にあたっては、小野氏の手許に保管せられていた諸種の村方文書のほかに、村内家々に相伝されていた伝承や系図類、墓碑等をも彼此参照したようであり、その痕跡が各所に散見せられる。そしてこれが資料としての信憑性については、なお検討の余地もあるであろうが、ここで主として取扱おうとする文化年代以降の記載事実については、後で述べる「御用諸願書留帳」の記載事実と一致し、一応信をおいてさしつかえないものと考えられる。なお百姓系図が完成をみたのは、天保七年であるが、その後、出生や婚姻によって家系に異動が生ずれば、逐次補筆され慶応年間に至っている。

百姓家系の記載様式は、左記の如きものであるが、筆頭人の名前のわきには、必ずその先祖名、もしくは筆頭人の出自が記されており、以下各人について、それぞれの婚姻関係その他が記されている。そして忠兵衛家のように筆頭人のわきに先祖名が記されている家は、筆頭人の時代より以前に、その先祖が大谷村に土着していたものであり、庄八家のように出自の記されているものは、筆頭人の時代に大谷村に移住した家である。

百姓系図の記載様式

先祖ハ久右エ門ト云





家系の総数は、小野氏を含めると五九であるが、これには新旧さまざまあり、徳川時代初期から先祖が大谷村に土着していたと考えられるもの四一、その後大谷村に移住してきたと考えられるもの一五、不明三である。なおこれらの中には、当然のことながら年時の経過とともに、同一家系の中に何軒もの分家の成立をみているものがあり、実際の家数は、百姓系図の完成した天保七年現在一二二軒にのぼっている。忠兵衛家を例にとれば、天保年代には、惣八―市之丞と続く家を本家として、惣八の子和吉、惣八の養子次平がそれぞれ別に家をたてている。

また、徳川時代初期から先祖が大谷村に土着していたと考えられるもの四一のうちには、家系を異にしているが、先祖を同じくするものが相当数あり、その先祖を辿ってみると、結局これら四一の家系は、一七人の先祖から発生していることになるのである。

次に「御用諸願書留帳」は、村役人から領主蒔田家役所その他の上司に提出された諸種の届・願・申請等の書類を書留めたもので、暦年度毎に一冊の帳面となっていて、文化二年（一八〇五）から明治四年（一八七二）までのものが残っており、そのうち文化五・八―一二・一四、天保二―四・六・八・九、嘉永四の各年度のものがかけていて総冊数五三である。



当時、婚姻などによって籍を異動する場合は、必ずその旨を願出でなければならなかったが、願出でを受けた村役人は、願書並にその処理を右帳面に左の如く書きとめている。

一、池田内匠頭様御領分浅口郡池口(村)、五人組頭楚平娘とし、此度私弟柳右衛門悻貞藏妻ニ呼取申度奉存願上候。何卒被為仰付為下候ハバ難有仕合ニ奉存候。以上

願主 善五郎
判頭 礒右衛門

右柳右衛門悻貞藏妻宗門引請手形、池口名主為藏当正月廿五日調遣置。宗旨真言宗口林村靈山寺旦那、二月廿九日手形請取。為藏義変名主小八郎と有之。

右送り手形之請取書直遣申候。以上

一、私弟留治郎娘まぢ、此度池田内匠頭様御領分浅口郡鴨方村、甚平甥藤藏妻ニ遣シ申度奉存願上候。何卒被為仰付被為下候ハバ難有仕合ニ奉存候。以上

願主 忠 藏
判頭 三右衛門

留治郎娘まぢ、歳廿一才

宗門送り手形正月十日遣置申候。

右送り手形之請取書廿九日ニ入手致。鴨方名主忠藏。

右は、文化四年度の帳面から入籍・離籍の両様について、最も基本的な記載様式を示したのであるが、右例の如く、入籍者の年令や宗旨檀那寺まで記されているのは比較的少い。また、実際の結婚年次と、村役人へ願出た年次とは、数年のずれがあり、おおむねは、結婚後長子が生れて二・三年を経た後になっている。

つぎに大谷村の動態をおおらかにつかむ意味で、村の総石高・人口・本百姓数の異動表を掲げておく。なお、当時大

谷村には、酒造家一軒、村の見廻り等に任ぜられている足軽が二乃至三名いたが、いずれも農業を兼営していて、農家としての取扱いもうけているので、一応村民のすべては農家であったとみてさしつかえない。

二 通婚の地域別度数分布

前記「御用諸願書留帳」の記載によると、文化二年以降明治四年に至る間（十四年分欠）の大谷村民の通婚の総件数は四七九で、年平均九件である。また離婚件数は四二件数えられる。

表(2)は、通婚件数を地域別に示したものである。郡市別表に明らかになく、浅口郡内の村々との通婚が断然多く、三七六件で総数の七八%をしめている。村別表によってその内訳をみれば、大谷村内の家との通婚が四二件、以下柏嶋村三八件、六条院中村二四件とつづいている。

これを距離別にみれば、大谷村を中心として半径五軒以内の地域（すべて浅口郡内）との通婚件数が二九七で全体の六二%、半径五軒以上十軒以内の地域（浅口郡及び小田郡・下道郡の一部を含む）との件数が九四件二〇%で、結局通婚地域圏は、およそ十軒以内ということになる。

ほかに地域別表によって気づかされる点を二三列記してみよう。

(1) 大谷村には、領分を異にする村々との通婚をさけるという傾向はなかったこと。
すなわち、大谷村について通婚数の多い柏嶋村及び黒崎村は、天領で倉敷代官所の支配下にあり、六条院中村は鴨方

<表1> 大谷村総石高・人口・本百姓数の異動表

区分	総石高	人口	本百姓数
年代			
検地時 (年曆不明)	石 161.98		
正保4年 (1647)	158.34		
天和元年 (1681)	166.68	339	48
貞享元年 (1684)	205.14		
明和3年 (1766)	248.12		53
文化13年 (1816)	247.30	475 (男 248 女 227)	72
天保9年 (1838)		542 (男 291 女 251)	
安政3年 (1856)	252.31	531 (男 296 女 235)	90
明治4年 (1871)	256.31	573 (男 306 女 267)	

総石高の増加は主として開墾によるものであり、減少は荒廃によるものである。

<表2> 地域別通婚件数 (文化2~明治4うち14年分欠)

(イ) 郡市別表

浅口	小田	窪屋	児島	下道	賀陽	都宇	岡山	その他	計
376	24	16	16	14	8	4	8	13	479

(ロ) 村別表 (浅口郡内のみ)

○大谷	42	○占見新田	11	○道口	6	下船尾	4	下新庄	2
○柏島	38	○下竹	9	○玉島	6	上船尾	3	上新庄	2
○六条院中	24	六条院西	8	爪崎	6	○益坂	3	口林	2
○黒崎	21	連島	8	上成	5	○深田	3	○地頭下	2
○占見	16	○地頭上	7	東小坂	5	○上竹	3	柳井原	2
○須恵	14	○本庄	7	○道越	5	中大島	3	西阿知	2
○阿賀崎	14	○乙島	7	○亀山	5	西大島	3	○富	1
○佐方	13	○嶋地	6	○八重	5	片島	3	長尾	1
○鴨方	12	西小坂	6	池口	4	○七島	3		
○勇崎	12	東大島	6	浜中	4	○六条院東	2	計	376

○印は、大谷村を中心に半径五軒以内の村であることを示す。

藩池田氏、占見村は岡山藩池田氏の治下にあり、その他須恵村を除く浅口郡内の諸村は、すべて大谷村とは領分を異にしていたのである。

(2) 六条院東村との通婚件数が、六条院中・西の両村に比して少いこと。

六条院東村は、大谷村の西方二軒余にあり、さらにその西に六条院中・六条院西とつづいていた。したがって距離的には六条院東村が最も大谷村に近いわけであるが、婚姻件数は、中・西の両村に比して少な過ぎるようである。これは当時同村に、身分的に差別を余儀なくされていた階層の人々が住む部落があったため、意識的に通婚をさけていたものであろうか。

(3) 大谷村と村境を接していた村々のうち、八重村との通婚件数が少いこと。

当時大谷村の隣接諸村は、黒崎・須恵・阿賀崎・佐方・占見新田・八重の六カ村である。これら六カ村との通婚件数は村別表に示した通りであるが、これに「百姓系図」の記載によつて文化二年以前の件数をも合算すると、佐方三六件・黒崎三四件・須恵三一件・占見新田二七件・阿賀崎一四件・

八重五件となり、他の諸村に比して八重村との件数の少いことが目にたつのである。勿論このように通婚件数を比較する場合、それぞれの村の人口量を考慮しなければならぬが、今その資料がないので、便宜上、各村の村高をあげてみる
と（文久元年刊行備中村鑑による）

佐方村 四〇二石余 黒崎村 一五七〇石余 須恵村 一五三石余

占見新田村 六一一石余 阿賀崎村 二〇三八石余 八重村 七九三石余

となり、八重村の村高は、佐方・須恵・占見新田よりも多く、これより推測するに、人口量においても、八重村はこれら三村とは遜色がなかったと考えられるのである。にも拘らず、通婚件数が前記の如く少いのは何故であろうか。単なる偶然性によるものなのか、或は通婚をさける何らかの理由があったのか興味をひく問題である。

三 相手方の選定にみられる諸傾向

(1) 身分格式のつり合いについて

表(3)は通婚の相手方を身分別によって分類し、その件数を示したものであり、表(4)は身分別分類の農家の内訳を村役人層（庄屋・年寄）、平百姓及び村役人層ではないが姓を有しており、平百姓とは区別される階層の三つにわけて示したものである。

相手方に農家を選んでいる件数が九六%をしめているが、士工商その他との通婚も全くなかったわけではない。しかし武家と婚を通じている家（川手与十郎）が、領主蒔田家の御用達をつとめ、苗字帯刀を許され、経済的にも村高の一四%にあたる三五石余の石高を所持し（文化二年物成帳）、近在の素封家であったことは注目しなければならぬ。

<表3>
相手方の身分別件数

身分	件数
士	1
農	461
工・商	12
僧侶	3
山伏	1
医師	1
計	479

<表4>
表3の農家の内訳

階層別	件数
村役人層	17
有姓層	10
平百姓	434
計	461

また表(4)によれば、村役人層及び有姓層との通婚数が二七件あるが、これらの階層と婚姻を結んだ氏族の内訳は、小野氏(庄屋)八件、川手氏(前出)三件、中嶋氏(開墾地主・嫡流は蒔田氏家中)九件、遠藤氏(郷士の末裔)三件、西沢氏(年寄・御用達・酒造家)三件、その他(平百姓)一件となっている。当時婚姻に関して、

身分格式のつり合いが如何に重んじられたかを物語るものであろう。

なお興味をひかれるのは、工商階層との通婚一二件のうち一〇件までが、養子或は嫁として岡山その他の町場へ出ていったものであるということである。これだけで判断することは早計かも知れぬが、農家から町家へという事例に比して、町家から農家へという事例は極めて少なかったのではないかと推測されるのである。

(2) 養子はなるべく村内から迎えようとする傾向があったこと。
表(5)は、大谷村の家が迎えた養子と嫁の出自を、自村・他村にわけて比較したものである。なお表の作成にあたっては、文化二年前以前の件数も合算した。(以下表(6)(7)(8)も同様である)

表(5)によれば、嫁の場合は、自村の女子を迎えたのが五四件、他村の女子を迎えたのが三八二件で、自村からと他村からの比率は一三対一〇〇となり、他村から迎えた件数が断然多い。ところが養子の場合、自村の男子を迎えたのが二六件・他村の男子

<表5> 養子・嫁の出自の比較

区別	出自		
	自村	他村	比率
嫁	54	382	13:100
養子	26	40	65:100

<表6> 養子に迎えた嫁の出自の比較

嫁の出自 養子の内訳	嫁の出自			不明
	自村の女子	他村の女子	不明	
自村	26	15	9	2
他村	40	33	7	0
不明	20	19	0	1

<表7> 村内通婚の内訳

同族間	先祖を同じくする家相互	異族間	不明	計
29	12	30	9	80

を迎えたのが四〇件、その比率は六五対一〇〇で、嫁の場合に比較して自村と他村との比率が余程接近している。これは、当時養子にはなるべく村内の子弟を迎えようとする傾向が強かったことを示すものであろう。

(3) 他村から迎えた養子には、村内の子女をめあわそうとする傾向が強かったこと。

表(6)は、養子の出身が自村である場合と他村である場合とにわけて、それら養子に配した嫁の出自を比較したものである。自村から迎えた養子二六に配偶した嫁の内訳は、自村の女一五（家付きの女一四・村内他家の女一）、他村の女九、不明二である。これに対して、他村から迎えた養子四〇には、自村の女三三（家付きの女二六・村内他家の女七）、他村の女七が配されている。

このことは、他村から迎えた養子には、村内の女子をめあわそうとする傾向の強かったことを物語るものである。他村からきた養子にとって、まず大切なことは、村民との同化・融和ということであったから、そのためには、嫁を他村から迎えるよりも、村内の子女を嫁とする方がより好ましいことであったからであろう。

(4) 同族内またはある距離の親族との通婚を好む風があったこと。

表(7)は、村内の家同志の通婚において、血縁的にどのような相手方を選んでいるかを調べてみたものである。総件数八〇のうち、相手方に同一家系の家（同族）を選んでいるもの二九、同一家系ではないが、先祖を同じくする家を選んでいるもの一二、異族すなわち家系先祖をともに異にする家を選んでいるもの三〇、不明九となっている。村内には、自分の家と家系・先祖を異にする家の方がずっと多かったにも拘らず、このように同族間、或は先祖を同じくする家との通婚が多かったということは、当時村内には、同族内の通婚、またはある距離の親族との通婚を好む風があったことを示している。

なお金光教祖の結婚も前記(3)(4)に該当する。

四 通婚にみられる階層的な限界制約

通婚にみられる階層的な限界制約については、前節の(1)でもふれておいたが、さらに詳しくその実態を知るために、村内異族間との通婚について、双方の家の家格並に経済力を表(8)によって比較検討してみよう。

表(8)のアルファベットの^④大文字は家格を、小文字は経済力を示したものであるが、家格・経済力の認定にあたっては、表に註記した基準によった。(イ)表では異族間通婚の組合せとその件数を示し、(ロ)表では(イ)表の分析を試みた。なお表では、養子なり嫁を迎えた家を初めに出した。即ちAa+Bbとあれば、Aaの方が養子または嫁を迎えた家であり、Bbの方はその相手方である。

〈表8〉 村内異族間通婚の内訳

記号について

- A—中世末期地方の豪族で近世初頭に帰農した家筋、並びに庄屋役をつとめた家筋等
 - B—年寄役・判頭等の村の役職についた家筋並びに氏神の氏子総代をつとめた家筋等
 - C—A Bのいずれでもないが、先祖が近世中期以前に大谷村に土着していた家筋
 - D—家来百姓並びに近世後期に成立した家筋
- a—所有田畑の認定石高5石以上
 - b—同上5石以下1石まで
 - c—同上1石以下5斗まで
 - d—同上5斗以下

(イ)

Aa+Aa 5	Bb+Cd 1	Cb+Cd 1	Dd+Dc 1
Aa+Bb 1	Bc+Cb 1	Cc+Cb 1	不明 2
Bb+Bb 4	Bd+Bb 2	Cc+Cc 2	
Bb+Bd 2	Bd+Cd 2	Cd+Cd 5	計 30

(ロ)表によれば、家格・経済力とも均衡した家との通婚が、Aa+Aa 五件、Bb+Bb 四件、Cc+Cc 二件、Cd+Cd 五件計一六件、家格或は経済力を異にする家との通婚が一二件である。家格のみを比較すると、家格を同じくする家との通婚が二三件で、家格を異にする家との通婚はわずか五件である。そしてこの五件のすべてが、養子なり嫁を迎えた側の方が相手方より家格が上になっている。次に経済力のみを比較すると、経済力の均衡した家との通婚一八件、経済力を異に

(ロ) イ表の分析

家格経済力とも同等の家との通婚	16	$\begin{cases} Aa+Aa & 5 \\ Bb+Bb & 4 \end{cases}$	$\begin{cases} Cc+Cc & 2 \\ Cd+Cd & 5 \end{cases}$
家格或は経済力の異なる家との通婚	12	$\begin{cases} Aa+Bb & 1 \\ Bb+Bd & 2 \\ Bb+Cd & 1 \\ Bc+Cb & 1 \\ Bd+Bb & 2 \end{cases}$	$\begin{cases} Bd+Cd & 2 \\ Cb+Cd & 1 \\ Cc+Cb & 1 \\ Dd+Dc & 1 \end{cases}$
家格を同じくする家との通婚	23	$\begin{cases} Aa+Aa & 5 \\ Bb+Bb & 4 \\ Bb+Bd & 2 \\ Bd+Bb & 2 \\ Cb+Cd & 1 \end{cases}$	$\begin{cases} Cc+Cb & 1 \\ Cc+Cc & 2 \\ Cd+Cd & 5 \\ Dd+Dc & 1 \end{cases}$
家格を異にする家との通婚	5	$\begin{cases} Aa+Bb & 1 \\ Bb+Cd & 1 \end{cases}$	$\begin{cases} Bc+Cb & 1 \\ Bd+Cd & 2 \end{cases}$
経済力の均衡した家との通婚	18	$\begin{cases} Aa+Aa & 5 \\ Bb+Bb & 4 \\ Bd+Cd & 2 \end{cases}$	$\begin{cases} Cc+Cc & 2 \\ Cd+Cd & 5 \end{cases}$
経済力を異にする家との通婚	10	$\begin{cases} Aa+Bb & 1 \\ Bb+Bd & 2 \\ Bb+Cd & 1 \\ Bc+Cb & 1 \end{cases}$	$\begin{cases} Bd+Bb & 2 \\ Cb+Cd & 1 \\ Cc+Cb & 1 \\ Dd+Dc & 1 \end{cases}$
家格が同等で経済力がすぐれている相手方との通婚	4	$\begin{cases} Bd+Bb & 2 \\ Cc+Cb & 1 \end{cases}$	$\begin{cases} Dd+Dc & 1 \end{cases}$

こと。い家へもらわれていくということはままあるが、逆に家格の高い家から嫁や養子を迎えることは殆んど不可能であったこと。 (d) 家格が同等であれば、経済力に優劣があっても、あまりさまざまげにはならなかったこと等を指摘できる。

する家との通婚一〇件となっており、家格を異にする家との通婚件数に比して、経済力を異にする家との通婚件数は二倍になっている。また家格が同等で嫁または養子を迎える側が、経済的に相手方より劣っている例は四件ある。これらを総合してみると、通婚における階層的な限界制約については、(a) 家格経済力とも均衡した相手方を選ぶとする傾向が強かったこと。(b) しかし経済力よりも家格を重視し、家格の異なる家との通婚は困難であったこと。(c) 家格の高

五 婚姻年令及び夫婦の年令差

さきに資料説明のところ述べたように「御用諸願書留帳」並に「百姓系図」には、婚姻年令の記載がごく稀にしかない。したがって婚姻年令及び夫婦の年令差については、確実なことは言い難いが、幸い、安政三年以降明治三年までの「宗門御改寺請名歳帳」がほぼ完全に残っているので、これによっておよその見当をつけてみよう。

宗門帳については今更説明の要もあるまいが、これは村民の宗門を各戸にわたって調査し、切支丹宗徒でないことを保証したものであって、大谷村の場合は、毎年四月に檀那寺が庄屋を経て蒔田家役所にさし出している。これには記載例に示したように、各家族の名前・年令・続柄などが五人組ごとに記載されているから、夫婦の年令差は簡単に算出することができる。しかし婚姻年令については記載がないから、その推定にあたっては、長子の誕生を一樣に結婚の翌々年と假定し、夫婦の年令から長子の年令プラス一を減じた数を婚姻年令とする。記載例の柳太郎夫婦についていえば左の通りである。

39 一 (15+1) = 23...柳太郎の婚姻年令
柳太郎の年令 妻小田郡走出村直右衛門娘の年令

○宗門帳記載例 (安政三年宗門帳より)

組頭柳太郎家内

- 一家主 三拾九歳 柳太郎
 - 一妻 小田郡走出村直右衛門娘 三拾貳歳 りき
 - 一嫡男 拾五歳 伊太郎
 - 一次男 拾壹歳 嘉平治
 - 一三男 七才 俊三郎
- 右合五人 内 男四人
女 壹人

32 一 (15+1) = 16...りきの婚姻年令
りきの年令 妻小田郡走出村直右衛門娘の年令

柳太郎組下儀右衛門家内

- 一家主 五拾歳 儀右衛門
 - 一妻 窪屋郡水江村独身 四拾六歳 すき
 - 一嫡男 拾歳 幾右衛門
 - 一嫡女 貳拾壹歳 富代
- 右合四人 内 男貳人
女 貳人

なお注意をひくのは、男子一五才（仲治）の結婚が一件あることである。この結婚の事情をさぐるために、安政三年宗門帳及び百姓系図によって、その家の家族構成についてみると次のようになっている。

三年の分を集計からはずすこととした。
 男女の婚姻年令に関しては、(イ)男女とも二〇才台の結婚が多く、総数の七〇%をしめていること、(ロ)これを二〇才台の前半後半にわけてみると、男子は後半に多く、女子は前半に多いこと、(ハ)女子は男子にくらべて婚姻年令の幅がせまく、三〇才を越えての結婚はごく稀にしかないこと等は、現今の状況と大差はないように考えられるが、女子の十才台の結婚が総数の二七%をしめていること、また二〇才台の結婚が二〇～二二才の間に集中していること等は、現今にくらべて婚姻年令が多少低かったことを示すものであろう。

<表9> 年令別婚姻件数

(イ)

区分 年令	件数		区分 年令	件数	
	男	女		男	女
14	0	2	29	6	1
15	1	2	30	7	2
16	0	3	31	3	0
17	3	5	32	4	0
18	1	8	33	1	1
19	3	12	34	2	1
20	5	14	35	1	1
21	5	20	36	2	0
22	9	10	37	1	0
23	13	9	38	1	0
24	5	7	39	2	1
25	12	9	40	1	0
26	10	4	41	1	0
27	13	4	42	0	0
28	15	3	43	2	0

(ロ) イ表の集計

区分 年令	件数	
	男	女
14～19才	8	32
20～24才	28	60
25～29才	56	21
30才以上	28	6
計	120	119

さて右に述べたような方法で、安政三年及び明治三年の宗門帳について集計を行うと、その結果は表(9)(ロ)のようになる。なお集計に際しては、安政三年の帳面にも、明治三年の帳面にも記載せられている夫婦については、重複をさけるため明治

○仲治家の家族構成 ()内は筆者註

a 安政三年宗門帳より

三郎治組下仲治家内

- 一家主 猪右衛門娘 式拾四歳 仲治
- 一妻 猪右衛門娘 式拾五歳 かの
- 一嫡女 八才 しま
- 一次女 六才 きよ
- 一養祖母 大谷村林蔵娘 七拾六歳 てい
- 一養妹 茂右衛門娘 拾九歳 きやう

右合六人内 男五人 女一人

b 百姓系図より



右の記載事実から、仲治は養子であったこと(百姓系図)、また仲治の妻かのの父猪右衛門及びその弟茂右衛門は、安政三年時にはすでに死亡していたこと(宗門帳)が明らかである。そして猪右衛門・茂右衛門の死亡年次をしらべてみると、猪右衛門は天保四・五、茂右衛門は天保一・一二年となっている(物成帳)。したがってこの家は、天保一二乃至一三年以降は女ばかりであったということになる。このような家庭事情からかのの結婚をいそぎ、年は若い気心の知れた

<表10> 夫婦の年令差による件数

年令差	件数	年令差	件数	年令差	件数	差年令	件数
-7	1	0	3	6	11	12	0
-5	1	1	7	7	12	13	2
-4	4	2	10	8	9	14	1
-3	6	3	11	9	9	15	1
-2	2	4	14	10	5	16	2
-1	6	5	17	11	6	計	140

(夫の年令) - (妻の年令) を年令差として表示した

親族（祖母ていの実家すなわち西沢林蔵家）の子仲治を迎えることになった、というのが仲治とかの婚姻事情ではあるまいか。この一事からすべてをおすわけにはいかないが、現今に比して早婚の傾向があった当時にしても、男子の婚姻年齢十五才などというのは、一応家庭の特殊事情からとみてさしつかえないのではなからうか。

次に夫婦の年齢差については、特にいうべきこともないが、夫婦の総数一四〇組のうち、妻が夫よりも、しかさの夫婦が二〇組、比率にして六組に一組もあるということは注目させられる。なお金光教祖の養父母の年齢差は二十であったが、表(10)からして、これは村内でも特異な例であったといえることができる。

六 婚姻と宗旨

安政三年の宗門帳によると、村内の宗旨別家数（内別百姓・家来百姓を除く）は、天台宗八四軒、浄土宗五軒、禅宗一軒であった。これら村民の具体的な信仰のすがたについては、金光真整氏が「教祖と神との関係についての一考察」（金光教学第二集所載）のなかで述べておられるが、概して名は甲宗・乙派の檀徒であるといっても、かならずしもその宗義を信修するというのではなく、ただ祖先代々の祭祀や一家の葬礼を、ここにたのむといふにとどまっていたようである。したがって婚姻に際しても、宗旨の別はそのさまたげにはならなかったものと推測されるが、念のため事実についてこれを確かめてみよう。

通婚件数四七九のうち、双方の宗旨を確認し得るのは、一四一件であるが、その宗旨別組合せ数を示せば表(11)である。村内の大多数をしめる天台宗の家についてみれば、相手方の宗旨も同じ天台宗である場合が七六件で最も多いが、宗旨を異にする真言宗とも四七件、禅宗と七件、そのほか浄土宗・日蓮宗・法華宗の家々とも婚を通じている。しかも相手方に天台宗が多いのは、浅口郡内の宗旨別檀家数が表(12)の如きものであってみれば、当然のことで、特に相手方の

宗旨を考慮した結果とはいいがたいのである。このほか浄土宗・禅宗の家々も宗旨を異にする家と婚姻を結んでい
るから、宗旨の別はなんら婚姻のさま
たげにはならなかったということがで
きる。

以上、大谷村の近世末期における婚
姻の実態について、まとまりのない解
明を試みたが、金光教祖の生活環境を
知る一助ともなれば幸せである。

註

1 当時の大谷村農民の身分構成は、本百姓・内別百姓・家来百
姓の三階層からなっており、このうち、内別百姓・家来百姓は、
たとえ田畑家屋敷を所有し、貢租を負担していても、公的には
一軒前の家としては認められていなかった。しかしここでは、
これらも軒数に加えることとした。(詳しくは、金光教学第三集一六八
分構成について) (頁一近世大谷村における農民の身

2 帳面にあらわれた離婚件数は四二件であるが、実際には、結
婚後正式の届出をしないうちに離婚したものもかなりあったの

<表11> 宗旨別組合せ件数

宗旨の組合せ	件数	比率
天台—天台	76	56.3%
天台—真言	47	34.8
天台—禅	7	5.2
天台—日蓮	2	1.5
天台—浄土	2	1.5
天台—法華	1	0.7
計	135	100.0
禅—天台	1	
浄土—浄土	3	
浄土—天台	1	
浄土—真言	1	

宗旨の組合せ欄の初掲の方が受入れ側、後掲は相手方。

<表12> 浅口郡内宗旨別檀家数

宗 旨	檀家数	比率
天 台	8,821軒	55.0%
真 言	5,701	35.5
禅	735	4.6
日 蓮	513	3.2
浄 土	220	1.4
真 宗	53	0.3
計	16,043	100.0

(教学研究員)

明治5年小田県寺院本末明細調帳より集計

ではないかと考えられる。したがって通婚の総件数・年平均件
数も、実際はここに示した数字よりも多かったと思われる。
3 岡山の町家へ七、小田郡笠岡村(現笠岡市)の町家へ二、備後
奴可郡東城町(現広島県比)の町家へ一。
4 天保十年の「大谷村御物成帳」によって、村民の所有田畑の
石高別(無高は除く)による内訳を示せば左の通りである。

五石以上—六軒、五石—一石—三三軒、一石—五斗—二一軒、
五斗以下—六六軒

本教における信心生活

— 信徒層と入信にみられる諸問題 —

澤 田 重 信

この報告は、信奉者の信心生活—実態調査によるその諸相の把握—研究の第一回報告であって、「信徒層」と「入信」についてとり扱うことにする。

一 調査目的と対象

今日、われわれの置かれている生活環境を見渡してみると、実に様々なかつ難しい問題がある。その問題がどのような性質なり方向をもっているかを正しくとらえて、それらの諸問題が、われわれ信奉者が助かるということにとっていかなる意味をもっているか考えてみたい。われわれは案外、われわれ自身の置かれている生活の背景について、平凡に見過しているものである。この研究は以上の視点に立ってすすめられている。その手続きとして、調査という形式をとおして、今日本教を信じている多くの人達の荷負っている生活上の諸問題について尋ねてみた。この調査は（標本調

査)は昭和三十五年九月下旬〜十月中旬にかけ、全国三二五教会に在籍する三四五四名の信奉者^①を対象とし、内二五三五名の方々から回答をえた。(回収率⁴73.%)

調査実施の方法としては、質問紙を対象教会長の手許まで届け、被調査者は教会長の判断によって任意に定めもらうという手続きを経た。その際の基準として、特定の年令層に偏よることのないようお願いした。これは年令層を考慮することによって被調査者の個性に、いろいろ違いが現われることを期待したからである。

質問紙の記入については被調査者の自発にまっところが大であった。それは、この種の調査においてはなんらかの意味で思想的な強制感が感じられ、回答に躊躇されるのでないかと思つたからである。にもかかわらず、すすんで自己の所信を明らかにせられ、かつ研究方法の批判、教団、布教活動への要望、自己の信心生活史の告白等々、調査回答以外に数多くの示唆を寄せられた。

回収率⁴73.4%には二つの問題がある。一は調査内容からいって一応良好な回収結果といえる。これは各教会長、教信徒各位の積極的協力があつたからで、本教の教団としての凝集性を示す一つの証左になる。本教の教団的内容が形骸的なものであるならばおそらく、この回収率にはほど遠かつたに違いない。二は協力をえられなかったことをどう考えるかである。回答者中3%の人が、性・年令を明記していないことから考えると、当初予想したように回答に対して心理的負担があつたようである。また、教会に關しても、三二五教会全てが協力的であつたわけではなかつた。

ところで、この標本の資料的意味について、調査対象選出の手続きを通してふれておこう。この標本は、配布の際の手続きから既に了解できるように、厳密に本教を代表する統計的資料という面からは問題がある。

宗教教団の場合、その信徒数が正確に把握せられているかどうか問題であつて、本教の場合もこの問題がないわけではない。したがつて標本^②数の決定の面で障害になつた。また、調査員を動員しての調査が、現段階として不可能なので、この面からもいろいろ研究上困難な問題が生じた。さらに対象の性質を十分分析する手続きについて時間的かつ能力的

制約があったことから、問題を残している。以上の三点から、標本を、現実的、日常的に信心生活をすすめている人からうることにした。

教会は、昭和34年度版金光教職員録所載の教会連合会名簿から、教区単位で無作為に抽出した。教会連合会は、「一定の地域を単位として組織せられた教会布教の互助連絡のための組織（教規）」であって、これを選出の基にすると標本が各地方に散らばることになる。そうして選んだ諸教会の比率が、その教区の都市部、郡部に在存する比率にできるだけ等しくなるようにした。教会の選出は、5の等間隔にしたが、標本の配列順序に一定の規則性があると、標本が偏よるので、選んだ教会について、資料としての妥当性について、教内実情の識者である教学研究第三部長福嶋真喜一氏とともに吟味した。こうして定めた教会から、その教会の月次祭参拝者のうち $\frac{1}{4}$ 乃至 $\frac{1}{6}$ を被調査者とした。これは前回の神戸・兵東連合会の教会を実験的にとりあげた経験から、この程度の標本数で、大よそ、その教会の傾向がつかめるのではないかと考えたからである。

