

金 光 教 學

金光教教学研究所紀要

38

1998

金光教教学研究所

金光教学 ——金光教教学研究所以要——

1998

No. 38

諸人救済の視座
—差別・暴力を視点とした「生神の宮」試論—
……渡辺 順一…… 1

近世農民の世界観と金光大神の信仰
……竹部 弘…… 50

講演 ポスト・モダニティーと宗教的思考をめぐって
……深澤 英隆…… 83

平成九年度研究論文概要…………… 116

紀要掲載論文検討会記録要旨…………… 127

彙報——平成9.4.1～平成10.3.31——…………… 131

(第37号正誤表 p.143)

諸人救済の視座

—差別・暴力を視点とした「生神の宮」試論—

渡辺 順一

はじめに

今日の時代社会にあつて、金光大神の信仰を受け継ぎ、それを現し生きるとは、どのような生の在り方を自らに引き受けることなのであろうか。また、現在の教会や教団が、人間救済の機能・役割を十分に發揮し得ないとすれば、それはどういふ問題であらうか。これら二つの問いは、不可分のものである筈である。金光大神の「信仰遺産」(教団組織、教祖像・教義、信心生活)に生きる我々の、教団状況を如何に打開するかという課題は、単に、今在る教団組織を如何に確保・拡張するか、という施策方途の問題にのみ、回収されるべき性格のものではない。それは、寧ろより根本的には、歴史形成物である信仰遺産に依拠している我々自身の生活意識や信仰認識の前提が、一つには、現代という時代を構成している現実の社会「環境」との緊張関係の中で、そして今一つには、金光大神の信仰の言語遺産として残されている『金光教教典』所収の諸テキスト(「金光大神御覺書」「お知らせ事覚帳」「金光大神御理解集」等)に開かれる。「世界」との発見の出会いの中で、どのように具体的に・実践的に問い直され、今在る自らの実存状況が新たに切開されていくのか、という問題であると考ええる。

1 このような問題意識から、本稿では、慶応三(一八六七)年から明治初年頃に起筆されたと推定されている「お知らせ事覚帳」(以下、「覚帳」と略記)を主なテキストに、幕末・維新期の時代状況の中で実現されていた金光大神の信仰

展開の意味を問いながら、表題に掲げたテーマに迫りたい。金光大神は晩年、山口県周防の唐樋常蔵に対して、「その方は周防の本宮となる。疾病患難すべての諸難を救い、道を開き諸人を助けよ」（「理解」Ⅱ唐樋常蔵Ⅰ）という理解を授けている。「周防の本宮」という言葉からは、金光大神が各地出社達を、講活動の展開を通じて地域社会内部に形成された同信集団にとつての信仰的中心であると共に、地域社会全体の中での諸人救済の宮（生神）として位置づけていたことが窺える。本稿では、生神の宮が、基本的には神を心に祀る人を意味する、ということ踏まえながら、一面では救済の場・社殿としての意味合いをも持つ、「覚帳」や「金光大神御覚書」（以下、「覚書」と略記）に記された「此方の宮」の形成過程と、生神の宮々の信仰的意義を、差別・暴力という問題視角から考察する。差別・暴力が考察の視点に置かれた理由は、それらの問題が現代社会を生きる筆者自身の今日的関心事であるというだけでなく、金光大神が自らの信仰を大きく展開させた廃藩置県（明治四年七月）前後の時代状況が、幕藩制から近代天皇制への社会編成の転換期にあつて、他者排除の暴力的衝動や、人間を非対称的に差異化しようとする差別的情念が、地域社会内部で自律的に紡ぎ出され、民衆自身が「権力」として立ち現れた時代状況であつたからに他ならない。

一章 新しい世界の創出と生神の「宮」の造形

a、「神の家」という不浄の象徴空間

大谷村の百姓であつた金光大神が、安政六（一八五九）年十月以降家業を廃して、諸人を「取次ぎ助け」る民間宗教者に転身したのは、同四（一八五七）年十月十三日、亀山村で既に金神信仰の先達となつていた実弟・香取繁右衛門の許で、金神との関係が結び結ばれたことを契機としている。その神との出会いの後、金光大神は、翌五年正月に「金神下葉の氏子」として「拍手」を許され、同年三月には自らの手に、七月には言葉で、取次者繁右衛門を介さず直接神の

「お知らせ」の拝受が可能となった。更に同年九月に「金神一乃弟子」となってからは、同年十二月に「文治大明神」、翌六年六月には「金子大明神」との神号が与えられている。人間世界からは不可視の異界である神々の領域と交わり、神の意志や靈験をこの世に現す生神としての内実を漸次形成していったのである。初夏から麻疹とコレラが大流行した文久二（一八六二）年当時、金光大神広前は、「病氣治しの大谷金神」として発行し、備中地方一円に、各地出社を中心とする固定信者層・講を形成していた。^③しかし、このような急速な教勢伸張は、修験者による布教妨害や笠岡出社・斎藤重右衛門の捕縛（文久三年正月）・入牢等、社会的な軋轢状況をも惹起させることとなり、そしてその軋轢は、金光大神広前の社会的承認・布教合法化への動きを喚起した。金光大神は、文久年間には兎島尊滝院の山伏補任状や京都吉田家「四組木綿襷懸用」の許状を得て、布教方途を模索していたが、元治元（一八六四）年から慶応三（一八六七）年にかけては、京都白川家の神拝式許状（元治元年一月）並びに金光河内の称号（慶応二年十月）を取得した後、「御国恩冥加」金百両の献上（慶応二年十一月）で得た浅尾藩主添翰をもって、白川家から金神社神主職補任状を取得（慶応三年二月）し、慶応三年三月には神職としての公的身分を確立している。^④加えて、慶応元年に浅尾藩蒔田家足軽となって上洛していた長男浅吉は、同三年三月には足軽本組に組み入れられ、士分となっており、武士に憧れる次男石之丞もまた、同二年十月には浅尾藩有志役として名字帯刀を許されていた。文久三年から慶応三年に至る金光大神の布教資格取得運動を通じて、赤沢家から社家・金光家に変貌した金光大神一家は、子息二人の「出世」と共に、布教拡張に伴う都市部（岡山等）商人・武士層の多数入信によって、明治初年頃には、大谷村内での社会的・経済的地位を大きく上昇させていた。^⑤

さて、幕末におけるこのような実存状況の変化の中で、金光大神は、文久三年三月には、「表口の戸を取り、戸開てずにしたし」（「覚帳」七―四）という神命を受けて、自宅屋敷内の母屋南側出入口の木戸を取り外すという行為を行っている。更に四年後の慶応三年十月には、「門の戸開き、敷居をつぶし」（「覚帳」一一―六）という神命を受けて、屋敷入り口にある門納屋の門敷居に板を打ち付け、門戸を開け放し、とした。これら金光大神の一連の行為は、東長屋建築（文久元年）以来、手水場・便所の増築（文久二年）等漸次行われてきた、百姓家である家の体裁を広前参拝施設へと改

変していく動きの一環として、一応は考えられよう。文久三年三月の右神伝の直後には、「覚書」では「二間四面の宮」^⑥「其方の宮」「氏子の願い礼場所」と説かれる（「覚書」二一―一）「金神の宮社」建築を促した、元治元（一八六四）年正月朔日の神伝（「覚帳」八一―）が記されており、同神伝との連動性が窺える。布教資格の請願段階で捏造した架空の金神社を実体化するという意味で布教合法化の課題をも担って開始されていた、金神社社殿建築の動きは、慶応三年四月には普請小屋が建てられながらも、その一年後の明治元（一八六八）年四月には、前（慶応三年八月頃から問題化されていた）（「覚帳」一一―四）棟梁川崎元右衛門の所業によって、中断に及んでいる。以下、このように棟梁解雇によって延期に至った金神社建築の動きを踏まえ、その開始の前年（文久三年）と延期の前年（慶応三年）、二度に亘って行われた屋敷改変の意味を考察する。

金光大神の自宅門戸解放の行為は、神命によるものではあるが、その神命は、金光大神が弘化三（一八四六）年四国八十八か所巡礼の際に立ち寄った、「戸閉てずの庄屋」の家の伝説を踏襲するものでもあった。同伝説は、治安悪化の故に「旅人は泊めず、物乞いは入れぬ」との村内申し合わせに反して、庄屋が旅の僧（弘法大師）を自宅に宿泊させたことから、僧の呪力によって村内から盗難が絶えた、という大師伝説の一つである。当時、四国霊場を巡礼した遍路達の中には、「業病」を患い村を追われた者達や生活破綻した極貧難渋者達が、職業遍路として相当数含まれていた。同伝説の成立には、周辺地域に住む村人達の、そのような遍路達に対する恐れが集団感情や、善根を施す術のない飢饉時には、家の戸を閉ざして、施しを求めて彷徨い行き倒れる遍路・乞食達を心ならずも見殺しにしてきたことに対する、仏罰への恐れ、餓死した者達への罪の意識が介在していたものと思われる。遍路道の周辺に住む村人達にとって、巡礼に身を襲った旅人達は、敬い厚遇すべき仏の化身であり、同時に蔑み恐怖する忌避の対象でもあったのである。この四国遍路を成立背景とする同伝説で注目される点は、一つは、村秩序維持の要であるべき庄屋が、治安悪化の状況下、村民一致の申し合わせを侵犯してまで遍路・乞食を屋敷内に招き入れたという、秩序意識や穢れ観念を基盤とした、庄屋の行為が放つ「事件性」である。そして今一つは、家・屋敷が本来祝的空間として成立してきたことに関わって、「戸

閉てず」となった庄屋の家が除災の靈力を獲得したという、「神の家」の生成物語としての意味合いである。

西六条院出社・高橋富枝は、金光大神から教えられた同伝説の内容を、「新築」の家（清浄なる生活領域）に宿泊を許された「法師」（穢なる侵入者）による、家自体の靈力授与物語として伝え、また関連して次のような金光大神理解を伝えていいる。

*「新築の時、さる法師入り来たりて、『宿泊せしめよ』と請うまま許したるに、翌朝出立の際、『此方には、年中戸を閉てず、夏にも蚊帳を吊らんでもよい』と言いおきて、そのまま消え失せたり。それより後は、年々その言の如くす」と伝えられ、その家の戸や敷居の木片を持ち帰るもの多く、教祖も小片を持ち帰りおられたり。^⑮

*神の家には戸を閉めるようなことではならない。氏は、いつ参つて来るかも知れない。（「理解」Ⅱ高橋富枝10）

これら高橋の伝承からは、金光大神の自宅を「戸閉てず」の家に変える一連の行為は、神の氏子である病者・難渋者達を昼夜の別なく受け入れる、「神の家」の体裁を創出せしめるものであった。加えて、「かやもつらないようにしたい」という言は、開け放たれた家への侵入者が、人間ばかりとは限られていないことを表している。夜間に家の戸や門の扉を閉める人々の慣習行為は、元々は盗難防止の為ではなく、暗闇に乗じて疫神や悪霊が跳梁している戸外の魔的世界との空間的連続性を切断する呪術的行為であった。^⑭ 外部世界から飛来する蚊の群は、鳥虫類の背後に精靈の存在を想像してきた伝統的民俗意識の次元から言えば、「覚書」安政五年の条（「覚書」五―6）に記された浮塵子うきごと同じく、時として生きた人間に障りをする、昇華されざる死者達の靈魂（ミサキ神）の依託とも見なされる。そのような民俗意識にあつて、呪的空間である屋敷を「戸閉てず」にする行為は、疫神や生霊・死霊等穢れの諸力の、屋敷内への自由な侵入を容認するものである。それは、世間一般からは「不浄の家」と見なされるような空間領域の現出であつた。しかし、その行為は、安政六年から文久年間にかけての病者・妊産婦への救済実践を通じて醸成されていた、「不浄、汚れ、毒断

てなし」^⑧という金光大神の認識からすれば、浄不浄の隔てを問わない人間救済の拠点としての、生神の宮（「其方の宮」）の具象化であった。金光大神や出社達の病者救済は、死を恐れ、死のイメージを喚起する様々な事象、秩序を揺さぶる諸力を、穢れとして生活領域から排除しようとする人々の生活意識に反して、病者を自宅に招き入れ、彼等の身体を蝕む鬼神・悪霊等、死の諸力と積極的に交わり向き合いつつ、慣習的生活意識からすると死穢や血穢に自らも塗れながら、人間の蘇生を実現しようとするものであった。その救済の一端は、次のような「持てがえ」の光景に表されている。

*金光様の奥様の弟御が大病にて、其時御祈念に力入り、笠岡と西六と共にお取りさばきと云ふことをせられ、笠岡は血を髪結だらいに一杯もはかれ、西六は白きあわの様なものを吹かれたり。^⑨

*教祖さまから代理を立てられ、らい病患者のお願いをお頼みになった。初代は一心に御祈念なされ、富枝師が受けておられたおはぐる壺に沢山黒血を吐かれ、故白藤権九氏は初代の顔の汗を拭いておった其の時刻に、大谷では初代が血を吐かれる度に、病人がきやあきやあと声を立て、今にも息が切れそうである。^⑩

これらの病氣治しは、願主の病苦と病毒を取次者が「身代わり」となって自らの身体に乗り移らせ、神への祈念によって取り払うものである。祈念の際に斎藤や高橋が吐き出した「黒血」や「白きあわの様なもの」といった汚物は、願主の身体を蝕んでいた病毒の塊と見なされよう。村落社会の中で忌み嫌われ、排除の対象とされた「業病」者達の姿は、彼等との共苦を生きる金光大神や出社達の視線には、神々や死霊との関係に苦悩し艱難に喘ぐ一人の「神の氏子」として捉えられていた。

b、新しい世界の開示

屋敷の体裁を壊し、外部世界（異界）へ向けて穴を穿^{うが}った、不浄なる「神の家」の造形は、安政五年以来、金光大神が、死の象徴である金神との関係を生の根底に据え、金神に導かれながら病者・難患者達との関係を生き切ることで、次第に体験的に確かめられていった天地神の「不浄、汚れ、毒断てなし」という神性の、世間に対する挑発的表明でもあったと思われる。慶応三年の神伝の直後には、同年十一月二十四日の次のような神伝が記されている。

一つ、日天四の下に住み、人間は神の氏子。身上に、いたが（痛いところ）病気があつては家業できがたなし。身上安全の願ひ、家業出精、五穀成就、牛馬にいたるまで、氏子身上のこと、なんなりとも実意をもつて願ひ。

一つ、月天四のひれい、子供子、育てかたのこと、親の心、月の延びたの流すこと、末の難あり。心、実意をもつて神を頼めば、難なく安心のこと。

一つ、日天四 月天四 鬼門金神、取次金光大権現のひれいをもつて、神の助かり。

一つ、氏子の難なし、安心の道を教え、いよいよ当年までで神の頼みはじめから十一年に相成り候。

金光大権現、これより神に用い。三神 天地神のひれいが見えだした。かたじけなく、金光、神が一礼申し、以後のため。
(「覚帳」一一一七)

右神伝に示された、「日天四 月天四 鬼門金神」或いは「三神 天地神」は、後に「天地金乃神」（若しくは「天地乃神」と称される神であるが、早川公明は、同神伝で安政四年十月十三日の出来事が「神の頼みはじめ」と位置づけられていること、また同神伝を契機に起筆したとされる「覚帳」が安政四年の右の出来事から書き始められており、その日付が同帳表紙に掲げられた神名書付にも記されていることから、金光大神が繁右衛門を通して出会った神は、慶応

三年の視点で神出現の起点として把握され得るような、既存の金神信仰からは区別されるべき独自の神としての「日天四 月天四 鬼門金神」であった、と解釈している。日天四・月天四の神性は、右神伝において、「神の氏子」である人間の生活全般を見守り、人間や五穀・牛馬等の生命を育む親神として示されており、しかもそれら天神二神は、人間から超越して一方的に恵みを与えるというだけではなく、日天四については、怪我や病からの除難、身上安全、家業出精、五穀成就等の願いを、月天四については、出産、育児等生命の誕生や生育に関わって、人間が「心、実意をもって神を頼め」ばその心に感応して靈験を授ける、人の心と交感し合う神々であると説かれている。このように神性開示された天神二神は、日天子・月天子という一般的な表記ではなく、死に通ずる忌み数字「四」が敢えて神名表記に用いられていること、「氏子の難なし、安心の道を教え」る生神・「取次金光大権現」の役割が強調されていることから、早川が言うように、金光大神が把握した独自の神であると言えるだろう。

新しい神の出現が記述されたということは、人間や事物・事柄一切が、言語化される前とは違う内容で金光大神の前に新しく立ち現れた、ということである。つまり、神出現の記述は、P・リクルが「世界を開く指示」と言い、E・フックスが「言語事件」と表現するような意味で、習慣化された通常の生活意識の次元では覆い隠されてきた、全く新しい世界を開き示すものである、と言えよう。右神伝に示された新たな世界とは、天上と地上を、或いは、人間の生活環境と自然の一部となつて食・生殖・死の循環的連鎖を繰り返している動植物達の領域を、分離して捉えている日常生活を覆し、天の日天四・月天四と地の鬼門金神を軸に、それら位相の異なる領域を相互に関係し合い連続するものとして繋ぎ描かれた、全体的な世界である。除災神・親神として示された日天四と月天四は、無限の空間的広がりや悠久の時間的流れを共に現しながら、同時に、一定のリズムで顕現（誕生）と消滅（死）の運動を繰り返す。地上の生命を育むそれら二神は、人間が「神の氏子」として生き得ることの絶対的な保障・根拠であり、森羅万象の生と死の理由でもある。「戸閉てず」の屋敷として具象化された生神の宮は、日天四・月天四の神性の広がりや働きを心に抱く生神が住まう「神の家」であった。その生神の宮の視座からは、人々が恐れる外部世界へ穿たれた穴は、神々や精霊が行き交い、

大自然の動物・虫や草木・雨・風までもが生命を交感し合う、天地神の神性に抱かれた豊饒な全体世界との連続性²⁴への回路だったのである。

しかし、右神伝では、金光大神が安政五年十二月以来、神号を持つ生神としての働きを現してきており、右神伝においても金光大神に対する神の謝意が表されているにも拘わらず、殊更のように、「金光大権現、これより神に用い」と示されているのは何故だろうか。

先述した金光大神とその家族の身分的変容は、金光大神が神職資格を喪失する明治四年以降、士族である長男浅吉の生活破綻や次男萩雄の氏神賀茂神社祠掌就職（明治二年五月）等、深刻な問題性を金光大神広前と金光家に内在化させていく端緒ともなった。そこで、金光家族全員に神号が与えられると共に、その生活意識が問題化されるようになった明治年間に、金光大神が「神の家」成立の意味をどう捉え直していたかという観点から、明治七年以後起筆された「覚書」の両神伝前後の記述内容を考察してみよう。

「覚書」では、文久三年三月の神伝は、同年二月、妻とせの出産についての、また慶応三年十月の神伝は、同神伝が下される四日前に漸く全快した次男石之丞（明治二年萩雄と改名）の大患についての、詳しい事蹟叙述の後に記されている。とせ・出産の事蹟（「覚書」二一―一―三）は、森川論文²⁵で、とせが生神・一子明神に生まれ変わる為の通過儀礼的意味を持つものとして解釈されているが、石之丞大患の事蹟もまた、危篤状態となった石之丞の蘇生への過程が描写されており（「覚書」一五―五、六）、やはり再生儀礼的意味を持つ出来事として物語られているように読める。このような「覚書」の文脈からは、とせの事蹟の直後の「表口の戸を取り、戸閉てずにいたし」との神伝は、一子明神という生神誕生を条件に、先ずは金光大神と一子明神が住まう母屋を「神の家」に変貌させるものであり、四年後の「門の戸開き、敷居をつぶし」との神伝は、石之丞の「生まれ変わり」を経て、子女達（養母いわは慶応二年死去）が暮らす東長屋をも含めた屋敷全体を、「神の家」に変貌させるものであった、と解釈できるのである。慶応三年十一月二十四日の神伝の「金光大権現、これより神に用い」という言は、新しい世界を現す生神・金光大神（金光大権現）の働きが、家族全員

の生神化、即ち伝統的家の存在論的解体によって初めて可能となることを認めての、「神の家」としての「其方の宮」（「此方の宮」）創出を積極的に促す言である、と言えよう。明治元（一八六八）年十一月朔日には、金光大神の子女五人全員に神号が与えられ（「覚帳」一一一―16）、翌二年三月二十三日の神伝では、「朝晩総氏子の祈念」を金光大神に代わって家族にさせる旨の指図が示されている（「覚帳」一三―4）のである。

それでは、石之丞の大患が、子女全員が生神に生まれ変わる再生儀礼の意味を持っていたとして、その試練の対象は何故、他の子女達ではなく、石之丞でなければならなかったのか。石之丞大患の叙述では、「命乞い」の祈念を求める母とせに対して、金光大神が、天地金乃神の祭り日（九月三日）に石之丞が危篤に陥った原因は、「うちのものはみな神様のもの」であることを忘却した家族中の「日ごろの心得かた」にあると叱責し、神もまた、その金光大神の心に「かわいいと思ふな、打ち殺してしまえ」と告げ、母屋広前へ氏子の祈念に向かわせたことが記されている（「覚書」一五―5）。右事蹟からすると、後年顕となる経済力による驕りや「出世」への欲望等、家族の生活意識の問題性は、慶応三年段階で既に家族の心の内に胚胎されていたと考えられる。金神によって「打ち殺」された石之丞の死は、家族全員の身代わりの死であり、死から蘇った新たな生は、家族全員の生神への生まれ変わりと、その使命の自覚を条件とした生だったのである。更に言えば、神が問題化した「家内中の心」には、文久三年以後四年間、布教資格取得に苦慮してきた金光大神自身の心も含まれていたであろう。慶応三年当時、石之丞は、金光大神や京都にいる兄浅吉に代わって、家や広前の折衝事を全て担わされていた。^⑧つまり、金光大神の代理存在である石之丞の大患は、その奔走によって神職・金光河内となった金光大神自身の「身代わり」の意味を有していた。慶応年間の「覚書」には、子息二人の「出世」を喜ぶ金光大神の姿や、そのような金光大神の心に寄り添う如く、共に喜び励ます神の言葉が諸処に記されているのであるが、その神は同時に、金光大神の姿勢に示された既存の秩序への繋がり志向性を、形成されつつあった生神の「宮」を瓦解せしめるものとして、慶応三年段階で既に厳しく問うていたのである。しかし、金光大神が、荻雄を始め家族の生活意識や信仰把握の問題性を、「神の家」に内在する矛盾として明確に認識すると共に、息子の大患を通して自ら

の在り様をも問題化していた神の意志を理解し得たのは、慶応三年時点ではなく、村内有力者（戸長・川手与次郎等）の領導で再開された「大谷村の金神社」〔「覚帳」二二―27〕社殿建築運動への荷担、祠堂就職という形で、次第に菘雄の問題性が露呈されることとなる、金光大神自身の「生まれ変わり」（明治六年）を経た、明治七年「覚書」執筆開始以降のことであつたらう。

ところで、慶応三年十一月二十四日の神伝では、日天四・月天四の神性は説かれていても、地神である金神の神性については特に述べられていない。このことは何を物語っているのだろうか。金神が大地の神であることを示す最初のテキストは、明治四（一八七二）年晩春に執筆された白神新一郎の『御道案内』である。同書では、金神の神性が、「里はもとより、山川海、日月様の照らしたまうほどの所は異国に至るまで、地の王、大氏神なり」（「理解」Ⅲ御道案内3）、「金神様は、地をば諸神に貸してある」（「理解」Ⅲ御道案内4）、というように、天神二神に対応する大地の親神であると説かれている。このことから、明治六年八月十九日の神伝に示された、「神仏の宮神社、氏子の屋敷家宅建て、みな金神の地所」（「覚帳」一七―25）という金神の神性把握が、遅くとも明治四年春段階には金光大神の意識の中で醸成されており、出社等に語られていたことが分かる。

地（つち）の神性は、金光大神理解では、「天は父で、地は母である」（「理解」Ⅱ市村光五郎20）というように、多くの場合は生命を育み抱擁する母神的イメージで語られており、また、地（つち）は、天（あめ）の具象である水と共に、「土と水とは、どこのも同じである。けがをすれば土をつけ、正気を失えば水を飲ませておけ」（「理解」Ⅱ浅野喜十郎7）、「体は土から生じたものである」（「理解」Ⅱ柏原とく5）等と、他の動植物と同様に人間の身体を生成させ、蘇生させる力、として説かれている。しかし、このような天（あめ）との関係で説かれる地（つち）の神性と、曆神的地神としての金神との間には、性格上の懸隔があるように思えるのである。生命を育む大地の働きへの認識は、「百姓は地のことによく知っておるぞ」（「理解」Ⅰ市村光五郎1―24）という言葉に示されるように、金光大神にのみ固有なものではなかつたらう。また、「覚帳」に表記された、慶応三年の「鬼門金神」や表紙の「丑寅鬼門金乃神大明神様 二上八小八百

八金神のこらず金神」という神名は、明治以後の記述に示される「大しよぐん不殘金神」（明治元年九月二四日、明治二年三月一七日、明治六年八月一九日、明治一三年二月三日）と同じく、方位・方角を司る殺伐神とされた曆神達、金神信仰の神々^⑤と、神名表現において殆ど変わらない。「二上八小」の意味は不明であるが、「八小」を八将と理解するならば、それら八神は、大歳・大將軍・太陰・歳刑・歳破・歳殺・黄幡・豹尾の各曆神を指すものと考えられる。八将神は、『篋篋内伝』では、牛頭天王に従つて夜叉国の鬼王巨旦大王を滅ぼした後に行疫神となった、牛頭天王の八王子であるとされているが、備中地方の金神信仰では、『篋篋内伝』においては調伏すべき巨旦大王の精魂と見られた七殺金神に付会され、八将金神と呼ばれている。つまり、「覚帳」表紙の神名書付に示された、慶応三年の天地神の地神に該当する神々は、少なくとも表記上は、後に金光大神理解で語られるような親神的な大地（つち）の神ではなく、丑寅（東北）・未申（南西）の二大凶方に位置づく鬼門金乃神大明神を中心に編成された、八将金神を始め地上の全方位を分掌支配する無数の金神群であると考えられる。

このような神名表記の在り方と、語られた地（つち）の神性との齟齬からは、慶応三年の神伝で地神・鬼門金神の神性が言述されなかつた理由は、次のように説明できるのではあるまいか。即ち、金光大神が、繁右衛門の許で出会つた金神の神性と、百姓時代から直感してきた地（つち）の神性は、元々は違うものとして捉えられてきており、加えて、慶応三年段階では金神を「地の王、大氏神」と位置づける視点も明確ではなかつたからである、と。その意味では、慶応三年の記述で開示された世界は、未だ不完全であつた。鬼門金神と示された慶応三年の地神は、地上に遍満するとう点では普遍性をもつて捉えられているが、しかし神義的には、堅盤谷の小野うたや繁右衛門から継承した陰陽道の金神と相違する独自の神性把握は明確ではなかつた、ということである。小野等が、金神崇りによる家族の死の連鎖と生活破壊の果て、狂気の寸前で出会つた金神は、殺伐の悪神であるが故に生かす力をも強力に發揮した両義的な神であるが、その神はまた、神と仰ぐ人間には意志を伝え、願いに応答するような「教えの神」でもあつた。因みに、陰陽道で金神は、金氣の性とされている。森羅万象を陰陽二氣と五元素（木・火・土・金・水）の氣の運行作用・循環で説く、陰

陽五行説での金気は、相性順（木生火、火生土、土生金、金生水、水生木）では、土気から生じるとされ、また万象への配当においては、五色（青・赤・黄・白・黒）では刀剣の白に、五季節（春・夏・秋・冬・土用）では木々の葉を落とす殺伐の秋に、五事（貌・視・思・言・聴）では言語に配当されている。つまり、言葉は、元々金神の属性だったのである。

大將軍・金神といった曆神名は、天地金乃神の神名が確定したとされる「天地書附」成立（明治六年三月一日）以降の記述にも、繰り返し登場する。このことは、単に表記上の問題ではなく、それらの神々の崇り神性・方位神神的個性が、晩年に至るまで金光大神の意識の中で消去されていなかったことを表しているのではないだろうか。そして、新しい神々の全体像、つまり世界の開示は、慶応三年以後もなお継続的に、異国を出自とする曆神達の認識上の基盤である陰陽道・五行思想を、いわば隠された思考の枠組みとしながら、その認識の枠組みを解体し新たに組み替える形で、伝統的神観念や維新以降の時代状況との相克の中で遂行されていったのではあるまいか。

二章 生神金光大神の生まれ変わり

a、金光大神への「不評」

明治への改元後、金光大神は、生神金光大神への神号変更に際して、「天下太平、諸国成就祈念、総氏子身上安全の幟染めて立て、日々祈念いたし」（「覚帳」一一一―14）、との神伝を受けている。このように、慶応三年から明治初年にかけて、金光大神の信仰は大きく高揚し、氏子を諸難から守る天地三神の神性が、日本全国の総氏子を救う除災神として力強く闡明されていく。しかし、明治四（一八七二）年七月の廃藩置県の前後になると、「覚帳」には、変転する時代や人間の全般的状況を「世の狂い」（明治五年二月六日、「覚帳」一六―3）と知らせる神伝と共に、金光大神自身の身辺に差し迫る「難、不時」に対する、金光大神と家族の信仰的な身構えの確立を要請する神伝の記述が目立つようになって

いる。明治四年正月と二月には、次のような神伝が繰り返して示されている。

*一つ、お広前の六角畳とらげいと仰せつけられ候。はじめより十三年の年回り。どのような不時あつても苦世話にすな。

*一つ、当年で十三か年なり。今までたびたび難、不時を受け。またどのような不時あつても苦世話にすな。元末の年（安政六）十月より肥灰おさしとめ。当年、年回り十三年相成り候。（「覚帳」一五―1、2）

右神伝で、金光大神は、専心布教開始（安政六年）から干支一巡の間の、様々な「難、不時」を想起させられ、今後再現が予想されるそれへの覚悟を要請されつつ、神主祈念座である六角畳の撤去を命じられている。「覚書」では、同年四月十日の条（「覚書」一九―3）で、六角畳撤去のことが、金光大神への「不評」の問題に併せて再度記述されている。そして、同年四月から五月にかけての「覚帳」や「覚書」の記述には、一つには、金光大神が出社等と組んで毎夜強盗を働いているとの風評が立てられたこと、今一つには、明治二年九月に再開された金神社建築への動きが棟梁川崎元右衛門の不行状によって頓挫状態に立ち至ったこと、が続けて記されている。

*同じく四月六日、西六信者夫婦まいり、不評の話いたし。此方には何事もなしと申し。その後、世間、不評申し候、聞き。

*四月六日、西六先生夫婦まいり、不評の話いたし。此方にはなんにも知らんと申し候。出社中組み、押しかけに行つたと申し、話し。

*世話方、広前歳書すること、おとめになり、同じく十日きりにて、天地金乃神様より。午生まれ保平。その後、世間に不評あり、おいおい聞き。まいり少なし。浅尾お上も聞き合わせに出され。どこにも何事もなし、うそなり。

*同じく五月二十四日お知らせ。棟梁はらわたがくさり、普請成就せず。

(「覚帳」一五―三―六)

川崎については、同年十二月十一日の条に、「金光煮だしにいたし、氏子だまし、何百両の金子借り。金光大神はじめ神をたばかり。(中略)わが力と申うて、しさいらしゅう方々歩き。金光大神社の恩知らず。はや一年たち、一礼いたさず」(「覚帳」一五―13)、と記されており、問題となったその行為は、金神社建築を名目とした多額の借財行為であったことが分かる。明治三年暮れの段階で、川崎が、誰からどのような形で借財を行い、集めた何百両もの金子をどう使用したかは、詳らかではない。しかし、後年金光大神が市村光五郎に理解した、「もし、金神という名義に恐れて金を出したら、難儀になるぞ」(「理解」市村光五郎一―54)との言葉からすると、建築資金提供者の中には、金神崇りへの恐れから川崎の要求に応じた者達も多分に含まれていた、と推察されるのである。また、金光大神や出社等が押し込み強盗であると噂され、参拝者が途絶え、浅尾藩役人も各所を探索するという事態となった、「世間」の「不評」(非難)は、役人の探索の結果、事実無根の「浮評」と判明したが、金光大神の許を訪れた役人寺尾只一の言によれば、その噂は「人のそねみ」(妬み)から意図的に流されたものであった(「覚書」一九―3)。「公事方御定書」による近世期の刑罰体系では、十両以上の盗みは死罪、押し込み強盗の頭取は獄門、同類は死罪、と定められており、その規定に従って各藩は盗み・強盗に対して厳刑で臨んでいた。維新政府が慶応四年に定めた「仮刑律」でも、百両以下の盗みは死刑としないといわれていたが、強盗については、盗品の多少に拘わらず全て死罪とされている。この規定からすると、公儀の耳に届くまでに流された「不評」は、嫌がらせというレベルを遙かに越えて、被疑者にとっては一命に関わる重大な意味を持っていた。

維新期の農村社会は、政情不安の中、米価等諸物価の高騰と相次ぐ凶作による食糧難や、疫病の蔓延によって、疲弊の一途を辿り、全国各地で農民一揆・騒擾が相次ぐと共に、困窮農民達の浮浪民化が促進されていた。このことは、明治二年、浅尾藩が「諸国一般不作、米価沸騰におよび、下民は難渋為され候」との理由で、各村酒造人の酒造石高を免

許高の三分の一に減ずることを命じているように、備中地方・大谷村でも例外ではなかった。^②このような危機的状況下、成立当初（慶応四年二月）に「窮民撫育の告諭」を発した新政府は、翌明治二年には貧民授産施設である高輪救育所（東京府）を設けて天皇の慈恵を宣布しつつ、一方で浮浪者取締りを本格化している。^③以後も、各地の農村や都市には、窮民化した農民や乞食・浮浪者の数が年々増加していた。明治四年三月に窪田次郎が福山藩庁に提出した、「乞食統制の意見書」には、「指たる凶年にも無之候に百姓倒れ、廻国・千ヶ寺山伏杯と申立乞食仕候輩、廿年前とは余程相増し候」、と慢性化した農村疲弊と治安悪化の状況が嘆じられている。

この大多数農民達の窮乏化に比して、金光大神の場合は、「五ヶ年之間、嚴敷儉約」の旨が村中で申し合わされた大凶作の年（慶応二年）に、百両献金を行い、明治二年から五年にかけては負債を抱える大谷村に多額の融資をし得る程、経済力を上昇させていた。^④金光大神等が強盗である、との噂が故意に流され、しかもその風評が広く地域社会に受容されて、社会的な非難（「不評」）として成立した背景には、生活確保に苦慮する多数農民達の、急速に家の権勢を増し、莫大な財貨を集積しつつ、なお社殿建築に及ぼうとする大谷村神主に対する、根深い疑惑と妬みの感情があったのである。付言すれば、その疑惑や敵愾心は、公儀から認可されたものの容易に払拭し得ない、金神とその祈祷者集団に対する恐れと蔑視の感情に支えられているものでもあつたらう。

安丸良夫によると、幕藩体制は、夷狄、異端、自然災厄、盗賊等を「他者」として措定し、それらを排除するべく編成された体制であつた。そして、その他者排除の強力としての幕藩権力が解体されていく、「われらの世界」の秩序の動揺によって、各地の農村は、共同体防衛の為に、自ら竹槍等で武装化を進めていた。^⑤廢藩置県の時点では、乞食・浮浪者や盗賊が横行する治安悪化の状況下、農民達は、具体的他者（よそももの）への不安と共に、慣れ親しんできた世界を脅かす得体の知れない巨大な力（「絶対的な『他者』」）への恐怖で、一触即発の心理状態に置かれていたのである。維新时期に村の自衛が講じられたことは、特に騷擾を起さなかつた大谷村の場合でも同様であつた。明治三年十月、大谷と隣村佐方の両村は、賊徒・浮浪者排除の為に両村での自警隊組織化許可を願い出る「強賊取締方向」を、藩に提出

している。「伺」には、その理由として、先般も川手直藏宅が深夜強賊に襲われ、その後、数か村に被害があったこと、「時勢に応じ、小家迄も強賊乱入」するようになって、「浪士体之もの等、昼夜之無差別」金銭無心の為に村内を徘徊していること等、両村治安悪化の状況が縷々述べられている。隊組織編成は、両村から募った「強壯のもの」六十名を、各村六名の頭取のそれぞれの指揮下で動く小隊に編成し、村内警護を行うというものである。同月十七日には、年寄西沢武一郎他頭取（七名）・隊員（二八名）全員に対して、非常の際に帯刀が認められると共に、両村共通の村内条約（「覚」）が定められた。右「覚」では、先ず隊員については、「村内へ強賊乱入の節は、合図次第即時に馳集し、捕縛の先頭に立つこと」「職掌を忘却致さぬ様、常々心掛け、強賊は素より胡乱者を発見した場合は、早々に取り押さえること。不審者を見逃したり、非常の際に遅参した者は、お咎めを受けること」等、また一般村民については、「非常の節は、合図を以て即時に馳集し、危急を防ぐこと」「毎家に竹槍と草履を常備して、非常の際に遅参しないよう心掛けること。理由無く遅参、或いは胡乱者を見逃した者は、お咎めを受けること」等が定められている。つまり、武装化した両村には、公儀の代執行機関としての、捕縛・殺害の権限が与えられたのである。^④

「伺」の理由書には、同年十月八日に浪人四名が、佐方村庄屋宅に金銭無心に訪れ、「大谷村金神社へ一泊」した後、両村有力者宅へ無心に向いたことが、村内治安悪化の一事例に報告されている。大谷・佐方両村民の間で、浮浪者・強賊に対する恐怖が高じていた中、浪人者を自宅（金神社）に宿泊させた大谷村神主の行為は、両村民だけではなく、周辺地域社会全体から非難の対象となるものであったろう。浅尾藩は、金光大神が六角畳を撤去し、自らの身辺に迫る「不時、難」を危惧していた翌四年二月には、領内一般に対して、「他所者一夜之宿貸し申間敷候」との申渡しを下している。^④この状況下、金光大神等が強賊の一味に疑われたということは、金神祈祷者集団が、「われらの世界」に対立する内なる他者として地域社会の中で析出された、ということである。このことは、金光大神とその一家が、たとえ大谷村内で一定の社会的地歩を築いていたとしても、場合によっては幕末期の「黒住狸」^⑤や明治十二年頃のコレラ患者と同様、群衆と化した地域一帯の農民達から、「金神狸」除去の集団暴力の対象に指定される可能性を帯びたことを意味

している。

廃藩置県（明治四年七月）以後、同年八月広島県芸備地方一帯の「武一騒動」、九月旧福山藩領農民騒擾等、三備州を始め西日本一帯で新政反対の農民一揆が巻起こったが、それらの騒擾は何れも、「耶蘇宗の秘仏」を巡る流言（「武一騒動」）、「婦人並びに牛鶏等十三年の間異国へ送り遣し候儀」を戸長が承知した（旧福山藩）、「女と牛が異人に売り渡される」^④「唐人が来て子供の生血を絞り取る」（津山県下）等、「耶蘇」や「異人」を巡る様々な流言が蜂起の直接的契機となっていた。しかも、それら一揆・騒擾の多くは、明治五年一月深津県阿賀郡の騒擾、六年五月北条県一帯を巻き込んだ「美作血税一揆」等、賤民廃止令（同年八月）への反発から、実際には被差別部落への襲撃・焼討ちを主要な目標に展開されており、被差別民衆に対する、殺戮行為を伴う凄惨な集団暴力としての様相を帯びるものであった。^⑤ 共同体の動揺に伴う他者への不安の増長は、死・穢れとの接触を忌避してきた伝統的民俗意識の、深刻な葛藤状況をも現出させていたが、特に賤民廃止令の公布は、一般村農民達にとっては、死牛馬取捨、汚穢物処理、盜賊尋方、乞食追払という、被差別民衆が担ってきた村の「キヨメ」機能の破棄を意味した。それは、穢れを共同体の外部へ排除することで確保されていた「われらの世界」の清浄性が、危機に瀕することであり、それ故に、「異人御払」という排外主義的欲求と、「穢多従前通」という再差異化への差別的欲求は、一揆農民達の群衆的心性の中で容易に結び付いたのである。

