

金光教學

金光教教學研究所紀要

5

1962

金光教教學研究所

1962

No. 5

実意丁寧神信心の志向性についての試論藤井記念雄...	1
出社の成立とその展開 (中) —教団組織の問題をめぐって—橋本真雄...	24
金光教とキリスト教の比較研究 —教祖論についての序説—瀬戸美喜雄...	64
金光教における死の意味 —教祖の生死に対する態度について—宮田真喜男...	84
教会と信者の対応関係にみられる諸問題 —信者の教会への態度の分析—沢田重信...	102
金光教と浄土真宗の比較研究 —その信心構造の輪廓について—松井雄飛太郎...	121

資 料

小野家文書—役用並天象出行日記 (天保9年1月~8月).....	144
第四回教学研究会発表要旨 (昭和36. 2. 19~21)	156

彙 報 —昭和36. 1. 1 ~36. 12. 31—

教内既刊図書一覧表 (1)

研究報告論文一覧表 (10)

(第四号正誤表P143)

実意丁寧神信心の志向性についての試論

藤井記念雄

序

1 実意丁寧神信心については、こんにちまですでに多くの論究がなされている。それは実意丁寧神信心ということが、本教の信心にとってその基本となるものとして重要な意味と比重をもっていることを思えば当然のことであろう。しかしその過去の論究は多く、言葉の分析解釈による内容把握であり、また教祖の信心生活から直観的総括的に本質的意味を把握し表現されたものであり、それらの方法からだけではそれがいかに十全になされても、おのずから限界があるように思われる。つまりわれわれの現実にもっと響いてくるものとして把握されねばならないと思うからである。これは教祖についていえば、その時その時の生活現実即して、実意丁寧神信心の意味内容がその現実状況における動きとして詳さにとらえられねばならないということであり、言葉からの内容把握や、あるいは総括的な内容把握だけではそれ

は不可能であると思うからである。従ってそれだけではわれわれの现实生活との隔りを感じざるを得ないわけである。そこで、それぞれの生活現実における動きとして実意丁寧神信心の意味をとらえてくる必要があるのであるが、このような動きをここで志向性と呼んでみるわけである。本教の助かりの意味内容は、一口でいえば「たちゆく」という言葉で表現されるが、それはこの「たちゆく」への志向性に他ならない。また実意丁寧神信心の志向性といった場合、それは生活現実における動き（生活活動）の主体に即してとらえられる実意丁寧神信心の意味ということであって、その限りでは志向性とは主体的意味であり、主体における実践的意味であるということもできよう。従って、単に実意丁寧神信心の意味を客観的に定立するのでもなく、また究極の意味だけを問うことにはならないことはいうまでもない。それぞれの現実状況において、巾広く究明されねばならないことになる。

なお、実意丁寧神信心が、本教の信心全体をつらぬく基調であり、信心展開の基盤であり要因であるということについては、こんにちまでの多くの論究によって明らかにされており、疑う余地のないことである^①。その場合「実意丁寧神信心」と同義同語として「実意丁寧」「実意」という言葉が自由に使われてきているが、このことについても少し述べておきたい。

教祖が書き残した「御覚書」についてみると、「実意丁寧神信心」という言葉は二カ所にみえている。一つは安政五年十二月二十四日の神伝^②の中に、他の一つは安政六年十月二十一日の神伝（立教神伝）^③の中である。「実意丁寧」という言葉は一例も見当らない。「実意」は、慶応三年以降明治六年までの記事の中に七カ所ある。そのうち神伝として四例^④、教祖の言葉として一例^⑤、お上の役人の言葉が二例^⑥である。また教祖の教えの中では、「実意丁寧神信心」は全く見当らない。「実意丁寧」は御伝記「金光大神」所載の教えの中に三例^⑦あり、その他尋求教語録^⑧や佐藤範雄述の中などにみられる。なお十分に調べていけば、さらに多くの用例が見当るのである。これらの用例にみられることは、それぞれ三つの言葉はいずれも信心の中核をなす言葉であり、信心の展開の要因をなす重要な言葉として使われているとい

ことである。その意味では明らかに「実意丁寧信心」も「実意丁寧」も「実意」も、同義であり同語として理解することができるのである。^⑩

一方、その三つの言葉はそれぞれ異なるものであるという見解も成り立つ。例えば「実意」は内面的意味即ち「まこと」の意であり、「丁寧」は外面的意味、即ち形式であり具体的な姿としての「行き届くこと」の意味であるというような理解の仕方立てば、「実意」と「実意丁寧」とは明らかにちがいがあがある。その立場では、同じように「実意丁寧信心」も異なる。しかしこれは、三語の意味を客観的に理解する立場においてであり、一方、それらが同義同語であるというのは、志向性においてその内容が把握されてくるところからに他ならないのである。

しかし「実意」はお上の役人の言葉としてもみられるように、当時も一般に使われていることがうかがわれる。その場合は必ずしも同義とはいえないように思われる。教祖の教えの中には、実意丁寧と同義と考えられる言葉がいろいろあるが、なかでも「まこと」「真心」という言葉は非常に多く用いられている。これは当時の時代状況を考えると、いわば当時人口に膾炙された言葉であり、^⑪教祖も言葉としてはそれをそのまま使っていたということになる。しかしそこに盛られる意味内容は全く同一視されてはならないように思う。その意味で、独自の意味内容を表わす独自の言葉として、「実意丁寧」あるいは「実意丁寧信心」という言葉が用いられているといえる。これは他に類を見出すことのできない新しい言葉であろう。

ここでは、このような独自の言葉に盛られる独自の意味を、その志向性において少しでも明らかにしていきたいと考えるのである。以下はその志向性についての序説的論究であり、方法論的見通しを立てるための一つの試みであることをことわっておきたい。

実意丁寧神信心の志向性を、まず教祖に即して完全に明らかにしようとすること自体大きな課題である。それはわけ
ていえば、教祖の生きた現実状況とその時のあり方の両面の把握を前提にして、実意丁寧神信心の意味を浮上させるこ
とであり、その領域は七十年の生涯にわたる。また教祖に接した数多くの人々の、取次を願った時の現実状況とそれに
対する教祖の教えの両面から、その意味をそれぞれ把握することもこれにつながる課題である。それらを実際に究明す
るについては、いくつかの課題領域に集約されてくることになる。

かかる課題領域のうち、すでに明らかにされてきているところもあるので、ここでは過去の論述を検討して、一つの
問題を指摘することからはじめたいと思う。多少煩瑣になるが、まず特徴的な論述をいくつかとりあげていきたい。

- (1) 教祖の四十二才までの生活過程は、客観的に眺めれば、徹底した日柄方位の遵守であった。そしてその結果七墓を築いている。
つまりそれは、日柄方位の遵守において金神に無礼があったことによる。「この因果関係に生きる教祖の傾向性(実意丁寧)は、
無意味な繰返しに終始したのである。」^⑩

ここで引用した叙述は、つまり、実意丁寧とは前述の如き因果関係に生きる傾向性であり、結果として難儀不幸をも
たらすところの原因となるものであるとして語られている。ただしそれは、教祖の四十二才以前においてみられるもの
であることはいうまでもない。

- (2) 立教神伝中にみられる実意丁寧神信心について——それは「教祖様がいよいよの信心にまで到られた後の、そのような信心、そ
のような実意丁寧というのではなくて、それより以前の教祖様のして来られたような実意丁寧や神信心^⑪について、しかも教祖様が
出合われたような不幸に出合うておる者が沢山ある……」という表現や、またそれは「従来からいわれてきた実意丁寧神信心」や
「実意丁寧神信心だけでは助からぬというような実意丁寧神信心」ではなく、「いわば従来の実意丁寧神信心が否定され、止揚さ
れ」たところの「人間本来至高の生き方の働き」であり、「天地万物一切の在り様、働き方の根本形式」である——という意味の

叙述がある。

ここでも同じように、結果として不幸に出会う、助からぬ生き方としての実意丁寧、否定され止揚さるべきものとしての実意丁寧の一つの意味が述べられている。

(3) 実意丁寧とは一口でいえば「神意随順の心」である。あるいはもっと適切にいえば「神意実現——御取次成就——を究極的目的とする生活態度そのもの」といえる。これを教祖の教えに即して考えれば、それはまた「可愛いと思う心」ということでもあり、「一切のものを真実に生かすこと」であるといってもよい。即ち「『あいよかけよ』の原理に基づいて、真実に人生、社会万般のものを生かし、働かしめるもの、或はそうした心がまえ、生活態度ともいうべきものが実意丁寧である」。従って実意丁寧とは愛であるといっても差支えない。「自己を与えて一切を生かす愛、人を助けることを難有いと心得て奉仕する愛」、「祈る愛」であり、つまり「神の愛」である。^⑮

ここでは、いろいろに表現されているが、結局するところ究極の意味（本質）について語られていることは明らかであらう。

(4) 一言でいえば「物事をよいかげんにしない」ということであり、神仏に対してだけでなく、「何事に対しても力一杯精一杯に当たっていく」ことに他ならない。このことはいいかえれば消極的には「反省」ということであり、積極的には「行き届く」ということである。「この反省と行き届く」ということと、これが相助けて、教祖の実意丁寧の生活を展開せしめていった^⑯のである。

これも実意丁寧の本質的意味においてである。「反省」「行き届く」という意味は、本質的意味としてとらえ直されたものである。

(5) 「実意丁寧ということとは、愛の心、祈りの心が限りなく広く、しかも限りなく深いということである」。この広さについて教祖の生き方をみると、それは「教祖にとってすべて立ち行かねばならないものばかりである。此のことを生命の願いに即して言え、教祖は、人間生命本然の願いには、細大洩さず、及ぶ限り実意に丁寧に順うてゆこうとせられた」ということである。つまり「限りなく広い」ということは、それがいつでも天地人生の全体への実意であるということである。教祖の場合、一事一物への実意は、他事他物への実意の世界の中で、その背景の中で成り立っているのである。

またその深さとは、「同じ一つのことをしても『これだけのことをしたから充分である』というところでは、そこで実意がとまっている。先へ伸びてゆくところがない。祈りというものが無い。どんなに実意をこめてしたことであっても、『人間のしたことであるから、どんなところに行届きが出来ているかも知れない。これで済んだとは思わぬ』というところには、どこどこまでも成長して止まない、測り知られぬ『或るもの』がある」ということである。これが「まことの実意丁寧」である。つまり「真の実意は不断の不行届きの自覚、無限の不実意の反省の上にある」^⑩

少し長い引用になったが、これはこんにちまでの数多くの論述の中で、実意丁寧について最も刻明に本質的意味を解明した論述であると思う。

以上、引用した論述を通してみると、実意丁寧神信心の本質的意味は、改めてまとめて表現しなおすまでもなく明らかになっていくと思う。そこで、引用した論述の性格とそこに含まれている問題点をとりあげてみたい。——引用した論述は、それぞれの目的の中で語られている一部分であって、それを価値判断するのではなく、実意丁寧の意味把握について検討するのである。

○ 最初に気付くことは、意味把握の態度が概ね客観的態度であるということである。客観的把握においては、教祖の生き方に展開がある限り、厳密に究明すればいくつもの異なった本質的意味を浮上させていくことになる。ここに引用した論述からも明らかのように、大別してみれば二様の意味を伺い知ることができる。即ち(1)(2)は、通常のいい方に従えば道徳的意味ともいわれる、つまり究極の意味に照らしてみれば否定さるべき低次の意味としてであり、(3)(4)(5)は、いわば宗教的意味といってもよく、教祖において開かれた独自の意味としてであり、究極の意味として表現されている。このように実意丁寧の意味が、少くとも(1)(2)のような意味に把握されてよいのであろうか。すでに明らかのように、実意丁寧ということは信心の中核であり、信心展開の要因となるものであって、これを除いて本教の信心はあり得ないといってもよい。むしろ信心そのものであるといった方が妥当である。にもかかわらず、一つには難儀不幸の原因として、

否定さるべき意味で実意丁寧が語られている。このことは一つの問題である。

○ 客観的に定立される究極的・本質的意味は、表現としては極めて簡明でありわかり易い。しかしそれだけにまた、われわれの現実に訴えてくる力に乏しい。それを現実へ引きとってゆこうとするとう霧消してしまうことが多い。例えば、実意丁寧ということは「神意随順の心」である、あるいは「物事をよいかげんにしない」ことであり、「行き届く」とであるとか、「限りなく深く広い愛の心、祈りの心」であるという。そしてそれについてなおいろいろな言葉で説明されてもある。しかしそのように明示されても、それを受けてわれわれの今の現実状況の中でどうしていったらよいか、なかなかわからない。なるほどそうすべきだという理解にとどまって、その筋合いに則って、行為として一步をふみ出すことになって来ない場合が多い。現実状況が複雑であればあるほどその感を深くする。このことは客観的に定立された意味(本質)は、そのままでは実践の場へ移行展開させることはできない性質のものである。展開される場合は、みずからにおいて意識されると否とを問わず、何らかの操作がそこにあつてのことであり、現実の状況をふまえてその意味がとらえ直されているからに他ならない。つまり客観化は固定化と相容れる性質があるからであり、生きるといふことは固定化とは相容れない性質のものであるからに他ならない。客観的な意味把握は、かかる意味での限界性があることを明らかに認識しておく必要があると思う。

二

7 前項では、実意丁寧神信心についての論述から、その意味を明確にすることを意図しながら、それらの論述の性格とそこから浮上してくる問題点を指摘したのであるが、次にその志向性を明確にし、その問題点を解明したい。

実意丁寧神信心の志向性についての論究を、幸いにして過去の論述の中で一例だけ見出すことができる。それは教祖四十二才の状況でとらえられる志向性である。それをできるだけ簡単に引用してみたい。

(6) 教祖四十二才の体験をめぐって、次のような問題のとりくみ方、人間の在り方、神への対し方がうかがわれる。

(a) 病気を真剣に問題にしてはいるが、しかし「病気だけが宙に問題になっていないで、自分の生活行動と態度が問題にされている」。つまり「病気という場において、人間の在り方が問題になっている」。

(b) 「あくまで問題の根源を自己にもとめる」ところから「人間の有限性の自覚」が生まれてきている。しかも「有限性を自覚すればこそ、いかに心身のかぎりをつくしても、なお『これですんでおるとはおもいませぬ』というのである」。それはもはや「人間の能力の限界をつき破って、神の世界につながろうとする働きである」。

(c) 当時の人間にとって、祟り障りをする金神に対処する方法として考えられていた日柄方位のことは、祟り障りをのがれるためには人間として守らねばならない法則であった。この状況の中では教祖も例外なく、むしろ徹底して遵守したのであるが、そのことは教祖の場合、明らかに金神は「逃げ避けられているのではなくして、神として立てられ、認められている」のである。

「教祖の、この人間の在り方、神への対し方は、のちに立教神伝に『実意丁寧神信心』と表現されており、教祖の信心の根本態度をなしているものである」¹⁵⁾

教祖の四十二才の状況から、実意丁寧神信心の意味を志向性でとらえれば、凡そ以上のような、(a)自分の在り方を問題にする、(b)これですんでおるとは思いませぬというあり方、(c)金神を神として立て認める、という三つの意味で把握される。そのうち上述の問題を説明するについて、特に(c)の神への対し方について考えてみよう。

当時世間一般では、金神は祟り障りをする悪神邪神であり、日柄方位をみることは金神を避けることを意味していた。いわば対者(金神)を切りすて、排斥するあり方である。それに対して教祖の意識(心)においては、金神は神として立てられ認められている。同じ形式の中でその内実は実にみごとにコントラストをなしている。しかし教祖のそれは主観的な意識の領域にとどまるものであって、客観性に定着するものではなかったのである。つまり日柄方位の徹底的な遵

守という行為形式にもり込まれている意識であり願いなのであって、客観的にみれば、そのような意識を含めた日柄方位の遵守という行為は、難儀不幸（「十七年の間に七墓つかした」）をもたらす原因となるものであり、否定されねばならぬあり方に他ならないということになるのは当然である。しかし、それを志向性においてみれば、次のように考えられる。安政五年十二月の神伝は¹⁹⁾「十七年の間に七墓つかした」という難儀不幸な現実の指摘だけでなく、それと対蹠的に、「年忌年忌に知らせいたし」という、神の意志と働きが添うていすることを明らかにしている。子供の死、飼牛の死などという、七墓築いた事態は、難儀不幸以外の何ものでもなく、このような事態そのものが「知らせ」であり、その意味で神の働きが添うていたというのではない。厳密にいえば、このような事態を受けとめたときの教祖の受けとめ方、即ち、心の動きとそこからの行為そのものが神の知らせなのである。一例として教祖の三十七才をみてみると、楳右衛門の死に出合ったときの教祖の心のあり方は、子供の死をどこまでも悲しみながらも、その時疱瘡を患っていた三男四男に対する手だて（「しめおろし」を行ない、疱瘡の無事を祈る）や、疱瘡快癒後の「しめあげ」や、神職に対する手厚いもてなしになってあらわれており（「金光大神」縮刷版P52、53以下同じ）、また飼牛が死んだときには、同じように「牛をみるのもいじらしい」というほどの思いの中で、建築の用材を買いに行くという行為になってあらわれている（P54）。そして、そのような心を痛める不幸な事態に相次いで出合いながらも、建築の準備を着々すすめていることや、建築工事にとりかかる前に金神を拝していること。また「方角はみてもらい……どの方角へ、どのような御無礼を仕りますやら、凡夫であいわかりませぬ。建築成就の上は、早々御神棚を仕り、御被・心経五十巻ずつ御上げます」という、その時としてできるだけの心を尽した拝し方（おことわり）となってあらわれている（P55）。

このような行為になってあらわれてきている難儀不幸の受けとめ方、心のあり方において神をみる事ができる。裏から表現すればこのようなあり方が神の働きに支えられていたのであり、かかる生き方そのものがいってみれば、神の「知らせ」なのである。——このような生き方が、神の働きに支えられていたということ、そしてここに神の知らせが

あったことを、自覚的にわからされたのは安政五年のお知らせにおいてである。——さらに「実意丁寧神信心の故に夫婦はとらん」という、同じように神の意志と働きを裏打ちする現実の指摘があるが、この実意丁寧神信心とは、三十七才に限定していえば上述のような一つ一つの心のあり方、生き方を指すものであると思う。それを少し整理してみれば次のようになる。

(1) 子供の死に対しては勿論、飼牛の死に対して不愍に思うこと。その心のあり方。——これは単に思えるものではなく、子供や飼牛に対するそれまでのあり方と深く関連していることである。

(2) 子供の死、飼牛の死という事態の中で、そのことだけを問題にし、とらわれるのではなく、自分のあり方、態度なり行動を問題にしていること。即ち自己反省、自己省察の態度。

(3) 悲しみに沈んでいる自己、家族、親類に対して、あるいは神職に対して、また飼牛の死における義弟参作に対しての配慮。即ち、自分だけに限らず、他の人のたちゆきを大切にしようとするあり方。

(4) 他の人に対しても金神に対してもみられるように、自分の行為や思いをありのまま正直に打ち出していること。即ち自分をさらけ出すこと。

(5) 建築の準備のすすめ方にみられるような、金神を神として立て認める心のあり方。これは三十七才だけに限ってみても、次第に明確な発展的行為となってあらわれてきており、工事着手のときの金神の拝し方（おことわり）にその端的をみることができ。

なお十分とはいえないが、実意丁寧神信心の意味内容はこのようにとらえられる。このような意味が実意丁寧神信心の志向性であり、教祖の主体に即してとらえられる意味である。

このようにみると、(5)の金神を神として認める態度、神として敬う態度は、それが方位的金神に対してであっても否定し去られるものではなく、否定されてくるのは日柄方位に対する遵守的態度なのである。いいかえれば、金

神を神として立て認める態度（実意丁寧神信心）によって、方位的金神とそれに対する閉鎖的行動様式即ち日柄方位の遵守は止揚され、結果的に否定されたのである。ここに金神を神として認める態度も、閉鎖された行為形式から蟬脱して、そのものとして必然的に展開しているのである。つまり閉鎖的固定的な客観状況（方位的金神）の中で、みずからも日柄方位をみることでよしとする閉鎖的態度に終始するところには生活の展開もなく、何も生まれないが、それと対蹠的に教祖は金神を神として認め敬うという開いた姿勢（実意丁寧神信心）で生きていったのである。そこから新たな生活がひらかれてきたのであり、その意味では実意丁寧神信心とは創造的な生き方であるということが出来る。

なお以上のようにみえてくると、実意丁寧神信心の客観的本質的意味としては二様の意味があるのではなく、明らかに一つの意味として、即ちたちゆくことになっていく創造的な生き方として確認されねばならない。そしてこのように志向性として把握されるとき、実意丁寧神信心がすべての人に願われ、すべての人が歩むことができることになるのであるまいか。

三

次に、四十二才までの実意丁寧神信心がその後どのようなたちゆきへと展開しているか、その様相についてみておきたい。つまりその後のたちゆきの姿についての概観であり、実意丁寧神信心の志向性を把握する前提としての一つの見通しであり、デッサンである。

上述の如く、教祖は四十二才以前において、いわば神に支えられて生きているのであり、そこに実意丁寧神信心をみたのであるが、三十七才以前にみられる方位的金神の信仰構造（その内容は日柄方位の遵守ということであって「信仰」というのは適切でないかもしれぬ）は、一口でいえばそれは自己主張でつらぬかれ、自己の実現拡張に終始する生き方におい

て特徴的に把握できる。いわば金神との相対的な関係を保持しており、それは当然の結果として、自己の実現は金神の願い、働きの実現と対立相剋するものである。その限りにおいては、生の矛盾撞着に苦しまねばならなかった。教祖はここで真剣に生きれば生きるほど、その難儀苦しみは増大するのであった。金神に無礼として、次々起ってくる難儀も、かかる意味のものであろう。このことは安政五年十二月の神伝において、教祖の体験以前の事柄として「屋敷内に四つ足が埋り、それが金神に無礼になった」(P87)ために、子孫もつづかず二屋敷ともつぶれる事態になったという、人間として免れ得ない因果性の明示によって裏打ちされている。この因果性は、かかる方位的金神信仰に生きる限り、厳然として動かすことのできない事実であり、まさに真実として迫ってくるものであった。しかしこれは決して一般化し得る客観的真理ではなく、このときの教祖の志向性において真実として把握される事実である。それ故に四十二才において開かれた信心の世界、さらにその信心の実践によってその意味が自覚化せしめられるようになった四十五才(安政五年)以降の信心の世界に立つとき、教祖にとってもはや、かかる因果性は真実としての意味を失ってしまっているのである。

かかる信心の構造は、神の働きの実現拡張に参与する生き方において把握される。それは神への没入であるが、単に一体化し終るものでなく、神の働きの中で自己が生き、生かされてくる。何よりも神の存在を意志し、神の働きを実現するものであるが、同時に自己の存在の確信をも当然結果するところの生き方であり態度である。従ってここではすでに、神というも従来通り金神というにはふさわしくない、新たな神性が顕現している。つまり神性も自己性も根本的に変容変質せしめられているのである。このように両者が変質せしめられところに成立してくる信心であり、いわば金乃神の信心と呼ばれるものである。かかる信心が現実ならしめられ、自覚せしめられたことが、四十五才の述懐にみられる「おそれいって御信心つかまつり、家内一同安心の御礼申し上げ」の意味内容であろう。

また、四十二才で明確になった人間の真相——即ち凡夫であること、有限な存在であること——は、神の働きに支えられて生きるころから、いいかえれば実意丁寧神信心に生きるころから新たな一面を自覚せしめられてきている。

つまり神の働きに支えられるとき、人間の志向性には限りがないということである。人間にはどこまでも真実（真実のたちゆき）を志向して生きることが、可能性として開かれているということである。それが単なる可能性としてとどまるのでなく、現実に展開していった様相は、その後の教祖の生き方からうかがうことができる。

神の働きに支えられた生き方の実動は、四十二才以降四十五才に至るまでに、妻の妊娠出産（P71~73）、精霊回向（P74）あきうんか（P76）、唐臼立て（P77）、神の手伝（P78）、天に一家（P79~81）などに端的にみられるが、さらに、はだしの行（P85）においては神意に従うことが倫理性と矛盾するのではなく、本来相通う意味を含んでいることを瞥見せしめられる。つまりお知らせによる神意を盾にとつて、他者（妻）の思いや願いを切りすてるのではなく、人間の思いや願い、行動と密接にかかわっていく中に、神の願いを実現している。しかしこのような同一性は必ずしも現実における同一性を意味するのではなく、本来性における共通性、同一性の意味である。従つて教祖の現実においては、当初「行」^{ぎょう}としての意識に支えられて実践展開されている理由もそこにあるのではあるまいか。安政五年以降も同じように神意に則つての生き方が、生麦を俵にする（P92）、棉作り（P94）などにみられるが、他面、はだしの行にみられる倫理性も、くらの病気をはじめ子女の病い（P95~105）の相次ぐ複雑な状況の中で、さらには、牛使い（P105~107）において一層明確になつてきている。

このことは厳密にいえば、人間同志の交わり（社会性）において、他者も自己も変えしめられ、その時その時新しい他者性と自己性、及びその生き方を現成しながら、その姿において神の願いが実現されているということである。また逆に、神意といい、神の願いといい、それは人倫の関係においてたえず自他の両者が、新しい人間性を現成し展開していく姿を志向するものに他ならぬ。のちに立教神伝で、「氏子あつての神神あつての氏子、あいよかけよでたちゆく」と明言されるこの道理は、その意味で倫理的に展開される道理なのである。^⑨ その場合自己も他者も、神に支えられた人間として、またその現実化を志向する人間として理解されねばならず、平面的な相対関係で理解されるものでないこと

は勿論である。なおこのような倫理性は、その後次第に現実において巾広く展開していくとともに、深くもなっている。ここから神はあらゆる人間や事物を本来支え生かしてある働きであり、人間は神に支えられた他のあらゆる人間や事物の働きを受ける一方、それらに働きかけながら生きていくという、そういう人間の志向的実相の把握、人間としての生き方へと展開されているということが出来る。逆に、かかる生き方において人間を支える神をみる事ができたといった方が適切なのかもしれない。

以上述べ来たところを一応整理してみれば、次の如くである。

△四十二才以前▽

- 1 自分だけに限らず、他の人や事物をも大切にしようとするあり方。
- 2 悪神邪神とされていた金神を、神として立て認めている。
- 3 問題状況にあつて、事柄(病氣、病死その他)だけを問題にせず、自分の生活行動と態度(人間のあり方)を問題にしている。——これが徹底したところから、人間の有限性の自覚が生まれている。

△四十二才▽

- 4 人間の有限性を自覚するところから、心身の限りを尽してもなお「これですんだと思いません」という心のあり方。
- 5 自分の行為や思いをありのまま正直に打ち出して。即ち自分をさらけ出している。
- 6 神の存在を意志し、神の働きを実現しようとするあり方。——神への没入であり神と一体化したあり方になっている。

△四十二才以後▽

- 7 神の働きを實現拡張するあり方。これは同時に自己の存在の確信を結果するあり方である。——ここでは、人間の実相は単に有限性において自覚されるのでなく、無限に開かれた相で自覚されてくる。

△四十五才以後▽

8 神の働きを実現拡張するあり方との同一性における倫理的あり方。

△四十六才以後▽

9 なお、かかる倫理的あり方は、家庭の中にはじまって次第にその領域も拡がり、また種々な状況の中で展開している。それはまた新たな「取次」の働きとして展開されていっている。その展開に応じて、教祖の神号は金子大明神、金光大明神、金光大権現、生神金光大神と進展していると考えられるのである。

ここにとり出した1から5までは、大雑把ではあるが教祖における実意丁寧神信心の意味である。また6以下は、凡その時期におけるたちゆきの内容を特徴的にとらえて表現したものである。従ってかかるたちゆき（現実生活の展開）への志向性として、実意丁寧神信心の意味が明らかにされねばならない。ただここでは、四十二才以降の展開の様相を瞥見したのみであり、志向性としては多角的多面的に把握されねばならないことはいうまでもない。それは本来単純な展開的序列だけで表現し尽せるものではないからである。また表現それ自体としても、志向性は性質、状態、行動（動作）などのいろいろな概念で把握される。さらにまた、単に実践を促す情意作用としてだけでなく、それを支える判断（存在自体にかかわる知的作用）をも含めてとらえられもするからである。

四

前項では少し横道にそれたが、上述のような志向性の特質を考慮に入れて、教祖の具体的な教えに目を向けてみよう。志向性の特質から、それを整然と把握し表現することは困難であるが、一つのデッサンとして雑多なまま述べてみる。

- 15
- 1 天地の恩を知ること。また感謝すること、礼をいうこと。（御伝記「金光大神」縮刷版、p 311・360・377・380 参照―以下同じ）

2 同情すること。つまり、かわゆい（不愠）と思うこと、他人の痛みを自分の痛みとして受けることなど。――従って同情というのは、相手のもっている感情を相手のそれとして感じながら、自分の中にそれと同一の感情をもつことである。同悲であり同歎であるが、さらに同苦（共に苦しむ）、同惱（共に悩む）もこれにつながる行為である。（p 319 344 309 369 381）

3 辛抱すること。まけてこらえる、堪忍する、腹を立てぬということ。さらに寛容であるということであり、時節を待つということにも通ずる。（p 323 334 366 372 386 348 355 398）

4 正直であること。正しくあること。ここで正しいというのは、例えば先にことわってから行為するということである。（p 339 359）

5 敬うこと、尊敬すること。また謙虚であること。「年寄の人を尊ぶのは神さまを敬うのと同じことである」という。つまりそれは、他のため世のため（「国のため、家のため」）に働きを沢山しているというその働きの故である。これは存在（存在者）と働きについての判断にも関する。存在に重きをおくと働きを全面的にみていくことがおろそかになる傾向がある。「こころやすだて」をいませしめるのもこの点についてであろう。また身分、貧富などによって人間に区別があるのでなく（人間の平等）、その働きにおいて区別があるという判断にも通ずる。（p 336 348 349 351 352 392）

6 対象だけを問題にしたり、その善悪を決めず、自分を問題にすること。即ち反省すること。また問題は、自分のあり方にすべてあるという判断。（p 319 320 391）

7 金銭や物にたよらぬこと。また客観的条件だけで人間の安心ということにはならぬという判断。（p 372 392）

8 行為形式にとらわれないこと。形をもって形を超えろということ。（p 313 319 359 367 374）

9 自分の力にたよったり、自分の力以上のことを自分の力で引き受けるという、自己過信しないこと。その意味で、人間の価値判断をこえること。また取越苦勞をしないこと。（p 312 357 364 377）

- 10 固定観念を破ること。貧乏、慣習、行為形式、さらに過去などにとらわれないこと。(p 364・367・390・391・395・396)
- 11 善悪の判断に力を入れず、たちゆくことに力を入れること。(p 390)
- 12 からだを大切にすること。健康であることがありがたいという判断。(p 374・380)
- 13 無駄をしないこと。これは単なる節儉の意味ではなく、自他共にたちゆくという観点からみても無駄の意味である。
(p 393)
- 14 臆病を去ること。疑いをはなれること。(p 368)
- 15 種々な状況の中で、それぞれ外(形)のことより内(心)が大切であるということや、心のあり方などについて示される場所は枚挙にいとまがない。さらに、願う、頼む、詫びる、改まるということや、神にすがる、まかせる、もたれるということ、その他いろいろな意味をなお多く明らかにすることができるであろう。

一つの試みとして羅列してみたが、これらはみな教祖の実意丁寧神信心の生き方が、願い出る信者のそれぞれの現実に即応して、具体的に表現された教えの意味である。即ち願い出る信者の主体に即応してとらえられる実意丁寧神信心の意味であって、客観的価値の序列がつけられてはならない。これらは志向性としてそれぞれ真実であるからである。従って一つ一つの意味は、その現実状況を捨象してすぐ一般化されるものではないのである。

なおこれらの一つ一つについての十分な説明が必要であるが、以上の素描から次のようなことがいえるのではないかと思う。つまり実意丁寧神信心ということは、一つの徳目のようなものとして、あるいは準拠乃至規範として固定されるものではない。自由でのびやかな現実生活を創造し実現せしめる人間の意識の傾向であり行動そのものである。このような意識や行動において神の働きをみるのであり、神が生まれるということができるのではなからうか。また意識と行為は現実には切りはなせないものであり、その意味ではそのようなわが心の動向であるといっても

五

教祖の生活過程及び教祖の教えから、上述してきた如く様々な意味を把握し表現してみたのであるが、それを全体的に吟味して、最後に実意丁寧神信心の志向性を、一応総括的にとらえておきたい。この場合、神と人間との関係に直接視点をおいてとらえることもできようが、ここでは人間と人間との関係、即ち人倫の立場に立って、そこから総括してみれば、次のような二つの面で表現することができよう。

(1) 一つの面は、いわば横の関係における志向性といってもよく、それは凡そ次のような段階でとらえ得る。

a 人間相互の善意を生み出すまでのあり方。客観的には様々な行為形態としてとらえられようが、いかなる形であっても、相互の善意現成を志向する判断であり行為としてである。

b かかる善意を前提にして、相互肯定の確立までのあり方。いわば内面的一体感を志向するあり方。

c 相互肯定の実践化ともいべき、相互依存の実現、展開としての生き方。

なおかかる生き方は、他者の生成発展を自己と他者の共同の責任として引き受けるという、共同作用性において志向されるものである。

(2) 他の一面は、閉鎖から開放へという志向性である。これは、自由の主体として、あくまで自己に中心をもとうとする人間の傾向性とかかわってくることである。この閉から開への志向性については、段階的に細かに分析することはできないので、一応閉と開の二点において述べてみる。

a 自己主張の傾向性は、個人の生き方を閉鎖し、また一例をあげていえば、社会における家庭のあり方を閉鎖し、

世界における国のあり方を閉鎖的にする根源であろう。そしてそのような一つの共同領域は、閉ざされている限り、領域外を排斥しようとする性質をもってくる。いいかえれば何らかの排他性が、一つの領域内の共同性の実現を助け支えているといつてもよい。このような閉鎖性をもたらす自己主張の傾向は、自然的なものから文化的なもの、即ち理念や価値への志向性の形をとるものに至るまで種々な様相がみられ、従って閉鎖性の度合、状況も千差万別であることはいうまでもない。またこの領域は大小様々であり、領域の成立状況も様々であって、その性格は多岐である。

b 開放的な生き方は、閉鎖性と同じ次元につながるものではない。狭い領域（例えば家庭やグループ）から広い領域（例えば社会、国家）における共同性にまで拡大されたとしても、それが閉鎖的な生き方である限り、そのままでは開放性に展開することはあり得ない。つまり、ベルグソンの言葉を借れば、「国家と人類との間には、有限から無限への全距離が介在している」ということであり、閉じたものと開いたものとの「両者の差異は質に属するものでもはや単に程度に属するものではない」^②ということなのである。このことは、自己主張的自己の棄却、即ち他者（他者の生）への没入を前提にし、それに基礎づけられてはじめて成り立ってくるものであるということである。角度をかえれば、かかる生き方は自己の生成展開における「飛躍」を通して、飛躍において可能になるということもできる。従って開放性とは本来、人類の立場（世界総氏子の立場）に立ってはじめて現成するものであり、それは「一足跳びで人類よりはるかに遠い処に移り、人類を目的とすることなく、人類を超えることによって人類に到達する」^②という言葉で表現することができよう。人類を超えるとは、神との合一といつてもよく、神の願い、神の心に立つことであるといつてもよいであろう。（神とは、この場合、金乃神、天地乃神、天地金乃神として理解できるところの神の謂である。）また、生命それ自体（自他すべての共同土壤）に立つことであるということも許されよう。このような開放性は、現実のあらゆる領域において展開可能なのである。

ダイナミカルな意味内容を、(1)(2)の二面で一応の総括を試みたのである。従って実際に、一つの志向性は、(1)と(2)の交わりにおいて把握されるものであることは勿論である。そこからいろいろな意味が生成するのである。

さらにもう一つの面として、現実状況を精神と物質のからみ合いとして、あるいは教祖のいう「身代(経済)と人間と達者(健康)」にわけてみれば、万様の意味が浮上してくる。その一例として「辛抱」についてみてみよう。教祖はすでに述べたように実意丁寧神信心の志向性として「辛抱(忍耐)」を信者に教え示しているが、その内容は決して一様ではない。例えば、

「負けて、こらえておれい。負けりや損をするのじゃから、あほらしいと思おうが、神が、また、繰り合せを授けるからのう、よい人ということになり、身に徳がついてくる。……」(P 372)

「信心しておりや、論じ(争い)があつたときには、必ず堪忍して、負けて勝てい。その方がおかげじゃと思ひ、勝つたらかたきと思えい。」(P 366)

「……人間のわざにては、なににでも辛抱が肝心じゃ。辛抱をせずに、仕合せを得たものはあまりない。漁夫でも、農家でも、商人でも、辛抱なきものは出世できませぬ。漁夫や農家は、雨・風の天災があり、商人は損をしたりして、不仕合せなことがある。これを辛抱してゆかねば、よきことにはなれぬ。

これと同じことで、信心するにも辛抱が大切である。……ただ、ただ信心の辛抱でおかげが出るのじゃ。神様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つて、信心の辛抱をつよくせよ。」(P 386)

などから明らかかなように、様々な事柄や状況——いわゆる経済的、身体的、精神的状況等——においての辛抱ということとを、非常に大切なこととしているが、その辛抱の中身(行為、性質、状態)は、すべて一律に規定されるものではない。さらに、片岡次郎四郎に対しての、

「人にわるくいわれたときに、信心するからこらえねばならぬと思つて、こらえる位ではまだいけぬ。先方の心を、どうぞ直してや

って下され、とおがんでやるようにならねばならぬ」(p 323)

という教えや、津川善右衛門に対して、

「信心する人は、第一の心得が、腹の立つことのあるも、腹を立てぬようにせよ。……堪忍は大切なもの、と心得よ」とさとし、数年後を経たある日、さらに「あなたは、ものの堪忍をよいいたされますのう。神様も、ひどうおほめになっております。結構なことでありますが、もひとつすすんで、おかげをとりなさい」とて、「神様のおっしゃるのに、『申の年(善右衛門)は、よくきけ。堪忍はよくするが、腹の立つのをおさえ込んでおる。その、おさえ込むので気分を痛める。それではまだいかぬ。もひとつすすんで、腹の立つということを知らぬ、というようにせよ。そうすれば身の業であるぞ』とおおせられる」(p 334)

との教えでは、明らかに辛抱といっても質の相異を示している。開かれたあり方としての意味をもっている。同じように、齋藤重右衛門の「金光様もやはり人間じゃが、堪忍が強いから、神にもなられたのじゃ」(p 302)の堪忍の意味内容は、重右衛門のみるところと教祖のそれ自体とは異っていると思われる。しかし志向する人にとって、それぞれ真実としての意味をもっているという点では、何ら相異はないのである。このように、とにかく志向性としては「辛抱」一つについてみても種々相において把握され得るものであるということを、この一例からも伺うことができよう。

なお辛抱ということが、実意丁寧神信心の意味として、他の種々な意味より特に選ばれるものでないことはいうまでもない。例えばこれが、特に客観的に選ばれ重視されるとき、実意丁寧神信心の意味も、本教の信心そのものも、現実には偏狭になる恐れが多分にあるといわねばならない。その意味で、ついでながらそれと一応対蹠的な、次の教えを引用しておこう。

「信心は、おすことが第一」(p 368)

「容赦をすな。鐘は、打ち割る心でつけ。大鼓は、叩き破る気で叩け。割れも破れもせぬ。ただ、その人の打ちよう、叩きよう次第。天地になりわたりて見せよう。」(p 368)

(教学研究所所員)

註

- ① 学院研究部編「金光教学」(二一五集)及び教学研究所紀要「金光教学」(二一四号)中の論文その他にもみられるので、一々の論文を挙げることは省く。また以下の註釈を参照しても、このことは十分理解できると思う。
- ② 「内々のことを考えてみい。十七年の間に七墓つかした。年忌年忌に知らせいたし。実意丁寧神信心のうえ夫婦はとらん。知ってすれば主からとり、知らずにすれば、牛馬七匹、七墓つかする、というが此方のこと」(P 55)
- ③ 「……此方のように、実意丁寧神信心いたしおる氏子が、世間になんぼうも難儀な氏子あり、取次助けてやあてくれ。神も助かり、氏子も立ち行き。氏子あつての神神あつての氏子、末末繁昌いたし、親にかかり子にかかり、あいよかけよで立ち行き」(P 82)
- ④ (1) 慶応三年十一月二十四日の条。「一、日天子の下にすむ人間は神の氏子。身上にいたが・病氣あつては、家業できがたなし。……氏子、身上のこと、なんなりとも、実意をもつて願え」(P 121)
- (2) 同じく。「一、月天子のひれい。……こころ実意をもつて神を頼め。難なく、安心のこと」(P 121)
- (3) 明治四年十二月四日の条。「一、始終仕合せ、何事も世話苦にすな。実意にいたせ。きょうとい事もこわい事もなし。
- ……」(P 138)
- (4) 明治四年十二月十一日の条。「一、棟梁はらわたくさりたとは、橋本同行、人に催促うけ、うそ申し。棟梁様と人いわれて、夫婦共実意がなし。神のひれいがなし。……」(P 140)
- ⑤ 明治六年三月二十日の条。「一、お上へ出ても、実意を立てぬき候。」(P 155)
- ⑥ (1) 明治四年四月十日の条。「全く不評、人のそねみ申し。わが身へ難うける。……その人は実意で言いぬき。願い主がしくじり、屋敷を立ち去り。……」(P 135)
- (2) 同じく。「こなたのが実意じゃから、お上に聞き合せでき。人がなんとというてふれても別条なし」(P 136)
- ⑦ (1) 「手や口は、手水鉢であろうても、性根は、なんであらいなさるか。実意・丁寧のまことでなければ、あらえまあが。」(縮刷版P 365)
- (2) 「このごろは、おがむことはできぬのじゃから、お前、おがんで帰えれい。なんでも、実意・丁寧が、第一じゃからのう。実意・丁寧にしておれば、おかげがうけられる。信心しておりや、さきで出世ができる。……」(縮刷版P 372)
- ⑧ 「……実意丁寧が土台の神様じゃもの……」
- 「実意丁寧、これが金光様が神様から御信用を受けられて生神になられた本じゃ。天地金乃神様を信神する者は、此の本の実意丁寧を一番に見習わねばならぬ。」
- ⑨ 「私共教祖の神の御前に参りて、お話を承わり居りし時、お

話の中に、いつも仰せられ、青年の事として、余り一つ事を度
度承わるとさえ思い居りました事があります。それは「人は実
意丁寧が大切ぞ」という事であります。：親子の間も実意丁寧
で保ちますれば、育ちもする。人と人との間も、神の前も、こ
の実意丁寧によって通れるのであります。：信心は大袂を覚
えなくとも、朝夕に駆けつけなくとも、実意丁寧あれば、いつ
でも守ってやるぞといわれるのが、金光大神の御教であります。
実意丁寧を失わば、如何に信心するも、おかげは下さらぬ。人
が不実意をするならば、自身実意をもって当るので、始めて人
間が立派であります。神のおかけを受くるに、外に故実もまじ
ないありません。この実意丁寧こそ、天地を貫く誠と御承
知ありたい。」（「人は実意丁寧が大切ぞ」―大正十二年一月号「金光教青
年會雜認」所載）

- ⑩ 但し、それは同じように名詞として使われる場合であつて、
「実意丁寧」「実意」などが形容句（形容詞、副詞等）的に用いら
れたときには、ニュワンスのちがいがあはることは勿論である。
- ⑪ 倫理學事典（金子武蔵編）によれば、「まこと（誠）」という
ことは、江戸時代に入って儒教が次第に日本的儒教として変容
していくことになるが、その変容のたてりとなるものであつた。
就中幕末には、儒教の倫理思想の根本をなすものとして「誠」
ということがますます重視される傾向となり、教祖と同時代に
生きた吉田松陰（1830～1859）等によって「至誠」が高く叫ばれてい
る。こうした状況の中から、誠心誠意という言葉もよく使われ

るようになり、その後儒教思想としては衰弱しても、「誠」を
中心とした倫理觀の伝統は明治の中頃まで及んでいる。
一方、「真心」は国学本来の倫理思想の中核として古くから
重視されてきたものである。

- ⑫ 教学研究所紀要「金光教学」第二号（P 102）内田守昌「安政
五年十二月のお知らせについて」からまとめたもの。
- ⑬ 高橋正雄著「われを救へる教祖」（改訂版上巻P 201）より引用。
- ⑭ 学院研究部編「金光教学」第十一集（P 82）佐藤一徳「『実意
丁寧神信心』の解釈について」の一部をまとめたもの。
- ⑮ 同、第五集、河合正道「金光教倫理」より抜萃。
- ⑯ 同、第七集、和泉乙三「教祖御性格の片鱗」より抜萃。
- ⑰ 高橋一郎著「金光教の本質について」（P 51～54）より抜萃引用。
- ⑱ 教学研究所紀要「金光教学」第二号、大淵千仞「教祖の信心
について（中）」より引用。
- ⑲ 註釈③参照。
- ⑳ この点に通ずる他の一例を挙げれば、「神も人も同じこと。
なんぼう神をおがんでも、人の心になわねば、神の心にな
わず。神の心になわねば、人の心にもかなわず。」（「金光大
神」縮刷版P 369）という教祖の教えがある。
- ㉑ ベルグソン著、平山高次訳「道德と宗教の二源泉」（岩波文庫
P 41）参照。
- ㉒ 同書、（P 42）参照。

出社の成立とその展開(中)

— 教団組織の問題をめぐって —

橋 本 眞 雄

三 初期出社の動向と金神社存置運動

明治維新とよばれる新しい時代を迎えて、教祖の取次活動は、前項(研究所紀要第4号参照)にも述べたように、その広前を中心とする信徒・出社の地方的布教集団をも内容とするものであった。そのことを『金光大神御覚書』には「生神金光大神社」と表現されている。それは、教祖の取次の本質である生神金光大神の働きが作用していく領域でもあり、その領域に実現している「おかげ」の特質をも示す言葉であった。すなわち教祖は、最早、神と人間との中間にあって、いわゆる惣方を取次ぐという形式的な意味における媒介者ではなく、人間世界の中に「生神」として全面的に現成してきた神そのものであった。したがって、この生神の働きをうけて「^①おかげはわが心にあり」と自覚し、その働きをわが身に体認、体現していくことが、取次の道によって助かることであると示された。しかも教祖は、そのような取次の内容を、国の

制度の変動やそこから発動してくる政治の圧力や社会一般の慣習等の拘束を超えて、しかし現実的にはそれらを問題としながら、純粹に貫いていった。

ところが、出社や信者の中には、恐らくその多くの者は、ここに打ち出されてきた教祖の取次の意味を理解することが、出来なかつたようである。例えば、前に述べた金神社建築に伴う棟梁の一件が、このことを物語っているし、また明治五年(七三)七月から八月にかけての齋藤重右衛門(笠岡出社)の布教停止の事件も、そうである。前者の場合は、いわば棟梁個人の信仰にかかわる問題であつたが、笠岡出社の事件は、その影響するところが極めて重大であつた。

齋藤重右衛門は、明治二年(六八)十一月二十三日に金光大神の神号をゆるされ、教祖につ取次者となつた。教祖は、かねてより彼に深い信頼をかけ、「神の片腕と思つたに、神の両腕であつた」といい、また「東三十三カ国は此の方(教祖のこと)がひろめ、西三十三カ国は笠岡がひろく」とも述べたと伝えられる。事実、彼は、教祖と並び立つほどの布教力を展開した。ところで、明治五年の笠岡出社の事件は、『金光大神御覚書』には何等ふれられていないが、『笠岡金光大神』には、小田県庁の布教取締りに遭い、血涙をのんで布教を停止し、更に自害しようとするまでに至つた旨が、述べられている。いまその『書き置』を記してみると

一書をキの事、いままで(は)あ、たゞ人をたすければよろしキ事と、を(い)ノ(欠)カもいたし、信心いたし、何二手でもたすければよろしキ事と、を(て)もい申候二付、此たび科(と)ガとかがんがへ、今後海(海)いたし候二付、御上様へ御くろうをそなえ手(て)あ、いキがえ無御座候二時(付)、親(ま)ま前立あ、大(不)孝いニふ子なれど、そのだん御ゆるし被下候、後(は)あ悴精一之身の上を、よろしく御たの見申候、重右衛門の心(は)あ、たゞ人をたすけて、いんとくニするを、たのしみにし手、又あ後のよも、子孫とたのしみにし手、一代くらす事と心を定手(て)をり申候二時(付)、御上之申(わ)ノ(欠)カあけ事、又あ親類外信者中様、又他方の信者中様、何分御上のをしえを、ま(も)むるよをニ、御くらし被下候、身のかんがえあふかく也、千日ニかりたかやとあ、此事也、はなはたあやまり、むねんニ御座候、以上

明治五年申七月

とある。今一通、これと同じものには、その終りに「心定改みれば、千人萬人の身がありとをもへば、上々吉也」と添(めノ缺力)えられている。この『書き置』の文面には、これを書き記さねばならぬ程の逼迫した事情や理由は明瞭ではないが、その内意は、人助けと行って行なった布教が、支配筋の忌諱にふれた犯罪であったと考え、以後、布教行為をみずから止めようと思うが、現実には人が参つて来て助けて呉れと頼むので、どうすることも出来ない。したがって、自分さえおらなければ、信者も参つて来ないであろうし、支配筋への名分も立つことであつたのもあるうか。このように思い詰めるに至つた事情は、この『書き置』と同時に記したと思われる『歎願書』と、明治五年壬申八月に、小田県庁に出した『当村農重右衛門歎願御聞濟御請書』とによって、その片鱗を推測することが出来る。前者の文意は、妻の病気で大谷村の金神に信心致して全快し、その後信心をしているところから人が祈念を頼んでくるようになった。しかし旧幕府御支配の時のこととて、百姓之身分で祈念を致したという理由で取締りを受け、以後相止めて居つた。其後、母の大病を信心して平癒したので、又々諸方の信者がやって来て、病氣平癒の祈念を頼むようになった。事生命に関することなので祈念をつづけていたが、御一新になって、矢張りこのような行為は相済ぬことと考え、向後は、神棚等一切取除き、参詣人も断つて、家業出精致しますので、前々からの科を宥されたい、という詫び状である。後者は、右歎願が聞き入れられて、穩便な取り計いをうけたことに對する請書である。この請書では、前者と同様の内容を記し、「百姓之身分として神官紛敷儀奉恐入、此段自訴仕候処、御取糺之上、自訴之廉ヲ以御咎之御沙汰無御座」と述べているところから、この事件が、神官紛敷き所業という理由で、役人の圧力が加えられ、周囲の計いもあつて、自訴という形で解決したものと考えられる。

ところで、重右衛門が死をも決意するに至るには、過去に同様な理由で再度ならず処罰或いは圧迫をうけて、しかもその都度、官憲の法と信者の悩みとの間に、己れの身を堅持していくことに堪えられなくなったからでもあろうか。そうして遂には、布教を停止することを、少くとも形の上では、自発的に誓約せざるを得ないこととなつたのであろう。

その後の笠岡出社の布教活動については、そのことを積極的に証明することが出来る資料がみあたらず。むしろ、この事件以後の御祈念帳(参拝者の願い等を書き記した帳面)が白紙のままに残されていることや、明治六年八月を始めとして年を遂うて、倅精一名義の土地・家屋が購入されていることは、その布教活動についての疑義を、多分に蔵していると思われる。土地家屋の購入については、表向きは布教活動を停止しながらも、実際には訪ねてくる信者もあって、そこから他日の布教に備えて経済力を蓄積したのではなからうかとも解せられる。しかし、このことを更に確認し得る資料がないので、一つの推測に過ぎないこととなる。もし仮りに、それが是認されたとしても、後にも述べる教祖との交渉が絶えてしまった状況下でのこのような生活のあり方は、一つの布教経営としては成り立つであろうが、いわゆる「出社」―生神金光大神社の延長としての―としては、その本質的性格を変貌したと考えられるであろう。このことについては、更に笠岡出社の門流をくむ弟子達の動静から、打ち返して考察してみなければならぬ。

文久二年(一八六二)に笠岡出社で信仰に入り、元治元年(一八六〇)には教祖の広前に参拝し、後に金子大明神の神号をゆるされた浅井岩蔵は、笠岡門下の第一人者であったといわれる。浅井岩蔵について『松永金子大明神』には、

明治八年か十年頃までの十二、三年の間は、船稼ぎをしながら信心をすすめ、笠岡にもお詣りをし、かたがた人助けをしてきたものらしい

とある。更にそれ以後は、家業を譲って取次活動に専念し、数年を経た明治十五年(一八八四)八月二十八日、金神社の存置願を出して、九月十三日付で聞届けられ、公認のもとで布教を行なっている。浅井岩蔵のこの事実から考えると、明治八年乃至十年頃までは、主として笠岡出社を背景にして取次活動をすすめていたことになるが、一説によれば、明治八年(一八七五)には家業を倅勘次郎に譲って、取次活動に専心従うたとある。⑩ところで、この時機になって、彼が取次に専従せざるを得ないような客観的状况が、そこにあったのではなからうか。すなわち、浅井の笠岡に対する態度から、最後まで笠岡出社を守り抜こうとしたが、従来、笠岡出社に属した信者や出社が、彼を頼ってくるようになったということ、