この質問紙は、教会へ日参している人々を中心に配られたと推測する。その意味では、一教会だけの標本をみると、その標本は平面的で変化の乏しいものに見える。が、この標本を全教的にまとめると、一教会だけでは見えなかった、うちに隠されていた問題が、際立った姿で浮かんでくる。

この報告は、右の方法でえられた資料に基づくものであるから、本教の現実からは多少歪みをもっていると考える。ただ、この資料は、本教信奉者の実質的内容であるという面では、きわめて価値ある資料といえるのではあるまいか。

註

①教規では、信奉者を規定して教師、教徒、信徒、求信者と示されているが、ここでは、教師をはずした概念として使った。

②算定の基準としては、月次祭参拝者数をとった。各教区の

個性を計算にいれると、本教の場合は約六〇〇〇の標本がいるが、調査費用、目的、研究段階からみて、その $\frac{1}{2}$ ですませた。さらに、地方差を考慮するといいながら、標本を各教会の信徒数とかね合せて、教会単位でわりあてたため、

小さな教区の場合にその資料の代表性が疑わしい。

②この調査では男女比は55.8対44.2であつて、教勢統計では42.8対57.2(昭和34・3月末)となつてゐる。ここには標本のとり方と

もに、各教会の信奉者報告数を検討してみねばならぬという問題がある。

二 問題をとらえるワク組

本教の布教は、教祖の教えに明らかなように「神より金光大神にいつまでもつきぬおかげを話しておくのぞ。信心しておかげをうけたら神心となつて、人に丁寧な話をしてゆくのが真の道を履んでゆくのだ。金光大神の教えたことを違わぬように人に伝えて、真の信心をさせるのが、神への御礼ぞ、これが神になるのだ」という精神を基盤にして展開せられてゐる行為的事実である。しかもこの行為は、自己の神信心によるおかげの体験が、他を覚醒せしめてゆく働きに転化するところで成り立つてゐるといえよう。本教の布教は信心生活の充實をぬきにしては意味をもたない。この場合、本教の信心生活は人間社会において営まれるのであるから、当然布教も、社会を対象にしてなされる。われわれの生活が、その地域社会の精神風土や社会慣習、生活条件から、何らかの意味で規制せられる以上、布教^①という問題においてもまた例外ではないと考える。本教は、今日まで、そうした社会の中で、道の真実性を確かめられ、かつ吟味せられながら伝えられてきたのであつて、このことは教祖の教えた助かり方に納得せしめられ、真実その教えに承服し、それを生活原理として、守り、展開してきた人々があるということである。

右の視点にたちつこの報告に當つて考えておくことは各教区のもつ問題である。すなわち、基本的にはその地域社会の特性を考慮に入れて、社会と文化という角度から次のように問題を予想することがいふ。

まず、本教が地域社会へ伝播する仕方に特徴がある。それは教会の分布状態に端的に表示せられている。すなわち、

郡部における教会の分布は岡山県以西において著しく増大する。兵庫県以東では、都市部に存在する教会数がずっと多いという対照を示している。このことは、ごく大まかにいうと、教会は通常その教会の存在する地域社会の人々を自己の布教圏内に入れていたのであって、当然、この点から、地域社会に住む人々によって、教会の個性が形成せられてくる。したがってこの問題は、信徒層の形成過程の面における集団結合の性格を考える支点になる。さらに、この地域社会の特性は同時に、文化の特性と重っているものである。すなわち、都市における生活態度なり精神構造、郡部におけるそれには自から相違があるといわれるが、文化は広くいって、人間の生活内容であるから、社会構造の^②違いを通して人間の生き方にもいろいろな姿があるに違いない。

この報告では、社会という面では、本教がいかなる階級・階層によって構成せられているかをとらえて、本教信徒層の特性を性格づけ、そこから、人間生活の基底を了解し、文化という面では、人間のもつ問題の種類（難儀の実相）をみてみたい。

その報告の仕方としては右の問題について、単純集計の結果に基づき、その傾向性・問題性を提示してみる。そうして、問題理解のために必要な、クロス集計の結果を併せて述べておく。しかしながら、この結果を一々各教区単位で述べることは、現段階として不可能であるし、この場合問題設定の角度も、ここで扱おうとする問題といささか趣きが変わってくるからでもある。ここでは、問題のワク組をおさえるために標本を、全教という立場からなら、まとめてみる。その結果の解釈において、補足的な内容が必要であると考えた場合、この教区差による問題の出方をくみ入れる。したがってこの報告では、地方性という個性は、捨象されることになる。

最後に、私の研究の立場を明確にしておく。信心生活とか布教にとって、社会的・文化的制約は、本質的にいえば、二次的な事実であって、道の伝承・展開はむしろ、こうした制約を超えて、つらぬかれるものである。さらにいうと、信心生活は、現実に人間が生きている社会で営まれているのであり、そこでは当然、人間であるが故にもつ諸問題と逢

着するのである。したがって、問題をとらえる場合、この諸問題を、まず人間自然に伴う事実として、客観的に承認することが大切である。かかる現実的意味を十分了解した上で、教祖が凡夫とよんだ根底的な人間実存の意味を踏まえて、より深く、その事実を再解釈してみる。したがって、別の言い方をすると、この方法は、宗教社会学、宗教心理学等の関連分野の問題のとらえ方を媒介として、本教固有の集団結合、及びその社会的性格・機能などの現象的事実を実証的にとらえ、そこから、この事実が、本教の信心生活、布教という立場からみて、どのような根源的・意味的事実を背負ったものであるかという問題に移し変えて考察することを意味する。以下述べる資料の解釈はかかる立場に拠って処理されている。

註

①中近畿教区・北九州教区という本教布教の二大中心地には、本教の布教を容易ならしめる精神的地盤があった。本教教義が中近畿教区の場合、その商人社会を背景とした現世利益の風土と調和し、北九州教区の場合、農村社会のモラルと調和したようである。これは、本教教義がその社会に内在するモラルを方向づける十分な内容をもっていたからに他ならない。

②都市に関しては個人中心の合理的・功利的な生活態度が指摘せられ、郡部に関しては、集団中心の、義理・人情を背景にした生活態度が指摘せられている。

③この研究は概観的、探索的な問題のとらえ方を意図したから分析的に、各教区の問題をとりあげえない。この場合には教会の存在する地域社会の厳密な分析を土台にして、その地域的特色をタイプ化し、その地方の精神構造も十分に解し、さらには各教会の実情についても十分考慮した上で、標本のとり方を工夫してみねばならない。そうでないと、社会と文化の内容の差を問題にできない。今度の場合、研究人員の不足からかかる手続きをはずして、ごく機械的な標本のとり方になっている。

第一表 世代別分布

世代 性別	10	20	30	40	50	60	計
男	2%	13%	19%	22%	23%	21%	100%
女	2%	14%	17%	24%	26%	17%	100%

回答 男 1371 女 1081

被調査者のうち、性・年令別明記の二四五二名の男女についてまとめると、第一表の分布を示している。この傾向は、男女とも同じであるが、著しい傾向として、四十代、五十代の男女が多いようである。この分布の仕方を図示してみると、提灯型（中ふくらみ型）になる。これは教会活動の中核体が、この40代と60代の年令層であることを物語るようである。この人々は、いわば、人生の完成期を迎え、あるいは迎えようとしている人々であるから、教団としての性格の上にこの人達の人生の見方が大きく反映するのでないだろうか。一方、三十代以下の層は四十代以下に比べてやや薄さを示している。ここにはある48才の男の人が「本教の諸先生方のお話は殆んどおかげ話が多い。故に老人が多い。若い者を指導するには、もう少し教学方面に進まれんことを望む」という言葉で語られる内容と合せて考えられねばならぬ問題がある。この問題は時代の進展とともに、それに対応する信仰的なものの見方が培われねばならぬことを示している。この構えが信仰自体にないならば、人間は文化のテンポからとり残されていくだろう。したがって、この世代分布が、余りに極端な逆ピラミッド型を示していたとすると、本教教義内容が、全ゆる人間の諸問題に、十分に適応していない、といえるのである。

この分布の内容については、第二表が示すように、入信後の年数からも見返して見ることがある。

○ 信徒層

A 信奉者の世代別分布

第二表 入信当時の年齢×入信後の年数

	0~4才	5~9才	10才~	20才~	30才~	40才~	50才~	計
0~10年		0.3	6.3	11.1	8.9	7.4	3.7	37.7
11~20年	0.6	0.7	2.7	6.5	6.8	3.2	1.0	21.5
21~30年	1.8	0.9	3.3	7.5	4.7	1.1	0.1	19.4
31年以上	3.7	1.7	5.7	7.3	2.6	0.3	0.1	21.4
計	6.1	3.6	18.0	32.4	23.0	12.0	4.9	100%

(回答者 2334)

一応10年の線で信奉者数を区切ってみると、これは信奉者の新しい層と古い層の混じり具合をみる一つの視点になる。^{37.7}対^{62.3}の割合になるが、これは信奉者の新しい層と事実と、三十代と五十代の人々の求信事実の意味を考えるべきである。この新しい層が非常に薄いならば現代の人間の悩み、生き方にとっての、本教の信心生活が果す意義を再吟味する必要がある。古い層では、本教信徒層の定着性が示されている。信心生活の面で、新しい層と古い層の助けあいの働きがどのように現わされているか、以上の点から考えてみねばならない。また教祖は「十年の信心が続いたらわれながら喜んでわが心をまつれ」と教えられているが、十年という歳月をかけた信心の精進という問題をとおして、たえず、慣習に流されぬ新しい信心生活の反省がある。教団の形骸化という問題は、まさに、このような信心生活の萎縮から始まるといえよう。信心生活の深さは、長い間の人生の問題をとおしてねられてくるものである。この世代分布は各教区とも大差はない。したがって、特異な問題のないかわりに、共通的な問題が存在しているといえる。

ここでは、この程度でとどめて、以上の諸点をさらにお手引のところでも内容的に吟味する。

B 職業と階層について

ここでは、本教団の社会的性格を、信奉者の職業と階層の問題をとおしてうかがってみる。職業については、その従事する職業をとり扱い、階層の問題では、その生活程度をとり扱ってみた。

職業については、第三表のまとめ方をしてみた。これは、回答者層の階級的性格を出すためである。分類基準は、国勢調査の分類法に従っているが、回答だけからは、職業の内容が十分うかがえないものもあった。したがって、この表

第三表 職業

専門技術	6%
管理	3%
事務(含公務員)	16%
販売サービス	18%
農林漁業	11%
製造建築業	8%
運輸工員労務者	3%
妻	20%
無職(含学生)	15%
計	100%

回答者 2441

は職業の種類別分類であることをことわっておく。

従事する職業の多さでいうと、商業従事者、事務員(含公務員) 農業従事者の順であって、さらに建築・製造業者をくみいれると、信徒層は商工業者・事務員・農業従事者を基幹として構成せられているといえよう。建築・製造業者の内容は、職人・工場経営者・加工業者等であって、自家営業の中・妻・無職(老人・学生を含む)に関しては、家事従事者であって、この比重は信徒層のうちで相当重いようである。

右のような職業の分布を示す背景の意味を考えてみたい。教区によって比較的農家の多いのは、中国・四国・九州など農村地帯に教会をもつ教区。商工業従事者・事務従事者は、全教区にわたって、平均して多い。これは産業構造の拡大から、初期の本教信徒層が、商工業者・農業従事者を二大支柱として、構成せられていた頃と比べて、信徒層の内容の変化を示すものとしてみることができであろう。すなわち、依然として、中小商工業者の比重は大きいが、資本主義の発達、政府事業の拡大に伴う事務部門の増大から新中間層が出現し、その中へ信心生活の道がついていることを示すものであろう。

右の職業は、社会・経済的地位を決定する一つの要素であって、社会構造の中での個人の位置を示すものである。さらに、この問題を生活程度と関連させてみると十分とはいかないが生活内容について知ることができる。この調査では、「暮しむきの程度」への回答をとおして生活内容を自己評価してもらった。ある女の人が「私は中ぐらいだと思いますが主人は中下だと申します」というように、生活程度について、上か下かと聞かれた場合、何を基準にして、これに答えるかは難しい。現在三万円の収入があれば「中」(朝日新聞昭和35・12・17号)といわれている。この調査では、上・2%、中上・9%、中・53%、中下・21%、下上11%、下・4%となっている。文部省の宗教類型調査の予備テスト(キリスト

教史学10より井門富二夫氏調査では、本教の信徒の収入状態の結果は、二万〜五万以下の人が82.5%となっている。したがって生活程度の自己評価が、自己の周囲をとりまく社会環境の中で、相対的に自己を定位づけた主観性をもつものである点を考慮してみると、生活程度と収入面での釣り合いにおおよその見通しができようである。中以下の人々はこの調査では89%となっている。そうして中位の人々の83%はその職業の内容からみても、いわゆる中間階級への所属感情が色濃く表現されているようである。さらに下位の人々15%という問題をとおしても、本教の実質的な信徒層が庶民的性格を示していることが理解できるのではあるまいか。学歴の面でも、義務教育程度者・43.3%、中等教育程度者・42.3%、高等教育程度者・12.5%となっており、この学歴は、教養を意味するとともに、将来の生計の立て方を定めてくることから考えても、本教の庶民性を物語るものであろう。その一端をうかがうものとして、関東・中近畿・中国・北九州教区の学歴・職業・生活程度のクロスでは、義務教育程度者・中等教育程度者は各種職業の基礎部分を形成しており、(その中で、ホワイト・カラーにおける高学歴者の比率は中等学歴程度者以下の比率と比べて、少ない) このことは、職業における機能上の地位から、暮し向きの程度が規制されてくるのが常である以上、信徒層全体の趣きは多分に中間階級の特徴を帯びる。(ただわが国においては、真に中産階級の実質をもっている階級層が限られた層であることは注意すべきである) この調査でえられた資料では、上流階級・下流階級は極めて少ない。このことは、インテリ層と社会の下層階級(収入の不安定をもたらず単純労働者層) という階級構成におけるピラミッドの頂点と底辺が、宗教に無関心な層であるという問題と考え合せてみる要がある。

以上の事実を通して、本教には平凡な小市民的生活を送っている人々が非常に多いとみていい。こうした生活環境では生活上どのような問題があるか、さらにいえば、この人々の後にはどのような現代の問題が存在しているかについて、一つの視点を示しておこう。

既にみたように、本教信徒層の構成は、専門的・技術的職業、事務・サービス・販売職業といういわゆる中間階級を

バックとしている。ただ資本主義社会の階級構成では労資の二大階級とサラリーマン階級が大きな地位を占めてきており、自営業の小売・卸売・サービス職業はいわば後進的な産業形態（中央公論昭和34・2月号附録美濃部亮吉、これが日本の経済だ⁸⁰）といわれるだけに、産業の近代化の問題とどのようにとりくみ、そこに道づけをえているか、考えておくべき問題がある。さらに、製造業の面も、中小企業は日本の場合、大企業の「下請け」という問題と無縁ではないことから、その経営の面で問題を含んでいる。

事務員・公務員については、その所属する会社、役所によって多少のニュアンスの差はあるとしても、そこには極めて機械的な日常性（生活の単純性）があり、同時に職業倫理、人間の間柄の問題がある。とくに都市社会においては、全人的接触を排除した、集団に自己を分割したいいわゆる機能人が登場し、そこから人間の自己疎外の問題と何らかの形できりくまざるをえなくなっている。

農家に関しては一般的には、その封建的精神風土は、最もよく家族制度を保存し、かつ慣習の容易な支配がある。したがって、宗教の農村への定着は宗教の伝承に強固性を与えるといわれている。ところが漸次、農村は、都市の周辺に転在する形になってきており、都市的な生活がもちこまれつつある。その場合、伝統なり慣習が自から新しい目で見直されずにいないだろう。こうした問題は明治初期における本教の農村への展開の過程にもみられる。つまり、社会変動による農村共同体の分解が、意識の面で個人の自由をもたらしたとみられ、それが信仰の面でも共同体をこえた自由な信仰を選びとらせる因となったとみられる。今日、一層農村の変貌がすすんでいると考えられるだけに、それがもたらす生活意識の変質がどのようなものであるか、見究める要があろう。

本教信徒層の中核が当面する問題を以上のような形で考えてくると、この問題は近代化という問題として語られている内容と無縁ではない。信奉者の信心生活は、実は近代化自身もっている問題性の上にのっかっているといわねばならない。そうした意味合いから、今日の本教の知識層である教員（大学教授↓幼稚園教員）医師等の生活内容をふり返っ

てみる要がある。それは、その従事する仕事の性質や教養が人生の問題に対しての見方の面で、ある意味での弾力性を有していると考えるからである。

右の報告事実をおして一般の見方にたてば、本教の信徒層の性格は、「保守的である」とみられるに違いない。しかしながら、中間階級における階級的利害の問題は、体制的危機の問題を敏感に感じる諸内容をもっている。(講座社 会学中間階級の後進性と進歩性、P.79、80 P.参照・富田富二雄)それは、現代の問題として、概観的に先きにふれてみた近代化の内容である。それゆえ本教信徒層のもつ生活内容は実に多彩であるといわねばならぬ。この問題について「入信」という角度から考へたい。

○ 入信

A 入信の動機

この項で「入信」という現象のもつ諸問題をおして、本教信心生活一般のすがたにアプローチ（接近）する。昭和三十年度金光教学院における講話で、湯川成一氏（銀座教会長）は「師匠（玉水教会初代湯川安太郎師）の教えはどうかという、信者さんの実際問題にぶつかってのお話が多いものですから、私が青年として悩み求めているものと違ったものです」(教導研究 P.24)「皆さんの親なり師匠なりの青年時代、壮年時代、老年時代をどこまでも求めてゆく」(前掲書 P.23)と述べているが、これは、世代によって人間の当面する諸問題が独自の個性をもっていることを示していると思われる。すなわち、人生の過程では、色々の悩みが立ち現われるが、これはその人を取りまく生活の場の拡がりによって当面する問題の性質も色々になる、ということであろう。本教における入信について、教祖は「やれ痛やという心で有難し、今みかげをという心になれ」と教えている。したがって信心は、生の坐折がその人の人生観の上で坐折感としてうけとめられ、それと同時に、神のおかけが問題にされるとき、はじまる、といえよう。

第四表 入信の動機

	病 気	家人の病	生活苦	商売繁昌	家庭問題	精神修養	真理探究	家のならわし	継 承	その他	計
男	19%	10%	4%	5%	5%	14%	5%	28%	3%	7%	100%
女	21%	13%	3%	4%	9%	16%	2%	25%	2%	5%	100%

男・回答者 1323 女・回答者 1046
 回答数 1484 回答数 1175

また、「信心は相縁、機縁」とも教えられるように人間がかりに人生の悩み苦しみに当面しても、そのことがただちに信心と結びつくとは限らない。入信するということは、自分の前に人生の困難な問題があり、その問題に対する構えを自己のうちに芽生えさせることである。これをいいかえると入信には、道を選ぶという主体的な自覚とそれを取りまく客観的状況がある、ということである。

第四表の入信の動機は人間の生がもつ多彩な問題を考える視点となる。質問項目は極めて一般的なものであるが、このアスペクトを通してその中身をうかがう。この表で特徴的なことは、「家のならわし」の圧倒的な量である。これは被調査者に限定があったとしても、本教が既に百年の教団的基礎を有していることから、家の宗教への定着性を示していると考えられる。しかしながら、本教の場合、仏教的な祖先崇拜という伝承形態がそれほど強固ではない。むしろ、人間が生きていく上で必要な人生の指導原理として選びとられている個人の宗教という面が強いようである。すなわち、「子供が信心してくれるように」という親の思いがあり、子も「親の孝行になるから」「いつとはなしに、なんとなく継承した」と答える人に代表的な形で、この動機の特徴があらわれているとみられる。こうした事実を、第二表でみたように、0才～4才と入信当時の年齢を答えた人(6.1%)の中で、「道の中に生まれた」「生まれながらの信者」という答え方をしている人があり、そこには自己を信心という目をとおしてとらえ直す反省的な構えがみられる。すなわちここでは、現在の信心生活という立場から、過去が見返され、その過去に意味が与えられている。つまり、客観的に認識されない時が、自覚をとおして主体的に意味づけられているといえよう。このことは、幼少時の病気の体験の場合にも、現在の立場からそれがおかげであったと認識され

る。この背景には、幼少年期の宗教への関心が、親とともに参加する日常の教会活動（日参・祭典等）から養われ、教会の雰囲気になれ親しみ、ごく素直に教会の意味を感じていく場面がある。そうしてまた、教会における少年少女会活動の意義も大きいといわねばならない。

こうした答え方をしていない人の場合、人生の経験をつむに従って、いろいろの問題に当面し、その問題を契機として、自分の家庭がもっていた信心生活というものについて考えるようになる。すなわち青年期に入ると、「子供が高校生になると、内面的にいろいろ考えるようになり、宗教的なものを求めるようになります。此のような時に気軽に手近かな問題でやさしくお話し合いをして頂くと自然に家中御信仰に入信できるようなと思います……」（医師妻41才）という問題があり、子の立場からは「私は信心が足りないせいか。いわゆるおかげ話が大きらいだ。私はカトリック系の学院に通学しているかもしれないが、カトリックの教えのように、数字的に宗教のお話がしてほしい。この考えはすくなくとも、私一人ではなさそうである。数字的というのは、つじつまがあい、計算したようにその結果がでるということである……」（16才女学生）と問題が提示される。ここでは自分の宗教が問題となり、親の慣習・支配への抵抗がある。従来、親を通してみられていた信心が、自分の目を通して確かめられるのである。この時期の動機には精神修養、真理探究が多い。これは、この期の宗教心の特質が、合理的・理論的開明性を要求しているからであろうか。したがって、動機そのものは観念的で生活とは遠い、ある明るさに充ちている。

青年期の後半から自己中心的な信仰は変質を迫られる。生き方の中身に、多様な人間関係や生活問題が織り込まれるからである。単に自己のみでの解決は真の解決にならない。この時期において、真実の意味で人生の厳しさに直面せしめられる。入信の動機も具体性をおびてくる。自分の生き方について「かくあるべし」と思うとき、その背景には、人生に対する不安や心配や怖れがある。そうした場合、その解決の根拠として、自己をとりまく環境に存在している価値が利用されることは当然のことである。ある26才の女の人は「今から丁度二十年前、祖母につれられて、教会にお参りしたことを幼な心に憶えております。その間、父（製瓦職）が心臓病にかかり、母と二人で本格的な信心に入れて頂いてから三年目、入信前まで

は自分でおかしい位忍耐力の欠けている人間でございましたが、お参りをさせて頂き、親先生のお話を頂いておるうち精神に修養ができたといえましょうか。」と述べており、ここでは幼ない魂へごく自然に流れこんでいた宗教的雰囲気が出台となつて、その上に、自分の生き方が築きあげられているといえよう。

こうして真の意味で生活が始ったとき、そこでは、人生の危機という問題と無縁ではない。キャントリルは「人生の危機の状況は自分に解釈できない。そして解釈したいとほつしている混乱した外部環境に直面したときに起る」(社会運動の心理学)と述

(P. 105)

べており、自分をとりまく問題の多様さと困難さに気づくほど、生活の上に困惑と疲労がのしかかってくる。第六表にうかがえるように、20代をこえての具体的な人生問題の増加は、一面的・紋切型的な見方では処理しえないものである。ここにみられる人生の多様な問題は、人間がその一生をかけてとりくまねばならぬ課題性をもっている。青年時代に当面した諸問題が、次の世代にはより困難さあるいは厚みをもちながらその人の前に立ち現われてくる。この問題の性質は、入信の動機と職業をクロスさせると、—入信当時の職業のクロスでなく、また関東・中近畿・中国・北九州教区のみの結果(入回収標本中^{40.2}%に当りまたこの四教区で全教信奉者数の44%を占め、問題の見通しの展望点として利用しうる)であるから速断は危険であるが—それは各職業によって性格づけられるものでなく、各職業をつらぬく生活問題の現われ方に規制されるようである。職業のところでみたように、中間階級では、人生の全ゆる問題が問題となっている。これは都市・農村という地域差をこえてあらわれる人間そのものの難儀という問題を考えねばならぬことであろうか。この問題は人間の実存の根拠という立場から理解するべきなのであろう。とにかく階層に伴う生活事實は、人間にとって、自己の有限性を気づき易い状態を準備しているといえようか。ここでは、死の問題よりも生の問題が重い。すなわち第四表では、男女とも入信の動機の傾向に大差はない。ただ、女性は家庭生活の基底部を形成するところから、生活の重みがのしかかっつき、したがって、問題がより具体的に鋭どく、せまってくるのとみてよいだろう。それは「家人の病」とか「家庭問題」に対する回答の多さに象徴的に語られている。この資料では入信の動機として、生活苦とか商売繁昌はきわめて弱かった。この事実はさき

にみた本教信徒層の収入状態と無縁ではないと考えられる。そうしてこの動機の問題は「庶民」という問題と切り離せない。そこでは「生きてゆく」ことを中心として生活が具体的に問題になり、その生活は具体的であるが故に切実さに見ちているとみられよう。「暮し向き」のところでみたように生活の安定は、必ずしも、十分な安定とはいえない。したがって人生的危機の状況は容易にその生活にしのびよってくる。現象的にこのようにみられるにしても、大切な問題がここに存在している。つまり、こうした入信の諸動機が自己の内面に即していかなる意味をもってうけとめられているかという問題である。こうしたうけとり方の中には、入信後の信心生活の展開はみられないはずである。第二表の信心の続年数はこうした視点から見返されねばならないであろう。

以上本教信奉者の入信の動機について概略的にその輪郭をみてみた。こまかな分析にはさらに他の手続きを踏まねばならない。したがって、ここでは、これ以上に問題を突込んでゆけない。現実には入信の動機は微妙にいろいろ精神構造をもっている。入信の動機においては、生活問題の中でとくに生活の障害となったものが強く意識せられるのが常である。私はこの入信の動機を「助かりたい人間が、助かるために主として、どの問題ととりくんだか」という角度から単純化して扱ってみた。

B お手引

教祖は信心の伝承の意味について「一人助ければ一人の神十人助ければ十人の神じや」と教えた。道がどのような伝わり方になっているか、換言すればどういう人から人へ伝わっているかをみることによって、人間の難儀を助けていこうとする真摯な願いのすがたが明らかにになる。この信心の伝承行為がお手引といわれるものである。第五表で示すように伝承の形態をまとめみると、家族の間の伝承、知人の間の伝承、自分からの入信、その他の人から伝えられたものもの順となる。この伝承の基には、他人の難儀に真に共感感情をもって結びつこうとする願いがある筈である。ある女性のい

第五表 お手引してくれた人

	両親	父	母	西?偶者	その他の家	近所の人	友人	職場の知人	その他の人	親類	自分から	計
男	16%	6%	24%	6%	9%	10%	9%	4%	3%	4%	9%	100%
女	10%	4%	22%	3%	13%	16%	11%	3%	3%	5%	10%	100%

男・回答者数 1329 女・回答者数 1051
 回答数 1393 回答数 1107

うように、「自分のことばかり汲々として人のことを思わぬ」という事態では伝承は起りえない。そして伝承の形態とともに、その場の構造も、見逃しえない問題である。そこで、今日において、伝承の場もっている構造が、伝承という行為とどうおり合っているかという問題を合せて考え、そこから今日の人間の難儀を考えてみたい。

家族に関していうと、まず目につくのは、子に対する母親の影響であろう。これは子に対する母のあり方という問題を改めて考えさせられる。(福岡高宮教会吉川信雄氏が宗教情操17・金光教信奉者家庭に「おける信心継承の一考察の中で一つの視点を示されている」)

そうしてこの家族という問題は、「人間が家庭に生まれたとき、人間は自己の家庭を運命としてうけとり、同時にその家庭のもつ諸問題まで背負い」(清水幾太郎・社会心理学P87) こんでいるといわれるように人間の生き方は家庭によって強く制限せられている。この諸問題の一つとして信心がある。しかしながら、この生活価値が人間が生きていく上に大切なものであると意識せられたとき、子は信心生活という方向を辿り出す。そうでない場合、お手引という働きも、わずらわしい親のおせっかいとして止ってしまうだろう。その他妻―夫、姑―嫁というケースも多いが問題の性質は同じことである。第六表世代・動機・お手引のクロスは家庭の中の人間が、いろいろ人生の諸問題に当面してその解決のメドを信心生活という方向に求めたことを示している。病気という生命の不安・苦しみの問題をとおして、あるいは、精神修養・真理探究という生活理想の問題をとおして、その他の生活問題をとおして、信心という生活価値の意義が明らかにされてくる。こうした信心の伝承・継承の背後には家族集団の親和性という問題がある。その一端をある女性(妻51才女子大卒)は「昭和16年主人出征中長女の病気小さい子供三人かかえて、世話と戦争とに戦いつつ入信長女死亡後ますます信心に努力し主人の無事を祈り残りの子供を育てつつ生活戦に入り20年無事主人帰宅南方方面とて半年位は職

もなくからだをいたためて苦しい中主人をひっぱり教会広前にてけんかをしながらもとうとう入信させその後教会の会長（信徒会長）等を主人（国家公務員）はいたし……」という言葉で示している。

こうした伝承形態は、今日どういう家族形態の変容の上ののっているだろうか。家族は夫婦単位の生活を基盤とするようになってきており、人間の接触や了解がだんだん単純化されている傾向がある。したがって家族の結合度の弱まりという問題は、人間的な結びつきまで阻害するようになってきており、伝承という場面でも難しい問題を提供するようである。しかし、これは家族形態とその家族のもつモラルのあり方の問題もあるから一概にはきめつけてしまえない。この問題は信徒層の特性の問題と考え合わせる要がある。さらにいえば、「家」がどう考えられているかという問題をぬきにしてはとらえない。

次に「知人」の間の伝承の問題についてであるが、これは交際圏の問題をとおして考えてみたい。この結合は家族と違って著しい選択性をもっている。つまり、友人・職場の知人からの伝承の場合は、人格的な友情関係が、その基底にある。「近所」の場合、地縁的な結合関係が、伝承の基底にあり、女性がここに多いことは、家庭生活という生活環境に起因しているとみられる。これら種々の伝承形態をとる場合も、基本的には同じお手引態度がみられるであろう。すなわち社会は人間と人間との関係の集合体であって、しかもその社会という実質は、われわれにとって直接接触の範囲として手にとられるにすぎない。人間と人間とが、直接的・具体的な関係交渉をもって、そこにお手引という働きがあらわれる。ここには真実の意味で、信仰的・内面的な人格関係があり、お手引がお手引としての意味をもっているといえよう。ある男の人は「友人への義理から」入信したのであるが、この人が信心が継続しているのは、信心が自分にとって価値あるものであったからにはほかならない。そしてこの背後には、入信をすすめた友人の人生態度なり価値観についての評価がなされていたに違いない。