このような、淨穢觀念が異常に高揚し、人間の暴力性が表面化する農村社会の状況下、金光大神は、「一つ、始終仕合わせ。何事も世話苦にすな。実意いたし。きょうといことも、こわいこともなし。どのようなことあつても逃げることなし。何事も人に頼むと言ふな」（明治四年一二月四日、「覚帳」一五―一七）、という神伝を受けている。金光大神にとつて村外の様々な病者・難治者達を自宅広前に受け入れる行為は、専念布教開始以来十三年間続けてきた「神の氏子」の救済行為であった。暴力的錯乱の状況下沸き起こった「世間」の非難は、金光大神にとって、村内安全を祈願するべき大谷村神主という公的身分・職掌と、天地神から依頼された氏子救済者・生神の役割との矛盾を露呈させ、その後の生き道について二者択一を迫る、状況からの問いかけだったのである。

b、天王的天皇と金光大神の身籠り

廢藩置県以後、新政府は、学制公布（明治五年八月）、太陽曆採用の詔告諭（同年一月）、徴兵の詔告諭（同年同月）、五節句を廢し天長節（神武天皇即位日）を祝日とする（新一月四日）等、「王土王民」思想^④に基づく国民統合政策を進めていった。天皇（「天子様」）を国民統合の絶対的規範とした、文化・時間・歴史の創出過程は、同時に文明開化を価値軸とした伝統的習俗の抑圧過程でもあり、その天皇と国民文化の創造によって、それまで曆本や神樂祭文等で人々が馴染んできた牛頭天王、大將軍、金神等、異国出自の曆神達は、神名の呼称自体が淫祠に属すると見なされ、廢止されていった。金光大神は、明治五、六年にかけて、このような「変革」した「お上」（「覚帳」一六一—五）の諸政策と次第に向き合わされながら、生神金光大神の意味を問い直されていく。

先述したように、金光大神は、明治元年九月に日本の總氏子救済を神から託されていた。しかし、そもそも日本人民の除災は、新政府の側から言えば、「疫病・暴吐瀉（コレラ）の流行ぬよう、民安かれと朝な夕な祈らせ給ふ」国家の齋人としての「天子様」に託された役割である。またそれは、人々の伝統的宗教意識から言えば、疫病退散・除災を専らとする、祇園信仰・牛頭天王の役割であった。この天皇と牛頭天王に関わって、「覚帳」の明治五年六月の条には、次のような記述が認められている。

壬申六月、土用の入りより白衣のかたびら着いと仰せつけられ候。

天子様、軀津へお寄り、下へお下がり、六月十日内。同所、三光丸船頭喜平まいり、聞き。十二日。

（「覚帳」一六一—14、15）

先ず、右記述の「六月十日」という日に注目したい。全国的に祇園系の祭礼は、疫病や虫害が発生する夏の土用の頃、囃物を入れて賑やかに行われていた。大谷村では、祇園祭り日は六月七日とされており、六月十三日軀祇園宮（現沼名

前神社)の天王祭祭礼当日には、村の荒神社で講内の者全員による夏祈祷の後、荒神社に供えていた御幣を村境に立て、疫神・悪霊の村内進入を防ぐ道切りの呪法が行われた。^⑤ 軻へ神迎えに行く祇園祭り日の後、村民達は、一家の厄除けと村内安全を願いながら精進潔斎を重ね、神送り・夏祈祷の準備を執り進めていたのである。^⑥ そして、それら村行事の間日である六月十日は、金光大神祭り日(月々十日)に当たっている。金光大神は、村の祇園祭り日から土用の入り頃までの間、疫病追放を担う牛頭天王の民俗的神性をも強く意識しながら、自らの生神金光大神としての役割を確認させられていたものと思われる。

明治天皇は、中国・西国巡幸の途上、実際に六月八日軻港で一泊している。京都祇園社(八坂神社)の元社とも目されていた^⑦ 軻祇園宮天王祭の前に、軻に立ち寄り、西へ下って行った「天子様」の像は、天王祭の前日(二二日)にそれを伝え聞いた金光大神の心の内では、どのように結ばれていたらうか。宮田登は、天皇の巡行が、人々の意識の中で、来訪神を饗応し祀り込める民俗的人神(マレビト)信仰と結合して、遊幸神的天皇像を造形し、近代の天皇信仰を成立させる要因となった、と指摘している。宮田はまた、既に厄除け・除災神として浸透していた天王と、人々が新たに受容した天皇との共通性を、疫病(悪霊)追放という御霊神の贖罪性に見出している。^⑧ 巡行する天皇は、その行動を伝え聞く人々の意識の中で、素盞鳴にも比定されていた牛頭天王のイメージとも重なる、疫病追放・除災を担う遊行の人神としての像を結んでいたのである。また、日本では古来疫病(麻疹、流行り風邪等)は異国から侵入した「異土の毒気」によるものと観念されてきており、^⑨ 実際に幕末以来度々猛威を振るったコレラ等の疫病は、常に西国から発生し漸次東へ伝播した。^⑩ これらのことからすると、先の「覚帳」の記載は、疫病伝播の方向とは逆に、東から西へ向けて巡行する「天子様」の姿を、祇園牛頭天王との二重写しで、疫病退散を目的に遊行する人神と感取した、金光大神の天王的天皇への関心を表現するものと言えよう。

それでは、この年の土用の入りである六月十四日、天王祭祭礼の翌日から、「白衣のかたびら(単衣)」着用を指図した神伝は、どういう意味を持っていたのか。金光大神は、同(明治五)年五月五日にもその指図を受けており(「覚帳」

一六一頁)、別の神伝では、九月八日までの着用が指図されている(「覚帳」一六一頁)。明治九(一八七六)年四月には、「蚊が食うて血みどろになりても大事なし。かやつるな」と、「袴、羽織着な。白衣でよし」、という二つの指図が並べて示されており(「覚帳」二〇一頁)、その指図は、単に夏用への衣装替えということではなく、何らかの特別な神の意図が反映されたものと考えられる^⑤。同年九月七日に金光大神を取調べに訪れた鴨方漕卒が、「神を拝む者が白き物とはなんのことなら」(「覚帳」二〇一頁)、という訝りの言葉を発しているように、羽織・袴を外し、禁色である白一色となった姿は、神官達の常態の姿ではなく、寧ろ異形の部類に属するものである。白装束は、当時は葬送衣装や死装束として用いられており、清浄なる神事よりも、死のイメージを喚起させていたのである。金光大神の身体を包む白衣は、蚊の群の侵入を許す「戸閉てず」の屋敷とも連動するような、死と交わりつつ人間の生命を蘇生させる異能者の力の表現であり、同時に、金光大神自身の生まれ変わりを促す白布、^⑥とも解し得よう。天王祭の翌日に、天皇の動向を意識しつつ、白衣を纏う金光大神の行為は、疫病追放・除災を担う民俗信仰の牛頭天王、若しくは人神的天皇の国家齋人としての役割を、「不浄、汚れ、毒断てなし」の立場から批判的に代替する、総氏子救済の生神としての自らの存在を示す象徴表現であり、明治六年の生まれ変わりに繋がっていくものでもあった。

金光大神とその一家が、小田県布達(明治五年十一月)によって、「神社は国家の宗祀につき、神官以下神社の世襲神職を廃し、精選補任の件」(以下、「精選補任の件」と略記)布告を知ったのは、改暦の後、明治六年一月二十日(新二月一七日)のことである。神職失職に動揺する家族に対して、神は、「神のこと家内中忘れな。人を頼むことすな。良し悪しし、神任せにいたせい」(「覚帳」一七一頁)と、金光大神と共に「神の家」を構成する生神としての態度の堅持を求めている。そして、その二日後には戸長から神前神具類の撤去を命ぜられ、以後神勤を差し控えることとなった金光大神は、三十日に及ぶ「神前撤去」の期間を経て後、自らの使命を、天地金乃神の「差し向け」として新たに自覚させられている。同年十二月十日(新明治七年一月二七日)の金光大神祭り日に下った、「天地金乃神お差し向け、酉の年生まれ、一歳」(「覚帳」一七七頁³²)との神伝は、「荒れの亡所」となった神前撤去期間中の二月十五日早朝に行われた、金光

大神の「新生の湯浴み」^⑤を踏まえてのものである。

金光、生まれ変わり、十か年ぶり風呂に入ることおさし許しくだされ。生まれ日改め。（「覚帳」一七一―四）

この金光大神の湯浴みは、元治元年六月十日の祭り日に「湯、行水」を神から差し止め（「覚帳」八一―三）られて以来のものである。漸く神勤が再開された三月二日に、金光大神は、再度、湯浴みを命じられると共に、以後の入浴を差し止められている（「覚帳」一七一―10）。同年六月十日の祭り日に、「金光大神は平人なりともひれい」（「覚帳」一七一―19）という神伝が下っていることからすると、同年春の二度の湯浴みは、神職身を放した生神の成立という、金光大神の新たな実存状況に関わるものと思われる。

「精選補任の件」には、世襲化により「自然士民の別種」となった神官社家の特殊な宗教身分が、神社を「国家の宗祀」に再編成する障碍となっていたことが示されている。同布告の政策意図は、一つは、全国大小神社に寄食・隷属する雑多な神人集団^⑥を整理し、神社施設から賤民身分の者達を排除することによって、国民統合の中核たるべき神社の權威を確保すること、今一つは、給料・社費等の公的保証を受ける官吏として神社・国家に繋ぎ止めた者以外の、大多数の旧神官社人達を、生業の場に引き戻し、「臣民一般」の均一な国家的義務（納税・徴兵等）に動員することであった。

廃藩置県後の、廻国修行「六十六部」禁止（明治四年一〇月）、普化宗（虚無僧）廃止（明治四年一〇月）、盲官（檢校）廃止（明治四年一二月）、修験宗廃止（明治五年九月）等、一連の宗教身分政策には、富国強兵へ向けて全国民を動員しようとする大藏省の、読経や祈祷によって食を得る宗教的職種^⑦を自己を無為徒食の所業と見る、功利主義的な宗教観・職業観^⑧が示されている。このような有用性を基準とした近代職業観の形成は、文明という価値基準から人間を差異化する、啓蒙主義的人間観・愚民観とも相まって、虚無僧・僧侶の托鉢（明治五年一月禁止）や盲僧・遍路巡礼等の遊行宗教者達を、乞食（こじき）ではなく社会的脱落者として蔑視する、近代の乞食（こじき）観の形成を意味した。宗教身

明治六年八月十九日の神伝には、生神金光大神が差し向け存在であることと共に、大地の支配神である天地金乃神の

分廃止令は、近世期には「別種」の社会的位相に在った盲人や宗教者達を、身分的特権性を解体した上で、資本制社会の最底辺部へ編成し直すというものであり、近代国家が「愚民を眩惑し、酒飯布施を貪る」「妖妄の所業」、即ち賤業と裁断した、諸稼業の廃止令としての意味を持つものだったのである。⁶⁾

金光大神にとって「神前撤去」は、勿論それは状況から強いられての神勤中断ではあったにせよ、金光大神の生まれ変わりという出来事に即して見れば、神職喪失（「平人」化）という事態を神が寧ろ積極的に「ひれい」と受け止めての、身分・資格への執着を捨て切れずにいた、金光大権現の延長に過ぎない生神金光大神の死と、天地金乃神の「差し向け」である生神金光大神の誕生を促す、自らの内なる新たな生神の神格の、みこ「妊りとしての身籠り期間であった。「荒れの亡所」での三十日に及ぶ蟄居は、金光大神に、神々・精霊や様々な難儀に喘ぐ氏子達との関係の磁場である、「此方の宮」の意義を凝視せしめ、その宮を心に祀る金光大神の存在を、社会的蔑視・賤視を敢えて身に引き受けていく覚悟において、総氏子救済の差し向け・生神金光大神へと拓いていったのである。明治六年の金光大神の生まれ変わりは、自らの主体を積極的・自覚的に穢や賤の側に位置づけるということであった。そして、その主体の転回によって獲得された、不浄の天王としての生神金光大神の視座からは、実際の天皇や、伊勢神宮を始めとする全国神社、そして天皇制国家が成立基盤とした各家々の祖霊神達の、清浄性・貴種性の標榜は、普遍的・根本的に問いに付されることとなる。

三章 「此方の宮」から五か所「四天王」の「宮」への展開

a、金神の神性把握の展開と先祖観の転換

神性が、次のように開示されている。

天地金乃神と申すことは、天地の間におっぺおかげを知らず、神仏の宮寺社、氏子の屋敷家宅建て、みな金神の地所、そのわけ知らず、方角日柄ばかり見て無礼いたし、前々の巡り合わせて難を受け。
 (「覚帳」一七―25)

同神伝の成立背景や意味内容は、これまでも縷々解釈されてきているが、ここでは特に、「神仏の宮寺社」「氏子の屋敷家宅」が、共に「金神の地所」と言表された意味合いを、一章で論じた曆神である諸金神と土地の神性との関係の問題や、金光大神の先祖認識との関わりで、考察することとする。

同神伝が下った八月十九日の記述には、「総氏子のため仰せつけられ」として、「日天四 月天四 丑寅未申鬼門金神」という神名表記に加えて、次のような神名が表記されている。

日天四	金光大神	人力おどし <small>のみこと</small> 命	人力威 <small>のみこと</small> 尊
	惣身命	金乃神	神力明賀命
月天四		大しようぐん不殘金神	土田命

(「覚帳」一七―26)

右神名表記で注目させられるのは、「金乃神」と区別された「大しようぐん不殘金神」の別名が、明治二年三月十七日の神伝^⑤を踏襲し、「土田命」と表わされていることである。八将神の一つで、干支一巡十二年で四方を一周することから、「三年塞がり」と呼ばれる、太白(金星)の精・大將軍は、かつて平安京の四方に大將軍社が祀られていたように、四方を正す独立した陰陽神とも見られ、また仏教と習合しては、鬼神達を統率して四方を鎮護する將とされた^⑥。一方、「土田命」という独自の神名表現で示された神の神性は、先述した大地・土の神性であろうが、それが何故大將軍以下

不残金神と結び付いたかについては、五行説の土気から考えてみたい。土気は、方位では中央と四隅（東北・東南・西南・西北）、季節では各季の終わりにある四回の土用（丑・辰・未・戌の月の各十八日間）に配当されているが、その本性は、田地に見られる稼穡にある。土気的作用、つまり土用の特徴は、西方・秋に配された殺気である金気と同様、万物を枯死させ土に還元する死滅作用と、新たな生命を育む育成作用の、両義性にある。従って、各季に配当された土気は、過ぎ去るべき季節を殺し次の季節を育てる、季節の転換機能を果たす。全方位を九の区画（中央、四正、四隅）に分けた九星図では、土気が配当された区画は、五黄土星の中央及び全方位、八白土星の丑寅（東北）、一黒土星の未申（西南）、の三方位であり、また各土星の象意は、腐敗・葬・万物を土に帰す（五黄土星）、改革変化（八白土星）、天に対する地・母・妻（一黒土星）、となっている。このように、金神信仰における丑寅・未申の鬼門金神や四方の鎮護神・大將軍と、「土田」に具象化される土気とは、生殺両様の激烈な力や司る方位等、重なり合う部分が多いのである。万物の生命を育む大地の親神としての金神の神性は、土気と金気との類縁的な関係から、次に述べる明治二年三月に浮上した「神葬祭」をめぐる問題を契機として、それまでは方位神として把握していた金神の神性に、本来は「土田」に属する稼穡性・母神性が融合的に撰取される形で、それまでによって認識されることとなった、とは考えられないだろうか。

金光大神は、明治二年三月十五日に、例年は本家（大橋家）で執行されてきた「先祖の祭り」を、今後は金光大神祭り日（九月九日、一〇日）に、「此方」（金光大神広前）で行うことを命ずる神伝（「覚帳」一三二）を受けている。同神伝の成立背景には、松沢論文で考察されたように、同年三月「宗門御改寺請名歳帳」から神職として正式に除帳され、神葬祭を自らの手で執行する立場に立った金光大神が、先祖を祀る在り方を模索していた状況があった。金光大神にとってその模索は、安政五年九月の「一乃弟子もらいうけ」によって解決されていた筈の、そして維新以降日本の総氏神として造形されていた、天照皇大神と自らとの関係性を改めて問題化しつつ、金神の神性を、川手（赤沢）家の先祖・精霊達の苦難と助かりを視点に、新たに問い求めていく営みであった。『御道案内』の、「いっさい衆生の生まるるより、五穀をはじめ、物のできるも、死して葬らるるにいたりても、悉皆、金神様の御地」（「理解」Ⅲ御道案内4）という言

述は、天照皇大神を頂点に全国神社の整備・氏子編成を推進する、「王土王民」思想と対抗するものであり、「地の王、大氏神」という表現は、明らかに産土神である氏神に比定したものである。以下、先ずは「此方」場（とば）（「覚帳」一八一・一九）・「此方地内」（「覚帳」二四―二一、二二、二七、同二五―二一）という、金光大神にとつての場の特定性に注目し、大地の神性を内容とした「大氏神」としての金神の神性が、金神崇りの伝承を持つ「多郎左衛門屋敷」跡地を含む、川手家先祖伝来の屋敷地の問題を媒介に、どう把握されたのかを確認しておきたい。

「覚書」安政五年七月十三日の精霊回向の事蹟、及び同年十二月二十四日の神伝は、川手家代々の先祖のことに關わつて記述されており、屋敷地や宮地をめぐる人間の「無礼」が指摘されたそれらの内容は、これまでの事蹟解釈で論究されているように、明治六年八月十九日の神伝に繋がっている。安政五年七月の記述では、金乃神や大橋家から分かれて断絶家（川手家）を再興した先祖・八兵衛の語りの後で、大橋家同族団（大橋・古川・川手）の一家氏神である客人大明神が、「墓所、氏子がそばへいたし」と、本家の永年に亘る客人社に対する不浄行為を指摘したことが、また十二月の神伝では、「海々の時、屋敷内四つ足埋もり、無礼になり」という表現で、寛文年間（一七世紀）に干拓される以前、同地周辺が海辺であつた頃にまで遡つて、川手家屋敷地が金神の崇り地となつた理由が説かれている。これらは何れも、神々への「無礼」が、人間の計らいや力では容易に回避し得ないことを教示するものである。そしてその、十二月の神伝に示された川手家始祖である多郎左衛門の姿は、家存続の為に邁進して、次第に「出世」しながらも、終には金神崇りと噂される屋敷地だけを残して家を滅亡させた、養父や前半生の己の姿にも反復されるような、「元は海のへりに柴のいおりかけいたし」ていた家の創始者の紛れもない姿であつた。川手多郎左衛門は、他の川手（河手）姓を名乗る一族と同じく、伊予川之江の豪族という出自伝承を持つている。しかし、大谷村草創期に同地方に流れ来た、先祖の實際の姿は、柴掛け小屋で雨露を凌ぐ生活に耐えながら、土地確保と生活領域拡張へ向けて開拓事業に精を出す、欲望主体としての開拓民の姿である。

「此方地内」という場の特定性への、晩年に至るまでの金光大神の固執は、歴代川手家先祖達が、己の欲望と殺伐神

金神との関係に苦闘しながら生を営んできたその場が、自らの生と信仰の根つき場であったからに他ならない。金光大神にとつてその場は、本来「金神の地所」である土地の上に住まうが故に回避し得ない、人間の無礼の所在を教えられ、且つ、その無礼を許しつつ人間の生を育んできた生活領域（土地）の親神としての金神の神性と出会った、特別な場であった。

産土鎮守である氏神は、元々生活領域の神、即ち土地の守護神として祀られており、家集団の系譜的結合の表象である出自の先祖を意味していた。この家々の系譜上の出自の先祖は、天皇家にとつては神武天皇（家の創始者としての先祖）以前の、天照皇大神（出自の先祖）等神代の神々がそうであるように、家集団の權威を示すイデオロギー的色彩を持つものである。明治政府の神社統合・戸籍政策は、生活領域の守護神である氏神を媒介に、天皇家の出自の先祖である天照皇大神の系譜の内に、家々の先祖を収斂させることによつて、天皇と国民との擬制的親子の主（本家）―臣（分家）関係を創出しようとするものであった。^⑧「神仏の宮寺社」や「氏子の屋敷家宅」が「みな金神の地所」であるということとは、金光大神の屋敷地という特定性を超えて、各氏神達に守護された国民の生活領域（国土）全てが、金神の怒りに触れた欲望の場であり、同時に許しの場でもあるということである。その認識からは、各家々の先祖も、天照皇大神に繋がる氏神との系譜関係においてではなく、先祖代々続く無礼を許しながら「氏子」としてそれらの命を育んできた、天地金乃神との親（祖）―子（孫）関係において位置づけ直されている。明治六年八月の神伝では、「金神の地所」が、大地の無限の広がりの中で非限定的に捉え返されることによつて、穢や賤の要素を家の系譜から意図的に排除することで成立していた、日本の伝統的な祖霊神信仰（先祖鯉）が相対化されているのである。明治九年二月二十六日の神伝では、「本川手、元より荒れ亡所なり」（「覚帳」二〇―三―三）というように、「荒れ亡所」であった原初の姿が、養家だけではなく、川手一族の本来（元川手）にまで敷衍化して示されている。

b、五か所「四天王」の「宮」

ところで、明治六年は金光大神の還暦の前年であり、先述した生神の生まれ変わりに、肉体的衰えや死を自覚する、金光大神自身の身体的契機が介在していた。還暦後の金光大神にとつては、総氏子を救済する拠点である「此方の宮」を、生神である子女達や出社達にどう伝え残すかという、「宮」継承の課題が強烈に意識されていたものと思われる。⁵⁵

明治六年十一月には、「子供五人、五か所宮建て、それぞれの役さする。夫婦、子供夫婦、十二の干支組み合わせ、神守り役、氏子願うこと」（「覚帳」一七―31）、という神伝が示されている。この「五か所宮建て」という神の願いは、明治十三年九月には「一つ、四神へ宮建てさせ、お知らせ」、「金光四神、山神、正神、三神にても建てさす」（「覚帳」24―15、18）と示されており、更に翌年正月からは、五か所の宮建立を委ねられた五人の子女達は、「四天王」と称されているのである。

* 一つ、巳の年より、家内中、身の改まり、子供四天王仲ようして和気あいあい。諸事のこと神が差し向けてやるから実意いたし、お知らせ。ご紋変え、八正金神、八つ割り。
（明治一四年正月朔日、「覚帳」二五―1）

* 一つ、ろうそくを継ぎ目より開き、広う燃え立ち、これにて知らせ。子供五人、四方四天王、七堂伽藍建て、物事安心安心なり。
（明治一六年三月一六日、「覚帳」二七―5）

これら神伝で称された「四天王」とは、何を意味するのだろうか。明治十四年正月の神伝では、金光家の紋章を「八正金神、八つ割り」に変える指図と共に、その言葉が示されている。金光大神が帰幽する十六年の、次男萩雄（金光大陣）への広前継承が命ぜられる（「覚帳」二七―6）三月の神伝では、金光大神の「此方の宮」に代わって萩雄が担うべき山神（萩雄）の宮が中央に、他の兄妹四人の宮がその「四方」に配される、「七堂伽藍」の曼陀羅的イメージで、金

光大神帰幽後には大きく展開されていく筈の「子供五人、四方四天王」の宮の像が提示されている。「ろうそくを継ぎ目より開き、広う燃え立ち」という、継ぎ足した蠟燭の継目から炎が大きくなる様を表現した言葉には、自身を、継目の部分まで火を灯し続けてきた蠟燭の芯に、そして子女達五人を、溶けて流れ落ちようとする蠟と共に火を受け継ぎ、前にも増して炎を燃え上がらせる蠟燭の、引き継ぎの芯に準えた、その年十月に死を迎えようとする金光大神の、諸人救済という生神の働きが子女達に継承・展開されていくことへの願いが込められているように思えるのである。

八正金神や四方四天王という表現は、先述したように陰陽道の曆神・方位神である金神信仰を基盤にしたものであり、季節・方位を分掌した牛頭天王の八王子・八将神や、四方を鎮護する大將軍、或いは「四方天地を鎮じ、悪魔を払う」べく五人立ちで剣舞される、備中神楽「王子舞」の五王子^⑧、とも関わっているように思える。陰陽道・五行説から見ると、金光家紋章^⑨に八つ波の「八つ割り」は、八将神が分掌支配する、春夏秋冬に四土用を加えた八つの季節と、東西南北の四方（四正）に四隅を合わせた八方位の、世界の区割りを表現している。その認識的枠組みの上に開示された、「八正金神、八つ割り」という神伝における紋章の意味は、大將軍他、諸金神の守護、即ち天地金乃神の差し向けである生神金光大神の働きが、全世界の総氏子の身の上に遍く及ぼされる、ということである。また、「子供五人、四方四天王」という語句は、その枠組みから考えると、中央の宮（中宮）に位置する山神（菟雄）が、四土用と四隅を守護し、四方の宮に配された他の子女達が、四天王としてそれぞれの季節・方位を守護する役割を負うことによって、八季節・八方位全てを支配・守護することとなる、五か所の宮の曼陀羅の構図を示すものである。その構図においては、四隅をも兼ねる中央の宮の山神は、牛頭天王、乃至は丑寅・未申鬼門金神に、その周り四か所の宮の四天王達は、四方を鎮護する大將軍に、それぞれ比定される。

右二神伝に示された、金光家紋や五か所宮の配置は、日本の祭・歳時習俗や民俗信仰に、隠れた呪術的法則として組み入れられていた五行思想の思想的枠組みを基盤とするものである。しかしながら、金光大神の様々な理解の言葉に示された、天地の間の出来事全て、就中生命ある存在の死滅までもが「神のおかげ」とする信仰認識^⑩からすれば、天地

金乃神（親神としての日天四、月天四、鬼門金神）の神性に基づくその世界認識は、五氣（木火土金水）循環の原理を説く五行説の思想的枠組みの上にならながらも、歳時習俗を生み出す原理となった「五行相勝（剋）説」（水剋火、火剋金、金剋木、木剋土、土剋水）の呪術性、つまり天地の運行・循環を人間の欲望によつて操作し得るとする思考を、神への無礼として否定し去るものであった。陰陽道の世界認識を内側から覆す、このような金光大神の天地金乃神把握からすると、右二神伝は、「金光」の家・四天王の役割を、人類の親神である天地金乃神の神性を現し、諸難から氏子を守る各地生神の宮々の中心として、また、八方に広がる空間の広がりと季節の循環の中で生起する森羅万象一切が神の差し向けであることを知らしめる、新たな秩序世界創建の宮として、生神金光大神の使命を分掌するべき子女達の役割を具象的に示すものと言えよう。

それでは、五か所の宮には、諸人救済の宮としての実際的内実が、どのようなものとして期待されていたのだろうか。このことは、継承されるべき「此方の宮」、即ち、明治六年以降の生まれ変わった生神金光大神の「宮」とは何であったか、ということに関わっている。

一つ、金光大神、人が小便放りかけてもこらえておれい。神が洗うてやる。人がなんと申してもこらえておれい。天地の道つぶれとる。道を開き、難洪な氏子助かること教え。日天四 月天四 金神をどうなりともしてみいと申しておれい。

（「覚帳」二〇—16）

これは明治九年六月二十四日に下った神伝であるが、ここには、「天地の道つぶれとる」という言葉で吐露された、今なお続く金光大神への蔑視や迫害に対する怒りと共に、「天地の道」を規範とする世界を創建し、「難洪な氏子」を救済することへの、天地三神の荒々しい意志が表明されている。三神は、何れも地上一切の秩序を破壊する荒ぶる神の相貌を持つているが、その人間の生活環境を覆す力は、「火難、中天、災難、毒害、悪事払いのけ」（「覚帳」一七一—22）の力

でもあった。右神伝が下った時期には、金光大神の総氏子救済の視野は、明治八年六月十三日に「神祭り日早々お知らせ」として次の神伝が下っているように、日本一国から、「唐、天竺」・「万国」へと、漸次拡大していた。^④

唐から天竺てんじく

日本 くばい所へ寄り、同行どうぎょう（同）水の寄るごとし。

（「覚帳」一九一七）

六月十三日の「神祭り」は、軀祇園宮の天王祭である。右神伝に示された、天王的天皇としての金光大神の視線は、凹地である日本から、「唐」「天竺」へと開かれている。異国（唐・天竺）から凹地・日本へ流れ込む「水」に象徴されたものは、異国を出自とする疫病神・牛頭天王の神性からすると、その天王によって払われるべき諸難、就中、幕末以来諸外国から日本に持ち込まれてきたコレラや麻疹等の疫病であったろう。この神伝では、日本が世界の凹地・穴に喩えられているが、金光大神が生まれ変わりに際して籠もった穴は、諸々の難儀が流れ込む「戸閉てず」の家である「此方の宮」であった。明治十年九月の神伝では、「大谷村の金神社」とは異なる「此方の宮」の意義が、「天地金乃神、生神金光大神、日本開き、唐、天竺、おいおい開き」（「覚帳」二二―27）というように、異国との連続性において示され、更に十五年十月には、「不意病」への危惧との関わりで、「おいおい三千世界、日天四の照らす下、万国まで残りなく金光大神でき、おかげ知らせいたしてやる」（「覚帳」二六―22）、との神伝が下されている。世界の中心の穴である「此方の宮」に生の根拠を置く、金光大神の視線に結ばれる異国の像は、各地コレラ暴動に見られるような、悪疫をもたらす異人・夷狄への恐怖や敵愾視、排外感情を伴うものでも、復古神道思想に見られるような、神国日本の優越性を前提とした蔑視に彩られたものでもない。「おいおい開き」、「おかげ知らせいたしてやる」という、文明開化の方向性を逆転させるかの如き神伝の言葉からは、開港によって「文明」と共に疫病・災難をも流入させた諸外国は、金光大神にとっ

ては、排除・敵対の対象なのではなく、同じ疫病による患難・艱苦に喘ぐ氏子達の生活領域に過ぎず、天地の神性の均一な広がりの中で、日本国内の氏子達の苦難の延長線上に捉え返されている。

「此方の宮」は総氏子救済の拠点であるが、それを具象する金光大神広前の実際の姿は、明治十四（一八八一）年一月に初参拝した大阪の近藤与三郎（近藤藤守）が、恐懼の念をもって伝えるような、次の如きものであった。

御修行場たる六畳一間は、実に目も当てられぬむさくるしい茅屋あはらやで、敷物としては、破れ畳み三畳と荒蓆三枚が敷かれてあっただけで、これが後々一教の開祖と仰がれ給う御方の居間とは、どうして受け取られよう。乞食が雨露を凌ぐ仮の宿と大した違いのない、かかる御粗末極まる御家にあつて、永き朝夕を過ごされつつ、教祖の神は天地の神様の靈徳を体せられたのである。^⑩

金光大神最晩年の、「乞食が雨露を凌ぐ仮の宿」と大差が無いような広前の状態は、勿論、金神社の社殿建築が何度も紛糾を重ねて頓挫・中断してきたことと、無関係ではあるまい。しかしながら、明治十一年秋頃から村内有力層の主導によって推進された、同建築運動が容易に進展しなかつた主要因は、金光大神自身の、資金調達方途における、「小の、こまい氏子」達の存在を念頭に置いた寄進・勸化の拒否と、建築場所における、「此方地内」への固執にあつた。

金光大神没後に広前神勳を継承した三男・金光宅吉（金光四神）は、後年、京都府亀岡の地に開拓布教に向向く大橋亀吉に対して、次のような理解を授けている。

氏子、日本には沢山の大きな宮寺もあるであらうがな。何んぼう大きいでもおかげなければ役に立たぬぞよ。空きながらも同然ぞよ。氏子、小ししょうても、きたのうてもせわはない。おかげさえ立てば樂じやろう。金光大神の道は、雨凌ぎに、から傘一本さして雨凌ぎおれば、氏子、人が助かるであらう。助かりさえすれば樂じやろう。夜店をかゞるなよ。^⑪

以上、浄不浄の隔てを問わない、諸人救済の拠点であり信仰的視座ともなった「生神の宮」の形成とその内実の展開

おわりに

右の「雨凌ぎにから傘一本」という理解の言葉からすると、「此方の宮」や「四天王」の「宮」は、そしてそれら五か所の「宮」を中心に各地に建て続けられるべき生神達の「宮」の像として示された、「宮殿楼閣七堂伽藍」は、必ずしも実際の建造物の絢爛豪華な装いを指しているのではなく、天地金乃神によって開ける新たな世界を心に抱く「宮」としての人と、「難洪な氏子」達との、具体的関わりの中に顕現される、「おかげ」・「助かり」の世界の実現と広がりがこそが、意味されていたと思われるのである。

明治十四年三月、新開地から大谷に引き揚げてきた長女藤井くら（一子正才神）・恒治郎夫婦が、金光大神広前への参拝者を泊める旅館（藤常屋）を営むに際して、次のような神伝が下されている。

一つ、一子正才神へ申しつけ。難洪な者、汚き者と言うな。ここに茶づけ、乞食でも盗人でも神がくり合わせてやる。

（「覚帳」二二五―五）

「難洪な者、汚き者と言うな」という神の諭しには、助けを求めて「此方の宮」を訪れる、生活に破綻した困窮者達や様々な病者達、それにまた、近代天皇制的社会編成によって、賤民廃止令後には逆に地域社会の中での蔑視・排斥が強化されるという状況に置かれていた、被差別の立場を強いられた人々を、金光大神と同様に娘が、「神の氏子」として受け入れ、神の宮として関わり続けることへの、願いが示されている。

過程を、幕末・維新期の金光大神の実存状況や神把握の変遷との関わりで考察してきた。一章で論じたように、慶応三年段階で、「戸閉てず」の「神の家」として具象化された「此方の宮」は、日天四・月天四の神性に抱かれた豊饒な全体世界との連続性への回路、つまり人間が「神の氏子」として生き得る根拠を、世の人々に対して提示するものであった。そして、その伝統的家の存在論的な解体を前提とした「宮」の創出は、世界への最初の参入者である金光大神自身に対しては、家を基盤に営まれている日常的生活環境と、そこでの家族関係・社会関係に規定された自らの実存状況の打開という実践的課題を突きつけるものであった。幕末期の金光大神は、物言う金神との関係を通じて生の根拠として開かれてきた世界と、足場である環境との間に引き裂かれながら、それら矛盾する二つの志向性について折り合いがつかない葛藤状況のまま、新たな世界を実現する方途を必死に模索させられていたのである。二・三章で論じたように、明治六年の生神金光大神の生まれ変わりは、金光大神の実存レベルで言えば、自らの実存と自らの家を、積極的・自覚的に穢や賤の側に位置づけ直すという意味での主体の転回であり、神認識レベルで言えば、大地の「大氏神」である金神の神性をも加えた天地の親神としての天地三神、即ち天地金乃神の神性と、新しい世界の全体像が、開示されるという出来事であった。そして、その天地金乃神の差し向けとしての自らの主体形成によって獲得された、不浄の天王としての生神金光大神の視座からは、天皇や全国神社及び各家々の祖霊神達の、宗教的権威と清浄性の標榜は、根底から問いに付されることとなった。「世界」の全体像の開示は、同時に、それまで個別状況的に認知されていた「環境」の全体像を、日本全国から諸外国への広がりの中で、構造的・批判的に認識することを可能にしたのである。この時、世界の中心の穴としての「此方の宮」は、そして五か所「四天王の宮」を始めとする各地の宮々は、維新以降の近代的社会環境に規定された人間が、その有用性の地獄から逃れ出、全体性を回復していく、「人間」の新たな創造の拠点として位置づけられている。

金光大神が過去に切り開いた、新しい世界と人間の創造の拠点、即ち「総氏子」の救済の視座は、未完の契機として金光大神の言語遺産であるテキストに開かれている。現代状況を生きる我々は、そのテキストからの問い掛けを、自ら

の主体の転回への要請としてどのように実践的に受け止め、社会的生活関係に規定された自らの実存状況をどう打開し、新たな世界への参入を果たし得ようか。そして、その時、環境の内に繋がれ微睡む信仰的遺産としての教団の、死と再生は、どのような形で可能になるだろうか。

(教学研究所属員)

注

- ① 藤井潔「『お知らせ事覚帳』の執筆開始時点に関する考察」
『紀要『金光教学』』第二四号、一九八四年、参照。
- ② 同じ問題視角から「教祖」像を問い直した論究としては、池田士郎「中山みきと被差別民衆―天理教教祖の歩んだ道―」明石書店、一九九六年、池田士郎・島蘭進・関一敏「中山みき・その生涯と思想―救いと解放の歩み―」明石書店、一九九八年、がある。筆者は、本稿執筆に際して、池田氏から研究的示唆を受けた。その他、村田充八「戦争と聖書の平和―現代社会とキリスト教倫理―」聖恵授産所出版部、一九九六年、木越康「真宗教団の原理―親鸞における同朋の自覚―」大谷大学真宗学会『親鸞教学』第五八号、一九九一年、参照。
- ③ 早川公明「修験者との折衝過程に関する一考察―尊滝院許状の取得から返却に至る過程分析―」『紀要『金光教学』』第一六号、一九七六年、三七―三八頁、参照。
- ④ 早川同右論文、参照。
- ⑤ 金光和道「教祖広前周辺について―小野家資料から窺える事跡を中心に―」『紀要『金光教学』』第三二号、一九九二年、参照。
- ⑥ 松沢光明「明治二年三月十五日の神伝に関する一考察」『紀要『金光教学』』第二六号、一九八六年、七八―七九頁、参照。
- ⑦ 早川公明「金神社建築運動に関する一考察」『金光教学』第一八号、一九七八年、三六―三八頁、参照。
- ⑧ 次の高橋富枝の理解伝承からは、同神伝の背景には、金光大神の「戸閉てずの庄屋」体験が介在していたことが分かる。「『私は厄年に四国を巡って、戸閉てずの庄屋というのへ泊まったが、土間の敷居に鎌とかんなどが置いてあって、みんな、それをけずって、いただいて帰るので、私も、それをけずって、ただいて帰った。どうも、あらたかなものである。私も、神様が戸を閉てるなど仰せになるから、戸を閉てない。あなたも、これから家を建てても戸を閉てるな。かやもつらないようにしたいものである』と仰せられた」(「理解」Ⅱ高橋富枝⑨)。
- ⑨ 「大師(弘法大師)が伊与木という土地に赴き、日が暮れて、

一夜の宿を請うと、そのところの庄屋の言うには、『近頃は盜賊が出没して、難儀も少なからねば、村人共申し合わせて、旅人は泊めず、物乞いは入れぬことにして居ります。もし幸いに貴僧の秘法によって、この災難を除き下さるならば、幾晩にてもお泊めしましょう。』というに、大師は領いて筆を執り、呪文を認めて、しばらく祈念して、それを敷居に貼られた。するとこの時より、全く盜難が絶えて、村人は枕を高くして眠ることを得た。殊に彼の庄屋の家には、爾来一度たりとも盜賊の入つたためしはなく、誰いうとなく『戸閉てずの庄屋』と呼ぶようになった。『金光教教典 お知らせ事覚帳注釈』金光教本部教庁、一九八九年（以下、『實帳注釈』と略記）資料四〇（巖谷小波編『説話』大百科事典「第一巻」。

この「戸閉てずの庄屋」伝説は、他にも類例があり、庄屋の家が「戸閉てず」となったこと理由説明も様々であるが、これらの伝承に共通することは、以後その家が除災の靈力を持つ家として遍路達の巡拝場になったということである。「戸閉てずの庄屋」に関する調査報告資料「金光大神関係資料第二三七、一」戸閉てずの庄屋に関する調査報告（その二）金光大神関係資料第八八三。

⑩ 真鍋司郎「三十三歳の教祖―四国まわりの意味をたずねて

―」紀要『金光教学』第一二号、一九七一年、八二頁、注②⑥、③⑨、参照。

⑪ 近世期を通じて四国各地には、巡礼の行者を大師の同行として手厚く迎えその苦行を助ける「接待」「善根宿」の風習があり、「辺路屋」と呼ばれる村営の遍路宿泊施設の設置や行路病者を保護する「村送り」の制等、遍路保護は村民達の義務として一定程度制度化されていた。しかし一方で、職業遍路達による犯罪も続発しており、領内通過日数や順路の指定等他国遍路への巡拝行為の規制も厳しく行われている。庄屋が旅の僧に語つた、「盜賊が出没」する治安悪化状況下での村民達の旅人・物乞い排除の申し合わせは、村を訪れる遍路達を、村落秩序を脅かす存在として排斥する村の共同意思の表れであるが、その申し合わせには、当為としての接待・善根を放棄することへの後ろめたさと共に、遍路達に対する恐れ感情が伴っていたのではあるまいか。そして、旅の僧を宿泊させた庄屋の行為は、村の共同意思から離反するものであるが、同家が「戸閉てず」の家として伝説化された理由は、実際に過去その家の主が、村内申し合わせに反して遍路達を自宅に招き入れる行為を続けたからに他ならない。「この災難を除き下さるならば、幾晩にてもお泊めしましょう」という庄屋の言や、「全く盜難が絶えて、村人は枕を高くして眠ることを得た」という村の救済物語は、恐らくは村民達の仏罰を恐れる罪業意識から、伝承成立過程で付会された内容であるに過ぎない。村秩序の中心であるべき庄屋が、村内規約を侵犯してまで遍路への善根を継続し続けたと