更に彼の在所（松永村）を中心とする蘆品地方の信者が増加したこと等が、明治八年に至って、彼をして取次に専従せしめたのであろう。

更に浅井岩蔵が、明治十五年に金神神社の存置をゆるさされているが、すでに明治十一年(七〇八)には、「社寺取扱概則」が公布されて、一般に神社を創建することが、左程困難ではなかったにもかかわらず、存置の扱いをしているところに問題がある。神社の存置は、明治四年(七〇二)の社格制定によって廃合せられた神社について行なう措置であるから、この金神神社も、その前身をその頃の神社に求めなければならぬ。もとより前述の浅井の事蹟の中には、そのような神社の存在を匂わせるものすらないのである。しかるに、笠岡出社に関する資料として、関市甚右衛門が『辞礼書』と題する一文を記している。この中で「備中国笠岡ニ鎮座セシ金光神社ニ誓願全快ヲ祈ラント思ヒ」とあり、「時ハ既ニ明治五年二月十日、直チニ漁船ヲ仕立テ、多人数ノ力ニ抛リ乗船シ、明ル十一日漸ク金光神社ノ御前へ参リ」とも記されている。この金光神社とは笠岡出社のことであろうが、また、果して「金光」という呼び名であったか疑問であるが、ともかく先程の金神神社の存置と深い関連があるのであるのではなからうか。もしそうだとすれば、かつて笠岡出社にあった金光神社が、笠岡の布教停止によって、或いは神社廃合の整理にあって、浅井岩蔵の松永出社に受けつがれ、金神神社の存置ともなったのではなからうか。しかもこの存置の時期が、教祖の周囲の有志によってすすめられた、後にも述べる金神社存置運動と同じくしていることは、興味深いことであろう。

次に、浅井と同じく笠岡の門流をうけ、直接には浅井の松永出社の手続によって入信した藤井吉兵衛を挙げなければならぬ。藤井吉兵衛は、慶応三年(七二八)の入信と伝えられ、明治二年(七二九)十二月、笠岡出社において一乃出子をゆるされ、後に北国屋大明神と称せられた。藤井の取次活動で特筆すべきことは、在所の尾道から周防地方に出張し、その信者で後に周防布教の中心となった唐樋常蔵とともに、山口県東部の布教地を開拓したことである。この開拓布教が始まったのも、明治五年(七三〇)の暮からと伝えられ、笠岡出社が官憲の禁遏をうけた直後であることを併せて考えると、興味深い

ことである。更に、唐樋常蔵は、明治十六年(一八八三)八月頃のこと、教祖から「周防国の氏子唐樋常蔵、此方金光大神は百日の修行が足れば神になるぞ。西三十三ヶ国は其方等に頼む」との言葉をうけたと伝えられ、一説には「笠岡金光大神があんな事に成ったので西方三十三ヶ国は、お前達に頼むぞ」ともいわれている。

その他、尾道地区には、笠岡出社の流れをくむ三宅小一郎や吉本吉兵衛などが、出社として取次に従っていた。三宅小一郎は、「こうやの金神」と称せられ、その『氏子御祈願人名帳』(明治三年五月吉)と記された資料をのこしている。したがって、明治三年(一八七〇)には、すでに取次活動を行っていたことになる。また、吉本吉兵衛は、明治二年(一八六九)八月、居宅に齋殿を設けて講社を組織したと伝えられるから、尾道地区における最も古い出社ではなからうか。

また、この地区には、年代が少しおくれるが、明治六年(一八七三)八月、初めて教祖を拝し、入信後間もなく金光組という講社を結んで取次に従うた宮永徳蔵がいた。宮永徳蔵の伝承によれば、「明治六年八月、はじめて教祖を拝し、藤井吉兵衛、浅井岩蔵に親しく導かれ」とある。つまり宮永の場合、笠岡出社の名前が出てこないのである。しかもその入信の時期は、笠岡出社の布教停止の一件のあった翌年にあたるわけである。

以上のように、笠岡出社の直接の弟子やその門流の各出社について考察したのであるが、前にも述べた笠岡の流れをくむ「一乃出子」や神号をゆるされた者達は相当数にのぼったにもかかわらず、現在、その取次活動を確認し得るものは数名にすぎない。しかも、それらの確認し得る出社についても、明治五年以前の資料が古い事蹟にもかかわらず遺されておらず、また明治十五年以後の資料は豊富にあつて、その中間の時期におけるものがほとんどないのである。これは笠岡出社自体についても言えることである。したがって、この間の事情を解釈することは、極めて困難であるが、以上の考察したところを総括して一つの推測を下すことがゆるされるならば、次のようにみることが出来る。

明治四、五両年にかけての神社制度改革の影響は、それまで金神社神主であった教祖の身分を喪失せしめ、その結果として、教祖の布教行為を差し止めるに至ったが、そのことは、教祖の場合に先立って、笠岡出社においても、すでに

深刻な事態を現わした。とりわけ笠岡出社が神社としての法的な裏付けを持たぬにもかかわらず、実際上は、金光神社とよばれるような形態をとっていたので、「神官に紛敷き所業」として、官憲の取締りをうけたのであろう。そうして、笠岡出社の布教が停止することになると、その門流に属する出社群は、布教集団としての機能を失ってしまったと考えられる。ただし、前掲の松永出社や藤井吉兵衛等、少数のものは、教祖の広前に直接のつながりを求め、自活の方途を講じつつ、布教活動を継続していった。勿論、その布教集団の形態は、笠岡出社にみられるような神祇的のそれではなく、自治的組合的な講形態を装わざるを得なかった。そうして、布教圏の中心は、笠岡をはなれて松永や尾道へと移り、明治十年前後になると、尾道地区を中心として新しい出社群が成立してくるようになったのではなからうか。宮永徳蔵、倉田吉兵衛、^⑳柏原トク、^㉑石田友助、^㉒大本藤雄、^㉓槇つね等を挙げることができる。

このような現象は、大なり小なりに備中、備前地方の各出社にもみられるところである。例えば、備前地方で最も古くから教祖の取次をうけて、布教に従っていたと思われる上道郡長利村在・高畑弥吉の場合を考えてみよう。^㉔弥吉は、すでに慶応年間に金子大明神の神号をゆるぎされていたと考えられる資料が残っており、教祖から「御祈念詞」も教えられていたので、明治初年頃には、教祖広前の出社として取次活動に従っていたとみてよいであろう。ところが、明治七年^(一八七二)五月には、吐普加美講に属して、小社長の辞令をうけている。この事情を審らかにする資料はないが、おそらく布教資格の問題から、このような処置をとったものと思われる。またその頃の資料として『明治七年・月参講連名記帳』があるが、それによると、岡山区・赤磐郡・児島郡・邑久郡の各地区にわたって、信者が分布し、月参りをする者一〇六名の人名が記されている。なお高畑弥吉については、後年^(年月日不詳)に教導職試補となり、明治十七年^(一八七二)十一月十七日付で神道管長より権訓導に補せられ、翌十八年十一月二日には、金光教会に属して、敬神講社の講長となっている。したがって、高畑弥吉の場合は、終始取次活動に従っているが、明治七年から十七年にかけて、吐普加美講^(後の神道禊派)に籍を置いて、布教資格を得ていたものではなからうか。

この高畑弥吉と同じ頃に、備前地方で教績の著しかったのは、上道郡中井村在・大森梅である。梅は、「中井の金神」とか「東の金光様」とよばれていたが、教祖から金子明神の神号をゆるされ、明治初年には、すでに取次活動を行っていた。一時、教勢の盛んな頃には、その門流手続をくむ出社が四十七カ所にのぼったと伝えられ、その中でも、片岡次郎四郎（上道郡才崎村在）・金光喜玉（赤磐郡萬富村在）難波なみ（上道郡富山村在）は、後々まで有名である、ところが、大森梅の布教が、その後消息を断ってしまったのは、^{②⑤}経済上に思わぬ破綻を生じ、その際の教祖の教えを取違えて機織を業とし、布教から遠ざかってしまったのであると、伝えられている。このことが、何時頃のことであるかは明らかでないが、『金光大神御覚書』の明治六年（^{七三}）四月下旬の条に、「五月二十日切ニ備前札引替ニ相成と備前上道郡中井村信者金子未歳^{こえし}四らせ云々」と記されているところから、明治六年五月以後のことであると思われる。しかし、この伝えが事実であるならば、後にも述べる出社変貌の信仰的な理由の一つとして、関心をひくことである。

ところで、大森梅の手続きの出社の中で、前に掲げた金光喜玉・難波なみ・片岡次郎四郎の三人について考えてみよう。この人達の入信は、いずれも明治元年（^{七二}）前後であって、しかもその数年後には、教祖の広前に直接のつながりをもつようになり、それぞれ取次活動に従うことになった。そうして、彼等の布教は、三者三態のあり方を示しているのである。とりわけ金光喜玉は、もつとも教績の著るしかったものであるが、^{②⑥}明治七年（^{七四}）一月十七日、教祖から「向後、汝の社は、社名を鍛冶屋（地名）本社と称すべく、汝には、光時の神なる神号を授くべし」との言葉をうけたと伝えられている。そうして、備前・播磨・美作・伯耆の各地方から、多くの人達が参ってきていたといわれる。ところが、明治八年（^{七五}）六月十六日、不受不施派の信者であった区長や屯所長から「直に加持祈禱の業を閉鎖せよ」との厳命をうけた。そこでやむなく児島五流の宝良院住職となって、その布教活動をつづけることとした。更に明治九年（^{七六}）六月十六日にも、再び区長の圧迫をうけ、「其方の社内には、備中大谷・金光大神の札を修め、正面には大峯の三幅対を懸け、而も神仏混交の行為に出で、多くの愚民を迷はすは逆職の所業也。速に我管内を立去り児島へ帰れ」と、居住地からの退去を命

ぜられている。しかしその後、児島五流に属する山伏連の協力もあり、岡山県令高崎五六の認可を得て、そのまま布教を行ない、明治二十三年(一九〇〇)十一月に永眠したと伝えられている。金光喜玉の場合は、他宗派の圧迫と官憲の取締りに遭うて、山伏寺の保護をうけることとなり、終生、山伏の膝下から脱却することができず、教勢も衰えていったということになる。

難波なみ(またはこなみ)は、「赤壁の金神」と称せられ、教績も盛んなものであったと伝えられているが、後年、神理教にも属し、太真瓊教会の教師となっている。ここにもまた、布教資格や他宗の圧迫をめぐる問題が介在していたのであるろうか。難波なみの門流をくむものの中から、青井さき・石原銀造・利守千代吉等が出て、教祖の帰幽前後には、それぞれに取次活動に従うている。

次に、片岡次郎四郎は、金光喜玉や難波なみと同年代に取次活動に従うたのであるが、その布教の態度やあり方には、極めて異った点が見られる。明治六年(一八七三)一月に教祖の広前に参詣し、「片岡次郎四郎、子之歳、神が片腕に思ふ。百万石の殿様には多くの家来があるけれども主あるじの片腕になる家来は少い。信神する人も多くあるけれども神の片腕になる人少し。金光大神の片腕は、片岡次郎四郎。一乃弟子に用える。神の手前では才崎(地名)を出社にする」との教祖の言葉をうけた。彼が信者に対して日々教えた語録が遺っているが、その中には、教祖の御理解(教え)がそのままに述べ伝えられている。そのことは、片岡自身の信心生活の中身になっている教祖を語ることであつて、祈念祈禱によって多くの衆を集めるといふ型の布教ではなかった。勿論、官憲や他宗派の圧迫も受けたのであるが、そのような問題についても、教祖の態度そのままをうけていったようである。明治七年(一八七四)七月五日、教祖の許でうけた教えを、次のように記している。

皆がだんだんおかげを受けると、才崎にのりくらが出来たぢやのいふて、山伏や寒行は乗り込んで来ては、神様の大前を荒したり、中には警察に訴へたりする者があるので、「金光様は神と上(注、皇上の意)」との道ぢやといふて御座るのに、お上の御法度を受けるよう

は却って恐れ多いから、当分の内、身信神にさして貰はふ」と思ふたら、金光様が、「此の方においても、此の道の為には、種々の困難に逢ふて、之迄にはやいろくにして見たが、何の効もなかったから、假令、如何様なことをいふて来る者があらうと、其処を何とないと云ふて亡つてをって呉(れ)。此処には神も考へのあることぢやから、假令、顔に泥を塗られるようなことがあるとも、勘忍してをって呉(れ)。やがて神が顔を洗ふてやるから他教派の組下になつたら神のひれえは立たぬぞ。本家と思へ分家と思ふ。親と思へ子と思ふ。どうぞ此の道の為には、此の方と浮き沈みを一緒にして呉え」といはつした時には、有難いやら勿體ないやらで、顔を上げてお顔を能う拝まなんだ。もうどんなことがあらうと金光様と生き死にを御一緒に、といふ腹がちゃんときまつた時、金光様がお喜びになつたことは、終生忘れられぬ。

更に、明治七年前後に備前地方で取次活動に従うていた出社として、高畑弥吉の手續きによる伍賀慶春がある。伍賀慶春は、明治七年(七)九月二十一日、初めて教祖の広前に参拝し、翌日、心に「金神ノ道ヲツトメテクレルカ。開イテクレルカ。開イテクレレバ、午ノ年(妻、当時二十九才)ノ病氣ヲ助ケテヤル」との神意をうけ、それより在所の上道郡松崎新田にて取次を行なつたと伝えられている。ところが、その後問もなく、官憲の取締りをうけ、教祖にその由を申したところ、金光大神の道は天地の神に相違ない。おのづと道は盛んになる。今迄は、金神を信心する道がなかつたのじゃ。此度、丑寅きもん金乃神と云ふ事が變つて、天地金乃神と云ふ事になった。まあ、おさまつて居れ。おまへがこしらへたものでもなし。恐ろしい事はない。来てくゝる事もない。道は自づとぼつゝ榮えて来るから、止めいでもよい。

との論しをうけた。しかし官憲の圧迫が、さらに厳しくなつたので、遂に西大寺の某寺院の祈禱所という名目で、わずかに布教をつづけたといわれる。

以上述べたところから、明治維新前後から明治六、七年頃までの備前地方(註・岡山市内は、すでに幕末時代に布教がはじまつていた)の布教を総括してみると、次のような諸点が考えられる。

先ず、岡山市内を除いて、それより東にわたる備前地方は、高畑弥吉や大森梅によって、布教がはじまつた。そうして、それらの門流、とりわけ大森梅の手續きをふむ者の中から、金光喜玉・難波なみ・片岡次郎四郎等が輩出して、教

勢が著るしく伸張した。ところが、教祖が布教資格を喪失する時と前後して、ことに不受不施派の勢力圏であったこの地方は、その圧迫と官憲の取締りをうけて、布教上困難な事態に陥り、高畑・金光・難波等のように、他宗派の布教資格を得て、わずかにその活動をつづける努力をした。しかも、その布教問題の目標になったものは、祈禱祈念によって、にわかには大衆を集めているところにあったと考えられる。したがって、官憲の干渉に遭うと、このような布教方法を維持し存続し得るものであれば、他宗派の名目を借りてもゆくという態度をとることもできた。そこには、教祖の「生神金光大神社を立てぬけ」という態度とは、懸隔が生じていることがわかる。このことを更に云うならば、明治維新以来、展開してきている教祖の取次の内容が、出社等によって十分に自覚されず、彼等は、その取次の形式的な、したがって表向きの形態に泥んでいたともいえよう。そうして流行神的に拡大していく布教勢力とそれを抑圧しようとする他宗教の圧迫や官憲の取締干渉との間にあって、混乱や混迷を来たし、各自各自の情実的な関係をもとめて、その問題を個々に避けることに腐心したとみられるのである。

更に、このことに関連して、大森梅の場合にみられる教祖の教えを取り違えたことは、直接には布教資格の問題ではないが、教祖の取次なり、教祖の信仰を人情的に解釈して、その願いの本来的な内容を理解することが出来なかつた点で、前に述べたと同様である。それに対して、片岡次郎四郎が、たえず教祖の態度や信仰の中身に立ち返って、当面の教勢にとらわれず、教祖と「浮き沈みを共に」する決意をしたことは、出社の本質を発揮するものであった。勿論、このような態度をとることが出来たものは、大森梅の門流の出社四十七カ所と称せられながら、その大多数が布教資料を失ってしまったことから考えて、むしろ稀なことではなからうか。

要するに、明治五、六年ごろからの明治政府の宗教政策の激動の中で、出社や信者が、教祖の信仰を自覚し、それを取次活動として展開する上で、最も重要なことは、「生神金光大神社」と表現せられた信心の内容に立って、その出社としての本領を発揮することであった。しかるに、笠岡出社の布教停止にみられる出社の変貌は、備前地方においても、

また見ることができたように、基本的には、教祖と同時代の人達であったからでもあろうか、生神金光大神として現成した教祖を相対的にとらえ、その出社（金光大神の「一乃出子」）の自覚に乏しかったことである。そのことは、また、教祖を中心とする全教的、教团的な視野や連繋に缺けていたことにもなるであろう。

以上述べたように、幕末から明治初期にかけて、教祖の取次活動の前半期に現われた、教祖の取次広前の延長としての各地の布教集団、すなわち初期出社は、その多くのものは、「生神金光大神社を立てぬ」ところの「金光大神の一乃出子」としての性格を失っていった。その意味において、明治五、六年頃から、著るしく出社の変貌をみる事ができる。このような初期出社の動静に対して、教祖は神官や教導職となって布教資格の公認を得ようとするような態度は寸毫もみられなかった。むしろ教祖は、自己に開顕せられてきた生神金光大神社を立てぬことによって、やがて道が栄えていくための内外の諸条件が生まれてくる時節を待つ、という態度に終始したのであった。もとより教祖の広前においても官憲の監視の目は光っていた。明治六年（一七）三月二十一日の戸長川手堰の奨ようもあって、再び取次活動をつづけるようになってからも、そのようなことは、屢々あったようである。例えば、古川古野（教祖の三女）は

④ 明治五年に巡査ができたとき、巡査がやってきて、拝むことならぬといひました。金光さま（教祖のこと）は、お広前の襖を閉めて、坐敷の隅に平身低頭してをいでました。子供心にも、やってきた巡査が憎らうて、上りかまちの柱につかまつたまゝ、巡査をにらんでをったことを覚えてをります。

と伝えている。また、浅野喜十郎は

④ 警官来リタルハ今ヨリ卅六年前（註、明治七年）ナリト思フ。正月二日参拝シタル時、上リ口ノ所ニテ教祖ヤ管長（後に金光教管長となった、教祖の四男金光萩雄のこと）ト話シ居タリ

とも述べている。

このように、教祖自身の布教行為さえも、法的には極めて不安定な状態に置かれていたので、金光萩雄をはじめ教祖

周辺の有志の者は、この問題を打開するための積極的な方途を講じようとした。そこで、神官や教導職というような官制の資格とは別個の形で、教祖の布教行為の許可を得ようとし、明治九年(一八七六)十月十九日、岡山県令高崎五六に宛てて、「敬神教育之義ニ付御願」を提出歎願することとした。その歎願書の主旨とするところは、「自分は、かつて神官として奉職している際、神の加護を受けようとして参詣する人々に説諭を行つて来たが、明治五年の旧神官廃止後は、一切その行為を止めていた。しかし、自分の廢職を知らぬ遠方の者は、依然として慕来するので、唯々、人民に対して信心教育をすることを許されたい。もとより神官や僧侶の教導と紛敷いことや金銭を貪る等の行為は、かつて今後も共に致しませぬ」という点にある。これに対して岡山県庁は、「訪人ニ対シ己レ一箇信仰崇敬之旨意」を「相語り候迄之義ハ聞置届候」と述べ、但し「信心教育施行」というような「教導職ニ紛敷所業ハ、不相成候事」と指令した。したがつて、教祖が、それまで行なつて来た取次活動の布教方法は確認されてつづけることを許されたが、この出願者が意図した「信心教育」という言葉に込められた積極的な布教活動については、許可をうけることが出来なかつたと考えられる。ことに、この岡山県指令の背後にある県当局の態度は、指令案稟議に、「到底医薬之妨ヲ為シ、且、教導職ニ紛敷所業ニ立至ラントモ難ニ見切」と断じ、「若シ教導職ニ紛敷所業或ハ愚民ヲ惑乱致ス等不正之挙動有レ之節ハ、直ニ御差留之御沙汰相成可レ然」という疑義をのこしている。これによつても明らかのように、岡山県指令は、決して安定した布教の認可ではなかつた。もとより、出願した教祖の側では、このような当局の態度を、十分に知ることは出来なかつたとしても、現実の問題や懸案を解決するには、十分な効果をもつ指令ではなかつたと受けとらざるを得ない。

そこで、教祖はもとより各地の出社の布教困難をも含めて解決し打開する方法として、教祖の周囲の人達の脳裏に浮ぶのは、かつての金神社の構想であつたと思われる。たまたま、明治政府の宗教政策は、大教院教導職制の混乱によつて転換を余儀なくせられ、神社統制の態度も漸次、神社保護育成の方向に動いて、社格の問題、廢合の問題もゆるめられるようになった。すなわち、明治九年(一八七六)十二月十五日の教部省達書第三十七号並びに第三十八号によれば、神祠仏

堂は、「人民信仰ヲ以、更ニ受持ノ神官僧侶相定メ、永続方法ヲモ相立、存置ノ儀願出候ハハ、管轄庁ニ於テ聞届」ることが出来るし、「従来、人民私邸内等ニ自祭スル神祠仏堂」といへども、「其建物等更ニ信向人共有之筋ヲ以、尚参拜之儀願出候ハハ」、前者の指令どおりの措置をすることが出来るということになった。したがって、金神社存置の構想は、誰しも考えた最も自然なそして安易な方策であった。しかし教祖は、この構想や方策については、周囲の者に必ずしも同調しなかったと思われる。何んとなれば、明治十一年(一八七六)六月に岡山県令に出願した金神社存置の際には、金光菘雄が受持神官として、その中心になっているからである。金光菘雄は、同年六月二十日に神官となり、賀茂神社(村社)の祠掌に補せられ、つづいて翌年七月二十八日、教導職試補を授けられた。これは、明らかに金神社存置運動のための仕官と思われる。また、金神社存置運動の過程に現われてくる社号改称問題について、明治十三年(一八七八)八月二十七日夜、金光菘雄より奉斎神を教祖にうかがうた際、「社号かへ。なんでもよし」とのお知らせを伝えている。この言葉の意味するところは、単に社号改称のことのみならず、金神社存置運動に対する教祖の態度を示すものと考えられる。ところで、金神社存置運動の経緯については、牟田満正氏の論文「金之神社について」(金光教学院研究部編「金光教学」第14集P.19)に明らかであるから巨細な点については、ここでは省略することにした。ただ、この運動の性格や問題点について若干の考察を行なうために必要なかぎりの説明を試みることにする。先ず存置出願にあたって、祭神を素盞鳴神とし、社号を金神社と称したが、岡山県庁は「該社号ハ祭神ニ不適當ナルノミナラス淫祠ニ属スルノ嫌モ有」之ヲ以テ素盞鳴神社ト改称スベキ旨」の指令を發した。ここではすでに、出願者側において、金神乃至天地金乃神という教祖の信仰にあらわれた神名を意識的に排して、素盞鳴神としている。つまり、当時の神社行政への妥協的な配慮がみられる。それにも拘らず社号を「金神社」としたところには、教祖が白川神祇伯家の補任のもとに立てた金神社へのつながりを持つとする意図が明らかである。そうして、素盞鳴神社として存置を許されて以後、明治十七年(一八八二)五月の金之神社社号改称認可に至るまで、再度に及ぶ社号の改称を請願し、畢竟、金神社の流れをくむ社としての名義への復旧運動に終始したといつて

もよい。

このことは、この運動が根本的にもっている矛盾といってもよい。すなわち、神社形態によって教祖の信仰を宣布しようとしながら、神社である以上、祭神の制約をうけなければならなかった。更に、神社形態をとって布教の公認を得ることは、各地の出家を崇敬講社として傘下に納めることはできても、出家の本来的な性格である取次集団という性格は、世俗一般の通念や慣例である崇敬講社と混乱を来たして、漸次、変容乃至崩壊せざるを得ないことになるであろう。いわば明治五年以前の金神社の姿にみられるように、折角の教祖の信仰は喪失され、「生神金光大神社」を立てぬことが愈々困難になったという可能性を、そこに内蔵することになる。したがって、金神社存置運動なるものは、当面の出家の布教問題を、形式的に救済することができ得ても、明治五、六年頃から起ってきた出家の変貌を、解決するには十全な方策とは成り得ない。否、出社の性格は、そのことによって愈々稀薄となる傾向を、助長する結果となったであろう。勿論、明治十五年頃までのわが国の宗教行政のあり方からいって、他の宗教派に属さない布教の公認は、神社となることを除いては、他にその方法がなかったから、このことも止むを得ないことであつたとも考えられる。

要するに、教祖が金神社神主の資格を自然喪失して以来、教祖の広前における取次の働きは、非公認の形のままに、しかも官憲の監視を背後にうけながら、「此の方がおかげを受けたことを話にして聞かせる」という当時の宗教活動の通念に把われぬ布教方式のもとですすめられた。しかし出家、とりわけ明治維新前後に成立した出家達は、明治政府の宗教政策の変動のなかで、漸次、出社の性格を失いつつ変貌していったのである。そこで、明治九年頃より教祖の周囲の者等のはからいによって、一種の布教公認運動がすすめられ、金神社の存置とその後の社号改称運動が行なわれたが、教祖の願いとするような動向、すなわち「生神金光大神社を立てぬ」という態度や「出家は金光大神の一乃出子」というあり方を実現するものではなかった。後年、教祖が佐藤範雄に諭した言葉に「この方は人が助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、上につらぬくようにいたしたい、とねごうたものが、なんぼう

もあつた」とあることも、これらの運動に対する教祖の態度を示すものであろう。

△註▽

1 『金光大神御覚書』に、この言葉がみえる最初のものは、明

治五年七月二十八日の神伝である。すなわち「一、天地乃神之
道ヲおすゑる生神金光大神社お立ぬき^(け)。信者氏子ニ申附。金光

大神。おがむと勇名。御願と々けいたしてあげま正と申てヨシ。
願^(う)氏子乃心出た之めいと申てきかせい。わが心におかけハあり^(け)」

と記されている。次いで、明治六年三月十五日(太陽暦)の神伝

に「天地金乃神・生神金光大神一心ニ願。おかけは和賀心ニあ
り戸勇書付いたせい」とあらわれ、同年四月十一日(太陽暦)の

神伝として「生神金光大神・天地金乃神一心ニ願。おかけハ和
賀心仁^(に)あり。今月今日でたのめい。書付はじめいたし。云々」

と記されている。この言葉が、神伝としてあらわれた時期は、
あたかも笠岡出社の布教停止の事件から、教祖自身が布教を差

止められることになった時に相当している。その後、信者の者
にこの書付を授けて、信心の目あてとすることを諭したが、ま

た、信者への御理解の中にも、屢々、教えている。一例を挙げ
ると、齋藤宗次郎に対して「萱野、牛の年は、常に御蔭を受け

て居るから、帰って云て聞せよ。心配を止めて、信心せよ。御
かけはこゝろにあり」と諭している。<sup>(教典編纂委
員会資料)</sup>

2 笠岡教会編『笠岡金光大神』(P・51)参照。教祖の慶応四年

(明治元年)九月二十四日の『神号帳』には、その冒頭に「金光大神
笠岡宮地重右衛門・末年。一子明神妻・寅」と記されている。
金光大神の神号をゆるされたものは、齋藤重右衛門の外には文
献的資料としては見あたらぬ。

3 笠岡教会編『笠岡金光大神』(P76)参照。

4 この「書き置」を記した動機について、『笠岡金光大神』に
は、次のように解して述べられている。

(前略) 今後は、百姓の身分として神官に紛わしいことは致しま
せんと、誓いの一札を入れたことになっている。なるほどこの
ことは、文久三年第一次の受難と同じように、初代としては血
の涙をしぼる苦痛のきわみであった。たとい本心では信心を守
りとうすつもりでも、言葉の上では神を踏みつけたうそをつか
ねばならないのであるから、まこと、生命にもかえ難い悲しみ
であった。このときこそ、いよいよ、自害して果てる覚悟であ
ったらしく、後々のために次のような「書き置」一通を認めた。
(同書P100~101)

ところで、布教停止の自訴をした『歎願書』を書いてから「書
き置」を認めたならば、右のような解釈も成り立つであろうが、
逆に、事情切迫して「書き置」を認めたところ、周囲の慮りも
あって、『歎願書』を記したとするならば、「書き置」の意味
も変って来なければならぬと考えられる。その点、『歎願書』
に日付がないので、いずれとも断定しかねるが、『歎願書』と

『請書』に記された文意から、本論のように解するのが妥当であると思われる。

5 『歎願書』は次のごときものである。

歎願書 (案)

小田郡笠岡村宮地重右衛門歎願候、私し妻まつ病氣ニ付浅口郡大谷村ニ金神と相唱候信者有之候由承り候ニ付、心願仕候処、右御蔭ニ而全快仕難有奉存、朝暮信心仕罷在候処、世上之者聞伝私し方へ罷出祈念頼来り、無餘義折々致し□候処、旧幕御支配之節百姓之身分ニ而祈念致し候段御察当ニ相成、奉恐入相止居候処、其後私し母大病ニ取逢、九死一生と相見歎ケ敷奉存、又候信心仕候処平癒仕罷在候、然ル処諸方信者之者罷在、親兄弟等病氣之節祈念致し呉候様相頼宜半相断候得共、何分とも病氣之儀ニ付押而相頼、無黙止折々祈念致し□居候処、御一新之此際先非後悔、只管恐入罷在候。向後神棚等一切取除、他方参詣人相断家業出精相勤可申と発悟仕候条、何卒出格之御仁恤を以前科御宥恕之御沙汰被成下度、此段奉歎候 以上

6 『請書』は、次のごときものである。

当村農重右衛門歎願御聞濟御請書 (案)

一先年私妻まつ病氣ニ付浅口郡大谷村金神と唱候信者在之候由承り候ニ付、心願仕候処、右御蔭ニ而全快仕、其後私儀祈念罷在候処、旧幕府御支配之節、百姓之身分として神官紛敷所業御察当有之、奉恐入相止り居候後、私母大患ニ取逢候より、又候

信心仕候処、平癒仕候ニ付、朝暮心願罷在候処、諸方信者之もの時々罷越祈念呉候様相頼、難黙止折々祈念致遣候処、能々相考見候ハ、百姓之身分として神官紛敷儀奉恐入、此段自訴仕候処、御取糺之上、自訴之廉ヲ以御咎之御沙汰無御座、難有仕合奉存候、以後右様心得違不致、家業出精可致旨被仰渡、奉畏候、依之御請書券如件

明治五 壬 申年八月

第一大区小一区
農 重右衛門

前書之通書附差出候ニ取次奉差上候以上

右村副戸長

戸長

森田佐平

丸山久太郎

小田県

御 庁

7 齋藤重右衛門が布教行為の廉で、官憲の取締りをうけた最初

は、前回(金光教教学研究所紀要第四号所載「出社の成立とその展開(上)」

P. 65) に述べた文久三年一月の逮捕入牢の事件である。その後、慶応二年四月頃にも圧迫をうけ、「書き置」を記している。

(「笠岡金光大神」P. 96 / 70参照)

8 『笠岡金光大神』(P. 102・P. 105 / 115) 参照。

9 松永教会編『松永金子大明神』(P. 7 / 9) 参照。

10 浅井岩蔵が、笠岡出社に対してとった態度を物語るものとし

て、『笠岡金光大神』に次のよう記している。

性格は、初代（齋藤重右衛門のこと）と非常によく似たところがあつたので、可愛がられもしたし、松永（浅井岩藏のこと）もまたよく笠岡（齋藤重右衛門のこと）を尊敬師事し、笠岡の教風をもつともよく伝えたところに、大きな特色がある。後年笠岡と大谷（教祖のこと）との間にいきさつを生じたときにも『親に錦を着させて、子がぼろを着るのは厭わんが、親にぼろを着させて、子が錦を着るわけにはゆかん』といつて、笠岡と行動を共にした。（下略）（同書P・116）

このような浅井岩藏の態度からも、笠岡出社の布教停止以後の動静を推測することができる。この引用文章の中で「笠岡と大谷との間にいきさつを生じたとき」と述べられている事実については、本論次項「出社の展開と教団設立の機運」の註11を参照されたい。

11 明治十一年九月九日、内務省乙第五十七号達による『社寺取扱概則』に

第一条 社寺ノ創建ハ 民有地ニ建
設スルモノ 神官住職氏子檀徒若クハ信徒ト為ルヘキモノ 寺院ハ本寺
法類トモ 連署戸長奥書ヲ以テ願出永続財産ノ用途且ツ其他諸建物社寺ノ體ヲ具フルモノニ限り允許スルヲ得ヘシ再興復旧等總テ之ニ準ス

と規定している。

12 政府は明治四年五月十四日、太政官布告によって「神社ノ儀ハ国家ノ宗祀ニテ一人一家ノ私有スヘキニ非サルハ勿論ノ事ニ

候云々」との趣旨のもとに神社制度の改正に着手し、同日付太政官布告第二百三十五をもつて、「官社以下定額及神官職員規則等」を布告した。それにもとづいて、明治五年三月二十八日の太政官布告第四百四号は「自今社寺ヲ合併シ及其所属ノ地ニ関涉スル処分ハ各地方官ニ於テ其事由ヲ明細取調教部省ヘ可伺出事」を指示したが、地方官に於ては「神社之儀往々由緒民情ニ不関地方官見込ヲ以合併伺出或ハ該庁限り処分致候向モ有之」し模様であつた。（明治七年六月十日教部省達書第二十三号）また、明治七年四月十日の「特撰神名牒纂定之儀ニ付伺」によれば、

「去ル辛未年中神社一般御改正、官国幣社以下夫々社格治定被仰出候処府県社ハ専ラ現今地方ノ崇敬ニ取り、郷村社ハ偏ニ氏子ノ多寡ニ因テ相定候儀ニ付、所謂延喜式内並国史所載ノ古神社ノ如キモ中世以来衰頽、且無氏子等ノ分ハ右府県郷村ノ社格ニ入ラズ漏レテ員外タリ、数年ノ後竟ニ煙滅ニ属セムハ必然ノ勢ニテ甚遺憾ノ事ニ存候」というような矛盾も起つてきた。そこで政府は、明治七年六月十日教部省達書第二十三号をもつて「自今縦ヒ郷村社以外ニテ無氏子ノ分タリトモ合併ノ儀ハ一切差止候尤社殿頽敗永続之目途不相立難止事情ニテ最寄人民受持神官ヨリ遷座合祀願出候分ハ由緒並社地建物等委詳取調願書ヲモ相添其都度可伺出」き旨を達し、併せて合併済の分についても「未夕着手不致向ハ処分見合更ニ民情篤ト取札保存之志願有之神社ハ決テ合併不相成候条人民望ニ任セ」ることとした。更に明治九年十二月十五日の教部省達書第三十七号によって「各

管内山野或ハ路傍ニ散在セル神祠仏堂」にても「人民信仰ヲ以更ニ受持ノ神官僧侶相定メ永続方法ヲモ相立存置ノ儀願出候ハハ管轄庁ニ於テ聞届」ることを指示した。

13 『笠岡金光大神』(P 122) 参照。

14 『金光大神』(P 235) 並に『松永金子大明神』(P 45) 参照。

15

由宇教会編『唐樋常蔵師』(P 21) 参照。

16 本部教庁蔵『手続関係調査書類』(下)の「金光教由宇教(ママ)会分所之起因」によれば、「明治十六年月日不詳、金光教祖、

唐樋常蔵ニ向ッテ笠岡金光大神がアンナ事ニ成ッタノデ西方三十三国ハお前等ニ頼ムゾト仰セラレタ(当時ノ信者ヨリ今ニ至リ伝ハリ居ルナリ)」と記されている。

17 『笠岡金光大神』(P 125) 参照。

18 『笠岡金光大神』(P 124) 並に『松永金子大明神』(P 54) 参照。

19 『松永金子大明神』(P 56) 参照。

20 『松永金子大明神』(P 56) 参照。

21 『金光大神別冊(人物誌)』(P 21) 参照。

22 『金光大神別冊(人物誌)』(P 8) 参照。

23 『金光大神別冊(人物誌)』(P 15) 参照。

24 『金光大神別冊(人物誌)』(P 18) 参照。

25・26 『田淵德行氏論文「岡山以東地区に於ける教祖時代の伝道状況」(学院研究部編『金光教学』第四集 P 138) 参照。

27 同右論文(右書 P 140) 参照。

28 教祖伝記奉修資料「大森梅調査」(金光真整誌)によれば、「大森氏は、他人のために請判をして、そのために財産をなくしてしまった。そこで金様様に御願申上げたら、教祖様が、『大谷から、車力で米を送ってやるから、心配すな』とおっしゃったのを、とりちかへて、『それでは相すまぬ』といって、それまで御取次の御用をしてゐたのを止めて、庭へ降りて機をおって、自分で生活して行かうとした。そこでだんく御比礼がおちた」(藤田田造氏談)と記している。またこのことは『取違えた信心』という佐藤範雄述の小冊子にもふれられている。

29 教祖伝記奉修資料「宝了院住職金光喜玉君の畧歴」(次男弥三郎記)によれば、「明治一・二年の事と覚ゆ。当時余(註、弥三郎のこと)は六・七才の幼時なりしが、常に眼病と歯痛に悩みしかば、父喜玉は大いに余の病軀を憂ひ、上道郡中井村に今日明神(註、金の誤りて)とて、大谷金光大神の女信者ありしに参詣し、一中略余が病氣全快の祈願を込めたり。斯くすること二・三年にして、父は更らに備中大谷金光大神大本社一中略へも参詣せり」と記されている。

難波なみの入信並びに教祖の広前初参拝については、田淵德行氏論文「岡山以東地区に於ける教祖時代の伝道状況」(前掲書 P 144)を参照。また、片岡次郎四郎の場合も同論文(前掲書 P 142)を参照。

30 教祖伝記奉修資料「宝了院住職金光喜玉君の畧歴」参照。

- 31 田淵德行氏論文「岡山以東地区に於ける教祖時代の伝道状況」
(前掲書 P 144 ~ 145) 参照。
- 32 教祖伝記奉修資料「青井さき自叙」によれば、さきは、父親のいざり、母親の病身、夫の道楽という多難の中で、明治八年、難波なみ(赤壁の金神)の広前に取次をうけた、と記している。
 『金光大神別冊(人物誌)』(P 1) 参照。
- 33 『金光大神別冊(人物誌)』(P 8 ~ 9) 参照。
- 34 同右書(P 61 ~ 62) 参照。
- 35 教典編纂委員会資料の「片岡次郎四郎自記」参照。
 昭和四年十月二十八日、金光教才崎教会所より発行せられた『尋求教語録』のこと。同書発行の辞として、「この尋求教語録は、片岡次郎四郎師逝かれて三十年の霊祭が仕へられるに當つて、その記念にもとて、関係ある諸師から求めらるゝまゝに、伊豆金孝大人様が、教祖生神金光大神様から直々に蒙られた御教へ並に参る氏子に教へ伝へられた大人の教語を尋ねて、綴輯したのであります」と記されている。
- 37 教典編纂委員会資料の「片岡次郎四郎自記」参照。
- 38 田淵德行氏論文(前掲書 P 149) 参照。
- 39 教典編纂委員会資料の「明治四十三年八月十六日、光政教会所ニテ本人ヨリ直接聴取」参照。
- 40 『金光大神別冊(人物誌)』(P 33 ~ 34) 参照。教典編纂委員会資料には、伍賀慶春の直話として「或時信者来リテ西大寺の日光山利庄院ト云フガアル、ソレノ祈禱所ト云フ事ニナレバ拝ム事出来ルトテ、ソノ方ノ事トナリテ拜ミ居タリ」とある。
- 41 教祖は、片岡次郎四郎に対して「此方に於ても此の道の為に色々な困難に遇ふて是れ迄にはや二百円三百円五百円迄も物を入れて見たけれ共何の効も無かつた云々」(教典編纂委員会資料参照) と述べているが、これは従前の布教資格(神主職)を取得したことの無意味であつたことを表白するものであろう。教祖は、明治二年七月、神仏判然令の結果、寂光院所管たりし賀茂大明神、八幡太神、荒神七社、金毘羅宮、山神宮、早馬宮、地神宮、疫神宮、善城寺所管たりし淡島宮、及び本明院兼寂光院の所管たりし龍王宮などの神事を取扱うこととなつたが、同年九月には、氏神賀茂・八幡両社の神事を、須恵村神職原田弥九郎に譲つた。しかし原田弥九郎の氏神社神職就任は、他村の者なりとの理由にて村民等の排斥にあひ、明治五年二月七日に至つて、この紛議は一応落着し、原田弥九郎が氏神社の神事を取扱うこととなつた。(『寂光院文書』及び『金光大神御覚書』参照) その間の明治三年には、早馬宮と地神宮との神事は、神田筑前と互格で奉仕することとした。明治五年十一月神職廃止後は、教祖は再び神官とはならなかつた。その理由の一つは、神官としての慣例が、教祖の「取次」とは実質的にも形式的にも関係がないからであつたからであらう。
- 教導職に対しても、教祖の態度は同様であつたと思われる。教祖の直筆資料と伝えられるものの中に「教導職ではいけぬ云々」という文字がみえる。これは明治十三年頃の事実について

の教祖の言葉である。当時布教資格をもつものは「教導職」でなければならなかった。しかも神道関係（仏教僧侶であった教導職に對しての称）の教導職は、殆んど神道事務局に所属していた。明治十三年には所謂神道祭神問題が喧しく、教導職間に政治的・党派的な対立抗争が行なわれていた。この言葉は、教導職の官制的性格と現実の政略的実態とを実感した教祖の言葉でもあったのであろうか。

42 『金光大神御覚書』によれば、次のような記述が散見できる。

一、天地乃神之道ヲおすゑる生神金光大神社お立ぬき信者氏子
ニ申附金光大神おがむと勇名御願とまけいたしてあけま正と
申てヨシ願氏子乃心出た之めいと申てきかせいわが心におか
けハあり地世津ヲまちおい〜ニハ金光神をいるし（明治五年
七月二十八日の条）

一、小田県之ふれ所之事き々神職た々んと申家内申しんばい仕
候天地乃神トハ日天四月天四丑寅未申鬼門金乃神乃事家内中
神之事和すれな名ニ事あても人を願事すなよしあ四し事も神
まかせニいたせいしんばいすな与和かわり物五年乃新ばふい
たし（明治六年二月十七日の条）

一、金光大神ハ平人成戸茂日礼 天地金乃神日礼五年夫利与乃
納当年々さき事（明治六年閏六月十日の条）

一、海川山出もいかなる泰社出もづりこまんとはいわれぬ此方
出も船付ニならんと勇事もなし与之くるいニなればかわりも
之さきた乃し（明治六年十月二十四日の条）

一、当年々戌亥子三年之信房惣方えも此方も（明治七年二月二十四日の条）

43 教祖伝記奉修資料の「古川古塾教正聞書」参照。

44 教典編纂委員会資料参照。この他、同資料には同様の事実を伝えるものがある。岡山県児島の人山形春蔵の伝えるものとして、

或時五人連レニテ参リタルニ捕亡二人来リ居リ。教祖ハ上リ口
ニ出デテ極メテ謙遜ナル御態度ニテ応接シ居ラレシガ、私等ノ
参拜シタルヲ見、捕亡ノ一人「貴様等ハ何シニ来タ」ト云フヲ、
教祖ハ、「靈験を受けに来たのでありませうぞい」ト答ヘラレ
タレバ、「オヤチ又何ヲ云フ、御前等ガ拜ンデ靈験ガ受ケラレ
ルモノカイ」ト罵リタリ。私等ハ暫ラク外シ居リ、歸リ去リテ
ヨリ、御前ニ出デタルニ「あの様に云はれるのじゃけれどもお
上の事じゃから云はれるやうにして居らねばなりませぬわい」
ト仰セラレタリ。
とある。

45 『金光大神』（P 224 ~ 226）参照。

46 『金光大神別冊（註釈）』（P 116 ~ 117）参照。

47 宗教制度調査会編『教派神道の成立』参照。『明治文化史（宗教編）』第二章明治神道史（P 113 ~ 115）参照。

48 『金光大神』（P 216）参照。

49 金光鑑太郎氏所蔵の教祖直筆資料として、次のごときものが遺っている。（学院研究部編『金光教学』第十四集巻頭写真参照）

明^(治)二十三年八月廿七日夜ニ金光菟
うかゞい□

すさ王ノ神 大日めノ神

たけそやすさ王ノ神

おもい兼ノ神
金山彦ノ神

四柱御上

社号かへなんてもよし 御四らせ

50 『金光大神』(P.260)参照。

四 新出社の展開と教団設立の機運

すでに述べた初期出社の変貌ともいうべき現象は、教祖の広前における「生神金光大神社」とよばれる独自の内容を現成してきたことと、相関的に且つ対照的にあらわれてきた。しかしながら、出社のそのような変貌に対して、一面には、教祖の独自にしてしかも革新的な信仰をうけついで新らしい出社が成立してきた。このような出社の成立は、明治十年(七五)以前においては、極めて微少であったが、それ以後になると、一つの特徴をもった動きをみせてくる。それは、出社の成立史における新しい段階であり、いわば新しい世代への展開であるといえよう。

① 明治八年(七五)の暮、初代白神新一郎は、郷里の岡山から大阪難波村の辻野清兵衛に縁故を求めて上阪し、取次活動をはじめようになつた。もちろん大阪市内には、この時より以前に、教祖の信仰が伝えられていた事実があるが、布教を目的とする取次活動は、初代白神のこのときをもって始めとすべきであろう。初代白神は、このときから明治十二年(七八)春までの約三年間は、岡山と大阪との間を屢々往復しながら、ひたすら大阪における布教の地盤を培うことにつとめた。そうして、その根基の定まった頃、すなわち明治十二年のコレラ病の流行にあたり急激に信者が増加したので、大阪に腰をすえて専心取次活動に従うこととなつた。このような開拓布教に類するものは、古くは藤井きよの(向大明神)の岡山布教があり、また前に述べた藤井吉兵衛の周防布教があるが、それらの場合は、いわば出張布教ともいうべきことであつて、いずれも布教の本拠は、それぞれの在所であつた。したがつて、みずから未布教の土地に定着して、生涯

かけて取次活動に専念したのは、初代白神がはじめてであろう。この意味において、初代白神の大阪布教は、従来の出社が主としてとってきた在所布教乃至は在所布教の延長としての出張布教とは、全く面目を新らたにする布教の方途を開拓したものと見えよう。

ところで、白神新一郎の斬新な布教態度は、単にそのような外形的な面にあるのではない。むしろ、当時における各出社のあり方に比べて、綿密周到な配慮をもって布教開拓の上に進退を示し、神意の動くところに従って決然と実践していったところにみられる彼の内面的な性格を考察しなければならぬであろう。すでに明治四年(一八七〇)頃から、彼の手によって『御道案内』と名づけて実践的な教義書が著わされている。この書は、みづから筆記して知人の未信者に頒ち与え、新らたな「おかげ」の事実にふれると、それをつぎつぎと書き加えて、後年には相当大部なものとなっている。この『御道案内』によれば、先ず、その冒頭に

⑥ 天ヶ下無二広大なる御蔭の余りある大御元社は、正直を基す。此事を記すは、小子私わたくしに申にあらす、世界第一天地金乃御神様御教に、神は物を云ず、金光大神を以て伝ると宣しを、小子御取次御伝申

と記されている。これは、従前の出社達に屢々みられた祈禱力を偏重するのとは異り、教祖にあらわれた金光大神の教えを取次いで伝えることに、自己の布教の基本的態度を置いていることがうかがえる。そうして、その金光大神の内容把握や出現の意義について

⑦ 生神金光大神様とハ金神様より御直許にして御道開きの祖神様なり。日々夜々其新たなる事申述るに尽す。干時文化十一甲戌乃御歳御誕生在し、今明治四辛未年御寿五十八才。御健勝にて御生質温和にして威有て猛からず恭敷御安く寛仁大度に、毎日御広前に早天カ暮迄御鎮座在し。農民より出たまひ大神の御位、生なから神とならせ給ふ事は、前代未聞の事ならず哉と記され、更に、ここに現われた道こそは、

⑧ 神儒仏孰に愚ハ無れ共、爰に天地王御神様の是迄諸人一統心得トハ異。其新た成事

であると受けとられている。このように、初代白神の信仰の基盤となつてゐるものは、生神金光大神の働きを立てぬということであり、それを、教祖の取次のあり方の中に実現してゐる具体的な「おかげ」を以つて、実証してゐるのである。したがつて、ここにおいては、彼の並々ならぬ学殖にもよることであろうが、教祖の信仰を的確にとらえて表現してゐるのであつて、従前の出社とは、隔絶した取次活動の進展を示す原因があると考えられる。

もとより、初代白神のこのような教祖理解に立つての布教の中にも、必ずしも奇蹟に対する神秘主義的な態度や祈禱的要素が、置きざりにされてはいない。ただ彼が、それを布教の上に標榜したり、その点に布教態度の根拠を求めたりしたのでなく、あく迄、教祖の取次に則つて、信者の理解を深めていく教導的性格をもつていた。このような布教態度は、前にも述べた片岡次郎四郎にも共通するところである。

初代白神新一郎や片岡次郎四郎等に見られる布教態度、とりわけ、出社として、教祖に対するその信仰的理解は、初期の出社とは顕著に異つてゐる。その例証として、初期出社の卓出した一人である斎藤重右衛門についてみると、初めて教祖に接した時のことを「^⑩さても天理じや、道理じや。世間のひろいことをいわれる。(中略)ただ『金神さまは、よくわかる』というだけで『ありがたい神さまである』とは、誰ひとり、いうてきかせてくれなかつた」と述懐してゐる。そこにおける教祖を神として理解した面と、その後教祖との間が疎遠となつた動機として伝えられる打札の件について「金光大神、人情に流れなかつたのう。金光大神、頭が腐んなかつたのう。もう二度と足踏みはしませんぞよう」といふ言葉の底に潜んでゐる人間としての理解の面とが、彼においては未だ統一されないうままで混在してゐたと思われ。それに対して、前の兩人は、教祖を生神金光大神として把握し、絶対的な教祖信仰に貫ぬかれてゐる。ましていわんや、教祖を通俗一般の祈禱者或は神秘的な靈力者とみた人々の態度とは、根本的に異つたものであつたといえよう。このような教祖理解を根幹とした布教集団こそ、ここに新しく出現した出社の性格であつた。したがつて、初代白神や片岡等は、このような教祖理解にもとづいて、「金光大神の皆一乃出子」としての出社の意義を自覚的に実現してゐたもの

の先驅をなす出社であつた、ということができよう。

さて、新しい出社の性格を最も端的にあらわしていると思われるのが、備後御領在の佐藤範雄である。佐藤範雄は、その著『信仰回顧六十五年』の中で、次のように述べている。

¹⁸⁾ 明治九年二月四日、初めて教祖を拝す。

旧正月十日、土肥氏に連れられて二人にて教祖生神の御許に参詣す。(中略)教祖生神は、「よくお参りなされた。何の御願ひか」とお尋ねあり。此の時、余は「何の御願ひもござりませぬ」と申上げた。大方は病気とか心配事とかの御願ひがあつて参詣する人が多い中であるから、「何の御願ひもありません」と申上げたのが、教祖の神に甚く異様に響き奉りしやうに伺はれた。教祖生神は「さうか」と唯一言仰せられたのみであつたが、それより御祈念下され、御裁伝があつて「辰の年、(註、佐藤範雄は辰年生れである)一心に信心せよ大願成就をさせる。人を助ける身となれよ」と宣らせられた。余は心中打驚き恐れ入りながら、尚土肥氏と共に種々御理解を頂きて帰途、今の御影橋の二三十間程上流、占見渡りの一枚板の橋を渡る前に、後方を振り返り見て、あの藪の中から生神様が天にお通ひなさる道がついて居ると感じ、無限の思に打たれたのであつた。

ここに掲げた一文は、佐藤範雄が、入信後間もなくのことであつて、教祖にはじめて接した時のことを、述懐して記したものである。ここでは、教祖に対して「何の御願ひもありません」という彼の言葉が、「教祖の神に甚く異様に響き奉りしやうに伺はれた」と記されている。この教祖と彼との応答の情景は、彼も述べているように、単なる現世利益を求めている信者の願ひに対する教祖の取次ではないことを示している。彼の「何の御願ひもありません」という言葉は、教祖の広前に参つて来た意味が、いわゆる現世利益を求めることではなかつたことを示している。とすれば、その時における彼の参拝の目的は、何処にあつたのであろうか。佐藤は、この時にはすでに、土肥¹⁹⁾弥吉から、教祖が「生神」として信ぜられていたこともその信心の特色ともいふべき日柄方位に対する態度も、聞き知っていた。したがって或程度、教祖の信心の理解に立ち、生神といわれている教祖その人に対する期待と憧憬と関心が織りなした心情が芽生えていたことは、推測に難くないであらう。もしそうだとすれば、教祖から「何の御願ひか」と問われたとき、彼の心裏

にあつたものは、いわゆる世俗一般の現世利益とは異なるもの——強いていえば、教祖その人が神としての働きを生み出した人間真実の生き方を求めていたのではなからうか。それは未だ漠然としたものであつたに違いない。何となれば、次いで教祖の発した「一心に信心せよ。大願成就させる。人を助ける身となれよ」といういわば抽象的な言葉によって、彼のおぼろげな願望は具体化、現実化されたからである。これ程、佐藤にとって、野心にみちた青年の心を把える言葉はなかつたし、また「人を助ける身になれよ」という極めて倫理的な信念を、未だかつて聞いたことがなかつたのではなからうか。すなわち、青年の希望と将来とを的確に把えた教えとして、佐藤の心奥に「打驚き恐入」らしめるところのものであつた。教祖の裁伝に信仰的な確信と喜びとを抱いた彼は、そこで生神金光大神の現実存在を感得したのである。――藪の中から生神様が天にお通ひなさる道がついて居る」という実感的な表現の中に、教祖を正に生神金光大神として把えた彼の教祖理解が、滲み出ているように思われる。このような佐藤の態度は、一般にみられる現世利益的な欲求がかなえられた結果として、或いは現世的なものの否定からくる神秘主義的な畏怖の心情として、教祖への信頼とか畏敬とかを抱いたのではなく、教祖のまさに「生神」たる本質にふれ、それを実感しての教祖理解に立つて、教祖への絶対的な信仰が深化していったところに、彼の新しい出社の性格が、端的にあらわれているのである。