第六表世代・動機・お手引のクロスで、知人からの伝承の問題を考えると、十代後半からの対他関係の拡充する時期

第六表 入信の動機×お手引してくれた人×入信当時の年齢

		病 気	家人の病	生活苦	商売繁昌	家庭問題	精神修養	真理探究	家のならわし	その他
家 族 か ら	0代	1.2	0.5	0.1		0.1	0.9	0.2	12.1	1.2
	10代	3.6	1.6	0.1	0.2	0.7	3.4	0.5	13.8	1.7
	20代	6.4	2.3	0.6	0.4	1.7	4.2	0.6	19.2	1.5
	30代	3.5	1.2	0.5	0.4	1.2	1.9	0.2	5.3	0.4
	40代	0.9	0.3	0.1	0.2	0.6	0.7	0.1	2.0	0.1
	50代 以上	0.1	0.1	0.1	0.2	0.2	0.4		0.3	0.1
回答数 1369 (計 100%)										
知 人 か ら	0代	0.1	0.4				0.1			
	10代	2.5	1.4	0.3		1.0	1.6	0.3	0.3	0.5
	20代	9.6	5.3	1.6	2.1	2.5	5.6	1.2	0.5	2.9
	30代	10.2	7.7	2.0	2.0	2.6	5.8	1.0	0.3	2.0
	40代	4.5	2.9	2.8	1.2	1.4	3.4	0.8	0.3	1.8
	50代 以上	1.2	2.5	0.4	0.6	0.6	1.3	0.4		0.5
回答数 761 (計 100%)										
自 分 か ら	0代					0.3	0.3	0.7	0.7	0.3
	10代	5.6	0.7	0.7		1.0	3.8	1.4	3.5	1.7
	20代	5.6	1.0		1.7	2.1	5.2		4.9	3.5
	30代	4.5	3.1	0.7	1.7	4.5	7.0	2.1	3.5	2.1
	40代	2.4	3.1	0.7	1.4	1.8	4.9	0.7	1.4	1.7
	50代 以上	2.8	0.7			1.4	2.4			0.7
回答数 288 (計 100%)										

に入信が始まり、生活上の諸問題が、それに即応している。この「知人・自分から」の入信は、家族のそれと比べてやや、被伝承者の側に信心を、人生態度としてうけ入れる構えが醸成せられているからであろう。「知人・自分から」の入信では、信心は具体的な問題の解決策として眺められる傾きが強いのではないだろうか。つまり、十代では家族からの伝承が強く、信心も「継承」という精神的構えでうけいられる。それが二十代になると、「家族」と「知人・自分から」の入信では、具体的動機（家のならわしをはずす）に差がみられない。これは信心が現実生活に即して、具体的に問題になっているからであろう。そうして、三十代以降は「知人・自分から」の入信の方が、「家族から」の入信に比べて、生活

を具体的・現実的に問題にしているようである。

さて、近隣の場合、それは、現代の先鋭的な都市社会においては、家族と並んで没落してゆく集団である。わが国の場合、住居形態の変容とか、人口移動の問題とかを通じていよいよ、昔のような共同体感覚が失なわれていっている。その一方、生活の場は、近隣をこえてますます量的に拡大されていっている。こうしたとき、個人はますます孤立感を感ぜざるをえない。つまり、人間生活の場の量的な拡大は必ずしも、質的な人間関係の緊密さを意味しない。こうした生活の場におけるお手引のもつ意味について、さらに考えねばならないといえよう。

「自分から」この道に入ったと答える人は、信心生活へ自主的に接近した人といえるだろう。ある女性は「故郷から遠く離れているので、淋しく、教会が近くにあったのでお参りするようになりました」としている。こうした信心生活への入り方が基本的なケースであって、これは自分の悩み、苦しみを直接教会へもってゆくケースである。ここでは伝承の媒介になるものが前二者でふれた他者ではなくて、自分である。しかしながら、この人々の背後には、本教がその地域社会で受容されているされ方が存しているのである。さらにいうと、本教信奉者の信心生活のあり方をおして、本教教会の意義が評価、批判されている。この意味で、教会は象徴的にいうと、「開かれた社会」であって、人間の難儀にたえず直面させられている。一面、この自分からという回答では、家のならわし・自分からのクロスに示されるように、客観的にみてもお手引者が皆無というわけではない、という問題がある。したがって、この形態の特質をとらえるためには、さらに「自分から」という回答についてその内容分析の方図を準備すべきであった。それは、客観的にみれば、その人々の周囲にはお手引という事実がある場合がある。しかしながら、その働きはお手引としては受けとられず「この道は自分が選んだのだ」という意識の方が強く表明されているとみられるからである。

その他、親類とその他の人からの伝承についてであるが、この資料では親類からの伝承が少なかった。これはその交際形態に原因していると考えられる。さらに、「その他の人」については、どこの誰とも知らぬ人、知人というほどには、

親密な接触のない人から伝えられるケースである。本教の場合、全く未知の人に伝える、ということは余りみられないようである。

右の事実から、お手引という行為は、お手引する対象者があり、その人のもつ問題が、お手引する側に了解せられ、その人の助かることが願われていること、と同時に、その人が自分にとって意味のあるあり方になるということを期待する、という諸内容をもつ行為であるといえよう。つまり、お手引は、人間の救いを目指した行為であり、その背後には、人間をどうみるかという見方がある。このお手引について教祖は「この結構な道をふれ、売りにゆくなよ」と示し、同時に「一代信心は神は喜ばぬ子孫につづく信心」とも教えているのである。

以上「信徒層」と「入信」にみられる諸問題をごく概括的にスケッチしてみた。この報告は一般の調査報告といささか扱い方が違っているが、これは、さきのことわったとおり、こうした諸問題を通じて、人間の実体を考えることに支点をおいたからである。私はこの報告を通して、教祖によって基本的に示されている信心生活・布教というものの、今日的内容を、本教の信心生活がいかなる人々によって営まれ、かつその人々にはどのような問題があるかという問題を通して考えてみようとした。なによりも、本教の信心生活は「庶民」という言葉でとらえられる人々のものであった。さらにそこで問題になっている問題も全ゆる生活上の諸問題であった。そうして、お手引という信心の伝承形態も、大きく教団の性格を規制する要因であるとみられる、つまり、お手引は、人間の結合関係を土台にして行われるものであり、社会的つきあいは、職業・学歴・財産・収入・家柄等の諸条件の類似するもの間で行われる（現代における人間と社会²⁰）のが普通であって、そこから教団も生活形態の似通った人々によって形成される。信徒層の性格は、信奉者の生活問題とその人々の階級的な性格から形成せられる。これを信心生活という面で図式的に理解すれば、人生の全ゆる問題が横軸に存在し、信心の伝承行為が縦軸として存在し、この二つの交錯において、信心生活が始まるといえよう。ここにおい

て「世の中になんぼうも難儀な氏子あり」「取次ぎ助ける」ということ、すなわち、「難儀の中に道がつく」ということとの現実的意味をくみとることができる。

最後に、右の報告事実をふまえて、本教信心生活のもつ方向を考えたい。われわれ信奉者の信心生活は、人間であるが故にもつ生活上の諸問題とたえず出会わされる。生きてゆくということは問題に出会いどおしに出会うことである。その問題から逃げることはできない。その問題を「危機的状況」という言葉でおさえるとすれば、その状況がいかなるものにせよ、それを単に諦観的に承認するのではなく、あくまでも解決すべきものとしてとりくまねばならない。「要目」に示される「問題の性質をよくみる」ということはこのような人生的構えを身につけることであろう。ここには人生への積極的態度がある。本教の信心生活はかくのごときものとして、われわれの前に示されているといえよう。

この調査結果について、全教各位から有益かつ建設的な御意見が頂ければ幸いである。

(第一回報告了) (教学研究所所員)

この調査に御協力を頂いた教師・信徒の方々に厚く御礼申し上げます。また、標本抽出の際には教務課谷口・北林両氏に種々御配慮頂き、集計においては、金光教学院専科女子有志の方々、金光学園木綿崎クラブの諸君をわずらわせたことを併せて御礼申し上げます。

教祖の信心の基本的性格

— 四十二才を中心として —

岡 開 造

—

「九死一生」といわれた四十二才の大患を契機として、教祖の信心に新たな一大転換がおこった。後年（明治七年）教祖は神命のままに、その生涯のことを覚書にしているが、この大患のところをいって、いまさらに感慨にたえぬもののごとく「ここまで書いてから、おのずとかなしう相成り候」と筆を加えている。これに対して神は、

「金光大神そのほうのかなしいのでなし。神・ほとけ、天地金乃神、歌人なら、歌なりともよむに、神・ほとけには口もなし。うれしいやら、かなしいやら。いまかように氏子が助かり、神が助かることになったが、どうして、こういうことができたじゃろうか、とおもい。おもうて、神仏、かなしゅうなったのよ。また、もとのかきくちをかけい」（「金光大神」縮版刷—以下書名略—P・66）

と教祖をさとし、神の側の深い感慨を示している。

神の右のさとしは、四十二才の大患を通して、ここにはじめて、神と氏子の双方が助かり立ち行くその事実の現出し
たことを、端的に語っている。その意味で、この四十二才は、教祖の全生涯を貫く信心の基本的性格が、はじめて現成
するにいたった画期的な時期であるとみることができよう。

教祖のこの四十二才に顕現した信心の性格と構造の基本的な諸点を究めることを通して、そこから、この四十二才に
おいて形成された信心の性格が、どのような意味で、教祖の信心の基本的な性格をなしているか、その点を
解明してみたい。このことは、右にかかげた神のさとしの言葉の意味と内容を解明することにつながっていることとい
までもないであろう。

二

四十二才の大患は、まず、嘉永三年、三十七才の家屋改築の件にさかのぼって、考察されねばならない。それは「建
築、移転につき、豹尾・金神に無礼いたしおる」(P. 63)の金神の言葉が示しているように、まず第一に、この大患の
直接の原因が、三十七才における家屋改築の行為にかかわっているとみられるからである。そして、第二に、三十七才
の改築工事を進める教祖の態度のなかに、それ以前のそれとのあいだに、一つの展開をみることができ、しかも、その
展開が、四十二才における信心の転換の内容考察の上に、決定的な重要さをもっているとみられるからである。したが
って、以下、三十七才における家屋改築の際の、金神に対する教祖の態度の考察から進めていきたい。

教祖は嘉永三年八月三日、改築工事にとりかかるに先きだつて、金神を拝して、次のようにおことわりをしている。

「方角は、みてもらい、日柄は、なん月なん日と、えらんで仕りますが、小家を大家にいたし、三方にひろげますので、どの方角へ、
どのように御無礼を仕りますやら、凡夫であいかわりませぬ。建築成就のうちは、早々、御神棚を仕り、御被・心経五十巻ずつ、御

教祖が金神と意識的に関係をもつにいたったその最初は、おそらく天保七年(二十三年)、妻とせを迎える際のことであつたと考えられる。その後、義弟、養父のあいつぐ死亡、長男亀太郎、長女ちせ、二男榎右衛門の急死、さらに飼牛の死と、教祖はつぎつぎに不幸・苦難に出あつた。まさに世間で俗にいう「七墓つく」ほどの不慮の死の連続である。そして、そのたびごとに教祖は、いよいよ金神への御無礼の思いを深くしていったことであろう。すなわち、教祖は自分として能うかぎりの実意を尽くしながら、まだどこかで金神に御無礼・不行届がありはしないかと、心内深く気にかかるところがあつたにちがいない。

ところで問題は、このおことわりの言葉の解釈の点である。なかでも、おことわりが端的に語られている「小家を大家にいたし、三方にひろげますので、どの方角へどのように御無礼を仕りますやら、凡夫であいわかりませぬ」の言葉を、どう解釈するかの問題である。この言葉は、いわゆる字面でのみ解釈されるならば、そこにいわれていることは、家を三方にひろげるところからひきおこされてくる、金神への御無礼についてのおことわりの言葉として受けとられざるをえない。つまりこの言葉は、方位に関して金神に御無礼があるかどうかという、いわば方角上の外的な行為における不行届を問題にしての言葉と解せざるをえないことになる。(したがって、ここにみられる態度は、逆表現をすれば、方位の上で金神に不行届がなければおことわりの必要はないという態度であり、さらには、方位の上で行届いていて、しかもマイナスの結果が現われた場合、その非を訴えて、金神をなじるという態度につながるものである。)

この際の教祖の意識と態度を、右のような地平(Horizont)でのみ理解することは、そこに一つの大きな不都合を見出さざるをえないのである。それは、嘉永三年五月、二男榎右衛門、三男延治郎、四男茂平が、ともに疱瘡をわずらい、そのうち榎右衛門が、ついに死亡するにいたつた際の教祖の態度のなかにみられる。教祖は、このときのことについて、御覚書のなかで「しめ主神田筑前殿たのみ、∴。一人は死んでも、神様へ御馳走申上げ」(御覚書以下、覚と略記・P・15)

と筆をおこし、「しめあげ」をおこない、礼物をおくって、手厚く神職をねぎらったことや、神職が、このような教祖の態度について、「なんと世のなかには、おもいわけのよい人が、あればあるものじゃのう。他家には、みなそろって仕上げて、このような礼をしたものはない」(覚・P.53)と感嘆したことなどについて書きしるしている。

この記述全体をおしてうかがえることは、横右衛門の病氣に際して、教祖が医師服薬に手を尽くし、また、「はだかまいり」に最後の祈念をこめつつも、横右衛門の死に出あって、これらみずからの努力の空しさに対して、神への詰問的な意識や態度をもっていないということ、つまりわが子の死を残念至極と悲しむ気持は人一倍強かったであろうが、「一人は死んでも」の「一人は」の言葉に、横右衛門の死に対する切実な情感を汲みとることができる。その気持が、「これだけ自分は努力をしたのに」という方向で、神へ反射していくことになっていないという点である。そして、教祖において、このような不満がましい気持が、神に対しておこりえなかつたということは、教祖の意識のなかに、すでに、たんなる「目的と手段」の連鎖関係のみの行為形式(願望達成の手段として神信心をすること)を、何らかの意味でこえ出ているところがあつたからとみられる。

当時一般庶民の神仏に対する信仰は、その基調として、神仏とのあいだに取引的な関係構造をもっていたといえよう。そこでは神仏に祈るということは、祈りをこめる人間の側の、現実の願望充足についての直接の効果が目的であつて、神仏への祈念ということとは、その目的達成のための手段としての意味しかもちえていなかった。したがって、祈念に効果の現われないときは、神に対して詰問的な意識が働くのは当然のことである。ところがその点が教祖においては、自分としてできる限りの手を尽くしながら、横右衛門の死に出あって、そこに神のあり方が非難のかたちで問題にされていないのである。そこから、「一人は死んでも」、他の二人の助かったことを素直に神に感謝し、神職も感嘆するほどの手厚いもてなしができることになっているのである。

右に考察してきた、教祖の神信心についての意識、態度をおりこんで、嘉永三年八月三日の、金神に対するおこことわ

りの言葉を解釈してみると、この言葉を、たんに、方角の上での不行届と、その点についての金神へのおことわりとしてのみ解釈することは、そこになお重要な意味内容の見落しを感じるのである。この言葉は、字句としては、方角日柄に関する不行届についてのおことわりであるが、教祖が、その字句を通して言表せんとしたところは、方角日柄の遵守・不遵守にかかわる無礼の世界をこえて、より根源的な無礼の意識、すなわち、方角上での外的表面的な不行届の問題次元を突き破った世界にふれたところからの無礼意識であったと考えられるのである。

しかしもとより、この嘉永三年八月の場合は、教祖の生活態度そのものが、その全体性において、右に述べた根源的な転換をなしていたとはいえない。そこにはまだ、いわば金神を日柄の神としてみているところが残されている。生活態度の全面にわたって、こうした転換が引き起こされてくるためには、さらに新たな、また決定的な事態との遭遇を待たなければならなかったのである。

三

すでに述べたように、教祖は、嘉永三年八月三日、金神へおことわりをして改築工事にとりかかったのであるが、翌四年七月十六日には、再びつぎの飼牛が虫気をやみ、医師の手当てもむなしく、翌々日の十八日、斃死した。発病も死も、前年の飼牛の死の場合と、その月日が全く同じであった。教祖は、このような事態に遭遇して、改めていよいよ金神への御無礼の懸念を深め、ひそかにいい知れぬ不安の思いを強くしていったことであろう。

かような金神への深い無礼意識を心の奥底にいだきつつ、安政二年、教祖は、四十二才の厄年を迎えた。俗説に四十才は男子一生の大厄とせられていた。教祖は、元日早旦、礼装して若水をくみ、歳神をまつって祈願をこめ、ついで氏神の社にもうで「厄晴」の祈念をおこなっている。また正月四日には、雪のなかを、備後鞆の津祇園宮に参拝し、木

札を受け、ついで正月十四日には、備中の吉備津神社にもうで、「日供」をあげている。また備前西大寺の観音院にも参詣しているのである。不安な気持の深まりゆくなかに迎えた厄年であってみれば、教祖は、ひとしおの思いをこめて、諸々の神社仏寺にもうで、厄晴の祈念をこめたことと考えられる。しかるに、この年四月二十五日の午後、教祖は、何んとなく身に不快をおぼえて奥の間に横臥した。そして、翌二十六日には、さらに病勢がすすんだのである。早速、医師を迎えて診察をこい、治療につとめるなど、医薬に手を尽くすとともに、神仏への祈念に一心をこめたが、病状は次第に悪化し、ついにのどけになった。かくて、医師より「九死一生」と宣告されたのである。

すでにふれたように、教祖は、これまで、つぎつぎに不幸に出あってきた。しかしそれらは、どれほどつらく悲しいことであつたとしても、直接教祖自身の生死にかかわるものではなかつた。しかるに、この場合ののどけは、まさに直接、教祖の生命の危機につながつたものである。いわば教祖は、こののどけにおいて、まさに生命そのものの限界状況に直面せしめられたのである。こうした危篤状態において、教祖は、そのときの心境を、次のように御覚書にかきしている。

「私、心実正神仏へ身まかせ。家内に、外へ出て仕事いたせと手まねいたし」(覚・P・21)

死を宣告された状態において、教祖は、心たしかに、ひたすら神仏へわが身をまかせたのである。さきに述べた嘉永三年八月の際は、相つぐ不幸を通して、金神への無礼意識が深められ、純化せられてきていたとはいえ、まだそこに、事柄の成就に対する現実の効果期待の気持が、金神信仰の意識そのものなかに残されうる余地があつた。しかるに、四十二才の大患の場合は、医師から「九死一生」の宣告を受け、死を回避しうる望みはもはやほとんど断ち切られてしまったといえる。そこでは、事柄の成就への期待は、生命そのものの喪失の危機に直面して、その根底から最も徹底したかたちで切断せられるにいたつたとみることができるといえる。現実生活における願望達成への直接の効果を期待した信仰を、*give and take* 的な信仰だとすれば、そのような「目的と手段」の意識構造に立脚した信仰は、いまや徹底的全面的

に否定されることになったわけである。

しかもかかる状態に立ちいたって、なお教祖は、「心実正神仏へ身まかせ」と、そのときの心境を記しているのである。この言葉は、神仏への信仰を放棄した心境からの言葉でないことはいうまでもなく、むしろひたすら神仏につながるとうとする心境からのものと考えられる。しかしながら、だからといって、この言葉は、生命の絶望的な状態において、なお生への執着をたち切ることができず、最後の希望を神仏へ託しての、いわば give and take 的な信仰構造からの言葉とも考えることはできない。そうだとすれば、この際における神仏とつながろうとする意識は、一体、どのような性格のものであろうか。

ところで、「give and take」的でない、「非 give and take」的な神との対応の仕方は、次の二つの場合を考えることができる。その一つは、give and take 的な信仰構造を否定する仕方での「非 give and take」であり、その二は、give and take 的な信仰構造を否定しないが、give and take 的な信仰構造ではないという仕方でのそれである。このうち、第一の場合については、のちにふれる金神神々との問答時の教祖の態度、またその際におけるのどけ、治癒に関する神の知らせを合わせ考察するとき、^②「心実正神仏へ身まかせ」を支える信仰構造が、この第一の場合のものといえないことが明らかになる。ここに、第二の場合の信仰構造が問われることになる。この構造は、give and take 的なそれを否定することなく、しかも give and take 的な信仰構造ではないという性格のものであるから、それは、この give and take 的なそれが、何らかの価値基準で外側から批判検討され、そこからこれとは異なる別個の信仰構造として生み出されてくるものではない。そうではなくて、give and take 的な信仰が、その内側から突き破られ、こえ出られることによって、そこに新たに開顕されてくる神仏との関係構造である。したがってそれは、give and take 的な信仰構造に、より究極根源的なところからの照明を施すことによって、それに限界と、本来の位置とを示す信仰構造であるといえる。

この第二の場合の信仰構造にもとづく「心実正神仏へ身まかせ」の言葉は、右にみてきたように、否定媒介的なものでなく、否定対立的な立場そのものが内側から超出されることによって、そこに成立してくる言葉であるといえる。したがって、この「身まかせ」は、決してたんなる自己放棄的な性格のそれではない。つまり、この「心実正神仏へ身まかせ」は、決してのどけ、治癒の願望が否定的に捨てさられたところからの言葉でなく、むしろのどけ、治癒の願いが、より根源的な支えをえ、そのあるべき位置をえてきたところに、表現としては、「神仏へ身まかせ」というかたちをとってきたといえる。そこで逆表現をすれば、神仏へ身をまかせ切った状態においてこそ、のどけの治癒が、より強く積極的に願われていたともいえるのである。

四

以上、「心実正神仏へ身まかせ」の言葉を手がかりに、四十二才の大患を迎えての教祖の心境を考察してきた。そこでさらに、このような心境をふまえて、そこに展開されてきた信心の内容・性格についての説明を進めていきたい。

教祖の病気を聞き知った身内のものは、農繁期でもあって、「小麦うち」の手伝いに来ていたが、教祖の、病状が気にかかって仕事も手につかぬ有様であった。しかし、「仕事だけは、なんでも早うかたづけて、神様におすがりするよりほかに方法がない」(P・63)ということ、四月二十九日の夜、石鎚の先達・古川治郎をさきだてて、石鎚神をはじめ神々様へ、病氣平癒の祈念をした。そのとき、治郎に「建築、移転につき、豹尾・金神に無礼いたしておる」(P・63)とおさがりがあったのである。

これに対して古川八百蔵(とせの父)が「、当家において金神様におさわりはない、方角をみて建った」(P・63)と語気もはげしく応酬した。八百蔵は教祖の家のすぐ近くに居を構え、過ぐる嘉永三年、居宅改築に際しての、教祖の丁寧

一途な金神への神経の配り方、方位家の指示に対する忠実さを目撃しているだけに、「建築、移転につき、豹尾・金神に無礼いたしておる」という言葉は、どうしても受けとるわけにはいかなかった。これは、当時の庶民一般の考え方からすれば、まことに無理からぬ抵抗であったであろう。

この八百蔵の反ばくに対して、神はさらに「そんなら、方角をみて建ったら、このいえは滅亡になっても、亭主は死んでも大事ないか」と詰問した。この石鎚神と八百蔵との応酬を、襖をへだてて聞いていた教祖は、「私びっくり仕り候。なんてことを、いわれるじやろうか」と、おどろきとおそれおおさに胸をつまらせた。この刹那、教祖は、のどが開けるのをおぼえ、病床から

「ただいま氏子の申したのは、なんにも知らずに申したのでございます。私、戌の年、年まわりわるく、……。……。しかしながら、御方角をみて、それですんでおるなどは、私は毛頭おもうておりませぬ……」(P・64)

と八百蔵の態度をわび、建築移転についての、みずからの御無礼を、ひたすらにおことわりしたのである。ここに書いて神より、

「戌の年はええ、よし、ここえはいはいでもでてこい。……。……。五月朔日、験をやる。……。……。戌の年、戌の年、一代まめで米をくわせてやるぞ」(P・65)

と言葉があり、のち次第に快方に赴いた。以上が、御覚書の記述による大患時の模様と経過のあらましである。しかし、ここにおいて、「金神・神々」が、積極的に人間の難儀を救い助けるといふ働きを開顕するにいたったことは、それがそのまま「神も助かる」ことであり、しかも同時に「氏子も助かる」ことであるといえる。そこで、本文のはじめに引用した神の感慨の言葉「氏子が助かり神も助かることになり……」とは、端的には、その最初の事実として、右のことを指していると考えられるのである。

右にかかげた大患時の模様と経過を通してそこにどのような信心生活の性格、構造をうかがうことができるか。その

点の考察を進めてみたい。まず、八百蔵と金神との応酬、ならびにそれを聞いての教祖の態度を通して、うかがいうることは、金神に対する八百蔵の態度と、教祖のそれとのあいだに、根本的なちがいがみられるということである。八百蔵にとっては、方位家の指示に忠実であることは、そのまま金神に忠実であることを意味していた。したがって、方位家の指示に忠実である限り、金神に対しては、何らの不行届も無礼もありうべからざることであった。ところが教祖の場合は、方位家の指示に、能う限りの実意を尽くしつつ、なおそれをもって十分だと居坐るところがない。方位家の指示に全面的にしたがいつつ、なおかつ、心内深く金神への御無礼を感じ続けていたとみることが出来る。

そうであればこそ、金神に対する八百蔵の反ばくと、それに対する金神の詰問を耳にしたとき、ただちに、「私びつくり仕り候。なんとたことを、いわれるじやろうかとおもい」という姿勢で、これを受けとめることができたのである。

すなわち、教祖にとっては、金神の詰問は、決して意表をついた言葉でも、不当にきびしい言葉でもなかったのである。まさに、この神の言葉は、教祖にとって、かねてより心ひそかに感じとっていた金神への御無礼の意識に、客観的な確証を与えてくれるものであったといえよう。すなわち、教祖は、さきに述べたように、方位日柄についての方位家の指示が十分に守れているかどうかの、いわば金神との形式的なかかわり方の次元で、金神に対する無礼の有無を問題にする生活態度を、すでにこえ出ていたとみることが出来るのである。それは、いかほど忠実に方位家の指示にしたがうことができたとして、それをもって不行届はないと決めてかからぬ態度である。しかも教祖の場合は、このように日柄方位の定めに関する実意さの限界が自覚されたからといって、そのことによってその実意さが放棄されるのではなく、かえっていよいよ方位家の指示に実意を尽くし、その極限において、なおその不行届をおことわりしていくという態度である。そこで次のことが考えられる。つまり、このような教祖の態度は、日柄方位に対する形式上の遵守の実意さを否定した態度ではなく、さりとてまた、このような実意さを肯定した態度でもない。教祖の、この態度は、いわば否定とか肯定とかの、平板的相対的な地平（次元）の生活態度が、その生活態度そのものに沈潜するという方向で突きつめられる

ことによって、そこにおのずから、その限界が自覚され、そのもっている平面性、相対性が意識され、かくて平面的な地平での行為の仕方に向づけがなされ、さらにその方向への実際の動きの根源的な力が附与されてくるにいたって、そこに成立してくる態度であるということが出来る。その境地の生活態度は、この相対的な地平の生活態度と同じ平面上で、それと対立する別個の生活態度というようなものではない。ではなくてむしろ、この態度は、相対的な態度の相対性を、その内側から超脱的に自覚せしめる態度であるから、その態度はすでに、相対とか絶対とかの態度そのものの成立の地平を、その直下に突き破った、より根源的な地平で成り立ってくる態度である。この態度は、相対的な生活態度と並列され、比較されて、その価値的な序列が論ぜられ、評価がおこなわれうるようなものとは根本的に相違しているというほかはない。まさに、この生活態度は、平板的な価値評価の思考の地平を、その内面から突き破り、こえ出ることによって開かれてくる、いわばより根源的な思考の地平、換言すれば、平面的な思考の地平に対して、立体的な思考の地平において成立してくる態度である。

そうであるから、金神に対する八百蔵の応酬の言葉を耳にしたとき、その心内には、金神へのおことわりの意識がひらめいたが、そのおことわりは、「ただいま氏子の申したのは、なんにも知らずに申したのでございます」であって、そこには、八百蔵の態度に対する、いわゆる価値評価と、そこからの、八百蔵の態度への非難というニュアンスがでてこないのである。

つぎに、このような八百蔵の態度についての金神へのおことわりの言葉に続いて、自分自身の態度、あり方に関する金神へのおことわりの言葉が記されている。

「私、戌の年、年まわりわるく、建築をしてはならぬと申されたのを、おしてねがい、方角をみ、日柄をあらためていただきまして、何月何日と申して建てさせてもらいましたが、もとのせまい家を、大家につかまつりましたので、どの御方角へ、どのような御無礼をつかまつておりますことやら、凡夫であいわかりませぬ。しかしながら『御方角をみて、それですんでおる』などは、私は、

毛頭おもうておりませぬ。以後御無礼のところは、ひらにおことわりを申し上げます」(P・64)

この言葉は、さる嘉永三年八月三日、改築工事着手に当たっての金神に対するおことわりの言葉と、一見ほとんど交っていないようにもみられる。つまり、語句の上での多少のちがいを除けば、「『御方角をみて、それですんでおる』などとは、私は、毛頭おもうておりませぬ。以後御無礼のところは、ひらにおことわりを申し上げます」という一句が新たに加わっているのみである。しかし、右のおことわりの言葉にこもる意味は、まことに深長であるといわれねばならぬ。それは、嘉永三年八月三日のおことわりのなかに萌芽としてあり、部分的なたちで現われていた *give and take* 的な生き方に対する生命根源的な反省の念が、「心実正神仏へ身まかせ」の心境を経、さらに金神からの、御無礼についての客観的な確証の明示に出あうことよって全面化し、積極化し、現勢化してこのおことわりの言葉となったものである。「御方角をみてそれですんだとは……」の一句は、これだけの内容を背景にもって、新たに加わってきた一句とみることができる。ところが、すでに述べたようにこのような教祖のおことわりに対して、神から、「戌の年はええ。よし、ここへ這いながらでもでてこい……」の言葉があり、その後、しだいに快方に向うことになったのである。

五

右のことから、どのようなことが考察されうるであろうか。まず第一に、さきにふれたように、金神の機能の展開、すなわち新たなる神性の開頭ということである。これまでの、人間との *negative* なかわり方—人間に不幸をもたらす神としての関係様式から、*positive* なそれへ—人間の難儀を助ける神としての関係様式への展開をみることができる。そして、このことはまた、教祖における金神への認識の仕方の新たなる展開を意味していたともいうことができよう。ところで、この金神の機能の展開は、教祖における、いわば生の究極根源的、立体的な金神との対応構造に呼応して、

金神のうちにおのずから開顯するにいたった立体的、超「give and take」的なあり方への機能展開であった。つまり、教祖における立体的な構造のおことわりに対して、金神が教祖の大患を助けるという働きをあらわすことになったのである。そして、このような機能の展開は、本質的には氏神をはじめ他の神々の場合においても同様であったといえよう。かくて、この究極根源的なあり方に立ちいたった金神と神々は、その表面上の機能や属性の相違をこえて、実質的に一としてあるという場に立つにいたったのである。すなわち、ここにおいて、金神と他の神々とは、それぞれに区別をもちつつ、しかも一としてあるための究極根源的な立場に立つにいたったといえるのである。かようにして、金神がのちのちその神性を展開していくにいたったとき、他の神々との関係において、「包摂」「被包摂」、あるいは、「並列」(並存) という、平板的な地平での関係を、その内側において突き破った、いわば立体的な地平での関係様式を成り立たしめてくる根源的な立場が、すでにその本質においてここに成就しているとみることができよう。

つぎに、教祖における金神認識の展開の面に即して考察を進めてみよう。さきにふれたように、金神が、人間の難儀に対して positive な働きをあらわすにいたったことは、教祖における従来の金神認識のあり方を、全面的に展開せしめるほどのものであったといえよう。教祖はここにおいてはじめて、神性の内実をふれ、神の機能の偉大さに打ちおどろいて、いい知れぬ感激に全身がふるえるほどであったろう。

この場合、そのような神の positive な働きに対する教祖の認識の立場は、どのようなものであったろうか。これについては、まず次のことがいわねばならぬ。すなわちこの立場は、神の、このような働きが、人間(教祖)の側の働きと平面的に対比され、この地平で両者の働きの強弱、大小が云々されるというものとは、根本的にちがっているといふことである。教祖にとって、金神は、たしかに超越的に働きかけてくるあるものでありながら、しかもその超越性が、実体的なものとして客体化せられず、つねに実体化をこえた立場でとらえられている。この場合の超越性は、「超越」とか、あるいはその反対概念としての「内在」とかの範疇を、その直下に突き破った、いわばそのような「超越」とか