いう、その行為が放った村落社会内での「事件」性が、逆に庄屋に対する人々の畏怖の感情を喚起し、同伝説成立の要因になったものと思われる。金沢治他『四国の民間信仰』明玄書房、一九七二年、七四頁、真野俊和『日本遊行宗教論』吉川弘文館、一九九一年、三〇～三二頁、参照。

⑫ 竹田聰洲『日本人の行動と思想二七 日本人の「家」と宗教』評論社、一九七六年、八〇～八五頁、波平恵美子『ケガレ』東京堂出版、一九八五年、二〇三～二〇八頁、参照。

⑬ 金光教学研究所編・紀要『金光教学』第二四～三一号掲載『資料 金光大神事蹟集』(以下、「資料 事蹟集」と略記)第五三〇(高橋富枝の伝え)。

⑭ 中国地方には、悪魔を家に進入させない守り神として、入口の鴨居に神(トノケチサマ、サイの神等)を祀る習俗が見られる。鶴藤鹿忠他『中国の民間信仰』、明玄書房、一九七三年、三八頁、参照。エリアーデは、都市の防壁や家々の戸口・門の扉は人間の侵入者よりも寧ろ、魔神的力、疫病をもたらす力の侵入を防ぐ為の防御と見なされていた、と述べている。M・エリアーデ、風間敏夫訳『聖と俗』法政大学出版局、一九六九年、一七頁、二二頁、四〇～四二頁、参照。

⑮ 柳田国男『みさき神考』『定本柳田国男集』第三十卷、一九六四年、参照。

⑯ この条については、福嶋義次『「秋浮塵子」の事蹟について

—「御覚書」解釈のための試論—』紀要『金光教学』第八号、一九六八年、参照。

⑰ 金光大神の「拝文」には、次のような祈念の詞が記されている。「神々の無礼粗末、行き合ひ、見参、故障、人のほのお、ほむら、恨み、生き霊、死霊の訪ねがござりましようとも、あなたのお手続きにて精霊はお道立てをおやりください」(「理解」I大喜田善三郎)。

⑱ 「覚帳」の「不浄、汚れ、毒断てなし」という神伝表記の初出は、安政六年六月十六日(「覚帳」三三旦、子女三人(長女くら、三男虎吉、次女この)の疱瘡全快を記した文脈においてである。また、文久二年六月の子女五人の麻疹全快の記述では、「五人子、守りいらず、毒断てなし、此方よりはしかの手本出し」(「覚帳」六一と)、同三年二月の妻とせ出産の記述では、「一つ、女の身上ごと、妊娠、つわり、腹帯、腹の痛み、よかり物、頭痛、血の道、産前産後、平日のとおり相成ること」(「覚帳」七三と)、との神伝が記されている。「不浄、汚れ、毒断てなし」という天地金乃神の神性の、明治期の金光大神による教義的宣布の諸相については、岩本徳雄が「金光大神理解」に基づいて考察している。また小坂真弓は、金光大神の民俗的穢れ観念の克服が、金神との関係だけではなく、広く神仏と人間との関係成就という課題意識によって果たされていたと見る観点から、「覚書」をテキストに、「四十二歳の大患」事蹟を解釈している。

岩本徳雄「『不浄・汚れ』に関する金光大神理解―その背景と意味について―」紀要『金光教学』第二十六号、一九八六年、小坂真弓「大患経験の意味と『神の助かり』」紀要『金光教学』第三十七号、一九九七年、参照。

⑲ 金光教学研究所編『讀金光大神言行録』三卷、一九七二年、第一三五九（高橋富枝の伝え）。

⑳ 「大橋一人師聞き書」『笠岡金光大神』笠岡教会、一九五九年、八三頁。

㉑ 早川公明「『覚書』『覚帳』の執筆当初における視点の相違について」紀要『金光教学』第二十九号、一九八九年、二―六頁、参照。

㉒ ポール・リクール『解釈の革新』白水社、一九八五年、五三―五四頁、参照。

㉓ ノーマン・ペリン『新約聖書解釈における象徴と隠喩』教文館、一九八一年、一五四―一六〇頁、参照。

㉔ 天地の運行や自然の様々な事象と、金光大神の心との関わり合いについては、竹部弘「金光大神晩年の『世界』像と『天地』観」紀要『金光教学』第三十三号、一九九三年、竹部弘「天地と心の構造」紀要『金光教学』第三十六号、一九九六年、参照。

㉕ それらの問題性については、前掲早川「金神社建築運動に關する一考察」、早川公明「『金之神社』考」紀要『金光教学』第二十二号、一九八二年、岡成敏正「『覚帳』に見られる親子間

係についての一考察―金光大神とその長男浅吉の生活史を中心として―」紀要『金光教学』第三十二号、一九九二年、岡成敏正「金光大神における代替りの問題に關する一考察―『覚帳』に綴られた次男菖雄の祠掌職に關わる記述内容をめぐって―」紀要『金光教学』第三十四号、一九九四年、拙論「天地の規範と生神の道伝え―『覚帳』の向明神、白神についての記述内容をめぐって―」紀要『金光教学』第三十三号、一九九三年、の各論文で論じられている。

㉖ 妻とせが「一子明神」という神号を得たのは、金光大神が金光大神権現の神号を得る元治元（一八六四年）十月二十四日である（『覚帳』八一五）。しかし、明治五年十二月十五日には、「金光大神社、一子大神親夫婦、子供、正神、山神、四神、正才神、末為神とまで五人、神に用いてやり。妻常住かぜひきと申し。このうえ神の言うとおりにせねば、病氣、病難、はやり病氣まであるぞ」（『覚帳』一六一―二七）というように、とせを始め家族の生活意識を問題化する神伝が下っている。同神伝以降の「覚帳」の記述には、金光大神の妻や子女達に対して、その生活意識や信仰の在り様を問題にし、生神としての実存の確立を要請する神伝が、頻繁に示されている。

㉗ 森川真知子「後家としての神―一子大神の生と死―」紀要『金光教学』第二〇号、三六―四〇頁、参照。

㉘ 例えば、同年二月に石之丞は、金光大神の代理人として橋本

右近等と共に京都白川家へ出向き、「金神社神主 金光河内」としての神主職補任状を取得してきている。また、石之丞が罹病（九月十二日）した直接の原因は、同月九日に浅尾の藩役場へ日帰りで出向き、疲労したまま二日後の十一日に、病死した親戚貝畑久太郎の弔間に行つたことにある（『覺書』一五―五）。

②⁹ 早川公明は、明治十一年から具体化されていく、村内有数の地主である「北川手」家の頭領・川手与次郎（当時二八歳）や、与次郎の幹旋で氏神賀茂神社祠掌に就職した金光秋雄（当時二九歳）等村内青年層を中心とする、「大谷村の金神社」存置の動きについて、そのねらいの一つが、「村内の生活組織統合の一環」として、金神社を氏神同様の祭祀組織のもとに位置づけ、村民相互の連帯意識を高揚させることをもって、より一層の治安を保持せしめようとしたこと」にあった、と論じている（前掲早川「金之神社考」、六―九頁）。しかし、同論文で描かれているような、社地選定等、社殿建築へ向けた与次郎等村内有力層の強引とも見える策動には、単に行政村としての村の紐帯強化という意図を越えて、より経済的な動機が介在していたことが窺える。山下鏡影（石太郎）は、「大谷きつての素封家であつた川手家などでは、何かお願い事といえば、必ず向明神（藤井きよの）の許に走るのが例で、教祖のお取次を願つたことはない」（『鏡影遺稿』、「資料 事蹟集」第九二四）と、金神社建築に「師匠腕前」を發揮し、各地から資金を調達していた藤井きよのと、川手家の人々とが

信仰的に結び付いていたことを伝えている。明治十二年からは白神新一郎の大阪布教が本格的に展開され、大阪地方からの参拝者が多数大谷を訪れるようになったが、このことは、与次郎等の目的には、寒村である大谷村の経済的地盤を大きく変容せしめるものと映じていたのではあるまいか。一方、金光秋雄もまた、後年に「高松稲荷のようになればよい」「讃岐の金比羅さん位になればよい」と語つたことが伝えられる（宮田真喜男「天正六年から十一年頃の畑教監時代の教団の問題」紀要『金光教学』第一号、一九七一年、注②、前掲早川「金之神社考」、三三頁）ように、既存の大神を模倣する形での神社・境内地構想を抱いていた。

③⁰ 岡成敏正「金神とその信仰の諸相について―民間陰陽道・金神信仰調査から―」紀要『金光教学』第二八号、一九八八年、一二六―一二七頁、参照。

③¹ 陰陽五行説については主に、吉野裕子『陰陽五行思想からみた日本の祭』弘文堂、一九七八年の「解説」を参照した。

③² このことについて、高橋富枝は「西六主人（高橋藤吉）も金吉様も共に腕が利くより、よからぬ噂を立てられ、教祖等、毎夜強盗に出でらるとて、三年の間も領主（淺尾）より内偵したることあり」（高橋富枝の伝え、前掲『寛帳注釈』資料第九〇）、と伝えている。

③³ 水本邦彦「公儀の裁判と集団の掟」『日本の社会史第五巻 裁判と規範』岩波書店、一九八七年、二八九―二九一頁、安丸良夫「『監獄』の誕生」『幕末・明治期の国民国家形成と文化

「変容」新曜社、一九九五年、二九二～二九七頁、参照。

③④ 「永世御用記」明治二年の条、『資料 小野家文書(三)』。

明治二年は全国的に大飢饉の年であったが、その状況は備中地方でも例外ではなかった。例えば高梁藩知事は明治三年六月に、「昨巳年希なる凶荒にて萬民飢餓に差迫り候折柄、其藩支配所下方救助の道格別行届候段奇特の事に被思食候。尚此上勉勵候様、御沙汰候事」との沙汰を達している(『太政官日誌、金光大神関係資料四四九番「雜集二」』。幕末期に浅尾藩が、米価を始め諸物価高騰に乗じた暴利取締令を達し、また、元治元(一八六四)年征長の役に際しては「往來人精々相改、怪敷体候もの、一切通行為致間敷候」と、郡内一円に長州浪士潜伏への警戒を促しているように、幕末から維新期にかけて、戦乱や飢饉による物価暴騰・治安悪化の状況は深刻化していた。「永代御用記」(慶應四年～慶應四年、『資料 小野家文書(二)』)、「永世御用記」(慶應四年～明治五年、『資料 小野家文書(三)』。瀬戸美喜雄は、幕末期大谷村における農民層分解の状況が、文久二(一八六二)年当時には、村全体の石高の半分近くを僅か三戸の富農が占有し、逆に石高五斗に満たない極貧者層が全戸数の半数前後に及ぶまでに進行していた、としている。「近世後期大谷村の社会・経済状況について―赤沢文治における倫理実践の背景―」紀要『金光教学』一四号、一九七四年、三七～四〇頁、参照。

③⑤ 「高輪教育所の窮民取扱案」ひろたまさき編『日本近代思想

体系22 差別の諸相』岩波書店、一九九〇年、二八九～二九一頁、参照。

③⑥ 窪田次郎「乞食の処遇に関する建言」前掲『差別の諸相』、二九二頁。

③⑦ 前掲金光「教祖広前周辺について」、一〇五～一〇六頁、参照。

③⑧ 安丸良夫「民衆蜂起の意識過程」『日本の近代化と民衆思想』青木書店、一九七四年、一七三～一八二頁。

③⑨ 前掲「永世御用記」、明治三年の条。

④⑩ 近世期の公儀の厳罰主義的な刑罰体系と「村掟」との相互関係については、前掲水本「公儀の裁判と集団の掟」、菊池勇夫「盗犯と村の制裁」『飢饉の社会史』校倉書房、一九九四年、参照。水本によれば、「村掟」に定められた村内盗人に対する村の制裁は基本的には村外追放を最高刑とするものであり、その範囲を越える場合は公儀に告発(＝成敗)するという形で公儀の法が「活用」されていた。しかし、村外からの盗人・犯罪者に対しては、厳刑処置は当然とする観念が定着しており、公儀権力の代執行という形での「仕留め」「成敗」が許容されていた。菊池論文では、水本の見解に依拠しながらも、危機の状況下では村内外の盗みに対して過剰防衛的にならざるを得なかった村の、「本性剥き出しの自律性の狂暴化」という面に、より注意が払われている。

④1 前掲「永世御用記」、明治四年の条。

④2 慶応四年四月、熱病が流行した美作国久米南条郡高尾村では、患者が「黒住狸」と口走ったことから、村民達が村内社人に祈禱を依頼し、社人の託宣によって、黒住教の社を焼き払っている。「美作国久米南条郡高尾村騒擾」安丸良夫・宮地正人編『日本近代思想体系5 宗教と国家』岩波書店、一九八八年、一六一～一六二頁、参照。

④3 明治十二年八月に起きた愛知県中須村のコレラ騒動では、病者隔離を説諭する巡査・医師を「異人」に依頼された「狐」遣いと見なし、「村内無事平穏」を期して村社に集合し、巡査や異国の狐に憑かれたコレラ患者達を標的に、暴動を繰り広げた。阿部安成「病へのフォークロアと秩序」岩田浩太郎編『新しい近世史5 民衆世界と正統』新人物往来社、一九九六年、四二四～四二六頁、参照。

④4 前掲安丸「民衆蜂起の意識過程」、二七三～二八二頁、鶴巻孝雄「民衆運動と社会意識」『岩波講座 日本通史第一六巻 近代1』岩波書店、一九九四年、二三三～二三三頁、参照。

④5 近年の近代被差別部落史研究では、明治初期に起きた各地の暴動・一揆における被差別部落襲撃の事実の掘り起こしと、蜂起に至る農民意識の再検討を進め、従来の一揆研究に内在する「農民無謬」説への批判を提示している。本稿では、好並隆司編『明治初年解放令反対一揆の研究』明石書房、一九八七年、

上杉聡『明治維新と賤民廃止令』解放出版社、一九九〇年、を主に参照した。

明治五年一月に深津県阿賀郡で起きた騒擾事件は、賤民廃止令発布後、被差別部落民が「従前引請居候盜賊尋方、乞食追払死牛馬取捨等之義、一切相断申度旨」を申し立てたことから「人氣沸騰」していた状況下、一般村に酒を買いに来た部落民との口論がきっかけとなって、農民達が「竹螺を吹立候と一時に蜂起」し、部落の元穢多頭等と呼び出し一名を殺害の後、千名の農民が「元穢多を敵取り、溪流を隔て屯集し、近傍寺院の幕を張り、大砲一門を備へ」、鉄砲・竹槍で部落を襲撃し、「山林に火を放ち、潜伏の者追出し、逃廻り候者を銘々狙撃致し、或は竹槍を以て突倒し」、三名を殺害した事件である。その後この騒擾は岡山県一帯にも飛び火し、同月末には、五十三か村・四千名の農民が、やはり鉄砲・竹槍を携えて「穢多征伐」に向かっている。「備中村民の部落襲撃事件の報告」前掲『差別の諸相』、八三～八四頁。

④6 政府は明治改元に際して、「此国にあるとあらゆる物、悉く天子様の物にあらざるはなし。生れ落れば天子様の水にて洗ひ上られ、死すれば天子様の土地に葬られ、食ふ米も衣る衣類も笠も杖も、皆天子様の御土地に出来たる物」と「王土王民」の意味を教示しつつ、人民の除災を祈る天皇の慈悲的性格をも強調していた。「京都府下人民告諭大意」遠山茂樹編『日本近

代思想体系② 天皇と華族』岩波書店、一九八八年、二四〇―二七頁、参照。

④⑦ 「京都府下人民告諭大意」が、民衆の民俗的な疫神観念を基盤にしながらも、除災に関わる民衆個々の心性や行動を超越して、除災への祈願を一神教的に天皇に託そうとしたものであったことについては、前掲阿部「病へのフォーークロアと秩序」、四二九―四三〇頁、参照。

④⑧ 祇園を始め御霊信仰の習俗儀礼は、慰霊的效果を期待して一応は祟り障りの根元の神を祀り饗応しながらも、最後にはその神を生活領域の内に置かず、もろもろの罪穢れと共に村境に送り、焼くか流すかして放擲する、御霊・疫神への集団呪術的な対処儀礼であった（柴田實「祇園御霊会―その成立と意義―」柴田實著作集③『日本庶民信仰史 神道編』法蔵館、一九八四年）。この神を遷却する共同体儀礼には、霊神（福神）化した御霊の本性に対する村人達の隠された集団意識、祖霊神に昇華し得なかつた死者の怨霊・鬼神への恐怖と、関係忌避の意識感情が表現されている。不浄・穢れを特に嫌うとされた疫病神（祇園・牛頭天王）への様々な禁忌義務遵守の行為は、疫病を防ぐ除災神であると同時にそれをもたらす要因でもある疫神達を、一面では家や村という「われらの世界」の外部から脅威を与える不浄の力、即ち死の穢れと見なしての、共同体への穢れの感染を抑止しようとする集団的感情、共同体意志に支えられていたのである。氏神・祖霊神に守

護された清浄なる生活領域を防御することが、村や家の内部に御霊神系の神々を勧請しながらも遷却儀礼を遂行する目的であり、村人達が様々な穢れ禁忌の義務遵守を相互に要請し合うことの、共同体的動機でもあった。

④⑨ 「六月七日が祭り」で、鞆の港まで参る。大抵は、六月十七日、青木島の宮島様に参つたついでに鞆までゆく。小原か、羽口のあたりから船をかついでゆく。六月十三日の夏祈祷の付近で鞆に参る。祇園様は、主に流行り病気を治める。守つて下さる」

金光真整「川手卯平次氏採訪記」奉修所資料第二八五。

⑤⑩ 金光真整「大谷村における年中行事などについて（二）」学院研究部編『金光教学』第三集、一九四八年、一〇五頁、参照。

⑤⑪ 除災に関わるこれら二つの習俗儀礼を併せ考えると、大谷村においては、六月七日が天王降ろし、七日後の十三日が疫神（祇園さま）を村外へ送り出す天王上げに相当し、その間の七日間は、精進潔斎を重ねて疫神を村全体で饗応する忌み籠りの期間であったと考えられる。荒神での夏祈祷の儀礼については、島蘭進も「祇園信仰の系譜に連なる厄払いの儀礼」であると推察している。島蘭進「金神・厄年・精霊―赤沢文治の宗教的孤独の生成」『筑波大学 哲学・思想学系論集』第五号、一九八〇年、参照。

⑤⑫ 当時は一般に、六月祓いの「茅の輪」神事の由来となつた武塔神（牛頭天王）と蘇民将来の話が縁起として記された、『備後国

- 風土記逸文』の「疫隅国社」は、京都祇園社牛頭天王の本縁であり、備後国三祇園の一つ鞆・沼名前神社の祇園宮の前身であると考えられていた。しかし、今日では、古代の「疫隅国社」と京都祇園宮との本末関係については幾つかの見解があるが、「疫隅国社」は沼名前神社ではなく広島県芦品郡新市町の素盞鳴神社の前身であるとする見解が定説となつている。志賀剛「日本に於ける疫神信仰の生成―蘇民将来と八坂神社の祭神研究―」佐野賢治編『星の信仰 妙見・虚空蔵』深水社、一九九四年、西田長男「『祇園牛頭天王縁起』の成立」柴田實編『民衆思想史叢書第五巻 御霊信仰』雄山閣出版、一九八四年、谷川健一編『日本の神々 神社と聖地2 山陽四国』白水社、一九八四年、参照。
- ⑤3 宮田登『民俗宗教論の課題』未来社、一九七七年、一一〇―一四頁、宮田登『生き神信仰―人を神に祀る習俗―』塙書房、一九七〇年、一〇八―一〇九頁。
- ⑤4 今堀太逸「疫病と神祇信仰の展開―牛頭天王と蘇民将来の子孫―」前掲佐野編『星の信仰 妙見・虚空蔵』、参照。
- ⑤5 富士川游『日本疾病史』東洋文庫133、平凡社、一九六九年、のコレラ、麻疹等、疫病の各章、参照。
- ⑤6 明治七年一月十一日に初参拝した中村茂次郎は、その時の金光大神の姿を、「白衣に黒紋付をつけず、袴はつけずして坐らせられたり」と伝えている（『資料 事蹟集』第六六三）。また、金光秋雄は、「夏は、蚊帳を吊られず。冬は、昼は他人と同じ様に衣類を重ねらるるも、夜になれば、単衣にて、何時より何時までという風に、御祈念出来たり」と伝えている（『資料 事蹟集』第二七三）。
- ⑤7 「白」は、日本の民俗伝統の中では、死と蘇りを両義的に象徴する色であつた。そのことは、疱瘡神（牛頭天王、白山権現）を祀る白山信仰、奥三河花祭りや備中神楽の天蓋装置である白蓋（びゃっけ、奥三河の神楽で「浄土入り」の際に用いる白山（しらやま、出産の際に白く塗られた部屋、長史達が嘗て野辺送りの際に死者を入れたとされる竜天白山の幕布（天蓋の竹、等に示されている。前掲宮田『民俗宗教論の課題』、二二二―二四〇頁、参照）。
- ⑤8 新政府の神社政策は、浅尾藩の版籍奉還（明治二年六月）後、各藩県への管内神社調査による明細書の提出方指示（明治三年十月、「大小神社取調書十五カ条」）、境内地以外の社寺地国有化の布告（明治四年一月、「社寺領上知令」）等、次第に浅尾県・大谷村にも波及し、明治四年戸籍法公布の翌五月十四日には、「神社は国家の宗祀につき、神官以下神社の世襲神官を廃し、精選補任の件」（以下、「精選補任の件」と略記）及び「官社以下定額、神官職制に関する件」という、以降の神社制度の根幹となる二つの太政官布告が発せられるに至つた。両布告は、伊勢神宮を頂点に官国幣社、府藩県社、郷社といった神社の位階を定めると共に、それまでの神

職の世襲化・神社私有化の弊を除くべく、統一的な職制と神祀官及び地方庁による任免権掌握の下、すべての神社の神職を「精選補任」・「改補新任」するとしたものである。更に、廃藩置県公布十日前の七月四日には、一戸籍区に一郷社（神職は祠堂）を置き、他の村氏神は村社（神職は祠堂）として郷社に付属することを定めた「郷社定期」と、それと密接に関わって、国家が神社を媒介に「臣民一般」を制度的に把握するべき戸籍法実施の足固めとなる、「大小神社氏子取調規則」が同日布告された。これら神社・神職の再編成を命じた諸法令は、廃藩置県の後、浅尾県（明治四年十一月深津県に合併）から深津県（明治五年六月小田県と改称・小田県へと移る支配関係の目まぐるしい変転の過程で、それぞれの県当局によって漸次実施に移されている。当時の宗教政策については、阪本是丸「日本型政教関係の形成過程」、安丸良夫「近代転換期における宗教と国家」井上順孝・阪本編『日本型政教関係の誕生』第一書房、一九八七年、参照。

金光大神は、既に明治四年十月十五日に浅尾県から「但し神勤の儀は是迄の通たるべし」との条件を付して神職停止の沙汰を受け、金神社神主の職掌と身分剥奪を知らされていたが、明治六年正月の布告で、神勤行為自体の廃止令であることを正式に知ったのである。

⑤ 沢田重信「信心・布教・政治―金光大神御覚書、明治六年『神前撤去』の解釈―」紀要『金光教学』第九号、一九六九年、

九八〇―九九頁、参照。

⑥ 岩田勝『神楽源流考』名著出版、一九八三年、二六六―二七一頁、羽賀祥二『明治維新と宗教』筑摩書房、一九九四年、一九二頁、西川長夫・松宮秀治編『幕末・明治期の国民国家形成と文化変容』新曜社、一九九五年、参照。

⑦ 近世期の「郷村の神社」には、吉田家等から官位を得て、神楽や湯立・占い・口寄せ・祈禱等を主体とする様々な村方祭祀を執行してきた、神社に隷属する神主・巫女・神子・社男等の神人集団がいた。例えば、美作一宮である中山神社本社社の寛文九（一六六九）年の祭司層は、神主二人、社僧を含む社人十人、神人五人で構成されており、またこれらとは別に、同神社支配の社家として神楽職八人がいた。前掲岩田『神楽源流考』、二六六―二七一頁、参照。

⑧ 上野茂「神社祭祀と部落」『被差別民の精神世界―部落史観の転換―』明石書店、一九九六年、参照。また、明治維新による「天皇」の創出過程では、東京遷都を通じて、近世期には宮中の正月行事や祭祀に参与してきた賤民達（千寿万歳、猿牽等の芸能賤民、土御門家配下の陰陽師・歴代祖）と天皇との関係が切断されている。高木博志「近代天皇制の文化史的研究―天皇就任儀礼・年中行事・文化財―」校倉書房、一九九七年、一八二―一八六頁、参照。

江戸中期以来、白川家は勢力を飛躍的に拡張していたが、『白

川家門人帳』に記された三千五百名を越す門人達の職種は、神主・社家・祝・巫女等神に仕える職種に続いて、大工、百姓が多いが、武士や公家関係者、医師、山伏、僧侶、修験、儒者の他、木地師、万歳、船頭、石工、鍛冶、金彫師、墨師、香具師、角力、神楽巫、猿楽師、大々神楽、祝、梓巫女等、「賤民廃止令」の適用の対象とされた近世賤民身分に属する職種も数多く含まれている。また、金光大神（金光河内）とその弟子達のように、神拜式を得た民間宗教者を中心とする講中・社中が形成され、集団で入門していた形跡も認められる。つまり、白川家の勢力拡張は、復古思想の興隆による公家・武士・神道家層の門人増加だけではなく、職業柄神事に関与する必要があった大工、医師の他、近世身分制秩序の中で布教方途に苦慮していた百姓身分等の民間布教者達や、賤民身分の神人達を、門人として抱え込むことによつて果たされていったのである。門人の職種構成については、近藤善博「白川家門人帳について」『白川家門人帳』清水堂出版、一九七二年、参照。

⑥3 この時官吏として職に就いた神官は、旧神官全体の百分の一の数に過ぎず、その他大多数は非職の徒となり窮迫の生活を強いられることとなった。但し、これら神社から排除された神官・社人達も、他の民間宗教者達と同様、皇道宣布運動を開始した教部省が明治六年（一八七三）に「教会大意十か条」を發布し、公認講社設立の道を開いてからは、公認諸講社の傘下に入って

宗教活動を継続することが可能となった。豊田武『宗教制度史』豊田武著作集第五巻、吉川弘文館、一九八二年、三七三―三七四頁、文化庁文化部宗務課編『明治以降宗教制度百年史』原書房、一九八三年、六三―六五頁、参照。

⑥4 阪本是丸「日本型政教関係の形成過程」前掲『日本型政教関係の誕生』一三―一五頁、参照。

⑥5 例えば六十六部の禁止令では、「仲間を立寄宿所を設置米銭等の施物を乞い候儀、自今一切禁止候事」というように、その浮浪的生活が問題視されている。加藤康昭『日本盲人社会史研究』未来社、一九七四年、四七八―四七九頁、真野俊和『日本遊行宗教論』吉川弘文館、一九九一年、三三―三四頁、川村邦光『巫女の民俗学―女の力の近代―』青弓社、一九九一年、二八―二九頁、参照。

⑥6 以後金光大神は、金神を拝んで「金銭、初穂」を得る行為が、文明国家の中では存続不能な「賤業」と見なされ、治安取締りの対象とされるような実存状況の変化に身を置くこととなったのである。明治六年一月の、「小田郡大谷村に金神大明神と号し、怪しき祈祷者あり、又所々に分派ありて多くの人民を惑わし、許多の財貨を貪り、頗る富を致すと云」との『大阪新聞』

への投書（福嶋義次「維新时期における金光大神の視座」紀要『金光教学』第十二号、一九七二年、二五―二六頁）は、そのような状況変化を端的に物語るものである。

⑥7 沢田重信「金光大神における出社の意義―明治六年八月十九

日のお知らせの解釈―」紀要『金光教学』第二二号、一九七〇年、福嶋義次「金神、その神性開示について―金光大神理解研究ノート―」紀要『金光教学』第一七号、一九七七年、瀬戸美喜雄「神の怒りと負け手―明治六年十月十日の神伝をめぐって―」紀要『金光教学』第一七号、一九七七年、岩本徳雄「日天四と金光大神」紀要『金光教学』第一八号、一九七八年、竹部弘「『覚書』における金光大神前半生と天地金乃神」紀要『金光教学』第三四号、一九九四年。

⑥8 「日天四

兩天惣身命

月天四

一つ、大しようぐん不殘金神 土田命

同じく十七日夜お知らせ」(『覚書』一三三)。

⑥9 村山修一『日本陰陽道史話』大阪書籍、一九八七年、九七、

九八頁、参照。

⑦0 『御道案内』で「金乃御神一のご眷族」(「理解」Ⅲ御道案内3)

とされた大將軍と、他の諸金神との関係については、次のような理解の伝承がある。

「まあ、私の言うことを、そんなに逆らわずに守るがよい。この金神様は、大將軍様が八將金神様をお使いになり、八將金神様が時々の金神様をお使いになり、世の中に満ち満ちておられる。『丑寅未申鬼門金神、八將金神、時々の金神、日の金神、

大明神様、あなたの氏子になりますから万事お守りください』
 と言って、日々願っておくがよい。まさかの時には助けてくださるから」(「理解」Ⅱ伝承者不明5)。

⑦1 吉野裕子『陰陽五行と童児祭祀』

人文書院、一九八六年、参照。

⑦2 以下の図1、2は、前掲

吉野『陰陽五行思想から日本の祭』「解説」から引用した。

図1の九星図には、「易」の八卦が配当されており、その時の各宮を示したものが、図2である。

図1 「九星図」

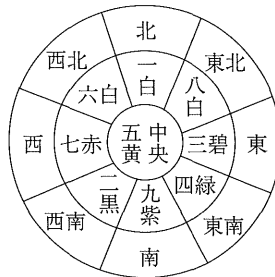


図2

方位	北	東北	東	東南	中央	西南	西	西北	南
九星	一白	八白	三碧	四緑	五黄	二黒	七赤	六白	九紫
易	坎宮	坤宮	震宮	巽宮	中宮	乾宮	兌宮	艮宮	離宮
五行	水	土	木	木	土	金	金	土	火

- ⑦③ 前掲松沢「明治二年三月十五日の神伝に関する一考察」、六一―二六五頁、参照。
- ⑦④ 「覚書」に記された同事蹟（「覚書」六一）については、福嶋義次「一乃弟子もらいうけをめぐる金神と天照皇大神との問答―伝承の世界と信仰の世界―」紀要『金光教学』第一〇号、一九七〇年、参照。
- ⑦⑤ 金光大神は、明治三年十月当時、神道国教化政策の下で宣布されていた天照皇大神との距離確認を計りつつ、安政五年九月に天照皇大神から金神の一乃弟子に貰い受けられて以降の、生神としての十三年間の歩みを振り返りされていた。前掲早川「『覚書』『覚帳』の執筆当初における視点の相違について」、六一―一二頁、参照。その他、明治期の金光大神の信仰展開と天照皇大神との関係については、坂口光正「金光大神晩年の信仰と天照皇大神―明治十年七月二十九日の神伝をめぐる―」紀要『金光教学』第三三号、一九九三年、に詳しい。
- ⑦⑥ 早川公明「『此方』考―『覚書』『覚帳』テキスト分析ノート―」紀要『金光教学』第二五号、一九八五年、四五―四六頁、参照。
- ⑦⑦ 竹部教雄「安政五年十二月二十四日のお知らせの一解釈」紀要『金光教学』第九号、一九六九年、四六頁、参照。
- ⑦⑧ 福嶋義次「安政五年七月における精霊回向の事蹟解釈―伝承の世界と信仰の世界―」紀要『金光教学』第九号、一九六九年、
- ⑦⑨ 竹部同右論文。
- ⑦⑩ 「また金乃神様お知らせあり。家内中へ、うしろ本家より八兵衛と申す人、この屋敷へ分かれ、先祖を教え。戌の年さん、お前が来てくれたで、この家も立ち行くようになり、ありがたし。精霊御礼申しあげ。
- 次に、客人大明神、近江国よりまいり、この所おさまり、八百三十一両二年になり。墓所、氏子がそばへいたし、これを場所変えるように頼みます、と申され、私聞きおき」（「覚書」五一―五二頁）。
- ⑧① 「先祖のことお知らせ。前、多郎左衛門屋敷つぶれに相成り。元は海のへりに柴のいおりかけいたし、おいおい出世、これまでに四百三十一両二年になり。この家位牌ひきうけ、この屋敷も不繁盛、子孫続かず。二屋敷とも金神ふれ。海々の時、屋敷内四つ足埋もり、無礼になり、お知らせ」（「覚書」六一―九二―一〇三）。
- ⑧② 松沢論文では、安政五年七月の神伝で「先祖」と教えられた、川手（大橋）八兵衛は、金光大神より四代前に大橋家より分れて断絶家（川手家）を再興した人物であり、養家の直接の創始者としての先祖である。金光大神の意識の中では、この大橋家との本末関係に位置づく八兵衛、そして十二月の神伝で知らされた川手家の系譜に辿る家の始祖としての多郎左衛門という、二様の先祖が存在していた、とされている。前掲松沢「明治二年三月十五日の神伝に関する一考察」、六八―七五頁、参照。しか

し金光和道の研究によると、村方文書に多(太)郎左衛門という人物は見当たらず、養家の創始者と目される人物(金光家位牌の清月宗安神定門)は、江戸初期開墾途上の大谷村で草分け的存在であった、多(太)郎右衛門である。金光和道「川手家の先祖について―田畑移動の側面から―」昭和六〇年度研究報告。

- 82) 藤井きよのは次のように伝えている。「金光様の御先祖は伊予の国の川之江という所の家老に、川手武右衛門、川手次右衛門、川手太郎左衛門との三人が、慶長十五年(一六〇六)の七月の十五日に三人とも討死にしましたのを、太郎左衛門の妹に当たる十三才になる者が見て恐れて、系図の巻を持って逃げ、此所へ御出になられました。此所は昔海辺でありました。海辺の子の無き老爺と婆とがありました。その老夫婦が見まして、此の子は人らしき者であると言いました、子としました。此の子には、柏島の城主の赤澤という者より養子を貰われしました。これが金光様の御先祖であります」(「向明神生代記」資料 事蹟集 第七一七。川手家、河手家の先祖については、前掲松沢「明治二年三月十五日の神伝に関する一考察」、注⑬、「上竹の川手家の先祖について」金光大神関係資料第七七三。
- 83) このことについては、次のような理解がある。「村の氏神宮が金神の出社なり。金神はみな、家(とくに)に(と)るなり」(「理解」―市村光五郎? 2、3、「金神の障りのない宅地は、一つもない」(「理解」Ⅱ金光救雄)。

84) 有賀喜左右衛門「日本における先祖の觀念―家の系譜と家の本末の系譜と―」、「先祖と氏神」『有賀喜左右衛門著作集Ⅱ』未來社、一九六九年、参照。

85) 福嶋義次「死を前にした金光大神―「身代わり」考―」紀要『金光教学』第二八号、一九八八年、前掲岡成「金光大神における代替りの問題に関する一考察」、参照。

86) 明治十二年十二月暮れの神伝には、「宮殿楼閣七堂伽藍、いらかをならべて建て続けさせる。」(「寛帳」三二―36、37、という壮大なイメージで「宮」の像が示されている。その「宮」の像の意味については、早川公明が、大谷村内で進められている実際の金神社建築の動きに抗するべく金光大神の心に描かれた、曼陀羅的な神代の像として解釈している。前掲早川「『金之神社』考」二九―三〇頁、参照。因みに、大阪府八尾市の志紀長吉神社にある牛頭天王曼陀羅図には、内区に牛頭天王と四神が、中区に八神が、外区に十二支が配されている。前掲村山『日本陰陽道史総説』、三三九頁。

87) 前掲岩田『神楽源流考』、九六―一五五頁、参照。

88) 金光大神は、陰陽道の呪術性に対する批判的認識に立って、「天地の恩」を説いていたものと思われる。

「神様には、金神様のお土地からできた穀物を、日天四様の火で蒸し、月天四様の水を加えて、三宝様のともどものお力でできるお神酒を供える。世に、水と火とは相性が悪いというが、

水を火でたくように、水と火との相性はよい」(「理解」Ⅱ高橋富枝19)。

「山にも種々の物ができ、川にもいろいろの魚がおる。海にも種々の魚がおる。これを漁師が取りて商人が売買し、何人にも、好きな物を買ひ求めて食ひ、体を丈夫にして国のために働くように天地の神様がお守りくだされてある。何でも世の中の実物に当たつて考えれば、しだいにありがたいことがわかる。四季に応じて、毎年、人間が楽しみ待ちておる物ができる。それを買い求めて食ひ、身体丈夫にしていただけるのである。四季の変わりには人の力で自由にならん」(「理解」Ⅰ山本定次郎5)。

「木の恩を知りておる人少なし。木の生えるはじめ双葉であるが、おいおい成木するのは天地の親神のおかげである。田畑に植える物には肥やしを施すが、山には肥やしを施す者なし。

日に月、年を重ねて大木となる。これを用材として家屋建築するにつきては、第一、天地の神のご恩を知らねばならぬ。次に、毎日薪の恩を知りて食べ物を支度をいたす者少なし。天地の神様のおかげで、四季に応じ水気があがりおりするゆえ、春、芽を出す。秋は木の葉が落ちるを見て、神様のおかげであるということを知らねばならぬ」(「理解」Ⅰ山本定次郎7)。

89) 「地、当たりをつける、大地震。二丈底から動かす。地ばかりでなし、空中まで動く。そこで昔から、地震があればたつ鳥が落ちるといふことを言おうがな。氏子、天道、人を殺さずと

いうておる。天、当たりをつける。大雨を見よ。人を殺してある。氏子、今日様はありがたいというておる。今日様も当たりをつけるのとこと、大ひやけを見よ。一度に命を取つていいうとしてござる」(「理解」Ⅰ市村光五郎314)。

90) 福嶋義次「神としての『天地』——金光大神理解研究ノート——」紀要『金光教学』第二五号、一九八五年、前掲竹部「金光大神晚年の『世界』像と『天地』観」、参照。

91) 「藤守先生講話集」『資料 事蹟集』第三三三。

92) 「金光四神御教」亀岡教会資料第一。

近世農民の世界観と金光大神の信仰

竹部 弘

はじめに

かつて教祖像や教義の中核が、「実意丁寧神信心」に求められた時代があった。教祖像について言えば、前半生の金光大神について、「実意に勤勉に」働いたこと、日柄方位を守る徹底性、できる限りを尽くした上でなお、自らの不行き届きを詫げる姿勢等が、繰り返し説かれてきた。また教義的にも、「あいよかけよ」「氏子あつての神、神あつての氏子」等の関係性を示す言葉は、金光教の信心の意義を表すには広すぎる概念であるとして、それらは「実意丁寧神信心の生き方よつてのみ開かれてくる神と人とのかわり方を示すものである」とされた^④。

その後、先のような教祖観・教義解釈に対して、学問動向とも相俟って、批判が向けられるようになる。一つは、日本の近代化過程に遭遇した人々が生き道を求める上で選り取られ練り上げられた一種の自己形成の思想、いわゆる通俗道徳の一つとして、幕末維新时期に成立した他の多くの宗教と共に、金光大神の教えも、その内に含めて検討の対象とされたことである^⑤。唯一無二の価値と観念されてきたものが、当時の民衆に一般的な当為であったとの指摘に加えて、かつての小規模な生産段階において持ち得た価値が、現代の大規模に組織化された社会で果たし得る実効性への疑問視にも晒された。また教内的にも、「実意丁寧神信心」は金光大神の前半生において意味を持った生活態度であり、後の金光大神はそのような倫理色の強い信仰を乗り越えていったのではないかという疑義が呈せられ、今日に至っている^⑥。しかしながら、金光大神前半生を中心とした「実意丁寧神信心」についての検討はなされたが、それを以て、金光大