更にその点を追求してみると、佐藤範雄が、入信の初期において得たころの生神としての教祖理解は、いわば実感的なものであつた。しかし彼が、大工職人としての立身を放棄せざるを得ないような現実の事件に当面し、そこに彼の信仰的な反省が加えられていく間に、教祖理解もまた自覚的になつていったと考えられる。前述の『信仰回顧六十五年』には明治九年(七九)八月二十八日の条に

教祖生神の御許に参詣せしに、思ひがけなく「御領の氏子、大工といふ職は宮寺をも建てる尊い職分ではあるが、その職人は世に多い。人の命を助ける者は少いぞ。職を廢めて神に一心になれ」との御裁伝を承つて、大いに驚いた。(中略)今日の御裁伝にて、始めて今まで自分の勝手にのみ取り違ひをなし居た事に気づき、ここに至りて明確に「人を助ける身となれよ」との御言葉の御神意が判

明した。

と記されている。すなわち、かつて「一心に信心せよ。大願成就させる。人を助ける身となれよ」との教祖の裁伝が、明治の左甚五郎たらんと野心を抱いていた青年にとっては、その人間的なそうしてその意味においては真実な願望が、かなえられるものと速断し、その願望の満されることが同時に、社会の利益になり人を助けることであると受けとっていたのである。しかるに、その裁伝の真意は、「人を助ける身」となることによって成就する大願であって、その「人を助ける」という意味は、教祖の取次の働きを実現する以外のことではなかった。更にいえば、金光大神の一乃出子たる出社として、取次活動をすすめていく身に、はじめて成就する大願であった。彼が「ここに至りて……御神意が判明した」と記していることは、今まで実感的にとらえていた「教祖生神」の信念が、自己の生涯を根底から揺り動して金光大神の一乃出子としての生き方を自覚することとなったとの意味であろう。更に、このような自覚は、教祖広前への「夜から昼に続いて居る」といわれるほどの「直参」の中で、実際に「人を助ける」働きをするようになり、明治十一年(一八六八)五月、大工職を廃めて、「散米三粒にても神徳を受くれば生きて居れる」と決心し、専心取次活動に従う覚悟を固めるに至っている。とりわけ、その七月三日の森政禎治郎の大患についての彼の取次は、その覚悟を実行に移す契機ともなったもので、この時のことを

¹⁷⁾ 畏くも教祖生神の「此の幣切りさかひに肥灰差止め云々」の御立教の御神宣の御事も伺ひ奉られて畏れ多き限りである

と記している。ここにおいて、佐藤範雄は、金光大神の出社としての自覚をもって、取次活動に専従することとなった。¹⁸⁾ 明治十三年(一八七〇)春、西六出社高橋富枝の推薦によって、教祖の広前の教務に出仕することとなった佐藤は、爾来教祖の取次の全容に接するにつれ、各地の出社や信者が当面している問題を通して、全教的な視野をもつようになった。例えば、明治十四年のことと思われるが、次のような事実を記している。

¹⁹⁾ 此の年、大阪にては、初代白神師の教導に依り、御道日に盛に開け行きて、教祖の御許に書面電報を寄するもの少からず、又参詣人

も多くして盛なるままに幣害もありて、教祖の御祈念容易ならざりき。その一例を挙ぐれば、余の教祖の御前に参詣中、大阪より同じ道の信者にて中西嘉七といふ者ありて、「難波村に近藤与三郎(後に藤守と改む)といふ狂人が出来て、御道を穢すから取締れ」と教祖に宛て電報し来りたる事あり。教祖は其を余に見よと示されたるが、教祖は決して近藤を狂人と思はせられず、厚き御祈念を遊ばされたり。

と『信仰回顧六十五年』に伝えている。ここに記されているごとく「教祖の御祈念容易ならざりき」ということは、直接、教祖の広前に来る信者の個々の問題のみならず、各地の出家から願ひ出てくる問題も、出家相互間に起る問題も、すべてが教祖の手許に集つてきて、それぞれが教祖の取次の働きをうけて立ち行くことを、つねに教祖自身の問題として祈られていたことを物語っている。このような教祖の取次というものの全内容にふれて、彼の全教的な自覚が培われ、その問題の所在と性質とを理解するようになっていった。

佐藤範雄にみられるような新しい出社的性格は、その培われてくる経過や事情に異なるものを持ちながらも、本質的に共通していると思われるのは、近藤与三郎のそれである。^{②①}近藤与三郎については、今かかげた事例にもあるように、大阪府難波村において、明治十四年(一八八〇)秋から取次活動をはじめていた。明治十三年(一八七〇)春、はじめて初代白神に接してその取次をうけたが、その時の教導に終生の信仰的感銘をうけたと伝えている。すなわち、

^{②②}この道は備中大谷で生神金光大神様が御創ひらき下されたる御教で、御祀りして居る神様は天地金乃神様と申し上げる。天は日月様地は金之神様(ママ)がお守り下さるので、天は父で地は母である。昔より天は拝めども地を拝せず誠に誤りである。天恩を知ると共に地恩の宏大なる事を知らねばならぬ。

との初代白神の教えをきいて

自分はこれまで天恩地恩と申すことは知らずに暮して来たのであるから天に対しても地に対しても犯せる罪は少くないであろう。
(中略) 天地に対して数々御不礼は重なつてあるに違ひない。天命で死ぬるも脳癆などといふ業病に罹るのも当然である。(中略) 此上は天地の神律によりて如何様とも裁判を仰がう。

と決意した。この教えの受けとり方の中に、与三郎が宿命と思ひ業病として断念していた自己の人生に対する虚無的な態度が、無知無力な自己の真相をありのまま打ち出して、「天地の神律」―神の審判―に任せ切る態度に転回している。そこには、人間の我執がまつわる宿命観というものから、解放されていく態度がみられる。このような態度になったとき、一夜にして宿痾が快癒するという体験を得た。また彼は、最初の初代白神の言葉から「お話の通り」²²「おかげはわが心にあるのぢや」と、正しい心の底から正しい考慮が湧いて来た」とも伝えておる。ここに近藤与三郎が、すでに教祖の信心を的確にとらえていたことが示されている。そうして、それは亦、彼の信仰を貫く基本的な態度であった。

近藤与三郎が、はじめて教祖の広前に参詣して取次をうけたのは、明治十四年(一八八一年)二月一日であった。爾来、屢々参つてその取次をうけたが、参詣の態度について次のように述べている。

²³ 夫婦ノ間ニ子供ナケレバ教祖夫妻ヲ親ト思ヒ度々参詣シ居リ(中略)私ニハ親ガアリマセヌノデ私ハ大谷ニ生神金光大神ト云フ父親ガアリ金光登勢様ト云フ母親ガアルト思ヒマシテ其御顔ガ拝ミ度イノデ参ルノデアリマス(下略)

このような近藤与三郎の参詣の態度は、前に述べた佐藤範雄の「何の御願ひもありませぬ」と答えた言葉の底に潜むものと通ずるものがうかがえる。つまり近藤の場合は、教祖を親とする信仰において「生神」の本質を把えているのである。更に云えば、「親」を絶対的なもの、生命的なものという生活感情が支配的、一般的であった当時において、教祖を親と信ずるということは、教祖の働きを絶対的なものとする教祖理解を、端的に示しているのである。したがって、近藤のこのような態度に対して、教祖は「この方、金光大神より、たびたび、うちで、おがめいと申すとおり、神は世界いづくからおがんでも、おかげはやるが、生神金光大神は、この大谷に、ひとりしかないのじやから、参つてくれば、金光大神はよろこぶぞよう」と応えている。かかる教祖と近藤与三郎との応答の中に、近藤の「金光大神の一乃出子」という自覚が生まれている。更に彼が後年に述べた講話の中に

²⁴ 道の布教は、本来は、教祖の神御一人に止り、お互共は、教祖の神の御遺訓を奉じて、布教に従うて居るのでありますから、畢竟、

教祖の神御自身の御布教と申さねばなりませぬ。

と断言している。すなわち、「生神金光大神社を立てぬけ」という教祖の願いを実現する「出社」としての自覚こそ、彼の取次活動の基本的態度であったことが、うかがえる。

前に掲げた佐藤範雄が伝えるところの告訴事件は、近藤与三郎の布教当初のことである。その当時の彼の一面を物語って、次のように述べている。

其当時の自分の決心は「なんでも俺の此の首ッ玉が飛んで了ったら、屹度、此お道が弘まるに相異なる」と云ふ一心で、今から考へると不思議な位な勢で、丸に世の中を呑んでかかったやうな恐ろしい元氣であった。されば、神様の外には別段恐れるものもなく、眼中は唯このお道と云ふ一念が強く充ちて居たのみであった。

また、教祖の帰幽に遭うて、急挙、大谷に馳せつけた時の感慨を伝えている中에서도

其時、今迄ハ死ヌルノヲ頼リナシト思ヒ居タルニ、コレヨリハ生神金光大神様が先キへ行キテ居ラレト思ヒ、先ニ楽シミカ出来タ、布教ニテ首ヲ切ラレテモ、先キへ行ッテ金光大神ニお目ニカ、レルト云フ楽シミカ出来ル(下略)

とも述べている。これらの述懐に出てくるように、再度ならず官憲の取締りをうけ、拘留処分にもされた彼は、つねに「唯、このお道といふ一念」に貫かれた布教活動を、展開したのである。ここにもまた、近藤与三郎の教团的、全教的な問題意識が、よく現われている。彼は、明治十五年五月十五日、警察より十日間の拘留処分を受け、こえて六月七日に教祖の広前に詣でた時、教祖より「不時ふじを守る」という意味で、「藤守」という名を授けられた。爾来、近藤藤守と称することとなった。

以上、近藤藤守についてみてきたところからも明らかのように、その出社としての性格は、やはりこの時期に現われた新しい内容を示すものであったといえよう。

明治十五年(一八八四)四月二十四日、初代白神新一郎は、六十一才をもって帰幽したが、その臨終にあたって、布教公認と

東京布教の開拓との問題を、近藤藤守に託している。そうして布教公認問題は、父の後をついで取次活動に従うこととなった二代白神新一郎(旧名信吉)佐藤範雄、近藤藤守等が中心となって、教団設立運動としてすすめられ、東京布教問題は、近藤藤守の教え子である畑徳三郎や大場吉太郎等によって、本格的に着手せられた。

明治十八年(一八八五)六月十三日付で、神道金光教会所設置の認可をうけ、一応の目的を達した教団設立運動は、その運動の端緒を、すでに教祖の在世中にみることができるといえる。佐藤範雄は、『信仰回顧六十五年』の明治十五年八月の条の中で、

教祖生神を拝し御教を承る毎に尊いお道である事が悟られて、如何にかして一派独立教の許可を其の筋へ願はねばならぬと決心し、その手続を得ん事を思ひ、本教に同情深き知人、安那郡神道支局副長岡氏(姓名は長岡宣)にこの念願を話したるに「それは沼名前神社の宮司吉岡徳明氏に相談するがよい。同氏は元天台宗の僧侶であつたが国学者で、今では神道界の大家である」といはれ、八月沼名前神社に参詣し、吉岡宮司の宅を訪ねて「斯やうくの道である。一派独立教として立つやう其の筋へ願ひたいが、御尽力を乞ふ」といへば、「それは成らぬ事はあるまい。信条といふ教義の書いたものを見たい」との事であつたから、「宜しく御頼み致します」として辞し帰る。(吉岡氏は、その後東京に帰られたれば同氏との面晤は、只この一回のみなりき)

翌日、生神(註・教祖のこと)の御前に参り事の次第を申し上げしに「此方は人が助かる事さへ出来れば、それで結構である。これまで外からも、道が上に貫くやうに致したいと願うた者が何ぼうもあつた」と仰せられ、又「何かの事を書いて置くがよい」と宣ひ、これより金光萩雄君(後に大神と改名、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

と記している。ここで考えねばならぬことは、佐藤範雄が「一派独立教」として、つまり教団を設立して、政府の公認をうけようと念願した理由を、「教祖生神を拝し御教を承る毎に尊いお道である事が悟られ」たからであるとしている点である。この記述は後年のものであるから、極めて観念的であり抽象的である。したがって、その理由として挙げているところは、主観的な信念的な自己の信仰を表白しているに止まって、そのような信念をこの時機において、具体的な実行行為に移したそれ相当の客観的な理由が、述べられていない。それでは、その客観的な理由とは、どのようなものであつたのであろうか。そのことを知るものとして、佐藤に対する教祖の言葉に「これまで外からも、道が上に貫く

やうに致したいと願うた者が、何ぼうもあつた」とあるように、佐藤と同様の願いを教祖に訴えたものが、それまでも多くあつたことを示唆している。前述の金神社存置を願ひ出た人達も、その一つであつた。また近藤藤守は次のように述べている。

^④ 教祖の神の御在世中、自分は何んでも早く、金光教会を組織させていたゞきたいとの一念より、そのことを御願ひ致しましたところ、教祖の神は、まだ時節が早いとて御許しがなく、後で聞けば佐藤範雄氏、白神新一郎氏も、教祖の神へ御願をせられました。同じく時節が来ぬとて御許しがなかつたさうであります。

ここで「金光教会を組織」といつているが、勿論、その当時において、金光教会という具体的な構想があつたわけではなく、初代白神の遺言の中にもあつた所謂布教が自由に出来るような許可を教团的な規模で受けるといふことであろう。とすれば、教祖の在世中すでに、個々別々ではあるが、出社の中の有志のものは、教団設立という構想による布教の公認を希望していたことがわかる。

ところで、すでに述べた金神社存置運動は、明治十一年(一八七八)に素盞鳴神社ということとで存置の認可をうけているが、このことと教団設立運動とは、どういう関係になるのであろうか。更に云えば、佐藤範雄が明治十五年八月に吉岡徳明を訪ねて一派独立のことを相談しているが、佐藤範雄は、金神社存置並びにその社号改称運動の継続中に、そのことを行なっている。また、近藤藤守も素盞鳴神社の存在を明らかに知っていたと思われ、資料^⑤がある。とすれば、金神社存置運動に対する佐藤や近藤の態度は、どういふことであつたのであろうか。現在のところ、この点については、殆んど不明である。わずかにその点について知り得ることは、佐藤範雄が明治十六年十二月に教団設立運動の端緒として、広島神道事務分局へ願ひ出た「金乃神社信徒取扱願」について『信仰回顧六十五年』^⑥の原稿によれば、

因にこの「広島県下金乃神社信徒取扱願」及び明治十七年一月十五日金乃神社々務所の名を以て神道広島分局に回答せられたる神社の名称は当時御社号復旧改称出願準備中なりしを以て斯く称えたりしものなり

と記していることである。このことは、当時、本教のことを公けに表現するに「金乃神社」の社号をもってしたことの一例である。つまり、教祖の広前をはじめ出社を一括して称える名称がなかったので、かつての金神社を存置したものである。素盞鳴神社を方便的に利用したり、或いは、その後の社号改称に依じて、金乃神社を用いたりしたものである。更にそのことから推察して、一般の信徒が、素盞鳴神社の社殿がなかったのであるから、これと教祖の広前との混同を来たしていたことは、むしろ当然のことと考えられる。しかし前にも述べたように、教祖の信仰的な立場においては、素盞鳴神社を区別しておいたのである。そこでこのような事情を知るに及んだ佐藤範雄は、教祖の意志に即した公認運動を行なわねばならぬと発願したとも考えられる。更に、佐藤が、明治十五年八月という時機に、その運動の手がかりをつけたことは、恰も、この年一月二十四日、政府は、神社は宗教に非ずとする立前から、神官の教導職兼補を廃し、神官が葬儀に関係すべからざる旨を布達し、その結果、各神社とその講社とは分離して、同年五月十日、神道神宮派・神道大社派・神道扶桑派・神道実行派・神道大成派・神道神習派の六教団が特立することとなったことに、啓発されたものと考えられる。もちろん佐藤の独立教団の構想は、明治九年(七六)の黒住教独立認可という現実を、眼前に見聞していたことから生まれたことでもあろうが、その実行の契機は、やはりこの六教団の特立という機運に負うところがあるのではなからうか。近藤藤守や二代白神新一郎などの教団設立の構想は、どこから生まれたものであるか不明であるが、おそらくこのような神道界の異常な事態を閃聞する機会もあったことであろうから、六教団特立ということによって、奮起せしめられたことも推察される。

このように見てくると、金之神社(元素盞鳴神社)を立てて布教活動をすすめるということは、いわば社会の趨勢に逆行する方法であったとも云える。しかもその方法が、教祖の「生神金光大神社を立てぬく」という願いに沿わぬものである以上、教祖の信仰を自主的に自由に布教伝道し得る体制を求めなければならなかった。その線で胎動してきたものが、教団設立の構想であったといえよう。そうして、当時の社会における現実条件からいっても、唯一の方法であり、

社会の趨勢に沿った方向をもっていたといえる。

ところが、教祖のこのことに対する態度は前に掲げたところからも極めて慎重であったと思われる。近藤藤守の伝えをかりれば、「まだ時節が早い」ということであつた。そのことを推察するならば、教祖の信仰のあり方は、所謂政府の制度とか政策とかのワクを越えたもので、教団設立という方法も、結局はそのワクの内における体制に外ならない。さればといつて、出社の布教困難や変貌の事実を捨て置くわけにはゆかぬとなれば、佐藤範雄に伝えた「此方は人が助かりさえすれば、それで結構である」という取次の本来的な目的を明確ならしめ、しかも個人的にその態度を持していただくではなく、社会集団的に立てぬいていくことが必要であつた。そのような態勢が、各出社の中から生まれてくることが、「時節」ということの中身であつたと考えられる。明治十六年(一八八三)六月九日、白神新一郎、近藤藤守、佐藤範雄の三人が、佐藤の広前において会合し、徹宵協議して教団設立の構想を語り合い、爾来、屢々の相談をしたことは、そのような意味において重要な出来事である。『信仰回顧六十五年』には

両氏(註、白神新一郎と近藤藤守) 来訪の要件は、両氏共に神道大阪事務分局の派出説教所の名儀で御道を立て居るので、分局員武津八千穂・吉本

清逸・亀田加受美の三人が来月八日出立し、一応備中へ下り金光様に面会して、直々に何ういふ教か能く聞きたしといふので、其の打合せの為、二人は急に参つたのである。

亀田氏は「美濃国国幣中社南宮神社は金山彦命であるから其の御分霊を勧請して祀れば筋立った道になる」と頻りに勧められるのであるが、三人が下つて来たら万事引受けて談してくれとの事、是れが第一の要件である。

更に将来、御上おかみに斯の道を買き独立の一教派として生神様へ御礼申上ぐる事の大方針を協議した。

これより三人は御道の兄弟として尽すといふ事になり、夫れから夫れへと話が続き、なんで洋燈ランプの光がないかと気が付いた時には、全く夜は明けて居つた。(中略)斯くて両氏は余と面会の次第を大谷にて教祖生神に申上げて大阪へ帰り、余は十二日に参詣して又事の由を申上げた。教祖は「上下揃かみしもうた」とて甚く御悦び遊ばされ——萩雄ノ君(註、金光教雄のこと)よりも教祖が御悦びであることを承つた。

この御一言にて教祖が「上下揃ふ」の御時節を待たせ給ひし御神意が伺ひ奉られる。余には金照明神(註、高橋富枝の神号)が後に控へて居らるゝ故、全く上が二人、下が二人と心願打揃ふ事となり、昨年八月沼名前神社宮司吉岡徳明氏に相談せし事を申上げし時の御神意も

茲に判明した。

と記されている。近藤藤守も、これとほぼ同様の意味のことを述べている。この記述の中にある大阪事務分局員の教祖
 広前來訪のことは、こえて同年七月九日吉本清逸・亀田加受美が来り、南宮神社の分靈勧請のことを教祖に伝えたが、
 「此方のは神様が違ふ。其の通りには出来ませぬ」という教祖の意志表明があったと伝えられている。このことも前述
 来の教祖の態度に一貫している点であるので、ついでにここで記しておく。

このような教団設立の構想が、新しい出社の中に生まれて来たことは注目すべき事柄であった。しかし、この出社の
 教内に占める位置は、当時としては、それほど有力なものでなかったようである。何んと言っても、それらの出社は、
 成立の年代も浅く、教祖の信仰の本質を把握しているといっても信仰の経歴は乏しかった。殊に、白神・近藤・佐藤等
 は、年令的にも三十歳前後であったことは、この教団設立の運動経過の中で、再度ならず不利な事態乃至は思わざる困
 難に直面せざるを得なかった。佐藤範雄が、つねに高橋富枝（西六出社）を立てたことは、信仰的な意味ばかりではな
 かったように思われる。したがって、教団設立の運動が、どのようにすすめていったかという過程にふれて、これ
 らの新しい出社の教内における位置や意義を明らかにしていくことが次の問題となってくるであろう。（未完）

（教学研究所所員）

△註▽

1 『金光大神』（P.242～243）参照。

2 初代白神新一郎が大坂にて布教を始めた以前の大坂地方にお
 ける布教史実は、未だ明らかではないが、二三の資料によって、
 信仰が伝えられていたことがわかる。いま、それらの資料を紹
 介すると次の通りである。

(1) 福嶋儀兵衛畧歴（真砂教会蔵）

慶応四年六月、大阪高津十番町ニ「金儀」の屋号にて営業
 （註・金物商）しておる。その時に、（酒井佐吉の手引きにて）
 初めてお道を知る。

明治二年旧正月（三十九才）初めて御元社に参拝。（酒井氏
 につれられ）

同 六年旧正月（四十三才）大厄御礼のため参拝。御書付

(日天四・月天四)とこれを祭れとて「幣串」を頂く。

同 七年正月 参拝。御書付(天地金乃神)を頂く。

同 十年 隠居届を出し、信心にはげむ。

同 十四年 (五十才) 官幣中社座摩神社の世話掛となり、同講社議長をつとめる。

同 十五年正月、長男儀助を伴ひ参拝。教祖に親子御礼を申上ぐ。

同 十五年五月十日 座摩神社所属講社として正栄組を造り、
自宅を集会所としてお道の話をする。

同年十月、大阪神道事務局八重垣講社の盟約に参加し、同派出説教所として公認さる。(下略)

(四) 三幡教会探訪(金光真整誌)

北村あい師は大阪の中ノ島でおかげを頂かれた。その人は笠岡の手続の「萩君子師」である。この人は笠岡の齋藤師と喧嘩をして神理教へついた。この人の主人は代々請負師をしてゐて東京の滝ノ川に孫の人が居られた。

北村師はこちらへ帰ってから岡山教会へお参りをした。(下略)

右に記述されている事実は何時頃のことか不明であるが、北村あい師が夫北村周造氏と結婚したのは明治九年二月であり、更に夫婦が安産祈願のため教祖広前に参拝したのは明治十一年正月である。(金光大神別冊参照) 従って北村あい師が「萩君子師」から道のおかげをうけたのはそれ以前であるかも知れない。因みに、明治十一年正月初参拝の際、教祖の教えとして「金光様

を祭つて居れば其の神棚の方へ向つて産をするがよい。そうすれば安産する」とのお言葉を受けている。(教典編纂委員会資料)

この言葉からも、当時すでに信心して神を祀っていたようである。萩君子については、安部万之助氏所蔵の金光四神の御祈念帳に「明治十九年十月十日、大阪中之島三社組萩喜美、申三十九才女」とある。

3 神崎八萬雄氏記『向妙人生代記』参照。

4 佐藤金造氏論文「初代白神先生の信心について」(学院研究部編「金光教学」第十一集所載P32~33)参照。

5 初代白神新一郎著『御道案内』は、その流布本をも併せて現存するものとして、総社本(岡山県総社町藤沢氏所蔵)・西大寺本(岡山県西大寺市伊原氏所蔵)・白神本(大阪教会所蔵『御道略記』の原本)・桃山本(桃山教会所蔵)等の八種がある。

ここに掲げた四種にはいずれもその序文に「明治四年辛未晩春、備前岡山住志ら賀何某謹誌」と記されているが、内容には、多少の異同がある。例えば、神名の唱え方も「金乃御神様」(総社本)「天地王御神様」(西大寺本)「天地金乃御神様」(桃山本)となっている。内容の異同等から考えて、年次的に順次補筆改訂されたものと思われる。

6 大阪教会刊『御道略記』(白神本)参照。『西大寺本』には「此書記為所ハ小子私に申に不有。御神教に神ハ者を不云。金光大神を以て伝ると宣しを最かしこくも小子御代理と成て、宣し一つ之事を二つ三つにも口説碎て御伝へ申」とある。『桃山

本』は殆んど本文と同じであるが、『総社本』にはこの文章がない。

7 『総社本』参照。『西大寺本』には、「生神金光大神様とハ天地王御神様を御直許に為御道開き乃祖神様也。日々夜々其新大成事ハ申述るに不尽。干時文化十一甲戌御年御誕生在し今御健勝にて御生質ハ温和に為威有て不猛恭敷御安く寛仁大度に毎日御広前に早朝々暮迄御鎮座在し。農民を出給ひ大神之御位生乍神と為成給ひし事ハ前代未聞の事也」と記されて居る。『桃山本』には、「生神金光大神様とハ日月金神様より御直許にして御道開きの祖神様なり」とあり、以下の文章は『西大寺本』と同文である。

8 『西大寺本』序文参照。『総社本』には、「神儒仏孰れに愚かはなけれ共爰に金乃御神様の其新多なる事」とあり、『桃山本』は本文と殆んど同様で、神名のみ「天地金乃御神様」となっている。

9 初代白神新一郎の教義的理解をうかがう資料として、今一つ晩年の編述にかかる『御拝』なる祈禱文がある。その序に「御道の心得」と題して、以下のごとく述べている。

文明開化御一新の御規則同然たる前代未聞初て開けし旧習の事を廢シ天が下無二広大の 天地金乃大御神様御道決して加持祈禱まじないゆ事なく寄進勸化無心筋貪欲がましき事を禁し不淨穢といふ事なし年廻り月柄日柄御方角の善惡に不及普請作事宅替縁談等御願申て可為勝手次第病氣にても毒いミ毒

養生なし御はらひ経文杯唱知る事に及ばす唯天地の御恩厚を知りて是までの御不礼御託断申て正直信一心を以て世を憐み歎き我れを捨て善事のみ祈るべし自由自在なす所の願ひとして成就せずといふ事なし我事ハ願ハすとも御蔭ハ蒙るべし則有ふるき御神詠にも

心だに信の道に叶ひなば

祈らすとも神やまもらん

この祈禱文に記された内容は、初代白神が、教祖の閱覽を請うた上で、信徒に与えたものと伝えられている。(白神宣広氏談)この「序文」を貫いているものは、教祖の信心の道が従前の自己中心的な願望から社会的な願ひへと展開していく方向をもつものとして把握されている。いわば庶民的心情の中にある人間的な願望を否定したり無視したりすることなく、庶民の姑息性因循性に対して市民的な自覚を与えて、そこに形成されてくる生き方を示している。それは教祖における「天下太平諸國成就・総氏子身上安全」の祈りと軌を一にするものである。

10 『金光大神』(P.128)参照。

11 『笠岡金光大神』(P.144~146)に記されている打札の件についての齋藤精一氏の所伝には、多少の疑義が残っている。例えば、教祖の言動が果してかかるものであったかは、教祖の前後にわたる建築への態度から、了承し難い。しかし齋藤重右衛門の言動として伝えているものは、多少の誇張や修飾はあるとしても、彼の性格を裏書きする資料としては、無視することは出来ぬで

あろう。

12 『信仰回顧六十五年』は、佐藤範雄が、自己の信仰経歴を記した自叙録であるが、極めて実証的な態度と内容とを持っている。とりわけ彼が、教団設立以後、本教の教政、布教の中枢的な立場にあったがため、単なる個人的閱歴にとどまらず、教団的事件や資料が豊富にとり入れられている。現在、原稿のまま芸備教会に所蔵せられ、六巻より成る。(内訳―上巻の一は明治八年より廿一年迄、上巻ノ二は明治廿二年より廿八年迄、上巻の三は明治廿九年より大正元年迄、下巻の一は大正二年より十二年迄、下巻の二は大正十三年より昭和十二年迄、下巻の三は昭和十三年より十四年迄)この書の終りに「昭和七年稿を起ししより八箇年に亘る本書の編輯を了ふるに当り回顧して感慨無量なるものあり。尚記載し置きたきもの多かれど老軀稿を急ぎたれば、遺憾ながら擱筆することとせり」と記されている。

13 『信仰回顧六十五年』上巻の一(P4~5)参照。

14 土肥弥吉のことについては『金光大神別冊(人物誌)』(P

62) 参照のこと。『信仰回顧六十五年』の開巻一頁に、土肥弥吉と佐藤範雄との関係が述べられている。その中で弥吉の言葉として

お家にも信心なされませ。皆治郎(範雄)さんが大工をして居られるが、此れまで普請作事に鬼門金神八將軍の祟り方位方角の障り三隣ぢゃの縁談縁組に相性相尅の咎めなどと恐れ居ったが、此の方の教を守れば勝手自由にさせて家繁昌子

孫繁昌を守ってやるとの御教であります

と語り聞かせたことが記され、それをうけて

余は傍にゐて甚く靈感に打たれ有難く感激し、その翌日直に神棚を作り御祀り申上ぐ。

と記している。

15 『信仰回顧六十五年』上巻ノ一(P20~22) 参照。

16 右同書上巻ノ一(P10) 参照。

17 右同書上巻ノ一(P32) 参照。

18 右同書上巻ノ一(P73~74) 参照。

19 右同書上巻ノ一(P77) 参照。

20 近藤与三郎の取次活動のはじめについては、明治十四年十二月、正道組の組織を作った時であると伝えられている。(杉田金

次郎氏論文「近藤藤守師の布教について」参照)しかしこの事情について、

「教典編纂委員会資料」中の近藤藤守直話に依れば、

分局副長吉本清逸ナル者来リ、堀江ニ八重垣講社アリ。ソレ

ニ加盟シテ一時其世話係トナリテ、ソレヨリ八重垣講ヲ分レ

テ、神道分局派出説教所何講トカ何組トカ云フ事トナリテハ

ドウシヤト云フ。立売堀(註、初代白神新一郎のこと)ノ方モマタ(誤字?)

ソウシヤカラ、先ヅ立売堀ノ方へ行キ、其方ヲ先ニシ、此方

ハソレカラ(ママ)創ツテ来レハ同シ事ナリト云ヒ、ソノ通りニ願ヒ、

神道分局ヨリ八重垣講世話係ヲ命ズト云フ辞令ヲ受ケ、神道

分局派出説教所城道組(註、正道組の誤りか)ト云フ名ヲツケタ

リ。ソレヨリ教導職試験心得ト云フ辞令ヲ受ケタリ。(下略)

とある。文脈の明確を欠く点もあるが、正道組織以前に取次活動を行なっていた事実を推察し得るであろう。

21・22 藤陰同志会編『玉露姫』—玉露姫小伝—(P11)参照。

23 「教典編纂委員会資料」参照。

24 「教典編纂委員会資料」参照。

25 近藤藤守著『信心の真』参照。

26 右同書(P54)参照。

27 「教典編纂委員会資料」参照。

28 近藤与三郎の拘留事件の経緯について、「教典編纂委員会資料」の同人直話によれば、

齋木(註・佐伯の誤りか)文治郎ナル者、信心シ、狂氣ノ如クナリテ、禪ノミニテ、修業ナリト云ヒツ、屋根ノ上ヲ歩キ廻ルニ、家主、瓦ガ壊レルトテ不足ヲ云ヘバ、神ガ歩クニ瓦ガ壊レルカ、見テ云ヘト答フ。又眼病ノ者参拜スレバ、紙ニテ顔ヲ三度ヌグヒヤリ、紙ハ臘色トナリタルガ、其儘清眼トナレリ。(中略)カ、ル有様ナリシカバ、終ニ違警罪ニ問ハレ、何処ニテ教ヘラレシカトノ詮議ヨリ、自分モ拘留十日ニ処セラレタリ

とある。

29 右同資料参照。

30 畑徳三郎が上京したのは明治二十一年五月であり、大場吉太郎は同年十二月である。(「あづまの道のいしずえ」参照)

31 近藤藤守著『信心の真』参照。

32 教祖伝記奉修資料「近藤別荘探訪記」(金光真整誌)

によれば、次の如き資料がある。

○御札

表に八ツ波の御紋と下に「須佐之男神社乃印」と朱印あり。裏に次の通り記してある。

「明治十五年一月十日より此御守初り。御下ケ被下候。明治十七年旧五月一日より此御守御取ケシト相成、金乃神社ト改候。乍恐藤守書ス 明治十七年新六月九日書ス」

包となつてゐて、中には朱で「須佐之男神社」と記したものが入つてゐる。

33 この一文は、『信仰回顧六十五年』上巻ノ一(P126~127)に記されているが、削除せられてゐる。

34 『宗教制度調査資料』第二十五輯(P28~30)参照。

35 明治九年十月二十三日、教部省布達第五号によつて神道黒住派を唱えることとなつた黒住教は、その後本教に対して布教上に影響を与えたと見られる。佐藤範雄はその一例として次のように記している。

明治九年黒住教独立教となり其の十二三年の頃は其の勢天に冲す。然るに金光教は未だ教会の組織さへ成らざる時なれば、黒住教の教師といふ小野スエなるもの金神退治と豪語し、西六広前・入田広前等に来り「黒住教に入るか入らねば拝む事を差止める」などと脅したり。仍て入田瀬戸先生は同村神職関藤務氏の手によりて黒住教級外三等教徒とならる。(「信仰

回顧六十五年」上巻ノ一P54)

36 近藤藤守著『信心の真』には、次のように記されている。

以上の三人(註、佐藤範雄、白神新一郎、近藤藤守)が藤井氏(吉備乃家)方へ落合

ましたので、互に相談致しまして、三人揃うて御願に行きま
したところが、教祖の神は、御機嫌いと美はしく

「今は喃、上下といふ物はつけませぬけれども、上下といふ
ものは、上だけ着けましても見苦しいものである、又下だけ
着けましてもおかしいものぢや、上下揃へて着けると立派な
ものである喃、上下揃うて願はれれば楽です」(こゝに仰せ

られた上下の上下とは、御霊地を中心として、東をさして上、
西をさして下とたとへられたのであります)と早速御聴許下
されました。今(註、大正元年)その時のことを思ひ浮べて見ま
すと、何んとも無量の感に堪へられませぬ。

ここでは、吉備の家において協議した後三人揃うて教祖に願
出たとあるが、佐藤範雄が伝える『信仰回顧六十五年』の記述
の方が正しいと思われる。

37 『金光大神』(P262、264)参照。但し、同書には亀田加豆美と
ある。

金光教とキリスト教の比較研究

— 教祖論についての序説 —

瀬戸美喜雄

一

世界には、異なった多数の宗教が存在している。教派、宗派の違いまでを考えに含めると、その数はおびただしいものとなる。そうした多数の宗教が、それぞれに特異な教義(的)内容、宗旨(的)内容を持ち、その特異性を主張しているのであるが、その教義、宗旨なるものの、他との比較における相互の異同については、必ずしも多くは語られていない。ことに、教義、宗旨上の神観人間観等の表現言説の部分的な差異類同についてはある程度判然とはしていても、そのみかたや表現言説のよってきたる根本的立場の異同について、比較し検討を加えたものは極めて少ないといわねばならない。

そのようにこれまでの宗教の比較が、その根本的立場の異同までを闡明するに至らなかった理由としては、従来、他

に対する認識不足と相まって、比較が専ら自らの信仰の立場、教学（神学、宗学）の立場の強調のためにみなされたことが一つ挙げられる。比較という形を借りて自らの宗教の真实性を排他的に主張するのはもとより、他の宗教を外から表面的に触れてそれを歪流、迷信とみなす風潮は、過去長い期間を支配してきたし、現今にまでなお根強く尾を引いていると思われる。そういった外面的な理由と同時に、更に、いま一つ、それを裏付けるような内面的理由として、教学において「比較」がいかなる意味をもってなされるかということに関わって、生じてくるものがある。宗教とか、信仰とかいわれるものにおいては、有神の神であったり無神の神であったり、形こそ違え共通して、理性をも含めてあらゆる人間の働き、人間の存在それ自身を根、源から問題にしていく。それで宗教、信仰には、究極のところ、それ自身の立場に立たなければわからない、他の立場からの安易な比較を許さないところがある。自己が他の立場に置換されて問題にされるが如き「比較」の方法を拒むところがある。そうした内外両面からの理由により、従来の多くの「比較」を以ってしては、自らの宗教と他宗教とのそれぞれよってきたる根本的立場の異同を判然とさせるまでには至らず、自他の比較が、とかく価値的優劣や最勝性を競う手段とみなされてきたものと思われる。

それにしても、ある宗教、信仰の立場に立っての教学において、他との比較ということはもともと可能なのであろうか。可能であるとしても、一体、方法的にいかなるものとして可能であり、いかに必要性と有効性をもってのことなのであろうか。

一般に、単なる物質の世界や人為的働きかけを一応排除する自然科学的領域では、容易に比較を許すよう計量の単位を設けて一切を数量化する。比較しての真偽の別はいやでも判然とせざるを得ない。また、比較することそれ自体に意義があり、比較しての真偽に重点があるのが、物質界、自然科学の世界である。偽なるものはどこまでも偽なるものとして、真なるものに対しては問題にならない。従って、この世界において、何を求むべきかの問は、比較の結果によって答えられることになり、他との比較は欠くことのできない操作である。つまり本来、物質・自然科学の世界は、数

量的比較の可能性、必要性の上に成り立っているといえる。それが、一般の精神文化の世界になると、かなり事情が違ってくる。そこでは、よくいわれるように、つまるところ人間存在に与つての意義が云々され、価値の優劣、高下が問題になる。その価値そのものは質的なものであつて数量化はできない。けれども、価値の抽象化を通して価値の優劣、高下の序列を定めるといふ意味での比較はなすことができ、なすことが必要であるといえよう。

ところが、精神文化の世界のうちでも、ことに人間存在の根源を問題にする宗教の世界、主体的に宗教の立場に立つて、一般の精神文化の世界における価値的優劣の比較とも、おのずから意味が異なつてくることになる。何となれば、「人間は抽象的には存在しないのであつて、存在するのは個々の内容をもち、それぞれにそれ自身の真実なあり方があり得るところのもの」^①であつて、宗教はそうした人間を人間一般に抽象することをせず、その根源から問題にする以上、なし得た結果を問題にするよりも、まず自分自身の存在の真実性を問題にしなければならぬからである。そこにおける比較は、的確な表現を借りれば、「他が自らの真実性を根源的に問題にするしかたと、自己が自らの真実性を根源的に問題にしていくしかたとの比較であつて、そのしかたが充分であるか否かということ、自らの問題として追求していくための比較でなければならぬ」^②。比較した結果の真偽・優劣をみていく比較でなくて、比較することによって、自らを深め、自らの真実性發揮を問題にしうるといふ意味での比較でなければならぬ。別言すれば、比較において他を問題にするのであるが、それを問題にすることによって、自己自身の存在を価値づけ位置づけようとするのではなく、自他それぞれの立場で、真実性の發揮と把握がどれほどの確であるかという視点においてのみ、比較を試みようとするものでなければならぬ。

こうした比較である限り、正しい意味での比較を困難なものとしがちな前述の如き内外両面の要因にもかかわらず、自らの宗教の立場に立ちながら、独善や他者の非難に終始することはないであろう。また、教学において、あるべき比

較をなし得、各宗教の根本的立場を明らかにする上に、必要性、有効性を持つることができよう。

このような理解のもとに、この「金光教とキリスト教の比較研究」を、次の二つの立場に立って進める。

第一に、この二つの宗教の優劣を論じることが、当面の視点でも課題でもないこと。

第二に、そうでありながら、この比較研究は金光教の教学として進められること。

なお、ここで、研究の手はじめに教祖論——この言葉は、金光教にとってもキリスト教にとっても、必ずしも妥当ではないのであるが——を概観しようとする意図は、第一に、「宗教にあつては、その発生後、如何なる展開を遂げようとも、それを貫く基本的な性格は、すでに、教祖その人において、決定づけられていると考えてよいであろう」^④こと。第二に、後述する如く、ことに金光教、キリスト教においては、教祖論においてこそ、神論、人間論等々が展開されており、されるべきであるということ。この二点から出ずるものである。

二

キリスト論を略述しよう^⑤。キリスト教において、最も理解し難く、且、最も理解されねばならないのは、キリストの位置である。「まさにこの理解し難いことのうちに、キリスト教の信仰が成立しているのである」^⑥。直接に「神」や「神の愛」が説かれずに、キリストを通しキリストを信ずることによって、神やその愛が語りかけられねばならぬということとは、いかなることであろうか。神とキリストとのいかなる関係からこのようなことが起ってくるのであろうか。つまるところ、この問いが、最も的確にキリスト教を問うのである。

キリスト論、つまり、イエス・キリストの位置をいかなるものとみるかの問題は、根本的には、一応分けてイエスなるキリストと、キリストなるイエスという二つの観点、換言すれば、人間イエスがいかにして神の本質にかかわるもの

としてあるか、及び、神の子キリストが何故に人間の歴史の中に存在したか、という二つの問題とすることが出来る。先ず前者からみていこう。マタイ伝において「なんぢらは我を誰と云ふか」というイエスの問いかけに対して、ペテロは「なんぢはキリスト、活ける神の子なり」と告白している。人にして神というのである。他のすべての福音書、就中ヨハネ伝においても、中心テーマが、イエスは神の子であると宣べることにあつたことは、周知のところである。イエスは神の子であるとの信仰がないところ、キリスト教の信仰とはならない。従つて、イエスが神の本質にいかにかかわっているかとの問いは、厳密には、イエスが子なる神として、父なる神にいかにかかわるかという問いによつてなされなければならない。

両者の関係については、まず、「人にして神」である子なる神は、父なる神と区別されねばならない。キリスト教において、この区別は、父なる神は決して受肉することも受苦(十字架)することも、従つて、よみがえることもないという説としてなされている。父なる神はそのままでは決して人間の世に出ることはないのである。それにもかかわらず、父なる神と子なる神は同質であるとされる。子なる神の受肉、受苦、よみがえりは神意そのものであり、且、神の行為そのものの反映でさえあつたとされる。神は自らの(愛と怒りの)ために、独り子なる神をこの世に送り、十字架にかけたのであつた。

このように、子なる神は父なる神の外にあり父なる神と区別されながら、しかも、父なる神の内に入り父なる神と同質であるのである。では、このように区別されながら分離されないという一般的表現は、内容的には一体いかなることを意味しているのか、それについて更に掘り下げてみよう。

子なる神が父なる神と区別されながら分離されないということは、いうまでもなく、受肉したイエス・キリストは父なる神そのものではないが、さりとて、被造物(人間)の最高位を占める如き存在でもないということの意味する。更にいえば、神は、直接には被造物と接触し得ず、言をのべることはできないが、人間イエスにおける事実は神の事実と

して受取らねばならぬことを意味する。そこでは、二つのことが指摘せられている。その第一は、人間に対する神の愛の直接性の否定、つまり、人間に対する「直接的な神の愛」はあり得ず、キリストによって「仲保媒介された愛……が神の愛である」^⑦ることである。神は、神の愛からの「脱落存在」^⑧であり、「まむしの裔」^⑨である人間とは全く異質であり、人間の側には神の愛にあずかる力は全くない。そこでは、神の愛は人間によって背かれており、神の愛は怒りとなつていとされる。けだし、「背かれることによって怒りとならない愛は、真実なき愛である。——神が神であることは、怒りにおいてこそ示される」^⑩からである。しかし、神は、ただ神の愛から脱落した罪人を、その報いたる死に至らしめるのみの神ではない。罪は罪として、なおも人間を包むのが神の愛である。脱落し、墮罪した人間であるけれども、神は自らに象^にせて、自らの像の如くに造った人間を包まずにはおれないのである。このように「神は如何にしても包むべからざるものを包み給ふが故に、彼自身破れ傷つき痛」^⑪む。この「罪人に死を命じ給ふべき神と此の罪人を愛せんとし給ふ」^⑫神とが闘い、しかも「この神が別の神でなく同一の神である」という事実を北森氏は「神の痛み」と表現している。破れ傷つき痛みながらも、包まずにはやまぬ悲痛さの謂である。この痛みが、キリストの十字架に実現したものであり、その十字架における神の愛が、直接的愛ならざる、仲保媒介された愛である。

指摘せられていることの第二は、イエスにおける事実が、神の福音（よろこばしきおとずれ）の事実であるということである。すなわち「イエス・キリストという名によって代表される福音は、我らに対する神の愛から離して考へる事は不可能である」^⑬。「単に客観的に、神の愛から分離して眺められる時には、イエスの誕生は単に一宗教の開祖の誕生であり、イエスの十字架は一理想主義者の悲惨なる結末であり、イエスの復活は宗教的狂熱の生んだ幻覚である。イエス・キリストの事実が福音の事実となるのは、それが我らを内に包む神の愛の事実として見られる時のみである」^⑭。而して、イエス・キリストを自らが内に包まれてある神の愛の事実として見るということは、実はイエス・キリストを信仰することに外ならない。信ずることによってのみイエス・キリストは神の子であり、イエスの事実が福音の事実である。

以上、人間イエスが神の本質にいかにしてかわるかの問いについては、要約して次の如くいえる。この問いに対しでは、父なる神と、子なる神としてのイエスとが、区別されながら分離されないという関係にある」と簡単に答え得よう。が、その「区別・不分離」ということは、内容的には、

- 一 イエスにとっては、イエスはまったく人間でありながらもまったく神であるということの意味し、
- 二 神にとっては、神の愛は、「痛み」の愛でありながらも「包み」であるということの意味し、
- 三 人間にとっては、自らは罪人でありながら信仰によって贖罪され救済されるということの意味している。これらは、分けていえば三つであるが、キリスト論という一つに包まれるべき三つである。

キリスト論のいま一つの根本的問題、すなわち、神の子なるキリストが、何故に人間の歴史の中に形をとって存在したかについてみよう。このことは、要言すれば、イエス・キリストの歴史性、歴史的イエスをみることであり。しかし、それは、イエスを純粹に歴史的に観察、理解することではもちろんなく、先述の「歴史的イエスより神の痛みへ」の裏面からの理解として「神の痛みより歴史的イエスへ」^⑩を把握することである。

ところで、神の子が人間となって受肉したということの意味内容は、「神われと偕ともに在います」という事実であると聖書はみている。そしてそれは、更に分けてば、二点から理解される。すなわち、一つは「愛する者が愛される者と同じ立場」^⑪に立ち、「相手と共に存在すること」^⑫のために。いま一つは、神の愛による救いと罪の赦しとかいうことは、それによって罪の責任が解消されることではなく、責任が代かつて、背負われる——贖罪——ということである。そのことのために。そこでは「犯せる罪故の人間の死滅と完成されねばならぬ神の御業との関係」^⑬におけるディレンマが、キリストの受肉によって解決されることが物語られている。かくて、神は、神の外に脱落した者を再び内に包むために神の外に出てくる。神にとって他者である人間となる。自ら十字架によって人間の罪をあがなう。この外に出た神の愛が神の痛みであり、人間イエスはその痛みそのものの具現である。つまるところ、ここでは、先述のキリストの十字架にあ

「必然的に神の愛が歴史的存在のかたちをとること」^⑱が含まれていることが述べられている。従って、神の子なるキリストが、何故に、肉において存在したかと問うことは、実は、歴史的イエスがいかにして神の本質にかかわったか、という問いを裏側から問うことに外ならない。紙数の関係もあるから、詳述はしないで、要点のみを記すと、神の子キリストの受肉は、

- 一 キリストにとっては、キリストはまったき神であってしかもまったき人間であること、
- 二 神にとっては、その愛は十字架の愛（痛みの裏面的表現）でありながら、しかも、復活の愛（包みの裏面的表現）であること、

三 人間にとっては、人間は死すべき有限者（脱落の裏面的表現）でありながら、しかも、いやされ永遠の生命を与えられる者となる（信仰の裏面的表現）こと、

以上の三点を意味するであろう。この三点も、前述のところと同様に、キリスト論という一つの場に包まれての三点である。キリスト論において神の痛み、愛の真理が語られざるをえないということは、注目に値することである。^⑲

三

次に生神金光大神論を略述しよう。金光教は、生神金光大神取次の道であるといわれ、生神金光大神取次の働きを信ずることが、信仰の要諦とされる。では、かくいうところの生神金光大神は、神（天地金乃神）との関係、人間との関係においていかなる位置にあり、いかなる働きをもつのであろうか。

生神金光大神とは、いうまでもなく、金光教祖そのものに、最終的に決定をみた神号である。文治大明神、金子大明

神、金光大明神、金光大神、と教祖の信心の段階の進展につれて、神号が次々に変わり進められていったなかに、明治元年九月二十四日、神から「神号かえ（よ）」と仰せつけられ²²るままに、以後生涯変ることなく確定した教祖についての称号である。ところが他方に、生神金光大神とは「教祖の現はし得た、永遠に生きて働き得る作用」²³、神と人間を取次ぐ働き、そのものをも表わしている。教祖は、参拝してきた人々の願いの場合のみならず、自分自身の願いの場合にも、祈念の際には「『生神金光大神様・生神金光大神様……』と、くりかえしとなえてのち、「ねがいこみ」²⁴をし、生神金光大神取次の働きをもって、それらの願いを神に取次いでいたと伝えられている。かくて、生神金光大神とは、分けていえば、教祖という取次の働きをなす主体を表わすとともに、取次の働きそのものを表わしているということが出来る。従って生神金光大神論はこの両面についての考察が必要である。

はじめに、何故に教祖という一歴史的存在において取次の働きが生まれ、教祖自身は生神金光大神と呼称せられるに至ったかについてみてみよう。教祖の全生涯を概観するとき、そこには次から次へとめざましい信心の展開があるのであるが、少くとも、教祖は、人間というものを、人間本然の願いにもとづいて生きていくべきもの、生かされていくべきものとして把握していたということは、一貫して云えるであろう。人間は、自覚すると否とにかかわらず、自らの存在の意味をもち、人生の意義、生甲斐を求める深い本然の願いを内にこめた存在である以上、人間がその願いのままに真実に生きていくということが、何よりも尊ばれねばならず、自分自身も含めてなに入たりとも、自己のその願いの発現を妨げることはあるべきでないこととされていたと思われるのである。すなわち、自己のために他の本然の願いが、或は逆に、他のために自己の本然の願いが、犠牲にされ、曲げられ、または折衷せられるようなことはあってはならないという考えが、生涯かけての教祖の生き方に底流していたと思われるのである。教祖は、こうした生命本然の願いのままに生きるべき存在を端的に「神の氏子」として捉えた。それは人間がそのまま神の子であるというのでなく、神の働きが世に現われる契機を内に蔵せる存在との謂である。人間が生命本然の願いを実現していく中に、神の働きが世に

現われていくことを意味するものである。更にいえば、教祖における神は、そのような現われ方をする神であるのである。

けれども、そうしたあらゆる生命の本願——それぞれに真実性をもったあらゆる生命の本願——が真に生かされていくということは、思うだに至難なことである。そのむつかしさは、人間生命の本願を深くみつめればみつめるほど、それと真剣に取組めば取組むほど、ますます深刻になっていく性質のものである。この至難さ、抵触し合う自他の本願をそれぞれに位置づけ発現させることの至難さをにない立つ人間の存在状況が、金光教で「難儀」と呼ばれるものであると私は思うのである。いや、少くとも、それは「難儀」の一大素因であることは間違いない。であるから、「難儀」は、人間を生命本然の願いにどこまでも生きていくべき存在として捉えることを基盤にもっているし、つまるところ、人間を「神の氏子」として捉えることと同一事の表と裏である。また、難儀の自覚ということは、神が世に出ること、一つことの異った二面であり、根底において人間本然の大願を実現していくこととする願いに直結している。

ここで明らかのように、神が世に出ることと人間が難儀性を自覚することとは互に関わり合ってどこまでも進展する。これが金光教で「あいよかけよ」といわれているものであり、このあいよかけよの働き合いで人間生命の本願の実現が可能になっていくことが「たちゆき」といわれているものである。而して、こうしたあいよかけよでたちゆかしめるのが取次の働きである。このように、教祖における取次の働き、教祖としての生神金光大神は、神と人間とのあいよかけよで生まれ成ってきたものである。教祖は、これについて「生神とはここに神がうまれるということ……」との教えをもって、生神金光大神はあいよかけよの場（ここ）に生まれてくるものであることを明らかに示しているのである。

ところで、この生神金光大神は、教祖の神号であると先に述べたが、このことは教祖が固定的に生神金光大神であったということの意味するものではない。一旦、生神金光大神になれば、それで以後不変に生神金光大神であるというのではない。右の「生神」が生きた神というより、むしろ神が生まれるということであったこと、及び、教祖は終生「わ