「内在」とかの実体化された両者を、根源的に方向づけつつ、しかも同時に成り立たしめうるような地平においてとらえられているものということができる。これはすでにふれたように、教祖と神との関係構造が、相対的平面的なそれを超脱転換していることにもとづいているのである。すなわち、神との関係の方式が、平面性から立体性をもつものへと展開しているからである。

このことについては、安政四年、金神からのたのみを受けた際の、教祖の態度のなかに、その点をうかがうことができる。普請宅がえのための、わずか十匁の金策をたのみ金神に、教祖は、実に最高の丁重さをもって接しているのである。金神の能力の大小を、平面的な次元で云々する意識が働いている限り、このような金神のたのみは、当然、金神に對する教祖の信頼の意識を動揺せしめずにはおこなかつたと考えられるのである。また、この金神からのたのみに對して、たのみ以上を尽くしておきながら、しかもそのことについて恩着せがましい意識の微塵もみられないのも、金神に對する意識の立体性、ひいては氏子としての自分に対する認識の立体性に基因するものと考えることができる。ここにおいて教祖は、金神神々に對する認識の仕方に一展開をおこない、金神神々は、消極的な信仰対象から積極的な信仰対象へと転換するにいたった。そしてその認識の構造は、右に述べたように立体的なそれである。

このような神と教祖との立体的な関係方式の成立が、一体どのような意味をもっているか、その点のみをみてみたい。さきに、give and take 的な信仰構造についてふれたが、この信仰構造は、一口にいえば、人間の条件呼応的な生活形態を絶対化するところに生ずるものといえる。つまり、人間は、その存在構造の面からいって、つねに時間と空間の制約のなかに生活を営んでおり、そこからたえずそのときどきの具体的な生活状況（条件）のなかで、行為を選択し、条件呼応的に生活を進めていかざるをえないことになっている。このように、条件呼応的な生活形態は人間である限り、これを否定することのできぬものであるが、この形態が人間の生活態度として絶対化されるとき、そこに問題を生ずる。「自分はこれだけのことをしたのであるから、相手にこれだけの報いを期待するのは当然だ」というような主張が人間

の生活態度として固定化され、絶対化されるとき、そこにgive and take の生活態度が生まれってくる。

このように、give and take 的な生活態度は、条件呼応的な生活態度が、その本来の位置を見失って絶対化されるときに成立してくるものといえる。かくてここに、この条件呼応的な生活の仕方そのものを否定してしまうことなく、どこまでも人間の、現実の存在構造そのものなかに沈潜しつつ、それを内側から突き破ることによって、この条件呼応的な生活形態に本来の位置と方向とを与えうるような生活態度が求められてくることになる。しかしこれがさきにもふれた立体的な生活態度である。したがって、この立体的な生活態度と条件呼応的な生活形態とは、前者をはなれて後者はなく、また後者をはなれて前者の本来のあるべき姿は顕現されることができないという密接不離の関係にあるといえる。

そこで、教祖と金神神々とのあいだに、このような立体的な関係が成就したということは、それがたんに教祖と金神神々とのあいだの関係にとどまらず、他の氏子とのあいだにも無限に拡大され、しかもその拡大された内容が時間性をもって継続進展していくべき性質をもっている。何故なら、教祖は、この現実の世に生活を営むものとして、条件呼応的な生活形態をはなれることはできないのであり、しかもその条件呼応的な生活形態は、教祖の存在性そのものの本質としての空間性と時間性につながりをもっているからである。したがって、教祖の現実の生活のなかに、金神との関係の立体的なあり方が生まれたということ、つまり金神とのかかわりを通しつつ、そこに立体的な生活態度が生まれたということは、そのまま教祖と他の人間とのつながりのなかに、立体的なあり方が拡大され、他の人間の生活形態のなかに、立体的な生活態度が生まれ、育っていくことの志向性を内に蔵しているものといえる。

そこで、右の「立体的な生活態度が生まれる」ということの意味を、時間性と空間性の概念に即して、なお少し考察してみよう。give and take 的な生活のあり方は、自己と他との空間的な関係を、実体化し、客体化してとらえる立場に成り立っている。つまり、自己と他とは、どこまでも相対立する実体的存在であって、そこに主体、客体の二元的

な「分離」の考え方が媒介されている。この地平における自と他の関係の仕方は、他のなかに自己が埋没摂取されてしまいか、さもなくば、自己に他をれい属吸収してしまうか。あるいは、自己と他とが、相互に妥協提携しつつ相互扶助的に共存していくかの三様の関係様式のみしかありえない。ところが、このような生活の態度に立つかぎり、他と自とは、たえず価値評価にもとづいてさばきあう関係をこえ出することは不可能である。しかし、このような平板的、対立的な生活態度を否定して、新たに定立される他の一つの立場も、所詮、give and takeのそれに相対立する一つの新たな立場であるほかはない。それは、どのようにその内容を変えていても、結局するにタイプのちがった一つの平板的な立場にほかならない。かくて、このような平板的、対立的な生活態度を否定することなくこれをこえ出る生活態度が求められるが、それは、さきに述べた立体的な生活態度においてほかにありえないということになる。さきにふれたように、金神に対する八百蔵の反ばくを耳にしての教祖のおことわりの言葉、つまり「ただいま氏子の申したのは、何んにも知らずに申したのでございます」は、八百蔵をさばく態度からの言葉ではなく、さりとて八百蔵の非を、みずからに引受けておことわりをしている言葉でもない。この言葉は、八百蔵とか、自分とか、金神とかの具体的に指定されたこれら三者の直下に開かれてくる究極根源的な立場からのおことわりの言葉というほかはない。すなわち、この態度のなかに、すでに教祖が空間性において立体性を獲得していたことをうかがうことができるのである。

また、さきに引用した金神へのおことわりの言葉中、「私、戌の年、年まわりわるく、……以後、御無礼のところは、ひらにおことわり申し上げます」は、字句としては過去の御無礼についてのおことわりの言葉であるが、この「過去」は、決して「現在」、「未来」と実体的に区別された「過去」ではない。教祖においては、すでに述べたように、九死一生の大患において、神への無礼意識が、究極のかたちで深化せられていった。したがって、その意味では、どのような不幸(死)をも、過去におけるみずからの無礼なるあり方からの必定なる帰結として、まさしく全面的に受けとっていかうとする構えが、教祖にそなわっていたといえよう。しかも、このような不幸への必然性の意識が、同時に、

それをこえた未来への救いの意識と、はなちがたく結びついている。であればこそ、教祖のおことわりに対して、「戌の年はええ。よし、……五月朔日、験をやる」という神の救いの言葉が、ひびきあって発せられてくることになったのである。つまり、教祖においては、「現在」において「過去」と「未来」が区別をもちつつ一としてある、という意識構造をそなえていたといえる。かくて、教祖の信心の構造においては、空間性において、その平板性、対立性がこえられていたように、時間性においても、その実体性、客体性、対立性は、立体化を通してこえられていたと考えられるのである。かように、教祖においては、時間性と空間性の両面において、その平板性、対立性が突き破られ、立体性が獲得されていたことをうかがうことができるのである。

このように、教祖において、時間性（空間性と切りはなされた時間性は、本来ありえない）が、立体性を獲得していたということは、その信心生活（教祖の信心生活は、すでにみてきたように、他と切りはなされたものであるものでなく、どこまでも他とのつながりにおいてあるものである）の展開性が立体性をえていたということにはかならない。つまり、教祖の信心生活は、たえず神の超越性によって照明され、そこから自己反省が行なわれること^⑤によって、おのずから展開がひきおこされることになっていったといえるが、その展開は、平面的な地平での否定媒介的なそれではなく、立体的な場における自己超脱的なものであったといえる。このことは、展開の一契機としての神の超越性の面からみてみれば、その超越性が立体的な立場に成立する立体的な超越性であったことにもとづいているといえよう。しかしてその超越性は、現実生活の条件呼応的な生活形態そのものなかに、それと切れあいつつ、そこに生まれてくるものであるから、神の内容はたえず進展していくことになり、また同時に教祖の側の自己反省も、たえず拡大深化していくことになる。（金神がみずからの神性を否定することなく、天地金乃神へと進展しているのも、その展開性の立体的な構造によるものといえよう）

そこで、さきにふれたように、教祖において成立した立体的な生活態度が、さらに他の人間とのつながりのなかへの拡大性を持ち、他の人間の生活態度のなかへの志向性を内包しているということは、教祖の存在構造の両面—つまり時

間性と空間性において、立体性がその拡大の志向性をもっていることにほかならない。

このように、教祖の生活のなかに立体的生活態度が生まれたということ（「生神」の神が生まれるとは、このような立体的な生活態度が生まれるということにほかならない）、そしてそれが、他の人間とのつながりのなかに拡大されていく志向性をもっているということは、これを神と難儀な人間との関係においてとらえなおしてみると、すなわち「取次」の志向性をもっているということにほかならないといえよう。したがって、「取次」とは、相対立する二つの存在者、神と難儀な氏子を、相互に結合する第三の存在者というようなものではない。そうではなくて、人間の難儀な生活態度—平板的、対立的な生活態度のなかに、立体的な生活態度が生まれてくるとき、つまり神が生まれてくるとき、そこに働いている立体的な働きが「取次」といわれるべきものである。その意味において、四十二才の大患を通して形成された教祖の信心生活の内容は、すでに、取次の本質的中身をそなえていたといえることができる。

六

御覚書中、四十二才の大患時の感慨を述べた言葉に、「かように、氏子が助かり、神が助かることになったが、どうして、こういうことが、できたじやろうか、とおもい。……」の一節があることは、すでにふれた。ところで、この「氏子が助かり神が助かる」ということの意味内容は、これを一口にいえば、氏子の生活のなかに神が生まれるということ、すなわち、現実の相対的な生活形態のなかに、立体的な生活態度が生まれてくるということである。そのことは、換言すれば、条件呼応的な生活形態が、あるべき方向を与えられ、その方向への動きを進めていく上の根源的な力が与えられてくるということである。

このように、氏子のなかに神が生まれるということが、実はそのまま氏子が真に氏子となることであり、同時に神が

真に神となることである。つまり、氏子と神が同時にともに助かるということである。しかし、教祖のその後の全生涯を一貫する生活態度は、実にこのような立体的な生活態度であったとすることができる。もとよりこの立体的な生活態度は、さきにふれたように、何か固定的、静的なものでなく、たえず時間性と空間性において、自己を展開的に具現してやまぬものである。したがって、その後の生活状況の具体的な変化に応じて、そのなかに生まれてくる立体的な生活態度そのものも進展し、かくて教祖の信心生活そのものが次第にその内実において充実展開していったことは、いうまでもないことである。しかし、その信心の具現展開を貫く方式ともいわれるべきものは、この四十二才の大患を通して形成をみた立体的な生活態度であるということができる。この意味で、四十二才の大患を契機に顕現した教祖の信心生活は、教祖における信心生活の基本的な性格構造を、その本質においてすでにそなえていたとすることができる。

(教学研究所員)

註

- (1) 「御覚書」に次の記述がみられる。
- 「卯十八才、名はとせ。新右衛門より頼み、本家おすて、殿叔父姪兩人つれてまいり。方角わるしと申して道を廻りて出。私二十三才の年」(P. 8)
- (2) (a) 金神と応酬する八百蔵に対して、非難の態度をとっていない。(b) 教祖のおことわりに対して、神が、「五月朔日験をやる」という言葉をもって、のどけ、治癒の知らせをしているが、これは、教祖においてのどけ、治癒の願いが否定放棄せられていなかったことの証左である。
- (3) 神の照明によって、うきぼりにされ、自覚されるにいたった自己の内容が、「凡夫」の意味にほかならぬ。教祖における凡夫の意識は、(1)すでに述べたように、自己否定的な性格をもっていない(2)条件呼応的な生活形態と切れあって生まれる凡夫意識であるため、人間生活の物質的、肉体的な立ち行きを全面的に含みこんで成立している。教祖における凡夫意識の特性として以上の二点を指摘できよう。

取次の原理

内田守昌

取次という形式と内容において、教祖は自己の信仰体験を通して得たすべてを集約し、この取次から救済の意味も、伝導布教といった意義も規定していると思われる。さらに、根源的には神、人間もここにおいて現実的機能とその意義が定着している。

この取次の内容がいかなる過程を辿って形成され、それがなに故現実の救済の基本形式ともいうべきものになったのか―救済の本教的意味は後述する―。そしてこの取次は根本的には、いかなる原理にささえられ、論理的展開を起していくものであるかを究明したい。教祖における取次形成の過程については、諸種の論文によって既に精細な報告もあり、ある程度の結論を見通せる段階にいたっていると思われる。いま、あえてその形成過程について問題にするにしても、

この論文主題の解明に必要なかぎりにおいて、その特質的な性格を抽出し、叙述するにとどまる。

およそ宗教における真理探求の過程には、二つの契機を含むものである。それは連続と不連続、現実と超現実、相対と絶対といったものであって、これら両者の調和、あるいは統一に信仰の真諦があるといえるのではないか——いうまでもなく人間と神との関係において、それは顕著な問題であろう。連続のなきところ、ついに神への理解の道は閉ざされるであろうし、同時に、不連続、すなわち神がなんらかの意味で飛躍し、超出したものでなければ、人間の創造性、進歩展開は期待できない。その両者の調和がいかに保たれているか、その保ち方いかんに実はその信仰の特徴を現わしてくるものであろう。

ところで、教祖の信仰過程を強いて特徴づけるならば、連続性の契機がきわめて大きいといわねばならない。超現実的なものよりは現実的、絶対的なものよりは相対的次元の契機を着実におさえての歩み、生き方であった。

教祖は連続的現実的契機をいくつか積み重ねていく過程の中で、出発点において教祖の意識では明らかに不連続であった神が、連続の契機を通じて分明してくるのである。教祖にとって金神は日柄方位という現実的媒介体を通して、教祖の直接的認識につながり信仰の形態を保ってきた。この連続性の契機は後に真実の神につながるものでなくなったのであるが——この連続性の契機たる日柄方位の順守の現実的結果が、いかに教祖にとって不幸なる現象（七墓）をもつてもたらされようとも、また、教祖の生活基盤が、わが足下に崩れさる思いに迫られようとも、他にこの神に連続する現実的契機がない状況であった。その状況下にある教祖の実意をこめる方向はここに定着していたのである。現実的結果を、ただそれだけの事実を抽象して観念的図式的に切替えるという小細工を弄していない。かかる信仰的自覚の形成過程は自然的に後年の取次（布教）に展開する教導過程に投影している。たとえば、金神、金乃神、天地乃神、天地金乃神と神名が変り、明治六年に神名確定があった後においても、金神の名は消えておらず、また信者に対する教導的理解の場にも屢々使われている。いわば *spoon feeding method* とでもいえようか、一步步々プラスでつないでいく生き方、

それは単なる数学的な意味のプラスに止まらず、やがて質的轉換を起すものであるが、教祖において現実的契機、連続性がいかに重く大きく位置を占めているかがわかる。

話は飛躍したが、この方位的連続性が教祖四十二才の大患の局面では、現実的にも、もはや無効であること、同時にかかる日柄方位的媒体によって連続しうる神でもなくなったことが氷山の一角として確められるのである。これをもって回心といわれる精神的轉換が教祖にみられるという、つまり、自我実現の人間性の立場から人間否定、現実否定の立場への翻転。あるいは自力性の絶望を媒介とする他力性への転回という、宗教的生活一般にみられる他力的性格が形成されたとみる。あるいは金神日柄方位に生きる有限の場より無限の場(天地金乃神)への轉換の境地であったと指示することも可能であろう。この指示は一応の妥当性をもつと認めて、そこから注目すべき問題は、教祖がこの大患を機として、その無限の場における無我的生活、他力的性格をもつ生き方に身を委ねながら、そこに生の営みを他律的に付与されつつ、同時に現実的人間性の立場が生きておるということである。有限が消えて無限になったのではない。いわば有限でありつつ無限であり、無限であることにおいて有限である境がひらかれてきたという問題である。

ことに安政五年三月よりの神の「お知らせ」に規制される他律的生活は、無我という他はない。しかしながら、この「お知らせ」の内容は、つねに現実的連続性の契機を含み、教祖の人間の直接的認識を可能にする形において教祖に付与されている事実である。―精霊回向(P・74)、あきうんか(P・76)、神の手伝(P・78)、天に一家(P・80)等。さらには立教神伝の内容構成(P・110)―もちろん、ここにいう現実性もしくは連続性は転回以前のそれと内実となるものが同質であるというのではない。しかし意味こそ違え、現実的契機がつねに前提となっている。いい換えれば、人が神を知ることの深さは、人間の側における自己省察の深さに相即するという交互的関連につながる問題とみてもよい。とくに回心といわれる四十二才を轉換軸として、その後の現実的連続の契機の積み重ねは、天地金乃神の全的現実化がもたらされたのである。このことは実存的論理の立場におけるポジチヴィズムとの交渉関係、その意味と共通するものがある。

つまり、存在そのものは、たえざる対象化を媒介として、その彼方に新たに求められるのほかなきものであるがごとくである。教祖は現前の問題を神への連続契機としての生き方は、じみちな地面を匍うような実意な信仰的実践過程であったといえよう。そのことは人間が現実助かることをぬきにしてのことではない。人間が真実に人間となることを意味する。結果的には「生神」の現成を目指すものであったといわねばならない。

ここに本教救済の真義が存する。もし、われわれが救済というものを端的に考え、神より人間に直接的に降下する愛のはたらきのごとく考えるならば、それはきわめて抽象的な思惟の虚構にすぎないものであり、かつ非人格的に救済を考えているものである。つまり、そこには現実の人間苦惱（難儀）が呼応しておらず、救済というも空虚な観念にすぎない。本教の救済は神のおかげ（愛）と人間の難儀（自覚）との「あいよかけよ」に成立する事柄であって、それを取次というのである。その取次の主体が生神金光大神である。神はここを語って『この方金光大神あって神は世に出た』とも『この方金光大神あればこそ金乃神のおかげがうけられるようになった』（P. 349）と教示する。すなわち、生神金光大神の取次において、神は具体的現実的に現われ、人間が人間性（難儀・凡夫）の自覚を喚起され、かくて神と人間のあいよかけよにおいて生神が現成してくる。

二

この取次が「氏子あつての神神あつての氏子」のあいよかけよ性を原理としながら創造的展開を起していくのである。つまり、生神金光大神の取次を本体とせず、生神として自らを現わさない神は、既に神であつて「昔からある神」―、しかも未だ神でなく、そのおかげも既におかげであるが―「信心せぬでもおかげはやってある」―、しかし未だおかげではない。神が真に神であり、おかげが真におかげになるゆえんは、取次にある。なればこそ「あいよかけよで立ちゆ

く」といわれ、さらには「その方（金光大神）取次で、神も助かり、氏子もたちゆき」と、その真諦を明らかにされている。

そこには啐啄同時ともいふべきものが存する。神と人（氏子あつての神神あつての氏子）のあいよかけよ的同一の境、啐啄一致の境というべきものがある。取次によってひらかれる世界は、神と人間の何れが先に主導性をもち、願いを立てて成就したのかということとは定むべきものではない。同時的なのである。覚書執筆にあたって教祖が四十二才の病難のくだりにいたった時の『いま、かように、氏子がたすかり、神がたすかることになったが、どうしてこういうことが、できたじやろうかと思ひ、思うて神仏かなしうなつた』という神の言は、実に、そこを証してあまりあるものであろう。かえりみれば、教祖四十二才以前の金神信仰において実意をこめた連続性の契機は、天地金乃神信仰—現実的具体的には生神金光大神において、「あいよかけよ」性に昇華し、質的に転換していることをここで確認しておきたい。

ここに取次が「あいよかけよ」性を原理として、神と人間の同時存在を現実化し、創造的歴史的におかげの展開を無限にすすめてやまないものであるが、その取次に立つ教祖のつねの眼目は、自己一身の体験の中で具現した四十二才の転換にあった。それは立教神伝（安政六年）の内容として浮上していることによつても例証は十分であろう。しかも神より指摘されたる事実としてある。この指摘は重要である。一般に宗教の課題がこの転換に中心をおき、ここへの関心を枢軸として構成される。それは宗教と現実との切れあう境として重要な意味をもっているからであり、宗教の課題がここに集中するのは、けだし当然であろう。教祖の場合、四十二才の大患が心身とも直面した絶対的状况であった。この状況を転換軸として漸次ひらかれたった道の世界なるがゆえに、教祖の自覚の基点はここにあるといわざるをえない。

その転換軸となった教祖の絶対的状况とは、「難儀」であった。『天地金乃神さまへの御無礼をしらず、難儀いたし。このたび、天地金乃神さまお知らせくだされ、ありがたし』（P. 87）と、この述懐に示されるごとく、難儀は天地金乃神によつて明らかとなり、教祖にその自覚がなるのである。ここにいたるまでの教祖には「私養父おやこ、月ならびに病

死いたし、私子三人年忌歳には死に。牛が七月十六日よりむしけ、医師、鍼・服薬いたし、十八日死に。月日かわらず二年に牛死に。医師にかけ治療いたし、神々ねがい、祈念、祈念におろかもなし。神仏ねがいてもかなわず。いたしかたなし、残念至極と始終思いくらし』という、人生不幸の酷なるきびしさにさいなまれた教祖の苦悩があった。しかしながら、その苦悩はついに苦悩であって、人間の難儀性に転換するものではなかった。この転換が可能となり、自覚の形成がなるのは天地金乃神との出会いにおいてである。

その意味で天地金乃神の現出に先立って人間の難儀が存するということはできない。われわれが自己の難儀に自覚がいたるということは、天地金乃神が現われ、われに見えたということであり、その自覚は人間を人間として全一的に把握したことを意味する。つまり、ここに神と人間があいよかけよで生れ同時存在する世界の実現である。一般にモナドロジ―はこのあいよかけよ性をその基本原理とする考えでなく、むしろ反対である。いわゆる予定調和は「持ちこまれた」原理であるが、あいよかけよ性は逆にモナドロジ―に「先立つべき」原理である。すなわち、神と人間が各々別個に成立し、存在するものを調和統一するために投入する原理として、あいよかけよ性があるのではない。あいよかけよの神と人間において、神が神となり、人間が人間として生れるのである。「神も助かり、氏子もたちゆく」とはまさにこの意に他ならない。神、人との助かり実現となる。天地金乃神のおかげとは、実に人間が難儀（人間性）を自覚することであり、この自覚の成立するところ、そこに神あり、神の救いがある。難儀において神があり、神において難儀があらわとなる。ここに『あいよかけよでたちゆく』永遠の創造に方向が定まり、軌道にのった出発となる。いうまでもなく、取次が、このあいよかけよ性を原理とする意味には、この両面の機能を同時に具現しているからである。ゆえに、われわれが現実的により具体的に、このあいよかけよ性を生涯の生活原理としうるには、生神金光大神の取次よらねばならぬ必然性がある。

だが、きわめて明らかにいわねばならぬことは、この生神金光大神取次の道においては、かかる難儀の自覚をもって一切が完了するのではなかった。われわれをしてよくこの道に入ることを得しめ、この原理に即せしめたものは取次であった。しかし、それはまだ、真によく出発しえたにすぎない。難儀は無限の深さをもち、神は永遠の道程に生きているのであるから、初期の一点に完了を意味する停止を意識するならば、それはすでにこの原理に生きるものとはいえない。この原理は限りなき継続性を本質的に具有する。『あいよかけよでたちゆき』とは、まさにこの意を表現して至妙である。この道の助かり、幸福は「たちゆき」という力動的恒常性の意を付与され、注入して成立する内容であり、事実と考えてもよい。

「たちゆき」とは創造されるものである。創造は神と人とのあいよかけよにおいて、現在になるものである。創造とは、神、人間それぞれの主体には存しない事柄、あるいは少くとも単独では永久に現われない、ある新しい事柄が成立出現することである。つまり、あいよかけよで生みだされたものであり、神と人間がこのあいよかけよの関係に入る前には存せず、この関係に入ってはじめて見られる新しい事態である。前掲の引用をもっていうならば『いま、かように氏が助かり、神が助かることになったが、どうしてこういうことができたじやろうか』という事態である。神の予想した事柄でもなく、まして人間の推測可能な事態でもない。生神として現出する事態といってもよい。

「氏があつての神神あつての氏子、あいよかけよでたちゆき」という境は、安政六年の立教神伝にはじめて現われてくることであり、この神伝を機として取次が本格的に展開せんとする全人類（総氏子）のたちゆきの構想ともいふべきものであった。このことが構想の範囲に存する限りは、未だ可能の場にあつて、現実のものとはなっていない。まさに展開すべき当為であるといつてもよい。これが現実となるには、さらに一つの飛躍がある、転換がある。それは信心（生活）

という行為への転換が要請せられるのである。その信心の要諦は、安政六年より五年間の歴史的現実的歩みを経て教祖に明らかにせられた。すなわち、元治元年の神伝は示して『氏子あっての神神あっての氏子、子どものことは親がたのみ、親のことは子がたのみ、天地のごとし、あいよかけよでたのみあいたせ』(P・154)と信心の原理を規定した。これは神の願いを人間の願いとし、人間の願いを神はわが願いとするという、願いにおいてあいよかけよ性を実現するというのである。さらに端的な表現を許されるならば、神は人間の願いを通ることによって、神となり、人間は神の願いに生きて人間となることを意味するのではないか。信心は「あいよかけよでたのみあう」という行為に成立するものであり、たちゆきが現実的となり、あいよかけよ性も現実のものに結実する。その典型的なものが生神金光大神であった。

天地金乃神はその神性を開示した明治六年の神伝の一節においても『氏子、信心して、おかげうけい』(P・199)とその願いを述べ、信心の道における位置をも併せ示している。教祖をして『日はとしつきのはじめじやによって、その日、その日のおかけをうけてゆけば、何十年、何百年でもたちゆこうが。今月今日でたのめい。おかげはわがころにあり』(P・364)と語り諭さしめる所以もそこに存する。また、この教えは、きわめて明らかに「たちゆく」ことの時々の実化が「おかげ」であることを論示している。ある日の教祖の理解は導いて『神さまからおかげがでると思わずに、信心からおかげがでると思うて、信心の辛抱をつよくせよ』(P・386)と。さらに、これらの教えが凝集され、簡潔これに比するなき表現をとって、人々の心底に切りこんでくるのが、「天地書付」である。

生神金光大神

天地金乃神 一心二願

おかげは和賀心にあり

今月今日でたのめい

ここにいたれば、もはやこれに付記すべきなんらの言葉もなきことを知るであろう。この道の信心とは、生神金光大

神（取次）、天地金乃神と一心に願う、ひたむきなものであり、疑惑なく、猶予なく、まさしくここにすべてをかけ、生命をつくしてここに生きることである。しかもその信心の中枢的内容を示して後の二句に集約する。天地書付はかかる神・人の全一的な生命の言葉である。

四

天地書付の成立は、同時に神名の確定をも意味した。明治六年に至ってである。だが、天地金乃神の神名は、すでに、はやく教祖の「覚書」の所々に散見している——安政五年十二月二十四日の記事。安政六年十月二十一日、元治元年正月朔日の神伝等。したがって、天地金乃神という神名に定着するまでの歴史的過程、つまり神名の変遷を際だって規定する資料的根拠を示すことは難しい。また、そのことが明らかになることは望ましいとしても、本論の主題を究明することにおいては、さして大きな支障をこの不明があたえることにはならない。重要なことは、天地書付という形をもって神名の確定をみたことである。

少くとも、天地金乃神という神名は、教祖の神号（信心の自覚段階）に応じてのものであることには異論はない。神名と神号とは呼応的にあいよかけよで現出してきたものである。しかも、それは単に名という空虚なものが決定したものである。一般においても、名は人格を示すものである。その名を呼ぶことによって、実はその人格を呼んでいるのであり、名を呼ばれることによってその人格は応える。この現象に存する呼応的あいよかけよ性は、一切の形而上的思惟を絶する根源的現象であって、このあいよかけよ性なくして一切の人格性はない。その意味で神名と神号とは人格的あいよかけよ性を根源的に示した関係に立つものといえよう。

われわれが天地金乃神と称え、神を呼ぶことは、あたかも子の母を呼ぶごとく神を呼ぶことであり、神を呼ぶことは

実は神のおかげ（救い）を求めることである。だが、さらに一步ふみこんで考えてみた場合、われわれがこの神を称えることすら、教祖生神金光大神の出現をえずしてありうるものではなかった。まして、繰返していうまでもなく、生神金光大神の内実によれ、理解を深くすればするほど、これにまさるより具体的、直接的に、現実的な内面の繋りを神にもつことはないであろう。ここを離れては、あいよかけよ性の真実のおかげの実現も遠く、「生きた神」とも神はならないであろうということである。生神金光大神取次の必然性、枢要性を感じずにはおれない。ここに天地金乃神が生神金光大神とともに天地書付において、神名を確定するもともと深い意義が存する。信者氏子（人間）に対する教祖の教えは語って『ただ、ただ、生神金光大神、天地金乃神、ありがとうございます、という心さえあれば、それにてよろしい』（P. 363）という一句にこめられる意味も、ここにあるといわねばならない。また、明治五年の神伝は『天地乃神の道をおしえる生神金光大神社をたてぬけ』、同じく三年の神の言は『天地の神と、どうこんなり』と生神金光大神の位置を定立したこと等をも併せて、神名確定の意味を深めるべきであろう。すなわち、天地金乃神の名が決定し、その働きが全面的に人間生活にふれてくるのは、生神金光大神取次においてであるがゆえに、神名の決定は神号の現実的決定をまっぴら有実となることを知るのである。

さらに注目すべきは、教祖が生神金光大神であって、しかも生神金光大神にあらざることである。それは生神金光大神取次の機能が、人間を超え、神をも超えて現われてくるものであるからに他ならない。そのことは取次の結果として結実してくる新しきもの、おかげ（たちゆき）において、すでに神、人間いずれかの主体だけでもたらされるものでなく、あいよかけよで具現することからも、きわめて明らかであろう。もし、そうでないならば、取次は神か人かの何れかの主体の働きに帰してしまい、あいよかけよ性の創造性、人格性をも失い、もはや、そこにはこの道の取次の意義はない。教祖が祈りに際して、つねに『生神金光大神様、生神金光大神様……』と繰返し、重ねかえし称えて後、氏子の願いをこめたという事実は明らかにこのことを物語っている。（P. 307）

ここに次の二点を確めておきたい。すなわち、一つは教祖が生神金光大神の取次において取次化せられ、取次化せられることによって、常時、教祖が生神金光大神になるという取次の永遠性。他の一つは、生神金光大神（取次）が教祖（人間）という歴史的唯一次的存在において、はじめて現実に存する、現成したという取次の現実性。このことは同時に、人間がこの取次において天地金乃神と人格的にあいよかけよの連続を現実に可能にすることを意味する。この永遠性と現実性が重々に滲透しあつて、しかも同時に成る、これが取次であつた。ここにもあいよかけよの同一性がその基底をなしていることは明瞭である。神は教祖の存在がない限り、永久にひとりで現われ出ることはない。まさに『氏子あつての神神あつての氏子』である。このような特異な事態は、自然現象において―科学がとらえるような―因果とか相互作用といった事象とは本質的に異つたものである。のみならず、本教において「おかげ」と称せられる実質的内容は、前記のごとく神も予め決定することのできないものであり、人間も願ひという漠然とした枠以外、予め推定することを許さぬものである。神も人間も未だ知らぬ全く新しい事態へと進んでいく。その時々々の新しい事態こそ、この道のおかげと称するものであり、かく進んでいくこと自体が「たちゆく」といわれるものであつた。

五

この取次の原理に即することによって、本教のあらゆる事柄の考察が可能となつてくるであらう。たとえば、本教取次の継承がいかなる意味において成立するか、その必要性と必然性。あるいは教団、教会、教師、布教等に具わる本質的要件と現実的存在意義の解明に関する問題。また、かかる教団それ自体の内部的問題のみでなく、ひろく現代に生起するあらゆる社会的、国家的、世界的な問題との関連をもつて問われる本教教義の問題と際限なくあると思う。