神後半生にとつての「実意」の意味（無意味）が検証されたわけではない。また、心の在り方が重視された様々な思潮の中で、とりわけ金光大神にあつて、「実意」という在り方が主題化されたことの意義も考えられねばならない。そうした点で、近世社会に生まれた金光大神が、一農民として生活しつつ神に出会い信仰を進める中で、近代化の過程に遭遇させられた経験や、時代の変遷に巻き込まれた人々と接した中から、「実意」の意味がどう捉え返されたかを検証すると共に、更に翻つて近代化という価値の尺度や、我々が住まわせられている近代という時代の意味を反映することが必要ではないかと考える。以上のような問題意識から、改めて金光大神の生涯に沿つて「実意」の意味と意義を検討すべく、まず一章では幕末期農村社会の状況と生活規範に照らして、前半生の金光大神が一農民として生きた在り方と、後に金光大神が「実意」として説いた内容との照応関係を検証する。次に二章では、明治期に入り、農民の共同体的世界観の変容の中で、金光大神が伝統的な価値観・心性の変容と向き合うところから、「実意」の意味に何がもたらされたかを問い、三章では教典全体から「実意」がどのようなものとして説かれているかを見ながら、晩年までを見通して、金光大神の生涯における位置づけを求めたい。

なお、『金光教教典』所収の「金光大神御覚書」「お知らせ事覚帳」「金光大神御理解集」^⑩（以下、「覚書」「覚帳」「理解」と略記）からの引用箇所は、章（または類・伝承者名）・節・項番号を以て示した。また、日付は「覚書」「覚帳」に合わせ旧暦を用い、その他の伝承資料の引用では適宜旧字・旧仮名遣いを改めた。

一、近世村落社会と金光大神

1 幕末期の農村と通俗道徳

前述のように、近世後期から明治前半期にかけて、日本の民衆が自己の心を正直・勤勉・儉約等の徳目に沿つて鍛え、

生活規範として生きることにより、近代化を支える力となったという、いわゆる通俗道徳説がある。安丸良夫『日本の近代化と民衆思想』では、その書名ともなった論文（第一章）の冒頭において、「勤勉、儉約、謙讓、孝行などは、近代日本社会における広範な人々のもつとも日常的な生活規範であった」（二頁）と述べられ、更に繰り返し「勤勉、儉約、儉約等々は……」と引いた後、「忍従、正直、献身、敬虔などを加えてもよい」と続けられている。この論文全体に亘って、徳目が例に挙げられる都度、孝行、和合、正直等、加えられる他の徳目に相違はあれ、勤勉と儉約とはほぼ一貫して取り上げられており、通俗道徳説においては、勤勉・儉約という徳目が重視されたことは、当時の民衆、とりわけ農民達が直面

このように、通俗道徳説において、勤勉・儉約という徳目が重視されたことは、当時の民衆、とりわけ農民達が直面させられた問題状況を生き抜くために最も強く求められる徳目は何であったかという判断を示すものであると思われる。すなわち、農民層分解が進行する中、潰れ行く農民と、飲酒・博打・不平等の生活態度が存する一方で、没落を免れるためには勤勉・儉約の励行が説かれ、庄屋・地主層を主導者とする通俗道徳の励行によって、実際に家政を維持・発展させ得た人物が事実存在することで、これら徳目の社会的認知が再生産されたという理解である。

金光大神が一生の殆どを過ごした大谷村でも、宝暦・明和（一七五〇〜七〇年代）の頃に、大谷村全体で困窮のため他村に田地を売る者が多くあり、金光大神が養子入りした川手家でも、この時期に曾祖父文治郎が田畑を手放した上、屋敷地までも他人の所有に帰していた^⑩。その後も農民層の変転は激しく、天明七（一七八七）年から慶応三（一八六七）年までの八十年間に、新たに本百姓となったものが九十五戸ある反面、五十二戸が逆に転落ないし廃絶しており、継続して本百姓たり得た家は、村全体の約三分の一に過ぎなかった。しかしまた、大谷村においては、検地帳記載の石高と実面積との差から生じる収益と、商品作物の栽培による収益等の蓄積により、努力と工夫次第では上昇が可能であり、勤勉・儉約に積極的に取り組む姿勢の有効性を保障する状況もあつた。

伝承では、金光大神が子供の頃から松の枝木を運ぶ働きに勤勉で、その小遣いを蓄えたこと、養子入り後、村内での信用が厚く、藩役所への使いや堤番等に重用された等、勤勉・儉約に努め、正直と評価されたことが、しばしば語られ

る。また右のような、当時の大谷村の社会・経済的状况の中で、金光大神が経営拡大・家運上昇を果たすべく發揮した勤勉さを、後に説かれる金光大神の「実意丁寧」が表れた一面と捉えた研究もなされている。このように「実意」を勤勉と重ね合わせた把握は、「従来実意丁寧神信心の主内容であると考えてきた真面目で勤勉であるということ」とも表現され、それは世俗的欲望に支えられた姿と理解されていた。^⑩ こうした通俗道德との共通性が重視された「実意」の把握について再考を試みるに当たって、その前に近世村落社会の中の通俗道德の位置について、一顧を与えておこう。

2 近世農民の土地所持意識と百姓的世界観

前節では、これまで金光大神の「実意」について注目されてきた、通俗道德実践との関わりを見てきたが、実践の指標と見なされた土地所持の意識をめぐっては、今日の観念と近世農民のそれとの間には、異なつた様相が認められる。そのことを、近世の「質地請戻し慣行」と呼ばれるものから窺っておこう。この慣行は、幕府法で質入れから最高二十年を経過すれば、請戻しの出訴権が消滅し、流地が確定すると定められたにも拘わらず、質入れ・流地から長い年月を経た質地に対する請戻しが、幕末期に至るまでしばしば行われており、それが地域によっては村法・村掟に定められて村内で強い規制力を持つていたというものである。既に又質に出された土地に対しても請求されることがあって、しかも請戻しの代金は質入れ時の元金が一般的であつたという、今日の契約観念からすれば、借り主側にとつて極めて虫がいい、無理・無法な要求とも見える慣行であるが、当時の農民達には当然至極な要求であり、むしろ請戻しを拒否することこそが、「私欲」と批判されるべきものと観念された。^⑪ 大谷村からも文化十二(一八一五)年に、三十一年前の質地の請戻しを申し出た例がある。

このような慣行が近世を通じて存続し得たことの淵源には、質入れ・売買によって成立するのは、地上の占有権・用益権とでも言うべきものに制限されるとの観念があつた。土地を所持していようと、それは個人の私有に帰するので

はないという観念を示す割地慣行と共に、耕地は分担して受け持つという共同所持の観念は強く、家産的個別所持は村産的共同所持の観念に支えられ、助けられて成り立つと考えるべきことが指摘されている。^②

次に、こうした慣行が広く村落内で合意を得たことに示される、農民達の村落共同体的意識という点に注目して論述する。近世では、百姓は年貢を納める「御百姓」を勤めるものであるとの矜持に立って、領主に仁政を要求することができるのと正当性意識を持っており、「侮蔑することを許さない、固有の百姓独自の生き方・秩序・社会関係を内容とする世界認識」を保持していた。^② また前述のように質地請戻しに関して、証文上の文言や幕府法よりも慣行が優先すると考えられたのは、百姓成り立ち・存続の要求が正当性を持つと観念されたためであり、必ずしも、田畑の売買が法律上禁止されているという制度上の根拠に基づくものではなかった。^②

そして、そうした百姓存続のための施行として、例えば「お救い」と呼ばれる、領主からの生活への特別手当、種籾貸し、年貢諸役の減免等があり、また村落内の助け合いとして、「道徳上の貸借」とも言うべき一時の親切貸しや、頼母子講等による共済の試み、村役人による年貢の立て替え等があった。^② このような措置は、もちろん村役人に経済的な余裕があるから成し得るのであるが、場合によっては却って未納年貢の責任を負わされて没落する家もあり、そのために村役人をするなど教える遺言状がしばしば残されるほど、危険を伴うものでもあった。^②

このように近世の百姓的世界観において、もちろん、勤勉・儉約が軽視されることはあり得なかったであろうが、平凡を愛し平穩無事を好む余りに、善いことですらも度を越えた非凡なものには欲しなかったという村人の心性からすれば、その実践が個々の家の突出的・利己的利得に帰する形で完結する価値は、土地所持意識の面でも共同体の規範意識としても、手放して認められるものではなかったのではないかと考えられる。そこに、百姓的世界観と通俗道徳との矛盾・相克の面が胚胎しているのではないかと思われるが、次に、そうした両面に照らして、金光大神の経営拡大と「実意」の意味について検討する。

3 金光大神家の土地集積

文化二(一八〇五)年には、屋敷地と前畑(多郎左衛門屋敷)を有するのみであった川手家は、金光大神の養父糸治郎及び家督を継いだ金光大神の働きにより、次第に家運を挽回していく。この結果、所有高は、大谷村の百姓一二五人中、九番目となり、更に安政二(一八五五)年十一月末には山林も購入している。近世の農村において、山野は耕地への開発可能地、燃料や家畜飼料の採取地であると共に、それ以上に田畑へ肥・灰を施すための草木の採取地であったから、農家は田地の持ち高に応じた山林を必要とした。それだけに村の共有林からの採取については、厳しく村掟で定められており、定められた期間を破って勝手に伐採することは家屋侵入・稲綿作盗みに次ぐ重罪とされた。金光大神の場合、それまでは税を分担して共同入会の村有林を利用してはいたが、その採取には村民相互の監視・制約が伴ったであろう。

しかし安政三年以後は、耕地に加えて山林も自前のものから供給・耕作が可能となり、安定した農耕展開の見込みを持ち得たことになる。安政二年十一月といえば、金光大神自身の大患から七カ月を経た頃であり、「身弱し、難洪」(「覚書」三一―九一)な状態でありながら、農業経営の安定と更なる上昇が志向されていた。

こうした土地集積は、金光大神の勤勉さを中心とする働きによるものと、まずは言えるであろう。しかしそれは、前述のような「お救い」や、村の庄屋である小野家による困窮時の年貢立て替え措置等、様々な互助・融通によって困難な時代を凌ぎ得たという前提の上に成り立つものでもあった。すなわち、大谷村でも毎年、「お救い」があり、金光大神の養父糸治郎の母が、文化十三・十五、文政二(一八一九)年と三度に亘り、村内極貧者の指定を受け、その対象となっていた。また庄屋である小野家が貧窮者の年貢未納分を立て替えた記録もあり、養父糸治郎も度々その世話になっていた。更に難洪者として借金の十年賦支払いが許された取り計らい等、村内の農民立ち行きのための種々の配慮や措置に支えられて可能となったものである。養子入りした後、こうした事実とその後の糸治郎の奮闘を聞かされていたであろう金光大神は、このことをどう受け止めていたであろうか。

後に金光大神が神から受けた神伝や人々に語った「理解」の中で「立ち行く」「立ち行き」等が語られる場合にも、それらが、以上のような農民達の「立ち行き」「成り立ち」等を志向し、またこれを保障しようとする世界観から出てきた言葉であることは、想像に難くない。また人を助けるために貸した金ならば、無理に取り立てては却って苦しめることになるから、そのようなことをしてはならないという後年の「理解」^⑤は、幾分か、こうした共同体的世界でなされる道徳的な融通の觀念の名残を伝えるものであろう。しかし、こうした内容は、前述の勤勉による成功という、「強い『自我』に基礎づけられ」た実践、「強靱な自己」統御^⑥が強調される通俗道徳と親和的に捉えられる「実意」のイメージの中では、抜け落ちてしまうのである。

こうした問題点をもとに、次に、明治期に入って展開した土地問題と百姓的世界観の変容を通して、金光大神に照らし返されることとなった「実意」の意味を考える。前半生の「実意」により果たされた土地集積の意味は、どのように確認されたであろうか。そのことから、「実意」とは何であったと見えるようになったのか、そして「実意」の意味に何をもたらすことになったのか。

一、土地問題と百姓的世界観の変容

1 「金神の地所」の理と無礼・実意

前章で、百姓的世界観に基づく共同体的土地所持の意識について述べたが、既に幕末が近づく頃から、村役人層等、村内の百姓土地所持の維持のために融通の役割を担う筈であった者の内に、地主的私的所持の性格が濃くなってきたり、融通機能を果たす村役人層の分家筋に、「質屋渡世」をはじめ自由な経済活動を始める者が現れ、共同体的融通の論理を内側から突き崩す動きが生じていた。^⑦

近世農民の共同体世界における通俗道德の励行は、共同体の構成員たる家を維持するためのものであり、個々の力を超えた共同体的関係性の規範が存在し、その関係性に発する庇護が働くと同時に、そうした関係性を破り突出することを「私欲」と批判する意識が、正当性を持つものとして観念されていた。しかし、通俗道德の実践が、成功者と劣敗者を生み出して進む中で、やがて共同体的な心性の風化を促進しつつ、立身出世主義から更に私欲の公認という方向へと移り変わっていく。^{③①}つまり、通俗道德説は、近世の百姓的世界観における価値・規範の中から生まれ、その共同体世界を維持・再生産するために普及が図られたものでありながら、一面では逆に、この共同体世界を内側から掘り崩していくことにもなったのではなかったか。金光大神自身は、その実践により成功者として歩み得たが、そう成り得なかった多くの人間が傍らを通り過ぎて行ったことであろう。前述した百姓的世界観に基づく関係の変化が進む中で、借金の利子さえ払えずに没落していった農民達も多々いた。金光大神が田畑を購入した買い入れ先は、いずれも村内の地主であり、没落農民達の手放す田地が吸収されていく先であった。^{③②}すなわち、金光大神による田畑購入は、かつて所持していた他の農民達が貧窮化していくことにより生じたものであるとの矛盾を抱えるものでもあった。このような、金光大神自らは没落を免れつつ見てきた共同体的関係世界の揺らぎの経験からは、通俗道德的「実意」と百姓的世界観との間の潜在的矛盾の問題化を伴い、自らが努めた通俗道德の再興に終わらぬ「実意」が求められることになったのではないかと思われる。

以上のような社会動向にあつて、金光大神もまた、土地について信仰的脈絡で問題にさせられていた。周知の通り、明治六（一八七三）年八月十九日の神伝（「覚帳」一七一²⁵）では、「神仏の宮神社、氏子の屋敷家宅建て、みな金神の地所」と宣示され、「金神の地所」という形で、諸神仏・人間に対して神の土地であるとの確認がなされている。とりわけ右の宣示は、「金神の地所、そのわけ知らず、方角日柄ばかり見て無礼いたし」（「覚帳」一七一²⁵—4）という、方角日柄を見ることで自己の安全を凶ろうとする人間の無礼性との関わりで解釈されてきた。「理解」の中では、そうした方角日柄を見ることと対比的な関係で、「実意」が語られている。

*人間でも汚いと思う大小便所を定めるのに、方角を見て、金神の留守の間に普請を調べ、じま自儘勝手な行いをしており、病苦災難にかかると、金神の障りと言う人がだんだんあるが、此方の話を聞いて正直な心になり、実意をもって天地金乃神様を頼み、何事にも信心になりて、悪いことは先に断りを言い、親切な心を持っておれば、だれでも親切にしてくれるなあ。

(「理解」Ⅰ山本定次郎16―1)

*嫁取り婿取りをする時は、方角が悪いから、おばさんの所へ一夜泊めてもらえと言うて、神様の目を忍ぶがために道を変えて行くけれど、氏子が知らんがかわいそうな。どちらに回り行っても、大神様のご地内なり。真一心をもって、この度は嫁をもらいますと言うて願えよ。娘をやらしてくだされよと頼め。(「理解」Ⅰ齋藤宗次郎22―2)

*金神はむずかしい神ではない。実意にしさえすれば、金神はむずかしいことはない。方角が悪いというても、氏子がこうしなければなりませんからと、先に断りを言つて何事もせよ。

(「理解」Ⅱ池上タミ1)

右に掲げる「理解」で、方角を見て普請をするのは、金神の留守を狙う「自儘勝手」であるとして、それに対置して、実意に願う、真一心に願うことが説かれている。「実意」の意味に関して言えば、勤勉に働くことと同様な厳密さで方位を守るか否かや、守る徹底度の十分さ・不十分さを価値基準とするのではなく、神の留守を狙うことなく神に向き合う正直さ・嘘のなさが「実意」と教えられたものである。そして、そうした意味での「実意」が説かれる根拠とされるのは、「どちらに回り行つても、大神様のご地内なり」との、「神の地所」の言明であった。

しかし、そのような「金神の地所、そのわけ知らず」との宣示の下、更に広く「無礼」なる事態と指摘される大状況があった。

この大地もその他の物も、みな神様の御物であるのに、わが物である、わが金ですると思ひ、神様にお願ひ申さずにするから、叱られるのは無理もない。神様にお願ひ申して、神様のご地内をお借りし、今までのご無礼をおわび

して建てれば、さしつかえない。

〔理解〕 Ⅱ三村佐野2―2

前述のように、「方角日柄ばかり見て無礼」と言われる場合には、どのような日柄方位を選び取るうとも、それが行われるのは全て「金神の地所」の上であり、逃れることはできないとして、日柄方位説の遵守の意義を掘り崩すと共に、神の恩徳への無知に由来する無礼が示されていた。それと反対にこの「理解」では、日柄方位説を無視して建築に失敗した人間に向けて、やはり神の土地であることを知らずにする人間の行為が問題指摘されている。日柄方位の伝統を守る立場も、伝統を否定する立場も、同様に陥っていく問題性の基盤に、土地に対する人間の所有意識が据えられており、その意味の再考が投げかけられていると言える。

このような「金神の地所」の言明は、今日から見た私有観の相対化という点で、一章で述べた伝統的な農民の土地所持意識とも共通する面を備えているが、原理的には立場を異にするものである。百姓的世界観における土地所持の根柢は、その土地を開発した者（始祖・先祖）以来の家の系譜に立つものであるとされる。しかし金光大神は、安政五年十二月二十四日の神伝で、「屋敷内四つ足埋もり、無礼になり」との神の言葉により、自身の経験した家族・飼い牛の相次ぐ死の根柢に、川手家の始祖多郎左衛門以来の、人間に知り得ぬ無礼があることを知らされていた。そうした形で、たとえ自らの所有する土地と思っても、人間の手の届かぬ「金神の地所」であることの理が、金光大神の生涯に象徴的に刻印されていた。

先述のように、「金神の地所」の理に照らして、方角日柄を見て神の留守を狙うことが無礼と指摘され、それとの対比的な関係で「実意」が語られていた。上記のような対応関係からすれば、「実意」という言葉では言われていないが、「金神の地所」を所有視することから生じる無礼と、それに対して「金神の地所」の上で生活する「実意」も問題化させられたであろう。そうした「金神の地所」の理に立つ信仰確認は、屋敷・田畑の境界争論等、現実に参拝者から持ち込まれる問題に接することで反映されることもあった。

* 明治八年亥の一月に隣の人が屋敷境ぐいを夜の間に抜き。その儀をすぐに金光様へ御願いあげ、「それは、境が
 るから抜いたのじゃ。負けてやれ。先を楽しめよ。打ち向かう者には負けて、時節に任せよ。心で憎んで口で愛す
 な。神の教えも真の道も知らぬ人の哀れさ」との金光様のご理解なり。

（「理解」Ⅰ齋藤宗次郎16—1）

* 「たとえ田地畑の境をせせる者があるうとも、いいしよい論（自分に有利な主張を言
 い立てること―筆者注）などするものではないぞ。知
 らぬ顔をしておればよい。すべて物事は負けて勝つがよいぞ」と金光様が言わつしやつた。（「理解」Ⅲ尋求教語録

73—1）

これらの「理解」では、人の眼を盗み、不正を犯してまで所有地を増やそうとする行為に対して、厳しい眼差しが向け
 られていると共に、争つてまで守ろうとする姿勢もたしなめられている。当時も今も、普通ならば社会的不正や法律上
 の権利侵害として糾弾しても当然な事柄であるにも拘わらず、ここにあるのは暴利や貪欲の戒めというような程度では
 なく、損失を甘受することの教示である。そして、その論拠として二つの「理解」に共通して語られているのが、「負
 けて先を楽しむ・負けて勝つ」ということである。或いは通俗的世界とは反するような価値観を説得的に伝えるために、
 敢えて、負けるが勝ちという通俗的論法を用いたものであろうか。確かに、無理を押し通したり不正を働いた利得では、
 末長い繁盛は望めないという経験的事実は人々の中にあり、それが「理解」を聞く者に受容し易い下地となつて作用し
 たであろうことは推察しうる。しかし、説得の方便にしては、この他にも金光大神は「負けて勝つ」の論理をしばしば
 語っており、その中には金光大神の神動をめぐる困難な体験を踏まえたものもあった。^④

既述のように、金光大神は田地集積の面では成功したが、しかしまた神への無礼がある限り人生上の不幸は避け得ぬ
 ことを経験させられていた。更にまた「金神の地所」の理に照らして、日柄方位を見る行為が無礼とされるのみならず、
 行為以前に我が物と所有視することに無礼の根が広がることを了得させられた金光大神であった。そうした金光大神だ
 からこそ、少しでも多く所有しようとする人間の姿は、振り返れば勤勉・儉約に努めて土地の集積を果たした自身の姿

でもあり、「金神の地所」の理の上では、程度の差に解消されず、廻り廻って自身へ返ってくる性格の問題でもあった。勿論、金光大神の土地購入は正当な手続きを経たものであったが、それでも自身の勤勞・努力の底にあった欲求が、「理解」を受ける当事者達のわずかでも多くの土地を欲する姿と二重映しになったかのように、厳しい戒めの影で哀れさが催されていた。

しかし更に、そうした個々の争いという域を超えて、土地と人間、土地をめぐる共同体の關係に根本的な変化を及ぼす動きが生じることとなった。

2 地租改正と百姓的世界観

地租改正は、旧来の農民保有地に私的所有権を認めて地券を発行し、これを納税責任者として金納地租を課した土地制度・税制度の変革である。明治六年七月の、地租改正条例が布告されると、土地区画の決定・地価の算定・地券交付等の事務が、明治九年完了を目指して進められ、岡山県では明治七年二月から、小田県でも同年四月から着手された。^④

金光大神が参拝者の住所・干支・願い事等を記録した「広前歳書帳」には、明治九年頃から「地券かかりすみ礼」「地券願い」等の記事が散見することから、金光大神の許へも地租改正を経る農民達の問題が持ち込まれていたことがわかる。これらの願いの背後には、未知の経験への不安と、予想される負担増加への危惧があったと思われるが、それらの問題は、凶作・米価下落等の悪条件によって尖鋭に現実化することとなった。

例えば明治九年、「稀成大旱損」に見舞われた農村の様子を、児島郡の地主は、江戸時代には不熟の年柄には年貢の減免もなされたが、昨八年に地租改正が実施されてからは、「立毛皆無之年柄にても聊も免税無^⑤之、人民難済の時節に至り」「依て身代減^⑥し候者多数也」と記している。また地租金納化により換金の必要に迫られた農民は、経済的に余裕のある一部の上層農民を除いて、米価の下落する収穫時期に市場へ売り出さねばならず、加えて明治九年に低落した米

価は十一年の後半まで横ばいを続け、その後も収穫の豊凶に拘わらず地租は変わらない一方で低米価が続くという状況があった。

しかも、先述の近世の共同体的関係の下、貸借・売買によっても一種の用益権に規制されていた土地所持が、地租納入者の所有権として認められることにより、従来の質地慣行・小作慣行を整理しつつ、更なる共同体世界の改編が促進された。すなわち、村外地主の所有権に基づく主張は、裁判所の介入に後押しされ、村法・慣行に基づく自力解決を困難にし、また私立銀行・金融会社の営業が、純粹に経済的論理でなされる貸借を流入させることにより、村内の融通となされてきた「道徳上の貸借」を崩していった。そして農民達の内には、前代とは異なる右のような貸借関係に陥る者が増え、農民の土地亡失に拍車がかかることとなった。

そのような時代状況で、金光大神の周囲に起こった二つの出来事を取り上げる。「覚帳」には、明治十年十一月二十四日に、「中井の金神」と呼ばれた大森うめに対する神伝が記されている。伝えによれば、大森は他人のために請け判をしたため、財産を失ったという。神伝の前半部(二一―38―2―3)には、財産を失ったとされる伝え通りの事実経過が語られており、借金をした人物は家族と夜逃げをしたため、田地二反を失うことになって心配し、居ても立ってもいられぬ大森の様子がわかる。それに対する神の教示は、次のようなものである。

この人をにくいと思わず、かわいい(かawaiiそう
―筆者注)と思い、二反の田地やってしまう気になれば、夫婦安心になるよ
うに願ひ。無理には言わんぞ。夫婦相談いたし。このうえ人に交わりて、にくいと思うと入用入れ損。妻未生まれ、
神はかわいい。此方が立てば扶持方送りてやる。氏子助けやる心になり、とお知らせ。(「覚帳」二一―38―4―6)

この神伝では、第一に、借金をして逃げ出し、大森をだますことになった人物への憎しみを去るようにと説かれている。この人物も前述のような社会状況の中で、知恵・才覚か時機に恵まれなかった多くの内の一人であつたらうか。しかし

その没落が一身の問題に留まらず、他人をも巻き込むことになっている。そのしわ寄せをもたらした当の相手をかかわいそうに思い、田地もやってしまいう気持ちになって、そこで初めて「安心」への道を求めざるを得ないとの教えである。憎む心があれば「安心」への道を求めることもままならず、惜しむ心があれば一旦抑えた憎しみがまた呼び覚まされる、その循環を断ち切ることの求めであろう。

第二に、しかし、そのように求められても、また努めてそのように思いなそうとしたところで、易々と心配が消える訳でもない。「無理には言わん」と聞く者の心に判断を委ねつつ、先に示した方向に心を向けることが、更に甚だしい不幸を免れる道であることが論される。

そして最後に、思わぬ損失に見舞われて心を乱す大森への、神の思いが表され、「氏子助けやる心」へと向きを変えることが求められるのである。以上の三点が順を追って、田地喪失という具体的な問題への教示という点では、直接的な対応上の関係は薄くなりながらも、逆にその順を辿って神の願いの本筋へと導かれる。そしてその底には、大森が経験した人間社会の出来事としての不条理と共に、本来、人間の生存の基底とされ、生活に利福をもたらすべき土地が、却って人間の心身を痛めるといふ不条理への憂いの響きが感取される。

大森のように土地を失う難儀の一方で、明治十年代の米価下落中のでの地租負担に耐えかねて、土地を手放したいと望む者もあった。小田県の平均では、新地租は旧貢租に比して約十三パーセントの増加となったが、大谷村では約二倍であり、「明治の初年、地租があまり高いので、一反につき、酒を三升つけて田をただでもらったことがある」との伝えもあるほどである。殊に、明治十四年以降の地価の下落の中、耕地売買価格の低下にも拘わらず耕地の売買率は上昇しており、不利を承知で売却する者の如何に多かったかが窺える。

金光大神の周辺でも、明治十四年の暮れに、藤井家から田地を買い取ってくれとの申し出がなされている（「覚帳」二五―三八）。この田地は、去る文久元（一八六一）年に金光大神が藤井家へ売却したものであった。藤井きよのと金光大神の息子、萩雄との間でまとまりかけた申し出に対して、最初、「神は、どうぞ取り立ててやろうがためむかい（藤井家）

へ作回せ」と指示したが、この旨を伝えると、恒治郎が訪ねてきて、重ねて買い取りを願った。その言い分は、「こなたへお取りくだされば、また先の勝手もあり、金子つまりての作米いたすのと申し、両方のため」というものであった。藤井家の事情は、金に困って売り渡すが、小作として耕作は続けたいというものであり、また金光家が相手であれば、先で買い戻すことを見込めば、その交渉にも好都合ということであった。ここには、ある意味で、近世村落における金銭融通としての田地売買という論理がなお残っている。しかし、そうした観念は、「こなたへお取りくだされば」という、特別懇意な関係を前提にしなければ、もはや成り立たないものであった。

これに対して神も「両方のためになればどうならん。神も恒戌生まれ任せ。気の毒になり、いたしかたなし」と、許諾の意を示す。最初、買い取りを拒否せよと指示した神の意志は、恒治郎からの再度の申し出によって買い取りへと反転するが、それを認める「いたしかたなし」との言葉からすれば、当初の神伝で指示された妥当性は変わってはいない。その点では一見、妥協のようでもあるが、その「取り立ててやろうがため」と「不ためになればどうならん」との間の呼応には、人の「ため」を中心に置いた自在さが窺え、その時その場の心情の純粹さに応じた、融通無碍とも言える対応であった。

このように、世界観・価値観の変容に流される人々の行為は、不条理をも生み出しつつ金光大神の周囲へも及んできた。それへの憂いと警告を神は発し、金光大神もこれを受け伝えるが、社会状況の変化が如何に批判すべきものであろうとも、金光大神自らもまたその渦中にあるのは勿論、そうした思潮は避け難く自身の血肉に染み込んでいた。このような経験にあって、「実意」に立つとは、どのような在り方であったろうか。次章では、大森への教示に見られた「この人をにくいと思わず、かわいいと思ひ」「神はかわいい」との意味、あるいは藤井家との交渉に際して示された「気の毒になり、いたしかたなし」といった主情的側面に注目し、「実意」の意味について考えたい。

三、金光大神と「実意」

一つ、日天四の下に住み、人間は神の氏子。身上に、いたが(所痛)病気があつては家業でしがたなし。身上安全の願ひ、家業出精、五穀成就、牛馬にいたるまで、氏子身上のこと、なんなりとも実意をもつて願ひ。

一つ、月天四のひれい、子供子、育てかたのこと、親の心、月の延びたの流すこと、末の難あり。心、実意をもつて神を頼めば、難なく安心のこと。
(「覚帳」一一一—七—一—四)

右は、慶応三年十一月二十四日の神伝の一部である。この神伝では、日天四・月天四という神の威徳の下、それぞれ身上安全と家業の問題、妊娠・出産と育児の問題について、「実意をもつて」神へ願う・頼むべきことが教示されている。語義的に言えば、「実意」は「真の心・本心・誠実」であり、殆ど何も説明していない定義に等しい。そこで以下、「理解」の中で、どのような語と類縁関係を持っているかという点から、「実意」の意味を探ってみる。

まず、概括的に言えば、第一に先の神伝と同じく、神に向かう姿勢として言われるものであり、第二に真・真一心・真心・正直等の言葉と併せて説かれ、これらの意味と重ね合わされた、本当のこと、偽りのない姿として語られる場合が多い。そしてそこから第三に、それが人に対して発現すれば、社会的な信用に結果することになる。一般に近世日本の倫理観の基調には、心情の純粋性を重視する「誠」の倫理があり、それは他者との合一を求める心、他者に対して表裏がないこと、またなすべきことを徹底的に実行することと捉えられた。前半生の金光大神を勤勉・儉約に駆り立てたり日柄方位を守らせたような、ひたむきさの意味での「実意」も、先に述べた正直・真と近い意味での「実意」も、広くはその範疇に収めうるであろう。振り返ると、通俗道徳説において、諸徳目の内、特に勤勉と儉約とが大きく取り上げられたのは、この二つに努めることが生産拡大・利益増加に最も適合的なものと見なされたからであると考えられる。教典にも、家業に励むことや儉約を勧め、そうした生き方を通してやがて繁盛・出世へ至ると説かれる「理解」がある。

そのようなことから、一章で述べたように前半生の金光大神像について観念されてきた勤勉・儉約に努める姿勢と、「実意」との関係も重視されたといえよう。但し、勤勉・儉約については過度の遂行への戒めも見られ、場面・程度・条件によっては留保を要する行為や態度であるとされるが、これに対して「実意」については、過度の「実意」は想定されていない。

その意味で「実意」は、勤勉で真面目な姿勢にも正直にも、その他の様々な相貌にもなるが、それだけに通俗道徳との間の意味上の重複・異同の関係について検討しておかねばならない。まず、通俗道徳に比定された側面を、「実意丁寧神信心」の解釈に即して考察する。

1 「実意丁寧神信心」と「実意」

「はじめに」で述べたような、「実意丁寧神信心」を中核とした教祖像・教義解釈に疑義を呈した研究としては、まず先述のように、金光大神が勤勉によって農業経営の拡大を果したことを、「実意丁寧」の一面と捉え、そうした生活態度を当時の社会・経済的状况に位置づける研究が挙げられる。ここでは「実意丁寧神信心」は、当時の多くの民衆が当為として取り組むべき生活規範として一般化され、倫理的徳目としての性格で捉えられる。また安政六年十月二十一日の、いわゆる「立教神伝」解釈に関わる教義的争点を踏まえつつ、「覚書」に綴られた金光大神の事蹟に即して「実意丁寧神信心」の意味内容を検討したものが^④ある。それによれば、四十二歳までの金光大神は、神仏の加護を得るに足る一心を捧げようと努めてきたが、相次ぐ不幸から逃れることができず、途方に暮れつつも、大患の病床に至って「人生の壁」にぶち当たった状態であった。病床での祈祷の際に託宣によって示された、「豹尾、金神へ無礼」(「覚書」三―四―五)があつたとの一言は、金光大神にとって、それまでの「世俗一般の信仰形式の徹底の実践」に潜む「我」に気づかせるものであり、「実意丁寧神信心」によって至り得たのは、そうした「人生の壁」の正体であつたとしている。

ここでは「実意丁寧神信心」とは、当時の一般的な神仏観念を背景として、四十二歳までの金光大神の内面生活を強く律してきた生活信条であり、その生活信条の徹底実践の故に、どうにもならぬ「人生の壁」に突き当たるまでの生活態度に限定すべきであるとされる。

前述のように「覚書」には、「実意丁寧神信心」は二箇所にしかり記されていない。一つは安政五年十二月二十四日の神伝中の「実意丁寧神信心のゆえ夫婦は取らん（六一―九―八）であり、今一つは「立教神伝」中の「此方のように実意丁寧神信心いたしおる氏が」（九―三―六）である。両方とも金光大神が前半生において「実意丁寧神信心」であったことの神からの認定であり、それはまた「実意丁寧神信心」であって「実意」ではない、という点でも共通する。逆に、「実意」は慶応三年十一月二十四日の神伝を初見として、後半生の記述に散見するが、金光大神自身の事柄をめぐっては、明治四年の浅尾藩役人の言葉として記されるまで、前半生の農作業、村人との関係、生活態度に関する記述は一切見られない。このように「覚書」の記述と、前述の先行成果の内容を踏まえてみると、「覚書」において、金光大神の信仰世界から見た「実意」と、神に出会う以前の自身の「実意丁寧神信心」とが、対照的な意味と位置を持つように思われるのである。すなわち、日柄方位の遵守に發揮された「実意丁寧神信心」が、日柄方位を見ることの無礼を指摘された明治六年以後の信仰世界から表出された言葉であったように、後年の信仰の眼から見れば、「実意」は前半生の生活には見出すことができず、却って、家政の維持のために懸命に働いたことと同じく、度重なる不幸への不安に対して、日柄方位の遵守と神仏への帰依に精一杯努めた奮闘の跡を、神が認めてくれた「実意丁寧神信心」と捉え得たものではなかったろうか。前掲「『実意丁寧神信心』考」では、「『実意丁寧神信心』の意味するものは、その生活信条の徹底実践の故に、どうにもならぬ人生の壁に突き当たり、その壁を乗り越えることができず、さりとて諦められない、というよりは、そうであるが故に諦めるわけにはいかない苦悩を底に秘めた姿を表現していることばである」（二二頁）と述べられているが、本稿での考察からすれば、その言葉には、農民として自らの身に成し遂げ得たものとしての充実感と、成功し生き残った者の後ろめたい哀しみが秘められていると言える。

このように、前半生における「実意丁寧神信心」には、通俗道徳的な自己統御を伴う性格が認められるとすれば、それに対して慶応三年以降の「実意」は、どのような様相を示すであろうか。前章までで述べた百姓の世界観の変容という経験を受けた、通俗道徳の再興に終わらぬ「実意」の定立という要件を踏まえ、また百姓的世界観との関係で捉えた金光大神の経験と並行する時間軸上で、改めて信仰史的に考察していく。

2 「神前撤去」の事蹟における「実意」

「覚書」「覚帳」中の明治期の神伝で説かれる「実意」には、宮建築の棟梁や金光金吉等の「うそ」「だまし」という行為に対して言われる場合があり、それらには正直・誠実等の意味が強く表れている^⑤。また金光大神広前を取り巻く不安定な状況下での姿勢として言われる場合には、他に対して信仰を貫く厳しさが強く表れる^⑥。これらは正直という意味で、また貫く厳しさとして求められる意志的統御を伴う点で、通俗道徳に共通する禁欲的性格であるとも考えられるが、その内実はどうであろうか。次に、「立て抜き」という形で求められた、明治六年の神前撤去の事蹟における「実意」の意味を検討する。

周知の通り、明治六年の「神前撤去」は、戸長の命により、金光大神が三十日の間、神勤行為を差し控えた出来事である。この事蹟に関しては、「覚書」「覚帳」の本文に加えて、「覚帳」の裏表紙の記述と、「覚帳」末尾に添付された紙片一枚に記されたものとの、合計四種の記述があることから、金光大神によって幾度も振り返り意味把握がなされたことが窺える。この内、「覚帳」裏表紙の記述（資料1とする）と添付の紙片（資料2とする）とは、事蹟全体に亘ってでなく、三月二十二日から二十四日までの三日間の事柄のみが記されている。この三日間は、「覚帳」に「二十二日より芽立ち」（二七―七―一）と記される如く、世話方森田八右衛門を通して、金光大神に神勤再開を勧める戸長の内意が伝えられてから、金光大神と戸長とのやりとりを経て、翌二十三日に願ひ届けの再開、二十四日に「お上出ても、実意を立

てぬき候」(「覚書」二一―七―4)との押さえがなされるまでの期間である。この神勤再開の兆しから再開に至る三日間の出来事を時々に見、補足・訂正すべき事柄をメモして、その内容が「覚書」に集成されたものであろう。⁶⁴⁾

特に「実意」に関して、資料1では、「天地金乃神様、上へ出ても、実意を立てぬきと仰せつけられ候」とあり、四種の記述で唯一、「実意」を立て抜くことが神から命ぜられたものとして記されていた。これは、前述のように「覚書」での「実意」が事蹟全体を通しての金光大神の自己把握と見なされるのと対照的であり、いわば、これから果たすべき課題として神から指示された「実意」と、成し終えた完了態として把握された「実意」という様相の相違が認められる。こうした相違を念頭に置きつつ、「覚書」と他の三資料を対照することにより、各記述の特徴的内容との関係で「実意」の意味を考えたい。

まず資料1からは、二十二日の出来事が夜に起こったことがわかり、事態の急転する慌ただしい様子が表れている。それと共に、やはり資料1にのみ、戸長の「正面拝めいとは言わん」との言葉が記されている。この戸長の言葉には、表立って拝むことは憚られるとの判断が窺えるが、そもそも「内々」の勧めであることに加えて告げられた点、第一の点と併せて、戸長にも金光大神にも、なお樂觀できぬ状況のあったことが示されている。また「新のご縁日からおつとめ申し候」とあるように、縁日に神勤を再開することに神の計らいを感じつつ、予断の許さぬ中へ進もうとするところで求められる「実意」である。

次に、「覚帳」「覚書」両書を比べると、とりわけ特徴的なのは、「覚書」において増し加わっているのは、二十二日の出来事に終始していることであり、中でも金光大神に神勤再開を勧める戸長の言葉が多くを占めていることである。逆に言えば「覚書」では、金光大神が戸長の勧めを一旦断った後、思い返して神勤再開を決意するに足る戸長の言の内容が、大きな比重を占めていると言える。詳しく見れば、「覚書」と資料2には事態に対して「心配」する金光大神が窺えるが、その中には資料2の「私身、難かかりてもつらし」という、他には見られない不安感が端的に吐露され、戸長の勧めを断るものがある。他には、金光大神の身柄に関する不安感のみならず、戸長や役場に迷惑がかかることを心

配する内容になっており、逆に戸長による「悪いことせんのじゃ、人の助かること」(資料2)「悪いことせんのじゃから、人の助かること」(「覚書」二一—六—七)のように、金光大神の神勤行為に理解を示す言葉や、何か沙汰があれば連絡するとの言葉が、心配を乗り越えさせるものとして示されている。

更に、世話方である川手保平が、万一の場合には身代わりに立つと申し出たことに關して、「覚帳」では川手の申し出のみが記されているが、資料2と「覚書」ではこの申し出を断り、他へ迷惑を及ぼすまいとする金光大神の姿勢が示されるのである。更に前述の川手による身代わり申し出の一件(ないしは世話方兩人の勧め)が、「覚書」以外の記述では、二十三日の神勤再開後の出来事として記されているのに対して、「覚書」では再開前の出来事と読めるようになってくる。この相違により、「覚書」以外では、神勤再開によって早々駆けつけた世話方が、不測の事態に対処しようとする緊張が漂わされるのに対して、「覚書」ではそれも全て事前に済まされていたことになる。