たくしは、なにもしらぬ、土をほる百姓であります」、「この方(教祖)といえども、まちがえば、いつ、おひまがでるかもしれぬ」²⁸との自覚を立てぬいたことから考えて、教祖は生神金光大神に刻々になっていったと思われるのである。従って、教祖において何故取次の働きが現われ、自らは生神金光大神になったかとの問いはキリスト論においてなされた問いに似せて、〃永遠遍在なる生神金光大神の働きが何故金光教祖に受肉したか〃という形でなされはしない。ある存在がある歴史的段階において何故受肉したかという問いでは問い得ず、かえって、神の神格の進展的顕現(神名の進展)、教祖の信心の進展(神号の進展)と共に、両者のあいよかけよの中で不断に教祖に具現し続けてきた働きであるといわねばならない。かくて、生神金光大神としての教祖は、常時取次の働きを現わす生神金光大神でありながら、しかも刻々に、取次がれて(あいよかけよをあらしめられて)生神金光大神になっていかなばならないのである。

次に残されたいま一つの面、すなわち、取次の働きそのものとしての生神金光大神についてみてみよう。生神金光大神は取次の働きとしては、神を真に神ならしめる働き、人間を真に人間ならしめる働きである。金光教の神と人間との関係は端的には「氏子(人間)あつての神、神あつての氏子、あいよかけよでたちゆく」といわれる関係にある。このあいよかけよでたちゆかしめる働きが取次の働きであり、生神金光大神としての働きであることは、前に少しく述べたところである。その「あいよかけよ」は、平たくいえば働き合いということであって、神と人間との関わりを言表した言葉であり、神が世に出ることと人間がその難儀性を自覚することがあいよかけよでなされるということであることも、同時に少しく触れておいた。なお、ここで、「あいよかけよでたちゆく」とあるのは、「あいよかけよ」によって、「たちゆき」が生まれるということではなく、たちゆき方があいよかけよであるという意味である。金光教のたちゆき方は、神が世に出ることによって難儀が自覚され(人間が人間となり)、難儀が自覚されることによって神が世に出る(神が神となる)というあいよかけよのあり方で顕現するということである。

さて、これまでのところで、取次の働きは、神と教祖とのあいよかけよで生み出された働きであると述べてきたが、

では、教祖が祈念の際、「『生神金光大神様・生神金光大神様……』と、くりかえしとなえて」その取次を仰いだことは、いかなる意味をもつものであろうか。思うに、そのことは、取次の働きというものがそもそも神と教祖とのあいよかけよで生み出された働きでありながら、しかも、その生まれた取次の働きに取次がれることによって、あいよかけよの関わり合いがより真実になっていくことを願うことであろう。神と教祖との間に一旦あいよかけよのあり方が生まれればそれでよいというのでなく、それがどこまでも、刻々に深められていくことが願われておつてのことであろう。更にいえば取次の働きをうけるとは、あいよかけよがより深いあり方になることそれ自体であると言つてもよいであろう。だとすると、取次の働きを受けてのあいよかけよのあり方はどうあるのかについて、私の思うところを僅かでも述べておく必要がある。

第一に、取次の働き（生神金光大神）に取次がれた神と人間とのあいよかけよは、両者の融通、無限と有限との結婚ではない。一般に両者が融通するとする立場は、人間が主体性を失つて、無自覚ないわゆる神がかりの状態において神と通じ、或は、神が主体性を失つて、人間は自然界の森厳さそのものを神とみ、そうした神と交わるとする立場である。逆に両者が融通しないとは、キリスト教でいわれる如く、神と人間という別個に断絶した存在の間に、中保者の存在を欠くことができないということの意味する。ところで、金光教における神と人間とのあいよかけよは、一般的にいわれている意味での融通は、しないことはもちろんであるが、キリスト教的な意味で「融通しない」のでもない。金光教では、神及び人間は、互に他と無関係に一方的にあるのではなくて、人間の難儀の中に神があらわれ、神が世に出るところに人間が難儀を自覚し人間となるとされる。つまり、神の働きの顕現と難儀の自覚とは、互に触発され互に他を他たらしめる限界的な形で関わるることによって、かえって、自らの主体性を確立するのである。そういう意味で「融通しない」のである。而して、そのように、神を世に現わし、人間の難儀性を自覚せしめる働きこそ取次の働きであるから、取次の働きに取次がれてのあいよかけよは、神と人間との融通や、どちらか一方の他への埋没でなく、かえって互に主体的

な関わり合いである。

第二に、取次の働きによるあいよかけよは、神と人とのいわゆる協力・協働ではない。一般に、協力・協働とは、互に別個に指定された複数の存在が、力を合せあうことを意味する。神と人間との関わりが、互に他と無関係に自立する神と人間とを対置せしめての関わりであれば、あるいは神人協力ということになる。けれども、取次の作用をうけての神は、神は神のみでは神であり得ない。神になり得ない。親は子なる存在と働きなくして、親なる名と実をもち得ない如く、神は人間の願い、人間のたちゆきを己の内に包むことなくして神になり得ない。人間も、自らの意志や理智でとうてい全き助かりを得ることはできない。取次の作用なくしては、苦しみの意識はあっても、ついに難儀の自覚にまで到ることは不可能である。人間は取次の働きを受けて、神への方向において自らの難儀を自覚させられる。このように取次の働きを受けてのあいよかけよは、互に他をまっけて自らの意義を獲得する如き相互的な関わり合いである。

第三に、取次の働きに取次がれてのあいよかけよは、神、人、いずれかが先行する如き関わり合いではない。それは超越主義でも内在主義でもない。神は「昔からある神」、永遠にある神でありながら、「この方金光大神あつて世に出た」神である。また、人間は、難儀を自覚した時に神がみえるのであり、神がみえた時に難儀が自覚されるのである。取次の働きをもって、神を世に出す働きと難儀を自覚せしめる働きとが表裏一体となり、同時にあいよかけよが生まれるのである。

第四に、取次がれてのあいよかけよは、静止的関わり合いではなくて、進展的、動的関わり合いである。この点は極めて重要である。ただし、あいよかけよが静的に捉えられる限り、そこから、直ちに、「我々はいかにすべきか」を学びとることはできないからである。あいよかけよは、取次の働きをぬきに静的に解せられる限り、信仰のよき原理であろうとも、よき原動力、推進力ではあり得ない。そのところが、取次の働きを受けるということは、前述の如く神が世に出ることと難儀を自覚することとのあいよかけよが、より真実となり深まっていくことを願つてのことであつて、

それ故に、取次の働きをうけることよつてのみ、あいよかけよは深ま^つていく^{べき}ものとみられ、その深化への願いが信仰の原動力となるのである。

のみならず、取次の働きをぬきにして「あいよかけよ」を静止的關係とみることは次の意味から斥けられねばならない。すなわち、神と人間とのあいよかけよを靜的に在る関わり合いとみるとき、金光教の教義における眞実性（眞理性）が正しく理解できないという意味からである。それはこういうことである。これまでのところで神はあいよかけよで、人間の難儀において、神になると述べてきた。神と人間は、互に主体的でありながら、相互的、同時に働き合うと述べてきた。このことは、あたかも金光教においては、神には、人間に対して絶対的眞理として語りかけるべき眞理は何もないかの如く聞える。確かに、一面そうなのである。眞理というものが固定的客觀的に存在しており、それをそのあるがままに把握することが眞理の把握であるとみる限り、そうなのである。そのような形での絶対眞理が神の言として一方的に存在し、それを人間が信じ帰順していくべきものとしては、眞理は垂示されておらないのである。金光教における眞理は、そうした「眞理」の考え方とは異つて、実践的眞理であり、主体的な眞理である。取次の働きをうけて、神が人間の難儀においてますます世に出ていき、人間が神において難儀の自覚をより深めていくというあいよかけよのたちゆき方が本教の眞理なのである。——それは、もはや「眞理」と呼ばれることは妥当でなく、「眞実」と呼称せられるべきであろう。従つて、その眞実とは、信仰者にとっては、主体的な自覚の徹底化ということを以つてそれといえよう。眞実性の基準は、自覚の深まり如何にある。その主体的な自覚が深ま^つていけばいくほど、われわれは眞実を把握することになる。教えの内容そのもの、あるいは、それを自身が信じて達し得た境地が自己にとつての眞実であるとみるのでなくて、むしろ教えに示された内容をめざして主体的に自覚を深め深めしていくあり方が、実は自己にとつての金光教の眞実なのである。このような眞実は、ひとり金光教においてのみでなく、人間のあり方に極めて深く関わり、それを深く問題にしていく世界においてはすべてそうである。この自覚があいよかけよで深ま^つていくところに、金光教の

金光教としての真実があるのである。「此方(教祖)が、天地金乃神より、おかげを受けて居る事を、話にして聞かせる」と説かれ、「金光大神によって初めて体现されたこの道による生き方が、本教の教義であり、道そのものなのである」とされるのも、「動き」「あり方」を示すものに外ならない。少しく横道にそれたが、取次の働きを受けてのあいよかけよはこうした進展的関わり合いである。かくて、取次の働きそのものとしての生神金光大神は刻々に神と人間とのあいよかけよを通して現われながら、しかも常時、神と人間とを取次ぎあいよかけよをより真実にあらしめていく働きであるといえよう。

以上、生神金光大神の二面について述べたが、それはいうまでもなく、記述の便宜上敢て分けての二面であつて、実は、決して、二つの異なった内容を意味するものではないのである。すなわち、生神金光大神(教祖)において神と人間との関わりをみてみるとそれが、取次という働きになっている、或は、取次という働きになった神と人間との関わりは生神金光大神(教祖)においてみられると、把握すべきである。

四

以上、キリスト論、生神金光大神論をそれぞれ略述してきた。いうまでもなく、それによって、キリスト論、生神金光大神論についての問題点が集約的に論述され尽されたのではなく、ましてや、それと密接に関連する諸問題、わけても、生きた信仰の動きは探究され得てはいない。ただキリスト論、生神金光大神論について、必要に応じてある断面が抽出され、あらずしが叙述されたにすぎない。立入ったの深い探究は、今後にまたなければならぬ。であるから、以下、金光教とキリスト教の教祖論について対比検討を試みるが、それは、極めて予測的、仮説的なものであり、問題提起の意味を込めたものであることを、予めことわっておきたい。

先ず、キリスト論、生神金光大神論におけるキリスト、生神金光大神——キリスト教の表現を借りれば、一つのLocusに包まれた一つのLociとしてのキリスト論、生神金光大神論——についてみてみよう。これまでのところでもきた如く、キリスト論においても生神金光大神論においても、中心のテーマは、神と人間とに対する、キリスト、生神金光大神の関係如何であった。而して、その関係をどうみるかについては、二つの宗教においてそれぞれ独自性があった。けれども、双方の宗教にはそうして把握した「関係」にも相違があるが、よく注意して考察すると、その基底にある把握のしかた自体に根本的な立場、視角の相違があることがうかがえる。私はそれを問題にしてみたいのである。

私のみるところでは、キリスト論における神とキリストとの「関係」は、専ら、存在性についてみられている「関係」である。神なる永遠の存在者に、神の子なる永遠の存在者が、いかに関わるかに着目した「関係」である。一方、生神金光大神論における神と生神金光大神との「関係」は、専ら、作用性についてみられている「関係」である。神の働きが生神金光大神の働きを通していかに現われるかという点に着目した「関係」である。もちろん、キリストとても単なる存在ではなく、働きを備えた存在であり、生神金光大神も単なる働きでなく存在を通らねば現われぬ働きである。そうであるが、存在と働きの関わり方の内面的な相違というものは両者の間に確かにうかがうことができると思う。

キリストにおける和解という働きは、歴史的イエスを通して現われた働きであるが、それは、歴史的イエスによって生み出された働きではない。太古より神とともにあった神の子が受肉することによって現われた働きである。「受肉」という言葉が、存在が先行し存在から働きが出ること雄弁に物語っている。主眼は、キリストが和解なる働きの具現者として存在しているということにおかれている。ところが、生神金光大神における取次という働きは、むしろその逆の位置にある。その働きは、存在と無関係にあることはもちろんできないが、教祖という存在者に固定的に備わった働きではなく、存在を通してあらわれ、つくられていく働きである。あいよかけよをあらしめる働きとして、つくられていき、つくっていかれる働きである。とはいっても、生神金光大神という働きが中途からつくられたという意味ではない。

それは、永遠に働いてきた働きである。ただ、その働きが永遠にあるということよりも、つくり出され、なつていくということに重視さるべき面があるのである。

教祖にあらわれた生神金光大神の働きにしても、前に少しく触れた如く、定立的に在る働きが、働きというものは抽象的には存在し得ず、必ず存在を通して現われざるを得ない」という一般的原则そのままに、教祖に受肉、具現したのではない。そうではなくて、生神金光大神は教祖をあいよかけよでたちゆかせるべく教祖を取次いだ働きでありながら、しかも、教祖のあいよかけよによって、刻々に成就していくべき働きである。従つて、同じく働きであっても、生神金光大神の働きは、それがうまれていくこと、なつていくことに主眼がおかれる。生神金光大神が単なる仲介者と異なる所以である。

そこで次の如くいえる。キリスト教のそのように、あるということに主眼目がおかれると、キリストの受肉は、一回限りの受肉でなければならぬ。何となれば、多数回の受肉は多数多種の和解者の存在を認めることになり、結局それは宗教の真理性の動揺、不純を意味するからである。反対に、金光教の如くなるということに主眼がおかれると、その働きは刻々に現成していかねばならない。而して、刻々になるが故に、常時なり、従つて永遠になつていくのである。

また、キリスト教にとっては、「ある」を主眼とする限り、キリストが神(の子)であるということは、極めて重要な意義をもち、信ずる者にとっては絶対にそうであらねばならぬ真理である。そこが真理性の基準である。けれども、金光教にとっては、教祖が神であったか否かということよりも、いかに神の働きを現わし得ているか、いかに神のおかげを蒙っているかが真理性(真実性)の基準である。したがつて、教祖が神であった(と信ずる)か否かは、「ある」の立場に立つ限りでの宗教においては、極めて重要な生死をかけた問題であるが、「なる」の立場に立つ宗教においては、さほど意味をもたず、もっと異なる問題のしかたが重要である。この比較研究においても教祖が神であるか否かをもつて、宗教の真実性をおしはかる基準にするわけにはいかないのである。

キリスト論、生神金光大神論における神の論についても、このことは、同じくいえる。キリスト教においては、神の愛は人間によって背かれ、ために、神の愛は怒り憤りとなっている。しかし、その同じ神は、背いた他者たる人間存在を内に包む。包み得られぬものを包むが故に神は痛み傷つくのであるとされる。そしてそれは、「そのことによって神はかえって人間を征服し、ひびをかかめさせ」²⁸「栄光を父なる神に帰すためである」²⁹とされる。ここでも「ある」の立場は明確に表白されている。けだし、背き背かれるということは、何らかの定められて存在する対象あるいは規範について言えることであり、その間には、何ほどか予定されたものの存在が必要であるからである。神が罪人たる人間を包み、痛むのも、神がこの世にその愛を現わし人間を愛でいつくしまんがためよりも、むしろ神が自らに栄光を帰し、自らの中に存在する意志を貫徹せんがためであるといえよう。一方、金光教では、神は人間の難儀によって神となる。人間の難儀を自らの内に包むことによって神となるとされる。主眼はいかにして、神の働きが世に現われるかということである。これは、明らかに「なる」の立場、そこに主眼をおいた立場であるといえる。

そうだとすると、両教の神観について、たとえばよく口に上される神の全智全能性についての問題点もかなりはっきりしてくる。キリスト教の神についてみられたように「ある」の立場を主なる立脚点とする限り、「全智全能」の神のみが、よく人間を救済し得る。けだし、そこでは「ある」ものとしての能力の大小如何は、そのまま救済しうる可能性の大小如何を左右するからである。反対に「なる」が主眼視されるところでは、神がいかにほどの能力を有する、かは直接の問題の視角とはならない。神が、いかに現われずにはおかぬ神か、いかに助けずにはやまぬ神かということが問題の焦点であろう。文字通りの「全智全能」性云々が、宗教の真実性の如何とは必ずしも連結していないのである。

キリスト論、生神金光大神論における人間観についても、以上の如き基本的視角は誤まりでないことが説明できると思う。キリスト教においては、自らの罪性を自覚し告白することが信仰である。そこが人間をどうみるかについての真理の基準である。それが人間観についての客観的絶対的真理である。そうして存在する真理を、受取り信じて、それを

自己の動きの上に現わすことにより、その真理は働きを現わす。そこでもやはり「ある」に力点がある。

一方、金光教においても、たとえば、人間の非力さ、有限さについて、言意を尽くして説かれている。確かに人間の自己依存性が一旦否定し尽くされない限り、そこには、宗教の救いを求める力、従って助かりは生じない。けれどもそれは、最初から人間というものを否定すべきものとして措定しているのではない。そのことが絶対に帰服し、随順すべき真理として説かれているのではない。そうではなくて、生神金光大神を通して、自らの限界性の自覚を一段々と深めていく過程において、おのずから自己依存性が否定されていく動きが、その折々に客観化され、そうした教えとして教示されてあるのである。人間についての真実がそのような動きとして、すなわち、「なる」ものとして捉えられるとき、人間はどこまでもつき進んでやまぬものであるが故に、どれほど尽してもなお尽しきれておらぬと自覚する存在なのである。神が絶大であるが故に、人間が非力、有限であるとみるよりはむしろ、神とのあいよかけよによる自覚の深まりがどこまでも無限を志向してやまぬが故に、人間はあまりにも非力、有限であるとみるのである。結果的には同様であつても、真実なあり方をいかなるものとみるかという根本的な視角の差異がそこにあると思われるのである。

「もろもろの人をてらす真の光ありて、世にきたれり。……之を受けし者、即ちその名を信ぜし者には、神の子となる権をあたへ給へり」というヨハネ伝福音書の一句と対比するとき、「わが心が神に向うのを信心というのぢや」と教えた教祖の言葉は、金光教の信仰が「なる」信仰、生き方がより深まっていくところに真実性をみる信仰であることを、この上なく顕示していると思うのである。

以上をもつて、この比較研究についての前提的、予備的概観を終る。今後、こうした見通しをもとに、両教の比較をより細かく進めていきたいのであるが、それは、最初に述べた如く、それぞれの宗教がその真実性をいかなるものとして把握しているかについての比較である。そのために、過去、教祖論についての真実性が求められてきた教義の歴史をふり返り、現在の信仰の実態に直結して、その点を究明してみたいと思う。

(教学研究所助手)

註

- ①② 大淵千仞の講話
- ③ 「生神金光大神」「キリスト」は、一面、それぞれ金光教、キリスト教の教祖のことではあるがそれに尽きないものがある。詳しくは「教祖論」という代りに「生神金光大神論及びキリスト論」とすべきものである。そのことに關しては後に述べる。
- ④ 大淵千仞「教祖の信心について(上)」金光教学(紀要1)2頁
- ⑤ キリスト教については、専ら北森嘉蔵の著作によった。
- ⑥ プルンナー『我等の信仰』(豊沢訳)115頁
- ⑦ 北森嘉蔵『神学入門』56頁
- ⑧ 北森嘉蔵『救済の論理』22頁
- ⑨ 同右、32頁
- ⑩⑪⑫ 北森嘉蔵『神の痛みの神学』7頁
- ⑬⑭ 同右 24頁
- ⑮⑯ 同右 25頁
- ⑰⑱ 北森嘉蔵『神学入門』79頁
- ⑲ 藤代泰三「神のディレンマと神の言の受肉によるその解決」
基督教研究27卷2・3号、79頁
- ⑳ 北森嘉蔵『神学入門』81頁
- ㉑ これについて『神学入門』には次の如く書かれてある。「キリスト論は二重性において理解されます。一方では、キリスト論は父と聖霊とに並ぶ第二のペルソナ(位格)としての子なる神(の真理)にあたります。その限りではキリスト論は……並列する三(父の真理、聖霊の真理、子の真理)の一つであります。しかも「この三つの領域(Loci)がキリスト論という一つの場所(Locus)に包まれているということが、キリスト論的三一論であります。」37頁
- ㉒ 『金光大神御覚書』126頁
- ㉓ 金光真整「神号についての問題二、三」金光教学(学院研究部編)第十五集27頁
- ㉔ 『金光大神』縮刷版307頁
- ㉕ 同右 310頁
- ㉖ 同右 364頁
- ㉗ 『金光大神』刊行の言葉
- ㉘㉙ 北森嘉蔵『神学入門』29頁

金光教における死の意味

—教祖の生死に対する態度について—

宮 田 真 喜 男

一 はじめに

人類の歴史はじまって以来、生を受けた人間すべてがこの世から姿を消し死んで行った。死は今日生を受けている人間にもやがては必ずおとずれる普遍的な事実である。そして、生きることは一步一步死に近づきつつあることであり、死という恐るべき問題を背負って人間は生きている。如何に、社会が進歩し、科学が発達しても、それらが死の前に全く無力な相を露呈するのを眼のあたりにみると、現代と云えども死を避けることは不可能である。

こうした、厳粛なしかも恐るべき死は、洋の東西を問わず、何時の時代においても大きな関心事となり、深刻な問題として捉えられた。死すべき存在であることを知りつつ、死にたくないという、死の矛盾に逢着し、その矛盾を解決しようとしたゆまぬ努力、知的思考をめぐらし重ねてきた。そうした思考の所産が、たとえば、肉体の消滅後もなお生命の

永続を希うところに生れた種々な靈魂觀であり、またその存続を信じるところに描かれた幻想的な様々な死後の理想世界であった。

ところで、死はかくも、何故、多くの人間にとって関心の的とならざるを得なかったか、またなるのか。きわめて簡潔に表現すれば、死が人間存在の全的喪失という意味をもつことにあると云える。だが、その意味を仔細に分析すれば、人間にとって死は、生命をもつ存在（生物的存在）として、肉体の消滅、喪失を意味する。人間の生きたいとする本能的生理的な願望を阻止するものである。しかもその願望の根底には、結局死が何時おとずれてくるかわからない不安、死を直接に体験した者の皆無という事実による死後の不可知性、或は死を避けることのできない不可避性、等の事実を内包している。ここに生理的本能的な苦痛をともなつて死が生命的に問題となるのである。

だが、ここに看過してならないのは、人間は生物学的であると同時に社会的な存在であるということである。つねに他の人間との関わりの中で生きている。そしてこの社会的である点で、死は単なる肉体の消滅におわらず、社会との断絶、喪失という意味をもってくる。すなわち親子、兄弟、近親者、友人その他あらゆる人間との倫理關係の断絶である。言葉をかえれば愛情の喪失と云つてもよい。

このようにみえてくると、死の問題は生物学的であるよりも社会的であることにおいて、また肉体の消滅にとどまらず愛情の喪失ということ、その比重は個人によって異なるにせよ、精神的苦惱は増大し、一層深刻ならしめていると云うことができよう。

ところで、こうした死の問題をとおして、私という人間を一度省察するとき、そこにはあらゆる人間と共通に、例外なく何時かはこの身の上にも死は迫ってくる。或は近々に迫っているかもしれない。眼前に横たわっていてもそれを知らない自分である。しかもまた、同じく自己と直接に關係をもつ近親家族の身の上にも死は必ずおとずれる。そのとき、果して近親家族の死や自己の死を周章狼狽なく受けることができるであろうか。それが知的思考として問題になる

場合はまだよい。問題は現実化したときである。ここに自己の課題として死の問題解決が迫られてくるのである。つまり、人間の死をどのように理解し、受けていくかの基盤になる、死の意味の解明が必要となるのである。

人間が自己の死を予測し問題にする場合、その基礎となるものは一般的な死の意味である。死は生命の一時的現象であって永遠なる生命の出発点である、或は死後靈魂として存続、実在する、等という素朴な想像や観念によって想定された死の意味がある。そうした死の意味を人間は意識的無意識的にせよ社会から聞かされ、知っている。その知識を自己の生の立場で捉えなおし、自己にとっての死の意味を明らかにするのである。

このような思考形式は、本教信奉者にとってもそれほど大きく隔たるものではない。だが、ここに、きわめて明らかに云えることは、我々信奉者は生神金光大神取次の道を離れて在り得ず、その中で生き、そして死にゆくということである。何故ならば、教祖をはじめ、直信、先覚と称せられる人々もかつてこの道に生き、死に去っている。しかもその生のいとなみにおいて死を問題にし、受けていったことは云うまでもない。従って、そのような人々の死を問題にする態度、そこに浮上する死の意味——敷衍すれば『金光教における死の意味』——を吟味、解明することは、自己の死を問題とする上に必要かつ不可欠のものであると考えられるのである。

そこで、今回は、副題に記したごとく、「教祖の生死に対する態度について」という観点から、教祖にとって死の問題が解かれていく過程を、現実の生活態度の中から捉え、その信心の進展との関連において考察を試みようとするものである。即ち、考察の視点としては、

- 1 教祖にとって死が問題になる契機、問題意識の端緒となった近親者の死に対する態度
- 2 教祖自身の九死一生の大患、並びにその後の信心の中で把握された生死の意味
- 3 後年における信心の在り方と自己の死に対する態度である。

一 死への問題契機

教祖の前半生をながめるとき、そこには幼少以来の病氣の問題をはじめとして、ことに川手家へ入籍後は家族の相つぐ病氣、病死がその生活上の中心的な問題であった。すなわち義弟を最初にして、以後、養父、二男一女、飼牛二頭という一連の病死は、結果的には俗に云う「金神七殺」的現象であつて七墓を築くまでに至つたのである。こうした家族の死の問題に直面しての状況、またその体験から惹き起された精神的苦惱、不安の思いを教祖は後年述懐して『金光大神御覚書』に書き記している。すなわち、

「私養父おやこ、月ならばに病死いたし、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。ざんねん至極、と始終おもいくらし。」（『金光大神』縮刷版P87以下書名略）
と、養父から飼牛にいたる死の連続的体験が、教祖にとっていかほどの苦痛、苦難であり、生活上の中心の問題であつたかは想像に難くない。

こうした生活状況の中で教祖が主体的に死を問題とするにいたる契機は奈辺に求められるであろうか。幼少時代の自己を「蟲腹痛み、小兒医師の藥五服のみ、癒りもせず」また、「おこりになり、ふるい、六十日も難渋」と、病弱であつたことを記している。だが、この病氣という問題の上に生ずる難渋が直ちに死への問題意識と結びついてはいなかつたであろう。もとより、徳川末期の時代社会を背景とした生活は、医学の未発達ということから考えても、病氣がそのまま死の苦痛を意味する傾向にあつたことは推測されるにせよ、そのみで主体的に死を問題とすることはきわめて稀である。つまり、いまだ幼かつた教祖が自己の病氣をとおして死を本能的に恐れたにせよ、それはどこまでも本能の域を出ないところでの死の見方であつたと考えられる。従つて、死それ自体がもつ生物的、社会的な問題性はほとんど未知であつたと云つても過言ではない。

一般的にも、意識的に死が問題になるのは、死への認識が可能になる、すなわち他人の死を媒介としてである。そしてその媒介となる死は、自己にとって無縁な人間の死ではなく、近親者ことに深い愛情で結ばれた家族の死という直接的な死に遭遇して、はじめて死が問題にされるのである。かくのごとき一般的傾向から考えても、教祖の死の問題意識は家族の死がその契機になったと推察され得る。

そこでまず、教祖が家族の病氣、病死という状況にいかに対処し、死を受けての在り方はいかなる方向性をもっていたかの観点より考察をすすめたい。

教祖の最初の体験は、教祖二十三才、天保七年(三六)七月の義弟鶴太郎(六才)、同年八月の養父桑治郎(六十六才)の死であり、以後、天保十三年(四八)の長男亀太郎(四才)、嘉永元年六(四八)月の長女ちせ(二才)、嘉永三年(五〇)三月、楨右衛門(九才)、さらには七月の飼牛、翌四年、同じ月日の飼牛の死と、僅か十七年にわたって七回の死を体験している。そしてこの体験から生ずる問題意識も、体験の頻度につれて漸次昂まり、深められていったことであろう。

こうした状況の中で、教祖が具体的に知り得た家族の病氣への対処の方法と死の受け方は、前三者の場合は明らかでない。それへの態度が具体的に記述されてくるのは、長女ちせがその最初である。嘉永元年六月十三日、「未明より病氣になり、医師二人もつけ、祈念、講中、親類の御厄介」になったにもかかわらず、しかも死んだという事実には、その具体的な態度をみることができ(P. 51)。

もとより、前三者の場合と云えども、述懐の「神仏ねがいてもかなわず」とあるように、当時の宗教意識として、人間の限界状況である死という危機的場面に臨んで、神仏の守護を願っていたことは推察され得る。だが、長女の病氣の際に、神への祈念は云うに及ばず医師二人もつけるといふ手篤い態度が生れてきたことは、さきの亀太郎の死が金神との関係で問題となりだした結果であろう。すなわち教祖の経済生活の充実、発展にもなつてすすめられた天保八年(三八)の便所、風呂場の増築、さらには同十四年(四八)の門納屋の建築という一連の建築のなかで、亀太郎の死があったと

いうことは、教祖の胸中にこれら普請とかかわって一層不安の念を抱かせたものと考えられる。よって、ちせの病氣も同様に、死の不安を感得させるところから、死を避けるために神に祈念を捧げ、なおかつ医師を二人もつけるという、親の愛情として尽し得る限りの手段をほどこしたのである。

さらに嘉永三年(五八)、母屋改築の途中に、続いて榎右衛門が病氣を患った。その榎右衛門への対し方も、過去の子女の経験から医師につけることはもとよりのこと、「祈念、裸参り、総方神々願い上げ」たのである。(P52) しかしその祈念も成就することなく榎右衛門は短かい九才の生涯を終わっている。この「総方神々願い上げ」という態度に象徴されるものは、何とかして死を避けたい、生命を助けたいとの、親の熾烈な願いにほかならず、その願いが焦燥ともなっているのである。にもかかわらず、またしても、願いが不成就に終わった。教祖にとって自己の死にまさるとも劣らない子供の死に遭遇したことは、もはや悲痛という言葉をもってしても、なお表現しきれぬほどの深刻な精神的苦悩を味わい暗憚たる不安に陥ったことであろう。

だが、ここで見逃してならないのは、榎右衛門と同時に三男茂平、四男延治郎が痘瘡にかかりながら、二人の助かったことを感謝し、その感謝の中で榎右衛門の死を受けとる教祖の在り方である。すなわち「一人は死んでも神様へ御馳走申上げ」と、痘瘡のしめあげを行った神職神田筑前へ手篤き礼物を送って感謝している。この礼物を受けた神職達は「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、そろって仕上げても、このような礼を受けたことなし」と、教祖の実意さと一般民衆の態度との明らかなる差異を驚嘆の眼をもってみている。(P53) かくのごとく、何ものにもかえがたい子供の生命を失い、悲痛のきわにあって、たとえ二人が助かったとはいえ、三人そろって快くなった以上の礼をするという行為は常識をこえた態度である。しかしながら、かかる態度が生起する心底には「一人は死んでも神様へ御馳走申上げる」という、人間の生に対する神への絶対的な感謝があったのである。一般人にとってあい重なる死に遇えば、神への疑念すら生じるであろう。だが、そこには疑念、怨みは微塵もなく、むしろ

ろ苦悩の極において二人が助けられたという生への道を見出したとき、一層神へ信順する態度がひらかれたのではなからうか。謂わば、生死の絶対的な状況に立ち至って、しかも神への信順という絶対的な態度によって、おもいわけたのである。従って、このおもいわけは、単に二人の助かりと一人の死を相対的に比較し、一方を肯定し他方を否定する立場、或は一人の死を諦め切ったところに生まれるものではない。

このような、「おもいわけ」して死を受ける態度はまた飼牛の斃死の際にもみられる。

同年七月十六日、飼牛が蟲氣をおこし、教祖は獣医を迎えて鍼、服薬を施し昼夜の治療も怠ることなくつとめた。その効あつて牛は一時的にも恢復にむかつたのであつた。そうした状況のなかで教祖は方位家の定められた日に建築を取り行ふべき用材購入のため玉島に出、その帰途、古川参作から「飯後にへんがかわり（急変）、直ぐに医師へ行き、来る間に死に。どうしようもなし」との急変の知らせを受けたのである。教祖はこの知らせを受けて直ちに「私はかえりても牛をみるのもいじらしい、おもいわけして、上（参作）へ頼みおき、益坂へ木を購入」に出ている。（P 54-55）

云うまでもなく飼牛は農事にとって欠かせぬものでありながら、それは単なる農事の手段としての存在以上に、家族同様の愛情が注がれ、大切に扱われている。そうした愛情の念が、牛をみるのもいじらしい、というこまやかな情愛を示し、愛情の断絶された牛の死を心底から悲しみ歎く心情を吐露している。しかし同時に、いかに歎いても、すでに死に去つたものをどうすることもできぬと知り、直ちに牛に対する執着性（愛着）を断ち切る。おもいわけして、現実の自己にとって最も重要なもの（用材購入）へと志向するのである。かく牛に対し、表面的にはおよそ冷酷な態度をとりながら、心底では死のいたみを深く感じつつ、愛情に溺れることなく、死をこえて現実の生をよりよく生きようとする道を見出す、前進的な姿勢を堅持しているのである。

ところで、血縁的愛情で結ばれた親子の死に直面して現実に取り得る態度は、個々人の生活状況或は性格によって千変万化の様相を呈する。例えば、ある人間にとっては死を不可避として諦め受けるであろう。また一方では悲歎のあま

り愛情の執着をもって混迷惑乱し絶望状態に陥いるのが一般である。一人の死に直面して然りである。ましてや現実には七墓を築くまでの死の連続的状况に遭遇すれば、その度毎に苦悩の意識はますます深刻になる。にもかかわらず、教祖はそこを諦めでもなく、絶望することなく、死によって生起する苦悩を根底に抱きつつ、現実の生の立ち行きを願ひ続ける実意な態度であったといふことができる。眼前の死をありのままみつめ、その死を契機に一層強く現実の生活をよりよく生きる願ひへと自己を向ける。そしてその願ひを神に求めているのである。

では、こうした生への願ひは具体的にいかなる在り方になっているのであろうか。

教祖は横右衛門、飼牛を失った直後、即ち同年八月三日、母屋の建築着工にあたって金神に次のような願ひをこめている。「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、どのように御無礼仕りますやら、凡夫であいわかりませぬ。建築成就のうえは、早々、御神棚を仕り、御祓・心経五十巻つつ、御上げます」(P55)と。金神の前に、どこに御無礼するかわからぬ凡夫性を自覚し、しかも何としてでも神に行き届かねばならないという願ひを打ち立てている。こうした態度は、実に度重なる死に逢着し、結果的にはその死を避け得なかったところにおいて捉えられた、自己の凡夫性であり有限無力の自覚、その自覚から発する生への願ひにはかならない。云いかえれば、凡夫、無力を感得する教祖にとって、現実に病氣病死を回避する力は無に等しい。その意味では、死は致し方ないものである。そう自覚するとき、そこになお、一層、出来得れば自己を含めた家族が順調に生活を進めたいとの、限りなき順境の生の切願が立てられているのである。かくて死の不安に脅かさねながら、生を願う生き方の中に、自己の本心が吐露せられたと云うべきであろう。

なお、こうした家族、飼牛の死を体験し、後年『残念至極と始終おもしろし』と表白するごとく、自己の力で避け得なかつた残念痛恨さと、他方では死に逢着する度毎に、何故死ぬのであるかとの、死の根源的起因をつねに問い続けている姿を窺うことができる。そうして、有限無力の自覚に立ち、死の起因を知ろうとする態勢で、自己の生への道を

願っているのである。

三 大患と生死の意味の把握

かくのごとく、僅か十七年の間に七墓を築くまでの病難病死の経験に続いて、安政二年(一八五〇)、四十二の歳には教祖自身「喉痺」にかかり、医師も手を放し九死一生の宣告を受けたのである。遂に自己が死という危機的場面におかれ、死の深淵をのぞきこむ生命の限界状況に立ち至ったのである。そしてこの限界状況の背後には、子女の病死の体験をとおして取得された死の不可避性、また単なる自己の死にとどまらない、後に残していく家族の生活上の不安等の内容をたみこんだところの大患であった。かかる状況のなかで、死の回避ひいては病氣快癒の方法は、もはや子女の病死の体験から選ぶべき方法―医師、服薬、神仏願い―は果し尽されている。と同時にそれはまた、病難に処する如何なる方法ももたない自己の有限無力の深い自覚のみが残されたと云える。従って、そこに取り得る態度も最後のな「こころ実正、神仏へ身まかせ」という、助かりたいとの願いすら放棄した神仏への絶対随順、お任せであった。一方、家族に対しては「外へ出て仕事いたせ」と手まねで指図をなし、自己の死を深くみつめて、しかも家族が自己に執着せぬようきわめて冷静な態度が現われている。(P 62~66)

この神仏への絶対的なおまかせと、自己の過去の所業の一切を自ら妥協、肯定しない徹底した凡夫の自覚に立って、「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、おことわり申し上げます」と、心底より詫びたのである。この教祖の真の心の披瀝が神の心を動かしめ、神ははじめてその在り方を全面的に許した。すなわち、「神徳をもって神が助けてやる……五月一日験をやる」という現実的なおかげを与え、しかもその上「一代まめで米を食わしてやる」との生活上の保障をも与える、人間を助ける神をみたのである。こ

こに神と教祖との「あいよかけよ」のはたらきが生まれることによって、神は全面的に自からのすがたを顕わすに至り、教祖も真実のおかげを体得したのである。^①

かくて、死の危機を救われた後の教祖の生き方は、死より生へと助けられた喜びを根底にし、しかも新たな神の心を基盤にする生活をすすめた。すなわち、翌安政三年から一念発起してはじまった「月の三日神参り」^{さんじつ}は、助けられた感謝の念と以後無事壮健にと願う心から生れたものにはかならない。さらに安政四年には神の願いを自己の主體的な願いとして絶対的に随順していく実意丁寧神信心の生き方に徹していったのである。^② こうした態度の中から、安政五年正月「これからは何事も神を一心に頼め、医師、法印要らぬようにしてやる」という信心の在り方、生き方の知らせを受けるまでに至った。爾後、教祖は日常生活の具体的な事柄を一つ一つ神に願い、神も教祖の生活の上に働き顕われ、神との「あいよかけよ」の生き方をすすめることができたのである。

このような神と教祖の「あいよかけよ」の在り方において、以後の家族の病気の問題には如何ように取り組み、死は如何にみられているのか。具体的な事象として養母の病気、くらの大患を指摘することができる。

安政五年(一八二八)十一月十三日、養母の病状が悪化した際、神は「町へ買物、品々入用の物買入れいたせ」と教祖に指示する。教祖は直ちに玉島へ出、金縁湯呑茶碗を神の知らせによって買求めたのである。しかし、そのとき神はさらに、「それはいつでも要るもの、外の品物は買うな(中略)又死んだときの買物は人が来るから今日は帰れ」と指示した。

教祖はその知らせを受けて取り運び、一方養母の病状も快癒の方向をたどったのである。(「金光大神御覚書」P.52)

右の状況が物語るように、養母の重態を前に葬儀の準備を為すべく買物に出た教祖は、結局、日常生活に欠かせぬ、所謂、生活必需品のみを買求め、その他のものを購入することなく帰っている。ここには前述の子女の病気の状況にみられる焦燥、動揺惑乱の態度は解消し、養母の生死を神の働きとして受けようとするのである。かかる態度は、実に四十二才の自己の生死の体験を基盤に展開した生き方の端的な姿であり、就中、先の「これからは何事も神を一心に頼

め：」という生き方を基調とした、神への願いと任せ切る在り方で、死を受けとる願いの態度へと拡充展開していることを如実に示すものである。

次にくらの大患を掲げてみたい。

こえて安政六年(五九)五月下旬、二女くらが病床につき日毎に衰弱していった。「教祖はつねのごとくひたすら病気の快癒を神に願いあげた。この願いに対し神は捨ておいて農業へ出よ(中略)以前は夜も寝ず、医師、法印、隣家、親類、講中まで心配かけ、日・夜混雑まじりあひしたが、それでも死ぬるものは、死んだであろうが。このたびは『死んだら、ままよ』とおもって心配せずと、農業、家業に出精いたせ。病人のそばにおるな。病人見おると気が急つてわるい」と説き諭している。

だが、農事から帰った妻は、くらの容態をみて「母さん油断じやった、おくらは死んだ」と悲痛の言をもって歎き叫ぶ。この妻の驚歎の言葉を受けて教祖は願いをこめる。神の知らせは「心配なし」である。しかし妻は「死んだものに『心配なし』もないものじゃ」と惑乱状態で反撥する。教祖の心底には、先の「心配なし」の知らせが堅持され、妻の反撥的言辭に対してその応待は「いよいよ死んどるかみい」と問いかける。改めみた妻は、背中にぬくもりのあることに気づき、「はよう御祈念たのみます」と教祖に縋る。再度祈念した教祖に神は「暮六ツまでに験をやる」と知らせ、再び祈念して神の指図のままに床に就く。こうした生死の緊迫した状況のなかで、眼前のくらの病氣とかつての子女の病気の様相を比較し感慨に耽る教祖である。すなわち「先前はおしえて下さる神もなし、今度は結構にお知らせ下され候、ありがたし。これで死んでもおかげ。今までは大入用いれて、それで死なせ、隣家・一家・親類・谷中の御厄介になり、このたびは入用さしなさんかう」と、神の働きを受け、その働きに応じ得たことを往生をこえる無上のおかげとして感謝している。そしてこの絶体絶命の中で「おかあさん、小用が出る」との、くらの突然の言葉を耳にした教祖は「それみい、験をくださったのう」と、くらの助かりを限りない感謝で受け取っている。(P 96~99)

ところで、右のくらの死から生への転換の体験において看過してならないのは「以前は夜も寝ず、医師・法印・隣家・親類・講中まで心配かけ」て混乱をくり返した過去と、「今度は結構にお知らせ下され、ありがたし。これで死んでもおかげ」と述懐する、信心の進展した実相である。そして、この「死んでもおかげ」とは何をもってかく表白されるかが問題である。表面的言意よりみれば、生の諦め、放棄である。さらには死ぬことがおかげという感をまぬがれ難い。だが、現実の教祖の態度は死の方向でなく生への願いに徹している。つまり、可愛い子供の死は自己のそれにもまさって悲痛であり助けたいとの一念のみである。それ故、自己はもとより妻の再三再四の頼みを受けて神に願ひ続ける教祖である。

では、かく快癒を願いつつ「死んでもおかげ」と受ける態度は、人間の生命の根源にまで遡って考えなければ解明できない問題である。つまりこの態度は人間存在の根源的意味——生死の本来の意味の把握から生じたものである。教祖はさきに自己の大患を体験し、さらに、安政五年十二月二十四日の神伝によって、はじめて、自己が天地金乃神の働きによって生かされ生きているとの人間性を自覚した。と同時に生死の意味を体得したのである。つまり人間は生死をとおして神に助けられるものにして、また生死は人間の力を超えた神の働きと感得したのである。よって、くらに對する態度もかかる自覚を基調とするところから、「死んでも」と受けることができたのであろう。加えて「おかげ」の意味するものは、この自覚とさらに具体的な神の光りに照されて感得する自己の正体である。過去の姿が「日夜混雑まぜかやし」した態度に象徴されるごとく、病氣のみに捉われた本来の人間の喪失であった。ところが現実の自己は、病氣の根源的意味（病氣の根底に働く神のめぐみ）の体得によって眞実の本来あるべき姿に立ちかえたのである。このあるべき姿を感得するとき、自己をとりまく全てがおかげと感取される。謂わば、生命の奥底から湧き出る歡喜にはかならない。従って、「死んでもおかげ」とは、かかる内容を包含したものであり、生死を超えたところに生ずるものにほかならない。かくて、くらの病氣を媒介として人間の在り方を一層自覚することになった。そうした新たな立場で自己の生をみつ

め、くらの生死が眺められているのである。

では、このような生死を通して助けられる存在そのものの自覚、そこにいとなまれる生き方、態度は如何なる在り方になっているのか。次に、後年の教祖の信心においてそれを捉えてみたい。

註

1 大患の経緯及びその信心構造については、金光教教学研究
所紀要、第一号所載、大淵千仞「教祖の信心について(上)
—序説的概観—」に詳述されている。

2 安政四年十月十三日、金神の建築入用のたのみに対し、教
祖は「私のこんにかなりことでありますならば、承知い
たしました」と、有限無力の自覚をもって願いを受けてい
る。(P 68)

四 後年の信心と死の問題

安政六年十月二十一日、教祖は「難儀な氏子を取次ぎ助けてやってくれ(中略)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、あいよかけよで立ち行く」との立教の神伝を受け、今までの一身一家の信心、助かりから、難儀な氏子を専念取次ぎ助ける生活に入ることとなった。こうして、人間の生き方も取次を基盤に神とあいよかけよで立ち行くことのできる道がひらかれ、人間の真実の助かりが成就することとなったのである。

ところで教祖が、専念取次に従事するということは、教祖自身が既に人間として生きる上に生起する現実的問題が解消されたことではない。むしろ人間の生きる現実の真相を直視するところに、限りなく問題をかかえて助からずにいる人間をそのままにはできない。「世間になんぼうも難儀な氏子あり」と、そこには教祖が自己を難儀な氏子と自覚把握することを基盤に、かつ世間に難儀な氏子のあるという真相を自らの内容として生きていくことにほかならない。このように教祖の取次は難儀な氏子の助かりたいとの願いを実意に神に願ったのである。氏子の具体的な生活の事柄も、生

きることの根源的な生命そのものの願いもすべて取次の願いとした。それは教祖の信心が展開拡充し、信心内容の段階につれて神号がすすみ、明治元年には、人間の究極的境位たる「生神金光大神」との神号を許されてもお、生きる上の願いをもれなく神に取次いだのである。そうして生きる限り必然的に生起する現実の問題（難儀）は解消しえず、問題を荷っていく生き方の中に立ち行く道を教えたのである。

かくのごとき願いをもって常住不断に生きることは、現実の瞬時を徹底して生き切ることである。「今日今日」で一心に神に願い生きることにある。そうして、人生の如何なる問題に出逢っても「今まで、度々の不時、難を受け。またも、どのような不時あっても苦世話にすな」(P180)、或は「神は先を楽しみます」、「寿命長久、末繁昌願え」(P206)と、逃げず動揺せず、問題と真摯に取り組み、神を一心に願う積極的現実的な生き方を教え示している。従って「先を楽しみます」。「末繁昌」とは現実を捨離しての願い、もしくは現実逃避の上に生ずる厭世観、達観、楽天観を意味するものではない。今日今日の願いに裏付けられた、先であり、末繁昌である。永遠なる今を生きる姿と云えよう。

このように、生神金光大神の取次を受けて時々刻々に生き、立ち行きを志向するいとなみは、とりもなおさず「あいやかけよで立ち行く」神と人間（氏子）の同時的助かり、立ち行きを意味する。そしてまた、神の働きがあらわれる生神としての生き方である。すなわち「生神とは、ここに神が生まれることである」と明示するごとく、今日今日、神が現成する生き方（信心）にはかならない。

かような天地金乃神の神徳の中に生かされて生き、生神金光大神の取次によって立ち行く存在であるとの生命の自覚は、一層、自己を省察する働きを促がし、自覚は必然的に深化の過程を取る。この自覚から肉親や家族も神の氏子としてこれを見、取次を頂いて助けられる存在にはかななくなる。かかる立場より教祖は肉親の死をみつめるのである。この自覚があらわれている例を、慶応二年養母いわの死に際遇しての態度にみる事ができる。

慶応二年(一八六六)十月十一日、養母いわの死に当って、教祖は神より「一時の祈念もやめることあいならぬ、人のところ

へ行くことならず」(P162)との知らせを受けた。親の死という人間的な立場での心情を超えて、神の一氏子として親の死を神に祈念し、取次の自覚からその死を受けているのである。

さらに、自己自身が神の氏子として取次ぎ助けられているとの自覚に立って「金光大神祭日」を定めたことは、その最も端的なあらわれである。すなわち、教祖自らが、自らのはたらき(生神金光大神)をまつるということは、徹底した自己存在の把握である。そして祭日を定めて一層改まった思いを日常の実践行為に具現するのである。かかる教祖の生き方は、今の現実の生において、永遠の助かりをつねに志向していると云える。

かくて、かかる生き方になれば、不安、恐怖の対象として捉えられる死も、もはや生と切り離して在り得ない。生の助かりがそのまま死して後までも永遠にうけつがれることを願う。その意味において生死は一体として把握されてくるのである。

さて、教祖は自己の死を如何にみ、受け取ったであろうか。その晩年、教祖のもとに参詣する信者に対し「いつまでもとおもってみるが、肉体があれば、ときにいたいかわいということもあって、おもうように、ねがう氏子がたすけられぬ」(P274)と、歴史的一回的な人格たる生神金光大神としての消滅後も、その肉体を超えて働く生神金光大神(機能)の永遠性を論し明かしている。さらに「旧暦と新暦と両方あるが、さきでどちらも、九日十日、つれのうてゆくときがあるぞえ、そのときに神あがりする」(P271)と、死期を予知する教祖であった。この言葉が示すように、生死は既に超えられ、死を回避する態度は解消している。しかし、かく表明しながらも、それは、単に来るべき死を待ち希うという生の態度でもなければ、生の放棄、あきらめに身を委ねるものでも、もとよりない。生命の在る限り現実の生に徹し、生を重視する生き方を持続している。すなわち、死を予期していとなまれた百日修行に、「これで、この方一切の修行が成就する」(P266)と願いをこめたことは、生の限界まで生きる端的な姿を示すものである。かくて、百日修行の成就と相まって、死期の予言どおり、旧暦と新暦が相い重った明治十六年(一八八三)十月十日、七十年の生涯の幕を閉じたのである。

抑々死が問題になるのは、既述したように死が肉体的にも社会的にも人間の全的消滅という具体的意味をもつことにある。しかもその消滅は、何時おとずれるか予測できないところに生起する不安及び死後の不可知性が死の問題の全体をおおっている。ここに死が人間にとって重大な関心事となるのである。しかしながら、それほど重大な死という事実に対し、また人間の共通な事実にもかかわらず、死の問題に対する態度は一律ではない。時代社会の客観的条件、或は宗教経験等により個々人によって異なる。従って死の問題意識も深淺様々である。ましてや、死のもつ意味についてはきわめて多種多様な受けとり方を示している。

では、こうした死の問題を解決するため、世の宗祖、教祖と称せられる人々はどのような態度をとったであろうか。その態度を観察、類別すると、概略二つの立場に分けることができよう。第一は、現実の生の実相を究め、生を徹底的に実践することによって生死を超越し、死を解決する立場である。第二は、現実の生を否定もしくは諦観し、理想世界なり靈魂觀念を想定することによって死を解決する立場である。更にそれらを生命の存続という観点からいえば、前者では、現実の生の中に永遠の生命、永遠の境地を感得するものであり、^①後者には、死後における生命の永続を確信するものである。その中には、死は肉体的な命の終わりにすぎず、その後には無限の靈的生命が理想世界において永存するもの、^②また死は一回切りのものでなく何度も生れ変わるもの、即ち、一時の切り替えである、^③と意味づけるもの等がある。では、金光教祖の死の問題を解決する態度が、右の類型のうちどれに属するかは、既に考察してきたところより推察できるとく、第一の立場に近いと云える。そこで最後に、上述してきた内容から浮上する、死の見方及び死に対する態度、その傾向性なりをとり纏めて結びとしたい。

I 教祖にとって死の問題は、知的思考の所産ではなく、自己の生命の危機に直面し、かつ家族の死という具体的な事

実を体験することによって生じたものである。そしてその問題の仕方は、死へと志向するのではなく、むしろ現実の生を志向し、そのなかで自己の凡夫性、有限非力性を深く自覚していったのである。

Ⅱ かくて、その自覚を基盤とする生き方は、大患をとおしてはじめて神の働きを感得し、神のはたらきを受け得ずには生き得ぬ自己存在の意味を把握したのである。即ち、神とのあいよかけよの生き方を基調とし、生神金光大神の取次によって現実に助けられる道を見出し、自ら実践したのである。しかもそのような生き方は、現実を時々刻々生きる「今月今日一心に願う」現実的、絶対的生の在り方を開示し、現実の生の助かりが永遠の助かりとして把握された。「日はとしつきのはじめじゃによつて、その日、その日のおかげを受けてゆけば、何十年、何百年でも立ち行こうが」(P 364)と。かかる信心の在り方から、死に対して「死ぬる用意をすな、生きる用意をせよ。死んだら土になるのみ」(P 376)と、死を思い煩い、死後を問題とすることなく、現実の生活の助かりを重視したのである。

Ⅲ かくのごとく現実の生活に重き意味がこめられ、その助かりを基盤とする生き方から、死後の問題は生の助かりの展開において、現実の生との関連で問題にされた。「死んだからというて神のおかげを受けずにはおれまいが」、(御理解第四十三節)「生きても死にても天と地とは我が住家と思え」(道教乃大綱)と諭し明かすごとく、死後の趣くべき所としてこの天地以外になく、畢竟、生死を通じて天地の神徳に包摂されるものと捉えられる。また、死後の在り方も、人間の死後神にまつられるべき素朴、理想的な願いを来世から現世に還元せしめ、現実の信心のなかで神になることに重き価値がおかれたのである。すなわち、「生きているときに神になりおかずして死んで神になれるか」(P 362)「死したる後神にまつられ神になることを楽しみに信心せよ」(御理解第四十四節)と教示している。

Ⅳ さらに、生命の永遠不滅を希求するところに創造される靈魂觀念も、伝統的な素朴实在論的、恒常的な靈魂観を超越し、現実の信仰をとおして体得される精神的生命のみが不滅であると把握される。「先の世まで持っていかれ子孫まで残るのは神徳じゃ、神徳は信心すれば誰でも受けることができる。みてる(無くなる)ということがない」(P 377)

と、神徳の永遠不滅を説く。神徳とは信心によってその人格のうちに形成され顕われる精神の働きである。すなわち神のはたらきを顕わす、生神としての人格性である。かかる神徳は死後にも存続し、現世の人間（家族・子孫）の中に、精神的生命として力をもつのである。