だが、いまここで問題としてとりあげたいのは、現代における宗教の位置ということについてである。その問題の中

でこの取次の原理が、いかなる本質的位置を占め、役割を果していくかを考えてみたい。

現代の特色を一言にしていえば無神論の時代であり、宗教が衰興の境を彷徨しているというよりは、むしろ端的に無宗教の時代だと卒直に認めるべきであろう。これは極端にすぎた断定的表現のきらいがあるかも知れない。だが、かかる事態であると認識することは無意味ではなく、むしろこれまでの宗教の在り方に安座して、現代の状況を楽観的に受けとるよりは、はるかに積極的の意味をもつ。そこでこのような事態を惹起した原因とみられるべきものは多くあると思うが、その一は宗教界それ自体の中で、真実の信仰が見失われ、神仏の意味がいわゆる観念化し、宗教者や教団の無力、そしてその墮落現象があらわになってきたことによる。一方、一般の大勢としても宗教への無関心、侮蔑、攻撃というものがあつて、消極、積極の違いこそあれ、それは宗教批判の眼として受けとらねばならない。同時に、これらが現代における宗教の位置を物語っているといえよう。

この現代一般の大勢というものは、実は、近代文明と近代社会の歴史的発展のもたらした結果であり、近代人は必然的に無神論、無宗教にならざるをえない。歴史を逆行することは許されない。

宗教は、いま、この歴史的批判をうけ、歴史的必然の世界の中でその位置を再確認し、根本から転換せざるをえなくなっている。これまでの宗教が人間に与えてきたもの（救い）とは何であつたか、人間にとってその宗教的救いは何を意味してきたか。かえりみれば、神の救いというものが現実的世界と違ったところ、別の時間において、しかも人間を絶対に超えた神の力によって救われることを意味し、このような救いをもつものが宗教として、これまでもつとも有力なものとしてきたのである。その世界では人間の歴史的営みたる現実的努力、問題解決の成果は否定され、意味をも認められなかつた。つまり、極度に人間否定、自力抹殺の方向だけが判然と現実的には決定されていたのである。しかしながら一面かかる社会状況の中にあつて逆陶冶された人間理性は、近代的世界の主動力となり、人間理性こそ人間のもとづくべき唯一のものとなり、人間の自由を自覚することが近代人の基本的立場となつたのである。この立場に生き

る限り近代人はかかる神を認めることは近代の否定、近代人の存在根拠を自ら崩すことになる。

だが、その人間の理性と自由を中核として展開した近代も、虚無の深淵に自らを投入せしめざるをえない状況を露呈してきたのである。神を批判し、否定した近代人がここに至って虚無主義の批判を受け、根源的に否定されんとするのである。これが現代である。すなわち、近代人の基礎をなしてきた価値体系は、現実的展開の事実を裏付けとして何人も疑うことなく信順してきた。しかしその近代文明社会の発展の結果が、却ってその価値体系を否定し、人間を非人間化する傾向を生みだしてきたことは皮肉である。自らの創造したものによって縛られ、それに絶望し、人間性喪失の危機に立たされるにいたったというパラドックスの現出である。ことここにいたれば、もはや近代に止まることも、近代以前の価値体系に復することも勿論できるものではない。

ここに現代の虚無の現実がある。この虚無こそ、現代の底に巣くっている問題であり、宗教はこの課題解決に迫られているとみななければならぬ。実は、今後の宗教の位置というものも、現実的な役割として意味をもってくるのも、この一点にしばられてくる問題の解決を与えるか否かにかかっている。

そこで本教は、この時点に立って何においてこの現代の課題解決をなしていくか。より根本的にはこの問題を道に即してどう見るか、あるいはいかなる性質の問題として見えてくるかを明らかにせねばならない。

本教においては、なによりもまず取次が、あらゆることの中枢をなして「あいよかけよ」の展開を起すものであることは上記のとおりである。その取次のあいよかけよ性の原理に即して、現代の大まかな課題分析をこころみるならば、以下のごとき諸点を宗教との関連において指摘できる。人間と神との関係（有限と無限、相対と絶対）、現実的問題と超現実的問題（歴史と超歴史）、自力と他力（人間の主体性、有我と無我）、合理性と超合理性（経験的と超経験的）。さらに、これらの諸問題乃至個々の観念の成立する根拠を考えてみるならば、神と人間の関係における人間の契機を独立して考へ、これを現実といい、自力とも主体とも称し、また合理性の立場とも考へるところに成立する観念であろう。神もま

た同様である。そこに既に問題を蔵している。神と人間はもととあいよかけよ（氏子あつての神神あつての氏子）の中の神であり人間であつて、神と人間とはそれぞれ独立しては意味なきものである。また独立して存立する実体ではない。むしろ、人間が人間として存するということは、あいよかけよ的の同一の事実あつて存するといえることであつて、人間は「神あつての氏子」の人間であり、神は「氏子あつての神」の神である。しかも、同一とはいへ、それは同一者なる実体が「あいよかけよ」の他に存するのではない。教祖は生神金光大神取次の「生神」の意味を解明して、『生神ということは、ここに神が生れる、ということでありませう』（P. 311）との言は、「氏子あつての神神あつての氏子、あいよかけよ」のここに生れる神と指摘するものであつたと思われる。つまり、生神金光大神が第三者という独立の実体的な構えをもつて、人間に向つて君臨してくるものではない。したがつて、生神金光大神とは、神が人間になり、人間が神となるところに同時的に誕生する神であり、人である。そして取次とは実にかかる人間の形成作用といつて過言ではない。現代における虚無感乃至虚無主義の認識する神、そして人間は、神と人間の各々を独立した実体としてとらえているのではないか。リルケは「対立的であることが、近代人の運命である」といったが、けだし至言であらう。ここに必然的に虚無に陥らざるをえない根本的原因を、近代人自らの中に内蔵してきたといえよう。そこに招来された状況は、上記のごとき神否定と人間への不信頼、絶望的状況であつた。それは、神を信ずることも信じないこともできない状況といつてもよい。現代人はいま、虚無を超えて人間の信頼を恢復し、神への真実の信仰を渴望せずにおれないのである。

取次はまさにこの虚無の限界状況を超える道として、現代にその光を投ずるものであらう。繰返し解説するまでもなく、取次はつねに現実と遊離せず、現実を転換させ、新たな歴史を創造するものであつた。虚無の問題はその由来するところ深く、いつの時代、人間においても悩まれてきた問題である。教祖はかつて「難儀」という言葉で人間を自覚し、人間の根源的悩みを把握した。いま現代人は自らの虚無を「難儀」と深く自覚すべきときである。その自覚はこの道の取次によらざるをえない。しかも、その取次の門はつねに全人類のまえにひらかれているのである。（教学研究所所員）

教内既刊図書一覧表 (9) (昭和35.1.1~12.31)

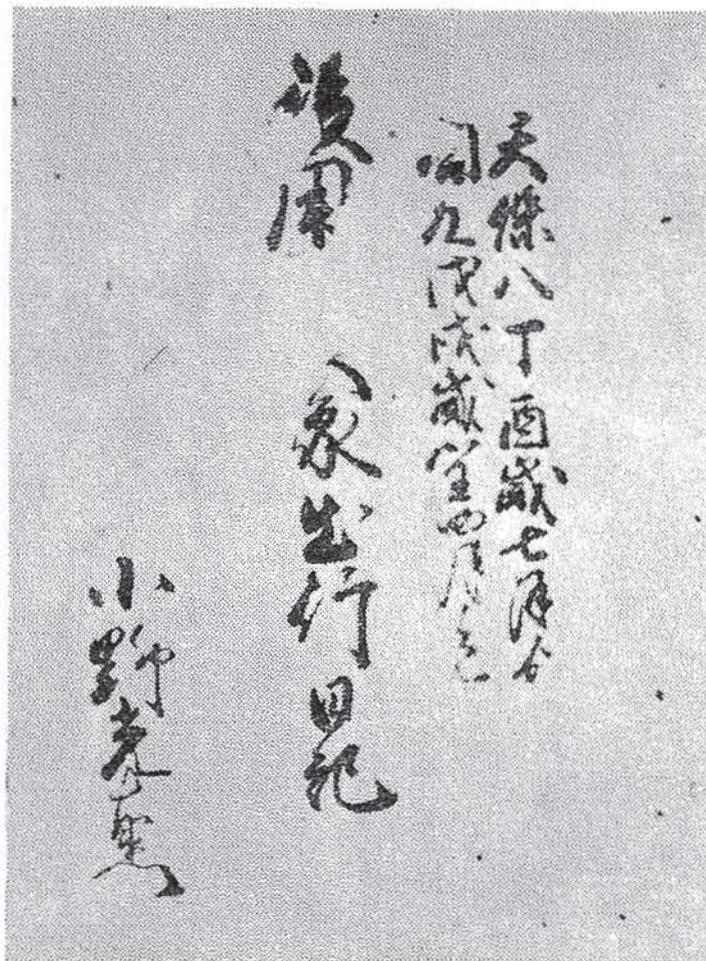
○下記は、本誌第3集掲載の「教内既刊図書一覧表」(8)以後1カ年間に発行せられた一覧表である。

○分類法その他はすべて第1集掲載のものに準ずる。

著(編)者	書名	発行年月	発行所(人)
K0 総記(概説、教団史、逐次刊行物等を含む)			
和泉 暁 編	すめる月影	昭35. 11	白金教会
大森 繁 編	高阪 <small>美豆道治弥次根大人</small> 面影 <small>美志玉幸誠大刀白</small>	昭35. 12	大津教会
金光教教学研究編	金光教学—金光教学研究 紀要—3	昭35. 3	学 研 究 所
金光教教学研究編	とりつぎ 第10集	昭35. 3	教 徒 社
金光教教学研究編	とりつぎ 第11集	昭35. 10	教 徒 社
金光教本部教庁編	教会長信行会	昭35. 3	教 庁
金光教本部教庁編	立教百年祭 教学講演	昭35. 3	教 庁
金光教本部教庁編	教学講演 「家庭の助かり」	昭35. 6	教 庁
金光教本部教庁編	教学講演 「政治と信心」	昭35. 12	教 庁
白神信太郎 編	道興 <small>弥高根君</small> 二代白神新一郎雅豊	昭35. 4	大 阪 教 会
谷村 定雄	那古野の道分け	昭35. 5	立 真 会
東北信徒会連合会編	生かされる喜び	昭35. 7	東北信徒会連合会
福田 真子 編	忘れな草	昭35. 10	サンフランシスコ 教会
毛利 賢 蔵	これからの生き方	昭35. 7	名古屋地方信徒会 連合会
K1 教 義			
K2 金光大神、教祖論、教統			
K3 教 典			
K4 説教、教話、感話			
大久保 隆	五つの願い	昭35. 4	教 徒 社
片岡 次郎	尋求教語録	昭35. 4	教 徒 社
金光教本部教庁編	御教えの実践—要目について— 香栴園シリーズ(1)	昭35. 4	教 庁
武部 正太郎	私の金光さま	昭35. 11	香 檀 園 教 会
高橋 正雄	教えわれを救う 再版	昭35. 3	城 南 教 会
難波 教会 編	藤守先生講話集	昭35. 10	教 徒 社
森 博	青い柿の実	昭35. 10	教 徒 社
湯川 茂 編	湯川安太郎信話 第5集	昭35. 2	あ ゆ み 社
K5 組 織			
K6 儀 式			
K7 布 教			
K8 諸学、芸術			
青い鳥点訳グループ編	点訳練習問題集	昭35. 3	青い鳥点訳グループ

資 料

小 野 家 文 書 (3)



金 光 真 整 編
 三 矢 田 守 秋

「役用並天象出行日記」について

この日記をのこした小野光右衛門は、享和元年（一八〇二）十七才で大谷村庄屋を命ぜられ、天保五年（一八三四）五十才のとき大庄屋格にすすみ、天保十年には大庄屋となり、安政四年（一八五七）七十三才でその職を退くまで、五十七年もの間、あるいは村にあって、あるいは領主蒔田氏の役所にあつて、村役人としての公的生活を送り、退任の翌年七十四才で世を去った。

この間、河川や用水池の改修、新池の構築、新田の開発や土地整理、その他、地方幾多の紛争の調停等、地方民政に大きな功績を残した。また天文・曆象・数学の大家としても名を知られ「啓迪算法指南大成」をはじめ多くの著述をあらわして、その業績は、昨年九月刊行（岩波書店）の日本学士院篇「明治以前日本数学史」第五巻にも記るされている。その他くわしい事蹟については、「金光大神」別冊の註釈篇三十一頁に、また山県二雄氏が金光図書館報「土」第六十六号に「小野光右衛門の事蹟」として述べられている。

この日記は、光右衛門が大谷村庄屋兼大庄屋格として、庄屋役をつとめるとともに、大庄屋の補佐にもあたっていた頃のものである。天保八年七月より同九年閏四月までのものと、天保九年五月より同十年五月までのものと二冊のこつている。その記事は、表題の示すように公的な職務の記録が大部分をしめていて、当時の村役人の仕事などのようなものであったかを具体的に知ることができる。またこれには、若い頃の教祖が納銀をはじめ大切な用向きの使いとして領主の役所その他にさしむけられたことも前後数回にわたつてしるされておられ、「金光大神」の資料としてもとりあげられている。

本紀要にあげたのは、全体の約四分の一、天保八年七月より同年十二月までのものである。

凡 例

- 一、本文には、句読点・返り点などはないが、編者が適当につけた。
 - 一、読みにくい漢字には、括弧に入れて假名をつけた。特殊なよみ方の字も同様である。
 - 一、之_レ也 斗_レ計（ばかり） 而_レて ね_レえ のように、よみやすいように改めたものもある。しかし、_レより など原文のままにした。
 - 一、註は、本文の下に括弧して入れた。
 - 一、地名は、その下に、昭和三十六年二月現在のものを、括弧にして入れた。その際、岡山県下のものには県名を、浅口郡内のものには郡名をのぞき、それ以下の町村名を記した。例えば、吉備郡とあれば岡山県吉備郡であり、鴨方町とあれば岡山県浅口郡鴨方町である。
 - 一、人名は、小野光右衛門関係のものはそれを中心にして、括弧の中に入れた。例えば「長男」とあれば「光右衛門の長男」の意である。
- また、特定の肩書きや姓のないものは、大体大谷村内の人である。とくに、教祖と関係の深い人には、名前の下に姓を入れた。

役用並天象出行日記 一 天保八年七月〜十二月一

七月

朔日(陽曆八月一日)。寺(寂光院・檀那寺)え参。右ハ小僧良順剃度(よろこび)歎

並暑見舞兼酒印紙式枚送る。河手又五郎(足輕)・川手秀太郎(地

主・御用達)・武右衛門(西氏・年寄役)・孫右衛門も参、酒飯取持

二成、暮過帰宅。

二日。曇。当春家内不_レ残備前興除新田(児島郡興除村)え致_二出職_一

候元当村源藏弟富五郎□子共_レ六人、五月中旬_ハ津山御領分作

州西々条郡院庄村(津山市)え参、日雇稼致居候由之処、富五郎

時疫煩相果、妻さん悴十平も同症相煩、此節快方ニ相成候得共

歩行難ニ相成_一、外三人之子共幼少者_{ニテ}如何共致方無_レ之、往

来手形ハ持不_レ申候得共当村之者之由申_レ之、国元え送返具候様

願出候由_{ニテ}、六月廿七日右院庄屋村庄忠兵_ハ衛送出_シ、今夜

四ツ過八重村(金光町)ハ継送申。然候処、富五郎夫婦文政三辰

年願上□□、子供ハ除帳後出生_ニ可_レ有_レ之か、当村在帳

者_ニ無_レ之候故、右之訳書□□無印形_{ニテ}即刻送戻申候。

七日(立秋・七夕)。四月二日当村_ハ送出候讚州三木郡牟礼村(香川

県木田郡牟礼村)金藏娘ふさ右村之者_ニハ無_レ之由_{ニテ}、同月廿二

日送戻し、其後窺上候て、川手秀太郎・中嶋金藏・林藏(西沢氏・

酒造業)三人交々養遣候様申付置候処、六月中旬_ハ相煩ひ、尤足

痛のみニ候間、右三軒相廻居候処、先月末頃秀太郎_ハ金藏方へ

参掛ケ道筋行倒必至歩行難_レ成旨申候故、介抱人付置候処、腫

氣次第ニ差重リ今昼致_二病死_一候。

八日。右窺ニ飛脚八右衛門(森田)遣ス。晚、窺濟之趣加藤(名は要

平・大庄屋)ハ之返書持帰候故土中_ニ為_レ致候。但三人之者□□

引導取遣度旨申出候故窺上候処、寄特_之由被_二仰下_一候。

夜、時雨。

十一日。曇。

十二日。曇小雨。

十五日(孟蘭盆)。去九日_ハ唐船堤ニ行臥人有_レ之。出家之体ニ候

得共衣鉢書類も持不_レ申、熱病_{ニテ}自痢烈敷無言致居故、生国

名前分相不_レ申、全無宿非人ニ相違無_レ之候得共、介抱人申付置

候処、次第ニ差重リ今晚七ツ頃致_二死去_一候_ニ付、相改候所、歳

五十餘之僧、所持之品木綿古風呂敷。同袋・茶碗・箸・杖・剃

刀・同砥、此外着用単物巻ツ計。

十六日。右窺飛脚吉五郎遣ス。御近例之通致ニ土中ニ候様、加藤お返答持帰候故早々土中為レ致候。

十七日。去十二日昼、文六お博奕仕喧嘩けんか出来候趣風聞有レ之、今日右人数呼出し相糺候訳左之通。

武右衛門家来仁左門甥千五郎申口、文六母肴売致候ニ付肴代有レ之、十二日昼お参候処□□□□占見新田村（金光町）十七藏・爪崎（玉島市）岩次郎酒給居しニ付私も給し、後少々慰仕六拾□□まけ候処、払錢無レ之ニ付断申候得共、文兵衛聞入不申ニ付、武八・八右衛門（森田）ヲ相頼断申入、四拾お払渡相濟候趣申出候。

文六義五月お東へ致ニ奉公ニ居申、急々間ニ合不申趣断申出候故、母きみ呼出し相糺候申口、魚売掛（るす）ケ取ニ出候留主え、占見新田村十七藏・爪崎非人岩治郎・当村千五郎・文兵衛寄集居候得共、何事を仕居候哉存不申、博奕共仕候哉ニ相見え夫お事起り、岩治郎お千五郎へ取替候銀子請合ニ文兵衛錢相立千五郎お不レ申ニ付、彼是掛合中武八・八右衛門（あつかい）噯ニ立入、銀四拾お千五郎お請取岩治郎へ相渡濟候趣申出候。文兵衛義追放被二仰付一候後ハ立歸不申□□子共計暮前仕□如何致居候哉と氣掛リ存候旨ニテ十二日ニ罷帰リ候旨申□□

廿日。暁出立、武右衛門、中郡出勤。右ハ文六おニテ去ル十二日

博奕致候義御届、但届書控別ニ有レ之。九ツ過出立策太郎（長男）神之嶋（笠岡市）大師廻り、連夫龜藏。

四ツ過雷鳴小時雨。

廿一日。朝、武右衛門来、博奕届書差上置候旨、月改帳（村費の月計帳）三月お五月迄之分御改濟持帰候。策太郎（長男）儀、四右衛門と

変名仕度趣□□十五日便ニ加藤要平迄差出置候処、昨日吉富十右衛門（大庄屋）お取次願上候処、御聞濟ニ相成候趣、武右衛門へ申越候。

八ツ前四右衛門下向。曇八ツ過お雷雨、夜迄降。

廿二日。暁お雨、四ツ頃晴。

廿三日。六月分入用改立会。

廿八日。夜小雨。

八月

朔日。昨年並当麦作不熟、今以米麦大高値ニ付、祭礼之節、来客停止、家内祝ひも質素ニ仕候趣被二仰出一候様、須惠村（金光町）飛脚使大庄屋お被二申越一候。

四日。曇、小雨。両村（大谷・須惠）庄屋・年寄登山致呉候旨寺お案内有レ之、飯後四右衛門□□處、当年ハ山門大会ニ付、小僧（かんちよう）灌頂ニ遣度、先例両村お四百五拾お立来候旨、宜頼入候との相談也。且中（檀家中）え申談、近日及二返答一可レ申旨申入置候由。

五日。晚、四右衛門地頭(鴨方町地頭上の塚村家)え墓參、同所ニ逗留、鴨方(鴨方町の高戸家)へも墓參。暮過ニ杉屋忠助を大坂御藏屋敷を之御米請取書送越候。

六日。朝、地頭を四右衛門帰宅。九ツ過下会所(領主の役所)を兩村え飛脚来。右ハ極貧者御救願上ニ付、来八日迄二人別取しらへ差出候旨、御困米(おかこいまい)(備荒貯蓄或は米価調節のため貯えた米)□□□返上御拝借並米麦餘米他所売御免儀ハ相規候□□□御沙汰無之、已後御沙汰次第可ニ相達旨、加藤・吉富両氏を申越候。右返書ニ書込、大坂御藏屋敷を之御米御請取書状類共差遣申候。

七日。吉富氏を飛札、右ハ新米返上御拝借願上候石数並扶持方餘米他所売御免願上候員数人別共、明八日書上候様申来候。夜判頭・百姓代寄会、寂光院小僧上京之儀申達候。收納米繩俵念入候様申達。新米返上拝借之義申聞取調候別帳ニ有之候。

八日。曇小雨。須惠庄屋忌明廻勤兼両村惣代ニ中郡(領主役所)出勤。右ハ六日七日両日吉富を被ニ申達候件々之願也。(そのついで)其序六月分入用改帳差出申候。

九日。雨。暮頃須惠庄屋帰り立寄、当村拝借米願上人別員数夫々書入候様吉富を被ニ申来申候。

十日。右拝借米書上認替差出し候。飛脚治平。

十一日。晚・夜雨。晚治平帰る。餘米麦他所売御免、尤何村何兵

衛ニ売候趣村役人え届可申、其外津留(物資の移出入の停止)御免ニてハ無之。御救拝借願等ハ追て御沙汰有之次第可ニ申越之旨吉富を返書。

十二日。十三日。雨。

十四日。曉を風雨、四ツ前を晴。

十五日。朝飯後、四右衛門矢田(吉備郡真備町箭田)え參。右ハ於時(おとぎ)(三女)地頭上村塚村え嫁、同家好ニ付矢田(吉備郡真備町の土師家)え引越一日逗留、翌十六日土師平兵衛召連候て上村へ引渡候筈、依之於時連候て矢田へ參候也。

十六日。曇。昼九ツ過、四右衛門矢田を帰る。

十九日。五ツ半時、中嶋金藏御用召、新池(金光町・弁天池)築立。古池新開仕候為ニ御賞美ニ帶刀御免被ニ仰付候。川手秀太郎も御用召之處、当病ニ付不勤。小野光右衛門右御普請積立御普請中骨折候為ニ御賞美ニ御目録金貳百足被ニ下置候。右御用ニ付、曉八ツ頃出立、小野光右衛門・武右衛門出勤、連夫民藏。

廿日。朝、武右衛門・金藏・連夫民藏とも帰村いたし候。民藏義ハ拙者用向ニ付、倉敷(倉敷市)へ相廻し申候。朝、御礼廻勤。飯後、村々寄会。右ハ御救御貸付米之内え粃御渡ニ相成候故、割賦方相談也。

廿一日。雨天ニ付逗留。尤、御米今日請取、朝、上乘(うわりのり)(物資輸送の)

責任者) 両村之内を老人差越候様昨日申遣候二付、天氣ニても右上乘參候迄ハ滞可申筈。依之今朝ハ明朝迄之飯料ハ式ケ村割

(大谷・須惠の二カ村組合費) 二入可申事。

晩、上乘林右衛門並拙者迎ニ与七采。右与七足役賄式ケ村割之事、林右衛門足役賄等右同断之事。

暮過飛脚多次郎来。右ハ秀太郎(川手)快氣届。

廿二日(彼岸)。雨。朝、御支配所へ秀太郎快氣届仕候処、来ル廿

五日召連出候様、九ツ過御差紙被下候二付、飛脚多次郎差返申候。

御登米入用書付も御支配所へ差上、来ル廿五日ニ御渡被下候様願上置候。

廿三日。朝、中郡出立、加藤え寄、矢田え着、土師氏ニ逗留。但、連夫与七矢田ハ差返申候。

廿四日。飯後、矢田出立、守屋氏え寄緩談、八重(金光町)田中(名主)え寄晩帰宅。

廿五日。川手秀太郎御用召、但、拙者父子当病二付、年寄老人召連出勤為致候。夜前、御救御貸付米粃玉嶋着二付、今日取越候。

廿六日。御救貸付共渡之。年寄武右衛門晩歸村承候処、秀太郎義帯刀御免。御廻米請入用ノ式百四拾壹匁御切玉相渡候故掛屋

(領主公認の両替屋) え相渡候、銀子請取罷歸候。右之内ニ拙者へ被下候骨折料拾匁有之候。

廿八日。曇、夜雨。

廿九日。晦日。曇、小雨。飯後、雨止候故四右衛門中郡出勤、連夫忠藏。当便、芳賀魯三郎(三男)同道帰宅。

九月

朔日(陽曆九月三十日)。四右衛門御救被下候御礼廻勤、御普請願書等差出し、並去申(天保七年申歲)御物成帳(年貢の徴收簿)・小割帳(村費の明細帳)写大庄屋へ差出置候て、九ツ過中郡出立暮過帰宅。

二日。御支配様御出張須惠村え御止宿。右ハ同村八荒神横堤樋据替、当村横池・賀茂池堤ノ直し、中新田悪水抜樋痛仕替御普請願上候故、今晚御見分相濟候。風邪二付、拙者御出迎不申。

三日。右両村御普請ニ御取掛り。

四日。晩、小時雨。

五日。晩、須惠庄屋へ參。右ハ御支配所へ御挨拶、長咄ニ相成、夜帰宅。

七日。曇小雨。石工式人參二付、雨天ニても御普請致候。夜雨。

伊勢講二付、朝飯前ハ萬之丞え參、戻り茂右衛門並要右衛門跡え立寄、川手秀太郎ハ案内ニ付寄、飯酒取持、夜帰宅。

八日。曇。八荒神樋据替二付、当村・須惠並阿賀崎新田村(玉島市)役人同所之立会見分相濟。須惠村役人不_レ残、当村_ハ四右衛門罷出、阿賀崎村_ハ倉敷_カ御出役有_レ之、村役人多用之由、百姓代理左衛門俸罷出候。

十日。曇、夜雨。

十一日(大谷村氏神祭礼)。雨。御普請不_二相成_一候。字道前(金光町)

二倒死人有_レ之趣、早朝最寄之者見当り届出二付、四右衛門・

武右衛門罷出、及_レ見候処、庭瀬御領分里山田村下分(小田郡矢掛町)藤吉と申者にて、同村極楽寺並庄屋中西八十七在印往来手

形致_三所持_二候故、其段御支配所御止宿須惠庄屋_ハ参御届申上、里山田村え及_二掛合_一候。使林右衛門外二老人、書状控別_二有_レ之。夜四ツ頃林右衛門歸る。右藤吉里山田村在帳者にて無_レ之趣、庄屋八十七_カ返書有_レ之。

十二日(同右)。早朝、四右衛門須惠庄屋_ハ参、御支配所え右死人無宿之趣申上候処、村役人見届取捨候様被_二仰付_一候。早朝飯後、御支配所御帰陣被_レ遊候。又申(船穂町・渡船場)迄駕人足三人当村_カ差_三出_二之_一。

十三日。曇、晚・夜雨。夜、酒場(西沢林蔵)_ハ参、愛宕坊(大峯)入来二付案内有_レ之。

十四日。曇。

十五日。横池御普請出役。但当日皆出来。

十九日。飯後、地頭塚村_ハ参。同家先祖伝来之甲冑武器品々一覽、飯酒取持_二成滞留_一。

廿日。朝、地頭出立、林蔵方_ハ寄。右_ハ伊勢講案内有_レ之_二付_一。

昼後帰宅。今日須惠村出勤便り御囲米鼠切升目四右衛門_カ掛屋

え申遣候。

廿二日。曇。

廿四日。飯後出立、道越(玉島市)寿介_ハ寄緩談、暮前又申_レ着滞留。

廿五日。四ツ頃中郡参着。御支配所え御普請御出張之御礼参勤、下会所え七月分入用改帳差出滞留。但此度_ハ連夫なし。須惠村_カ之飛脚式_ケ村立_二申談、着替_レ持候。来ル廿七日御呼出し者之差紙被_レ下候。

廿六日。暁、須惠村飛脚帰候節、御呼出し之義四右衛門_ハ申遣候。未明出立、高松(吉備郡高松町)稻荷宮、吉備津宮(備中国一の宮)え参、備前国吉備津宮(備前国一の宮)えも参、右三ヶ所近辺緩々一見、及_レ暮て下会所_ハ罷帰滞留。

廿七日。七月御届申上置候博奕一件掛り之者御呼出し之上、宿文六・同人母儀、追放人文兵衛_ハ立帰_二、其上宅_ニて博奕_ヲ致候段重々御察計之上、文六儀手鎖戸_ヲ、母きみ追込、博奕連中

千五郎ハ手鎖追込、右千五郎と文兵衛博奕事起致喧嘩候取
(あつかい) 暖仕候武八・八右衛門兩人、無宿文兵衛立掃致二博奕喧嘩等二
 之義及承候ハバ、村役人え訴出可申答之処、(あまつよえあつかい) 隠置剩暖いたし
 内濟取計候義ハ、愈以狼藉者之荷胆(かたん)ニも相当り、政事之妨ニ相
 成候取計方不束ニ付、追込被ニ仰付候。右掛り之者晚七ツ前一
 同立掃村致させ候。年寄武右衛門・判頭林蔵ハ滞留、連夫弁
 蔵も滞留いたし候。

廿八日。暁出立、武右衛門・林蔵・弁蔵掃村。同日、河手又五郎・
 四右衛門・武右衛門共立会、文六宅戸ノ仕候由。小野光右衛門
 儀ハ、御土蔵新始、礎・柱立等之相撰候旨被ニ仰付滞留仕、終
 日相掛り。暁ハ雨。