以上のような、各記述の特徴的内容と「実意」の意味をまとめてみると、まず資料1では、「実意」は、神勤再開後の不安定な緊張の中での揺るがぬ態度が要件となつて、神から求められたものであると言える。これに対して「覚書」では、戸長からの周到な説明に加えて、川手が申し出た身代わり云々の事柄をも踏まえ、可能な限り様々な事柄や人間への配慮・対処を成し終えた万全さが示される。それを以て事態に処した態度として示される「実意」は、資料1と比べると、神に対して立て抜く厳しさというよりも、調和や配慮を志向する相が見て取れる。

このように各資料で微妙な相違があるが、幾度もの回顧・修正を経て「覚書」のように集成されたとすれば、その意味は重視する必要がある。これまで、この事蹟での「実意」の意味については、お上に対しても信仰を歪めず、相手との関係を拒否せずして、問題を生きる態度とされてきた。但し、以上の考察を踏まえれば、それは、自己のみが立て抜ければよいというものではなく、周囲への配慮と和合を貴ぶ姿勢があり、また目的に向かい一直線に貫く厳しさでなく、戸長の勧めを一旦は拒否しながら、周到な配慮により万全な備えを確認すれば、重ねての勧めで言を翻すという融通無碍とも見える姿勢をも含むものである。

3 「実意」の新生面

これまで、様々な意味領域を持つ「実意」について、①真面目で勤勉、②和合を貴ぶ配慮、という様態について述べてきた。次に、前章で取り上げた③「かわいい」と思う心について、「実意」の様態を考察する。

前章で見た、大森うめの田地喪失の一件における神の教示において、夜逃げした相手への、憎いと思う心は「入用入損」であるのに対して、「かわいい」と思う心が示されていた。それは、①・②の場合に含まれる、自己の思いを上げようとする上で求められる条件的な内容や、思いをとげようとすること自体を放棄するような促しを持つ、常識はずれとも言える心であり、同じく前章で見た土地境界争論にまつわる「理解」でも共通してみられたような、損をするとかわっている方向へも赴ける根拠にもつながる心であった。金光大神自身、「かわいいと思う心」を神の心として把握し、教えでも語っており、先に挙げた大森の事蹟やそれぞれの「理解」では、「実意」という言葉は使われてはいないが、「覚帳」の記述には、これに通ずるような「実意」の意味がある。

(明治十六年正月) 十二日四つ礼まいり、理解あり。人なみに田植えずな。宿屋すれば人を助け、人を助ければわが身も助かる。実意をいたし。ほか宿屋とはちがう。
(「覚帳」二七―二七二)

右は、金光大神広前への参拝者の宿泊を世話していた、藤井恒治郎・くら夫妻への心得として論されたものである。この前日は、農耕始めの儀礼を行う「やればう」の日で、その日体調を崩していた恒治郎が礼参りに来た時の「理解」であり、人なみに農作業に気を寄せず、宿屋を通して人を助ける世話をせよとの指示である。伝えによれば、藤井恒治郎・くら夫婦は、明治十四年頃から、金光大神に家屋を建てて貰い、金光大神の依頼を受ける形で宿屋を始めていたが、当人は一時の営業と置いていたようである。農業をせずに宿屋だけで、しかも普通の宿屋稼業とは違い、営利を基とし

ないというのでは、当てのない不安を抱かせるものであったろうが、「ほか宿屋とはちがう」と言われるように、そもそも宿屋を始めるに当たって神から告げられた「難渋な者、汚き者」^⑧を念頭に置いた宿屋だったのであり、そうした人々へ接する態度として、且つまたその態度の底にある心として求められた「実意」である。またここでの「実意」は、人に対する態度や心構えであると共に、「宿屋すれば人を助け、人を助ければわが身も助かる」と諭された神意に従うこととしても説かれている。

この他にも、「覚帳」の神伝中、「実意」ということで告げられた内容には、損をすることの勧めが含まれるものがあった。

同じく二十四日、笠岡輛長卯の年礼まいり、話し。ありがたしと申してひきとり。あとにて私お願いあげ、神様よりお知らせ。表(表) 買い入れ、仕立てのこと。上中下改め、上へ中が一枚入りても悪し。中へ上が入りたのは大事なし。とにかく実意にいたし。末で笠岡での出世と人に言われるようにしてやる。またせがれ寅年がまいる時、沙汰にいたせい、とお知らせあり。

(「覚帳」二〇―17―1―4)

これは、笠岡で綿や畳表等の問屋を営んでいた輛屋長左衛門への商売に関する教示である。ここでは、取り扱う畳表の品質を上中下に分けた場合、「上へ中が一枚入りても悪し。中へ上が入りたのは大事なし」という、敢えて損をすることも厭わぬ姿勢が、「実意」な商法として示されている。また、

明治十四辛巳正月朔日、

一つ、巳の年より、家内中、身の改まり、子供四天王仲ようして和気あいあい。諸事のこと神が差し向けてやるから実意いたし、お知らせ。ご紋変え、八正金神、八つ割り。

(「覚帳」二五―1)

この神伝では、金光大神の家族、とりわけ子供達の「身の改まり」が主題化されている。それは、金光大神の死が近づきつつあるという時日の切迫感^⑧が無言の前提となり、その上に教紋を変えることの指示という節目の到来を伴ってなされた点、画期性を示すものである。確かに、これ以後、「覚帳」には、金光大神や妻とせの健康状態に関する記述の他、家族全体に関するもの、子女の出生（^⑨孫の出生）に関するもの、子や孫の病氣や死、成長・行く末に関するもの、婚家の問題等に関する記述が頻出しており、子や孫達の身の上のことが懸案であったことを窺わせる。そうした中で「諸事のこと神が差し向けてやる」とは、金光大神の死が迫る中でも、子女達の将来について明確な展望と道づけの兆しないことを示唆しているが、そのような不安定な状態でこそ、起こり来る事を神の「差し向け」と受けとめるべく教示されたものである。「差し向け」とは、一切の出来事が神から遣わされたものという意味で、ここでの「実意」には、勤勉・正直・思いやりといったこれまでの意味のみならず、神からの「差し向け」と受けとめ、これを抛り所に生きていくこと、「差し向け」という意味に向き合うことが求められてくる。

このように、「覚帳」の神伝中、「実意」ということで告げられた内容の内には、①参拝者のための宿屋を営む娘夫婦に対して、人並みの算段の放棄、②商売人に対して、儲けを優先することの放棄という形での損を覚悟の商売の勧め、③家族に対して、事の都合・不都合に拘わらず、神の「差し向け」として起こった出来事に向き合うこと等の求めがあった。そうしたところから「実意」には、徹底して力を込めてゆくべき自力的（場合によっては利己的とも指摘された）方向とは逆に、そうした方向がほどけてくる、算段や計らいを捨て去る方向が認められる。確かに、「受ける」「捨てる」上にも、それを徹底するには「強靱な自己統御」は必要であろう。しかしそれは、明治十四年正月の神伝に見られるような「差し向け」られたものとの関係における事柄であり、自己に完結するものではなかった。^⑩

結びに代えて

本文で述べてきたように、「実意」は、勤勉・正直・和合等、様々な徳目の形で表れることがあるが、それら徳目に属する事柄のいずれか(または全て)として規定しようとするれば、常に両手から抜け落ちてしまうようなものである。その意味で、行為の規範性よりも、「本心・本気」としか言いようのないような、人間として捧げ得るものとして湧き出るもの、心を満たして行為を支え促すもので、心情面を生命とするものであった。

「はじめに」で述べたように、金光大神前半生の「実意丁寧神信心」として、勤勉な働きであれ、日柄方位の遵守であれ、真面目で厳密に真心を込める姿勢が強調されてきたが、それが、日本の近代化過程という時代状況における生き道としては、通俗道徳に包含されるものとして捉えられた研究史があった。もとより、前半生の金光大神が、「実意丁寧神信心」に努めることにより、多くの人々と同様に世の荒波を乗り越えていこうとした点に、通俗道徳と共通する適合性が認められることは、首肯し得ることである。しかしながら、これもまた他の多くの人々と同様に、金光大神が近代化を予測し、あるいは把握しながら生きた訳ではなく、ましてその信仰が近代化への対応を目的として求められた訳ではない。従って、本稿は、金光大神の説く「実意」を通俗道徳と重ね合わせて、近代化の過程を生き抜くための適的な価値と見なし終えることへの再考を試みるものであった。

そのことに当たって、第二に、金光大神が近世村落社会で生活する中で身に染み付いた農民的価値観には、通俗道徳的側面のみならず、農民の立ち行きを志向する百姓の世界観(共同体的相互扶助)の側面があり、金光大神が遭遇したのとは、前者の励行と後者の衰退が並行して進む過程であった。金光大神の信仰が、前述のように通俗道徳との親和性を持つと共に、のみならず百姓の世界観とも親和性を持ち、両者との関係から後の信仰を熟成させたとの視角から、そのような百姓の世界観の変容に伴う残影として、またその再興に終わらぬ定立が願われる「実意」として考察した。そして第三に、禁欲的・意志的統御を伴う実践として捉えられる通俗道徳に対して、かわいいと思う心等、神への信に支えら

れた心の充実・横溢が挙げられる。それは、一身のことを放すことによって一身も救われるという逆説の上に成り立つ「実意」である。

以上のように、金光大神にとって、「実意」を尽くすべき問題は、勤勉・儉約、日柄方位の遵守を初めとして、様々に広がっている。確かに、金光大神前半生の「実意」には、通俗道徳との親和的な在り方が指摘され、それは後に、金光大神が神と信仰に出会う前の「実意丁寧神信心」として、捉え返された。但し、それあって初めて自らが生き得たものとして、真心を込めた行為の徹底性という点では、立ち代わる課題への態度として、「実意」は金光大神の終生に亘って意味を持った。それは、「実意」の意義が試され研かれつつ、その意味を豊かにしていく軌跡であり、様々な問題や出来事に出会う中で、大切なものと思念されてきた価値を、益々大切なものとして認めると共に、そのみならず、更に新たな意味を見出していった、金光大神の信仰の在り方を示している。そしてまた、それは、転換期にあつて時代に即応した信仰の展開・教義の展開を目指す今日の我々に、その「展開」の意味を問いかけるものであると思われる。

(教学研究所員)

注

- ① 『金光大神』金光教本部教庁、一九五三年、四五頁。
- ② 高橋正雄「われを救える教祖」著作集第五巻、一九六八年、四五頁、大淵千仞「教祖の信心について(上)―序説的概観―」紀要『金光教学』第一号、一六頁、『概説 金光教』金光教本部教庁、一九七二年、二九頁等。
- ③ 前掲高橋「われを救える教祖」五〇～五一頁、前掲『金光大神』二七頁、前掲大淵「教祖の信心について」一七頁等。
- ④ 前掲『概説 金光教』二二六頁。また昭和二十九年制定の
 - ⑤ 安丸良夫「日本の近代化と民衆思想」青木書店、一九七四年。
 - ⑥ 安丸良夫「日本思想史における宗教史研究の意義」『金光教報』昭和四九年五月号、九四頁。
 - ⑦ 瀬戸美喜雄「教会現場での『金光大神覚』の読み方」『金光教報』昭和四九年四月号、竹部教雄「『実意丁寧神信心』考」

紀要『金光教学』第一五号。

承である。

- ⑧ 教祖像については、「差し向け」・「身代わり」等が提起された。瀬戸美喜雄『金光教祖の生涯』金光教学研究、一九八〇年、同『金光教 金光大神の生涯と信仰』講談社、一九八五年。教義面では、「神と人 共に生きる—金光教教義の概要—」（金光教本部教序、一九九三年）において、「実意丁寧神信心」の枢要性は、見る影もなく減じている。

- ⑨ 後述するように、「実意丁寧神信心」は、「覚書」安政五年十二月二十四日（六一〇）、安政六年十月二十一日（九一三）の神伝中の、金光大神が「実意丁寧神信心」であったという完了態で表明された二箇所のみ表れる。これに対して「実意」は、「覚書」「覚帳」共に慶応三年十一月二十四日の神伝を初見として散見すると共に、後年の「理解」でもしばしば語られる。こうした時期的な相違を踏まえて本稿では、「実意」という共通する二つの言葉について、三章で述べるような様相の違いを見出ししていきたい。

- ⑩ 「覚書」「覚帳」は、いずれも金光大神が自らの信仰歷程を綴ったものであり、「覚書」には文化十一（一八二四）年の金光大神の出生から、明治九（一八七六）年までの出来事が、また「覚帳」には安政四（一八五七）年、金光大神四十四歳の時の出来事から、明治十六年、七十歳で死去する直前までの出来事が記されている。また、「理解」は金光大神が参拝者に語った教語伝

- ⑪ 金光和道「川手家の研究—宝暦から文政にかけて—」紀要『金光教学』第一七号、六〇～六二頁。

- ⑫ 瀬戸美喜雄「近世後期大谷村の社会・経済状況について—赤沢文治における倫理的実践の背景—」紀要『金光教学』第一四号、第四章。

- ⑬ 同右論文四二頁。

- ⑭ 『研究 金光大神事蹟集』金光教学研究、一九八〇～一九八一年以下『資料 事蹟集』と略記、四三（河手照太郎）、七五二・七五三（藤井くら）、一一一五（山県三雄）。

- ⑮ 同右八六七（青木茂）、九二六（金光貞整）、九四三（佐藤金造）。

- ⑯ 前掲瀬戸「近世後期大谷村の社会・経済状況について」。

- ⑰ 瀬戸美喜雄「『金光大神覚』研究からの発表」『金光教報』昭和五〇年六月号、巻末四～五頁。

- ⑱ 白川部達夫「近世質地請戻し慣行と百姓高所持」『歴史学研究』第五五二号、一九八六年。また、肥後の例で、明和元（一七六四）年から文化十四（一八一七）年までに、菊池郡の中原家に質入れされた五〇五件の内、請戻されたと認定できるものが一三三件（二六・三三％）ある。三沢純「維新変革期における土地問題の特質」有元正雄先生退官記念論文集刊行会編『近世近代の社会と民衆』清文堂、一九九三年、三五二頁。

- ⑲ 前掲白川部「近世質地請戻し慣行と百姓高所持」。また、「二

十年外受約定」等、期限付きの売買の形態があった。三矢田守秋「教祖一家の所有田畑の移動について」(学院研究部編『金光教学』第六集 注⑩参照)。

⑳ 日本海側や四国地方を中心に見られた土地割換え制では、村の土地を持ち高に應じて籤引きにより一定期間割り付け、期限が来ればまた籤引きをして所持地を割換えた。また子供への譲渡も農業に精励する限りで認められるものであるという、土地の利用と結びついた所持権利でなければ正当ではないとの意識があった。丹羽邦男『土地問題の起源 村と自然と明治維新』平凡社、一九八九年、四九〇―六五頁。

㉑ 深谷克己「日本近世の相克と重層」『思想』第七二六号、一九八四年、六二―六四頁。

㉒ 佐々木潤之介「強訴・百姓一揆と騒動―民衆的『正当性』と『百姓の世界』意識―」朝尾直弘他編『日本の社会史5 裁判と規範意識』岩波書店、一九八七年、二二七頁。白川部達夫『日本近世の村と百姓の世界』校倉書房、一九九四年。

㉓ 前掲白川部「近世質地請戻し慣行と百姓高所持」二七頁。そのことは例えば、大高持ちや村役人が請戻し要求に応じなければ、「私欲」と批判されて村仕置きや付き合い停止の対象となることもあった反面、質に取った側が小高持ちの場合には、請戻しに應じる代わりに同等程度の土地を受け取ることができるといふ、実質的に請戻しの意味がなくなるような条件が付され

る形で、百姓株式の存続が保障されようとした、というような現象として現れている。

㉔ 深谷克己「取立てとお救い―年貢・諸役と夫食・種貸―」朝尾直弘他編『日本の社会史4 負担と贈与』岩波書店、一九八六年。

㉕ 塚本学「生きるための知恵」同編『日本の近世8 村の生活文化』中央公論社、一九九二年、三三二―三三三頁。

㉖ 柳田國男「平凡と非凡」『定本柳田國男集 第二十四巻』筑摩書房、一九六三年、四九三頁。

㉗ 桑治郎の代には文化八二八二二年に畑三畝、文政二二八一九年に田二反三畝三步余りを、また金光大神の代になって天保九(二八三八)年に田八畝十五歩と畑一畝十七歩、嘉永六(二八五三)年に田六畝十三歩の購入を果たした。詳しくは、『金光大神 別冊』(金光教本部教庁、一九九五年 注釈編の「川手家(赤沢)所有田畑移動表」六一―六二頁参照)。

㉘ 金光和道「大谷村と赤沢文治」紀要『金光教学』第三七号、二五頁。

㉙ 丹羽邦男「近世における山野河海の所有・支配と明治の変革」朝尾直弘他編『日本の社会史2 境界領域と交通』岩波書店、一九八七年、一八九頁。

㉚ 近世の村落は共同と秩序維持のために、村独自の掟と制裁権を有した。水本邦彦「公儀の裁判と村の掟」朝尾直弘他編『日

本の社会史5 裁判と規範意識』岩波書店、一九八七年。

- ③① 前掲三矢田「教祖一家の所有田畑の移動について」一一八～二九頁。

- ③② 同右論文二一九頁。

- ③③ 「金を貸してやるといふのは、その人を助けるので、真に助けてやればよいが、返さぬ時には訴えて苦しめておりましたのがなあ。それでは、助けるのではなくて、苦しめるようなものです。金を貸すなら、はじめからやればよろしい」（理解）I 近藤藤守⁵⁵。

- ③④ 前掲安丸『日本の近代化と民衆思想』三八、三九頁。こうした「強い自我・鍛錬」による通俗道德の禁欲的性格への着目は、「熱中・勤勉・几帳面」を特徴とする「執着気質的職業倫理」とも捉えられた。中井久夫『分裂病と人類』東京大学出版会、一九八二年。

- ③⑤ 前掲深谷『日本近世の相克と重層』六四頁。

- ③⑥ 大塚英二『日本近世農村金融史の研究―村融通制の分析―』校倉書房、一九九六年、三一六頁。

- ③⑦ 見田宗介『日本人の立身出世主義』『潮』一九六七年一月号、二七七頁、及び前掲白川部『日本近世の村と百姓の世界』一四六～一四八頁。

- ③⑧ 大飢饉が全国を襲った天保四年から十年の間に、川手家は石高十七石五斗の田地を買収した。前掲三矢田「教祖一家の所有

田畑の移動について」一一二頁。また同論文の別表C「大谷村石高の移動一覧表」によれば、川手・西沢両家共に、文化二（文政五年（十七年閏）の増加高よりも、文政五（天保十年（十七年閏）の増加高の方が、遥かに多いことがわかる。

- ③⑨ 沢田重信「金光大神における出社の意義―明治六年八月十九日のお知らせの―解釈―」紀要『金光教学』第一二号、福嶋義次「金神、その神性開示について―金光大神理解研究ノート―」、瀬戸美喜雄「神の怒りと負け手―明治六年十月十日の神伝をめぐって―」紀要『金光教学』第一七号。

- ④① 「屋敷や田畠には、それを開発した人の血の汗が浸みて、死後もそこに魂がのこるといふ、開発したものこそ、その土地の本来の持主（本主）であり、その土地の所有が他家に転移してもそこに魂のこる潜在的所有権があるという土地所有観念はわが国の一つの土地所有観念として、前近代をとおして一貫して流れるものであった」。勝俣鎮夫「売買・質入れと所有観念」朝尾直弘他編『日本の社会史4 負担と贈与』岩波書店、一九八六年、一九七～一九八頁。

- ④② 「覚書」六一～九。神伝全体については、竹部教雄「安政五年十二月二十四日のお知らせの―解釈―」紀要『金光教学』第九号 参照。

- ④③ 前掲安丸『日本の近代化と民衆思想』一三、三四頁。
④④ 「負けてやれ。時節に任せ、神様へ気を入れて、万事おくり

- 合わせを願え」（「理解」Ⅰ齋藤宗次郎13）、「何事も、負けて勝つということがある。物事に先に出な。後から行くがよし」（同14）、「物事も心得てよし。負けて勝つということがある」（同15）、「負けて勝てよ」（同佐藤範雄21）、「信心の道で論争があつた時には、必ず堪忍をして負けて勝て。その方がおかげであると思え。勝つたら、おかげを落としたと思え」（「理解」Ⅱ石田友助9）、「打ち向かう者には負けて時節に任せよと、神様が仰せられるが、このことである」（同国枝三五郎9）、「負けてこらえておれ。負ければ損をするのだからばからしいと思うかも知れないが、神がまた、くり合わせを授けてやる。そうして、人からも、よい人と言われるようになり、身に徳がついてくる」（同河本虎太郎9）、「信心の道を立てる者は、人が悪口を言っても腹を立ててはならない。堂宮の上に雀や烏が糞をかけても、黙って神は耐えている。人には負けて、後を勝て。相手に取ると五分五分である」（同高橋富枝27）、「不慮にけんか口論いたしかくることありとも、負けて退くべし。負けて勝つのお道なり」（「理解」Ⅲ御道案内7）、「負けて勝てい。すべて、物事はひかえ目にして時節を待てい」（同尋常教語録例）。
- ④④ 『岡山県史 近代Ⅰ』山陽新聞社、一九八六年（以下『岡山県史』と略記）、一八八―二〇五頁。
- ④⑤ 同右二二〇頁。
- ④⑥ 金光和道「幕末から明治十年代にかけての貨幣制度及び物価について」紀要『金光教学』第二三号、三六―三八頁。
- ④⑦ 鶴巻孝雄「近代化と伝統的民衆世界―転換期における民衆運動とその思想―」東京大学出版会、一九九二年、一六、二三―二五頁。
- ④⑧ 『研究資料 事蹟集』一一七六（藤田田造）。
- ④⑨ 『岡山県史』二〇五頁。また小野家の「当家年譜並近世系図」の明治八年の条には、「本年田畑宅地三種ノ地稅改正、金稅トナル。我邨ノ如キハ殆壹倍ニ及ノ増稅ナリ」と記されている。
- ⑤⑩ 「藤井光右衛門・しげの聞き書き」奉修所資料一五八、八頁。
- ⑤⑪ 『岡山県史』二二三頁。明治十八年には券面価格百円に対し売買価格は六十四円であつたが、売買率は七・一％であつた。
- ⑤⑫ 同様に、金光大神は古川参作からも、明治九年以降のいずれかの時点で田地を購入している。金光和道「教祖広前周辺について―小野家資料から窺える事跡を中心に―」紀要『金光教学』第三二号、一〇三頁。この土地も、かつて金光大神が明治四年に売却した土地を買い戻した可能性がある。
- ⑤⑬ 本節で述べたような、土地や農耕をめぐる問題に限らず、生活全般への貨幣経済の浸透も、共同体的関係世界の変化をもたらした。それまで長い間、自給体制を採ってきた村落では、塩や鉄製品等自給できない品は、村民全体が、ある特定の者から特定の経路を経て必要最小限を購入してきた。しかし商人・商

品共に数量と頻度が増すにつれ、村としてのまとまりが消え、家々が個々の行商人と取引を始めることになった。『高取正男著作集3 民俗のこころ』法蔵館、一九八三年、一八五—一八七頁。「覚帳」でもその様を、既に明治五年頃から窺うことができる。「買い物、見ず知らずの物買うな」「衣類、諸事の物、むたいに買うな」(「覚帳」一六—二六・六・九)等の神伝がそれである。この神伝からは、新規の商人や大量の商品の流入という事態への移行が窺えるが、しかもそれは、時代の風が家族を介して、また様々な物品を通して、文字通り金光大神の身に吸収され付着していくことであった。

- ⑤4 「神様を拝礼するには、此方では別に決まりはない。実意丁寧正直、真一心がかなめである」(「理解」II 福岡儀兵衛⁴)。他に「理解」I 松岡金次郎1、同山本定次郎16、「理解」II 池上タミ1、「理解」III 尋求教語録126。

⑤5 「世の中に正直、実意丁寧の真心持ちておれば、天下に敵なし」(「理解」I 山本定次郎⁵⁸)。他に「理解」I 島村八太郎25、同村弥吉3、同山本定次郎16・48、「理解」II 齋藤重右衛門1、同福岡儀兵衛4、「理解」III 教祖御理解48、同尋求教語録189。その他、『辨 金光大神言行録』三〇六三・三〇七三・三〇七六(大橋亀吉、同三一九九(奥山勇蔵)、教祖遺訓(藤原嘉造、菅長家資料27—18—20)。

- ⑤6 「覚書」一九—3。

- ⑤7 相良亨『日本人の伝統的倫理観』理想社、一九六四年。

⑤8 体がやせ細るほど粗食にしたり(「理解」II 大本藤雄³)、他人へ善根を施すことも控えるような儉約には否定的であり(同秋山甲²)、過度の儉約は戒められている(「理解」III 尋求教語録¹³)。

- ⑤9 前掲瀬戸「近世後期大谷村の社会・経済状況について」。

- ⑥0 前掲竹部「『実意丁寧神信心』考」。

⑥1 「棟梁様と人に言われて、夫婦とも実意がなし」(「覚書」一九—11—2、「覚帳」一五—13—2)、「今までは、親、神ともにだまし。

これから実意を立てぬき」(「覚帳」一八—11—6)、「その人は実意で言いぬき、願主がしくじり、屋敷を立ち去り。これらが、まったくそねみでわが身へ難を受けと、話いたされ」(「覚書」一九—3—6)。

⑥2 「一つ、始終仕合わせ。何事も世話苦にすな。実意(じ)いたし。きょうといことも、こわいこともなし。どのようなことありても逃げな、逃げることなし。何事も人を頼むと言うな」(「覚書」一九—9—1、「覚帳」一五—11—1、但し「覚帳」では()内はなく、次の箇所は違う。「どのようなことあっても逃げることなし。何事も人に頼むと言うな」)。

⑥3 資料1・2の筆者による解説文を示す。原文の写真版は、『金光大神お知らせ事覚帳』(金光禪正、一九八四年)の一六七頁、及び一六九—一七〇頁参照。

1 二月二十二日夜、世話方巳年まいり、供に申しつけ。戸長、

内々話あり。おいおいゆうらかし。おひざ元、稲荷社にも拝みおる。大仙様にも普請とんとんいたし候。金光方にもお厨子出されて、難渋な者願いてやるように。正面拜めいとは言わん。考えてと申され。とめたも戸長、ゆうになつたと申すも戸長。私三十日引き延引いたし候。世話方兩人すすめられ候。三十一日ぶり、お広前へ出。新の三月二十二日、旧曆二月二十四日に当たり。新の縁日からおつとめ申し候。天地金乃神様、上へ出ても、実意を立てぬきと仰せつけられ候。以上。二十四日早朝。

2 癸酉二月二十二日、一つ、世話方まいり、戸長より、世話方八右衛門へ申しつけ。同人まいり、申すこと。戸長より、金神様お厨子出し、内々お届け申しあげるように、私へ。役場、言葉返し。内々では私心配仕り、お役場へご心配かけ、お上ごやつかいになり、私身、難かかりてもつらし。内々では仕らんと申して、世話方申して、戸長やり。また戸長より、とめたもわし、届けせられいと言ふもわし。お上も初めは厳しう申しつけられ、小宮どもは取り払いになろうかと思ひ。また少しはごゆうになり。おひざ元、大仙、稲荷社、普請もでき、拝みおるから。金神様も、人がまいり、力落として帰ると聞き。悪いことせんのじゃ、人の助かること。また何とか心配あるようなら、此方へご沙汰あるから、何事でも申してやるから心配はないと申され。さようならと申して、二十三日よりお厨子出し、御礼

届け、氏子願いたしやり。世話方保平殿もすすめにまいり。私の身代わりに立ちても、あなたにご難はかけ申さずと言われ。私もお広前出るからは、皆様へご心配はかけませんと申し候。旧二月二十四日より、右のとおり相つとめに由。

64 資料1が「覚帳」の裏表紙に書かれているという点では、本文より後の時点で書かれたとも推測される。しかし、消去の意の斜線が何本か付されており、改めて「覚帳」本文が書かれたとも考えられる。また内容的に、二十三日の出来事について厨子を出して祈念を始めたことの記述がなく、同日に「世話方兩人」の勧めが記されている点で、資料1が最も早く書かれたとも考えられる。また資料2は「覚帳」と「覚書」の間にあつて、「覚帳」にはない内容を加える記述がなされている。

65 沢田重信「信心・布教・政治—金光大神御覚書、明治六年」神前撤去」の解釈—」紀要『金光教学』第九号、一〇九頁。

66 「かわいいと思う心が、そのまま神である。それが神である」(「理解」Ⅱ近藤藤守171)。他に「かわいいと思う心」を説くものに、「理解」Ⅲ金光教祖御理解8・74、同尋求教語録5・168等がある。

67 「……教祖が、『すえ末代まではさせぬから』といわれた、このことである。……」(『釋義 事蹟集』一〇八八、藤井しげの・岡本真佐与・藤井新他の伝へ、「……教祖からおくら様に、『好かぬとあれば、いつまでもは、させぬから。』となだめられて、お命じに

なったのが、その始まり……」（『龍 事蹟集』二二七、山下石太郎の
伝え）。

⑥8 明治十四年三月二十三日、次のような神伝があった。「一つ、一子正才神へ申しつけ。難渋な者、汚き者と言うな。こうこに茶づけ、乞食でも盗人でも神がくり合わせてやる」（『覚帳』二五―五）。

⑥9 福嶋義次「死を前にした金光大神―『身代わり』考―」紀要『金光教学』第二八号。

⑦0 「覚帳」二五―一・二・五・十二・二二・二三・二四・二六・二八・三十一・三二・三三・三六・三七・二六―一・三・五・六・八・一九・二三・二四・二五、二七―一・二・三・五・九・一〇等。中には、宅吉の妻きよの出産（『孫ひふの出生、二五―三五）、孫撰胤の病氣（二六―一〇）等、詳細で長大な記述がなされたものもある。

⑦1 詳しくは、拙稿「天地と心の構造」紀要『金光教学』第三六号、一七頁。

⑦2 前述のように、前掲安丸「日本の近代化と民衆思想」では、「強い自我」に基礎づけられた実践、「強靱な自己統御」が重視され強調されていたが、通俗道徳説は、心の無限な可能性を信じる「心」の哲学によって裏打ちされる関係になっており、両者の関係は微妙である。すなわち前者における既述のような「自己」の強調と、後者における石田梅岩の開悟の体験のように自己の心と世界との一体性の悟得という、「自己」の消失・

融解の方向があり得るからである。但し、そうした悟得の体験を経て、通俗道徳実践が、外的規範でなく、「自己実現、自己の心のやむにやまれぬ必然的な実現」となるとされておられ、一貫、自己と世界との一体感の体験は、自己の消失ではなく、自己の精神と自発性へ回帰する方向で考えられているように思われる。通俗道徳説と「心」の哲学との関係は、なお考究を要する問題であるが、本稿では以上のような理解に立って、論述した。

ポスト・モダニティーと宗教的思考をめぐる

深 澤 英 隆

これは、平成九年七月一日から二日にかけて開催された第三六回教学研究會(後掲彙報参照)における講演記録である。

講師は、一橋大学社会学部助教授。講演では、専攻の宗教学の立場から、既成の諸価値が揺らぐ「ポスト・モダン」の状況下にあつて、日本の近代化過程の中で教団体制を整えてきた本教が、「宗教」としての存在意義を問い直していく手がかりを得るべく、提言を願つた。

I 「宗教的思考」の意味

今日の話のテーマは、現代において、ここで「宗教的思考」と仮に名づけるものが直面する課題と可能性を、主に英語圏、キリスト教圏の宗教哲学や神学の潮流を例に取りながら、考えてみることにあります。タイトルは、「ポスト・モダニティー」と宗教的思考をめぐって」としました。「現代的」「現代における」という時の「現代」を特徴づける言葉として、「ポスト・モダン」「ポスト・モダニティー」という言葉がありますが、私も「現代」ということを問題にするに当たって、「ポスト・モダン」、ないし「ポスト・モダニティー」という言葉、あるいはその問題を取り上げたいと考えたわけがあります。

言うまでもなく、用語としての「ポスト・モダン」、あるいは「ポスト・モダニティー」という言葉は、恐らく十年、十五年ほど前から用いられていた言葉で、ある意味で言葉としての寿命が尽きたと言いますか、かなりすり減った用語になっており、現在「ポスト・モダン」という言葉を使うこと自体が、少し気恥ずかしいようなことにもなっています。しかし、言葉のコノテーション（含意）は別としても、ポスト近代の問題は、色々な学問の領域で議論が重ねられています。とくに社会学および社会哲学や思想界においては、依然として議論の対象となっている問題であります。それとともに、この問題は日本では必ずしも紹介されていませんが、神学、宗教哲学、宗教学などでも盛んに議論され、既にかんりの議論の蓄積があるという事実がもう一方にあります。これらのことを考える時、単に言葉としての新鮮さが薄れたからということでの問題を無視するわけにはいかず、「ポスト・モダニティー」の周辺の問題について、それなりに考察を深めていく必要があるのではないかと感じます。

今日は、「ポスト・モダニティー」に関わる神学あるいは宗教哲学の議論を紹介して、もっぱら議論の材料を提供するつもりです。その内容は、キリスト教圏での話ですが、このことは、より広く宗教一般に関わる問題として受けとめることができるのではないかと考えました。また、タイトルにはもう一つ「宗教的思考」という、一見したとこ

ろ奇妙な言葉が入っております。宗教に関与し、あるいは宗教に帰属する思考、つまり狭義には神学的、教学的な思考を「宗教的思考」と呼ぶことにしたいと思うのですが、今日お話する思想も、その意味では多くが「宗教的思考」に属する思考であるということになります。

私自身は神学者ではなく、いわゆる宗教学者であると自己理解をしております。宗教学者が、なぜ神学ないし神学ということ語り得るのかという疑問をもたれる方もあろうかと思えます。私がこのことを語り得る一つの根拠は、神学あるいは神学というものの自体が、宗教現象の一部であり、宗教現象の一部をなす限りにおいて、宗教学の対象となり得るというものです。その意味において、私が以下に紹介するのは、宗教学の研究対象としての神学や宗教的哲学の客観的分析であります。

しかし同時に、そのことを離れてもう一つ確認をしたいことがあります。従来、宗教をめぐる学問とか言説の体制というものには、常識的には神学（神学）という、信仰に内在的なコミットメントを含む学と、宗教哲学、宗教学という三つの分野が存在するとされてきました。そしてそれぞれの境界は非常に曖昧なままでした。しかし、事実として曖昧であるということは別として、今述べた神学、神学と、宗教哲学、宗教学というそれぞれの体制は、言うなれば近代、十九世紀において生じた一種の言説体制であると見ることができます。この三つの領域は、お互いに他を類型化することにより、自己同一性を保ち、さらに強い言い方をすれば、自己保存と自分自身の再生産という機能を果たしてきました。もちろん、その三者はそれぞれの内部で分化を遂げて、独立した言説のシステムを形成してきました。私は、そういう相対的な自律性とそれぞれの固有性ということを否定するつもりはありませんし、その必要もないと思うのです。しかし、ある考えるべき事実がここにあるだろうと思うのです。

この三者の各々には、今までの宗教をめぐる言葉の差異化、あるいは分離の根拠となつて、それぞれの学科の自己同一性を作ってきたような一連の理念があります。例えば神学（神学）であれば、啓示や信仰が、その同一性の中核にある理念であります。宗教哲学であれば、宗教の普遍的本質、あるいは普遍的構造が中核にある理念であります。そして

宗教学、近代宗教学には、経験的事実、あるいは価値中立性というような理念があります。

ところで、これら一連の理念は、各々が固有の真理性の概念や真理性の場を作りますが、それが今や決定的に実体性を失って流動化しているのではないかと、という事実認識が私の中ではあります。これも、後にお話する「ポスト・モダンティイ」の状況の一部かも知れません。このように考える時、仮に神学（教学）、宗教哲学、宗教学と分類したとしても、三者は共通の土台に立っていると云えるのではないかと思うのです。一種の作業領域としての区別や性格の差はあるかと思えます。しかし、その実体的な差異自体は、今や相対化を免れないと見てよいのではないかと感じています。

さらに、三者はある積極的な共通点を持っています。それは、三者が「宗教」という、近代的な概念、ある歴史的起源を持つ概念を共有し、共通の歴史的な拘束性、歴史的な制約を持っている点です。それと同時に三者は、「宗教」に対する反省的な思考であるという点でも共通点を持っています。そうなると、どの学科がどう、教学だからどう、宗教学だからどうということではなく、問題はひとえに「宗教」に関わる思考が、「宗教」に対してどれほどの、またどのような質の反省性に基づいて遂行されているかということではないかと考えます。これは、宗教学に属する人間が神学について語ることに一つの自己弁護の論法ですが、私自身の念頭には、今述べたような事実があります。

いずれにしても、私自身が宗教学者であるということや、私が紹介する議論がどの分野に属するかということには、本質的な意味はあまりなく、むしろ、皆さんが教学の立場で「宗教」というものを反省し、積極的にある種の「宗教的思考」を切り開いて行かれるにあたっての、一つの参照例としてお聞き頂ければと思います。

出発点となる問題を改めて言うならば、次のようになります。「宗教」は、常にその時々の現代、同時代という文脈に置かれています。しかし「今」、すなわち「現代」は、既存の宗教にとつて、単なる時代的な文脈というだけのものではありません。むしろ、いわゆる近代の、世俗化という一つの社会変動が、部分的にであれ、ある意味で終焉し、そして「現代」の側が、「宗教」にある新たな余地、場合によっては非常に積極的な余地を与えようとしているかにも見

えます。しかし、それと同時に「宗教」の側も、近代的な自己理解というものにある種の修正を迫られているような気がします。今日、紹介する思想の展開も、その意味で「宗教」の自己理解の修正の出来事の一つではないかと思うのです。

Ⅱ 「現代」性としてのモダニティーとポスト・モダニティー

ここでまず、「ポスト・モダン」「ポスト・モダニティー」ということについて、用語の確認をしておきたいと思います。すでに早い時期から、「近代の超克」「近代の後」、あるいは「近代の外」といった近代というエポックに対抗的な概念や思考は存在していました。しかし、言葉としての「ポスト・モダン」は、十年、二十年前から流行したものです。単に「ポスト・モダン」と言われる場合は、文化的流行から社会変化までを広く曖昧に指す言葉であると思います。八十年代の知的、文化的流行を、批判的に指すようなニュアンスも、「ポスト・モダン」という言葉の中には多少含まれています。「ポスト・モダニズム」という言葉は、もう少し狭い意味で、思想と芸術において、近代性を克服しようとする動向、あるいは運動を指すと見てよいと思います。「ポスト・モダニティー」は、主に社会学の用語として八十年代以来、先行する近代の典型的な社会状況との対比で非常に顕著に現れている社会状況の変化、社会変動の様相というものを指す言葉として使われてきました。「ポスト・モダナイゼーション」という言葉もあります。これは、ポスト・モダニティーへと移行するような社会変動のプロセスを指す言葉です。

ところで、「ポスト・モダン」という言葉はあるけれども、こうした事態が果たして本当に現出しているのかということが常に問題になります。また、反ポスト・モダン派が存在して、その言葉自体に疑義を唱えています。この点で、社会学者のデヴィッド・ライアン(D. Lyon)の言葉は、多少のヒントになります。ライアンは、近代ということを考える時、近代世界が完全なる近代かと言えばそうではなく、当然、プレ・モダンの要素が近代の初めから存在し、現代に

においてもこの要素が社会の中に存在し続けていると述べています。だからといって、近代を近代と呼ぶことに今や誰も躊躇していません。このことから、ライアンは完全なる「ポスト・モダン」の世界というのは全くの幻想だが、何らかの社会変化の兆候として新しいことが現出しているとすれば、それを「ポスト・モダンニティー」と呼ぶことにためらう必要はない、と述べています。

通常、社会学などでポスト・モダンニティーに関わる社会変化として挙げられるのは、社会の脱産業化、脱組織資本主義化、消費社会化、情報社会化といった社会組織の脱組織・脱中心化を指し示す一連の出来事です。さらに、社会構造上の変化と連動する社会意識や価値意識の変化です。これらが社会的な意味でのポスト・モダンニティーの兆候と言われます。また、ポスト・モダンニティーの社会変化上の特徴と緩やかに連動しているものとして、ポスト・モダンニズムという言葉で定義される思想、芸術、さらに広く言えば社会意識の変化があります。その両方の関係を的確に捉えることは、難しい問題であります。社会構造上の変化や思想・意識の変化というのは、それぞれの個別の問題を超えた社会変化総体の問題として捉えられる問題ですが、近代社会と近代思想との関係がそうであるように、思想は状況を記述反映すると同時に、状況を作り、またそれに変容を促す側面を持っています。通常、思想や文化理念としてのポスト・モダンニズムの特徴として挙げられるのは、実在と表象、あるいは実在と言語という近代的な二元論の止揚であります。そして、この二元論に基いている対応的真理観の拒否ですとか、確実な命題、知覚、体験という還元し得ない明証的な何かに、思念とか信仰のシステムを基礎づけるといふ、基礎づけ主義の放棄、さらに、今述べたことと表裏一体の関係にあるのですが、事実の同一性あるいは自己の同一性といった、様々な同一性、同一的主体という概念の相対化や複数化が、ポスト・モダンニズムの理念の特徴として挙げられます。総じて、これらは超越による、あるいは内なる超越による基礎づけという意味での超越論的な基礎づけや正当化の物語の放棄という方向性を持っており、近代的、あるいは二元論的な問題構成による真偽判断を解消させていくという、デコンストラクション（脱構築）の戦略に繋がっていくものであります。