以上、教祖の生死に対する態度を中心に、死の受け方、死に対する態度を一瞥したのである。しかしながら、死の意味については十二分な究明にまで至り得なかった。もとより死の意味は生の意味と密接不離の関係にあることは、教祖の生死の態度をみても一目瞭然である。而してそれには生の意味を明らかにすることが重要不可欠のことであり、特に本教においては、そのことを解明することによって死の意味も自ずと明らかになると考えられる。

（教学研究所助手）

註

1 曹洞宗開祖道元は「生というときには、生よりほかにもなく、滅というときは、滅のほかにもなし」と、生死の本来の在り方を洞察し、生死をありのままに受けようとする。即ち、涅槃の境地で永遠なる生命を感じている。（「正法眼蔵生死の巻」―岩波

り立ち、霊主体従（霊を主とし体を従とする）であるが故に、本体である精霊は永遠に靈界において生き続けると、死を意義づける。（「靈界物語・支の巻」参照）

文庫（下）参照）

2 大本教聖師出口王仁三郎は、人間は精霊と肉体の和合から成

3 天理教教祖、中山みきは「人生一代限りと思うなよ」、と人間は何度も生れ変わり出変りするものであると捉える。即ち「出直」と意味づけている。（「天理教用語辞典」参照）

教会と信者の対応関係にみられる諸問題

— 信者の教会への態度の分析 —

澤 田 重 信

この報告は信奉者の信心生活研究—実態調査によるその諸相の把握—の第二回報告である。

A 調 査 目 的

信奉者が信心生活をすすめていく場合、教会からいろいろな働きかけをうけている。信心するということは、教会に救いを求め、その教会の成員となり、教会のもつ人を助ける働きを受けつづけていくことなのである。したがってこの教会のもつ人を助ける働きが豊かな内容をもっているほど、信奉者の信心生活も豊かなものになってゆく。

今日の社会の場にあつて、本教教会はどのような働きをしているのであろうか。近時、教団の中で、教会機能の拡充、強化という言葉が語られ、この言葉でもって現代社会における教会の役割の重要性が示されているのであるが、教会の

機能全面についてまだまだ組織的、体系的に検討を要すると思われる。いうまでもなく、教会の基本的な働きは取次を實現することにあるが、この實現のために教会は様々な機能をもっている。教会が教会の働きをすすめていこうとするところに様々な機能体―教師・儀礼・信徒会（青年会その他）教義等々―が生まれている。これらの機能体は道の展開の過程から生まれたのであるが、それが制度という形に定着されるとともにすれば固定化し、本来信心生活を促進せしめる媒体であるはずのものが、逆に信奉者が自らの立場で信心生活を進めていく上に障害となってくる。今日、信奉者にとって問題となっているのは、教会の本質的な性格というよりは、こうした派生体にまつわって起きてくる問題であると思う。ところがよく考えてみると、こうした派生体は、現代社会の進展とそれに応じる教会の働きの展開過程から生まれてきているのであって、この派生体がなかったら、現代の教会は十分に現代の難儀な諸問題を多角的・多面的に処理していくことができなくなってしまう。このような働きが教会にそなわっていない場合、教会は社会においてその存在の意義を失なうおそれがある。信者の側からいえば、そのような教会は、自分が助かっていく上になんらの手をさしのべてくれないのであるから、よりかかり甲斐のない「枯木」にすぎない。例えば、近頃の信者の願いの傾向として、

「社会的な原因から生じてくる問題―労働争議・失業問題・核実験等―は取次を願っても仕方のない問題だ」として教会に持ち込まれない場合がある。これは信者の側に教会の働きというものに対して、既成のイメージがあり、そのイメージからこうした判断がでてくる。教会は取次をする場であって、その取次は本質的な性格として、いかなる問題でも自己の課題としていく、という性格をもっている。と同時にもちこまれた問題への回答も用意しているはずのものである。それがそういうものとして、信者に理解されていないし、一方、取次の働きの主体―取次ぐもの―たる布教者の側にもこういう社会的な問題に対しては回答は避けた方が無難だという態度を示すものがある。これは布教者の社会意識の薄さに原因している。

こうした問題状況をとりだしてみると、教会と信者の関係には確認・吟味しなければならぬ点々があることが理解で

きる。そのために、今日の本教教会の内容をとりだし、その内容について、検討してみよう。

教会の側の問題として、祈念・教導、儀礼、教義内容、教師の人格、財政、教会家庭、対社会活動がある。信者の側の問題として、お手引、お供え、役員、会活動、参拝、聴教、祈念がある。これらは信者の求道とその求道を道づける取次の働きの相互作用から生まれた働きである。したがって、教会の内容は信者の信心生活を規制するし、教会の諸機能が自分にとって切実な意味をもつ以上、当然、信者の立場から批評がなされる。

以上調査の問題意識を述べてきたが、次のように要約しえよう。信心することによって、信者は取次者と人格的な関係に結ばれる。その場が教会にはかならない。この人間と人間の結合関係が様々な形で定着されるとき教会は可視的な、いろいろな機能の錯綜・複合体としての姿をみせる。今日教会のかかえている諸問題は、この人間と人間との結びつきから生じてくる一種のわだかまりとして理解できる。このわだかまりは、教会にとって望ましいものではなく、まして、この教会によってすくい助けられる信者一般にとっては憂うべき問題である。教会が孕んでいる問題は、そのまま信者の方にも解決さるべき課題としてうけとめられるべきものである。この教会と信者の関係をおして、教会のあり方、信者のあり方の方向を考えてみたい。

B 調 査 方 法

この調査では教会の様々な内容について、信者の立場からその問題点を指摘してもらおうという方法をとった。この方法は、Thurston, L.L. and Chave, E.J., The measurement of attitude; a psychological method and some experiments with a scale for measuring attitude toward the church. 1929を参考にした。これは教会への好意的態度と非好意的態度を問題にしたものである。^①この方法を、教会というものが、信者の日常の信心生活でいかなる位

置を占めているか、換言すれば、取次の働きが及ぶ範囲とその度合を計り、そこから本教教会への信者の態度をとり出すという角度から利用してみた。この方法でとくに注意すべき点は、一、意見は単なる事実の表現におわるものでなく、態度のあらわれとなるものを掲げること、二、測定しようと思う態度に関してできるだけ客観性のある内容を盛ること、の二点であった。

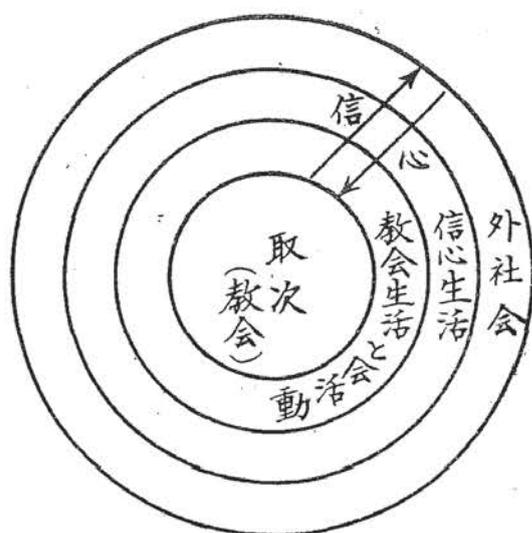
すなわち一、について考えられたことは、態度は事実を通してあらわれてくる反応であって、それは、内面的・潜在的な一定の心理傾向であること、したがって、そこにはおのずから、人々のものの見方、感じ方、評価の仕方がみられる。そこで、態度を扱えば、今日教会のかかえている内容とそれへの感情をあわせて問題にしていくことができるということであった。ところが、設問の仕方です分にこの意図が生かされたかどうか疑問である。二、についてであるが、この等間隔法では、イ意見の蒐集及び検討、ロ意見の分類、ハ尺度値の算出及び多義性、不適合性の検定、ニ最終的尺度の構成という段階を踏まねばならぬ。そうでないと十分に客観性のある尺度を構成しえないからである。この調査ではこの過程を踏みえなかった。これは研究の能力、研究事情にもよるのであるが、本教教会の内容が本教固有のものであるところから、ある程度、問題設定・尺度構成の可能性を予想したからである。したがって、ここには、科学的操作を経た客観性という意味においては乏しい。設問の内容もそこから、多義的に被調査者の側で理解される面があったと思う。

尺度値決定までの手続きについて簡単にふれよう。まず問題の設定であるが、教会の内容は、教報、教区機関誌、教内各種会合記録等から、教会機能との関連で生じてくる信心生活実践上の諸問題を抽出した。問題は次の五つの柱にまとめられる。

- 1、取次の信者に及ぼす働き
- 2、取次者、布教者の内容

- 3、信者の教会生活・組織活動
- 4、信者の日常生活
- 5、教会の社会に対する役割

である。これを尺度構成にもちこむために、これらの働きが教会の働きという次元になって位置づけられなければならない。教会の働きは多種多様であって、それぞれ意味のある機能を果している。したがって、それらの機能は、信心の立場からいえば、どの機能が優れている、劣っているとはいえない。この意味で各機能には価値の序列はないとしてもよい。価値の序列のないものに、尺度値を与えるということは意味のないことである。そこで、尺度値を与えるために、これらの機能が、信者の信心生活の上でどのようなものとして理解されているか、それぞれの内容がどのようなものとして期待されているか、という角度から、問題を序列づけていくこととした。すなわち、現実の信心生活では信心の進展の段階に応じて、教会は同じ内容をもってはいっても、その教会の内容の受けとり方には段階なり差がでてくるのであるから、この側面を手がかりにする



と、尺度構成ができると考えた。それぞれの質問はこの信心の立場にたって、内容表現を試みたものである。このことは図解してみると、次のようになる。

この図は取次の働きの及ぶ範囲を示したものである。取次の働きは、印の個々の信心のあり方によって、様々な形をとる。つまりこの図の円はそれぞれ相互媒介的につながり合うが、そのつながりは個々の信心によってつけられるのである。個々の信心が取次というものを十分内容化していないときは、この円の間には流通性がないことになる。教会への態度は、この円の間の流通の仕方から生まれてくるのである。教会と教会への態度をこのように理解してその内容を次に示す質問

＜第1表＞ 質問と尺度値

質問ナンバー	質問	尺度値
Q25	教祖のみ教えはすべて本当である。	0.2
Q33	お取次下さる先生のお言葉はいつも正しい。	0.5
Q 7	どんな恥ずかしいことでもお取次願っている。	1.0
Q44	どんな苦しいときでもお取次頂けば安心だ。	1.5
Q26	信者となったことは人間として一番幸せなことだ。	2.0
Q52	お道にすぐわれた喜びを社会の人に伝えていきたい。	2.5
Q47	家族みんな本教の信者になることがのぞましい。	3.0
Q 8	教会の行事や団体活動には必ず参加するべきだ。	3.5
Q46	信者同志で悩みを打ち明けて話し合う。	4.0
Q 1	お参りをつづけていると心が清らかになる。	4.5
Q51	お参りしないと神さまから叱られそうな気がする。	5.0
Q40	信心にとって祈りが第一で、教えは余り重要でない。	5.5
Q 2	本教の信心は若いものに魅力を感じさせない。	6.0
Q48	本教の先生のお話は現代的でないものが多い。	6.5
Q50	本教の祭典は古めかしい感じがする。	7.0
Q49	金光教の信者であることがなんとなく恥ずかしい。	7.5
Q32	信徒会は信心をすすめる上で邪魔になる。	8.0
Q18	信心するといろいろと家計に負担がかかる。	8.2
Q35	本教の先生の態度、服装など宗教家らしくない。	8.5
Q13	教えのとおりにして生活が不利になったことがある。	9.0
Q28	おかげが頂けないのは先生のお祈りが足りないからだ。	9.5
Q31	いよいよの最後は神さまより自分がたよりだ。	10.0

の形に表現してみた。

上の質問の内容は、Q 7 Q 33 Q 44 Q 13は取次について、Q 28 Q 35 Q 48は布教者の内容、Q 40 Q 1 Q 18 Q 51は日常の教会生活について、Q 8 Q 32 Q 46は信者の会活動、Q 31 Q 26 Q 47 Q 49 Q 52は信心の実践、Q 25 Q 2 Q 50は教会と社会の関係について、の問題である。これらの内容がそれぞれ信者の教会への態度の中でどのような位置づけをされているのか、それを見るために、それぞれの問題に尺度値を与えて第1表の順序に組んでみた。この尺度値はきわめて便宜的な与え方をして○・五の等間隔で割り当てた。(Q 25、Q 18は例外)そうして、態度を量的にとらえようとした。(尺度値の合計を選択回数で除したものが態度スコアで、数値の大きい程批判的)しかし、回答得点の内容が、この調査の場合大切であるから、この態度測定と別に、それぞれの質問への回答のされ方をみてみた。

〔註〕

① 調査方法については「社会調査の技術」第七章、等現間隔法を参照されたい。

② ところで試みた調査方法は「門前町の研究」金光教本部門

資料について

この報告では次の問題を扱う

I 各質問への回答にみられる問題点

II 男女による態度の差

III 世代による態度の特質

IV 入信後の年数と態度の

関係

V 学歴と態度の関係

VI 問題意識の確認—肯定

回答の%と質問の順位
の一致度

I VIの立場で利用した標本数は男一三八〇、女一〇九七である。IIとVは教区別明記のもの男九九六女七五一の標本に基づく。(調査回収のミスから教区別不明のものが

〔第2表〕 各質問への回答

項	回答数	1380 男女		1097 男女		単位=%	
		肯 男	定 女	否 男	定 女	D・K, N・A 男	N・A 女
取 次	Q ₇	63	71	30	22	7	7
	Q ₃₃	85	79	3	2	12	19
	Q ₄₄	91	95	1	0.5	8	4.5
	Q ₁₃	20	15	61	65	19	20
布 教 者	Q ₄₈	24	20	59	57	17	23
	Q ₃₅	8	7	74	74	18	19
	Q ₂₈	3	2	88	91	9	7
教 会 生 活	Q ₁	96	98	0.6	0.4	3.4	1.6
	Q ₅₁	67	68	24	24	9	8
	Q ₄₀	4	4	88	87	8	9
	Q ₁₈	21	14	68	74	11	12
会 活 動	Q ₈	72	85	18	5	10	10
	Q ₄₆	63	71	27	19	10	10
	Q ₃₂	3	3	86	87	11	10
信 心 の 実 践	Q ₂₆	91	95	8	0.3	1	4.7
	Q ₅₂	95	96	1	0.3	4	3.7
	Q ₄₇	97	98	1	0.4	2	1.6
	Q ₄₉	5	4	91	93	4	3
	Q ₃₁	3	3	87	87	10	10
教 会 と 社 会	Q ₂₅	92	94	2	0.5	6	5.5
	Q ₂	42	36	32	30	26	34
	Q ₅₀	27	25	59	58	14	17

一印は有意な差のあるもの (危険率0.05)

前町において、岡山大学の社会学研究室の諸氏によって
もなされた。

きた。) 標本調査では資料の標本としての適格さが性格づけられぬと十分な報告になり難い。既にこの資料の性格については金光教
教学研究所紀要(4)掲載の「本教における信心生活」87頁にふれたが、本教の実質的な信者の回答であるという面ではそれなりの問題
点が見出しえよう。しかしながら研究態度として、さらに調査の機会を得て、その結果と照合した上で結論を導びくのが本筋であら
う。そこでこの報告は問題点の指摘、予想という形でとどめておきたい。こゝでえた結論は、今後調査を重ねていくにつれて変更さ
れていくこともあるう。

C 調 査 報 告

I 各質問の回答にみられる問題点

各質問への回答状況は第2表に示すとおりである。回答に示される問題点を順次解説していこう。

取次について Q₃₃・Q₇・Q₄₄・Q₁₃

Q₃₃ 取次の場においては願ひ出たものに対し、なんらかの意味で人生の方向性が示される。取次者は人生の指導者であつて、信者の立場から取次者は絶対的人格、権威あるものとしてうけとめられる。取次者がこのようにみられるのは、取次者の指導力が信者の生活の全面にかかわり、その生活を方向づけるからである。そしてもとよりこの背後には、取次というものが絶対的なものとして信じられている。信者は取次者の中に神の働きをみているのであつて、取次者の言葉はそのまま神の言葉であり、信頼するに値するものである。こうした内容から肯定回答率は85%(男)79%(女)となっている。

Q₇ 取次の働きを右のようなものとして信じる以上、自分の生き方を吟味していくことが当然できてくる。取次を願ひ、取次を頂いていくというのはこのような姿勢をもちつづけていくことであるが、現実にはなかなかこうした信心の

あり方はでき難い。肯定回答率は63%(男)71%(女)だが、男の方にこうした態度にやや欠けるところがある。これは男の方に女にくらべて取次を頂く姿勢をとりえない要因があるからである。それは多分に心理的な、男性のもつ自己中心的な特質からきているし、また教会のもつ内容の貧困さから起きる不信感がバックにある。

Q 44 取次というものは人生への構えを身につけさせるものであるが、そこから、取次はよりかかるもの、支えになるものという目で眺められる。ここでは、自分の生き方を問う場としてとらえられていないが、自分を外からシッカリと守ってくれる力として感じられる。取次というものを、こういうものとして感じる人は多い。ここでは取次を願うといっても、全生活的な内容をもって願われていない。この肯定回答率は91%(男)95%(女)であって、Q 33より高い。

Q 13 取次は現実生活に指針を与えるものであった。けれども、今日の教会においては、必ずしも十分な答えがなされていないといえない。信者の立場から、取次の働きへある不信感が示されるのである。教えが必ずしも適切な指導内容をもっていない。取次を願えないのは、こうした現実があるからである。肯定回答率は20%(男)15%(女)で約半の人が、教会において取次者との中で、このような教えと現実の差を感じた経験をもっている。けれどもここで注意したい点は、
 “一時不利になってもあとでおかげになった”と記している人があることで、この道の取次の働き、おかげのあり方、難儀のうけとめ方等を含みこんで解釈しないと、誤った判断におちいる。ここにチェックしたことが直ちに取次への不信感を表明したとはいえない。

布教者について Q 48 · Q 35 · Q 28

Q 48 教会における布教者(教師)の働きは教会において最も重要な役割を背負っている。Q 7 Q 13に関連するが、信者の信心内容はその教師のもつ信心によって規定せられるのが常である。教師に信念が乏しかったり、社会の問題への認識が薄い場合、信者の悩みを十分に聞き、そこにある問題の性質を的確にとらえて、適切な教導をしていくことがで

きないだろう。教えの仕方にも信者の悩みに即さない空論に墮すか、いたずらに現実性の乏しい信念の強化をしいることになり易い。教師の側に今日の社会というものが理解できていないと、いきおい教会の働きも十全に果しえない。24% (男)20%(女)の肯定回答率である。

Q³⁵ この教師の生活をみてみると、本教の場合、制度的な形で禁欲生活を強制せられるようなものではない。形態的には一般人の生活と何ら変わるところがなく、その精神内容が問題である。教会の墮落は、教師の生活が一般人と交らないだけに、教会というものを教師自身が一般世間的なもの見方でみてしまうことから始まる。教会というものを人々を助ける働きをするものとみず、自己の生活の手段だとみてしまうのである。教会への批判は、教会の布教者の批判である面が多い。肯定回答率は8%(男)7%(女)であるからそれほどきびしい批判的的回答ではないが、N・A、D・K、の内容が問題であろう。

Q²⁸ 教師の役割は信者の願いを神に取次ぐということにある。取次の内容に祈念と教導があるが、この祈念について今日いろいろの解釈があるようである。神に取次ぐという内容が昔の信仰と戦後の信仰で大分違ってきているから、もう少し回答の内容をこまかくたづねてみることにいった。このような内容の移り変わりがあるとしても、教師の神に祈るといふ働きはかわりがないし、信者の願いの成就是この教師の働きに左右される。肯定回答率は3%(男)2%(女)にすぎず、教師(取次者)は教師としての働きをなしていると認められている。

教会生活 Q¹・Q⁵¹・Q⁴⁰・Q¹⁸

Q¹ 日々参拝をつづけるということは並大ていの努力ではできない。日々の生活の中身を神に願いつづけていくという態度があつてはじめて可能なことだからである。しかし、一面、参拝は日常的な事柄であるだけに、ともすれば慣習的なものに墮す性質がある。参拝にも、その態度に深淺があるわけであるが、その差はあつても、つねに神に心を向け

ることができているのは大したことに違いない。そこからは必然的にあるおだやかな安心感に充ちた信仰感情が生まれ
てくる。肯定回答は96%（男）98%（女）で高い%を示した。

Q 51 参拝は日常的なものであるところから、なにかの事情でそれが行われなかった場合、いろいろな感情で心が乱される。なにか悪いことが起ってくると思えたり、不安感が押し寄せてきたりする。その根底には、神へ背いた行為をしているというある畏怖の感情がひそんでいるのである。参拝はこうした感情に支えられて行われる面がある。67%（男）68%（女）の肯定回答率であったが、Q 1とくらべて低くなっているのは、質問の後半にこの表現では落ちてくる内容が感じられているからであろう。

Q 40 教会へ参拝する態度には、心理的な安心感、充実感だけを求めて、その充実感を支えるもの、すなわち、自分の行動の指針となる教えが軽視されるという面がある。これであると、教えは信心の附属物である。祈りをもつということと、教えを实践するということは信心生活の二本の柱なのである。肯定回答率は男女とも4%であって、教えは祈り同様大切だとみられている。

Q 18 教会も一種の経営体であるから、運営には財が必要である。財はその教会の成員からお供えという形で集ってきて、教師の生活もこれによって保障せられる。教会運営のための費用が教会の成員の負担能力を超える場合、経済的なしわよせは信者の家計の上に集ってくる。したがって、教会の財のあり方は信者の立場から当然問題性を感じられる。男の方にこの感じが強いのには、一家の働き手であるところから、家族の生活を考えるからだと思う。教会の財のあり方が道にそっていないならば、その面から信者の教会への信頼感は薄れていく。21%（男）14%（女）の肯定回答率であって、経済的に「負担」となっている面があることである。この回答があるとしても、それが「負担感情」としてうけとめられていない場合がある。すなわち、それは「お供え」という意識でうけとめられており、「負担にはなっているが、それを負担だとは感じてない」と註を加えた人もある。

Q₈ 助かっていく筋道として、組織によって恩恵を与えられることがある。本教の会活動の目的もこの点にある。信徒会・青年会等の会組織もこの願いをもとにして、つくられたものであるからその内容には当然信者の共励ということがある。ところが現在、組織活動を通して、教会全体がおかげを受けていくということになかなか難い。組織の意義は認められても、全面的にその組織を信頼しえないのである。ここには、組織自体の欠陥もあるが、組織をとおしておかげをうけるということが、それほど大切なことと思えないことがある。そうしてまた社会生活や家庭生活が教会の諸活動よりも優先する場面がある。肯定回答率で、(女)85%に対し、(男)72%であって男と女で差があることから理解できよう。

Q₄₆ 教会において組織による共励も大切であるが、信者同志の間でお互いがその生活経験を語り合うことも意義のあることである。お互いがめいめいの生き方を了解し、そこから信心生活の面でも展開が起きる。こうしたことは教会の信者となったことから可能となった事柄である。肯定回答率は72%(男)と85%(女)であって、Q₈と関連して、女の方にこうした話し合いの機会が多い。これは、男と女に教会における信者同志の交わりの仕方に差のあることを示している。

Q₃₂ 組織の欠陥は人間関係がうまくいかないところから起ることが多い。メンバー間に調整がつかぬ場合組織は円滑に回転しない。組織はその人の自由を束縛し、組織の中に居ることが苦痛になる。人間が多勢集って、問題をいわずらに錯綜させるよりは、心静かに一人で信心した方がマシ、だという考えになる。肯定回答率は3%(男)3%(女)と低い。D・K、N・Aの答にこの組織という問題の難しさがある。Q₈と考え合せ、「邪魔にならぬが改善の要」という意見を重視すべきであろう。それは、組織の組みかえとともに人間関係のあり方を問題にしていくことを意味している。

信心生活 Q 26 ・ Q 52 ・ Q 47 ・ Q 49 ・ Q 31

Q 26 本教の信心生活は取次をとおしてえた中身を実際の生活の場で行じていくことにある。その人の生活が充実しているほど、その生活は輝きに満ち、おのずから、その人に接する人の心を打つ。生活の充実感³は92%^(男)95%^(女)の人によって肯定されている。

Q 52 生活⁴が右のようなものであれば、自分のうけたおかげを他の人に伝えたいという気持が起きてくるはずである。そのような態度を示した人は95%^(男)96%^(女)であって、反対意見は「そこまでの気になれぬ」「でる杭はうたれる」という内容をもって語られている。

Q 47 社会という広い対象には手がとどかぬとしても、身近な家庭の中に道が伝わるということは大事なこととして肯定されている。97%^(男)98%^(女)であって、本教の信心が家庭を土台にして伝承されている姿をみると、当然理解できる態度である。

Q 49 一般には本教信者の信仰態度は消極的であると批評されている。それは世間的に目立つ行動的な信仰表現をしな⁵いところから、おのずから、社会的に承認されないことになるからである。そこで本教の信仰をしていることに何かしら後めたさを感⁶じてしまう。また、信仰することが自己の弱さを表明しているように感じたりする。青年にはこういう気分にとりつかれる人が多い。この種の感情を抱く人は5%^(男)4%^(女)である。

Q 31 信心することとは神に心を向けることである。自分の力で生きえないところを通っていけるのは神への信頼があつてのことである。信心する者の側に神への不信の念があればこれほどの悲劇はない。3%^(男)2%^(女)の人が肯定を示しているが、この回答内容は、神、自分がどうい⁷う意味で解釈されたかがつかめないと、不十分な解釈になる。ここには教義解釈の問題が介在してくる。

Q₂₅ 教えを信じるといふことは、教祖の見出した生活の原理を自分の生き方の原理としていくということである。教えは信じられるが故に正しいのであって、それは生活のどの部面にも応用可能な内容をもっている。92% (男) 94% (女) の人から肯定されているが、反対意見は、教祖の教えは、過去の時代の生活内容を土台にして生まれてきたものであるから、今日の時代の生活内容に十分対応しうるものかどうかという疑問が出される。この問題は、教義の現代的解釈という問題につながっていく。

Q₂ 青年が本教に魅力を感じないのは、教えのとき方が余りに前時代的であったり、信心の表現体である儀礼とか、教会の諸制度といった形式的側面が肌に合わぬものとしてうけとめられるからである。信心といった場合、信心内容とともに、この信心の仕方、も問題になる。この肯定率が42% (男) 36% (女) とやや高い。若い世代の立場からこの批評がでてくるとともに、その世代を育成する親の方でも問題にされていて、信心の内容・仕方の現代的展開は大きな課題である。

Q₅₀ 右の問題は儀礼をめぐるでも起きる。儀礼というものは容易に変革されにくい性質をもっている。それだけに儀礼に新しい生命をふきこみ、信仰の表現体として、その機能を果さしめることが大事である。それができていない場合、現代という目を通してみると、儀礼は慣習化した行事にすぎなくなり、それは過去の遺産であって、信心生活には大して益のないものに思えてくる。古めかしいと感じる人は男27% 女25% であるが、古めかしいのが本教らしくてよいという意見もある。

以上、肯定意見に示される諸内容をとらえて、信心生活をすすめていく上で問題となってくる教会の諸内容を浮上させてみた。これらの内容がどのように関連して教会への態度を形成しているか、その一端を平均値にもとづいてみてみ

よう。そこから、本教信者の教会への態度の諸特質をとらえたいと思う。

II 男女による態度の差

○・五の間隔で度数分布図表を描くと第3表のようになる。得点は一・〇～七・〇の間に分布していて、分布の多くは二・〇～三・五にかけて集まっている。この調査で標準的な回答形式と目されるものは、 $Q_1 Q_7 Q_8 Q_{25} Q_{26} Q_{33} Q_{44} Q_{46} Q_{47} Q_{51} Q_{52}$ にチェックした得点二・五二（一分の二七・七）のものであった。さらに Q_2 を加えた二・八一も多く、これらは二・〇～三・〇の範囲に入っており、この辺が態度の順当な型とみられる。男の平均値は第4表にみるように三・一五、女は三・〇四を示した。これらはいずれも標準回答をやや上回る数値であるが、これは回答の内容に尺度値の高いものが入っており、三・〇～四・〇の度数が多くなっているからである。男の平均値が女にくらべて〇・一一高く、 $t=3.57$ （危険率5%）で男女の間に教会に対する態度に差がみ

<第3表>

男女別態度の度数分布

得点	男	女
1.0~	1	×
1.5~	6	4
2.0~	111	102
2.5~	354	306
3.0~	267	199
3.5~	157	91
4.0~	71	31
4.5~	14	10
5.0~	5	4
5.5~	6	1
6.0~	2	1
6.5~	×	1
7.0~	×	1
	996	751

<第4表>

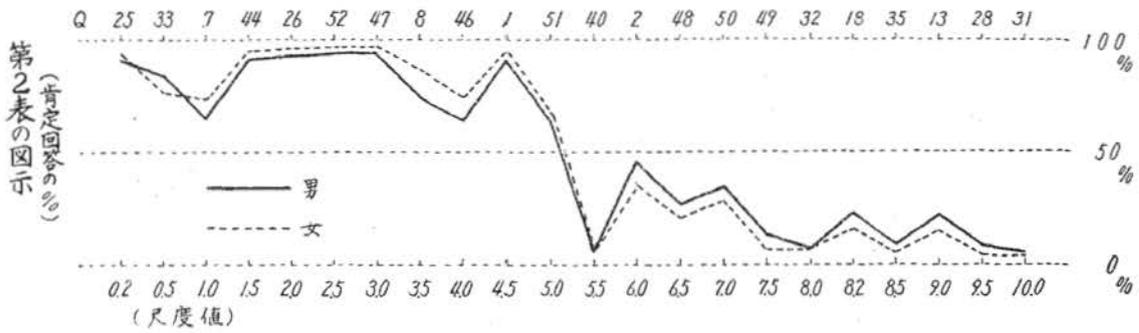
男女別の態度

	平均値	標準偏差
男 996人	3.15	0.654
女 751人	3.04	0.623

られる。これは第2表で $Q_7 Q_{18} Q_8 Q_{46}$ に差がみられたことと考え合せて、男の方が女にくらべて批判的なものがつよく、その態度内容にも差があることを示している。このことは、第2表を明示した（肯定の回答率をたどる）グラフ（次頁）を作ってみると、その著しい特徴として、尺度値五・五（ Q_{40} ）まで女の方が男より高い位置にあり、そうして、尺度値六・〇からは反対に女の方が男より低い位置を占めている点にもあらわれている。

III 世代による態度の特質

現代社会の様相を敏感に感じとっている若い世代が、教会の内容をどうみているかという問題



IV 入信後の年数と態度の関係

入信後10年で線をひき、態度の差をみてみた。第6表のように男三・一七と三・一一、女三・〇六と二・九九になった。入信後十年以上の人が男女とも低い平均値になったが、この数値では入信後の年数と態度の間に関連があるとはいえない。予想的に考えられることは、普通信心の過程は入信はじめは信心内容にもわからず、た

は、今日の教会のあり方を考えていく場合大切なことである。世代別でまとめてみたのはこの理由による。本教の信徒層を世代別に構成してみると、20代は他の世代にくらべて少ない。しかも多くは世襲的に信心を継承した人達である。

第5表に示すように、10〜20代は男は三・二七、女三・一九と一番高い平均値を示した。(標準偏差も一番大きい)この事実は布教者の内容、教会の制度的側面への批判があるからであらう。男の場合は20代と30代、40代の間には差があり、女では20代と30代の間には差がある。その他の世代とは差があると断定しえない。20代を除いた他の世代間に差がみられぬ点を考えると、各世代それぞれの立場で、問題への関心に共通性があるとみられる。それにしても、20代のとびはねた数値は、この世代の現状否定的態度が表現されているという点で特徴的である。年齢が低いと、いきおい教会の内容についても素直に承諾しえず、批判的になるのであらう。

〈第5表〉 世代別の態度

	男		女	
	平均値	標準偏差	平均値	標準偏差
10〜20代	3.27	0.816 (148人)	3.19	0.912 (116人)
30代	3.06	0.630 (179人)	2.91	0.647 (129人)
40代	3.10	0.649 (210人)	3.04	0.494 (185人)
50代	3.14	0.575 (242人)	3.08	0.527 (185人)
60代〜	3.19	0.613 (209人)	3.01	0.535 (132人)

〈第6表〉

入信後の年数別の態度

	男 平均値	女 平均値
10年まで	3.17 (326人)	3.06 (297人)
11年以上	3.12 (610人)	2.99 (409人)

だひたすらに教会の働きを信じていき、やがて年を経るにつれ、教会の機構や人間関係に慣れてくるにしたがつて、意にそわぬ感情が生じてくるとみられる。これは教会の内容がわかるにつれて批判的になることであるから、年数のたつほど得点は高くなる。 (これは世代別で40代と60代にかけて平均値が高くなる点と考え合わせてみたい。) その一方、教会の働きが自分にとってどれほどの意味をもつものかわからず、信心生活の展開の過程を経て、教会のそれぞれの働きに意義を感じていく人々もある。この場合、入信期では教会の内容の理解し難さから、態度としてはアンバランスな傾向になろう。この二つのケースがあるとしても、この数値からは断定を下せない。ただ二つのきわめて接近した数値から教会への態度は、入信後の年数に関係がないともみられる。つまり教会への態度の差は入信後の年数の差からでてくるのではなくて、その人の信心生活の展開の過程で、その進展を妨げる要因として働いてくるもの大きさによって生まれてくる、とも解釈しうるのであるが、結論は今後の課題である。

V 学歴と態度の関係

第7表のように、学歴別でまとめると、男は初等教育(義務教育)をうけた者と高等教育を受けた者との間に差がみられる。この高等教育をうけた人々の教会への態度は他の学歴層とくらべて批判的であるといえる。男の場合、高学歴へいくほど平均値は高くなっており、教会への態度と学歴との間には関連があるようである。高等教育をうけた人は、学生とかサラリーマン・教師という層であって、現代の教養階級といわれる人々であり、この人々の問題意識からすると、教会の内容はまだまだ検討を要すると思われる。女の場合は差があると断定しえない。これは女の場合、教育が生活の中に内容化される仕方に男とくらべて相違があるからだと思う。つまり女の場合、教育によってえた諸内容は

教養という次元でとどまり、それによって、生活を律していくという傾向に乏しい。家庭という場面ではそれにもまして、慣行的思考によって生活が規制せられることが多く、生活態度もいきおい現実肯定的なものになり易いようである。教会への態度に学歴別で開きがないのはこのような女性の生活意識に負うところが大きいのではなからうか。

I II III IV V を通して、数値を相対的に比較し、ごく形式的な理解を試してみた。結論的にとりまとめていえば教会への態度は本教の場合、第4表にみるように標準偏差は男〇・六五四、女〇・六二三であつて、全体として歪みの小さいものであつた。男女の平均値で、男の方が高く、世代別平均で男女とも10〜20代が高いこと、さらに、男の学歴で教育の相違から教会への態度に差のあること等を見るとき、男女の心理的特質、生活条件、現代意識の違いから教会に対する認識の仕方に違いがでてくるようである。年数別でそれほど開きがなかつたが、これについては、信心の成長過程を分析していかぬと結論がだしにくい。

また、調査の内容面に関していうと、教会がやはり一個の組織体であるところから、組織を運ぶ機能が一々検討されねばならぬ必要があるようである。既に教内一般で感じられていゝることであるが、教会の側では、取次者の質的向上、教義の現代的展開、儀礼の近代化という点で再検討を要するし、信者の側では信者の共励のための諸組織のあり方が大きな問題である。教会への態度は、信者が教会の内容をどう感じ、それをどう評価するかという点から生まれた。調査結果について、教会と信者の対応関係にみられる諸問題を概観してみると、疑いもなく教会への態度は教会の諸機能が信者の上で交錯するところから生まれたものであることが理解できるのである。これら諸問題を、取次の内容に即して機能的に正しく位置づけ、吟味して

〈第7表〉 学歴別の態度

	男		女	
	平均値	標準偏差	平均値	標準偏差
初等教育	3.10	0.587 (425人)	3.02	0.521 (254人)
中等教育	3.17	0.696 (333人)	3.05	0.638 (405人)
高等教育	3.25	0.671 (166人)	3.13	0.964 (44人)

〈第8表〉 一致の度合

質問	研究者の 与えた尺 度値順	肯定回答数の多い順	
		男 (1380)	女 (1097)
Q ₂₅	1	5	6
Q ₃₃	2	7	8
Q ₇	3	11	9
Q ₄₄	4	6	5
Q ₂₆	5	4	4
Q ₅₂	6	3	3
Q ₄₇	7	1	1
Q ₈	8	8	7
Q ₄₆	9	10	10
Q ₁	10	2	2
Q ₅₁	11	9	11
Q ₄₀	12	19	19
Q ₃	13	12	12
Q ₄₈	14	14	14
Q ₅₀	15	13	13
Q ₄₉	16	18	18
Q ₃₂	17	20.5	21
Q ₁₈	18	15	16
Q ₃₅	19	17	17
Q ₁₃	20	16	15
Q ₅₈	21	22	22
Q ₃₁	22	20.5	20

$$W = 0.92$$

$$F_{23} > F_0 2.2 \text{ (約)}$$

識、尺度値の与え方、設問における
信心内容の表現法、N・A、D・K
回答の処理、同一平均値の態度内容
の差のとらえ方等々において、欠陥
を多くもっている。この調査の反省
点を生かし、より精密な調査を試み
たいと考えている。(第二回報告了)

(教学研究所所員)

いくことが今後の課題となる。それは信心の立場でいえば、それらの諸機能が、真に自分が助かるためにどういふ働きを及ぼしてくれるのかを問いつづける、ということの意味している。調査結果に關していうと全体としてやや批判的傾向を帯びていたがここには教会のあるべき姿を追求する姿勢が表明されているのである。

VI 問題意識の確認—肯定回答の%と質問の順位的一致度—

この調査に十分客観性が期待できるかどうか、換言すれば尺度値が正しい問題評価の基準になったかどうか検定しておこう。ごく荒っぽい方法であるが、現段階ではこの方法でしか驗す余裕がない。そこで質問の配列順序(被調査者の回答数もこの順序に沿ってくるとみた)と各質問への回答の肯定回答の多いものの順序とがどの程度一致を示したか驗してみることにした。W(一致係数) \parallel 〇・九二、 F_{11-13} で $F_0 11.2$ (約)より大きかったから、設問に當つての問題意識は大きな傾向として回答者の問題意識と共通性があつたようである。しかしながら、この調査は教会の機能の認

金光教と浄土真宗の比較研究

—その信心構造の輪廓について—

松 井 雄 飛 太 郎

金光教は生神金光大神取次の道であり、この意味から「生神金光大神」なり「取次」の意義が、本質的に現実的にとこまでも究明されていかなばならない。この研究報告は、その究明の一端として、金光教の信心構造についてとりあげらるものである。

その究明に当って次の方法をとってみたい。まず第一に、今日の人間像の特性とその問題性を概観し、第二に、その人間像に浄土真宗以下、真宗と呼ぶと本教が、どう関係しようとするのか、それを対比的に見究めるところから本教の信心構造の輪廓を把握してみようと思う。

では、なぜこの二つの問題設定から、本教の信心構造の究明を意図するのか、その理由について若干述べておこう。

第一の問題設定は宗教の機能に関わる問題である。宗教の本来的な機能は、現実的に幸福を追求する人間と深く交渉し、それを根底から問題にする態度の中に働くものである。そういう、宗教の機能に関する基本的態度が一旦忘却されると、遅かれ早かれ、宗教はその機能を喪失する。その場合、極めて明らかに二つの方向を辿るようである。その一つは現実遊離であり、二つは現実便乗である。一方の現実遊離は、宗教的権威を超越的に確立するあまり、現実的人間を無視するか度外視する方向であり、また他方の現実便乗は、宗教的権威の失墜による、現実的人間の全面的肯定の方向であるといえよう。結局、遊離と便乗という方向にこそ違いはあれ、現実的人間を問題になしえない二方向であることは疑いをいれない。このような意味から、信心の構造を究明するには、どうしても、今日の間人間の的確な認識把握がまず要請されてくる、といわざるをえない。

第二の問題設定は宗教の比較についての問題である。宗教を比較方法によって考察する場合、幾つかの立場なり方法が考えられる。ここでとりあげるその立場は、本教の教学の立場である。すなわち、本教の信心構造を本教自身の立場から本教のために、もっと端的に言えば、本教を信ずる自己自身のために明らかにするものである。それは換言すれば大淵千仞氏のいう「本教信心の自己吟味、反省」であり、さらにその「自己展開」に他ならない。ところで、この吟味、反省の基づくべき規準は、もとより本教信心の根底に機能する、その内なる本質でなければならぬことは勿論である。したがって、教学的営みには、その本質が自覚的に把握されることが、まずなによりも不可欠な要件となる。そしてその自覚的把握のためには、一面、内面的自覚とともに、他面、外面的自覚がそこに当然必要になってこなければならぬ。つまり、広く「人類の精神的所産の総体」(増谷文雄「仏教とキリスト教の比較研究」P8)の中で、客観的にその本質の占める位置と意味が問われ確かめられることも要請されてこよう。なぜなら、内なる本質も客観的視野に立ってみるとその一つに過ぎず、それ故、そこでの位置と意味についての明確化の要請に応じることによって、その客観的自覚が可能になるからである。その場合、その客観化への過程がより一層の的確さをもって遂行されるためには、必然的に「人類の精

「神の所産の総体」の中の、同じく一つである他宗教の本質との比較が、是非必要且つ大切な意味をもってくるのである。かくして、本教教学の立場から比較研究をする意味がここに据えられてくるが、その際当然注意しておかねばならないことは、それが単なる価値の上下高低を問題にする態度にはならない、という点である。すなわち、自己の信ずる宗教を唯一絶対の価値規準とし、それを掲げて、他宗教を価値的に評価するとき護教的態度は、どこまでも排除していかなければならない。教学の立場からの比較において、明確にされねばならない重要な点は、本教の他宗教に対する価値意識や評価ではない。つまり、他宗教の本質のもつ位置と意味を、他宗教の立場に立脚して明らかにし、そこから必然的に反照される本教信心における、本質の位置と意味こそがそこに求められるものでなければならぬだろう。それを自覚的に認識把握することによって、本教信心の自己吟味、反省を可能ならしめ、ひいてはさらにそこからの自己展開を生起せしめることにもなってくるのである。

いま、比較対象として真宗をとりあげたが、その理由は、一つには、それが禅宗とともに日本仏教中最高の両極に位置する宗教であり、二つには、本教と成立の事情なり基盤の相違、つまりそれは、親鸞及び教祖の問題意識に関連するが、その相違が存するにもかかわらず、その信心構造において多くの共通性を含んでいると思われる、という二点からである。以上、簡単に述べてきた二つの問題設定に基づいて、本教の信心構造の究明を試みていきたい。

二

一体、今日の人間像の特徴性と問題性とは何であろうか。元来、その時代の人間像の特徴性は、人間がその現実的な幸福を追求する積極的な姿勢なり態度によって規定される、といえるだろう。とすれば、われわれは今日におけるその姿勢、態度を次の二つに容易にみる事ができる。その一つは生活的ということであり、他の一つは社会的文化的とい

うことである。すなわち今日の人間像の実質内容は、少くとも生活的人間と社会的文化的人間の二つを包摂して語られなければならないのである。

生活的人間とは、人間の幸福を個的な面に密着させつつ、換言すれば、人間生活の最も基底に属する衣食住に直結したくらしに即しつつ、考え且つ追求する人間である。事実、この人間こそ、人間が生命を維持していく限り、何人にとっても無視することのできない、最も基本的な人間であろう。それ故、この人間の適応領域は、必然的に自分にとって直接的な領域、いわば極めてプライベートな領域だけに限定されてくる。

これに対して社会的文化的人間は、生活的人間をその幸福実現という目的にそいつつ、さらに全体的な高次な形態へ合理的に抽象化していく人間である。この意味からこの人間の適応領域は、直接的領域をはるかに超えて、間接的領域にまでさらに拡大され拡張されてくる。

要するに、今日の人間像の特徴性は、ごく大雑把に言ってこの二つの人間を包摂する人間像として規定して差支えないと思う。

ところで、今日の人間像を以上のように規定してくると、そこに浮上する問題性は容易に指摘することができる。ここでわれわれはこの二つの人間が、今日の人間像の二重性であるという点に留意すべきである。二重性とは、二つの人間が有機的に作用し合う対応関係に他ならないが、問題性はこの二重性が分裂するところに深くそして強く潜んでいる。つまり、この二つの人間が二重性であるというのは、この二つが、一個の人間の主体と環境の二面において把握された人間だからである。およそ、人間における主体と環境は、人間を現実的具体的に把握する必要にして且つ十分な条件に相違ない。主体をもつということは、必然的且つ同時に環境を伴なうということであろう。環境を伴わない主体は、抽象的、観念的に理解されても、決して、現実的でも具体的にでもない。われわれが、人間をもつとも現実的具体的に理解するには、どうしても、主体と環境の二重性をもって人間を規定しなければならぬことが了解できよう。生活

的ということは主体において、社会的文化的ということとは環境において、それぞれに把握できる特徴性であってみれば、この二つは、今日の人間像の二重性以外の何物でもないことになってくる。

だが、今日における歴史的状况は、そこに色々の原因や条件が重って、この二重性を冷酷に分裂させる方向にあることを、誰れしも否認しないだろう。しかも、特に、今日の止まりを知らない急激な科学的機械、技術の発展、発達、つまり、機械化、技術化の驚異的な進歩や、巨大な政治、経済のメカニズム、組織の瞠目すべき増大強化は、ますます人間をして非人間化への拍車をかけ、人間本来の二重性を分裂させるという、いわゆる人間疎外の様相を露骨に露呈させずにはおかない。そこでは生活的人間と社会的文化的人間が鋭く対立し、相互に一方が他を否定し抹殺し合う苛酷な相剋的現状を現出せずにはいられなくなる。二重性の自己分裂である。

この自己分裂は、今日においては誰もが容易に経験しうる日常的事柄であろう。例えば、われわれが人間の生命を直接的に脅かす現象の一つとして病気を体験するとき、それはわれわれの生死を左右するのは勿論、さらに関連的に経済的貧窮や人間関係の険悪化などを惹起する。このような病気は、最早や何人にとっても、人間の幸福を阻害する最も忌むべき対象としてしか写らないだろう。そこで、われわれは当然次のような態度をもってこれに対抗しようとする。まず、生活的に、自分を中心とした直接的領域で病気の現象を苦悩するところから、過去の習慣的処理方法を想起したり、医学的知識の若干を利用するか、さらに病院へ足を運ぶなど、要は経験的処理の範囲で、当面の難局の打開をはかろうとする。結果、当の病気の治癒乃至死という事態に即応して、安心と絶望の間を往復し、やがて落着いてしまう。

しかし、病気について、われわれが理性的な思惟や反省の過程をくぐり抜けるとき、必然的に生活的人間をして、社会的文化的人間へ強烈に志向せしめるであろう。ここでは、苦悩の感受される領域が直接的より間接的にまで拡張され、そこから処理方法も経験的範囲を超え、医学なり、政治、経済など自然・社会科学に基づく処理方法がより積極的に導入されてくる。すなわち、医学の真理、医療技術の発見、開発など、学問、技術の研究に結びつく一方、医療制度の改革、

生産手段の私有制、独占資本社会などの政治、社会的条件、状況の變革の問題と、思想的にも実践的にも深く交渉を持つことにならざるをえない。しかしながら、すでにわれわれが氣附いているように、今日の歴史的社会的現実はこの二重性を容赦なく打破ってはばからない。問題性は実にここに極めて根強く胚胎している。われわれの現実は、つねにこの二重性を破ろうとする傾向性をもっていた。これは、人間の歴史においての思想的実践的な主義主張の葛藤からも直ちに指摘される事実である。しかもさらに加えて、社会的文化的人間の今日における圧倒的な發展は、生活的人間を極度に対象化客体化し、非人間化しつつその主体性を剝奪しようとして止まない。それによって生活的人間が社会的文化的人間の中に埋没し解消されるのである。かかる人間疎外の現状を、極めて特徴的に、大げさな表現をすれば人間の危機と呼びうるまでの事態を招来することになった。かかる二重性の自己分裂に苦悩する今日の歴史的状況を、われわれは謙虚に凝視せねばならない。そして、いやおうなく人間疎外の危機を克服し、ひいてはかの二つの人間を二重性のもとに置かなければならないのである。

ところで、科学的機械、技術や、政治経済における組織のメカニズムを、人間疎外を誘発する有力な動因となしえても、今日の人間像にとっては、その發達發展が歴史の必然的な歩みであってみれば、それを克服する道が、それら巨大なメカニズムの進行を呪咀し罪惡視するところからそれを阻止せんとする方向に、見出しえないことは、もう極めて明白なところである。今日の人間像においては、すでに「神は死んだ」のであり、いくら、中世的精神世界へノスタルヂアを搔立て憧憬してみたところで、所詮、それへの復帰はもはや永遠に鎖された道であろう。しかも一方、機械、技術の發達發展、政治経済の組織の増大強化が、欲すると否とに拘らず今後ますます一大動向として、あくなき齒車を回転させていくとすれば、その自己分裂の亀裂はいよいよ深刻に押広げられ、真剣に思考し実践しようとする程、今日の人間像は虚無に達せざるをえなくなるのである。

三

以上、ごく概括的に今日の人間像の特徴性と、その問題性について概観してきた。この時代的課題に答えるものとして、ここにはじめて宗教の登場すべき意義が見出されてこなければならぬ。宗教が今日の人間像と関係するというのは、このような人間疎外からの恢復を現前することに他ならない。宗教は、そのニュアンスの違いこそあれ、総じて人間否定の立場に立って、その恢復を願ひ且つ企図するものである、と規定して差支えなからう。別の言葉で表現すれば、それは、人間をして生そのものの根源に立帰えらせ、人間自身をその生存の根底から問わしめることによって、その恢復を救済の形で図ろうとするものである。しかしながら、もしその救済が、人間をして神の奴隸たらしめるがごとき絶対他者による救済であるならば、それは、およそ今日の人間像にとって意義なき救済でしかないことは論を俟たない。今日の人間像の特徴性を歴史の発展の確かな足どりとして十分に認識し、その問題性を荷ないそれを含み込んだ上での救済こそ今日のわれわれに期待されるべきそれであろう。

そこで、かかる救済を現前する宗教として真宗と本教をとりあげ、その信心の構造について究明しようとするが、これら宗教のもつ独自の信心構造は、(一)何によって人間を否定するのか。さらに(二)どういう在り方、形態において恢復——救済しようとするのか。という二つの観点からおおよそ窺うことができよう。

真宗と本教の各自の信心構造を、この二観点にしぼって究明するとして、それを一応便宜的に図式化してみると、次のごとくになる。

真宗

南無阿弥陀仏(念仏)

本教

生神金光大神(取次)

- (一) 如来(本来性)―廻向―衆生(非本来性)
 (二) 横超断四流(正定聚)

- 神(あいよかけよ性)―さしむけ―氏子(非あいよかけよ性)
 たちいき(生神)

四

まず、(一)について真宗からみてみよう。

真宗は、浄土和讃の「念仏成仏これ真宗」の一句にみられるごとく、南無阿弥陀仏(念仏)にそのすべてが集約される。つまり、真宗は人間を南無阿弥陀仏において否定し、救済するものといえるだろう。人間が南無阿弥陀仏において否定され、救済されるということは、人間が如来との関係性の中で(如来の本願力廻向)その意義と機能を見出すことと同義である。そのことは、また如来についても同様にいえることであり、結局、如来と人間の意義と機能がそこにはじめて現実在として定立されることである。南無阿弥陀仏において、人間は如来の本願力廻向として定立する。また、人間に廻向が成就したとき、同時に如来が如来になるときである。その如来は「如より来生」(無量寿経・下巻、教行信証・証巻)するという、如の機能であり、如来という機能自体にすでに人間そのものが、その本質においてそこに捕捉され答えられているのである。その場合人間は如来に対して衆生(狭義には凡夫、異生)である。では、如が来生するという場合の如とは何を意味するのであろうか。

如とは、元来、仏教における究極的根本原理をいうが、教理史上、多種多様の表現形式が駆使されて、その絶対的意

義が教説されている。それを一言のもとに言えば、縁起性であるといえよう。縁起性は、存在における固定的な主客の実体観を否定した、いわば、相依相関的な関係性(無我・空)に他ならない。これは、如来世に出づるも出でざるも恒に遷移することなし、とある如く、不生不滅、不増不減なる究極の形而上学的眞理性であつて、且つ、その意味から文字通り、如実なる絶対本来の境(法性、眞如)「本来性」(真宗大谷派教学研究所編・教化備要・第一・P23)でもある。したがつて、仏教において用いられる絶対、超越、眞理などの意味は、すべてこの本来性をもつて理解し、把握されねばならないのであつて、その点、キリスト教における神、絶対、超越の意味、すなわち、絶対他者、他者性とは、本質的に峻別されねばならない。