廿九日。朝出立、矢田え寄緩談滞留。

十月

朔日。朝、矢田出立、東三成(小田郡矢掛町の赤松家)墓參、同所妹尾
 屋定兵衛処へ寄緩談、戻り掛ケ横谷(小田郡矢掛町)六戸伊予え寄、
 晚掃宅。

二日。晚・夜、八九月分入用改ニ付、年寄・保頭(古川八百蔵)立会。

三日。朝ハ四右衛門塚村え參、晚掃宅。晚小時雨。

四日。須惠村相頼、八月分入用改帳差出申候。

五日。夜雨。

七日。晚雨。

八日。夕崎谷田地絵図分間(ぶんけん)ニ取掛り。須惠村水損稻御見分
 二御支配所御出張有之。夜、同村へ御挨拶ニ罷出候。

九日(立冬)。夜雨。分間出役。

十日。分間出役。

十一日。同断。昼時雨。

十三日。駿龍院様御七回忌取越執行ニ付、寺へ參。

御代香中嶋伝七郎様(蒔田氏家中)御參勤被レ為成候。晚、寺ハ

直ニ地頭へ罷出滞留。

十四日。早飯後地頭ハ直ニ寺え罷掃。右、先住(先代住職)実如

法印十三回忌正当執行ニ付。

十五日。暁七ツ立、中郡出勤、須惠庄屋並秀太郎同道、連夫仁左

衛門。右ハ、御免定(ごめんさだめ)(年貢高の決定)之儀並秀太郎義、去申御米買

持被ニ仰付候処、御手当テニも相成、為ニ御賞美ニ御酒料被ニ下

置候。但、御蔵元兩家御用達三人え志封ニて金七百足被ニ下候。

池上五郎兵衛殿御死去ニ付、礼服取寄せニ仁左衛門差返申候。

九月分入用改帳差出申。

十六日。朝四ツ過、礼服持民蔵罷出候。晚池上葬式相勤候。音物

ハ同席四人一緒に勤、吉富ヲ相頼置候。明十七日、御咎被ニ仰

付候者共御呼出之趣、昨晚被ニ仰渡候故、今未明須惠庄屋連

夫申藏ヲ頼、村方へ申遣候。

十七日。暁七ツ立ニテ須恵庄屋帰村、右連夫ニ民藏付差返申候。

朝四ツ頃、年寄武右衛門並御咎人・判頭・組合共参着。九ツ過

御呼出、夫々御免之上(あつかいたしなみ)已後嘔嗜候様御察計、文六儀過料式貫文、

平五郎同断志貫文被ニ仰付一候。右相濟、年寄外不殘当日致ニ帰

村一候。掛屋え御米代納銀いたし候。

夜雨。

十八日。曇。朝、芳賀え参、飯後出立、喜代七召連帰村、暮過罷

帰る。

十九日。晚、下会所を飛脚来り滞留。右ハ新下り(新しく領主江戸屋

敷に奉公する者)八人被ニ仰付一候趣申来ル。江戸状両村へ届来ル。

廿一日。暁八ツ頃出立、足痛ニ付又申迄駕中郡出勤。六ツ過又申

ハ雨降、駕人足民藏・富五郎・藤之丞中郡迄、連夫ハ昨日飛脚

ニ参候并手村幸藏ヲ相頼候。御用之趣、昨年凶年之処御年貢御

日限迄ニ無滞相濟、今凶年貧者共之義ニ付大ニ心配、村方穩

ニ秋へ移候様取計候段、於ニ殿様も太儀之事ニ被レ為ニ思召一、

大庄屋・村々庄屋共へ銀七匁つつ御酒料被レ為レ下レ之。

廿二日。曇。朝、御礼廻勤、加藤・難波同道為藏(須恵村庄屋・藤沢

氏)も一緒ニ相廻候。九ツ過、為藏同道中郡出立、夜四ツ前帰

宅。連夫なし、須恵連夫ニ荷物相頼候。

廿四日を宗悟様一周忌相当、追福執行。

廿六日。昼、寺え礼ニ参。晚、講初会入札。

廿八日。御收納ニ付、小倉様御出張。

廿九日。暁七ツ時出立、中郡出勤。但、縁談(長男四右衛門の)之義

ニ付兎鳴え参ニ付、連夫伊八上成(玉島市)ハ別れ中郡へ遣し。

右便、秀太郎・林藏を之納銀掛屋え遣候。清四郎を中嶋様え之

金子入書状も遣レ之。伊八ハ日帰りニ致候。拙者義林村(兎島市)

熊野権現・瑜伽(ゆが)権現も参詣、晚七ツ頃彦崎村(兎島郡灘崎町)下

野庄左衛門処え着滞留。夜分同人娘を拙家嫁ニ取望候趣申入置

候。

晦日。四ツ過彦崎村出立、倉敷ニ滞留。

十一月

朔日(陽曆十一月二十八日)。朝五ツ半頃中郡着。大割(領内諸村の組合

費の割付け)ニ付出役也。

二日。吉富氏御内證昨日死去被レ致、今朝悔ニ参。

三日。雨。拙者大割席手引ケ不レ申ニ付、年寄武右衛門呼寄、吉

富葬式へ遣レ之。昼九ツ頃来り連夫共。

吉富葬式ニ付、村々庄屋中ハ右相勤、暮過下会所へ罷帰候。大

割ハ加藤・難波・拙者・小屋(都窪郡清音村)・清水(総社市)・井

手(総社市)庄屋ニテ相計付申候。

四日。朝、武右衛門中郡出立。但、連夫ハ拙者用向ニ付残置候。

吉富え音物、同席三人ニて金三朱遣し、拙者分壹朱難波へ相渡し。今朝飯後出立可ニ罷歸候所、御用被ニ仰付候故滞留。右ハ公儀ハ国絵図調候義、板倉阿波守様・木下肥後守様被為□□由ニて、当御領分ハ御差上被成候元禄年中之絵図近日相廻候間、相變候所々付紙いたし差出候様、右御両家ハ御掛合御座候由ニて、御役所ニ有之候古絵図並当年調上候絵図御渡被成、違候所々有之ハ取調付紙仕候様被ニ仰付候。

六日。両村飛脚ニ大谷ハ民藏差越候。右ハ新御立物書上ケ也。飛脚滞留。古絵図付紙仕差上候処、右付紙之通新絵図へも付紙いたし、新古絵図を為持足守(木下候)御用掛り鳥越新介へ拙者内談ニ罷出候様被ニ仰付候。夜雨。

七日。雨。早朝、飛脚民藏出立為致候。帰路此方用向ニ付中嶋庄屋(倉敷市中島の三島家)へ寄、並中嶋様ハ玉嶋庄屋え之御□も為届申候。

鳥越新介殿ハ難波忠五郎縁家ニ付、同人書状を以御用透尋合(すき)ニ今日遣申候。晚阿曾(総社市)ハ使帰る。何日ニても勝手次第参候様、尤短日ニ候間一夕御逗留之積リニ可ニ罷出旨申越候。右之趣小倉様へ申上候処、明朝二階堂様へ参、御届申上候様ニ被ニ申聞候。

八日。飯後出立、幸十郎召連東阿曾(総社市)へ参候処、鳥越新介

足守(吉備郡足守町)え出勤ニ付帰宅相待居候処、暮過罷歸候故夜中内尋合相済同家ニ逗留、酒飯取持ニ相成。罷出候節、鯛鱧持(はも)参、右代九奴伊八へ渡、来戌大割へ元利書出し請取可申事。

九日。中嶋様御老人御出勤、右尋合申候趣御役所ニて委細申上候。十日。元禄之度御取調被成候国絵図、從公儀一御下ケ相成候写、一郡限彩色分ケ、御領分近辺程剪絵図いたし、井山寺領(総社市井山の宝福寺)御頼分共四枚、足守ハ御差越し被成、違有之候ハバ、此絵図掛紙いたし申出候様被ニ仰越候趣、依之右四枚とも本紙ニ掛紙不致写取候て遣度、並控も取置度候間、写し取候旨被ニ仰付、今日ハ右写ニ取掛り申候。

十一日。酒造造高減石高等急々書上候様江戸表ハ被ニ仰下候趣被ニ仰付候故、四右衛門・武右衛門並林藏(西沢氏・酒造業)共印判取揃酒造一件書類相添、明晩七ツ立ニて林藏致ニ出勤候様村方へ申遣候。飛脚好五郎、但此賃伊八ハ大割え書出し可申筈之事。両村収納ニ付、御支配所曉八ツ過御発駕被成候。晚下会所ハ留主(るす)へ飛脚遣ス。右ハ酒造減石造高等書上急々差上候様被ニ仰付候故、林藏を呼ニ遣候。右飛脚賃大割入之事。十二日。四ツ頃林藏來り書付調印為致、御役所へ差出し、林藏連夫共晚致ニ歸村候。

清水村（総社市）庄屋清水茂登右衛門を呼、御絵図調手伝相頼申候。

十三日。十四日。兩日共茂登右衛門手伝相頼候。

十六日。寒風烈敷。^{（はげしく）}茂登右衛門手伝相頼候。今日迄ニ剪絵図写相調差上相済候。

十七日。寒風烈敷。暁中郡出立四ツ過帰宅。連夫伊左衛門悴、此質大割入之事。

十九日。御算用目録御渡被_レ為_レ成候ニ付、拙者風邪故四右衛門出勤、連夫八右衛門。十月・十一月入用改立会。

今日掛屋え金貳拾五両払上。

廿日。九ツ頃四右衛門中郡出立、芳賀魯三郎同道矢田へ寄滞留。

連夫八右衛門暮過帰る。

廿一日。晚、魯三郎同道四右衛門矢田へ帰る。

廿三日。式ケ村割、当家ニて取計、両村役人立会。

三須（総社市）庄屋福武正右衛門を六十人講差_{（さし）}縛_{（むす）}一件取_{（と）}嚙_{（か）}度段、

以_{（も）}二使_{（し）}札_{（し）}一頼_{（たの）}来_{（き）}候。

廿四日。飯後、占見新田富山両家へ参、戻り佐方（金光町）与右衛

門並美織（神田氏・神職）え悔_{（あや）}二寄、暮前帰宅。祖師会兼候て□輪

房_{（ま）}櫛_{（み）}頂_{（う）}調_{（と）}候_{（と）}内_{（に）}祝_{（い）}ひとして、村役人有_{（あ）}増_{（まし）}へ案内有_{（あ）}之、四右衛門義

寺え参、戻り夜分、綿並畑作取立方申究_{（あ）}二同人本屋（川手秀太郎）

へ立会。

廿五日（冬至）。占見村（金光町）鉄藏と申者御用召被_{（ま）}二申_{（こ）}付_{（け）}候_{（と）}処、

致_{（し）}二出_{（で）}奔_{（は）}候_{（と）}由_{（ゆ）}ニて尋_{（た）}中_{（ち）}之_{（の）}由、若_{（し）}当_{（あ）}村_{（むら）}へ参_{（ま）}込_{（こ）}候_{（と）}ハハ捕_{（と）}置_{（か）}為_{（な）}知_{（し）}呉_{（る）}候_{（と）}様_{（よう）}名_{（な）}主_{（しゅ）}元_{（げん）}右_{（みぎ）}衛_{（ゑ）}門_{（もん）}を_{（を）}申_{（ま）}越_{（こ）}候_{（と）}。使_{（し）}惣_{（そう）}五_{（ご）}郎。晚_{（ゆ）}四_{（し）}右_{（みぎ）}衛_{（ゑ）}門_{（もん）}地_{（ぢ）}頭_{（づ）}え_{（え）}墓_{（ぼ）}参_{（ま）}、夜_{（よ）}帰_{（か）}る。

廿六日。小割（村費の割りつけ）。

廿七日。晚を御年貢算用ニ取掛る。

廿八日。暁を雨、飯後を晴。

廿九日。暁七ツ頃出立中郡出勤、連夫多八。松尾利喜藏へ御貸附銀当利足相納申。尤_{（な）}林_{（はやし）}右_{（みぎ）}衛_{（ゑ）}門_{（もん）}分_{（ぶん）}ハ断_{（た）}不_{（た）}二相_{（あ）}納_{（い）}候_{（と）}。

十二月

朔日。御算用目録御請並御切手老枚・米銀手形式通・小割帳・式ケ村割帳・十月十一月入用改帳・伊八宿料（舞窟）書出し共下会所え差出申候。朝飯後連夫差帰ス。

二日。御土蔵地ふく石寄附二三和村（総社市三輪か）迄出役。福武正右衛門講差縛一件、最初加藤え嚙頼出、同人義役用多候節、殊

二頼氣ニて折々勝れ不_{（た）}申_{（ま）}故、老_{（お）}人_{（にん）}立_{（た）}入_{（い）}候_{（と）}義_{（ぎ）}ハ難_{（が）}致_{（し）}旨_{（し）}断_{（た）}申_{（ま）}遣_{（は）}候_{（と）}由_{（ゆ）}ニて、拙_{（ち）}夫_{（と）}え_{（え）}も頼_{（たの）}来_{（き）}候_{（と）}訳_{（わけ）}ニ付、加_{（か）}藤_{（とう）}と相_{（あ）}談_{（だん）}之_{（の）}上、明_{（あ）}三_{（さん）}日_{（にち）}罷_{（や）}出_{（で）}講_{（こう）}帳_{（ちやう）}面_{（めん）}書_{（しよ）}類_{（るい）}等_{（ら）}も熟_{（じゆく）}覧_{（らん）}之_{（の）}上、先_{（せん）}嚙_{（か）}寺_{（で）}嶋_{（じま）}郷_{（ごう）}治_{（ぢ）}へも及_{（およ）}二面_{（めん）}談_{（だん）}候_{（と）}て相_{（あ）}考_{（こう）}見_{（み）}申_{（ま）}度_{（ど）}旨_{（し）}申_{（ま）}遣_{（は）}候_{（と）}処、晚_{（ゆ）}同_{（どう）}人_{（にん）}宅_{（たく）}迄_{（き）}参_{（ま）}呉_{（る）}候_{（と）}様_{（よう）}代_{（だい）}人_{（にん）}差_{（さ）}越_{（こ）}申_{（ま）}出_{（で）}候_{（と）}。

十八日。曇。四ツ過る雨。

十九日。去十五日より当日迄二小前御年貢過銀・近夫役共夫々相渡

し。尤秀太郎・林蔵・金蔵外入作之老兩人ハまだ渡残有之候。

廿日。嫁荷物迎ニ暁七ツ時出立ニテ治平を遣申候。

廿一日。光右衛門・萬之丞兩人名前之拝借林右衛門借用之分、利

銀明日中相納候様、掛り利喜蔵(わきび)態飛(態飛脚)ニテ敵敷申来。

夜五ツ頃、嫁無滞着、祝盃万端首尾能調。

廿二日。曇。

廿四日。暁出立中郡出勤。小倉様え罷出林右衛門拝借之義敷上可

申存候処、御留主(おるす)ニ付延引。

廿五日。朝小倉様へ参、兩人名前御貸附林右衛門拝借之分当御利

銀、当人義ハ先達て願書差上候通之訳柄ニ付、才覚得不仕、

是非共名前之者ヲ御取立被成候義ニ候ハバ、来二月迄御猶予

被成下、且私共ハ弁納仕候趣申聞候処、林右衛門義面皮も無

之様心得、他出仕候哉之趣ニ内々申出候、如何可仕哉之旨も

窺上候処、即刻二階堂様へ御出御窺之上、晩方被二仰聞一候は、

利銀来二月迄猶予ハ御聞濟被下、林右衛門他出之義、身分差

詰り右様之次第ニ相成候義、致方も無之旨(のみ)と而已被二仰聞一候。

昼・晩、寒見舞廻勤。

廿六日(大寒)。暁七ツ半頃中郡出立、帰り土師氏並八重仁節へ寄、

晩帰宅。連夫八右衛門。

廿七日。夜、雨。

廿八日。林右衛門義、兩人名前拝借御利銀弁納ニ預り、猶元銀迄

調達難ニ出来二候ニ付、書置同様之届書認置候て、去ル廿六日他

村親類方へ家内召連引越候。右届書廿六日晚、新蔵致ニ持参二候

故致ニ奥書ニ、当日以ニ飛脚ニ窺候所、届書ハ御差戻しニ相成、親

類組合共へ尋申付精々相尋、猶行衛不ニ相知二候ハバ、御貸附銀

之次第ハ書加ニ不_レ及、村役人ハ行衛知不_レ申趣追て届書差出候

旨、被二仰付二候。飛脚六之丞致ニ服痛(つら)一候由ニテ、晦日(三十日)

八ツ頃致ニ帰村二候。

第三回教学研究会発表要旨

(昭和三四、二、一四—一六)

講演 『史伝の扱い方とその実際』

青 木 茂

日ごろ、史伝というものについて考えていることや、実際に伝記というものを書いてみて感じている技術的な面について、あれこれ話してみたい。したがって断片的なことになって、まとまった体系的な話にならないかもしれぬが、その点は諒承をいただきたい。

表題の「史伝」という言葉であるが、「史」とは歴史の意味であるこというまでもない。ところでこの場合、史伝と伝記との関係が問題になる。ごく常識的にいって、史伝とは歴史的性格をもったものであるから、年代的に言えば、大正以降の人を対象とすることについては無理なものはなからうか。そこで、一応明治初年以前の人を対象にした伝記の場合、これを史伝といつてよいのではなからうかと思う。そうすると、史伝と伝記との区別について、そうむつかしい学問的な説明はいらないのではないかと思う。次に評伝といわれるものがある。これはある特定の人間の、も

の考え方、思想・哲学・宗教などといったものに対して、著作者の意思が加えられて書かれたものである。したがって、評伝は著作者の見方を中心にしたものといえる。また評伝は、批判的な立場に立って書かれたものとみることができ。

さらに自叙伝あるいは自伝というものがある。これは、読んで文字通り、自分で自分を語ったもの、みずからがみずからのことを書いたものである。

その他、一般に伝記といわれているものに、伝記小説がある。これは、小説形式であつて、一般の読者を対象にして書かれたものである。このうちには、著作者が、ある特定人物を自由に解釈して書かれたものがある。こういう場合には、伝記というより、むしろ創作といわれている。したがって、伝記小説は、場合によって、小説にもなり、伝記にもなるという性質をもっている。伝記といわれているものには、大ざっぱにいつて、以上の種類があるようである。

ところで、つぎに史伝あるいは伝記を書こうとするときに、史伝の要求する本質的なものは何か、ということが問題になってくる。史伝を書く動機は、必ずしも一様ではないが、いずれの場合にも史伝にとり扱われる対象人物の生命、つまり、対象人物の眞骨頂が浮きでてこなければ、書かれる意味はない。しかし、人間

の真実を掴むということは、なかなか困難なことである。何故なら人間は外からの、また内からの刺戟によって変転自在に動くものであるからである。したがって、そうした動くものの真実をさぐって、伝記を作るということは、非常に冒険的なことである。

ところで、このような内部と外部との相関関係をみていくためには、まず見る自己が確立されていなければならない。そこで、伝記を書く場合には、その心構えが非常に大切なことになってくる。しかし、それかといつてあまりに神経質になっていたのでは、伝記というものはできるものではない。例えば、本人の生きていくようにこれを作ってみせたいとか、あるいは、外的時間に追われるとかの、そうした客観的な状況に強いられるなかで書きあげられる場合、出来上ったものは、常に物足りないものであることも承知していなければならない。

一般にいつて、伝記というものは、時代的な関心によって作られるようである。したがって、現代の伝記は現代の人々によって求められて書かれているわけである。しかし、宗教的な伝記には、時代を超えたところがあるものである。

ついで伝記の書き方であるが、これには、対象物の内側から書く場合と、外側から書く場合との、二つの場合が考えられる。

前者の場合とは、著者が対象人物の中に入りこみ、没入して書

くのをいい、後者の場合とは、著者が対象人物を外側からみ、みずからの判断を下して書いていくのをいう。一般に、宗教的な伝記には、内側から書かれたものが多い。最近、教内で出版されたものでは、佐藤金造氏の書かれた「佐藤照師」をあげることができ

る。これに対して、外側から書かれたものには、鈴木大拙氏の「今北洪川」など、その代表的なものとしてあげることができよう。この外側から書かれたものは、著者の判断が加わるため、評伝的で冷たい感じのものになりやすい。また一般にいつて、こういう評伝的なものには、資料が著者の都合のよいように解釈されている傾向がある。エプ・キュリーの「キュリー夫人伝」、ルナンの「イエス」なども、この部類に入るものであろう。

つぎに自叙伝の部類に入るものとしてはいろいろあるが、宗教関係のものでいつと、金光教祖の書かれた「御覚書」など、その特異なものである。ただこの場合、他のものに見せようという意図をもたずに書かれたものであるからこれが普通の自叙伝というものの部類に入るかどうか、この点については問題であらう。

その他、一般のものでは、福沢諭吉の「福翁自伝」、湯川秀樹「旅人」などがあげられる。

ついで伝記文学であるが、これには、教内のものとしては、碧

瑠璃園の書いた「金光教祖」とか、あるいは、私の書いた「その人」などをあげることができよう。

先刻もちょっとふれたが、宗教的な伝記では、対象人物の中に自己が没入されて書かれるため、どうしても讃仰的な敘述になりがちである。しかしながら、その書物を読む第三者としては、対象人物の周辺事項が、事実在即して書かれていると、よくわかるのではないかと考えられる。キリスト教のマイ、マルコ、ルカ、ヨハネの各伝など、この讃仰的な宗教伝記に属するものであろう。

これら讃仰的な伝記と関連するものに「聞書」と称せられるものがある。これは、師匠の話を、そのとき、そのときの師匠の言葉そのままに書き表わしたものである。つまり、対象人物の話し方の癖などに即しつつ、書きとられてあるものである。この部類に入るものに「正法眼蔵随聞記」「盤珪禪師法語」などがある。

教内の書物で、聞書に属するものとしては「尋求教語録」がある。

その他、聞書に類するものに、本人からの、直接の聞き書きではないが、本人から聞いたものをもとにして、間接に書かれたものがある。この場合、本人から聞いたものが、くずれていないということが必要である。

私は「笠岡金光大神」や「松永金子大明神」を、依頼されて執

筆したが、これは内側からというより外側から書いたものである。したがって教内の方が読まれたら、信仰者としての生命の躍動がみられないといった不満をもちられるだろうと思う。これは私が笠岡金光大神や松永金子大明神に没入してしまわずに、客観的な立場に立って書いているからである。

以上、伝記の書き方について、内側から書く場合と外側から書く場合とに分けて、大ざっぱながら一応みてきたわけである。しかし、しいて分けてみると、もう一つの立場が考えられる。つまり、客観的な立場に立ちながら同時に、著者の主体的な経験を投入的に加味して書く場合である。例えば、さきほど述べた鈴木大拙氏の「今北洪川」や、最近のものでは、「岩波茂雄伝」などがあげられる。「岩波茂雄伝」は、大学時代から友人である安倍能成氏の筆になるものである。これなどは、材料も豊富で、実証的な努力が払われており、非常に読みやすい。気にいらぬ点については「これは岩波茂雄の大きな欠点だ」というように書いてある。また、彼についての甲の人と、乙の人の意見をあげ、大体こういところではないかというような書きぶりがしてある。欠点は欠点としてあげているが、人間に欠点のあるのはあたりまえのこと、これをかくさずにあげることによって、かえって岩波茂雄の人間像が一だんと浮きぼりにされている。伝記を書く場合に

は、やはりここまではいくべきではないかと思う。しかし、宗教的伝記の場合にはここまで行きにくいところがある。いずれにしても、一度は、対象人物を突き離し、一步退いてみるというところがなければならぬと思う。たんなる自己投入、自己没入の立場だけで書くと、猫が紙袋を被ったようなことになり、一方的独善的なことになってしまう危険がある。そこはお互の常識なり、ものの考え方で動かなければならないと思う。

つぎに、伝記をとりあつかう場合の実際的な態度について少し述べてみたい。伝記とは、いうまでもなく対象物である人物の、全人間像を文字によって表現することである。したがって、いろいろな材料を自分でとりそろえる必要がおこってくる。そして、ちょうど彫刻師が、材料の木材を前にして、ノミを手にする以前に、すでに彫刻の映像がえがかれているように、伝記の著者も、筆をとる前に、対象物の人間像が頭にえがかれていなければならぬ。しかし、先入観に捉われると、材料をゆがめてしまうことになるので、無心に資料をみていくことが必要である。資料を忠実にみていくうちに、最初に立てていた映像が否定されるようなことも起りうることである。かようにして、伝記を書くには、まず素材を集めることが大事である。しかし、資料は、なかなかかんとんに集まらぬものである。根気よく努力しておれば、天井の

隅とか床下などから出てきたりするものである。資料になるもの、あるいは素材になるものは普段から紙切一枚でも集めておくという態度が必要である。つぎに調査研究の場合の問題として、対象人物の時代との関連、こまかくは政治、経済との関連、その土地の特殊なあり方との関係などを把握しておくことが大切である。

そういった点を、直接書く書かないは別問題として、対象人物の周辺事項がわかっていないと、大きな方向をつかむことができない。その他、対象人物の性格をあきらかにするものに日記とか手紙といったものがあることも忘れてはならない。誰にも見せる意志のない日記や手紙には、真実の自己が露呈しているものである。このようにして、いよいよ執筆ということになると、たくさん集めた資料を、どうこなしていくかが問題となってくる。苦勞して集めた資料は、全部のせたいのが人情である。しかし、いろいろな現実の諸制約から取捨選択がおこなわれねばならぬ。これがなかなかむつかしいことである。それから、資料の蒐集や執筆が個人でなされるのではなく共同作業として進められる場合、材料は共同で集めてきても、その取捨選択、編集については、そのうちの一人に絶対権限が与えられている際は比較的やりやすい。しかし、長になるものが、年令的にも、学問的にも、また信仰的にも、他から信頼されている場合にはスムーズにゆくが、お互いが余り違

われない場合、なかなかうまくいかないものである。最後に、伝記は、すでに述べたように、伝記という形で表現するわけであるから、そこにどうしても、謙虚に人間像を再現するという努力が必要になってくる。そして、そのためには、対象の人物が著者みずからに理解把握されてくるよう、自分自身を掘り下げ、深めていくことが基本態度として求められる。このことは、宗教的伝記を書く場合には、とりわけ大切なことになってくると思うのである。

(文責編者)

「人間」探求に関する一考察

—ゲーテの絶筆・三月書簡をめぐって—

江 田 道 孝

人間とは何か、この問いをドイツの詩人ゲーテ（一七四九—一八三二）に向けてみると、そこには、八十三才にわたる天才と努力による人生のピラミッドが聳えていて、それを展望することさえ容易なことではない。まして彼の最晩年の精神的境遇の消息は、『悲劇・ファウスト』封印と共に究め難い謎を秘めているようである。

この謎を解明する最も有力な資料の一つが、ゲーテの死ぬ一週

間程前に、ウイルヘルム・フォン・フンボルトに宛てた一八三二年三月十七日附書簡（絶筆）である。この書簡によるとゲーテは、人間を二種の類型に分けている。その一は、動物が本能的諸機能の衝動のままに動かされると同様、人間も亦心身の諸機能、殊に理性（その実は益々獣らしく利用する）のままに支配される類型であり、その二は、諸機能のままに動かされない真に自由と統一をもった精神作用をもつ類型である。

前者は、形而下的執着から理性の促されるままに、次第に形而上的執着へと昇まって、遂に最高の理念（神、自由、不死、永遠）を掴み、究極的目標や目的を定め、それを固執し、自我実現のために全世界を支配し、全人類を代表しようとするファウスト的人間のことである。

後者は、我執的規定性の人間から真に覚醒し、最高の理念にも、究極的目的にも、どのような事柄にも決して捉われず、瞬間瞬間が、全一なる心作用によって悉く道となって現成することの出来る人間のことである。

「人間のどんな行為も、従ってどんな才能も一つの性能に因るものです。其の性能とは、おのづからはたらき、必要に応じて工夫する作用ですが、（其の作用を）意識することは出来ません。それ故に（意識出来ないおのづからの作用の故に）またひたむき

に働きつづける結果、それ自体（物事を規定する）規準をもつものですが―しかしながら畢竟は目標も目的も無しに（自由に）流れゆくものなのです。……」

目的も目標も無しに自由に流れゆく心身作用。これが人間の問いに答えるゲーテの究極的な体験境地である。しかしながら、彼は、「われわれ」の如き凡愚な人間は、どうしたらそうなれるか、という道と方法を示す余裕もなく、六日後には、死んでいったのである。

現代人と宗教(三)

―大本教の信心構造よりみた―

宮 田 真 喜 男

現代人の宗教的希求に対し、宗教は如何なる解決、救済を与えるべきか、という設問に立って、このたびは副題に記した「大本教の信心構造より」、この設問の究明をこころみようとすることである。

大本教は、開祖出口ナオが、世の立替、立直しによる地上天国の建設を創唱したところに生れた宗教である。このような性格を

有する宗教に、現代の人間はどのような面でもすびついているかである。

教団発行の「おほもと」「信仰体験記」から浮上する大本教の信仰形態は、大別して(1)終末的性格をもつ予言信仰、(2)現世利益の性格をもつ祖霊信仰、呪物信仰等より成り立っているとみることができる。

○ 予言信仰―教団の根源的な位置を占め、現実社会における、人間の機械化、個の喪失、核兵器による人類の危機感等の様相を、地上の終末的状况とし、そこに神の国到来を信ずる信仰である。

○ 祖霊信仰―家及び個人の不幸が先祖のたたり、因縁であるとして、祖霊祭祀による問題解決、救済を信ずる信仰。

○ 呪物信仰―聖師王仁三郎の書き遺した「色紙」「御手代」に神霊が宿り、その事物を祭祀することによって、神の働きが現われることを信ずる信仰。

このような諸信仰形態に現代の人間がどのような問題をもって救済を求め、現実に如何なる解決が与えられているかをみただである。

宗教と社会(四)

—宗教における儀礼の課題—

畑

愷

わが国には、近代的な思想が受容されながら、呪術的な行動がなお広く行なわれているのは、それが、特殊な地理的・歴史的な条件のもとに、慣習として支えられてきているからである。慣習は、行動の意味の追求よりも、形態としての拘束力を強くもっている。しかも、呪術的な行動は、たとえ十分な意図をもって行なわれなくても、その行動がくりかえし営まれる結果は、おのずと人間の行動傾向を呪術的に形成して行くのである。従って、宗教の教理が、呪術的な行動をこえて、社会に伝播して行くためには、やはりその身体的な外行動が、心理的な内行動との間に果す相関関係を見忘れてはならない。その点で、宗教における儀礼のもつ役割は、極めて大きいのである。

六世紀以来、日本に入ってきた仏教は、本来人間自身の固有の能力を成長させて、究極的な理想の状態に赴かせることを目標とするので、在来の信仰に対しては寛容であり、呪術的行動に対しても、それを否定せず、より高い境地に達したならば、銘々が自覚してそれを必要としなくなるとしていた。しかし、そのような

様式は、すぐれた少数者にとっては可能であっても、大半の人々には、むしろ呪術の域にとどまらしめるものがあつた。

くだって、鎌倉仏教の選択的な態度は、在来の仏教儀礼に対して、単純化の様式をとつた。浄土教は、諸々の助業を排除したが、その有神的な構造は、何らかの人間をこえた対象を立てて、人間の意志を訴えて行くだけに、呪術と同じ傾向を多分にもつていた。しかし呪術的な行動が、対象に対する機械的強制的な態度であるのに対して、宗教的な儀礼は、人格的帰依的な態度である。それは、対象に向つて人間の意志を訴えて行きながら、それが、自己の現実的な欲求の領域において問題にされるのではなく、対象の理想の中で問題にされるのである。従って、宗教の理想の象徴化として、人間の行動と密着して行く宗教儀礼が、本教としても要請されてくるのである。

湯川安太郎師の信心(1)

—「恩」ということを中心として—

熊田信道

「湯川安太郎師の研究」(その信心を中心として)という研究題目を設定して研究に着手したのであるが、本教の先覚の一人と

して、師はその個性が殊に独特であり、その個性が、明治、大正、昭和の三時代に大阪という商業都市、町人社会を背景として織り出した諸々の生活体験は、いわゆる一般的な生活体験にはとどまらず、信心に基いての生活体験であった事に充分に留意する時、師の信心生活の体験構造を究明し、そこに浮び上った信心の論理に基いて、それを適正に組織化、体系化することに方法論上の困難性を痛感するのである。

教祖の四十二才の御大患を通して体得された信心上の大展開にも対比しうる程の展開を、湯川師の場合は三十四才に発見しうるのである。そこで、研究の第一段階として、十一才より三十四才までの信心形成期（前期）の考察を行なうことが必要であるが、この期間を更に三区分する。即ち、

- (一) 十一才より二十才まで
和歌ノ浦における鮮魚問屋時代
- (二) 二十一才より二十三才まで
塩干物問屋において主人に仕えた時代
- (三) 二十四才より三十四才まで
小売商人としての独立苦闘時代

これ等の諸時代を通して、(一)商人社会（封建体制）の慣習(二)師の独特な個性の交差が、師の生活の基本的な構成要素であること一応の見込みを立てて研究に着手する。

今回は、第一期、つまり十一才より二十才までの師を「恩」を中心に考察した。師の少年時代の生活を形成していたであろう諸々の思想の中から、殊に「恩」を抽出した意図は、二十一才の時、入信という生活の一大転換の契機となった大患の限界状況にあつて、最も強烈に師を動かした生活感情が「親の恩」であつたからである。