いずれにせよ、現代には、社会形態であれ、思想あるいは意識であれ、近代を完全に脱した新しい事態や時代が現前しているとは言いがたいのですが、反面で、あらゆる場面においてそのような兆候があるということは、言い得ると思いません。このような現代の社会と思想の変化の状況を、ポスト・モダニティーと呼びたいと思います。そして、先ほど申しましたように、宗教は、現在、様々な局面においてポスト・モダニティーと接触し、変容を迫られているのであります。

Ⅲ モダニティーおよびポスト・モダニティーと宗教の変容

そうしますと、宗教というものが今度は問題となります。ポスト・モダニティーの「宗教」がここでの問題ですが、その前に近代と宗教との関係を、ごく大雑把に確認しておきます。

まず、ポスト・モダニティーで変容を迫られているのは何かと申しますと、これは「近代宗教」であります。それでは、「近代宗教」とは、一体どういう特徴を持っているのかと考えられるのでしょうか。「宗教」とは、そもそも一つのカテゴリーですが、「宗教」という近代的なカテゴリーは、本来的に近代というコンテクストと常に対抗的なものとして、意味づけがなされていたと見る事ができます。宗教が、自らを積極的に「近代宗教」という形で意識することもなくはなかったと思います。例えば、明治期の日本は、宗教が「近代宗教」という自覚を持った時期であったと思われる。しかし、そういう自覚とは別に、宗教は定義上、常に近代というもののある種の対抗関係の中に置かれていたと考えてよいかと思いません。とは言え、現実には近代社会、あるいは世俗、世俗化は、単なる宗教の背景ではなく、むしろ意識するしないに拘わらず、宗教の中に非常に深く食い入り、宗教の形成要因となつたと考えられます。

以下、近代宗教の二つのアスペクトを、社会構造と思想・意識という二分法を踏襲することによって考えてみたいと思います。

第一には、近代宗教の、近代的な社会構造に適合した自己組織化とも呼ぶべきアスペクトがあります。これは、非合致社会におけるサブ・システムとしての宗教の自己形成です。近代以前に成立していた宗教は、近代に適合化していきません。また、近代に生まれた宗教は初めから、多かれ少なかれ、近代の中で自己を近代とコンフォームさせて組織化していきます。常識的な言葉で言えば、ゲゼルシャフト化、分化、合理化とコンフォームな形で、宗教は自己形成をしていかざるを得なかったわけです。社会学者のブライアン・ウィルソン (B. Wilson 1926) は、キリスト教の近代的世俗化への応答として、「宗教協力」「カリスマ的刷新」「自発的脱構造化」「合理化」「折衷主義」という特徴を挙げていますが、これはキリスト教に限らず、いずれの宗教においても、多かれ少なかれ見出しうるものと考えられます。

第二のアスペクトとして、近代思想に適合した近代宗教の自己理解と自己正当化が挙げられます。もちろん宗教は、近代の先なのか、近代の外部なのかはわかりませんが、常に近代をある面で超越する何者かとして自己を理解してきました。これは、宗教の宗教たる所以だろうと思います。とは言え、自己の正当化の手続きにおいては、多くの場合、近代的な手続きをとってきたと見ることができます。当時、近代宗教が置かれたコンテクストは、近代科学や無神論の拡大という状況であり、当然のことながら、それとの対抗関係ということが重要でした。こうした対抗関係の中で、宗教は逆説的にはあるけれども、自己正当化、自己理解の論証形成に近代的な手続きをとらざるを得なかったと見るることができます。

こうした背景における近代宗教の思想特徴を一言でいうならば、先ほど申した意味での基礎づけへの志向、基礎づけ主義志向であったと見てよいと思います。これは科学なり何なりが、基本的に基礎づけ志向でありますから、そのコンテクストからして近代宗教が基礎づけ志向を持つということは致し方ないことだと思えます。

しかし、近代宗教は、近代以前に成立した宗教のように端的な啓示主義に立つことをせず、超越実在を反映する宗教体験や宗教思想などを根拠として、自己の存在の基盤を正当化しようとしています。要するに、「宗教」とは単なる慣習、生活形式ではなく、近代的基礎づけ知に対抗する知と信念のシステムとして、自分自身を正当化しようとするわけです。

その際、近代宗教における基礎づけの性格や度合い、あるいは基礎づけ主義への意識は様々です。キリスト教神学のよ
うに基礎づけの志向が強く意識化されている場合と、緩やかに近代というコンテクストの中に置かれている宗教、すな
わち、神学なり教学なりを必ずしも発達させていない宗教との間には、非常に大きな差があると思います。しかし、近
代宗教には、多かれ少なかれ、近代のコンテクストの中にある限りで、基礎づけ主義の志向が存在していると考えられ
ます。

近代宗教に共通する性格として挙げられるのは、論証的な基礎づけによって、自分自身を近代世界の一つのサブ・シ
ステムであると自覚すると同時に、近代世界に対抗してそれを凌駕するような、深みや超越を実現する場であると自己
理解している点です。この点は、神学、教学はもちろん、十九世紀以来の宗教哲学、あるいはある意味で宗教学にも共
通する、近代というコンテクストの中の宗教の基礎づけの図式です。そこで、ポスト・モダン・モダンにおける近代宗
教の転換ということが仮にあるとするならば、それはどういう形でなされているのか、あるいはなされ得るのかとい
うことが問題となります。

言うなれば、近代宗教とは、組織と思想の両面で近代に適合的な、一種の社会化を遂げたと見ることができます。そ
こで、仮にポスト・モダン・モダン・モダンというものが近代性の変容であるならば、当然、宗教は、自己の近代的な社会化から
の離脱を試みるはずで、ここでも事態は二つに分けて考えられます。まず一つは、先ほど話した近代宗教の社会形態
面の逆転、変容に関わるものです。例えば、脱組織化やネットワーク型組織への転換、あるいは、教祖中心的な宗教の
権威構造からの脱中心化、さらにはメディア的な存在形態などを例に挙げることができます。制度、教団として確固と
した社会的存在を持つのではなく、一種のメディア的な存在形態へ移行していくという徴候が、今日しばしば見られま
す。これらは、宗教学の研究対象となっておりますので、ここではこれ以上触れないことにします。もう一つは、
思想や宗教意識の面での一連の変容の予兆というものがあつた。もつとも、通常「ポスト・モダン」の宗教と言われ
る時、ある種の混同があるような気がします。それをいくつかの方法で整理したいと思うのですが、まず二つのことを

挙げたいと思います。

この二つを、仮にポスト・モダンティーにおける宗教の二つの局面と言っておきますが、一つは、宗教的象徴あるいは聖性をどのように選択するかということです。もう一つは、「宗教的思考」形式の問題です。

まず、第一に挙げた宗教的象徴と聖性におけるポスト・モダンティーですが、この言葉は、しばしばポスト・モダン宗教、あるいはポスト・モダンの宗教性の特徴として挙げられる、スピリチュアリティ、身体、女性性、自然、エコロジカルな生態系の問題といったような、近代ないし近代に適合した近代宗教から排除、抑圧された要素の聖化という事態を表しています。

第二に挙げた「宗教的思考」形式におけるポスト・モダンティーとは、近代的な「宗教的思考」の形態そのものへの異議申し立てという局面を表しています。仮に、近代宗教の思考と弁証の論理を文章の形で定式化すると、恐らく次のようなものになります。

啓示され、あるいは伝承された信仰と思想Aは、宗教体験に照らしてみれば現象学的真理性をもち、また人間の普遍的存在構造一般に照らして考えるならば、普遍的意味と真理性を持つ。従ってAは、何らかの実在と照応する真理であり、確固たる固有性と同一性を持った(科学知に遜色ない)基礎づけられた信念であり、知である。

ここに掲げた一連の発想に対して、ポスト・モダンティーに属する「宗教的思考」は、異議を唱えようとするわけです。具体的に言えば、それは反実在論、反基礎づけ主義、反対応論的真理観、反同一性的思考となります。ここに列挙したものから「反」を取ると近代的な思考になりますが、そうした思考に対する抵抗こそがポスト・モダンティーにおける「宗教的思考」の根本特徴であります。

先に挙げたポスト・モダン宗教の第一と第二の局面の関係は、多少複雑です。両者には、相互に積極的關係があると

同時に、緊張関係があります。例えば第一の局面は、實在主義的な性格を強く持ち、一種の近代的な實在性に代わる新しい基礎づけの實在と見做される場合があります。そうした場合、当然、第二のポスト・モダニティーにおける「宗教的思考」の反實在主義とは相容れないこととなります。むしろ、第一の局面には、いわゆる単なるプレ・モダンへの回帰と見做されかねない要素があります。しかし、近代の外部にあった一連の出来事の聖性という第一の局面は、基礎づけ主義を離れた形で、ある種の自由かつ創造的な選択がなされる限りでは、第二の局面ともそれなりに折り合いがつく——現実にもそのように折り合いがついているケースもあるわけですが——と見ることができません。

しかしながら、今日は「ポスト・モダニティーにおける宗教的思考」というタイトルを掲げたわけですから、以下、第一、第二と挙げたうちの、第二の局面に着目したいと思います。この局面について、主に英米における神学や哲学、宗教哲学の動向の中からその特徴を探りたいと思います。これは先ほど述べた通り、キリスト教に限らない、宗教論一般としてた議論であります。その意味で、ある種の特異性を持つわけですが、同時にキリスト教に限らない、宗教論一般としてなされる場合もあるわけで、いずれにしても諸宗教に通じる議論だと考えています。今日のお話は、こうした西洋思想の輸入や紹介などということではなく、むしろ多かれ少なかれ同じ問題状況におかれた、同時代の議論の蓄積を見ると、いうことを動機としております。

IV ポスト・モダニティーの「宗教的思考」

1 宗教的思考の座標

ポスト・モダニティーの「宗教的思考」とは、先ほど言いましたように、まずはモダニティーの「宗教的思考」に対抗する形で形成されると見てよいのですが、先程の近代的な「宗教的思考」の特徴を換言すれば、やはり二つのモメンツトがその中にあると見ることができません。まず第一に、モダニティーの「宗教的思考」とは、伝承への懐疑として特徴

づけられます。それと同時に、基礎づけや統一化に向けての議論を通じてその懐疑を克服、新たな近代的宗教の構築を志向するという側面もそこには窺われます。つまり、懐疑と新たな構築が、近代宗教の二つの基本モメントとして挙げられます。その際、仮にポスト・モダニティーの「宗教的思考」が近代的思考の反動であるならば、この二つのモメントに対応する何らかの逆転が見られるのではないかとということが予想されます。そうした観点から以下に少しまとめてみようと思います。そのための実際の作業としては、一連のポスト・モダニティーの「宗教的思考」の結果を並べ見ることになるわけですが、しかしながら、一体これらをどう整理するべきか、正直なところ私にもわからない部分がありました。しかし、あれこれのグループピングをしている内に、近代とポスト・モダニティーとの対照的な関わりが少し見えてきたのです。

このことを見る上で、二つの類型で考えてみたいと思います。まず第一の類型を、聞き慣れない名前かも知れませんが、生形式、あるいは生活形式論でもいいですけども、生形式論―統制論的思考と呼び、第二の類型を、脱構築という言葉を採用して、脱構築的思考と呼びたいと思います。これらは、先に述べた基礎づけ主義をいずれも拒絶します。この点では共通するものの、これらの思考はある種の対極的な性格を持つように思えます。まず、第一の生形式論―統制論的思考という類型は、近代的な懐疑を拒否します。そして、近代的思考のもとに基礎づけるまでもなく、ある生活形式を選択し、そしてその形成的な統制作用に服することを、十分に理性的なことであると考えます。宗教に照らして言うならば、既存の宗教的慣習、実践というものは、既にある有力な生活形式の所与としてあるということです。同時に、この立場はその代償として、例えば宗教が何らかの实在に対応した真理性を持ち、単なる慣習以上のものであるという論証を放棄します。放棄するということは、諦めるというのではなく、宗教的であるということが基礎づけるという論証とは何ら関係ないことである、という考え方をすることです。一方、第二の脱構築的思考という類型は、近代的な構築に対して否を唱えます。しかしそれは、近代的な構築に対して、例えば、有神論に対する無神論という形で反対のものを立て、反対のものを構築するものではありません。むしろこの立場は、近代的な構築の根拠を否定的に絶え間なく解

プレ・モダンへの回帰

生形式論—統制論的

規範的形式主義
フィディズム

ニュー・エイジ
ロマン主義的伝
統回帰

G.Lindbeck
D.Z.Phillips
D.Cupit etc.

実在論的

脱実在論的

(Tillich)

M.C.Tylor
J.Derrida etc.

否定神学

脱構築的

否定主義・反実在論

体してゆくという指向性を持っておりません。

それとともにポスト・モダンティーの状況を把握する上で、宗教上の実在論（リアリズム）をめぐる問題という、重要なポイントがあります。宗教的実在論は、ここ十年来、宗教哲学の一番ホットな話題になっている問題です。宗教的

実在論とは何かというと、人間の認識とか言語とは独立に、超越や神が存在する、あるいは存在する可能性があることを考慮に入れて「宗教的思考」を展開する立場です。この立場は、単なるドグマティズムではないにせよ、そのような実在の可能性を思考の中に織り込むというものです。これに対して、最近、宗教的実在論に反対する立場が積極的に語られ始めています。それは、宗教に対応するような何か超越的な実在というものに対して肯定や否定の立場を取るのではなく、それを「宗教的思考」の中から捨象してしまうという立場であります。英語では、アンチ・リアリズムやノン・リアリズムと呼ばれています。通常は、非実在論と訳されますが、この場合、実在を否定するという立場と混同される可能性がありますから、脱実在論と訳した方がよいのではないかとも思います。ここでは、仮に脱実在論と言っておきますが、実在論と脱実在論という軸も、一つの重要なメルクマールになると思います。これまで述べた内容を図式化すれば、恐らくご覧のようなものになります。（※上図表参照）

狭義のポスト・モダンティーの「宗教的思考」は、近代の実在

論の呪縛を解体しようとするものですから、この図表の右側の二つの象限がそれに当たります。それに対して、實在論の方では、生形式論―統制論的な思考がニュー・エイジ、あるいはロマン主義的な伝統回帰になるのではないかと思えます。また、實在論的で脱構築的な方向性としては、例えば否定神学的立場が考えられます。テイリツヒ (P. Tillich 1886―1963) などには例えばそうした脱伝統的實在論の動的性格がうかがわれます。なお四隅に示したのは、それぞれの方向性が、ここで言う意味でのポスト・モダニティーの圏域や枠を離脱してしまうような時に、それぞれの四つの出来事に変化してゆくのではないか、という予測の下に示したものです。いずれにしても、この實在論、脱實在論の境界は曖昧です。例えば、先ほど述べたように、象徴や聖性の新たな構築や定立という要素が、ポスト・モダニティーの宗教性の中には存在するわけですが、このことは實在論的コミットメントを抜きにしては恐らくできないことではないかと思えます。ともあれ、まずは、右側の二つの対称的な「宗教的思考」について説明します。

2 生形式論―統制論的宗教理解

まず第一に、生形式論―統制論的宗教理解の特質について示します。ここでの哲学史上のインスピレーションの源泉は、ヴィトゲンシュタイン (L. Wittgenstein 1889―1951) の哲学であります。簡単に言えば、この立場は、宗教は實在との対応で基礎づけ得ないし、その必要もないというものです。もちろんこの立場は、それは宗教だけの事情ではないという前提を持っています。つまり、科学などもある種プラグマティックな体系であり、實在との対応による基礎づけというのは不可能だという立場です。ですから、宗教は基礎づけに苦慮する必要もないが、同時に實在論も断念しなくてはならない、というのがこの立場のメッセージです。生活形式としての、規範としての現実の有効性だけで十分であって、なぜそれ以上の根拠付けを求めて悩む必要があるか、ということなのです。

この類型の例として、リンドベック (G. Lindbeck) の著書を挙げたいと思います。「ザ・ネーチャー・オブ・ドクトリン」(The Nature of Doctrine. Religion and Theology in a Postliberal Age) とする、一九八四年に出版さ

れた本ですが、これは宗教の教義理解に関する新たなパラダイムを打ち出そうとしたもので、非常に論議を呼んだ本です。リンドベックは、教義理解について三つの類型を立てています。第一は、「認知的—命題的モデル」(cognitive-propositional model)です(a)。これは教義というものを、例えば神とか世界といった客観的な実在についての情報を伝達する命題とか真理主張と考えるモデルです。例えば、レベルの違いはあるにせよ、ドグマを科学的な命題と同じような一つの真理主張として考えるものです。第二は、「経験的—表現的モデル」(experiential—expressive model)です(b)。これは、教義を、内的な感情や体験の、非情報的、非論証的な象徴とするモデルであり、シュライエルマッハー、あるいはそれ以降の体験主義的な教義理解などに特徴的なものです。そして第三は、「文化的—言語的モデル」(cultural—linguistic model)です(c)。これはリンドベック自身の立場であります。リンドベックは、教義理解について統制論的、ルールの理解をすべきであると主張します。この立場は、教義を、生を生きることと構成する一種のシステムないしイデオロムとして、共同体内の言葉と態度と行動のための権威あるルールであると考えられるのです。すなわち、命題や体験の表現ではなく、ルールであるという考え方は、リンドベックの主張にはある種の両義性があります。つまりリンドベックは、一方でこのモデルは経験的モデル、すなわち、宗教は教義を実際にこのように理解しているという意味での経験的なモデルであるとしながら、他方では規範的なモデル、つまり、ドグマというのはこう考えなくてはならない、という意味でのモデルとして語ってまいるのです。

それでは、リンドベックによる、(a)(b)(c)それぞれのモデルに関する特徴づけを見ていきます。

まず(a)について、リンドベックは、宗教が科学と同様の客観的な認識主張を目指しているのは問題である、とします。確かに、教義とは形式的には命題形式をとりますし、神学においてもドグマを実際に命題として考えてきたケースが多いわけです。キリスト教において、ドグマは実証や基礎づけが可能な命題であると往々にして考えられてきたことは事実であります。しかし、リンドベックは、ドグマの本来の機能はそれとは全く異なるものであると主張します。(a)の立場からすると、教義という命題は真偽値を持ちます。リンドベックは、これを誤解であるとします。このよ

うな教義の誤った命題論的理解が、誤った客観的実在論、あるいはそれに基づく基礎づけ思考、さらには実在と教義との対応による真理思考を背景に持ち、また結果としてもたらずことになるとして、これを退けます。中世から近世にかけて、神学ではこのようなドグマ理解が優勢であったことをリンドベックも認めています。初期キリスト教などの元来の宗教的な生においては、ドグマの働きとは第一義的には命題ではないのだと主張します。この点が重要です。

それから (b) の「経験的―表現的モデル」ですが、リンドベックはこれを、近代の自由主義神学に典型的な立場であると述べます。これは、教義とは字義通りの命題ではなく、宗教体験の表現であるという立場に立つものです。またこの立場は、表現とは別の次元にある、あるいは表現に先行する形での何らかの共通体験、あるいは宗教のコア体験のようなものを置きます。ですから、リンドベックは、エキュメニズム (ecumenism) * などにとつて、このモデルは魅力的なモデルであると述べます。しかし、このモデルについてもリンドベックは、言語化以前に先行的に存在する内的体験、宗教的な実体験を基礎とし、それとの対応の下に、教義の成立や教義の真理性を考えることから、基礎づけ主義や実在論に囚われていると考えます。そして、体験が教義に先行するものではなく、むしろ、教義の方が体験に形成的に働く主張します。つまり、言語以前あるいは言語外の体験と言語とを比較して、真理性や適切性を論じる発想自体がおかしいと、リンドベックは批判します。

リンドベックの立場でもある (c) の「文化的―言語的モデル」は、教義を命題や体験の表現ではなく、特定の生活形式を作り出すルールであると考えられるものです。これはリンドベックだけではなく、「ヴァイトゲンシュタイン・フィデイズム (信仰主義)」など、宗教のフレームワーク論と言われる潮流に共通の理解であります。この理解からすると、教義というのは生の言語、文法であるということになります。「文法」というのはヴァイトゲンシュタインに由来する術語ですが、その文法を生と切り離して、それ自体の真理性を問うのは全くおかしいとして、リンドベックは次のように述べます。

(宗教の) 基本となる知識は、宗教についての知識でも、その宗教があれこれと教説するということでもなく、あれこれの仕方でも宗教的となるにはいかにすべきか、ということに関わる……。

(文化的・言語的モデルの) 宗教像は……論証的・非論証的なシンボルシステムの像を描く。このシステムは、動機づけと行動とを結びつけ、ある所与の共同体ないし社会とその構成員にユニークで特徴的な、思考と感情と行動との基本パターンのための究極的正当化を提供する。……宗教は、人間存在の超越的な高みや深みの表現ではなく、むしろ儀礼や神話や信仰や行為のパターンであって、これらは今日の人間が人間におけるもつとも深遠なものと考えている実存的自己理解によって構成されるのではなく、むしろそれを構成するものなのである。

宗教の基本となる知識とは、いかにして宗教的になるか (How to be religious) ということに関わり、そのためにいかにすべきかが、宗教にとつて一番肝心な問題なのだ。リンドベックは言います。これは基礎づけ知に対して、実践知を最重要に置く考え方です。そして、「文化的・言語的モデル」は、教義が共同体や社会とその構成員に、思考と感情と行動の究極的な正当化を提供するものと考えます。この究極的正当化とは、基礎づけ的な意味ではなく、ルール、規範を与えるという意味です。リンドベックはまた、少し挑発的な言い方で、「宗教とは、人間存在の超越的な高みや深みの表現ではなく、儀礼や神話や信仰や行為のパターンである。そしてこれらは、人間のもつとも深遠なものと考ええる実在的自己理解によって生じるのではなく、それを構成する側のものなのである」と言います。つまり、宗教あるいは宗教的なドグマとは、生に先行して生を形づくる枠組みであり、生の立場から枠組みを実証したり、この枠組みを離れた宗教的生や宗教的体験を想定する中で、枠組みを評価したり、他の枠組みと比較したりすること自体が無意味である、と言うのです。リンドベックは、このような宗教のシステムを、言うなれば宗教というテキストを形成する文法であると考えたわけです。そして、文法自体や文法によって形成されたテキストの外部を語り得ないというリンドベックの考え方は、一般に流布しているポスト・モダンイズムの基本的発想とも共通するものであります。

ここで、リンドベックによる「宗教的思考」の見方の得失をまとめておきたいと思います。まずは、宗教を、命題とか体験などといった狭い要素に局限するのではなく、その生活の座を含めた全体像で見ると、という見方は非常に重要だと思います。近代宗教では、実践面よりも知の面が重視される傾向にあり、実践面が世俗の近代システムに切り崩されてきた感がありますが、本来、宗教は命題の体系ではなく実践の体系である、とリンドベックは考えます。ここから帰結するのは、多元的な宗教を、近代的な宗教のモデルに不当に還元してしまうのではなく、その多元性を還元せずに、それぞれの固有性に注目することこそ重要である、という見方です。リンドベックの議論は、キリスト教の文脈で出たものですが、このモデルの立場においては、当然のことながら、キリスト教絶対主義というものはあり得ません。また、絶対性や真理要求を宗教の本質とは見做さずに、諸宗教を並存する複数のルールと見立てるわけですから、当然のことながら諸宗教共存のモデルになり得ます。そしてこのモデルでは、近代宗教論が抱えていた、宗教の真偽、あるいは宗教的存在論といった様々なアポリア、つまり、存在自体は確認し得ないのに存在論的に語ることに問題や、宗教の多数性と統一性という問題を回避することが可能となります。

しかし、この「文化的―言語的モデル」も様々な問題を抱えています。その第一は、所与の宗教の内在的論理の当否を問わず、結局は護教論に墮しているのではないかと疑いがあります。また、宗教を閉じて完結したアトムとして見るため、宗教の変容やシンクレティズムのような問題を説明できません。そして、このモデルが記述モデルなのか、リンドベックの主張する規範的宗教理解なのか定かでないところがあります。さらに、初期の宗教、原初的な宗教においては、命題的な真理、体験などが問題ではなく、ドグマはあくまでルールの定立であると述べますが、宗教の発生を考えた時、果たしてそのように論証し得るのかという問題を抱えています。宗教の発生とは、単に教祖があるルールを指定するという行為だけではなく、あるコンテクストに置かれた時代的な真理に対して、教祖の体験の次元から、別の真理をぶつけるといった側面を持っています。初期の宗教にとつての教義とはルールであったと言われても、経験的にそうだとはいえませんが。

いずれにしても、その宗教の実在論、真理請求、体験主義というものを単に捨象してしまふのではなく、それを何らかの討議の課題として引き受ける必要があるのではないかという疑念が湧きます。このことについては、最後に触れたいと思います。

3 脱構築的宗教理解

さて次に、第二の思考パターンとして、先の図表で脱構築的な宗教理解と仮に呼んだものが問題となります。脱構築という言葉は、流行語でもあったので、お聞きになった方も多いと思います。脱構築とは、通常、ポスト・モダンズムのキーワードであるとか、「方法にまで高められたポスト・モダン」であるということとを述べる論者も存在します。脱構築のごく一般的なニュアンスは、信念や実践のシステムという構築物を、単に否定、破壊するのではなく、また同じ地平でそれに対抗する構築物を立てるのでもなく、その構築物の前提を明るみに出し、構築物が依拠する論理（その多くが二分法、二項対立）や自己同一性を解消させることにより、新たな構築への道を開くというものであります。

わたしは宗教的言説の境界∥限界に踏みとどまろうとしている。私は境界∥限界と言っているのであって、死と言っているのではない。というのも、今日世間で宗教の死と呼ばれているものを私はいささかも信じていないからである。……それは境界∥限界であり、そこから出発して宗教というものが可能になった境界∥限界、そこから出発して宗教が己をエピステーメーと規定した境界∥限界である。宗教はこの境界∥限界から出発して、諸種の根本的拘束や概念的対立の一体系の内部で機能してきた……宗教を「脱構築」するとは、宗教の諸概念の構造化された系譜学を……もつとも忠実かつもつとも内的な仕方、だが同時にまた、宗教によつては形容しえず名づけることもできないような、ある外から出発して思考することであろう。（ジャック・デリダ『ポジション』但し原文は宗教↓哲学）

ここで引用した言葉は、脱構築の思想の提唱者であるジャック・デリダ（J. Derrida 1930）というユダヤ系フランス人の思想家のものです。すでにデリダの本をお読みの方は、気づかれたかと思うのですが、今の引用では、ちよつといたずらのようなことをしました。原文において「哲学」とある場所を、「宗教」と置き換えてみたのです。仮に、脱構築的思考が宗教や神学に応用されるとするならば、この引用のようなことになるわけです。デリダは、哲学の内部とか外部ではなく——つまり単純な否定とか単純な肯定ではなく——両者の中間に境界に踏みとどまって、それを不断に問い直すことを強調します。宗教について言えば、宗教に神学の言葉を肯定的に再生産するのでも否定的な立場に立つのでもなく、その境界において宗教に神学の知の生成を不断に問い直し、自らの足元を掘り下げていく行為である、と恐らくは言えます。これは、先に述べた生活形式と比較すると、近代の懐疑への対抗ではなく、近代的な懐疑をよりラディカルな形で継承するものであると言えます。

現在、脱構築の神学や宗教哲学を標榜する人物は非常に限られています。日本でもいくつかの著作が翻訳されている、マーク・C・テイラー（Mark C. Taylor 1946）という、比較的若いアメリカの神学者の立場をその一例として紹介します。テイラーは、神学者というよりも宗教哲学者、あるいは批評家とした方がよいかも知れませんが、テイラーは自分の立場を、セオロジーではなく、ア・セオロジー（atheology・脱神学）と言います。無神論というのはアセイズム（atheism）ですが、神学を否定する立場はここからすると無神学の立場とも言えるでしょうか。しかし、テイラーは単なる無神学ではなく、先に述べたような中間に立つという意味で、ア・セオロジーという言葉遊びをします。テイラーは、この目論見について、次のように述べています。

モダニズムの基本的な特徴が神の死にあることは一般的に認められている……ポスト・モダニズムの主な特徴のひとつは、自我の死である……神の死は、自我の死によって完成を迎える……仮に神学に未来があるとすれば、われわれは、神については神なきように語り、自我については自我なきように語る術を学ばなければならぬ……。（テ

テイラーは、近代神学が神の死、別言すれば、啓示主義を終焉させ、その後、内在的超越、宗教体験、宗教的実存、宗教的主体、あるいは、ホモ・レリギオスス（宗教的人間）といった概念を浮上させることによって、宗教を人間学的に基礎づけようとしてきたと指摘します。こうした近代宗教、近代神学、近代宗教哲学の概念の自明性というものは、デリダとかテイラーの立場からすると、もはや脱構築を免れないものであります。なぜ免れないのかというと、哲学の問題としては非常に複雑ですが、簡潔に述べると、宗教的主体の自分にとつての透明性、つまり、その所与性ないし現前性というものが、もはや自明ではなくなつたからです。すなわち、現前性の理念に基づく自己の概念やその他の概念の同一性が、もはや維持不可能であるということです。

神の概念化や客体化への批判という立場は、否定神学やテイリツヒなども類似点があります。しかし、否定神学は、神やその実在を先取りする実在論に立っています。また、テイリツヒは、無制約的なものの形象化を動的に克服してゆくという否定の運動を主張する点において、脱構築と似ています。しかし、テイリツヒも無制約的なものを求める本質が人間には備わっているという立場に立ちますから、実在論を前提としています。この点で、やはり脱構築とは相容れないものがあります。

この脱構築による否定と解体の身振りは、結局のところ何も構築しない、という批判がしばしばなされます。しかし、非常に興味深いことに、脱構築的思考は、ある仕方では不思議と宗教的なものを現出させてしまいます。これには恐らく二つの理由が考えられます。第一に、脱構築の思想は、主体や人間を無限に凌駕する何かを語ります。これはデリダの特徴的な用語で、原差異、差延、原エクリチュールと呼ばれています。要するに、人間に先行して全てを分節する、ある運動のようなものです。このことを実在論として語るべきかどうかはわかりませんが、これらの用語は主体や人間を無限に凌駕するものを語るといふ点において、ある種の宗教性に近いニュアンスを持っているのです。

同一性と差異の相互作用に関するソシュールの認識に依拠しつつ、デリダは「非—現前性と他者性は現前に内在している」と主張する。決して現前することがないか、不在あるいは深淵として現前するにすぎない差異は、あらゆるものを定義づける差異を築きあげる。……デリダの言う差延と、神学者たちが伝統的に「神」と呼んできたものとの驚くべき類似性……。(テイラー「空白の鏡」)

脱—構築の訴えとは、無限の延期のうちに「到着する」一人の他者の呼びかけ (appel) である。決して現前していないとはいえ、この他者は不在ではない。生成のこの非不在である不在は、ありとあらゆる合理的で道徳的な計算にひとつの「計算できぬ不均衡」があることを含意している。(テイラー『ノッツ』)

第一の引用の最後の部分では、テイラーが、デリダが言う差延と、神学者たちが伝統的に「神」と呼んできたものとの間に驚くべき類似性があると述べています。デリダはこのことについて、類似性がありながらも、ある決定的な断絶があると述べています。もう一つの引用も同じような事態を表わしています。

脱構築の聖性を形作るもう一つの文脈は、「戯れの聖性」とでも呼ぶべき文脈であります。先の引用で示したように、デリダ、テイラーたちは、神というものが、ある種の絶対的な意味統一を果たす理念として西洋世界の中に君臨していると主張します。そして、世界をテキストと仮に特徴づけるならば、神の理念の死というものが、世界というテキストの無限の解釈を可能にしたという言い方をします。

神の死は「解釈の必要性」を作り出した。世界というテキストはもはや、それに内在する理解の可能性を打ち立てる、権威ある作者をもたぬがゆえに、解釈行為は必然的に、模倣的であるよりはむしろ創造的なものとなるのだ。別言するならば、ポイエーシス(創作)がミメーシス(模倣)に取って代わったわけである。そのような創造的解釈の境域は限り知らぬように思われる。デリダが指摘するように「超越的なシニフィエ」の不在は、意味作用の

領域と戯れを無限に拡大する。(テイラー「空白の鏡」)

言うなれば、デリダにせよテイラーにせよ、ニーチェ(F. Nietzsche 1844-1900)の影に立つ存在であります。その意味において、彼らは、基礎づけの剥奪や同一性の無限の流動化ということに、むしろ、ある種の自由と聖なる解放を見ていると言つてよいと思います。

これは、今日のテーマである「宗教的思考」にとつてもインパクトを持つものであると考えます。一般の現代思想や文芸学などにおけるデリダの影響は非常に大きなものでしたが、デリダの考え方は、近代宗教思想への批判としても無視し得ないものであります。特に、実在論／非実在論、あるいは有神論／無神論というものの中間に止まって、あらゆる真理主張や同一性概念というものを疑問に付してゆくことや、真理や同一性を語ることの可能性や不可能性というものを無限に反省してゆくというその立場は、非常にラディカルで真正な思考の端緒を示していると言えます。テイラーは、「空白の鏡」、これは神の空位になった場所という意味ですが、その鏡を見た者はもはや従来と同じように「自己」と「神」を語り得ないのだと述べますが、これはもつともなことだと思えます。しかし、一方でデリダは、しばしば「真」「善」「美」のあらゆる規範を崩し、すべてを相対化させるとか、何かを定立するのではなく、その不可能性を語っているに過ぎない、と批判の対象となります。しかしながら、デリダについては、主体に先行する還元できない「他者」性——これは原他者性であると同時に、同じ人間としての他者も含む他者性ですが——を強調すること、さらに創造の自由を強調することなどの点において、あるポジティブな態度と結びつく可能性を見てよいのではないかと思えます。

*世界教会運動(ecumenical movement)が表明する教義および実践。世界教会運動とは、一八〇〇年代以降のプロテスタント諸教会間による、教派や国境を越えて共通した諸問題に関して協力しあうキリスト教諸組織の活動で、全世界のキリスト教各派の再一致を目的とする運動のこと。(編者注)

V ポスト・モダニティーと「宗教的思考」の可能性

最後に、今日お話しした内容をまとめた上で、多少のことをつけ加えたいと思います。

ポスト・モダニティーの「宗教的思考」というのは、近代的宗教の基礎づけ主義をバック・グラウンドとして、神の存在の実証のし難さ、宗教的真理の証明のし難さ、啓示主義の自明性の崩壊などといった事態が帰結した末に形成されてきたものであり、そうしたバック・グラウンド自体の信憑性が揺らぎを見せた中での出来事であります。ここで浮上する問いは、神の实在というものを前提にせず、あるいは宗教の絶対的な真理要求というものを断念しつつ、なお宗教的なコミットメントは可能なのか、ということです。今日は、宗教的コミットメントについて二つの方向性を紹介しました。まずは、所与の宗教的共同性に自信を持ってコミットしてよいという立場です。ただし、そこには客観的真理性の断念があります。それから、もう一つの立場は、終らない反省の運動に身を任せるということです。ただし、これは宗教だけの責務ではありません。そして、終らない反省の運動に身を任せることに、創造の、あるいは再創造の自由があるということが重要なポイントであります。しかしながら、そうであるとした場合、「宗教的思考」、あるいは宗教一般にとって、そこでは一体希望が語られているのか、それとも希望が断念されているのか、ということが問題になります。ここに、私は希望のある種の断念と同時に希望と責務の再獲得が暗示されていると考えます。繰り返しますが、基礎づけは断念するが、存続の十分な権利と、そして創造の母体となることへの希望——と同時に責務——が語られている、と思うのです。

ともかくもここでの問題となるのは、宗教が程度の差はあるにせよ、自らの真理性や超越の实在というものを前提としている点であり、果たしてこのことを放棄して宗教的なコミットメントが成り立つのか、という問いです。先ほど紹介したリンドベックは、そもそも初期の宗教、あるいはその原初の姿とは、歴史上の過去だけに限らず現代においても、ただ端的に宗教的生を生きることである、と主張します。しかし、我々は一種の近代的な分裂というものを経験してい

ます。果たして、近代的な分裂の後でこの分裂を再統合できるのか、という問題があります。そして、生形式論—統制論的立場というのには、その分裂を再統合できることを前提としています。その意味で問題になるのは、实在論や真理論に対する態度であります。ここで、「生活伝承」、及び「真理伝承」という奇妙な言葉を導入したいと思います。宗教というものは、共同性に関わる、いわば「生活伝承」とも言うべきものを持っています。しかしそれと同時に、仮に「真理伝承」とでも呼ぶべきものをもまた持っていると考えられます。そしてこの「真理伝承」は、实在や真理がどれだけ相対化されても、宗教的な生活伝承を生きたということの中に、必然的に包摂されてあるものではないかと考えられるのです。そのように考える時、真理主張や实在論を全く放棄する必要が果たしてあるのか、あるいはそれが可能なのかという疑問が浮上します。そこで、「権利ないし課題としての实在論と真理主張」というようなことも語り得るのではないかと思います。いずれにせよ、宗教を離れても实在論や真理主張の問題は、容易に解決できる問題ではないのです。宗教の存在論や真理主張は、通常の科学の存在論や真理主張とは明らかに違います。それであるがゆえに、宗教に対しては实在論と真理論とを放棄しなければならないということが言われるのだろうと思いますが、そこには根本的な差異はないのです。認識論的に言えば、感覚世界も超越世界も、究極的には同様に不確定であり、同一化し難いわけです。そのように考えると、権利としての实在論、あるいは課題としての真理主張を宗教が維持することは、全く不当ではないような気がするのです。

ポスト・モダニズムのもう一つのキーワードに、メイキングという言葉があります。先ほど、ポイエーシスとミメーシスという言葉が出てきましたが、古典芸術、近代芸術に限らず、芸術とはミメーシスのなものと考えられてきました。つまり、何らかの实在——それは感覚的な实在であったり、超越的な实在であったり、あるいは作者の内的体験であったり、と様々ですが——のミメーシスとしてなされてきたわけです。思想についても同じことが考えられ、それは实在を表わすもの、反映するものである限りで真理性があるものとして語られてきました。それに対して、ポスト・モダニズムが強調するのは、そのようなミメーシスではなく、自由な創造、創作、すなわちポイエーシスであります。ポスト

・モダンイズムは、こうした態度、身振りを狭義の芸術や文学のみならず、それを越えた領域に拡大させても構わないと主張します。ポイエーシスはメイキングとも言われますが、メイクとは作るということであって、何かをイミテイトすることではありません。

さて、宗教の権利としての実在論と、課題としての実在論は、ミメーシスあるいはイミテーターティングとしての実在論や真理論であっても構わないのですが、同時にある種のメイキングとしての実在論や真理主張であってもよいと考えたいと思います。当然ながら、宗教には聖典や伝承が存在するわけですから、端的なメイキングではなく、確実にメイキングの足掛かりになるものを持っています。そしてこのことは、決して拘束ではなく、むしろ自由なメイキングの為に土台と考えてよいのではないかと思われるのです。

今日、お話しした内容は、端的に言って、キリスト教の文脈でなされたものです。つまり、その内容はキリスト教的なすべての意味の絶対中心が崩れたことに対する衝撃と、それとともに存在するある自由の感覚を土台として展開されている「宗教的思考」であると言ってよいのです。キリスト教以外の宗教の場合にそれがどうなるかということは、一考に値しますし、場合によっては皆さんにお伺いしたい内容でもあります。しかしまた、次の点も考慮する必要があります。つまり、以下の理由からして、キリスト教ではないからやはり問題が違うとは、言い難いと思われるのです。すなわち、先ほども言ったように、現にある宗教というのは、基本的には近代のコンテクストにあって、近代の正当化というものを自身に引き受けている近代宗教です。そしてその限りにあって、キリスト教以外の近代宗教も、キリスト教的近代に発する論証構造や、絶対／相対、普遍／特殊といった概念構成を程度の差はあれ自分の身に引き受けているのです。ですから、いずれの宗教も、近代宗教である限りは、キリスト教ではないから問題が違うと突き放すことはできず、多かれ少なかれ、キリスト教と同じ問題に突き当たるはずだ、と考えられます。その意味で、今日お話しした問題は、教学にせよ何にせよ、宗教の弁証一般に共通する問題ではないかと感じているのです。