如の本質が以上のような縁起性、本来性であるとする、如の機能、すなわち、如来の本質構造は次のようになる。如は縁起性であるから、必然的にそれ自身を否定する矛盾構造、いわば自己否定的構造を内包するものでなければならぬ。何となれば、如が如自身を、如であると肯定することは、如自身の存在性がある一定のもとに固定化実体化することになり、それは絶対を相対化することに他ならず、かえつて、それは、如自身の存在性を根底的に否定する結果に陥らざるをえないからである。ということは、逆にいつて、如が如であるためには、無限の自己否定的過程が必要だということである。如は己れを否定する無限の過程の中で、如が如となり、その絶対主体性が確立される。むしろ、無限の過程そのものが、如としての主体性でなければならぬ。如が如でないというところに、実は如がある。眞宗における絶対は「相対であるという自覚に於て絶対無限が表現される」(教化備要・第一・P11)。その無限の過程がむしろ如であることを顕示する表現が、すなわち如来であつた。それ故、如来とは、如から如へ、という円環運動といつてよいであらうし、それは具体的には、如が衆生を媒介として、すなわち、本来性がその自己否定である非本来性を媒介としながら、本来性であることを自証確認していく過程、道程であり、さらに換言すれば、本来性が本来性の一面だけで、本来性を成立させることができず、本来性、非本来性の二側面をもつて、本来性を一つの絶対主体性として確立していく無限の運動である、ということが出来る。この如の無限の運動は、人間のあらゆる相対的な思惟、思考を超絶した絶対的

機能（本願力不思議）であり、無限の智慧と慈悲の発露である。阿弥陀如来とは、この絶対的機能を極めて積極的且つ意志的に、弥陀の本願として表明するところの如来（報身仏）である。

かかる如来の構造から衆生は、如来の本願力廻向として、すなわち如の自己否定の意義を負荷して、その存在根拠を定立させてくる。それ故、衆生は、如のつまり本来性の自己否定的存在であるところから、自己という意味において「一切衆生悉く如来智内に在り」（如来藏品）という、本来性の内部構造でなければならぬし、同時に否定的意味から「罪惡深重、煩惱熾盛の凡夫」として、本来性から全く隔絶したところの非本来性でなければならぬ。衆生としての本質は、結局、本来性との関係の中で、自己、及び否定的という二面性によって把握される必要がある。衆生はこの二面性においてその現実的意義と機能を定立させるが故に、この意味から、本来性に対して方便の意義を荷うべき存在である。方便とは真実が方便となることにおいて真実である、という宗教的真実の立体的関係を表現するものである。方便こそ真実である。教行信証の「仏菩薩に二種の法身あり。ひとつには法性法身、ふたつには方便法身なり。法性法身によりて方便法身を生ず、方便法身によりて法性法身をいだす。このふたつの法身は異にしてわかつべからず、一にしておなじかべからず」（証卷）の敘述の一節には、その立体的関係が、極めて端的に且つ明確に語られている。

法性法身によって、方便法身を生ずる一面の過程は、本来性の否定的限定の過程であり、いわば、本来性の非本来性への内在化（還相）であり、方便法身によりて法性法身をいだす反面の過程が、本来性の自己還元過程、いわば、非本来性の超越化（往相）を示している。また、さらに、その二つが「異にしてわかつべからず、一にしておなじかるべからず」として、衆生が本来性の自己否定的構造であることを指摘している。

以上述べてきたごとく、如来と衆生の関係性は本来性と非本来性の関係性である以上、超越即内在、内在即超越の立体的関係構造であることを知った。要するにそれは、親鸞のいう往相、還相の廻向に畢竟結着して理解することができ、教行信証冒頭における「つつしんで浄土真宗を按ずるに、二種の廻向あり。ひとつには往相、ふたつには還相なり」

の記述は、真宗信心の内面構造を端的に鮮明する標榜として受領することができるであろう。しかも、この廻向現成が南無阿弥陀仏においてあることは勿論である。

五

南無阿弥陀仏は、衆生を本来性から隔絶した非本来性の一面と、同時に本来性の内部構造としての一面と、その二面性において捉えた。しかも、その二面性が方便の存在意義を荷っているものであってみれば、衆生の非本来性の自覚をまっぴら、はじめてそこに本来性が現成されねばならない。本来性の現成は、衆生が非本来性を如来の廻向として自覚し覚醒するところに顕われ、且つその現成は自覚と同時的瞬間においてでなければならぬ。そこに何ら時間的遅滞がない。なぜなら非本来性を断滅する事実によつての現成にあるのではなく、あくまで、その自覚の一念による、いわば転換的現成であるからによる。(転悪成徳) つまり、このことを換言すると、南無阿弥陀仏において「衆生が真に衆生になった時に如来は如来になる」(教化備要・第一・P31)ことを意味している。南無阿弥陀仏以前の如来と衆生は、すなわち、未だよく南無阿弥陀仏にならない如来は、如来であつてしかも如来ではない。また衆生は衆生であつて決して衆生ではない。如来は南無阿弥陀仏になつて如来といえ、また衆生は南無阿弥陀仏になつたとき衆生と呼びうる。「光明遍照十方世界、念仏衆生攝取不捨」(觀無量壽經)の一句はこの意味の重さを極めて鮮やかに押えている。「光明遍照」と「攝取不捨」の意味の相違に留意すべきである。衆生が念仏衆生になつたとき、光明は攝取不捨の現実的機能をもつ光明として現成する。「たとひ、われ仏をえたらんに」と「もし生ぜずは、正覺をとらじ」(無量壽經・上卷)の関係である。

親鸞は、自己を衆生とする問題意識を、つまり自己の非本来性を、道元がそれを生死の問題意識に集中したのに対し、特に、人間の現実生活における愛疑(憎)の葛藤に見出した。愛疑とは「自障は愛にしくなし。自蔽は疑にしくなし」

(教行信証・信巻)と記されるごとく、自障自蔽である。自障自蔽こそ衆生の主体性であるとした。それは、必然的に苦悩を内包するが故に、衆生はまた苦悩的存在でなければならぬ。その苦悩は、本来性から隔絶する必然的帰結の経験的実感、意識である。しかし、それは必然的帰結なるが故に、すなわち、如来の廻向なるが故に、その苦悩を媒介として自障自蔽の自覚への血路がひらかれている。そしてその自覚を媒介として本来性に帰復しうるのである。「安心決定鈔」は、光と眼の比喻をもって、それを語っている。

「日輪のひかりをまなこにうけとりて、所縁の境をてらしみる。これしかしながら日輪のちからなり、ただし、日のてらす因ありとも生盲のものはみるべからず、またまなこひらきたる縁ありとも、闇夜にはみるべからず、日とまなこ因縁和合してものをみるかごとし」

「たとへば日は観音なり、その観音のひかりをば、みどり子よりまなこにえたれども、いとけなきときはしらず、すこしこざしくなりて、自力にてわが目のひかりにてこそあれとおもひたらんに、」

光と眼における「因縁和合」は、何人にとっても絶対本来性の世界であろう。しかしながら、その本来性は「わが目のひかりにて」という、自障自蔽に支えられた苦悩を媒介せずしては、本来性は永久に本来性に静止するのみである。本来性は、本来性になることにおいて、本来性であった。すなわち、衆生が自障自蔽を廻向として自覚するとき、そこに本来性が本来性として現成する。見るといふ人間の現実的経験、行為―自障自蔽―苦悩が方便の意義をもつ。それ故にこそ、人間の経験は、経験を通して本来性へ還りいくべき性質をもっている。つまり、経験が超えられることによって、人間の経験が成立するのである。「かちとってみると、それは本来のものであった。打てば響くというが、手にとってかちとった響きは鐘のものであった。しかも鐘は打たねば響かぬ。かちとったことよって、かちとったものを超える」

(安田理深氏、「教化研究」第十九号)のである。超えるということは、経験を本来性の中で再発見することといえる。それを本来性の中で再発見するとは、本来性が本来性を現成する過程と同じ意味である。そのとき、すでに自障自蔽なる経験は苦

悩みの意識に止まるものではない。苦悩は、罪惡深重、煩惱熾盛の凡夫の自覺に轉換されて把握し得られる。なぜなら、苦悩は自己のものであって、しかも自己を超えたものでなければならぬからである。凡夫の自覺とは、自障自蔽なる苦悩が、それを超えたところより人間生活における意味と位置を附与されるところの自覺でなければならぬ。凡夫の自覺とは別の言葉でいえば、念仏衆生であり、南無阿彌陀仏である。それなればこそ、自障自蔽を「身よりおこる病」(御消息集・第五通)として、すなわち、如来よりたまわつたものとして、そこにどこまでも沈潜しつつ、生きていく道がひらかれているのである。①そこに、真宗における人間救済の成立がある。「罪障功德の体となる、こほりとみづのごとくにて、こほりおほきにみづおほし、さはりおほきに徳おほし」(高僧和讃)という罪障の自覺が功德に転依轉換される救済、すなわち非本来性の自覺の上に本来性が現成する救済が成立するのである。

ここで、南無阿彌陀仏を、次の四つに一応整理要約しておきたい。

I 南無阿彌陀仏は、それが救済の条件、手段ではない。念仏を唱えてから助かるという、念仏と救済の二段構えではなく、「ただ念仏」(數異抄)「一念須臾のあひだ」(教行信証・信巻)「ただ一声」(安心決定抄)のうち救済が完成する。念仏即救済の構造にある。つまり、南無阿彌陀仏そのものが目的である。このことは「信心開発」「信心獲得」「信心決定」など、真宗独自の宗教的表現からも窺える。

II 南無阿彌陀仏は、如来と衆生を峻別する意味から、神人合一のごとき神秘主義を否定する。また同時に、一つの救済的主体性が、如来と衆生の二側面によって確立される意味から、神人共栄のごとき理想主義でもない。

III 南無阿彌陀仏は「彌陀成仏のこのかたは、いまに十劫をへたまへり」(讚阿彌陀仏讚)として、永遠の過去に成就している。だが、それは超越的な神の意志によって、人間の救済が恩寵として予め決定されるがごとき、予定論でないことはすでに明白であろう。またそれとともに、過去に成就した永遠の法を信仰する、神話的觀念論に墮さないことも明らかである。南無阿彌陀仏は本願の立場でなく、本願成就の立場である。

Ⅲ南無阿弥陀仏は、そこにおいて如来を如来とし衆生を衆生とする、すなわち廻向を成立させる機能であるが、その場合、機能に相即する筈の歴史的人格面が、「南無」（欲生）という普遍的表現でもって捨象されている点に留意せねばならない。したがって、真宗における如来なり衆生も、歴史的現実的存在面よりも、むしろ超時間、超歴史的に、いわゆる形而上学的に普遍化された視点から規定される。「親鸞一人がためなりけり」（歎異抄）という親鸞の実存的自覚は、仏教一般の超歴史性を、歴史的現実へ引戻してきた仏教史上劃期的な深化、転廻の時点ではあった。だがしかし、かかる実存的状况から出発しながら、最後には普遍的な本来性、非本来性という永遠絶対の状況に還元した根拠も、一途にこの「南無」なる普遍的表現内容にかかっていたといえよう。

六

次に、本教に眼を移してみよう。

本教は生神において人間を否定し、同時に救済する。換言すれば、本教における神と人間は、生神になることにおいてのみ神が現実的機能をもつ神として顕現し、同時に人間が真に人間になる、かかる神であり、人間である。このことは生神金光大神の取次が、神なり人間の意義と機能をそこに定立せしめるのであるといえよう。

したがって、当然本教の神の本質がキリスト教の神における絶対他者、すなわち他者性でないことはすでに明らかである。では、それを真宗の如来の本来性に対比していうならば、それは「氏子あっての神神あっての氏子」の表現にみられる「あいよかけよ性」（内田守昌「取次の原理」金光教教学研究所紀要4・P131）として規定して差支えない、と思う。教祖は生神を「ここに神がうまれる」機能として「理解」したが、ここにうまれる神は、あいよかけよ性でなければならぬ。このあいよかけよ性で規定される人間が氏子—非あいよかけよ性である。

そこで、まず最初にあいよかけよ性の構造を考察し、それが本来性に対して、いかなる意味の相違が見出されるのか、それについて説明したい。

神の本質があいよかけよ性であれば、あいよかけよ性は、その中に氏子を包摂するものでなければならない。教祖は、氏子の包摂を「理解」の端々に繰返えし述べている。例えば「これへ、おいでなされるおかたが、神さまであります。(まいる人をゆびさし) あなたがたが、神さまの、お子でありましようが」(「金光大神」縮刷版—以下略 p 311) 「畑でこやしをかけておろうが、路をあるいておろうが、天地乃神の広前は、世界中」(p 342) 「神は、平等におかげをさすける」(同上) などから、十分その意味を察知することができるであろう。この点から、あいよかけよ性は氏子を内部構造として包摂するものでなければならないことがわかる。

さらに、氏子があいよかけよ性の内部構造として包摂されながら、しかも同時にそれから断絶した非あいよかけよ性でなければならない。この点については、最も鮮明且つ端的に、明治六年十月十日の神伝に明示している。すなわち、「天地の間に氏子おって、おかげをしらず。神仏の宮・寺・社、氏子の家宅、みな金神の地所。そのわけしらず、方角・日柄ばかりみて無礼いたし、前々のめぐりあわせで難をうけ」(p 199)として、その非あいよかけよ性をもって氏子の本質が把握表現されている。これら以上の二面から帰納されるあいよかけよ性の構造は、したがって氏子を内部構造として包摂する一面と、氏子がそれと断絶する一面の、二面を同時に含み込む二面的構造であるということである。

次に、このあいよかけよ性が、本来性に区別される意味はどこに据えられるであろうか。結論的にいえば、畢竟、それは親鸞と教祖の問題意識の相違に関連づけられるものであるが、先に引用した明治六年の神伝からそれを窺ってみたい。すでに周知の通り、この神伝は、神の神性、本質を開示したものであり、そこでは神のあいよかけよ性が、その最後の一節に「氏子ありての神神ありての氏子。かみ・しも、たつようにいたし候」(p 200)として示されているが、これはその前節にみられる、先に述べた「天地の間……難をうけ」の氏子の、非あいよかけよ性を前提として、すなわち

それに呼応しての開示であることに注意せねばならない。神は氏子の非あいやかけよ性を普遍的表現内容をもって表示し、それを基盤としそれと呼応しながらあいやかけよ性を開陳しているのであるが、だがしかし、ここで看過されてならない大切な点は、普遍的表現内容において氏子の歴史的社会的現実が捨象されていないという、顕著な特色についてである。換言すれば、そこでは「方角・日柄ばかりみて無礼」を重ねてきた教祖の現実経験に密着して、氏子全般の非あいやかけよ性が捕捉され表現されているのである。つまり、特殊が没却された形態において普遍化されていない。特殊がどこまでも現実経験として生きている。この点については、この神伝に限らず、さらには例えば、安政六年十月の立教神伝、元治元年正月の神伝をはじめ、その他「覚書」の随所に散見する「お知らせ」についても、容易に指摘することが可能であろう。

これは親鸞の宗教的体験から自覚された非本来性が、愛疑という人間における無明、すなわち形而上学的な永遠性普遍性に飛躍化したのに較べ、極めて意味の重さを自覚せしめる特色といわねばならない。このことはいってみれば、氏が生きるということが、特殊において生きる以外になく、また、氏が助かるということも、特殊の場で生み出されるものでなくてはならないことを意味している。教祖の四十二才の時点における回心が、一農民として時代社会の中で生活し、人間生活の庶民的な幸福実現への願いを凝集しながら、その限界状況で超えられ、開けた境であってみれば、そのことは当然すぎる程当然のことであろう。この点、「覚書」の記述態度は、この一点で貫抜かれ、親鸞の教行信証と極めて対蹠的である。本教信心の要諦として提示される天地書附は、氏子を最も端的に「一心二願」う存在として表現されていることを併せ考えれば、いかに特殊が、その生において占める位置の中で不可欠であるか、つよく推察できよう。願いは、まさに氏子の歴史的社会的な生活場面の実践に即しての、生命の欲求でなければならぬ筈である。要するに非あいやかけよ性は、形而上学的に普遍化抽象化された、人間の相対的な機能でなくして歴史的社会的現実、すなわち人間生活の実践場面の中で、それを内実として働く人間の相対的機能であると、理解せざるをえないのである。

かかる非あいよかけよ性に呼応的に、あいよかけよ性が顕現したとすれば、あいよかけよ性は、本来性が形而上学的に把握される永遠性真理性であったのに対して、そうではなく、歴史的社会的現実、特殊の経験的拡がりの場、いわば、人間の現実生活の実践場面に即して、むしろ、その場面そのものの中に顕現し機能する永遠性真理性である、ということになる。別の角度からいえば、それは人間の相対的な生活機能を、どこまでも相対化しつつ相対性として創造展開させる根源としての絶対性、いわば「相対的絶対性」(務台理作「現代のヒューマニズム」p80)というべきであろう。したがって、それは人間の生活機能の発展展開に従いつつ展開する絶対性でなければならぬ。教祖の信心内容の展開に呼応して、いわゆる教祖の「神号」に呼応的に「神名」が展開していったことは、この点の何よりの証左であろう。

七

以上、あいよかけよ性の構造と、さらに本来性に対する意味的な相違点を考察してきたが、そこから次の二点が導き出されると思う。

①あいよかけよ性の二面的構造から、必然的に本来性のごとく、神が氏子の非あいよかけよ性を媒介しながら、刻々にあいよかけよ性が氏子の上に実現されていくものでなければならぬ。換言すれば、神と氏子の二側面によって「あいよかけよでたちいき」(p110)という、いわば、一つの本教的な救済の主体性が氏子に顕現するのである。そこで当然氏子の非あいよかけよ性は、あいよかけよ性の、つまり神の「さしむけ」たものでなければならぬ、と思う。なぜなら、かくいうその根拠を次によって窺えよう。この「さしむけ」なる表現は、先の神伝の一節として「今般、天地乃神より、生神金光大神さしむけ、ねがう氏子に、おかげをさづけ、理解申してきかせ」(p199)にみられるのであるが、これは明治六年にいたって、はじめて神が氏子を救済するために、生神金光大神を「さしむけ」ようとする、神の意欲的

な標榜の言葉であるといえる。このことは、本教の信心にとって、換言すれば、人間が真に助かるという意味の上に、いわば、極め手となる程の重要な意義をもつといわねばならない。この場合、神が氏子へ「さしむけ」ようとする生神金光大神は後述するごとく、教祖の非あいよかけよ性の上に現成した機能なのである。ここから、教祖の非あいよかけよ性に現成したその生神金光大神を、氏子へ「さしむけ」ようとする神の能動的態度の中には、すでに教祖における非あいよかけよ性そのものが、その前提として神の「さしむけ」でなければならなかった、のではなからうか。その公然たる標榜の根底には、非あいよかけよ性を、神の無限なる「さしむけ」として自覚せしめるものが感じられるのである。かくして、この意味から「さしむけ」は如来の廻向に対比されてよい、と思う。

② あいよかけよ性と本来性の意味的相違から、本来性が非本来性の自覚において現成したのに較べ、ここでいえることはあいよかけよ性が、非あいよかけよ性の自覚だけで現成の端緒となりえても未だ十全なる現成とはいえない、ということである。すなわちそれは、非あいよかけよ性の自覚と、その自覚を生活場面へ実践的に展開することによって、はじめてその場面場面で現成していくのである。そこに「たちいき」が創造されるのである。

先の神伝の「氏子、信心いたして、おかげうけい」(p199)の一節は、まさにこの①②を凝縮しての開示であることを知るべきである。「天地の間……難をうけ」た、非あいよかけよ性は、まさしく氏子にとっては苦悩であり且つ苦悩以外の何物でもなかった。その非あいよかけよ性が、神の「さしむけ」として自覚されたとき、それは、すでに苦悩苦難でなく、「難儀な氏子」としての自覚へ転換されたときである。「さしむけ」の自覚以前の非あいよかけよ性は、苦悩苦難として意識されようとも、決して難儀の自覚ではない。「さしむけ」としての自覚が成立するとき、はじめて難儀が存在する。

このように本教の救済は、「さしむけ」が氏子に自覚され、「難儀な氏子」としての実践的展開していくところに成

立する。そのときこそ「神もたすかり、氏子もたちいき」という、神と氏子のそれぞれの主体性が顕現されるときである。しかもそれは「たちいき」としての一なる救済的主体性として、氏子に顕現されるものであることは、すでに論を俟つまでもない。

神の「さしむけ」が、氏子の上にはじめて本教的現成―自覚と実践的展開―したのが、すなわち、教祖―生神金光大神であった。教祖において、生神が現成する最初の端緒がひらかれたのであった。そして、生神が教祖からさらに氏子へ取次がれるとき、先述した通り、神が生神金光大神を氏子へ「さしむけ」ところの公然たる標榜となった。ここにしていえることは、生神金光大神の取次とは、氏子へ「さしむけ」を現成せしめる機能である。つまり氏子をして「さしむけ」の絶対主体たらしめる絶対的機能であるということである。すなわち、生神金光大神の取次においてのみ「さしむけ」が現成するといえる。いい換えればそこにおいて、神が現実的に機能する神となり氏子が真に氏子となっていくのである。元治元年正月朔日の神伝の中の「その方取次で、神もたちいき、氏子もたち」(p.154)の一節、及び「此方金光大神あつて天地金乃神のおかげを受けられるやうになった此方金光大神あつて神は世に出たのである神からも氏子からも両方からの恩人は此方金光大神である―下畧」(御理解・第四節)は、かかる生神金光大神の機能を示してあまりある表現であろう。

かくして、生神金光大神は真宗についていえば南無阿弥陀仏であり、さらにその取次は念仏に対比されるといえるであろう。したがってここで南無阿弥陀仏と比較して、生神金光大神についても次の四点に要約しておきたい。

I 生神金光大神の取次は、神の「さしむけ」を氏子に現成せしめる機能であったが、この場合、先述の通りあくまで歴史的社会的現実、生活実践面での現成であり、それは必然的に念仏即救済という自覚による瞬間的救済構造ではなく、自覚並びにその実践的展開による瞬間的且つ継続的展開的な救済構造をとる。この点「たちいき」にみられる時間を含んだ展開的表現からも、十分にその真意を汲取られようし、またさらには「信心する」「信心になる」「信

心の稽古」「信心生活」など、一連の本教的用語表現からも端的に窺えるところである。

Ⅱ生神金光大神の取次は、念仏と同様神秘主義或は理想主義でもない。神と氏子をその本質において区別する意味から神秘主義でなく、神と氏子の二側面から一なる救済が創造されていく意味から理想主義でもない。

Ⅲ生神金光大神の取次は、超越的な絶対他者的神による予定論ではない。同時に、それを対象化して信仰するがごとき、通俗的な意味での神話的観念論でないことは勿論である。「取次成就」とは、取次は成就することによって取次である、という意味内容をついた表現把握である。

Ⅳ生神金光大神は、機能と人格との相即不離を示している。南無阿弥陀仏は人格面を「南無」として普遍化しうるが、生神金光大神は、一面の生神なる永遠的機能だけに普遍化もできないし、また他面人格面をも捨象しえない。その取次が、歴史的人格をまっして成立されねばならない必然性を要請することになるのである。つまり、それは生神という一面においては歴史的な人格、教祖を超えた永遠的普遍的機能であり、金光大神の一面において歴史的な人格、教祖そのものでなければならぬ。教祖が祈念の際、つねに「『生神金光大神様・生神金光大神様……』と、くりかえしとなえ」(P 307)た事実からも、この相即性がはつきり了解されうる。

八

以上、(一)について南無阿弥陀仏と生神金光大神の内面構造を、それぞれに考察してきた。では次に(二)についてその考察をすすめたい。南無阿弥陀仏及び生神金光大神による救済は、今日の時点に生誕されねばならなかったが、そうだとすると最初に概観した今日の人間像の問題性の解決が、どのような形態においてそこに実現されるのであろうか。

すでに述べきかたって明らかなく、南無阿弥陀仏はそこにおいて人間を救済に導くが、その究極的人間の境位が正

定聚（如来と同等位）に他ならない。それについて教行信証には「真の仏弟子」をその形式とし「横超断四流」をその内容として敘述している。横超とは、いうまでもなく自覚的超越であり、断四流とは自障自蔽、すなわち非本来性の転依、転換を意味している。いわば、それは非本来性の自覚的超越（転悪成徳）である。すなわち、南無阿弥陀仏は自覚的超越をもって、今日の人間像の問題性すなわち人間疎外を恢復しようとする。したがって、当然その人間疎外つまり生活的、社会的文化的人間の自己分裂は、実は人間に固有する非本来性そのものの、今日的な展開過程であることが理解できよう。この問題性を人間固有の非本来性としての自覚が呼び覚され喚起されたとき、換言すればそれを如来の廻向として体得されえたとき、南無阿弥陀仏は今日の時点に立って成就するのである。

その成就に際して、以上のことから次の二つの方向が指摘し確認されてくるだろう。一つは、それが今日の問題性と深く主体的に接触し、苦悩の現実的経験を媒介しなければならないことと、二つは、一旦それが経験的に把握されたとき、今日の特異な問題性を自障自蔽なる人間の普遍性に還元しなければならないこととの二つの方向である。これは、その成就が今日の特異な問題性の解決に中心があるのではなく、むしろそれを条件、手段（縁）とするところに特徴を見出しうる。歴史のどの時点を切断しても、その断面に露呈する特異な問題性は、その本質において今日の特異な問題性と全然変ることがない。すべて人間固有の非本来性が流れているに過ぎない。すなわち「流転」の様相があるだけである。この様相を人間の宿業と呼んでよいであろう。したがって人間の歴史の地平には、通俗的な意味での進歩なり発展の相は考えられない。一方の流転の相と、他方それを自覚的に超越した相が認められるだけになる。いわば、流転と流転の「流れに流されない」（教化備要・第一・P13）自覚相の存在をそこに発見するだけである。

かくして、正定聚にとつては、積極的に今日の人間像の問題性を問題化しながら、その問題性の解決を指向する能動的態度、姿勢を要請するところの、原理的根拠を必要としない。いなむしろ、それはいかなる問題性の中で傷き血まみれて生きようとも「善もほしからず、又悪もおそれなし」（口伝鈔）というがごとき、人間の相対的価値の世界に動揺し

ない主体的な態度、姿勢を確立（現生不退）してこそ、その真面目がある。曾我量深氏のいう「環境に対する心境」の確立である。この態度、姿勢は逆にいえば、どのような苛酷な問題性、環境の流れの中にあっても、その「流れを恐れず流れることが出来る」（教化備要・第一・P13）主体的な構えの確立でもあろう。人間疎外の問題性を真に自己に荷える構えである。そこに如来が、本来性が現成しているのである。

一方、生神金光大神の取次は、そこに生神を今日の歴史的社会的現実の中で、「今月今日」生誕しつづけて止まない。この生神こそ「たちいき」をその内実としての、本教における究極的人間といわねばならない。ここで生神は、正定聚と同じく人間疎外を人間固有の非あいよかけよ性の、今日的な現実として自覚する。すなわちそれを神の「さしむけ」として、自己に深く自覚され荷負されてくる。そしてその場合、人間疎外が難儀な氏子としての現実状況の自覚へ転換されたときである。そのときもはや、それは神の「さしむけ」なるが故に、自己に固有しつつ、しかもそれを超えた神のものでなければならぬ。換言すればそれは神から究極的根源的に、人間疎外のもつ意味を附与されながら、そこに生きていくことの可能な道が与えられたことになるのである。

しかしながら、ここで注目すべき点は、生神は人間疎外を人間固有のものとしつつ、なお、しかも非本来性のごとく直ちにそれを普遍性へ還元することがはばまれることであった。それは最後まで今日の歴史的社会的現実の中での疎外状況でならねばならなかった。このことは正定聚にとって、今日の人間疎外が自覚的超越のための条件、手段であったのに対して、それ自体がすでに生神にとっては目的の意味をもつものでなければならぬ筈である。それは今日の疎外状況を現出している特定の社会条件、構造の中に深く沈潜し、今日の人間像を歴史の進歩発展の方向に向って、推進せしめんとする文化的努力、態度を必然的に要請し含み込んでくる、といわざるをえないのである。（教学研究所員）

註

① この点について、曾我量深氏は「宿業は本能」（歎異抄聴記）、

安田理深氏は「極悪重人とは人間のエネルギー」（真人・一九五九・一・真の仏弟子）と、それぞれに意味深く表現している。

資料 小野家文書 (4)

金光真整 編
三矢田守秋

役用並天象出行日記 一 天保九年一月〜八月一 (解説・凡例は四号一
四四〜一四五頁参照)

正月

朔日(陽曆一月二十六日)。寒風烈敷。惠方參後休息。

四日。朝五ツ頃出立、四右衛門(長男・大谷村庄屋代勤)御年始出勤、

連夫八右衛門。矢田(吉備郡真備町箭田の土師家)え寄、晩下会所(領

主の役所)へ着。

五日。同人御年始廻勤、同所へ泊り。

六日。朝五ツ頃、同人中郡(領主役所)出立、子位庄(倉敷市・窪津氏)

・倉敷(倉敷市)へ寄、晩彦崎(児島郡灘崎町の下野氏)へ着、滞留。

七日。九ツ頃、彦崎出立、中嶋(倉敷市中島の三島家)え寄、暮過帰宅。

九日。曉七ツ半頃出立、年寄武右衛門同道中郡出勤、連夫相蔵。

参掛ケ加藤(大庄屋)より中嶋様・小倉様(ともに領主蒔田氏家中)え

年始相勤下会所え着。同日初寄会ニ付出役。

十日(節分)。前夜より寒風烈敷吹。朝、年始廻勤済、飯後、武右

衛門致三歸村一候。拙夫儀ハ相滞。去暮窺上御指図御座候林右衛

門一条、大庄屋中を以猶又窺候も、組合え申付精々相尋、猶行

衛不レ知候ハバ、村役人より届書可ニ差出一、尤御貸付銀之訳書

加候ニおよび不レ申旨被ニ仰付二候得共、届書ニ申出候通、他所

親類へ引越と申候間、強て尋候ニも不レ及、親類方へ召連ニ遣

候ハバ戻り可レ申、其上利害申聞候ても不ニ聞入一届書之通申募

候時ハ、届書差上右書面も御拝借ニ差詰候て致三家出二候訳書入

不レ申てハ、何故ニ他出致候訳も無レ之、外ニ認方も無レ之、且

家財作配方之義ハ窺候ニハ不レ及、定法之通可ニ取計ニ被ニ仰聞一

候得共、是以林右衛門身上相片付不レ申上ハ、作配ニ取掛リ候

義も難レ成段申上候処、御差図御座候も候林右衛門呼戻し又ハ

組合之者を遣し候て成共、利害申聞候ても不ニ聞入ニ弥他出候ハ

バ、申出候訳村役人より書付ニて相届、其上村役人当テ林右衛

門差出候届書相認可ニ届出一、勿論家内誰々召連出候趣も委敷認

可レ申旨被ニ仰聞二候。

夜、御役所ニて御用始之御酒被ニ仰付二候。

十一日(立春)。朝中郡出立、芳賀魯三郎(三男)同道晩八ツ頃帰宅。

十五日。初寄会。光右衛門儀急私用有レ之、飯後矢田え参滞留。

十六日。昼矢田出立、暮過帰宅。

十九日。芳賀魯三郎返ス、連夫新蔵。右便四国行願、並林右衛門家出届書差出申候。但魯三郎儀矢田へ寄候ニ付、暮頃ならてハ歸着致間敷、依之御用向ハ廿日ニ差出可申様可相成ニ事。

九ツ頃出立お時(三女)歸る。光右衛門召連罷出上村(鴨方町地頭上・塚村氏)ニ滞留。

廿日。上村戻リ占見新田へ寄、晚帰宅。

廿一日。晚飛脚新蔵歸る。林右衛門儀、光右衛門・萬之丞(西沢)

え損銀掛ケ候てハ義理不ニ相立ニ旨心得、致ニ他出候ハバ、只々歸り候様申聞候ても容易ニ歸り申間敷、届書ハ預り置可申、同人家財ハ村法之通早々作配御貸付銀上納仕候様被ニ仰付候趣、加藤より返書有之候。

廿三日。加藤より飛脚被ニ差越候。右ハ足守(吉備郡足守町、木下候陣屋所在地)鳥越新助殿より拙子当テ御国絵凶御用向ニ付、来状送來り候。

廿四日。朝出立、中郡出勤、参掛ケ加藤へ寄、晚下会所へ着。右鳥越より被ニ申越候一条、小倉様へ申上置候。連夫治平養子、但此度ハ村用なし、賄一切大割(領内諸村の組合費)入之事。

廿五日。晚、連夫相蔵差返ス。

廿六日。晚八ツ頃中郡出立、東阿曾(総社市)鳥越新助殿方へ罷出、連夫吉十。右ハ廿二日書状にて被ニ申越候御国絵凶変地之訳相

答候ため出役。尤今夕ハ帰宅無之趣留主^(守)にて承候故直ニ足守

え罷越、郷宿山口屋羈之介方へ着、同人を以案内為致候処、鳥越氏夜分郷宿迄御出御座候ニ付、相窺候上にて凶面掛紙いたし差出、事済申候。山口屋にて宵朝支度鳥越氏賄壹度、外ニ同氏へ差出候酒肴代共合拾五匁払済申。

廿七日。朝足守出立、帰路東阿曾へ立寄、御国絵凶御用済切候挨拶いたし、肴代金三百疋差出置候て、九ツ過下会所へ罷帰候。右一件小倉様へ御届申上置候て、絵凶控認候ニ付滞留。

廿八日。晚出立帰村可致積之処、村方より飛脚差越候故、右村用藤之丞第勘五郎興除新田(兎島郡興除村)出百姓願也。当人役人印判差越候故、願書認小倉様へ差上置候。飛脚弥十。

廿九日。曉中郡出立、弥十召連帰路玉嶋(玉島市)黒田へ寄、九ツ過帰宅。

一二月

朔日。飯後御堂墓参より新田・小田・本谷懇意中元年始勤。

二日。下会所より飛脚来。右ハ来ル四日御条目御読聞之義申来並御巡見様御出之趣ニ付、御近領取計方無ニ油断ニ聞合申可旨申来。右便小倉様より来書。右ハ廿八日差上置候。藤之丞願御聞済相成旨被ニ仰下一候。晚七ツ過より雨。

四日。曉七ツ頃出立、年寄召連中郡出役、連夫八百蔵(古川)右

ハ御条目御読聞之御用也。

五日。朝、年寄連夫共差返申候。今日御出勤之上、先年私領御巡見様御順路絵図、去方より御取寄被_レ成候由にて、写仕差上候様被_二仰付_一候故、俄ニ飛脚申付右写候ニ入用之品々宅え取遣候。

六日。四ツ前右飛脚下会所へ罷帰候。

八日。朝迄ニ右御用向相整、小倉様へ差上置候て、九ツ過頃中郡出立、帰路又申(船穂町渡船場)にて一宿。五日より当日迄都(すへ)て村用少もなし。

九日。朝五ツ頃帰宅。

十日。朝四ツ頃出立、矢田土師氏へ参、私用。

十一日。当日下会所より飛脚差越一宿。右ハ拙者荷物送来候。

十三日。朝五ツ頃出立、四ツ過帰宅。

十四日。飯後辻請御預ケ山(領主より村民共同で委託をうけている山林)手入並下草刈出役。前二日ハ四右衛門致_二出役_一候。

十五日。晩寺え参。

十六日。中嶋(倉敷市)伝太郎(三嶋氏)見え、同道いたし飯後新田(金光町大谷)表(中嶋家)え参。右ハおなを契約済のし入也。(號斗)

十九日。夜雨。

廿日。去割後(天保八年十二月)当正月入用改帳(村費の月計帳)差_二出_一之。飛脚八右衛門(森田)とまり。

廿五日。曇。夜雨。四国行願差_二出_一之、掛屋え金五兩払_二上_一之。

飛脚文治(教祖)とまり。塚村(三女の婿家)方追善_二付_一、晩より

四右衛門罷出滞留。

(廿八日。春分。)廿九日。未明出立、中嶋(倉敷市中島の三嶋家)え参、晩七ツ過帰宅。

晦日。新田表_二追善有_レ之_一、朝参、晩八ツ過帰宅。

三月

朔日。(陽曆三月二十六日)晩、夜雨。

五日。吉辰_二付_一、嫁(長男四右衛門の妻)召連彦崎村下野氏(嫁の実家)え参、晩七ツ過着。同家_二付_一逗留。夜雨。

六日。終日雨降、同家_二再_一宿。朝四ツ過下男女差返申候。

七日。朝四ツ前彦崎出立、四十瀬村(倉敷市)板谷氏え寄、三和村(総社市三輪)加藤氏え寄、晩七ツ過下会所え着。今朝宿より荷物送越人綱藏日帰り。

西三須村庄屋福武正右衛門六十人講銀差纏一件、此節類_二取_一(さしもつれ)、(あつかい)取_二出_一呉候様加藤迄度々申出、去暮加藤・拙者兩人一応罷出、

先(あつかい)慶人戒光寺・赤浜(総社市)寺嶋郷治様え面談相尋候得共、可_レ濟時節無_レ之、及_二断置_一候処、今般正右衛門申出候趣にてハ、

濟前之場合_二有_レ之_一様子_二付_一、去三日加藤より態飛脚_二罷出_一(わざびきやく)

候様被_二申越_一、依_レ之出勤同人相談之上連名にて正右衛門へ書状遣し、明八日朝飯後罷出候様掛合候処、故障無_レ之旨返書差越

候。去五日須惠庄屋・惣代出勤、難渋人御救願差上置候処、御

聞濟ニ相成、六日ニ御切手御渡ニ相成候由ニテ、大庄屋より伊八

え相渡被置、其日両村(大谷・須惠)分御切手伊八より受取申候。

米切升 式石八斗三升 大谷村

同 式石九斗式升 須惠村

右清水村(総社市)御蔵米御渡ニ相成候

八日。曇、夜雨。朝飯後加藤同伴三須正右衛門処え參、講引纏一

件旧晦日後之行成承之。御支配役中嶋官三郎様ニも御逢被成

度被申候ニ付罷出、右一件只今之姿ニテハ(あつかい)難ニ立入候間、

訴答並先喫共、取計夫々御察計之上、筋目ニ急度御申付被成上

ハ、与右衛門・講主共難義ニ不ニ相成様取計方も可有之趣、

委細御内咄申上候処、其段御頭役様へ御申上ニ成旨ニ被申。

夜四ツ過下会所へ引取申。

御巡見様御通行筋道造人足、御普請(領主負担の土木工事)ニ願上

候て可然旨加藤咄承候故、急飛脚を以四右衛門之道長間敷取

調べ申越候様申遣之。

九日。雨。

十日。御巡見様御通行筋道造御普請願書差出候処、願之通御聞濟。

十一日。御土蔵御上棟ニ付、大庄屋・庄屋共恐悦申上、御酒御吸

物被三下置候。

一行籠式荷(つづらカ) 但米式俵糯ニいたし差上候

一樽壹荷 但上酒壹斗五升

一鯛壹折 但代金百足

右之通御領内中より願上仕候。

御酒御肴献立

一御吸物 小皿 筈ぶき しくち作り身

右吸物膳ニ付候て

一硯 蓋 紅のり しくち作り身

一吸物 玉子ふ 飯だこ わけぎ

茶 漬 竹輪 香物 飯

一平 竹輪 香物 飯

右之通但大庄屋・庄屋中ハ、御役所表十畳・六畳式夕間ニ被

為下候。

御献立同断御足輕中ハ、御玄関ニテ被為下候。

御酒献立同断、尤本膳焼物等有之由、大工へハ内玄関ニテ

(752)

被_レ為_レ下候。

十二日。雨。御救米清水蔵にて被_レ下候分、掛屋え相談之上、同人持大谷・須惠蔵米之内にて引替申、尤駄賃米相場間銀(あいぎん)(時価と売価との差額)等、追て掛屋と致_二算用_一可_レ申事。

右須惠庄屋より申談、右沢清水村庄屋えも為蔵(須惠村庄屋・藤沢氏)より申遣候。

朝飯後加藤要平同伴三須(領主蒔田家分家の役所所在地・総社市)え参、同所下会所着。六十(人)講一件噺ニ立入吳度旨、寺嶋郷治より使以願来候故也。

十三日。曇。今暮前迄、度々三須御支配役福武貞右衛門様・中嶋官三郎様へ掛_二御目_一、講一件佐方(金光町)与右衛門と三須正右衛門別段古借差纏は、一緒ニ相成候様にてハ噺ニ難_二立入_一候旨申上、御両所ハ御合点行候趣ニ候得共、御同役高杉弥平治様御取用不_レ被_レ下故、猶又此度も此儘噺断申、寺嶋郷治へも三須丈平を以引取候旨申遣。加藤ハ夜及_二深更_一引取申候。光右衛門儀ハ外噺ニ立入候訳有_レ之逗留。

十四日。朝飯後、光右衛門も井手下会所へ引取申候。笠岡御支配所富岡村(笠岡市)七右衛門より三須村勝之丞え相掛り候買付米渡方差纏一件、七右衛門より御訴訟申御吟味中之処、三須庄屋信次より噺ニ立入吳度旨相頼候故、昨十二日より双方へ利害申

聞、今朝迄ニ相済、米銀取引来ル十八日と相究、假議定書為_二取替_一置候。請取済候節、本紙濟口書為_二取替_一候下書相認三須庄屋へ渡置候。

十五日。三須庄屋高杉信次より、濟口書相調、当人・庄屋調印之上差越候ニ付、即致_二押印_一致_二返却_一置候。

八ツ頃中郡出立帰路又申_二逗留_一。

十六日。上成(玉島市)へ寄、玉嶋黒田へ寄、乙嶋村(玉島市)庄屋十左衛門え寄。

御巡見様御通行仕構之義尋合可_レ申処、十左衛門留主(るす)にて不能、其義同人伴へ相頼置、帰宿早々委細ニ申越吳候筈也。

晚八ツ頃帰村候処、三須庄屋より飛脚利吉と申者書状添越被_レ申。右ハ濟口渡米三須蔵難_レ調由にて、平野(笠岡市)蔵米ニ仕替吳度段申越候故、即致_二添書_一右利吉を富岡村七右衛門へ差遣候得共、相談相整不_レ申趣七右衛門より返書も有_レ之。暮過利吉帰候故、夜中、此方より添人綱蔵を申付三須へ差返す。

十七日。四ツ過、富岡村七右衛門一件噺濟ニ致遣候挨拶参旁酒肴持参。中郡より拙夫荷物送來人幸十。(かたがた)

十八日。飯後、嫁並彦崎内室娘等召連、宝亀浜(玉島市)へ遊覽、暮前帰宅。夜雨。

十九日。雨。追善有_レ之孝経(中嶋家屋号)へ参。乙嶋村庄屋十左衛

門より、御巡見様一件書状到来、別帳ニ記レ之。

廿日。

廿四日、五日。宗悟居士三廻忌、知雲大姉一周忌、取越追善執行。

廿五日。年寄中郡出勤、御救米被_レ下候御礼並道造御普請願上候

処、御聞濟。右便加藤・吉富より伝言、御巡見様、四月六日八

田部（総社市）御泊り可_レ被_レ成間、其節出勤致候様申越候。当村

八九日之御通行ニ可_レ相成、御案内為蔵・四右衛門・武右衛門

え被_レ仰付二候。右前日小倉様御出張之儀も被_レ申越二候。

廿六日。曇、小雨。

廿七日。雨。

四月

朔日。中嶋様御出ニ付、朝飯後罷出、戻り表え寄。晚道造御普請

見分、戻り萬之丞並徳三郎方へ寄。

三日。中嶋様え御追善ニ付参。晚出立又串ニて滞留。

四日。曇。早天矢田へ参、土師氏ニ滞留。同家父子夫婦間の不和

ニ付利害。飛脚六之丞、御改下帳（宗門帳の下書）・拙者着替共中

郡持参。

五日。四ツ頃矢田出立中郡え参。御巡見様仕構窺村々申談、宗門

御改之義窺下帳差出候処、

八日。御出張之旨被_レ仰付二候。

六日。中郡より飛脚ヲ以、御改之義両村へ申越。

七日。九ツ前中郡出立、足痛ニ付又串ニて駕雇罷帰候。

八日。御改ニ付、小倉文平様御出張、当日須恵村相濟、同村ニ御

逗留。

九日。暁より四ツ頃迄小雨。当村御改九ツ頃相濟、夫より道造御

普請出来御見分、直ニ御引取ニ相成候。駕・荷物、人足四人中

郡迄返し候。

十日（八十八夜）。早朝出立、御改礼ニ四右衛門出勤、参掛ケ矢田

へ寄、中郡ニ逗留。連夫八右衛門。

十二日。今昼前四右衛門帰宅。右ハ私用ニ付岡山・彦崎へ寄候故

也。昼前八重（金光町）仁郎方へ参、同人より頼ニ付、同村橋本

やへ寄、晚暮過帰宅。

十四日。御巡見様御通行之義為_レ窺、加藤へ書状遣し。飛脚文治

（教祖）、返書隙入滞留。

十五日（立夏）。晚小雨。

十六日。中郡出役、連夫綱蔵。

十七日。晚綱蔵差ニ返之

十八日。雨

十九日。朝雨。四ツ過出立帰村。

廿日。御巡見様当村御通行ニ付、為_レ御馳走ニ小倉文平様御出張、

上四日分御巡見様御
通行ニ付出役。別帳
ニ記レ之。

晚八ツ半頃御着。

廿三日。高張灯燈同台共返上之便り拙者大山（伯耆大山）参願書差上候。尤御出勤ニハ無^レ之故、御窺隙入候趣^{（ひま）}ニて、文治ハ致^三逗留、新左衛門（大橋）悴ハ晚ニ帰る。

廿四日。朝、時雨。

廿五日。縁談之義ニ付、市場（総社市）倉屋源四郎之内書遣^レ之、飛脚綱藏。晚、地頭え参逗留。拙者儀伯嗜^{（た）}国大山へ参並作州湯原（真庭郡湯原町）入湯仕度願書去廿三日差出し、尤今廿五日出立之積リニ願上候処、御聞濟ニ相成候得共、連之者用意出来兼候趣断申出候故、内分ニて致^三猶予ニ罷在候。

廿六日。四ツ過地頭出立、林蔵・萬之丞へ寄帰宅。字八荒神東堤ニ非人倒死有^レ之旨申出。

廿七日。年寄武右衛門中郡出役。右ハ先日御出張御挨拶並倒死人之義内窺ニ小倉様へ差遣候処、近例之通、内々御聞置ニ相成旨、晚帰村申出候故仮土中為^レ致候。

廿八日。雨。

晦日。大山参発足。

右旅中、閏月二日・七日・八日・九日雨。

閏四月

十五日。大山参より帰宅。

十七日。右御届ニ出勤。雨。

十九日。朝中郡出立帰宅。雨。

廿日。佐方村（金光町）庄屋荒木与右衛門処へ行。右ハ同村と御普請砂捨場之義須惠村と差違有^レ之、右一条内存承候上須惠村判頭共へ及^三利害可^レ申ため也。

廿一日（入梅）。茂右衛門処え出張、須惠村判頭共呼出し、佐方砂捨場及^三利害候処、愚存之通相任申度旨申出候。

晚荒木与右衛門呼寄利害申入候処、存寄之趣、濟口書面之下案認見せ候様申出候ニ付、明日可^三相渡旨申入同人及^三深更引取、拙者は逗留。

当春四国順拜ニ罷出候吉郎右衛門、讚州鶴足郡西坂元村（香川県綾歌郡飯山町）ニて致^三病死一、右娘まつ幼年故独立順拜も得^レ不^レ致、坂元村ニ養育致置候間、早々迎ヲ差越（呉）度趣、右村庄屋真鍋喜三太より以^三書状ニ申来候。右書面、大坂御蔵屋敷より御廻しニ相成、当御役所より御渡し被^レ成候。

廿二日。吉郎右衛門讚州病死掛合来候趣御届二年寄武右衛門出勤。晚佐方庄屋へ濟口書下案送遣候。茂右衛門処ニ逗留。

廿三日。朝帰宅。四ツ前、佐方庄屋より使を以申越候は、与右衛門義急御用有^レ之、御役所へ出勤候間、帰村候迄返答猶予致具候様との義也。九ツ頃須惠庄屋中郡出勤ニ付、右便相頼、吉郎

右衛門娘を迎ニ遣候瀬平他行願書差上申候。

廿四日。雨。晚、瀬平玉嶋より乗船。

廿五日。雨。

廿六日。雨。晴。度々かわる。

五月

朔日（陽曆六月二十二日、夏至）吉郎右衛門並娘まつ四国へ罷出候處、

讚州鵜足郡西坂元村にて三月廿九日吉郎右衛門致ニ病死ニ、幼年

まつ老入ニ相成候故留置候之間迎ニ参候様、右村庄屋真鍋喜三

太より掛合来候書状、四月八日附にて閏四月廿三日御役所より

御渡被_レ下候故、御尋申上候處、高松領大坂御藏屋敷より備前

領大坂御藏屋敷え御届ニ相成候由にて、岡山御郡奉行より当御

役所え御達御座候よし。依_レ之喜三太より之来状を以窺候處、

親類之者迎ニ遣し、猶返書ニ厚挨拶申遣候様被_ニ仰付_ニ。即瀬平

を閏月廿四日晚差遣候處、雨天ニ付出舟無_レ之、廿六日夜玉嶋

乗船廿七日朝四ツ頃坂元村へ着候ニ付、早々高松御城下へ窺具

候て廿九日ニまつ引渡具候ニ付、今朝日晚召連致ニ帰村候。庄

屋え銀六匁餘之品物差遣候、まつ預置候右村百姓へ志朱志ッ遣

し、外ニ入用等も可有_ニ御座_ニ候間、払可_レ申旨瀬平より申入候

得共請取不_レ申候。

二日。初菖蒲ニ付案内有_レ之、本屋（川手氏）え参取持ニ相成候。

三日。朝四ツ前出発中郡出勤、連夫新左衛門子兼藏。

四日。朝、中嶋様・小倉様へ植付（田植）御届申上候。右瀬平帰候

趣小倉様へ申上候、喜三太返書も掛_ニ御目_ニ候處、御預り被_レ成

候。

飯後、二階堂様・吉富・龜山様へ植付済候御届ニ廻勤。尤二階

堂様にて御酒被_レ下候て隙入、晩下会所へ罷歸候。朝、連夫兼

藏差返候。雨、晚晴。

五日（端午の節句）。朝、中嶋様・小倉様_{（すべ）}都て御役所内祝儀相勤。

加藤植付届ニ参、酒飯取持、須惠佐方一件も存意申談候處、八

九分愚存ニ取計様被_レ申。戻り井手屋へ寄、根屋秀平呼参、酒

飯饗応ニ相成、晩下会所へ罷歸る。

六日。九ツ頃中郡出立、二万（吉備郡真備町）茶屋にて木谷八郎右衛

門ニ逢長談、又串ニ逗留。

七日。未明、舟尾村（船穂町）小山八右衛門へ参、觀相並量地之義

長談、爪崎（玉島市）え寄、おなを同道暮前帰宅。終日曇天、小

雨。井手幸十荷物送持参、日帰り。

八日。前夜より雨。晚晴。月改（村費の月計）ニ付、年寄・保頭（古

川八百藏）参勤。

九日。月改ニ付、年寄・保頭参勤。

十一日。朝、飯後茂右衛門處え罷出。右八須惠佐方一件ニ付、与

右衛門昼後参、先日差出置候済口書之内、存意申立候得共、望候通ニは難ニ落合(なるたけ)候間、成丈考弁之上、存意之趣付札ニて承度旨申答置候。酒給及ニ深更ニ与右衛門ハ引取、拙ハ逗留。

十二日。早天為藏を呼、右同様承候処、文言望有レ之由申ニ付、付紙ニいたし候旨申聞、早戻り致ニ付紙ニ候。佐方よりも付紙いたし晚差送候故、為藏(須惠村末屋)えも一覽為レ致候。右双方之存意を以、下拙手前ニて致ニ用捨(考合)之上ニて双方へ可(あ)及ニ逢(たい)対旨申答置候て暮過引取申候。

十四日。雨。晚占見新田(金光町)富山え参。御巡見使様御通行之節、鴨方(鴨方町)御昼休迄当方御役人中出役有レ之候間、立宿申付呉度旨相頼置候。同家逗留。

十五日。朝戻り多郎左衛門(教祖の家か)並新田金藏(中嶋)へ寄。

十六日。朝、金藏処へ罷出候留主え佐方庄屋より使来候由、右ハ同村と須惠一件ニ付立会之義、四五日延引致呉候旨申越候。四ツ過出立子位庄へ行。

十七日。生坂(倉敷市)木村良□処え縁談之義ニ付行。子位庄並倉敷三軒え寄、晚七ツ半頃彦崎下野氏へ参。

十八日。曇。八ツ過頃彦崎出立、晚中嶋三嶋氏参。

十九日。雨。三嶋ニ再宿。

廿日。曇。四ツ頃中嶋出立、玉嶋黒田へ寄、八ツ頃帰宅。小倉様。

森川様・二階堂様御立身ニ付、今九ツ頃出立四右衛門御飲ニ出勤。連夫兼藏。

廿一日。曇。夜四ツ過四右衛門帰宅。

廿二日。曇。寺(寂光院)玄関並裏庇大痛ニ相成候故、見合呉候様ニ廻状有レ之、飯後両村(大谷・須惠)庄屋年寄立会。

廿三日。昼、萬之丞え病氣見舞ニ参。晚、地頭(塚村氏)えお時帰候ニ付連候て罷出、夜帰宅。

廿五日。飯後遅く茂右衛門処え罷出、佐方村庄屋ヲ呼、一件及ニ示談ニ双方より先般付紙ニて申出候意味致ニ省略ニ候て、猶又書類下書認為レ見候処、所々存寄申出候故、考中ニいたし置、晚暮前与右衛門為ニ引取ニ候。須惠村庄屋ヲ呼ニ遣候処、明極早天参候旨返答ニ付、拙夫ハ逗留。