封建社会を形成した恩の思想、具体的には、「忠・孝」という姿となつて表現されるが、その固有の特性は、下から上への一方性のみを持ち、かかる上下関係の中に位置するという事、それが恩の動機を形成する。つまり片務性を特質とする。湯川師の場合、その具体的生活の諸事実の検討から、親の子であつたが故にというのではなく、親の愛を充分に自覚的に受けとめ、消化して、そこから生じた孝であり、そこに双務的な行為であつたと結論しうる根拠を発見したのである。

正才神藤井くらの信心について

藤井 記 念 雄

この発表内容については、教学研究所紀要「金光教学」第三集所載、「藤井くらの信心についての一考察」参照。

明治六年の布教差し止めについて

— 神社制度の变革と関連して —

橋 本 真 雄

明治六年二月十八日の教祖に対する戸長川手塚の内達「神前撤去」の一件は、『金光大神』には、未だその根拠たる「小田県触書」の内容が確認されていない。ところが、昭和三十四年秋、岡山県図書館所蔵の『小田県布達綴』の中から「神官補任の触達」(壬申十一月)が発見せられたので、この「触達」の内容を紹介し、併せて神社制度の变革に関する一連の布達等と比較しつつ、これが該当のものでなければならぬ理由を考察した。発表内容については、本誌掲載論文「出社の成立とその展開」(上) △三十七頁▽を参照。

安政五年十二月二十四日の 神伝について

— 解釈上の一つの問題点 —

竹 部 教 雄

安政五年十二月二十四日の神伝は、前段と後段と二つに分れ、

その間に教祖の述懐を含むといった構成において成り立っているのであるが、私がここで問題としたいのは、「まえ太郎左衛門屋敷潰れに相成り……二屋敷とも金神ふれ、うみ海の時屋敷内に四つ足埋り、不礼になり」との前段の神伝についてである。そして、その問題点というのは、この神伝の内容はこの時始めて教祖様がお知りになったというような性質のものではなく、恐らく川手の家にまつわる伝説として養父から語り伝えられていたものであったのではなからうか、という点なのである。かかる臆断をあえてなす所以は次の点からである。この神伝につづく教祖の述懐——それは四十二才以前、即ち教祖が神のおかげを体験する以前における心事を吐露したものと考えられるのであるが——においては、七墓つくといった教祖の一家の不幸が問題となっており、しかもそれが神への無礼に起因するものではないかという意識において問題となっているのである。

そして、後段の神伝はこれに対してなされているものであるが、教祖が金神様に関係をもつようになるのは家督相続以後のことであり、そこからすると、その不幸として問題となるのは長男の不幸に始まる五つの不幸でなければならぬ。養父及び義弟の死はそれ以前の出来事であるからである。にも拘わらず、教祖においては養父の死から金神様に関わる不幸として問題とせられてい

るのである。これをどう考えたらよいのか。かかる問題意識に立って改めて前段の神伝を顧みるとき、この養父の死からが教祖において問題とされているということは、教祖が自身の体験において深く自覚せられることになった金神様に対する無礼の意識からして、先祖の犯した金神様への無礼を自身の問題として受けとることになっておられたことを物語るものではなからうか、との推測も万更成り立たない訳のものではない。かかる推測に立って、教祖の養子にこられた時の記述や養父の遺言等を考えあわせてみるとき、上述のごとき臆断をあえて試みる余地が生れてくるわけである。もしかかる解釈が成立つとすればこの前段の神伝はいかなる意味をもつことになるものであろうか。

教会子弟の問題点について

岸 井 貴 雄

教会子弟は、そのほとんどが教会子弟なるが故にと思われる共通した問題をもっているように思われる。そこで、三十五年度学院生中の教会子弟を対象として、今日まで教会子弟であることがいかに感じられた経験の有無とその理由について調査を行なってみた。その結果、回答者五〇名の九八%までが教会子弟であるこ

とを問題にした経験を有しており、その理由は、一、行動の制約（教会行事、周囲の特別視、行動の禁止、金銭の扱いにおける特殊性による）二、家庭生活の欠如（成員の過不足、家庭的雰囲気）の欠如による）三、劣等感（収入の特殊性、教会の形態や儀式の様式・用語等の古さ、周囲の蔑視による）等にあることが明らかとなった。

かかる教会子弟の自覚的問題点は、自ずと信心継承及び人間形成の二面に投影されてそこに問題を生じてきていると思われる。信心継承が現今教団において問題となっていることは親たる教師の信心上の欠陥、或いは教会子弟の自覚の不足もさることながら、教会子弟としての生活に、上述の如きマイナスの誘惑性が含まれていることが第一因ではあるまいか。又、子弟のパーソナリティ形成について云えば、

A、親による行動の禁止を、子弟は自己に対する愛情の拒否と受取り、親に反感を抱くことがあり、教会子弟として当為的に要求される高すぎる人格水準や、〃神様への御無礼〃という観念は、子弟を情緒的不安定へ押しやり却って罪悪感や自信の喪失を結果することがある。

B、家庭に愛情の充足が求められぬ子弟は、家庭外へ快楽を求める危険な状態を生ずる。

C、家業に対する劣等感、ひがみと結合し、反抗、意地悪、

又、逆に、傲慢な態度となつてあらわれる。

D、世襲的教会継承から、自己の将来についてのあきらめと、無気力に陥ることが少くない等が指摘できる。

更に、教会における親の態度につき学院生二〇名の両親について田研式親子関係診断テスト法を用い調査した結果、第一に、親に厳格型（権力的に子を支配する型で子供はかげひなたの性格をもち、自主性を欠きがちである）が多く、第二に、問題のタイプを表わす件が一六〇もあることが分り、このことは、現在における教師の在り方、教会子弟の在り方に問題とするところが多いと、いうことを物語っているのではあるまいか。

「道」を中心にした「取次者」と「被取次者」

―「取次」の教育的作用 その三―

福 嶋 和 一

わが道の「取次」の働きは、神と人とが取次者を通して「神も助かり氏子も立ちゆく」という「道」による生き方―教・おかげ・道―を、共通な内容とし、生命の交流をなし、相互に段階的發展をなしつつ、助け、助けられゆく作用である。しかし、「道―生

き方・おかげ」というものが、神と人との両者の共通の内容となるためには、この道においてそれらがどう「道」というものを撰取するかにある。

先ず取次者は、「おかげ」を受け、単に「道」を知っていると、いう立場からこれを包摂するのではなく、取次ぎ生かす人の立場から包摂するのでなければならぬ。「おかげを受けおることを話にして聞かす」そのことが、「おかげ」の追憶として話されるのではなく、生きた展開、生きゆく働きとして、取次者自身が氏子という与格を通し、共に追体験していくのであり、しかも、取次者の追体験は即神の追体験であり、「どうしてこういうことが出来たじゃろうかとおもい。おもうて神仏かなしゅうなったのよ。」という神の感概からも理解され得る。ここに、神の取次者を通して人にふれあう面が開かれる。

次に「人」の立場から見ると、氏子に願があり、生きる手だてとしての「生き道」を求めてゆく限り、取次がれ助けられんと欲する限り、その助かりを祈る取次者の祈りの中に陽表(投射)され、確かに、自分は祈られ、生かされてある存在だという事を知る。かくて氏子は取次者の生命内容の中に包摂せられて、取次者が「道」による生る方とは?』という課題を把握し追体験することによって、氏子もまた、これを彼自身の現実の生きた解決してゆかね

ばならぬ問題として、それを信心の稽古の対象として撰取するのである。ここに氏子の中に神が生れ、神の中に氏子が生き、神と氏子との道が取次者を通して開通したともいえ、神が神として立ちゆき、氏子が氏子として夫々に立ちゆく道がついたことになる。かくして知られた静的な「道」が未知未解決の課題性を持った動的な「道」として、それを中心に、取次者は勿論、氏子も共にそれと取り組みつつ、更に高き信仰段階へと育てられ助けられてゆくのである。

本教的論理の様式について

—把握の方法とその特性—

沢 田 重 信

態度調査によって、本教人のものの考え方をとらえる方法を考えてみた。その方法は、まず、教えとはなにか、それは人間の生活にどういう機能を果たすのかを考え次に教祖的論理をさぐるために、「道の奥義」(1)方位、毒立、不成 (2)欲徳、神徳、人徳 (3)神、皇上、祖—の論理的関連を問題にした。そこから、教えの現実的、倫理的、社会的性格を導き出し、質問文を構成する、という方法

をとった。(詳細については金光教学第三号所載「信奉者の信心生活」第三群参照)

教祖の政治意識について

内 田 守 昌

教祖の政治に対する態度、意識を問題とし、その内容究明の手順として、以下の方法をふんでみる。

- ① 政治主権(幕府、天皇||お上)に対する認識
- ② 政治権力(法)に対する態度—順法精神

この二点に焦点をおさえながら資料を分析し、それを抽象して教祖の政治意識及びその意識を根柢において支えているもの、本質を把握したい。しかし、この二点は資料の検討上当然おさえるべきポイントであるにしても、これが意識の問題としてとりあげた場合、この区別はさほど重要ではないし、厳別できるものでもない。主権者に対する認識及び概念が、法の性格及び法に対する態度を決定することであり、逆に具体的な法の順守状況及び態度が、その主権の概念、認識を表現しているからである。このことは特に教祖の立った幕末封建社会及びその封建制度の命脈の消えなかつた明治期にあってはそうである。お上が法であり、法がお

上と意識されていたと思われる。つまり法をつくる主体はお上であり、庶民はあくまで法を守る側にあるという社会状況下の意識である。江戸時代の教訓書が法をただ順守の対象としてのみ論じられているのを見ても、それは明らかである。

かかる時代状況に生活をすえた教祖の言動が、あるいみで順法の姿で終始したことは認めざるをえない。また信者氏子に対する理解の諸相にも、この順法の精神を強調する形で現われている。しかしその一面の意識が根柢において質的な意味転換を付与されている点を注目したい。それは法的拘束を受ける一面に対して、然らざる他面ともいえるが、その他面は法に対して相対的に現成してくるものではない。しいてそれを表現するならば、それは絶対として現われてくるものである。法の存在根柢を絶対的に支え、しかも超えたもの。従ってそれが現実場面にある意味を付与するとき、肯定否定いずれの形式をもとりながら現出する。すなわち、この絶対次元においては肯定否定いずれも同一の意味となる。教祖の政治意識は、つねにこの次元に支えられながら、その表現と行為があったといわねばならない。

金光教祖の存在根柢について (二)

—三十七才における—

前 田 正 紀

教祖の主体性はいかなる根柢の上に成立しているであろうか。この問いを開いていくために、教祖の状況内面からアプローチしていくこととした。そのためには、まず主体と現実状況との出会い、交わりの局面の事実認識が先立って求められる。そこで今回は三十七才を研究対象として設定し、そこでの主体と状況との切れ合う場面を探ることによって、教祖の存在根柢を規定する何かを導き出そうと試みた。

以上の操作によって明らかにせられた教祖三十七才の主体を根柢づけている諸要素は次の如きものである。

(一) 現在の主体——時間——教祖において第一義的なるものは今現に事実として生起している時間、即ち現在である。楨右衛門、飼牛の死に際しても死に捉われないで死を主体的に受け、次に出会っている現在状況を見ていかれる。刻々に変る時間の中で、現在の状況内存在としての自己のとるべき位置の洞察は実に卓越している。

(二) 日常的主体——空間——教祖は日常的、慣習的なるものに

まことに忠実である。しかし、その真面目は、むしろそれらを教祖主体へ、リアルに内面化し主体へ現在化しているところにある。即ち、非本来的なる自己を受けてこそむしろ本来的自己の真実存であるという逆説的主体展開がなされている。そこでの主体は、相対的日常性を一步超え出た弁証法的日常主体である。

(三) 行為的主体——実践——相対世界の行為は現象的には二者択一の形式しかないが、教祖においてはかかる形式はとられず、一方の実現の中に他方の意味が建設的に吸収される。而も行為は極めて積極的である。

(四) 凡夫の主体——自覚——教祖の自己存在の根拠は行届かない自己を自己とするにある。「凡夫相わからず」なる表白は、苛酷な状況を自己の負目として受けながらも自己として立上り自己の根拠を問い求める主体の姿を示すものである。かかる意味から、三十七才における教祖の主体の根拠にあるものは、非日常的な状況より非本来的な主体を自覚せしめられ、そういう状況をも自己をも含めて、現実的に真実存在としての自己を、しかも行為的に切開かんと企てるダイナミックな主体であるといえよう。即ち、三十七才の教祖の主体の基礎構造は、根拠を懸命に志向している主体であると思うのである。

金光教の本質

影 浦 允 章

「道とは何ぞや！」これは誰しも皆常に考え真剣に取組んでいる問題であろうと思う。

金光の道は神の国のものでもなければ人の世のものでもない。神と人の中間に立つ第三世界である。絶対帰依という言葉が有限の人間が無限絶対の境地に融合し帰一することを意味するならば我が金光教に於ては此の言葉は当てはまらない。教祖は勿論神の世界に向つて己を空しうして突入されて行ったのであるが、神もまた教祖に向つて、即ち人間世界に向つて動かされたのである。これが天地始つての出来事である。金光教は神と教祖の合作という。それに違いないのであるが、神が人間世界に向つて動いたということは新らしく別の世界が出来たということである。有限が無限に没入しまた帰一するということは我々の觀念をもつてしても考えられることであるが、無限が有限の世界に流動するということ（神が世に出ること）は此の世の大きな不思議である。

ヴンデルバンドは「心理界と物理界と相並んで最後に無意識という第三帝国をも創定せんとするものである。第三帝国は他の二つの何れとも同ずるものでなく、むしろ唯一の实在として見ら

れなければならぬ。…」というようなことを言っている。

高橋正雄師は「神も驚き教祖も驚く…」という表現をして居られるが、今これをそのまま受取ると、神にも教祖にも意識して出来た道でないとと言えるであろう。偶然といえば偶然の連続であり無意識の上に立つ意識とでもいべき境地ではないかと思う。ただし神の驚きと教祖の驚きと本質的に同じものであるかどうか、大いに問題とすべきところではあるまいか。

ともかく神が驚いたということは何としても神の動揺である。此の神の揺ぎを支えるものが有限の世界肉眼の世界に於ける御結界奉仕である。すなわち一度金光教祖によって揺いだ神の座、神の世界はただ御結界奉仕によって、而も永遠に亘って奉仕されねばならぬ。神の世界の不安定と御結界の尊厳が一となって動いている。完成された永遠の未完成である。此の境地は認識することは出来ない。従って言葉を以って説明することは出来ない。「知りて知り難き」境地である。認識という働きが主と客の対立によって起る(カントの認識論)と言っているが、主客未分の本体の世界に於て主客一致するところ、そこに所謂盲点なるものがある。此の盲点を解決しなければ人生は助からない。而して此の盲点を解くものは有難いという生命感である。否有難いという生命の動きである。有難いもの。そのままが自分であり、その境地を自覚

するのが金光教の信心であり救いである。

教祖における神の見方の展開

—三七才より四二才にみられる

ものを中心として—

花 籠 元 雄

教祖の神の見方は、生活意識の進展に伴い、展開しているとみられる。これを証拠だてるものとしては次の二つのものがある。即ち、(1)神号の展開に呼応する神名の展開がある。(2)俗信仰的神の見方が、神の知らせで否定されることなく変らせられ、新たな神の見方をうんでいる。

教祖の神の見方がかくの如く展開することになるのは、教祖四十二才の時の大患より助けられて形成されたところの神の見方に原因している。四十二才の神の見方は二つの質的に異なる神の見方を一点において交叉させている。神の見方の展開はこの質的に異なり、交わることでできないものが交わることになるために生じた。

四十二才の神の見方には 次の二つの神の見方がみられる。

その第一は教祖三七才の母屋改築から「心実正神仏へ身任せ」

という間にみられる。この間にみられる神の見方は人々に信じられていた律法の神をより強く、日常の生活で感じとるといった、実感的な神のとらえ方をしている。つまりこの神の見方は現実が不幸であればこれを神の所為として深まるといった現実との関係の上に成立っている。

その第二は第一の終りである。「心実正神仏へ身任せ」から、「戊の年はええ、はいはいでもここえ出てこい……」にみられるここにみられる神は、自己の生死を超えてみつめられている。第一の神の見方が頂点に達し、第二の神が呼ばれている。この神は第二の神に力があるから呼ばれたのではない。それ故、第一の神の無礼を助ける力があると信じられている神ではない。そうでありながら、その神性は愛であるといった神である。

教祖四十二才以後の生き方はこうした二つの働きを有する神の見方によるその生き方を賞賛され、そして、それが今後とられようようになったことをしめしている。助からないと思われる事態が助けられ、教祖の神の見方は、二つのものが一点に働く場を得、展開することになった、と考えられる。

信心と教学(二)

―力としての教学(教学のおかげ)―

高橋 一郎

私は約十年前、「信心と教学」という題で研究発表をしたが、それ以来この問題は私の求道上、教学研究上の最大の関心事であった。当時から問題にしていたのは、「信心と教学」における「 κ と μ をいかに解すべきか」ということであった。今日でも発表するとすれば、やはり同じ主題で、教学の力(力としての教学)又は教学のおかげ、或は信心としての教学、教学としての信心とでもいべき事柄について聞いて頂くより外はない。

私は私の尊敬している或る教学の大家が教学的な集まりでは勿論、所謂宗教講演会でも、自らの具体的な信仰体験をナマのままに語られたとの話を聞いたことは一度もない。体験はメッタに語られないが、体験を重んじられないのではない。私がかつて教学研究として特に心掛けるべき点をお尋ねした時云われたことは、「体験を深めるようにせよ」との一事であった。

又これは教内のことであるが、ある先生が御理解七八節を中心にして、教学講演をされた時、その後で当時学院研究部講師の一人が「有難いお話でしたね」と私に話されたことがある。教学の

話を聞いて、むずかしい話であったとか、よくわかったとか云わず、「有難い話であった」という評言の中に、教学というものの本質に就いて考えさせられる何物かがあると思う。

私は二回も生死にかかわる難病を患ったが、それをおかげで無事にしのがせて貰えたのは、教学というもののおかげが多分にあつたように思う。思想とか観念の力とでもいふべきものを初めて体験させて頂いたのである。人間生命というものは、一々体験しなければ判らないというようなものではないらしい。勿論、いよの消息は身を以って当らなければ判らないものであろうが、農業を家業にしている人が、そのことに実意丁寧神心を以って当ることにより、未体験の商・工業等の在るべき様をつかみ得るというようなところがあるのではなからうか。大切なのは実意丁寧神心を以て身を持つることである。実意丁寧神心は人間の全生命の在るべき様であるから、生命の一面としての知る・見る・聞く等々がその真の様相に於いてあるためには、その頭・その眼・その耳の具わっている全生命自体も当然実意丁寧的であればならないと云うべきであろう。

ここに我々は如上の意味において、教祖の「無学で人が助けられぬと云う事はない。学問はあつても真が無ければ人は助からぬ……此方は無学でも皆おかげを受けておる」の御教を頂くことが

できるのではなからうか。

天地の宿願と取次

福 嶋 義 次

「天地金乃神」は、教祖を真に私たちの教祖たらしめた神であると共に、この私をここに真の私たらしめようとする親神である。それを教学的にどう規定づけるか。これまでの宗教学的概念ではとらえることは不可能である。私は手続を生神金光大神の働きに促されてなる歴史として把え、さらに進んで、私の生活の中に熟しつつかある「根源的歴史」という言葉で「天地金乃神」をいいあてて見た。

その歴史は単なる *Historie* でなく *Geschichte* を意味し、人間的視点または価値判断をとまなう客観化によっては顕れでない根源的歴史をいう。その場合、天地金乃神—根源的歴史—は、人間をそこへ行き届かしめ、そこに基いて立ち行かしめようとする「宿願」として、現実なものの最も根源的なものとして宿り続けてきたのである。それが教祖の生来の「ひたすらさ、真面目さ」が神に向い現実の生を貫き次第に純化され、様々な苦難を経て凡夫の自覚「詫びる」思いとしてあらわれ、はじめて根拠へと行き

届くことが現成された。人間的視点に立つ限り閉ざれ宿り続けた真理が、教祖の言葉を通して開かれ、願として現実することとなった。「立教神伝」は、天地金乃神の歴史が言葉となった。それは「生」の根拠を常に絶出し無化しようとしておこるニヒリズムまたは難儀な人間の歴史に根拠へと帰郷を呼びかけ、かつその願の中に天地一切の真理を語り出されたものである。

難儀な氏子の「難儀」ということは、病氣、死、経済的不安定、不平等、現象的な困難事だけを指さすものではない。それは困難事を通してあらわになる人間の、根源的歴史を忘却しきつた根拠なさ、そのゆえに絶えず他の歴史と対立し自己の歴史を主張せざるをえないあり方を指さす。「取次」はその難儀さを根拠Ⅱ根源的歴史へと基づかせる働きであり、歴史Ⅱ宿願が人間の言葉へと行届き、それ自らと人間とを「現実が開かれた歴史」へと現成してゆく働きである。その言葉に全的に応答する人格が「生神」である。その取次によって宿願ば宿りから立ち出て歴史は開かれる。しかし開かれ放しではなく呼応すべきものに呼応して開かれてゆくのである。即ち取次がれることなしには、宿願は現成しない。そこに立教神伝の願がくみとられるのである。

作家太宰治とその時代的関連

本 田 忠 実

「本教の救いと現代文学に現われたる人間」——太宰治を中心として——という私の研究テーマに対する考察の端緒として、ここで太宰の作家としての全体の経歴素描を、背景としての時代に照らし合わせ乍ら考えてみたい。その場合、単に太宰と社会史的な時代との関連というのみでなく、同時に我国文学史の上からもみ、また太宰の作品成立の系列の上に現われた時代的傾向、意味をさぐり、或いはそれらの相互の関連をみようとす意図を併せもつ。

この時、問題になってくるのは、ここで扱う「作家太宰治」と作家以前の「一線をどこへ劃するか」ということである。年表によれば、旧制中学当時から同人雑誌等の文学活動をおこなっているところから、唯単に「書き始めてから……」というだけでは、作家と呼ぶには困難である。従ってここでは、処女作「晩年」(短編集)が上梓された昭和十一年(二十八才)頃、あるいは少し逆上って、「思ひ出」が書かれた昭和七年(二十四才)頃から見做してよいのではないかと思われる。「現代文学に現われたる人間」としての太宰をみる時、作家としての太宰に大きな意味を持たされれば持たされるだけ、作家以前の太宰というのも、大きな意味をもって

くるわけであるが、今回は作家としての太宰にとどめておきたい。太宰治。明治四十二年六月十九日生。昭和二十三年六月十三日没。従って太宰の人生は四十年ということになり、昭和七年に作家としての一線を劃するとすれば、以後十六年が太宰の作家としての時代になる。

福田恒存、松村定孝両氏の説によれば、この十六年間は

1、「晩年」上梓前後（昭和十一年——十四・五年）

2、太平洋戦争の時期（昭和十六——二十年）

3、終戦—死に至るまで（昭和二十一年——二十三年）

の三期に分けられる。この三期に亘る太宰の経歴（生き方）、その間に現われた生き方の投影としての作品、当時の文学的大勢、これ等に大きな影響を与えた社会史的時代等、或いはそれ等の相互の関連が問われなければならない。

岡山県北部布教史の研究

松 田 教 義

岡山県北部布教史の初期時代に存在した支所、説教所について述べ問題点を提起する。

一般に本教独立以前の地方布教史を考察する際に注目すべき現

象は、神道金光教（地名）分教会所（分所）及び支教会所（支所）の存在である。これらは、地方の中心的な存在で、講社を統合して布教活動を進めると共に、地方教務機関としての働きをなしていたようである。

さて、岡山県久米北条郡倭文東村に「神道金光教会第六十番教区桑下組講社」が松田敬寛によって設立されたのは、明治二十三年十二月、それが発展して明治二十五年十一月八日には「神道金光教会第一等久米北支所」となった。ところが僅か十日後の十八日に、久米北支所から三里程距った隣村の西北条郡津山町田町に、「神道金光教会第二等津山支所」が松岡寿夫の名で設立された。そして同支所は、明治二十七年四月二日、戸川町に移転され、担当教師として今度は、津山支所設置願に名を連らねている増亦利平が就任している。然るにさらに半年後の明治二十六年四月二十八日に津山支所と同じ所の坪井町に、「第二十四番教区津山組説教所」が松田敬寛によって設置されたのである。これは明治二十七年十一月十六日に草地虎四郎が就任している。この津山組説教所の設置によって同一地域内に支所と説教所の相違こそあれ、布教者を異にした布教の拠点が二つ存在した事になる。而もその上、そこには臨時監督規則が設けられていたのである。これは何を意味するか。解明されねばならない問題である。

臨時監督規則については、明治二十六年の神道金光教会議案綴込みに「美作国臨時講社監督規則施行ノ件」として、神道金光教会本部より、久米北支所、津山支所、津山組説教所外各組役員に對して、七ヶ条にわたる監督規則が設けられていた事が見えており、津山組説教所の草地寅四郎、津山支所の松岡寿夫、久米北支所の松田敬寛の三名が監督として任命されている。この臨時監督は三年間程行われた様である。以上、独立前の美作国には信徒結収の動きの上に問題が存在していた様で、信奉者側からみれば、自己の信心の帰属を何れに求めるべきかと云う手続上の問題であるし、布教者側からは、教勢拡張に関する何らかの紛争のようにも推察されるのである。

教祖に於ける人間観

伊 藤 茂 樹

前回に於いては、教祖が家庭生活のなかで夫人に對して、子供に對して、又総じては家庭に對してどのようなようにされて居ったかを、御覚書、教典編纂委員会資料をとおしてながめて来た。その折からの指示により、教祖の生活のあり方をより明らかにしようとして、御覚書の記述を具体的により詳細に読み、特に人間関係の事

柄について検討してみようと思う。

御覚書、安政五年（一八五八）秋の記述には、「私養父親子月並に病死いたし。私子、三人年忌歳には死に。……医師にかけ治療いたし。神々願ひ、祈念祈念におろかもなし。神仏に願ひてもかなわず。いたしかたなし。残念至極と始終思い暮し。」とあり、川手家に入籍以来、三〇年代の教祖は、家族（人間）をとりまく生活の問題に懸命に取組みながらも、その問題に對して、教祖自身助かったという心境ではなかった。

「此度、天地金乃神様、おしらせ下され、ありがたし。……御信心仕り、家内一同安心の御礼申上げ。」そして、ここに至って教祖の難儀（意識的危機観としての）には全面的に、根本的にその根底から救済されて来る道が開けて来たのである。

教祖が人間関係の難儀について、その一つ一つに具体的な救済を求めて来たとするのは誤謬である。御覚書、明治四年（一八七一）十二月十日の神伝

「何事も神の理解承わり、承服いたせば安心になり。……願、改め申し、神は氏子繁昌守りてやる。」

これを見ると、教祖が問題の具体的解決だけだにしに、「神の理解」によって、神の氏子としての「安心」の出来る道を求めんとして居り、換言すれば、教祖の人間観は、人間生活の難儀のな

かに、道を求めんとする「苦しみ（痛み）」の歴史であろうと感ずるのである。

教典に現われた「信心」について

金 光 真 整

教典とは、現在「金光教教典」と名づけて本部教庁より発行されている冊子である。これは、教祖が直接関係されたものと、後から編集したものに分れる。即ち

- 1、立教神伝・天地書附・神誠・神訓。
- 2、御理解。

の二つである。（ただし、御理解の中、第三・第五十一・第八十の三つは神伝であり、という別け方で研究する場合に、大変困る問題が起きる。この点からしても、是非教典を再編する必要があるが、これについては別の研究にゆずる）

信心ということを問題にしてみると、この1と2との間に大きな相違があることに気づかされる。立教神伝と天地書附とをぬいた八十二ヶ条と、御理解の百ヶ条とを比べると、信仰すばりのものが、「1では三十四、2では九十」道徳訓としてそのまま

使えるものが「1では四十八、2では十」という比率になっている。更に、信心という文字（信仰）と心という文字（道徳）との比を見ると、「1では信心は十八、心は三十七。2では信心は十七、心は三十五」となっている。おかげ・みかげという文字は、「1では九、2では五十一」となっている。

ここに、1では、佐藤範雄師が教条として集めるという願い（教団組織の願いに基づいて）がはっきりとうかがわれる。2では、信心する者の道しるべということが明らかにあらわれていると思う。

さて、これだけの準備をもって、信心という語にとりくんでみると、1の方には、信心というものの定義がわかりにくい。ただ信心は、本心の玉を研くものぞや

というのが見あたる。2では

信心とは、わが心が神に向うのを信心というのぢや

日に日に生きるが、信心なり

の二つがある。これ以外に、見あたらぬのもおもしろいがこのことも、2の方が信心ということをはっきりと示していることが知られる。

信心のしぶりについても、1では、

信心する人の真の信心なき事

など、どちらかというところ抽象的であるが、2では、家内中勢を描えた信心をせよなど具体的である。

教典についても、更に深い研究が今後すすめられる事を望む。

明治二十年代初期本教の一側面

—木綿崎館旅宿人原簿によつて—

山 縣 二 雄

木綿崎館の宿帳が明治二十二年一冊、同二十四年（一月から三月まで）一冊現存している。これには宿泊者の住所、職業、年令、行路、風貌が記載されているのでそれによつて教会創立後四五年たったばかりの本教の信奉者の実態をみてみることにしよう。

まづ、地域別に宿泊人員をあげてみる。（明治二十二年一年間の宿泊人員は二九九人である）

大阪一一二人、広島五九人、山口三四人、京都三二人、岡山三人、兵庫二八人、長崎三人の順。比率でいえば大阪三七、五%、広島一九、七%、山口一一、四%、京都一〇、七%、岡山一〇、四%、兵庫九、三%、長崎一%となり、地方別では近畿五七、五%、中国四一、五%、九州一%である。

年令別では四〇才が一番多く三〇、一%、三〇才台が二五、一%、二〇才台一六、七%、五〇才台一二、四%、一〇才台七、七%、六十才以上六、七%、九才以下一、三%。五〇才で線をひくと五〇才以上一九、一%、四九才以下八〇、九%となる。

つぎに職業別（当時は文字通り家業の意味にとられていたから、極端な例では官吏であればその子が幼児でも職業欄には官吏、もちろん妻も官吏と記入されているが、これらも記入のままに計算する）

商業五五、九%、農林二一、七%、教導職一五、〇%、工業五、六%、自由業一、四%、水産業〇、四%。

商業が過半数だが、その商業をさらに細分すると、食関係三九、%、衣関係二一、七%、住関係一三、三%、流通その他二五、三%になる。食関係は二〇職種六六人、そのうち米屋が一九人ある。衣は一職種にわたり呉服屋、小間物屋が多い。商業の職種は五三種で、食関係三七、七%、衣関係二〇、八%、住関係一五、一%、流通その他二六、四%で、人員数の比率に対応している。

参拝の形態を個人（家族）参拝と、集団参拝とにわけてみると団参は年間二八回、人員数二六七人、個人参拝は年間二七回、三人。比率で示すと回数は団参五〇、九%、個人四九、一%と近似しているが、人員数では団参八九、三%、個人一〇、七%と開

いている。

なお、参拝者の居住地分布も線でなしに点であることが注意される。

金神から天地金乃神への進展

—「あいよかけよ」について—

瀬戸美喜雄

所謂崇り障りの神、金神から、神徳を以って助けるところの究極的には天地金乃神と確定する神への進展は、突発的ではないが、やはり教祖四十二才の大患時においてそれを端的にみることできよう。とりわけ、この時の神と教祖との一連の問答における二つの表白「そんなら、方角見て建ったら、この家は滅亡になっても、亭主は死んでも大事ないか」及び「『御方角をみて、それですんでおる』」などは、私は、毛頭おもうておりませぬ」が焦点的に問題になる。これらは神からと教祖からとの別個の表白でありながら、奇しくも同一内容を告げている。すなわち、前の言葉は、神が自らを方角の神ならざるものとして自己開示しつつ、方角をみることの根底に横たわるもの——人間の完き生——を垂示し以って人間の立行きを願うものであり、後の言葉は、教祖が人