質疑応答

Q 時代社会の変化に、「宗教的思考」も宗教も照応せざるを得ないということは理解できます。ところで、宗教の全てが時代社会に応じて変容するわけではなく、宗教をして宗教たらしめている本質規定は、超歴史的なものとして、むしろ、ますます明確にされ、発展、展開されなければならないのではないのでしょうか。例えば、神の存在を否定する「脱―实在論」などは、宗教と規定し得るのでしょうか。むしろ「脱―实在論」は、道徳的、倫理的、哲学的規範として、一種の生の「言語」「文法」に依拠することになるのではないのでしょうか。

A 後半に関しては本当にそうだと思います。講演で「真理伝承」という言葉を用いたのも、そのようなことを考えてのことです。しかし、あるものを宗教と呼ぶべきか呼ばざるべきかについては、超越的なアイデアとしての宗教があるわけではないので、神なき宗教を宗教と呼ぶことが文脈上有用ならば、それは一つの宗教として認めてもよいと思います。いずれにせよ私たちは、「これが宗教の本質である」という宗教のアイデアを果たして語り得るかという問題に帰ってこざるを得ないと思います。特定の宗教が具体的な形で、自分自身の本質的な譲れないものを語ることは可能ですが、宗教一般ということになると、「宗教」という言葉自体が近代的な言葉であって、歴史的な日付を

持つわけで、こうした歴史的な言葉の超歴史性をいかにして語り得るのか、という問題がどうしても出てこざるを得ないと思います。私としては、「宗教」という概念が歴史的な日付を持つことからして、先験的に、ある範囲に「宗教」を限るということはできないと考えますが、いかがでしょうか。

それから、質問の冒頭の「変わるべきか、変わらざるべきか」という問題ですが、これには二つの対応があり得ます。物というものは、宗教もその中に入りますが、全てコンテクストの中に置かれていて、物は変わらなくてもコンテクストが変わると、物の持つ意味、価値、哲学で言うところの位置価が変わってしまいます。従って、単純に変わらない物として何かを確保するのは困難です。結局、宗教の本質規定を維持する機関とは、「再解釈」だと思われれます。「再解釈」というのは、位置価の移行を前提にして、形式として変わらない物を再解釈することによって、内実としての変わらない物を維持する作業だと思おうのです。

Q 宗教を論じる際にしばしば、「知」と「信」の関係をめぐる議論がなされます。今日の「宗教的思考」についての内容との関わりで言えば、現代における知識人や学者たちにとって、宗教をどのように捉えるのかという「知」の状況から「ポスト・モダン」が表れている印象を受けます。一方で、宗教者と呼ば

れている多くの人々による、「知」のレベルを意識しない宗教活動や宗教行為、すなわち「信」のレベルにおいては、「ポスト・モダン」という状況がどのような表れ方をしているのでしょうか。

A キリスト教神学においても、当然のことながら、非常に早い時期から「知」と「信」、すなわち学問と信仰という二項対立がありました。しかし同時に「知」と「信」という二分化は、すぐれて近代的な出来事の一つでもあつて、その際、大きなアクセントが「知」の側に置かれてきたと思います。ポスト・モダニストたちは、この二分法自体が既に役に立たないものであるとの言い方をします。しかしながら、私自身は必ずしもそうではなく、むしろ分析概念として「信」のレベルと「知」のレベルを考えることは必要だろうと思っています。このように考えたうえで、「ポスト・モダン」の状況における「信」のレベルの変容が果たして有り得るかどうかというのですが、これは「知」の変容が先か、「信」の変容が先かという問題にもなると思います。ポスト・モダニストは、ある意味で前衛であつて、先行者という言い方もできるかも知れませんが、彼らは実在や「真理」からの束縛を切り捨てようとしている人々でもあります。それに対して、「信」の側の人たちは「知」を考えないという意味で、既にそのことを切り捨てていると見ることもできるかも知れません。しかしそれはまた、「知」と「信」と

いう二項の分裂以前の出来事なのかも知れません。そして、分裂以前の出来事とは、「ブレ・モダン」なのか「ポスト・モダン」なのかという問いをも同時に浮上させます。「知」と「信」という概念には、分けることの困難さ、そしてさらに二項に分けた場合の両者の先後のつけ難さがあります。少なくとも、「信」を究極的な、他に還元不可能な概念として語ることは非常に近代的なことであるように思われます。例えば、ルター (Müller, 193: 150) が「信のみ」と言い切る際、彼の思考の背景には様々な「知」が存在していたと思うのですが、ルターはそれに対する究極概念として「信」を対抗的に用いたのだと思うのです。したがつて、ポスト・モダニティーの議論の反省思考には、「信」や信仰というものを手つかずの究極概念として語り得るのかどうか、という問いかけも含まれているのではないかと思います。ただし、信仰という言葉が全く無意味だとは思いませんし、こうした思想的なアバンギャルドとは全く関係がないレベルで端的に宗教的生を生きている人間は存在します。そしてリンドベックをはじめとする生形式主義者たちには、そういう在り方に対する強烈なノスタルジーというか、「信」に辿り着くことを欲する「知」が存在します。いずれにせよ、「知」と「信」には、そのような複雑な問題があると考えています。

Q リンドベックの考える宗教、もしくは教義観とは、宗教を「世界観を内包した道徳」として捉えていると見てよろしいのでしょうか。

A カントなどもそうですが、近代の宗教思想が超越や実在のフアクターを薄め、場合によっては神の首を刎ねる際に現れるのは、倫理規範のシステムです。結局、近代の宗教理解では、宗教が倫理規範と同一視されてしまうことも少なくありません。リンドベックにも、同様のことが部分的にはあります。ただし、リンドベックの場合は、狭義の倫理規定だけではなく、ドクトリンが規定しているルールや儀礼の規定も含め、宗教の諸ルール総体を一つの全体として考えます。リンドベックはこれを、道徳も含み込む文化・言語的な複合体と考えています。リンドベックは、普遍的な道徳を基礎づけるものとしてキリスト教を再解釈するのではなく、道徳をも含んだルール一般を宗教と理解すべきであると言っています。

Q 近代においてくり返し世界に登場する神秘主義は、個々の神秘体験を基に神を証明するという意味において、近代的思考の産物と見てよろしいのでしょうか。

A 神秘主義とは、体験を基にして教義などを実証する立場です。質問の主旨は、神秘主義は近代的なものではないかというものだと思いますが、この体験主義的立場には明らかに近代的なト

ーンがあるので、まさにその通りです。リンドベックは「経験的―表現的モデル」を、近代に特徴的なものと述べましたが、それは必ずしもそうではありません。どのような宗教伝統においても非常に早い時期から、単なるドクマのルールを定立するだけではなく、常にそれを体験的に実証することが得意な人間が存在し、そうした体験が、伝統を維持するオルガノンにもなってきたわけです。従って、当然ながら体験や経験によって伝統を確認するということは、どのような時代の、どのような伝統にもあります。神秘主義は、その中でも最もラディカルなものです。ですから、神秘主義をもっぱら近代的とするのは、このような事態が近代以前から厳然として存在するわけですから、適切ではないかも知れません。英語において神秘主義は、ミステイシズム (mysticism) と言われます。ミステイシズムとかミステイックとよばれるものは、古典時代から宗教現象のあるカテゴリーを表すものとして、キリスト教の歴史に存在しています。ところが、もう少し時代が下ると、諸宗教に共通して存在する「神秘主義的なもの」が語られるようになります。このような普遍的な現象としての神秘主義という言葉が語られるようになるのは、十七世紀以降です。その意味では、神秘主義という現象や一般概念自体が明確な近代的現象です。その点で、神秘主義を近代という時代に同定するのはもつともなことであり、また、近代神秘主義と並行する時代には、近代科学に基づく経

験主義・実証主義があります。神秘主義も一種の経験主義・実証主義ですが、これらは、神秘主義というカテゴリーを超えて宗教一般の基礎づけの中に入り込んでいった発想です。これについては、近代的な出来事であると言わざるを得ないのではないかと思えます。

Q リンドベックは、神についてどのような意味づけ、位置づけを与えているのでしょうか。

A このことを端的に言えば、リンドベックは実在論を放棄しているかどうかという問題であると思います。実際には、リンドベックは自身のことを実在論者であると述べていますが、それは次のようなニュアンスにおいてです。キリスト教のドグマに、唯一絶対なる神がある、あるいはイエス・キリストは神の一人子である、といった命題がありますが、そこで神が存在するという言葉だけを命題として取り出し、それと神が実在するという事象との対応関係を明らかにしようとする論理があります。これは近代的な実証、基礎づけ主義の考え方です。この立場をリンドベックは、生きた宗教から神の概念を切り離して、その実体性、存在性を問うことはおかしいとの理由から退けます。それでは、リンドベックはどのような意味の実在論者であるかという点、彼はドクトリンをルールとする共同体の生が、全体として、何らかの仕方では神の生、ないし実在と対応する可

能性を持つていと述べます。しかしリンドベックは、これのように証明するののかについては立ち入らないし、また、その証明も不可能であるとも考えているようです。つまり、リンドベックの神は、命題として客体化できるようなものではないが、一方逆に、生の中に反映し、生を支えている神を、実在としてイメージし得ることをリンドベックは必ずしも否定してはいない、と考えるように思えます。

Q リンドベックは実在論を諦めていないとのことですが、実在論をデリダやテイラーは、どのように考えているのでしょうか。

A デリダと否定神学は、宗教哲学の中で、現在非常に人気のあるテーマです。最近出版された本で、『宗教なき宗教』(Religion without Religion)というデリダ論があります。この本の問題の核心は、デリダ的なヴィジョンが実在論を包含し得るかどうかという問いです。もしも、デリダに対して実在論/脱実在論のどちらの枠組みに属するのかわかれば、彼は脱構築の立場ですから、実在論は語り得ないと答えることは明白であろうと思います。ただし、講演でも述べたように、デリダは主体や人間を無限に凌駕していく運動のようなものを「原エクリチュール」と呼んでいます。これはまさに一つの名辞であります。名辞の機能とは、ある種の実体化であり、ある名辞を語るということ、それを多かれ少なかれ実体的に語るにもなります。ま

た、一方では、言葉による実体化を流動化し、打ち消すような言葉がつけ加えられることがあります。ところで、神秘主義や否定神学であれば、このようなせめぎ合いの中にあつてなお、根底で実在論が支えていることは明白です。一方、ニーチェは、実体を語ることを否定しながら、否定化や流動化の運動を、聖なる運動のようなものとして語ります。デリダ、テイラーにおいては、これと同様のニュアンスが自らの言葉から浮上することを知つていながら、それと戯れ、部分的には戦略的に用いながらも、態度表明としては実在論ではないし、聖なるものを確保する形で自分たちは語るつもりはない、と言うものと思われ
ます。

Q デリダの「差延」と神学者たちが伝統的に「神」と呼んできたものとは、驚くべき類似性があると指摘されましたが、いかなる点で類似しているのでしょうか。

A 「差延」というのは、「ディフェランス」(différance)という言葉で、「差異」(différence)のスペルを一字変えたデリダの造語です。「人間」は、自分を自分であると理解する時、まず自分が他人と違う、自然と違う、世界と違うといった差異性によつて、「自分は自分である」という言明をなし得るわけですから、何らかの同一性を定立するということは、必ず差異性を前提としております。「差延」というのは、時間的延長のこ

とです。われわれが同一性を確認したいと思う時、それに先行する「差異」を凌駕し得ず、永久に自分や世界の同一性に至り着けない事態のことを、デリダは「原エクリチュール」「差延」といった言葉で表現しています。「差延」や「原エクリチュール」は、言葉化されると、非常に実体的なものとなるのですが、デリダ自身はそれは実体ではないと述べます。デリダによるこれらの言葉の語り方は、「人間」に先行し、「人間」や世界を全て差異化している何かというのですが、その構造は「神」とそっくりです。つまり、それぞれの「主体」、世界に先行して全てを差異化し、創造している何かと言えば、それは「神」しかないわけです。そこで、テイラーをはじめ多くの脱構築の立場に立つ人が、「神学者たちが伝統的に『神』と呼んできたもの」とデリダが言う「差延」とが非常に類似していると述べるのです。

Q 「宗教的思考」というものが創造的な実在論や真理主張であってもよいということを、ミメシス(模倣)とポイエシス(創造)の関係から述べられましたが、全くのポイエシス、すなわち無からの創造は不可能なものであり、何らかのミメシスを前提とせざるを得ないのでしょうか。

A 恐らくデリダ、テイラーもそのことを前提としています。ロマン主義的な創造者や芸術家のイメージは、神と同様に無から

作り出すというもので、これは近代的な個人主義の観念です。それに対して、脱構築では、「原エクリチュール」「差延」「差異」という言葉によって、既に「人間」のポイエーシスに先行するものを語ります。このことを宗教の文脈で言えば、宗教体験は無から生まれるのではなく、先行する「差異」から生まれるという言い方ができます。その意味で、デリダにせよ、テイラーにせよ、ポイエーシスを無からのポイエーシスとは決して考えていません。ただし、デリダには、テキストを無限に読み替える、あるいはあるテキストを別のテキストに接続していくという基本的な戦略があります。これは、現に存在する聖典などのテキストのミメーシスに終始するのではなく、そこから無限に変形させていくプログラムをポイエーシスという言葉で表現したのではないかと思われます。いずれにしても、これは「真の創造の自由があるのかないのか」という形而上学的な問題に還元されやすい問題ですが、これに対する脱構築の基本的な考え方は、意識主体による完全なる創造の自由ということも語り得ないが、しかし先行する差異性の場の中の運動や変形の自由はある、というものでありましょう。

Q 結論部分で用いられた「真理伝承」と「生活伝承」という二つの概念の関係について、具体的な事例を用いて説明して下さい。

A 「生活伝承」というのは、いずれにしても抽象概念ですが、先ほど生形式的・統制的宗教理解と述べたものに似て、教典から浮上し、一つの宗教的生活形式を作るような生活規範や伝承の複合体のことです。リンドベックが、既存の宗教的慣習、実践というものが所与のものであり、それに従って生活すればよいのだと語る場合のものに近いものです。そして、「真理伝承」というのは、次のようなことであります。宗教の真理主張には、様々なレベルがあります。キリスト教などは、非常に強い真理主張をします。しかし、そのような真理主張は、ユダヤ教、キリスト教やそれに影響を受けた宗教の中で特に形成されてきたものであって、その外部にある宗教にとつては、そのような真理主張は無縁であるかも知れません。しかし、いずれの宗教であつても、教祖の何らかの体験を基盤として語ったり定式化したものや、教団の歴史の中で伝承として形成されたものが、その宗教にとつてある真理のモメントを持っている、と考えることは自然なことだと思います。命題の形をとつた教えへの信憑はもちろんです。そうした形で定式化され、意識化されない場合でも、ある種の真理性の感覚が当初から存在するということとはあると思います。具体的には、聖典などによって伝承されていく真理の感覚を「真理伝承」と呼んでみたのです。

なぜ、この二つの言葉を用いたのかというと、リンドベックなどの生形式論者たちは、「生活伝承」は「真理伝承」を必要

としないというニュアンスで、真理や実在論無しに端的に生きればよいのだと主張します。しかし、宗教というものは、真理感覚、「真理伝承」を継承するがゆえに同一性を持つ側面があり、宗教の起源とは、その時代のコンテクストである真理に対して、別の真理を対抗的に語るといふ要素を持っていると思います。教祖の立場とは、まさにそのようなものです。リンドベックが「生活伝承」だけでよいというのは、基礎づける必要がないと考えるからですが、それだけではすまない何かがあるのではないかということ暗示するために、その言葉を使ったのです。

平成九年度研究論文概要

九年度に提出された研究報告のうち、本号に論文として掲載されたもの以外の、各所員、助手の研究論文の概要等を、ここに掲げる。

第一部

金光大神事跡資料（七）

—安政六年から慶応三年までを編集して—

金 光 和 道（所員）

昨年に引き続き、小野家資料をもとに、安政六年から慶応三年までの金光大神の事跡を抜き出し、金光大神事跡資料（七）として編集した。さらに、当該年代の事跡集を編纂する過程で浮上した疑問点を述べた。なお、昭和六〇年から継続してきたこの編集作業は今回をもって終了した。

○時代の概要

文久三年、領主蒔田広孝は大名となり陣屋を移転したが、三年後には浅尾騒動により、陣屋が焼き討ちされた。このため、大谷村では金光石之丞なども「兵糧働き」に出、死人、けが人も出、

村では七貫目もの経費を費やした。この他、安政四年、慶応元年と増税され、慶応三年には領内に一万五千両の「御用金」が課せられた。

○米価の騰貴と村の年間経費

天保、弘化年間の米価は比較的安定しているが、嘉永三年に一石が一八七匁で例年の二倍以上になり、安政四年以降、一〇〇匁を切ることはない。文久年間以降も騰貴が進み、慶応二年には七二五匁となり、かつての八、九倍に達している。

一方、安政五年に初めて一〇貫目を越えた村の年間経費は、文久年間以降、米価の高騰と相まって爆発的に増加し、明治三年には弘化、嘉永年間の八倍にも達した。

○田畑の購入と売却について

拙論（「大谷村と赤沢文治」紀要三七号）で、文治は飢饉を逆手にとり、積極的な農業経営を行った、と論じたが、その実態が不明である、との批判を受けた。そこで、飢饉の年以外の田畑の売買状況の比較も含めて検証の要がある。また今日まで、文治は万延元年以後金銭を取らず、親戚の者に次々と田畑を売却した、との伝承をもとに、「死んだと思うて欲を放す」との解釈を導いている。しかし、八百藏には一貫六〇匁、駒次郎には一貫一〇〇匁で売却している。また、文久二年には、屋敷地を除く文治の全財産を質入れして、二〇両を調達しており、文治のところ次々と財が必要になっていったことが窺われる。

以上の他、文治の隠居と隠居に関わる村の制度、文治の無資格

の神勤と庄屋の「差し止め」の実態についても述べた。

「御道案内」各本にみる白神新一郎の信仰

— 本教初期の教義テキストの研究 —

坂 口 光 正 (所員)

本年度は、金光大神在世中の明治四年から一五年に白神新一郎が著した「御道案内」の分析を通して、白神が把握した信仰について考察した。

第一部では、現在本所に収集・登録されている「御道案内」の筆写各本について書誌的にとり纏めた。紀要『金光教学』第六号の福嶋真喜一論文では、「御道案内」は、藤沢本、近藤本、伊原本に分類され、各本の内容の異同が分析されている。本稿では、新たに各本を系統・分類化するとともに、それ以外の筆写本を、各本とも比較しつつ、時系列に位置付け直した。なお、この分類に先立ち、これまで全文に亘る解説がなされていなかった近藤本の解説作業を行い、資料集を作成するとともに、「御道断略記」、及び佐藤金造の編集による「御遺文」を分析した。

第二部では、この分類過程において浮上した様々な疑問について、その意味合いを考察し、著者白神における信仰の全体像を明らかにするべく努めた。具体的には、明治一三年以降の執筆と考えられる近藤本、伊原本の内容から、①「御道案内」における神

名とその使い分け、②書付(神名書付)に記された神名の、「覚書」「覚帳」との比較と、その時期の問題について、③「御道案内」における黒住教の影響について、④「御道案内」に収録された和歌とその導入の意図、⑤大阪布教の展開と「御道案内」の関係等について分析した。

金光大神の人間観について

— 「干支」を用いた呼称表現の分析を中心に —

小 坂 真 弓 (所員)

「覚書」「覚帳」には、神が金光大神や信者・氏子を指す場合に限らず、金光大神が自身や信者・氏子を指す場合に、生まれ年の「干支」を用いた表記がなされている。そこで本年度は、「干支」を用いた呼称表現に着目し、そこに託された信仰的意味を明らかにすることを課題とした。

一章では、「覚書」「覚帳」の中で、呼称表現として「干支」が使われている用例を、①神が金光大神を指す場合、②金光大神が自身を指す場合、③神が信者・氏子を指す場合、④金光大神が信者・氏子を指す場合に分け、その用法の共通性と差異性を窺った。分析の結果、神号取得以前の信仰経験の浅い者に、生まれ年の「干支」が呼称として用いられていること、また、一部の神号取得者で、神から人助けが願われているにも拘らず、土地問題、

金銭問題など欲におぼれ苦難の渦中にある者に使われていること、の二傾向を導き出した。

第二章では、前章の内容を踏まえ、「干支」を用いた呼称に託された信仰の意味を探るため、「覚書」「覚帳」「理解」から、「干支」について言及されている内容を考察した。ここでは、人間の生が天地に支えられ、生の帰属先として天地という空間があり、また全存在を繋ぎ、成り立たしめている時間の中に人間存在が捉えられるなど、「干支」の十二支に譬えて、人間存在が天地の時空間の秩序との関係で説かれていることを指摘した。

以上の考察から、「干支」を用いた呼称が、信仰経験の浅い者と、神号取得者として人助けが願われながらも自ら道を踏み外した者に限り使用されていることから、「天地の間におっただけを知ら」ない、また、天地のおかげを忘れてしまった者に対して、天地を住処とする人間の本来的な在り方が求められ、その願いが「干支」を用いた呼称となった、との見解を得た。

『研究資料 金光大神事蹟集』から窺う

金光大神の「取次」について

荻野 理喜之助（助手）

「取次」に関係すると思われる所作を記述した伝承を抽出し、それらの比較、分類を行ない、当時、金光大神が広前に於いて、どのように「取次」を行っていたのかを、形態的な側面を中心に検討した。

第一章では、佐藤範雄の伝承を軸として、抽出した伝承の関連付けを行ない、できるだけ多くの伝承を紹介することに努めた。このことから金光大神の広前における子細な所作を窺うことができる反面、伝承間での相違も見られ、金光大神の所作の多様性を窺うことができた。

第二章では、金光大神の広前での所作に関する伝承を残している高橋富枝、佐藤範雄を取り上げ、伝承者間の比較を行った。高橋富枝の伝承によると、まず祈念詞をあげ、願い込み、その後、「天地乃神聞き取り」と言つて、再度願い込みを行い、裁伝へと移るといふものである。これに対して佐藤範雄の伝承は、氏子の願いを祈念帳に記すところからはじまり、氏子の願いを「御取次」し、その後、裁伝、理解へと続くものである。そして、その後の変化については、両者とも裁伝がなくなり、理解へと移行していくことを伝えているが、高橋富枝はその変化を外的な条件によって変わらざるを得なかったことと認識していたように思われるのに対して、佐藤範雄はそれが信仰の深化であると捉えていたことを窺うことができた。

本年度は、『研究資料 金光大神事蹟集』から、金光大神の「取次」の実相を描き出すことに努めた。具体的には、金光大神の

第三章では、抽出した伝承の中に多く見られる事項に注目して分析を試みた。その一つとしてお祓を取り上げ、その変遷を窺っ

た。金光大神は御祈念の際、般若心経、六根祓、大祓を唱えていたが、伝承から、それらが唱えられていた時期についての比較的细节な記述が見られることから、それらを通時的に編成し、その変遷についてまとめた。

文献解題 『金光大神』（金光教本部教庁刊）

金光大神把握の問題について

小谷 陽子（助手）

本稿では、『金光大神』の解題を通して、金光大神の生涯とその意味を把握しようとする際に現れる問題を明らかにすることを試みた。

一章では、「実意丁寧な性格」と「実意丁寧神信心」という表現の違いに注目した。右著では、金神以外の神々との関係は、「実意丁寧な性格」という人間の一般的な性向から成立したものである、と述べられているのに対して、金神との関係だけが、「実意丁寧神信心」という、四二歳の助かりの理由を示す言葉に関連付けて述べられている。この表現の違いに、四二歳の大患において金光大神は、神々との関係ではなく、金神との関係から救われたという『金光大神』執筆当時の一般通念が現れていることを指摘した。

二章では、『金光大神』で総括的に述べられている、「信心の進

展につれて、神名が変わり、それにつれて神号も変わった」という命題が実際にどのように窺えるかを考察した。その中で、「生神金光大神」という神号が、他の神号とは異なり、叙述文中で金光大神という人物を指す語として使用されていないことを確認した。

三章では、二章で確認した「生神金光大神」という神号の扱い方に注目し、意味内容を考察した。それにより、身体をもった「金光大神」の働きと、永遠者としての「生神金光大神」の働きとを、区別する観念が現れていることを指摘した。その観念は、「金光大神」の不在に対する喪失感に対抗して、「生神金光大神」の働きは今も生きている、とする意志から発せられたものであるのではないかと推論した。

第二部

直信たちの「生神金光大神」観

加藤 実（所員）

本稿では、金光大神が参拝者から、自然発生的に「生神金光大神様」と敬称されたことに注目し、金光大神に救いを求めた側にとっての「生神金光大神」のもつ意味を追究した。それは、「覚書」「覚帳」に窺える「差し向け」存在の自覚という「生神金光

大神」解釈からだけでは説明できない「生神金光大神」観を究明する余地があると考えたからである。

第一章では、民俗信仰における「生神」信仰を参照しつつ、直信たちの「生神」観の類型化を試みた。金光大神の信仰姿勢の中に自己規律的な生き方を貫くことによって、神に辿り着く過程を見いだす直信たちの「生神」観は、人間一般に敷衍される「生神」性を導くものと考えた。

第二章では、金光大神の死を契機に「生神金光大神」の意味がどのように変化したかを、主に佐藤範雄の捉え方から追究した。それにより、帰幽時に「生神金光大神」という神格ではなく、「教祖神霊」として祭祀されたことは、「生神」という神号が生前の働きに限定され、身体の死後、「真の神」として働きを発揮するという解釈に依るものであったと指摘した。また、金光大神死後の明治二〇年に、金光大神が生前の姿のままに祈念の座に現れたことを金光四神から聞いた佐藤が、「生神」の意味を再認識したことにも論究した。

第三章では、その再認識に基づき、佐藤と近藤藤守の「生神金光大神」解釈を論究した。両者とも「生神」に永遠の働きとしての意味を付与し、金光大神と神との関係は、相即的な関係として把握されていた。その関係は、「生神金光大神」の働きを、神と人間とを結びつける「手続き」として解釈されていたが、近藤の解釈には、氏子を守護するという働きを強くみている点に特徴があることを指摘した。

「天地」と「神」について

水野 照雄（助手）

天地を、神そのものやその体とする天地観、あるいは天地のいのちやはたらきを神とする神観が、教内に広くある。このような教義解釈を検証すべく、『覚書』『覚帳』に見られる天地の用例から、金光大神の天地観、神観の考察を試みた。

まず第一章では、『概説金光教』と布教教義書『神と人 共に生きる』について、その天地観と神観を検証した。神は、前者でははたらきとされ、後者では天地のいのち、あるいは天地そのもの、とされている。ここには、天地という言葉自体に、神やいのちなどと結びつく超越的なイメージが看取される、との問題を提起した。

第二章では、思想史の研究成果に学びつつ、金光大神在世中の思想状況から、天地という言葉のイメージを検証した。当時、天地という言葉は、万物・森羅万象などと并用され、むしろ、現在の自然の意味に近かった、との推測を示した。その限りにおいて、天地は、操作可能な対象としての「自然」とは異なる、との見解に疑問を呈した。

最後に第三章で、金光大神の天地観を見るべく、①「山川海、天地のこと」、②「天地の間」、③「天地の道つぶれとる」という

「覚帳」の「お知らせ」に注目し、その解釈を試みた。①は、天地すなわち海や川や山といった自然界の諸物の有り様を通して、神意が知らされると解釈されるケース、②は、天地すなわち森羅万象の中におかげがあらわれている、言い換えれば、そのような万物がそのまま人間にとっておかげであると解釈されるケース、③は、天地すなわち万物・万有を貫く道があり、人間もその道に則るべきであるのに、それがつぶれていることが難儀になっているとの指摘と解釈されるケース、として示した。以上から、天地は、必ずしも、神そのものや神の体といわれるようなものとして捉えられていたとは言えない、との結論を導いた。

第三部

「二課題」設定とその意味

— 本教における「社会」意識をめぐって —

三 矢 田 光 (所員)

本稿では、昭和四三年、竹部内局において、「本教の信心と御取次成就信心生活運動」「こんにちの社会と本教(教会)」という二項目が、教団として取り組むべき二つの課題として設定されたことに着目し、社会対応が教政課題に掲げられるについて、全教に存した問題状況とはどのようなものであり、それを受けての施

策化がどのようなものであったかを捉えることにより、そこで目指されたものの意味を追究しようとした。

第一章では、「二課題」設定の背景を明らかにすべく、高度経済成長下での日本人の生活と意識の変化と、社会問題が取次の場に持ち込まれてくる様相を捉えた。そして、占領期の本教における社会活動が、信仰者の自主性において個々に営まれる社会事業であったのに対し、高度成長以後には、社会構造に由来する難儀の救済が志向されていたことを示した。

第二章では、まず、高橋正雄が帰幽直前の昭和四〇年二月に、池川聡雄、安田好三、畑斎の三名を招いて行った会談を取り上げ、そこには、組織や集団の問題を、それを形成する個人の内面の展開の問題とする立場と、問題の構造化と施策化の具体的側面に重点を置く立場の対立が見られる、と述べた。次に、昭和四一年から四三年にかけて、全教各層で協議会が行われ、教団の問題が「二八項目」にまとめられ、それが「二課題」へと集約される過程を捉えた。そして、「二課題」設定の意図とは、教内の問題意識を社会活動に培うことにより、個々の信仰的主体性を育てることにあった、と見るべきである、と述べた。

第三章では、「現代社会に布教する教会委員会」「政治社会問題等に関する研究会」という具体的取り組みから、「二課題」の質を捉え返そうとした。そして、教会の問題を吸い上げるべき前者が、発足後三年ほどで実態的に頓挫していき、後者は、具体的社会活動や発言と切り離された「自由な議論」と位置付け直されて

いく過程を描いた。さらに、後者においては、社会的態度表明の主体としての「教団」とは教務教政であるという部分限定が、教団とは教務教政のことであるという確認へと変わり、社会活動を可能にする制度改革が目的化されていたことを捉えた。

そして、「二課題」本来の目的というべきもの、すなわち、組織の制度態勢よりも、人間の内面を開拓させる教団課題を、今日において改めて問うべきではないか、と結論した。

管長体制下の二元論の生起とその超克

―一教独立以降の教規改正動向と

昭和一六年教規の成立―

大 林 浩 治 (所員)

宗教団体の法成立によって目指される昭和一六年教規制定までの過程を、一教独立以降の教規改正動向から捉えた。その際、教規の体裁は一元論でありながら、教規の外に教団依立の基盤(神前奉仕)を置くという二元的構制が、宗団法下での一六年教規を指す中で、明確に意識され、不文律であった神前奉仕の「律」としての成文化を意図するものであったとして、一六年教規成立における、教規と教団の關係の意味を探ることに努めた。

一章では、独立以降の教規改正の構造とその特徴を捉えた。独立教規の基本構造を、二元的構制から一元化に移行する過程に見

るとき、管長統理権の法源不確定の問題が窺える。統理権を教規に定めながら、その由来が教規に明文化されていない点である。

教団依立の基盤としての神前奉仕の絶対不可侵性を定めた昭和一〇年の大教会所規則も、神前奉仕を「至高の聖務」とするが、一方で管長を「最高の栄位」とした。ここには、佐藤範雄が言うように、「両頭を有するが如き観」を呈していたことが確認される。

二章では、一六年教規制定過程を見た。このとき、原案、第一次草案、第二次草案、それぞれに立場の相違が認められた。原案では、管長体制は事務職制であるという点から、神前奉仕の明文化が避けられた。しかし、宗団法では、管長を中心にした体制以外は認められなかったため、第一次草案は、神前奉仕者の管長就任の手だてを図るものとなった。その後、第二次草案では、文部省から、事務職制上にはない「神前奉仕者」の管長就任が問題とされたことを受け、事務職制上の規定である「大教会主管者」を管長に当てることとなった。そして一六年教規は、第二次草案を基調とし、さらに管長の選挙制を採用して成立した。結果、同教規は、現在の神前奉仕者を管長として推戴する方向性を指すものとなった。この制度は、神前奉仕を基盤にして教規が定められない事態を、その実質から補償しようとしたものといえる。しかし、制度としては、神前奉仕者の管長擁立による二元体制の克服でありながら、一元体制としては神前奉仕自体の規定を見ない教規体制となった。

以上、一六年教規成立の動向に注目して、信仰集団と教規の關

係、神前奉仕を中軸に見る信仰の本性の確認と制度的構築の關係を窺った。

明治期本教団における教義形成の諸相について

—天地金乃神解釈の変遷に注目して—

北林秀生(所員)

本稿では、神道金光教会の組織化前後から教団独立を経て『天地の大理』公刊に至るまでの、教政者を中心になされた教義形成の営みと、各地の布教活動における教義解釈との相関性について、天地金乃神観の変遷に注目して考察した。

第一章では、組織化を議論む中で作成された「道乃教乃大旨」(明治一六年)と、『金乃神靈續考』(同一八年)に示された金乃神像を窺った。

第二章では、神道金光教会設立以降、「慎誠」の周知徹底を図るべく作成された「慎誠正伝之弁」(同二二年擱筆)と、各地布教現場で直面せしめられた諸々の問題との相関性を窺った。そして、教団における独立の理由としての信仰の独自性の表明という課題と、公認教団としての国家・社会との整合性獲得という相反する問題を抱える中での葛藤の様相を提示した。右の作業から、当時のこれら教義テキストに見る主祭神把握の問題が、天地金乃神Ⅱ日乃大神(日天四)・月乃大神(月天四)・金乃大神(金乃神)

という一神教的側面と多神教的側面を併せ持つものではなかったか、と推察した。

第三章では、金光教会学問所設立(明治二七年)から教団独立、『天地の大理』発刊(同三八年)へと至る中で、改めて打ち出された天地金乃神像について考察した。明治三二年、独立請願運動の開始後、前章までに確認された神把握は放擲され、これに代わって、教政者は、仏教やキリスト教に比肩できる「宗教」たらしめるべく、天地金乃神を天地の主宰神、ひいては宇宙の主宰神、万物の創造神として一神教的に把握し、近代のかつ普遍的な神性を表明する。このような神観表明に至る主な要因を、ユニテリアンなどの自由キリスト教によって西洋思想の一つとして持ち込まれた宗教学(特に比較宗教学)や、宗教という近代的概念の国内への浸透という事態と連動したものでなかったか、と推察した。

戦時下における北米信奉者達の生活と信仰

金光清治(所員)

本年度は、日・米戦争が勃発して以降、北米(米領ハワイ及び英領カナダを含む)における本教教師・信奉者達の生活と信仰についての資料解題を行い、課題の明確化を図った。

一節では、収容所からの帰還信徒が、抑留中の教師に宛てた書簡から、旧生活地に帰還して後、初めて自らの「戦時」が始まっ

たとする信徒の戦時認識を追究した。

次に、一九四三（昭和一八）年、第二回交換船で米本土から帰国したホノルル教会主管者児玉政行が、本部で管長・教監・報国会長等と懇談した記録から、「将来の布教」、「抑留中の教師の考え方」の項目を取り上げ、分析した。二節では、児玉が、「布教は事実上、不可能なり」との見解を示した事情とその意味を窺った。そこではハワイにおける教信徒の多くが、戦後、「占領地」での生活再出発を考えており、そのため旧生活地への残留者が皆無と見なされる事情が明らかになった。三節では、児玉の報告する「婦朝請願」、或いは「在米の意志」等、抑留中の教師の思念について、各教師の生活背景を示しつつ、その内容把握に努めた。四節では、シアトル教会主管者秀島力松が、戦後に至り、教務手続を踏んで「離教」した要因が、第二次世界大戦中の強制収容生活にあったとする証言に注目し、収容所内における秀島の生活意識を明らかにすることを試みた。

五節、六節では、陸軍省が一九四三年に忠誠登録を開始して以降、一世、及び二世における「忠誠心」の問題を、彼等にとっての信仰との関わりから追究した。

七節では、一九五七（昭和三二）年二月、「立退損害、市民権放棄者に関し大統領に請願内容」を米大統領に提出した福田美亮（サンフランシスコ教会長）の、「権益擁護」活動に表れた問題意識と運動の意味を追究した。

最後に八節で、解放後の混乱と動揺の中で、本教教師達が再布

教に着手するに至る過程とその問題意識を窺った。

明治期東京布教について

—展開と葛藤—

高橋 晴 江（助手）

本稿では、教団中央において制度化が進められた明治二〇年代以降、明治年間における首都・東京に於ける布教の展開相について考察した。具体的には、布教者であり教政者である畑徳三郎をはじめ、東京布教を担った多様な立場の者達の生活様相やそこに見られる布教の軌跡に着目した。

第一章では、東京布教開始の経緯について考察した。具体的には、大阪から上京した本郷春木座の歌舞伎関係者や畑、大場吉太郎、虎谷吉兵衛らを中心に進められた布教状況、また「芝教会信徒名簿（明治期分）」の分析から、信徒構成の大部分が芸妓関係者・商人・職人であることが抽出され、さらにその家族構成等を通し、その生活様相を窺った。

第二章では、教政者・布教者にとつての布教をめぐる問題意識、畑主唱による令徳会創設と月刊婦人雑誌『令徳』刊行の背景、また、畑の上京以前から芝区において布教を始めていた御園八重の転属問題を通し、別派独立前後の東京布教の状況を窺った。そこでは、『令徳』への援助を行った芸妓関係者に代表される民衆へ

の救済に比べ、布教展開に伴うジャーナリズムの目を意識した教政的側面が拡大した状況が窺われ、畑の問題意識の変化が浮上していたことを確認した。

第三章では、入信当初から畑と関わりつつ、常に東京布教を重要視し続けていた芸妓置屋経営者長谷川まつの問題意識を通し、教政面と布教実態の二面から東京布教への着目を試みた。そして、首都での布教のため、一つには、教団の看板として常に政府と緊張関係にあり、他方では、信仰救済を求める寄留者や芸妓関係者に代表される民衆の密集という二面性の中で、ジレンマに悩まされ続ける教導状況に布教者が置かれていたことを指摘した。

社交核心会第一回から第三回の全体像の探究

—参加者から見た社交核心会を視点に—

佐藤 武志(助手)

普通選挙実施目前の大正一四年、思想緩和を目指す佐藤範雄を中心として、在阪の社会主義者・労働運動家・在日朝鮮人運動家等の左翼運動家や右翼運動家が会する、「社交核心会」と称する懇談会が三回に亘って開催されている。本稿では、現在本所で確認できる資料をもとに、同会合の持つ意味並びに全体像把握に努めた。

一章では、第一回に関わる資料から、開催に至る経緯、及び参

加者の反応を窺った。まず、懇談会開催に深く関係したと思われる永井義尚、大西黒洋に着目した。両者とも国粋主義的政治団体の幹部で面識があり、元共産主義者である大西が、左翼運動家との人脈を利用して参加者を招集したことを窺った。また、当時の大阪府知事中山望の協力により、警察が左翼運動家の集会を黙認したことも懇談会実現の背景にあったことが窺えた。第一回懇談会后、参加者から佐藤に寄せられた書簡から、その後も佐藤との関係を保とうとする様子が窺えた。

二章では、第二回に関する資料を扱い、懇談会の参加者層、及び主唱者佐藤と参加者の問題意識を窺った。参加者が会名を発案するなど、会の継続に肯定的な様子や、参加者全員による寄せ書きから、運動上での対立意識と、反面、治安維持法下で社会改造を目指す者同士の共感も窺えた。

三章では、第三回に関する資料を扱い、そこで話題になった失業問題につき、参加者の問題意識を窺った。参加者から、資本主義社会の貧富の差や、現実的問題に対応しない宗教家への批判と同時に、佐藤に失業者救済活動の推進を期待する様子が窺えた。また、無政府主義者の中には、労働組合が、幹部の売名的活動や組合勢力の拡張に終始することを批判する者もあった。

寒川幸造「日記」資料解題

— ハンセン病患者の生活経験の様相 —

児山真生(助手)

「金光教教典用語解説辞典(仮称)」民俗用語草稿

河合信一(第二部助手)

本稿では、現在の大島青松園金光教求信会会長である寒川幸造氏(一九一五)から本所へ提供された「日記」(昭和三〇年から約三〇年間)を対象に、療養所における本教信仰當為の様相を窺うと共に、その教学的課題の把握に努めた。