廿六日。朝為藏参。与右衛門存寄加筆候処及ニ相談ニ候、且々承知いたし、或ハ少々認直し答ニて付紙致し候。尤佐方村地内砂置畑葺間除置候と申分猶考此度与右衛門より申出候義ハ、須惠村ニおゐて□地持不承知、難ニ出来ニ急度断出候。右之趣九ツ過頃付紙書類を為レ持申遣、晚立会申度段申入候処、明朝と申越候故、暮前拙夫も引取申候。晚夜雨。

廿七日。烈風小雨。朝茂右衛門処へ参候処、飯後迄与右衛門参不申故、如何之訳哉と尋遣候処、晚罷出、猶又済口書之内種々歎

出有^レ之ニ付長談、与右衛門及^レ暮引取申候。為藏^ヲ呼^ニ遣候処、早朝参候趣申答候故下拙ハ逗留。

廿八日。朝為藏参候故、佐方申出候趣拙者手前ニて致^ニ省略^ニ候加筆為^レ見村方へ及^ニ再談^ニ候様申渡置、飯後引取申。

廿九日。曇。朝為藏来。右ハ一件返答朔日迄猶予致呉候様申出、尤村方六ヶ敷申出候よし。

六月

朔日。雨。辻祈禱寺ニて大般若有^レ之。村役人・判頭・百姓惣代参。御初穂式朱三^口上^レ之。

二日雨。掛屋え納銀有^レ之、飛脚差立候処、川支^(かわつかえ)ニて又串より罷帰る。

三日(大暑)。須惠佐方窪所一件、双方手強候故及^ニ破談^ニ候趣両村へ武八^ヲ以申遣候。

四日。掛屋え納銀飛脚文治(教祖)暮過帰村致候。晚七ツ頃御役所より飛脚来逗留。右ハ一ツ橋刑部卿様御逝去ニ付、今四日より

六日迄三日之間普請作事、来十日迄七日之間鳴物音曲諸殺生停止被^ニ仰下^ニ候。

六日。須惠庄屋と同道光右衛門中郡暑見舞出勤。但荷物ハ四日差送置、今般ハ連夫なし。

七日。御家中様廻勤。

八日。須惠村より佐方村^ヲ相手取訴出候義ニ付加談

九日。晚より十三日迄ハ市場町(総社市)年寄方え相詰候。右ハ御

料(幕府直轄領)乙嶋村・柏嶋村・黒崎村(いずれも玉島市)、備前領中原、松山領八田部村(総社市)之者共、於三八田部村^(あつかい)致^ニ口論^ニ、

同村並御料所之者へ疵付候一件御立会ニ相成、右^(あつかい)取掛十三日迄^ニ及^ニ下濟^ニ候。右書類別帳有^レ之。

十二日晚より夜雨。

十四日。下会所ニ居候得共、右一件村々役人挨拶ニ参候て間を欠、其外噺人記録取しらべ。朝雷雨、終日曇。

十五日。右一件御役所ニも御聞被^レ成度趣ニ付、御支配所へ記録^(とりかわせしよ)並為取替書等差上置候処、御開キ之節御下ケニ相成候。

御巡見様鴨方御休所え中嶋様御出張御上下十二三人之由、右御伺申上候処、此段被^ニ仰付^ニ候。

十六日。曇。未明中郡出立、八ツ前致^ニ帰宿^ニ候。

十七日。曇。十八日。雷雨。

(十八日。立秋)

廿日。飯後、萬之丞^ヲ見舞。茂右衛門・林藏・秀太郎え寄晚帰宅。

廿二日。朝表(川手氏)え参。

廿三日。暁より雨、四ツ頃晴。玉嶋黒田へ参、晚七ツ前帰宅。九

ツ過四右衛門鴨方へ出役、連夫綱藏。右ハ富山新右衛門出役場

え、御巡見様御通行義聞合、並当御出役様鴨方え御出被_レ遊候節之御立宿見合ニ罷出候。但写取候書類多ニ付逗留いたし候。

御役所より飛脚来逗留、油之義ニ付御廻状被_レ下候。

廿五日。御巡見様一条ニ付、下会所へ飛脚多八遣候、逗留。

廿六日。小雨、曇。

廿七日。曇。五月伊勢講延引致居候ニ付今日取計申候。講連中之

(しよばん)
外相伴人武右衛門(年寄)。

廿八日。曇、小雨。

廿九日。晴、曇。

晦日。晴。此節之霖雨ニて綿痛候趣一同申出候。

七月

二日(陽曆八月二十日)。飛脚ニ与七を遣ス土田へ寄候ニ付中郡ニ滞留。

三日。昼、与七帰る。

四日。晚、雷雨。

五日。晚、雷雨。

七日。御巡見様来ル九日笠岡御泊ニ相成候趣御届申上候。飛脚綱

藏。当日より已後右掛引別帳ニ記_レ之。

九日。右ニ付、中嶋伝七郎様御出張。別帳ニ記_レ之。

十二日。雨。

十三日。雨。大峯(大峯参り)願上ニ飛脚三藏遣ス。外二年中役用調物帳伊八並又串宿共。大雨ニ付飛脚泊り翌十四日九ツ頃帰る。

十四日。曇。昼、御堂墓参、新田両家え仏参。

十六日。萬之丞死去候ニ付、跡、作廻方萬端及ニ相談_(さくまわり)、同

人株内之者より頼出。尤去ル十三日初七日ニ相当り候得共、盆

前一同多用ニ付、今日右株内不_レ残外ニ川手秀太郎と朝飯前よ

り同家え立会、暮前帰宅。萬之丞跡婦人子供計_(ばかり)ニ付、当時林蔵

後見、扶持米・小遣錢等通ニて相渡置候て、毎暮預米ニて引取

可_レ申事。御拝借始代借有_レ之分、当暮迄ニ作廻付候筈之事。

十八日。晚、雷雨。

十九日。朝ニ須恵庄屋隠居不快ニ付見舞、並寺へ仏参。

廿日。大雨。廿一日。雨。月改立会。

廿二日。雨、晚晴。茂右衛門処え参、酒飯取持及_レ暮逗留。

廿三日。曇。朝、萬之丞跡え寄、帰宅。

廿四日。飯後占見新田より鴨方地頭上村へ墓参、地頭ニ逗留、晚

連夫三之丞返ス。

廿五日。飯後地頭より帰る。塚村氏同道墓参ニ見へ申。

廿六日。五・六月入用改帳判取。

廿七日。暁七ツ立中郡出勤、又申迄新藏・半四郎・羽右衛門連、

中郡迄連夫八右衛門。五六月改並御巡見様ニ付入用帳共差上候。
今日ハ暑中之酒延引ニ付、取計一同出勤。

廿八日。朝、飯後連夫八右衛門差返ス。中嶋様・小倉様へ参。

廿九日。難波忠右衛門相勝不_レ申ニ付逗留並矢田平兵衛相見へ隙入。

晦日。宝満寺、札屋え参。

八月

朔日。未明出立、芳賀魯三郎同道南十を連候て帰り矢田へ寄墓参。

中屋一件ニ付、吉備寺並義平太へ寄、八ツ過同所出立暮過帰宅。

三日(秋分)。中嶋様私用ニ付御出ニて致_二御供_一氏神より占見迄参る。

四日。御同人様へ掛_二御目_一ニ、表え参。

八日。表縁談一条ニ付黒田氏へ参、及_二直談_一度義有_レ之候処、昨

晩より土師氏相見え逗留ニ付、(ひそかに)竊罷出四右衛門を黒田へ遣候。

未明より参、朝、飯後帰宅。

九日。夜、雨。

十日。雨。

十一日。飯後表え参。右ハ祭礼ニ付富山新右衛門参、同人より用

談有_レ之旨申越候ニ付罷出候。暁八ツ過須惠村より使来ル。右

ハ同村新松於_二佐方村_一同村力藏と及_二口論_一同人え疵付候趣掛合

来、庄屋・年寄立会候得共、急ニ難_二訳立_一、且為藏(須惠村庄屋)

父大病ニ付、何時命終之程も難_レ計ニ付、四右衛門ニも立会具候様との義に付、即刻同人罷出候。連夫三藏。

十二日。右一件いまた不_二相濟_一候得共、四右衛門昼頃帰宅。

十三日。夜五ツ頃呼_二ニ参_一、四右衛門佐方村へ出役、且為藏父病氣差重候ニ付、為藏ハ不勤、四右衛門年寄友右衛門ヲ召連立会。

十四日。一件及_二下濟_一、四右衛門夜九ツ頃帰宅。

朝、飯後より早稲中稻畝高改ニ光右衛門出役。

十五日。中稻畝高改光右衛門出役。飯後出立四右衛門中嶋より彦

崎へ参滞留。右便三嶋氏子供武人・芳賀魯三郎共召連参、但芳賀ハ中嶋(三嶋家)ニ滞留之筈也。

十六日。夜雨。昼頃四右衛門罷帰候。暮前光右衛門元屋(川手氏、

本屋と同じ)へ参、武右衛門・林蔵も参寛談、夜四ツ頃帰宅。

十八日。早稻改帳差上。飛脚八右衛門泊り。

十九日。寺より案内ニ付朝、飯後参。右ハ佐方村大和(神田氏・神職)より及_二狼籍_一候一件、外ニ須惠大谷年寄・秀太郎・林蔵も参候。

参候。

二十日。暁出立、中嶋え寄八ツ過中郡着。連夫久五郎。右ハ寂光

院・大和出入ニ付内窺並井手屋縁談吉答相兼罷出候得共、急ニ

帰村仕候役用出来ニ付、寺社一件窺ハ延引。暮前井手屋へ参、

飯酒饗応、翌曉八ツ前下会所へ戻る。柳原堤（金光町里見川堤）倒
 死人有_レ之趣、悴四右衛門より届出、右御見分早稲御見分兼、
 廿一日御支配所御出張、大庄屋代拙者へ被_ニ仰付_ニ候_ニ付、連夫
 並飛脚ニ参候吉五郎共晚七ツ過中郡より差返申候。

廿一日。五ツ時中郡出立、又串迄円吉を連罷帰、同所より御支配
 所と御一緒ニ致_ニ帰村_ニ候。御支配所御迎三人、拙者迎忝人、又
 串迄村方より差越候。晚倒死人御見分相済、夜最初見当候者、
 看病申付置候者右兩人判頭共御呼出し、御糺之上口書御取被_レ
 成候。

廿二日。朝より早稲御見分被_レ成、晚七ツ前ニ式ケ村共相済。但
 須恵庄屋老人大病ニ付拙家へ相頼、一緒ニ御宿弁当等仕構いた
 し、須恵村御見分ニも四右衛門相勤申候。

廿三日。朝五ツ頃御支配所御発駕被_レ成候。又串迄四人送人遣候。

須恵村より出_レ之。昼より雨。

廿四日。雨。廿五日。朝雨。

廿六日。朝、表へ参。

廿七日。過日御出張御座候御礼ニ御支配所え罷出度、並須恵庄屋
 為藏父死去之趣届も被_ニ相頼_ニ候て、曉七ツ時出立中郡出勤。連
 夫多四郎。参掛ケ加藤え寄寛話、昼御支配所え参、晚中嶋様へ
 参。

廿八日。佐方村神田大和両村神社之義利不尽申募、去十五日於_ニ
 同人宅_ニ、寂光院請持善城寺え及_ニ狼藉_ニ候一件、廿三日同院出
 訴被_レ致滞留中、尤願面取調候て来る朔日迄ニ被_ニ差出_ニ度、夫
 迄拙者も相滞呉候様被_レ申候故滞留。

廿九日。加藤も出勤、清水庄屋相頼、善城寺願書相認貫申。夜雨。

第四回教学研究会発表要旨

(昭、三六、二一、一九～二二)

講演 直信の信心

—主として近藤藤守師における「和賀心」の展開について—

西村 祝 善

ここでは、主として近藤藤守師の信心において、教祖の御教えがいかに展開されているかを「和賀心」に焦点をおいて、うかがってみたい。

このような考察の態度をとった理由は、御伝記『金光大神』に、近藤藤守師入信の記述があつて、そのなかに、藤守師夫妻が、明治十三年二月十三日、はじめて初代白神新一郎の広前にもうでた際、白神師より懇切な御理解を頂き、その御理解のなかに「おかげは和賀心にある」とあつたことがいたく藤守師の心を動かし、帰途、早速、お宮をもとめて神を奉斎したということが記されてあるが、この点を、今回の考察の発想の起点としたからである。師は十七才の年(明治四年) 脳癆という大患にかかり、さらに二

十五才(明治十二年)で、再び大病をわずらい、いよいよ死期近づけりと覚悟をきめていたところ、出入りの呉服商伊藤文助より、熱心に信心をすすめられた。しかし師は生来疑い深い性質であつたため、文助の靈験談をも、ひやかし半分できいていた。しかしその態度が余りに熱心であつたため、それでは「様子をみにゆこう」と白神師の広前へ参拝したのが、この道に御縁をいただく最初であつた。その時のことについて、『金光大神』に「わが身のこととはねがうところになれず、妻の持病の癩のなおるようにとねがつた」(縮刷版二四九頁)と記されてある。その後、ほどなく妻の病気が全快したが、藤守師自身、まだみずからすすんで信心するまでにはいたらなかつた。ところで、このような師をして、とにもかくにも信心の道に引き込んでいった力、それは白神師の御取次の中身としての教祖の御教えであつたといえよう。

藤守師が、みずから信心を進めるようになる、その契機について、『金光大神』に、つぎのように記されている。「ある日の夕方、つくづく、わがこしかたをかえりみて、『自分はこれまで、天恩、地恩と申すことは、しらすにくらしてきたのであるから、天に對しても、地に對しても、おかせする罪は、すくなくないであろう。また、こどものおりから、親に不孝をいたし、人さまにものをかりたり、御迷惑をかけたことこそないが、随分、放蕩もし

て、祖先からの金銭を、湯水のごとくつかったこともある。これ等の行為は、法律にはふれないが、天地の神律には、さぞかしふれていよう。天地に対して、かすかす御無礼はかさなつてあるにちがいない。天命で死ぬのも脳癆などという業病にかかるのも当然である。今日は神さまに一切の懺悔をしよう。懺悔はすなわち自訴である。このうちは、天地の神律によつて、いかようとも裁判をおおごう』と心をさだめて、神前に御神酒を供え、そのおさがりをいただいた。(中略)夜のふけるにつれて、いつかうとうとした。ふと眼をさますと、(中略)年来の頑固な脳癆がわすれたように、ぬぐいさられていることに気がついた」(縮刷版二四九頁)

この体験が藤守師をして、道の人たらしめ、その後の師の生涯を決定したといえるのである。

○

藤守師が白神師よりいかなる御取次をいただいたか、『金光大神』には簡単に記されているだけで、つまびらかにうかがうことはできないが、少くとも『お道案内』に記されている天地の親神の慈愛、天地の大神という内容をもつての白神師の御取次にふれ、それにうながされての信仰的な回心であったことは確かかといつてよからう。いたく師の心を動かしたという「和賀心」とは白神師においては「信一心」「信一つ」「正直信一心」「丹誠一心」とし

て表現されていたものであり、また藤守師自身、その御教えを血肉をもつて実験し体現したといえるのである。しかしここに考察されねばならぬことは、白神師がその『お道案内』の随所に表現された「信一心」ということ、そのことがその『御遺文』第一節に「御道は文学才知演舌のよし悪を云うにあらず、唯生ぶの儘なる信一心を尽す御道、速に得度し神心なる人はお蔭を蒙る事」とあるように、小児の如き純一無雑の信仰として強調されているということである。しかも、その純一なる「信」もただ、絶対帰依の感情というような情的なものにとどまらず、「信」という字を「まこと」と読みしめていること、また別に「正直信一心」「丹誠一心」とあるように、単なる信仰的熱情でなく、その根本に、人間としての主体的な誠実性をふまえての生命の底から湧き出てくる迫真力という意味がこめられていると考えられるのである。また、この「信一心」は、いわゆる信心一途、信一念というようなものではなく、むしろ自分より他人の救われることを願う、その救済への願いが、実は自らの救いにつながっているという、このような信仰を指していわれているのである。

以上のごとく、教祖の「おかげは和賀心にあり」の精神は、白神師においては、とくに「信一心」ということばにおいて展開され、師が教祖からいただいた信心の感激をこの一点に結晶してお

られるとも考えられるのである。

○

近藤藤守師の信心を伺うについては、まず『藤守先生講話集』がそのよりどころとなる。私はここに、主としてこの著作から、主題を中心として師の信心を考えていきたい。

さきにもふれたように、師が白神師の口を通して、特に感銘深くいだかれた教祖の御教えは、一に天恩地恩、二に「おかげは和賀心にあり」ということであつた。そして、この二つは、その後の師の信心において、相互に分離されることなく、密接に相関して展開していったと考えられる。

師がかつて教祖の広前に参拝された時、教祖から「近藤さん、信心は話を聞くだけが能でない、わが心からも練り出すがよい」との御理解をうけ、その一年後には「近藤さん、人間の智慧はしれたものじゃ、ちつと神様から智慧を頂きなされよ」と教えられたということである。この二つの御理解について、師は「この二つの御理解は前後たしかに一对のものである。否、よく御神意の存する所を伺い奉れば、全く同一の御意味となるのである。……充分我心から練り出すためには、どうしても信念の修養が必要である。修養によって信仰を高めることによって神徳を得、この徳によって一層練り出すことが出来るのである。練り出すことが出

来れば、是れ即ち神様から智慧を頂いたのである……」と述べておられる。「わが心から練り出す」という極めて人間的な行爲が、実は神徳の作用として頂かれ、ついには「神様からの智慧」として受けられているのである。師にとって、初信の時に頂かれた「天恩地恩」の教えは、「天地開闢以来初めて開けし、世界第一の大氏神、天地金乃神様、天下無二広大の御道……」と説かれる白神師の教説を通して魂にしみとおひ、かくて神徳に対する絶対的な讃仰と確信とが得られたのである。そしてこの神徳、神智、神力、客観的実在に対する信仰と対応的關係に立つ「おかげは和賀心にあり」という教えは、師の幾多の教説のなかに、潜在的に底流していると思われる。

師はいわゆる教学者、神学者ではなかつた。当初より師は布教者であり、伝道者として出発されたのである。師に教学的な教説が豊かにあるとしても、それは、パウロのそれの如く伝道者の教学であり、実践の教学としての性格をもったものである。それ故に一つのまとまった体系をなしていないのは当然である。

ところで豊富にしてまた多岐にわたる師の教説の根底に、常に問題意識として投げかけられているものは、一言でいえば人間に対応する神の実在と、それに応答する人間のあり方、とくに、主体的な問題としての「我」の根源的なあり方であつたといえよう。

さて、「和賀心」という言葉であるが、この言葉は、教祖の教えのなかに数多くみられるのであって、通常の場合、ともするとこの「わが心」はたんに主観的な人間の「うけ心」「心次第」と解せられ、みずからの心次第によって、おかげの内容と様相が左右される、すなわち、わが心がおかげを支配するといふ優位性になったものとして考えられがちである。かくて、ここに主観主義的な宗教観が成り立つのである。それはまた極端に言えば、一つの心理主義ともなり、信仰の客観性があいまいになり、結果として相対主義に墮してしまふ。またこれは、ついに懐疑論にさえおちいつてしまふのである。これに反して、この「わが心」という人間の主体性をはなれて、客観的実在としての神にのみ重心を置く場合には、神は生命的に枯渇してただ概念として形骸化し、生きた神としての機能を喪失してしまふのである。

師の教説を通じて最も特徴的なことは、師が信仰における人間の心のあり方、すなわち、「わが心」、「信ずる心」の問題とくに真剣に取り組まれたかということである。講話集のすべてにわたって、いかに豊かにこの課題の解明が展開されているか、まことに百花りようらんの観がある。

○

これを結論的にいってみれば、師における「わが心」は、たんに

なる心のもち方、心のあり方、心次第というような、主観的な人間心理の領域で見究められるのではなく、むしろ、人間を根底から包みとって、これをはぐくんでやまぬ実在、すなわち神に対する人間存在の根源的な自覚において、つきつめられ、とらえられているということができよう。

師は神の実在の確信について、一つの形而上学的な考察を展開している。すなわち、「神在る」ことを知るについて、師はまず、「我」の存在の本質を徹底的に究明しようとする。「たとえ神仏を疑い尽して、その在る事さえも信じない処の人でも、恐らくこの我れ在る事だけは疑い尽す事は出来まい」というふうには、デカルト的な思考に立って「我」の本質に迫るのである。ついで、「然らばこの我とは一体何であるか。……じつとこの身体なり精神こころの活動はたらきを究めて見ると、そこに我れながら驚くような一種不思議な力と活動はたらきの在る事を、しみじみと感ずるのである」と述べ、このことに気づくことによつて、この神秘の根源力が、つまり「天地」であるという自覚にたかめられるのであって、かくてここにこの天地主宰の神の実在を知ることができるというように論をすすめている。

このように、我↓天地↓神、と我から推論を進め、最後に神の実在に到達するのであるが、師においては、そういう神の存在論

的証明という形而上学的考察にとどまらず、その生命的な重点は、かく信ずる「われ」の信体験の確實さにおかれており、それが神の存在を実証するよりどころとされているのである。神の存在性をわが心においてしかと受けとめているのである。神が生きたいのちをもつて人間にのぞむのは、信ずる「われ」においてである。神と人間との真の出会いの場所が、この「わが心」であるといわれている。

このことは、師の信心を考える上の、最も重要な基盤とも見なされうるものであって、師が言を強めて、この点を説いているゆえんもここにあると考えられる。かくて、白神師において「信心」と説かれた、「わが心」の内容、構造が、近藤師において、より本質的な究明へと努力されている跡がみられるのである。

このように師においては、信ずる心が重くみられたが故に、また一面、この信が、常に動揺しやすい危機に立たされていることへの警戒を忘れなかったのである。信を強調しつつ、その反面、信に誇るいわゆる「信心自慢」がたえずいましめられているのである。人間はこのように「信」において神に出会うとはいうものの、その信はつねに揺ぎ易く、不行届きがちなものである。そこに、この信を、真実の信にして下さる作用が求められる。この作用を、師は、神人の仲介者として教祖の御取次に仰いでいるので

ある。生前の教祖に親しく接し、その徳を讃仰した師にとっては、この御取次の作用は、躍動する生命力をもって迫ってくるものであった。「金光大神と頼み纏る一念の力の裡に、如何に多くの不思議なる靈力が含まれているか、唯吾人は金光大神の道を行い乍らこの手続によって神の都に辿り着かねばならぬのである」という述懐はこのことを物語っている。

この取次の働きに導かれてこそ、信も信たり、神も神たり、人も人たりうるのであって、信の根底を取次の働きにおいてとらえている点、見逃すことのできぬところである。このような構造をもっている信は必然的にさせて下さる信心という性格を濃厚にもってくる。おのれのする信心という段階においては、信はつねにくずれやすい。人間のする信心は、ぜい弱である。確かな信は、教祖の手續きにより、神によってさせて頂いてこそ、えられるものである。「させて頂く信心」という立場に徹底した師にとっては、「修行」ということも己れに克つ、つまり克己ということではなく、「身の廻りに起る一切万事を、止むに止まれぬ嬉しい心で対^あえさして貰うのである。嬉しい心が深くなると、この自然の心行だけでは物足らぬようになり、自ら進んでいろいろな行を求めようにもなる、これも亦嬉しい心からである」ということになる。ところで、このように、師においては、信心の本質が「させて

頂く信心」におかれてゐるからといって、それはいわゆる、絶対の他力の信心というようなものではない。師の信心は、自力とも他力とも名づけることのできぬ、いわば純粹他力ともいふべき信心であつて、これが、師の信心觀を貫くものであるといふことができる。そして、この純粹他力というか「神様からおさせ下さる」信心の妙境は、始めから頂くことはできないのであつて、その究極に達するには、一つの段階があることに気づかねばならないのである。それは、「自力信心」の段階、つまり「自分の信仰をする」という段階があるということである。それは師のことばでいえば、「親神様に於かせられても、可愛い氏子には神徳をうけさせてやりたいと御思召しても、氏子にその信心がないとすれば神様もなされようがあるまい。しかしお互信心の心が厚ければ厚いだけ、深い御慈愛を垂れさせられ、進めば進むだけ、愈々神様から信心させて下される事になる。これで可愛い氏子には神徳を授けてやりたいとの、神様の御思召も達せられ、信心して神徳頂きたしとの氏子の御願も通ずる理で、『氏子あつての神、神あつての氏子』とある御神伝のお言葉が非常に尊く感ぜられる」のであつて、「氏子に信なければおかげなし」「おかげは和賀心にあり」という「信」「わが心」の意義がこの所において明確になるのである。それらはいずれも、取次を通して神のお働きに貫かれてい

るものではあるが、貫かれながらも、貫かれてゐることを受けとめるのは人間の信であり、わが心である。自己であつて自己ならず、自己ならずしてしかも自己であるという逆説的構造をもつたものがこの「わが心」「信ずる心」なのであるといえよう。このような性格をもつた「わが心」は、また「無我」ともいわれている。しかし「無我」といふ表現は、師にとってはまだまだ「われ」の真実にいたり得ていない表現であつて、「わが心」はそこから一歩進んで神の御心そのままになり、その御心を行ずる実践の域にまでたかめられ「神我」にまで到らねばならぬのである。「この神我に生きた時は素より身も心も神様に捧げられてあつて、自他の境は全く取去られ他人の病苦災難もあたかも自分のその如く感ぜられて、おのずと真の一念から他人の事をも願わずにはおれぬという心が湧き出てくる」のである。

師が教祖より頂かれた「可愛いと思ふところが神心じゃ」の御教の真髓がここに現わされてゐるといえる。また、これは、白神師が『御道案内』において、「人を助けるは神なりとの御事。……一人助けば一人の神、十人助けば十人の神なり。正直一心に御願申せば諸人も御陰を蒙り助ければ速に生きながら神に相成との御道なり」と述べてゐる精神と、密接につながつてゐるといえるよう。

以上を要約してみれば、師はまずわが心の実体の自覚から、さらにその本来のあるべき相への昂揚を求めておられるということができよう。いわば、「ある」の自覚面より、「なる」の実践面へのふみ出しが、信心の要件として求められているということができる。自他をこえて、ただ人を助けたいばかりの心、これこそ、教祖より白神師、白神師より藤守師へと受けつがれた「わが心」の生命の中心であり、また力強く師の布教伝道の根本に流れているものであったというよう。

なお、最後に、師の独創的な「心配り」の教学について述べてみたい。師は教祖の「心配する心で信心せよ」の御教の「心配」とあるのを「心配り」と読みとって「心配する心で信心をせよ」といわれ、心配り即信心とまでいっている。この心配りの一点に、前述した師の教学の内容をたくみに生かしている。これは、あたかも親鸞が教行信證において『大無量寿経』中の本願成就の経文「至心廻向」を普通には「至心廻向して」とよんでいるのを「至心に廻向したまへり」と訓点を改め、他力廻向の信を深い自覚の上から読みとっていることにも比すべきものといえる。師は「この天地の恩を知る事が神の恩を知る事で、これが信心の心配りである」と述べており、このような神恩への心配りについて、「この大恩に心配りが出来たら、今度は、その日その日の勤めの上に、

すんぶんのすき間の無い心配りをする必要がある」といつている。つまり、師は人間としての根源的な心のあり方を、「心配り」という概念で捉えているのである。師は「信ずる心」、「わが心」について、先述の如く、師独自の教説を展開しているが、それら一切の根底にある根源的な働きを、この点において見出している。いわばこの「心配り」ということは、師自身の実存的な信仰態度の根底を支えているものというべきであって、この「心配り」は一つの教説としてよりも、極めて実践的な性格をもっている。

師に直接に師事した弟子たちをはじめ、その道統手続に連なる諸教会において、たとえこの精神が現在薄くなっているとはいっても、なお生きて、継承されている事実を見ただけで、いかに、師において、この教説が単なる教説にとどまらず、信心の生命として打ちこまれていたかを知ることができるのである。

以上、藤守師が白神師の御取次を通して頂かれた、教祖の御教え「おかげは和賀心にあり」が、後々の師の信心の展開において、いかにその中心的な問題となってくりひろげられているか、深められているか、また真剣に取組まれているかという点を、概観したわけである。

(文責編者)

研究発表

女性の信仰心

— 入信の動機 —

市川 耀子

一般に、信仰していないものが信仰に入る動機をさぐってみると、宗教ということを全く考えていない人や宗教というものを根本的に否定している人など色々あるわけで、入信の動機といっても簡単に決めつけるわけにいかない。元来人間には助かりたいという本来の願がある。この願が宗教と結びついていくのであって、この願が強くなり湧き出してくるのは難儀の自覚が根底にある。難儀には大別して内的なものとの外的なものがある。つまり肉体的なもの生活環境的なものと精神的な悩みとがある。様々な難儀が常に人間を色々な型で脅かすのであるが、助かりたいと願うところからたえずこれらの難儀から逃れたいと努力する。ところが人間の能力、力には限度のあることを否定出来ない。人間の力によって解決しようと努力した人にとってはそれらの力から見放された場合、その人の考えている世界の中には解決はないわけで、そこではじめて人間の力を知り本来的に助かりたいという願が一層はつきりしてくる場面に直面する。この難儀の自

覚の中から自分の及ばざるを悟った時、より大きな力、別の力を求めようとして信仰と結びついていく。なぜこの時信仰と結びつくのか。第一に宗教というものが歴史的な存在で人間を助けるものであるという前提におかれていること、第二に人間以上の力とは神仏であり偉大な力の持ち主であると教えられていること、第三には教会で助かっている人を見て救われるのではないかとの考えを抱くこと、第四には他人の強烈なすすめに動かされること、又自身の生き方を進める上などから信仰の世界に入る動機が成り立つ。女性の立場としては、肉体的にも男性と異った弱さがあり、出産育児という重荷を持ち、精神的には人生の悩みという内的なもののみでなく自分を主体とした生活がないところから、従属的で依存的性格であり、子供のこと周囲のことを我身に一切感じ受けてしまい、独立した経済生活を持たず、常に不安と苦勞に直面して、少なくともこれまでの女性は弱い不安定な立場に立たされて来ている。

ここで女性が何を難儀と感じ、その難儀をどう受けとるか、社会機構の発達で解決されていく問題のみでなく、女性として持つ生理的な特徴と性格、考え方、行動そして社会的に常に変らない女としての立場地位、宗教とこれらの結びつきを究明しなくてはならない。

おかげの論理について

内 田 守 昌

本教において「おかげ」と称せられる場合、二つの意味をもって語られる。その一つは「天地金乃神のおかげ」であり、他は「生神金光大神取次のおかげ」と称せられる事態である。この神のおかげと取次のおかげとが、信心の上でどのような関係に結ばれ、いかなる意味をもって具現してくるかという問題である。

神のおかげとは「信心はせいでも、おかげはやってある」「天地のあいだに、すべておかげは、みちわたりてある」といわれる教にもみられるがごとく、おかげは天地金乃神の本有のものである。これは生神金光大神取次以前において、すでにおかげはおかげであったし、神も天地金乃神であったということを信仰的事実として語るものであろう。しかるに、ここに取次のおかげというものを特に必要とし、信心上必然的に求められるはいかなる理由によるものであろうか。神は近藤藤守に裁伝し、金光大神取次の意義を次の二点において明らかにした。すなわち、「この方金光大神あって」——「神は世に出た」といわれ——「天地金乃神のおかげをうけるようになった」という新たな事態をもってである。

このことは、天地金乃神が天地金乃神ならぬ生神金光大神の立場を通ることにおいて、はじめて天地金乃神となること。おかげも、神が神として端的におかげとして現われるのではなく、自ら神たるの地位を去って生神の地位に立つとき、おかげとしての神となることを示している。したがって一般的にいえば、神が人間の立場に下ることによって神となる。生神とならぬ天地金乃神は、天地金乃神であって未だ天地金乃神ではない。神が下ることは神が上ることになる。神は内に神と異なる氏子の原理を起すことによつて、却つて真の神となる。つまり、「氏子あつての神神あつての氏子」というあいよかけよ性の実現具体化が取次のおかげと称せられる意味となる。取次ということには、おかげが自己否定を通じておかげとなるという論理があるといわねばならない。

御覚書の用語・語法の研究

——助詞「が」を中心として——

内 野 健

教祖の書き残した御覚書の研究は、現在各方面からの研究がなされている。私の研究は、その最も基礎的研究ではあるが、「言語は思想の表現であり、また理解である。思想の表現過程お

よび理解過程そのものが言語である。言語は音声あるいは文字によって行われる表現行為である」という時枝誠記氏の過程的言語観に立って、これをみていこうとするものである。つまり、〃御覚書〃の用語・語法をこの立場に立ってみる見方であるが、これが結局は、教祖の思想を十分に汲み取る上に最良の方法であると考えるのである。

かかる観点で〃御覚書〃に取組んでいるのであるが、教祖の思想をできるだけ確に把握するためには、主観的情意を主体的に使用した〃辞〃の研究から入るのが適当であろうと考えて、まず、〃辞〃の中の助詞、その中の「が」から研究に着手した。

そして、その抽出を試みた結果、「が」の抽出総数一八六、そのうち格助詞が一七〇（うち主語格が一六八、修飾語格二）であり、接続助詞が三、終助詞が七、その他が六となっている。

次にその内容について解説してみると、一番多い格助詞の中で主語格を示すもの、つまり、「何が」どうだ・どうである・どうした・の「何が」の意味に使用しているものである。おもしろいことには教祖自身のこと「私が」………という使い方は、二三頁五行目の「私がものいわれだし」だけである。「私が………」というべき所は、「私妻をしかり」等のように省略して用いてある。次に修飾格・接続助詞であるが、これは一般の文法書に載って

いるものと同じ使用法なので説明は省略する。

次に終助詞の「が」であるが、これは〃念をおす〃意味で使用しており、この地方の方言であろう。一般文法書ではあまりみかけないようである。

次に、その他の使用法として分類された「が」であるが、これを「のが」の意味の使用しているのが四ヶ所、「に」と「には」の意味に使用しているのが、それぞれ一ヶ所ずつある。これは方言であるかどうか、今後、研究を進める。

以上の結果を勘案して、立教神伝の一部解釈で問題となっている「が」は、現段階での管見ではあるが、主語格を現わす「が」としてしか受取れないように思う。

最後に使用された文字であるが「賀」「加」「の」「が」「か」「の」があったが、文字そのものには別に意味は持たせていないようである。

願いの展開

出 川 真 澄

願うということは、生神金光大神様、天地金乃神様に、御願

をするということである。只、漠然と、願いをもつということではない。或は、理想を掲げて、勇猛精進するということではない。又、鱗の頭を拝むということではなく、生神金光大神、天地金乃神様と申上げて、御願いすることである。神様に向う、かかる最も具体的な心の動きを願いという。そういう心の動きによって、どういうことが生まれて来るか、それが願いの展開ということである。

願うて行くと、願う力の無い自分が露呈される。願う力の無い自分がわかつて来る。願うと、願いどおりになって来るということではなく、願うと、そういう具体的な心の動き、これは、人の営みの中で、最も、根源的なものであり、最も強力なものであると思われるが、そういう願うて居るといふ一事から、願う力の無い自分が見えて来るということ云うて居るのである。此が願いの展開の第一である。

願う力の無い自分が見えて来るということは、願いの根源が微かに拝まれてきたということである。願いの故郷がわかったということであり、これは人間が見えて来出したということである。自分が見え、人が見え、神様が見え出したということである。畢竟して、たのむ世界が生まれて来たということである。いわば荒涼に立って、一人、神に願うということから、おのずから、賑や

かな、豊饒な人間の世界を見る眼目が、うまれて来る。これが願いの展開の第二というてよかろうと思う。そこで、あのことも御願いさせて頂かなければならぬ、このことも御願いさせて貰わねばならぬ、何と、我が人生というものは御願いせねばならぬことばかりであることかと、わかつて来る。これが、人としての、人生の内容である。第三というてよかろう。

天地金乃神様に願うということ致さぬと、力感の充実した願いの展開は無いのではないか。願うという行為を抜いても、一も、二も、三も、言うことは出来るであらうけれども、それを信心とはいわぬようである。

治病力の正体

大 森 繁

病気の治るのは医薬の力か、医療と信仰と併用の力か。医学の進歩を謳歌し医療万能の軽信者や医療の力を補うのが信仰と思ふ人が少くないが、主客顛倒も甚だしい。治病の根源力は各人に内在する天賦の自然良能力にある。これがなければ名医名薬も手も施しようがなく、手術は成功しても、復元機能が働かないから命を失う。医学が日々大いに進歩しているにも拘わらず、病氣病人

は大いに増え、年間の病者は四千万人を超え国民体位の低下を憂慮されている。

この矛盾の原因は何か。某医科大学長は医学が大進歩しいかなる病に対しても治療方法はある。しかし治療は別問題であるという。靈薬は簇生するが又忽ち消えてゆく。副作用の堆積は命を奪う。現代医学の盲点の第一は自然良能力を軽視し薬物を過信すること、第二は抜本的治療のキメテが少なく多くは対症療法に終始すること、第三は症状即病氣と考え苦痛の除去を以て病者を救うものとする事、(症状は健康回復の復元作用であり、耐えれば抗病力の増進、自然良能力の振起をもたらす。夫唯病_レ病、是以不_レ病)第四は精神面を閉却し肉体のみを対象にすること、(病心なき病身なし)である。医薬を用いぬ鳥獣の傷がひとりで癒え、医師に罹れぬ病人が自然に治り、見放された重病人が信心して助かる幾多の事実はそもそも何の力によるのか。

この偉大なる良能の力を太陽の光に比すれば吾々医者をやつてゐることは螢光に過ぎぬと某名医は云う。治病は進歩した医学の受持ちであり宗教は心を扱うものであるなど云うは一知半解の弁である。人間は心身相関で生きており二つに切り放せない。薬物医療は万病必治とはいかない。「病の因(病理)を聞くよりは病の治る本(治病力の根源)を聞け」「養生手当ても必要だがそれ

だけで病が治るものなら世に神は要らぬ」「薬はのみなざるもよいが私はのみぬ薬違いで死んでは神は知らぬ」「我心で我身を殺す事もあり、ヤレ痛やという心で有難し今靈験をという心になれよ」等の御教の表現は古めかしいが、籠っている真理は正しい。真に進歩した医学は自然良能力の活動を第一義とし注射投薬を手控える。基督の神癒、白隠、宗忠の体験、神仏の治病事実は皆前述の法則に拠っている。教祖の治病体験及び靈験を貫く根本原理は今日においても新らしい合理性をもっている。決して医学幼稚時代の一現象ではないのである。

「心実正、神仏へ身まかせ」について

岡 開 造

本誌、第四号一一三頁―一一六頁を参照。

「現実と信仰」の論理的な基本構造とその展開

岡 本 睦 範

今回は、「現実と信仰」という名に相当する私なりの難問の内

容を、説明了解し易くし、できる限り多くの内容を提示せんとして、図解的に現わしてみた。

最初、私は、しらずしらず、人間（私）から神へと出発していったのである。こういう信仰的な方向での現実の構造がある。本来、「人間から神への道」は、もはや全く不可能なのであるが、なおこの方向での「現実」も、単に、神と人間との二元的関係に尽きない、次元の異なる複雑な諸契機が関わりあっていることが明らかである。それは『空間的な現実規定に』において、四次元的に次第に総括的に明示され得る。この場合、多少とも、私は古来からの厳密な宗教哲学的考察の人類の成果を吟味し、足掛りとして示すことができた。単に現在の自己乃至本教の教学的ドグマにのみ依存する、学的に非良心的な態度を避け、人類が築いた根本的究極的な思想乃至信仰の深き学問的成果の累積をいよいよ深く探求し、その地盤の上に、新たな教学的現実が創設さるべきことは、本教教学の今後の不変の使命だからである。

とにかく、今日のキリスト教神学の立場からも、幾星霜を経た仏教からも、「人間から神への道」は通じていないという私の僅かな信仰体験から決定づけられた信念は、一層明確に証明されているのである。「人から神への道」はない。むしろその根底には「神から人への道」がある故にこそ、人から神への道があり得る

のだという、このことは、神・人対立の相関関係、すなわち、いわゆる往相・還相の相対的、相互否定的媒介関係の成立の根本には、絶対還相ともいわれるべき、神から人への、神の絶対性の作用が厳存するのだということであって、これによって我々の真実の救済が可能となるのである。

このことが教祖に明らかに自覚される信仰分岐点は、いわゆる四十二才の大患時にうかがえる、いわば懺悔の生起である。それは、本質的に神人対立の相対的作用の破滅という唯一の信仰契機であって、ここに重大なる神の絶対性とその作用（絶対還相）によりて始めて、人間凡夫の無的存在の根本的救済の可能ということが、明らかに自覚せしめられる。このことは『現実の時間的構造』の展開において明らかになるのである。

教祖における自由の考え方

——三十七才より四十二才に至る
教祖の自由と神観の転換——

菊 川 真 砂

人間の生きる道は、自由の考え方によって決定されるものであ

る。同時に自由の考え方がその人の神観（宗教観、信仰観）をも決定するものである。ところが人間は、生まれながらにして自由であり、人間より自由を奪うことは、神さえも出来ないものである。しかし、そのような自由も、人の考え方によって、種々と異って来るものであり、それによって、その人の生活、人格も変って来ているものである。そのような自由を、教祖はどのように考へ、どのように生きて来られたかを、教祖の三十七才より四十二才に至るまでの間で、比較検討して見た。

湯川安太郎師の信心 (2)

——「神様が御主人、自分は奉公人」ということ——

熊 田 信 道

今回は、前回の入信前、少年期の親を中心としての恩の思想の展開、その構造分析に引きつづき、二十一才にして和歌ノ浦より上阪し、塩干物問屋、貴田弥七氏を主人として仕えた三年間、奉公人湯川安太郎師を、その具体的な生活体験を解剖しながら、恩の思想を説明するものである。なお、この期間に入信の動因となつた大患があるが、この構造分析は別の機会に行ないたい。

師の信心のあゆみを二分する中点として、信心上、重要な意味のある三十四才、師は展開した新境涯を「神様が御主人、自分は奉公人」と表明しているが、この境地にあって神を主人、自分を奉公人と表現させた意識の中には、この主人に仕えた三年間の奉公人としての体験が生きていたと云えるのではあるまいか。

湯川師の仕えた主人は、師にとって最も嫌いなタイプであり、奉公の条件は最低であつたといえる。かかる奉公に対して、「奉公するかぎりは他のすべては忘れ去って、主人のためをはかることが眼目である。奉公して自分自身のことを顧みるやうでは、本当の奉公とは云へない。一切を挙げて主人のために一生懸命に奮闘努力するのが本当の奉公である」という信念が、その奉公生活の中に透徹し一貫している。

この奉公態度の基底にあるものが問題である。それを構造上、三つの形態にあてはめて考えうる。

(一) 双務的上下作用

上(主人)から受けているものを恩と受け、それに報いる働き、恩返しの奉公。

(二) 片務的上下作用

上(主人)から受けているものは皆無であるが、上下関係に位置付いている故に、必然的に要請される奉公。

(三) 功利的上下作用

上(主人)からの報償を目的にする奉公。

「親の恩」の場合は(一)であったが、この場合は形態的には(二)であると思える。その際、「主人の為には身をかえりみず尽す」ことは封建社会の最高の美德であり、この徳目を批判する動機を持たない湯川師にとって、この徳目はその生活信条になったことは容易に考えられる。しかし、そのみでなく、その規制力以上に、実は師の気質に強力な実行力を発見する。孝行、忠義、人情に「テツピキ」(極限)を求める師の気質にその動因を求めたいのである。ここに湯川師の特異な個性がある。

存在把握と人間理解

——教祖の生活態度の一考察——

高 阪 松 太 郎

教祖の生涯を貫いているものは、「実意丁寧神信心」の生活態度である。

それはまた、金光教徒の根本実践でもある。そこで、「実意丁寧」の意味と内容を、人や物に対する、人間の関係の仕方を分析

することによって求めてみた。

一般に、人間の生き方は、かならず、二つの面をもっている。そして、そのどちらが中心的存在であるかに応じて、その人の生全体がすがたが、さだまってくる。

その一つは、自分の周囲の人やものを、非人格的な物件とみなし、自己の計画、目的、欲望の実現・達成のための材料などとしてとらえ、自己中心的な価値判断によって、支配し、利用していき生き方である。ここでは、人間をとりまくものの、そのもの自体の実在性は無視される。自己以外の、すべてのもの、すべてのひとは、自己の目論見を実現し欲求を充たすための道具としかみられない。

これに対しいまひとつの生き方においては、自己の周囲のすべてのひともものの、そのもの自体としての実在性が、無条件に肯定され尊重される。すべてのものは、それ自身の存在をいとなみつつ、われに向い、なにごとかを訴え、語りかけてくる。ひとは、この人格的な他者、つまり汝と、対面し、対話しつつ、それらの実在との人格的な交わり、或は関係の中に生きていく。一切の私見やはからいをうちすてて人格的実在的他者との、出会い、或いは応答の中に身を投げいれて生きる生き方こそ、真に充実した、現実的な生である。

このような見地から、教祖の生活態度をふりかえってみるとき、この第二の生き方が貫かれていることが、あきらかにみられる。そしてそれが、「実意丁寧」といわれている生き方の、重要な契機をなしているものようである。

「心実正、神仏へ身任せ」の心境に

ついて

江 田 道 孝

教祖が、四十二才の大患にのぞんで、端的に自己の心境を表白した言葉は、「心実正、神仏へ身任せ」であった。

凡そ人間の、その人となりの本性は、絶体絶命の場に臨むことによつて、もっともあきらかにあらわれると考えられる。それは、この世に、身をもって生まれ、心と共に成育した人間が、それまでの全人生的な課題を荷い込んで、この世を生きる根本的な「生き方」を根源的に問い、求める姿勢で、まさかの正念の場にのぞんでいると思われるからである。

その意味で、教祖のこの表白の言葉は、四十二才までに、養父親子をはじめとして、子女をあいついで亡くし、家畜にまで及ん

だ「七墓」の歴史的な「難渋」を背負い、ついには己れみずから「九死一生」の限界状況のきわみに遭遇しているだけに、教祖の本性とその特性を把握し、解明していく上において、又その心境の自覚内容を究める上において、きわめて重要な視点であると考えられる。

このような観点に立って、教祖の心境（心実正、神仏へ身任せ）の表白内容を分析すると、次の諸点が考えられる。

- 一、絶望していないこと
- 二、生・死の執着を離れていること
- 三、無我の中に、人間の智能の究極的なすがた（心実正）が現成していること
- 四、三のあり方は、神への志向性において成立していること

この教祖の生命衷心の傾向性（人間としての在り方、神への対し方）は、身内の人々の不安、動揺（物案じ、心配、思案）に比して確然たる相違をみることができるといえる。

そうして、この相違から、いままで人の世に顕われなかった劃期的な情景が展開されたのである。それは、神と八百蔵との力対力関係の応酬であり、今一つは、創造的デアログによる神のおかけの開顕である。

教祖の心境表白は、唯一回限りのものであったが、能く独自の

生命の傾向性を簡潔適確に表現しえている。この傾向性が、やがて、「氏子あつての神神あつての氏子」の原理を形成していく基本的要因であるこというまでもない。

金光様の御旅行について

金 光 真 整

お取次の御用をしていると、取次の座を離れることは困難となつてくる。教祖さまは、神伝のままに一度笠岡の出家におでかけになり、また領主のもとに行かれたことがある。

金光四神さまは、お取次の御用をなさるようになって以後他へおでかけのことは聞いていない。これは、教長の金光山神さまが上京などされているからなのであらう。

現教主金光さまも同様であつた。明治二十六年から昭和十六年までは、ほとんど他行していられない。管長となられてからは、職務上のことで上京されたり京都の大会に出かけられ、今日に及んでいる。

そのほとんど他行していらぬ中で、お取次の御用につかれたはじめのころに、見学旅行に行かれています。それは大抵半月以上に及ぶ大旅行である。すなわち、

一、明治二十七年（十五才）近畿地方、七月十三日から十四日間
二、明治二十八年（十六才）東京、松島、日光地方、三月十二日から二十三日間

三、明治二十八年（十六才）近畿地方、七月九日から期間不明

四、明治三十年（十八才）九州一円、山口地方、五月八日より三十五日間

以上の四回である。

この四回の御旅行についてはほとんど明らかにされていなかったのであるが、それが、この度安部万之助師所蔵の書簡中より、随分はつきりさせられた。これの大体の整理を終わったので、旅行日程を作成した。これをもとにして、(一)この御旅行がなぜなされたか、(二)この御旅行にはどんな意義があるか等を問ひ、お道の助かりの御用に立つ資料にしたいと願つて発表した。

“入信”について

——調査をもととしての一考察——

沢 田 重 信

昭和三十五年九月実施の実態調査の結果に基づき、本教におけ

る「入信」の実態とその意味について考えた。この問題を「人間の生活の諸問題」「道の伝承形態」という二支点においてとらえ、入信の心理構造とその社会的背景を明らかにした。(詳細は金光教学第四号所載「本教における信心生活」九八頁―一〇七頁参照のこと)

日本人の因縁観について

——天理教教義に表われたるものを
中心として——

瀬戸美喜雄

日本人の宗教心には、何らかの形において、因縁或いはめぐりのな心情が底流している。

「因縁」は、一般には、原因性、関係性、結果性の三者のうちいずれか、もしくはそれら二者以上の複合したものを指示すると考えられるが、日本人の観念として「因縁」は如何に考えられているか、又、それは信仰の上に如何に特徴的に投影されているか、そういったことを考察しようとした。

それについて、天理教にあっては、「過去」は単なる「既往の現在」ではなく、自らの否定において「現在」を積極的に媒介す

るものとして、行為実践上、極めて重要な意味を賦与されていること、又、「因縁」は過去から現在へという方向をもつ制約者ではなく、むしろ、現実の生活における必然と自由との止揚力として、いわばその信仰的な行動力の源泉として捉えられていること——この点が、その際、主として着眼されるべきであろう。

「因縁」というもののもつ時間性を充分意識しながら、その実、日常的にはそれを極めて空間的にしか解していない世俗の因縁観(更に云えば時間さえも空間化されて考えられ易い日本人の自然的人生観)の中であって、確たる時の観念を含んだ天理教の因縁観は一考に値するものと思うのである。

金神社建立をめぐる

——教祖と川崎元右衛門を中心に——

橋本教嗣

元治元年「二間四面の宮をたつてくれい」との神伝のまにまに教祖は、建築の手續きとその工事の準備に取りかかれ、慶応三年二月二十二日金神社神主として補任状を受け、藩庁にも金神社建立の儀として願出られるというように、一応手續きの面の許

しをうけられ、又實際工事の方も棟梁を元治元年の神伝にもとづいて川崎元右衛門に依頼して、着々と進められて居ったと思えるのに、慶応三年八月二十五日「棟梁考えが悪いので宮・社普請成就せぬ」という神伝を受けられ、翌明治元年四月「神がいとまをだす」と棟梁元右衛門に対して神命が下っている。何故にこのように厳しい神命となったのであるか、又この神伝は如何なる内容を有するものか問題である。

さらに、川崎元右衛門は再び明治二年九月に棟梁として雇い入れられ工事にとりかかっているが、やはり、「はらわた腐り」として明治五年九月、解雇になっている。この再び同じようなことが繰返えされるということはどういうことであろうか。それに再度解雇になるまでに元治元年から数えて八ケ年、普請成就せぬといわれて五ケ年の年月が経過しており、そこで棟梁を解雇するのは何故であろうか。本教の神格の厳しい一面を表わして居るのではないかと思う。又教祖御自身はこの元右衛門のことを見て居られていかに受取られ、そしていかに信心を進めて行かれたであろうかということ年表を引いてみると「神が一礼申す」「天地の神と同根なり」とか「金光大神社でき」とか神から伝えられ、或は生神金光大神との御神号を頂かれるということになっている。この教祖と元右衛門とを時間的に照し合わせて考えることもできると

思う。一方は成就し、他方は不成就に終っており、道の中で相反する二面が結果として現われておることは注目する必要がある。

神道金光教会の教区制について

橋 本 真 雄

『神道金光教会信徒講社結収手續大意』によれば、「一郡区或ハ数町村ヲ一教区トシテ其内ニ小組合(凡五)ヲ分チ何組ト称スヘシ」(第二条)とあり、『神道金光教会条規』には、「教区講社ノ区域ヲ定ムルコト左ノ如シ」として「一郡区ヲ以テ一教区トシ其教区内へ小組ヲ立テ凡ソ五拾戸ノ信徒結合スル者ヲ一講社トス」と規定している。これに依つてみれば、神道金光教会は、行政区の郡・区を教区単位として、地方教務を統轄していたと考えられる。ところでこの教区制を研究課題として採り上げた理由は、次の通りである。

前掲の規定においても明らかのように、その教区は、金光教会の布教単位である講社を結収する目的で設けられたものであるから、金光教会の布教実態つまり講社の性格や機能の実態を解明する上に、教区制そのものを具体的に把握する必要がある。しかるに、今日、その教区を具体的に知り得る資料がほとんどない。も

とより、全教区を一覧し得るような原簿的な資料がみあたらず。そこで、僅かに地方の教会や信徒個人の間には伝えられている(1)講社署名簿(2)講社員鑑札(3)講社書類(講者加入届・出産届・退講届等)(4)講社役員辞令等の公文書類(5)書翰・日記等の私文書類(6)刊行物に散見する教会歴等を手がかりとして、教区の全貌を復原することから始めねばならぬ。

今回は、現在迄に明らかにし得た教区の教区番号・教区内講社組名・講社所在地・講社担当者の一覧表を作成し、問題点を浮上させることとした。その結果、

- (1)教区番号は、教区成立の年代順につけられていること。
- (2)教区域は、大むね郡・区単位に定められていること。
- (3)教区数は、最少限二百二十教区以上あったと考えられること。

宗 教 と 社 会 (五)