間の本性を正覚し、猶、更に行届くことを求めつつ、神を神たらしめんとするものであろう。いわば、神の助かり、人間の立行きが、神と人間の双方から究極的、根源的な形で願われているのである。

ここにおける神と教祖との間の、互に立行く働きのもつ性格、構造をいま少し詳細に検討すると、(一) かかる働きは、互に他に触発されて生まれたものでありながら、而も互に主体的になされている。換言すれば、互に他を他たらしめる限界的な姿で、自らの主体性が確立されていると云える。(二) 逆に、互に主体的でありながら、他をまっして自らの意義を獲得する如きものでもある。(三) また、神と教祖との働きは互に同時的であっていずれか一方が他に先行したり、或いは主原因となったりするのではない。(四) 人間を根底から包みとつていこうとする神意の中に人間の働きが働き自らは助かり、神を信じ切る教祖の心の中に神が働き自らは助ける神へ進展するというように思いもかけず互に他から引出し創出していくものがある、といえる。

要するに、教祖四十二才の大患時に神と教祖との間に生まれたものは「あいよかけよ」の道である。従って、あいよかけよは如上の意味で主体性、相互性、同時性、創造性の四要素が限界的に、密接に働き合うところに生まれるものと云えよう。

「取次」も外ならぬかかる性格、構造をもつ働きが、神と取次者、取次者と氏子、ひいては神と氏子の間に実現することを云うのではあるまいか。

シンポジウム発表

教祖とその時代との関係

藤村 真佐 伎

教祖が生涯を送った文化十一年（一八一四）から明治十六年（一八八三）の七十年間といえば、歴史上幕末・明治維新と称せられる時代である。すなわち、徳川幕藩体制が崩壊して新しい絶対主義国家が形成せられようとする動揺の時代であったといえる。

この時代は、外にはイギリスをはじめとするヨーロッパ先進諸国が日本に対して開港をせまるといふ国際的条件があり、国内的にはそれと不可分の関係においてであるが、農民の力、町人の勢力が抬頭するに至り、百姓一揆のごとく強力な下からの力をもって国内をゆすぶったのであった。それに対して封建支配者は権力を強化しようとした。その結果、一応封建権力という上からの力をもって明治維新という絶対主義的な改革が断行せられた。

このように動揺しつづける社会の中で、備中大谷村は政治・経

済の中心から離れた場所であったため、比較のおだやかな空気に包まれていた。とはいえ、農民としての教祖が天保飢饉を身をもって体験し、また政変や諸外国との開国、物価騰貴や貨幣改鑄のこと等々、刻々に変移しゆく社会の様相によって影響を受けねばならなかった。（小野家文書永代御用記その他参照）

教祖ははたしてそうした時代の動きをどのように感じ、そのなかでどのような生き方をしたであろうか。教祖は前半生においては農民として実意丁寧神信心な生活をすすめ、後半生はそうした生き方をもって取次者として氏子を神に取次ぎ、神の教えを氏子に取次いだ。人間として真に立ち行く生き方を氏子に取次いだのである。

教祖の生き方が、その時代との関係においてどのような意味があったのであろうか。そのはたらきが、歴史の動きを前向きにすすめる作用となったか。前向きとすればどういう意味においてであったのか。そういう角度でこの問題を考えてみる必要があるのではなからうか。

教祖の信心生活についての史料解釈

松岡道雄

教祖の信心生活についての史料解釈の究極の目的は、生神金光大神が如何にして生れ、如何なる働きをもつものなのか、即ち教祖の受けてこられたおかげの内容を通して、そこに生きて働く道理、この道の助け方、助かり方の究明にあると思う。

そのためには、教祖とその時代との関係、又現実世界との関係を抜きにしては史料解釈の完全性に近づき得ないし、人間の全面的信頼を受けるだけの教祖の信心生活の内容の絶対性も権威も保って行くことは出来ない。

しかし、教祖の内面的な信仰体験の直截簡明なる理解把握の最短距離は、信仰体験の把握をもってせねばならないが、信仰体験は主観的直接体験であり、人間生活における一つの価値自覚であるところから、普遍的な意味内容の規定は容易でない。

又、史料それ自体では死んでいるものであり、この死んでいる史料に生命をふきこみ、それを素材として生ける全体として過去の教祖の全体の人間像を描き出し、再構成する最も中核的なものは、史料を解釈し、相互に関連させつつ部分像を全体像に綜合していく働きである。

そのためには先ずもって、実証的態度による史料の客観的事実認識が根本条件となり、そこから次の価値認識を通して教祖の信心生活の根源性へと肉迫する訳けであるが、実際には研究者の生

きた問題意識、生活意識によっても異り、非常に広汎なしかも複雑多岐に亘るものである。しかし基本的には史料それ自体のもつ諸問題と、教祖の信仰体験（神のおかげの体験）を理解解釈する態度、方法上に起る問題、これは更に主観的（信仰的）立場から史料解釈を行う上に起ってくるものと、客観的（科学的）立場からの史料解釈上に起って来る問題とに分けられる。

しかし、根本的にはこの両者の相互聯関の働きによって史料解釈がほどこされるのであるが、主なる問題点を要約してみるならば、次の諸点が記される。

- (1) 根本資料である御覚書の性格、構造上の問題。
- (2) 史料の内面的な意味を理解、解釈していく場合の基準の問題。
- (3) 史料の空白、矛盾の解決の仕方、方法上の問題。
- (4) 神のおかげの体験の普遍妥当的な認識方法上の問題。

現代教団における教祖の意味

岡 開 造

どのような意味をもつかは、それにかかわる主体が、どのような問題意識をもっているかによるといえよう。かくて、上記のテ

1マは次の段取りで問題にされねばならぬ。

(A) 現代教団の問題意識の究明

(a) 教団を構成する信奉者個々の現実生活面での問題意識

(イ) 現代社会の諸現象をありのままにとらえ、その性質、由つて来る原因などについての認識を行なう。

(ロ) これらの認識作用を経てとらえられた内容をふまえつつ、「教祖ならばいかにみられるか」の観点から、あらためての認識を行ない、現実生活面での問題を浮ばせる。

(ハ) 教内の諸種の文書、記録などを通してとり出される問題意識と、(イ)、(ロ)の操作を経てとり出された問題意識とを照合する。かくてここに、(a)の問題意識が整理されてくる。

(b) 教団的側面での問題意識

教団が組織されているということから、信奉者相互のつながりの問題、教団の体制、運営上の諸問題、つまり、広くは教団としての諸活動を実施する上の諸問題が生じてくる。そこに、これらの諸問題が把握されねばならぬ。教祖の生き方が、教団組織を必然的に内包するものであり、かくて、(a)、(b)はともに、教祖の生き方そのものの立場において究められるものであることは、いうまでもない。

(B) (A)の操作において浮上した問題意識に対して、教祖の生き方がどのような働きをなしているか、またなしうるか、すなわち

これらの問題意識に対して、教祖の生き方が、どのような有効性をもっているか。また限界があるとすればどのような性質のものか、これらの諸点の究明によって、現代教団における教祖の意味が明らかになる。

金光教学第三号正誤表

8 頁13行	私、戌の年まわり	誤	私、戌の年まわり	正
10 頁2行	停滯・瘡		停滯・瘡	
22 頁11行	瘡		瘡	
29 頁14行	どうにもならぬ。苦悩の		どうにもならぬ苦悩の	
32 頁18行	「普請成就御礼申し上げ」		「普請成就御礼申し上げ」	
83 頁2行	生かされて		生かされて	
84 頁1行	二十七歳（明治十一年）		二十七歳（明治十年）	
87 頁上段1行	②③		②③	
112 頁1行	42.4 対 57.5		42.4 対 57.6	
112 頁第2 図中	手熟練		半熟練	
116 頁第5 図中	人のすすめ		人のすすめ	
124 頁8 行	考えなければならぬ		考えられなければならない	
127 頁2 行	18点の67人が人中17人		18点の人が67人中17人	
129 頁5 行	根底の場立		根底の立場	
142 頁下段7 行	矢田（和氣郡佐伯町）		矢田（吉備郡真備町箭田）	

彙報

—昭和三五、一、一〇—二二、三一—

金光大神御覚書の研究……………	一八三	頁
御覚書演習……………	一八三	
教学方法論の研究……………	一八四	
教団自覚運動に関する研究……………	一八四	
信心生活記録並びに布教活動記録の蒐集・整理……………	一八五	
研究報告……………	一八五	
研究所総会……………	一八六	
教学研究会……………	一八七	
研究生の養成……………	一八七	
第一部研究会……………	一八八	
第二部研究会……………	一八八	
第三部研究会……………	一八九	
第四部研究会……………	一八九	
教義に関する資料の蒐集・整理……………	一八九	
信心懇談会、時事懇談会……………	一九〇	
原書ゼミナール……………	一九〇	
教学懇談会……………	一九〇	
「とりつぎ」誌の編集……………	一九〇	
金光教概説書編纂会の概況……………	一九一	

金光大神御覚書の研究

経 過

一、研究会——従来通りの方法により、昭和三十五年三月より同十二月末までに、原案作成会議十八回、全体会議二回（通算百三十八回）をもって、御覚書八十一頁より八十六頁までの検討を行なった。ただし原案作成会議のうち九回は、検討会に備えて立教神伝の終り（八十三頁）までの再確認及び再検討を行なった。

一、検討会——従来の研究の態度・方法及び内容把握の当否等について反省検討を加え、以後の研究をより適正にすすめるため、八十三頁までの「解説本草案」「問題点記録」等を作成し、所外より高橋正雄、佐藤幹二、佐藤一徳の三氏を招いて意見を徴する会合（九月九日・十日）をもった。

御覚書演習

目 的

教学研究は、その基底にたえず教祖の信心生活に対する学的考察がふまえられていなければならぬ。かくて三十年代以来、御伝記「金光大神」について、研究会を行なってきたが、三十四年度をもって、この研究討議が一応終了をみたので、三十五年度から

は、さらにその原典資料たる「金光大神御覚書」についてその基礎的研究を進めることにした。この「金光大神御覚書」については、訓詁註釈を主にした研究が、すでに「御覚書研究会」において進められているので、この「御覚書演習」では、「御覚書」の記述の解釈に主たる目的がおかれることになっている。

方 法

原則として月二回（各回半日）全職員により行なう。あらかじめ、各回の研究領域と担当主査（輪番）を定め、当日主査より問題点を提起し、それらの諸問題を手がかりに、演習を実施。

教学方法論の研究

教学方法論の研究は、教学研究それ自体に、つねに附帯して究明し続けなければならぬ根本問題である。この趣旨に基づいて昭和三十五年度においては、第四部の担当として次の如くA・Bの二面から取上げた。

A 本教教学方法論の研究

本教の立場から、本教教学の意義・分野・課題を究明しようとするもので、その具体的な進め方を次の二つに分ける。第一は研究会を持たず、その準備的操作として各部からみた本教教学についての資料を蒐集し提出する。第二はそれらの資料を参考にして

レポートを作成し、それを中心に研究会を行なう。

昭和三十五年度には、第一の段階として各部からみた本教教学の意義・分野・課題などについての資料の蒐集が行なわれた。

B 教学方法論の研究

昭和三十四年度に引続き、宗教学の分野に重点を置いて研究会が持たれた。

研究会使用テキスト

1、マックス・ウェーバー

「プロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神」（前年度より継続）

2、岸本英夫「宗教科科学」（N・H・K教養大学）

教団自覚運動に関する研究

経 過

○第十七回（昭和三十五年三月二十七・二十八日）

昭和十二年七月の日華事変勃発から昭和二十年八月の第二次世界戦争（大東亜戦争）終結に至るまでの戦時時局下において、直接戦争情況に関連した教団の活動について、懇談が行なわれた。主なる内容は、皇軍慰問使の派遣・対支文化事業・報国会運動等の活動概況とそれらの活動を行なった教団の態度並びに方法等に

ついで資料の蒐集を行ない、戦時時局活動が教団自覚運動史に占める位置乃至意義を究明した。(出席者—高橋正雄・竹部寿夫・金光鑑太郎・佐藤博敏・小野敏夫・内田律爾・研究所職員)

信心生活並びに布教活動記録の蒐集・整理

○金光四神君についての資料蒐集

三十五年中は、藤井真澄氏からの聴取を一回、藤井和賀之助・藤井新両氏からの聴取を一回行なった。そこでえられた資料は、金光四神君の日常生活、亡くなられた当時の模様等に関するものである。

○一般信奉者についての資料蒐集

この蒐集内容は編集して逐次「とりつぎ」誌に掲載した。

畑齋・金光達太郎両氏には現代に生きるものとしての信心を語ってもらい(一月十七日)、道願政治郎・塚本光雄両氏からは四国布教のあとをたどりその信心をたずねた(六月十一日)。いずれも、対談形式による蒐集である。

○布教活動記録の蒐集整理

本部教庁はじめ、各地機関からの通牒及び布教活動の記録の蒐集については従来どおりすすめてきている。

研究報告

目的

本所の研究及びその業績は所員・助手の実質的研究によって支えられるものである。そこで昭和三十四年度から、所員・助手の全員に対して、年間の研究成果または研究概況の報告を求め、各自の研究態勢の整備とその内容の促進を図ることとした。(このことは当所開設以来願われておりながら、研究所内外の態勢が草創期の状況下であり、ことに概説書の編纂をはじめ、諸行事のために研究者の実質的研究が容易にすすめ得なかつたので、実施をみなかつた。)

経過

昭和三十五年度は右の趣旨にもとづき、昭和三十四年度の研究報告として提出せられた左記の論文について、五月に検討会を行なった。

さらに、昭和三十五年度の研究を促進し、報告内容を充実せしめるため、七月二十九、三十日の両日に研究構想並びに問題点の検討会を行ない、この批判を踏まえて、研究報告の作成をすすめ、九月十五日に中間検討会を行なった。

※ 昭和三十四年度研究報告論文目録—執筆者

- 神道金光教会の講社結収について
台湾布教史研究—台北布教を
中心として—
橋本 真雄 (第一部所員)
- 藤井くらの信心についての一考察
「氏子あつての神神あつての氏子」
理解の論理的立場について
矢野 信夫 (第一部助手)
- 教祖における神の見方の展開
—四十二才まで—
藤井記念雄 (第一部助手)
- 金光教祖の存在根拠について(1)
—教祖三十七才の根拠にあるもの—
岡 開造 (第二部所員)
- 高橋茂久平の信心について
—三十才以降—
花籠 元雄 (第二部助手)
- 信奉者の信心生活について
—実態調査による問題把握の視点—
前田 正紀 (第二部助手)
- 教祖における人間形成について
—四十二才までを中心として—
高橋 一邦 (第三部所員)
- 取次の原理
内田 守昌 (第四部所員)
- 生神の意味—文治大明神—
松井雄飛太郎 (第四部所員)
- 日本の宗教状況に対する一つの論点
—その呪術性について—
畑 愷 (第四部所員)
- 現代人と宗教
—大本教の信心構造よりみたる—
宮田真喜男 (第四部助手)

研究所総会

第十四回 (昭和三十五年六月十二・十三・十四日)

この総会は、教学研究の基礎を培うことを主眼として開く新年度最初の総会である。講師として、教縁の深い早稲田大学教授小山甫文氏を迎え、その講演を中心として行われた。

第一日の午前は、同氏の講話「人間性と道徳」を聞いた。(現代の倫理学からみた道徳についての諸原理が講話の内容であった。) 午後は、講師を囲んで、倫理学、教学の諸問題について懇談した。

第二日は、午前中、前日の講話及び懇談の内容について更に理解を深めることに重点をおいて懇談した。午後は、地方在住の研究生の現況報告に引きつづき、所内研究生・前研究生・教学同志会員との会合を行ない、地方にあって教学研究をすすめていく上で当面する諸問題について話し合った。

第三日は、第一日の内容を教学研究の態度、方法の問題と関連させ、追体験の問題、宗教的理性の問題、信心と教学の問題等について討議を行なった。午後、研究生と指導所員との個別懇談を行なった。

○第十五回 (昭和三十五年十二月二・三・四日)

今回は「現代と宗教」という問題を中心テーマとして取上げ、現代という時代状況のなかでの、宗教の占める位置、及びその今後の方向を歴史的に把握し、現代社会における本教のあり方を、教学的に究明することを意図して行われた。

第一日は部会形式による共同討議をもち、本教の立場に立つての現代批判(第一部会、発表—岡開造)、現代という時点からの本教批判(第二部会、発表—松井雄飛太郎)の二つの視点からアプローチが試みられた。

第二日は上原専祿氏を講師に招聘し、「現代と宗教」という題目の講演を聴講、懇談を行なった。この講演において、現代の意味、宗教の見方、現代と宗教の関係、といった諸観点からの核心に触れた問題提起が、講師の該博豊富な学識経験にもとづいてなされた。

第三日は講演、懇談の反省討議を、部会における問題点の報告を中心として展開し、本教の現実的問題究明の上に大いに意義あらしめることができた。

教 学 研 究 会

方法・概要

会期は二月十四、十五、十六日の三日間。

第一日午前は、「史伝の扱い方とその実際」と題して青木茂氏より講演があり、同日午後より第二日午前、午後にはわたって研究発表が行なわれた。第三日は、テーマ「史伝研究上の諸問題——教祖について」、にもとづき、シンポジウム形式による共同討議が行なわれた。

なお、共同討議における発表者そのテーマ及び司会は次の通りである。発表者—(1)藤村真佐伎(教祖とその時代との関係)(2)松岡道雄(教祖の信心生活についての史料解釈)(3)岡開造(現代教団における教祖の意味)。司会—橋本真雄。

研 究 生 の 養 成

目的及び方法は、第一号参照。

実 修

昭和三十五年度の研究生四名は、研究期間二カ年のうち、最初の六カ月間(昭和三五・五・一五—一・一五)所内に常在して実修を行なった。

概 況

(1) 講 話

研究所における実修の趣旨・目的・あり方、教学研究の歴史と研究所設立の意義(所長)、各部の研究目的・方法・課題(各部

長) 教学の意義・分野・課題(所長)、教学とは何か(各部長、部員)、「御覚書」の性格・構造(藤井助手) 概説書編纂会の現状(幹事)。

(四) 研究会

方法論研究会、「御覚書」演習、「御覚書」の講読、「金光大神」及び研究論文の講読、「Faith, Reason, and Existence (信仰・理性・実存)」(ジョン・ハチソン著)の原書演習。

(イ) 実習

所長講話及び教学講演会・方法論研究会記録の整理、文献解題、論文作成。

文献解題は文献に対する正確な理解力を養う意味に行なっているが、三十五年度には第一回一般書、第二回宗教関係、第三回論文作成との関連においてと三回行なった。

(ニ) 懇談

職員との懇談、研究題目についての懇談打合せ、文献解題・論文報告会、信心・教内時事各懇談会、文献解題・研究論文個別懇談。

(ホ) 研究生・研究題目

○瀬戸美喜雄(甲山) 「天理教教義の研究―天理教祖における啓示について―」

○内野健(肥前瀬戸) 「御覚書の用語・語法の研究」

○米本鎮雄(御器所) 「教会の成立とその展開―社会的機能を中心として―」

○市川耀子(磐田) 「女性の信仰心」

(瀬戸美喜雄、内野健、米本鎮雄は、六カ月の所内実修期間終了ののち、研究所助手に転ず)。

第一部 研究会

経過

昭和三十四年にひきつづき「歴史学序説」(上原専祿著)の講読を二回行ない、報告論文の検討を一回、教学の意義・分野・課題の究明について三回、研究会をもった。なお、三十四年末から着手した御覚書用語カードの作成は少しずつではあるが、継続して行なった。

第二部 研究会

経過

教義を研究していくためには、論理についての理解と究明が必要である。三十五年度は、三十四年度前期からつづけられてきた波多野精一著「宗教哲学の本質及其根本問題」をテキストとして、その宗教的論理について演習してきたが、三十五年度前期を以て

一応終了し、批判的立場からの諸問題の整理も行なうことができた。そこで三十五年度前半中期より更に視角を展開させ、西洋論理の集大成者ヘーゲル著「精神現象学上」(金子武蔵訳)をテキストに、弁証法論理の構造把握につとめてきた。方法は部員の輪番制で問題整理を行ないそれらを手がかりに講読研究を実施、なお回数、月二回(各半日)である。

第三部研究会

方法及び経過

三十五年度は、三部としての教学方法論を究明することを目的として、関連分野の研究方法を学ぶことにした。テキストには、清水幾太郎著「社会心理学」と内田良三著「基督教神学序論」の二つを選び、それぞれについて月一回ずつ講読を行なった。

第四部研究会

第四部研究会は、教学の専門的素養を培う目的から、各宗教の原典をとりあげることになっている。昭和三十五年度は三十四年度に引き続き、「正法眼蔵随聞記」をテキストとして、その講読を行なった。

教義に関する資料の蒐集・整理

目的及び方法

教義に関する調査研究の促進をはかるためには、教義に関する資料の蒐集整理が急がねばならぬ。

そこで、三十五年度は、とりあえず、教義的諸資料の整理を手がけることとし、その第一着手として、教内の図書、文献を対象に教義的諸事項に関する索引カードの作製を計画した。

その具体的なカード記入方法としては、教義的諸事項を五十音順に配列し、各事項について図書(文献)名、著者名、発行年月日、発行所等を記入する。

信心懇談会—時事懇談会

目的及び経過

教学研究をすすめていく場合、研究者自身の信心を深めていくこととともに、教内外の諸事情についての認識をもつことが、大切なことになる。

そのために、信心懇談会を年間六回(内二回は内田律爾氏と正木保氏を招きその信心体験を聞いた)、時事懇談会を隔月一回開いてきた。

原書ゼミナール

方法及び経過

前年度に引きつぎ、FAITH, REASON, AND EXISTENCE (John, A. Hutchison) をテキストとして実施、回数月二～三回 (一回一時間三十分)。

教学懇談会

目的

全教における教学研究の中身を摂取していくことは、教団の教学研究総合機関たる本所として不可欠のことである。

そこで三十五年度より、その一つの方途として儀式事務主催の教学講演会について、これが内容の理解吸収と、さらにそれに関連して浮上する諸問題の究明を趣意として教学懇談会を実施することとした。

方法及び経過

回数は年二回とし、一回は、大祭・教団設立記念式における教学講演会について、第二回は、教祖大祭・布教功労者報徳祭における教学講演会について、所外からの出席者を、教学講演会研究グループ員より選定して実施することとした。

なお第一回の実施月日及びテーマは次のとおりである。

第一回 六月二十五日

(a) 「教祖の家庭問題に対する態度を、こんにちの問題場面へ展開させていく場合の諸問題」

(b) 「本教教団成立の必然性とその意味」

「とりつぎ」誌の編集

昭和三十五年には、十・十一号を刊行した。その内容は次のとおりである。(括弧内の数字は号数)

○教学論文

本教における人間の転換―現在の諸問題に関して― 岡本睦範

(10) 教会の機能と意義―教会は現代社会にどうあるべきか― 西村淑夫 (11)

○随想

千年河清を俟つ―西村実 (10) 困るといふ漢字―矢代代次 (11)

○対談 (信心について)

現代に生きる信心―畑斎・金光達太郎 (10) 四国布教の昔と今―道願政治郎・塚本光雄 (11)

○教語解説 (金光大神のことば)

いまの世は、智慧の世―行徳清人 (10) この金神は、神仏をい

とわぬ—行徳清人(11)

○教学講演

信心の相続ということ—徳永篤孝(10) 御取次の実際とその意

義—片島せん師について—片島幸吉(11) 信心生活と社会—畑

齋(11)

○読書のページ

堀尾保治著 神・人を求め給う—藤井記念雄(10)

中山亀太郎著 信の世界—花籠 元雄(11)

○巻頭写真—先覚のあゆみ

藤井きよの—高橋博志(10)

桂 松平—古川隼人(11)

金光教概説書編纂会概況

(昭和三十五年三月より同三十六年二月まで)

概説書の編纂について前号報告以後の概況は左のとおりである。

一、経過および現況

(1) 去る昭和三十五年二月、第二章以下本論第一次草稿の成案をみた。この草稿は各班で分担執筆されたばかりのものであって、表現、語句の当否や全体の調和統一などの点でなお検討を要するのは勿論のこと、内容や構成自体についてもまだ再考しなけ

ればならぬ幾多の問題点を含んでいたのが、諸般の事情を考慮してとりあえずそのままの形で評議員、調査員その他に送附し、存分の意見が求められた。

(2) 右によって同年四月十日までに出された意見は、その範囲においても草稿の全領域に及んで多様であったのみならず、その内容、方向においてもはなはだしく複雑多岐に亘っていて、なかには彼此全く相反する見解さえも相当みられた。これらは、一面第一次草稿の未熟を意味するわけであるが、他面また、本教の内容が独特なものであって、これを的確に表現することが極めてむずかしいということ、また、その信仰内容が主として生きた体験内容なり実践的な働きなりとして保持せられていて、これを客観的体系的に表現し得る基礎が、本教において不十分であることに起因するものと思われた。

(3) しかしながら、とにかくこれらの意見を詳細に吟味検討した結果、極めて困難な仕事であるが、現在の段階において可能な限りそれらを総合し、やくした線を捉えるべく努力して、第二次草稿を作成することとなった。

(4) その方法として、先づ各分担執筆者において第一次草稿に再検討を加えて改稿し、その上でそれを全体調整者において全体的に統一調整して、第二次草稿に仕上げることとなった。

(5)以来、右の方針ですすめられつつあるが、現在のところ、第一段の各分担執筆者による第一次草稿の再検討改稿の仕事が容易でなく、一部なお未了であって、いまだ全体としての立場の統一調整に着手する段階に至り得ていない。

(6)なお、第一章序論については、去る八月十日第一次草稿を関係者に送附して意見が求められたが、その意見にもとづき、また前記改稿本論の内容をも考え合せて、第二次草稿が作成されることになっている。

二、今後のすすめ方

右のように、現在なお第一次草稿の検討改稿の段階を終ることができかねているのであるが、今後のすすめ方としては次のような順序が想定され、できることならば三十六年度末までには最終稿の脱稿にこぎつきたいと念願されている。

- (イ) 第一次草稿の改稿終了
- (ロ) 右の草稿につき全体調整の立場から再考すべき主要問題点を摘出して、再びそれぞれの分担班に回附
- (ハ) 各班において右の問題点を再検討して改稿
- (ニ) さらにその草稿につき、全体調整者において全面的に統一調整して第二次草稿を作成
- (ホ) 第二次草稿を予め関係者に送附し、総会を開いて審議検討
- (ヘ) 右総会の審議にもとづいて第三次草稿を作成し、さらにこれを適当なメンバーで検討して最終稿を決定。

金光教学第4号

昭和36年3月15日印刷

昭和36年3月20日発行

編集・金光教教学研究

印刷・玉島活版所

発行・金光教教学研究

岡山県浅口郡金光町

発刊に当って

このたび、当研究所紀要“金光教学”を刊行して、毎年一回、当所における研究の内容及び行事の概要を発表、報告することとなった。その趣意とするところは、すなわち、これによって広く教内外の批判と指教を仰ぎ、一つにはまた、当所年間のごきを整理して、みずからの反省検討に資せんとするにある。

去る昭和二十九年四月、本教の制度、機構の全面的改革により、総合的な教学研究機関設置のことが決定せられ、その十一月、従前の教祖伝記奉修所、金光教学院研究部など、教学関係諸機関の使命と業績をも継承、摂取して、当研究所が新設せられた。紀要刊行のことは、当時すでに考慮されていたのであるが、開設早々のこととて、いま少しく陣容もとのい、内容も充実するをまって実施するを可として、こんにちに至った。現在においても、当所の仕事は、研究の基礎確立、資料の蒐集、研究者の養成等、総じてなお準備的段階にあるのであって、いまだ本格的研究の段階に達しているとはいえないが、こんにちをこんにちとして現況を報告することも、決して意義なしとしない。否、むしろこの段階においてこそ、一入肝要であると考えられる。それは当所が、つねに全教との緊密なつながりを持ち、絶えず当所のごきに対する批判を受けつつ、生きた本教信心の真髓を組織的体系的に把握しゆくことを、念願するが故である。

由来、一般に宗教にあっては、教学研究と信仰的实践とが、とかく対立の立場において思議せられ、相反目して互に他を否定せんとする傾向さえ見られがちであるが、本教においても、近時ややその感なしとしないのではあるまいか。もし然りとすれば、それは、教学的研究に、目前の現実的効用を求むることあまりに急なるが故であろうか、或は、教学的研究が、現実の信仰体験から浮き上って、いたずらに抽象的論議に走っているからであろうか、それとも、信仰的实践が、現代の切実困難な問題に取り組む勇気を失って、単なる気分的神秘の世界に逃避せんとする傾向にあるがためであろうか、或はまた、ただ一般に諸宗教の教学的研究が陥り易い弊を見て、直に本教教学もまたしかりときめつけているがためであろうか。この点、研究の面からも実践の面からも、深く反省しなければならぬところである。

教学は、本来信心の自己吟味であり、信仰生活の拡充展開を本務とする。この故に、その基盤は、あくまで本教の信心に置かれねばならない。もし、教学研究が現実の信仰体験から遊離し、教祖のそれを逸脱するならば、たとえ如何に精緻な教学体系を樹立し得たとしても、それはもはや本教教学たるの意義を失えるものである。他面また、なんらの教学的反省、整理をともしない信仰は、如何ほど熱烈であろうとも単に偏狭な独善的信念であるにとどまり、その信心生活の進展は望み得べくもない。教祖の信心は、決してさようなものではなかった。御伝記「金光大神」を味読するとき、われわれはそこに、烈烈たる信仰の力を感銘せしめられるとともにつねにそれが反省吟味せられつつ、不断に展開しているすがたを見出すのである。

われわれは、かかる教学を追求し、もって道理に合うた信心の展開に資するところあらんことを願いとす。この紀要が、今後号を重ねて、必ずやこの念願実現の上に役立つであろうことを、期待するものである。

幸いに、広く全教の支持、協力を賜らんことを切望してやまない。

なお、この紀要に“金光教学”の名を冠するゆえんは、かつて、金光教学院研究部の編集にかかる教学雑誌「金光教学」が、年二回宛発行せられて十五集に及び、本教教学の振興に貢献するところ、多大であったことを思うてのことでもあることを、附記しておく。

昭和三十三年三月一日

金光教教学研究所長 大淵千仞

THE JOURNAL OF THE KONKOKYO KYOGAKU- RESEARCH INSTITUTE

Edited and published by
The Konkokyo Kyogaku Research Institute
Konko Okayama, Japan

1961

No. 4

CONTENTS

- HATA, Yasushi :
A History of Editing Konkokyo's Scripture 1
- HASHIMOTO, Masao :
Origin and Growth of the *Deyashiro*
—Especially on the Problem of the Constitution
of Konkokyo Organization.37
- MIYATA, Moriaki :
On the Marriage of Farmers in the Otani Village
of the Late Tokugawa Period.70
- SAWADA, Shigenobu :
On the Problems of the Social Status of Konkokyo
Believers and Their Conditions When They Are
Converted87
- OKA, Kaizo :
The Basic Charactor of the Faith Konkokyo's
Founder Had
—Especially His Faith at the Age of 42.....109
- UCHIDA, Morimasa :
On the Principle of *Toritsugi* 128
- Materials for Research :—**
The "ONO" Documents (Diary of ONO-Mitsuemon,
July—December 8th Year of Tenpo) 143
- Summary of the Addresses at the Third Meeting of
Kyogaku Research..... 157
- Notes**
List of Publications in Konkokyo (1960)