一章では、寒川氏の病状とその心境に注目した。彼が身体機能の維持、回復の願望を繰り返し述べている記述から、病氣進行に伴い、迫り来る不安の内容把握に努めた。

二章では、特效薬が出現して以降、療養所からの社会復帰が願われる状況下で、彼が社会復帰を希望する心の裡を掴むことに心掛けた。そこでは、社会との関係確認を求めることによって、自らを「人間」として確認したいとする願いの意味を汲み取ることによって、自らに努めた。

三章では、寒川氏、及び求信会員にとつての本教の教えの意味や、宗教観に着目した。ここでは、療養所生活における、家族への思いと相俟って、病気による肉体的、精神的苦しみと対峙する際、本教の教えが支えとなつて行く様子が窺えた。さらに、彼をはじめ求信会員達が信仰を希求する動機と、生活の営みと信仰の関係の追究を試みた。

「金光教教典用語解説辞典(仮称)」編纂の一環として作成した、教祖事蹟、歴史、民俗などに関する用語の草稿の中から、以下の五七語を研究報告として提出し、検討を受けた。

祭り日、月の祭り日、縁日、総氏神、賀茂神社、氏神、氏宮、大氏神、氏神祭り、大宮大明神、産土神・産土の神、総氏子、守り札、お守り、守り札流し、札、紙札、木札、祈念札、時の氏神、時の將軍に従う、草子、総社、賀陽郡総社村、田町、相場、俗名、底の国、根の国・底の国、外じまい、そば・そば切り、孫・孫を引く、だい、大願、大儀、大教正、代銀、大工、棟梁、手次ぎ大工、大工小屋、大工―木びき小屋、普請小屋、木びき小屋、普請、曆普請、作事、宮、宮地、須佐之男神社、金神社、大供、太鼓、大根飯、代参、大師、大社

紀要掲載論文検討会記録要旨

本所では、その研究内容、方法及び成果などについて、所外からの批判・検討を受け、今後の研究活動に資することを願ひ、紀要掲載論文検討会を開催してきている。今年度は、平成九年一月二六日に、第二九回の検討会を開催した。

検討の対象となつたのは、紀要第三七号に掲載された、金光和道「大谷村と赤沢文治」、大林浩治「一教独立とその課題―佐藤範雄の宗教法制度化要求―」、金光清治「北米日本人移民の信仰と生活世界」、小坂真弓「大患経験の意味と『神の助かり』」の四編の論文である。また、その他、論文以外の掲載内容、研究動向等についても意見交換がなされた。

出席者は、所外から表智之（大阪大学大学院博士課程）、早川公明（嘱託・牧野）、駒口秀次（里庄）、岩崎道与（静岡）、藤井喜代秀（学院教授・俵連）、井上敏正（紫野）の各氏、所内からは各論文執筆者と佐藤光俊、渡辺順一、竹部弘、高橋晴江（司念）及び荻野理喜之助（記録）であった。

以下、検討会の概要を掲げる。

（金光和道論文）

○ 解釈・理論的な研究は、信仰内実や信仰世界の意味を究明する際、どちらかといえば「教祖」と見る立場に立脚するのに対

し、実証研究は、可能な限り教祖を一人の人間として捉え、その生活実像に迫ることで、信仰土壤の広がりを確認しようとする傾向にある。庄屋文書を素材にした本研究は、教祖を農民赤沢文治とし、地域社会の生活様相や人間関係を明らかにしたものであり、ここで示された農村世界の広がり、改めて『教典』を読む者に、背後にある信仰土壤への眼差しを誘うものとなっている。

○ その意味で、事蹟解釈がこれまで明らかにした教祖像に対し、庄屋文書などから導き出される農民像は、教典を読む上で基礎研究としての意義を持つのであるが、そうとすれば、さらに信仰の意味究明に向けて、その展望も明確にする必要があるのではないか。幼少から実意丁寧であったという、従来の教祖像への疑問を示唆する内容は窺えるが、そこに浮上した農民像が、いかに後の信仰世界に切り結ばれるのかという点について、示唆する内容が欲しい。

○ 同様に、方法的な問題という点で、「教祖」という先入観を外して一農民として考察するというアプローチにも、一層の吟味が必要である。例えば、考察上の立場として「金光教祖こと赤沢文治は」として論述が始まるが、そのために、どうしても教祖としての信仰状況への影響、関係性で読み進められてしまう。この時、村の諸役に対して「働きが大きい」という評価も、教祖前半生の叙述や解釈と何ら変わらないことになる。農民像として見る意図と叙述の面からすれば、むしろ文治の農業経営

を、階級史観などの有効性を援用したり、他の農民達との比較で考察を試みるなど、方法的な工夫の仕方でも、より新しい側面を提示できるのではないか。

〈大林論文〉

○ 本研究は、国家神道体制の成立過程を、国民国家形成の条件である立憲制、及びその展開過程とリンクさせて捉え、その中で、佐藤範雄が教団独立以降も宗教法制定要求を続け、ファシズムの進行の中でさえも継続していった一貫性を浮かび上げさせた点が評価される。このような佐藤の側面に注目することで、例えば、従来の国体論が、復古主義的なものとしてのみ受け取られがちなのに対し、その「国体」も、近代国家としての様態とその形成プロセスに関わるものでもあったことと共に、本教の教団形成の側面で捉えられたことは評価される。

○ また、佐藤の「奉教の精神」「奉教の主義」「信教の自由」という形を取った要求は、形として元々あったのではなく、宗教法の制定を目指す際に、不可避的に要請されたものであったわけだ、このことがより詳細に示されるならば、立憲制の展開において、国家が宗教教団を包摂する際の矛盾が明確になったのではないか。

○ 問題点としては、例えば「奉教の精神」といった用語への配慮や、法令用語と佐藤が用いるそれとの落差をより丹念に示すことが望まれる。また、難解な法令用語を読み手へ示す際の工

夫が求められる。

○ さらに論全体の構成からいえば、自ずと争点になった「奉教主神鎮祭」が、独立後の宗教法制度化の要求に重なってきたという論点は、どのような意味での重なりであり、どのような経緯を辿ったかが十分に示される要があり、論述の出発点と到達点が整合的でない印象を与えている。佐藤の宗教法制度化要求が、「奉教主神鎮祭」によって強く支えられていたのであれば、宗教団体法成立過程において、より具体的にこの問題に触れることが必要ではなかったか。

〈金光清治論文〉

○ 北米布教史は、これまで教内でも触れられたものは数少ない。そもそも、異文化であり、戦時下には敵国であった土地になぜ信仰の実が結ばれたのか、というアプローチはなかったのではないか。その理由は、労働移民一世の時代の過酷な生活現実を当事者が語ることに躊躇われた事情や、読み書きの不自由さにも繋がって、資料的な制約があったためだ、本研究でこうした問題克服の試みがなされたことは、単に一世移民史といった研究分野に留まらず、本教信仰者の生活経験、信仰経験の追究を通じて、異文化への信仰展開の究明に繋がる重要な意義がある。

○ 本論で扱っている北米一世移民は、日米を「母国」とし、なおかつ人種差別や移民間の対立関係が複雑に絡み合うという具体例が示すように、日本人であること、北米に住んでいること、

金光教の信徒であること、というような複合的なアイデンティティの問題として捉えることで、初めてその実態に迫ることが出来る課題である。こうした考察のより詳細な手立てを通じて、例えば、「辛酸をなめながら、日本人として恥じない生活」と言う場合の自己規定の下に生活をするこの意味や、それが日本国内と現地との帰属意識の決定的な違いの上に現れたことの意味が明確になったのではないか。

○ 論述の面では、現地での生活経験の問題から信仰面にまで掘り下げられ、言及されることが求められる。例えば、移民達が自然と集まり、「癒し」の場となった講社の形成に対しても、その信仰を求めざるを得なかった動因を分析することが必要である。また、講社や「金光教真道会」の信仰営為の多様性と移民社会での位置付けを検討し、当時の移民の信仰の全体像を明らかにする必要がある。さらに、布教者の側だけでなく、当時の教団が、北米布教に対してどのような視点を持っていたのかを明らかにすることは、今日言われる「世界布教」との相違や問題点を照射する視点を獲得することとなる。

〈小坂論文〉

○ 先行成果での四十二歳の大患の事蹟解釈は、「方角・日柄」による金神への無礼認識をめぐって、主に金光大神の主體的認識から捉え、論じられてきた。これに対して本研究では、大患の事蹟内に「氏子が助かり、神が助かることになり」という、

明治七年以降の執筆段階での感慨が含まれていることに注目し、その内容から、神仏と金光大神、金神と金光大神という二つの関係を読み解くことで、大患を契機とした「神の助かり」の内実を明らかにしようとしたものとして意義がある。また、この論点は、天地金乃神と諸神仏との関係を追及する可能性をも提示すると評価できる。

○ この意義を踏まえた上で、本研究でなされた実際の分析枠組みに関わって問題となるのは、「覚書」の記述から何を読み取るか、ということについて、研究上の二つの視点が混在していることである。この点で、筆者は、明治七年以降の執筆時点の認識を窺うことを課題としつつも、安政二年の金光大神の信仰究明として解釈されている箇所があり、方法の一貫性が求められる。

○ また、金光大神にとつての大患経験を捉え直す研究の意図として、「神の助かり」が、例えば「金光大神の使命を深く感じたもの」との分析結果を得るが、本論では、金光大神が助かった事実の持つ意味が、熱病をのどけにまつりかえ、さらに心徳によって助けられる大患経験の段階的な把握と、そのダイナミズムから捉えられたのであり、金光大神にとつての意味ではなく、事蹟全体が、金光大神を包み込むほどの大きな意味を有していたことを浮上させている。ここに力点をおいて、金光大神も含めた世界全体にとって、既存の信仰が乗り越えられた問題への論及も可能であつたらう。

（紀要全般、近年の研究動向について）

○ 今回、新たな研究者による論文が登場し、未着手分野への開拓、従来の方法に新たな視点を加味するなど、研究の裾野の広がりが認められ、今後の展開を期待させるものとなっている。

○ このことと併せ、逆に、従来の領域や研究蓄積が持っていた問題意識が、どう継承され、あるいは克服されているのかについて、一層の自覚と吟味が求められる。方法的な多様化が、問題意識の継承やその克服の上に成立しているのでなければ、研究の蓄積とならず、単なる拡散となり、その研究が有している意義も希薄なものとなりかねないからである。

彙報

—平成九・四・一〜平成一〇・三・三一—

平成九年度の業務概要

彙報	
平成九年度の業務概要	131頁
研究題目の認定	132頁
研究講座	132頁
研究発表会	133頁
教典に関する基礎資料の編纂	133頁
資料の収集・管理	134頁
教学研究会	136頁
教団史に関する懇談会	137頁
日韓宗教研究者交流シンポジウム	137頁
各種会合への出席	138頁
嘱託・研究員	139頁
評議員	139頁
研究生	140頁
通信の発行	142頁
人事異動	142頁
学院との関係・その他	142頁

本所は、本教における教学研究機関としての役割を果たす上で、諸般の業務が円滑に運営されるよう、適宜その体制に検討を加えつつ、今日まで、その歩みを進めてきている。平成四年度からは、教学研究会において、個々の具体的研究内容の発表・検討により、全教との学術的対話を求めると共に、平成七年度からは、公募による所外参加者の発表をも求めてきている。また、平成五年度には、日韓宗教研究者交流シンポジウムを発足させ、東アジアをめぐる地域・文化的関係の中から、教学の課題意識や方法への示唆を求めてきた。さらに、この年から、「金光教教典用語解説辞典（仮称）」の編集を開始し、その中で、本教の教義研究の状況と課題について議論を進めてきている。

平成九年度は、昨年度に引き続き、(1)本教における教義的課題の明確化及び研究の促進、(2)『金光教教典』に関する基礎資料の編纂、(3)本所諸資料の全体的確認・整理、などを中心として、業務を行った。

(1)については、教学研究会を開催し、発表、討議を通じて、個々の研究の意味や追究のあり方を、よりトータルな視点から問い直すべく努めた。また、日韓宗教研究者交流シンポジウムへの参画、教団史に関する懇談会の開催等を通じて、その具体化を図った。

(2)については、「金光教教典用語解説辞典（仮称）」の草稿の執筆、検討を進めた。また、(3)については、既存資料並びに新取資料の

複写及び目録作成作業を行うとともに、コンピュータによる目録管理・検索の態勢を一層充実させ、統一的・体系的な資料の管理・運用に向けての作業を進め、また、データバンクとしての内容充実に努めた。

研究題目の認定

四月二日、九名の所員による本年度（平成九年）の研究題目が、以下の通りそれぞれ認定された。

〈第一部〉

○金光大神事跡の資料化

金光 和道

○本教初期の教義テキストに見る金光大神の信仰

坂口 光正

〈第二部〉

○農民の世界観の変容と金光大神の信仰

竹部 弘

○直信達の「生神金光大神」観

加藤 実

〈第三部〉

○天皇制国家の形成と金光大神の「人類救済」の視座

三、教団史資料ゼミ―担当者、渡辺

―「生神」の意味解釈をめぐって―

渡辺 順一

○信仰と社会

「教団史に関する懇談会」の準備作業として、資料講読・討議を、七回実施した。

―「二課題」設定をめぐって―

三矢田 光

○昭和一六年教規と教団構想

大林 浩治

○明治期本教教団における教義形成の諸相について

北林 秀生

○戦時下における北米信奉者達の生活と信仰

金光 清治

また、一月一日付で第一部所員に任命された小坂真弓の研究題目が、同月二日、以下の通り認定された。

○「覚書」「覚帳」に窺える呼称表現について

小坂 真弓

研究講座

五月一日、本年度（平成九年）の研究講座を発足せしめ、以下の通り実施した。

一、原典ゼミ―担当者、金光和

教祖関係の史跡踏査を目的とした野外ゼミを、一回、「お知らせ事覚帳」の影印本をテキストとしたゼミを、一二回実施した。

二、教義ゼミ―担当者、竹部

デイルタイ『解釈学の成立』、ニーチェ『道徳の系譜』の講読会を、各二回、研究課題・方法についての討議を、三回実施した。

三、教団史資料ゼミ―担当者、渡辺
「教団史に関する懇談会」の準備作業として、資料講読・討議を、七回実施した。

四、文献・資料講読会―担当者、高橋晴

ブルトマン『イエス』、『共同討議宗教と宗教批判』（『批評空間』II）の講読会を、各一回、直信の修行観についての討議、ベルナルリアンリ・レヴィ『危険な純粋さ』をテキスト

トとしたディベートを、各一回実施した。

研究発表会

研究活動の過程で、さまざまな研究の立場から示唆・批判を受け、研究相互の関係確認を行いつつ、各自の研究が充実し促進することを願って、以下の通り実施した。

○「歳書帳」に記された人々を取り巻く背景について

—岡山城下町に住む武士階層に注目して—

谷村 仁史(9・5・26)

○「二課題」設定の前提としての「社会」性への問題意識について

三矢田 光(9・5・27)

○金光教求信会に於ける組織形成とその意味をめぐって

児山 真生(9・5・27)

○直信たちの「生神金光大神」観

—御理解集の用例分析から—

加藤 実(9・6・23)

○「覚帳」から読む「取次」の場

—情報伝達の形態としての「理解」の分析から—

荻野理喜之助(9・9・1)

○「天地」と「自然」について

水野 照雄(9・9・19)

○「教え」の相互性について

—「御道案内」研究序説—

坂口 光正(9・9・27)

○大島青松園求信会の組織化と展開について

—特に、太田垣益一における信仰把持を中心に—

児山 真生(9・11・27)

○明治期東京布教について

—展開と葛藤—

高橋 晴江(9・11・28)

○「話を聞いて助かる神」について

荻野理喜之助(9・12・2)

教典に関する基礎資料の編纂

本年度は以下の通り実施した。

一、「金光教教典用語解説辞典(仮称)」草稿検討会

(1)教義用語

①昨年度に引き続き、成案を得るべく所内検討会を一回実施し、改稿を進めた。また、検討を効率的に進めるために

作業部会を適宜実施した。

②所内で検討、改稿の終了した用語について、教内有識者の

意見を聴取すべく、編集会議(9・10・23、24)を開催した。

その意見をもとに、いくつかの重要用語について、本所で

再改稿を行った。

(2)教祖事蹟・民俗用語等

昨年度に引き続き、草稿第三稿を踏まえ、採用語を見直し、

検討、改稿を進めた。なお、これらの検討会は三七回実施した。

た。

二、御理解関係資料検討会

収集資料「御遺訓収集の達示に対する回答」(明治二十七年)に、教典への追加が考えられる「御理解」が含まれていることから、今後の作業確認、並びに解説作業のため一回実施した。

資料の収集・管理

資料室を中心として、左の業務を行った。

一、資料調査・収集

- (1) 布教史に関する資料(麹町教会資料二点)の收受(9・4・6)／麹町教会より
- (2) 布教史に関する資料(虫明教会資料二点)の收受(9・5・2)／虫明教会より
- (3) 芸備教会神徳書院資料の整理収集(9・5・21) 出張者四名
- (4) 教団史に関する調査(大島青松園における金光教求信会に関する資料収集(9・6・2)3) 出張者一名、資料一四二点收受／大島青松園金光教求信会より
- (5) 図書(内田守昌蔵書)の收受(9・6・19) 出張者二名／佐治教会より
- (6) 東京布教に関する資料目録(関東布教史編纂委員会収集資料目録)の收受(9・6・26)／同編纂委員会より
- (7) 芸備教会神徳書院資料の整理収集(9・6・27) 出張者六名
- (8) 芸備教会神徳書院資料の整理収集(9・7・17) 出張者五名
- (9) 布教史に関する資料(竹野教会資料一七七点)の收受(9・7・31) 出張者二名／竹野教会より
- (10) 教団史に関する調査(大島青松園における金光教求信会に関する資料返却並びに聴取調査(9・8・7)8) 出張者一名
- (11) 布教史に関する調査(東京布教史に関する聴取調査(9・8・7)8) 出張者二名
- (12) 芸備教会神徳書院資料の整理収集(9・8・26) 出張者五名
- (13) 芸備教会神徳書院資料の整理収集(9・9・17) 出張者五名
- (14) 民間信仰に関する調査(金光町周辺の修験道及び石鐘信仰に関する聴取調査(9・9・20) 出張者一〇名
- (15) 芸備教会神徳書院資料の整理収集(9・10・20) 出張者五名
- (16) 民間信仰に関する調査(石鐘山周辺地域の習俗及び石鐘信仰に関する聴取調査(9・11・10) 出張者二名
- (17) 芸備教会神徳書院資料の整理収集(9・11・17) 出張者五名
- (18) 複写機新機種導入についての情報収集(9・11・25) 出張者三名
- (19) 教団史に関する資料(社交核心会に関する聴取記録)の收受(9・12・1)／近畿布教史編纂委員会より
- (20) 教団史に関する資料九四点(身分訴訟関係資料他)の移管(9・12・16)／金光図書館より
- (21) 芸備教会神徳書院資料の整理収集(9・12・19) 出張者五名
- (22) 教団史に関する資料(井坂教馬に関する資料)の收受(10・2・10)／河内松原教会より
- (23) 芸備教会神徳書院資料の整理収集(10・3・17) 出張者二名

二、資料管理・運用
 (24) 図書（竹部教職蔵書）の収受（10・3・26）／城南教会より

(1) 資料の登録

新収図書（二七一点）、金光大神関係資料目録（二一点）、教団書庫目録紀要（七〇点）、教団史資料目録追加分（三三九二点）、布教史資料目録（二七六一点）をコンピューターへ登録した。

(2) 資料の複写

- (イ) 教団史資料（追加分）（三四二点）
- (ロ) 布教史資料（二六一点）
- (ハ) 神徳書院資料（九一点）
- (ニ) 信心生活記録（四三一点）
- (ホ) 教統者資料（三四一点）
- (ヘ) 教内図書（七一点）
- (ト) 金光大神関係資料（五一点）
- (チ) 教外図書（二一点）

(3) 資料の整理

- (イ) 布教史資料
 - 資料二一八点を整理し目録を作成した。
- (ロ) 教団史資料
 - 教団史資料（追加分）として一七四点を整理し目録を作成した。
- (ハ) 神徳書院資料
 - 資料九一点を整理し目録を作成した。

(二) 信心生活記録

○複数化を行い、四三点終了した。

(ホ) 小野家資料

○昨年に引き続き、四〇点について、各一部ずつ複製本を作成した。

(ハ) 教統者資料

○複数化を行い、三四点終了した。

(ト) 金光大神関係資料

○資料五一点の登録並びに複数化されていない資料の内、一八一点の複数化作業を行った。

(4) 図書の整理・保管

新収図書二七一点の受入、破損図書の補修、所在不明図書の確認・補充及び整理を行った。

(5) 雑誌の整理

「雑誌保存基準」に基づき、雑誌処分目録を作成の上、平成九年のものについて廃棄処分した。

三、資料編纂

「金光教人名索引」については、以下の索引類を入力した。

- (1) 『信仰回顧六十五年下巻』巻末人名索引（二〇八六件）
- (2) 中国教区内の教会出版物（二〇冊、一四四六件）

教 学 研 究 会

第三六回教学研究会(9・7・11・12)

一、日程

第一日

(1)講演 深澤 英隆(二橋大学社会学部助教授)

「ポスト・モダンニティーと宗教的思考をめぐって」(別掲)

(2)研究発表・討議

〈第一分科会〉

①金光大神における大患経験の回想

②北米日本人移民の信仰世界と生活経験の意味

③農民的な世界観と金光大神の信仰

④本教死生観への問い

― 教祖関係授業を通して感じることに

⑤教祖から生神へ

⑥差別論的視点からの「生神」論再考

― 死と再生をモチーフに―

⑦大谷村と赤沢文治

〈第二分科会〉

①翻訳から見えてくる「天地書附」

②「はなし」考

― おかげ話から―

③佐藤範雄の宗教法制度化要求
④信仰と社会

― 「二課題」設定をめぐって―

⑤唯識仏教と金光教における「心」観の比較研究

⑥宗教教誨の在り方をめぐって

第二日

(3)テーマ別グループ討議

統一テーマ「時代社会の変動と本教」

1 社会の転換期と本教の布教

①維新时期岡山城下町から金光大神広前への参拝者の動向

― 「広前歳書帳」から―

②大正末期の社会状況と社交核心会参加者の問題意識

2 近代主義と教義解釈

①組織化と教義化

― 明治期を中心に―

②教典に見る天地と神の関係について

― 神の意志性をめぐって―

3 へ生神へ／へ教祖へ論

①「御道案内」から窺う教祖像

②御理解集にみる「生神金光大神」

4 信仰と共同性

①明治二十年代の東京布教と芸妓界

大林 浩治

三矢田 光

行徳真一郎

小林 互

高橋 晴江

高橋 晴江

高橋 晴江

高橋 晴江

高橋 晴江

高橋 晴江

高橋 晴江

高橋 晴江

高橋 晴江

高橋 晴江

高橋 晴江

高橋 晴江

高橋 晴江

高橋 晴江

高橋 晴江

高橋 晴江

高橋 晴江

高橋 晴江

高橋 晴江

高橋 晴江

高橋 晴江

②大島青松園求信会の組織形成について

児山 真生

二、出席者

森川真知子(田原本)、松沢光明(奥)、浅野弓(今池)、石黒浩子(福下)、行徳真一郎(鹿児島)、宮本要太郎(高橋北)、岩崎道与(静岡)、岡田信義(布教部)、小林互、大久保信道、酒井信広(以上、学院)、高橋一邦、姫野教善、山崎達彦、前田祝一、早川公明、福嶋信吉(以上、囃誌)

松本光明、岡成敏正、野中修、古瀬真一(以上、研究室)

本所職員、研究生

教団史に関する懇談会

本所では、教団史資料収集の一環として、教団史に関する懇談会を随時開催し、聴取内容の資料化を図ってきている。

第九回教団史に関する懇談会は、第三次高橋内局(昭和三八年)から市川内局(昭和四八年)にかけての教団動向の各方面にわたる事情について、当時、教政教務の立場にあった人々を招き、今日までの調査の補充をも併せて、以下の通り開催した。

一、期 日 平成九年九月二五日～二六日

二、会 場 本所会議室

三、テーマ 「戦後教団の動向について」

四、出席者 大徳道人、大久保義隆、田淵徳行

本所職員九名

日韓宗教研究者交流シンポジウム

第五回日韓宗教研究者交流シンポジウム

韓国京畿道抱川郡・大真大学校(9・8・19～20)

日韓両国における各教団の教学・宗学の研究者と諸学問(宗教学、歴史学等)の研究者との学際的な交流を通じて、両国における宗教研究の比較、検討と、問題意識の交流を図ると共に、教学研究上の課題意識に培うべく同シンポジウムに参加した。また、運営委員会に参画した。

今回は、「日・韓両国の社会変動と宗教」の共通テーマのもと、開国(開化)期、第二次大戦後、産業化・脱産業化の三期について、両国一名ずつ研究発表を行い、コメント、討議を行った。

なお、閉会式では、天谷忠央氏(立正後成会・中央学術研究所長)が、来年度の東京での開催をアピールし、閉会した。

本所参加者のうち九名は、シンポジウムの後、韓国における宗教と社会の現状理解を深めるべく、二一、二二日の調査見学旅行に参加した。

一、日程

第一日

(1)基調講演

尹以欽(ソウル大学校教授)

近代韓国社会の変革と宗教

—東洋社会の未来志向的使命—

(2) 研究発表

△開国（開化）期▽

①見城梯治（千葉大学留学生センター専任講師）

近代日本形成期の宗教と道徳

②尹在根（大真大学校教授）

韓国近代における社会変動と大巡思想

△第二次大戦後▽

③大隅和雄（東京女子大学教授）

戦後日本と立正佼成会

④姜教求（韓国精神文化研究院教授）

光復後における韓国の社会変動と宗教

△産業化・脱産業化▽

⑤弓山達也（大正大学非常勤講師）

「豊かな時代」と宗教

⑥姜仁哲（韓神大学校教授）

朝鮮戦争以後の社会変動と宗教

(3) コメント

○朴晋雨（聖心外国語専門大学校専任講師）○表智之（大阪大学大学院博士課程）○朴相權（国光大学校教授）○井上順孝（國學院大学教授）

○朴承吉（暁星女子大学校教授）○宮本要太郎（東京理科大学非常勤講師）

第二日

(4) 全体討議

問題提起

①川瀬貴也（東京大学大学院博士課程）

②趙顯範（韓国精神文化研究院博士課程）

総評

③安丸良夫（二橋大学教授）

④盧吉明（高麗大学校教授）

二、参加者

(1) 日本側参加者 教団関係者八名、学界関係者三五名、本教関係者二名、本所参加者一〇名

計五五名

(2) 韓国側参加者 教団関係者一二名、学界関係者七〇名

計八二名

なお、本所参加者は、佐藤光俊（所長）、渡辺順一、竹部弘（以上、部長）、三矢田光、坂口光正、大林浩治、北林秀生（以上、所員）、小坂真弓、水野照雄、児山真生（以上、助手）であった。

三、調査見学旅行（八月二―三日）

以下の教団等を訪問した。

大巡真理会金剛山道場、統一展望台、天尊会、江南禁食祈祷院

各種会合への出席

一、学会

岡山民俗学会（9・4・27）二名

岡山民俗学会（9・4・27）二名

岡山民俗学会（9・4・27）二名

岡山民俗学会（9・4・27）二名

岡山民俗学会（9・4・27）二名

岡山民俗学会（9・4・27）二名

出講を通じて、本所の業務に参画した。

評議員

本年度は、評議員会を二回、以下の通り開催した。

一、第六四回（9・9・11・12）

議題（1）平成一〇年度の方針並びに計画案及び

経費予定案について

（2）その他

二、第六五回（10・3・13）

議題（1）平成九年度研究報告について

（2）その他

○

第六四回の審議の主な点は、(1)本所の存在意義の再確認について、(2)教団の現状と教学の課題について、(3)研究視点の研鑽について、(4)今日までの教義概念の整理・再構築について、等であり、また、制度審議会に関わるその後の動きについては、(1)本所の性格及び教学の今日的意義について、(2)本所評議員制度の意義について、等であった。これらの諸点に併せ、経費についても質疑応答がなされ、平成一〇年度の方針並びに計画案及び経費予定案について了承を得た。

なお、出席者は、宮田真喜男、岩崎礼昭、押木広太、小林互、中川八良、沢田重信の各評議員と所長以下六名の職員であった。

日本民族学会（9・5・21～22）二名

歴史学研究会（9・5・24～25）三名

「宗教と社会」学会（9・6・14～15）二名

日本宗教学会（9・9・13～15）三名

日本民俗学会（9・10・4～5）二名

日本史研究会（9・11・15～16）二名

二、教内会合

金光教平和フォーラム・イン・ヒロシマ（9・7・27）一名

布教史研究連絡協議会（9・8・27～28）三名

三、その他

岡山部落解放研究所公開講演会（9・5・31）一名

日本経済思想史研究会（9・6・7～8）四名

アジア民衆思想研究会（9・8・2～3）一名

国際シンポジウム「宗教と伝統文化の将来」（9・9・20）二名

日本山岳修験学会（9・11・8～9）二名

部落解放研究会（9・11・19）一名

町史講演会（9・11・29）一名

嘱託・研究員

嘱託・研究員は、「教典用語解説辞典（仮称）」草稿検討会、第三六回教学研究会、第二九回紀要掲載論文検討会、第五回日韓宗教研究者交流シンポジウムへの出席・参加、及び教学論総論への

第六五回では、平成九年度研究報告並びに業務報告の概要について報告ののち、以下の諸点について審議を行った。(1)教学研究の今後の方向性について、(2)教団・社会の現状と教学研究の課題・研究者の意識との関係について、(3)研究業績の蓄積と学院授業用テキストの編纂について、(4)教義史の把握について、等であった。なお、出席者は、宮田真喜男、岩崎礼昭、小林互、沢田重信(欠席、押木広太、中川八良)の各評議員と所長以下六名の職員であった。

研 究 生

本年度は、左の三名に、五月一日から六か月間研究生を委嘱し、実習を行った。

天野康治(加茂川教念)、野谷雄輝(北野教念)、小谷陽子(総社教会)

実習内容は以下の通りである。

一、レポート

(1)文献解題・資料解題

研究生の研究関心に応じて文献・資料を選択し、解題レポートを、二回提出した。

(2)実習報告

実習期間を総括して、以下の実習報告を一〇月に提出した。

○天野康治

「覚書」「覚帳」の「お知らせ」の分析を通じて、神と金光大神との関係を考察し、「差し向け」の意味について論

じた。

○野谷雄輝

『マルコムX自伝』の解題を通じて、宗教と人種差別問題の関係とそのあり方について考察した。

○小谷陽子

大東亜戦時下における教団対応のあり方に分析を加え、本教信仰者にとつての「聖戦」「大東亜秩序」の意味について考察した。

二、講座実習

教学研究の基礎的素養を培うために、「教学論総論」「教学論各論」の各講座に参加した。

(1)教学論総論Ⅰ、Ⅱ―担当者、所長、嘱託

教学の意義・分野・課題についての講義を、二回実施した。

また、一般諸学及び教学の方法論について、嘱託前田祝一(9・7・10)、同藤尾節昭(9・9・18)により、それぞれ実施した。

(2)教学論各論

(イ)必修講座

①紀要論文講読―担当者、加藤(各都一回)

内田守昌「取次の原理」、福嶋義次「『秋浮塵子』の事蹟―『御覚書』解釈のための試論―」、瀬戸美喜雄「神の怒りと負け手―明治六年十月十日の神伝をめぐって―」、早川公明「『金之神社』考」、橋本美智子「戦後民主改革と

教団「統合」の課題、渡辺順一「『大東亜』戦時下の教団態勢」の各論文をテキストとして、講読会を、六回実施した。

②教団研究の方法―担当者、金光和

教団研究の方法論についての講義を、一回実施した。

③教義研究の方法―担当者、竹部

教義研究の方法論についての講義を、一回実施した。

④教団史研究の方法―担当者、渡辺

教団史研究の方法論についての講義を、一回実施した。

(ロ)選択講座

1 原典・資料講読(次の三講座から一講座以上を選択)

①覚書・覚帳講読―担当者、坂口

「金光大神御覚書」「お知らせ事覚帳」の影印本をテキストに、通読、討議を、三回実施した。

②教内文献講読Ⅰ―担当者、加藤、荻野

佐藤範雄『天地乃大理』、和泉乙三『金光教観』、畑徳三郎『生神金光大神』等をテキストとして、講読、討議を、三回実施した。

③教内文献講読Ⅱ―担当者、北林、金光清

佐藤範雄『信仰回顧六十五年』をテキストとして、通読、討議を、三回実施した。

2 その他(選択自由)

①学術文献講読Ⅰ―担当者、水野

宗教学の課題・方法について学ぶために、島蘭進「金光教」と人間教祖論―金光教の発生序説―、大村英昭「現代の宗教Ⅰ 現代社会と宗教」をテキストにして、講読、討議を、二回実施した。

②学術文献講読Ⅱ―担当者、児山

歴史学の課題・方法について学ぶために、安丸良夫「日本の近代化と民衆思想」等をテキストにして、講読、討議を、二回実施した。

③資料解説―担当者、三好

資料の基本的な取り扱い方法、くずし字資料を解説するための実習を、三回実施した。

④教学史―担当者、三矢田

教学研究の歴史についての講義を、一回実施した。

(3)資料実習

①資料室ガイダンス―担当者、落合

本所所蔵資料一般についての概要、資料検索方法、資料の保管の技術等についての講義を、一回実施した。

②資料整理―担当者、落合、三好

資料の整理方法について学ぶべく、教団史資料の整理を、二回実施した。

③調査実習―担当者、加藤

調査、資料収集の方法について理解を深めるべく、金光町周辺の民間信仰調査に参加し、聴取記録、収集資料の整理

を、一回実施した。

④ 図書整理・資料庫整理―担当者、落合

本所所蔵の図書、資料の所在を把握するために、図書整理、資料庫の整理を、各一回実施した。

(4) その他

所内各種会合に出席、傍聴した。また、儀式事務御用奉仕に従事した。

通信の発行

通信「聖ヶ丘」第一七号を以下の通り発行した。

一、期日 平成九年六月一〇日

二、内容 巻頭言、所内の動き、OB便り、編集後記、他

三、部数 三三二〇部（B5判、八頁）

人事異動

一、職員

○所長佐藤光俊、六月三〇日付で任期満了。翌日付で再任。○部長金光和道、四月三〇日付で任期満了。翌日付で再任。○部長竹部弘、六月三〇日付で任期満了。翌日付で再任。○助手金光清治、四月一日付で所員に就任。○助手小坂真弓、十一月一日付で所員に就任。○信徒小谷陽子、十一月一日付で助手に就

任。○教徒宮内真美子・同小玉舞、五月一日付で書記に就任。

○助手谷村仁史、八月三十一日付で辞任。○幹事三矢田光、三月三十一日付で辞任。○主事長井みのり・同寺本涼子、四月二十五日付で辞任。

二、研究生

○教徒天野康治・同野谷雄輝・信徒小谷陽子、五月一日付で研究生を委嘱。一〇月三十一日付で委嘱期間満了。

三、研究員

○研究員松本光明、十一月三〇日付で任期満了。翌日付で再度委嘱。

四、評議員

○評議員小林互、二月一九日付で任期満了。翌日付で再度委嘱。○本所関係者（10・3・31現在）

職員二四名（所長1部長3幹事1所員6助手7事務長1主事3書記2）、嘱託一〇名、研究員五名、評議員六名

学院との関係・その他

一、学院の前期基礎課程の講義に、以下の職員が出講した。

(1) 教祖特別講義「金光大神とその時代」（所員・金光和道、同・坂口光正）（9・9・18、10・29）

(2) 教義特別講義「教学と教義」（所員・竹部弘、助手・水野照雄）（9・10・28、11・11、17）

(3)教団史特別講義「布教史」(所員・渡辺順一、助手・高橋晴江、同・佐藤武志)(9・9・20、27、10・17、21、27)

二、学院の後期研修・実習課程の講義に、以下の職員が出講した。

「教学論」(所長・佐藤光俊)(10・1・24)

三、学院の助手教育の一環として、「教学論総論Ⅰ」(所長・佐藤光俊)(9・10・28)、「教学論総論Ⅱ」(嘱託・前田祝一)(9・7・10)、

同(嘱託・藤尾節昭)(9・9・18)、「教学論各論・教義研究の方

法」(所員・竹部弘)(9・9・12)、「教学論各論・教団史研究の方

法」(所員・渡辺順一)(9・9・9)を、以下の学院助手が聴講し

た。

高橋浩一郎、萬野信一、橘高真宏、藤本礼子、松本早古

四、学院と教学研究所との懇談を実施した。(10・3・11)

金光図書館と教学研究所との懇談を実施した。(10・3・19)

○

本年度中に本所を訪れた学界関係者等は、以下の通りである。

○薄井篤子(神田外語大学非常勤講師)(9・4・5)

○日本経済思想史研究会(9・6・9)

○渡辺雅子(明治学院大学教授)(9・7・30)

○蘭田 稔(京都大学教授)(9・7・31)

紀要「金光教学」三十七号正誤表

頁	行	誤	正
25	△9	一一七〇坪ぐらい	二〇〇坪足らず
80	下段△8	奉斎	奉斎
147	1	数日	数十日
168	下段△5	部屋への出入	部屋への出入り
181	下段△9	散見される	散見する
182	△9	隣り	隣
184	上段2	小宇宙を	小宇宙と
184	上段△8	富んいる。	富んでいる。
184	下段9	広前を	広前に
195	上段5	解釈と実証	実証と解釈
197	上段5	歴史層	歴史観
204	上段6	ホ神徳書院資料	ニ神徳書院資料
204	上段8	ニ布教史資料	ホ布教史資料
212	下段1	三十七号正誤表	三十六号正誤表

紀要「金光教学」三十三号正誤表

80	下段注36	相良享	相良亨
----	-------	-----	-----

平成10年9月20日印刷

平成10年9月25日発行

金光教学第38号

編集・金光教教学研究
印刷・株式会社正文社印刷所
発行・金光教教学研究

岡山県浅口郡金光町

落丁・乱丁本はお取替致しますので、金光教教学研究
までお送り下さい。

発 刊 に 当 っ て

このたび、当研究所紀要“金光教学”を刊行して、毎年一回、当所における研究の内容及び行事の概要を発表、報告することとなった。その趣意とするところは、すなわち、これによって広く教内外の批判と指教を仰ぎ、一つにはまた、当所年間のごきを整理して、みずからの反省検討に資せんとするにある。

去る昭和二十九年四月、本教の制度、機構の全面的改革により、総合的な教学研究機関設置のことが決定せられ、その十一月、従前の教祖伝記奉修所、金光教学院研究部など、教学関係諸機関の使命と業績をも継承、攝取して、当研究所が新設せられた。紀要刊行のことは、当時すでに考慮されていたのであるが、開設早々のこととて、いま少しく陣容もとのい、内容も充実するをまわ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、資料の収集、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難い否、こんにちに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もち、絶えず当所のごきに対する批判を受けつつ、生きた本教信心の真髄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、教学研究と信仰の実践とが、とかく対立の立場において思議せられ、相反目して互い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、信仰の実践が、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所が陥り易い弊を見て、直ち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、整理をとまなわぬ信仰は、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、不斷に展開しているすがたを見出すのである。

われわれは、かかる教学を追求し、もって道理に合うた信心の展開に資するところあらんことを願いとす。この紀要が、今後号を重ねて、必ずやこの念願実現の上に役立つであろうことを、期待するものである。

幸いに、広く全教の支持、協力を賜らんことを切望してやまない。

なお、この紀要に“金光教学”の名を冠するゆえんは、かつて、金光教学院研究部の編集にかかる教学雑誌「金光教学」が、年二回宛発行せられて十五集に及び、本教教学の振興に貢献するところ、多大であったことを思うてのことでもあることを、付記しておく。(昭和33年3月1日・金光教教学研究所長 大 淵 千 仞)

JOURNAL OF THE KONKOKYO RESEARCH INSTITUTE

Edited and published by
Konkokyo Research Institute
Konko, Okayama, Japan
1998
No.38

CONTENTS

WATANABE, JUNICHI

Konko Daijin's Perspective for Saving People—Focused
on Ikigami's Roles for People's Violence and Discrimination 1

TAKEBE, HIROSHI

On Farmers' World View in the Pre—Modern Age and
Konko Daijin's Faith50

FUKAZAWA, HIDETAKA

The Problems of Religious Thought in the Post—Modern Age ...83

A Brief Outline of Research Papers Submitted by the Staff
of Konkokyo Research Institute for the Year 1997116

The Summary of the Records for the Meeting about the Critique
of Papers Contributed to the Previous Edition.....127

A List of Activities of Konkokyo Research Institute in the
Year 1997131

I S S N 0285—8339