——教典の位置と機能——

畑

愷

創唱的宗教教団においては、その開祖となる人の信仰内容が、

教団の中心生命となるだけに、それを書き記した教典に、重要な位置と機能が与えられてくるものである。教典には、その成立事情によって、さまざまな種類があるが、教団におけるその重要な位置というものも、よく観察してみると、その教団の信仰構造によって、微妙な違いがある。

フリードリッヒ・ハイラーは、宗教を分類して、大きく、予言者的宗教と、神秘主義的宗教とに分けた。前者は、神よりの天啓などによって、人間の生き方をさし示される宗教である。人々は、その示された教えに従って行くところに救われる。そこで、その神の教えなり、それを伝える開祖の言葉は、絶対のものとなり、それらを書き記した教典は、至上のものとしての位置と働きをもつのである。それに対して、後者は、神なり法なりとの神秘体験の境地を、特質乃至究極の目的としている宗教である。そこでは、体験される境地が重要であって、教典は、その境地に至る過程や方法を詳しく示すものとはなるが、それはあくまで副次的位置に下ってくる。

本教の信心構造は、教祖の生活体験の中から生まれてきた道であって、何かの教説をもとにして始められた宗教ではないにしても、神を仰ぎ、神のお知らせをうけて、その信心態度が深められて行った点では、予言者的宗教の色合いがある。殊に、明治以来

の宗教統制の状況の中で、教条的表現によって成立した本教教典は、一層その宗教構造の教典としての位置と機能をもつようになつた。しかし、また本教は、神のみの働きによるのではなく、常に人間の側の働きが重視され、「ここに神が生まれる」おかげの体験が究極のものとしてされている点では、神秘主義的宗教の構造をもっており、更に取次という現実の生きた働きが、その間の中心的な位置を占めているだけに、一層教典自体は、副次的位置にひかえられてきた。

それらが、教典の絶対性ととも、その検討を疎かにさせてきている原因といえる。従つて、本教の信心構造から、改めて教典の再編集が要請されてくるのである。

現代思潮と御取次成就信心生活運動

梅 木 正 三 郎

心の本質は神である。それを分析すれば智、情、意となり、これを表現すれば真、善、美となる。形而上・下のあらゆる問題は、その働きである。人間は其生活の全面に亘つて、その範疇の中に

進化、神化させられるのである。それを自覚し、それを目標としてその目的に達するために一生懸命に努力させて頂く道が「真の道」であり、天地と共に生き抜く生神の道、天地と共に栄える「子孫繁昌家繁昌の道」「総氏子身上安全、世界真の平和への道」である。その道を知り、その道を践み、その道を伝えることが金光大神取次の道であり、御取次成就信心生活運動は、その働きを生活の全面即ち個人より家庭、社会、国家、世界に及ぼすことである。

このような信念をかざして現代の思潮にスポットを当てて見る。立教百二年（一九六一年）、現代の思潮を大観すれば、世は軍拡競争時代より経済競争の時代に確実に移行しつつある。軍事力の均衡による平和思想は科学の進歩と共に原水爆、宇宙ロケットの出現により其頂点より降りねばならぬようになった。経済的成長繁栄の競争となれば平和産業は興隆し、平和的科学はますます進歩発達して發明発見は盛んになり、内には社会福祉政策は行届いて経済生活、教育、健康医療は充実し、人間生活はおのずから豊かに安定するであろう。しかし現在世界的にその社会保障制度が進んでいるといわれているスウェーデン、ノルウェー等においては自殺者が非常に多いということである。ここに第三の真の宗教信仰を求むる競争時代がくる可能性が強いと思われる。

真の信仰、宗教、その神観、教義、靈驗三拍子そろった宗教こ

そやがて進歩の極致に達した眞の科学と融合出来、その時始めて世界眞の平和は生まれるであろう。又その時こそ全人類総氏子身上安全は眞に確保され、我立教の御神伝に応え奉ることが出来る時と思う。

しかしながら我々信奉者は金光大神御取次のままに御神縁を頂き世界諸氏子中の難儀な氏子を取次助けさせて頂く御用にお使い頂いている訳ではあるが「我心を我ながら拝め」るようにならせて頂かねばそのおかげは現われぬ。おかげを頂けぬようではお役に立たぬ。かえって邪魔者となる。

神様の御用は即全人類の御用である。全人類の幸福のために死んでもかまわぬという心で信心のケイコを今月今日でさせて頂かねば、信奉者としてお役に立つようにお育て頂けぬであろう。対立対決斗争により平和が獲得できると信ずることは迷信である。

「氏子の願い」に対する「取次者の祈り」

——取次の教育的作用——その四

福 嶋 和 一

「此方が天地金乃神よりおかげを受けて居る事を話にして聞かすのぞ」という教祖の理解は、取次者の有する「この道による在り方、生き方、助かり方」をもって、空なる容器に比すべき氏子の心を填充するを意味するのではなく、人間の本性を抜き出し、人間本来の姿——「神徳の中に生かされてある」存在を自覚させ、一切を「おかげにしてゆく」安らぎを与える。換言すれば「この道による助かり方」へと氏子自身が自らを導き陶冶する力を呼び起す働きである。

それは取次者が高所にあつて、そこから氏子の低きを高きへと引き上げるのではなく、氏子自らが内に持っている「浄福に導く働き」「一切をおかげにしてゆく働き」によって、自らの内にあるゆるものを生んでゆくのである。「氏子信心して」自らが自らの存在そのものにおいて既に頂いている未自覚の「おかげ」を見出してゆく「ねり出す」働きによって、内に「おかげになる」ものを自らが生んでゆくのである。

しかしこの氏子の自発活動は、他をまって始めて可能になるのであつて、換言すれば、氏子がいかに難儀さからの救いを願って努力しても、そこに取次者の願い、祈り、幫助する働きが加わらねば可能とはならぬ。なぜなら、人間は「生かされて生きる」存在である「その分け知らず、前々のめぐりあわせで難を受けおる」

存在であつて、「生神金光大神をさし向け」られて始めて全きを得る存在であるからである。

取次の働きは、一面、氏子の自己陶冶に根ざすのであるが他面、神と人とのかかわりあいにおいて、これを助成する取次者の祈り―神の至願への祈りが加わるることによつて全きを得る。氏子の自助に即する点において取次者は、それを受ける氏子と共に「生」を共同し、氏子の生命を離れて神に向う面において「ままよと思つて放つて置くような気になつて信心してやれ」という祈りによつて、氏子の生をより高き段階へと引きあげる。前者において、取次者も共に「道」を頂こうとする一人の氏子であり、後者において「神の前立ち」として氏子の生命を包越し、更により一層正しく高きへ氏子を導く神としての存在となる。

教祖における承服の意味について

藤井記念雄

教祖は明治四年十二月十日に「金光大神社でき、なにごとくも神の理解うけたまわり、承服いたせば安心になり。神・仏ともよろこばれ」というお知らせをうけている。ここにみられる「神の理解をうけたまわる」ということは他律的行為であり、「承服す

る」ということは自律的行為であるとして、單純に規定してしまふことはできないように思う。

そこで教祖において安心のおかげが現成したとみられる、つまり承服の時点と考えられる安政五年十二月二十四日の神伝とその時の教祖の述懐から、そこまでの生活過程を含めてその意味を考へてみると、一口にいえば承服とは自己の拡張のみを直接目的とした自己主張的な生き方の解消であり、相對領域における閉鎖的自我とその意識が転回せしめられることであるということができよう。

固定的閉鎖的な日柄方位（方位的金神）を遵守するというところには、同じように閉された自我が突き立っており、單なる相對的關係の中に自轉するのみである。ここからは何も生れ出るものはない。のみならず日柄方位を客観づけるかの如く次々と七墓を築くことになつてきている。それはもはやどうすることもできない状況であつた。こうした状況の中で、教祖は金神を神として敬うところから方位を忠実に守つてきていたのであるが、かかる態度が、日柄方位の遵守という行為形式を脱いであらわれてきたことを、三十七才の時の金神への対し方の中にみることができ、新しい生活状況を創造し、切り開いていく基本的なあり方、即ち開かれた態度は三十七才においてみられるのである。

これは限界的状況が自他一切（神を含む）のかかわりの中で現成したのであり、そこからの開かれた生き方も、単に教祖が意志し決断したというよりは、かかる状況によってそうせしめられていったといわねばならない。ここに自己主張的な生き方の転回があり、それは自他律とでもいうべき、いわば神（他一切を含む）と自己との「あいよかけよ」において成立する行為である。

いかえればそれは自己（人間）の限界性が深く自覚されると同時に、その限界性を担いながらそれをこえてゆくそこからの生き方が確立されたことであり、それが客観性に定着し自覚的にとらえられ、現実的展開が可能になったところに「安心」の意味内容をみるのであり、それは教祖においては安政五年、四十五才の時であろう。

教祖における信心の自由

——日柄方位に対する態度を中心として——

藤村真佐伎

教祖の信心を知る上にもっとも深い関係をもった金神信仰とその日柄方位説に注目して、これが教祖の信心に如何なる意味をも

つものであるかを考える必要はないであろうか。教祖の信心は日柄方位との関係を幹としながら進展したと考えられる。そこにこの問題のもつ性質をみ、同時に教祖の信心の特質をみたい。

金神日柄方位の説は当時の庶民の信仰であり、科学であり、法であった。極めて強い規制力をもっていた。その力の前には人々は服従せねばならないと考えられていた。かかる態度には主体性はなく、他律的であるといわねばならない。そのなかにあって、教祖がそれを守る態度は主体的であった。

この教祖の主体的なあり方が金神信仰より天地金乃神の信仰へと展開せしめ、教祖の信心も独自の自由な信心にたかめられた。その独自の主体性のなから、後年、日柄方位を超えた信境が導かれるに至った。そこで教祖の主体的自由とは如何なるものであったかが問題である。

教祖の主体的自由性は金神との対応関係でとらえなければならぬ。すなわち、教祖と金神とが対応しつつ自己展開していく。教祖は金神を主体的に受容し、神もまた、教祖に対応し、そして相対応しつつ絶えず次の信仰内容を展開的に形成していく。

かくて、教祖は人間存在の根底を自覚せしめられるところから、人間の難儀が神への御無礼にもとづくということに自覚せしめられ、日柄方位はその難儀の実態であるととらえた。一方、人間の

かかる神への御無礼、凡夫性の自覚に立つて、それにもかかわらず、神に生かされている氏子であることを自覚する。

このような教祖の信心の進展のすえ、日柄方位は結果的に超えられるのである。そして教祖の独自の自由な信心を形成するのである。それは近代的合理主義的な自由とは異なる。もしそうであるならば、合理主義的な自由は日柄方位を否定せざるをえぬ。すなわち、相対的な立場で金神の不合理と対立し、日柄方位をこえた立場は出てこないのである。

真宗における人間像

松 井 雄 飛 太 郎

この発表内容については、教学研究所紀要「金光教学」第五号所載「金光教と浄土真宗の比較研究―その信心構造の輪廓について―」参照。

教会継承に関する問題について

松 田 教 義

一般に、今迄の本教教会の継承の状態は世襲的であるといえよ

う。そのためにいろいろな問題が生起する。ここでは、昭和十年代の教会継承の上に起った問題について述べ、考察を深めて行きたい。

その教会の教会長にはH男、T子、M子があり、教会後継者のH男はS子と結婚後僅かで亡くなり、その後教会長も亡くなったので、改めて教会後継者の問題が起った。当時教会には、後継者の前妻で教職があるが、他家から嫁してきたS子と教職がないがその家の血をつぐT子とがあり、「教会にとどまり取次御用がしたい」と願うS子と「私の家は由緒ある家柄だから」と家督相続の意志を示すT子との間に教会継承に関する紛争が生じた。親教会先生、信徒総代、親族等が仲介者として二人の意見をただした。S子は「私が教会へ嫁したのは御神命によるから、たとえ実家に帰れと云う人があっても御神意でなければ帰りませぬ」と一身を神に捧げ切って取次に専念せんとする堅い決意を示す。この意見に賛成したのは信奉者だが反対意見も実家等から聞かれた。又T子は「私の由緒ある家柄の血統を絶やしてはいけなから父の跡をつぎます」と血縁を中心とする「家」の存続を重視した相続の意志を示す。両者の意見に対して仲裁者達が結局取次に専念せんとするS子を後継者に決めたことから紛争は終った。この問題について考えられる所を補足しながら述べてみたい。

S子の場合、普通の「家」の相続では不利な立場にあった。當時の法律では「兄嫁に子がいない場合には妹に相続権がある」ということからT子の方が有利である。然し何故不利なS子が教会後継者となり得たか。それは、第一に教会相続と家の相続とは根本的に異っており、前者は信心を中心とした相続であり、後者は家督相続である。第二に信仰の力による。即ち相続人の信仰の力が周囲の人々を納得させ、又、周囲が相続人の信仰を要求した。つまり、相続人において信心の相続が行なわれていたからである。要するにこれは、家の相続権は「家」では行使され得るが、教会継承の場合にはそのまま移行され得ないことの例証の一つであるといえよう。

本教の修行について

——意義及び目的——

宮 尾 肇

教祖は修行の上に戒律や法則を設けられず、自身の信心を進めるに当っても、修行形態などにこだわることなく、その時その場の信境に依じて、自由に修行を進められている。こうした教祖の

態度を受けて、今日まで本教者の間に行なわれて来ている修行にも、当事者の信仰経歴や教養或は生活環境等の相違によって、種々様々な形態がとられている。例えば、稲荷信仰、石鎚信仰、その他本教入信前の信仰遍歴の間に経験した修行形態や、俗信仰等に行なわれている形態が、本教入信後新たな動機、意図をもって営まれている。

一般にこうした修行が行なわれる動機としては、非常な不幸や苦難に直面した場合などの如く、通常の信仰態度ではジットして居られないような心理状態からなされるものが多いが、更にその他一々の動機を数え挙げると非常に多様である。しかし、この動機や意図は修行の意義目的を明らかにする上に大切なポイントであると思われるので、これを検討し、整理することによって、その手掛りを得たいと思う。

このことを進めて行くに当り、岸本英夫氏が、その著「宗教現象の諸相」(要書房刊)の「行の心理」において、宗教界一般に現実に行なわれている行の動機・意図の主要なものを、(1)一定の心的境地への到達を目指すもの、(2)心身の鍛錬、(3)信仰・信念の強化、(4)懺悔・滅罪、(5)感謝、(6)請願成就の犠牲、(7)特殊能力の獲得等に分類して検討されているので、その成果を手掛りとして、本教の修行の動機・意図を検討してみた。

その結果、ここに挙げられているような修行の動機・意図は、すべて本教者の修行の中にも見受けられることを知った。ただ、(6)の請願成就の犠牲ということについて、本教においては、如何なる営みにも犠牲という観念は存在しない。しかし、請願成就のための修行は多々見受けられ、(7)の特殊能力の獲得も、教祖においては排されているが、我国では古来より修験者や宗教者の特殊能力に対する社会民衆の期待が大きく、本教者も亦、そうした期待に常に促されて来ていることは事実である。

以上の如き修行の動機・意図の検討から、更に今後これら信仰上の種々の意図を実現して行く手段として、修行自体が如何なる意義をもつかを明らかにしていく。

教祖にみられる靈魂観

——教祖の先祖観——

宮田真喜男

教祖の先祖に対する態度、意識を問題とし、主題の靈魂観に迫ってみたい。

御覚書を通じてみられる先祖についての史実は乏しく次の二つ

を指摘することができる。

①安政五年七月、孟蘭盆会の際の「戌の年さん(教祖)おまえがきてくれられたで、この家も立ち行くようになり、有難し、精霊お礼申上げる」との川手家先祖の教祖への感謝

②明治二年、神伝の「当年よりせんぞのまつり、まい年九月九日・十日に身内、親類、この方へ参らせ」という祖先祭祀である。

この二点は教祖の信心段階からみても後半生のものであり、ことに四十二才以前のものではない。しかしながらそれは、教祖の信心内容からみて、四十二才以前は一般の先祖観と大きく隔たるものではないと考えられる。

そこで、右の二史実の中にみられるものは、教祖にとって先祖が相対的に意識されていないことである。「この家も立ち行くようになり」とは、教祖の経済的繁栄はもとよりのこと、教祖の実意丁寧神信心によって、家族が助かり立ち行くことになった意味が包含されている。子孫が助かるべき先祖の願いを自己の願いとする生き方の中に、かく先祖の感謝が生じたとみられるのである。

次に先祖まつりの中にみられるものは、この先祖まつりが金光大神まつりの内容として取り行なわれていることである。金光大神まつりが、教祖自身に働き廻られる神(生神金光大神)を自らまつる、自覚の具象化であり、取次を通して助かる願いの現われ

である。従って先祖と自己を同時にまつることは、自己の中に先祖を負い、先祖の中に自己をみていることにほかならない。つまり、先祖あつての子孫、子孫あつての先祖という、人間存在の生命の根源的意味が把握されている。と同時にまた、先祖と共に取次頂いて助けられることを願い、志向している。ここに祖孫一体となつてゐることを汲みとることができる。

かくて教祖の先祖観は、祖孫の相対的關係を基調とする在来の先祖観を超越し、一体観を基調として、先祖をみ、対せられてゐるのである。

近世末期大谷村農民の婚姻について

三 矢 田 守 秋

「金光教学」第四号八二頁～八六頁参照

信心の動的把握のために

森 定 齋

私は、信心の自己把握、すなわちその自己吟味が、教学の前提

条件であるとして、そこから一体信心という「生」がそのままに把握できるものかという問題を考えた。そうしてそれによって、教学の自己矛盾を指摘し、その自覚の上に立つての信心の動的把握がいかなるものであるべきかを求めてきた。その結果それは、その時間的把握、ひいては瞬間的把握のことであるという結論に至った。

時間をいかなるものとして把握するかは、本教教学をいかなるものとして把握するかという本教教学の方法論における根源的な問題であると同時に、時間観は神観、世界観、歴史観、人間観等々と不可分離のものであるゆえ、それ自身で立派な教学の根本問題でもあるのである。

我々はいつまでも、本教の生命、取次の道のいきいきしさ、直接的な *Elan Vital* (生命の躍進) に甘えておらず、主観性と独自性を保つはもとより、いかなる理性、いかなる知性にも耐え得るだけの客観性と普遍性をもった教学、堅固で深遠なる体系、組織をもった教学、それでこそ真の意味での *Elan vital* を確保している教学——そうした教学の展開確立のために、改めて時間観の確立を急がねばならない。

井手役所と浅尾陣屋その他

— 小野光右衛門についての

二、三の事項 —

山 県 二 雄

一、井手と浅尾

井手は備中国賀陽郡井手村（現総社市井手）であり、浅尾は同井尻野村浅尾（現総社市浅尾）である。

「金光大神」（縮刷版五二頁）には、嘉永三年小野四右衛門は年賀のため浅尾役所におもむいたとある。同別冊註釈（三九頁）納銀飛脚の項には、大谷村から藩庁（賀陽郡井手村）までは五里の距離とある。光右衛門が大庄屋となって移住を命ぜられたのは井手村川崎で、いわゆる井手役所の西方である。井手と浅尾とはどう違うか。

実地にあたってみると、井手には役所の跡と伝える一面が田畝の中に残り、浅尾は、井手より約一里西北方で、丘陵の上に陣屋跡があつて、城跡の感じである。

小野家年譜によると、「文久元年十月二十二日御支配所浅尾へ陣替について四右衛門御用掛となる」「文久二年六月五日四右衛

門浅尾陣屋造営普請掛出精によって金賜をうける」「文久三年六月六日四右衛門浅尾陣替献金で賞美される」などの記事がみえる。光右衛門の書入れがある備中国大絵図（嘉永七年版）には、蒔田氏役所は井手と記入されており、浅尾のところには地名の記載がない。これをもつても、旗本蒔田氏の役所は井手にあつた。幕末に諸侯に列せられる準備に浅尾の丘に陣屋を構築、文久三年に諸侯に列したのである。従つて文久以前は井手役所で、文久以後は浅尾陣屋となるわけである。ただし井手役所も俗に井手陣屋といつた。

二、湛井堰（たたいいせき）

三島博士の啓鑑亭小野翁碑に、「十一年〔天保〕為真〔大庄屋本役〕兼検査郡中諸務、管湛井閘事」とある。湛井十二ヶ郷用水の堰は、井山宝福寺の西、井神社の下から高梁川を斜にさえぎる。この川の堰では最古最強権なもの。現在も堰の東南岸に十二ヶ郷用水組合事務所がある。

三、川上鉄山（かなやま）一件

高梁川上流の砂鉄鉾山の汚水放流問題の解決は、大庄屋光右衛門の功績の一つ。六十三才の老令で江戸に出て奔走、その結果、春の彼岸から秋の彼岸まで、鉾山稼業を停止し、農地用水の確保が出来るようになった。大正時代までこの約束がまもられていた

ということである。

教会の社会的機能について

米 本 鎮 雄

本教では、ここ数年、教会機能の拡充強化ということが叫ばれてきたが、この実践的要請に即して教会の社会的機能を問題としてみた。

教会の社会的機能とは、つまり本教教会というものの性質が社会の構造や社会の成員に対して、どのような作用を持つか、また、反面、現代社会の特性に対する本教教会の適応性はどうかという点の究明である。

そこで、先ず第一に教会そのものの性質を問う必要があるが、その場合、私は、キリスト教等においてみられる教会把握、即ち「見えざる本質」と「見ゆる形態」の二面性において捉えた。前者は神、信仰といった象徴的、精神的存在であり、後者は教義、信仰者の組織体、儀式・建物（教会様式）等、いわゆる形態化している存在である。なお、この点について、松村克己氏は「信仰は神との関係、このいわば縦の関係は、それが人間の生の姿である

限り、必ず横の関係、他人に対する関係を含み伴ってくる。

（中略）宗教が生きた存在を保つ場合にはそれは必ず人間共同を具体的、現実的に支え、また促進する動力たる役割を果して来た。

それが宗教の社会的機能である」（現代宗教講座第三卷「教団の本質」）と捉えているが、かくの如く、教会の社会的機能とは結局、信仰の本質が如何に形態化され、社会化されているかという点に関わって生ずる問題である。

現段階における本教教会の実情実態は極めて社会性に乏しいと考えられるが、私はその一つの理由に、本教の場合、「とりつき」という信仰の本質を中心として展開する教会機能が形態面に十分表わされていないことに多く基因することを指摘したい。つまり、祭典、参拝、聴教、組織活動等の本教的意義が不鮮明であるため、個々の日常的な信仰が信念的な裏づけを得ることなく、ややもすれば形骸化、停滞化し、ひいては、そのことが教会機能の不振化を招来していると考えられる。

今回の発表においては現実的に生起している教会の問題を二、三例証、指摘して、以上のごとき予測的見解を、述べてみたに過ぎない。

教祖における「難儀」の意義

高橋博志

およそ難儀とはどういうものであろうか。

我々は生命である。生命はその本体として、生き続けようとする。しかも生命は只に生き続けようとするだけではない。生長し、伸展しようとする。生命の存続または伸展を阻害するものを難儀というのであろう。

しかもその生命の存続伸展を阻害するものの中において、我々の努力で何とかそれを防止し、逃れ得ると考えられるもののみが難儀としての意義をもつ。不可抗力と考えられるものは、自然のなりゆきであって、我々には問題とならない。即ち難儀の意義をもたない。例えば天命を全うしての死は、常識、科学の領域において、問題とならない。普遍必然のことであって難儀の意義をもたない。しかるに宗教の世界においてはこれが難儀の意義をもつ。それは宗教によっては、これも超脱し、克服し得ると考えられるからである。

したがって、等しく宗教と呼ばれるものにおいても、難儀の種類は、それぞれの宗教において異ってくる。その宗教によって、

取り除かれると考えられる生命の阻害のみが、その宗教においては難儀の意義もつ。即ちいわゆる「おかげ」と難儀とはその範囲を同じくするものであろう。

では、わが金光教祖における難儀の意義はどうであろうか。その意義を捉え得る資料は、教祖の信仰生活及びその教語の二つである。

難儀についての教祖の教語として、先ず取り上げべきものは、明治六年十月十日の神伝と、立教神伝とであろう。

そこにおいて先ず注意すべきは、教祖が難儀を歴史的、社会的なものとして見ておられる点である。「前々のめぐりあわせて難をうけ」というのがそれであって、子孫の難儀は先祖の非行によるということそのことが、すでに難儀は歴史的なものであると共に社会的なものということの意味している。しかし、教祖が難儀を歴史的、社会的なものとして見られたことは、直ちに教祖が難儀について、個人に責任がないと見られたということにはならない。即ち、教祖は、難儀の歴史性、社会性と個人責任性との両面を明らかに認識して、その観点から、難儀に対処することを教えておられるのである。

次に、難儀の種類、範囲について、教祖はどのように考えられたであろうか。これについて教祖は、いわゆる現実的難儀と、超

現実的難儀とを、いずれ劣らず重要視しておられると考えられる。ただ問題は、この両者の関係、比重である。宗教が対象とすべき難儀は、主として超現実的なものであつて、現実的難儀は、その対象とすべきではない、というのが、現今いわゆる高等宗教、また一般有識者のもつ見解である。これと異なり金光教祖においては、この両者のいづれをも重んぜられたのであつた。そしてこの両者の関係は、価値的上下の関係においてはではなくして、時間的前後の関係、原因と結果との関係において見られたものと思われる。即ち、教祖においては超現実的難儀は必然的に現実的難儀を生み、超現実的おかげは必然的に現実的おかげを招来すると考えられる。

これについて、現実はずしもそうではないように見える。超現実的なおかげを受けたもの、即ち信心のよくできた者が、短命

であつたり、貧乏したりする。これが現実の事実と思われる。そこでこの現実に基づいて、超現実的難儀と、現実的難儀、超現実的おかげと現実的おかげとの間には、因果的關係はないとする者が現今は多いのである。

またそのように説く宗教が多いのである。しかし教祖は前にも述べたように、超現実的難儀のおかげと現実的難儀のおかげとを同じように重んぜられた。そして、超現実的難儀（おかげ）と現実的難儀（おかげ）との間には因果的必然の關係があるとせられたと考えられる。そして

「無常の風は時を嫌はぬと云ふが金光大神の道は無常の風が時を嫌ふぞ」

などと教えて居られるのである。

彙報

—昭和三六、一、一—二、三一—

第一部研究会	一九九
第二部研究会	一八九
第三部研究会	一八九
第四部研究会	一九〇
教義に関する資料の蒐集・整理	一九〇
布教活動に関する資料の蒐集・整理	一九〇
第四部資料の蒐集・整理	一九〇
教学方法論の研究	一九一
教団自覚運動に関する研究	一九一
信心生活記録の蒐集・整理	一九二
教統者に関する資料の調査・蒐集・整理	一九二
金光大神御覚書の研究	一九三
御覚書演習	一九三
信心懇談会及び時事懇談会	一九三
原書ゼミナール	一九三
教規講読会	一九四
教学研究所総会	一九四
教学研究会	一九五
教学懇談会	一九五

頁

研究報告	一九六
「とりつぎ」誌の編集	一九六
研究生の養成	一九六
金光教概説書編纂会の概況	一九七

第一部研究会

経過

第一部の研究の領域は史伝であるというおおらかな内容予想に立って、その側面から、教学の意義・分野・課題を総体的に明らかにしようという方法で、四回の会合をもった。

第二部研究会

経過

前年度に引きつづき、ヘーゲル著「精神現象学(上)」(金子武蔵訳)をテキストとして実施。回数は月一回(半日)。

第三部研究会

教学的素養を深めてゆくことが、資料の蒐集整理ならびに研究の方法を明かにすることとなるところから、三十五年度以来「基督教神学序論」(内田良三著)をテキストとして講読してきた。こ

とにその中「実践神学」の項について考究し、その内容を撰取することにつとめた。さらに「宗教社会学」（小口偉一著）を講読することにしてゐる。なお、右と平行して教学の意義・分野・課題についての研究会をもち、検討を重ねてきた。

第四部研究会

経 過

第四部研究会は、教学研究者の専門的素養を培う意味から、各宗教の原典をとりあげている。昭和三十六年度は三十五年度に続き、「正法眼蔵随聞記」をテキストとして、週一回、その講読をおこなった。

教義に関する資料の蒐集・整理

経 過

前年度に決定をみた索引カード記入様式にしたがってカード作成をすすめた。すなわち、各教義事項について、所載の図書・文献名、著者名、所載範囲がその図書・文献の一部である場合は所載頁、発行・筆録の年月日、発行所（場合によっては所蔵者名）を記載することとし、約二五〇枚のカード作成を行なった。

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。

第四部資料の蒐集・整理

目 的

資料の蒐集整理は、研究にとって不可欠であり、つねに可能なかぎりとり進められなければならない。その蒐集整理の範囲も文献資料にとどまらず、広く文献以外の資料にも求めていくことが大切である。

経 過

昭和三十六年度は、次の二氏について出張調査し、直接的に資料の蒐集をおこなった。

○家永三郎氏 月日 三十六年十月十七日

場所 家永氏自宅

担当 橋本真雄、内田守昌

○安田理深氏 月日 三十六年十月十六日

場所 金光教烏丸教会

担当 藤村真佐伎、松井雄飛太郎

なお、両氏を調査対象に選んだ理由は、家永氏については三十

五年度研究所総会講師として招聘予定のところ、主に健康上の都合で不可能となったため、出張調査によって、宗教のなう歴史の意義についての示教をうけるためである。また安田氏は真宗教学に造詣深く、本教教学方法論研究にとって多大の教唆をうると考えたところからである。

教学方法論の研究

教学の研究が促進せられるためには、つねにそれに附帯して教学の方法論を究明することが根本問題である。この趣旨にもとづいて、昭和三十六年度においては、前年度に引続き次の二面からこの研究をとり上げた。

A 本教教学方法論の研究

本教教学の意義、分野、課題の究明を所全体の問題にとりあげ、各部の資料をとおして本教教学の構想を浮ばせ、各部においてレポートを作成して全体の検討にかけることとした。

しかるに、各部の資料をふまえて、レポートにとりまとめるには、いまだ研究の實質がともなわず、三十六年度においては、主として各部において資料にもとづく検討を行うにとどまった。

B 教学方法論の研究

昭和三十六年度も、前年度に引き続き宗教学の分野に重点をお

いて研究会がもたれた。

研究会使用テキスト（昭和三十六年一月より十二月まで）

1 家永三郎著「日本道徳思想史」

2 堀一郎著「民間信仰」

教団自覚運動に関する研究

経過

○第十八回（昭和三十六年一月三十日）

前回、戦時下における本教の活動に関する資料を蒐集したが、更らに引きつづいて、具体的な個々の活動状況やその問題点を明らかにするために、主として慰問使の活動について、当時の関係者から資料を蒐集した。（出席者―高橋正雄・田村幸治郎・治郎丸義夫・萬野政一郎・杉本光夫・吉川定治郎・研究所職員）

○十九回（昭和三十六年二月二十八日）

昭和十年四月から昭和十三年七月にわたる金光家血脈訴訟事件は、所謂昭和九・十年事件当時において派生した事件である。従って、この事件の真相及び経緯を明らかにし、教団自覚運動との関連において、その意義を解明するために、教内関係者よりその資料を蒐集した。なお、この会合は、この事件究明のための準備的な意味をもこめたものである。（出席者―高橋正雄・古川隼人・

竹部慶男・研究所職員)

信心生活記録の蒐集・整理

○金光四神及び現教主についての資料蒐集

竹部慶男、竹部寿夫、安部万之助、古川隼人四氏の会合を開いて聴取(一回)、長谷川雄次郎、角南魏、福田源三郎、万野政一郎、四氏から個別に各一回聴取した。但し、長谷川氏からは、今回は、現教主についてのみ、万野氏からは、金光四神についてのみであった。

○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。

藤村利行・西村祝善両氏には、青少年の信心育成について(一月十九日)、藤彦五郎・押木弘一両氏には、東北布教のはじめを、加藤熊次郎師の信心に即して(三月十七日)、今西光寿・鈴木信雄両氏には、教師と教信徒との問題について語ってもらった(十一月九日)。いずれも、対談形式による蒐集である。

教統者に関する資料調査

目的

教祖・金光四神・現教主の三代百余年にわたる御取次の働きは、

それによって、今日まで、数限りない多くの人々が助けられ、現在も助けられている本教の中心生命である。またそれは、生神金光大神取次の道の実現体として、本教の教団が、成立・展開・拡充してきた根源力でもある。したがって、この御三方の御取次を事実にもとづいて明らかにすることは、本教の歴史・教義及び信心生活・布教・教団などのあらゆる営みと、その構造なり方式なりとを、解明するための最も中枢的・基本的な課題である。ところが、この課題究明の基礎である資料蒐集は、過去、教団的にも折りあるごとに行なわれたが、御三方にわたって全体的に反省してみると、極めて不十分であった。

そこで今回、御三方に関する資料を、全教の各層にわたって調査蒐集し、この課題究明への基礎的作業とすることとなった。しかしながら、この課題の重要性と調査領域の広範囲にわたることなどから、昭和三十六年度は、先ず、全教に各種のかたちで所在する資料状況を把握する目的で調査を行ない、以後、調査結果にもとづいて、経年次的に資料内容の調査・蒐集をすすめる。

方法

調査対象者(教会・予備布教所・教務機関等)に、質問形式になつている調査票(第一票から第四票まで)を配布し、その回答欄に所要事項を記入する記入法による。

経過

昭和三十六年八月三十一日までに、第一部主査による調査票案作成会議を三回行ない、その草案にもとづき、所内全体の検討会議二回を経て、九月十日に調査票を印刷、調査対象に郵送配布した。調査票の回収は、第一次―教祖大祭期間中、第二次―十月末日、第三次―十二月末日と定めて実施した。回収結果は左表の通りである。

				直筆類	手書類	聞き伝え	遺品類	写真類	場所	その他	計
教祖	35	17	20	6	0	0	0	21	99		
金光四神	21	28	25	12	0	0	7	93			
教主	149	25	89	24	136	9	8	430			
計	205	70	134	42	136	9	36	622			

(昭36・12・5調)

金光大神御覚書の研究

経過

従来通りの方法により、昭和三十六年一月より同十二月末までに、原案作成会議十九回をもって、御覚書八十六頁より九十九頁までの検討を行なった。

御覚書演習

目的・経過

教祖の信心生活を究明していく上の根本資料たる「金光大神御覚書」について、その記述の解釈を主たる目的として実施されるものである。

あらかじめ主査の部において、問題点をプリントして配布し、それを手がかりとして実施。回数七回。

信心懇談会及び時事懇談会

目的・経過

信心の共励、教内外諸事情の認識を目的としてこれらの懇談会を開いてきた。三十六年度は信心懇談会を五回(内一回は講師松本儀助氏(麻布教会長)を招いて懇談)、時事懇談会を四回(内一回は佐藤博敏布教部長より三十六年度の布教方針及び方途について聞く)開いた。

原書ゼミナール

方法・経過

前年度に引きつづき、FAITH, REASON, AND EXISTENCE (John. A. Hutchison) をテキストとして実施。回数月二回(二回一時間三十分)。

教規講読会

目的・経過

教学研究者が、教団の機構・制度についての理解を深め、教団の動向を熟知していくことは、教学研究をすすめていく上にきわめて大切なことである。

そこで、教団運営の所依である教規の講読会を左記のとおり行なった。なお各回とも、講師より講話をきき、問題点につき懇談した。

第一回（六月三日）「教規の制定経緯とその基本的性格について」——大淵千代氏

第二回（七月十日）「教規の構成とその主要点について」——小野敏夫氏

第三回（九月七日）「教規運用上の諸問題について」——徳永篤孝氏

教学研究所総会

第十六回（昭和三十六年六月十七・十八・十九日）

この総会は、新年度研究生を迎えての最初の総会であり、教学

研究の素養を深めることを願いとするものである。地方在住の研究生及び一般教学研究者も相会し、それぞれ研究上の問題について懇談し共励する一方、教縁につながる慶応大学教授園乾治氏を迎え、その専攻学（経済学）の研究のあり方を聞き、信心と学問との関係を考えようとした。

第一日の午前は、同氏の「学問研究の態度方法と信仰生活」という講話にもとづく講話を聞き、午後、その講話の内容となった経済学の対象、性格、経済政策保険制度、二つの相対立する経済の建前などの諸問題並に教学の問題について懇談した。

第二日の午前は、五つのグループにわかれて、研究生期間終了者の研究報告及び地方在住研究生の中間報告の検討会を開いた。午後は、二つのグループにわかれて、一つは教庁関係者を加えて地方在住の研究生及び一般教学研究者と懇談を行ない、他の一つは新研究生を中心として第一日の内容理解のための話しあいを行なった。

第三日は、第一日の講演並に懇談の内容を、教学研究の態度、方法に展開させるための討議懇談をし、午前中をもって総会を終了した。

第十七回（昭和三十六年十二月二、三、四日）

今回は「庶民の信仰と本教」という課題を中心テーマとして取

り上げた。すなわち、本教信仰が庶民の信仰の地盤の中から形成発展してきたことをかえりみ、ひろく歴史的民俗学的な視点に立つての考察が教学方法論上必要とせられ、同時にそれが現代社会における本教の使命、あり方を把握する上にも重要な意義をもつところから意図せられた。

第一日は部会形式により、第一部会「庶民の信仰の実態」として時代社会における庶民信仰の実態、さらに庶民信仰としての本教の実態を考察し、第二部会「庶民とは何か」として、幕末維新时期における庶民の意義、今日における庶民の意義を考察した。

第二日は講師堀一郎氏の「宗教の社会的役割」と題する講演を聴講し、講師を中心として懇談した。

第三日は共同討議により「取次は庶民の難儀をどのように把握し解決しようとするか」というテーマのもとに総合的な検討を行った。

教学研究会

方法・概要

会期は二月十九、二十、二十一日の三日間。

第一日午前は「直信の信心―主として近藤藤守師における『和賀心』の展開について―」と題して西村祝善氏より講演があり、

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「教祖における『難儀』の意義」について、共同討議が行なわれた。

なお、共同討議における発表者、質問者及び司会は次のとおりである。発表者―高橋博志、質問者―三矢田守秋、司会―岡開造。

教学懇談会

目的・方法・経過

全教の教学研究の中身にふれ、これを撰取していくことを目的として行なわれるもので、儀式事務部主催の教学講演会について、その内容の理解吸収と、さらにこれとの関連のなかで浮上する諸問題の究明をすすめるという形式で実施されている。

回数は年二回。第一回は、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実施される。

各回のテーマ・実施月日は次のとおりである。

第一回 七月二十一日

テーマ 「信心において、科学的問題処理ということとは、いかなる位置を占めるか」

第二回 二月二十四日

テーマ 「結界取次者に対する態度―批判意識の問題をめぐって―」

研究報告

経過

本所が本教教学の総合研究機関である以上、つねにその研究成果を広く内外に問うていく義務がある。そのような本所の研究成果は、研究者個々の実質的研究成果にはかならない。そこで昭和三十四年度から研究者全員の実質的研究にもとづくその年間の成果を、報告書として提出することになった。

昭和三十六年度は、三十五年度提出の報告書の検討会を経て、三十六年四月～六月迄を研究構想樹立の期間とし、七月研究要項を作成、それについての検討会をもった。

なお、研究所開設より昭和三十五年度までの研究報告は、別記一覧表を参照。

「とりつぎ」誌の編集

昭和三十六年には12・13号を刊行した。その内容を次に掲げる。
()内の数字は号数

○教学論文

教祖にみゆる「氏子」の一考察―金光真整(12) 現代の人間―その歴史をになうのは誰か―藤井憲一(13)

○随想

相縁機縁―佐藤代三郎(12) のぞみかなえらるるか―長田二郎(13)

○対談―信心について

青少年の信心―藤村利行・西村祝善(12)

東北布教のはじめ―加藤熊次郎師について―藤彦五郎・押木弘一(13)

○金光大神のことば―教語解説

行徳清人(12) 佐藤博敏(13)

○教学講演

先覚の信心―畑徳三郎師について―畑愷(12) 病気を生きる―桂

光行(13)

○読書のページ―読書紹介、批評

やまびこ(金光教やまびこ会誌)―松本真弘(12) 松山成三教話集―

前田正紀(13)

研究生の養成

目的及び方法については紀要第一号参照。

実 修

研究生の所内実修制度は昭和三十六年度で第五回目であるが、今日まで、所としては研究生の全期間、すなわち、二年を所内に常在して実修せしめることを理想として考えつつも、所の態勢がととのわないうところから未だ実現しえず、当初の六カ月間を常在せしめることですすめられてきた。

しかし、昭和三十六年度には、研究生の個人的な願い出にもとづき、当初の六カ月に引続き、なお六カ月間の所内実修を実施することとなった。

概況

(1) 講話

① 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 ② 各部の研究目的、方法、課題 ③ 金光教とは何か ④ 教学とは何か

(2) 研究会

① 金光大神の講読 ② 御覚書の講読 ③ 方法論研究会 ④ 研究論文講読—宗教学(岸本英夫)、救済の論理(北森嘉蔵)、現代の課題と仏教思想(増永靈鳳)、実践論(毛沢東)、現代文明についての一試論(丸山真男)、取次の原理(内田守昌) ⑤ 原書ゼミナール—Faith, Reason, and Existence (ジモン・ハチソン著)

(3) 実習

① 研究論文作成 ② 文献解題 ③ 御覚書用字索引作成

(4) 懇談

職員との懇談、信心懇談会、研究題目についての打合せ

(5) 研究生・研究題目(昭和三十六年度生)

○ 花籠 元雄(三次町) 教祖における「二者択一」の問題

○ 前田 正紀(気多) 教会の成立とその基底にあるもの

○ 影浦 允章(大南) 取次の構造—その媒介的性格を中心として—

○ 松田 教道(南牟婁) 信仰における実存の意味

○ 高阪松太郎(伊勢) 本教教義史の研究

○ 橋本 教嗣(肥後浜町) 布教者の信心

○ 八山 法一(大崎) 立教神伝の出ずる根拠について

○ 内野 健(肥前瀬戸) 覚書の用語・語法の研究

(花籠研究生は昭和三十五年十一月二十日、内野研究生は昭和三十六年七月一日、その他は昭和三十六年五月十五日にそれぞれ委嘱。なお八山研究生は現在、後期の所内実修中である。)

金光教概説書編纂会概況

(昭和三十六年三月より昭和三十七年二月まで)

経過・現況・今後のすすめ方

本教概説書の編纂について、前号報告以後の状況は左のとおりである。

各班分担執筆による第一次草稿を、それぞれの班において昭和三十六年一月末までに修正改稿する予定であったが、その作業が甚だしく遅延し、昭和三十六年末に至り、一部を残してようやくこの段階を一応終了しえた。

このように甚だしく作業が遅延した理由は前々来の報告中に、すでに記した諸点以外には全く見あたらない。

かくて、右の修正稿につき、全体調整者において総合的に検討したが、各班草稿の基盤に質的構造的な違いがあり、方向を異にしているところがあるため、このままでは、統一的に調整すべき方途が立ち難いということであった。そこで昭和三十七年二月、執筆者会議を開き、再考すべき根本的な問題を摘出し、確認し合った結果、今一度各分担班において、具体的な内容、事項について、他班との関連を考慮し、各班相互に意見の交流もはかって検討しなおし、再改稿することとせられた。

右の実状からみて、今後稿を改めるために、かなりの時間を要するものと思われるので、具体的な進捗予定は立て難いが、基本的なすすめ方には従来の方針に変わりはない。

すなわち、今後左の順序に従ってとり運び、場合によっては、ある程度所内の業務を犠牲にしてもこのことをすすめたい。そうして、甚だ困難ではあるが、でき得べくんば昭和三十七年度末（昭和三十八年三月末）までに脱稿したい念願である。

1 各班において右の第一次草稿の再改稿。これをもって第一次草稿の完了とする。

2 右の改稿第一次草稿にもとづき、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。

3 右第二次草稿を、あらかじめ全関係者に送付して各々の検討に附しおき、さらに総会を開いて共同検討。

4 右総会の結果によって第三次草稿を作成し、これをさらに総会の議に附して最終稿を決定。

教内既刊図書一覧表 (10) (昭和36.1.1~12.31)

- 下記は、本誌第4号掲載の「教内既刊図書一覧表」(9)以後1カ年間に発行せられた図書の一覧表である。
 ○ 分類法その他はすべて本誌第1号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、史伝、逐次刊行物等を含む)			
金光教教学研究所編	金光教学—金光教教学研究所紀要—4	昭36. 3	教学研究所
金光教教学研究所編	とりつぎ 第12集	昭36. 3	教徒社
金光教教学研究所編	とりつぎ 第13集	昭36. 9	教徒社
金光教東京教会編	畑—大人を偲びて	昭36. 9	東京教会
金光教本部教庁編	青年教師信行会	昭36. 10	本部教庁
東北信徒会連合会編	生かされる喜び	昭36. 6	東北信徒会連合会
菱田嘉吉編	金光教とはどんな宗教か	昭36. 10	下谷教会
K1 教義			
K2 金光大神、教祖論、教統			
小野敏夫	本部広前と金光様	昭36. 8	教徒社
K3 教典			
K4 説教、教話、感話			
北村茂	三度目の手紙	昭36. 10	教徒社
金光教徒社編	畑徳三郎説教集	昭36. 10	教徒社
高村光正	闇と光と心	昭36. 4	教徒社
竹内長次	古今未曾有の道	昭36. 4	教徒社
長谷川雄次郎	大海の一滴	昭36. 4	麴町教会
湯川茂編	湯川安太郎信話 第6集	昭36. 2	あゆみ社
K5 組織			
西近畿教区青年会担当教師編	青年会の運営及司会	昭36. 8	西近畿教務所
K6 儀式			
K7 布教			
K8 諸学、芸術			

高橋茂久平の信心について—その三十才以後—	高橋 一 邦 (所 員) [Ⅲ] 3
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—	松岡 道雄 (助 手) [Ⅲ] 3
取 次 の 原 理	内田 守昌 (所 員) [Ⅳ] 4
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 (所 員) [Ⅳ]
生神の意味—文治大明神について—	松井雄飛太郎 (所 員) [Ⅳ] 3
現代人と宗教—大本教の信心構造よりみた—	宮田 真喜男 (助 手) [Ⅳ]
人間形成としての「取次」(中間報告)	福嶋 和 一 (研究生)
昭和35年度	
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 (所 員) [Ⅰ] 4
教祖における「承服」の意味	
—自我の考察を中心として—	藤井 記念雄 (所 員) [Ⅰ]
近世末期大谷村農民の婚姻について	三矢田 守秋 (所 員) [Ⅰ] 4
教祖の信心の基本的性格	
—四十二才を中心として—	岡 開 造 (所 員) [Ⅱ] 4
教祖の生命原理について	
—その原初に働くもの—	江田 道孝 (助 手) [Ⅱ]
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 (所 員) [Ⅲ] 4
信心の意義とその本質	内田 守昌 (所 員) [Ⅳ]
金光教教典の成立過程について	畑 愷 (所 員) [Ⅳ] 4
教祖における信心の自由	
—日柄方位に対する態度を中心として—	藤村 真佐伎 (所 員) [Ⅳ]
浄土真宗の信心	松井雄飛太郎 (所 員) [Ⅳ]
金光教における靈魂観	
—教祖にみられる靈魂観—	宮田 真喜男 (助 手) [Ⅳ]
岡山県北部布教史の研究	松田 教義 (研究生)

昭和37年3月15日印刷

昭和37年3月20日発行

金光教学第5号

編 集・金光教教学研究 所

印 刷・玉 島 活 版 所

発 行・金光教教学研究 所

岡山県浅口郡金光町

研究報告論文一覧表 (1)

金光教教学研究所

- 下記は、研究所開設以来、昭和35年度までの研究報告一覧表である。
 ○ 配列の順序は、年度順、所属部順とし、部内においては、執筆者氏名の五十音順とした。
 ○ 記載の順序は、題目、執筆者氏名、職名、部属、研究所紀要掲載号数である。

題 目	氏 名	(職 名)	(部属)	紀要 号数
昭和32年度				
教祖の信心について (上) 一序説的概観一	大淵 千仞	(所 長)		1
信心の基本的構造一安政五年～ 六年の教祖を中心として一	内田 守昌	(所 員)	[IV]	1
小野家の家相方位学説	青 木 茂	(嘱 託)		1
教義史に関する一管見	小野 敏夫	(嘱 託)		1
本教教義に於ける孝の意義 一道德的意義との比較を中心として一	清 水 正 芳	(研 究 生)		
台湾地方布教史の研究 (資料)	永 井 一 彦	(研 究 生)		
四国地方布教史研究一高橋常造師を 中心として一 (中間報告)	森 照 幸	(研 究 生)		
昭和33年度				
教祖の信心について (中) 一四十二才の体験をめぐって一	大淵 千仞	(所 長)		2
高橋茂久平の信心について 一その二十九才まで一	高 橋 一 邦	(所 員)	[III]	2
金光教における勤労倫理について	藤 村 真佐伎	(所 員)	[IV]	2
教祖と神との関係についての一考察(1)	金 光 真 整	(嘱 託)		2
昭和34年度				
神道金光教会の講社結収について	橋 本 真 雄	(所 員)	[I]	
藤井くらの信心についての一考察	藤 井 記念雄	(助 手)	[I]	3
台湾布教史研究一台北布教を中心として一 「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	(助 手)	[I]	3
教祖における神の見方の展開一42才まで一	岡 開 造	(所 員)	[II]	3
金光教祖の存在根拠について(1) 一教祖三十七才の根底にあるもの一	花 籠 元 雄	(助 手)	[II]	
信奉者の信心生活について 一実態調査による問題把握の視点一	前 田 正 紀	(助 手)	[II]	
	沢 田 重 信	(助 手)	[III]	3

「金光教学」に対するアンケートについてのお願い

金光教教学研究 研究所

この「金光教学」は、当研究所の業績発表の機関誌として、過去この号をふくめて五回刊行してまいりました。その間、当所においても種々内容を反省、検討し、また時に応じて教内外有志の直接間接の御批判、御意見をもらってまいりましたが、このたびひろく全教の皆様から、本誌に対する忌憚のない御意見を承りたいと存じ、アンケートをお願いすることとなりました。これによって、今後、本誌の内容をさらに充実展開させて一層意義あるものにし、また教団の教学研究機関としての当所を真に適正な方向に運営していくための、重要な手がかりにもさせて頂きたいのであります。どうぞ御協力下さいますようお願い申し上げます。つきましては、本号に挿入のハガキにそれぞれ御記載の上、左記の期日までに御回答いただきたく存じます。

記

- 一 期日 昭和三十七年六月十日
- 一 宛先 岡山県金光局区内大谷 金光教教学研究 研究所

批判論文の寄稿につきお願い

金光教教学研究 研究所

これまで本所で刊行してまいりました「金光教学」―研究所紀要―は、当所の研究業績発表の機関誌という基本的な性格のために、つい一方的な発表になり勝ちであったことは否めません。そこでその点を反省し、本誌の基本的性格はそれとして保ちながら、しかも一方的にならないためには、所載の論文に対して、広く教内外の批判的な立場からの論述をお願いし、それをできるだけ本誌に掲載公表していくことが、最も望ましいことと思われるのであります。これを実施することによって、教学研究上の必須要件である「発表」と「批判」との二面が、相応じて作用し得る開かれた場ができると同時に、他面さらに、この「金光教学」が、教団における教学交流の場という意味をも荷ってくださることになるであらうことを、念願する次第であります。

以上の趣旨とするところを諒とせられ、左記の要項にもとづき、今後大いに批判論文を御寄稿いただきますようお願いいたします。

記

- 一 批判対象 「金光教学」―研究所紀要―各号所載の論文
- 一 字数 一万六千字以内（四百字詰原稿用紙四十枚以内）
- 一 期日 毎年六月三十日（昭和三十七年にかぎり昭和三十七年十二月三十一日まで）
- 一 宛先 岡山県金光局区内大谷 金光教教学研究 研究所
- 一 其他 御寄稿の原稿は、勝手ながら当所に保管しておきたいと思しますので、お返しいたしません。なお、本誌に掲載する原稿の選定は当研究所員以外のメンバーをも加えたグループで行ないます。

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、当所年間のうごきを整理して、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、開設早々のこととして、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いい難いが、こんにちは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、絶えず当所のう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ないところである。

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る。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33年3月1日・金光教教学研究部 大淵千仞)

THE JOURNAL OF THE KONKOKYO KYOGAKU- RESEARCH INSTITUTE

Edited and published by
The Konkokyo Kyogaku Research Institute
Konko Okayama, Japan

1962

No. 5

CONTENTS

- FUJII, Kineo :
A Preliminary essay on Subjective meanings of
Jitsuiteinei-Kamishinjin (sincere and conscientious in
belief in Kami)..... 1
- HASHIMOTO, Masao :
Origin and Growth of *Deyashiro* (2)
—Especially on the Problem of the Constitution
of Konkokyo Organization.....24
- SETO, Mikio :
A Comparative Study of Konkokyo and Christianity
—An introduction to Theory of the Founder
.....64
- MIYATA, Makio :
The Significance of Death in Konkokyo
—Especially on the Founder's Attitude to Life and
Death84
- SAWADA, Shigenobu :
On the Problems as seen in the Mutual Relation
between Konkokyo Mission and its Believers
—An analysis of believers' attitude toward mission
..... 102
- MATSUI, Yuhitaro :
A Comparative Study of Konkokyo and
Jyodoshinshū
—Especially on the Construction of Faith 121
- Materials for Research :—**
The "ONO" Documents (Diary of ONO-Mitsuemon,
July—August 9th Year of Tenpo) 144
- Summary of the Addresses at the Fourth Meeting of
Kyogaku Research..... 156
- Notes**
List of Publications in Konkokyo (1961)
List of Studies, Reports and Essays